أبو يعرب المرزوقي

جامع الكتيبات الصغيرة

نسخة منقحة مفهرسة

٤٧٨ عملا

فهرس الأعمال

الفلسفة السياسية

الفلسفة السياسية بين مدحها وهجوها - أبو يعرب المرزوقي 42
الفساد، خدعة الخلط بين القانوني والخلقي - ابو يعرب المرزوقي 470
التحرر والتحرير من موجة الثورة الاولى الى موجتها الثانية - الفصل الثالث - ابو يعرب المرزوقي 477
التحرر والتحرير من موجة الثورة الاولى الى موجتها الثانية - ابو يعرب المرزوقي 485
التحرر والتحرير من موجة الثورة الاولى الى موجتها الثانية - ابو يعرب المرزوقي 494
كشف حساب القرن الماضي من سراب نخب الأعراب – أبو يعرب المرزوقي 504
شرط الاستئناف أو التحرر من علل الانحطاط والتبعية – أبو يعرب المرزوقي 536
الثورة او الإصلاح الدائم، بنيتها النظرية ونموذجها الإسلامي- أبو يعرب المرزوقي 589
تعثر نهوض الأمة - تأويله التاريخي وتفسيره الفلسفي - أبو يعرب المرزوقي 748
أدواء النخب العربية - تشخيصها الخلدوني وشروط العلاج الممكن - أبو يعرب المرزوقي 832

الدستور الأحمق_كيف التخلص منه لتأسيس الديموقراطية 895
في الدين، بين استخدامه وخدمته في السياسة - أبو يعرب المرزوقي 1006
الدولة الحاضنة - علة الاستبداد والتخلف البنيويين - أبو يعرب المرزوقي 1042
عملية نبع السلام - أبو يعرب المرزوقي 1131
رؤية العالم بين الوحدة والتعدد الوجوديين - أبو يعرب المرزوقي .. 1157
السياسة ومفهومها الديني والفلسفي انطلاقا من مفهوم الإنسان- أبو يعرب المرزوقي 1196
الخلافة، مفهومها القرآني وتحريفاتها التاريخية- أبو يعرب المرزوقي 1236
مم يعاني العرب؟ وما علة تخليهم عن دورهم الإسلامي؟ - أبو يعرب المرزوقي 1288
الإسلام السياسي، بليوناسم مفهومي وتاريخي - أبو يعرب المرزوقي 1357
سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية - أبو يعرب المرزوقي 1396
مفهوم الدولة، بين الجزئية والكلية ونظرية الإنسان القرآنية - أبو يعرب المرزوقي 1423
الإسلام السياسي، أو في أن كلتا اللفظتين مغنية عن الثانية - أبو يعرب المرزوقي 1477
نظرية الحرب والاستراتيجيا - كيف تصير مسودة ابن خلدون نظرية مكتملة- أبو يعرب المرزوقي 1530

في القوى السياسية، أو في عدم نضوجها المعلل للحروب الأهلية - أبو يعرب المرزوقي 1618
تردي النخب المتنفذة دلالاته وعلله وعلاجه لاستعادة الدور الكوني_ابو يعرب المرزوقي 1678
التحدي التاريخي، كيف يستعد له شباب الثورة بجنسيه؟ – أبو يعرب المرزوقي 1761
اخلاق العبيد او تشخيص امراض الامة العربية - ابو يعرب المرزوقي 1784
متممات في مفهوم الدولة ومقوماتها – أبو يعرب المرزوقي 1822
علم السياسة، ما موضوعه؟ وما طرق علاجه؟ – أبو يعرب المرزوقي 1855
سلسلة نبط الينبوع_شرط استئناف التاريخ المبدع_أبو يعرب المرزوقي 1969
شروط الاستئناف، استراتيجية التحرر والبناء الحضاري - أبو يعرب المرزوقي 2014
بنية الدولة، المقومات والوظائف – أبو يعرب المرزوقي 2082
سلسلة التاريخ ابعاده ودلالة نقده الموجب - ابو يعرب المرزوقي .. 2125
حال الأمة، معاني الإنسانية أو الحرية الروحية والسياسية – أبو يعرب المرزوقي 2166
الثورة، جراحة بلا بنج – أبو يعرب المرزوقي 2180
الابداع والاعلام، دلالة ترديهما العميقة- مأساة أمة – أبو يعرب المرزوقي 2193
سر الدفاع عن حماقات البليهي – أبو يعرب المرزوقي 2206

حفاتر العرب، ومهمة الثورة ومساندیها- أبو يعرب المرزوقي 2223
كيف تفسد التجربتان الفنية والروحية - أبو يعرب المرزوقي 2232
المعركة الحاسمة مع سلطان الاخطبوط الشيطاني - أبو يعرب المرزوقي 2247
دور إسرائيل في حكم العرب ومعارضتهم - ابو يعرب المرزوقي .. 2259
مشروع الاعداء علاماته وغايته واستراتيجيته - ابو يعرب المرزوقي 2271
ثورة الشباب، ما مرجعيتها التاريخية والقرآنية_ابو يعرب المرزوقي 2282
حال الامة - الداء هو فساد معاني الانسانية - ابو يعرب المرزوقي 2292
مآل وخيم ينتظر من يعادي الثورة والإسلام - ابو يعرب المرزوقي 2302
قيادة الصبيان او استبدال السفهاء بالرشداء - ابو يعرب المرزوقي 2312
التصدي للصفقة فرض عين، وكل حياد خيانة - ابو يعرب المرزوقي 2320
داعش، نكوص الاستراتيجيا الحديثة لحل المشعوذين - ابو يعرب المرزوقي 2328
غاية النكوص مفهوم قرآني وانثروبولوجي خلدوني - ابو يعرب المرزوقي 2337
تسونامي الخليج، أو حماقة الثورة المضادة العربية - الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 2344

تسونامي الخليج أو حماقة الثورة المضادة العربية - ابو يعرب المرزوقي 2352
التوريث، قانونه الغلبة للاكثر عمالة - ابو يعرب المرزوقي 2359
ارهاب الاستئصاليين يفوق اجرامه إرهاب داعش - ابو يعرب المرزوقي 2365
خطاب الاستراتيجية الضرورية للاستئناف الإسلامي - ابو يعرب المرزوقي 2374
فساد معاني الانسانية او كاريكاتورية النخب النافذة - ابو يعرب المرزوقي 2383
الثورة المضادة تحفر قبرها بيدها - ابو يعرب المرزوقي 2393
نزعة الكلبية مهرب الأنذال لإفساد الأجيال - ابو يعرب المرزوقي 2400
في معاني الخلافة وأبعادها العميقة - ابو يعرب المرزوقي 2413
حتى لا تكونوا حكاما طراطير - أبو يعرب المرزوقي 2423
المتآمر الأول على العرب، هم العرب انفسهم - ابو يعرب المرزوقي 2432
ولايات الوسط المتحدة أو أقصر طريق للقضاء على جرثومة القومية - ابو يعرب المرزوقي 2440
مناعة الأمة، تشخيص أدوائها واستراتيجية علاجها - ابو يعرب المرزوقي 2448
وحدة الأمة - ما شروطها وما استراتيجية تحقيقها - ابو يعرب المرزوقي 2463

علة الانحطاط، فقدان الطموح واخلاق العبيد - ابو يعرب المرزوقي 2476
اخلاق الحداثة - ابو يعرب المرزوقي 2483
الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق - الخاتمة | القسم الثاني - ابو يعرب المرزوقي 2494
سلسلة الاستحالة الممتنعة او الدولة والاخلاق - ابو يعرب المرزوقي 2510
الاستحالة الممتنعة - الخاتمة - ابو يعرب المرزوقي 2548
هل سيعود العرب الى النوم من جديد - القسم الثاني - ابو يعرب المرزوقي 2565
الاستحالة الممتنعة او الدولة والاخلاق - القسم الثاني - ابو يعرب المرزوقي 2574
سلسلة تشخيص الفساد وعلاجه - أبو يعرب المرزوقي 2583
الفساد الظرفي - تشخيصه وعلاجه - ابو يعرب المرزوقي 2608
الفساد البنيوي - تشخيصه وعلاجه - ابو يعرب المرزوقي 2623
الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق - ابو يعرب المرزوقي 2637
مداخلة ابي يعرب المرزوقي في منتدى الجزيرة 2648
تجاوز الانحطاط أو شروط الاستئناف بتجاوز علله - أبو يعرب المرزوقي 2657
المعلاق الجديد - أزمة النخب العربية والغربية - القسم الثاني - أبو يعرب المرزوقي 2673
المعلاق الجديد - أزمة النخب العربية والغربية - أبو يعرب المرزوقي 2690

اليسار العربي و اوهامه الايديولوجية - أبو يعرب المرزوقي 2701
المنعرج الحاسم: ثورة الشباب - فاتحة الإستئناف | الفصل الأول - المستوى الدولي | أبو يعرب المرزوقي 2713
المنعرج الحاسم: ثورة الشباب - فاتحة الإستئناف | الفصل الخامس - رؤية العالم وفلسفة التاريخ | أبو يعرب المرزوقي 2728
المنعرج الحاسم: ثورة الشباب - فاتحة الاستئناف | الفصل الرابع: فلسفة الدين أو دين الفلسفة | أبو يعرب المرزوقي 2742
المنعرج الحاسم: ثورة الشباب - فاتحة الاستئناف | الفصل الثالث : المستوى المحلي 2758
المنعرج الحاسم: ثورة الشباب - فاتحة الإستئناف | الفصل الثاني - المستوى الإقليمي | أبو يعرب المرزوقي 2771
أهلية الحكم عند ابن خلدون وحكمة اليسر والعسر - أبو يعرب المرزوقي 2787
الأخلاق والسياسة - ثلاث حكم لتحليل الواقع العربي - أبو يعرب المرزوقي 2804
نظرية الحكم السنية أو كونية بنية الدولة الوظيفية و خلقيتها - أبو يعرب المرزوقي 2841
هل صحيح ألا مستقبل لدولة الإسلام؟ - هل هي مستحيلة فعلا؟ - أبو يعرب المرزوقي 2871
وظيفة الدبلوماسية في الاستراتيجيا السياسية - أبو يعرب المرزوقي 2895

فلسفة الدين

الإنسان بمنظور القرآن، أو الأنا لغز الوجود وقاعدة تأويله - أبو يعرب المرزوقي 2901
حقيقة الإسلام أو العبادات غير المباشرة شرط المباشرة – أبو يعرب المرزوقي 2961
في الدلالة الفلسفية للتقابل بين آل عمران 7 وفصلت 53 - أبو يعرب المرزوقي 2994
منزلة القرآن،عقد التأصيلي والتحديثي في فهمها_ابو يعرب المرزوقي 3376
نسق القرآن محاولة تعد لأكسمته بقدر الإمكان أبو يعرب المرزوقي 3460
النصر الحتم، أمة الإسلام لا تهزم أبدا – أبو يعرب المرزوقي 3545
الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه – القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام – أبو يعرب المرزوقي ... 3562
ابن خلدون، محير المواجع ومثير الفواجع – أبو يعرب المرزوقي 3576
تأصيل علوم الملة – أبو يعرب المرزوقي 3588
الإصلاح الديني، ماذا يعني بالنسبة إلى الإسلام؟ – أبو يعرب المرزوقي 3668
مواضعات مفهومية في تأسيس القرآن للواحد في الديني والفلسفي 3710
ابن خلدون وهيجل نموذجا الترجمة الفلسفية لرؤية الإسلام والمسيحية - أبو يعرب المرزوقي 3783

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي 3816
محاولة في فرضية المعادلة العادلة - أبو يعرب المرزوقي 3893
في التماثل السطحي بين عالم الشهادة وعالم الغيب - أبو يعرب المرزوقي 4023
فلسفة الدين بين جدل المتكلمين ووجدان المؤمنين – أبو يعرب المرزوقي 4095
الملكية وانتقالها بالتوريث، نظامهما القرآني والضرر الاقتصادي من تحريفه – أبو يعرب المرزوقي 4127
شكوك على نظرية المقاصد، عمقها وخطرها - ابو يعرب المرزوقي 4163
ما دلالة {ما فرطنا في الكتاب من شيء}– أبو يعرب المرزوقي ... 4294
كيان الانسان أصلا للنظر والعقد وللعمل والشرع – أبو يعرب المرزوقي 4327
القرآن أقيانوس الوجود ونظامه – أبو يعرب المرزوقي 4363
الذوق والعلم، الأكسيولوجي والابستيمولوجي في فلسفة النقد العربية - أبو يعرب المرزوقي 4396
علوم الملة، ما القصد من ضرورة تجاوزها لذاتها؟ - أبو يعرب المرزوقي 4421
تنشئة الأجيال، غرق في الموجود وغفلة عن المنشود -الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 4485
تنشئة الأجيال، غرق في الموجود وغفلة عن المنشود – أبو يعرب المرزوقي 4496

الإسلام، سرمدي الأصالة والحداثة – أبو يعرب المرزوقي 4509
هل نحن الامة التي كلفها الله بالشهادة على العالمين - ابو
يعرب المرزوقي 4522
الاختناق، تأملات في بعدي حياة الإنسان الوجودي والديني -
ابو يعرب المرزوقي 4534
حقيقة القرآن، ماهي؟ الفصل الاول_أبو يعرب المرزوقي 4548
استراتيجية التوحيد القرآنية - الجزء الثاني - المفهومات - الفصل
الأول - مفهومات الإستراتيجية التوحيدية - أبو يعرب المرزوقي ... 4561
استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية - الجزء
الأول - الفصل السادس - توحيد العالم - أبو يعرب المرزوقي 4577
استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية - الجزء
الأول استراتيجية التوحيد القرآنية - الفصل الخامس توحيد
الإنسانية - أبو يعرب المرزوقي 4593
استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية - الجزء
الأول استراتيجية التوحيد القرآنية - الفصل الرابع توحيد
الجماعة - أبو يعرب المرزوقي 4608
استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية - الجزء
الأول استراتيجية التوحيد القرآنية - الفصل الثاني استراتيجية
توحيد الفرد 4624
أستراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية - الجزء
الأول: استراتيجية التوحيد القرآنية - الفصل الأول في دلالة 4637
القرآن فريد نوعه بالرسالة بالرسالة الكونية منهجا ومضمونا -
مدخل 4653

أزمة أصول العقيدة - نظرية العقائد - الجزء الثاني - منهجية التفسير - أبو يعرب المرزوقي 4669
أزمة أصول العقيدة - نظرية العقائد - الفصل الأول: الآية 177 من سورة البقرة - أبو يعرب المرزوقي 4679
أزمة أصول الفقه - نظرية المقاصد - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 4691
أزمة أصول الفقه: نظرية المقاصد - الفصل الأول - أبو يعرب المرزوقي 4704
ما الانسان؟ أو ما معنى {صم بكم عمي فهم لا يعقلون}؟ – أبو يعرب المرزوقي 4717
الدنيا أو معنى مطية الآخرة – أبو يعرب المرزوقي 4750
إشارات القرآن، ما أمر به وما نهى عنه لفهمها – أبو يعرب المرزوقي 4781
رؤية القرآن، لحمتها وسداها عين كيان الإنسان – أبو يعرب المرزوقي 4817
القرآن ومناظيره، الدين والديني وما بينهما – أبو يعرب المرزوقي .. 4853
التعدد حل وهمي للعنوسة وما حولها– أبو يعرب المرزوقي 4890
الثورة الخلدونية، ما الذي يحول دون إدراك كنهها؟ – أبو يعرب المرزوقي 4906
السياسة والأخلاق، أو ما طبيعة الضرورة التي تبيح المحظور – أبو يعرب المرزوقي 4954
ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية لمعاني الإنسانية 5010

المعادلة الحضارية أو دور النخب بمعيار العلاقة بين الديني والفلسفي - أبو يعرب المرزوقي 5104
الحديث، ما حقيقته؟ وما شروط علميته؟ - أبو يعرب المرزوقي ... 5142
أزمة أصول الفقه ورأي حداثي جاهل بعلم الأصوليين اللدني - أبو يعرب المرزوقي 5178
صحة المصحف العثماني، أو نظام القرآن المغني عن التشكيك الهذياني - أبو يعرب المرزوقي 5216
ابن تيمية وقطعه مع الفلسفتين القديمة والوسيطة - أبو يعرب المرزوقي 5272
في المعاني الكلية بين تقويم الأشياء والرمز إليها - أبو يعرب المرزوقي 5318
علوم الملة وتحريفها، ضروبها الغائية وضروبها الآلية - أبو يعرب المرزوقي 5370
ثورة الإسلام الثانية أو في دلالة الاجتماع النظري الخلدوني- أبو يعرب المرزوقي 5408
التذكير القرآني، علاقته بمفهوم الإنسان، فيم؟ وبأي كيفية؟ - أبو يعرب المرزوقي 5457
تأملات فلسفية - التحرر من التحريفين الديني والفلسفي- أبو يعرب المرزوقي 5497
علاقة العاجل بالآجل أو تحقيب جهاز الإنسان المعرفي والقيمي - أبو يعرب المرزوقي 5621
مراجعة وسمية أو التخميس بنية أدنى للمفهوم والقيمة - أبو يعرب المرزوقي 5668

الكذب المضاعف في القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية- أبو يعرب المرزوقي 5789
نفي الغيب ملازم ضمني للكلام جليله ودقيقه - أبو يعرب المرزوقي 5819

الكتب الورقية المنشورة — المؤلفات الكبرى

جدول مواد كتاب ما بعد الطبيعة - أرسطو - ترجمة ودراسة أبو يعرب المرزوقي 5825
دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - أبو يعرب المرزوقي 5835
تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي- أبو يعرب المرزوقي 6409
اصلاح العقل في الفلسفة العربية - أبو يعرب المرزوقي 7171
إعادة البناء لشروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف – أبو يعرب المرزوقي 7927

تاريخ الفلسفة والمنطق والمعرفة

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور العمران في عمل التاريخ وعلمه - أبو يعرب المرزوقي 8088
تأملات ديكارت، هل هي ميتافيزيقا او ميتاايتيقا؟ - أبو يعرب المرزوقي 8469
ما وراء العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية - أبو يعرب المرزوقي 8636

المدرسة الفلسفية النقدية العربية- بيان دورها - -03 شيخ
الإسلام ابن تيمية- منجزاته من منظور المعادلة الوجودية - أبو
يعرب المرزوقي 8685
مدرسة الفلسفة النقدية العربية - بيان دورها -02- حجة
الإسلام الغزالي - منجزاته من منظور المعادلة الوجودية 8702
مدرسة الفلسفة النقدية العربية: بيان دورها | الحلقة الوسطى:
شيخ الإسلام ابن تيمية | أبو يعرب المرزوقي 8716
سلسلة قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية حول حقيقة الوجود
- أبو يعرب المرزوقي 8739
قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود -
الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 8802
قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود - القسم
الرابع - ابو يعرب المرزوقي 8820
قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود -
الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 8839
قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود -
الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 8853
قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود -
الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي 8868
المقدرات الذهنية، ابن تيمية وابن خلدون استئناف النظر
والعمل - أبو يعرب المرزوقي 8886
علوم الآلة وعلاقتها بمآزق العلوم الغائية - أبو يعرب المرزوقي 8978

طبيعة القيم - أو علاقة المائدة والسرير بفنيهما وتعدد العوالم - أبو يعرب المرزوقي 9020
المثالية في مشكل دلالتيها- أبو يعرب المرزوقي 9058
مفهومات فلسفية بحاجة إلى مراجعة لفهم القرآن - أبو يعرب المرزوقي 9085
نظرية عدم التأثيم أو في علل التطرف والعنف السياسيين - أبو يعرب المرزوقي 9157
تعريف الانسان الخلدوني، رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له – أبو يعرب المرزوقي 9200
السبابة الوجودية أو حقيقة ما في القرآن من معرفة وقيمة - أبو يعرب المرزوقي 9240

القرآن وعلوم الملة والإصلاح الديني

المحكم والمتشابه أو شروط التحرر من التحريف- أبو يعرب المرزوقي 9340
المحكم والمتشابه أو شروط الخروج من مأزق علوم الملة - أبو يعرب المرزوقي 9379
موجز - خاتمة لمحاولة الفصل بين المحكم والمتشابه- أبو يعرب المرزوقي 9422
المحكم والمتشابه، نجاعة معيار الفصل بنوعي الإحالة القرآنية - أبو يعرب المرزوقي 9459
فكر ابن تيمية في عشر مسائل.- ابو يعرب المرزوقي 9537

فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل السابع - أبو يعرب المرزوقي 9597
فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل السادس - أبو يعرب المرزوقي 9615
فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 9627
فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 9637
فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 9650
فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 9660
فكر ابن تيمية في عشر مسائل - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي 9672
سلسلة مدخل لإصلاح علوم الملة - أبو يعرب المرزوقي 9682
مدخل لإصلاح علوم الملة - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 9723
مدخل لإصلاح علوم الملة - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 9736
مدخل لإصلاح علوم الملة - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 9747
مدخل لإصلاح علوم الملة - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 9759

مدخل لإصلاح علوم الملة – أبو يعرب المرزوقي 9770
صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي – أبو يعرب المرزوقي 9780
صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي –الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 9832
صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي –الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 9848
صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي –الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 9866
صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي – أبو يعرب المرزوقي 9879
الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم – الفصل الخامس – أبو يعرب المرزوقي 9896
الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم – الفصل الرابع – أبو يعرب المرزوقي 9907
الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم – الفصل الثالث – أبو يعرب المرزوقي 9919
الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم – الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 9929
الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم – أبو يعرب المرزوقي 9944
الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية – أبو يعرب المرزوقي 9957

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية – الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 10007
الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية – الفصل الاول – أبو يعرب المرزوقي 10029
استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية - الجزء الثاني: المفهومات - أبو يعرب المرزوقي 10049
فلسفة التاريخ القرآنية أو في الكوني والخصوصي من السنن الحضارية - أبو يعرب المرزوقي 10122
السنة، متى تتوقف عن الشخير؟ – الفصل الثالث – أبو يعرب المرزوقي 10162
السنة، متى تتوقف عن الشخير؟ – الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 10173
السنة، متى تتوقف عن الشخير؟ – الفصل الاول – أبو يعرب المرزوقي 10185

ثورة الإسلام والديمقراطية الإسلامية

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – أبو يعرب المرزوقي . 10196
ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – الفصل السابع – أبو يعرب المرزوقي 10256
ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – الفصل السادس – أبو يعرب المرزوقي 10267
ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – الفصل الخامس– أبو يعرب المرزوقي 10280

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – الفصل الرابع – أبو يعرب المرزوقي 10292
ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – الفصل الثالث – أبو يعرب المرزوقي 10306
ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 10319
ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية – أبو يعرب المرزوقي . 10330
سلسلة ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية - ابو يعرب المرزوقي 10341
ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية - الفصل الخامس - ابو يعرب المرزوقي 10390
ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية - الفصل الرابع - ابو يعرب المرزوقي 10402
ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية - الفصل الثالث - ابو يعرب المرزوقي 10417
ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية - الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 10428
ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية - الفصل الاول - ابو يعرب المرزوقي 10441
ثورة الإسلام، أو الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم – الفصل الثالث – أبو يعرب المرزوقي 10457
ثورة الإسلام، أو الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم – الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 10469

ثورة الإسلام، أو الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم
– الفصل الاول – أبو يعرب المرزوقي 10480
سلسلة الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة
الشباب - ابو يعرب المرزوقي 10490
الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب
- الفصل الخامس - ابو يعرب المرزوقي 10529
الديمقراطية الاسلامية أو شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب
- الفصل الرابع - ابو يعرب المرزوقي 10541
الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب
- الفصل الثالث - ابو يعرب المرزوقي 10552
الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب
- الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 10563
الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب
- ابو يعرب المرزوقي 10574
في دلالة طوفان الأقصى: بداية هزيمة الأعداء ونصر الإستئناف
التاريخي - الجزء الأول - أبو يعرب المرزوقي 10584
الإسلام السياسي، كيف أفهم هشاشته؟ وكيف يمكن تجنبها؟
- أبو يعرب المرزوقي 10895
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة
القديمة - ابو يعرب المرزوقي 10939
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة
القديمة – الفصل السابع – أبو يعرب المرزوقي 10991

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة – الفصل السادس – أبو يعرب المرزوقي 11000
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة – الفصل الخامس – أبو يعرب المرزوقي 11010
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة – الفصل الثالث – أبو يعرب المرزوقي 11021
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة – الفصل الرابع – أبو يعرب المرزوقي 11033
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة – الفصل الثاني – أبو يعرب المرزوقي 11044
ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة – الفصل الاول – أبو يعرب المرزوقي 11055

الدولة والسلطة والشريعة

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام – خاتمة – أبو يعرب المرزوقي 11069
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام – الفصل الخامس عشر – أبو يعرب المرزوقي 11079
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام – الفصل الرابع عشر – أبو يعرب المرزوقي 11089
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام – الفصل الثالث عشر – أبو يعرب المرزوقي 11103

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الثاني عشر - أبو يعرب المرزوقي 11116
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الحادي عشر - أبو يعرب المرزوقي 11129
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل العاشر - أبو يعرب المرزوقي 11144
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل التاسع - أبو يعرب المرزوقي 11157
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الثامن - أبو يعرب المرزوقي 11170
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل السابع - أبو يعرب المرزوقي 11183
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل السادس - أبو يعرب المرزوقي 11196
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 11211
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 11222
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 11235
تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 11246

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام – الفصل الاول – أبو
يعرب المرزوقي 11259
الدولة، منزلتها ودورها في الاسلام – الفصل الثاني – أبو يعرب
المرزوقي 11272
الدولة، منزلتها ودورها في الاسلام – الفصل الاول – أبو
يعرب المرزوقي 11285
حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع - ابو
يعرب المرزوقي 11295
حقيقة السلطة او معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع - الفصل
الخامس - ابو يعرب المرزوقي 11336
حقيقة السلطة او معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع - الفصل
الرابع - ابو يعرب المرزوقي 11349
حقيقة السلطة او معضلة العلاقة بين الطبائع و الشرائع - الفصل
الثالث - ابو يعرب المرزوقي 11360
حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع - الفصل
الثاني - ابو يعرب المرزوقي 11371
حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع - الفصل
الاول - ابو يعرب المرزوقي 11382
سلسلة قانون ابن خلدون في الانحطاط - في التاله او في
استبداد السياسي والمثقف - ابو يعرب المرزوقي 11393
قانون ابن خلدون في الانحطاط - في التاله او في استبداد
السياسي والمثقف - الفصل الخامس - ابو يعرب المرزوقي 11432

قانون ابن خلدون في الانحطاط - في التاله او في استبداد
السياسي والمثقف - الفصل الرابع - ابو يعرب المرزوقي 11445
قانون ابن خلدون في الانحطاط - في التاله او في استبداد
السياسي والمثقف - الفصل الثالث - ابو يعرب المرزوقي 11457
قانون ابن خلدون في الانحطاط - في التاله او في استبداد
السياسي والمثقف - الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 11469
قانون ابن خلدون في الانحطاط - في التأله أو في استبداد
السياسي والمثقف - ابو يعرب المرزوقي 11482
في العلاقة بين الشريعة والقانون، أو معنى الشريعة في المجتمع
الحديث – الفصل الاول – أبو يعرب المرزوقي 11489
في العلاقة بين الشريعة والقانون، أو معنى الشريعة في المجتمع
الحديث – مدخل عام – أبو يعرب المرزوقي 11502

التراث ومعرفته

التراث - معرفته وتحديد دوره التاريخي - القسم الاول - ابو
يعرب المرزوقي 11516
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل العاشر - ابو
يعرب المرزوقي 11617
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل التاسع - ابو
يعرب المرزوقي 11637
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل الثامن - ابو
يعرب المرزوقي 11647

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل السابع - ابو
يعرب المرزوقي 11657
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل السادس - ابو
يعرب المرزوقي 11667
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل الخامس - ابو
يعرب المرزوقي 11677
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل الرابع - ابو
يعرب المرزوقي 11717
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل الثالث - ابو
يعرب المرزوقي 11727
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - الفصل الثاني - ابو
يعرب المرزوقي 11737
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي - ابو يعرب المرزوقي 11745
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي – القسم الثاني – أبو
يعرب المرزوقي 11757
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي – القسم الثاني – الفصل
العاشر والأخير – أبو يعرب المرزوقي 11854
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي – القسم الثاني – الفصل
التاسع – أبو يعرب المرزوقي 11882
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي – القسم الثاني – الفصل
الثامن – أبو يعرب المرزوقي 11895
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي – القسم الثاني – الفصل
السابع – أبو يعرب المرزوقي 11907

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي – القسم الثاني – الفصل السادس – أبو يعرب المرزوقي 11917
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي - القسم الثاني - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 11929
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي - القسم الثاني - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 11940
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي - القسم الثاني - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 11951
التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي - القسم الثاني - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 11962
التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي - القسم الثاني - الفصل الاول - ابو يعرب المرزوقي 11974

تونس والشأن التونسي

سلطة القضاء - طبيعتها ومنزلتها - أبو يعرب المرزوقي 11988
هشاشة تونس، ما علتها؟ وكيف نعالجها؟ – أبو يعرب المرزوقي 12041
الفساد الرسمي، لا علاج لما وصل للميتاستاز - ابو يعرب المرزوقي 12059
مغامرة السبسي ، خرطوشة اليأس الاخيرة - أبو يعرب المرزوقي 12067
مفارقات المصالحة - القسم الثاني - ابو يعرب المرزوقي 12077
مفارقات المصالحة - ابو يعرب المرزوقي 12084
مافية الانقاذ - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 12093

مافية الانقاذ - أبو يعرب المرزوقي 12109
مافية الانقاذ - أبو يعرب المرزوقي 12127
شهود الزور من أدعياء الخبرة والاعلام - القسم الثاني 12136
شهود الزور من ادعياء الخبرة والاعلام 12156
المأزق التاريخي - أو عقم الحركات الإسلامية الاستراتيجي -
أبو يعرب المرزوقي 12164
الثورة المضادة والإرهاب الاستئصالي للعملاء من الحكام
والنخب - أبو يعرب المرزوقي 12181
هل يعقل أن يتكلم مثل هؤلاء على المستوى الجامعي؟- أبو
يعرب المرزوقي 12190
زيارة السيسي - دلالة الترحيب بها - أبو يعرب المرزوقي 12195
الإنقلاب على الدستور - آخر خراطيش عملاء فرنسا - الفصل
الثاني - أبو يعرب المرزوقي 12204
الإنقلاب على الدستور - آخر خراطيش عملاء فرنسا - أبو
يعرب المرزوقي 12218
نهاية نداء تونس ماذا تعني؟ – أبو يعرب المرزوقي 12228
هشاشة الدولة والتوظيف السياسوي للإرهاب - أبو يعرب
المرزوقي 12233
هل المصالحة تبييض للاستبداد والفساد؟ - أبو يعرب المرزوقي . 12237
هل النهضة تنوي تدمير نفسها؟ - ما يحدث ليس تكتيكا بل هو
تفكيك - أبو يعرب المرزوقي 12243
هل رئيس الحكومة يحكم - أبو يعرب المرزوقي 12251
هل يصلح التربية من أفسدوها؟ - أبو يعرب المرزوقي 12255

تونس والانتقال الاديمقراطي - ابو يعرب المرزوقي 12263
سلسلة البورقيبية - كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد - ابو يعرب المرزوقي 12662
البورقيبية - كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد - القسم السادس - أبو يعرب المرزوقي 12731
البورقيبية - كيف نقوم أثر الأعلام بالتاريخ المديد - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 12748
البورقيبية - كيف نقوم أثر الأعلام بالتاريخ المديد - القسم الرابع - أبو يعرب المرزوقي 12762
البورقيبية - كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد - القسم الثالث - أبو يعرب المرزوقي 12777
البورقيبية - كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد - القسم الثاني - أبو يعرب المرزوقي 12791
البورقيبية - كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد؟ - أبو يعرب المرزوقي 12807
الدستور التونسي، هل يبني دولة؟ أم يعبر عن أضغاث أحلام؟ - أبو يعرب المرزوقي 12820

حال الأمة والشأن العالمي

المأزق التاريخي - أو عقم الحركات الإسلامية الاستراتيجي - 02 - أبو يعرب المرزوقي 12863
الصراعات في دار الإسلام.- الجزء الرابع - الأدوات المحددة لشكل قيام الأمة و مضمونه - أبو يعرب المرزوقي 12879

الصراعات في دار الإسلام - منزلتها في التاريخ الكوني -03-
أبعادها النظرية والعملية- أو العلاقة بين الإجتهاد والجهاد - أبو
يعرب المرزوقي 12895
الصراعات في دار الإسلام - منزلتها في التاريخ الكوني-
أبعادها الفكرية والإعلامية - أبو يعرب المرزوقي 12915
الصراعات في دار الإسلام - منزلتها في التاريخ الكوني-
أبعادها الروحية و السياسية - أبو يعرب المرزوقي 12928
المشروع الحضاري الإسلامي - الجزء الأول - تشخيص
الوضعية - أبو يعرب المرزوقي 12943
اصلاح الدين أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعد÷ - الجزء
التاسع - أبو يعرب المرزوقي 12966
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ -
الجزء الثامن - أبو يعرب المرزوقي 12983
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ -
الجزء السابع - أبو يعرب المرزوقي 12993
الانحطاط أو فوضى الأذهان وشروط تجاوزها - أبو يعرب
المرزوقي 13004
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ -
الجزء السادس - أبو يعرب المرزوقي 13021
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ -
مقدمة القسم الثاني - أبو يعرب المرزوقي 13044
ألا يستحون؟ - نخب العمالة من أشباه الرجالة - أبو يعرب
المرزوقي 13057

سر مناعة الأمم - نصر الإسلام لا ريب فيه - أبو يعرب المرزوقي 13065
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ - الفصل الخامس والأخير - أبو يعرب المرزوقي 13073
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 13086
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 13096
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ - الجزء الثاني - أبو يعرب المرزوقي 13110
إصلاح الدين - أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعده؟ - أبو يعرب المرزوقي 13122
سلاح "البدون" - أو إدمان العملاء على سحب الجنسية - أبو يعرب المرزوقي 13135
زوبعة العائدين - كيف نفهم مواقف مرتزقة 'الخبرة' و'الصحافة؟ - أبو يعرب المرزوقي 13145
تونس كيف نفهم دورها في الإستئناف الإسلامي - أبو يعرب المرزوقي 13153
هل يلام أوباما؟ - أبو يعرب المرزوقي 13166
حال الأمة - ومعضلة التلازم بين الحربين الأهلية والأجنبية - أبو يعرب المرزوقي 13179
حال الأمة - والتناظر بين الإستعداد والإختراق - رعاية وحماية - أبو يعرب المرزوقي 13193

نزعة الاستئصال ومرض احتقار الذات - أبو يعرب المرزوقي ... 13236
نهاية تاريخ البربرية واستئناف تاريخ الإنسانية - أبو يعرب المرزوقي 13247
هل استنوقت الجمال فلم يبق في العرب رجال؟ - أبو يعرب المرزوقي 13254
هل نحن متفرجون على التاريخ؟ - أبو يعرب المرزوقي 13259
وهم الدولة المدنية - وهاء حجج العلماني والليبرالي - أبو يعرب المرزوقي 13265
سلسلة الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - ابو يعرب المرزوقي 13271
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها_الفصل العاشر_ابو يعرب المرزوقي 13422
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل التاسع - ابو يعرب المرزوقي 13439
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل الثامن - ابو يعرب المرزوقي 13461
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل السابع - ابو يعرب المرزوقي 13485
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل السادس - ابو يعرب المرزوقي 13499
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل الخامس - ابو يعرب المرزوقي 13517

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها_الفصل
الرابع_ابو يعرب المرزوقي 13536
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل
الثالث - ابو يعرب المرزوقي 13552
الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها - الفصل
الثاني - ابو يعرب المرزوقي 13573
الحرب اللطيفة_ممهدات لفهمها وشروط علاجها - الفصل
الاول - ابو يعرب المرزوقي 13591
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثالث - نسق المفهومات الثورية للسنة
- الفصل الثاني - نظام المفهومات ورمزيتها - أبو يعرب
المرزوقي 13608
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثالث - نسق المفهومات الثورية للسنة
- الفصل الأول - تعريف المفهومات ورمزية ممثليها - أبو يعرب
المرزوقي 13628
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني - دراسة المفاهيم الثورية للسنة
- الفصل الخامس - الإستعلاء والصدام - أبو يعرب المرزوقي .. 13646
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني - دراسة المفاهيم الثورية للسنة
- الفصل الرابع - عصبة الحاكمية وعصبة الجاهلية - أبو يعرب
المرزوقي 13671
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني - دراسة المفاهيم الثورية للسنة
- الفصل الثالث - الخلافة والتمكين - أبو يعرب المرزوقي 13690
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني - دراسة المفاهيم الثورية للسنة
- الفصل الثاني - الولاء والبراء - أبو يعرب المرزوقي 13708

مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني - دراسة المفاهيم الثورية للسنة - الفصل الأول - الحاكمية والجاهلية - أبو يعرب المرزوقي 13725
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني - دراسة المفاهيم الثورية للسنة - المقدمة - أبو يعرب المرزوقي 13745
مؤتمر الشيشان - الكتاب الثاني: دراسة المفهومات الثورية للسنة - أبو يعرب المرزوقي 13753
مؤتمر الشيشان - ابن خلدون والخلفية الفكرية لاستراتيجية الأعداء - أبو يعرب المرزوقي 13844
مؤتمر الشيشان - فيم تتمثل مسؤولية السلفية - أبو يعرب المرزوقي 13862
مؤتمر الشيشان - من هم أهل السنة وكيف نعرفهم؟ - أبو يعرب المرزوقي 13878
مغالطات الأعداء السفسطائية في حربها على الاسلام لاستغفال الرأي العام - ابو يعرب المرزوقي 13902
هل سيعود العرب الى النوم من جديد - ابو يعرب المرزوقي 13913
الثورة المضادة - المرتزقة والعضاريت - أبو يعرب المرزوقي 13919
جريمة خان شيخون - النخب العربية والتهديم الذاتي - خاتمة - أبو يعرب المرزوقي 13930
جريمة خان شيخون - النخب العربية وتهديم الذات - القسم الثاني - أبو يعرب المرزوقي 13938
جريمة خان شيخون - النخب العربية وتهديم الذات - أبو يعرب المرزوقي 13950

هدنة روسيا - محاولة لحفظ ماء الوجه ولو بنصر وهمي - أبو يعرب المرزوقي 13959
هروب بوتين – دلالاته العميقة ومآلاته - أبو يعرب المرزوقي ... 13977
هزائم محور الدجل والخداع - أبو يعرب المرزوقي 13985
هزيمة بوتين والملالي أمر محسوم - أبو يعرب المرزوقي 13991
واجب الحسم مع تدخل إيران وروسيا - أبو يعرب المرزوقي 13996
قطر وتركيا بالصبر والمطاولة ستنتصران - ابو يعرب المرزوقي 14000
فضل الاتراك على دولة الاسلام - ابو يعرب المرزوقي 14009
علاقة العرب بالاتراك - علل فتورها العميقة وشروط دور الامة - الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 14017
علاقة العرب بالأتراك - علل فتورها العميقة وشروط دور الأمة - ابو يعرب المرزوقي 14029
اشكالية العلاقة بين العرب والاتراك - ابو يعرب المرزوقي 14042
أردوغان ومحاولة التشكيك في دلالة نجاحه - أبو يعرب المرزوقي 14058
استنارة لفهم سياسة تركيا بعد الإنقلاب - أبو يعرب المرزوقي .. 14066
رسالة مفتوحة لرئيس ميليشيا إيران العربية في لبنان – القسم الثاني – أبو يعرب المرزوقي 14084
رسالة مفتوحة لرئيس ميليشيا إيران العربية في لبنان - القسم الاول – أبو يعرب المرزوقي 14099
الصهيونية والصفوية نفس المشروع بنفس الاستراتيجية - ابو يعرب المرزوقي 14113
ايران و حمق عملائها العرب 14123

هزيمتا إيران في دلالة تحرير عدن - تتمة لمآلات الاتفاقية - أبو يعرب المرزوقي 14133
هل حال القضاء المصري استثناء؟ - أبو يعرب المرزوقي 14138
وضع الإخوان المحير في مصر كيف نفهمه؟ - أبو يعرب المرزوقي 14149
وضع الإخوان المحير في مصر كيف نفهمه؟ - الجزء الثاني - أبو يعرب المرزوقي 14161
ميليشيات القلم، لم يبق لها توت يخفي سوأتها - ابو يعرب المرزوقي 14174
تصريح ميركل، وحدة مصير الشرق والغرب الأدنيين - الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 14183
تصريح ميركل، وحدة مصير الشرق والغرب الأدنيين - ابو يعرب المرزوقي 14191
غدر ترامب أو حصاد خطة اوباما - الفصل الثاني - ابو يعرب المرزوقي 14198
غدر ترامب أو حصاد خطة اوباما - ابو يعرب المرزوقي 14211
ترومب - كيف تستفيد الأمة من سياسته - أبو يعرب المرزوقي . 14221
مستقبل العالم - الإسلام سيحرر البشرية بقيم الإستخلاف - أبو يعرب المرزوقي 14229
ملف الحجاب والبوركيني سينهي إستبداد العلمانية اليعقوبية - أبو يعرب المرزوقي 14247
سلسلة الارهاب وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار - ابو يعرب المرزوقي 14254

الارهاب وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار - الفصل
الخامس - ابو يعرب المرزوقي 14291
الارهاب وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار - الفصل الرابع
- ابو يعرب المرزوقي 14300
الارهاب وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار - الفصل الثالث
- ابو يعرب المرزوقي 14310
الارهاب وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار - الفصل الثاني
- ابو يعرب المرزوقي 14322
الارهاب، وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار ابو يعرب
المرزوقي 14334
سلسلة الفاتيكان العلماني او سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام
- ابو يعرب المرزوقي 14343
الفاتيكان العلماني او سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام -
الفصل الخامس - ابو يعرب المرزوقي 14399
الفاتيكان العلماني أو سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام -
القسم الرابع - أبو يعرب المرزوقي 14414
الفاتيكان العلماني أو سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام -
القسم الثالث - أبو يعرب المرزوقي 14427
الفاتيكان العلماني أو سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام -
الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 14443
الفاتيكان العلماني او سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام - أبو
يعرب المرزوقي 14452

جريمة زيلندة الجديدة، شعارات المجرم ودلالتها الاستراتيجية
- أبو يعرب المرزوقي 14466

الاقتصاد والاجتماع والحضارة والمتفرقات

سلطان العجل الذهبي العبودي - أبو يعرب المرزوقي 14511
سر العبودية، سلطان العجل الذهبي على العالم - أبو يعرب
المرزوقي 14545
أبعاد نظرية الرمزين – دين العجل الذهبي – توظيف العملة
والكلمة للاستعباد الكوني – أبو يعرب المرزوقي 14593
شروط البدايات والغايات للتنمية المادية والرمزية في الدول
العربية - ابو يعرب المرزوقي 14612
التواصل والتبادل - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 14623
التواصل والتبادل - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 14638
التواصل والتبادل - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 14655
التواصل والتبادل - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي 14673
التواصل والتبادل - الفصل الرابع:طبيعة العلوم الزائفة - أبو
يعرب المرزوقي 14693
علم الكلام، تكوينيته بشكليه القديم والجديد - ابو يعرب
المرزوقي 14708
التواصل، تأصيل مفهومه أصلا وفروعا - أبو يعرب المرزوقي 14739
الإسلام ورمز الزيتونة (لا شرقية ولا غربية) في مواجهة التشويه
المتبادل - أبو يعرب المرزوقي 14792
الفضاء العام - الفصل الخامس - أبو يعرب المرزوقي 14806

الفضاء العام - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي 14813
الفضاء العام - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي 14819
الفضاء العام الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي 14825
الفضاء العام الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي 14835
العملة والكلمة، أو كيف تصبح الأداتان سلطانين؟ - أبو يعرب المرزوقي 14848
الخلدونية المحدثة أو دور الرمزينرمز التبادل ورمز التواصل - أبو يعرب المرزوقي 14944
شروط الاستئناف أو استراتيجية جبر الكسور الحضارية- أبو يعرب المرزوقي 14996
شروط الاستئناف هي شروط السيادة المادية والروحية 15047
انتخاب النخب، منطقه ودلالته على أحوال الأمم - أبو يعرب المرزوقي 15088
مأساة التربية النظامية واللانظامية العربيتين – أبو يعرب المرزوقي 15140
في علاقة الجنسين بمنظور مفهوم _نحلة العيش_ الخلدوني – أبو يعرب المرزوقي 15187
هل شهادة المرأة استنقاص من منزلتها؟ - أبو يعرب المرزوقي .. 15266
كاريكاتور الفكر، منزلة الفكر وفخ مؤمنون بلا حدود – أبو يعرب المرزوقي 15277
شي من حتى أبعاد اللسان وعلمه لفهم القرآن ونظمه - ابو يعرب المرزوقي 15325

ضمائر مستحيلة، أو المسلمات الضمنية لعلم الكلام الجديد - أبو يعرب المرزوقي 15376
Yaareb Abu - puzzle a indeed isn't puzzle The Al-Marzouki 15419

مؤلفات باحثين آخرين

الهروب من الايديولوجيا - الجزء الرابع - القسم الثالث_بدر باسعد 15438
الهروب من الايديولوجيا - الجزء الرابع - القسم الثاني - بدر باسعد 15455
الهروب من الايديولوجيا - الجزء الرابع - القسم الأول - بدر باسعد 15469
الهروب من الايديولوجيا - مدخل الى فكر أبي يعرب المرزوقي - الجزء الثالث أهم آراء أبي يعرب المرزوقي - القسم الثاني - الآراء السبعة الثانية - بدر محمد أحمد باسعد 15514
الهروب من الإيديولوجيا- مدخل إلى فكر أبي يعرب المرزوقي - الجزء الثالث أهم أراء أبي يعرب - القسم الأول الآراء السبعة الأولى - بدر محمد أحمد باسعد 15557
الهروب من الايديولوجيا - مدخل الى فكر أبي يعرب المرزوقي- الجزء الثاني - الفصل الأول التعريف بأبي يعرب - در محمد احمد باسعد 15590
الهروب من الإيديولوجيا - مدخل إلى فكر أبي يعرب المرزوقي - الجزء الأول - محمد أحمد بدر باسعد 15616

مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي - بدر محمد أحمد باسعد 15629
مكانة الفهم الذاتي في علم الاجتماع - السوسيولوجيا بوصفها مؤسسة رمزية حرة للتوجيه - محمد عبد النور 15643
ما معنى تاريخية السنة؟ وماوجه الثبات فيها؟ - في أن السنة حتمية ضرورية لتمام الدين - محمد عبد النور 15649
إشكالية فاعلية العلوم الإجتماعية- والحل الظاهراتي - محمد عبد النور 15657
شذرات من فلسفة الإستخلاف - هيجل في قلب الوعي الشهودي - أبو يعرب قارئا لفلسفة الدين الهيجلية - محمد عبد النور 15671
قرأن لا تاريخي. بأي معنى؟ وماذا يترتب عنه؟ - محمد عبد النور 15693
شذرات من فلسفة الإستخلاف -آليات التعامل مع التأويل التاريخي للنص- محمد عبد النور 15702
شذرات من فلسفة الإستخلاف - طبيعة الإجتهاد - محمد عبد النور 15712
مقاربة أبي يعرب المرزوقي لمفهوم العلمانية 15720
تكملة لحوار الدكتور أبو يعرب المرزوقي مع الأستاذ محمد الناصر - أبو يعرب المرزوقي 15732

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

الفلسفة السياسية بين مدحها وهجوها

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

364 صفحة

الفهرس

الفصل الأول القسم الأول القسم الثاني 1

الفصل الثاني خاتمة الفصل: 1

خاتمة الفصل الخامس 1

الفصل التاسع 2

الفصل الأول القسم الأول 4

الفصل الثاني 16

خاتمة الفصل 28

الفصل السابع 92

خاتمة الفصل السابع. 124

المقدمة وتكوينية هذه السلط 180

القسم الثاني عشر القسم الأول 211

الفصل الثالث عشر 242

الفصل الرابع عشر 261

الفصل السابع عشر 310

الفصل الثاني والعشرين 387

القسم الأول 415

فهرس الكتاب

الفصل الأول القسم الأول القسم الثاني

الفصل الثاني خاتمة الفصل:

الفصل الثالث نشوء أو تكوينية أي علم طبيعة طريقتي التأسيس وسهمهما فيه

إبستمولوجيا السوالب أو العوائق الإبستمولوجية

في علاقة المخرجين بمنطق القرار أو الحسم العملي

المسألة الأولى: علم السياسة وغياب أحاديث ما قبل اليونان

المسألة الثانية: علم السياسة وغياب أحداث ما بعد الحداثة. الفصل الخامس

كذبتا تاريخ العلم الغربيتين

خاتمة الفصل الخامس

الفصل السادس نيتشه: هل ما ليس بعضوي في الإنسان مجرد أكاذيب مفيدة؟ ماركس: هل ما ليس بمادي في الجماعة ليس بمؤثر سياسيا؟ ما علة هذا المآل الإنساني الكوني؟

الفصل السابع عودة إلى ابن خلدون في دلالة مفهوم التاريخ وعلمه في بنية

موضوع السياسية وأدواته طبيعة القضاء وأصنافه نظرية ابن خلدون في الدولة أحدث مما نتصور التعين الأتم حاليا هو علاقة الغرب بالمسلمين تأسيس مفهوم السياسي الأوسع من الحكم ما القصد بالمرجعية المادية والروحية توالج الرموز وقابليتها للترجمة المتبادلة السياسة ودور التوالج الرمزي

الفصل الثامن تمهيد : تحليل نظرية "عقود" ابن خلدون الخمسة المسألة الثانية: دور الدين والعصبية بأصنافها الخمسة. المسألة الثالثة: السياسة في العمران البدوي المسألة الرابعة: السياسة في العمران الحضري ووذ المسألة الأخيرة: التناظر بين المدينة الجزئية) السياسة قبل وحدة المعمورة) والمدينة الكلية (السياسة بعد وحدة المعمورة). اقتروزفا وراء الدولة من سلطات كانت خفية ...121. لب معادلة الحداثة الغربية

الفصل التاسع

الفصل العاشر في العلاقة بين العامل الفعلي والعامل الرمزي أصناف السلطة المقومة للسياسي عامة كيف تتحقق هذه السلط في الأمم الحرة المقدمة وتكوينية هذه السلط كيف رمز القرآن الكريم لذلك كله ؟ قصة يوسف: موضوعات الاجتماع والصراع في آن

الفصل الحادي عشر التمهيد .: المؤسسات الأهلية وترتيبها المرحمة: ومنظومة المراحم هي نسيجها الديموغرافي . المدرسة: ومنظومة المدارس هي نسيجها المعرفي -_ المعبد: ومنظومة المعابد هي النسيج الروحي اللاحم للجماعة بما في جماعة المعمل: ومنظومة المعامل هي نسيج الجماعة الاقتصادي والثقافي المجتمع الأهلي: ومنظومة الأنسجة كلها هي

الكيان الجمعي أو الأمة

الفصل الثاني عشر القسم الأول س_ القسم الثاني: في العلاقة بين سلطة الإرادة أو القوى السياسية المبدعة للأحكام سلطة الحياة : القوى الفنية أو القوة المبدعة للذوق سلطة القدرة : القوى المادية أو المصادر الاقتصادية سلطة المعرفة : القوى المعرفية أو المدارس العلمية سلطة الوجود : القوى الروحية أو الرؤى الوجودية (دينا وفلسفة)

الفصل الثالث عشر مهمه عه ع ع مه مه مجه م ع ممع ممم م جه مم مه مم ممم مه ممه مع ممع مه ممم ممه ممه ممم ممعم العلاقة بين القانون الطبيعي (الضرورة) القانون الخلقي (الاختيار) المفارقة بين شكل الدولة التقني ومضمونها العضوي

الفصل الرابع عشر وو ا و77 امس

الفصل السادس عشر الفصل السابع عشر الفصل الثامن عشر الفصل التاسع عشر مرحلتا الحداثة:

مرحلتا ما بعد الحداثة: الأولى والثانية

الفصل العشرون هدف الوصل بين المراحل الحضارية

الفصل الحادي والعشرون © ما ف الا ام م لمم ع اللا ام مم علا ام فم معلم ماس عط ماع لاحت تاه تعد عو اه ته دمن متجعد كو هه وتمو موه موحد تا مم وتوم

الفصل الثاني والعشرون ووم ب بوم م 10 ع

ضميمة القسم الأول القسم الثاني

الفصل الأول القسم الأول

ما العلة في كثرة الكلام على الفلسفة ,مدحا أو ذما؛ حتى صار كل كلام يتدثر بهذه التسمية؛ حتى يظن لكأنه من السهل البلوغ إلى أسلوب ابن سينا أو نيتشه؟ فالمعلوم أن الإشارات والتنبيهات السينوية؛ ليست فيض خواطر ونوادر من جنس الحكم الشعبية التي تقدم على أنها فلسفة أو شعر عند من يتصورون الأمر يمكن أن يسمى فكرا؛ فضلا عن أن يسمى فكرا فلسفيا؛ بمجرد حصول صفتين كلتاهما لا علاقة لها بما يتميز به الفكر إذا كان جديرا بمعيار جيلما بهذه ولأبدأ بتحديد القصد بجيلها:

الأول بدأ مع أفلاطون وأرسطو وهو إبداع النموذج الفلسفي الأول بحديه الأقصيين

والثاني بدأ مع ديكارت ولايبنتس بإبداع بديل منه بحدين أقصيين كذلك. وكلا الجيلين تلاه جيل تابع؛ كنا من الأول ونحاول أن نكون من الثاني؛ نحن منه لكننا لم نبدع ما به نتجاوزها. ولذلك فكل من يحدثك عن الخصوصية التي تميزنا؛ هو في الحقيقة يعترف بأننا لم نتميز إلا بما ليس إبداعا فلسفيا بل تنويعا فلكلوريا خلال شروح وتعليقات على الإبداع الفلسفي في الحالتين.

والعلة هي ما لا يمكن للإبداع الفلسفي أن يحصل بدونه باعتباره موضوع الفكر الذي بالبحث فيه يحصل وكلامي استقراء يقرر أمرا واقعا وليس استنباطا يحدد أمرا واجبا يستنتجه من مبادئ عامة تتسام وتثبت ما يترتب عليها تاليا بوصفها مقدما فيه. فالإبداع الأول عند أفلاطون وأرسطو خاصة.

والثاني عند ديكارت

ولايبنتس خاصة, كلاهما كان موضوعه بحثا في النظر والعقد وفي العمل والشرع و ما بعدهما.

ولو كان الكلام مقصورا على النظر والعقد بوصفهما في البحوث الطبيعية وموضوعاتها وما بعدهما؛ وفي العمل والشرع في البحوث الإنسانية وموضوعاتها وما بعدهما؛ لسهل علينا تعريف الفلسفة بيسر لأن هذه المقابلة وحدها كافية لبيان ما يتميز به الإبداعان الأول والثاني وما تلاهما من شروح وتقليد.

ما يعقد الأمر هو ما يمكن أن نسميه البعدين الآخرين المشروط بالبعدين المزدوجين (النظر والعقد والعمل والشرع) والشارط لهما: والمشروط هو تطبيقاتهما في علاقة الإنسان بالطبيعة والتاريخ والشارط هو العلوم والأدوات أو المساعدة هما بتناسب وهي صارت بتدريج أم بحوثهما غاية وأداة في آن.

وإذا كانت التطبيقات غير قابلة للحصر لأنها تشمل كل أعمال الإنسان وأفعاله ,فإن العلوم المساعدة قابلة لتحديد جامع ومانع وهي كالتالي: ثما يغلب منها على الطبيعيات خاصة هو المنطق والرياضيات وما يغلب منها على الإنسانيات خاصة هو التاريخ واللسانيات والوسيميات أصلا لأدوات كلها (السيميوتكس). وليس الفيلسوف محيطا بهذه الشروط والمشروطات في الأدوات ولا حتى بعلوم النظر والعقد في بحوث الطبيعة ولا بعلوم العمل والشرع في علوم الإنسان. بل هو في أي تخصص مما يعلم أنه لا يمكنه ولوجه حقا بصورة تجعل كلامه جديرا باسم الفلسفة ما لم يكن

حائزا على الشرط أداة والمشروط تطبيقا فيتخصص منها؛

وهذا الكلام ينفي خرافتين:

خرافة الفلسفة أم العلوم وخرافة الفيلسوف غير المتخصص بل الجامع لبناتها. في عصر أفلاطون وأرسطو كان الأول رياضيا وجدليا؛ وكان الثاني طبيبا وجدليا. وصفة جدلي تعني هنا المتمكن من المنطق واللسان خاصة أي كان من واضعي قواعد الفكر والعبارة عن الأشياء بنظام. وبقدر ما يفرحني ما ألاحظه من اهتمام بالفلسفة فإني لا أتردد في التذكير بما دفع الغزالي لكتابة تهافت الفلاسفة: فهو لم يكتبه ضد الفلسفة ولا الفلاسفة؛ بل بين في إحدى مقدمات الكتاب الأربع هو كتبه ضد المتشبهين بالفلاسفة. وقد ميز بين الأمرين بالذات بمعايير النظر والعقد والعمل والشرع. وصفة الجدلي هذه أي التمكن من المنطق والعبارة المنظمة تعني أن الفكر الفلسفي منذئذ لم يعد فيض خاطر ولا ارتسامات بل عمل نسقي طويل النفس شديد "الاجترار". بالمعنى النيتشوي ومن علامات ذلك أمران عند أرسطو: الأمر الأول: كيف خلص في الميتافيزيقا نظرية العام والمنطق والرياضيات بالمنهج الجدلي. والأمر الثاني: هو أن كل مصنف كتبه أرسطو في النظر والعقد وفي العمل والشرع يبدأ بقسم أو جدلي وظيفته حصر الإشكالية والمفاضلة بين الحلول الممكنة ليختار ما يستصوبه منها وبعضها سابق في علاجها تاريخيا ليحصل منه زبدته؛ وبعضها ليس بعد موجودا؛ وهو فيه تبرز قدرته الإبداعية ومن أجلها اختاره وما قلته عن أرسطو هو بالأحرى أجدر بالقول عن أفلاطون؛ ونفس النسبة بين ديكارت ولايبنتس. لأن نسبة أفلاطون إلى أرسطو هي عين نسبة ديكارت إلى

لايبنتس, ولذلك من حيث الثمرة الثاني في الحالتين يبدو أكثر إثمارا. لكن من حيث التأسيس لما آل إليه الإثمار الأول أم. ور ما أكنه من احترام لفلاسفتنا القدامى, فإني لا اعتقد أن واحدا منهم كان في مستوى أفلاطون أو أرسطو دون نفي قدرتهم على الإحاطة بمنجزاتهما شرحا وتأويلا دون إضافة تذكر في المجالات التي اهتما بها في عصرهما لظنهما إياها نهائية؛ قال الفارابي: العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم.

والمشكل مع فلاسفتنا المحدثين مضاعف:

فهم لم يتجاوزوا فلاسفة الغرب المحدثين. بل لم يصلوا مع ديكارت ولايبنتس حتى إلى ما وصل إليه فلاسفتنا القدامى مع أفلاطون وأرسطو, وهم لسوء الحظ يعتقدون في من هم دونهم في الغرب وكأنهم نهاية العلم أي هيجل وماركس أو حتى ما يسمونهم بعد الحداثة.

وبذلك نعود إلى توهم المتكلمين فيما بعد الحداثة أن فكر نيتشه فيض خاطر وليس مؤسسا على قاعدة نسقية تجعل نسبة شذراته عين نسبة شذرات ابن سينا في الإشارات. لكن ما علينا فليس المقصود نقد أحد بل بيان أن الفلسفة من دون هذا الشرط والمشروط مع استحالة الإحاطة بها كلها بل الاكتفاء

بأحدهما. تبين إذن أن الفلسفة ليست العلوم وليست خاصة كل العلوم؛ بل هي دائما رؤية تنطلق من حيازة تخصص معين يمكن أن يكون بداية منظور لبقية القضايا التى لها به صلة؛ إذ ما من اختصاص معرفي ليس تابعا لما يعتبر من شروطه ومتبوعا بما يعتبر من مشروطاته. فما بين الاختصاصات من تشاجن يحاكي تشاجن موضوعاتها. وهو قانون نراه جليا خاصة في

الاقتصاد وفي القانون. ففي الاقتصاد كل صناعة تعتمد عما دونها من الصناعات تعقيدا ويعتمد عليها ما فوقها تعقيدا. وفي القانون كذلك فكل صنف منه يتضمن ما دونه ويتضمنه ما فوقه إذا كنا في جماعة ذات دولة خاضعة لسلطان القانون ليكون التفاضل بالحقوق والواجبات. ولأعد الآن إلى زوجي الشرط المضاعف: النظر والعقد ثم العمل والشرع.

وأولهما المضاعف شرط البحث في كل الموضوعات طبيعية كانت أو إنسانية لكنه يبرز خاصة في

والثاني شرط البحث في كل الموضوعات إنسانية كانت أو طبيعية لكنه يبرز خاصة في الإنسانيات. ولابد من فهم علة المضاعفة فيهما. فعدم فهم المضاعفة في النظر والعقد كانت ولا تزال سر المعركة الزائفة بين العقل والنقل في ثقافتنا وثقافة أوروبا الوسيطة؛ وسر المعركة الزائفة بين العقلانية والتجريبية في نظرية المعرفة عامة أي إلى اليوم. لذلك جمعت بين النظر والعقد. فلا نظر بلا عقد ولا عقد بلا نظر. النظر بداية وغاية للعقد. فالناظر ينطلق من عقد فرضي وينتهي إلى عقد معرفي: يفترض أن كذا هو كذا ثم ينتهي بعد البحث إما إلى عقد فيصدق فرضيته أو فيكذبها. وكلاهما عقد. لكنه يعتمد قبل ذلك على عقد أعمق وهو أن موضوعه ذو نظام قابل للعلم وأن عقله ذو قدرة على علمه. وإذن فلابد من أربعة "عقائد" تحيط بالنظر

الوعي النظري يسبقه عقد بعالمية العقل وفي معلومية الموضوع ويلحقه عقد في نجاح العالمية والمعلومية أو فشلهما وكلاهما عقد قد يكون جازما أو احتماليا. لكنه جازم في أحد فرعي العقد الأول والعقد الأخير: القدرة والقابلية دون الحصيلة فيهما التى تبقى مجال بحث لا متناه لعدم حصول

المطابقة.

مشكل الإبداع الأول عند أفلاطون وأرسطو-ما آل إليه من توهم حصول المطابقة بمعنى أنهما تصورا أن الوجود مطلق الشفافية معلومية وأن العقل مطلق النفاذ عالمية. ولا أحد شكك في ذلك إلا السفسطائية سابقا والأديان لاحقا.

والسفسطائية في صورتها غير المشوهة من أفلاطون وأرسطو أقرب إلى الحقيقة.

إذ لم تقل إن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه دون شرط؛ بل هي أضافت لأن ما عدى ذلك ليس في متناوله؛ ولا يستطيع فيه الجزم لا بالإثبات ولا بالنفي.

ومن ثم فهي قد حدست ما يمكن تسميته بمحدودية العالمية ومحدودية المعلومية وهو ما يمكن تسميته دينيا بمفهوم حد هو مفهوم الغيب فيهما معا. ويمكن القول إن الإبداع الثاني الذي نسبته إلى ديكارت ولايبنتس فيه بداية الوعي بهذا الأمر. وإذا كان الأمر صريحا ومباشرا عند ديكارت فهو قابل للاستنتاج بالتبع عند لايبنتس .فرغم تسميته ابداعه تأملات ميتافيزيقية؛ يعتبر ديكارت أول من قلب العلاقة بين الديني

والفلسفي أو بين الخلقي والعلمي. القسم الثاني

لو كان العالم وحيدا لاستحالت حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة جمال الحياة وجلال الرؤية ومعنى ذلك أن الإنسان من دون ما وراء العالم الذي هو حقيقة الوجود يمتنع عليه أن يكون حرا وصادقا وقادرا وجميلا

وجليلا. فلا يصح عليه تعريف ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق الل

وما يحرفهما هو وهم الإحاطة أو المطابقة في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) والإحاطة والمطابقة في نظرية القيمة(الأكسيولوجيا) وما وقع فيه الفكران الفلسفي والديني في الماضي بسبب فلسفة أفلاطون وأرسطو وما يقع فيه فكرنا الفلسفي والديني في حاضرنا بسبب فلسفة هيجل وماركس:القول بعالم وحيد وإذن فلا يمكن للإنسان أن يكون مجرد مستعمر في الأرض بل هو في آن مستخلف فيها . ولو اقتصر على الاستعمار فيها لكان مقصورا وعيه على الإخلاد إليها . ولما كان قادرا على التحرر من الإخلاد إليها فإن فيه ما به يعلو عليها. وما به يعلو عليها هو في آن أصل الدين وأصل الفلسفة إن لم يحرفا حقا

وإذا كان ذلك كذلك فافتراض الخلود يعني وجود حياة ثانية خارج عالم الشهادة. والقول بالحرية يعني أن إمكانية العالم الثاني تعني قدرة الإنسان على استثناء نفسه من ضرورة الطبيعة إلى حرية الأخلاق . وذلك

هو جوهر الدين على الأقل جوهر الدين الإسلامي وهو معنى عالم الغيب في الشهادة وبعدها؛

فلا معنى للكلام على خلود النفس لأن ذلك كاذب في عالم الشهادة . ولا معنى للكلام على الحرية لأن ذلك مناف لقانون الضرورة الطبيعي. ولا معنى للكلام على وجود الله لأن ذلك مستحيل الإثبات عقلا استحالة نفيه كذلك. كل هذه المعاني تكون إما فرضية فيما يسمى برهان الغزالي أو باسكال أو عقدية

ومن السخف توهم الوعي بالحرية أمرا عقلانيا -خرافة العقلانية الاعتزالية- لأنها بمقتضى شرطها استثناء من قانون الطبيعة الذي هو أساس العقلانية. الحرية أصل إيماني وليست أصلا عقلانيا. ولذلك كان كنط قد وضع مسلماته الثلاثة الصريحة وأضفت إليهما المسلمتين الضمنيتين عنده: أي البعث والحساب. فالمطفف يستوفي عندما يكتال. ويخسر إذا كال. وهو في الحالتين يعلم أنه ظالم بالتحرف عن العدل أخذا وعطاء. ومن ثم فالوعي الخلقي يوجد عند الجميع لكن إتباعه هو الذي يميز بين من يعمل بما يعي ومن يعمل بعكسه وهو معنى الحرية التي تعلل الثواب والعقاب. فمن دون الحرية لا معنى للقانون الخلقي. وفي ذلك لا فرق بين مؤمن وكافر ولا بين مسلم وغير مسلم. فالإنسان من حيث هو إنسان مهما كان حقيرا أو طاغية لا يمكن ألا يكون مكتوبا في كيانه العضوي والروحي الوعي بمفهوم العدل والظلم مثلا : فهو إذا تعامى عنهما عندما يكون فاعلا سرعان ما يشعر بهما تراجيديا عندما يصبح منفعلا مثل التطفيف.

فما علة الجمع بين العمل والشرع؟

قبل كل شيء لا أعني بالشرع المعنى الديني أي شرع الله لأن شرعه لا يعلمه غيره بل أقصد ما فطر الله عليه الإنسان من استحالة أن يعمل من دون شرع يقيسه على ما يعتقد أنه شرع الله من حيث نظام القيم التي يسميها ابن خلدون " الوزع الذاتي" أو الوعي الذاتي بالقيم.

وقد اكتفيت هنا بالكلام على الإبداع التيمي وما تجاوز به أفلاطون وأرسطو في النظر والعقد في شكل تلميح سريع لأني كتبت فيه الكثير سابقا.

ولأختم بالكلام على الإبداع الخلدوني . فهو تجاوزهما ليس في النظر والعقد بل في العمل والشرع . وهو المدخل الثاني الذي يلتقي مع المدخل الأول أي التيمي. وأختم بالإشارة إلى كتاب الضميمة الذي أردفت به ترجمة المثالية الألمانية. وهو الخلافات التي لم تنل حظها

من الفهم في فكرنا الحديث وبقائه على رأي الفارابي في العلم النهائي . فهيجل الناقد لكنط ألغى ثورة ديكارت ولايبنتس, فأنتج إيديولوجيا ماركسية عوضت عنصرية أرواح الشعوب بفاشية الطبقية

وهو القصد بقوله إن المعاني الكلية وقدرات ذهنية لا تختلف عن ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة وليست مقومات لما أشير إليها به عندما أتواصل مع ذاتي أو مع غيري حول تصورات لها كما أدركها في لحظة من لحظات تطور الإدراك بدليل تغير النظريات العلمية وتاريخيتها كلها طبيعية كانت أو إنسانية

فعندما أتكلم على إرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته استعمل هذه المعاني الكلية للعبارة عن تصوري للذات الإلهية. لكن هذه المعاني الكلية ليست مقومة للذات الإلهية التى أومن بها وأومن بأني لا أحيط بها علما بل ولا أحيط علما بأي شيء لأن علمي نسبي وإضافي وليس محيطا بمقوماتها الذاتية.

فمن دون ذلك لا يمكن تجاوز نظرية المطابقة في علم الموجود وتجاوز المطابقة في تقييم المنشود . ما انبنت عليه الفلسفة القديمة كلها وما كانت السفسطائية على حق في رفضه وأيدها في ذلك مفهوم الغيب في الدين هو ما وضع له ابن تيمية الأساس الفلسفي الذي يجعل المعاني الكلية لغة

وليست مقوما.

وإذا سمعتم أحدا من خريجي المدارس التقليدية يتكلم على ابن تيمية فاعلموا أنه يعبر عن حمقه وليس عن علمه : فلا يمكن لمن تخرج من مدرسة تقليدية أن يدرك معنى اعتبار المعاني الكلية لغة للتعبير عما ندركه دون تقويم لموضوع إدراكنا: بهذا جاوز ابن تيمية أفلاطون وأرسطو في النظر والعقد

وعندما تسمع الناس يتكلمون على نقد المنطق عند ابن تيمية فافهم أنها موضة دالة على الجهل بثورة ابن تيمية. فهو لم يقل شيئا في المنطق يختلف عن أرسطو إذا بقي نافيا لتحليلات الأوائل . . وما قاله في التحليلات الأواخر يكون عديم المعنى إذا لم نصل إلى حقيقة ثورته التي وردت في درء التعارض.

"نحن" و"الآخر".

نظرية هيجلية هي نظرية أرواح الشعوب ولا علاقة لها بالفلسفة إذ حتى أفلاطون وأرسطو القائلان بالعبودية يعلمان أنها منزلة قانونية وليست منزلة وجودية بمعنى أنهما كانا يعلمان - كما علمهما معلمهما -أن العبد يعلم ما يمكن علمه من الحقيقة مثل الحر:سقراط وشرح المعرفة التذكر.

وهنا أصل إلى الإبداع المدهش الذي ألام على نسبته إلى ابن تيمية في النظر والعقد لتجاوز أفلاطون وأرسطو وإلى ابن خلدون في العمل والشرع لتجاوزهما كذلك فكان ذلك الجزء التطبيقي من رسالتي حول الكلي أو الكوني في الفكر الإنساني عامة خارج "نحن" و"آخر" فنحن جميعا بشر إخوة متساوون. وهذه الخرافة لم يع أصحابها أنها غاية التحريف الهيجلي

والماركسي لأن دعوى المطابقة المعرفية والقيمية الممتنعة أدت إلى ما يشبه نفي ما تحصل معه المطابقة المزعومة كمن يخلط بين استحالة الإحاطة بالحقيقة ونفي وجودها لكأن عدم إحاطة الوعي بالشيء يلزم عنها نفي وجوده غاية لنقد هيجل كنط.

وإذا كانت معركتي مع هؤلاء قد انتهت فإن التي بدأت بعدها هي معركة الخصوصية التي تجعل كل شيء سبق إليه المسلمون . وهو موقف شديد التناقض . ذلك أنه إذا كانت الخصوصية هي الأساس فلا معنى لسبق لأحد على أحد إذ تصبح الحضارات جزائر مثل اندونيسيا دون مواصلات ولا اتصالات في عزلة

كان اليسار العربي كله ضحية ماركس وهيجل ومحاضرة بلوخ حول اليسار الأرسطي (وصفا لابن رشد (واليمين الأرسطي (وصفا للغزالي .(وإسقاطا لليسار واليمين الماركسي على الفلسفة العربية التي يحاول أدعياء التفلسف العرب البحث عما يصلهم بهم نسبا يواصل ما يتوهمونه عقلانية اعتزالية وعلمانية

وكل من كان مطلعا على المعارك الفكرية في تونس يعلم أني قد عانيت الكثير بسبب محاولتي فتح الأعين على نكوص قضايا الهيجلية) تحريف الكنطية) والماركسية) تحريف التحريف (إلى ما قبل ديكارت ولايبنتس فيتهموا الغزالي وابن تيمية بالظلامية ويعتبروني ساذجا لأني لم أقبل محاضرة "اليسار الأرسطي". ولا علاقة لهذا الانقلاب بخرافة الخصوصية . فالفكر الإنساني الكوني هو الذي يتقدم في محاسبة نفسه فيدرك مراحل نضوجه: ما حصل في الإبداع الثاني المتجاوز للإبداع الأول يمكن أن

يحصل في أي حضارة راجع فكرها نفسه سواء كان ذلك عندنا أو عند غيرنا والصعود نحو الكوني للجميع فيه نصيب من النضوج.

ولفهمي هذه الحقيقة التي يتميز بها الإبداع الثاني عن الإبداع الأول دون إطلاقه راجع تفهمنا لرؤيتنا الفلسفية الوسيطة: ألم نكن "كنا صما بكا عميا لا نعقل " إذ سارعنا بما يقول به الفارابي "العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم" فأهملنا من تجاوز أفلاطون وأرسطو في النظر والعمل؟ انقلابه

ولذلك فقد كتبت مرة فصلا بمناسبة إحياء الجامعة التونسية قسم الفلسفة فيها ذكرى ديكارت بأن ثورة ديكارت ليست ميتافيزيقية بل ميتاخلاقية . ومعنى ذلك أن الأساس ليس قوانين الضرورة الطبيعية بل "خيارات" الإرادة الإلهية وهي ما سماه الضمانة الإلهية في وجود الحقيقة وفي قدرة الإنسان على علمها.

ومع ذلك يبقى علاج ابن تيمية أعمق فلسفيا من علاج ابن خلدون . ذلك أن تبريره لعدم المطابقتين ليس مثله دينيا فحسب - حتى لو كان الدافع دينيا ومتعلقا بمفهوم الغيب- بل هو فلسفي كذلك: فالعلم لا يكون

محيطا لأنه يقتضي العلم بكل اللوازم بلا غاية ومن ثم فعلم أي شيء يقتضي علم كل شيء للترابط.

أما المثال الثاني والصريح فقد ورد في المقدمة على الأقل ثلاث مرات : في فصل علم الكلام وفي فصل الإلهيات وفي فصل الفلسفة (ويقصد الميتافيزيقا) وفساد منتحليها ففيها ثلاثتها يؤكد ابن خلدون أن وهمهم جميعا هو ظن الوجود قابلا للرد إلى الإدراك.لكنه يعتبره أوسع ولا يمكن للإنسان أن يحيط به.

وبذلك - وهنا يلتقي مع ابن تيمية -المعاني الكلية التي يعبر بها الإنسان عن رؤيته لذاته ليست مقومة لذاته بل لكلامه عليها ما يختاره من رموز يرمز بها إليها وكأنها مقومة لها دون أن تكون ذلك لأنها لغة للكلام عليها وإلا لما تغيرت بمقتضى تطور التعبير عن إدراكها الذي هو دائم التطور ونسبيه.

الفصل الثاني

حددنا أمس في الفصل الأول من الكلام على الفلسفة السياسية أو بلغة أكثر "حداثة" على العلوم السياسية التى تعتمدها الفلسفة السياسية طبيعة الإشكال لحصر مقوماتها وأدواتها العلمية.

فكل علم يتحدد بموضوعه وبطبيعة علاجه الذي يحدد بهذين الوجهين.

وعلومه الأدوات هي شروط علميته القابلة لأن نتحقق منها بها وبمدى فاعليتها فيه تعليل الانطلاق من ابن خلدون لكننا انطلقنا من سلطة معرفية كثيرا ما يشكك المتعالمون في جدواها لأنها من الماضي رغم أنه دون

الماضي المستعمل في الفلسفة الغربية بعدا والذي لم ينسه أصحابه. استعملنا ابن خلدون.

فالكثير لا يرى حرجا في الإحالة إلى أرسطو وأفلاطون في الفلسفة السياسية ولا يتهمك بالماضوية. لكنك

بمجرد أن تذكر أي مرجعية عربية تتهم بالماضوية لفرط عقد المتهمين. ولا بأس, فالعقد ليس لها دواء.

ولنشرح علة اعتماد ابن خلدون منطلقا إذ ليس الدافع إيديولوجيا طلبا لبديل

مسلم؛ إنما اخترته لأن علوم السياسة بمعناها الحديث لم تبدأ إلا معه.

العلة الأولى: إضافة العامل الرئيس في السياسة.

فهو أول من أضاف العامل الرئيس الذي يمكن القول إنه الحد الفاصل بين السياسة واليتوبيا. وما أضافه غير ما كان يتكلم عليه كاليكلاس ممثل النظرة السفسطائية في الفكر السياسي.

فابن خلدون هو في الحقيقة أول المنظرين علميا لدور القوة باعتبارها مقوما أساسيا يستمد شرعيته من وظائف الدولة. إنه أول المحددين لهذا الحد الفاصل بالمعنى الموجب لأن محدده بالمعنى السالب هو أفلاطون في رد سقراط على كاليكلاس. ابن خلدون بين دور القوة في السياسة شرطا مقوما وموجبا مع بيان تصور ما يميز السياسة من غيرها الذي هو مفهوم اليتوبيا وأصل نظرية المدن الفاضلة. صراع القوى مقوم حتمي داخليا (في نفس الجماعة) وخارجيا (بين الجماعات). وصراع القوى في الجماعة الواحدة وبين الجماعات من نفس الطبيعة لأنه يحصل بنفس الدوافع. والفرق الوحيد أنه لا توجد دولة عالمية وإلا لكان العلاج واحدا كذلك.

لكن ذلك لم يكن قابلا للتصور في الفكر اليوناني كما بين الفارابي الذي أضاف المستوى الرابع لمفهوم الجماعة الرئيسية كل البشرية- إلى مستوياتها اليونانية الثلاثة : الأسرة والقرية والمدينة. فانطلاقا من

كونية الإسلام أضاف الفارابي مستوى المعمورة. والمعلوم أن أفلاطون بنى الجمهورية على نظرية التحرر من المعيقات الخمسة التي تحول دون جعل المدينة الفاضلة ممكنة. وإذن فالسياسية هنا يتوبيا وليست سياسة بالمعنى الذي يتضمن هذه المعيقات بصورة موجبة في المنظور الخلدوني:

والملكية الخاصة

والجنس الخاص

والذوق الخاص

ومجموعها هو الفرد المتجاوز تجرد وظيفته في جهاز الدولة.

فإزاحة هذه المعيقات بمنطق أفلاطون هو شرط وجود الدولة العادلة لكونها هي مصدر الصراع بين البشر. ولا يمكن بناء مدينة فاضلة من دون تجريد الدولة منها. وهو ما يعني الاكتفاء بالجهاز التكنولوجي وفي لحمتها وسداها البيولوجية. وهذا الموقف علته المقابلة بين المادة معين الشر والصورة معين الخير.

فيكون ما يسميه عقبات هو المادة الحية فلا تبقى إلا الصورة التكنولوجية أو المثال الصوري من الدولة ويمكن اعتبار قصة الاستغناء عن الدولة في الرؤية الماركسية غاية هذه اليتوبيا . لكن ابن خلدون يعتبر ذلك يتوبيا -وأرسطو أيضا رفض اعتبارها معوقات - إذ لو كان ذلك ممكنا لاستغنينا عن الدولة أصلا. ومن ثم, فالدولة ليست مشروطة بإخراج هذه العناصر من المدينة بل يجعلها تقوم عليها بالجمع بين الشوكة والشرعية.

وتلك هي ثورته التي هي بداية جديدة للفكر السياسي-ومثلها مثل الكثير من العلوم لم تنتظر النهضة الغربية لتحصل رغم تصديق البعض خرافة معجزة الغرب.

وخلال ما بين أفلاطون وأرسطو وابن خلدون لم يتجاوز الفكر الفلسفي النظرة الجامعة بين التصورين الأفلاطوني والأرسطي.

وكان التصور الأفلاطوني هو الغالب في مراكز الحضارة العالمية حينها لأن الفكر الفلسفي في السياسة ظل هامشيا إلا بما سنعود إليه من جدل حول أساس شرعية الحكم في الفكر الديني الكلامي. وكنت قد بينت

وهم المعجزة اليونانية دون نفي لدور اليونان ومثلها معجزة الغرب الحديث دون نفي لدوره الحضاري الذي لا جدال فيه.

فالحضارات المتوالية أسهمت بأقدار في جهود الإنسانية. وليس الغرب كما يتوهمون منفردا بتأسيس العلوم

العقلية ولا العلوم النقلية. فكلاهما لم يصل إليهما إلا بعد أن تقدمت فيهما الإنسانية أشواطا. فلا الأديان

ولا الفلسفات ولا خاصة تكوين مفهوم الدولة والأمة بحادثين فيه بل هما موروثان عن حضارات الشرق وخاصة المصرية والبابلية. وسنرى في ما يلي من مراحل البحث كيف تكاملت نظرية الدولة التي هي مادة السياسة الأساسية.

لذلك فالأمر الثاني والأهم في ضرورة انطلاقنا من ابن خلدون - والفكر الحديث يجهله لذلك لم يعر نظريته ما تستحق من عناية - هو رفض مصفوفة الأنظمة الستة على أساس عدد الحكام) (3 وأخلاقهم (2) وبيان أن كل الأنظمة مزيجة. وطابعها المزيج يختلف عن معناه الأرسطي لأنه لا يتعلق بالمزج بين ما ورد

في المصفوفة اليونانية بل بأمور أخرى لم يتعرض لها أرسطو وهي من إضافات ابن خلدون الدالة على ما يشبه المقابلة التي تكلمنا عليها في

الفصل الأول أي المقابلة بين الشكل الصوري الخالص للدولة من حيث منظومة مؤسسات ذات وظائف قارة وما يملؤها من القيمين عليها وهي المتغيرة تاريخيا

فهي مزيجة ما حدده هو وليس ما بنى عليه اليونان نظرية الحكم والدولة. فالنظام طبيعي(أي خاضع للتاريخ الطبيعي) بداية وغاية خاصة ولكن أيضا دائما. لكن كل نظام سياسي يتطور دائما كذلك لأن فيه ما هو غير

طبيعي أو كونه "مكنة" يصنعها الإنسان بتعاقد يلطف من التاريخ الطبيعي بما يمكن أن نسميه التاريخ الخلقي للإنسانية ولها أشكال.ويذكر منها ابن خلدون خمسة هي أصناف العقود التي حددها في المقدمة: العقلي المضاعف والديني المضاعف والمزيج منها جميعا مع الأرضية الطبيعية بوجهيها السابق واللاحق يحيطان بها. والطبيعي يمثل مصدر الحياة والموت لكل حضارة في آن به تبدأ وإليه تنتهي. فهو ما في الإنسان من عنيف دال على عنفوان بداية واحتضار غاية في صراع الطبيعة والثقافة؛ ذلك أن كل جماعة هي في آن تداول أجيال بوراثة عضوية وبوراثة ثقافية في محيط طبيعي ومحيط حضاري ما يعني أن التراكب بين بيئتين طبيعية وثقافية هو المادة التي تصورها الدولة وترعاها السياسة.

العلة الثالثة : طبيعة السياسي

فتكون السياسة بأتم معنى الكلمة هي محاولة التوفيق بين مقومي السياسي أي بين تاريخ الإنسانية الطبيعي (قانون الصراع والبقاء للأقوى) و تاريخها الخلقي (قانون تبريد الصراع ما أمكن). فعند ابن خلدون الإنسان-بخلاف ظاهر قوله في الكلام على المدني بالطبع مستعمر في الأرض كحيوان

(العمران البشري) يصبو لأن يكون مستخلفا فيها كإنسان متعال على الحيوان (الاجتماع الإنساني).والفرق بين الإضافتين إلى مقومي موضوع السياسة (العمران البشري والاجتماع الإنساني) ومن ثم إلى القانونين الطبيعي والخلقي هو أن:

الإضافة الأولى مستمدة من فلسفة التاريخ

والإضافة الثانية مستمدة من فلسفة الدين. وتلك هي الانثروبولوجيا الفلسفية الدينية التي بنى عليها نظريته السياسية ونظرية العقود الخمسة التي يصنف الأنظمة بمقتضاها:

واثنان دينيان والخامس مزيج منها جميعا مع بقاء الأرضية الطبيعية التي تمثل الحيوانية في الإنسان وهي البداية والغاية لكل حضارة.

تلك هي نظرية الإنسان في فلسفته السياسية.

وإذن فمنطق ابن خلدون انثروبولوجيا فلسفية دينية في آن: فهو يميز بين العمران البشري (مستعمر في الأرض) والاجتماع الإنساني (مستخلف فيها) في عنوان المقدمة فيقابل بين البشري والإنساني وبين العمراني والاجتماعي. والمعلوم أن البشري مشتق من البشرة التي هي ناقل مدارك الحواس وهي العلاقة المباشرة بالطبيعة. وأن الإنساني مشتق من الأنس الذي هو ناقل مدارك الوجدان وهي علاقة غير مباشرة بالطبيعة بتوسط العلاقة الأولى. الفاعلية السياسية:

وإذن فالفاعل السياسي بشري في العالم الحسوس وهو الاستعمار في الأرض وعلة صراعات المصالح والتبادل بين البشر في مجال الأدوات

وهو إنساني في العالم اللا محسوس وهو الاستخلاف وعلة التعاون والتواصل الإنسانيين في كل الحضارات في مجال الغايات.

والعلاقة المباشرة بالطبيعة في الاستعمار في الأرض هي لسد الحاجات لكنها تعتمد على تقديم التبادل

وهذا التبادل والتعاوض في سد الحاجات علته الحاجة إلى التعاون وتقاسم المهام في تقسيم العمل ومن ثم فالجمع بين التبادل والتعاوض في الاستعمار في الأرض والتواصل والتشارك في الاستخلاف فيها يجعل الإنسانية بحاجة إلى نوعين من الوزع:

الأجنبي (السياسة)

والذاتي (الأخلاق ومنها الشكل الديني). المفعولية السياسية ومن التبادل والتعاوض الحاجة إلى الوزع بسبب ما في الإنسان من طبيعي وتنافس على ما تسد به الحاجات ومن التعاون والتواصل تتكون الدول وعنها تنتج المدن والدعة والحضارة. وذلك هو المفعول السياسي ببعده الأول أو العمراني (سد الحاجات المادية والاقتصاد) والاجتماعي (سد الحاجات الروحية والثقافة) والسياسي هو صورة الفاعل والمفعول بمستوييهما كليهما وهو حكم وتربية.

والحكم تغلب عليه الشوكة وازعا في المستوى الأول خاصة لأن سد الحاجات يولد التنافس والعدوان.

والتربية تغلب عليها الشرعية وازعا في المستوى الثاني يقلل من الحاجة إلى عنف الدولة الشري.

وإذن فالسياسة لا بد فيها من شوكة شرعية ومن شرعية ذات شوكة.

والتفريق بين الدول بالفصل بينهما ممكن في اليتوبيا. لكنه ممتنع في السياسة الفعلية.

سلامة التحليل الخلدوني: وجها الدولة كيف نتأكد من سلامة التحليل الخلدوني؟

إذا بينا أن كل دولة أيا كان العصر تتضمن حتما هذين الوجهين الطبيعي السابق واللاحق وبينهما والعقلي بفرعيه والديني بفرعيه والجامع بينها جميعا.

فلنذكر أن الإشكال كله في السياسي هو ما في جهاز أي دولة من علاقة بين العضوي والتقني أو بين البيولوجي والتكنولوجي والفروق بين دوريهما السياسي.

إن الدولة كما أسلفنا "مكنة" أو "نظام آلي" هو بنية مؤسسية ذات عمل شبه آلي تصفه قواعد تسمى قوانين وتراتيب وهي تمثل خانات خالية يملؤها بشر تعينا حيا لفاعلية الدولة.

والبشر الذين يملؤون هذه الخانات خضعوا ل"فورماتاج" بالتكوين وبالعرف حتى يدخلوا في تلك الخانات

بتكوين فني ومعرفي يجعلهم يحققون ما لأجله صنعت الآلة المؤسسية.

ومعنى ذلك أن مثيل ما فرضته المرحلة الصناعية في الإنتاج المادي فرضته الدولة منذ بدايتها بنظامها الإداري على عمالها وعلى القائمين به منذ نشأة الدولة.

ولعل أفضل الأمثلة ما نجده في الإدارة الفرعونية والبابلية بل وحتى في النظام الاجتماعي الهندي والصيني الذي حولوه إلى نظام ديني وعقدي هو من هذا الجنس.

وليس هذا التصور- بيولوجي تكنولوجي- استعاريا؛ بل هو يعبر عن حقيقة الدولة. فهي شخص معنوي له هذا الجهاز الذي هو بنية تكنولوجية مجردة تتعين في قائمين عليها من الحكام والإداريين.

وقيام هذا الجهاز في الأعيان مؤسسات ذات قواعد عمل شبه آلية.

وقيامه في الأذهان هو تربية القيمين عليه وتكوينهم بمقتضى عمل هذه الآلة ووظائفها التي تعود إلى جنسين : هما الحماية والرعاية.

وكلا الجنسين مضاعف: فهو داخلي لتنظم العلاقات بين أفراد الجماعة وفئاتها وخارجي لتنظم العلاقات بين الجماعة والمحيط الطبيعي والسياسي الدولي.

فالقائمون عليه ليسوا الحكام وحدهم بل هم الحكام والمحكومون في آن سواء كان هؤلاء مسهمين في صوغ الجهاز وقواعده (كما يتوهم في الديمقراطيات) أو لم يكونوا (في غير الديمقراطيات).فالمحكومون يسهمون فيه بشروط المحكومية خاصة.

ذلك أن البشر لو لم يكونوا مسلمين بأن المحكومية من شروط قيام الجماعة لكانت الجماعة مستحيلة: الحماية والرعاية تقتضيانها.

فوجود الجهاز وعمله لا يمكن من دون خصائص المحكومية السالمة التي تبقي على الحاكمية السالمة قائمة قياما تثبته التربية وتحميه الشوكة: وهو

معنى كيفما تكونون يولى عليكم.

المفهومان متضايفان. لذلك فبمجرد تغير مزاج المحكومية يحدث تغير في مزاج الحاكمية طوعا أو كرها لتتكيف وتكيف التناسب بين الشوكة والشرعية: الطوع يقتضي الإصلاح الدائم للمكنة. والكره يؤدي إلى الثورة. وذلك ضروري لفهم وضعنا.

وهذا هو معنى التضايف بين الصفتين أو خاصيتي الحاكمية والمحكومية والتناسب بين الشوكة والشرعية. ولهذا فأصناف الأنظمة تعتبر ثانوية عند ابن خلدون لأن خصائصها هذه موجودة فيها جميعا ولا تختلف إلا بالكم لا بالكيف.

المزيتان السياسيتان وما يخفي هذه الحقيقة هو "مزيت" المكنة السياسية ومنها الديمقراطية أو وهم المشاركة في تعيين من يملأ خانات المكنة.

لكن المزيت الحقيقي ذو صنفين: مادي ورمزي.

فالمادي يتعلق بالاقتصاد والثروة. وله مستويات أدنى وأعلى. ما هو في الخليج مكرمات ورشى من الحاكم للمحكوم مثلا شكل بدائي يناظره دور المال في انتخابات أمريكا. . كلاهما يزيت عمل المكنة بالمادة. والتزييت يكون بعدي ومباشر في الخليج وهو قبلي وغير مباشر في الولايات المتحدة: شراء الرأي المباشر هناك وشراؤه غير المباشر هنا. وكلاهما إقناع غير عقلي.

شراء الهمم جزء لا يتجزأ من المكنة السياسية بمجرد أن تتنوع كيفية تسهيل عمل المكنة بتقديم الدوافع البدائية على الدوافع العقلية لدى

الإنسان. لكن المزيت الرمزي يتعلق بالثقافة والتراث. ويمكن أن يعتبر بنفس القوة. وهو ثقافي مثلما أن المزيت المادي اقتصادي. والتزييت الرمزي هو التبرير الإيديولوجي والدعائي للخيارات السائدة.

وصراحة الحل الأمريكي تتمثل في عدم اعتبار ذلك غير أخلاقي بل هو عين أخلاقهم لأن المعبود كما أسلفنا هو العجل الذهبي والمصلحة النفعية المباشرة وما يبرره رمزيا أو ثقافيا.

ولا أظن الخليجي اليوم يشكك في أخلاقية المكرمات والرشاوى المساعدة في تزييت مكنة الحكم حتى رغم

تصور النخب أن ما يجري في أمريكا ديمقراطية. والتبرير الإيديولوجي غالبه ديني في هذه الحالة. في الظاهر نسمي ما يجري في أمريكا نظام حكم ديمقراطي وما يجري في الخليج نظام حكم قبلي. لكن عمل الآلة هو في آن خفي وموضوع جدل علني وصريح. لكن الآلة في الحالتين واحدة: تزييت المكنة بالمال وبالرموز. ولفهم هذه الظاهرة وضعت نظرية رمز الفاعلية (العملة) وفاعلية الرمز (الكلمة) والأولى تمكن من التزييت المادي والثاني من التزييت الرمزي لعمل الآلة التي تسمى دولة وحكما.

ويوجد فرق بين التزييتين بمقتضى تطور البنية الاجتماعية من البسيط إلى المعقد. فالتزييت في أمريكا لا يذهب مباشرة. إلى المحكوم بل لحاكم من جنس ثان بين الحاكم والمحكوم سياسيا.

إنها مكنة ثانية عمقها هي مكنة اللوبيات المصلحية والصحافة والشركات والكنائس أي كل ما يحقق شروط توجيه الرأي العام في الاتجاه الذي يجعل السياسي في خدمة ما هو أعمق منه.

والغالب على ما يجري في الخليج هو التزييت المباشر لقلة اللوبيات أو لبدائيتها لأن أقواها هي القبائل ولم تتكون بعد لوبيات نقابية عمالية أو لأصحاب الأعمال. المعنى العام للعصبية

لكن ابن خلدون يسمي كل ما يمثل مراكز سلطوية "عصبيات" بعضها يعتبرها مفضية للهرج -إذا تعددت ولم يتحقق لإحداها الغلبة- والبعض الآخر يعتبره بغلبة شوكته وشرعيته مؤسسا للدولة أو للمكنة المصورة

العمران والاجتماع بالحماية والرعاية. والعصبيات خمسة أصناف:

عصبية دموية (الولاء الدموي): بداية الدولة في كل الحضارات أي إن الأصل هو القبلية وعصبية مصلحية (بداية الولاء المصلحي): استبعاد الحاكم لعصبية الدم وتعويضها بالولاء المصلحي حتى يكون معاونوه مجرد خدم لا دالة لهم عليه.

وعصبية إثنية (بداية القومية): لما يهدد الحاكم خطر الموالي يعود إلى قومه الأوسع.

وعصبية عقدية (بداية تجاوز القومية): ثم تتوالى الأقوام على نفس الدولة.

وعصبية إنسانية (بداية تجاوز المحلي إلى الكوني): لكن العام يدرس العصبية العامة التي هي البشرية والإنسانية. والحدان الأول والأخير يمكن بيانهما عقلا بتعريف مضمون عامه ونقلا بالآية الأولى من سورة النساء والكلام على الرحمين الكوني (مع الربوبية) والجزئي (مع الألوهية). أبعاد التحليل الخلدوني ورأن تحليل ابن خلدون يبدو بدائيا فإنه يغوص إلى أعماق مكنة الحكم وصنفي التزييت أكثر ألف مرة من الكلام على

الأنظمة بمعنى فلسفة السياسة يونانية كانت أو كلاسيكية أو حديثة أو حتى ما بعد حديثة. فهو يغوص إلى ما يقرب من التحليل الفوكلدي لظاهرة السلطة ويصلها بالبشري والعمراني (التاريخ الطبيعي) وبالإنساني الاجتماعي (التاريخ الخلقي) حدين متنافسين. صحيح أن تحليله اقتصر على العلاقة بين الشكلين البدائيين أي السلطة السياسية ذات المزيتين المادي والرمزي البدائيين: المزيت المالي المباشر (للقبائل والأعيان) والمزيت الرمزي المباشر (الدين). لكن ينبغي أن نميز بين التزييت الذي لا يخلو منه نظام سياسي وخاصة ما كان منه غير مباشر عن طريق أنظمة السلطة الوسيطة -وهو من جنس الشحم في الميكانيكا والفساد الذي هو مبالغة في التزييت حتى يغرق المحرك. فالمكنة تحتاج إلى الزيت للتقليل من الاحتكاك في الميكانيكا لكن لما يصبح كل شيء زيت يغرق المحرك فتتوقف المكنة وهو حال ما نسميه دولا عندنا: ضجيج بلا طحين. أو بالأحرى هي مكنات تطحن ليس لتحقيق شروط السلام الداخلية بل هي تعمل بطحن الجماعة من أجل حماة النظام السياسي أي إن وظيفتها هي طحن شعوبها حتى تمكن حاميها من استغلال ثرواتها وناسها ويسمح للمتنفذين بالعيث

فسادا واستبدادا.

خاتمة الفصل

وعندما تصل الوضعية إلى حد معين - كما نراه في جل بلاد العرب - تحصل الثورة. وقد حصل ما يماثله في فرنسا في القرن الثامن عشر:

الاستبداد والفساد السياسي والديني.وذلك ما يحصل دائما شرطا لوقوع الثورات: التزييت يتحول إلى فساد مادي ورمزي. وتبدأ الثورة طلبا للمساواة في ثمرات الفساد ثم تتحول بالتدريج إلى تجاوز الفساد طلبا للإصلاح إن كانت ثورة بحق. وتلك هما وجها الدولة والسياسة إذ تتحرفان عن وظيفتي الحماية والرعاية:

الحكم الذي تفقد شوكته شرعيتها فيخلع المجتمع صورته لاستبدالها بما يطلب: ثورة. نحن الآن - جل البلاد الإسلامية - في هذه المرحلة: لذلك حصلت الثورة ولها غاية ومشروع بين. إنه ما أطلقت عليه اسم الاستئناف لأنه ضد الجغرافيا والتاريخ المفروضين غاية الانحطاط الحضاري والتبعية السياسية.

(لنمبلن رثات

ملا نا لا بد أن أنبه إلى أن إعادة النشر اقتضت مراجعات وهى إذن ليست مجرد تكرار للصدور الأول بل جلها كذلك وبعضها تجويد وتدقيق وأحيانا إصلاح وتعديل واستدراك.

المسألة الأولى ذلك أني في الفصل الأول والفصل الثاني اكتفيت بعرض في شكل لا يتقدم عليه تحديد إستراتيجية بناء أي معرفة عامية فضلا عن معرفة هذا المجال الأكثر تعقيدا منه كل العلوم لأن العلوم الإنسانية أعسر من العلوم الطبيعية لكون الإنسان وتاريخه يجمع بينهما.

المسألة الثانية لكن هذا الفصل كتب مباشرة لعلاج هذه الإشكالية وفيه سترد المراجعات الحتمية . ثم بعدها ستكون العملية نسقية لعرض مقومات "عام" الفلسفة السياسية في شكل محاولة هدفها الوصول إلى العامية دون

ادعائها ولكن أيضا دون اعتبار المحاولة مجرد عرض لما يدرس عادة في الفلسفة السياسية التى تظن عاما استنتجت في المراحل السابقة منطق التأسيس وليس منطق العرض التاريخي يغيب فيه دور الرؤية التي أحاول استنتاجها من مصادر ذاتية للنظرية التى تقول بالدولة الكونية ويمكن استخراجها من قراءة فلسفية لنسق القرآن وما كان ينبغي أن يستنتج منه إذا انطلقنا من تعريف الإنسان . فالسياسة تعرف في هذه المحاولة من أنثروبولوجيا (نظرية الإنسان) تعرفه بمقوميه وبتفاعلهما وأصل

المقومين والتفاعلين وثمرتها جمعا. فالإنسان يعرفه القرآن- وهو مصدر بصرف النظر عن الإيمان بالإسلام

وعدمه لأنه يمثل إستراتيجية سياسية تعد الإنسان لتحقيقه هذه المقومات الخمسة. فهو يعرفه بمقومين هما كونه مستعمرا في الأرض شرطا لقيامه العضوي ومستخلفا فيها شرطا لقيامه الروحي ثم الشرط الأول في الشرط الثاني وعكسه أي أثر الشرط الثاني في الشرط الأول والحصيلة هي حصيلة العلاقة بين الموضوع الذي يغلب على فلسفة التاريخ والموضوع الذي يغلب على فلسفة الدين وهذه الحصيلة تمثل أهم حجج القرآن على تبين حقيقته إذ يقول في الآية الثالثة والخمسين من فصلت: آيات الله في الآفاق وفي الأنفس رؤية الإنسان لها تبين أن القرآن حق. وذلك هو مضمون الفصول الموالية لهذا الفصل الثالث

ولا أعجب إذا عجب الكثير من يبدو من التناقض في محاولتي: فهم يتصورون أني أريد تأسيس "العام" على "العقيدة" ولست أبحث عن فهم منطلقات المدرسة النقدية العربية مع التمييز الصريح بين الرؤية والعام لأن

الأولى تتعلق بالجواب عن سؤالين هما لماذا يوجد شيء بدل لا شيء ولماذا ما يوجد يكون على ما هو عليه.

فهذان السؤالان هما المشترك بين الديني والفلسفي وهما شرط العلوم الطبيعية والروحية دون أن يكون جوابهما عاميا في الحالتين. فلا الفلسفة عام ولا الدين عام بل هما الرؤية التي تجعل العلم يكون ممكنا. وطبعا فلست أتخذ القرآن في قراءتي له خلال تفسيره الفلسفي أو خلال الاستفادة مما فيه من معان مبهرة بمنظور العقد -فهذا أمر لا يعني غيري وهو ليس حجة كافية من حيث هو عقيدة لا لي ولا علي ولا خاصة لتقيم فكر المدرسة النقدية العربية أي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون- بل آخذه بمنظور من يعامله معاملة النص الاستراتيجي في سياسة البشرية والعالم بصورة كونية مع ما يترتب عليها لتحقيق هذين الشرطين وثمرة تفاعلهما.

لكن العلة العميقة لهذا السلوك الذي يظنه الكثير متناقضا علته وهمين ابستمولوجيين وخرافتين سيطرت على أدعياء العقل الذي لا نقل فيه وأدعياء النقل الذي يمثل معجزة عملية. فلا العلوم العقلية خالية من النقل رغم كونه ليس نقلا بالمعنى الديني ولا العلوم النقلية خالية من العقل بالمعنى الفلسفي.

فعلوم النظر وعلوم العمل يسيطر عليهما وهمان ظلا حجة لدى أدعياء التفلسف المتكلمين على التقابل المزعوم بين ما يسمونه عقليا بلا نقل (الفلسفة وما ينسب إليها من علوم الطبائع ثم متفرعة عنها) وما يسمونه نقليا بلا عقل (الدين وما ينسب إليه من علوم الشرائع ثم متفرعة عنه) وقد نتج عنهما الزعم بأن علوم الدين معيار صحتها هو قابليتها للرد إلى حقائق

الفلسفة (وذلك ما يعنونه بالرسوخ في العام). والوهمان يتعلقان بتصور علوم الطبائع خالية من نقلي معين والشرائع وتصور علم الشرائع خالية من عقلي معين بالصورة التالية:

فالعلم أيضا يستند إلى مسلمات وعقائد هي حتى نقلية إذا كان واعيا بمضمراته فلا يكون مختلفا عن الدين الذي يتضمن هو بدوره إذا كان واعيا بمضمراته على نفس المسلمات والعقائد بما يجعله لا يختلف عن العقلي في التسلم بمنطلقات لا برهان عليها. فلا يمكن لمن يسلم أو يعتقد بوجود الطبيعة أولا ويكونها ذات نظام وقوانين ثانيا وبوجوده ثالثا وبكونه قادرا على علم ذلك النظام والقوانين رابعا أن يصل إلى شروط البناء المنطقي والعقلي في هذا الإطار المسلم فرضيا أو المعتقد جزما فيصبح منتجا لعلم الطبائع أخيرا. وإذن فليس له أن يباهي بالعقلانية الخالية من النقلانية إلا إذا بقي غير واع بهذه الشروط الخمسة. والدليل الذي يعسر أن يعترض عليه ذو عقل يتعلق بالتناظر بين العلم الأسمى المشروط في علم الطبائع والعمل الأسمى المشروط في العمل بالشرائع.

فالرياضيات بخلاف الطبيعيات تنطلق من مسلمات سواء آمن صاحبها بوجود موضوعها خارج ذهنه أو اعتبره من إبداع عقله وهي لا تعتمد على معطيات تجريبية نقلية لأن كل موضوعاتها لا تتعلق بكائنات قابلة للإدراك الحسى بمقتضى حدها. لكن كل ما يقبل الإدراك الحسى في علوم الإنسان مشروط علمه بها في النظر العلمي لكلا يبقى مجرد تقدير ذهني وإذن فلا يوجد علم يمكن أن يحصل من دونها سواها من حيث هي "منطق موضوعات الإدراك الحسي لتكون قابلة للعلم".

والدين بخلاف السياسيات ينطلق من مسلمات سواء آمن صاحبها بوجود موضوعها أو اعتبره من رهانه الديني على حياة أسمى من هذه الحياة ولا يستمد ذلك من معطيات تجريبية ولا حتى من تصديق الأديان المنزلة إذ حتى الفراعنة كانوا يؤمنون بالبعث. وهذه المسلمات لا تتعلق موضوعاتها بكائنات قابلة للإدراك الحسي لأنها قيم مجردة ومطلقة المثالية. لكن كل ما يقبل الإدراك القيمي في النظر العملي الذي هو جوهر السياسي الجامع بين الخلقي (وازعا ذاتيا) والقانوني (وازعا أجنبيا) لكلا يبقى مجرد يوتوبيا في أي عمل سياسي من ثم فهو لا يمكن أن يحصل من دونها.

فيشترك الديني مع الرياضي في الدلالة على وجود من طبيعة لا تدركها الحواس رغم أنه لا يمكن تصور النظر والعمل ممكنا من دونهما. فهذا يدل على ذلك لكونه شرط علم حقائق الأشياء ليس منه بد. وذاك يدل على ذلك لكونه شرط عمل حقائق الأشياء ليس منه بد. وكلاهما حتمي في التصديق بوجود المعاني التي يتكلم عنها أي الحقائق للرياضيات والقيم للأديان على الأقل في رؤى الإنسان السوي الذي لا يعتقد أن الرياضي هو مبدع ما من دونه لا يمكن علم الطبيعة والذي لا يعتقد أن الديني هو مبدع ما من دونه لا يمكن عمل التاريخ.

وحتى من يرد التاريخي إلى الطبيعي مثل الماركسيين فالمشكل لا يزول لأنه يبقى أمام استحالة الاكتفاء بالواقع التاريخي وتجاهل ما يحركه من قيم ومثل وإلا لكانت الثورة الماركسية نفسها عديمة المعنى أنه يعسر أنه يقول حتى كثر الناس مادي الرؤية أن يقول إن الرياضي مجرد فكرة في ذهن الرياضيين ولا يحيل إلى مستوى من الوجود لا تدركه الحواس لكن

إدراكها من دونه مستحيل. والخلاصة كما قال ابن تيمية لا علم تام ونحص وبرهاني إلا ما كان موضوع مقدرات ذهنية سواء كان رياضيا أو دينيا وباقي العلوم كلها ليست تامة ولا محضة ولا برهانية ولا ضرورية.

ونأتي إلى الخرافتين. فاعتباري رؤية الإنسان القرآنية وإستراتيجيته السياسية لتكوينه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها ويحددا لشروطهما وقيمهما لا يعني أني أومن بالإعجاز العلمي في القرآن : فقد دحضت القول به عديد المرات. فمن يقول ذلك لا يغيب عنه معنى الإعجاز ومعنى العلم.

فلنا مثال في القول بالجاذبية عند أرسطو لأن المحرك الأول يحرك الأفلاك التى تنجذب إلى كماله فتحاكيه بالحركة الدائرية الدائمة. فهل هذا يعني أن أرسطو يعلم الجاذبية بمعناها العلمي؟ طبعا لا. لكن لماذا؟ لأنه لم يحدد القانون الذي يحكمها تحديدا تعبر عنه بنية رياضية تحدد قيم كتلة الجرمين المتجاذبين -المحرك الأول ليس جرما - والمسافة الفاصلة بينهما مع ثابت كوني فتكون العبارة كافية للصوغ العلمي وهو رياضي حتما.

كل ما يزعمونه إعجازا علميا في القرآن ليس فيه شيء من هذا وهو إذن إعجاز ليس علميا بل هو من طبيعة أسمى. فهو يتمثل في قلب العلاقة بين أدلة الأديان المتقدمة على نزول القرآن وأدلة القرآن على المعاني التي يتألف منها الديني من حيث هو ديني في كل دين. فهي جميعها تستدل بخرق العادات أي بما ليس من الديني من حيث هو ديني بل من علاقته بأطوار الحضارات قبل أن يصبح الوعي الديني كونيا لأن الإسلام يميز بين التذكير الذي تكون فيه الرسالة خاصة بأمة بعينها والتذكير الكوني الذي تكون الرسالة فيه موجهة للإنسانية كلها في الإسلام .

لذلك فهو يستدل باطراد النظام في الآفاق وفي الأنفس ويعتبرها الآيات التي يريها الله للإنسان حتى يتبين أن القرآن حق. والأمر لا يتعلق بوجود النظام لأن الأديان السابقة لا يمكن أن تعتبر خرق العادات معجزا إذا لم تكن تعلم أنه يوجد نظام وأن العالم ليس فوضى بل له قوانين وسنن فتكون الحجة هي بيان القدرة على خرقهما وتلك هي الدلالة الأولى للمعجزات.

لكن المعجز القرآني هو أصل كل أدلته وهو عكسها كلها. وضميره هو اعتقاد البشر الذين لا يصدقون بوجود الآخرة أن الدنيا ونظامها أمورا مفروغا منها وأنها ضرورية. لا يخطر ببالهم أنها كان يمكن ألا توجد أولا وألا تكون على ما هي عليه ثانيا: وهذان هما أهم سؤالين فلسفيين ودينيين يجيب عنهما القرآن بالخلق

لماذا يوجد شيء بدل لا شيء؟

لماذا ما يوجد هو على تلك الصفة؟

فلو فهموا أن وجود الدنيا (وجود شيء بدل لا شيء) ووجود نظامها (كونها على ما هي عليه بدل غيره) هو المعجز لفهموا أن الطبيعي هو الفوضى وليس النظام وأن المعجزة الحقيقية هي وجود النظام وكونه ذلك بالنظام بدل غيره. وإذن فالمعجز في القرآن هو بيان أن من لا يصدق بالآخرة هو من يتصور الدنيا مفروغا منها وجودا ونظاما وليست هي المعجزة التي لا يمكن تفسيرها بذاتها.

ولولا هذه الحجة بعيدة الغور لفشلت الرسالة الخاتمة: فالرسول الخاتم كان أمام مشكل عويص جدا وقد استفاد منه مناوءوه لأنها تبدو دالة على أنه ليس رسولا إذ هو يقص معجزات الرسل وكلها مبنية على خرق النظام ولا

يقدم أي معجزة من هذا الجنس. وهو ما حاول بعض المحرفين تداركه فأبدعوا الكثير من الأكاذيب- وجلها من الإسرائيليات أو من تخريف الدراويش- التي يدحضها تاريخ عمل الرسول نفسه إذ هو ساس دولة وحارب وكان في ذلك يعمل بقوانين السياسة والحرب ولم يعتمد على المعجزات في تحقيق ما حققه في مرحلتي الرسالة لتكون الرجال (مكة) ولبناء الدولة (المدينة).

ولولا ذلك لما استطاع أن يقنع مناوئيه بأنه يحقق ما يحقق دون حاجة لخرق العادات بل ما يحتاجه هو العمل بمقتضى المعلوم منها: نجاحه هو تصديق إستراتيجيته السياسية استغناء الرسالة الخاتمة على نوع المعجزات التي تقصها على ما تقدم عليها لأن الثورة تمثلت في التخلص من كذبة المقابلة بين العقلي والنقلي في الدين الخاتم وذلك شرط الكونية لأن القرآن استراتيجية سياسية لتوحيد البشرية على مبدأين أولهما حددته الآية الأولى من النساء الثاني حددته الآية الثالثة عشرة من الحجرات.

وكل الإشكال يتمثل في ما فرض على القرآن من أفكار ليست منه ومنها خاصة الخلط بين الوحي الذي هو القدرة المشروطة كل إنجاز لوقي إنسانا كان أو حيوانا أو مادا في أي مجال بما في ذلك القوى على

رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس رؤية دينية أو علمية وبين الوحي الرسالي الذي ينتهي لما تصبح الرسالة كونية.

فيكون الأول دائم الوجود ما ظل عالم الشهادة موجودا

ويكون الثاني واجب الختم لما تفهم الإنسانية هذين المبدأين القرآنيين (النساء والحجرات)

ومن ثم فاستراتيجية التوحيد القرآنية هي مستقبل الإنسانية حقا.

من المعلوم أن نشأة العلوم وتكوينيتها تمر بمرحلتين: إحداهما تاريخية تراكمية تشبه الاستقراء المتدرج لحصر مقومات موضوعها ولتحديد خصائص منهجها وكل ذلك يمثل المرحلة الأولية في عزل الموضوع وتمييزه عما ليس منه بما يشبه حصر مجال والثانية شبه فرضية استنتاجية تضع تعريفا مؤقتا للموضوع وللمنهج. وهذه هي البداية الحقيقية للعلم لأن الفكر ينتقل من مصادفات ما يلقاه في الأعيان إلى نسقية ما يبدعه في الأذهان. وهذه المقابلة تختلف عن نظرية كنط الذي يعتبر العلم ينشأ عندما نعكس نظرية المطابقة في المعرفة فثمر من تشريع الموضوع للعقل إلى تشريع العقل للموضوع. ذلك أن العقل في هذه المرحلة الثانية لا يشرع للموضوع -بخلاف ما يظن كنط- بل يبني نموذجا فرضيا مما يتصور أنه يمكن أن يفسره بتناظر بين مقومات النموذج الرمزية ومقومات الموضوع الطبيعية. والعلم شديد التواضع ولا يزعم أبدا أن العقل يشرع للموضوع الذي يبقى داتا ملتبس الطبيعة وتحوطه ما لا يتناهى من المجهول فلا يدعي التشريع للموضوع ذاته. وعندئذ يستغنى عن المقابلة بين الظاهرات

والباطنات لأنها مقابلة ميتافيزيقية لا شيء يثبتها فضلا عن عدم فائدتها الابستمولوجية وحتى الخلقية (لتأسيس استثناء حرية الإنسان من الضرورة الطبيعية).

لذلك فضلت شخصيا مفهوم الغزالي الحد "طور ما وراء العقل" على مفهوم كنط الحد "الشيء في ذاته". فالأول بريء من التناقض في قول يطلق العلم بوجود اللامعلوم بإطلاق. وبهذا المعنى فإن المرحلة التاريخية هي بدورها

فيها شيء من هذا السلوك المبدع للنماذج شبه الفرضية حتى وإن لم تصبح بعد منهجا نسقيا: ذلك أن كل مرحلة من مراحل الاستقراء تشبه البحث في الوجود عن أعيان فيها الصفات التى انطلق منها الفكر لحصر الموضوع.

وهذه الطريقة شبيهة جدا بما يسمى في أصول الفقه بتحرير المناط: فالفكر ينطلق من حكم تشريعي ويحاول النموذج الذي يبنيه العلم كما يبني المشرع حكمه التشريعي. ولا فرق بين التشريع الديني والتشريع الوضعي: فكلاهما يضع نموذجا قيما لسلوك فعلي بهدف تنظيمه والسلطان عليه.

الفرق هو في طبيعة السلطان: هل هو قيمي إنشائي أم هو معرفي خبري.

الأول في التشريع والثاني في العلم. وقد بدأنا عملنا بحل ابن خلدون لهذه العلة. فهو بالقياس إلى ما تقدم عليه - من المسلمين ومن اليونان - اختار الطريقة الثانية - المنطقية - وقد حاولنا فهم ما أوصلت إليه. وسنعود إليه في غاية الدروس لنبين أن حله يتضمن المراحل الخمس التي مر بها تاريخ الفكر السياسي رغم أنه كان في غاية المرحلة الثانية منه. وليس في ذلك ما يستدعي العجب لأنه اختار التأسيس المفهومي

لكننا الآن نريد أن نحدد سهم الطريقتين في وضع علم السياسة بشكله الراهن من خلال ما يسهم فيه الحصر التاريخي المتدرج لمقومات الموضوع وخصائص المنهج. فكلا هذين الأمرين عندما نحاول درسه في النشوئية التاريخية لأي علم أعني الحصر الموضوعي والتحديد الحصري يحصل بطريقتين:

باستقراء عناصر التحديد المفهومي (بناء منطقي لمجال البحث غالبا ما يكون فرضيا ومؤقتا)

وباستقراء عناصر الماصدق (حصر لحصيلة تجريبية في المجال وغالبا ما تكون فرضية ومؤقتة). والهدف من العملية هو ملء خانة خاوية في منظومة المعرفة تبرز في لحظة من لحظات تطورها ببعديها النظري والعملي. والخانة الخالية تبرز :

إما في الممارسة الفعلية وغالبا ما تكون عملية

أو في الممارسة الرمزية وغالبا ما تكون نظرية. وإذن فالمنظومة المعرفية عملية كانت أو نظرية هي التي بإبراز هذه الخانة الخاوية فيها نظريا وعمليا تستدعي ما يشبه الطلب لسد حاجة نظرية وعملية. فيحصل ذلك بالمراوحة بين التحليل المنطقي لمفهوم يحدد الموضوع ويفترض قابلا لملء هذه الخانة بتحديده من ثلاثة أوجه: هي مقوماته التي تعتبر مجال البحث العلمي بإستراتيجية تهدف إلى التقليل مما كان غلبة الفرضي والمؤقت إلى نظام النظر الذي يبنى بالتدريج على النحو التالي:

ومقدمها الشارط لكونها كذلك أو التعليل العلمي للفرضية

وتاليها المشروط بكونها كذلك لأن نقيض التالي يفيد نقيض المقدم.

والاستقراء التجريبي لماصدق ذلك المفهوم المفروض قابلا لملء الخانة الخالية من ثلاثة أوجه كذلك.

عناصره التي يحدها المفهوم انطلاقا من تخيل الماصدق ومحاولة استخراج بنيته بسد ثغرات التجربة التى هي دائما غير مكتملة لأنها استقرائية.

وعللها التي يحدها المقدم وهو فرضيات التعليل وهي أيضا محاولة استخراج نسق الشروط بوصفه نظام ومعلولاتها التى يحدها التالي عندما لا تعترض

البنائين السابقين من يدحض العمارة كلها لأن دحض أي ذلك أن التحديد المفهومى ينطلق من مجموعة خصائص تعتبر حدا جامعا مانعا مؤقتا مجموعة عناصر يحيط بها ذلك المفهوم. وتلك هي علة التناظر بين المسلكين المنطقي والتجريبي.

وإذن فكل علم يتولد بما يشبه القسمة العضوية المضاعفة التي تجري في منظومة المعرفة السابقة على هذه العملية مفهوميا وماصدقيا لأن العلم الجديد الذي بدا ينفصل بوصفه واحدا منها يسد خانة تحضر فيها كما بينت في كتاب الابستمولوجيا البديل لتجاوز فلسفة الوعي إلى فلسفة الرمز من حيث هي ممارسة من قوة أعلى فإن المعرفة هي دائما ثمرة ممارسة إما فعلية للأشياء أو رمزية لأسمائها.

وهي في الحقيقة جامعة بين الممارستين الفعلية للأشياء والرمزية لأسمائها مع تقديم وتأخير بحسب المراحل وغلبة خلاء منظومة "الوقائع" أو منظومة رموزها.

وهي إذن تجريبية دائما إما بممارسة الأشياء أو بممارسة الرموز التي هي في الحقيقة أشياء كذلك. ولكنها من جنس أكثر فاعلية لأنها لا تقتصر على الأعيان بل تتجاوزها إلى الكليات التي تحتويها.

وتلك هي مزية الاسم على المسمى. فالمسمى عيني دائما والاسم كلي دائما - باستثناء اسم العلم وهو في الحقيقة ليس اسما بل علامة عين أو إشارة إلى عين- وتلك هي علة الفرق بين النظر والعمل الإضافيين

إلى الأشياء. ولكن بالمطلق فحتى النظر ممارسة لأشياء من جنس خاص هو الرموز التي تتجاوز العيني إلى الكلي وهو إذن بلغة منطقية علاج مدخله

المفاهيم لا الماصدقات.

والعلة العميقة لتقدم المفهومي على الماصدقي هو أن المفهوم يمكن أن يتناول اللامتناهي لكن الماصدق يمتنع عليه ذلك.فلا يمكن أن أحصر العناصر في المجموعة اللامتناهية حصرا ماصدقيا لكني قادر على حصرها وهذا التمييز يحررنا من المقابلة السطحية بين النظر والعمل إذا تجاوزنا هذا المعنى الإضافي. فالنظر والعمل متلازمان دائما ولا يختلفان إلا بهذه العلاقة بينهما وبين الأعيان. ولعل أول من لمح إلى ذلك دون الغوص في دلالاته هو الفارابي في كتاب الحروف عندما ميز بين التعليم بالمحاكاة والتعلم بالأقوال. فالتعلم بالأقوال الذي يحكي ما يتعلم بالأفعال هو بداية التنظير الذي هو جنس آخر من الأفعال.

لكن أرسطو كان يعتبر النظري هو عين التعليمي بهذا المعنى: أي إن الفيلسوف هو معلم الفن بمفهوماته وليس بتقنياته الممارسية. وهذا بالضرورة يقتضي وجود عالمين: عالم الأشياء وعالم أسمائها أو رموز كلياتها. وفي الحقيقة فإن كل المجتمعات البشرية وليس العلوم وحدها ليست إلا شبكة مخمسة من الأشياء والرموز ودور الأشياء في الرموز ودور الرموز في الأشياء.

وأصل هذه المستويات الأربعة هو التلازم بين مستويي الوجود المادي والروحي والتفاعل بينهما وهو ما يدحض نهائيا المقابلة الساذجة بين الهيجلية والماركسية. وإذا كنا قد بجلنا ابن خلدون فاعتبرناه المؤسس الأم لفلسفة السياسة فلأنه تجاوز هذه المقابلة الساذجة وبين بعدي السياسي: الحكم (الوازع الأجنبي) والتربية (الوازع الذاتي).

فالتعليم بالأقوال هو الأفعال الرمزية وهي عالم النظريات والمبدعات العقلية التي تمثل مسرحا أوسع من مسرح الأعيان الشيئية والفعلية التي من جنس التقنيات والممارسات الخالية من التنظير. وبهذا المعنى

فكل من مارسوا الحكم من الأسرة إلى الدولة مرورا بكل المؤسسات الوسيطة بينهما لهم شيء من تقنيات السياسة الفعلية.

وبعضهم يمر حتما إلى المستوى القولي حتى في قالب نصائح ممن حكوا لأبنائهم حتى يواصلوا الحكم وحتى يجنبوهم ما بينت لهم التجربة ضرره وتلك هي الخبرة. لكن الخبرة ليست علما حتى وإن كانت معرفة وعي بداية تجاوز العمل الغفل نحو العمل المسبوق بالفكرة والمصحوب بها بسبب ما تلاه من تدبر لنتائج التجارب السابقة أو الخبرة.

وإذا كنا ننطلق عادة من الفكر السياسي اليوناني عادة فليس معنى ذلك أن الحضارات المتقدمة لم يكن لها ما يمكن أن يكون قد أعد له إذا قسنا هذا الفكر بفكره في مجالات العلوم الأخرى مثل الرياضيات والفلكيات. وهذا ما سأحاول الآن الكلام فيه بخصوص نشوئية علم السياسة من خلال حالات نموذجية يمكن اعتبارها قد حددت بالتراكم مقومات موضوع العلم وخصائص منهجه.

لكن يبقى أن نشير إلى أمر مهم ؛ فهذه العملية على أهميتها ليست من علم السياسة بل هي من تاريخ النظريات السياسية التي مثلت مراحل نشوئيته. ويمكن اعتبارها مقدمة تمهيدية لعلم السياسة. وهي قابلة لأن تفهم المتعلمين بصورة متدرجة التحديد الاستقرائي لموضوع العلم ولخصائص منهجه نظرية وممارسة. فالنسبة بينهما كالنسبة بين أي علم وتاريخ الأفكار

التي أعدت إلى تأسيسه أو التي أحاطت بتأسيسه كعلم ولا ينكر أحد أنها قد أسهمت في تبين مقومات موضوعه وخصائص منهجه. موضوعنا ليس تاريخ الأفكار السياسية حول الحكم والدولة والسلطة بل هو حقيقة هذه الظاهرات من حيث هي موضوع علمي بنية ومكونات وقوانين.

لكن ذلك لا يستثني استعمال التاريخ لغايتين: تحديد اللحظات المؤسسة للعلم والتحولات النوعية في

نظرية المقومات والبنية والقوانين. ولهذه الغاية سنميز بين خمس مراحل معلومة في هذا التأسيس

والتحولات النوعية وهي في الغالب مناظرة لمراحل الفكر الفلسفي الأساسية. ولا بد هنا من وضع الحدين المحيطين بالمراحل: حد البداية وهو الدولة القديمة بمعناها الفرعوني والبابلي وهي ممارسة عملية تتألف من المؤسسات العشر التي سنبينها لكنها ليست مؤسسة في نظام نظري يعللها. وليس من شك في أن هذه المؤسسات قد كانت في آن ثمرة التقاليد وكذلك العودة التنظيرية عليها. حد الغاية وهو الدولة ما بعد الحديثة بمعناها في نوع من الفوضى الخلاقة التي ترد الإنسان إلى التاريخ الطبيعي المشترك بين كل الأحياء بمعنى أن التكوينية المؤسسية في سيلان أبدي لا يتوقف للانتقال إلى الكونية التي تحقق التناسب بين الإنسان ومحيطي وجوده وبقائه الطبيعي والحضاري.

المراحل التنظيرية

المرحلة اليونانية: أو تفكير أفلاطون وأرسطو في المقابلة بين سقراط وكاليكلاس في تعريف طبيعة السياسة : وهي مقابلة بلغت في ذروتها مطلق

اليوتوبيا ومطلق صراع القوى في التاريخ الواقعي.

والمرحلة الاسلامية: أو تفكير ابن تيمية وابن خلدون في المقابلة بين أصلي الشرعية السياسية النقل والعقل ومن الأول تستمد الشرعية القيمية ومن الثاني شرط الشركة السياسية

والمرحلة الكلاسيكية.

أو تفكير هوبس وروسو في المقابلة بين نظريتي العقد باسم شرط الأمن أو شرط الكرامة. أشبه ما يكون المرحلة الإسلامية مع نسبة الشرعية القيمية إلى الإنسان نفسه وتعليل الشوكة بما يمكن اعتباره مصلحة الدولة العليا.

والمرحلة في غاية الحداثة: أو تفكير هيجل وماركس في العلاقة بين الأساسي الروحي أو المادي في التاريخ ودون أن يبقى فرق بين الإلهي الإنساني ومن ثم فالفرق بينهما ليس في الحاجة إلى مصدر الشرعية ومصدر الشوكة في المقابلة بين الروحي والمادي في الإنسان وتاريخه.

والمرحلة ما بعد الحديثة: تفكير في العلاقة بين الجلي والخفي في كل سلطة أو نهاية الديمقراطية التقليدية والعلة هي اعتبار قوانين أفعال الإنسان وتاريخه لا تختلف عن قوانين الطبيعي أي بمعزل عن الخير والشر في حقيقته الموضوعية حتى وإن توهم الإنسان هذه العلاقة. ومن ثم فالسياسي بوصفه جمع أفعال الإنسان مباشرة وشرطا لغير المباشر منها يكون بمعزل عن الخير والشر وحكمه قانون التكيف مع الظروف. ولعل نفاة الأخلاق عن الحداثة يخلطون بينها وبين ما بعد الحداثة لأنه يعسر أن يصدق المرء أن روسو مثلا أو حتى ماكيافيلي ينفيان الأخلاق عن الدولة. وقد لا يجادلني أحد في روسو. لكنهم يتصورون ماكيافيلي من نفاتها لأنه وصف الحيل

السياسية التي تتنافي معها. وهذا لا يعني أن من يفهم كتاب الأمير هذا الفهم يظلمون الرجل: فشتان بين القول إن الحكم يقتضي أحيانا عملا غير خلقي وبين اعتباره خاليا من الأخلاق. فقد كان يحلم بتوحيد أوروبا واستعادة الإمبراطورية الرومانية لإنهاء الحروب بين شعوبها. وهنا يصدق قول مارلو بونتي عليه: لو كان ماكيافيلي مكيافاليا لما كشف السر. وحتى روسو فقد كان يدافع عن فكر ماكيافيلي ولا يعتبره ضد الأخلاق في السياسة بل كتابه ينبه إلى ما قد يضطر

السياسي إلى الحيل التي تبدو غير خلقية لأنها في الغالب اختيار بين شرين,

تلك هي المراحل التمهيدية التي ستتقدم الكلام في العلم ذاته . لكنها من تاريخه وليست من مقومات وجوده ولا خاصة من مقومات وصوله إلى العامية. فهو ليس مقصورا على مراحل نشوئيته بل يتجاوزها مقوماته البنيوية والخصائص منهجه. وهذه المسائل كما سترى قابلة للحصر من منطلق مفهوم الدولة الذي

هو الموضوع الحقيقي لعلم السياسة بشرط أن نفهم الدولة . شرع ابن خلدون في النفاذ إلى مقوماتها وشروط ظهورها وبقائها وزوالها. فهي صورة العمران والاجتماع ببعديها الفعلي (الحكم) والرمزي (التربية) لتحقيق شرطي الحياة الإنسانية أي الحماية (داخليا وخارجيا) والرعاية (في العلاقة بالطبيعة وبالحضارة). وبهذا المعنى فإن للدولة مقومات هي: مصدرا وجودها المادي (القوى السياسية) والرمزي (المرجعية المحددة للقوى السياسية) نظام تعيين ممثلي إرادة الجماعة (الدستور والأخلاق الموضوعية أي عادات الجماعة وتقاليدها في العيش المشترك) والتداول على الحكم.

وظائف الدولة العشر (خمسة للحماية وخمسة للرعاية) أدوات فعلها الرمزي (القانون والشعائر السياسية والروحية) والمادي (المؤسسات والإدارة). نظام المراقبة الشعبية الدائمة لممثلي الإرادة أو نظام التعبير ونظام الإعلام. ولما كان كل عنصر من هذه العناصر مضاعف فعنى ذلك أن عدد المسائل سيكون عشرة على أقل تقدير واحدة لكل عنصر. فتكون المسائل في الجملة بعد الثلاثة التمهيدية خمس عشرة مسألة. وسنختم البحث بمسألتين: الأولى عودة إلى ابن خلدون وعلة جمعه المراحل الخمس التي ذكرناها في النشوئية التاريخية لعلم السياسة برده إلى تحقيق فعل تصوير يحقق مضمون مفهومين هما استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

والثانية محاولة فهم شروط رد الأمر كله إلى مفهومين قرآنيين انطلق منهما ابن تيمية لتحديد المقصود بالسياسة الشرعية حتى وإن لم يتمكن من بيان ذلك في محاولته: مفهوم الأمانة ومفهوم العدل (النساء (.57

وبذلك تكون خطة ما يمكن أن نعتبره درسا في الفلسفة السياسية من عشرين مسألة.

نسأل الله العون على الانجاز الذي قد تتخلله انقطاعات طويلة بحسب طوارئ التاريخ السريع الحالي في دار الإسلام.

(الفصل الرابع

مقدمة أحصينا في الفصل الثالث "خمس مراحل" تنظيرية معلومة بعد بداية - ما قبل اليونان - وغاية -ما بعد الحداثة كلتاهما معلومة كممارسة لكن تنظيرها ليس لنا به معرفة نظرية مثل الخمس التي أشرنا إليها. في تأسيس علم السياسة هذا وتحولاته النوعية (الفكر السياسي) وهي في الغالب مناظرة

لمراحل الفكر الفلسفي الأساسية (لأن السياسة هي في الحقيقة العلم الرئيس وليس الميتافيزيقا بين ابن خلدون). المرحلة اليونانية: أو تفكير أفلاطون وأرسطو في المقابلة بين سقراط وكاليكلاس في تعريف طبيعة السياسة. والمرحلة الإسلامية: أو تفكير ابن تيمية وابن خلدون في المقابلة بين أصلي الشرعية السياسية النقل والعقل وبعدي الدولة أي الشرعية والشوكة. والمرحلة الكلاسيكية: أو تفكير هوبس وروسو في المقابلة بين نظريتي العقد باسم شرط الأمن أو

شرط الكرامة.

والمرحلة الحديثة: أو تفكير هيجل وماركس في العلاقة بين الأساسي الروحي أو المادي لشرعية السياسي.

والمرحلة ما بعد الحديثة: تفكير في العلاقة بين الجلي والخفي في كل سلطة أو نهاية الديمقراطية

وبين أن هذه المراحل تتخللها ثغرات مهمة غاب فيها ذكر ما يعتبر نوعا من الإرهاصات التي أعدت لهذه المراحل بوصفها تحولات كيفية في الفكر السياسي. لذلك فلا بد من الكلام على هذه المراحل المعدة للتحولات الكيفية قبل كل مرحلة وهي حتما تمثل وجهين:

وجه التحسس القاطع مع ما تقدم على التحول الكيفي ببيان ما يحول دونه.

وجه التحسس الواصل إلى التحول الكيفي الذي يمكن اعتباره زبدتها. وقبل البدء في الكلام على هذه المراحل المعدة للتحولات النوعية لا بد من التذكير بنظرية الزمان التاريخي التي وضعت تاما لتمييزه عن الزمان

الطبيعي. فهو كما بينت في وضع هذا المفهوم سابقا يتألف من خمسة أبعاد وليس من ثلاثة لأنه يجري على مستويين. فالزمان التاريخي هو زمان الأحداث وزمان الأحاديث حول الأحداث التي يمكن أن تعاصرها وأن تتأخر عنها وأن تتقدم عليها لذلك فهو مؤلف من الأبعاد التالية:

أحداث الماضي السابقة على أحاديثه

أحاديث أحداث الماضي اللاحقة

الحاضر حيث تكون الأحداث والأحاديث متلازمة ومتزامنة وتحيط ببعدي الماضي وببعدي

المستقبل وليس كما يتوهم الكثير مجرد وسيط بينهما بل هي وسيط محيط بما يتوسط بينهما،

أحاديث المستقبل السابقة على أحداثه

أحداث المستقبل اللاحقة. وما نلاحظه هو أننا شبه متأكدون من أحداث ماضي الدول وسياستها المتقدمة على أحاديث الماضي المتقدمة على ما بلغت إليه درجة التنظير اليوناني. وهذه الحقيقة تصح على كل علوم اليونان: فلكأنها عديمة الأحاديث المعرفية التي أوصلتها إلى مرحلة العلم. لا نجد في ما تقدم عليها إلا أحداثا غير مشفوعة بأحاديث تعد للنظرية. ولعل أهم ما يمكن أن يعد أحاديث ذات صلة بها وذات دلالة نظرية بعض ما نجده في الكتب الدينية المتأخرة زمانيا عن الأحداث وحتى على الأحاديث اليونانية في قصة يوسف عليه السلام بخصوص ما يمكن أن يعتبر نظام الموضوعات التي هي مادة الفكر السياسي (الحب والاقتصاد ودور المعرفة

في تنظيم سد الحاجات وخصائص الحكم وعلاقة ذلك بمصدر القيم أو برهان الرب).

نلاحظ أننا شبه متأكدون من العكس بالنسبة إلى أحاديث النظرية المتقدمة على مستقبل الدول التي ستلي أحاديث المستقبل الذي بلغ درجة التنظير ما بعد الحداثي الغربي: فكيف ستكون السياسة وأنظمة الحكم بعد فشل الأنظمة الديمقراطية وتحولها إلى أوليغارشيات قذرة لأنها من طبيعة مافياوية؟ لذلك فهذان الأمران يختلفان اختلافا جذريا عن المراحل الثلاث الوسطى أي المراحل العربية والكلاسيكية والحديثة. فهذه المراحل الثلاث نعلم بصورة شبه تامة التوازي بين أحداثها السياسية وأحاديثها النظرية لعلم السياسة. وستكون بداية الكلام على هذه الثغرات والإرهاصات انطلاقا من قلب هذا الثالوث الذي هو في آن قلب المخمس. فالإعداد إلى المرحلة الكلاسيكية الواصل بين إرهاصات المرحلتين اليونانية والعربية قبله وإرهاصات المرحلتين الحديثة وما بعد الحديثة بعده يمثل أكثر المراحل وضوحا من حيث التوازي بين الحدث والحديث. لكن تركيزي سيكون على المرحلة العربية الإسلامية لعلتين:

أولا لأنها مهضومة الدور في تاريخ الفكر عامة والفكر السياسي خاصة

وثانيا لأني من البداية اخترت أن أنطلق من رمز هذه المرحلة أعني ابن خلدون.

إبستمولوجيا السوالب أو العوائق الإبستمولوجية

ومثلما مثلت المراحل النوعية قفزات مترابطة في النظرية السياسية بوصفها تغيرا ابستمولوجيا موجبا في طريق بناء العلم فإن المراحل الإرهاصية هي

بدورها مترابطة بوصفها تغيرا ابستمولوجيا سالبا في طريق تجاوز المعيقات التي كانت تحول دون ما تؤسس له من قفزات. وهذا الوجه الابستمولوجي بعيد الغور. لذلك فسأقتصر عليه في هذا الفصل الذي يضاف إلى ما أحصيته في الفصل السابق. ولا بد من تحليل

أبعاده ودلالاتها الفلسفية والابستمولوجية في تأسيس أي علم وفي تأسيس علم السياسة على وجه الخصوص. فهو ذو صلة متينة بنظرية الزمان التاريخي ودور التساوق والتوالي تقديما وتأخيرا بين الأحداث والأحاديث. فيكون للتوازي بين الواقعات الموضوع (مادة المعرفة: الأحداث) والواقعات الصورة (صورة المعرفة: الأحاديث) تاريخيان ليسا متطابقين أبدا ما يقتضي أن يكون بينهما دائما علية مزدوجة تذهب من أحدهما إلى الثاني: المذهب الأول تأويل الأحداث بعملية تجريد تجعلها أحاديث وهي ترجمة رمزية لوقائع فعلية: وذلك هو المعين الأساسي لكل لغات العلوم وأهمها الوسميات والرياضيات. المذهب الثاني تعيين الأحاديث بعملية تعيين تجعلها أحداثا وهي ترجمة تقنية لرموز مجردة: وذلك هو المعين الأساسي لكل تطبيقات العلوم وأهما تكنولوجيا التواصل والمعلومات. أعماق العوائق الابستمولوجية وكلا المذهبين يعبران عن علاقة بين ما يسميه ابن خلدون بالعمران البشري (حيث تبرز الحاجة إلى ما يستمد من المعرفة من أدوات وطرق تحقق ما تسد به الحاجات المادية خاصة) وبالاجتماع الإنساني (حيث تبرز الحاجة إلى ما يستمد من المعرفة من أدوات تحقق ما تسد به الحاجات الروحية خاصة). ولما كان سد الحاجات المادية مشروطا بالمعرفة مثله مثل سد الحاجات الروحية فإن سد كل الحاجات يؤول في

الغاية إلى ما به يكون الإنسان متمكنا بما يميز نوعه في الجنس الحيواني وهي ملازمة للسياسة أو بصورة أدق لموضوعها الأساسي أي الدولة .وقد حدد ابن خلدون منبع كل الحاجات التي تؤسس لدور الصناعات والمعارف وتطورها في موضوع السياسة مرجعا إياه إلى وظيفة الدولة: "وأيضا فهنا سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة. فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها. وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبه غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها لأن الدولة هي السوق الأعظم وفيها نفاق كل

شيء. والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة. ما نفق فيها كان أكثرها ضرورة"" كل علم له تاريخان لازدواج زمانية التاريخ الإنساني (الحدثي والحديثي أو الفعلي والرمزي): تاريخ بنائه ويتعلق بالأحاديث والأحداث التي أسهمت في وضع النظرية العلمية وصوغها في لغة علمية هي بنية رمزية عامة. وتاريخ إزالة عوائقه ويتعلق بالأحداث والأحاديث التي أسهمت في الحيلولة دون وضع النظرية العلمية بسبب عدم تبين بينتها القانونية. وإذن فنحن سنتكلم اليوم على العوائق التي بتخطيها يمكن بناء العلم. وسنكتفي بالحالة التي غابت فيها:

الأحاديث التى تقدمت على التأسيس الأول لنظرية السياسة (ما قبل اليونان) والأحداث التى تتأخر على التأسيس الأخير لنظرية السياسة (ما بعد الحداثة).

وطبعا فكلامنا سيكون مبنيا على الفرض الترجيحي وليس على المعرفة اليقينية:ذلك أننا لا نملك أحاديث علمية تنظر لأحداث ما تقدم على

الفلسفة السياسية اليونانية المتوفرة. لا نملك أحداثا فعلية تؤيد أحاديث ما يتأخر عن الفلسفة السياسية ما بعد الحداثية المتوفرة. في المخرج من وجهي الدور

فيكون مشكلنا هو عين ما يسمى بالدور الهرمينوطيقي بوجهين لم يكن التمييز بينهما ممكنا فضلا عن اكتشاف حقيقة المخرج منهما قبل أن نضع نظرية الزمان التاريخي المخمس. وهي نظرية تمدنا بشرطي الخروج من مأزق الدور الهرمينوطيقي بصورة غير تحكمية كما يظن التأويليون.

' المقدمة دار الكتب العلمية بيروت د.ت. الباب الخامس فصل 19 ص.317

فالخروج من الدور في الحالتين يفترض ضمنا القول بالتناظر بين الأحداث والأحاديث والانطلاق من أحد الصنفين مرجعية لتأويل الثاني طلبا لهذا التناظر. وكل إبداع إنساني نظريا كان أو عمليا معرفيا كان أو ذوقيا لا بد فيه من تناظر بين مرجعيتين:

إحداهما تمثل دور الأحداث في توفير المخرج.

والثانية تمثل دور الأحاديث في توفير المخرج.

أو إن شئنا فدور الرمزي المادة والرمزي الصورة في العلاقة بين الصوغ والمصوغ هو مربط الفرس في وجهي الدور الهرمينوطيقي وفي المخرجين منهما.

فالخروج من الدور يتمثل في الحالة الأولى عندما نضطر للانطلاق من تأويل الأحداث بأحاديث فرضية لنصل إلى ما نعتبره مطابقا للأحداث

الموفرة: النوع الأول من تحقيق التناظر المحرر من الدور الهرمينوطيقي.

وهو يتمثل كذلك في الحالة الثانية عندما نضطر للانطلاق من تأويل الأحاديث بأحداث فرضية لتصل إلى ما نعتبره مطابقا للأحاديث المتوفرة: النوع الثاني من تحقيق التناظر المحرر من الدور والأول تأويل للأحداث بالنظرية العلمية التي تفسر الأحداث التي توضع بوصفها نموذجا رمزيا نتصور أن الأحداث لا تكون متناسقة إلا إذا افترضنا أنها خاضعة لما يقرب منه من منظومة والثاني تأويل لأحداث الوقائع العلمية التي تضفي التناسق على الأحاديث فنفترض وراء الأحداث بنية قانونية تمسك بها وتجعلها على ما هي عليه

وهذه العملية هي جوهر ما بعد القول العلمي الذي يجعل العام يعود على نفسه ليدرك ثغراته في ضوء شرط التناسق المنطقي أو في ضوء شرط التناسق التجريبي: وتلكا هما وجها كل عام من حيث

هو ترجمة للوقائع رمزيا وللرموز واقعيا.

في علاقة المخرجين بمنطق القرار أو الحسم العملي

لكنه كذلك هو جوهر منطق القرار أو الحسم العملي: ففي لحظة معينة لا بد لصاحب القرار من أن يحسم بما يفترضه من تناظر بين الأحداث والأحاديث. وفي كلا الحالتين يكون القرار وكأنه فعل عنيف يوقف لا تناهي اللطيف ليحسم. ذلك أن الأحاديث لا تتوقف بأي حديث إذ يوجد فيها دائما ما يمكن الاعتراض عليه في غياب سلطة ما تقرر:

لذلك فأحاديث القول العلمي قد لا تتوقف لو كان مطلبها التناسق المنطقي

دون الاحتكام إلى تناسق وقائع التجربة العامية. السلطة الحاسمة هنا هي انتظام التجربة العامية وقابليتها للتثبت منها بالتكرار المدعم للنتاج. وأحداث الفعل العملي قد لا تبدأ لو كان مطلبها التوافق الحواري دون الاحتكام إلى تناسق الخبرة العملية لصاحب القرار. والسلطة الحاسمة هنا هي انتظام التجربة العملية وقابليتها للتثبت منها بما يشبه الحالة الأولى. وقد حاول ديكارت أن يحسم هذه القضية بما سماه المنهج الذي يحرر حكم العقل المتناهي القدرة الفعلية من تحكم الإرادة لامتناهية القدرة الخيالية.

لكن العلاج هو ما نقدمه هنا بالمزاوجة بين المخرجين من الدور التأويلي والتناظر بين وجهي المعرفة النظرية والممارسة العملية. والسياسة هي بالجوهر مراوحة بين المخرجين: فصاحب القرار -سلطة القرار- متردد دائما بين:

أحاديث لا تنتهي

وأحداث لا تنتظر.

ومثله قائد الحرب وصاحب المشروع الاقتصادي في معركته مع المتنافسين: حسم المرحلة اللطيفة تقتضي قطعا فيه شيء من العنف وهو في الغالب بسبب كون العمل لا يمهل بخلاف النظر.

ومفهوم الوقائع ومفهوم الرموز متضايفان: فالوقائع هي في الحقيقة موضوع العام. وقد يكون الموضوع هو بدوره منظومة رموز في عام اللسانيات والوسميات والرياضيات والمنطقيات. وعندئذ نكتشف أمرا خاصية في هذه الفنون: لها صفة العقل الإنساني أي قابلية العودة على نفسه وجعلها موضوع لفكره. فكلها موضوعها من جنس فعلها تعود عليه لتجعله مادة لعامها.

وكذلك السياسة فهي من جنس العلوم التي موضوعها من جنسها: فنسبة السياسة (فعل تصوير لأحداث الجماعة) إلى التاريخ (عام بنية فعل التصوير الجمعي) هي عينها نسبة الرياضيات (فعل تصوير للموضوع) إلى المنطق (عام بنية فعل التصور).

والتاريخ كعام هو ما بعد السياسة كعمل. والمنطق كعام هو ما بعد الرياضيات كعمل. فالمنطق كعام للتصوير النظري هو ما بعد الرياضيات كعمل للتصوير النظري. لكن عمل التاريخ لا عامه هو السياسة كعمل لا عامها. والمنطق كعمل هو الرياضيات كعمل. وذلك هو جوهر تعين الوجهين لما يسمى بالدور الهرمينوطيقي: في كل عمل علمي بل وحتى في كل إدراك حتى الإدراك الغفل: كل تأويل ينطلق استدبارا (بالعودة إلى فرض مقدمه) أو استقداما (بالسبق إلى فرض تاليه).

لا سياسة نظرية من دون ممارسة عملية .لذلك فالكلام في السياسة من حيث هي عام يبقى منقوصا ما لم يشفع بها من حيث هي عمل. وقد قال أرسطو .وهو يصيب في غالب ما يقول- إن الشاب يمكن أن يكون عالم رياضيات لكنه لا يمكن أن يكون عالم سياسيات لأنه لا يستطيع أن يكون عامل سياسيات. وما يقوله ابن خلدون عن القضية يبدو عكسه. لكن قصده ليس أن العالم بالسياسيات أبعد الناس عن

عمل السياسيات بل هو يقصد أن المتكلمين والفقهاء والفلاسفة الخالين من النظرية السياسية وما

ل تمتصضضه.

ذلك أنهم جميعا يكتفون بالمنشود ولا يعلمون أن السياسة هي علم تغيير

الموجود ليقترب من المنشود بصورة تجعل التغيير لا يقتصر على العنف بل يستعمل حيل السياسة التي تراوح بين العنيف واللطيف من أدوات التغيير: وتلك هي معادلة الحكم والشوكة والتربية والشرعية في كل عمل سياسي. ولنعد إلى مسألتينا اللتين تمنعان من تحقيق التناظر الممكن من الخروج من الدور الهرمينوطيقي في تأسيس عام السياسة في حالة غياب الأحاديث الممهدة (ما قبل اليونان) أو الأحداث الممهدة (ما بعد الحداثة).

المسألة الأولى: علم السياسة وغياب أحاديث ما قبل اليونان

نعلم أن كل مقومات الدولة والسياسة حاصلة ليس في دولة "وطنية" لنحسب بل في إمبراطوريات حول "جماعة" سيدة قبل اليونان بآلاف السنين. ولنا منها في الإقليم الذي ننتسب إليه مثالان بينان هما الدولة المصرية والدولة البابلية. ولنورد ذلك استنادا إلى نظرية وظائف الدولة التي حددناها في تحديد مفهوم الدولة سابقا في دول ذات مؤسسات للحماية الداخلية (قضاء وأمن) و للحماية الخارجية (دبلوماسية ودفاع) وذات جهاز مخابرات استعلامي وإعلامي داخلي وخارجي يشرف على هذه الوظائف الأربع الملازمة للدولة بما هي دولة كما بينا في نظرية الدولة الثابتة من حيث كونها بنية مجردة قبل أن تتعين في قيمين عليها وهي النظرية التي وضعتها للدحض آراء كل المتكلمين على غياب الدولة في الإسلام. وهي دول ذات مؤسسات لرعاية التكوينية (التربية وتطبيقاتها المهنية في تقسيم العمل في الجماعة) وذات مؤسسات لرعاية التقوينية) الإنتاج الثقافي العلمي والذوقي والإنتاج الاقتصادي) وذات

جهاز بحث علمي استعلامي وإعلامي داخلي (لدراسة المجتمع) وخارجي

(لدراسة شروط القيام بالطبيعة) من أجل تحقيق الرعاية (الغذائية والصحية المادية والنفسية). وكل ذلك بممارسات

علمية وتجريبية لا ينكرها إلا القائلون بنظرية المعجزة اليونانية. لكن كبار الفلاسفة - وخاصة أفلاطون وأرسطو-نقلوا هذه الممارسات التي لم تبق مجرد ممارسات بل حاولوا وضع تنظيرات لها راقية. والمثال الأرقى هو علوم الرياضيات وتطبيقاتها الفلكية والاقتصادية وفيهما كليهما لنا شهادة أفلاطون وأرسطو التي تثبت أن ذلك حاصل قبل اليونان في مصر وبابل كعلوم نظرية حقيقية حتى لو غلب عليها العمل قبل التنظير. وإذن فهي لم تكن ممارسات عفوية يزم أصحاب المعجزة اليونانية التي وضعها عنصريو النهضة الأوروبية لتأسيس دورهم في التاريخ بنفي دور غيرهم سواء العرب قبلهم أو الشرقيين قبل اليونان. صحيح أن الوثائق الدالة على التنظير متعدمة أو لم تكتشف بعد لأن دراسة الآثار ما تزال جارية والاكتشافات تتوالى (انظر ما شرحنا في كلامنا على الرياضيات في كتاب الرياضيات القديمة ونظرية العام الفلسفية) لكن الوثائق الدالة على مقومات الدولة متوفرة: المؤسسات والمدونات القانونية وأخيرا المعالم الحضارية التي لا يمكن أن تحصل من دون ما وصفنا من وظائف الدولة حماية (الخمسة) ورعاية (الخمسة). مصير فلسفة اليونان السياسية عندنا لم يكن مجهولا-رغم أن أهم كتاب نظري في فلسفة السياسة هو كتاب السياسة لأرسطو وقد ترجم مؤخرا لكني أنوي استكمال دراساتي الأرسطية رغم أن اليونانية ليست ما أتقنه بالقدر الكافي لكن اللغات الأوروبية الحية تساعد في ذلك وأهمها الألمانية والانجليزية والإيطالية والفرنسية وهي في المتناول. فقد ترجم

كتاب الجمهورية وكتاب الشرائع و حتى الصورة العامة من رسالة السياسة الأفلاطونية ثلاثتها وأخلاق نيقوماخوس هي فرع السياسة الأول بالمعنى اليوناني لأن الأخلاق تسمى عندهم

سياسة الذات لذاتها. لكن ما كان في الأحداث المتقدمة على اليونان دون وثائق نظرية باقية هو عين ما صار في الأحاديث الأرسطية يبين هذا الكتاب وخاصة كلامه حول الدساتير في جرده لها لكن ما حدث في المرحلة العربية الإسلامية كان نقيض ما حصل لدى أرسطو. وهذه تقريبا أدبيات الفلسفة السياسية التي ورثتها حضارتنا مع بعض الأفكار عن الفرس يورد ابن خلدون بعضها. فيكون ما سيطر على الفكر السياسي العربي الإسلامي يمكن أن يرد إلى مصدرين أولهما هو الأم:

فالقطيعة الإسلامية مع ثقافة الإقليم أي مستعمرات فارس وبيزنطة التي صارت إسلامية سيطرت سيطرة المثال الأعلى دون أن تنطبق فعليا في واقع التاريخ لأن المعركة بين الثورة الإسلامية وموروث الإقليم الفارسي البيزنطي جعلت هذين يحافظان على تأثير كبير. فهي قد تغلبت على مجريات الأحداث فصارت عائقا أمام النظرية الإسلامية للدولة: والبداية مثلت العلة الجوهرية الفتنة الكبرى أعني معركة الخيار بين نظام الحكم الثيوقراطي (التشيع والترومن) ونظام الحكم الديمقراطي (التسنن).

والحصيلة هي أن تاريخ الوقائع السياسية كان أميل إلى الأول في الأحداث وأميل إلى الثاني في الأحاديث المبررة لها بفقه السلاطين من الفوضى والرضا بالنظرية المؤسسة لشرعية المتغلب وفقه الاستسلام للقدر. الثاني هو المعركة بين تأويلات النظرية الإسلامية للدولة في علم الكلام والفقه

المعارض اللذين بقيا هامشيين لا يتجاوز فكرها الأحاديث وغياب التأثير في الأحداث. |. وخلاف المتعارف فإن الأحكام السلطانية كانت قد قطعت أشواطا مهمة في تحديد ملامح المقومات الأساسية في بناء الدولة بمعايير الإسلام. ونحن اليوم أمام نفس الوضعية المحددة لمصير فلسفة الحداثة السياسية الموروثة عن الغرب الحديث.

ونحن اليوم أمام نفس الإشكالية . ولكن في مناخ التبعية وليس في مناخ الحضارة التي تعالج قضايا ذاتية لها بكامل السيادة على أحداث تاريخها وأحاديثه.

> (انظر ترجمة طه حسين لهذا الجرد الأرسطي)

ورهان الثورة هو تحقيق شروط التحرر من التبعية في حين أن الثورة المضادة بسند من أصحاب الاستتباع والاستضعاف يحاولون العودة إلى الوضع السابق. لكن ذلك بات مستحيلا لأن الشعب العربي أصبح واعيا بالعلاقة الحميمة بين الاستبداد والفساد في الداخل والاستتباع والاستضعاف في الخارج: وإذن فالثورة ثورة تحرر في الداخل وتحرير في الخارج في آن لأن هذه صارت شارطة لتلك إذ في غياب السيادة تظل التبعية حائلة دون البناء المستقل . ولهذه العلة عزمت على كتابة هذه المحاولة في النظرية

وسنرى كيف حلت القفزة النوعية عند ابن تيمية وابن خلدون لوضع مفهوم السياسة بمعناها الحديث بل والأحدث حتى من نظريات العصر الكلاسيكي وخاصة العصر الذي ختم الحداثة أي عصر هيجل وماركس. ورغم خروج ثمرة عمل المدرسة النقدية العربية ممثلة بالغزالي وابن تيمية

وابن خلدون عن معترك الجماعة العامية بسبب خروج الحضارة الإسلامية من التاريخ لمدة القرون الخمسة الأخيرة فإني أحاول إرجاعها لتملأ الثغرة التي تفهمنا ما يدين به الغرب في الإصلاحين الديني والسياسي اللذين تحققا في العصر الحديث سأبين.

وإذا كان لمحاولتي من فضل فهو ما أريد بيانه من تناظر بين الإرهاصات النظرية في الأحاديث والعملية في الأحداث التي أدت إلى ثورتهما الفلسفية عامة وفي فلسفة السياسة خاصة. فعندما أستعيد المضامين النظرية العميقة في عمل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون نكتشف وهاء الكذبة الثانية التي تقول بالمعجزة الأوروبية لنفي ما توسط بين الغرب الحديث واليونان قياسا على القول بالمعجزة اليونانية لنفي ما تقدم على اليونان.

المسألة الثانية علم السياسة وغياب أحداث ما بعد الحداثة.

وإذا كانت المسألة الأولى كما أسلفنا بينة العلاقة بما حصل لدورنا في تقدم المعرفة الإنسانية من إهمال جعل ما تقدم على الغرب الحديث شبيه المصير بما حدث لما تقدم على اليونان فإن المسألة الثانية لا تتعلق بإهمال الدور الذي يكفي فيه إصلاح مسار التاريخ الفعلي بل بمحاولة الحيلولة دون الدور الذي يقتضي أكثر من مجرد الإصلاح المعرفي بل لا بد فيه من العمل النضالي لاستئناف الدور وهو أعسر من البدء.

فالمعركة اليوم جوهرها حرب على الإسلام هدفها الرئيس هو جعل الفكر الإسلامي يتخلى عن مرجعياته وخاصة في ما يتعلق بفلسفته السياسية التي تجمع بين استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. ما يسمونه تحييد الإسلام سياسيا وتصويره روحيا القصد منهما جعل الفكر السياسي الوحيد

المقبول هو

فكر الغرب الحديث وما بعد الحديث كما نبين هنا: والأول محاولة تنصيب الإنسان في مقام الرب بحجة ابنه الذي ضحى به من أجل الإنسانية والثاني قلب العلاقة بين الأب وابنه بجعل الإنسان خالق الأب وهو

قلب سلم القيم بالمعنى النيتشوي الذي بخلاف أوهام الكثير يبقى مسيحيا إلى النخاع كما يبين مفهوم حب التأله الخلدوني.

لكن غياب أحداث ما بعد الحداثة التي تزعم أنها بمعزل عن الخير والشر وتأثيره في النظرية السياسية يطابق ما يغلي به الحاضر ليس الإسلامي وحده بل العالمي : وهو غليان يمثل مخاض الفهم العميق لمبدأي الرؤية الإسلامية أعني ما حددته النساء 1(الأخوة البشرية لكونهم من نفس واحدة مع تقديم الرحم الكلي على الرحم الجزئي والربوبية الكونية على الألوهية الجزئية) والحجرات . 13 (التعدد والمساواة شرط التعارف معرفة ومعروفا والتحرر من العنصرية والطبقية ولا تفاضل إلا بالتقوى أي باحترام القانون) فمحاولة فرض المنظور الواحد للتاريخ الإنساني والزعم بأنه قد انتهى وأن كل محاولة لاسترداد أي حضارة دورها غير الحضارة الغربية شبه مستحيل وأن فرض النموذج الغربي بات أمرا مسلما به.

لكن فكر ما بعد الحداثة السياسي -الذي يبدو نقدا للحداثة هو في الحقيقة غاية مآلها بمنطق التوحيد بين المثال والواقع توحيدا يغني عن الزوجية فلا يبقى إلا السرد دون مسرود -ويمكن رده إلى نظرية ما حققه

فكر الحداثة وظنه فلاسفتها غاية التاريخ ونهايته ولا مرد من الخضوع للنموذج الغربي رغم ما آل إليه من تلويث للمحيطين الطبيعي والثقافي نرى

أن مآلا يلامس القضاء على الإنسان وحريته وجعله مجرد كائن حيواني يخضع لقوانين التاريخ الطبيعي . ومعنى ذلك أن فكر الحداثة كان "فوضى خلاقة عالمية" أدت إلى تفكيك كل العرى التي تمسك بالحياة البشرية وردها إلى عروة وحيدة هي عبادة العجل ببعديه معدنا وخوارا واعتبار كل القيم مجرد أدوات: وللأمر دور أساسي في الحلين الهيجلي والماركسي.

والمآل لا يمكن إلا أن يكون نظرة نيتشوية داروينية للوجود الإنساني تقلب سلم القيم من حيث هو إرادة القوة والعود الأبدي لمعركة معارك الإنسان من حيث هو حيوان لا يحكمه إلا قانون التاريخ الطبيعي حيث تكون كل المعاني المتعالية عليه مجرد مخدرات وأكاذيب لا تتجاوز تبريره. وإذا كان للثورة العربية الإسلامية من معنى فهو الدحض التاريخي الفعلي لهذه العدمية التي تتمثل في عنوان حيوي مصحوب بتعال قيمي هو المحرك الأساسي وليس مهارب من العدم بل علاجات لشيخوخة من أصبحوا لا يرون إلا العدم بسبب موت ما لديهم من حيوية حتى وإن كان كلامهم يزعم الاحتكام إلى قانون الكائنات العضوية: الداروينية والنيتشوية.

تلك هي الأحداث المستقبلية التي ستكون تعيينات فعلية لنقائض فلسفة ما بعد الحداثة السياسية من حيث هي عودة للجماعوية والتفتيت العنصري للإنسانية. وهذه التعيينات الفعلية هي الكونية الإسلامية كما تحددها الآية الأولى من سورة النساء من حيث التأسيس البيولوجي والآية الثالثة عشرة من الحجرات من حيث الغاية الخلقية . وهي أحداث هي جوهر ما سيفرضه الاستئناف الإسلامي باعتباره الإنقاذ

الممكن للإنسانية بتحريرها من كذبتين:

كذبة نهاية التاريخ وخروج الإسلام منه لأن التاريخ استؤنف ونحن نرى أن الإسلام بات أقوى من

كل مراحل تاريخه الماضية لأنه أصبح رهان الكون كله على إنقاذ الإنسانية والمعمورة من نتائج

التحريفات التي حاول مراجعتها بمنطق التصديق والهيمنة

كذبة فهم تاريخ الإنسانية برده إلى التاريخ الطبيعي لأن ذلك يعني الاعتقاد في وهم العمل الإنساني

غنيا عن المثل الدينية الذي لا يمكن أن يقبله من لا يستطيع تصور العلم الإنساني غنيا عن المثل

الرياضية: فنسبة القيم الدينية إلى العمل الإنساني هي عين نسبة الحقائق الرياضية إلى النظر

الإنساني كما بينت سالفا.

كلا النوعين من الوجود اللامحسوس أي القيم الدينية والحقائق الرياضية هما ما في كيان

الإنسان الروحي من مقومات أهليته للاستخلاف اللذين جمعهما القرآن الكريم في "علمه الأسماء كلها" أعني ما كان رمز اعتراض الملائكة على أهليته للاستخلاف دالا على الجهل بهذا التأهيل: فالتسمية تعني شروط الحقيقة في النظر وشروط الحق في العمل وهي غير ما يسميه المتحيلون هم وآباؤهم ممن يؤمنون بنوعي الربا الناتج عن معدن العجل (ربا المال) والناتج عن خوار العجل (ربا الأقوال: يقولون ما لا يفعلون): وهذان النوعان

من الربا هما عين دين العجل الذي أنتج السياسة المبنية على تحويل أداة التبادل بين البشر -العملة-إلى أداة سلطان مادي عليهم وتحويل أداة التواصل بين البشر -الكلمة-إلى أداة سلطان روحي عليهم: ومن هذين السلطانين اللذين هما أصل الشرك أعني تأليه المسيطرين بهما على المحتاجين إليهما في الجماعات البشرية.

(لفصل راس مقدمة : تكلمنا على حقبتين مهملتين في تاريخ الفكر السياسي (الفصل الرابع) فلسفة القانون.

وبينا أنهما كلتاهما تتميز بما يجعل الفكر يتحير بسبب غياب التفسير الإبستمولوجي الذي يغني عن تفسير الغياب الأول بالمعجزة اليونانية عن تفسير الغياب الثاني بالمعجزة الأوروبية.

ولو وجد التفسير الإبستمولوجي المغني عن التفسير بالمعجزات لأغنى كذلك عن خرافة أخرى من جنسها هي ما يمكن أن نعتبره نقيضها الضمني إذ أنه قد وضع لتفسير هذا الغياب المزعوم بالمقابلة بين عقليتين شرقية عاجزة عن التنظير وغربية لها هذه المعجزة التنظيرية: فالمعجزة اليونانية والأوروبية هي في المعرفة القدرة على التنظير ونقيضتها الشرقية أو المعجزة السلبية هي العجز دونه والاقتصار على الممارسة الخبروية. والمعجزة اليونانية والأوروبية هي في السياسة القدرة على التنظم الديمقراطي ونقيضتها الشرقية أو المعجزة السلبية هي الاستبداد الشرقي المزعوم. وهاتان المعجزتان الموجبة والسالبة نقلتا المسألة من قضية تتعلق باختلاف بين طريقتين في المعرفة (بين النظري والتجريبي) إلى اختلاف أعمق في أرواح الشعوب (بين الغرب والشرق مع أن اليونان لا يعترفون بكونه

أوروبيين كما ذكر ذلك أرسطو في أخلاق نيقوماخوس إذ هو يعتبرهم حائزين على ما هو غائب عند الأوروبيين (الذكاء) وغائب عن الصينيين الشجاعة) . لذلك فلا يمكن أن يكون تأسيس علوم الإنسان عامة وعلم السياسة خاصة قد حصل قبل اكتشاف الكوني في الظاهرة. وذلك هو ربما السر في اعتباري ابن خلدون المؤسس الحقيقي لعلم السياسة لأنه يتكلم

عليها بصورة كونية فيثبت وهاء هاتين الكذبتين ليس في تأسيس السياسة وحدها بل في تأسيس كل

العلوم .إنه ينطلق من أمرين هما : أولا كلية الظاهرات العمرانية والاجتماعية اللتين ينسب أولاهما إلى البشرية كلها والثانية إلى الإنسانية كلها. وتلك هي علة تسمية المقدمة: علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني . وعلم السياسة هو علم صورتهما أي صورة مادة العمران البشري الذي هو شروط تعمير الأرض لأن الإنسان من حيث هو إنسان مستعمر في الأرض وصورة روح الاجتماع الإنساني الذي هو شروط الاستخلاف في الأرض لأن الإنسان من حيث هو إنسان مستخلف في الأرض. وتلك هي علة ما أدعيه أن المقدمة قراءة فلسفية لإستراتيجية القرآن الجامعة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ وثانيا فهو يعتبر الظاهرة السياسية كونية قوانينها الخاصة بجماعة بعينها هي عين قوانينها الشاملة للنوع الإنساني كله لأن القوانين السياسية تتعلق إما بما يترتب على علاقة الإنسان بالطبيعة بتوسط كون سد الحاجات المادية يقتضي التعامل معها بمنطق تقاسم المهام والتعاون وإشكالية التبادل وشروطه المتعلقة بالملكية المادية وبالحقوق والعدل أو بما يترتب على علاقة الإنسان

بالإنسان بتوسط كون سد الحاجات الروحية يقتضي التعامل بينهم بمنطق التزام إشكالية التواصل وشروطه المتعلقة بالملكية المعنوية وبالحقيقة والمساواة .ووظيفة الصورة ببعديها -التربية شرط الإعداد للمشاركة في الرعاية الرعاية والحكم شرط الإعداد للمشاركة في الحماية -واحدة من حيث الغايات ومتطورة من حيث الأدوات التي لها نفس التكوينية بمقتضى نفس المحددات نقلة من الأبسط إلى الأعقد أو من أقصى البداوة إلى أقصى الحضارة.

وبذلك يتبين أن خرافة أرواح الشعوب والفرق بين الغربي والشرقي عنصريا والفرق بين القادرين على

التنظير وغير القادرين عليه هي من أوهام من يتصورون أن غلبتهم في حقبة من حقبات التاريخ دليل على

تميزهم عن المغلوبين في تلك الفترة بعوامل جوهرية نابعة من فروض جوهرية في كيانهم العضوي

والروحي: فيكون ذلك تأسيسا للعنصرية العضوية والثقافية.

وعندما أقرأ ما يكتبه هيجل مثلا عن الإنسان الشرقي -وهو صاحب الاستبداد الشرقي-أعجب ما وصل إليه الفكر الغربي من حمق ليعلل تميزه عديم المعنى خاصة وهو يتكلم باسم شعب كان في بداية التاريخ أشبه ببداوة المغول فتمسح مثلما أسلم المغول وكلاهما يدين للإنسان الذي من الشرق الأوسط تماما كما حصل الأمر مع الفلسفة التي هي من الشرق الأوسط بشهادة أرسطو أي ما يتحيز بين الصين وأوروبا في مثاله المتعلق بالغباء الأوروبي والجبن الصيني المقابلين للجمع بين الذكاء والشجاعة

اليونانية علما وأنه

مقدوني وليس يونانيا.

كذبتا تاريخ العلم الغربيتين

لذلك من شروط تأسيس علم السياسة وأي علم مراجعة التاريخ المزيف الذي يسيطر عليه حاليا بسبب هذين الكذبتين. فبدعة المعجزتين لتفسير تاريخ الفكر العلمي عامة وعلم تاريخ الفكر السياسي خاصة هروب من ضرورة التفسير الإبستمولوجي وهما بدعة لا تغني عن التفسير الإبستمولوجي بالمقومات الكونية لكيان الإنسان ودور المعرفة وتطبيقاتها في قيامه العضوي والروحي تفسيرا يكون مقبولا فلسفيا لفهم التحول في العلوم عامة وفي علم السياسة خاصة التحول الناقل إلى الصيغة التي تقبل الوصف بأنها صارت علما: فالسياسة أصل أرشيتكتوني في علم الإنسان يؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها الرياضيات في علم الطبيعة مع حاجة الأول لهذه وحاجة هذه لتلك.

وقد أسهمت الكذبتان في إهمال ما قبل المرحلة اليونانية بما قدمتاه من حلين نافيين لطبيعة العلم وطبيعة شروط تحققه شروطه التي تنتج عن وظائفه في بعدي الإنسان مستعمرا ومستخلفا . وكلا النفيين أصبحا

ممكنين ومغنيين عن التفسير العلمي من حيث كونية موضوعه ومن حيث مراحل تحققه:

الفكر السياسي لم يعد معتبرا ظاهرة كونية لها مقومات ذاتية لا يخلو منها عمران بشري واجتماع إنساني بل وضعوا عقيدة عرقية تميز بين الشرقي

والغربي. ومراحل الوصول إلى العلمية في السياسة خاصة وما عداها من الفنون عامة لم تعد في درسها لفهمها ذات طبيعة كلية لا يخلو منها علم بل صار العلم يتحقق بعبقرية الإنسان الغربي دون سواه وبطفرة سنرى كيف يفسرونها. وطبعا فليس هنا محل دحض عقيدة المعجزتين ونقيضتيهما بخصوص العلوم عامة.فقد فعلت ذلك سابقا في كتاب الابستمولوجيا البديل وفي كتاب الرياضيات القديمة ونظرية العام الفلسفية. ما يعنيني هنا هو مسألة علم السياسة وكيف وقع إجمال ما تقدم على اليونان وما تقدم على أوروبا في درس الظاهرة تأسيسا على أرواح الشعوب ومن ثم استحال فهم تكون فلسفة السياسة وعلوتها. وإذن فكلامي يدور حول الإهمالين التاليين : إهمال ما قبل المرحلة اليونانية وفيها حضرت الأحداث السياسية التي يمكن اعتبارها موضوع التنظير السياسي (الدولة ومقوماتها) وغابت الأحاديث المتعلقة بالمراحل المعدة لهذا التنظير السياسي في علاقة بما حقر منه من مراحل سابقة بدعوى أنها خالية من المعجزة التي جعلت إهمال ما قبل المرحلة الأوروبية وفيها حضرت الأحداث والأحاديث السياسية التي يمكن اعتبارها موضوع التنظير السياسي. ولم يكن بالوسع إلا اللجوء إلى مهربين لتأسيس نتيجة وسيطة وهي رد كل الفكر الإسلامي في الفلسفة السياسية إلى اليونان وفي فلسفة القانون إلى الرومان لأن النفي المؤسس للكذبة الأولى لم يكن ممكنا في حالة المرحلة الإسلامية من تاريخهما . وبذلك فنحن هذه المرة متأكدون بأنها أهملت بقصد ولعلة إيديولوجية.

ذلك أن العلاقة بين حضارة أوروبا اللاتينية المسيحية والحضارة الإسلامية

اللتين تساوقتا وكانتا في صدام شبه دائم مع تبادل حي طيلة أكثر من عشرة قرون كانت في الإسلامية إزاء المسيحية في نسبة تقرب ما عليه الأمر بعد الحداثة لما انعكست النسبة لمحصل الانحطاط عندنا والتقدم عندهم. والتبادل كان شاملا لكل مجالات الحياة المادية والرمزية وجل الإصلاحات الروحية (مثل التخلص من سلطان الوساطة الكنسية) والسياسية (مثل التخلص من سلطان الحكم بالحق الإلهي) كلهما كانت أشبه بالتبني لما كان يتميز به الإسلام وما به يفسر الأوروبيون تقدمه عليهم: من ذلك مثلا أن شارل الخامس الذي وضع أنظمة قانونية لأوروبا وساعد لوثر كان معاصر للقانوني في الخلافة العثمانية وكان في صراع معلوم معه ولعل أكبر الأدلة هو مصير المخطوطات العربية التي يكاد أهم معالمها يكون موجودا في المكتبات الغربية. لذلك فلا يمكن أن يكون الإجمال إلا قصديا وبعديا لعلتين بينتين:

الأولى بسبب إيديولوجي دفاعي هدفه منع التأثير وحماية الذات من تقليد الغير لئلا تذوب فيه.

الثاني بسبب إيديولوجي هجومي هدفه نفي الغير لتأسيس الذات بالسلب والأخذ المسكوت عنه. وهذا ليس خاصا بالغرب. فكل حضارة تريد أن تؤسس كيانها تقوم بهذين العملين لأنهما من جنس آليات الدفاع النفسي لتحديد الهوية الذاتية المستقلة عن التأثير الخارجي. لكن البحث التاريخي يبين أن الأخذ المسكوت عنه أو المتنكر في إعادة التأسيس المزعوم من الظاهرات الأساسية في التواصل الحضاري والكونية الإنسانية. وهي ظاهرة يوليها ابن خلدون أهمية كبرى : توارث الحضارات وتخاصها الدائمين.

وفي هذا التاريخ المحرف لبناء الحضارة الغربية يعود مؤرخو العلم عامة وعلم السياسة خاصة إلى نظرية المعجزة والقطيعة في كلتا المرحلتين القطيعة مع ما تقدم على اليونان في التاريخ القديم وعلى الأوروبيين في التاريخ الحديث لتفسير طفرة لا تقبل عقلا من دون مقدمات معدة لها.

وإذا جاز لنا أن نعتبر الإهمال الأول قابلا للتعليل بما يمكن أن نعد عللا شبه موضوعية بمعنى أن المنجزات الفعلية للدول المتقدمة على الحضارة اليونانية في الإقليم لا شيء يثبت أن اليونان تلقوا نصوصا نظرية منها إما لأن هذه النصوص النظرية لم توجد أصلا أو لأنها ضاعت كما يحدث عادة عندما تندثر حضارة من الحضارات.

لكنه يمتنع أن نقبل فرضية الضياع شبه مستحيلة لأن التوثيق في الحضارتين المصرية والبابلية كان على شكل يحول دون هذا الضياع لأن جله لم يكن على الورق أو الجلد بل كان منحوتا في الطين وفي الصخر إذا ما استثنينا بعض النصوص المكتوبة في البرديات. كما يمتنع أن يكون من أبدع الدولة بكل وظائفها وأدواتها لم يفكر في إبداعه لم ينظر له خاصة والأدلة بدأت تتواتر على وجود نصوص نظرية في العلوم الأخرى مثل الرياضيات والفلك والطب والزراعة والتشريع وتنظيم المجتمع والجيوش إلخ...

وكل ذلك مهما قبلنا بالنقاش فيه فإن ما يناظره في المرحلة الثانية أي مرحلة العلاقة بين الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية لا يمكن الجدال فيه : أوروبا تتتلمذت على المسلمين في كل المعارف وتطبيقاتها التي تتعلق بتنظيم الحياة الاقتصادية الاجتماعية والمدنية السياسية. ومن ثم فالإهمال الثاني بين القصد والمعالم.

ما قبل اليونان

لكن هذه المنجزات الفعلية والتي تبدو غير مشفوعة بتأسيس نظري تعلقت بأهم مقومات موضوع علم السياسة وبأهم أدوات الفعل السياسي :

المباشرة أي القوانين والمؤسسات الوسطى أي الأسرة والمدرسة والمعبد والمعمل والجماعة. وغير المباشرة ما يحقق اللحمة الجماعية فيها وفي الدولة وهي القيم والأخلاق في التبادل والتواصل. وكلا النوعين من مقومات الدول لا تكون ممكنة من دون إبداع أدوات الرمز الأساسية أعني الكتابة

حرفا ورقما ومن دون ما تجعلانه ممكنا أي أساس التراث والثروة وهما اسمنتا اللحمة العملية والعلية

سواء كانت في شكل أدبي وتطبيقاته الخلقية (ثمرة لإبداع الحرف (أو في شكل علمي أي العلوم وتطبيقاتها التقنية (ثمرة لإبداع الرقم). ولا يوجد عاقل يجادل في كون الحرف والرقم الأكثر فاعلية بدليل بقائهما سائدين إلى الآن كلاهما من إبداع الشرق الأدنى.

فهذه المنجزات التي هي مادة العلوم والفنون عامة وشرط شروط كل ما يحتاج إليه العمران البشري والاجتماع الإنساني ومن ثم شرط شروط تأسيس كل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وعلم السياسة خاصة كلها دون استثناء قد تم إبداعها قبل أن يصبح لليونان وجود تاريخي فضلا عن التأسيس العلمي المتأخر لبعض الفنون التي تبدو مستوردة لأننا لا نجد عند اليونان مراحل أعدت لها فعلا. وهو ما جعل الفكر الغربي الحديث يتكلم على المعجزة اليونانية : تفسير بالإعجاز لعدم وجود الشروط الموضوعية

للتفسير.

لكن التأسيس النظري المتقدم على اليونان لا نجد له أثرا قابلا للتوثيق الحاسم سواء كان هذا الفقدان لعدم الوجود أو لعدم البقاء. فباستثناء بعض النصوص القانونية لم نجد نصوصا في نظرية الحكم والدولة. ولعل أبرز ما بقي منها هو الصدى الموجود في ضرب آخر من التنظير الأمثولي هو ما بقي في النصوص الدينية والأحكام المتعلقة بالحكم والسياسة. وهي في العادة جامعة بين الخلقي والقانوني مع مرجعية متعالية لا تنسب الأحكام إلى الاجتهاد الإنساني بل إلى مصدر متعال هو الله نفسه.

ما قبل أوروبا أما الغياب الثاني ودحض الكذبة التي تسعى لإخفائه فطابعه غير الموضوعي لا يحتاج إلى دليل : لأن دور المرحلة العربية الواصلة بين ما تقدم على تحديث أوروبا باليونان لا يمكن أن ينفيها من يطلع على التراث العلمي والتقني الذي تجاوزت به حضارة الإسلام حضارة التاريخ القديم. وإذن فهذا النفي ناجع عن موقف ذاتي في محاولة الغرب القطع مع الشرق بسبب ما دار بينهما من حروب بدأت بالفتح وانتهت بالاسترداد وتوسط بينهما حروب الصليب ومحاولات الإحاطة بالعالم الإسلامي من خلال البحث عن طرق للتجارة

لا تمر به لعزله وهو ما أدى إلى توقف الأخذ الذي كان بداية النهوض الغربي في نهايات القرون

الوسطى.لذلك فتراث الحضارة العربية الإسلامية وخاصة في مجال الفكر السياسي لا نكاد نجد له ذكرا. أما في العلوم الأخرى يصعب نكران دور المسلمين لعلتين :

أولا بسبب دورهم في الوساطة بين أوروبا وعلوم اليونان خاصة ولكن غيرها كذلك.

ثانيا بسبب إضافاتهم المعتبرة على تلك الوساطة التي تمثل دليلا بما لا يمكن نسبته إليها في تلك

العلوم. ومن ثم فما حصل من تقدم في التنظير وخاصة من تجاوز للفكر السياسي اليوناني -الذي لم يؤثر منه إلا ما كان من جنس اليوتوبيا في فكر الفارابي-لا نجد له أثرا كبيرا في محاولات الغرب تجاوزه وإدخال ما لا يختلف كثيرا عما أدخله الفكر الإسلامي في نظرية الدولة والحكم.لكن أهم تأثير يمكن بيانه هو أن الصراع مع الحضارة العربية الإسلامية غير طبيعة الدور الذي يؤديه الدين المسيحي مع عامل ثان هو الغزو الجرماني الذي أعطى للكنيسة دورا سياسيا لم يكن لها قبل سقوط روما حتى وإن كان قد بدا في بيزنطة بداية من القرن الثالث بعد الميلاد عندما اعتنق إمبراطورها المسيحية. ثم تطور بمفعول الصراع مع المسلمين حتى أصبحت البابوية أشبه بالخلافة الإسلامية نظاما ونظرية.

لكن تكون الجمهوريات الإيطالية أدى دورا كبيرا في تغير الفكر السياسي وتخاصه من اليوتوبيات الفلسفية وحتى من القيم الدينية وأصبح ميالا لعلاج الصراع بين الأمراء بالحيل السياسية التي يمكن اعتبار كتاب ماكيافلي جرد عرض نسقي لها. وكلها جنيسة لما حصل في بنية السلطنات بالقياس إلى بنية الخلافة : فهذه كانت شبيهة بالبابوية وتلك شبيهة بما نظر له ماكيافلي لأنها تعتمد على العنف والحامية خاصة.وبخلاف ما يزعم حول أهمية الكتاب في النظرية السياسية فإنه في الحقيقة لا يعد انقلابة في فلسفة

السياسة إلا بمعنيين معنى التخلص من اليوتوبيا الفلسفية والقيم الدينية أولا ومعنى البناء على الحيل في الصراع على الحكم بين الأمراء ثانيا.

ولهذه العلة فإنه لا يستحق أن يعد ما يؤسس للنظرية السياسية الحديثة التي نعتبر الفكر السياسي الغربي لم يصل إليها إلا في غاية العصر الكلاسيكي وبداية عصر التنوير. ولم يكن ذلك ممكنا قبل أن يصل إلى ما وصل إليه ابن خلدون .فمنذ المقدمة لم يعد السياسي مقصورا على تواريخ البلاط والحكم بل أصبح يشمل ذلك وشروطه التي هي البنى التحتية للحياة الجماعية أي ما جعله ابن خلدون مادة علمه بأبعاده المتعلقة بالعمران البشري والاجتماع الإنساني من حيث الصورة ببعديها أي الحكم والتربية لتحقيق وظائف الدولة العشر :

القضاء والأمن للحماية داخليا والدبلوماسية والدفاع للحماية خارجيا والجهاز العصبي لهذه الوظائف هو الاستعلام والإعلام السياسي وتطبيقاتها.

التربية وتطبيقها في العمل والمهن أصل المجتمع المدني للتكوين والثقافة والاقتصاد للتموين والجهاز العصبي لهذه الوظائف أي البحث والإعلام العلميين وتطبيقاتها.

لكن الأهم من ذلك كله هو الكلام على تحول هذين الإهمالين إلى سياسة قصدية لمنع التأثير الصادر عن الحضارات غير الغربية بفرض نمط واحد للحضارة الإنسانية واعتباره الغاية القصوى ونهاية التاريخ الحضاري بالعودة إلى التاريخ الطبيعي.ذلك ما أريد أن أبين أنه الظاهرة السياسية الحالية في العالم كله الظاهرة التي تريد فرض هذين الاهمالين ليس في مستوى تاريخ العلم ونظريته بل في مستوى عملية عمل التاريخ الحضاري بنفي كل ما لا

يطابق هذه النظرة التي ترد الحضارة كلها إلى مبدعات الغرب دون سواه. فمحاولة منع كل إمكانية لتحرير البشرية من سلطان مافيات عبادة العجل والعنصر وتمثلهما المسيحية الصهيونية ومحاولة إحياء كل حزازات الماضي الإسلامي لتفتيت وحدة الأمة التي بدأ النهوض يلغي ما

أوصلها إليه الانحطاطان الذاتي والمستورد عن الاستعمار سياسة عملية لفرض القراءة الغربية للتاريخ

والحضارة الإنسانيين.ويمكن القول إن العالم اليوم بعد نهاية القطب السوفياتي يتميز بحصول تحولين في النظامين المافياويين المتصارعين والنظامين التابعين لهما وما يمثلانه من خطر داهم على ما يحاول المسلمون استعادته من سعي لتحرير البشرية منهما ومن توابعهما : نظام المافية المتخفية تحت اسم الديمقراطية الغربية (الولايات المتحدة وأوروبا نموذجا). نظام المافية العلنية المقابلة وتنتظم بخاصية البيروقراطية (الصين والهند نموذجا). توابع النظام الأول وهي من جنسه لكن مافيتها مضاعفة لأنها تابعة للمافية المتخفية في الولايات المتحدة. توابع النظام الثاني وهي من جنسه لكن مافيتها مضاعفة لأنها تابعة للمافية العلنية في الصين. مقاومة المسلمين للتخلص من التبعية للنموذجين ولتوابعهما. لذلك فالمسلمون يمكن اعتبارهم ممثلين لظاهرة الفوضى الخلاقة في نظام العالم الجديد. وأصحاب الأنظمة الأربعة المتقدمة يعتبرونهم خطرا على ما يتصورونه نظاما مستقرا يريدون فرضه على العالم. والمعلوم أن للأصناف الأربعة المتقدمة ممثلين في الصنف الخامس أي في دار الإسلام. ومن ثم فهي تعاني من التبعية لها جميعا بسبب ما فيه من توابع لها. ولهذه العلة فالأنظمة الأربعة

الأولى تجمع على أمرين :

الأول القبول بالنموذج الرأسمالي المتوحش والعولمة الخاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي بمعنى أن العالم ليس إلا سوقا للتنافس المادي الخالص.

الثاني الحرب الضروس على المرجعية الإسلامية التي يمكن أن تكون مصدر البديل الممكن لهذه المافيات الأصلية والتوابع في دار الإسلام وفي العالم.

والفكر السياسي الذي نعلم أحاديثه ونجهل أحداثه لأنه سيكون حصيلة هذه الفوضى الخلاقة والصراع بين هذه النماذج التي وصلت إلى الغاية ولم يبق إلا أن تفنى في حرب علمية لا تبقى ولا تذر أو تجنح لحلول لا يمكن أن تأتي منها بل ما يمكن أن يستمد من المرجعية الإسلامية التي تنبني على مضمون الآية

الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات وهما سر الإستراتيجية السياسية الإسلامية التي هي ثمرة التفاعل بين بعدين من كيان الإنسان بوصفه معبرا عنهما متعين في بنيته العضوية والروحية: كيانه العضوي أو حاجات البدن هي علاقة الإنسان بالعالم الشاهد من حيث هو مستعمر فيه يستمد منه شروط قيامه العضوي. كيانه الروحي أو حاجات الروح هي علاقة الإنسان بعالم الغيب -ورمزه القيم الدينية والحقائق الرياضية التي لا يمكن إدراكها بالحواس رغم أنه لا يمكن للإدراك الحسي أن يصبح ذا نظام في النظر من دون الثانية وذا نظام في العمل من دون الأولى- وتلك هي مقومات وجوده الروحي أو الاستخلاف.

فعل الاستعمار في الاستخلاف: يمكن أن يكون محررا من العبودية

والشرك عندما ينجح الإنسان في تحقيق شروط قيامه دون تبعية لغيره لا تكون من جنس التعاون في التبادل العادل والتفاهم في التواصل الصادق. ويمكن أن يصبح علة للعبودية والشرك عندما يفشل الإنسان في تحقيق شروط قيامه دون تبعية لغيره لا تكون بالوصفين المذكورين.

فعل الاستخلاف في الاستعمار هو إذن فعل التحرير من التبعية وبناء الدول على أساس التبادل العادل والتواصل الصادق وذلك هو مدلول الآيتين المؤسستين لإستراتيجية القرآن السياسية: النساء واحد والحجرات ثلاثة عشرة. ومن شروط ذلك ألا تكون الدولة ثيوقراطية ولا انثروبوقراطية ولا أبيسوقراطية بل هي شورية أساسها الاستجابة إلى الرب وغاية علاج ما يحول دون ذلك بالشرك أي الإنفاق من الرزق فيكون النظام السياسي من حيث الطبيعة أمر الجماعة أو شأنها (راس بوبليكا) ومن حيث أسلوب الحكم شورى بينها (سلطان الشعب بمقتضى ما يؤمن به من قيم وهو معنى لا طاعة في

خاتمة الفصل الخامس وطبعا من اليسير على أي مفكر غربي أو عربي متأثر ببلاهة عجيبة أن يلجأ للمعجزتين السالبتين اللتين تستكمل بهما معجزتا اليونان وأوروبا الموجبتان :

المقابلة بين الغرب الديمقراطي والاستبداد الشرقي المستثنى من الديمقراطية. المقابلة بين الغرب القادر على التنظير العلمي والشرق الغارق في فوضى الخبروية العملية.

وبذلك يتبين أن المعجزتين الموجبتين اليونانية والأوروبية كذبتان تحتاجان إلى كذبتين أخريين ممن يعد

هما من الشرق من تنسب إليه غير المسلمين : فهم يعتبرون مستثنين من قابلية التنظيم الديمقراطي للحياة الجماعية والسياسية. وهم يعتبرون مستثنين من قابلية الإبداع النظري عامة ولهذا التنظيم خاصة.

وأكثر الناس إيمانا بهذه الكذبات الأربع هم من يتصورون أنفسهم نخبا فاهمة للغرب وللشرق في آن ويفاخرون بأنهم استثنوا أنفسهم من الاستثناءين فأصبحوا مثل أسيادهم قادرين على المعجزتين الموجبتين الكاذبتين والمستمدتين تبريرها من المعجزتين السالبتين الأكثر منهما كذبا.

(لفصل السادس يمكن أن أعلن الآن -وقد وصلنا إلى غاية التمهيد لدرس فلسفة السياسة-أن هذه المحاولات إضافة إلى ما تقدم عليها مما كتبت في السياسة والاستراتيجيا يمثل ما يمكن أن أطلق عليه اسم الاستدراك على المقدمة أو بشيء من حسن الظن في الاجتهاد قدر المستطاع المقدمة الثانية التي طلب ابن خلدون أن تكتب

لمواصلة ما يعتبر نفسه قد وضع حجر الأساس منه لا غير إذ قال في خاتمة كتابه :

"وقد كدنا أن نخرج عن الغرض. ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه. وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له. ولعل من يأتي بعدنا من يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص في مسائله على أكثر ما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل. الله يعلم وأنتم لا تعلمون"

وقد سبق فنشرت كتابا كاملا لشرح هذه الخاتمة لاستنتاج ما ينتظره ابن خلدون بعنوان فلسفة التاريخ الخلدونية : دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. لكن المقدمة لا يفيها حقها إلا ما طلبه ابن خلدون في هذه الخاتمة. وعلى ذلك عزمت في هذه المحاولات في فلسفة السياسة أو علم السياسة وأدواتها ليس مواصلة مشروع ابن خلدون لمحسب بل وكذلك تمكين شباب الثورة من فهم الفعل السياسي الذي أصبح في متناولهم بعد الثورة لأن ذلك كان شبه محظور طيلة قرون الانحطاط الذاتي والانحطاط المستورد

بمرحلتيه (الاستعماري المباشر وغير المباشر). الله ولي التوفيق.

* صدر منذ ما يقرب من العقد عن الدار المتوسطية للنشر (تونس (2007

نحاول في الفصل السادس القيام بالحصر النسقي لمقومات الظاهرة السياسية مادة وصورة بلغة ابن خلدون. ولكن ذلك يكون بالانطلاق من غاية السعي الأخير إلى تحديدها. فقد آل كلامنا إلى بيان المرحلة المقبلة من السياسي نعلم أحاديثها ما بعد الحداثية ولا نعلم أحداثها عاملنا لأحداث المرحلة السابقة على الفكر اليوناني مع جهل أحاديثها.

فأحاديث الفكر السياسي ما بعد الحداثة تملأ ساحة الفكر الحالي. لكن أحداثه لم تتحدد بعد في إرهاصاتها لأنها تمثل مستقبل الحل لأزمة العولمة التي جعلت العالم شبه دولة واحدة دون سلطة سياسية واحدة في تشاجن قوى النفوذ المتجاوز للحدود والذي يكاد يلفي مفهوم السيادة على الأقل بالنسبة إلى جل البلدان الضعيفة في العالم.

وسبق أن قلت إننا نعلم بخصوص الماضي أحداث الواقع السياسي (الدولة

الفرعونية والبابلية مثلا) دون أن يكون لدينا أحاديث نظرية تخص النظر السياسي قبل المحاولات اليونانية التي تعد حاليا أول تنظير للفعل السياسي. ومثلما تكلمنا سابقا في هذه الحالة التي مطلوبها الحديث الغائب (فكر الماضي السياسي المتقدم على فكر اليونان القديم (فإننا سنتكلم الآن في الحالة التي مطلوبها الحدث الغائب (الحدث السياسي ما بعد أحداث التاريخ الغربي). ذلك أني لا أصدق أن الفوضى الخلاقة.مثل التاريخ الطبيعي للإحيائيات الداروينية.والتي هي جوهر قول ما بعد الحداثة أنها ما سينجي الإنسانية مما تردت إليه. واعتقد

جازما أن المستقبل سيحدده الإسلام وهو ما أعنيه بالاستكناف.

وفي الحالتين كان ابن خلدون دليلنا إلى الجواب لفهم ما ينتظره من الغائبين ونعلم أنه لا يمكن أن يتحقق إلا فرضيا من وضع حد لطبيعة السياسي عامة. لذلك فنحن ننطلق في هذا الفصل من بعض القواعد التي تتفق عليها الجماعة العلمية شروطا لتحديد أي علم بموضوعه ومنهجه. فإذا كان فعل السياسة موضوعا قابلا للعلم فينبغي أن نفترض أن علمه -في عالم الفرض العلمي الذي يتوسط بين عالم الأعيان وعالم

الأذهان والذي يبدعه العقل نماذج لما يفترضه منظومة قانونية للظاهرة التي يدرسها- ككل علم لموضوع قابل

للعلم حائزا على خاصيته التي يحاول العلم تخيل نموذج نظري يكون هو أحد تحققاته لاتصافه بما يفترضه النموذج له من قوانين وأحكام : فتكون السياسة بما هي فعل ذات طبيعة تجعلها تكون ما هى وبمقومات محددة قابلة للحصر الدقيق الفاصل بين المقوم وغير المقوم. وتكون أعيانها بما هي

فعل لا تختلف بما فرض مقوما لطبيعتها التي يشترطها علمها من اشتراك خصائص كلية هى مادة معرفتها. ومعنى ذلك أن ما تختلف به أعيانها لا يعدو أن يعتبر من الأعراض التي لا يعنى بها العلم حتى وإن كنا لا ننفي ظهورها في التطبيق الذي يأخذ بعين الاعتبار سياق التطبيق والعناصر المتدخلة فيه. والمعلوم أن هذه الأعراض ما لا يتناهي ولا يتحدد إلا بسياقه. ولعل الخلط بين هذين الأمرين علته عدم فهم جوهر المعرفة العلمية. فهي لا تتعلق بالموجود في الأعيان بل بنماذج لبنى ما يفترض قوانين الظاهرة التى تعد تلك الأعيان أمثلة منها. وهذه البنية مجردة مما يعرض للموضوع ليس بمعنى أنها مستقرأة منه بل بمعنى أنها تتصوره في عالم الظاهرات العلمية المختلف تماما عن عالم المدركات الحسية. إن العلم يطلب قوانين الظاهرات التي هي موضوعه في ما يشبه العالم المثالي نتكلم على السقوط في فضاء خال من المؤثرات - وهو ما يمثل عالما مجردا شبيها بعالم صنع النماذج للحقائق التي تمثل جوهر موضوعات المعرفة ولا يعنى بالأعراض غير القابلة للحصر العلمي. ولا يمكن أن نفترض السياسة موضوعا قابلا للعلم من دون اعتباره ظاهرة من هذا النوع لتكون قابلة للعلم. ينبني أن نفترض أن له طبيعة تحدد بنيته القانونية ومراحل تكوينيته. ومراحل التكوينية العلمية هي التي تبين كيف ينتقل الحديث المتعلق بموضوعه ومنهجه من اللاعلمي إلى العلمي. فإذا صرنا قادرين على وضع نموذج نظري يفسر جل ما يعد من خصائص موضوعه الذي هو السياسي نقول إننا قد بدأنا نصل إلى علميته.

تلك هي القضية التي شرعنا في دراستها والبحث في فرعيها هذين

(المقومات وتكوينيتها في مسى العلم لتحديدها وحصرها). وهدف هذا الفصل السادس إثبات هذين المبدأين. ولا يمكننا أن نثبتهما من دون أن ندحض نظريتين سيطرتا على غاية الفكر الحديث وأعدتا إلى ما بعد الحديث : أولاهما تنفي أن يكون للظاهرات الإنسانية خصائص الموضوع العلمي المتجاوز لما فيه من محددات التاريخ الطبيعي (نيتشه). وذلك هو المضمون الجوهري لنظرية نيتشه عن الأكاذيب المفيدة التي يرد إليها كل ما يتجاوز حقائق القانون الطبيعي أو النظرة الداروينية. والثانية تنفي أن تكون تلك الخصائص متجاوزة لما تقول به المادية الجدلية التي لا تختلف كثيرا عن محددات التاريخ الطبيعي (ماركس). وذلك هو المضمون الجوهري لنظرية ماركس في أشكال السياسة والقانون بنية فوقية وإيديولوجية يحرر الإنسان منها علم أسسها المادي. لكن ما يسمى بعامل التاريخ الطبيعي (نيتشه وما يترتب على نظرته من علم نفس بايو-اجتماعي كوني) وبالأساس المادي والبنية التحتية (ماركس وما يترتب على نظرته من علم اجتماع بايو اقتصادي كوني) ليسا هما في محاولتنا إلا أحد عناصر مادة العلم السياسي التي هي أوسع بكثير مما نبينه. أما صورة هذه المادة المنظمة لها فليست مقصورة على ما يمكن أن يرد إلى مجرد أكاذيب صالحة (نيتشه) أو أيديولوجيا (ماركس). فما انتهت به صورة العمران أو السياسة تربية وحكما حاجات بنيوية في كيان الإنسان والجماعة أهم هي مقتضيات العيش الجمعي سواء كان في جماعة معينة أو بين الجماعات لأننا ننطلق من نظرية ابن خلدون التي تمثل حقيقة السياسي بوصفه واحدا في نفس الجماعة أو بين الجماعات : ما يجري في الجماعة الواحدة هو

عين ما يجري بين الجماعات في الجماعة الكونية التي هي البشرية من حيث هي مستعمرة في الأرض أي من حيث شروط قيامها المادي ومن حيث هي مستخلفة فيها أي من حيث شروط قيامها الروحي. وذلك لأن كل جماعة تنتظم بنفس المحددات مهما صغرت أو كبرت لأن المحددات التي تستدعي الانتظام واحدة والمحددات التي تحققه واحدة كذلك في الداخل أو في الخارج حتى وإن

اختلف المقدار. الفرق كمي لا غير لكن المشترك هو الكيفي وهو متعلق بنوعي الشروط اللذين قسمهما ابن خلدون إلى شروط العمران وشروط الاجتماع فعنون بهما مقدمته ونسب الأولى إلى البشرية والثانية إلى الإنسانية مميزا بين الشروط التى تحدد مقومات كيان البشر العضوي (سد الحاجات) والشروط التى تحدد

مقومات كيانهم الروحي (الأنس بالعشير) .

نيتشه هل ما ليس بعضوي في الإنسان مجرد أكاذيب مفيدة؟

فالأكاذيب المفيدة التي يتكلم عليها نيتشه أهمها هي هذه الكذبة التي يقول بها من يمضي نفسه والتي تفيد البعض وتقضي على الكل. فليست هي إلا رد تاريخ الإنسان إلى التاريخ الطبيعي المشترك مع الحيوان. ذلك أن الكذبتين اللتين حددناهما في الفصل الخامس هما المرحلتان المعدتان لهذه الكذبة الكبرى :

فالتأسيس الإيديولوجي لتاريخ العلم على كذبتي المعجزتين الموجبتين يقتضي تأسيس عنصرية العرق الأعلى وهو أساس المقابلة بين أرواح الشعوب وخاصة بين الشرق العاجز عن التنظير والغرب المبدع للنظريات.

ومن ثم فلا بد من تأسيس هذين الكذبتين على كذبتي المعجزتين السالبتين اللتين تقتضيان تأسيس الوجه الثاني من العنصرية أي العرق الأدنى.

وحصيلة الكذبات الأربع هي وجها العنصرية. ولما كان واحد من الوجهين يمثل الأدنى والثاني الأعلى فهما مبنيان على القول بتطور من جنس تطور الأنواع الذي يقتضي أن يكون الأعلى هو الأحق بالوجود وبالتصنيف إلى سادة وعبيد. وفي ذلك تأسيس على التاريخ الطبيعي لحقه في أن يقضي على الأدنى. وتلك هي الكذبة الحصيلة التي ترد تاريخ الإنسان إلى التاريخ الطبيعي.

وإذا كانت الداروينية تتأسس على البحث عن المراحل بين الأدنى والأعلى ووجوه الشبه التي تجعل الأعلى هو أفضل ما كان في الأدنى ومن ثم فهو الباقي فإن العكس هو الذي يحصل في الحضارة بحيث

يعتمد التبسيط إلى إجمال المراحل الوسطى لجعل ما يحصل عند الأعلى خاصا به ولا دخل للأدنى المزعوم فيه. ومعنى ذلك أن الترتيب الزماني يصبح تراتبا قيميا : التالي يلفي السابق ولا يعتبر ما حصل فيه حصيلة لما تقدم عليه. وقد بينت في كتاب شرعية الحكم في عصر العولمة أن اعتبار الديمقراطية أفسد نظام لم يكن خطأ بل هو حقيقة تأكدت في عصر العولمة : فعيوب الديمقراطية كان يخفيها أنها تبدو عادلة في الداخل لأنها تستعمل مفاسدها في الخارج : ليفي برضى المرشح ناخبيه لا بد له من خارج يستعمره لينهبه ويطبق عليه نفس السلوك القبلي البدائي الذي يجعل القبيلة الأقوى تنهب القبيلة الأضعف. الفرق الوحيد هو أن القبيلة أصبحت دولة تعتبر متحضرة. لكن زوال الفاصلة بين الداخل والخارج في عصر

العولمة- أوضحت هذه الحقيقة وهي أن الديموقراطية ينبني أن تكون من جنسين : واحدة تطبق نفس النظام المشار إليه في أولا على الشعوب الأضعف والثانية تكون في خدمتها وتطبقه على شعبها لتكون هي أداة تحقيق ما كانت تحققه الأولى. وذلك هو الفرق بين الاستعمار المباشر والاستعمار غير المباشر. لكن زوال الحدود وتحول العالم إلى سوق واحدة سيقلب العلاقة فيصبح النوع الثاني بالتدريج منافسا للنوع الأول بقانون سوق العمالة فيضطر الأول إلى الحد من حقوق شعبه ويصبح بالتدريج مثل الثاني لأنه لن يجد من يستغل أو يلجأ إلى الحرب الدائمة ليمنع الشعوب الأخرى من تحقيق شروط منافسته. لكن شبابه الذي ربي على "الدلال" لن يستطيع القيام بهذه المهمة فيتحول إلى متلذذ بالعيش الحيواني والاستسلام لما يسميه ابن خلدون بالترف ويصحبه الغرق في المخدرات والعنف المجاني وكل

ما يعبر عن الشعور بما يمكن أن نصفه باللامعنى أو الأبسيرد.

وذلك هو المناخ الذي يسيطر بالتدريج على منطق العولمة لأن أصحاب التفوق التكنولوجي لن يحافظوا عليه إلا باستيراد أصحاب التفوق البايولوجي فتصبح المعمورة في حرب أهلية عامة يمكن لأي فرد أن يوقف الحياة في أكبر مدن العالم. وذلك هو مناخ الإرهاب العام وإرهاصات التصور السياسي الوارد في أحاديث ما بعد الحداثة.

ماركس: هل ما ليس بمادي في الجماعة ليس بمؤثر سياسيا؟

مرت النظرة الماركسية في الحقيقة بمرحلتين دون اعتبار لمرحلة ماركس الشاب التي ما يزال فيها بعض من مثالية المدرسة الهيجلية. سنكتفي

بالمرحلتين اللتين يمكن تسمية أولاهما بالماركسية الكلاسيكية والثانية

الإيديولوجيا. وقد يعتبر جرامشي مؤسس المرحلة الثانية لكونه ضم الدين الذي كان دوره مقصورا على خرافة الأفيون إلى المؤثرات الفعلية في أحداث الجماعات البشرية.

في المرحلة الكلاسيكية رغم القول بالجدل فإن الماركسية ترجع التغير والتطور إلى تأثير ما تسميه بالبنية التحتية في كل ما عداها وأن ما ينسب إلى البنية الفوقية هو ما يسمى بالإيديولوجيا أي ما ينتج عن الأولى ليس ليدل عليها بل ليدل على محاولات تحريفها وإخفائها من أجل تأبيد سلطان أصحابها. وحتى يستثنوا نظريتهم من الوسم بالإيديولوجيا فإنهم سموها علما ولم يتساءلوا عن طبيعة العلم ما هي : فهل هي من البنية التحتية؟ وهل هي مادية الطبيعة؟

لكن ما يعنينا هو النظرية السياسية ومركزها نظرية الدولة. فاعتبارها مجرد أداة طبقية واعتبار الطبقية ظاهرة يمكن تجاوزها يعني أن الدولة ستزول بزوالها تليها دكتاتورية البروليتاريا التي بالتدريج تلفي ظاهرة الدولة بإلغاء ظاهرة الطبقية لأن ملكية أدوات الإنتاج تصبح ملك الجميع دون تعيين لهذا الجميع وهو

في الحقيقة ظاهرة دولة بمعنى جديد تكون في آن دولة وكنيسة دنيوية.

وبذلك فالجميع سيصبح عبيدا لديها : وتلك هي عودة للدولة الفرعونية بعد أن تحقق فيها ما نصبح به يوسف -في صورته التوراتية وليس القرآنية. فرعون في القصة التوراتية. ففيها تحول الملاكون من المصريين إلى أقنان عند الفرعون بحكم ما يناظره في الماركسية أي الحزب والنومونكلاتورا.

وهذا هو الحل الصيني الحالي لأنه تعبيد الجميع للسلطة الحاكمة وهي جوهر الفرعونية : البيروقراطية. وبذلك يتم التناظر بين اللوبيوقراطية الأمريكية والبيروقراطية الصينية مضامين عالمين يتصارعان بين نوعين من المافيات النوع الممثل لما قبل اليونان ولما بعد الحداثة. وهما يمثلان ما سيحاول الاستئناف تحرير البشرية منهما اللوبيوقراطية الأمريكية. والبيروقراطية الصينية. والفرق هو التعددية في الأولى والوحدانية في الثانية. لكن لما كانت الثانية متعددة التيارات واللوبيات الداخلية في الحزب الواحد وكانت الأولى متحدة الرأس في الظاهر فإن الشكلين يشتركان في الطابع الخفي للسلطان الفعلي الذي هو من طبيعة مافياوية حتما. وهذا التلازم يمكن فهمه بعلل فشل الشكل الأول الذي تبين أنه في الحقيقة لم يثبت إلا بمجرد الإيديولوجيا لعلتين : فحصوله كان تكذيبا لنظريته لأنه تم حيث كان لا ينبني ألا يحصل ولم يحصل حيث كان ينبني أن يحصل وكلا الأمرين تكذيب صريح لدعوى علمية نظريته : توقع أن تكون الاشتراكية غاية الأممالية فحصلت الثورة التي يسمونها اشتراكية في المجتمعات الزراعية ولم تحصل في المجتمعات التي يسمونها رأسمالية.

أن بقاء الأنظمة التي تسمي نفسها اشتراكية اعتمد على عاملين منافيين للغاية التي وضعتها النظرية :

تحرير البروليتاريا فإذا بها قد أصبحت أكثر عبودية والتحرر من الدولة فإذا بها أصبحت أكثر حضورا. والجمع بين التكذيبين بلغ الذروة في تحول العقيدة الماركسية إلى كل ما كان يتهم به الدين لأنها أصبحت أفيون الشعوب بحق ولأن الأحزاب صارت بابوية وكنسية لا تقوم بوظائف الدولة

السياسية بل هي تجمع ما يناظر وظائف الكنيسة الروحية لأن الماركسية بذلك تحولت إلى دين أحكامه عقائد لا تقبل النقاش

ولا تعرض على النقد العلمي مع كل ما عرفته الأديان المحرفة من استهانة بكرامة الإنسان وتعذيبه ونفيه وتحريقه وحتى إفنائه ؟ حدث في بعض بلاد آسيا وأمريكا اللاتينية وافريقيا التي تمركست.

وفي النهاية حصل الانتقال إلى الشكل الثاني من الماركسية الذي فرضت عليه التجربة وخاصة في إيطاليا والصين من اعتبار تأثير العوامل الثقافية والعوامل التي كانت تتهم بكونها من البنية الفوقية لكونها من

ففي الصين كانت تجربة فشل الثورة الثقافية (دور تجربة ماو وزوجته في محاولة تغيير الثقافة الصينية وفشلهما في ذلك). وفي ايطاليا كانت تجربة الرمزي وعدم الاقتصار على المادي إلى العوامل المؤثرة (دور جرامشي).

عامل الثقافة البوذية الصينية والثقافة الكاثوليكية المافياوية لهما ما للبنية التحتية من التأثير أو ربما أكثر.

ما علة هذا المآل الإنساني الكوني؟

نحن الآن في مرحلة تبدو وكأنها أشبه بالبداية. فعندنا حديث ما بعد حداثي عن شكل سياسي لم يتحدد بعد أشبه ما يكون بالشكل العائد لمقومات السلط الدنيا في الجماعات والتي منها سينبجس نظام سياسي غير بين المعالم. وهنا نأتي إلى محاولة التأسيس العلمي الذي ننسبه إلى ابن خلدون والذي يعالج البداية

الفرضية لتكون الأنظمة السياسية في الجماعات البشرية.

فكلامه على موضوع السياسة الأساسي كان كلاما كونيا لا يقتصر على مرحلة دون أخرى من تاريخ الإنسان ولا على حضارة دون أخرى ولا يميز بين عللها من حيث هي ظاهرة تصور جماعة بعينها بل من حيث هي ظاهرة تصور الوجود المشترك في داخل أي جماعة وبين الجماعة في خارج كل منها لأن المعمورة

أيضا تشبه الدولة العالمية التي تخضع لنفس المحددات حتى وإن لم يصغ ذلك في دستور معين يعالج ما بين الجماعات التي تمثلها دول من قضايا لا تختلف من حيث الجنس بل من حيث الكم عن القضايا التي لأجلها وجدت الدول في كل جماعة. فما يحدد السياسة عامة وقلبها خاصة - الدولة -هو أن الإنسان لا يمكنه أن يعالج العلاقة بين البشر أولا ولنسمها بالعلاقة الأفقية وبينهم وبين الطبيعة ثانيا ولنسمها بالعلاقة العمودية من دون علاج القضيتين اللتين جعلهما ابن خلدون في عنوان كتابه ومن دون وصل ذلك بما يفترض ما وراء يوسع آفاق الإنسان وأحيازه الخمسة بما يحرره من ضيق العالم الواقعي إلى عالم يعتبره أكثر واقعية منه ويظن في الفكر المشكك فيه بعالم المخيال وهو في الأساس ما يسمى عادة بمجال الماورائيات الدينية والفلسفية (المكان وثمرته الثروة والزمان وثمرته التراث والمرجعية):

العمران البشري أو شروط الحياة والبقاء عامة.

الاجتماع الإنساني أو شروط الاستمتاع بالحياة. ولما كان الممكن من تحقيق هذه الشروط والحائل دون تحقيقها في آن يأتيان من علاقة البشر بعضهم بالبعض بتوسط التبادل لما يستمد من الطبيعة ناتجا عن تعاونهم

(ولنصطلح عليها بالعلاقة الأفقية) أو من علاقتهم بالطبيعة بتوسط التواصل لما يستمد من التاريخ ناتجا عن تعارفهم (ولنصطلح عليها بالعلاقة العمودية) فإن مشكل السياسة هو علاج هذه المسائل الأربعة (المحقق والمانع في العلاقتين). وأصل هذه المسائل الأربعة هو المجال الذي تجتمع فيه مسائلها : إنه الفعل السياسي موضوع العلم المؤسس للحل الخلدوني في نظرية السياسة والتاريخ في آن أعني نظرية الإنسان أو الانثروبولوجيا الفلسفية الدينية التي انطلق منها. فهو يجمع بين خصائص الإنسان :

من منظور فلسفي خالص أي الخصائص العضوية (سد الحاجات المادية موضوع الاقتصاد)

والخصائص العقلية) سد الحاجات الروحية موضوع الثقافة).

ومن منظور ديني خالص بما يسميه استعمار الإنسان في الأرض بالتعاون والتعاوض واستخلافه فيها بأخلاق التعاون والتعاوض وقيمه المعنوية خاصة وهو جوهر التواصل. وهذان المنظوران يتفقان على أن الإنسان محتاج للتعاون ومتصف بالعدوان بسبب التنافس على ما يسد به حاجاته. وهنا يتبين أن ثورة ابن خلدون لم تتمثل في إعادة تحديد علم التاريخ فحسب بل وكذلك في

إعادة تحديد علم السياسة والفلسفة المؤسسة لمنزلتهما في عمارة المعرفة الإنسانية :

فالتاريخ لم يعد علم أحداث الحكم والبلاط ليس لأنه انفصل عن السياسة بل لأن السياسة نفسها لم تعد مقصورة على الحكم بل أصبحت صورة للعمران (ماديا الحكم ومعنويا التربية) ومن ثم فالتاريخ حافظ على صلته

بالسياسة التي تغيرت طبيعتها ولم تعد مقصورة على الحكم بل صارت شاملة لكل صورة العمران © سنبين حتى وإن كانت تبدو جزءا منه.

والفلسفة لم تعد علم الكليات البريئة من التغير ومن ثم غير التاريخية بل هي بدورها أصبحت حصيلة جهد تاريخي هو تراكم الخبرة المعرفية التي تبني الكلي تاريخيا ولا تكتشفه موجودا تدعي نظرية الحقيقة المطابقة التي تعتبره عين بنى الموضوع وليست محاولات لصنع نموذج مجرد يفترض مطابقا لبنى الموجود. وبهذا الشمول ففعل السياسة ودوره في التاريخ أصبح موضوع علم هو العلم الرئيس البديل من الميتافيزيقا في هذا الدور المؤسس للفلسفتين فلسفة النظر وفلسفة العمل ومن ثم فهو العلم الرئيس الجامع بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين أو فلسفة عالم الشهادة المشدود إلى عالم الغيب.

ذلك أن العلم الرئيس المؤسس لما عداه من العلوم (بوصفها تنطلق من تسليم موضوعها ومنهجها) هو بدوره ظاهرة اجتماعية لا تفهم من دون صورة الاجتماع التي هي بالجوهر السياسة المصورة له تصورها لتأسيس الجماعات وشروط علاج القضايا التي تنتج عن حاجتها للتعاون والتبادل والتعاوض وخاصة للتحامي. فتأسيس الجماعة علته الحاجة إلى التعاون بالتبادل بسبب تقسيم العمل وشرطه التواصل بسبب الحاجة إلى التفاهم والتعارف وتأسيس الحكم علته الحاجة إلى الحد من العدوان الناتج عن التنافس على الثروة

والتفاضل بالتراث شرطا لجعل التعاون والتواصل ممكنين داخليا في نفس الجماعة وخارجيا بين الجماعات المتجاورة. فتكون الدولة مفهومها صورة

الجماعة التي تقوم بالدورين التاليين وهي جماعة ذات وجهين مثل جانوس تلتفت إلى الداخل وتلتفت إلى الخارج لكأنها بالجوهر واقفة على الحدود بين المنتسب إلى الجماعة والمنافس لها : دور الرعاية (ما يستمد من العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة من شروط العيش وعنف الطبيعة) : والشرط هو التعاون لسد حاجات الحياة أي خاصة الغذاء والدواء. دور الحماية (ما يستمد من العلاقة الأفقية بين البشر من شرط هو التحامي لحماية الشرط الأول بالأمن الداخلي والخارجي). وكلا الدورين بحاجة إلى العلوم والصناعات بوصفها أهم أدوات الدولة. ويجمع بين الدورين تحويل هذا الحل إلى ثقافة وأخلاق عامة لكي لا يقتصر التصوير على الوزع الخارجي بل يصبح الوزع داخليا بفضل التربية والوعي بضرورة الوجود الجمعي وشروطه السياسية والخلقية. وهذان الدوران لا يخلو منهما أي مجتمع بل أي جماعة مهما صغرت من أدنى قبيلة إلى أكبر إمبراطورية. وقد جمع القرآن ذلك في مفهومين

الفصل السابع

عودة إلى ابن خلدون

عرضنا النص الذي يفصل فيه ابن خلدون بنية موضوع علمه ويعللها. وقد رأينا أنها تمثل شروط فعل التصوير الذي يسمى انتظام مؤسساتها السياسية دولة وقد وصفها ابن خلدون جمعا بين الحكم) ويسمي مفعوله الوزع الأجنبي وهو القانون وسلطة تنفيذه أي العنف الشرعي (والتربية) ويسمي مفعولها الوزع الذاتي وهو الأخلاق وسلطة تنفيذها أي الضمير).

فيكون ابن خلدون بذلك قد أضاف لتعريف الدولة التقليدي مالم يكن فيه ؛ أعني عنصر التاريخ وثمرته التراث (بشكليه في البداية وفي الغاية) والتربية إلى العناصر المعتادة أي الأرض(وثمرتها أو الثروة) والشعب والحكم. وذلك ما يجهله المتكلمون على الدولة عامة إسلامية كانت أو حداثية. فهم يتصورون الدولة متعينة في الحكم وحده -والغريب أنهم يتكلمون عن التأثر بما بعد الحداثة وبميشال فوكو خاصة. وكلاهما-حلاق وعبد الرحمن.يكفي لمعرفة سطحية فهمهما لما بعد الحداثة ولفكر فوكو خاصة أن من أهم نظرياته رؤيته لتعين السلطة المنبث في كل شيء وكونه غير مقصور على الحكم الذي هو سنام جبل الجليد. وسأعود إلى بيان هذه السطحية الناتجة عن النجومية واتباع الموضة مثل البرجوازيات المزيفات من نساء الأغنياء الجدد فهن يزرن الغرب من أجل الموضة وليس من اجل أعماق حضارته وقيمها والمشترك الكوني بين الحضارات.

كما أضاف ابن خلدون نوعين من تعين الدولة في شكل الحكم الساعي إلى التشكل خلال تكوينية الدولة الشكلية وخاصة خلال الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري ثم وجود كل وظائف الدولة

حتى قبل ظهورها وجودا جنينيا في الكيانات السابقة على نشأة الدولة بشكلها المتعارف وذلك في العمران البدوي المتقدم على الدولة المصورة في العمران الحضري.

ولا بد هنا من فهم دور المدينة أو الحاضرة في هذه النظرية الخلدونية بوصفها البؤرة التي تتلقى فيها فاعلية الطبيعة وفاعلية الثقافة حيث تتناقص الفاعلية الطبيعية إلى الحد الأقصى وتتزايد الفاعلية الثقافية إلى الحد الأقصى

. والفاعلية الأولى تبدأ من بداية العمران البدوي بكل أبعاده أو الثروة التي تجمع في الحاضرة أو مدينة المدائن أو أم القرى التي هي العاصمة مركز الدولة فتنتهي البداوة إلى العمران الحضري. والفاعلية الثانية تعود من غاية العمران الحضري بكل أبعاده أو التراث الذي يجتمع في الثقافة العلمية والتقنية والذوقية بكل أبعاده وتعود منه فتؤثر به في الجماعة ويتناقص تأثيرها في تيار معاكس للأول أي إن كل تناقص في البداية تزايد في الحضارة ويقابله في العودة كل تناقص في الحضارة تزايد في البداوة: فتكون المدينة هي البؤرة المطلقة في نظرية الدولة الخلدونية وهو أمر صحيح في كل دولة من بداية التاريخ إلى الآن لأن ذلك غاية المطلوب من العيش المشترك حيث تتوفر الرعاية والحماية بالحد الأفضل لأن المدينة محصنة تحمي ساكنيها وثرواتهم وتراثهم.

وتكون الدولة الوسيط بين البدوي والحضري وسيطا يمثل مركزية الثروة والتراث ودليل التفاعل بين فاعلية الطبيعي وفاعلية التاريخي في كيان الإنسان وشروط قيامه المادي والروحي. وهو أيضا من ثوابت أي دولة منذ بداية التاريخ إلى الآن.

وتكون الصناعات الوسيط بين المدينة والعامل الرمزي ممثلا لفاعلية الثقافة الغالبة. وبذلك فالتفاعل بين الطبيعي والتاريخي هو في تفاعل بين ما يستمده الإنسان من إنتاج الطبيعة وما يستمده من إنتاجه لشروط قيامه وبقائه جمعا بين المطبوع والمصنوع. وهذا أيضا من ثوابت كل الدول.

وبذلك يتبين أن المدينة أو الحاضرة هي مركز الدولة وبؤرتها وهي ملتقى عمليتين ناتجتين عن الأرضية المادية (الجغرافيا الطبيعية) والأرضية

الروحية (الثقافة بكل أشكالها بدءا بأدناها من حيث دور الإنسان

في تحقيق شروط بقائه إلى الغاية منها .(وقد انطلق ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة من هذا التفاعل بين فعل المحيط الطبيعي وفعل المحيط الإنساني ومن الحاصل والمتوقع في تجربة الإنسان الفعلية وتصوراته الخيالية جمعا بين التذكر والتوقع ليحصل على الثروة شرطا في قيامه العضوي المستدام وعلى التراث شرطا في قيامه الروحي وفي طرق تحقيق شروط قيامه المادي.

فإذا اعتبرنا هذه الأرضية ببعديها محيطة بالأبواب الخمسة الباقية من المقدمة ودائمة الفعل فيها كانت بنية هذه الأبواب الخمسة التي تدرس ما يحدث على هذه الأرضية المزدوجة المادية والرمزية خاضعة للمنطق التالي بحيث إن ما كان في البداية من جنس الخيال يصبح في النهاية من جنس ما يحققه الإنسان في تعامله مع محيطه الطبيعي والإنساني شرطا لقيامه العضوي والروحي في جماعته بينها وبين غيرها من الجماعات. وهذا أيضا من ثوابت كل الدول بحيث إن الدولة تكون دائما مركز سياستين داخلية وخارجية ومن ثم فهي بوجهي جانوس:

من الباب الثاني ذهابا إلى الباب الرابع نلاحظ المسار المتدرج من سيطرة فاعلية الطبيعي التي تتناقص خلال هذا المسار إلى سيطرة فاعلية الثقافي التي تتزايد خلال نفس المسار. والحصيلة هي تحقق المدينة أو الحاضرة التي هي"معمل" الفاعلية الثقافية.

ولكن ذلك يحصل بصورة غير مسبوقة بالتأسيس النظري لتعويض الثقافي للطبيعي في كل الحضارات خلال مراحل التحضر التي تصبح الثروة

والتراث فضاءين جديدين أو حيزين جديدين ينموان وسيطين بين ما ينتجه الإنسان بما فيه من طبيعي ثقافي وما تنتجه الطبيعة والتاريخ من شروط البقاء العضوي والروحي فيتساوق تأثير الأحداث وتأثير الأحاديث أحيازا يتعين فيها كيان الإنسان المحددة لما يسميه ابن خلدون "نحلة العيش" التي هي منظومة طبيعية حضارية ذات مستويين أحدهما يرمز إلى الأحداث والثاني إلى الأحاديث في وجود الجماعات.

ومن الباب السادس عودة إلى الباب الرابع نلاحظ العملية العكسية إذ يكون المسار المتدرج عودة من الفاعلية الثقافية التي تتناقص إلى الفاعلية الطبيعية التي تتزايد بالدور الذي يؤديه التنظير والتربية (الباب السادس) في الصناعات (الباب الخامس) التي تعوض الطبيعي بالتدريج لتصبح المدينة أكثر قدرة على تحقيق شروط الاستقرار والثبات في المكان وعدم الحاجة إلى الارتحال طلبا لما توفره الطبيعة في غياب عمل الإنسان المثمر لها : مثل الزراعة والصناعة والتجارة وكلها تحقق الثبات وتزيد الإنتاج وتوسع دائرة التعاون لأن التجارة تتجاوز حدود الدول.

ومثلما أن الثروة والتراث يتزايدان في المسار الأول فهما يتناقصان في المسار الثاني. لذلك فالمسافة بين فعل الإنسان ممثلا بما ينتجه من ثروة وتراث والطبيعة ممثلة بما فيها من شروط مادية وروحية هذه المسافة تتناقص في العودة من الفصل السادس إلى الفصل الرابع وبنفس النسبة التي تتزايد بها في الذهاب من الثاني إلى الرابع فيحصل ما يشبه التراجع بين الفاعليات ومن ثم فليست المدينة للكن فحسب بل هي غاية ما يسميه ابن خلدون الإنس بالعشير والاجتماع الإنساني في مقابل سد الحاجات

والعمران البشري وهما نوعا التنازل أو التساكن بلغة ابن خلدون. وكلنا يعلم دلالة المدينة في القرآن وأهمية الهجرة إليها انتقالا من مرحلة التربية إلى مرحلة الحكم في دولة الإسلام.

وبهذا المعنى فكتاب المقدمة فيه المراحل التالية مع بيان النسب من حيث الحجم المخصص لكل باب*:

الباب1: مضاعف الطبيعي والرمزي 62) ص.).

الباب 2و3: التدرج نحو شكل الدولة الصريح 26+47-73) ص.).

الباب 4و5 : التدرج نحو أساس الدولة أو المدينة 30+41-71) ص.)

الباب السادس : مضاعف العلوم والتربية) 189 ص) : تقريبا نصف الكتاب بل هو أكثر لو ضممنا إليه الخطبة ومقدمة المقدمة لأن التأسيس موزع عليهما.

* اعتمادا على طبعة دار الكتب العلمية (بيروت غ.م)

الخطبة ومقدمة المقدمة : تؤسس هذا البناء 30) ص.)

وهي تؤسسه على انثروبولوجيا فلسفية ودينية كما جاء في تعريف ابن خلدون للإنسان بوصفه "رئيسا بالطبع (فلسفية) بمقتضى الاستخلاف (دينية) الذي خلق له" وانثروبولوجيا تاريخية متواصلة التحريك المضاعف في عالم الشهادة بمحرك الاستعمار في الأرض المشدود إلى عالم الغيب بمحرك الاستخلاف وهو ما كان يقتضي ثورة إبستيمولوجية أهملت في فهم دور المدرسة النقدية وما يعنينا منها هنا هو دورها في فلسفة السياسة

فابن خلدون وضع مفهوما يلغي مبدأ الثالث المرفوع في السياسة بمعنى أن

الاجتهاد السياسي لا يدور بين الحق والباطل بل بين اجتهادات تتجاوز ثنائية القيم المنطقية بين الموجب والسالب لأنها تتعلق بحلول اجتهادية قد تكون كلها مصيبة أو كلها مخطئة بمعيار علاج الوضعية السياسية: وقد جاءت هذه الثورة في فصل ولاية العهد وكلامه على الحروب الأهلية الأربعة التي وقعت بعد الفتنة الكبرى والطريقة التي تحرر منها لأن الجميع كان يجتهد ولا يمكن معرفة من كان على صواب ومن كان على خطأ لأن الحلول أكثر من ثنائية القيمة في المنطق الأرسطي.

ثم وضع مفهوما ثانيا يلغي نظرية المطابقة في المعرفة والنظر والتمام في القيمة والعمل لأن كل نظريات الإنسان لا يمكن أن تكون محيطة بموضوع التنظير لأن الوجود لا يرد إلى الإدراك ومن ثم فالإدراك يكون دائما قاصرا على مطابقة موضوعه إذ الأول متناه والثاني يكون في الغالب غير متناه. وأعمال الإنسان لا يمكن أن تكون تامة فتحيط بموضوع العمل لأن كل عمل قابل للتجويد بصورة لا متناهية ولا يمكن أن يرد إلى تقييم الإنسان إلا بصورة مؤقتة. لذلك فهو أضاف إلى نفي التحسين والتقبيح العقليين عند الأشاعرة في العمل نفي المقابلة بين الصادق والكاذب المطلقين في النظر: وتلك هي الثورة الابستيمولوجية والأكسيولوجية التي أنسبها إلى المدرسة النقدية العربية والتي اكتملت عنده لجمعها بين الفلسفتين النظرية (ابن تيمية) والعملية (ابن خلدون) وكلتاهما تنبع من محاولة الغزالي التي نكص دونها بعد أن أقدم عليها في المنقذ والتهافت.

وهذه الثورة الإبستيمولوجية والأكسيولوجية جعلت علم السياسة يصبح العلم الرئيس البديل من الميتافيزيقا الأرسطية وخاصة في صيغتها السينوية

التي جعلتها ما قبل الطبيعة وذلك لمجرد اعتبار المعرفة الفلسفية تاريخية. ومن يعلم علل استثناء التاريخ من سلم العلوم اليونانية يفهم العلاقة بين جعله علما فلسفيا وجعل العلوم الفلسفية بدورها تاريخية. فبدون ذلك يمتنع أن يكون التاريخ علما فلسفيا) آت بيانه في الباب السابع). ذلك أن جعل التاريخ علما فلسفيا كان يقتضي ثورة أعمق هي جعل الفلسفة تاريخية بخلاف ما كان يتصور الفلاسفة اليونان وورثتهم من العرب والمسلمين. والعلة بينة. فالكلي الذي هو موضوع الفلسفي غير تاريخي عند الفلاسفة. ومن ثم فهم لا يعتبرون التاريخ قابلا لأن يكون فلسفيا .* لكن ابن خلدون يفتتح الباب السادس من مقدمته بكلامه على تاريخية علوم العقل وعلى لا علمية الميتافيزيقا وببيان أن علوم العقل ليست إلا تراكم الخبرة العقلية التجريبية ومن ثم في تاريخية بالجوهر. وعلم التاريخ مثلها هو علم ظاهرة تاريخية هي السياسة بهذا المفهوم العام غير المقصور على تاريخ البلاط والحكم بل هي تاريخ شروط وجود الجماعة حماية ورعاية. وإذا من خصائص العلم الرئيس أن يكون أصل شروط نشأة العلوم كلها فإنه ينبني أن يكون علم صورة الفاعلية التي ينشأ عنها كل نشاط إنساني : وهذه الفاعلية هي العمران البشري والاجتماع الإنساني وعلم صورته هي السياسة. وبذلك تكون خاتمة التأسيس الخلدوني الكلام على العلوم العامة التي يتضمنها كتاب المقدمة والتي تؤسس لعلوم فرعية هي علوم مقومات العمران البشري والاجتماع الإنساني بوصفها علوم أدوات أو علوم مساعدة لعلم السياسة في وظيفتها الأرشيتكتونية:

الانثروبولوجيا الفلسفية والدينية أو نظرية الإنسان الخلدونية وهذا العلم

مؤسس وهو سار في كل

الأبواب لأنه هو سدى النظرية الخلدونية ولحمتها.

* (أرسطو كتاب الشعر الفصل التاسع)

علم العمران البشري والاجتماع الإنساني من حيث بناه الثابتة وقوانين تغيرها ولذلك ففيه شيء من التاريخ ولكن ليس تاريخ الأحداث بل تاريخ التحول البنيوي الذي يؤطر التاريخ الحدثي.

علم التاريخ باعتباره علم نقد الأخبار المتعلقة بالتغير في بنى العمران بين حقائقها وما يرد من أخبار حولها غالبها من الأخطاء التي يريد ابن خلدون إصلاحها في ضوء العلمين السابقين.

فلسفة التاريخ والتمييز بين صنفيه القصير والطويل وأثر تحولات الثاني في فهم الأول ومن ثم فالثاني هو المحدد. وفي ذلك ثورة لم يصل إليها الفكر التاريخي إلا مؤخرا كما نجد ذلك عند بروديل.

وأخيرا العلم الرئيس أو علم السياسة الذي هو علم عمل السياسة بوصفها عملية التصوير لكل ما تقدم وهي ذات وجهين : الحكم (الوازع الخارجي) والتربية (الوازع الذاتي) المصورين للجماعة والإنسانية والمحققين لشروط الاجتماع أولا ولشروط صنع أدوات سد الحاجات المادية والروحية ثانيا.

في دلالة مفهوم التاريخ و علمه وينبني أن نلاحظ أن علم التاريخ بصنفيه (القصير والمديد) إضافة إلى وظيفته النقدية للأخبار حول العمران البشري والاجتماع الإنساني هو كذلك جزء لا أحد أبعاد كل علم من العلوم الأخرى لأنها جميعا

الأولى هي أنها ذات تاريخ يخصها لأنها في صيرورة دائمة إما لاكتمال تعين البنى أو حتى لاكتمال انتقالها من القوة إلى الفعل.

والثانية هي أنها بحاجة إلى النقد التاريخي الذي يمكن من جمع معطياتها الحدثية التي تمثل مادة بنيتها المجردة أو ما يمكن أن يسمى وقائعها.

القوى السياسية المؤثرة (وخاصة الرجال والعصبيات) حتى يكون الماسكون بقوة الدولة ذوي تأثير حقيقي

وحتى يتجنب الحكم المعارضات التي قد تحول دونه والاستقرار.

ويضيف ابن خلدون لعلم التاريخ وظيفة أساسية بوصفه مساعدا للسياسة بما هي حكم. إنها وظيفة معرفة

وكل هذه العلوم تعتبر أدوات في الاستراتيجيا السياسية للدولة التى تدير مقدرات الجماعة الواردة في أبواب المقدمة الستة. وكل علم من هذه العلوم العامة يستعمل علوما مساعدة هي أدواتها في علاج موضوعها إنها علوم جزئية تدرس الشروط الطبيعية والثقافية للعمران البشري والاجتماعي. وهي موضوعات الأبواب الستة :

الباب الأول وفيه علمان :1-المحيط الطبيعي 2-والمحيط الثقافي أو المخيال الأساسي.

الباب الثاني وفيه الثاني علمان : 1-العمران البدوي وثقافته 2-وشروط نشأة الدولة.

الباب الثالث علمان : 1-الحكم (ومنه العصبية والديموغرافيا) 2-والدولة (ومنها المؤسسات

الباب الرابع وفيه علمان : 1-العمران الحضري 2-وثقافة المدينة.

الباب الخامس وفيه علمان : 1-الصنائع 2-والاقتصاد عامة.

الباب السادس وفيه علمان : 1-تاريخ العلوم والتربية 2-ونظريات اللغة والآداب.

في بنية موضوع السياسة وأدواته

سبق وحددت هذا العالم بالنسبة إلى علم السياسة بخصوص مقومات موضوعه (السياسة) وأدوات فعل موضوعه (أدوات فعل السياسة). والموضوع يرجع إلى الدولة من حيث هي ظاهرة تكنولوجية أو مكنة

وإلى مستعملين للمكنة من حيث هم ظاهرة بيولوجية أو توزع مهام بين عاملين وتنظيمها بمقتضى عمل المكنة بأدواتها التي هي من جنسين :

أدوات غير مباشرة هي الشرط الضروري والكافي لنقل الموجود إلى المرموز أو شرط التوثيق الذي من دونه لا يمكن للدولة أن تكون آلة قادرة على العمل لأنها شرط تراكم الخبرة. وهذه الأدوات غير المباشرة هي الرمز والحرف. والأول هو شرط العلم النظري والثاني هو شرط العلم العملي. أدوات مباشرة وهي الشرط الضروري والكافي للتمكين من التبادل والتواصل. وشرط التبادل هو العملة أو رمز الفعل المادي وقيمة الإنتاج الاقتصادية وشرط التواصل هو الكلمة أو فعل الرمز أو رمز الفعل المعنوي وقيمة الإنتاج الثقافية. ومجموع هذه الرموز الأربعة (الرمز والحرف والعملة والكلمة) هي التي تضاعف الوجود المادي بالوجود الرمزي وهي التي تضاعف التاريخ الإنساني بجعله لا يقتصر على التاريخ الطبيعي (مثل

الحيوانات الأخرى) بل يضيف إليها التاريخ الحلقي أو الرمزي الممكن من الجمع بين نوعين من الإرث : الإرث العضوي البيولوجي أو حياة الأجيال العضوية. الإرث الرمزي التكنولوجي أو حياة الأجيال الحضارية.

وهذه الأدوات وظيفتها موجبة وسالبة :

فإيجابا هي أدوات وظيفتي الدولة أي الحماية والرعاية المعرفية والتقنية وسلبا هي أدوات السلطة على الإنسان إما بالسلطان المادي (العملة) أو بالسلطان الإيديولوجي (الكلمة). وللرمز والحرف الدور الأساس في الدولة من حيث هي دولة لأنه لا سلطان إلا بهما إذ هما الأداتان المباشرتان لفاعلية كل سلطان. وهذه الأدوات تستعملها الدولة التى هذه هي بنيتها : القوة السياسية الحاكمة بالفعل أو الحكم

وظائف الدولة العشر (خمسة للحماية خمسة للرعاية) ويتبعها كل الوظائف التي تحقق الشروط المادية والفعلية لوظائف الحكم المباشرة وهي جنسان :

إدارة العلاقة الأفقية بين الناس لجعل العلاقة العمودية بينهم وبين الطبيعة تحقق ما تسد به الحاجات الإنسانية وهي الخدمات التي تتعلق بالتموين خاصة وبسير حياة الجماعة والدولة في المستوى الفعلي والرمزي (وثائق كل المعاملات والهويات والعقود).

إدارة المراقبة القبلية (مجلس الدولة) والبعدية (المحاسبات) والجامعة بينهما (المحكمة الدستورية) (وهيأة الانتخابات). وعادة ما تعتبر هذه المؤسسات تابعة للسلطة القضائية. لكنها تختلف عنها لأنها لا تقضي بين طرفين بل هي مراقبة ذاتية من الحاكم (حتى .. يضمن عدم خسران ناخبيه لتجنب استفادة المعارض). لذلك فهي ليست تابعة لسلطة قضائية بل

هي نوع من الكوابح التي تمكن من التحكم في المكنة السياسية أو الدولة.

وهي تمثل بصورة غير مباشرة الحكم بين القوتين السياسيتين الحاكمتين التي بالفعل والتي بالقوة من حيث احترام شروط التنافس باحترام شروط استعمال أدوات الدولة (المؤسسات والقوانين بحسب ما يقتضيه

الدستور والقوانين الجاري بها العمل).

القوة السياسية الحاكمة بالقوة أو المعارضة

وكل قوة سياسية (حزب أو حلف أحزاب قبيلة أو حلف قبائل) لها نفس بنية الدولة لأنها إن لم يكن فيها ما يمكن من ملء خانات المكنة التكنولوجية التي بيدها إدارة كيان الدولة البنيوي لا يمكنها أن تنجح عندما تصل إلى الحكم. لذلك فهي تستعد لذلك أولا بتربية أعضائها على نظام ماثل للدولة وثانيا تستعد بتكوين كوادر لها القدرة على ملء خانات المكنة السياسية في وظيفة إدارة الشأن العام حماية

طبيعة القضاء وأصنافه

بدأنا فاعتبرنا القضاء الذي يمثل سلطة هو قضاء المراقبة القبلية والبعدية للسلطة التنفيذية قضاء المراقبة القبلية والبعدية للسلطة التشريعية. لكن باقي القضاء لا يعد سلطة لأنه فاقد لأي سلطان على السلطتين التشريعية والتنفيذية بل هو وسط بينهما من الأولى يستمد ما عليه استعماله للحكم ومن الثانية ينتظر ما ينبني فعله لإنفاذ الحكم.

ومن ثم فهو سلطة فنية وليس سلطة سياسية. ولما كان القصد بالسلطة في الفلسفة السياسية هو السلطة السياسية فإن القضاء ليس سلطة بل وظيفة من

وظائف السلطة السياسية في مكنة الدولة. فالقضاء لا يشرع. والقضاء لا ينفذ. والقضاء لا يراقب السلطتين التشريعية والتنفيذية لا قبليا ولا بعديا. وحتى ما يبدو تشريعا في اعتاد السوابق القضائية فهو ليس تشريعا بل تكملة للاجتهاد في استعمال التشريع الموجود وحتى الفكر القانوني فهو لا يشرع بل ينقد التشريع ويقترح إصلاحات فيكون كلاهما منتسبا إلى البعد الأكاديمي إن صح التعبير لأن المطلوب منهما هو الخبرة في استعمال المعايير بموضوعية دون أن يكون لهما سلطة التشريع أو سلطة التنفيذ. وهو لا ينفذ لأن السياسي يمكن ألا ينفذ الحكم إذا رأى في ذلك مسا بالنظام العام مثلا لأن المحافظة على النظام العام أحيانا وظرفيا يكون في صالح عدالة أتم.

وإذن فالتشريع يعود إلى السلطة التشريعية. والتنفيذ يعود إلى السلطة التنفيذية. وهذه هي التي تقود تلك بخلاف ما يتوهم الكثير . ذلك أن الحزب الذي يحكم هو المشرع الحقيقي وتنفيذه هو الذي يقترح القوانين على تشريعه. ومن ثم ما يسمى بالسلطة القضائية هو إذن سلطة فنية من جنس الخبير الذي يطبق معايير ليس له عليها سلطان ويطبقها في مستوى الحكم الذي لا يصبح نافذا إلا بسلطة تنفيذية هي التي

فيكون استقلاله متعلقا بتطبيق خبرته وليس بوضع المعايير ولا بتنفيذها. وهي لا تحسم الخلافات إلا في حدود دور السلطتين التابعتين للقوة السياسية الحاكمة بالفعل والقوة السياسية الحاكمة بالقوة.

وينبني أن نشير إلى أمر مهم وهو أن كل الدينامية السياسية في الدولة علتها صفتين أولاهما من المنجزات التكنولوجية في التنظيم المؤسسي والثانية من

الإنجازات البيولوجية في التكوين التربوي للإنسان المنجزات التي تحدد حقيقة الدولة من حيث هي بنية خالية من القيمين عليها (خصائص المؤسسات التكنولوجية تعضية وأحكام (لا تفعل إلا لما تصبح أدوات يفعلها القيمون عليها من البشر الذي يملؤون خاناتها المؤسسية) الأثر التربوي في خصائص الإنسان البيولوجية). فتصبح بذلك وكأنها من جنس شكل آلي ومضمون حيوي فيكون للشكل وللمضمون تفاعل حصيلته هي فاعلية الدولة :

فالطابع التكنولوجي لبنية الدولة المجردة ولصيرورتها يعد أحد المصادر الأساسية لتكيف صورة العمران. فتكون الدولة بذلك رهن تطور تكنولوجيا المكنة السياسية وهو تطور خاضع إلى ما يشبه الانتخاب الطبيعي .فالمكنة الأكثر قدرة على التكيف هي التي تسيطر بما لها من كفاءة التنظيم المؤسسي الواحد في كل الدول من حيث الطبيعة ولكن المتفاضل من حيث القدرة على تحقيق الوظائف . ولعل مكنة الدولة في النظام الأمريكي تعد حاليا أكثر المكنات السياسية نجاحا. وسندرس ذلك في الفصول اللاحقة لنفهم هذه المكنة ولم هي الأنجح حاليا وأوجه الشبه الكثيرة بينها وبين المكنة في نظرية الدولة القرآنية وحتى بينها وبين التجارب الفعلية في تنظيم الخلافة حتى في أحلك ظروفها.

والطابع البيولوجي هو المصدر الأهم إذ هو يتعلق بتكيف القائمين على مكنة الدولة المالئين لخانات بنيتها التكنولوجية . فهؤلاء كائنات حية خاضعة لكل ما تتصف به الكائنات الحية من دوافع قد تحول دونها واحترام شروط عملها فتكون نسبتها إليها نسبة السائق إلى المكنة ومدى

احترامه لقانون السياقة. لذلك فأهم عامل في الدولة هو أخلاق القائمين على هذه الوظائف وكفاءتهم. وهي مثل المكنة خاضعة إلى ما يشبه الانتخاب الطبيعي : فالجيل الأكثر قدرة على التكيف هو المسيطر.

وإذا كان التكيف في حالة الجهاز الآلي للدولة المجردة قبل ملئها بالقيمين عليها(المكنة التي تتألف من منظومة المؤسسات) متعلقا بالتقسيم العقلي لعمل المكنة السياسية فإن التكيف في حالة القيمين عليها متعلق بالتأهيل والخبرة للأجيال المالئة لخانات المكنة أي مؤسساتها المجردة. والأول ناتج عن علم السياسة وتكوين المكنة والعلوم المساعدة. والثاني ناتج عن علم التربية وتكوين الإنسان والعلوم المساعدة . التي تجعلهم قادرين على قوامة المكنة وإنجاز وظائفها في قوامة الرعاية بأبعادها الخمسة والحماية بأبعادها الخمسة وتلك هي الدولة عندما تتعين فلا تبقى مجردة.

لكن العامل المؤثر في كلا التكيفين هو كون ذلك كله خاضع لمراقبة الجماعة إذا كانت جماعة أحرار . ولهذه الصفة علاقة بالأخلاق الموضوعية التي تتأسس في مرجعية روحية تتقاسمها الجماعة سواء كانت هذه المرجعية دينية أو فلسفية وغالبا ما تكون جامعا بين الوجهين جمعا موجبا وسالبا في آن لأن جوهر معارك القيم تؤول إلى هذه العلاقة بين الديني والفلسفي حول نفس الحقائق وكلها دينا.

وهذه الرقابة هي التي تمكن من التداول بين القوة السياسية الحاكمة بالفعل والقوة السياسية الحاكمة بالقوة تداولا ينتقل من الصراع البيولوجي المباشر إلى الصراع البيولوجي غير المباشر أي صراع ما به يتميز الإنسان بيولوجيا أي الجدل السياسي والفكري والحلول اللطيفة بدلا من الحلول العنيفة

بفضل استعمال الأداتين الرمزيتين المباشرتين أي رمز الفعل (العملة للتبادل) وفعل الرمز (الكلمة للتواصل). فيكون التواصل في الجماعة التي بلغت هذه الدرجة من التنظم ذا دور لا يقل أهمية عن دور التبادل. ذلك أن العنف مصدره إما ما يحدث من خلاف حول التبادل لانعدام التعاوض العادل وغياب التواصل أو من خلاف حول التواصل لانعدام التفاهم العاقل. لذلك فإذا لم يحدث التكيف التبادلي والتواصلي سلميا فهو يؤول إلى الحرب الأهلية في لحظات تسمى ثورة إذا كانت شعبية أو انقلابا إذا كانت

من جماعة لا تمثل الأغلبية. لكن نجاحها يعني أن الشعب قبل بها إما لعجز أو لرضا.

نظرية ابن خلدون في الدولة أحدث مما نتصور

من عجائب اللحظة الحالية من التاريخ الإنساني أنها شديدة الشبه ببداياته التي نعايش أحداثها السياسية دون أن نعلم أحاديثها المنظرة لها رغم التقابل التام بين الشروط عند أخذها منفردة دون وصل بعضها بالبعض. فما يبدأ به ابن خلدون هو العمران البدوي انطلاقا من الشروط الطبيعية التي يحددها مناخان طبيعي وثقافي أي الجغرافيا الطبيعية والشروط الثقافية التي تحددها الثقافة البدائية (السحر والأديان البدائية والمعارف الغفلة) حيث كان الإنسان عديم الإمكانات التقنية في التعامل مع الطبيعة (العلاقة العمودية) ومع الإنسان (العلاقة الأفقية) بمعنى أنه مدين للطبيعة دون وساطة تقنية ومشارك للإنسان في الشكل الأدنى من الاجتماع (الأسرة والقبيلة) مع صراع على الماء والكلأ وشروط العيش الدنيا.

وكان من المفروض ألا يوجد أدنى وجه شبه مع الوضع الراهن حيث أصبحت المعمورة مغمورة بالتكاثر والتقارب المادي بين الجماعات والتقدم التقني الذي يكاد يجعل الإنسان مستقلا عما تمده به الطبيعة لأنه يستنتجه بصناعاته ومتشابك شديد التشابك مع كل البشرية بالتبادل الذي يشمل المعمورة. وكان من المفروض إذن ألا يوجد وجه شبه للتقابل التام في العلاقتين العمودية (بالطبيعة) والأفقية بالإنسان. لكن ذلك كله من المظاهر الخداعة.

ذلك أن التكاثر والتقارب أعاد البشرية إلى وضع أشبه بما كانت تعيشه في البداية. فما كان صراعا على الماء والكلأ وشروط العيش عاد ليكون صراعا على الطاقة والهواء والماء وشروط العيش السليم بسبب التلوث المادي (تلويث الطبيعة) والرمزي (تلويث الثقافة). وما كان عنفا بين القبائل صار عنفا بين الدول التي هي قبائل كبرى. وما كان حروبا بين العصبيات صار حروبا بين الحضارات.و إذا كانت العلاقة بين الطبيعي والثقافي تصل الذروة في المدينة أسلفنا حيث تلتقي الفاعليتان في نظرية ابن خلدون عندما كانت الدول منفصلة وعندما كانت المعمورة شبه أرخبيل من الحضارات المتساوقة أو المتوالية دون أن تتحد المعمورة فإن ما يشبه المدينة في لحظتنا هو المعمورة التي صارت مدينة واحدة في ظرف العولمة وفيها تلتقي الحضارات التي يغلب عليها العامل البيولوجي والحضارات التي يغلب عليها العامل التكنولوجي

فتكون الأولى بحاجة إلى الثانية والثانية بحاجة إلى الأولى ويصبح العالم في وضع شبيه جدا بما عليه المدينة في التكوينية الحضارية التى يعرضها ابن

خلدون في المقدمة.

التعين الأتم حاليا هو علاقة الغرب بالمسلمين

والغريب هو أن هذين الوجهين تعينا أفضل تعين في ما يجري لدينا من رهانات بين أقصى البداوة (أفغانستان والصومال) والتحضر الزائف الذي عاد إلى أقصى البداوة (العراق وسوريا ومصر الح (. مع من يتصورون أنفسهم أقصى الحضارة فأصبحت العلاقة هي بين البداية البدوية التي يصفها ابن خلدون (الشظف) والغاية التي يعتبرها غاية الحضارة (الترف). والصراع بين أقصى الشظف وأقصى الترف وبين التكنولوجي (الغرب) والبيولوجي العرب خاصة والمسلمون عامة ظاهرة محددة للراهن التاريخي والدور الذي يمكن أن يؤديه المسلمون لجمعهم بين البداية والغاية في حديهما الأقصيين

وبين أن مستقبل الإنسانية في أحداث ما بعد الحداثة إذا كان لها أن تكون تبشر بها أحاديث ما بعد الحداثة هي ما سينتج عن الصراع الحضاري بيننا (ممثلين لأقصى الماضي الذي يزغ من جديد) وبين الغرب ممثلا لأقصى الحاضر الذي يأفل من جديد. ولن نسقط في العالم الخيالي فنفترض أن البشرية قد تصل إلى صدام ذري يعيدها إلى البداوة فتستأنف التاريخ من رأس.

فالشيء الثابت أن البشرية تعيش حربا أكثر من النووية وإن ببطء بدأ يصبح محسوسا هو التلويث الصناعي وتغيير المناخ المتدرج بالاحتباس الحراري والتدخل غير المحسوب في الحياة وشروطها بالصناعات الجينية التي تمثل أكبر الأخطار على الزراعة وحياة الإنسان.ولنكتف بالقول إن العولمة مآلها

المنظور هو على الأقل إلى حروب جنيسة لحروب تقاسم المعمورة الاستعماري في القرون الخمسة الماضية بدأ ما يسمى باكتشاف العالم الجديد وإخراج الحضارة الإسلامية من التاريخ الفاعل وحصر دورها في التاريخ المنفعل الذي تحاول الآن الخروج منه لاستئناف دورها. وهذه الحرب من جديد بدأت رحاها عندنا من

خلال ما يجري في محاولات القضاء على كل مراكز المقاومة والتحديث في بلاد المسلمين عامة وبلاد

الإقليم الذي نحن سنة العرب نمثل غالبيته. وهذه الوضعية تعد من علل الشروع في كتابة هذه محاولة.

تأسيس مفهوم السياسي الأوسع من الحكم

ولنورد نص ابن خلدون بعد تقديم قصير حول مضمونه الذي يحدد فيه ابن خلدون الموضوعات الرئيسية لعلمه المحدد الجديد (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني) بوصفها مادة الفعل السياسي في العمل ومادة علمه في النظر وبوصف التاريخ أحد أدوات العمل والنظر السياسيين. فالدولة التي هي ينبني أن يكون فعلها عملا سياسيا على علم هي صورتها معللا ما يطرأ في ذلك كله من الأحوال بما يترتب على الاجتماع وخاتما بيان مبدأ الترتيب. يوردها بمراوحة بين ترتيب الفاعلية الثقافية والفاعلية الطبيعية :

يبدأ بالفاعلية التي تنتجها الدولة بعد أن تصل إلى غايتها فتكاد تكون المادة والصورة واحدة لأنها

من صنع الإنسان وله عليها سلطان شبه تام لأنها من فاعلية الثقافة.

ويثني بالفاعلية التي تجعل ذلك ممكنا أي الحكم والدولة شرط انتظام الحياة والانتقال من العمران

البدوي إلى العمران الحضري.

ثم يثلث بالكلام على الاقتصاد والصناعات

ثم يربع بالكلام على العمران البدوي وما يترتب عليه

ليختم بالكلام على العمران الحضري وما يترتب عليه معللا ما يطرأ في ذلك كله من الأحوال بما يترتب على الاجتماع وخاتما بيان مبدأ الترتيب. يوردها بمراوحة بين ترتيب الفاعلية الثقافية والفاعلية الطبيعية في مادة علمه برتب الحاجة من الضروري إلى الكمالي. والمنطق هو مراتب المكونات التي يتألف منها السياسي من حيث ذاته ومن حيث أدوات فعله لأنه في الحقيقة عين هذه الأدوات بوصفه تصورا لمادة العمران. فيكون المنطق هو مراحل التمكن من الأدوات التي ليست من إنتاج السياسة بل هي من إنتاج الطبيعة بالأدوات التي هي من إنتاجها وذلك بهدف

جعل المادة التي كانت خارجة عن الصورة مطابقة لها. وإذن فكل هم السياسة هي جعلها تخضع بالتدريج إلى سلطانها:

» لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها :

منها العلوم (الباب السادس) والصنائع (الباب الخامس) التي هي نتيجة الفكر الذي تميزبه عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات.

ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده من دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد. وهذه

وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية.

ومنها السعي في المعاش والإعداد في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه...

ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها.

وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجماع عروضا ذاتيا فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة أبواب :

الأول : في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض.

الثاني : في العمران البدوي وذلك القبائل والأمم الوحشية

الثالث : في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية

الرابع : في العمران الحضري والبلدان والأمصار

الخامس : في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه.

السادس : في العلوم واكتسابها وتعلمها. وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها نبين لك بعد. وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه

ببعض الوجوه ومن حيث العمران نبين لك بعد". "

فعل السياسة، البنية الكلية للمادة التى تصورها الدولة ولنوجز في هذا الفصل السادس فنعرض البنية الكلية التي تحكم ما يمكن أن يعتبر مقومات مادة الدولة وبها يتحدد مفهوم الدولة بما هي صورة تلك المادة حكما تربية. وذلك هو المعنى الخلدوني العام للدولة بوصفها الصورة التي يدرسها علم السياسة بوجهي وظائفها في الحكم والتربية حماية ورعاية: فلا بد أولا من أرضية مادية ورمزية. وذلك هو موضوع الباب الأول من المقدمة. وهو يدرس بعدين هما شرطا نشأة الجماعة والدولة : الأرضية المادية أو الجغرافيا الطبيعية والمناخ الطبيعي وأثرهما في تكون الجماعة بما توفره من شروط الأرضية الرمزية أو الثقافة البدائية والمناخ الروحي وأثرهما في تكون لحمة الجماعة بما توفره من شروط التواصل والتفاهم.

" (المقدمة دار العلوم اللبنانية ص.32-31).

ولا بد ثانيا من تكوينية تبدأ بالعمران البدوي وتمر إلى تكوين الدولة فتتوفر شروط الحماية والرعاية (الباب الثانى والثالث).

فتتكون ثالثا المدن التى هى علامة تحقق شرطى الحماية والرعاية إزاء الداخل (بين أفراد الجماعة وفئاتها) والخارج (بين الجماعة والجماعات المجاورة والمنافسة) حماية وإزاء الطبيعة الذاتية والبيئية تكوينا وتموينا (الباب الرابع). وعندئذ يصبح ما يستمد من الطبيعة رابعا ليس المصدر الوحيد بل يعوض بالتدريج بما يستمد من عمل الإنسان وإبداعه فتتكون الصناعات (الباب الخامس) والعلوم والفنون والتربية (الباب السادس). وبذلك أخيرا تكتمل نظرية الدولة بما تصنعه من أدوات لسلطانها الفعلي

(الحكم) والرمزي (التربية) فتضيف إلى صورتها مادتها التى هي في الحقيقة نظام الأحياز المتناهية: فلا بد من حيز مكاني (جغرافيا). ولا بد من ثمرته التي تجعله شرط قيام طبيعي (ثروة). ولا بد من حيز زماني (تاريخ). ولا بد من ثمرته التي تجعله شرط قيام رمزي (تراث). ولا بد من مرجعية توحد الجماعة التي تملأ الأحياز بأحياز شبه لا متناهية تتجاوزها بما يجعلها قادرة على التوحيد الذاتي ويسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي (الضمير الخلقي) المكمل للتوحيد الأجنبي الذي يسميه ابن خلدون بالوازع الأجنبي (القانون والأمن). ما القصد بالمرجعية المادية والروحية وهذه الأحياز اللامتناهية المحيطة بالأحياز المتناهية تعرض بوجهين: الأول هو التشوف إلى ما وراءها مكانا وثمرة وزمانا وثمرة ومرجعية بمعنى عدم القبول بالتناهي ومحاولة الزيادة فيه دنيويا. وهذا هو العلة الأساسية لنزعة التوسع لدى الفرد والجماعة النزعة التي

هي الخاصية الجوهرية للسياسة : فالحدود بين الأجوار في نفس الجماعة وبين الجماعات في المعمورة صورة من توازن القوى بين البشر في حماية المجال الحيوي بالنسبة إلى كل فرد في نفس الجماعة وإلى كل جماعة في المعمورة. الثاني هو التشوف إلى ما وراء الدنيا عامة بأبعادها تلك بمعنى البحث عما وراء مطلق يكون لامتناهيا بمكانه وثمرة مكانه وزمانه وثمرة زمانه وبمرجعيته. وتلك هي العلة الأساسية في ضرورة البعد الديني في كل جماعة ودوره الضروري في السياسة بشرط عدم حصره في الأديان المنزلة. ولهذه العلة لا يمكن تصور جماعة من دون دين سواء كان طبيعيا أو منزلا. والأديان التي ليس لها آخرة وبعث لا بد أن تجد فيها التناسخ أو

على الأقل هوس السيطرة على العالم بسلطان خفي سواء تحقق بالفعل أو ظل وسواء جماعيا كالحال في نظرية شعب الله المختار عند اليهود أو أسرة الله المختارة عند الشيعة رغم كونهم يعتقدون في البعث لكن الحساب عندهم دنيوي لأن المهدي يؤدي هذه الوظيفة وليس الله كما عند السنة. وبذلك تكون المرجعية هي مقومات ثقافة الجماعة ومنظومة قيمها دنيوية كانت أو أخروية أو جامعة بين النوعين. وهي المقوم الأساسي لهوية الجماعة التي تؤطر وجودها ونشاطها. والمقدمة بينت ضرورتها باعتبارها الشروط الروحية فجعلتها في رتبة ضرورة الشروط الطبيعية. وبهما بدأت المقدمة (الباب الأول) طلبا لشروط العمران البشري والاجتماع الإنساني على الجملة أي الشروط المشتركة بين شكليه البدوي والحضري. وبذلك نستعد للبحث في مقومات المرجعية وكيفية التوحيد بالوازعين الذاتي والخارجي.

توالج الرموز وقابليتها للترجمة المتبادلة

وقبل ذلك يوجد شرط الشروط كلها .

فلو لم يكن رمز الجنس ورمز المال ورمز السلطة السياسية ورمز السلطة الروحية رموزا قابلة لأن يعوض أي منها أيا منها أو قابلة للترجمة المؤقتة أحدها في آخرها لاستحال الوجود الجمعي.

ومعنى ذلك أن رمز الجنس عضويا هو غاية الوجود الإنساني عضويا من حيث هو حيوان وذوقيا من حيث أسمى من الحيوان لما أمكن أن يصبح رمز المال قادرا على تعويضه باعتباره قادرا على تحصيله المؤجل.

ولو لم يكن المال في العادة إما المصعد إلى السلطة السياسية (عندما تكون

هذه عالية) أو غاية السلطة السياسية (عندما تكون دانية) لاستحال أن تكون السلطة السياسية قابلة لتعويض المال بما هو أسمى منه في الحالة الأولى أو للوصول إليه باعتبارها أدنى منه في الحالة الثانية.

ولو لم تكن السلطة الروحية مساعدة في ذلك كله بالمشاركة في توطيد السلطة السياسية أو في تهديدها بتمثيل القيم التي تريد إرجاعها لوظيفتها السوية لاستحال أن يكون لها دور في ذلك كله أي في رمز الجنس ورمز المال ورمز السلطة السياسية.

وهذه الخاصية الإنسانية المتمثلة في الترجمة المتبادلة بين رموز الجنس والمال والسلطة السياسية والسلطة الروحية هي سر الأسرار في كل سياسة عرفتها الإنسانية منذ أن أصبح لها آثار تدلنا على سلوكها السياسي. فالمرأة هي غاية الرجال عضويا وذوقيا . والرجل هو غاية المرأة عضويا وذوقيا . والمال أداة الأدوات في الوصول إلى هذه الغاية إما مع صاحبه مباشرة أو مع ما يكون صاحبه جسرا إليه. مثال ذلك أن الكثير من الأغنياء يتزوجون شابات جميلات. وهم يعلمون أنهن يعلمن أنهم لن يوفروا لهن المتعة الجنسية. لكن مالهم سيمكنهن من الحصول عليها من شبان مثلهن يطلبون المال. ومن علامات ذلك أنه من أهم وسائل إغراء شباب البلاد الفقيرة من عابري البلاد الغنية كما يتبين من السياحة الجنسية والهجرة.

والمال أداة لتحقيق بقية المطالب. وكل أداة قبل الحصول عليها تكون غاية. ومن ثم فهو الغاية الأداتية للجميع رجالا ونساء لأنه يحقق الغاية الأولى ثم يعد للغاية الثانية التي هي السلطة السياسية. ويمكن أن

يمكن من استتباع السلطة الروحية. فيكون هو الوسيط الدائم بين الجنس

والسلطة. لذلك كانت المرأة ولا تزال أهم أدوات عمل السياسة وخاصة عملها القذر الذي يتعلق بالاستعلامات وشراء ضمائر من يجند من العملاء بين الأعداء.

وما لا بد من الإشارة إليه هو الظاهرة الغريبة التي بالتدريج تغلب الدور الأداتي للجنس بتقدم التحضر والترف : فلكأن البعد الذوقي يتحول إلى تجليات اللذة المجردة فيفقد وجدانيات اللذة المعينة فيعوض الاستمتاع الخيالي الاستمتاع الفعلي. وهو ما يجعل الجنس يصبح مجرد بضاعة. فيكون سهم التأثير الذوقي الفرجوي هو الغالب ومن ثم يصبح الميسر للإشهار في تسويق كل البضائع الأخرى : يتحول إلى عملة أداتية في التجارة والسياسة وحتى في الدين.

والسلطة السياسية هي أكبر الأوهام لأنها ظاهرة سائلة ومبثوثة بالفشو غير محدد الأصل بحيث إن من يبدو صاحب سلطان هو في الحقيقة مجرد قطعة من جهاز عميق مائع السلطة وموزعها. وقد يكون من ورائه سلطان محجوب هو في الغالب سلطان ابتزاز جنسي أو مالي أو خلقي أيا كانت طبيعته. وذلك ما يجعل السلطة السياسية شديدة المشاشة إلى حد لا يصدق وهو ما يفسر سلطان المافيات التي تمسك بهذه الأسرار وتستعملها لفرض إرادتها.

ونأتي أخيرا للسلطة الروحية وهي ليست بالضرورة دينية -لأنها لا تكون دينية بالمعنى الصارم للكلمة إلا في المجتمعات القريبة من البداوة. إنها هي في الغاية سلطة الكلمة أو التأثير الرمزي الذي هو السلطة الأسمى سواء كانت حقيقية أو خداعية. فالكلمة بما هي وعد يمكن أن تكون ذات

فاعلية في الجنس أو في المال أو في كل طريق إليهما وخاصة في السياسة. وهي أهم أدوات الحرب النفسية لأنها بالقوة جنس ومال وسلطة سياسية. ذلك أنها تعمل في المخيال الذي يجعل هذه الأهداف حاضرة بالقوة بحضور أسمائها والوعد بها في الدنيا أو في الآخرة.

السياسة ودور التوالج الرمزي

ولهذه العلة فإنه لا يمكن تصور سياسة من دون هذه السلطة التي تكون دينية في البداية ومخيالية في الغاية بحيث إن الإبداع المخيالي وظيفته التحرير الوجودي الفعلي أو الوهمي بتجاوز الأحياز المتناهية إما بوعد

دنيوي هو توسيعها إلى أقصاها (السيطرة على العالم) أو بوعد أخروي هو توسيعها إلى اللامتناهي. فتكون المتعة الجنسية والمالية والسلطوية مطلقة في العالمين الشهادة والغيب . وأفضل تعين لذلك هو الجنة في

الدين الإسلامي. فالجنس فيها بلا حد وثمرة المال بلا حد لأن القطوف دانية وثمرة السلطة بلا حد لأن كل ما يريده ساكنها يكفي أن يريده حتى يتحقق (انظر كتاب المحاسي في التوم).

ولما كان دور الرمز في السياسة هو الوعد والوعيد فإن دوره في الدين وفيما يؤدي وظيفته في المجتمعات التي تظن نفسها قد تجاوزت الدين إلى ما تظنه إلحادا يبقى هو نفسه أي الوعد والوعيد في عالمين دون أن يكون الثاني هو الآخرة بل هو دائما الآخر من الدنيا في معناها المعتاد حتى لو كان هروبا أفيونيا . السلطة سواء كانت سياسية أو روحية لا بد فيها من الوعد والوعيد. وهما يعودان إلى مطلوبهما : فلا بد من الوعد والوعيد الخاص بالإطعام من الجوع ومن الوعد والوعيد الخاص بالأمن من

الخوف.

وتلك هي العلة في اختيارنا قلبا وبؤرة للنظرية السياسية الكلاسيكية لكل المراحل الخمس التي حددنا فاعتبرنا ممثليها مفكرين سياسيين أحدهما جعل العقد السياسي موضوعه الوعد والوعيد بالخوف (هوبس) والثاني جعل موضوعه الوعد والوعيد بالإطعام من جوع رغم الطابع الخفي للعلاقة في نظرية العقد الاجتماعي (روسو). والطابع الخفي يختفي بمجرد قراءة بداية كتاب روسو في العقد الاجتماعي وصلتها بالحوز الذي لا يتحول إلى ملكية إلا بفضل العقد الضامن للحقوق.

فالكلام يتعلق أساسا ببداية الملكية الخاصة وهي تنتج من مسألة الإطعام إيجابا وسلبا . فالذي يحوز أرضا عن غيره هدفه ضمان شرط الغذاء أساسا خوفا من الجوع في المستقبل وتلك هي علة الجغرافيا السياسية أو الحدود بين الدول لأن ذلك من شروط وظيفتيها رعاية وحماية ومن ثم فالوعد والوعيد المتعلق بالإطعام من

جوع هو مبدأ العقد الاجتماعي. وما تعلقه بالسلطة والإرادة الجماعية إلا لأن الغاية هي جعل حماية الملكية والحقوق غير خاضعة لإرادة خاصة قد لا تضمن كرامة الإنسان وأولها شروط العيش الكريم. وذلك هو موضوع الفصل الثامن الموالي.

(الفصل الثامن)

ختمت الفصل السابع بزبدة العلاج الخلدوني. فقد حدد دور ما يمكن أن نطلق عليه اسم الأحياز التي يتعين فيها وبها الوجود الإنساني في عالمي أي إنسان عالم الواقع المباشر أو عالم الشهادة الذي يدرك بالحواس خاصة وهو

العالم المادي ببعديه المكاني والزماني وما يترتب على تفاعلهما في الاتجاهين فينتج عنهما بما بينهما وبين البشر من تفاعل التراث تأثيرا للتواصل بينهم خلال العيش المشترك في المكان لمدة من الزمان كافية لجعلهم يتواصلون بلغة تحفظ تراثهم والثروة تأثيرا للتبادل بينهم خلال نفس العيش المشترك في نفس المكان لمدة كافية من الزمان ومن هذه الأحياز الأربعة يستمد منه الإنسان معين قيامه المادي.

لكن الإنسان لا يكتفي بهذه الأحياز رغم أنها ليست بالتناهي المساوي لتناهيه لكنه يعلم أنها متناهية لأنها لا تتجاوز مجال إدراكه عامة والحسي خاصة ومن ثم فهو يبحث عما يشدها إلى عالم ما فوق الواقع المباشر ولنسمه اصطلاحا بعالم الغائب منها وخاصة بعالم يمكن دون الحاجة إلى حصره في المعنى الديني بعالم "الغيب" الذي لا يمكن إدراكه بالحواس ولنا منه عالم الكائنات الرياضية في المعرفة وعالم الكائنات القيمية في الذوق الجمالي والجلالي والخلقي والوجودي.

وذلك هو العالم الرمزي أو الروحي الذي يستمد منه الإنسان قيامه المعنوي أو الروحي. وهو عالم لا يخلو من مجتمع إنساني ولعل أبرز تجلياته الآداب والفنون فضلا عن شرط العلوم أو الرياضيات وشرط الأعمال أو القيميات دينية كانت أو حتى "لادينية". ولهذه العلة فكل من يتصور جماعة إنسانية خالية منها إما أحمق أو يخرف بما لا يعرف: فهذه كلها شرطها الأخلاق أي المفاضلة بين ما يعتبر خيرا وما يعتبر شرا وما يعتبر جميلا وما يعتبر قبيحا وما يعتبر صادقا وما يعتبر كاذبا في التبادل وفي التواصل بين البشر ثم بينهم

وبين الأحياز التي يدركها بالحواس. وينسب إلى هذين الحيزين المقومين للعالم فوق عالم الحس سر التوحيد بين البشر في التبادل والتواصل والتوحيد بينهم وبين الأحياز الطبيعية والمتولدة من تفاعل الإنسان معها. لذلك جاء في هذه الزبدة أنه لا يوجد إنسان يخلو من مرجعية توحد الجماعة التى ينتسب إليها الجماعة التي تملأ الأحياز وتلتصق بها بوصفها شروط وجود وشروط بقاء. وهي توحدها بأحياز يمكن اعتبارها أحياز الممكن غير الحاصل الممكن الذي هو من جنسها من حيث الطبيعة لكنه بخلافها شبه لا متناه إذ هو تتجاوزها بما يجعلها قادرة على الوحدة فينشأ معها ما عرفته الآية الثالثة والخمسين من فصلت مما نراه من آيات الله في الآفاق (يعني وحدة الطبيعة والتاريخ: العلم (وفي الأنفس (يعني وحدة البدن والروح: الإنسان) والتي تتبين فيها حقيقة ما يقوله القرآن على ما وراء العالم الحسي.

ويسمي ابن خلدون هذا الأصل وما يترتب عليه في ضمير الإنسان الذي هو سلطة باطنية لا تدرك بالحواس يسميها بالوازع الذاتي عند كل فرد, ويعتبره الوازع المكمل للتوحيد الأجنبي العائد إلى ما يسميه بالوازع الأجنبي أي الوازع الذي يفعل باسم الجماعة وهو وحدة كيان الجماعة أو الأمة وهو معنى لا يدرك بالحس. وتعرض هذه الأحياز اللامتناهية المحيطة بالأحياز المتناهية بوجهين:

الأول هو التشوف إلى ما وراءها مكانا وثمرة وزمانا وثمرة ومرجعية بمعنى عدم القبول بالتناهي ومحاولة الزيادة فيه دنيويا. لذلك فكل دولة تمثل قوة جماعة متمددة بالقوة. وهذا هو العلة الأساسية لنزعة التوسع لدى الفرد

والجماعة النزعة التي هي الخاصية الجوهرية للسياسة. ولولا التمانع بين الأفراد وبين الجماعات لما وجدت حدود في الأحياز لا داخل الجماعة الواحدة ولا بين الجماعات.

الثاني هو التشوف إلى ما وراء الدنيا عامة بنفس تلك الأبعاد بحثا عما وراء مطلق يكون لامتناهيا بمكانه وثمرة مكانه وبزمانه وثمرة زمانه وبمرجعيته. ولا يهم إن كان ذلك العالم اللامتناهي مجرد فكرة في الخيال أو حقيقة في المعتقد الديني. وتلك هي العلة الأساسية في ضرورة بعد متعال على الموجود في كل جماعة

ودوره الضروري في السياسة بشرط عدم حصره في الأديان المنزلة.

وبذلك تكون المرجعية هي مقومات ثقافة الجماعة ومنظومة قيمها دنيوية كانت أو أخروية أو جامعة بين النوعين (وتكون دائما جامعة إذ حتى عندما تنفى إحداهما فهي في الحقيقة تتعين في أخراهما إما بحط منزلتها إن رد الأخروي إلى الدنيوي في الدنيوي أو العكس إن رد الدنيوي إلى الأخروي ولكن في الوم). ولولاها لاستحال تخيل أي إمكانية لوحدة الذات ولوحدة الجماعة ولوحدة العالم الطبيعي ولوحدة العالم التاريخ ولما وراء ذلك كله ما يمثل موضوع السياسي عامة من حيث هو إستراتيجية الوجود الإنساني الذي يتجلى في ما يسميه القرآن الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها.

والمرجعية هي إذن المقوم الأساسي لهوية الجماعة التي تؤطر وجودها ونشاطها سواء تكلمنا على الجماعة الجزئية أي قوم من الأقوام في وطن من الأوطان أو الجماعة الكلية في كل المعمورة علما وأن هذا المستوى

الأخير من وضع الحضارة العربية وأول من أضافه للرؤية اليونانية التي كانت تتوقف عند مفهوم المدينة اسما للدولة ودونها القرية والأمرة. فأول من أضاف إلى ما يقوله أرسطو حولها هو إضافة مستوى رابعا سماه الإنسانية موضوعا للفلسفة العملية في كتاب سماه في الوجود أو في الإنسانية

والمقدمة بينت ضرورة هذه المقومات كلها باعتبارها الشروط الروحية جعلتها في رتبة ضرورة الشروط الطبيعية. وبهما بدأت المقدمة(الباب الأول) طلبا لشروط العمران البشري والاجتماع الإنساني على الجملة أي الشروط المشتركة بين شكليه البدوي والحضري ."<

فتكون المرجعية الموحدة ذات وجهين سياسي وهو ما يمكن أن نعتبره موضوع التاريخ العادي وديني

وهو ما يمكن أن نعتبره موضوع التاريخ المقدس. وكلاهما كوني الدور إذ لا يخلو منه مجتمع حتى لو لم يكن له دين منزل لأن الأديان الطبيعية تؤدي نفس الوظيفة :

خاتمة الفصل السابع.

فهي سياسيا مقصورة على الدنيا وتتمثل في نزعة لا فكاك منها هي السعي لتجاوز متناهي أحياز الجماعة إلى لا متناهي زائف هو المعمورة بل والكون كلهما. ومعنى ذلك أن كل جماعة تريد أن تسود العالم وهي لا تتوقف إلا بسبب الجماعات الأخرى التي تقاسمها المعمورة ومن ثم فالتاريخ العالمي يخضع لنفس المنطق الذي تخضع له الجماعة في الداخل.

وهي دينيا متعلقة بلامتناهي ماورائي بالنسبة إلى الكون كله إلى عالم أرحب تكون فيه الأحياز لامتناهية ويشمل الوجود كله وهذا اللامتناهي الماورائي لم يبلغ الكونية بحق إلا في الرسالة الخاتمة. ولذلك فهي خاتمة. ذلك أن العالم الذي تكلم عليه لامتناهي مكانيا وزمانيا:

يوم مكانه تقاس بآلاف السنوات من أيام مكاننا (في يوم مقداره خمسون ألف سنة مما تعدون) وزمانه كذلك.

أما ثمرة مكانه فى ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر. وأما ثمرة زمانه في الخلود في السعادة الأبدية أو في الشقاء الأبدي.

وتلك هي العلة في اعتماد ابن خلدون على انثروبولوجيا فلسفية ودينية في آن. فهي فلسفية ببعد فلسفة التاريخ (المقصور على السياسة بمعناها العقلي) وهي دينية ببعد فلسفة الدين(الذي يضيف إلى السياسية البعد الديني الذي من دونه لا يمكن أن نفهم التشوفين). ومن ثم فتأسيسه علم السياسة على هذه الانثروبولوجيا الفلسفية والدينية يجعلها بؤرة اللقاء بين هذين الفرعين من الفلسفة :

فلسفة التاريخ (أو محددات الوازع الأجنبي في الظاهرة السياسية موضوعا وعلما). ويتبعها تحديد الوازع الخارجي هو فاعلية الشوكة والعصبية. وابن خلدون يعتبر هذا العامل الأول أكثر تأثيرا في العمران الحضري.وفلسفة الدين (أو محددات الوازع الذاتي في الظاهرة السياسية موضوعا وعلما). ويتبعها تحديد الوازع الذاتي هو فاعلية الشرعية والمرجعية الروحية. وابن خلدون يعتبر هذا العامل الثاني أكثر تأثيرا في العمران البدوي.

وهذا ينطبق حاليا على دول العالم في العولمة إذ إن بعضها ما يزال للدين

فيه دور أساسي وبعضها الآخر أصبح له بديل من الدين هو إيديولوجيا "تقديس" الدنيا وحصر الإنسان في حساب المصالح المادية مع أخلاق جديدة هدفها تبرير هذه الإيديولوجيا بما يشبه ما كانت تصف به الدين : عالم المخيال والتخدر الرمزي الذي ينتجه ليوسع العالم المادي الذي يضيق بالإنسان عامة وليس بالإنسان البدائي الذي له عالم الدين المتجاوز لعالم الدنيا. والتعليل هو أن ما لأجله تتكون الجماعات أي " الإطعام من جوع والأمن من خوف" ليست مؤثرة كثيرا في البدوي بخلاف الحضري الذي صار عبد دنياه في الغالب . أما البدوي فرضي بالكفاف وحمي ذاته بذاته. فيكون الحضري قابلا للردع بالوازع الخارجي. لكن البدوي لا يخاف أي وازع خارجي. ولم يبق له إلا الوازع الذاتي. والوازع الخارجي في العمران البدوي خارجي بمعنيين : هو خارج الأفراد لأنه منزلة الجماعة في وعيه بكيانه بحيث إن مقاطعتها له يعتبر أشد العقوبات. وهو خارج الجماعة لأنه شديد الإيمان بالحاجة إلى رب يحميه مما يحيط به من اللامتوقع المطلق, بخلاف ما هو عليه عند الحضري إذ يكون خارج الأفراد وشبه خارج الجماعة لأنه بيد حامية دولته التي هي منفصلة عنهم وغالبا ما تكون من المترفة . أما العمران البدوي فالسلطة السياسية بيد الجميع وهي

سلطة معنوية يمثلها العرف الذي يحدد المعروف والمنكر لأنها بيد كل أفراد الجماعة وكبارها في العادة من رجالها ونسائها حماية لذاته وعدوانا على غيرها.

لا يستعمل ابن خلدون لفظة العقد بالمفرد بل استعمل كلمة عقود. ولو كان يقصد العقيدة لجمعها على عقائد لا على عقود. لكن بصرف النظر

عن الحجة الصرفية فإنه يعلم ككل مسلم أن الدين عقد بمعنى الميثاق الذي هو تعاقد بين الرب والمربوب في الإسلام. لذلك فهو قد استعمل مفهوم العقد بمعنى التعاقد لأنه جعل الحكم مستجيبا لالتزامات متبادلة فيها الحق والواجب لطرفين حول عمل معين. وأفضل طريقة لفهم هذا الدور ضرورة الكلام على نظرية "العقود" الخمسة أو أشكال الحكم والدولة بوصفها عملا فيه حقوق وواجبات لطرفين هما الحكم والمحكوم. وأشكال الحكم يعتبرها ابن خلدون مستندة إلى نوعين من الوازع إما مجتمعين أو منفصلين على أرضية مضاعفة هي الطبيعة والوحدة الشاملة لعقود أربعة وتغير علاقة طبيعية ليس فيها ما يمثل مفهوم التعاقد هي العلاقة الطبيعة للقوة الخالصة وذلك في وحدة عسيرة التحديد سنحاول فهمها لأنها من أهم ملاحظات ابن خلدون التي تبين تعقيد الظاهرة السياسية وعلمها. ومن هذا المنطلق تكون المسائل على النحو التالي : المسألة الأولى : العقود الخمسة والأرضية الطبيعية والتوليفية التي يكون الإنسان مجرد كائن حي مثل غيره من الحيوانات. المسألة الثانية : دور الدين والعصبية بأصنافها الخمسة : عصبية الدم أو القبلية وعصبية الولاء المنفي أو الموالي وعصبية القوم أو حلف القبائل المنتسبة إلى نفس الجماعة وعصبية الولاء الروحي أو الأمة والعصبية النوعية للبشر أو وحدة الإنسانية إزاء بقية الكائنات. المسالة الثالثة : طبيعة السياسة في العمران البدوي

المسألة الرابعة : طبيعة السياسة في العمران الحضري

" نص ابن خلدون في العقود الخمسة سيلي إيراده في هذا الفصل.

المسألة الخامسة : مفهوم التناظر بين المدينة الجزئية) السياسة قبل وحدة

المعمورة) والمدينة الكلية (السياسة بعد وحدة المعمورة) ." وهو تناظر يبين وحدة النوعين من السياسة رغم الاختلاف في دور الأحياز الذي كان التجاوز فيه نوعا من التمدد الذي يشمل المعمورة بالقوة فصار تمددا يشمل المعمورة بالفعل.

ونكتفي في هذا الفصل الثامن بعلاج المسألة الأولى علاجا مستوفيا مع ملخص للإشكاليات الباقية التي نلحقها بها على أن نعود إليها في الفصول الموالية بمقتضى تنزيل كل واحدة منها في الكلام على السياسي علما بصورة تجعلها عرض تفاصيل النظرية الخلدونية في سياق الكلام النظري على الفلسفة السياسية وعلوم السياسة وأدواتها.

المسألة الأولى؛ العقود الخمسة والأرضية الطبيعية والتوليفية.

ما العقود الخمسة وما الأرضية الطبيعية والتوليفية . نبدأ فنذكر بالعقود الخمسة بعد أن قدمنا التعريف مع الاعتراف بغياب لفظة العقد وحضور المفهوم هو علاقة تبادلية فيها حقوق وواجبات بين طرفين هما الحاكم والمحكوم بدرجتين مختلفتين" :

"أ ويشهد هذا المفهوم عقليا من اعتبار ابن خلدون قوانين العلاقات الداخلية في الجماعة الواحدة ورهاناتها هي عينها قوانين العلاقات الخارجية بين الجماعات المتجاورة ورهاناتها. ونستوحها تاريخيا من عصرنا أو عصر العولمة الذي لم يعد فيه فارق كبير بين الداخلي والخارجي في العلاقات بين الدول للتداخل والتشابك اللذين يكادان يلغيان مفهوم السيادة التافية لهذا التداخل والتشابك في كل مستويات التبادل والتواصل بين البشر.

' ! وعلة الاختلاف هي التي تبين أن الدين أمر حتمي في السياسة حتى

لوكانت علانية : فلا بد فيها من سلطان فوق

عقد يجعل الحكم لصالح الحاكم وهو عقد مفروض من طرف واحد هو الحاكم.

اثنان دينيان :

عقد من جنس العقد الأول مفروض من الطبقة الدينية بنظرية الحق الإلهي في الحكم والعصمة المطلقة للحاكم (الشكل الشيعي). وعقد من جنس العقد الثاني وهو عقد ضمني للمحكوم فيه دور لأنه محكوم وحاكم في آن تحت سلطان أسمى منه في الوضعين (الشكل السني). والوضع الحقيقي هو عقد خامس وفيه كل ذلك على أرضية الحالة الطبيعية بوصفها الأرضية التي يجري عليها كل ذلك تعديلا لها وتلطيفا حتى لا تبقى الحياة السياسية صراع قوى لا يتوقف ولا يستقر فلا يتحقق ما لأجله تتكون الجماعات والدول أعنى شروط بقائها وسعادتها. >» اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري. وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه. وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم : تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه بإيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي

جاء به مبلغه

وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

فيه الطرفان ومن ثم فهو لا يعبر عن إرادتها الحرة والمتساوية بل عن علاقة

قوة بين قوتين غير متساويتين. من هنا المستوى الثاني فيه طرفان وحكم ويسميه ابن خلدون الشكل الديني والأول يسميه الشكل العقلي. وقد اعتبر الثاني مضاعفا وكان عليه أن يعتبر الأول كذلك مضاعفا كما

فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة علم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط.

وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب. وإنما معناه عند الحكماء ما يحب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة. والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير.

ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين :

أحدهما يراعى فيه المصالح على العموم. مصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة والآداب وأحكام الملك مندرجة فيها.

الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك والقهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر.

إلا أن ملوك المسلمين يرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية

ضرورية والاقتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم*.

' المقدمة الباب الثالث الفصل51 238.

والنص الأول غابت فيه الحالة الطبيعية لكنها موجودة في غيره : > لما كانت حقيقة الملك أنه الاجماع

الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم. فتعسر فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها "سنة لله في النين خلوا من قبل". :

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية. وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء. والله يقول "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا"". فالمقصود بهم إنما هو دينهم

المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم "صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض". لنجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محفوظا بنظر الشارع".

فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله

"ومن لم يجعل الله له نورا ما له من نور" لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور

آخرتهم وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره. قال صلى الله عليه وسلم " إنما هي أعمالك ترد عليكم". وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط "يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا". ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء*".

تعليق وجيز على مضمون النصين

لكن النصين لم يميزا بين نوعين من العقد الديني نظير النوعين من العقد العقلي. فلم يبرز لذلك التناظر بين العقد الديني والعقلي لأن الأول فيه مستويان ولم نر للثاني نفس المستويين (لصالح الحاكم وحده أو لصالح الحكام والمحكوم). التناظر لا نجده مباشرة في نصوص ابن خلدون. لكنه يشير إليه من وجهين إشارة غير مباشرة : الوجه الأول هو ما يرد في

الاستعمال السياسي للدين في ما يسعى إليه بعض الموسوسين من ثورات تتصور الدين وحده كافيا لسياسة مقبولة. والوجه الثاني هو التناظر بين دور الدين في حركات التصوف المتفلسف وفي الفكر الشيعي الذي يؤمن بالحق الإلهي في الحكم لآل البيت. فهذان النوعان مجموعين من نفس الطبيعة التي تجعل الديني مناظرا للعقلي في حيازته للمستويين. فالعقد الثاني في السياسة العقلية والذي هو لصالح الحاكم وحده دون اعتبار مصلحة المحكوم يناظره العقد الثاني الذي نضيفه لفكر ابن خلدون والذي هو لصالح الحكام باسم الدين لا العقل دون اعتبار مصلحة المحكوم. أما في السياسة الدينية السوية المناظرة للنوع الأول من السياسة العقلية فالعقد لصالح الحاكم والمحكوم

'المقدمة الباب الثالث الفصل25 ص.150

في آن مع تفضيلها على السياسة العقلية لعلة لم يذكرها ابن خلدون ولعله لم يفكر فيها أصلا إذ اكتفى بعلة واحدة هي الجمع بين المصلحة الدنيوية والأخروية.

لكن العقد الديني السوي يضيف شرط صحة التعاقد التي يغفل عنها العقد العقلي حتى السوي : شرط التساوي بين طرفي العقد إذ يخضعان لما متعال عليهما ويتساويان لديه وهو الحكم المطلق. وإذن فالعقد الديني يضيف إضافة أساسية هي اشتراط سلطة محايدة في تحرير العقد السياسي. ذلك أن العقدين العقليين يقعان بين طرفين غير متساويين : الحاكم والمحكوم. أما العقد الديني الذي يفضله ابن خلدون فهو عقد بضمانة طرف محايد يتساوى أمامه طرفا العقد العقلي فضلا عن الجمع بين يضيف المصالح

الدنيوية وما يتعالى عليها أي المصالح الأخروية. وبه يعرف الخلافة بالمقابل مع الملكية سواء كانت طبيعية أو عقلية من النوع الأول أو عقلية من النوع الثالث.

تحرير مقتضب لإشكاليات المسائل التي أجلنا تحليلها ونكتفي في هذا الفصل بتحرير الإشكال في بقية المسائل تحريرا مقتضيا دون علاج لأن علاجه سيكون تباعا ضمن الكلام في النظرية أسلفنا وذلك حتى يتبين أن الانطلاق من نظرية ابن خلدون لم يكن عبثا بل لأن مسائله تعد عينات من مقومات الفكر الفلسفي العميق في طبيعة السلطة السياسية وصلتها بالمحددات العمقية في العمران البشري والاجتماع الإنساني وفي نظريته الإنسان التي استمدها كما أسلفنا من انثروبولوجيا فلسفية ودينية في آن.

المسألة الثانية دور الدين والعصبية بأصنافها الخمسة.

إن الكلام على النموذجين الفيزيائي (لفهم دور العصبية) والرمزي (لفهم دور الدين) هو الذي يجعل العصبية تتحدد في الحقيقة بالنموذجين ما يجعلها تصبح مخمسة الأبعاد : العصبية من دون الدين والدين من دون العصبية والعصبية مع الدين والدين مع العصبية وعلة الوصل والفصل بينهما في السياسة.

ويقضي ذلك تحليل نصين حول دور الدين في الحكم في غياب العصبية وفي حضورها. ويبين ابن خلدون فيهما عدم كفايته وشروط إمكان الاستغناء عنه والعصبية في غياب الدين وشروط الاستغناء عنها.

ويجتمع ذلك كله في نص يتعلق برأي ابن خلدون في الثورات ذات الأساس الديني.

المسألة الثالثة السياسة في العمران البدوي ويتعلق الإشكال بالسؤال التالي : ما الذي يؤدي وظائف الدولة؟ وكيف يمكن تصور حضور الوظائف في غياب الأعضاء بقياس عضواني؟ كيف نفترض وجود وظائف الدولة من دون أعضائها الشكلية؟

ولا بد هنا من مفهوم لم يكن موضوع نظرية لكنه كان موجودا هو دور "المجتمع المدني" أو الخلايا الوسيطة بين الفرد والدولة أعني الأسرة والمعمل والمدرسة والمعبد والجماعة القبلية.

المسألة الرابعة السياسة في العمران الحضري

المشكل كيف تشكلت الأعضاء أو البنية الشكلية للدولة لتقوم بنفس الوظائف التي كانت تؤديها الخلايا الوسطى بحيث تستحوذ الدولة على المجتمع المدني أو يتحول المجتمع المدني إلى أعضاء الجسم السياسي ربما بسبب تقسيم العمل. ولعل اكتمال الشكل العضوي الذي يؤدي وظائف الدولة لم يتحقق إلا لما

استحوذت الدولة على كل وظائف الخلايا الوسطى ختما بوظائف الأوقاف في الدولة الإسلامية وبوظائف الكنيسة في الدولة المسيحية.

المسألة الأخيرة : التناظر بين المدينة الجزئية » السياسة قبل وحدة المعمورة والمدينة الكلية «السياسة بعد وحدة المعمورة). وبروز ما وراء الدولة من سلطات كانت خفية

وهذه المسألة هي التي ستكون تابعة للفصل الموالي لأنها تتعلق بهذا التناظر العجيب الذي يجعل مستقبل السياسة أو النظام السياسي العالمي ما بعد

الحديث مناظرا لما كانت عليه الجماعة البدائية من تداخل السلط وسيلانها الفاشي في كل الكيان. فالجماعة البشرية كلها أصبحت جماعة واحدة أشبه بما كانت عليه القبائل من صراع على أسباب العيش بسلطان مبثوث وفاش في الأفراد والفئات واللوبيات إلى... من خصائص بدأت تتكشف في ما نحن فيه من تطور جيوسياسي وجيوروحي لظاهرة العولمة سنصف في الفصل الموالي.

ولكن قبل مواصلة عرض هذه المحاولة القديمة التي أعيد نشرها محينة فلا بد من الحسم من المخرفين حول خلو السياسة في رؤية الحداثة من الأخلاق لأنها بحسب زعم المخرفين فصلتها عن الدين. ذلك أن سطحية المتكلمين في الأمر والنجومية التي يلقونها لدى الحمقى من الحداثيين ومن الإسلاميين تقتضي الحسم بصورة لا لبس فيها بالإشارة إلى مواقف أكبر أعلام الحداثة في بدايتها وفي غايتها أعني ديكارت ولايبنتس بداية وهيجل وماركس غاية وبينهما ثورة المدرسة النقدية الألمانية أعني بالأساس كنط ومدرسته الأصلية والجديدة التي سبق أن وازنت بينها وبين المدرسة النقدية العربية أعني بالأساس الغزالي وابن تيمية

وابن خلدون.

وما كنت لأنشغل بمزاعم المهرجين من الباحثين في إشكالية الدولة الإسلامية واقتصار الأخلاق عليها وإشكالية الدولة الحديثة وخلوها من الأخلاق والاستنتاج المضمر في الكلام على استحالة دولة إسلامية حديثة لاستحالة دولة حديثة ذات أخلاق إسلامية أعني أن الإسلام لم يعد صالحا في المستقبل وينبغي التخلي عنه لتحقيق الحداثة أو التخلي عن

الأخلاق في السياسة شرطا في تحديث المسلمين لأنه يعسر تصديق أصحاب هذه الدعوى بأنه لا بد أن يكون الإنسان مسلما بالمعنى الوسيط حتى يحقق الجمع بين السياسي والخلقي.

وليست بحاجة لبيان أن القرآن نفسه والسنة كلاهما لم يشترطا في الجمع بين السياسة والأخلاق المرور حتما بدين معين وإلا لكان حرم كل الأديان ولم يعتبر من واجب الدولة الإسلامية حماية كل الأديان وتخيير أهلها بين تطبيق تشريعاتهم في كل قضاياهم أو القبول بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية. ذلك أن الحسم في الخلافات العقدية متروكة ليوم الدين والتعدد الديني من شروط التسابق في الخيرات حتى إن تطبيق العدل في السياسة يجعل الدولة الكافرة أفضل من الدولة المسلمة الظالمة وحتى إن شرط عدم الخوف والحزن مشروطا بثلاثة مبادئ لا يكاد دين يخلو منها منزلا كان أو طبيعيا: من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليه ولا يحزن.

لكن لا أنوي الدخول في جدال ديني مع صاحب التخريف حول الدولة الإسلامية واستحالتها في المستقبل ودعوى تأسيس ذلك على نقد ما بعد حداثي ينسب إلى الانحراف الثاني في الأخلاق الحداثية التي فصلت بين الديني والخلقي. فما أساء حلاق وعبد الرحمن -وهي ربما من صدف التاريخ -مردها إلى أني تتلمذت مباشرة مدة سنتين على ميشال فوكو في تونس لما كنت طالبا في دار المعلمين العليا وهو من رموز ما بعد الحداثة ودرست رمزها الأهم أعني نيتشه دراسة كافية لكي أزعم أن الرجلين لا يعلمان من فكرها إلا ما يشبه الإشاعات في الإعلام المأجور . والسنتان

اللتان تتلمذت فيهما على فوكو في تونس هما بالذات السنتان اللتان ظهرت فيهما بالمعنيين من الظهور نظريته في الابستيمي التي تؤسس كل نظرياته

بما فيها ما تقدم عليها في الجنون وما تلاها في السلطة: وهو يعني بها ظاهرة يعسر تحديد طبيعتها هي التي تمكن من كشف ما يرى الفكر في عصر من العصور ومن حجب ما لا يراه فيه.

فكلاهما يصف نقده بما يزعم من روح ما بعد الحداثة. ولن أجادلهما في فكر ما بعد الحداثة بل في دعواهما أن الحداثة لا أخلاق لها وأن العلة هي فصل الأخلاق عن الدين وجعلها "دهرانية". فكلاهما . يتكلم على الحداثة كلاما ينفي فيه عنها الأخلاق نفيا كان يمكن تصديقه لو أطلق على ما بعد الحداثة التي تعتبر نفسها بمعزل عن الخير والشر إذا استعملنا لغة نيتشه ثم رفضي إمكانية جماعة بشرية في أي حقبة من حقب ولعل ما قد يعذران فيه هو سذاجة الخلط اللاواعي بين قيم الحداثة وقيم توظيفها الاستعماري في سياسته لمستعمراته. لكنه حذر أقبح من ذنب إذ هو خلط لو كان مقبولا لصح على كل المثل ولما أمكن استثناء الإسلام أيضا. فغياب المعاملة بالقيم الأخلاقية موجود في كل حضارة إذا عيرنا رؤاها بما يحدث في الممارسة معتبرينها كافية للحكم على دور المثل التي تصبح مردودة اليها وليست معيارة للممكن منها في مراحل نضوج الإنسان التي يغلب عليها دائما ما يسمونه الواقع الذي هو بالجوهر محاولات إنسانية لتحقيق ما يستطيعون ما يتعالى عليه أي القيم ومنها الخلقية.

من يحكم على حقوق الإنسان في الغرب حاليا بسلوك الحكومات الغربية في المستعمرات اعتبره إما ساذجا أو أحمق إذا استنتج أن المجتمعات

الغربية خالية من الأخلاق لأن ساستهم لا يطبقون قيمها التطبيق التام.لذلك فالحاكم على أخلاق حقبة من التاريخ بمعيار التطبيق التام للقيم يجحف في الحالتين في حق الحداثة وما فيها منه خير كثير يجعلها لا تقل خلقيا عما عداها من مراحل تاريخ الإنسانية وفي الأحوال في محاولة لتحقيق الكثير من الأخلاق التي دعا إليها الإسلام بما وضعته له من مؤسسات فعلية تجعله من مقومات الدولة لأن ما كان يعود إلى الكنيسة لم يزل بل ضمته الدولة الحديثة إلى وظائفها أعني

أساسا التربية والصحة ورعاية الضعفاء وفاقدي السند

ومن يزعم غير ذلك للحكم على الحداثة بسلوك الاستعمار الغربي -وغالبا ما يكون بيد المافيات والأجلاف من متخلفي الغرب كما يحدث في تاريخ أي جماعة يسيطر عليها أجلافها مثل الليجيون إنترانجار والمزارعين الذين استعملتهم فرنسا والأولون مرتزقة من جنس فاغنر روسيا والثانون مليشيا من جنس المستوطنين الصهاينة فلكأنه ينفي أن الإنسان أيا كان عصره يكون دائما بين عالمين كل تاريخه هو مسعاه لوصل عالم الشهادة أو ما يعلمه من وجوده بعالم الغيب ما يريده من وجود فيسعى إليه وتلك هي القيم وفي العمل تؤدي نفس الدور الذي تؤديه الرياضيات في النظر: لا عمل من دون القيم المتعالية على "الواقع" التاريخي المزعوم كما لا علم من دون الحقائق الرياضية المتعالية على الواقع الطبيعي المزعوم.

ولا ألوم حلاق ولا عبد الرحمن فكلاهما ينقصه التكوين الكافي للكلام في ما يتكلم فيه: فكلام من لم يدرس الفلسفة بحق لا القديمة ولا الوسطية ولا الحديثة ولا خاصة ما بعد الحديثة. وكلاهما لم يدرس القانون

والاقتصاد وفلسفة السياسة والقانون. وكلاهما يستمد شهرته من تعلق أنصاف المثقفين بأنصاف الحقائق: فالأول يتفلسف في فلسفة السياسة والفقه وهو يعتمد على فكرتين كلتاهما دليل جهل عند قرائه المعجبين به بأمرين:

الأول هو الإيهام بأن ما يقوله شاخت عن الفقه الإسلامي متنافي مع تاريخه لكأن الشعوب التي أسلمت بعد تحرير الإقليم من الاستعمار البيزنطي والفارسي فقدت كل تراثها واكتفت بالتراث القرآني الذي كان في قطيعة مع تاريخ الإقليم في مجال التشريع . وهذه من الأكاذيب التي تجعل نقده لموقف شاخت يعجب المتعصبين ضد الحقيقة التاريخية بدعوى الفرق الواضح بين الفقه الإسلامي والتشريعات الرومانية لكن كل من ينفي تأثر الفقه الإسلامي بالتقاليد القانونية اليونانية والرومانية والفارسية يجهل نظرية الدولة القرآنية وموقف ابن خلدون. فالآية الثامنة والثلاثين من الشورى لا تضيف لنظرية الدولة الرومانية واليونانية إلا

شرطين يتعلقان بالأساس والغاية في دولة الإسلام:

طبيعة الحكم في الأمة لا تختلف عن مفهوم الحكم الروماني: هو أمر الجماعة يعني رأس بوبليكا.

وأسلوب الحكم فيها لا يختلف عن مفهوم الحكم اليوناني: هو شورى الجماعة يعني ديمقراطية. فتكون الدولة التي تحكم جمهورية الطبيعة وديمقراطية الأسلوب. ولكن بإضافة الأساس الذي هو الاستجابة إلى الرب والغاية التي هي الإنفاق من الرزق بمعنى أن الدولة وظيفتها الرعاية وهو الإنفاق والحماية وهو تحقيق شروط إيجاده حتى يتم إنفاقه. فتكون الغاية

شروط إنتاج الثروة وشروط توزيعها العادل لأن مجالات الأنفاق تحددها آيات أخرى وخاصة الآية السابعة والسبعون من البقرة. الثاني -هو الضمنية التي يشترك فيها مع القائلين بالقطائع المطلقة بين التراث الإسلامي وما تقدم عليه وما تلاه. وهي عقيدة لا تصح حتى على رؤية القائلين بأرواح الشعوب : فهيجل رغم تعصبه لفكرة أرواح الشعوب لا ينفي أن اللاحق يحافظ على أفضل ما حققه السابق في توالي الشعوب على مراحل التاريخ التي ذكرها في فلسفة التاريخ وفي فلسفة الدين.

فلا بد أن يكون كل تراث تال متضمنا لبعض التراث السابق بمقتضى التراكم الواصل بين الماضي والحاضر ولبعض التراث اللاحق بنفس المقتضى الواصل الحاضر والمستقبل: وكلا الوصلين يتعلق بما هو كوني في الأمر المتراكم. وفي هذه الحالة فالأمر المتراكم هو المؤسسات القانونية مضمونا وإجراء لكونها من شروط الحماية عامة وحماية الرعاية خاصة. ولا يوجد مجتمع إنساني ليس له هذه الشروط وهي تتعين خاصة:

في المؤسسات الوسيطة بين الفرد والدولة في نفس الجماعة أعني في الأسرة والمدرسة والمعبد والمعمل والجماعة من حيث هو أمة. ثم في نفس هذه المؤسسات بين البشر كلهم حيث تكون الأمم ذات الحضارات المتنوعة أشبه بنفس الجماعة التي تصبح فيها الأمم وكأنها أفراد في جماعة كونية هي الإنسانية , ولعل أبرز مثال من ذلك اليوم أن هذا الوجه الثاني صار ذا مؤسسات كونية أبرزها هي الأمم المتحدة ومنظماتها العالمية في جل الميادين التي تهم الأسرة والمدرسة والمعبد والمعمل والجماعة ولكن في مستواها الكوني. وهذه من أهم الأدلة على صحة الرؤية القرآنية

في الكلام على دولة كونية تشمل الإنسانية كلها

وفي المؤسسات الوسيطة التي تحصل من ذلك أي بين الأمم بحيث تصبح الإنسانية كلها وكأنها أمة واحدة بالحجم الذي وصلت إليه حقبة معينة تراه للماضي في الحاضر وبعدها تراه للحاضر في المستقبل. وهذا هو موضوع الاكتشاف العبقري لابن خلدون وهو موضوع ما يسميه التاريخ المديد الذي تتميز به الحقب. وهذا يعني أن حلاق جاهل حتى بفكر ابن خلدون وبإيجاب مدرسة التاريخ المديد الأحدث في الغرب الحالي.

أما طه عبد الرحمن فإن النجومية هي التي ستقضي عليه لأنها جعلته يتوهم أن الشهرة بكونه منطقيا تجعله منطقيا حتى ولو لم يكتب حرفا واحدا يثري به حتى أوليات البحث المنطقي الحديث وأن الشهرة بأنه متصوف تجعله متصوفا حتى ولو لم يكتب حرفا واحدا يصل حتى إلى ما كتبه كبار المتصوفة في العصر الزاهر. فالتلاعب بالألفاظ اعتمادا على وهم ذلك الفيلسوف الفرنسي الذي يزعم أن الفلسفة تبدع المفاهيم لا يسمى فكرا فضلا عن أن يقدم مسألة الأخلاق إذا المتكلم عليها ليس له دور في ما يجري حتى في وطنه من عدوان صارخ على الأخلاق والحقوق والكرامة ككل بلاد العرب بدعوى التفرغ للفكر.

وإذا كان للأخلاق من معنى وخاصة في الحداثة -وقبلها في المدرسة النقدية العربية التي يرمز إليها الغزالي وابن تيمية وابن خلدون.فهو الالتزام يجعل السلوك مطابقا للنظر ليس في العمل لحسب بل وكذلك في العلم. لذلك فللحداثة لم تفصل الأخلاق عن الدين وهي ليست عديمة الأخلاق بل هي التي فعلتها في النظر والعمل بحيث جعلت الأول في خدمة الثاني

والثاني دليل الأول في العلم بالتجربة الطبيعية وفي العمل بالممارسة السياسية.

وسأكتفي بمثالين كلاهما مضاعف من الحداثة الغربية لأختم بالوسيط بين المثالين الأولين والمثالين الأخيرين لإبراز الخمس الذي يصف الحداثة الوصف الأوضح بداية وغاية وقلبا وصلا بين البداية والغاية الوصف الذي يثبت أن حلاق وعبد الرحمن أبعد الناس عن فهم الفلسفة الغربية قديمها وحديثها فضلا عن فهم العلاقة بين الدين والأخلاق وبين الدولة والأخلاق إسلامية أو حداثية لجهلهما بمعنى السياسة

والأخلاق في الدولة التي هي بالجوهر شرط السياسة الخلقي الجامع بين التربية لتكوين الوازع الذاتي والحكم لتكوين الوازع الأجنبي بلغة ابن خلدون: المثال الأول يتعلق بمن ينسب إليه تأسيس الحداثة الفلسفية (ديكارت) الحداثة العلمية (لايبنتس) والمثال الثاني يتعلق بمن ينسب إليه غاية هذه الحداثة وتأسيس ما آل إلى النقلة إلى ما بعد الحداثة في المجال السياسي الجامع بين الروحي والمادي (هيجل) وفي المجال السياسي الفاصل بينهما (ماركس) أما القلب فهو كنط الذي يمثل ما يمثله في المرحلة الإسلامية النقد الذي حسم أمر التمييز بين شروط العلم وحدود وشروط العمل والتحرر ما يحول دون أمل الوصل بين المتناهي (العلم) واللامتناهي (القيم) في قيام الإنسان. من شروط العمل تحرير الإنسان من الخضوع إلى الضرورة الطبيعية وذلك لا يكون إلا بالإيمان وهو إذن ديني الجوهر: وتلك هي علة المسلمات الثلاث الصريحة والمسلمتين الضمنيتين في فلسفة كنط العملية,

المثال الأول بفرعيه لا أحد يجهل الكوجيتو. فهو في الحقيقة دوبيتو. فكيف انتقل ديكارت من "دوبيتو أرجو سوم" إلى "كوجيتو أرجو سوم؟ لا يمكن أن يصبح الشك من حيث هو شك إلى الفكر عامة لأنه أحد وجهيه أي وجه السلب منه. ما الذي جعل الوجه السلبي يتحول إلى علامة على الوجه الجامع بين السلب المنتقل إلى الإيجاب؟ هل يكفي القياس على زوال الشك في وجود الذات لإزالة الشك في وجود ما يوجد خارجها؟ جواب ديكارت هو معنى "الضمانة الإلهية" التي قلبت الشك الذي يدحضه وجود الذات اعتراف الذات أنها لا تستطيع الخروج من انطوائها في هذه الحقيقة الوحيدة من دون القسم الثاني من حل ديكارت: وهو أن الله لا يمكن أن يخدعه الإنسان الذي اكتشف حدوده فآمن بأن ذلك من

علامات اعترافه بوجود اللامحدود في كل الصفات التي ينسب منها إلى نفسه المحدود منها. وعيه بالعلاقة بين المحدود واللامحدود هو القسم الثاني الذي جعل دوبيتو تصبح وجها من كوجيتو. أما لايبنتس فلا أحتاج للكلام فيه لأن ما كان عند ديكارت مقولا بصورة رمزية هي التضايف بين النسبي والمطلق وبين المحدود واللامحدود وما يسميه " توقيع" الرب في مخلوقاته أي دلالة اللاتناهي في التناهي صار أساسا صريحا عنده وخاصة في تحديد علاقة الرياضي بالطبيعي علميا وفي تدخل القصدية الإلهية شرط النقلة من الضرورة المنطقية الخالصة في الرياضيات إلى بعد اختياري في الطبيعيات يمثلان ترجمة أرق لعبارة ديكارت عن ضمانة الرب في تأسيسه للنقلة من يقين الكوجيتو إلى الخروج من انطواء الذات إلى "الإيمان" بأن وجود العالم حقيقة وليس من خدع الشيطان الماكر. فإذا لم يكن ذلك

دالا على أن جوهر الحداثة ليس الفصل بين الفلسفي والديني وليس الفصل بين السياسي والأخلاقي فمن يمثل الحداثة التي يتكلم عليها الشيخ عبد الرحمن والمستخف بعقول المسلمين حلاق؟ ألا يكفي أن لايبنتس لم يكتف بما وصفت من عمله الفلسفي بل هو أيضا من كبار متكلمي المسيحية ومؤسسي الحلول السياسية لتوحيد المسيحيين الإصلاحيين والتقليديين ومن واضعي إستراتيجية التصدي للخلافة العثمانية التي كانت حملات الفتح فيها قد طرقت أبواب ألمانيا ففكر في ضربها من الخلف باحتلال مصر وبعث دولة ليهود الشرق ضربا لعصفورين بحجر واحد أي إخلاء أوروبا منهم وجعلهم شوكة في حلق الخلافة؟

المثال الثاني بفرعيه سأكتفي هنا بإشارتين ولا أحتاج إلى حجاج طويل لأني خصصت لهما محاولات سابقة بينت فيها أن إثبات العلاقة بين الديني والفلسفي عند هيجل وظاهر نفيها عند ماركس يفيدان نفس المعنى. فلهما نفس الدلالة فالدين حاضر في الفلسفي دائما في الحالتين سواء كان الحضور إيجابا عند الأول أو سلبيا عند الثاني. والغريب أن الماركسيين أكثر كلاما على الدين ولو بالسلب من الهيجليين: ويكفي دليلا على ذلك

هذيان الحمقى من اليسار العربي وجلهم أميون. بل أكثر من ذلك صار جوهر اللاهوت في أمريكا اللاتينية وصلا بينه وبين الماركسية لتحقيق العدل الاجتماعي أي اكتشاف حقيقة ما يقوله ماركس من أن الدين يعبر عن حقيقة ما يعاني منه الإنسان. لكنه يعيب عليه ما يعيبه هيجل كذلك على الكنيسة من فساد آل إلى تحريف الدين فهي التي حولته إلى أفيون -ونحن نشهد مثله عند الكثير من فقهاء السلطان وحتى من قانونييه ما

يحصل حاليا في تونس بعد النكسة التي يمثلها انقلاب الدمية. فالفقه والقانون يتحول إلى أفيون يحول دون تغيير الواقع المر الذي هو نفي الأخلاق: فيكون تحوله إلى أفيون علة لعدم التغيير الخلقي في الجماعة بدلا من أن يكون مؤسسا للأخلاق.

لب معادلة الحداثة الغربية

وما كانت الحداثة تبدأ بالشكل الذي يمثله ديكارت ولايبنتس وتنتهي بالشكل الذي يمثله هيجل وماركس لو لم يتوسط بين الأولين والأخيرين النقد الكنطي الذي جعل ما كان يظنه الأولان من كافيا لتأسيس العلاقة بين الفلسفي والديني من دون نقد نظرية المعرفة ونظرية القيمة: ثورة الابستمولوجيا وثورة الأكسيولوجيا الكنطيتين تبينان أن نظرية القيمة تقتضي حتما التمييز بين ما يستطيعه العلم وما لا يستطيعه وهو ما يحوج للإيمان أساسا للأخلاق وهو أساس ديني: مسلمات كنط كلها من طبيعة دينية وهي

بالقياس إلى الفلسفة العملية تؤدي دور الرياضيات بالقياس إلى العلوم الطبيعية.

الفصل التاسع ما أسعى إليه في هذا الفصل التاسع هو إثبات أمرين لا يمكن من دونهما فهم حقيقة السياسي ما هي وما طبيعة العلاقة التي تصلها بفلسفة التاريخ وفلسفة الدين من حيث تحديدهما لدور الإنسان من حيث كيانه العضوي ومن حيث كيانه الروحي ومن ثم كونها كونية دائما لأنها تعمل بما يحدد شروط قيام الإنسان في عالم التجربة الحية من منظور الحاصل منها وهو ما يسميه الواقع ومن منظور غير الحاصل منها الذي يتجاوز كل

واقع لأنه يمثل حضور اللامتناهي في وجوده المتناهي: أحدهما ملتفت إلى الماضي ويتعلق بما حصل في مشروع الدولة الكونية الإسلامية بعد أن رأينا ما تحقق في ما تقدم عليها في سياسة الإمبراطوريات التي كانت مسيطرة على ما أصبح دار الإسلام وكيف تحقق بمنطق شعار الفتح"لكم ما لنا وعليكم ما علينا" إذا انضممتم إلى الدعوة الإسلامية لتوحيد البشرية منطقهم في مخاطبة الشعوب التي توجه إليها الفتح المحرر من الاستعمارين الفارسي والبيزنطي بعد الحسم الذي أنهى الحروب الأهلية بين القبائل العربية (حرب الردة). الثاني ملتفت إلى المستقبل في الحاضر وله فعليا فرصة تاريخية تمكنه من القياس على التجربة الأولى واستئناف ما هو من جنسها أي استعمال منطق "لكم ما لنا وعليكم ما علينا" في مخاطبة نفس الشعوب في ما يشبه فتحا مستأنفا يحرر من الاستعمارين الإسرائيلي ومن ورائه أمريكا والصفوي ومن ورائه روسيا. وذلك بخلاف خرافة الدولة المستحيلة. وما كنت لأتكلم على سخافة الاستحالة وما تضمره من حكم بأن الإسلام لم يعد صالحا بدعوى أن أخلاقه تتنافى مع الدولة

الحديثة عديمة الأخلاق كما يزعمون.

والشرط في هذه الفرصة الثانية مضاعف. فلا بد أولا من تحرير الفكر والرؤية من سخافات أدعياء التفلسف في السياسة والإستراتيجية على جهل يجعلهم من العامة ولا بد ثانيا من إخراج شعوب الأمة الإسلامية من الحروب الأهلية وخاصة العرب منهم لأن ذلك كما كان شرط الفرصة الأولى فهو كذلك شرط الفرصة الثانية ما يعني أن الفرصة الثانية لها دوران هما: إصلاح الماضي وشرطه الأول والأخير تطبيق حل ابن خلدون في

تجاوز تحريف قراءة التاريخ بما فرضته تأويلات الفتنة الكبرى بمنطق الثالث المرفوع أي اعتبارها مقابلة بين ملائكة وشياطين وذلك هو أساس التخريف الفارسي واليهودي لفكر الأمة وهو تخريب ما يزال ساريا حتى في المقابلة بين عصر الصحابة وعصر ما بعده

لكأن الصحابة لم يكونوا خاضعين لسنن التاريخ

ولكأن من جاء بعدهم يخلو من سهم معين من الأخلاق التي تصله بالرسالة فالإمبراطورية الإسلامية تدين لهم بالوجود وأعني بالذات ما تعاني منه الدولة . الأموية من تشويه بسبب حمق القيادات العربية للدولة العباسية التي قضت عليها بحقد لا مثيل له فكانوا مجرد أدوات فارسية ويهودية في الحرب على لب دولة الإسلام. وتوسعة مجال الفعل بالفعل أي المعمورة كلها أولا لأن المعمورة اتحدت على الأقل ماديا بمعنى الوحدة الاقتصادية وبمعنى وحدة الاتصال والتواصل اللذين جعلاها قرية واحدة بحيث إن ما كان يتطلب أشهرا وسنوات لتحقيق التبادل والتواصل صار يحصل في رمشة عين. فيمكن إذن للرسالة الإسلامية واللغة العربية أن يتم إحياؤهما في دار الإسلام بأدنى كلفة وفي أقل مدة إذ يمكن تصور عشر ما تصرفه السعودية على حرب اليمن أو قطر مثلا على اللقاء الدولي في الكرة كافيا لجعل كل المسلمين يستعيدون النطق بلغة القرآن لغة ثانية ما يعيد للتراث الإسلامي كله القوة ودوره في تكوين الشباب المسلم في العالم كله.

ذلك أن تحقيق كونية دولة الإسلام لم يكتمل في الأولى. لكن المشروع لم يمت بل ظل المحرك القيمي الأساسي لوحدة الأمة الروحية وسر صمودها. فيكون عودة هذه الروح إلى الفعل ومن ثم فشرط بعث الأمة

الإسلامية اليوم واستئنافها دور الإسلام في المستقبل هو عين شرط بعث الأمة العربية في الماضي وتأسيسها دولة الإسلام: وهذا الشرط إيجابا هو ما ذكرت من سياسة شروط إحياء التراث الموحد وهو سلبا إنهاء الحرب الأهلية لتحقيق المشروع الإسلامي الكوني لأن رسالة الإسلام كونية وليست قومية ولا مقصورة على المسلمين. سأكتفي في هذا الفصل التاسع بالكلام على النموذجين اللذين يفسران طبيعة الفاعلية السياسية. فالهدف النظري من هذا الفصل هو فهم الوضع الجيو-استراتيجي و"الميستوريو-استراتيجي" الحاليين والسياسة التي تطابق شروطهما وما فيها من مقومات كلية للسياسي من حيث هو سياسي. لكن الهدف العملي -علته صلة هذا الظرف البنيوية بوضعنا. فالتاريخ العالمي ينزلنا الآن منزلة ماثلة للتي حصلت فيها نشأة دورنا الأول في التاريخ العالمي وثورة التحرر من:

سيطرة سلطتين سياسيتين على محيطنا الجغرافي السياسي (فارس وبيزنطة).

سيطرة سلطتين روحيتين على محيطنا التاريخي الروحي (اليهودية والمسيحية). لذلك فالهدف النظري ليس قابلا للفصل عن الهدف العملي. وتلك هي العلة في تضمن هذا البحث تحديد وضعنا في الظرفية التاريخية الحالية وشروط صعودنا أولا وتصدينا الفاعل ثانيا بمشروع الاستئناف الذي هو مطلوب المحاولة الهادفة لترشيد شباب الثورة:

وأول النموذجين وضعه ابن خلدون هو النموذج الفيزيائي وقد قدمه في ترجمته الذاتية للكلام على القوى السياسة أو العصبيات : وقد مثل لنموذجه بمفعول الحصوات التي يلتقي بها في عدة أماكن من ركية ماء وما يترتب

عليها من الأمواج التي تتراكب في الماء تراكب الموجات في كل طاقات متحركة ومتفاعلة جمعا

أو طرحا. فيتكون مجال قوى طاقي هو مفعول القوى السياسية المتجاورة والمتنافسة سواء في نفس الجماعة أو بين الجماعات.

وثاني النموذجين لا نجده عنده هو النموذج السيميائي رغم أنه تكلم في بعض الأفكار التي تقبل الرد إليه. وهذا النموذج الذي أضيفه يكمل النموذج الخلدوني بإضافة ما يغفله ويساعد على فهم النموذج الفيزيائي. والنموذجان يمكنان من وصف الوضع السياسي العالمي الحالي على الأقل في علاقته بنا ويمكن من اكتشاف وجه الشبه بين الوضعيتين الماضية والحاضرة فنفهم أن المسلمين بحاجة إلى الاستيحاء من الفرصة الأولى والنجاح فيها لتحديد إستراتيجية الفرصة الثانية وشروط النجاح فيها .

فالدينامية السياسية تكون دائما ذات وجهين فيزيائي ورمزي. وكلاهما يفعل بذاته وبتفاعله مع الثاني فتكون الحصيلة هي الأصل والغاية من المفاعيل الأربعة أي الفيزيائي أو القوة العنيفة والرمزي أو القوة اللطيفة وفعل الفيزيائي في الرمزي أو تقوية العنف للطف وفعل الرمزي في الفيزيائي أو تقوية اللطف للعنف. والحصيلة هي الفاعلية السياسية في الداخل وفي الخارج وهي حقيقة القوة السياسية في كل العصور.

فكلا النموذجين يؤدي دور الأداة في عمل الآخر خلال إحدى مراحل فاعليته والحصيلة مزيد القوة. ومنهما يتكون نوعا امتداد النفوذ الذي هو جوهر أي سلطة والسلطة السياسية على وجه الخصوص. وهذا النفوذ متعدد الأبعاد وهو ملازم للسياسة بل هو المفهوم العميق للسياسي عامة واللطف

يؤثر في الوازع الذاتي لأنه يخاطب ضمير الإنسان أو كيان الإنسان الروحي ويؤثر في تراثه والعنيف يؤثر في الوازع الأجنبي لأنه يخاطب بدن الإنسان أو كيانه المادي ويؤثر في ثروته .

وأبعاد التأثير هذه قد تكون خفية لكنها صارت في عصر العولمة جلية ولا تأثير سياسي في الداخل أو في الخارج إلا بهذه العوامل أي ماديا في البدن والثروة وروحيا في الضمير والتراث. ولا شك أنها جميعا كان

موجودة قبل العولمة وإن بصورة جنينية بل يتفطن إليها من يدعي الكلام في السياسة ولا يفهم أدوات فعلها في نفس الدولة وبين الدول . ونحن نرى ذلك اليوم بصورة لا تخفى على أي محلل لوسائل الضغط مثلا بين القوى في الداخل وفي الخارج وهي وسائل تتطور من قلة إلى كثرة بحسب كبر الجماعة والدولة وعظمتها مما يبرز خاصة في لحظات الحروب الكبرى والحركات التجارية الكبرى إلى أن صار الصفة الغالبة على العالم في عصر العولمة الحالي:

النفوذ الذي يستعمل أدوات لطيفة وخفية أو رمزية

النفوذ الذي يستعمل أدوات عنيفة علنية أو مادية

والأول رمزه قوة إسرائيل وأمريكا قوتهما العنيفة واللطيفة.

والثاني رمزه قوة إيران وروسيا قوتهما العنيفة واللطيفة. الرمزان المضاعفان منافسان تنافسا على تقاسم الفريسة التي هي بقية البشرية وخاصة المسلمون منها وكلاهما موجود بالفعل لكنهما يشتركان في الحرب على منافسين موجودين بالقوة في الحاضر وكانا موجودين بالفعل في الماضي وهم لا

ينسون وجودهما الماضي الذي يخافا عودته (العرب ومن معهم وخاصة الأمازيغ رمزين للفتح العربي والأتراك ومن معهم وخاصة الأكراد رمزين للفتح العثماني) . وإسرائيل وأميركا تتحالفان في العمق مع المنافسين لهما علينا أي إيران وروسيا. ودون أن أنفي التنافي الفعلي بينهم فإنهم يتحدون ضدنا لأنهم يعتبروننا المنافسين الحقيقيين الموجودين وإن كنا ما زلنا قوة بالقوة فيكون المشكل هو منعنا من أن نصبح قوة بالفعل. وهذا النوع الرمزي هو امتداد النفوذ من دون حاجة لإمبراطورية عالمية بالمعنى التقليدي. فيكفي فيه السيطرة على أدوات النفوذ الرمزية بمستوياتها الخمسة:

إسرائيل: تستمد بقاءها وشروط وجودها من إبقائنا ضعفاء نحن والأتراك بالحلف مع إيران وروسيا مع الحماية الأمريكية وهو ما يعوض إسرائيل عن استحالة تكوين إمبراطورية مادية ديموغرافيا فتكونها بصورة أبعد غورا هي سلطانها على النخب الغربية والشرقية في آن:

الممثل للإرادة أو السياسة اللطيفة

والممثل للعقل أو أدوات المعرفة اللطيفة

والممثل للقدرة أو أدوات الاقتصاد اللطيف

والممثل للحياة أو أدوات الفن اللطيف

والممثل للوجود أو أدوات الماورائيات اللطيفة (فلسفية أو دينية) أمريكا: تستمد بقاءها القوة الأولى من مواصلة السيطرة على الإقليم خاصة ودار الإسلام عامة لعلة اقتصادية وإستراتيجية. فمن يسيطر على دار الإسلام يسيطر على كل الممرات بين القارات ومن يسيطر على أرضه يسيطر على

كل الطاقات في العالم. إبقاؤنا ضعفاء هو الذي يضمن لإسرائيل البقاء ولأمريكا البقاء القوة الأولى في العالم لقرن آخر. وهذا النوع الثاني من امتداد النفوذ يحتاج إلى إمبراطورية عالمية بالمعنى التقليدي وذلك بالسيطرة على أدوات النفوذ المادية بمستوياتها الخمسة:

الممثل للإرادة أو أدوات السياسة العنيفة

والممثل للعقل أو أدوات المعرفة العنيفة

والممثل للقدرة أو أدوات الاقتصاد العنيف

والممثل للحياة أو أدوات الفن العنيف

والممثل للوجود أو أدوات الماورائيات العنيفة (فلسفة أو دين).

ولما كان الأول هو الأقوى بسبب ديمومة أثره بخلاف الثاني الذي لا يؤثر إلا ببعده الرمزي كوعيد وسرعان ما يفقد التأثير بمجرد أن يستعمل إلا إذا قضى نهائيا على من يريد التأثير فيه فإنه هو الذي يستتبع الثاني ويجعله مجرد أداة لغايتين:

تحقيق وعيده إذا لم يكف لفرض إرادته وعقله وقدرته وحياته ووجوده بالأدوات الرمزية

عدم الخوف من وعيد أي منافس لأنه يعتمد على حماية صاحب القوة المادية التي استتبعها

فصارت رهن إشارته. لذلك فالقوة اللطيفة تحتاج إلى القوة العنيفة التي بيد نظيرتها أي الولايات المتحدة في هذه الحالة. والقوة العنيفة تحتاج إلى القوة اللطيفة التي بيد نظيرتها التي هي إسرائيل في هذه الحالة. ولا يمكن لأي

من نوعي النفوذ أن يقبلا التعدد. فكل منهما ينطبق عليه منطق التانع. لذلك:

فالولايات المتحدة تريد أن تبقى القطب الوحيد في نوع النفوذ الذي تمثله: القوة العنيفة وما يترتب

عليها من إغراء القوة اللطيفة.

وإسرائيل كذلك تريد أن تبقى القطب الوحيد في نوع النفوذ الذي تمثله: القوة اللطيفة وما تمثله من وهذا يعني أن كلا القوتين محتاجة دائما لتحديد من تعتبره حائلا دونها وديمومة هذا النفوذ اللطيف والعنيف في العالم حيلولة بنيوية ولا يوجد غيرنا قادرا على ذلك ليس بفضل فاعلية قيادات الجيل الحالي بل بفضل الروح التي تسري في شعوب الأمة وشروعها الفعلي في الاستئناف لحماية كيانها أولا واسترداد وبهذا المعنى فالولايات المتحدة تعتبر استئناف المسلمين لدورهم حائلا دونها والبقاء سيدة العالم أما من هو من جنسها فهو حليفها (روسيا). فما به يمكن أن تواصل سيادتها هو ما نملكه نحن. وكل ما عداه يمكن لغيرها أن ينافسها فيه بندية (كالصين والبرازيل وحتى أوروبا).

لكن مشكل المسلمين هو أن هذين العاملين لهما في إيران وروسيا الحليف الأكيد لأن هذين أيضا لهما نفس الطموح ويعلمان أن الحائل الوحيد دونه هو وجود حلف ممكن بين العرب والأمازيغ والأتراك والأكراد قطبي الفتح الإسلامي في الماضي القابلين لأن يستعيدا قوتهما من جديد إذا فهموا هذه الإستراتيجية وتغلبوا على ما يب بينهم من فتن بين الأتراك والأكراد ثم بين العرب والأمازيغ ثم بالعرب والأتراك خاصة.

وبنفس المعنى المنافس الوحيد المنتظر لإسرائيل ينبغي أن يكون بديلا قيميا كونيا من سلطانها العنصري على الأقل في العالم الإسلامي إن لم يكن في العالم كله. أما من هو من جنسها فهو حليفها الحالي (الصفوية). وما نملكه هنا هو قيم الإسلام التي تؤمن بالأخوة الإنسانية (النساء (1 وهي متحررة من العنصرية والطبقية (الحجرات (13

وإذن فمن يعتبر عائقا أمام بقاء هذا النفوذ في الحالتين هو نحن. فلا يمكن للولايات المتحدة أن تبقى سيدة العالم فتقدر على منع الصين من تجاوزها مثلا من دون الاستفادة مما بين أيدي المسلمين من ممرات ومن مصادر الطاقة. ولعل خطأها الذي سيقضي على كل أمل في ما تحلم به هو تصور قادتها ذلك ممكنا عنوة وبمحالفة أعدائهم التاريخيين بدلا من التعاون النزيه مع المسلمين.

كما لا يمكن لإسرائيل أن يصمد سلطانها اللطيف بيمند إلى العالم الإسلامي فيعم العالم كله إذا تمكن المسلمون من استئناف دوره. فهم الوحيدون الذين بقوا إلى حد صامدين أمام أخطبوطها العالمي.

ولعل الفضل في ذلك هو غلطتهم في تأسيس دولة إسرائيل في فلسطين. فهذا هو العائق الأساسي أمام أخطبوطها حتى وإن كان بعض الخونة قد مدوا الجسور معها. ويمكن أن نقلب الأمر عليها وعليهم بأن نجعل ذلك من جنس الفاغوسيتوز العضوية لابتلاعها بالسلاح الديموغرافي.

وإذن فستحاول الولايات المتحدة السيطرة على العالم الإسلامي شرطا في بقائها أول قوة في العالم لمدة قرن آخر. وستحاول إسرائيل منع المسلمين من الاستئناف حتى تركز سيطرتها اللطيفة في العالم الإسلامي

لنفس الغرض. ومن ثم فالولايات المتحدة وإسرائيل سيحولان بكل الوسائل دون المسلمين والاستئناف بالقوتين العنيفة واللطيفة مع استعمال الصفوية وكل وسائل التفتيت لتيسير السيطرة بالنفوذين الرمزي والمادي.

ولهذه العلة فهما بحاجة للحلف الخفي مع إيران وروسيا رغم كونهما منافسين على نفس الفريسة التي هي أهل الإقليم خاصة ودار الإسلام عامة. وهم مجمعون على ضرورة الفتنة بين العرب والأتراك ثم بين العرب والأمازيغ ثم بين الأتراك والأكراد لأن هذه الشعوب الأربعة ومعهم سنة أفريقيا وآسيا من شعوب الإسلام الآخرين وهم الأغلبية الساحقة من المسلمين.

كيف نتصدى لهذه الإستراتيجية؟

فهل يعنى ذلك أننا عزل أمام هذه الاستراتيجيا العالمية؟ لو كان ذلك كذلك لما شرعت في هذه المحاولة:

فالمعركة هي أولا بين قيمنا التي هي قيم الأخوة البشرية (الآية الأولى من النساء) والعبودية للرب الواحد دون سواه (الآية الثالثة عشرة من الحجرات) وقيم الاستعمار الغربي-لا قيم الحداثة والبون شاسع بين الأمرين كما بينت في مقالة الأمس- قيمه التى ترد إلى عنصرية الشعب المختار وعبادة العجل .

والمعركة هي ثانيا بين حياتنا التي هي عنفوان الشباب والبيولوجيا وحياتهم التي هي الزهايمر الشيوخ والتكنولوجيا:

فنحن أمة شابة عضويا مع كونها الأمة الوسط بين التاريخ القديم والتاريخ

الحديث جمعا لأفضل ما فيهما بالقياس إلى العائدين من الماضي والأخذين بالحداثة جمعا لأسوأ ما فيهما مثل الهند والصين واليابان. وهو ما يعني أن تعثرنا الحالي -منذ قرنين على الأقل -مفهوم لأن انتخاب الأفضل من الماضي والحاضر هو أمل المستقبل فتكون على الأقل بالقوة قد حافظنا على ما يجعلنا ممثلين لمستقبل الإنسانية

لذلك فالبلسم موجود لأن وساطة الأمة الإسلامية كما عرفها القرآن وكونها لا شرقية ولا غربية بل هي أمة الوسط بين المشرقين وبين المغربين ممثلة للآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات هذه الوساطة تعينت تاريخيا في الإسلام ومن ثم فهو مستقبل الإنسانية.

وبمجرد فهم طبيعة الفاعلية العنيفة والفاعلية اللطيفة اللتين تحالفتا على العالم وليس علينا وحدنا واللتين لا يتم النصر عليهما إلا بفعل الأمة التي تمثل رمز فعل التحرير التام لكلتيهما:

فالقوة اللطيفة النخبوية النازلة من القلة إلى الكثرة ستغلب بالقيم اللطيفة الشعبية الصاعدة من الكثرة إلى القلة. وهو ما سيبدل الذوق والمناخ الثقافي العام الذي سيقضي على سلطان العنصرية. مثال ذلك أن ثقافة الشعب العامة وأهمها الموسيقى والقص الشعبي والرياضة والاستمتاع بالحياة البسيطة هي التي ستغلب ثقافة النخب الخاصة والعالمة والعنصرية.

والقوة العنيفة المتطورة ذات الكلفة الاقتصادية الكبيرة بسبب الخوف من الكلفة البشرية ستعجل بالقوة العنيفة البدائية هي الغالبة في الغاية. مثال ذلك أن المقاومة بأبسط سلاح يمكن أن تعاجز أي جيش

جرار إذا وجدت العزيمة والعقيدة والإستراتيجية المناسبة.

وهذه المرة لن تكون الحصيلة كما كانت في معركة التحرر من الاستعمار المباشر بل هي ستكون معركة التحرر من الاستعمار بإطلاق مباشر وغير مباشر وتحولا ثقافيا كونيا.

ذلك أن القضية كونية : ثقافة الأنانية والتبذر وعنصرية الإنسان الأبيض لم تعد قابلة للبقاء حتى بمقتضى تضاؤل ثروة الأرض التى أفسدوها وأفسدوا شروط العيش فيها. هذه قضية ليست مقصورة علينا بل الشعوب الغربية نفسها بدأت تدرك أهميتها لأنها قضية مصير الإنسانية والطبيعة

لذلك فالعلاج لا يكون إلا عالميا. وتلك كانت حال الثورة الإسلامية في نشأتها الأولى وهي ستكون كذلك أكثر في الاستئناف الذي هو نشأة ثانية. فالثورة الإسلامية عالمية الطابع والطبيعة. والسؤال هو كيف

وطبعا فالبدء ينبغي أن يكون بالنفوذ الأخطر كما أسلفنا أي بنفوذ إسرائيل اللطيف الذي ينبغي التصدي له في المحل الذي يحصل فيه على ضمانة الاطمئنان لعدم الخوف من كل أعدائه لأنه يسيطر على قوة العصر العظمى.

ولا بد من التثنية بأقلهما خطرا كما أسلفنا أي بنفوذ الولايات المتحدة العنيف الذي ينبغى محاربته في المحل الذي يحصل على ضمانة الاطمئنان لعدم الخوف من أضعف أعدائه لأنه يسيطر على السلاح الحاسم. وإذن فالمعركة اللطيفة الأولى ينبغى أن تخاض في أمريكا : ذلك أن النفوذ اللطيف سلطانه الوحيد يكون على من لديه ما يخسره فيخاف من الابتزاز بالتشهير الذي هو سر كل نفوذ لطيف وخفي للوبيات المسيطرة على أصحاب القرار في السياسة والفكر والاقتصاد والفن والوجود.

والحرب العنيفة الثانية ينبغى أن تخاض في دار الإسلام : ذلك أن النفوذ العنيف سلطانه الوحيد يكون على من لديه ما يخسره فيخاف من الابتزاز بالتهديم الذي هو سر كل نفوذ عنيف وجلي على أصحاب القرار السياسة والفكر والاقتصاد والفن والوجود:

كيف تخاض الحرب الأولى في الولايات المتحدة؟

فأما الحرب الثانية فى جارية على الأقل منذ حرب أمريكا على أفغانستان والعراق. وهى مهمة الشباب المقاوم الذي سيفرض حلا وسطا ستضطر إليه أمريكا والغرب : إما أن يتركوا المسلمين وشأنهم أو أن الحرب ستعم العالم كله بالطريقة التي يقدرون عليها.

ولما كانت حرب المسلمين دفاعية فهي من ثم غير قابلة لأن تعتبر إرهابا. فالإرهابي هو من يحارب المسلمين المسالمين في أرضهم. ولما كان الغرب ليس مسالما بل هو محارب ومحتل لأرضنا فكل وسائل المقاومة في أرضه تصبح مشروعة ناهيك عنها في أرضنا

أما الحرب الأولى فهي لم تبدأ بعد في الولايات المتحدة. أو هي بدأت ثم أوقفوها عندما اغتالوا زعيمها (مالكوم أكس) وعندما تحايلوا وجاءوا بمن قد يفقد الحلف مع المضطهدين في الولايات المتحدة جذوته بالفصل بين ثورة الحقوق في الولايات المتحدة والثورة على استعمارها لنا وللعالم .

لكن تحييد اللوبيات الصهيونية وإفقاد إسرائيل عامل الاطمئنان أمام كل وعيد سيستأنف وهو يجري حتى في إسرائيل نفسها. فإسرائيل هي رأس الأخطبوط الذي نسج خلال قرون لبث النفوذ الرمزي في العالم.

ولا بد هنا من ذكر أدوات الفاعلية الرمزية التى تمكن من هذا السلطان. بينا أن رمز السلطة والمعرفة والمال والفن والوجود كلها قابلة أن تتعين تقبل إلى أداتين فعليتين تترجم إليهما كل الأدوات الأخرى وهما: فعل الرمز (الكلمة)

ورمز الفعل (العملة)

وأن الأولى أقوى من الثانية على قوتها وخطرها لأنها أداة الوعد والوعيد والحرب النفسية بخصوص الأدوات الأخرى كلها.

إن وظيفتي الكلمة والعملة مطلقتا التأثير. ويتعين سلطان الأولى في غاية ما استنتج منها من تأثير خالص لها دون أن يكون ما تتكلم عليه موجودا أصلا : وتلك هي البروباغندا. ويتعين سلطان الثانية في غاية ما استنتج منها من تأثير خالص لها دون أن يكون ما تقيمه موجودا : وذلك هو الربا. والبروباغندا أو كذب الكلمة في غايته والربا أو كذب العملة في غايتها يعدان أكبر جرمين في الإسلام

فالبروباغندا هي بالأساس عين القول الذي لا يعبر عن فعل بل هو الكذب الصريح. والقرآن ينهى بها أشد تنديد :كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون. والربا هى بالأساس التجارة التى لا تعبر عن ثروة حقيقية بل هي الخداع الصريح. والقرآن ذهب إلى حد اعتبار الله نفسه قد أعلن عليه الحرب.

والبروباغندا أو التهويل في كل شئ متناه وفان هي دين الثقافة الحديثة التي تمني الإنسان باللامتناهي الزائف بلغة هيجل. والربا أو الرهن في كل شيء هو عين اللامتناهي الزائف الذي يجعل الإنسان عبدا للبنوك يبيع كل

مستقبله للحصول على أشياء لا يكون مالكها لأنه في أي لحظة يمكن أن يخسرها بمجرد خسران المورد الذي يأتيه من عبودية الأشغال الشاقة التي تسمى عملا في الجهاز الجهنمي للإنتاج المغرق للأسواق بما يتعدى الحاجة ويضطر لخلق الحاجة التي ينبغي أن تستوعب ما ينتج

ذانك هما أساسا السلطان الخفي للامبراطورية الكونية التي هي كيان بلا جسد مناسب بل هي منبثة في كل الأجساد لتمتصها مثل الفيروس الذي يعيش بالتطفل على حياة الأجساد التي ينتشر فيها ويتخفى فيضرب بمجرد أن تغفو مناعتها لتصبح ملكا له مطلقا

لكن لهذين السلطانين الخفيين في الإمبراطورية الكونية نظيرين لهما كأمة وعملة من نوع يحرف الأخروي فيجعله أداة سلطان دنيوي. وهذا هو جوهر التشيع الذي هو نسخة من التصهين في محاولة نشر فيروس سلطاني خفي في كل المجتمعات برهان من جنس آخر. فالعملة هنا هي صكوك الغفران. والكلمة هي هذيان كرامات الأئمة. وذلك هو جوهر التصوف المنافق : فهو سبيل للسلطان الدنيوي بزعم النفور من الدنيا والتفرغ للآخرة. والهدف الأساسي هو ما نراه من سلطان ما يسمى بالمرجعيات.

ومثلما أفسدت محاولة استعادة إمبراطورية داود خطة النفوذ الفيروسي بأداتي العملة والكلمة الدنيويتين في العالم الإسلامي لأنها أصبحت بفضل القدس منبهة لهذا الاختراق وحائلة دون نجاحه السريع فكذلك تفسد محاولة استعادة إمبراطورية فارس خطة النفوذ الفيروسي بأداتي العملة والكلمة الأخرويتين في العالم الإسلامي لأنها أصبحت بفضل السعي لاحتلال الحرمين منبهة لهذا الاختراق وحائلة دون نجاحه السريع ولهذه

العلة فإن المنبهين اللذين يعملان كحصة روحية جامعة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين تمثلان

مهمازين مؤثرين في استفاقة الأمة إلى الخطرين اللذين يهددانها بقيادة خلفية بيد الولايات المتحدة التى

تريد البقاء القطب العالمي الأول وتعلم أن من شروط ذلك احتلال دار الإسلام للاستفادة مما يمكنها من خنق كل منافسيها في العالم وجعلهم مضطرين إلى ما بيدها مما سيطرت عليه في أرضنا

وطبعا فالأجساد يمكن أن تغفل لكنها عندما تستفيق يكون رد فعلها ساحقا ماحقا في شكل محاولة مضادة تهدف إلى إفناء الفيروسات التي سيطرت عليها. وعندئذ يذهب البريء (ومنهم الكثير) مع المجرم (وثم مافيات هذا الجنس ولا بد أن يجدوا مافيات في الأجساد التي سيطروا عليها وإلا ما نجحوا)

إذ تنسب الجرائم إلى جنس كامل وليس إلى أفراد بعينهم أو مافيات بعينها تبدأ باستعباد الجنس الذي يصبح ضحية معها وقد كان ضحية منها قبل أن تأتي النكبة للجميع. والمعلوم أن كل نكبات بني إسرائيل السابقة حدثت لنفس السبب أي طريقة مافياتهم في التسلل لمراكز القرار في كل قوة عظمى سيطرت في أحد العصور. وبسبب النفوذ حصل لهم نوع من القضاء على سلطانهم. وقد حدث ذلك في الشرق قبل أن يتواصل في الغرب:

فأولى هذه النكبات حصلت في عراق نبوخذ نصر.

ثم في الجزيرة العربية عندما تآمروا مع الجاهلية ضد الإسلام الذي كرمهم.

ثم مع الروس لما شعر القيصر بأنهم يتآمرون ويتسللون في خلايا دولته

ثم مع الألمان وهو آخر نكبة حصلت لهم فلم يرتدعوا بل قاموا بنفس جريمة هتلر كان ضحيتها الشعب الفلسطيني ولا يزال.

ولعل النكبة الخاتمة التي ستكون الحاسمة هي التي قد تقع في الولايات المتحدة عندما يدرك الأمريكان أن اللوبيات الصهيونية تدفع بهم إلى حرب لن تتوقف مع أمة لا يمكن أن تهزم. ولم أتكلم على ما حصل ليهود موسى مع الفراعنة لأن القرآن برأهم من التآمر واعتبرهم مستضعفين ظلموا من مستكبرين. وهو من عدالة الإسلام وإنصافه لأنه لا يؤمن بالعنصرية ولا يظلم حتى من أصبحوا حلفاء لأعدائه

مخاض مشروع الأمة السياسي

وبذلك فقد وصلنا إلى المرحلة التي ينبغي أن ندرس فيها مفهوم السلطة عامة والنفوذ الذي ينتج عنها لبيان الطابع المائع للسلطة السياسية التي يختفي وراءها أربع سلط أخرى أعمق منها لأن السياسة يمكن اعتبارها سلطة الإرادة غير المحددة للجماعة تتعين في الدولة ووراءها سلطة العلم وسلطة القدرة وسلطة الذوق أو الحياة وسلطة الوجود أو طبيعة الوعي الإنساني بكيانه في الوجود وراء كل تلك السلط التي قد يعتبرها مجرد خلب لا تعبر عما يتشوف إليه من خلود الوجود أو عما يشعر به من فناء العدم

وهذا الشعور الأخير إذا عم في جماعة فهو إيذان بغروب حضارتهم فيصبح الجميع مجافيا لكل نشاط لكأن الحضارة بلغت الشيخوخة وأصبحت لا تفكر إلا في الإخلاد إلى الراحة والتأمل في فناء العدم والركون إلى المخدرات وكل المذهلات والملهيات. فتذوي شعلة الحياة التي تفقد

عنفوانها وقد تحاول التعويض بالعنف المجاني والتهديم الذاتي وتلك بداية الانتحار الحضاري

وهذا الوضع يعتبره ابن خلدون غير قابل للإصلاح إلا بتجدد الخلق والمرور بمرحلة قد تطول أو تقصر من الانحطاط والغياب عن مسرح التاريخ. لكن الاستئناف ممكن وقد يطول مخاضه. وأعتقد أن الأمة الإسلامية هي الآن في غاية مخاض الاستئناف لأن الغفوة بدأت تنقشع منذ أكثر من قرنين. والمشروع السياسي الذي نطلبه هو إتمام المخاض والشروع في التمكن من أدوات السلطان بمستوياته الخمسة التي

الفصل العاشر نحاول في هذا الفصل العاشر أن نحدد مقومات السياسة بصورة نسقية جامعة (تضم كل ما يتقوم به السياسي من حيث هو سياسي) ومانعة (تستثني كل ما لا ينتسب إليه). فنبدأ بأصناف السلط التي تتحدد بمعيار ما انسبه إلى صفات الذات الإنسانية المقومة لكيانه العضوي والروحي. والقصد بكيانه العضوي بدنه وبكيانه الروحي ما يجعله واعيا بذاته وبما حوله ما يحس به خارجه وفيه بحيث يستطيع أن يقول "أنا" مميزا ذاته عن غيره ومدركا لكونه في علاقة بكل ما عداه وما يتخيله ما لا يحسه بحواسه ويتصوره بذهنه. وهذا الوصف لكيان الإنسان الروحي ليس علته استحالة تعريفه بغير ذلك وخاصة تعريف علاقته بكيانه العضوي ما طبيعتها. وهذه الأصناف قابلة للرد إلى مقومات هي عين مقومات الذات الإنسانية-لأن الأساس كما وضعه ابن خلدون هو الانثروبولوجيا الجامعة بين الفلسفي والديني لأنه يعرف الإنسان تعريفا يجمع بين الفلسفي والديني تماما كما تفعل الآية 13 من الحجرات التي تعرفه انثروبولوجيا وتقومه

دينيا" وفيه (فناء الإنسان إذا فقد حريته) أن الإنسان رئيس بطبعه (فلسفي) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (ديني)" (المقدمة الباب الثاني الفصل 24 (الفلسفية الدينية أو نظرية الإنسان بمنظور جامع بين الفلسفي والديني. فالإنسان في نظرية الإنسان القرآنية التي تبناها ابن خلدون -الانثروبولوجيا تعني نظرية الإنسان يعرف بما يصدر عنه عضويا (كائن حي) وروحيا (يعي ذاته) وهذا التحديد الذي نريد الانطلاق منه تطور في الفكر الكلامي فكان أكثر دقة من التحديد الفلسفي التقليدي (حيوان ناطق) إذ أن النطق الذي هو الفصل النوعي قد يتضمن بعضه لكنه ليس جامعا له ولا مانعا دونه. إنه التحديد الذي صاغه علم الكلام الإسلامي في كلامه على صفات الله الذاتية والتي للإنسان منها نصيب وهو القصد العميق من مفهوم الاستخلاف . لذلك فابن خلدون يعتبر الإنسان متميزا بكونه لهذه العلة

العميقة ميال إلى حب التأله لأن فيه ما يحاكي ما يؤمن بأنه من صفات الله الذاتية كما حددها علم الكلام الإسلامي :

فنحدد الصفات التي يسعى الإنسان فردا وجماعة لتحقيقها حتى يكون إنسانا وهي صفات خمس محدودة عند الإنسان لكنها ميالة إلى اشرئباب لكل ما قد تتوهمه تحقق في ذاتها فتتأله إما إيجابا بزعم التفرغ للعبادة أو سلبا فتدعي تحقق الكمال فيه كبرا وإحجابا بذاته سواء ماديا كما يفعل طغاة الحكم أو روحيا كما يفعل صغار الفكر : الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود.

ونحدد موضوعاتها بالعقل أولا وبالنقل ثانيا. وهذه الموضوعات هي الحب

والجمال أولا والعيش والاقتصاد ثانيا والعلم والتوقع ثالثا والحكم والتربية رابعا ورؤية برهان الرب أو الدين أخيرا.

ونحدد أدوات تحقيق السيادة في يد الساعي إليها التي هي في آن أدوات منع تحقيقها بوصفها بيد المنافس عليها: وهي العمل في الجغرافيا وثمرتها (الثروة) وفي التاريخ وثمرته (التراث) وفي المرجعية التي هي لاحم وحدتها. وتلك هي الأحياز المحددة للكيان الإنساني فردا كان أو جماعة أو الإنسانية ككل أو العالم أو حتى الله في تصور الإنسان له تصورا يقاس دائما على الإنسان مع الإطلاق.

ونحدد علاقة ذلك كله بما يجري في معركة الاستئناف التي تعيشها الأمة حاليا وتحددت معالمها بعد الثورة خاصة. وتحديد هذه العلاقة ضروري لعلتين : أولا لأن السياسي تتعين صفاته العينية بتعينه في ظرفية تاريخية معينة وثانيا لأن العمل الذي أقدمه لا يهدف لغاية نظرية لنحسب بل هو يهدف كذلك لغاية عملية هي تمكين الأجيال القادمة من فهم الظرفية الحالية التي تجد الاستئناف بكلفة ثقيلة تدفعها الأمة لتدارك ما نتج عن انحطاطها الذاتي والموروث عن الاستعمار المباشر أولا

"ويرى ابن خلدون ذلك بحب الله لدى الإنسان هو ما يظهر خاصة في نزوع الإنسان إلى السلطة وحتى التسلط على غيره وإلى ما يشبه دليل الع أي إن الإنسان يرفض أن يشاركه أحد خصصت لهذه القضية بحثا قدمته في بيت الحكمة محاضرة ثم نشر في منشوراتها. "كما بينت ذلك من قصة يوسف عليه السلام في روايتنا التراثية التي هي النقيض التام لروايتها التوراتية.فالأول تبين شروط بناء الدولة العادلة والمحررة للإنسان احتراما

لذاته وكرامته والثانية تقاليد مماثلة تماما لأن يوسف يؤدي فيها دور ناصح السوء لفرعون إذ يطلب منه احتكار الغذاء للسنوات العجاف حتى يجعل ملاك الأرض أقنانا لديه ببيعهم الغذاء مقابل الأرض»

وغير المباشر ثانيا وهو المحدد الأساسي للحظة الراهنة من تاريخ أمتنا والإنسانية لأن أمتنا كانت ولا تزال مصيرها متساوق مع مصير العالم في نشأتها وفي استئنافها.

ووحدة هذه الأبعاد الأربعة التي أحصينا متعالية عليها لأنها هي الغاية التي تجعل الأمم تتعاون عليها وتتصارع من أجل حيازتها بمنطق التنافع لأنه لا يمكن الحصول عليها بالتساوي. وحتى في حالة حصول حلف بالتراضي لتقاسمها فذلك لتجنب خصم أخطر على المتحالفين فيكون الدافع عين الدافع.

في العلاقة بين العامل الفعلي والعامل الرمزي

وتلك هي علة اختلاف العلاقة البشرية الداخلية (في نفس الجماعة) عن العلاقة البشرية الخارجية (بين الجماعات). فكلما كان الخارج مهددا ازدادت لحمة الداخل لأن كل جماعة في هذه الحالة هي بالأساس جماعة محاربة للحصول على أكبر قدر ممكن من هذه الأهداف. وتلك هي العصبية وإذا انعكست فقدم الولاء للخارج على الولاء للداخل فتلك بداية تفتت العصبية وفقدان الجماعة لسلطانها الذاتي. وهذه الحالة هي التي تعاني منها الأمة حاليا وهي التي ينبغي تحرير الأمة منها.

ورغم أن العصبية ليست دموية فحسب بل هي ذات مستويات ذكرناها سابقا"" فإنها جميعا تغتذي بهذا الشكل الأول وهو ما يعني أن العقلية القبلية

بوصفها ظاهرة بيولوجية ثقافية للاحم الجماعة من أدناها إلى أقصاها تبقى المسيطرة على الإنسانية مهما توهمت أنها تخلصت منها. ذلك أنها اللحمة الجماعية من

اللواحم الوهمية التي هي أساس كل لحمة بما في ذلك الدموية بين كما بين ابن خلدون في كلامه على النسب.

!" عصبية الدم وعصبية الولاء وعصبية القوم وعصبة الأمة وعصبية الإنسانية. والأولى والثانية هما مضمون الآية الأولى من النساء التي تتكلم على وحدة النفس التي نتجت عنها الإنسانية وعن الرحم الذي

يتساءل به الناس. والمقابلة متوازية مع المقابلة بين الربوبية والألوهية. وعندما تطابق الرحمان (الإنسانية ورحم الدم) والمعبودان (الرب والله) في معتقد الإنسان وفي عمله نصل إلى الأخوة الحرية والمساواة والكرامة الإنسانية فنصبح بحق خلفاء».

ولما كان سلطان الوهم على الإنسان أقوى ألف مرة من سلطان الحقيقة كما بينا في الفصل السابق -وجل عناصر ما يسمى واقعا يعود إلى سلطان الوهم فإن كل اللوام من طبيعة رمزية وعقدية وليست من طبيعة مادية وعقلية. ولعل أبرز تعين لهذه الظاهرة التي هي بالجوهر قبلية رغم سلطان أصحابها الذي يكاد يشمل كل العالم هي ظاهرة السلطة الخفية لأكبر مافية عالمية تعتقد بأنها شعب الله المختار وأن كل الآخرين عبيد لها بما حازته من أدوات فعل خفية ورمزية بالأساس أعني رمز الفعل) العملة هي رمز القدرة الاقتصادية دون حاجة للاقتصاد الحقيقي) وفعل الرمز (الكلمة هي رمز القدرة الثقافية دون حاجة للثقافة الحقيقية).

والمعلوم أن الإسلام أراد أن يحرر البشرية من هذه الظاهرة ولكن بأن جعل البشرية كلها أمة واحدة لأنها من نفس واحدة (الآية الأولى من النساء) دون أن ينفي اللواحم الأدنى التي تبدأ من الأسرة إلى القبيلة إلى الجماعة إلى الإنسانية : وذلك هو مضمون الآية الأولى من سورة النساء : «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا. فالآية تجمع بين لاحمين دمويين :

الأسمى هو وحدة النوع لأنهم من نفس واحدة

والأدنى الأرحام التي تساءلون بها.

والأولى من عالم الربوبية لأنها ليست اختيارية

والثانية من عالم الألوهية لأنها اختيارية. والجمع بين المستويين الأعلى والأدنى يبين أن البشرية مدعوة للجمع بينهما والسعي لجعل الأسمى يحول

دون الأدنى والسقوط في التحريف الذي وصفنا في القول بالشعب المختار الذي يظن أنه ذو حق في استعباد غيره.

أصناف السلطة المقومة للسياسي عامة

سلطان التعبير عن الارادة الجماعية؛ وذروته سلطان السياسي أو قيادة الجماعة لذاتها قرآنيا ولكن يمكن أن يستبد بها محبو التأله المادي والروحي أي المستبدون بالحكم والمستبدون بالتربية (انظر الفصل 40 من باب المقدمة السادس وكيف يكون العنف فيهما علة لفساد معاني الإنسانية فيصبح الإنسان عالة على غيره لما يسلم أمره للمستبدين به). وتقبل هذه

الظاهرة التفسير بعلم النفس الفردية والجماعية في آن. فبمقتضى علم النفس الفردية كل الأفراد لهم إرادة. لكن إرادة القوة وقيادة الآخرين ليست بنفس الكثافة. وهي إذن في علاقة نفس الفرد وبنفس الجماعة التي تعين من تراه أهلا ليكون معبرا عن إرادتها بحسب ما تراه معبرا عن إرادتها. فيكون الأمر بين علم نفس الأفراد وعلم نفس الجماعات متصلا اتصالا وثيقا بنظام التربية والحكم فيها . والمحدد هو الثاني لأنه هو الذي يعين مجال الزعامة أو المجال الذي يعتبره ذروة السلطة التي يصبو إليها الغالبية وينتخبون لها من يرونه حائزا على تمثيلها. وهذا الأمر رهن حالة الجماعة في مراحل انتقالها ما يسميه ابن خلدون بالعمران البدوي إلى ما يسميه بالعمران الحضري. وبهذا المعنى فكل المجتمعات البشرية خاضعة لنفس قوانين انتخاب القيادات السياسية : ولا فرق بين الأنظمة السياسية إلا في الأسلوب: فما يحصل بالعنف في البدائي منها يصبح قابلا للحصول باللطف لما يتحضر الإنسان وهو الفرق الوحيد بين الدكتاتورية والديمقراطية لأن الأنظمة الأولى التداول فيها عنيف والثانية التداول فيها لطيف. ولكن يوجد نوعان من التمييز في آليات الانتخاب. الأول ينتج عما تتعين فيه هذه القوانين في كل لحظة من لحظات تاريخ تطور الجماعة تاريخا وتنوعها حجميا. فقد تكون في الجماعات الدنيا من حيث الحجم معايير اختيار الزعيم راجعة إلى القوة البدنية والعنف © في جماعات الشباب في الأحياء). وقد تكون الفروسية وقد تكون النجاح الاقتصادي إلخ...وقلما تكون

النجاح الفكري لأن الفكر مهما علا شأنه يبقى من أدوات السلطة وهو

خادم للأقوى دائما حتى لما يعارضها لأنه يكون حينها في خدمة قوة المستقبل ضد قوة الماضي وكلتاهما خدمة وأداة وليست غاية. والثاني ينتج عما تتعين فيه إجراءات الانتخاب من نظامية أو عدم نظامية. لكن حتى النظامية أي الانتخابات بالمعنى الحديث فهي ترد إلى غير النظامية لأنها تخضع بنحو ما إلى "أهل الحل والعقد" من ظهر منهم وما بطن وغالبا ما يكون النوع الثاني هو الحاكم الفعلي لأن السلطة فاشية بصورة يعسر تحديدها: فقد يكون سلطان النساء هو الأساس وسلطان من له سلطان عليهن هو الحاسم . وخضوع يكون قبليا في كيفيات تحقيق شروط النصر لمن يختارونه على الأقل في مرحلة الترشيح. وفيها يكون لما تعتبره الجماعة معبرا عن إرادتها الدور الأول في اختيار المرشح الذي يعرض على الشعب ويؤيد بكل الطرق لينجح.

سلطان التعبير عن العلم الجماعي. وذروته سلطان من يشرفون على توقع المستقبل توقعا فعليا أو توقعا وهميا. ومعنى ذلك أن العلم سلطان وإن كان أداتيا. فهو ما ليس منه بد في السياسة سواء كان ذا فاعلية حقيقية أو وهمية كالسحر والتأثير

الرمزي عامة. لذلك وجد بدايته هو ثمرة دجل السحرة والكهان بما هو تكنولوجيا وهمية ذات سلطان على الحاضر والمستقبل وحد غايته هو ثمرة عمل العلماء والاستراتيجيين بما هو تكنولوجيا فعلية ذات سلطان على الحاضر والمستقبل.

لذلك فالعلم بهذا المعنى وهميا كان أو فعليا شرط ضروري في كل سياسة لأنها لا يمكن أن تحقق وظائفها في الحاضر من دون صورة على المآلات

ومن ثم فلا بد لها من التوقع في كل وظائفها السامية والحربية. وهذه العلاقة بين السياسة والعلم هي التي جعلت الدول الأولى التي نعلم تاريخها بدقة من خلال آثارها قد تأسست على العلوم وتطبيقاتها في الطب والفلك والرياضيات واكتشفت كل وسائل القيام بوظائف العلم التي ما تزال صالحة إلى الآن وأهمها : الحرف والرسم ومن ثم الكتابة والتوثيق والتعليم لتكوين الأطباء والفلكيين والرياضيين والكتبة الذين تقوم عليهم إدارة شؤون الجماعة والدولة.

وقد بلغ الأمر في القرآن إلى حد اعتبار الوجود نفسه دولة خلقته الكلمة التي تتقدم عليها الكتابة وتحكمه الرياضيات التي تتقدم على الطبيعيات. فكل شيء فيه مكتوب في لوح محفوظ سابق على الخلق ومتحكم فيه وكل شخص يحيط به كتابان يدونان خير أفعاله وشرها ويحاسب بمقتضاها . ومن ثم فالعلم بها هو شرط عدل الحكم لها أو عليها. فتكون دولة الوجود المطلق نموذج الدولة الأمثل في التاريخ الإنساني مع المقابلة بين الإحاطة والإلزام في الأولى وعكسهما في الثانية لأن الأولى تتعلق بما يتميز به عالم الغيب عن عالم الشهادة

وهو علاقة أشبه بما بين اللامتناهي والمتناهي من ب

وذروته أصحاب السلطان على شروط الحياة العضوية وكل ما يتبعها إذ إن الحياة الروحية تتبعها عند سلبها. فعندما تغيب شروط الحياة العضوية يفقد الإنسان التعالي إلى شروط الحياة الروحية فيصبح عبد صاحب الشروط الأولى. لذلك كانت شروط الحياة العضوية رمز القدرة الفعلية. ناهيك أن مصطلح الوجود هو بالأساس اسم الثروة في العربية. فالموجود هو الثروة

والقدرة ويقابله العدم وهو الفقر والعجز. ونفس الدلالة نجدها في الألمانية.

ولا يمكن تصور سلطان الإرادة والعلم من دون هذا سلطان القدرة لأنه شرطهما وغايتهما. وهذا السلطان يمكن القول إنه مر بمرحلتين أولاهما قريبة من بداية العمران أو العمران البدائي والثانية قريبة من غاية العمران أو العمران الحضري بلغة ابن خلدون. والأول يغلب عليه تبادل المقايضة ومن ثم فهو سلطان الثروة العينية التي هي الأنعام والزراعة والأرض. ولم تكن فيه خدمات وإذن فهو مقصور على تبادل البضائع دون الخدمات التي كان الجميع يقوم بها بنفسه. وتوجد خدمتان أولاهما العمل وكان حله العبودية والثانية الحماية وكان حله حمل الأسرة أو التكاثر لأن الحماية لا يمكن أن تعطى لغير الأهل.

وهنا لا بد من فهم ظاهرة يغيب عن الكثير أساسها الطبيعي حتى وإن لم يغب أساسها الثقافي الذي ذكرنا

حينها هذا: ظاهرة تعدد الزوجات. فخصوبة المرأة محدودة بيولوجيا بالقياس إلى خصوبة الرجل . فهي لا

تبيض إلا بين 20و40 و 45و50 أي حوالي ثلاثين سنة من عمرها. فإذا فرضناها تحمل وتنجب خلالها فإن المنتج منها لن يتجاوز 15 مرة لا غير. وبخلاف حالة الخصوبة لدى النساء فإن الخصوبة لدى الرجال أكبر بكثير بل تكاد تكون لا متناهية. فلو فرضنا أن الرجل يستطيع المساهمة مرة في الأسبوع من بداية البلوغ إلى آخر معدل الحياة ولنقل سبعين سنة وكانت كل مساهمة منتجة لآلاف الحيوانات المنوية وليس بيضة واحدة أو بعض بيضات لا تتعدى الخمسة قبل كل حيض فإن المعادلة تقتضي لبقاء النوع

قبل تقدم الحضارة وحل مشكل التناسب بين الولادات والوفيات الحل الذي توصلت إليه الجماعات البدائية. فتأخر الطب يقلل من التكاثر وكانت القدرة مشروطة في الزواج فإن القادرين عليه قلة ومن ثم فلا وجود لطريقة أخرى لحل الحاجة إلى التكاثر إلا بأحد طريقين :

إما تحرير الزواج من شروط القدرة المجحفة وهذا يعني ثورة لم تحصل إلا مؤخرا.

أو تعديد الزواج للقادرين حتى يحصل تكاثر الجنسين الضروري لتحقيق شروط البقاء الدنيا.

سلطان التعبير عن الحياة الجماعية ؛ وذروته أصحاب السلطان على شروط الحياة الذوقية. لو كان الإنسان مجرد حيوان لكانت أصناف السلطان التي ذكرنا كافية. فالحيوانات لها حياة جماعية ولها قيادة ولها علم غريزي لتوقع مستقبلها ولها القدرة على حماية مجالها الحيوي. فلا يكون الإنسان مختلفا عنها في شيء منها حتى وإن كان يفوقها فيها جميعا بنوع سلطانه السياسي والعلمي والاقتصادي الذي هو غير مقصور على الغريزة بل فيه دور الفكرة. لكن ما لا يشاركه فيه الحيوان هو ما يسميه ابن خلدون بالأنس بالعشير وغايته الرفاهية والترف اللذين هما جوهر الحضارة بمفهوم ابن خلدون أي ما لا يتحقق إلا بالاستقرار والدعة أي بالحاضرة أو المدينة التي تضمن ذلك لأنها حامية للحياة المستقرة والآمنة (يعرفها بالجدران الحامية وبتوفير شروط العيش بفضل

الصناعات وعدم الاقتصار على الطبيعة). وهذا هو شروط الحياة الذوقية. وأهم مكوناتها الفنون الجميلة سواء تعينت في الملبس والمأكل والمسكن

أو استقلت كإبداع قائم بذاته وليس مستعملا في حاجات أخرى كهذه. ومن هذه الفنون المستقلة بذاتها لم يدرس ابن خلدون إلا قلة كالموسيقى والأدب. وذكر بعض المبالغات فيها عندما تكلم على مصر والألعاب عامة وألعاب تدجين الحيوانات خاصة. ومنها في عصرنا الرياضة وكل الملاهي.

أما ما وظيفة هذه الفنون في السياسة فابن خلدون ذكر الدعة والاستقرار ولم يذكر أهم دور لها. فالدعة والاستقرار مطلوبان في السياسة بالقصد الأول للحكام لكنهما مطلوبان بالقصد الثاني للمحكومين. ذلك أنها تحقق شرطين ذكرهما ابن خلدون ولم يصلهما بدورهما السياسي إلا للمفاضلة بين أخلاق البداوة وأخلاق الحضارة :

الأول هو أن الاستقرار والدعة يمكن أن تجعل الإنسان عالة على غيره في حمايته فيكون ذلك أهم دور سياسي لهما لأن القوة الحامية تصبح منفصلة عن الجماعة وتتحول إلى أداة سلطان عليها بدلا من أن تكون أداة سلطانها.

الثاني هو الاستقرار والدعة تكون فيه الفنون لملء الفراغ وترك التنافس على السلطان المباشر بسلطان الذوق والاستمتاع بالحياة فتكون الدولة هي المكلفة بالسلطان المباشر وتصبح السياسة

اختصاصا وليست مهمة الجميع كما يقتضي جوهرها إذا كانت معبرة عن إرادة الجماعة.

والمعلوم أن الدين الإسلامي أسس لثورتين شبه مستحيلتي التحقيق : الأولى هي المانعة لتحريف السلطان السياسي الذي أصبح اختصاصا بيد طبقة وليس سلطان الجماعة على نفسها. التمثيل السياسي لم يعد تمثيلا بل صار بديلا يغني عن مشاركة الشعب في

السلطة. صار الراعي غير الرعية . وهو أمر طبيعي لعلتين: توسع الجماعة من حيث مجالها الحيوي وعددها وتوزيع العمل الذي يقتضي فرض الكفاية في كل شيء بحيث إن كل متعاط لعمل يكون وكأنه نائب الجماعة كلها فيه حتى يحصل التبادل والتعاوض شرطي التعاون في الجماعة الثانية هي المانعة من تحريف مماثل للسلطان الديني الذي أصبح اختصاصا بيد طبقة كنسية متنكرة.وليس سلطان الفرد على نفسه. التعليم الديني لم يبق تعلما بل صار بديلا يغني عن المشاركة في العلم صار العالم غير المتعلم. وتلكما هما ثورتا الإسلام اللتان أخذهما الغرب لينتقل من القرون الوسطى إلى سياسة الحداثة التي حررت الغرب من سلطان الوساطة الكنسية ومن سلطان الحق الإلهي السياسي: فالحاجة إلى فروض الكفاية لا تغني عن تدخل الكل في انتخاب الحكام وفي مراقبتهم. لكن الشعائر الدينية قد تحتاج إلى التخصص في علومها لكنها لا تحتاج إلى التخصص في ممارستها ومن ثم فالجميع مطالب بدوره في الحكم انتخابا ومراقبة وهو فرض عين والجميع مطالب بدوره في الشعائر ممارسة وعلما بالضروري منها وهو فرض عين كذلك. والفرض الأول يغني عن الحق الإلهي في الحكم والثاني يغني عن

وكل الجاهلين بتاريخ الغرب وخاصة الإصلاح الديني والسياسي في القرنين السادس عشر والسابع عشر وما تقدم عليهما من إصلاح فلسفي وعلمي يحرر من وهم الإحاطة في النظر والإلزام في العمل والدور الذي أدته الحقبة الإسلامية في التاريخ الفكري والسياسي لا يمكن أن يتفطنوا لكذبتي المؤرخين للفكر والحضارة أي كذبة المعجزة اليونانية نفيا لدور الحضارة

الفرعونية والبابلية عليهم وكذبة المعجزة الأوروبية نفيا لدور الحضارة الإسلامية. وقد دحضت هذين الكذبتين خلال تدريسي وبعده.

وذروته سلطان المعبرين عن المعنى والمحددين لشروط الحرية وعدم التبعية التي تتنافى مع الكرامة الإنسانية في كل ما تقدم. وهذا السلطان هو السلطان الجامع. فهو أصل الأصناف السابقة وثمرتها في آن. ومعنى ذلك أن الفرد والجماعة لا يكون لهما الوجود المستقل وغير التابع ولا تكون لهما كرامة بحق إلا بتوفرها جميعا حتى يكون لصاحبها الوجود الحق. ولما كان الاستقلال وعدم التبعية هو عين القدرة فإن لكلمة يمثل القدرة الدور الأول إذ هو غاية ما تقدم عليه وشروطه في آن. لذلك فكلمة الوجود في العربية لها دلالة الثروة أو القدرة الاقتصادية والاستغناء عن الحاجة وتقابل كلمة العدم التي لها دلالة الفقر أو عدم القدرة الاقتصادية وعدم الاستغناء عن الحاجة. ونفس الدلالة موجودة في الألمانية.

والعلة بينة. ذلك أن الفقير والعاجز عن سد حاجاته يصبح في الغالب عبدا لمن يتحكم في سد حاجاته. وكل استبداد يعود إلى التحكم في سد حاجات الخاضعين له. والعرب اليوم خاضعون لاستبداد مضاعف : الاستبداد الداخلي من الحكام الفاسدين الخاضعين هم بدورهم للاستبداد الخارجي الذي يحميهم بمقابل هو جعلهم أدوات استعباد شعوبهم بعد أن فشل هو في تحقيق ذلك بالاستعمار المباشر الذي أخرجته الشعوب بثورتها ففضل الاستعمار غير المباشر الذي يستعبدهم به بتوسط عبيده من الحكام والعملاء.

فيم تتجلى هذه السلط وإذن فالوجود الحر الكريم يكون قدرة محررة من

الحاجة وذلك بفضل سلطان الإرادة والعلم المتحررين من التبعية فيصبح قادرا على الحياة والاستمتاع بها فيكون حينها ذا وجود سيد. وهنا يأتي دور الأدوات الخفية التي يستعملها الاستعمار المباشر وغير المباشر لمنع الشعوب المستعمرة من تحقيق شروط الوجود الحر والكريم أي الوجود الذي لأصحابه السيادة الكاملة. وهذه الأدوات هي ما يقوم به في جعل أحياز الوجود حائلة دون هذه الشروط :

الحيز المكاني أو الجغرافيا تصبح حائلا دون القدرة المادية أو دون تنمية شروط الثروة المحققة للقدرة الاقتصادية من خلال تفتيت الجغرافيا وجعل الأمة دويلات عاجزة عن تحقيق شروط الإرادة والعلم وقد يمدها بملاهي ودعة تنويمية لا تدل على ذوق الحياة بل على الغيبوبة وجلها من جنس المخدرات سواء كانت مادية أو رمزية.

الحيز الزماني أو التاريخ يصبح حائلا دون القدرة الروحية أو تنمية شروط التراث المحققة للقدرة الثقافية من خلال تفتيت التاريخ وجعل الأمة تراثات هزيلة عاجزة عن تحقيق شروط الإرادة والعلم وقد يمدها بتراث ودعة تنويمية لا تدل على إبداع شروط الحياة الحرة والكريمة بل على الغرق في الخرافة والتناحر الطائفي والعرقي والعقلية السحرية التي تميت كل شعور بالكرامة والحرية والأنفة التاريخية.

لكن كل هذه المحددات الحيزية لا تفعل ولا تنفعل إلا بلحامها الروحي أو المرجعية التي تجعلها ذات نسب تاريخي متعين في أمة محددة تعتبر كيانها مطابقا لحصتها من المكان (جغرافيتها) شرطا في قيامها العضوي أي ثروتها ولحصتها من الزمان (تاريخها) شرطا في قيامها الروحي أي

تراثها. لذلك فالحرب على الأحياز من أجل استعباد أمة من الأمم لا تنتهي إلا بالحرب على أصلها أي على المرجعية. لذلك فنحن نعيش اليوم الحرب على مرجعية الأمة أي الإسلام.

وكل ما هو معلوم فإن الأمم لا تهزم جغرافيا وتاريخيا إلا عندما تهزم مرجعيا. ولذلك يحاول العدو بكل الطرق تحقيق هذا الشرط المعلوم في فن الحرب كما حدده كلاوزفيتز : ما لم تهزم روح الأمة (المرجعية المؤسسة لسر المقاومة) فإن الحرب تبقى قائمة ونصر العدو لا يتحقق من دون هزيمة روح الأمة. لكن ذلك مستحيل لأن الإسلام لا يهزم ولن يهزم أبدا. وليس هذا مجرد عقيدة بل التاريخ يثبته : قوة المسلمين في ازدياد ليس عضويا وماديا فحسب بل وكذلك بمعنى القوة الحديث أي التنمية الاقتصادية والثقافية.

كيف تتحقق هذه السلط في الأمم الحرة

وتتحقق هذه الأصناف ضربين من التحقق يرمزان إلى ذروة فاعلية الأمم الحرة والكريمة القادرة على وضع إستراتيجية تحقق لها شروط الحرية والكرامة ومن ثم هذه الأنواع الخمسة من السلطان على ذاتها :

غاية فاعلية التحقق الرمزي الخفي أي الأحلام المتعلقة بالصبو إليها في الأذهان.

وغاية فاعلية التحقق المادي الجلي أي في التاريخ المتعلق بتحققها في الأعيان.

أنها تدور حول نفس الموضوعات التي هي في آن علة وجود الجماعات

وعلة الصراع بينها للتنافس عليها ومن ثم فهي الموضوعات الأساسية للسياسة بما هي سياسة. وهي مطالب هذه الأصناف من السلطان أعني سلطان الإرادة وسلطان العلم وسلطان القدرة وسلطان الحياة وسلطان الوجود سواء أخذنا هذه الموضوعات في بعدها المتناهي أعني الأحياز الفعلية في العالم الطبيعي والتاريخي أو في بعدها اللامتناهي أعني في أحياز إما خيالية أو عقدية في العالم ما بعد الطبيعي وما بعد التاريخي.

المقدمة وتكوينية هذه السلط

وتلك هي العناصر التي تمثل لحمة السياسي وسداه والتي حاولنا بيانها بالوصف المعرفي لمجريات التاريخ الإنساني كما استخرجناها من بنية المقدمة نفسها :

فالمقدمة تبدأ بالحيزين المرجعيين الأساسيين أعني شرط الحياة العضوية (ثروة الطبيعة والمناخ المادي المناسب) وشرط الحياة الروحية (ثروة الثقافة والمناخ الروحي المناسب) (الباب الأول).

وتبين كيف ينشأ على أرضيتهما العمران البدوي بمرحلتيه المرتحلة والمستقرة (الباب الثاني).

فالدولة التي تنتج عن صراع القبائل والعصائب وتغلب أكبرها وأقدرها على القبائل والعصائب الأدنى لتصبح نواة الدولة (الباب الثالث)

فالعمران الحضري الناتج عن ثمرة الاستقرار والدعة بفضل الدولة التى تحقق الحماية والرعاية للجماعة (الباب الرابع أو المدينة). فالصناعات

والاستقرار والدعة في المدينة تنتج الصناعات التي تمكن ساكنيها من شروط الملبس والمطعم

والصحة وكل شروط العناية وأهمها تكوين الجيل السالف للجيل الخالف بمده بخبرته من خلال خبرة الصناعات (الباب الخامس).

وحينئذ يكتمل العمران الحضري بفضل العلوم والتربية التي هي عودة على ذلك كله لتسهم مع السياسة في تحضير الإنسان ونقله ماكان مجرد أحلام لدى الإنسان التابع للطبيعة إلى الإنسان المحلق في ماوراءها

بعلومه وفنونه وإبداعاته (الباب السادس والأخير).

وبذلك يكون الباب الأول شاملا لشرطي الأبواب الخمسة أو نواة العمران البدائي والمتحضر أعني الشرط الطبيعي والشرط الثقافي : الباب الأول يدرس الشرط الجغرافي والمناخي والشرط الثقافي والرمزي ويخصص لما تقريبا بالتناصف 60 صفحة مع دراسة تأثير الأول في الثاني بتوسط الغذاء والمناخ والثاني في الأول بتوسط المعرفة الفطرية وتوقع المستقبل لدى السحرة والكهان. فيكون ابن خلدون مدركا لمستويي الفاعلية السياسية بطبيعة الشرطين : الطبيعي والثقافي. وتكون الدينامية السياسية علاقة متطورة بين الطبيعة والثقافة وتأثيرهما في الإنسان انتقالا من غلبة الأول في البداية وغلبة الثاني في الغاية

والتقائهما في بؤرة التاريخ والسياسة أي المدينة.

كيف رمز القرآن الكريم لذلك كله؟ لكن القرآن الكريم خصص لا سورة كاملة في قصة وحيدة تتضمن كل هذه العناصر مع الإشارة إلى أن

المخاطب (وهو هنا الرسول محمد صل الله عليه وسلم (إلى أن القرآن بهذه القصة يخرجه من الغفلة. وحتى نفهم المقصود بالإخراج من الغفلة فينبغي أن ندرك أن القصة في القرآن هي النقيض الحرفي لنفس القصة في التوراة : قصة يوسف للكل.

في التوراة يوسف ناصح شرير طلب من فرعون بعد أن أول له حاميه بأن يخزن الغذاء في السنوات السمان حتى إذا جاءت السنوات العجاف اضطر المزارعون المصريون مالكو الأرض أن يبيعوها مقابل الغذاء الذي صار محتكرا لدى فرعون. ما يعني أن التأويل بقي سرا وأن فرعون مع حصاد المزارعين الذين كانوا غافلين عن السنوات العجاف التي لا يعلمون عنها شيئا فلم يخزنوا استعدادا لها.

أما في القرآن فيوسف ناصح خير إذ كان تأويله علنيا ليستفيد منه الجميع وأصبح مشرفا على إدارة الشأن العام بالأمانة والعدل كما يوجب ذلك القرآن على الحاكم سواء كان حكما بمعنى الحكم في التوازل العينية أو الحكم في الشؤون العامة كلها وكلاهما مقوم من مقومات السياسة لأنهما من جوهر وظائف الدولة التي هي الموضوع الأساسي لعلم السياسة.

قصة يوسف: موضوعات الاجتماع والصراع في آن

كل القصة تدور حول الحب والجمال وما ينتج عنه من أمانة وخيانة ثم حول مواد العيش والاقتصاد وما يتعلق به من تبادل وتجارة ثم حول توقع المستقبل وأثره على الاستعداد له ثم حول سياسة ذلك كله بصورة تحقق الغرض من الاجتماع وتحد من الصراع عليها وأخيرا حول وقوع ذلك بالطريقة الواردة في التوراة أو بالطريقة الواردة في القرآن : أي بعدم رؤية

برهان الرب فتكون السياسة ماكيافالية أو برؤيته فتكون وكل هذه الأحداث حصلت مرتين في الحلم وفي العيان. والحلم الأول المؤطر للمجريين في الأذهان (في ذهن يوسف) وفي الأعيان (في أحداث القصة التي تتحقق خلالها رؤيا يوسف) ما يعني أن التاريخ الإنساني له دائما مستويان رمزي في الأحلام والأذهان وفعلي في الأحداث والأعيان. والأحلام خمسة مثل الموضوعات :

حلم يوسف وهو المؤطر للقصة كلها وهي الدليل على التلازم بين الأحلام والتاريخ الإنساني لأن الحلم هنا هو حلم نبي صادق ولا يمكن أن يكون ما يحصل له إلا سنة كونية وليس مجرد أضغاث أحلام. ولذلك

كان الحلول بمعنى تأويل الأحلام ومعنى الإشراف على تحقيق ما يترتب عليها من تاريخ في الأعيان كلها تحصل على يديه لأنه يعمل على أعين الله بمقتضى كونه نبيا مصطفى.

حلم السجين الأول : رمز النتائج السلبية للعلاقة بالسلطة السياسية.

حلم السجين الثاني : رمز النتائج الإيجابية للعلاقة بالسلطة السياسية.

حلم الفرعون بالسنوات السمان : ما يطمئن السلطة السياسية. حلم الفرعون بالسنوات العجاف : ما تخشاه السلطة السياسية.

وإذن فالجامع الثاني أو المؤطر الثاني هو السياسي الذي يحتاج إلى العقاب (حلم السجين الأول) والثواب (حلم السجين الثاني) والعلم الممكن من الاستعداد للظرفيات الشقية بما يحصل في الظرفيات السعيدة وتلك هي السياسة التي تكون على علم وتضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

ولا يكون ذلك من دون رؤية برهان الرب أي إن السياسة لا يكفي فيها العلم بل لا بد من الأخلاق وذلك هو الفرق بين القصتين في التوراة وفي القرآن.

وختاما فقد حددنا طبيعة السياسي من خلال بيان خصائص أصناف السلطان الذي يقومه بمستوياته (سلطان الإرادة وسلطان العلم وسلطان القدرة وسلطان الحياة وسلطان الوجود) وطبيعة موضوعه (الحب والجمال ثم العيش والاقتصاد ثم العلم والتوقع ثم الحكم والسياسة ثم برهان الرب أو الدين) وطبيعة أدوات التأثير فيه داخليا وخارجيا (كيفية التعامل مع المكان للسلطان على القدرة المادية ومع الزمان للسلطان على القدرة الروحية). وتلك هي أدوات الحكم سواء كان سيدا أو تابعا لسيد كحال العرب

الآن: من يحكمهم ليس سيدا بل تابع لسيد ومن ثم فهو لا يعبر عن إرادتهم. ويتبعه سلطان العلم التابع وسلطان القدرة التابع وسلطان الحياة التابع وسلطان الوجود التابع.

لكن الشعوب ثارت الآن ضد سلطان السياسة التابع وترى أن سلطان العلم التابع وسلطان القدرة التابع وسلطان الحياة التابع وسلطان الوجود التابع كلها سلاطين تابعة لتابع وهو مدلول انحيازها إلى السيسي وبشار وصالح وحفتر وكل من يمولهم ويحميهم من بين العرب والمسلمين أو من بين أعداء العرب والمسلمين. لتجميعهم في خدمة سيد الحكام المستبدين والفاسدين وذراعي الاستعمار أي إيران وإسرائيل وعملائهما في الإقليم أعني مليشيات السيف والقلم.

(الفصل الثاني عشر)

تكلمنا على أصناف السلط في خلال تحديدنا لمقومات السياسي تحديدا جامعا مانعا. لكن ذلك تعلق بها من حيث هي معبرة عن مقومات تعينها في الدولة التي هي صورة العمران البشري والاجتماع الإنساني .* وهذه السلط الجمعية المقومة للدولة تختلف عن السلط الجمعية المقومة للجماعة. فالسلط التي هذه وظيفتها تختلف طبيعتها التصويرية (تصوير ذو أثر رمزي يمكن أن تكون له تبعات مادية) عن السلط السياسية (تصوير فعلي يمكن أن تكون له تبعات معنوية) التي تتقوم بها الدولة مباشرة.

تلك هي السلط الأهلية التي يزيد فهمها وفهم دورها في السياسي الذي يبدو متعاليا عليها لكونها مادة العمران ولكونه هو صورتها - رغم أن السياسي لا فاعلية له من دونها. لكن ما يحدد منطق الدينامية الجامعة بين الاجتماعي والسياسي هو علاقة التفاعل بينهما في الاتجاهين والأصل الجامع للمستويين وللتفاعلين يحدد منطق الدينامية. وهذه الدينامية هي الأساس العميق لعدم كفاية الدولة لأنها بخلاف ذلك تصبح

عملا فوقيا لا أثر له ولا فاعلية موجبين.

ذلك أن الدولة أو صورة العمران بلغة ابن خلدون إذا استحوذت على المجتمع الأهلي فإنها تصبح سلطة مطلقة لأنها حينها لا تقتصر على وظائف الحماية الخمس بل تتعداها فتسيطر على وظائف الرعاية الخمس. وهي بذلك تكون سلطانا مطلقا أو استبدادا بمعنى أعمق من مجرد الاستبداد السياسي. حينها تكون دولة وكنيسة أو بصورة أدق دولة من جنس تصورها الأفلاطوني وتحققها الشيوعي في الاتحاد السوفياتي سابقا والصين

حاليا وجل الفاشيات في العالم وخاصة في البلاد العربية حيث إن المستبد

"'شرحنا القصد الخلدوني من المقابلة بين العمران البشري والاجتماع الإنساني. فالأول يتعلق بالتنازل للتعاون من أجل سد الحاجات الأولية والأمن والثاني يتعلق بالتنازل من أجل سد الحاجات الكمالية والأنس بالعشير. ولذلك فالأول متعلق برمز الحواس والحاجات الأولية أو البشرة والثاني برمز بالأنفس أو أو الحاجات الكمالية. والأول لا يكاد العمران البدوي يتجاوزه والثاني هو الهدف الأساس من العمران الحضري»

يكون من جنس القذافي شعبويا أو من جنس العسكر في الأقطار الانقلابية أو من جنس دول الريع البترولي الذين يستعملون العبيد ويسكتون شعبهم بالمكرمات بين الحين والحين (الدولة والحزب الذي هو كنيسة علمانية).

حيث لا يكون للفرد بينه وبينها أي وسائط تحميه من تسلطها فضلا عن السياسي والروحي لأنه يصبح تابعا لها مطلق التبعية في كل شيء * إذ حتى الحماية القبلية فإنها تنتهي في هذه الأنظمة لأن المستبد يحيط نفسه بشيوخها وبشيوخ الدين فيصبح مطلق السلطان في الداخل ومطلق التبعية في الخارج لأن له حاميا غالبا ما يكون من الغرب بتوسط إسرائيل أو من الشرق بتوسط إيرانه

ولما كانت الدولة من حيث كيانها المجرد تمثل الجماعة كلها لكنها من حيث تعين كيانها بمن يملأ خانات بنية كيانها المجرد في تعينه التاريخي متعينا في جماعة بعينها فإن هذه الجماعة التي لا تمثل إرادة الجماعة كلها بل تمثل إرادتها هي وتقدم مصلحتها الخاصة على المصلحة العامة سواء كانت طبقة أو طائفة أو حتى نخبة تتحدد بدورها الإداري لأجهزة الدولة

فإن الجماعة الكلية تصبح تابعة لبعضها الحائز على سلطان مباشر على أجهزة الدولة فتصبح رعية في الحقيقة ويبقى هذا البعض هو الراعي المطلق بسبب سيطرته على نوعي الوظائف الحمائية والرعائية.

ويوجد دائما تواطؤ بين القوة السياسية الحاكمة والقوة السياسية المعارضة في البلاد التي فيها شيء من الديمقراطية الشكلية مع تقاسم المصالح العليا والمحافظة على بعض الأغراض التي يغالطون بها الناخبين حتى يتم التداول اعتمادا على فروق بسيطة هي ما يبقيه الفارق بين مصالح الجماعتين المتداولتين على الحكم وغالبا ما تكون شبه اعتراف متبادل بينهما على أنها الطعم الذي يوسع به كل صف قاعدته بحسب

"!يبدو مفهوم الكنيسة العلمانية مفهوما متناقضا. لكنه في الحقيقة وصف موضوعي لمؤسسة الحزب الشيوعي. فهو ليس حزبا سياسيا بالمعنى المتعارف بل هو ذو سلطان على المعتقدات وله عقيدة يفرضها على تابعيه ويقيسهم عليها تماما كما تفعل الكنيسة.

2" وهو ما يعني أن الدولة سواء كانت ماركسية أو غير ماركسية بمجرد أن تجمع بين الحماية والرعاية تصبح جامعة بين السياسي والروحي لأن جمعت بين شرطيها. فشرط الروحي هو بالأساس ما يمكن من التحرر من سلطان يتعالى عليه في تحقيق شروط حريته الفكرية والعقدية. ومن كان تابعا في رزقه لغيره لا يمكن أن يكون حرا حتى لو كانت الدولة تدعي الديمقراطية. والفرق الوحيد بين الشيوعية والليبرالية هو في نوع ممارسة هذا السلطان : هو لج في الشيوعية ومداور في الليبرالية. هذه تضغط بصورة خفية من خلال جعل الجميع رهائن نظام القرض والربا وبما يمكن أن يفقد المرء كل

شروط حياته فيصبح فاقدا مقومات الوجود الحر وتلك تضغط بصورة علنية من خلال منع شروط الحياة مباشرة

الظرفيات. وهذه الآلية على ما فيها من الخداع مفيدة لأنها هي التي تنقل الجماعات من التداول الطبيعي (بالاقتتال والغلبة الفعلية) إلى التداول الحضاري (بالتنافس والغلبة الرمزية). الطبقة الحاكمة واحدة في الحقيقة (جماعة يوحد بينها المنافع المستمدة من السلطة السياسية والاقتصادية خاصة مع تواطؤ لممثلي السلطة الثقافية والفكرية) والتداول بين الحكم والمعارضة هو التمييز المعهود بين الحكم بالفعل والحكم بالقوة أي الاستعداد للوصول إلى الحكم بآلية الانتخابات بحيث إن كل من يحكم لا يغفل عن كونه قد يصبح معارضا فيحافظ على شعرة معاوية مع المعارضة: والمثال هو الولايات المتحدة الأمريكية.

لكن المبدأ عام في كل حكم حتى لو كان مستبدا لأن من هم من حول المستبد يسعون لافتكاك السلطان منه وذلك ملازم لبنية الحكم حيث إن التنافس يصبح بيولوجيا الأقوى يلقى الأضعف والأضعف يطاوله حتى يقضي عليه وهو نوع من التصايد بين البشر مثل التصايد بين الحيوانات. وينبغي أن نرد ذلك إلى ما بين الفعل ومقتضيات فاعليته.

وهو السر في أن المجتمعات لا تخلو من الأخلاق التي تجعل الأفعال تتواصل ويمكن فهم ذلك من خلال منطق التجارة والاقتصاد حتى بين المافيات: فأعمال الاقتصاد تتضمن أخلاقها التي تبدو منافية لها ولكنها في الحقيقة هي شرطها أعني الثقة والإتقان. فلو أخذنا تنافس التجار أو أصحاب الخدمات التقنية أو الطبية أو الإدارية لوجدنا أن ازدهار الأعمال

رهن الثقة والإتقان لأن الحرفاء سرعان ما يميزون بين التجار أو الأطباء أو صاحب أي خدمة بهما فيصبح هو المقصود ويبور من سواه من المنافسين الممكنين. ولهذه العلة حتى المافيات تحافظ على هذين الشرطين للحفاظ على فاعلية تجارتهم. ومن يقرأ سورة المطففين يعلم أن الاكتيال والكيل مشتركان بالنهي عن التطفيف نهيا دالا على الغفلة عن هذين الشرطين ممن يجهل أنهما شرطان في ازدهار تجارة البائع والمشتري.

وإذن فنحن أمام دينامية معقدة أو مصفوفة من التفاعلات بين السلطة السياسية والسلطة الأهلية وبين الأخلاق الواعية والأخلاق اللاواعية بدورها في كل الأفعال الإنسانية لأن عدم العمل بها يؤدي حتما إلى الفشل فيكون العقاب في جوهر الفعل بما له من فاعلية ناجحة أو فاشلة ومن ثم فلا سلطان من دون

هذين العاملين المشروطين في المعاملات بمقتضى طبعها الذي يجعلها خدمة تنفق بوجودهما وتبور بعدمهما ومن ثم فكل السلط تقبل الرد إلى نوعي السلط اللتين وصفنا ثم فعل كل مقوم من النوعين في بقية المقومات التي من نوعه ومن النوع المقابل والعكس بالعكس بصورة تنتج نسيجا دقيق الحبك والتشابك ما يعسر معه تحديد مسارب السلطان ومجالاته الشبيهة بالمجالات المغناطيسية المتشابكة والمتراكبة والمتقاطعة والمتنافية والمتنامية.

وقد مثل ابن خلدون ما لظاهرة العصبيات من تواليات وتفاعلات بضرب مثال الأمواج التي تحصل في الماء بأثر رمي الحصى فيه في أماكن متجاورة وما يحصل بينها من تراكب وتقاطع وتفاعل يعسر توقع مساره

ومآله: المؤسسات السياسية (الفصل العاشر السابق). المؤسسات الأهلية (هذا الفصل الحادي عشر). فعل المؤسسات السياسية في المؤسسات الأهلية وأثرها فيها. فعل المؤسسات الأهلية في المؤسسات السياسية ودورها فيها. الدينامية الأصل لهذين المقومين المعقدين ولتفاعلهما في الاتجاهين وهي التي وصفت من علاقة الحكم الخلقي في الغاية لأنه هو المحدد لفاعلية الخدمات في التبادل والتواصل داخل نفس الجماعة أو بين الجماعات إذ إن كل خدمة فيهما هي موضوع التبادل والتواصل ولا يقبل عليها طالبوها إلا بشرط الثقة في عارضيها وإتقان المطلوب وهو سر التنافس الذي يحقق التقدم في الأعمال أيا كانت بين السياسي وناخبيه وبين التاجر وحرفائه وبين المفكر وقرائه وبين الفنان والمعجبين به الخ...ومن ثم فكل من لا يفهم التلازم بين الخلقي والفعلي لا يفهم أن الأمر ليس ناتجا عن حكم ذهني مجرد بل هو ملازم لطبيعة التبادل في المجال المادي والتواصل في المجال المعنوي من أفعال

المؤسسات الأهلية وترتيبها

وهذه المؤسسات الأهلية الوسيطة هي :

المرحمة وهو اسم اصطلاحي نشتقه من صلة الرحم الأساسية بديلا من مصطلح الأسرة

والمدرسة وتشمل كل مؤسسات التربية والتكوين وهي خمس وليست ثلاث أي ما قبل الابتدائي فالابتدائي فالثانوي فالعالي ما بعد العالي أو التكوين المستمر.

والمعبد وهو محل المشاعر أيا كانت طبيعة الأديان منزلة أو طبيعية ولا

يوجد مجتمع إنساني خال من المعابد حتى لو كانت من جنس المعابد التي تعد للاروجيات السكرية في بعض الأديان البدائية.

والمعمل كل محلات إنتاج ما يسد حاجات البدن أو حاجات الروح من منتجات وخدمات هي التي تجعل الجميع في خدمة الجميع وهو السر في التبادل والتواصل بين البشر في نفس الجماعة وبين الجماعات وليس المتساوقين لنحسب بل في كل تاريخ البشرية لأن الأحياء يواصلون الأموات في هذه الظاهرة وذلك إما بما ورثونه من ثروة أو من تراث.

والمجتمع الأهلي". وقبل أن نتكلم عليها الواحدة بعد الأخرى فلنعلل الترتيب الذي نقدمها بمقتضاه. فقد وضعنا المعمل في القلب وقدمنا عليه المرحمة و المدرسة وأخرنا عنه المعمل والمجتمع الأهلي. فما العلة؟

والقصد بالمجتمع الأهلي غير القصد بالمجتمع المدني. فالمجتمع المدني مفهوم حديث وهو بالأساس مفهوم هيجلي لأنه غير نفس الاسم فأعطاه لمسمى جديد. فعند لوك المجتمع المدني هو المجتمع السياسي. لكن هيجل سمى بما ما دون المجتمع السياسي من علاقات مصالح مادية ومعنوية لا تشمل الجميع بل تخصها هي بالذات ومن ثم فهو مجال الصراع والتنافس بينها- والدولة والمجتمع السياسي يؤدي دور الحكم بالنظر إلى الصالح العام. وهذا هو أصل الخلاف بينه وبين ماركس : فهو يعتبر الدولة دائما منحازة لطبقة بل هي دولة طبقة دائما وليست حكما بين الطبقات. ولهذا اعتبر التخلص من الدولة مترتبا بالطبع عن التخلص من الطبقية بعد إزالة الطبقة العاملة عللت ذلك أي الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج والإيديولوجيا المجررة لذلك. أما المجتمع الأهلي فهو ما يترتب على القيم

المشتركة من تضامن في الجماعة وخاصة في مجال وظيفة الرعاية وأساسه صلة الرحم والجوار والوحدة العقدية أو حتى التقارب العقدي والثقافي. مبدؤه ليس الصراع المصلحي بل التضامن والتعاون.

حتى نفهم ذلك فينبغي أن ننتبه أن المرحمة نواة تفرضها الخصائص الأنثروبولوجية الطبيعية للإنسان ببعدي هذه الخصائص أي شروط الحياة العضوية وشروط الحياة الروحية. فبخلاف كل الكائنات الحية التي نعلمها الإنسان هو الوحيد الذي يكون تجدد الأجيال فيه محتاجا إلى عناية تكاد تكون من دونها مستحيلة.

صحيح أن جل الحيوانات يحتاج فيها الجنين إلى الحمل ويحتاج إلى من يغذيه بعد الولادة لمدة. لكن الإنسان أكثرها حاجة إليهما وأطولها. فالطفل الإنساني لا يكون قادرا على تحصيل ما به تتعين طبيعته إلا بعد ضعف مدة الحمل أي ثمانية عشر شهرا ولا يمكنه تعلمها إلا بفضل هذه العناية التي توجب أن تؤدي المرحمة كل وظائف المجتمع الأهلي والدولة : فهي شرط وجوده عضويا وشرط تكوينه روحيا وشرط تغذيته ماديا وشرط تكوينه تعليميا وشرط تنشئته الاجتماعية أهليا.

لذلك فالترتيب هو عين هذه الشروط : البداية هي الشرط الجامع في أدنى مستوى (المرحمة) والغاية هي الشرط الجامع في أعلى مستوى (المجتمع الأهلي) والوساطة بينهما تبدأ بالمرحمة التي تنتج المدرسة المكونة روحيا فيخرج منها المعبد بعد أن كان جزءا منها ثم يأتي المعمل الذي يجمع بين حصيلة المدرسة فنيا والمعبد خلقيا فيتواصل التكوين مبنيا شرطا في الجمع بين الوظيفتين النظرية في المدرسة والعملية في المعبد وذلك هو شرط

الشروط أي المعرفة المستندة إلى خبرة فعلية وضمير مهني هو أساس أخلاق التعاون المؤسس للتبادل في سد الحاجات المادية والتواصل في سد الحاجات الروحية لنصل أخيرا إلى الشرط الجامع الأعلى أي الجماعة الأهلية باعتبار الفرد منتسبا إلى جماعية يحصل على إرثها المادي وتراثها الروحي (ليكون إنسانا قادرا على التعامل مع البشر الآخرين لهم نفس هذه الصفات بتجارب موازية شكلا ومختلفة مضمونا فيحصل الرحم الكوني غاية للقاء الحضارات التي تنتج عن هذا المسار التاريخي الإنساني الكلي. ولا ينفي ذلك وجود من يتنصلون من هذه الشروط. لكنهم مضطرون إلى التظاهر بها لأن عدمها

إحالة إلى كتاب فولف في الأنثروبولوجيا.

يعني نهاية الفرد إذ أن يتعامل معه حتى الغافلين عن ضرورتها تصوريا لأنهم لا يغفلون عنها ممارسة: فمن ينوي بناء منزل لا يلجأ للبناء الغشاش والمريض لا يعرض صحته للخطر فيعود طبيبا دجالا أو محاميا غير كفء. ولهذه العلة فالمحتال محتاج للتظاهر بالقيم الخلقية لأنه من دونها لا يلتفت إليه أحد: الكذاب يدعي الصدق والدجال يدعي العلم والغشاش الأمانة إلخ...

وهو ما يلقي كذبة الحداثة خالية من الأخلاق بل هي أكثر مراحل التاريخ الإنساني بيانا للحاجة إليها بسبب ما حصل فيها من كونية التبادل والتواصل المشروطين بمقوميها الأساسيين أي الثقة والإتقان في معروض العارضين عند الطالبين للبضائع والخدمات سواء كانت مادية أو روحية. من اليسير اليوم معرفة من هو محل ثقة وإتقان ولعل أفضل مثال هو موقف أي إنسان

من بضاعة صينية وبضاعة أمريكية تحملان نفس الاسم: فحتى الأمي يعلم أن الأولى لا تشترك مع الثانية إلا في الاسم. ولذلك فهي ليست محل ثقة ولا محل إتقان مثلها بل هي تقليد لها مبني على الغش واستغفال المستهلك.

المرحمة ومنظومة المراحم هي نسيجها الديموغرافي

اخترنا هذا الاسم بديلا من اسم الأسرة لوجوب الإشارة إلى طبيعة الوظيفة ذات الصلة بالرحم والتي لا نجد لها أثرا في كلمة أسرة عدى دلالة الأسرة التي هي علاقة غير محددة الطبيعة لعدم اقتصارها على الرحم. ولنقدم أجوبة سريعة على أسئلة تمكن من تحديد مفهوم المرحمة:

فحقيقة المرحمة على الأقل في الإسلام هي جعل العلاقة الجنسية تعاقدية وخلقية بخلاف الحيوان ودون وساطة ناقل للقاح يحقق التلقيح بخلاف النبات طبيعيا.

ووظيفة المرحمة للزوجين تحرير الجنس من اللقاء الظرفي وهي للأبناء توفير شروط التنمية العضوية النفسية وهى للجماعة مؤسسة تجديد الأجيال عضويا وثقافيا.

ولها بنية ظاهرة هي علاقة بين زوجين فعليين وأسرتين أصليتين أ منهما الزوجان . ومن ثم في مؤسسة تعاون على تحقيق حقيقة التراحم ووظيفته . وهي في نفس الوقت مؤسسة توسيع للأسرة المجتمعية بين الأسر بالتزاوج الخارجي.ولها بنية باطنة هي سر كل ما يعترضها في مستوييها المضاعفين (في الزوج والزوجة ثم أسرتيهما) من مشاكل غالبا ما تعالج في هذين المستويين . وغالبا ما تكون المشاكل بين الأسرتين ذات صلة بالمصالح

المادية لذلك فالتكافؤ الطبقي يؤدي الدور الرئيس في الزيجات . لكن المشاكل بين الزوجين علتها هي كون العلاقة بين الجنسين علاقة نادرا ما تكون مستقرة عاطفيا : إذ يعسر التوفيق في مسألة الجنس والعاطفة بين الزوجين الفعليين وبدلين لهما يمثلان دور الزوجين الخياليين وبين سلطانين في مسألة إدارة حياة أعضاء المرحمة : فكلا الزوجين هما صورة مثالية من الزوج المقابل وغالبا ما يتغيم

ذلك حياتهما إذا لم يكن علة للتعامل مع الزوج الفعلي في الواقع وكأنه الزوج المثالي في الوهم

وأخيرا فسلطان بنيتها الظاهرة يكون في الغالب للرجل. لكن سلطان بنيتها الباطنة هو دائما للمرأة* حتى في المجتمعات البدائية ولا علاقة لذلك بمستوى المجتمع الحضاري كأن يرى البعض أن ذلك بسبب تلطف

"و السلطان الباطن غالب على السلطان الظاهر حتى عندما لا يظهر غلبته بل وخاصة عندما لايظهرها وهو غالب في مؤسسات المجتمع الأهلي الوسيطة مباشرة على سلطان الرجال. لكنه غالب كذلك في مؤسسات المجتمع السياسي بسلطانه على من لهم السلطان الظاهر. فسلطان المرأة الباطن يسيطر على سلطان من بيده السلطان السياسي دائما بسبب سلطانها الباطن. وليس ذلك بسبب العلاقة الجنسية بل بسبب أسرارها. ذلك أن تحريك العلاقة الجنسية يعود إلى المرأة دون سواها بسبب قانون طبيعي يتجاهله الكثير من الناس. فالرجل بخلاف المرأة لا يستطيع القيام بالعملية الجنسية إلا إذا توفر شرطها العضوي -وهي قدرة قبلية حتمية- في حين أن المرأة يمكن أن تقوم بها حتى من دون الشرط العضوي لأنها ليست شرط القدرة على

الفعل حتى يحصل بل شرط تمامه أو حصول اللذة. والمسؤول السياسي له من العموم ما يجعل هذه الوظيفة تكاد تكون شبه غائبة إلا إذاكان فيها مجرد صورة والسلطان السياسي بيد غيره كما كان يفعل الحكام الذين يتركون الإمارة للوزارة وهم يغرقون في المتعات.

ولهذه العلة كانت المرأة أهم أدوات المخابرات للحصول على المعلومات وللابتزاز الجنسي في الدول الشيطانية التي تعمد السياسة المكيافيلية ومبدأ الغاية تبرر الوسيلة. ولكن عندما تتعكس العلاقة وتكون السلطة بيد النساء فالرجال حينها هم الذين يؤدون هذه الوظيفة. فذلك فالأمر لا يتعلق بجنس الموظف فيها بل بالعلاقة الجنسية في صلة بالسلطة والقوة والمال : الجنس الذي بيده هذه الشروط هو الذي يوظف الجنس الثاني. ذلك أن السلطان الباطن هو السر في ذلك لجنس أيا كان ذكرا أو أنثى- هو المحدد وإلا لما أمكن أن تؤدي المرأة أو الرجل هذا الدور. ولما كان الغالب على السلطان الرسمي هم الرجال الصقت بالمرأة هذه الوظيفة لأخذ المعلومات منهم في العمل الخابراتي عن طريق النساء.

وبهذا المعنى فلا معنى للخوف من حكم المرأة. فهي الحاكمة دائما ولعل وجودها في واجهة السلطان الظاهر يقلل من سلطانها الباطن بخلاف ما يتصور الكثير ممن يعتقدون أن الرجال أقدر على الحكم. ولو كانت النساء هن الحاكمات في الظاهر لانعكس الأمر ولأصبح للرجال السلطان الباطن. ولعل ذلك أيضا حاصل الآن لأن المرأة التي لها السلطان الباطن يمكنها بفضله أن يصبح لها سلطان ظاهر على رجال آخرين هم من ليس عليها سلطان باطن. فتكون مع زوجها ذات سلطان باطن ويكون لها سلطان ظاهر

على من له عليها سلطان باطن هو عشيقها. والرجل الذي ليس لزوجته عليه سلطان باطن يكون السلطان الباطن عليه لعشيقته. هذا هو النظام السائر في المجتمعات الحديثة والباذخة خاصة. ولأنه مبني على أساس ولأن الشرقي فهم هذه الحقيقة قبل غيره كما يقول نيتشة صارت المرأة ضحية قوتها هذه ونسب إليها الكيد وهو ظلم لأن الكيد في الحالتين يكون لصاحب السلطان الباطن رجلاكان أو امرأة. ولا يمكن لأي من حجاب المرأة وحبسها وحتى حبسها أن يحول دون هذه الحقائق لأنها حتى لولم تحصل في الأعيان فهي حاصلة في الأذهان وتلك علة وضع المرأة في جميع الحضارات وموقف الرجل منها وخاصة من التي يحبها لأن الأخريات تعتبرن عند هكلهن عاهرات. ولا أظن موقف المرأة من الرجل مختلفا عن موقفه منها. فباستثناء من تح ب كلهم عاهرون. وقصة شهريار تعود إلى هذه العلاقة. فذلك كان الكيد فنا هو فن القص الذي تمثله شهرزاد.

الحضريين من أبناء المدن والأسر البرجوازية. فالسلطان الباطن ليس مجرد سلطان عاطفي بل هو متعلق خاصة بسر الأسرار أعني طبيعة العلاقة الحميمة التي عبر عنها القرآن أفضل تعبير بخصوص ما يمكن أن يطرأ في حالة الانفصال * ذلك أن المرأة أقوى من الرجل جنسيا وهي صاحبة التحريك الجنسي مثل "الدمارور" في السيارة وهي المحددة لمعايير الفحولة والعالمة بالقوة والضعف عند الزوج إذ حتى لو كانت هي "الباردة" فهي تعلل ذلك بما فيه من مز عن "تسخينها" حتى دون تصرح : » وكيف تأخذونه و قد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا" (النساء ٢١). ثم إن المرأة يمكن كذلك أن تفتك سلطان الرجل الظاهر (الحماية

والرعاية بالقياس إلى الخارج : هما علاقة بالقوة المادية). لكن الرجل لا يستطيع افتكاك سلطان المرأة (الحماية والرعاية بالقياس إلى الداخل ولهما علاقة بالقوة الرمزية وحتى بأهم سر لقوة المرأة : وهي أن الجنس لديها أيسر مما هو لدى الرجل : في تستطيع بداية العملية الجنسية من دون شرط يحول دونها ولو شكلا في حين أن الرجل لا بد له من شرط إذا لم يتوفر يمتنع عليه بدايتها). وكل ما يعترض المرحمة من عقبات وهزات مصدرها أحد هذين والمعلوم أن الاعتراف بهذه المسألة مما يعسر أن نجد له صدى لا نجد صدى لما تقتضيه العلاقة الحميمة من سلوك يتجاوز شكليات العلاقات فتبدو كأنها فوق الآداب الرسمية للعلاقة الظاهرة بين الزوجين. وأعسر أمر على الزوجين هو الجمع بين ربي البيت وسلوك العشيقين خاصة إذا كان الوضع الاقتصادي للأسرة يغرقهما في الجري وراء الحاجات الأولية ما يقتل بصورة شبه مؤكدة كل معنى لهذا المستوى الضروري لإثارة المفعول الجنسي والإغراء المحرك للشروط العضوية للفعل الجنسي ذاته.

""استأنس دائما بالقرآن الكريم في تحليلاتي أولا لإيماني بأن أحكامه ذات بعد كوني ومن ثم فهي لا تناقض ما يوصل إليه العلم المعتمد على العقل النزيه وثانيا لأن الحاوية كلها كما أسلفنا استدراك على مقدمة ابن خلدون ومحاولة لإضافة ما أدراه مكملا لها. ولماكان ابن خلدون يختتم كل فصل من فصول المقدمة بآية أو شاهد فإنه قد سن سنة حميدة لا أريد أن أخلى عنها فضلا عن كونها تمكن من تجاوز أحكام الفقهاء الذين جعلوا من القرآن مجرد خاصية لا تتجاوز عصر العرب الذي نزل فيه وليس رسالة

خاتمة للبشرية كليا.

وإذن فقد اخترنا اسم المرحمة بديلا من اسم الأسرة رغم أن هذا الاسم في معنى الأسرة التي هي علاقة لا تنبني على المصلحة النفعية بل على ما يتجاوزها إلى نحاول بيانه. والاسم يؤكد على صلة الرحم التي لها في القرآن الكريم لها دلالتان كلية وجزئية. والقرآن يقدم الكلية على الجزئية في الكلام عليهما في نفس الآية أي في الآية الأولى من النساء : > يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا

وما يعنينا هنا هو ظاهرة لطيفة جدا تتمثل في أن المجتمع الأهلي رغم أنه دون الدولة حجما فهو يتجاوزها كونية لكونه يتعلق بما له صلة بالرحم الكوني أو الإنساني عامة ." وكل المؤسسات التي تنتسب إلى المجتمع الأهلي لها هذه الخاصية لأنها تستند إلى أصول أعمق من أصل الدولة التي هي بنية فوقية لأنها صورتها الثقافية الناتجة عن علاج تنظم ما يطرأ على الاجتماع للتعاون من حاجة إلى الحماية والرعاية.

فالدول مجرد أدوات لتحقيق شروط النجاح في التنافس السلمي والحربي بين الجماعات أكثر ما تمثل التعاون بينها لأن علة وجودها هي بالذات هذا التنافس بين البشر سواء كان ذلك في نفس الجماعة أو بين الجماعات المتجاورة. والتنافس مداره أسباب الرزق خاصة وما يستمد منها أو بها من سلطان على الآخرين. ولذلك فالإشارة القرآنية إلى صلة الرحم بمعنييها الكلي والجزئي هدفها الحد من التناكر بسبب هذا التنافس من خلال

الدعوة إلى الحد من التنافس على أسباب الرزق وتعويضه بالتعاون والتضامن بين البشر داخل نفس الجماعة وبين الجماعات.

ولهذا كان مدار سورة النساء بكاملها هو هذه العلاقة بين المجتمع من حيث هو سياسي والمجتمع من حيث هو أهلي في المؤسسات الوسيطة هذه وفي الدول داخلها بين المنتسبين إليها وخارجها بين الأجوار.

تصحيح أن للدولة من حيث الوظائف شكلا ما يتجاوز الانتساب الى الثقافي لارتباطه بما في الإنسان من طبيعي. لكن المضمون ثقافي دائما ومعنى ذلك أن كل الجماعات البشرية تحتاج إلى نفس الوظائف السياسية في دولتها لكن تعين تلك الوظائف في الدولة ذات شكل ثقافي متمايز. ولماكانت الدولة شكلا وليست مضمونا فإن الكلام عليها دون المؤسسات الوسيطة له هذا المعنى. أما المؤسسات الوسيطة فهي مضمون وهي مرتبطة مباشرة بالوظائف الطبيعية للإنسان من حيث هو إنسان. وما هو ثقافي فيها ليس جوهرها بل هو ما يميزها من شكل الدولة.

ومن ثم فعلاجها الأساسي هو تنظيم المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي في مستوى الجماعة الواحدة ودولتها أو بين الجماعات في المعمورة كلها ودولها. إنها تحديد لسياسة مؤسسات المجتمع الأهلي وسياسة الأمة وسياسة المعمورة في ضوء ما يتعالى على حصرها في مناخها الدنيوي بتوسيع الأفق لئلا تقتصر على مجرد الاستعمار في الأرض وتنسى الاستخلاف فيها أي الخضوع لشرعية متعالية مضاعفة هي شريعة الربوبية (القانون الطبيعي) وشريعة الألوهية (القانون الخلقي).

وكلها تخضع لنفس هذه العلاقة بين النسيجين الأهلي والسياسي بخصوص

التنافس على المرأة والجب والمعيشة والاقتصاد والمعرفة والاستعداد للمستقبل والسلطة وتنظيم الحياة الجماعية والدين أو الرؤى الوجودية وما يترتب عليها من قيم تنتظم بمقتضاها هذه المجالات (سورة يوسف)

وتتكون المدرسة أعني كل مؤسسات الإنتاج الرمزي وشروطه. وبذلك يكون المجتمع الأهلي قد تكون بصورة تامة وكل واحدة من مؤسساته ليست إلا صفة من صفات المرحمة أو وظيفة من وظائفها انفصلت عنها لتكون مؤسسة مخصصة لتحقيق تلك الوظيفة.

لذلك فالمرحمة باتت مهددة في وجودها لأن جل وظائفها استقلت عنها وخاصة منذ أن أصبحت المرأة تعمل غير العمل المتعلق بتربية الأطفال التي هي أسمى الوظائف على الإطلاق لأنها شرط تجدد الأجيال تجددا سويا. فكل هذه الوظائف انتقلت إلى مؤسسات مستقلة عنها لكأن المسار يسعى إلى جعل الجماعة كلها مرحمة كبرى فبالتدريج فالمعبد والمعمل والمدرسة والمجتمع الأهلي ككل.

لم يكد يبقى للأسرة إلا الوظائف العضوية بين الزوجين وبينهما وبين الأطفال. وحتى هذه فهي مهددة. ولما كانت هذه المؤسسات كلها تعلمنت فقد فقدت حقيقة وظائفها لأنها لم تعد من صفات المرحمة بل من صفات الدولة التي هي مؤسسة مجردة لا وجود للإنساني والرحمة فيها بل هي آليات مجردة لا يعنيها إلا مدلول العلمنة أي الوظيفي الدنيوي الخالص. وذلك ما كان يسعى إليه أفلاطون في جمهوريته وما بنت

عليه الماركسية نظرية المشاعية. لكن تشغيل المرأة واستخدامها بات ظاهرة عالمية ولم يعد الأمر رهن النظريات الماركسية أو الأفلاطونية بل هو من

خصائص المجتمع الرأسمالي والصناعي.

فيصبح الكيان روضة والمعمل جهاز إنتاج مجرد والمدرسة تكوين عمال والمجتمع الأهلي مجتمع مدني وظيفته الصراع المصلحي والمطلبية التي توجه إلى الدولة أكثر من كونه مجتمعا أهليا هو الذي يعول نفسه ويعول الدولة كما كان ينبغي أن يكون عليه الأمر. وهذا المسار ليس مقصورا على كل جماعة في داخلها بل هو عم العالم. فالمعمورة كلها صارت شبه مرحمة واحدة دون رحمة وشبه معبد واحد دون عبادة وشبه معمل واحد دون عمل (الآلة تعوض الإنسان في جل الأعمال) وشبه مدرسة واحدة دون علم (وسائل جمع المعلومات أصبحت توحد المعارف المشتتة) وشبه مجتمع أهلي واحد (حيث لا أحد يتعارف مع أحد). وبذلك فقد ما في هذه الوظائف من التعارف والتصافي بل هي كلها مبنية على التناكر لأنها والتوجس المتبادل لأنها اتخذت شكل السوق التي يكون فيها التنافس على أشده ومن ثم فهي ليست صفات المرحمة بل صفات المشأمة.

لذلك فالمتوقع أن البشرية ستمر بالمسار المقابل تماما. ستعود للجماعات الأهلية فالمدارس التراثية المختلفة فالمعامل المستقلة المكتفية بذاتها فالمعابد المختلفة فالمرحمات بحق من خلال استعادة المرحمة لوظائفها وتحرير الحياة العاطفية من الاقتصار على الاستعمار في الأرض بالعودة إلى الاستخلاف فيها وتحرير المرأة خاصة من العبودية الحديثة التي تجعلها تفقد أهم ما يجعلها بحق ملاك الدنيا إلى مجرد أداة متعة فعلية أو وهمية لتكون حاملا لتسويق البضائع الأخرى وهو الأمر الوحيد الذي بقي لها مما يخصها باعتبارها تمثل أجل ما في الطبيعة. ومجرد جعلها تتشبه بالرجل هو جوهر

العبودية لأن مناها صار اعتبار التشبه بالرجل مثالا الأعلى.

المدرسة ومنظومة المدارس هي نسيجها المعرفي

اخترنا هذا الاسم لدلالته على الدراسة والانتقال من العمل المنتج المباشر إلى العمل المنتج غير المباشر بتوسط المعرفة النظرية وتطبيقاتها وذلك للقادرين على العمل أولا وللمبدعات النظرية التي تيسر العمل وتمكن من فهم العالم ثانيا. فالعلوم النظرية هي التي تجعل الممارسة العملية أقدر على تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض وتعده من ثم تحقيقا لمنزلته العليا وعرفانا لربه يسعى لتجاوز الاستعمار في الأرض إلى ما يضفى عليه معناه أعني الاستخلاف فيها. والمعلوم أن للمدرسة كل الوظائف المتقدمة عليها لأنها بالإضافة إلى وظيفتها التي تمغلها بحق تنوب المؤسسات الأخرى بوصفها مؤسسة خدماتية فأما وظيفتها التي تخصها فهي الإنتاج الرمزي أو المعارف بكل أصنافها. وهي مطلوبة لذاتها ومطلوبة لدورها في كل الصناعات المشروطة بالعلم وما يجمع بينها أو العلم بطبائع الأشياء عامة وشروطها الاجتماعية أو بطبائع العمران. لكن المدرسة لها وظائف تنوب فيها المؤسسات الوسيطة الأخرى كلها :

فهي تنوب المرحمة في رعاية الأطفال في ما قبل المدرسة الابتدائية.

ثم تنوب المعبد في التربية الروحية بما تعلمه للناشئة من مبادئها.

وتنوب المعامل في التربية المهنية التي تتحول إلى تطبيقات للمعرفة

تنوب الجماعة في التربية الأهلية أن تعلمهم التعاون والتواصل. وبذلك فالمدرسة يمكن اعتبارها شبه نسخة رمزية من الكيان الاجتماعي كله لأن

لها خمس وظائف تنقسم على النحو التالي :

فلها وظيفتان تنتسبان إلى علوم الإنسان

ووظيفتان تنتسبان إلى علوم الطبيعة.

ووظيفة توحد هذه الوظائف الأربع هي عين تكوين الإنسان الذي له القدرة على ما رمز إليه القرآن

الكريم بتعليم آدم الأسماء كلها أي الترجمة الرمزية لكل مقومات وجوده الذاتي وبيئتيه الطبيعية والإنسانية

فأما الوظيفتان الإنسانيتان أي المنتسبتان إلى العلوم الإنسانية فهي التكوين الروحي والتاريخي لتنشئة الطفل تنشئة اجتماعية دنيوية بمرجعية جامعة بين أخلاق الاستعمار في الأرض وأخلاق الاستخلاف فيها وذلك بسنن حضارة بعينها مدخلا للحضارة الإنسانية ككل

وأما الوظيفتان المنتسبتان إلى العلوم الطبيعية فهي التكوين النظري (العلوم الطبيعية) والتقني (تطبيقات العلوم الطبيعية) لتنشئة الطفل تنشئة علمية واقتصادية تجعله قادرا على الإبداع الممكن من تحقيق الاستقرار لأن الإنتاج المادي والرمزي يطور ما تنتجه الطبيعة وينميه حتى يصبح الإنسان قادرا على إنتاج ما تقتضيه حياته التي تنتسب إلى الاستعمار في الأرض وحياته التي تنتسب إلى الاستخلاف فيها أعني حياته المادية وحياته الروحية.

أما الوظيفة الموحدة لها جميعا فهي تكوين الإنسان أعني شرطي كونه إنسانا : القدرة على البيان والتواصل والقدرة على التعاون والتعاشر. لذلك

فهذه الوظيفة الموحدة هي جوهر ما ينسب إلى الأديان عندما لا تحرف فتتحول إلى أدوات تضرم نار التنافس بدل تلطيفه. لذلك فقد عرف القرآن المسلم في آل عمران بوظيفتين هما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعريفا إنشائيا أي طلب منه ذلك (آل عمران (104 حتى

يكون منتسبا إلى خير أمة أخرجت للناس تعريفا خبريا (آل عمران .(110

المعبد: ومنظومة المعابد هي النسيج الروحي اللاحم للجماعة بما هي اخترنا هذا الاسم العام لتجنب الكلام على أشكاله المختلفة بحسب الحضارات مثل المسجد والبيعة

لأن تعدد الأديان مقصود (المائدة (48 شرطا في التسابق في الخيرات للوصول الحر إلى العقدية الفطرية التي هي الإسلام دون الحاجة إلى الإكراه في الدين (البقرة (256 ولهذه المنظومة حدان أدنى وأسمى لأن بعض المشاعر تعتبر فرض كفاية وبعضها يعتبر فرض عين: فالأدنى هو التدين اللامباشر وفيه يكون المشعر الديني من فروض الكفاية وهو شبه مقصور على العام الديني في الإسلام لانعدام الوظائف التي يقوم بها كهنوت. والأقصى هو التدين المباشر وفيه الدين من فروض العين وهذا هو الأساسي في الإسلام لأن العام الديني الكاني لها في متناول الجميع وهو يتعلم بالممارسة وكل خطأ فيه بغير قصد التشويه لا يفسد المشعر ولا يعتبر إثما في الإسلام. لكن ما هو ثوري في الإسلام هو أن المشاعر ليست مقصورة على ما يعتبر من العبادات بالحسب بل هي من مقومات المعاملات كلها وخاصة معاملات الإنسان مع ذاته شرطا في معاملاته مع غيره وكأنهم ذاته على أساس أنه معيار العدل جزء لا يتجزأ من كيان

الإنسان إذ هو بالطبع يفهم معنى أن يعامل غيره بما يريد أن يعامله غيره وذلك هو الميزان الكوني للأخلاق بوصفها قيم التعامل بين البشر وبينهم وبين ما من الكائنات حيها وجامدها وخاصة مع شروط بقائه في الطبيعة وفي التاريخ في التبادل ماديا وفي التواصل روحيا: من هنا آداب الغذاء تعتبر جزءا لا يتجزأ من العبادة رغم أنها معاملة الذات لذاتها: الغذاء الروحي: تعلم شرطي استيعاب التراث الغذاء المادي : تعلم الاغتذاء المستقل عن الأم ومن هنا آداب المشاركة في أمر الجماعة أي نوع حكم الجماعة لذاتها:

الديمقراطية الدينية : ميلاد الذاتية الروحية كل إنسان يأتي ربه فردا من ثم فالمسؤولية فردية

الديمقراطية السياسية : ميلاد الذاتية السياسية كل راح مطالب بالمشاركة في أمر الجماعة والشورى وقد اخترنا هذا الاسم العام لتجنب الكلام على أشكاله المختلفة بحسب الحضارات مثل المسجد والبيعة والصومعة والكنيسة إلخ... والمعبد هو أولى المؤسسات التي تنفصل عن المرحمة لأنها أولى صفاتها ومن دونها ما كانت لتكون. فالمعبد هنا يعني أمرين: الأول هو طبيعة العلاقة المرحمية الخالصة والمطلقة وتمثلها الأم. فهي ليست مبنية على النفع بل على الحب والتضحية. والأم هي رمز هذه التضحية ممثلة للرعاية. أما الأب فيمثل الحماية في المجتمعات البشرية الأولى عندما كان توزيع العمل مبنيا على الخصائص الفطرية فيكون للرجل صد العدوان وحماية المرحمة وللمرأة رعايتها. لذلك فالمعبد أول بدئه يكون للمرأة خاصة. وهو مبني على قص أيام الجماعة أو ذاكرتها مع شيء

من توقع المستقبل المبني على هذه الخبرة بالتاريخ لأن المستقبل يقاس على الماضي إذ إن الماضي كان مستقبلا. والنساء هن أولى الكاهنات والعرافات في كل المجتمعات على الأقل قبل نشأة الأديان السماوية. وذلك هو المعبد قبل تحوله لاحقا ليصبح تابعا للمدرسة أو للمعرفة عامة فيجمع بين الدين والعلم أو المعرفة عامة لكن الرجال أيضا لهم دور وخاصة الشيوخ بعد أن يفقدوا القدرة على القيام بوظيفة الحماية فيكون لهم دور في المعبد الذي لا يتعلق بما هو عاطفي وقيمي للحياة السامية بل بما هو صراعي وقيمي للحياة الصادة للعدوان خاصة. ولذلك فالمعبد هو الشكل الأول من تكوين الإنسان من حيث الوعي بالعلاقة بين شروط الوجود الدنيوي وما يتأسس عليها من شروط أخروية هي ما ينتجه الخيال في المجتمعات وليست أديانا منزلة كما هو الحال عندنا.

وهذه المؤسسة المعبدية هي التي تؤسس كل ما يتلو من مؤسسات المجتمع الأهلي وحتى مؤسسات المجتمع السياسي. ذلك أن المؤسسة المعبدية هي التي تنشئ أول تفرغ للنظر الفكري المنفصل عن العمل اليدوي .

ومن ثم فهي بداية تقسيم العمل إلى فكري ويدوي. فيتكون المعمل -العمل اليدوي أولا-أعني كل مؤسسات الإنتاج المادي وشروطه.

المعمل، ومنظومة المعامل هي نسيج الجماعة الاقتصادي والثقافي اخترنا هذا الاسم لإفادة كل نشاط ينتج شروط العيش بدءا بأكثرها بدائية-الجني والرعي والفلح-إلى أكثرها حضارة ككل الخدمات التي لا تتعلق بشروط العيش البسيط بل بالترف . فهو ثمرة ثقافية للاقتصادي الذي هو بدوره مشروط بالثقافة بمعنيين أي إن الاقتصاد يتأسس على المعرفة حتى في

مراحله البدائية لأنه يحتاج إلى خبرة ما حتى في الزراعة وتربية الأنعام وعلى نظام التعاون والتبادل وشرطه وجود الدولة التي تقودها المعرفة بشروط التعايش السامي بين البشر ومن ثم الأخلاق التي تجعل التعاون يكون ممكنا في المستويين المادي (التبادل) والروحي (التواصل).

أولا : حقيقة المعمل

ثالثا : بنيته الظاهرة

رابعا : بنيته الباطنة.

أخيرا : طبيعة سلطانه الظاهر والباطن. اخترنا هذا الاسم لإفادة كل نشاط ينتج شروط العيش بدءا بأكثرها ضرورية وبدائية كالجني والرعي والفلح إلى أكثرها كمالية وحضارية كالتجارة والصناعة والخدمات التي لا تبدأ إلا بما يتجاوز العمران البدوي حتى تصل إلى الترف الحضري. وابن خلدون كما هو معلوم يعتبر هذا العامل -أنماط الإنتاج- هو الذي يحدد طبيعة العمران بانتساب بعضه إلى العمران البدوي والبعض الآخر إلى العمران الحضري.

ومعيار الانتساب إلى الأول هو غلبة دور الطبيعة في تقديم شروط العيش دون أن يكون للإنسان فيه الدور الصناعي وشرطه الاستقرار.

وللاستقرار شرطان طبيعي وثقافي. والطبيعي هو مصادر الرزق وأهمها الماء أي الأودية. والثقافي هو تكون الجماعات الثابتة وأهمها ذات النظام السياسي الثابت أو الدولة. لذلك فالفلح هو الحد الفاصل بين البدوي والحضري لأنه شرط الاستقرار. فيكون الجني ثم الرعي ثم الزراعة مراحل

الانتقال من البدوي إلى الحضري. ذلك أن الزراعة فيها قدر قليل من الصناعة ولا تتحقق إلا بوجود شروط الاستقرار.

أما الرعي ففيه شيء من الصناعة هي تدجين الحيوان وتخصيب إنتاجه واستغلال كل أوجهه للغذاء والرداء- لكنه لا يوفر الاستقرار بل هو قد يفرض الترحال. ولا يصبح مستقرا إلا بفضل الزراعة.

أما الجنى فليس فيه صناعة ويفرض عدم الاستقرار لعلتين : النضوب والفصول. ولذلك فهو البداية المطلقة. والجني بوصفه نمط إنتاج متقدم على نمط إنتاج الرعي العربي بالمعنى الخلدوني- أي أقصى البداوة التي ترى الإبل في الصحارى وهم من كل الأمم وليس من العرب بالمعنى العرقي إذ يضرب ابن خلدون أمثلة من أفغانستان وصحارى ما وراء النهر-حيث يكتفى الإنسان بالعيش على جنى ما تنتجه الطبيعة.

ومعنى ذلك أن الدولة المستقرة بالمعنى التام للكلمة تتكون في هذه الغاية حول المحال التي يحصل فيها الاستقرار للزراعة. وما قبلها سلطة وظيفتها حماية الجماعة في ترحالها بحثا عن شروط العيش. وهي بالأساس قبائل وليست دولا بالمعنى التام للكلمة.

والعمران الحضري لا يصبح حقيقة إلا بعد أن يحصل الاستقرار الذي تنتج عنه الدولة المستقرة والتي تشترك الجمع بين غاية العمران البدوي وبداية العمران الحضري لأنها مؤلفة من البيئتين الحدين الواصلتين بين الضروري والكمالي من شروط العيش : نهاية البيئة البدائية أو البيئة الزراعية وبداية البيئة الحضرية أو البيئة الصناعية. ويتطور هذا الوصل بين البيئتين فتتطور البيئة الزراعية إلى أن

تصبح صناعية بمعاني البيئة الصناعية الثلاث أي التجارة والصناعة وكل خدماتها المتعلقة بشروطها المعرفية وبنتاجها وثراتها.

ذلك أن هذا التطور مشروط ضرورة بانبنائه على حرف تتطور بالتدريج لتصبح تابعة لصناعات نظرية أو علوم وتراكم الخبرة النظرية والعملية التي تصبح تطبيقات للخبرة النظرية. وذلك يشترط نظام تربوي كامل الشروط ليجمع بين المعرفة وشرطي الحماية والرعاية أي شرطي إنتاج القوة الحامية (المجتمع السياسي) للقوة الراعية (المجتمع الأهلي).

المجتمع الأهلي: ومنظومة الأنسجة كلها هي الكيان الجمعي أو الأمة اخترنا هذا الاسم-المجتمع الأهلي-للدلالة على الاجتماع القائم بذاته مادة للدولة التي هي صورته بلغة ابن خلدون. وهو متعض ومؤلف من ذلك كله أي إن ما تقدم هو أعضاؤه التي يتكون منها قيامه الفعلي كذات متعينة في الوجود الفعلي للجماعة. لكنه في نفس الوقت الأرضية التي يجري عليها ذلك التعضي. إنه الفضاء الذي تتخلله تلك الوظائف وتنتج عنه وتسبح فيه لكأنه السلطان الأعمق بمطالبه وبمعاييره وقيمه.وهو عين الأمة من حيث الجوهر والمضمون سواء جمعت بينها دولة سواء كانت قائمة الذات في الأعيان أو كانت مجرد فكرة في الأذهان إما لسبق وجودها وزواله أو لأنه ما يزال مشروعا لم يتحقق. ونحن عشنا ذلك مرتين :

فالعرب كانوا في الجاهلية أمة لها كل ما ذكرنا من هذه المؤسسات لكنها لم تحقق الدولة. وهي لم تحققها إلا بوصفها قوة قاطرة لإمبراطورية تتجاوز القوميات رغم أن أولى أشكالها كان دولة قومية قلبا وقاطرة لدولة إمبراطورية.

ثم هم الآن لهم نفس الشيء بعد أن فقدوا هذه الدولة التي تحققت سابقا. وهم إذن جربوا الحالتين ومسعاهم الحالي للاستئناف مشروط بتحقيق الدولة التي ستكون قاطرة وحدة الأمة بشكل جديد يجمع

بين وحدة الدولة القومية ومركز الدولة الإمبراطورية هي الكومنوالث الإسلامي الذي هو شرط تكوين قطب عالمي يحقق قيم الرسالة.

ولهذه العلة فالمجتمع قبل أن نتكلم على الدولة التي تصوره بوجودها والتي تنتج عن حاجته إليها إذ يكون غيابها فيه هو عين هذه الحاجة المحددة لوظائفها.يشبه الوسط والأرضية وفي نفس الوقت كل واحدة من الوظائف الأربع الأولى تمثل نسيجا يتخلله فيكون المجتمع مؤلفا من النسيج المرحمي والنسيج المعملي والنسيج المعبدي والنسيج المدرسي والنسيج الحاصل منها جميعا. وهذا النسيج الحاصل متعدد الوجوه لكونه حصيلة متعالية هي كليها الذي هو كيان يختلف عن جملتها والذي عنه تنتج الحاجة إلى الصورة السياسية أو الدولة بوصفها الحامية والراعية لهذه الوظائف بوظائف أخرى هي عين كيان الدولة

القسم الثاني عشر القسم الأول

ميزنا بين السلط المتفرعة عن الدولة أو سلط صورة العمران (الفصل العاشر) والسلط المتفرعة عن الجماعة أو سلط مادة العمران (الفصل الحادي عشر). وعلينا الآن أن نبين طبيعة العلاقة بين هذين النوعين من السلط وكيف تعمل المكنة السياسية أو الدولة عندما تملأ خانات المكنة

المجردة بالقيمين عليها (التعين الحي) فتصبح كيانا حيا.

فالدولة هي في آن تكنولوجيا النظام باعتبارها بنية مجردة أو مكنة ذات خانة خاوية (نسبتها إلى من سيملؤها هي نسبة المنطق الصوري للمنطق المادي) "وبيولوجيا القوامة عليه كائنا حيا متعينا بصورة مؤسسية وقانونية وخاصة بأخلاق موضوعية ?" فهي عندئذ تكون حصيلة التوالج والتعاون بين مجتمع سياسي ومجتمع أهلي في القائمين بوظائف الحماية (وظيفة الدولة خاصة) وبوظائف الرعاية (وظيفة المجتمع الأهلي خاصة)".

كل السفسطات والمغالطات تأتي من هذه العلاقة بين الصورة المنطقية الخالية من المضمون (المتغيرات) والصورة المنطقية عندما تملأ بالمضمون (قيم المتغيرات). عندها يكون الملء غير مطابق لما تقتضيه مبادئ المنطق (الهوية تتغير فتستعمل المشتركات التي تتأسس عليها كل المغالطات). ونفس الأمر في السياسة : يمكن أن تكون المكنة جديرة بكل الاحترام لكن ملأها بقصد أو بغير قصد يؤدي إلى ما يشبه السفسطة ولعل أهم مميز الخطاب السياسي يستعمل عدم التطابق هذا ليخفي الفساد المستند إلى الاستبداد الغني عن التبرير بخطاب سفسطائي (في البلاد غير الديمقراطية) والفساد المستند الى الخطاب السفسطائي (في البلاد الديمقراطية).

والأخلاق الموضوعية مصطلح هيجلي لتسمية شيء لا يخلو منه عمران جماعة لأنه يكون قيما وسلوكا وأحكاما خلقية كلها تنتسب إلى عرف الجماعة وعاداتها. فإذا كانت هذه القيم والسلوك والعادات والأحكام الخلقية كي ينبني أن تكون بمقتضى الأخلاق التي يرتضيها العقل والعقل

كانت ما يسميه القرآن الكريم بالمعروف والمنكر وكان تعريفه للمؤمن بالأمر بالأول والنهي عن الثاني. وذلك لأن كنهها سلوكا مقتضى العقل والعقل يعني أنها تحقق غايتي الدين أي تحقيق شروط الاستعمار في الأرض غير المقصور عليه بل المتجاوز له نحو الاستخلاف فيها أي رعايتها بما يوجبه النقل والعقل. ولا يكون ذلك من دون ما ذكره القرآن في سورة يوسف : رؤية برهان الرب.

"كنت الدولة الحديثة استولت على وظيفة الرعاية منذ أن أصبحت شمولية تجمع بين الحماية والرعاية. لكنها قبل الحصر الحديث كان دورها مقصورا على وظائف الحماية. وهي اليوم بدأت تستثقل الرعاية وستتخلى عنها بالتدريج بسبب التنافس الدولي الذي جعل كلفة الرعاية على الدولة ظاهرة جدا فضلا عن تحول المجتمع الأهلي المنتج إلى مجتمع مدني مطالبي يتوجه إلى الدولة الحاضنة بمطالب يمنع عليها تحقيقها الحافظة على القدرة الإنتاجية القادرة على المنافسة وخاصة مع المجتمعات التي لم تستحوذ بالكامل على الرعاية مثل الولايات المتحدة أو

ولنتواضع على المصطلحات التالية لتسمية السلط المتفرعة عن المجتمع السياسي سبق أن فعلنا بخصوص السلط المتفرعة عن المجتمع الأهلي. فالسلط المتفرعة عن الدولة يمكن تسميتها على النحو التالي :

القوى السياسية سواء كانت أحزابا أو قبائل (السلطة المعبرة عن فاعلية الإرادة) : وتنقسم إلى القوى الحاكمة بالفعل (الحكم) والقوى الحاكمة بالقوة (المعارضة).

القوى الذوقية أو بمدارس الفن (السلطة المعبرة عن فاعلية الحياة) * :

وفيها تبرز قوى التغيير في شكلها الرمزي فيتقابل القديم والحديث في مستوى الذوق.

القوى الاقتصادية أو مؤسسات إنتاج البضائع أو تقديم الخدمات (السلطة المعبرة عن فاعلية القدرة) : وهي مجال التنافس الحقيقي على الثروة وعلى فنيات إنتاجها وتسويقها.

القوى المعرفية أو بمدارس المعرفة (السلطة المعبرة عن فاعلية العلم) : وفيها أيضا التنافس على إبداعها وعلى إبداع فنيات عرضها ونشرها.

القوى الوجودية أو بالمذاهب الفلسفية والدينية صاحبة الرؤى الكلية (السلطة المعبرة عن فاعلية

الوجود ورؤى العالم) : وهنا تجتمع كل أنواع الصراع الذي يعبر عن حيوية الجماعة. ولأنها جميعا مجال صراع دائم سميناها قوى لأن الغالب عليها هو هذا الطابع المميز للقوى الطبيعية في الكيان الاجتماعي. لكنها تحتوي في ذاتها أخلاق فاعليتها وأخلاق عدم فاعليتها. ويتبين ذلك بوضوح في

لتحقيق التحاضر مع مؤسسات المجتمع الأهلي لا بد من تقديم سلطة الحياة إلى الرتبة الثانية بدل الرابعة وتأخير سلطة المعرفة إلى الرابعة بدل الثانية. لكن ذلك ليس مجرد تحكم. فالقوى السياسية ليست قوى طبيعية خالية من البعد الخلقي ولو في دلالته الذوقية بمعنى الحكم الجمالي. ولعل ذلك هو علة كون العرب يسمون القيم الخلقية بالحسن والقبح ثم إنه لا يمكن تصور جماليات من دون الشرط الخلقي لأن الجمال الإبداع يعني الاختيار ومن ثم فهو مشروط بالحرية التي هي جوهر الأخلاق وشرطها الأول. لذلك ففي القوة الطبيعية الغالبة على السياسة يوجد تقدير الند دائما

حتى في ذروة العداوة إذ فيها شيء من المبارزة وأخلاق الفرسان عندما يكون الساسة رجالا بحق في صراع الإرادات إما في نفس الجماعة أو بين الجماعات المختلفة. لذلك فالطبيعي في السياسي صنفان الأول يعبر عن القوة حقا وابن خلدون يمجده ويعتبره مقرونا بالقيم العليا وحب المجد. والثاني يعبر عن الضعف والغدر وابن خلدون يذمه ويعتبره مؤذنا بنهاية العهد.

أما الترتيب الذي ذكرته هو الترتيب المتعلق بالصفات التي تنسب إلى الله بوصفها صفات ذاتية له وتنسب إلى الإنسان بوصفها مشتقة منها قياسا للذات الإلهية على الذات المألوهة. والعلة هنا هي أننا لا نتكلم على الصفات الذاتية للأفراد بل للجماعة التي لا تصل إلى نظام معرفي قائم الذات إلا بعد المراحل الثلاث المتعلقة بالقوى السياسية والقوى الفنية والقوى الاقتصادية الشارطة للفراغ إلى المعرفة النظرية التي لا تكون في متناول الجماعة إلا بهذه الشروط،

القوى المعرفية لكنه ثابت فيها جميعا: فمن يطلب الحقيقة بحق هو الذي تتقدم المعرفة على يديه ومن يكذب يمكن أن يصبح نجما لكنه لا يمثل إلا القشور ولا يعتد بأحكامه بين العلماء

وكل هذه المؤسسات التي تتكون منها قوة الجماعة تتعود على المؤسسات الوسيطة في المجتمع ليضفي عليها شيئا من الصراع بسبب السلطة والذوق والثروة والمعرفة ورؤى الوجود.فإذا وصلنا هذه القوى بما يفسر به ابن خلدون نظرية الدولة التي تخضع لمصفوفة مختلفة تماما عن مصفوفة الفلسفة اليونانية المسدسة ببسائط عددية وقيمية (طبائع الحكم الثلاثة

بحسب عدد المواطنين الذين بيدهم الحكم (واحد قلة كثرة) مضروب في أسلوبيه الأفضل والأرذل) لأنه لا يبنيها على مركبات من العدد والقيمة بل ما هو أعمق منهما في كيان الإنسان وفي طبيعة الأساس الذي يحرك هذه القوى كلها.

وهو مفهوم أبدعه وهو فريد نوعه ويسميه "نحلة العيش" التي تحدد الغايات والأدوات بمقتضى مقومات الإنسان العضوية والروحية في علاقة بكونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها وله خاصية "الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له(تعريف الإنسان عنده واختصاصه بحب التأله المقدمة الباب الأول الفصل الرابع والعشرون) وذلك في الجماعة الجزئية (علاقات البشر في جماعة معينة بينهم وبين الطبيعة) والكلية (علاقات البشر بين الجماعات ومع الطبيعة) . لذلك فعوامل مركب القوة السياسية في الدولة من حيث هي دولة هي :

القوة الطبيعية أي قانون التاريخ الطبيعي للإنسان الذي يبقى حيوانا بخصوص شروط حياته

العضوية مهما تحضر.

ثم قانون التاريخ الخلقي الذوقي للحد من سيطرة التاريخ الطبيعي أو ما يتعالى عليه وهو غالبا ما

يكون دينيا حتى لو كان ملحدا لأن الملحد يؤله الطبيعة بوعي أو بغير وعي

ثم المؤلف منهما تأليفا عفويا في المجتمعات التي تقدمت على النضوج الديني والعقلي تأليفا ينتج

معاشيع بحسب غلبة الفاعل هذا أو ذاك على الثاني المنفعل.

ثم القوة العقلية المدركة لحدود العقل أي قانون التاريخ العقلي الخلقي المتحرر من حساب المصالح الضيق والتخطيط لتحقيقها للجماعة بالعدل والمساواة وبأدنى كلفة. فيصبح تحديد بنية الدولة العادلة والجامعة بين شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها أمرا ممكنا وذلك هو سر الانتقال من الصراع الحيواني الطاغي على كل هذه الأبعاد وتعويضها بالتعاون الضروري في التبادل (شرط الاقتصاد الذي يسد حاجات الإنسان العضوية) وفي التواصل (شرط الثقافة التي تسد

حاجات الإنسان الروحية).

وذلك هو مضمون نظرية الإسلام في الدولة وغايته منها. وهي غاية لا تدرك كلها ولا ينبني أن يترك الممكن منها. وهو عادة متزايد إذا أصبحت الجماعة محكومة بالشورى والحرية. لكن التاريخ لا يحقق هذه الغاية المثلى تام التحقيق. لذلك تكون الأنظمة المعلومة تاريخيا كلها من هذا الجنس الأخير بالقوة ويغلب عليها بالفعل إما الأول أو الثاني أو الثالث. وكل تحريف عرفه تاريخ المسلمين ورؤيتهم للفلسفة السياسية علته الكذبة الشيعية التي رذلت كل ما عدا ما تنسبه إلى أكثر الصحابة جهلا بالسياسة وتحريقا للإسلام أعني علي ابن ابي طالب لأن ساعد من حيث لا يدري على إلغاء ثورتي الإسلام الكبريين أي إلغاء السلطة الروحية الوسيطة وهي الكنسية والسلطة السياسية الوصية وهي الحكم بالحق الإلهي.

لذلك رذلت الدولة الأموية التي أتمت تأسيس دولة الإسلام بمنطق الضرورة التي تبيح المحظور لإخراج الأمة من الحرب الأهلية التي سببها

الصراع مع هذه الرؤية الحمقاء التي اضطر ابن خلدون لوضع نظرية عدم التأثيم في الاجتهاد السياسي (فصل ولاية العهد من باب المقدمة الثالث) حتى يطوي صفحة الحرب الأهلية التي كان علي سببها لما قبل بالفتنة متصورا نفسه أولى من غيره بالخلافة وقبل أول انقلاب دموي في تاريخ الإسلام أي اغتيال عثمان والدليل القاطع هو نقله العاصمة إلى العراق موطن الفتنة واجتمع لديه قتلة عثمان من مصر والعراق ومن مؤيده نشأت حركة الخوارج التي هي تعميم اللجوء إلى السلاح بين المسلمين لحكم المسلمين بالتعصب الطائفي.

وعندما يحصل التوازن الذي يحقق الرابع تحقيقا فعليا وهو المثال الأعلى أو الخامس الذي لا يوجد في التاريخ الفعلي. لكنه يفترض في ما بعد التاريخ الذي يصور لنا مدينة العدل المطلق . ولا توجد حضارة خالية من هذا المثال بما في ذلك المجتمعات التي ترم العلمانية لأنها تتصورها في ميثولوجيا عصرية هي الممكن الخيالي حول الغايات والمستقبل بديلا من الممكن الخيالي في الميثولوجيا التقليدية حول البداية والماضي. وغاية الإسلام جعل التاريخ يحقق الممكن منها اعتمادا على الإيمان بالبعث والحكم العادل المطلق ويبقى مشدودا به حتى يحرر السياسة من التحكم الذي ينتج عن الاستبداد والفساد. وخاصية هذه السلط أنها متخللة لكل المؤسسات الوسيطة أي إنها تنتدب المنتسبين إليها منها بتجاوز الحدود الفاصلة بينها بوصفها ممثلة للجماعة كلها بمقتضى طبيعة دورها الشامل للجماعة كلها وليست مقصورة على الوظيفة المرحمية والمدرسية والمعبدية والمعملية والمجتمعية حتى وإن كانت متلامسة معها وخاصة مع هذه

الأخيرة التي تشترك معها في كونها الأرضية التي تمثل كل المؤسسات الوسيطة ممثلة المجتمع أو نسيج المجتمع الأهلي وتقابل المؤسسات الشاملة التي تمثل الدولة أو نسيج الجماعة السياسي : والأخيرة أي المجتمعية هي التي تتجلى فيها القدرة التي تعبر عن كل ما سبق أعني القدرة على الإنتاج الاقتصادي الساد للحاجات العضوية والقدرة على الإنتاج الثقافي الساد للحاجات الروحية العلمية والعملية والذوقية. ذلك أن السلط المتفرعة عن المجتمع هي التي تحدد وحدات الكيان المدني وشبه أعضائه التي تؤدي الوظائف الأساسية للتكوين والتموين أو وظائف الرعاية والتي لا تترك للدولة منها إلا ما يتعلق بالنظام العام المحقق لها الحماية والمساعد على تحقيق التناسق بينها.

السلطة الخلقية الأولى: والتي لا يمكن تصورها مؤسسة على غير أسمى الأخلاق لأنها هي التي يتقدم فيها الإيثار على الثروة لأن الآباء يقبلون أن يجوعوا لئلا يجوع أبناؤهم وأن يموتوا دفاعا عنهم وعن شرفهم أي عن نسائهم لما بين حماية الزوجات والبنات والرجولة من علاقة حميمة:فالمرحمة وظيفتها إنتاج الفرد الإنساني بدنيا ونفسيا وهي إذن مؤسسة يمكن القول إنها عينة مصغرة من مثال المجتمع الأعلى لأن فيها كل ما سيلي من المؤسسات عن طريق الوالدين (المرحمة الخلية) والأقرباء (المرحمة الموسعة). وهي المنتج العضوي والنفسي للمدرسة والمعبد والمعمل والمجتمع في آن ولكن بشكل مصغر . وفيها في آن تكوين الأسس الأولى لعلاقة التبادل والتواصل الاجتماعيين من خلال المصاهرة بين المرحمات المختلفة والتواصل بين المدارس والمعابد

والمعامل والجماعات. وذلك هو النسيج الاجتماعي الذي تصوره الدولة. والمدرسة -وهي ثاني ما ينفصل عن المرحمة -وظيفتها استكمال الوظائف السابقة للتكوين مع التموين بنوع ثان من الغذاء هو بالأساس الغذاء المعرفي والخلقي والذوقي وخاصة تحصيل الخبرة المتراكمة والتي لا يمكن

تحصيلها خلال الحياة الفردية الوحيدة بل لا بد فيها من معرفة الحصيلة الجماعية للخبرة بفضل التعلم النظامي.

إنها أول ما ينفصل عن المرحمة -وغالبا ما تكون مبنية على دور جيل الأجداد لتكوين الأحفاد لتفرغ الآباء لوظيفتي الرعاية والحماية اللتين تقتضيان السعي لسد الحاجات العضوية والروحية لأفراد الأسرة غير القادرين عليها من الأطفال والأمهات المتفرغات لرعايتهم وحمايتهم المباشرتين. وذلك هو تقسيم العمل الأول في الجماعات الصغرى حتى قبل تكون الجماعات الكبرى التي تقتضي وضع قوانين وعادات عرفية تحقق شروط السلام بينهم والتزاوج الذي هو في البداية من شروط توحيد الجماعات الصغرى لتكبر حتى تستطيع حماية نفسها ليس ضد غيرها من الجماعات بل وحتى ضد الحيوانات

والطبيعة عامة. فتكون المدرسة أو التعليم نقلا للخبرة من كبار السن الذين لم يعد لهم القدرة على الإنتاج المادي فيتفرغون للإنتاج الروحي بحفظ التراث.

السلطة الخلقية الثالثة ؛ والمعبد -وهو ثاني ما ينفصل عن المرحمة بتوسط حكماء المتفرغين للتعليم الصادق منهم ينتج الأديان السوية

والكاذب منها ينتج التحيل باسم التقوى التي هي تقية لأن صاحبها يؤمن

بما يؤمن به فولتار وكل المراجع الشيعية وكل الدجالين من المتصوفة الذي يعتقدون بإمكانية تجاوز مجاهدتي التقوى والاستقامة إلى

مجاهدة الكشف التي هي تحيل باطني خالص.والتربية الدينية للأطفال هي بالأساس من عمل الأم دائما- وظيفته إنتاج الوازع الذاتي (بلغة ابن خلدون) أو بالأحرى إيقاظه لأنه فطري في الإنسان أعني شروط التآلسنم

السلطة الخلقية الرابعة. والمعمل -وهو رابع ما ينفصل عن المرحمة وعن المعبد-وظيفته إنتاج القدرة على العلاقة بالطبيعة للحصول على شروط البقاء (العلاقة العمودية) بتوسط التعاون بين الأفراد بسبب توزيع العمل (العلاقة الأفقية).خلال التعاون (وهما صفتان تحصلان في المرحمة والمعبد أولا) وهو ما يمكن من وجود النظام لأنه مشروط به ومشروط خاصة بالتبادل والتعاوض اللذين يمثلان شرط تحقق الشكل الجلي للدولة بوصفها ممثلة للوازع الأجنبي وحامية للأفراد بعضهم من البعض وللجماعة من غيرها من الجماعات (بلغة ابن خلدون كذلك).

السلطة الخلقية الأخيرة : والمعلوم أن كل سلطة تتضمن ما تحققه التي تقدمت عليها وتعد لما يتلوها. فالجماعة أو المجتمع الأهلي- المرحمة الموسعة وقد تكون قبيلة أو أمة.-وظيفتها بتعينها الفعلي تحقيق كل ما سبق في الوجود الفعلي ما

يجعلها وكأنها توليفة عينية لكل ما يتحقق في المرحمة والمعبد والمعمل والمدرسة من خلال التعلم بالمحاكاة والممارسة اليومية في الجماعة التي هي شبه فضاء شامل يسبح فيه الفرد سباحة السمك في الماء.

والجماعة أو المجتمع الأهلي هي حياة الأمة إذ هي المعين الذي يصدر

عنه التجدد الطبيعي والثقافي للأجيال وهو سر حيوية الجماعة عضويا وحضاريا وقد تكون صورته أو الدولة خانقة له فتعطل قدراته أو مساعدة لها فيكون التناغم بين الصورة (الدولة) والمادة (العمران) بمصطلح ابن خلدون. وكلما ابتعدت الصورة عن المادة بالاستبداد والفساد تعطلت قدرات الجماعة على الإبداع الحر الذي هو شرط الحيوية في المؤسسات الخمس الوسيطة : المرحمة والمعبد والمعمل والمدرسة والمجتمع ككل سواء في مستوى سد الحاجات المادية (العمران البشري)" أو في مستوى سد الحاجات الروحية (الاجتماع الإنساني)."

وكل هذه المؤسسات قانونها الأول والغالب هو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون -لذلك اعتبرناها خلقية وكونها خلقية في الواجب لا ينفي عنها التنصل من الأخلاق في الواقع لما في طبع البشر من استسهال الخداع لتحقيق الغايات دون جهد كما في منطق الغشاشين في المهن مثلا هو دليل انعدام الضمير المهني والكفاءة.لذلك فلا يمكن أن توجد جماعة دون المكمل الضروري للوازع الذاتي أي الوازع الأجنبي دون أن يكون هو الأساس لأنه بمجرد طغيانه تفقد المؤسسة طبيعتها فتتحول إلى سلطة شبه سياسية ممثلة بالشوكة التي هي بدورها تستمد شرعيتها من الوظيفة الخلقية أعني تطبيق القانون وهو معنى العنف الشرعي . لذلك فيمكن أن توجد أمة من دون دولة جلية أي من دون وازع أجنبي جلي لكنه في الحقيقة يكون شوكة لطيفة مثل سلطة شيوخ القبيلة وعقاب المقاطعة الذي هو أشد من السجن في الدولة الحديثة. لذلك

فنشأة سلطة الشوكة الشرعية أي القانون حتمية وبدافع خلقي حتى لو

انحرف فتحول إلى شوكة غير

"' وهو ما يسميه ابن خلدون بالتنازل لسد الحاجات بالتساون عليها والتبادل ومن ثم بداية التعاون والتبادل اللذين لأجلهما يحتاج الإنسان للاجتماع أولاء "' وهو ما يسميه ابن خلدون بالتنازل للأنفس بالعشير أي بالدعة والراحة التي تتدرج إلى أن تصبح ترفا فتؤذن ببداية الفساد في الكيان العضوي والحضاري للجماعة.

شرعية في الدول الاستبدادية لأن النسيج الذي وصفنا في المؤسسات المتفرعة عن الدولة ضرورية لحماية المؤسسات المتفرعة عن الجماعة. مؤسسات المجتمع السياسي

سلطة الإرادة : القوى السياسية أو قوى إبداع الأحكام.

سلطة الحياة : القوى الفنية أو قوى إبداع الذوق

سلطة القدرة : القوى المادية أو قوى إبداع الثروة

سلطة المعرفة : القوى المعرفية أو قوى إبداع النظريات.

سلطة الوجود : القوى الروحية أو إبداع الرؤى الوجودية (دينا وفلسفة).

اخترنا اسم سلطة الإرادة للكلام على القوى السياسية باعتبارها مبدعة الأحكام المصورة لكل ما يحدث في الجماعة بغاية تنظيم جوانب الحياة الجماعية تنظيما يجعلها تحقق معنى الإرادة الجماعية في مجالي التنافس الداخلي للجماعة والخارجي مع الجماعات المحيطة بها والمنافسة على شروط البقاء.

وهذا المفهوم يقتضي في آن أن يكون من ينوب الجماعة في هذه المهمة له

صفات تؤهله عضويا ونفسيا للقيام بها. وذلك ما يحدده التضايف المفهومي بين القائدية والمقودية أو الإمام والمأموم . ويمكن أن نسمي هذا التضايف بسر دينامية الجماعات من أدناها إلى أقصاها.

فكل جماعة تبرز فيها أفراد لهم صفات القيادة يحوطها أفراد لهم صفات الانقياد يطيعون ما يؤمرون به في

لكل قائد من مقود والمقود بالقياس إلى القائد يمكن أن يكون قائدا لمقود دونه.

وهذه العلاقة تختلف عن العلاقة بين السيد والعبد لأن السيد لا يمكن أن يصبح عبدا والعبد لايمكن أن يصبح سيدا بخلاف وهم هيجل وماركس. لذلك فابن خلدون يميز بين السيادة والرئاسة: الأولى يكون فيها العبد خاضعا لسيد والسيد مخضعا لعبد. أما الرئاسة فهي علاقة روحية تكون أولا علاقة بالذات وهو تعريف ابن خلدون للإنسان من حيث هو إنسان لم تفسد فيه معاني الإنسانية (المقدمة الباب الأخير الفصل أربعون) ويترتب عليها أن الرئيس لا يستعبد المرؤوس بل يعتبره نده والمرؤوس لا يخضع للرئيس بل يعتبره قدوته خلقيا وخاصة في مجال المعرفة والخبرة والخيارات الكبرى في تكوين شخصيته

وإذن فالتضايف بين السيد والعبد ليس تضايف علاقة أحرار بل هو تضايف عنيف وغير طوعي. وخصائص الرئاسة لا تتعدى بتوسط العبودية لكنها تتعدى بتوسط النموذجية بين الأحرار : الحر يعتبر حرا غيره رئيسا لأنه يعتبره قد حقق قبله ما يطمح هو لتحقيقه من كمالات ذاته . وهذه العلاقة هي التي تفسر وجود الجماعات الحرة وتقدم الإنسان الخلقي تفسيرا يختلف

تماما عن التفسير الهيجلي والماركسي بعلاقة السيد والعبد التفسير الذي لا يمكن أن يقبله مسلم يؤمن بأن الإنسان من حيث هو إنسان سيد بالطبع" ولا يكون عبدا لغير الله في الواجب حتى وإن أمكن أن يكونه في الواقع" وهو ما جعل الإسلام يجعل من تحرير الرقاب من أهم الكفارات وأعسرها ككل الفروض".

ولا شك أن فيها تفاضل في ما يمكن أن نسميه قوة الشخصية ليس بالطبع بل بالتكوين اجتهادا نظريا وجهادا عمليا لتحقيق كمالات الذات الإنسانية. لذلك فهو تفاضل طوعي وليس كرهي ولا ينفي للطائع أن يكون مطاعا مع من دونه في سهمه من القدرة القيادية رغم أنه مطيع لمن هو فوقه فيها. وهذا التراتب في السلطة مع المساواة في الحرية تجده خاصة في المرحمة حيث يكون الجد مقدما على الأب والأب على

الإنسان رئيس بالطبع ابن خلدون

"' والواقع لا يفسر ذاته بل يفسره الواجب لأن وجوده مناف لحقيقته فتكون حقيقته التي غابت في الواقع هي الحركة للواقع حتى يتحول. العبودية لغير الله لو كانت طبيعية ما طلب الله بإزالتها أولا ولا زالت فعلا باقيا.

فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة ...

أخيه الأصغر منه في الأسرة والأخ الأكبر على الأخ الأصغر والجميع من رتبة واحدة من حيث الحرية والمنزلة لأن الجامع هو الرحم وليس علاقة السيد بالعبد.

هذا من ناحية القيادة التي تكون مع ذلك بصنفيها القائد والمقود مؤلفة لجماعة تمثل عصبية تقود الجماعة ككل. وسرعان ما تفسد العصبية الأسرية بمجرد أن يريد أحدها الاستفراد بالسلطة التي تتحول إلى استبداد ولا يكون ذلك من دون تدخل الموالي أي المرتزقة في السلطة الذين يستقوي بهم المستبد على أعضاء العصبية التي أوصلته إلى حكم الجماعة فينقلب عليها بهم وهي القطيعة الأولى في المعنى الأول للعصبية الدموية.

والعلة هي أن الجماعة ككل لا يمكن أن تقاد مباشرة وكأن القيادة فرض عين بل هي فرض كفاية في المجالات الخمسة التي ميزناها . فالقيادة السياسية تتعلق بالإرادة والقيادة الفنية تتعلق بالذوق والقيادة الاقتصادية تتعلق بإنتاج الثروة المادية والقيادة الروحية تتعلق بإنتاج التراث الرمزي والقيادة المعرفية تتعلق بالإنتاج النظري والتقني والقيادة الوجودية تتعلق برؤى العالم وكلها قيادات كفاية وليست قيادات القيادة الكفائية في كل مجال تقود الكل في مجالها بحيث إن قيادات الإرادة تشمل الجميع وقيادات الذوق تشمل الجميع وقيادات الثروة تشمل الجميع وقيادات التراث تشمل الجميع وقيادات المعرفة تشمل الجميع وقيادات الوجود تشمل الجميع . وهذا هو توزيع العمل الطبيعي في كل جماعة. وهو طبيعي بمعنى أنه يستند إلى قدرات طبيعية في الناس إذا كانت حقيقية وحقيقيتها تتمثل في قدرتها على ما تتكفل به بالفعل دون أن يعني ذلك أن قدراتهم مقصورة عليها بل هي الغالبة عليهم إذا كان ذلك متحررا من الفرض الناتج عن التعسف والحائل دون حصول القسمة بصورة طوعية.

وطبعا فما يفصل في هذه القسمة هو دائما الاعتراف الجمعي بأهلية كل

قائد في مجاله الذي هو فيه الأقدر.

وغالبا ما يكون هذا الاعتراف مبنيا على الإنجاز الحقيقي وليس على ما يدعيه المرء. والاعتراف الجمعي

يكون في العادة مصوغا بالعرف الذي يضع الحدود بين هذه المجالات والعلامات الدالة على أهلية من يكلف بها. ولا بد هنا من أن نذكر أن الإرادة التي تتعين في القوى السياسية لا يخلو من الاتصاف بها شخص بل هي الصفة التي يكاد يتساوى في طلبها الجميع وإن بدرجات مختلفة لغلبة إحدى الصفات

الأخرى عليه.

لذلك فلا ينبني للطابع الكفائي فيها أن يحرم الأكثرية من دور فيها. وحتى يتسنى ذلك لا بد من منع جعل السلطة السياسية مركزية بإطلاق بل حصر الطابع المركزي في وظائف الحماية لا غير. وحتى في هذه فالمركزي ينبني أن يكون المستوى الموحد لوظائف الحماية وليس المشرف المباشر على مستواها

أولا لأن أهل مكة أدرى بشعابها : فأهل كل منطقة أدرى بشؤونها من السلطة المركزية. ومن ثم فلا بد أن يكون المشرفون عليها من نفس المحل حتى يكونوا على بينة مباشرة من الشؤون.

ثانيا وهذا يحد من الصراع على السلطة المركزية لأنها تصبح شبه سلطة من الدرجة الثانية وظيفتها كليات وظائف الحماية وخاصة ما كان منها متعلقا بالسياسة الخارجية والأمن العام. ولعل النظام غير المركزي الأفضل هو

النظام الفدرالي الذي يجعل الولايات شبه دول في الولايات المتحدة أو كما كان في الإمبراطورية الإسلامية حيث كانت سلطة الخلافة شبه رمزية والسلطة الفعلية بيد السلاطين المحليين.

وحتى لا نتكلم على أشكال القوة السياسية دون تحديد دقيق للمقصود بها فنحن سنشرح حالتين يمكن اعتبارهما ممثلين لأهم مرحلتين من تاريخ البشرية : البداية والغاية المعلومتين:

فالأول هو الذي حكم تشكلها إلى حدود بداية الحداثة وفيه نطبق الوصف الخلدوني الذي ما يزال صالحا في المجتمعات التى لم تحقق شروط الحداثة أي هذا المعنى الشامل للسياسة المنبثة في الوظائف الخمسة

وفي كل المؤسسات الوسطى باعتبارها من أدوات الفعل السياسي وغاياته

والثاني بدأ مع الحداثة وفيه نطبق التحليل العقلي الذي يشبه التحليل الخلدوني من حيث أساس التحليل ويختلف عنه من حيث طبيعة التشكل. وما يمثل الخروج من هذا الشكل الأخير هو ما بدأ يتراءى في فكر ما بعد الحداثة من التشكيك فيه وطلب استبداله بالديمقراطية المباشرة في بعديها الروحي والسياسي أعني من سبق أن وصفنا في كلامنا على ما يعيبه هيجل على الإسلام :

الديمقراطية الروحية المباشرة وتتمثل في تحرير الإنسان من السلطة الروحية أو كنسية مافية الدين واعتبار الشعائر الدينية ممارسة شخصية وليست فرجة على ممارسة الكهنوت الديني ورمزه هامان.

الديمقراطية السياسية المباشرة وتتمثل في تحرير الإنسان من السلطة

السياسية أو كنسية مافية السياسية

واعتبار العناية بالشأن العام ممارسة شخصية وليست فرجة على ممارسة الكهنوت السياسي ورمزه فرعون.

ورمز الجمع بين الديمقراطيتين المباشرتين هو صلاة الجمعة التي يلتقي فيها المصلون حول ممارسة فردية جماعية ليس فيها رئيس ومرؤوس إلا بمعنى النظام للكلام في الشأنين الروحي والسياسي بمعناه الشامل أي رعاية الشأن العام.

النوع الأول من تشكل القوى السياسية والنوع الأول نجمعه تحت المسمى الذي اختاره ابن خلدون وهو اسم العصبية بدرجاتها الخمس التي ميز بينها باعتبارها ممثلة للشوكة التي تحتاج إليها الدولة : عصبية الدم وهي الأولى ولعل شكلها الأعم هو القبيلة. عصبية الولاء المصلحي ولعل شكلها بداية توسيع القبيلة بالولاء المصلحي إذ يتحرر الحاكم من القبيلة ويوسع أعوانه الذين ليس لهم دالة على الحكم مثل مؤسسي الدولة معه. عصبية القوم وهي التي تعود إليها الأسرة الحاكمة لكي تتحرر من استبداد الموالي بها بعد أن تكون القبيلة قد ابتعدت عنه لكونه كان قد أبعدها. وفيها شيء من الأولى وهي مثلا في العرب القبلية

كانت في الجاهلية ثم القوم بعد الإسلام وهم اليوم قد نكصوا إلى الجاهلية لأنهم لم يعودوا يتصرفون كقوم لهم دولة واحدة بل كل قبيلة صارت تدعي أنها دولة وتلك علة ذلتهم. عصبية الولاء العقدي وهي تجمع العصبيات الثلاث الأولى وخاصة عندما تصبح الجماعة في صراع مع جماعة أخرى وصلت إلى وحدة حضارية متنامية فيصبح الصدام بين

تعصب لحضارتين وليس بين دولة ودولة في نفس الحضارة. ثم عصبية الإنسانية وهي غاية لا تدرك رغم أن الإسلام يعتبرها الغاية لأن دولته كالجرة في توسع دائم. لكن الشكل الحديث لتكون العصبيات لم يعد خاضعا لهذا المنطق بل هو يقصر العصبيات الحاكمة على الشؤون السياسية الدنيوية الخالصة وهو شكل الأحزاب التي يوحد بينها برنامج عمل سياسي فيه تضايف بين خدمة العصبية الحاكمة والجماعة المحكومة إذا كان الوصول إلى الحكم يخضع لما تنتظره من خدمة لها.

النوع الثاني من تشكل القوى السياسية لكن التصنيف الحديث ليس تحكميا إذ هو مستمد من كون الإنسان خاضعا لقانونين الطبيعي والخلقي قانون الطبيعة وقانون الخلق. والتطرف الذي يكون بداية يجعل الأحزاب تتكون بمقتضى القانون الطبيعي (فالإنسان حيوان) أو بمقتضى القانون الخلقي (فالإنسان مدني) يصبحان متنافيين عند الاستغناء عن أحدهما بالآخر. وطبعا فهذا التنافي لا يناسب هدفي السياسة العميقين أعني وظيفتي الحماية والرعاية. فإذا لم يوجد عدل - في الاحتكام إلى القانون الطبيعي أي للقوة يصبح المظلوم والمحروم خطرا على الظالم والحارم. وهنا يتدخل العقل لئلا يتحول التاريخ إلى حرب دائمة. وبذلك تؤدي الدولة دورها في صيانة شروط التعايش الأمنية أولى وظائف الحماية حتى يتفرغ المجتمع الأهلي لتحقيق شروط الرعاية.

لذلك فلا بد أن تنقسم الأحزاب بمقتضى هذين القانونين الطبيعي والخلقي منفصلين ثم متواصلين. فتكون الأحزاب ممثلة لموقفين بسيطين متقابلين هما موقف يغلب القانون الطبيعي أو الليبرالية وهو الذي يقدم دافع إنتاج

الثروة على شروط توزيعها العادل وموقف يغلب القانون الخلقي أو الاشتراكية وهو الذي يقدم دافع توزيع الثروة على شروط إنتاجها المؤثر . ثم بالتجربة يتبين أن الفصل بين القانونين يؤدي إلى حلول مآلا الحرب الدائمة فضلا عن كون الإنتاج يحتاج إلى المستهلك فيكون التوزيع من عوامل فاعليته وكون التوزيع العادل يحتاج إلى مبدع الثروة فيكون عدل التوزيع مشروطا بفاعلية المنتج . . فيتكون مستوى أرق من الحزبية ينتج موقفين مركبين منهما هما :

موقف يسار الليبرالية التي تكون حريصة على جعل فاعلية الإنتاج لا تلغي عدل التوزيع.

وموقف يمين الاشتراكية التي تكون حريصة على جعل عدل التوزيع لا يلغي فاعلية الإنتاج.

ويبقى مع ذلك محل آخر يشغله المتأرجحون بين الموقفين المركبين بموقف الوسط. وإذن فاستحالة نجاح الموقفين الأولين المتطرفين يؤدي إلى أخذ كل منهما بعض ما في الثاني من محق بأقدار مختلفة. ويوجد دائما المتأرجحون بين الموقفين وهم لا من هؤلاء ولا من هؤلاء لكنهم ينضمون للغالب منهما انتهازية صرفة. وفي الحقيقة فكلا الحزبين المتوسطين يتضمن جناحين الليبرالي الخالص ومعه الليبرالي الأخذ من الاشتراكي والاشتراكي الخالص ومع الأخذ من الليبرالي والوسط الانتهازي الذي هو كذلك بين المزيجين أي مع الليبرالي الآخذ من الاشتراكي والاشتراكي الآخذ من الليبرالي"". فتكون المعادلة نظريا على النحو التالي : الموقف الليبرالي:

ويغلب خدمة الجماعة الحاكمة من حيث تحقيق أهدافها في هذه الأبعاد الخمسة بتفسير يجعل إنتاج

الثروة هو المعيار الأساس : التصور الليبرالي الذي يقدم القانون الطبيعي والتنافس.

أمثاله في فرنسا حزب الراديكليين. لكن جميع البلاد فيها هذا النوع من أحزاب الوسط التي تتأرج بين جناحي الليبرالية والاشتراكية الآخذين بعضها من البعض-

الموقف اليساري:

ويغلب خدمة الجماعة الحاكمة من حيث تحقيق أهدافها في هذه الأبعاد الخمسة بتفسير يجعل توزيع الثروة العادل هو المعيار الأساس : التصور الاشتراكي الذي يقدم القانون الخلقي والتضامن

لكن الأول يكتشف أن ذلك لا يمكن أن ينجح لأنه بحاجة إلى الجماعة التي من دونها لا يمكن أن يحقق الإنتاج المرجو فيحتاج إلى شيء من القانون الخلقي والتضامن.

موقف يمين الاشتراكية:

لكن الثاني يكتشف بالتجربة أن ذلك لا يمكن أن ينجح لأنه بحاجة إلى إنتاج الثروة التي من دونها لا يمكن أن يحقق العدل المرجو فيحتاج إلى شيء من القانون الطبيعي والتنافس.

موقف الوسط الانتهازي :

وهو موقف الذين ينحازون إلى من ترجح كفته في توقعهم فيسهمون في

نجاحه في الانتخابات أي في اختيار الجماعة له ليكون هو الحاكم.

فتكون الأحزاب الممثلة للقوة السياسية في الواقع الفعلي والظاهر ثلاثة لكنها في الحقيقة خمسة لأن الليبرالي الخالص والليبرالي المطعم بالاشتراكية هما حزبان اتحدا ليكونا تيارين في حزب واحد. ومثلهما الاشتراكي الخالص والاشتراكي المطعم بالليبرالية. ويبقى مع ذلك أثر هامشي للخالصين في شكل حزبيين ضعيفين يمثلان المزايدة الضرورية للحفاظ على الازدواج في كلا الحزبين المزيجين : يمين متطرف هامشي ويسار متطرف هامشي.

المشترك والمختلف بين النوعين

» فالنوع الأول يطلب حماية الطبقة الحاكمة أي حماية وظيفة الحماية دون تدخل في الرعاية.

© والنوع الثاني يطلب شرط قوة الجماعة اي حماية وظيفة الرعاية شرط وظيفة الحماية. ولنثن بما يشتركان فيه : فالقوة السياسية تعتمد على نسبة بين دور الشوكة المقدم على الشرعية أو على نسبة بين دور الشرعية المقدمة على الشوكة.وذلك من خلال الوصل والفصل بين دور الحكام ودور المحكومين في الحكم الذي يمثل التنامي في التشكل الصوري لجهاز الدولة.ومن ثم فالتصنيف المناسب هو الجمع بين الوصفين استنادا إلى ضرورة التناسب الدائم بين الأصلين في الدولة : الشوكة والشرعية». ولنختم بتعليل اتخاذ هذا المعيار الذي يكاد يرجع تصنيف القوى السياسية إلى معيار القوى المادية. لذلك فقد بدا وكأننا نرد الإرادة إلى القدرة والقدرة إلى القوى المادية أو المصادر الاقتصادية. لكن ذلك لا يعني أننا ننفي وجود قدرة في الإرادة وفي الحياة وفي المعرفة وفي الوجود أي في بقية

الأبعاد بل هو يعني أنها كلها تتكثف في القوى المادية بوصفها مشروطها فيها وشارطة لها سواء عند الحاصلين عليها خاصيات تجعلهم يسعون إليها وعند المحرومين منها تجعلهم يعتبرون مطلوبهم الرئيس بدليل أن الحاصلين عليها يصبحون ذوي سلطان عليهم ولا قوة لأي دولة فضلا عن أي حزب من دونها لأنها هي شرط القيام العضوي والنفسي ومن ثم فهي تتقدم في الوعي واللاوعي وكأنها رب أرضي بالقياس إلى رب لا يرتقي إليه الوعي أول ما يرتقي إلا بوصفه رب ربها أو مصدرها ومن ثم فلها صلة مباشرة ببعد الوجود ورؤاه. وتلك هي العلة في أن القرآن يعتبر الحسم فيها بالعدل هو أساس كل إمكانية للتفرغ للعبادة السوية لنجعل تحقيقها من شروط العبادة الصادقة لأنها تنتج عن تحرر من عبادة أصحابها وتأليههم. فالفروض الدينية الإسلامية الخمسة مشروطة بالحد الكافي منها. ففي الزكاة نجد شرط النصاب وفي الحج الاستطاعة سبيلا وفي الصوم شروط الصحة وفي الصلاة شروط النظافة أما الشهادة فهي الدخول إلى الإسلام أي العلامة

نظرية السنة في الدولة كما يرمز إلى ذلك حاجة الرسالة إلى الدولة ومشاركة النبي نفسه في الجهاد والحرب : الغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

على التحرر من عبادة الدنيا والخضوع لأصحاب المال .: فهي مشروطة فيها لأن تحصل القوة المادية لان

من قدرة معرفة لتحقيق الطلب والرغبة ولا بد فيها من قدرة وجودية أو شعور بالتحقق بفضلها لدى طالها.

وبمجرد أن تتحقق القدرة المادية تصبح أقوى سلاح لاستخدام كل القدرات الأخرى. فقل أن تجد من يصمد أمام إغراء المال وخاصة عندما

تصل الحاجة إلى الضرورات الأولى التي إليها يرد كل استعباد لأن العبودية هي في الحقيقة نتيجة الخوف من الموت ليس في ساحة القتال فحسب بل وكذلك في الحياة العادية : الفقر هو الأساس الأول للعبودية من دون قتال. فليس كل العبيد مهزومي الحرب بل غالبيتهم مهزومو الجوع (غالبية الشعب) وأحيانا النهم وعبادة الدنيا (غالبية النخب). لذلك فهي أكبر منافس للوجود بمعناه الأتم إلا عند من سيطر عليها وتجاوزها. فعبادة العجل هي التي تمثل هذا الميل الإنساني للاكتفاء بالاستعمار في الأرض وعدم الطموح إلى الاستخلاف فيها.

سلطة الحياة: القوى الفنية أو القوة المبدعة للذوق

سلطة الحياة هي ما ينتج عن الوجه الثاني من موضوع المقدمة وينتج عنه في آن أي الاجتماع الإنساني. فهذا هو المستوى الأعلى من العمران الإنساني. ففيه يطلب الإنسان الأنس بالعشير. وهذا الطلب يبدأ في مؤسسات المجتمع الأهلي جنينيا. وهو الدافع لتحقيق شروطه. وأهمها الدولة التي تحقق بالحماية شروط التراكم في شروط الرعاية. فينتقل الإنسان بفضلها من الاقتصار على طلبها إلى طلب ما يتجاوزها. ومعنى

"سبق أن بينا .في الاستدراك على تأويل هيجل للفروض الإسلامية وقد ضمناكتاب أشياء من النقد فشر دار جداول-هذه العلاقة بين الفروض وشروطها بقلها لأن تأويلها في الفقه التقليدي يجعل "من استطاع إليه سبيلا" في الحج شرط الحج وليس حضا على توفير الشرط ليكون الحج بحق دافعا لتحقيق ما يحرر الإنسان من عبادة الدنيا. وكذلك النصاب : واجب القيام بالزكاة يدعو لتحقيقه لا لجعله تعلة لعدم أداء الزكاة. والصوم المشروط

بالصحة يقتضي توفير شروطها مثل الغذاء والدواء حتى يصبح الصوم حاضا على توفير الشروط وليس عدم الشروط محررا من الصوم. وكذلك الصلاة لا بد فيها من تكلفة النظافة ومن ثم فهي تحض على تحقيق الشرط لتحقيق المشروط. فإذا توفرت الشروط يكون الدخول في الإسلام (الشهادتان) معبرين عن تحرر من الحاجة وتعال عليها وتلك هي العبادة الإيجابية وليس مجرد العبادة التعويض عن الحرمان التي هي عبادة سلبية.

ذلك أن الإنسان ينتقل من طلب الضروري الغالب على العمران البدوي إلى طلب الكمالي الغالب على العمران الحضري.

وطلب الكمالي هو لا يتحقق تمام التحقق إلا بفضل الدولة التي تمكن من الاستقرار وتأسيس العمران الحضري أي عمران المدن التي يكون فيها للإنسان الدعة والحاجة إلى ما يتيح الأنس بالعشير : وتلك هي الفنون عامة سواء كان في العمارة أو في الملبس أو في الأكل أو في كل ما يعبر به عن الذوق عامة من أدوات التزيين والتجميل للحياة. فتنشأ كل الفنون والآداب وأهمها فن التاريخ الذي هو الحديث عن أيام الجماعة بما فيها من حقيقي وخيالي ومدح للذات وذم للأعداء.

ولهذه الفنون علاقة بكل مؤسسات المجتمع الأهلي بداية ثم بكل مؤسسات المجتمع السياسي لأنها المضاعف الرمزي لكل الحياة الفعلية مضاعفة هدفها تجميلها وتوحيدها وإنشاء ما يتجاوزها إلى ما يضفي عليها المعنى. ولهذه العلاقة كانت الفنون لا تكتفي بالحياة الفعلية بل هي تتعلق كذلك بكل ما يرفعها إلى حياة مثالية لا تتحقق إلا في الخيال الفني ومن ثم تصبح ذات علاقة بالأديان التي تضع وراء العالم الدنيوي عالما أخرويا

يضفي المعنى والشرعية عليه.

التعليل اللساني والعلاقة بالأخلاق. فالعرب تسمي القيم الخلقية ليس بالخير والشر بل بالحسن والقبح. ومعنى ذلك أن التلازم بين الخلقي والجمالي يجعل هذا الوجه الذي يظهر به ذاك. ولما كانت الفنون هي فعل إبداع فإنها تعبير عن الحرية التي هي جوهر الأخلاق أو على الأقل جوهر شرطها. فيكون التعبير عن الإرادة من حيث هي قوة سياسية بكر إرادة خيرة وجميلة باعتبارها تعبيرا عن عنفوان الحياة وانبجامها الخلاق علة فاعلية.

لكنها تمثل كذلك العلة الغائية التي تجعل السلطان يسعى إلى الاستمتاع بالجمال والفنون وبربط ذلك

ابن خلدون بالدعة والاستقرار والترف اللذين يمثلان أول شيء ترثه الحضارات بعضها عن البعض ولعله

كذلك أهم علة لتحدي الأقل تطورا حضاريا للأكثر تطورا حضاريا إذ يطلب الأول الحصول على ما يتمتع

سلطة القدرة : القوى المادية أو المصادر الاقتصادية

وقبل أن نتكلم على القوى المادية ينبغي أن نرجعها إلى مبدئها الأساسي عندما تكون قوة غير تابعة ومحققة لشروط الاستقلال أي القدر الضروري للاكتفاء الممكن من التبادل الندي في السوق وخاصة عندما تصبح بالتدريج عالمية. فمن دون سد حاجات الرعاية والحماية بشروط حياة الإنسان العضوية والنفسية للقيام أولا ولحمايته ثانيا لا تحقق مدلول شروط الندية في التبادلات الاقتصادية. وللندية الاقتصادية التى تجعل القدرة في

خدمة الإرادة نوعان من المجالات :

» الأول هو شروط الحياة العضوية والنفسية : الغذاء والدواء للبدن أي الإنتاج المادي للبضائع والخدمات التي توفرهما وإنتاج أدوات إنتاجهما الممكن من تحقيق أفضلها في عصر عصر من عصور التقدم الإنساني. © الثاني هو شروط حماية هذه الشروط: أي إنتاج وسائل الحماية من العدوان المادي سواء كان مصدره الإنسان أو الطبيعة وهذه لا تكون إلا بتطبيقات المعرفة والتكنولوجيا الدفاعية. وهذه الشروط الثانية هي إذن تمويل البحث العلمي والدفاع وتجهيزهما بالتكنولوجيا التي تحقق أدوات البحث العلمي أولا وشرط تطبيقه من أجل سد الحاجات الغذائية والطبية والدفاعية. وهو يسمى اقتصاد | سياسي| (بالقابل مع اقتصاد منزلي) بمعنى الاقتصاد الذي يتعلق بقيام الدولة والجماعة رعاية وحماية. والحماية من شروط سد الحاجات لدور الأمن الداخلي والخارجي في الحصول على المواد وحمايتها إنتاجا وتبادلا. ولما كان التنافس في الجماعات وبين الجماعات مداره عليها فإنه من

الأسباب الأولى للعدوان داخليا وخارجيا وخاصة عندما تصبح المواد التي تسد الحاجات نادرة ما يسبب تزايد التنافس عليها بين الأحياء.

لذلك كان للاقتصاد الأهمية الأولى في كل حياة جماعية بل هو مدارها الأول ومدارها الثاني هو دور الحكم في توفير شروط الأمن والاستقرار اللذين من دونهما لا يمكن لأي إنتاج أن يتحقق. أما مجالات القوة المادية فهي التالية من الشرط إلى المشروط :

1. البنية الأساسية المادية والرمزية : المادية هي الطرقات وشروط

المواصلات والاتصالات بين الناس وهو ما يسمى بالبنية الأساسية والرمزية هي المواصلات والاتصالات بينهم وبين الأشياء التي تستمد منها شروط الحياة أي البحث العلمي

2 الاستخراج من الطبيعة والجني والري والزراعة

.3 الصناعة بكل أنواعها لوسائل الإنتاج ولوسائل تيسير الحياة.

4 الصيانة للإنسان (الطب) ولما تقدم من المكونات.

.5 الخدمات الضرورية للأربعة السابقة أو التي تنتج عنها.

سلطة المعرفة : القوى المعرفية أو المدارس العلمية

وهذه هي التي تحقق شروط الانتقال من الطبيعي إلى الصناعي في حياة البشر. وهي تبدأ عندما تتفصل عن البعد الأخير المتعلق برؤى الوجود فتتخصص في مجالات نظرية ذات صلة إما بعلوم الطبائع أو بعلوم الشرائع (الإنسانيات كلها) أو بالعلوم الأدوات التي تستعملها علوم الطبائع (المنطق والرياضيات) وعلوم الشرائع (التاريخ واللسانيات).

ورمز إلى هذه النقلة في القصص الديني القرآني سفينة نوح الناقلة من الطبيعة إلى الحضارة بتوسط التغلب على قوة الطبيعة (الطوفان) بصناعة السفينة على عين الله. وهي تشير إلى شرطي الحضارة :

© الصنائع أو تلطيف قوة الطبيعة بقوة المعرفة : مجال الآيات في الآفاق. » الشرائع أو تلطيف القانون الطبيعي بالقانون الخلقي : مجال الآيات في أنفسك.

سلطة الوجود ؛ القوى الروحية أو الرؤى الوجودية «دينا وفلسفة

ومن خصائص هذه السلطة أنها هي الأخيرة وهي الأولى في آن. لذلك فابن خلدون وصفها في الباب الأول وفي الباب الأخير من المقدمة. فهي في الباب الأول درست تحت مسمى المدركين للغيب وفي الباب الأخير تحت مسمى الكلام والفقه والفلسفة والتصوف وقضايا علوم الأنبياء ومتشابه القرآن.

لكنها بوصفها الأولى تكون عفوية وليست ثمرة عمل مؤسسي وصناعي. وإذن فهو قد خصص لها في الباب الأول من المقدمة فصلا جعلها فيه من جنس الشرط الطبيعي والمناخي لأنها الشرط الثقافي والرمزي لنشأة العمران البدوي. ويجمع بينها ابن خلدون بعنوان طريف هو عنوان مدارك الغيب.

وخصص لها في الباب الأخير من المقدمة فصلا جعلها فيها من جنس الشرط الثقافي والرمزي الناتج عن العمران الحضري. وهي تتكون من خمسة أبعاد :

1. العلوم الدينية وهي الوجه الأول من القوى الروحية أو الرؤى الوجودية. ولذلك يتكلم فيها على الدراسات الإنسانية لعلوم الشرائع والظاهرة الدينية نفسها أو ما يسميه بعلوم الأنبياء والقرآن (متشابه القرآن).

2. والعلوم الفلسفية وهي الوجه الثاني من القوى الروحية أو الرؤى الوجودية. ولذلك يتكلم على الدراسات الإنسانية لعلوم الطبائع والظاهرة الفلسفية نفسها أو ما يسميه بأساس علوم العقل (مشكلات المعرفة).

أما التصوف فهو يمثل الجسر الواصل بين علوم الوحي وعلوم العقل أو هو بصورة أدق ما لا تسعه علوم النقل ولا علوم العقل لأنه محاولة لتجاوز

المعلوم بهما بما يشبههما كليهما من شبه وحي يعم الإنسان من

حيث هو إنسان يتمحض لإدراك معاني الوجود ليترجم بالفرقان ما يدركه الوجدان مع العلم أنه ما لا قال باللسان.

3 والتربية أو نظرية تكوين الإنسان في هذين النوعين من العلوم وإعداده بتربية حرة لا تذهب إلى التدجين بل إلى جعل المتعلم يحافظ على ما يسميه ابن خلدون معاني الإنسانية.

4 ونظرية اللسان وتتعلق خاصة باللغة والبيان فيذكر العلوم الأربعة التي تتبع علوم اللسان من حيث هي متعلقة بفنون البيان فقه لغة وبيان وبلاغة وأدب.

5 ليختم بنظرية الذوق عامة الأدبي والذوق الشعري خاصة باعتباره أسمى الفنون. ومثلما أن التصوف يمثل الجسر بين نوعي العلوم النقلية والعقلية فإن الفنون تمثل الجسر بين علومهما الأدوات أي علوم الأدوات العامة وهي المنطق والرياضيات وعلوم الأدوات الخاصة بعلوم الإنسان وهي التاريخ واللسانيات. فهذه العلوم الأدوات الأربعة هي في الحقيقة جوهر الفنون كلها لأنها تتعلق بالنظام والترتيب وبالعبارة على كل المدركات الإنسانية وأهم عبارة هي العبارة الفنية.

والغريب أن الباب الأخير من المقدمة بمفرده يعدل كيا الأبواب الخمسة الأخرى مجتمعة ما يعنى أنه يمثل زبدة الاكتشاف الخلدوني أو بصورة أدق غايته لأن الكتاب يمثل نوعا من النظرية التكوينية للعمران البشري والاجتماع الإنساني وتطوره من البدوي إلى الحضري الذي هو شبه تعويض للطبيعة بالثقافة التي تكتمل في هذا الباب الأخير.

الفصل الثالث عشر

يجد البحث عن الخطة عندما استطرد استطرادا طويلا تم فيه تقديم وتمهيد عام حول السلط وطبيعة التفشي العام في كل كيان الفرد والجماعة والدولة بدورها في العوامل المحددة لما يتأسس عليه السياسي من حيث هو سياسي غير مقصور على الحكم كما يتوهم من يعتبره كذلك. فمن دون ذلك يمتنع أن ندرك العلاقة بين الكلام التأريخي على تكوينية السياسي عامة ونظرية الدولة خاصة والكلام النظري في تحليل الظاهرة السياسية التي هي موضوع علم السياسة بمعناها الذي يشمل كل تفشيها في كيان الجماعة الذي يقبل التحديد بمستوييه من حيث هو:

© ما يترتب على استعمار الإنسان في الأرض استمدادا لشروط بقائه العضوي من ثرواتها.

وما يترتب على استخلاف الإنسان في الأرض استمدادا لشروط بقائه الروحي من تراثه. وهما متلازمان دائما بحيث إنه لا توجد جماعة ليس لها زادان مادي وروحي كلاهما يصل كيان الإنسان بما فيه منه مقوم عضوي ومقوم روحي الثاني ليس هو شيئا آخر غير الوعي بالحاجات العضوية والروحية والقدرة على علاج علاقته بالطبيعة والتاريخ وما ورائهما الذي يضفي عليهما المعنى لأن الوعي بالحاجات ليس مقصورا على العضوي بل هو متلازم مع المعنى الذي ليس هو شيئا آخر غير العلاقة بين الاستعمار والاستخلاف مقومي وجوده اللذين يتحددان بما فيهما من تجاوز إلى المعنى الذي لايخلو منه وعي إنساني مهما تبدى. تلك هي العلة في كون

السياسة لا تقبل الفصل عن الأخلاق التي هي جوهر المعنى من الاستخلاف الذي من دونه لا يمكن للاستعمار في الأرض أن يتجاوز التخريب من اجل الأكل أكل الأنعام. وذلك لأن الإنسان موزوع إما من حيث بوازع ذاتي يعبر عن المعنى الذي يلازم أفعاله ملازمة الوعي بالعلاقة بين

الأداة والغاية إذا قيسا بمعيار المعاملة بالمثل التى هي الميزان المطلق المؤسس للعلاقات بين البشر وهو

الميزان الذي يترجم في شكل قواعد وعادات هي العرف ثم يستكمل لتجنب الاقتصار على الأحكام الذاتية المبنية على الضمير وحده ليتعزز بجعل القواعد والعادات والعرف قوانين هي الوازع الأجنبي المؤلف من القضاء والأمن بلغة ابن خلدون.

وهذه الأخلاق التي يسميها القرآن المعروف والمنكر والتي هي فرض عين على الجميع لأنها شرط فاعلية الاستعمار في الأرض الذي لا يكون من دون تعاون في تقاسم العمل الجمعي والتبادل وشرط معنى الاستخلاف فيها الذي لا يكون من دون التفاهم الجمعي في التواصل. وهذه الأخلاق تكون موجبه بإيجاب التربية والحكم إذا تحررت من نوعي الربا أي ربا الأموال وربا الأقوال. وتكون سالبه بسلبيهما عندما يصبح الحكم للربا بنوعيه.ومن ثم فبهذا المعنى ما يسميه القرآن أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر هو ملازمة الأخلاق للسياسة والعلامة الأم على الإيمان (آل عمران 104+) وعلى الانتساب إلى الخيرية (آل عمران 0د) . وهي إذن جوهر السياسي الموجب الذي يحدد فاعلية الاستعمار في الأرض والاستخلاف

فيها وتجذيمتهما وعكسه يحدد ظاهرا من الفاعلية المؤقتة وداما باستغلال الأخلاق للخداع وهو النفاق والتقية لأنه لا يوجد مخادع ومنافق غير متنكر بأضدادهما الخلقيين. وإذن ففاعلية السياسي مستحيلة من دون الأخلاق الصادقة والكاذبة لأن الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها يستمدان فاعليتهما منها إيجابا أو سلبا إيجابا إن طابقا وظيفتيهما وسلبا إن خالفتاها. وهو معنى الفضيلة التي تناظر "الفيرتو" باللاتينية التي تعني قدرة انجاز الوظيفة التي هي فضيلة الشيء وهي إما حقيقية أو مزيفة وهما وجها الأخلاق في كل

لذلك فبعد الاستطراد الطويل في الفصول السابقة:

* حول طبيعة السلط وتفشيها الشامل في كل أعضاء الكيان الفردي والجمعي لأن الثروة والتراث الناتجين عن تعاون الجماعة وتفاهمها هما جوهر السلطان وأساس الحكم والتربية في كل الجماعات

* وحول علاقتها بالنظرية الخلدونية في تكوينية الإنسان عامة وبعده السياسي الذي هو طلب السلطة الناتجة عن الثروة والتراث والحامية لهما وخاصة حول الوضع الذي تعيشه الأمة في ظرفية العولمة

وحول التناظر العجيب بين بدايات نشأتها وغايات استئنافها وما فيهما من تطابق مع قوانين العمران البشري (ثمرة الاستعمار في الأرض) والاجتماع الإنساني (ثمرة الاستخلاف في الأرض).

© وحول صورتهما السياسية والتربوية وصلة ذلك بالتناظر الموجود بين النشأة والاستئناف في دور الأمة في الراهن التاريخي الذي ما يزال في مراحله الأولى الدالة على بداية الاستئناف جنيس النشأة الأولى.

نعود إلى الخطة التي عرضناها في البداية في الاستطراد لنتكلم في المراحل الخمس التي مر بها تكوين النظرة السياسية مع إمكانية العودة لاحقا في ضميمة نهائية للكلام على ما قبل المرحلة اليونانية وما بعد المرحلة التي تسمى ما بعد الحداثة لما بينهما من أوجه الشبه مع التعاكس أي إن الأولى أحداثها زمانها معلومة دون حديثه والثانية حديث زمانها معلوم دون حدثه فيكون زمانهما وكأنه مثلث الأبعاد وهوما لا يمكن تصوره بعد أن بينا أن الزمان التاريخي الإنساني مخمسها ومن ثم فالعودة إليهما ستكون ببيان ما ينقصهما أي حديث ما قبل اليونان وأحداث ما بعد الحداثة. وإذن فنقتصر في الفصل الموالي على المراحل الخمس الوسيطة بين التي قبل الأولى والتي بعد الأخيرة أي:

1. المرحلة اليونانية : في دلالة المصفوفة المسدسة

2. المرحلة العربية الإسلامية : في دلالة المقومات الخمسة

3. المرحلة الكلاسيكية : في دلالة العقد المختل بالاصطلاح الخلدوني.

4 المرحلة الحديثة :في دلالة العلاقة بين الدين والسياسة

5. المرحلة ما بعد الحديثة التي يدعي أصحابها أنها بمعزل عن الخير والشر" (نيتشه).

وكل ذلك في إطار دلالة البشائر التي تنبئ بعودة النظرية الإسلامية التي تحرر من نكوص الإنسانية شبه المطلق إلى التاريخ الطبيعي بتغليب الوجه السالب من الأخلاق أي نوعي الربا ربا الأموال في التبادل إذ أصبحت العملة أو رمز الفعل أداة سلطان على المتبادلين وليست أداة تبادل بحق

وربا الأقوال في التواصل إذ أصبحت الكلمة أو فعل الرمز أداة سلطان على المتواصلين وليست أداة تفاهم بحق. فانخرمت العلاقة بين المجتمع السياسي الذي ينشغل بقوامة الحماية والمجتمع الأهلي الذي ينشغل بقوامة الرعاية فلم يبق الأول تابعا للثاني بسبب ربا الأموال مخالفا ذلك طبيعته التي ينبغي أن تجعله في خدمته وليس سيدا عليه وأصبح الثاني من ثم رغم ما يبدو من محاولات التصدي لهذا الأمر عين تنكر الخداع والتزييف بأقوال منافقة عن القيم والأخلاق وهو ربا الأقوال. ولكن قبل الولوج في هذه الإشكاليات التي لعام جيدا أنها ليست ما يدور حوله الكلام في فلسفة السياسة التي تتلهى بالقشور كالحال عند المحللين من النخب العربية التي تبيع الروبافاكيا وتسميها فلسفة وفكرا لا بد من مراجعتين لهذا التحقيب الخماسي لتدارك الحقبتين الأولى قبل اليونان والأخيرة بعد ما بعد الحداثة. فذلك شرط لفهم علة التناظر بينهما مع تعريج سريع على ما يبدو سكوتا على ما قبل العصر الكلاسيكي لكأني أهمل العصر الوسيط الغربي وانتقال الغرب إلى العصر الحديث دون نظام سابق عليه لكني في الحقيقة لم أسكت عنه بل قسمته إلى مرحلتين: مرحلة متقدمة على التواصل الحربي والسلبي مع الحقبة الإسلامية بمرحلتيها الغربية وهي بالأساس عربية وافريقية أمازيغية والشرقية وهي بالأساس تركية وآسيوية كردية وتلك هي الكاشحة التي أحاطت بأوروبا التي صارت جرمانية بعد إسقاط روما فنقلتها ما يشبه علاقة المغول بالمسلمين إلى علاقتهم بهم مع الفارق أنهم تمسحوا قبل ذلك. ومرحلة تتحدد برد هذا التواصل وهي التي اعتبرها "ما قبل الحداثة" أو إرهاصات التحديث التي ينكرها الفكر الغربي بكذبته الثانية والتي يحاول

بها بعض أيديولوجييه وصل تاريخه مباشرة

باليونان بما يسمونه المعجزة الأوروبية المزعومة الكذبة المناظرة لأختها التي تستغني عما تقدم على

اليونان بالمعجزة اليونانية المزعومة. وحتى نفهم هذه العلاقة فلنصل ذلك بالحروب الصليبية وبدور المفكرين المسلمين في مدارس الفكر الأوروبية التي نشأت بين القرنين الثامن إلى الرابع عشر في النهضة الفكرية والأدبية التي جمعت بين ظاهرتين لا يخلو منها استئناف أي أمة: فهي الأخذ من الحضارة الغالبة مع اللبوس الذاتي الذي يطلب من التاريخ إن كان موجودا بإحيائه أو إبداعه بكذبة من جنس المعجزة. وقد ظهر ذلك في أوروبا على أطرافها أي في فرنسا وانجلترا من غرب أوروبا وفي إمارات إيطاليا والبلقان من شرق أوروبا وبدأت النهضة بالآداب بالعودة إلى روما واليونان نموذجين وعالم الكلام الديني بالعودة إلى التوراة والإنجيل والذهاب إلى ترجمتهما إلى لغة الشعب حتى تكون العلاقة مباشرة مثل المسلمين مع القرآن بعد أن كانت اللاتينية التي لا يفهمها الشعب. وكما أسلفت فإنه يوجد تناظر بين ما قبل اليونان وما يدعيه فكر ما بعد الحداثة تناظر لا يفصل بين الأدبي والفلسفي وبين الفلسفي والسياسي وهو ما يعلل العودة الغالبة على فكر ما بعد الحداثة لأن ما قبل اليونان لا نعلم منه حقا إلا الأحداث ونجهل الأحاديث رغم أن البحوث التراثية بدأت تكتشف نصوصا دستورية وقانونية مهمة على الأقل في ما بين النهرين. وما بعد الحداثة لا نعلم منه إلا الحديث دون الأحداث رغم أن بعض النصوص وهي نيتشوية وفوكلدية وهيدجرية فيها شيء من وصف للأحداث الجارية بمنطق هذه الأحاديث

ومردها إلى ما يشبه التاريخ الطبيعي (عند الداروينية) والدين الطبيعي (الميثولوجيا والشعر عند هيدجر) وما يمكن اعتباره جامعا بينهما (الإبستيمية عند فوكو). ومن ثم فما بعد الحداثة تبشر بأحداث مناظرة لأحداث ما قبل سقراط من إرهاصات الحضارة اليونانية التي هي محاولات للتفرد بالقياس إلى حضارات مصر وبابل وتستمد منها أحاديثها لإعادة تأويل تاريخ الغرب الحديث الذي ينسب إليه هيدجر نسيان الوجود .

وحتى لا يظن بي البعض أسوأ الظنون فيعتبر ذلك تنفيلا لدور المسلمين في القرون الوسطى بالكذب على التاريخ دافعه أيديولوجي فإني لست أول من قسم التاريخ الغربي الوسيط لتحديده بالقياس إلى العصر الإسلامي والعصر الحديث. فيمكن القول إن هيجل هو أول من أرخ له بما يشبه هذه القسمة خاصة وهو يعتبر الحداثة بدأت بالأساس في مستوى الفكر الديني والعلاقة بين الحضارات وأرواح الشعوب جمعا بين مرحلتين عادة ما يقع الفصل بينهما أي مرحلة التاريخ الوسيط والتاريخ الحديث:

فهو يضم القسم الأول من تاريخ أوروبا الوسيط أي بين غزو الجرمان لأوروبا وإسقاط روما دون أن يتروم منهم إلا البعض إلى التمسح الذي انتج الخاصية المحددة لطبيعة حضارتهم بديلا من الرومنة السياسية رغم بقاء لغة الكنيسة لاتينية: فكان تنصر الجرمان بنحو ما تعممه لحضارة شرقية كانت تابعة تحت سلطان روما ثم صارت قائدة لها بحيث إنهم في وضعية المغول مع الإسلام. وتمتد هذه المرحلة إلى الفتح الإسلامي.

ويمكن اعتبار القسم الثاني قد بدأ ببداية الصراع مع المسلمين بكاشحة

سياسية وحضارية انطلقت بفتح أوروبا من الغرب (العرب والأفارقة) ثم استؤنفت من الشرق (الأتراك والآسيويون) وفيها تكونت نواة ثورتي التحديث بالإصلاح الديني والسياسي إذ انعكست الآية بين الحضارتين حيث صار المسلمون في نزول وأوروبا في صعود إلى أن وصلنا إلى العولمة بعد أن سقطت كل الإمبراطوريات الأوروبية بداية من الحرب العالمية الأولى واكتملت في الحرب العالمية الثانية.

وقد ترجمت نصوص هيجل المتعلقة بهذين التحقيبين ونشرت حتى في فضاءات التواصل الاجتماعي لأن هدفي هو تمكين الشباب الذي بدأ يستأنف دور الأمة الحقائق التي تنكرها أكاذيب تزييف التاريخ للتحقير من دور المسلمين في ما ينسب إلى معجزة وهمية قامت بها أوروبا. ولما كنت هنا أقتصر على السياسة في الغرب لأنها هي ضمن بحثنا في فلسفة السياسة فإن ما يعنينا من هذا التلاقي بين الحضارتين هو ما تدين به أوروبا إلى الإسلام من تحرر من الوساطة والكنسية (الإصلاح الديني) ومن الوصاية السياسية (الإصلاح السياسي). وذلك هو الدور الذي وضعت كذبة المعجزة لنفيه وخاصة لنفي شرطه

أعني ما حصل في مجال الفكر ورؤية الوجود التي صارت إسلامية بالجوهر حتى وإن لبست لبوس

فقد تحررت أوروبا من اعتبار الدين نفيا للدنيا وللعالم وبحاجة إلى وساطة روحية ووساطة سياسية وتلك هي المكتسبات التي تدين بها أوروبا البدوية في ذلك العصر للفتح الإسلامي والنقلة الكيفية التي اكتملت بالعودة إلى الفكر اليوناني ما جعل الجمع بين التراثين المتقدمين عليهم علة لتحقيق

أفضل ما وعد به الإسلام دون أن يذهب به إلى الغاية أعني دور الجماعة في حكم ذاتها بذاتها كما تشير الآية الثامنة والثلاثين من الشورى (الجامعة بين مفهوم الحكم الروماني (راس بوبليكيا أي أمر الجماعة) وأسلوب الحكم اليوناني (ديمقراطية أي شورى بين الجماعة) مع إضافة عاملين غائبين فيهما أي عامل الأساس الروحي الذي هو الاستخلاف (الاستجابة للرب) وعامل الغاية المادية (الإنفاق من الرزق).

وهذا بمجموعه مكن من تأسيس النظام الديمقراطي الحديث الذي لم يبق على النمط اليوناني بعد أن زالت المقابلة بين الحر والعبد على الأقل من حيث المبدأ وزالت الحاجة إلى الوساطة الروحية والوصاية السياسية وتحرر الإنسان من ترذيل الدنيا وترذيل الجنس في حياة البشر) قال هاينة في تأويل أدب جوته وكونه ذا روح إسلامية وليست مسيحية) وهي كلها أدواء تحملها المسيحية بحجة وراثة الخطيئة الكبرى والحاجة إلى شفاعة ابن لله الذي ضحى به أبوه لينقذ البشرية منها وتواصلها نائبته الكنيسة التي تحكم روحه تبقي لقيصر جسده كما قال بولس في رسائله إلى غير الهود مؤسسا بذلك مفهوم العلمانية التي تجعل الإنسان عبدا لسلطانين روحي للكنيسة ومادي للدولة.

أعود إلى موضوع هذا الفصل فيكون من الواجب أن نجيب عن الأسئلة التالية التي تنتج عن هذه النشوئية أو التكوينية لنظرية الدولة في الفكر السياسي وعلاقته بما تلتقي فيه فلسفة التاريخ بفلسفة الدين :

1. ما الثابت فيها جميعا وما المتغير الذي يميز بينها؟

2. ما مقومات البنية التقنية للدولة من حيث هي جهاز آلي؟

.3 ما شروط ملء البنية التقنية لتحويلها إلى كيان عضوي عندما نعين القيمين عليها؟

4 وما دلالة تطور البنية التقنية للآلة السياسية أو الدولة التي تجمع بين الجهاز والقيمين؟

.5 وأخيرا ما دلالة تطور الملء العضوي للبنية التقنية المجردة التي تمثل كيان الدولة من حيث هي صورة العمران بلغة ابن خلدون. ولم يعود تطور التصوير السياسي للعمران الإنساني في النهاية إلى التصور القرآني الذي يجعل الأمر كله يدور حول "أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف" شرطا أوليا للنقلة من الاستعمار في الأرض (موضوع التنمية المادية خاصة) إلى الاستخلاف فيها (موضوع التنمية الروحية خاصة)؟

وكلمة خاصة في الحالتين تفيد أن الأمر يتعلق بالتركيز ما محله ولا تفيد الاقتصار عليه :

فالاستعمار في الأرض يحقق بنجاحه ما يحرر الإنسان من الإخلاد إلى الأرض . ومن ثم ففيه ما يمكن الإنسان من الاشرئباب إلى ما يتجاوزه . ولا يتجاوزه إلا الاستخلاف أي السمو إلى الصفات العليا للإنسان وهي مستمدة من النموذج المطلق أو صفات الذات الإلهية.

والاستخلاف في الأرض هو عين تحقق القيم العليا التي هي عين كرامة الإنسان الحر الذي يبدع في مجالات القيم كلها الجمالية (الفنون) والجلالية (الأخلاق) والنظرية (العلوم وتطبيقاتها) والعملية (السياسة وتطبيقاتها) والوجودية المتعلقة برؤية العالم الشاهد بمعيار ما يتعالى عليه أو الغيب بلغة الدين . أو ما يضفي على الوجود معناه الذي ليس هو غير

الاشرئباب إلى المطلق واللامتناهي أي العبادة الأسمى أو الإيمان بالخالق الرحيم.

فنسأل حينها عن التأسيس النظري بالاعتماد على الانثروبولوجيا الفلسفية والقرآنية أي على بعدي

الإنسان يعرفه القرآن من حيث هو مستعمر في الأرض ومن حيث هو مستخلف فيها أعني البعدين

اللذين فسرنا بهما الفكر السياسي عامة وليس الإسلامي وحده . لأن هذه البنية المؤسسة على مفهوم الإنسان يتجاوز التحولات التاريخية في السياسة إلى منطقها الواحد أعني :

1. طبيعة العلاقة بين القانونين الطبيعي (الاستعمار في الأرض) والأخلاقي (الاستخلاف في الأرض). والأول ممكن من دون الثاني أو بصورة أدق بالحد الأدنى منه. لكن الثاني ممتنع من دون الأول أو بصورة أدق بالحد الأسمى منه. لكنه يمتنع أن يوجد الإنسان من دون الأخلاق على الأقل في حدها الأدنى وهو في الغالب نفاق وتقية يهدفان إلى إضفاء المصداقية على حيل المخادعين في المعاملات. وتلك هي العلة في أن المجتمعات قد تزدهر بالاستبداد والفساد كالحال في الأنظمة الاستعمارية التي تمارس سياسة ذات معايير مزدوجة إذ تحافظ فعليا على بعض الحقوق في الداخل وقوليا عليها في الخارج لكنها تفرض الظلم المطلق على الشعوب المستعمرة لترضي ناخبها.

2 مفارقة أن يكون الشكل التقني من الدولة ممثلا للأخلاقي (لأن جهاز الدولة من صنع الإنسان ومن ثم فهو يتحمل مسؤوليته السياسية وما تترتب

عليها خلقيا) وأن يكون المضمون العضوي ممثلا للطبيعي (أي إن ما يعالجه الجهاز السياسي هو المعطى الطبيعي من كيان الإنسان وعلاقته بمحيطيه الطبيعي والثقافي).

3. لماذا لا بد من عودة البشرية إلى الحل القرآني الذي يرفض جعل البعد الخلقي تابعا للبعد النفعي الخالص ويميز بين التقوى والتقية التي هي نفاق هدفه إضفاء المصداقية على حيل المخادع أو الخائف في المعاملات بين البشر: من هنا قضية رؤية برهان الرب (تحقق بعدي الإنسان) أو عدم رؤيته (الاقتصار على بعد الاستعمار في الأرض دون الاستخلاف فيها).

4 وما دلالة الآية الأولى من النساء؟ كيف نحقق التكامل بين الرحمين الرحم الكلي (البشر كلهم من نفس واحدة) والرحم الجزئي (كل إنسان له رحم اختياري هو أسرته أو مرحمته من الخلية إلى القبيلة إلى الجماعة والأمة). والتكامل بين الربوبية التي هي عقد مضطر والألوهية التي هي عقد

5. وما دلالة الآية 13 من الحجرات؟ كيف نجعل التقوى المعيار الوحيد للمفاضلة بين البشر وهو معنى التحرر من المفاضلة الإثنية أو الطبقية والتي يعتبرها هيجل ضرورية في الدولة ويعتبر تجاوزها الإسلامي علة هشاشة الدولة الإسلامية بل واستحالتها بسبب التجريد ونفي التعين.

وحينها يتبين أن نقد هيجل لنظرية الدولة القرآنية غير مصيب إلا إذا جعلنا كما يفعل الموجود نافيا للمنشود زعما بأن الموجود يرد إلى العقلي والعقلي يرد إلى الوجودي وأن ما لا يطابق عقل الإنسان لا يمكن أن يكون واقعا وأن ما لا يطابق الواقع لا يمكن أن يكون عقليا . لكن لو لم يلغ هيجل الفرق بين الموجود والمنشود لما أمكنه أن يجعل الأمر الواقع عين الأمر

الواجب.

فإذا تم لنا ذلك وصلنا إلى التحديد النهائي لنظرية الدولة بمستواها الصوري الخالص في شكل مؤسسات خالية من قيمين عليها يفعلونها قبل أن تتحول إلى شكل مادي خالص هو القيمون الذين يملمونها ويفعلونها فتصبح على شاكلتهم. والشكل الأول الخالي من القيمين هو المؤسسات التي نعتبرها موجودة من بداية العمران البشري في شكل جنيني لأنها مشروطة في قيام الفرد وفي قيام المؤسسات الوسيطة التي تكلمنا عليها والتي هي سدى المجتمع ولحمته ومنها يتألف المجتمع الأهلي والدولة وعالم الإنسان في محيطيه الطبيعي والحضاري وما ورائهما أي بعد العالم الذي يمكن أن يكون مجرد ما بعد الحاضر أو المستقبل في عالم الشهادة أو ما بعد عالم الشهادة أي الآخرة

وليس ذلك ناتجا عن إسقاط ما في الفرد على البقية مثلا ولا هو قياس الموجودات على الإنسان (انثروبومورفيسم) بل كلها لها هذه البنية سواء كانت فعلا هي بنيتها أو كان الأمر علته أن الإنسان لا يمكن ان يتصورها إلا بهذه البنية ربما ردا إياها إلى بنية كيانه وقياسا لها على ذاته. وهذه البنية هي معنى الشرائع (أو منظومة القوانين) الناظمة للطبائع. وهذه البنية يمكن تأويلها فلسفيا ودينيا بأنها بنية دالة على المعنى العميق للعلاقة بين الوجودي والرياضي.

فالنظام فيها جميعا خاضع لبنية هي عين بنية القضاء (الوجود) وبنية القدر (الرياضي) بمعنى إيجاد الإنية (القضاء) المحكوم بقوانين رياضية تعين الهوية (القدر)*. وهذه الخطة الواحدة في كل الموجودات هي التي نبني

بها البحث في الفلسفة السياسية التي تتطابق في الحقيقة مع عين خطة الكيان عامة من حيث هو

جامع بين الموجود والمنشود. وإذن فينبغي أن نبين كيف وجود هذه الخاصية في المستويات التالية. فهي :

1 فهي موجودة في الفرد وهو معنى فطرة الله التي فطر الله الناس عليها. الفرد له بنية شبيهة ببنية الدولة . فنفسه وبدنه لهما كل وظائف الدولة حماية أولا حيث يوجد قضاء وأمن ودبلوماسية ودفاع وجهاز تحكم مركزي للاستعلام والإعلام السياسي يوحد بينها ورعاية ثانيا حيث توجد تربية ومجتمع أهلي وثقافة واقتصاد وجهاز تحكم مركزي للاستعلام والإعلام العلمي.

.2 وهي موجودة في مؤسسات المجتمع الأهلي وهو ما يفسر أنها تتولد بعضها من البعض ومن المرحمة بالذات التي هي إن صح التعبير خلية إنتاج الإنسان وتجديد الأجيال.

3 وهي موجودة في تصورنا للعالم. فكل نظام للعالم يجعله شبه دولة لها بنية رياضية تملؤها قوى فيزيائية. وإذا كانت الطبيعة مبذرة لعدم دقة أعدادها فإن غاية أفعالها في النهاية تحكمها قوانين صارمة ليس التبذير فيها إلا لتوفير فرصة النجاح في ما تسعى إليه*.

4 وهي موجودة في تصورنا لماوراء العالم فكل ما وراء للعالم هو تصور لدولة مثالية مطلقة العدل والكمال. ولا يوجد مجتمع يخلو من تصور ما لما وراء العالم شرطا للمعرفة النظرية وللمعرفة العملية حتى في شكل تخيل الممكن في العلوم والأمل في التمام في الحياة العادية.

"أفلسفيا أرسطو (لماذا يوجد شيء بدل لا شيء) ولايبنتز (القانون الرياضي لا يكفي وذلك هو القدر) بل لا بد من علة كافية أو مرجحة لاختيار معين بين الممكنات الرياضية) وذاك هو القضاء الموجد). فيكون الوجود وكيانه الهووي متلازمين) ودينا مفهوم القضاء والقدر والجمع بين الوجهين هو الحل السبينوزي الذي يعتبر الهوية منفصلة عن الإنية بعبر صورة خالية من الوجود تقوم في العناية الإلهية وهي تصبح موجودة عندما تتعين في الوجود الطبيعي العيني.

"الما الأبلغ هو كثرة الحيوانات المنوية رغم أن حيوانا واحدا كاف لتحقيق اللقاح لكن الذي يصل منها إلى البويضة غير محدد مسبقا بل هو حصيلة تسابق الحيوانات المنوية نحوها

5 ومن ثم فبنية الدولة هي بنية تصورنا لكل موجود نعتبره كيانا معقدا فيه جهاز مصور لكيانه ولأفعاله بصورة مجردة وفيه ممارسة ضمن تلك البنية المجردة متفاوتة القرب والبعد منها. والدولة هي أحد تعينات نظام هذا الكيان المعقد الذي يعالج به الإنسان شروط حياته وبقائه الفردي والجمعي.

.6 ما تشترك فيه مستويات الوجود وما تختلف به ؟ فما المؤتلف وما المختلف بين كل مستويات الوجود التي وصفنا حتى نصل في الغاية إلى ما علينا فهمه؟

7 أعني كيف نفهم طبيعة الفلسفة التي تبني كل شيء على القضاء والقدر والأول شرط الوجود العيني (إنية الذات المنحازة في المكان «نه048) والثاني شرط البنية المجردة التي تحدد كيفية وجود تلك الذات المنحازة

(الهوية أو الماهية) «178:8وباجتماعهما يتحقق الوجود «ن5 بإطلاق فننتقل

من فلسفة السياسة إلى مقوميها أعني المحل الذي تلتقي فيه فلسفة التاريخ بفلسفة الدين.

العلاقة بين القانون الطبيعي «الضرورة القانون الخلقي «الاختياره

لعل أهم معضلات الوجود الإنساني هي جمعه بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي. فمن حيث هو حيوان يخضع الإنسان بكيانه وبكيان محيطه الطبيعي إلى القانون الطبيعي. لذلك فحلوله لشروط معاشه الفردية والجماعية تخضع للقانون الطبيعي أولا. فهي مبنية على مفهومين هما الجوع والخوف إما مباشرة أو من خلال ما رمز إليهما رمز سد أو رمز حرمان.

بهذين المفهومين يفسر ابن خلدون وجود الجماعات وحاجتها للدول. فالجماعة هدفها سد حاجة الجوع والأمن (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف). والدولة هي التي تمكن من الأمن الداخلي (في نفس الجماعة) والخارجي (بين الجماعات) فتجعل التعاون ممكنا ما يوفر شروط سد الحاجات وأولها الغذاء.

لكن الإنسان ليس حيوانا ككل الحيوانات وذلك بمعنيين. فهو أولا لا يكتفي بما تمده به الطبيعة لسد حاجتي الغذاء والأمن بل هو يبدع حلولا ترفعه فوق الحلول الطبيعية. والجماعة والدولة هما أول شرط لكل الحلول التي يبدعها للتصدي لهذين المشكلين. وابن خلدون يعتبرها عين العاقلية الإنسانية أي إنها هي ما يميزه عن غيره من الحيوانات. وهي عنده ذات بعدين :

معرفي نظري يمكن الإنسان من السلطان على مداركه الحسية وتجاوزها إلى ما يمكنه من تنظيمها.

عملي تطبيقي يمكن الإنسان من السلطان على غيره من الكائنات لأنه بتلك القوة التنظيمية يصل بين المعلولات والحلل فيرتب الأحداث ويتوقع الآتي.

وهذان الخاصيتان تثبتان أن الإنسان متجاوز للقانون الطبيعي بهذه الخاصية التي هي عين القانون الخلقي : فالجماعة والدولة هما أساس كل أخلاق بل هما جوهر الأخلاق لأن الأخلاق هي جملة القوانين التي يتجاوز بها الإنسان القانون الطبيعي. وما كان ذلك يكون كذلك لو لم يكن في طبيعة الإنسان شرط إمكان ذلك : تتعلق هذه الأساسيات بطبيعة الإنسان أو بصورة أدق في ما تتجاوز به طبيعته الطبيعة الحيوانية العامة : وتلك هي الفطرة التي فطره الله عليها.

ولما كان القانون الطبيعي يحكم استعماره في الأرض بالقوانين الطبيعية فإنه يحتاج إلى فهمها لتكون لفاعليته. ولا يمكنه أن يفهمها لو كان فكره خاضعا مثل المرآة لعكس ما يوجد في الطبيعة دون أن يكون له القدرة على تصورها هي بدورها خاضعة لقوانين عقلية تجعلها حالة خاصة من الممكن العقلي وعليه أن يطلب ما تتميز به هذه الحالة الخاصة لتكون هي الأولى بالوجود من عدد لا متناه من الممكنات القابلة

للتصور بفضل قدرة العقل على الانفصال عن الموجود وتصور المنشود.

ومعنى ذلك أن كل فهم أو عمل يفترض ولو بمقتضى الإمكان العقلي أن الموجود هو ما يعتبره العقل عين المنشود من الممكن العقلي إذا افترض الغايات عقلا وتصور الموجود محققا لما يفترضه العقل أفضل الممكن

حتى لا يكون الوجود مجرد ضرورة عمياء. ومعنى ذلك وبخلاف ما يتصور من استناد العلم وفهم العمل

للضرورة لا يمكن لهما أن يوجدا من دون نظرة خلقية للوجود عامة بما في ذلك الوجود الطبيعي الذي يفترض حتى يكون مفهوما ما يسميه أرسطو بالضرورة الشرطية* وما فرض على لايبنتس وضع مبدأ العقل الرابع أو مبدأ العلة المرجحة للوجود على العدم * أو ما يسمى عادة بالعلة الكافية. وقد جمع بينهما تعليل الغزالي لضرورة وضع الإرادة بعد القدرة والعلم عند الكلام على الخلق".

من الدولة ممثلا للأخلاقي (أي إن جهاز الدولة من صنع الإنسان) وأن يكون المضمون العضوي ممثلا للطبيعي (أي إن ما يعالجه الجهاز السياسي هو المعطى الطبيعي من كيان الإنسان وعلاقته بمحيطيه الطبيعي والثقافي).

ويتبين ذلك سلبا : كل نقص في الجهاز التقني للدولة يمكن أن ينسب إلى الإنسان ويحمل مسؤوليته. لكن النقص في المادة العضوية للشكل التقني إنسان وهو كائن حي ومن ثم فالنقص عضوي وما هو عضوي ليس للإنسان عليه سلطان إلا بالتدخل العلمي الذي هو يتعلق بوظائف الرعاية التي يقوم بها المجتمع الأهلي بحماية من الدولة.

كما يتبين إيجابا. فكل فضيلة تتحقق بفضل الجهاز التقني للدولة (شكلها والتناسب بين بنية إدارتها والوظائف التي تؤديها) يعتبر من علامات التوفيق الناتج عن عمل الإنسان على فهمه ومن ثم على العمل العقلي الحكيم. وكل تغلب على النزوات والدوافع الذاتية في أداء القيمين على وظائف الدولة والماثلين

العلة الشرطية عند أرسطو "' علة لايبنتس الكافية أو العلة المرجحة للوجود على العدم. لكان الله مفروضا قادرا على كل شيء فالوجود والعدم متساويا الإمكان. لذلك فلا بد أن يكون للإله إرادة لاستحالة الاكتفاء بالقدرة لفهم الحاصل من الممكن.

وإذن فالنقص في البنية التقنية للدولة يتحمل مسؤوليته الإنسان باعتباره حصيلة عمله. لكن النقص في كيانه العضوي لا ينسب إليه ومن ثم فتحميله المسؤولية عليه يعود إلى النقص في البنية التقنية للدولة التي لم تتضمن خانة تتعلق بتدارك النقص الناتج عن دور الطبيعي في السياسي وهو ينقسم إلى صنفين : © ما ينتج عن الطبيعة الخارجية أعني ما يتعلق بنقص شروط المعاش أو ما يتعلق بمصاعبه الناتجة عن شح الطبيعة أو عن عسر الوصول إلى ثرواتها إما بسبب سوء التوزيع الجغرافي أو بسبب تضاريس الأرض أو بسبب المناخ.

* وما ينتج عن الطبيعة الذاتية أعني ما يتعلق بنفس قدرات الإنسانية البدنية أو الفكرية أعني بما يسمى بوضع ذوي الحاجات الخاصة. فالدولة الحديثة أصبحت تنشغل بهذا الموضوع الذي كان في السابق متروكا للمجتمع الأهلي وأهل الخير.

والفضل في البنية التقنية يتمثل في دور الفهم على حمله ليس بخصوص الوجه المتعلق بما ينتج عن فعل الإنسان الاختياري فحسب بل وكذلك مما يتدارك به المجتمع والدولة ما ينتج عن فعل الطبيعة الخارجية والداخلية وتأثيره في الإنسان فردا وجماعة. فيكون دور البنية التقنية من الدولة كما حددها ابن خلدون هو فعل التصوير المحقق للأهداف

والمتدارك على الطبيعة لتحقيق العدل بين المواطنين. وهذا الشكل المصور بهذا القصد له بعدان هما صورة العمران أو بصورة أدق فعلا تصوير العمران من حيث هو طبيعي:

بعد الحكم وهو دائما ذا بعدين حاكم بالفعل وساع إلى الحكم أو المعارضة

بعد التربية وهي دائما ذات بعدين محافظ على الموجود ومتجاوز له بما يبدو شاذا عنه لكن الأهم من ذلك كله هو أن الصورة في هذه الحالة على خاصية العودة على الذات أي إنها تراجع نفسها وتصلحها وتعدلها لتحقق هذه الأهداف. شكل الدولة ليس حقيقة ثابتة إلا من حيث طبيعة

الوظائف أما التناسب بين طبيعة الوظائف وشروط تحقيقها الأمثل فهو جوهر التكوينية التاريخية لشكل

الدولة من حيث هي الجهاز التقني المؤسس ومن حيث هو فعل المراجعة الذاتية الدائمة وخاصة في ما يتعلق بالتناسب بين صفات الماثلين لهذه الخانات التقنية والأهداف منها.

الفصل الرابع عشر

العلاقة بالشرق القديم: دلالة الموقف مما تقدم على المرحلة اليونانية في الفكر والممارسة.

مسألة المعركة بين التصورين في الفكر اليوناني: ثم القانون الطبيعي والقانون الخلقي ما منزلة الدين في الدولة خلال المرحلة اليونانية: الشاهد محاكمة

سقراط والقانون الجنائي الأفلاطوني المقالة

لكن هل القانون الطبيعي متناف مع القانون الخلقي؟ أم إن له معنيين ملازمين لمعنيي الأخلاق موجبها وسالبها كما يحددهما ابن خلدون أي أخلاق من صلحت فيهم معاني الإنسانية ومن فسدت فيهم معاني الإنسانية عندما يتنكر الخبث في الأخلاق؟

سياسة القانون الطبيعي بمعنى القوة العنيفة: كاليكلاس

سياسة القانون الخلقي بمعنى القوة اللطيفة: سقراط.

أثر الأول في الثاني: ظاهرة يدرسها ابن خلدون ويصلها بالتجدد الحضاري وللقانون الطبيعي هنا معنى لا ينافي الأخلاق بل هو أشبه بمفهوم الفطرة التي تؤسس القوة من حيث هي أداة شبه بيولوجية لتحقيق بعدي الإنسان أو ما يعتبره ابن خلدون شرطا لتأسيس الدول وأخلاق الأحرار أثر الثاني في الأول: دور التلطيف في السياسة أي دور شرعية الدولة في شوكتها

المرحلة اليونانية التنظير والدسترة المكتوبة: المصفوفة المسدسة:

صورتها الأفلاطونية

* وصورتها الأرسطية والميل إلى المزيج. قبل البدء في الكلام على الحقب الخمس التي تحددت فيها نظرية الدولة لا بد من الكلام على ما تقدم عليها ويتلوها حاليا أي دور الشرق القديم ودور ما بعد الحداثة في وضع البنية المؤسسة لنظرية الدولة والبنية المحررة لما حصل بعدها بالعودة إليها على الأقل في مستوى الأقوال. ذلك أننا نعلم من الأولى التي تقدمت عليها الأفعال وليس لدينا ما يكفي من الأقوال التي صاحبتها ونعلم من الثانية

التي تليتها الأقوال وليس لدينا ما يكفي من الأفعال. والمعلوم أن هذه الثنائية بين المتقابلين أي الوجود في الأقوال دون الأفعال والوجود في الأفعال دون الأقوال هي التي جعلتني أعتبر تاريخ الإنسان بخلاف تاريخ الطبيعة مخمس الأبعاد وليس مثلثها مثله. فالماضي الإنساني مؤلف من الأفعال ومن الأقوال وغالبا ما تكون الأقوال هي التي تؤثر في ما يليه خلال مضيه أكثر من الأفعال حتى لو أبقت آثارا مادية مثل الحقبة الفراعنية والبابلية.فالآثار المادية قابلة لما لا يتناهى من التأويلات التي تكون قول الحاضر عن الماضي وليس قول الماضي عن ذاته.

والمستقبل بعكس الماضي أقواله هي التي نعلمها وأحداثه التي تليها تأويل لها بالمعنى الثاني من التأويل أي بمعنى التحقيق. وكل تحقيق فعلي للقولي يكون دائما شديد البعد عنه إلا ما ندر. ومن ثم فلا يمكن تجاوز الثنائية تماما كالحال مع الماضي ولكن بعكسه. فيكون الحاضر من ثم مخاضا مضاعفا دائما يجري بين عناصر هذا المربع -أحداث الماضي وأحاديثه وأحاديث المستقبل وأحداثه.بتأويل أقوال الماضي عن أحداثه يضفي عليها المعنى الذي يطلبه الحاضر وبتأويل أحداث المستقبل عن أحاديثه يحقق الممكن منها بعدها. وما كان ذلك ليكون كذلك لو كان الحاضر مجرد وسيط بين الماضي والمستقبل وليس هو في آن محيطا بهما فيكون حضوره متقدما على الماضي شبه تذكر للبدايات وتاليا للمستقبل شبه توقع للنهايات. فحضور الماضي في الحاضر يجعل الثاني محيطا بالأول وحضور المستقبل في الحاضر يجعل الثاني محيطا بهما بحيث إن الحاضر هو في آن وسيط بينهما ومحيط بهما في تلاؤم بين الأقوال والأفعال فيكون الإنسان

سنه ممتدة بين أقصى ما يذكر من الماضي وأقصى ما يتوقع من المستقبل. وتلك هي علة الأهمية التي للتراث في الوجود الإنساني. فامتداد مستقبل الأمم متناسب مع امتداد ماضيها. وفي حالة ضآلته فإن الجماعة تبدعه ولو تخيلا فتحدث لذاتها ماضيا تستمد منه امتداد العروق تفعل النباتات ضربا في أعماق الأرض. وتلك هي العلاقة الوطيدة بين الجغرافيا والتاريخ: فكل شعب ذو حضارة يبدع فضاء افتراضيا يعطيه ما يشبه الخلود في عالم الشهادة وفي عالم الغيب.

ويمكن اعتبار لجوء الأوروبيين إلى الكذبتين اللتين تكلمت عليهما سابقا كذبة المعجزة اليونانية وكذبة المعجزة الأوروبية- دليلا قاطعا على هذه الحاجة لدى الأمم التي ليس لها امتداد تاريخي وتراثي ضارب بعروقه في الماضي التليد. فعلاقة اليونان بالتاريخ القديم لم ينكرها كبار اليونانيين من الفلاسفة والعلماء. لكنها كانت رديفا لعلاقة أوروبا التي تجرمنت بالشرق الذي كان قد غزا الإمبراطورية الرومانية دينيا في أعماقها الشعبية والهامشية. وقد تمسح الجرمان في ما كان أرض روما الأوروبية تماما كما حصل للمغول الذين أسهموا في الحضارة الإسلامية.

وباتوا يبحثون عما يحدث لهم تراثا افتراضيا. فكانت الكذبة الثالثة التي تمثلت في وصل تاريخ أوروبا مباشرة باليونان للتحرر من سلطان الشرق عليهم بتوسط ثقافة الكنيسة الروحي الذي هو شرقي الطبيعة ثم بالمتصدي للفتح الإسلامي في غرب أوروبا (فتح عربي أفريقي) ثم في شرقها (فتح تركي آسيوي). وهذه الكذبة التي تريد إخفاء هذين العاملين هي التي تعلل الكذبتين أي المعجزة اليونانية والمعجزة الأوروبية المزعومتين. وتلك هي

دلالة الموقف مما تقدم على المرحلة اليونانية في الفكر والممارسة وهي لا تختلف عن المرحلة التي تلت المرحلة الإسلامية والتي كانت المحرك الأساسي لإبداع الكذبتين وهما ضروريتان للعلة التي ذكرت.

ولست أذكرهما لتأسيس دور المرحلة الإسلامية في تاريخ أوروبا الوسيطة والحديثة. ذلك أن هذا الدور بخلاف الحالتين السابقة واللاحقة على الحقبة الوسيطة والحديثة يجمع في وجوده التراثي بين الأفعال والأقوال إذ إن كذبة المعجزة الأوروبية لم تمكن الأوروبيين من إزالته حتى وإن أهملوه أو قللوا من شأنه

وخاصة عندما صاروا يعرفون حضارتهم بكونها يهودية مسيحية لإخفاء دور الإسلام في نحت كيان أوروبا بعد الفتحين إلى نشأة أساسيات حداثتها من خلال التبادل والتواصل مع المسلمين حربا وسلما مع

تبادل الأدوار بتغير موازين القوى بين الحضارتين.

فهم لا ينكرون الأفعال وعلى الأقل ما كان منها ذا شكل صراعي مثل الحروب الصليبية ولا ينكرون التصدي للفتح في غرب أوروبا (العرب والأفارقة) وفي شرقها (الأتراك والآسيويون) وحروب الاسترداد ولا ينكرون انعكاس ميزان القوة المتدرج بعد انتقال أوروبا إلى الحداثة وسقوط الشرق في الانحطاط حتى حصل تفكيك الخلافة المتدرج المتضايف مع حركة الاستعمار فأصبح المسلمون هم المتصدين للغزو الأوروبي. وقد صحب ذلك التبادل والتواصل الذي لم يكن قابلا للإخفاء حتى وإن أمكن أن يقبل الإهمال في كتابة التاريخ. ولعل أفضل مثال ما كتبه هيجل في فلسفة تاريخ العالم في جزء الكتاب الرابع وقد نقلت جله إلى العربية.

وكل ذلك نملك منه ما يكفي من الأفعال ومن الأقوال. وقد صار كلا الأمرين من التراث المشترك بين الشرق والغرب بيننا وبينهما وكان ينبغي أن نقيس عليه ما تقدم لتجاوز الكذبة الأولى أعني أن العلاقة بين الشرق والغرب قبل اليونان مرت بنفس المراحل التي مرت بها بعد الرومان. وحتى لا يظن أني انفلت لأذكر دور المسلمين والإسلام في الحداثة: فنفس هذه العلاقة تحصل دائما بين حضارتين متنافستين في المساوقة وتتجلى الثمرة بعد أفول السابقة وبروز اللاحقة فتحاول الثانية إخفاء ما تدين به للسابقة وتمدد ماضيها تمديدا يحررها من تهمة الأخذ من الغير لكأن البشرية غيريتها تتجاوز الأعراض التي تغطي عن المقومات الجوهرية المشتركة بين الحضارات: فهذه المقومات الجوهرية تتجلى في كل حضارة لاحقة دائما بوصفها وريثة السابقة بوعي أو بغير وعي سواء اعترفت بذلك أو أنكرته.

وهذا القانون أكد عليه ابن خلدون واعتبره شاملا لكل مقومات الحضارة. وما يعنينا هنا هو دوره في الفلسفة السياسية وخاصة في تكوينية المؤسسات التي تعتبر منظومتها كيان الدولة المجرد الذي يتعين بمن يملؤه من الأحياء لتفعيل المؤسسات. إن منظومة القيم التي تنظم المؤسسات الوسيطة بين الفرد

والجماعة أي الأسرة والمدرسة والمعبد والمعمل والجماعة مثلها مثل مؤسسات الرعاية والحماية الكلية التي تعتبر قيمة عليها وعلى وجود الجماعة كلها تخضع إلى نفس هذا القانون: التاريخ الإنساني بهذا المعنى عالمي من بدايته والعولمة وإن كانت قد صارت اليوم شاملة لكل المعمورة فإن كانت

دائما شاملة لما كان معمورا منها وخاصة بين الأجوار في المكان جغرافيا وفي الزمان تاريخيا ومن ثم في تفاعلهما أي كيفية إبداع الثروة وتراكمها وكيفية إبداع التراث وتراكمه وما الحضارة إلا هذان التراكمان وإن في تعينات تبدو مختلفة تمام الاختلاف بسبب تعدد أشكال التعبير وأثر الألسن المختلفة لقول نفس الوظائف الكونية الشارطة لكيان الإنسان العضوي والروحي.

والسر في ذلك بين لكل ذي عقل. فحاجيات الإنسان العضوية والروحية واحدة. وطرق سدها تعتمد عما في الأرض من مواد تستجيب لها وعما لدى الإنسان من قدرات عضوية وعقلية لاستخراجها بالتعاون بينهم في تقاسم الأعمال وتبادل ثمراتها بضائع وخدمات وبالتفاهم خلال التواصل بينهم من أجل سد نوعي الحاجيات المادية والروحية وكلها تدور حول المائدة والسرير وفنونهما الشاهدة والغائبة ومن ثم فللنظام التعاون والتواصل الدور الأساسي من أجل سد الحاجات العضوية والروحية وتلك هي غاية السياسة في جميع الجماعات وبينها. وما يمكن أن يختلف بينهم هو إما مستوى تحقيق ذلك أو ما في الحيز المكاني من شروط تناسبها من حيث ما في الأرض من ثروات ومن مناخ يحقق شروط البقاء. فيكون الفرق بين البشر متعلقا بهذه المقومات الكونية في كيانهم العضوي والروحي بل في المواد المستجيبة لسد الحاجات والطرق الموصلة إليها.

وإذن فهذه الظاهرة ليست مقصورة على الثمرتين المادية أو الثروة والروحية أو التراث فحسب بل هي تتعداهما إلى الحيز المكاني والحيز الزماني اللذين يزدادان اتساعا بتكون الإمبراطوريات لأن كل دولة تسعى على التوسع

المكاني بسبب الحاجة إلى التكثير من فرص تنمية الثروة والتوسع الجغرافي يتبعه تعدد الاثنيات في الإمبراطورية ومن ثم تمازج أنواع التراث المختلفة ويحصل ذلك خلال الحروب بالسبي والاغتصاب والعبودية إذ إن توسيع الإرث العضوي يمر عن طريقهما. ولما كانت النساء هن المتعهدات

بتربية الأطفال فتراثهن يسيطر ولو بلغة السابي ولكن بمضمون السبية. وسيترتب على ذلك تعدد مستويات الجماعة والثقافات واللغات في نفس الدولة ولعل الظاهرة شديدة البينونة في الحضارة الإسلامية التي كانت أوسع إمبراطورية قبل الإمبراطوريات الغربية لأنها قبلها ورثت إمبراطورية فارس وإمبراطورية بيزنطة وهما أكبر الإمبراطوريات بعد القديمة في المعلوم من تاريخ ملتقى القارات الثلاث أي آسيا وإفريقيا وأوروبا.

نظرية الدولة في المرحلة اليونانية

يمكننا الآن أن نتكلم على أولى المراحل الخمس أي اليونانية. فنحن نملك بخصوصها ما يكفي من شهادات عن أفعالها وأقوالها في مجال الفعل والفكر السياسيين حتى ظن الكثير أن الفلسفة السياسية لم تبدأ إلا مع اليونان تماما كما ظن الكثير أن العلوم والفلسفة لم تبدأ إلا معهم وتلك هي كذبة المعجزة اليونانية التي كانت شرط كذبة المعجزة الأوروبية: فالمعجزة الأولى لنفي دور الشرق القديم (بعد إمبراطورية العراق ومصر) والمعجزة الثانية لنفي دور الشرق الحديث (أي بعد إمبراطورية المسلمين). وقد سبق فدحضت الكذبتين وهما تشهدان على ذاتهما بالكذب لأن التاريخ السياسي والعلمي والحضاري لا تصنعه المعجزات بل أفعال البشر المتوالية في تاريخ الإنسانية المديد بلغة العلامة ابن خلدون,

لكننا سنتعامل مع المرحلة اليونانية بما يتوفر لنا من أفعالها وأقوالها السياسية ومن ثم ببعدي تاريخها (المادي والروحي) وتعلقهما ببعدي جغرافيتها(الامتداد ومصادر الثروة) المجالين اللذين يقابلان بين ما ينتسب إلى الشرق وما ينتسب إلى الغرب ما يستجيب لمقومات وجود الإنسان العضوي والروحي.مع الوعي بأن المقابلة بين الشرق والغرب مقابلة زائفة وهي حتى لو صحت لا تنطبق على اليونان لأنها من الوسط بين الشرق والغرب وأرسطو لا يعترف بكونه أوروبية إذ كان يحتقر تخلف أوروبا وغباء شعوبها) ورد في كلامه عليهم وعلى الصينيين في أخلاق نيقوماخوس).

لكني أواصل البحث ولا أولي أي أهمية للموقف العنصري الناتج عن الكذبتين اللتين لم يعد أحد حتى في الغرب يعترف بهما بعد الاكتشافات المتعلقة بتاريخ الشرق القديم وبتاريخ الشرق الحديث. وحتى لو سلمنا بأن الشرق والغرب بينهما فروق ذات دلالة في السياسي فإن العلاقة لا يمكن أن توضع بين قوسين للتمييز بينهما تمييز مقابلة وليس تمييز تعدد التفاعلات التي هي عين ما ذكرته في كلامي على علاقة أوروبا بالإسلام وهي علاقة المد والجزر بين قسمي المعمورة شرقها وغربها وعلاقتهما كليهما بالوسط بينهما الذي يمثل توليفة مؤلفة تبادل التأثير بينهما في هذا الوسط الذي يصبح القلب النابض بين الوريدين كما يحدث في الأنواء وحركة الرياح حسب حركات الأرض في دورتيها حول ذاتها وحول الشمس.

فالحضارات تلتقي كلها في الوسط وتتبادل السلطان عليه في ملتقى القارات الثلاث وقد دام بينها التصارع والتواصل لحقب طويلة بين مد وجزر لكل

واحدة منها وكأن الوسط هو المصهر الذي تستقر فيه ليعجنها ويؤلف بينها بما فيه من شروط تسكين الحركات بما يوفره من شروط الاستقرار للجماعات البشرية الباحثة عن شروط العيش. والعلاقة بين أوروبا والإسلام تعتبر في تحليلاتي للظاهرة النموذج الذي ينبغي القياس عليه لفهم طبيعة ما حدث فعلا في تحديد معالم الحضارة الإنسانية الحالية وفي إطارها ينبغي قراءة ما تقدم على اليونان وما هو بصدد تلو الحداثة.

إن أهم ما يمكن نسبته إلى المرحلة اليونانية في المسألة السياسية وفلسفتها هو المعركة بين التصورين في الفكر اليوناني السياسي:

* التصور القائل بسريان القانون الطبيعي (القوة والغرار) * والتصور القائل بسريان القانون الذي يضعه الإنسان (العقل والقيم)

وهي عين المعركة بين الطبيعي والديني إذا اعتبرنا الأول موضوع الطبائع والثاني موضوع الشرائع.فيتأكد من ثم أن المرحلة اليونانية بصوغها الفلسفي لهذه الإشكالية التي بلغت الوعي بكونية جوهر الإشكالية السياسية التي تصل بين بعدي الإنسان. وبذلك فقد ثبت فلسفيا خلال البحث العلمي في الدول والدساتير (دور أرسطو هو الأبرز في ذلك رغم أن دور أفلاطون لا يقل عنه أهمية) أنه لا يوجد مجتمع إنساني خال مما ينسب منهما في رؤيته إلى الوجود والعالم بالإضافة إلى ما ينسب منهما إلى الإنسان من حيث هو ذو سلطان على شأنه يعود إلى ما يجعله قادرا على تنظيم حياته بمقتضى إرادة حرة وعقل مدبر. فتكون المعركة بهذا المعنى معركة كونية من حيث الأحداث حتى وإن لم تصل إلى الكونية من حيث الأحاديث بصورة نعلمها حاليا إلا في الفلسفة اليونانية دون أن تكون الريادة لها إلا بأسلوب

التفكير الفلسفي لأن نظائرها كانت حاصلة بأسلوب التفكير الديني في الشرق القديم والعلم كانت فيها تابعا لهذا الأسلوب تبعيته لذلك الأسلوب: فالكتبة في الدولة الفرعونية كانوا رجال دين وعلماء كبار في الفلك والرياضيات ومثلهم حكماء بابل. وإذن فالفارق الأسلوبي لا يعني الفرق المضموني لأن المضمون مصدره مقومات كيان الإنسان وشروط قيامه العضوي والروحي فردا وجماعة وهو ما بينته مقدمة ابن خلدون لاحقا فكانت بذلك قد تجاوزت المرحلة اليونانية في فهم الظاهرة السياسية.

ومن ثم فمن المفروض أن يكون لها نفس الخاصيات في ما تقدم على اليونان. وهذه الكونية هي التي تناظر في الإسلام الجمع بين الخلق ممثلا لما يناظر الطبائع والأمر ممثلا لما يناظر الشرائع سواء تعلق الأمر بالرب أو بالإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها بما له من القدرتين الممكنتين إياه من الاستعمار في الأرض (شيء من القدرة المادية فكرا ويدا على المشاركة في خلق شروط قيامه العضوي) ومن الاستخلاف فيها (شيء من القدرة الروحية إرادة وخلقا على المشاركة في أمر شروط قيامه الروحي). فالإنسان من حيث تعلقه بشروط بقائه الطبيعية استمدادا من التبادل مع الطبيعة لشروط بقائه العضوي (الثروة) وبشروط بقائه التاريخية استمدادا من التواصل مع البشر لشروط بقائه الروحي (التراث) له قدرتان:

1. أولاهما فيها شيء من الخلق وهو مصدر التموين المادي للقيام العضوي (رمزه ثورة نوح الذي صنع الفلك واستن من كل زوجين اثنين). 2 والثانية فيها شيء من الأمر وهو مصدر تنظيم حياة الجماعة للقيام الروحي

(رمزه ثورة موسى الذي حرر شعبه من العبودية لغير الله). وبين التحريرين ما توسط بين نوح وموسى في سورة هود أي ثورة هود (طغيان المسيطرين على الثروة) وصالح (طغيان المسيطرين على مصدر الحياة الأول أي الماء) ولوط (طغيان تعطيل مصدر الحياة الثاني أو الجنس المقصور على المتعة) وشعيب (المفسدون لشروط العدل في التعاوض) وفي الوسط من هذه السلسلة من الأدوار نجد الحل الجامع بين الثورتين أي إبراهيم رمز التحرر من عبادة الأفلاك رمز الطبيعة) آية الأفول) ومن عبادة الأوثان رمز تأليه القوى الطبيعية (السخرية من عبدة الأوثان بدعوتهم لسؤال الوثن الأكبر الذي أبقاه). فيكون المشكل كله متعلقا بالعلاقة بين فلسفة التاريخ التي يسيطر عليها منطق الاستعمار في الأرض وفلسفة الدين التي يسيطر عليها منطق الاستخلاف فيها وعلاقته هذا التجاذب المشدود إلى الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها وصلة الجاذبيتين بقيم التعايش بين البشر والفهم وعلاقته بشروط تحقيق شروط العيش في الجماعة الواحدة وبين الجماعات.

وبهذا المعنى فما ورد في مقدمة ابن خلدون من جمع بين المستويين ونظرية التاريخ المديد الذي يفسر التاريخ القصير بنظرية التحولات التي تترتب على علاقة العمران البشري (الاستعمار في الأرض) بالاجتماع الإنساني (الاستخلاف فيها) هي الثورة التي مكنت من تجاوز الرؤية اليونانية عند أفلاطون وأرسطو وبيان الطريقة التي يكون فيها الوجهان من وجود الإنسان متلازمين في السياسي من رؤاه التي تجمع بين الطبيعي والتاريخي.

وبهذا المعنى فلا يمكن أن يكون مشكل المرحلة الأولى من الخمس التي نريد البحث في رؤيتها للسياسي مختلفا من حيث المقومات التي تتعلق بهذين البعدين بعد العلاقة بالجغرافيا وشروط البقاء العضوي وبعد العلاقة بالتاريخ وشروط البقاء الروحي وهما عين ما يسميه القرآن الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . ولا يمكن تصور هذين البعدين ممكنين من دون نظام يعالج العلاقة الأولى نظام يعالج العلاقة الثانية: والأول هو نظام الرعاية والثاني هو نظام الحماية. وتلك هي وظيفة التربية والحكم أي مؤسسات النظامين المحققين لشروط العيش والتعاون عليها أو شروط التعايش: وتلك هي وظيفة السياسة التي تتعين في النظامين اللذين يمثلان مقومات الدولة.

فتكون الدولة خلال المرحلة اليونانية خاضعة لنفس المبادئ الكونية لكنها تتميز عندنا حاليا بكونها لم تكتف بهما بل أضافت إليهما التنظير الذي بقي في التراث والذي لا شيء يثبت أن ما تقدم على الحضارة اليونانية لم يكن له ما يناظره. وهو القصد بأن المتقدم على اليونان نعلم منه الأحداث التي ما تزال ماثلة للعيان في آثارهم لكننا لا نملك ما يكفي من أحاديثهم عليها وهو أمر بينا أنه يتقابل مع ما بعد الحداثة التي نملك عنها ما يكفي من الأحاديث دون الأحداث.

ويمكن أن نعتبر فكر سقراط ومحاكمته دليلين على محاولته التركيز على العلاقة الثانية التي تخص التعايش بتقديم السياسي والخلقي على الطبيعي والمادي ولذلك فمحاكمته كان عنوانها المسألة الدينية التي اتهم بكونه اعتدى عليها في سعيه للوصل بين الديني والخلقي لتحريره مما حاول

أفلاطون الكلام عليه في القانون الجنائي الوارد في المقالة العاشرة من النواميس : أي وجود الله وانشغاله بالوجود الإنساني وعدم قابليته للقياس بالحاكم الإنساني الذي يرتشي: هو إذن إصلاح فلسفي وديني

ولعل أهم قضية لم تنل حضها في الفكر اليوناني لكن هل القانون الطبيعي متناف مع القانون الخلقي أم إن له معنيين ملازمين لمعنيي الأخلاق موجبها وسالبها كما يحددهما ابن خلدون أي أخلاق من صلحت فيهم معاني الإنسانية وأخلاق من فسدت فيهم معاني الإنسانية عندما يتنكر الخبث في الأخلاق؟ وإذا كان الفكر اليوناني قد اكتفى بالكلام على التضاد بين القانونين الطبيعي والوضعي الإنساني دون أن يتساءل عن

طبيعة المقابلة بينهما عدا مقابلة الضرورة والحرية فإن المسيحية قد أسست الأمر كله على التنافي بينهما بحجة الخطيئة الموروثة والتقسيم بين الروحي والبدني (خطاب مؤسس الكنيسة للوثنيين وغير اليهود وتأكيد الفصل بين ما لقيصر وما لله الفصل الذي صار أساسا للعلمانية).

لكن الإسلام برفض التناقض بين الطبيعة والشريعة معتبرا الفصل بينهما ناتجا عن تحريف الأولى التي تتطابق مع الفطرة التي فطر عليها الإنسان ونافيا الخطيئة الموروثة. فالتناقض ليس بين الطبيعة والشريعة بل بين تحريف الطبيعة وتحريف الشريعة. فالشريعة ليست بديلا من الطبيعة بل هي بديل من تحريفها: وتلك هي حقيقة العلاقة بين الرسالة الخاتمة والرسالات المتقدمة عليها والتي تقص علينا علل تحريفها فتصلحها

ومن ثم من لم يفهم أن القصص القرآني يتضمن قضية جوهرية هي قضية ما بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من علاقة هي بين التحريف والتصحيح

الناتجين عن ثمرة كون الإنسان حرا ومكلفا. فهو يحيد فيحرف ما فطر عليه ويراجع نفسه فيصحح تحريفه بالعودة إلى الفطرة وليس بالخروج عن الطبيعة. التصحيح يتعلق بكون الحرية تقتضي القدرة على الخروج عن قانون الطبيعة والشريعة وظيفتها إصلاح هذا الخروج من خلال تجاوز ما في طبيعة الإنسان من قدرة على الخروج على الفطرة.

الشريعة ليست بديلا من الطبيعة بل هي ما يترتب على قدرة الإنسان على التحرر من الضرورة الطبيعية التي هي ضرورة شرطية بالحرية التي هي حرية شرطية بمعنى أن الأولى مشروطة بغايات خلقها لتكون محتوية على كائنات لها القدرة على التحرر منها بما مكنت منه من قدرة على الاختيار بين اتباعها وعدمه اللذين يوفرهما لما خلقها حتى تكون عبادة حرية وليس ضرورة. وهذا هو اختبار أهلية التكليف والاستخلاف.

استكملنا بهذه الملاحظات الأولية ما قدمناه بخصوص التناظر العكسي بين ما قبل اليونان وما بعد الحداثة: الأولى أحداث تنقصنا أحاديثها والثانية أحاديث تنقصنا أحداثها وعلاقة ذلك بعودة كل مفكري

ما بعد الحداثة إلى ما قبل سقراط أو ما قبل الفلسفة بمعناها الذي عممه أفلاطون وأرسطو للقطع النسبي أو المطلق بين الميثوس واللوجوس. ما بعد الحداثة عادت إلى الوصل بينهما بل لعلها لم تبق من الثاني إلا ما يجعله من فروع الأول ردا على الحداثة التي كانت تعتبر الأول فساد الثاني.

ولنشرع الآن في الكلام على المرحلة اليونانية كما تعينت في فكر أفلاطون وأرسطو.

1. سياسة القانون الطبيعي بمعنى القوة العنيفة ورمزها كاليكلاس

2 سياسة القانون الخلقي بمعنى القوة اللطيفة ورمزها سقراط.

.3 أثر الأول في الثاني وهي ظاهرة درسها أفلاطون في نظريته الشارحة للتحولات السياسية الكبرى الناقلة من غاية الفضيلة (الارستقراطية) إلى غاية الرذيلة (الديمقراطية) في المقالتين الأخيرتين من الجمهورية ليحدد الأدواء التي وضع الجمهورية ثم الشرائع لعلاجها وحماية الجماعات منها.

لكن الوصل بينها وبين مسار الانحطاط السياسي والخلقي لتأسيس العلاج الذي يبنيه على التربية والانتخاب العضوي والعقلي يبدو مسقطا وعديم التأسيس بحيث إن مصدره في كيان الإنسان ليس مفهوما ومن ثم فهو يفترض هذا المخرج من الكهف الذي لا تعليل لوجوده وخاصة لا تفسير لحصوله لأنه يبقى من الألغاز فهل هو من جنس الرسالات السماوية فيكون رمزه سقراط أشبه بالرسل في الأديان المنزلة ويكون أفلاطون وصلا بين النوعين من الأديان الطبيعية والمنزلة؟

لكن ابن خلدون لم يهمل هذا الجانب لأنه وصله بالتحولات التاريخية الكبرى الناتجة عن التداول بين الحضاري والطبيعي في المجتمعات الإنسانية وقد وصلها بالتجدد الحضاري بمفعول القانون الطبيعي أي بالتداول بين البداوة والحضارة في دورات متوالية بين غلبة الطبيعي وغلبة الحضاري وبين الشعوب البدوية والشعوب الحضرية التي تصل إلى ذروة الترف فتنحط ويسيطر عليها الأقربون إلى عنفوان الطبيعة من الشعوب البدائية الأشد قربا من حيوية التجدد العضوي في دورات لولبية متصاعدة وأحيانا متنازلة لأن كل شعب بدوي ينطلق من شحنة طبيعية بأدوات الحضارة السابقة فيكون ذلك إيقاع التاريخ

المديد. وهذا المعنى لا ينافي الأخلاق بل هو أشبه بمفهوم الفطرة التي تؤسس القوة من حيث هي أداة شبه بيولوجية لتحقيق بعدي الإنسان أو ما يعتبره ابن خلدون شرطا لتأسيس الدول وأخلاق الأحرار. وعندما نعمق البحث نصل إلى المقابلة مع نظرية السيد والعبد عند هيجل وماركس وهي نظرية مستمدة مباشرة من نظرية الخطيئة الموروثة المسيحية ومن نظرية الشعب المختار وكلتاهما تعتبران علتي التحريف الذي كان من أبعاد الرسالة الخاتمة تحرر الديني منه: فنفي الخطيئة الموروثة حرر الإنسان من الحاجة إلى الوساطة الروحية لأن علاقة المؤمن بربه علاقة مباشرة إذ حتى الرسل فهم مذكرون وليسوا وسطاء. ونفي الشعب المختار حرر الإنسان من الحاجة إلى الوصاية السياسية لأن علاقة المؤمن بشأنه علاقة مباشرة إذ حتى الحكام فهم نواب يستمدون دورهم من اختيار المؤمنين لهم وشرعيتهم من الشورى الملزمة وبذلك فالثورة في فلسفة الدين والثورة في فلسفة التاريخ متلازمتان وهما جوهر السياسي حتى عند الملحدين لأنهم لا ينفون الدين بل يؤلهون الطبيعة فيكون ذلك هو الشرك الذي اعتبره القرآن في الآية السابعة عشرة من الحج أحد الأديان التي يتم الفصل معها يوم الدين: لا يمكن للسياسة أن تقوم من دون هذه العلاقة بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها ولو سلبا لأن كل الملحدين يحضر الدين في رؤاهم حضورا سلبيا بوهم الاستغناء عنه بما يناظره من تأليه للطبيعة إذ لا فرق بين القول إن للإنسان حقوقا طبيعية والقول إنه مكرم لأنه مستخلف: حقوق الإنسان الطبيعية تعني أن له طبيعة تميزه بما يوجب تكريمه.

4 أثر الثاني في الأول دور التلطيف في السياسة أي دور شرعية الدولة في

شوكتها. وذلك هو الدور

الذي ينسبه ابن خلدون لما يسميه الوازع الذاتي في مقابل الوازع الذي يسميه الوازع الأجنبي

ويعني به قوة الدولة العنيفة ذات الشرعية أو إنفاذ القانون. فالوازع الذاتي يصدر عن الضمير الذي

تنميه التربية الروحية أعني القيم الخلقية التي من دونها لا يمكن للعيش المشترك أن يكون تعايشا ساميا فيرد إلى حرب دائمة بسبب الصراع المترتب على الاستعمار في الأرض والتنافس على الثروات.

.5 المرحلة اليونانية التنظير والدسترة المكتوبة لأنظمة مصفوفة مسدسة ثلاثة إيجابية وثلاثة سلبية وهي تتألف من حاصل ضرب قيمتي الفضيلة والرذيلة (معيار خلقي) في عدد المشاركين في الحكم (معيار كمي) فيكون الزوج الأول مؤلفا من حكم الملكية أو حكم استبداد الفرد والزوج الثاني مؤلفا من حكم الأرستقراطية أو وحكم الأغنياء أو الأوليغارشية والزوج الأخير مؤلفا من حكم الأغلبية الفاضلة وهي الجمهورية أو الأغلبية الراذلة وهي الديمقراطية.

صورتها الأفلاطونية:

كتاب الجمهورية ويتألف من ممثل قدرة العقل (الفيلسوف) وقدرة الغضب (الحرس) وقوة الشهوة (العمال والعبيد) وكتاب النواميس وفيه محاولة لتعديل كتاب الجمهورية بالاقتراب من واقع التاريخ بخلاف الجمهورية التي كانت تصف شروط المدينة الفاضلة التي يدعو إليها

أفلاطون.

صورتها الأرسطية:

خصص له أرسطو دراساته في كتاب السياسة بمراحله المختلفة السياسة وبناها إلى شروط خلقية حددها في كتابه أخلاق نيقوماخوس التي تتعلق أساسا بشروط المجتمع المدني أكثر من تعلقها بالمجتمع السياسي باعتبار الأول شرط الثاني أو هو قاعدته التي تجعل أرسطو ميالا إلى دور المؤسسات الوسيطة

بين الفرد والدولة وهي علة ميله إلى مزيج من النظم الستة بنوع من التعايش بين كل عناصر المسدس الذي تتألف منه المصفوفة .

والميل إلى المزيج عند أرسطو هو الأساس الذي يتأسس عليه النقد الأرسطي لنظرية أفلاطون في الدولة وخاصة بما يتضمنه من رفض للمطاردات الأفلاطونية الخمسة أي مشاعية الثروة بدل الملكية ومشاعية المرأة بدل الأسرة والتحقير من المعرفة الحسية ومن الفنون وأخيرا من أهمية الفرد في الجماعة.

وبصورة عامة يمكن القول إن المقابلة القديمة بين صورة أفلاطون وصورة أرسطو للسياسي تناظر المقابلة بين الشيوعية والرأسمالية:

وقد أصبح المزيج بين الصورتين هو القانون المسيطر بعد أن أخذت الاشتراكية ضرورة تشجيع الإنتاج ما يعني أن الاستخلاف مستحيل من دون الاستعمار وأخذت الرأسمالية ضرورة تشجيع التوزيع ما يعني أن الاستعمار مستحيل من دون الاستخلاف. ومن ثم فالحل الوحيد الذي

يطابق مقومي الإنسان هو عين الحل الذي يقدمه الإسلام جمعا بين الانشدادين إلى العمران والاجتماع كما حاول ابن خلدون صوغهما بوصفهما جوهر السياسي في كل حضارة.

وكل محاولات العصر الكلاسيكي من ماكيافلي إلى روسو يمكن اعتبارها محاولة لإعادة تأسيس تعالج هذه العلاقة بين القانون الطبيعي وما يترتب على الاستعمار في الأرض والقانون الحضاري وما يترتب على الاستخلاف فيها طلبا لحل معضلة الوصل بينهما في شكل البحث عن شروط حصول النقلة من الأول إلى الثاني. وكل الخطأ علته إغفال النقد القرآني للتحريفين الإسرائيلي والمسيحي:

مشكل العلاقة بين البشر ونظرية الشعب المختار: تقسيم البشر إلى سادة عبيد ومن ثم أوصياء وتوابع وهو منظور تعين بوضوح تام في جدلية السيد والعبد عند هيجل وماركس فتكون العبودية مرقاة إلى السيادة. وهو تعبير عما هو في رؤية القرآن تحريف للديني ليطابق التاريخي وتقديما لما يترتب على الاستعمار في الأرض من شرور التنافس المنفي للتعارف معرفة ومعروفا بين البشر على ما يترتب على الاستخلاف فيها من تسابق في الخيرات المعيد للتعارف بين البشر. لذلك فابن خلدون لا يعتبر العلاقة بين البشر هي علاقة

بين أسياد وعبيد بل هي بينه رؤساء بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلقوا له والمعبود الوحيد هو الرب مشكل العلاقة بين البشر والرب ونظرية الخطيئة الموروثة: تقسيم البشر إلى وسطاء لهم علاقة مباشرة بالرب ومحتاجين إليهم للشفاعة لهم وتلك هي مؤسسة الكنيسة. وهو أيضا تحريف

للديني بنفس المنطق لأن الرهبانية في الروحي هي عين الاستبداد في الزماني ومن ثم فصل الروحي عن الزماني ما يعني إطلاق ما حصل بين الدين المسيحي والدولة الرومانية فهذه تشرع للدنيوي وتلك تشرع للأخروي.وهذه سلطتها على الأرواح وتلك على الأبدان. فيكون الانقسام في كيان الإنسان نفسه ثم ينتقل إلى السياسي من حيث هو علاقة الديني بالتاريخي.

وفي المحصلة فإن التحريفين التوراتي والإنجيلي بقيا مؤثرين رغم محاولة الاستفادة من الرؤية القرآنية التي طبقت في حركة الإصلاح ورمزاها هما التخلي عن الوساطة الروحية ومحاولة وصل المؤمن بربه مباشرة والتخلي عن الوصاية (الحكم بالحق الإلهي) لكن السياسي ظل خاضعا للانقسام بين الروحي والبدني كما وصفه بولص في رسائله للتمييز بين ما يعود لقيصر وما يعود للرب. لكن رمز الرموز هو علاقة الإنسان بعالم الشهادة المشدود إلى عالم الغيب وهما مفهومان يحددان منزلة الحياة الدنيا التي لم تبق مدنسة في الإسلام سواء تعلق الأمر برمزها الأسمى أي النصيب من الدنيا والجنس أو بأهمية الاستعمار في الأرض المشدود إلى الاستخلاف فيها أي علاقة الثروة والتراث لأن فقدان الأولى لا يحرر من الدنيا بل يجعلها الهم الذي ينسي الإنسان الثانية فيصبح مخلدا إلى الأرض لأن كيانه العضوي لا يقوم من دونها بحيث إن وزنها في وعيه يصبح مسيطرا عليه فينسيه وزن ما يتعالى عليها.

ومهما فعلنا فلن نستطيع إنقاذ المعمورة من التلويثين المادي والروحي مالم نعد هذه العلاقة بين البعدين إلى ما يجعل الإنسان يحقق شروط التحرر من

الإخلاد إلى الأرض بسد حاجاته العضوية (الاستعمار في الأرض) سدا يحرره من جعلها همه المنسيه لما يتعالى عليها وذلك هو الاستخلاف الذي يقتضي أن يكون التسابق في الخيرات والتعارف معرفة ومعروفا بين البشر شرطا في التسالم والحد من التنافس في الشرور:

فتكون الحاجات التي يحكمها ما يتعالى عليها محدودة بقناعة تحرر من اللامتناهي الزائف الذي هو جوهر الإخلاد إلى الأرض وهو جوهر الترف المخرب لكل حضارة.

الفصل الثالث عشر أستاذي في الكلام على الحضارات عامة وعلى السياسة خاصة ؛ يبقى ابن خلدون وسيطا بيني وبين فهم الرؤية القرآنية لوحدة الإنسانية. فهو عنون المقدمة بـ"علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني".لم يقل إسلامي أو عربي . فهو لم ينسب موضوع العلم إلى شعب معين أو حضارة معينة حتى وإن كانت جل الأعيان التي مثل بها لنظرياته مستمدة أساسا من تاريخ الإسلام وتاريخ الشعوب التي صارت إسلامية قبل الإسلام وبعده.

وإذن فما يعنيني هو الكوني وليس الخصوصي: والكوني في السياسي عامة أي في شروط تحقيق الإنسان لشروط قيامه العضوي والروحي: وتلك هي الحضارة التي لا يدين فيها أي شعب لأي شعب إلا بسهمه في التخصيب المتبادل.

فالحضارة الإنسانية كما يصفها القرآن في فلسفة الدين وعلاقتها بفلسفة التاريخ هي تحصيل الثروة للقيام العضوي والتراث للقيام الروحي جهد نظري وجهاد عملي كلاهما تراكم شاركت فيه الإنسانية التي توالت

شعوبها على تحقيق هذه الشروط كل بحسب نصيبه فيها استكمالا لما أنجزه من تقدم عليه وإعدادا لشروط

ما سينجزه من يليه.

لا بد من التذكير بالمراحل الخمسة المتوسطة بين التاريخ القديم قبل اليونان والتاريخ ما بعد الحديث بعد العصر الغربي. فهذه المراحل كان قلها في ما مضى من تاريخ الإنسانية إلى الآن المرحلة الإسلامية التي اعتبر الاستئناف غايتها في ما هو آت من تاريخ الإنسانية.

وما كان متواليا من مراحل تاريخ الإنسانية ستصبح متساوقة في لحظته المقبلة ممثلة الغاية التي كان النقد القرآني لفلسفة الدين ولفلسفة التاريخ مؤسسا لضرورتها. وتلك هي علة تسميتي تفسير القرآن الفلسفي بـ "إستراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية."

ولا بد من الفهم العلة التي تكون كل مرحلة ذات التفاتتين أحدهما يشدها إلى ما تقدم عليها بما تشترك

معه من كليات ثابتة البنية ومتغيرة العناصر المؤلفة لها والثاني يشدها إلى ما يليها بانشداد يجعله في علاقته بها مثل علاقتها بما تقدم عليها ضمن نفس البنية الكونية التي هي مقومات السياسي من حيث هو سياسي

وهي عين مقومات ذات الفرد والجماعة الجزئية وما بينهما من مؤسسات وسطى والجماعة الكلية التي تشمل الإنسانية بمقتضى علاقتها بالمقومين أي بكون الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها في أحياز وجوده المنتسبة إلى عالم الشهادة (الجغرافيا والتاريخ وأثر الجغرافيا في التاريخ أو

الثروة وأثر التاريخ في الجغرافيا أو التراث والجماعة التي يمكن اعتبارها ممثلة للأصل الديموغرافي ببعدي كيان الحياة الإنسانية المتجلية في عنفوان الكيان العضوي والروحي).

فهذه هي المحددات التي يترتب عليها التوالي بين الحضارات ولا علاقة للأمر بما يتمايز به البشر عرقيا أو

ثقافيا لأن هذين المميزين لا يتعلقان بالكوني في شروط قيام الحضارة بل في أسلوب تجليها ووراثتها للأحياز خلال تنافسها على ما فيها من مقومات القيام مع أثر المكان والزمان في القيام العضوي والروحي للجماعة أي كان عرقها وثقافتها التي تعبر عن المعادلة المخمسة للفاعلية الإنسانية في تعامل الإنسان مع الأحياز وما

لا يستطيع فصلها عنه من ما وراء يعلل به كونها على ما هي عليه إما تعليلا ماديا في الطبيعيات أو تعليلا روحيا في الإلهيات.

وهذه الفاعلية مؤلفة من حيث الأدوات من الإرادة التي هي الصفة الغالبة على السياسة الفعلية هذه الإرادية أداة هي العلم المحدد لحقائق الطبيعة وتطبيقاتها التي تمثل الشرط الضروري لفاعليتها في التعامل مع الطبيعة لسد حاجات القيام العضوي للإنسان فردا وجماعة

وهي مؤلفة كذلك من حيث الغايات من الرؤية هي الصفة الغالبة على السياسية المثالية وهذه الغاية الرؤيوية لها غاية هي الذوق المحدد لقيم التاريخ وتطبيقاتها التي تمثل الشرط الضروري لفاعليتها في التعامل مع الجماعة لسد حاجات القيام الروحي للإنسان فردا وجماعة,

والحضارة هي ما يحصل من التنائم بين الأدوات والغايات وتتمثل في .. إبداع شروط سد الحاجات العضوية وذلك هو الاقتصاد وسد الحاجات الروحية وذلك هو الثقافة وهما. الإبداعان المقيان لحياة الجماعة في عالم الشهادة أو الاستعمار والإبداع الأول يشد الإنسان إلى عالم الشهادة (سد الحاجات) ويسميه ابن خلدون العمران البشري والإبداع الثاني يشد الإنسان إلى عالم الغيب ويسميه ابن خلدون الاجتماع الإنساني (الأنس بالعشير).

وقد جمع بينهما بمفهوم "نحلة العيش" التي أرجعتها إلى مفهومين استعماريين هما المائدة وفنها والسرر وفنه: الحاضرة الإنسانية أي كان الشعب وأيا كانت الحقبة التاريخية وأيا كانت القطعة من المعمورة مشدود دنيويا إلى المائدة والسرير وما وراء الدنيوي إلى فنيهما أي إلى ما يضفيه الذوق والعاطفة عليهما لينقلهما من الوظيفة الحيوانية المجردة.

إلى الوظيفة الروحية التي لها صورتان في القرآن الكريم: صورة أولى هي ما هما عليه في عالم الشهادة صورة ثانية يعبر عنها استعاريا بالصورة الشاهدة لكنها في عالم آخر ليست ما رأته العين ولا سمعته الأذن ولا

خطر على بال بشر: وتلك هي ذروة فن المائدة والسرير في طبيعة مطلقة النقاء وخالية من كل تنغيص أو تلويث مادي أو روحي.

وبهذا المعنى فالقرآن إستراتيجية سياسية تصل بين العالمين عالم الشهادة (الاستعمار في الأرض) وعالم الغيب (الاستخلاف في الأرض) بوصفهما حيزي الوجود الإنساني وتجليات علاقته بما يتعالى على وجوده الدنيوي الذي يعتبر امتحانا لجدارته بالاستخلاف الذي لا يكون متحررا

من الإخلاد إليه إلا بالانشداد إلى ما يتعالى عليه وهو وجوده الأخروي.

وكل المشكل الذي يدور حوله كلامه يرد إلى علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ والأولى مدارها شد عالم الشهادة بعالم الغيب والثانية مدارها شد عالم الغيب بعالم الشهادة. والقصد بالشدين هو التالي:

فشد عالم الشهادة بعالم الغيب يؤسس لبيان علاقة الحياة الدنيوية الفانية بالحياة الأخروية الباقية علامة على النجاح في الجمع السديد بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها.

وشد عالم الغيب بعالم الشهادة يؤسس لبيان علاقة الحياة الأخروية بالحياة الدنيوية في الجزاء والحساب الذي يتحقق فيه العدل وتعلم الحقائق التي كانت من الغيب المحجوب.

فتكون فلسفة الدين هادفة إلى التحرير من طغيان الاستعمار في الأرض المثبط لقيم الاستخلاف وتكون فلسفة التاريخ هادفة لبيان المعوقات التي تحول دون الجمع بينهما فتغلب العاجل على الأجل والحيواني على الإنساني ومن ثم فالوصل بين الفلسفتين هو جوهر الرسالة الخاتمة من حيث هي سياسة ذات بعدين: بعد التربية التي تكون الإنسان الذي يصل بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض: التربية التي تنتج "إنسانا رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". وهذا يعني أن السياسة بالمعنى القرآني مبنية

على رؤية انثروبولوجية (نظرية الإنسان) تنزله منزلة رفيعة ذات بعدين هما الحرية والكرامة

وبعد الحكم الذي يكون الإنسان الذي يحقق شروط تلك التربية وذلك يجعله حاكم نفسه مباشرة في انتخاب من ينوبه في ما يعتبر فرض كفاية مع وجوب المشاركة في كل ما هو فرض عين من إدارة أمر الجماعة بالشورى التي تتأسس في الاستجابة إلى الرب وتهدف إلى العدل في توزيع الثروة ويمكن الآن أن أحدد المراحل الخمسة التي تتوسط بين المجهولين من أحد وجهي التاريخ أعني ما قبل اليونان وما بعد الحداثة. فالأولى ليس لنا عليها ما يكفي من الأحاديث والثانية ليس لنا عنها ما يكفي من الأحداث فيكون تاريخهما منقوصا ولا يمكن الكلام عليهما إلا وكأن تاريخ الأول طبيعي مثلث الأبعاد الحدثية دون الحديثية وهو إذن تذكر منقوص وليس مخمسه والثاني وكأنه طبيعي مثلث الأبعاد الحديثية دون الحدثية وهو إذن توقع منقوص. أما المراحل الخمسة الوسطى فلنا عنها ما يكفي من علم بأحداثها وأحاديثها وكل واحدة منها تشارك بالتفاتتيها في كليات التاريخ الإنساني الكوني فهي من حملت ما تقدم عليها وحبلى بما يتلوها بسبب كونية مقومات الوجود الإنساني التي تعود إلى كونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها مع تفاعل الاستعمار والاستخلاف وجودا وعدما وهي : © اليونانية الهلنية قبل غزو الاسكندر للشرق وهي ملتفتة إلى ما قبلها أي المرحلة المصرية والبابلية وإلى ما بعدها أي اليونانية الهلنستية وكل ما يتلوها إلى اليوم © واليونانية الهلنستية بعد الغزو الهلنستي إلى شروع المسلمين في فتح الإقليم الفارسي والبيزنطي وما ورائهما. وهي ملتفتة إلى ما قبلها أي اليونانية وما تلتفت إليه قبلها وإلى ما بعدها أي الإسلامية وكل ما يتلوها إلى اليوم © والإسلامية: المرحلة الأولى من الفتح بقيادة عربية

مشرقية وعربية مغربية إلى بداية المرحلة الثانية التي صارت بقيادة تركية كردية. وهي ملتفتة إلى ما قبلها أي اليونانية الهلنستية واليونانية والقديمة

وحبلى بكل ما يليها إلى اليوم أي النهضة الغربية الحديثة الأولى والثانية وما بعد الحداثة

شروع الغرب في النهضة والحداثة الأولى التي انتهت بالثورة الفرنسية والغزو النابليوني والنكوص الهيجلي الماركسي فكريا وشروع الغرب في الحداثة الثانية. والنهضة الأوروبية والحداثة الأولى: من نشأة الجامعات

الأوروبية (منتصف القرن الثالث عشر) إلى أزمة الحداثة في النقد الكنطي: ثورات أوروبا وتكون إمبراطورياتها إلى الثورات الغربية بعد الأمريكية والفرنسية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى.

الحداثة الأوروبية الثانية منذ شروع النكوصين الهيجلي والماركسي فكريا لكن تأخر البعد السياسي الذي لم يبدأ إلا بعد الحرب نهاية الحرب العالمية الثانية ونشأة الإمبراطورية السوفياتية وسيطرة الفاشيات والشعبويات الأوروبية إلى نهاية التقاطب الذي مثل الصراع بين نوعين من الجمع بين بعدي دين العجل مع غلبة المعدن على الخوار (أمريكا) وغلبة الخوار على المعدن (الاتحاد السوفياتي).

لا يمكن الانتقال من المرحلة اليونانية الأولى أو الهلنية إلى المرحلة الإسلامية دون المرور بالمرحلة اليونانية الثانية أو الهلنستية لان الإقليم الذي سيصبح إسلاميا بعد تحريره من الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية اصطبع بالثقافة الهلنستية التي هي مزج من كل ما تقدم عليها.

فمن الإجحاف تناسي ما حدث خلال ما يقرب من عشرة قرون بينهما لم تكن خالية مما يميزها عن اليونانية الأولى قبلها والإسلامية بعدها. لذلك فلا بد من شرح هذه الفجوة لتكون المرحلة الإسلامية قلب المعادلة الكونية فيكون تاريخ الشرق الحديث الذي يقوده الإسلام محاطا:

بمرحلتين قبله معلومة أحداثها وأحاديثها وقبلهما مرحلة لا نعلم منها إلا الأحداث وهي ما قبل اليونان وتاريخ الشرق القديم.

وبمرحلتين بعده معلومة أحداثها وأحاديثها وبعدهما مرحلة لا نعلم منها إلا الأحاديث وهي المرحلة التي يستأنف فيها الإسلام دوره.

ولكن هذه المرة بعنفوان أكبر لأنه يكون قد استفاد ما تلاه استفادته ما تقدم عليه فيجمع بين التخاصبين الأولين والأخيرين ونفهم علة كونه الرؤية المناسبة للوحدة الإنسانية التي تثبت بتاريخها أنها لا شرقية ولا غربية وتبين أن المقابلة بين الشرق والغرب من الأوهام لأن التيارين الذاهبين من المشرقين إلى المغربين ومن المغربين إلى المشرقين.

يثبتان خطل القراءة الهيجلية لتاريخ وحدتها ليسا متواليان بل متساوقان دائما ويلتقيان في مركز العالم الذي هو قلب دار الإسلام وملتقى القارات القديمة الثلاث.

وقبل ذلك لا بد من تعليل ضرورة عدم إغفال ما يسد الفجوة بين ما تقدم على الإسلام وما تلاه وكأن الأول لم يكن له أثر في ثورة الإسلام والثاني لم يكن له أثر في ثورة الحداثة الغربية: فهذه المرحلة بدأت مع الغزو المقدوني وتعمم الثقافة اليونانية ثم الرومانية (بعد سقوط روما بالهجوم الجرماني

فامتزجت ثلاث ثقافات شرقية وغربية وبينهما اليونانية بعد الامتزاج مع ثقافة الشرق المتقدمة على تمسيحه وتهويده وتفريسه والمتأخرة عنها في ما صار بالتدريج خاضعا للإمبراطورية الفارسية والبيزنطية المحيطتين بما سيصبح إمبراطورية إسلامية التي قضت على سلطانهما ودخلت في صراع مع أوربا التي تجرمنت بعد أن تمسحت وغلب عليها التخلف الجرماني وجمود اللاهوت وفساده وما تلاه من الحرب مع الفتح في غرب أوروبا وفي شرقها. وقد نقلت إلى العربية وصف هيجل هذه المرحلة إلى بداية الحداثة وهذا المزيج بين ثقافات الشرق القديم قبل اليونان والشرق المتأون والرومان والفرس ثم البيزنطيين ويهود الشرق والجرمان هو الذي يجعل من المستحيل تحديد تميزا نوعيا في تصور الفلسفة السياسية وفي تطبيقاتها لأن المزيج يعني نوع من الفوضى التصورية والفتات التطبيقي الذي لا يمثل إلا ما يقبل التعريف بالقياس إلى ما تقدم عليه وما تلا من انتظام.

هو المرحلة اليونانية التي كانت علة المزيج بعد الغزو المقدوني وانتظام المرحلة التي طرأت عليه فولدت فيه ثورة تصورية وتطبيقية هي المرحلة الإسلامية لأن كل شيء في تاريخ الغرب حينها كان يعرف بالتصدي للإسلام بمرجعية إلى ما قبله في فارس وفي بيزنطة وفي أوروبا التي تجرمنت: وتلك هي طبيعة المعركة التي أوصلت العالم إلى ما يسمى بعصر الحداثة.

ما يعنيني في المحاولة هو التغيير الكيفي في ما يسميه ابن خلدون بالحقب الانقلابية التي يعتبرها مادة التاريخ المديد المحدد لخصائص التاريخ القصير بين قطيعتين قبله وبعده وهي التي يعتبر المقدمة دارسة

للحقبة التي كان يتصورها مقدمة على انقلابه من الانقلابات التي تمر بها الإنسانية. وقد لاحظ علاماتها التي نسبها إلى ظاهرة إحيائية هي الطاعون الذي أفنى الكثير من البشر.

ثم ما حصل للإسلام في غربه أي هزائم الطوائف الأندلسية وفساد الحكم في المغارب التي صار حكامها يحتمون بالمرتزقة ثم ما حصل للإسلام في شرقه أي الهزائم أمام المغول الذين أراد أن يشجعهم على غزو المغارب لإخراجها من الانحطاط الناتج عن الترف .

لكأنه توقع الدفقة التي مكنت من الصمود لأن الخلافة العثمانية كانت حينئذ بصدد الانتقال إلى حماية الإقليم مع مواصلة الفتح في البلقان وهي المرحلة التي لاحظها في أوروبا بوصفها مرحلة بداية النهضة والعناية بالعلوم وشروط التحديث الفلسفي والعملي والديني بعضه محاكاة للمسلمين.

وبعضه عودة إلى الرومان واليونان في الفنون والآداب والعلوم وخاصة في التنظيم السياسي إذ حتى ماكيافالي فإنه كان يدعو إلى إعادة الإمبراطورية الرومانية التي خصص لها أهم أعماله في الفلسفة

فرضيتي النظرية هي أن التغير الكيفي الوحيد الذي حصل بعد الغزو المقدوني فنقل الإقليم من المزيج

الذي وصفت إلى الشرق الحديث بفضل الفتح الإسلامي وانتشار ثقافته في كل محيط الأبيض المتوسط

شماله وجنوبه وشرقه وغربه ثم ما وراء كل ذلك في القارات الثلاث التي تلتقي فيه

والتي صارت كلها تعمل بمنطق جديد فرضه الفتح الإسلامي والتصدي له في المزيج الذي بدأ يتلاءم مع

ثورة الإسلام الذي لا أنفي أنه قد أخذ الكثير من هذا المزيج في الممارسة حتى وإن كان في النظر والعقد ولا بد هنا من التذكير بأن الشروط العامة المحددة للسياسي لا تتغير إلا من حيث الأسلوب لكنها تبقى

دائما محكومة بشروط الاستعمار في الأرض لقيام الإنسان العضوي فردا وجماعة جزئية وكلية وبشروط

الاستخلاف في الأرض لقيام الإنسان الروحي التي تحدد شروط العيش المشترك ورؤى العالم المناسبة لهذين البعدين من قيام الإنسان. لذلك فلا بد من التمييز بين تطور الممارسة في الخلافة الإسلامية التي حددت تكوينيتها الفعلية في تفاعل مع المبادئ الإسلامية العامة والحصيلة التاريخية لما كان موجودا في تقاليد الشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية التي جمعت بين ثقافات كل الشعوب التي تحررت من الامبراطوريتين اللتين اصطدم بهما الإسلام. أي الفارسية والبيزنطية وثقافات الشعوب التي غزت أرض الإسلام ثم أسلمت أو احتلت أرضه وظلت مؤثرة في شعوبه بعد هزيمتها ومغادرتها أرضه كما نرى ذلك حاليا بعد الاستعمار الغربي الحديث. المعلوم أن فارس وما حولها بعد الغزو المقدوني صارت فيها الثقافة اليونانية سارية سريانها في الشرق كله لكن ما يعنينا هو ما حصل في ثقافة ما أصبح مركز العالم بعد الإسلام أي المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي قبل الإسلام وخاصة دور شخصيتين في هذه الثقافة التي أصبحت بديلا من ثقافة الإمبراطورية الرومانية بالتناسب مع

تنصر الكثير من نخبها وخاصة في القرن الميلادي الثالث: * الأولى هي أفلوطين الذي أضفى البعد الديني على المصالحة بين الفلسفة والدين: نوع من التوحيد بين دين الطبقات الدنيا في ما يسمى مصر والشام حاليا والفلسفة اليونانية * الثانية هي القديس أوغستان الذي أضفى البعد الفلسفي على المصالحة بين الدين والفلسفي: نوع من تحقيق نفس المصالحة في روما والمغرب الكبير في ما يسمى تونس والجزائر حاليا فكل المتكلمين على المعجزة الأوروبية ممن يغفلون عن هذه الحقائق أشبه بمن يدعي أن الحضارة الإسلامية أنتجها المغول: فأوروبا إذا ما استثنينا هذه العوامل التي لا ينكرها عاقل تكون ثمرة لمعجزة

جرمانية وزمانية أي إن مغول الغرب صنعوا حضارة أوروبا

وليس هؤلاء الأبطال الذي حضروا أوربا بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية وخضوع أوروبا المتدرج لثقافة المرحلة الهلنستية ثم المرحلة الإسلامية التي دخلت أوروبا من غربها أولا بفضل الفتح العربي الإفريقي ثم من شرقها ثانيا بفضل الفتح التركي الآسيوي.

ولا يعني ذلك أن الحضارة الغربية لا تدين إلا لهؤلاء بل إن لأولها دورا يضاف إلى دور اليهودية والمسيحية في تحقيق التخاصب بين المشرقين والمغربين بفضل ما جعل الجمع بين كل الحضارات التي أحاطت بقلب المعمورة حيث تلتقي القارات القديمة الثلاث وحيث يعسر التمييز على أساس عرقي أو ثقافي بين هذه الأدوار المتخاصبة.

وهي أدوار لا يعنيني منها في محاولتي إلا ما اهتم به ابن خلدون استحياء من القرآن الكريم أي ما يترتب على كون الإنسان مستعمرا في الأرض

ومستخلفا فيها من منطلق كونه حرا وكريما

إذ حتى ما يفرض عليه من عبودية الطغيان الناتج عن الفصل بين البعدين بنسيان الزوجية بين الاستعمار والاستخلاف وتفاعلهما في التشادد بينهما حتى لا يخلد إلى الأرض ولا نصيبه منها بدعوى التمحض للعبادة.

الفصل السادس عشر درسنا إلى حد الآن الالتفات إلى ما تقدم على المرحلة الإسلامية في تطور الفلسفتين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ المحددتين لفلسفة السياسة من حيث هي السعي الدائم للملاءمة بين رؤية " منطق وقائع الثانية" ورؤية"منطق قيم الأولى". والملاءمة تجري في أجهزة تكوين الإنسان أو فلسفة التربية وأجهزة حكم الجماعة أو فلسفة الحكم في كل حضارة من حضارات الإنسانية المتوالية أو المتساوقة في تاريخ البشرية الذي هو شامل للإنسانية في كل العصور.

ما يسمى بالعولمة جديد من حيث الوعي به لكنه ملازم لكل مراحل التاريخ حتى وإن لم يشمل المعمورة كلها لأن العالم هو في كل لحظات التاريخ المتوالية هو المجموعات البشرية المتفاعلة في حيز المكان وفي حيز الزمان بسبب تنافسها على السهم منهما حربا وسلما. وإذا وجدت جماعات غير منضوية في هذه المنافسة فهي على هامش التاريخ ومصيرها أحد حلين إما الانقراض أو الوصول إلى لحظة تندرج فيها لتنتسب إلى عالم عصرها.

وأول مرة في تاريخ البشرية تحولت هذه الظاهرة إلى عقيدة ومشروع سياسي كوني كانت بفضل نزول القرآن الذي لم يكن مشروع إمبراطورية من جنس ما كان موجودا في الماضي بل كان مشروع دولة كونية ليس لها حدود بل هي دولة تتمدد دائما لأن مشروعها هو توحيد الإنسانية حول

برنامج شديد الوضوح وهو مضمون سورة هود وأخواتها كما شرحته عديد المرات. والرسول كان واعيا بهذا المشروع وهو ما جعله يقول قولته الشهيرة حولها إذ اعتبرها قد شيبته. ويكفي أن أذكر بهذا المضمون تذكيرا سريعا:

فهي تبدأ برسالة نوح التي تعالج العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من خلال محاولة الملاءمة التي وصفت لعلاج قضية تحرير الإنسان من سلطان الطبيعة عليه بسد شروط بقائه العضوي أي قوة الماء التي تتحول إلى أداة إفناء (الطوفان) إذا لم يكن الإنسان قد اكتشف طريقة السيطرة عليها: فكان التحرير بتكنولوجيا السفينة وبتكنولوجيا الزراعة وهو معنى صنع السفينة وأخذ زوجين من كل شيء وعدم كفاية حل الأسرة التي تبين أنها لا يعول عليها في علاج هذه المعضلة الأولى.

وتنتهي برسالة موسى التي تعالج العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من خلال محاولة الملاءمة التي وصفت لعلاج قضية تحرير الإنسان من الدولة عليه بسد شروط بقائه الروحي أي قوة الإنسان التي تتحول إلى أداة عبودية (استبداد فرعون) إذا لم يكن الإنسان قد اكتشف طريقة للسيطرة عليها: فكان التحرير بأكسيولوجيا الحرية وتكنولوجيا دولة الأحرار وهو معنى التحرر من العبودية لغير الله الذي تمثله في سورة هود قلبها أي إبراهيم بين ثلاثة رسل قبله (نوح وهود وصالح) وثلاثة رسل بعده (لوط وشعيب وموسى). وتلك هي علة التناظر العجيب بين نوح وموسى ودور الماء رمز الحياة في الحالتين والسلطان عليه يمكن

ثم بين هود وشعيب في قضية المشكل المترتب على حيازة الثروة وعدل التبادل. وهما علة فساد حياة الجماعة الأولى لأنها تؤدي إلى تفرد الأغنياء

بشروط البقاء العضوي والثانية لأنها تؤبد الظلم في التبادل فتؤدي إلى نظام عبودية البشر بعضهم للبعض واستحالة العيش السلمي المشترك ومن ثم تحول التنافس على الثروة حربا دائمة بينهم.

ثم بين صالح ولوط في قضية المشكل المترتب على شرطي الحياة ذاتها. ففساد توزيع الماء وفساد تبادل الجنس -وهما مصدر الحياة وجودا وبقاء.يؤديان إلى الفناء الحتمي لأن الماء هو أصل كل شيء -ولأن الجنس هو سر الاستمرار في الحياة بتوالي الأجيال.

والحل يمثله وجود إبراهيم بين الثلاثة الأول والثلاثة الأواخر إشارة إلى الوصل بين فلسفة عبادة الطبيعة وفلسفة عبادة ما ورائها ترمز إلى ذلك آيات الأفول وكسر الأوثان والتغلب على النار التي أعدت لإبراهيم فخرج منها سالما رمزا إلى أن هذا الحل هو الذي ينجي الإنسانية من التهديم الذاتي بنار الحرب الدائمة عندما تعجز عن علاج هذه العلاقة بين فلسفة التاريخ مصدرا للمعوقات وفلسفة الدين مصدرا لعلاجها كما يضعها مشروع الكونية البشرية في دولة واحدة لها مبدآن: مبدأ الأخوة البشرية (الآية الأولى من النساء) والتعارف بين البشر المتساويين (الآية الثالثة عشرة من الحجرات).

ذلك هو المشروع القرآني الذي يمكن اعتباره قطيعة مع ما تقدم عليه وهو الالتفات إلى ما سبقه في التاريخ الإنساني الكوني ولا تزال هذه القطيعة الأولى مشروعا لم يتحقق تحققا فعليا حتى وإن صار شبه حاصل ماديا وهو ما نسميه العولة التي هي وحدة الإنسانية ولكن من حيث هي استعمار للأرض دون الاستخلاف ومن ثم فهي التنافس الذي لا يعترف بهذين المبدأين وتلك هي العلة التي لا يمكن تصور الخروج من مآزق العولمة من

دون علاجها القرآني بهما.

وعلينا الآن أن ندرس الالتفات إلى ما بعده في الرؤية السائدة من تاريخ الحضارات الحالي أي ما يسمى بالحداثة الغربية الأولى والتي يمكن اعتبارها ذات بدايتين فيها شيء من محاكاة القطيعة القرآنية لكنها

محاكاة انتقلت من التحريف بالتفريط إلى التحريف بالإفراط:

© الأولى تمثلت في محاولة أوروبا-ممثلة بعلماء الكلام والفلسفة في الكنيسة المسيحية التي كانت وحدها متعلمة ولم يعمم التعليم إلا بالتدريج تأثرا بالإسلام الآتي من الغرب الإسلامي فضلا عما أخذته منه خلال الحروب الصليبية-التحرر من سيطرة الثقافة الإسلامية بالعودة إلى ثقافة الرومان واليونان.

* الثانية هي التي بدأت بعد نجاح أوروبا في إخراج الإسلام الآتي من الغرب من الأندلس والشروع في حروب الاسترداد خارج أوروبا بالتوازي مع التصدي للفتح الإسلامي الآتي من الشرق -الخلافة العثمانية. وهي التي بدأت مع حركة الإصلاح الديني وتنامي الإصلاح الفلسفي والعلمي وما تبعهما من الإصلاح السياسي والاجتماعي. فيكون المنطلق في هذا الالتفات الثاني المقابلة بين موقفين من الإسلام:

» الأول هو موقف حركة الإصلاح: يتضمن ما تعيبه حركة الإصلاح المسيحي على الإسلام وما انتهت إلى الأخذ به بصورة نقلت الإصلاح من الإفراط في الوساطة والوصاية إلى التفريط طبيعة الدور الذي تؤديه فلسفة الدين في فلسفة التاريخ ودور فلسفة التاريخ في فلسفة الدين بحيث إن الغاية التي بدأت بها بصورة الحداثة الأولى الفلسفية بمعيار العلاقة بين الفلسفي

والديني (ديكارت وسبنوزا) كان مآلها الحتمي هو ما صارت عليه الحداثة الثانية الفلسفية بنفس المعيار (هيجل وماركس) .فحركة الإصلاح في شكلها البروتستنتي اعتمدت علم كلام ينفي عن الإسلام انتسابه إلى الأديان السماوية واعتبره من صنع محمد بوحي من العقل وذلك بالاعتماد على

الحجج التالية:

. فأولها وأهمها ورد على لسان لوثر وتتعلق بقول بالإسلاميم بدأ الجزاء بقدر العمل المبدأ القائل إن الله يعامل الناس دون تمييز بمقتضى عملهم وليس بما يسمى لطفا منه وتفضلا. وبعبارة حديثة فما يعاب عليه هو خضوع الله للقانون الذي يطبقه على الإنسان في محاسبته. إذ إن القرآن لا يكتفي على تسجيل أفعال الإنسان وحده بل يكتب على نفسه ويلتزم بالقانون لأنه حاكم عادل بإطلاق إلى حد وضع معيار المعاملة بالمثل في الرضا المتبادل بين الله

وعباده كما في عبارة "رضي الله عنهم ورضوا عنه".

. أما الثاني فهو مبدأ الاستعمار في الأرض باعتباره النصيب المشروع من الدنيا بقيم الاستخلاف ما يجعل الوصل بين العالمين الشاهد والغيب من مقومات الإيمان بالإسلام. ومن ثم فالدنيا لم تبق متنافية مع الإيمان بل العمل فيها بقيم الاستخلاف من شروط الإسلام ولا وجود لتناف بين الطبيعة والشريعة لأنه لا توجد خطيئة موروثة والرمز في ذلك أن آدم تلقى كلمات فتقبلها فعفا عنه ربه واجتباه فضلا عن كون الاستخلاف في الأرض سابق عن المعصية التي حصلت وهي من ثم لا تحول دون الفرصة

الثانية لإثبات جدارة الإنسان بالاستخلاف.

. والعيب الثالث: الحرية الروحية أو نفي الوساطة ولا يعتبر عيسى وسيطا بل هو رسول مثل الرسل الباقين يذكر بدين الفطرة أو الديني في كل دين: الإسلام.

. العيب الرابع هو أن الإسلام لم يكتف بإصلاح الكنيسة التي تعوض الوسيط والشفيع (المسيح) بل يلغيها تماما فيجعل الدين مسألة شخصية وفرض عين لكل فرد . والمعلوم أن الحاجة إلى الشفيع

والتضحية بابن الله في الرؤية المسيحية هي نظرية الخطيئة الموروثة والحاجة إلى وسيط يشفع في الإنسان فتكون الكنيسة نائبة الشفيع -المسيح- هي التي تعطي وتبرئ منها.

5 والمسألة الأخيرة هي عدم استثناء القرآن الرسل من إطلاق الغيب الذي هو محجوب عنهم فيكونوا مثلهم مثل أي إنسان في الاجتهاد في التعلم والجهاد في الإنجاز وفيهما عصمتهم مقصورة على أمانة التبليغ وصدق النية وثبات العزيمة ومن ثم فهم لا يدعون العلم المحيط ولا العمل التام لأن المبدأ في الإسلام هو الإنسان يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

تلك هي العيوب الخمسة التي يعتبرها الإصلاح البروتستنتي كافية لنفي الطابع الديني المنزل على القرآن. وهي هي في الحقيقة أهم ثورات الإسلام لأنها شرط مبدأيه في نقد التحريف وتأسيس حرية المعتقد الذي يؤسس للتعايش بين الأديان المختلفة باعتبار ذلك شرط كونية الدين الخاتم مع إرجاء الفصل في الخلافات العقدية إلى يوم الدين فيكون التعدد الديني في عالم الشهادة شرط التسابق في الخيرات لأنه شرط تبين الرشد من الغي

الذي يؤسس لحرية المعتقد, والأهم من ذلك كله هو شرط . إلغاء للسلطتين (الوساطة الكنسية ووصاية الحكم بالحق الإلهي) فوق الضمير الخلقي في تعينه الديني والسياسي.

* الثاني موقف حركة التنوير:

إنه الموقف مما تمدحه حركة التنوير من الإسلام في القرن الثامن عشر خاصة ممثلة بليسنج إلى غاية التنوير مع جوته في القرن التاسع. فما اعتبره علم الكلام الذي تقول به المدرسة الإصلاحية من عيوب الإسلام صار يعتبر في عصر التنوير من العلامات الدالة على أنه دين العقل فيكون الموقف الثاني بالتقابل مع الموقف الأول دليلا على موقف من منزلة العقل وليس من الإسلام لحسب: فالعقل كان يعتبر من

عمل الشيطان في حركة الإصلاح فصار في فلسفة التنوير من علامات الرشد الإنساني أو ما يسميه القرآن

ويمكن اعتبار النقد الهيجلي للإسلام ومقارنته بالثورة الفرنسية مدحا في قالب ذم إذا نظرنا إلى مآل الأمور في أوروبا وفي العالم حيث صارت القيم التي ينتقدها هي القيم التي تؤمن بها الإنسانية بعد إفلاس رؤيته للتاريخ ولشروط الوجود الإنساني السوي. فوجه الشبه الذي يلاحظه هيجل بين الموقفين موقف القرآن وموقف الثورة الفرنسية من القول بالكونية مرده إلى هذا التقابل لأن الثورة الفرنسية كانت ثورة على الكنسية وعلى الحق الإلهي في الحكم وعلى التمييز بين البشر بما تنفيه الآية الثالثة عشرة من الحجرات فلم تبق إلا ما أبقاه القرآن أي احترام القانون الذي يتفاضل به البشر وليس العرق ولا الطبقة ولا الجنس.

إن قيس كل تاريخ الإسلام إلى ما صار عليه بعد خلال انحطاطه وفشل الاستئناف في المرحلة العثمانية قد آل إلى تغييب دور المسلمين في الالتفات المرحلة الإسلامية الثاني إلى ما بعدها بسبب توقفها خلال ما مرت به من انحطاط. فهذا الالتفات الثاني هو عين دورها في الحداثة الغربية الأولى. وهو لا يقل أهمية عن التفاتها الأول إلى ما قبلها أي إلى المزيج الثقافي بينها وبين ثقافات الشعوب التي أسلمت والتي كان الغالب عليها المزيج بين الثقافة الهلنستية والرومانية وما قبلهما في ملتقى القارات الثلاث القديمة (آسيا

وإفريقيا وأوروبا) أي ما حول الأبيض المتوسط وما ورائه.

وحتى يتضح دور هذا الالتفات الثاني لا بد من إدراك طبيعة العلاقة بين الرؤية الإسلامية المبدئية

ودرجات ممارستها في التاريخ الفعلي للإمبراطورية الإسلامية في مراحل تكوينيتها وفي مراحل أفولها إلى إسقاط الخلافة العثمانية. ذلك أن هذا الفرق هو عينه الفرق الذي يتجلى من خلال علاقة فلسفة الدين

بفلسفة التاريخ: فهذه يغلب عليها معوقات تلك لأنها هي علة تحريف الرؤية المبدئية أو علة ابتعاد الممارسة عن المبدأ.

لذلك فالعرض هنا سيكون ذا وجهين ولا أستثني منها حتى المرحلة التي أشرف عليها الخلفاء الراشدون الذين اعتبر الرسول أولهم لأنه قبل أن يكتب دستور المدينة طلب البيعة التي تعينه خليفة للمسلمين فجمع بين الرسالة التي حددت المشروع والخلافة التي هي بداية تنفيذه في الوجه الثاني من السياسي أي الحكم بعد الوجه الأول منه أي التربية في المرحلة

المكية. والخلافة بهذا المعنى ليست خلافة الرب بل هي خلافة الجماعة المؤمنة به طوعا أو كرها-لأن القرآن يعتبر الإيمان بالرب فطريا ومن ثم فهو ليس فيه دليل على وجوده بل كل الأدلة تتعلق بنفي الشريك له في الخلق والأمر. وتلك هي خلافة الخلفاء كلهم أي كل البشر بمعنى نيابة الجماعة لأن كل إنسان خليفة من حيث المنزلة الوجودية المتعينة سياسيا في المعنى الذي

حددته الآية الثامنة والثلاثون من الشورى:

المرحلة الإسلامية كما تحددت في الرؤية المبدئية وهي التي تحددها الآية الثامنة والثلاثون من الشورى وهي أساس كل المؤلفات التي موضوعها الأحكام السلطانية التي يمكن اعتبارها أصول الفقه السياسي الأكبر بإعتبار أصول فقه التشريع القانوني هو أصول الفقه بالمعنى التقليدي.

المرحلة الإسلامية تحددت في الممارسة الفعلية التي تسعى إلى الاقتراب من الرؤية المبدئية ولا أستثني أي مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام لأنه لا توجد مرحلة مطابقة لمطلق حقيقة الإسلام ومرحلة منافية لها بإطلاق بل ما كان من النوع الثاني مهما قيل فيه يبقى خاضعا لقاعدة إسلامية ثابتة في القرآن وهي إباحة الضرورات للمحظورات؟

لذلك فمراحل تاريخ الإسلام كلها معبرة بأقدار متفاوتة على رؤية الإسلام بعضها أقرب إلى المثال من بعضها ويبقى المثال نفسه أي الحقبة التي أشرف عليها الرسول والخلفاء الراشدون الأقرب إلى المثال لكنها لا تطابقه لأن المطابقة مع المثال القرآني مستحيل بمقتضى كونه لم يطلب ذلك لعلمه باستحالته بل ما يطلبه هو الاجتهاد عقلا والجهاد إرادة للاقتراب منه

قدر المستطاع.

وهذه المحاولات مرت في تاريخ الأمة من حيث هي للوصل مثل فلسفة الدين ووقائع فلسفة التاريخ وصلا متفاوتا بخمس مراحل لا تخلو واحدة منها من المزاوجة بين عامل توحيد رمزي هو الخلافة مع الانقسامات المترتبة على الحرب الأهلية التي نتجت عن الفتنة الكبرى ودورها في كل الحروب التي نتجت عن الهجومات الخارجية الصليبية والمغولية والاستردادية والاستعمارية والحالية التي يقتضيها الاستئناف. فيكون محرك الحرب الأهلية الناتجة عن الفتنة الكبرى هو العامل الموحد الدائم منذئذ إلى الآن ومداره المسألة السياسية المتعلقة بطبيعة الثورة التي غيرت الرؤية الناقلة إلى الوحدة الإنسانية مشروعا واعيا بحقيقة كونية موجودة في الأعيان لكنها لم تصبح مشروعا له تأسيس في الأذهان إلا بفضل القرآن.

فالأمر بالنسبة للأمة التي مثلت النشأة الأولى لبداية هذا التاريخ كان من النوع الذي كان على هامش التاريخ العالمي أو على الأقل لم يكن له فيه دورا فاعلا. لذلك فهو لم يندرج في التاريخ الذي كان جاريا وأسس لبداية جديدة مثلها تحديد بدايته بالهجرة (مر) في قطيعة مع إمبراطوريتين مناطقيتين كانتا

تتقاسمان الإقليم وتتصارعان عليه هما إمبراطورية فارس وإمبراطورية بيزنطة. وكان المشروع تأسيس

الإمبراطورية الكونية بشعار الفتح -جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ليكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا. والهدف هو إذن توحيد الإنسانية برؤية قرآنية هي الرؤية المبنية على مخمس الاستعمار

والاستخلاف وتفاعلهما في الاتجاهين باعتبار العناصر الأربعة مقومة لكيان علاقة الإنسان بعالمين هما عالم الشهادة وعالم الغيب والأساس هو مضمون سورة هود وأخواتها التي قال عنها الرسول إنها قد شيبت رأسه. وهذه المراحل هي التالية:

1. مرحلة الخلافة الراشدة: من الهجرة إلى الحروب الأهلية الأولى: تكون مقومات الدولة الإسلامية الخمسة لتأسيس مشروع الرسالة الساعية لتوحيد الإنسانية: المشروع (محمد) وتوحيد المركز المكاني (أبو بكر) وتوحيد المركز الزماني (عمر) وتوحيد المرجع القرآني (عثمان) وبداية الحرب الأهلية (الفتنة الكبرى).

2. مرحلة الحروب الأهلية الأولى: من اغتيال عثمان إلى الصلح بين معاوية والحسين: استئناف مشروع الدولة وعلامته إنهاء الحروب الأهلية الخمسة ومن ثم فالاستقرار بدأ بعد عبد الملك بن مروان وتأسيس أداتي الدولة الكونية أي العملة الإسلامية والكلمة العربية.

3. الخلافة الأموية: من الصلح إلى إسقاط الخلافة الأموية: استئناف الفتح علامة على نجاح المشروع العائد إلى المرحلة الأولى لكن في نفس الوقت تمكن أعداء الأمة من النكوص إلى الشعوبية وعودة العرب إلى الاقتتال من أجل الحكم فصاروا في خدمة المشروع الفارسي: التفسير الخلدوني للظاهرة التي بدأت بها الحرب الأهلية والانقلاب على عثمان: القبائل العربية مع فارس ويهود الجزيرة استغلوا الخلافات في قريش بين الأمويين وبين الرسول.

4 عودة الحروب الأهلية: من بداية الدولة العباسية إلى سقوطها لم يبق

للعرب دور يذكر ففارس هي التي سيطرت باعتبارها مسيطرة على فكر الخلفاء العباسيين وعلى إدارة الدولة حتى وصل الأتراك وأنهوا سلطان الفرس وصاروا حماة السنة واستأنفوا الفتح.

.5 الخلافة العثمانية: من بداية الخلافة العثمانية إلى سقوطها بعد الحرب العالمية الأولى: انحلال الإمبراطورية الإسلامية التدريجي مع بقائها في الأذهان ومشروع الاستئناف الحالي الذي هو مشروط بإنهاء الحرب الأهلية ليس الإسلامية وحدها بل الحرب الأهلية الكونية التي هي العولة المادية المستندة إلى التلويثين المادي بسبب غياب درس سورة هود (ممثلا بفلسفة التاريخ لأقوام الرسل السبعة فيها) والروحي (ممثلا بفلسفة الدين التي للرسل الذين أرادوا إصلاح هذه الأقوام موضوعا للرسالات السبع) وبعبارة قرآنية علاج ما شاب بسببه رأس الرسول الخاتم الذي كان

المخاطب بسورة هود وأخواتها.

كل هذه المراحل الإسلامية الخمسة لم تتحرر مما سعت للقطع معه لأن فلسفة التاريخ كما أسلفت تمثل معوقات فلسفة الدين في نسبة بين وقائع الاستعمار في الأرض وقيم الاستخلاف فيها مقومين فعليين لكيان الإنسان الفردي والجمعي سواء كانت الجماعة جزئية خاصة بأمة معينة أو كلية شاملة للإنسانية كلها . وما يعنينا هو طبيعة المشروع السياسي الذي تمثله هذه القطيعة من حيث المبدأ حتى وإن لم تستطع الوصول إلى إنجازه الفعلي في الأحداث لكنها أنجزته إلى حد كبير في الحديث.

ويمكن ترجمة هذا المشروع السياسي في مقومات خمسة هي التي سنخصص لها الفصل المقبل لدرس علاقة الحداثة به أو حداثته بالحداثة

الأولى وهي المقومات التي تمثل غاية المشروع القرآني الذي حاولت كتب

السياسة الشرعية وكتب الأحكام السلطانية صوغه بمستويات متفاضلة في القرب من صوغه القرآني الذي كان عسير التحديد قبل تبين طبيعته من حيث هو ما عرفته في مشروع قراءته الفلسفية "إستراتيجية التوحيد (توحيد الإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية".

وهي التي ستكون دستور الإنسانية السياسي الكوني عندما تتحرر من الخلط بين ما سعت إليه الحداثة الأولى وحرفت لتصبح مسمى الحداثة الثانية في التطبيق الاستعماري خلطا ألقى الكثير مما فيها من قيم كونية مشتركة محددة للسياسي من حيث هو سياسي مقوم لبعدي الإنسان مستعمرا ومستخلفا في الأرض اللذين لما يحدد البنية المجردة للدولة من حيث هي نظام التربية ونظام الحكم اللذين يزاوجان قدر

خلدون.وهذه المقومات الخمس التي سأخصص لها الفصل السابع عشر من المحاولة هي التالية:

الأصل هو المرجعية التي تؤسس السياسي من حيث هو سياسي يتحدد بالوصل بين بعد الاستعمار في الأرض حفظا لكيان الإنسان العضوي وبعد الاستخلاف فيها حفظا لكيان الإنسان الروحي أي كان دينه منزلا كان أو طبيعيا إذ لا توجد جماعة بشرية من دون هذين البعدين بنسب مختلفة لكنها حتمية الوجود والتفاعل ما يجعلها مرجعية مخمسة: ما يترتب على الأول وما يترتب على الثاني وما يترتب على فعل الأول في الثاني وما يترتب على فعل الثاني في الأول والأصل هو طبيعة السياسي من حيث هو مرجعية قوامة الجماعة لذاتها أي كانت الجماعة.

ويترتب على هذه المرجعية تكون القوى السياسية التي تتكلم باسمها فتنقسم حتما إلى قوى سياسية تقدم شروط الاستعمار في الأرض على شروط الاستخلاف فيها وهو تقديم الاقتصادي على الاجتماعي وقوى

سياسية تعكس فتقدم شروط الاستخلاف فيها على شروط الاستعمار فيها وهو تقديم الاجتماعي على الاقتصادي.

ثم بالتدريج تدرك القوى الأولى استحالة المحافظة على دورها من دون أخذ شيء من الثانية فتكون يسار اليمين جمعا بين تقديم الاقتصادي دون إهمال الاجتماعي يليها إدراك القوى الثانية استحالة المحافظة على دورها من دون أخذ شيء من الأولى فتكون يمين اليسار جمعا بين تقديم الاجتماعي دون إهمال الاقتصادي. وبين هذه القوى الأربع نجد القوى التي تراوح بينها جميعا وهي في آن القوى الانتهازية وأصل كل القوى في مرحلة عدم الاستقرار على مذهب.

ولما كان هدف القوى السياسية هو الوصول إلى الحكم لتحقيق رؤيتهم للمرجعية فإن الصراع بينها يمر حتما بمرحلتين الأولى هي التداول الطبيعي بصراع القوى غير الخاضع لشروط العيش المشترك والتداول السعي على الحكم حتى يتبين أن ذلك لا يمكن من تحقيق الهدف فتشرع في الانتقال من قانون التاريخ الطبيعي أي الصراع والبقاء للأقوى إلى قانون التاريخ الخلقي أي التداول السلمي والبقاء لما تراه الجماعة الأصلح لها.

لكن النظام في الحالتين واحد سواء كان حربيا أو سلميا فهو متعدد حتما وإلا فلا يمكن أن يتجاوز التغير المسار البيولوجي المشترك في التاريخ الطبيعي عند الحيوانات التي ليس لها ما للإنسان من قدرة على التنظيم

الذاتي. ذلك أن البنية المجردة للدولة لا تتغير وهي أشبه بالكيان العضوي للفرد وما يتغير هو قوانين القوامة التي تملأ البنية المجردة فتعينها بالتدريج للانتقال من قانون التاريخ الطبيعي بمنطق تنافس الصراع والبقاء للأقوى إلى قانون التاريخ الخلقي بمنطق التسابق في الخيرات والبقاء للأصلح وتلك هي بداية التعاقد الذي يؤسسه الدين أو مفهوم الميثاق القرآني.

وهنا نصل إلى قلب المعادلة السياسية وهي التعاقد بين البشر في الجماعة لتنظيم الشأن العام وقوامة الجماعة لذاتها: وذلك هو الدستور وهو يتضمن التعاقد مع شرطيه الأولين أي المرجعية والقوى السياسية وحصيلتيه أي التربية والحكم وهما مضمون القوامة الذاتية للسياسي من حيث هو سياسي أي تحقيق شروط الاستعمار في الأرض وهو معنى رعاية الجماعة لذاتها وشروط الاستخلاف فيها وهو معنى حماية الجماعة لذاتها.

وتلك هي وظائف الدولة من حيث هي دولة ولا بد أن يكون فيها في آن من يتولى وظيفة الحكم والتربية بالفعل ومن يعارضه ويستعد للتداول عليهما إذا فشل الأول وقدم الثاني ما ترضى عنه الجماعة -سلما أو حربا-ليكون البديل لتحقيق تلك الوظائف.

وبذلك يتبين أنه لا شيء في السياسي يقع بالصدفة بل هو خاضع لقوانين وسنن هي عينها التي حددها

القرآن الكريم في آية واحدة هي الآية الثامنة والثلاثون من سورة الشورى:

ففيها بعد الاستخلاف: الاستجابة إلى الرب أي إن الإنسان يشعر بحريته وأنه لا معبود له غير الرب ولم

تقل الآية الله لأن الرب مشترك بين كل الأديان الله خاص بالمسلمين وهو مطابق للرب عند بعد تنزيه الربوبية من الشرك في الأديان الطبيعية والمنزلة الحرفة التي تؤله الطبيعة أو الإنسان.

وفيها علامة الاستخلاف: إقامة الصلاة ليس بالمعنى الخاص بالمسلمين -لأن الكلام على الربوبية عامة- ومن ثم فالقصد هو الدعاء أي الاعتماد على قوة متعالية تؤمن بأنها خالقة و آمرة.

وفيها طبيعة نظام الحكم الذي يجعل الأمر السياسي أمر الجماعة وهو معنى الجمهورية لأن "أمر الجماعة"

تعني باللاتينية في عصر نزول القرآن "راس بوبليكا" في الإمبراطورية الرومانية.

وفيها أسلوب الحكم الذي يجعل إدارة نظام الحكم بالشورى بين الجماعة لأن "شورى بينهم" يعني أمرين أولهما أن الجماعة هي التي تسير أمرها والثاني هو المهم أن الجماعة هنا لا تتضمن التمييز اليوناني بين سادة لهم الحق في الشورى وعبيد لا حق لهم فيها. ذلك أن الإسلام ذاهب إلى إلغاء العبودية ما دام قد جعل تحرير العبيد أهم كفارة يلجأ إليها المؤمن ليكفر على ذنوبه أيا كانت.

وفيها أخيرا نظام الاستعمار في الأرض الذي يحرر الجماعة من الظلم في توزيع الثروة وذلك بالإنفاق من الرزق فتكون الآية قد استعملت رمزين قرآنيين لتحديد العلاقة بالمرجعية والغاية: الصلاة علامة على الاستجابة للرب والزكاة علامة على ثمرتها أي الإنفاق من الرزق في أبوابه التي تحدد الآية 177من البقرة. وهذه هي المسائل التي سندرسها في الفصل المقبل

إن شاء الله.

الفصل السابع عشر

كانت حيرتي شديدة لعلتين حتى بت مترددا في الإقدام على قول ما أنا بصدد قوله حول القرآن بوصفه "إستراتيجية توحيد للإنسانية" مع مثال عيني هو "منطق السياسة المحمدية" وذلك هو جوهر دولة الإسلام التي هي بداية تأسيس الدولة الكونية العالمية التي تحرر الإنسانية مما تعيشه من حرب أهلية حول تقاسم المعمورة بصدام أهلي لا يتوقف:

العلة الأولى هي أن هذه الفرضية حول تعريف القرآن تقتضي التخلي عن تعريف الإسلام تعريفا يعتبره دينيا من بين الأديان إلا في ظاهره. لكنه في باطنه هو "ما بعد الأديان" المنزل منها فضلا عن الطبيعي. ومن ثم فباطنه الذي قد يخفيه ظاهره هو "الديني في كل الأديان" التي يعرضها ليصلح ما حل بها من تحريف جعلها تحول الديني إلى أمر مناف للطبيعي إما منافاة مطلقة منافاة بين العضوي والروحي في كيان الإنسان بمقتضى نظرية الخطيئة الموروثة في المسيحية أو منافاة نسبية تؤسس للتمايز العنصري بين البشر بمقتضى نظرية الشعب المختار في اليهودية

في حين أن المبدأ الأساسي فيه هو اعتبار الديني مثله مثل الفلسفي ما فطر عليه الإنسان بمعنى أنه مرسوم في كيانه العضوي والروحي وله صلة مباشرة بمجالين مشتركين بينهما هما عين محددي شروط قيام الإنسان لكونهما عين مقومي كيانه العضوي والروحي:

فأما المجال الأول فهو مجال العلاقة المعرفية التي تجعل الإنسان قادرا

على الاستعمار في الأرض بتطبيقاتها

التي يستخرج بها منها شروط بقائه العضوي وتلك هي علة الإشكالية الابستمولوجية التي تمثل جزءا أساسيا من الخطاب القرآني.

فما من قارئ نزيه يمكن ألا يعترف بأن المسألة المعرفية من أهم مضمونات القرآن لأن خطابه يتوجه إلى الإنسان من حيث هو باحث عن الفهم بمستوييه الحسي والعقلي مستبدلا الاستدلال بالمعجزات وخرق العادات بالاستدلال بالنظام وثبات العادات.

ولا علاقة لهذا التعريف بخرافة الإعجاز العلمي لأنه لا يتعلق بالمضمون العلمي حصيلة لطلبه بل هو رؤية تتعلق بضرورة طلبه. فالقرآن يتضمن الكلام على الرؤية المعرفية ولا يتضمن مضمونا معرفيا إلا في الأمثال التي يضربها هي مناسبة لعصر نزوله وإلا لما كان قابلا للفهم والتأثير: الرؤية قابلة لأن تكون صالحة لكل زمان ومكان والمضمون متغير

ولذلك فكل زعم بمضمون علمي في القرآن يورطه في المتغيرات التي تتحول إلى تكذيبه لأن المضمون العلمي خاصيته الجوهرية أن التطور فيه دليل تكذيب دائم لكل زعم بالمعرفة المطلقة والنهائية.

فما في القرآن هو إذن رؤية تدعو إلى طلب العلم وليس حصيلة علمية يعرضها فتكون خاضعة للتطور ومن ثم تتورط في تثبيت ما ليس بثابت فيصبح القرآن قابلا للتكذيب. إنه الموقف الذي يجعل البحث العلمي مطلوبا وواجبا ببيان شروط إمكانه التي هي من مقومات كيان الإنسان المجهز لهذا الغرض أي المدارك الحسية والتوليف العقلي الذي ينسقها

إما انطلاقا مما يفترضه أو ما يستقر به هو إذن يحتوي على رؤية إبستمولوجية وليس على مضمون علمي إلا لما كان معلوما في عصر نزوله حتى يكون مقنعا بالتمثيل وليس الحقيقة التي يمثل لها بما يفهمه متلقوه الذين يسعى لإفهامهم الرؤية.

إنه لا يتضمن حصيلة البحث العلمي الذي هو مرتع أكاذيب المتكلمين عن الإعجاز العلمي الذي من علامات توهم المضمون العلمي المطلق في المتناول وهو ما ينفي عقيدة الغيب التي هي جوهرية في القرآن الكريم.

لذلك فلن يجد القارئ في القرآن أي قانون من قوانين الطبيعة بمعنى القانون العلمي الذي هو عبارة محددة لعلاقات ونسب ذات تحديد كمي رياضي

قابل للقياس بحسب حقب تطور المعرفة بل ما فيه هو رؤية تعتبر الطبيعة خاضعة لقوانين قابلة للاكتشاف لأن الإنسان مجهز بما يمكنه من اكتشافها فيدعوه لتفعيلها لا غير وذلك لأنها شرط استعماره في الأرض بالعمل على علم وليس رماية في عماية.

وشرط ذلك هو ما للإنسان من قدرة على التقدير الذهني الذي يتقدم على تلقي ما توفره الحواس الخارجية والداخلية من علامات تجلي الوجود الخارجي والداخلي للوعي الإنساني لإضفاء النسقية عليها وجعلها قادرة على التعامل مع عادات الأشياء ومجاريها حتى تراكم الخبرة في التعامل مع الظاهرات الطبيعية في العالم وفي كيان الإنسان والتاريخية في الفرد والجماعة

وأما المجال الثاني فهو مجال العلاقة القيمية الممكنة من الاستخلاف في الأرض لجعل تسخير ثروات الأرض تكون لجميع البشر حتى لا تكون علة

للتلويثين الطبيعي خلال استغلالها والخلقي خلال استغلال الإنسان الذي يستعبد ليكون أداة كما يقول أرسطو بسبب كون المغزل لا يتحرك بذاته ولم يكن أرسطو يدري أنه عندما يتحرك المغزل بذاته سيزداد التلويثان بسبب نهم الثروة وفساد التراث.

وهنا أيضا ليس لهذا المجال الثاني علاقة بكذبة من يزعم أنه يكفي أن ينتسب المرء لظاهر الإسلام حتى يكون بحق مسلما عند الله لو صح ذلك لكان المرء عالما بسريرته العلم المطابق ولما أمكن أن يكون الحكم النهائي لخالقه :

لذلك كان كبار الصحابة يخشون ما وصفه ابن خلدون بما يشبه النفاق اللاواعي والذي كان يتطلب ما يسمى بمجاهدة الاستقامة وراء مجاهدة التقوى وهي المجاهدة التي يكون فيها المرء مراقبا لذاته وتصد لما

قد يشوبها من هذا النفاق الخلقي الذي قد يفسد صدق التقوى فتصبح تقية.

فظاهر الإسلام قد يكون تقية وهي ذروة النفاق وليس تقوى وذروتها الاستقامة لذلك فلا يعلم ما لدى الإنسان من نفاق غير الله إذ حتى المنافق قد لا يعلم أنه منافق لجهله بسريرته التي هي من الغيب وليست ومن ثم فالأمر الأكسيولوجي يتعلق برؤية حول الجهاد العملي هو التواصي بالصبر وقصد العمل الصالح المؤسس على الإيمان تماما كما يتعلق الأمر الإبستمولوجي برؤية حول الاجتهاد النظري هو التواصي بالحق ولا شيء يضمن الصلاح ولا الحقيقة إلا هما في ذاتهما ومن ثم فكل مساعي الإنسان مراهنة على التوفيق الإلهي الدال على الإيمان والخيار الحر المراهن على ما يوصله إليه تبين الرشد من الغي

والعلة الثانية هي لخوفي من كلامي هذا عن الإسلام الذي قد يعتبر جرأة يذمها من تصور الاجتهاد المأجور حتى في حالة عدم الإصابة ليس فيه شيء من طلب الجرأة إذا كانت صادقة لوجه الله فأصبح الجبن في الاجتهاد من علل تخلف الفكر والأمة.

ذلك أن هذه المحاولة قد يقع الخلط بينها وبين الرؤية الهيجلية التي توحد هي أيضا بين المسيحية باعتبارها الدين الأتم وفلسفته باعتبارها العلم المطلق :

لكني وإن كنت مؤمنا بأن الإسلام هو الدين الأتم فإني لا أومن بأني أعلم معنى تمامه إلا بوصفه عند الله كذلك لأن علمه محيط وأعلم أن علمي ليس محيطا ومن ثم فلست أعلم وجه تمامه بل أومن بتمامه كما أومن بتمام خلق الله وأمره دون أن أردهما إلى ما أشهده منهما فأدعي أني أعلم وجه التمام فيهما بالمعنى العلمي لكلمة أعلم .

فالتوحيد القرآني مبني على عكس ذلك تماما وهو إذن يناقض الرؤية الهيجلية ولا يطابقها. فالتوحيد الهيجلي مبني على القول بالمطابقة وبالتمام وهما ما أنفيه على الإنسان بمن فيهم الأنبياء والرسول بمنطوق

القرآن ومدلوله وباعتراف الرسول الخاتم إذ أجاب من سأله عن الروح. ومن ثم فالخلاف بين الرؤيتين رؤية هيجل ورؤيتي: الخلاف ابستمولوجي وأكسيولوجي. فلا علم الإنسان محيط ليكون مطابقا للوجود ولا عمل الإنسان تاما ليكون دين من الأديان ممثلا للتمام في وجوده الشاهد. فالدين الأتم في القرآن لا يعلم حقا إلا بعد الوصول إلى مرحلة إدراك الغيب عندما يصبح البصر حديدا لكنه في عالم الشهادة منه ما هو مشروط في الإيمان

الظاهر لكنه مجهول التحقق في الباطن (لأن السرائر من الغيب). والمشروط منه في الإيمان ثلاثة مبادئ وما بين الأول والثاني ثم ما بين الثاني والأخير من علاقة هي شرط التحرر من زعم المطابقة والتمام:

* فأما المبدأ الأول فهو الإيمان بالله

* وأما المبدأ الثاني فهو الإيمان بالآخرة

* والمبدأ الثالث هو العمل الصالح والوصلة الأولى بين المبدأ الأول والمبدأ الثاني هو الانتقال من عدم المطابقة إلى المطابقة في المعرفة التي تكون في عالم الشهادة مقصورة على ظاهر الوجود وذلك هو الاجتهاد الذي يكفي فيه القصد المخلص لطلب الحقيقة والصدق في السعي إليها إلى المعرفة التي يصبح فيها البصر حديدا يوم الحساب وذلك هو السر في ضرورة الإيمان بالآخرة وهو ما ينفيه جل صراحة بقوله ليس وراء الماهنا ما هناك والوصلة الثانية بين المبدأ الثاني والمبدأ الثالث هو الانتقال من الإيمان بالحساب إلى اعتباره حساب على

الأعمال التي يقوم بها الإنسان في عالم الشهادة من حيث هو مستعمر في الأرض استعمارا يمتحن فيه من حيث أهليته للاستخلاف أي عدم الفساد في الأرض وسفك الدماء وذلك ما يكون إيجابا عملا صالحا

وليس مجرد سلب لهذين السلوكين اللذين يلوثان المعمورة ماديا وروحيا .

وهذا أيضا ما ينفيه هيجل بضمير ما يسميه حيلة العقل التي تجعل ما يجري وكأنه فاتاليزم (وهو نوع من الإيمان بقضاء الطبيعة وقدرها قياسا على الإيمان بقضاء الله وقدره بحيث إن التاريخ الروحي يشبه إلى حد كبير

التاريخ الطبيعي فيكون البقاء فيه للأقوى وليس للأصلح.

ولست معنيا بمن يعتبر التوحيد بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات وكأنه نفي لقدسية الديني في الأديان لأن من يظن ذلك ينفي القدسية عن الفلسفي في الفلسفات ولا يفهم أن ما يظن نقصا هو عين الكمال بمنظور القرآن :

فالمعرفة اجتهادية والعمل جهادي فيهما كليهما وفضل الإسلام أنه هو الأول الذي كذب خرافة المطابقة والعلم المحيط وخرافة التمام والعمل المطلق .

كل حياة الإنسان اجتهاد تعود إلى الاجتهاد المعرفي وتطبيقاته لتحرير الإنسان من كونه خلق في كبد. ويكون ذلك جهادا يعود إلى الجهاد العملي وتطبيقاته حتى يكون عمله صالحا فيحول بالتعاون والتبادل العادل الصراع من أجل الاستعمار في الأرض ويحول بالتفاهم والتواصل الصادق الصراع من أجل الاستخلاف فيها .

ومن يدرس القرآن متجاوزا مرحلة الانحطاط الذي حول فكر الأمة إلى تخاريف بعض الفقهاء والمتصوفة في العمل وتطبيقاته وتخاريف بعض المتكلمين والفلاسفة في النظر وتطبيقاته يدرك أن قولهم بالمطابقة في المعرفة وبالتمام في العمل هو الذي جعلهم يزعمون المستحيل قرآنيا أي العلم المحيط والعمل التام :

القرآن لا يستثني حتى الرسل من احتجاب الغيب عنهم وتلك هي العلة في إرجائه الفصل بين الأديان: وهم الفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمتكلمون نتج عن قولهم بالإحاطة النظرية والتمام العملي.

ومعنى ذلك أن هؤلاء من حيث لا يعلمون هو الأقرب إلى رؤية هيجل مما أعرضه هنا. فهم يدعون بموقفهم الساذج غير النقدي لأنه شتان بين القول إن الدين عند الله هو الإسلام وبين الزعم بأن الدين في عالم الشهادة هو مجرد الانتساب إلى ظاهره في حين أن السرائر لا يعلمها إلا الله.

الإسلام هو إذن هذه الحالة الروحية التي تجعل الإنسان مثل الرسول الخاتم في حيرة دائمة.بدليل امتلاء القرآن بالتثبيت الدائم للرسول الخاتم مما يعني أن ذلك استجابة لفضيلة وليس لنقص في الإيمان الذي همه الأساسي ديمومة طلب الثبات -

والتساؤل الذي لا يتوقف لكأنه بحاجة دائمة إلى تجديد اجتهاده في المعرفة وجهاده في العمل راجيا من ربه أن يثبته يساعده على الإصابة في الاجتهاد والفلاح في الجهاد. فيكون ذلك شرط ما عرف به من صبر ورفض لكل ما يدعو للغضب: فهو مذكر ينذر ويبشر لكنه ليس مسيطرا

والآن فليس يزعجني أن يسيء الفهم كل من يتصور أني أطلق رؤية الإسلام في كلامي على الفلسفة السياسية بصورة تحكمية إذا لم يدرك أن ذلك متناسق مع هذا التوحيد بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفة ابستومولوجيا وأكسيولوجيا واعتبار هذا المشترك الموحد لهما

هو الذي يرد إلى إستراتيجية التربية والحكم اللذين يمكنان الإنسان من سد حاجاته العضوية والروحية حتى يكون أهلا لمنزلته الوجودية مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها ومن ثم فهما في الجوهر يردان إلى ما بعد الديني والفلسفي أي إلى نظرية الدولة الكونية والسياسة العالمية.

وتلك هي إستراتيجية القرآن في كلامه حول فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

بوصفه ملتقاهما الذي يتقاطعان فيه لعلاج منزلة الإنسان أعني فلسفة السياسة إذا قصدنا بها نظام العيش المشترك بين البشر في المعمورة من حيث كونهم حاصلين على ما يجعلهم لا يقتصر وجودهم على تاريخ الحيوان الطبيعي

بل له القدرة على تجاوزه والعودة إليه بما يمكن أن نعتبره تاريخ الإنسان الحلقي: فبهذا المعنى يعرف الإسلام نفسه بكونه الدين الفاتح الدين الخاتم بمعنى كونه الديني في كل دين

فلا معنى لرسالة "تعرف نفسها بكونها" هي البداية الكونية التي يخاطب به الرب من خلقوا للعبادة المحضة.يولد الإنسان على الفطرة-والغاية -وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فيأتي الإسلام ليصلح هذه القطيعة التي يسميها تحريفا لينقدها بمنطق التصديق لما بقي فيها دون تحريف والهيمنة لتخليصها من التحريف إذا لم تكن في آن قطيعة مع المقابلة بين دين منزل ودين طبيعي لأن ما يكون الإنسان عليه مفطورا من البداية لم تتقدم عليه رسالة تذكير خارجية ومن ثم فإن استعادة الفطرة تغنيه عن رسالة تذكير خارجية بعد الأخيرة إذا كانت إصلاحا لما توسط بين البداية والغاية: لذلك فالقرآن بهذا المعنى ليس حركة إصلاح لنحسب بل هو تأسيس لحركة الإصلاح الذاتي الدائم بإيقاظ المرسوم في كيان الإنسان العضوي والروحي. البحث عن البنية العميقة للقرآن انطلاقا كان بمنطق العودة من تعريف القرآن هذا إلى ما يترتب عليه من مضمون لرسالته إذا اعتبرت " إستراتيجية التوحيد ومنطق السياسة المحمدية" جاءت من المرسل الله إلى المرسل إليه (الإنسان) كلف أحد البشر بأن يكون مبلغا لهذه الرسالة في

شكلين هما:

* التربية على قيم القرآن

. والحكم بما يسنه من أحكام

من أجل تحقيق هذه الإستراتيجية تحقيقا يجعلها تثبت أن الإسلام هو فاتح هذه العلاقة المباشرة بين الله والإنسان بوصفه خليفة. فتكون السياسة المحمدية في آن دليلا على صحة الفرضية لكأنها في نسبة التجربة على الفرضية في البحث العلمي لأنها عينة ما ينبغي أن تكون لتتحقق خلال تاريخ الإسلام بوصفه تحريرا للفطرة التي هي الإسلام الفاتح من التحريف الذي هو الأديان المنزلة والطبيعية التي تخلت عن الوصل بين الاستعمار في الأرض رمزا لعلاقة الإنسان بعالم الشهادة والاستخلاف فيها رمزا للقيم التي ينبغي إخضاعها لها حتى تكون اختبارا لأهلية الاستخلاف يوم الحساب.

وشرطا لتوحيد الإنسانية بمعياري الآية الأولى من النساء رمزا للأخوة البشرية والآية الثالثة عشرة رمزا للمساواة بينهم جميعا دون اعتبار للفروق العرقية والاقتصادية والثقافية بحيث تكون السياسة هي الوصل الدائم بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ منزلة للإنسان من حيث هو إنسان

ولولا هذا الفهم لما اطمأننت إلى أني تمكنت من تجاوز ما سبق أن قلت مرة إن من يقرأ القرآن مكتفيا ببنيته السطحية سيجد نفسه أمام غاب بكر يعسر التحرك في أرجائها. فهو يكون كمن ينظر إلى أحداث الطبيعة مكانها وزمانها وقواها وأنوائها قبل الغوص إلى أسرارها وقوانينها فلا يرى لها نظاما يمكنه من الاطمئنان إلى مفاجآتها. وتلك تجربة عشتها شابا ولا أعتقد أحدا

مر بالمسار التعليمي الذي عاشه جيلي والأجيال التي سبقته لم يحيره الأمر ولم يتساءل عن النظام الذي يحكم نص القرآن.

وبهذه الفرضية والتجربة الدالة على وجاهتها يمكن فهم تحييد القرآن لكل ما يمكن أن يحول دون حصر السياسة في ما يحقق الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف بهذين المعيارين بما في ذلك الخلافات الدينية ما يعني أنه لا يعتبر تعدد الأديان مسموحا به بل هو مطلوب (البقرة 62 والمائدة69 والحج (17 لأنه شرط التسابق في الخيرات بالنسبة إلى الباحثين عن الحقيقة (المائدة (40 ولأنه شرط حرية المعتقد الذي لا إكراه فيه (البقرة 256).

فعندما افترضت أنه بوسع التعامل معه في طلب بنيته العميقة لتحصيل الرزق الروحي بالاطمئنان إليه في فهم سنن الوجود الإنساني في بعده الروحي نفس التعامل الذي مكن الإنسان من النفاذ المتدرج إلى أسرار الطبيعة باكتشاف قوانين تمكنه من الاطمئنان إليها وتحصيل رزقه المادي منها وضعت تعريفا لبنية القرآن العميقة فاعتبرته "إستراتيجية توحيد الإنسانية بمنطق السياسة المحمدية "

وجدت فرصة تطبيق قاعدة نقيض التالي يفيد نقيض المقدم وهو الذي يؤسس لمعيار قابلية التكذيب فكانت هذه الآيات كلها دليلا على أن الفرضية وجيهة وهي في آن كافية للشروع في استخراج البنية العميقة للقرآن الكريم باعتباره رسالة من الله مرسلا إلى الإنسان مرسلا إليه

بتبليغ يعتمد التربية لتكون الإنسان مستعمرا ومستخلفا وتطبيق ذلك سياسة لاختباره مدى أهليته فأصبحت البنية العميقة التي أبحث عنها هي منطق

السياسة المحمدية ودورها في توحيد الإنسانية أمرا ميسورا وبات مفهوما أن تكون الرسالة خاتمة إذا كانت متناسقة مع هذه الشروط التي هي ثمرتها بحيث إن الشروط التي تجعل الاستعمار كونيا.

يغلب على تاريخه من حيث كيانه العضوي سيطرة الوجه المادي من قيام الإنسان لسد حاجاته المادية ويغلب عليه من حيث كيانه الروحي سيطرة الوجه الروحي من قيامه لسد حاجاته الروحية:

فيكون القرآن بذلك حقا إستراتيجية سياسية لتوحيد البشرية بالاستناد إلى مقومي الوجود الإنساني يعرفها ببعديه أي من حيث كيانه العضوي في علاقة بالاستعمار في الأرض ومن حيث كيانه الروحي في علاقة بالاستخلاف فيها. ومن ثم فالرسالة الخاتمة هي الرسالة التي يكون فيها:

الإنسان المرسل إليه في علاقة مباشرة مع الله المرسل

ويكون الرسول الخاتم واحدا من البشر أولا

ثم مذكرا للإنسان بما جهز به ليجمع بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض

وذلك بتربية وحكم تمكن من التعاون والتبادل العادل ومن التفاهم بالتواصل الصادق.

ولذلك فلكي يحقق ذلك يخاطب القرآن ما يوجد في كيان الإنسان العضوي (بدنه) وفي كيانه الروحي (روحه أو ضميره) بمنهجية التربية لقواه العضوية والروحية وبمنهجية الحكم لشروط التعايش بين البشر بنظام يجعل القوى العضوية والقوى الروحية المتعددة قادرة على العيش المشترك

في كل مجموعة وبين المجموعات عيشا يجعل التعاون وشرطه التبادل العادل والتفاهم وشرطه التواصل الصادق جوهر السياسة التي تمكن من السلام في تقاسم الثروة والتراث

ثمرتين للعلاقتين العمودية بين البشر والعالم والأفقية بين البشر. ولا توجد إشارة في هذا الوصف ليس فيها آيات بينات تتكرر في جل سور القرآن بدلالة متغيرة بتغير السياق الذي يغلب على السورة في جملتها. وما من سورة في القرآن لا تتضمن الأغراض العشرة لرسالة القرآن: خمسة أغراض هي موضوعات التذكير وهي:

الكلام في المرسل (الله)

وفي المرسل إليه (الإنسان)

وفي الرسول (محمد خاصة وبقية الرسل الذين يقصهم القرآن)

وفي طريقة التبليغ

الذي يتوسل التربية والحكم

أعني جوهر السياسة من حيث هي إستراتيجية التوحيد التي تحقق شروط التناسب الأمثل للاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها

وذلك هو الغرض الأخير الذي يحدد وظائف الجماعة والنظام السياسي الذي يكون فيه فرض كفاية من تنوبهم الجمعاء خلفاء بالمعنى السياسي تنويبا وخضوعا لمنوبيهم ومعينيهم ومراقبيهم وعازليهم لأنه لا طاعة في معصية بمعنى أنهم خاضعون للشريعة أي للقانون الذي يحكم نظام الجماعة التي هي جماعة الخلفاء بالمعنى الوجودي منزلة الإنسان من حيث هو

إنسان في القرآن (الشورى ٠(38

والأغراض الخمسة بينها خمس وصلات:

1 بين المرسل والمرسل إليه: هو مفهوم الاستخلاف فالقرآن يعتبر الإنسان أحد النوعين من الموجودات التي خلقت للعبادة التي هي شاهدة وغائبة في آن لأن الحياة الدنيا والاستعمار في

الأرض هو وجهها الشاهد وكونها امتحانا لأهلية الاستخلاف هو مدى الالتزام بمبادئه في ممارسات

الإنسان خلال الاستعمار في الأرض.

٠ بين المرسل إليه والرسول: فهو إنسان مثل جميع البشر وليس معصوما إلا في مهمة التبليغ والباقي يكون فيه مجتهدا مثل البشر لكنه يغلب عليه الصواب في الاجتهاد نظرا وفي الجهاد عملا لكنه قد لايصيب فينبهه القرآن بأساليب أحيانا قاسية. وهذه الظاهرة من أقوى الأدلة على الصدق في التبليغ وهي أشبه بالنقد الذاتي في حالات الفكر السياسي لو كان الرسول سياسيا عاديا وليس موحى إليه.

٠ بين تبليغ الرسالة وتفهيم المرسل إليهم أي التنزيل في التاريخ الفعلي بالتربية والحكم وتلك هي السياسة حيث يتبين أن للرسول عبقرية إستراتيجية في إدارة الدولة في السلم والحرب على حد سواء ومن ثم فترجمته لما يتلقاه من الوحي بالأقوال إلى أفعال تصنع الرجال للسلم والحرب يسهمون في بناء الدولة وتكوين الجماعة تربية وحكما رعاية وحماية تعد من المعجزات التي لا يوجد لها مثيل في التاريخ: ولعل نشأة دولة الإسلام من

أكبر معجزات تاريخ البشرية

• بين التبليغ وغايته أي وصول الرسالة إلى تحقيق الغاية التي هي توحيد الإنسانية أي تعيين الإستراتيجية الفعلية لتوحيد البشرية: كيف كان التنزيل غنيا عن الاقتصار على شعب معين بل إن الرسالة صارت مهمة كل الذين أصبحوا مسلمين بحيث إن دور العرب لم يكن بوصفهم عربا بل بوصفهم بشرا مثل غيرهم ممن أصبحوا مسلمين .

• وهكذا تعود الغاية على البداية: أي الرسالة الخاتمة هي الحوار الدائم بين المرسل والمرسل إليه وذلك هو جوهر القرآن المغني عن الوسيط الروحي الكنسي وعن الوصي الحامل بالحق الإلهي فيكون مفهوم ختم الوحي معقولا: القرآن يغني الإنسان فردا وجماعة جزئية وكونية عن الوساطة والوصاية فيصبح كما عرفه ابن خلدون رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له

وهذه الإستراتيجية التي تجعل الإسلام بالجوهر فلسفة سياسية تحدد العلاقة الثابتة دائما بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ وهي حقيقة السياسة لأنها تمثل تقاطعهما أو ملتقاهما الذي يجلي ما بين انتساب الإنسان إلى عالم الشهادة وانتسابه إلى عالم الغيب. وهي بنية لا يمكن ألا تكون كونية لأنها مبنية على نظرية في الإنسان تصلح ما حصل من تحريف في الرؤيتين الدينية والفلسفية

كان القرآن سباقا إليها وتلته المدرسة النقدية العربية التي بدأت مع الغزالي في النظر والعمل وبلغت الذروة مع ابن خلدون في العمل وكان الوسيط بينهما ابن تيمية في النظر.

وتؤدي هذه الإستراتيجية إلى تحرير الإنسان من الوساطة الروحية (الكنسية) ومن الوصاية المادية (الحكم بالحق الإلهي) الناتجتين عن تحريف الأديان المنزلة التي يشوبها شيء من الشرك (ومثالهما في القرآن اليهودية والمسيحية).

في الأديان الطبيعية لنفس العلة (ومثالهما في القرآن المجوسية والصابئية) ليكون سيد نفسه إذ إن الإنسان يأتي ربه فردا يوم الحساب. ومن ثم حياته في عالم الشهادة اختبار لأهليته للاستخلاف (العنكبوت مخصصة لهذه المسألة: الاختبار) وتلك هي علة الجمع بين عالمين :

عالم الشهادة

وعالم الغيب

أثر الأول في الثاني: أي ما منه ينسى الإنسان فيه فيخلد إلى الأرض

اثر الثاني في الأول: أي ما منه يذكر الإنسان بأنه في امتحان دائم لأهليته الاستخلافية

والأصل هو طبيعة علاقة الإنسان بالمعادلة الوجودية التي هي تناظر أحياز وجوده أي الطبيعة والتاريخ وما بعدهما المحيل إلى ما قبلهما أعني ما فيهما من نظام هو الذي يدل على كونهما ليسا مدلول الآية 53 من فصلت التي تتكلم على تجلي آيات الله التي يرينا في الآفاق وفي الأنفس حتى نتبين أن القرآن حق

فنتبين معنى الاستدلال القرآني بالنظام وليس بخرقه فتكون معجزة القرآن هي إحالته إلى الجواب عن سؤالي الفلسفة والدين:

لماذا يوجد شيء بدل لا شيء: الخلق

* ولماذا يكون ما يوجد بكيفه الخاص: الأمر. ولماذا كان القرآن رؤية تدعو إلى البحث لمعرفة هذا النظام وهو رؤيته الأبستمولوجية المؤسسة للإيمان على معرفة النظام والى التعالي على الإخلاد إلى الأرض وهو رؤيته الأكسيولوجية المؤسسة للإيمان على قيم الحياة التي يضفيها الوعي الإنساني على قيامه الدنيوي المشدود إلى معاييره الأخروية. بحيث يبقى دائما يحاسب نفسه في دنياه ما ظل ذاكرا لحسابه في أخراه يكون بحضرة من لا تخفى عنه خافية. فإذا انطلقنا من أن الدولة من حيث هي دولة بينت في العديد من المحاولات- كيان مجرد ملازم للجماعة البشرية صغرت أو كبرت وهي تصغر أو تكبر في:

» المكان (سهمها من جغرافيا المعمورة)

* وفي الزمان (سهمها في تاريخ المعمورة) بما تسيطر عليه الجماعات منهما خلال تكوينيتها التي لها وجهان دائمان أحدهما ملتفت إلى داخل المجموعة تبادلا لا يستقيم دون عدل التعاوض وتواصلا لا يستقيم دون صدق التفاهم وخارجها بنفس المعاني إذا فهمنا ذلك علمنا الفرق بين دلالة الشورى في الآية الثامنة والثلاثين وبين الديمقراطية لنفهم معنى الدولة الكونية الجامعة للبشرية كلها : فالديمقراطية يغلب عليها الشكل الأريستوقراطي الذي يجمع بين ربا الأموال وربا الأقوال أي بعدي العجل ولا يجعل التبادل ينحو إلى العدل والتواصل إلى الصدق إلا داخل جماعة خاصة لأن ذلك يضمن للحكام البقاء في السلطة أو العودة إليها.

لكن الشورى ترفض هذا الشكل لأنها ترفض نوي الربا وتريد للتبادل أن

يكون عادلا والتواصل صادقا بصورة كونية لا يقتصر على جماعة بعينها لأن الحاكم ليس وصيا سياسيا والمربي ليس وسيطا روحيا ولا أحد يبقى في السلطة أو يعود إليها بهذه الخدعة التي ترضي البعض بالأضرار بالبعض بمنطق شعب الله المختار وبمنطق الخطيئة الموروثة أو الحسابات الانتخابية. ولهذا المسار الساعي إلى التعامل مع الإنسانية بمبدأ الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات خمس مراحل هي عين ما مرت به الرسالة الإسلامية في فهومها المتوالية قبل أن تتوقف في بداية الثالثة بسبب تصدي التحريفات الأربعة وهي التي أفسدت المسار نحو الدولة الكونية أو هي التي جعلتها تصبح دولة كونية مادية يسيطر عليها التلويثان: أولاها هي التي تضع نظرية الدولة الكونية في رؤية تتعين في الأقوال المتعلقة بالاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف بفضل ثورة نقدية تراجع ما حصل في رؤية الدين ورؤية التاريخ من تحريف القرآن يمثل عملية إصلاحها بإستراتيجية توحيد الإنسانية كان مثالها الجنيني ممثلا رمزيا بدستور المدينة وخاصة بحضور ممثلين لكل شعوب اللحظة في صحابة الرسول وشعار الفتح الدال على التحرير من عبادة العباد بعبادة رب العباد © الثانية هي التي تشرع في تحقيقها لنقل الرؤية إلى التطبيق في مستوى استعمار الأرض بالأفعال: وهذا الشروع الأول لم يتوقف منذ تأسيس دولة الإسلام في المدينة رغم ما شاب مراحل الخلافة الإسلامية من شوائب تبدو وكأنها قد قطعت مع هذه الرؤية لكنها بخلاف ما ساد من دس مشوه

لتاريخ الخلافة سببه أصحاب التحريفات الأربعة بقيت تعمل بهذه الرؤية

ولو بقاعدة قرآنية هي قاعدة الضرورة التي تبيح المحظور في كل الواجبات

الدينية كما في أكل الحنزير عند الضرورة وشرب الخمر: والضرورة هنا هي الحرب الأهلية التي اقتضت المحافظة على المبادئ مع تقديم الظرفي على البنيوي والخاص على العام.

الثالثة هي ما يترتب على الأوليين من الوعي بضرورة الوصل بين الاستعمار والاستخلاف شرطا في العيش المشترك للتعاون في الرعاية وفي الحماية بعد فشل العولمة وهو ما أعتبره علة ثقتي في أن الإنسانية صارت مستعدة لفهم الحاجة إلى استئناف الحضارة الإسلامية.

الرابعة هي المرحلة الحالية التي جعلت إفلاس العولمة تضع الإنسانية أمام حالة الخيار بين الانتحار التخلص من التلويثين الناتجين عن العولمة المادية التي يغلب عليها الاستعمار في الأرض الذي يهمل العمل بقيم الاستخلاف وهي المرحلة الحالية التي أدت إلى التلوثين الطبيعي والخلقي في الجماعة البشرية التي لا تتبادل بعدل ولا تتواصل بصدق.

الأخيرة هي العولمة الروحية التي تحرر الإنسانية من التلويثين الحاصلين بسبب المراحل السابقة التي لم تقرأ حساب ما أثبدته نظرية القرآن التي تعتبر التاريخ السياسي هو حصيلة اللقاء بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ الأولى يغلب عليها تقديم الشروط التي تحرر الإنسان من التلويثين والثانية يغلب عليها تقديم الشروط التي تغرق الإنسان فيهما .

ولما كانت هذه العلاقة ليست خاصة بحضارة بعينها ولا بجماعة بعينها فإنها كونية هي بدورها ومن ثم فلا بد لنظرية الدولة الكونية قد وضعت حصونا لتجنب التحريفات التي أدت إلى التلويثين من خلال تحديد العلاقة السوية بين الاستعمار في الأرض المسيطر على فلسفة التاريخ والاستخلاف

فيها المسيطر على فلسفة الدين فيكون الأمر كله متعلقا برؤية لشروط العيش المشترك التي تحررهما من التحريف: لكيلا يكون الاستعمار في الأرض نهما يعبد الماديات دون ما وراءها من قيم تضفي عليها المعنى الذي من دونه يفقد الإنسان "معاني الإنسانية" فيصبح يأكل كما تأكل الأنعام عبدا للمسيطرين على العملة والكلمة المستعبدين بهما للبشر بدلا من أن تكون الأولى للتبادل لا للسيطرة على المبادلين والثانية للتواصل بدلا من أن تكون للسيطرة على المتواصلين: وتلك هي العولمة المادية

ولكيلا يكون الاستخلاف بطالة تعبد الروحيات دون ما دونها من شروط تحررها من الإخلاد إلى سد الحاجات العضوية دون سواها. ذلك أن الجماعات التي تعتقد أن الاستخلاف ممكن من دون الاستعمار المحرر من الحاجة لا يمثل الروحانية التي حددها القرآن

بل هو الطريق السريع إلى العطالة ومن ثم إلى الخضوع لعبادة العباد الذين بيدهم السلطان على سد الحاجات العضوية أي المائدة والسرير المتقدمين على كل الحاجات بتناسب طردي مع العجز عن سدها فيكون المشكل إذن ليس الاستعمار في الأرض ولا الاستخلاف فيها هو المنطق الذي يحكم هذه المراحل بل تحريفهما الذي يتصور أحدهما كافيا فيكون الأول مصدر الحرب الأهلية الدائمة حول الرزق المادي والثاني حرب أهلية دائمة حول الرزق الروحي.

لكنهما في الحالتين يعودان إلى عدم فهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ وتلك هي قضية سورة هود وأخواتها في مشروع الدولة الكونية القرآنية من حيث هي مشروع يحدد معنى إستراتيجية التوحيد القرآنية

ومنطق السياسة المحمدية كما حاولت بيانها في قراءة القرآن الفلسفية

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم المفارقة العجيبة الأولى التي تجعل رؤية القرآن للرزق الروحي الأتم جوهره الإسلام (وهو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح) ومن ثم فهو هو الدين عند الله وهو الديني في كل دين وما عداه فيه تحريف للديني.

لكنه في آن يعتبر من شروط ذلك عدم الحسم في الخلافات الدينية في عالم الشهادة مرجئا ذلك إلى يوم الدين لأن ذلك من شروط حرية التدين الذي يقتضي التعدد وذلك للتسابق في الخيرات خلال البحث عن تبين الرشد من الغي .

فيكون جامعا بين نقد التحريف بمنطق التصديق والهيمنة دون إلغاء الأديان التي يعتبرها محرفة بل ويعتبر من واجب الدولة الكونية حماية كل الأديان التي يردها إلى خمسة تراوح بين الدين عند الله والشرك وهي أربعة:

© اثنان منزلان يمثلان تحريف كل الرسالات السماوية: اليهودية وتحريفها للديني هو القول:

بالشعب المختار واعتبار بقية البشر عبيدا لهم والمسيحية وتحريفها للديني هو القول بالخطيئة الموروثة والحاجة إلى شفيع هو ابن الله يضحي به من أجل البشرية وتتكفل الكنيسة بهذه الشفاعة فتكون وسيطة بين الله والإنسان في التربية وضامنة في الحكم لمن تنصبه حاملا بالحق الإلهي.

© واثنان طبيعيان يمثلان تحريف كل الرسالات الوضعية: الصابئية والمجوسية وهما يعملان بالفلسفة وتكون المجوسية تميزا مثل اليهودية

بحيث إن الصابئية تعتبر الأفلاك أبناء الله والمجوسية تعتبر الفرس شعب الله المختار

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم المفارقة العجيبة الثانية التي تجعل رؤية القرآن للرزق المادي الأتم جوهره النصاب (وهو تحقيق ما يحرر من هم المائدة والسرير) ومن ثم فهو الحد الكافي لعدم الخضوع لعبادة العباد فيكون الاستعمار في الأرض بحدود القناعة شرطا للجمع بين المشاركة الواجبة في عالم الشهادة مع الإيمان بما يتعالى عليه من الغيب تلك هي المساحة التي تمكن من عدم الإخلاد إلى الأرض فيكون الإنسان جامعا بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها

وهذان هما المحددان الأساسيان لما ستكون عليه المرجعية المناسبة للدولة الكونية والتي تحيد الخلافات والمفاضلات حول الرزق الروحي وحول الرزق المادي وتقديم مقومات الدولة التي تمكن من تحقيق شروط الكيان المجرد الذي يحتوي عليها جميعا.

احتواء يكفي فيه هذا التحييد لجعل التعايش السلمي بين البشر ممكنا لأن الدولة حينها تكتفي بسياسة شروط التبادل والتواصل من أجل تحصيل الرزقين كل بطريقته دون أن يكون في ذلك مساس بطريقة غيره إلا بمعنى التسابق في الخيرات كما حددته الآية الثامنة والأربعون من سورة المائدة

٠٠ م الآن وصلنا إلى ذروة العمارة التي حاولت تشييدها لأسس عليها نظرية الدولة الكونية التي يمكن استنباطها من رؤية القرآن للإنسانية بمبدأ الأخوة البشرية تحدده: الآية الأولى من النساء التي تراتب بين رحمين كلي وجزئي وبين مفهومين للخالق من حيث هو رب أو عقد مضطر وإله هو إله

مختار. وبمبدأ الآية الثالثة عشرة من الحجرات التي تقصر المفاضلة على التقوى احتراما للقانون الذي يشمل وأثر المبدأ الأول في الثاني: معاملة الرحم الكوني مثل الرحم الجزئي وهو القصد بالكونية القيمية المتجاوزة للرحم الجزئي. وأثر المبدأ الثاني في المبدأ الأول أي عدم اعتبار الفروق العضوية والعنصرية والجنسية بين البشر والاكتفاء بالتقوى معيارا للتفاضل. فتكون منزلة الإنسان الوجودية من حيث هو إنسان هي كونه قد خلق لعبادة رب العباد متحررا من عبادة العباد: وتلك هي ذروة الكونية. تلك هي المقومات التأسيسية هي التي يترتب عليها ما تتألف منه الدولة بمستوييها المجرد والمعين من مقومات تحدد بنيتها ودورها في قوامه وظائف الجماعة التي هذه رؤيتها سواء كانت جزئية أو كونية ما مقومات الدولة؟ إن المقابلة بين مستوى الدولة المجرد ومستواها المعين يناظر استعاريا المقابلة بين الرياضي الذي يعطينا

معادلات مجردة تتحدد بقيم تناسبها فتكون صوغا لخانات عامة خالية تملؤها القيم المعينة .

فالطبيعي نوع من القيم للمتغيرات في المعادلات الرياضية وهي تنتسب إلى العالم الطبيعي وقد نتصور عوالم كثيرة لرياضيات مختلفة. وفي ذلك يصبح كل إبداع تقدير ذهني بعضه له ما يناظره في الطبائع وبعضه في الشرائع وبعضه من جنس الأدب والميثولوجيا قديما والعالم الخيالي حديثا .

وقد وضعت هذه الاستعارة لما قست المقدرات الذهنية العملية التي تتأسس عليها علوم الشرائع (هذه فكرتي) والقيم على المقدرات الذهنية النظرية التي تتأسس عليها علوم الطبائع والحقائق (هذه فكرة ابن

وهما الوحيدان اللذان يمكنان من فهم المشترك بين الديني في كل الأديان والفلسفي في كل الفلسفات: فهو الكوني المجرد الذي يتعين في العيني والأول طبيعي والثاني شرعي. فيكون المستوى المعين منهما قيما ممكنة للمستوى المجرد .

وفي حالة الدولة يمكن اعتبار المستوى المجرد مستنتجا من مقومات الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها لكأننا عكسنا علاقة الرياضي بالطبيعي فيكون من جنس المراحل الأولى للرياضيات التي كانت شبه فيزياء نظرية أي فيزياء متحررة من التجربة الطبيعية الفعلية (تعريف اينشتاين لرياضيات إقليدس):

فيمكن تطبيق الرياضي على الطبيعي بجعل العبارات الرياضية لغة تقول قوانين الطبيعة المعينة التي هي من القيم المعينة لتصبح وكأنها رياضيات خالصة:وذلك هو الشكل الأول من الرياضيات جردت من الطبيعة (من بنية المكان والزمان) وصيغت أكسيوميا .

فالطبيعي يبدو وكأنه خيار لقيم معينة للمتغيرات الرياضية التي يحدد عالم الرياضيات ما يمكنها من وضع المعايير التي بمقتضاها تقبل المضامين الطبيعية بأن تكون قيما معينة منها فيكون الشكل الرياضي للعبارة المجردة محددا للقوانين التي تحكمها .

وبنية الدولة المجردة شبه عبارة رياضية لا تكون الدولة المعينة قابلة للتسمية باسم دولة إلا إذا توفرت فيها معايير تلك العبارة. وهي عبارة تصف بنية مؤلفة من خانات خمس هي التي يمكن استخراجها من القرآن الكريم في رؤيته للدولة الكونية.

1. خانة المرجعية التي ينبني عليها كل ما يليها: وتتعلق بمقومات الإنسان فردا وجماعة من حيث هو مستعمر في الأرض التي يستمد منها شروط قيامه العضوي وارتباطه بالمكان ومستخلف في التاريخ الذي يستمد منه قيامه الروحي وارتباطه بالزمان وأثر الارتباطين أحدهما في الثاني بحيث إن أثر مفعول الزمان في المكان يولد الثروة وأثر مفعول المكان في الزمان يولد التراث فتكون الحصيلة الجماعة الجزئية المعينة والجماعة الكلية المعينة

2. فتتكون في الجماعة قوى سياسية طامحة إلى قوامة الجماعة. وتتحدد هذه القوى بالمنزلة التي تولها لأحد المقومين الحاصلين من التفاعل بين الإنسان والطبيعة وثمرته الأولى أي الثروة وثمرته الثانية أي التراث:

© فالقوة الأولى هي التي تعتبر أهلية القوامة تعود إلى الذين ينتجون ثروة الجماعة شرطا لقيامها العضوي والقادرة على رعايتها.

© والقوة الثانية هي التي تعتبر أهلية القوامة تعود إلى الذين ينتجون تراث الجماعة شرطا لقيامها الروحي والقادرة على حمايتها حفظا لحرمتها ولتصديها لمن يعاديها.

© القوة الثالثة تترتب على الموقف الأول اكتشاف مكمله الضروري لان انتاج الثروة بحاجة إلى

التراث العامي الذي ينتج أدوات الإنتاج ومنهاجه فيكون التراث المقوم الأساسي للثروة وهو الجامع للجماعة فتكون الثورة تابعة للتراث. » القوة الرابعة تترتب على الموقف الثاني اكتشاف مكمله الضروري لأن إنتاج التراث بحاجة إلى

الثروة أي ما يمكن من بقاء الحياة وكلفة تحصيل التراث

فأرسطو مثلا يفسر اكتشاف الهندسة عند المصريين بتفريغ الفراعنة رجال الدين للبحث العلمي: فيكون القيام العضوي المحرر من التبعية لمن يسيطر على إنتاج الثروة.

القوة الخامسة هي الغاية والبداية وهي سر التغير في القوى السياسية فالتلازم بين الإنتاجين لما يعول القيامين العضوي (الاقتصاد) والروحي (الثقافة) للإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض

تلك هي الغاية التي أردنا الوصول إليها في عمارة الفصول السابقة والتي نخصص لها هذا الفصل الثامن عشر. لا بد إذن من العودة إلى مقومات القوامة الخمسة المناسبة لمقومات الجماعة الخمسة لأن القوامة التي للدولة قوامة جماعة على نفسها إذا كانت هي التي تؤدي الوظائف الخمسة لقيامها العضوي والروحي وليست في دولة صارت هي التي تقوم بها بديلا من الجماعة -وتلك هي الدولة الحاضنة -فتكون دولة عبيد وليس دولة أحرار. وهذه الغاية التي وصلنا إليها هي للتذكير أولا ولبداية تحرير الصورة التي تعينت في السياسة الشرعية وفي الأحكام السلطانية وفهم علل موقف ابن خلدون منهما وما فيه من إجحاف لأنه قاسها على الرؤية الفلسفية التي تسقط المثال على مجرى العادات ولم يميز بين الشكل المجرد للدولة والشكل المتعين منها. والأول يحكمه المثال أي المقدرات الذهنية القيمية التي هي في العمل نظير المقدرات الذهنية المعرفية في النظر. * والثاني يحكمه مجرى العادات أو الوقائع بالمعنى الفلسفي للكلمة وهو مجاري العادات -بلغة المدرسة النقدية العربية التي ترفض القول بالضرورة السببية

وتكتفي بالمعتاد من نظام العالم دون الجزم بأن غدا سيكون حتما مثل اليوم. في الطبيعة وفي التاريخ.

ولا بد هنا من فهم الخطإ الذي وقع فيه ابن خلدون عندما ظن السياسة الشرعية والأحكام السلطانية تتميزان بمعيارية جنيسة لمعيارية المدن الفاضلة عند الفارابي وأفلاطون أي إنها تفترض ما لو وجد لاستغنينا عن الدولة

ظنهما يتكلمان على مثل عليا دون مراعاة التعين الفعلي أي عليها دون علاقتها بما يترتب عن كونها عملية بالجوهر أي إنها ليست من جنس المقدرات الذهنية عامة بل من جنس المقدرات الذهنية المطبقة على قيم فعلية هي وظيفة السياسة من حيث هي تربية وحكم:

فالفقه السياسي في الأحكام السلطانية ليس كلاما في المثل السياسية بل في المؤسسات التي تحقق القيم السياسية كما يحددها الشرع حتى وإن سلمنا بأن تطبيقها نادرا ما يكون مطابقا:

وهذا يصح على أي سياسة فنظامها وإستراتيجيتها التصور فيها ليس مطابقا للممارسة مطابقة تامة: فعندما يتكلم الإنسان عن حقوق الإنسان فهو يعلم أن العمل بها غير القول بها لأن الأول قدر معين من الثاني والفقه السياسي في السياسة الشرعية ليس كلاما في المثل السياسية حتى وإن غلب عليه مراجعة حمل القيمين الذين لا يخضعون للمعايير التي يصفها الفقه السياسي الذي يتكلم عليه فقه الأحكام السلطانية فيكون هذا أقرب إلى الدولة المجردة وذاك إلى الدولة المعينة.

لكن لما كانت الدولة المعينة في الإسلام نموذجا للدولة عامة لأنها دولة خاضعة لمقومي قيام الإنسان العضوي والروحي فإن المسافة بين الفنين لا

تكاد تكون موجودة عند من يفهم العلاقة فهما مطابقا لما في القرآن والحديث .

ومن ثم فيمكن اعتبار الخطأ الذي وقع في ابن خلدون عين الخطأ الذي جعله في كلامه على العقود السياسية بين الحكم والمحكوم يميز في العقلي منها بين نوعين لصالح الحكم وحده ولصالح المحكوم والحاكم

معا دون أن يشير إلى نفس المضاعفة في الديني منها:

فالأديان المحرفة تناظر التعاقد الذي يكتفي بصالح الحكم دون المحكوم.

والدين السوي يصلح ذلك التحريف فيجمع بين الصالحين حاكما ومحكوما. ومن ثم فلا يمكن تصور دولة من دون البعدين حتى لو كان الديني دينا طبيعيا أي في الحالات التي ليس في حضارتها دين منزل واعترض بها على كلام ابن سينا على الحاجة إلى النبي. ولو اعتبر ابن خلدون هذه المعطيات لتبين للقاري ما أردت دائما الدفاع عنه من تشابه عجيب بين:

* والنظام الأمريكي الذي جمع بين فقه السياسة اليوناني وفقهها الإسلامي ولولا ذلك لما تجاوز ما تعثرت فيه محاولات بناء نظرية الديمقراطية في العصر الكلاسيكي الأوروبي لفهم خرافة النقلة من الحالة الطبيعية والتوحش إلى الحالة الحضارية والتمدن. وغياب ذلك عن الأذهان علته اليعقوبية والماركسية اللتين أنستا الجميع أن الثورة الأولى ليس فرنسية ولا هى تابعة للمرحلة الثانية من الحداثة بل هي حصلت:

* في ما كان مستعمرة اسبانية (هولندا)

» ثم في ما كان مستعمرة انجليزية (أمريكا) وكلتاهما مثلتا وصلا بينا لمن يعلم تاريخ الغرب الحديث وعلاقته بما بينه وبين الحضارة الإسلامية التي يراد تغييب دورها فيه وفي الحالتين تحرر الفكر السياسي من خرافتين سيطرتا على الفلسفة السياسية التي عرف بها العصر الكلاسيكي سواء:

بنظرية الدكتاتورية المطلقة التي يتنازل بمقتضاها المواطنون عن حرياتهم لمستبد بالسلطة من اجل

الحماية (هوبز).

© أو بنظرية التعاقد الواعى بين المواطنين لتأسيس الدولة على العقد الاجتماعي (روسو). فكلتا النظريتين تعتبر تأسيس الدول نقلة من العدم إلى الوجود لكأن الأمر نتج عن طفرة في كيان الإنسان لم تكن موجودة ثم تجددت عن عدم ما يعنى أنها حدث غير مرسوم في كيان الإنسان العضوي في علاقة بمصادر الرزق المادي وكيان الإنسان الروحي في علاقة بمصادر الرزق الروحي أعني المرور بالثاني لعلاج الأول: من حيث الأدوات (الخبرة وتطبيقاتها لتسخير الطبيعة من حيث كون الإنسان مستعمرا في الأرض): فلا يمكن التعامل مع الطبيعة لتحقيق شروط قيام الإنسان من دون الخبرة العلمية وتطبيقاتها. ومن حيث الغايات (النظام ومنجزاته من حيث كون الإنسان مستخلفا فيها لتحقيق شروط التعاون بالتبادل والتعاوض العادل وشروط التفاهم بالتواصل والتآنس المتعاطف) وهو ما يجعل الحل السياسي والدولة من مقومات الوجود الإنساني يتطوران بتطوره ولا ينشآن عن نقلة من العدم إلى الوجود بقرار من الجماعة بأي من المعنيين التعاقدي العبودي بحسب رؤية هوبز أو الاجتماعي برؤية

روسو. ولأبدأ الآن في ذكر هذه المقومات الخمسة أي:

1. المرجعية التى تتأسس عليها الجماعة مضمونا والدولة شكلا

2 والقوى السياسية التي تكون قبائل أو احزابا بحسب التشكل المدني

3 والدستور سواء كان عرفا أو مكتوبا لكنه نظام العادات التعاملية في الجماعة

4 والسلطة السياسية القائمة بفرض الكفاية النيابية (البيعة) وهي حكم ومعارضة

5. والقوى السياسية بفرض العين وهي الأهم لأنها جوهر العلاقة بالمرجعية التي تمثل لحمة الجماعة

وظائف رعاية الجماعة لذاتها

ووظائف حماية الجماعة لذاتها

بوصفها هي التي تسوس نفسها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتكلف من ينوبها في القوامة التي تشرف على نشاط الجماعة والتي لا يمكن أن يكون الجميع منشغلا بها إذ يكفي أن تنشغل بمراقبتها ومحاسبتها تعيينا في التداول على النيابة وعزلا إذا خرجت عن تطبيق القانون بأمانة الحكم وعدله (النساء57).

© المقوم الأول: المرجعية هو الأصل وهو المرجعية التي تؤسس السياسي من حيث هو سياسي يتحدد بالوصل بين بعد الاستعمار في الأرض حفظا لكيان الإنسان العضوي وبعد الاستخلاف فيها حفظا لكيان الإنسان الروحي أي كان دينه منزلا كان أو طبيعيا إذ لا توجد جماعة بشرية من

دون هذين البعدين بنسب مختلفة لكنها حتمية الوجود والتفاعل ما يجعل المرجعية هي بدورها مخمسة:

1 ما يترتب على الأول أي على كون الإنسان مستعمرا في الأرض وحاجاته الأولية هي شروط القيام العضوي الذي لا يمكن للفرد أن يحققه من دون الجماعة الحائزة على السهم من الأرض الذي يحتوي على مصدر الغذاء والماء والهواء تعاونا على تحصيلها وعلى حمايتها ممن ينافسهم عليها

2 وما يترتب على الثاني أي على كون الإنسان مستخلفا فيها وحاجاته ما بعد الأولية هي شروط القيام الروحي. وعندما تجتمع الأفراد فإن النزاع على شروط القيام العضوي تصبح مادة للتنافس الداخلي في الجماعة وبينها وبين الجماعات التي تطلب نفس الحاجات فيحتاجون إلى نظام ييسر التعاون من اجل الرعاية والحماية الداخلية والخارجية

3 وما يترتب على فعل الأول في الثاني أي العقبات التي تترتب على تقديم الاستعمار في الأرض على الاستخلاف فيها فيخلد إلى الأرض: وهذه العقبات هي التي وظيفة التربية والحكم الحد منها لجعل التعاون والتبادل والتعاوض العادل أمورا ممكنة بين الأفراد في نفس الجماعة وفي المعمورة بين الجماعات.

4 وما يترتب على فعل الثاني في الأول أي العلاج التربوي والحكمي الذي يحاول التوفيق بين مقتضيات الاستعمار وقيم الاستخلاف. وكل ذلك يقتضي سلطة سياسية تشريعا وتنفيذا للوزع الأجنبي أو القانون والقضاء وخلقية أو وزعا ذاتيا يقلل من الخصومات بين البشر. وتلك هي نواة الدولة.

5. والأصل المرجعي هو إذن الجوهري من طبيعة السياسي الذي لا تخلو

منه جماعة وهو من ثم مرجعية قوامة الجماعة لذاتها أيا كانت الجماعة لكنه يمكن أن يكون صادقا أو منافقا ليس في ضرورته للبنية المجردة لمؤسسات القوامة أو الدولة

بل في تعينه في القيمين عليها ملأ للمؤسسات المجردة فتنتقل بفضله من كونها شكلا جامدا لا يفعل بذاته إلى شكل حي يفعل بمن يملؤه من القيمين وذلك هو المستوى الثاني من الخلقي في القوامة لأن الخلقي له مستوى أول في التناغم بين المؤسسات في البنية المجردة للدولة والقوانين التي تحكم سياستها.- وأخلاق القيمين عليها ودور الجماعة في مراقبتهم وحكم أنفسهم بأنفسهم.

* المقوم الثاني: القوى السياسية

ويترتب على هذه المرجعية تكون القوى السياسية التي تتكلم باسمها وهي من ثوابت الجماعات البشرية بمعنى أنه لا يمكن ألا توجد في كل جماعة. فالجماعة تنقسم حتما إلى خيارات تأويلية للمرجعية فتتكون قوى سياسية على النحو التالي:

بعضها يوحد بينهم تقديم شروط الاستعمار في الأرض على شروط الاستخلاف فيها وهو تقديم الاقتصادي الاجتماعي على ال

وبعض البعض الأول يدرك بالتدريج استحالة المحافظة على دوره من دون اخذ شيء من دور البعض الثاني فيتكون ما يسمى في الاصطلاح الحديث يسار اليمين جمعا بين تقديم الاقتصادي وعدم إهمال الاجتماعي.

وبعض البعض الثاني يدرك بالتدريج استحالة المحافظة على دوره من دون

اخذ شيء من دور البعض الأول فيتكون ما يسمى في الاصطلاح الحديث يمين اليسار جمعا بين تقديم الاجتماعي وعدم إهمال الاقتصادي.

ويبقى بين هذه القوى الأربع القوى التي تراوح بينها جميعا وهي في آن القوى الانتهازية لكنها في آن أصل كل القوى التى تكون مستعدة بالقوة للتسيس والانتساب إلى احد هذه الخيارات في مرحلة عدم الاستقرار على مذهب.

ولما كان هدف القوى السياسية هو الوصول إلى الحكم لتحقيق رؤيتهم للمرجعية فإن الصراع بينها يمر حتما بمرحلتين الأولى هي التداول الطبيعي بصراع القوى غير الخاضع لشروط العيش المشترك والتداول السلمي على الحكم حتى يتبين أن ذلك لا يمكن من تحقيق الهدف فتشرع في الانتقال من قانون التاريخ الطبيعي أي الصراع والبقاء للأقوى إلى قانون التاريخ الخلقي أي التداول السلمي والبقاء لما تراه الجماعة الأصلح لها لكن النظام في الحالتين واحد سواء كان حربيا أو سلميا فهو متعدد حتما وإلا فلا يمكن أن يتجاوز التغير المسار البيولوجي المشترك في التاريخ الطبيعي عند الحيوانات التي ليس لها ما للإنسان من قدرة على التنظيم الذاتي. ذلك أن البنية المجردة للدولة لا تتغير وهي أشبه بالكيان العضوي للفرد

وما يتغير هو قوانين القوامة التي تملأ البنية المجردة فتعينها بالتدريج للانتقال من قانون التاريخ الطبيعي بمنطق تنافس الصراع والبقاء للأقوى إلى قانون التاريخ الخلقي بمنطق التسابق في الخيرات والبقاء للأصلح وتلك هي بداية التعاقد الذي يؤسسه الدين أو مفهوم الميثاق القرآني.

© المقوم الثالث: قلب المعادلة أو الدستور

وهنا نصل إلى قلب المعادلة السياسية وهي التعاقد بين البشر في الجماعة لتنظيم الشأن العام وقوامة الجماعة لذاتها. وذلك هو الدستور وهو يتضمن التعاقد مع شرطيه الأولين أي المرجعية والقوى السياسية وحصيلتيه أي التربية والحكم وهما مضمون القوامة الذاتية للسياسي من حيث هو سياسي أي تحقيق شروط الاستعمار في الأرض وهو معنى رعاية الجماعة لذاتها وشروط الاستخلاف فيها وهو معنى حماية الجماعة لذاتها.

مضمون الدستور:

سواء كان مكتوبا

أوكان عرفيا

فإن مضمونه ثابت دائما من حيث البنية العامة مهما اختلفت نسب العناصر المؤلفة لها وأدوارها. في تتألف دائما من العناصر التالية:

1. فلا بد من تعريف المرجعية التي توحد الجماعة سواء كانت واحدة أو موحدة للكثير منها في حالة الإسلام الذي يجمع بين عدة مرجعيات مع سلطان مرجعية الأغلبية في ما هو واحد بينهم في حالة دستور الرسول.

2 ولا بد من نظام اختيار القوى السياسية وليس طبائعها لأنها من حيث الطبيعة من الثوابت وهي دائما قوة سياسية تستند إلى الثروة وقوة سياسية تستند إلى التراث وقوة سياسية تجمع بينهما مع تقديم الأولى وقوة سياسية تجمع بينهما مع تقديم الثانية وأصلها جميعا هو الذي يتطور بينها وينتسب إلى هذه او تلك منها بحسب ظرفه وانتهازه وتطوره في السلم الاجتماعي والسياسي.

.3 تعريف الدستور لذاته من حيث هو عقد ومن حيث طبيعة النظام السياسي: واجبات المواطن وحقوقه في ما بين المواطنين وبينهم وبين الدولة أولا ثم بينهم وبين القيمين.

4 تعريف السلط حكما ومعارضة تعيينا ومراقبة وتداولا وعزلا كما سيأتي

.5 تعريف الوظائف العشر خمس للرعاية وخمس للحماية كما سيأتي.

© المقوم الرابع: القوامة السياسية أي الحكم والمعارضة وهو المقوم الذي يناظر المقوم الثاني قبل الدستور أي القوى السياسية الخمس التي تتنافس على التقدم للجماعة من اجل التكفل بالقوامة النيابية فرض كفاية من حيث المباشرة في حين أن القوامة الأصلية فرض عين من حيث عدم المباشرة. بمعنى أن من يعين القيمين هو الجماعة وهي التي تعين الحاكم والمعارض أي من تعطيه الأغلبية ليحكم بالفعل ولمن تعطيه الأقلية لكي يحكم بالقوة فيستعد للتداول على الحكم. وإذن فالقيمون بفرض الكفاية يعتبرون موظفين عند القيمين بفرض العين: وذلك هو مضمون الآية الثامنة والثلاثين من الشورى

© المقوم الخامس والأخير: وظائف الجماعة العشر وقوامتها فهذه الوظائف تنتقل من الطابع المجرد إلى الطابع العيني فتكتمل صورة الدولة التي تكون قيمة عليها قوامة تحت رقابة الجماعة وليست قوامة بديلة من فرض العين الذي هو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي يعرف القرآن به الانتساب إلى الإسلام (آل عمران (104 وإلى الخيرية (آل عمران110)

1 وظائف الرعاية:

* بعدا الرعاية التكوينية: التربية المدرسية والتربية المعملية وكلا البعدين يتضمن الثاني فالمدرسة تنحو بالتدريج نحو الجمع بين التكوين القولي والتكوين الفعلي لحيازة الخبرة والكفاءة من اجل القدرة على سد الحاجات العضوية والروحية بحيث إن المدرسة تكاد تصبح معملا يجمع بين النظرية والتطبيق والمعمل يكاد يصبح مدرسة

» الرعاية التموينية:

التموين العضوي بإنتاج الثروة والتموين الروحي بإنتاج التراث. ولا يمكن تصور الإنتاج المادي لسد الحاجات العضوية من دون التراث الذي هو الخبرة العلمية وتطبيقاتها في العلاقة بالطبيعة خاصة والخبرة العملية وتطبيقاتها في العلاقة بالتاريخ والإنسان..

البحث والإعلام العلميان وتطبيقاتهما في العلاقة مع الطبيعة لسد الحاجات العضوية والروحية ومع الإنسان للتعايش السلمي والتعاون بالتبادل والتعاوض العادل والتفاهم بالتواصل والتصارح الصادق

» بعدا الحماية الداخلية:

القضاء والأمن. ونفس ما قلناه عن علاقة التربية المدرسية بالتربية المعملية ونحوهما كلتيهما الواحدة نحو الأخرى بحيث يكون القضاء مؤثرا بالقوة بمعايير الأمن ويكون الردع الأمني مؤثرا بالفعل بمعايير القضاء ما يعني أن كليهما يأخذان احدهما من الثاني ما يميز تأثيره فيتلطف الأمن ويتشدد القضاء ليحصل التوازن بين نوعي الردع المحافظ على العيش المشترك في الجماعة.

» بعدا الحماية الخارجية: الدبلوماسية والدفاع. ونفس ما قلناه عن القضاء والأمن في الحماية الداخلية هدف الكوني من سياسة العالم جعله منطبقا على الدبلوماسية والدفاع في الحماية الخارجية لأن الدولة في الغاية مثل جانوس لا

التفاتان إلى الداخل وإلى الخارج إذ إن قوامة الوجود المشترك بين البشر من نفس الطبيعة ولا تغيره الحدود السياسية إلا في الظاهر وخاصة بعد تحقق شروط العولمة التبادلية في الاقتصاد والتواصلية في

الاستعلام والإعلام السياسيان وتطبيقاتهما في العلاقة بالإنسان داخليا وخارجيا وبالطبيعة الجوائح الطبيعية والأمراض والزلازل إلخ...وقد شرحت كل هذه الوظائف عديد المرات لبيان كونيتها واستحالة أن تخلو منها جماعة لأنه بنية الكيان الجمعي الإنساني من حيث هو إنساني.

فوظائف الجماعة من حيث هي جماعة تحتاج إلى قوامة وتلك هي وظيفة الدولة التي هي منظومة المؤسسات التي عليها قوامتها بمستويي القوامة فرض كفاية بالنيابة على الجماعة وفرض عين مباشرة من الجماعة:

بمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما حددتهما آل عمران 104 و110

ومفهوم أصل الشرعية كما حددتها الآية 38 من الشورى .

فتكون الدولة بالمعنى الأول مفهوما مجردا يتعين بهذين المعنيين للقوامة المنتسبة إلى جماعة بعينها!

تلك هي الدولة من حيث هي دولة وهي مشروطة بالغاية الخلقية لتحقيق

شروط التعايش السلمي بين البشر إذ حتى الحروب فغايتها في النهاية هي تحقيق التسالم حتى وإن كانت في بداية التاريخ تبدو هادفة إلى ما يشبه إفناء الغالب للمغلوب .

لكن المغلوب في النهاية حتى وإن قبل بالانغلاب فهو ينتهي في الغاية إلى ابتلاع الغالب. ولنا مثال في كل الغزوات المتوحشة التي تنتهي بابتلاع المغزو للغازي. وقد تكرر ذلك عديد المرات بين الجرمان والرومان وبين المغول والمسلمين وبين العالم الثالث والاستعمار الغربي

ولا بد أن يكون فيها في آن من يتولى وظيفة الحكم والتربية بالفعل ومن يعارضه ويستعد للتداول عليهما إذا فشل الأول وقدم الثاني ما ترضى عنه الجماعة -سلما أو حربا-ليكون البديل لتحقيق تلك الوظائف. وهنا لا بد من إشارة دالة على حمق المتكلمين على مسألة علاقة الدولة بالدين :

وحتى أيسر فهم المسألة لا بد من اعتبار الدولة أداة تحقق وظائف الجماعة بجمعها بين فرض الكفاية النيابي لأنه لا يمكن أن يحكم الجميع وأن يعارض الجميع بل لا بد من التداول عليهما ومن ثم فلا بد من التنويب خاصة وقوامة الحكم والمعارضة متعددة الأبعاد بحسب وظائف الجماعة التي لا بد فيها من الاختصاص. لكن قوامة القوامة تعود إلى الجماعة ككل لأن اختيار الحكام ومعارضيهم هي وظيفة الجماعة ولأن مراقبتهما واستبدالهما تنتسب إلى إرادة الجماعة لأن الأمر أمرها تديره بشوراها.

وبذلك يتبين أنه لا شيء في السياسي يقع بالصدفة بل هو خاضع لقوانين وسنن هي عينها التي حددها القرآن الكريم في آية واحدة هي الآية الثامنة والثلاثون من سورة الشورى:

1. ففيها بعد الاستخلاف: الاستجابة إلى الرب أي إن الإنسان يشعر بحريته وأنه لا معبود له غير الرب ولم تقل الآية الله لأن الرب مشترك بين كل الأديان والله خاص بالمسلمين وهو مطابق للرب عندهم بعد تنزيه الربوبية من الشرك في الأديان الطبيعية والمنزلة المحرفة التي تؤله الطبيعة أو الإنسان.

2. وفيها علامة الاستخلاف: إقامة الصلاة ليس بالمعنى الخاص بالمسلمين -لأن الكلام على الربوبية عامة.ومن ثم فالقصد هو الدعاء أي الاعتماد على قوة متعالية تؤمن بأنها خالقة وآمرة

3 وفيها طبيعة نظام الحكم الذي يجعل الأمر السياسي أمر الجماعة وهو معنى الجمهورية لأن "أمر الجماعة" تعني باللاتينية في عصر نزول القرآن "راس بوبليكا" في الإمبراطورية الرومانية .

4 وفيها أسلوب الحكم الذي يجعل إدارة نظام الحكم بالشورى بين الجماعة لأن "شورى بينهم" يعني أمرين أولهما أن الجماعة هي التي تسير أمرها والثاني هو المهم أن الجماعة هنا لا تتضمن التمييز اليوناني بين سادة لهم الحق في الشورى وعبيد لا حق لهم فيها. ذلك أن الإسلام ذاهب إلى إلغاء العبودية ما دام قد جعل تحرير العبيد أكفارة يلجا إليها المؤمن ليكفر على ذنوبه أيا كانت

5. وفيها أخيرا نظام الاستعمار في الأرض الذي يحرر الجماعة من الظلم في توزيع الثروة. وذلك

بالإنفاق من الرزق فتكون الآية قد استعملت رمزين قرآنيين لتحديد العلاقة بالمرجعية والغاية:

الصلاة علامة على الاستجابة للرب وهي بمعنى الدعاء والحوار المباشر مع الرب أيا كان شكلهما لأن الرب لا يتطابق مع الله إلا في الرؤية الإسلامية لكنه الألوهية متعددة في الأديان وبها تختلف الأديان لأنها اختيارية وليست ضرورية مثل الربوبية. لكنها تفيد التعالي على غيره فلا يكون معبودا سواه والألوهية التي لا تتطابق مع الربوبية فيها شيء من الشرك لأنها تجعله خاصا بجماعة وليس عاما لكل البشر فضلا عن كل الوجود والموجود والمنشود والمنشود.

والإسلام هو الوحيد الذي يعتبر الألوهية التي يقول بها من يصل إليها بحرية بعد تبين الرشد من الغي عين الربوبية وذلك هو الدين الذي يستحيل الإكراه فيه بحيث إنه الإيمان بالتوحيد بين المعنيين فيكون الاختيار ليس مميزا بينهما بل هو التوحيد بينهما بعد تبين الرشد من الغي لأن شرطه الكفر بالطاغوت الذي هو فضالة الشرك في الأديان المحرفة ومن ثم فالإيمان بالله الاختياري يصبح ضروريا بعد تبين الرشد من الغي تبينا يكون العروة الوثقى التي لا انفصام لها: والرمز هو تساؤل إبراهيم في آية الأفول.

والمسافة بين الربوبية الضرورية والألوهية الاختيارية هي مسافة الحرية العقدية التي يصبح التسلم للعقد المفطور في كيان الإنسان قبولا به بعد تدبر أوصل إلى الألوهية بعد الربوبية وتلك هي علامة التأهل للاستخلاف .

والزكاة علامة على ثمرتها الاجتماعية والسياسية بمعنى التحرر من الإخلاد إلى الأرض وعبادة المال أي الإنفاق من الرزق في أبوابه التي تحدد الآية 177 من البقرة .

وهذه هي المسائل التي سندرسها في الفصل المقبل إن شاء الله. فالزكاة

الملازمة دائما لهذه العبادة التي يصل إليها الإنسان بعد البحث لتبين الرشد من الغي فيكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ليطبق ما يطلبه منه ربه

من واجب التحرر من عبادة الطبيعة بما يحرره من سلطانها أي بثمرة الاستعمار في الأرض الكافي للتحرر من الإخلاد إليها بسبب الحاجة العضوية التي تنسيه الحاجة الروحية

ويبقى الآن البحث في علل فشل الحداثة دون الوصول إلى هذه المعاني رغم السعي إلى محاكاتها على الأقل من حيث الضمير في النظرية التي تتكلم على تعويض أساس الواجب الديني بالحق الإنساني دون فهم أن الحق الإنساني يضمر تألها:

© إما لطبيعة خلقت الإنسان ذا حقوق

© أو تأليها للإنسان مباشرة بوصفه كائنا طبيعيا متميزا عن غيره من الكائنات

وهو ما ينبغي أن ينتهي إلى تأليه الطبيعة لأن ما يتميز به الإنسان ليس عليه دليل إذا لم يكن ما يتأسس عليه تميزه أكثر من مجرد رأي الإنسان في منزلته من دون حل إشكالية تعدد الإرادات وهو ما مثل أكبر

عائق لتأسيس الدولة والفكر السياسي.

بعد فراغنا من الكلام في الدولة الكونية التي يمكن استنباطها من القرآن الكريم بوصفه إستراتيجية توحيد الإنسانية في ومن منطق السياسة المحمدية بوصفه عينة تاريخية منها نستطيع المرور إلى ما ترتب على لقاء الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية. بمعيار اللغتين والدينين وليس بمعيار

القوميات والعرقيات- في ملتقى القارات القديمة الثلاث -آسيا وإفريقيا وأوروبا-قلبا للمعمورة جامعا بين الشرق الأوسط والغرب الأوسط بين الشرق الأقصى (الذي وصل إليه الإسلام) والغرب الأقصى (الاكتشافات الجغرافية التي يبدو أن الإسلام قد وصل إليها وحاول الغرب طمس ذلك لنسبة الاكتشافات إلى الأسبان بعد نجاحهم في استرجاع الأندلس) ووصلا بين المشرقين والمغربين في لحظتي هذا اللقاء الأخيرتين أي بعد نزول القرآن والفتحين: 1. من مغرب الأبيض المتوسط (الفتح العربي والإفريقي بداية بأهل مال إفريقيا ثم كل إفريقيا) 2 ثم من مشرقه (الفتح التركي الآسيوي بداية أهل المشرق ثم كل آسيا) 3 ما تلا الأول فتوسط بينه وبين الثاني: وحدة التصدي لهجوم الصليبيين والمغول 4 وعاصر الثاني وتلاه إلى سقوط الخلافة: عودة الفتح مع الوحدة في التصدي .5 ما يعتمل في العلاقة بين الإسلام وأوروبا حاليا إرهاصات دالة على استئناف المسلمين لدورهم الكوني.وسأحاول شرح المراحل الأربع التي تقدمت على المرحلة الخامسة الحالية التي هي مرحلة عودة المسلمين لدورهم الكوني وتجاوز عودة الماضي في الثقافة الغربية المعادية للإسلام: فهذه اللحظة في تاريخ العالم لا يمكن فهمها من دون هذا اللقاء بين الحضارتين وتغير علاقة الغلبة

المتدرج حتى صارت دار الإسلام غنيمة حرب للغرب منذ حروب الاسترداد وتفتت الخلافة المتدرج

دون تحقق ما توهمه هيجل من زعم خروج الإسلام من التاريخ لأنه أخرج من أوروبا. فلا التاريخ انتهى لأنه اكتمل بأن صار غربيا ولا الإسلام

خرج منه لأن علل بقائه بقيت ولأن شروط استئنافه تحققت. ولا يمكن الكلام على الاستئناف من دون البحث العميق في علامات نجاح الأمة في المحافظة على أهم عوامل الانبعاث الذي أتوقع أنه سيكون أقوى بأضعاف ما كان عليه قبل عصر الانحطاط لما كان المسلمون سادة العالم بفضاءاته الخمسة أي المشرقين والمغربين وما بينهما وهو الذي تداول على السلطان ولن يصمد مالم يتحد بمعنى أن أوروبا وقلب دار الإسلام سيصبحان القطب المعدل لنظام المقبل دون ولذلك فما يعنيني خاصة هو التوجه إلى ما يمكن أن يعتبر حلفا بين الحضارتين من اجل تحقيق شروط الحجم الكافي للتناسب مع عماليق العصر في الشرق الأقصى (الصين) والغرب الأقصى (الولايات المتحدة الأمريكية). فلتقي القارات القديمة الثلاث يعتبر البطن الرخو بين القطبين المتنافسين-قطب الغرب الأقصى ورمزه الصين وقطب الشرق الأقصى ورمزه الولايات المتحدة- على نظام العالم الجديد:

مرحلتا الحداثة

وما يعنينا منها حديثها الكوني وتدرج أحداثها في الاتجاه نحو مضادة الكونية بسبب غلبة رد الفعل على الفتح الأول وخاصة على الفتح الثاني في المجالين النظري والعملي في المرحلة الأولى من الحداثة وحتى في

المرحلة الثانية التي أصبح الغرب ينتهج الهروب إلى الماضي اليوناني والروماني لتأسيس خرافة المعجزة الأوربية التي تلغي دور الحضارة الإسلامية في تكوين أوروبا الحديثة بخلاف حقائق التاريخ.

وقد بدأت هذه الحقائق تبرز بعد أن تمكن المسلمون من الصمود والشروع

في الاستئناف ومعهم كل الشرق الأقصى في آسيا والجنوب الأقصى في إفريقيا وكلاهما كان تابعين للحضارة الإسلامية والمثال هو حضور اسبانيا والبرتغال وانجلترا وفرنسا في هذه الأوطان التي تحررت في موجة أولى بعد أن تآكل الغرب في التنافس عليها وذلك خلال الحربين العالميتين .

وتلك هي علة الارتباك التي أنسب إليها مرحلتي ما بعد الحداثة التي بدأت في أوروبا نفسها بسبب الصراع على تقاسم مجال دار الإسلام كلها من الصين إلى المغرب ومن قلب أوروبا إلى كل جنوب شرق آسيا وكان الرمز شروع أمريكا اللاتينية في الثورة وشروع أمريكا الشمالية في الاستعداد لإنهاء دور الإمبراطوريات الأوروبية التي قضى بعضها على بعضها في الحرب بينهم التي بلغت الذروة في الحرب العالمية الأولى وبلغت النهاية في الحرب العالمية الثانية. وقد اعتبرت نيتشه رمز المرحلة الأولى ما بعد الحداثة لأن له كتابا يصل تقززه من ثقافة الحداثة الثانية التي يمثلها ما تلا الثورة الفرنسية والفكر الهيجلي الماركسي وصعود الصراع بين ألمانيا وفرنسا في كتابه عن الثقافة الألمانية بعنوان تأملات غير مناسبة للعصر "صومهمنستدسي" (وهو أول نص نقلته إلى العربية سنة مع مقالة كنط في التنوير وهي سني الأولى في تدريس الفلسفة قبل أن أغادر إلى بارس ونشر سنة في كتاب تدريس المقال الفلسفي لما عدت وعينت لتدريس الفلسفة في ابن شرف). في كتاب نيتشه هذا تنجلى ثمرة ثورته على الفكر الشعبوي والديمقراطي والمسيحية دون الذهاب إلى عدمية أستاذه الذي مال إلى روحانية الشرق الأقصى الهندية لأنه يعوضها بالمقابلة بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد ويتم بمدح الرؤية الإسلامية والعربية لكأنه يرد على هيجل

الذي قال بنهاية الإسلام وخروجه من التاريخ فقد رؤية للتاريخ ترد إلى الإنسان الأرقى ونظرية داروين في البقاء للأقوى بقانون التاريخ الطبيعي.

© مرحلتا الحداثة:

الأولى من ديكارت إلى كنط.

والثانية من هيجل إلى هوسرل. © مرحلتا ما بعد الحداثة: الأولى نقد الحداثة الثانية (نيتشه)

الثانية نقد الحداثة الأولى (رورتي)

وأصل هذه المراحل هو محاولات الحضارة الغربية الارتقاء إلى مستوى الكونية التي كانت معوقاتها من نفس الطبيعة التي حددها الإسلام أعني ما بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من علاقة هي ما سميته انشداد عالم الشهادة الخاضع لصراعات الاستعمار في الأرض إلى عالم الغيب الخاضع لعلاجات الاستخلاف فيها. وما تؤسس لتحرير الإنسانية منه رؤية القرآن الكونية التي تحددها الآية الأولى من النساء (الأخوة البشرية) والآية الثالثة عشرة من الحجرات (المساواة بين البشر) هي الأفق الذي يمكن اعتباره محددا لتطور الغرب خلال هذه المراحل:

في المرحلة الأولى (ديكارت -كنط)

ثم النكوص في المرحلة الثانية من الحداثة (هيجل -هوسرل)

ثم محاولات نقد النكوص في المرحلة الأولى من ما بعد الحداثة (نيتشه)

وتفاقم النكوص في المرحلة الثانية منها (رورتي) بالعودة إلى الميثولوجيا

وبذلك فما كان ثمرة للنكوص الأول أي بلوغ غاية القول بالمطابقة في

النظر والإلزام في العمل بل هي تذهب إطلاق وحدانية العالم المقصور على الاستعمار في الأرض وما كان يمثله الاستخلاف صار مقصورا على ما تبنيه عنه السرديات التي هي تسمية جديدة للميثولوجيا التي يعوض فيها الإنسان بصورته عنه ذاته الرب مع القول بامتناع الخروج من السرديات بالمعنى الذي كانت تقول به السفسطائية في عبارتها الثلاثية حول علاقة الإنسان بالوجود وكونه مقياس الموجود والمعدوم لأن الوجود لا معنى وإذا كان له معنى فهو لايدرك وإذا أدرك فهو ما لا ينقال بشريا.

وقبل الشروع في عرض هذه المراحل وما ينتج فيها من لحظات الاقتراب من الكونية التي فيها إحالة إلى التخلص مما يحول دون تبني المبدأين القرآنيين المتعلقين بالأخوة البشرية النافية للتفاضل العرقي والثقافي والمساواة بين البشر حصرا للتفاضل في التقوى أي احترام القانون وهو تبن كان التدرج فيه خاضعا لتقدم

وتراجع متواليين هما من سنن كل التاريخ الإنساني لا بد من عودة إلى الوصلة بين الحضارتين في توالي هذا السعي الذي له محصلة موجبة في الغاية لأن ما يخصه النكوص من التقدم لا يلغيه بل يبقي منه ما تفرضه حتمية انتصار الكلي على الجزئي في مقومات الوجود الإنساني.

وللوصلة علاقة بنظرية الزمان التاريخي في المخمس وليس المثلث والتي سبق أن عرضتها عديد المرات. فلا بد هنا من اعتبار ذلك متعلقا بالوحدة الدنيا وليس بسلسلة الوحدات المتوالية ومعنى ذلك أن المخمس هو الوحدة الدنيا في سلسلة الحلقات الزمانية في تاريخ البشرية وكل حقبة مديدة منه تتألف من عدة وحدات وهي في الغالب ناتجة عما يقسم إليه الحاضر

الماضي الذي يعود إليه في تفسير لحظته الحاضرة فتكون أحداث الماضي التي ينطلق منها والتي تسيطر على أحاديثه هي البداية.

وما أريد أن أنبه إليه هو أن الماضي هو بدوره قبل أن يحصل يكون قد كان مستقبلا ومن ثم فله أحاديث سابقة عليه فتكون أحداث الماضي هي بدورها عندما كان مستقبلا في نسبة أحداث أي مستقبل إلى أحاديث الحاضر وهي إذن ما الممكن الذي تحقق من الممكن المتوقع: ومن ثم فالأحداث تكون دائما دون الأحاديث في سلم الإمكان. فلو أراد أحد أن يحاسب الماضي بما مضى قبله فإنه سيقارن أحداثه بما تقدم عليها من أحاديث تعلقت بها بصيغة مشروع الفعل المقبل في شكل وعد سيحقق. فيكون حاضر الإنسان في كل حياته أشبه ما يكون بنسبة برنامج المترشح للانتخابات في الحملات الانتخابية إلى ما ينجز منه بعد نهاية الحملة والشروع في الإنجاز مدة حكم من نجح في الانتخابات: الحاضر في علاقته بالماضي ببعديه وبالمستقبل ببعديه مترشح دائم بالقياس إلى المستقبل ويتوهم أن وعوده تحققت ومعارض دائم بالقياس إلى الماضي بوصف أهله مترشحين لم يفوا بوعودهم.

لذلك فالحاضر في عودته إلى الماضي يحدد لحظة البداية بما هي أحداث لأنه ينطلق مما تلاها من أحاديث حولها وفي سبقه للمستقبل يحدد لحظة الغاية بما هي غاية إستراتيجية العمل الذي يعد به المتكلم باسمه. ويصح ذلك ليس على السياسي لنحسب بل وكذلك على المؤرخ وحتى على المنظر في فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة. والمهم هنا أن كلامي على ماضي التحول السياسي الغربي من الجزئي إلى الكلي ومن

العرقي إلى الإنسانية ككل يقتضي حتما هذه الملاحظة: فيمكن القول إن هذا المسعى كان منطلقا من الأحاديث لما كان الغرب يتوقع مستقبله ويعد بتحقيقه تماما كما بالقياس إلى الحضارات السابقة بعد نزول القرآن وكما نحن حاليا بعد الانحطاط في مسعانا للاستئناف وعلاقتنا بالغرب الذي تفوق علينا خلاله مثلما كان هو في علاقته بنا خلال تفوقنا عليه.

لذلك ما تواصل في المسعى الغربي بعد تعثر المسعى الإسلامي هو نفس المسار نحو الكونية.وتلك هي

بداية المرحلة الأولى من الحداثة بلحظتها قبل الإصلاحين الديني والفلسفي ثم بعدهما وهما الأهم أي من ديكارت إلى كنط وذلك في مستوى الأحاديث وليس في مستوى الأحداث لأن الاستعمار بدا وكأنه مشروط بالتخلص من الاستخلاف فيكون النكوص الذي مثلته المرحلة الثانية من الحداثة من هيجل إلى هوسرل الذي أسس فلسفيا وحدة العالم وحصره في الشاهد منه لا يتعداه وهو الحصر الذي بدأ مع هيجل الذي ينفي أن يكون ما وراء الهنا شيء هناك:

وفي ذلك التأليه النهائي للإنسان والقول الصريح بموت الإله الذي سينتهي حتما بموت الإنسان الذي يصبح مجرد حيوان في التاريخ الطبيعي للكائنات الحية: وهو ما يطابق رؤية العولمة المادية التي مآلها التلويثان المادي الذي آل إليه إفراط التصنيع الحضاري والروحي الذي آل إليه تفريط الطبيعة الفطرية وبين أن النكوص الهيجلي الهوسرلي مرسوم بعد في مشروع ديكارت. فهو القائل بأن الإنسان "سيد ومالك للطبيعة" وهو وعي بالقوة المادية المترتبة على التمكن من قوانينها واستعمالها بصورة تمثل بداية

لتأليه الإنسان رغم أن ديكارت شديد الإيمان بالمسيحية بل وبمذهب قريب جدا من التصوف وهو "الجنسينية" مع رؤية شديدة القرب من الأشعرية مثله مثل باسكال.

إشكاليات هذه المقومات الخمسة في بنية الدولة المجردة كيف طرحت وكيف عولجت في الحداثة الغربية وطبيعة الأحداث التي أوصلت إليها كما تعينت في الأحاديث التي عبرت عنها لما كانت مشروعا استقباليا وما تحقق منها تحققا جعلها تتعكس فتفقد ما كانت تسعى إليه من كونية في الأقوال ومن نفي لها في الأفعال أو تحققها بصورة غير قصدية من خلال عموم التنازع على تقاسم العالم بين الإمبراطوريات الأوروبية التي

نتجت عن الحداثة الغربية بوصفها معركة صمود ضد الإسلام أولا ثم معركة مغالبة وأخيرا معركة سيطرة على ما كان مسيطرا عليه: والرمز هو حرب الاسترداد التى أنشأت أولى الإمبراطوريات الأوروبية الحديثة وأخرجت الإسلام من جل أرضه مع الاكتشافات الجغرافية التي أوصل إليها إستراتيجية الاستدارة من حول قلبه القريب من أوروبا: نشأة الإمبراطوريات الأوروبية الست: اسبانيا والبرتغال وإنجلترا وفرنسا وهولندة وبلجيكا.

كان القرن السادس عشر الأوروبي بداية انقلاب العلاقة الثانية مع الإسلام والمسلمين: فقد حسم العلاقة مع الفتح الإسلامي في غرب أوروبا وبدأت المعركة مع الفتح الإسلامي في شرقها وتكونت إمبراطورية القيصرية المسيحية الجامعة بين اسبانيا وألمانيا شارل الخامس-وحصل الصراع والمحاكاة -القانوني وشارل الخامس- وبداية النهاية للخلافة العثمانية رغم

أن فرنسا والبابوية الكاثوليكية تحالفت معها فكانت ثورة الإصلاح الديني وثورة الإصلاح الفلسفي والعلمي وحتى بداية الثورات السياسية التي مثلت إشكالية ما يسمى بالعصر الكلاسيكي أعني إشكالية العلاقة بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي وإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي والتفكير في التفاوت بين الحضارات أو وحدتها من خلال الكلام على الاكتشافات الجغرافية وقد بلغ البحث في المسألة في القرن الثامن عشر كما يتبين من المقابلة بين روسو وفولتير

وما يعنينا في المحاولة هو قضية الفلسفة السياسية انطلاقا مما توصلنا إليه في كلامنا على الرؤية الإسلامية التي تنطلق من مفهوم الدولة الكونية وبالتالي العلاقة بين السياسة والأخلاق بوساطة الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفة أي الكونية في نوعي رؤية الوجود وما يوحد بينهما عندما نتحرر من القول بالمطابقة في النظر والإلزام في العمل أو بعدمها.

إشكالية القيم وتأسيسها وتعليل الثورة التي تحقق هذه القيم أفسدها الخلط بين الرؤية المبدئية والممارسة التي يمثلها الاستعمار ومحاولة تبرره بنظرية أرواح الشعوب والتفاوت العرقي ثم بنظرية صراع الطبقات والتوجه نحو التقريب بين التاريخ الحضاري للإنسانية والتاريخ الطبيعي للكائنات الحية. وتلك هي دلالة الانتقال إلى المرحلة الثانية من الحداثة التي يمثلها هيجل بداية وهوسرل غاية رغم أن المرحلة الأولى أدركت شروط التحرر من المطابقة في النظر والإلزام في العمل.

لذلك كان المشكل في فلسفة السياسة محاولة فهم النقلة من إشكالية العلاقة بين القانون الطبيعي إلى القانون الخلقي في تأسيس الدول وإشكالية

العلاقة بين الديني والسياسي في تأسيس الأنظمة السياسية. وعنهما يترتب طرح قضية العلاقة بين السياسة والأخلاق بوساطة الدين أو بعدمها: إشكالية القيم وتأسيسها وتعليل الثورة التي تحقق هذه القيم.فيكون ما أفسد المرحلة الأولى من الحداثة هو تحويلها إلى أيديولوجيا لتبرير الاستعمار الذي أدى إلى المرحلة الثانية التي أصبحت فيها الفلسفة تعلل السياسة الاستعمارية بنظرية أرواح الشعوب وبنظرية الطبقات. رغم أنها أدركت شروط التحرر من المطابقة في النظر والإلزام في العمل.

يمكن القول إن المميز الأساسي في مرحلة الحداثة الأولى بعد استعادة أوروبا لثقتها في نفسها خلال تثبيت الصمود أمام الفتح الإسلامي الآتى من الغرب الإسلامي وعلامته ما بدأ يحصل في الأندلس وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في مستوييه النظري والعملي انقلاب العلاقة بين مسلميها ومسيحييها الذين صار بيدهم السلطان بمعيار تقليد المغلوب للغالب وبمعيار إحياء الإبداع الفكري والعمراني وترديهما في الشرق وخاصة في الغرب الإسلامي ونشأة الدول القومية بداية من نهضة القرن الرابع عشر في إيطاليا وتكون الإمبراطوريات الأوروبية وخاصة الاسبانية والبرتغالية والبريطانية والفرنسية ومشاركتها كلها في تفتيت دار الإسلام وتقاسمها بينهم فضلا عن الاكتشافات الجغرافية

أما المميز الثاني الذي أصبح بين المعالم فرمزه اكتمال الثقة في النفس الغربية والشروع في تأسيس القطيعة مع الحضارة الإسلامية ومقاومة فكرها وسلطانها على ما بقي من الخلافة الإسلامية. والرمز هنا هو ما تمثله

الحقبة التي بدأت مع ديكارت وانتهت مع كنط وبينهما لايبنتس

والتأسيس الفلسفي لنظرية السياسة والدولة في ما يسمى بالعصر الكلاسيكي الذي بدا يتجاوز حقبة الصراع الأوروبي الداخلي والحروب الدينية وتحول التحالفات مع الخلافة العثمانية إلى التحالف ضدها و التنافس على تقاسم أرض الإسلام في افريقيا وآسيا وأوروبا مع الإحاطة بمركز دار الإسلام وإخراجها من الدورة الاقتصادية العالمية.

المرحلة الحديثة الثانية من هيجل إلى هوسرل . النكوص الذي أسس تأليه الانسان وستكون نهاية هذه المرحلة الثانية التكوص إلى ما بعد الحداثة الأولى التي تصبح في ما بعد الحداثة الثانية عودة إلى الميثولوجيا اليونانية التي هي في آن كذبة العبقرية الأولى ونفي الكوني بصورة مطلقة. والنكوص علامته تجاوز العودة إلى المطابقة إلى إطلاقها وتنصيب الإنسان وحصر المقابلة بين الذات الغفلة والذات المتعالية أي تجذير الأفلاطونية والمسيحية بمعناهما النيتشوي: الأولى مسيحية نخبة والثانية أفلاطونية عامة.

نكوص إلى المرحلة الحديثة الثانية من الحداثة الغربية التي يمثلها تطور الفكر:

من هيجل ناقدا لكنط ولتأسيس فلسفته على الفصل بين إدراك الظاهرة امتناع إدراك الباطن فهو أول من نكص بالرؤية الفلسفية بعده إلى القول بالمطابقة في النظر والتام في العمل بداية لتأليه الإنسان.

إلى هوسرل ناقدا لديكارت ولتأسيسه فلسفته على الكوجيتو والضمانة الإلهية لتصديق تجاوزه.

لأنه أتم النكوص بجعل ما نسبه ابن سينا إلى الوجود في عناية الرب إلى الوجود في عناية الإنسان.

لذلك فدور المدرسة النقدية العربية بخلاف المدرسة النقدية الألمانية ترفض هذا النكوص وتفضل البقاء في شبه توافق مع مرحلة الحداثة الأولى التي بدأت بديكارت وختمت بكنط. ذلك أن المدرسة النقدية الألمانية صارت في نقد النقد رفضا مطلقا لانشداد الاستعمار في الأرض للاستخلاف فيها. فالنكوصان يمثلان جوهر التحريف المسيحي عند هيجل إذ هو صيغته الصريحة وجوهر التحريف اليهودي عند هوسرل إذ هو صيغته الصريحة. ورم كونه قد تمسح في الظاهر فإن رؤيته دون ما طلبه هيجل لأن لم يذوت الجوهر بل جوهر الذات والقصد أنها صارت أعلى الموجود فيكون ذلك نفيا لما يتعالى عليها ونفيا

لما وراء هذا العالم كما هو بين من فينومينولوجياه.

فتخليص الديكارتية من تأسيس المعرفي والقيمي على الضمانة الإلهية شرطا في الخروج من انطواء الذات التي لا يمكن للكوجيتو أن يثبت ما يتجاوزها أقصد به ما أنبته الفينومينولوجيا الهوسرلية لأنها تعوض الوجود في العناية الإلهية السينوية-الذي صار عند ديكارت ضمانة بعدية وهو عند ابن سينا ضمانة قبلية عرف الميتافيزيقا التي هي البحث في هذا الوجود-عوضها بالوجود في عناية الذات الإنسانية المتعالية. وبذلك فهو قد حسم في ما أبقى عليه هيجل في طلب تذويت الجوهر أعني والحسم في الاستغناء عما أسسه كنط على مسامتاته الثلاث الصريحة ومسامتيه الضمنيتين لتأسيس الأخلاق وتحرر الإنسان من الانحباس في عالم الشهادة.

فالفينوماني الذي كان عند هيجل علامة على وجود ورائه حتى وإن كان "ماهنا" الذي ليس وراءه "ما هناك" فإنه يبقى من جنس ثنائية الفكر

والامتداد الديكارتيين وليس من جنس العامي والفلسفي الهوسرليين. وهو ما يعني أن تمسح هوسرل شكلي لأنه وإن لم يعلن ذلك لم يعد إلى ديكارت بل الى سبينوزا إذ هو لم يقتصر على الإضافة الهيجلية بتذويت الجوهر الذي تغني عنه نظرية الذات الإنسانية المتعالية.

وبذلك فقد تأسس النكوص في المرحلة الثانية من الحداثة على تأليه الإنسان الصريح والمحتاج إلى السردية المسيحية عند هيجل والمستغني عنها عند هوسرل لأنها عنده من علامات الموقف العامي وليس

من دلالات الوجود الفعلي الذي يمثله الموقف الفلسفي. وكان من الطبيعي جدا أن يصبح مشكل الروحانية قد أهمل مشاكل الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر بالتوازي مع محاولة رد التاريخ الحضاري إلى ما يشبه التاريخ الطبيعي. فأصبحت الرومانسية الكاثوليكية في الذوق والتجربة الدينية في الممارسة (كبركجوارد) والوعي الصوفي في تنزيل الفرد لذاته في الجماعة وتأسيس نظرية اللاوعي والعودة إلى الميثولوجيا (شلنج) والكلام في الروحي وراء العضوي من كيان الإنسان (برجسون) وإرهاصات تجاوز الحداثة بشكليها تأسيسا لنقدهما وهي بداية ما بعد الحداثة (مدرسة فرنكفورت الأولى) . والانتهاء إلى

النكوص إلى الميثولوجيا (رؤية السرديات المنغلقة وصدام الحضارات).

مرحلتا ما بعد الحداثة. الأولى والثانية

لن أتكلم عليهما بأكثر ما وصفت في مآلات مرحلة الحداثة الثانية لأنهما هما عين لحظتنا الراهنة التي يمكن اعتبارها قد بدا تجليها الفعلي منذ الحرب العالمية الثانية وما تلاها من فاشيات آلت إلى الحرب العالمية الثانية

ومن ثم فعين تجليات العولمة بتلويثها المادي والروحي التلويثين الناتجين عن الاقتصار على الاستعمار في الأرض وما يترتب عليه من فوضى الصراعات في غياب قيم الاستخلاف ولأن علاجها هو غاية الاستكناف الذي يعبر عن كون الإسلام بات الحل الوحيد الذي يحرر البشرية من هذا القصام بين بعدي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها,

سأكتفي إذن بما آلت إليه غاية نكوص الحداثة في مرحلتها الثانية وتنكرها بما تدين به مرحلتها الأولى إلى الإسلام ورؤاه المبنية على المبدأين اللذين تمثلها الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات. فمنطق المرحلة الثانية من الحداثة هو ما ترتب على خضوع الكونية في رؤيتها إلى الكونية المادية أي إلى رؤية تعلل الأمر الواقع الذي فرضته أحوال أوروبا وصراعاتها الداخلية في ما بينها وكانت بالأساس حروبا دينية وبينها خارج أوروبا على اقتسام العالم وخاصة ما كان منه أرضا إسلامية الثقافة بما في ذلك

جل ما أخذته روسيا من الخلافة وما أخذته بريطانيا من القارة الهندية وما دونها في جنوب شرق آسيا

وما تقاسمته دول أوروبا من القارة الأفريقية التي أخلوها من نخبتها بقتلها ومن قواها العاملة ببيعها عبيدا لأمريكا.

وأمريكا التي كانت مستعمرة بريطانية فتوحدت ولاياتها الثلاثة عشرة لتصبح سيدة أوروبا بعد أن تغلبت على حربها الأهلية وتحولت إلى قوة عظمى تمكنت من وضع نظام العالم بداية من مبادئ ولسون التي أذنت ببداية

عملية تصفية الإمبراطوريات الأوروبية والفاشيات بنفس الإستراتيجية التي طبقتها للقضاء على الإمبراطورية السوفياتية والتي تنوي تطبيقها في الصدام مع الصين. وفي هذا الإطار تندرج إرهاصات الاستئناف الإسلامي لأن هذه الإستراتيجية الأمريكية لا يمكنها أن تحقق شيئا مالم تتصالح مع المسلمين لعلتين أولاهما جيواستراتيجية (موقع دار الإسلام في العالم) والثانية توزيع ثروات العالم المستقبلية (كل أنواع الطاقة والمواد الثمينة والضرورية لكل التكنولوجيات وخاصة النظيف منها).

وليس غريبا أن يتعاصر البعدان الذي يرد التاريخ إلى ما يشبه التاريخ الطبيعي (هيجل وماركس) في إطار نقد الحداثة الأولى فينتهي إلى ما يشبه الداروينية في إرهاصات ما بعد الحداثة وأن يرد تيجيح العقل والعالم بذاتهما إلى فوضاهما فيختلط إثبات الروحي ونفيه في التقابل بين الوجوديات المؤمنة والوجوديات الملحدة فيعم التقابل بين ما يشبه التاريخ الروحي (بفرضية اللاوعي والميثولوجيا والتجارب الدينية والصوفية) والفوضى في الرؤى التاريخية المادية والروحية التي آلت إلى إرهاصات ما بعد الحداثة بمرحلتيها التي زالت فيها الحدود بين الآداب والفنون والفلسفات في مزيج هو إلى الميثولوجيا أقرب منه إلى البحث العلمي الفلسفي الرصين.

فر المناخ الفكري من تأسيس المطابقة بين العالمين إلى إطلاقها لأن الإنسان لم يعد بحاجة إلى ما يتعالى على تجاربه الروحية والمادية لكونه نصب ليس مدركا لموجود خارجه بل هو خالقه وأصبحت المقابلة بين رؤيتين للوجود الذي هذه خصائصه إلى مقابلة فينومينولوجية بين الذات

الغفلة والذات المتعالية:

أي تجذير الأفلاطونية والمسيحية بمعناهما النيتشوي:

الأفلاطونية مسيحية نخبة.

والمسيحية أفلاطونية عامة.

وتجذير الأرسطية اليهودية بمعنى يمكن قيسه على المعنى النيتشوي:

الأرسطية يهودية نخبة.

اليهودية أرسطية عامة.

فتكون معركة عالم الكلام والفلسفة بمعناها الذي ساد في حضارتنا من الإسرائيليات في فهم رؤية القرآن في النظر ما حال دون فهم ثورة الإسلام الابستمولوجية من حيث هو ما بعد الأديان طلبا لرؤية الديني في المعرفة الممكنة للإنسان والتي لا يمكنها أن تدعي الإحاطة العامية فيها لنقدها بمنطق التصديق والهيمنة. وتكون معركة عالم الفقه والتصوف بمعناها الذي ساد في حضارتنا من النصرانيات في فهم رؤية القرآن في العمل ما حال دون فهم ثورة الإسلام الأكسيولوجية من نفس الحيث وبنفس المنطق طلبا لرؤية الديني في العمل الممكنة للإنسان والتي لايمكنها أن تدعي التمام القيمي.

الفصل العشرون بلغنا الآن غاية هذه المحاولة في الفلسفة السياسية وآلياتها ولا بد إذن من الوصل بين مراحلها التي حاولت حصرها بصورة تمكن من فهم مسار الحضارة الإنسانية من حيث كونها عين مطلوب الفلسفة السياسية التي تدرس ما يحققه الإنسان في تنظيم تكوين علاقة ذاته ببعديها

العضوي والروحي بأحياز وجوده في عالم الشهادة وما يفترضه وراءه من عالم الغيب العالمين اللذين لا تخلو منهما حضارة للتناظر بينهما وبين مقومي كيانه العضوي. وقد عرفت القرآن من حيث هو إستراتيجية توحيد الإنسانية توحيدا يمثل له القرآن بالمنطق الذي حدده للسياسة المحمدية عينا من هذه الغاية من ختم الوحي بوصفه ختما يحدد الديني في الأديان. فيكون بهذا المعنى ما بعد الجهاد العملي أي الديني في كل دين. وبذلك يلتقي بالفلسفي في كل الفلسفات التي هي ما بعد الاجتهاد النظري أي الفلسفي في كل فلسفة. وهذا المشترك هو الاجتهاد العقلي والجهاد الروحي حيث يتطابق القول والفعل وهو جوهر عبادة الحق بخلق الصدق,

لذلك فالإسلام لا يعتمد على المعجزات التي تخرق قوانين الطبيعة وسنن التاريخ فتنفي انتظام الحق في الطبيعة والصدق في التاريخ لقولها بالخوارق التي يعسر تمييزها عن كل فنون التحيل عند من هو من جنس مسيلمة وكل الموظفين للدين من منتحلي صفة الحق والصدق فتنفي الحكمة في الخلق والأمر الإلهيين

وتحول دون المخلوق والتعامل مع الوجود والموجود بما يوثق الإيمان بربهما ومستخلف الإنسان.

الإعجاز في القرآن يتمثل في حكمة قوانين الخلق وسنن الأمر اللذين لا تخلو سورة من توجيه الإنسان إليهما تذكيرا بالحكمة والنظام ليكون قادرا على تبين الرشد من الغي ويسهم في تحديد مصيره بحرية لتحمل مسؤولية التكريم بالاستخلاف الذي جهز له بالقدرتين على الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل وبهما يمكن أن يحقق شروط الاستعمار في الأرض

وجدارة الاستخلاف فيها والأول يناظر سد حاجاته العضوية

والثاني يناظر سد حاجاته الروحية بصورة كونية وليست فردية ولا عرقية ولا طبقية لأن تاريخ الإنسان لن يتحرر ما يترتب على الفصل بينهما إلا بمبدأين هما الأخوة البشرية (النساء (1 والمساواة بين البشر نفيا للتفاضل العرقي والطبقي والجنسي (الحجرات .(13 وبذلك تتعين الغاية من كل التاريخ الإنساني باعتباره بهذا التناظر بين مقومي كيانه العضوي والروحي ومقومي عالمه الطبيعي والتاريخي ينتج بإجتهاده المعرفي وبجهاده الخلقي خلال مراحل تاريخه حيزين آخرين من صنعه هما الثروة والتراث وما بينهما من تفاعل في الاتجاهين وتلك هي الحضارة التي تتجاوز التنافي بين الإنسان وعالم الشهادة المشدود إلى عالم الغيب. وهذان الثمرتان تناظران التفاعل بين: © بعد كيانه العضوي والحيز الجغرافي وما يستنتجه من علاقته بعالم الشهادة وراء كيانه العضوي وهو معنى الاستعمار في الأرض التي يتبين له أنها تتضمن شروط بقائه ومن ثم لمحافظته من الفساد فيها يصبح من شروط بقائه. والوعي بهذه الشروط هو بداية الوعي ببعد كيانه الروحي والحيز التاريخي وما يستنتجه من علاقته بعالم الغيب وراء كيانه الروحي. وذلك هو معنى الاستخلاف فيما فيوحد هذه الأحياز الأربعة التي تحدد منزلته في الجماعة (الجغرافيا والتاريخ والثروة والتراث) أصلا لها جميعا مستمدا من الماوراء الواحد الذي يؤسس عليه علاقته بها. وهذا الأصل هو غاية ما يصل إليه الديني في الأديان طلبا لصدق الجهاد والفلسفي في الفلسفات كل في الحق في الاجتهاد وذلك هو المشترك بينهما الذي يتأسس عليه القرآن من حيث هو دستور الدين الخاتم

وفيه الجواب عن سؤالين اثنين لا ثالث لهما هما مطلوب الفلسفي والديني من حيث هما ما هما: © لماذا يوجد شيء بدل لا شيء؟

© ولماذا ما يوجد يكون بكيفه بدل غيره؟

وخاصية هذين السؤالين أنهما لا يمكن أن يوجد إنسان يمكن ألا يلتقي بهما في حياته مهما تغافل عن سر الوجود وأن الجواب عليهما لا فرق فيه بين جواب الدين وجواب الفلسفة من حيث هما ما بعد الجهاد العملي لمعرفة القيمة والاجتهاد النظري لمعرفة الحقيقة. فسواء كان الجواب ما عهدناه في الأديان المعلومة منزلة كانت أو طبيعية أو في نفي الجواب المعلوم في بعض الفلسفات بدعوى الاكتفاء بما يزعم تفسيرا عاميا مثل الانفجار الكبير يبقى لوجود بدل العدم وكيف الموجود بدل غيره أول هموم الإنسان وآخرها ما يجعله بالضرورة متدينا ومتفلسفا بالطبع.

وكل جواب دينيا كان أو فلسفيا يبقى المشكل فيه واحدا وهو أنه ماكان ليوجد لولم يكن الإنسان "موجها" في كل تصوراته بمعنى استحالة أن نتصور الإنسان من دون "التوجيه"الذي يجعل اعتبار الوجود مجرد ممكن مثله مثل العدم وكذلك كيف الموجود مجرد ممكنه مثله أي بديل منه وكل محاولة لتفسير الأول والثاني تحكم إذا خرجت منه إلى ما ورائه فيكون إما إيمانا بما ينتهي إليه الديني أو بما ينتهي إليه الفلسفي من عدم الكفاية بالذات لانحصار دلالة التفسير الطبيعي والتاريخي في ما يشبه التسلم بأن الأمر هوكما هو وليس لكونه كما هو تفسير غير افتراض مشروع حظ أو افتراض تراكم الصدف. وبين أن الحل الأول أقرب إلى العقل من الثاني وأضمن لطمأنينة الإنسان ولتأسيس سياسة وجوده أي الحضارة على

طلب الحقيقة في النظر والصدق في العمل.

فالوجود بدل العدم وكيف الموجود الحاصل بدل بدائله يدرك بهما الإنسان بوصفهما بحاجة إلى تعليل من طبيعة مختلفة عن التعليل الداخلي في قوانين الطبيعة وفي سنن التاريخ حتى لو اعترف الإنسان بأن كل تعليل يبقى دائما مجرد افتراض وتلك هى علة كون الإيمان اختيار حر لا إكراه فيه وشرطه تبين الرشد من الغي ومن ثم فلا بد من التعدد الديني شرطا للاختيار والتسابق في الخيرات (المائدة .(48 وذلك هو اللغز الذي لا حل له والذي يجعل ذهن الإنسان حتى لو كان أميا وبدائيا ذهنا يتجاوز الوجود والموجود إلى تعليل من طبيعة مختلفة عن النظام السببي أو القبول بهما بوصفهما أمرا واقعا ليس له عليه جواب فيكتفي بالموقف اللاأدري.

وهذه المعادلة هي التي أطلقت عليها اسم المعادلة الوجودية والتي هي أساس كل حضارة أي كل سياسة إنسانية وظيفتها تحقيق التناغم بين الإنسان وعالم الشهادة الذي لا يكتفي بنفسه والذي يبقى دائما بحاجة إلى ما وراء هو أصل كل الأديان والفلسفات أو هو بصورة أدق محاولة للجواب عن السؤالين اللذين لا يمكن للإنسان أن يضفي المعنى على وجوده من دون الجواب عنهما. فوجود الإنسان الفردي والجمعي في جميع المراحل التي تكلمت عليها معناه مرتهن بهما وخاصة طمأنينته التي لا يكفي لتحقيقها الغرق في الغيبوبة التخديرية للهروب من مواجهة السؤالين الناتجين عن كونه موجها بالجوهر.

وفعل التوجيه هو القدرة التي تؤسس للحرية لأن الموجه هو الذي يسمو على الموجود والمنشود إلى تعليلهما بما يتعالى عليهما مترددا بين الربوبية

الحكيمة والصدفة البهيمة.لذلك اعتبرت السياسي من حيث هو سياسي جوهر علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ أي جوهر انشداد الثانية للأولى في نسبة العلاج الروحي للمأزق المادي في مقومات الوجود الإنساني. وهذه المعادلة الوجودية ليست عين مقومات وجود الإنسان فردا وجماعة جزئية وجماعة كلية لمحسب بل هي شاملة للوجود كله.

ومن ثم فهي عين رؤية القرآن من حيث هو إستراتيجية توحيد الإنسانية برسالة خاتمة تعرض كل مراحل انتساجها في تاريخها كله عرضا نقديا بمنطق التصديق والهيمنة وتستوجب بالتالي أن تكون خطابا للبشرية كلها بل ولكل المخلوقات حتى وإن تعين قلب مكانها في الجزيرة العربية لب زمانها في مراحل الدعوة التي مثلها سعي الرسول لتحقيق عينة من بعديها التربوي في مكة والحكمي في المدينة. فكان الصحابي الأول الصديق محددا لقلب المكان وكان الصحابي الثاني محددا للب الزمان وكان الصحابي الثالث موحدا لنسخ القرآن فآل الأمر إلى الإشكالية الجوهرية في كل سياسة: من يحكم الجماعة هل هي نفسها أم وسطاء روحيين يزعمون الوساطة بينها وبين أمرها نفيا صريحا لمضمون الآية الثامنة والثلاثين من

فتبين بذلك أن جوهر تاريخ الإسلام كان ولا يزال المسعى الدائم لتحقيق الرسالة من حيث هي استراتيجية سياسية لتوحيد البشرية على التوحيد الواصل بين العالمين عالم الشهادة الذي قد يغري

الإنسان بالإخلاد إلى الأرض فينسى دلالة حريته وكرامته وعالم الغيب أصلا للقيم التي تذكر الإنسان ما يحرره من الإخلاد إلى الأرض وتلك هي البنية العميقة للقرآن ذاته من حيث هو رسالة كل كلامه يدور

المرسل (الله) وعنايته بخلقه.

والمرسل إليه (الإنسان) ونسيانه لمنزلته.

والرسول الخاتم (ﷺ) وتذكيره بهذه المنزلة.

وطريقة التبليغ (تربية وحكم لتوحيد الإنسانية بمنطق التصديق والهيمنة).

ومضمون الرسالة التي هي التذكير بهذه المقومات التي هي في جوهر الديني في كل الأديان كما تبين منهجية التصديق والهيمنة التي تقر التعدد في عالم الشهادة شرطا في سعي الإنسان الحر لتبين الرشد من الغي خلال التسابق في الخيرات (المائدة .(48

وبين كل عنصر من هذه العناصر وصلات وصفتها سابقا وهي وصلات تقبل التحديد بنفس المنطق الذي تتحدد به المعادلة الوجودية التي تؤدي وظيفة الوصل بين حقب التاريخ الإنساني في مسعاه إلى تحقيق الكونية القرآنية التي تستند إلى مبدأين هما مضمون الآية الأولى من النساء (الأخوة البشرية رحما كونيا متقدما على تعدد الأرحام ووحدة الربوبية إلها كونيا متقدما على تعدد الرؤى الدينية) :

فبين المرسل والمرسل إليه الوصلة هي الاستخلاف المحدد لمنزلة الإنسان الوجودية في علاقة مباشرة بين الإنسان وربه دون وسيط ولا وصي. لذلك فالقرآن هو أول محاولة صريحة لإظهار ثمرتي الاستخلاف: علاقة الإنسان المباشرة بربه هي التي تحرره من العبودية لغيره ومن ثم فالوساطة الروحية (الكنسية) والوصاية السياسية (الحكم بالحق الإلهي) يتنافيان بالجوهر مع الإسلام. وتلك هي علة استحالة أن يكون

التشيع منه لأنه نكوص إلى الوساطة الروحية والوصاية السياسية على الإنسان.

وبين المرسل إليه والرسول نهي الثاني عن توهم نفسه وسيطا أو وصيا (فذكر أنما انت مذكر لست عليهم بمسيطر) ومن ثم فأهم خاصية للرسول الخاتم أن القرآن يعامله بوصفه إنسانا ككل البشر الآخرين وأن ما فضل به هو أمانة التبليغ لكن رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس من نصيب جميع البشر وليست علة لأن يكون الرسول وسيطا بين الإنسان وربه ولا وصيا عليه بينه وبين شأنه.

وبين الرسول وأداتي التذكير أي التربية (المرحلة المكية) والحكم (المرحلة المدنية) هي التكليف بتحقيق العينة من الكونية السياسية التي تجعل البشرية كلها أمة واحدة بمقتضى الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات. ولذلك فالرسول الخاتم لم يكن مربيا فحسب بل كان حاكما وهو من ثم أول الخلفاء والدليل أنه لما انتقل إلى المدينة طلب البيعة ليكون حاكما ولم يطلبها قبل ذلك لأنه كان مربيا بالدعوة والكلمة وليس بالدولة والقوة الشرعية التي تنتج عن البيعة ليحكم نائبا عن الأمة وليس وصيا عليها.

وبين أن التذكير ومضمون الرسالة أي ما يذكر به الرسول هو مضمون سورة العصر التي قال عنها الشافعي إنها تعدل القرآن كله لأنها تحتوي على مضمونه كله. فما يذكر به الرسول هو ما ينساه الإنسان بسبب غرقه في مطالب الاستعمار في الأرض الذي ينسيه أنه مستخلف فيها فيكون نسيانه علة الخسر الذي يؤدي إلى التلويث المادي (الفساد في الأرض) والتلويث

الروحي (سفك الدماء). والعلاج لهذا النسيان المؤدي إلى الخسر هو ما حددته سورة العصر: فالوعي بالخسر يؤدي إلى السعي للتحرر منه وهو عين تبين الرشد من الغي ولا يكون ذلك إلا بالشروط الأربع التي هي جوهر الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات

© وهي الإيمان بوجود الحكيم وهو التوحيد العقدي

* والعمل الصالح الذي يترتب على الوصل بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها.

والتواصي بالحق (اجتهادا نظريا): وهو الجهاز الأول الذي تناظر به الأنفس الآفاق من المعادلة الوجودية التي حددتها الآية الثالثة والخمسون من فصلت والتي تتمثل في القدرة على العلم الذي © والتواصي بالصبر (جهادا عمليا): وهو الجهاز الثاني الذي تناظر به الأنفس الآفاق من المعادلة الوجودية التي حددتها الآية الثالثة والخمسون من فصلت التي تتمثل في القدرة على العمل الذي يسعى إلى القيمة. فشروط الخروج من الخسر معرفية ومن ثم أهمية المسألة الابستمولوجية في القرآن وقيمية ومن ثم أهمية المسألة الأكسيولوجية في القرآن. ولولا ما يوليه القرآن لهذين المسألتين لكان كلامي على المشترك بين الديني والفلسفي مجرد دعوى لا يؤيدها نصه الصريح. وبين أنه من دون هذين الجهازين لا يمكن أن نفهم الآية الثالثة والخمسين من فصلت التي تعتبر ما يرينه الله من آياته في الآفاق وفي الأنفس هي التي تبين حقيقة القرآن وأن التناظر بين الأنفس من حيث هي كيان الإنسان العضوي والروحي مع كيان عالم الشهادة من حيث هو طبيعة وتاريخ يصبحان ثروة وتراث مع وعي بما وراء واحد لكل

هذه الأحياز التي يتحيز فيها وجود الإنسان هو الذي يكفي التذكير به لتحريره من الإخلاد إلى الأرض والنكوص إلى الكلبية التي تلهث سواء حملنا عليها أو لم نحمل. وبذلك يكون القرآن ثبتا في ما يذكر به الرسول الخاتم من شروط قيام الإنسان قياما يحقق جدارة الاستخلاف من حيث هي قيم معيارية ضرورية للوجود الإنساني وضرورة توحيد الإنسانية بعرض نقدي لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ وما ترتب على علاقتهما من تحريف للرسالات الجزئية التي قدم منها خمسة أمثلة اثنين منها منزلين (اليهودية والمسيحية) واثنين طبيعيين (الصابئة والمجوسية) والأخير هو القصد بتحريفها (الشرك) نقدا بمعيار التصديق والهيمنة (لا يرفضها بإطلاق بل يبقي عليها شرطا في التسابق في الخيرات لتبين الرشد من الغي في الإيمان الذي لا يمكن الإكراه فيه).

فتكون السياسة من حيث هي تربية وحكم ظاهرة كونية من حيث البنية المجردة حتى وإن كان تعينها يقتضي أن يضاف إليها اختيار الجماعة لنظام القيمين عليها وبذلك تختلف السياسات وليس بالوظائف الكونية التي لا يخلو منها عمران إنساني. والنقد القرآني يفيد بأن التحريف الديني (أي تحريف الرؤية المشتركة بين الديني والفلسفي في كل نظام النظر والعقد والعمل الشرعي) هو بدوره واحد ويتعلق:

إما بعدم احترام هذا النظام المجرد لتحيل الاستعمار في الأرض

أو بفساد القيمين عليه لتحيل الاستخلاف في الأرض. وتكون علة الأمرين هي إهمال ما بين الاستعمار في الأرض المغلب للعضوي والاستخلاف فيها المغلب للروحي بينهما من ترابط وثيق.فالأول يستجيب لحاجات كيان

الإنسان العضوي والثاني يستجيب لحاجات كيانه الروحي. فيكون الإنسان مبتورا في الحالتين وذلك إما بالاقتصار على الأول دون الثاني أو على الثاني دون الأول. وإذا كان الثاني بين الاستحالة من دون الأول لأن صاحبه يعبد المسيطر على سد حاجاته العضوية التي لا يمكن الاستغناء عنها فإن الأول دون الثاني ممكن لكن إمكانه خداع للذات لأن يجعل صاحبه مخلدا إلى الأرض وهو ما يؤدي إلى خرابه بالتلويثين المادي للعالم والروحي للإنسان فتفسد

فيه معانى الإنسانية ويصدق فيه قول الملائكة بأنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء.

والآن يمكننا أن نحقق نفس الوصل بين مراحل تكوين الإنسانية أمة واحدة أو إستراتيجية توحيد الإنسانية بمنطق السياسة المحمدية مثلما وصلنا بين أبعاد الرسالة الخمسة على نحو يمكن من وضع ما يمكن اعتباره رياضيات المعادلة الحضارية الإنسانية جنيسة المعادلة الوجودية: فكيف تكون معادلة نظام القوانين الطبيعية والسنن التاريخية عين معادلة السياسة الكونية الموحدة للإنسانية؟ جواب القرآن: شرط ذلك وصل الوجود في عالم الشهادة بالوجود في عالم الغيب الحاضر في كل جزئية من جزئيات عالم الشهادة وذلك من خلال علاقة الموجود المنفصل بالوجود المتصل بوصفه ناتئا على أرضيته نتوءا لا يظهر منه للوهلة الأولى إلا الانفصال لكن تبين الرشد من الغي أو التوجيه الذي يطلب ما يعلل الممكن الحاصل يجعله في اتصال دائم بالوجود رغم نتوئه المنفصل.

ومن عجائب هذه العلاقة أنها تجعل الزمان ذا تضاريس مثل المكان: لذلك

فيمكن القول إن تاريخ الحضارات هو عين تاريخ تضاريس الزمان في المكان التي يغفل عنها الإنسان فيتغلب عليه العدوان لأن الاستعمار في الأرض والتنافس على الثروة ينسيه الاستخلاف فيها والتسابق في الخيرات التي يمثلها التراث الإنساني الواحد مهما جعله الصراع الإيديولوجي مؤسسا للعنف بين البشر بدل اللطف الذي ينبغي أن يحكم الانتساب إلى نفس الرحم الواحد المؤسس للتعدد والتعارف معرفة ومعروفا. فنسبة نتوء الموجود في انفصاله الظاهر على أرضية الوجود في شكل لحظات حضارية يتميز بعضها عن البعض في الزمان هي عين نسبة نتوء التضاريس الجغرافية على أرضية الأرض في شكل لحظات حضارية يتميز بعضها عن البعض في المكان.فالزمان والمكان حيزان طبيعيان لكنهما بفضل تاريخ الإنسانية يصبحان حيزين إنسانيين الأول يترجم عنه التراث والثاني الثروة:

© والأول هو لاحم الجماعة الروحي وله علاقة عمودية بالغيب

© والثاني لاحم الجماعة المادي وله علاقة أفقية بالوجود الشاهد.

فتكون معادلة الأحياز هي عين المعادلة الوجودية. ومن ثم فلا يمكن تصور جماعة من دون النوعين من المحددات الشارطة لقيام الإنسان العضوي والروحي مقومين ضروريين لسياسة أمره بالشورى تفيد ذلك الآية الثامنة والثلاثون من سورة الشورى.

فالسياسة الكونية القرآنية هي السياسة الواصلة بين النوعين من تضاريس المكان وتضاريس الزمان في إستراتيجية التوحيد التي تحكم تاريخ الإنسانية في اندراجها في عالم الشهادة المشدود إلى عالم الغيب. من ثم فهذا المسعى رغم ظاهر الصراعات بين الجماعات لا يعترف بالحدود بين

الكيانات الجزئية من الجماعات البشرية أي الحدود السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية بمعياريها المبدئيين أي الأخوة

والمساواة اللتين تمثلان البداية مضمون عقيدة الإسلام من حيث هو فطرة مرسومة في كيان الإنسان

العضوي وعلاقته بالاستعمار في الأرض والغاية مضمون عقيدة الإسلام من حيث هو فطرة مرسومة في كيانه الروحي وعلاقته بالاستخلاف فيها.

لكن الوصلات كلها تعود إلى علاقة المتصل (الوجود والنشود) بالمنفصل) الموجود والمنشود) في المعادلة الوجودية علاقتهما التي لا يتحقق الذهاب بأحدها إلى غاية الثاني منهما من دون حل معادلة الوصل بين المتناهي واللامتناهي في الذهاب من المنفصلين (الموجود والمنشود) باعتبارهما ناتئين على المتصلين (الوجود والنشود) باعتبارهما أرضية النتوء الذي يصل تضاريس المكان بتضاريس الزمان وكلاهما قابلان للنتوء الانفصالي والأرضية الاتصالية: والعلاقة هي من جنس علاقة العدد بالمقدار أي علم العدد بعلم الهندسة بمقولات الرياضيات الكلية في لحظة نزول القرآن التي كان يحكمها في علم الرياضيات المقالة الخامسة من أصول إقليدس. فهذا يسمى في الفلسفة القديمة الرياضيات الكلية التي تصل بين المتصل (المقدار) والمنفصل (العدد) لكنه مطبق هنا على الموجود الفردي والوجود الكلي.

ولما كان الحل في الرياضيات الكلية لا يكون من دون تقدير ذهني لنظام القوى المادية شرطا في معرفة قوانين الطبيعة كان القرآن يعتبر نظام الخلق رياضيا (كل شيء خلقناه بقدر) فإن الحل في الوجوديات الكلية لا يكون

من دون تقدير ذهني لنظام القوى الروحية (فيكون الوجود مثل الطبيعة ذا نظام رياضي (الأمر الخالق واحد والأمر الناظم واحد). فيكون نتوء الموجود المنفصل على أرضية الوجود المتصل من جنس نتوء العدد المنفصل على أرضية المقدار المتصل وتكون معضلة الغيب من جنس معضلة المعضلات في ترجمة المنفصل بالمتصل وترجمة المتصل بالمنفصل.

وهما جوهر اللاتناهي الذي يحار فيه العقل فيؤمن بالغيب حتما. وتكون الوجوديات خاضعة للتحليل مثل الرياضيات الأولى شرطا للنظر في قوانين الطبيعة والثانية شرطا للعمل في قيم سياسة الحضارة الإنسانية: ولهذه العلة فلا يمكن تصور نسبة السياسة إلى الأخلاق إلا من جنس نسبة الخلق إلى الأمر ولكن بمعناهما النسبيين.فللخليفة في تجهيزه العضوي والروحي ما يجعله قادرا على ما يناظر الخلق والأمر

النسبيين هما شرط إبداع الحضارات التي تنشئ الحيزين اللذين يحولان تضاريس المكان إلى مصدر للثروة وتضاريس الزمان إلى مصدر للتراث وهو معنى كونه أهلا للاستخلاف الذي عجبت منه الملائكة.

فكان الجواب الحاسم هو تعليمه الأسماء كلها والمعنى هو القدرة على تسميتها كلها بحيث يتضاعف الوجود إلى مسميات وأسماء مضاعفة هي التي تجعل المسعى إلى التطابق بينهما هو سر طلب الحقيقة وطلب القيمة وهو سر الاجتهاد النظري والجهاد العملي الذي قد يوفق فيحيط مما يشاء الله له أن يحيط به ويعجز دون الغيب وكل تحريف للأديان مصدره كذبة الإحاطة المعرفية والتمام القيمي في مسعى الإنسان خلال طلبهما: آدم له

شيء من القدرتين لأنه يسمو على الموجود والمنشود إلى تشوف الوجود والنشود وإن لم

يحط بهما لكنه لا يطمئن من دون أن يؤمن بوجودهما وهو السر في كونه موجها في كل أحكامه فلا يستطيع أن يعيش من دون جواب ما على سؤال لماذا يوجد شيء بدل لا شيء ولماذا ما يوجد يكون بذلك الكيف بدل غيره الممكن.

هدف الوصل بين المراحل الحضارية

الهدف الأساسي للوصل بين المراحل الحضارية هو إذن بيان التناظر التام بين المعادلة الوجودية والمعادلة السياسية من حيث هي إستراتيجية تحقيق الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها إيجابا وسلبا لتحقيق العلاقة بين الموجود والمنشود الناتئين الممثلين لعالم الشهادة على الوجود والنشود الممثلين للأرضيتين المنتوء عليهما الممثلين لعالم الغيب عالم الخلق (لماذا يوجد شيء بدل لا شي) والأمر (لماذا يكون ما يوجد بذلك الكيف بدل غيره).

وهو يؤدي إلى مراجعة نظرية الزمان التاريخي الذي يصبح ذا تضاريس مثله مثل المكان التاريخي للحضارات المتوالية والمتساوق في المسعى لتحقيق شروط الدولة الكونية لنقلها من وجودها بالقوة في كيان الإنسان العضوي والروحي وفي كيان عالم الشهادة المشدود إلى كيان عالم الغيب الذي يفترض ما وراءه له

لعدم اكتفائه بذاته.

وكل وصل يمثل جسرا بين مرحلتين ناتئتين من تاريخ الحضارة الإنسانية يصل المتقدمة منها بالمتأخرة والمتأخرة بالمتقدمة ببيان ما يجعلهما ينتآن بهذا الترتيب بما يصل رؤيتهما لما وراء المعادلة الوجودية يحددها القرآن في الآية الثالثة والخمسين من فصلت القائلة إن الله يرينا آياته في الآفاق وفي الأنفس وهي الآيات التي ترجمتها بالمعادلة الوجودية. فالآفاق هي الطبيعة والتاريخ حيزين للإنسان خارجه وتناظر في أنفسهم أي مقومي الإنسان العضوي والروحي وما لهذه العناصر الأربعة من دور الآية يجعلها معبرة عما فيها من الغيب الذي يصلها بالخالق والآمر فيكون الوصل هو كونها آية وهي الآية التي تبين أن القرآن حق. وسأكتفي بالوصلات الخمس التي بين الحقب على النحو الذي أنطلق فيه من الوضعية التي انطلقت منها ثورة الإسلام أي لحظة نزول القرآن الذي بدل ثقافة الإقليم بعد ما امتزجت حضارته بالحضارة اليونانية والرومانية وأصبح الإقليم كله مستعمرا من الحضارة الفارسية والحضارة البيزنطية اللتين حرر الإسلام مهما إمبراطوريتهما ما بين الفتحين الأول (الخلافة الأموية) والثاني (الخلافة العثمانية). والوصلات مثل المراحل الناتئة هي بدورها ممثلة للمعادلة الوجودية ولكن بما هي معادلة الجسور الواصلة بين المراحل لأنها تتعين في علاقتها المضاعفة بطرفي العلاقة وهما الالتفاتان في المعادلة التي لها سنام هو المرحلة الإسلامية وقبل السنام مرحلتان وبعده مرحلتان والإنسانية اليوم على أهبة لتجاوز المرحلة

الأخيرة التي تردت فيها الإنسانية إلى الوحشية التي قد تؤدي بها إلى التهلكة وتلك هي الظرفية التي يصبح فيها الإسلام الحل الوحيد الذي سيخرجها

مما تردت إليه وهو ما أعنيه بلحظة الاستكناف الإسلامي:

الوصل الأول بين الحضارة اليونانية وما قبلها إنه وصل بين أحداث نعلمها ونعلم حديثها عن أعدائها (الحضارة اليونانية) وحضارة نعلم أعداءها ولا نعلم حديثها (المصرية والبابلية) عن أعدائها علما كافيا يكون الوصل قفلا للحلقة بين منطلق المحاولة

لوضع نظرية السياسة بمبدأ الكونية التي تعينت بالتدريج وغاية الكونية التي يسعى إليها الاستئناف الإسلامي انطلاقا من العينة المحمدية.ولن نتمكن من بيان دلالة التناظر المعكوس مع ما بعد الحداثة

أي مع المرحلة الخامسة إلا بوصل الحقبة الخامسة التي فيها عودة إلى وضعية أشبه بما كان عليه الإقليم في العلاقة بما بين اليونان وما قبلهم. ولكن ذلك يكون بمعنى عكسي أي إن أقصى الماضي وأقصى المستقبل يلتقيان في ما قبل اليونان وما بعد الغرب الحالي الذي بدا مفكروه يهربون إلى هذا الماضي للخروج من المآل التي آلت إلى الوضع الحالي الذي يصفه هيدجر بنسيان الوجود والنشود والضياع في الموجود والمنشود اللذين صارا بديلين من حقيقة المعبود.فالتناظر بين ما يعود إلى الفكر الغربي ما قبل سقراط وما يذهب إليه الفكر الغربي من ما بعد الحداثة الثانية بين لكل ذي دراية بالفكر الغربي الذي بدا يدرك طبيعة أزماته. وبهذا التلاقي تنغلق الدائرة الحضارية التي يمثل الاستئناف الإسلامي مستقبلها الذي يرجع العلاقة السوية بين العالمين بشد عالم الشهادة لعالم الغيب من جديد بتحقيق التواصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب كما تحدده هذه الآية وكل يتعين في الآفاق وفي الأنفس.

الوصل الثاني بين الحضارة اليونانية وما بعدها الذي أصبح مجال الحضارة

الإسلامية إنه وصل يبين دلالة التجاوز الأول للإمبراطوريات الجزئية نحو فكرة الحضارة الإنسانية العالمية. ومثلما أن الوصل الأول كان تناظريا بين المرحلة الأولى والمرحلة الخامسة والأخيرة فإن الوصل الثاني تناظري بين المرحلة الثانية والمرحلة الرابعة.فمثلما كان الوصل الأول بين الحضارة اليونانية وما قبلها بجسر يحاكيه فكر المرحلة الخامسة التي هي مرحلة ما بعد الحداثة الثانية فإن الوصل الثاني سيكون جسرا بين اليونانية وما بعدها وهو مناظر عكسي لرابعة بمعنى أن المزيج الروحي والاختلاط بين الحضارات قبل مجيء الإسلام أشبه ما يكون بما حصل في المرحلة التي أوصلت إلى ما بعد الحداثة الأولى بسبب النكوص الهيجلي والماركسي في أوروبا من منتصف القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الأولى .

وهي وضعية أقرب ما يكون إلى ما وجد عليه الشرق بعد الغزو المقدوني والروماني للشرق واختلاط الحضارات الشرقية بالحضارات الغربية باكتشاف المشترك خاصة وأهم مفكرين حققا ذلك فلسفيا ودينيا هما أفلوطين وأوغسطينوس وكلاهما من الشرق المتأوئن. وذلك هو ما ورثته حضارة الإسلام بعد أن حررت الإقليم من بقايا الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية فورث المسلمون من كل ذلك أهم ما يميز الحضارة اليونانية أعني منزلة الذوق الأدبي ومنزلة الطبيعة والحياة العضوية للإنسان التي كان التحريف النافي لهما بسبب خرافة الخطيئة الموروثة قد آل إلى الحط منهما والتنكر لهما. وذلك هو عين تحقير الاستعمار في الأرض والمادة من تصويرهما نجسين بحجة حصر تقديس الاستخلاف والروح بالتمحض

للعبادة وترك الدنيا التي تعتبر شيطانية (رسائل بولس للوثنيين الذي يقسم الإنسان إلى روح هي لله ومادة هي للقيصر) واعتبار الدين وصلا بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب يكون التعامل فيه بين الأفعال من الأول والقيم من الثاني جوهر التدين.

وبذلك فالإسلام لم يكن مرحلة أصلحت الرؤية الدينية فحسب بل وكذلك الرؤية الفلسفية لأنه أحيا وحرر الثقافة اليونانية من الثقافة المسيحية التي تستهين بالطبيعة وبالكيان العضوي للإنسان وخاصة بالذوق الجنسي وكل ذلك كان ما يعيبه علم الكلام المسيحي على الإسلام الذي يعتبره من صنع العقل الإنساني بوحي شيطاني. وهنا أيضا العلاقة فيها المعادلة في الوصل بالطرفين. ولهذه العلة فليس بالصدفة أن كانت الفلسفة والعلوم اليونانية قد انتظرت في الشرق من الغزو المقدوني إلى الفتح الإسلامي دون أن تصبح أي لغة من لغات الشرق لغة الفلسفة والعلوم الكونية إلى أن أتت العربية فصارت بديلا من اليونانية في العالم كله وخاصة في الغرب.

فاللاتينية لم تصبح لغة فلسفية بحق قبل صلة الغرب بها معربة ثم محاولة التخلص من العربية والعودة إلى اليونانية بتوسط اللاتينية إلى القرن التاسع عشر بعد أن أصبحت اللغات الأوروبية القومية لغة فلسفة وعلوم أكاديمية رسمية. فلا السريانية التي توسطت نسبيا بين اليونانية والعربية ولا العبرية التي توسطت نسبيا بين العربية واللاتينية صارتا لغة فلسفة وعلوم كونية ناهيك عن الفارسية وغيرها من لغات الشرق.

لذلك لم نسمع عن فلاسفة كبار من هذه الأقوام ولا علماء كبار قبل اندراجهم في الحضارة الإسلامية. والمثال أن كبار فلاسفة الإسلام

بالمعنى التقليدي للكلمة الذين كتبوا بالعربية لم يكن منهم عربا إلا اثنين هما الأول (الكندي) والأخير (ابن رشد).

الوصل الثالث بين الحضارة الإسلامية وما قبلها خلال استيعابها الحضارات السابقة وتحقيق أول دولة عالمية هي التي انطلقت منها الحضارة الأوروبية وفشلت في تحقيقيها : الحروب العالمية الأولى بين المسلمين

والصليبيين وبين المسلمين والمغول ثم بين المسلمين والاستردادين وبداية الإمبراطوريات الأوروبية الحديثة وخروج الأوروبيين من الحروب الأهلية إلى بداية الموجة الثانية من الحروب العالمية التي هي أوروبية أوربية على العالم الذي رسمه الإسلام قبلها: قلب المعادلة في التطور الموصل إلى الكونية والتناظر المتعاكس في علاقة الاستعمار والاستخلاف. هذا الوصل هو الأكثر تعقيدا لأنه هو الذي ثبت العلاقة بقلب المعادلة الوجودية وليس له مثيل لأن مشروع الكونية وتوحيد الإنسانية تم وصله مباشرة بما وراء الطبيعة وبما وراء التاريخ وبما وراء الحياة العضوية وما وراء الحياة الروحية أي إنه تطبيق شبه حرفي للمبدأين: آية الأخوة البشرية وآية المساواة

الوصل الرابع هو الوصل بين الحضارة الأوروبية والمشرقين شرق دار الإسلام والمغربين غرب دار الإسلام ومن ثم فدلالة هذا الوصل هو دلالة الإحاطة من بدايتها في حروب الاسترداد إلى نهايتها حاليا والتي ستكون أساس الاستئناف الإسلامي الذي يستكمل حاليا التحرر من هزيمة الاسترداد. ذلك أنه تبين الآن أنه حتى ما يسمى بالاكتشافات الغربية في سعي الغرب للاستدارة على دار الإسلام لم يكن غربيا سواء

صح أن المسلمين وصلوا إليها قبلهم أو أنهم استعملوا المسلمين للوصول إليها

بعد إخراجهم من أوروبا واستعادة الكثير كان في حوز المسلمين رغم صمود الخلافة الأخيرة واستئنافها الفتح إلى حدود نهاية القرن السابع عشر وتكون الإمبراطوريات الأوروبية التي حالت دون تحقيق الدولة الكونية الجامعة بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. وتلك هي الأرضية التي سينطلق منها الوصل الأخير الذي هو وصل مع الاستئناف الإسلامي,

الوصل الاخير وهو الحالي الوصل بين حضارة المشرقين والمغربين و دور

قلب العالم الذي تمثله دار الاسلام لغلق الدائرة والعودة إلى ما حصل

في البداية. ولكن بعد تأكد الرؤية الإسلامية للكونية البشرية بمبدأي الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات. فتأكدت معها نظرية الدولة الكونية المرسومة في كيان الإنسان العضوي (الثروة) والروحي (التراث) اللذين هما ما يناظر كون الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها: دلالة إحاطة الحاضر بأقصى الماضي وأقصى المستقبل أحداثا وأحاديث, فالحاضر يمثل سنام التاريخ مدبرا إليه لينظر منه الإنسان إلى الماضي كله بأحاديث نتجت عنه وكأنها هي التي حققت أحداثه فيحاكها بما صار لها من معان في الحاضر بمقتضى السياق الذي يستمد منه معاني علاقة الماضي بالحاضر. فيؤوله بهذه المعاني التي لا شيء يثبت أن سياقها يعطيها المعنى الذي يطلبه منها. يصبح العود إلى الماضي لتأييد المستقبل إيجابا أو سلبا ومن جنس ذلك ما يفعله هيجل وهيدجر في قراءة حاضر الغرب الحالي بالعودة إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من الماضي اليوناني لنقد ما طرا بعده إلى زمنهما سلبا وإيجابا.

فيكون السنام الحاضر منطلق التأويل الذي يستجيب لحاجاته رغم اختلاف

السياقين ومن ثم فكل قراءة للماضي تزييف له إذ يفترض له رؤية أنتجته معناها متأت من حاضر قارئ الماضي وليس من صانعه لكأن متذكر الماضي قد انتقل إلى ما قبل الشروع في تحقيقه مشروعا للبشر حين كانوا في مرحلة التوقع لمستقبلهم. وبهذه الصورة أمكن:

صنع كذبة المعجزة اليونانية بالقياس إلى تراث الشرق القديم لإلغاء سهمه في حضارة اليونان وقد كتبت في ذلك ما يثبت أنها كذبة من صنع الغرب الحديث لأن اليونان لم يقولوا بها بل كانوا يعترفون لمصر وبابل بدورهما وفضلهما عليهما لأن الدولة وأدواتها الأساسية أي الحرف والرمز وعلوم الرياضيات والفلكيات كلها من وضع هاتين الحضارتين.

وبنفس الصورة أمكن صنع كذبة المعجزة الأوروبية بالقياس إلى تراث الشرق الوسيط لإلغاء سهمه في حضارة الغربية. ويمكن اعتبار هذه المحاولة جنيسة للتي كتبتها بخصوص الكذبة الأولى. فإعادة النظر في تضاريس التاريخ الذي تلا حضارة اليونان والرومان يثبت أن دور الحضارة الإسلامية في الحداثة الغربية أهم من كل دور ينسبه العنصريون لليهودية والمسيحية للتنكر لدور الإسلام في زرع بذرات الثورات الأوروبية الخمس: الدينية والفلسفية والعلمية والسياسية والاجتماعية.

الفصل الثاني والعشرين

لماذا اعتبرت في هذه المحاولة بكل فصولها المرحلة الإسلامية من حقب التاريخ وتكوينية الحضارة الكونية سنام هذه الحقب في مسى الإنسانية لتحقيق شروط الحضارة الكونية واستعملتها مقياسا:

أعير به رؤى ما تقدم عليها من الحقب برؤيتها التي حددت طبيعة الوحدة الإنسانية بمقتضى قيم نظامها السياسي ببعديه تربية وحكما تسعى إليه إستراتيجية الإسلام لتوحيد البشرية برؤيتها التي ينبغي أن تكون موجودة بالقوة في النوعين المتقدمين عليها على الأقل في المسعى الإمبراطوري.

ورؤى ما تأخر عنها من الحقب بنفس الرؤية الكونية التي تحدد نفس الغاية بمقتضى نفس القيم في مجالي التربية والحكم بوصف ما تطلب الكونية هو غاية إستراتيجية الإسلام لاستكمال توحيد البشرية برؤيتها التي صارت موجودة بالفعل في النوعين المتأخرين عنها على الأقل في الأقوال.

وهذين الأمرين يوجدان صراحة في إستراتيجية التوحيد القرآنية لفلسفة التربية وفلسفة الحكم وفي العينة المحمدية كما يتبين من توليفة صحابته ودستوره وخطبة الوداع وكلها تقبل الرد إلى كون القرآن ليس رسالة دين من بين الأديان فحسب بل هو كذلك رسالة المشترك بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات بما فيه من تحديد لمنزلة نوعي الديني الطبيعي والمنزل في رؤيته لتعايشهما في عالم الشهادة بإرجائه الفصل بينها إلى يوم الدين شرطا في التسابق في الخيرات خلال البحث عن تبين الرشد من الغي لاختيار العقيدة بحرية شارطة للمسؤولية عن الجدارة بالاستخلاف في عالم الشهادة.

لذلك فالرسالة التي هذه صفاتها تسعى إلى التوحيد بين جميع الحضارات البشرية بما تبينه فيها من كوني مقوم لكيان الإنسان وتجهيزه لوظيفتيه مستعمرا في الأرض شرطا لقيامه العضوي ومستخلفا فيها شرطا لقيامه الروحي. وهذا الفرز بين الكوني المقوم والخصوصي غير المقوم هو مجال

النقد بمنهج التصديق والهيمنة لأن تغليبه على الكوني هو علة التحريف الذي يستهدفه النقد. فالتمييز بين المقوم وغير المقوم

يجعل التحريف لا يمس الكوني في كيان الإنسان العضوي والروحي اللذين تنبني عليهما الحضارة في كل

حقبها المتوالية رغم الخصوصيات الظرفية. وإطلاقها هو علة تحريف المشترك الديني والفلسفي الذي يعني

ما هو كوني في مقومات كيان الإنسان العضوي والروحي المناسبين لمقومات كيان عالمه الطبيعي والروحي وذلك بالاستناد إلى المبدأين التاليين:

© مبدأ الوحدة البشرية التي تعود كلها إلى نفس واحدة وتدين بوجودها في عالمي الشهادة والغيب إلى رب واحد ومن ثم عليها أن تقدم الرحم الكوني الجامع بين البشر كلهم على الرحم الجزئي الخاص بسلالتها تقديمها للرب الواحد على تعدد الآلهة في معتقدات البشر في عالم الشهادة قبل اليوم الآخر عندما يرون أن الرب واحد في الدين عند الله.

* مبدأ المساواة بين البشر الذين عليهم أن يتعارفوا معرفة ومعروفا رغم تعدد قبائلهم وشعوبهم بحيث إن التعدد مطلوب لهذه الغاية وهم لا يتفاضلون لا بالعرق ولا بالطبقة ولا بالجنس بل بالتقوى أي باحترام الشرائع والقيم التي توحد بينهم وتنهي ما بينهم من صراعات وحروب أهلية علتها التنافس على ثمرات الاستعمار في الأرض الناسي لقيم الاستخلاف فيها:

فما قبلها حقبتان هما حضارة اليونان وما قبلها أي حضارة مصر وبابل وما

بعدها هو المزيج اليوناني والروماني وحضارة الشرق القديم وهي قد حاولت استيعاب ما قبلها وما بعدها لتحدد سنام الحقب. فالمزيج مربع العناصر هو الأرضية الحضارية التي ورثها الإسلام وأحيا ما فيها من كوني بحيث صار ممثلا لذروة ما توصل إليه الإنسان والرمز يمثله منهج التصديق والهيمنة الذي يستهدف إحياء الديني في كل الأديان والفلسفي في كل الفلسفات.

وما بعد هذين الإصلاحين طالبي المشترك الكوني بين الديني والفلسفي المحقق للمصالحة بين عالمي الشهادة والغيب هو حضارة أوروبا المتعلمة في المدرسة الإسلامية. وقد كان هذا التعليم ثمرة الفتح الإسلامي. فالمسلمون فتحوا أوروبا من غربها ثم فتحوها من شرقها وتم التواصل السلمي والحربي بين الحضارتين ومن تفاعلهما نتجت الحداثة الأولى ثم تم النكوص بعد حروب الاسترداد وافتكاك أوروبا مشغل الإبداع

الفلسفي والعلمي والتقني بشهادة ابن خلدون وتمت السيطرة النهائية في منتصف القرن السابع عشر. ولا بد

هنا من إشارة سريعة إلى مسار الموجتين في الفتح:

فقد تمكن الفتح من الحسم مع الإمبراطورية الفارسية في سنوات لكنه احتاج إلى ما يقرب من الألفية قبل أن يخسر معركة الفتح بسبب جمود الإمبراطورية الفارسية وتجاوز الغرب ما تعلمه من المسلمين ليجعله أداته في جعل استكمال ما عجزوا دونه من توحيد العالم توحيدا ماديا باستعماره كله. لكن الغرب في ذلك أهمل توحيد العالم روحيا لأنه أهمل المبدأين القرآنيين المتعلق أولهما بالأخوة البشرية وثانيهما بالمساواة بينهم لأنه أهمل الوصل بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها وتلك هي العلة في

حتمية الاستئناف الإسلامي لإخراج الإنسان من مآزقها التي تولدت عن الاستعمار الخالي من قيم الاستخلاف. لذلك فالإسلام في حقبته الأولى التي مثلت السنام حاول تأسيس الفلسفة السياسية التي يكفيها أنها كانت عينة ولم تصبح فعلية في العالم كله ومن ثم فقد كان لا بد من أن يحمل المشعل غير المسلمين ثمن تعلموه عنهم لكنه أهمل الجوهر واهتم بالشكل المادي دون المضمون القيمي. فالمحاولة الغربية الأولى سيطر عليها موقف رد الفعل على الفتحين فكانت المحاولة نكوصية الجوهر. فالمحاولة الأولى التي بدأت مع ماكيافيلي خاصة بمحاولة إحياء مثال روما لم تفلح وتم البحث في إعادة تأسيس السياسة والدولة في منتصف القرن السابع عشر إلى حصول الثورتين الأكبرين في أمريكا ثم في فرنسا وقبلهما محاولة هولندة التي استقلت عن الإمبراطورية الاسبانية وصارت ملجأ لكبار الفلاسفة والمفكرين الغربيين في حقبة الحداثة الأولى.

وحتى يكون لهذه الحصيلة -المعدة للخاتمة في الفصل القادم والأخير"- الدلالة التي تعيدني إلى المسألة التي أعالجها لأوجز ملخصها المتعلق بالدولة الكونية التي كانت إستراتيجية تقديم عينة منها لنقلها من مجرد الغاية المثالية إلى المشروع التاريخي في الدين الخاتم سأذكر بجوهر السياسي من حيث هو إستراتيجية تحقيق القيمي الذي تمثله علاقة بعدي الإنسان:

فالإنسان مستعمر في الأرض ويغلب ذلك على مقوم كيانه العضوي المسيطر على عالم الشهادة سيطرة قد تجعله غافلا عن مقومه الثاني. وهذه الغفلة هي التى نقلت الاستعمار في الأرض بمعناه القرآني إلى الاستعمار بالمعنى الذي عرفه العالم لما غزته إمبراطوريات أوروبا.

والإنسان مستخلف في الأرض ويغلب ذلك على مقوم كيانه الروحي الذي يحرره من الإخلاد إلى الأرض الاقتصادي) والروحي (بسبب التسيب الثقافي) اللذين لا يهددان الإنسان لوحده بل العالم كله. وذانك هما صلتاه بتخريب بعدي العالم المناظرين لبعدي الإنسان مناظرة تجعل تاريخه مداره حول تدارك هذين الصلتين وإصلاحهما بمبدأي إستراتيجية التوحيد القرآني أي الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة فالاستعمار في الأرض ينقل المكان من مجرد حيز جغرافي طبيعي إلى حيز اقتصادي حضاري هو الثروة التى تمثل شرط البقاء وعلة الاطمئنان الذي لا يتحقق من دون زوال الخوف من الغد الذي يعلل الغفلة عن الوصل بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. ومن ثم فلا بد من أن تكون ثروات الأرض لجميع البشر بالتساوي مبدئيا ويكون التفاوت على قدر الاجتهاد في المعرفة وتطبيقاتها والجهاد في العمل وانجازاته وليس بمقتضى صدف الانتشار في الجغرافيا: كل الثروات الطبيعية مشاعة وهي مسخرة لكل البشر. والاستخلاف في الأرض ينقل الزمان من مجرد حيز للوجود العضوي إلى حيز ثقافي حضاري هو التراث الذي يمثل شرط كل شروط البقاء وعلة كل علل الاطمئنان الذي لا يتحقق من دون زوال الخوف من وهو فلسفيا يناظر مسلمات كنط التي تؤسس للإيمان والأخلاق وهو يقتضي السلام الكونية.

وهذا التنظير بين مقومات كيان الإنسان ومقومات كيان العالم هو الذي تتألف منه المعادلة الوجودية

التي تجعل المشترك بين الفلسفي والديني عين السياسي من حيث هو

إستراتيجية هذه النقلة من الحيز

المكاني إلى الثروة التي هي ثمرة الحيز الاقتصادي الحضاري معنى للاستعمار في الأرض ومن الحيز الزماني إلى التراث الذي هو ثمرة الحيز الثقافي الحضاري معنى للاستخلاف في الأرض. ويكون أصل المربع -مكان زمان ثروة تراث-هو ما وراءه أي وصلها كلها بعالم الغيب الذي يمكن من الاطمئنان الوجودي الإنسان. فيصبح الاستعمار في الأرض ذا معنى بالحل الذي يزيل الخوف من الغد ومن الموت: وعلى هذه العلاقة بنى ابن خلدون الباب الأول من المقدمة الذي يحيط بالأبواب الخمسة الموالية والمتعلقة بإنتاج الثروة والتراث إنتاجا يحكمه منطق "محل العيش" كما صاغها في محاولة تحديد مقومات العمران الذي هو ثمرة الاستعمار في الأرض ومقومات الاجتماع الإنساني الذي هو ثمرة الاستخلاف.

وهذه المعادلة التي تصل المكان والزمان والثروة والتراث بما وراء هو الخالق والآمر أي الرب أيا كانت الرؤية التي تعبر عنه في الأديان الطبيعية والأديان المنزلة هي التي تمثل البنية الثابتة لكل المراحل التي حاولت بيان منطق تواليها في مسار الإنسانية إلى الوعي بالمبدأين القرآنيين اللذين يحدد الإسلام عليهما إستراتيجية التوحيد القرآنية والعينة المحمدية: الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات. وعندما نترجم هذه المعادلة من حيث تحكمها في التكوينية التي توصل الإنسانية إلى الغاية من حيث هي مضمون الرسالة الخاتمة مشروعا تسعى لتحقيقه نكتشف المحددات الثابتة والتي هي عين السياسة التي ينبغي أن تكون ثمرة البنية المجردة لوظائفها من حيث هو إطار قوامة الجماعة لشروط الجهاز السياسي المحقق

لهذه الغاية: الدولة الكونية.

فهذه الدولة الكونية توجد بالقوة في كل دولة جزئية وجود الغاية التي تسعى إليها فتكون من ثم ذات توجهين للداخل في جماعتها الجزئية وللخارج في الجماعة الكونية ما يجعلها دائما شبه اشرئباب دائم إلى تجاوز الجماعة الجزئية سعيا إلى الجماعة الكلية ومن ثم فالحدود بين الجماعات دائمة التغير من أضيق نطاق للجماعة الجزئية إلى أوسع ما يكون حتى تصل إلى الوحدة الإنسانية. فيكون هذا المسعى في شبه سيلان أبدي رغم كونه ذا بنية ثابتة وهي التي حددتها سورة هود التي تمثل حبكة السياسية الكونية من

حيث هي ملتقى فلسفة التاريخ التي تتجلى فيها معوقات تحقيقها وفلسفة الدين التي تتجلى فيها شروط والبنية الثابتة متعينة في كل نتوءات التاريخ وتضاريسه التي وصفت ومدارها تعرضه سورة هود عرضا نسقيا نجده في الكثير من سور القرآن بتراتيب مختلفة تقديما وتأخيرا لعناصرها بحسب غرض السور وسأعرض لاحقا هذه الأغراض التي تناظر مسائل الرسالة الخمس والوصلات الخمس بينها كما عرضتها سابقا. وعناصر البنية الثابتة هي التي وردت في سورة هود على النحو التالي: © العنصر الأول هو مضمون رسالة نوح: فنوح يذكر بما يحرر الإنسانية من طغيان الطبيعة رمزا إليها بقوة الماء التي تتحول من شرط للبقاء إلى علة للفناء بالتقنية (السفينة) وبالزراعة (اخذ زوجين من كل شيء). © العنصر الثاني هو مضمون رسالة هود: فهود يذكر بما يحرر الإنسان من استبداد المستحوذين على الثروة وهذا يتجلى خاصة في كل السور التي تتكلم على رسالة هود حتى وإن لم يكن شديد الوضوح في سورة هود التي تعني بالبنية العامة لمعوقات التاريخ

لقيم ما بعده. © العنصر الثالث فهو مضمون رسالة صالح: فصالح يذكر بما يحرر الإنسانية من مشكل المصدر الأول للحياة أي الماء وتوزيعه بين البشر وبينهم وبين الحيوان الذي هو شرط حياة الإنسان عامة تمثيلا له بأبرز مثال من الحيوان الممثل للضروري في حياة البشر أي الناقة. © العنصر الخامس هو مضمون رسالة شعيب: فشعيب يذكر بما يحرر الإنسانية من الحيف في التبادل الاقتصادي وذلك بالتطفيف في الميزان وأدوات الكيل التي تجعل التبادل عادلا. © العنصر السادس هو مضمون رسالة موسى: وموسى يذكر بما يحرر الإنسانية من طغيان السياسة التي تتحول من شرط للبقاء إلى علة للفناء رمزا إليها بدولة فرعون وكان التحرر منها بمساعدة الماء بعد أن تم التحرر من استعمال الطبيعة له أداة للفناء بدلا من أن يكون أداة للبقاء.

أما العنصر الرابع بين الثلاثة الأولى (نوح وهود وصالح) والثلاثة الأخيرة مع قلب الترتيب لما سنرى من العلل (موسى وشعيب ولوط) فهو مضمون رسالة إبراهيم التي ستحقق منها عينة رسالة محمد الخاتمة بتنزيل التوحيد بالمعنى العقدي للربوبية إلى التوحيد بالمعنى السياسي للإنسانية وفيه مقومات الدولة الكونية الخمسة بسبب التناظر التي يترتب عليه ضرورة قلب الترتيب بين الرسالات الثلاث الأولى والرسالات الثلاث الأخيرة لتحصل على التناظرات التالية: فرسالة نوح تناظر رسالة موسى: وهو تناظر التحريرين من عبودية الطبيعة ومن عبودية الدولة المستبدة ومعنى ذلك أن التمكن من الاستعمار شرط ضروري لكنه غير كاف لأن الدولة يمكن أن تجعل السيطرة على الطبيعة والثروة والماء والجنس والتبادل وسائل لعبودية أشد وأمر وهي العبودية التي تجعل الإنسان أداة هو بدوره للمستبدين بقوة

الدولة: المثال الفرعوني. ورسالة هود تناظر رسالة شعيب: فالتناظر بين التحريرين الأكبرين -نوح وموسى- لا يتم من دون التحرر من عبودية الثروة وعبودية التعاوض غير العادل. ورسالة صالح تناظر رسالة لوط: التناظر الأكبر والتناظر الأوسط لا يكفيان لتحقيق بقاء الحياة الإنسانية السوية من دون تحقيق التناظر بين مقومي الحياة أي توزيع الماء أصل الحياة وحماية الجنس أصل بقاء النوع من الانحراف وذلك هو تناظر التحريرين من عبودية مقوم الحياة الأول وعبودية مقومها الثاني وبذلك نصل إلى سنام الحرية التي يتميز بها الإنسان والتكريم الذي يجعله أهلا للخلافة أعني التناظر بين رسالة إبراهيم ورسالة محمد. فالتحرر من عبودية الأوثان الدينية وعبودية الأوثان التاريخية الذي بشر به إبراهيم لم يتحقق لأن إبراهيم لم يكن مكلفا بغير البشرى ولم يكن بوسعه نقلها من الرؤية إلى التاريخ الفعلي: إنه تناظر توحيد المعبود بالمعنى العقدي عند إبراهيم وتوحيد العابد بالمعنى السياسي عند محمد. ومنطق هذه التناظرات هو عينه منطق التناظر بين دلالة الخاتمة ودلالة الفاتحة التي هي خاصية المشترك بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات أعني الإسلام الفطري الذي يصل إلى الوعي بذاته في غاية

التذكير الذي يمثله المشترك بين دور الديني ودور الفلسفي في التاريخ. وتلك العلاقة بين الفاتحة والخاتمة هي الأصل الذي تتفرع عنه العناصر الأربعة المضاعفة لما بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من علاقة التضاعف ممثلة بالعالمين عالم الشهادة أو القيم المسيطرة على الاستعمار في الأرض وما يترتب عليه منه معوقات التاريخ وعالم الغيب أو القيم التي ينبغي أن

تحرر من سيطرتها أي قيم الاستخلاف في الأرض لتحريرها منها من معوقات التاريخ بمحررات الدين

وبخلاف ما حاوله فكر العصر الكلاسيكي الأوروبي انطلاقا من وحشية مزعومة إلى حضارة موهومة بينهما انتقال من اللادولة إلى الدولة فيه مبالغة في الكلام على شكلها الذي وضعوا نظريته إما بفرضية التعاقد اللاندي المؤدي إلى التسلم لمستبد مطلق للتخلص من خوف التوحش المطلق على العيش المشترك (هوبز) أو بفرضية التعاقد الندي المؤدي إلى التسليم بحكم الجماعة لنفسها حكما يغنيها عن العبودية لرب أرضي يفصل بينهم (روسو) فإن كلا الرؤيتين قد تصحان على المآل في الغاية وليس على المنطق في البداية.

ذلك أن الجماعة متقدمة على طلب الحلين فيكونان منطلقين من خوف على فساد بدأ يدب في الدولة المرسومة في كيان الجماعة متعينة في المؤسسات الوسطى التي هي الأسرة والمدرسة والمعبد والمعمل والجماعة التي تكون عادة قبيلة فعدة قبائل متحالفة بفضل التزاوج ووحدة الثقافة ممثلة خاصة باللغة الواحدة والتقاليد والعادات والقانون العرفي. وغالبا ما يكون ظهور ما يسمى بالدولة بتزايد دور الشوكة التي تسند الشرعية القيمية العرفية عندما تصبح غير كافية.

هم إذن لا يتكلمون على نشأة الدولة بل على تحول شكلها الأول الذي كان عرفيا مبثوثا في المؤسسات الوسطى إلى شكلها الثاني المهيكل في مؤسسات قوامة شاملة لهذه الوظائف ومتعينة في قيمين ينجزون مهام القوامة على المؤسسات الوسطى التي تتحول إلى خدمات شبه منفصلة تمثل

إرادة الجماعة وتظهر فيها الشوكة رديفا مع ما كان يغني عنها. فيكون الأمر من جنس ما يحصل عندما تتكون مؤسسات تحافظ على تثبيت اللغة دون حاجة لشوكة مادية إذ يكفي تأثير طلب المتكلم احترام سامعيه ليبلغ مقصده ولكي

لا يضحك منه بسبب جهله بأداة التواصل. ونفس هذا الحافز ينطبق على كل العادات والتقاليد والقوانين العرفية من جنسها. وما يثبت ذلك هو أن عنف الشوكة يتزايد ولا يتناقص في الدول الحديثة حتى لكأنها جميعا صارت من جنس النظام الصيني والشيوعي بسبب تزايد العنف أولا وسبب تحسن أدوات المراقبة ثانيا وبذلك فالحقيقة هي أن التلازم بين التوحش والتحضر دائم ولا وجود لنقلة من الأول إلى الثاني بل النقلة من تناسب معين إلى تناسب آخر دائم التغير لكونه إضافي إلى علاقة الشرعية بالشوكة في وظائف القوامة على وظائف الجماعة التي تتعلق بالرعاية تكوينا وتموينا وبالحماية داخليا وخارجيا. فإذا حددنا من الصراعات الناتجة عن الاستعمار في الأرض من دون قيم الاستخلاف فيها أمكن جعل الشرعية مقدمة دائما على الشوكة والوازع الذاتي مقدما على الوازع الأجنبي في الداخل وفي الخارج. ومعنى ذلك إذا قبلنا بفكرة تحديد الدولة بوصفها تحقق نقيضة للاستبداد فإن ذلك يصح على غايتها أكثر من صحته على بدايتها. فهذه البداية أقل عنفا من النهاية والتعاقد ضمني في وجود الجماعة وهو متعين في المؤسسات الوسطى قبل تشكل البنية العامة الجامعة بينها جمعا سياسيا المؤسس على الجمع العضوي والروحي من أواصر بين البشر. وإذن فالرؤية التي تكلم على التذكير بهذه المقومات المرسومة في كيان

الإنسان العضوي والروحي هي الرؤية الأكثر مطابقة لحقيقة البداية والغاية وما بينهما من تكوينية تتعلق بالوعي بهذين الرسمين وليس بوجودهما: فهما عين كيان الإنسان الذي لا يستغني عن: © التعاون فالتبادل الذي من شروطه التعاوض العادل وكلما ازداد التعاون والتبادل صار المشكل هو التعاوض العادل وهو ما يقتضي نظام الوزن والكيل والعملة. والتواصل فالتآنس الذي من شروطه التفاهم الصادق وكلما زاد التواصل والتآنس صار المشكل هو التفاهم الصادق وهو ما يقتضي نظام المنطق والتعبير والكلمة.

فتكون الدولة مستمدة خاصة من التشريعات العرفية في هذين المجالين التشريعات التي تصبح عملا مؤسسيا في شكل خانات مجردة تعين الجماعة فيها القيمين عليها فرض كفاية لحمايتهما وخاصة لحماية ثمرتيهما أي الثروة والتراث وهما الحيزان الأساسيان اللذان يضفيان على المكان والزمان النظام الذي يتعلق بإنتاجهما لتموين الجماعة بما يسد الحاجات العضوية والحاجات الروحية للإنسان ولحماية الثمرتين باعتبارهما جوهر اللوام التي تنسج عمارة الجماعة المادية والروحية مرجعية لعلاجها السياسي ومؤسساته.

وتلك هي الدولة كما يعرفها القرآن الكريم والتي يمكن اعتبار ثورة ابن خلدون محاولة للتعبير عنها. ولكل من يجادل في ذلك حق الجدال. لكن عليه أن يعلل استعمال ابن خلدون لمفهوم الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها والوصل بينهما وصلا يجعل الأول من دون الثاني علة ما يصيب الحضارات من ضمور وفناء وعلة فساد معاني الإنسانية بالتربية

والحكم اللذين ينزعان من الإنسان شرطي كون "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وتطبيق ذلك على سياسة الرسول وختاما تعليل اسم المقدمة "علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني":

ما علة التمييز بين العمران والاجتماع واعتبار الأول لسد الحاجات المادية (شروط القيام العضوي أو الغذاء خاصة) والثاني لسد الحاجات الروحية (شروط القيام الروحي أو الأنس بالعشير) وهو ما أدى إلى المقابلة بين البشري وصفا للأول والإنساني وصفا للثاني.

ولماذا يتكلم ابن خلدون عن المقومات الخمسة لوجود الإنسان أي الهواء والماء ثم الغذاء والدواء وبين الأولين والأخيرين الإخاء أو شروط الحياة السياسية التي يكون فيها عدل التبادل وصدق التواصل شرطين للعيش المشترك السامي؟

الفصل الثاني والعشرين يمكن اعتبار هذا الفصل خاتمة المحاولة حول الدولة الكونية وإستراتيجية توحيد الإنسانية خاتمة تبين اللقاء بين ما قبل اليونان بالمعنيين الذي يصلحان "فكر الغرب" الفلسفي في المسألة الوجودية (غاية المدرسة النقدية الألمانية ونظرية نسيان الوجود) والذي يصلح"فكر الشرق" الفلسفي في المسألة الدينية(غاية المدرسة النقدية العربية ونظرية عدم المطابقة في النظر وعدم التمام في العمل). فنكون من حيث لم ندر كيف حدث ذلك وصلنا إلى القصد بالمشترك بين الديني والفلسفي الذي يحرر:

وقد وصفت "فكر الغرب" بكونه وجوديا لأن ممثله يسمي ما يدعو إليه نسيان الوجود ليتحرر منه بعد أن بلغ ذروته (هيجل وماركس بحصر

الوجود في الموجود والمنشود من عالم الشهادة)

وصفت "فكر الشرق" بكونه دينيا لأن ممثله يسمي ما يدعو إليه نسيان الغيب في رد الوجود إلى الإدراك الإنساني (ابن تيمية وابن خلدون بنفي رد الغيب إلى الشاهد في نظر الإنسان وفي عمله).

فيتحد النقدان في رد المسألة إلى المطابقة في نظرية النظر والتمام في نظرية العمل وتتطابق غاية المدرستين النقديتين لأن نسيان الوجود ليس هو شيئا آخر غير رد الوجود إلى الإدراك في تأويل غاية ما بعد الحداثة لتحريف الفلسفة هو عينه نسيان الغيب الذي هو ليس شيئا آخر غير رد الوجود إلى الإدراك في تأويل غاية ما بعد الحداثة لتحريف الدين.

فيكون ما يشوب ما بعد الحداثة هو هذا النفي المضاعف للمطابقة في النظر والتمام في العمل ما يعني أن نظرية الحقيقة ونظرية القيمة فقدتا ما يضفيه عليهما القول بالمطابقة في النظر والتمام في العمل من إطلاق وتصبح المراجعة النقدية التي تجاوزت الحداثة الثانية هي المحررة من تأليه الإنسان الذي جعل عالمه

محيطا وعمله تاما. لكن الغايتين مختلفتان لأنهما تنتهيان إلى موقفين يبدوان متقاربين ابستمولوجية

وأكسيولوجيا لكنهما متنافيان موقفيا لأن الأول يؤدي إلى القول بالصدفة والفاتاليسم والثاني إلى القول بالقضاء والقدر أي بحكمة القضاء ونظام القدر.

وإذا كان هيدجر قد اعتبر هذا التحريف شرع في الوجود في الفلسفة التي

تلت سقراط بداية من أفلاطون وأرسطو لما فيهما بوصفهما خالطين بين الوجود والموجود فإن ابن تيمية وابن خلدون ينتهيان إلى نفس الغاية ولكن من خلال تلقي الميتافيزيقا في فكر الفارابي وابن سينا للفلسفة اليونانية ممثلة بالأفلاطونية والأرسطية والمزيج الأفلوطيني بينهما.

وكانت البداية في الحالتين تدور حول نظرية السببية أو الضرورة المفروضة أساسا لنظام الطبيعة والوجود. فكان نقد السببية التي تعود إلى قياس الغيب على الشهادة في تهافت الفلاسفة ومفهوم "طور ما وراء العقل" في المنقذ نفس البداية للنقد الكنطي إذ إن النظام السببي حصر عنده في الظاهرات واستثني منها ما عليه الأشياء في ذاتها (النومان) تمييز لا يختلف عن التمييز بين الشهادة والغيب مع أفضلية الثاني على الأول لأن الشهادة ليست مجرد ظاهرات بل هي نصيب الإنسان الاجتهادي من إدراك الوجود . فعودة ما بعد الحداثة الثانية ممثلة بغاية المدرسة النقدية الجرمانية كما صاغها هيدجر في رؤيته لمفهوم نسيان الوجود الذي تم رده إلى الإدراك الإنساني هيدجر الذي طلب الحل من العودة إلى ما قبل سقراط حيث تلتقي حضارة اليونان التي أسست لنسيان الوجود بحضارة اليونان قبل الشروع في تأسيسه ومن ثم في علاقة بما قبلها. وكان الحل نوعا من الفاتاليسم الذي يجعل تجلي الوجود للدازاين أشبه بالصدف التي لا يصل بينها رابط يضفي عليها غائية وحكمة لكأن التاريخ يحكمه منطق المصير اللامحدد بدفقات "الشيكوج" الذي

يحدد نصيب الإنسان من حيث هو دازاين موجود من الوجود اللامعلوم.

وتحرر المدرسة النقدية العربية للفكر الفلسفي والديني من القول بالمطابقة

في النظر والتمام في العمل اكتشاف لدور الغيب في الشهادة وما ورائها لكنه يؤدي مضمونا إلى نفس الحقيقة أي علاقة الموجود

بالوجود وما بينهما من تفاوت لأن الأول محدود والثاني لا محدود لكن في هذه الحالة مع الإيمان بما ينافي مع الفاتاليسم أي قضاء إرادة حكيمة وقدر عقل عليم: وذلك هو جوهر الإسلام. فتصبح فلسفة السياسة من حيث هي علاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ بين موقفين إما متقابلين أو موقف الوجودية الملحدة التي تعتبر الإنسان في صراع دائم مع المجهول وراحته في الفاتاليسم بمعنى المغامرة الدائمة لتحقيق ذاته في صراع دائم مع اللاحكمة واللاعقل والمغامرة الدائمة حرب دائمة مع الذات ومع الغير "الأبسيره". موقف الوجودية المؤمنة التي تعتبر الإنسان في جهاد دائم مع الغيب وراحته في الإيمان بمعنى الرهان الدائم على حكمة الخالق وعقله يحقق له الاطمئنان في استعماره للأرض بقيم الاستخلاف المخلصين له من "الابسهرد". وحقيقة الإنسان أنه متردد بين المنطقين ترددا لا يتوقف مع ما لا يتناهى من التعين القريب من أحدهما والبعيد عن الثاني ثم العكس . وتلك هي خاصية الوجود الوجودي عند الإنسان الذي يدرك العلاقة بين صفاته المقومة لذاته الخمسة التى هي 1 الأولى هي الحياة وهي أصل كل إرادة وذروتها الإرادة السياسية التي هي جزء من حب التأله بلغة 2 الثانية هي الرؤية الوجودية أي ما ينقل هذه الأبعاد الأربعة الأولى إلى معاملة البعد الأخير معاملة لا تفصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب أي الوعي بأن ما للإنسان من سلطان يؤهله للخلافة امتحان لهذه الأهلية النجاح فيها رهن الوصل بين العالمين أي حكم عالم الشهادة بقيم عالم الغيب. 3.

الثالثة هي الوعي وهو أصل كل قدرة معرفية وذروتها المعرفة من حيث هي الممكنة من السلطة على الذات وعلى العالم بعلم قوانينه وتطبيقاتها.

4 الرابعة هي الذوق وهو غاية قدرة على تموين الوجود الإنساني سواء تعلق بالمائدة أو بالسرير أو بفنيهما المادي والروحي من حيث هما شبه صورة أولية من لذة الوجود ومعناه وسر بقائه.

5. والأخيرة هي القدرة ببعديها المتعلق بقيام كيان الإنسان العضوي (التقنية والاقتصاد المنتج للثروة) والمتعلق بقيام كيانه الروحي (الأخلاق والثقافة المنتجة للتراث) وهي جوهر الاستخلاف من حيث هو تكليف بقوامة الذات والعالم امتحانا لأهلية الحرية والكرامة اللتين تمثلان مفهوم العبادة التي خلق لها.

ولذلك فقد عرف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". والقرآن يعتبر الإنسان مثل الجان لم يخلقا إلا لعبادة الخالق بحيث إن كل عبادة أخرى تعتبر نكوصا إلى الحيوانية وهو معنى الاخلاد إلى الأرض التي تجعله كلبا لا يتوقف عن اللهث.

والوعي بمحدودية هذه الصفات وتناهيها الدال على تقدم ما يجانسها شكلا ويختلف عنها طبيعة لكونه لا متناهيا في تحقق المثل العليا في رب الخلق والأمر هو جوهر الوعي بالوصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب وذلك هو الشعور بمسؤولية الاستخلاف التي هو تضايف بين تناهيها في الإنسان ولا تناهيها في الخالق أصل كل مسؤولية مدرك صاحبها لحدوده ومنه المقابلة بين صورة الإنسان في رؤية الملائكة وردت في قصة الاستخلاف الرمزية والتعليل الحاسم للاستخلاف بالقدرة على التسمية الجامعة بين هذه

الصفات

المتناهية في كيان الإنسان العضوي والروحي.

واختم بتصنيف الأنظمة السياسية بالمقابلة بين التصور الخلدوني والتصور الأرسطي وبينهما التصور السينوي وعلاقته بالتشيع والتصور الأفلاطوني وعلاقته بالماركسية وما بين التشيع تحريفا للكونية الإسلامية والماركسية تحريفا للكونية العلمانية وثمة من تقابل في الظاهر وتطابق في الباطن لأن الثيوقراطيا الشيعية والأنثروبوقراطيا الماركسية تتحدان في الأميسوقراطيا (نظام دين العجل معدنه وخواره) والفاشية العلنية بالمقابل مع الفاشية الخفية التي يمثلها تحريف المسيحية (الحلف بين الكنسية والمافية) غاية لتحريف اليهودية (مافية سلطان ربا الأموال وربا الأقوال).

وكل هذه الحالات يدرسها الإسلام بمنهج التصديق والهيمنة ليحدد النظام الذي يحرر منها وهو النظام الذي حددته الآية الثامنة والثلاثين من الشورى. وقد بينا أن هذا النظام طبيعته جمهوري (الأمر السياسي أمر الجماعة) وأسلوبه في الحكم ديمقراطي (شورى بين المنتسبين إلى الجماعة). وهو يؤسس ذلك خلقيا على مرجعية روحية هي شرط الحرية والكرامة أي وحدة المعبود المحرر من الأوثان (الذين استجابوا لربهم) وسياسيا على وظيفة الرعاية والحماية (وما رزقناهم ينفقون),

فيكون الإسلام بهذا المعنى إستراتيجية سياسية لتحقيق شروط العيش المشترك للإنسانية كلها وليس لجماعة جزئية لأن الأساس الخلقي ذي المرجعية الروحية يحيل إلى الآية الأولى من النساء التي تقدم الرحم الكلي على الرحم الجزئي وتقدم العابدية على الآلهية. وذلك يقتضي أن تكون

الإحالة الأولى متضمنة للإحالة الثانية أي للآية الثالثة عشرة من الحجرات التي لا تفاضل بين البشر إلا بالتقوى وتنفي المفاضلة بالعرق والثروة والجنس وتعتبر التعدد شرطا في التعارف معرفة ومعروفا.

فيترتب على ذلك نظرية في الدولة تجعل السياسي خاضعا لسلط خمس سنامها السلطة القضائية المشروطة بالأمانة والعدل. فالأمانة تعني الولاء للمرجعية وقيمها والعدل هو شرط العيش السلمي المشترك الذي يمتنع من دون أن يكون الاستعمار في الأرض تابعا لقيم الاستخلاف فيها: فالنزاعات تتعلق إما بالأساس المرجعي أو بالغاية الاقتصادية في تحديد طبيعة نظام الحكم وأسلوبه.

وهما يقتضيان وجود وظيفة الحكم التي تصفه الآية السابعة والخمسين من النساء بالأمانة والعدل. وما أريد أن اختم به هذه المحاولة هو التراتب بين السلط وعلة كون الحكم القضائي هو السنام لأنه شرط التعاون والتبادل والتعاوض العادل في الاستعمار في الأرض وشرط التآنس والتواصل والتفاهم الصادق في حياة الجماعة الجزئية والكلية.

ولأبدأ بتحرير البحث من الوهم السائد بالتثليث في كل مسألة يعالجها فكر أدعياء الحداثة وحتى نقادها.

لئن يكون الغربي عامة والمنبتون منا مولعين بالتثليث فذلك ناتج بوعي أو بغير وعي عن رؤية دينية مكبوتة ترد إلى تثليث الذات الإلهية في تحريف المسيحية:

* فالمنطق جعلوه مثلث القيم بعد المثنوية الأرسطية (هيجل) * والسلط جعلوها مثلثة الأركان (التشريع والتنفيذ والقضاء

وكلما وجدت مثلثا بين المفكرين العرب فاعلم أنه قد "تكثلك" دون وعي لأن المنطق متعدد القيم وليس مقصورا على المثنوية ولا التثليثية بل هو يحدد نظام القيم بالإضافة إلى تعقيد المجال الذي يناسب العبارة عن مقوماته التى يدرس علاقاتها .وأبرز مجال يثبت ذلك هو المنطق المناسب للعبارة عن مقومات السياسي عامة.

وقد سبق ابن خلدون إلى المسألة فبين في فصل عدم التأنم (فصل ولاية العهد من باب المقدمة الثالث (أن تقييم المواقف السياسية لا يخضع لمبدأ الثالث المرفوع لأنه يتجاوز منطق القيمتين.

المشروط في مبدأ عدم التناقض (صادق كاذب دون وسط بينهما (ليكون خاضعا لعدد الحلول التي يحددها عدد المتدخلين في سلم الاجتهادات وترجيحاتها لعلاج المسائل الموضوعة.والمعيار الذي يخضع له تحديد القيمة هو معيار المفاضلة بين الحلول المعروضة وعلاقتها بالنجاح والفشل ليس بينها فرادى نسب بل بينها و بين تواليفها بالمعنى الرياضي للكلمة . فتكون القضية أشبه بالإستراتيجية في الحروب واختيار الحلفاء والأعداء بين القوى السياسية المتصارعة .وتلك علة التحالفات بين القوى السياسية المختلفة لتحكم معا أو لتعارض معا وعددها هو الذي يحدد عدد القيم المنطقية للأفعال السياسية التي هي اجتهادية لرعاية المصلحة العامة بلغة ابن خلدون .وهنا يطرح مشكل تراتب السلط التي تكلف بالقوامة على هذه "الحرب الباردة" في المجال السياسي بعبارة معاكسة لقولة كلاوسفيتس حول الحرب باعتبارها سياسة بوسائل أخرى .فإذا عكسنا كانت

السياسة حربا بوسائل أخرى تحقق شروط تبريد الحرب الأهلية الكامنة في كل جماعة بفضل تحسين شروط العيش المشترك. وهو ما يقتضى السلط التى أدنى عدد فيها هو خمسة وليس ثلاثة الأولى هي سلطة الحكم الذي يفض النزاعات لئلا تصبح الحرب ساخنة فننتقل من العيش المشترك إلى الحرب الأهلية .وهذا الأمر لا تخلو منه جماعة حتى قبل أن تصبح الدولة مهيكلة بصورة نسقية: وعادة ما يكون الحكم في تلك الحالة من شيوخ القبيلة وأعيانها في شكل "الميعاد" الثانية - وهي في الحقيقة الأولى لأن اختيار الحكام مشروط بوجود قوى سياسية توافقت على التعاقد- وتلك هي منطلق السلطة التأسيسية التي تصبح سلطة الدستور: سواء كان عرفيا دون سلطة تأسيسية فعلية لكون العرف سلطته التأسيسية هى العادات ومرجعية الجماعة القيمية وهي في الغالب دينية حتى لو صار الديني فيها هو ما تقول به الفلسفات.

أو كان مكتوبا فتكون له سلطة مؤسسة صريحة انتخبتها القوى السياسية الممثلة لتوازن معين في شعب معين لزمن معين .وهذه السلطة المؤسسة التي لا يمكن تصورها من دون احتكام القوى السياسية المتصارعة لمن يرضونه حكما يفض النزاعات . أتي بطبيعتها يتحدد نوع الاحتكامات والاحتكامات في القانون الدستوري نوعان: القضاء الدستوري النظري الذي يصل بين الدستور وأصله في مرجعيات الجماعة الحاكمة في التعاون والتبادل بالتعاوض العادل ومرجعياتها الحاكمة في التآنس بالتواصل الصادق .. وبتطورها تتطور كل المراجعات والتعديلات الدستورية لإعادة صوغ التعاقد بين القوى السياسية حول الشروط التي تحقق لحمتها المتعلقة

بمصالحها المادية والروحية الضامنة للعيش السلمي المشترك وبين تأويلاته في تطبيقاته التى تشبه تطبيق الباراديقمات في نظرية المعرفة وما يؤدي إليه من إشباع ينتهي إلى الحاجة لتجاوز التعاقد الأول

وإعادة التأسيس على باراديقم جديد وهو شبيه بعلاقة معرفية بين الممارسة التي تؤدي إلى تغيير

النظرية التى لم تعد قادرة على منع الفشل التفسيري وهنا على منع تسخين الحرب الأهلية في الجماعة بصورة تهدد العيش المشترك. وبذلك تكون طبيعة السلطة التي تؤدي دور الحكم في القانون الدستوري ذات خاصيتين: أولاهما خلقية والثانية معرفية. لذلك سواء في الدساتير العرفية أو المكتوبة يكون الميل دائما إلى الأفضل خلقيا والأعلم معرفيا. وقبل الكلام في السلطتين الأخريين اللتين تكلفان بقوامة العقد حول وظائف الدولة القيمة باسم الجماعة على تطبيقه أي بعد وضع الدستور الذي هو العقد الذي وضعته التأسيسية ببعديها:

* فبعدها الأول المرجعية القيمية

© وبعدها الثاني هو القوى السياسية فمن دون توافق القوى السياسية على المرجعية يمتنع التوافق على مضمون التعاقد أما بعدا سلطة الحكم المتعلقة بتسيير القوامة السياسية للدولة فهما:

» الحكم الدستوري أي قضاء المحكمة الدستورية

* والحكم الإداري أي قضاء المحكمة الإدارية. لا بد هنا من فتح قوس للإشارة إلى ظاهرة تغيب دائما في التصنيف الثلاثي المعهود . إذ يقدم

التشريعي والتنفيذي على القضائي لكونه يبدو عديم السلطان على التشريع وعلى التنفيذ. ويقدم التشريعي على التنفيذي لكون الثاني في الظاهر ملزم بتطبيق القوانين التي يضعها الأول دون فهم أن واضع القوانين أي المشرع سواء في الأنظمة الديمقراطية أو خاصة في الأنظمة الفاشية تابع لصاحب

لذلك فهذه المغالطة في التقديم الثاني هي علة المغالطة في التقديم الأول .والمغالطة الأولى علتها المباشرة هي نسيان علاقة القضاء بالسلطة المؤسسة وبأصل السلط أو السلطة الأصلية التي هي ما تم التوافق عليه بين القوى السياسية من شروط العيش المشترك (التعاون بالتبادل والتعاوض العادل وبالتواصل بالتآنس الصادق) وهي التي تجعله ذا سلطان على شرعية كل ما عداه من السلط وليس على حصول دورها أو

فهو حكم في شرعية ما يحصل أو عدم شرعيته وليس في حصوله أو عدمه .فالقاضي بهذا المعنى ليس له سلطان على التشريع ولا على التنفيذ من حيث هما أفعال السلطتين التشريعية والتنفيذية لأن سلطانه بما هو حكم لا يتجاوز إضفاء الشرعية على هذه الأفعال أو نزعها عنها سواء وقعت أو لم تقع لأن ما تقتضي الشرعية وقوعه إن وقع أو إن لم يقع هو موضوع حكم القاضي.

وقد تقتضي مصلحة العيش المشترك في حالة الحكم الذي قد يهدده تعطيل تنفيذ حكم القاضي مؤقتا وغالبا ما يكون الأمر متعلقا بوظيفة القضاء من حيث هو المبرد الذي يحول دون الحرب الأهلية وليس مجرد تطبيق النصوص دون مراعاة الظرف الذي يحدد شروط السلام المدنية. فإذا كان الحكم قد يؤدي ما يعكرها بحد يكون عدم التنفيذ أصلح لبقاء الدولة شرط

السلام فمصلحة الحفاظ على السلام الأهلية تجب تعطيل التنفيذ. فالقاضي يقضي من حيث هو حكم باسم الشرعية المستمدة من علاقتيه اللتين وصفت : أي ما قبل العقد (القوى السياسية المعبرة عن السلطة الأصلية أو الجماعة) وبما بعده (القاضي الدستوري

وكل ذلك من حيث هو حكم فعلي في الممارسة .لكن القانون النظري أو الأكاديمي حكم معياري في النظر المتعلق بأمرين بصرف النظر عن ظرفيات الممارسة التي يعسر تحديدها مسبقا إلا بالوصف مثل حالات

الطوارئ مثلا وفيها المنطق هو الضرورة التي تبيح المحظور وذلك هو جوهر الاجتهاد الفقهي والقانوني في البحث العلمي الأكاديمي الذي يعنى بما يقبل الاندراج في الكليات وأعراضها الذاتية ولا يتدخل . في

الممارسة إلا عندما تحصل إحدى الحاجتين للتغيير النسبي في التعاقد أو التغيير المطلق كما في حالة الثورات.

فيكون الأول لتحديد شروط التعديلات الممكنة أي لتحسين شروط العيش المشترك دون المس بالعقد اللام للجماعة. ويكون الثاني لتحديد التحولات الكيفية لتغيير العقد الذي يؤسس التوافق بين القوى السياسية الممثلة للسلطة الأصلية التي تعود إلى الشعب. ليس مباشرة بل بتوسط قواه السياسية سواء كانت ناتجة عن الشرعية أو حتى عن التغلب: فطبيعة الوساطة واحدة لكن قيمتها مختلفة الدلالة بحسب

كون القوى السياسية تتوسط بالشرعية أو بالتغلب.

والمغالطة الثانية التي تقدم التشريعي على التنفيذي علتها نسيان أن التشريبي

في الديمقراطية هو الترجمة القانونية لإرادة القوة السياسية التي اختارها الشعب لتحكم والقوة السياسية التي اختارها لتعارض بنقد المشروع وترجمته وتقديم البدائل.فالتشريع هو إذن ترجمة لإرادة تنفيذ برنامج صاحب الأغلبية ولإرادة نقده ببرنامج صاحب الأقلية من بين ممثلي الشعب.وطبعا فالتشريع السابق على ترجمة هذه الإرادة يبقى ساري المفعول مالم يقع تغييره من القوة السياسية التي أعطاها الشعب سلطة التنفيذ بحرية أو الذي أخذها عنوة (الفرق متعلق بشرعية سلطة الحاكم والمعارض وليس بوجودهما دائما حتى في حالة عدم الشرعية أي

في حالة التغلب).

فيجمع بين سن قوانين جديدة وتغيير القوانين السابقةوهنا يكون دور القضاء الدستوري

لحماية العقد شرط السلام الأهلية ودور القانون الإداري لحماية حقوق المواطن. وإذا تعارض التنفيذ والتشريع استحال الحكم لامتناع تطبيق أي برنامج لأي قوة سياسية تطبيقا له شرعية القانونين.

والوظيفة الأخيرة للقضاء هي أصناف القضاء العادية التي تتعلق بالمدني والجنائي والمراقبات التي تتعلق بشروط العيش المشترك المادي أي مالية الدولة واقتصادها وشروط العيش المشترك الروحي أي قيم التربية النظرية والعملية لتجنب علل الاحتراب الأهلي المادية في الحالة الأولى وعلل الاحتراب الأهلي الروحية

في الحالة الثانية بسبب استعمال قوق الدولة العنيفة أداة لعدم الشرعية في المدني وعدم الشرعية في الجنائي.

ولأختم بملاحظة غالبا ما صارت تعتبر من المفروغ منه :وهو منع القضاء من التدخل في المنازعات المدنية بخلاف المنازعات الجنائية .(حيث للقاضي حق الانكيزيسيون أي التدخل في البحث عن الحقيقة وهو غير دور النيابة العامة باسم الجماعة).والتمييز بين المدني والجنائي من هذا الوجه ينبني أن يكون نسبي لأنه تمييز خاطئ ألف في المائة بسبب عدم التفطن لكون الجنائيات غالبا ما تكون علتها العميقة مستمدة من الظلم في المدنيات فعلا وانفعالا.

فإذا لم يحترم فيها العدل والأمانة. فله في الثاني دون الأول ما يسمى بحق التدخل وكأنه مطالب بتجاوز دور الحكم بين المتنازعين حتى في المدنيات إذا كانت مصدا بما يترتب عليها للجنائيات. وحينا لا يكتفي الاستناد إلى الوثائق التي يقدمها المتنازعان ومحامياهما بل عليه ما يسمى بحق البحث عن الحقيقة

ولا يكتفى بدور ممثل النيابة العامة والمحامين .والمفروض أن يكون له ذلك في المدنيات كذلك بسبب كونها في الغالب علة الجنائيات. فالاقتتال بين البشر قد تكون علته خطأ القاعدة القائلة التعاقد شريعة المتعاقدين إذا كان بين المستقويين والمستضعفين وتلك هي بداية الحروب الأهلية.

وإذن فالسلط خمس وليست ثلاثا:

هي الأصلية وهي سلطة الجماعة ممثلة بقواها السياسية.

هي ترجمة إرادة السلطة الأصلية في عقد هو الدستور المؤسس للتعاقد الذي تتفق عليه القوى السياسية الممثلة للإرادة الجماعية سواء لأنها حرة أو لأنها خاضعة لمن له خاصية فرض إرادته على الجماعة: نوعا العقد الحر

والمضطر.

هي القضاء المتقدم على الأوليين وعلى الأخيرين لكون حضور الحكم في التوافق بين القوى السياسية وفي تأويل المرجعية المشترك هو الذي يخول له أن يكون حكما في الدستورية وفي الإدارية وهو بذلك يعتبر وسيطا بين الأوليين أي تأويل المرجعية والقوى السياسية التي تصور التعاقد وكذلك بين الأخيرتين أي التنفيذية والتشريعية باعتبارها بينا نفس السلطة من منظورين مختلفين ثم القانون العام الذي يتعلق المنازعات المدنية والجنائية وكل ما يتعلق بشروط العيش العضوي والعيش الروحي في الجماعة

هي الترجمة السياسية تنفيذية تشريعية بين الحكم والمعارضة وهما سلطة واحدة لأن التشريعية ليست إلا إضفاء الشرعية على مشروع الحكم إيجابا والمعارضة سلبا.

هو كل القضاء العادي بأنواعه التي تتمثل في دوره حكما في النزاعات المدنية والجنائية ولها حق التدخل في كل ما سبق بمدافع الدستورية للتشريع والإدارية للتنفيذ

وبذلك يتبين أن القضاء -الأمين والعادل-هو قلب المعادلة وسنام الدولة وشرط العيش المشترك والحكم بين السلطة وبينها وبين الشعب الذي هو الحامي والمحمي لمن يعتبره حكما أمينا وعدلا شرطا ليس في كل النزاعات الجدية بل حتى في الألعاب أيا كانت مادية (الكورة) أو فكرية (الشطرنج).

ويوجد تناظر عجيب بين الأول (السلطة الأصلية: إرادة الجماعة) والأخير (هدف القانون: مصالح الجماعة) وبين الثاني (القوى السياسية المعبرة عن

إرادة الجماعة) والرابع السلطة الحاكمة والمعارضة التي تنتقل من مؤسسة إلى منفذة)

والقضاء ملتفت إلى الأولين وإلى الثانين وهو من ثم وجها جانوس لشروط العيش المشترك في الجماعة الواحدة ومثله القانون الدولي في شروط العيش المشترك في ما بين الجماعات .وتلك هي ثورة الإسلام التي تعتبر القانون الدولي سلاما وحربا ينبغي ألا يميزبين الداخل والخارج بل لا بد من معاملة الإنسان عامة بنفس القيم التي تترتب على العلاقة بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها منزلة إنسانية الأولى شرطا لكيانه العضوي والثانية شرطا لكيانه الروحي.

القسم الأول

ابدأ الضميمة بتوقع شجيلي لمستقبل الإسلام علتها تحريف كل تاريخ أوروبا الوسيط والحديث في فلسفته لتاريخ العالم بنفس الطريقة التي زيف بها تاريخ الفلسفة وتاريخ الأديان لإثبات الكذبة الثانية.

فكلهم يحاولون إثبات الكذبة الأولى التي يسمونها المعجزة اليونانية لنفي ما تقدم عليها أي حضارة المشرق القديم

وكلهم يحاولون إثبات الكذبة الثانية التي يسمونها المعجزة الأوروبية لنفي ما تقدم عليها أي حضارة الإسلام .

وكل سبق أن بينت فالكذبة الثانية هي أصل الكذبة الأولى لأن كبار اليونان لم يدعموا أنهم في قطيعة مع المشرق وخاصة مع مصر وبابل بل

كان أرسطو ينسب اكتشاف الرياضيات النظرية وليس العملية لمحسب إلى مصر وكان جل رياضي اليوناني من تلاميذ مصر وبابل

وإذا ما استثنينا الحمقى من سكارى الزبيبة من حداثي العرب وعلمانييهم لا يوجد في العالم الحالي من يدرس وقائع التاريخ أحداثه وأحاديثه ويسلم بالكذبتين .

وسكارى الزبيبة العرب هم سقط متاع الساحة الفكرية التي لا تختلف عن المتصدرين للإعلام والثقافة وخدم المافيات الحاكمة :

وهذه الظاهرة بدأت في المشرق ثم عمت المغرب ويمثلها أدعياء التحديث الفاشي الذي مآله الاحتذاء

بروسيا والصين وإيران وإسرائيل وفرنسا أي كل الذين يريدون المحافظة على العبودية والتبعية.

لذلك من إضاعة الجهد والوقت الكلام عليهم وعلى سطحيات فكرهم التي من جنس زثرة أحد . الأميين الذي يكتب على " سداءه11 عه ©>«ه1ن:* #عوم وها" وهو أكبر كذبة في معنى المثقف المزيف لأنه من جراثم الجامعة التونسية التي بالغت في تفريخ الحثالات من أمثاله

لذلك فسأذهب مباشرة إلى واضعي الخرافات التي تزيف التاريخ كله ريم تقديم الحقائق ضد ما ريم زائفا منه أي كل ما يكذب المعجزتين اليونانية والأوروبية حتى لو اكتفينا سرد أحداثه السياسية الكبرى ناهيك عن أحداثه الحضارية السامية.

والآن اهتم بما قاله هيجل في خروج الإسلام من التاريخ وعودته إلى

الكسل الشرقي.

إذ أورد نصه فالهدف هو قراءتها ليس باعتبارها توقعا كذبه التاريخ لمحسب بل باعتبارها شهادة على تحريف التاريخ ودالة على عكس ما يظهر لفهم ما يبطن:

موتزمتن2 لعتلمتا سعدا هن سد لصد أومتتاعع ءاعنصد ملتقط صن معنم عمد يناعةمسصع»+6" سك مد أفيصق1 صمتاء؟ ماو تل غك وع0لم0عع عنطءة11 معطعتلافصط ع1 لطععطنط عن عسل

عطتسا اعصن غتععط تلطه قد51) عذافلمتمع ته صن عست د لسصتمخطعوعت7 علطعنطعئ و17 1 13000

(434.؟ تنطء 12 عتلت107 عتطعنطاءيع© تل عنططرهمانطط عنك طن صعيصسعاعه 17 ماءع»117.3.11.©)

"إن الإسلام قد اختفى منذ أمد طويل من أرضية تاريخ العالم فعاد إلى الكسل الشرقي والخمول إذ هو قد أجبر على النكوص إلى آسيا وإفريقيا ولم يبق إلا في زاوية ضيقة من أوروبا بسبب التحاسد بين القوى الأوروبية التي ما زالت تتحمل بقاءه في هذه الزاوية (يقصد اسطنبول)."

يحتوي هذا النص على كل الأحكام المسبقة التي تحرك الرؤية الغربية التي تؤمن بها عامة النخب الحاكمة

في الغرب ثقافة وسياسة ومعهم طبعا حثالة النخب العربية التي تدعي الحداثة وهي من أجهل خلق الله

بالفكر الغربي فضلا عن الجهل بالثقافة الإسلامية والإنسانية الكونية .

والأمر في نص هيجل هذا لا يتعلق بالإسلام .نسب بل بكل العالم لأن المقابلة تعود إلى أن تاريخ العالم اكتمل في شعب الله المختار: أوروبا . وكل من عداها يمثلون التخلف والكسل والخمول الشرقيين في آسيا وإفريقيا أي خارج أوروبا الوحيدة الممثلة للإنسانية في رؤيته. لكن التاريخ الحالي لا يكذب خرافة هيجل حول التاريخ الأوروبي والإسلامي لنحسب بل حول كل تاريخ العالم الذي يعتبره لا شيء بالقياس إلى أوروبا في حين أنها الآن مستضعفة بين القطبين اللذين يحيطان بها إحاطتهما بناء اليوم من يستطيع أن يقول عن إفريقيا وآسيا وعن الإسلام ما زعمه هيجل في خاتمة فصله عن المحمدية وعن الزاوية الضيقة في أوروبا وعن الكسل والخمول الشرقيين؟ هذه الفقرة من فلسفة التاريخ هي التي ذكرت بها قائد الاستكناف ومعاوية الثاني الرئيس أردوغان لما لقيته لأعبر له عن أمرين رأيت من واجبي أن اذكر بهماء حتى نفهم ما لتركيا ولتونس من الريادة في إعادة البناء السليم لشروط الاستئناف بعد أن مرتا بنوع من الاستسلام "لغسل اليدين" من الحضارة الإسلامية والميل إلى القومية والعلمانية : بدأت تركيا العودة المتدرجة للأصل والقطع مع فاشية أتاتورك وتبعتها تونس بالربيع والقطع مع فاشية مقلديه من العرب:

© العرفان للخلافة العثمانية التي حمت دار الإسلام من حروب الاسترداد إلى حدود نهاية الحرب

العالمية الثانية دون نسيان دور شباب تونس في حرب القرم التي ما تزال من رموز من نزع من

أرض الخلافة.

© والندية بين من أسسوا دولة الإسلام في الفتح الأول من شعوب الأمة ومن حموها في الفتح الثاني إلى أن جعلوا الاستئناف ممكنا وهو ما تمثله بعض شعوب الأمة حاليا من نهضة مكينة

ذلك أن هذا التاريخ هو الذي يحاربه الاسلاموفوبيون من النخب العربية المستلبة التي لم تقرأ لأكبار المؤرخين للفكر والثقافة والأديان والسياسة العالمية بل يكتفون بروايته اليعقوبية والماركسية اللتين هما وقد استؤنف التاريخ في دورة كونية بدءا بحروب البلقان وبحرب قبرص وحرب سوريا وليبيا وشرق المتوسط مع اليونان وفرنسا والمتخلفين من حكام العرب ثم هي الآن منذ خروج أمريكا من المشرق من أفغانستان بدأت حروب قزوين ومستعمرات قيصرية روسيا والسوفيات بحيث إن كل ما رسمته أوروبا لذلك فلنعد الآن إلى النص الذي يلخص كل ذلك على لسان آخر فيلسوف غربي بالمعنى التقليدي للفلسفة التى تحدد أعماق الرؤى الحضارية وانحيازاتها الدغمائية المبنية على: العرقية والعنصرية اللتين حرر الإسلام البشرية منهما بالآية الأولى من النساء والثالثة عشرة من الحجرات. فدحض نظرية الشعب المختار والخطيئة الموروثة والوساطة الكنسية والوصاية السياسية

1 أولا: لماذا يعتبر الخروج من أوروبا في حرب دامت عشرة قرون يدل على الخروج من تاريخ العالم في حين أنه حتى لو سلمنا بأن اللحظة يمثلها تاريخ أوروبا وغياب آسيا وأوروبا ليس تاريخا حدده ذلك الصراع الذي فيه للإسلام دوران لتحديث أوروبا:

أحدهما أتاها عن طريق إفريقيا

وكان بقيادة المؤسسين (العرب) * والثاني أتاها عن طريق آسيا وكان بقيادة الحماة (الأتراك)؟

هل خروج الإسلام من اوروبا الغربية - الأندلس وايطاليا - ومن أوروبا الشرقية - البلقان وكل مستعمرات روسيا الحالية - هل كان دون صراع دام ولم يتوقف إلى الآن؟

بحيث إن كل مستعمرات الغرب فيهما ما تزال محافظة على الكثير من ثقافة الإسلام وبها قاومت الاستعمار وتكونت في عماليق اللحظة الراهنة؟

ويكفي عودة إفريقيا وآسيا كليهما بحيث إن الغرب اليوم سواء تعلق الأمر بالغرب القديم - أوروبا - أو الغرب الحديث - أمريكا - كلاهما يعتبر من شروط بقائه الوصول إلى صلح معهما وهو أمر ممتنع من دون دور الإسلام والمسلمين.

هل يوجد مكان ما احتله الغرب فتكونت إمبراطوريات أوروبا التي أفلت بداية من الحرب العالمية الأولى وانتهت بنهاية الثانية لم تكن أرضا إسلامية أو تابعة لدولة إسلامية بما في ذلك الهند وجنوب شرق آسيا والفلبين؟

ومن ثم فكل تاريخ الغرب الحديث إلى لحظة سقوط الخلافة بقي في صراع دائم مع الإسلام بحيث إن سياسة العالم الحديث منذ نزول القرآن هو منازلة مع الإسلام والمسلمين.

هل بالصدفة أن كان شارل الخامس يحاكي حرفيا سليمان القانوني فكان بنص هيجل نفسه مؤسس للنظام القانونى الأوروبي في استئناف القيصرية المسيحية الجامعة بين أصليها الألماني والاسبانى أي الجامع بين المقاومتين

الغربيتين للفتحين © الآتي عن طريق المغرب * والآتي عن طريق المشرق. وقد تحالف على الإسلام في العالم كل الإمبراطوريات الأوروبية الشرقية والغربية وانضمت إليهما روسيا .5 خامسا: أخيرا ها نحن في لحظة انقلابة التاريخ الذي يجعل العالم وكأنه يعود إلى لحظة بداية انهيار إمبراطوريات أوروبا الغربية وبداية الصراع بين الشرق الأقصى العائد والغرب الأقصى الذي يحاول البقاء أمام طوفان عودة آسيا وإفريقيا وقلبها الإسلامي الذي لا هو شرقي ولا هو غربي بل هو الحل الذي قرآنه توحيد الإنسانية بمبدأي الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من

ويصدق خرافة المعجزتين اليونانية والأوروبية.

في الدراسة النسقية لفلاسفة السياسة التى صارت حاليا غاية البشريةكلها من حيث هي . إستراتيجية هادفة إلى تحقيق شروط مقام الإنسان في عالم الشهادة من حيث هو:

* مستعمر في الأرض

© ومستخلف فيها برؤية تتأسس على الإيمان بعالم غيبي أو على نفيه مكتفية بالأمر الواقع في عالم الشهادة وسواء كان الإيمان فإن لتكوينية نظرية الدولة التي هي لب السياسة والتي لا يخلو منها مجتمع من خمس مراحل كلها تلتقي في رؤية القرآن الكريم للسياسة وللدولة الكونية في الغاية لذلك فقد بينت أن هذه المراحل قابلة للرد إلى بنية قلبها المرحلة الإسلامية وسطا بين مرحلتين قبلها هما المرحلة اليونانية الرومانية والمرحلة السابقة عليهما في الشرق القديم (مصر وبابل). وبعدها مرحلتان مسيحية غربية وما بعدهما في العالم الحالي الذي اتحدت فيه الإنسانية على الأقل من حيث

هي مستعمرة في الأرض . والمرحلة الوسطى التي تمثلها حقبة الإسلام تتضمن ثرة كل ما تقدم عليها وبذرة كل ما تلاها: وتلك هي علة عسر فهم الرؤية الإسلامية عامة والقرآنية خاصة. ولا يمكن رؤية الإسلام السياسة عامة والقرآنية خاصة من دون هذه الفرضية التى أوصلتني إليه محاولة اكتشاف البنية العميقة للمشروع القرآني في بناء الدولة الكونية التي توحد الإنسانية. ويكفي لفهم ذلك النظر في الوصل بين هذه الحقب بالتفاتها إلى المتقدم عليها في الزمان والتفاتها اللاحق بعدها فيه. والعلة بينة ما انتمت إليه من تعريف الإنسان بصنفي الأحياز

فصنفا الأحياز التى تحدد مقومات وجوده في كيانه الذاتي من حيث هو فرد وفي شروط بقائه النوعي من حيث هو جماعة والتي هي معطى طبيعي ينتجان صنفين من صنع الإنسان يوحد بينها أربعتها حيز غيبي سواء فصل عن الطبيعة مفارقا لها أو اعتبر محايثا فيها .

فالوصل بينها وبين تعريف الإنسان القرآني من حيث هو مستعمر في الأرض (علاقته بعالم الشهادة) ومستخلف فيها (علاقته بعالم الغيب) بالمعنى القرآني للكلمتين وصل بين عالمين.

لا يمكن تصور وجود الإنسان من دونهما أصلين للأحياز الخمسة التالية المضاعفة في كيان الفرد وفي شروط بقاء الجماعة. فالأحياز التى تحدد شروط بقاء الجماعة هى:

الحيز الجغرافي الذي تستمد منه شروط حياة الفرد أي الهواء والماء والغذاء والإخاء والدواء والبقاء. فن دون هذه الشروط لا يمكن للفرد أن يعيش بعد أن يتوقف ذلك كله لما يتكفل بنفسه بشروط بقائه ولم يعد مدينا بها

للجماعة بتوسط أسرته بعد أمه في بطنها أولا وفي الرضاعة ثانيا

والحيز التاريخي الذي تستمد منه شروط استمداد الشروط الراجعة إلى الجغرافيا أي ما حصل من خبرة وتراكم يمكن من التعامل مع الطبيعة لاختيار الهواء والماء والغذاء والإخاء والدواء والبقاء

وهي كلها مغامرات تكلفت على الجماعات البشرية بكثير من الضحايا الذين جربوا استعمال كل تلك الشروط فكانت أمم الاكتشافات الإنسانية مجهولة المصدر وهي اكتشافات لولاها لاندثرت الإنسانية

لأن التخصص في البحث العلمي المحقق هذه الشروط نتج عن جمع الخبرة وتميز الخبراء بالهواء والماء والغذاء والإخاء (أي شرط التعاون عليها) والدواء حتى يتحقق البقاء: فيكون التحكم في المكان وفي الزمان ثمرة هذين العاملين الأولين المقومين لوجود الفرد والجماعة.

والسيطرة على المكان شرطا لبقاء الفرد والجماعة تؤدي إلى شرط أول يحرر منها بجعل التعامل معها مستقلا بعض الاستقلال من تقلباتها بفضل حصيلة الخبرة خلال الزمان فتوجد مسافة بين الإنسان والمكان هي علة وجود الثروة والملكية التى هي نوع من التزود المحرر من تقلبات حيز المكان

والسيطرة الزمان شرطا لبقاء الفرد والجماعة تؤدي إلى شرط ثان يحرر منه بجعل التعامل معه مستقلا بعض الاستقلال من تقلبه بفضل حصيلة الثروة في المكان فتوجد مسافة بين الإنسان والزمان هي علة وجود التراث والهوية التي هي نوع من التزود المحرر من تقلبات حيز الزمان

وماكانت هذه الأحياز الأربعة لتوجد لو لم يكن لها نظائر في كيان الإنسان من حيث هو فرد وفي كيان الجماعة من حيث هي جماعة. فالفرد له بعد المكان ويمثله بدنه وله بعد الزمان ويمثله وعيه بديمومة بقاء بدنه:

وله ما يحرر بدنه من حاجته العضوية وتلك هي علاقته بعالم الشهادة أي بحيز المكان وحاجته الروحية بعالم الغيب أي بحيز الزمان:

وله ما يحرر روحه من علاقته بهما بفضل علاقة لا يخلو منها وعي إنساني فردي وجمعي علاقة بعالم وراء عالم الشهادة هو علة الوعي بالديمومة التي تجعله ينتج الثروة لتجنب تقلبات المكان وينتج التراث لتجنب تقلبات الزمان :

وجامع التخلص من التقلبات فيها جميعا هو عالم الغيب أو الدين الذي يجعل الإنسان يعتقد أن الطبيعة والتاريخ وكيانه العضوي وكيانه الروحي كلها مشدودة إلى ما فيها جميعا ما يجعلها موجودة أولا وعلى ما هي عليه ثانيا.

وهذه المعاني كلها متضمنة في الباب الأول من مقدمة ابن خلدون وهي صريحة لكنها لم تنل حضها من الفهم في قراءاته التي لم تكن بحثا في فكره بل محاولة لحل عقدة المتخلفين من الباحثين العرب

الذين يعتقدون أن فكره لا يكون ذا معنى ما لم يكن قابلا للمقارنة مع كونت أو مع ماركس أو مع هيجل استجابة لعقد النقص إزاء الفكر الذي يظن حقيقة مطلقة لا معنى لمن يتميز عنه

تماما ما حصل ذلك في المرة الأولى لما ظن فكر أفلاطون وأرسطو غاية

نهائية لا يمكن تجاوزها حتى قال الفارابي قولته الشهيرة في كتاب الحروف: العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم وظن ابن رشد أن كل ما كتب بعد أرسطو لا معنى له لتصديقه قولة الفارابي. وإذن فالحقب الخمس هى: © اثنتان قبل نزول القرآن وبداية تاريخ الإسلام مثلهما العهد اليوناني الروماني وقبله التاريخ الشرقي القديم أي مصر وبابل وهذه هي البيئة الدينية والفلسفية التى تمثل أرضية الحضارة الإسلامية بعد نزول القرآن وفتح الإقليم بتحريره من فارس وبيزنطة وهو تحرير من الفرس كان سريعا لكنه طال إلى نهاية الخلافة التي كانت برئاسة فعلية ثم رمزية عربية وبداية الخلافة التى صارت تركية فعلية ثم رمزية أعني معركة دامت إلى الآن ونراها تستأنف من جديد © اثنتان بعد نزول القرآن مثلهما الصمود الغربي أمام الفتح الإسلامي بمرحلتيه لما كانت الغلبة للمسلمين ثم لما انعكست العلاقة وصارت الغلبة للغرب ويمكن اعتبار ذلك قد مر بمرحلتين هما محاولات الغرب الخروج من قرونه الوسطى بالصمود أمام الفتح الإسلامي في المرحلة الأولى الآتية من الغرب الإسلامي (العربي البربري) وهي مرحلة بدأت مع الصليبيات وانتهت مع الاستردادیات ومحاولات المرحلة الثانية الآتية من الشرق الإسلامي (العثماني الكردي) وهي مرحلة بدأت مع الاستردادیات وهي بداية حداثة الغرب . © ونجدها العصر الحالى الذي تحقق فيه نصف الرؤية الإسلامية: وحدة البشرية من حيث هي

مستعمرة في الأرض مع الصبو إلى النصف الثاني أي وحدة البشرية من حيث هي مستخلفة فيها.

وهذا المعنى هو الذي يجعل الإسلام الذي لا شك في كونه يتضمن ثرة ما

تقدم عليه في التاريخ متضمنا بذرة ما تلاه :

ذلك أن الكلام على البشرية باعتبارها أسرة واحدة (الآية الأولى من النساء) يتساوى فيها الجميع دون اعتبار للعرق والدين والجنس إذ لا تفاضل إلا بالتقوى (الآية الثالثة عشرة من الحجرات).

هو الحل الوحيد الذي يمكن أن يضمن بقاء البشرية والأرض التى تستمد منها الهواء والماء والغذاء والإخاء والدواء والبقاء. ذلك أن الإنسانية اليوم لم يعد بوسعها تصور النجاة للبعض ولعل انتقال العدوى في الأمراض هي أكبر حجة ضد الأنانية: فى التى ستجعل الإيثار من شروط الثرة. لا تحمي نفسك إلا

أبو يعرب المرزوقي

الفساد، خدعة الخلط بين القانوني والخلقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

9 صفحة

الخلط بين مفهوم الفساد الخلقي؛ وحتى الديني؛ ومفهومه القانوني؛ يميع القضية ويحول دون العلاج القانوني الذي هو الوحيد الممكن سياسيا وبصورة شفافة.

هذه رابع مرة أكتب في الفساد. بدأتها قبل الحملة الزائفة على الفساد فتكلمت على نوعيه البنيوي والظرفية؛ أو الجوهري والعرضي ؛ وهي الأصل في القضية.

ثم كتبت يوم أعلنوا عن بداية الحملة بالخطف الذي ليس للقضاء به علم؛ وبينت أن الأمر لا يتعلق بالحرب على الفساد بل بمعركة بين بارونات الفساد.

وعبرت عن خوفي من معركة المافيات لأنها أكثر خطرا من الفساد ؛ وخاصة إذا تدثرت بزعم التصدي للفساد . لأنها حينها تكون معركة التغطية على ما أخطر منه .

ثم كتبت عن الفساد الرسمي ؛ وهو تحويل الدولة إلى بقرة حلوب للنافذين الذين يتقاسمون خدمات الدولة للارتزاق حكما ومعارضة ونقابات أعراف وعمال .

والآن أريد أن أميز بين المفهومين:

- الفساد القابل للعلاج القانوني ؛

- والفساد القابل للعلاج الخلقي .

الأول يبدأ بعلاج جذره؛ أي فساد منظومة الحكم والمعارضة. ذلك أن هذا الجذر لا يقتصر على الفساد بمعنى استغلال ثروة الشعب ؛ بل هو

يتعداه إلى طريقتين في التخلي عن السيادة. فاستغلال الدولة يفلسها وقد فعل؛ وإفلاسها يؤدي إلى رهن إرادتها بالتداين ؛ وهو قد حصل . وقد بينت أن كل الشركات الوطنية أفلست بسبب تحميلها ما لا

ثم إن الدولة نفسها وأحزابها الحاكمة والمعارضة كلها ؛ تتمعش من الدولة بخلق وظائف وهمية؛ ويكفي رمزا لذلك كله أن عشرة مليون وزراؤهم أكثر من الصين ؛ فوزراء ستين سنة من الحكم يجازيهم الضمان الاجتماعي تقاعدا وزاريا؛ وأن لتونس الآن حوالي ستة وزراء أول؛ وثلاث رؤساء جمهورية؛ فافهم كلفة "الدولة" .

لكن الأخطر هو ما أريد عرضه اليوم؛ الخلط بين المفهوم القانوني والمفهوم الخلقي يؤدي إلى كل الانحرافات السياسية التي تحول دون العلاج السوي.

وأولى نتائج هذا الخلط,؛ امتناع تحقيق طرق المصالحات بين الدولة والمخالفين للقانون: فمشروع المصالحة الذي يقترحه رئيس الدولة يخلط بين المفهومين .

ذلك أن جل الذين يتعلق بهم ملف الفساد ؛ يمكن علاج قضاياهم بمجرد تطبيق القانون عليهم ؛ ولا حاجة لنقل المسألة إلى ما يوهم بطي الصفحة بشبه عفو.

ولهذه العلة, استعملت مبررات خلقية سياسية؛ وذلك بضم الإداريين والمسؤولين السياسيين في ملف من المفروض ألا يوجد أصلا؛ ويكفي فيه تطبيق القانون .

يكفي تصنيف التعديات عليه ؛ إما إزاء الجباية أو الجمارك أو لعدم الوفاء بالعقود مع الدولة فيما يتعلق بالخدمات التي عهد بها لأرباب الأعمال .

وما بقي من المخالفات هو بدوره قابل للتصنيف ؛ إما إلى ما ينتسب إلى خيانة الأمانة السياسية أو القانونية.

والخيانة الأولى أشد وطأة وعقابها أكبر ء

أما محاولة التبرير بحاجة الاقتصاد لتمويل الاستثمار، وبحاجة الإدارة للمبادرة، فهما كذبة تحاول أن تضفي على الأمر بعد خلقيا وسياسيا، حاجة الإنقاذ .

وهنا يأتي الرد على التبرير الخلقي المقابل، وهو أن حاجة الإنقاذ لا تكون بتبييض الفساد بأي شكل عفو مقنع ؛ مفاده الإفلات من العقاب.

وفي الحقيقة، فإن ملف مكافحة الفساد أصبح شهادة على أن المفسدين هم الذين يريدون طي الصفحة بالتضحية بالفساد الأصغر حتى يبقى الفساد الأكبر .

والفساد الأكبر ؛ هو تحريف القانون تحريفا صورته المثلى هي المصالحة، ليس بين الشعب ودولته وبينه ونخبته ؛ بل العفو على المجرمين ليواصلوا إجرامهم . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم

الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ل ا

3 و م اخ ا 7 فد ا 7 عا مي سكي

وو الاج الا م10

أبو يعرب المرزوقي

التحرر والتحرير من موجة الثورة الاولى الى موجتها الثانية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

١١ حا

وبذلك يتبين أن الأعداء ابتدعوا أقوى سلاح يعطل الاستئناف: الماضي المزيف والمستقبل المزيف؛ أوما يمكن اعتباره معين الإرهابين الحاكم والمعارض ٠

فهم نصبوا على الجغرافيا التي فصلوها من يمنع شروط ابداع المستقبل؛ لنع شروط التنمية للحماية والرعاية؛ ومعارضين أمراء حرب؛ يمنعون إحياء الماضي ٠

هؤلاء زيفوا أصالة الماضي؛ فجعلوه طالبانيا أو داعشيا أو قاعديا؛ وأولئك زيفوا المستقبل فجعلوه فاشيا يمينيا أو فاشيا يساريا ؛ فانسد الأفق ٠

وبين هذين الكاريكاتورين من إحياء الماضي وإبداع المستقبل؛ يجد الإسلام السياسي الذي اختاره الشعب بعد الثورة؛ قوة سياسية ممثلة لإرادته في مأزق ٠

لكن تردد الإسلام السياسي أسهم بقدر كبير بتخصيه من المسؤولية؛ اسهام أعداء الامة الذين ابتدعوا هذين السلاحين لمنع الاستئناف : سوء تشخيص وعقم علاج٠

فمهما تخصى من الاستئناف ؛ لن يقبله الاستنصاليون وسيتهمونه دائما بأنه من جنس أدواته التي صنعها ؛ موحدا بين الإسلام والكاريكاتور الذي يشوهه به ٠

ولا عذر بالخوف من التهمة؛ فهي حاصلة ٠ ولا الجبن أمام فكي كماشة نوعي تشويه الإسلام؛ فهي حقيقة: كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور

التحديث أصل التبعية.

وليس بالأمر العجيب أن توجد حركة الاستئناف بين فكي كماشة؛ على يمينها (كاريكاتور التأصيل (وعلى يسارها (كاريكاتور التحديث (: فكذلك تحقق وحدة الأمم .

فلتتحرر حركات الإسلام السياسي من الطمع في مشاركة ذليلة في الحكم مبررا لكاريكاتور التحديث؛ حتى يخادع الشعب؛ ومن الخوف من التصنيف الاستعماري .

والأول أخطر من الثاني .

ذلك أن الاستعمار صنف كل حركات التحرر؛ فاعتبرها إرهابية.

فشرفاء العالم من نخب الغرب ؛ يعلمون أن الإرهابي هو الاستعمار.

وباستراتيجية تعترم أخلاق الإسلام والقيم الكونية بصورة تجعل القوة أحد فروع مقاومتها بشروط الفروسية؛ حصل النصر واضطر العدو للتخلي عن التصنيف .

فالسياسة داخلية لا تخلو من القوة . المشكل ليس القوة ؛ بل شرعية استعمالها . وفي حالتنا هو الدفاع الشرعي عن الحقوق داخليا ؛ وعن الاستقلال خارجيا .

وهذا التعريف للقوة الشرعية؛ هو أساس الاستراتيجية السياسية التي لا تقتصر على العنف ؛ بل هي تجمع بين اللطف والعنف كالحال في كل سياسة عقلانية.

طبعا كاريكاتور الحداثة؛ الذي يمثله أمراء الحكم من مليشيات القلم ؛

سيعتبرني ظلاميا معاديا للتنوير، وضديده أمراء المعارضة، إلحاديا معاديا للتحرير.

لكن أمراء الحكم ونخبهم العميلة هم أبعد الناس عن التنوير، فمجرد وجودهم نفي له ونفي لشروط السيادة التي من دونها سنبقى تابعين إلى يوم الدين، فالمحميات التي يحكمونها بالاستبداد والفساد ، تابعة للاستضعاف والاستتباع، ولا يمكن أن تكون أساسا للتنمية المادية والروحية لفقدانها السيادة.

والتنوير للفرد هو الرشد وعدم التبعية الروحية والخلقية، وهو للجماعة السيادة وعدم التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية: يكون هذين المعنيين .

والإسلام والإيمان ممتنعين عمن تحول إلى أمير حرب، أقصى همه أن يصبح حاكما في المحميات، مثل من يدعي محاربته باسم الإسلام الذي هو أكبر تشويه له .

ذانك هما المأزقان .

الإسلام السياسي لم يتأسس بعد ، فقد أضاعوا الفرصة التي أعطتهم إياها الثورة بسبب اللهفة على الحكم الذليل دون شروطه الدنيا .

وحتى الفرصة التي بدأت تعود ، بسبب وهم اعداء الثورة والاستئناف بأنهم قادرون على القضاء على ما هو حتم ، فقد لا يستسنحوها إما طمعا أو جبنا .

ما بدأ يرتسم بعد القمم التي ترأسها ترامب، شديد الوضوح: فالهجوم على قطر وتركيا ، وتدخل السيسي في ليبيا ، سبقه ضوء أخضر لتعميم نموذجه

المصري .

وما يقدم على انه حرب على الفساد، إنما هو تصفية حساب بين المافيات التابعة للأحلاف التي يمثلها السيسي وحفتر وذراعي الغرب والأنظمة العميلة .

لكني مع ذلك مطمئن إلى أن غاية الموجة الثانية من تهور الثورة المضادة، ستكون بداية لموجة ثانية للثورة والنصر حتما ، سيكون للشعوب، وإن بكلفة. والكلفة تقل بقدر ما تعم الثورة وتتحد . ذلك أن الزلزال الحالي يسهل التحكم فيه ، والتخطيط لوأد حركة الشعوب إذا ظلت مشتتة وبدون قيادة واحدة.

أما إذا توحدت الثورة مثل الثورة المضادة، فستجعل الأعداء يشكرون ألف مرة قبل الإقدام على محاولة إيقاف التحرر والتحرير فسيذهبان إلى الغاية.

ومهما بدا ذلك غريبا ، فإن تهور الثورة المضادة وطلبها المستحيل -عودة ما قبل الثورة - هو الذي سيحقق ما يبدو الآن معجزة: شروط الاستئناف الثوري.

وحينها سيكون الاستئناف الثوري هو الإسلام السياسي السوي، الذي يتحرر من كاريكاتور الماضي الزائف وكاريكاتور المستقبل الزائف ، ليبدع حقبة تاريخية.

وختاما، لا يمكن للتحرر من الاستبداد والفساد من دون قوة سياسية اصيلة وحديثة كما آن، ولا يوجد غير شباب الأمة المؤمن بحضارته ودورها

بشروط العصر.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية

تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التحرر والتحرير من موجة الثورة الاولى الى موجتها الثانية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

القسم الثاني

حللت تعقيد الوضعية التي توجد فيها الثورة؛ وصلتها بمعركة الاستئناف بمعنيين:

- استئناف الإسلاميين عملية التحرير من الاستعمار الذي تضاعف هو بدوره.

- واستئناف الإسلام دوره الذي كاد الانحطاطان يخرجانه من التاريخ؛ فانحطاط الأصالة من شروط الاستعمار الأرض ؛ وانحطاط الحداثة من شروط الاستخلاف .

ذلك أن معركة التحرير؛ التي بدا الاستعمار وكأنه قد خسرها لما أعطى ما يسمى بالاستقلالات ؛ ربحها بحق لما قضى على إسلاميتها وسلم البلاد لعملائه . فصار يولي ويعزل حكامنا وازداد عمقا لأن المتصدين له أبعدوا؛ وأصبح التحضير المستبد والتابع مهمة عملائه ؛ خلطا بين التحديث المستقل والتبعية. فمرروا الاستتباع بدعوى التحديث الذي كان مستحيلا في ظل التبعية الناتجة عن تفتيت الجغرافيا التي فرضته ؛ وتشتيت التاريخ الذي فرضته المحميات.

وكان لابد من خلق الضديد؛ المبرر للحاجة إليه؛ فلا يمكن للمستقبل المزيف أن يبرر وجوده إذا لم يوجد الماضي المزيف؛ تبعيتان شارطتان لمنع الاستئناف .

وفي وضعية هذا الصراع الزائف على نيابة الاستعمار في محمياته ؛ التي

نتجت عن فرضه تفتيت الجغرافيا ؛ وفرضهم تشتيت التاريخ؛ تكون الإسلام السياسي .

فكانت ولادته مشوهة؛ لأن له علاقة بالتأصيل المزيف وبالتحديث المزيف ؛ لاشتراكه مع الأول في المرجعية الإسلامية؛ ومع الثاني في المرجعية الحداثية.

ومهما اختلف تأويل الإسلام السياسي للمرجعية الإسلامية؛ بسلمية سياسته ؛ وللمرجعية الحديثة بتجاوز حرية خياراته؛ فإن الصاقه بالماضي المزيف أيسر.

ومنذ أن أصبح التأصيل المزيف حركات مسلحة؛ يسهل وصفها بالإرهاب؛ وخاصة من التحديث المزيف ؛ بات من اليسير وضع كل الإسلاميين في نفس "الشكارة" .

بعد أن حددنا مكونات الوضعية في الفصل الأول ؛ وحددنا في هذا الفصل تأويلها الذي فرضه الغرب وعملاؤه ؛ بات الاستئناف بمعانيه المذكورة عسيرا جدا.

وبذلك, فالإسلام السياسي الحديث الذي يريد أن يجمع بين التأصيل والتحديث المبدعين ؛ فلا يقتل الماضي والمستقبل ؛ يحتاج إلى ثورتين لم تتحققا بعد .

الأولى أن يصارح الأمة بأن وجوده مستحيل في ظل المحميات ؛ أو فاقد لمائدته إن سمح به؛ لأنه ينبغي في هذه الحالة أن يكون بمنطق التحديث التابع.

فنظام التحديث التابع ، يحتاج أحيانا لطلاء الشرعية الشعبية، فيقبل به بشرط أن يكون تابعا ، فيتألف من الطامعين في مزايا المشاركة الذليلة في الحكم .

وهو قد يفعل أحيانا بدعوى التكتيك ، لتجنب الاستئصال ، باتهامه كذبا بالإرهاب وبضمه التأصيل المزيف ، الذي غلب على شقه الذي يدعي الجهاد ، العمل العنيف .

وحتى وهو على هذا النحو من الوجود التابع والمهدد، فإن الإسلام السياسي يجد نفسه معركة محلية وإقليمية ودولية، حتى لو تخلى عن طموح الاستئناف .

فالأعداء واعون جيد الوعي بأن الاستئناف الإسلامي، حتى في الضمائر، هو الخطر المحدق بكل استراتيجية الاستعمار وعملائه ، وخاصة ذراعيه في الإقليم .

ولهذه العلة، فإن القضاء على الثورة، التي جعلت الشعب يختار بحرية الإسلام السياسي لقيادة عملية التأصيل والتحديث السيدين ، مسألة حياة أو موت لهم .

فالأنظمة العميلة وذراعيهما (إيران وإسرائيل) وحماة الأنظمة وذراعيهما (روسيا وأمريكا)، يعتبرون المعركة معه حاسمة، إذ الثورة قد تخرجه من المأزق .

فالإسلام السياسي الذي اختاره الشعب بفضل التغير الجوهري الذي فرضته الثورة، يمكنه الآن أن يجمع بين ماض حي ، ومستقبل مبدع، والجمع

بين المعركتين .

فالجمع بين معركة التحرر من الاستبداد والفساد (موجة الثورة الأولى)؛ واستكمال معركة التحرير من الاستضعاف والاستتباع (موجة الثورة الثانية)؛ هو أفقها .

ومعنى ذلك أن ما بدا وكأنها ركوب على الموجة الأولى؛ التي لم تكن ذات قيادة واستراتيجية؛ يمد الإسلام السياسي بفرصة قيادة الموجة الثانية الجامعة.

- حاجة الثورة لقيادة وقوة سياسية منظمة؛

- وحاجة الإسلام السياسي لاستراتيجية سياسية طويلة الأمد .

فوجود الأنظمة العميلة والذراعين؛ والسند الاستعماري؛ ونوعي التزييف للماضي وللمستقبل ؛ كل ذلك يدل على أن الاستئناف الإسلامي هو مصدر قلقهم جميعا .

وهذا الاستئناف؛ لسوء الحظ؛ ليس له من يطلبه باستراتيجية جامعة بين بعث الحي من الماضي ؛ وابتداع الحي من المستقبل ؛ ومستعد لتحمل كلفته النضالية.

وحتى أكون شديد الصراحة؛ فإن الأنظمة العميلة والذراعين والحاميين؛ لم يكتفوا بالصراع السامي؛ بل هم حملوا السلاح وكونوا المليشيات وشوهوا الإسلام. وحينئذ فالتصدي لاستراتيجية الأعداء لن يكون بالدعاء والشعارات؛ بل لا بد لنظائر منها حقيقية؛ للتحرر والتحرير أيا كانت كلفتهما : بهدف واضح هو الاستئناف .

واستراتيجية الأنظمة العميلة والذراعين والحاميين؛ توحدوا في حربهم على الثورة للإبقاء على تفتيت الجغرافيا وتشتيت التاريخ شرطي التبعية.

وهذه الاستراتيجية سلبية؛ أي إنها تحول دون تفعيل شروط الاستئناف الإسلامي؛ ما يعني أن التصدي فعل وليس رد فعل : الهدف تحقيق شروط الاستئناف .

وهذه الاستراتيجية واضحة: توحدت الثورة المضادة وحماتها المباشرة (إيران وإسرائيل (وغير المباشرة) روسيا وأمريكا)؛ وعلى الثورة أن تتحد كذلك .

إذا تركنا الثورة المضادة بمكوناتها تلك تستأصد بكل قطر لتمني القوة السياسية الوحيدة التي يمكن أن تعتمد عليها الثورة ؛ فالهزيمة تنتظرنا حتما .

وأعتقد أن بعض الحمقى من الثورة المضادة ؛ بالمال والإعلام والعنف ؛ بدأت تمرض على الثورة هذا الحل : تدخلها تجاوز للحدود ؛ وإذن فسيفرض وحدة الثورة.

عندما يهدد حفتر تونس لن يتفرج التونسيون .

وعندما يهدد السيسي ليبيا لن يتفرج الليبيون .

وعندما تهدد إيران سوريا والعراق فأهلهما لن يتفرجوا ء

وقس على ذلك ما يحدث بين السعودية واليمن وبين مصر والسودان.

الحدود صارت العقدة: منها الزلزال؛ وبه تبتدأ الموجة الثانية: ثورة الاستئناف . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومطالب الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التحرر والتحرير من موجة الثورة الاولى الى موجتها الثانية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

وضع السعي إلى التحرر في الإقليم ؛ شديد التعقيد . وقد اتضحت معالمه بفضل الثورة التي لم تنضج بعد ؛ لتقدر على تحقيق شرط الارتفاع إلى مستوى التحديات.

ويمكن تعديده بالقياس إلى من يحارب هذا السعي إلى التحرر بمستوياته الخمسة.

فالبساطة التي كانت عليها المعركة قبل الاستقلالات الصورية انتهت .

نعم ؛ الأمة في مسعاها حتى قبل الاستقلالات؛ لم تكن متحدة . لكن مسعاها غلب عليه وحدة الهدف والدافع ؛ أي كونها أمة تنهض ضد ما به يتحد العدو الخارجي.

كانت النخب مثلها مثل الشعوب؛ تعامل الاستعمار الغربي بوصفه عدوا؛ وتعتبر الغزو

لكن النخب تعاونت؛ وهي التي كلفها الاستعمار؛ بعد أن هزمته المقاومة ذات المرجعية الإسلامية في جل بلاد الإسلام في كيانات ؛ هي محميات غربية لا دولا .

فكانت المهمة الأولى لهذه المحميات؛ أن تطلب من عدم شرعيات قطرية؛ وأحيانا عرقية أو طائفية؛ حتى تصبح ذات قيام ذاتي؛ يلغي ما كان يوحد هدف النهوض .

وهذا البحث عن الشرعية؛ كان لا بد أن يؤسس التفتيت الجغرافي على التشتيت التاريخي . والأول يسير التحقيق ؛ لأنه عين الخارطة التي خطها الاستعمار.

صحيح أن هذه الخارطة أبقت على خلافات بين الأقطار المتجاورة؛ وهي دمل أشباه الاستعمار؛ وأبقى عليه حتى يحول دون أي إمكانية للتعاون بين الجوار.

لكن المعركة المتعلقة بالشرعية كانت تقتضي تشتيت التاريخ حتى يطابق الجغرافيا. فكان على الذين سلم لهم الاستعمار البلاد ؛ أن يحققوا ذلك بمساعدته .

وتشتيت التاريخ أعسر من التفتيت الجغرافي؛ لأن القوة فيه لا تكفي . إنه معركة ثقافية مديدة؛ تهدف إلى وضع التاريخ الإسلامي المشترك بين قوسين .

فكانت كل نخبة ولاها الاستعمار على القطر الذي اقتطعه -أوضح مثال هو الهلال وسايكس بيكو - أن تطلب الشرعية التاريخية مما تقدم أو تلا الإسلام.

وأصبح التسابق بين المحميات؛ التي يدعي أصحابها أنها دول في طلب الشرعية التاريخية من قومية بالمعنى الغربي الحديث؛ ولكن فيما تقدم على الإسلام.

بدأ الأمر في تركيا ؛ وتلاه بقايا الخلافة في بلاد العرب؛ وقبلها كان الأساس الطائفية في إيران ؛ خاصة منذ القرن السادس عشر في صراعها مع الخلافة.

المعركة الحالية معقدة لهذه الأسباب؛ لأن الثورة أبرزت طبيعتها؛ فجعلتها تشعر بهشاشتها لما صاحب الثورة من عودة الفعل التحريري للنخب

الإسلامية.

لم تبق معركة بين أمة إسلامية شرعت في النهوض ضد مستعمر، ما زالت نخبها مثل شعبها ؛ تعتبره مواصلا للحروب بين الحضارتين الجاريتين منذ نزول القرآن.

1-كل دولة قطرية فرضت أغلبيتها ؛ قوميتها على من ليس منها فيها .

-2 و الإقليم بين القوميات والطائفيات المتداخلة.

فأنتج ذلك أن العدو الواحد لم يعد عدوا أولا، ولم يعد واحدا ثانيا، بل هو أصبح ينقسم بحسب الأحلاف في الحرب الأهلية المضاعفة في الأقطار، ثم بينها .

هذا الوصف للوضعية أمين بقدر كبير .

إنه جوهر المعضلة التي تعاني منها الثورة، فضلا عن كونها هي بدورها انقسمت بهذا المنطق رغم اتحاد الثورة عليها .

ويوجد عنصر إيجابي، لامني الكثير جدا عن وصفي إياه بالإيجابي، فقد اعتبرت ما سمته كوند اليزا رايس بالفوضى الخلاقة، قابلا لتحقيق غايتنا قبل غايتها .

فقد توقعت أنه سيلغي الخارطة التي فرضها الاستعمار . وقد حصل على الأقل في الهلال . وأنا أرفض كلام الخائفين على الدول: فهي ليست دولا لنخاف عليها .

هي محميات ؛ وعودة الحماة تفرض بقاءها كالميت إكلينيكيا ؛ يبقون على حياته بالأجهزة في المستشفيات . كل دولنا يصح عليها هذا الوصف

لو تصارحنا بحق .

وإذا تواصل تعنت الذراعين) إيران وإسرائيل (وثورة الأنظمة المضادة في الحرب على عودة الاسلام للمقاومة بمشروع النهوض الحديث ؛ فالأمر سيكون لصالحه .

لكن الأعداء سبقوا محاولة النهوض الإسلامي بتشويهها وتشويه الإسلام ومشروع الاستئناف ؛ باختراق حركاتها فأصبحت كاريكاتور الإسلام وعدوة التحديث .

وهذا هو أهم عناصر تعقيد الوضعية: فكل تحرك إسلامي مقاوم؛ يسهل وصمه بهذه الخاصية؛ ما يجعل كل الحركات تنكمش لتصبح هي بدورها محلية ضمن المحميات.

وبهذا المعنى؛ فإن الحرب الأهلية الداخلية بمستوييها القطري والإقليمي ؛ مع فنيات تشويه الإسلام بالحرب اللطيفة؛ هما سر تعقيد الوضع أمام الاستئناف .

لكن الاستئناف تقدم مشروعه من ناحية ثانية؛ لأن "الفوضى الخلاقة" بخلاف ما خطط له الاستعمار, قد ألغت جغرافيته ؛ وأفشت الشرعيات المصطنعة.

وقد افتضح استغلال إيران الإيهام بمقاومة إسرائيل ؛ لتربح قلوب العامة. وسيفتضح استغلال إسرائيل الإيهام بمقاومة إيران لتربح قلوب الأنظمة ونخبها .

والافتضاح الأول كان من نتائج الموجة الأولى من الثورة وخاصة في

سوريا .

والافتضاح الثاني سيكون من نتائج الموجة الثانية وخاصة في فلسطين .

ذلك أن الشعوب لم تعد تصدق إيران ؛ والنخب ستفقد ما به تحاول أن توهم بأنها تصدق إسرائيل : فهي تريد أن تأخذ كل ما تريد ولن تعطي ورقة التوت .

ستفرض عليهم ما يعارض كل توت؛ كما خططوا هم والخائن السيسي: بعض سينا "لمحمية" فلسطينية يمولها أرباب الرز. ودون ذلك الموجة الثانية من الثورة.

فهذا المشروع هو الذي سيكمل عملية القضاء على الجغرافيا الاستعمارية؛ خاصة إذا وصلناه بنفس الحل للقضية الكردية ضد تركيا ؛ الثورة السنية العامة .

ذلك أن الحلف بين الذراعين) إيران وإسرائيل) يكون؛ لو تم ذلك؛ قد حقق تقاسم الإقليم بإلغاء سنته التركية والعربية؛ بحل مشوه لفلسطين وكردستان .

ولن يحول دون هذا التقاسم إلا شيء واحدا ؛ ما يزال متعثرا بسببين:

1-تفتت المقاومة الإسلامية السنية

2-اختراقها الذي يشوه غاياتها وطرقها وأخلاقها وفي الحقيقة؛ فإن الثاني هو علة الأول . تخلف الشكر لدى الحركات ؛ ويسر اختراقها بسببه ؛ هما علة التفتت الذي لعل أكثر أمثلته

هو ما يحدث في سوريا . وعامل التشويه - جزء من الحرب اللطيفة أو

الحرب على الرموز- أكثر فاعلية من

ذلك أن التفتت موجود في كل حركات التحرر في البداية والغاية.

فهي تبدأ متعددة ؛ لأنها مبادرات نابعة من الجماعة دون سابق تخطيط ؛ ثم تنتظم عراها عندما تصبح ذات استراتيجية؛ ثم يعود الصراع لما تقترب من الغاية.

لذلك فالعائق هو امتناع التوحيد بسبب التشويه : فالتصنيف الدولي يشوهها بالاختراق ؛ فيفسد مناهجها ليحول التحرير إلى معركة أمراء حرب على الغنائم .

موجة الثورة الأولى للتحرر من الاستبداد والفساد (على الأنظمة في الداخل (؛ وموجتها الثانية للتحرير من الاستضعاف والاستتباع (على حماة الأنظمة) .

والموجتان لم تبقيا مجردتين ؛ لأنهما تعينتا في جرحين لم يندملا ولن يندملا من دون أن يصبح الاستئناف الهدف الموحد للأمة عامة,؛ ولقابها السني خاصة.

والجرح الأول ؛ هو اقتطاع فلسطين من أرض العرب والخلافة .

والاقتطاع الثاني الذي يسعى إليه الغرب؛ هو مزيد تفتيت لمركز الخلافة بالانفصال الكردي.

فالغرب لا يؤيد ثورة كردية في إيران؛ لكنه أيدها ضد العرب في العراق وسوريا؛ وهو يؤيدها حاليا في تركيا لمنع ما يصفونه بالنزعة العثمانية.

والهدف واضح؛ لا يتصور الإسلام قادرا على استئناف دوره الكوني من

دون العرب والأتراك . لذلك فالفصل بينهما وإضعافهما هو الشرط الضروري والكافي.

والجرحان إذ يجتمعان، يعنيان أن الغرب يريد شرطيين لتقاسم السيطرة على الإقليم: إيران وإسرائيل ؛ وكلاهما يريد استعادة امبراطوريته قبل الإسلام.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

كشف حساب القرن الماضي من سراب نخب الأعراب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 13
الفصل الرابع 19
الفصل الخامس 25

الفصل الأول

جرت العادة أن يقوم الناس بكشف الحساب على رأس كل سنة للعام المنصرم . لكني أريد كشف حساب قرن بدايته وعد بلفور ونهايته وعد ترومب لأفهم عال حال العرب التي يمكن تلخيصها في جملة واحدة؛: كيف أمكن لأردوغان في عقد ونيف أن يحقق ما عجز عنه اثنان وعشرون طرطورا عربيا . فناتج تركيا الخام أكبر من دخل كل العرب .

لو كان اردوغان تسلم الحكم في تركيا معافاة مما أصابهم هم منذ قرن لقلت إن ما تقدم عليه هو الذي يفسر الحصيلة وهو ما يميل إليها كاريكاتور التحديث من النخب العربية إذ لعلهم ينسبون ما حققته تركيا إلى نظامها العلماني : لكنه وجدها في وضع لا يقل سوء عما عليه العرب متسوليهم ومحمييهم .

ولو كان قد واصل العلمنة لقلنا إنه استمد منها فجنب تركيا ما ينسبه سخفاء الحداثيين العرب من الهيمنة الإسلامية عامة والإخوانية خاصة: لكنهم يجمعون على اتهامه بهما . وهو ما يجعلهم يحصرون الشرق في فضائل القيادة الراشدة ورذائل الطراطير العرب الذين حتى فقراؤهم اصابهم داء الترف المافياوي ..

ولا تهمني فضائل القيادة التركية في العقد ونيف الأخيرين إلا كبداية لكشف الحساب وشبه مقياس للفروق بين الحالين : شعب بعدة ربع العرب حقق بقيادة راشدة في خمس مدة حكم طراطيرهم وطنا يتجاوز بإمكاناته ألف مرة ما لتركيا وبمساحته عشرين مرة مساحتها . همي ليس ما سر

نجاحه بل ما سر فشلهم .

سيقال لي وأنت ما دخلك، لماذا لا تهتم بمجالك وتترك الامر لأهله مثلما كان يفعل الفلاسفة العرب قبلك إن كنت تتوهم أنك منهم؟ وطبعا لا أتوهم أني منهم ولا يشرفني أن أكون منهم . فعندما أعلم أن جلهم كان أكثر خدمة للسلاطين من فقهاء عصر الانحطاط وغير مبالين بأوضاع الامة استحي بديلا منهم.

لما يعلم الشاب العربي من الجنسين أن ابن رشد الذين يعتبرونه خاتم سلسلة الفلاسفة على الاقل في بلاد السنة وأنه عاصر أحداث الحروب الصليبية دون أن يكون لذلك أدنى

أثر في فكره واجتهاده -تسليما بأن شرح نصوص أرسطو وكأنها تفسير قرآن يعتبر فكرا - سيفهم علميا وعمليا من عرف عني تفضيلهم .

فالغزالي وهو اقل الثلاثة الذين أفضلهم ناضل على الأقل بأربع مؤلفات: نقد السنة ونقد الباطنية ونقد الفلاسفة ونقد الكلام ولم يكن غير مبال بدور النظر في العمل الآن وهنا في عصره . أما ابن تيمية وابن خلدون فلا حاجة لبيان دورهما في العلم وفي العمل النضالي الاول في المعارضة والثاني في الحكم .

ولأني اعتبر نفسي من نفس المدرسة أحاول قدر المستطاع المشاركة في أحداث تاريخنا الذي هو كوني بالطبيعة ولعل لحظته الراهنة رغم طابعها الانفعالي في الظاهر أكثر لحظاته إبرازا لهذا الدور على الأقل كما تعين فيما يقدم عليه شباب الأمة بجنسيه من علم وعمل لتحقيق شروط الاستئناف .

ولا تصدقن من يوهم بأن اللامبالاة بأحداث تاريخ الشعب الذي ينتمي إليه العالم أو المفكر من شروط إخلاصه لاختصاصه . فهذا ليس شرطا ضروريا ولا كافيا لأن يبدع في اختصاصه وفي مشاركته الفعلية في بناء دور أمته في التاريخ. ومن الأمثلة الثلاثة المشار إليهم ثم بناة ألمانيا الحديثة: جمع الهمين .

فكنط وفشت وهيجل وشلنح وهردر وشلاير ماخر وعلى رأسهم جوته كلهم كانوا مثال الالتزام بمعارك ألمانيا وهي تسرع الخطى لكي تلحق بشعوب أوروبا الذين تقدموا عليها في مجالات الإصلاح التربوي والبحث العلمي عامة والإصلاح السياسي والبحث الإنساني والدستوري والخلقي خاصة.

لذلك فكشف الحساب لن يقتصر على النخبة السياسية حكاما ومعارضة بل على أصناف النخب الخمسة الذين حددت دورهم فيما تقدم من البحث أعني نخبة الإرادة أو الساسة ونخبة المعرفة أو العلماء ونخبة القدرة أو الاقتصاديون ونخبة الحياة أي الفنانون ونخبة الوجود أو أصحاب الرؤى الدينية والفلسفية.

فمن الظلم تحميل المسؤولية للنخبة الاولى نخبة الإرادة أي الساسة حكاما ومعارضين خلقيا ومن الحماقة معرفيا تصور الدول والأمم تفعل بساستها وحدهم . فالدول مثل أي

فريق رياضي أو أي جوقة موسيقية لا تفعل إلا بالتناغم بين الموسيقيين والرياضيين في تحقيق النتيجة التي هي موضوع كشف الحساب. مقوم الإرادة ويدفعهم لتزعم تمثيل إرادة الجماعة. فنخبة الإرادة ظاهرة طبيعية

في كل جماعة وهي من اسرار دينامية الجماعات حتى في ألعاب الاطفال في الأحياء؛ يبرز فيها من له ميل إلى القيادة بانتخاب طبيعي .

النخبة السياسية حكما ومعارضة هي حصيلة التنافس بين أصحاب الميول القيادية والاحزاب تمثل ما يشبه تربية خيول السباق في كل أمة لانتخاب القيادات إذا كانت الأمة مؤلفة من افراد أحرار من الجنسين . لكن الشعوب التابعة مستتبعها يختار الأراذل للقيادة ويريدهم من فاقدي الإرادة أصلاء

هو يريد طراطير يسمعون كلامه ويطيعون أوامره ولا يريد قيادات فعلية. وقد ميز ابن خلدون بين الرئيس والسيد بكون الأول قيادته تأتي من اعتراف غيره به وتقديره والثاني قيادته تأتي من القوة والعنف الذي يفرضه به نفسه على من لا يعترفون بقيادته لعلل خلقية أو نفسية أو حتى عاطفية.

وتوجد طريقتان لإظهار هؤلاء الطراطير بمظهر القادة: الأولى يستعملها الاستعمار المباشر لتستلهمه القيادة بعده والثانية يستعملونها هم حتى يفرضوا صورة القائد الملهم . فالاستعمار يبرزهم كزعماء تحرير وهم يبالغون في "المقاومة والمماهاة" العنترياتية فتنطلي أكاذيبهم على الشعب سليم الطوية .

ففي كشف الحساب لا بد من التمييز بين جيلين من النخب السياسية التي حكمت أو عارضت في بلاد العرب ؛ الجيل الذي أعده الاستعمار في مرحلة الكفاح من اجل التحرر (بين الحربين الكبريين (والجيل الذي ادعى الثورة عليه باسم مقاومة الاستعمار وخاصة) بعد الحرب الثانية) منذ خمسينات القرن الماضي .

ولا بد من التنبيه أن مرحلة المقاومة للتحرير بدأت بجيل من ثقافة مختلفة

تماما عن هذين الجيلين والاستعمار ساعد في القضاء عليه بإبراز الجيل الذي أعده ليكون قائدا

قرن أو أكثر من الاستعمار المباشر.

ولعل علامتين تكفيان للدلالة على ما أعني : فيكفي أن نعلم أن الابداع الفني العربي والتعليم العربي لم يكن رافعة لتوحيد لغة الامة وإحيائها بل صار الأول لتشعيبها والثاني لتغريبها: قتل العربية بجعل أهم الفنون عامية (وخاصة بعد الراديو والتلفزة) وبجعل أهم العلوم تدرس بلغة المستعمر.

لكن العلامة الأهم والشاملة هي محاولات كل هذه النخب اعتبار الدول القطرية مضطرة لتحويلها إلى أمم تستمد شرعيتها من تحقيق الانفصال بالعودة إلى تراث متقدم على التراث المشترك أو تال له حتى تجعل من بعض أمة أمة تقليدا ما حدث في اوروبا بداية النهضة والحداثة عندها .

و ذلك خطآن هما سر التخلف الدائم والمتزايد في كل بلاد العرب: فما فعلته اوروبا كان بين شعوب من ثقافات ولغات مختلفة -وهو ما حدث عند المسلمين حتى قبل الاستعمار- وليس في شعب لأغلبيته الساحقة لغة وثقافة واحدة وليس في عصر العماليق التي تتطلب حجوما مناسبة في التنافس العالمي .

وهاتان العلتان أو الخطآن هما سر التبعية البنيوية التي تنتج عن استحالة قيام دول بحجم قزمي في عصر العماليق وقد فهمت أوروبا ذلك رغم أن دولها كبيرة وغنية وكانت إمبراطورية: فهمت أنها أمام العملاقين صارت مستعمرات فسعت لاسترداد شروط الدور بالجمع بين القطرية والقارية.

فعندما تضع لغتك بين فكي كماشة العامية ولغة المستعمر تقتل أهم مقومات الوحدة وعندما تبحث لشرعية الاقطار ما تقدم على التاريخ المشترك أو ما تلاه تجعلها شبه مستحيلة لأنها تعبي أحقاد الماضي كحال الصراع بين القوميات في نفس الجماعة التي لم تكن موجودة اصلا فأنت تنتج محميات لا دولا ء

وفي كل ذلك كان الجرم الأكبر لنخب مصر؛ فهم توهموا بنزعة فرعونية أن اللهجة المصرية -بل القاهرية لأن الكثير من مناطق مصر أقرب إلى العربية من القاهرة - ينبغي

أن تصبح لغة العرب بفضل سيطرتهم على الإعلام والفنون المحولة بالراديو والتلفزة والسينما حتى صارت في آخر ركب الشعوب وركب العرب.

ولهذه العلة فأكثر من تسع وتسعين في المائة من سياسي العرب أميون. فحتى في عصر الانحطاط كان الحكام على الاقل لهم بلاط وبطانة من أفضل ما يوجد في عصرهم من المبدعين في الفنون التي كانت سائدة عندهم الادب عامة والتاريخ والفقه والكلام. لكن بطانة حكامنا كلنا يعرف مستواهم وتكوينهم .

ويكفي أن تسمع حاكما عربيا يخطب . فأي مستعرب إسرائيلي أو حتى أمريكي له سلطان على لسان العرب لن تجد له مثيلا بين من يتلعثم من حكامنا حتى في قراءة السلام أو تحية الحاضرين فضلا عن التفكير الدال على أنه يفهم ما يقرأ بلغة الخليل وسيبويه والمنطق وذوق التلاوة موسيقى الكلام.

ولو قارنت بمن عاصرت من رؤساء فرنسا لذكرت أن دوجول من أجود

الكتاب وأنه يقرأ وأنه استراتيجي وأنه مقاوم حقيقي . وأن بومبيدو مبرز في الثقافة الكلاسيكية يعني الفرنسية واللاتينية واليونانية وأن جيسكار خريج مدرسة عليا وأن شيراك مثله وذواقة في الآثار وأن ميتران كاتب بليغ وحتى ماكرون.

اذكروا لي سياسيا عربيا واحدا له هم يتجاوز مناورات الكرسي بمبتذلات المخابرات والمؤامرات والانقلابات واستعمال اراذل البصاصين والقوادين من حثالة المثقفين الذين لا يتجاوز فهمهم للحداثة البارات والحانات وما بين السرة والعانات ظنا أن الهندام والكرافات هي الثقافة والحداثة بالعمالة لسفارات.

وطبعا لو كان ما أعنيه بالأمية السياسية نفي أن لهم شهادات وأن الـ "د ". لا تفارق أسمائهم وألقابهم وعناوينهم لكن ما اعنيه هو تمثيل إرادة لها وطموحها في استعادة دورها لئلا تبقى محميات متسولة لدى المستعمر الذي يمتص دمها ويسكتهم بما يبقيه لهم من فتات في شعوب لا تكاد تقتات .

لو اكتفيت بما قلت في الفصل الاول لوصف أجيال النخب السياسية لكان في قولي ظلم شديد . فحتى الجيل الذي قبل لعبة الاستعمار ليكون خليفته في النقلة من شكله المباشر إلى شكله غير المباشر يمكن أن نجد فيه من كان يعتبر ذلك مرحلة ضرورية ينقلب بعدها على المستعمر.

لذلك فلست أشكك مبدئيا في ولائهم للأوطان إذ قد يكون بعضهم يعتبر ذلك من المناورة السياسية الضرورية وأعتقد أن جل القيادات الإسلامية التي قبلت بهذه اللعبة تتصور التذاكي مع الاستعمار في مستطاعها . وهم

يعتبرون ذلك من مفهوم السياسة هي "فن الممكن" بعد أن رأوا فشل "الجهاديين".

ولهذه العلة فما يحدث في النخب السياسية ليس مقصورا على التنافس بين القوى بمنطق الصراع الداخلي الذي ليس له سقف يحول دون تجاوزه كليات المصلحة الوطنية بل هو بمقتضى خطط الاستعمار ونظام العالم يخضع لمنطق الصراع الخارجي الذي يجعل القوى السياسية خيول التنافس الدولي .

ولعل فشل المرحلة القومية في النصف الثاني من القرن الماضي خطؤها الأساسي كان توهم لعبة الاستفادة من صراع القطبين لبناء دولة قومية عربية. وكان ذلك غاية الجهل بوخيم هذا السلوك فهو قد أفقدهم عامل الوحدة للغالبية الكبرى بوهم تحقيق الوحدة القومية ولم يروا أنهم قد بعثوا النعرات القومية .

توهموا أن عرب المشرق لا يفرق بينهم إلا الأديان فضحوا بما يوحد أكثر من اثنين بالمائة فيما يسمى بالوطن العربي أو بالأرض التي استعربت ثقافتها (وهذا أصح) ليتجاوزوا بما يتصورونه علة الاختلاف الوحدة مع عشرة في المائة الباقية أعني مسيحيي المشرق .

تصوروا أن العلمنة الفوقية للأنظمة الفاشية والمستبدة يمكن أن تحقق وحدة عربية بالانقلابات والعنف . ولما كانت الأنظمة القبلية قد اختارت الصف الثاني في اللعبة الدولية

صار الجميع مجرد بيدق في استراتيجيات تتجاوزهم لأن كلا الصفين كان فاقدا لشروع

يحقق الحجم المناسب للعصر .

لذلك فالتفتيت لم يكن في البداية استراتيجية العدو إلا بهذا المعنى: زرع ما سيصبح بجهوزه عامل تفتيت . ذلك أن زرع العداء بين العرب ووحدة المسلمين الرمزية) الخلافة) نبتة انجليزية معاصرة لوعد بلفور وكلاهما نبتتان لم تكن النخب السياسية العربية مدركة لأبعادها التي ما زلنا نعاني من ويلاتها .

وما كان الانجليز أخبث شعوب أوروبا فإنهم علموا من أين تؤكل الكتف: ليس بالصدفة أن اختاروا لزرع النبتة الأولى الحرمين والنبتة الثانية القبلة الاولى . وليس بالصدفة أن عددوا المحميات التي تسمى الآن دولا والتي كانت مجرد قطع من أرض العرب وضعوا على كل واحدة منها قبيلة لتكون تحت حمايتهم .

بدأوا بجامعة عربية وضعوا في نظامها ما يجعلها مسخرة في تاريخ العرب: أي محمية ولو كان سكانها بعدد أصابع اليد يمكن أن تعطل أي قرار ولذلك فهي من خدع الوفاء بوعود إنجلترا لنخب لا تفهم العصر أو لا يعنيها أن تعمل بمقتضياته: فأهم شيء في الدولة هو الحجم الذي يمكن من شروط الحماية والرعاية.

وهم أعطوهم اسم الدول وحقيقة المحميات . وكان ذلك بين الحربين أو مرحلة زرع الجيل الذي قضى على الجيل الاول في حركات التحرير قبل الحرب الأولى وبعده بقليل . فالجيل الذي تم القضاء عليه هو الجيل الذي لم يكن يميز بين هدفين استراتيجيين: التحرر من الاستعمار وشروط الاستئناف الفعلي .

إنه جيل أفقه الاستراتيجي هو اعتبار النهضة لا تحصل إلا للأمة جمعاء وحرب التحرير من الاستعمار هي فرصة تحقيق ذلك في الأذهان والشروع في تحقيقه في الاعيان من خلال اعتبار دار الإسلام كلها ساحة حرب التحرير: لم يكن من يحارب في غير قطره حتى لو احترم أخلاق الحرب يعتبر إرهابيا كالآن.

لم يكن التونسي الذي يذهب للجهاد مع المختاري في ليبيا يشعر هو أو الليبي أنه أجنبي بل كان الجميع يشعر بأنه يدافع عن أرض الامة ولم يكن علماء النهضة وزعماء حرب

الفصل الثاني

التحرير يؤمنون بالحدود التي فرضها الاستعمار والتي صارت حدودا حديدية بإرادة من زرعهم في محمياته التي يسمونها دولا .

وهذا الجيل الذي قضى على الأفق المتجاوز للقطريات هو الذي بدأ يفرض على المستوى الثقافي والروحي نفس العقلية بدعوى التحديث فباتت الثقافة المشتركة والتاريخ المشترك هدف كل التشويه الممكن حتى صارت النخبة المناظرة للنخبة السياسية في مستوى الأذهان -نخبة الرؤى الوجودية-مجرد أداة بيدهم .

لكنهم صمدوا إلى أن بدأت الهزائم تلحق بالجيل الذي زرعه الاستعمار ولما أنهى المهمة الأولى -الحدود الحديدية بدعوى الدولة القطرية-وفشل في المهمة الثانية -تمزيق الثقافة الواحدة والتاريخ الواحد كان لابد من جيل آخر باسم الثورة على هذا الجيل المتهم بالخيانة: جيل الانقلابات

والشعبويات.

فتم القضاء على مقومي الكيان السياسي القادر على القيام المستقل : حكم الأميين من العسكر وتربية الأميين من المثقفين الذين يدعون التحديث والاشتراكية. قضوا على شروط اقتصاد فعلي وعلى شروط ثقافة فعلية أي على الانتاجين اللذين من دونهما ليست الدولة وحدها هي التي تسد بل الجماعة عينها .

جعلوا الاقتصاد بيد مافية العسكر والثقافة بيد من جوعوهم ليصبحوا مجرد أبواق تفتي لهم . وهذا صحيح بالنسبة إلى نوعي الأنظمة القبلية والعسكرية. وهو لم يكن ظاهرا عند الأنظمة القبلية لما كانت مترفهة ترشي شعبها لكنها الأن وقد أصبحت في وضع اقتصادي لا تحسد عليه مآلها مثل الآخرين .

والآن فلأشرح الخطة الاستعمارية التي تتأسس على الفعل اللامباشر: يفعل في شروط الفعل المنتظر منك ليحول دون نجاحه مهما فعلت . وشروط الفعل هي التي حددتها عندما وضعت نظرية الأحياز: هو يفعل في المكان ليجعلك عاجزا عن الشرط المادي لوجود . ويفعل في الزمان ليجعلك عاجزا عن الشروط الروحي .

وبهذا المعنى فالجيل الأول الذي زرعه الاستعمار كان لتثبيت تفتيت المكان أو الخارطة التي وضعها الاستعمار قبل أن يرحل: نخب هذا الجيل السياسية اعتبرت ما سلمه لها

الاستعمار يستحق اسم الدولة وهي بالجوهر لن يمكن ألا يكون إلا محمية بالاستعمار غير المباشر.

هو إذن جيل تثبيت ما حققه الاستعمار من تفكيك للوحدة المعنوية لدار الإسلام بيد المسلمين أنفسهم أعني الجيل الذي استعمله للقضاء على آفق الجيل السابق أعني الجيل الذي كان يؤمن بأن التحرير شامل للأمة وأنه فرصة تحقيق شروط الاستئناف الذي يعيد للأمة عزتها وقدرتها في عصر العماليق .

وقد نجح هذا الجيل الذي زرعه الاستعمار في تحقيق تفتيت دار الإسلام بل هو بدأ بمشروع لاورنس وسايكس بيكو وبلفور على الاقل في الأرض التي استعرب جل سكانها -لأن العربي بالعرق لا يكاد يوجد إذ حتى الجزيرة العربية فإنها اختلطت دماؤها مع كل المسلمين إما بالهجرة أو باستجلاب النساء والعبيد. بفضل قوة الثقافة الإسلامية وصمود روح التاريخ المشترك على الأقل في الطبقات الشعبية والفضل الأول والاخير هو للقرآن والعربية والثقافة البعد الثاني من الزمان: زمان الحديث مع زمان الحدث .

والحرب الجارية حاليا هي على هذا الصمود . وطبعا هيهات أن تنجح . ذلك أن ثورة الشباب بجنسيه لها فضيلة الجمع بين الثورة القيمية والثورة الحضارية . فهي تريد تحقيق الحريتين اللتين هما جوهر الإسلام: الحرية الروحية للفرد حتى يؤمن ويعمل صالحا والحرية السياسية للجماعة حتى تتواصى بالحق والصبر ء

ولأنها كذلك فهي تدرك أن شروط السيادة هي التي تضمن شروط الحريتين: وإذن فهي تدرك أن الثورة ينبغي أن تكون مثل التي قضى عليها الجيلان اللذان وصفنا بأن تصبح حرب التحرر فرصة لتحقيق شروط الحجم

المناسب للعصر بالتناسب مع حجم النشأة الأولى وحجم الاستئناف .

فلا يمكن لشباب الامة بجنسيه أن يحقق أهداف الثورة المباشرة في الأذهان وغير المباشرة في الاعيان (الحرية والكرامة) من دون شروطها (وحدة الاحياز الخمسة) التي ينبغي أن

بمسمسمسيسمسس سس سس سس م لد لاطا لإا تكون مباشرة في الأذهان حتى تتحقق في الاعيان فتكون عين تحقق الأهداف الأولى . فهذا هو شرط نقض غزل الاستعمار وعملاته .

هذا الفصل لم أكن أنوي إملاءه لأنه في الحقيقة مجرد وصل بين الكلام في النخبة السياسية والنخبة الرؤيوية. فمنطق كلامي على النخب يتبع الترتيب التالي: أهداف الإرادة (نخبة السياسة) وعلاقتها بأهداف الوجود (نخبة الرؤى) ثم أدوات الإرادة) المعرفة والعلوم) وأدوات الوجود) الحياة والفنون) ..

وفي الغاية نصل إلى القدرة التي هي ما يحقق السيادة لأنه متعلق بالإنتاجين المادي (الاقتصاد) والروحي (الثقافة عاما وفنا :(وتلك هي النخب الخمس التي من دونها لا يمكن فهم حال أي أمة صعودا أو نزولا . فمن دون عمل هذه النخب بتناغم تقتضيه رسالة ذات استراتيجية لا وجود لأمة سيدة وفرد حر.

الفصل الثالث

في كلامي على الوجود وتناسبه نخبة الرؤى الوجودية التي تتعلق بمنظور

التربية مثلما كان كلامي على الإرادة مناسبا لنخبة السياسة التي تتعلق بمنظور الحكم سأنطلق من أكبر حدث في لحظتنا الراهنة تحسم نهائيا الحرب بين الكاريكاتورين التحديثي والتأصيلي في رؤى الوجود التي سادت بين الفتنتين .

سبق أن بينت أن الامة عاشت في حالة طواري وقوانين استثنائية منذ حروب الفتنة الكبرى (بين القائلين بالوصية والقائلين بالاختيار في الحكم (إلى حروب الفتنة الصغرى (بين الدين واللادين في نظام حياة البشر الروحي والسياسي): معركة الكاريكاتورين التحديثي والتأصيلي حالت دون التأصيل والتحديث .

وقبل الخوض في إشكالية نخبة الوجود أو الرؤى التي هي دينية وفلسفية في آن لا بد من أن اشير إلى أن تجليلاتي أريدها جامعة للنظر المغرق في التجريد (مثل نظرية الأحياز ونظرية المعادلة الوجودية ونظرية الرمزين ونظرية العلاقتين إلخ..) والمغرقة في التعيين ؛ ومبدئي أن النظر كلما سما عانق العمل .

والشرط في هذا العناق هو الإيمان بأن العمل لا يسمى عملا إلا إذا كان على علم . ما عداه ليس عملا بل هو ارتجال كحال كل الساسة العرب . ينسون الأنفال 60 حتى إذا هجم عليه عدو لجأوا إلى آخر مهرب : الاستسلاح لعدو أشرس يدعي حمايتهم . هم اليوم يلجؤون لإسرائيل خوفا من إيران.

أحاول ما استطعت أن أتجنب جعل كلامي يصطبغ بالتجريد الفلسفي لكني في هذه الحالة لا مفر لي من الكلام على قضية أرهقتني: لو كانت المعرفة

كلها مكتسبة لاستحال على الإنسان شرط العلم والعمل في آن . فالاكتساب يجعل كل معرفة بعدية ويمنع القول بالقبلي فيها . والعمل حينها يكون دائما رد فعل لا فعل .

وفي هذه الحالة يمتنع أن توجد نخبة الوجود أو الرؤى الوجودية 016 10/612058 أو رؤى العالم المتجاوزة للموجود إلى قبليات أو متعاليات لا تستمد

السياسية دون الإشارة إلى أن لهم رؤى تقودهم .

فبمقتضى رؤاهم لما يريدون وما يعلمون وما يقدرون عليه وما يذوقون وما يرون يكون سلوكهم تجاه ما يعترضهم من مناسب أو غير مناسب مصادق أو معادي لعملهم بهذه الرؤية. فكأنهم مترجمون لما في رؤاهم الأهنية إلى ما في أفعالهم العينية مع كل مناورات صراع الإرادات في الحياة.

بعد تعريف العلاقة بين النخبة التي بدأنا بها والنخبة التي نمر إليها الآن مسعاي هو فهم دور نخبة الرؤى والتي تتمظهر إما في الخطاب الديني أو في الخطاب الفلسفي قيام الامم والحضارات . وأول حكم مسبق سخيف ينبغي تجاوزه هو المفاضلة بين النوعين الديني والفلسفي إلا إذا حرفا .

فمن الأكاذيب دعوى عامية الفلاسفة وأسطورية الدين . كلاهما يراوح بين البعدين: فما فيهما من معرفة بعدية علمي وما فيهما من معرفة قبلية اسطورة بمنطق من لا يؤمن بالقبلي من المعرفة. وهي في الحد الأدنى مقدرات ذهنية بلغة ابن تيمية (سواء كانت من جنس العلم أو من جنس الادب).

وكلاهما مبني على إيمان ضمني بأن للوجود نظاما وبأن الإنسان يدرك فطريا هذه الحقيقة وله فطريا القدرة على استخلاصها بتأمل بسيط حتى في مجرى حياته الشخصية. فإدراكه لذاته ولما يعتمل فيها يجعل ذاته وكأنها عينة من الوجود كله وهو يعيش حاضرا التذكر والتوقع والمراجعة الدائمة لذاته .

وليس من شك في أن تجارب الماضي لها دور في توقع المستقبل لكن التوقع ليس التذكر. ومن ثم فللإنسان معرفة قبلية حتى في شكل منظومة فرضيات للامتحان وهو معنى العلاقة بين الرؤية الوجودية وسياسة الذات أولا وسياسة الجماعة ثانيا وهذا هو فضاء الفعل وتلويناته الخلقية.

مشكل نخبنا الرؤية أنها عديمة الرؤية وخاصة في مرحلة الصراع بين الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي : كلاهما لا يؤمن بما سميناه الرؤية القبلية أي كلاهما متبع وغير

التحديث يتصوره تكرار ما يعتقده حاضر الغرب.

ومعنى ذلك أن التوقع عندهما تذكر سطحيات ما يتصورونه حقيقة مثال الذات المستمد من ماضيها أو من حاضر غيرها . فيكون كلا الكاريكاتورين خالطا بين مفهوم المثال الأعلى الكوني شرطا في قبلية المعرفة واعتبار أحد تعيناته لدى الذات أو الغير مطابقا له بصورة تجعل البعدي قبليا وتلغي شرط الإبداع.

وكل أمة مات فيها شرط الإبداع أو المثال الاعلى المؤسس لكل الرؤى القبلية باعتبارها ما به يتجاوز الإنسان الحاصل في الاعيان من الموجود إلى الحاصل في الأذهان من المنشود تصبح أمة جامدة كل افعالها بعدية أي

إنها تنتظر غيرها لتحاكي ما يسبقه إليها فلا تغامر ابدا لتبدع: ببغاوية مطلقة .

وطبيعي أن يكون الببغاء مقلدا لسيده خاصة إذا كان بيده رزقه . لذلك فكاريكاتور الحداثة وكاريكاتور الأصالة كلاهما تابع للنخبة السياسية التي هي بدورها كاريكاتور حداثة) الأنظمة العسكرية) وكاريكاتور أصالة) الانظمة القبلية) وفي الحقيقة كلاهما جامع بين النوعين لأن له خطابين للداخل والخارج .

لماذا قلت "ما يعتقده"؟ لأن مدعي التأصيل حصر ما يحاكيه من الماضي في قشوره إذ هو لا يعلم من الماضي إلا ما آل إليه عندما مات . ومدعي التحديث حصر ما يحاكيه من الغرب في قشوره إذ هو لا يعلم من حاضره إلا ما آل إليه وهو يحتضر. الحي من الحضارة واحد؛ إنه

وفي الحقيقة نظرية العلاقتين والانتاجين خلدونية وليس لي من فضل غير صوغهما النسقي : فالجماعة تجتمع لسد الحاجات (العمران البشري) وللأنس بالعشير) الاجتماع الإنساني) وهذان هما العلاقتان الأولى بين الجماعة والطبيعة مورد رزقها والثانية في الجماعة بين الناس للعيش سعداء وأحرار.

ولا يتحقق ذلك من دون الإنتاجين : المادي لسد الحاجات والروحي للأنس بالعشير ولا يكون ذلك من دون إبداع الحلول العلمية والعملية أولاهما باكتشاف قوانين الطبيعة

-الفصل الثالث- والثانية باكتشاف سنن التاريخ أو سنن تنظيم حياة البشر بصورة تقلل من التناكر وتكثر

و علاج العلاقتين بالإنتاجين لا يوجد أدنى فرق بين الحضارات والشعوب من حيث الحقائق حتى وإن اختلفت الأساليب من جنس اختلاف اساليب ديزاين السيارات بين الدول التي تنتجها ؛ قوانين الميكانيكا واحدة لكن استعمالها في شكل السيارة وجمالياتها واكتمال وظائفها أمر أسلوبي لا غير .

والرؤى إذن نوعان : الأسلوبي فيه الكثير من الخصوصيات وهو ثانوي والمقوم الفعلي كوني لأنه يتعلق بالشروط الضرورية والكافية للقيام المستقل: فكل شعب لا يستطيع حماية ذاته ورعايتها ليس شعب أحرار. وما به تتحقق شروط الحماية والرعاية هو السياسة تربية لشروط التكوين وحكما لشروط التموين .

وكلا النوعين من النخب الرؤيوية دينية كانت أو فلسفية في لحظتنا الحالية تلط بين الأسلوبي والخصوصي وبين المقوم الذي لا خصوصية فيه إلا بسبب الجهل بشروط العلاقتين العمودية بين الجماعة والطبيعة والأفقية بين البشر وبأصل الحلول العلمية والعملية التي هي واحدة في كل الحضارات المبدعة. أن الاول لم يقرأ القرآن أو على الأقل لم يفهم النساء 1 والحجرات 13 وأن الثاني يخلط بين الفلاسفة والإيديولوجيات القومية أو الطبقية التي سيطرت من منطلق أرواح الشعوب الهيجلية والطبقية الماركسية.

وقد اجتمع هذان الفهمان العقيمان لدى أصحاب المشروعات الفلسفية العربية في التركيز على الخصوصية والتطبيل لما يسمونه ما بعد الحداثة الذي هو عودة إلى كل ما يناقض الكونية الإنسانية سواء في عبارتها الدينية في

الإسلام أو الفلسفية منذ أن ميز العقل الإنساني بين الأمر الواقع والأمر الواجب.

فالتمييز بين الامر الواقع والأمر الواجب يجعل المعرفة البعدية ممثلة للأمر الواقع وسيطرتها تعني أن فكر الإنسان مجرد مرآة لا ترى من الوجود إلا ظلاله) ابستمولوجيا

الموجود) لكنه ليس مجرد مرآة فكيانه تشريع المنشود باشتبابه إلى الرب المعبود أو المثال الاعلى : وحدة الديني والفلسفي .

هذا هو جوهر الرؤى الوجودية لدى الإنسان الحر روحيا وسياسيا . فبالحرية الروحية يشرئب إلى المثال الاعلى وبالسياسة يسعى لتحقيق ما يقدر عليه منه . وحينها لا يمكن للسياسي أن يكون خاضعا لما يسمونه فن الممكن لأن الممكن إضافة دائما إلى ما يمكن من تجاوز المضطر إلى الحر.

وما يمكن من تجاوز المضطر إلى الحر هو هذه الرؤى التي تربي الأجيال التي تصبح معبرة عن إرادة الجماعة فتعلم ما يحققها وتقدر على اقصى الممكن منها لتكون حياتها بقيم هي التي تختارها ولا تفرض عليها بسبب اهمالها الأنفال 60 والنساء 1 والحجرات 13 والنساء .58 فتصبح بلا سيادة.

الفصل الرابع

اجتماع الرؤية (لفهم معين للوجود والعالم) والإرادة (لعمل يحقق ما يترتب عليها من مشروع تاريخي لأمة حرة) يتطلب الواحد أن تربى نخبتان

الأولى تحقق الشروط العلمية للعمل على علم والثانية تحقق الشروط الذوقية للعيش بقيم تعدد منزلة الإنسان الذي يؤمن بذلك المشروع؛ عندنا الإسلام.

وما وصفته في الفصلين السابقين في كلامي على النخبتين العاملة) نخبة الإرادة أو الساسة) والناظرة) نخبة الوجود أو أصحاب الرؤى (أي المحققة للمشروع الأولى والمحددة لأفقه وقيمه الثانية لم يكن هو ما يجري بل عكسه تماما لأن النخبتين النافذتين فيهما تابعتان ولا تمثلان إرادة الأمة ولا رؤيتها .

وتلك هي علة اعتمادهما على العنف المادي) نخبة الإرادة التابعة) والعنف الروحي (نخبة الوجود التابعة للتابعين) وذلك من ادلة انعدام الشرعية: فكل سلطان روحيا كان أو ماديا لا يقوم إلا بنسب معينة منهما : كلما قلت الشرعية زاد العنف إذ السلطان بها هو سلطان شرعية وشوكة في نسب متعاكسة.

وهذا لا يكفي لوصف هذه الوضعية . فهي وضعية فرضها الاستعمار قبل الخروج للانتقال من المباشر إلى اللامباشر فجعل من نصبهم على سلطان سياسي لم يبق له إلا المادي (ممثلو الإرادة المسلوبة) وسلطان روحي لم يبق إلا وظيفة تبرير الاول واضفاء شرعية مزيفة عليه) أصحاب الروية المستلبة) .

ومن ثم فالاستعمار سيفرض عليهما -بوعي منهما أو بغير وعي - أن يدمرا شروط علاج العلاقتين بصورة تشل الإنتاجين بقتل الحريتين - أي ما يريده من النخبتين الموالبتين من بدائل تقتل مسمى ما تسميان به : نخبة المعرفة لن تنتج علما ونخبة الحياة لن تنتج فنا بل الأولى تتأدلج والثانية تتمهزل .

فغياب المشروع واستلاب الإرادة والرؤية يجعل الاستيراد مغنيا عن الإنتاجين المادي (الاقتصاد) والروحي) الثقافة) وتقزيم الأحجام (ما وصفنا حول الأحياز) حائلا دون

شروط البحث العلمي المبدع والبحث الفني المبدع فلا يبقى إلا إيديولوجية الحداثة في العلم والفن بعلاقة مقلوبة بين الشرط والمشروط.

ولأشرح معنى قلب العلاقة بين الشرط والمشروط:؛ بدلا من أخذ الحداثة بأسبابها التي حققتها) الثورات الخمس: الروحية والفلسفية والعلمية والسياسية والاجتماعية) لا يأخذ المثقف العربي إلا ثمرات هذه الثورات دون الاجتهاد والجهاد اللذين جعلاها ممكنة: فتصبح نتائج حائلة دونهما بسبب كلفتها .

ما تريد أن تعيش مثل الأمريكي وأنت لم تقم بأي من هذه الثورات فأنت تكلف الجهاز الاقتصادي الهزيل ما لا يستطيع تحمله . تخيل مثلا أن البترول انتهى ما زلت لا أفهم كيف سيسخن الخليجي وسيبرد نظام عيش كلفته ليست في متناول اقتصاده عندما ينضب ما كان يستمد منه رفاهه؟ وقس عليه بقية العرب.

ولا يغرنك ما يتوهمه من يتصور أن السياحة-حتى بكل ما فيها من مغريات كلنا يعلم طبيعتها -بديلا ممكنا عن ثروة طبيعية ناضبة دون انتاج مبدع بالمعنى الحديث: لن يسيح أحد الصحاري إذا لم يكن مع سياحته ما يستفيد منه جراء تجارة المواد الاولية والمشتقات المالية والمضاربية.

سترحل هذه الامور طلبا لشروطها خاصة بعد أن ينجز مسار الحرير ويصبح المرور بقنال السويس غير ضروري والخليج فاقدا لأهميته الاستراتيجية

الحالية. والأمم التي تبنى حضارات لا تكتفي بتوقعات السنين بل لا بد من توقعات القرون والاستعداد لها بثورات علمية لا حول لنا فيها ولا قوة .

ولن يحول دون حصول هذه التوقعات إلا استعادة وحدة الأحياز) المكان والزمان وشروط الانتاج المادي والإنتاج الرمزي والمرجعية المؤسسة لذلك كله (. لكن النخبتين اللتين درسنا لا تعملان على ذلك بل هما أول المسهمين في تحقيق العكس :؛ الكل صار محميات والكل يتصور التحديث معكوس المسار.

خرافة الصناديق السيادية هي بدورها ريع وليست إبداعا لثروة لأن من تمول الاستثمارات عنده هو الذي يعتبر مالك الثروة خاصة إذا كان مالكا للقدرة على حمايتها

وانتزاعها منك بمجرد قرار من مجالسه التشريعية . فيصبح ما تتصوره عامل قوة مادية هو "اليد التي توجع" بلغة المصريين خوفا من تجميده.

والحصيلة أن النخبتين اللتين درسنا ومآل الأحياز الذي وصفنا يجعلنا نزداد تبعية ونخاما مهما بدا من تحضر عمراني مدين لبيع الثروات الطبيعية وليس لإبداع ثروات لا سبيل إليها إلا بالعلوم وتطبيقاتها وبالمؤسسات التي تشجع على العمل والحكم والتربية الراشدين لا على استبداد العسكر والقبائل .

وبكلمة واحدة لا يمكن للمحميات أن يكون لها سياسة تربية وحكم تنتج شروط التكوين المبدع والنظام المشجع على الإبداع لأن رؤاها وإراداتها ليست ملكا لها بل هي مفروضة عليها وتفتيت جغرافيتها وتشتيت تاريخها يفقدانها شروط البحث العلمي والفني المبدعين في أمة قادرة على الحماية والرعاية.

ومن ليس قادرا على حماية نفسه (محتاج لقواعد (ورعايتها (محتاج لمد اليد) يعتبره ابن خلدون قد فسدت معان الإنسانية فيه فصار عالة على غيره وتابعا لها لا حول له ولا قوة حتى وإن كان له من الدولة خرقة يسميها علما ونشيدا رسميا يعزف فتنتفخ الاوداج ولا يكبر إلا جهاز المخابرات وعدد السجون .

والنتيجة هي فساد نظام تكوين الإنسان ويهزل دوره فيزول البحث العلمي شرط علاج العلاقتين العمودية مع الطبيعة ومع البشر وفساد نظام تموين الإنسان ماديا) الفقر الاقتصادي والصراع الاجتماعي (وروحيا) العقم الثقافي والصراع الإيديولوجي) وهذه حال نظام التكوين ونظام التموين في المحميات العربية.

فالتعليم الذي هو التكوين النسقي إضافة إلى التكوين غير النسقي التابع لثقافة المجتمع في الحياة العادية وفي الممارسات التقنية والمهنية كلها لا تحقق الحد الأدنى لجعل الإنسان قادرا على الإبداع في علاج العلاقة العمودية (قوانين الطبيعة) والأفقية (السنن التاريخية): التكوين محو أمية سطحي .

وما كان البحث العلمي وتطبيقاته لا يتقدم من الأدنى إلى الأعلى بل بالعكس فالبحث الأساسي وهو الاعلى هو الذي يقاطر البحث التطبيقي والعلوم القريبة من الممارسة النفعية

وكان هذا البحث باهض الكلفة فالمحميات الفقيرة لا تقدر عليه فيكون نظام التكوين فيها بالكاد يعلم القراءة والكتابة.

فلا يكاد يخرج إلا الغبي والغبي والدعي . كلما كثرت الشهادات والعناوين قلت الفائدة لأنها صارت من جنس التجمل الاجتماعي ولا تعني

شيئا فيما يتعلق بالإبداع العلمي. وسنرى أن ما يجري في الإبداع الفني من الادب إلى كل مشتقاته التعبيرية سواء ترجمت بالمرئي والمرسوم أو بالمسموع لا يختلف كثيرا .

وقد يبدو كلامي على الأحياز ودورها وكأني بها أعتبر الامر متجاوزا للإرادة والرؤى باعتبارها من الشروط الموضوعية التي قد يكون فيها عذر للنخبتين السياسية والرؤيوية: فيمكن للواحد منهم أن يقول ماذا تريدني أن أفعل ودولتي صغيرة وليس لي على المحددات الكبرى للمصائر سلطان .

وهذا من أيسر تعلل المتخلصين من المسؤولية عن مصير الامة. لكن هذه المهارب لا تنطلي على أحد؛ فدول أوروبا وهي حقا كبيرة -فرنسا ألمانيا إلخ.. - صارت تشعر بأنها ليست كبيرة بما يكفي للتناسب مع شروط السيادة في عصر العماليق . ولا أحد من حكام المحميات يقبل التنازل الذي يحقق السيادة للجميع .

وكل ما يقدمونه من حلول يكون في الحقيقة زيادة في المشاكل وليس تقدما في علاجها . ولأضرب مثال لغة التعليم: يزعمون أن التعليم باللغة الأجنبية يحل المشكل. لكنه يضاعفها . فبدلا من تعريب العلوم اعتبروا فرنسة الشعب شرطا في تعليمه . فلا هو تفرنس ولا هو تعلم : نجحوا في إفساد اللغة.

والمثال الثاني بدلا من تكوين سوق قبل التصنيع عملت الجزائر ومصر والعراق كل ما يستطيعون لمنع تكوين سوق عربية بخلافات سخيفة بين الانظمة. ولما حاولوا التصنيع صارت معاملهم عالة عليهم لأنها يمكن أن تنتج في يوم واحد ما تطلبه السوق الضيقة لمنتج فاسد اصلا بسبب سوء

التكوين .

والحصيلة هي شبائه من كل شيء ومن ثم فلا شيء يتحقق: تكوين بدائي لمحو الامية إنتاج بدائي لا يباع ولا يشترى وبيع للثروات الطبيعية خاما وتحويل البلاد إلى محميات

لقواعد عسكرية ومزابل لفضلات التصنيع الذي يعده المستعمر تفضلا على محمياته ويصبح الاستعباد التعاون فيه مشاركة صيغة صرفية.

الفصل الخامس

وصلنا الآن إلى غاية البحث: كيف نفهم الشلل التام لكل النخب الخمس نخبة الإرادة ونخبة الوجود ونخبة المعرفة ونخبة الحياة أي النخبة السياسية والنخبة الرؤيوية والنخبة العلمية والنخبة الفنية بصورة جعلت الامة عاجزة ومشلولة بعد أن تفتت جغرافيتها وتشتت تاريخها فلم تعد قادرة على شيء.

وهذا هو موضوع النخبة الاخيرة نخبة القدرة التي تمثل وجهيها أي القدرة المادية (الاقتصاد) والقدرة الروحية) الثقافة) فأصبحت الامة على الحال التي وصف بها ابن خلدون كل أمة فسدت فيها معاني الإنسانية عالة على غيرها في الحماية (محميات: القواعد (والرعاية (مستولات: انظر حال شعوبها) .

كيف يعقل أن يكون عدد دويلات العرب اثنان وعشرون وعدد سكانها ما يقرب من أربع مائة مليون ومساحتها ما يقرب من 14 مليون كم ويكون منتجها الخام دون منتج تركيا الأم رغم ما لديهم من ثروات طبيعية لا

تملك منها تركيا في المائة ويكون منتجها العلمي والفني في الحضيض وهم على ما كانت عليه جاهليتهم .

سبق فدرست مقومات الدولة (المرجعية - والقوى السياسية - والدستور - والهيئة الحاكمة والمعارضة - ووظائف الدولة العشر) وهي ما يسميه ابن خلدون صورة العمران لسد الحاجات المادية والروحية والاجتماع للأنس بالعشير للعيش المشترك السامي والسعيد ؛ وفيها يكمن الخلل المشل للقدرة بمعنييها .

وظهور الشلل والعجز في هذه المقومات لكنه مظهرها وليس علتها ؛ علتها هو ما بينا في الفصول الاربعة السابقة أعني النخبة السياسية عديمة الإرادة الفعلية لأنها خاضعة لوصي وليس لها رؤية لأن الوصي يفرض عليها رؤاه) حتى في معتقداتهم الدينية) ونظام تكوين الإنسان معرفيا وذوقيا حتى يصبح ممسوخا .

وهو لا يفرض بالضرورة مباشرة بل هو بتفتيت الجغرافيا يفقدهم الحجم الكافي لإنتاج الثروة المبدع وبتشتيت التاريخ يفقدهم العمق الكافي لإنتاج التراث المبدع ومن ثم فالأحياز

الأربعة المكان والزمان والثروة والتراث كلها تصبح تحت سلطان المستعمر الذي يمد يده حتى إلى المرجعية الروحية ليغيرها .

ونجد مع ذلك من نخبهم المؤدلجة القومية واليسارية وحتى التقليدية من خدم الطراطير العربية يعتبرون ما به خرجت تركيا من الحال التي هو فيها غارقون بنظام لا يحارب ذاته ومرجعياته بل تصالح معهما في عقد ونيف معتبرين ذلك "خونجة" وليس اهتداء للحلول التي تعمل بالأسباب وتحقق

مشروعا مستقلا .

وإذا حدثتهم عن مشروع يجعل الإرادة والرؤية والمعرفة والمن تعمل في تناغم يحقق مشروع يمكن من مواجهة التحديات التي حصرناها في علاج العلاقتين بالإبداعين الفني والعملي شرطين لإنتاجين المادي والروحي أي لتحقيق شروط الاستقلال أو مقومي السيادة حماية ورعاية فضلوا استعباد شعوبهم لعمالتهم .

وصلنا بالبحث إلى مرحلة تقتضي أن أعلل طبيعة الخطاب الذي أقدمه . عللته بداية وأعلله غاية قبل الكلام على فساد معاني الإنسانية وعلتيه أعني العنف الروحي) الوساطة التي تنفي الحرية الروحية للأفراد) والعنف المادي الذي ينفي الحرية السياسية لجماعات الأفراد الاحرار روحيا: عنف التربية والحكم .

بينت في بداية المحاولة أن المقابلة بين الفلسفة والدين بدعوى علمية الأولى واسطورية الثاني دليل جهل بحقيقتهما : فكلاهما فيه هذا وذاك بقدرما فيه من معرفة بعدية للموجود ورؤية قبلية للمنشود . كلاهما يميز بين الوجود الحق وظاهره. وشرطه أن يكون كيان الإنسان المنشود فيه متقدما على الموجود .

الإنسان مشروع دائم التحصيل وليس حقيقة حاصلة حتى عضويا فضلا عنه روحيا . ولولا روحه التي هي الوعي بهذه الحقيقة لامتنع عليه أن يكون ذا دين وفلسفة ولكان أقصى ما يعلمه وما يشرئب إليه لا يتجاوز ما يحصل للمرآة التي تعكس الموجود ولا شيء دونه وهي لا تعكس إلى ظله الذي ينكس عليها .

فلأسلم جدلا لشقي الهيجلية الشارحين لرؤيته التي تنشي الما هناك 605611 وراء الما هنا 01655611 القائلين بأن الماهناك من خيال الإنسان لاستكمال ما يعيه من نقص وجوده

وأن المنشود ليس إلا الوعي بنقص الموجود لكن عليهم أن يسلموا كذلك بأن العلم والعمل كلاهما دليل هذا النقص والاستكمال .

أو عليهم أن يسلموا بما هو ضمني في كلامهم ؛ لا شيء يمكن أن يحصل غير ما يحصل ومن ثم فهو قائلون بالفاتاليسم ومرجعون التاريخ الإنساني الخلقي (أي أفعاله الحرة) وهم والتاريخ الوحيد الحقيقي هو التاريخ الطبيعي ومن ثم فعلى العرب والمسلمين أن يستسلموا لسلطان الأقوى إيمانا بأنه الأفضل .

كيف أدعي أن العلم حتى للموجود مشروط بما يفيد تقدم المنشود فيه على الموجود: ذلك أن العلم شرطه ألا يخلط بين حقيقة ما يعلم وظاهره . لذلك فلا شيء في النظريات يرد إلى عكس الظاهرات بل هو غوص إلى الباطنات وهي كلها مثل رياضية تنطبق تعال الظهور ولا ترد إلى الظاهر.

وكل مبدع لنظرية لا ينطلق من ظاهر الوجود بل مما يتخيل أنه المنشود لو كان هو صانعه فيفترض وراء ظاهر الوجود شبه "واجب الوجود" الذي به يمكن تعليل الظاهر للنفاذ إلى الباطن أو الحقيقة. وهذا هو عين كيان الإنسان وهو قد يغفل عنه في المجال الخلقي إذا فاعلا ولا ينساه أبدا عندما يكون مشعلا .

مثال ذلك أن الإنسان ظلوم . لكنه شكاء عندما يظلم . وهو إذن يعلم معنى العدل علما فطريا لكنه ينساه عندما يكون في كبرياء الفعل ويذكره عندما

يكون في ذل الانفعال . من دون ذلك يستحيل أن يوجد معنى للقيم الخمس: الحرية (للإرادة) والحقيقة) للعلم) والخير) للقدرة) والجمال) للحياة (والتعالي) للمنشود) .

بعد هذا الاستطراد أعود إلى مسألتي: كيف تزول القدرة ويحل محلها العجز في الإنتاجين المادي والروحي للتموين الضروري للتكوين في جماعة تابعة من شروط بقائها تابعة الحيلولة دونها وهذه القدرة بعاملين أولهما يغير الأحياز أو الشرط العيني للقدرة والثاني يغير الإنسان أو الشرط الذهني للقدرة.

وما كان هذان التغييران بشعين لأن لا يوجد إنسان يفضل العجز عن القدرة فإن العنف اللطيف يتمثل في قلب القيم كلها بجعل أسمائها من الأضداد: فتكون الحرية هي النزوات

والعلم هو الإيديولوجيا والقدرة هي نفي الذات والحياة هي فنون ما دون السرة والرؤى هي ما شرحنا في هذا الاستطراد: فكر نخبنا .

هذا فكر نخبنا التي تدعي الحداثة فما هو فكر نخبنا التي تدعي الأصالة: نفس الموقف لكنه يسمى قضاء وقدرا واستسلاما لمفهوم معكوسة نأما تغير ثورتي الإسلام أعني الحرية الروحية للأفراد (لا وساطة بين الفرد وربه (والحرية السياسية للجماعة المؤلفة منهم (لا وصاية عليهم (فيلغون القيم بإسمها .

لذلك فشكل سعيهم منع كل استراتيجية لتحقيق الشرطين : جعل الأحياز مناسبة للعصر في الاعيان وجعل مقومات الإنسان (الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود) محققة لشرطي القيام الحر أعني القدرة على الانتاجين

المادي والروحي شرطين للتموين الذي من دونه يمتنع تكوين الإنسان الحر والعزيز.

سواء كانوا من الجهاديين أو من التطبيعيين الخاضعين لحماتيهم كلاهما يمثل الثورة المضادة التي ترفض كل الحلول الناجعة لإشكالية الأحياز المفتتة وكيان الإنسان المشتت. وهبنا سلمنا لهم أن للأتراك نزعة الهيمنة هل اختيار جماعة الثورة المضادة والممائعة معناه خلو إسرائيل وإيران منها.

وما تفعلون حتى لا تكونوا محتاجين لا لإسرائيل ولا لإيران ومستغنيين عن تركيا التي تتهمونها بالعلمانية والفساد والأخونة في آن؟ من حال دون التكامل العربي أليست نفس الإمارة التي تقود الثورة المضادة؟ من يؤبد تمزيق الجغرافيا وتشتيت التاريخ متصورا أن الماثل السائل سريع التبديد ثروة؟

وطبعا في هذه الحالة لا يمكن لمقومات الدولة أن تكون سوية: المرجعية تشوه القوى السياسية حرب اهلية الهيئة الحاكمة والمعارضة يتنافسان على العمالة ووظائف الدولة العشر (خمسة للرعاية وخمسة للحماية) ينخرها الاستبداد والفساد: وذلك كله تعبير صادق عن شعب نخبه رمز التبعية والعبودية.

وختاما فوظائف الرعاية تكوينا (التربية النظامية والتنشئة الاجتماعية) وتهوينا) الانتاج المادي والإنتاج الثقافي) وأصلها أو البحث العلمي مثل وظائف الحماية الداخلية

(القضاء والامن) والخارجية (الدبلوماسية والدفاع) وأصلها جميعا الاستعلام والإعلام السياسي كلها فاسدة ثمرة للاستبداد والفساد .

أبو يعرب المرزوقي

شرط الاستئناف أو التحرر من علل الانحطاط والتبعية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 11

الفصل الثالث 15

الفصل الرابع 19

الفصل الخامس 25

الفصل السادس 29

الفصل السابع 37

الفصل الثامن 44

الفصل الأول

ما طبيعة العالم الذي يقيم فيه من ينفصل عن العالم الطبيعي والتاريخي ليلقي عليهما نظرة وكأنه يقيم خارجهما منفصلا عنهما رغم علمه أنه لصيق بهما ولا يستطيع منهما فكاكا؟ وكيف يمكن أن يحصل ذلك؟ ولماذا هو شرط النظر والعقد في العالم الطبيعي والعمل والشرع في العالم التاريخي؟

هل جواب الفينومينولوجيا التي أسسها هوسرل -راجع ترجمتي لكتابه المؤسس- فيكون هذا العالم هو الذات المتعالية التي نفى وجودها سارتر لاحقا فنكون غرقى في الطبيعة والتاريخ؟

وهبنا قبلنا حل هوسرل فوضعنا بين قوسين وجود العالمين الطبيعي والتاريخي مسلمين بإمكان ذلك فما طبيعة المحل الذي نحل فيه بعد أن ألغينا العقد الواضع لوجودهما؟ ألسنا ننتقل من الغرق فيهما إلى الغرق فيما ضاعفهما من مستوى ثان من الوجود هو عالم الرموز التي تتكلم عليهما؟

بعبارة أوجز أليس التعريفات التصورية أو المفهومية التي نعمل فيها فكرنا خارج العالمين الطبيعي والتاريخي هي ما علق بأذهاننا مما حصلته الإنسانية من تراث معبر عنهما بكل أصناف وليس اللساني فحسب؟ وحينئذ يصبح السؤال عن المحل الذي نحل فيه هو السؤال عن طبيعة هذا المحل الثاني؟

لكن المسألة تتضاعف: 1. كيف نفهم طبيعة المحل التي عرضناها هنا بكونها عالم التراث الإنساني المعبر عن عالم الطبيعة وعالم التاريخ؟

2. كيف نفهم "قدرة" الانفكاك عن المكان والزمان الطبيعيين والتاريخيين

ليصبح في مكان هذا المحل وزمانه الذي يبدو قابلا للرجع وللإيقاف وللإبطاء والتسريع؟

فأنا الآن يا مكتبي أملي هذه التغريدات واليوم 11 رمضان 1439 مكانا وزمانا محددين لكني أعود بذهني إلى بداية الفلسفة وما بينها وبيني من تاريخ وبعملية إسقاط على المستقبل أحاول أن أستنتج مما سبق ما سيلحق بافتراض منطق ما لتاريخ الفلسفة: كيف لي هذا الانطلاق خارج المكان والزمان المحددين؟

هل المنجنيق الذي يقذفني خارج المكان والزمان المحددين يوجد في مقوما من مقومات كياني العضوي والروحي أم هو جاذبية خارجية يسحبني خارج المكان والزمان وحتى خارج ذاتي العينية ليجعلني ذاتا كلية تتعالى على كل تحيز في المكان والزمان وكل تعين في الوجود وفي الوجدان؟

ترى هل هذه هي حقيقة الإنسان؟ هل هي جوهر الحرية التي تجعل الشخص أيا كان مستواه الفكري مطلق الحرية مهما كبلته التربية والسياسة وظروف حياته بحيث إن مكانه وزمانه رغم ما فيهما سيلان أبدي حتى إنه يشعر أنه ورقة على سطح الأمواج له القدرة على الإمساك بتيارهما فلا يجرفانه.

وهذا الانطلاق المتحرر من المكان والزمان لا يقع في اليقظة فحسب فعلا إراديا في التفكير خارج المكان والزمان بل وكذلك في النوم ولكن بصورة غير إرادية فيعيش الإنسان في أحلامه خارج المكان والزمان بل في لا مكان ولا زمان بأبعاد كليهما الثلاثة هنا في الحاضر وهناك في الماضي

وفي المستقبل.

فهل هذا يعني أن من يسافر من المرء خارج المكان والزمان مع وعيه بعجز بدنه عن ذلك هو ما فيه من الروح فيكون ذلك من علامات الانفصال بينهما؟ لكن ذلك مجرد ارتسام لأن السفرتين في اليقظة وفي النوم كلتاهما يحضر فيهما البدن بدليل حضور الحواس بصنفيها خارجيها وداخليها.

ولا يمكن للحواس أن تسافر من دون جهازها الذي هو البدن باعتباره المتلقي والمترجم لما يبثه العالم خارج الذات وعالم الذات ومن ثم فالسفر في الحالتين خارج المكان والزمان ليس روحيا منفصلا عن البدني بل هو سفر يتلازم فيه البدن والروح وجهين للذات القادرة على الانفكاك من المكان والزمان.

ولهذه العلة فأنا لست مقتنعا أولا بالفصل بين البدن والروح لأنها لو كانت قابلة للفصل لما بقيت روحي بل ولعادت لتكون نفخة إلهية ليست في محل فلا يبقى لها وجود وثانيا بأن من ينفك عن الغرق في العالم الطبيعي والعالم التاريخي يقظة ومناما ليس الروح وحدها بل الروح المتعين في بدنه بمكاناته.

وإذا هذا الانفكاك من المكان والزمان يحصلان اليقظة وفي المنام فمعنى ذلك أنهما بمعزل عن الوعي وعدمه بل هما قدرة نوعية للإنسان يكون فيها عالم الأحلام في المنام كعالم الرموز في اليقظة. وقد اعتبر ابن خلدون الأحلام موحية بعالم آخر مثلها مثل الوعي بالذات.

ومهما حاول الإنسان أن يمسك بما يسميه ذاته إلا ورأى ما يشبه الثقب الأسود الذي لا قرار له دون أن يمسك بشيء معين يقول عنه هو ذات

"الأنا" أو الذات وإذا تلمس بدنه فهو لا يجد إلا ما يجده مما يدركه من الأشياء الخارجية وما يدركه بحواسه الباطنة هو نوع

ومع ذلك لا يشعر بالإرادة وبالعلم وبالقدرة والحياة وبالوجود إلا بتوسطه. فالأولى يدركها عندما يبذل أي جهد فيزيائي خاصة والثاني بالوعي بذاته وما حوله والثالثة بمنجزه الفيزيائي أو الفكري والرابعة هي كيانه نفسه والأخيرة هي أنه يرى من حوله شبه حالة من النور تحدد له إحداثيات وجوده.

ورغم ذلك كله فإن كنط مثلا ينكر أن يوجد لدى الإنسان حدس لذاته بمعنى أنه لا يدرك شيئا يتطابق فيه التصور والمتصور به مهما حاول ذلك وهو ما قصدته بالثقب الأسود عديم القرار. ولا أعتقد شيئا يمكن أن يمثل للغيب في الوجود أكثر من الذات نفسها فهي لا تدرك من ذاتها إلا قشورها وبثورها.

لكن شعورها بمقوماتها أي بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود أمر ثابت بل أكثر من ذلك فأوضح مداركها هي موجبات القيم وسوالبها أعني حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود ونقائضها أي عبودية الإرادة وباطل العلم وشر القدرة وقبح الحياة وذل الوجود.

والأولى هي التي يسميها ابن خلدون رئاسة الإنسان بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي له أو صلاح معاني الإنسانية والثانية يسميها فساد معاني الإنسانية وتحول الإنسان إلى عالة على غيره فاقدا للإرادة الحرة والعلم الحق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل. وكلها بدنية وروحية

في آن.

فهو يعتبر أول تجليات فساد معاني الإنسانية الكسل والتقابل بين الظاهر والباطن والمكر والخبث والجبن والتبعية المطلقة للغير يقاد من خارج لكأنه آلة عديمة الحركة الذاتية. ويعتبر ذلك ردا إلى أسفل سافلين وهو مفهوم قرآني عين الخسر الذي يلغي ما به يتقوم الإنسان مستقل القيام.

وينسب ذلك كله في كيان الفرد إلى التربية العنيفة. أما نظيره الذي ينسبه إلى كيان الجماعة فهو ما ينتج عن الحكم العنيف. ويذهب إلى حد القول إن الأمم التي يطول بها العهد مع هذين الداءين مآلها الزوال لأن الإنسان كما يقول لا يستطيع أن يعيش من دون الرئاسة بالطبع والمقومات الخمس.

ولو كان المشرفون على التربية (أي أصحاب علوم الملة الغائية الخمسة وما يتبعها من علوم الأداة) واعين بما تنبه إليه ابن خلدون لفهموا معنى تحرير الإنسان من الوساطة التي هي ليست جزءا من التربية التكوينية بل هي سلطة يستمدونها منها ما أتى الله بها من سلطان وفيها نفي للحرية الروحية.

ولو كان الحكام والسياسيون منتبهين لما تكلم عليه ابن خلدون من دور العنف في الحكم وقضائه على معاني الإنسانية وهو ليس ذاتيا للحكم بل للسلطان الذي يستمد مما كان ينبغي أن يكون خدمة للجماعة وليس تسيدا عليها. ولو فهم المربون والحكام ذلك لما انحط المسلمون: وعدمه هو تحريف قيم القرآن.

فالمربون أعادوا الكنسية حتى صار المتصوف يعتبر المتعلم ميتا يكفيه وفعلا فقد قتلوا روح المتعلمين بأن جعلوه آلة تسجيل لتخريفهم فيكون العالم هو

المسجلة الأفضل في حفظ شرشرتهم التي لا هي علم ولا هي عبادة بل ملء للوقت الفارغ ولغو يعوض غياب فرص اللهو التي حدثت في عصرنا.

والحصيلة أن التربية لم تكون القدرتين اللتين تعالجان علاقة الإنسان بالطبيعة بعلم قوانينها شرطا في التعمير وسد الحاجات المادية وعلاقة الإنسان بالتاريخ بعلم سننه شرطا في الاستخلاف سدا للحاجات الروحية. وطبيعي أن يكون ذلك كذلك لأن من فسدت فيه معاني الإنسان لا ينتج ما بدونه يصبح عالة.

فما القدرتان؟ الأولى هي التي تعالج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة شرطا في تعمير الأرض ولنقل إنها العلوم الطبيعية وشروطها (الرياضيات والمنطق والتجربة) وثمراتها (المباشرة أو التقنيات وغير المباشرة سد الحاجات المادية للإنسان) وقد جهز لها الإنسان بشروط النظر والعقد.

والثانية هي التي تعالج العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان شرطا في الاستخلاف في الأرض ولنقل إنها العلوم الإنسانية وشروطها (اللسانيات والتاريخ والتجربة) وثمراتها (المباشرة أو الخلقيات وغير المباشرة سد الحاجات الروحية) وقد جهز لها الإنسان بالعمل والشرع.

والثانية أوسع من الأولى بل إن الأولى هي بدورها أحد موضوعات الثانية ولذلك فشروط الأولى متضمنة في الثانية وكذلك نتائجها أولا لأن الإنسان ذو كيان عضوي يخضع لقوانين الطبيعة وثانيا لأن ثمرات الأولى من أهم موضوعات العلاقة الموجبة والسالبة بين

والأهم من ذلك كله هو أن الثانية هي التي تعالج الإشكالات التي بدأنا بها هذه المحاولة في فصلها الأول أعني عوالم الإنسان الطبيعي وما بعده

والتاريخ وما بعده وما بعد المابعدين الذي هو موضوع مسألتنا التي طرحناها في الفصل الأول أعني طبيعة العالم الذي يمكن الإنسان من علاج العلاقتين.

ولكن قبل علاج هذين المسألتين لا بد من الجواب عن أسئلة الفصل الأول التي بقيت معلقة مع تقديم مسألة أخرى تتعلق بالإحالات القرآنية التي قد تفهم على أنها من جنس ما يفترضه أصحاب الإعجاز العلمي الذي يعلم الجميع مقولي من زعمه. مسألتان إذن: طبيعة المحال عليه في القرآن وجواب الأسئلة.

سبق أن تكلمت على طبيعة المحال عليه في القرآن؛ فهو ليس علما بل رؤية وجودية هي جوهر الإسلام سواء آخذها كما هي وأتعامل معها بوصفها رؤية المسلمين الوجودية سواء من آمن منهم بكونها وحيا أو من لم يؤمن إذ الثاني في دعواه الخروج عنها ونفيها يبقى متحددا بالإضافة إليها ولو سلبا.

ولا يختلف الموقفان من حيث التعدد لأن أصحاب الموقف الموجب أو موقف المؤمن بالطابع المنزل للقرآن متعدد بالتأويل وأصحاب الموقف السالب أو موقف غير المؤمن بالطابع المنزل متعدد بالبدائل وهي دائما ناتجة عن تأويل سالب للتأويلات الموجبة أو مجرد مستوردات من مرجعية ثانية هي ما يسمونه الحداثة.

والعلة بينة؛ فلا يوجد فكر من دون رؤية وجودية واعية أو غير واعية صريحة في عمل المفكر أو ضمنية. لكن كل ذلك يبقى في إطار وحدة الحضارة التي نشأ فيها الإنسان والتي تطبع آفاق فكره وقلما يخرج من

مناخها الواحد إلا بهذين الطريقتين إما بتأويلاتها القصوى أو ببدائل من مرجعية أخرى هي مناخ فكره.

وتلك هي العلاقة مع أسئلة الفصل الأول التي بقيت معلقة والتي آن أوان علاجها. وهي قضية ذات علاقة بالمناخ الفكري الذي يتحدد لكل مفكر حضارته وما فيها من نوافذ على الكوني بحسب فنون الاختصاص العلمي والفلسفي والديني والفني وبصورة عامة بحسب المقومات الخمسة نظائرها القيمية.

وهذه المرجعية تعرف نفسها بوصفها تذكيرا بما هو مرسوم في كيان الإنسان العضوي - الروحي وفي الآفاق والتذكير المنبه للناسين وليس المعلم لغير الموجود في كيانهم وفي العالم ولذلك اعتبرت فصلت 53 هي الصوغ النسقي لطبيعة ما يذكر به بوصفه يتجلى للمتذكر آيات في الآفاق والأنفس.

والتذكير له وجهان: تذكير بالموجبات ويكون في الرسول بشيرا وتذكير بسوالبها ويكون فيها الرسول نذيرا. ولذلك فالقرآن له وجهان:

1. تقد ما طرأ على نفس التذكير من تعريف في التاريخ الروحي والسياسي للإنسانية. 2. عرض موجب لمضمون الموجود كيان الإنسان ويغيبه النسيان والإخلاد إلى الأرض.

وهذا كاف لتحديد طبيعة المحال عليه من المرجعية القرآنية عندما أستمد منها أمثلة العلاج الفلسفي لمسائل كونية تتعلق بالرؤية التي اعتبرها الأكمل على حد علمي مدخلا لتحقيق ما أطلقت عليه المعادلة الوجودية التي هي عين بنية كيان الإنسان وهو ما يطابق تعريف القرآن لنفسه ولكونيته.

وهو بذلك مرجعية للنظر والعقد تجهيزا للإنسان لعلاج العلاقة العمودية وللعمل والشرع تجهيزا له لعلاج العلاقة الأفقية. وكل أسئلة الفصل الأول المعلقة موضوعها هذا التجهيز وكيف يعمل في عالم غير العالمين الطبيعي والتاريخي بسبب ما وصفنا مما يشبه ما يكبلان به الإنسان ليغرق فيهما.

ولأمر إذن إلى علاج مسألة المحل الذي يوجد فيه الإنسان عندما ينفصل عن مجرى أحداث الطبيعة ووقائع التاريخ ليشرف من عل عليها فيحركها كما يريد إبطاء وتسريعا تقديما وتأخيرا مع قابلية الرجع في الزمان اللامتناهي والحركة في المكان اللامتناهي رغم كونه قائما هنا والآن.

وبالإضافة إلى هذا الانفكاك اليقظ من مكبلي المكان والزمان يوجد الانفكاك في الأحلام وهو غير يقظ رغم أن المرء عندما يستيقظ يذكر الكثير مما عاشه خارج المكان والزمان اللذين يعيش فيهما حين عاش الأحلام إذ تذهب به إلى غيرها ولكن في غير نظام بخلاف ما يفعله بقصد وهو يقظ.

وله أحيانا وخاصة في لحظات تجلي حقائق كان متحيرا في فهمهما شيء يجمع بين الأمرين لكأنه أحلام يقظة بشبه فوضى الأفكار والخواطر حول هم نظري أو عملي لم يتحدد له بعد سبيل نظمها ولطيف علائقها وتشاجن منطق قضاياها وإشكالها وحلولها الممكنة. وذلك ما سأحاول رسم تضاريسه.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين أحدهما لساني والثاني أبعد غورا يشمل اللساني وغيره وهو وسمي أو سيميوتيكي. وقد عالجتهما في غير موضع وسأكتفي بما يمكن من فهم الإشكالية التي تعنينا في الكلام على شروط

الاستئناف دون إطالة العلاج المتعلق بالأمرين اللساني والوسمي لذاتهما.

أما اللساني فانطلقت من المقابلة بين الدلالة والمعنى. إذا كانت الدلالة علاقة منزلة رمز في نظام الرموز بمنزلة مرموز في نظام المرموزات عند قطبي التواصل وكانت المرموزات معتبرة خارج الأذهان والرموز في الأذهان أو وثيقة خارج الأذهان فما المناظر لها في المعنى؟

اعتقد كواين أن عدم وجود مناظر في نظام المرموزات أو في الوجود الخارجي الذي هو مجال الدلالة يعني أن المعنى لا شيء لأنه لا مرجعية له فلكأنك تسمي شيئا باسمين مختلفين والفرق بين الاسمين لا يفيد شيئا موجودا بل هو اختلاف في التسمية. لكن توجد معان لا

وهي على نوعين: الأول يتبع ما تكلمنا عليه في اليقظة وهو بدوره نوعان؛ فالإبداع الأدبي الراقي ليس له مرجعية ولا يتكلم على موجود بل يبدع موجودا لم يكن قبل فعل الإبداع الرمزي للأبدوعة (الأسطورة) وخاصة في القص الأسمى. والإبداع الرياضي الراقي هو من هذا الجنس: يبدع الموضوع وعلم الموضوع. وفي الحالتين فإن المعنى سابق على الدلالة إذ إن المعنى يبدع الموضوع الذي يصبح مرجعية دلالية للرمز الذي أوجده مرجعية ليعلمها . وهذا هو جوهر كل الرياضيات الراقية بل وكل العلوم النظرية وجوهر كل الآداب الراقية بل وكل الفنون : إنه العالم الذي هو لا طبيعي ولا تاريخي عالم المعاني المبدعة .

لذلك فنظرية الدلالة جزء ضئيل من نظرية المعنى وهي تابعة لها حتى في حالة توهم تقدم الدلالة على الإبداع الفني والإبداع العلمي؛ فحتى لو أخذنا ما يسمى بالأدب الواقعي والعلم التجريبي فكلاهما ليس نسخة مما يسميه

الواقع بل هو يبدع واقعا لا وجود له في الواقع . الإبداع مرجعية المرجعية.

والعلة بينة: فلا وجود لشيء في الواقع المحسوس تطابقه النظرية العلمية أو الإبداعة الأدبية بل الموجود هو ما لا ينضبط بل أي إبداع علمي أو أدبي إلا بـ"مقدرات ذهنية" (مصطلح تيمي (دون توضيح لمعنى "الذهني" الذي توصف به المقدرات . لكن لا بأس من ترك الأمر غامضا مؤقتا .

الفصل الثاني

وقد أشار أفلاطون في سابعة مقالات الجمهورية إلى "الكائنات الرياضية" التي لا يوجد شيء في الطبيعة يمكن أن يكون مماثلا لها ولذلك فالكائنات التي تدرسها الهندسة مثلا لا وجود لها في "الواقع" لكن "العقل" يراها ويتأملها ويستخرج خصائصها وكأنه موجود خارجي ليس هو من وضع التعريف الفكري.

والتعريف الفكري لأي موضوع هندسي هو عين عملية إنتاجه ليصبح موضوعا موجودا يقبل الدراسة التأملية وحتى الحسية في محاولات الاستدلال على خصائصه التي تستنتج من تعريف الذي أبدعه . ونفس الأمر يقال عن الإبداع الدرامي بل الأدب . فهو يبدع الشخوص وخصائصها ويستنتج الأفعال (الدراما .(

فكيف نفهم هذا الفعل الإبداعي للموضوع أو هذه القدرة التي تبدع المرجعية الخارجية والعلم أو الفن الذي يعالجها وكأنها سابقة عليه في الوجود وذات قوانين لا يستطيع العقل الإنساني تغييرها لأن كيانها بمجرد أن "يخلق" يصبح مستقلا تماما على "خالقه" لكأنه طبيعة) الرياضيات)

وتاريخ (الآداب)؟

ومثلما اضطررت إلى مضاعفة البعد الدلالي من درس اللسان ببيان أصل سابق هو البعد المعنوي فإني ضاعفت البعد البنائي أو السنتاكس مقدما عليه البلاغي وهو من أهم خصائص العربية التي يتقدم فيها البيان على السنتاكس بل إن السنتاكس مجرد حامل للبيان ومن ثم فلا يكاد يوجد فيها ترتيب سانتاكسي .

فحتى لو سلمت بأن الكلمات ثلاثة أصناف فعل واسم وحرف فإن العربية بلاغتها المتقدمة على سانتاكسها يجعل المتكلم يمكن أن يبدأ كلامه بأي منها ولا توجد قاعدة تفرض عليها ترتيبا واحدا إذا خالفه يعتبر قد أخطأ التعبير إلا إذا كان جاهلا بالمطابقة بين المبنى والمعنى . وليست بحاجة لضرب أمثلة.

والنسبة بين البلاغي والنحوي في العربية هي عينها النسبة بين المعنى والدلالة من حيث الأسبقية والنطاق أو السعة التي تتقيد بالموجود أو التي تتجاوزها إلى ما يقبل الإيجاد في العلوم وفي الفنون ليصبح موجودا مثل الموجودات الطبيعية والتاريخية بل وشرطا في علاجها كما سنرى .

وكل إشكالات البعد الثالث من علوم اللسان أي البعد البراجماتي أو التداولي مصدره هذان الأمران المحيطان بالدلالة وبالسنتاكس . لو كانت الدلالة من دون المعنى والسانتاكس من دون البلاغة لاستحال أن توجد أي مشكلة في التداول بين المتواصلين الأحياء وبينهم وبين رؤاهم في فهم إبداع الأموات .

ولذلك فحتى البعد الثالث من علوم اللسان - التداولية- مضاعفة: تداولية

اللغات الصناعية تداولية اللغات الطبيعية. فالأولى تداولية يفترض فيها الاتفاق على الدلالة ويكون سوء التفاهم في التداول ليس متعلقا بالموجود بل بما يتجاوزه إلى حدوس إبداعه لعباقرة المجال يخرق فيها إجماع العلماء .

ولها ما يجانسها في اللغة الأدبية التي هي بدورها من هذا الجنس ولكن هي أوسع منه بسبب كون المعنى أوسع من الدلالة. ويمكن كذلك أن نعتبر المبدع العلمي لا يكون مبدعا

فالفن الراقي قاطرة العلم الذي هو أداته .

أما تداولية اللغة الطبيعية فهي ثرية جدا وخاصة بسوء التفاهم بين المتواصلين . ذلك أنها لا متناهية الانعكاسات المتوالجة لأنها رهن التجارب الحية التي تختلف من شخص إلى شخص في نفس الثقافة ومن ثقافة إلى ثقافة فتكون الإحالات خلال الحوار شديدة التضارب .

وتسميتها طبيعية يعني أنها ليست صناعية اصطلاحية بل هي حصيلة الممارسة الإحالية في تعامل الناس في ما بينهم خلال تعاملهم مع الطبيعة والتاريخ . فما يترسب في الأذهان من دلالات ومعان هو المحال عليه خلال التداول بين الناس فيكون أطراف التداول كل في عالمه الخاص من العادات والدلالات والمعاني .

وإذا ما استثنينا المصطلحات الوصفية باللغة الطبيعية فإن ما يسمى بعلوم الملة لم يتجاوز الرؤية العامية للمعرفة بمعنى أن المرء لا يتجاوز الخبرة الغفلة التي تصنف الأشياء بخصائص خارجية ليس لها علاقة ببناها العميقة أي بقوانينها التي تمكن من فهم أسرارها

أما "المقدرات الذهنية" العلمية الخالصة) الرياضيات) أو المطبقة) الطبيعيات) والأدبية الخالصة) اليتوبيات) أو المطبقة) التاريخيات) فهي منعدمة في علوم الملة كلها وتلك هي علة العيبين الأكبرين فيها؛

1. كونها لا تتجاوز الوصف للسطح.

2. كونها حرفت رؤية القرآن الوجودية فظنتها علوما مباشرة .

وإذن فيمكن القول إن العالم الذي نتكلم عليه بوصفه محلا للتفكر ينظر منه للعالم الطبيعي والعالم التاريخي شبه معدوم لأن النظام الرمزي الذي يتكلم عليهما مجرد محاكاة لإدراكهما الغفل الخالي من الفرضيات النظرية والعقدية في المعرفة ومن العملية والشرعية في العمل ؛ تأويل مباشر للغة الطبيعة .

النظر والعقد ولا بعمق العمل والشرع بل بسلاسل المواقف الغفلة وروايتها من الموضوعات التي ظنوا أنها تقبل العلاج النظري والعملي مباشرة من دون إبداع عوالم رمزية تترجم ما يفترض أعماقا للموضوع .

هي مواقف لأشخاص من الموضوع أو آراء غفلة تتراكم بالرواية والمعلوم أن رواة الشعر ليسوا شعراء والفرق بين هذا الأسلوب الذي يسمونها علما والأسلوب العامي هو كالفرق بين أسلوب راوي الشعر وأسلوب الشاعر في النفاذ إلى أعماق المشعور بإبداعه رمزيا لأن المشعور به وجداني لا ينقال.

ولنأخذها علما عملا بدأ بأصلها كلها : التفسير . تلقين قشور وليس علما :

1. تخريف الإسرائيليات

2. والتفاقه اللساني

3. التفتيت الفني بحسب مجالات الانطباق

4. والتعالم بفضلات المرحلة المنحطة من فكر اليونان والتعامق النزواتي للتأويل الباطني

5. وخرافة التحضير الموضوعي جزءا من الإعجاز العلمي

ما معنى تلقين وليس علما؟ طبعا لا بد من التلقين في كل علم لأن المعرفة تراكمية وتناقدية والحصيلة هي تكوين القدرة على الإبداع العلمي . لكن كل التفاسير التي ذكرت أنواعها ليس فيها أدنى ذرة من معنى العلم الذي لا يبدأ إلا بافتراض نظريات قليلة المبادئ يستمد منها كل ما موضوع العلم .

ولأضرب مثالين ؛ الأول علته طبيعة الافتراض العلمي الذي هو ليس مجرد تخيل بل هو ينطلق من رؤية شاملة للموضوع وما يتولد عنها من صورة عامة تتعلق بطبيعته كفرضية عمل وانطلاق البحث . والقرآن لا يحتاج لذلك لأن يمدنا بهذه الخطوة الأولى إذ يعرف نفسه فيعطينا فرضية العمل: رسالة.

الفصل الثالث

الرسالة فيها مرسل ومرسل إليه والرسول ومضمون الرسالة وطريقة تلقي الرسول الرسالة ومنهج تبليغه للرسالة. ثم القرآن لا يكتفي بذلك بل هو يحدد للرسول مهمة ثانية وهي الشروع في تحقيق عينة من مشروع الرسالة فضلا عن كونها تتضمن وجهين يكون بهما بشيرا لمن يعمل قيمها ونذيرا لمن لا

يعمل بها .

فهل المفسرون انطلقوا من هذه المعطيات واعتبروها فرضيات عمل ثم فحصوا القرآن بموجبها هل كان التفسير يكون مجرد تلقين لمعلومات ثانوية من المفروض أن تكون في متناول من يدرس القرآن في مرحلة تجاوزت التعلم إلى الإبداع العلمي؟ جل المعلومات فيها من العلوم المساعدة للقراءة .

وما لم أفهمه إلى الآن هو العنعنة وإيراد كثرة الفهوم التي تناقض مفهوم النظر أما لأنها ليست علما بل تاريخ آراء وأفكار. فالمعنعنة في الحديث فهي أفضل من حيث الانتساب إلى النظر منها في هذه الحالة. لأن عنعنة الحديث هدفها التثبت من الوثيقة التي هي الرواة وهي من جوهرية في أي تاريخ

أما في التفسير وخاصة إيراد (وحسب قول آخر. . (فهي منافية للنظر . فلنفرض "رياضيا مزيفا" بدلا من النظرة نسق العلم وكيفية توالد مراحله بعضها من البعض يسرد علينا آراء أصحاب السهم في الوصول إليها دون هذا التوالد بين أجزاء النسق الرياضي ذاته هل يسمى عالم رياضيات أم مؤرخ للرياضيين؟

ولا أعتقد أني بحاجة للكلام على العلوم الغائبة الأربعة الباقية: الفقه والتصوف في العمل والشرع والكلام والفلسفة في النظر والعقد . لكن لا بأس فلنأخذ ما يسمونه "علم" الكلام . مرت أكثر من 13 قرنا من بدئه فهل يمكن لأحد أن يجد فيه أكثر من آراء زيد وعمرو في مسألة كذا أو مسألة كذا؟

هل تجريدة الآراء تسمى علما؟ ثم أي علم يتكلم في رسالة من شروطها أن تكون قابلة للفهم من المرسل إليه ومن مبادئها وجود الغيب المحجوب بل وأكثر من قواعدها أن من يبحث في الغيب مريض القلب ومبتغ للفتنة ثم لا تجد في كلامهم إلى تخريفات حول غيب الغيوب ذات الله وصفاته؟

ولنأخذ الفقه : هل يعقل بعد 14 قرونا وثلث ما يزال الفقه يعتبر مصادره هي القرآن والسنة والقياس والإجماع لكأن الفقه من حيث هو جامع بين الوازعين الأجنبي) القانون) والذاتي (الأخلاق) ليس له طبيعة تكون هي المصدر الأول لأن القرآن والحديث رؤيتان لهذه الطبيعة وليسا هما طبيعة الفقه؟

ولنأخذ التصوف: هل يعقل أن يدعي أصحابه أنهم أهل الحقيقة وأنهم مسلمون ثم لا يكتفون بما يدعيه المتكلمون فيذهبون إلى أن لهم علما لدنيا يكفي فيه الرياضة ليعلموا الحقائق علما محيطا بخلاف كل ما يقوله القرآن عما هو متاح للإنسان وما يثبته العقل من محدودية لقدراته؟

وكم يضحكني دعوى الفلاسفة والمتفلسف من المتكلمين (الرازي مثلا) رد ما لا يتفق فيه الدين مع حصيلة الفكر الفلسفي إليها وكأنها حقيقة مطلقة ونهائية وعلى الدين أن يخضع لها بتأويلات سخيفة يعتبرها مما يفاخر أمثال الرازي ومجرد مباهاتهم بذكائهم دليل غباء وليست دليل فطنة .

فالعلم الذي كانوا يباهون به ويريدون رد ما في القرآن مما يبدو لهم مناقضا له إليه بالتأويل التحكمي كان شديد التخلف إذا قيس ببعض إشارات القرآن. فرؤية العالم الطبيعي في هذا العلم المزعوم كانت تقصره في المرئي من مجرة التبانة القرآن يتكلم على عالم يومه يعدل خمسين ألف سنة من

زماننا .

لذلك فلست أعجب مما آل إليه وضع الإبداع الحضاري في مستوى علاج العلاقتين بين الإنسان والطبيعة وعلاقة الإنسان بينه وبين التاريخ وفي مستوى أثر الأولى في الثانية أو بيان المحددات الطبيعية في التاريخ الإنساني وأثر الثانية في الأولى أو بيان محددات التاريخ في الطبيعة.

ولأن ابن خلدون بدأ نظريته في العمران البشري والاجتماع الإنساني بهذين التأثيرين المتبادلين في الباب الأول من المقدمة وأثرها في الإنسان كان بذلك وحده قد أحدث منعرجا كان يمكن أن يخرج الحضارة الإسلامية من أهم معيقات علوم الملة لأنه أخرجها نهائيا من المجال التي وصفت في الفصل السابق .

وليس غريبا أن تكون فطنته قد بلغت الحد الذي خصص فصولا مطولة للتمييز بين العلمي واللاعلمي أو الخرافي مما كان يسمى علوما في عصره وما يقوله عن الطبيعيات رغم ما فيه من الخطأ البين فيه الكثير من الصحة لأنها بالشكل الذي كانت عليه لم تكن ذات جدوى علمية ولا فائدة تقنية .

وكان يمكن لعلوم الملة الغائية الخمسة (التفسير أصلا والشروع الأربعة أي الكلام والفلسفة والفقه والتصوف (لو انطلقت من رؤية الوجود القرآنية فطبقت في النظر والعقد وفي العمل والشرع أن تؤسس لعلاج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية بين الإنسان والتاريخ على النحو الذي سنرى.

فهذه الرؤية تتألف من العناصر التالية:

1. اعتبرت الإنسان مستعمرا في الأرض) أي مكلف بتعميرها)

2. مستخلفا في الأرض (أي مكلف بتحقيق قيم الاستخلاف (

3. والأرض والطبيعة بل كل شيء خلق بقدر ومن ثم فشرط معرفة هذا القدر.

4. التاريخ والحضارة تخضع لسنن لا تتبدل ولا تتغير وإذن فشرط معرفة السنن

الفصل الرابع

مصدر قيامه المادي) الاقتصاد (وبالعمل والشرع لعلاج العلاقة الأفقية بالتاريخ الذي هو مصدر قيامه الروحي) الثقافة) . شرطين لتحقيق مهمتيه ومجهز بالمقومات الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

وله فطريا القدرة على التمييز بين الحرية والعبودية وبين الحق والباطل وبين الخير والشر وبين الجمال والقبح وبين الجلال والذل . وكل ذلك هو مضمون الرسالة ومعها النهي عن البحث في الغيب والمتشابه نهيا قاطعا (آل عمران (7 وبيان محدودية العلم ورفض القول بالمطابقة إذ الوجود لا يرد للإدراك .

كل هذه العناصر المقومة للرؤية القرآنية أهملت وظل الإنسان المسلم يعيش على ما تنتجه الأرض دون تعميرها وهو ما يعني في النهاية تدميرها وليس تعميرها ولا يزال جل المسلمين وخاصة العرب منهم يعيشون على ما تنتجه الأرض دون مجهود إنساني إذ حتى الاكتشاف والاستخراج ليس

بيدهم .

وليت الأمر توقف عند هذا الحد بل إن الرؤية القرآنية جعلوها بضيق أفق لا أصل له فيها . فما يقوله القرآن عن الفن مثلا لا يختلف عما يقوله أفلاطون بمعنى التمييز بين الفن الراقي الذي يبدع المثال العليا ويعلم بواطن الإنسان والفن السافل الذي يجعل الأمر الواقع مثالا فلا يتجاوز سطح الإنسان.

ولم نسمع في الثقافة اليونانية أن ذلك أدى إلى قتل الفنون أو الحد من تأسيسها على الرياضيات والوسميات ما يجعل الأدب اليوناني أهم مدخل لمعرفة أعماق النفس الإنسانية حتى إن هيجل جعله منطلق تعليلاته الفلسفية والدينية للمقومات الأساسية لرؤيتهم للإنسان وللطبيعة والتاريخ.

ولذلك فأرقى فنون العرب -الشعر- لم يستفد من الرؤية القرآنية حتى وإن استفاد من أساليب نصه وبقي كما كان في الجاهلية لا موضوع لها غير سطحيات الحياة الإنسان مدحا وهجاء وخمريات وأرذلها على الإطلاق الفخريات التي لا علاقة لها بمعرفة أعماق النفس بل بأحوال عقدها وأعراض أمراضها.

والقليل من الفنون الأخرى لم يتجاوز الموروث من الحضارات التي صارت من تراث الحضارة الإسلامية وكل الفنون تقريبا لم تكن بيد العرب حتى في أزهى حقب التاريخ الإسلامي . ولا يزايدن أحد علي في العروبة فأنا عربي قح ولا يمكن أن نواصل الكذب على أنفسنا وإهمال الرؤية القرآنية: لم نزل جاهليين .

وإلى الآن ما يزال الفن والفنانين أجانب في الغالب أو يهود وغالبا ما يعتبرون من الأراذل . ولا زلت أعجب من تهليل بعض الشيوخ فاقدي

البصيرة يتكلمون على الفنانات التي تريد أن تتمحض للعبادة بأنها تابت لكأن الفن جريمة أو كفر ولا يدرون أنه صار كذلك بسبب هذه المنزلة التي فرضت على أهله . ثم ازداد الطين بلة بعد أن أصبحت ظاهرة وصل السن بالشذوذ والمخدرات والحياة المتدنية رغم البريق وتوافه توظيف أرقى تعبير عن حياة الروح في مهام قذرة للمخابرات في الدول التي يحكمها دين العجل أعني المال الفاسد (معدن العجل) وكلامه المضلل (خوار العجل): هوليوود وأغبى نسخه السينما المصرية.

كل هذا ينبغي أن يتغير وأن نطبق حرفيا الرؤية القرآنية التي حررت البشرية من ترذيل لذائذ الحياة الراقية وأول ثورة جنسية في العالم لما حررته من التجريم المسيحي ورفعته إلى ذروة الجزاء الأخروي الذي لا يتقدم عليه إلا رؤية وجه الله ويكفي أن الرسول جعل حب النساء ثالث ما يحب عطرا وصلاة.

ولأمر إلى شروط تحقيق مهمتي الإنسان في الرؤية القرآنية لتحقيق مشروع الرسالة الخاتمة الذي سميته في محاولتي قراءة القرآن قراءة فلسفية "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" ولا أعني بالتوحيد مفهومه الكلامي بل مشروع توحيد الإنسانية بمعياري النساء 1 والحجرات 13.

وحتى يكون الكلام فيها وضعت نظرية المعادلة الوجودية: "الله -الطبيعة (الله- الإنسان) التاريخ-الإنسان". فالله والإنسان بداية وغاية هما قطبا المعادلة وهما هذه الحالة في علاقة غير مباشرة نمر بالطبيعة والتاريخ. لكن ذلك مستحيل من دون العلاقة المباشرة التي وضعتها بين قوسين وبين

الوسيطين.

وهذه المعادلة ليست شكلا مصطنعا بل هي البنية العميقة للوجدان الإنسان سواء كان واعيا بذلك أو غير واع مؤمن أو ملحد لأنها في آن بنية كل موجود وبنية القرآن نفسه. ومهما فتشت في القرآن عن مضمون آخر لا يندرج فيها: كل عناصر الرسالة كما بينت عناصرها الخمسة.

فالعلاقة المباشرة التي وضعتها بين قوسين في المعادلة هي آيات الله في الآفاق والأنفس التي تبين حقيقة القرآن (فصلت53) والتي يجدها الإنسان في ذاته (من الأنفس) وفي شروط قيامه (ما يستمده من الطبيعة والتاريخ) لتحقيق مهمته (التعمير والاستخلاف) بما جهز به من مقومات وشرف به من قيم.

لكني سأكتفي في هذه المحاولة بالكلام في العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة وكيف يكون علاجها لو انطلقنا من الرؤية القرآنية والأفقية بين الإنسان والتاريخ وكيف يكون علاجها لو انطلقنا منها. وإن شاء الله الفصل المقبل يمكنني من بيان أساسيات هذين المسألتين اعتمادا على ما قدمت.

فكما بينت لا يمكن للإنسان أن يعمر الأرض إذا كان جاهلا بقوانين الطبيعة وتطبيقاتها وهذه القوانين لا تستمد من الملاحظات التي من جنس الملح الواردة في كتاب الجاحظ عن الحيوان. هذه نكت وليست علما أو في أدبيات عجائب الدنيا. وقصاراها أن تعتبر من جنس ما يحصل على الباحثين عن الآثار.

ومثله علاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ. فهي أشد عسرا من العلاقة بين الإنسان والطبيعة. ومثلما بينت في بحوث سابقة يمكن القول

إن ما حققه أرسطو بداية وإن كانت مشوبة بالكثير من النقائص لتأسيس علوم الطبيعة حققه ابن خلدون بداية بنفس الشوائب لتحقيق علوم الإنسان: كلتاهما بداية.

ومثلما كانت البداية الأولى لتأسيس الطبيعيات بداية الانتقال من الميثولوجيا التي تنقصها أدوات ترجمة ابداع علم النظر كرؤية إلى الإبداع كأفعال تحقق الرؤية فكذلك كانت البداية الثانية لتأسيس الإنسانيات من الخرافة التي تنقصها أدوات ترجمة ابداع علم العمل كرؤية إلى الإبداع كأفعال.

وطبعا فلا طبيعيات أرسطو بقي لها أثر في الطبيعيات الحديثة ولا إنسانيات ابن خلدون بقي لها أثر في الإنسانيات الحديثة إلا من حيث شكل نظرية العلم وطموحها في بناء نسق ينطلق من حدود فرضة وقواعد توليفها لاستخراج القوانين الطبيعية والسنن التاريخية.

وكما أسلفت في غير موضع فإن ما حصل في علوم الملة الغائية (لا أتكلم على علوم الآلة) فهي عكست الرؤية القرآنية بأن جعلت أمر فصلت 53 نهيا وجعلت نهي آل عمران 7 امرا فتركت ما يقبل العلم (عالم الشهادة) وغرقت في ما لا يقبله (الغيب) فعادت بشكرنا إلى الميثولوجيا والخرافة.

وإن شاء الله سأبين في الفصل المقبل ما يترتب على الرؤية القرآنية لتحقيق شرط التعمير بعلاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة وشرط الاستخلاف بعلاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ وعلة ميلي لابن تيمية وابن خلدون وعيا بهذه الرؤية وللغزالي محاولة للتحرر من الرؤية السا

ما كان يمكن أن يصدر عن الرؤية القرآنية لو لم تحرف التحريف الذي

درسناه في علوم الملة الغائية الخمسة (لم نتكلم في علوم الآلة) يمكن أن يعد تخيلات لو لم نجد بذوره في أعمال ثلاثة سميناهم أصحاب المدرسة النقدية: الأول ساءل الفلسفة عامة والثاني الابستمولوجيا والثالث الأكسيولوجيا.

فلست أتكلم على الغزالي وابن تيمية وابن خلدون معتبرا إياهم حققوا المطلوب أو أعود إليهم بوصفهم غايته إنما هم كانوا بدايته وهي بداية تشبه الوضع قبل الأجل فلم يخرج تثمر مولودا شديد القوى قابل لأن يغير التاريخ الفكري للأمة وكان وكأنه رماية لم تصب الهدف.

فلا الفلسفة تغيرت بعد الغزالي بل هو نفسه عاد فغرق في شكلها السائد بل وأكثر من ذلك ظن الكشف بديلا ولا الابستمولوجيا (نظرية المعرفة في النظر) تغيرت بعد ابن تيمية لأن وجه شكره الجدالي والفقهي هو الذي طفى ولا الأكسيولوجيا (نظرية القيم في العمل) تغيرت بعد ابن خلدون إذ لم يقدم البديل.

لكن محاولاتهم هي التي تثبت أن الرؤية الإسلامية لم تكن غائبة بإطلاق بل كان غيابها هو الغالب كما يتبين من علوم الملة التي لم تكن قادرة على علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة شرطا في التعمير ولا على علاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ شرطا في الاستخلاف.

ولجوئي إليهما في كل محاولاتي له غايتان:

1. سميتها جبر الكسور للوصل بين الماضي والحاضر لئلا يكون الاستئناف وكأنه ينطلق من عدم.

2. هم يمثلون الشذوذ الذي يثبت القاعدة: فنقد الميتافيزيقا ونقد الابستمولوجيا ونقد الأكسيولوجيا بالرؤية القرآنية عندهم فلسفي بخلاف الرفض العقدي العقيم

الفصل الخامس

صحيح أن الدوافع عقدية دون شك. فالغزالي ينقد الميتافيزيقا وابن تيمية الابستمولوجيا وابن خلدون الأكسيولوجيا أعني الثلاثة التي كانت سائدة بمنظور قرآني ولكن ليس بأسلوب المتكلمين ولا الفقهاء ولا المحدثين ولا المتصوفة بل بمنظور فلسفي خالص حتى وإن كان دافعهم عقدي.

ولا ضير في ذلك فلا يوجد نقد مبدع ليس له دوافع من هذا الجنس. فالنقد الجدي الذي يفتح آفاقا جديدة ومنعرجات معرفية لا يحصل إلا بشرطين:

1. أن يكون لصاحبه رؤية بديل.

2. وأن يثبت وجاهة رؤيته ببيان في الرؤية السائدة من سد للأفق وخاصة من منع المنعرج الممكن في بديله.

فالدوافع نوعان يشتركان في التحفيز. لكن أحدهما عقيم فلا يبدع العلاج ولا غايته المعرفية وهو ينتهي بموقف سد الذرائع بدل علاج المشكل كما في غالب حلول الفقهاء والمحدثين. أما الثاني فهو منطلق كل فكر مبدع في كل حضارة لأن الإنسان يختار الهموم التي ينشغل بها في بيئة معينة ذات قيم مؤثرة.

وقد يكون مفيدا للشباب بجنسيه أن يعلموا أن أكبر مؤسس لحداثة الفكر الفلسفي أقصد ديكارت كان دافعه الأساسي دينيا إذ في شبابه -مازال في الثانوية-خاطب مبعوث البابا بالقول إنه على يقين أن أثبات وجود الله عقليا أيسر من أثبات وجود العالم الخارجي طبيعيا كان أو تاريخيا.

وكتب من هذا المنطق محاولته الأولى في التأملات قبل أن يصبح بنفس هذا الدافع صاحب الرؤية الجديدة للمعرفة العلمية ودور الرياضيات فيها وتأسيس مشروع شبيه بمشروع أفلاطون حيث يكون العقل الإنسان "إلها صانعا"(رمزيا) هدفه أن يجعل الإنسان "سيدا ومالكا للطبيعة".

ولو أضاف إلى هذه الرؤية "بقيم الاستخلاف" لكانت رؤيته قرآنية خالصة. فالخليفة لا يتوهم أنه سيد مالك بل يعتقد أنه بالعلم وتطبيقاته يكون معمرا للأرض وخليفة فيها فلا يفسد ولا سفك الدماء في الفرصة الثانية التي أعطيت له ليثبت عكس ما قالت الملائكة وما يتوعده به الشيطان (برمزية القرآن).

وهذا ما أريد اثباته وبيان غيابه في علوم الملة تحريفا للرؤية القرآنية وعلة لما حل بالأمة من تخلف في ثمرات التربية بسبب سلطة الوساطة مشفوعا بتخلف ثمرات الحكم بسبب الوصاية. وليس بالصدفة أن كانت نشأة الحداثة في الغرب مواكبة للشروع الفعلي في التحرر من الوساطة والوصاية.

وبعبارة موجزة ما حصل في الحضارتين الغربية والإسلامية مسار متعاكس: هم بدأوا بسيطرة الوساطة في التربية والوصاية في الحكم وانتهوا إلى التحرر منهما ونحن بدأنا بالحريتين الروحية من الوساطة والسياسة من الحكم وانتهينا إلى الوقوع فيهما. لذلك هم نهضوا ونحن انحططنا: حقيقة رغم

مرارتها.

لكن الحداثة بخلاف بدايتها عند كبار مؤسسيها سرعان انحطت هي بدورها لأنها تحولت إلى استعمار للأرض وليس تعميرا لها لأنها توهمت التعمير ممكن من دون قيم الاستخلاف فتحولت إلى إيديولوجيا لاستعمار البشر والحجر فتحولت إلى تدمير بدل التعمير وتلك هي فرصتنا الثانية للاستئناف.

والفرصة الثانية هي بيان علاج العلاقة العمودية مع الطبيعة تعميرا واستخلافا وعلاج العلاقة الأفقية مع التاريخ استخلافا وتعميرا لأن المقابلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ليس بنسبة التعمير للأولى دون الاستخلاف ونسبة الاستخلاف للثانية دون التعمير للتداخل الجوهري بين الأمرين.

فالتعمير من دون قيم الاستخلاف هو التدمير عينه: ومعنى ذلك أن حضارة الغرب لم تفشل في التعمير عند النظر لوجود الإنسان من زاوية بعده المادي لكنها فشلت فشلا ذريعا عند النظر إليه من زاوية بعده الروحي. ذلك أن التنافس بين البشر على ثمرات التعمير صار إجراميا فدمر الإنسان والطبيعة في آن.

وإذا كان التعمير من دون قيم الاستخلاف وهما وهو علة انحطاط الحداثة التي تحولت إلى تهديم فإن الاستخلاف من دون التعمير هو بدوره وهم وهو علة انحطاط حضارتنا التي تحولت إلى تبعية مطلقة للمهدمين ومن ثم مهدمين بالوكالة في التربية وفي الحكم وفي أخلاق العيش المشترك.

ولذلك فكلانا محتاج إلى الثاني ولا يمكن أن يحسم الأمر بمواصلة الاقتتال بين الحضارتين وأظن أن كبار مفكريهم فهموا ذلك بخلاف مفكرينا الذين

ما زالوا يتصورون أننا نمثل الأخلاق والقيم؛ وهم المخرفين. رؤية القرآن نعم. لكن ما يحكم المسلمين اليوم ليست هي بل نسخة مسيخة من دين العجل السائد.

والمسخ هنا ليس مجازيا: يكفي أن ترى ما تفعل إيران والأنظمة العميلة مع الإنسان والحيوان والعمران حتى ترى نسخة مسيخة مما تفعل إسرائيل بالفلسطينيين ووطنهم وتراثهم وعمارتهم بل هي أسوأ بكثير لأن اسرائيل تحاول نفاق العالم بتمثيلها للحضارة والأخلاق في حين أنهم مستغنون حتى عن ذلك.

ما تفعله الأنظمة العربية بشعوبها وصنوف عقابها لها تجويعا وترويعا وتعذيبا وتهديما لدورها واعتداء على أعراضها مثاله الأبرز ذراه في سوريا وفي مصر وفي اليمن وفي كل بلاد العرب بحيث إن النخب النافذة ليست إلا نسخة مشوهة لأنها أبشع من النخب الاستعمارية الغربية في العالم كله.

والنخب النافذة التي يمثلها الوسطاء (المتحكمون في الأذهان) بنوعيهم أي علماء الدين وسفهاء الحداثة الخادمون للنخب النافذة التي يمثلها الأوصياء (المتحكمون في الأبدان) والمتحالفون لسحق الإنسان في كل مكان. لكن هؤلاء عندنا ليسوا إلا عبيد أولئك المسيطرون على العالم سيطرة مافياوية.

ومن حسن حظي أن الوقائع تثبت بصورة عجيبة نظرية العجل الذهبي أي سلطان المال الفاسد والثقافة الفاسدة (إعلاما وملاهي) في العالم بوصفه البنية العميقة لنوعي الأنظمة الثيوقراطية والأنثروبوقراطية (العلمانية). فالإقليم يهدمه نظام ثيوقراطي (إيران) ونظام انثروبوقراطي (إسرائيل).

وفضلا عن كون النظامين كليهما مبني على أسطورة دينية هي شعب الله المختار عند إسرائيل و"آل البيت المختارة" عند إيران فإن الثيوقراطيا الإيرانية لا تؤمن بالدين والأنثروبوقراطيا الإسرائيلية لا تؤمن بالإنسان. الله الصفوي والإنسان الصهيوني وثن

ولأن القرآن فضح هذه البنية العميقة -دين العجل أو الحكم بمعدنه (الذهب -العملة) والتربية بخواره (الإعلام والملاهي) فهو عدوهم الألد. لكن المسلمين بمجرد أن يدركوا ما تكشفه هذه الرؤية القرآنية فإن استئنافهم يصبح راجحا لأن إمكانه ثابت في القرآن نفسه إذ نحن بمقتضاه شهداء على العالمين.

ظننت الفصل الخامس فصلا أخيرا في المحاولة ونويت تخصيصه لعلاج العلاقتين العمودية والأفقية بمقتضى الرؤية القرآنية. لكن ذلك كان سيكون فاقدا للتأصيل إذا لم يتقدم عليه بيان ما تتميز به هذه الرؤية القرآنية من حيث تجديدها لآلات الإنسانية قبل التركيز على ثمراتها النظرية والعملية.

وهو ما يعني أن هذا الفصل شبه تأصيل للمقصود بالرؤية القرآنية عامة ويتفرع عنه تعديد شروط التعمير المتلازم بالاستخلاف وذلك هو العلاج السوي للعلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة وللعلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ. لا بد إذن من أتجاوز الفصل الخامس حتى أفي المسألة حقها.

الفصل السادس

أعود إلى محاولة "شرط الاستئناف أو التحرر من علل الانحطاط والتبعية" بعد علاج مسألتين عاجلتين اضطررت إليه واحدة من الأحداث الراهنة

(الهجوم على عملة تركيا) والثانية ذات صلة مباشرة بالمحاولة ولكن اردت فصلها لأنها تصل بين شروط التحرر من علل الانحطاط والتبعية وتحريف القرآن.

خصصت الفصل الخامس منها إلى الرؤية الإسلامية التي حرفت تحريفا حال دون علوم الملة الغائية وعلاج شرطي التعمير والاستخلاف لتحقيق مهمتي الإنسان في الوجود كما تعرف الرؤية الإنسان وتعدد وجوده في الدنيا فرصة ثانية يختبر فيها من حيث الاهلية

فأجلت بذلك الكلام في علاج العلاقتين حتى أتحرر مما قد يظن قولا بالإعجاز العلمي في كلامي عليهما في حين أن الأمر لا يتعلق بعلم مستمد من القرآن بل برؤية يمكن أن ينتج عنها علوم تتأسس على تلك الرؤية. ما في القرآن رؤية لعلاقة الإنسان بالعالم وليس علوما محددة فيه. تأويلات الإعجاز تحكمية.

وأجدني مرة ثانية مضطرا لتأجيله لشعوري بعدم إيفاء مسألة المحل الذي يكون فيه الإنسان موجودا خلال علاجه مسائل النظر والعقد ومسائل العمل والشرع والشعور بأنه خارج الطبيعة والتاريخ ومتحرر من المكان والزمان حقها فبقيت معلقة وحسمها ضروري للكلام في علاج العلاقتين بمنطق الرؤية القرآنية.

والتأجيلان لا يعنيان أن البحث لم يتقدم بل بالعكس فتقدمه هو الذي أوحى بضرورة هذين التأجيلين لكونهما يستكملان شروط العلاج السوي لإشكالية العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة أو إشكالية علوم الطبيعة خاصة وإشكالية العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ أو إشكالية علوم

الإنسان خاصة.

فبيان طبيعة ما في القرآن بخصوصهما بوصفه رؤية وجودية للعالم ومنزلة الإنسان فيه وما يترتب عليها من إشارات حول شروط قيامه ومقامه فيه وطبيعة دوره شرط ضروري الفصل السادس

وكاف لنفهم أن ما سأقوله عن نوعي العلوم ليست طلبا للإعجاز العلمي. فليس في القرآن قوانين صيغت صوغا فنيا لمعنى القانون.

ذلك أن القوانين العلمية لا تستعمل اللغة الطبيعية وكل محاولات تأويل لغة القرآن محاولة تأويلها لغرض التوظيف الذي سخر منه الغزالي في الفضائح بل هو أبشع منه لأنه يزعم العلمية ولا يكتفي بالمذهبية.

وهو ليس أبشع فحسب لأن الباطنية تدعي أن تأويلها هو إظهار الباطن وراء الظاهر وتعتبر هذا الباطن هو العالم الفلسفي الحقيقي -وهي عقيدة يشترك فيها كل المتكلمين والفلاسفة الذين يرون رد ما يسمونه نقلا إلى ما يسمونه عقلا -بل هو أخطر لأنه يلغي كل إمكانية لعلاج العلاقتين بالعلم والعمل.

وخطره يتمثل بالذات في الجواب المفسد عن سؤالنا: فهذا النوع من التأويل للغة القرآن الطبيعية إلى لغة يزعمونها علمية ومغنية عن طلب المعرفة العلمية من معينها يخلق عالما زائفا يحل فيه الإنسان متوهما أنه عين العالم الذي يحل فيه من يطلب المعرفة العلمية والعمل المطبق لها لعلاج العلاقتين.

ويمكن تعريف هذا المحل البديل من المحل الذي نطلب تحديده لفهم شروط علاج العلاقتين العمودية والأفقية بأنه محل الفكر السحري الذي

يعتقد أن التعامل مع ما يحيل إليه الرمز يكفي فيه التعامل مع الرمز: فيكون علاج ما يحيل عليه الكلام مثلا يكفي فيه علاج الكلام لكأن المسمى قانونه قانون الاسم.

وهذا هو منطق السحر حيث يتصور الساحر أن التعاويذ والبخور يمكن أن تغير الأشياء وأن غرز الإبرة في الدمى المشابهة للشخص المستهدف بالسحر له مفعول في الشخص المستهدف أو كما في العلوم الزائفة التي نقدها ابن خلدون حساب الجمل يمكن أن يكون علما رياضيا بالشخص في التنجيم مثلا.

والحصيلة ثرثرة وأكداس من الكتب التي ليس فيها إلا كلام لا أثر له في العلاقتين بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين التاريخ. وبهذه الطريقة يدنسون القرآن ويفسدون رؤيته للوجود ومنزلة الإنسان فيه. فلا علاقة مثلا لحساب الجمل والأعداد إلا علاقة ترميز وتشفير لكتابة الأعداد بالحروف لا غير.

وكل ما كان يسمى علم الحروف تخريف في تخريف ومثله التنجيم إذ حسبان اسم أم الشخص بحساب الجمل لا علاقة له بمصيره لأن اسم أمه من صدف التسمية في أسرته وعلاقة الحروف بالأرقام من تحكم كتابتها وكل ما يبنى عليها من جفر وكلام على المستقبل من بدائية الفكر وسطحيته وليس علما أصلا.

وكل كلام على الإعجاز العددي في القرآن إذا تجاوز الكلام على بنية النص وما فيه من نظام يقبل الوصف الرياضي ككل عمل وراءه ناظم عقلي لا معنى له ولا علاقة له بالطبيعة والتاريخ ومن ثم فلا يعتد به في تفسير وقائع الطبيعة وأحداث التاريخ. وفيه مع ذلك حط من شأن القرآن

وليس رفع أبدا.

ولست غافلا على أن القوانين العلمية بعد أن تكتشف بلغتها الخاصة تقبل الترجمة إلى لغة طبيعية ككل شيء قابل للشرح باللسان الطبيعي شرطا في التعليم مثلا لكن العكس ممتنع. أعني أني لا أستطيع أن أستنتج من كلام طبيعي غير مسبوق باكتشاف علمي يمكن أن يكون مصدرا للاكتشاف العلمي.

وذلك لعلتين:

1. اللغة العلمية رياضية وليست طبيعية وهي لا تصبح علمية لمجرد كونها لغة بل لا بد من أن تستمد منها فرضيات علمية لا تصبح معتبرة قوانين إلا إذا أيدتها التجارب بمنطق حساب الاحتمال شديد الرجوح بمعنى أن أنها صمدت أمام محاولات تكذيبها التجريبي وتظل صالحة إلى أن يتم تجاوزها

ثم وهذه هي العلة الأهم:

2. لغة العلم دلالية وليست معنوية ولهذا ضاعفت أبعاد دراسة اللسان الثلاثة فضممت المعنوي للدلالي والبلاغي للسنتاكسي وميزت بين التداولي في اللسان الطبيعي والتداولي في اللسان العلمي. ما يعني أن العلم دلالي وسانتاكسي وتداولي في اللسان العلمي حصرا.

فعندما يحاول القائلون بالإعجاز العلمي غصب النصوص لاستخراج دلالة علمية ما يتجاوز الدلالة العلمية لأنه معنوي ولأن المعنوي أوسع من الدلالي فهو يضيق أفق الرؤية متوهما بذلك أنه يثبت قيمة مضافة للقرآن ولا يدري أنه يفقره فيلقي انفتاح أفقه بعصره في أفق ضيق هو أفق الدلالة

حصرا.

وأفق الدلالة لا يخرج من العالم الطبيعي والتاريخي ولذلك فعلوم الملة بهذا المعنى لا يكون فيها الفكر خارج عالم الطبيعة والتاريخ وذلك لعلتين أيضا: 1-فهم يعتبرون الوصول إلى الحقيقة ممكن بمحاكاة الموجود كما تدركه الحواس العادية 2-وهم يفهمون الرؤية القرآنية برد المتعالي إلى المتداني.

ورد المتعالي إلى المتداني نوعان: إما الرد الحشوي أو الرد التعطيلي في الكلام على الله ذاتا وصفات على سبيل المثال. ذلك أن الرد الموجب هو قيس المتعالي على المتداني والرد السالب هو تعريف المتعالي بنفي المتداني فلا يبقى إلا العدم. وإذن فكلاهما يرد الوجود إلى الإدراك إيجابا أو سلبا.

في الحالتين لا وجود لعالم آخر غير العالم الطبيعي والعالم التاريخي لأن ما وراءهما يقاس عليهما فيعدم إما برده إلى الطبيعة والتاريخ في الرؤية الحشوية أو بنفي هذا الرد بدعوى التنزيه في الكلام على الله مثلا فلا يبقى خارج العالمين إلا العدم الحاصل من النفي الذي هو جوهر الفكر الباطني.

وإذن فالفكر الذي بنى علوم الملة الخمسة ليس له غير العالم الزائف الذي يتوهم أمرين: العلم محاكاة للموجود كما يتجلى للإدراك الفعلي واللغة الطبيعية قابلة لأن تمكن من علاج العلاقتين العمودية والأفقية. وهو في الحالة الأولى ذو رؤية سحرية بالتعاويذ وفي الثانية ذو رؤية دعوية بالوعظ.

إلى حد الآن لم أتجاوز التعريف السلبي للمحل الذي نبحث عنه؛ نعلم الآن أنه ليس هذا المحل الزائف الذي يعتقد أنه العودة إلى العالم الطبيعي والتاريخي بتأويل الكلام الطبيعي ومن ثم فالفكر لا يخرج منهما بل هو يبقى حبيسا فيهما حتى لو توهم أنه يتكلم إلى أسمى الموجودات موضوعا

للدين مثلا.

وهذا المحل الذي لم يخرج من العالم الطبيعي والتاريخي إلا وهميا لا ينتج علما وعملا يعالجان العلاقتين بل ينتج سلطة لأصحابه على الأذهان رغم عجزه في كل سلطان على الأعيان وهو ما يحوجه إلى العنف الذي هو سلطان على الأبدان؛ الجهل بالقوانين والسنن يعوض لطف العلم بعنف الجهل.

والحصيلة مما أسلفت هي أن ما نبحث عنه محلا يقيم فيه الفكر عندما يبحث في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ فيصبح فوق العالمين هو المحل الذي عرفه القرآن بأن جعل الإنسان مريدا وعالما وقادرا وحيا وموجودا وهذه المقومات هي التي يكون الغوص فيها مغمزا وجوديا لعالم الإبداع الرمزي الفاعل.

وكما سبق أن بينت فعالم الإبداع الرمزي الفاعل نوعان: الأول وهو الأعم هو عالم الإبداع الرمزي الفاعل في عالم المعاني التي لا يكون فيها الموجود ذا قيام خارجي سابق عن علمه بل علمه هو الذي "يخلقه". والثاني وهو الأخص وهو عالم الإبداع الرمزي الفاعل في عالم الدلالات وفيها الموجود سابق.

وكلا النوعين مضاعف: فالنوع الأول يتعلق خاصة بأداة علوم الطبيعة وهو الرياضيات الأسمى التي تبدع عالمها وموضوعه وكلاهما بلغة ابن تيمية مقدرات ذهنية. والنوع الثاني يتعلق خاصة بأداة علوم الإنسان وهو الأباديع الأدبية الأسمى التي تبدع علمها وموضوعها.

ولكل من هذين النوعين تطبيق: فتطبيق الرياضيات هو معنى كونها أداة

علوم الطبيعة. وتطبيق الأباديع الأدبية هو معنى كونها أداة علوم التاريخ (أو الإنسان). لكن الطبيعة والتاريخ في ذاتهما لا يعلمهما إلا الله: ومعنى ذلك أن ما نعلمه منهما هو ما يناسب حاجتينا المادية والروحية بأداتينا هذين.

العالم الذي يحل فيه الإنسان في العلم والعمل على علم هو عالم الرموز الفاعلة وهي التي وصفنا أعني الإبداعات الرياضية والأدبية التي تخلق هذا العالم المشروط في الولوج لعالم الطبيعة ولعالم التاريخ وهما كامنان في الإنسان الخليفة بوصفه متعاليا يقبل التحييث في علاقة مع أصل التعالي الله.

فالإنسان بكيانه العضوي محله الطبيعة والتاريخ وهو مشدود بقيود المكان والزمان. لكن كيانه العضوي في آن يشعر بأن الطبيعة والتاريخ والمكان والزمان كلها قائمة في كيانه الروحي. فنحن اليوم 7 مليار إنسان. لكن كل واحد من هؤلاء له في كيانه 7 مليار تصور للعالمين الطبيعي والتاريخي.

ويمكنه مضاعفة هذه العوالم بلا حد. لكنه عنده قدرة على إبداع عالمين يمكنانه من السلطان على هذا الخلق اللامتناهي الخيالي بصورة تجعله يميز بين الممكن المطلق والممكن الحاصل. والممكن الحاصل هو الطبيعة والتاريخ والممكن المطلق هو ما لا يقدر عليه وينسبه إلى مثاله الأعلى الله.

لكن النوعين من الإبداع الأسمى للموضوع وعلمه (الرياضيات) أو للموضوع وعمله (الأخلاقيات) متفاعلان. فلا يمكن تخيل الفنون من دون الرياضيات وخاصة أساس كل الفنون أعني رياضيات المكان والشكل (الرسم والنحت) ورياضيات الزمان والصوت (الموسيقى والشعر) ولا يمكن تخيل ذلك من دون الأخلاقيات.

والأخلاقيات المبدعة للقيم وعملها غير الأخلاق بالمعنى العادي. إنها المقومات وقيمها أعني الإرادة وقيمتاها الحرية والعبودية والعلم وقيمتاه الحق والباطل والقدرة وقيمتاها الخير والشر والحياة وقيمتاها الجمال والقبح والوجود وقيمتاه الجليل والذليل. وهذه رياضيات العمل وتلك أخلاقيات النظر.

الفصل السابع

وصلنا الآن إلى لغز الألغاز وسر الأسرار، كيف يمكن لهذين الإبداعين اللذين يبدعان الموضوع وعلمه (الرياضيات العالية) أو الموضوع وعمله (الأخلاقيات العالية) أن يحصلا لو افترضنا الإنسان حبيس الطبيعة والتاريخ وليس له جناحان يسبحان في فضاء متحرر من المكان والزمان وذو سلطان عليهما؟

وكيف يمكن مثل هذه القدرة التي تحصل للإنسان بفضل الإبداعين خلال تطبيقهما على الطبيعة وعلى التاريخ أن تكون في آن مصدرا للخير كله وللشر كله؟ لأن ذلك كذلك قلت إن الأمر يتعلق بلغز الألغاز وسر الأسرار. وسأنطلق من مثال الكل يمارسه في حياته يوميا وقد خصصت لهمها عديد المحاولات سابقا.

تكلمت كثيرا عما سميته رمز الفعل (العملة) وفعل الرمز (الكلمة). كل أخيار العالم وكل شروره منهما. فالعملة المزيفة والكلمة الكاذبة هما مصدر كل الشرور في العلاقتين العمودية والأفقية لما فيهما من سلطان في التبادل والتواصل يمكن أن ينقلب فيصبح سلطانا على المتبادلين والمتواصلين.

فالعملة والكلمة عندما تصبحان ذاتي سلطان على المتبادلين وعلى المتواصلين تكونان ما رمز إليه القرآن الكريم بمعدن العجل وخواره. فالعملة الزائفة هي انتقالها من تعبير عن قيمة حقيقية إلى تعبير عن قيمة مزيفة هي ما يترتب على استعمالها للسلطان على الإنسان لتصبح أداة ربوية.

وهي عندئذ مثل العلم عندما يصبح أداة شر بدل من أن يكون أداة خير. فالطب يكون أداة خير إذا يعالج المرض وهو أداة شر عندما يسمم الإنسان وكذلك العملة تكون أداة خير عندما تيسر التبادل كما سنرى وهي أداة شر عندما تصبح سلطانا لأصحابها على منتجي ما يتم تبادله بضاعة كان أو خدمة.

والكلمة الصادقة شرط التواصل لكن الكلمة الكاذبة ليس هدفها التواصل بل الخداع. وكل من يفهم بعض الفهم في السياسة يعلم أن ما يدنسها هو اعتقاد الكثير من الساسة أن المسوسين وليس من شروط خدمتهم التي هي جوهرها.

عندما تصبح السياسة مشروطة بالخداع في التواصل فهي تكون قد تغيرت من سياسة تخدم الجماعة إلى سياسة تستخدم الجماعة. وإذا اجتمع تحريف العملة من أداة للتبادل إلى سلطان على المتبادلين وتعريف الكلمة من أداة للتواصل إلى سلطان على المتواصلين تنتقل التربية والحكم إلى مرجعية دين العجل.

ولن أعتب على أي قارئ يعسر عليه متابعة هذه الحقائق اللطيفة ما لهذا العالم الجديد الذي يمكن الإنسان من الطفو من عالم الطبيعة وعالم التاريخ إلى ما منطلقه يمكنه أن يكون الذات الفاعلة للخير والشر بحسب خياراته

الحرة لاستعمال ما يستمده منهما من فاعلية بها تقاس خيريته وشريته وأهليته.

فهما ما سميته التجهيز الذي جهز به الإنسان فطريا ليكون قادرا على تحقيق مهمته مستعمرا في الأرض (أي مكلف بتعميرها) ومستخلفا فيها (أي مكلف بجعل التعمير خاضعا للقيم التي ذكرت) مع تركه حرا اختيار التعمير بها فيكون تعميرا بحق أو بدونها فيكون تدميرا بحق فيغير أهليته يوم الدين.

وهذا ما يحصل فعلا وما يترتب على الرؤية القرآنية. والقرآن لا يكتفي بالتذكير بذلك بل هو يجعل التجربة شاهدة عليه في عرضه التاريخي لمسار الإنسانية المادي والروحي خلال نقد التحريفات بقانون التصديق والهيمنة وما من أحد يرى ما يحصل للإنسانية حاليا من تدمير يمكنه أن يشكك في ذلك.

لكني لا أريد اليوم أن أتكلم على التحريف عامة وتحريف وظيفة العملة والكلمة بل أريد أن أقتصر على الدور الموجب للإبداعين الضروري للعلم (الرياضيات) والضروري للعمل (الأخلاقيات) بوصف تطبيقهما على الطبيعة والتاريخ شرطين في العلم لعلاج العلاقة العمودية والتبادل والعلاقة الأفقية والتواصل.

فلا أحد يمكنه أن يشكك في أن الإنسان من حيث هو إنسان مجهز بالقدرة على النظر والعقد وهو لا يمكن أن يعيش بدونهما ولا يمكن أيضا ألا يكون مجهزا بهما وطبعا الغالب وقصور صاحبه علة لفساد العقد والعكس بالعكس.

ولا أحد يمكنه أن يشكك في أن الإنسان من حيث هو إنسان مجهز بالقدرة على العمل والشرع ولا يمكن أن يعيش بدونهما ولا يمكن أيضا ألا يكون مجهزا بهما وطبعا فوجودهما الفطري ليس كافيا بل لا بد من حكم ينميهما وقد يقتلهما وفساد العمل في الغالب وقصور صاحبه علة فساد العمل والعكس بالعكس.

وما يفسد العمل والشرع هو الوصاية في الحكم لأن صاحب السلطة يقتل ما في فطرة المواطن ويفرض عليه ما في فطرته وهو عين الطغيان حتى لو كانت فطرة الحاكم سوية وهي لا يمكن أن تكون سوية بعد أن أصبحت تطلب السلطان على بدن بدلا من تحريره من كل عوائق العمل الذاتي بمقتضى فطرته.

وإذن فالوسطاء يقتلون الإنسان بالسلطان على غذاء ذهنه والأوصياء يقتلونه بالسلطان على غذاء بدنه فيصبح عبدا لما يفرضه عليه الوسيط لاستعباد روحه وعبدا لما يفرضه عليه الوصي لاستعباد روحه. وذلك هو العنف الذي يحيل إليه ابن خلدون بوصفه علة فساد معاني الإنسانية في المفرد وفي الجماعة.

وبذلك يغرق الجميع في الطبيعة والتاريخ لأن التربية بالوسيط تقطع جناح الإبداع العلمي والعملي والحكم بالوصاية يلغي ما استطاع منهما التحرر من سلطان الوسيط بسلطان الوصي أي بقوة الحكم التي تسيطر على الأرواح التي نجت من السيطرة على الأرواح بالسيطرة على الأبدان.

وبذلك تنحط الأمم؛ فإذا فقد الفرد حريته الروحية بسبب سلطان الوسيط حريته السياسية بسبب سلطان الوصي وهما طغيانان يمثلان بعدي دين

العجل يفقد الإنسان القدرة على الطفو فوق الموجود ولا يبقى له من منشود إلا تقليد الموجود سواء في رؤية الوسيط أو في إرادة الوصي.

والسر يحدده مفهومان يميز بهما الرؤية القرآنية بين ما صار يسمى اصطلاحا بفرض العين وفرض الكفاية. فليس من شك أن كل الجماعات البشرية بحاجة للتعاون وتقسيم العمل الفصل السابع

قسمة العمل تعني أن كل واحد من المتفرغين لعمل معين هو في الحقيقة نائب عن الجماعة كلها في القيام بسد تلك الحاجة المشتركة بينهم فيكون فرض الكفاية نيابة عن فرض العين في كل عمل تفرغ له من يقوم به نيابة عن البقية. وهذه النيابة هي التي تستمد منها قيم النيابات بمقارنة بعضها ببعضها.

فتتراتب هذه النيابات بما قدر لها من قيمة هذا الدور الذي يتعلق بسد الحاجات المادية والحاجات الروحية التي لا تسد إلا بهذا الحل المعتمد على تقسيم العمل وتوزيع ثمراته. وتلك هي علة اختراع العملة لتيسير التبادل بسبب ما في التقايض من شبه استحالة التطابق بين المنتجات والحاجات فيه.

وبذلك تصبح العملة شبه رمز مطلق لقيم كل ما يسد الحاجات المادية والروحية لأن قيم الأشياء تعير بها ثم بتلك القيم التي يرمز إليها بها يمكن لصاحبها أن يحصل على ما يسد حاجته دون أن يكون مضطرا للمبادلة مع من ينتظر منه بضاعة تسد حاجته ليبادله ببضاعة تسد حاجته مقايضة وهي وضعيات نادرة.

وكل ما قلناه عن التبادل يقال مثله عن التواصل فيصح على الكلمة ما

يصح على العملة. لكن الآن الأمر لا يتعلق بتبادل الأمور المادية (بضائع وخدمات) بل بتواصل حولها (قيم الأشياء حتى بالمعنى الاقتصادي موضوع تواصل) وحول الأمور المعنوية الخالصة وخاصة أمور النظر والعقد وبالعمل والشرع.

مدار الإشكالية كله هو في "النيابة" وما يترتب عليها أو في "التمثيل" وما يترتب عليه. فالعملة رمز "ممثل" أو "نائب" عن القيم التي لثمرات العمل المقسوم في الجماعة بمنطق نيابة فرض الكفاية لفرض العين إذ لولا حل النيابة لكان على كل إنسان أن يقوم بكل ما يقوم به المجتمع حتى يسد كل حاجاته.

ولا كانت حاجاته المادية تسد بالعملة نائبة عن كل ما يسدها من ثمرات الإنتاج المادي (الاقتصاد) التي تنتجها الجماعة بفضل تقسيم العمل وكانت حاجاته الروحية تسد بالكلمة نائبة عن كل ما يسدها من ثمرات الإنتاج الروحي (الثقافة) التي تنتجها الجماعة كذلك فالعملة والكلمة هما أداتا كل سلطان.

فإذا صارت العملة بيد سلطان وصي وصارت الكلمة بيد سلطان وسيط فقدت الجماعة سلطانها على ذاتها لأن ما كان أداة للتبادل صار سلطانا لمن هي بيده على المتبادلين وما كان أداة للتواصل صار سلطانا من هي بيده على المتواصلين. وذانك هما سلطان بعدي العجل. ولا نتحرر منه إلا بفهم هذه العلاقات.

ولست مستغربا علة التحريف في فهم الرؤية القرآنية لأن كلام الله مثلا على الربا الذي هو جوهر سلطان العملة -انظروا الحرب على تركيا حاليا بمحاولة

أصحاب السلطان الربوي والمضاربي بالعملة ضرب أداة التبادل فيها- والذهاب إلى حد قول الله إنه يحاربه بنفسه دلالة على خطره الاجتماعي.

ونفس الأمر بالنسبة إلى الكلمة. فسلطان أصحابها يجعلها أداة الخداع الأولى بواسطة الإعلام الكاذب والملاهي المذهلة للعقل والفهم. وهي أيضا من أدوات الحرب على تركيا مثلا. فجل صحف أوروبا صارت تدعي أن حكم تركيا دكتاتوري ويعتبرون حكم بلحة العميل لناتن ياهو ديموقراطي.

وما قاله القرآن في الوظيفة الربوية للعملة عندما تنتقل من أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين يقال ما يضاهيه قسوة في الوظيفة التضليلية للكلمة عندما تنتقل من أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين: كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون. المقت أشد من الحرب معنويا لأنه من دوافعها.

والحمد لله فقد أنجزت ما وعدت فأجبت عن الأسئلة التي بقيت معلقة وعلي أن أمر بعد هذا الفصل إلى الكلام في ما يترتب على الرؤية القرآنية من علاج للعلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية بين الإنسان والتاريخ وشروط حصولهما بصورة تجمع بين التعمير والاستخلاف.

وصلنا للفصل الثامن. فلنشرع في علاج علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة وعلاقته الأفقية بالتاريخ كما ينبغي أن تكونا بمقتضى ما تعدده الرؤية القرآنية إذا نظرنا إلى:

1. شروط قيام الإنسان
2. مقومات الإنسان

3. تكليف الإنسان بمهمتين في الأرض

4. مقومات الطبيعة والتاريخ

5. فصلت 53 وآل عمران 7.

وسأبدأ بـ 5 -أي فصلت 53 وآل عمران 7. فالرؤية تعدد ما يقبل العلم وما لا يقبله صراحة لمعرفة حقيقة القرآن الذي هو تذكير بما هو كامن في ذات الإنسان أو ما فطر عليه. ففصلت تحدد الآيات التي يريها الله في الآفاق والأنفس موضوعا للعلم بحقيقة القرآن من حيث هو تذكير ورؤية.

وآل عمران 7 تعدد ما ينبغي تجنبه لأنه غير قابل للعلم وكل محاولة فيه لا تنتج معرفة بل هي تنتج الفتنة وتدل على زيغ القلب. والجمع بين الأمر في فصلت 53 والنهي في آل عمران 7 توجيه من الرؤية لنظر الإنسان وعقده ولعلمه وشرعه من أجل تحقيق مهمتيه في الدنيا تحقيقا يثبت أهليته للاستخلاف.

وهذه رؤية مؤطرة لنوع الابستمولوجيا التي تتميز بأمرين ينبغي صوغهما صوغا واضحا يجعلهما مترتبين صراحة عن الرؤية القرآنية للمعرفة وحدودها وشروط تحقيقها لمهمتي الإنسان:

1. الفصل بين الشاهد المعلوم والغيب المحجوب تعني بصورة واضحة عدم القول بنظرية المعرفة القائلة بالمطابقة.

وينتج عن هذا الفصل أن:

الفصل الثامن

2. العلم الإنساني ليس محيطا بالوجود ومن ثم فهو ليس مطلقا بل هو اجتهاد دائم يتطور بتطور رؤية الإنسان لآيات الله في الآفاق والأنفس. والآفاق هي الطبيعة والتاريخ حيث وجودها خارج الأذهان والأنفس هي ذوات البشر وما فيها منهما ومن صبو إلى ما ورائهما.

أما آيات الله فيهما وفي الأنفس فهي ما يحتج به القرآن نفسه على حقيقة الرسالة تذكيرا ورؤية وكلها تعود إلى آية واحدة النظام لأن القرآن بخلاف ما يقصه عن الأنبياء الآخرين لا يجعل أدلة الرسول معتمدة على المعجزات الخارقة للنظام بل بالعكس معجزتها هي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

فتكون الآيات التي يريها الله في الآفاق وفي الأنفس هي القوانين والسنن التي يتأسس عليها نظام الطبيعة ونظام التاريخ في ذاتهما وفي ذوات البشر التي تتقوم بما فيها من طبيعي ومن تاريخي وفي ذلك تحديد بين لموضوع المعرفة في علوم الطبيعة وعلوم الإنسان التي تكتشف القوانين والسنن.

بدأنا بآخر عناصر الإشكالية فلنواصل نفس الخطة عودة من نهايتها إلى بدايتها فيأتي دور 4 -أي مقومات الطبيعة والتاريخ ودائما بالاستناد إلى الرؤية وما يترتب عليها. ولنتكلم على الطبيعة "إنا كل شيء خلقناه بقدر (القمر .(49 ليس القصد القدر رديف القضاء بل المعنى الرياضي.

ونفس القول يصدق على التاريخ لأن السنن هي قدر رياضي كيفي وليس كميا. وسأعتمد على التعريف الديكارتي للرياضي: فهو ليس الكمي فحسب بل وكذلك الكيفي بمعنى "ما يقبل القيس والترتيب". الكمي يقبل القيس ويؤسس للترتيب الكمي. والترتيب يمكن أن يكون كيفيا بتراتب المنازل

وذلك هو مفهوم السنن.

لكن ذلك لا يكفي. فهذا القول يتعلق ببنية الطبيعي والتاريخي من حيث هما مخلوقان بنظام رياضي وفي ذلك تحديد للمطلوب في علم الطبيعة أو نظام القوانين الرياضي الكمي وعلم التاريخ أو نظام السنن الرياضي الكيفي وطبيعة المعلوم لا تكفي لتحديد العلم. فما تجهيز الإنسان الممكن من البلوغ إليه؟

لا بد من جهازين يمكنان من البلوغ إلى إدراك بنية الطبيعي والتاريخي أو النظام القانوني والنظام السنني: ولهما الإدراك المبدع لما به يدركان وهو الرياضيات العالية والأخلاقيات العالية أو إبداع بنى رمزية تكون في آن إبداعا لموضوعها وتعلمها وعلمها في آن. وهذا هو المستوى الأول من المعرفة.

وهو المستوى الذي يسميه ابن تيمية مستوى التقدير الذهني. وهو المستوى الوحيد الذي يعترف له بالكلية والضرورة البرهانية لأن العلم فيه مطابق للمعلوم ما دام هو الذي يبدع المعلوم ويبدع علمه في آن. فالموضوع الرياضي هو المقدر الرياضي والعلم هو التقدير ثم التأكد بالبرهان من التطابق بينهما.

لا بد من جهازين يمكنان من البلوغ إلى إدراك بنية الطبيعي والتاريخي أو النظام القانوني والنظام السنني: أولهما الإدراك المبدع لما به يدركان وهو الرياضيات العالية والأخلاقيات العالية أو إبداع بنى رمزية تكون في آن إبداعا لموضوعها وتعلمها وعلمها في آن. وهذا أول مستويات العلم.

والمستوى الثاني هو تطبيق هذا المستوى الأول على المعطيات الحسية التي

تأتي من الموضوع الذي ليس من إبداع الإنسان بل هو إما موضوع طبيعي أو موضوع تاريخي. فالنظام فيهما لا يدرك إلا بفضل التجربة التي هي دائما جزئية ولا يمكن لعلمها أن يكون كليا وضروريا وبرهانيا.

ولولا تطبيق المستوى الأول على المستوى الثاني لاستحال العلم في الطبيعيات وفي التاريخيات. والمستوى الثاني وخصائصه وحاجته إلى المستوى الأول كلاهما صاغهما ابن تيمية صوغا صريحا وواضحا. ولو لم يكتب في حياته إلا هذا لكفاه ذلك لأن يعد من أكبر فلاسفة الإسلام والإنسانية.

ولست بحاجة لإطالة الكلام بل الأمر فقد خصصت للمسألة ما تستحق في ضميمة المثالية الألمانية وكذلك في الفصول العشرة التي أوجزت فيها ثورته الابستمولوجية والوجودية لأن نقده للمنطق الأرسطي لم يكن مقصورا عليه كمنطق بل تجاوزه إلى أصوله

فما كان يعنيه ليس صحة المنطق الصوري أو عدمها بل صحة الانتقال منه كرياضيات العلاقات يعمل بالمتغيرات إلى عملة تعويض المتغيرات بقيم من الوجود الخارجي أي من المعطيات التجريبية ومن ثم نظرية المعرفة ونظرية الوجود أساسا وهو ما يغفل عنه من يتصور الرجل مثل المتكلمين.

ثم نصل إلى 3 -أو مهمتي الإنسان. فالرؤية القرآنية تعدد للإنسان مهمتين في الدنيا نظره وعمله لتحقيقهما هو الاختبار الذي يمر به الإنسان ليثبت جدارته بالاستخلاف أو أن يفشل فيه. وهذان المهمتان تعتبرهما الرؤية القرآنية تعريفا للإنسان:

1. مستعمر في الأرض (مكلف بتعميرها)

وبين أن شرط التعمير هو علم القوانين والعمل بها في تطبيقاتها وشرط الاستخلاف هو علم السنن والعمل بها في تطبيقاتها. وإذن فالمهمتان اللتان يعرف بهما الإنسان هما عين ما سميناه العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ. والثمرة سد الحاجات: ثروة وتراث.

وبذلك نصل إلى المسألة الثانية مقومات الإنسان. فلا يمكن أن يكلف الإنسان بهذين المهمتين إذا لم يكن قادرا عليهما بمقتضى كيانه العضوي والروحي. ومن هنا تكلمت الرؤية على مقومات الإنسان أو على صفاته الجوهرية: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود. من دونها يكون التكليف بغير الوسع.

فلا يكون التكليف لاختبار الأهلية عادلا إذا لم يكن الإنسان ذا إرادة حرة حتى يتحمل مسؤولية أفعاله النظرية والعملية. وهذا يقتضي العلم حتى لا يكون عمله رماية في عماية لكن الإرادة والعلم وحدهما لا يحققان شيئا فعليا ما لم يكن للإنسان قدرة على الإنجاز. ومن كان بهذه الصفات يعتبر حيا بحق.

والحي القادر والعالم والمريد موجود حتما. وهذه المقومات إذن شروط للتكليف بالمهمتين ولتحمل مسؤولية ما يقوم به الإنسان لتختبر أهليته للاستخلاف. وإذن فهذه هي

انثروبولوجية القرآن أو رؤية القرآن لحقيقة الإنسان وطبيعته. فيتبين التناغم بين المسائل الأربع التي درسناها إلى حد الآن.

وبذلك نصل إلى بيت القصيد في الرؤية القرآنية التي تعدد شروط تحقيق

مهمة الإنسان المضاعفة: التعمير والاستخلاف. فلو كان ذلك ليس مبنيا على روابط عضوية بين الإنسان والطبيعة والتاريخ بالعلاقتين العمودية والأفقية ما وجد التناغم بين الإنسان والعالم محلا لمقامه ومصدرا لقيامه.

فالمسألة الأولى 1 -هي شروط قيام الإنسان تلخيصا للعلاقتين العمودية بينه وبين الطبيعة ومنها يستمد شرط قيامه المادي والعضوي (الغذاء والماء والهواء والدواء) وبينه وبين التاريخ ومنه يستمد شرط قيامه النفسي والروحي (العلوم والفنون والأخلاق والعيش المشترك). ففيهما يقيم الإنسان وبهما يقوم.

وكما نوهت بابن تيمية في المسألة الابستمولوجية فواجبي أن أنوه بابن خلدون المسألة الأكسيولوجية. فثورة الأول تتعلق بشروط علم الطبيعة الابستمولوجية المتعلقة بأدوات علم الطبيعة وقوانينها وثورة الثاني تتعلق بشروط علم التاريخ الأكسيولوجية أي المتعلقة بغايات التاريخ وسننه.

وتلك هي علة وصلي بين الرجلين وهما من نفس القرن ولا يفصل بين وفاة الأول ومولد الثاني إلا عقد واحد. وهما حقا يمثلان ثورة في نظرية العلم وفي نظرية العمل أهملها المسلمون فكانت صيحة في واد ولا تزال لأن المتكلمين في فكرهما ليسوا باحثين فيه بل في المواقف الإيديولوجية منهما.

وهكذا فقد أنهيت علاج المسائل التي تترتب على الرؤية القرآنية لعلاج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية بينه وبين التاريخ وهما علاقتان أهمالهما كان دليلا أولا على فساد علوم الملة الغائية وثانيا على أن علة هذا الفساد هي تحريف الرؤية القرآنية وعكس فصلت 53 وآل عمران

آمل أن أكون قد وفيت بما وعدت وما التوفيق إلا من عند الله. وعلى كل فما انتظره من الشباب المتحرر من التحريف الذي وصفت أن يشرع في اختبار هذه الفرضيات التي أقدمها

ولا أدعي أنها نهاية المطاف في البحث العلمي المحرر من تخريف الدعاة وثرثرة المتكلمين وسفاهة أدعياء الحداثة.

فبماذا تتميز هذه الرؤية التي أنسبها إلى الإسلام إذا قيست بما كان سائدا في الثقافات المتقدمة على الحضارة التي أسستها وخاصة في ما يتعلق بهذه المسائل الخمس؟

1. نظرية المعرفة المناسبة لها ترفض المطابقة بسبب القول بالغيب.

2. مقومات الطبيعة تتجاوز صورة العالم اليونانية. فهي لا تقول بالعالمين ما فوق القمر وما دونه ولا تقول بالمحدودية في الرؤية التي تبناها الفلاسفة ارثا أرسطيا لأن عالمها بالقياس إلى عالمهم يبدو لا متناهيا إذ بعضه يومه بخمسين ألف سنة ومن يومهم مثلا. أما التاريخ فهي تعتبره موضوعا للعلم الذي يطلب السنن التي لا تتبدل ولا تتغير.

3. في نظرية الإنسان هي تعرفه بكونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها من حيث هو موضوع معرفة ومن حيث هو مكلف بمهمتين يمتحن فيهما امتحانا يحدد أهليته أو عدمها للاستخلاف ومن ثم فهو تعريف يجمع بين الدنيوي والأخروي ويعرف الإنسان بكيانه الدنيوي المشدود إلى كيانه الأخروي.

وأخيرا فهي رؤية تجمع بين شروط تحقيق المهمتين في كيان الإنسان وذلك هو موضوع المسألة الثانية أي المقومات وفي كيان العالم وذلك هو موضوع العلاقتين بالطبيعة وبالتاريخ لأن الأولى هي معين قيامه العضوي والثاني هو معين قيامه الروحي. وما رأيت رؤية بهذا

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

الثورة او الإصلاح الدائم، بنيتها النظرية ونموذجها الإسلامي- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

148 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 14

الفصل الثالث 26

الفصل الرابع 37

الفصل الخامس 46

الفصل السادس 60

الفصل السابع 73

الفصل الثامن 86

الفصل التاسع 101

الفصل العاشر 127

الفصل الحادى عشر 138

الفصل الحادي عشر 139

تونس ب -24-08 /1441 18-04-2020

الفصل الأول

- الفصل الأول ب تكلمت أمس على الحويطات وشبهتها بسيدي بوزيد وشبهت شهيدها بشهيدها رغم الفرق البين . فتعبير الثاني كان دالا على العجز أمام الظلم وتعبير الأول دال على الجهاد الفعلي لحماية حق ضمنه الإسلام . لكن بوعزيزي مثل نهاية العجز وبداية الثورة والحويطي بداية الوعي الذي قد ينهي الثورة المضادة .

وما أريد الكلام عليه اليوم هو البنية الكونية لكل ثورة فعلية دائمة باعتبارها الإصلاح

المستمر للوجود الإنساني عامة بما أشرت إليه بعجل أعني مراحل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالتين : 1 -حالة الأمة التي ربي شعبها عن الحرية وقد وصف الرسول الخاتم هذه المراحل بكونها مرحلة اليد فمرحلة اللسان فمرحلة القلب وهي متنازلة ما يعني الدلالة على رفض ما دون هذا الحد الأدنى .

ومعنى ذلك أن الحد الأدنى من فرض العين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفيد أمرا مسكوتا عنه في هذا الترتيب المتنازل لأبعاد الجهاد جاء بعكس ما حصل في الجهاد الذي بنى أمة الإسلام: ذلك أن الثورة بدأت في القلب ومرت إلى اللسان حتى بلغت الذروة فصارت اليد : مراحل الثورات الموجبة.

لكنها تعني أيضا أن الثورة التي تكون في القلب ثم في اللسان ثم في اليد لا بد أن تكون الثورة المضادة التي يطغى أصحابها ويفسدون في الأرض هم من يفعلون باليد الباطشة ثم يضعفون فيستعملون اللسان الكاذب ثم يفقدون المصداقية فلا يبقى لهم إلا القلب الحاقد . فالمراحل موجبة أو سالبة بغاياتها .

وإذن فكل مرحلة لها وجهان بحسب الغايات؛ ففي حالة الغاية التي تحقق قيم الإسلام يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فعلا دالا على صلاح "معاني الإنسانية" بلغة ابن خلدون . وفي حالة الغاية التي تحقق نقض الإسلام يكون النهي عن المعروف والأمر بالمنكر فعلا دالا على فساد 'معاني الإنسانية .

ولو كان الامر يقف عند الحد لكنت من القائلين بالمنطق الجدلي أي بفاعلية التناقض المؤدي إلى التجاوز - الآوفيهيبونج الهيجلي - والمعلوم أني أرفضه رفضا قاطعا لأن التاريخ الإنساني ليس مثلث الأبعاد بل هو مخمسها ؛ وذلك لأن الإنسان ليس بدنا فحسب بل هو روح كذلك ومن ثم فالزمانية مضاعفة لديه .

فماضي الإنسان حدث وحديث حوله يتلوه بمعنى أن الحدث الفعلي يصحبه دائما حديث

ويبقى بعده وهو المؤثر الحقيقي في تطور البشر ولكن بإيقاع مختلف عن إيقاع الاحداث. ومستقبل الإنسان حديث وحدث يتلوه فتكون العلاقة بينهما عكس مثيلتها في الماضي ويكون المعيار الحدث اللاحق حكما على دلالة الحديث .

وكل ذلك يجري في إطار الحاضر ما يعني أنه ليس وسطا بين الماضي والمستقبل بل هو

محيط بهما بمعنى أن الحاضر كل لحظة يمتد إلى ماقبل بداية الماضي وإلى ما بعد نهاية المستقبل فتكون كل أفعال الإنسان وأقواله وكل فهومه لماضيه ومستقبله إضافية إلى حاضره. الحاضر هو البؤرة المحددة للدلالات.

ولولا اكتشاف هذه الحقيقة القرآنية لبقيت هيجليا كما كنت في شبابي . ما حررني من التثليث الهيجلي - وهو تثليث يقول به الإسلاميون لأنهم أصبحوا يستعملون منطق الصراع

الجدلي ويسمونه التد افع وهو مفهوم للوجود له أصله في القرآن لأن الله هو الدافع وليس الناس هم المتد افعين -هو هذه البنية المخمسة.

ولهذه العلة فإن المثلث الذي ذكره الرسول له ضمير معلوم من أسلوب القرآن المؤثر في الحديث هو اضمار ما لا يحتاج لاظهاره في الخطاب البليغ . فبحثت عن الضمير فإذا هو ما ينقل من القلب إلى اللسان وما ينقل من اللسان إلى اليد . فلا احد ينكر أن الرسول لم يحقق النقلتين مباشرة بل مر بالمضمر.

فما المضمر بين القلب واللسان؟ وما المضمر بين اللسان واليد؟ كل من يقرأ سيرة الرسول يمكن أن يجيب عن السؤالين بدلا مني . وفيهما آيات قرآنية بمعنى أنها من التذكير الأسمى بل ومن التذكير الأول . فقم وانذر مثلا فيها ضمير عدم الأمر بهما قبل ذلك .والهجرة معلومة . إنهما الجوابان المعلومان .

والسؤال هو ما علاقة ذلك بمكوني الإنسان وبأبعاد الزمان؟أي بالبدن والروح في كيان

الإنسان اولا وبالحدث والحديث في الزمانية ثانيا؟عندما نفهم ذلك يصبح الضمير في الحالتين علته تحقيق التناسق الإيقاعي بين البدني والروحي في كيان الإنسان وتحقيق التناسق الإيقاعي بين الحدث والحديث في الزمان.

طبعا لم ينلني شرف العيش في حياة الرسول . لكني بهذه المنظومة المفهومية أستطيع ان أكتب سيرته بصورة تكون الف مرة أكثر دقة من كتاب سيرته الذين عايشوه أو الذين عايشوا من عايشوه . فلا يمكن أن يكون الرسول قد مر بهذه المراحل الخمس أي بالثلاثة التي ذكرها وبالاثنتين اللتين أضمرهما بلاغة .

ولكن قبل ذلك فلأسأل اي إنسان ذكرا كان أو أنثى له حفيد أو حفيدة. واهتم بمراقبتهم عندما يشرعون في التعبير القصدي عما يريدون قبل أن يتعلموا الكلام ثم بعده. فبم يعبرون أولا ثم ثانيا؟ كيف ينقلون ما في قلوبهم لغيرهم أول مرة ثم ثاني مرة؟ أليس بالإشارة البدنية ثم بالعبارة اللسانية؟

هبنا فرضيا اعتبرنا ما فطر عليه الإنسان من قيم هي ما يسميه القرآن الإسلام الذي يولد عليه الإنسان وهي ما يظهر في القلب عند من من الله عليهم ببصيرة تؤهلهم لأن يكونوا مذكرين للأمم بما فطرهم الله عليه . ألا تكون جنينية في كيانه الطاهر وكأنه يعاني من مخاض قيمي كوني هو الباطن المصطفى؟

فما الذي جعل الرسول ينزوي في غار حراء قبل البعثة؟ اليس هذا عبارة

إشارية قبل العبارة اللسانية؟ إنه تعبير القلب بالإشارة البدنية أي باعتزال ما كان موجودا من أمور كانت بحاجة للثورة عليها لغلبة الاستبداد والفساد في مجتمعه . الانزواء عبارة إشارية يرفض بها القلب طلبا للمنشود دون كلام.

وهكذا فقد برهنا على وجود الضمير الأول بين القلب واللسان . لا يمر الثائر إلى العبارة

قبل المرور بالإشارة لأن الثورة جنين والذي تقع في قلبه حامل به ويعاني من آلام العمل والمخاض الذي نشهده عندما نلاحظ أي طفل يعبر عما في قلبه بالإشارة إلى أن يصبح قادرا على العبارة. كذلك كل الثورات .

لكن الإشارة من خصائصها أنها عسيرة الفهم لعسر تأويلها. ومن ثم فعدوى الإشارة الثورية نادرة جدا . ولذلك فأصحاب الإشارات الثورية قلما يكون لهم صحابة في البداية

ولعل أولهم مع الرسول الخاتم كان الصديق وخديجة. ولهذه العلة فلا أحدا نال مرتبتهما في الصحبة . وفهمهما دليل مشاركة حدسية حتما ء

ويترتب على ذلك استحالة الانتقال مباشرة إلى اليد لأنها تقتضي جماعة ورأينا أن الإشارة غير معدية أي إنها لا تكفي لتكوين جماعة فاعلة .

لابد من الانتقال إلى العبارة التي تجعل عدواها أفعل لأنها تواصل مفهوم وليست مشروطة بالمشاركة الوجدانية بل تكفي مشاركة عقلية مع صاحبها أو ضده.

الانتقال إلى العبارة بعد الإشارة يكون بعد تحقق جماعة ضيقة تشترك مع

صاحب البداية وجدانيا أي بما يسمو "التفاهم العقلي" لأن التناغم الوجداني علاقة حب ذات صلة بالترائي الباطني بين المؤمنين بنفس المعاني القيمية التي تنبع من القلب الرافض لما في الموجود من مناف للمنشود الساعي لتغييره.

عندئذ يتسرب شيء من الكلام في ما بينهم افصاحا عما في ضمائرهم من تعبير عما بين الموجود والمنشود من تناقض يريدون إصلاحه على الأقل في حياتهم الخاصة. فيبدون للمحافظين على الموجود وكأنهم شواذ وخطر يهدد الموجود . فتحصل العدوى الأوسع ربما بفضل حرب اعدائهم عليهم أكثر مما يكون بفضل جهدهم .

وهكذا وصلنا إلى الضمير الثاني وسيطا بين اللسان واليد.

فلا يمكن أن تنتقل الثورة من اللسان إلى اليد إلا بعد أن يكون اللسان قد نشر قيم الثورة مرتين بين المؤمنين بها وبين محاربيها وخاصة بين محاربيها الذين يصبحون أكثر الناس نشرا لها بالغلو في إظهار ما كان خفيا من ظلمهم وعسفهم .

ا سم 77 جح وم ف السيئة بالحسنة والحوار بالتي هي أحسن . فتضطر في النهاية إلى استعمال القوة وتبدو ماديا هي الاضعف . لكنها روحيا هي الأقوى وكلما طال سجال الحرب صارت الثورة هي الأقوى ماديا لأن غلو أعدائها يضاعف عدد مؤيديها .

وهكذا فقد برهنت على الضمير الثاني أو الوسيط بين اللسان واليد كما برهنت على الضمير الأول بين القلب واللسان فتصبح المراحل خمسا:

• والإشارة البدنية • اللسان

• الجدل الكلامي أو الحوار المعمم للعدوى • والانتقال إلى حجة الميدان أو اليد وهو غاية المعركة التي تمثل بداية نصر أي ثورة.

وما يعنيني من سيرة الرسول الخاتم هو هذه المراحل الخمس؛ التي اعتبرها غايتها حجة الوداع أو بصورة أدق خطبة حجة الوداع. فهي التأويل الأتم لقيم الثورة الإسلامية أولا يذكر به القرآن من المشترك بين الديني والفلسفي عندما يتحرران من وهمين هما القول بالمطابقتين علة كل تعريف ديني وفلسفي .

والآن فأي معنى للتخميس إذا كان له دلالة التثليث أي رؤية للربوبية كما يجمع ما بين فلسفة هيجل الدينية وفلسفته التاريخية التي لا تختلف عن الطبيعية واللتين يؤسسهما علي نظرية التثليث الجدلية باعتبارها ترجمة وجودية لنظرية الأقانيم الثلاثة المسيحية.

طبعا أنا لا أصدق هذه الخرافة لأني موحد .

فما هو الاساس الذي أبني عليه التخميس الذي لا علاقة له بذات الله ولا بصفاته ولا خاصة بما يمكن للإنسان ادعاؤه من علم محيط وعمل تام إذا أدرك استحالة القول بالمطابقتين إلا توهما: فعلمنا محدود وعملنا ناقص دائما . ومن ثم فالأمر يتعلق بهذه الخاصية في نظر الإنسان وعقده وفي عمله وشرعه .

وهذه الخاصية تجتمع في نظرية قيم الأفعال الإنسانية نظرية وعقدية كانت أو عملية

وشرعية لأنها تتعلق بالاجتهاد في الأولين وبالجهاد في الثانيين باعتبار الإنسان مستعمر في الأرض أي أنه يستمد شروط بقائه العضوي منها ومستخلف فيها أي أنه لا يستمدهما حيوانيا بل بقيم هي جوهر بقائه الروحي.

وتلك هي أحكام أفعال العباد الخمسة: الواجب والمندوب والمكروه والمحظور. وهي جهات قيمية وليست جهات وجودية (مثل الممكن والممتنع والواجب) . وهذه الجهات الأربع بينها جهة "صر" هي المباح الذي يصبح شاملا لها جميعا في الضرورات التي تبيح المحظورات بحسب تقييمه للضرورة المبيحة إن كان صادقا .

وهذه من علامات الحرية والتكليف في الإسلام: وهو ما يعني أن ما يعتبره الله في الحساب

ليس الفعل في حد ذاته بل الاجتهاد المرجح لحكمه بأحد هذه الاحكام الخمسة . فيكون الله قد كلف الإنسان بما فطره عليه بأن يكون قاضي نفسه في الدنيا لأن فطرته تتضمن تذكيره بأن الله رقيبا حاضرا معه دائما .

ماذا يعني أن أحكام الأفعال هي في آن دينية وفلسفية بل هي المشترك بين الديني والفلسفي؟ أمران: لو كنت اتكلم على الدين عامة وعلى الفلسفة عامة لكان كلامي عديم المعنى .

ا يي كي بيع وتو موه هنا د أ الروك تتا على الاج 25 الغيب محجوب على غير الخالق والآمر.

وكل فلسفة لم تصل إلى هذه النتيجة لا يمكن أن يكون لكلامها معنى

علميا بمعنى أنها تتجاوز الممكن عقلا وإرادة . فالعلم إذا كان جديا يدرك أن المعرفة الإنسانية محدودة وهي إضافية إليه ولا تتعداه. والعمل يدرك إذا كان جديا أن العمل الإنساني محدود وهو إضافي إليه ولا يتعداه.

الدين سبق في ذلك .

لكن علماء الملة وقعوا مرتين في فخ المطابقتين : الأولى بتأثير من فلاسفة أفلاطون وأرسطو وبتوسط الكلام اليهودي المسيحي (الكلام والفلاسفة في النظر والعقد والفقه والتصوف في العمل والشرع والتفسير أصلا لها جميع (.

والثانية من الفلاسفة ما بعد الحديثة بتوسط الهيجلية والماركسية: وهمان مرضيان . في حالتي هذين الوهمين صار "علماء" الأمة يتصورون أن أحكام الافعال تترتب على تعيين مطابق لحقائق الوجود في النظر والعقد ولحقائق المنشود في العمل والشرع فصاروا يتصورون معرفتهم وإرادتهم مطابقتين لمعرفة الله وإرادته وتوهموا أن القاضي مثلا يقضي بشرع الله لكأن فهمه له هو معناه عند الله.

وقس عليه كل علوم الملة الدينية ومثلها كل علومها الفلسفية فلم يعد العلم اجتهادا والعمل جهادا بل صار أصحابهما طغاة يزعمون أن ما يدركونه من الوجود ومن المنشود هو عين الموجود والمنشود وأصبحت الأحكام بذاتها هي المعيار وليس التقدير الذي هو عين حرية الشكر والارادة وشرط التكليف والحساب.

وأختم بعبارة يساء فهمها : "نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" .

فهمت على أن القاضي يحكم بظاهر الافعال ولا تهمه السرائر. وهذا جريمة علتها عدم فهم "لا تقربوا حدود الله" لا تقتصر على عدوان المجرم بل على القاضي الذي يحكم بالظاهر وينسى السرائر فيخلط بين مقدار العقوبة الأقصى والحكم .

وقد يقبل الإنسان أن يطبق ذلك الرسول لأن الله قد يعلمه بالسرائر. لكن لا يوجد قاض يعلمه الله بالسرائر. فكيف إذن يقضي بالظاهر وكأن السرائر قابلة للرد إلى الظاهر؟ والدليل أن الرسول في حالات حديثة استعمل حجة: اشققت على قلبه؟ إذا عدنا لهذا المعنى باتت الأحكام معيارها من السرائر.

والجهل بالسرائر علته وجود الغيب في الأنفس وفي الآفاق . فيكون علمنا لهما دائما علما اجتهاديا تستحيل فيه المطابقة. ويكون عملنا فيهما دائما جهاديا تستحيل فيه المطابقة. وحينها يزول التعصب والبحث بمنطق "التواصي بالحق لطلب الحقيقة" والتواصي بالصبر لتحقيقه عند من يؤمن ويعمل صالحا .

وذلك هو شرط الاستثناء من الخسر. فالخسر هو إذن ما سماه ابن خلدون "حب التأله" أي الطغيان الناتج عن السلطة أوعن الثروة أوعن العلم أوعن العمل إذا ظن صاحبهما أن أفعاله صارت حائزة على ما لا يوصف به إلا الله علما وعملا عقدا وشرعا وأن الإنسان مجتهد ومجاهد وهو معنى كونه عابد وخليفة.

وختاما يمكن القول إن تعليل مراحل الثورة الخمس هو عين التخلص من علل الانحطاط الذي آل إليه حال الامة عندما حرفت قيم الإسلام ولم تتحرر من القول بالمطابقتين فتقدم

الطغيان في التربية ليؤسس الطغيان في الحكم عدنا إلى ما ثار عليه الإسلام أي الوساطة والوصاية: أي علة فساد معاني الإنسانية.

لما أشرع القصد بعبارة الإصلاح الدائم هو البنية النظرية للثورة واعتبار الإسلام نموذجا لهذا المعنى الذي يبدو متناقضا لأن الثورة عادة ما تشهر بكونها كما تفيد الكلمة العربية "فزة" فجائية لا تدوم إذ سرعان ما تهدأ ككل زوبعة دون أن تغير شيئا حقيقيا لأن النكوص يكون في الغالب مآلها .

ولا احتاج لإيمان من يبحث في دور النموذج في الإصلاح أن يكون مؤمنا بالإسلام دينا. فلو أخذت الثورة الأمريكية ثم الفرنسية ثم السوفياتية ثم ما يسمى بالخمينية وحتى العربية الحالية لا يصلح نموذجا . فما ترتب عليها أقرب إلى نقيض ما تدعيه من التغيير الثوري منه إليه فكل العيوب السابقة عليها عادت في ذروتها لاستنادها إلى منطق التغالب وليس إلى منطق التعارف المخرج من الخسر.

وما دعاني إلى كتابة هذه المحاولة هو أني أتوقع أن ما مر به الإنسانية حاليا وخاصة بعد أن فاجأت كورونا الأغنياء والاقوياء قبل الفقراء والضعفاء فجعلتهم جميعا في وضعية العاجز لأن الأمر لم يعد مقارنة بين إنسان وإنسان يحسم بالتغالب بل بين الإنسان وما يحيط به مما نتج بعضه عن طغيانه وبعضه عن نسيانه في علاقته بشروط بقائه .

فبدا لي وكأن ضرورة الوعي بالموقف التغالبي من التاريخ في العلاقات البشرية وأثره المدمر قد حلا وأن البشر سيفهمون معنى النساء 1 والحجرات 13 بل النموذج القرآني للإصلاح الدائم بديلا من الفزات الثورية ما قد

يؤهلهم لفهم دعوة الإسلام إلى حاجة البشر الا ينسوا أنهم أخوة (من نفس واحدة ولهم رب واحد) وأن يتعارفوا بدلا من التناكر فتكون المعرفة المتبادلة ثمرة معروف التواصل الذي يحول دون فساد التبادل العادل .

وهذه الرؤية مستحيلة من دون الإصلاح الدائم بالمعنى الذي حددته سورة العصر. فهو يبدأ بالوعي بخطر الخسر الذي يترتب على الطغيان والنسيان اللذين يحولان دون معاني النساء واحد والحجرات 13 . فالطغيان هو أصل التغالب الذي مآله الحرب الأهلية الدائمة بين البشر لنسيان هذين المبدأين أي الأخوة والتعارف من أجل المساواة تحريرا لهم من العنصرية والطبقية.

والعنصرية والطبقية هما جوهر العولة المادية.

فالأولى اساسها نظرية صراع أرواح الشعوب الهيجلية.

والثانية أساسها نظرية صراع طبقات الشعوب الماركسية . والترجمة الفعلية في التاريخ الإنساني هي تبرير الحروب الاستعمارية هيجليا والحروب الاجتماعية ماركسيا ومن ثم لا تكون الثورة إلا فزة مثل الجوائح التي لا تغير شيئا لأنها تجعل التاريخ الخلقي تاريخا طبيعيا .

فالفزة التي هي لحظة انفجار صراع أرواح الشعوب أو انفجار صراع الطبقات لا بد أن يسبقها الاستعداد لهذا الصراع وهو التسابق للاستحواذ على شروط القوة المادية) الثروة والسلاح) من أجل السيطرة وهو الاستعمار فيترتب عليهما الفساد في الأرض أو التلويث الطبيعي وثمرته الترف أو التلويث الثقافي: وهما علة التناكر والتصارع من أجل شروط البقاء وحرب الكل على الكل .

وبهذا المعنى فالثورات من أعراض المرض الذي يترتب على توقف الإصلاح الدائم وهي من جنس الحمى في البدن عند اختلال مزاجه ودورها لا يتجاوز المنبه تماما كالجوع أو كالألم الذي لا يمثل علاجا بل تنبيها إلى ضرورة البحث عن تشخيص الداء وتعليل المرض

للوصول إلى الدواء الذي هو توقف عملية الإصلاح الدائم: ولا علاج سواه وهو جوهر سياسة عالم من حيث هي تربية اجتهادية لتكوين الإنسان وحكم جهادي لاستكمال الضمير بالقانون .

والآن نفهم لماذا اعتبرت الإسلام نموذج هذا الإصلاح الدائم البديل من الثورة بمعناها الذي شرحت والذي يختلف عما يظن معنى لها وهو كاذب .

وقبول النموذج يمكن أن يكون مشفوعا بالإيمان ويمكن أن يقتصر على الرضا بالنموذج دون اعتقاد .

فالثورة كما وصفتها بلوغ الحمى أعلى درجاتها وهي عرض الداء الذي يترتب على تعثر الإصلاح الدائم وهو معنى الخسر . فرمز فرصة آدم الثانية هي الكلمات التي تلقاها فأتمهن فتاب عنه ربه .

ورمز الفرصة الثانية في الإسلام دحض لكل تحريف للأديان والفلسفات . فأبناء آدم لم يرثوا الخطيئة. وأبناء آدم لم يكلفوا بالاستخلاف في الأرض بعد العصيان بل قبله ومن ثم فالفرصة الثانية هي امتحان لأهلية آدم للاستخلاف من خلال شرط بقائه الذي هو الاستعمار في الأرض الذي هو في آن سياسة عالم الشهادة بقيم عالم الغيب للمتدين وعالم المثل

فيترتب عليهما العمل الصالح بمعناهما في سورة العصر المشفوع بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر المشتركين بين الديني والفلسفي .

فأما الشرط الجماعي الأول فهو التواصي بالحق وهو الاجتهاد في سياسة عالم الشهادة بالعمل على علم .

الفصل الثاني

وأما الشرط الثاني فهو التواصي بالصبر وهو الجهاد في سياسته على خلق . وشرط الشروط هو تجنب الخسر ورمزه الشيطان داعيا الإنسان الإخلاد إلى الأرض بدل الاستخلاف فيها بقيم الإيمان والعمل الصالح فرض عين تكليفا لعر.

ذكرت في الفصل الاول كلاما قد يظن فيه دعوى مبالغ فيها إذ قلت إن هذه المعاني تمكن من كتابة السيرة بصورة ألف مرة أفضل من كل ما كتب فيها. ولست مفاخرا بذلك بل منبها إلى أن عدم فهم منطق ما فعله الرسول يحول دون كتابة السيرة المتحررة مما أضافه الحب مدحا بما هو غني عنه أو الكراهية هجوا بما ليس فيه . السيرة الصادقة ينبغي أن تكون سيرة أمينة وموضوعية: سيرة المكلف بالإصلاح الدائم للإنسانية كلها .

وأضيف اليوم ما قد يبدو أكثر مبالغة من ذلك . فالقرآن نفسه لا يمكن فهمه والنفاذ إلى ما وراء نصه من تشاجن القضايا فيه إلى حد مذهل يحول دون إدراك نظام الرسالة العميق ما لم نتمكن من تحديد المفهومات الناظمة ل"حبكتها" بتحديد المرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج تبليغ الرسالة ومضمونها .

وما لم نبدأ بالقول إن مضمون الرسالة هو هذا الإصلاح الدائم بالتذكير بما فطر الله الإنسان عليه ونسيه لا يمكن أن نفهم شيئا من القرآن الكريم وخاصة كونه ملفا من هذه المعاني الخمس في وضعيتين يمر بهما الإنسان ويسعى الإصلاح لفهمهما وعلاجهما: في وضعية الخسر وهو ما ينبغي علاجه ووضعية التحرر منه بالوقاية منه . وتقدم الوقاية على العلاج: هو شرط الإصلاح الأنجع .

ولذلك فقد صدق الشافعي لما اعتبر سورة العصر ملخصا تاما للقرآن كله لأنها جعلت

البعد النقدي الذي هو نصف القرآن - الكلام في وضعية الخسر بوجهيه أي تحريف مضمون

الرسالة وتحريف شروط تحقيقها التاريخية-مقدما للبعد الموجب أي الإصلاح أو السياسة البديلة المتحررة من تحريف الرسالة وشروط تحقيقها .

وقد حدد القرآن مجالات الإصلاح السبعة في سورة هود وأخواتها التي قال عنها الرسول إنها شيبت راسه . وسأكتفي بهود في هذا الفصل . ومهما بحث الإنسان ليجد غيرها في التاريخ الإنساني المعلوم لن يجد ابدا غيرها لأنها ليست جامعة مانعة فحسب بل إنها لها ترتيب حقيقي هو عين المشترك بين فلاسفة الدين وفلاسفة التاريخ أو مراحل الإصلاح الدائم الذي هو تقاطعهما في القرآن وفي الفلسفة) ايجابا عند أفلاطون وهيجل وسلبا عند أرسطو وماركس) .

والإصلاح الدائم هو سياسة عالم الشهادة تربية للإنسان وحكما للجماعة المؤلفة من مؤمنين أحرار يستجيبون لربهم فيسوسون أمرهم بأنفسهم سياسة

شورية تجعل الاقتصاد ذا وظيفة اجتماعية (الشورى (38 فالانسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"(ابن خلدون المقدمة الباب الثاني الفصل (24 ورئاسته أداتها ما فيه من طبيعي أو استعماره في الأرض (الاقتصاد ذو الوظيفة الاجتماعية) وغايتها ما فيه من قيمي أو استخلافه في الأرض) الثقافة ذات الوظيفة العلمية والقيمية) .

مجالات الإصلاح السبعة في هود وبالترتيب الذي ذكرت هي الحوائل دون: .1 الغاية من رسالة نوح

.2 والغاية من رسالة هود

.3 والغاية من رسالة صالح

.+4 (والغاية من رسالة ابراهيم التي نتكلم عليها لاحقا)

<... د لجس ا .«6 والغاية من رسالة شعيب .7 والغاية من رسالة موسى . وهذه الحوائل هي: . وظيفة العلاقة مع الطبيعة . ووظيفة العلاقة مع الثروة . ووظيفة العلاقة مع الماء . وظيفة العلاقة مع التوحيد . ووظيفة العلاقة مع الجنس . ووظيفة العلاقة مع شروط التبادل . ووظيفة العلاقة مع الدولة.

فأول عائق أمام إصلاح من يمكن أن يكون؟

لا بد أن يكون من المقربين الذين يرفضون الحل الذي يقدمه للإصلاح: زوجته وابنه .

أليس أشد المعارضين للرسول عمه وجل عشيرته؟

والحل الذي جاءت به رسالة نوح لعلاج العلاقة بين الإنسان ووظيفة

الطبيعة هي صنع السفينة والزراعة والأنعام بفعل الإنسان على علم) اخذ من كل شيء زوجين اثنين :(رمز الطوفان .

يأتي العائق الثاني:

العلاقة مع الثروة وسلوك المستبدين بها (هود) .

ثم العائق الثالث العلاقة بمصدر الحياة الأول وسلوك المستبدين به أي الماء (صالح) . (نؤجل العائق الرابع ابراهيم)

7 القامس العلاقة مج ل الثاني للحياة أي قلي , - 1 د يليه العائق السادس فساد شروط التبادل العادل) رسالة شعيب) والعائق السابع والاخير هو العلاقة مع الدولة ذات الاستبداد السياسي) رسالة موسى) .

نعود إلى العائق الرابع الذي أجلنا الكلام عليه وهو يوجد في الوسط قبله ثلاثة وبعده ثلاثة لأنه فعلا يمثل المركز كما سنرى: أعني رسالة ابراهيم التي لم تحددها السورة بوظيفة معينة.

لكن ما ذكر فيها هو أن الملائكة جاءته لتعلمه بأمر ولتعلم زوجته بأمر. أعلمته بمصير قوم لوط . وبشرت زوجته وهي في سن اليأس بمولود جديد . طبعا لم تعدد السورة من المولود .

لكنه لا يمكن أن يكون اسماعيل ولا اسحق لأنه ليس مولود عضوي بل روحي .

فلا اسماعيل ولا اسحاق أتبا في سن الياس لأن زواجه من هاجر كان في ريعان عمره وزوجته التي جاءت معه إلى مصر كانت شابة أيضا وقد حملت بإسحاق مباشرة ربما بسبب الغيرة من هاجر ثم لعله لم يكن بانيا

عليها لأنه قال إنها اخته وابراهيم لا يكذب لأنها ليست بعد زوجته ويمكن أن يدعي ذلك -ما يعنيني الدلالة الرمزية لا الحقيقة التاريخية فلست مؤرخا -وينتج أن البشرى لا تتعلق بأي منهما بل هي تتعلق برمزية ابراهيم في الإسلام.

وهذه الرمزية دليلها نفي القرآن أن يكون ابراهيم يهوديا أو نصرانيا بل هو متقدم على الدينين ولا ينتسب إليهما وإذن فهو رمز الديني في كل دين أعني الوحدانية وهي واحدة كل الأديان.

وهي ما به كان محمدا ابن ابراهيم الروحي الذي بشرت به زوجة ابراهيم؛ مبدأ الوحدانية وليس بصورة عامة بل بما يفيد الرب المتعالي على عالم الشهادة وعلى أسمى ما

وهنا تأتي الرمزية الأسمى في آيات الأفول التي تعني أن ما كان مصدر كل الوثنيات هي التي نفاها ابراهيم في كلامه على الأوافل وهو المستوى الأول مما ورثه الإسلام منه . أما المستوى الثاني فهو انقاذ الإنسانية ورمزه هو ما تعيبه سنويا بعيد الاضحى لأن التضحية بالإنسان كانت من تقاليد الأديان الوثنية وصارت في دلالة أخرى أخطر من الاولى عين تحريف الأديان والفلسفات .

فالعولة المادية ليست شيئا آخر غير جعل الإنسان أداة لا غاية. وهي إذن تضحية بالإنسانية -قطرة قطرة ولذلك فهي أخطر من التضحية بالذبح السريع-وهي التي يعتبر هدف الإسلام من الاصلاح الدائم السعي تحرير الإنسانية منها بإنقاذها من هذا المصير. ولذلك فهو جمع بين وظيفتين متلازمتين في الفرصة الثانية:

• الأداة هي الاستعمار في الأرض التي تؤدي إلى منطق الاقتتال على ثمراته وهو جوهر العولة

• الاستخلاف في الارض وهو ما يحرر منه ويخلص الإنسانية من التحريفين •

فقيم الاستخلاف في الأرض - التي يثبت الإنسان بها جدارته به إذا طبقها في الاستعمار في الأرض فتجنب الفساد فيها وسفك الدماء -هي المقصودة بالإصلاح الدائم وهي التي تحول دون الاقتتال على ثمرات الاستعمار في الأرض التي هي شرط البقاء وشرط الكرامة لمن هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

عندما يطابق سلوكه خلال الاستعمار في الأرض حاصلا بقيم الاستخلاف وهو معنى "بمقتضى" وهو عند ئذ عين العبادة لأن الله يقول (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» بمعنى أنهما ليس لهما مهمة أخرى فتكون العبادة هي عين هذا التلازم بين الوظيفتين: الاستعمار في الأرض وقيم الاستخلاف .

وكل من يتصور العبادة هي الشعائر حصرا يجعل العلامة عين الحقيقة "وما. . .إلا" حصرية وهي تعني أن العبادة تتمثل في عدم الفساد وسفك الدماء اللذين اعتبرتهما الملائكة علة للتقدير أهلية آدم للاستخلاف .

والعلامة قد تكون للخداع والنفاق بخلاف عدم الفساد في الارض وعدم سفك الدماء الذي هو أهلية الاستخلاف لأنه ما يتحقق في الاختبار الذي يمر به الإنسان عندما يتغلب على نوازع الشر فيه فيغلب الإيثار على الأثرة ويطبق معنى النساء 1 والحجرات .13

وعندئذ يتحقق السلام الذي هو غاية الإسلام.

لكن لا اشك بل أني سأسمع: لكن أليس تاريخ الإسلام كله حروب وأهمها حروب الفتح التي قد تعتبر من علامات الخطأ بل هذا الفهم بل وحتى الأنفال 60 قد تبدو دالة على العكس تماما مما أحاول بيانه بصورة تجعل الإسلام مستقبلا للإنسانية وخاصة بعد أن

ولن أعتب على المعترض . لكن جوابي سيتعلق بلوم أبعد حتى من ذلك غورا .

فالحروب الاهلية ليست كونية فحسب أي بين جماعات من خارج نفس الأمة بل هي واقعة في نفس الامة كذلك . وعندما نحلل الرؤية القرآنية للحروب الداخلية والخارجية نفهم أن ما قلته عن الموقف القرآني هو الصواب ولا أزعم أن ذلك هو ما حصل دائما في التاريخ.

ولأبدأ بحروب الفتح . أليست كلها حروب تحرير لشعوب مستعمرة من فارس وبيزنطة خاصة وليست حروب استعمار؟

فكل هذه الشعوب صارت حرة بفضلها وأصبحت ذات دول وسيادة تحت راية الإسلام بل هي التي نشرته وحمته وكونت جل ثقافته إذا ما استثنينا القرآن المنزل الذي ليس للعرب فيه أدنى فضل لأنه رسالة للبشرية كلها حتى وإن بدأ بهم ربما لقربهم من الفطرة البكر وعدم تلوث أرواحهم لعدم تلقيهم ما يحرفونه .

ولأمر إلى الحروب الأهلية. أليس كلنا يعلم الحل المقترح لها؟

فالقرآن لا ينكر وجودها لكنه يقدم حلا يعود إلى علاج بغي البعض على

البعض بتوحيد الجماعة لإصلاح البغاة والتضامن مع المظلوم . وهو ما يعني أن العلاج يرد إلى معنى الدولة العادلة التي تطبق إرادة الجماعة وتلك هي فاعلية الشوكة الشرعية؟

فتكون الأغلبية الصالحة ذات شرعية وشوكة لردع المعتدي بالتي هي أحسن وإن لزم فبقوة تنفيذ القانون أو ما يسمى بـ"العنف الشرعي".

أما الحروب الدولية أي التي بين جماعات مختلفة فالقرآن لم ينفها لكن لا أحد ينكر أن أول من وضع قانون الحرب التي تعتبر الآن من أهم القانون الجنائي الدولي في الحروب وأخلاقها نجدها في الإسلام وفي وصايا الخلفاء الراشدين لجيوش الفتح . طبعا سيقال لكن ذلك لم يطبق دائما . صحيح لكن هل يوجد قانون يطبق دائما؟ هل القانون الدولي مطبق حاليا؟

لو كان ذلك كذلك لما احتجنا إلى الإصلاح لا الدائم ولا الظري. فعندما تصبح السياسة الخاصة بجماعة والشاملة للإنسانية سياسة تربية وسياسة حكم بهذه الأخلاق فإن الإنسانية ستتهذب بالتدريج ولا تبقى شرعية إلا لحرب الدفع فحسب وتصبح حرب الطلب من جنس

القرآن يؤجل الفصل فيها ليوم الدين والثانية هي لحماية المستضعفين لأن رد البغي واجب انساني من يستطيع القيام بها كان نائبا عن الإنسانية كلها .

وبهما اختم البحث بإصلاح أخطر مفهوم يبالغ الإسلاميون في استعماله بلا وعي : مفهوم التد افع . فهو ترجمة حرفية لمفهوم الصراع الجدلي المضنون قانونا طبيعيا في فلسفة هيجل وماركس . ما يغفله الجميع هو أن القرآن لا يتكلم على "تدافع الناس فيما بينهم" بل هو يتكلم على "دفع الله الناس

بعضهم ببعض". والشرق شاسع . فالتدافع قانون فيزيائي بين قوتين وهو قانون تصادم القوى . ودفع الله الناس قانون خلقي وروحي . فالدافع فيه هو الله وليس القوتين المتصادمتين .

فالتدافع -صراع النقيضين -معركة بين إنسانين فيها غالب ومغلوب بمقتضى القوة. ولا دخل للقيم ولا لطرف ثالث هو الله الذي يدعو طرفا رابعا هو الصالحين من الجماعة من أجل تحقيق غاية الشورى 38 . ننتقل من صراع قوى عمياء إلى خلاف بين شخصين بينهما حكم هو القانون الذي يستمد شرعيته من الجماعة المدعوة للوقوف ضد الباغي أو الظالم فتكون الجماعة ذاتية التشريع بقيمها سواء كان الخلاف في نفس الجماعة (القانون الوطني (أو بين الجماعات) القانون الدولي) ..

وبذلك فالإسلاميون صاروا مثل الماركسيين والهيجليين لا يرون وراء التاريخ حكما متعاليا عليه -صراع قوى عمياء . ولذلك فالقوة التي تتكلم عليها الأنفال 60 لم تعد أداة دفع عن شرعية معينة بل صارت أداة غلبة ولم يعد بالوسع فهم أخلاق صلاح الدين الأيوبي مثلا. وهو ما أفسد مفهوم الجهاد حتى أصبح رمزه الإرهاب بعد أن انتقلت عدواه من

الحشاشين إلى شباب السنة الذين وظفتهم مخابرات الاستعمار والأنظمة العميلة لتشويه

والغريب أن بعض الفقهاء يبررون ذلك بالقول إنه الحل الوحيد بالنسبة إلى الضعيف ميلا كعادتهم لأيسر الحلول التي تقدم العاجل على الآجل ولا يدرون أن الحلول التي من هذا الجنس تزيده ضعفا وتقوي الاعداء لأن كل تصد للظلم من دون القيم التي تجعل الظلم غير مقبول عقلا ووجدانا

لا يمكن أن يكون جهادا بل هو نقيضه بالجوهر. فالجهاد من دون أخلاقه يصبح قتالا بلا غاية وأداة خلقيتين فيكون جرما: ولهذه العلة كانت أخلاق الحرب في الإسلام ما نعلم وهي أول تأسيس لقانون الحرب.

فالحرب من ادوات الإصلاح الدائم إذا كانت شرعية وبقيم الفروسية بمعنى أن المحارب المظلوم يبحث عن حقه وفي نفس الوقت يحاول إصلاح الظالم لا الانتقام منه لأن الظالم قد يكون -كما يصف ذلك ابن خلدون - ضحية تربية عنيفة خلال تكوينه وخلال

حكمه . وهو ما يفسر به ابن خلدون فساد معاني الإنسانية وفقدان الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف .

فالثورات التي لا تطبق "اذهبوا فأنتم الطلقاء" تنتهي إلى حرب أهلية دائمة وليس إلى إصلاح دائم . ولا يعني ذلك أن الأمة التي تؤمن بهذه القيم أمة تقبل العدوان عليها أو على المستضعفين من حولها وإلا لما وجدت الانفال 60.

فرسالتها الكونية هي تحقيق قيم الاستخلاف خلال الاستعمار في الارض وبها يعرف القرآن عبادة الله ليس بين المسلمين وحدهم بل في عالم الشهادة كله : ولذلك فالرسالة كونية وخاتمة لأنها تذكير بما يترتب على النساء 1 والحجرات 13.

مو موي

اعتبر هذه المحاولة في الإصلاح الدائم الذي يعد الإسلام نموذج بنيته النظرية تتمة لمحاولة سابقة عنوانها "المعادلة العادلة" .

وغاية الإصلاح الدائم تحليل تكوينيتها. وتلك هي البنية التي يعرض القرآن الكريم نموذجها الذي هو عين بنية القرآن نفسه . لذلك ادعيت فيها أن هذه البنية هي التي تمكن من الترجمة الأمينة لسيرة الرسول وهي التي تمكن كذلك من الإدراك العميق لنظام الرسالة.

فهي تذكير بما يحتاج إليه الإنسان في مهمتيه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . وهي سياسة عالم الشهادة بقيم الاستخلاف وهو ما يتبين من أبعاد مضمون القرآن المقومة الخمسة:

. المرسل) الله)

.2 والمرسل إليه) الإنسان)

.3 الرسول (محمد)

.+ ومنهج تبليغ ([وهو المقصود بالإصلاح الدائم)

.5 ومضمون الرسالة: ربط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف .

فأما سيرة الرسول فقد رددتها إلى عناصر البنية النموذجية للإصلاح الدائم الموازية لمراحل التكوينية وهي القلب . وتتألف من مرحلة

.1 البلاغ الاشاري

.2 ثم البلاغ اللساني الاقناعي

.3 فشوكة الحق التي تحسم مع من يحارب الحوار الإصلاحي .

وكل ما أضفته هو الوسيط بين القلب واللسان ثم الوسيط بين اللسان واليد في مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فتكون مراحل التكوينية هي عين مراحل سيرة الرسول من حيث هو رسول وهي خمس

ولم أختلق الوسيطين لأن من يقرأ القرآن ومراحل تكليف الرسول بتبليغ الرسالة لا يمكن ألا يعتبر الوسيطين قد وردا مضمرين بين المرحلة الأولى والثانية ثم بين المرحلة الثانية والثالثة.

وما عدم الافصاح عنهما إلا من مميزات الأسلوب القرآني في اضمار ما لا يحتاج إلى الاظهار إلا ما كان لا يفهم بمقتضى قوانين البلاغة العربية.

فلا أحد يجهل أن الانتقال من القلب إلى اللسان مستحيل من دون أن يكون ما في القلب قد بلغ نضوجا يصبح حالا لصاحبه نجعله هو نفسه بكيانه عبارة فيجعل البلوغ قادرا على العبارة عنه باللسان وكأنه يترجم ما عليه كيانه نفسه ما يعني أنه يعبر عن مضمون الرسالة بالكيان قبل اللسان: وهو معنى أخلاق محمد هي أخلاق القرآن . فالتعبير بالكيان هو ما نسميه العبارة البدنية أو الإشارة المعبرة.

والقلب يتجلى في السلوك بل هو عين السلوك.

وما كانت الإشارة عصية عن التأويل فإنها ليست معدية ولا كافية لتحقيق تلاقي القلوب ما لم تكن تعيش تجارب روحية متقاربة. فهي تحدث تقاربا بين القلوب التي تعيش نفس التجربة الكيانية فتساعد على التواصل العيانية التي تقرب من التفاعل اللساني في سعيها للتواصل الأوضح.

وتلك هي بداية الانتقال إلى اللسان وجلي البيان بين بني الإنسان .

الفصل الثالث

وعبارة الأبدان أو الإشارة ليست عصية عن التأويل فحسب بل هي دافعة إلى الانزواء الذي هو أفضل تعبير إشاري لأن صاحبه ينسحب من الحياة العامة إلى عزلة تجعله في حوار وجداني مع ما يتعالى على الفاني . فيكون في محيطه موضوع قيل وقال ومسألة وسؤال وتلك هي بداية الدفع إلى فرز أولي لأذواق الوجدان بأن فرز ما ينقال من مجال العبارة الخالص مما لا ينقال من مجال الإشارة الخالص : ويصبح الصمت أفضل حال تواصلية بين المشرئبين لما يتعالى على الأقوال ويتعين في الأفعال .

وأذواق الوجدان هي اللقاء الأول بين القلوب . وهي إذن شبه توجه الأبصار إلى ما وراء المبصرات والشروع في مرحلة البصيرة وراء البصر ومرحلة السميعة وراء السمع ومرحلة الشميمة وراء الشم ومرحلة الذويقة وراء الذوق ومرحلة اللميسة وراء اللمس أي في كل هذه الحالات تجاوز المحسوس إلى اللامحسوس فيه . وكل هذه الحوادس صيغة مبالغة من الحواس لا تبدو كذلك لأنها مؤنثة لكنها من جنس عالم وعليم : باصرة بصيرة سامعة سميعة شامة شميمة ذائقة ذويقة ولامسة لمسية

والتجاوز إلى اللامحسوس في المحسوس اشرتباب إلى ما يشبه غاية التلاشي به اللامتناهي وليس في الرسم -بوان دو فويت-فانشن بوينت -رمزا إلى المثال في الممثول بحيث يصبح ما يسمى واقعا عند العامي -وكل القائلين بالمطابقتين عامة يمن فيهم الفلاسفة-من أعراض واقع أسمى يمكن اعتباره غاية لا تدرك رغم أنها ما من دونه لا يدرك شيء.

وهذه المرحلة التي يمكن أن يوصف صاحبها بالجنون أو بالتوحد بالمعنى النفسي عند كل الفارقين بين الثاني غرقا يجعلهم يظنونه عين الباقي لقولهم بالمطابقتين المعرفية والقيمية فلا يميزون بين الحواس والحوادس ولا يترددون في القول بإطلاق عالم الشهادة الذي يردوه

-الفصل الثالث- إلى ما يشهدون منه قيسا إياه على مشهودهم فيجعلون إدراكهم معيار الموجود علما وإرادتهم

معيار المنشود عملا .

والتمييز بين المشهود وما يتعالى على كل شهود لعدم تعينه بذاته خارج إدراكه هو الذي اكتشف ابن تيمية أحد نوعيه وسماه المقدرات الذهنية التي يمكن وصفها بالنظرية لأنه يمثل لها بالرياضيات وهي الوحيدة التي يعتقد أننا يمكن أن نعلمها بيقين لقابليتها للبرهان الكلي والضروري والمحض (كل هذا كلامه (وكل ما عداها علمه تجريبي ونسبي لا يمكن أن يكون إلا استقراءا ناقصا .

وقياسا عليها وضعت مفهوم المعاني الكلية المقدرة ذهنيا ليس في مجال النظر والعقد لتعلم الطبائع بل في مجال العمل والشرع لعلم الشرائع) أي كل ما يضفيه الإنسان من قيم على الطبائع: ودوره في علوم الإنسان مثل دور الرياضيات في علوم الطبيعة) .

والأولى لا تتكلم في الموجود بل في شروط قابليته للعبارة القانونية. والثانية لا تتكلم في المنشود بل في شروط قابليته للعبارة القيمية. وهما نوعا التقدير الذهني أولهما مشروط علوم الطبيعة والثاني في علوم الإنسان.

والعلاقة بينهما ممكنة وهي البعد الذاتي الذي لا تخلو منه الطبيعيات والبعد الموضوعي الذي لا تخلو منه الإنسانيات . ويمكن اعتبارهما النقطة الغاية للاشرتبابين في هذا الانزواء والتوحد خلال طلب ما به ندرك النظام القانوني للأشياء في النظر والعقد والنظام القيمي للأفعال في العمل والشرع . وهما ما سميته المشترك بين الماسمي والديني؛ "غاية التلاشي اللامتناهي" وهو ما يحول دون القول بالمطابقتين إذ شرطهما اللاتناهي الذي هو غاية لا تدرك.

وابن تيمية يجعل الإحاطة بكل العلم مستحيلة لأن شرطها أن تعلم أي شيء موجود علم كل شيء في الوجود لترابط كل عناصره. ولولا أني وجدت هذا المعنى في القرآن لما اطمأننت إلى تجاوز ما عشته صبيا وكأنه فوضى مطلقة لما فيه من تشاجن وتشابك بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ ولما انتهيت إلى أن المسلمين أولوا فصلت 53 وآل عمران 7 فقلبوا الأمر نهيا والنهي أمرا فحصل ما توقعه الرسول : حرفوا الرسالة مثل سابقيهم نظرا وعملا .

ولا يمكن الاستئناف من دون التخلص من هذا التحريف . ولو كنت أول قائل بهذا الكلام لظن بي الكثير من الظنون .

لكن قائله وإن بأسلوب آخر ويبدو أنه يطبقه في ميدان آخر هو في الحقيقة عينه لأنه عين تطبيقه على تطبيق الرسالة وتعريف نظرية المعرفة ونظرية القيمة أي القول بالمطابقتين المستحياتين: قاله ابن خلدون في كلامه على التربية والحكم اللذين أفسدا معاني الإنسانية لكونهما ألغبا بالعنف رئاسة الإنسان الخليفة.

اقتطف هذا النص من الفصل السادس من باب المقدمة الثاني بعنوان "في أن معاناة الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم" وأطلب من القراء ربطهما بما جاء في الفصل أربعين من الباب السادس حول فساد معاني الإنسانية: "وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من جشاعة أو جين واثقين بعدم الوزع حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها . أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه . وقد نهى عمر سعدا رضي عنهما مثلها لما أخذ زهرة بن جوية سلب الجالنوس وكانت قيمته خمسة وسبعين ألفا من الذهب وكان اتبع الجالينوس يوم القادسية فقتله وأخذ سلبه فانتزعه منه سعد وقال له ؛ "هلا انتظرت

اتباعه إذني" وكتب إلى عمر يستأذنه فكتب إليه عمر: تعمد إلى مثل زهرة وقد صلي بما صلي به وبقي عليك ما بقي من حربك وتكسر فوقه وتضيق قلبه" وأمضى له عمر سلبه . وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يسكبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك ".

ثم ما هو أخطر:

"وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا وأثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلا ببأسه .

ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأسا ممن تأخذه الأحكام . ونجد أيضا الذين يعانون الاحكام وكلتها من لن مرباهم بالتأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات بنقص ذلك من بأسهم كثيرا ولا يكادون يدافعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه . وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ من المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس". ثم يأتي الأهم:

ولا تستنكر ذلك) أي ما تقدم من عنف يحط من أنفة الإنسان فيفقده معاني الإنسانية) بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلا يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخشدها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حصرا على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد. وما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سور البأس فيهم"

اا ا ال سس سي أجنبي . وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي"

.

فإذا وصلنا هذا النص بالنص المتعلق بالتربية والحكم وفساد معاني الإنسانية فهمنا الثورة السياسية ببعديها تربية لتكوين الأجيال وحكما لرعاية الجماعة وحمايتها ليست الفزات بل هي رؤية لحقيقة الإنسان وما يترتب عليها فيهما .

قد يظن القارئ المتعجل أن ابن خلدون يفضل البداوة على الحضارة لأنه يتصور الرؤيتين رهينتي المقابلة بداوة حضارة - أي ما قبل المدينة وما بعدها فيكون القصد مقابلة التربية البدوية والتربية الحضرية- ولا ينتبه إلى أن الأمثلة التوضيحية استعمل فيها ابن خلدون هذه المقابلة لإبراز المعنى في أقصى غاياته . لكن الأحداث الذي يحللها كلها وقعت في المدينة: وإذن فنوعا التربية تحصلان في البداوة وفي الحضارة وهو يفاضل بينهما لا ذاتهما بصرف النظر عن محل الوقوع.

فمثال الرسول في التربية ومثال الفاروق في الحكم كلاهما حدثا الحواضر. أحدهما في مكة والمدينة (تربية الرسول) . والثاني في المدينة (حكم الفاروق) . وكلاهما يطبق رؤية تحصل فيهما كليهما يكون فيها الهدف هو البناء على الوزع الذاتي لا الأجنبي أي على احترام كرامة الإنسان لا على إذلاله في التربية بتساط المربي وفي الحكم بتسلط الحاكم .

وهنا نكتشف أهم قضية أريد توضيحها ؛ فمن قرأ هيجل وماركس لا بد أن يكون قد صادف أن المثال الذي يتكلمان عليه لتعريف رؤيتهما للعلاقات البشرية وبنائها على صراع الأرواح عند الأول وعلى صراع الطبقات عند الثاني واستمدادها مما يسمونه جدل العلاقة بين السيد والعبد

.

التربية والحكم تدجين القوي للضعيف بل كلاهما رئيس بطبعه ولا سلطان لأحد منهما على الثاني إلا تعاقدي بمنطق قانون أسمى منهما كليهما هو الاستخلاف . فالسيادة متضايفة مع العبودية وكلاهما علاقة من جنس ما يسميه الإسلاميون التدافع أي علاقة قوتين غالبة ومغلوبة في حين أن الرئاسة التي يفضلها ابن خلدون تعني علاقة تكارمية بين حريتين كلتاهما تعترف بالثانية.

لا كان كل منهما يعتبر نفسه عابدا لرب مشترك فلا أحد منهما يعامل الثاني بعلاقة السيد والعبد ويكون الاعتراف نتيجة صراع بينهما بل اعترافهما بوجود رب واحد مشترك يجعلهما متساويين ويجعل علاقة الرئاسة شبه علاقة تقدير متبادل اختبارية مثل علاقة متعلم بمعلم يعلم أنه فوق كل ذي علم عليم .

هيجل وماركس يريان أن الحرية الإنسانية ناتجة عن حرب التغالب التي تنتهي إلى الاعتراف المتبادل عندما يكتشف الغالب أنه مغلوب والمغلوب أنه غالب فيكون التجاوز الغاية اعتراف .

وهذا الانقلاب الكيفي عملية سحرية أو قفزة نوعية تفضي إما إلى التكرار اللانهائي أو زوال المبدأ؛ صراع النقيضين .

ونموذج التصادم مستمد من علاقة التصادم بين قوتين في الفيزياء - وهو مبدأ غير صحيح رغم أن الفيزياء انطلقت منه -وقد نفيت صحة نظرية التصادم بين القوى حتى في الفيزياء لأنها تصح لكل حالة واحدة قد يقتضيها التجريد الأولي قبل اكتمال المنظومة العلمية الطبيعية .

ل ل و د ل ا يجعلهما يتفاعلان فإن ذلك يبدو معقولا . لكن القوى الطبيعية الأربعة تحيط بكل تفاعل طبيعي وتحكمه . فعندما أتكلم على الجاذبية مثلا فإني لا أكتفي بالكتلتين المتجاذبتين بل لا بد من الثابت ومن المسافة بين الجرمين ومن وحدة النظام الفلكي .

فالقانون العام للجاذبية فيه خمسة عوامل:

1. الثابت الكوني مضروب في

2. كتلة الجرم الأول

3. في كتلة الجرم الثاني المتجاذبين

4. مقسوم على مربع المسافة الفاصلة بينهما

5. ضمن النظام الفلكي التي هو نظام تضامن الاجرام التي يتألف منها .

وهذا ينطبق على كل لقاء بين قوتين إذا لم نعزلهما عن حيز لقائهما ومحددات التفاعل

وعندئذ أصل إلى بيت القصيد: وهو ما توصل إليه الرسول ابراهيم في كلامه على الأوافل . ففيها أثبت أن فكر الإنسان رغم قصوره لا يرضيه أن يقف عند الأوافل لتكون ما إليه يرد النظام الوجودي فأصبح المجهول الذي نسب إليه كل شيء إذ لم يجب عن طبيعته ما هي وهو ما يشير إليه الصديق بالقول إن "العجز عن الإدراك إدراك" هو الاعتراف بعدم المطابقة محددا لعلم الإنسان وعمله .

أستطيع تساهلا مع نفسي أن أزعم أني أحطت بالعوامل التي أفسر بها شيئا من الأشياء. لكني أعلم أني غضضت الطرف عما بقي مجهولا واعتبرته غير

مؤشر حتى أسهل على نفسي حسم مسألة من المسائل مدعيا أن تفسيري لها مطابق لحقيقتها وهو زعم كاذب . ومن هنا

فإن العلم الذي يجهل صاحبه حدوده هو الذي يدعي الحسم المطلق في قضايا العقل فيدعي محاكمة ما يعجز دونه بأنه لا عقلي . وإذا سلمنا بأن العقل خاصية إنسانية وادعينا أن ما لا يطابقه ليس موجودا فقد توهمنا أن الوجود ينحصر في ما يدركه الإنسان.

وحتى هذا فهو غير أمين . لأن الإنسان يدرك أن ما يدركه ليس كل ما يمكن إدراكه فيسلم بأن مداركه محدودة ويعلم إذن أن لها ما يعلو عليها . وذلك هو مفهوم الغيب وهو غير الغائب . وهو العلاج الديني لهذه الإشكالية التي غابت عن الفكر الفلسفي القديم) أفلاطون وأرسطو) وما بعد الحديث لحظته الأولى (هيجل وماركس) لقولهم بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة .

ثم في لحظته الحالية صار أصحاب ما بعد الحداثة يدعون لا شيء وراء السرديات وهم فنحن رتيلاء لا نخرج من سجن نسجنا وأن الوجود هو ما ننسجه بالمعنى النيتشوي.

والقول بالمطابقتين يؤدي إلى ما يسميه ابن خلدون "حب التأله" عند الطغاة إما بالقوة السياسية في التربية والحكم أو القوة الاقتصادية في السيطرة على الرزق المادي أو على الرزق الروحي .

وهو ما خصص له ابن خلدون هذه المقابلة بين تربية الرسول والتربية العنيفة في لطف تعامل المعلم مع المتعلم والبأس وبين حكم الفاروق والحكم العنيف في لطف تعامل الحاكم مع المحكوم؛ حفظا لأنفة الإنسان الحر

الكريم . والسياسة من حيث هي تربية عنيفة وحكم عنيف هي التي تفسد معاني الإنسانية وذلك ما خصص له ابن خلدون الفصل 40 من الباب السادس من المقدمة وبه أختم هذا الفصل الثالث.

ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم 1-سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها-ودعاه إلى الكسل 2-وحمل على الكذب

والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه 3-وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا 4-وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك 5. -بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين . (ثم قيس الحكم على التربية) وهكذا وقع لكل أمة حصلت به قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به . ونجد ذلك فيهم استقراء' .

وما أظنني بحاجة إلى تنبيه القارئ بأن كلام ابن خلدون وصف دقيق لحال شعوب الأمة الإسلامية في عصره حتى وإن ضرب مثال اليهود والعرب . وهذه الحال ما تزال حالنا .

ولولا ذلك ما أوردت هذه النصوص التي تفيد بأن بداية الإصلاح الدائم لم تبدأ اليوم بل هي عين ما تدبره ابن خلدون من قراءة التاريخ..

لا أحد ممن يقرأ مقالات المعادلة العادلة (10) وهذه المقالات التي

تعالج إشكالية الإصلاح الدائم لا يذهب مباشرة وله ما يعلل ذهابه بحق إلى أني أبدو مناقضا تاما لكل ما كتبته ضد ما يسمى بالإعجاز العلمي وبالإعجاز العددي في القرآن ما لم أشرح طبيعة ما أعرضه في علاقة بالأمرين المنفيين .

فأنا إذن بين خليتين : أن أحدد طبيعة المعادلة العادلة والإصلاح الدائم وعلاقتهما بالعلم الذي أنفي وجوده في القرآن والذي يقول به أصحاب الاعجاز أو يكونا من نفس الطبيعة وحينها علي أن اقبل بأن نفيي السابق كان خطأ تأويليا علي الاعتذار عنه لأن نفيي شرطه العلم يشمل الوحي كذلك : نفي علم الغيب عن الوحي .

والمعلوم أن علماء الدين يمكن أن يتسامحوا معي في نفي الاعجاز العلمي لأن المسألة خلافية منذ القدم . لكن لا أحد منهم يقبل نفي تضمن الوحي الذي يتلقاه الرسل علما بالغيب . وهم به يميزونه عن العقل ويجعلونه بديلا منه في ما لا يصل إليه: وهذه أهم حجج رجال الدين وخاصة دعاوى المتصوفة في نظرية الكشف .

بل هم في الحقيقة يبنون القول بالإعجاز العلمي على القول بعلم الغيب في الوحي . زاعمين أن القرآن يتضمن أعجازا علميا يتمثل في السبق لتضمن الوحي علم بالغيب . وطبعا فهذا ناتج عن خلط بين الغيب والغائب . وقبل الكلام في نفس الأعجاز العلمي والعددي في القرآن لابد أولا أن أعلل نفي وجود علم بالغيب في القرآن دون أن أنفي وجود إعلام بوجود الغيب مصحوب بإعلام بكونه محجوبا على جميع الخلق .

الفصل الرابع

وما يطلع عليه الله الرسل هم مطالبون بتبليغه . ومن ثم فإما أن الرسل لم يبلغوه أو إذا بلغوه لن يكون له أثر لأنه لن يدركه غيرهم . لكن ما يبلغه الرسول -أي رسول -ليس أمرا لا يعلمه المخاطب به بل هو نسيه ولذلك سمي تذكيرا . وهو إذن مرسوم في ما فطر عليه من حيث هو إنسان والخطاب القرآن يتوجه إلى هذا المرسوم لإيقاظه واخراجه من النسيان وليس لتبليغ مضمون يجهله المخاطب به ؛ وذلك هو سر التأثير إذ إن المخاطب يراه في ذاته.

ولعل أفضل مثال هو تذكير أي إنسان بأنه مائت لامحالة. فإذا تذكر هذه الحقيقة التي لا يجهلها يكون لها تأثير . فقد يسمعها ولا يتذكرها ومن هنا يكثر القرآن الكلام على الصم البكم العمي الذين لا يعقلون ولا يعني أنهم لا يسمعون ولا يتكلمون ولا يرون فلا يفهمون بل يعني غياب الأثر في مداركهم .

ويمكن القول بصورة عامة إن كل الحقائق التي نجدها في القرآن هي من هذا الجنس أي ما يعلمه الإنسان من الحقائق الكونية المشروطة في أدائه لمهمتيه -مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها - والتي وظيفة الرسالة التذكير بها والتي تأثيرها يحصل بنوع من إيقاظها فينتقل كيان الإنسان من الحواس إلى الحوادس.

وإذن فالتذكير هو إخراج من غفلة النسيان لما الكيان الذي يغرقه صاحبه في ما يسميه القرآن الإخلاد إلى الارض فيبتلعه الآني والفاني والآجل

الذي ينسيه العاجل شبه هروب دائم من رؤية هشاشة وجوده وتفاهة منشوده خلطا بين الحواس والحوادس حيث يضطرم الوجدان برزخا بين الإشارة والعبارة.

فوقع الرسالة في المرسل إليه لا يمكن أن يحدث إذا لم يكن ما تشير إليه من أمور قابلا للإدراك منه إدراكا يجعله يضرب بكفه على جبينه كمن يتذكر حقيقة ذهل عنها أو أذهلته

ل يخلد إلى الأرض فلا ينشغل إلا بتوافه الأمور.

الرسالة من حيث هي إيقاظ ما في الفطرة إعادة الذات إلى ذاتها ومن ثم إلى معاني الاشياء وما بينها وبينه من علاقات تتعلى على نوعي القيمة الضروريين لبقائه طبعا لكنهما إن اقتصر عليهما يفقد ما به هو إنسان أعني ما يضفي المعنى على قيمتي شروط الوجود العضوي ؛ قيمتي شروط الوجود الروحي .

وبهذا المعنى فالآيات -فقرات القرآن -وآيات الآفاق والأنفس - الأحداث الطبيعية والوقائع التاريخية وأحوال النفس العضوية وأحوالها الروحية-كل ذلك يعتبر آيات تؤثر بما تعنيه للإنسان في لحظة اليقظة التي تتلو التذكير القرآني وليس بكونها ظاهرات يمكن أن يوليها أدنى اهتمام إذ يغرق في الفاني .

ومثال كورونا من أبرز الحالات الدالة الآن على هذا المعنى : فلا أحد مهما طغى وتجبر والحد وكفر لم يبدأ يتساءل عن معنى حياته وقيمة ما كان يعتبره أغلى شيء في حياته فإذا هي قد صارت أتفه شيء كمن يبحث عن قطرة ماء في الصحراء وهو يحتضر عطشا. فيتغير سلم القيم:

الاستعمالي يتقدم على التبادلي .

وهذا يعني أن "العلم" في هذه الحالة ليس علم أصحاب الاعجاز العلمي والذي لا وجود له في القرآن كما سأبين بل هو شرط كل علم وكل عمل وكل معنى في حياة الإنسان أعني اليقظة الوجودية التي تجعل الإنسان يبحث عما يتعالى هذين القيمتين الاستعمالية والتبادلية في الاقتصاد المادي للمخلدين للأرض .

وهذا العلم شرط المعنى وليس شرط القانون. فلا يوجد في القرآن علم بالقوانين بل بمعناها وبشرط وجودها وشرط إدراكها ؛ فإذا قال القرآن كل شيء خلقناه بقدر بمعنى ذلك أن الخلق له قوانين رياضية ونظام.

لكنك لن تجد فيه أي قانون مثل قانون الجاذبية لأنه تعديد معين لعلاقة معينة لا لشرط

القرآن يمكن أن يقول لك إن شرط تعينها من الغيب لا يعلمه إلا الله لأن كون الموجود موجودا وكونه على تلك الحال دون غيرها كلاهما خيار غيبي يمكن أن ننسبه عند عزله لعلاقة بين كذا وكذا وهو موضوع العلم الإنساني لكن كل ذلك لا يفسر ما فيه من غيب هو كونه موجودا أولا وعلى تلك الهيئة ثانيا .

ومن لا يؤمن بوجود الله لا يزعم معرفة الشروط بل هو يدعي أن ذلك محض صدفة. وهو لا يجعل أنه لو طبق قانون الصدفة الرياضي لاستحال أن يحصل على علاقة بين أكثر من 100 مليار عصبونا في المخ موجودة أولا وبتلك الهيئة ثانيا الصورة تعمل كهربائيا وكيمياويا للحس والعقل وسر الوعي في الغاية.

يتوهم الملحد أنه أجابك عندما يقدم كلمة "صدفة" وإذا لم يكن أميا -وجلهم أميون- فهو يعترف بأنه بحساب الاحتمال إذا افترض التواليف الممكنة فإن ذلك شبه مستحيل حتى لو افترضه وقع مرة واحدة في لحظة واحدة وليس متواليا في زمن لا شيء يجعل الخالف يواصل السالف من دون افتراض وحدة الهدف والغاية.

مجرد الكلام على التطور مع الصدفة مفهوم متناقض لأن التطور يعني السعي نحو غاية خالفها لا يتحقق إذا لم يبنى على سالفه فتكون سلسلة التطور ذات غائية وهو ما يتنافى مع

مفهوم الصدفة. ولن يلغي ذلك إطالة الزمان لتعليل التطور بمرور ملايين القرون بل بالعكس إذ معناه بقاء تأثير نفس البرنامج.

وطبعا فليس هذا هو العلم الذي يقصده المتكلون على الاعجاز بل على العلم العادي الذي من جنس أي قانون أو اي وصف لأي ظاهرة تعلم بالتجربة أو حتى بالافتراض الذي يطبق قيس الغائب على الشاهد . لكن العلم الذي أتكلم عليه والذي في المعادلة العادلة والإصلاح الدائم مرسوم في الفطرة لكنه منسي .

ومن ثم ف"أهل الذكر" ليسوا "العلماء" ولا "أهل الكتاب" ولا أحد من هؤلاء أعلم من أي إنسان إلا إذا كان القصد حفظ ما يذكر به القرآن وقد يكون حفظته أكثر الناس نسيانا له لأنه يخلطون بين الحواس والحوادس: يمكن أن يكون الإنسان من حفظة القرآن والحديث وهو من الصم البكم العمي الذين لا يعقلون.

ولست بحاجة لضرب امثلة. فلا أحد بغافل عما تتكلم عليه آل عمران من

حلف شبه دائم بين حملة الأديان من "العلماء" وبين مديري الأحوال من "الحكام" وكل ما في القرآن من استعمال لشواهد من التاريخ على سياسة العالم يركز على هذا الحلف الذي يجمع بين طاغوتين لربا الأقوال ولربا الأموال في العالم .

وهو ما يعني غياب القيمتين الأعلى منهما أعني ما يحرر من ربا الأقوال ومن ربا الاموال ليعيد الأقوال والأموال إلى وظيفتيهما دون ربا فيكون العملة للتبادل العادل والكلمة للتواصل الصادق فلا يتحول الاقتصاد إلى استعباد للأبدان والثقافة إلى استعباد الارواح بطغيان السلطانين المادي والروحي.

والقيمتان الأسمى هما ما غيابه يعتبره ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" الذي تكلمت

عليه في الفصل السابق وما يعتبره حضوره علة تعريفه الإنسان بكونه "مستعمرا في الارض بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" ؛ باء العلية مرتبن ؛ بطبعه (مستعمرية الأرض)

فبالاستعمار الارض طبيعته أنه من تراب وأنه يستمد قيامه العضوي وهو طبيعي من الارض وهي طبيعية-غذاءه وماءه ودواءه وكنه -لكن ذلك شرط ضروري لإنسانيته دون أن يكون كافيا وإذا ظنه كذلك يكون مخلدا إلى الأرض ولا يعرف إلا قيمتي الاقتصاد أي الاستعمال والتبادل . كيف يسمو عليهما شرطا كافيا؟

ذلك هو "بمقتضى الاستخلاف" أي القيمتين الاخريين الاسميين: الكرامة والحرية) التكليف .(وهما ما إذا استتبعا القيمتين الاقتصاديتين يجعلانهما

إنسانيتين وإذا حصل العكس يصبح الإنسان عبدا من جنس الحرة التي تأكل بثدييها ويصبح بدنه وروحه بضاعة تباع وتشترى: فيصبح الإنسان عبدا ببدنه وروحه .

وأبرز الأمثلة على هذه العبودية البدنية والروحية مثالان: ترذيل الأنوثة وترذيل الاعلام. فالنساء صرن بضاعة في الغالب بسبب الاقتصاد المسيطر على الحرية والكرامة والاعلام صار بضاعة بسبب السياسة المسيطرة على الحرية الكرامة . وفي الحالتين فالإنسان يفقد معاني الإنسانية بعكس منزلة القيم.

فالقيمتان الأداتان - الاستعمال والتبادل قيمتا الاقتصاد - تستتبعان القيمتين الغايتين - الكرامة الحرية-فيصبح كل شيء يقدر بالمادي وليس بالروحي ومن ثم فالإنسان يصبح

مجبرا على الإخلاد إلى الارض وهو ما يعنيه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية: وهذا النوع من "العلم" ليس مقصود أصحاب الأعجاز.

هم يقصدون العلم الذي لا يصل إليه الإنسان إلا بالبحث العلمي المجهز في موضوع البحث ولا يمكن أن يكون ما يذكرنا به القرآن والذي هو مرسوم في كيان كل إنسان ولا يحتاج إلى بحث علمي مجهز عدا أدوات التواصل التي يتبالغ بيها البشر ما يدركونه بالطبع من حيث هم بشر تذكرا لمعلوم لا علما لمجهول .

فيكون سؤال القرآن ليس ما قانون ظاهرة معينة ما-وهو ما لا يمكن أن أعلمه من دون بحث علمي مجهز-بل هل الأمور ذات قوانين أم هي سيبة وفوضى لا نظام لها؟ ومن ينكر الفرق بين المسألتين لا يمكن أن يعتد بعقله

بل هو في غاية الحمق . والتذكير القرآني يتعلق بالثانية ويطالب الإنسان بالبحث في الأولى .

ولهذه العلة أوليت أهمية كبرى لفصلت 53 ولآل عمران 7. فالأولى عينت المحل الذي نتبين منه أن القرآن حق فإذا هو ما يرينه الله من آياته ليس في القرآن -نصه -بل في الآفاق وفي الأنفس . وهذان متناظران عند من يشخص معناهما انطلاقا من المقابلة الجامعة بينهما : الأنفس والآفاق كما أبينه حينها هذا .

ويساعدنا في ذلك أن كل أدلة القرآن مستمدة منهما ومنه بالذات نستمد التناظر بينهما وكون كل واحد منهما مضاعف : فالآفاق هي ما حول الإنسان أي العالم وهو إما طبيعي أو إنساني . والأنفس هي كيان الإنسان وهو إما عضوي (بدنه) أو وعيه العائد على كيانه العضوي ولنعتبره فعل روحه التي هي من الغيب.

وبين أن التناظر بين كيان الإنسان العضوي والعالم الطبيعي لا يحتاج إلى عميق ذكاء لرؤية ما بينهما من نفس النظام المتقارب والمتفاعل وأن التناظر بين كيان الإنسان الروحي والعالم الإنساني لا يحتاج إلى عميق ذكاء لرؤية ما بينهما من نفس النظام المتقارب والتفاعل وأن عوالم أربعة ذات وحدة.

فتكون 5 أنظمة متناغمة إذا اعتبرنا وحدتها معادلة عادلة يكون مطلوب الإنسان من حيث هو مستعمر العالمين الخارجيين بالعالمين الذاتيين أن يتدرج في الاصلاح ليحافظ على التناغم بينها وأن ما يساعده على ذلك هو ما يذكر به من شروط النظر والعقد للعمل بمعرفة وشروط العمل والشرع

للعمل بقيمة.

ولا أعتقد أنه يوجد عاقل يمكن أن يزعم أن هذه العناصر الخمسة يمكن أن يوجد إنسان أو جماعة تختص بها أو لا يفهمها إذا ذكر بها لأنه واجدها حتما في مجرد كونه إنسانا يعمل بوعي وعزم وضمير خلقي . والخصوصية الممكنة فيها تكون أسلوبية ومتعلقة بأدواتها وموادها وهذا هو مجال التكوينية المتدرجة.

ولنأخذ مثال الغذاء : فلا يوجد إنسان لا يغتذي ولا توجد جماعة لم تتدرج في تحصيل الغذاء وتمييز المفيد والضار منه . الحاجة إلى الغذاء وطرق السعي إليه وتجارب التمييز

بين المفيد والضار ليست كلها حصيلة فعل شخص بعينه أو جماعية بعينها بل هي تراكم جهد الإنسانية كلها وكل سالف يترك للخالف خبرة.

ولهذا التراكم نظام تكوينيته تجويدية بالطبع وجل المكتشفين لذلك مجهولون بحيث إن أكثر المبدعين لشروط بقاء الإنسان مجهولون وهم من النوعين؛ إما ممن دلهم التذكير

الذي من جنس التذكير الواردة الرسائل أو من جنس التذكر الشطري العفوي . وقد أشرت إلى حضور رجل وامرأة صالحين مع كل نبي يصدقانه ويسندانه .

وهو معنى الوحي الأعم من الوحي الذي يختص به الرسل وهو أتم. ومن يرفض هذا النوع الاعم يكذب القرآن أولا لأنه يتكلم على الوحي للحيوان والإنسان وحتى للجماد إذ كل الموجودات تتلقى أمر الله وخطابه ثم هو

يجعل الوحي الخاص بالرسل مستحيلا لاندراج الخصوصي في العمومي ومن دون ذلك لا يتم .

فالقرآن هو النداء الأخير قبل اقلاع الطائرة في مسيرة الإنسان الأخيرة أي البعث . وفعلا فالقرآن يقدم نداءه على أنه النداء الأخير أو هو يعتبر الرسول الخاتم في تذكيره الأخير بشيرا ونذيرا للإنسانية كلها باعتبارهم اخوة متساوين) النساء (1 تنوعهم للتعارف معرفة ومعروفا) الحجرات .(13

وتلك هي المعادلة العادلة التي يترتب عليها تأجيل الحسم بين الأديان والمعتقدات حتى يتحقق شرطا التكليف الحر والاستخلاف: فلا يمكن أن يكون الدين إلا خيارا حرا بعد تبين الرشد من الغي ولا يمكن أن يكون الخيار ممكنا من دون تسابق في الخيرات وشرطهما التعدد أمرا واقعا سعيا إلى الواجب الواحد .

ذلك هو الخطاب الكوني للقرآن الذي يمكن أن يجعل الإسلام مستقبل الإنسانية وخاصة بعد أن تبين للبشر-درس قدمته كورونا - أن الواحد منهم فردا كان أو أمة مهما كان قويا فهو أضعف من جناح بعوضة أو من فيروس كورونا وأنه عليه أن يتواضع فلا يتوهم أن علمه محيط بالوجود وأن عمله مستوف للمنشود .

وصلت إلى غاية البحث في الإصلاح الدائم قسمه الأول . فالكلام في قلب آل عمران 7 لتصبح أمرا بدلا من كونها نهيا كما قلبت فصلت 53 التي أصبحت نهيا بدل كونها أمرا بعد أن رددت إلى القلبين تعريف فهمنا للقرآن في ما تقدم من محاولاتي التي تعلقت بتحريف علوم الملة الخمسة وعدم صلاحها لتحقيق مهمتي الإنسان وسؤدد الأمة 2) نظريان هما

الكلام وأصوله والفلسفة وأصولها و2 عمليان هما الفقه وأصوله والتصوف وأصوله ووحدتها جميعا التفسير) .

فقي الفصل الرابع تكلمت على قلب فصلت 53 وما تعنيه لفهم القرآن . فالقرآن هو نفسه الذي اعتبر رؤية ما تحيل عليه هو الذي يمكن من تبين أنه حق؛ الله يرينا آياته في الآفاق والأنفس لنتبين حقيقة القرآن.

وهذا الحق ليس هو شيئا آخر غير سياسة عالم الشهادة بما رسم به كيان الإنسان العضوي والروحي وفي علاقة كيانيه بعالميه الطبيعي والتاريخي شرطي قيامه ومجال امتحان أهليته للاستخلاف .

وقد كتبت في محاولة سابقة أن وصف الإسلام بالسياسي أو وصف السياسة بالإسلامية كلاهما تكرار لنفس المعنى "بليوناسم": وهذا المعنى الواحد هو المقصود هنا بالإصلاح الدائم لأن التذكير القرآني ليس تعليم الإنسان شيئا مجهولا بل هو تذكير بمعلوم ينساه الإنسان لغفلته؛ فمن يقرأ القرآن يكتشف صورة للإنسان في علاقته بربه وبما اقتضى التذكير سأحاول تبسيطها مع الاعتذار عن التشبيه .

وعذري أن القرآن نفسه هو الذي يوحي بهذا التشبيه مع العلم بأن الله ليس كمثله شيء ذاته وأفعاله وصفاتها -مع ملاحظة أن وصف الصفات بكونها صفات الله غير مناسب لأنها ليست صفات ذاته بل هي صفات أفعاله كما نستنتجها من مفعولاتها خلقا وأمرا وليست

الفصل الخامس

صفاته التي هي مثل ذاته من الغيب المحجوب ولا تقبل الاستنتاج أو التعدد لتنافي ذلك مع الوحدانية. والقرآن هو الذي يصف الإنسان بكونه صار "خصيما لربه مبينا". فكان الإنسان الخليفة صار عبدا آبقا ثار على سيده الذي استخلفه .

والتشبيه -مع الاعتذار مرة أخرى -يشبه قصة تتردد كثيرا في العلم الخيالي هي قصة الروبو الذي صنعه الإنسان وجعله قادرا على الافعال الحرة المستقلة عن أوامره ونواهيه . فأبق وتصور نفسه مثل صانعه بل وصار في حرب على ما وضعه فيه من "سوفت وار" أو من برمجة تجعله يعمل بحرية مع ضرورة التمييز المعري والقيمي دون نسيان علاقته بصانعه .

طبعا في قصة العلم الخيالي ما يحصل هو ثورة الروبو على العالم إما لخطأ في البرمجة أو لعطل في أحد عناصر الهارد وار. لأن مفهوم الحرية والاختبار الذي يخضع له الإنسان في التكليف لا معنى له بالنسبة إلى الروبو حتى وإن تصورناه وكأنه فاعل حر مثل الإنسان. والمعلوم أن ذلك يقابل الموقف الجبري الذي يعكس فيعتبر الإنسان "ربوا .

الرسالة في الإسلام ليست شيئا آخر غير تذكير الإنسان بتجهيزه الذي يحقق له شروط قيامه العضوي والروحي . فالنظر والعقد للمعرفة يحقق شروط القيام العضوي . والعمل والشرع للتقييم يحقق شروط القيام الروحي . وكل واحد منهما جهاز لأداء مهمة. الأول يؤدي مهمة الاستعمار في الارض والثاني يؤدي مهمة الاستخلاف فيها . وهذه المهمة الثانية هي الغاية وتلك هي الأداة. وما يترتب على النجاح في المهمتين (بشير) والفشل فيهما (نذير) هما ما يتعمده الرسول في التبليغ التذكيري لإيقاظ ما

نسيه الإنسان . فيقيم النجاح باستتباع الأول للثاني ويقيم الفشل باستتباع الثاني للأول .

فتكون سياسة عالم الشهادة هي امتحان أهلية الإنسان للاستخلاف . وبذلك تكون حبكة

الرسالة -القرآن- لبها هو استخلاف الانسان ووظيفة الفرصة الثانية بعد الاخراج من الجنة أو القصة الرمزية التي تجعل حياته اختبار أهلية خلقية مع توفر الأهلية التقنية (النظر والعقد (والأهلية الخلقية) العمل والشرع) . والشيطان ليس إلا رمزا للعقبات التي تنسي الإنسان فردا وجماعة العلاقة بين المهمتين فتجعل الاستعمار في الارض ينسيه الاستخلاف فيها .

فيكون المشكل هو :؛ ما الذي حصل في "تفسير القرآن" الذي به حاولت الأمة فهم التذكير؟

ولماذا قلب العلماء فصلت 53 فجعلوها للاعتبار العام -مثل تأويل كورونا على أنها عقاب إلهي مثلا-وليس موضوعا للبحث العلمي الذي يمكن بتطبيقاته من الاستعمار في الأرض؟

ولماذا قلبوا آل عمران 7 فجعلوها للتأويل المتعلق بالغيب في حين أنها للنهي عنه فسيطر زيغ القلوب وابتغاء الفتنة في علومنا؟

ولو لم ينتج ابن خلدون في حياته إلا النصين اللذين عرضتهما في الفصل الثالث من المحاولة-حول التربية والحكم - لكان أكبر عالم في تفسير القرآن المحرر من هذين الداءين وأكبر عالم في فلسفة التربية في فلسفة الحكم المكونين للإنسان الحر والكريم الجدير بالاستخلاف كما يعرفه

القرآن الكريم .

ولما قرئ عمل ابن خلدون من منطلق هذين الثورتين وخاصة من تعليله لما سماه فساد معاني الإنسانية ومن تعريف للإنسان بوصفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" لكان بحق مؤسسا لنظرية الإسلام من حيث هو سياسة العالم بمقتضى ما فطر عليه من حرية وكرامة في مسعاه للإصلاح الدائم إذا تحرر من المطابقتين في المعرفة وفي القيمة .

والتحرر من المطابقتين هو عينه التحرر من "حب التأله". فبوهم المطابقتين يصبح الإنسان خصيما لربه لكأنه عبد آبق . فيظن الحاكم أنه رب في الأرض له القدرة المطلقة. ويظن العارف أنه رب في الأرض له العلم المحيط. ويزول الفرق بين الخليفة والمستخلف وبين ذي العلم النسبي وذي العلم المحيط وذلك هو النقض المبين للإصلاح الدائم .

وتلك هي علة "فساد معاني الإنسانية" عند المنشغلين به لكنه أفسد عند فاعليه . وهو نتيجة لسياسة ينسى أصحابها ما تذكر به الرسالة. فمضمون الرسالة خامس العناصر في الرسالة وغايتها هو الذي أدى فقدانه إلى الفعل والانفعال المؤديين لفساد معاني الإنسانية 1) - المرسل-الله 2-المرسل إليه- الإنسان 3-الرسول-محمد 4-منهج التبليغ -سياسة تربية وحكم 5-ومضمون الرسالة -إيقاظ معرفة وقيمة منسيتين . الإصلاح الدائم-مساعدة لأهلية الاستخلاف (.

ولا يمكن أن أخرج من إشكالية التأويل إذا لم أحسم في التمييز بين المحكم والمتشابه. فما ظلت المقابلة بينهما هي بدورها متشابهة سيبقى التحيل على الآية السابعة ممكنا وتصبح قراءة ال"و" فيها بالعطف بدل

الاستئناف أمرا مقبولا عند الكثير لكأنها هي الحل الوحيد للتعامل لفهم القرآن -وهم يقصدون لرده إلى ما صار عندهم عين الحقيقة لقولهم بالمطابقة المعرفة والتقييم العقليين -فيصبح من يتوهمون الرسوخ "متألهين" إذ يزعمون أن تأويلهم معطوف على تأويل الله وهو معنى المطابقتين إحاطة علم وكمال عمل .

تلك هي تكوينية التحريف الذي انتقل من الفلاسفة القديمة إلى علم الكلام ومنه إلى كل تطبيقاته في النظر والعمل الإسلاميين .

لكن الحسم في قضية المتشابه والمحكم بينة بذاتها لأن القرآن لم يبقها غيبية. لكن استعمالها لتبرير التأويل علته القول بالمطابقتين - وهم العلم المحيط بالموجود ووهم العمل

الذي يحقق المنشود -هو ما يزعمه الراسخون بل العلم بالعطف على تأويل الله في الآية هو بالذات علة حب التأله أو وهم رد الوجود إلى الإدراك .

ولأن ابن خلدون دحض هذا الوهم وقبله ابن تيمية دحضا حاسما وقبلهما حاول الغزالي القيام بنفس الشيء المنقذ لكنه نكص دون موقفه الأول لما توهم أن الكشف هو طور ما وراء العقل فإني قد اعتبرتهما ممثلين للمدرسة النقدية التي كان يمكن أن تمثل بداية عودة الأمة على سياسة القرآن تربية وحكما فتتجنب العنف في التربية والعنف في الحكم المترتبين على المطابقتين اللتين يؤسسان لحب التأله عند المربي (علماء الدين والفلاسفة) والحاكم (من بيدهم سلطة القوة والمال) فلا تفسد معاني الإنسانية في الفرد والجماعة.

لكن ذلك -لسوء الحظ -لم يحصل وبقيت أعمالهم النقدية مشروعات

فكرية لم يترتب عليها عمل بها فظلت الثورة التي تمثلها هذه المدرسة النقدية مهجورة. وهي لا تزال مهجورة لأن ما ترتب على تأثير فلاسفة أفلاطون وأرسطو خاصة تكرر ثانية فيما ترتب على فلاسفة هيجل وماركس خاصة. فعاد النظر والعمل عند المثقفين العرب إلى القول بالمطابقتين بوهم رد الوجود إلى الإدراك.

والغريب أن هذه العودة حكمها نفس المنطق . فقد تبناها من يزعمون الفكر الفلسفي القائلين بتماهي العقل المطلق إلى حقيقة الموجود ونفاذ الإرادة المطلقة على حقيقة المنشود .

وحاكاهم من يزعمون الفكر الديني لتوهمهم أن علمهم بالقرآن يمكنهم من علم وعمل مطابقين ومن نتائج ذلك مثلا خرافة الإعجاز العلمي والإعجاز العددي وكلاهما مبني على توهم المطابقتين . والحجة الضمنية هي أن الوحي يمكن الإنسان من العلم والعمل المحيطين متوهمين أن القرآن يتضمن علما بالغيب.

وإذا بالذين يزعمون الدفاع عن الإسلام ويفاخرون بتقدم العلم حتى لو اكتشفوه بعديا بالتأويل التحكمي - الذي لا يختلف عن تغريف الباطنية وخاصة أصحاب الاعجاز العددي وهو جنيس القبالة اليهودية-ملحدون دون أن يدروا لأنه إذا كان علمنا مطابقا ما عليه الأشياء فما الحاجة إلى الإيمان بالغيب أصلا وإذا كان الله تذكيرا لما نعلم ونسيناه فمعناه

فإذا كان علم الإنسان مطابقا لعلم الله فإن الاعجاز يصبح للإنسان في هذه الحالة لأن علمه بلغ الكمال فصار يصل إلى الإحاطة وهي شرط المطابقة. ومن ثم فمن حق الإنسان أن يدعي التأله وأن يطغى وهو بالذات ما يحدث

فيتصور المربي نفسه ذا علم محيط فيتجبر على المتعلم والحاكم ذا سلطان مطلق فيطغى على المحكوم . فلا يبقى معنى للاجتهاد في المعرفة والعلم ولا للجهاد في العمل والقيمة.

وحتى أميز التذكير القرآني عن العلم الإنساني اعتبرت مال القرآن ليس معرفة علمية بما تشير إليه بل هو "سبابة" أعني فعل الإشارة إلى ما على الإنسان من تجهيز وما في مجال استعماله من أمور يؤثر فيها التجهيز فيكون التذكير بذلك لا غير ومع حضه على العمل بها أمر به وتجنب ما نهي عنه لينجح في اختبار الأهلية للاستخلاف في تعمير الأرض دون فساد في الأرض وسفك للدماء وذلك بسياسته التي هي الإصلاح الدائم .

ولما كان التذكير متعلقا بما هو معلوم ونسي بسبب الغفلة فإن ما هو معلوم هو بالذات العناصر الخمسة التي تتألف منها الرسالة: فما تشير إليه السبابة هو المرسل) الله) والمرسل إليه (الإنسان) والرسول (كل الرسل وخاصة الخاتم) ومنهج التبليغ (تربية وحكما أي تكوينا وتنفيذا (ومضمون الرسالة أو الغاية منها ؛ وذلك هو ما بين القرآن بمستويين :

1. نقدي لما حصل من تحريف بسبب العقبات التي تعترض سياسة عالم الشهادة

2. وبنائي وهو الإصلاح الدائم في تكوين الإنسان تربية وحكما بالاجتهاد في النظر والعقد (شرط التعمير (وبالجهاد في العمل والشرع (شرط الاستخلاف .(

فما المتشابه وما المحكم في هذه العناصر الخمسة؟

لا أحد يميز بينهما غير القرآن نفسه . فأولا القرآن من حيث هو خطاب واحد يمكن اعتباره من المتشابه إذا كان القصد النهي عن تأويله . فالحبكة القرآنية التي تتألف من بنية ترابط عناصر الرسالة الخمسة لا تعليل لها ولا تأويل فإما أن تقبل إيمانا أو أن تفهم تعليلا لها لكن ليس لها تعليل يتجاوزها . فما يتجاوزها هو غيبها إن صح التعبير : هي كما هي ولا يمكن أن تأويلها بغير ما تبدو عليه للمخاطب بها لأنه هو المرسل إليه وهي من ثم تفهم بما جهز له من الفهم: دون وهم المطابقتين .

ما معنى ذلك؟ معناه أننا يمكن أن نرفضها فلا نؤمن بها . وهي تتوقع ذلك وتتوقع استحالة الاستغناء عنها أو عما يؤدي وظيفتها عند من يتصور نفسه قد استغنى عنها . فهو مضطر إلى ما يماثلها من حيث الوظيفة حتى وإن اختلف عنها من حيث الاسلوب؛ لا بد للإنسان من أن يؤمن بأن وجوده ذو معنى أو بغير معنى وأن يعبر عن هذا المعنى أو عن عدمه بحبكة ما صار اليوم يسمى سردية أو ميثولوجيا . لكن الجزم بالحسم في الأمر يكون قولا بالمطابقتين ونفيا للغيب أي زعما بأن الإنسان ذو علم محيط وعمل تام وهو معنى التأليه الذاتي على الطريقة النيتشوية.

ولا جديد فيها فجل القائلين بوحدة الوجود وخاصة القائلين بالوحدة المطلقة يؤمنون بهذا الحل (انظر ابن خلدون شفاء السائل وفصل التصوف من المقدمة) .

وما تؤمن بهذه الحبكة مفضلا إياها على بدائل مشروطة بالمطابقتين فإنك ستجد نفسك أمام خمسة عناصر مركزها هي أنت المرسل إليه لك علاقة بالرب هو المرسل والبقية لها

ما طلبت منك الرسالة الاحتكام إليه لتبين حقيقتها : فصلت 53 والرسالة تقول لك إن كل ما تقوله عن العناصر الخمسة مرسوم في كيان المرسل إليه لكنه نسيها بسبب الغفلة وهي أتت لتذكيره تذكيرا يكون فيه الرسول بشيرا ونذيرا .

هي إذن تعلمك بما لا يمكن أن تعلمه إلا بقياسه على ذاتك بل سياستك لعالم الشهادة الذي أنت منه أي سياستك لنفسك وسياستك لعالمك الطبيعي ولعالمك التاريخي . لكنها لا تتعلق بسياسة معطيات مفروضة على سائسها بل هي من خلقه وبأمره وهو معنى التكليف والحرية التي هي شرطه . فتجد نفسك بين نوعين من العلاقة: علاقة خالق بمخلوق وهي من الغيب وعلاقة مخلوق بمخلوق وهي من الشهادة . وبذلك يتبين الفرق بين المتشابه) ليس لنا علم بل إيمان بالعلاقة الأولى (والمحكم (زودنا بالقدرة على علم العلاقة الثانية) .

ولما كان علمنا مقصورا على العلاقة الثانية فهو لا يمكن أن يكون مطابقا لأن ما ينقصه جوهري لفهم علة كونه وعلة كونه على ما هو عليه . فكل ما هو علاقة مخلوق بمخلوق هو علاقة الخليفة بالعالم الشاهد طبيعيه وتاريخيه . وكل ما هو علاقة خالق بمخلوق هو علاقة الخالق بالمخلوق ومنه الخليفة. فيكون الإنسان مخلوقا متميزا عن المخلوقات الأخرى بكونه قد استخلف ليكون قادرا على علم وعمل حرين في حدود قدرته التي تقف حائرة أمام ما يتعالى عليهما . والتأله ليس حصولا عليه بل نسيانا له وغفلة عنه . فاكتشفت المعادلة الوجودية التي تدور حولها حبكة القرآن: الإنسان ينسى الاستخلاف للاستعمار.

ولا بد هنا من استعمال مبدأ معروف في فلسفة القانون يفهمنا معنى دور الرسالة في سياسة عالم الشهادة . فالمعلوم أن القانون لا يحاسب المواطن على شيء ما لم يكن القانون المتعلق به سابقا عليه . ومعنى ذلك أن الجماعة التي لم يأتها نذير لا تحاسب وأن الجزاء والعقاب

يتلو التشريع ولا يسبقه أيا كان التشريع . وبهذا أفهم معنى النذير ومعنى أن الأمم لم تختلف إلا بعد أن جاءها النذير لأن اختلافها السابق "على البراءة الأصلية أو النفي

الأصلي" بمصطلح الغزالي . وفي هذه الحالة فإن الحساب والعقاب نوعان رغم وحدة المبدأ المتمثل في سابقية القانون

الذي يخرج الأمر من حالة الإباحة المطلقة إلى التحديد بحدود شرعية: إما بالإضافة إلى التشريع الإنساني أو بالإضافة إلى التشريع الإلهي) المعتقد ولا حاجة للسؤال عن مدى حقيقة ذلك لأن هذا السؤال دليل حمق علته القول بالمطابقة) . فأساس شرعية العقاب والجزاء إنسانيا هي سابقية القانون أيا كان اعتقاد البشر فيه هل هو سماوي أو أرضي . وحتى السماوي من حيث الأصل فهو أرضي من حيث التطبيق والتنفيذ .

فما هي إذن هذه "المعادلة الوجودية" التي غابت بل علوم الملة فجعلتها تصبح كلها محرفة للقرآن بقلب فصلت 53 وآل عمران 7 جعلا للأمرية الأولى نهيا وللنهي في الثانية أمرا . إنها معادلة قلبها العلاقة المباشرة بين الخليفة) الإنسان) والمستخلف) الله (ثم العلاقة غير المباشرة بينهما بتوسط العلاقة بالطبيعة والعلاقة بالتاريخ . فمن يظنها قدرة مطلقة يطغى فتفسد فيه معاني الإنسانية ويفسدها في من يخضعه له ومن يبحث عما

وراءها فيحتكم على شرعه يصلح معاني الإنسانية فيه ويصلحها في من يسوسه تربية وحكما .

والمعلوم أن الطبيعة هي شرط بقاء الإنسان المادي والعضوي وأن التاريخ هو شرط بقاء الإنسان الروحي والحضاري. وما كان الإنسان لا يمكنه أن يتعامل معهما من دون أن يعتبرهما ذوي نظام وقوانين وسنن فهو يعي بكونهما مدينين لما وراء ينظمهما ويشرع لهما قوانين وسنن تجعلهما موجودين أولا وعلى ما هما عليه ثانيا: وهذا هو التذكر الذاتي

الممكن للبعض ومنهم الرسل إذ نلاحظ أن كل رسول يجد مباشرة مؤيدين وهم في الغالب من توصلوا إلى ذلك ببصيرتهم .

وإذن فالوعي بما وراء الطبيعة وبما وراء التاريخ إلى العلاقة المباشرة يعيد الإنسان إلى العلاقة المباشرة بينه وبين مستخلفه فيعتبرهما هما بدورهما مدينين مثله لخالق وآمر.

وهذه هي المعادلة الوجودية التي يعرضها القرآن ويحتج بها عملية التذكير .

تعتمد على "السبابة" الوجودية أي الإشارة الموجهة لعملية الإيقاظ التذكيري .

لكن علماء الملة يبدو أنهم قد وقعوا فيما وقع فيه المتعلم في القصة الصينية؛ فبدلا من أن ينظر المتعلم إلى ما يشير إليه المعلم كان لا يرى إلا سبابته المشيرة ظنا أن الإشارة تشير إلى السبابة فأهمل المشار إليه وانشغل بالسبابة: وما كانت السبابة توجهه إلى حيث ينبغي أن ينظر فهو لم ير شيئا منه: وذلك ما حصل مع فصلت 53 لأن علماء الملة لم يروا آيات الله فيها

وطلبوها من تأويل نص القرآن في حين أنها تقول إن هذه تشير إلى ما على الإنسان البحث فيه في الآفاق والأنفس ليتبين حقيقة القرآن.

ثم أخذوا في تأويل السبابة وذلك عينه ما وصفه القرآن بكونه مرضا زيغ القلوب الذي يصيب من يبتغي الفتنة. والسبابة لا تعني إلا ما تعنيه: الإشارة التذكيرية إلى المعادلة الوجودية وما يترتب عليها بمقتضى فصلت 53 أمرا وآل عمران 7 نهيا . لم يذكروا الأمور الخمسة التي يذكر بها القرآن: اثنين في الإنسان نفسه واثنين في الآفاق والخامسة هي التي توحدها لتكون مضمون الرسالة والغاية منها لسياسة عالم الشهادة.

والأمران الأولان يتعلقان بالأنفس ويذكر بهما القرآن لإيقاظهما وهما :

1. النظر والعقد وهو أساس الحجاج الأول في التذكير وشرط قيام الإنسان العضوي لأنه تجهيزه من أجل علاج علاقته بالطبيعة (المعرفة وتطبيقها) .

2. العمل والشرع وهو أساس الحجاج الثاني في التذكير شرط قيام الإنسان الروحي لأنه تجهيزه من أجل علاج علاقته بالتاريخ (القيمة وتطبيقها) .

والأمران الثانيان يتعلقان بالآفاق ويذكر بهما القرآن للتعامل معهما بالأمرين الأولين:

3. الطبيعة يعتبرها القرآن مخلوقة بقدر أي بقوانين رياضية لا تعلم بتأويل النصوص بل بدراسة الظاهرات نفسها بالاعتماد على طبيعة بنيتها الرياضية وطبيعة تجاربها

4. والتاريخ مأمور بسنن أي بقواعد قيمية تعاش بالتجربة التاريخية الحية بالاعتماد على طبيعتها السياسية أي ما يترتب على أفعال الإنسان وقيمها .

5. وما يوحد بين الأربعة هو خالق النظام وآمره بالعدل وما له من علاقة غيبية بالمخلوقات كلها وخاصة بالإنسان المستعمر الأرض والمستخلف فيها .

أعتقد أني بهذا قد ترجمت القرآن من حيث هو رسالة كما تصف نفسها دون أن أدخل في إشكالية تقييم الموقف منها بكونه إيمانا أو كفرا لأني لا أنظر في الأمر فقهيا بل فلسفيا والغاية هي معرفة ما تقول الرسالة عن نفسها ومدى صدقها في وصف ذاتها: ففيها كلام على المرسل وعلى المرسل إليه وعلى الرسول وعلى طريقة التبليغ وعلى الغاية من الرسالة وهي جوهر مضمونها . فمن لم يتعامل مع القرآن بوصفه سبابة تشير إلى ما كلف به الإنسان وما سيحاسب عليه سيتخلى عن فصلت 53 ويرتع في آل عمران 7

وهذا هو تشخيصي لسر التخلف الذي تعاني منه الأمة أو الذي عانت منه إلى حد الآن. شكل المتكلمين على الإعجاز العلمي في القرآن أو على الإعجاز العددي -وهما من بقايا هذا

المرض الذي يتصور معرفة العربية كافية والتأويل الباطني للنص القرآني من العلم مثلهم مثل من يعتبر السبابة بديلا مما تشير إليه .

ولا يمكننا أن نزعم تقديم الإسلام حلا للإنسانية إذا بقينا أكثر الناس جهلا به . فمن يتوهم الاستخلاف أمرا قابلا للفصل عن الاستعمار في الأرض لم يتفطن إلى أن القرآن يعتبر الثاني شرطه المادي والأول شرط معناه الروحي وأن الإنسان خلال التاريخ مكلف بمهمة هي التي تقاس بها أهليته للاستخلاف الذي هو قيد القيام بها. وكل من يظن أن الفقر المادي هو المقصود بالفقر إلى الله يتعامى على حقيقة لا يجهلها أحد وهي أن الفقر

المادي ينسي الإنسان كل ما يتعالى على سد الحاجات المادية وهو سر العبودية لغير الله.

- الفصل السادس - قد يعترض الكثير على وصفي القرآن بكونه "سبابة" تشير دون أن تتضمن علم المشار إليه بأنه وصف فيه استنقاص من قيمته وجهل بقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء. وقد خصصت للمسألة ما ينفي عنها أن تكون دلالتها الإحاطة المضمونية التي قصدها إعفاء الإنسان مما عليه من واجب تحقيق مهمتيه باجتهاده في النظر والعقد شرطا في علاج علاقته بالطبيعة وجهاده في العمل والشرع شرطا في علاج علاقته بالتاريخ ليثبت جدارته بالاستخلاف الذي هو جوهر العبادة التي خلق الإنسان لأجلها حصرا .

فالقرآن يعلل خلق الإنسان بالعبادة حصرا. وهي ما لأجله كرم واستخلف. ومن ثم فالرسالة بالإشارة إلى عناصرها الخمسة لم تفرط في شيء:

1. المرسل) الله)

2. والمرسل إليه) الإنسان عامة في الرسالة الخاتمة التي هي الفاتحة المرسومة في كيان الإنسان وفطرته)

3. والرسول الخاتم

4. ومنهج التبليغ

5. والمضمون الغاية من الرسالة) أو التذكير الذي هو إيقاظ ما نسيه الإنسان مما هو مرسوم في كيانه وشروط قيامه) .

وبهذا المعنى فإن كل ما يقال عن إمكانية الزيادة في القرآن أو إمكانية

النقصان منه كما يدعى بعض الناقدين لصحة ما فيه بما يزعمونه حول تاريخ تدوينه وحول ما يعتبرونه منحولات فيه من الكتب السابقة -رغم عدم جدية الدعويين - يصبحان من أيسر الأمور فحصا نقديا ودحضا عقليا ليس بالتاريخ الذي قد لا يكفي للاستدلال المقنع بل خاصة بنسق الرسالة ذاتها الذي يقبل الاستنتاج من المعادلة الوجودية التي وصفت ما سبق .

الفصل السادس

والمعلوم أن العلاقة المباشرة بين المرسل والمرسل إليه في القرآن غنية عن وساطة الرسول . لأن هذه وظيفتها تبليغ التذكير وليس تعليم المضمون المذكر لكونه مرسوما في كيان الإنسان العضوي والروحي وهو مما يمكن الوصول إليه بالبصيرة ليس عند الرسول وحده وإلا ما صدقه أحد حتى أتى بمليون معجزة وهي مرسومة في الكيان الإنساني لأنها عين شروط بقائه الطبيعي والتاريخي كما حددت ذلك فصلت 53 التي تعتبر تبين حقيقة القرآن تكون برؤية آيات الله في الآفاق و الأنفس.

ولتقديم آيات الآفاق على آيات الأنفس في الآية دلالة عميقة لأن الوعي بأعماق الذات تناسب مطرد بالوعي بعلاقتها بما تستمد منه قيامها أعني علاقاتها التاريخية بغيرها من البشر وعلاقتها الطبيعية بغيرها من الموجودات المحيطة بها والتي من دونها يتعذر بقاؤها وخاصة ما تعلق منها بشروط قيامها العضوي . ولهذه العلة فجل أدلة القرآن مستمدة من إيقاظ الوعي بهذه العلاقات .

فالوعي بالذات يكون دائما تاليا عن هذا الوعي . لأنه يكون دائما عودة إليها

وخاصة في حالات الضراء أكثر مما يكون في حالات السراء التي قد تلهي الإنسان عن ذاته فيغفل عن الوعي بعلاقته المباشرة بما يتعالى عن الملهيات. ففي جائحة كورونا مثلا لا يوجد أحد لم يعد لذاته وإن بدرجات مختلفة وخاصة كل الذين طغوا في البلاد من العباد سواء بالسلطة أو بالمال أو بالقوة أو خاصة بعدم الوعي بحدود العلم والعمل .

وكلما رأيت تبلد أرواح بعض النخب العربية كلما اندهشت لدرجة أخلادهم إلى الأرض بزوا فيها أدنى الحيوانات.

صحيح أن الإيقاظ التذكيري هو نفسه إشاري بمعنى أن الإنسان في وجوده الغافل قد يرى ويسمع ويشم ويذوق ويلمس مثل الحيوان . لكنه في آن لا يرى ولا يسمع ولا يشم ولا يذوق ولا يلمس مثل الإنسان اليقظ والواعي بكونه إنسان فيبقى على السطح فلا يغوص إلى الأعماق التي لا تصبح مرئية ومسموعة ومشمومة ومذوقة وملموسة إلا بفضل اليقظة المخرجة من غفلة الغرق في شلال الفناء .

وما أن يستيقظ حتى يشرع في التذكر فيعود إلى العلاقة المباشرة بربه فلا يرى في هذه العودة في الرسول مبلغا لأمر أجنبي عنه بل كأن عازفا يحرك أوتار كيانه بتحريك أوتار كيانه أو لكأن آلتين موسيقيتين تتناغمان في معزوفة العيش الوجداني الذي لا ينقال فيه فتجلى منه بعض ما ينقال هو الوعي بالتعالي نحو ما يسميه القرآن العروة الوثقى التي لا انفصام لها .

وسرعان ما يذهب القارئ المسقط لتحريفات هذا المعنى المفقد إياه أعماقه فيماثله مع الشطح الصوفي في حين أنه نقيضه المطلق . فما يتعالى على المحسوس والمشهود ليس في طلاق معه بل هو من جنس علاقة

الروح بالبدن لا تسمو بمغادرته بل بطفرة به كيانه تجعله هو نفسه روحيا . من يتصور إمكان فصل الروح عن البدن في الحياة وقبل الممات كمن فر من الحياة في عالم الشهادة إلى الحياة في عالم الغيب فرفض اختبار أهلية الاستخلاف التي لا تكون من دون البدن الذي يبعث ويشهد بجوارحه على كل أفعال صاحبه .

وليست أولى بل هي عين ما تتضمنه الرسالة دون أن أطرح مشكل تصديقها أو تكذيبها لأن فهم المضمون القضوي وليس العبارة عن موقفي منه .

ولو كان القصد ما يفاد بالشطح الصوفي لكان الرسول قد هجر الدنيا وما صارت العناية بالبدن أكثر ثورة في الإسلام ومن ثمراتها المنزلة التي صارت للنظافة والجنس فيه. ولو

كان التعالي على الدنيا هجرانا لها لما اعتبر مهمته إيقاظ الناس والاجتهاد والجهاد لتحقيق المهمة. لمن ينعزل عن التاريخ ولم يدع أنه فوق الوجود الجمعي بدعوى التخصص أو التعالم. بل هو عاش في الأمة وقام بمهمة الإصلاح الدائم وذلك هو جوهر سياسة عالم الشهادة بالاجتهاد النظر والعقد وبالجهاد في العمل والشرع.

وذلك هو معنى مجاهدتي التقوى والاستقامة خلال تعمير الأرض بقيم الاستخلاف فيها . التحرر من طغيان الغفلة للتعالي في اختبار الأهلية هو العبادة أي تحقيق مهمتي الإنسان هذين وهما متنافيان مع الرهبانية) الحديد (27 بمعنى التمحض للعبادة الشعائرية بدلا من النظر والعقد لاجتهاد الاستعمار الأرض ومن العمل والشرع لجهاد الاستخلاف فيها : سياسة العالم بالإصلاح الدائم ذلك هو الدين الأسمى . وهو العبادة الأعلى

لأن العبادة الشعائرية من العلامات وقد تكون من دونها للنفاق .

فيكون التصوف وأصوله تحريما للزهد المصاحب للاستعمارة الأرض بقيم الاستخلاف كما كان الرسول مثالهما الأعلى وليس كما يزعمون اتباعا لسنته . فكل حياته اجتهاد وجهاد وحتى لا ننقطع بذكر غراء حراء فالموضوع هو التدبر تبينت طبيعته لاحقا فإذا هو عين ما كلفته به الرسالة.

ولهذا ضرب ابن خلدون مثال محافظة تربية الرسول وحكمه على شروط القيام بالذات والاعتماد على النفس مع المفروسية والشجاعة وشدة البأس والأنفة عند الجيل الذي تخرج على يديه ؛ حرية وكرامة.

وبذلك فيمكن اعتبار هذا الفصل السادس في الكلام على الإصلاح الدائم شبه همزة وصل بين ما تقدم في الفصول الخمسة السابقة حوله وهو القسم الأول من المحاولة وما يليه بنفس العدد وهو القسم الثاني حول ما حصل من تحريف في علوم الملة الغائية الخمسة وفي

علوم الملة الأداتية الخمسة فأفسد كل هذه المعاني وحصيلتها "فساد معاني الإنسانية" أي فقدان كل الفضائل التي تؤسس لها الرسالة غاية للإصلاح الدائم .

والآن أخصص الكلام للتذكير بمحاولتين سابقتين تتعلقان بتدوين القرآن ثم بوحدته التي تحول دون الزيادة والنقصان حتى لو صح أنه دون مؤخرا في شكله النهائي لكون التدوينات السابقة كانت غير نسقية أو لكون بعضها قد ضاع أو لتعدد النسخ الذي تبين من خلال الشكوى من الاختلاف في جيوش الفتح .

حتى وصلت بعض الروايات ربما بهدف السخرية من بداوة العرب إلى الزعم أن عنزة أكلت التدوين التي كانت في حفظ إحدى أمهات المؤمنين . وما يثبت سخافة الرواية أنها وضعتها تحت سريرها أي إنها تدنس القرآن.

وقد يبدو هذا الإدراج خارجا عن الموضوع في الكلام على تحريف القرآن . لكنه جوهري لأن تعريف علوم الملة يمكن أن ينسب إلى ما في القرآن من نصوص متعارضة قد تكون علتها ما طرأ على التدوين والتكرار فيه أو الخلط بين الآيات التي قد تعتبر علة للقراءات المتناقضة رغم أن التعدد في أي نص مشترك لجماعة أمر يعسر تجنبه حتى لو كان النص مطلق الوحدة.

والمسألة الأولى عالجتها منذ ما يقرب من عقدين عندما عجبت من الزعم بأن تدوين القرآن تأخر وتلك هي علة ما حصل فيه من ال"بعثرة" والزيادة والنقصان .

وطبعا لا يمكن الجواب في هذه الحالة بالمقارنة بين الروايات المتضاربة لأن الحسم في هذه الحالة لا يمكن أن يحصل ولا يقين في الخبر حتى المتواتر.

فمن العسير إثبات التواتر الشفوي حتى لو سلمنا إثباته في الكتابي والأعسر هو نفي التواطؤ في التواتر لأن شرطه التقارب المكاني والزماني . ومن ثم الصلات التي قد تكون علة للتواطؤ.

لذلك فضلت ألا ألجأ إلى هذه الطريقة التي لا أطمئن إليها ولا أثق فيها لعلل كثيرة وأهمها ما ذكرت . ولا يمكن أن أثبت صحة التدوين إذا اشترطت إثبات صحة الرواية فأرجع مشكل القرآن إلى مشكل الحديث.

ما الحل إذن؟

مرة أخرى الحل أيسر مما يتصور الكثير إذا بقينا في مجال العقل السليم. ويكفي شهادة ما يوجد في القرآن كما هو حتى لو سلمنا بالزيادة والنقصان أي حتى لو سلمنا أن ما بقي منه لدينا ليس كله منه ولا كله . فالباقي يمدنا بخمسة أدلة لا يجادل فيها عاقل:

1. منزلة الكتاب في القرآن وفي الرؤية الوجودية كال

2. الأمر بكتابة أي شيء مهما كان تافها حتى إن أطول آياته فيه تتعلق بكتابة الدين والعقود

3. كل الخلق مدون في كتاب أمام.

4. الأمتان النموذجان في الجاهلية اللتان كانتا تفاخران بكتابيهما وتنزلهما منزلة تكاد تساوي منزلة الكعبة عند الجاهلية من حيث القدسية والعناية وهما أكثر شيء يحافظون عليه في حرز مكين . ويزعمون أن العرب كانوا يحاكونهم في كل شيء إلا في هذه أي في عدم العناية بكتابهم مثلهما .

5. وأخيرا النهي عن كتابة الحديث ما يعني الأمر بكتابة القرآن وإلا فالنهي لا معنى له فضلا عن قول الرسول إنه لم يخط القرآن بيده ما يعني أن له كتبة بالحد الذي يكون أدناه شرط الشهادة بالأمانة أي كاتبين .

فكيف لكتاب يعرض من يخاطبهم على كتابة أمر تافه مثل الدين حتى إن أطول آية منه خصصت لها كيف يعقل أن يكون هذا الكتاب مهملا فلا يدون؟

هل يدون توافه الأمور ويهمل جلائلها؟

فإما أن العرب كلهم غافلون بمن فيهم الرسول والصحابة الكبار أو أن الزعم بعدم التدوين من الأكاذيب . وشتان بين مشكل وجود التدوين ومشكل حماية المدون. ولكن كيف لرب في القرآن يعتبر الخلق كله في كتاب أمام والحساب كله مؤسس على مدونات الأفعال المحفوظة في سجل مرقوم يترك كلامه شفويا بدعوى وعد الله بحفظه؟

كيف يكون كل شيء في لوح محفوظ وتبقى الأمة التي أرسلت لها نسخة منه مهملة إلى الحد الذي يزعم؟

وكيف لم يحتذوا بيهود عصرهم ومسيحييه فلا يحاكون ما عرف عنهم من العناية بكتابهم؟ فالمفروض أن يحصل العكس أي أن تكثر التداوين ما يجعل إمكانية الاختلاف غير

مستبعدة. وكيف للنهي عن كتابة الحديث ألا يكون في علاقة بالأمر بحصر كتابة ما يصدر عنه في القرآن؟

ونفي الرسول خط القرآن بيده ألا يعني أن له من يخطه بإملائه عليه وهم أكثر من واحد على الأقل اثنين شرط الشهادة التي تقبل في كل شيء حتى إن التدوين الأخير كان شرط ما يضمن فيه شهادة حافظين .

تكون قد انتقلت إلى كونها كتابية كما يثبت ذلك القرآن نفسه ومن ثم فأقدس شيء لديها هو كتابها . ومع ذلك فإن هذه الحجج التي تكتفي بمفهوم "الكتاب" لدحض كل ما يقال عن بقاء القرآن شفويا بعد نزوله رغم ما فيها من إقناع يعسر تجاهله فإنها ليست كافية عندي لأنها تثبت الكتابة ولا تثبت سلامتها إذ يبدو القرآن عند من ينفون فرادته مليئا بالمنحولات من الكتب السابقة وهي أكبر حجج المشككين فيه .

وقبل الجواب عن ذلك لا بد أولا من بيان سخف من يزعمون أن القرآن شفوي الطبع وليس كتابيا فيزعمون أن كتابته أفسدته . وهذه من أكثر ما يردده الحمقى .

فقد يصح هذا القول على بعض السور أو الآيات الدعوية فيه . لكن ما فيه من جدال وتشريعات لا يمكن ألا تكون من طبيعة كتابية وشفوية ثانيا بمعنى أنها ليست مرتجلة.

وكل ما ليس مرتجلا لا يمكن ألا يكون مكتوبا قبل أن يصبح مقروءا. وإذن فمرة أخرى القرآن هو الذي يعطينا الجواب.

وهو الجواب المحسم الذي خصصت له محاضرة قدمتها بالفرنسية في ندوة علمية شارك فيها مختصون في الدراسات القرآنية من الغرب (آلمانيا وفرنسا وانجلترا وبلجيكا وخاصة من أمريكا (في بيت الحكمة منذ سنتين . والجواب من القرآن كذلك : مبدأ التصديق والهيمنة.

وهو مبدأ يستعمله القرآن في بعده النقدي لتاريخ تحريف الأديان في علاقتها بالتاريخ السياسي والثقافي للجماعات التي تلقتها ومن بين علاقتها بإشكاليتنا أي بالإصلاح الدائم وهو جوهر العلاقة بين فلسفة الدين بفلسفة التاريخ القرآنيتين وما بينهما من تلازم . وذلك هو معنى سياسة عالم الشهادة القرآنية في علاقة بالاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . وكان الكثير يتصور هذا المنهج -منهج التصديق والهيمنة- خاصا بالقرآن . لكنه في الحقيقة

-الفصل السادس- هو ما لا توجد من دونه معرفة إنسانية: فتقدم أي معرفة إنسانية وتواصلها لا يحصلان إلا

بالتصديق والهيمنة.

فلا توجد معرفة إنسانية تبدأ من الصفر لأنها على الأقل هي محاولة لصوغ إدراك أولي ما عليه شيء أو لما ليس هو عليه مما ينتظر عادة أن يكون عليه . والمعرفة هي فحص أحد هذين الأمرين وهي لا توجد كل ما تقدم عليها أو تقبله كما هو وقد تلغيه بعد فحصه بهذا المنهج أي بالتجاوز النقدي البناء.

ولما كانت الرسالة تذكيرا فالقرآن يذكر بمعلوم مرسوم في ما فطر عليه الإنسان وما يقع كشفه يكون بإصلاح صيغ عرضه التذكيري السابق لتصديق ما صدق منها والهيمنة على ما لم يصدق . والتحريف يلي نزول الرسالة عند متلقيها إما بقصد أو لعدم إصابة الحق في الفهم .

وهذا البعد الأول من القرآن يقرب من نصفه ؛ ولهذا فهو إصلاح دائم .

وليس من الأمانة العلمية أن يطبق القرآن هذا المنهج النقدي من دون أن يعرض المسألة الذي يريد تطبيق مبدأ التصديق والهيمنة عليها . وإذن فما يظن منتحلات هي في الحقيقة شواهد مما يراد نقده . وهذا من أساسيات منهج النقد الموضوعي والأمين لئلا يكون النقد كلام على أمر غير موثق في عملية النقد حتى يقتنع المتلقي بوجاهته : فالناقد قاض يسمع

والدليل أن ما يظن منتحلات قابل للحصر في تحريف الأديان الخمسة التي نقدها القرآن: دينان منزلان هما التوراة والإنجيل ودينان طبيعيان هما المجوسية والصابئية. ودين واحد هو التحريف المطلق أو الشرك) البقرة 62 والمائدة 69 والحج (17 . يختبرهما

مسسمسسسسيس يسيس سس مس رس ا لفل النماديين؟. القرآن بعرضهما على معيار التصديق والهيمنة الذي هو الدين الواحد عند الله أي

فلنترك الدين جانبا ولنسأل: هل نقبل من عالم مثلا في أي علم يذكر بعلم يفترض أنه حاصل وتام ويحاول تذكير من نسوه به فحرفوا ما ذكروا به سابقا منه قبل علماء من نفس الاختصاص يمكن أن يستغني عن منهج التصديق والهيمنة أي يصدق ما لم يحرف ويهيمن على ما حرف ليصححه؟

فهل من الأمانة أن يغفل جهد من سبقه إلى التذكير -في حالتنا الرسل السابقين -فيبدأ من الصفر ويهمل كل ما تقدم عليه من تذكير قام به من لا يشك في علمهم وأمانتهم ثم حرف تذكيرهم فلا يطبق هذا المبدأ؟

أليست هي تلك علة واجب الإيمان بكل الرسل والكتب السابقة ولكن بعد تحريرها من التحريف الذي طرأ عليها والرسل أبرياء منه وأن ذلك ممكن بالتصديق والهيمنة لأن القرآن هو الدين عند الله وهو الدين الواحد فيها جميعا مع تنوع الشرائع) المائدة (48 فتكون الهيمنة للنص الأخير الخالي من التحريف؟ فعود بالماوراءين في العلاقتين غير المباشرتين إلى العلاقة المباشرة.

لكن ذلك كله ينتهي إلى أن الدليل الأكثر حسما هو البنية العميقة للرسالة كما تعرف نفسها . فكونها رسالة يجعلها ضرورة محكومة بقابليتها للفهم من المرسل إليه . ولا يترتب على ذلك ضرورة أن تكون بلسانه وإلا لبقينا في مرحلة "لكل أمة رسول بلسانها" ولم ننتقل إلى مرحلة الرسالة الكونية الخاتمة الموجهة إلى جميع البشر. وهو أمر ممكن إذا كانت ما يتم التذكير به هو عين ما رسم في كيان الإنسان من حيث هو إنسان.

فلو لم يكن مضمون الرسالة التذكير بما هو مرسوم به كيان الإنسان من حيث هو إنسان لكان ذلك ممتنعا لأن الترجمة لا تضمن وحدة المعاني الواردة في الرسالات بلغات مختلفة إذا لم نسلم بأن المعاني واحدة مهما تعددت الألسن وأنها معلومة من مصدر آخر غير التذكير وهو ما يشير إليه في كيان الإنسان وشروط بقائه . ولهذا فالتذكير يوجه إلى حيث يحصل التذكر. وبهذا المعنى فالدين في الإسلام واحد وهو أساس النقد بالتصديق والهيمنة المحيل إلى حيث يتم التذكر. وهذا الواحد حقيقة دينية وفلسفية معا .

وهكذا فقد وقعنا على مطلوبنا: إن البنية العميقة التي تمثل نسيج القرآن المتناسق هي عين المعادلة الوجودية التي يحيل عليها القرآن في فحص ما يخضعه لمنهج التصديق والهيمنة: بنية القرآن العميقة هي عين ما أطلقت عليه اسم البنية الوجودية. ومركز هذه البنية هو العلاقة المباشرة بين الله والإنسان (الأعراف (72-73 يليه على جانبيه غير المباشرة بينهما بتوسط الطبيعة وما ورائها وبتوسط التاريخ وما ورائه . وبالماوراءين نعود من العلاقتين غير المباشرتين إلى العلاقة المباشرة: التذكير يحقق هذه العودة .

وهذه البنية التي سميتها المعادلة الوجودية هي التي توحد مسائل القرآن الخمسة ببعديها السالب نقدا والموجب إصلاحا متواصلا: المرسل والمرسل إليه والرسول وطبيعة التبليغ والغاية من الرسالة التي هي مضمونها الأساسي أي التذكير بتجهيز الإنسان لتحقيق مهمتيه ؛ مهمة الاستعمار الأرض بالنظر والعقد وتطبيقاتهما (العلاقة بالطبيعة) ومهمة الاستخلاف فيها بالعمل والشرع وتطبيقاتهما) العلاقة بالتاريخ) .

فمن الطبيعة يستمد الإنسان شروط قيامه العضوي -غذاءه المادي وماءه وهواءه أي الاقتصاد بصورة عامة: وتلك هي وظيفة تجهيزه بالنظر والعقد . وببحثه عما ورائها يدرك أنها هي بدورها مدينة لمتعال عليها إليه يرد الطبيعي وما ورائه. ومن التاريخ يستمد

شروط قيامه الروحي -تربيته الفكرية والقيمية ونظامه السياسي أي الثقافة عامة وتلك هي وظيفة تجهيزه بالعمل والشرع . وببحثه عما ورائه يدرك أنه هو بدوره مدين لمتعال عليه .

وهذا المتعالي هو ما له به علاقة مباشرة ثم بما له من علاقة بالطبيعة ببدنه ومن علاقة بالتاريخ بروحه يكتشف أنه ذو علاقة بما وراءهما في كيانه كذلك بمعنى أن بدنه وروحه هما بدورهما لهما ما وراء هو تلك العلاقة المباشرة بالمتعالي عليه فيجد نفسه في آن قاب المعادلة فاعلا وقلبها منفعلا كما يذكره القرآن بذلك تذكيرا استدلاليا وليس مجرد تلقين لأن شرط الإيمان تبين الرشد من الغي : ولذلك فهو حر ولا يمكن الإكراه فيه .

فعندما يستيقظ الإنسان بفضل التذكير يجد أن ذاته متناغمة تماما مع القرآن لأنهما ذوا بنية عميقة واحدة هي المعادلة الوجودية. وما لم يصل الإنسان إلى هذه الحقيقة فهو ما يزال على سطح نص القرآن وخاصة إذا غرق في المحاولات التأويلية التي نهت عنها آل عمران 7 لأنه لم يعمل بما أمرت به فصلت :53 لم ير آيات الآفاق والأنفس حيث تتبين للإنسان حقيقة القرآن.

رؤية آيات الآفاق وآيات الأنفس لا تعني الرؤية المجردة بحاسة البصر بل تعني جعل الطبيعة مادة النظر والعقد في المعرفة وهو الاجتهاد الذي

يكتشف أسرارها ويعمل بعلم لتعمير الأرض وجعل التاريخ مادة العمل والشرع في القيمة وهو الجهاد الذي يكتشف أسراره ويعمل بقيم للاستخلاف فيها: وهو القصد بالإصلاح الدائم أي جوهر السياسة من حيث هي تربية وحكم .

وهذا العملان هما ما ضاع من الأمة فكان سببا في انحطاطها وصيرورتها تابعة لأنها كما قال ابن خلدون فسدت فيها معاني الإنسانية فلم تعد قادرة على تكوين إنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له "بل عبيد ربتهم بعصا الذل فصارت روحها ضحية عنف التعليم وبدنها ضحية عنف الحكم ؛ فصارت عالة على غيرها على الأقل في شروط التعمير التي تستورد كما هي وهي بمعزل عن قيم الاستخلاف فيصبح التعمير تدميرا للإنسان وشروط بقائه وذلك هو جوهر العولة الحالبة.

والتربية والحكم هما بعدا السياسة أي سياسة وهما لا يمكن إلا يكونا إصلاحا دائما . ومن ثم فهذه السياسة جوهرها ومغزاها هما عين تحريف الإسلام بحيث كل شيء صار مقلوبا . ولعل أبرز مثال قدمه ابن خلدون لما قارن تربية الرسول وحكمه حكم الفاروق وكيف يحافظان على صفة الإنسان الذي هو "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له": سياسة القرآن .

لم يبق إذن إلا أن ندرس دلالة تعريف علوم الملة الغائية الخمسة. والبداية هي تعريف التفسير أصلها الذي خصصنا له الكثير من المحاولات ثم ندرس تحريف العلوم الأداتية الخمسة التي ساهمت في تحريف العلوم الغائية بهدف التحرر من التحريفين واستئناف الإصلاح الدائم حتى يمكن

للإسلام أن يسترد دوره الكوني مشروعا للبشرية كلها مستقبلا .

الفصل السابع

سأبدأ القسم الثاني من البحث في الإصلاح الدائم وعلل تحريف علوم الملة بجنسيها الأداتي المخمس والغائي المخمس بما يبدو أقل العلوم طلبا لذلك فهو لم يعر أهمية كبرى في علوم الملة سواء كانت منتسبة إلى ما يسمى الفكر الفلسفي أو ما يسمى الفكر الديني الذي ظل إلى حد كبير مدينا لرؤية الأول وخاصة في المنطق والرياضيات . وما بينهما من اختلاف علته تشاركهما في القول بالمطابقتين اللتين تجعلهما يتوهمان الإطلاق .

فالعلوم الأدوات رغم أهميتها لعلوم الملة التي تنتسب إلى الفكر الديني وإلى الفكر الفلسفي المنفصلين بسبب القول بالمطابقتين وإطلاق ما بينهما من فروق لم تنل حظها إلا بوصفها أدوات وفي حدود الحاجة الأداتية. ومن ثم فهي لم تدرس لذاتها بوصفها هي بدورها علوم ظاهرات حقيقية بصرف النظر عن وظائفها الأداتية فتصبح غائية هي بدورها.

وقد لاحظ ابن خلدون ذلك في علة إهمال البحث في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني بسبب "تفاهة" دوره أعني كونه شرط النقد العلمي للتاريخ. وهي ملاحظة شديدة العمق لأنها تبين في آن أمرين أحدهما كان غائبا عن ذهن من تقدم عليه والثاني غاب حتى عن ذهنه هو.

فالأول هو أن علم العمران البشري شرط لمنهجية النقد التاريخي والثاني وهو الأهم هو أن هذه الوظيفة شرط في كل العلوم وليس للتاريخ وحده

لأن الشروط العمرانية والاجتماعية محددة حتى لما كان يظن متقدما عليها أعني الفلاسفة والميتافيزيقا . وذلك أولا لأن كل العلوم تاريخية ومعها الفلاسفة وثانيا وهذا هو الأهم لأن العمران والاجتماع يمكن تسميتهما بالسياق الأشمل لكل السياقيات المحددة لمنظور التأويل والفهم في كل عصر

ويمكن اعتبار العلاقة بين العلوم الأدوات وما يسمى بالعلوم الغائية من جنس العلاقة بين الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها . فالاستخلاف غاية والاستعمار أداة في سلم المعنى الذي يضفيه الإنسان على حياته عندما لا يخلد إلى الارض .

لكن الأداة حتى تكون متحررة من الاخلاد إلى الارض لا بد أن تسمو إلى ما تشرئب إليه الغايات . فالتمكن منها لذاتها يجعلها أداة أكثر تأثيرا في الغاية ومناسبة لها مثلما أن نجاعة استعمار الأرض التقنية تجعل الاستخلاف إن عمل به أكثر كثافة قيمية وخلقية خاصة .

والعلوم الأدوات خمسة مثلها مثل العلوم الغائية. فاثنان منها يغلب استعمالهما على العلوم التي تسمى دينية -ولست أدري لماذا تسمى دينية بالمقابل مع الفلسفية أو الدنيوية- وهما اللغة والتاريخ . اثنان يغلب استعمالهما على العلوم الفلسفية-ولست أدري لماذا تسمى فلسفية بالمقابل مع الدينية وما يتعالى على الدنيوية- وهما المنطق والرياضيات. فيكون التناظر بين نوعي العلوم كالتالي ؛ فاللغة في الأولى تناظر المنطق في الثانية والتاريخ في الاولى يناظر الرياضيات في الثانية .

لكن العلوم الأداتية جميعها ضرورية لكلا صنفي العلوم الغائية حتى وإن بقيا

مفصولين . وطبعا لم يكن أصحاب هذه العلوم الغائية مدركين لدلالة ذلك لأن ما يوحد بين هذه العلوم الأداتية الاربعة لم يكن قد برز فعلا ليصبح علما هو بدوره مؤسسا لها أربعتها . وهو ما يمكن أن نسميه علم الوسميات -السيميوتكس - أعني فعل الترميز عامة للعبارة عن شيء بما فيه هذه العلوم ؛ وهي قابلية الانعكاس الذاتي أو العودة الواعية على الذات.

قابلية الانعكاس أو العودة على الذات هي خاصية الوعي الإنساني بل هي هو ما يعني أن فاعلية الترميز هي المميز الجوهري إن صح التعبير للوعي الإنساني وهي شرط كل فكر

سواء كان دينيا أو فلسفيا نظريا كان أو عمليا عفويا كان أو قصديا واعيا كان أو حتى لا واعيا . ولذلك فكلها فيها "ميتا-ما بعد" إضافية إلى الذات مثل كلام اللغة على ذاتها .

وأبرز مثال هو علوم اللغة. فهي تقال باللغة. وهو مستوى ثان من الكلام على الكلام. ومثله كلام المنطق على المنطق وكلام الرياضيات على الرياضيات وكلام التاريخ على التاريخ وكلام السيميوتكس على السيميوتكس . فالفكر العائد على الذات متعين دائما في واحد من هذه العلوم الأداتية. إنها أفعاله وظنها غيره يرد إلى حاصلها والغفلة عن فعل

فعل اللغة غير مفعولاته التي هي ما يدونه المعجم . وفعل المنطق غير ما يحصل منه بل هو فعل تحصيله . وكذلك فعل الرياضيات غير ما حصل منه وفعل التاريخ غير ما حصل منه وفعل السيميوتكس غير ما حصل منه وهو فيها جميعا لأنه أصلها إنه هو عين فاعلية الترميز في كل نوع منها . ويمكن اعتباره فاعلية الترجمة التي تعين المدرك فتصله باسم ينوبه في

الوعي حتى لو كانت متخيلة.

وتشبه وظيفته في ترجمة المعاني وظيفة العملة في ترجمة القيم الاقتصادية. وأساس الترجمتين هو الشائعة الرمزية لجماعة معينة الحالتين الاقتصادية والفكرية. وهذه المقارنة تكون صالحة لو كانت العملة كونية لأن الترميز في السيميوتكس يطلب الترميز الكوني وليس الخاص بثقافة معينة أو بعملة بلد بعينه (والدولار يقرب من هذا المعنى في التشوف لترميز القيم الاقتصادية كونيا في السوق العالمية) .

لا شك أن البحوث اللغوية في علاقة بالتفسير والأدب والبحوث التاريخية في علاقة بالدين والسياسة. والقليل من الكلام في المنطق وفي الرياضيات في علاقة ببعض الممارسات

الدينية والسياسية (الفلك وحتى التنجيم) لا ينكرها أحد في حضارتنا. لكن رؤيتها الأداتية جعلها نفعية تقف عند ما يفي بالحاجة . وغالبا ما ينفر علماء الدين من كل تدقيق في الادوات ويعتبرون ذلك من "البلتملفيس" و"السفسطة" .

وهذا الموقف النفعي من الأدوات ينسحب على النفعية المباشرة من الفلاسفة وخاصة من علومها التي فقدتها لانها ماتت عند فلاسفتنا . فقد تصوروا علوم اليونان هي ما يوجد في كتب أرسطو وأفلاطون في حين أنها كلها تحققت بعدهما وقد كان لبعضها علاقة بفلسفتهما لكنها لا توجد في متنها . الثورة العلمية اليونانية متأخرة في الزمان على أفلاطون وأرسطو وتواصلت حتى في العهد الهلنستي المتأخر وفي حضارتنا لكن ليس عند الفلاسفة ولا عند علماء الدين .

وبعبارة وجيزة فإن البحث العلمي الأساسي لم يكن مطلوبا -وكثيرا من الباحثين يباهي بذلك مدعيا أن اليونان كانوا غارقين في المجردات وأن المسلمين جعلوه عمليا -وهذا ليس صحيحا أولا -وما ينسب إليه إن صح فهو من عوامل التأخر العلمي وليس من عوامل التقدم التي يفاخر بها من يفهم معنى العلم . فليس صحيحا أن اليونان لم يعرفوا التجريب حتى في البدايات بل واصلوه وليس صحيحا أن التجريب -وخاصة ما كان منه غير مجهز بالذات بأجهزة تستند إلى تطبيق العلوم الأساسية مثل المناظر -هو الذي يمثل الثورة العلمية.

فمن الحمق مثلا توهم الجبر نتج عن استعماله في حساب موازين الدول أو كنانيش التجار أو حل مشاكل المشاريض . فأولا الجبر لم يبدعه صاحب كتاب الجبر بل استعمله وقد يكون ساهم فيه وفي صوغه الرمزي . لكنه علم نظري خالص تطبيقاته تساعد أحيانا في الإيحاء ببعض الافكار لكنها لا تبدعه حتى وإن ساعدت في الحرص عليه .

والمحصلة التي توصلت إليها بعد أن درست ابستمولوجية العلوم اليونانية وشروح العرب والردود عليها أكثر من عقد في جامعة تونس الأولى لطلبة الفلسفة هي أن الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد كانوا أبعد ما يكون عن الثورة العلمية اليونانية التي تواصلت بعد اليونان عند من سبقنا وعندنا والتي ليست من ثمرات الفكر الفلسفي القديم بل هي محاولات تجاوز ما كان يمنعه مثل مبدأ عدم تواصل الاجناس الشهير .

ولعل أبرز رمز لذلك هو ابن رشد بالذات: فليس هو متأخر علميا عن ثورة اليونان العلمية التي هي كما أسلفت متأخرة زمانيا عن أفلاطون وارسطو

وقد يكون لهما فيها دور بالذات بتوسط مسألة العلوم الأدوات . والثورة كانت رياضية وفلكية لكنه لا يعترف بكل ما أضافته الإنسانية بعد أرسطو معتبرا مثل الفارابي أن العلم التام والشامل هو علم أرسطو دون سواه . وكان همه إعادة احياء محاولات الفكر في عصره تجاوز رؤاه.

ولذلك فكلما سمعت "عقلانيا" عربيا يدعي أن الغرب مدين لابن رشد بحداثته فإني لا أستطيع إلا أن اقول "لا حول ولا قوة إلا بالله" أو عندما أسمع من يقول إن المعتزلة عقلانيون وحداثيون . وكل ذلك مبني على خرافة المطابقتين . فالرشدية العربية المحدثة علتها القول بالمطابقة المعرفية والاعتزال الإسلامي المحدث علته القول بالمطابقة القيمية. وكلتاهما إيديولوجية ناتجة عن عقدة نقص وجهل ؛ الاولى أدت إلى تزييف تاريخ الغرب لإثبات دور لا وجود له والثانية الخلط بين خصومات المتكلمين والثورات العلمية .

ولا ينفي تعديلي هذا أن لحضارة المسلمين إضافة ساعدت على الانتقال من ثورة اليونان العلمية إلى ثورة الغرب الحديث في العلوم وتطبيقاتها . لكن ذلك ليس بفضل الفلاسفة ولا بفضل علماء الدين بل كان بفضل علماء أغلبهم انتبذوا هذين الفنين وهم عصاميون

ا ا ا ل والميكانيكية والمناظرية والتعليق على اقليدس وبطايموس وغيرهما .

ولا يعني ذلك أن الفلاسفة والدين ليس لهما دور في الثورات العلمية بل هو يعني أن هذين الفكرين على صنفين: خصومات إيديولوجية وبحوث ذات صلة بالمسائل العلمية. والأمر شبيه بما يجري حاليا . فلا أحد يتوهم

أن الفلاسفة المتكلمين في العلوم وعلماء الدين وخاصة ادعياء النقد الديني خريجي كليات الآداب -وكلهم منها -يمكن أن ينتظر منهم المرء شيئا يفيد المعرفة العلمية التي تسهم في الثورات العلمية الحالية في أي مجال كان بما في ذلك في العلوم الإنسانية.

والعلة بالذات هي القصور في العلوم الأدوات وفي العلمي من الإشكاليات والاهتمام بالنفعيات المباشرة وغالبا ما ترد إلى خصومات ايديولوجية. ولذلك فكثيرا ما تسمع أو ترى في الترجمات الذاتية لأصحاب المشروعات كثيرا من التطبيل وادعاء الاختصاص في الكثير من العلوم الغائية والأداتية. لكن بالتونسي "حل السرة تلقى خبط" أي لا شيء في السرة. فلا أحد منهم يمكن الزعم بأنه أضاف شيئا يعتد به في المجالات التي يدعي الاختصاص فيها .

ولا أدعي بهذا الكلام أني اضفت شيئا في ما أزعمه من اختصاص . فعاش من عرف قدره. ما أدعيه -وهو معلوم منذ أرسطو -هو أن نقد الموجود أيسر من إيجاد المعدوم . فبيان غياب الشيء لا يعني بالضرورة التمكن منه: إدراك الثغرات أيسر من سدها . فيمكن أن أعلم أن أصحاب المشاريع يدعون أكثر مما يعلمون . لكني لا أدعي أني اعلم ما أثبت جهلهم به . فبوسع أي باحث أن يقارن ما يدعونه بعلم من يعلمونه .

ومعنى ذلك أن معيار المقارنة متوفر؛ فعندما أقول فلان لساني اقارنه بمن نعلم أن قد حاز السبق في ذلك الاختصاص . وهو أمر في متناول الجماعة العلمية التي تجدد من يستحق هذه الصفة في الجامعات التي تقود الحركة العلمية في أي اختصاص. وليس لأنه منها بل لأن أعماله تشهد له بذلك .

لذلك فالشهادة هي الأعمال وليس الاقوال . فنقد القرآن بما يسمونه "الواقع" برؤية الإيديولوجيا الماركسية ليس علما (حامد أبو زيد مثلا): وكل الباحثين العرب في الأمر مؤرخون دون شروط التاريخ ومحاكمون للماضي بقيم الحاضر.

وما كنت لم أزعم أبدا أن لي مشروعا أقدمه بل أبحث في علل فشل المشروعات التي قدمت -وهي غالبا من هذين الصنفين - فإن موقفي مبني على تقديمي للمعايير الكونية التي تعرف العلم والعمل ما هما والتي من علاماتها عدم القول بالمطابقتين شرط التواضع العلمي إذ لم يعد أحد في العالم -عدا النخب العربية- يقول بهما حتى عندما ينفون ما تقع معه المطابقة عند غلاة القائلين بما بعد الحداثة الذين ينفون وجود مسرود وراء السرد .

فنفس القول القديم بالمطابقتين عاد من جديد . كان فلاسفتنا القدامى يؤمنون بأن العلم المطلق ممكن وهو حاصل في علم أرسطو (الفارابي وابن رشد) أو أفلاطون) المدارس العرفانية والباطنية) وأن كل ما لا يطابقه خرافة صار جل أدعياء التفلسف من النخب التي تدعي الحداثة يؤمنون نفس الإيمان لكن العالم التام هو ماركس أو هيجل وليس أرسطو أو أفلاطون: يعني من إيديولوجيا التأسيس على ما بعد الطبيعة إلى إيديولوجيا التأسيس على ما بعد التاريخ دون بحث علمي في الطبيعة أو في التاريخ.

ولهذه العلة وضعت الفلسفة مثل الكلام علوم الملة. والقصد أنها قديمها وحديثها من نفس الجنس ممارسات خطابية في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ دون علم طبيعي ولا علم تاريخي يسميها أصحابها علوما لكنها في

الغالب تعبير عن مواقف عقدية أكثر مما هي بحث

علمي يعلم أن أدواته المساعدة ذات جدوى نسبية ولا تتحقق علما مطلقا وظنها كذلك هو عين الجهل يجعل الإيديولوجيا علما فيظن الماركسية علما .

فحتى لو قبلنا أن نعتبر الماركسية من "العلوم الإنسانية" فإنها دون ذلك بكثير. لكن أصحابها يعتقدون أنها بصلابة العلوم الطبيعية ويزعمون أن ردها التاريخ الإنساني إلى العامل الاقتصادي بالمعنى الذي يفهمونه فيه من الجهل بأن للاقتصاد مقومات غير مادية أهم من مقوماته المادية لأن ما لا يتجاهله عاقل هو أن الاقتصادي لا يفهم من دون علتين

فالاقتصادي له علة فاعلة هي العلوم وتطبيقاتها التقنية والمنهجية في تنظيم أفعاله ولهما تاريخ يخصهما حتى وإن كان للصراع بين المتدخلين في استعمالهما الاقتصادي دور . وله علة غائية هي الأذواق وتطبيقاتها وخياراتها ولهما تاريخ يخصهما حتى وإن كان للصراع بين المتدخلين في استعمالهما دور. ومجرد الفرق بين الاستعمالي والتبادلي من القيم في الاقتصادي دليل أهمية المتعالي على المادي في الاقتصادي .

فحتى قابلية تعليل الفارق بين الاستعمالي والتبادلي بدافع الربح كما يحصل في شراء لوحات الرسم أو الذهب فإنها لا تكفي لرده إليه . فالفرق لا يفهم بدافع الربح بل بما يجعله يكون مربحا. فلو لم يكن الإنسان يقدم الكمالي والجمالي على الضروري والاستعمالي لما صار مربحا فيقدم في التبادلي . فدلالة الجمالي في زينة المرأة ودلالة الكمالي في البرستيج (الذهب مثلا) هما سر التفاضل بين الاستعمالي والتبادلي وتجاوز الفائدة المادية المباشرة

وهو من قيم الذوق.

ولولا مفهوم "الآية" القرآني المحير حقا لكل من يحاول فهم القرآن لما تبين لي أن اصل هذه العلوم المساعدة الأربعة هو الوسميات وأن الإحالة الرمزية التي هي مفهوم الترجمة الرمزية الكونية لكل شيء هي المعنى الجامع لكل إفاداتها التواصلية حتى إن ابن تيمية ذهب إلى أن المعاني الكلية ليست مضمونات يحال عليها بل هي لغة مثلها مثل ألفاظ اللسان ورسوم الكتابة.

ما ندركه هو ما نعين ندرك به ما ننسبه إلى موضوع الإدراك . إنه الإحالة الرمزية في كل شيء "الآية" سواء كانت في النصوص أو الرسوم أو الأشياء بما فيها ذاتنا وأفعالها وكلها نسقطها عليها فنعتبرها من مقومات مرجع الإحالة الرمزية لكننا لا نعلم منها شيئا إلا بآيات ما ندركه منها بحواسنا وعقولنا .

وإذا كانت آيات الأشياء هي ما ندركه وما ندرك به ما ندركه وهي معان مثلها مثل ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة فإننا لا نخرج من الآيات أو الوسميات أو السيميوتكس التي هي أصل العلوم الأداتية الأربعة الأخرى أي اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات وكل منها هو المنفذ الوحيد لما نعتقد أنه موجود أو منشود .

وقبل أن أفهم هذه الحقيقة -واعتبار ابن تيمية للمعاني لغة مثلها مثل اللسان والكتابة وليس مقومات للأشياء التي تحيل عليها -لم أكن أفهم معنى "لهم عيون لا يرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها" . ويمكن أن أضيف "لهم أنوف لا يشمون بها ولا لسان لا يذوقون به ولا بشرة لا يلمسون بها . وإذن فالحواس كلها لا تعمل فيزيائيا فحسب بل لها ما وراء عملها الفيزيائي من

دونه لا ندرك القصد بالآية التي هي الإحالة الوجودية للمعنى وراء المبنى:

المبنى رسم معناه رمز لمعنى هو بدوره رمز والأمر لا يتوقف أبدا مثلما أن الوعي بالوعي وعي بلا توقف .

لكن حيرتي ازدادت عندما تساءلت عن معنى كلام القرآن على الغيب مع إعلامه إياي باستحالة أن أعلمه . فتكون الإحالة على معنى لا يمكن تصوره . وإذا قسته على ما أتصوره أكون قد نقلته من طبيعة الغيب إلى طبيعة الشهادة مع علمي بأن الغيبي ليس كمثله شيء من عالم الشهادة . كيف أفهم ذلك وهو لا يقبل العلم :

كيف أعلم ما أعلم أني لا أعلمه؟ كيف أعلم حدود علمي؟

ولولا فكرة المقدرات الذهنية النظرية التي ميزها ابن تيمية عن المعينات الفعلية والتي يعتبرها الوحيدة التي تعلم علما محضا وكونيا وضروريا وبرهانيا وكل ما عداها من الموجودات الخارجية لا يقبل مثل هذا الوصف لأن علمه ليس محضا ولا كونيا ولا ضروريا ولا خاصة برهانيا بل هو دائما استقرائي لا شيء يثبت الاحاطة به . هذا التمييز يمكن من فهم المشكل بالتمثيل .

وقد ضرب ابن تيمية مثال الرياضيات بصنفيها في عصره مستثنيا تطبيقاتها على موجودات خارجية مثل الفلك . فهذه الكائنات التي سماها مقدرات ذهنية لا يمكن أن تدرك بالحواس ولا يمكن أن تتعين تعينا تاما بل كل تعين منها يكون تمثيلا تقريبيا من جنس علاقة النسخة بالمثال الافلاطوني: فهي حاضرة في كل شيء لكنها غائبة إذ لا يمكن أن تتعين دون فقدان أهم خاصياتها .

فلا يمكن مثلا رسم دائرة لا يماسها المماس إلا في نقطة واحدة. وإذا رضينا بالممكن في الرسم فإن المشكل هو أن النقطة ليس لها حجم سواء كانت في محيط الدائرة أو في امتداد

المستقيم . وليس لنقاط المماس اللامتناهية ما يفصل بينها حتى يماس نقطة من محيط الدائرة بنقطة منه . ومع ذلك فلا يمكن من دون هذه الكائنات دراسة الدائرة ودور المماس في علاج الكثير من الإشكاليات الطبيعية فضلا عن الرياضية.

فهذه الكائنات التي لا يمكن أن تدركها الحواس ولا يمكن أن يجسمها العقل دون أن يفقدها ما تتميز به لأنه مضطر لردها إلى ما يقبل الحس هي التي يمكن أن تعتبر جنيسة للمعاني التي يحيل عليها الغيب من حيث النسبة لعالم الشهادة دون أن يكون منه لكنه من أمر جنيس للمقدرات الرياضية ومن طبيعة مجهولة . وقياسا على هذا المعنى وضعت مفهوم المقدرات الذهنية العملية التي لا تتعلق بالمعاني المعرفية بل بالمعاني القيمية. ومن دونها لا يمكن تصور العمل والشرع التاريخيين مثلما أنه من دون الأولى لا يمكن تصور النظر والعقد الطبيعيين .

وبالفعل فالقرآن يشير إلى نوعين من المقدرات الذهنية تسبق الخلق والأمر. ما قد يعني لأن الكلام على أن كل شيء من عالم الشهادة خلق بقدر وكل شيء خلق بـ"كن" وكل شيء بـ"حسبان" وكل شيء آية والموجودات كلمات إلهية كل ذلك يجعل ما وراءها من الغيب نوع مجهول ليس هو من جنس المقدرات الرياضية لكنه في نسبة الرياضيات إلى العالم الطبيعي والمحسوس من عالمنا وهي وراءه؛ عالم الغيب . ومثل

ما قيل عن الخلق يقال عن الأمر؛ فله ما يناظر المقدرات الذهنية العملية في الغيب دون أن يكون من جنسها .

والفرق بين النوعين أي المقدرات الذهنية النظرية والعملية وهذه المعاني الغيبية المناظرة لها في الخلق وفي الأمر يتمثل في أن المقدرات الذهنية الرياضية والعملية نحن مبدعوها -وهي أداة بها نعلم ونعمل في حين أن المعاني الغيبية لسنا مبدعيها وليست أداة معرفة وقيمة بل هي أداة خلق وأمر: فنحن نفترض أن الغيب في أفعال الله الخالقة والآمرة

من جنس "كن" التي لنا منها مثل في "كن" النظرية وكن العملية نبدع بهما ما يجعلنا قادرين على تصور قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

وبعبارة "مجازية" يمكن القول أن الإنسان الذي يبدع نظرية رياضية لو كان ابداعه متعديا من إبداع النظرية إلى إبداع الأشياء التي تخضع لتلك النظرية من حيث كيانها لكان ذلك الإنسان أشبه بالخالق . ويمكن القول إن الاختراع التقني يناظر هذه التعدية الممكنة لكنها تبقى دائما محاكية لموضوع طبيعي أو تاريخي بعد أن صيغ نظريا بالمقدرات الذهنية. والامر في هذه الحالة كان سيكون مثل ما تخيله المحاسبي في روايته "التوهم": المؤمن جزاؤه بالجنة يجعله يحصل على كل ما يريد بمجرد إرادته لكأنه صار خالقا بكن .

وقد يصل الهذيان بالمصاب بالذهان إلى توهم أن كل ما يهذي به موجود فعلا ويعيشه بوصفه موجودا فعلا. والساحر والمبدع التقني وأديب الخيال العلمي لهم هذه الصفات بدرجات مختلفة من التحقق . فقد شاهدت مع زملائي بحضور أستاذنا في علم النفس المرضي حالات هاذين يتصورون

أنفسهم هوشي منه أو هتلر وكانوا في عالم لا يقل "واقعية" من العالم الذي نعيشه نحن ونعتبرهم يعانون من الذهان.

والقرآن يعتبر الدنيا أو عالم الشهادة من جنس عالم الهاذي المصاب بالذهان إذا قورنت بحقيقة عالم الغيب الذي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على بال بشر. وحينئذ فالسؤال هو ماذا وراء "الآيات" أو الرموز التي نشهدها في عالم الشهادة سواء كانت حسية أو نظرية أو قيمية وما دورها في كياننا. وكل من يتوهم علمه محيطا وعمله تاما وكل الطغاة وكل أدعياء الكشف هم من هذا الجنس من المألهين بالمعنى الخلدوني . وبهذا المعنى فجائحة كورونا درس كوني قد يعيد الإنسان إلى رشده فيدرك مقدار محدوديته .

والدلالة والتداول - كما سأبين لاحقا إذ هي خمسة وليست ثلاثة لأن الدلالة ليست حاضرة دائما بل توجد رموز لا مرجعية لها ومن ثم فهي عديمة الدلالة لكنها ذات معنى بل أكثر من ذلك فالدلالة تصبح جزءا ضئيلا بالقياس إليها. والتداول الذي مداره ما له دلالة يختلف عن التداول الذي مداره ما ليس له دلالة. والسنتاكس ضروري للأربعة لأنه مفتاح التأويل وقاعدته.

الفصل الثامن

ختمت الفصل السابع من الإصلاح الدائم بالقول إني اضطررت لإضافة بعدين آخرين لأبعاد دراسة الألسن الثلاثة المعتادة. فقد أضفت إلى علم الدلالة علم المعنى الذي ليس له مثله مرجعية خارجية بل مرجعيته

الوحيدة هي تعريفه الجامع المانع بمعنى أنها من صنع التعريف وليست موضوعا مستقلا عنه : لكأن المفهوم هو نفسه الماصدق . ويترتب عليه تداولا إضافيا للمعتاد بمعنى أن التواصل حوله لا يبحث خارج التعريف عن مطابقة مع مرجع موجود.

وهذان إذن نوعان من علوم اللسان مختلفان عن الدلالة والتداول التقليديين . وطبعا يبقى السنتاكس في الحالتين الدلالية والتداولية ضروريا لأن الفرق بين الدلاليات والتداوليات هو وجود المرجعية المستقلة في الأول وعدم وجوده المستقل في الثانية. وتبين ذلك واضح من حاجة الأولى إلى الاحتكام إلى التجربة واستغناء الثانية عنها . وهنا يأتي الاعتراض الجوهري على هذا التمييز الأساسي .

فالدلالة بحاجة إلى شيء يرجع إليه خارج القول . وهو ما لا يمكن للعلم أي علم القيام من دونه وإلا صار من جنس الابداع الأدبي الذي يخترع دراما خيالية ولا يبحث في موجود فعلي ؛ لذلك فلا معنى للبحث عن مرجعية خارج الدراما الأدبية لمحاكمة النص الادبي إلا عند من يخلط بين الأدب والتاريخ العلمي أو الترجمة الذاتية وهما سر انحطاط الادبي العربي الحديث . وقد أورد أرسطو في كتاب الشعر مقولة لهومار بأن الأدب (الشعر) يبدأ عندما يتجاوز الشاعر الكلام عن نفسه .

والفرق يتبين من المعنى الاول للتاريخ من حيث هو علم مساعد. فالتاريخ في دلالته الأولى هو جمع المعطيات الفعلية أو الواقعة فعلا والتي يحتكم إليها للتأكد من الخبر

بملاحظة "الواقع" أو التجربة أو التأكد من مطابقة القول للمرجع . وذلك

هو المحدد للدلالة وهو معنى جمع المعطيات التي تصدق أو تكذب الخبر . فالتجربة في العلوم كلها استخبار أو استعلام على موضوعها الذي تضع أنه موجود خارج خطابها حتى لا يكون النظر مجرد فرضيات .

وهنا يأتي الاعتراض بالطبيعيات النظرية غير التجريبية. والرد يسير لأنها تبقى نظرية ما لم تؤيدها التجربة. وبذلك تتحدد خاصية المقدرات الذهنية النظرية ومثلها العملية - التي أضفتها لأن القيم مثلها مثل المعارف لا يمكن تصورها من دون هذه المقدرات التي لا مرجعية خارجية لها-بكونها غنية عن الاحتكام إلى التجربة لأن موضوعها هو عين تعريفها إياه. ويكفي تناسق العناصر في نظام تعريف بسائطها واتساقها مع قواعد التوليف بينها حتى يكون البرهان قد حصل ولا حاجة لجمع المعطيات التجريبية ومعانيها كلها لازمانية بإطلاق.

وقد يوجد اعتراض عندما يتعلق الامر بالرياضيات اليونانية التي كانت تجمع بين البرهان المنطقي والبرهاني البنائي : حتى إن أينشتاين كان يعتبرها فيزياء نظرية. لكن البناء فيها عندما نفحصه لا نجده من جنس جمع المعطيات التجريبية التي هي أداة تاريخية للتأكد من صحة الخبر -النظرية- عن الموضوع لتصديقه أو تكذيبه وهو معنى التجربة

فالبناء في الرياضيات الاقليدية أداة اكتشاف لتجسيم المعنى في الاستدلال ولا علاقة له بمرجعية خارجية إذ لو كان ذلك كذلك لصارت حقيقة النظرية الرياضية مستمدة من البناء ولما كان البناء مجرد مساعد تصوري في وصل عناصر المعنى في تعريف "النظرية

الرياضية-التيورام" الذي يسمى شكلا تجوزا لأنه يستعمل البناء أداة حدس

للبيان وليس

وقد تبين حتى لليونانيين منذ عهد أقليدس - القرن الثالث قبل الميلاد - أن البناء لا يكفي لتأسيس الجبر لأن الجبر الهندسي الذي يستدل بالأشكال -وهي كما وصفت -لا يمكن أن يتجاوز الأبعاد الثلاثة للمكان الهندسي المكعب في النظرية الإقليدية. فالعبارة (أ+ب) مربع يمكن بناؤها بقطعتي مستقيم نربعهما . ولذلك اضطر ديكارت إلى عكس العلاقة لتحرير الأبنية من ثلاثية الابعاد حتى تكون بلا حد فانتقل من الجبر الهندسي إلى الهندسة الجبرية التي تحدد معادلة أي شكل هندسي .

لكن الجبر الهندسي اليوناني لا يستطيع تجاوز الأبعاد الثلاثة - رغم المحاولات في حل المعادلة من الدرجة الثالثة باستعمال القطوع المخروطية-فتحصل على مربعين في تربيع (أ+ب) واحد للأول وثان للثاني وعلى مستطيلين الاول طولهما والثاني عرضهما . فيكون البناء وكأنه دليل لكنه ليس من جنس التجربة لتأكيد النظرية بل هو بيان من جنس المساعد على تجسيم العلاقة ولا دخل له في الدليل والنظرية لا تستمد صدقها أو كذبها منه مثل العلوم التجريبية.

وما يعنيني هو أن المقدرات الذهنية النظرية ومثالها الرياضيات لكن أي لعبة تصنع حدودها العنصرية وقواعد توليفها-مثل الشطرنج -وقياسا عليها المقدرات الذهنية العملية هي من هذا الجنس بمعنى أنها لا تتعلق بموضوع خارجها بل إن الموضوع هو ما صنعه التعريف في التقدير الذهني ولا شيء غيره.

من هنا الحاجة للإضافة العلمين للنظرية اللسانية: علم المعنى إلى جانب علم

الدلالة وعلم التداول المعنوي إلى جانب التداول الدلالي .

وقد يتسامح علماؤها التقليديون مع هذه فيمرروها . أما أن أذهب إلى إضافة عنصرين كذلك إلى مكونات اللغة العربية فلا أكتفي بالحرف والاسم والفعل فذلك أمر لا يمكن قبوله لأن فيه مسا بما يعتبر من المقدسات . ومع ذلك فلا يمكن مواصلة التثليث في اللغة كذلك وليس في علومها فحسب لأنه لا يمكن من دون الاضافتين فهم عملية الترميز اللساني أي لسان ولا يمكن خاصة الخروج من إشكاليات المقابلة بين الحقيقة والمجاز التي استغنى عنها ابن تيمية محقا من دونهما .

ولأن الأمر جلل فلا بد من مقدمتين . واحدة تبدو عديمة العلاقة بمكونات اللغة أي لغة إنسانية وليس العربية وحدها والثانية هي جوهر الترميز اللساني الذي غيب أساساه أو مقوماه أعني الرسم والموسيقى . وابدأ بالمقدمة الاولى . فالترميز عامة توجد فيه ظاهرة عجيبة وهي أن الرامز والمرموز يتبادلان الدور بالنسبة إلى كل جماعة تستعمله في تواصلها . كلاهما ينوب الثاني إذا غاب .

مثال ذلك علاقة الاسم بالمسمى : فإذا حضر المسمى ناب الاسم الغائب وإذا حضر الاسم ناب المسمى الغائب فيكون الكلام على أحدهما دائما محيلا على الثاني . لكن العجيب أنه توجد رموز تنوب كل ما يمكن أن يرمز إليه الإنسان ومنه العملة التي تعوض كل المتبادلات بين البشر. فهي ترمز إلى القدرة على تحصيل أي شيء بمقابل تمثله نسبة من العملة. لكن ما يطلب بها هو إما رمز سد حاجة أو عين سادها.

فتكون العملة بذلك رمز سد الحاجات التي تقتنى بمال وقد يصبح كل

شيء يقتنى بالمال عندما تنحط كل القيم لتصبح من المتبادلات بمقابل . وإذن فحضور العملة عند الإنسان رمز إلى أمرين:

-الفصل الثامن- .1 رمز لحرية التبادل الكلي بمعنى أنه بغلاف المقايضة يستطيع صاحبه أن يشتري

.2 رمز لفرصة المحل العاجل الذي لا يفوت فرص الاستفادة في المنافسة مع من لا يتوفر له هذا الشرط.

وإذن فالعملة رمز نائب لكل ما يقتنى بحرية وبأفضل فرص التنافس؛ إنه إذن أداة سلطة مطلقة في التعامل التبادلي بمقابل .

نفس هذه الخصائص نجدها في الكلمة. فهي في مجال التواصل تمكن من نفس المزيتين اللتين تمكن منهما العملة عند الحائز عليها في التواصل . وهي مثلها سلطة في مجال التأثير الرمزي للقيم التواصلية في مقابل التأثير الرمزي للقيم التبادلية في مثال العملة. ولكل منهما سلطان يزيد الثاني قوة: فالتواصل شرط التبادل تسويقا والتبادل شرط التواصل تفعيلا . ولذلك فما من سلطة سياسية يمكن تصورها من دونهما معا؛ والرمز هو التلازم في الفعل السياسي بين الاعلام والثقافة للتأثير المعنوي من جهة أولى (الكلمة) والإغراء والاقتصاد للتأثير المادي) العملة) .

رأينا دور الترميز الأكثر كلية في مجال التبادل (العملة) وفي مجال التواصل) الكلمة) وما بينهما من تساند وما يعنينا فيهما هو التناوب بين الرمز والمرموز كل منهما ينوب الثاني في غيابه : فالعملة يرى فيها صاحبها كل ما يستطيعه بها في التبادل وهي إذن رمز الفاعلية ومثلها الكلمة يرى فيها صاحبها كل ما يستطيعه بها في التواصل وهي إذن فاعلية الرمز. وهذه

الخاصية هي التي أنستنا دور الرسم والموسيقى في اللسان أداتين متقدمتين على الحرف والاسم والفعل التي تأتي بعدهما لتكون أدوات لهما مثل القلم والحبر والريشة بها نرسم وننغم . ولم أفهم ذلك إلا بعد أن فهمت سر اكتشاف الكتابة في تاريخ الحضارة الإنسانية.

فالانتقال من الكتابة التي ترسم المعاني بالكلية كما نرى ذلك عند الصينيين حيث يكون عدد الرسوم الكتابية بعدد المعاني الأساسية ثم الكتابة برسم الأشياء وهي في ما أعتقد أولى المراحل قبل الكتابة الصينية ثم الكتابة التي نمزج بينهما كما في الهيروغليفية (مصر) والمسمارية (بابل) . لكنها كلها لم تصل إلى استعمال المبدأ الذي حددته باعتباره جوهر الترميز أعني التناوب بين الرمز والمرموز عند مستعمليها . وهذه الخاصية هي الأصل في اكتشاف الكتابة الأرقى التي تعمل بها البشرية كلها بعد اكتشافها الفينيقي .

فبدلا من الرسم الذي يرمز للشيء المرسوم جعل الفينيقيون الرسم لا يرمز للشيء المرسوم بل للحرف الاول من اسمه في لغتهم . فصار الرسم رمزا لرمز وليس لشيء . رسم صورة الجمل أصبح رمزا لحرف الجيم الذي هو الحرف الأول من اسمه . ورسم صورة البقرة أصبح رمزا لحرف الباء الذي هو الحرف الأول من اسمها إلخ.. وأصبحت كل الحروف مرموزة برسوم الحيوانات التي للدلالة على الحرف الأول من اسمها وليس عليها هي فتصبح الرسوم حروفا يكتب بها كل ما يتألف منها دون أن يكون المشار إليه بها الحيوانات بل الحرف الأول من اسمها .

وبذلك فقد بلغت الكتابة ذروة التجريد الرمزي وصار عدد عناصرها عين

عدد الحروف فصار الرسم محيلا على الحروف وليس على الأشياء : والحرف هو الصوت الدال في اللسان وليس كل صوت وهذه قليلة العدد ومحددة جمعا ومنعا وهي في كل اللغات لا تتجاوز الثلاثين وتراوح بين العشرين والثلاثين) العربية فيها (28 . لكن هذه الذروة أنستنا دور الرسم في اللغة. وهو المستوى الذي أريد إضافته . وهو عكس ما حصل عند الفينيقيين: فرسم الحيوان صار رمزا للحرف الاول من اسمه فيكون الرسم هنا لا يقصد به المرسوم بل اسم المرسوم وبالذات الحرف الأول من اسمه.

فما كان الفينيقيون يجعلون الرسم رمزا للحرف في الكتابة لو لم يكن الحرف رمزا للرسم الذي نسينا دوره في اللسان .

شكل ما يسمى معنى أول في مقابل معنى المعنى عند الجرجاني يمكن اعتباره رسما بريشة هي الحرف اللساني الذي يرسم المعنى في الحيز المقالي المحاكي للحيز المقامي ليكون رمزا لمعنى ثان هو معنى المعنى؛ أي إن المعنى الأول يصبح رسما يحيل على المعنى الثاني وكأنه حرف مصوت لا يحيل إلى المعنى الأول بل صار رمزا للمعنى الثاني . وبهذا يصبح حل الجرجاني مفهوما دون حاجة للمقابلة حقيقة مجاز لأن المعنى الأول لم يبق معنى بل صار أداة رامزة ليس بوصفه كلاما رامزا لمعناه بل بوصفه رسما لتلك الدلالة التي صارت رمزا للدلالة الثانية .

وبذلك فليس المعنى الأول حقيقة والثاني مجازا بل الأول معنى مرسوم يستعمل رمزا للمعنى الثاني . وهذا الفهم يغير البلاغة العربية كلها لأنه يتبين أن كل اللغة ترميز لا علاقة بحقيقة المرموز بل هو مواضعة خالصة في

المعنى الأول و" معنى المعنى على حد سواء . ومثلما نسينا الرسم بالحرف نسينا التنغيم بالحرف . فالكلام لا يفيد بمجرده فحسب بل بنوع التلفظ أي بإيقاعه الموسيقي -البروزودي - ولعل دلالة العي عند رئيس تونس هو أنه ليس له هذه القدرة التي تجعل اللغة مطلقة الرتابة وعديمة الدلالة- التي هي الجزء الأساسي في الفصاحة في أي لغة بمعنى أن ما يفيد ليس الألفاظ بحد ذاتها بل التلفظ بها . فيكون أثر الكلام بإيقاع التلفظ قبل أن يكون بالألفاظ .

وحتى لا أهضم حق النحاة العرب الأوائل فإنهم لم يهملوا بالكلية هذين الوجهين إذ ذكروا ظاهرتين سموهما باسمين مركبين من التثليث الذي لم يتجاوزوه هما: اسم الفعل

امو مواد

واسم الصوت . وفي الحقيقة اسم الفعل هو عين دور الرسم واسم الصوت هو عين دور

الموسيقى . ومن ثم فهما يمثلان أهم فاعلية من فاعليات اللسان . لكن الظاهرتين اهملتا دون التعمق في دورهما بدليل ردهما إلى الاسم إما الواصف للفعل أو للصوت .

وللإيجاز فيمكن القول إن الظاهرتين يجمع بينهما ما يسمى بعبارة المتكلم البدنية عامة) وهو الرسم الذي يرتسم على بدن المتكلم (أو التنغيمية خاصة) وهو الإيقاع الذي يتعين تلفظ المتكلم (. والعبارة البدنية رسما ونغما على نوعين إشاريين: أحدهما هو حركات المتكلم وسيماؤه والثاني هو تنغيم صوته أو لهجة النطق والتلفظ الموقع للكلام وصلا وفصلا رفعا

وخفضا بصورة تعبر مثل البدن عما قد يخفيه الكلام الصريح عن العبارة. وغالبا ما يكون هذان التعبيران الإشاريان أكثر بلاغا وأصدقا جوابا من الكلام اللساني الذي يستعمل الحرف والاسم والفعل وهما يصحبان هذه الأدوات الثلاث ويضفيان عليها ما لا يستطيعان أداءه من دونهما .

وقد حاولت اللغات الحديثة إيجاد رموز كتابية لهذين الأمرين مثل علامات السؤال والتعجب والتقطيع برموز دالة على إيقاع الكلام لكنها لم تكتشف بعد ما يمكن أن يؤدي دور الرسم في التعبير الذي يجعل الكلام أدوات رسم كأنها ريشة رسام في سياق المقال أو سياق المقام وهما مع الإيقاع أفضل أدوات الفصاحة والبلاغة. وبذلك تصبح اللغة مؤلفة من خمسة عناصر وليس من ثلاثة: اثنان هما رسم الكلام وموسيقاه والثالثة التقليدية.

والحرف منها هو الاصل فيها جميعا: والمعلوم أن صاحب مغني اللبيب قد خص الحرف بأهمية كبرى ولعله بدأ يدرك هذه الوظيفة التي أزعمها للحرف . فالحرف هو الأول في اللسان وهو أهم من بقية العناصر بما فيها العنصران اللذان أضفتهما . وذلك لعلتين؛ فهو أولا أداة الإشارة في الاحياز الظرفية الخارجية وهو ثانيا أداة الوصل بين الاسم والفعل وبين الجمل وأداة الإشارة في الأحياز الخطابية الداخلية.

فيكون الحرف في اللسان جنيس السنتاكس في علوم اللسان . ومن ثم فالرسم والموسيقى مناظران للبعدين اللذين أضفتهما للعلوم اللسانية الثلاثة التقليدية ويكون الاسم والفعل مناظرين للبعدين التقليديين أعني للدلالة والتداول . فيحصل التناظر التام بين مكونات اللسان وعلومه . وهذا هو

موجز النظرية وتعليلها اللذين سبق أن درستهما بأكثر دقة في أعمال منشورة . ولأعد الآن أن أعود إلى اشكالية الإصلاح الدائم .

سأفترض أن البشرية انقرضت ولم يبق إلا ما أنتجته أي العالم التاريخي ضمن العالم الطبيعي . وسأتخيل مجيء كائنين عاقلين واحد شبيه بالإنسان كما تصفه الحبكة القرآنية والثاني شبيه بالإنسان كما تصفه الحبكة التي تزعم علمية أي النظرية القائلة بالتطور. فكلاهما -نفترضه مدركا -لن يرى فرقا بين التاريخي والطبيعي . ومن ثم فسيتعامل معهما بوصفهما أشياء خارجية لا علاقة لها بما هو حصيلة أفعال البشر السابقين وبما يمكن أن يكون من أفعاله مستقبلا ليندرج في العالم الذي يكون بالنسبة إليه طبيعيا ليس فيه كل ما يرد إلى فاعلية الترميز الإنساني .

فما العلة في وحدة الموقفين الظاهرية من الموجود أمامهما؟

إنها ظن الأول الذي افترضناه كما تصفه الحبكة القرآنية قابلية الطبيعي للرد إلى التاريخي إذ يقيسها على ما يصنعه فيقيس الخالق على الإنسان كما يصوره القرآن وظن الثاني الذي افترضناه كما تصفه الحبكة التي تزعم علمية نظرية التطور قابلية التاريخي للرد إلى الطبيعي فيقيسه على ما تفعله الطبيعة ويقيس "الخالق" على الصدفة التي يتصورها رب الطبيعة والتاريخ . وعدم رؤية الفرق في الحالتين علته الرد الناتج عن قياس أحد الوجهين على الثاني .

وبين أن كليهما على خطأ سواء آمنا بالرب الذي يقول به الأول أو بالرب الذي يقول به الثاني . فالقرآن الكريم ينفي عن الرب الذي يقول به الأول قابليته للقياس على أي شيء حتى وإن عبر عنه بما يبدو قياسا على الإنسان.

والعقل في أرقى مستوياته أي العقل الرياضي ينفي عن الرب الذي يقول به الثاني إمكان التعليل بالصدفة مهما أطلنا في مهرب تاريخ الكون لأن التواليف الممكنة لتحقيق العالمين الطبيعي والحضاري لا متناهية ولا يمكن أن تحصل إلا في زمن لامتناه .

وما كنت لست أبحث في المسائل العقدية تصديقا أو تكذيبا لأن ذلك مجاله غير ما أبحث فيه الآن فإن ما يعنيني هو أن ما يبدو منافيا للعقل في الموقف الأول هو الحل العقلي الوحيد الممكن وأن ما يظنه صاحبه عقليا لمجرد أنه ينفي وجود الله هو أبعد ما يمكن عن العقل إذا قسناه بأسمى علوم العقل . ومعنى ذلك أن الحبكة الدينية على ما تبدو عليه مما يقرب من الخرافة أكثر معقولية من الحبكة الإلحادية لأن ما تفترضه بديلا منها دونها قابلية للحصول عقلا بسبب افتراض الممتنع من دون شرط لا تناهي الزمان الضروري لحصولها

ولهذه العلة وضعت نظرية المقدرات الذهنية العملية لاستكمال ما يمكننا من تصور ما بعد الطبيعة مع القول بالغيب بمعنى أنها غير قابلة للعلم ومن ثم فهي إيمانية بالضرورة. ونفس الأمر بخصوص ما بعد التاريخ. وكلاهما يكون تصورا جنيسا للمقدرات الذهنية النظرية نظرية الخلق وجنيسا للمقدرات الذهنية العملية في نظرية الأمر . فعبارة "ألا له الخلق والأمر" يتعلق أولها بموضوع المعرفة) الخلق) وثانيها بموضوع القيمة) الأمر) .

ورغم أن المقدرات الذهنية النظرية تبدو مبدئيا من إبداع الرياضي الذي وضع إحدى الهندسات الإقليدية أو اللاإقليدية فإنها تتكلم في "كائنات" لا يمكن تحققها في الوجود

الفعلي إلا بما يعتبر ممثلا لها دون أن يكون إياها أبدا لأنها كائنات مجردة ليس لها كيان مادي تتعين فيه ؛ فكيانها هو عين حدها الذي يعرفها لتكون مادة فعل العقل الخالص وهو الفعل الوحيد الذي يعتبره ابن تيمية قابلا للعلم المحض والكلي والقابل للبرهان العقلي الضروري. وكل ما عداه من العلوم يتعلق بموجود خارجي ومن ثم فهو مدين لتأييد التجربة للنظرية ولا يكون إلا استقراء ناقصا غير برهاني ولا كلي ولا محض .

وإذا صح التعبير فالمقدرات الذهنية هي الرموز التي لا ترمز إلا إلى ذاتها التي وضعها حدها أو تعريفها. هي إذن كائنات تعريفية. ويمكن هنا الإحالة إلى ملاحظة ديكارتية شديدة العمق . فقد طلب منه بعض الرادين على كتابه في التأملات الميتافيزيقية عرض مضمون الكتاب بالشكل الإقليدي فقال قولته الشهيرة: ذلك أمر مستحيل لأنه يؤدي إلى المصادرة على المطلوب إذ هو يفترض المطابقة حتى يكون الاستدلال بالطريقة الإقليدية ممكنا لأن الفلاسفة بخلاف الرياضيات لا تسلم برد الدلالة إلى رمزها وإلا صار لا فرق بين

الدال والمدلول . وهذا ذلك دحض سابق لمشروع سبينوزا في كتاب الاخلاق .

وكل علاج للكائنات الطبيعية يعتبرها مماثلة للكائنات الرياضية مقيس عليها وتطبيق لنظرياتها . لكنه ليس منها . وهذا يصح على كل أصناف الرياضيات وليس على الهندسة وحدها . وكان ارسطو يظن أن الكائنات الهندسية مثلا مجردة من الأجرام الطبيعية فيعتبر المستقيم مثلا هو تلامس سطحين تامي الانبساط والاستواء.

لكن مهما رققنا في صفيحة الانبساط فإنها تبقى لها بعد العمق ولا تكتفي بالعرض والطول وإلا فهي تزول بزوال البعد الثالث . ومهما كان حرف التلامس مستويا فهو يبقى ذا تضاريس قد لا تراها العين فلا يكون من بين السطحين المتلامسين مستقيما بل يكون إما خلاء أو خطا ذا تجاذيب تنفي عنه الاستقامة وتعطيه جرمية منفية بالحد .

اللذين هما فعلا الله في القرآن وينطبقان على الطبيعة وعلى التاريخ مع تقديم الأمر في التاريخ والخلق في الطبيعة لست أزعم أنهما من جنس المقدرات الذهنية النظرية للأول والعملية للثاني بل أقصد أن الكلام عليها في الفكر الإنساني الديني والفلسفي يمكن أن يقترب إلى ما نفهمه من مقدرات المعرفة والقيمة اللذين ندركهما ونتعامل معهما مع العلم أنه ليس لهما مثيل في الطبيعة ولا في التاريخ .

فكما أنه لا يمكن تعيين الكائنات الرياضية ماديا مع القدرة على التمثيل لها ولا تعيين الكائنات القيمية ماديا مع القدرة على التمثيل لها فمن باب أولى وأحرى أن يكون ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ مما يمكن الكلام عليه وفيه باعتباره مثلا عليا غيبية الطبيعة لكنها من شروط فهم كل موجود وكل منشود لأن الفهم هو قياس ما ندركه من الدلالات ذات المرجعيات الخارجية بالقياس إلى المعاني التي ليس لها مرجعيات خارجية فتكون مرسلة ومتحررة من التحديد الإضافة إلى مادة التعيين .

وإذا كانت المقدرات الذهنية النظرية) الرياضيات مثالا (والمقدرات الذهنية العملية (القيم الخمس مثلا: الحرية والصدق والقدرة والجمال والجلال) مما يقبل التصور دون التعين المطابق لكيان جرمي فمن باب

أولى أن يكون ما يتكلم عليه الغيب من مقدرات مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر. وبهذا المعنى فالكلام على المعاني الدينية والمعاني الفلسفية التي من هذا الجنس لا يقبل الرد إلى ما يستمد من عالم المعينات لأننا حينها نعكس العلاقة فنجعل ما لا يفهم إلا بها شرطا في فهمها .

فيكون لدينا عالم الشهادة بنوعيه (الآفاق والأنفس) والمقدرات الذهنية بنوعيها) الرياضيات والقيم (وكلاهما يمكن أن يمثلا رموزا أو آيات ما يحيل إلى عالم الغيب فيكون

يكون التلاشي لامتناهي المجرى وليس كالحال في الرسم . لذلك فالقرآن ليس إلا دعوة لقراءة هذه الرموز وهو معنى التذكير ؛ ثم هو يحدد المرموز فيها . فالخلق بقدر وبحسبان والأمر بسنة ونظام . والمعرفة بنظر وعقد والقيمة بعمل وشرع وكلاهما في علاقة بمهمتي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها امتحانا لأهليته للاستخلاف والتكريم والتكليف .

وكل هذه العناصر يعرضها القرآن باعتبارها شرط الاستعمار في الأرض وشرط الاستخلاف فيه مع قابلية الفصل بينهما بمعنى أنه يوجد من لا يرى من عالم الشهادة إلا الاستعمارية الأرض وهو النوع الثاني من شبيه البشر الذي وصفناه ويمكن اعتبار القائلين بالعولة المادية من هذا الجنس ثم من لا يرى إلا الاستخلاف فيها وهو النوع الأول شبيه البشر ويمكن اعتبار القائلين بالعولة الروحية من هذا الجنس . وكلاهما لا يرى الأمر كذلك إلا لظنه علمه محيطا وعمله تاما. لكن القرآن ينفي الرؤيتين ويعتبر الإنسان

مشروع إصلاح دائم لا يتم الاستخلاف من دون الاستعمار ولا معنى للاستعمار الذي هو أداة من دون الاستخلاف الذي هو غاية

فالقرآن يعرف الإنسان -كما صاغ ذلك ابن خلدون في تعريفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" ولا يتحقق ذلك إلا بتحريره من الاقتصار على الاستعمار في الأرض لأنه إخلاد لها ومن توهم الاستخلاف ممكنا للتابع في شروط قيامه أي تارك الاستعمار الأرض ؛ أهلية الإنسان امتحانها تطبيق الثانية على الأولى . فيكون الإصلاح الدائم مؤلفا من خمسة عناصر حددتها سورة العصر: الأصل هو الوعي بالخسر الممكن ويترتب عليه السعي للاستثناء منها فرديا بفعلين هما الإيمان والعمل الصالح وبفعلين جماعيا هما التواصي بالحق اجتهادا والتواصي بالصبر جهادا .

الفصل التاسع

- الفصل التاسع - أمر الآن إلى العلوم الغايات. ولا أشك لحظة في أن ما قلته في العلوم الأدوات قد لا يزعج المنافحين عن علوم الملة إما لأنهم لا يرون أهمية الإشكالية أصلا أو لأنهم لا يفهمونها لظنهم أن ذلك من التدقيق الفلسفي الذي لا فائدة منه لأن ما يعنيهم من العلوم الأدوات وحتى الغايات هو الفائدة العملية وفي حدود تلك الفائدة .

لكن ما سأقوله في العلوم الغائية سيستفزهم حتما لأن القول بأنها جميعها تحريف خالص للقرآن لا يمكن أن يقبلوه ما لم يدركوا خطر ما حصل من قلب أمر فصلت 53 نهيا وقلب نهي آل عمران 7 أمرا . فهذان القلبان حولا

التفسير أصلا وبقية علوم الملة شروعا إلى كلام الغيب برده إلى علم الشاهد توهما بأنه مطابق وبأنه معيار الكلام حتى في الغيب الذي

لم يتكلم فيه الوحي نفسه .

وأخطر ما في هذا القول هو نفي علم الغيب حتى عن الوحي . فهذا يعني أن علماء الدين مثلهم مثل علماء الفلسفة زعموا المستحيل على الإنسان معرفته . فالعقل لا يستطيع علم الموجود علما مطابقا والإرادة لا تستطيع عمل المنشود عملا مطابقا . وكلاهما مجرد منظور إنساني شديد النسبية وهو معنى الاجتهاد والجهاد بقدر الاستطاعة. ومن ثم فلا يمكن القول بالمطابقتين من دون تحريف فهمنا للقرآن وفهمنا للوجود .

والتحريف ليس بالضرورة فعلا قصديا وواعيا لأن جوهره توهم علم الإنسان محيطا وشرطه نفي الغيب . وهو علة تأله العالم سواء ادعى علمه عقليا أو نقليا وعلة تأله الحاكم سواء ادعى فعله على أساس عقلي أو على أساس نقلي . وعندما يقول علماء الدين إنهم ورثة الانبياء فهذا كلام ظاهره اعتماد مبدأ عصمة الرسل ويضمنونه علم الغيب في الوحي . فيدعون وراثة ما لا يملكه النبي والرسول فهما بدورهما مجتهدان -والدليل أن

الرسول في القضاء يطبق على نفسه نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. ولو كان يعلم الغيب لما استثنى السرائر. ليس له علم مطلق وما يذكر به إحالة على ما هو مرسوم في كيان الإنسان وليس علما بالغيب.

ولو كان ما يبلغه الرسول من الغيب لاستحال فهم الرسالة إلا إذا كان المخاطب بها قادرا على فهم ما يقال عن الغيب فيفقد صفة الغيب . وفي هذه الحالة تصبح الرسالة فاقدة لمعناها لأنها لا توصل إلى المرسل إليه ما

تريد إيصاله فيكون الرسول مكلفا بتبليغ ما لا يفهمه المرسل إليه . ومن ثم فكل ما يقال عن الاعجاز العلمي تخريف إذ حتى لو وجد لكان غير مفهوم وما يزعم اكتشافه فيه مجرد أسقاط تأويلي بدليل بعديته دائما .

لو كان فيه إعجازا علميا لكان قبليا بالقياس إلى مكتشفات العلماء الباحثين علميا حيث ينبغي أن يكون البحث . والزعم بأنه يصبح مفهوما عندما يتم اكتشافه سخيف مرتين : فما حجيته لدى المخاطبين قبل اكتشافه هل كان قولا عديم الدلالة؟ هل معنى ذلك أن المسلمين الأول لم يخبرهم الرسول بمضمون الرسالة فلم يبلغ ما عليه تبليغه؟ وإذا كان ما فيه من غيب سيكتشف لاحقا فما الغيب فيه حينئذ إلا إذا كان القصد كونه كان مجهولا ثم صار معلوما للذين اكتشفوه ببحثهم فيكونوا هم المبلغين وليس الرسول .

وهذا ما أعنيه بقلب أمر فصلت 53 نهيا ونهي آل عمران 7 أمرا . فالذين يقولون بالأعجاز العلمي لا يكتشفون بتأويل المتشابه إلا ما يكتشفه غيرهم بتطبيق ما أشارت إليه فصلت 53 ليس كشفا علميا بل توجيه لمناط البحث العلمي وذلك برؤية آيات الله في الآفاق والأنفس؛ وبذلك يكون الرسول قد بلغ المطلوب منه وهو معنى القرآن سبابة تشير وليس متنا علميا . فيكون الباحثون في مراكز البحث ومخابرهم من فهم فصلت 53 على حقيقتها . ويكون المؤولون في قلوبهم زيغ ويبتغون الفتنة.

والفتنة التي يبتغونها هي التي تنتج عن صراع التأويلات التي لا يمكن أن تحتكم إلى مرجع التجربة كما في حالة الآفاق والأنفس . وهذا الموقف العام هو ما سيستفز كل من يدعون علما بالقرآن يجعلهم يخلطون بين معنى

الإشارة إلى المطلوب من الإنسان القيام به لإثبات جدارته بالاستخلاف وبين تقديمه جاهزا في نص القرآن بتأويل سطحي لعبارة "ما فرطنا في الكتاب من شيء" وينسون أنه تذكير بما رسم في كيان الإنسان البدني والروحي ونظام الآفاق ونظام الأنفس: وكل أدلة القرآن مستمدة من هذه المناطات .

وما رسم في كيان الإنسان أمران:

1. تجهيزه ليؤدي ما خلق من أجله أي القدرة على النظر والعقد في علاقة معرفية بالطبيعة مصدر قيامه العضوي خاصة وشرط الاستعمار الأرض

2. تجهيزه ليؤدي ما خلق من أجله خلال تأدية الدور الأول أي القدرة على العمل والشرع في علاقة قيمية بمهمته الإنسانية وهو شرط جعل الاستعمارية الأرض يحصل بقيم الاستخلاف .

والتذكير بالتجهيزين له ما يناظره في مجال استعمالهما : في الطبيعة وفي التاريخ أي إن التجهيز النظري والعقدي يناظره في الوجود بنوعيه الطبيعي والتاريخي قوانين الخلق (أي خلق بقدر وأمر بسنة) والتجهيز العملي والشرعي يناظره في الوجود بنوعيه التاريخي والطبيعي سنن الأمر (لن تجد لسنن الله تبديلا أو تحويلا) . فالله في القرآن خالق وآمر. وهو خالق وآمر بكن ولا يمكن أن نقيسهما على فعل الصناعة الإنسانية كما يزعم الفلاسفة . الله ليس صانعا بل بارئ ولا ندري كيف يكون بكن .

وهذان التناظران هما ما يذكر به القرآن حتى يجتهد الإنسان ليعمل على علم فيحقق شروط بقائه وحتى يعمل بقيمة ليكون ذلك مطابقا لشروط الاستخلاف الذي هو عين

العبادة. وهو لم يخلق إلا للعبادة لأن الله يقول وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدوني . العبادة هي العلة الوحيدة والحصرية لخلقه . خلقهما الله لعبادته . والعبادة هي التعمير بقيم الاستخلاف .

لكنهم حصروا العبادة في المفروض الشعائرية التي هي من علامات العبادة وليست العبادة. والعلامات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة ولا يمكن التمييز إلا بالاطلاع على السرائر وهي من الغيب . لكن عبادة الله التي يعسر أن تكون منافقة هي التعمير بقيم الاستخلاف وهي من ثم معنى العمل الصالح بدافع الإيمان. فيكون ذلك أثر خلقه وأثر أمره وهو جوهر الإنسان من حيث هو مكلف ومكرم ومستخلف . وكل ذلك لا يبرز إلا خلال التعمير بعمل (جهاد) على علم (اجتهاد) كلاهما مصطبغ بقيم هي أمر الله للإنسان وذلك هو مضمون التذكير في الرسالة .

تعريف علوم الملة كلها يرد إلى تعريف أصلها الذي هو تفسير القرآن بما وصفته آل عمران 7 الناتج عن إهمال ما اعتبره القرآن محل تبين أنه حق أي بإهمال فصلت .53 فالانشغال بآل عمران 7 انشغال بما ليس لدلالته مرجع محدد لأنه متشابه ما دام كلاما في الغيب الذي ليس للإنسان فيه ما يحتكم إليه كالحال في فصلت .53 فصلت 53 حددت المحكم الذي تتبين فيه حقيقة القرآن . ولذلك فما منعته آل عمران 7 هو علامة زيغ القلب وابتغاء الفتنة .

والبحث بعد تحريف الأصل الذي يشمل الفروع الأربعة هو المدخل للبحث في الفروع أي علمي النظر والعقد (الكلام والفلسفة) وفي علمي العمل والشرع (الفقه والتصوف .(ففي الفكر الديني سأجمع بين الكلام

والفقه وأصولهما وفي الفكر الفلسفي سأجمع بين الميتافيزيقا والتصوف وأصولهما. وأول ملاحظة تسترعي الانتباه هي وضع التصوف مع الفكر الفلسفي وليس مع الفكر الديني . والعلة هي تخليص الفكر من الخلط المتعمد بين

الزهد الذي هو ديني والتصوف الذي يستغله هذا الخلط ليغطي عن غايات لا علاقة لها بالدين بعضها يزعم معرفيا هو الكشف وبعضها يزعم خلقيا وهو سياسي لأن الولاية وساطة في التربية مثل الإمامة وصاية في الحكم بالحق الإلهي . وكلاهما من حيل الباطنية.

ورغم أن ابن خلدون لم يقل ذلك بهذا الوضوح فهو حرص على التمييز بين المجاهدتين الشرعيتين وهما مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة والمجاهدتين الصناعيتين أي الرياضة التي تهدف إلى بلوغ مرحلة يسمونها الكشف إلى درجة علم الغيب والقول بوحدة الوجود والاتحاد أو التأله .

وبحث صلاتهم برتب الباطنية التنظيمية واعتبر ذلك قد حدث في العراق مع التوازي التام بين الوظائف والرتب وتقديس القطب والإمام إلى حد الغلو أو تأليه علي .

أما وضع الفقه وأصوله مع العقيدة وأصولها فأمر طبيعي لأن النسبة بينهما هي عين النسبة بين التصوف وأصوله والفلسفة وأصولها . لكن التخفي وراء المجاهدتين ليس إلا من حيل التخفي الباطني بظاهر الإسلام وباطن الحرب عليه بأفكار فلسفية بالية خصصت لها فصولا من رسالتي حول منزلة الكلي في الفلسفة. فنسبة الكشف إلى التصوف هي عينها نسبة المطابقة بين علم العقل والوجود . وهما معنى المطابقة التي تنفي الغيب لأنها تقيس

عالم الغيب على عالم الشهادة.

ولا بد من توضيح القصد بأولياء الله في الإسلام . فهم من عاش الزهد بمجاهدة التقوى (تطبيق الشريعة في حياتهم (وبمجاهدة الاستقامة (مراقبة حركات الذات وسكناتها) دون أن يكون ذلك في قطيعة مع الاجتهاد في التربية لتحقيق شروط الاستعمارية الأرض العلمية والتقنية والجهاد في الحكم لجعل ذلك التحقيق يكون بقيم الاستخلاف تماما كما فعل

الرسول، وشرط ذلك رفض الرهبانية ولزوم المشاركة في حياة الأمة السياسية

فلا يمكن الانتساب إلى الخيرية (آل عمران (110 من دون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطرقه الذي هو شرط الإسلام وهما جوهر الفعل السياسي والاجتماعي (آل عمران .(4 . وكل اعتزال لهذه الواجبات رهبانية وتغل عن فرض العين الذي يوجب المشاركة في التواصي بالحق اجتهادا والتواصي بالصبر جهادا . وما يخالف ذلك يعتبر تنكرا لتعاليم الإسلام وهي شرط الولاية: لذلك اعتبر ابن خلدون الصديق رمزها هو أتقى الأتقياء وأشجع القيادات إذ حارب عند اللزوم .

ولنبدأ بإشكالية العقيدة. هل شرح ما يتعلق بها في القرآن يؤدي ضرورة إلى تعدد الصيغ العقدية فيصبح التفسير تفتيتا لوحدة موضوع النص؟

هل كان ذلك يحدث لو لم يقع ترك ما أمرت به فصلت 53 التي جعلت تبين حقيقة القرآن مشروطة برؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس أي بما يمكن الاحتكام إليه مرجعية لتحديد الدلالة بدلا من الانشغال بما نهت عنه آل عمران 7 فاستعيض عن البحث فيهما بتأويل المتشابه في آيات

النص تأويلا يدل على زيغ في القلب وابتغاء الفتنة؟

فلو عمل بالأمر وبالنهي لاستحال أن تتعدد صيغ العقيدة التي لا يمكن أن يدعي مؤمن بالقرآن أنه يمكن أن يصبح شرحه لما ورد فيه بخصوصها بديلا منها لكأنه أكثر إحكاما ووضوحا بعد شرح صوغها القرآني علما وأن كل العقيدة وردت في آية واحدة هي 177 من البقرة . وإذن فتعدد الصيغ العقدية التي أنتجها زعماء النحل الكلامية هي علة صراعهم والاحتراب الديني في نص يرجى الفصل بين المختلفين فيها إلى يوم الدين . وما كان ذلك كذلك إلا بسبب عدم تطبيق آل عمران 7 أي بسبب الخوض في الغيب .

والخوض في الغيب يؤدي إلى صدام التأويلات لأن المعاني فيه ليست من جنس الدلالات بمعنى أنها عديمة المرجع الذي يمكن الاحتكام إليه لحسم الخلافات التأويلية بالحوار فلا يبقى إلا التغالب سبيلا لتغليب رأي على آخر وهو معنى الفتنة.

لكن البحث بمقتضى فصلت 53 يتعلق بدلالات لها مراجع تحيل عليها . وفي هذه يمكن للتداول أن يكون قابلا للحسم بالاحتكام إلى عالم الشهادة (وهذا هو معنى المحكم الإحالة إلى علم الإنسان وعمله (بخلاف تأويل النصوص المتكلمة على الغيب.

فليس لها ما يحتكم إليه إلا بالخطأ المنهجي الذي يقيس عالم الغيب على عالم الشهادة.

في الحالة الأولى يسهل حسم الاختلاف حول التفسير بالاحتكام إلى آيات الآفاق والأنفس بالبحث العلمي بمعنى أن الترجيح بين الفرضيات يكون

بالرجوع إلى الموضوعات المحال عليها في المسألة وهو ما يغني عن التغالب والعنف لأن التجربة في تلك الحالة تكون من مؤيدات الترجيح دون تغالب حتى وإن كان الحسم المطلق مستحيلا بسبب استحالة العلم المطلق : فتكون فضالة المجهول مدعاة لمواصلة البحث بدل الحسم بالاقتتال .

والبحث العلمي في معرفة عالم الشهادة هو الذي يثبت أن كل شيء خلق بقدر ويحسبان بمجرد الاحتكام إلى التجريب والاختبار للترجيح بين الفرضيات المتعلقة بوجود التقدير الرياضي وبالمفاضلة بين التقادير المختلفة بحسب معطيات التجريب لترجيح تفسير ظاهرات الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وظاهرات الأنفس (كيان الإنسان العضوي والنفسي) خلال البحث عن قوانين الطبيعي منها وسنن التاريخي منها دون تغالب بين الباحثين أو صراع الديكة الذي يؤول إليه صراع المتكلمين بالمماحكات البلاغية.

وليس بالصدفة أن صار جل المتكلمين في الإلهيات اليوم من خريجي الآداب.

فجل مماحكاتهم لفظية. فتكون النتيجة تعريف علم الكلام بكونه تحريما للبحث في أصول العقائد بعدم احترام شرط الإيمان وبعدم تجاوز ما لا يقبل الترجيح بمرجعية يحتكم إليها

غير كلامية . أصول العقائد إيمانية في الغيبيات كما وردت في القرآن باعتبارها وما بقي من القرآن إشارات تحيل على ما على الإنسان القيام به اجتهادا لطلب الحقيقة بالبحث العلمي في الآفاق وفي الأنفس وجهادا لتحقيقها بتطبيقات نتائج البحث في عالم الشهادة حيث يوجد مرجع

يحتكم إليه . فيكون للمحكم معنيان : الآيات النصية كما هي في ما يتعلق بعالم الغيب والآيات الوجودية التي تشير إلى ما في الآفاق وفي الأنفس من آيات ولا تعرض علمها لأنها مطلوب التكليف باستعمار عالم الشهادة بقيم الاستخلاف .

وإذن فضرر علم الكلام هو:

1. توهم المعرفة الإنسانية مطابقة

2. وتوهم التقييم الإنساني مطابق رغم أن المتكلمين لا ينكرون وجود الغيب.

أخذوا عن الفلاسفة القول بالمطابقتين المتناسق مع عدم قول الفلاسفة بالغيب. لكن المتكلمين لم يروا أن العقيدة مشروطة بالقول به في المعرفة وفي القيمة) الأشاعرة رفضوا المطابقة في القيمة لكنهم لم يشترطوها في المعرفة) : نفوا الغيب ضمنا لما قلبوا آل عمران 7 وانشغلوا بالمتشابه والتأويل النصي بديلا من البحث العلمي في ما يرينا الله من آياته في الآفاق والأنفس التي تبين حقيقة ما يقوله القرآن فيهما. ولذلك فكل أدلة الإسلام مستمدة منهما بشرعيهما وأصلهما) الطبيعة والتاريخ وكيان الإنسان العضوي وكيانه النفسي ونظام الكل أو حكمة الخلق والأمر) .

ومثلما رأينا أن التصوف تحريف للزهد الذي هو جهاد خلقي يتخفى بتنكر بالمجاهدتين - التقوى والاستقامة-فإن الكلام تحريف اجتهاد معرفي ويتخفى بتنكر بمنهجين كلاهما مستحيل :

1. قياس الغائب على الشاهد متعاملين مع الغيب على أنه مجرد غائب

وقاسوه على الشاهد

.2 تأويل النصوص دون احتكام إلى مرجع لأن الغيب لا مرجع له فيؤول الأمر إلى لا يحسم إلا بالعنف .

فمنهج قياس الغائب على الشاهد ممكن في عالم الشهادة . لكنه مستحيل في عالم الغيب لأن الغيب يختلف عن الغائب بكونه دائم الغياب ولا يحضر إلا في الآخرة . ولذلك فهو موضوع إيمان وليس موضوع علم . وكل ما يتعلق بالغيب لا يقاس على الشاهد وقياسه عليه هو سر التأويل الذي نهت عنه آل عمران 7 لتعلقه بالمتشابه؛ كل كلام القرآن في الغيب متشابه يشير إليه دون كيف .

وما كان التأويل فيه عديم المرجع الذي يحتكم إليه بخلاف ما عليه الحال في رؤية آيات الآفاق والأنفس حيث يوجد المرجع الذي يمكن من المفاضلة بين الفرضيات التفسيرية فإن علة الفتنة هي استحالة الحسم الحواري واللجوء إلى الحسم العنيف بالتغالب وهو سر الاحتراب بين النحل والمذاهب الكلامية. وهذا هو الفرق بين الدلالة والمعنى وما يترتب عليهما من فرق بين التداول الدلالي والتداول المعنوي اللذين شرحنا الفرق بينهما على أساس الفرق بين الدلالة signification والمعنى sens .

من هنا الفرق بين التداوليتين : فقي التصورات ذات الدلالة المحيلة على مراجع من عالم الشهادة تداولية مختلفة عن التداولية في التصورات عديمتها أولا والتي لا تقبل القياس عليه ثانيا . وقد درسنا منها صنف المقدرات الذهنية بنوعيها النظري والعملي شرط علاقتنا بعالم الشهادة . لكن المعتقدات المتعلقة بعالم الغيب أو ما وراء عالم الشهادة ومعنى

الوجود لا يمكن أن تكون مثل الأولى وهي شبيهة بالثانية من حيث عدم قابليتها للقياس على الأولى لكنها مختلفة عنها لأنها ليست من نفس الطبيعة بل هي من طبيعة مجهولة: فلا نعلم طبيعة الخلق والأمر بكن مثلا بل نؤمن أو لا نؤمن بها .

في الآفاق والأنفس وعدم فهم حقيقة القرآن من حيث هو رسالة تذكير بما جهز به الإنسان لتيسير مهمتي التعمير والاستخلاف لانعدام الإيمان والعمل الصالح لانعدام التواصي بالحق اجتهادا والتواصي بالصبر جهادا بسبب الفتنة. فالفتنة هي التي تجعل الحسم عنيفا في ما لا يحسم بالحوار لعدم المرجعية الدلالية التي يحتكم إليها في الحسم التواصلي بين العلماء .

وهو معنى "نصف المتكلم يفسد الأديان". ويترتب عليه "نصف الفقيه يفسد البلدان" في غياب التواصي بالحق اجتهادا والتواصي بالصبر جهادا . فالثاني تابع للأول: فساد الفقه وأصوله تابع لفساد الكلام وأصوله . وكلاهما تحريف. تحريف للنظر والعقد في الكلام يؤدي إلى تحريف للعمل والشرع في الفقه . فكيف يفسد نصف الفقيه البلدان إفساد نصف المتكلم الأديان؟ تلك هي علاقة النظر والعقد بالعمل والشرع لأن الوسيط بينهما هو أن العمل المكلف به الإنسان لا يكون إلا عملا على علم .

صاحب نظرية الأنصاف الأربعة هو ابن تيمية . والنصفان اللذان ذكرتهما يضيف إليهما نصف النحوي يفسد اللسان ونصف الطبيب يفسد الأبدان . وبالمناسبة فكورونا تثبت هذه المقولة الأخيرة أفضل إثبات: تصور أن الأمريكيين طبقوا نصيحة ترومب فشربوا المبيدات الحشرية. أما كان سيقتل منهم أكثر من كورونا بحمقه؟ وأكاد أزعم أن الأنصاف الأربعة

أخطر من كورونا ومن كل جائحة.

وأسمح لنفسي بإضافة نصف خامس . فنصف الفيلسوف - اليوم من يقود البشرية هم من يزعمون التفلسف أو قيادتها بفلسفات عادت إلى المطابقتين (هيجل وماركس) - يفسد الفرقان . وفي الحقيقة كما بينت سابقا فما حرف علوم الملة هو الأخذ بنظرية المطابقتين الفلسفية (أفلاطون أرسطو) أي توهم العلم الإنساني محيطا والعمل الإنساني تاما

والتسليم التحكمي بأن عالم الشهادة هو الوحيد والتاريخ هو الحكم النهائي . وزيغ القلب هو نتيجة هذين الوهمين والفتنة هي ثمرتهما المرة التي تعيشها الإنسانية أي الحرب الأهلية الدائمة.

وذلك هو الخسر الذي تتكلم عليه سورة العصر . فالخسر هو "حب التأله" بلغة ابن خلدون أي توهم الإحاطة المعرفية والتمام العملي عند من في قلبه زيغ ويبتغي الفتنة فيصبح الحسم بين البشر لا يكون إلا عنيفا لأنهم:

1. لا يؤمنون

2. لا يعملون صالحا

3. لا يتواصون بالحق اجتهادا

4. لا يتواصون بالصبر جهادا

5. والعلة أنهم يتوهمون علمهم محيطا وعملهم تاما .

والاقتتال علته صراع على ثمرة الاستعمار في الأرض وتعويض التسابق في الخيرات بالتنافس الدموي عليها .

أمر إلى الفقه . لن أطيل الكلام فيه وفي أصوله لأني كتبت فيهما الكثير

وخاصة في حواري مع المرحوم الشيخ البوطي وبصورة أخص التعليقين المواليين للحوار ردا عليه وكذلك مما كتبته في نظرية المقاصد مؤخرا 20) فصلا بمناسبة تكريم الصديق الريسوني: الرئيس الحالي لاتحاد العلماء المسلمين) سأكتفي بمسألتين أفسدتا الفقه وأصوله إفسادا لا يمكن للمقاصد أن تعالجه .

المسألة الأولى هي تطبيق الحدود في التشريع الإسلامي . لو لم يكن الفقهاء يقولون بالمطابقتين لاستحال عليهم أن يتصوروا الاجتهاد الفقهي علما يطابق فيه رأي الفقيه حكم

الله لأن الله يفصل بين ظاهر أفعال العباد وسرائرهم سواء كانت قولية أو فعلية. فعبارة نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر توجب أن يكون حكمنا دائما دون ما الحد من تقدير العقوبة لضرورة حسبان ما لا نعلمه من سرائرها .

وإذن فهم تصوروا أن "تولي الله السرائر" لا يلزم القاضي مثلا في حكمه فيخلط بين الحد الأقصى في العقوبة والحكم في حين أنه مقدارها إذا كان الحاكم عالما بالظاهر والسرائر آن . مقدار العقوبة يترتب على الحكم إذا كان مؤسسا على علم مطلق . ولذلك فالشرع يحذر من الاقتراب من حدود الله والتحذير عام ومن ثم فهو يشمل صاحب الفعل وصاحب الحكم فيه . والدليل أن حكم السرقة الذي من المفروض أن يكون مقدار العقوبة فيه دون ما هي عليه في حكم الحرابة التي هي سرقة مسلحة .

ومقدار العقوبة فيهما لا بد أن تكون دون ما عليه في حكم قتل النفس بغير الحق . ومع ذلك فالشرع أوجد بديلا لقتل النفس ليتجنب الإعدام ما

أمكن وأوجد بديلا للحرابة لتجنب القطعين إذا استسلم المحارب قبل أن تقدر عليه الدولة . فكيف نفهم ألا يوجد بديل عن القطع في السرقة؟

لو لم يهم الفاروق ضرورة البديل لما ميز بين مقدار العقوبة والحكم فاعتبر المجاعة علة تخفيف العقوبة دون تعطيل الحكم أي اعتبار السارق سارقا مع التخفيف في مقدار العقوبة إلى حد إلغائها إذا بلغت العلة حد الضرورة التي تبيح المحظور.

لا بد إذن من الفصل بين الحكم ومقدار العقوبة لأن الثاني ينبغي فيه مراعاة ظروف التخفيف سواء من ناحية المتهم حتى عند ثبوت التهمة أو من ناحية اجتهاد القاضي حتى لو كان الظاهر مؤيدا لحكمه لأنه ينبغي ألا ينسى أنه لا يعلم السرائر. فالأمر بعدم الاقتراب من حدود الله يشمل المتهم في العدوان على الحكم والقاضي في العدوان على شروط العدل

وكم يكون التكفير واجبا إذ حتى الرسول لا يستلزم الاطلاع على السرائر لسلوكه . وطبعا لا يوجد قاض يقاس على الرسول ناهيك عن قياسه على حاكم الحاكمين .

أما المسألة الثانية فهي أهم وأخطر: مسألة النسخ التي ما تزال مسألة يلوكها الكثير . لكن القرآن حسمها . فلا نسخ فيه من دون شرطين هما إعلانه مع الناسخ البديل . ومن ثم فلا منسوخ لم يعلن عنه القرآن ولا منسوخ لم يرد في القرآن بديله . أما مبدأ الخاص ينسخ العام فهو مبدأ فقهي خاطئ: فالخاص لا ينسخ العام إلا إذا كان العام كليا مسورا فيقدم منه بديل لتأسيس ما يستثنيه منه . وعندما لا يكون مسورا فهو أحد وجوه تعينه في حالة استثنائية وليس نسخا. وفي الحالتين فالاستثناء معلل ولا أعني بالتعليل

سبب النزول بل ما في حقيقة المبدأ العام يقتضي أن يكون الاستثناء بحاجة إلى تعليل . فآية السيف لا تنسخ ما يضادها إلا بعلتها التي هي العدوان على الأمة أو على الله) أي ما ورد في الأنفال من تعديد أصناف الأعداء . ومن ثم فهي رهن وجود علتها .

وإذن فالعلة ليست سبب النزول بل هي علة الاستثناء . ومعنى ذلك أن المبدأ العام في علاقة أهل الأديان - المتعددة أمرا واقعا رغم ضرورة الوحدة في الواجب وإرجاء حسم الاختلاف بينهم يوم الدين - هو ما وضعته البقرة 62 والمائدة 69 وحتى الحج 17. لكن العدوان من أي من الذين أرجأ القرآن الحسم في الخلاف معهم إلى يوم الدين هو علة الاستثناء . ومن ثم فهو علة تغيير الحكم فيفرض آية السيف في حدودها . فهذا الحكم الخاص رهن علته .

وكذلك الشأن في تعطيل الدستورية الحرب الأهلية التي تلت الفتنة الكبرى وهو من جنس ما تقتضيه حالة الطوارئ من تعطيل لبعض مبادئ الدستور بالمعنى الحديث للكلمة. وهذا التعطيل هو رهن بقاء العلة أي الحرب الأهلية. إذا طبقنا المبدأ الأول تصبح

العلاقات السلمية مع غير المسلمين ممكنة . وإذا طبقنا المبدأ الثاني يصبح تعطيل الدستور حتى القرآني ممكنا بمبدأ قرآني كذلك وهو إباحة الضرورة للمحظور ومنعها الواجب. فأكل الميتة للضرورة إباحة للمحظور. ووجوب عدم الصيام للمريض منع الواجب. وهما شرط السلام في الذات للخروج من التناقض بين مبدأين في الجماعة الواحدة.

فلو طبقنا المبدأ الثاني لزالت خرافة المقابلة الفجة بين عهد الصحابة وما

تلاه لأن الحروب الأهلية وبناء الدولة أوجب تعطيل الدستور الإسلامي دون إلغائه بل الدولة الأموية مثلا لأن الحروب الأهلية التي تلت الفتنة كانت تقتضي حالة طوارئ وهي ضرورة تبيح المحظور أي تعتمد تعطيل بعض بنود الدستور القرآني دون نفيه أو إلغائه: فالبيعة المضطرة والتوريث تعطيل للبيعة الحرة وعدم التوريث.

وإذن فالمشكل الفقهي ليس في وجود الحل لمشكل الطوارئ الناتج عن الضرورة التي تبيح المحظور بل في بقائهما بعد زوال تلك الضرورة. وكان أمل الخليفة الراشد الخامس أن يلغي حالة الطوارئ ويعيد العمل بالدستور دون تعطيل . ومعنى ذلك أنه كان يمكن تصور فقهاء لهم من دقة الفهم ما يجعلهم يبررون البيعة المضطرة والتوريث بشرط ألا يتجاوز ذلك ما توجبه حالة الطوارئ فيعتبروا الحكم مثل أكل الميتة بنفس علة الإباحة وهو استثناء يزول بزوال علته .

ولاختم بأن ذلك كان يكون كذلك لو اعتبر الفقهاء أن علاج هذه القضايا لا يستخرج من الآيات النصية التي ليس لها مرجع يحتكم إليه بل من آيات الآفاق والأنفس بتطبيق مبدا نصي دلالته إشارية بتعريف علل الاستثناء من القانون العام المتلازم مع العلة. فالتشريع لأفعال العباد والقرآن يشير إلى نسبية أحكامها لنسبية العام والعمل الإنسانيين بحيث إن الإحكام خاضعة لشروط حدوث الأفعال التي هي في آن مصدر شروط التخفيف

الاسماء والبيان 108 أبو يعرب المرزوق -الفصل التاسع-

7 3 ل . شط سحي ل - 5 يديل بس ب حدود علة الاستثناء .

وشروط حدوث الافعال تتحدد باجتهاد الفاعل والقاضي في وصف الفعل

بالقانون الشرعي وجهاده في تنفيذه وهما ما يحدد أحد الاحكام الخمسة لأفعال العباد تنفيذا لها أو تعطيلا لتنفيذها وتطبيقا لعكسها تماما بتقديره لتلك الشروط في حدود تقديره لإمكانها أو لاستحالتها. وتلك هي مساحة تقدير صدقه في ولائه للقانون الشرعي . فحتى المجرم مهما كان عمله على قصد وترصد ففيه من العلل الخفية التي ينبغي ألا تنسى وعلى القاضي اخذها بعين الاعتبار.

فالقاضي لما يحاكم المتهم لا يكتفي بإثبات التهمة أو نفيها بل يقدر ظروف حدوثها المخففة أو المثقلة لمقدار العقوبة تماما كما أن مسؤولية الإنسان الذي يطبق الشرع في أفعاله قدر اجتهاده في سلوكه لتقدير إمكان تفعيل الأحكام الخمسة أو تعطيلها بمبدا الضرورة التي تبيح المحظور في ظرفية الفعل لأن كل إنسان مفت لنفسه في ما يقدم عليه بمبدأ عدم الألقاء بنفسه إلى التهلكة.

فما يحاسب عليه الإنسان يوم الدين ليس الفعل بحد ذاته بل الاجتهاد التقديري الذي دفع إليه أي النية الصادقة أو الكاذبة في تعديد شروط الظرفية التي تجعله ممكنا للإنسان في حدود تقدير قدرته أو مستحيلا فيكون في وضعية الضرورة التي تبيح المحظور ويكون فعله الذاتي هو المحدد للحكم فيه . لكأن ما يحاسب عليه الفاعل هو "فتواه" لنفسه بتقدير صادق للممكن والممتنع له في تلك الظرفية: وذلك هو اجتهاده لأن العلم اجتهاد مشروط في جهاده لأن الفعل جهاد . فيكون عمله على علم .

الاسماء والبيان 109 أبو يعرب المرزوق

وهذا في السلب وفي الإيجاب على حد سواء . فيمكن أن يحكم الطبيب

بأن مرض المرء يمنع عليه الصيام ما يعني أن ما كان واجبا عليه يصبح محرما عليه بمنظور الطب الذي يحدد شروط المحافظة على سلامته . لكن إذا أراد المرء في نفسه القدرة على تعدي المرض وعزم على الصوم فهو قد اجتهد وإن لم يصب فيكون حسابه متعلقا بالاجتهاد والجهاد إن صدق النية وليس بالفعل في حد ذاته.

والقاضي عندما يصف فعل المتقاضي بالقانون الشرعي ينبغي الا يكتفي بأفعاله بل لا بد أن يدخل ما لأجله يكون الحساب وليس الأفعال في حد ذاتها . فيبحث في شروط حصولها التي تتعلق بالاجتهاد في الوصف من قبل المتهم والجهاد في التنفيذ وبالظرفيات التي قدرها فيهما بحثا عن ظروف التخفيف او التثقيل في تعديد مقدار العقاب ولا يكتفي بالحكم بالنظر إلى تجديد مناط تطبيق النص لكأن المناط ليس مؤلفا من كل هذه المحددات.

- الفصل العاشر - غاية البحث في الإصلاح الدائم أو البنية النظرية للإصلاح الدائم الذي الإسلام نموذجه هي بيان علة التحريف في علوم الملة الماضية وعلومها التي تحاول احياءها: دور الشكل الأول من نظرية المعرفة في الفلسفة ومن نظرية الكشف في التصوف وعودتهما الحديثة في الشكل الأخير : احاطة العلم وتمام العمل حصرا للوجود في عالم الشهادة فلسفيا والذهاب بهما إلى عالم الغيب صوفيا .

ويبدو أنه لا وجود لإشكال في مثل هذا الكلام على ما تقدم على العصر الحديث لأن نفي هذين الحقيقتين لم يؤد دوره بسبب عدم فهم دور الإسلام في تحرير الفكر الإنساني منهما واستبدال هذا التحرير بحيلتين بدأتا

عند فلاسفة الإسلام وانتهت بالتسرب إلى كل علوم الملة كما هو بين من التمازج بين الكلام والفلسفة وابتلاع الأخيرة للأول (ابن خلدون: ثاني علة لنهاية علم الكلام بعد عدم الحاجة للدفاع عن الإسلام) .

فما يسمى برد المنقول إلى المعقول مبني على خطأين هما جوهر القول بالمطابقتين مع عكس التأثير إذ يزعمون أن الميتافيزيقا علم وأنها تدرك ما يسمونه منقولا في الدين بتأويل يرد عالم الغيب إلى عالم الشهادة للزعم بأن العلم محيط والعمل تام وأن العقل ينفذ إلى ما يزعمون أن الوحي يتكلم عليه . وفي ذلك تجاهل تام للمفهوم الحد القرآني:

ولما كان القرآن في كلامه على عالم الغيب ينفي تماثله مع عالم الشهادة الذي لا يخلو منه لأنه لا يعلل نفسه فإن مفهوم الغيب ليس دالا على علم يتجاوز الممكن للإنسان فحسب بل على حدود العلم المنسوب إلى الإنسان سواء زعموه صادرا عن العقل أو عن الوحي . لأن

لو كان فيه علم بالغيب لانتفت فائدة الرسالة التي لن تفهم إذ هي تعرفه بكونه محجوبا

على الإنسان.

وإذن فالفصل الأخير من المحاولة هو محاولة فهم مصدر القول بالمطابقتين بالأسلوب الفلسفي ثم بالأسلوب الصوفي في شكلهما الأول (الافلاطوني الارسطي (الذي أفسد علوم الملة السابقة ثم في شكلهما الأخير) الهيجلي الماركسي (الذي أعادنا إلى نفس الفساد بتبن من نفس الطبيعة رغم الانكار. وهو ما يحول دون اكتشاف دور القرآن في الإصلاح الدائم أي في تحرير الإنسان من الشكلين السابق عليه والموالي له.

والشكل الاول هو الأسلوب الفلسفي مراوح بين الرؤية الأفلاطونية التي تنبني على حل يفصل بين عالمين مثالي ذي مستويين هما المثل والرياضيات ويبدوان أداتين لعالمين دونهما غير مثاليين يعتبران نسختين منهما هما عالم المادة اللامصورة وعالم المادة المصورة) الطيماوس والجمهورية وعرض أرسطو للأفلاطونية في الميتافيزيقا) .

ففي ظاهر الأفلاطونية عالم المثل والرياضيات أسمى من عالم المادة اللامصورة وعالم المادة المصورة (بينهما تدخل الإله الصانع) والثاني يبدو نسخة أدنى منهما أما الاول فمجهول الطبيعة ومعلوم الدور وهو الشر المطلق . لكن في الباطن الثاني غاية الأولين قيميا والثاني شرطهما وجوديا إذ لا بد من مادة لتصويرها. فلكأن المثالي والرياضي يمثلان البنية المجردة الثابتة من الثانيين اللذين يمثلان الوجود الفعلي وتأسيسهما لا شكل عقلي اسطوري للنظام في السيلان الأبدي.

وفي ذلك وجه الشبه بين الأفلاطونية والأرسطية مع فارق رد المثالي والرياضي إلى المجردات من العقلي والمادي. وبهذا المعنى فأفلاطون بخلاف أرسطو لا يميز في العالم

الاسماء والبيان 112 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

الطبيعي بين عالمين ثابت وبريء من التغير هو عالم الأفلاك فوق القمر وعالم العود الأبدي دونه تابع لتأثيره على المادة الأولى التي هي موضوع التغيرين المختلفين عن حركة الافلاك الأبدية الناقلة لما في المادة من القوة إلى الفعل .

والثابت في العالم الأول هو العقول المحركة وهي تابعة لعقل أول محرك

لا يتحرك . لكن هذا العقل وإن جرد المفهوم من عقل الإنسان فهو ليس بمعنى وظيفة ملكة لكائن حي مثل ما نفهم بعقل الإنسان بل هو النوس -عقل يعقل ذاته ومنه الصورة الفلسفية للتثليث المسيحي اللاحق لتأثر الكلام المسيحي بالفلسفة - أو نظام النظم التي تحكم ثبات الحركة الفلكية اي جهاز "التخليق" للمادة الأولى الحبلى بالصور التي تنتقل من القوة إلى الفعل بعود أبدي.

وكل ذلك لا يخرج عما يجري به عالم واحد هو عالم الشهادة إذ لا وجود لعالم غيب عملا بنظرية بارمينيدس الذي اعتبر الوجود مقصورا على النظام العقلي للطبيعة وما عداه هو طريق العدم. ومعنى ذلك أن هذه الصورة الكوسمولوجية التي نظامها هو النوس هي الموضوع الوحيد للفكر الإنساني الفلسفي في منظومة العلوم النظرية الثلاثة بالتصنيف الارسطي (الربوبي والرياضي والطبيعي) وتتبعها العلوم العملية الثلاثة) السياسي والخلقي والاقتصادي (. وقد قيلت فلسفيا وصوفيا .

نفس هذه العلاقة بين أفلاطون وأرسطو التي حكمت الفكر القديم والوسيط في الفلسفة وعلومها أولا ثم ما حاكته علوم الدين ثانيا تكررت ثانية بين هيجل وماركس . وانطلاقا من هذا الشكل الثاني إما ذهابا به إلى غايته إيجابا او رفضه سلبا تحكم الفكر ما بعد الحديث فلسفيا أولا) أي ما بعد كنط (ودينيا ثانيا إما نفيا له أو تبنيا كما في ما يحاكيه من

الاسماء والبيان 113 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

يشيد بالتجربة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية. والثانية في المرتين مثلجة صوفية صريعة للديني غاية لفكره ورؤيته الوجودية في الحالتين .

وهذه التكوينية التي يحاكي فيها ما بعد الحديث ما قبله يكمن ما كان خفيا في تاريخ الفكر الفلسفي والديني وما أريد بيانه في هذه المحاولات. ومعنى ذلك أن التصوف أنهى الفكرين الفلسفي والديني القديمين برؤية ميثولوجية صوفية تقول بوحدة الوجود مركزها الإنسان المتأله وأنهاهما في شكلهما الحديث برؤية ميثولوجية صوفية تقول بوحدة الوجود مركزها الإله المتأنس: عودة الميثولوجيا بوجهها الثاني إلغاء للإلغاء البارمينيدي.

وإذن فيمكن القول إن التصوف في الحالتين غالبا ما يعتبره البعض وعيا بأعماق الوجود الروحي للإنسان. لكني بخلاف ذلك اعتبره الشكل المنحط من الرؤية الفلسفية التي لها بعض علاقة بمحاولة الفهم الإنساني النسبي حتى وإن كان ضميرها ما تدعيه الفلسفة من علم محيط وعمل تام يحققان المطابقتين الموحدتين للعالم إلى ما يدعيه التصوف من كشف محيط وتعبد تام يحققان المطابقتين الوحدتين للوجود .

والمثال الأبرز عندي هو تصوف ابن عربي فهو شكل منحط من بعض أفكار أرسطو وأفلوطين . فما يسميه الثوابت في العدم هو ترجمة صوفية للصور بالقوة في المادة الأولى الارسطية والتي هي العدم بالمصطلح الافلوطيني الذي بقيت منه فضالة عند أرسطو وأفلوطين وهي حركة العود الأبدي في عالم ما دون القمر الأرسطي تناوس بين الوجود الصوري والعدم المادي بين الكون والفساد وهي عود أبدي طفري ولا يعد تغيرا عنده .

لكن وظيفة العدم المادي الذي تثبت فيه الثوابت) الصور) هو الله نفسه في تصوف ابن عربي . فهو عين العالم بمعنيي العين بصرا وتعينا. وما يظن

الاسماء والبيان 114 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

هو أيضا شكل ميثولوجي من وهم إعادة بناء التاريخ الإنساني بالأسطورة الماركسية التي حافظت على فضالة هيجلية هي حلول الربوبي في الإنسان بالمصالحة. وما يبدو ثورة نيتشوية على المسيحية لا يعدو محاكاتها الهيجلية فصار المسيح المتأله الإنسان الأسمى.

ولولا اختلاف الدلالة. العبارة واكتفينا بوحدة المعنى في الإشارة لما بقي فرق بين نيتشة وابن عربي . هذا يمثل شكل منحط من رؤية أفلاطون وأرسطو وذاك شكل منحط من رؤية هيجل وماركس . ما كان قولا بالمطابقة بين الادراك الإنساني نظرا وعملا مع الموجود والمنشود صار مغنيا عن المطابقتين لزوال الفرق في وحدة الوجود في الحالتين ما يغني عن الكلام على عالمين بل هو واحد ممتاج ترجمته ما بعد الحداثية هي سرد يسرد نفسه لا غير فمات السارد وانتفى المسرود .

الفكر الفلسفي الذي تحول إلى حكم شعبية من جنس محاكاة بعض الشعراء المحدثين لشطح المتصوفة . فكلاهما تجار الروبافاكيا لأفكار بادت ولم يبق فيها إلا معارك شعارية في غياب النظر والعقد والعمل والشرع لمن أفلسوا فاستعاضوا بتجارة بائسة هي الحرب عليهما بدعوى ما بعد الحداثة: فمحاكاة صورة نيتشة وابن عربي صالحة للتسويق لا غير لكن المثلجة بالإبداع الأدبي ليست في متناول كل من هب ودب

وهذه المعاني الدقيقة لا يفهمها لا أصحاب الفكر الديني ولا خاصة من يدعون ملكية

من يدرك استحالة المطابقتين ينتهي إلى التواضع فلا يزعم الحسم في ما احتاج إليه أصحاب الشكل الأول من حسم العلاقة بين مداركنا ووصلها بين الذات والموضوع وانحطاطها إلى مثلجة الفلسفة بالتصويف الملغي للفرق حتى يحقق وحدة الوجود ولا ما احتاج إليه

الاسماء والبيان 115 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

أصحاب الشكل الثاني وانحطاطه ومحاكاته بالتصويف : قصوري فهم نظرية الوسميات التي تلغي الفرق بين الرامز والمرموز والطابع الدوري للترامز بينهما .

تجاوز المطابقتين في شكلهما الأول الأفلاطوني والأرسطي الذي انحط فصار مثاجة صوفية أولى ثم تكرر في شكلهما الثاني الهيجلي الماركسي الذي انحط فصار مثاجة صوفية ثانية شرطه التحرر من عجزية فهم وسميات (سيميوتيكس) الموجود والمنشود من منظور الإنسان الذي ينسى حدود منظوره فيطلقه ويسقطه عليهما لا غير فيتوهم وحدة الوجود التي لا تبقي على المفهوم الحد أو الغيب للا الذات ولا الموضوع وبل علاقة الاولى بالثاني وعلاقة الثاني بالأولى بافتراض الوحدة معلومة وردها إما إلى وحدة الوجود الذاتوية أو وحدته الطبعانية.

وقد اكتفي هيجل بالجمع بينهما في تعليقه على سبينوزا الذي يعتبره أهمل الذاتي في الجوهري فذوته (في فلسفة الدين) . لذلك فعندما اعتبر ابن تيمية المعاني الكلية- المقدرات الذهنية النظرية-هي بدورها لغة مثلها مثل ألفاظ اللسان ورسوم الكتابة وليست مقومات الموضوع كان العلاج وسميا أي إنه أدرك أن توهم هذه المعاني مقومات لموضوع الإدراك هو السر في توهم

المطابقتين عند الفلاسفة أولا وعند المتصوفة ثانيا ؛ فلا المثل الأفلاطونية ولا الصور الأرسطية مقومة للأشياء بل هي معان كلية وظيفتها التعبير عما ندركه دون أن تكون من صفاته إنها "لغة" .

أما المعاني المقومة للأشياء فهي مطلوب الإدراك المعبر عن منظوره ليعرف به موضوع إدراكه دون أن يجعلها عين مقوماته وإلا فقد توهم المطابقة المعرفية ثم إنه لو فعل لاستحال عليه أن يتقدم إلى ما هو أكثر تعبيرا عن الشيء. فلا يمكن أن تكون الأولى مقومة ثم يتخلى عنها ليستبدلها بغيرها بعدها ما لم يكن تغير عبارته تغيرا في موضوعها فيكون بذلك

الاسماء والبيان 116 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

قد كذب وهم المطابقة. تاريخية العلم هي تاريخية لغته المعبرة عن التغير في تدرج إدراكه وعبارته عنه وليس عن تغير الشيء في ذاته الذي ليس لنا علم يطابقه بإطلاق .

فماذا حدث بين الشكل الأول للفكر الفلسفي القديم القائل بالمطابقتين والشكل الثاني الحديث العائد إلى نفس القول أي بين فلسفة افلاطون وأرسطو بداية وفلسفة هيجل وماركس غاية من عدوى سيطرت على الفكر الديني فحرفه فوقع في القول بالمطابقتين وهو نفي المفهوم الحد الذي يمثله وجود الغيب وراء عالم الشهادة والعلم يقين بأن المعرفة غير مطابقة في النظر ومثلها القيمة في العمل . فيكون العلم اجتهادا وليس علما محيطا ويكون العمل جهادا وليس عملا تاما .

وبذلك يصبح التأله الإنساني مستحيلا . فكل تأله إنساني بالمعنى الخلدوني -سواء بتأنيس الله أو بتأليه الإنسان -هو المؤسس لما يسميه عنف التربية

وتمثله وساطة المعلم بين المتعلم والحقيقة (حقيقة السلطة التلقينية) وعنف الحكم وتمثله وصاية الحاكم بين المحكوم وأمره (سلطة قانون القوة وليس سلطة قوة القانون) . وتلك هي الوساطة بين الإنسان وربه في عالم الغيب والوصاية بينه وبين شأنه في عالم الشهادة: وهما أصل كل سياسة استبدادية وفاسدة تقضي على معاني الإنسانية باصطلاحه : فيكثر الكسل والنفاق والخبث والجبن وعدم العزة والكرامة ومجموعها هو اخلاق العبودية لغير الله.

محاولة نقد المطابقتين حصلت مرتين : في غاية العنفوان الحضاري العربي الإسلامي وهو ما أنسبه إلى المدرسة النقدية العربية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر (ضميمة المثالية الالمانية) وفي بداية العنفوان الحضاري اللاتيني المسيحي (وهو ما أنسبه لبناة الحداثة الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر). ففيهما حصلت محاولات لاستعادة معنى الغيب أو معنى ما يعترف العقل بعجزه أمامه أي بحدود قدراته في النظر

الفصل العاشر

واد و القن واج و 05 5 اللظرية ب ا _- - الفلسفة القائلة بالمطابقتين .

ومن عجائب تاريخ الفكر أن مدار هذا الوعي بحدود العقل تعلق بالمقدرات الذهنية النظرية وما أضفته إليها وسميته بالمقدرات الذهنية العملية أي بلغة العلم الرياضية في العلاقة التقنية بالطبيعة وبلغة العمل الخلقية في العلاقة القيمية بالتاريخ. وقد سبق خصصت الكثير من البحوث في حصوله في الفلسفتين النظرية والعملية في حضارتنا بفضل ابن تيمية وابن

خلدون . وقد حصل نفس الامر في بداية الحداثة الغربية لعلاج العلاقتين بالطبيعة وبالتاريخ.

لذلك فسأهتم بنفس الظاهرة في الحضارة اللاتينية المسيحية التي زيف تاريخها إما برده إلى المطابقتين في الشكل الأول أو إلى العودة اليهما في الشكل الثاني أي بردها إلى بداية الفلسفة القديمة (رؤية أفلاطون وأرسطو) أو إلى نهاية الحديثة (رؤية هيجل وماركس) .والردان كاذبان: إنها مختلفة عنهما . فالفلسفة الحديثة في العلاقة بالطبيعة وفي العلاقة بالتاريخ مختلفة تماما عما تقدم عليها وعما تلاها ولا ترد لا إلى رؤية أفلاطون وأرسطو قبلها ولا إلى رؤية هيجل وماركس بعدها .

وذلك في النظر والعقد أو العلاقة بالوجود الطبيعي وفي العمل والشرع أو العلاقة بالتاريخ تماما كما حصل في غاية حضارتنا بخصوص دور المقدرات الذهنية النظرية والمقدرات الذهنية العملية فكريا وبخصوص الوساطة في التربية والوصاية في الحكم سياسيا: ففيها جميعا حصل الوعي بدور المفهوم الحد أي الغيب والتخلص من المطابقتين أي بوعي العقل بحدوده بل والاعتزاز بذلك دون حاجة إلى التبرير المنافق وكأن الأمر كان موقف دبلوماسي في التعامل مع الأديان .

الاسماء والبيان 118 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

وأبدا بالعمل والشرع لأنه أكثر الحاحا في سعي الامة للاستئناف: فسواء اخذنا الفكر الديني أو الفكر الفلسفي فإننا واجدون السعي للحد من الوساطة في التربية ومن الوصاية في الحكم أي التحرر من وساطة الكنسية ومن وصاية الحكم بالحق الإلهي في الفكر الديني المسيحي وهو معنى الإصلاح

والحد فلسفيا من الدغمائية والاستبداد في التربية والحكم . والمعلوم أن الوساطة والوصاية ليس لهما وجود إسلاميا في الواجب العقدي لكن ما ينوبهما موجود امرا واقعا تعريفه عند السنة وأمرا واجبا في تعريفه عند الشيعة.

بحيث إن ما حدث في القرن الثالث عشر والرابع عشر في الحضارة العربية الإسلامية تكرر في القرن السادس عشر والسابع عشر في الحضارة اللاتينية المسيحية على الأقل في التماثل الشكلي على مستوى التفكير وليس على مستوى ثمراته كما سنرى وهو من ألغاز الوضعية الإسلامية التي بقيت عقيما ؛ فما حصل عندنا ظل عقيما فلم يستثمر فيتحول إلى إصلاح دائم لعلل يعسر حصرها .

ومعنى ذلك أن الاصلاح في النظر والعقد الذي قام به ابن تيمية ظل حبرا على ورق والإصلاح في العمل والشرع الذي قام به ابن خلدون مثله ظل حبرا على ورق . ولا يزالان إلى الآن حبرا على ورق . وما يعيرني ولم أجد له بعد تفسيرا هو هذا العقم في التطبيق رغم التقدم العظيم في التنظير عند كلا الرجلين بوضوح شديد حول الإصلاح الدائم . ومع ذلك فلا أحد يمكن أن ينكر أن محاولات الإصلاح على الاقل قبل سيطرة التأثير الغربي ما بعد هيجل وماركس كان فكر ابن تيمية في ثمرة النظر والتحرر من استبداد الوسطاء وفكر ابن خلدون في ثمرة العمل والتحرر من استبداد الأوصياء .

الاسماء والبيان 119 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

فابن تيمية حرر النظر والعقد من المطابقتين بأن اعتبر المعاني الكلية غير

مقومة لموضوع المعرفة بل هي لغة لقول ما ندركه من الموضوع مثلها مثل ألفاظ اللسان ورسوم الكتابة وترتب عليه القول بنفي الوساطة التي كانت تدعي العلم المطابق فلسفيا وصوفيا وما ترتب عليهما من خرافات . وهي إن صح التعبير لغة العلم أو المقدرات الذهنية النظرية التي هي برهانية وكلية ومحضة أما تطبيقها فيبقى استقرائيا .

وقد تكرر النظر والعقد في القرن السابع عشر بفضل ديكارت ولايبنتس ونيوتن مثلا اللذين اعتبرا الرياضيات من حيث هي مقدرات ذهنية هي لغة الطبيعيات وليست مقومة للظاهرات الطبيعية ولعل أبرز عبارة عن ذلك ما قاله جاليلي عن الطبيعة التي تكلم رياضيا. وكلامها مقوم لإدراكنا وليس لموضوعه وهو ما يقول به ديكارت: فهي عنده ستراتاجام عبارة وليست مقوما لما يصاغ بها . ولهذه العلة فالرياضيات لا تذكر شجرته لأنها علم أداة وليست علما غائيا وهي منهج العلم وليست العلم . ومعنى ذلك هو يراها رؤية أرسطو للمنطق : هي مدخل أداتي لمعرفة الموضوع وليست مقومة له .

وأذكر أني لشد ما اندهشت لما سمعت ميشال فوكو في المدرج يقول لنا ذلك في درسه عن ديكارت سنة 1978 في سنتي قبل الاخيرة من دار المعلمين العليا في تونس. ولم يكن اندهاشي لانبهار بفهم المعنى إذ لم أكن واثقا من أني فهمته بل لأني لم أفهم كيف يبقى علما دون ان يكون مطابقا لحقيقة الموضوع ومقصورا على استراتيجية تصوره مثل الهندام في البناء الذي هو جهاز للقيام بالبناء دون أن يكون مقوما للعمارة المبنية بواسطته . ومعنى ذلك أنه قد يتغير وقد يكون له بديل أفضل وأنجع .

وازداد اندهاشي لما حاولت فهم ابن خلدون بعد أن استوعبت فلسفة القرن

السابع عشر في الكلام على نظرية الدولة ونظرية الحكم وعلل الاستبداد في التربية والحكم والحلول

الاسماء والبيان 120 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

المقترحة للنقلة من فرضية الحالة الطبيعية إلى الحالة التعاقدية المدنية في بناء دولة بنوعي العقلانية (إما لصالح الحاكم وحده أو لصالحه مع صالح المحكومين وهو الافضل (وعلاقتها بما وراء الشهادة وهو دور الدين فيهما الذي يريد التعاقد العقلي قوة بتوطيد الشرعية ولا تغني عنه الشوكة وحدها.

فما كان يقدم وكأنه طفرة كيفية في تصور الفلسفة العملية وتنظيرها لم يعد قابلا للصمود أمام ما في محاولة ابن خلدون من حيث القطع مع الفلسفة العملية القديمة الموروثة عن أفلاطون وأرسطو ولا تقبل الرد إلى ما ختم عصر الحداثة أي فلسفة هيجل وماركس من حيث المطابقتين والتناي بين العقلي والديني . فرؤيته ليست مبنية على النموذج الطبيعي عندهما - أي بنية النفس (أفلاطون) وبنية الاسرة) ارسطو) -بل على نظام مؤسسات ليس من أصل طبيعي وإن كان ذا قوانين يمكن أن تعتبر طبيعية ولكن من جنس

ولا أعني حماقة المقارنة مع ماكيافال في فهم وحيد الرؤية لفكره الذي حصر في أحد وجوهه المقصورة على الحيل السياسية. ففكره حتى في ذلك متخلف إذا قيس بفكر ابن خلدون في المسألة. لأن ما ينسب إلى ماكيافال من حيل سياسية ليست جديدة إلا عند من يجهل الفلسفة العملية اليونانية أولا لأن أفلاطون وأرسطو لا يجهلان ذلك بل يفضلون عليه ما يحرر منه ردا على سياسية السوفسطائيين والدكتاتوريات . وحتى الفارابي

فقد كتب ما هو أبشع مما عرضه ماكيافال دون حصر فكره فيه حول فنون الخداع والغدر السياسية عند الضرورة.

فتأسيس الدولة بالجمع بين الشرعية والشوكة هو المميز لثورة القرن السابع عشر في الفلسفة العملية سواء بنيت على مفهوم التعاقد أو على التقاليد هي التي تميزت برفض

الاسماء والبيان 121 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

القول بالمطابقتين مع الطبائع كما كانت النظرية القديمة -بنية النفس والاسرة نموذجا في العمل والشرع دون مطابقة.

وما لم أجد له مثيلا حتى عند فلاسفة القرن السابع عشر في الفلسفة العملية هو ثورة ابن خلدون لتأسيس ما سماه مبدا "عدم التأثيم" في الاجتهاد السياسي لتأسيس التعددية المحررة من منطق التغالب واستبداله بمنطق التعايش بين الآراء حتى المتناقضة: وذلك على أساس مفهوم الاجتهاد تواصيا بالحق والجهاد تواصيا بالصبر بين المختلفين فيهما . وقد وضع النظرية للخروج من تأثيم الصحابة في حروبهم بعد الفتنة الكبرى؛ فحرر السياسة من منطق عدم التناقض والثالث المرفوع لأن مشكلها ليس الحقيقة والباطل بل علاج وظائف القوامة السياسية أي التربية والحكم بمنطق فرض العين الذي يجعل الجميع يسهم في قوامة أمر الجماعة.

فالاجتهاد السياسي يوجد عنده بين خليتين :

1. إما أن الاجتهادات المتعددة كلها صائبة من حيث هي حلول لهذه المشاكل والمفاضلة بينها ليست بين الحق والباطل بل بين المناسب وغير

المناسب للعلاج. والخطأ يكون خطأ اجتهاديا إذا كان صاحبه صادق القصد في ما يقدمه من حلول وهو مثاب

.2 أو أن المعيار هو القصد من العلاج للحل بدافع الاخلاص للجماعة وأخلاق الفعل الذي يحقق شرطي الفعل السياسي وهو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بقدرة تقنية وإرادة خلقية.

والمعيار المتعلق بالإخلاص للجماعة وأخلاق الفعل -مثل رفض الغدر والخيانة والظلم - يعني أن القول بالمطابقة في الاجتهاد السياسي لا معنى له لأن الأمر يتعلق بالمنشود الذي

هو ليس بعد موجودا ولا معنى للمطابقة مع ما ليس موجودا بعد لأن الاجتهاد هو محاولة لتحقيقه وليس سابق الوجود على فعل تحقيقه؛ المهم شرعية استعمال الشوكة السياسية بمنطق خدمة الجماعة مع احترام أخلاق الفعل . ولو كان الأمر كذلك في أذهان الصحابة لكانت خلافاتهم قابلة للحل دون لجوء للحرب الاهلية لأن الاجتهاد شرطه عدم الاطلاق +

وهذا ما جعله يعتبر القوة شرطا سياسيا وأنها لا تسمى عنفا إذا كانت شرعية بمعنى إذا كان مستعملها في الحكم أو المعارضة ممثلا لإرادة شرعية . ولكن بشرط المحافظة على دور السياسة التي هي القوامة على تحقيق إرادة الجماعة تحقيقا يمكن من توفير شروط السلم المدنية بعدل التبادل وصدق التواصل فيها. ولذلك فهو يرفض تجاهل الجمع بين الشرطين الشوكة والشرعية . ولا معنى لأي منهما دون الثانية.

والتخلص من المطابقتين الذي كان معمولا به في مرحلة الإصلاح الفلسفي والديني في الحداثة الغربية التي طبقته خاصة كان مسكوتا عنه عند

ديكارت ولايبنتز خاصة لكنه صار صريحا بالإيجاب في فلسفة كنط ثم بالسلب في رد الزملاء الثلاثة الذين تعايشوا في المركز الديني (هلدرلن وشيلنج وهيجل (والذين أجمعوا على رفض الفصل الكنطي الصريح بينهما بمفهوم الشيء في ذاته .

فثلاثتهم رفضوا مفهوم الشيء في ذاته أي ما يناظر مفهوم الغيب فلم يقبلوا الفصل بينه وبين الظاهرات وأعادوا تأسيس المطابقة على مثاجة شعرية عند الأول (هلدرلن) وعلى مثلجة فلسفية عند الثاني (شيلنج (وعلى مثاجة صوفية عند الثالث (هيجل) . لكن الذي مثل العودة الى المطابقتين والذي سيطر لاحقا هو النفي الهيجلي للحل الكنطي . وذلك من خلال مفهوم المصالحة بين الربوبي والطبيعي في فلسفة الدين : وهي محاولة في التوفيق بين وحدة الوجود السبينوزية والتصوف بتذويت الجوهر.

الاسماء والبيان 123 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

وقد استمتعت بترجمة دروس هيجل في فلسفة الدين من أصلها لأن الموجود عن الانجليزية-ترجمة مصرية شديدة الرداءة) وحتى أصلها الانجليزي) . وهي من أفسد ما رأيته من الترجمات العربية. والمعلوم أن هيجل يعتبر من الضميمة غايتها وهي في آن درس المنطق المطبق على أدلة وجود الله وتبرير لتسييح كل الفكر الفلسفي تسييحا يعمل حول الرب في الإنسان المثاجة القائلة بالمطابقتين . وهي الوحيدة التي أعدها للنشر لأن بقية الدروس لم يبق منها إلا مذكرات بسيطة وما بين ايدينا اخذ من كنانيش طلبته بعضها راجعه وبعضها لم يراجعه لكن المفيد أنها كلها درست في أربع مناسبات ما يسر تحقيقها .

ومعنى ذلك أن الوجود لم يبق فيه أدنى سر عند هيجل . فالعلم صار علما مطلقا ومحيطا (كتاب فينومينولوجيا الروح (والعمل صار مطلقا وتاما (فلسفة الاخلاق والسياسة) ووحدة الوجود الصوفية والفلسفية التي لم تعد تميز بين التاريخين الطبيعي والحضاري للإنسانية هي الميثولوجية الجديدة التي مبدؤها ليس حلول الله في العالم فحسب بل موته فلم يرمز صلب المسيح ولم يبق له من وجود إلا في روح الإنسان ونظام الطبيعة. وعبارة موت الرب هيجلية) وردت في فلسفة التاريخ وهو يعتبر الوعي بها هو علة توقف الحروب الصليبية) وليست لنيتشة كما يظن .

وبهذا المعنى فكما أن تصوف وحدة الوجود القديمة والوسيطة كانت الشكل المنحط من رؤية الفلسفة فإن وحدة الوجود السبينوزية المطعمة بالتذويت الهيجلي لتجاوز الرؤية اليهودية بالرؤية المسيحية هي الشكل المنحط من رؤية الفلسفة الحديثة: خرافة نفاذ العقل المطلق تعوضها خرافة كشف القلب المطلق . وهذا هو المعنى الحقيقي للروح الذي نجده في عنوان فينومينولوجيا الروح. ومن يترجمها بالعقل لم يفهم الفرق بين العقل والروح عند هيجل . فالفرق بين فارشتاند هو العقل صاحب الرأي في الشيء او الاسترياء

حوله وفارنونفت هو العقل صاحب التأمل والبصيرة المدركة لحقيقة الشيء والفرق بينهما كالفرق بين الحصاة والنهى في العربية .

وفي الحالتين فنحن أمام مثلجة إما بتأنيس الرب في الميثولوجيات القديمة أو بتأليه الإنسان في الميثولوجيات الحديثة. والهدف نفي مفهوم الغيب في الحالتين وزعم العلم محيطا والعمل تاما . ومن ثم فكما يقول هيجل لا

شيء هو "ماهناك" وراء شيء هو 'ما هنا" الموجود الوحيد هو الماهنا ولا معنى لمنشود ليس موجودا -ابن تيمية يتهم المتصوفة برفض الفرق بين الموجود والمنشود أو الآتر والدفوار آتر- والحكم النهائي هو التاريخ لأن العالم واحد عالم الشهادة الذي صار معلوما بإطلاق ومعمولا بتمام والتاريخ معلوم الغاية والنهاية.

وهكذا يتبين في الحالتين -علاقة الفكر الديني الإسلامي الوسيط بالفلسفة القديمة وعلاقة الفكر الديني الإسلامي الحالي بالفلسفة الحديثة المتأخرة (بعد كنط) - أن الفكر الفلسفي متخلف على القرآن الذي يثبت مفهوما حدا يحول دون إطلاق الحكم في المعرفة أي في النظر والعقد وفي القيمة أي في العمل والشرع . والفلسفة الحديثة من بدايتها عند ديكارت إلى غايتها عند كنط حدين لا يعني أن الارهاصات السابقة والثمالة الباقية لا توجدان .

والثابت الآن أن تقدم العلم الإنساني يسلم بحدوده ومن ثم بحدود العقل ولم يعد يقول بالمطابقتين بل هو يعتبرهما أكبر كذبة صدقها الإنسان عن قدراته واستندت إليها الفلسفة المحرفة وأن تأثيرها في فكر علماء الأمة هو السر في أنها لم تفهم أهمية النقد التيمي والخلدوني والبداية المحتشمة عند الغزالي لنقد الفلسفة والباطنية المستبدة بها. ومن درس آراء العائدين إلى الفلسفة العربية والاعتزال باسم العقلانية يعتبرون الغزالي وابن

الاسماء والبيان 125 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

تيمية ظلاميين لأنهم ضحايا المطابقتين عند هيجل وماركس . وجلهم لم يدرس لا هيجل ولا ماركس أو هو اكتفي بقراءة سطحية لا تتجاوز

التجارة بإيديولوجيا العرب على الأديان والخرافة ولم يفهموا أن الخرافة هي المطابقتان .

وقد كانت الباطنية ماركسية عصرها من حيث القول بالمطابقتين رغم أن ماركس أكثر صدقا منها لأنه لم يقبل استعمال الدين مثلها غطاء أو تقية عن عدم الإيمان به ولم يقبل استعماله أداة فولتارية لحكم العامة كالحال في الفكر الشيعي عامة بسبب المثاجة التي تلغي المفهوم الحد وتوهم بأنها في علاقة مباشرة بالغيب عن طريق كذبتي التصوف والأئمة: فقد اجتمعت في الباطنية المطابقتان في الفلسفة وفي التصوف وفي الإمامة: ولعل أفضل مثال هو فلسفة الفارابي واخوان الصفاء وكل ما يسمى بالفكر العرفاني الشيعي .

وختاما فإن التحريف في الفلسفة والتصوف أو القول بالمطابقتين هو مصدر العدوى في الدين والزهد والاستعاضة عن الاجتهاد بالعلم المطلق الكاذب) المطابقة المعرفية) وعن الجهاد بالعمل المطلق الكاذب) المطابقة القيمية) . والكذبتان هدفهما إزالة الحد من قدرات ينسبها الفيلسوف والمتصوف للإنسان أو لبعض البشر أحدهما للعقل والثاني للكشف لتأسيس سلطان كاذب على البشر هو وساطة بين المؤمن وشأنه في عالم الغيب في التربية والسلطان الروحي للوسيط ووصاية بين المؤمن وشأنه في عالم الشهادة في الحكم والسلطان السياسي للوصي . وبذلك يتوقف الإصلاح الدائم الذي هو عين الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف

الاسماء والبيان 126 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

الفصل الحادى عشر

ستكون خاتمة هذه الفصول العشرة حول الإصلاح الدائم استدراك على ابن تيمية في نظرية الأنصاف الأربعة لاستكمال بنيتها وشرحها . فهي نظرية عظيمة لكنها ناقصة مرتين: فهي ليست جامعة مانعة وهي ليست نسقية بالقياس إلى ما تتكلم عليه . إنها تتكلم على علم المتكلم والنحوي والفقيه والطبيب وما يترتب عليه . والتعالق بين الاولين من جنس التعالق بين الثانيين دون تجديد طبيعة فعل النصفية المعللة: وهذا لا يكفي .

فالتعالق بين نصفية النحوي وفساد اللسان بين . والتعالق بين نصفية الطبيب وفساد الابدان بين . لكن البينونة الظاهرة قد تخفي البينونة الأعمق . فنصفية النحوي تصيب علما أداة وفساد اللسان يصيب عملا غاية. ولا يحصل أثر الاول في الثاني في الحالتين ما لم يكن له سلطان . أليست العلية لا سلطانهما رغم نقصهما وليس في نقصهما المعبر عنه بالنصفية؟ فكيف تكون هذه العلاقة مؤثرة وبماذا يتعلق الإصلاح الدائم بالنصفية أم بسلطانها؟

ونفس الامر بخصوص علاقة نصف المتكلم وفساد الأديان . ونصف الفقيه وفساد البلدان . وهل هذه العاهات الأربع تخبط بما على الإصلاح الدائم علاجه أم هي تكتفي بأمثلة منها وعلينا استكمال حصر العاهات بحثا عن العاهة الأصل في النظر والعقد وفي العمل والشرع حتى يكون الاصلاح دائما لمجموعة العاهات التي علينا تعديدها تعديدا جامعا مانعا لنقول إن الإصلاح الدائم يشمل كل الأدواء ولنتأكد من قول القرآن "ما فرطنا في الكتاب من شيء". ذلك هو قصدي بالاستدراك على ابن تيمية:

بيان المضمر والبحث عن الأصل .

سأحاول الجواب عن هذه الأسئلة وغيرها التي تعترضنا في الطريق لاستكمال نظرية ابن تيمية حول عوائق الإصلاح الدائم لأن كلامه على الانصاف يتعلق بالمعوقات التي افسدت

الاسماء والبيان 127 أبو يعرب المرزوق

الفصل الحادي عشر

نظرية النظر والعقد ونظرية العمل والشرع وهي غير جامعة ومانعة لغياب أصل هذه الأمراض الذي افترض أنه متعلق بفساد أصلي فيهما لكونهما ما جهز به الإنسان ليعمر بقيم الاستخلاف غايتين للإصلاح الدائم بنهي آل عمران 7 شرطا للعناية بأمر فصلت 53 تبين حقيقة القرآن التي هي "استراتيجية التوحيد القرآنية المتعين في منطق السياسة المحمدية" (عنوان محاولتي في التضمير الفلسفي (

فحقيقة القرآن هي ما تذكر به الرسالة الإنسان من شروط تحقيق مهمتيه اللتين هما جوهر العبادة أي ما من أجله خلق أولا وخلق بتلك الخلقة التي تجعله في امتحان الأهلية لهذا التكريم والتكليف بالاستخلاف . فالعبادة لها بعدان هما النظر والعقد شرطي تحقيق الاستعمار في الأرض والعمل والشرع شرطي تحقيقه بقيم الاستخلاف . فيكون ذلك اختبار اهلية الاستخلاف في عالم الشهادة خلال الفرصة الثانية التي تلت العصيان في الجنة) القصة القرآنية) .

فيكون وجود الإنسان في العالم امتحانا للأهلية وليس عقابا ومحنة كما في الرواية المسيحية بلعنة الخطيئة الموروثة1:2::0:02 17:06 فليست الحياة الدنيا في القرآن عقابا عن جريمة وهي غنية عن شفيع وسلطة روحية وحق إلهي في الحكم لشعب مختار. فينتج من ثم أن النصفية عيب في التكوين العلمي والخلقي وذلك في الأربعة التي ذكرها ابن تيمية وهي ناتجة عن علة أصلية في التكوين والرعاية والحماية أي بعدي السياسة.

وتعديد طبيعتها يجعلها متعلقة ببعدي السياسة أي التربية والحكم . والمشكل هو إذن رؤية السياسة في التربية والحكم عين الإصلاح الدائم لكفاءة الإنسان التقنية ولجدارته الخلقية ليحقق دوره في التعمير والاستخلاف . وكلها مضاعفة . فهي تقنية لأهلية الاداء فنيا وخلقية لأهلية الاداء قيميا. والاهلية الاولى تتحقق في الاجتهاد بالنظر والعقد

الاسماء والبيان 128 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

والأهلية الثانية تتحقق في الجهاد بالعمل والشرع. وإذن فالنصف نصف تقنيا ونصف

فالمتكلم والطبيب والنحوي والفقيه كل واحد منهم يكون نصفا تقنيا لعدم التمكن المعرفي في صنعته ونصفا خلقيا لعدم أدائها بقيمها أي بالصدق والولاء لقيم النظر والعقد والولاء لقيم العمل والشرع فلا يكون مخادعا أو معاندا ولا يكذب ولا يغش في ما يدعيه من معرفة ومن قصد . وتلك هي النصفية في الكلام . فصار فقدان الأهلية الذي هو النصفية ثمانية وليس أربعة في نظرية ابن تيمية. وعلينا الآن أن ندقق المشكل الذي يتوسط بين النقص في التكوين والفساد في ما يترتب عليه أي حصول أصحابه على

السلطة.

فنفس ما قلناه عن علاقة النحو باللسان وعلاقة الطب بالأبدان ينبغي أن يقال عن علاقة الكلام بالأديان وعن علاقة الفقه بالبلدان. ولا بد أن يكون أنصاف النحوي والطبيب والمتكلم والفقيه جميعهم متصفين بصفتي نقص في الاهلية التقنية والأهلية الخلقية. والتقنية نقص معرفي والخلقية نقص قيمي . لكن هذا النقص لو لم يكن ذا سلطان لما أثر ما يؤثر فيه: فنصف النحوي مفسد اللسان مثلا إذا صار معلما للسان . فيكون المشكل في سياسة التربية التي كلف بها النصف . وقس عليه البقية.

والمعلوم أن النصفية نقصانا اختياريا وليست النقصان الأهم الاضطراري فيها جميعا أعني نسبية المعرفة التي هي اجتهادية وليست محيطة والقيمة التي هي جهادية وليست تامة. فذلك هو حظ كل مجتهد في النظر والعقد وكل مجاهد في العمل والشرع ولا يعتبر نصفية بل هي الكمال الممكن للإنسان يحرره من وهم الإحاطة في الأولى ووهم التمام في الثانية علة كل طغيان علمي أو عملي . فمن يدعي الإحاطة في المعرفة ومن يدعي التمام في القيمة الناقص لأنه نص لم يدرك حدود علمه وعمله .

والمعلوم أني تجرأت فأضفت نصما خامسا لتحديد أصل هذا النقصان الاختياري واستكمال النظرية. وقد سميت الإضافة نصف الفيلسوف الذي يفسد الشرقان وهو اسم من أسماء القرآن ودليل على إدراك الفروق للتمييز بين مستويات المعرفة والقيمة. وهو أخطر من كل ما سبق لأنه يجمع بينها كلها لأن فسادها ممثلا بل النقصين الفني والخلقي عندما يستعيض عن حب الحكمة حب السلطة.

فيكون الفيلسوف في هذه الحالة نصف متكلم يفسد الأديان ونصف نحوي يفسد اللسان ونصف فقيه مفسد البلدان ونصف طبيب يفسد الابدان . والعلة هي وهم المطابقتين أو نفي الفرق بين العلم وموضوعه وبين القيمة وموضوعها . والمتصوف لم يرد ذكره في القائمة لأنه هو عينه الفيلسوف الذي يزيل كل الفروق فيصبح متوهما علمه محيطا بالوجود وعمله محيطا بالمنشود . فيقول بوحدة الوجود ويدعي إما تأنيس الله أو تأليه الإنسان إما بحلول الله فيه أو انمحائه في الله . فيكون التصوف هو غاية انحطاط الفاسفة التي تنفي الفروق لمفساد العرفان .

وبذلك فابن تيمية جمع في هؤلاء الأنصاف سر الانحطاط وعلله في وصفه لما كان سائدا في عصره وقبله . وسيقال ماذا دهاك يا رجل؟ أتتهم "حرفتك" أم تدعي أنك لست فيلسوفا أم تسقط صفات نفسك -نصف بل كل شيء - على غيرك الذين يأبون أن يكونوا أنصافا ويدعون العلم المحيط والعمل التام فيزعمون المطابقتين وينفون ما يتجاوز عقلهم لأنه محيط وكشفهم لأن أسرار الوجود صارت شفافة لوجدانهم؟ والجواب بسيط: إذا كان هذا فلسفة فأنا منها بريء لأنه جوهر التأله بمصطلح ابن خلدون وهو جوهريا ادعاء الألوهية.

ولا أعتقد كلام سقراط يعني شيئا آخر غير ذلك . ولا الفلسفة مثالي سقراطي . ولا الدين مثالي محمد . كلاهما يوقظ العقل والوجدان بما يبينه من نسبية الاجتهاد والجهاد الإنسانيين . فمن دون الوعي بحدود قدرتنا المعرفية في النظر والعقد) الاجتهاد (وقدرتنا التقييمية في العمل والشرع) الجهاد) لا اعتقد أن من يجهل ذلك سليم العقل لأن أي واع بحدود

عقله وإرادته لا يمكن ألا يعلم أنهما شديدا المحدودية. فما نعلمه بالقياس إلى ما نجهله لا يكاد يذكر . وما نعمله بالقياس إلى ما ننشده دونه منزلة.

وعندي أنه لا يوجد شيء أدل على صدق الرسول الخاتم أكثر من اعترافه بأنه لا يعلم الغيب وعجزه عن الاعتماد على الإعجاز والاكتفاء بالقول إنما أنا بشر مثلكم وفقني الله "رؤية" آياته في الآفاق والانفس وأوحى إلي ربي تكليفي بالتذكير بشيرا ونذيرا والاستدلال بنظام الطبيعة وسنن التاريخ ونظام كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي . وذلك هو عين قول الله جل وعلا في تكذيب من يدعون أن النبيح ادعى الألوهية: (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون آل عمران .(79

فيصبح لدينا خمسة أنصاف مضاعفة لأنها نصفية فنية ونصفية خلقية: نصف نصف المتكلم يفسد الأديان وفيه صفتان هما عدم الأهلية المعرفية وعدم الأهلية الخلقية. ونصف النحوي مفسد اللسان وفيه نفس الصفتين . ونصف الطبيب مفسد الأبدان وفيه نفس الصفتين . ونصف الفقيه يفسد البلدان وفيه نفس الصفتين .

ثم نصف الفيلسوف القائل بالمطابقتين وتجتمع فيه معهما ومترتبة عليهما الثماني صفات السابقة. وهذه شي الادواء التي تنتج عن غياب الإصلاح الدائم في السياسة تربية وحكما أي في تكون الجماعة لأجيالها تكوينا يحقق الكفاءتين الفنية والخلقية لتحقيق شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف . وذلك هو سر الانحطاط .

وما عند الفيلسوف يجمع ما تقدم بمعنى كل واحد منهما فيه نقصانه ونقصا كل من تقدم عليه لأن فساد الشقرقان هو نفي الفروق التي تجعله يقول بوحدة الوجود ويعتبر الشروق عديمة الفاعلية التمييزية لأنه يصبح معها لا علاقة رب بمربوب وهو الذي يصلها بالواحد الذي يؤدي إلى وحدة الوجود معه بوصفه ربا. وحتى من لم يصرح بذلك منهم فهو بمجرد الزعم بأن "فاسفته" تعرض نظام العالم مع حصره في عالم الشهادة المظنون معلوما بإحاطة فهو قد مال إلى هذه الرؤية؛ الأنساق الفلسفية إلى حدود هيجل هي من هذا الجنس.

لكن ديكارت شكك في إمكانية من أقدم عليه سبينوزا مثلا . وهي بداية تجاوز حصر العالم الشاهد منه . ولذلك فتأسيسه لفكره كان على ضمانة غيبية. وقد يظنني الكثير أبالغ في تشويه الفاسفة وجعلها بهذا المعنى أصلا للأنصاف التي يتكلم عليها ابن تيمية. لكني أطلب من أي باحث نزيه أن ينصت للضوضاء الجارية في بلاد العرب من الماء إلى الماء . فإذا وجد أن هذا الوصف لا يطابق ما يجري بدغمائية فاسفية تنفي كل ما يتعالى على المطابقتين فله الحق في أن يدعي أني أبالغ . فلا أحد يمكن أن يقول في أي مسألة: لا أدري بل الجميع يملكون الحقيقة. وعندنا في تونس تلك هي علامة الحداثيين في مجالات النخبة الخمسة.

فنخب الإرادة والمعرفة والقدرة والذوق والوجود لا يجهلون أنهم عبيد مافية داخلية هي بدورها أمة لمستعمر خارجي . لكنهم مع ذلك متفرعنون بمنطق التعويض عن ضعف التبعية والعبودية هذا بما يشبه الانتقام من شعوبهم لكل ما يترتب على الاستبداد والفساد في الحكم وفي التربية وفي

الاقتصاد وفي الذوق وفي الرؤى وخاصة في الأخيرة وغالبا ما يسمونها نمط المجتمع. وما كان من طغيان لرجال الدين في العصور الوسطى صار لمن يدعون التفلسف ؛ تزييف المعاني والقيم . والغريب أنهم يستغلون الدين هم بدورهم ولكن بالسالب

بمعنى أنهم يعرفون الفاسفة بالحرب على الدين: ولا يدرون أن هذه أيضا تجارة بالدين كانت له فصارت عليه .

وطبعا الكل يتفاسف من أدنى أعلامي إلى أدنى "صباب" و"بصاص" و"مخبر" و"طبال" وخاصة إذا ركب هذه التجارة الأكثر ربحا في الشهرة والسمعة . فالحرب على الإسلام وعلى تراثه وعلى هوية المنتسبين إليه صارت أكثر التجارات رواجا وقابلية لتسويق الفكر الذي يدعي الفاسفة والحداثة وحتى ما بعد الحداثة. قلما تجد أحدا اليوم يتاجر بالدين لأن التجارة شطارة فلا يختار صاحبها تجارة كاسدة . أما التجارة بالحرب عليه لإثبات التقدمية ونيل شهرة الفيلسوف التي تستمد من سلبية الموقف من الدين ولكن بشرط أن يكون الإسلام فهي أسرع طريق للنجومية.

فلكأنه لا توجد فاسفة دينية. ولا يتشكل الموقف إذن إلا إذا أضمت دور أحزاب الاسلاموفوبيا في الغرب وتوابعهم في الشرق لأنها ذلك من شروط الحصول على شهرة المفكر التقدمي حتى للحمير . وهو ما يجعل الموقف السلبي ليس من الدين عامة بل من الإسلام حصرا وخاصة في النخبة السياسية التي تريد إرضاء من يحميها ضد شعوبها . تلك هي الطريق السيارة التي يسلكها كل المخلدين إلى الأرض وهي سائدة في خطاب إعلاميي العرب ومثقفيهم وفنانيهم وفلاسفتهم من نقدة الإسلام: وهذا هو معنى

النصفية الفنية

وعندما تحاول الفهم تكتشف أن الأمر كله يعود إلى موت الاعتناء بشروط الكفاءة الفنية والجدارة الخلقية ككل صناعة مغشوشة وصناع بلا ضمير مهني . ويسمون ذلك فهلوة وذكاء. فغياب الكفاءة والذوق الخلقي والعمق الروحي يجعل كل السلطان السياسي والمعرفية والاقتصادي والفني والرؤية بيد من أخلدوا إلى الأرض. ولذلك فلا شيء

المصاحب لبداية السرور ولاستعادة ما يتجاوز الحياة النباتية لشعوب بلغت قاع الانحطاط وشرعت في الاستئناف .

فقد بدأت نهاية الاستبداد والفساد في النخب الخمسة لأنهما بدا يفقدان سلطانهما في التعبير عن الإرادة سياسيا وعن العلم تربويا وعن الاقتصاد تنمويا وعلى الذوق فنيا وعن الرؤى دينيا وفاسفيا . عادت الأمة إلى اعتبار ذلك كله فرض عين على الكل ولو مع كل ما وصفت من نقص فني وخلقي تساعد عليه وسائل التواصل الحديثة. ولولا بداية النهاية هذه لما ذهب أصحاب هذه العاهات أقصى الممكن من العنف والعمالة العلنية لقائدي الثورة المضادة في الإقليم أي إيران وإسرائيل ومن ورائهما روسيا وأمريكا .

وهذه البداية بلغت الغاية اليوم لأن عمرها أكثر من القرنين الأخيرين لأن التشخيص هو ما أنسبه إلى ابن تيمية في النظر والعقد بهدف إصلاح العمل والشرع وما أنسبه إلى ابن خلدون في العمل والشرع بهدف إصلاح النظر والعقد . نفس التشخيص من المدخلين المتقابلين . وقد بلغ الوعي الحاد بالأزمة الحضارية من بداية هذا القرن - بفضل اسقاط الخلافة - وخاصة

من الثورة وعودة تركيا لدورها . فقد بدأت شعوب الأمة تسترد ما يمكنها من الخروج من الاخلاد إلى الأرض واستعادة الثقة بالنفس والتحرر من منطق الهزيمة.

وما ظن الاستعمار أنه قد نجح فيه استفادة من فرصة النوم التاريخي للأمة من تفتيت للجغرافيا الإسلامية ومن تشتيت للتاريخ الإسلامي ومن دفن للمعالم الرمزية للحضارة الإسلامية كل ذلك متغلغل به. فالجدل السلمي وحتى الصدام الحربي لم يعودا محدودين بالحدود التي فرضها الاستعمار بل صار شبه انتشار الحياة في أوصال الجماعة

بعد أن كانت العروق قد جفت خلال الاستعمار وما قبله من انحطاط أعاد إلى الوجود كل ما كان الإسلام يهدف لتحريرنا منه كالطائفية والعرقية وفساد معاني الإنسانية .

فلا توجد أمة توحدت بعد تفتت من دون حرب أهلية كلامية تعقبها حرب أهلية دموية: فذلك هو ما حصل أول مرة لتنشأ دولة الإسلام وما حصل قبل توحيد ألمانيا وإيطاليا وحتى الصين . فلا أحد ينكر اليوم أن الحرب في العراق وفي سوريا وفي لبنان وفي ليبيا وفي اليمن لم تعد حربا قطرية بل هي حروب كلامية ودموية متجاوزة للقطرية وفيها اختلطت دماء كل العرب وقد بدأت في المغرب مع الاستعمار ثم مع أذياله وها هي الآن في المشرق .

ولا استغرب ما يجري من محاولات العلمنة والقطع مع التراث في أقطار الثورة المضادة الخليجية. فقد عرفنا ذلك قبلهم وعرفته تركيا وتونس خاصة . كل ما في الأمر أنهم بدأوا بعد تركيا بقرن وبعد تونس بنصف قرن .

وإذا كانت تونس قد أمضت نصف المدة التركية في البحث عن استعادة الذات فقد لا يحتاج الخليج لأكثر من نصف المدة التي قضتها تونس . ولعلهم أقرب إلى استعادة الذات بصورة طوعية لتسارع الأحداث وللهزيمة النكراء التي يتعرضون لها. ما يجعل تركيز الثورتين المضادتين التابعة لإيران وروسيا ولإسرائيل وأمريكا على تركيا وتونس وتميل كل أعداء الأمة لتعطيل صعودهما ليس بالصدفة.

فمن مزايا ما يجري هو أن الثورة المضادة هي التي صارت تعمل برد الفعل بعد أن فقدت المبادرة. لم تعد هي الفاعلة وخاصة بعد أن صارت تركيا قادرة على المساعدة دون أن تتورط في حروب أهلية قطرية وبخلاف التدخلات الغبية الإيرانية التي تتصور أن تكوين المليشيات له مستقبل : فانهياره سيتحقق في العراق ولبنان واليمن وحتى سوريا . وقد تسرع جائحة كورونا انفراط عقدهم لأن إيران أفلست ومن دون روسيا لن تستطيع شيئا وإسرائيل من دون أمريكا لا وزن لها . والتوابع العربية صفر

والنتيجة هي اندمال الجروح بين شعوب الاقليم السني من الماء إلى الماء في ملتقى القارات الثلاث القديمة فصاروا كلهم يحنون لاسترجاع شروط القوة والعزة لدى شباب الاسلام السني العربي والتركي والكردي والأمازيغي والافريقي وهو الغالبية الكبرى في الإقليم . ولكن هذه المرة لن يكون المسعى دفاعيا بأدوات بدائية بل هو سيكون ندا للند مع الضفة الشمالية للأبيض المتوسط وسيدا بحق . ويمكن القول إن فجر الاستئناف مرئي في نهاية

فمنذ الثورة التي بدأت في الجزائر العشرية الأخيرة من القرن الماضي ثم في

تونس نهاية العشرة الأولى من القرن الحالي ومعهما عودة تركيا لذاتها بعد اليأس من العلن الاوروبي والتفطن لسر عظمة الشعب التركي والالتحام مع هموم الاقليم الذي هو آن مستقبل الرسالة الإسلامية السنية فيه وفي العالم بات المستقبل شبه بين لعامة شعوب الإقليم رغم ما يبدو سائدا فيه خلافا لما يبدو من ظاهر الفوضى:؛ إنها من أعراض مخاض الاستئناف .

ولهذه العلة فالحرب الأهلية الإسلامية الكلامية والدموية الحالية ليست إسلامية فحسب بل هي حرب عالمية لأن كل محاربي الاسلام في الداخل ليسوا إلا توابع لمحاربيه من الخارج وخاصة أمريكا وروسيا لأن أوروبا لم يعد لها القدرة على فعل شيء لأنها شاخت روحيا فقدت عنفوانها وبقي عداؤها اليميني . وهي في آن بداية الحوار الجدي بين الحضارتين المحيطتين بالأبيض المتوسط بعد التحرر من عداوات الماضي لأن الإقليم كله بضفتيه وحضارتيه في حاجة للمصالحة حتى يسترد وزنه في نظام العالم الجديد .

وهكذا فقد انهار التفتيت الجغرافي على الأقل في الأذهان . وعاد التوحيد التاريخي على الأقل في البحث عن الخيارات التي تسترد مجد الماضي بشروط الحاضر والمستقبل . ومنهما تنتج شروط التنمية المادية للرعاية والحماية وشروط التنمية الروحية العلمية والقيمية فتكون الحصيلة عودة الدور الكوني لقوة عالمية كبرى بمقياس يتطلبه عصر العماليق. وتلك هي بداية العودة للإسلام الدائم . فلا يمكن لأي قطر بمفرده أن يحمل رسالة الأمة ولا خاصة أن يكون قادرا على شروط الرعاية والحماية بمفرده في عالم العماليق .

وطبعا لست ممن يتصورون عودة الخلافة بشكلها التقليدي لأن أشكال تحقيق نفس الغايات تتطلب تغيير الأدوات . والأنظمة السياسية أدوات . وقد حددت القصد بتكون هذا القطب العالمي في نظام العالم الجديد وسميته "ولايات الوسط المتحدة" تجنبا للحساسيات التي ترتبت على صراع القوميات والطائفيات التي سيطرت في القرنين الأخيرين بسبب الجرثومة التي تسمى الدولة الإثنية. فحتى لا يهضم حق أي من الأعراق الخمسة التي يتألف منها الإقليم وغالبيتها تشترك في نفس الحضارة الاسلامية السنية من حدود تركيا إلى حدود المغرب من الأبيض المتوسط إلى إسلاميي افريقيا .

وأفضل نموذج للتنظيم السياسي للدولة التي يمكن أن تجمعهم دون نفي فروقهم هو نموذج الولايات المتحدة الأمريكية لأنه أقرب ما يكون لنموذج النظام الإسلامي كما يحدده القرآن والتاريخ. فالجمع بين حرية الفرد وتكليفه وبين سياسة الجماعة لأمرها بالشورى أو حق الجميع في التنويب ودور أهل الحل والعقد القريب من دور كبار الناخبين الأمريكيين الحسم الانتخابي مع التمييز بين التنفيذية والتشريعية التي تعد من سلطان التنفيذية.

وهي فدرالية ذات مركز يمكن الاتفاق عليه مع ولايات ذات هويات وسياسات محلية مستقلة عن المركز. ولا يعنى المركز إلا بما يحقق شروط رعاية الكل وحمايته وفق

شروطهما التي تكون الأجيال وأدوات الرعاية والحماية لدور الأمة الكوني وصون كرامة الإنسان بالعلم وتطبيقاته تقنيا بالعمل وتطبيقاته خلقيا . وبذلك نحفظ التنوع ونتحرر مما قد يحول دون شروط الرعاية والحماية بمنطق

العصر الذي يسيطر عليه من لهم حجم العمالقة.

وقد حرصت على اختيار الاسم الممثل للإقليم جغرافيا دون نسبة إثنية فكان "وسط" لأنه يمثل الوسط بين القارات القديمة الثلاثة للأمة التي وصفها القرآن بكونها وسطا وهي قد نشأت في الوسط الجغرافي والوسط التاريخي إذ هي بين التاريخين القديم والحديث فجمعت بين ما يجعلها وريثة القديم ومؤسسة الحديث وهي ستثبت بالاستئناف أنها أهل لذلك كله لأن الإسلام كما أومن حقا أنه مستقبل الإنسانية.

وتلك هي الطريقة لاستئناف دور الاسلام في العالم بصورة تجعله يحقق غاية الإصلاح الدائم للإنسانية كلها فيطابق التاريخ ما يدعو إليه الإسلام وذلك ما أعنيه بالاستئناف للانتقال من المبادئ المنصوص عليها في القرآن إلى تحقيقها في التاريخ الفعلي بعد أن أصبح للأمة شروط الثروة وشروط التراث الشروط التي لم تكن موجودة وحققتها المعاناة التاريخية دامت 14 قرنا ونيفا فحصلت شروط الانفال +60

وقد صرت على يقين من أن الثورة المضادة قد خسرت المعركة بمعنى أن إيقاف المسعى للاستئناف صار مستحيلا لأنهم لم يعودوا قادرين على منعه . فالأعداء حلت بهم نكبتان من جند الله غير الإنسية هما الكورونا وانحطاط قيمة ما يملكونه من ثروات أغرتهم بوهم القوة ونكبتان من جند الله من الأنس أعني هم الثورة من الشعوب وأبطال الثورة من القيادات الإسلامية المؤمنة بعودة الأمة للتاريخ وهم الآن الأبرز في الإقليم لأن النخب الأخرى حثالة من التوابع لفكر وتصورات الغرب نفسه بصدد تجاوزها .

طالما حامت بالاستئناف . وغالبا ما كان حمقى الحداثيين يسخرون من قولي من هذا الحلم لأنهم يتوهمون الإسلام من الماضي وأميون لا يعلمون الحضارة الغربية مثلي (ولا فخر) ولا يعلمون الحضارة الإسلامية وفضائلها مثل من عادوا إليها بعد أن جربوا ما يقرب من قرن الاغتراب التحديث بالتقليد بدلا من ابداعه من مرجعيات الامة فحققوا المعجزة التركية في أقل من عقدين . فأدرى الناس بالغرب تركيا وتونس في الإقليم كله . كلا الشعبين عانيا من العلمنة القهرية من أنظمة مستبدة باسم التحديث العنيف .

وهذان الحدثان الإنسيان (ثورة الشعوب وثبات القيادات الإسلامية الجامعة بين الأصالة الحية والحداثة غير التابعة) فضلا عن الحدثين الطبيعيين (كورونا وتردي أسعار البترول (من العلامات التي تمثل عونا إليها يذكر بوضعية النشأة الأولى لحضارة الإسلام. ولكن هذه المرة بشباب الشعب الذي مثل أبطال البداية وبشباب الشعب الذي مثل أبطال الغاية وسيكونان باجتماعهما وتحالفهما مع أخوتهما من شعوب الإقليم التي تعتز بإسلامها قلب دار الإسلام للإسراع في تحقيق استئناف دولة الاسلام ومستقبل الإنسانية .

ويمكن القول إن الثورة المضادة ذات فضل كبير على التئام الكسور لأنهم جعلوها إقليمية بدافع من سادتهم الذين يتصورون أنهم يمكن أن يسترجعوا سلطانهم السابق على الاسلام دولة فارس ودولة داوود فيه الأولى بالمليشيات والأنظمة العميلة والثانية بالأنظمة العميلة والنخب الذليلة بسند روسي وأمريكي . ذلك أن تبعيتها التي صارت صريحة أفقدتها القدر الأدنى

من الشرعية الذي من دونه تفقد شوكة الدولة فاعليتها وتصبح من محفزات الثورة

ففضلا عن كون رب العزة سلط على المستكبرين ما يشبه الطير الأبابيل التي أوهنت مؤامراتهم وأفلستهم فلم يعد في "حيلهم" ما يمكنهم من مواصلة زخم السند لأعداء الثورة والأمة فضلا عن كون شعوبهم بدأت هي بدورها تثور عليهم لأنهم جوعوها ولم يعد لهم إمكانية تخديرهم بالمكرمات التي تسكتهم وتشتري ذمم نخب لا ضمير لها . فنظام الملالي لم يعد قادرا حتى على السيطرة الداخلية ومثلهم الحاخامات بعد أن أصبحت أمريكا هي بدورها تعاني من الجائحة.

وما علينا تحقيقه للشروع الفعلي في بناء "ولايات الوسط المتحدة " هو الإصلاح الذي يحرر شعوبنا من الأنصاف . فنبدأ بتحرير الأجيال من التكوين الذي يقوم به الأنصاف في التربية والحكم . ولا يكون ذلك بنكبة سد الذرائع والغاء ما يخينا مما يدعونه من علوم هم أبعد الناس عنهم فنظنها في ذاتها كما هي في نصفيتهم كما فعل علماء الملة الذين أهانوا شروط استعمار الأرض لظنهم أنها كما تصورها الباطنية أدوات حرب على الدين بذاتها وليس بتوظيفها الباطني ما جعل الأمة تنحط لفقدان الأدوات فصارت عزلاء استعمرها أعداؤها من الخارج بعملائهم في الداخل . التكوين المتخلص من منتحلي الصفات الفنية والخلقية أي من الأنصاف هو شرط الاستئناف .

فلا بد أن تكون هذه الأدوار فعلية تقنيا وخلقيا وهي تتعلق بأهم وظائف الدول:

1. علم الأديان) الكلام)

2. وعلم الشرائع) الفقه)

3. وعلم الصحة (الطب)

4. وعلم شروط التواصل السليم (اللغة)

5. والعلم الذي يمكن أن يكون مدركا لحدود العقل فيها جميعا فلا يؤدي إلى تأله الإنسان بالاستبداد في التربية وفي الحكم .

وإذن فأولى مراحل الإصلاح الدائم هو اصلاح التكوين العلمي والعملي في بناء الإنسان الذي يكون في تربيته قد علم أن حياة الجماعة تتحقق بجعل هذه النخب كلها تعمل وكأنها فرقة موسيقية دون نشاز في العزف عن الآلات التي تمثله أدوارهم في تحقيق شروط قيام الجماعة المادي والروحي للرعاية والحماية في مناخ الحرية والكرامة.

تلك هي دلالة نظرية الأنصاف التيمية: هي تشخيص لعلل الانحطاط وذلك ما أردت بيانه في استدراكي عليه ببيان الوسيط بين النصف وما يترتب على نصفيته معرفيا وخلقيا في المجال الذي يدعي الاختصاص فيه . وقد أضفت إليها نظرية النخب الخمسة التي لا تخلو منها جماعة بصورة كونية فوق المكان والزمان؛

1. النخبة المعبرة عن إرادة الأمة) الساسة)

2. والنخبة المعبرة عن علمها) الباحثون في علوم الطبيعة وعلوم الإنسان)

3. والنخبة المعبرة عن قدرتها) الاقتصاد والثقافة)

4. والنخبة المعبرة عن ذوقها) الفنانون)

.5 والنخبة المعبرة عن رؤاها) الفكر الديني الفلسفي (.

ولا يتحقق تكوينها لتحريرها من النصفية لتكون بالاجتهاد أو منطق التواصي بالحق وبالجهاد أو منطق التواصي بالصبر مثل الفرقة الموسيقية التي تعزف بتناغم آليات الإصلاح الدائم. وذلك لا يتحقق إلا بسياسة الاصلاح الدائم لتكوين الأجيال تربية نظامية تعدهم للتربية الفعلية لتقاسم العمل المنتج ماديا وروحيا . وذلك لتموين الجماعة رعاية وحماية وذلك بالبحث العلمي وتطبيقاته. ولا يتم ذلك من دون الوظائف الخمس التي تحقق السلام الداخلية وتحمي الأمة بدورها في العالم .

وتلك هي وظائف الحماية فداخليا لا بد من قوة القضاء واستقلاله ومن قوة الأمن وخضوعه للقضاء . وخارجيا لا بد من قوة الدبلوماسية واستقلالها ومن قوة الدفاع وخضوعه للدبلوماسية. ويؤسس ذلك كله على نظام استعلامات وإعلام خدمة كل وظائف الدولة في تكوين الأجيال وحماية الأمة ورعايتها داخليا وخارجيا . وكل فساد في أي من هذه الوظائف الخمسة علتها النصفية التي هي إما فساد الكفاءة الفنية أو الجدارة الخلقية أو كليهما كالحال اليوم في كل أنظمة الاستبداد والفساد في الإقليم .

وإذا كان النظام المفترض شبيها بالنظام الأمريكي من حيث مقومات البنية المجردة لوظائف الجماعة وقوامتها السياسية أو الدولة كما أسلفت فإن قيمها التي تتجاوز عالم الشهادة وتضفي عليه المعنى الروحي مختلفة نهاما لأنها لا تجعل الاقتصادي) الاستعمالي والتبادلي) غاية بل أداة والاجتماعي) الحرية والكرامة) هو الغاية وذلك بتطبيق الآية 8 من الشورى بمرجعية روحية هي الاستجابة للرب التي تعني التحرر من عبادة

العباد بعبادة رب العباد .

فطبيعة النظام هي "الأمر أمر الجماعة" . وهي ترجمة حرفية لكلمة جمهورية باللاتينية "راس(امر) بوبليكا (الجماعة)". أما أسلوب الحكم فهو "شورى -بينهم" أي باليونانية "ديموقراطيا" بمشاركة الجميع . والهدف هو العدل في حياة الجماعة إذ تنتهي الآية بـ"ومما رزقناهم ينفقون". ما يعني أن النظام السياسي في الاسلام يجمع بين المفهومين جمهورية وديموقراطية مع غاية اجتماعية شرطها العدل في توزيع شروط القيام العضوي والروحي . وهو إذن "جمهورية ديموقراطية اجتماعية .

ولا يتحقق ذلك إذا لم يكن الشعب هو الذي يختار ليس من يحكم نيابة عن الأمة فحسب بل ينتخب أيضا من يراقب من يحكم أي المعارضة كذلك لأن من يعطيهم الأغلبية ينتخبهم

للحكم باسم الجماعة بشرط خضوعهم هم بدورهم للقانون الذي يحدد الحقوق والواجبات بالتساوي بين الحاكم والمحكوم (فلا طاعة في معصية). ومن يعطيهم الأقلية ينتخبهم للمراقبة باسم الجماعة دون أن يعفي الجماعة من مواصلة المتابعة والرقابة بالأمر بالمعروف

وتكون هذه الرقابة خاضعة لقيم المرجعية التي توحد الجماعة حول قيمها المتعلقة بشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها أي بتعمير الأرض دون فساد وتنظيم الحياة دون عنف وسفك الدماء . وكل ما سلف هو مادة الدستور المستمد من القرآن الذي يضع مبدأين في الآية الأولى من سورة النساء (الأخوة البشرية) وفي الآية الثالثة عشرة من الحجرات) المساواة بين البشر).

والمبدأ الأول يجعل البشر كلهم اخوة ([من نفس واحدة يعبدون ربا واحدا وإن اختلفت الأديان في تصورها له (لأن الفصل في الخلافات بين أهل الأديان مرجأ ليوم الدين . والمبدأ الثاني هو المساواة بين البشر الذين لا يتفاضلون بالعرق أو بالطبقة بل بالتقوى عند الله دون سواها والتنوع البشري للتعارف معرفة ومعروفا دون عرقية ولا طبقية بينهم : ذلك هو الإسلام الذي يمثل مستقبل الإنسانية. وأكاد أجزم أن كورونا وما سيتلوها من أزمة اقتصادية كبرى ستجعل المشكل الخلقي بهذين المبدأين هو الطريق الموصلة إلى انتشار الاسلام في المعمورة بأسرع مما حصل في النشأة الأولى .

أبو يعرب المرزوقي

تعثر نهوض الأمة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

80 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 20
الفصل الرابع 33
الفصل الخامس 42
الفصل السادس 54
الفصل السابع 71

تأويل التفسير الفلسفي

الفصل الأول

- الفصل الأول - عندما كانت دول الغرب متشردة بالعلوم الحديثة وتطبيقاتها كان بوسع أدناها تكوين امبراطورية في افريقيا وآسيا والامريكتين . ومع ذلك فسقوط كل امبراطوريات أوروبا كانت حتمية لأن تنافسها على اقتسام العالم أداها إلى حربين عالميتين كانت نهاية الأخيرة منهما سيطرة مغول الشرق (روسيا السوفياتية) ومغول الغرب) الولايات المتحدة الاميركية) عليها .

والصراع بين السوفيات والأمريكيين آل إلى فقدان مستعمرتي أوروبا -روسيا وأمريكا - السيطرة على العالم أو لنقبل بداية فقدان الثانية سلطانها المطلق وضياع كل سلطان للأولى لأن أمم الشرق الأقصى التي عرفت كيف تتكافأ معهما إلى حد كبير في العلوم الحديثة وتطبيقاتها التي هي شرط بعدي القوة الحديثة أي العلوم والاقتصاد المبني على المعرفة والذكاء مع الحجم الجغرافي المناسب لشروط الرعاية والحماية.

لكن المسلمين عامة والعرب خاصة بقوا في ذيل الشعوب لعدم تحقيق هذه الشروط بسبب التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي الحائلين دون الحجم المناسب للرعاية والحماية شرطي السيادة.

وهذا هو اللغز الذي أريد فهم علله .

ذلك أنه لا يمكن أن يعلل بأسباب عرقية لأن جميع الأعراق منها من هم

مسلمون .

ولا يمكن أن يعلل بأسباب ثقافية لأن ثقافات كل هذه الأعراق موجودة في حضارة الإسلام.

ولا بد إذن من تعليل غير هذين التعليلين المعتادين .

ولا يمكن كذلك الزعم بأن التفسير مؤلف منهما .

وهو التفسير الضمني في نسبة الانحطاط إلى الخلافة العثمانية وخاصة عند أكثر العرب تخلفا أعني الاعراب.

وتلك هي علة هذا الدس ضد تركيا حاليا والذي لا معنى له .

. فأولا الخلافة لم تشمل كل دار الإسلام.

. وثانيا الخلافة العثمانية لم تكن مؤلفة من الأتراك وحدهم بل هم لم يكونوا الأغلبية في الشعب حتى وإن كانت لهم الاغلبية في الحكم .

هي إذن كذبة من عملاء سايكس وبقايا الصليبية والباطنية.

لم يبق إلا البحث عن تفسير أعمق .

ولعل ملاحظة ما يجري في الاقليم حاليا يمدنا ببداية الحل الذي لا يخص المرحلة الإسلامية من تاريخ الاقليم الذي يمثل قلب ما صار يسمى الحضارة الإسلامية بعد أن كان مركز الصراع بين الشرق الادنى (اقليمنا (والغرب الأدنى) اقليم أوروبا) أي كل حوض الابيض المتوسط كما نرى أحداثه الحالية لأن روسيا وامريكا لم يصبحا الفاعلين الأكبرين إلا في الحرب الاولى بداية وفي الحرب الثانية غاية.

ولا يمكن أن نتجاوز هذين التفسيرين أو التأليف بينهما للتفسير ما لم

نعتبرهما هما بدورهما ناتجين عن علل أعمق تفسر ما نريد فهمه لأنه علة لهما ولما قد يسهما فيه معه بعد حصولهما من تعليل لما حل بالمسلمين وخاصة بمركز الحضارة الإسلامية أعني اقليمنا حول الأبيض المتوسط وخاصة منذ بداية تاريخ الإسلام.

وقبل ذلك لا بد من التحرر من حماقة تعريف العلوم بالخصوصيات مثل "علم الاجتماع العربي أو الإسلامي" وأكثر من ذلك الكلام على "العقل العربي أو العقل الإسلامي" أعني الموضة العجيبة في حضارة بدأت بمحاولة كان صاحبها سباقا إلى فهم التاريخ يقتضي تجاوز

هذه التعريفات البدائية التي تتصور الخصوصيات موضوع البحث العلمي في حين أنها ليست إلا قيما لمتغيرات موضوعه الكوني في مجالاته المختلفة.

ولعلي من المحظوظين بفضل من الله وتكريمه إذ إن من بدأ علاج هذا المشكل هو تاريخ بلدي من دار الإسلام وفكر أحد أبنائه الذي هو في آن رمز ما كانت عليه دار الإسلام من وحدة متجاوزة للحدود .

إنه ابن الكثير من أقطار الإقليم باصطلاحنا الحالي بعد تفتيته وفرض الحدود .

إنه حضرموتي الأصل تونسي المولد والتكوين مغربي وأندلسي استكماله جزائري موطنا خلال تأليف ثورته العامية: إنه ابن خلدون صاحب المقدمة.

فأبرز مراحل تاريخ تونس الحالية وقرطاج السابقة كان صراعا بين قرطاج وروما حول

شروط قيام الجماعات والافراد قيامهم العضوي والروحي . وهو العامل

الثاني الذي يعنيني للبحث في تفسير ما يجري في اقليمنا وسر تأخرنا في تحقيق ما كان ينبغي أن يكون متحققا منذ بداية تاريخ الإسلام . أما العامل الأول المتقدم عليه فهو النظرية التي عرضها الباب الأول من مقدمة ابن خلدون .

ولا أخشى أن كنت أعجب لما أسمع "علماء الاجتماع" العرب يتكلمون على العقل العربي أو على تعريب علم الاجتماع أو أسلمته ولا أفهم علة خلطهم بين النظرية العلمية من حيث مطلوبها العلمي المجرد ومضمونها العيني أو التجريبي فيعتبرون الخصوصيات هي المطلوب في حين أنها في كل علم بعض أعيان تحقق النظرية في ظرفيات ليست من جوهر النظرية العلمية إلا باعتبارها شواهد على ما في النظرية من قوانين كونية .

والأدهى أن البعض ذهب إلى حد جعل الفلسفة التي هي الكلام في ما بعد النظر وما بعد العمل وما بعد العلوم المساعدة في النظر وفي العمل جعلوها هي بدورها تطابق الخصوصيات

بدعوى المزايدة على ما بعد الحداثة والمطالبة بالحق في الاختلاف لكأنه يوجد من ينفي أن تكون الخصوصيات هي ذاك بالجوهر دون أن تكون مع ذلك مطلوب العام والفلاسفة.

ولنأت الآن إلى موضوع الباب الأول من مقدمة ابن خلدون . فقد وضع النظرية بتجاوز الخصوصي إلى ما فيه من كلي فردها إلى كليين يتفاعلان في الاتجاهين من أحدهما إلى الثاني ثم العكس من الثاني إلى الآخر الذي قدمه مع العكس عند العودة عكسا بعد الذهاب طردا . ولا بد هنا من بيان علة اسم مصنف الثورة الخلدونية العجيب والغريب من

فابن خلدون سمى المقدمة "علم العمران البشري و(علم (الاجتماع الإنساني" .

فضاعف الموضوع بنحو ما وضاعف وصفه . فعندنا العمران والاجتماع موضوعا مضاعفا . ولم يذكر لا عربي ولا إسلامي رغم أن جل الأعيان المضروبة أمثلة على النظرية قيم خصوصية تمثل للكليين . فيكون إيرادها هدفه التمثيل للنظرية الكلية وليس كما ظن المرحوم عبد الرحمن بدوي مادة للاستقراء : وهو دليل على عجلته في الحكم كعادته .

لو قال علم العمران الإسلامي و(علم) الاجتماع العربي" لكان عمله ليس علميا فضلا عن

أن يكون فلسفيا بل هو رؤية متخلفة تعتبر المعرفة العلمية استقرائية كما يعتقد كل الذين على ما ينسبونه إلى حضارتنا من إضافة لعلم اليونان - لكأن اليونان كانوا كما يزعمون مقتصرين على الخيال دون ملاحظة التجارب) النشار) - أو الذين يتكلمون على إسلامية المعرفة وهم كثر) أو عروبة العلوم الإنسانية) وهم أكثر).

وهو خلط عجيب من متصدرين للفكر بين النظرية وقيم متغيراتها الكلية التي تتعين بقيمها التي تشترك في محددها الكلي موضوع النظرية ذي التطبيقات المتنوعة عينا والواحدة مفهوما .

ولنمر الآن إلى جوهر الثورة الخلدونية وفهمها يكفي فيه فهم الباب الأول من المقدمة. وهو بعد ذاته ثورة غير مسبوقة غيرت فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة لأنها انبنت على فهم عميق بديل من ميتافيزيقا أرسطو.

يتضمن الباب الأول خمس مسائل:

• مسألتان بسيطتان هما مسألة الجغرافيا الطبيعية ودورها ومسألة كيان الإنسان الطبيعي ودوره.

• واثنتان مؤلفتان منهما هما فعل الأولى في الثانية وفعل الثانية في الأولى •

• والمسألة الخامسة هي التي تصبح الأصل بفضل ما يحدث بين هذه المسائل الاربعة بعد تفاعلها وذلك هو موضوع هذا العلم ذي المستويين الواردين في عنوان الكتاب.

والعاملان البسيطان واضحان وهما الشرط الطبيعي الخارجي لوجود الجماعة البشرية والشرط الطبيعي الذاتي للإنسان لعيشه فيه وتكيفه معه .

فينتج عن لقائهما عاملان هما ما يحصل للإنسان من تكيف مع الطبيعي الخارجي وما يحصل للطبيعة من تكيف مع الطبيعي الداخلي للإنسان.

• والاول هو أثر المناخ والغذاء.

• والثاني هو أثر فعل تحصيل الغذاء والتكيف مع المناخ. فتصبح العوامل المحددة للعمران البشري والاجتماع الإنساني مترتبة على هذه العوامل الأربعة وهي موضوع العلم الجديد .

ذلك هو العلم الذي أبدعه ابن خلدون بوصفه "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" وله قوانين كونية وكلية تنطبق على كل البشر. فتكون الخصوصيات أعيانا من الكليات التي تقرها.

ولعل أفضل مثال هو أن قوانين الوراثة البايولوجية واحدة لكن الخصوصيات هي اللون وحجم الجرم مثلا وهي تعينات لنفس القوانين بحسب ظرفيات

التكيف مع المناخ والغذاء.

فعلم البايولوجيا واحد وأعيان تحقق قوانينه بخصوصيات خاضعة لقوانينه .

ونفس الأمر في العلم الجديد .

لكن ذلك لا يمنع من أن نكتشف قوانين من درجة أدنى تفسر خصوصيات ذات صلة بالقوانين المحددة لمفعول المناخ والغذاء في أبدان البشر ولها علاقة بعلم أسمى حتى من العلم الذي اكتشفه ابن خلدون وهو علم الفلك وكيفيات تأثير الشمس في الارض بحسب الحركتين . وكل ذلك قابل للتحديد الكمي والكيفي العلميين .

ومن آثار هذه القوانين تحدث "وحدات" متقاربة مناخ متماثل بعلامات مختلفة مثل سواد اللون في المناطق الحارة وحجم البدن في الأماكن الخصبة وعكسهما في عكسهما .

وهي كلها ظاهرات معلولة وليست علة إلا في الظاهر وهي لا "تفسر" علميا بل تبرر إيديولوجيا مواقف الناس بعضهم من البعض كما يظن من "يفسر" التقدم والتخلف بهذه المواقف من عرق المغلوب أو من ثقافته الناتجين عما يلقى عليهما من هذه المؤثرات .

وحينئذ نصل إلى ما كان ينبغي استنتاجه من ثورة ابن خلدون.

فهو لم يعتبر علمه مكتملا بل طلب في غاية مصنفه بمواصلة اجتهاد لقوله إنه قد وضع اللبنات الاولى من علمه وطلب من الخلف أن يواصلوا عمل السلف باستكماله وتعديله وتجاوزه.

ممه سس سس م نالفل أاللسل ل سسسس" وهو ما أريد الآن استعماله

لفهم علة ما تعاني منه الامة من عجز في مجاراة العصر بعكس ماذا نستنتج؟

إذا كانت الجغرافيا الطبيعية محددة للكليات التي يطلبها علمه بالمناخ والغذاء فإن طلب

المناخ والغذاء من الإنسان المشدود إليهما شرطي حياة يجعلهما مطلوب كل الناس فيصبحان موضوع تنافس عليهما بما للإنسان من أدوات السيطرة على الأحياز التي تحتوي على هذه

والأحياز الطبيعية أربعة هي • المكان

• وما يترتب على تفاعلهما في الاتجاهين من الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الاول • ويوجد أصل يوحدها رغم كونه ينتج عنها...

فكون من يوجد في المكان الأكثر ملاءمة بوجود الغذاء والماء وملاءمة للحياة بالمناخ بالطقس والماء هدف من يحيط بالمكان وتغييره بحسب تغير الزمان هو البداية الأولى لـ تكون الجماعات بالعمران) تحقيق الشروط المادية) والاجتماع) تحقيق الشروط الروحية) وتأسيس الدول والحضارات وشروط بقائها بعد انتهاء الترحال بحثا عن هذه الشروط.

وبذلك نكتشف أن اقليمنا يجمع خاصتين تجعلانه دائما محل الصراع الكوني:

• فهو أفضل الأقاليم في نظرية ابن خلدون من حيث سد الحاجتين

• وهو موجود في الوسط بمعنى أنه مهدد من كل الجوانب بسبب حيازته لكل شروط الوجود العمراني والاجتماعي •

فيكون هدف كل من يحيط به من أجل حيازة هذه الشروط . وهي متعددة. فلكأن ما فيه من شروط القيام العضوي وما ترتب عليها من استقرار وتكون شروط القيام الروحي يجعله هدف الجميع لأن هذه الحاجات مشتركة لجميع البشر.

ويترتب عن ذلك خاصية كونية تعينت فيه : فاحتواؤه على المطلوب المشترك هي خاصيته رغم أنها كلية بمعنى أن كل من يكون في وضعه يكون هذا مصيره . وإذن فهو أنه لا يمكن ألا يكون هدف الجماعات المحيطة به .

فلا يترك من دون منافسة على ما عنده.

فيكون كل من يوجد حوله مجذوبا إليه وكل من يحاول المرور إلى ما يوجد خلفه من النواحي كلها مضطرا للمرور به إن لم يستطع الاستدارة من حوله .

وقد يقع تهميشه في الدولة العالمية للتجارة مثلا لما يحاصر . وتلك هي العلل الخمسة التي يمكن أن تعال شروط ازدهاره وكذلك شروط انحداره.

فتكون العلل التي تفسر ما تعاني منه الأمة عامة واقليمها المركزي خاصة من انحطاط وتخلف في عصرنا مردودة إلى إشكالية الأحياز الخمسة:

1. الحيز الجغرافي
2. والحيز التاريخي
3. وأثر الحيز الجغرافي في التاريخي أي الثروة

.4 وأثر الحيز التاريخي في الحيز الجغرافي أي التراث .

.5 الرؤية الوجودية في فهم المرجعية الروحية التي هي ما يوحد الأحياز لتصبح عين هوية الجماعة المتعينة في الجغرافيا والتاريخ والثروة والتراث .

وهذه هي الأحياز المحيطة هي نصيب كل جماعة ولكل فرد منها نصيب أخذا وعطاء .

ففعل الإنسان في الحيزين الطبيعيين هو الذي ينتج الحيزين الحضاريين ويضفي الطابع الحضاري عليهما . وهو الذي يضيف إلى الاحياز ثروته وتراثه حيزين يتحدد فيهما كيان الفرد بتوسط الجماعة حيزين صنعهما الإنسان هما يناظران المكان والزمان في وجود الإنسان.

. والأول قيام الأمة المادي والاداتي

«* والثاني قيام وجودها الروحي والغائي .

ولا يمكن لأمة أن تنجح في السيطرة على حيز المكان وحيز الزمان سيطرة تجعلها قادرة على التربية والحكم المحررين للإنسان رعاية وحماية إلا بفضل تحويل المكان إلى جغرافيا حضارية بعد أن كانت طبيعية وتحويل الزمان إلى تاريخ حضاري بعد أن كان طبيعيا .

الفصل الثاني

وكل فرد من الجماعة له نصيب من هذه الأحياز كيانه الطبيعي الذي يصبح حضاريا : فبدنه هو جغرافيته الذاتية التي أصبحت حضارية بعد أن كانت طبيعية وروحه هي تاريخه الذاتي الذي أصبح حضاريا بعد أن كان

طبيعيا .

فتتوازى الاحياز الخارجية المحيطة بالإنسان مع الأحياز الذاتية التي هي كيان الإنسان وهو نصيبه من الأولى فعلا وانفعالا .

وما بين نوعي الأحياز الخارجية والداخلية هو عين ما بين الإنسانية والعالم الطبيعي والبايولوجي من علاقات هي جوهر ما نسميه حضارة.

فحيز اقليمنا الجغرافي فيه أهم ثروات العالم الأرضية والبحرية والجوية ليس اليوم فحسب بسبب ما تحت الأرض وما فوقها وبسبب إحاطة كل البحار الدافئة بها وخاصة بسبب كل طاقات المستقبل وثرواتها كما كانت دائما فيه . وليس بالصدفة أن أسس أهله أدوات الوجود الإنساني الأساسية كالحرف والرقم والرياضيات والتنظيم الاجتماعي والسياسي والديني والفلسفي وأهمها الدولة.

وبذلك يصبح الإقليم هو أول من صنع الحيزين الناتجين عن فعل الإنسان في الطبيعة أي حيز الثروة وحيز التراث . وبين أن هذين يتفاعلان فيكون للثروة دور في التفرغ للبحث العلمي وللتراث (تراكم الخبرة) دور في انتاج الثروة وهذان هما العاملان الثانيان بين الجغرافيا الطبيعية كيان الإنسان الطبيعي .

وعلى هذه العوامل الأربعة بنى ابن خلدون كل نظريته:

1. الجغرافيا الطبيعية وتحولها إلى جغرافيا حضارية) المكان خاصة)

2. وكيان الإنسان الطبيعي وتحوله إلى كيان حضاري (التاريخ خاصة)

3. فنتجت الثروة وهي ثمرة تحويل الجغرافيا الطبيعية إلى جغرافيا حضارية

4. ونتج التراث وهو ثمرة تحويل التاريخ الطبيعي إلى تاريخ حضاري

5. فتأسست الجماعات وأنظمتها السياسية أو الدول التي هي شرط الحماية والرعاية في الجماعة. وهذا هو موضوع علمه أو شبكة المفهومات الرئيسية في مصنفه بشرط فهمها ذهابا من الفصل الثاني إلى السادس وإيابا من السادس إلى الثاني .

أما الباب الاول فهو تأسيس هذه الرؤية التي تتجاوز ما بعد الطبيعة اليونانية إلى ما بعد التاريخ الإسلامية. وقد شرحت فهمها ذهابا وإيابا: فإذا ذهبنا من الباب الثاني إلى الباب السادس تناقص دور عامل الجغرافيا الطبيعية التي تكون قد تحولت بصورة شبه تامة إلى حضارية (فعل الطبيعة) وتزايد دور عامل كيان الإنسان الطبيعي الذي يكون قد صار حضاريا تاما (فعل الثقافة: فعل الإنسان (وإذا عدنا كان العكس أي تزايد دور الطبيعة وتناقص دور الحضارة وتناقص دور فعل الإنسان وتزايد دور المحيط الطبيعي : فينكص الإنسان دور الإنسان إلى شبه عبد للطبيعة كما هي حال البداوة.

والمثال نراه بأم العين ؛ ف"أغنياء العرب" لا يعملون شيئا مما يظن حضارة من حولهم بل هم نكصوا إلى البداوة لأن ثروتهم وتراثهم ليسا من صنعهم بل هم يعيشون على تراث انتجه الأوائل وعلى ثروة تنتجها الطبيعة وعمل غيرهم . فهم يبيعون منتوج الطبيعة الذي اكتشفه الغرب واستخرجه واحتاج إليه وحوله وباعه وجمع ثروته وسيطر على أرضه وعلى ناسه .

فالغرب هو الذي صار صاحب الاحياز العربية الأربعة ليس باحتلالها فحسب بل بكونه هو الذي جعلها تصبح ثروة ولم يبق صامدا إلا التراث

الذي انتجه السلف وهم بصدد الحرب

عليه . وحتى المرجعية أي الإسلام فهم يحاربونها . فحربهم كلها عليه . طبعا ليس من الشعوب بل من العملاء منهم .

كلها متسولة في الرعاية وتشترك مع التي تظن نفسها غنية في تسول الحماية. بحيث إن كل العرب اليوم هم أكثر شعوب المعمورة كسلا وتبعية لا يعملون ليعولوا أنفسهم ولا يجاهدون ليحموا أنفسهم . يستوردون كل شيء إما من الطبيعة أو من حضارة غيرهم فلا يبدعون شيئا بل هم عيال كما قال ابن خلدون يدينون بكل شيء لغيرهم إما للسلف أو للمستعمر وهم يعيشون عيش الانعام أو دون ذلك.

نكصوا إلى دون ما كانت عليه الجاهلية التي كانت تتناهب لعيشها خارج تاريخ المعمورة.

ولا شيء يستفزني أكثر مما يقدمه "اغنياؤهم" لفقرائهم من معونات هي إهانة للمستعين والمعين لأنها من تفضل الذليل على الأذل . إنما هم الآن يتناهبون بعضهم على بعضهم في حين أن من يجندهم في هذه اللعبة القذرة يحول دونهم وشروط القوة ويقويهم على شعوبهم لنهبها حتى يدفعوا له الجزية مقابل حماية استبدادهم وفسادهم وطغيانهم على

فعندما ترى بلدا ممن يتصورون أنفسهم اغنياء يقدمون عطايا لبلد من فقراء العرب فليس ذلك تراحما بينهم لأن التعاون ليس عطايا بل مشاركة في الاستثمار الراعي والحامي وإذن فهي عطايا هدفها المحافظة على الخريطة التي فرضها أعداؤهم لجعلهم عاجزين عن وحدة تمكنهم من الاستغناء عن الحماة.

وقد عرف ابن خلدون الجماعات التي هذا مآلها بكونها جماعة فقد الإنسان فيها "معاني الإنسانية" وصار عالة على غيره في رعاية نفسه وأهله وحمايتهما وردهما إلى عاملين هما: التربية والحكم العنيفين .

فمن ينكر أن المسلمين عامة والعرب خاصة تربيتهم وحكمهم منافيتان للإسلام وأفسد ما يوجد؟ فتربيتهم عنيفة بمعنى أنها مشروطة بتبعية الفرد لجماعة تابعة .

وحكمهم عنيف لأنه لا يستمد شرعيته من إرادة الجماعة بل من إرادة حاميه الذي فرضه عليها .

وختاما فيكفي أن نذكر أن المسلمين عامة والعرب خاصة يعيشون منذ 14قرنا في حالة طوارئ دائمة بسبب الحروب الأهلية التي ترتبت على الفتنة الكبرى بداية وضاعفتها الفتنة الصغرى غاية وبسبب الغزو الخارجي منذ الصليبيات فالمغوليات الشرقية الماضية فالاستردا ديات فالاستعماريات فالمغوليات الغربية الحالية.

جل حكام العرب إن لم يكونوا أجانب فهم من مزدوجي الجنسية ومن ثم فهم أشد عداوة من الأجانب للشعب ولحضارته .

فإذا فهمنا دور الفتنة الكبرى فهمنا علاقة تراث الإسلام بتراث ما قبله الذي يحاربه: فالصفوية والصهيونية تمثلان انتقام ماض سابق يعود ليحارب الإسلام الذي هزمهم

وإذا فهمنا دور الفتنة الصغرى فهمنا علاقة تراث الإسلام بتراث يظن ما بعده الذي يحاربه : فالروس والامريكان وتوابعهما من أوروبا يعتبرون

أنفسهم حضارة حديثة تحارب الإسلام الذي هزمهم في القرون الوسطى . والفتنة الكبرى رمزها الطعن في الخلافة الراشدة.

والفتنة الصغرى رمزها إسقاط الخلافة في الربع الأول من القرن العشرين .

فعل الإنسان هو تاريخه وتراثه وفعله في جغرافيته هو ثروته. وكلاهما حيز صنعه الإنسان يناظر الحيزين الطبيعيين أي المكان والزمان في وجود

الإنسان. «* والأول علة وجود الأمة المادية وهو رصيد يقفا جغرافيتها وعلته . * والثاني علة وجودها الغائبة وهي رصيد بقائها في تاريخها وعلته .

ولا يمكن لأمة أن تنجح في السيطرة على حيز المكان وحيز الزمان سيطرة تجعلها قادرة على التربية والحكم المحررين للإنسان رعاية وحماية.

وتلك هي علة عدم الاستقرار الدائم في تاريخنا الذي شتت وفي جغرافيتنا التي فتتت فتاريخ الأمة أي تاريخ علاقتها بالطبيعة وتاريخ علاقتها بالحضارة ظلا بين فكي كماشة شكها الأول هو ما تقدم على الإسلام وفكها الثاني هو ما تأخر عنه وكلاهما يحيط به ويحاربه بالعملاء من أبنائه: فالعرب منذ قرن صاروا يؤسسون شرعية دولهم ليس عليه بل على ما قبله ثم صاروا يؤسسها على ما بعده.

ولهذه العلة لا يمكن للفتنة الكبرى ممثلة بخرافتي التشيع أي الوساطة بين المؤمن وشأنه الاخروي والوصاية بين المومن وشأنه الدنيوي -معنى سلطة الأيمة الروحية والحكم بالحق الإلهي - ألا تكون متحالفة مع كل أعداء الإسلام وآخرهم دعوة القومية والعلمانية التي تمثل الفتنة الصغرى في دار الإسلام.

اليوم أعدى أعداء الإسلام هو تحريفه الباطني للحرب عليه بصورة مشوهة منه .

وختاما فإني اعتذر للقراء لاستعمالي هذه المصطلحات الغريبة التي عودهم عليها الكاريكاتوران التأصيلي والتحديثي بتحليلاتهم السطحية: فما سميته الفتنة الصغرى هي بالذات عكس الفتنة الكبرى:

- الاولى تؤسس للثيوقراطيا المنافية للإسلام
- والثانية للانثروبوقراطيا المنافية للإسلام.

لكنهما يعتمدان على نفس البنية العميقة ولهما نفس المفعول لأنهما ينافيان ثورتي الإسلام الذي يرفض الفتنتين أي الثيوقراطيا (الحكم باسم الله) والأنثروبوقراطيا (الحكم باسم الأنسان) لأن الحكم فيه تعدله الشورى وسبق شرحه مرات .

لكن لا بأس من التذكير به بصورة موجزة . فالآية تعدد "ما قبل" وما بعد" نظام الحكم وأسلوبه كما يعرفهما الإسلام مع علامتين أولاهما دالة على "الماقبل" والثانية على "المابعد" .

فالآية تبدأ بالاستجابة للرب وعلامتها الصلاة وتنتهي بعلاج مسألة الاقتصاد والاجتماع علامتها الانفاق من الرزق . وبين الماقبل والمابعد نجد طبيعة النظام وأسلوبه .

فطبيعة النظام هي "أمر+هم" وهي بالاصطلاح السياسي في عصر نزول القرآن تعني باللاتينية راس+بوبليكا (في روما) أي نظام الحكم الجمهوري . وأسلوبه "شورى+بينهم" تعني بالاصطلاح اليوناني "ديمو+قراطيا" (في أثينا

(أي أسلوب الحكم تشاوري.

فيكون الحكم جمهوريا ديموقراطيا : لكن هذا التعريف ضاع به النظر والعمل بطريقتين عربية نكوصا إلى القبيلة الغالبة وفارسية نكوصا إلى الاسرة المقدسة.

والطريقة العربية هي التي غلبت فحكمت في البداية وهو اختيار معاوية -حكم القبيلة الأقوى أو العصبية الاقوى بلغة ابن خلدون دون أن يلغي الدستور القرآني لكنه بقي شكليا دون شرطه أي حرية البيعة وسلطة الشريعة.

والطريقة الفارسية هي التي عارضت الذي وهو اختيار التشيع وبدأ مع علي -حكم أسرة مقدسة -وكلاهما نقيض للإسلام صريح مع فرق نعينه لاحقا لإلغائهما سلطة اختيار الأمة) الغزالي (٠

والرواية السائدة تجعل عليا أكثر شرعية من معاوية وهي من الأكاذيب الشيعية لأن ابن خلدون بين أن بيعة علي لم تكن حقيقية بل وإن قد تمت تحت ضغط اغتيال الخليفة الشرعي الذي وإن لم يكن متواطنا معه بصورة موجبة فإن موقفه السلبي من حمايته فيه شبهة المشاركة السلبية أي عدم منع الاغتيال .

وما حافظت عليه طريقة معاوية وإن شكلا يجعلها أقرب إلى ما ألفته طريقة علي شكلا

وبهذا أختم ؛ فالفتنة الصغرى هي بدورها بدأت في أكبر بلد عربي -مصر- باغتيال رئيس جمهورية منتخب من الشعب تقريبا بنفس الطريقة التي اغتيل

بها عثمان وبنفس الانقلاب رغم أن من قام به يعتبر جيشا رسميا وليس مليشيا مثل التي اغتالت عثمان .

لكن الجيش الذي يخرج على سلطة شرعية ليس جيشا بل هو من جنس المليشيا التي أتت من مصر والعراق لاغتيال عثمان الخليفة الشرعي .

لن تجد في محاولاتي الموجهة للجمهور-وهذه منها - ابتعادا عن دقة التعبير العلمي وصدقه الخلقي لتشخيص حال الامة تشخيصا في متناول القارئ العادي حتى وإن كنت لا أتخلى عن المفهومات النظرية الأساسية المقومة لفلسفة السياسة وللاستراتيجية الحضارية وحتى الحربية ولفلسفة التاريخ وفلسفة الدين . لذلك فهذا العمل لا يبحث عن مغازلة الجماهير بل هو محاولة لجعلها مسلمة بحق تعتبر الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروطا بالعمل على علم ووعي بالمحددات العميقة لمجريات تاريخ الأمة.

ويوم يتخلص العرب من الكاريكاتورين -كاريكاتور الفكر الذي يدعي أصحابه التحديث وهم سلفية استيراد روبافيكيا قشور الفكر الغربي الذي يجهلونه وكاريكاتور الفكر الذي يدعي أصحابه التأصيل وهو سلفية احياء قشور الفكر الإسلامي الذي يجهلونه لأن النوعين عبيد المقابر ولا علاقة لهما بالعلم الحي . فالعلم الحي ليس تاريخ العلم بل هو العلم الذي يطلب قوانين موضوعه فيتحرر من عرض المعلوم السابق لذاته بل لمكافحته بما يتجلى من موضوعه وكان خفيا في التراث السابق أو معدوما فيه .

فلا يمكن ألا يكون أحمق من يتصور المادية الجدلية علما للتاريخ والاجتماع والسياسة وليست إيديولوجيا أو من يستعرض أحوال نفسه فيلسوفا سواء كانت حداثية أو ما بعد حداثية أو من يحول فصلت 53

جعلها للوعظ والإرشاد واستبدلوها بالداءين اللذين تشير إليهما آل عمران 7 للتأويل بحجة الرسوخ في العلم .

فصلت 53 تدعونا لتبين حقيقة القرآن في ما يرينه الله من آياته في الآفاق (الطبيعة) والأنفس) التاريخ) والاولى حدد القرآن قوانينها جمعا بين الرياضي والتجريبي والثاني حدد القرآن سننه التي لا تتبدل ولا تتغير فجعل الله القرآن لا تتبين حقيقته بغير البحث العلمي وليس بالتحيل التأويلي للغة.

وهذان الكاريكاتوران أفسدوا التربية والطغاة الحاكمون أفسدوا الحكم.

والجمع بينهما يعلل به ابن خلدون فساد معاني الإنسانية التي هي فقدان شروط الرعاية وشروط الحماية والتحول أمة من العيال وهذا كلام ابن خلدون وليس كلامي (راجع 40.6 من المقدمة) والنكوص إلى أسفل سافلين-عودة الأمة إلى العبودية.

ما شرعت في إملائه أمس لفهم سر تعثر العرب خاصة والمسلمين عامة وعجزهم عن الشروط التي تجعل الأمم قادرة على التكيف مع العصر فتحقق شروط الرعاية والحماية ومحاولة استعمال فكر ابن خلدون الذي عالج الجزء المقوم لهذه الشروط أود الآن مواصلة البحث بما أضفته لثورته التي أفسدها الكاريكاتوران اللذان عقما الفكر فصار عاجزا عن علاج العلاقة بين الإنسان ومحيطه الطبيعي وبينه وبين محيطه الثقافي.

فكاريكاتور التحديث بنفس عقد توابع حضارة لم يدركوا سر قوتها الحقيقي صاروا يبحثون عما يثمنون حضارتهم بما هو شأن في حضارته رفعا للخصوصي إلى منزلة الكلي بحماقة السبق في ما ينسب إلى الغرب. وذلك ليس فكرا بل هو تعبير عن عقد نقص. فالسبق المزعوم دليل إخفاء عقدة.

والأخذ الاعمى دليل توهم الاستيراد يمكن أن يعوض الابداع . لكنه في الحقيقة هو عين التحديث العنيف الذي يرض خصوصي الغير وكأنه كلي البشر جميعا .

فصار ابن خلدون بين خليتين . فهو إما يرد إلى عصره حصرا فيه لكأن عصره خال من الكوني أو يرد إلى عصر من يزعمون أنه سابق عليهم في ما يناسب عصرهم لكأنه هو الكوني.

ومن ثم ينتج رد فعل كاريكاتور التأصيل الذي يذهب إلى أن العلم بذاته ينبغي أن يكون خصوصيا ؛ علم اجتماع عربي أو اسلامي . وقد بدأت هذه المعركة بين انطون وعبده في مصر استنادا إلى توهم محاكاة محمد علي لنابليون هي بداية النهوض العربي .

ولذلك فالكاريكاتوران لهما نفس الفكر حتى وإن بدوا متناقضين .

الفصل الثالث

كلاهما يخلط بين مضمون العلم الذي هو دائما أعيان ممثلة للكلي بما يشبه المطابقة الوهمية خصله مع النظر العلمي الذي يختلف بالجوهر عن المضمون الممثل . ولا أحد منهما يرد إلى الثاني . فأسمى علوم الطبيعة نظريات قوانينها لا ترد لتجاربها الممثلة: علاقة أعيان بتأويل . المضمون العملي من جنس قيم الصيغ الرياضية التي هي شكلية بالجوهر.

فإذا نظرنا إلى ابن خلدون بحثا عن الكلي والكوني في مقدمته بالاعتماد على مقارنات سطحية وجدنا أنه لا علاقة له بكونت أو بماركس أو حتى

بهيجل بل هو فريد نوعه في ما توصل إليه من كليات موضوعه إذا تجاوزنا أعيان مضمونه .

وأكثر المضامين تمثيلا لذلك هو ما يعده الكثير أهم مفهوماته حتى كاد المرحوم الجابري حصر عمله فيه ؛ العصبية . فالعصبية ليست مفهوما نظريا بل هي مضمون ممثل للمفهوم.

ولو وقفنا عند دلالتها المضمونية لاستحال فهم فكر ابن خلدون .

لكن المفهوم الذي هي مضمونه له خمس دلالات عينية ولا واحدة منها مثل دلالته النظرية . فهذه ليست عصبية بل هي المفهوم الذي تكون هذه الأعيان أو العصبيات العينية أمثلة عينية منه دون أن تكون إياه إلا بما فيها من المفهوم النظري الذي غاب في فكرهم فاستحال الذهاب إلى قصده.

وفهم قصده لا يكون ممكنا ما لم ننطلق من عنوان المقدمة: "علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني". فيكون السؤال الفلسفي الجدير بالوضع هو أي دور لـ" العصبية" مضمونيا في "بشرية العمران" وفي "إنسانية الاجتماع" . وجواب ابن خلدون هو مابه يكون مفهوم الإنسان متحدد بدور العمران والاجتماع في وجوده والأول يتعلق

بـ"التنازل (أي المشاركة في المنزل (لسد الحاجات" والثاني يتعلق بـ"التنازل) أي المشاركة

وعندئذ يتبين دور العصبية السالب والموجب في تعديد هذا الدور. فقد قابل ابن خلدون بين دورها السالب وسماه "العصبية المفضية للهرج" . ودورها الموجب وسماه "العصبية البانية للجماعات" التي تتطور فتكون دولا هي

شرط الجواب عن حاجة العمران وشرط الجواب عن حاجة الاجتماع فتحقق وظائف مقومي الإنساني: من حيث استمداده لشروط بقائه العضوية من الطبيعة ومن حيث استمداده لشروط بقائه الروحية من التاريخ .

فهو أولا يعرف العمران بما يمكن تلخيصه على النحو التالي "التنازل لسد حاجات العيش المادي بالتعاون والتبادل والتعاوض العادل" وشرطه الأمن الداخلي . وهذا لا يمكن أن يتحقق من دون عصبية أي لحمة لتحقق التنازل من المنزل هو مستوى أداتي من حياة البشر- أي الانتساب إلى جماعة متساكنة .

ثم هو يعرف الاجتماع بما يمكن تلخيصه على نحو مماثل لكنه أسمى وهو مستوى غائي من حياة الإنسان.

وهذا المستوى الثاني لا يتعلق الامر فيه بالتنازل لسد الحاجات المادية وقد سماه ابن خلدون بالعمران البشري بل التنازل - المشاركة في المنزل - لسد الحاجات الروحية وقد سماه ابن خلدون بالاجتماع الإنساني "للأنس بالعشير" أي للتآنس وليس للتعايش فحسب. وكلاهما بحاجة إلى "عصبية" من حيث هي لحمة حاملة لما يضمن شرطي التعايش المادي والروحي أي الرعاية والحماية.

وإذن فالعصبية عين من أعيان المفهوم المجرد الذي هو علة التلاحم في الجماعة: ضرورة التعاون والتبادل والتعاوض العادل وضرورة التلاحم والتواصل بالتعارف والتفاهم. ولو حللنا كلمة عصبية الآن لوجدنا القصد الذي جعله يستعملها للدلالة على هذا المفهوم المجرد: فالجذر "عصب" جزء من البدن ينقل أوامر المخ لكل جوارح البدن، مقارنة بين الجماعة

والكائن ذاتي التنظيم أمرا ونهيا . و"الياء" فيه تفيد النسبة إلى هذا المعنى و"التاء" تفيد المصدر الصناعي : "عصب (ي)مة". فيكون المعنى هوعين المفهوم المجرد؛ نظام أمر الجماعة من حيث هو نظام سلطة لاحمة تحقق شروط التبادل والتواصل شرطي وجود الجماعة

وهي إذن مقابل العصبية المفضية للهرج أي بمقياس البدن هي غير فوضى البدن الذي ليس لصاحبه سلطان عليه . ولذلك فقد أحصى ابن خلدون خمس تعينات لهذا النظام حتى وإن كانت جل أمثلته من التعين الأول الذي كان سائدا في الدول التي تكلم عليها. لكنه أشار إلى الأصناف الاربعة الموالية.

فأعمها أشار إليه بصفتي "بشري" و"إنساني" وهي العصبية الأسمى وهي التي يعتمدها الإسلام في النساء 1 وفي الحجرات 13 . وذكر ما بين عصبية الإنسانية غاية وما بين عصبية القبيلة بداية .

فبين عصبية الدم وهي الغالبة في المقدمة عندما يؤرخ للعصبيات التي كانت سائدة تأتي عصبية الولاء النفعي لما يريد الحاكم التحرر من عصبية الدم التي تقاسمه السلطة ليتفرد بها . ولما يحجر عليه مواليه من الموالي فيسيطرون على الحكم) ظاهرة البرامكة) يحاول التخلص منها بعصبية قومية (عروبة الأمين قبل افتكاك الفرس الحكم ورده للمامون) .

جا ا ا وهي عصبية الولاء الديني إذ صارت دولة الإسلام في إحدى مراحل تاريخها خليفتها سني

وحاكمها الفعلي شيعي (الدولة البويهية) ثم سني غير عربي) الدولة السلجوقية) والجامع في هذه الحالة ليس دمويا ولا موالاة مصلحية ولا

قومية بل هي موالاة دينية جامعة وأعم .

لكنها تبقى دون العصبية التي تتجاوزها كلها والتي هي غاية الإسلام وغاية المقدمة في فهم تاريخ البشرية ويمكن القول إن أقرب شيء إليها هو العولمة لو جمعت بين المادي والروحي كما يريد لها الإسلام.

فالعولمة المقصودة في الإسلام تشترط الاخوة البشرية) النساء 1 (والمساواة بين البشر مع التعارف الإنساني معرفة ومعروفا) الحجرات 13).

وهو ما يمكن أن نسميه العولمة التي لا تقتصر على المادي بل تجمع بينه وبين الروحي وذلك هو مستقبل الإنسانية وما يجعلني أعتبره سر معركة الغربية مع الإسلام . وإذا فهمنا ذلك فهمنا الحرب على الإسلام في هذه : أصحابها يخشون الاستئناف الإسلامي لهذه العلة .

ولهذه العلة فإن ابن خلدون وضع النظرية التي تفهمنا الراهن والمستقبل . فهي ليست نظرية مقصورة على عصره أو قابلة للرد إلى عصر نهاية الحداثة: فكونت وماركس يمثلان نهاية الحداثة وبداية ما بعدها الذي يبحث عن مخرج من مأزقها فينكص إلى عصر السرديات الوثنية.

وكل مقارنة بين نظريته ونظرية كونت أو ماركس حط من قدره وليست رفعا منه . فهو أدرك ما لا يمكن أن يدركاه حتى وإن حاولا الوصول إلى ما وصل إليه الأول عندما سعى لإصلاح نظريته لمن فهم "الأنس بالعشير".

5 الاي امع عليه يلط ا ل 0 ا من مفهوم الأوفهيبونج الذي يعني التجاوز الناسخ والذي له تصور خطي للتاريخ بمنطق صراع أرواح الشعوب الذي

عوضه ماركس بصراع الطبقات . هذا ما لا يقبل المقارنة مع ما تفيده النساء 1 والحجرات 13 وما صارت الإنسانية أكثر اشتياقا لتحقيقه بالأمل للتحرر من التدمير الذي ظنوه تعميرا .

فلا يمكن لنظرية ماركس أن تبني إنسانية متآخية ومتآنسة ومتعارفة لأنه من البداية يرد كل شيء إلى المادي ولا يعترف بالروحي مقوما لا يقل أهمية عن المادي تسليما بالتمييز بينهما لأني اعتقد أن الفصل بينهما من تحريف الدين والفلاسفة . ولا بد هنا من فهم معنى الاستضعاف والاستقواء .

فالاستضعاف والاستقواء كلاهما يكون بذاته ويكون بغيره مثله مثل الوجود ورؤاه. فالأمة تكون مستضعفة بذاتها أو بغيرها بهما معها أو بما يترتب على أحدهما في ثانيهما . وكذلك الاستقواء .

والمستضعفون بغيرهم يعملون لدى المستقوين لمنع من صاروا مستضعفين بذاتهم استبطانا للأمر الواقع وكأنه أمر واجب . وما أن تعود إليهم القوة بالذات التي لا تضعف إلا أمام الله يصبحون قوة لا تقهر.

وذلك هو وضعنا الحالي إذ عاد إلينا عنوان الحرية الكرامة وفهمنا علل فساد معاني الإنسانية كما عرفه ابن خلدون وعلله بعنف التربية وعنف الحكم . واعتقد أن فضل الربيع علينا وفضل تركيا معه أنهما جعلا هذا دور أدوات الغرب في إذلال الأمة مفضوحا .

لم يبق الأعداء من النوع الذي ذكرته الأنفال 60 و"آخرون لا تعلمونهم الله يعلمهم" .

حرا تزيم وتكت آع أن قد سار نتيا فاه على آقي بويع التريج ف ار وصد تركيا اعترفوا بسايكس الثانية ورديفتها الصفقة الكبرى لاستكمال سايكس بيكو الأولى ورديفها وعد بلفور.

وتبقى الخطوة التي من دونها كل ما حاولت صوغه نظريا ما لم تحصل المعجزة التي هي أخت البداية: فثورة الإسلام الأولى كانت بالضبط عين ما ينبغي أن تكون عليه ثورتنا تحقيق ما سعت إليه وأعدنا لنكون الجيل الذي عليه أن يحقق الاستئناف الفعلي للمعجزة الأولى : أن نتحرر من ضعفنا بذواتنا والبقية لا يهم .

والبداية حققها شعب سوريا وشعب ليبيا بصمودها الأسطوري .

فلو لم يصمدا لاستحال أن أصل إلى هذا الفهم للمشكل ولا فهمت علاقة تركيا بالصمودين وهي نقيض علاقتها بالسقوطين في الحرب العالمية الأولى .

ولست أدري هل قيادات تركيا على بينة بكل ذلك بصورة نظرية أو بحدس القادة التاريخيين الموهوبين فطريا دون تأسيس نظري من جنس الذي أحاول بيانه فلسفيا وتاريخيا بنظرية الأحياز.

لذلك فلا بد من استكمال نظرية الأحياز التي أفسر بها محاولة ابن خلدون بما أسسته سابقا ولم أقله هنا . فالأحياز الخمسة الخارجية - الجغرافيا والتاريخ والثروة والتراث والمرجعية - تحيط بالإنسان كفرد لكنها لا تصل إليه مباشرة بوصفه فردا بل هي تمر حتما بعلاقة فرديته بجماعة تتوسط بينه وبين الطبيعة فرديته التي لها دور.

فيكون فردا معطيا وآخذا أي ذا نصيب من الأحياز الخارجية الخمسة متعينة بكيانه العضوي والروحي وهي أحياز ذاتية له ؛ فله "جغرافيا" ذاتية هي بدنه وله تاريخ ذاتي هو "روحه" وهما متفاعلان تفاعل مصدرهما الخارجي .

والروحي بمعنى أن كيانه العضوي هو النصيب الذي يأخذه من حيث هو كائن عضوي حي بتوسط دوره في الجماعة من الأحياز الخارجية التي يتغذى منها والتي تمثل المناخ الطبيعي للحياة وهما دورا الجغرافيا غذاء ومناخا كما أسلفت .

فيكون كل فرد في آن وكأنه عصارة ما بين الجماعة والحيز الجغرافي من تفاعل يتحقق في كيانه .

ولولا ذلك لاستحال أن نفهم منزلة 'الملكية' في وعي أي فرد وعلاقة ذلك بأهمية منزلتها في الشريعة الإسلامية. فمن يعرف القانون الجنائي الإسلامي أن عقوبة السرقة بنوعيها غير المسلحة (السرقة) والمسلحة) الحرابة) يعلم أنها أشد العقوبات فيه حتى إنها لا يوجد فيها عفو بخلاف قتل النفس مثلا . وهو أمر كان يحيرني لما درست القانون وقارنته بالشريعة حتى فهمت هذه العلاقة.

فمن دون "الملكية" لا يمكن للإنسان أن يتحرر من أصل العبودية لغير الله .

فهي التي تطمئن الإنسان على غده وهي السر في مفهوم النصاب شرطا في الزكاة لأن النصاب يجعل الإنسان مطمئنا سنة كاملة فلا يكون عبدا للحاجة. ومن ثم فالملكية هي شرط التغلب على ما يمكن أن أسميه كناية

بشرط المائدة) الغذاء (وشرط السرير) الجنس (..

وهما ما به يستعبد الإنسان المسيطر عليهما على الإنسان الفاقد لهما. فعندما يكون الإنسان مدينا بهما لغيره يكون عبدا لهذا الغير وليس عبدا لله.

فمن يسيطر عليهما يسيطر على الفرد :. وبهما يسيطر الغرب على العرب بعد أن فتت حيز المكان الجغرافي ليبقى العرب عاجزين عن التنمية الاقتصادية وشتت الزمان التاريخي ليبقى العرب عاجزين عن التنمية الروحية علما وعملا . ذلك أن ما قلناه عن سد الحاجات

المادية كناية بالمائدة والسرير يمكن قوله عن الحاجات الروحية بما يتعالى عليهما أي فنون المائدة وفنون السرير وهما الوصل بين المادي والروحي ومصعد الارتقاء إلى القيم الأسمى .

"وسيط بين الفصول الثلاثة المتقدمة على الفصل الرابع والثلاثة المتأخرة عنه"

وصلنا إلى النص الأوسط من السبعة الموعود بها .

ولا بد فيه من الاعتذار عن أمرين قبل مواصلة هذه المحاولة لفهم ما يجري بالاعتماد على رؤية خلدونية مطورة لأنها تتضمن أثر ما يغفله التحليل الهيجلي الماركسي للتاريخ الإنساني التحليل الذي لو اكتفينا به لاستحال فهم المشكل الذي نريد علاجه ليس بوصفه أزمة نهوض الأمة فحسب بل بوصفه تكثف أزمة الإنسانية في تاريخها وظن الغرب أنها أزمة الإسلام ولم ير أن حصولها في كيانه دليل على أن شفاء الإنسانية رهن شفائه؛

1 أني لم أستعمل الأداة التي تجعل ما قلته في رؤية ابن خلدون قابلا

للصوغ الكمي المكمم أي القابل للرد إلى قوانين طبيعية يعبر عنها بعبارات كمية رياضية تمكن من فهم الموجود الحاصل والموجود الذي سيحصل لو تعاملنا مع كل العناصر وكأنها طبائع.

2 الثاني أني لم استعمل الأداة التي تجعل ما قلته قابلا للصوغ العملي المكيف أي القابل للرد إلى سنن تاريخية يعبر عنها بعبارات كيفية تمكن من فهم المنشود الحاصل والمنشود الذي سيحصل لو تعاملنا مع كل العناصر وكأنها شرائع .

وذلك بدراسة العوامل الخمسة التي بنى عليها باب المقدمة الخامس أي الجغرافيا الطبيعية التي توجد فيها الجماعة وأفرادها والتاريخ الطبيعي للجماعة وأفرادها وفعل العامل الأول في العامل الثاني بتوسط تفاعل الفرد والجماعة معهما أو الاقتصاد والثروة وفعل العامل الثاني في العامل

بتوسط تفاعل الجماعة والفرد معهما أو الثقافة والتراث وما يوحدها جميعا أي المرجعية التي تمثلها الرؤية الدينية والفلسفية للوجود التي تربى عليها الأفراد . والعلة هي أني اعتمدت في البحث ثمرات نظرية المعادلة الوجودية التي وضعتها في محاولات سابقة والتي لم أوردها هنا لئلا أثقل البحث وهي مضمرة فيه وتقبل:

1. القراءة بالتثليث لفهم الفلسفة الهيجلية والماركسية فتكون مقصورة على الأمر الأول إما بالتركيز على التوحيد بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري مع تقديم وتأخير للفاعلية واعتبارها محايثة في عالم وحيد وفريد ليس له ما يتعالى عليه ومن ثم فالحلول كلها ترد إلى وحدة الوجود سواء كانت طبعانية خالصة (سبينوزا (أو طبعانية مذوتة لإضفاء الطابع لروحنة

الوجود التي تصالح معه الرب (هيجل واعتبار الجوهر ذات).

2. أو القراءة بالتخميس فتكون من الجنس الثاني الذي يتضمن الجنس الأول) وهو المستوى الأول من موضوع علم ابن خلدون -العمران البشري لسد الحاجات المادية بالتبادل

من موضوع علم ابن خلدون الاجتماع الإنساني لسد الحاجات الروحية بالتواصل والتآنس الصادق) الذي يعتبره غاية.

وطبعا فالأداة هي الاستعمار الأرض والغاية هي الاستخلاف فيها . وقد ظن المسلمون أن الغاية مغنية عن الأداة . وظن الغرب أن الأداة مغنية عن الغاية.

والمعادلة الوجودية التي وضعتها لضبط هذه العلاقات جعلت قلبها علاقة الإنسان المباشرة برب مشارق بوصفها علاقة "خليفة بمستخلف" وكلاهما حر وهي علاقة بين حريتين خالقة ومخلوقة كاملة ومتكاملة وهي الرؤية القرآنية التي يعتبرها ابن خلدون ضرورية دون كلام حول المسألة الإيمانية

لأنه من فرضيات نظريته في عمل العناصر الخمسة التي يتألف منها الباب الأول المؤسس . وهي قابلة لمخمس وجودي على النحو التالي:

1. فهي تضع على يمين علاقة القلب الوجود الطبيعي

2. وتضع على يساره الوجود التاريخي وبينهما علاقة ما بعدية بينهما وهي مجانسة للعلاقة الأولى بين الإنسان والله لكنها ذات التفاتين (3) أحدهما التفات إلى الطبيعة هو ما بعد (ولنسمه قوانين الخلق) والثاني التفات إلى التاريخ) ولنسمه سنن الأمر)

وهذا المابعد المضاعف هو ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ وهو شبه انعكاس للعلاقة الأولى بين الإنسان وربه لكنه بين عالمين عالم الخلق وعالم الأمر طلب قوانين الأول وسنن الثاني هما أداتا الإنسان لكي يعمر الأرض ويستخلف فيها .

فإذا جردنا المعادلة مما فوق الإنسان بقي الإنسان وإذا جردنا الطبيعة والتاريخ مما بعدهما) أي قوانين الخلق وسنن الأمر) بقيت الطبيعة وكأنها خالقة لنفسها والتاريخ وكأنه آمر لنفسه . وذلك هو سر التثليث الهيجلي والماركسي؛ وكلاهما يفترضهما ويلغيهما لأنه ينسبهما إما إلى الطبيعة أو إلى الإنسان.

لأن العناصر الثلاثة الباقية بعد حذف العلاقة الأولى بين الإنسان وربه وبين الطبيعة والتاريخ وما بعدهما هي الإنسان والطبيعة والتاريخ.

وحينئذ نكون في عالم قابل للقراءة الهيجلية التي عدلت السبينوزية بتذويت وحدة الوجود وبإحلال الله في الإنسان ونفي وجود عالم وراء عالمنا متعال عليه أو بالاكتفاء بالطبيعة طابعة

ومطبوعة ومنها الإنسان لأنه ليس دولبة الدولة في رؤية سبينوزا .

وتلك هي الماركسية التي نكصت إلى السبينوزية دون التذويت الهيجلي .

لكني أعيد العلاقة الأولى المباشرة بين الله والإنسان والعلاقة الثانية بين الطبيعة والتاريخ أو المابعد ذي التوجهين .

وليس ذلك أمرا عقديا بل هو فرضية عمل لفهم ما يجري في المعادلة الخلدونية بين الطبيعة والإنسان والتي اعتبرها متلازمة مع علاقة الإنسان

بالوعي بالزمان ومحاولة الخروج مما يترتب على التذكر والتوقع في علاقة بالمكان وما ينتظره منه لسد حاجاته .

لكن إذا اعتبرنا الله محايثا في الإنسان أو العالم (مفهوم المصالحة الهيجلية) أي في التاريخ وجعلنا الطبيعة والتاريخ غنيين عن ما وراء يصلهما بالخالق للأولى وبالأمر للثاني صار التاريخ بالمنطق الجدلي في حرب دائمة وأصبح ما هو من عرضيات التنافس على شروط البقاء هو الغاية وليس مجرد عرض ناتج عن الفشل في اكتشاف الحل الممكن من وجود السياسة العادلة تربية وحكما.

والإنسان بفضل هذا المابعد المتعالي عليهما يبدع نظام قوانين طبيعية (رياضية تجريبية بلغة القرآن (ونظام سنن تاريخية (سياسية خلقية بلغة القرآن) فيصبح النظامان مرجعية الانتقال من الحرب الدائمة إلى السلم الدائمة.

فيتبين من ثم أن الإنسان لا يمكن من دونهما أن يتعامل مع الطبيعة ومع التاريخ بالعلم وبالعمل تعاملا يحرره من سلطانهما عليه ومن الوثنيات التي تكون تأليها للطبيعة وللأقوياء بدلا من أن يطبق النساء 1 أساسا للأخوة والحجرات 13 أساسا للمساواة بين البشر فيكون الإنسان من حيث هو إنسان حائزا على التعريف الخلدوني "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وبدلا من اعتبار الحرية ثمرة صراع بين سيد وعبد تصبح الحرية علاقة بين رؤساء مستخلفين من الرئيس المشترك لجميع البشر خاصة ولجميع الموجودات عامة: وهذا هو الجامع المشترك بين الدين والفلسفة.

الفصل الرابع

وكل المؤسسات التي أبدعها الإنسان وظيفتها تحرير الإنسان من هذه النوع الأول من الحاجة المادية المضاعفة لعلتين . ففي البداية الطبيعة شاءت أن يكون الغذاء من بدن الأم في بطنها ثم بالرضاع وهي لا توجد من غير الأسرة . والأسرة إذن هي جهاز مؤسسي من إبداع الإنسان لحل المعضلة بصورة دائمة: فالطفل الإنساني لا يخرج من بطن أمه قادرا على إعالة نفسه .

أما النوع الثاني مما يأخذه الفرد من التاريخ ويعطيه له بتوسط الجماعة فهو نصيبه الروحي وليس المادي . فلا أحد يمكن أن يكون ذا نصيب من الروح غير العضوي إلا بهذه الطريقة وإلا لكان كل فرد يبدأ التجريب وتحصيل الخبرة من نقطة الصفر. ليس للفرد من نصيب من الغذاء الروحي والمناخ الروحي من دون ما يأخذه بوساطة الجماعة وأهم أدوات ذلك لسانها لدوره في التواصل وخبراتها لدوره في التبادل .

وإذا كان سد الحاجة المادية كما وصفت مستمدا من الحيز الجغرافي الخارجي بتوسط التعاون والتبادل والتعاوض في الجماعة غذاء ومناخا وسد الحاجة الروحية مستمدا من التاريخ بتوسط التواصل والتعارف والتفاهم في الجماعة فإن رمز السد الأول هو كيان البدن والثروة ورمز السد الثاني هو كيان الروح والتراث. من لم يفهم ذلك لا يمكن أن يفهم طبيعة الأزمة التي تعاني منها الأمة؛ فهي أمة تبادلها بدائي وتواصلها مشاحني بسبب الفقرين المادي والروحي .

سأقول شيئا قد لا يفهمه من لم يعشه بوعي حاد . فأنا أشعر بأن بدني ممزق مثل جغرافيتنا وبأن روحي مشتتة مثل تاريخنا وبأن الثروة العربية ليست ملك الأمة ومن ثم فشعوبها فقيرة رغم أن أرضها غنية وأن التراث العربي لم يعد ملك الأمة ولم يعد محركا فيها قدرة الإبداع سواء كان نظريا أو عمليا أو جماليا أو جلاليا ومن ثم فشعوبها جدباء الخيال وعقيمة الإبداع العلمي

والتقني والخلقي والجمالي والجلالي .

والأدهى من ذلك كله هو أن المرجعية التي تمثل حصانة الأمة الروحية وأساس مناعتها المادية لم تعد محركة فعلا التحريك الواعي بأسمى شعار مثله جواب سفير الفتح للفرس لما سألوه عن علة مجيء الجيش الفاتح: جئنا لنحرركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد. وهذا هو معنى القوة المحررة من استضعاف بالذات وليس ما آلت إليه عندما تحولت إلى غزو لما حرفت قيم الإسلام.

ولا أعجب إذا عجب الكثير من كلامي هذا . ذلك أنه يبدو أني مصاب بشبه التصاق بالجغرافيا وبالتاريخ سعيا لاسترداد ثروة الأمة وتراثها اللذين لم يبقيا ملكها .

لكنه في الحقيقة وعي بأن الثروة والتراث لم يعد لهما وجود فعلي في وجدان الجماعة والفرد لأنها ليست الأمة هي التي تكتشفها وتستخرجها وتستعملها بل هي مجرد حارسة لمالكها الفعلي الثروة للمحتل والتراث للسياح ولا علاقة حية للشعب بوصفها صانعها .

وقد استعملت في محاولات سابقة كنايتي المائدة والسرير للتعبير عما

يستمده الإنسان من الطبيعة بتوسط دوره في الجماعة أخذا وعطاء لنصيبه . كما استعملت كنايتين أخريين هما فن المائدة وفن السرير باعتبارهما ما يضفي على الأولين معنى روحيا يتجاوز الأكل أكل الأنعام.

امسسسس سس ا ا "لفك الا المسسستسسسسيس سس سسسيس سمس وهذان الفنان هما بداية كل الفنون الذوقية سواء كانت متعلقة بالحضارة المادية أو بالحضارة

وهذا الخراب المادي والخواء الروحي لم يكن بعد قد سيطرا عصر ابن خلدون إذ إن الباب الأخير من المقدمة مخصص للعلوم والثقافة عامة وتنتهي بالكلام على الذوق . لكنهما صارتا مسيطرتين على وجود الجماعة الممزقة بين مقبرتين ميت ماضينا وميت ماضي الغرب.

وما أظنني أعيش هذه الحالة بمفردي إلا إذا كان غيري يعتبر استيراد الإبداع المادي وسرقات الإبداع الروحي مما يمكن أن يعوض القدرة الفعلية.

صحيح أن الإنسان من حيث هو إنسان كائن مائت .

وهذه ظرفية إنسانية ومنزلة وجودية كونية وليست خاصة بالمسلمين . ما هو خاص بالمسلمين هو وجها الترف الذي وصفه ابن خلدون . فأغنياؤهم يعيشون كالأنعام يأكلون فضلات حماتهم . وفقراؤهم يعيشون عيش الأنعام على فضلاتهم . وهما عين ما وصفه ابن خلدون دون أن يسميه لكنه سماه بما هو أشد وأفظع : "سماه فساد معاني الإنسانية" . واعتبر ذلك فقدان كل ما يتعلق بسمو الأخلاق والقبول بمنزلة العبيد لغير الله. إنه سر الاستضعاف الذاتي الذي يكثر من خونة الأمة وخدم من يستقوون بهم

وهم عبيد لهم : نحن عبيد عبيد .

من يسمون أنفسهم حكاما ونخبا عندنا هم أكثر الناس ذلا وتبعية أمام أي موظف أمريكي أو إسرائيلي أو روسي أو فارسي وهم أشد الناس استبدادا وحرصا على التظاهر بالقوة التي تعبر عن لا وعيهم بضعفهم إذ لا يمكن للإنسان مهما كذب على نفسه ألا ينظر في باطنه وأن يراها على ما هي عليه من مهانة وذل .

ما ذراه من عنف في التربية وفي الحكم -وهما علة فساد معاني الإنسانية في النظرية الخلدونية- في جل بلاد العرب هو ما يعنيه ابن خلدون وهو ما يضر به فساد صيرورة أي جماعة عالة على غيرها .

في سد حاجتيها المادية والروحية أي إنها فاقدة لمعنى العمران البشري ولمعنى الاجتماع الإنساني. ومعاني الإنسانية هي ما يقيض المعاني التي وضعها في تعريفه للإنسان بوصفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له)' المقدمة الباب الثاني الفصل (24 .

والرئيس غير السيد .

وهذا هو الفرق الجوهري بين ما استمده ابن خلدون من الدين وما استمده هيجل من الدين حتى بعد الإصلاح اللوثري.

فالرئيس عند ابن خلدون ليس سلطة مفروضة على من يعتبره رئيسا مثل السيادة على العبد عند هيجل إذ حتى الرؤية الدينية فهي تقتضي أن الإنسان لا ينال مرتبة الرئاسة الرمزية إلا بحلول الله فيه وليس من حيث هو إنسان . ابن خلدون يعتبره رئيسا من حيث هو إنسان حتى لو لم يكن مؤمنا بأنه ابن

الله . ولا معنى عنده لمفهوم المصالحة والتعارف معرفة ومعروفا ليس حصيلة صراع والا لاستحال وجود المؤسسات الأساسية ومنها الأسرة أو لكانت مبنية على سيد ومسود .

فالسيد سيد لعبد والعبد عبد لسيد . لكن الرئيس رئيس لرئيس وهما كذلك لأن لهما رئيس مشترك إذ إنه لا أحد منهما يصدق نفسه إذا ظن أنه رب غيره . ولذلك فابن خلدون لا يفسر التاريخ برمز الصراع بين السيد والعبد والمغلوب لا يتوقف عن المقاومة بطرق أخرى. والمشكل هنا يتعلق بالرؤية وليس بتحققها .

فشعار الفتح والفرق بين الفتح والغزو يبين القصد ذلك الشعوب التي فتحت بلادها لم ينلها الإفناء كما حدث للهنود الحمر الذين قتلوا بالجدري والسلاح والخمر. والإسلام فتح وحافظ في الغالب على تراث الإنسانية.

ويكفي أن نعلم أن جل المذاهب الدينية المسيحية واليهودية لم يبق لها وجود إلا في دار الإسلام. وهي تزول كلما استعمر بلد عربي لأن أصحابها سرعان ما ينحازون للمستعمر . وروح الفتح هي التي تتعين فيها شروط الاستثناء من الخسر في سورة العصر لاستحقاق تعريف الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وهذه الشروط الخمسة هي : الوعي بخطر الوقوع في الخسر ثم فعلان من نصيب الفرد من الاجتهاد والجهاد كفرد وفعلان مع الجماعة: وهي تتضمن رسالة الإسلام كلها .

فالوعي بالخسر الممكن للإنسان كإنسان هو أصل الرئاسة بالطبع من حيث هي عين العبادة أو الاستخلاف : بمعنى أن الإنسان لا يعترف بضعفه إلا

بما يكتشفه في نفسه من إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها شديدة النسبية ليس بالقياس إلى غيره من البشر لأنهم يشاركونه تلك الصفات بل مع ما يعتبره متعاليا عليهم جميعا . وللخروج من الخسر شرطان لا يمكن ألا يكونا إلا فرديين هما الإيمان والعمل الصالح . وله شرطان لا يمكن الا يكونا إلا جماعيين : التواصي بالحق وهو الاجتهاد المعرفي والتواصي بالصبر وهو الجهاد الخلقي .

أعتقد أن القراء يفهمون الآن لماذا قلت إن محاولة البحث عن ابن خلدون في مؤسسي علم الاجتماع من الغربيين المحدثين من علامات حمق الكاريكاتور الحداثي عند النخب العربية. فهذا البعد الذي لا يميز بين مستويي موضوعه من حيث هو عمران ومن حيث هو اجتماع يجعل الجمع بين البعدين العضوي والروحي الظاهرة الإنسانية مما ليس منه بد .

وإذن فلا يمكن رد هذا العلم إلى المستوى الأول من شروط قيام الإنسان فردا وجماعة.

فمن لم يفهم دور هذا البعد لا يمكن أن يفهم كثرة استعمال ابن خلدون للقرآن حتى إن صاحب بدائع السلك وجد توازيا مذهبا بين درس العمران بعوامل العلاقة بالطبيعة والتاريخ ودرس الاجتماع بعوامل ما بعدهما ذي الالتفاتين .

ومن دون ذلك لا يمكن أن يفهم ابن خلدون ناهيك عن فهم الذي لا يتعامل مع الديني في فهم الإنساني من حيث هو عقيدة عنده بل من حيث دور العقائد في نظر الإنسان وعمله وقيمه باعتبارها خاصة ناتجة عن الموقف من "حصر الزمان -الانجواس من اللامتوقع" وهو قد بدا درس هذا

العامل بوصفه متعلقا بتوقع المستقبل ومعرفة المجهول .

وما أضيفه هدفه تفسير ما كان يفكر فيه الرجل حتى وإن لم يجد اللغة التي تمكنه من قوله لأنه رغم عبقريته لم يتمكن من التخلص من اصطلاحات عصره في الفلسفة وفي الدين ومثال ذلك الاصطلاح الأرسطي بخلاف ابن تيمية الذي اعتبره أكثر عبقرية منه واستطاع التخلص من اصطلاح عصره .

لكن استعمال المعاني الدينية في مقدمة ابن خلدون لا يعني أنه يقول بإسلامية المعرفة. فكلامه عن الدين لا يقصد به العقائد النقلية -بدليل أنه ضمن فيه كل الأديان البدائية ولم يقتصر على الأديان المنزلة لأنه لا يتكلم على معتقدات مسلمة بل على فرضيات تفسيرية مستمدة مما يعتبره الإنسان أسس تأويله لعلاقته بالطبيعة والتاريخ.

مضاعف . والاصطلاح الديني مثله مثل الاصطلاح الأرسطي لا يتعلق بما يعتقده ابن خلدون بل بلغة لقول ظاهرة كونية. فكلاهما صارت له دلالات مختلفة للتي لهما في فلسفة عصره ودينه .

ومن الأدلة القاطعة هو رفضه لنظرية ابن سينا التي يحاول بها إثبات الحاجة إلى النبوة بالحاجة إلى التشريع المتعالي وهي حجة مجانسة للقول بالحاجة إلى الأئمة المعصومين . كما أن استعمال ابن خلدون للاصطلاح الأرسطي لم يبق على دلالاتها الأرسطية.

فالهيلومورفية مثلا فقدت معناها الأرسطي لأنه لا يقول مثله بنظرية المعرفة المطابقة بل بعلم إنساني اجتهادي غير مطابق لأن الوجود لا يرد للإدراك .

فعند أرسطو التعبير عن المادة والصورة -التعبير بالهيلو(مادة) مورفية

[صورة) -يعني أن الشيء في ذاته يتقوم بمادة وصورة وهما ما يدركه الإنسان إدراكا مطابقا بوصفه مقوما للشيء تقويما جوهريا لكأن المعنى الذي يدركه العقل الإنساني يعكسه عكس المرآة لما يتراءى عليها مما هو قائم في ليه وليس عبارة عما يدركه دون زعم للمطابقة.

وهذا يعني أن العلم علم بكليات مقومة أو بجواهر ثوان ثابتة وغير تاريخية: مثل حيوان (جنس)

ناطق (فرق نوعي .(لكنها عند ابن خلدون استعارات إن صح التعبير للكلام على الأشياء دون أن تكون المعاني مقومة بل معبرة.

وهو أمر كان صريحا عند ابن تيمية واعتبره لغة مثل ألفاظ اللسان ورسوم كتابة وخاصة مثل المقدرات الذهنية الرياضية التي ليس لها وجود في الأشياء العينية لكنها تساعد في العبارة عليها علميا . وهو مما ينبغي أن يستنتج من أمرين في فكر ابن خلدون: 1. فهو ينفي أن يرد الوجود إلى الإدراك ولا يقول بالمطابقة بين ما ندركه وحقيقة الموجود لأنه ليس كله شاهد بل فيه غيب لا نحيط به .2 ولو صحت المطابقة لاستحال أن يكون العلم تاريخيا أي لاعتبرت كل "حقيقة" نهائية لأنها مقومة لموضوع علمنا ولا تتغير إذا كانت حقيقة.

لكن حصيلة المعرفة العلمية تاريخية وهو شرط أن يصبح التاريخ قابلا للعلم الفلسفي الأمر الذي ينفيه أرسطو لأن التاريخ يدرس الجزئي والكلي ليس تاريخيا . وعلة العلل في استحالة أن يكون الاصطلاح الأرسطي مؤديا للمعاني الخلدونية هي أن التاريخي يتعلق بالعرضي العام ولا يتعلق بالعرضي الذاتي الذي هو موضوع الاستدلال العلمي وما عداه من الماهيات يدرك

حدسيا مثل الأوليات في رؤية أرسطو وهو الموضوع الثاني -العد بعد البرهان من التحليلات الثواني .

لكن ابن خلدون يقول بالحرف إنه لم يحترم مبدأ أرسطولة اعتبار العام لا يؤسس نفسه وأنه يحيل على علم متقدم عليه يؤسسه والمؤسس لها جميعا هو المتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) .

إذ يقول إنه في المقدمة يؤسس هذا العلم الجديد الذي يقبل التسمية بالميتاتاريخ (ما بعد

التاريخ :(علم رئيس يؤسس نفسه . وما كان هذا العلم الرئيس يؤسس نفسه فلا بد ألا يكون قابلا للتأسيس بالميتافيزيقا الأرسطية بل ولا بد أن يصبح بديلا منها لأنه يؤدي وظيفتها على الأقل في مشروع ابن خلدون الذي يشمل البعد الطبيعي من الإنسان وشروط العمران.

ذلك أنه ما كان يحتاج لتأسيس نفسه لو كانت الميتافيزيقا الأرسطية قادرة على تأسيسه . ولكن من هو مطلع على فكر أرسطو يعلم أنه قال بالصرف إن التاريخ- في كتاب الشعر - لا يمكن أن يكون علما لأنه يدرس الجزئي وأن الأدب أقرب إلى العلم منه لأنه يتكلم في الممكن وليس في الواقع منه والممكن أقرب إلى الضروري موضوع العلم . والعلم الرئيس الذي يؤسس نفسه ليس ميتافيزيقا بل هو ميتاتاريخي أو ميتاخلقي يتضمن الطبيعي عنصرا من عناصره باعتباره من مقومات العمران .

لذلك ففي بدايات دراستي لابن خلدون احترت في ما يقصده ابن خلدون بمصطلحاته الفلسفية والدينية لأنه يبدو مستعملا إياهما في غير الدلالة العقدية دينيا وفي غير الدلالة الأرسطية

ولو لم يكن أرسطو اختصاصي الأول لما انتبهت لهذه الظاهرة الغريبة. اخترت أرسطو في البداية لأني قدمت البداية على الغاية لفهم ما بينهما أعني الفلسفة العربية التي هي وسط بين القديمة) اليونانية) والحديثة) الألمانية خاصة عندي) .

والمعلوم أن كل وسط بين بداية وغاية لا بد أن يكون فيه جوهر البداية وجوهر الغاية أعني أنه وساطته تعني أن بينه وبين البداية وبينه وبين الغاية وساطة تجعله غاية الأولى وبذرة الثانية. لذلك فما بين ثورة ديكارت ولايبنتس إلى حدود كنط وغاية الفكر في المدرسة النقدية العربية علاقة وطيدة.

والمدرسة النقدية العربية رموزها الثلاثة هي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

والأوسط أهم ممن تقدم عليه وممن تلاه في قراءتي لتاريخ فكرنا الفلسفي . فثورة الغزالي وثورة ابن خلدون موضوعها فلسفة العمل . والنظر الأسمى وضعه ابن تيمية لكن فكره شوه وأهمل . وسأواصل المحاولة لأبين كيف أن قراءته هي التي تبين العلاقة الوطيدة بين فكرنا وشروط فتح آفاق جديدة للاستئناف وهو أمر كان البحث عن السبق يحول دون خاصة ومعايير الحكم مستمدة من اللحاق لتقييم السابق ما أريد فهمه ما اعتبره ثورة في فلسفة النظر وفي فلسفة العمل أنسبهما إلى المدرسة النقدية واعتبرهما منطلق الاستئناف الممكن .

الفصل الخامس

وصلنا إلى القسم الثاني من البحث وهو غايته بل المحاولة التي نسعى فيها لفهم علل تعثر الأمة في استئناف دورها بما يناسب العصر الحالي بعد بيان عدم جدية التفسير العرقي والتفسير الثقافي منفصلين أو مجتمعين .

فهما تفسيران عنصريان عضويا وروحيا يسودان لدى النخب التي رثتهما عن الرؤى التي بدأت في الغرب وقابلت بين الشعوب بهذين العاملين ثم لما صارت هذه النخب حاكمة تصرفت تصرف المستعمر مع الشعوب على أنها أنديجان وبررت بها سلوكها لأن الحكام يستمدون قوة الاستبداد والفساد ممن يستعبدهم ليستعبد بهم شعوبهم ..

وهما تفسيران يردان إلى تأسيس خرافتين على نظرية المعرفة ونظرية القيمة القائلتين بالمطابقة.

وقد سلكت في محاولة التحرر من هذين التفسيرين طريقة يراها من يعتمدون بادئ الرأي الذي فرضه الكاريكاتوران -التأصيلي والتحديثي المزعومين اللذين يزعمون أن رؤية الأول للدين ورؤية الثاني للحداثة واعتمادهما كلاهما على المثالثة بين الأمرين اعتمادا على موقفيهما اللاواعيين في نظرية المعرفة ونظرية القيمة القائلتين بالمطابقة فأفسدوا دور الدين ودور العلم بهما ولم يفهما استحالتهما من منظور ديني سابق ومن

فيعسر أن يفهم الكاريكاتوران أن المسألة التي يرونها إيديولوجية هي بالأساس مسألة تنتسب إلى نظرية المعرفة) ابستمولوجية) وإلى نظرية القيمة) اكسيولوجية) .

وإذا كنت قد بينت في التمهيد الذي صدرت به الفصل السابق -الواصل بين جزئي البحث ما تؤدي إليه المطابقتان من وحدانية العالم المردود إلى

الإدراك الإنساني المزعوم علميا وهو في الحقيقة عامي وأن عدم التحرر من وهم الإحاطة الإنسانية المزعوم دينيا وهو

على استحالة تخلص الإنسان من عاملي الاعتراف بدور الغيب في حياة البشر وهو يتجلى خاصة ما ينتاب الإنسان من شعور بمحدودية علمه وعمله وحاجته إلى ما يستكملهما به لا يطرحه على المستوى الإيديولوجي بدليل نفيه كل تأسيس للسياسة عليه نفيا يبلغ حد السخرية من راكبيه واعتبارهم حمقى مجانين بل على المستوى الأكسيولوجي (ما يترتب على عدم المطابقة القيمية) والابستمولوجي (ما يترتب على عدم المطابقة المعرفية) لا غير ..

علة العلل وداء الأدواء في أزمة الحضارة العربية الإسلامية ابستمولوجية واكسيولوجية بهذا المعنى ؛ النزول منهما إلى الايديولوجيا العامية قديما بالمطابقة الأفلاطونية الأرسطية وحديثا بالمطابقة الهيجلية الماركسية. فما يعنيني في المقام الأول ليس البعد الإيماني من الدين -فهذه مسألة شرعية وعقدية وليست موضوع بحثي - بل دور رؤية الإسلام والفلسفة النقدية للمطابقتين في سلوك الإنسان الذي نسعى إلى فهم سلوكه الخلقي في التربية (التحرر من الوسطاء (والسياسي) التحرر من الأوصياء (في الحكم .

وابن خلدون وصل الأول بالضمير الخلقي أو ما يسميه بالوزع الذاتي ووصل الثاني بالقانون أو ما يسميه بالوزع الأجنبي أو الأحكام السلطانية واعتبر فساد معاني الإنسانية علته ما يصيب هذين الأمرين من علل بسبب العنف في التربية وفي الحكم . وذلك ما يجعلني أتكلم في الأمر من حيث بما سميته بالفتنة الصغرى واعتبرته أساس الفتنتين الصغرى والكبرى التي

رددتها إلى الصغرى في الفكر البطني وأرجعتها إلى القول بالمطابقتين اللتين تجعلان الصراع بين القائلين بهما يتحول إلى تناف بين دور الديني والفلسفي في الرؤية الأبستمولوجية والأكسيولوجية فيحول دون فهم سلوك الإنسان فردا وجماعة كما حدده ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة وما غابت دلالته عن الكاريكاتورين .

فالتناظر بين ما كان سائدا في الفلسفة القديمة والوسيطة أعني الرؤية الأفلاطونية جزئيا والأرسطية كليا وما نكصت إليه الفلسفة في غاية الحداثة أعني الرؤية الهيجلية جزئيا والماركسية كليا هو الذي يعنيني في رد الإشكالية التي تعلل الفتنتين الكبرى أي الصراع بين رؤية الإسلام والثيوقراطيا والصغرى أي الصراع بين الإسلام والأنثروبوقراطيا هو موضوع بحثي الذي أرده إلى القول بالمطابقتين .

فما مثلته فلسفة أفلاطون جزئيا وفلسفة أرسطو كليا من قول بالمطابقة المعرفية والمطابقة القيمية هو الذي أفسد الفكر القديم والوسيط وخاصة في الإلهيات الكلامية و الإلهيات الفلسفية وهو عينه ما أفسد الفكر الحديث في غايته أعني ما تمثله فلسفة هيجل جزئيا وفلسفة ماركسية كليا وبهذا بدأ التوجه إلى تحويل الكلام إلى فلسفة (هيجل) والفلسفة إلى كلام (ماركس) وتلك هي بداية ما بعد الحداثة التي لم تعد بحاجة للقول بالمطابقتين ولا بنفيهما أصلا لأن الحقيقة نفسها لم تعد مما يطلب وراء ما يسمى بالسرديات.

ولست غافلا عن كون هذه التكوينية يعسر قبولها ممن نكصوا إلى المطابقتين بعد التنصل من النقد الكنطي في المثالية الألمانية التي كان

همها الأول والأخير التحرر من المقابلة الكنطية بين الظاهرات والباطنات بدعوى المطابقتين في النظر وفي العمل ٠

وكل من بقي فكره عاميا ولم يفهم أن هذا الفصل الكنطي هو بالجوهر عين ما تتحد به الفلسفة والدين عندما لا يقبلان بالرؤية العامية لنظرية المعرفة ولنظرية القيمة فيعتبران فكر الإنسان مرآة عاكسة لما عليه الأشياء في ذاتها .

اا ا قلألاك سسس يي الفكر القديم والوسيط بل بدايته. وكل ما يعتبر ما بعد هيجل وماركس عاد إلى الفكر القديم والوسيط فأصبح صراعا بين الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا جمعا بين الفتنتين في العالم كله وليس في دار الإسلام وحدها .

ونفس هذه العلة هي التي حالت في الحضارة الإسلامية دون فهم محاولات المدرسة النقدية العربية تجاوز أفلاطون وأرسطو في غاية العصر الوسيط وتفسر ما يحول دون فهمها من فكر العرب الحالي لأنه تهيجل وتمركس بل وصار بعضهم يدعي أنه ما بعد حديث غنيا عن المطابقتين وعن نفيهما لأنه لا يوجد مسرود وراء السرد إذ حتى السارد معدوم.

ومن علامات الحمق تجاوز ما لم يحصل عندهم : فالمتكلمون على ما بعد الحداثة لا يدرون أنهم يثبتون المحاكاة القردية لأن القفز من دون ما هي ما بعده يعني "كسر أعناقهم" المشرئبة إلى ما لا يتوفر لها شرطه ٠

لذلك فغالبا ما تجدهم أجهل الناس بالفكر الفلسفي قديمه ووسيطه وحديثه ويرتمون في ما بعده.

وعندي أن ابن تيمية أهم من ابن خلدون رغم علم الجميع بإعجابي به إعجابا لا يقدر.

وعلة إعجابي به أنه لم يكتف بنقد المعوقات مثل ابن تيمية بل طبق نتيجة نقده بأن انتقل إلى المرحلة الإيجابية فأسس البديل وهو ما حاولت شرحه في كلامي السابق بمفهوم ال"رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

ومع ذلك يبقى ابن تيمية أهم وهو قلب المدرسة النقدية العربية بين الغزالي وابن خلدون جناحيها . والعلة عندي أنه هو الذي أنهى أسطورة المطابقتين بمراجعة فلسفة أفلاطون وأرسطو ووضع لبنات تجاوز القول بالمطابقتين وضعا صريحا ومن ثم حررنا من

الفتنة الكبرى باستكمال رد الغزالي لها إلى الصغرى. فغالبا من يركز الناس في علاقة

وكان ذلك علة موقف حداثيينا -اتباعا لمقالة بلوغ فيه وفي ابن رشد - إذ اعتبروه علة انحطاط الأمة لأنه عارض الفلاسفة لكأن الفلسفة وخاصة تلك التي يتكلمون باسمها هي علة تقدم الأمم . لكن ثورته في مفهومين غيبتهما العجلة .

أولهما جاء في المنقذ وهو مفهوم "طور ما وراء العقل" قياسا على العقل بوصفه طور ما وراء الحس . ورغم أن هذا المفهوم بقي غامضا لأنه قابل للتأويل بمعنى الكشف بديلا من العقل والمعرفة الصوفية بديلا من المعرفة العلمية فإنه يعد بداية لتجاوز المطابقة المعرفية على الأقل في الفكر الفلسفي .

وما كان أشعري المذهب فقد جمع بذلك المطابقة المعرفية مع رفض المطابقة القيمية لأن الأشاعرة يرفضون التحسين والتقبيح وشرطه رفضها أي إن تقييم الإنسان للقيم ليس مقبولا لكونه مشروط بالتقييم الشرعي بخلاف الاعتزال الذي يقول بالمطابقتين مثل

والمفهوم الثاني وهو ما اعتبرته بداية رد الفتنة الكبرى إلى الفتنة الصغرى رغم أن هذه الأخيرة لم تكن موجودة في الفلسفة العملية بصورة صريحة لكنها ضمنية في الرؤية الباطنية كما بين الغزالي في فضائح الباطنية-وهي نفي دور الدين في السياسة إلا توظيفيا وليس جوهريا -فإن كتاب فضائح الباطنية طرح المشكل طرحا مبدئيا وجعله ابن تيمية موضوع علاج فلسفي صريح . ولهذه العلة اعتبرت "فضائح الباطنية" الذي يبدو كتابا دفاعيا طلبه الحكم السني في بغداد للرد على الحكم الشيعي في القاهرة ثورة فلسفية كبرى لأنه وضع الإشكالية المضاعفة: علاقة الفلسفة بالدين في حالتيهما السوية والمحرفة أي في حالتهما بوصفهما طالبين للحقيقة وبوصفهما موظفين من السياسة.

لن أطيل الكلام في أهمية هذه النقلة الثورية في كتاب فضائح الباطنية. أريد أن أرى برد الأولى إلى الثانية وردهما معا إلى القول بالمطابقتين الممتنعتين على الإنسان لأن من شرطهما ادعاء العلم والعمل المحيطين . وهكذا فما كان جدلا كلاميا عند الغزالي ولم يتحول إلى فكر فلسفي يعالج مسألة الإحاطة في العمل والإحاطة في العلم صار عند ابن تيمية مسألة أكسيولوجية في العمل ومسألة ابستمولوجية في النظر. وقد خصص للأولى رده على ابن المطهر في منهاج السنة وخصص للثانية رده على

الرازي في درء التعارض .

وقبل الغوص في ثورة ابن تيمية الفلسفية في مجاليها أي في الأكسيولوجيا (نظرية القيمة شرط العمل (وفي الابستمولوجيا (نظرية العلم شرط النظر) ينبغي أن نفهم علة وصلي الأولى بالرد على ابن المطهر في منهاج السنة ووصلي الثانية بالرد على الرازي في الدرء .

وهما برهان تجاوزه القول بالمطابقتين . ملخص الرد على ابن المطهر هو دحض الحاجة إلى الوساطة في التربية وإلى الوصاية في الحكم .

فما يقابل منهاج السنة هو الزعم بأن الإنسان يحتاج إلى وسيط بينه وبين ربه وهي سلطة

روحية كنسية ينفيها الإسلام. وأن الإنسان يحتاج إلى وصي عليه في شأنه الدنيوي وهو الحكم بالحق الإلهي (عصمة الأئمة) .

منهاج السنة؛ لا وساطة بين الإنسان وربه ولا وصاية على الإنسان في أمره . وسلبا منهاج السنة ينفي الكنسية وينفي الحق الإلهي في الحكم . وهنا نجد الغزالي وابن خلدون حول ابن تيمية قلب المدرسة النقدية. فالحكم بالاختبار وليس بالوصية) الغزالي) والإنسان رئيس بمقتضى الاستخلاف) ابن خلدون .(

فيكون منهاج السنة صوغا فلسفيا للرؤية السنية في العلاقة بين الإنسان وربه وفي علاقته

بأمره: فمن حيث هو إنسان علاقته مباشرة بربه وهو رئيس بمقتضى الاستخلاف أي ليس لغير الله عليه سلطان إلا ما يستمده من الإسلام أمرا

ونهيا في حكم الجماعة لنفسها والنائب يكون عاملا لديها وليس سيدا عليها .

أما كتاب الدرء فهو علاج للمسألة الأبستمولوجية أي نظرية المعرفة التي تعررها من القول بالمطابقة ببيان استحالة الإحاطة وبدحضها النسقي بي النظر وب التعمل وتلك هي ثورة ابن تيمية الابستمولوجية والأكسيولوجية وقد حصلت بي الرد على من جمع بين الكلام والفاسفة لما بلغا نهايتهما عند الرازي.

ولا أنوي عرض هذين الثورتين الأكسيولوجية في الرد على ابن المطهر والابستمولوجية في الرد على الرازي فقد خصصت لثورتي ابن تيمية الكثير من المحاولات وخاصة في الضميمة على ترجمة موسوعة المثالية الألمانية لكني أردت أن اختم المحاولة في علل تعثر النهوض والاستئناف وربطه بمنزلة الإسلام .

فبخلاف ما يتصوره أعداء الاسلام عداؤهم لا يدل على ضعفه بل على قوته:؛ اليوم أزمة الإسلام والمسلمين ليست أزمتهما بل هي الدليل على الإنسانية تتصرف حاليا تصرف الطفل المائل الذي يرفض أخذ الدواء؛ الإسلام هو البلسم الذي لا يريد من يتصور أنه قويا ليخفي مرضه أخذه؛ نعم الإسلام هو الحل .

وهو ليس الحل لمشكل يخص المسلمين دون سواه . هو الحل للإنسانية كلها .

فالمرض -ومثاله ما يسببه فيروس كورونا -لا تعول الحدود السياسية والعرقية والثقافية دون الكونية.

ومرض الإنسانية الحالي هو ما يدفعها إلى الحرب على الإسلام ظنا أنه الداء وهو في الحقيقة علاج كل الأدواء التي تعاني منها .

فهم أولا:

1. يرفضون النساء 1 بالعنصرية لأنهم لا يقبلون قول القرآن إن البشر كلهم من نفس واحدة أي إنهم اخوة.

وهم ثانيا:

2. يرفضون الحجرات 13 وما يترتب على ذلك من ضرورة التعارف معرفة ومعروفا .3 ويرفضون ما يترتب على الآيتين من ضرورة حصر التفاضل بي التقوى أي المساواة أمام القانون . ولا يريدون أن يكون الإنسان معمرا لا مدمرا وأن يكون خليفة لا ربا وأن يكون قويا بذاته لأنه لا يقبل أن يكون مستضعفا لأنه ليس فقيرا لغير الله . فيكون راغبا لذاته وللعالم . والقوي بذاته لا يمكن أن يستضعف غيره لأن من يسعى لاستضعاف غيره ينفس عن ضعفه لغيره: فأكثر الناس عنما هم أجبنهم .

واكتفي بدليلين على ذلك: فلا يوجد من هو أجبن من حكام العرب ومن النخب التي تخدمهم بالطبل والزمر أو بالإعلام والخبرة المزعومة.

فهم أكثر الناس تعنيما لشعوبهم وتبديدا لثرواتهم واستهانة بتراثهم وخدمة لأعدائهم وذلا أمام أدنى مثيلهم حتى إنهم صاروا يحتمون بقواعدهم فيمولون احتلال بلادهم . ولعل أبرز الادلة على ما أقول هو ما يحدث الآن في حرب التحرير الجارية في ادلب و طرابلس . فالشعوب فهمت أنها تتعلق بشروط عودة الأمة إلى دورها التاريخي والحكام والنخب العملاء ما

يزالوا في عصر التفتيت الجغرافية والتشتيت التاريخي الذي هو علة العجز أمام تعديات عصر العماليق من حولنا .

ولا بد هنا من توضيح الامر الذي كان ينقص المدرسة النقدية حتى تتمكن من تحقيق شروط ثورتها .

فعندما قابل ابن تيمية بين علم الموجودات التي في الأعيان وبين قصوره دون البرهان باعتباره لا يمكن أن يكون مطابقا وعلم المقدرات الذهنية الذي هو الوحيد القابل للكلية والبرهانية والمحضية في رده على الرازي كان يتكلم على العلوم النظرية.

فلم يكن له نظير المقدرات الذهنية النظرية مقدرات ذهنية عملية .

وذلك ما اضطررت لافتراضه سدا لهذه الثغرة.

فالمقدرات الذهنية النظرية هي الرياضيات والمنطق .

وهما مبدعات عقلية يكون فيها الإنسان مبدعا للعلم ولموضوعه الذي هو ليس من الموجودات الطبيعية الخارجية بل هو "مجهول الطبيعة" كان ارسطو يتصوره معاني مجردة من الأشياء الطبيعية ومن الأجرام بالذات أي من حدودها عند إطلاق التجريد المستقيم والسطح والجرم ذهابا من الأكثر تجريدا إلى الاقل أوعودة من الأقل إلى الأكثرية كلامه على الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق .

لكن تعدد الهندسات بين خطأ هذه الرؤية لأن ما يقوله أرسطو يبدو مطابقا لما عليه هندسة اقليدس لكنه لا ينطبق على الهندسات اللااقليدية فضلا عن اصناف الرياضيات الأخرى التي لا علاقة لها بالإجرام وبالتجريد لأن

موضوعاتها ليست طبيعية بل يمكن أن تكون أي مجال يقبل أن "يقال" بها.

وبذلك تبينت صحة نظرية ابن تيمية القائلة إن المعاني الكلية ليست مقومات للأشياء بل هي رموز مثلها مثل المفردات في اللسان وهي إذن لغة من جنس أرقى انمكن قول شيء على الى 5 +

عندئذ افترضت الأمر المكمل لسد الثغرة في نظرية ابن تيمية: وضعت نظرية في المقدرات الذهنية العملية أو القيمية التي من دونها يستحيل التعبير عن الظاهرات الانسانية الأكثر تعقيدا من الظاهرات الطبيعية.

وسميتها مقدرات ذهنية عملية مناظرة للنظرية أو القيمية مناظرة للمعرفية ومنها الأديان والآداب التي هي ليست فنونا تخبر عن شيء من عالم الشهادة الطبيعي ولا حتى التاريخي بل هي مبدعات عقلية نجهل طبيعتها كما نجهل طبيعة المبدعات العقلية الرياضية وبها نستطيع الكلام عما يضيفه الإنسان للعالمين الطبيعي والتاريخي من إبداعات معان كونية تمكنه من قولها .

والقرآن يعتبر الرسالة مذكرة بمعان موجودة في ما فطر عليه الإنسان هي التي بها يبدع الامرين اللذين سمتها فصلت 53 آيات الله في الآفاق وفي الأنفس والاولى هي ما يمكن أن يتعلق بالمقدرات الذهنية النظرية التي تكلم عليها ابن تيمية والثانية هي ما يمكن أن يتعلق بالمقدرات الذهنية العملية التي اتكلم عليها : وكلاهما يرد إلى "تعليم آدم الأسماء كلها" أي هذه القدرة على إبداع ما يمكن اعتباره حقيقة الفطرة التي فطر عليها الإنسان وهي "الكود" الذي يجعل الإنسان قادرا على قول الأشياء التي في عالم الشهادة وفي ما ورائه سواء كان طبيعيا أو تاريخيا .

الفصل السادس

مر تأسيس علوم الطبيعة بمرحلتين .

ويمكن اعتبار الأولى قد انتهت بنهاية تأسيسها القديم والوسيط بعد فهم نظرية المقدرات الذهنية النظرية ودورها في العبارة عن الحصيلة التجريبية لفرضيات عقلية حول طبيعة الظاهرات الطبيعية دون الجزم أن ما نعلمه منها مطابق لما هي عليه في ذاتها .

أما بداية التأسيس الثانية فهي حين بدأنا التحقق من نسبية علمنا والتخلص من القول بالمطابقتين. ويمكن القول إن تأسيس علوم الإنسان يتطلب هو بدوره نفس المسار في مرحلتين أولاهما انتهت بفشل محاكاة علوم الطبيعة بردها إليها والثانية بمراجعة علوم الطبيعة نفسها لبيان أنها ليست منفصلة عن علوم الإنسان مع عكس المحاكاة .

فما تتميز به العلوم الإنسانية يجعل العلوم الطبيعية تعتبر مستواها الادنى لأنها من أدوات مستواها الأعلى الذي هو فاعلية الإنسان بتوسطها . فتكون الفاعلية التي تستعملها الحضارة من طبيعة أكثر تعقيدا من الفاعلية التي تستعملها الطبيعة وهي تتطلب نوعا ثانيا من المقدرات الذهنية التي سميتها بالعملية التي تخلصها من الرد إلى العلوم الطبيعية لاقتصارها على المقدرات الذهنية النظرية.

لذلك أجدني مضطرا مرة أخرى لفهم العلاقة بين الأزمتين الفلسفيتين الأبستمولوجية والأكسيولوجية المنتجتين للقول بالمطابقتين المعرفية والقيمية في البداية (الرؤية الأفلاطونية الأرسطية) ثم الناتجتين عنهما في

الغاية (هيجل وماركس) .

وما تتميز به نظرية المقدرات الذهنية التيمية في النظر ونظرية المقدرات الذهنية التي أضفتها في العمل يترتب عليهما التخلي عن المطابقتين في الأبستمولوجيا والأكسيولوجيا الأولى لنقد فكرنا الماضي (وذلك ما أنسبه إلى المدرسة النقدية العربية: الغزالي وابن تيمية وابن خلدون)

والثانية لنقد فكرنا الحاضر) وهو ما أحاوله بنظرية المقدرات الذهنية العملية) .

والأهم من ذلك هو الثورة في مفهوم المعاني الكلية بفضل هذين النقدين الذين ينقلانها من كونها مقومة للموضوع إلى كونها لغة للعبارة عنه بلغة أفضل من اللغة الطبيعية لكنها مجانسة لها من حيث الوظيفة (رسوم الكتابة وألفاظ اللغة الطبيعية والمعاني الكلية جميعها لغة عند ابن تيمية وليس مقومة) .

وهو ما يعني التخلي عن اعتبار المعاني الكلية بمعناها الافلاطوني) مشاركة الأشياء في المثل (أو بمعناها الأرسطي (صورة الأشياء المحايثة في مادتها) أو بمعناها الهيجلي) التطابق بين الجدلية المروحنة وهو معنى الفكرة: الواقع عقل والعقل واقع) أو بمعناها الماركسي (التطابق في الجدلية المادية وهي نسخة باهتة من رؤية هيجل هي في نسبة الارسطية للأفلاطونية) شرطا لفهم الطابع التاريخي لكل معرفة وقيمة في التراث الإنساني سواء تعلق بإنتاج المعاني للتواصل بين البشر) الثقافة) أو بإنتاج الأشياء للتبادل بين البشر) الاقتصاد (.

وبذلك فقد قلب ابن خلدون العلاقة بين التاريخ والفاسفة: كانت تنفي قابلية

التاريخ للعلم فصارت تاريخية هي بدورها سواء كان موضوعها الطبيعة أو الإنسان.

وإذا كان بين شرط فلسفية التاريخ في خطبة المقدمة لما بين ضرورة انتقاله من الأدب إلى الحكمة فإنه بين تاريخية الفاسفة في غاية المقدمة لما تكلم على العلوم العقلية إذ ميز بين جمعها بعدي الكلية والتاريخية بمفهوم تراكم التجربة.

لكننا نوجد أمام أكبر معضلة يعترضها الفكر الإنساني وهي كيف يمكن أن تكون الطبيعة والتاريخ أو ما بين الأشياء من علاقات (كيمياوية وفيزيائية) وما بين البشر من علاقات

(بايولوجية واقتصادية) وما بين العلاقات الأولى والعلاقات الثانية أي ما بين الطبيعي والثقافي وما يضفي على تناولها الإنساني نظاما قابلا لأن يكون مادة تواصل بين البشر وقادرا على أن يمكن من تفاعل الإنسان فردا وجماعا مع الطبيعي والتاريخي بصورة نجعله قادرا على اكتشاف ما ينسبه إليها من نظام حتى بشكل فرضي ما دام قابلا للاحتكام فيه إلى التجربة التي لا تثبت المطابقة المطلقة أبدا .

فالإدراك فردي سواء كان للطبيعة أو للتاريخ ولكن بأدوات جماعية (اللسان خاصة) .

والفاعلية ليست فردية إلا بتوسط الجمعي بل النظر والعمل المتراكمين خلال تراكم التجارب التي صيغت نظريا. ومن ثم فجعل الفاعلية الفردية فاعلية جماعية وجعل الجماعية مكتسبة فرديا هما الشرط الأول لهذه الأنظمة التي تكون النسيج العمراني والاجتماعي .

واجعل المفردي جماعيا والجماعي فرديا" هو بعدا السياسة التي هي ليست شيئا آخر غير جعل الجماعين ذوي نظام مزيع بين النظام الطبيعي والنظام التاريخي .

وهو نظام فعل النظامين في الفرد وفي الجماعة وفي تفاعلهما . وهو ما يعني أن ما يتوسط بين الطبيعة والإنسان لا بد أن يكون ذا مستويين هما عين كيان الإنسان وعين ما يعنيه من الطبيعة لسد حاجاته البدنية) الثروة) ومن التاريخ لسد حاجاته الروحية (التراث) .

والثروة والتراث هما الحيزان اللذان يتوسطان بين الحيز المكاني الطبيعي) الذي يصبح مكانا حضاريا) والحيز الزماني الطبيعي) الذي يصبح زمانا حضاريا .(

فيكون دور السياسة ببعديها (التربية والحكم (ليس شيئا آخر غير تحقيق شروط هذه النقلة من الفردي إلى الجمعي ومن الجمعي إلى الفردي لتكوينية وجوده العضوي ووجوده

العائد على كيانه العضوي وهو كيانه الروحي. والتربية لها هذان البعدان العضوي والروحي ويقابلهما علاقته الاقتصادية وعلاقته الثقافية بالطبيعة والتاريخ .

سياسة العالم هذه هي التي تنشئ والتفاعل بين الطبيعة والتاريخ في الاتجاهين بالحيزين الممثلين بالثروة والتراث.

وذانك هما بعدا السياسة من حيث هي علاقة بالطبيعة وعلاقة بالتاريخ في انتاج الجماعة لذاتها بانتاج شروط بقائها العضوي والروحي أي ديموغرافيا

وثقافيا حتى تتمكن من الجمع بين الفردي الذي هو الفاعل بتوسط الجمعي الذي هو شرط الفاعلية مرتبن بإنتاج الفاعل وبإنتاج شروط انتقال الفاعلية من الفردية إلى الجماعية وشرطها التعاون للتبادل والتعاوض في العلاقة بالطبيعة والتفاهم للتواصل والتعارف في العلاقة بالتاريخ: وهذان هما مستويا المقدمة "العمران البشري والاجتماع الإنسان" .

وهو ما يعني أن ارادة الإنسان ومعرفته وقدرته وحياته ورؤيته للعالم تصبح في آن فردية وجماعية لأن فاعلية الفرد الإنساني لا تكون بحق موضوع العلم الخلدوني الجديد إلا بتحولها إلى إرادة ومعرفة وقدرة وحياة ورؤية جماعة توحدها حضارة هي هويتها الجامعة بين الطبيعي والتاريخي .

وهذا التحول هو الذي ينتج أدوات الفعل السياسي في التربية والحكم أداتي تحقيق هذه النقلة من الفردي إلى الجمعي ومن النظام الذي من مميزات في الفرد إلى النظام الذي هو من مميزات فعل الجماعة.

ويصبح نظام فعل الجماعة شرط التفاعل بين الكسبي التاريخي من جهة ونظام فعل الفرد شرط التفاعل المفطري الطبيعي . وهذا يعني أن النظام السياسي له مستويان:

مستوى شبه آلي هو المؤسسات أو الادوات التي تنقل الفعل من الفردي إلى الجمعي ومستوى شبه حر هو الأفراد التي تعلو المؤسسات بوصفها قيمة عليها وفاعلة باسمها .

لهذا أجدني مضطرا مرة أخرى - وقد قربنا من الغاية في البحث - أن أورد نص ابن خلدون الذي ترد إليه ثورته كلها وخاصة بعد أن أطلقه ابن الأزرق في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك؛ قال؛ "والوجود شاهد

بذلك فإن لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم . وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي" (المقدمة الباب الثالث الفصل 26 في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشرطه منصب الخليفة).

فعلق ابن الأزرق قائلا:" بل لا يكون البتة. وقاعدة أن كل أصل عامي يتخذ أماما في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح شاهد على ذلك" (بدائع السلك تحقيق محمد عبد الكريم تونس ليبيا الدار العربية للكتاب

وهذا الوصل بين "قيام أمر الجماعة" والحاجة إلى "الغلبة" أو الشوكة في السياسة وهو ما يرمز إليه مفهوم العصبية كما بينا دلالته باعتباره عين النقلة من الفردي إلى الجمعي وتوسط الجمعي بين الفردي والطبيعي والفردي والتاريخي هو جوهر الظاهرة العمرانية والاجتماعية بما فيهما علاقة بين البشر والطبيعة وبين البشر والبشر هو موضوع العلم الجديد الذي لا بد له من نوعي المقدرات الذهنية لأن الأول شرط معرفة الطبائع والتعامل معها بعمل على علم والثاني شرط تقييم الشرائع والتعامل معها بعمل على علم .

وطلب هذه المسائل لا يقبل فيه ابن خلدون نظرية سياسة المدن الفاضلة ولا سياسة الاحكام السلطانية .

ذلك هو المنطلق في قولي إن ابن خلدون لا يعتبر الشرائع عامة (إذا لم تكن محرفة) والإسلامية خاصة متدخلة في موضوعه بغير ما تتدخل به الطبائع فيه؛ أي بما وصفت في بعدي السياسة تربية وحكما . لذلك كان من الواجب أن يكون للعمل ما للنظر من مقدرات ذهنية شارطة للعلمية في العمليات إذا مكنت من أن تعبر عنها تعبير المقدرات الذهنية في النظريات

بنفس الشرط .

وإذن فالمقدرات الذهنية النظرية ليست مجردات من الطبائع) الرياضيات من الأجرام) كما ورد في ميتافيزيقا أرسطو بل هي شروط علم الطبائع دون أن تكون منها ومثلها المقدرة العملية ليست مجردات من الشرائع بل هي من شروط علم الشرائع دون أن تكون منها) الأخلاقيات من الأرواح).

فتكون المقدرات الذهنية العملية ليست مجردات من الشرائع) الأخلاقيات من الأرواح) بل هي مبدعات إنسانية مجهولة الطبيعة ليس يمكن للإنسان أن يكون ذا علاقة بالطبائع والشرائع من دونهاء

وهو ما يعيدنا إلى مشكلة المشاكل في الباب الأول من مقدمة ابن خلدون : كيف يستخرج الإنسان من الجغرافيا الطبيعية شروط بقائه العضوي .

وكيف يستخرج الإنسان شروط بقائه الروحي من التاريخ الحضاري شروط بقائه الروحي . فلنورد التأويل الخلدوني لنشأة ما يمكن اعتباره الأديان الطبيعية ليحدد ما سماه مدركي الغيب الذين صنفهم إلى نوعين طبيعي وصناعي .

ويمكن القول إن الاول ومثله الثاني فيهما ما هو حقيقي وما هو حيل مخادعة.

والطبيعي يبدأ من الكهانة إلى الوحي المنزل والثاني يبدأ من السحر إلى العلم . وكلها صفات للإنسان من حيث هو ذو فكر يحاول فهم ألغاز علاقته بالطبيعة خارجه وبذاته والتاريخ خارجه وبذاته . والقرآن يقول إن تبين أنه

حق ليس موجودا فيه بل في آيات الله في الآفاق وهي الطبيعة والتاريخ وفي الانفس وهي كيان الإنسان الطبيعي والروحي (فصلت (53 ويحد من تأويل آياته (آل عمران .(7

فيكون القانون في فكر ابن خلدون المبدأ التالي الذي أطلقه صاحب بدائع السلك: لا شيء شريعي مخالف لما هو طبيعي من حيث الانتظام والخضوع لسنن تحكم التاريخ والسياسة وهو ما يعني أن معيار الحقيقة في المعرفة الإنسانية والمعرفة الطبيعية واحد: مقدرات ذهنية مع تجربة والفرق هو في نوع المقدرات الذهنية النظرية والعملية بمعنى الفرق في نوعي اللغة المعبرة عن النظرية والعملية .

فلم يبق في رؤية ابن خلدون للعلم الجديد الذي يؤسسه ما يتعارض فيه الديني والعلمي بغلة ابن تيمية أو ما يعلم بغير البحث العلمي النظري في الطبائع والعملي في الشرائع. فالقرآن لا يتضمن علما ولا عملا بل هو توجيه يذكر بشروط العلمية والعملية أي بما للإنسان من قدرات فطر عنها وبما في الطبيعة والتاريخ من نظام ينبغي اكتشافه بتلك القدرات المؤهلة للنظر والعمل بل مهمتي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض بقيم الاستخلاف .

ومن ثم فالقصد بالاقتصار على الاجتهاد الممكن للإنسان فيهما وهو محدود ونسبي في النظر والعمل وثمرتهما محدودة بما للإنسان من قدرة عليهما وهي محدودة لأنها دائما متناهية. وتلك هي علة القول بعدم المطابقة في النظر والعمل وهو أصبح الإنسان يعلمه

فتخلى عن القول بالمطابقة وعوضها بجعل الجماعة هي التي تحدد معايير

العلم والعمل بالمشترك بين الذوات الناظرة والعاملة.

فيكون الوجود ليس مردودا لما يعلمه الإنسان منه والمنشود ليس مردودا لما يريده الإنسان لأن علم الإنسان وقدرته نسبيان وليسا مطلقين فلا يحيطان بموضوعهما الذي لا يرد إليهما: وذلك هو جوهر نفي المطابقتين. وإذن فلا يمكن أن يقع تفاعل بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والتاريخي من دون هذه القدرة التي له على التعامل معهما بما لديه من قدرات فكرية فعلية أو خيالية.

وعودته على هذه القدرات لمعرفتها وتقييمها هو المنطلق الذي يجعل تراكم التراث من حيث هو الخبرة الممكنة من سد الحاجات العضوية من الطبيعة بتوسط التعاون والتبادل والتعاوض العادل في الجماعة ومن سد الحاجات الروحية من التاريخ بتوسط التواصل والتعارف والتضامن الصادق في الجماعة.

وهو ما يقتضي نظرية في المعرفة والنظر ونظرية في القيمة والعمل . وكان الحل الأول هو دراسة هذه العلاقة بالطبائع وبالشرائع وبداية تنظيم الخبرات التي تحصل فيهما حتى تتراكم لتكون أدوات في سد نوعي الحاجات وهو ما يقتضي المؤسستين الاوليين اللتين تنشغلان بشرطيهما أي تربية الأجيال وحكم الجماعة.

ومن ثم فسياسة الجماعة من حيث علاقتها بالعالم الطبيعي والعالم التاريخي هي عين تربية الاجيال وحماية التعاون والتواصل في ما بينهم ثم مع الجماعات المحيطة بهم . وما أخشاه هو أن يتكرر القول بالمطابقتين بتأثير من فلاسفة هيجل وماركس ما حصل بتأثير فلاسفة أفلاطون وأرسطو.

وهو ما اعتبره سر طغيان الفتنة الصغرى التي تعتبر فهم تاريخ الإنسان يقبل الرد إلى التنالج بين الفلسفي والديني الناتجين عن القول بالمطابقتين وما يترتب عليهما من قول بوحدانية العالم ونفي كل ما يتعالى عليه أو على الأقل تأثر العقد في ما يتعالى عليه في التاريخ الفعلي .

ولذلك فلا أعجب إذا عجب غيري من كلامي في هذه الأمور لعلاج مسألة علل تعثر نهوض الامة عامة والتمثيل له بتعثر الثورة وعلل تركيز أعداء الامة بمستوياتهم الخمسة على

ضرب تركيا . ما علاقة ذلك بهذا ؟

والجواب، الأمة إذا فقدت دلالة ثورتها الروحية ودورها في التاريخ الكوني يستحيل استئنافها دورها فالهزيمة (كلاوسشيتز) هي خسران سر الصمود .

ولا يمكن أن يفهم المسلمون السر في أن ثورة الإسلام كان حماتها عربا في البداية وصار حمايتها تركا في الغاية وكلاهما شعب لم يكن له وجود في تاريخ العالم يمكن أن يفخر به وأن يكون من يقود الحرب عليهما من كان لهم تاريخ قبل ثورة الإسلام ويسعون لاسترداد دورهم بالانتقام منهما لضرب الإسلام .

وليس في هذا الكلام الخرافة التي تدعي أن كل من يحاول قراءة التاريخ العالمي بمحدداته التي وصفت في ما تقدم من هذه المحاولة أعني التنافس بين البشر على الأحياز الخمسة بالزعم إنه قول بنظرية المؤامرة: لا مؤامرة في الأمر بل هي تنافس على ما يسد الحاجات الإنسانية للبقاء العضوي والروحي .

لم أدرس القانون والاقتصاد لاستكمال تكويني في الفلسفة اليونانية (ما قبل العربية) والألمانية (ما بعد العربية) بسبب الترف بل لأني كنت أبحث عن سر تعثر الأمة في محاولات الاستئناف التي لم تبدأ كما يخرف البعض حول دور غزوة نابليون بل مع ثورة ابن تيمية في النظر ومع ثورة ابن خلدون في العمل ٠

محاولات الغاء دور الإسلام لا تتعلق بكونه الأمة حققت امبراطورية هزمت امبراطوريتين قبلها وصمدت أمام امبراطوريات بعدها فهذا لا ينكره أحد بل دعوى أنها لم تكن ثورة بل مجرد سيطرة مادية وعسكرية على حضارات تفضلها بكثير : وهذه علة محاولات نفي أبعاد ثورة الإسلام حتى من المسلمين أنفسهم ٠

وإذا كانت العنصرية الغربية تحاول الوصل المباشر بين أوروبا واليونان واعتبار المرحلة الإسلامية كلا شيء ومثل اصحابها الكثير من العلمانيين العرب خاصة فإن المستهدف ليس تاريخ الاحداث التي يعسر نفيها بل تاريخ الأحاديث التي تؤول الاحداث لتحرف دلالتها بنفي دورها في نظرية العلم والعمل ٠

وخلافي الأساسي مع من يبحث عن سبق المسلمين للغربيين في اي شيء لأن ذلك يعني أمرين كلاهما لا أقبله للإسلام ولحضارته:

1٠ أن يقيم بفعله بما يظن ذا قيمة في فعل غيره وليس بقيمته الذاتية التي تبقى مجهولة

2٠ أن يظن أن مستقبل الإنسانية هو محاكاة ماضي الغرب لأن حضارته صارت الآن

شيئا يعجز دون فهمه اصحاب المشاريع سواء كانوا من كاريكاتور الحداثة أو من كاريكاتور الأصالة.

فأولئك غاب عنهم أن حضارة الغرب انتهت وأن الإنسانية مقبلة على تحول كيفي في تاريخها .

وهؤلاء غاب عنهم أن اصالة الحضارة الإسلامية ليست ماضيها بل تحريف ثورتها بما يماثل ما حل حاليا بأولئك.

فنسبة هيجل وماركس لكاريكاتور الحداثة العربية هي عين نسبة أفلاطون وأرسطو لكاريكاتور الأصالة العربية. في الحالتين ظل الفكر متوهما أن الوجود يرد إلى الإدراك بالمصطلح الخلدوني والمنشود يرد إلى الموجود أو أن علم الإنسان محيط وعمله مطلق بمصطلح ابن تيمية . وهو ما يسميه ابن خلدون بحب التأله عند الطغاة سياسيا أو معرفيا .

ورمز "الشيطان الملازم للإنسان" هو أصل حب التأله المذموم في المقدمة طغيانا سياسيا أو معرفيا . فالمستبد سياسيا والمتكبر علميا والمتجبر اقتصاديا والمتنمر ذوقيا والقائل بالمطابقة دينيا وفلسفيا كل هؤلاء متألهون أي إنهم يتصورون الإنسان إلها أو ربا إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ورؤيته كلها لها ما لإرادة الله ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده من إطلاق .

تلبس الشيطان للإنسان هو الوهم الذي يجعل الإنسان يخدع نفسه فيظن أنه إله وليس خليفة فيعتبر إرادته وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته كلها مطلقة لكأنه صار ربا فيصبح السياسي والعالم والاقتصادي والفنان وصاحب الرؤية الدينية أو الفلسفية متألها بهذا المعنى : فيكون ما قالت الملائكة في آدم وأبنائه .

وثورة الإسلام التي أردت بيان بعديها المعرفي والقيمي هي التي أنشأت بعدي سياسة عالم الشهادة بتحرير الإنسان من هذا التلبس الشيطاني الذي يجعله ضحية وهم التأله فيزعم إرادته وعمله وقدرته وحياته ووجوده مطلقات لكأنه ينافس الله في ما يتفرد به من الإطلاق فيها وهو هروب من الفقر إلى الله.

والتحقق في الفقر إلى الله هو سر كل قوة ذاتية للإنسان: فهو حينها يكون كما قال ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة الباب الثاني الفصل

ومعنى ذلك أن حقيقة الإنسان أنه حر(رئيس) وأن هذه الحقيقة لا تتعين فعلا في

التاريخ إلا بالاستخلاف أي بعلاقته بربه .

وتلك هي ثورة الإسلام ؛ فالتسليم للرب هو جوهر الحرية الإنسانية التي تجعله في علاقة بالطبيعة وبالتاريخ خارجه) الاحياز الخارجية الخمسة) وبذاته) الأحياز الداخلية الخمسة كذلك) ليس خاضعا لهما بل له ما به يتعالى عليهما وذلك هو موضوع فلسفة النظر والعقد وفلسفة العمل والشرع: وهذا هو مكمن الثورة.

إذا ما استثنينا محاولات المدرسة النقدية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) فإن كل علوم الملة الغائية الخمسة) الفقه والتصوف والكلام والفلسفة وأصلها جميعا التفسير (كلها دون استثناء قائلة فعليا بالمطابقتين حتى لو أعلنت قوليا أنها ليست كذلك . فواضعو العقائد مثلا قائلون بالمطابقة حتما .

وقد قلت إن هذا التحريف كان صريحا عند الشيعة لأنهم أعادوا الوساطة الروحية بين المؤمن وربه) المرجعيات (والوصاية السياسية بين المؤمن وشأنه) الأيمة المعصومون (.

لكن السنة أعادوا ما لا يقل عن ذلك سوءا وإن كان ليس صريحا ومثاله الوهابية . فالمؤمن يكون فيهما خاضعا لطغاة في الحكم ولكنسية خفية في التربية وذانك هما بعدا السياسة اللذان يفسر بهما ابن خلدون فساد معاني الإنسانية.

في الظاهر هناك تناف مطلق بين التشيع والوهابية. في الحقيقة هما نفس الشيء لكن الفرق هو أن الثانية امر واقع يستعمل الدين في الأقوال وعكسه في الأفعال .

والأول يجعل الدين مردودا إلى وظيفته السياسية التي هي الفهم الفولتاري للدين من حيث هو أداة تخدير لسلطة تزعم معصومة وهي أصل كل فساد .

وما يجري في السعودية وما يجري في إيران هو من نفس الطبيعة من حيث المسمى لكنه يختلف من حيث الاسم : المعركة بينهما هي حول الاسم وليست حول المسمى . وما يبدو خروجا على الوهابية وخروجا على الشيعية هو في الحقيقة بداية ظهور ما أسلفت بيانه . فالفتنة الصغرى هي أصل الفتنة الكبرى: دين خدعة.

ولا يفترن أحد بالمظاهر فمن يحكم إيران ليس الملالي بل المليشيات التي هي أفسد حتى من الجيش المصري والسوري ودور الملالي هو التغطية على هذه المافية الحاكمة الفعلية. وكان ذلك عين ما تقوم به القبلية الغالبة

السعودية وتغطي عليه ما تسمى بجماعة العلماء . والآن المرتزقة يعوضون القبيلة.

وبذلك افتضحت علاقة الفتنة الصغرى بالكبرى : العلمنة التي جربها أتاتورك في تركيا والشاه في إيران وبورقيبة في تونس يحاولها صاحب المنشارية السعودية وهو ككل أحمق يجرب المجرب الذي تبين فساده وفشله في علاج المشكل الذي تبين حتى عند أهله إذ تبين أنه تأله مآله الفساد في الأرض وسفك الدماء.

ما حدث في الغرب وما يجري من محاكاة الشرق له محاكاة كانت جوهر الباطنية عندنا صار عالميا وآل إلى التبعية الروحية التي تعتبر التدمير تعميرا والسراب ماء زلالا تجري إليه جريها

إلى حتفها . وكل ذلك لأن هذه النخب تؤمن بدين العجل فتعبد معدنه بربا الأموال وخواره بربا الاقوال : حكم مستبد وفكر مخادع.

والآن تفهمون سر الحرب على ثورة شباب الأمة التي سميت بالربيع وضم تركيا لهم واعلان الحرب عليها من أعداء الأمة الخمسة:

« اثنان يمثلان ما تقدم على الإسلام) الصفوية والصهيونية)

« واثنان يمثلان من يتصورون أنفسهم خلفوه (روسيا وأمريكا (

. والخامس هو كل العملاء العرب لهؤلاء الأعداء من الإقليم وخارجه .

صمود شباب الثورة هو العون الرئيس لنجاح الثورة الأعمق وهي ذات وجهين كلاهما متعين في تركيا وتونس:

1. فشل محاولة العلمنة التي هي جوهر الباطنية قديما والظاهرية حديثا

2. العودة إلى دور الثورة الإسلامية التي كانت مغيبة أي الجمع بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف غاية لثورة التحرر والتحرير.

وعندما ترى سكوت العالم كله على ما يجري في سوريا وما جرى قبله في مصر وما يجري في ليبيا وما يجري في اليمن وما يراد لتونس تفهم أن مشروع سايكس بيكو الثانية ورديفتها الصفقة الكبرى بتمويل من أحفاد سايكس بيكو الأولى ورديفها وعد بلفور سرعان ما يخطر على بالك علاقة استهداف تركيا بالثورة .

فهي تستهدف لأنها علاقة الوصل بين كلا السايكسين والرديفين : منع الاستئناف الإسلامي بشكل حديث يكون اتحادا يجمع ما ليس بغربي من محيط الابيض المتوسط حتى يكون ندا لأوروبا فيتحقق التحرر ويستكمل التحرير. لكن العملاء العرب والصفوية والصهيونية وسنديهم روسيا وأمريكا وأوروبا لن يرضوا بشروطهم .

وهذه المعركة هي التي ستكون شرط الاستئناف لأن مجراها بروح العودة إلى التاريخ هي التي ستجعل الأمة قادرة على التحرر من عطالة التربية والحكم العنيفين ومن ثم باسترداد المسلمين للدور الذي حاولت وصفه في المعادلة الوجودية. فالعلاقة بالطبيعة وما بعدها وبالتاريخ وما بعده بوصف المابعدين هما التفاتان متلازمان يحيلان إلى ما يتعالى عليهما هما ما يميز الإنساني على الطبيعي .

وهو ما يقتضي ضرورة التحرر من القول بالمطابقتين وما يترتب عليهما من القول بوحدانية العالم. والتحرر منهما يؤدي إلى القول بعلاقة علوم الانسان ومنها العلوم الطبيعية مستوى أولا بما يجعل الإنسان في علاقة بما يتعالى

على العالم لكونه هو مصدر نوعي المقدرات الذهنية النظرية والعملية بوصفهما أداتي سلطانه على الطبيعة والتاريخ.

ويكون ذلك بتأويل ما بعدهما تأويلا يجمع بين الضرورة الطبيعية والحرية الإنسانية وتفاعلهما في الاتجاهين وأصلها أربعتها أي ما وضعه ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة وضعا أوليا لم يكن بوسعه صوغه صوغا متحررا من الاصطلاح الارسطي وعاد إليه الكاريكاتوران بصوغ غير متحرر من الاصطلاح الهيجلي الماركسي وكلا الاصطلاحين يقول أصحابهم بالمطابقتين .

وبذلك يصبح بالوسع الكلام على التوالج بين العلاقة العمودية بين الإنسان والعالم الطبيعي والعلاقة الأفقية بين الإنسان والعالم التاريخي أو بلغة ابن خلدون بين الجغرافيا والتاريخ والتأثير المتبادل بين دور العلاقة الأولى في سد الحاجات الطبيعية ودور العلاقة الثانية في سد الحاجات الروحية ودور السد الأول) الاقتصاد والثروة) في السد الثاني والسد الثاني في السد الأول) الثقافة التراث :(

1. والاقتصاد والثروة هما اللاحم الأول للجماعة وفيه يغلب على علوم الإنسان ما يقرب من قانون الضرورة الطبيعية.

2. والثقافة والتراث هما اللاحم الثاني للجماعة وفيه يغلب على علوم الإنسان ما يقرب من قانون الحرية الخلقية.

3. ورمز الاول العملة أداة للتبادل .

+ ورمز الثاني الكلمة أداة للتواصل .

5. وبذلك نصل إلى الرمزين الأعليين وهما ما يمكن من فهم كيف أن الإنسانية يمكن أن يحكمها بعي دين العجل) الذهب المسروق والخوار) من دون ثورة الإسلام المحررة من ربا الاموال أو تحول العملة من أداة للتبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين ومن ربا الأقوال أو حول الكلمة من أداة للتواصل إلى أداة سلطان على المتواصلين +

الفصل السابع

- الفصل السابع - ربطنا علل تعثر نهوض الأمة حاليا بعلل تعثرها السابق ونسبنا ذلك إلى مستويين:

1. الأول سياسي ظهر في البداية وهو إشكالية الفتنة الكبرى أو إشكالية تأويل سياسة الإسلام في التربية والحكم بما تقدم عليه سياسيا أصلا لها وعلة للصراع بين الرؤية الثيوقراطية والرؤية القبلية لسياسة الجماعة.

2. الثاني لم يظهر إلا في الغاية وهو إشكالية الفتنة الصغرى وهي نفس الإشكالية بما تأخر على الإسلام سياسيا أصلا لها وعلة الصراع بين الرؤية الانثروبوقراطية والرؤية الثيوقراطية لسياسة الجماعة.

وقد أرجعنا مقابلة هذين الأمرين المحيطين بالإسلام ورؤيته السياسية تربية وحكما والتي لم تتحقق بسبب هذه الإحاطة أرجعناها إلى أمر كان موجودا في الحد السابق وعاد في الحد اللاحق . وهو متعلق بنظرية المعرفة والنظر وبنظرية القيمة والعمل اللتين كانتا تحولان دون فهم هذه السياسة القرآنية وهي حيلولة مضاعفة تثناني رؤية القرآن في علاقة النظر والموجود أو الاجتهاد وفي علاقة العمل والمنشود أو الجهاد:

• نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين النظر والموجود. • نظرية القيمة القائلة بالمطابقة بين العمل والمنشود .

وبعد أن أثبتنا المسار الفكري الذي حرر المدرسة النقدية من المستوى الاول وما يمكن أن يحرر النهض من المستوى الثاني وصلنا إلى جوهر الإشكالية الحالية بصيغة تجمع بين

العلاقة العمودية التي تصل الإنسان فردا وجماعة بالطبيعة والعلاقة الافقية بين الإنسان فردا وجماعة والتاريخ وترجمانها بثمرتهما التي هي:

١ حل الإنسان لمشكل سد حاجاته العضوية بتطبيق ثمرة النظر من حيث هو علم بقوانين الطبيعة. وذلك بالتعاون والتبادل والتعاوض العادل .

.2 حل الإنسان لمشكل سد الحاجات الروحية بتطبيق ثمرة العمل من حيث هو علم بسنن التاريخ. وذلك بالتواصل والتفاهم والتعارف الصادق .

وبينا أن أداة التبادل هي العملة أو رمز الفعل وأن أداة التواصل هي الكلمة أو فعل الرمز وأن كل إشكالية الإنسانية تكمن في مآل هذين الأداتين:

.1 فإن بقتا أداتين للتبادل والتواصل كانت البشرية متآخية ومتساوية فعم السلام فيها .2 وإذا صارتا سلطانا على المتبادلين والمتواصلين أدتا إلى الاحتراب الأهلي في كل جماعة ثم بين كل الجماعات.

والرؤية الإسلامية تنقلب إلى عكسها بالتحريف الروحي في الثيوقراطيا أي السياسة المافياوية الخفية تربيتها كنسية وحكمها حكم بالحق الإلهي وكذلك بالتحريف العقلي في الأنثروبوقراطيا التي هي نفس السياسة معلمنة وهي سياسة مافياوية علنية تربيتها كنسية معلمنة وحكمها حكم بحق إلهي

معلمن لأن أساسه تأليه الإنسان.

فتكون البنية العميقة فيهما نفس البنية الواحدة وهي ما أطلقنا عليه اسم "دين العجل" ببعديه أي برمز الفعل أو ربا الأموال (سلطان العملة على المتبادلين) وبفعل الرمز أو ربا الاقوال (سلطان الكلمة على المتواصلين (.

وتلك هي الخاتمة التي وصلنا إليها في الفصل السابق والتي بينا فيها: .

1. أنها في الحالة الأولى تدين للفلسفة التي نشأت في غاية العصر القديم والقائلة بالمطابقتين والموروثة عن افلاطون جزئيا وعن أرسطو كليا .

2. وأنها في الحالة الثانية تدين للفلسفة التي نشأت في غاية العصر الحديث والقائلة بالمطابقتين والموروثة عن هيجل جزئا وعن ماركس كليا .

ويترتب عليهما اعتبار الدين والفلسفة أداتين للتربية التي هي عنف للسيطرة على الأرواح والحكم عنف للسيطرة على الأبدان بصورة تجعل الوسطاء يسيطرون على كيان الإنسان الروحي والأوصياء يسيطرون على كيانه العضوي . فلا يبقى كما عرفه القرآن خليفة في الأرض ليعمرها وكما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" بل يدعي الربوبية فيدمرها .

وبذلك ضاعت معاني ثورة الإسلام التحريرية من الوساطة والوصاية ومن تحول العملة من أداة للتبادل إلى سلطان على المتبادلين وتحول الكلمة من أداة للتواصل إلى سلطان على المتواصلين . وما جرى في مستوى الفكر الذي أحاط بالإسلام قبله وبعده حصل في مستوى الأحياز الطبيعية

والحضارية فكانت الإحاطة بدار الإسلام مكانا وبتاريخها زمانا هي الإشكالية التي تجعلها خاضعة للحرب الدائمة عليها .

ولو لم أكتشف البنية العميقة الواحدة للنظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي وهي بنية عبرت عنها بالرمز القرآني في قصة العجل ببعديه المعدن الذي كان رمز العملة) الذهب) والخوار الذي كان رمز الكلمة) الخوار) لاستحال علي تبين طبيعة المرض الذي يصيب

المجتمعات الإنسانية والذي هو ربا الأموال وربا الأقوال وهما الامران الوحيدان اللذان خصهما القرآن بموقف مطلق من الرب ليس فيه نسبية ولا يعلو عليه إلى الشرك بالله، الحرب على ربا الأموال والمقت الأشد من يقول ما لا يفعل .

وهو ما يعني أن النظامين الثيوقراطي والأنثروبوقراطي أو العلماني اللذين يبدوان في الظاهر متناقضين هما من طبيعة واحدة والفرق بينهما هو في الغطاء الله والإنسان وكلاهما لا يتعلقان بالله والإنسان حقا بل إما بتأنيس الله:

1. فتانيس الله يتمثل في نسبة حيل التربية الكنسية والحكم بالحق الإلهي إليه . 2. وتاليه الإنسان يتمثل في نسبة حيله التربية العلمانية والحكم العلماني إلى حقيقة الوجود التي تظن مطابقة لعلم الإنسان وتقييمه .

وفي الحالتين لا يمكن لهذا الخلط أن يحصل من دون القول بالمطابقة بين النظر والعقد و العمل والشرع. وإذن فالمشكل الأساسي لكل ما تعاني منه الإنسان من تعريف للفكرين الديني والماسمي وما حاول الإسلام اصلاحه بمنهج التصديق والهيمنة النقدي للتحريفين هو هذين المطابقتين اللتين

تؤسسان لتأنيس الله في الثيوقراطيا وتأليه الإنسان في الانثروبوقراطيا وكلتاهما خطاء منافق للأبيسيوقراطيا .

وعندما أنفي شرعية الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا فإن الكثير قد يتصورون أني اعتمد منطق تعريف الرؤية الإسلامية للسياسة من حيث هي تربية وحكم تعريفا سلبيا مضاعفا من جنس الإسلام لا هو مادية يهودية ولا هو روحانية مسيحية أو حتى لا هو رأسمالية ولا هو اشتراكية من هذه الخرافات السائدة.

فليس عندي من هو أحقر من كلام الدعاة على وسطية الإسلام كما فهموا تعريف أرسطو للفضيلة بكونها وسطا بين رذيلتين . وهو دليل على سوء الفهم لرؤية أرسطو الخلقية وتقيد بمبادئ منطق ارسطو الثلاثة) الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع) في حين أن اعتبار ذلك لا يتجاوز طريقة التعريف أو لغة للعبارة عن تحادد المعاني في فلسفة أرسطو كما لك تعريف الزاويتين الحادة والمنفرجة بكونهما ليستا قائمتين .

فلا تكون القائمة هي التي تتحدد بهما بل هما اللتان تتحدان بها حتى لو بقينا في حدود المنطق الارسطي .

لكن الإسلام ليس وسطا بين تطرفين فيكون متضمنا لهما وإن بسلبهما بل هما يتحددان بسلبه لأنهما يعتمدان المطابقة التي تؤدي إلى التثليث في حين أن قيم الأفعال في الإسلام مخمسة. ومعنى ذلك أن الحدين الاقصيين هما المحظور والواجب وبينهما المكروه والمندوب و القلب المباح الذي يرجع للإنسان فعل التقييم الذي يدعي صاحبه أنه مطابق ومبني على علم مطابق بل هو الاجتهاد الذي يجعل الفعل جهادا يمكن أن

يجعل المحظور مباحا فعله والواجب مباحا تركه والمكروه مندوبا والمندوب مكروها بحسب الاجتهاد في ظرف الجهاد .

الآن أوسع مجال البحث وأعود إلى مشكلة من يشغل القلب في كل شيء وعلى يمينه شاغلان وعلى يساره شاغلان وكلهم متحالفون عليه . فالإسلام نزلت رسالته في جزيرة العرب ملتقى القارات القديمة الثلاث إذا واصلناها إلى غاياتها فهي بين آسيا وأفريقيا وأوروبا توجد في ما يشبه الجزيرة ليس جغرافيا فحسب بل وتاريخيا فهي تفتح على كل الحضارات الماضية

وأعني بصنفي الحضارات القديمة ما ينتسب إلى الإقليم وما هو آت مما يحيط به من الأقاليم أي من الشرق وهما الشاغلان على شماله ومن الغرب حيث التقت حضارات آسيا (ما وراء النهرين) وحضارات أوروبا (روما القديمة وبديلها من الجرمان) وهما الشاغلان على غربه .

وكانت جزيرة العرب قلب العالم جغرافيا لكنها في آن خارجه تاريخيا وأطرافها مستعمرة من قطبيه الملاصقين لها والمحاطان بما ورائهما من الشاغلين .

ما حققته ثورة الإسلام هي أنها قلبت هذه العلاقة فصارت قلب العالم تاريخيا لأنها توسمت إلى الغرب بشاغليه وإلى الشرق بشاغليه إلى حدود الصين قلب الشرق الاقصى وحدود نصف فرنسا قلب الغرب الأقصى قبل اكتشاف أمريكا . وفي الغاية وصلت إلى ما يتجاوز الصين وما يتجاوز أوروبا لأن اكتشاف أمريكا يرجح أنه من صنع المسلمين وليس من صنع اسبانيا .

وما ضعفت دولة الإسلام جاءها الهجوم من الغرب أولا بحلف بين شاغليه

) الصليبيات) ومن الشرق ثانيا بحلف بين شاغليه (المغوليات) وكان لهما في الحالتين حليف من الداخل هو دولة الباطنية في مصر ويهود أوروبا الذين مولوا حروب أوروبا على الشرق وخاصة حروب شارل الخامس على ضفة المتوسط الجنوبية ومنها تونس والجزائر وليبيا .

ولما فشلت حروب الاسترداد بفضل الدور الذي أدته الخلافة العثمانية بعد نكوص العرب إلى ما كانوا عليه في الجاهلية وهو نكوص لا دخل للأتراك فيه لأنه بدأ منذ سقوط الخلافة الأموية وبلغ الغاية في الخلافة العباسية اضطر الغرب إلى الاستدارة حول قلب دار الإسلام لإخراجه من دورة الاقتصاد العالمي بالتواصل المباشر مع المحيطين به بنوعي كل منهما .

وذا استقر الاستعمار الغربي في الهند والصين خاصة جعلهم بنجو ما أعداء للإسلام أو ساعين للانتقام من أهليه وكان ذلك جزءا من سياسة المستعمر لخطه الساعية إلى الانتصار على وهو ما نراه الآن من تخالف بين المحيطين بالإسلام من الغرب ومن الشرق في معركة يريدونها حاسمة لمنع الاستئناف .

مما يجري في الهند و الصين خاصة إزاء مسلميهم ليس بمعزل عما يجري في أوروبا وأمريكا إزاء مسلميهم .

لكن ذلك ليس إلا من أعراض المعركة مع القلب أي الاقليم الذي يعد قاطرة الحضارة الإسلامية لأنهم يعلمون أن اساس الحصانة الروحية والمناعة المادية توجد في الإقليم الاوسط وخاصة عربه وأتراكه وأكراده وأمازيغه وأفارقته اي اولئك الذين أفشلوا الصليبيات والمغوليات والاستردادیات والاستعماريات وشرعوا خلال ذلك وبعده في استرداد

المبادرة الفاعلة .

وإذن فالمعركة لم تبق مقصورة على الإقليم وحده بل صارت عالمية. ويمكن القول إن كل حروب الإسلام من غيره عليه أو منه على غيره حروب عالمية بالأساس أولا لأن نظرية الإسلام تعتبر المعمورة كلها دولته الممكنة ولأنها حرب لا تجري في حضارة واحدة كما كانت الحال في حروب الغرب الاستعمارية التي كان العالم غير الغربي مجالها وليس طرفا فيها ولأنها كانت نشأة حضارة ليس لها سابق وليس لها لاحق لأنها فريدة النوع إذ هي تتأسس على رسالة كونية للإنسانية كلها .

سيقال أنت تبالغ أنسيت الحربين العالميتين الاخيريين؟

طبعا لا يمكن أن أنسى لأني من اكتوى بهما معا بل أسرتي المباشرة. لكنهما ليستا حربين عالميتين إلا بالتبعية. فهما حربان أوروبيتان خالصتان جرتا في مرحلتين واحدة داخلية للتنافس على المستعمرات والثانية داخلية للتنافس على حكم أوروبا وما استعمرته بينهم ومعهم مستعمرتاهم أمريكا وروسيا .

فعندما قتل الأمريكان أختي وخالي وابن عمي في الحرب الثانية وعندما جندت فرنسا أبي في الحرب الاولى وعندما جندت فرنسا الكثير من شباب تونس والجزائر في الحربين العالميتين وفي حرب فياتنام لم تكن حربها عالمية علينا لجعلنا فرنسيين بل لإبقائنا عبيدا لها. لم تصبح أي "مستعمرة" سيدة وصاحبة الدولة بخلاف ما كانت عليه سياسة الفتح الإسلامي .

كل دول الاسلام من جوار الصين إلى جوار فرنسا لم يكن حكامها من

العرب إلا في زمن قصير في بدايات الفتح بل كان حكامها من أهلها ولا يجمعهم إلى الإسلام وليس العرق ولا اللغة ولا أي شيء مما هو دون الإسلام موحدا لهم على منزلة الإنسان بوصفه خليفة لا يعبد عبدا بل هو يعوض العبودية لغير الله بالعبودية لله وحده: ثورة عالمية.

لم يكن الفتح حرب شعب على شعب لإفنائه وأخذ ارضه وثروته بل كان حرب الإنسان على ما ينال الإنسانية من حيث هي ما خلق إلا لعبادة مثل الجن في الرؤية القرآنية.

واليوم يحاكي الغرب هذه الرؤية ولكن بموقف يبدو وكأنه "يؤسس" لشعوب حرة كما يوهم الظاهر. وهو في الحقيقة يعمل العكس تماما كما تبين كذبة الهند أكبر ديموقراطية.

فلا الهند ولا حتى الصين فضلا عن اليابان وكوريا الجنوبية وكل أوروبا رغم عنتريات الفرنسيين -ينبغي الا ننسى أن رمزهم الديك - ليست إلا مستعمرات أمريكية وأوروبا

الشمالية التي كانت مستعمرات سوفياتية بعد الحرب الثانية التحقت بها بعد سقوط جدار برلين وهي خاضعة تماما للسيطرة الأمريكية مع وهم السيادة لكن خراجها لأمريكا .

وأداتا السيطرة هي بعدا العجل: الدولار والانجليزية. فالقوة المادية للدولار والقوة الرمزية للإنجليزية. وفي نفس الوقت كلهم مجندون للحرب على من يعتبرونه الخطر الوحيد الذي لن يستطيعوا إزالته ما ظل قلب المسلمين نابضا بالقرآن وإرادتهم تحركها منزلة الإنسان في الرسالة الخاتمة: العزة والمجد .

لم يفن الإسلام شعبا ولم يقتل لغة ولم يلغ تراثا ولم يفرض على أي شعب فتح الله بصيرة شعبه للإسلام أن يتخلى عن ثقافته أو عن وطنه لكنه فتح للجميع المشاركة في نشر الرسالة وخدمتها وأداء الدور الذي يؤهله له ما لديه من ملكات وقدرات فصارت شعوب الأمة تتداول على خلافتها والجميع معتز بدوره.

من يتصور الهند دولة مستقلة واهم . فهم يمثلون النوع الحديث من عبيد الأمريكان خاصة والغرب عامة.

وجدوا كلفة العبيد الأفارقة كبيرة فحرروا ما بقي منه وهم قلة لنقلهم إلى العبودية الجديدة وهي عبودية العمل التابع . لكن سودان افريقيا تحرروا وكان للإسلام في ذلك دور الهنود فهم عبيد لأمريكا وهم في بلادهم .

وما يجعلهم يبدون متقدمين تقنيا وعلميا علته إعدادهم لخدمة الشركات العالمية التي تجد في أجورهم الزهيدة أداة تنافس بها بالحد من كلفة الانتاج . لكن الهند ما تزال تعمل

بالطبقات الثابتة ومنها طبقة المنبوذين -الانتوشابل -وهم يلهونهم بالحرب على الإسلام

والمسلمين . حربهم عليه خوفا من تحريره للإنسان .

ولذلك فلا تعجبوا من الحلف الخفي سابقا وقد صار في عهد الوقع ترومب عانيا لإسقاط دولة باكستان التي يفرض عليها ما يفرض على بلاد الإسلام نخبا ليست مسلمة إلا بالاسم لأن الاستعمار الأمريكي يختارها . وجل حكام المسلمين إن عملاء ومنهم من يحمل جنسية المستعمر والمنشاري

يباهي بمربيته اليهودية من اثيوبيا .

وما يؤسفني حقا هو ما عليه قيادات الإسلام السياسية والتربوية عامة والعربية منها على وجه الخصوص من لا مبالاة بضرورة تحقيق ما يمكن أن يحمي المسلمين في العالم كله بحلم اربكان الذي حاولت تركيا وباكستان وماليزيا وقطر واندونيسيا مواصلته دون جدوى. ويمكن للدول الإسلامية التابعة للسوفيات سابقا أن تكون سندا عظيما لتركيا .

فلن يردع روسيا من تهديد تركيا إلا تحرك هذه الشعوب لأني أعلم أن روسيا تلم بتحقيق سايكس بيكو الثانية لتدارك حصتها التي خسرتها بسبب الثورة وتتمنى اخراج تركيا من أوروبا وحصرها في الاناضول لتسترد استنبول والدردنيل كما وعدوها قيصرها في مشروع اسقاط الخلافة واقتسام أرضيها ء

ولن يردع الخونة والعملاء من حكام العرب ونخبهم الخادمة لهم وللمستعمر إلا استمرار ثورة الربيع وشمولها كل بلاد العربء

واعتقد أن نصر تركيا في ادلب وفي ليبيا سيكون الضربة القاضية لمؤامراتهم عليها وعلى الثورة.

وكل تخريف حول الخوف من عودة الخلافة بالمعنى القديم هو من "خوار" عجل النخب.

فأولا قيادات تركيا ليسوا بحمق صاحب المنشار أو مغرب الديار مرشده حتى تفكر في ما تعلم أنه لم يعد مناسبا للعصر وأن ما يناسبه يجمع ما فيها من فضائل ويتحرر مما شابها من رذائل وذلك بالبديل الذي يمثل ما يشبه

الولايات المتحدة الأمريكية التي هي فدرالية 50 دولة تجمعها شروط السيادة.

لكن الحمقى من القيادات العربية مستعدة أن تخرب الوطن كله ناهيك عن دار الاسلام حتى يوهموا أنفسهم بأنهم أمراء وشيوخ وملوك ورؤساء دول وكلهم يعيشون الذل والمهانة محميات تابعة ومتسولة للحماية أو للرعاية او لهما معا لا لشيء إلا لكي ينكصوا إلى الحرب الأهلية الدائمة لجاهليتهم القديمة.

ولو تنازلوا لبعضهم البعض لكانوا قلب دار الإسلام بفضل القرآن ولا يملكون من ثورات مادية وروحية ونخب قادرة على شروط التحديث لحيازتها على شروطها لو اجتمعت امكاناتهم بحيث إن تركيا في تلك الحالة لا تخيفهم بل بالعكس ستكون الفائدة متبادلة ولن ترهبهم لا إيران ولا إسرائيل فتكون السيادة.

لذلك فلا بد ان تنجح الثورة في سوريا وفي ليبيا علامتين على أن تركيا فهمت أن مصيرها لا يقبل الفصل عن مصير الشعوب الخمسة الذين ذكرت أنهم هم من أفشل كل الحروب التي استهدفت الأمة: العرب والترك والأكراد والأمازيغ ومسلمو افريقيا ما دون الصحراء من الصليبيات إلى اليوم.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

أدواء النخب العربية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

60 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 16
الفصل الثالث 26
الفصل الخامس 50

م اريف

توذس ل -27-06 /1441 22-01-2020 (لأسماء والبيان

الفصل الأول

- الفصل الأول ب سبق أن صنت النخب في أي جماعة بشرية إلى خمسة أصناف تؤدي فيها الوظائف العشر

التي لا تخلو منها حضارة. سأذكر بها ثم أحاول بيان ما يعتور النخب العربية التي هي عينة منها من عاهات هي على ما عليه الأمة.

والهدف الأول هو فهم الرأي الذي عرضه ابن خلدون لتعليل أصل هذه العاهات واصطلاح على تسميته ب"فساد معاني الإنسانية" والهدف الثاني فهم وضعية الأمة الحالية معتذرا

فمم أعتذر ولن؟

اعتذر مما قد يشوب البحث من تعميم غالبا ما يكون الشاذ فيه مبررا له لأنه دليل صحة القاعدة.

واعتذر لمن يظلم بهذا التعميم الذي هو إجرائي وليس حكما على من قد يكون الشاذ الذي يحفظ ولا يقاس عليه من بين نخب الأمة في وضعها الحالي لأن حكم ابن خلدون صحيح في مجمله كما سنرى .

سيأتي الكلام في حكم ابن خلدون حول تعليل فساد معاني الإنسانية في أي جماعة . البداية ستكون التذكير بالتصنيف : لا بد من خمسة نخب مضاعفة 2. الجماعة فتكون فيها عشرة . نخبة الإرادة ونخبة المعرفة ونخبة

القدرة ونخبة الذوق وثخبة الرؤية.

والأولى هي الساسة والثانية العلماء والثالثة الاقتصاديون والرابعة الفنانون والخامسة أصحاب الرؤى.

فأول قسمة زوجية تتمثل في أن كل واحدة منها فيها من يميل إلى الاستعمار في الأرض قيمة أعلى ومن يميل إلى الاستخلاف في الأرض قيمة أعلى .

وبلغة أوضح تتقسم كل نخبة إلى المخلدين إلى الأرض وإلى المتعالين عليها .

وطبعا يوجد بين هذين الحدين الأقصيين من يجمع بين الميلين فلا ينسيه أحدهما الثاني ولكن بتقديم وتأخير ما يجعل النخب خمسة أنواع بمعنى أن النخب تصبح خمسة ضارب خمسة أي 25 نوعا ء

وقد اكتفيت بالحدين الأقصيين أي المخلد إلى الأرض والمتعالي عليها أي المادي الخالص والروحاني الخالص وهما موجودان أمرا واقعا في الظاهر.

لكنهما وجودهما في الحقيقة شبه مستحيل لتناقضه مع كيان الإنسان المؤلف من هذين البعدين أي العلاقة بالأرض وبما يتعالى عليها .

فأحقر البشر له في لحظات صحو من الوعي بأنه ليس دودة بل فيه نبض الإنسان . وأكثر الناس تعمما له سقطات تجعله أقل من دودة.

فيبقى النوعان الموالیان أي الجامع بين الحدين الأقصيين بتقديم وتأخير . نخب تجمع مع تقديم الدنيا على الآخرة ونخب تجمع مع العكس .

وهذا سياسيا يعطينا بلغة حديثة يمين اليسار إذا لم يكن ملحدا لأنه يعسر

على الملحد أن يعلل به البعد المتعالي على الدنيا مثل العدل والمساواة بين البشر ويسار اليمين إذا لم يكن ملحدا لأنه يعسر على الملحد أن يرى فائدة من الجمع بين الاقتصادي والاجتماعي : فالتعليل بالشعبوية بين الناخبين والنفاق عند المستهلكين لا تكفي لتقديم الإيثار على الأثرة. ويبقى قسم ثالث هو نخبة المتذبذبين بينهما فيكون وسطا وينضم إلى المنتصر منهما لأنه انتهازي .

ا "الفصل الأول" لذلك فلا يحسب إلا بهذا المعنى رغم دوره في ترجيح كفة أحدهما على كفة الثاني في

لذلك اكتفيت بالمضاعفة فكانت النخب عشرا لا أكثر ولا أقل أعني في الغاية لأني اعتبر أقصى اليمين وأقصى اليسار ليس لهما مستقبل في نظام ديموقراطي ذي اقتصاد ليبرالي ولأن الوسط يرد إلى الفائز منهما انتخابيا لأنه الأنجح اقتصاديا .

وما قلناه عن الإرادة في السياسة ممثلة بالأحزاب أو القوى السياسية يصدق على بقية النخب أي نخبة المعرفة وعلى نخبة القدرة وعلى نخبة الذوق وعلى نخبة الرؤية لأنها جميعا النظام الديموقراطي ذي الرؤية الليبرالية اقتصاديا تعير بنفس المعايير.

فينتج من ثم أن الإرادة نوعان: إرادة تقدم المادي على الروحي من القيم ((قيمتا الاقتصاد) استعمال وتبادل (وقيمتا الروح (كرامة حرية) (وعكسها .

ومعرفة تقدم التجريبي على العقلاني وعكسها .

وقدرة تقدم الثروة على التراث وعكسها . وقيمة الذوق تقدم التشكيلي على التمثيلي وعكسها .

ورؤية تقدم الديني على الفلسفي أو العكس.

وتلك هي النخب العشر في كل حضارة.

والزوجية ليست تناقضية بخلاف الرؤية الجدلية لأن الغيرية لا تعني التناقض ولا حتى التضاد إلا في رؤية هيجل العرجاء إذ التنوع يتجاوز التناقض والتعارض والتضاد وهو غير محصور العدد وقد يكون لا متناهيا وهو من آيات الخلق .

وهذا التصنيف ليس تحكميا بل هو مستمد من تعريف الإنسان تعريفا يتطابق فيه الفلسفي والديني . فالإنسان دينيا مستعمر في الأرض ومستخلف فيها . وهو فلسفيا كائن طبيعي بكيانه العضوي وما بعد طبيعي بوعيه بكيانه العضوي. والفرق بين التعريفين عند من يعقلون فرق لفظي أي في الأسماء وليس في المسميات. والتعريف الديني أكمل لأنه يتجاوز المقابلة بين العضوي واللاعضوي في الإنسان إلى ما فيكون تعريفا أكمل لأنه يجعله محققا بذاته عبن قيامه من خلال علاقة عمودية بالطبيعة (التعمير) وعلاقة أفقية بالتاريخ) الاستخلاف) .

فـ"المستعمر في الأرض" تعني أنه يعمر الأرض شرطا لقيامه العضوي. وـ"المستخلف في الأرض" تعني أنه ينظم وجوده فيها شرطا لجعل القيام العضوي المستمد من الأرض ينتج عما يصل إليه بنظره ليكون عمله على علم بقوانين العالم وبطبيعة حاجاته التي لا يمكن سدها إلا مما يجده فيها وذلك هو دور سلطانه أو خلافته لسياسية علاقته بالعالمين الطبيعي

والتاريخي .

ولهذه العلة اعتبرت القرآن ليس نصا دينيا فحسب بل هو أيضا نص فلسفي بل وأكثر من فلسفي لهذه الحيثية الدقيقة التي يغفل عنها علماء الدين وعلماء الدنيا لأن كل المعاني الكلية التي وردت فيه هي الواحد المشترك بين الديني والفلسفي مع ما يتجاوز به الأول الثاني من كمال التعريف ولكن بشرطين أن يكونا كلاهما كونيين وأن يكونا غير محرفين . والقصد بكونيين انطباقهما على الإنسان من حيث هو إنسان والقصد بغير محرفين التخلص من وهم المطابقة المعرفية) ابستمولوجيك (والقيمية) اكسيولوجيك) ..

ال ا ا س التعامي بز "آ-_ 1 - الإنسان حقيقة مطلقة هي عين حقيقة الأشياء في ذاتها لكأن الوجود مطلق الشفافية والعقل مطلق النفاذ ذو بصر حديد وليس علمه اجتهادا نسبيا وأن ما يقيمه الإنسان قيمة مطلقة وليس جهادا نسبيا .

ذلك أن ادعاء المطابقة يعني التأله اللاواعي وتوهم الإحاطة المعرفية والقيمية. وكلتاهما مستحيلة على الإنسان وهو معنى كونه خليفة وليس ربا ء

فما نعلمه وما نقيمه إضافي إلينا في حدود الممكن لنا بحسب منزلتنا الوجودية. ولا يوجد من يستطيع صادقا ادعاء الجهل بذلك .

فلا أحد مهما طغى يجهل أن إرادته محدودة وعلمه محدود وقدرته محدودة وحياته محدودة ورؤيته محدودة . ومن ثم فهو يعلم أنه ليس ربا بل مربوب وليس مألوها بل آله فيكون وعيه بذاته حتما وعيا بحدوده فلا

يستطيع نكران ذلك إلا بالأقوال .

يكفي أن يمرض أو أن يموت أحد أحبابه أو أن يفقد شيئا من بدنه أو مما يعتبره جزءا من كيانه حتى يدرك أنه فان وأنه مائت وأنه ضعيف وأنه جاهل وأنه عاجز وأنه لا يرى كل ما ينبغي أن يراه فيعلم من ثم أنه عين الوعي بكيانه وبإضافة كيانه إلى ما يتعالى عليه وحاجته إلى العالم وحاجة العالم إلى ما يتعالى عليه . وإذا ظنه غنيا عما يتعالى عليه فقد ألهه وتلك هي علة استحالة الإلحاد في الحقيقة: لأن الملحد يؤله الطبيعة أو الصدفة والضرورة فيعتبرهما المتعالي حتما بالقياس إلى ذاته المتدانية.

فالإنسان ما أن يصدق نفسه حتى لا يصدقها ما تزينه له من الأكاذيب التي يبني عليها التأله سواء كان طغيانا سياسيا أو معرفيا أو اقتصاديا أو فنيا أو رؤيويا -وهي أنواع التأله التي أحصاها ابن خلدون في المقدمة والتي هي أمراض المجتمعات العربية خاصة . ولكن هي علامة انحطاط أي نخبة تعاني منها .

وقد كتبت في مفهوم التأله الذي هو من أهم إبداعات ابن خلدون في نظريته في الفلسفة

تشخيصي الذي انطلق منه في هذا البحث واعتذرت عنه من البداية هو أن النخب العربية

العشرة -وحتى ال25 لأن التطرفين موجودان بسبب عدم وجود الديموقراطية والاقتصاد الحر والوسط موجود بل هو طاغ أعني الانتهازية النخبوية المطلقة- ومن ثم فهي ليست عشرة بل 5 5 فتكون 25 وتلك هي علة ظاهرة التفتت في قوى الأمة السياسية حتى ليكاد كل فرد يصبح

حزبا. ففي تونس عندك 220 حزبا وهي أذرع المافيات التي تمثل هذه الأدواء التي وصفت .

ومعنى ذلك أن كل حزب يمثل جماعة مافياوية وطاغية صغير في خدمة مافياوي حقير يمولهم ويتخفى وراءهم . واليوم الممولون هم خاصة زعماء الثورة المضادة العربية التي مولهم ومول التدخلات الأجنبية عندها وعند الأقطار التي ثار شبابها مثل التدخل الروسي والامريكي والإيراني والإسرائيلي .

وقس على تونس كل بلاد العرب وخاصة تلك التي لها ثروة طبيعية تجعلها في آن خاضعة مافياتها الذاتية التي صارت أدوات مافيات أعلى تحميها بقواعدها العسكرية ضد شعبها الذي يحرم من ثروات وطنه .

وما قلته عن نخبة الإرادة أو الساسة يقال مثله على نخبة المعرفة والقدرة والذوق والرؤية.

فكل حزيب يستتبع البعض من هذه النخب الأربع الباقية التي تكون في خدمته .

فتجد التحزب في الجامعات وفي المؤسسات الاقتصادية والثقافية والفنية والرؤيوية (رجال الدين والمتفلسفة): تلك هي بابل العربية التي يعسر أن تجد فيها تمثيل حقيقي لإرادة

الجماعة يمكن أن تؤسس لعمل ذي نظام يحقق شرطي السيادة أي الرعاية والحماية

وما يعنيني الآن هو أن ما يجري في المناخ العام - وهو سياسي واقتصادي

وثقافي- ليس بمعزل عن نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) وعن نظرية القيمة (الأكسيولوجيا) وما يتحد فيه الديني والفلسفي الكونيان والسليمان من التحريف إذا أمعنا النظر وحاولنا الفهم العميق ولم نكتف بقراءة أحداث التاريخ الحاضر قراءة صحفية سطحية دون تمحيص كالحال في جل التحليلات المسيطرة على الفكر العربي الحالي الذي ما يزال دون عمق فكر ابن خلدون أو ابن تيمية أو الغزالي ممن لم تعمهم الفلسفة اليونانية عن فهم ما يتجاوزها بأشواط في النظريتين المعرفية والقيمية كما وردتا في القرآن الكريم .

ولولا ذلك لما احتجت للاحتجاج بابن خلدون الذي لسوء الحظ لا تجده حاضرا في التحليل المزعوم علميا لمحللي الفضائيات ولا يختلف عنهم من يزعمون علماء دين أو علماء دنيا (فلاسفة)"بو زوز سوردي" (لا يساوي فلسا بالتونسي (لظنهم أن ما يجري ليس له قوانين كونية وأن ابن خلدون لم يسبق إلى اكتشاف بعضها فكانت بداية النهضة منذ القرن الثامن الرابع عشر وليس مع غزوة نابليون كما يزعم مؤرخو عقاب الزمان.

فالقول إن النهضة بدأت مع غزو نابليون لمصر فيها كذبتان:

. أولاهما الزعم أن الجسد الميت يمكن أن يوقظه الوخز فتكون وخزة الغزوة هي التي . والثانية أن مصر هي أم الدنيا ء

فلا مصر أم الدنيا ولا الميت يوقظه الزلزال فضلا عن الوخز.

الأمة بدأت يقظتها قبل ذلك بكثير وعلاقتها بالغرب لم تكن بمجيئه إلينا بل كانت بذهابنا سقوط القسطنطينية حتى وإن ساوق ذلك تراجع في غرب الغرب في الاندلس .

وليس صحيحا أن ابن خلدون اكتشفه الفرنسيون لما وصلوا إلى المغرب الكبير بل كان قد نقل إلى التركية وتعرف عليه الألمان قبل ذلك بكثير بل إن الإصلاح الديني ما كان ليحصل في ألمانيا لولا تشجيع شارل الخامس منذ ولايته للعهد لوثر ليصلح الكنيسة التي فسدت وتحرير المؤمن من سلطانها في القرن السادس عشر؛ أي تأسيس مفهوم الاستخلاف .

والإصلاح السياسي الذي تلاه في انجلترا حقق التحرير الثاني تحرير المؤمن من الحكم بالحق الإلهي . في انجلترا في القرن السابع عشر أي تحقيقه مفهوم المستعمر في الأرض . فأصبح الإنسان خليفة ومستعمرا في الأرض وليس بينه وبين مستخلفه وسيط ولا بينه وبين شرط وجوده الأرض وصي .

فما يتجاهله أو يجهله أدعياء الحداثة علته العقد المرضية عند بعض النخب العربية على دور الخلافة ودور الإسلام في نشر كونية الرؤية الإسلامية للبعدين .

وقد آن أوان التحرر من الإسلاموفوبيا الداخلية عند النخب المستلبة.

فقد صرنا نسمع الحمقى من النخب الخادمة لقيادات الثورة المضادة حاليا يزعمون أن الأتراك هم سبب الجهل والأمية عند العرب لكأنهم كانوا عباقرة الزمان عندما تأسست الخلافة العثمانية التي يعتبرونها علة تأخر الحضارة الإسلامية في حين أننا نعلم أن العرب بعد الدولة الأموية خرجوا من التاريخ وصاروا تابعين لغيرهم في كل شيء ثم شيئا فشيئا عادوا إلى جاهليتهم والاقتتال الداخلي حول داحس والغبراء.

فالزعم أن سبب التخلف هو الخلافة العثمانية ليس إلا من أكاذيب

الكنيسة -لا أحد من

مثقفي عقاب الزمان قرأ لوثر ومواقفه من الخلافة العثمانية- ومن دور المدارس المسيحية الأرض العربية والتركية التي أنتجت نخبا ما نراه منهم الآن هم أحفادها وهدفهم الأساسي تغذية حرب أهلية بين شعوب الأمة وقبائلها لتنكص دون الأخوة الإسلامية التي كانت سر قوة الأمة وتداول شعوبها على حماية البيضة بصرف النظر عن أقوامهم لأن الرابطة كانت أسمى من العرقيات.

فلما تصور لايبنتس -سفير ألمانيا في فرنسا وأكبر فيلسوف مسيحي على الإطلاق -خطة استعمار مصر وإنشاء اسرائيل وهي الخطة التي طبقها نابليون-لم يكن يعبث بل كان بوصفه من كبار الاستراتيجيين وعلماء الدين والفلاسفة والرياضيين والمناطقة والتاريخ يبحث عن الطريقة التي يقضي بها على قوة الإسلام الذي كان على حدودهم .

لكن الحمقى من النخب جهلا بهذه الحقائق أو تجاهلا جعلوا الأمة وكأنها كانت خارج التاريخ العالمي وأنها بالصدفة استيقظت لأن نابليون غزا أم الدنيا ونسوا أن النظام الذي نشأ في مصر لم يكن مصريا إلا بالجغرافيا لكنه بالتاريخ كان من ثمرات الخلافة العثمانية لأن أسرة محمد علي بلقانية وليست عربية ولا مصرية حتى لا نزيف التاريخ.

ولا يزايدن أحد علي في العروبة . فأنا عربي قح ولا فخر، لأن جميع البشر عندي تعرفهم الآية الأولى من النساء اخوة من نس واحدة ولا تمييز عندي إلا بعلة التفاضل عند الله أي بالتقوى كما تجدد ذلك الحجرات ١13

وغايتي إصلاح الرؤية المزيفة لتاريخ الخلافة دون أن أدعي أنها كانت خالية من الظلم للكثير من البشر ومنهم الشعب التركي نفسه : وليس ذلك لأنها خلافة ولا لأنها تركية.

فالاستبداد والفساد في كل عصر لا يميز في إهانة الإنسان لا بالعرق ولا بالطبقة ولا بالجنس بل هو يعاملهم كلهم سلبا بمقتضى ما يفيد المستبد والفاسد ومن هم من بطانته وخدمه . فحكام العرب أكثر ظلما للعرب من خدمهم المستوردين من خارج العرب.

يكفي أن تعلم مثلا من هم ذوو الحظوة عند أي طاغية عربي وستفهم القصد .

ومثلهم طفاة الخلفاء ولا دخل لكونهم خلفاء ولا لكونهم أتراك .

وهذا القانون ينطبق على طفاة الغرب والشرق لا فرق .

وما لم أعد أستسغه ولا أقبله لا دينيا ولا فلسفيا هو المقابلة الفجة بين عصر الملائكة وعصر الشياطين في فهمنا لتاريخنا . فليس صحيح أن الخلفاء الراشدين كانوا ملائكة وأن الدولة الأموية مثلت بداية عصر الشياطين . هذا الموقف السني الشامل للصحابة لا يختلف عن مثيله الشيعي المقصور على آل البيت نفس المقابلة بين ملائكة وشياطين وهي مقابلة لا يصدقها عاقل لأن قوانين الاستبداد والفساد واحدة وكونية.

والتحرر منهما متدرج ورهن التطور المعرفي والقيمي في تاريخ الإنسان . وتاريخ الأمة بهذا المعنى كله واحد وهو متطور وفيه نكوصات عديدة إذ حتى الملك العضوض ببعناها النبوي لم يكن إلا حلا بمنطق الضرورة التي

تبيح المحظور وهو مبدأ مطلق الشرعية في العبادات وبل المعاملات ولم يبدعه معاوية: كانت الدولة في خطر قاتل علته الحروب الأهلية المتكررة فكان لا بد من "حالة طوارئ" تعطل الدستور دون إلغائه .

وهو ما فعل معاوية الذي هو صحابي مثله مثل غيره لكنه أكثر منهم فطنة وفهما لضرورات المرحلة. لم يعطل نصا بل علق تطبيقه . وهو معنى حالة الطوارئ بلغة الفلسفة السياسية. وهو ليس مسؤولا على عدم الخروج من الطوارئ منذئذ رغم محاولة عمر بن عبد العزيز "الراشد الخامس".

ولولا العزم الأموي واخمادهم الحرب الأهلية بعد الفتنة الكبرى وفتوحاتهم لانتهت دولة الإسلام ولعادت دولة فارس التي اختلق دهاتها كذبة آل البيت التي ظاهرها بيت الرسول وباطنها بيت كسرى أنو شروان . وهذه الكذبة ما تزال سارية المفعول إلى الآن وهي التي حالفت كل أعداء الأمة من الصليبيين إلى الأمريكان والروس مرورا بالمغول والأستردادين .

وقد آليت على نفسي أن أحقق هدفين لا يمكن من دونهما استئناف الأمة دورها الكوني لتكون شاهدة على العالمين:

1. تصحيح الأكاذيب التي زيفت تاريخ الأمة السياسي لإزالة التقاطب بين الراشدين ومن بعدهم وهي عين سياسة الباطنية لتشويه الخلفاء الراشدين والتحقير من عقل الرسول لأنه لو صح أن الصحابة كلهم خلا علي كانوا خونة لكان الرسول غبيا لا يعلم من يختار من الأعوان .

2. تصحيح أكاذيب علاقتنا بالغرب التي تصوروها وكأن كانت بنت غزوة نابليون بداية للنهوض وتأسيسا لدور زائف لمصر التي يعتقدون أنها أم الدنيا .

ولست بذلك أقلل من دور مصر. لكني أعيد الأمر إلى نصابه ذلك ان وهم "أم" الدنيا هو الذي قد يخرجها من التاريخ لأن أم الدنيا لا يمكن أن تكون بقيادة أغبى الرجال وخاصة منذ ما سمي ثورة الضباط . فمصر كان لها دور مثل غيرها من شعوب الإسلام لكنها لم تصل إلى دور حقيقي مستقل عن الخلافة يمكن أن تتفاخر به حتى في عهد المماليك لأنها اضطرت لاستعمال ظلال الخلافة العباسية ولم تستعد دورها إلا بفضل اندراجها في الخلافة الموالية إذ حتى عصر محمد علي

لكن الأهم من ذلك كله هو أن الإصلاح الديني والسياسي في الغرب الحديث كلاهما تأثير مباشر وصريح لقراءتهم الأكثر عمقا من الكثير من المسلمين لجوهر ثورة الإسلام؛ إزالة الوساطة بين المؤمن وربه وإزالة الوصاية بين المواطن وشأنه .

وكلتاهما تمثل غاية ثورة الإسلام؛ كلتاهما فرض عين على المسلم حتى وإن حدت حالة الطوارئ من دور هذين المبدأين لكنهما بقيا على الأقل شكليا وفي النظر والعقد والنصوص .

هدفي إذن مصالحة مع العلاقتين في تاريخنا وفي تاريخ العالم الذي كان حربا سجالا بيننا وبين الغرب الأوروبي وهو الآن لا يزال كذلك وإن كان قد توسع فصار عالميا لأن الغرب صار عالميا مثلنا بعد أن فوق علينا في مرحلة الحداثة المتأخرة.

كنا نحن حضارة العالم والغرب يناوشنا فربح الحرب لما صار هو بدوره عالميا بفضل الاكتشافات الجغرافية والاستدارة حول إقليمنا المركزي الاستدارة التي همشتنا .

ولأننا فعلا صرنا هامشا بالنسبة إليه بعد الاكتشافات التي ألغت دورنا العالمي ظن هيجل أننا خرجنا نهائيا من التاريخ . لكن التاريخ كذب نبوءته إذ عدنا إلى التاريخ أقوى مما كنا قبل ذلك .

لم تبق أي استدارة قادرة على تهميشنا إذ حتى غزو الفضاء لن يكون ممتنعا علينا إذا واصلنا مسارنا الحالي كما أتوقعه .

والعقبة الوحيدة هي ما أحاول درسه هنا أعني مشكل النخب العشر التي لم تتحرر بعد من هذه الرؤى المنحرفة لتاريخ الأمة ولتاريخ علاقتها بالغرب.

وقد وصمت هذه الرؤى المنحرفة وصما يردها إلى كاريكاتورين أحدهما تأصيلي زائف بسبب رؤيته لتاريخنا وعلاقة شعوبنا بعضها بالبعض والثاني تحديثي زائف بسبب رؤيته لتاريخ علاقتنا بالغرب.

والكاريكاتوران ليسا محرفين للتاريخين فحسب بل هما محرفان لما يعتمدانه مرجعية لفكرهما؛ الكاريكاتور التأصيلي محرف للدين الإسلامي مرجعية لفكره والكاريكاتور التحديثي محرف للفلسفة الغربية مرجعية لفكره .

كلاهما يقول بالمطابقتين المعرفية القيمية وهما جوهر التحريف في موقف الكاريكاتورين .

طال البحث لذلك فسأتوقف واعتبر هذا فصله الأول وإن شاء الله سيكون فصله الثاني

عرضا للتعليل الخلدوني لهذه التحريفات وبيان صلتها بفساد معاني الإنسانية عند النخب العربية لأني هنا مهتم بالنخب العربية التي هي أكثر النخب الإسلامية قولا بالإسلاموفوبيا دون فهم لسند رؤيتها تاريخيا وفلسفيا :

صارت النخب العربية أكثر من بقية النخب الإسلامية حربا على قيم الإسلام باسم قيم الحداثة وهم على جهل مدقع بالحضارتين وقيمهما وما بينهما من مشترك كوني .

استأنف البحث في الفصل الثاني من كلامي على فساد معاني الإنسانية. وأبدأ مما قلته ولا يصدقه حتى أكثر الناس إيمانا بثورة الإسلام. فما يسمى حداثة في الغرب ما يزال دون ما سعت إليه ثورة الإسلام التي يجهلها حتى أصحابها أو أدعياء تمثيلها أعني الإسلام السياسي سواء كان حنبليا أو أشعريا .

ولست متكلما في الدين عندما أقول هذا الرأي بل في تاريخ الثورات الحضارية التي يمكن اعتبار الإسلام - إذا اكتفينا بالقرآن والسنة العملية لا القولية التي يمكن التشكيك في بعضها -بداية للتاريخ الذي يكون فيه الإنسان من حيث هو إنسان مدركا لمنزلته الوجودية باعتباره: 1-مستعمرا في الأرض 2 -ومستخلفا فيها .

والتعريف القرآني فيه الفلسفي -حيوان عاقل - مع إضافة يخلو منها الفلسفي لأنه لا يتجاوز منزلة الإنسان في تصنيف الحيوان . وهي دون منزلته في الوجود خاصة إذا اعتبرنا وصف البعدين بكونهما مقومي الأمانة التي لم يقبل حملها إلا الإنسان . وإذن فشتان بين التعريفين . فالقرآني يحدد علاقة الإنسان بعالم الشهادة (مستعمر في الأرض) وعلاقته بعالم الغيب) مستخلف فيها (: وهذا هو موضوع مقدمة ابن خلدون بل وبعد عنوانها "علم العمران البشري (وعلم (الاجتماع الإنساني".

وهذا التعريف المتجاوز للتعريف الفلسفي مع تضمنه هو الذي غاب في

الفكر الإسلامي كله . ولم يتفطن له حقا إلا ابن خلدون أو على الأقل لم يستعمله فيؤسس عليه بداية العلوم الإنسانية أعني ثورة المقدمة الفلسفية. ولذلك فهو في الإنسانيات مثل أرسطو في الطبيعيات. . وقد ترجم هذا التعريف فلسفيا فقال: الإنسان"رئيس بطبعه) فلسفي)

الفصل الثاني

بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (قرآني)" (الباب 2 الفصل (24 .فجعل المنزلة الحيوانية ناتجة عن المنزلة الوجودية .

وقد يتشكك البعض إذا سمعني أقول إني لم أفهم المقدمة إلا بفضل شروعي في محاولة فهم القرآن . وتلك هي بداية التخلص من تحريف علوم الملة الخمسة لعكسها ما أمر به القرآن فجعلته وكأنه ما نهى عنه وجعلت ما نهى عنه وكأنه ما أمر به . فهي عكست فصلت 3 وآل عمران 7 . أهملوا آيات الله في الآفاق والأنفس وأشبعونا تأويلا للمتشابه .

ما قام به ابن خلدون هو التحرر من هذا القلب الغريب في قراءة علماء الملة للقرآن الكريم وللسنة المحمدية وخاصة العملية منها . جعلوا علم القرآن والسنة شروحا لفظية للنصين وليس بحثا علميا في ما تشير إليه وما يرينه الله في الآفاق وفي الأنفس من آياته: والثمرة الأساسية هي تأسيس العلوم الإنسانية.

وأعني بعلوم الملة الخمسة: الكلام والفلسفة (في النظر والعقد) والفقه والتصوف) العمل والشرع) والتفسير الذي هو أساسها كلها . فهذه العلوم خمستها قلبت العلاقة بين النص وما يحيل إليه . فأطلقت العنان للتأويل

دون فهم أن الرسالة تتضمن نظامي فهمها . وقد حددت أولهما فصلت 53 إيجابا . وحددت الثاني آل عمران 7 سلبا . لكنهم فهموا الأول والثاني بالعكس تماما .

وما زاد الطينة بلة هو خرافتا الإعجاز العلمي والإعجاز العددي لأنهما تعالجان هذا العكس فيزعم أصحابهما أن شرح النصوص يمكن أن يكون بديلا من البحث العلمي في الآفاق وفي الأنفس . ومعنى ذلك أن على المسلمين أن ينتظروا علماء الغرب حتى يكتشفوا قوانين الطبيعة وسنن التاريخ ثم يسارع من يسمون علماء مسلمين إلى "تكسير كرايم النص"

التأويل التحكمي بالتفاقه اللساني و"الدجل" البياني .

وبذلك فقد بلغ "فساد معاني الإنسانية"أوجه لأن المسلم لم يبق مستعمرا في الأرض باجتهاده للبحث في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ) الآفاق والأنفس) ولم يبق مستخلفا فيها لأنه فقد علاقته المباشرة بربه باعتباره قد صار"عالة"على من يعمرون الأرض ومن ثم فهو عبد لهم وليس لربه وهم أولى منه بالاستخلاف لأنهم يطبقون بحق معنى فصلت 53 وآل عمران 7 حتى وإن لم يكن دافعهم الإسلام بل لأنهم من ذوي العقول السليمة التي تفهم أن التعمير لا يكون بشرح النصوص والكسل الذي يعتبر معرفة العربية كافية ليكون الإنسان عالما .

سيقال لكنك تظلم الفلاسفة فهم غير المتكلمين والفقهاء والمتصوفة ولا يعتمدون على التفسير اللغوي للقرآن . وهذا من مغالطات من يحاولون تمجيد الفلاسفة في تاريخنا الوسيط والحالي . فالحداثيو العرب مثلهم مثل فلاسفتنا شراح نصوص . لم يكن أحد منهم باحثا في الآفاق وفي الأنفس

بل كانوا شراح لنص آخر هو نص أفلاطون أو نص أرسطو. ما يتجاهله الكثير هو أنهم هم بدورهم عكسوا ما قام به هذان: فـ"قرآنهم"هو نصوص هذين الفيلسوفين ولا تجد فيها أي اكتشاف علمي سواء في الطبائع أو في الشرائع.

لما تقرأ أرسطو وأفلاطون تجد الرجلين يبحثان في آيات الله في الآفاق وفي الأنفس ولا يشرحون النصوص في مجال اختصاصهم إلا لتجاوزها ودرس المجالات التي تتعلق بها. لكن لما تقرأ فلاسفتنا -كالحال اليوم عند حداثيينا- تجدهم يستعرضون نصوص أفلاطون وأرسطو ويشرحونها وكأنها قرآن إذ كان أفضلهم بداية أي الفارابي يقول العلم تم ولم يبق إلا "تعلمه وتعليمه" وكذلك كان يقول أفضلهم غاية أي ابن رشد ء

ومعنى ذلك أن ما وصفته بالكاريكاتور التأصيلي ينطبق على الفلاسفة انطباقه على المتكلمين الفرق بينهما هو نوع النصوص . ويتبين ذلك خاصة عند من جمع بين الصفتين مثل ابن رشد والرازي لأن أولهما فيلسوف متكلم والثاني متكلم فيلسوف: وفيهم استخراج المعرفة من شرح النصوص والتأويل دون بحث في الآفاق والأنفس هو الطاغي .

ولذلك فموقف فلاسفتنا القدامى لا يختلف في شيء عن موقف حداثيينا: الفرق الوحيد هو أن الدور الذي أداه أفلاطون وأرسطو عند القدامى يؤديه هيجل وماركس خاصة عند المحدثين . فهذان يعتبران عند الحداثيين مثل ذانك عند القدامى . كلهم يعتقدون مثل الفارابي أن العلم تم ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم من نصوصهما .

ويكفي لفهم ذلك أن يقرأ أي إنسان ما يقوله ناصر حامد أبو زيد الذي يظن

نفسه ضد النصية في نقده للقرآن فأبدو وكأني من رأيه في عدم الاكتفاء بالنصوص . ولكن ما أن تنظر في عمله -دون حاجة إلى عميق فحص- تجده لا يبحث في الآفاق والأنفس كما فعل ابن خلدون مثلا أو أي عالم حقيقي بل هو ينقد نص القرآن بنص ماركس. ومن ثم فهو نصي إلى الأذقان دون أن يدري . وما يسميه واقعا هو صورته الباهتة في نص ماركس لظنه إياه مطابقا لما يسميه واقعا .

وهذه هي قمة السذاجة. فبدلا من عرض النصين على ما يقبل العلم مما يتعلق به الأمر فيهما عملا بقوله تعالى 'سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" يخلط بين نص ماركس وما يسميه واقعا لظنه أنه علم نهائي ومطلق ثم ينقد به القرآن: يعتقد أن نص ماركس مطابق لما يتكلم فيه وأن النصين يتكلمان في نفس الشيء وأنه لا يوجد إلا منظور واحد لذلك الشيء.

وقس عليه كل حداثيي العرب . فهو ليس أكثرهم سذاجة بل كلهم يشتركون معه بنفس الاعتقاد الذي تدين به "الحداثة" إلى انقلاب هيجل على كنط وتدعيم ماركس لهذا الانقلاب إلى حد البلاهة. فهيجل على الأقل أبقى على البعد "الروحاني" من العالم في انقلابه على كنط وإن اكتفى بالعودة إلى القول بالمطابقتين في فكر العصر الوسيط.

وفي الحقيقة كل ذلك علته أن المتكلمين على الحداثة قاسوا ما قبل هيجل وماركس على ما بعدهما. من يعرف الحداثة الدينية والفلسفية في الغرب يعلم أنها في الحقيقة كانت "كنطية" ضمنا وهي لم تصبح صريحة إلا بفلسفة كنط . فلا ديكارت ولا لايبنتس كان يعتقد أن علمنا وتقييمنا

مطابقان للوجود في ذاته .

فديكارت ولايبنتس - أكتفي بالرمزين الأكبرين في الحداثة الفلسفية -لا يكتفيان بعالم الشهادة في الفلسفة والعلم بل هما يؤمنان بحتمية شيء من الغيب وهو نفي للمطابقة ضمنا . فديكارت يؤسس فلسفته على الإيمان بضمانة إلهية. ولايبنتس يثبت أنه يستحيل الانتقال من الرياضي إلى الطبيعي من دون تدخل غائي حتمي .

لكن من صاغ ذلك صراحة هو كنط بعد أن فهم اعتراضات هيوم على استحالة الانتقال من التجربة التي هي بالجوهر بعدية إلى العقل الذي هو بالجوهر قبلي على الأقل بوصفه شرط الصوغ النظري من دون بحث في تعليل ما - وهو جوهر اعتراض الغزالي على السببية كما بينت في أول بحث أكاديمي قمت به -فكانت ضرورة التمييز بين الشيء في ذاته - أو طور ما وراء العقل بمصطلح الغزالي قبل النكوص إلى القول بالكشف المطابق - وما يعلمه الإنسان من ظاهراته أو أعراضه الإضافية إلينا .

صحيح أن كنط لم يسمها غيبا . صحيح أن كنط لم يعتبرها عقائد إيمانية. لكن اعتبارها مسلمات يستحيل من دونها تأسيس الأخلاق لم يخل من الإشارة إلى الإيمان وهو خاصة في الإسلام معنى الإيمان بالغيب . وقد ورد معنى الإيمان بنصه في مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص . غير ذلك نكوص بالحداثة إلى ما قبلها .

وذلك عينه ما فعله هيجل وواصله ماركس . توهم المعرفة الإنسانية مطابقة لحقائق الأشياء والإرادة الإنسانية لقيمها . وهذا الوهم يعتبره ابن خلدون الوهم الأكبر عند المتكلمين وعند الفلاسفة. فالوجود أوسع من الإدراك

ولا يرد إليه . والمسافة بينهما هي ما في الوجود من غيب وما في علم الإنسان من محدودية.

وهذا الغيب في الوجود وهذه المحدودية في العلم هما سر الاستخلاف وسر تطور العلم وسر تعمق الوعي خلال أداء الإنسان لمهمته التي تتألف من بعدي منزلته الوجودية: -1 فاستعماره في الأرض هو كونه مدينا لاجتهاده العلمي وتطبيقاته لاستخراج رزقه منها -2 وبوصفه مستخلفا يكون قيامه الروحي مدينا لجهاده القيمي حتى لا يخلد إلى الأرض فيبقى إنسانا +

فنفهم دلالة "الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فلا يبقى الإنسان رئيسا إذا أخلد إلى الأرض حتى لو ساد بالعنف . والسيادة علاقة بين قوى . والرئاسة علاقة بين منازل قيمية. وشتان بين إنسان سيد على إنسان عبد) رؤية هيجل وماركس والصراع بين السيد والعبد) وبين إنسان رئيس لأنه خليفة لرب لا معبود سواه (رؤية ابن خلدون والتعاون بين البشر الرؤساء الذين لا يعبدون العباد بل رب العباد).

فإذا عدنا إلى مسلمات كنط الثلاث التي ذكرها في مقدمة الطبعة الثانية وقراره الحد

من العلم للإبقاء على حظ الإيمان تبين أن المسلمات هي شرط استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية التي هي علاقة قوى وليست علاقة منازل قيمية . مسلمات الحرية وخلود النفس ووجود الله عقد ديني بالجوهر وليست مجرد مسلمات فرضية إذ من دونها لا يمكن تأسيس الأخلاق وهي إذن شروط قبلية من طبيعة عقدية للأخلاق .

وهي ثلاث في الظاهر لكنها تتضمن مسلمتين أخريين تؤسسان لتناسقها

ولثمرتها أي استثناء الإنسان من قانون الطبيعة شرطا في وضع قانون الحرية. فخلود النفس لا يثبت عقلا وينفيه عالم الشهادة إذ الإنسان مائت . وإذن فخلود النفس ينتسب إلى عالم الغيب. ولا حاجة له لو كانت قيمة العدل التام قابلة للتحقق في الدنيا. وإذن توجد مسلمتان ضمنيتان : البعث والحساب.

كنط لم يأت بشيء من عنده اكتفى بصوغ شروط الإيمان بحرية الإنسان وكرامته صوغا يجعلهما قابلتين للتوفيق مع شروط علم الطبيعة. قوانينها تتأسس على الضرورة وعلى علاقات القوى وليس على علاقات القيم الخلقية والروحية. ومن ثم فلا بد من انتساب الإنسان إلى عالمين متوالجين في كيانه وفطرته : عالم الضرورة في الظاهر وعالم الحرية في الباطن.

وذلك هو معنى الإنسان مستعمر في الأرض وخليفة فيها بالمعنى الديني . فالاستعمار في الأرض هو علاقته بعالم الشهادة. والاستخلاف فيها هو علاقته بعالم الغيب. ومن دون هذه العلاقة يكون الإنسان عبدا للطبيعة ولمن يسود عليها . فيكون عبدا مرتين ؛ للطبيعة كقوة مادية وللإنسان كقوة سياسية مسيطرة عليه بالقوة المادية.

ومن الإنسان الذي يسيطر عليه لأنه مسيطر على القوة المادية التي يستعملها ليسيطر عليه بها . وهما معنيا الطاغوت في القرآن الكريم . وتلك هي علة اشتراط الكفر بالطاغوت حتى يكون الإيمان دالا على تبين الرشد من الغي فعلا(البقرة :(256 ذلك هو فهم ابن خلدون في المقدمة لمعنى الإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

ما يتوهمه الحداثيون وما يتوهمه القدامى هو الخلط بين ما يسمونه الواقع وما

يعلمه الإنسان . وحتى الفقهاء في عقاب الزمان صاروا يتكلمون على فقه الواقع متصورين ما يدركونه من الوجود هو الوجود وهو الواقع . وبدلا من القول فقه ما ندركه من الوجود يجعلون"ما ندركه" عين الواقع مضمرين المطابقة.

ومن ثم فلا يبقى علمنا وتقييمنا اجتهادا وجهادا دائمين بل يصبحان مطلق المطابقة مع الوجود ومع المنشود. وذلك هو سر تبنيهم اللاواعي للموقف الهيجلي والماركسي القائل بالصراع الجدلي مع إطلاق اسم يبدو قرآنيا وهو عين الكفر بالقرآن: مفهوم التدافع بين الناس . فالقرآن لم يتكلم قط عن تدافع بل عن دفع الله الناس بعضهم ببعض .

صار التاريخ صراع قوى لا دخل لله فيه . فالتدافع يعني مشاركة بين المتدافعين . والدفع يعني وجود دافع أسمى لا يجعل اللقاء بين البشر لقاء قوى متصارعة بل هو لقاء بين مجتهدين يتواصون بالحق لطلبه ومجاهدين يتواصون بالصبر لتحقيقه. وشرط ذلك الإيمان والعمل الصالح وليس صدام القوى الطبيعية.

وهذا هو معنى الإسلام أو السلام . فإذا كان اللقاء لقاء صدام قوى -كما في الهيجلية والماركسية أي علاقة صراع بين سيد وعبد - لم يبق الإنسان خليفة ويفقد منزلته الوجودية

من حيث هو إنسان حيث لا تفاضل بين البشر إلا بالتقوى أي باحترام القانون الذي يخضع له الجميع لأنه قانون من استخلفهم أي الله .

وبهذا المعنى كان الفتح لتحرير العباد من عبادة العباد. ولم يكن صراع قوى من أجل استعباد العباد . طبعا لم يكن الأمر كذلك في الأمر الواقع .

وطبعا فلا توجد قيمة في ذاتها تحققت في الأعيان كما هي بذاتها. لكن لو قارنت الفتح الإسلامي للعالم قبل الاستعمار الغربي لأمريكا أو لاستراليا لفهمت الفارق بين الفتح الإسلامي والاستعمار الغربي .

شكل البلاد التي فتحها الإسلام لم يقع فيها إفناء أهلها بل إن أهلها صاروا من الشعوب الحاملة للرسالة بل وصاروا في غالب الأحيان سادة في العالم بفضل إسلامهم وأعني كل الشعوب التي تحررت من الاستعمار الفارسي والبيزنطي ومن أهماج المغول في ما وراء قلب العالم في عصر نزول القرآن الكريم .

هل يوجد بلد دخله الإسلام فأفنى الفاتحون أهله ليحل المسلمون محلهم؟

أم إن كل البلاد التي فتحت صارت شعوبا إسلامية ولم يقع أدنى سعي للتصفية العرقية إذا ما استثنينا ما يحدث خلال الحروب؟

لكن المقارنات السطحية وسوء النية تجعل الفتح الإسلامي مثل الاستعمار الغربي عند الحمقى من الحداثيين .

ظننت أن الفصل الثاني كان سيكفي للكلام في التعليل الخلدوني لفساد معاني الإنسانية. لكن ذلك تبين رؤية شديدة التفاؤل . فالموضوع أوسع من أن يفي به فصلان .

لا بد إذن من شد الزمام والتوقف عند هذا الحد للمواصلة في فصول أخرى والله ولي التوفيق لأن تغيير الرؤية لدور النخب ليس أمرا يسيرا.

الآن سأمر إلى اوقيانوس متلاطم الامواج العالية.

فلا بد من الجواب عن سؤال: كيف يكون الإنسان مشدودا إلى عالم

الشهادة بكيانه العضوي ومشدودا إلى عالم الغيب بما يتعالى به على كيانه العضوي؛ فيكون الغيب المحجوب متقدما على الشاهد المعلوم كما يتوهم القائلون بالمطابقتين المعرفية والقيمية لكأن علمهم وقيمتهم مطابقتين لما يسمونه "الواقع'؟

أول من عالج هذه القضية ووجد لها الحل المناسب هو ابن تيمية.

ولأن السذج من الحداثيين تصوروه فقيها مؤسسا للإرهاب ولم يتصوروا أن سذاجتهم تعبر عن جبن يحول دون التحرر من الإخلاد إلى الأرض .

فالاجتهاد والجهاد اللذين يمثلهما الرجل لا علاقة لهما بالإرهاب بل هما شرط الحرية والكرامة إنهما هما الاستخلاف خاصة وحله يحرر الإنسان من وهم المطابقتين .

فمن علامات السذاجة الابستمولوجية عند فلاسفتنا القدامى ومتماسفينا المحدثين الخلط بين اللوجوس والنوس مستعملين للكلام على قدرتين إنسانيتين للمعرفة العقلية والحدسية وعلى مبدأين وجوديين مثلما نجدهما في الميثولوجيا بمعنى قانون الطبيعة ونظام العالم والتي لم يبق لها اثر إلا عند أفلاطون لأن أرسطو هو علة الخلط بينهما كما في نظرية العقول في اللام من الميتافيزيقا قياسا للعقل المحركة الأول على العقل الإنساني قدرة إدراكية وليس مبدأ نظام فحسب .

وكل التخريف حول العقول عند الفاسفة الإسلامية وكل التخريف خاصة في ما ينتسب منها إلى ادعياء العرفان دليل قاطع على الخلط بين امرين + أولهما قدرة إنسانية هي النطق وثانيهما مبدأ وجودي هو نظام الوجود.

الفصل الثالث

ود اا اي الأ قو ستول شويع دوا اانه صو سق ار تقل صوفيا: كلاهما تخريف لأنه يقيس المبدأ في الوجود على قدرة إدراكية لا شيء يثبت مطابقتها له والإحاطة به عاما وتقييما .

تصور أحدا لا يهتم في الرياضيات لا يهتم الخلط بين العدد لا تناهيه للعد والعدد الذي لامتناهيه لا يقبل العد فيخلط بين العدد الحقيقي والعدد الطبيعي أو رد الأصم إلى المنطق نظرية الاعداد .

فهما من طبيعة مختلفة حتى وإن اعتبر كلاهما عددا ومن عالم الشهادة.

ذلك هو مدلول القول بالمطابقتين بين علمنا بما يناسبنا من الموجود والموجود في ذاته وبين قيمنا وما يناسبنا من المنشود والمنشود في ذاته .

إذا فهمت ذلك تفهم المقابلات السطحية التي من جنس "شينية المعدوم" في علم الكلام ومن جنس الكلام على الوجود والعدم عند الفاسفة.

وكل مالة الامرهو أن الاولى علتها الخلط بين الشينية معنى كليا وبين عين ما منها يمكن ألا تكون موجودة فيصبح عدم ذلك الشيء عدما بوصفه معنى كليا .

عدم شيء معين لا يعني وجود عدم كلي .

وكذلك المقابلة "وجود عدم " التي يؤسس بها هيجل التوسط بينهما ويسميه صيرورة.

والعلة هي افتراض أن ما يصير إليه الصائر ليس وجودا مهما كانت

الصيرورة لامتناهية ناهيك عنها إذا كانت متناهية بل هو يعتبرها مشروطة بعدم كلي لأن عدما ما سيحصل عليه الصائر في صيرورته التي هي صيرورة وجودية.

وهي ليست بين وجود وعدم إلا بإضافة إلى ما بين "من" و "إلى" في مسار كله وجودي ولا عدم فيه إلا بالذهاب إلى الغاية التي تظن نقيض الوجود ليحصل على الثالث لا متجاوز

لتناقضهما وهو الصيرورة . لكن ذلك مغالطة لأنه من جنس الغاية في القسمة اللامتناهية لمادة ما عندما نتصور نهاية لها هي العدم لعدم قدرتنا على تصور لا متناهي الصغر فنسميه عدما .

وهذه المعاني هي ما يسميه ابن تيمية مقدرات ذهنية: ولأضرب مثال السطح والمستقيم والنقطة في محاولة تعريف أرسطو لهما انطلاقا من الجرم.

ولتحاول النزول بطول العمق إلى صفر فنحصل على السطح. ولنحاول النزول بطول العرض فنحصل على المستقيم .

ولتحاول النزول بطول الطول إلى صفر فنحصل على النقطة.

ومن المفروض أن نعتبر النقطة على ما يبقى بعد النزول إلى صفر في الحالات الثلاث .

فتكون النقطة بهذا المعنى لا شيء وعدما .

لكنها لو كانت عدما لاستحال العودة منها بالعملية العكسية إذا صعدنا بطول العمق ثم بطول العرض ثم بطول الطول فنكون في حالتي الصعود

والنزول وكأننا بصدد التعامل مع العدد الحقيقي الذي لا يمكن تصور نيهاية له خلال الزيادة والنقصان إذ بين نقطة ونقطة يوجد دائما ما لا يتناهى .

وكذلك الوجود: ما نفترضه عدما هو من جنس هذه النقطة وهو معنى كلي مقدر ذهنيا وليس وجودا قائما بذاته وهو ليس وجودا ولا عدما ولا شرطا للوجود والعدم بل هو شرط للوعي بالعلاقة بين الذهابين إلى الغاية التكبير والتصغير .

وإذن المقابلات الوجودية لا تشترط وجود العدم والتناقض بينهما لتحدث الصيرورة بينهما بل هي تعدد التنوع وليست مقابلة التضادد فضلا عن أن تكون مقابلة التناقض التي

بنى عليها هيجل وماركس خرافة الصراع الجدلي بين النقيضين وتبناها الإسلاميون بسذاجة لا نظير له عندما عربوه بالتدافع فخربوا رؤية الإسلام لمعنى التواصي بالحق في الاجتهاد والتواصي بالصبر في الجهاد.

وبذلك صار ما كان غاية في رؤية الاسلام أداة في رؤية الفكر الكاريكاتوري الذي لم يفهم ثورة ابن تيمية في النظر والعقد لإصلاح التربية الروحية وثورة ابن خلدون في العمل والشرع لإصلاح الحكم السياسي .

والتربية والحكم علة فساد معاني الإنسانية وهما بذلك قد ألغيا رئاسة الإنسان لكنهما علة صلاحها إذا حافظا عليها ولم يخلطا بين المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية للقول في الوجود وليست بالضرورة حقائق وجودية مقومة للموجودات حتى وإن كانت ضرورة للتعامل معها كما هي علاقة الرياضيات بالطبيعيات .

فالجرم الطبيعي لا نستطيع تصوره لامتناهي القسمة. +لكن الجرم الهندسي لا يمكن

تصوره متناهي القسمة. والسؤال الفلسفي وحتى الديني المحير يتعلق بطبيعة "وجود" الجرم الرياضي إذا اعتبرنا الطبيعي جرما متجسما؟

فالتجسم يشغل محل في المكان الطبيعي لكن عدم تجسم الجرم الرياضي لا يشغل مكانا لأنه لا معنى لنقطة عديمة العمق والعرض والطول ثم تكون حائزة لمكان هو بالطبع غير قابل للتصور من عمق وعرض وطول إذ كل مستقيم متجسم لا بد له من طول لا بد له من عرض وعمق مهما تصورناها رقيقة إلى حد يكون فيه طولها أقرب ما يكون للصفر لكنه لا يصل إليه فضلا عن أن يكون ما دونه وهو ممكن في الأعداد .

وحل ابن تيمية تمثل بل اعتبار المعاني الكلية يتمثل في المعاني الكلية مقدرات ذهنية وهي عنده غير مقومة للأشياء بل هي لغة من درجة ثالثة مثلها مثل اللسان والكتابة ودورها الرمز للأشياء دون ان تكون مقومة لها ولوجودها .

ومن ثم فلا يمكن أن نخلط بين اللوجوس قدرة إنسانية والنوس نظاما للوجود لأن في هذا غيبا لا يرد إلى ذاك كما لا يرد العدد الحقيقي إلى العدد الطبيعي والاصم إلى المنطق والجرم الهندسي إلى الجرم الطبيعي مهما فعلنا .

وقد قست على المقدرات الذهنية النظرية التي وضع مفهومها ابن تيمية ما سميته المقدرات الذهنية العملية التي أضع مفهوما قياسا عليه بمعنى أن أبطال الرواية مثلا ليسوا مثل الاشخاص الطبيعيين والمعاني الكلية في القيم

كلها سواء كانت خلقية أو جمالية أو جلالية أو حتى معرفية) الحقيقة قيمة) معاني كلية عملية وهي مقدرات ذهنية نستعملها للكلام على الموجودات العملية دون أن تكون مقومة لها بل هي لغة للكلام عليها . وهي أشبه بمثل أفلاطون دون ادعاء وجودها الشارط لوجود الأشياء التي تعد عنده نسخا محاكية لها

والأدهى من ذلك كله هو أن انشداد الإنسان إلى عالم الشهادة هو بدوره فيه من عالم الغيب ما لا يتناهى . فكل منا يعلم أنه كبان عضوي هو له وهو ليس هو إياه. وله وعي بأنه ذو كيان عضوي .

وهذا "الكيان" الذي يعي أن له كيانا عضويا لا يعي حقيقة نفسه حتى وإن سماها "أنا" لكنه لا يدري هل "أنا" هو كيانه العضوي أم هو مالك كيانه العضوي مع الجهل بما هو من حيث هو هذا الواعي بكونه مالكا لكيانه العضوي ولا يستطيع التحرر من الزوجية بين ذاته التي يعتبرها واحدة بل هي أكثر من زوجين لأن كلا من الزوجين البدن والوعي به يختلف

عن صورة صاحبه عنه فيكون له بدن وصورة بدن وله وعي وصورة وعي وهو يشعر بأنه وحدة ذلك كله .

لكن كل واحد منا يعلم أن بقاءه رهن ما يستمده من الطبيعة مثله مثل الهاتف الذي قد يموت إذا لم يشحن بين الفينة والفينة . ويتساءل هل "أنا" الذي يقوم بهذا الفعل يستمد حضوره وقيامه بالشحن آليا أم إنه يفعل ذلك على وعي وعلم بما يختاره لشحن كيانه العضوي: فهل شحنه للعضوي خاضع لآلية طبيعية فيكون شاحن كيانه الشاحن أم فعل اختياري حتى وإن كان لا يستطيع الاستغناء عنه بصورة دائمة ما يجعل اختياريا مؤقتا

على الاقل؟

إذ ما حاجته للوعي لو كان الكيان العضوي الذي يحتاج إلى الشحن وهو الشاحن لنفسه عضويا دون تدخل حر في عملية الشحن على الاقل لاختيار طبيعة المشحون به لكيانه العضوي .

لولم يكن ذلك كذلك لكان غنيا عن الوعي وعن المعرفة التي تمكن من انتخاب ما يشحن وتنظيمه بل وتنظيم كل الحياة الجماعية لتكون في خدمة تحقيق هذه الشروط من خلال تراكم المعرفة وتطبيقاتها والقيمة وسلاليمها في الحضارة الإنسانية؟

لوكان شحن كيان الإنسان العضوي قابلا لأن يكون شاحن نفسه أما كان الإنسان يكون مثل غيره من الحيوان غنيا عن التراكم المعرفي والقيمي وتكون علاقته بالطبيعة الخارجية رهن أحكامها هي وليس رهن فعله هو الواعي الذي يخضع للتواصي بالحق والتواصي بالصبر ثمرة للإيمان والعمل الصالح ليستثنى من الخسر.

فيكون الإنسان في علاقته بالطبيعة مارا بما وراءها قبل الوصول إليها بمعنى أنه لو لم يكن ذا تاريخ له ما وراء وفي جماعة لها تراث خاص بعلاقة الفرد بالطبيعة بتوسطها على الاقل قبل أن يصبح قادرا على التصرف بمفرده لا كانت له علاقة بالطبيعة غير التي لأي حيوان ليس له وعي تكون الطبيعة ككل موضوعا له ليدرك المناسب له من قوانينها فيعمل على علم فردا وجماعة ويكون بذلك مستعمرا للأرض بوصفه خليفة فيها .

وما من أحد له ذرة من عقل لم ينتبه إلى أن ابن خلدون أسس كل علوم الإنسان على هذه العلاقة بين الإنسان والطبيعة بتوسط ما لديه من وعي بما

وراءها في توجهه إليها مع المرور بالجماعة حتما على الاقل قبل أن يصبح قادرا على الفعل المستقل الذي يمكنه من شحن نفسه علما أن ما يشحن منتج جماعي دائما حتى في مرحلة الاكل المباشر من منتجات الطبيعة. فالباب الأول من المقدمة يتألف من :

1. الجغرافيا الطبيعية

2. والوعي الإنساني بالخوف من مستقبل هذه العلاقة. وهو تحرر من المكان بالوعي بالزمان.

الوعي بالزمان تحرر من المكان من حيث هو حضور محيط بالإنسان فيصبح محاطا به . والإنسان محيط بالمكاني ليس بالمساحة بل بالوعي بما مضى من الزمان وبما هو آت منه .

وقد يقاس ما مضى بما نفد من الشحن المستمد من الطبيعة.

فينتج ذلك الحاجة إلى الادخار لتجنب النفاد في المستقبل . وهو معنى "العولة" الإعالية أو "النصاب" بمعنى المقدار من الثروة الضروري للحياة شرطا للقيام بالواجب إزاء الغير بتوسط الدولة وهو معنى الزكاة . وهو يقاس بما يتطلبه الشحن لسنة في الإسلام.

ل م الات 5 5 علي ال 77 لسار العضوي . لكنه يجري كذلك في مجرى الأحاديث حول هذه الأحداث التي يتذكرها الإنسان من ماضيه والأحداث التي يتوقعها الإنسان من مستقبله: وهو بذلك يحيط بالمكان الذي يمثل مجاله الحيوي .

فيكون حاضره في حيزه المكاني محاطا بماضيه أحداثا سابقة وأحاديث

لاحقة وبمستقبله أحاديث سابقة وأحداث لاحقة.

ولولا التمانع في المكان لكان كل إنسان لا يتوقف في حيازة المكان حتى يحوزه كله بحيث إن كل إنسان حيزه الحيوي هو كل الارض بل كل العالم الذي يدركه والذي يتخيله بسبب خوفه من نفاد ما يشحن به كيانه العضوي ليبقى حيا .

وتلك هي علة التنازع على الملكية عامة ومالكية الارض التي يستمد منها الإنسان قيامه العضوي . ومن ثم فكل جماعة تتحدد داخليا بكونها تلك الجماعة وخارجيا بكونها محادة لمن حولها من الجماعات: وذلك هو قانون العلاقات بين الجماعات وبين دولها التي تمثل إرادتها أي السياسة التي هي بالطبع داخلية وخارجية.

فيصبح هذا المستوى الثاني من وجود الإنسان في علاقة بالطبيعة وفي علاقة بما وراءها حصيلة التفاعل بين الطبيعة التي فيه والتي خارجه من منطلق ما يتعالى به عليهما بما يعيه منهما فتكون العلاقة بين طبيعة مصدر الثروة والملكية وثقافة مصدر المعرفة والقيمة اللتين بهما يحصل الإنسان على ما يقيمه عضويا وروحيا من علاقته بالطبيعة. وهذه العلاقة ذات فاعليتين : فاعلية الطبيعة في الثقافة وفاعلية الثقافة في الطبيعة .

وليست المقدمة تأسيسا لعلوم الإنسان إلا بهذا المعنى أي إنها تتأسس على هذه العناصر الاربعة وعلى أصلها الذي هو مرجعيتها:

3. أثر الطبيعة في الثقافة

4. أثر الثقافة في الطبيعة

5. الاصل هو تعريف الإنسان لذاته حتى لو لم يتلق دينا ولم يبدع فلسفة بوصفه مستعمرا في الأرض (أي لا يحيا إلا بتعميرها (ومستخلفا فيها) أي إن له القدرة على تحقيق ذلك وعلى تنظيمه (وهو معنى كونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" في الاصطلاح الخلدوني . وهذا عكس رؤية هيجل وماركس .

فالحضارة السوية ليست ثمرة صراع بين سيد وعبد بل هي ثمرة تعاون بين رؤساء بالطبع ومن ثم فلا وجود لوساطة بين الإنسان وربه أي بين ما فيه مما بعد طبيعي وما في الطبيعة مما بعد طبيعي .

وبهذين المابعدين يلتقي الإنسان بالعالم بمعنى أنه لم يكن يعتبر الطبيعة جامدة بل هي عنده حية مثله ويتعامل مع أفعالها وكأنها كيان حي .

وهذا اللقاء هو تاريخ التفاعل بين المابعدين منطلقا للتعامل بين الطبيعتين: وهو معنى الإنسان مستعمر ومستخلف مع تقدم المعنى الثاني على المعنى الاول .

لست غافلا عن كون المستعمر إذا لم يعمر يصبح عبدا لمن عمر فلا يكون مستخلفا وحرا بل عبد من سيطر على معين قيامه العضوي .

ولست غافلا عن كون المستخلف إذا لم يخلف يصبح عبدا لمن خلف: وتلك هي علة السياسة التي هي تكوين وتموين للأجيال وحماية داخلية وحماية خارجية للجماعة: وتلك هي نظرية الدولة من حيث هي نظام أدوات سياسة الدنيا بالقياس على سياسة ما وراءها لتحقيق غايات هي شروط قيام الإنسان العضوي والروحي .

ولست غافلا عن كون من ظن الاستخلاف ممكنا من دون التعمير يصبح عبدا للمستعمر.

وأخيرا لست غافلا عن كون المستعمر من دون استخلاف لا يعمر بل يدمر: وتلك هي عولة المافيات . وأخيرا فإن هذه المعاني التي تترتب على تعريف الإنسان هذا التعريف حتى لو لم توجد أديان ولا فلسفات تجعل السياسة من شروط بقاء كيان الإنسان باعتبارها تكوين الأجيال وتموينها وحماية كيان الجماعة داخليا بعضها من البعض وخارجا من الجماعات التي تنافسها وتتمانع معها على شروط القيامين العضوي والروحي .

وبهذا المعنى فدولة الإسلام عالمية بالجوهر بمعنى أن مجالها الحيوي هو الأرض والعالم كلهما . لكنها مع ذلك ليست قائلة بالهيمنة التي تمثلها العولة المافياوية: فثورتها ثاغيها بمقتضى نظرية الأخوة الانسانية (النساء (1 وبمقتضى المساواة بين البشر دون اعتبار العرق والطبقة والجنس (الحجرات (13 ومن ثم فهي تلغي العولة المافياوية وتحرر الإنسانية من علتيها أي من الوساطة والوصاية فتاغي عبادة العباد بعبادة رب العباد وتنقل الإنسان مستقبلا من رؤية تسير التاريخ بالصراع الجدلي بين السيد والعبد إلى تسييره بتعاون الرؤساء الاحرار وتلك هي ثورة الإسلام التي استمد منها ابن خلدون تعريف الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة الباب الثاني

وحتى أؤسس لهذه الرؤية التي أخفاها عند الإسلاميين لسوء الحظ حمق التقليد في المسميات والاكتفاء بتغيير الأسماء ليصبح الصراع الجدلي تدافعا وضعت نظرية مفهوم الزمان التاريخي المخمس المحرر من مفهوم

الزمان المثلث والذي يتصوره أصحابه مؤلفا من الموضوع والنقيض والتجاوز لكأنه زمان طبيعي إذا قبلنا بالتعريف المعتاد حيث إن الحاضر

لكنه في التاريخ ليس الامر كذلك. ويمكن الوصول يوما ما إلى أن الزمان الطبيعي هو بدوره مثله .

فزمان الإنسانية ليس طبيعيا بل هو ما بعد طبيعي : فالماضي الإنساني مضاعف

.5 والحاضر هو الأصل وفيه إمكانية رجع الماضي وسبق المستقبل .

فالترتيب بين الأحداث والأحاديث أهم شيء في الزمان التاريخي الذي يتجاوز الطبيعي إلى ما بعده بالتاريخي وبما بعده . أحاديث الإنسان حول ماضيه وحول مستقبله هي تعاليه عليهما وجعل الأول قابلا للرجع والثاني قابلا للسبق .

وتعالي الإنسان هو عدم غرقه في حاضره الذي يصبح بهما متقدما على ماضيه ومتأخرا على مستقبله . فالحاضر ليس ما بين الماضي والمستقبل بل هو ما قبل الماضي وما بعد المستقبل أي إنه يحيط بهما ولا يحاط. ولأنه يحيط بهما ولا يحاط فهو في علاقة بهما بما يتعالى عليهما ولا يتعالى عليهما إلا بما هو ما وراءهما؛ ومعنى ذلك أن ما نحلم به في كلامنا على الرجع الزماني الفعلي موجود بالفعل في التاريخ الإنساني وقد يصبح ممكنا في التاريخ الطبيعي من يدري.

وما هو ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ هو الواحد في الديني وفي الفلسفي وهو ما به يعلو الإنسان على مضي الماضي وعلى قبول المستقبل : وهو ما

فطر عليه الإنسان من تعال

على بعده المستعمر ببعده المستخلف. • ومعنى ذلك أن الإنسان بحق "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

ومن ثم لا بد للمسلم من رفض تفسير التاريخ بعلاقة سيد بعبد بل هي علاقة بين بشر رؤساء متساوون كلهم بالاستخلاف ومن ثم فعلاقتهم بمتعال وحيد على الخليفة وهي علاقة عبادة رئيس حر حرة لرب حر.

وهذا هو جوهر الدين من حيث هو مرجعية للسياسة غير ثيوقراطية لأنها سياسة تربية الأجيال بهذا المعنى تكوينا وتموينا وسياسة حكم يعتبر فرض عين على الجميع مصدرا للشرعية (البيعة) ودورا رقابيا) الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر): ذلك هو المعنى القرآني العميق لما بين الديني نظاما مرجعيا حدد الغايات والسياسي نظاما منهجيا يحدد الأدوات .

ليس لي مشكل شخصي لا مع التأصيلي ولا مع التحديثي .

مشكلي مع التحديثي والتأصيلي أنهما بدلا من أن يقرآ ابن خلدون بما يعرف به عمله يبحثان فيه عن أوغست كونت أو عن ماركس أو حتى عن ماكيافل وهيجل متصورين أن ذلك فيه رفع من شأنه وهو عندي حط من شأنه لان ثورته متجاوزة لهما بسنوات ضوئية لوكانوا يعلمون.

ويزداد ذلك وضوحا في خرافة الاعجاز العلمي والاعجاز العددي: فهما يحطان من شأن القرآن ولا يرفعان من شأنه .

ذلك أن اعتبار القرآن كلام الله ثم المباهاة بأن فيه سبقا لنظرية زيد أوعمرو من البشر المجتهدين وليس الكسالى أمثال أصحاب هذه

الاكاذيب من السذاجة والدعوى السخيفة لأن القرآن لا يحتاج لتبرير بغاية من هذا النوع.

فكلام الله لا يقاس بكلام غيره فضلا عن كون ذلك فيه تكذيب لتعالي القرآن على الزمان والمكان لا ريب في حصوله إذا قلنا به .

فلا يوجد علم غير تاريخي . فماذا نفعل عندما تتبين النظريات التي يزعمون سبق القرآن فيها حاصل عندما يبين تقدم العلم أنها كانت خاطئة؟ هل نقول بتاريخية القرآن مثل العلمانيين أم نكذب القرآن أم نعيد التأويل -مثل دحاها على كروية الأرض - فنضع أنفسنا في مهزلة ونصبح أضحوكة العالم لأننا كسالى لا نبحث بأنفسنا عن الحقيقة متوهمين أن الله أعطانا كل شيء وأراحنا من الحاجة إلى البحث فننعس؟

هل يبقى معنى لخلق الإنسان في كبد؟

هل يبقى معنى للاستعمار الأرض؟

هل يبقى معنى للاستخلاف في الأرض؟ هل يبقى معنى للأمانة؟

هل يبقى معنى لفصلت 53؟

هل يبقى معنى لآل عمران 7؟

هل يبقى معنى للتكليف ؟ هل الله كلفنا بالثرثرة حول التأويل التحكمي؟ هل معاني اللسان العربي هي قانون الوجود؟

لوكان يكفي لتحقيق شروط الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها تعلم العربية وحفظ القرآن لما احتاج الرسول للاجتهاد والجهاد ولكان قد اكتفى بتكوين كتاتيب لتعليم القرآن والعربية ولسمى ذلك علوما كما فعلت الأمة

لما انحطت أو حتى انحطت.

اذا قال القرآن كل شيء خلقناه بقدر أليس لنبحث عن القوانين التي هي رياضية بالجوهر؟

ولماذا قال إن سنن أمره لا تتبدل ولا تتحول اليس لنعلم سننه فتعمل على علم؟

وكيف يقول جل وعلا إنه سيرينا آياته في الآفاق وفي الانفس لنتبين أن القرآن حق لو لم تكن معرفة حقيقة ما يشير إليه القرآن لا توجد في نصه بل في آيات الآفاق والانفس التي علينا أن ندرسها؟

وكيف ندرسها إذا لم ننظر إليها ونحدق فيها وهو جوهر البحث العلمي الذي لا يقع بشرح الالفاظ القرآنية؟

ولماذا جهزنا بنظام يمدنا بقدرتين يتأسس عليهما فعلنا المعرفي وفعلنا القيمي؟

لذلك فاما اعتبرت نص القرآن "سبابة" تشير على الإنسان وتوجهه لم يكن للحط من قيمة القرآن بل بالعكس للرفع من رؤيتنا لدوره الحقيقي .

تركنا المشار إليه فيه فأهملنا التحديق فيه واكتفينا بالنظر إلى السبابة المشيرة تماما ككل أحمق لا ينظر إلى ما تشير إليه السبابة بل ينظر إلى السبابة بدل المشار إليه

آن أوان ختم الفصل الثالث والإشارة إلى أننا بعده سنبدأ عرض الحل الخلدوني مع إشارات سريعة لدور ابن تيمية فيه حلهما لهذه المعضلة التي جعلتنا نقلب كل شيء حتى صارت فصلت 53 وكأنها لم توجد في القرآن

ومثلها آل عمران 7 وكأنها لم توجد فيه . قابنا دلالة الآيتين فأضفينا على القرآن رؤية تاريخانية لنبرر كسلنا وصرنا قائلين بما يلغي سرمديته .

أبدأ هذا الفصل الرابع بقول قد يعتبره كثير من القراء كرا لتعلقه بالتلاحم الدائم حتى في المجتمعات التي تدعي العلمية بين الديني والفلسفي في السياسي .

ولذلك فالسياسة من أقدس المقدسات في الإسلام . فكل عناصرها المقومة تعتبر فيه فرض عين :

1. بيعة حرة شرطا في شرعية الحكم .

2. وحسبة لمراقبة المواطنين لكل ما يعارض القانون.

3. وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر لكل ما يعارض الاخلاق العامة.

4. ودورا للمواطن من حيث هو مواطن في الشأن العام حتى خصص له نصف وقت الجمعة

اسبوعيا . 5 وأخيرا رفضا للنظام الثيوقراطي الذي يسيطر على التربية بالكنسية وعلى الحكم بالق

وبهذه البداية نصل إلى تعليل ابن خلدون الذي بين في فصل الكلام من باب المقدمة السادس أن الحكم من باب الاجماع وليس من باب العقيدة علاقة فساد معاني الإنسانية بما يصيب بعدي سياسة الجماعة لذاتها إذا فات عن هذه المعاني الخمسة من عطب ينقلها من تكوين الإنسان الحر إلى

وهذا هو الداء الذي تعاني منه مجتمعاتنا حاليا والذي بسببه تتعثر ثورة الشباب في إقليمنا من العراق إلى المغرب.

فما تستمده الدولة من الدين هو هو هذه الاحكام وليس تعويض المجتمع في الوظائف الروحية وهي أحكام تتعلق بقيم الاستخلاف وعلاقته بقيم الاستعمار وليست طبيعة النظام مثل التشيع مثلا

أوما صار شبيها به عند السنة إذا أصبح الحاكم وكأنه حاكم بالحق الإلهي والمؤسسة الفقهية وكأنها كنسية .

ورغم أن حكام الإقليم كلهم يستمدون وجودهم من القوة المستبدة والفاسدة فهم أشبه بالحكم الثيوقراطي الذي ابتدع سلطانا روحيا -أبرز علاماته الجامية الدينية والجامية العلمانية أي فقهاء السلطان من الجنسين - يؤدون دورين:

1 الوسيط بين الإنسان وربه سواء كان ذلك نيابة عن الرسل أوعن الفلاسفة المزعومين في التربية وهم نخبة الرؤى سواء كانت "دينية" أو "فلسفية" .

2. ويبررون الحكم بالحق الإلهي من يسيطرون على الحكم تحت مسمى ولي الأمر سواء كان متكلما باسم "اصالة" القبيلة أو باسم حداثة العسكر.

فتصبح التربية والحكم ثيوقراطيتين حتى في أعتى الدول بعدا عن الأصالة في حكم القبائل التي لم يبق لها من الأصالة إلا بعض خرق اللباس وبعدا عن الحداثة في حكم العسكر الذي لم يستورد من الغرب عدا أدنى ما يسيطر على أخلاقه العامة . وتلكما هما نوعا السياسة والثقافة السائدتين عندنا .

وما يسمى دولا في اقليمنا ليس لها من الدولة إلا الاسم لأنها في الحقيقة

محميات إذ إن انظمتها مجرد دمى يحركها الحماة بحضور فعلي لحاميات هي القواعد العسكرية التي يأتون بها من أوروبا بدرجة أقل ومن أمريكا وروسيا حاليا ومن ذيليهما في الاقليم أي إسرائيل وإيران .

خصص ابن خلدون لعلل فساد معاني الإنسانية نصين أحدهما في الباب الثاني -وهو الاول في تطبيق النظرية في الحقيقة - لأن الأول كان للنظرية التي بها وضع لبنات العلوم الإنسانية الأولى أعني العناصر الخمسة التي تكلمت عليها سابقا . فقي الاول كما أسلفت تكلم على:

.3 ودور الأولى في الثاني وهو معين الثروة أو شروط البقاء العضوي للإنسان .

.4 ودور الثاني في الأولى وهو معين التراث أو شروط ما به تستخرج تلك الشروط.

.5 وأصلها جميعا أو مرجعيتها التي هي واحدة في جميع الجماعات البشرية لأنها عين ما يستمد من تعريف الإنسان بوصفه مستعمرا في الأرض بجهازي الاستخلاف .

فيكون تعريف الإنسان هذا هو موضوع العلوم الإنسانية كلها . فالمرجعية التي تؤسس للعناصر الأربعة السابقة وخاصة للعلاقتين بين الطبيعة والإنسان في الاتجاهين أي كون الإنسان مستعمرا في الأرض وكونه مستخلفا فيها أي له سلطان يتأتى من تجهيزه بما يؤهله للقدرة على استمداد شروط قيامه من الطبيعة بما لديه من قدرات نظر وعقد وعمل وشرع : وهو المعنى العميق للسياسة أي للتعامل مع الطبيعة والتعامل مع التاريخ.

وإذن فالتجهيز الإنساني بالنظر والعقد للعلم وتطبيقاته وبالعمل والشرع للعمل وتطبيقاته هو العناصر التي تؤهل الإنسان لأن يكون خليفة قادرا على تعمير الأرض لإعالة نفسه وهو معنى التربية وعلى تنظيم إعالة نفسه بتنظيم حمايته لها وهو معنى الحكم .

ولهذه العلة فإن تعليل ابن خلدون في"فساد معاني الإنسانية" ورد في نصين أولهما كما أسلفت ورد في الباب الثاني أو الاول إذا اعتبرنا الأول في المقدمة متعلقا بتأسيس العلم وليس بمباشرة استعماله في تحليل التاريخ الإنساني من منظور دور بعدي السياسة تربية وحكما .

النص الأول ورد الفصل 24 من الباب الثاني الذي هو الأول في تطبيق النظرية التي أسسها

والنص الثاني ورد في الفصل 40 من الباب السادس الذي هو الأخير في عملية التطبيق على التاريخ الذي يشمل السياسة بهذا المعنى أي الحكم والتربية ومن ثم كل مقومات العلوم الإنسانية لأن هذين العاملين متفاعلان في الاتجاهين بحيث إن أثر الحكم في التربية وأثر التربية في الحكم هو الذي يعطينا الأبعاد التي اعتمدناها في تصنيف النخب العشر بعد أن ألغينا الطرفين والوسط

1. نخبة الإرادة بنوعيها الاستعمارية والاستخلافية أو نوعي الساسة.

2. نخبة المعرفة بنوعيها الطبيعية والإنسانية أو نوعي العلماء .

3. نخبة القدرة أو نوعي منتجي الإعالة، المادية) الاقتصاد (والروحية (الثقافة) .

4. نخبة الحياة أو الذوق بنوعيها أي نوعي نخبة الفنون الجميلة التشكيلية والتمثيلية.

5. نخبة الرؤى أو نوعيها ذات الأسلوب الديني وذات الأسلوب الفلسفي .

وطبعا وتطبيقا للمبدأ العام الذي يجعل البنية الأدنى في الوجود مؤلفة من خمسة عناصر مضمونية هي حداها الأقصيين بوصفهما بسيطين ثم حدان مركبان أولهما ينتج عن فعل أولهما في ثانيهما والثاني عن فعل ثانيها في أولهما ثم أصلهما الذي هو مبدأ وحدة البنية التي تجعلها أربعتها بنية أولية في المجال .

وهذا هو البديل من التثليث الهيجلي ..

فالزوجية ليست تقاطبا مبنيا على التناقض أو الضدية بل هي أشبه بالتكوينات الكيمياوية في التعين الوجودي المؤلف من عناصر مختلفة متكاملة دون تناقض ولا تضاد .

وتوجد بنى دونها وبنى فوقها أي مركبة من أقل من خمسة ومن أكثر من خمسة عناصر كا لمجال في العمليات الكيمياوية بمعيار الغالنس التي تعدد التجاذب بين العناصر ولا دخل لها في تدافع بينها متوهم بديلا من اللامبالاة الوجودية ومثاله الحدود في السمع عند الإنسان توجد أصوات لا

7 ست ادي وعم وا جو وي ار الج اجا ار 1 ن دونها وما فوقها .

سأكتفي في هذا الفصل الرابع بإيراد النصين المشار إليهما ثم اختم بالنص الجامع بينهما جمعا تفسيرا لطبيعة العلاقة بين فساد التربية والحكم وتأثيرهما في "معاني الإنسانية" صلاحا وفسادا اعدادا للشرح الذي سيكون

مضمون الفصل الخامس والأخير من هذه المحاولة.

النص الأول

أن الأمة غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء

) المقدمة الباب الثاني الفصل الرابع والعشرون)

1 والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النمفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التناسل . والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلا .

2. وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل عن حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود اخلاق الاناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده".

ب أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم (المقدمة الباب السادس الفصل الأربعون)

أولاه "من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم.

1. سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل .

2. وحمل على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه .

3. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا .

4. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك .

5. وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد إلى أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . ونجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قلناه".

النص الثالث شرح العلاقة بين بعدي السياسة التربية والحكم في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم

) المقدمة الباب الثاني الفصل السادس)

"وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم . فمن الغالب أن يكون الإنسان في

ملكة غيره ولا بد . فإن كانت الملكة رقيقة وعادلة لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبة لا يعرفون سواها .

أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حيننذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه .) تممم م ممل...) أما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك . وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية واخذت من عهد الصبا اثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلا ببأسه . ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأسا ممن تأخذهم الأحكام.

ونجد أيضا الذين يعانون الاحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك منه بأسهم كثيرا ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشائخ والأيمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الاحوال وذهابها بالمنعة.

ولا تستنكر ذلك بما وقع لي الصحابة من اخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلا يأخذون أنفسهم بها بما رسخ

فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد (...)

فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي . وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي . ولهذا كانت الاحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثره أهل الحضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة في وليدهم وكهولهم .'

- الفصل الخامس - نبدأ هذا الفصل الأخير بوضع الأسئلة التالية التي اعتبر الجواب عنها شرحا لنصي ابن خلدون العارضين لتعليله نظريته في معاني الإنسانية إفسادا وإصلاحا . لكنه شرح من نوع مختلف عن التعليق على ما يفيده النص في سطحه الذي يكون فيه أي قارئ غنيا عن الشرح الذي لا يصله بالنظرية الخلدونية. فدلالة النصين العامة لم يمر أحد بمقدمة ابن خلدون دون مضغها إلى حد التقاهة.

والعلة هي غياب المسائل التي أريد التركيز عليها متجاوزا الشروح التي من جنس تفسير القرآن بتعويض كلام بكلام بدلا من الذهاب إلى ما يعيل عليه الكلام قضايا النظرية العميقة التي جعلت الكلام الذي نريد شرحه يكون كما كان أعني يكون قد أسس لرؤية جديدة تجاوزت ما كان معلوما في عصر قائله مما يقرب من المعاني الكلية التي تساعد على

وهنا بالذات فالقصد فهم علة تجاوز ابن خلدون فلسفة عصره أي من أرسطو إلى ابن رشد وتجاوز متكلمي عصره من أولهم في كلامه على نشأة

الكلام السني (الأشعري) إلى آخرهم في كلامه على نهايته (الرازي). فما الذي حرره من قول الفلاسفة والمتكلمين بالمطابقة بين النظر والعقد) نظرية المعرفة-الابستمولوجيا) و العمل والشرع) نظرية القيمة-الأكسيولوجيا) فنقله من ضرورة أرسطو الشرطية المؤسسة لعلوم الطبيعة إلى الحرية الشرطية التي أسس عليها علوم الإنسان في المقدمة التي يمكن اعتبارها في فلسفة علوم الإنسان من حيث الوظيفة مجانسة لكتاب ما بعد الطبيعة في فلسفة أرسطو الطبيعة:

1. القضية الأولى : ما علة الجمع بين التربية والحكم في كلام ابن خلدون على شروط معاني الإنسانية وعلل صلاحها وفسادها؟ ولماذا يكون للإنسان وزع أجنبي هو الأحكام

2. القضية الثانية: وما علة الجمع بين ما للإنسان بالطبع وما له بمقتضى الاستخلاف في كل هذه الحالات التي يتكلم فيها على معاني الإنسانية وعلل صلاحها وفسادها؟ ولماذا يكون للإنسان ما يمكن نسبته من صفات إلى البدن وما يمكن نسبته من صفات إلى ما ليس بدنيا ولا نعلم طبيعته ما هي .

3. القضية الثالثة: ولماذا يقابل ابن خلدون بين نوعين من التربية أحدهما يصلح معاني الإنسانية والثاني يفسدها؟ ونوعين من الحكم أحدهما يصلح معاني الإنسانية والثاني يفسدها؟

4. القضية الرابعة: ولماذا لم يذكر ابن خلدون إلا نوعا واحدا من العلاقة بين ما بالطبع وما بمقتضى الاستخلاف ولم يذكر النوع الثاني فيبدو وكأنه يسكت عنه في حين أنه يورده تحت مسمى ثان هو مفهوم التأله معتبرا ما

بالطبع من مقتضيات ما بالاستخلاف؟

.5 القضية الأخيرة: وأخيرا ما المسألة الواحدة التي هي القضايا الأربع السابقة

هي المسألة التي عالجها ابن خلدون في باب المقدمة الأول وأسس عليها كل مبادئ العلوم الإنسانية؟

الفصل الخامس

إنها مسألة شديدة الغرابة وتتعلق برد ما بين الطبيعة الخارجية وكيان الإنسان إلى علاقة بين مابعديهما وكأنهما مقدمان عليهما . فما وراء الطبيعة يضفي على فاعليتها غائية ضرورية لقيام الإنسان وتسمى في الدين التسخير.

وما وراء الإنسان يضفي على فاعليته غائية ضرورية وتسمى في الفلسفة التدبير. والجمع بين التسخير والتدبير هما معنى سياسة عالم الشهادة أي ما بين علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الطبيعة بالإنسان من ترابط وتشاجن فيكون الماوراء فيهما مقدما على ما هو ما وراءه.

وهذان المفهومان هما سر كل التاريخ الإنساني من حيث مجريات هذه العلاقة التفاعلية بين التسخير والتدبير أي بين ما يسد حاجاته من الطبيعة وما يسد حاجاته من الثقافة. فيكون الأمر كله راجعا إلى علاقة بعدي كيانه هو نفسه علاقة ترمز إليها ثنائية:

. حدها الأول هو البدن المشدود إلى الطبيعة وإلى ذاته من حيث هو

كيان طبيعي

• وحدها الثاني هو -ما فيه من وعي بالبدن وحاجاته ودور ذلك الوعي المتعالي على موضوعه عودة عليه -ونطاق عليه عادة اسم الروح المشدودة إلى ما وراء الطبيعة خارجه

وفيه وما وراء ذاته الواعية خارجها وفيها .

وهذا الروح يمثل صورة أولى عن فكرة "المسخر والمدبر" عندما تعتبر أصلا للطبيعة وللإنسان وما بينهما من علاقات متبادلة وهو المعنى الأول للربوبية الكامنة في رؤيته للعالم والوجود فتعود إلى ما فيه بالطبع من علاقة بالطبيعة وكيانه العضوي وما فيه بمقتضى الاستخلاف من علاقة بما بعد الطبيعة وما بما بعد وكيانه الروحي .

اسقاط ما يجده الإنسان في كيانه من إرادة ومعرفة وقدرة وحياة ورؤية وجودية بإطلاقها كلها وينسبها إلى ما "كائن" يكون موجودا وراء الطبيعة والتاريخ.

فيكون اليسار الماركسي قد نكص إلى هذه الرؤية فخلط بين أولى الميثوليجيات التي ترد إلى هذا الاسقاط وبين حقيقة الألوهية التي تختلف عن صورة الإنسان البدائية عن الله والدين يختلف عنها في اعتباره حقيقة قائمة بذاتها محايثة للعالم في مرحلة وسطى أو مفارقة في غاية التطور الديني وظلت المرحلتان الأخيرتان متداولتين في الفكرين الديني والفلسفي حتى عاد إلى الفكر الميثولوجي ما بعد الحديث في الرؤية النيتشوية.

وقد خصص ابن خلدون القسم الأساسي من الباب الأول لهذا التدرج من

الصورة الميثولوجية إلى الأديان بأصنافها الخمسة التي ذكرت (في أديان الوحي وفي الفلسفات وفي تأثير الاولى في الثانية وعكسه والقلب هو الميثولوجيا (.

والغاية فيها جميعا هي الوصول إلى الإيمان بالفرق المطلق بين صورة الإنسان الاسقاطية على الربوبية والحقيقة الذاتية للرب.

وهذا الفرق هو سر التحرر من القول بالمطابقتين أعني رد الوجود إلى الإدراك الإنساني ورد المنشود إلى الإرادة الإنسانية.

وإذا اصطلحنا فسمينا علاقة الإنسان بالطبيعي من الطبيعة ومن كيانه علاقة بالطبيعة عامة وسمينا علاقة الإنسان بما ورائيهما قابلة لأن تسمى ثقافة عامة وكانت الطبيعة عامة والثقافة عامة حدي الإشكالية في الباب الأول ومنطلق نظرية التفاعل بينهما أي فعل الطبيعة في الثقافة وفعل الثقافة في الطبيعة وهو تفاعل يظهر بوضوح في المصفوفة التي صنفنا بمقتضاها النخب في كل جماعة:

1. ثمرة الإرادة بنوعيها أي إرادة الاستعمار الأرض وإرادة الاستخلاف فيها .

. ثمرة المعرفة بنوعيها أي علوم الطبيعة وعلوم الإنسان 2.

3. ثمرة القدرة بنوعيها أي الانتاج الاقتصادي والانتاج الثقافي.

4. ثمرة الذوق بنوعيه أي الفنون التشكيلية والفنون الأدبية.

5. والرؤى بنوعيها أي الفلسفات والأديان .

فتكون الخمسة أنواع الأولى متعلقة بالعالمين الطبيعي والتاريخي والخمسة

الثانية متعلقة بما ورائهما أو بما يمكن اعتباره من المعاني الكلية التي لا تقبل التعين الكوني لأنه التعبير عن العلاقة بصورة رمزية لعالم الغيب أو لما لا يتعين تعينا كونيا في عالم الشهادة ويبقى مفتوحا إلى ما لا يتناهى من التأويل وذلك هو ما يميز إرادة الاستخلاف وعلوم الإنسان والانتاج الثقافي عامة والفنون الأدبية والأديان .

وذلك هو مضمون المقدمة أو مجال البحث في الإنسانيات في نظرية ابن خلدون التي يمكن اعتبارها تأسيسا لعلوم الإنسان التي تحتوي علوم الطبيعة أعني بعكس ما فعل أرسطو بحيث إن ما بعد التاريخ عند ابن خلدون عوض ما بعد الطبيعة عند أرسطو.

ويصبح التاريخ غير مقصور على الكلام في السياسة المقصورة على الأسر الحاكمة بل في السياسة من حيث هي سيادة عالم الشهادة بكل هذه الابعاد مع ما يشده إلى ما وراء

الطبيعة بوصفها هي بدورها أحد عناصر التاريخ وما ورائه .

والمعلوم أن لهذين النوعين من العلوم الغايات علوما أدوات هي العلوم المساعدة في الصوغ العلمي أدوات منهجية وأدوات صوغية أو "لغوية" لكل علم وأعني بها الخمسة التالية: 1 -علمان أداتان غالبتان على الإنسانيات وهما اللسان والتاريخ.

5-والأصل فيها جميعا هو الوسميات أو السيميوتكس .

وقد أردت أن أختم البحث بالكلام على هذه المسائل التي هي شرح نصي ابن خلدون ونصه التفسيري بيانا للدلالة السطحية التي أي تفسير الكلام

بالكلام لأني عوضته بالكلام على ما جعل الكلام الأول يكون كما ورد في فكر ابن خلدون أختمه بملاحظتين :

1. الملاحظة الأولى تتعلق بالذوق وتمييز نوعي الفنون التشكيلية والأدبية. فالتشكيلية هي التعبير الجمالي في كل مادة وتشمل ما هو طبيعي في الطبيعة وفي كيان الإنسان العضوي فيدخل فيها صوته كصوت دون دلالته اللسانية) أي كموسيقا (وبدنه دون دلالته الحيوانية (مثل الرقص) .

أما الأدبية فأعني بها كل ما يجعل الأولى موضوعا له بمعنى أنه متعلق بما وراءها تعبيرا عما يكون مادة لعبارة عن التشكيلية ليس في مادة بل في لا مادة لأن المعاني الواردة فيها تكون كلها رمزية خالصة وهي من ثم في علاقة مباشرة بما اعتبرته أصلا في كل العلوم الأداتية أي الوسميات ولها صلة بما يتميز به الإنسان من قدرة على تلقي الرموز وعلى انتاجها وهو معنى تعليمه الأسماء كلها .

2. الملاحظة الثانية تتعلق بأمر محير حقا ويترتب على إشكالية علاقة الجنسين أحدهما بالثاني. فلو طبقت مبدئي الذي رفضت بسببه التثليث الهيجلي وعوضته بالتخميس لوقع هيجل ووقعت أنا كلانا في مشكل لا يخرجنا منه إلا ما وضعه ابن خلدون من أفكار ثورية حول نظرية الإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

"لو يرقا بل بول اعااذا عن اقول وي أي الووجية ذال عل تاي التناقض لكذبها المستوى العضوي من العلاقة بينهما لأن ما ينتج عنهما ليس "أوفهيبونج" متجاوزا لهما حصيلة متعالية عليهما بل هي ستكون إما رجل أو امرأة لو اكتفينا بالتعريف

لكن تجاوز هذه المقابلة السطحية إلى ما هو أعمق فإن المقابلة ستكون متمثلة في أن الرجل والمرأة يمكن أن يكونا كليهما ذكرا أو أنثى وما يجعل التخميس موجودا حتى هذه الحالة.

لكن حتى لو اعتبرناهما كليهما جامعين بين النقيضين من البداية أي إن الذكر هو في آن ذكر وأنثى والأنثى هي في آن أنثى وذكر لكانت الحصيلة من جنسهما ولا تعلو عليهما في شيء ولن يكون أي منهما منتجا لما يتجاوزهما حصيلة للتفاعل بينهما بل هو سيكون من جنسهما . ولذلك فالبايولوجيا تكذب ذلك لأنه بات ثابتا الآن أن محدد الجنس هو الحيوان المنوي وليس البويضة ومن ثم فلا وجود لتناقض بينهما وتجاوز يعلو عليهما وهو معنى

لكني أشك في حصر تحديد جنس الجنين في دور الرجل والحيوان المنوي حتى في المستوى البايولوجي ناهيك عن النوع الجنسي المحدد للذكورة والأنوثة في كلا الجنسين .

فحتى لو سلمنا أن الحيوان المنوي مسؤول وحده عن تحديد الجنس فلا بد إذن أن يوجد نوعان منه أحدهما ينتج الذكور والثاني الإناث .

لكن لا يمكن ألا يكون للمرأة دور في ذلك . والدور يكون إما بخصائص الوسط الذي يقطعه الحيوان -من بداية الرحم إلى غايته - ليصل إلى البويضة أو بخاصية ما في البويضة أوبهما معا .

فنحن نعلم أن ذكور الحيوان المنوي أقل بقاء من إناثه ومن ثم فقد يموت قبل أن يصل .

إذ يمكن أن يكون للمسافة المقطوعة في رحم المرأة دور أو للخصائص الكيمياوية لسوائله دور أو إن لم يكن ذلك هو المحدد فلعل للبويضات نوعين مثل الحيوان المنوي . وقد يكون لخاصية التوائم وحيدة البويضة (منوزيقوت) أو متعدد البويضات (بي زيقوت أو أكثر) دور

وبذلك يكون لكلا الجنسين دور في تجديد جنس الجنين . وهو ما به يمكن الجمع بين نوعي الجنسية التي تعدد جنس الرجل وجنس المرأة والتي تحدد النوع الجنسي الجامع بين الذكورة والأنوثة أو بين الأنوثة والذكورة فعلا وانفعالا .

وهو ما يجعل الدور العضوي منفصلا عن الدور الذوقي في الجنس: الأول للإنجاب المصحوب بالمتعة الأقل والثاني للمتعة الأكبر المنفصلة عنه .

وكنت أقع في نفس المحظور مثل هيجل لو كانت نظريتي التخميسية متعلقة بالعضوي وحده وليس بدلالته وباللاعضوي وحده وليس بدلالته؛ فحتى لو لم يصح ما أفترضه في

فعندما أجمع بين العضوي واللاعضوي في كيان الإنسان ومعهما دلالتهما التي تتعالى عليهما فإن التخميس يصبح هو الوحيد الذي يفهمنا قضية الأنواع الجنسية .

ذلك أننا لو اعتبرنا الذكورة والانوثة غير الرجل والمرأة ومن ثم غير مقصورة على بالذكورة والأنوثة لوجدنا حتما أن "الأطباع" أرفع من الطبائع وأنها في آن طبيعية وما بعد

. فبين الرجال نجد الذكورة والأنوثة فعلا وانفعالا . . وفي النساء نجد

الأنوثة والذكورة فعلا وانفعالا *«

فينتج من ثم أن اللقاء بين الجنسين يمكن أن يغيب الذكورة أو الأنوثة في الرجال والأنوثة والذكورة في النساء .

وحينها يمكن أن نعتبر الرجل والمرأة بوصفهما جنسين لهما تأثير متبادل تأثير الرجل في المرأة وتأثير المرأة في الرجل غير انتاج الجنسين العاديين بل هما ينتجان نوعين آخرين .

فيمكن أن يكون الرجل مذكرا أو مؤنثا ويمكن أن تكون المرأة مؤنثة ومذكرة ليس من حيث الوظائف العضوية بل من حيث الوظائف النفسية في نوع الجاذبية الجنسية فعلا وانفعالا .

وتلك هي الأنواع الجنسية في الجاذبيات العاطفية أي في ميول الرجل وميول المرأة للذكورة وللأنوثة فعلا وانفعالا: فتجد رجلا له ميول الذكورة فعلا أو ميول الانوثة فعلا وانفعالا .

ونفس الشيء بالنسبة إلى المرأة.

والمحير في ذلك هو انفصال البعد الذوقي الذي هو علة الجاذبية في الجنس عن البعد

لكن الأغرب من ذلك هو أن ابن خلدون قد تعرض للمشكل وخاصة في كلامه على ما اعتبره من علامات موت الحضارات أعني حصول هذا الانفصال بين الوظيفة العضوية والذوق في الجنس وحتى في مصادر الغذاء . وبهما يعرف الترف . ففي النبات يضرب مثال زينة الحدائق بالأشجار غير المثمرة وفي الجنس يضرب مثال الذوق بالمثلية.

لكن نظرية التخميس التي وضعتها لا تكتفي بدحض هيجل بل هي تتجاوزه إلى الجمع بين الزوجية المنفصلة في الطبيعي وفي الثقافي) رجل له جاذبية أنثوية وامرأة لها جاذبية

ذكورية فعلا وانفعالا مثلا) . والزوجية المتصلة في كلا الجنسين بمعنى أن الرجل يمكن أن يكون ذكريا وأنثويا فاعلا أو منفعلا والمرأة يمكن أن تكون أنثوية وذكرية فاعلة ومنفعلة .

وهذا الذي يبرز في لحظة الترف الذي يعتبره ابن خلدون غاية الحضارة بالمعنيين أي المطلوب الأسمى والنهاية فيه ما يشبه طلب الذوق واللذة الذي يذهب إلى غاية نفي ما لك الفرد من عضوي نافع في الدنيا إلى ما يطلب في عملية شبه انتحارية لأنه يعتمد على فصله عن وظيفته في جعل الحياة تتجدد .

وهو ما يعني أن الحيوان المنوي يحدد الجنسين بمعنى الرجل والمرأة ولا يحدد الأنوثة والذكورة التي يمكن أن تكون فيهما معا .

وما يحدد الأنوثة والذكورة فيهما معا ليس معلوما في المقوم العضوي من كيان الإنسان ومن ثم فهو ينتسب إلى ما يتعالى على الطبيعي فيه وله علاقة بالذوقي .

والأرجح إذن أنه من توابع الاستخلاف وليس من توابع الاستعمار في الأرض لأنه يفصل بين ما يقيم البدن وينتجه وبين ما يسمو به إلى الذوق من حيث هو ذو فيكون متعلقا بالتجاذب لذاته ولا علاقة له بالوظيفة الانجابية العضوية. وحتى نفهم هذه العلاقة فلنضرب مثال من لا يشتري فاكهة من الفواكه بمعيار وظيفتها الغذائية بل بمعيار خصائصها الجمالية.

فمثلا تفاحة زهيدة الثمن لعدم جمالها لها نفس القيمة الغذائية التي تشاركها فيها فتكون النسبة بين الثمنين هي النسبة بين الوظيفة الغذائية والمعنى الجمالي وتلك هي علة الفرق بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية في الاقتصاد .

لكن لو صغنا القضية بدلالتها القيمية والذوقية لكان للإنسان من حيث هو خليفة نوعان آخران من القيم الأرقى وهما من قيم الاستخلاف الأتم: فبالمقابل مع نوعي القيمة الاقتصادية الاستعمالية والتبادلية نجد نوعين آخرين من القيم الروحية التي يكون تحولها إلى قيم اقتصادية دالا على معنى فساد معاني الإنسانية الخلدوني: إنهما الحرية والكرامة.

وما كنا قد تكلمنا على الجنس فلنواصل الكلام فيه ؛ فالجنس له قيمتان كما بينا عضوية للإنجابيات وذوقية للجماليات .

والثاني أرقى من الأول

ومع ذلك فقد اعتبره ابن خلدون من علامات الانحطاط في نهاية الحضارات. والسبب هو لأنه يحط الحرية والكرامة فيردهما إلى قيمتين تابعتين للاقتصادي وليس للروحي:

1. وهذا الرد هو الذي يجعل الجنس بضاعة تباع وتشترى فيكون أول تجارة سوقية هو جعل المرأة الفقيرة عند الثري بضاعة مقابل المال وليس مقابل التجاذب ومثلها الرجل الفقير عند الثرية. وهو معنى فقدان الكرامة التي تصبح بضاعة ذات قيمة استعمالية.

2. وهذا الرد هو الذي يجعل الإرادة والعلم والقدرة والذوق والرؤية بضاعة

تباع وتشترى فتكون أول تجارة سوقية هو جعل أصحاب هذه الخصائص أدوات بيد صاحب القوة المادية يستعملهم بإرادته وعلمه وقدرته وذوقه ورؤيته وتلك هي غاية الاستبداد الذي يجعل العلاقة بين البشر علاقة سيد بعبد وليست علاقة رؤساء متساوين ومتعاونين .

ومن ثم فقوة العنف وقوة السلطة هي أدوات افساد معاني الإنسانية في الحكم لكنها

تتدثر بقوة رمزية في التربية تناسبان العنف والسلطة وهما موضوع النصين العارضين للأمر من منطلق قوة العنف وقوة السلطة أو الوزع الأجنبي في التربية وفي الحكم . والنص الأخير الذي يفسر الظاهرة فيهما معا بالتلازم بين العنفين الرمزي والمادي اللذين يصبحان بديلين من الوزع الذاتي .

ومن ثم شكل ما يقوله ابن خلدون يكاد يكون وصفا أمينا لما كان عليه حال الأمة في عصره . وهي حال ما تزال إلى الآن سارية المفعول وهو ما قصدته بكلامي على فساد معاني الإنسانية الغالب على العربية الحالية: فالقيمتان الأرقى أي الحرية والكرامة الممثلتين لتقديم الاستخلاف على الاستعمار أصبحتا دون القيمتين الأدنى أي الاستعمالية والتبادلية الممثلتين لتقديم الاستعمار على الاستخلاف .

لكن تشخيصه لم يكن صريحا ولذلك فهو لم يقل إنه كان يطبق نظريته على ما يجري في الحضارة الإسلامية في عصره بل جعل تشخيصه وكأنه مجرد نظري عام في الاجتماعي من حيث هو اجتماعي عامة دون تعيين ربما خوفا من سلطات عصره الروحية والمادية.

لكني أنا لا أخاف بل الحق لومة لائم ولا أخشى غير الله في طلب الحقيقة

اجتهادا لا أدعيه علما مطلقا .

أبو يعرب المرزوقي

الدستور الأحمق_ كيف التخلص منه لتأسيس الديموقراطية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

116 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 3

الفصل الثاني 18

الفصل بين الأديان 26

الفصل الثاني 28

الفصل الثالث 44

الفصل الرابع 52

الفصل الخامس 62

الفصل السابع 83

الاقتصاد الشامل

أي في شروط قيام الجماعة والدولة وبقائهما رسالة

الدولة نظام أدوات السياسية لا نظام غاياتها 57

بعدي السياسي : نظام الأدوات ونظام الغايات 69

بعدي السياسي : نظام الأدوات ونظام الغايات 80 مصفوفة الخانات الخالية والمعاني الكلية التى تجدد نظام ملئها 82 جنس الرعاية بنوعيه وفروعهما الأربعة وأصلها؛ 85

بنية الدستور الثابتة ومضمونه المتغير 91

- الفصل الثامن - القوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان 100 -الفصل الأول-

- الفصل الأول - لم أنتظر رئيس الجمهورية ورفيقه اللذين ينويان القيام بثورة عالمية لكي أتكلم على فساد الدستور الحالي. وأنوي تقديم البديل منه لبناء نظام ديموقراطي فعلي لا يهدف للتغطية على ديكتاتورية . أو شعبوية.

وقد سبق فعبرت عن احترازي الشديد عديد المرات

» خلال كتابته

وكان ذلك في شكل مقالات ومحاضرات في تونس وخارجها . وأنهيتها بما علقت به على كلمات التمجيد

التي وردت من أفواه المشرفين عليه

يوم احتفلوا به مباهين في الذكرى الخامسة لختمه .

وأريد أولا أن أبين أن ما يدعو إليه الرئيس ورفيقه لا يختلف عما سيؤول إليه الأمر حتى بهذا الدستور خاصة إذا تحول إلى رئاسي .

والمعلوم ألا أحد منهما

" بالرأس المفكرة

» ولا بالإرادة المدبرة

" ظاهرهما ماركسي محدث

لذلك فما سينتج عما يبشران به

لا يختلف إلا بالكم التفتيتق

مع المحافظة على نفس الكيف السياسي إن تحقق

ولا يختلف عما سينتج عن الدستور الحالي

إذا تواصل .

فنفس الضرر سيتواصل

حتى لو لم يستطع الذيلان قلب النظام بالصورة التي يدعوان إليها

ويجدان في تكوين التنسيقيات لتحقيقها بالشارع إن عجزوا دونها بالطرق الدستورية.

وقد يكون فهمهما ذلك

من علل رفض إمضاء "الرئيس" مشروع القانون الذي حدد عتبة للدخول إلى مجلس النواب

أنه جاهل بالقانون عامة

الفصل الأول

دون المائة في حين

أنها في ألمانيا 5 المائة

و تركيا 10 المائة

قد تجد من التفتيت .

وهما يحتاجان إليه

لأنه يمكن من تغول سلطة النظام الرئاسوي

الذي ينويان فرضه ليكون نائب الملالي مطلق اليد دور الدمية الإيرانية

خاصة وقد أصبح له "أفضل" مستشار

شخص السفير الإيراني الجديد.

فالإبقاء على نظام الانتخابات الحالي كاف ليحقق الغاية الكيفية من التفتيت حتى لو غابت الغاية الكمية مما يطلبانه . حتى بالتمثيل الحالي

سيكون كافيا لسد حاجتهما

فيؤسس لنظام رئاسي ذي حزب واحد

-الفصل الأول- بالمنطق الديموقراطي . وهذا من أفضل الأنظمة التي تجعل الديموقراطية الشعبوية يقتصر دورها

» واجهة المافيات والتدخلات

التي تفقد الوطن سيادته والشعب حرياته خارجيا « وكذلك واجهة

الدكتاتورية

التي من جنس دكتاتورية المافيات بشكليها

» الثيوقراطي كما في حالة الملالي

» أو المخابراتي كما في حالة روسيا

مع نظام يبدو ديمقراطيا لا يتجاوز دوره الخدمات الدنيا لخداع الداخل والخارج

كالحال في إيران وروسيا حاليا .

وسأبدأ بالتذكير بالمحددات

التي جعلت الدستور الحالي يخرج بالشكل الذي ليس له مثيل

حتى في أكثر بلاد العالم

فهو أشبه بمغازة عامة

تجد فيه من "كل لون يا كريمة .

فقد صيغ بصورة جعلته يحسم في كل الإشكالات

التي ما تزال أعتق الديموقراطيات تبحث لها عن حلول . لكنها حلت في تونس في لمح البصر فيما يتعلق

» بحضانة الدولة

© وبتدخلها في الحريات الفردية والجماعية والكونية » وحتى الميتافيزيقية ..

» وفي العلاقات الدولية

والمسائل الدينية والفلسفية

التي ما يزال الفكر الإنساني يتحسس طريقه

لكن "تبارك الله" عباقرة الدستوريين التوانسة حلوها حلا حاسما ونهائيا .

والسؤال هو:

ما الذي جعل مثل ذلك يحصل في بلد عاجز

عن تحقيق الشروط الدنيا لقيام شعبه المادي والروحي فضلا عن جهله بهذه الحاجيات ؟

أعتقد أن ذلك يعود إلى عناصر

تنتسب كلها إلى العقلية واحدة

عند من لهم وجه شبه مع الملالي .

أعني حكم 'فرقة دينية"

« تغلط بين الفكر الفلسفي والحيل الفقهية

« وتتصور الديموقراطية

قابلة الخضوع لوصاية مرشد سلطته فوق إرادة الشعب . وهذا يتناقض مع من قام بثورة حرية وكرامة

« حرية الإرادة

" ووعي العقل

. وقدرة الإنجاز

» وذوق الحياة

" ورؤية الوجود

التي تعبر عن كون الإنسان

"رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له ' بعبارة ابن خلدون .

ومن ثم فالأصل لهذه النكبة في تاريخ نهضتنا هو

1-بنيوي متعلق بالجهل بكون الدستور

كما سيأتي بيانه في الفصل الثاني من هذه المحاولة أداة عمل تحدده الغايات

مما ينتظر شعبا من الشعوب من المهام التي تقتضيها :

» شروط قيامه المادي والروحي

وشروط إمكانها

في ضوء القدرتين المادية والروحية للجماعة « إذا ربيت على كونها هي مصدر السلطة الوحيد "ابن خلدون فصل علم الكلام' .

وذلك في المنظور من تاريخها

بما ورثه الشعب عن ماضيه .

* وما يتوقعه لمستقبله

» بمقتضى إمكاناته في الحاضر

» وقابليتها للتطور المقدور عليه

« وليس تعبيرا عن الرغبات الصبيانية لمتعلمي الحجامة في رؤوس اليتامى .

-2 وظرفي وهو ما ترتب على البنيوي مما نشهده حاليا من أزمات علتها

الأساسية تبعات هذا الخطأ الجسيم في جهاز التعبير عن إرادة الجماعة في العناصر الأربعة التالية:

١ « التسرع في تكوين المجلس التأسيسي

بنظام انتخابات فرض

» على الأحزاب عامة

» وعلى الأحزاب الثلاثة التي ربحت الانتخابات خاصة أن تكون قائمات

» بمجرد ظرفية الحاجة إلى ملء الفراغ

وخاصة للحزبين اللذين شاركا مع النهضة. ولا أستثني النهضة حتى وإن كانت أقل حاجة لهذا الداعي بسبب اتساع قاعدتها . لكن دون اعتبار الكفاءة والخبرة جعل الاختيار من أفسد ما يمكن أن يكون بسبب « وعدم الوعي بثقل المهمة. والمعلوم أن جل النكبات وخاصة نكبة السياحة النيابية وسوء نخاسة النواب علتها الأساسية جاءت من نواب هذين الحزبين وخاصة من نواب حزب المرزوقي وفتاته اللاحق ثم تلتها تفتتات الأحزاب وخاصة حزب الشابي . وحزب السبسي « وقبلهما حزب التجمع الذي اخترقت قاعدته كل الأحزاب بما فيها النهضة. ولن يتوقف التفتيت .

2« * المزايدات اليساروية والقومية والليبرالية ويجمعها خرافات الحداثوية والتنويرية

والحرب على الظلامية المزعومة

من أمبي اليسار والقوميين

من خدم ابن علي ونظامه البوليسي

جعل ما نصب من أفخاخ وتوريط للثالوث "الحاكم" يصبح مدعاة لتضمين الدستور

كل ما لا يخطر على بال بشر من الحمق والغباء والجمع بين المتناقضات

والإلزام الدولة بالمستحيلات المائة

التي لم تلتزم بها دولة في العالم

حتى ما كان منها بثراء ألمانيا أو اليابان أو حتى أمريكا.

38 « فرض "قيادة" النهضة

أن يكون المشرف على كتابة الدستور من القبيلة

حتى لو كان عديم الخبرة

تسليما بأنه كما يعتقدون عبقري في القانون العام

وهو أمر يعلم من له أدنى دراية بالقانون

فضلا عن نوعه العام

أنه أبعد ما يكون عن ذلك

وأن ما أوصله لهذه المسؤولية ليس الكفاءة ولا العبقرية

بل هو القرابة القبلية والجهوية لا غير

يعني تقريبا مثل ما حصل في الكثير من الوزارات وخاصة في أخطرها أعني وزارة الدبلوماسية. وداهية الدواهي توهم تونس قد صارت بريطانيا يمكن أن تحكم بنظام برلماني بأعضاء

من جنس القصاص وبن تومية

وأمثالهما كثير في كل الأحزاب التي احتلت مقاعد "مجلس الهانة ورقود الجبانة" .

. »+ وأخيرا فرضية التدخلات الأجنبية الخلفية مع الاحتماء

» بخرافات من علم الكلام

» والأفكار الفقهية المتخلفة

في تصدير الدستور مثلا

جعلت منه ما يشبه الكوكتيل مولوتوف

بحلول لفظية زادت الطين بلا .

» القضاء العادي

» أو القضاء الدستوري

لتأويل النصوص

وسيتعذر عليه الوصول إلى حل يقبله العقل

دون الوقوع في ما لا يكفي لحسمه الحل اللفظي كما حصل مثلا في مسألة الاعتماد على الفصل . الأول

وبين أن العقبات حالت دون » الاستماع لخطاب العقل « والعمل على تحقيق المطلوب من دستور.

فالدستور في حالتنا ينبغي أن يكون أبسط ما يكون وأن يقتصر على العناصر التي تمكن الانتقال المرن « من تاريخ مديد سيطر عليه الاستبداد والفساد مدة قرون تتجاوز عقود دولة الاستقلال

" إلى تأسيس ثقافة الديموقراطية

تطلبت في الغرب قرونا لكي تترسخ.

ما يجعل أحكام الديموقراطية مصدرا لشرعية من ينتدبه الشعب للحكم فيكون أمره مطاعا

• وليس بمقتضى الشوكة.

للتقليل من حاجة الحكم إلى العنف حتى الشرعي ناهيك عن غيره من الجميع بما فيهم

مراكز القوة

والمافيات التي لا يخلو منها مجتمع حتى وإن كانت هي المسيطرة عندنا على وجه الخصوص •

فالديموقراطية في الغرب مرت على الأقل بخمس مراحل:

-1 مرحلتان متقدمتان على الإعلان الرسمي عن ولادتها نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر

بعد أن تم الإصلاح الديني في بداية السادس عشر في ألمانيا

لأن الأنظمة الوسيطة في أوروبا لم يكن الملوك فيها حتى وإن كان حكمهم بالحق الإلهي

يحكمون وحدهم

بل كان من حولهم من لا يقل عنهم شرعية وهم نبلاء السيف (الأمراء)

ومعهم نبلاء الجبة (رجال الدين).

وإذن فالملك يحكم بما يشبه مجلس أمراء يشبهون مؤسسة أهل الحل والعقد

بالمعنى الموجود في الخلافة رغم كونها كانت قبلية وعسكرية ودينية واقتصادية في حضارتنا .

2-ثم لما تكونت البرجوازية

التي هي طبقة التجار وأصحاب الأموال السائلة وشاركوا الملاكين بناتهم وأملاكهم

تكونت تمثيليات للشعب أي ممن

ليسوا من نبلاء السيف

ولا من نبلاء الجبة

تشارك في الحكم

إما مباشرة

أو بما لهم من دور مالية الدولة

عن طريق دورهم في مالية النبلاء

وشروط إبقائهم على مستوى معيشتهم رغم فقرهم لأن الثروات تغيرت طبيعتها

وخاصة بعد موجة الاستعمار

عن طريق الفتوحات واكتشافات العوالم الجديدة والاتصال بالشرق الأقصى بعد التغلب على المسلمين وإخراجهم من الدورة الاقتصادية

العالمية .

-3 مرحلة الثورات الثلاث

التي حصلت في انجلترا ثم في أمريكا وأخيرا في فرنسا أو مرحلة الثورات البرجوازية

اللتين اكتملت فيهما البنية الديموقراطية للحكم

التي تجاوزت دلالتها اليونانية المقصورة على من يعتبرون أحرارا مستثنية من عداهم بوصفهم عبيدا وأدوات ولا دور سياسي لهم .

-4 مرحلة عموم القيم الديمقراطية في أوروبا كلها ولكن بالاقتصار على من يشارك في تمويل الدولة أو دور من يدفعون الجباية للدولة

وهي بداية التدرج نحو المرحلة الأخيرة.

-5 مرحلة المشاركة الكونية في الانتخابات

لما أصبح الجميع متعلما ومدركا لواجباته وحقوقه ذكورا

والكل مشارك في خزينة الدولة

إن لم يكن بالجباية فبالعمل المنتج

اقتصاديا كان أو ثقافيا .

وهذه هي المرحلة التي يبدو أننا نحن بها قد خلنا الثقافة الديموقراطية بالمقلوب . وهكذا فنحن نبني في الفضاء تقليدا لما له أسسه في الغرب

دون أن تتحقق الأسس عندنا .

وهو ما أعنيه بأن "الرئيس ورفيقه"

يواصلان نفس الظاهرة

ولا يأتيان بجديد:

هما يريدان الذهاب إلى الغاية نفس الحمق والغباء .

ومثلما بدأت هذه المراحل بأصل هذه النكبات

أعني بالجهل بطبيعة الدستور

فإني أختمها بأصل الأصل

بالجهل بمعنى الديموقراطية

أو أي بمعنى المشاركة في الحكم

فرض عين على كل من يشارك في المواطنة

بل بمعنى المساهمة في شروط قيامه على علم ووعي .

فالمواطنة ليست مجرد العيش في الوطن

بل هي المساهمة في شروط قيامه بثمرة العمل المشترك والذي يكون الإنسان مواطنا

بقدر مشاركته في شروط قيامه .

ولو كان مجرد العيش في الوطن هو مقوم المواطنة

لكان على الأطفال أيضا أن ينتخبوا . ولو لم يكن الشرط هو المساهمة في الإنتاجين الاقتصادي والثقافي

تحققا ورعاية

تمييزا بين الشأن العام والشأن الخاص لكان كل من يجعل مشاركته

في الحكم أول أي سلطة

مقصورا على فرصة شخصية

لحلب الدولة أو المؤسسة التي له عليها سلطان لكان كل الفاسدين والمستبدين مواطنين وليسوا لصوصا ومجرمين .

لو كان ذلك كذلك لكان

الاتحاد العام التونسي للشغل

واتحاد الأعراف

مؤلفا من وطنيين

لا يخلطون بين نهب الوطن مثلهم

مثل المافيات الأجنبية

التي تسيطر على ثروات الوطن

ولا يعنيهم الوطن ولا مستقبل الأجيال بحيث صارت البلاد مرتع المافيات واللصوص إلى أرقعها

حتى صار يمكن لمن ولاؤه للمستعمر أو حتى لإسرائيل وإيران

من حقه أن يكون رئيس حكومة

أو حتى رئيس دولة

ناهيك عن وزير أو مدير

أو خاصة إعلامي ومثقف وفنان .

قد يقال إن ذلك من علامات عصر العولمة .

وقد يكون .

لكنه إلى حد الآن في اتجاه واحد .

إذ لو كان ظاهرة عولمية

لكان مثله يحصل في البلاد المسيطرة على من هم مثالنا . لم أر نقابات فرنسا مثلا

أو وزراءها أو رؤساء حكومتها أو رؤساء دولتها

ولاؤهم لغير فرنسا

ناهيك عن غيرها ممن هو قوى عالمية

لم تعد فرنسا ولا ثقافتها من جنسها .

تأصيل قرآني لفلسفة السياسة

قبل الكلام على شروط إصلاح الدستور

لا بد من الحسم في قضية

أفسدت عملية كتابة الدستور التونسي كلها .

وأعتقد أنها كذلك تفعل

في كل دساتير المسلمين الحاليين كلهم بعد أن غرقوا في

» الفتنة الصغرى

ما يسمى بالعلمانية المقابلة الدين السياسة

« بعد الكبرى

الإمامية جعل الحكم دينيا أو ثيوقراطيا الوصية لآل البيت .

وأعتقد كذلك

أن للنخبة المصرية التي درست في الغرب دورا في محاولات التحديث عامة

والسياسي خاصة

ذات الطابع السطحي التي من جنس محاولات السنهوري مع تأصيل أعتبره عاميا

لعدم تحرره من أحكام

فرضتها حالة الطوارئ على الفكر الإسلامي

يمثلان عاملين أساسيين في توهم الحل

التلفيق بين الحديث والقديم

» القديم في الحديث والحديث في القديم .

وهذا ما كان يقتضيه فهم الحل القرآني

بالصورة التي طبقها القرآن نفسه في المسألة ذاتها خلال عرضه تاريخ العلاقة بين

فالقرآن الكريم يميز بصورة لا أوضح منها بين؛ -1 علاقة الديني بالسياسي .. -2 وعلاقة الديني بمهام الدولة.

فقد ظن كل الباحثين في الفتنة الصغرى

التي هي إشكالية العلمانية أو الفصل بين الديني والسياسي أن السياسي ينحصر في وظائف الدولة

التي هي أحد وجوه السياسي

دون أن تكون إياه حصرا له فيه .

فالسياسي لا يرد إلى مهام الدولة

التي هي نظام أدواته لتحقيق غاياته

وليست هي جوهره.

ومهمة الدولة توفير الشروط الأداتية

التي تحقق بها الجماعات غايات السياسي

أعني أدوات القوامة على تحقيقها .

حين أن السياسي هو مهمة الجماعة

التي تعدد غاياتها وسياسة تحقيقها بأداتين هما

إذا كانت حرة. بحيث هي التي تربي نفسها وتحكمها بنظام تفعيل إراداتها

بمقتضى القيم التي تؤمن بها .

تلك هي علاقة السياسة من حيث هي نظام الأدوات بالمرجعية القيمية من حيث هي نظام الغايات

سواء صيغت

وهي قيم إذا كانت كونية

تكون من طبيعة واحدة فيها .

وقد حددتهما آيتان قرآنيتان .

الفصل الثاني

» ودلالة كونه الدين الكوني والخاتم لأنها تعرف مفهوم الأخوة الإنسانية

تعريفا بلغ الكونية عندما تجاوز

» الرحم الجزئي أصل الصراعات العرقية بين الجماعات » إلى الرحم الكلي كما حددته الآية الأولى من النساء التي اعتبرت كل البشر أخوة

لأنهم من نفس واحدة.

وهو القصد بكونهم

« كلهم أبناء آدم

» وكلهم من تراب مثله .

تعرف المساواة بين البشر

بوصفها ما يترتب على هذه الأخوة الكونية فتحصر التفاضل بينهم في معيار قيمي وحيد

هو التفاضل عند الله بالتقوى

كما حددت ذلك الآية الثالثة عشرة من الحجرات نفيا للتفاضل بالعرقية والطبقية والجنسية

وحصرا للتفاضل وفرضت معيارا جامعا بين » المعرفي

» والخلقي . التعارف معرفة ومعروفا .

وكل ما عدا هذين المبدئين

من خصوصيات الثقافة والتطورية تحقيقهما التاريخي ويعد من مراحل الوعي المعرفي والخلقي

المتطور في تاريخ البشرية

قبل الوصول إلى الغاية

التي هي الكونية القرآنية.

مع بيان أن هذا التطور

يبقى دائما في

• إطار الوحدة الجوهرية للإنسانية

« وهذين القيمتين

رغم تنوع الصيغ الدينية والفلسفية التي تعبر عنها في مراحل سعي الإنسانية لتطبيق أكبر قدر منها .

ولا أريد أن أتكلم في المسألة

بصورة عامة وغير محددة

إذ يكفي الانطلاق من دستور المدينة الذي ما يزال إلى الآن أمره غامضا

لما تضمنه من معان صارت شبه مستحيلة بعد أن انتقلت الأمة

* من دستور القرآن إلى ما فرضته عليه حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى والحرب الأهلية التي تولدت عنها والتي بقيت إلى اليوم مسيطرة على علاقة السياسي بالديني المحرقة.

فزادتها الفتنة الصغرى تخريبا

بأن قابلت خلط توظيف الديني بمهام الدولة بالفصل بين الديني والسياسي .

التي تسيطر على كل دساتير المسلمين .

لما أعد الرسول الخاتم دستور المدينة

اعتمد مفهوما لم يراعه أحد

ممن يدعي اعتماد رؤية الإسلام

« للعلاقة بين الديني والسياسي

. وتمييزها عن العلاقة بين الديني والدولة . والتحرر من الخلط بين العلاقتين .

الفصل بين الديني والسياسي والفصل بين الدين والدولة سواء

لم يفهم منطق دستور المدينة. ولذلك فهو: 1-يعتمد رؤية دينية

تدعي الحداثة وتزعم الفصل بين الدعوي والسياسي .

-2 أو يعتمد رؤية حداثية تدعي العلمانية

وتزعم الفصل بين الديني والسياسي.

وكلاهما يجهل موقف أحد كبار فلاسفة السياسة في الإسلام ابن خلدون

وكيفية تمييزه بين الرؤيتين

الشيعية التي هي ثيوقراطية

والسنية التي هي ليست ثيوقراطية

رغم كونها لا تقبل الوصف بالعلمانية .

وقد عرفها ابن خلدون بالقول في فصل علم الكلام) العاشر من الباب

السادس):

"وألحق) الأشعري مؤسس الكلام السني) الكلام في الإمامة) نظام الحكم (لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية (الثيوقراطيا الشيعية) في قولهم إنها من عقائد الإيمان) نظام الحكم من العقيدة) وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج من العهدة فيها من هي له وكذلك على الأمة) الوصية لآل البيت أو الحكم بالحق الإلهي وهو الثيوقراطيا .(وقصارى أمر

الإمامة أنها قضية مصلحية) تتعلق بسياسة عالم الشهادة) إجماعية) أصلها إجماع الأمة لتنظيم سياسة أمرها) ولا تلحق بالعقائد (وليست جزءا من العقائد الدينية)'.

فبهذا التعريف الخلدوني

نصل إلى النتائج الأساسية التالية

التي تغني عن التخريف حول الديني والسياسي عند كلا الصفين

» الإسلامي الذي يدعي الحداثة

« والحداثي الذي يدعي العلمانية.

أي نظام الحكم عامة ورئاسته خاصة ليستا من العقائد .

-2 ووجودها في علم الكلام السني كان للرد على الرؤية الشيعية. 3-وهي مسألة تعنى بالمصالح العامة كما ورد في تجديد الأنظمة عنده 4-وهي إجماعية

بمعنى أن أساسها هو إجماع الأمة على ضرورتها وتنظيمها .

5-وهي تابعة

لما هو موضوع اجتهاد

لأنها ليست من العقائد .

إلى دستور المدينة

وعلة اعتبار مهمة الدولة لا تتعلق بالإشراف » على العقائد

» أو التدخل فيها

بل مهمتها تحقيق الشروط

التي يمكن فيها للجماعة أن

. تعيش معا

وتعتمدان آية قرآنية هي المائدة 48 "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه © فاحكم

بينهم بما أنزل الله © ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق © لكل جعلنا منكم شرعة

ومنهاجا : 3 ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم © فاستبقوا الخيرات © إلى الله مرجعكم جميعا فيبنئكم بما كنتم فيه تختلفون '

وذلك للاستجابة لشرط حرية المعتقد

كما تحدده الآية 256 من البقرة

"لا إكراه في الدين : قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها © والله سميع عليم'.

1 -فالتعدد شرط أول للإيمان الحر بعد تبين الرشد من الغي

المحرر من الطاغوت

أي من عبادة العباد بدل رب العباد وهو أصل الحرية.

2-والتعدد شرط ثان للمفاضلة بين الأديان دون إكراه بعد تبين الرشد من الغي

المحرر من الطاغوت

أي من عبادة العباد بدل رب العباد

وهو أصل الحرية.

وكل ذلك يترتب على رؤية دينية ثورية

حددتها ثلاث آيات أوجبت على المسلمين

الاعتراف بحقيقتين:

1-وجود التعدد الديني أمرا واقعا في عالم الشهادة . -2 وحدة الدين عند الله أمرا واجبا في عالم الغيب .

ويترتب على ذلك إرجاء الحسم بين أهل الأديان حتى لا يتحاربوا من أجل فرض أحد الأديان الواقعة في التاريخ

بوصفه الدين عند الله في الواقع وليس في الواجب.

ومن ثم فالمفاضلة بين الأديان الواقعة في عالم الشهادة هي جوهر الحرية الدينية

وجوهر التسابق في الخيرات

دون فرض أحدها بالإكراه

لأن الحسم بينها يكون يوم الدين.

فيكون الأمر في الوعي الديني من جنس الأمر في الوعي الفلسفي وهو التقدم الذاتي الحر نحو الحقيقة

لكن الفقهاء بمقتضى حالة الطوارئ التي سيطرت وظلت كذلك طيلة عصر الانحطاط .

ولا بد هنا من ملاحظة سريعة

تبين أن الفقهاء بإطلاق حرفوا مفهوم النسخ إذ لم يعتبروه ملازما لشرطه

فيكون حصوله متعاكسا مع شرطه

" يحصل معه

* ويزول معه .

فالنسخ مشروط

ومقصور على ما نسخ من أجله . وتوهم أنه مطلق من الأحكام التي لا يقبلها عاقل لأن الله لا يقع في خطأ فيغير أحكامه بصورة تلغيها ما لم يكن في ذلك غاية يذكرها ويعلل التغيير المطلق وهو النوع الخاص جدا والمحدود جدا من النسخ وحينها يزال الحكم المنسوخ من النص ويستبدل بالحكم البديل .

فما لم يكن النسخ من هذا الجنس المطلق نسخا ماحيا لما نسخ

يكون بقاؤه في القرآن دالا على

أن المنسوخ ليس مطلق النسخ

بل هو مقصور على ما لأجله حصل متلازم معه طردا وعكسا .

حضر المحظور عند الضرورة

فالمحظور يصبح مباحا في الضرورة التي تبيحه.

وفي هذه الحالة يكون نسخ آيات شرطي الحرية الدينية مقصورا على ظرف الطوارئ التي

تبيح المحظور

وحظرا للمباح

كما في حالة الحروب.

ومثلما أن الحل الأول يجعل الحرام مباحا وحلالا فكذلك الحل الثاني يجعل الواجب محظورا وحراما .

وما ذلك إلا لأن النص القرآني يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين الكلي والتاريخي في الأحكام

فيجعل الكلي الثابت لا يلغي الجزئي المتغير بحسب المعطيات التاريخية في الشؤون الإنسانية. وهذه هي الآيات التي

تجدد فلسفة القرآن علاقته بالسياسة

من حيث هي قوامة للحماية والرعاية

في الجماعة متعددة الأديان للتوفيق بين

» الأمر الواقع في عالم الشهادة

شرطا في التعايش بين الأديان

© والأمر الواجب في عالم الغيب

عندما يفصل الله بين أصحابها فيما يختلفون فيه :

1-البقرة :62 إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

2-آل عمران :69 إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليه ولا هم يحزنون.

3-الحج :17 إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين

أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة : إن الله على كل شيء شهيد .

فواضح إذن أن

الفصل بين الأديان

وفرض ما يعتبر الدين عند الله) الإسلام) بقوة الدولة وجعله من شروط قيامها بوظائفها

ليس من الإسلام في شيء

وأن النسخ إن صح

فهو من الجنس الثاني من النسخ

الذي يكيف الفعل السياسي مع الظرف

دون أن يكون نسخا للحكم الأصلي .

في الحرب مع أهل هذه الأديان ومن ثم فآية السيف تتعلق بالظرفية ولا تتعلق بأصل الحكم الذي لم ينسخ

ومن يطلقه يكون خاضعا لسياق إطالة حالة الطوارئ التي نشأت خلال الحروب الأهلية بعد الفتنة الكبرى وبقيت دون أن ترفع

بعد أن استقرت الدولة.

أما في حالة السلام فإن المطلوب من الدولة ذات المرجعية الإسلامية هو تحقيق

* شروط العيش المشترك بين معتقدي الأديان المتعددة

* وشروط ممارستهم لها بحماية الدولة

كما هو بين من آية الحج :40

"الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله © ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا * © ولينصرن الله من ينصره © © إن الله لقوي عزيز .

والآيات الثلاث تشمل كل الأديان المذكورة

باستقراء تام لكل الأديان الممكنة

إذ حتى الشرك اعتبر دينا

مع ذكر

دينين منزلين تمثيلا لنوعها

الذي يتضمن أكثر من اثنين ورد الكثير منها في القرآن ودينين طبيعيين تمثيلا لنوعها الذي يتضمن أكثر من اثنين

الفصل الثاني

وذكر الإسلام بوصف المنتسبين إليه بالإيمان من بينها مع تطبيق نفس الحكم .

وهذه الآية التي تتكلم على حماية كل الأديان

رمزا إليها بمعابدها وبصلواتها التي يذكر فيها اسم الله وهو ما يعني أن الشرك نفسه

لم يستثنى من هذه الحماية

لأن اسم الله يذكر فيه

وإن صحبه الشرك كما هو بين في الحج 17.

وأستطيع ختما لهذا الاستعراض القول إن دولة الإسلام لا تستثني إلا من يستثني نفسه

الأمر الديني الواقع في عالم الشهادة والوحدة الدينية في عالم الغيب

لأن الدين عند الله هو الإسلام

وهو الواحد في جميع الأديان

وليس ما هو مقصور على الإسلام الخاص بنا بدليل أن القرآن يسمي

مسلمين

كل متبعي الأديان السابقة.

يترتب عليها أمران حددتهما سورة العصر أي « التواصي بالحق * والتواصي بالصبر وتلك هي القيم المرجعية لكل دستور في جماعة من الأحرار " يربون أنفسهم بأنفسهم « ويحكمون أنفسهم بأنفسهم:

-1 الإيمان بالله

وهو رمز الكفر بالطاغوت وإذن فهو رمز الحرية. 2-الإيمان باليوم الآخر

وهو رمز الكفر بالظلم وإذن فهو رمز العدل الإلهي .

-3 العمل الصالح

وهو رمز ما يترتب على المبدأين الأولين في عالم الشهادة. 4-ولا يمكن أن يتحقق ذلك من دون التواصي بالحق

علما وعقدا .

5-ولا يمكن أن يتحقق ذلك من دون التواصي بالصبر عملا وشرعا .

وبذلك يتبين أن الكلام الذي يخلط أصحابه بين » علاقة الدولة بالدين

. وعلاقة السياسي بالديني ليس كلاما دالا على فهم في فلسفة السياسة.

ومن ثم فلا يمكن للصفين الخالطين بين العلاقتين

« الإسلامي الذي يدعي الفصل بين الدعوي والسياسي « والعلماني الذي يفصل بين الديني والسياسي

أن يعتد برأيهما

فيما يضعانه في الدساتير الإسلامية من عقبات

لا نجد لها أثرا في دستور الرسول

لأنه كان يدرك الفرق بين الأمرين:

-1 علاقة السياسي بالديني

من حيث كون الثاني مرجعية قيمية للأول

تحدد شرط استعمالها

أي التعارف بين كل الأديان

بوصفها أمرا واقعا في عالم الشهادة

حتى وإن كان الديني في الأمر الواجب واحدا عند الله لأن الحسم بين الأديان الواقعة

لا يكون إلا في عالم الغيب

يوم الدين.

-2 علاقة الدولة بالدين من حيث هو عبادات وحتى تشريع معاملات

حق الحرية الدينية لجميع الأديان في الجماعة الواحدة وهو بين في دستور المدينة

الذي يترك إدارة الشأن الديني عبادات ومعاملات لأصحابه مع القبول بسلطة الدين الأغلبي على وظيفتي الدولة أي: » قوامة الحماية

» وقوامة الرعاية.

ولهذه العلة فإن الدولة الواحدة

ليس لها نظام قانوني واحد

بل نظام ما بعد قانوني واحد

بمعنى أن كل جماعة لها قانونها الخاص

لكنه يوجد قانون أعلى

هو قانون الشرط الذي يحقق التعايش بينهم وهو شرط التعارف أي الاعتراف المتبادل بينهم . ولذلك

فالإسلام يفرض على المسلمين الاعتراف بجميع الأديان التي ذكرتها الآيات الثلاث

جزءا من عقيدته

مع التسليم بأن ما تختلف به عن الإسلام تعريفا لكنه يقبله بوصفه أمرا واقعا

ولا يحاربهم من أجله

لأن الإسلام عرفه

» بأن التعدد مراد من الله

© وأن الفصل في ما تختلف به الأديان لن يكون في الدنيا بل في الآخرة .

وهذا هو جوهر وظيفة الدولة

التي تدين بذلك لطبيعة العلاقة بين الديني والسياسي المحدد لشروط عمل نظام الأدوات) الدولة)

بمقتضى نظام الغايات (قيم الجماعة)

وهذه الغايات هي التي ينبغي أن تكون واحدة

أو المشترك بين الديني والفلسفي

عندما يكونان كونيين

ينطلقان من المبدأين اللذين ذكرنا أي مبدأ

» الأخوة البشرية

« والمساواة بين البشر.

وذلك ما سيأتي بيانه في الفصل الموالي

الذي أخصصه لتأصيل مسألة الدستور فلسفيا

بعد التأصيل الديني في الإسلام

بناء على ما حدده ابن خلدون وابن تيمية وقبلهما الغزالي من الطابع الاختياري والحر لتعيين الحكام

الذي ليس لهما سلطان ديني على الأديان

بل سلطانهم مقصور على شروط العيش المشترك أي

قوامة الأمن الداخلي والخارجي

وقوامة شروط الرعاية

التي تتعلق بشروط البقاء

المشتركة بين المنتسبين إلى الأديان المختلفة في نفس الجماعة.

فالعلوم والفنون في الثانية

والمعيشة في الأولى ليس فيها الكثير من الاختلاف في نفس الجماعة إلا في ما له دلالة دينية

وهذه تتمايز ولا دخل للدولة في استعمالها لكن دخلها يتعلق بإنتاجها لسد حاجة شعبها من حيث القوامة

وليس من حيث عملية الإنتاج

لأن دولة الإسلام ليست حاضنة

باستثناء الحالات التي ذكرها القرآن والتي من واجب الدولة العناية بهم

مثل الأيتام وذوي الحاجات الخاصة والمساكين وأبناء السبيل والغارمين

بل وابن خلدون يحرم عليها تعاطي

المهام الإنتاجية والتبادلية

تأصيل فلسفي لفلسفة السياسة

حان الآن أوان الكلام في تأصيل

عادة ما يعتبر ضديدا للتأصيل الديني في الرؤيتين المحرفتين

» علم الكلام الذي هو فلسفة محرفة لا تعي ذاتها الكلامية حتى صار أهم قضاياها » والفلسفة التي هي علم كلام محرف لا يعي ذاته حتى ابتلعها

فتبين أنهما في القرون الوسطى

كانا فنا واحدا ذا وجهين متصارعين ينتجان عن القول بالمطابقتين

للزعم بأن العقل أو الوحي

وادعاء أن

» الوجود شفاف

« وقدرة الإنسان المعرفية والقيمية مطابقة للموجود والمنشود .

وقد بدوت في الفصل السابق وكأني مكتف بالتأصيل الديني لفلسفة السياسة كما سأبدو في هذا الفصل

وكأني مكتف بالتأصيل الفلسفي .

حاولت في الفصل السابق

تحرير التأصيل الديني مما يجعله يبدو ضديدا للفلسفي وسأحاول في هذا الفصل

تحرير التأصيل الفلسفي مما يجعله يبدو ضديدا للديني .

ومثلما درست في الفصل السابق قضيتين هما ؛ 1-الموقفين من علاقة الديني بالسياسي

التي تخلط بعلاقة الدين بالدولة

من العيش المشترك بين الجماعات ذات القيم المختلفة. -2 الحل القرآني للإشكالية

من خلال التمييز بين الأمرين

ودرسه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

في ضوء هذين الأمرين

. الأخوة الإنسانية

« والمساواة بين البشر.

-علة بقاء الفلسفة دون الحل القرآني وإن قربت منه في فترة قصيرة جدا هي فترة » الثورة الفرنسية سياسيا

» والفلسفة الكانطية فلسفيا

ثم نكصت دونها فعادت إلى الفلسفة القديمة

القائلة بالتفاوت العرقي والطبقي والجنسي ..

2-علة نكوص الفلسفة

بعد المحاولة الكانطية للوصول إلى ما يقرب من الحل القرآني وعودتها بما يسمى ما بعد الحداثة إلى البربرية

بدعوى تساوي الأشياء ونسبية كل شيء

* نفي قدرة الإنسان على الإحاطة

* والكسر بوجود ما يتجاوز عالم الإنسان وتقييمه .

وقد بلغ الأمر إلى الحد الذي جعل المطابقة

نفيا لوجود الذات والموضوع بعد وهمي نفي الفرق بينهما في فلسفة هيجل وماركس عودة إلى وهم بارمينيدس

الذي يجعل الموجود والعقل متطابقين فيكون « ما ليس بعقلي خرافة

© وما ليس بمتطابق معه عدما .

ولا يمكن تجاوز التضاد بين الفلسفي والديني من دون التحرر من وهمين:

1 -العقل المحيط بالموجود علما وبالمنشود قيمة. 2-الوحي المحيط بالموجود علما وبالمنشود قيمة.

ولا يمكن تحقيق ذلك من دون إبراز

دور الثورتين اللتين تؤسسان للحاجة إلى ثنائية العالم » عالم الشهادة

» وعالم الغيب

• الأول في الثاني

• والثاني في الأول

حتى تكون استحالة المطابقتين مع العالم بوجود الفرق أمرا مفهوما

وحتى يمكن تأسيس النسبية الموجهة الممكنة من تعريف الاتجاهات في المسارين البداية والغاية ضمن العلاقة بين

» نسبية عالم الشهادة

" وإطلاق عالم الغيب .

وهو حل لم أسمه بعد تسمية نهائية

لكني عرفته بما أطلقت عليه اسم المعادلة الوجودية

التي لها علاقة بالعالمين الأول والثاني المضاعفين مرتين أي: -1 الطبيعة والتاريخ المحيطان بالإنسان مصدرا لقيامه. 2-والطبيعي والتاريخي المقومين لكيان الإنسان فردا وجماعة.

ولكل عنصر من هذه العناصر الأربعة

• الطبيعة والتاريخ الخارجيين

" والطبيعي والتاريخي في كيان الإنسان

ما بعد يخصه

يوحد بينها ما بعد

هو حقيقة الموجود وحقيقة المنشود في ذاتهما .

وهذه المقابلة بين

• في ذاتهما"

» و"بالنسبة إلى مدارك الإنسان" أو المقابلة بين

• ما في الأعيان في ذاتها

» وما منها في الأذهان

نم • ما في الأذهان في ذاتها

« وما فيها مما في الأعيان

هو بداية الحل الذي

كانت ثورة المدرسة النقدية دليلي فيها .

فالمقدرات الذهنية النظرية اعتبرها الوحيدة التي تقبل العام الملعض والقابلة للبرهان لصوغ التجربة العامية في الطبيعيات .

والمقدرات الذهنية العملية التي قستها على المقدرات الذهنية النظرية لتكون بالقياس إلى التجربة القيمية في الشرائع هي بداية الحل

كما أبينه هنا .

فتطبيق المقدرات الذهنية على عالم الأعيان باعتبارها لغة تشير إلى الأشياء

وليست مقومة لها كما

"في رؤية أفلاطون بالمحاكاة

" أو رؤية أرسطو بالتصوير

يعني أنها من علامات الاستخلاف

وما فطر عليه الإنسان من تجهيز للاستعمارة الأرض

والاستخلاف فيها

علامات تشده إلى الماوراء المطلق

أوعالم الربوبية والألوهية .

ومعنى ذلك أن التقدير الذهني

هو عينه ما سماه القرآن نجوزا بتعليم آدم الأسماء كلها لأن القصد

ليس الأسماء التي نعلم في اللغات الطبيعية

بل هوبة أصل كل اللغات الطبيعية اللامتناهية بمعنى القدرة على التسمية الموجدة لموضوعها فيكون الاسم سابقا عن المسمى

بل هو الذي يحدثه من جنس

. "كن" الخالقة

» وكن الآمرة

عند الكلام على الله

وليست ربوبية.

فكن التي جهز بها الخليفة بنوعيها

فهي ليست "كن" الخالقة للموجود

ولا الآمرة بالمنشود في الأعيان

بل هي كن المبدعة للمعاني الكلية المقدرة ذهنيا في مجالي النظر والعمل لتكون أدوات الإنسان الخليفة الإدراكية والإرادية تعامله مع ما يناسبه من

الموجود وما يريده من المنشود بوصفها نظاما في الأذهان

يمكن من التعامل مع ما في الأعيان

نظاما للتعامل مع الموجود والمنشود .

إنها شبه مقاييس فطرية

للنظر والعقد في التعامل مع الطبيعيات ومثالها الرياضيات

وللعمل والشرع في التعامل مع التاريخيات ومثالها الاخلاقيات.

وهذه المقاييس واحدة وهي أساس واحد

حتى وإن كان لهما أسلوبان في التجلي التاريخي أعني الاسلوب الديني والاسلوب الفلسفي: والعلة ذاتية للأمرين .

فالنظر والعقد والعمل والشرع يتخذان الأسلوب الفلسفي

عندما يتوهم صاحبهما أن الفلسفة وعمل غني عن الشرع.

وهما يتخذان اسلوب الدين

عندما يتوهم صاحبهما أن الدين وشرع غني عن العمل .

لا يمكن أن يكون نظرا دون عقد

ولا عملا دون شرع.

وبينت كذلك أن الديني

لا يمكن أن يكون عقدا دون نظر ولا شرعا دون عمل .

ومن ثم فهما لا يختلفان إلا بترتيب " وعنصري القيمة.

ولذلك فالقرآن لم يستعمل

» العقد من دون النظر

« والشرع من دون العمل

ولم يحتج إلى معجزات لإثبات العقد ولا الشرع بل أثبت الأول بالنظر والثاني بالعمل .

هو الذي يفقدهما وحدتهما العميقة بسبب الزعم أن العقل والوحي يتقابلان تقابل

ما يعلم الموجود والمنشود على ما هما عليه

وما لا يعلمهما على ما هما عليه .

فكلاهما لا يعلمان الأول ولا يعملان الثاني على ما هما عليهما بل علمهما وعملهما

لا يتجاوزان الشاهد من الموجود والمنشود

ولا ينفذان حتى إلى ما فيهما من الغيب

فصلا عن الغيب المطلق وراء كونهما على ما هما عليه .

فيكون كل الداء في القول بالمطابقتين

وما يترتب عليهما

من جعل العالم الشاهد هو الوحيد الممكن

واليه يرد الموجود والمنشود في ذاتهما

وهما معنى الزعم بان

العقل أو الوحي يعلم الموجود ويعمل المنشود

على ما هما عليه

ما يغني عن عالم آخر وراء عالم الشهادة

ويؤدي إلى أبرز أشكال الإلحاد

أي وحدة الوجود سواء كانت طبعانية أو روحانية.

لم أحسم بعد في تسمية هذه النتيجة التي توصلت إليها لأني لم أنه محاولة التفسير

الفلسفي للقرآن الكريم والتي لا أدري متى سأفرغ منها

بل ولا أدري هل الفراغ منها ممكن للإنسان .

لكن من حققته من مشروع التفسير الفلسفي للقرآن يمكنني من الإشارة إلى ما يترتب عليه

من تنظيم للعلاقة بين عالمين هما

عالم الخليفة وعالم المستخلف

تنظيما يأخذ بعين الاعتبار كون الخليفة والمستخلف كلاهما ذو

» إرادة حرة

« وعلم واع وقدرة منجزة

* وذو حيوي

* ورؤية وجودية.

وما كان منها للإنسان

ينتسب إلى عالم الشهادة

ويعلم علمنا لعالم الشهادة دون إحاطة ما فيه من غيب . وما كان منها للإله

لا يرى منه في عالم الشهادة

إلا ما نفترضه شرطا في بقائه

وهو ما وراؤه الذي ننسبه إلى

. عالم الغيب

» ورب الموجود والمنشود

وكل ما نقوله فيه مجرد قياس على الإنسان .

وبخلاف وهم فيورباخ

فما هو من صنع الإنسان ليس الله

بل صورة الإنسان عنه .

وصورة الإنسان عن الله ليست الله

وإلا لكان الموجود مدينا بوجوده والمنشود لمنشوديته لهذه الصورة

ولكانت هذه الرؤية دالة على حمق فيورباخ

وليس على حقيقة أو قيمة حتى لهذا العالم المشهود الذي يرد إليه

بالمطابقتين الهيجليتين

وحدة الوجود المروحنة

محاولة لتعديل

وحدته المطبعنة

التي تقدمت عند سبينوزا

ونكص إليها ماركس لاحقا .

فما توصلت إليه كفلسفة القرآن

لعلاقة العالمين الضروريين لفهم نفي المطابقتين

مع قابلية التناسب بين علم الإنسان وعمله اللامطابقين أن يكونا كافيين للتعامل مع الطبيعيات ومع التاريخيات تعاملا يكون تقييم جدارته بالخلافة ليس رهن

معرفة الحقيقة معرفة محيطة

ولا إدراك القيمة إدراكا محيطا

التحرر من عطالة ما يحول دون الانشداد إليهما ويسميه القرآن بالاخلاد إلى الأرض

الذي هو النفي الفعلي معنى

حرية الإنسان

وتكريمه الإلهي بالتكليف الاستخلافي

الذي هو علاقة بين سياستين

وهي جوهر العبادة:

-سياسة عالم الشهادة

سياسة لا ينسى الإنسان فيها علاقته بعالم الغيب . 2-سياسة عالم الغيب

سياسة لا ينسى الله فيها علاقته بعالم الشهادة.

والعلة هي غياب المبدئين اللذين حددتهما الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات والاعتقاد في التمايز العنصري والطبقي والجنسي بين البشر دون تمييز بين الأمر الواقع والأمر الواجب هي علة الاخلاد إلى الارض وثمرته وذلك للاعتقاد الساذج في:

- المطابقتين المعرفية في الموجود والقيمية في المنشود .

2-ووحدة العالم برد غيبه وما ورائه إليه وقيس الرب بالمربوب .

وقد قبلت علوم الملة ذلك في الأفعال حتى وإن بدت وكأنها ترفضه بالاقوال احتراما لما جاء في القرآن من القول بمحجوبيته . والقبول كان ذا مستويين: 1-الزعم بأن الوحي يمكن الأنبياء من علم غيب الموجود ومن قيمة المنشود .

الفصل الثالث

-2 والزعم الفعلي رغم النفي القولي بأن الرسوخ بل العلم أو الكشف يمكنان منهما .

وكان العقل الإنساني فعلا لا يستطيع تفسير العلم بوجود الغيب دون العلم بمضمونه أو العلم بوجود الحقيقة دون التمكن من الوصول إليها والوعي بالقيم دون التمكن من إدراكها على ما هي عليه . ولم أستطع تجاوز هاتين العقبتين إلا بفضل النقلة الثورية التي حصلت في النقد التيمي النافية لكل إمكانية معرفية أو قيمية ومع ذلك فالحقيقة والقيمة موجودتان والاقتراب منها متفاوت لكن المطابقة مستحيلة .

ولولا نظريته القائلة إن المعاني الكلية ليست مقومة للأشياء التي نطبقها عليها لأنها من جنس الرموز اللسانية والكتابية لاستحال ان أفهم كيف يمكن أن يكون الإنسان مدركا لما يمكن له من حقيقة الموجود ومقيما لما يمكن له من تقييمه من المنشود دون أن يصل إلى المطابقة المستحيلة رغم أنها الغاية القصوى ورغم أن التراتب بين البشر في العلاقة بها أشبه بالسعي إلى غاية لا متناهية البعد في ما يشبه علاقة "الاسمبتوت" الناحي إلى التماس مع الاحداثيات التي ترسم به إطارها في أحد أشكال القطوع المخروطية بين بداية هي اللاوعي بالموجود وبالمنشود والوعي المطلق بهما غاية لا تدرك .

وهكذا فيمكن القول إن تحديد المعاني الكلية المقدرة ذهنيا في النظر والعقد عند ابن تيمية وفي العمل والشرع عندي يمكنان من تجاوز المفارقة التي قد يتخيلها من يرى تناقضا القول إن الإنسان يؤمن بوجود الحقيقة المطلقة ولا يعلمها ويؤمن بالقيمة المطلقة ولا يعملها ومع ذلك فالتراتب بين العلوم ودرجات المعرفة وبين الاعمال ودرجات القيمة أمرين

فقد ضربت مثال بناء أي شكل هندسي وهو من المقدرات الذهنية النظرية بلغة ابن تيمية. فلا يوجد أي شكل هندسي يمكن أن يرسم فيكون مطابقا لمفهوم ذلك الشكل كما هو يحده الرياضي . لكن اقتراب الرسم من تعريف الشكل متفاوت من الأقل قربا إلى الأكثر قربا بتدرج من الأقرب فالاقرب بحسب تقدم المعرفة وصنع أدوات الرسم متزايدة الدقة أدق فأدق حتى وصلنا إلى الرسم بالليزر الذي يمكن أن يرسم لنا دائرة مثلا في أي معدن ويقطعها بصورة تكاد تكون ما يصح عليه المعيار الأساسي وهو

أن يكون المماس للدائرة يكاد لا يمسها إلا في نقطة واحدة من الدائرة.

لكننا نعلم أن ذلك مستحيل مهما دققنا أداة الرسم والقطع . وما قلناه على التعامل قياس المكان يمكن قوله على قياس الزمان إذ صار بوسعنا أن نصل إلى واحد في المليون واكثر من الدقيقة الزمانية لكننا نعلم أن الوصول إلى ما هو أدق ممكن لكن لا يمكن أن نصل إلى ما لا ينقسم منه . ونفس الشيء في كل الأعداد الصماء . فلا يوجد حد في محاولة تقديرها .

ويمكن أن نضرب نفس المثال في تحقيق أي قيمة خلقية أو جمالية أو أي قيمة وهي كلها من المقدرات الذهنية العملية بلغتي الشخصية قياسا على المقدرات الذهنية النظرية. ومعنى ذلك أن البشر يمكن أن يتفاوتوا في العدل تصورا وفعلا أو في الصدق تصورا وفعلا وأن نستطيع ترتيب هذا التفاوت دون أن يوجد من يمكن أن يصل إلى العدل المطلق. وكذلك في معرفة الحقيقة أو في عمل الخير أو رسم الجمال أو في تصور الجلال.

فيمكن فيها جميعا أن نرى تراتبا في القرب والبعد منها دون أن يصل أحد إليها بإطلاق ومن ثم فالمطابقة بين إدراك القيمة والقيمة مستحيل تماما كما أن المطابقة بين بناء الدائرة والدائرة كما هي في تعريفها مستحيل .

حي ا 7 ا - الال ص 0 واستحالة قيمة المنشود بل هي من علاماتها أو من آيات الدلالة عليها . وهي بإطلاقها تنتقل من جنسها في عالم الشهادة إلى ما تجعله عقلا قابلا للتصديق في عالم الغيب. وما كانت السياسة الإنسانية معتمدة:

1-على المقدرات الذهنية النظرية مطبقة على عالم الطبيعيات الضروري للاستعمارة الأرض الذي يستمد منه الإنسان شروط بقائه العضوي .

-2 وعلى المقدرات الذهنية العملية مطبقة على عمل الشرائع الضروري للاستخلاف في الأرض الذي يستمد منه الإنسان شروط بقائه الروحي .

كانت سياسة عالم الشهادة الذي فيه علامتي الغيب اللتين من هذا الجنس وهي من ثم مشدودة إلى مرجعية هي عين الإيمان بسياسة عالم الغيب . وذلك هو حضور الأمر الواحد المشترك بين الديني والفلسفي . وبذلك نكون قد أسسنا المبدأ الأول لمعنى الدستور:

١-فهوية الدين ما يسمى فطرة الإنسان ومنها واجبات الإنسان وحقوقه .

2-وهوية الفلسفة ما يسمى طبيعة الإنسان ومنها حقوق الإنسان وواجباته .

فلا يكون الفرق بين أسلوبي المرجعية إلا في الترتيب بين الواجبات والحقوق. ففي الأسلوب الديني الواجبات مقدمة على الحقوق ليس تحكميا بل لأن الحقوق هي واجبات الذات إزاء نفسها وهي إذن جزء من كل هو الواجبات. وفي الأسلوب الفلسفي الحقوق مقدمة على الواجبات وهو خطأ علته الاعتقاد في المطابقة.

ذلك أن وهم المطابقة يجعل نصف المتفلسف يتوهم أن حقوق الإنسان هي ما يراها عليه من منطلق ذاته وأنانيته وليست ما يصل إليها من منطلق اعتباره من واجبات الذات إزاء

ذاتها إذا لم تؤلهها فتعتبرها مكتفية بذاتها وتنسى أنها عضويا وروحيا تدين بحقوقها لواجباتها إزاء النوع والعالم والوجود والمنشود.

والآن اصبح بالوسع أن نمر إلى تعديد مضمون الدساتير عامة من حيث هي محددة للدولة من حيث هي نظام الأدوات في السياسة وليس نظام

الغايات فيها . فالغايات تجددها الجماعة بالنظر والعقد في علاقتها بالطبيعة وبالعمل والشرع في علاقتها بالتاريخ وفيها لا يوجد فرق بين عامة وخاصة ولا بين عالم وجاهل ولا بين مختص وغير مختص . وذلك هو علة نظام الحكم القرآني لا يمكن ألا يكون جمهوري الطبيعة) أمر+ا لجماعة- راس بوبليكا (وديموقراطي الأسلوب (شورى +بينهم-ديموقراطي (كما حددته الآية الثامنة والثلاثون من الشورى.

فالغايات الإنسانية التي هي المحدد الأساسي للسياسي ومن ثم المحدد لعناصر الدولة الخادمة لتحقيقها التربوي والحكمي أي وظيفتي القيمة على رعاية الجماعة لنفسها وحمايتها من حيث هي نظام الأدوات هي عين ما به يقوم كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي وهي كلها فطرية إذا عبرنا عنها بالاسلوب الديني وطبيعية إذا عبرنا عنها

والطبيعي فلسفيا

والفطري دينيا

متطابقان إذا تخلى المتفلسف والمتكلم عن وهم المطابقتين وحدة العالمين التي هي عين الإلحاد حتى وإن تدثر بوحدة الوجود طبعانية كانت أو روحانية.

الدولة نظام أدوات السياسية لا نظام غاياتها بعد ان حسمنا إشكالية دور الدين والفلسفة في السياسة وفصلنا السياسة عن الدولة لأن هذه هي نظام أدوات تلك التي تحقق التناسب بين الأدوات والغايات فتكون ذات صلة بالدولة من حيث الأدوات وذات صلة بالجماعة من حيث الغايات بات بوسعنا أن نتكلم على العناصر التي لا بد منها في نظام الأدوات ليكون دولة

معبرة عن إرادة الجماعة:

1-لا بد أولا من أن تكون الدولة من المقدرات الذهنية بمعنى أنها من جنس البنية العامة أو الماتريس الرياضية المجردة التي تعمل بنظام مؤسسات تشبه الخانات الخالية حدها هو تعريفها القانوني المحدد لدورها وشروط قيامها به .

2-ولا بد ثانيا ممن تختارهم الأمة لملء هذه الخانات ليضخ فيها ما يشبه القيم التي تعينها وهم من تختارهم الأمة ليكونوا -فرض كفاية-معبرين عن إرادة الأمة في استعمال الجهاز الآلي في تحقيق الغايات التي حددتها الجماعة.

وإذن فالدولة كائن مركب من جهاز آلي هو منظومة المؤسسات التي تحقق بها الجماعة قوامة رعايتها وحمايتها لذاتها في الداخل والخارج وهي إذن أداة سياسية وليس هي

ومن ثم فالجهل هو الذي يجعل البعض يخلطون بين الامرين فيرون أن فصل الدولة عن الدين يقتضي فصل السياسة عن الدين خلطا بين السياسي المتعلق بالأدوات أو الدولة من حيث هي جهاز أداتي والسياسي المتعلق بالغايات أو السياسة من حيث هي فعل جماعي لكل فرد فيه دور فرض عين لتحقيق غايات الجماعة وهي بالضرورة متعلقة بالاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها وكلها تستمد من خيارات إرادية للجماعة المؤلفة من الأحرار.

يمكنني الآن أن أحدد نظام الأدوات التي تتألف منها الدولة من حيث هي ما به يحقق الناس غاياتهم الجماعية التي اعتبرها ابن خلدون قوامة سد

النوعين من الحاجات. والقوامة ليست هي التي تسد الحاجات بنوعيها بل هي التي تنظم العمل الإنساني الفكري واليدوي الجماعي بتقسيمهما والتخصص فيها فرض كفاية أي إن كل واحد يكون في خدمة البقية شرطا به تمكين الجماعة من تحقيق ذلك بالتبادل والتواصل:

1-سد الحاجات العضوية أو النظام الاقتصادي : موضوع العمران البشري .

2-سد الحاجات الروحية أو النظام الثقافي: موضوع الاجتماع الإنساني.

وذانك هما عنصرا عنوان كتاب المقدمة:

1-فالعمران البشري يعتبره ابن خلدون نظام التعاون بالتبادل والتعاوض المادي لسد الحاجات العضوية للإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض : التنازل أي السكن معا من أجل سد الحاجات باخته

-2 والاجتماع الإنساني يعتبره ابن خلدون نظام التآنس بالتواصل والتعاوض الروحي لسد الحاجات الروحية للإنسان من حيث هو مستخلف في الأرض: التنازل أي التساكن

وما قد يجهله الكثير هو العلاقة بين نظام الأدوات أو جهاز الدولة ونظام مانيها أو تعيين نظام الأدوات وجهاز الدولة بأنظمة الحكم . وتلك علة الخلاء مع خرافات من يتكلم على تاريخانية الدولة دون تمييز الثابت فيها والمتغير منها مثل صاحب الدولة المستحيلة متوهما أن الدولة هي أنظمة الحكم . وذلك بسبب الخلط بين بعديها:

2-ومن حيث نظام العمل بواسطتها هو المتغير تاريخيا في أدائها الظرفية.

فهذا المعنى الثاني هو نظام الحكم الذي هو نظام تعيين مالئي الخانات

الخالية التي يمثلها جهاز الدولة أو نظام الأدوات . وهذا الخلط يشبه تماما خلط الأميين بين مفهوم الدائرة في حدها الرياضي ورسم الدائرة أو أي معادلة يعبر بصورة مجردة على شكل هندسي وأي بناء للشكل في الأعيان. فلا يمكن أبدا تحقيق المفهوم الرياضي المجرد في الاعيان بصورة مطابقة له أبدا وهو ما بينته في الفصول السابقة ويصح على المقدرات الذهنية العملية صحته على المقدرات الذهنية النظرية .

ولأذكر الآن هذه العناصر المقومة للجهاز المجرد أو لحد الدولة من حيث هي نظام أدوات لا يخلو منها مجتمع إنساني . فلا بد فيها من الخانات التالية:

1-خانة المرجعية التي يستمد منها معنى الأدوات التي تحقق الغايات المشتركة التي من دونها لا معنى لوجود جماعة أعني أدوات العيش المشترك لسد الحاجات العضوية ولسد الحاجات الروحية. وإذن فالخانة الأولى تتعلق بمرجعية الأدوات التي تحقق هذين النوعين من الغايات. وهي خانة خالية لأن تعيين مضمون المرجعية هو بمقدار الوعي بالمبادئ الأربعة التي ذكرتها في الفصول الثلاثة الأولى .

2-خانة الفهوم المختلفة للمرجعية والأدوات التي تحققها أو تأويلاتها للمرجعية ولا يترتب عليها من موقف يحدد الأدوات المناسبة لتحقيق الغايات وهي ما يمكن أن نسميه القوى السياسية. وهذه القوى متنوعة تبدا بشكل قبائل وتنتهي بشكل أحزاب.

3-خانة العقد الذي يحدد المشتركات في ما يحتكم إليه من فهوم مشتركة سواء كان ذلك العقد مكتوبا أو عرفيا وهو ما يسمى عادة بالدستور. وهو

خانة خالية نلأ بهذا المشترك

الفصل الرابع

المعدد لقواعد يحتكم إليها لحسم الخلافات بين الرؤى المتنوعة التي تعاقدت على المشترك بينها بخصوص الخانتين الأوليين من أجل تحقيق مضمون الخانتين الإنجازيتين التاليتين .

4-خانة نظام الحكم وفيه من يحكم بالفعل ومن يحكم بالقوة أو المعارضة التي هي من يستعد للحكم بما تعده القوة السياسية المؤهلة لنيل الاغلبية في الانتخابات المقبلة من حكومة ظل لتكون الحاكمة بالفعل . وذلك هو معنى التداول الديموقراطي السلمي . لكننا ما زلنا التداول الدامي ويكون إما بموت الحاكم طبيعيا أو بقتله والانقلاب عليه . ونظام التواصل بل القوامة هو الذي قد يخلط مع الدولة في حين أنه نظام الحكم وليس الدولة.

5-خانة وظائف القوامة التي هي بعدد وظائف الجماعة في تحقيق قيمها ورؤاها خلال سد حاجاتها العضوية والروحية بالرعاية والحماية. وهي أحد عشر وظيفة وهذه هي المناظرة لما تقتضيه المرجعية أو الخانة الأولى بحيث إن الخانة الأخيرة هي الجواب عما يترتب على الخانة الأولى ويكون مطابقا لرؤيتها كما سنرى مثلما أن الرابعة مناظرة للثانية ويكون قلب الخانات هو الخانة الوسطى التي هي الدستور أو العقد كما تصوره الرسول في دستور المدينة وفيه تمييز واضح بين الدولة الأداة والجماعة الغاية:

خمسة منها لقوامة رعاية الجماعة لنفسها :.

وخمسة لقوامة حماية الجماعة نفسها .

والأخيرة هي رئاسة السلطة التنفيذية وما يتبعها من سلطة تشريعية.

وقد قلبت هنا العلاقة بين التشريعي والتنفيذي أو بالأحرى أرجعتها إلى حقيقتها: فالتشريع تابع للتنفيذ وليس العكس. والقصد أن القوة السياسية التي يختارها الشعب للحكم بالفعل هي التي اختيرت في ضوء برنامج تكون مطالبة بتحقيقه .

لعملها في إطاره الذي يضمن عدم الخروج على العقد المشترك الذي يحول دون نفي في القيم والغايات المشتركة بين القوى السياسية المتعاقدة.

* المسألة الأولى: وظائف الرعاية وقوامة الدولة عليها

والبداية بوظائف الرعاية وقوامة الدولة عليها . فالدولة من حيث هي جهاز قوامه نظام أدوات القوامة على تحقيق الجماعة رعايتها لذاتها هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم الوزارات الخمسة التالية لكنها تنقسم إلى مرحلتين تكوينية مضاعفة ونموينية مضاعفة وأصل لها خمستها وهي جميعها لا يمكن أن يخلو منها مجتمع بدائيا كان أو في التحضر ومن ثم فهي من الثوابت في نظام الأدوات الضروري لتحقيق الغايات وهي توجد حتى في مستوى نظام الجماعات القبلية التي فيها جهاز الدولة الجنيني:

قوامة الرعاية التكوينية المضاعفة:

1-وزارة التربية النظامية بمستوياتها الخمسة وهي القيمة على التكوين النظامي في المدرسة من ما قبل الابتدائي فالابتدائي فالثانوي فالعالي إلى ما بعد العالي أو التكوين المستمر. ووظيفتها تكوين الإنسان والمواطن

والمختص في أحد الأعمال التي ينوب فيها الجماعة فرض كفاية بمنطق تقسيم العمل الجماعي لسد الحاجات المادية والروحية

2-وزارة التربية اللانظامية أو الاجتماعية وهي القيمة على التربية التي تحصل في سوق العمل وهي التربية التي تستكمل فيها التربية السابقة من خلال الممارسة في تقسيم العمل

لأن الممارسة أي اختصاص هي التعلم الحقيقي الذي يكون التكوين الأول إعدادي له ولا يتأكد التمكن منه إلا خلال الممارسة في التخصص الذي تخرج فيه المتعلم والذي يبقى حياته كلها يتعلم لأن تطور المعرفة وتطبيقاتها شبه لا محدود.

قوامة الرعاية التموينية المضاعفة:

3-وزارة الثقافة وهي القيمة على الإنتاج الثقافي الذي هو تطبيق التكوين النظري في العلوم الطبيعية والإنسانية لانتاج ما يسد حاجة الجماعة بمنتجات وخدمات معرفية وقيمية لا يمكن من دونها بقاء الجماعة فضلا عن تكوين الأجيال المتوالية بواسطة هذه المنتجات التي هي ما يغتذون به روحيا وما يتدربون به على الإنتاج الذي يواصلونه ويجودونه .

4-وزارة الاقتصاد وهي القيمة على الإنتاج الاقتصادي الذي هو تطبيق التكوين النظري العلوم الطبيعية والإنسانية كذلك لسد حاجة الجماعة بمنتجات وخدمات مادية وعضوية لا يمكن من دونها بقاء الجماعة فضلا عن تكوين الأجيال المتوالية بواسطة تلك المنتجات التي هي ما يغتذون به عضويا وما يتدربون به على الإنتاج الذي يواصلونه ويجودونه .

أصل هذه الوظائف الأربعة التكوينية والتموينية:

5-وزارة العلوم وهي القيمة على البحث العلمي الأساسي والمطبق على أمثلة تعد لمروره إلى ما تقدم من الوظائف الأربعة أو عليها لاستمداد ما تحقق فيها من خبرة لما بين الممارسة والنظر من تخاصب متبادل والإعلام العلمي الذي ينشر الثقافة العلمية والعملية التي تكون على علم به الجماعة التي تحقق شروط الاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها . وتلك هي الرعاية الذاتية للجماعة بقوامة هي التي نلأ خانة الدولة المتعلقة بقوامة وظائف الرعاية وهي وزارات العناية الخمسة التي ذكرت.

بالشروط التي تحققها أفضل تحقيق من خلال ما تمكن منه وظائف الحماية التي سيأتي درسها لأن كل القوامة هي بالأساس من الحماية بالقانون للحقوق والواجبات في التبادل والتواصل في الجماعة.

« المسألة الثانية: وظائف الحماية وقوامة الدولة عليها

والحماية مثل الرعاية من وظائف الجماعة وليس من وظائف الدولة. دور الدولة هو قوامة الحماية مثل قوامة الرعاية. وللحماية خمس شروع اثنان لقوامة الحماية الداخلية واثنان لقوامة الحماية الخارجية والأخيرة هي الأصل وهي لقوامة العمل على علم في نوعي الحماية بالاستعلام والإعلام المتعلقين بما يجري في أحوال الجماعة داخليا وخارجيا ذلك أن كل جماعة ومثلها دولتها لها وجهان أو التفاتان للداخل وللخارج لأنها متقاسمة للمكان وللزمان مع غيرها من الجماعات والدول في المعمورة.

قوامة الحماية الداخلية المضاعفة:

1-وزارة العدل وهي قيمة على القضاء وليست سلطة سياسية كما يعتقد من يتكلمون عن الفصل بين السلط السياسية. لا توجد إلا سلطتان سياسيتان مباشرتان هما التنفيذ والتشريع . أما القضاء فهو سلطة "معرفية" وظيفتها تنزيل القوانين على النوازل العينية النزاعات الحاصلة بين الموطنين ولا سلطان لها على القوانين التي تطبقها ولا على تنفيذ الأحكام التي تصدرها .

2-وزارة الأمن الداخلي أو وزارة الداخلية وهي قيمة تنفيذ القانون في الجماعة. وتنفيذ القانون من شروط العدل لأن القانون الذي لا ينفذ يعني أنه توجد سلطة فوق القانون . وكل فساد في أي دولة يبدا بهذا الاستثناء . وتوجد حالات استثناء يمكن اعتبارها

حيث هو شرعية مع إرادة الجماعة من حيث هي مصدر مشروعية الشرعية. وهذا نادر الحصول لكن من مهام السياسة العناية به لأنه يعبر على تغير في "روحانية الجماعة وقيمها" يمكن أن يكون تقدما في المزيد من تحقيق الغايات الأسمى من الموجود لتعلقها الامتن

قوامة الحماية الخارجية المضاعفة:

3-وزارة الخارجية أو الدبلوماسية وهي بالنسبة وزارة العدل في الحماية الداخلية لأن تلك تعمل بالقانون الدولي عمل هذه بالقانون الوطني وهي أداة التعبير عن حماية الجماعة لحقوقها بالقانون الدولي سلميا قبل اللجوء إلى حمايتها بالقوة المسلحة.

4-وزارة الدفاع أو القوة العسكرية وهي بالنسبة وزارة الداخلية في الحماية الداخلية لأنها تنفذ القانون الدولي عندما لا ينصاع الخصم مثلما تنفذ الداخلية القانون الوطني عندما لا ينصاع المحكوم ضده به لتطبيق الحكم

طوعا ء

الأصل في قوامة هذه الوظائف الأربع:

وهو فرع من البحث العلمي إذا كان مطابقا لوظيفته وهو الاستعلام والإعلام السياسي الذي من دونه لا يمكن للقيمين على وظائف الجماعة في رعاية نفسها وحمايتها أن يكون عملهم عملا على علم . فهذا الجهاز هو الذي يمكن القيمين من أن يكون مطلعين على حال الامة في الداخل وفي الخارج وقادرين على قوامة الوظائف العشر ومن ثم فهو الجهاز الذي يجعل رئاسة التنفيذ في الدولة قادرة على متابعة الأمور وجعل القانون سيدا على الجميع بمن فيهم القيمون على الوظائف العشر.

والمثال الأعلى في ذلك وهو ما كان يستغربه المسيحيون عندما اطلعوا على القرآن هو أن الله في الإسلام خاضع هو بدوره لتشريعاته بمعنى أنه يطبق على نفسه ما يطبقه على البشر من التشريعات وخاصة الأمانة والعدل شرطي الحكم لأنه هو الحكم في كل النزاعات بين البشر وحتى بينهم وبينه إذ هو يقبل أن يحتكم مثلهم على تشريعاته وهو يقول إنه قد كتب على نفسه ألا يظلم أحدا وأن يكون رحيما بجميع مخلوقاته .

وأختم هذا الفصل بملاحظتين وأرجئ المسألتين الاخريين للفصل الأخير لأنهما مترابطتان أي تعديد طبيعة النظام واسلوبه اللذين اختارهما الإسلام ثم طبيعة البنية العميقة الواحدة للنظامين اللذين يرفضهما الإسلام أعني الثيوقراطيا وهي علة الفتنة الكبرى والأنثروبوقراطيا وهي علة الفتنة الصغرى وبنيتهما العميقة هي الأبيسيوقراطيا أو دين العجل كما سنرى .

الملاحظة الأولى :

الفرق بين إنجاز الوظائف والقوامة عليها والأول للجماعة والثانية لمن تختاره الجماعة ليكون من يملأ خانات الدولة التي هي بنية مجردة لنظام الأدوات التي تتحقق بها وظيفة القوامة:

فالدولة في الحالتين -الرعاية والحماية-قيمة على هذه الوظائف وليست هي التي تحققهما بل الجماعة هي التي تحققها بالتبادل والتواصل والدولة هي التي تمكن الجماعة من فصل وظيفة القوامة بالتنويب المتداول بين القوى السياسية التي تقوم على ذلك وتنظمه بعل القوى السياسية الممثلة لإرادة الجماعة والناطقة باسمها بتنويب صامت يمثله كونها هي التي تنتخب من تقدمه لهم القوى السياسية أو الأحزاب أو حتى القبائل قبل تكون مفهوم القوى السياسية في شكل أحزاب لا تكون الرابطة فيها العلاقة الدموية بل الولاء لمنظومة قيم هي ما يستخرج من تأويل معين للمرجعية.

الملاحظة الثانية:

القوى السياسية الممكنة أو الأحزاب وعلة كونها كذلك بمقتضى تأويل المرجعية المشتركة اعتمادا على عاملين هما عين تعريف كيان الإنسان .

فتأويل المرجعية بهذا المعنى لا يتجاوز خمس تأويلات بسبب التوليف بين عاملين هما :

1-عامل الاستعمارة الأرض وسد الحاجات العضوية أي الاقتصاد أي قيم الوحدة المادية للجماعة. وهي وحدة تحكمها العلاقة في"مكان" واحد هو سهم الجماعة من الأرض التي يستمدون منها رزقهم المادي أو الثروة بوصفهم كائنات حية تدين بحياتها لما في الطبيعة وما بعدها من شروط بقاء الإنسان العضوي .

2-وعامل الاستخلاف في الأرض وسد الحاجات الروحية أي الاجتماع أو قيم الوحدة الروحية للجماعة. وما يترتب عليها من تضامن اخوي في السراء والضراء . وهي وحدة تحكمها العلاقة في"زمان" واحد هو سهم الجماعة من البقاء الذي يستمدون منه رزقهم الروحي أو التراث بوصفهم كائنات واعية تدين بوعيها بذاتها لما في التاريخ وما بعده من شروط بقاء الإنسان الروحي.

وتلك هي الأحياز الأربعة التي تستمد وجودها من المرجعية الإنسانية التي هي كون الإنسان مستعمر في الأرض ومستخلف فيها مهما اختلفت الرؤى والفهوم للوجود والعالم. وفي ذلك لا فرق بين الأديان والفلسفات رغم ما يبدو من تعارض بينهما موقفين يبدوان متضادين عند السطحيين من المتكلمين والفلاسفة لأنهم "انصاف" بلغة ابن تيمية: المكان والثروة والزمان والتراث والمرجعية.

وما نظام القوى السياسية أو الأحزاب الثمانية إلا حصيلة التأويلات الممكنة بالتفاعل بين العاملين المحددين لكيان الإنسان مستعمرا ومستخلفا في الأرض وهذه التأويلات عندما تترجم إلى قوى سياسية أو حزبية لها أسماء اصطلاحية مستمدة من صدفة الجلوس في مجلس النواب الفرنسي بعد الثورة الفرنسية أي اليمين واليسار وما ترتب عليهما من تفاعل بمقتضى منطق الديموقراطية:

1-حزب يقدم التنافس على سد الحاجات المادية فيقدم عامل التحالف الاقتصادي دون سواه: ويسمى بالمصطلح الحالي حزب اليمين .

2-حزب يقدم التنافس على سد الحاجات الروحية فيقدم عامل التضامن

الاجتماعي دون سواه .

3-والديموقراطية فرضت على تنافس اليميني مع اليساري لنيل رضا القاعدة الشعبية أخذ شيء من مبدأ اليساري في الاعتبار فيتكون الحزب الثالث حزب يسار اليمين. وله في ذلك فائدة اقتصادية كذلك وهي توسيع سوق الاستهلاك لأن العمال عندما تتحسن أوضاعهم يصبحون مستهلكين فيستفيد الرأسمالي .

4-والديموقراطية فرضت على تنافس اليساري مع اليمين على الزيادة في الإنتاج بالحصول على رضا أرباب العمل أخذ شيء من اليميني في الاعتبار فيتكون الحزب الرابع حزب يمين اليسار.

5-ويبقى مجال خامس لمن لا يختار أي واحد من هذه الخيارات الأربعة فيكون مترددا بينها انتهازيا بالجوهر ينحاز لمن ينجح من الأربعة السابقة لينضم إليه عندما يكون محتاجا

لمكمل له حتى يحصل على الأغلبية للحكم بقاء فيه أو عودة إليه بعد مروره بالمعارضة. وبذلك لم يبق علينا إلا البحث فيه إلى مسألتين أخيرتين قبل فهم الحل القرآني لطبيعة النظام السياسي الذي يحول دون الفتنتين الكبرى والصغرى:

المسألة الثالثة: النظام الذي اختاره الإسلام محرر من الفتنتين . المسألة الرابعة: في دلالة المقابلة ثيوقراطي وانثروبوقراطي .

لتكون المسألة الأخيرة: رئاسة القوامة ونظامها أو نظام الحكم في الإسلام وهو الحل الوحيد الذي يحرر الإنسانية من البنية العميقة الواحدة في

النظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي أعني بنية النظام الأبيسيوقراطي الذي كانت ثورة الإسلام في متمثلة في اكتشافه سره ووضع نظام يخلص منه باعتباره البنية العميقة للثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا ؛ دين العجل ونظام الحكم العجلي بربا الأموال وربا الاقوال .

في بعدي السياسي: نظام الأدوات ونظام الغايات نستأنف القول في هذه العلاقة التي خفيت على الكثير ممن يتكلمون على الفصل بين الديني والسياسي. فهم يخلطون بين فصل الديني عن الدولة بوصفها نظام الأدوات السياسية وفصل الديني عن الجماعة بوصفها نظام الغايات السياسية. والفصل الأول ممكن بل وضروري . والفصل الثاني غير ممكن بل ومستحيل:

1-فالدولة هي نظام من الأدوات يصنعه الإنسان في الأعيان تحقيقا للممكن من معان كلية مقدرة في الأذهان وظيفته تنظيم قوامة الجماعة لذاتها في الرعاية والحماية. وهي علاقة لا تختلف عن علاقة مفهوم الدائرة بمحاولات رسمها وهي إذن من المقدرات الذهنية النظرية لنظام الأدوات التي نسميها مؤسسات يتألف منها نظام الأدوات التي تحقق بها الجماعة نظام الغايات وذلك كوني لأنه مناسب للإنسان من حيث هو إنسان وعلاقته بالديني والفلسفي هي عين علاقته بالإنساني .

2-ونظام الغايات لا يصنعه الإنسان بل هو عين كيانه كما يتعين كيانه في الأذهان في شكل مقدرات ذهنية عملية وفي الأعيان في شكل أقوال تعبر عما يدركه منها وفي شكل أفعال تحقق الممكن منها في الموجود المشدود للمنشود من كيانه من حيث علاقته بالطبيعة للعضوي منه

وبالتاريخ للروحي منه .

وكلا الأمرين يوجدان في أقواله المعبرة عن إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ورؤيته وفي أفعاله الساعية لتحقيقهما في نظام يجمع بين نوعي المقدرات الذهنية النظرية والعملية اللذين لا يمكن من دونهما صنع نظام الأدوات ولا تحقيق نظام الغايات لأن المقدرات الذهنية النظرية هي شرط صنع الإنسان للأدوات والمقدرات الذهنية العملية هي شرط

الفصل الخامس

"كون" الإنسان بمقتضى الغايات وتلك هي علة وضعي لفرضية المقدرات الذهنية العملية التي أضفتها إلى المقدرات الذهنية النظرية.

وهذا يعني أن الإنسان يعيش كيانه نوعين من العيش من حيث موجوده المشدود إلى منشوده ويتعامل مع العالم الطبيعي والعالم التاريخي بمقتضى ما يعلم من ضرورات موجوده وما يقيم من ضرورات منشوده لاستكمال موجوده وله في علاقة نوعي العيش في كيانه صورة مما ينسبه إلى الكون ككل فيعتبره هو بدوره ذا كيان مؤلف من الموجودي والمنشودي هو غيبه الذي يمثل ما وراءه . وتلك هي العلاقة بين السياسي والديني سواء كان بأسلوب الاديان أو بأسلوب الفلسفات و يحددها الإنسان بمقتضى منزلته الوجودية ذات المستويين وما يترتب عن تفاعلهما في الانجاهين :

1-فالإنسان مستعمر في الأرض سواء قلنا ذلك بالأسلوب الديني أو بالأسلوب الفلسفي ورمزها حصته من المكان لسد حاجاته . ويمكن اعتبار ذلك أساس كل اقتصاد إنساني . وهو معنى علاقة الإنسان بالطبيعة وثمرتها

الثروة.

2-والإنسان مستخلف في الأرض سواء قلنا ذلك بالأسلوب الديني أو بالأسلوب الفلسفي ورمزها حصته من الزمان لسد حاجاته الروحية. ويمكن اعتبار ذلك أساس كل ثقافة إنسانية. وهو معنى علاقة الإنسان بالتاريخ وثمرتها التراث.

3-وبين أن للاستعمار في الأرض أثرا في الاستخلاف فيها. وهذا الاثر قد يحول الثروة التي تنتج عنه إلى سلطان مادي على الناس بسبب نسيان المستخلف وعلاقة الطبيعة بما ورائها أي معنى الاستخلاف . وذلك هو الإخلاد إلى الأرض دينيا أو فلسفيا بأحد المعنيين المتقابلين التاليين : فهو يكون إما اخلاد الفاعل الذي يستقوي صاحبه بسلطانه على الأرزاق

عبدا للمستقوي بالثروة.

4-وبين كذلك أن للاستخلاف في الأرض أثرا في الاستعمار فيها. وهذا الاثر قد يحول التراث الذي ينتج عنه إلى سلطان روحي على الناس بسبب نسيان الخليفة وعلاقة التاريخ بما وراءه أي معنى الخليفة. وذلك هو الإخلاد إلى السماء دينيا وفلسفيا بأحد المعنيين المتقابلين: فهو يكون إما وعيا بالتكليف فاعلا فيتحرر من الوساطة بينه وبين الخليفة والوصاية بينه وبين شأنه أو وعيا بالتكليف منفعلا فيخضع للوصي ومن يحرف الاستخلاف من الوسطاء الذين يضفون الشرعية على الأوصياء .

5-فيكون أصل ذلك كله هو تحريف ما أطلقت عليه اسم المعادلة الوجودية التي تصل الإنسان بالطبيعة لأن كيانه العضوي يستمد شروط قيامه منها وبالتاريخ لأن شروط كيانه الروحي يستمد شروط قيامه منه لكنه

بفضل هذا الوعي بالمدد يضع وراء الطبيعة والتاريخ ما وراء هو الذي يجعل الدين والفلسفة يتحدان في هذا المعنى الذي يعيد الإنسان إلى العلاقة المباشرة مع عالم الغيب وعلاقته بمستعمره في الأرض ومستخلفه فيها وهو معنى الربوبية والألوهية أي الخالق والآمر.

وهذه المعاني الأربعة مع أصلها هي التي تصبح أحياز الوجود الإنساني التي تترتب على منزلته الوجودية المتعينة بكيانه العضوي وبكيانه الروحي . وهي معان يوحد بينها مفهوم المرجعية التي هي الأصل والتي لا يمكن تصور السياسة من دونها والتي يمكن تصور الدولة من حيث هي نظام أدوات السياسة بمعزل عنها بل وهي تستمد فاعليتها بهذه الصفة لأنها تجعل نظام الأدوات تقنيا بحتا .

الاسلوبي للعبارة لا يغير وحدة المضمون . وهو المعنى الذي يؤسس للجماعات المتعاونة اقتصاديا والمتواصلة ثقافيا لأن:

العلاقة بالطبيعة فردية من حيث الدور الكيان العضوي لكنها جماعية من حيث إنتاج الثروة التي تسد هذه الحاجة.

والعلاقة بالتاريخ فردية من حيث الدور الكيان الروحي لكنها جماعية من حيث إنتاج التراث الذي يسد الحاجة.

ولما كان التواصل شرط التبادل والتعاوض والتعايش فإن البعد الثاني مقدم على البعد الأول في الآجل حتى وإن بدا العكس في العاجل . ذلك أن الحاجة العضوية قد يقدمها على تراخي الحاجة الروحية. لكن صنع نظام الأدوات التي تحقق قوامة الجماعة لإنتاجها شروط بقائها المادي والروحي لا يحصل إلا بالتاريخ المديد وليس بالتاريخ القصير.

ومعنى ذلك أن شروط الاستخلاف المثلى أعسر تحقيقا من شروط الاستعمار المثلى . فالإنسان يمكن أن يعيش عضويا كيفما اتفق فيخلد إلى الأرض . لكن العيش الروحي لا يكون كيفما اتفق . إنه مشروط بالكرامة والحرية. وشرط هذين المعنيين عبادة رب العباد بدل العباد. وإذن فلا يمكن معهما الإخلاد إلى الأرض والقبول بالتبعية للوسطاء والأوصياء .

وذلك هو معنى الاستخلاف أو مفهوم الإنسان الخليفة الذي عرفه ابن خلدون تعريفا جامعا مانعا بالقول إن "الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له") المقدمة

وعلى هذا المفهوم أسس علمه بالعمران البشري (شرط كيان الإنسان العضوي) والاجتماع الإنساني (شرط كيان الإنسان الروحي (. والسياسة ذات بعدين:

أحدهما هو نظام الأدوات وذلك هو جوهر الدولة من حيث كيانها المجرد الذي هو مصفوفة مؤسسات خالية تملأ بالقيمين عليها لتكون ذات فاعلية سياسية بالمعنى الثاني .

والثاني هو نظام الغايات وذلك هو جوهر الجماعة من حيث كيانها المجرد الذي هو مصفوفة قيم تتعين تاريخيا في جماعة تحققها لتكون ذات فاعلية سياسية لا يمكن فصلها عن القيم وأولها قيمة الإنسان من حيث هو مريد وعاقل وقادر وذائق وذو رؤية.

ويجمع بينهما نظام القوامة الذي هو المفعل لنظام الأدوات لتحقيق الغايات بملء خانات مصفوفة الأدوات أو الدولة التي تسهر بها الجماعة على تعاونها وتبادلها وتعاوضها العادل وتواصلها بكل ذلك لضمان شروط التعايش

السلمي لنفس الجماعة في المعمورة التي يتقاسمون جغرافيتها وتاريخها . لكن نظام الأدوات قد يلغي نظام الغايات فتصبح بديلا منه ويلغي دور النظام الذي يجعل الجماعة هي صاحبة الدورين التاليين :؛

1-هي التي تختار القيمين على نظام الأدوات والمفعلين له ؛ الدولة المستبدة والفاسدة. 2-هي التي تنتج ما يسد حاجاتها المادية والروحية بنفسها وليس نظام الأدوات الذي يعوضها : الدولة الحاضنة.

وقد جمعت الآية 38 من الشورى هذه المعاني؛" الذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". وهذه المبادئ الأربعة ليست مقصورة على الجماعة الواحدة بل هي تشمل كل البشرية لأن تقاسم المكان والزمان يجعل كل جماعة

-الفصل الخامس- ذات سهم منهما. فيحدث بين البشر التنازع عليهما وعلى ثمرتهما . وحينها يكون البشر بحاجة إلى نوعين من الوازع:

1-الذاتي وهو الضمير .

2 الأجنبي وهو القانون .

وكلاهما لا يخلو منهما نظام الأدوات أو الدولة ومن نظام ملء الخانات المجردة التي تكون مصفوفتها بمن يقوم عليها فرض كفاية بانتخاب الجماعة وإنابة ينظمها ما يمكن تسميته بنظام الحكم . وكل ذلك يستند إلى مبدأين تتأصل فيهما المرجعية بشروعها لأن ذلك كله مركوز في كيان الإنسان وهو جوهر العضوي ذي العلاقة بالطبيعة والروحي ذي العلاقة بالتاريخ وهما مشتركان بين البشر في الجماعة الواحدة وبين الجماعات

البشرية كلها :

1-المبدأ الأول هو الوحدة البشرية الجوهرية رغم التعدد العرقي وذلك بالكلام على الرحم الكوني . وهذا المبدأ هو مبدأ الوحدة النوعية أو الأخوة الإنسانية: كلهم من نفس واحدة وكلهم من آدم وآدم من تراب

2-المبدأ الثاني التعارف بين البشر بمعنى المعرفة والمعروف رغم التنوع العرقي والطبقي والجنسي بحيث يتساوون في المنزلة الوجودية ولا يتفاضلون عند الله إلا بالتقوى: الآية الثالثة عشرة من الحجرات .

ولما كانت المنزلة الوجودية بعناصرها الخمسة التي هي الأحياز) المكان والثروة الزمان والتراث والمرجعية) وما يؤسسها من وحدة إنسانية تتجاوز الحصص من المكان ومن الزمان فإن المشكل كله يدور حول ما يحول دون المبدأين والعمل بصورة تحرر الإنسان من العداوة (مشكل الأخوة: من هنا قصة قابيل وهابيل) ومن التناكر (عدم التعارف معرفة ومعروفا مشكل المساواة).

لا يمكن الحسم في ذلك قبل تعريف ما يترتب على ذلك من ضرورة إعادة النظر في تعريف القوى السياسية ليس بالاصطلاح الذي نتج عن جلوس نواب الثورة الفرنسية لأن ذلك مجرد صدفة لا تساعد في فهم طبيعة المبادئ التي تمكن من فهم العلاقة بين هذه القوى وأساس تأويل المرجعية التي يمكن من التصنيف .

فالمرجعية سواء كانت دينية أو فلسفية تعود إلى ما به يعرف الإنسان نفسه فردا وجماعة منطلقا من العقد الديني أو من التسليم الفلسفي بأن كيانه هو المحدد الأساسي لخياراته القيمية التي من دونها لن تتحقق العلاقة بالطبيعة

ولا بالتاريخ علاقتين أولاهما تنتج الثروة والثانية التراث وبهما يكون الإنسان منتجا لما يقيم حياته ويرفعها فوق الحيوانية:

1-فكيانه هو العضوي فيه المتصل بمصدر قيامه الطبيعي ويسميه القرآن الاستعمار في الأرض أو تسخير مصادر الرزق المادي للتعاون والتبادل من أجل قيامه إذا استغلها واحترمها.

2-وهو الروحي فيه المتصل بمصدر قيامه الروحي ويسميه القرآن الاستخلاف في الأرض بمعنى القيم التي تجعل وجود الجماعة يحقق ما بينها من تواصل ينظم التعاون والتبادل والتعاوض العادل .

فينتج من ثم أن القوى السياسية تصدر عن هذين الأمرين بالقسمة شبه الخلوية إلى: 1 -قوة يغلب عليها الهم الأول وما يترتب عليه من الاقتصار على معيار سد الحاجة المادية وتصنيف الناس بمقتضاه . وهو إذن المعيار الاقتصادي .

2-وقوة يغلب عليها الهم الثاني وما يترتب عليه من الاقتصار على معيار سد الحاجة الروحية وتصنيف الناس بمقتضاه . وهو إذن المعيار الاجتماعي .

لكن يتبين أن لا يؤدي لا إلى النجاح الاقتصادي ولا إلى النجاح الاجتماعي لأن الأول وحده يؤدي إلى الحرب على الرزق والثروة والثاني وحده يزيدها قوة لأنه لا ينتج رزقا ولا ثروة. فيحصل نوع ثان من القسمة الخلوية:

1-الاقتصادي يدرك أصحابه أن شرط إنتاج الثروة يقتضي الاعتراف بالاجتماعي لعلتين أولاهما اقتصادية والثانية خلقية . فاقتصاديا لا بد من

توسيع سوق الاستهلاك حتى يزداد الربح بالنسبة إلى المنتج . وأخلاقيا لا بد من حد أدنى يمكن من تحقيق شروط العيش السامي المشترك .

2-والاجتماعي يدرك أصحابه أن شرط التوزيع العادل يقتضي قبل ذلك إنتاج ما سيتم توزيعه . ومن ثم فلا بد من الاعتراف بحقيقتين: حقيقة أن البشر لهم نفس الحاجات العضوية والروحية بفروق كمية وليست كيفية في الرزق المادي والروحي وحقيقة أن إنتاج ما يسدهما ليس في متناول الجميع وهو علة تقسيم العمل والتعاون على إنتاج الرزقين والتبادل والتعاوض في الجماعة الواحدة وبين الجماعات .

فينتج عن ذلك انقسام الخيار الأول بإضافة شيء من الخيار الثاني وانقسام الخيار الثاني بإضافة شيء من الخيار الأول . فتصبح القوى السياسية أربعة مع قوة خامسة فيها شيء من الأربعة وكلها يمكن أن تكون ذات مرجعية دينية أو فلسفية لأن الأصل هو مقوما الإنسان وما بينهما من علاقة بالطبيعة وما فيها وما بعدها وبالتاريخ وما فيه وما بعده:

1 -القوة التي تعتمد المعيار الاقتصادي وحده.

2 - القوة التي تعتمد المعيار الاجتماعي وحده.

3-القوة التي تعتمد المعيار الاقتصادي مع شيء من المعيار الاجتماعي .

+ - القوة التي تعتمد المعيار الاجتماعي مع شيء من المعيار الاقتصادي.

-5 أخيرا القوة المترددة بينها جميعا وهي قوة الوسط وهي مكملة لأي من الأربعة بحسب الظرفية السياسية إذا كنا في نظام ديموقراطي .

وما يعني هنا هو أن الإسلام يكون قوة مرجعية لقوة سياسية من طبيعة

الرابعة أي باللغة الحديثة قوته السياسية أو حزبه لا يكون إلا يمين اليسار بمعنى أن الاجتماعي فيه مقدم على الاقتصادي الذي هو المكمل لخياره بمعنى أنه يعترف بدور الاقتصادي في إطار وظيفته

الاجتماعية ويشجعه في حدود أدائه لهذه الوظيفة .

حسمنا أهم قضيتين في نظام الأدوات المجرد أي من حيث هو نظام معان مقدرة ذهنيا قضية المرجعية الواحدة في كل المجتمعات البشرية والتي هي عين المعادلة الوجودية. وقضية القوى السياسية التي تؤولها بعد أن تبين أنها واحدة تقال بأسلوبين ديني

وهما المضمون المؤسس لكل دستور لأن هذه تتفق على تلك لتحدد شروط العيش المشترك الذي يمكن من ملء خانات نظام الأدوات لتحقيق الغايات. فيأتي العنصران المواليان للدستور أي نظام تحقيق الغايات وهو نظام الحكم ببعده الحاكم بالفعل والحاكم بالقوة أو المعارض ونظام الوظائف التي تحققها الجماعة بقوامة ذاتية هي التي يقوم بها نظام الحكم نيابة عن الجماعة وتحت رقابتها .

وتلك هي العناصر الخمسة التي يتكون منها كل دستور: -1 القلب هو العقد الدستوري الذي تتفق عليه الجماعة ممثلة بقواها السياسية ولا يحصل ذلك إلا بالتوفيق بين تأويلاتها للمرجعية . وهي في حالتنا وحدة أسس الدولة التي تحقق

شروط التعايش السلمي للرعاية والحماية التي يمكن تسميتها بالأسلوب الديني الواجبات الفطرية للإنسان وبالأسلوب الفلسفي الحقوق الطبيعية للإنسان . لهما نفس المضمون:

فما يسميه الأسلوب الثاني حقوقا طبيعية للإنسان .

يسميه الأول واجبات فطرية على الإنسان .

وقد جمع ابن خلدون بينهما في تعريفه للإنسان الذي أوردناه . والمعنى الثاني يحتوي على المعنى الأول لأن حقوق الإنسان هي واجباته إزاء نفسه وهي جزء من واجباته إزاء كل الموجودات وهو أحدها. وسأقف عند هذا الحد في الفصل الخامس وسأستأنف العمل في فصلين آخرين لعلاج المسألتين الأخيرتين وما بينهما من ترابط سلبا وإيجابا:

1-مسألة النظام الذي اختاره الإسلام وكيف هو يحرر الإنسان مما أدى إلى الفتنتين الكبرى والصغرى وهي عين مسألة المقابلة بين الثيوقراطية والانثروبوقراطية وبنيتهما العميقة التي اصطلحت على تسميتيها بالأبيسيوقراطية.

2-ومسألة نظام الحكم الذي اختاره الإسلام والذي حاول الغزالي وابن تيمية وابن خلدون تجسيده في عملية النقد . لكنهم ثلاثتهم فشلوا في ذلك وتلك هي علة ما يجعل تجاوز محاولاتهم ضرورية. وكل ما أحاول بيانه هو العقبات التي حالت دون نجاحهم .

وسأختم هذه المحاولة ببيان أهمية الاختيار القرآني لنظام الحكم أو لنظام يمكن من ملء المصفوفة المجردة التي يمثلها نظام الأدوات أو الدولة لتحقيق نظام الغايات أو الجماعة: رئاسة القوامة ونظامها أو نظام الحكم في الإسلام وهو حسب رأيي الحل الوحيد الذي يحرر الإنسانية من البنية العميقة الواحدة للنظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي أعني بنية النظام الأبيسيوقراطي الذي كانت ثورة الإسلام في متمثلة في اكتشافه سره

ووضع

نظام يخلص منه باعتباره البنية العميقة للثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا : دين العجل ونظام الحكم الأبيسيوقراطي المعتمد على ربا الأموال (معدن العجل) وربا الأقوال (خوار العجل .(

في بعدي السياسي: نظام الأدوات ونظام الغايات قبل ختم المحاولة لا بد من بيان القصد ببنية الدولة المجردة بوصفها نظام الأدوات والمعاني الكلية التي تعين صوريا مضمونها الذي يصبح نظام حكم يحدد كيفية ملئها بالقيمين عليها . فنظام الحكم هو الذي يتوسط بالمعاني الكلية المضمونية بينها وبين من يتولون القوامة على الوظائف التي لا تخلو منها جماعة حتى لو لم تتخلق فيها بعد البنية المجردة التخلق الصريح .

وستكون فرصة لبيان ما أقصده بالوحدة العميقة بين الدين والفلسفة عندما يتحرران من التحريف وحينها سنفهم أهمية الاختيار القرآني لنظام الحكم الذي يحدد نظام تعيين القيمين ودلالة القوامة من حيث هي حكم الجماعة لنفسها بأسلوب الشورى العامة الملزمة. ولذلك فإني أسمي نظام الحكم النظام الذي يحدد بما به تتحدد قيم الخانات الخالية تجديدا صوريا .

فهو يحدد طبيعتها ونظامها الذي يحدد قواعد ملء المصفوفة المجردة التي يمثلها نظام الأدوات أو الدولة لتحقيق نظام الغايات التي هي عين تعيين الجماعة لنفسها بمقتضى رؤاها التي هي فهمها لمرجعيتها سواء صيغت دينيا أو فلسفيا وتتعين في وظائفها التي هي عين غاياتها لأن وظائفها هي نسبة وظائف الأعضاء لتشريح البدن إذ صح لنا أن نقيس الجماعة بكيان الفرد

الإنساني.

ونظام القوامة أو نظام الحكم في الإسلام هو حسب رأيي أفضل حل يحرر الإنسانية من البنية العميقة الواحدة التي هي بنية النظام الأبيسيوقراطي المحكوم ببعد العجل أي بربا الأموال (معدن العجل (وربا الأقوال (خوار العجل (. وهي البنية المشتركة بين النظام الذي بمرجعية تؤسس للحكم باسم الله (الثيوقراطيا) والذي يحكم بمرجعية تؤسس للحكم باسم الإنسان

) الانثروبوقراطيا أو الديموقراطيا) .

وسأبين في دراسة لاحقة أن الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا مآلهما هو الانقلاب التام إلى نقيضيهما عندما تصبح بنيتهما العميقة الأبيسيوقراطية مطلقة السراية ومعتبرة طبيعية وهو التحريف الكامن في الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا والذي يجعلهما بداية لدولة المافية الدينية والمافية العلمانية كالحال في الأنظمة الاستبدادية والفاسدة التي تحكم تجعل جزاء السماء وجزاء الأرض أفيونا يلغي حرية الإنسان وكرامته فلا يبقى كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وإذن فالكلام على الدولة ينبغي أن يميز بين الصورة الكونية التي يحددها نظام الأدوات المجردة الخالية من تعيين نظام الحكم بوصفه النظام الذي يحدد المعاني الكلية المعرفة لكيفيات ملء هذه الخانات الخالية تعيينا يكون ثيوقراطيا أو أنثروبوقراطيا زائفين لأنهما يخفيان النظام الأبيسيوقراطي وينتهيان إلى مافية دينية ومافية علمانية في الغاية. ولذلك فالإسلام في كلامه على السياسة ينذر من هذه بوصفها غاية تلك ويبشر بالبديل المحرر منهما نظاما مختلفا يحررنا منهما بالكشف عن بنيتهما العميقة هذه في

بدايتها وفي مآلها .

فبنية النظام الأبيسيوقراطي تمثلت ثورة الإسلام في اكتشاف سره وفي وضع نظام يخلص منه باعتباره ناتجا عن تعريف نظرية الله ونظرية الإنسان تحريفا يتخفى بما هو البنية العميقة للثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا :

1-دين العجل هو المرجعية العميقة لهذين التحريفين لسياسة الإنسان للدنيا بمحاكاة سياسة ما يتعالى عليها كما هي وظيفة المرجعية الدينية والفلسفية المشتركة والتي تتحول إلى عكس وظيفتها وهو معنى التحريف الديني والفلسفي للقيم .

2-ونظام الحكم الأبيسيوقراطي حيث تكون السيطرة على الإنسان بالربا المادي تحريفا لمعنى الاستعمار الأرض (معدن العجل (ليصبح المسيطرون عليه أربابا بتحالف مع من يضفون الشرعية عليهم بالربا الرمزي تحريفا لمعنى الاستخلاف فيها (خوار العجل (هي ربا الأقوال .

وهذه هي المصفوفة المجردة التي تتألف من خمس خانات خالية هي متغيرات نملأ بمعان كلية هي المرجعية والقوة السياسية والدستور والحكم) حكما ومعارضة) بوصفه قوامة على وظائف الجماعة.

مصفوفة الخانات الخالية والمعاني الكلية التي تحدد

الخانة الأولى تحتوي على المرجعية وفيها خمسة معان كلية:

وهذه المعاني واحدة في الدين وفي الفلسفة ولا يختلف بينهما إلا أسلوب التعبير عنه . وأفضل الأسلوب الديني كما في مثال "مستعمر الأرض" أوضح من الكلام على أن الإنسان لا يمكن أن يقيم في الأرض من دون

أن يرعاها لأنه يستمد منها شروط بقائه العضوي .

أو كما في مثال مستخلف فيها بمعنى أنه مهما مكن من السيطرة على الطبيعة والتاريخ فهو يعلم أنه ليس هو واضع ما فيهما من نظام به له عليهما بعض سلطان حتى لو كان ملحدا ولا يؤمن بكونهما مخلوقين لإله حكيم بل حصيلة الصدفة . ومعنى ذلك أن هذه المعاني سواء قبلها الإنسان أو نفاها في مستوى النظر فهو لا يعيش إلا بها في مستوى العمل:

المعنى الأول؛ الإنسان مستعمر الأرض المعنى الثاني: الإنسان مستخلف فيها .

المعنى الثالث: البشر إخوة الآية الأولى من النساء

المعنى الرابع: البشر متساوون الآية الثالثة عشرة من الحجرات.

المعنى الأصل؛ الإنسان مكرم يعيش في عالمين يتحدد بما سبق وبما ورائه: ولذلك فمنشوده يكون دائما متجاوز موجوده.

الخانة الثانية تحتوي على قوى سياسية تؤولها وفيها خمسة معان كلية صورية: المعنى الأول ؛ قوة الاستعمار ورمزها المنشغلون بالدنيا .

المعنى الثاني ؛ قوة الاستخلاف ورمزها المنشغلون بتعمير الآخرة .

المعنى الثالث :؛ قوة التعمير الاستخلافي مقدم الدنيوي على الأخروي.

المعنى الرابع: قوة الاستخلاف التعميري مقدم الأخروي على الدنيوي.

الأصل ؛ الإنسان من حيث هو علاقة دائمة بين موجوده ومنشوده.

ولو عبرنا عن هذه القوى لقلنا ؛

1-قوة أصحاب الأعمال المتعلقة بالبعد الاستعماري في الأرض من حياة الجماعة وتسمى بالاصطلاح السياسي العادي: اليمين .

2-وقوة أصحاب الأعمال المتعلقة بالبعد الاستخلافي في الأرض من حياة الجماعة وتسمى بالاصطلاح السياسي العادي: اليسار.

3-ثم القوة الأولى معدلة بالقوة الثانية أو يسار اليمين وتقدم الدنيوي على الأخروي لكنها تعدل هذا التقديم بما يساعد الاقتصاد ويحقق السلام الاجتماعية.

-4 والقوة الثانية معدلة بالبعد المادي أو يمين اليسار وتقدم الأخروي على الدنيوي لكنها تعدل هذا التقديم بما يساعد الاجتماع ويحقق التنمية المادية.

-5 والأصل هو الجماعة عامة وقوة الوسط خاصة وهي في الغالب مراوحة بين كل هذه المعاني الأربعة وميالة للانتهازية بحسب المصالح المباشرة والاهتمام بالعاجل بدل اللامباشرة للجهل بدور الآجل في العاجل .

ويمكن القول إن النظام المناسب للرؤية الإسلامية هو إذن النظام الذي يطابق يمين اليسار بمعنى أن البعد الاستخلافي (القيمي الأخروي) مقدم على البعد الاستعماري (القيمي الدنيوي) .

الخانة الخامسة تحتوي على قوامة الدولة ووظائف الجماعة وفيها عشر معاني كلية

وفيها جنسان كل منهما فيه خمسة أنواع؛

الجنس الأول فيه خمسة أنواع وهي للرعاية بصنفيها . الجنس الثاني فيه

خمسة أنواع وهي للحماية بصنفيها .

ويوجد تناظر عام بين الخانتين المتقدمتين على الوسطى المتعلقة بخانة الدستور والخانتين المتأخرتين عنه . فتكون الخانة الأولى مناظرة للخانة الأخيرة والثانية للرابعة والثالثة هي القاب الذي يستمد من الأوليين صوغا لما يحصل حولها نظاما التعايش في الجماعة ويستمد منه الأخيرتان وإذن فخانة الجنس الأول من الوظائف تأتي بما يترتب على المعاني التي تحتوي عليها خانة المرجعية لتحقيق ما بين الموجود والمنشود من صلة دائمة هي علة الانتقال من الموجود إلى المنشود ومن المنشود إلى الموجود .

جنس الرعاية بنوعيه وفروعهما الأربعة وأصلها. الرعاية التكوينية وقوامتها بالوزارات والإدارة وفيها :

1-الأولى التربية النظامية أي التي تجري في النظام الدراسي مما قبل الابتدائي إلى ما بعد العالي وهي مراحل التكوين الخمسة.

-2 الثانية التربية الاجتماعية أي التي تتحقق بتقسيم العمل واستعمال الخريجين من النظام السابق . وهي التربية التي تثبت جدية الأولى وتستكملها لكأن الأولى تركز على النظري والثانية الرعاية التموينية وقوامتها بالوزارات والإدارة.

3-الثالثة التموين الثقافي: وهو كل ما يحتاج إليه الإنسان لتحقيق التربية الأولى والثانية فنيا

وخلقيا وذوقيا وسياسيا أي لتكوين الإنسان من حيث كيانه الروحي والعقلي ليكون أهلا للاستخلاف .

4-الرابعة التموين الاقتصادي: وهو كل ما ذكرناه في الثالثة ولكن في كيانه العضوي ليكون أهلا للاستعمار الأرض ويمكن القول إنه ما هو ضروري للانتقال من النظر إلى التطبيق في الثالثة وضروري لنموه العضوي وقدرته على العمل المنتج .

5-الأصل البحث العلمي . وهو أصل الرعاية كلها إذ من دونه لا يمكن حل أي مشكل من المشاكل الأربعة السابقة. والبحث العلمي ليس بالضرورة ما نعرفه الآن بل هو كل ما به اكتشف الإنسان

طرق حل مشكلي المائدة والسرير وشروطهما وفنيهما وأغلب الاختراعات كانت عندئذ مجهولة المؤلف لأنها في الغالب تقع بالصدفة وتتراكم كما يتراكم القصص والأدب الشعبيين .

جنس الحماية بنوعيه وفروعه الأربعة وأصله:

الحماية الداخلية: أي حماية الأفراد والجماعات الصغرى بعضهم من البعض من القيمين على الدولة.

القضاء (وقوامته وزارة العدل)

الأمن (وقوامته وزارة الداخلية)

الحماية الخارجية: أي حماية الأفراد والجماعة من الجماعات الأخرى .

الدبلوماسية (وقوامته وزارة الخارجية)

الدفاع (وقوامته وزارة الدفاع)

الأصل (وقوامته وزارة الاستعلامات والإعلام) .

والأصل فرع من البحث العلمي موضوعه حال الجماعة ليكون عمل

القيمين عليها وكل فرد من الجماعة عملا على علم . إنه الاستعلام والإعلام السياسي الذي يتعلق بمتابعة حال الجماعة في الداخل والخارج حتى يكون عملها على علم بالرعاية والحماية.

وهذا أيضا من جنس البحث العلمي كان في البداية مجرد استعلامات بدائية يمثلها ما يسمى بالبريد في الثقافة العربية. لكنه الآن تطور ويشمل الوظائف العشر التي تتعلق بالرعاية والحماية. ولا يمكن تصور دولة حقيقية من دونه .

الخانة الرابعة وتحتوي على الحكم بمعنييه الذي بالفعل والذي بالقوة أو المعارضة:

وهي تناظر الخانة الثانية أي خانة القوى السياسية من حيث القوامة ومن حيث تمثيل الجماعة كما حددته من تأويل للمرجعية ما ترجمتها إليه من وظائف للدولة وللجماعة في حدود ما تم التوافق عليه في الدستور مكتوبا كان أو عرفيا . وسأكتفي بالكلام على عناصر القوامة لأن موضوعها هو مصدر عنوان القوامة أعني الخدمات التي تقوم بها الجماعة لنفسها وتنظمها وتراقبها بالقوامة أولا وبدايتها ثانيا لأنها هي التي تختار من يكلف بالقوامة فرض كفاية يتداول عليها من تنوبهم القوة السياسية التي تحكم بالفعل والتي تحكم بالقوة أو المعارضة:

1-رئاسة السلطة التنفيذية الحاكمة والمعارضة: 2-الوزراء ؛ وزراء الحكومة الفعلية ووزراء حكومة الظل . 4-النواب التابعين للحكومة بالفعل والتابعين للمعارضة.

5-وأصل ذلك كله هو نظام القوامة أي نظام الحكم ورئاسته رمزية ويمثلها

رئيس الدولة (وعندنا هو الخليفة) .

وهو المشرف والموحد رمزيا للجماعة على وظائف الجماعة المتداولة على قوامة الوظائف التي تملأ خانات الدولة كلها . وتناسب القوى السياسية التي تتداول على الحكم أي الخانة الثانية.

أخيرا الخانة الوسطى خانة الدستور وتتألف من خمسة معان كلية:

قبلها خانتان هما خانة القوى السياسية) الأحزاب (وخانة المرجعية نظام قيم الجماعة سواء صيغت

وبعدها خانتان هما خانة الحكم بشقيه حكما ومعارضة وخانة الوظائف العشر.

وبذلك فالدستور يحتوي على خمسة أبواب بحسب هذا الترتيب أوسطها الباب الثالث الذي يعالج إذن خمس مسائل هي :

-1 المرجعية التي هي نظام القيم سواء كانت دينية أو فلسفية . فإذا كانت دينية كما في الإسلام في الفطرة وتعدد هذه القيم بوصفها واجبات الإنسان الخليفة إزاء الله ومنها واجباته إزاء نفسه وغيره من المخلوقات وهي الحقوق . وإذا كانت فلسفية فهي حقوق الإنسان وهي بهذا المعنى دون واجبات الإنسان الخليفة لأنها تهمل حقوق الطبيعة مثلا . وقد بدأت الفلسفة حاليا الانتباه إلى ذلك فأصبح الإنسان واعيا بأن حقوقه فيها إهمال لواجباته إزاء غيره من المخلوقات . ولا يمكن تأسيس الحقوق بوصفها كونية من دون أن تكون واجبات.

2-القوى السياسية وهي تتكون كما سنرى بمقتضى قانون أساسه التوليف

بين بعدي الإنسان تقديما وتأخيرا بل التراتب بينهما أعني الإنسان المستعمر في الأرض والإنسان المستخلف فيها .

-3 الدستور نفسه أي إن الدستور يتكلم على ذاته فيعين دوره علاقة بما قبله بوصفه حصيلة التوافق بين القوى السياسية في تأويلها للمرجعية القيمية.

4-نظام الحكم بشقيه أي الحاكم بالفعل والحاكم بالقوة أو المعارضة. وهو ما يعني أنه لا توجد جماعة مجمعة بصورة مطلقة على فهم قيمها وعلى استراتيجية تحقيقها ومن ثم فلا بد من التداول حربا أو سلما . والأنظمة التي تجعل التداول سلميا أرقى بالطبع من التي تجعله يخضع للقوة والعنف فلا يتم التداول إلا بالصورة البيولوجية أي بموت الجيل السالف أو قتله ليخلفه الجيل الخالف .

5-ووظائف الجماعة بقوامة نظام الحكم الذي يعين من يملأ خانات نظام الأدوات أو المؤسسات التي تعمل الدولة من حيث هي نائبة الجماعة في قوامتها على نفسها بالتناوب في الممثل للقوى السياسية التي تدير المرحلة مع ثبات التقنيين في الإدارة الذين ينبغي أن يكونوا مستقلين عن

القوى السياسية الحاكمة الممثلة للإرادة الجماعية في القوامة وخاصة السيادية وهي الوزارات العشر ورئاسة السلطة التنفيذية.

وهكذا فقد وصلنا إلى غاية البحث الذي يمكننا من عرض الدستور الأمثل والذي يتطابق فيه الرؤية الدينية والرؤية الفلسفية ويكون متخلصا من الثيوقراطيا ومن الأنثروبوقراطيا ومن بنيتهما العميقة الخفية ثم خاصة منهما عندما تصبح البنية الأبيسيوقراطية عامة فيهما إذ يصبحان مطلقي الاستبداد والفساد مآلا حتميا .

وهذا هو الوجه النقدي للقرآن الكريم للأديان والفلسفات التي تمثل تعريفا للواحد في الديني وفي الفلسفي المتحررين من القول بالمطابقة المعرفية والمطابقة القيمية بوهم رد الوجود إلى الإدراك الإنساني والمنشود إلى الإرادة الإنسانية إما تأليها لاواعيا للإنسان أو تأنيسا لا واعيا للإله وهما نوعا التحريف اللذين مرت بهما الإنسانية في رؤاها الدينية والفلسفية المحرفة .

لا بد من حسم إشكالية الثبات والتغير في الموجود وفي المنشود قبل الشروع في تنزيل ما قدمناه في المسألتين الرئيسيتين اللتين تتعلقان بما يتجاوز الواحد الديني والفلسفي مصدر المقابلات السطحية بين الدين والفلسفة أو بين ما يسمى عادة بالنقل والعقل خلطا بينهما وبين تحريفيهما

-1 المسألة الأولى تترتب على المقابلة الزائفة بين العقلي والنقلي:

بينا سابقا أن المقابلة نقل وعقل لا معنى لها فلسفيا . فلا يوجد علم عقلي من دون مضمون نقلي هو ما يحاول به تعريف موضوعه . ولا عمل نقلي من دون شكل عقلي هو ما يحاول به صوغ موضوعه . فإذا قصدنا بالنقل ما يستمده العقل من مضمون عمله وبالعقل ما يستمده النقل من شكل عمله سواء كان نظريا في العقد أو عمليا في الشرع.

فالعقل ينطلق حتما من النقلي بمعنيين . فهو أولا عين وجوده الذي لا يدين به لفعله بل فعله مدين لوجوده . ووجوده يجده نقلا حتى وإن صاغه عقلا . للعقل إذن وجود منقول وصوغ معقول هو تنظيم وعيه بذاته تماما كما يفعل مع أي معطى موضوعي لا يستمده من فعله بل فعله مستمد منه .

إن وجود العقل من حيث هو قدرة وعي الذات بذاته بوصفها مدركة

مشارك لفعل التعقل الذي هو تنظيم لهذا الوعي بوصفه قدرة على المعرفة بالذات وبغيرها من الموجودات. فالقدرة العقلية معطى وليست من صنع صاحبها الذي يكتشفها كما يكتشف غيرها من الموجودات فيعي ذاته العاقلة كما يعي غيرها من الموجودات .

وهذه القدرة العقلية معطى نقلي متقدم على فعل التعقل الذي يصوغ ذاته ومن هنا يأتي دور تنظيم فعل التعقل من حيث هو علاقة معرفة وعلاقة قيمة بالوجودين الطبيعي والتاريخي خارج الذات وبالذات . ومنها ينطلق انطلاقه من أي موجود يعلمه بما في ذلك ذاته .

الفصل السابع

والقدرة العقلية هي ثانيا قدرة على صوغ ما يعيه من ذاته تماما كما هي قدرة على صوغ ما يعيه من غيره من الموجودات التي من دون تسليم الإنسان بوجودها واعتباره متجليا في تعيناته التي تأتي من خارج الذات العاقلة لا يمكنه أن يدرك شيئا إدراكا يكون دائما مصحوبا بالوعي بالذات هو إدراك يصحب ما تدركه الذات من الأمور الخارجية أو الباطنية الصادرة عن الذات نفسها سواء من كيانها العضوي أو من كيانها الذي من جنس الإدراك.

وهذه كلها أمور مجهولة الطبيعة إذ يمكن اعتبارها من أفعال البدن أو من أفعال شيء آخر غيره من ذاته وعلى كل فالحسم في الأمر ليس في متناولنا لأن العلاقة بينهما من الغيب المحجوب وما ندعيه من تأويل لهذه العلاقة ليس هو بالضرورة حقيقتها التي لا ينبغي الخلط بينها وبين الصور

التي لنا عنها والتي قد تعبر عنها دون مطابقة تعبر عنها .

فالمعاني الكلية كما أسلفنا اعتمادا على رؤية ابن تيمية ونتيجة لعدم المطابقة المعرفية والقيمية هي بدورها "لغة" مثلها مثل ألفاظ اللسان ورسوم الكتابة تشير إلى الأشياء التي تعبر عنها لكنها ليست مقومة لها ولا عناصر من هويتها وكيانها إلا لأن نظرية المعرفة ونظرية القيمة البدائيتين كان أصحابهما يتصورونها مطابقتين لحقائق الأشياء في حين أنها معبرة عن صورة للإنسان عنها لأن الفكر الإنساني ليس مرآة عاكسة للأشياء على ما هي عليه بل معبرة عما يدركه الإنسان من أعراضها أو تجلياتها لعقله ووجدانه .

وما قلناه عن العقلي نقول مثله عن النقلي . فالنقلي الذي يظن مقابلا للعقلي لا معنى له . فاعتباره شيء ما "غير عقلي" معنى عقلي بالتضايف . فعندما أقابل عقليا شيئا بشيء تكون المقابلة حكما على علاقة بين شيئين بمعيار يحدده الحكم بينهما . فمن الذي يقابل بين العقلي والنقلي؟ إذا اعتبرنا القصد بالعقلي فلسفيا والقصد بالنقلي دينيا وجدنا للمقابلة دلالتين :

فالأولى مقابلة دينية تعني مقابلة العلم بالرأي. وتلك هي علة اعتبار علماء الدين تجاوز ما يسمونه معرفة دينية والاكتفاء بالعقل رأيا .

من تجربة غير طبيعية. وتلك هي علة اعتبار الفلاسفة تجاوز ما يسمونه معرفة عقلية وهما

وإذن فالمقابلة بين الديني والعقلي في بادئ الرأي لها وجهان فلسفي بين ما يحتكم فيه للتجربة الطبيعية وديني هو ما يحتكم فيه لتجربة ليس من جنس التجربة الطبيعية. لكنها في الحالتين حكم عقلي سواء تأسس على عقل لا

يحصر نفسه في الطبيعي أو على "عقل" يعتبر تجاوز الطبيعي تجاوزا ممكنا للإنسان . والمشكل هو في هذا التجاوز وفي دلالة إمكانه .

فهو يسمى في الفلسفة خيالا أو لا عقل ونفيه يسمى في الدين غلوا في قدرات العقل . و هو عندهم كبر واعتداد بالرأي يسميه الغزالي "ضيق حوصلة" حتى في عالم الطبيعة لأن ما علمناه منها لا يحيط بما لم نعلمه منها وقد يغير علمه الممكن مستقبلا علمنا الحاصل ماضيا. لكن محاولة علماء الدين أن تتجاوز "ضيق الحوصلة" هي أيضا غلو في قدرات بلا بديل من العقل بمعنى أنه توجد معرفة قادرة على معرفة الوجود على ما هو عليه أي كما هو في العلم المحيط.

والعلم المحيط حتى بمجرد إمكانه عقلا حتى عند الملحد ينفى ذلك حتى عن الرسل عند المؤمنين حقا بوجود الله وبالغيب . ذلك أن الإيمان بالثاني يعني حصر علمه في صاحب العلم المحيط ويستثني منه الرسل ومن ثم فلا يمكن علم الأشياء على ما هي عليه لغير الله. والوحي ليس فيه علم بالغيب بل كل ما يعلمه هو ما هو ممكن للإنسان ولذلك فالرسالة تذكير بمعلوم معين وليست تبليغا لمجهول من البشر لأنه مرسوم في ما فطروا عليه يذكرهم به الرسول.

-2 المسألة الثانية تترتب على إطلاق المقابلة بين الثابت والمتغير:

وهذه المسألة الثانية هي بيت القصيد في نظرية الدولة أعني بالذات تمييز بين البنية الثابتة والمضمون المتغير . فقد يظن أني أعتبر الثبات مطلقا والتغير مطلقا. وليس هذا

هو القصد . فالثبات درجات وهو ما أريد بيانه ومثله التغير . وما اخترت

هذه المقابلة إلا بهدف التمييز بين البنية ومضمونها في مفهوم الدولة.

ذلك أن كل المتكلمين عليها في إطار الحضارة الإسلامية-وخاصة عبد الرازق في فجر القرن الماضي وحلاق في فجر القرن الحالي -يخلطون بين أنظمة الحكم التي هي درجة من درجات مضمون البنية المجردة التي هي المعنى المفهومي للدولة . فالدولة بمجرد أن يجعلوا بنيتها تاريخية ومتغيرة مثل مضمونها تصبح أحكامهم كلها مبنية على تاريخانية دالة على عدم فهم العلاقة بين الثابت والمتغير في نظام الأدوات وفي نظام الغايات وما يصلهما من ملاءمة بينهما ناتجة عن التفاعل في الاتجاهين .

فإذا اعتبرنا البنية المجردة حدا أولا هو نظام الأدوات والمضمون حدا ثانيا هو نظام الغايات صار فعل الأدوات في الغايات وفعل الغايات في الأدوات عنصرين إضافيين يتوسطان بين نظام الأدوات ونظام الغايات أصبح لدينا أربعة عناصر يوحدها ما يصل بينها وهو أصلها أربعتها أعني كيان الإنسان الكلي من حيث هو عضوي وروحي في آن ذو علاقة بشرط قيامه العضوي وبشرط قيامه الروحي وبعلاقته بالعالم الطبيعي وبالعالم التاريخي وهما شرطا بقائه المناسبين لعنصري كيانه العضوي والروحي .

فصلة الإنسان بما في العالم الخارجي من شروط محددة لقيام بعدي كيانه هي عين ما يصل ما فيه من طبيعي وما فيه متجاوز للطبيعي أو من روحي بما في العالمين من شروط بقائه ومن دوافع تشوفه إلى ما يتجاوزهما أو إلى ما بعدهما وهو ما يجعل الإنسان بالضرورة مشتاقا إلى ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ وأصل ذلك كله هو الإيمان بمبدأ موحد هو أصل كل دين وتأسيس للعمل بداية للنظر وكل فلسفة أصلا للنظر بداية للعمل:

1-والعلاقة الأولى بالطبيعة وبما بعدها يسميها القرآن الاستعمار الأرض .

2-والعلاقة الثانية بالتاريخ وبما بعده يسميها القرآن الاستخلاف .

3-وفعل الاستعمار في الاستخلاف سلبا وإيجابا .

-+ وفعل الاستخلاف في الاستعمار إيجابا وسلبا .

5 وأصلها أربعتها هو مفهوم الأمانة التي لم يقبلها إلا الإنسان لما عرضت على الموجودات

كلها فلم تعتبر نفسها قادرة عليها .

وتلك هي علة تعريف ابن خلدون الإنسان: "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"(المقدمة الباب الثالث الفصل الرابع والعشرون):

1-فيكون نظام الأدوات ثابتا ثبات هذه العناصر الخمسة بوصفه بنية مجردة لا بد منها لإبداع التعيين الذي يجعلها قادرة على تحقيق شروط قيام الإنسان فردا وجماعة.

-2 لذلك فأعيان الأدوات متغيرة لأنها متطورة بتطور علاقة الإنسان بالطبيعة وما بعدها وبالتاريخ وما بعده وبما يوحد بين هذه التطورات الأربعة. وتلك هي علة التداخل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ.

3-وبذلك فلا بد أن يكون نظام الغايات القصوى ثابتا لأن التطورات تسعى إلى تحقيق هذه الغايات من حيث هي المنشود من محاولة تطوير الموجود .

+-ولما كانت أعيان الغايات دائمة التطور لأن الأعيان مهما كانت كاملة تبقى دائما في وجودها دون منشودها . ومن ثم فالإنسان مشدود للمطلق

في كل شيء وذلك هو المنشود الذي يعتبر من جنس الجاذبية في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ وهو دائما ما وراء كل موجود.

5 وهكذا تكون العلاقة بين الإنسان والعالم متغيرة في الموجود حاصل الموجود وثابتة في ممكن المنشود . ومن ثم فعلاقة الإنسان بالعالم الطبيعي وبالعالم التاريخي متغيرة لأن لهما كلاهما ما بعد يصلهما بالمبدأ الموحد المطلق الذي هو مفهوم الله أو مفهوم الرب. والثابت إذن هو ما أطلقت عليه اسم المعادلة الوجودية في بحوث سابقة.

والحضارة الإنسانية هي عين هذه التطورات والتغيرات التي تنتج عن انشداد الموجود إلى المنشود والسعي الدائم من الأول إلى الثاني . ذلك هو جوهر فاعلية الإنسان من حيث هو مستعمر ومستخلف في الأرض ومبدع الحضارة الإنسانية بفضل جاذبية ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ أي علاقتها بالمنشود وهي علاقة ثابتة حتى وإن كانت تعيناتها متغيرة.

وتلك هي القدرة الإنسانية على التعالي على كل موجود نحو المنشود الذي يمكن تسميته دينيا بوجه الله أي ما لا يمكن تصوره قابلا للفناء لأنه عين البقاء .

ومن هنا فلا بد من بيان القصد بالثبات والتغير في كلامي على ثبات بنية الدولة وتغير أنظمة الحكم:

1-الثابت المطلق هو السرمدي وهو الواحد الأحد وهو أصل ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ وهو لا زماني ولا مكاني ويمكن اعتبره القوة الخامسة إذا تكلمنا على القوى الطبيعية الأربعة المعلومة. الجاذبية والذرية الكبرى والذرية الصغرى والكهرومغناطيسية.

2-الثوابت النسبية هي أيضا خمسة:

• الثابت المادي النسبي

الثابت الحيوي النسبي

«• الثابت التاريخي الإنساني النسبي

« الثابت الأداتي الإنساني النسبي

« الثابت الغائي الإنساني النسبي.

وإذن فكل عنصر سابق يعتبر ثابتا إذا قيس بالذي يليه الذي يعتبر متغيرا. وإذن فالقصد بثبات بنية الدولة المجردة أو نظام الأدوات لا يعني أنه ليس متغيرا بل يعني أن تغيره أبدا من تغير المضمون . ويمكن أن أزعم أن نظام الأدوات المجرد لم يتغير من دولة فرعون إلى اليوم رغم تغير اعيان الأدوات عديد المرات أعني نظام ملء خانات البنية المجردة أو الانظمة السياسية التي هي أيضا أدوات أقل تغير من الأشخاص الذي يكلفون بالقوامة في النظام السياسي . إلخ...

كيف صاغ الإسلام نظام الحكم؟

أي كيف صاغ الإسلام الدستور الذي يمكن من ضبط شروط ملء خانات البنية المجردة

1-المرجعية: دينية لا تقول بالمعيار الديني لتنظيم الحكم لأنها تجعل التعدد الديني أمرا واقعا وتؤجل الفصل بين الأديان من حيث هي امر واقع إلى يوم الدين رغم أنها تقول بوحدة الديني عند الله.

2-القوى السياسة: تقبل إذن بتعدد التأويلات لهذه العلاقة بين الوحدة

المبدئية والتعدد من حيث هو أمر واقع فتحيد دورها عن السياسي مثلما تعبد الفصل في ما فيه يختلفون وتضع مبدأ آخر للتعايش وهو حصر وظيفة القوامة السياسة في شروط الرعاية والحماية كما هو بين من دستور الرسول .

3-الدستور: يفصل بين وظيفة السياسي من حيث هو حكم ومعارضة لا يتجاوز الرعاية (الاستعمار في الأرض وشرطه التعاون والتبادل والتعاوض العادل (والحماية) الاستخلاف في الارض وشرطه لا تفاضل بغير التقوى نفيا للتفاضل العرقي أو الديني أو الطبقي أو الجنسي).

4-الحكم (حكما ومعارضة): البيعة فرض عين على الجميع والحاكم هو الذي يحقق شرطا حدده الغزالي في فضائح الباطنية هو الجمع بين الشرعية والشوكة مع تقديم الأولى على الثانية وهو ما وصفه بتحقيق الأغلبية التي تحول دون التنازع على الحكم. لكن الأغلبية لا تنفي وجود الأقلية فيكون لها حق التعبير عن البديل الذي قد يجعلها أغلبية . وذلك هو شرط التداول السلمي . وإذا حيل دون ذلك كان مصدرا للتداول العنيف .

5-وظائف القوامة على وظائف الجماعة: وقد عرفنا ذلك في الفصول السابقة . فالقوامة عشر وزارات ورئيس وزارة للسلطة التنفيذية. والسلطة التشريعية هي النواب الذين اختارهم الشعب ليكونوا مشرعين باسم ومؤولين لعلاقة التشريع بالمرجعية بالأغلبية حكما علما وأن التشريع يتألف مثل الحكم من أغلبية وأقلية والأولى تشرع بالفعل للأغلبية الحاكمة والثانية تشرع بالقوة للأقلية المعارضة . لأن الأقلية المعارضة ينبغي أن يكون لها

حكومة ظل بمعنى أنها تستعد للحكم إذا تغير رأي الشعب بل الأغلبية

الحاكمة وطلب بديلا

وأضيف أمرا سبقت إليه الأمة وله مثيل اليوم في انجلترا و ألمانيا وهو يتعلق برمز وحدة الجماعة لأن السلطتين التنفيذية والتشريعية محل تنافس وتسابق قد يحد من الوحدة: ففي الخلافة لما انفصل التنفيذ عن الرمزيات آلت هذه إلى الخليفة الذي صارت سلطته رمزية تعد وسطا بين ملكة انجلترا ورئيس ألمانيا . لا بد إذن من رئيس دولة يكون ذا سلطة رمزية يجمع عليه الحكم والمعارضة ويكون ممثلا لسلطة رمزية وخلقية يمكن أن نلحق به القضاء لأنه ينبغي الا يكون سلطة سياسية بل هو سلطة معرفية وخلقية: معرفية لأنه ينزل النصوص على النوازل وهي من ثم مسألة معرفية وينزلها بمعزل عن مفعول القوة والسياسية وهي من ثم سلطة خلقية. فيكون رئيس الدولة سلطة رمزية وخلقية يحمي وحدة الجماعة. ولا يوحد الجماعة غير الرموز والاخلاق لأن ما بقي من المصالح قد يكون سبب صراع يشتت الامة.

يمكن أن نختم بملاحظتين :

1-أولا ما كان ينقص هذه الرؤية في الإسلام هو ضبط نظام المكان أو وصل القوامة التي تتعلق بالرعاية والحماية ما يجعلها محايثة للمكان كله فلا تكون الدولة غير محيطة بعين المكان وثمرته التي هي الثروة . ثم ضبط الزمان أو وصل القوامة بما يجعلها محددة بآجال تحكم التداول بتعيين المدد بحيث إن من ينتخب لا ينتخب مدى الحياة بل لا بد من أن يحصل ما يقرب من نظام الأجيال في الحياة ولكن بمدد أقصر تكون بالقياس إلى أعمار الأجيال ذات الفاعلية -بطرف الطفولة والشيخوخة- فتكون كسرا من أربعين سنة هي ما بين العشرين والستين من عمر الانسان وليكن عشر

الأربعين : وهو النظام الامريكي تقريبا وقبول المضاعفة بحق الترشح مدتين فيكون الخمس .

2-التطبيق الصارم للآية 38 من الشورى وفيها خمسة مبادئ هي التي جعلتني اعتبر الإسلام قد حدد بصورة دقيقة وصارمة نظام الحكم :

مسمسمسسسس سس ا ا ا "لقف لساب 1-الاستجابة إلى الربوبية تعني أمرين: المرجعية دينية لكنها كونية لأن الرب يشمل كل

الأديان بخلاف الألوهية .

2-وإقامة الصلاة لا تعني صلاة المسلمين وحدهم بل هي صلاة أي دين وهي بالأساس مناجاة المؤمن لربه وحتى الملحد لربه لأن المربوبية ليس خيارا بخلاف الآلهية . والدليل أن دفع الناس بعضهم ببعض في القرآن تعلق في أحد معانيه بحماية كل المعابد .

-3 طبيعة النظام؛ "أمر +هم"- "أمر الجماعة" . وهو ترجمة حرفية لمصطلح لاتيني هو "راس (-أمر) +بوبليكا) الجماعة)" أي جمهورية.

4-أسلوب الحكم ؛ "شورى+بينهم'-حكم الجماعة يكون بتشاورها. وهو ترجمة حرفية لمصطلح يوناني هو "ديمو(شعب (كراصيا (سلطة) أي ديموقراطية.

5-وإذن فالنظام السياسي يحكم بالشورى وهو بالأساس لحل مشكل اقتصادي اجتماعي: ومما رزقناهم ينفقون .

ولهذه العلة اعتبرت أن القوة السياسة التي لها مرجعية إسلامية أو الإسلام السياسي لا يكون بحق ذا مرجعية إسلامية إلا إذا كان يمين اليسار. فهو

يسار بمعنى أنه يقدم الاجتماعي على السياسي لأن الانفاق من الرزق يتعلق بتوزيع الثروة بالعدل بين المواطنين . لكن لا يمكن توزيع المعدوم ومن ثم فلا بد من تشجيع منتجي الثروة . ولذلك فالاجتماعي غاية والاقتصادي أداة . وهو من حيث الغاية يساري ومن حيث الاداة يميني

والله أعلم وأحكم.

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

- الفصل الثامن- القوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الانسان

تعددت الأحزاب تونس مباشرة بعد الثورة حتى فاق عددها المائتين . ولعل ذلك علامة رد فعل مؤقت على حرمان من المشاركة في الحياة السياسية دام طويلا . لكنه تبين بالتدريج فعلا يوصل أصحابه إلى مغنم ينتج عن المشاركة في ما صار يعتبر مصدر الجاه والوجاهة. تبين أن السياسة صارت صنعة من ليس له ما يصنع أو من اكتشف أقرب طريق للإثراء السريع كالحال في نظام ما قبل الثورة ورديفه النقابي بصنفيه .

فحتى النيابة عن الشعب صارت تجارة وأصبح النواب يباعون في سوق النخاسة السياسية وكثرت الاختراقات من المافيات الداخلية والأنظمة الخارجية التي تولها وتمول وجاهاتها السياسية التي هي العلة الأساسية لهذا التعدد العجيب واللامحمود في حياة الشعوب السوية وذات السيادة الفعلية أعني دور السياسيين الذين يمثلون إرادتها بحق .

لكن هذا التمهيد لا يتعلق بموضوع بحثي بل بالمناسبة التي دفعت إلى البحث في مسألة تكوينية القوى السياسية -وشكلها الحالي هو الأحزاب

-ومسألة تصنيفها باعتبار الأمرين

1-يمضمون الخانة الثانية في نظام الأدوات أو البنية المجردة لمفهوم الدولة كما بينته في فصول المحاولة المتعلقة بالدستور فصولها السبعة أعني خانة القوى السياسية

2-مباشرة بعد مضمون خانة المرجعية التي هي أصل ما تكون عليه كل الخانات الأربع التي تليها والتى تعدد المعادلة السياسية في أي جماعة مؤلفة من مواطنين أحرار لا يعبدون العباد بل رب العباد حتى لو كانوا ملحدين .

الاسماء والبيان 100 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- القوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

3-ومباشرة قبل مضمون خانة الدستور الذي يعين ما توافقت عليه القوى السياسية من تأويل مشترك للمرجعية حول تحويل قيمها إلى قوى سياسية منها يستخرج مضمون الخانة الرابعة أي:

-4 مضمون خانة الحكم والمعارضة بوصفهما شرطي التداول على وظائف قوامة الوظائف التي من دونها لا يمكن للجماعة أن تصبح ذات نظام أداتي يحقق نظام الغايات الذي يجعل العيش المشترك بينها سلميا لكونها تحقق بها رعاية ذاتها وحمايتها .

5-فتكون الغاية هي تعيين مضمون نظام الأدوات لملء خانات البنية المجردة وتلك هي الخانة أي وظائف الجماعة ومهام القوامة السياسية التي دور الحكم والتربية في شرطي السيادة في الرعاية والحماية.

وصلت الآن إلى الغاية المضاعفة المتعلقة بموضوع البحث واعتذر إن كان

الوصول قد تطلب الكثير من المقدمات - التي عرضت في محاولة الدستور السابقة والتي ستلي تعليل رفضي التصنيف الحالي المؤسس على صدفة تاريخية هي صدفة جلوس نواب الثورة الفرنسية في مجلس النواب.

وينبغي في مثل هذه الحالات أن يتخلى الفكر العربي على توهم ناطحات السحاب الفكرية من جنس الخيام التي يعتمد عليها بادئ الرأي العامي . فالخيام يمكن بناؤها لا لحظة لأنها لا تحتاج إلى تأسيس . يكفي غرز أوتاد في الرمل وشدها بحبال ثم رمي أي رداء عليها لتكون كنا بدائيا . لكن ناطحة السحاب يكون عمق أساسها متناسبا مع علو سنامها .

والسنام في حالتنا هو مفهوم القوة السياسة التي تكون:

1. قوة لا تعمل بالعنف كما يفهم عادة من مفهوم القوة لأنها ليست طبيعية بل هي متعالية على الطبيعي دون نفي له وهي قوة الشرعية التي لا تخلو من شوكة.

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

2. وهو معنى كونها سياسة لأنها تحقق أهدافها بنوعي الوزع بلغة ابن خلدون؛ الوزع بالتربية لتنمية الوزع الذاتي والوزع بالحكم لتدارك ما لا يكفي فيه الوزع الذاتي بالوزع القانوني .

وهذا هو تعريف القوة السياسية فهي تنفيذ القانون بقوة الدولة السياسية ذات الشرعية المستمدة مما تقتضيه كرامة الإنسان وحريته اللتين تجعلانه ذاتي التشريع (أوتونوم) يضع القانون الخلقي والسياسي لكونه يميز بين موجوده ومنشوده أي فيتجاوز الأول بفضل الثاني وذلك هو التعالي عن القوة العمياء

التي ترده إلى قوى الحيوان الطبيعية لترفعه إلى قوة الإنسانية الخلقية كما تتبين من علاقة كيانه الروحي بكيانه العضوي:

وإذن فالمطلوب فهم تلقي السياسي لدى الجماعات البشرية من منطلق هذه العلاقة في كيان الإنسان ببعديه وفي علاقة الجماعة بعالمها التاريخي كجماعة لها علاقة بعالمها الطبيعي

١-تكوينية القوى السياسية ببيان البداية والغاية في المسعى للانتقال من القوة الطبيعية إلى القوة الخلقية أو من العيش المشترك العنيف إلى العيش المشترك اللطيف وهو معنى السلام الإسلام.

2-تصنيف القوى السياسية ببيان ما يدين به إلى صدفة هي مجالس النواب في مجلس النواب الذي أنشأته الثورة الفرنسية إلى تصنيف لا يستند إلى الصدف بل إلى ما تمثله القوة السياسة من دلالة على الكرامة والحرية.

ولو كانت الأسماء التي تطاق على القوى السياسية التي تعتمد على الصدفة مطابقة لما يزعم لها لاكتفينا بها: يسار ويمين . لكنها صارت لا تعني شيئا لأن مدلول اليسار واليمين لم يعد لهما معنى لما فيهما من تناقض الدلالة كما أبين . فلا يمكن أن نفهم مثلا كيف يمكن أن نسمي يسارا القوة السياسية التي لا ترى التناقض بين ما تطلبه وما تعلل به طلبها

الاسماء والبيان 102 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- القوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

فكيف يمكن أن يكون القانون هو المادية الجدلية والغاية هي ما يتعالى على المادية؟ أو كيف يمكن أن يكون القانون الخلقي غاية لتفسير يستند إلى

القانون الطبيعي في رؤية تقول بصراع الطبقات وفاعلية البنية التحتية في البنية الفوقية؟

فإلام ينتسب الوعي الطبقي بعلاقة التحتية بالفوقية؟

والسعي إلى المساواة والحرية والكرامة هي هو مسار ضرورة أم مسار حرية؟

وبعبارة وجيزة كيف يكون "الملحد" رحيما بالعباد وثائرا من أجل العدل والحرية والكرامة (اليسار)؟

وكيف يكون "المؤمن" الذي يتردد على المساجد والكنائس والبيع شديدا على العباد لا عدل ولا رحمة ولا كرامة ولا حرية لغير طبقته (اليمين)؟

هذا هو التناقض في الحالتين وهو ما يتنافى مع التمييز بين:

1-قانون الحرية الذي من المفروض أن يحدد القوى السياسية بكل أصنافها لأنها تتعلق بنوع من القوانين والتنظيم لا يمكن أن يكتفي بالقوى الطبيعية وقانونها الضرورة بل هي فعل للتحرر منها ليكون البديل قانون الحرية والأخلاق ..

2-ومن ثم فقانون الضرورة إذا صار هو المحدد الفعلي للقوى السياسية يكون عين التناقض مع دلالة القوة السياسية من حيث هي مشروطة بقانون الحرية غاية منشودة على الأقل إذا لم تكن حقيقة موجودة بالفعل لأن النظامين ينفيان أدنى مظاهرها .

فاليمين لا حاجة لنا بالاستدلال على نفيه للحرية والكرامة لغير طبقته أو لغير جنسه: إذ سياسته عنصرية بالجوهر وهي من ثم أقرب إلى معنى الديموقراطية اليونانية أي الحكم المبني على التمييز بين السادة والعبيد .

واليسار في سعيه لتحقيقهما لطبقته صار أشد عليها من اليمين لأنه عوض الكنسية وسيطرة الطبقة الغنية بالحزب الشيوعي وسيطرة الطبقة الحاكمة. ومن يتوهم أنه يوجد فرق بين اليسار واليمين يكتفي بالأقوال ولا ينظر إلى الأفعال .

الاسماء والبيان 103 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

وإذن فتعريف القوى السياسية باليسار واليمين لم يعد صالحا فضلا عن كونه نتج عن صدفة الجلوس لنواب الثورة الفرنسية. وكان يمكن القبول بالتسمية الاتفاقية لو لم تصبح غطاء على هذين العيبين وخاصة في اليسار. فاليسار يخفي طابعه الأكثر تناقضا من اليمين عندما ننظر في الأفعال ولا نكتفي بالأقوال .

ويكفي وضعيتان دالتان على ما أقول؛ اليسار الذي وصل إلى الحكم في نظام مجانس للسوفيات واليسار المعارض لثقافة الشعوب التابعة. فهو في هذه أكثر عنصرية إزاء شعبه من اليمين الغربي الذي استعمرها لأنه يعاملها معاملته للأنديجان . والسوفيات لا أحتاج لبيان مآل الشعوب التي حكموها : صارت فاقدة لمعنى الحرية والكرامة.

لذلك فليس القصد مجرد تغيير للأسماء بل هو تغيير لفهم المسميات وتحريرها من هذا الخداع. ينبغي أن يكون القصد هو التغيير من أجل محاولة الوصول إلى جعل الأصناف تعرف بوظيفتها لعلها تسعى إلى المطابقة بين الاسم والمسمى بعد أن نعلم حقيقة المسمى إذا أسسناه في قانون الحرية الذي ينطبق على الإنسان عندما يسعى للتعالي على الإخلاد

إلى الأرض فلا يقبل بدين العجل وتحول السياسة مجرد أداة للتغطية على هذه البنية العميقة لأنظمة الحكم .

يمكن القول إن تكوينية القوى السياسية هي ما يحصل بين بداية وعي الإنسان فردا وجماعة بذاته وغاية هي الوعي بعلاقة الذات الإنسانية فردا وجماعة:

1-بشروط قيامه العضوي أولا أي بما يسد حاجاته التي من دونها لا يمكن بقاؤه من دونه أي ما اصطلحت على تسميته بالمائدة والسرير.

2-وبشروط قيامه العائد على كيانه العضوي وعيا به وبشروطه وبالوعي ولنسم ذلك كيانه الروحي . وقد اصطلحت على تسميته في المائدة والسرير.

الاسماء والبيان 104 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

فإذا اعتبرنا هذه العودة على الذات من حيث كيانها العضوي وعيا عائدا على الذات وسميناه كيان الذات الروحي كان للإنسان علاقتين شارطتين لبقائه فردا وجماعة:

1-علاقة بالطبيعة بما هي مصدر القيام العضوي .

2-وعلاقة بالتاريخ من حيث هو مصدر القيام الروحي .

والثانية هي عين مسار الوعي بالكيان العضوي وبمسار علاقته بالطبيعة بوصفه تذكرا ما مضى منه وتوقعا لما هو آت منه :

1-وتذكر الماضي مضاعف لأنه أحداث علاقته بالطبيعة. وهذه الأحداث هي موضوع أحاديث فعل التذكر . فيطابق الإنسان نظام الاحداث قياسا

على نظام الأحاديث .

2-وتوقع المستقبل مضاعف لأنه أحاديث حول أحداث علاقته بالطبيعة في المستقبل . فيطابق نظامها قياسا للمقبل على المدبر من علاقته بالطبيعة أحداثا وأحاديث.

وليس حاضر للإنسان إلا لقاء دائما بين أحاديث الماضي التي يتذكر بها أحداث موجوده وبين أحاديث المستقبل التي يتوقع بها أحداث منشوده. فيكون حاضر الإنسان محيطا بالماضي وبالمستقبل وليس محاطا بهما وفي هذه الإحاطة يكتشف الإنسان في شكل عقد أو شكل فرض نظاما يضبط علاقته بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ .

ولما يدرك أن هذا النظام ليس من صنعه وخاصة في بداية تاريخه عندما لا يكون شبه تابع لما يستمده من الطبيعة فإنه يسقط عليه صورة عودته عليه فيتصور ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ مجانسين لطبيعته وتاريخه فيؤلههما بما يجده فيهما من فارق معه من حيث الكم والكيف ويعتبر ما فيهما من نظام يدين له ببقائه بداية الوعي بما وراء له إرادة وعلم وقدرة وحياة ورؤية مثله لكنها جميعا مطلقة إذا قيست بما لديه منها شديد النسبية. وقد أطلقت على هذه الرؤية مصطلح المعادلة الوجودية ولنوردها بترتيب معكوس:

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

5-فأصلها وقابها هو الإنسان فردا وجماعة في علاقة مباشرة مع هذا الماوراء الذي يقيسه على نفسه مع اطلاق المقيس على المقياس ثم يضع على جانبي هذه العلاقة بالطبيعة وبما ورائها والعلاقة بالتاريخ وبما ورائه .

فتكون علاقة الإنسان فردا وجماعة بالآلهة في كل جماعة وكأنها جماعة تشبه البشر مع إطلاق الصفات وذلك هو مصدر الميثولوجيات لأنه الإنسان لا يستطيع تصورها إلا بالقياس إلى ذاته وحول هذه العلاقة المباشرة بالآلهة أربع علاقات هي :

4-علاقته بالتاريخ أي ما يجري في الجماعة وهي متقدمة على العلاقة بالطبيعة لأن الجماعة في هذه الحالة متقدمة على الفرد إذ هي شرط انتقاله من اللاوعي إلى الوعي عضويا وروحيا .

3-علاقته بما ورائه أي بما يجري في نظام السلطة فيها وهي العلاقة التي يسقطها على العالم فينتج الميثولوجيات التي هي بداية الوعي الديني الطبيعي قبل الوصول إلى الأديان المنزلة.

2-علاقته بالطبيعة تبدأ بإسقاط الرابعة عليها أي إن الطبيعة لا يمكن تصورها إنسانيا إلى مروحنة أي إن كل ظاهرات الطبيعة تعتبر كائنات حية ويتعامل الإنسان فردا وجماعة معها وكأنها كائنات حية وليس كما نراها نحن الآن مجرد كائنات طبيعية لا روح فيها .

-علاقته بما ورائها اسقاط نظام الثالثة على نظامها وتلك هي رؤية العالم التي لم يكن فيها الإنسان يميز بين الحي والجامد . كان العالم كله تجليات ربانية أو إلهية متحررة من اسقاط الرؤية الميكانيكية التي تعمل بها الفيزياء الحديثة.

وهذا هو المسار الذي تتبعه نظرية القوى السياسية التي تكون أولى مراحلها تأليه أصحاب السلطة في التاريخ ثم تأليه السلطة في الطبيعة ثم يليها التحرر من تأليه السلطة في الطبيعة ثم من تأليه السلطة في التاريخ حتى نصل إلى

الوحدانية إما المحايثة في العالم ككل (وحدة الوجود بكل أصنافها) أو المفارقة للعالم ككل) مفارقة الإلهي للعالمي .(وهذا

الاسماء والبيان 106 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

هو مضمون المرجعية التي تترتب عليها القوى السياسية الخمس انطلاقا من تعريف الإنسان بهذه المعاني الخمسة:

1-القوة السياسية التي تستمد رؤاها من مفهوم الإنسان مستخلفا في الأرض أي من علاقته بالتاريخ : قوة سياسية مستمدة من الثقافة الروحية والتراث.

2-القوة السياسية التي تستمد رؤاها من مفهوم الإنسان مستعمرا في الأرض أي من علاقته بالطبيعة: قوة سياسية مستمدة من الثقافة الاقتصادية والثروة.

وهو ما يعني أن "اليسار" متقدم على اليمين تاريخيا لأنه يعود في الحقيقة إلى رؤية الجماعة وكأنه أسرة واحدة دون طبقية والاقتصاد أداة لحياة الجماعة ولا ينبغي أن يخضع للتنافس . والشيوعية تريد العودة إلى هذه المرحلة. وحتى الموقف من المرأة فهو مفهوم من هذه الناحية لأن المحارم لم تكن موجودة في البداية وهي اجراء متأخر لعلة اقتصادية (تبادل النساء لتوسيع الجماعة والسوق (وتبين لاحقا أنها صحية أيضا ([ضرر التزاوج بين

3-القوة السياسية التي تتكون من أخذ الأولى من الثانية بعض مزيتها أو الاستعمار الاستخلافي.

4-القوة السياسية التي تتكون من أخذ الثانية من الأولى بعض مزيتها أو

الاستخلاف الاستعماري.

5-القوة المحايدة أو التي تختار ايا منها بحسب الظرفية وهي القوة الوسطى .

والأولى تختلف عن اليمين الملحد لأنها تسقط نظامها على ماوراء العالم وتعتبره محايثا أو مفارقا .

والأولى تختلف إذن عن اليسار الملحد دينيا لأنها تسقط نظامها على ما وراء العالم وتعتبره محايثا أو مفارقا .

الاسماء والبيان 107 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

والثانية تختلف إذن عن اليمين المنافق دينيا لأنها تعامل الطبيعة كجماعة حية وليس كجهاز آلي جامد يعمل دون غائية. والثالثة تتكون من الأولى مع شيء من الثانية فيتكون الاستخلاف الاستعماري أو يمين

اليسار. والرابعة تتكون من الثانية مع شيء من الأولى فيتكون الاستعمار الاستخلافي أو يسار والخامسة فيها من الأربعة السابقة بحسب ظرفية تجعلها تنظم إليها بحسب توازن القوى السياسية في الجماعة.

ويمكن القول إن الإسلام السياسي الحالي لا يهم القائلون به معنى كونه ذا مرجعية إسلامية لأن ذلك يقتضي أن يكون يمين اليسار أو الاستخلاف الاستعماري بمعنى أن غايته الاستخلاف أو العدل الاجتماعي وأداته الاقتصاد غير الربوي أو الاقتصاد الذي تكون فيه العملة أداة تبادل وليس أداة سلطان على المتبادلين وتكون في الكلمة أداة تواصل وليس أداة سلطان على المتواصلين . لكنه لسوء الحظ يعيش على الرماية في عماية

ويتدخل في العبادات ويقصر الاستخلاف عليها ويطبق على المعاملات ما يطبقه الاستعمار من دون استخلاف .

وها قد آن أوان شرح هذه التكوينية وهذا التصنيف الذي ينبني على الواحد في الديني والفلسفي إذا كانا كونيين وغير محرفين . فلأشرح مسألة الواحد المشترك بين الديني والفلسفي والذي يتعالى على تقابلهما فيبرر ظاهرة ظلت عصية على الفهم في الإسلام وهي ظاهرة التمييز بين ضرورة التعدد الديني أمرا واقعا ووحدته أمرا واجبا ما يجعل ضم الملحدين إلى المؤمنين في دولته أمرا طبيعيا .

ففي هذه القضية المتعلقة بخانات نظام الأدوات السياسية التي هي بنية الدولة المجردة لأنها هي السر في رؤية الإسلام للسياسة والحكم وهي تتأسس في سورة الحج .17 ففيها

الاسماء والبيان 108 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- القوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

يرجيء القرآن الفصل بين الأديان المتعددة أمرا واقعا إلى يوم الدين لبيان الدين الواحد عند الله. فهو يعتبر التعدد من شروط أمرين تثبتهما البقرة والمائدة:

1-فلا يمكن من دون التعدد الديني بوصفه أمرا واقعا- رغم أن الديني واحد بوصفه أمرا واجبا - تأسيس حرية المعتقد لأنها تحتاج إلى حرية الاختيار العقدي : الآية 256 تفقد دلالتها من دون التعدد الديني .

2-ولا يمكن أن يكون البحث عن الحقيقة غاية الدين إذا لم يحصل تدرج

في الوعي الديني بوصفه وعيا بالحقيقة الواحدة على الأقل في الواجب إن لم تكن متعددة في الواقع : وتلك هي علة الآية 48 من المائدة أي التسابق في الخيرات .

ولذلك فحتى الشرك اعتبره القرآن دينا بمعنى الأمر الواقع (الحج .(17 ومن ثم فالملحدون في هذه الحالة يمكن أن يكونوا مواطنين كاملي الحقوق في دولة الإسلام لأنهم في الحقيقة لا يخلون من جذع الإيمان الذي لا يخلو منه إنسان. ذلك أنه لا يكفي أن يكونوا دائنين بقوانين الطبيعة بل لا بد أن يكون ضمير تدينهم بها وضع معنى ما فيها مخالف لقانونها هو المبدأ المشترك بين الديني والفلسفي .

فالطبيعة من حيث هي طبيعة خالصة لا تعرف إلا قانونا واحدا هو قانون القوة والضرورة . ومن ثم فهي لا يمكن أن تؤسس الحق والواجب اللذين لا معنى لهما من دون قانون الحق والحرية. ليس في الطبيعة معنى لحق ولا لواجب . ومن ثم فالملحدون وإن بغير وعي يؤمنون بـ"شيء" ما يتجاوز قانون الطبيعة: إنه القانون الخلقي الذي يؤسس القانون السياسي شرط العيش المشترك بين البشر وبينهم وبين غيرهم من الموجودات. وذلك هو جوهر الأساس المشترك بين الديني والفلسفي أعني الأساس الذي يستثني الإنسان من الضرورة وينسب إليه الحرية التي هي أصل الحق والواجب.

وهذا الضمير اللاواعي عند الملحد يثبت أن إلحاده كفر بما يغلب على الأديان الوضعية من توظيف ينفي جوهرها وليس كفرا بأصل الديني والفلسفي ما فطر عليه الإنسان من

الاسماء والبيان 109 أبو يعرب المرزوق

وعي بهذا الأساس . ومن ثم فالإلحاد مستحيل لأن المشترك بين الديني والفلسفي هو جوهر الإسلام وهو يبقى في الشرك شبه بذرة لا بد لها من شرط التعدد شرطا في التسابق في الخيرات.

ففي البقرة 62 وفي المائدة 69 وفي الحج 17 ما يثبت بصورة لا جدال فيها أن البقرة 256 والمائدة 48 يحددان ما لا يمكن ألا يكون أصلا لفهم دستور الرسول الذي لم يستثن اليهودي والجاهلي والمسلم من دستور المدينة بل جمع بينهم لأن مهام الدولة مستمدة الحاجة إلى توفير شرطي الحرية العقدية والتسابق في الخيرات للاختيار الحر . فمهمة الدولة من حيث هي نظام الأدوات هي تحقيق شروط إنجاز نظام الغايات من دورها الذي لا يتجاوز الرعاية والحماية المشتركة للجماعة التي هذه هي مرجعيتها .

وإذن فحتى الأديان الطبيعية رغم كونها ليست منزلة يبقى عمادها هذه البذرة الإيمانية بأن الإنسان مستثنى من قانون الطبيعة أي من سلطان القوة والضرورة في منشوده حتى وإن كان ذلك عسيرا في موجوده . فمن الإيمان وليس من العلم بأن الإنسان يخضع لقوانين الحرية لا لقوانين الضرورة أي لما يتعالى على الطبيعي في الطبيعة وغايته ما يسمونه "حقوق الإنسان" مع الغفلة عن واجباته إزاء الغير بما في ذلك الطبيعة والتاريخ لأن مفهوم الواجبات أوسع: فحقوق الإنسان فرع عن واجباته إذ هي عين واجباته إزاء ذاته.

وبذلك فقد تحررنا من تعريف القوى السياسية بالدين (في النظام

الثيوقراطي) أو بالدنيا (في النظام الديموقراطي (وخاصة من بنيتهما العميقة المشتركة التي بينت في بحوث سابقة أنه نظام يستند إلى أداتي السلطان الفعلي فيهما وهما غير ما يعلنانه) النظام الأبيسيوقراطي (. فالسلطان فيهما هو سلطان بعدي العجل أي:

1-رمز ربا الأموال) الذهب أو العملة عامة) أو تجريف الاقتصاد شرط قيام الإنسان المادي وتحويله إلى سلطان البعض على البعض ماديا .

الاسماء والبيان 110 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- آلقوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

2-ورمز ربا الأقوال (الخوار أو الكلمة عامة) او تعريف الثقافة شرط قيام الإنسان الروحي وتحويله إلى سلطان البعض على البعض روحيا .

وهذا هو الأساس المشترك للثيوقراطيا أو الحكم الكاذب باسم الله والديموقراطيا أو الحكم الكاذب باسم الإنسان. وكلاهما يدنس ما يدعي الحكم باسمه بجعله غطاء للحكم باسم بعدي العجل أي ربا الأموال وربا الأقوال .

والقرآن يعتبر الله في حرب عليهما . وذلك بين بخصوص الأول لأنه جاء فيه نصا، ربا الأموال أو الذهب. والثاني قابل للاستنتاج من المقت الأشد لقول الإنسان ما لا يفعل بخصوص الثاني: ربا الاقوال أو الخوار. وهذه العملية التي تجعل الثيوقراطيا والديموقراطيا تشتركان في بنية مشتركة هي بعدا دين العجل تتألف من تحريفين:

1-تحويل الأدوات إلى غايات: فالاقتصاد أداة لقيام الإنسان العضوي .

والثقافة أداة لقيام الإنسان الروحي . لكن الغاية هي قيام الإنسان العضوي وقيامه الروحي . فإذا صارا أداتين لجعل القيام حطا من الإنسان وإرجاعه إلى قانون الطبيعة أي القوة والضرورة فهما يصبحان شرط لرده أسفل سافلين فيصبح مخلدا للأرض وليس متعاليا عليها : ولا فرق بين صاحب الأداة أو الخاضع لها .

2-تحويل أداة التبادل إلى سلطان على المتبادلين) العملة الربوية) وتحويل أداة التواصل إلى سلطان على المتواصلين (الكلمة الربوية) فيصبح شرط العيش المشترك التبادل والتواصل نفيا لهما ونقلهما من أداتي تحرير إلى أداتي عبودية. فالتبادل علته التعاون وشرطه التعاوض ومن ثم فكل ما يتم تبادله له نفس المنزلة الخلقية حتى وإن لم تكن له نفس القيمة الاقتصادية . فإذا سويت الأولى بالثانية زال الفرق بين نوعي القيم:

1 -القيم الاقتصادية التي هي أداتية بصنفيها الاستعمال والتبادل .

2-القيم الخلقية التي هي غائية بصنفيها الكرامة والحرية.

الاسماء والبيان 111 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثامن- القوى السياسية تكوينيتها وتصنيفها بمعيار كيان الإنسان

فالقيمة الاستعمالية أداة الكرامة لأن انتاج الثروة شرطه تقسيم العمل الذي ينتجها وهي خمسة شروط هي الإبداع العلمي والاستثمار الاقتصادي والعمل المنتج والتمويل الاقتصادي والاستهلاك . وكلها يتساوى فيها الناس لأنها سد لحاجات استعمالية.

والقيمة التبادلية أداة الحرية لأن التراتب بين قيم الأشياء ليس إلا من

علامات التحرر من سد الحاجات العضوية والسمو إلى سد الحاجات الروحية: ذلك أن ما تختلف به قيمة التبادل عن قيمة الاستعمال يتعلق بالجمالي والجلالي وليس بسد الحاجات العضوية.

فإذا صارت الكرامة والحرية هما بدورهما قابلتين للبيع والشراء مثل ما يسد الحاجة العضوية وما يسد الحاجة الروحية نكص الإنسان إلى الحيوانية وفقد القيمتين اللتين ميزانه عن غيره من الحيوانات فيخلد إلى الأرض ولا يبقى له وعي بكرامته ولا بحريته فيصبح مستعدا لعبودية ربا الأموال ولعبودية ربا الأقوال .

تلك هي ثورة الإسلام . وتلك هي علة كونه يمثل مستقبل الإنسانية لأنه سيحررها من النظام الأبيسيوقراطي فيحرر الإنسان من ربا الأموال وربا الأقوال بحيث تصبح العملة أداة تبادل لا سلطان لها على المتبادلين وتصبح الكلمة أداة تواصل لا سلطان لها على المتواصلين . وذلك ما كان علينا بيانه .

أبو يعرب المرزوقي

في الدين، بين استخدامه وخدمته في السياسة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 12
الفصل الرابع 18
الفصل الخامس 23

توذس ب -26-02 /1441 26-10-2019

الفصل الأول

- الفصل الأول لن أعرض بأحد . ولن أتعرض لأحد . سأكتفي بعرض موقف ابن خلدون من رأيه في مسألة استخدام الدين في السياسة وخدمته بها . ذلك أن هذه القضية صارت من الظاهرات الحارقة في مناخ تتصادم فيه رؤيتان لهذه العلاقة كانتا ولا تزالان محركتين لتاريخ الأمة منذ الفتنة الكبرى وما ترتب عليها من حروب أهلية لم تتوقف طيلة القرون الأربعة عشر التي هي قرون تاريخ السياسة في دار الإسلام بمرجعية إسلامية لها أو عليها .

لو كنت أنوي التعريض بأحد لسألت الرئيس الذي يصلي هل كان يصلي لما كان خدمة نظام ابن علي؟ لكن حتى في حالة الجواب بالنفي وهو المنتظر لأن نظام ابن علي كان يسجن أو يسحل من كان يصلي وخاصة إذا صلى الفجر فإن التوبة ممكنة في أي لحظة من العمر فيصبح الإنسان مصليا بعد أن لم يكن.

ولوكنت أريد أن أعترض لقلت إن التمييز بين خدمة الدين واستخدامه حتى وإن كانت من خبايا السرائر فإن لها علامات لا تغيب عن ذوي الفطنة وكم رأيت منها في "معابد" السياسة ممن ليس من العسير فهم أنهم يستخدمون الدين ولا يخدمونه . لكني اعترف بأن حكم السرائر لا يعلمه إلا علام الغيوب وسأقبل بالحكم بالظاهر لأن الله هو الذي يتولى السرائر.

سأكتفي إذن بالكلام في نظرية ابن خلدون النسقية في المسألة وأبدأ

بالإشارة إلى فهم بعض الحمقى لنظريته . فكلامه موهم خلال رده على ابن سينا في مسألة الحاجة إلى الرسل والأنبياء للتشريع لدحضه تأسيس الحكم السياسي في المجتمعات البشرية . فالحمقى خلطوا بين كلامه على استغناء السياسة عن الأديان المنزلة واستغنائها عن الأديان عامة لكأن الأديان النبوية والرسولية هي النوع الوحيد من الأديان ويهملون أن الأديان الطبيعية أكثر انتشارا حتى الآن.

فابن خلدون أشار إلى وجود السياسة والدول والتشريع عند الأمم التي لم تعرف الأديان المنزلة وهي خاصية سامية متلازمة مع فكرة الأنبياء والرسل وقد انتشرت لاحقا لكنها تبقى مع ذلك متعايشة مع أمم ليس لها علاقة بها ولها مع ذلك أديان من جنس آخر مثل الصين والهند وبعض

القبائل البدائية التي ما تزال وثنية وهي أديان طبيعية ولعل العلمانية واحدة منها لأن ما تنفيه . هو الأديان المنزلة وليس الاعتقادي عامة.

وبهذا المعنى الذي يتعلق بالدين عامة وليس بمعناه الحصري الذي فكر فيه ابن سينا ورفضه ابن خلدون يمكن القول إن ابن خلدون وضع مبدأين ثوريين يحددان علاقة الديني بالسياسي:

1. الديني لا يؤسس السياسي بل القوة والعصبية هي التي تؤسسه وتؤسس الدول وفي مضمار هذه الرؤية نفهم كل ما كتبه للسخرية من كل من يريد الثورة باسم الدين من دون أن تكون له عصبية.) المقدمة الباب الثالث الفصل السادس: في أن الدعوة الدينية من غير

2. لكن الديني يزيد السياسي والدول قوة على قوتها لأنه يضيف شرعية القناعة الداخلية أو الوازع الذاتي كما يسميه إلى شرعية القوة الخارجية التي

تفرض القانون أو الوازع الأجنبي كما يسميه .) المقدمة الباب الثالث الفصل الخامس: في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها)

ولا يمكن أن يكون هذا الكلام كافيا . فالعصبية هي بدورها بحاجة إلى ما يجعلها قادرة على الفعل السياسي إذ إن مفهوم العصبية بعد ذاته يتعلق بنظام التحكم أفعال الإنسان - الجهاز العصبي - وهي من ثمة تعدد طبيعة القوة التي تمثلها بوصفها قوة تحكم أو سياسة.

وما كانت عنده ليست مقصورة على العصبية العضوية أو عصبية الدم فإنها تصبح رابطة منظمة للجماعة حتى تكون قوة قادرة على الفعل السياسي . فيكون لها مبدأ ما لا يقتصر على العضوي منها . وبذلك تصبح الرابطة الناظمة لفعل التحكم السياسي في مفهوم العصبية أعم منها وهي بذلك قد تجعل الديني عامة ليس شرطا تاليا بل قد يكون شرطا متقدما بمعنى أن الرابطة الروحية مقدمة على الرابطة العضوية.

لكن ذلك ليس مهما بل المهم هو هذا التلازم بين نوعي السلطان السياسي وكلاهما يستخدم الثاني ويخدمه . فنكون أمام خمسة عناصر أصل له أربعة فروع:

3. استخدام الديني للسياسي

4. استخدام السياسي للديني

5. الأصل وهو السلطان الإنساني مادي وروحي وهما آن سلطان سياسي ذو أداة روحية وذو أداة مادية والأولى أرجعها ابن خلدون إلى الوازع

الذاتي والثانية أرجعها إلى الوازع الأجنبي . ويمكن أن نسمي الأول الوازع الخلقي أو سلطان إرادة الذات على ذاتها والثاني الوازع القانوني المعبر على سلطان إرادة الأقوى على سلطان إرادة الأضعف .

وما سأحاول درسه في هذا البحث هو العلاقة بين البعدين من السلطان السياسي بعد قوة الشرعية

أو السلطان النابع من الذات وشرعية القوة أو السلطان النابع من غير الذات في كل الأنظمة

الإنسانية ليس السياسية فحسب بل الاقتصادية والثقافية أعني مجالي السياسي عامة لأن السياسي

هو بالأساس سلوك الإنسان فردا وجماعة لسد حاجاته البدنية وحاجاته الروحية. والأولى هي

مادة القيم الاقتصادية والثانية هي مادة القيم الثقافية.

والسياسة هي الاستراتيجيا الفردية والجماعية لتحقيق شروط الوجود والبقاء للإنسان فردا

وجماعة من خلال إيجادهما أولا وحمايتهما ثانيا من العدوان الداخلي بين المشاركين في تحقيقهما

ومن العدوان الخارجي من الطامعين فيهما .

وإذن فما ينطبق على السياسة الداخلية هو عينه ما ينطبق على السياسة الخارجية لأن الصراع بين

البشر علته سد الحاجات المادية والروحية التي هي شروط بقاء الإنسان

فردا وجماعة. وبهما

يعلل ابن خلدون وجود السياسة والدول ويسخر من الرؤى المثالية التي تعتقد أنه يمكن تخيل

مجتمع فاضل يستغني عن الدولة او ما يسميه الوازع الأجنبي لجعل العيش المشترك يكون سلميا .

ولذلك شكل من يتصور الوجود البشري مبنيا على المثاليات ويتكلم على مجتمع القانون ودولة

القانون ينسى أن ما يسمى مجتمع القانون هو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي ودولة القانون

هو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الأجنبي . وللأول علاقة بالدين وللثاني علاقة بالسياسة عند

الفصل بينهما وهو أمر مستحيل عند ابن خلدون لأن أيا منهما غير كاف للعيش المشترك بين الأفراد في الجماعة وبين الجماعات في العالم . والمشكل هو ما الشيء الذي يعتبر أداة والشيء الذي يعتبر غاية؟ فإذا صار الوازع الذاتي في خدمة السياسة صار هندسة الوعي المستبدة وليس وعيا حرا وهو استخدام الدين الذي يصبح أداة للسياسة. وحينها تصبح السياسة استبدادية وهو ما نفاه القرآن نفيا قاطعا في الغاشية 21-22 منعا للرسول من تجاوز دور المذكر والتحول إلى وسيط بين المؤمن وربه ومن تجاوز دور الحكم والتحول إلى وصي على المحتكمين إليه . وهو نهي عن استعمال الدين أداة سياسية بدلا من استعمال السياسة تربية وحكما أداة لتكوين

الإنسان الحر والكريم كما عرفه ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فيكون الوازع الذاتي نابعا من الذات وليس مفروضا بهندسة الوعي كما هي الحال في الرؤية التي تجعل السلطة الروحية وسيطة بين المؤمن وربه) الكنسية) والوازع الأجنبي نابعا من الجماعة وليس مفروضا بهندسة السلطة كما هي الحال التي تجعل السلطة السياسية وصية على الجماعة) الحكم بالاستبداد الروحي بالحق الإلهي أو بالاستبداد المادي). وهذا هو الفرق بين الرؤيتين القرآنية التي ألغت الوساطة والوصاية والرؤية التي تغربها والتي نكصت فاستعادتهما وهو النظام الثيوقراطي أو النظام العلماني وكلاهما يعتمد على النظام الأبيسيوقراطي أو نظام العجل ببعديه أي معدنه وخواره. وقد سبق فشرحت دلالة البعدين في التنظيم السياسي المسيطر على العالم سواء كان يدعي الثيوقراطية أو الديموقراطية. وهما يجمعان على التأسيس الديني العنصري:

* إما بشكل شعب الله المختار) إسرائيل) .

© أو بشكل الأسرة المختارة (إيران (.

استخدام الدين في السياسة يتردد بين موقفين معلومين للجميع:

1. حصره في العبادات التي تصل إلى حد تحولها إلى الغاية الوحيدة منه كالحال في توظيفه الصوفية والجامع في الأنظمة المستبدة.

2. أو حصره في المستوى الأدنى من الوظيفة الاجتماعية التي تتمثل في تحويل ما هو من واجبات الجماعة إلى رشوة الناخب مقابل ولائه السياسي .

لكن التوظيفين يجتمعان عادة حتى يطابق المظهر ما يضفي عليه قابلية الإسوأ إخفاء الباطن . فتصبح العبادات التي هي التوظيف الأول أداة التوظيف الثاني الذي هو الغاية الحقيقية من توظيف الدين؛

. والتوظيف الأول يهدف إلى تأسيس الوساطة بين المؤمن وربه: التصوف نموذجا بزعم الولاية والتصرف في الأكوان وبزعم علم الغيب وهو غاية الكذب على الله الذي يدعون حاجة إلى وسيط بينه وبين المؤمنين الذين يستغفلونهم وهو يقول إنه أقرب إلينا من حبل الوريد .

. والتوظيف الثاني هو يهدف إلى تأسيس الوصاية بين المؤمن وشأنه: شعب الله المختار في الصهيونية والأسرة المختارة في الصفوية هما غاية الخداع الذي يستعملونه لفرض العبودية الطوعية بتأييد من الكذبة الأولى.

ولهذه العلة فاني أستغرب إذا سمعنا قريبا أن رئيس تونس سيستعمل التوظيف الثاني وأن طباليه سيدعون التوظيف الأول ليضفوا الشرعية على الكابتن .

فما يجري لا يمكن فهمه من دون رده إلى سياسة باطنية استطاع بها ملالي إيران احتلال العراق وسوريا انطلاقا من قاعدة لبنان التي كانت هي بدورها قاعدة تشييع إيران نفسها في مرحلة تأسيس الصفوية في القرن السادس عشر.

وذلك هو أصل تعريف الدين عامة وفي حالتنا تعريف الإسلام بإلغاء ثورتيه على التحريف المبني على التمييز العنصري بين البشر سواء بخرافة شعب الله المختار أو بخرافة

أسرة الله المختارة. وقد خصص القرآن جل آيات آل عمران لمسألة الحلف بين العلماء والأمراء التي كان مآلها إلى تأليه عيسى عليه السلام حتى يؤسسوا سلطان الكهنوت الروحي المؤيد لسلطان الطاغوت السياسي وذلك هو جوهر الفرعونية.

لكن السورة تبرئ عيسى عليه السلام من هذا التزييف بقوله تعالى ؛ " ما كان لبشر أن يؤتى له الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ".(79)

ولهذه العلة فإني أريد أن أشرح بكامل الدقة هذه العملية التي يؤسس عليها القرآن نقده للأديان التي تعتمد على هاتين الآليتين في إلغاء حقيقة الدين الذي جعل لتحرير الإنسان بشعار: تحرير الإنسانية من عبادة العباد بعبادة رب العباد.

لكن قبل ذلك فلأحسم القول في علة كتابتي هذه المحاولة بوصفي قد غادرت العمل السياسي المباشر ولست منتسبا لحزب النهضة بل أنا من المؤمنين بالنهضة التي هي حركة النهوض بالأمة وهي بهذا المعنى متقدمة على "النهضة" بالمعنى الحزبي وحتى على الإخوان المسلمين عامة.

وأعلم أنه لا توجد قوة سياسية ذات مرجعية دينية - سواء كانت حزبا أو فرقة دينية - أو حتى بمرجعية تدعي فصل السياسي عن الديني تخلو من توظيف الدين بهذين المعنيين إلى حد معين فإن الشهادة لله تفرض علي أن أقول إن المخلصين ممن ضحوا بشبابهم وبمستقبل أسرهم في كامل القرن الماضي وبدايات القرن الحالي من الإسلاميين وخاصة من لم يصل منهم

إلى الحكم لا يمكن أن يتهمهم أحد بأنهم يوظفون الدين بل كانوا في خدمته ضد من أرادوا أن يزيحوه لأن الحرب على الإسلام هي التي كانت ولا تزال مسيطرة على الإقليم .

كما أني لا أنكر أني شاهدت الكثير ممن صار يدعي الانتساب إليهم بعد الثورة سواء في مصر أو تونس أو ليبيا أو حتى في العراق وفي الجزائر لا يمكن أن ينزههم أحد عن استخدام الدين لمغالطة المناضلين الشجعان الذين لم ينهم العدوان عليهم خلال العهود

الفصل الثاني

السابقة. وهو أمر طبيعي لأن كل قوة سياسية قربت من الحكم يكثر من حولها الانتفاعيون . وما كنت لأشهد لو انتسبت إلى النهضة مثلا لأن ذلك يجعلني وكأني أبرئ نفسي من هذا السلوك.

لم أشأ الانضمام إلى حزب النهضة لأني لم أشارك فيها لما كانت تعاني من الظلم كله والحيف كله . وهي لا تزال تعاني من نفس العداء . فمن صاروا اليوم يعتبرونها خطرا على "حظهم" في الوصول إلى الحكم لعلمهم أن الشعب يعلم من هم وخاصة الآن وقد صار يختار بحرية من يراه أهلا لحكمه ما يزالون على مذهب ابن علي ؛ استئصال الإسلاميين .

وبعد أن أقصى الشعب كل من يعتبرهم أعداء قيمه ودينه وحتى شروط حياته الكريمة لتحالفه مع المافيات التي حكمت منذ بداية عهد ابن علي ازداد العداء والضغينة. فقد غزوا حزب بورقيبة منذ انقلاب ابن علي أعني الذين يسمون أنفسهم قوميين ويساريين - وقد كانوا خصوم بورقيبة

والمنتسبين إلى حزبه - لأنه لم يكن مثلهم خصيما للهوية بل كان مجددا بقدر الاجتهاد في الظرف المعلوم.

وأقول يسمون أنفسهم قوميين لأنهم كانوا يناصبون بورقيبة العداء ثم صاروا أزلام ابن علي وعملاء المافيات التي خربت التربية والأخلاق والاقتصاد والثقافة في تونس بصورة تكاد تكون بلا رجعة.

ولا يمكن أن أصدق من يدعي القومية وهو مؤيد للسيسي أو لبشار أو لحفتر وحتى قبلهم لمن كانوا يسمونهم زعماء القومية لأن أدنى حد للفهم يجعلهم هم سر تهديم العروبة وجعلها أضحوكة التاريخ حتى انقسمت إلى نوعين من العبيد لذيلي الاستعمار إيران وإسرائيل:

فأي قومية تسمح لهم بأن يصفقوا لبشار الذي ساهم في احتلال إيران للهلال كله؟

وأي قومية تسمح لهم بأن يصفقوا للسيسي الذي يسهم في احتلال إسرائيل لمصر والخليج الذي صدق مسافة السكة؟

أما من يسمون أنفسهم يسارا فالكل يعلم أنهم كانوا يناصبون بورقيبة العداء مثل القوميين مع تحولهم إلى أداة ابن علي الإيديولوجية والبوليسية فأسسوا ما يسمونه سياسة

تجفيف المنابع وسياسة التصفية البدنية لكل إسلامي ومن لم يقدروا عليه يحاولون حصاره جاعلين من الغباء والبهامة أداة للسيطرة على الثقافة والجامعة والفضاء العام بمساعدة من أمهم فرنسا وعملائها في البلاد .

ثم جاء السبسي فتصور نفسه ممثلا للبورقيبية وهو في الحقيقة تبنى سياسة

ابن علي فكان أن أسس لكوكتال مولوتوف هو الحزب الذي سماه النداء فصار نداء الشؤم عليه إذ أنهى عهده بما يمحو أثره من تاريخ تونس الذي أراد أن يعتبر من رموزه بالالتصاق

ولا أنكر أني عملت بما أستطيع للإسهام في وصوله إلى هذه النتيجة واستبعاد المرزوقي الذي اعتبره كان سينهي الثورة بعجلته . فقد كنت من الداعين لترك الخليط الذي كونه السبسي - خليط جماعة ابن علي والقوميين واليساريين - يعود بسرعة حتى يذهب بسرعة . وهو قد انقرض لأن حجمهم حددته الانتخابات الأخيرة: فهم لا يتجاوزون أربعة نواب واحد للجبهة وواحد للقوميين واثنان لصاحب البسكلات لأن البقية هي بالبقايا وهذا لن يدوم إذ سيتغير القانون الانتخابي فينقرضون كما انقرضت الجبهة وغيرها من عملاء الاستبداد والفساد .

ذهب السبسي رحمه الله . لكنه ترك لنا نكبة علينا علاجها قبل فوات الفوت . ففي غفلة من حراس الدولة من الدفاع الاستعلامي سيطر موظفو الدين بالجوهر من القائلين بالوساطة (كنسية المراجع الباطنية) والوصاية (حكم الأسرة المختارة) . وهما الكذبتان اللتان تستعملها الباطنية لتخريب ثورة الإسلام الكونية التي نهت عن هذين التحريفين في الغاشية :21-22 "فذكر إنما أنت مذكر" أي ليست وسيطا بين المؤمن وربه . "لست عليهم بمسيطر" أي لست وصيا على المؤمن في أمره.

وإذا كان دور الرسول للتذكير حصرا ونفي السيطرة فذلك يعني أن الدين لا ينبغي أن يصبح أداة لجعل المؤمن خاضعا لسلطة روحية أو سياسية بل هو مكلف فرض عين بأن يكون سيد نفسه كما حددت ذلك سورة

العصر:

1. والفرد يحقق الإيمان

2. والفرد يثبته بالعمل الصالح .

3. والجماعة تحققه بالتواصي بالحق في الاجتهاد

4. وتثبته بالتواصي بالصبر في الجهاد .

5. والاجتهاد والجهاد كلاهما فرض عين وهوية السياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يجعل التربية والحكم للجماعة وليس لسلطة روحية أو لوصاية سياسية من أكبر الدجالين باسم الدين أعني باطنية التصوف ودجالة الحكم المتظاهرين بالإيمان في شكل عبادات هي من علامات التقية وليست من علامات التقوى .

الفصل الثالث

خصصت الفصل الأول لتنزيل مسألة استخدام الدين أو خدمته في العلاقة بين الدين والسياسة وفي حيزهما ووجودهما في الأعيان انطلاقا من الموقفين المتقابلين لدى السنة (لا وساطة ولا وصاية) والشيعة (وساطة ووصاية).

وبينت فيه أن الموقف الثاني في تقابله مع الموقف الأول يعتبر نكوصا عن الرؤية القرآنية 1 . التربية في الدولة عامة؛ هل المربي وسيط بين المؤمن وربه أم هو مذكر بما يوجد في ما فطر عليه ونسي؟ الغاشية 21-22

2 . والحكم في الدولة عامة: هل الحاكم وسيط بين المؤمن وشأنه أم هو

ينوب الجماعة في ما لابد فيه مما يحتاج لفرض الكفاية مع فرض العين؟

ولم يكن القصد بالمقابلة بين الموقفين السني والشيعي أن توظيف الدين خاص بهؤلاء دون أولئك . إذ الفرق بينهما هو أن التوظيف طارئ عند السني ويعتبر غير شرعي وهو جوهر النفاق في حين أنه بنيوي ويعتبر مقوما من العقيدة وهو جوهر التقية .

لكن حتى الملحدون يوظفون الدين بمنطق فولتار لأن من شروط الوجاهة في الجماعة ترضية العامة التي هي في الغالب مؤمنة حتى بالخرافات. وهذا الأمر صار من شروط المشاركة في السياسة حكما أو معارضة بعد أن أصبحت أصوات الناخبين ضرورية لذلك ولا يمكن نيل الأغلبية للحكم أو حتى الأقلية للمعارضة من دون رضا العامة وتلك هي علة رفض أفلاطون للديموقراطية التي يعتبرها حكم النزوات والغرائز لا العقل .

ولذلك فالأمر لا يتعلق باستعمال الدين والله أساسا للحكم في نظام ثيوقراطي بل حتى في الحكم الذي يستعمل العلمانية والإنسان أساسا للحكم في نظام أنثروبوقراطي سواء كان علمانيا في جماعة ملحدة قسرا مثل الماركسية أو حتى علمانيا في جماعة لا يفرض عليها الإلحاد بل لها حرية المعتقد مثل الرأسمالية ويبقى التظاهر باتباع نظام القيم العام من

شروط المشاركة في السياسة أعني من شروط الوجاهة أو إن صح التعبير عدم مصادمة الرأي العام الشعبي.

ولم يشذ عن هذه البديهيات إلا الحمقى من العلمانيين العرب . وتلك علة حاجتهم للحلف مع الاستبداد والفساد في الأفعال حتى وإن كانوا من المبالغين في التغني بالديموقراطية وحقوق الإنسان بالأقوال.

ذلك أنهم لا يمكن أن يكونوا وجهاء في الجماعة وهم أكثر الناس احتقارا لشعوبهم بعد أن استعمروا ذهنيا وصاروا يتصورون أنفسهم من علية القوم لأن أحد المستعمرين ربت على أكتافهم وجعلهم يتوهمون أنهم بديل عنه في التعامل مع الأمة بوصفها "انديجان" وهم مكلفون بتحضير الشعوب رغم أنوفهم .

وما كان هذا الشذوذ المرضي عند نخب العرب الذين يدعون العلمانية سواء كانوا ماركسيين أو ليبراليين تفسيره من أيسر الأمور لأن أصحابه ممن يريدون ممارسة السياسة سيزولون بمجرد انتصار الشعوب على الاستبداد والفساد السياسي فيذهبون معه لأنهم يمثلون إحدى تجلياته الثقافية فلن أطيل الكلام فيه أو عليه . وقد يصبحون أكثر الناس تظاهرا باحترام تقاليد الشعوب وقيمها حتى إنهم يصبحون من ممارسي الخرافة وعباد الأولياء ودجالي التصوف.

لن أطيل الكلام في هذه الظاهرة التي هي من المفاعيل الثانوية للاستبداد والفساد السياسي في المجال الثقافي والفكري . وسأمر مباشرة إلى البحث في علل هذه الحاجة لتوظيف القيم الروحية والمنازل الخلقية التي هي من شروط العمل السياسي في الشعوب الحرة أي التي لرؤيتها دور اختيار من يمثل إرادتها سواء كانت هذه القيم ذات مرجعية دينية أو غير دينية في السياسة.

والسؤال هو كيف نفهم تجاوز الاقتصار على القيم المادية والمنازل الاقتصادية لتحدد علل استخدام هذه القيم الروحية والخلقية أو خدمتها؟

بمعنى؛ ما شروط استعمالها المنافق لمخادعة الناخبين واستعمالها الصادق

لترقية أخلاق الجماعة في التربية والحكم؟

وطبعا لو لم تكن شرطا ضروريا دون أن يكون كافيا لما وجد النفاق ..

فالنفاق من علامات الحاجة إليها بمعنى أنه حتى من لا يؤمن بها يجد نفسه مضطرا للتظاهر بها حتى ينال الوجاهة الضرورية ليكون مقبولا عند الرأي العام الذي تتحدد منزلة من يريد ممارسة العمل السياسي بمقدار حصوله على مقدار الوجاهة والسمعة التي تنقله من مجرد إنسان عادي إلى إنسان يمكن أن يثق فيه الناس فيرشحونه لتمثيل إرادتهم: وأتكلم في حالة جماعة الأحرار لأن الجماعة المستعبدة لا أحد يستمد منها شرعيته بل هو يستمدها ممن يستبعدهم . والمشكل في النخب العربية الحالية هو أنها تعتبر شعوبها عبيدا مرتين:

• فهي عبيد لمن اختاره حاميه من يحتمون به لفرض فكرهم المريض الذي يتصور نفسه وصيا على الجماعة ومطالب بتحضيرهم رغم أنفهم بالحرب على ثقافتهم وتعويضها بالثقافة التي صار يعتبرها عين الحقيقة التي تلغي ما سواها،

• وهي عبيد لمن يستعبد من يحتمون به بمعنى أن من يحتمون به قد يستبدلهم بغيرهم إذا عن له ذلك فيحتمون بمن يحميه فيفرضهم عليه ويصبح هو من يختار بطانة الحاكم العربي من "مثقفي" بلاده وإعلاميبه وحقوقيبه والمتكلمين باسمه وباسم عهده. والكثير منهم ليسوا بالضرورة من أبناء البلاد بل هم "خبراء" مستوردون خبراء في الدجل والكذب.

لذلك فليس هؤلاء هم من سأهتم بهم في بحثي عن علل استخدام القيم الروحية والخلقية سواء كانت ذات مرجعية دينية أو لا دينية حتى أحدد

علل الحاجة السياسية لتجاوز القيم المادية والمصالح المباشرة ما يعني أن السياسة لا يمكن أن تنحط إلى هذين وحدهما من دون أن تفقد صفتها السياسية وأكبر الأدلة على هذه الحاجة هي النفاق والكذب:

فلو لم يكن وجودها ضروريا ضرورة الماكياج للمرأة لاستغنى عنها .

سين قا القع 7 تمنفئي من ا 77 .ب بدورها بحاجة إليه على الأقل بحكم التنافس مع القبيحة على استخدام الجمال أو خدمته فكذلك السياسي الفاسد لا يمكن أن يستغني عن النفاق ما يجعل السياسي الصالح هو بدوره بحاجة إلى شيء منه على الأقل بحكم التنافس على استخدام الخير أو خدمته .

ولعل من علامات ذلك الحاجة أحيانا للقبول بشيء من الخرافة والوثنية في سياسة المسلم لئلا يصادم العامة التي تؤمن بالأولياء وتظنهم صالحين وبزيارة القبور.

ولعل النفور الذي يلقاه ابن تيمية علته مبالغته في جعل الدين مطلق التجريد بصورة تفقده مفعوله على الوعي الشعبي لكأن كل البشر على قدر من الوعي بالمعاني المجردة التي يرجع إليها الإيمان الصادق والصافي.

وما أصفه هنا ليس نفاقا بل هو مداراة مجانسة للمداراة التي يحتاج إليها المربي في تدريج المتعلم من الأمثلة التي يستعملها لإفهامه المعاني المجردة إلى أن يوصله إلى التمييز بين المثال الذي يضرب لتجسيم المعنى والمعنى الذي لا يتجسم في الأعيان بل هو معنى لا تدركه إلا الأذهان.

ولولا ذلك لاعتبرنا المسلمين يعبدون الحجر الأسود والأوثان في الحج.

بقاء شعائر الحج لها هذه الدلالة ومن الحمق ظن بعض المسلمين أن الهنود يعبدون البقر بل هم يعبدون رؤية معينة للإلهي حتى وإن كانت هذه الرؤية هي بدورها وثنية لأنها ترده إلى سيلان الحياة الأبدي والتناسخ.

وإذن فاستخدام الدين في السياسة أو خدمته بالسياسة لا ينتجان عن السياسي من حيث هو سياسي فحسب بل ينتجان كذلك عن كون المعاني المجردة لا يمكن تلقيها من دون تعينها في صور محددة في الأعيان بحسب الثقافات المختلفة وبحسب المستويات المختلفة للأذهان المتلقية في نفس الثقافة.

ذلك أن الإنسان لا يرى المعاني إلا متعينة في صور يعتبرها دالة عليها سواء كانت هذه الصور من جنس ما يتجسم في الأقوال أو في الأفعال أو المقولات أو المفعولات وكلها أشياء ذات وجود مادي فعلي تدركها الحواس وتؤولها العقول .

وبمعنى ما فلا يوجد إنسان ليس فيه بعض من الوثنية لأن المعنى المجرد لا يتلقى إلا بوصفه متعينا في مدد ما) المكان (لمدة ما) الزمان) بمدد ذاتي له أو مستمد من غيره فيكون كل أمر ندركه فيه إحالة إلى معنى لكونه من حيث قيامه في ساحة وعينا يعتبر رمزا لذاته ولما وراءها . فما من شيء ندركه حيا كان أو جامدا إلا وهو آن رامز لذاته ولما وراءها إليه

يرد وجوده ومعناه . وبهذا المعنى فكل البشر من حيث هم بشر يستخدمون الدين والمعاني القيمية ويخدمونها طوعا أو كرها .

والظاهرة ليست من جنس الأدوات التي يمكن أن نختار استعمالها أو عدم استعمالها بل

هي ملازمة لكيان الإنسان وخياره الوحيد ليس بين استعمالها وعدمه بل بين استعمالها الخير واستعمالها الشرير أي بين الصدق في استعمالها لما أهلت له أو استعمالها للخداع من أجل وجاهة كاذبة وهذا هو الغالب على الساسة المتحيلين . وغالبهم كذلك .

الفصل الرابع

بعد أن بينا أن السياسي من حيث هو سياسي لا يمكن أن ينفصل عن نوعي القيم المادية الاقتصادية والروحية الخلقية سواء كانت من طبيعة دينية أو من طبيعة لا دينية فلا وجود لسياسة حتى في الأنظمة الاستبدادية تخلو من التلازم بين النوعين من القيم .

لكن السؤال المضاعف هو تحديد طبيعة النوعين ودلالة توظيف أحدهما ليكون خادما والثاني مخدوما لأن السياسي من حيث هو سياسي يتحدد توجهه ورؤيته التي تجعله محققا لطبيعته الغالبة ولوظيفته المميزة له أو منافيا لهما بهذا المعيار الذي يبين:

1. تقديم الروحي والخلقي على المادي والاقتصادي أو العكس .

2. استخدام الأول أداة للثاني أو العكس .

فيكون هذا المعيار صادقا حالة الطرد ومنافقا حالة العكس ..

ويكون في الحالة الأولى معيارا ذا دلالة فعلية على ما وصفنا في 1 و2 وفي الحالة الثانية على عكسهما بمعنى أنه :

1. يوظف الروحي والخلقي للتغطية بالأقوال على ما ينافيهما في الأفعال .

2. وإذن فالروحي والخلقي يستخدم من أجل المادي والاقتصادي .

وخلال البحث عن هذه الحالة وهي الغالبة على السياسي تبين أن بنية النظامين السياسيين الذي يدعي التربية بالوساطة الروحية والحكم بالحق الإلهي أو النظام الثيوقراطي والذي يدعي التربية باسم الوساطة باسم الإنسان والحكم بالحق الإنساني أو النظام العلماني (وخاصة الملحد (كلاهما يعتمد بنية عميقة واحدة هي النظام الذي يحكم بقوة معدن العجل ويربي بقوة خواره.

وهذا هو النظام الأبيسيوقراطي) نظام العجل) .

ويمكن أن نسمي النظامين بنظامي العبودية إما باسم السماء أو باسم الأرض. ومن هنا لا بد أن تحدد المقصود بالمرجعية التي تتجنب هذين الأساسين الديني واللاديني في آن بمعنى أنها تعتمدهما مرجعية لكنها لا تستمد منهما قيما ليست في كيان الإنسان نفسه بل

الأسماء والبياه 15 أبو يعرب المرزوق

تستمد منهما ما يتحدد بما سميته المعادلة الوجودية التي هي في كيان الإنسان وفي كيان عالمه الذي يتحيز فيه طبيعيا وتاريخيا :

1. ففي كيان الإنسان يوجد العامل الطبيعي والعامل التاريخي . ويمكن اعتبار كيانه العضوي ممثلا للعامل الطبيعي وكيانه اللاعضوي ممثلا للعامل التاريخي أي لما يدرك كيانه العضوي دون أن يدركه لأنه هو ما يدرك به ويدرك أنه يدرك به ولا يحسه بأي من حواسه متجسما فيه أو خارجه مثل بدنه . ويمكن أن نعتبره ما لا ندركه من كياننا العضوي ويمكن أن نعتبر

كياننا العضوي هو ما نعلمه من كياننا الروحي .

2. وهذا الكيان العضوي والروحي هو دائما في علاقة ما يتعالى عليه بوصفه مثالا أعلى من ذاته أو باعتباره الكائن الكامل والمطلق الذي ننسب إليه كل كمال فينا وننزهه من كل نقص فينا ونعتبره مطلقا من حيث الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ولنسم هذا المثال الله أو الرب أو أي كائن مطلق لا نستطيع عنه فكاكا لأن نفيه هو بنفسه إحالة عليه .

3. وعلى يمين هذا التلازم بين الإنسان وربه نجد علاقة الإنسان بالطبيعة التي يستمد منها ما يسد حاجته العضوية.

4. وعلى يسار هذا التلازم بين الإنسان وربه نجد علاقة الإنسان بالتاريخ الذي يستمد منه ما يسد حاجته الروحية.

5. وهذان الاستمدادان يصلانه بصورة غير مباشرة بما وراء لهما يجعلهما موصولين بما تتصل به نفسه مباشرة لأنه لا يستطيع أن يرد ما يستمده منهما إلى نفسه أو إلى الإنسانية فلا يستطيع الاستغناء عن الماوراء المباشر واللامباشر وكل حياته هي محاولة فهم هذين الماوراءين المباشر بينه وبين ربه واللامباشر بينه وبين عالميه الطبيعي و التاريخي على الأقل بما فيهما مما لا يمكنه إلا كذبا نسبته إلى نفسه . وحتى مهرب الصدفة فهو لا يخلصه منهما لأنها تبقى كذلك ما وراء لا سلطان له عليه ويشعر أن تابع له مهما فعل للتحرر منه حتى لو بلغ سخافات التصوف أو الوجودية التي تدعي التعين الوجودي متقدما على

الكيان الماهوي) المقابلة السارترية السخيفة بين الوجود الماهوي - الأسنس أو الزاين - أو الوجود المتعين - الاكزيستن أو الدزاين .(-

وحتى أشرح نظرية العجل الذهبي ودورها من حيث هي بنية عميقة للنظامين الثيوقراطي) الحكم باسم الله) والأنثروبوقراطي) الحكم باسم الإنسان) أي بنية النظام الأبيسيوقراطي (الحكم باسم العجل (واعتبارا للسياسي مؤلفا دائما من بعدين هما بعد التربية وبعد الحكم شرطين لسد الحاجات الروحية الخلقية والمادية الاقتصادية وضعت نظرية الرمزين بوصفهما أداتي كل سياسي من حيث هو سياسي:

1. رمز الفعل أو العملة وهي رمز التبادل بين الناس في القيم المادية والاقتصادية في كل جماعة لأن الرمز هو ما من دونه يستحيل التبادل الناجع . فالمقايضة لا تكون إلا مباشرة ولا تمكن من التبادل إلا الحالات البسيطة ولا تعالج مشكل التبادل غير المباشر. ومن ثم فهي تحول دون تطوره ونجاعته لرهن التبادل على العين بدل النقد . فتحول من ثم دون تراكم الثروة في شكلها الرمزي الذي يحرر الإنسان من سلطان المكان والارتباط الدائم

2. فعل الرمز أو الكلمة وهي التواصل بين الناس في القيم الروحية والخلقية في كل جماعة إما في ذاتها أو حول التبادل ومن ثم فهي الشرط الأول لأن هذا الرمز هو ما من دونه يستحيل التواصل الناجع . فالإشارة التي هي من جنس المقايضة لا تكون إلا مباشرة ولا تمكن من التواصل إلا الحالات البسيطة ولا تعالج مشكل التواصل غير المباشر في المكان وفي الزمان. ومن ثمة فهي تحول دون تطوره ونجاعته . ولا تحل مشكل التواصل غير المباشر. فهي لا تصلح إلا للتواصل العيني والحيني فتحول من ثم دون تراكم التراث في شكله الرمزي الذي يحرر الإنسان من سلطان

الزمان والارتباط الدائم بالحاضر.

وليس بالصدفة أن كان هذان الرمزان هما عينهما بعدا العجل:

1. فمعدنه كان دائما رمز العملة على الأقل إلى حدود اتفاقية بروتن وودس

2. وخواره كان دائما ولا يزال رمز الكلمة المغشوشة التي تجعلها لا تجلي الحقيقة بل تخفيها وهو معنى الخوار الإيديولوجي والإعلامي والملاهي في الفنون الأكثر تمثيلا لسلوك الإنسان.

وبذلك انتقلنا من أشكال سياسية للتربية والحكم - وهما بعدا السياسي في كل حضارة:

1. والتربية وظيفتها علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة وما يترتب عليها من علاقات بين البشر بتطوير ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي أي سلطان الإنسان على نفسه بنفسه - جوهر الأخلاق الفردية للتعايش - شرطا في قيام الجماعة وتواصلها بما تنتجه من تراث لذاته وبوصفه شرط قدرة الإنسان على إنتاج أدوات علاقة بالطبيعة .

2. والحكم وظيفته علاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان وما يترتب عليها من علاقات بينهم وبين الطبيعة بتطوير ما يسميه ابن خلدون بالوازع الأجنبي أو سلطة القانون - جوهر الأخلاق الجماعية لإخضاع التعايش للقانون - حماية الجماعة بعضها من البعض ومن الحكم بسلطة القانون وقدرة تنفيذه ومن العدوان الخارجي عليها .

وبذلك فالدولة من حيث هي جهاز عام لا تصبح فاعلة إلا بما يؤدي

وظائف الجهاز ممن يملأ مؤسساته ملأ يكون فيه القيمون على المؤسسات نوابا للجماعة في إدارة شأنها إذا كانت جماعة حرة روحيا ليس بينها وبين ربها وسيط وحرة سياسيا ليس بينها وبين شأنها أو أمرها وصي ٠

تلك هي الإشكالية التي علينا حسمها في الفصل الأخير من المحاولة لبيان كيف تتحول هذه الوظائف إلى نقائضها ما يجعل الدولة تفقد ما لأجله أنشئت أعني الحماية والرعاية شرطي كل سيادة فعلية لجماعة الأحرار.

والجماعة التي تفقد هذه الشروط يسميها ابن خلدون بالعالة وأفرادها عيالا ٠

الفصل الخامس

- الفصل الخامس - وصلنا الآن إلى غاية المحاولة. وفيها سأبين الخفي وراء هذا التلازم بين جنسي القيم المادية والاقتصادية والقيم الروحية والثقافية سواء كانت ذات مرجعية دينية أو لا دينية. وبيان تعين الجنسين في أداتي التبادل) للاقتصاد أو العملة) والتواصل (للثقافة أو الكلمة) ٠ وقد حاولت في الفصول السابقة ربط ذلك بكيان الإنسان ذاته : 1 ٠ من حيث هو كائن عضوي لا بد له من سد الحاجة العضوية وذلك هو مصدر حاجته إلى القيم المادية والاقتصادية. 2 ٠ ومن حيث هو كائن لاعضوي لا بد له من سد الحاجة اللاعضوية وذلك هو مصدر حاجته إلى القيم الروحية والثقافية. وسبق أن بينت أننا لا نعلم طبيعة العلاقة بين مكوني كيان الإنسان العضوي والروحي ٠ وكل ما يمكن افتراضه هو أن البدني هو المرئي من الروحي وأن الروحي هو اللامرئي من البدني إذا قبلنا بأن

حقيقة كيان الإنسان من الغيب المجهول . وهي ما وراء هذين الوجهين المرئي واللامرئي من الكيان . كما بينت أن سد الحاجتين لا يمكن أن يحصل من دون تعاون وتبادل من شرطه التعاوض العادل بين المتبادلين . وتلك هي علة الحاجة إلى نظام قانوني يجعل ذلك ممكنا باعتباره وازعا أجنبيا هو سلطة القانون بشرط أن تؤيده سلطة قادرة على تنفيذه وذلك هو معنى كونها أجنبية أي من خارج طرفي النزاع إن حصل . لكن هذا النظام لا بد أن يكون له سند من نظام خلقي في ضمير كلا الطرفين يجعله قناعة ذاتية باعتباره وازعا ذاتيا هو سلطة الأخلاق . وقد يغيب هذا الوازع إذا كان الإنسان هو المعتدي لكنه سرعان ما يرجع عندما يكون هو المعتدى عليه . وبذلك يتبين أن السياسة تحتاج إلى هذين الوازعين كما عرف ذلك ابن خلدون مفضلا الأول على الثاني. لكنه يعتبره غير كاف . ويعتبر الثاني في غياب الأول هو جوهر الاستبداد . والذاتي منهما هو مهمة التربية خاصة . والأجنبي منهما هو مهمة الحكم خاصة .

نوعي القيم في الجماعة ونظامي تحقيقهما في كيان الإنسان وفي شروط الاستجابة إليهما أي إلى حاجاته الفردية والجماعية.

والحاجات الفردية والجماعية هي المحرك الفعلي لكل نشاط إنساني . والسياسي هو الجامع بين كل الأنشطة الإنسانية. ومنهما يستمد الرمزان رمز الفعل) العملة) وفعل الرمز) الكلمة) فاعليتهما سلوك البشر سواء كان سلوك الفاعل أو سلوك المنفعل في المعاملات.

وحتى أبين هذا السر الخفي في الفاعلية السياسية ودور نوعي القيم فيها إما بهما مباشرة أو بما يرمز إليهما أي العملة والكلمة بصورة غير مباشرة لا بد

من دراسة أمرين أحدهما يحدد طبيعة دورهما العادل والظالم والثاني يضرب مثالا من تأثير الدورين:

1. الأول هو كيف تتحول العملة من مجرد أداة تبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين؟ وكيف تتحول الكلمة من مجرد أداة تواصل إلى أداة سلطان على المتواصلين؟ والمطلوب هو فهم كيف أصبح احتكار الثروة في شكل رمز الفعل - أو العملة - واحتكار التراث في شكل فعل الرمز - أو الكلمة - وكيف أصبحا أهم أدوات الحكم والتربية للسيطرة على سد الحاجتين العضوية والروحية في حياة البشر. فهما يمثلان كل ما يسدها تمثيلا مجردا وكليا دون تعين ما يجعل صاحبها متحررا من تعين الثروة والتراث والتحكم في الأسواق الاقتصادية والثقافية.

2. الثاني هو بيان ذلك في الفعل من خلال مثال تاريخي حقيقي حصلت بمقتضاه هذه النقلة بصورة علنية لأنها حاصلة في النظامين السابقين عليه بصورة خفية كما سأبين . وهذه هي اللحظة التي تسمى بالثورة البرجوازية خلال:

. الانتقال من تقدم دور القيم الاقتصادية القارة إلى تقدم القيم المنقولة بفضل دخول ربا الأموال والانتقال من تقدم العملة الذهبية في الثقافة المسيحية إلى العملة الورقية بعد الإصلاح) الثروة السائلة) .

القيم الروحية المنقولة لأنها تعتبر أرضية ودنيوية فنشأ ربا الأموال بتعميم العملة الورقية في اقتصاد البلاد المسيحية وربا الأقوال والكلمة الورقية في ثقافة البلاد المسيحية بتعميم الكتاب) المطبعة) .

ولا بد إذن من بيان علاقة العملة والكلمة بحاجتي الإنسان المادية

والروحية بوصفهما يمثلان المعنى الكلي الذي يجعل التعامل سواء كان تبادلا أو تواصلا لا يلزم صاحبهما بملكية ثروة أو تراث عينيين قائمين بذاتهما من حيث هما بل يكفي بما للعملة من قدرة على تمثيل الثروة عامة دون تعيين والكلمة على تمثيل التراث عامة دون تعيين حتى يكون صاحبهما ذا سلطان على من يملك منهما شيئا معينا لا يستطيع استعماله إلا إذا وجد من يحتاج إليه حين حاجته هو إلى ما عنده في المقابل .

وهذا التحرر من التعين هو جوهر التجريد والكلية وهو أقوى سلاح في الانتقال من الخصوصية إلى الكلية ومن التعدد إلى الوحدة ومن العوالم الحضارية المتعددة إلى عالم ذي نمط حضاري واحد يفرض نفسه على البقية ويلغي التعدد الحضاري والثقافي إلغاءه للتعدد الاقتصادي .

وذلك هو جوهر العولمة التي لم يعد فيها دين العجل خفيا بل صار بعداه عيانيين في العالم كله سلطان معدن العجل) العملة الورقية ورمزها الدولار) وخواره) ورمزه الإعلام والملاهي الأمريكية) .

فيكون الانتقال من الاقتصار على دور الأداة في التبادل بالنسبة إلى العملة وعلى دور التواصل بالنسبة إلى الكلمة ليس قرارا تحكميا بل هو ناتج ضرورة عن الطابع المجرد الذي يضفي حرية شبه مطلقة على فاعلية صاحب العملة في التبادل . فهو متحرر من تعين الحاجة المادية. وتحرر فاعلية صاحب الكلمة في التواصل . فهو متحرر من تعين الحاجة الروحية. ويقاس التحرر التبادلي بالمقارنة بين تبادل المقايضة وتبادل العملة في التجارة كما يقاس التحرر التواصلي بالمقارنة بين تواصل الإشارة وتواصل الكلمة في العبارة .

وما كان ذلك ليكون ذا فائدة لو لم تكن الحاجة العضوية والحاجة الروحية من جوهرهما أن تكونا مباشرتين ولا تقبلان الانتظار أو التأجيل وخاصة عند المحتاج إليهما ممن ليس له القدرة على ادخار ما يغنيه عن العجلة. وحتى من له القدرة على ادخارهما فهو لا يختلف كثيرا عن العاجز دون ذلك لأن إلجاح الحاجة ليس أمرا موضوعيا بل هو أمر ذاتي وفيه شبه إدمان على المزيد الذي لا يتوقف وهو من جنس اللامتناهي الزائف .

ومعنى ذلك أن الإنسان مهما ملك يبقى دائما متشوقا للمزيد فيكون إلجاح الحاجة ملازما له حتى لو كان أغنى الأغنياء في الثروة وفي التراث . فالإنسان لا يتوقف أبدا عن طلب المزيد منهما ولا يريد أن يفوت الفرصة خاصة إذا كان تاجرا في القيم المادية أو في القيم الروحية فيريد التبادل أو التواصل الحيني لئلا تفوت عليه فرصة الصفقة: وذلك مستحيل في المقايضة تبادليا وفي الإشارة تواصليا .

والآن فما مصدر الحاجتين؟

إنه ما رمزت إليه رمزا جامعا بين الاستعارة والكناية في آن أعني بسلطان المائدة) الغذاء وما يتبعه (وبسلطان السرير) الجنس وما يتبعه (في مستوى أول .

وأما المستوى الثاني فدوره أقوى من دور المستوى الأول .

إنه ما رمزت إليه بفن المائدة وبفن السرير. فالفقراء غالبا ما يكون همهم سد حاجة المائدة وحاجة السرير بالقدر الموجود دون تفنن في الاختيار الذي ليس في متناولهم .

لكن سد الحاجات الأولية أمر عسير وعسير جدا بالنسبة إلى غالبية البشر لأن الثروة والتراث تتراكم عند الأقلية دائما وهي لو وزعت بالعدل لاستحال تراكمها . لكن ما يعني الأغنياء ليس المائدة ولا السرير لأنهما متوفران بل التنافس بينهم هو في فن المائدة وفن السرير. وليس لهما حد ولا معيار. فهو في الأخير غاية الترف والمجون في كل المجتمعات ويصحبه التبذير في المائدة . لكن التبذير في السرير ممكن للمرأة وغير ممكن للرجل لعلل عضوية معلومة . ولهذه العلة فالمرأة أقوى من الرجل دائما مهما توهم الرجل .

أن ضعف الرجل وقوة المرأة هي العلة الغائية الأساسية في الإنتاجين وهو أمر قلما يعترف به الرجال .

ففن المائدة وفن السرير هما المحددان الأساسيان لكل ما يتعلق بالذوقين العضويين واللاعضويين أو بالذوق في الغذاء والجنس وفي الفنون الجميلة كلها معمارية كانت أو هندامية. ويجمع بين الأمرين ما يتعلق بالجماليات الطبيعية أو الاستكمالية ما هو طبيعي مثل كل أدوات الزينة وهي بالأساس أنثوية حتى عندما يتبناها الرجال.

وهذه الظاهرة المتنوعة هي العلة الغائية للاقتصاد والثقافة مباشرة بما قدمت وبصورة غير مباشرة بما لهما من تأثير في العلة الفاعلة لأن العلة الغائية تعود على العلة الفاعلة فتكون فاعلة فيها. وهذه العلاقة المعقدة هي التي تجعل أدوات الأولى غاية الثانية. فالمدرسة والمعبد أي مؤسستا البحث العلمي الطبيعي والإنساني وفي ما بعدهما المتعالي عليهما كلاهما يمثل الشرط الضروري والكافي لإنتاج أدوات ما يسد الحاجات ومناهجه لأنه اكتشاف

لقوانين الطبيعة وسنن التاريخ وعلاقتهما بالديني والفلسفي عند كل الجماعات البشرية.

والاقتصاد والثقافة ليس لهما من هم ومن محرك غير هذه العناصر الأربعة التي هي العلة الغائية لكل إنتاج إنساني . ومن ثم فهو أيضا علة العلة الفاعلة بمعنى أن سد الحاجات للاستجابة إليها غاية. لكنه في آن علة فاعلة للعلة الفاعلة التي هي أداة أدواتها كما في مثال الدافع إلى الترحال في القبائل البدائية من أجل البحث عن الماء والكلأ . ولا يزال الأمر على ما هو عليه حتى عند الشعوب المتحضرة الحالية مثل البحث عن اكتشاف المواد والطاقة.

وتلك هي أسرار الحياة الجمعية ومحرك الحياة السياسية. وكل ما عدا ذلك يمكن أن نعتبره من التبرير الإنساني للتبرؤ الإنساني مما في الإنسان من حيواني . وليس معنى ذلك أني لا أصدق بوجود ما يتعالى على الحيواني في الإنساني بل معناه أن الحط من الحيواني

"الفصل الخامس"" الإنساني ليس إلا نتيجة للتحريف الذي يخرجه من التعالي وهو أصل التحريف الإنساني

للمتعاليات. فعندما يعتبر أفلاطون المادة مصدر الشر فالنتيجة التي تترتب على ذلك هي اعتبار البدن مصدرا للشر في حياة الإنسان . ثم بالتدريج يصبح الجنس مدنسا. ويترتب عليه احتقار المرأة. لذلك فقلما تجد فيلسوفا يعتبر المرأة كائنا جديرا بالاحترام. وبخلاف خرافات الحداثيين العرب فإن منزلة المرأة معدومة أو تكاد في الفلاسفة وهي لم تصبح ذات معنى إلا في الإسلام رغم أن أغبياء الفقهاء ومفسري القرآن صدقوا الإسرائيليات التي

تعتبرها عاهرة بالجوهر ومن ضلع أعوج إلخ. . وكل ذلك يتنافى تماما مع أول نص لا يخاطب الرجال وحدهم بل لا بد من مخاطبة النساء معهم وأول رسول وضعها في منزلة الصلاة والطيب قربا إلى قلبه .

وهذا العامل هو أساس الدافع الذوقي لكل حياة اقتصادية وثقافية في أي جماعة. ومن يتجاهل ذلك لا يمكن أن يفهم دور المرأة في السياسة مباشرة تربية وحكما وبتوسط دوريها في الاقتصاد والثقافة دفعا للذائقة المادية والفنية. لكن التصور المحرف للديني في المسألة هو الذي أنتج ما يسمى بالخطيئة الموروثة 1:10:00 17:6 في التراث اليهودي المسيحي الذي تبناه المفسرون والفقهاء والمتكلمون والمتصوفة مع تبني الرؤية التي تعتبر المادة مدنسة في حين أن القرآن يعتبر آدم الذي هو من تراب أسمى منزلة وجودية من الملائكة وبرأ آدم وحواء ولم يعتبر إخراجهم من الجنة عقابا بل فرصة ثانية لإثبات جدارتهما بالاستخلاف .

وبمجرد تحول العملة والكلمة أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين يزول كل تبادل وتواصل غيرهما فتفقد المرأة دورها المتجاوز للأداة الاقتصادية والثقافية فلا يبقى لها دور ذاتي لها تكون فيه غاية بدلا من أن تكون أداة. وأولى ضحايا هذه النقلة تهديم الأسرة لأن معنى التبادل والتواصل المتعاليين على التقدير بالقيم المادية يزولان فلا يبقى التقدير بالقيم الروحية وتصبح الأسرة وكأنها شركة اقتصادية ومن ثم فهي في حرب دائمة

العيني فيزول معنى الأبوة والأمومة والطفولة والبنوة. ويصبح الجميع في أشبه ما يكون من علاقة الأجير والمؤجر. وكل ذلك علته القيم

البرجوازية.

وفي هذه القيم تصبح المرأة مجرد بضاعة أو زينة للوجاهة عند رجال الأعمال والسياسيين أو واسطة للإغراء والخداع . فهي عند الأولين وسيلة تسويق ووساطة تجارية وعند الثانين وسيلة استعلامات ووساطة علاقات . ويتحول التجار والحكام إلى مجرد قوادة يستعملون القيم الحقيقية طمعا في القيم المزيفة. وأولى القيم الحقيقية الحب الذي يتحول إلى إغراء خداعي إما للوساطة أو للاستعلام. والسعي لتحرير البشرية من هذه الأدواء كما حددها الإسلام هي التي يعسر فهمها حاليا ما ظلت النخب السطحية تعتبر محاكاة الانحطاط الروحي والخلقي تقدما .

والحلول التي يقدمها الإسلام وما تعتمد عليه من تبرئة الجنس الذي هو جوهر النصيب من الدنيا لتحقيق التوازن النفسي للإنسان هي علة عدم فهم علماء الكلام المسيحي رؤية الإسلام الوجودية. لذلك فهم قد اعتبروا الرسول أبيقوريا لأنه برأ الجنس واعتبر من حق الإنسان ألا ينسى نصيبه من الدنيا وبرر التعدد المتساوق للرجال والمتوالي للنساء (بتحليل الطلاق وحفظا للأنساب (. فقد كانوا بمنطق الكنيسة يعللون "العزوبية" باعتبارها من شروط التمحض لعبادة الرب ولا يرون أنها "ضد الطبيعة - كونترو ناتور". ومن ثم فقد اعتبر القرآن عزوبية الكهنوت من أدلة أن أكثرهم من الفاسقين إذ هم يجعلون المثلية الذي لا يخلو منها عمران الحل الوحيد لإشباع الحاجة الجنسية الطبيعية فضلا عن التخنث الكاذب والزائف.

ولذلك فالعملة والكلمة هما أداتا الحكم والتربية بعدي السياسة في جميع المجتمعات وأداتا التسلط الذي يفسد القيم الروحية المتعالية على القيم

المادية. وبهذه الصفة فهما يمكن أن تكونا أداتين للتبادل والتواصل الضروريين للحكم . ويمكن أن تصبحا أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين . لذلك أختم هذا القسم الأول من سر التلازم بين نوعي القيم في

السياسي لأنهما مرتبطان بكيان الإنسان وبشرطي وجوده في الطبيعة (مصدر الرزق المادي) وفي التاريخ (مصدر الرزق الروحي) واستحالة سد هذين النوعين من الحاجة من دون التعاون الذي يترتب عليه التبادل بسبب قسمة العمل .

والتبادل يقتضي التعاوض والتعاوض لا يكون مقبولا إلا إذا كان عادلا . ومن ثم فلا بد من وجود الوازعين الذاتي وهو غاية التربية والأجنبي وهو غاية الحكم . والوازعان هما شرط العيش المشترك لأنهما يحميان الناس بعضهم من البعض ويؤسسان للثقة المتبادلة كما يحمياهم من الحكام ومن العدوان الخارجي وتلك هي سلطة القانون وسلطة ما ينسب إليه من شرعية وعدل:

1-فلا يمكن تصور التبادل من دون عملة لعجز التقايض خارج البضائع والخدمات العينية محدود المكان .

2-ولا يمكن تصور التواصل من دون كلمة لعجز التشاور خارج اللقاءات الحية في حاضر الزمان .

وتلك هي القوة التي تجعل العملة والكلمة تصبحان قابلتين للانتقال من كونهما أداتي تبادل وتواصل إلى أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين وهما ثمرة ربا الأموال وربا الأقوال . وسلطان ربا الأموال في التبادل

وسلطان ربا الأقوال في التواصل هما أداتا دين العجل اللذان يمثلان أداتي نوعي الأنظمة السياسية الأشهرين:

. الثيوقراطيا أو التربية بالوساطة والحكم بالوصاية نيابة عن الآلهة.

.2 الانثروبوقراطيا أو التربية بالوساطة والحكم بالوصاية نيابة عن البشر.

أما البديل منهما - وهو ما يقترحه الإسلام - فليس هو موضوعي هنا لأني خصصت له دراسات سابقة فهو متعلق بهذين الانتقالين وكيفية التصدي لهما بالتربية والحكم بمعنى أن التربية والحكم يعتمدان على علاج هذا الانتقال من أداة التبادل إلى أداة السلطان على التبادلين أو ربا الأموال ومن أداة التواصل إلى أداة السلطان على المتواصلين أو ربا الأقوال .

ما حصل في الانتقال من النظام الذي يحقر منه عادة ويسمى النظام الفيودالي إلى النظام الذي يكثر الناس من مدحه ويسمى النظام البرجوازي يعطينا مثالا حيا من هذا التحول في دور العملة والكلمة وسر العلمانية. وطبعا لست من مادحي النظام الفيودالي لأنه هو النظام الثيوقراطي ولا من مادحي النظام البرجوازي لأنه هو النظام الانثروبوقراطي : فكلاهما في عمقه ليس إلا دين العجل .

وقد بينت أن لهما نفس البنية وهي بنية دين العجل رغم أن الأول يبدو متحررا من سلطان العملة والكلمة. ولا بد هنا من بيان أن سلطانهما يمكن أن يتخذ شكلين :

1 . الشكل الذي يكذب على السماء وهو ربا الجزاء على الأفعال وعلى الأقوال في الغيب . وهو الذي كان سائدا في العصر الفيودالي والثيوقراطي

وهو يشبه الجزاء الورقي بمعنى أنه جزاء كاذب .

2 . والشكل الذي يكذب على الأرض وهو ربا الفائدة على الأفعال والأقوال في الشاهد . وهو الذي يسود في العصر البرجوازي بالعملة والكلمة الورقيتين بمعنى أنه ثروة كاذبة.

ولما كانت هذه الثروة لم تصبح مؤثرة فعلا إلا بعد أن أصبح الربا حلالا في المجتمع الأوروبي وخاصة بعد الإصلاح في الرأسمالية الدنيوية صارت ممكنة وبديلا حاضرا في الآن والهنا بدلا من الرأسمالية الأخروية في يوم الدين رأسمالية الجزاء فإن الأشراف - أشراف الجبة وأشراف السيف - لم يعد لهم القدرة على منافسة أصحاب العملة والكلمة الورقية في عالم الشاهد .

فصار الأشراف يبيعون ثروتهم القارة مقابل الثروة المتنقلة ويزوجون بناتهم للبرجوازية التي تشتري الأملاك القارة بالأملاك المتنقلة ويشترون الألقاب وأصبح السلطان الفعلي على سد الحاجتين بيدهم وتلك هي النقلة من دين العجل الخفي إلى دين العجل العلني في النظام البرجوازي الذي هو نظام مافية معدن العجل ومافية خواره بعد السيطرة على

حاجة المائدة وحاجة السرير وخاصة على حاجة فنيهما فصارت البشرية كلها عبيد دين الأرض أو العجل بعدما كانوا عبيد الله أو دين السماء .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

الدولة الحاضنة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

76 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 2

الفصل الثاني 10

الفصل الثالث 19

الفصل الرابع 26

الفصل الخامس 34

الفصل السادس 43

الفصل السابع 51

الفصل الثامن 61

الفصل التاسع 69

الفصل العاشر 77

ا 8. ل ا .من ييا د ن را --. < < 8 5

ببس ارا

توذس ب 09-02 - /1440 09-10-2019

المحتويات 1 الرؤية الجدلية من داخلها 3 الرؤية الجدلية من الخارج 6 الأمثولة الأولى: فلسفية 37 الأمثولة الثانية: تاريخية 40 تحليل الشورى 38 68 ماذا أعني بيمين اليسار 70 -الفصل الأول-

- الفصل الأول - من السذاجة الخلط بين الدولة الحاضنة والدولة العادلة . فالحضانة لها علاقة مباشرة بسد حاجات المواطنين السد الذي ينبغي أن يكون ثمرة لعمل المجتمع . والدولة لها علاقة ليس بسدها مباشرة بل بقوامة الجماعة على ذاتها وبالعدل في الواجبات والحقوق ليكون عمل المجتمع مجازى بالتعاوض العادل في التبادل الناتج عن التعاون في سد الحاجات.

وإذن فدورها غير مباشر يأتي في مستوى ثان يعلو على المستوى الأول وهو جعل سد الحاجات الذي تحققه الجماعة لا الدولة عادلا بقوامة ذاتية تكون فيها الجماعة صاحبة السلطة التي تنظم عملها الضروري لسد الحاجات المادية والروحية للإنسان . ولا بد أن تعنى بالعاجزين لئلا يعرموا من نفس الحقوق بسبب نقص خلقي أو اجتماعي متعلق بالمساواة الحظوظ والفرص بين أفراد الجماعة التي هي كـ"الجسد الواحد" شرطا في التعايش السامي ثمرة للندية المواطنة.

يمكن إذن أن نتكلم على الدولة العادلة ولا يمكن أن نخلط بينها وبين

الدولة الحاضنة التي تقتل فاعلية المجتمع لأنها خانقة بدعوى الحضانة. فتستعبد الناس بالحد الأدنى من سد الحاجات التي تتحول إلى أداة استبداد الحكام بالمحكومين من خلال الاستفراد بالثروة والقوة وتحولها إلى مافيات تتاجر بما يسد الحاجات بدلا من أن تكون مشجعة للمجتمع على سد حاجاته بنفسه . لذلك فأكثر الخالطين بين الأمرين سذاجة هم من حاولوا تبرير تبنيهم للرؤية الاشتراكية من المسلمين عامة ومن العرب خاصة - الأنظمة القومية-برؤية ينسبونها إلى الإسلام . وما كانوا ليفعلوا لو لم يسلموا بأن الرؤى في علاقة الدولة بمسألة الرعاية مباشرة كما في الدولة الحاضنة والزعم بأنها يمكن أن تبقى دولة عادلة بتحولها إلى حاضنة.

وهذا أمر مخالف تماما لرؤية الإسلام في علاقة الدولة بوظائف سد الحاجات المباشرة . فالإسلام لم يكلف الدولة حتى بالحماية فضلا عن الرعاية: كلتاهما من فروض العين وللدولة ذات الشرعية أن تكون قيمة عليهما لمنع العدوان المتبادل في الداخل والعدوان القادم من خارج الجماعة.

الفصل الأول

الإسلام يقصر دور الدولة في تنظيم هذه الوظائف وتعديل ما قد يترتب عليها من حيف إما بسبب الظلم في فرص المشاركة فيها أو بسبب العجز دونها على قدم المساواة بسبب ظرف طاريء يحول دون الإنسان وشروط سد حاجاته الطبيعية وهو باب الإنفاق من الرزق على من ترعاهم الدولة لفقدانهم السند الراعي الذاتي . ويمكن اعتبار دستور الرسول نموذجا لطبيعة

العقد المؤسس للدولة والمحدد لوظائفها خاصة إذا جمعناه بما يترتب على الآية 38 من الشورى.

لذلك فهدف هذه المحاولة محاولة بيان أمرين:

1 أن الدولة الراعية هي دولة الاستبداد المطلق فعليا وليست دولة العدل إلا شعاريا وهي علة العجز عن سد الحاجات لتخلفها في علاج العلاقة بالطبيعة والعلاقة بالتاريخ في الإنتاجين الاقتصادي والثقافي مباشرة لأنها تؤدي إلى التواكل وبصورة غير مباشرة لأنها تضر بالإبداع العلمي علة فاعلة للإنتاجين وبالإبداع الفني علة غائية لهما .

2. طبيعة الدور الذي ينسبه الإسلام إلى الدولة في الإنتاجين الاقتصادي والثقافي مباشرة و علاقتهما غير المباشرة بالإبداع العلمي علة فاعلة لهما وبالإبداع الفني علة غائية .

فتكون المحاولة مؤلفة من خمسة فصول: فصلان تمهيديان لتحديد الإشكالية في الرؤى الفلسفية وفي التطبيقات التاريخية وفصل لفرعي المسألة الأولى * علاقة الاستبداد بالسيطرة على الرزق المادي ؛ الاقتصاد . * علاقة الاستبداد بالسيطرة على الرزق الروحي ؛ الثقافة. وفصل لفرعي المسألة الثانية أي:

1. تحرير الرزق المادي والرزق الروحي من الدولة: شرط الإبداع العلمي والاقتصادي.

2. والتحرر بتحرير الرزق الروحي من الدولة؛: شرط الإبداع الذوقي والثقافي. وبين أن أصل هذه الفروع الأربعة هو الفلسفة التي تقول بنظرية

الدولة الحاضنة مرحلة معدة للاستغناء عنها في الرؤية الماركسية. وهو فصل يحدد الأصل الزائف للمقابلة بين الرأسمالية

فهذا الأصل هو الدليل القاطع على خطأ المنطق الجدلي الذي يبني علاج إشكاليتي الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها على الصراع سواء كان بمعناه الهيجلي صراع أرواح الشعوب أو بمعناه الماركسي صراع طبقاتها . وبالتبعية يمكن الكلام على تبني الإسلاميين لهذا المنطق بمفهوم التدافع الذي يتقصى من الرؤية الإسلامية ويغطي تخصيه بمفهوم لا وجود له أصلا في القرآن الكريم . وقبل علاج هذه المسائل الخمس فلأبدأ بمواصلة دحض الرؤية الجدلية التي لو صحت لكان يمكن القبول بالنظرية الهيجلية والماركسية وتبني بعض الإسلامية لها تحت اسم التدافع من مدخلين: 1 من داخل مبدئها الأول أي الرؤية الهيجلية لمبدأ الهوية المناقضة للرؤية الأرسطية والتي تجمع بين إثبات وحدة عنصريها وتناقضهما في آن أي إن الشيء هوية آن "أ" وآن نفي .2 الثاني من خارج مبدئها الثاني أي مبدأ الهوية النواة التي تتحدد بذاتها وليس بما بينها وبين كل ما عداها في مجالها من عناصر مقومة لها فيه وحتى من غير مجالها بمعنى أن الهوية ليست عنصرية بل هي ملتقى كل الهويات الأخرى في نظام الوجود التي هو شبكة علاقات بين هويات لا تتحدد الواحدة منها إلا بمنزلتها في نظام الموجودات أي في نظام الوجود ليس في ذاته بل في ما ندركه منه .

الرؤية الجدلية من داخلها

إذا قبلنا بتعريف هيجل للهوية بمقتضى نظرية الجدل الهادفة لتأسيس فلسفته ونجاوز الفصل الكنطي بين الظاهرات والأشياء في ذاتها والرفع الأرسطي

للثالث بين المتناقضين فإن كل فلسفته تصبح في مهب الريح بنفس منطقه .

وأطلب من القارئ أن يحاول القيام معي بما أعرضه وأن يتوقف عند كل حجة. فإن لم يقبلها فليعترض عليها ويبحث عن حل آخر وسيرى أن ذلك شبه مستحيل إلا باستعمال نفس الحل الهيجلي الذي نبين هنا أنه غير ممكن من دون هذه الشروط:

1 كانت الهوية هي في آن "أ" ونقيض "أ" فإن نقيض "أ" غير "أ" شرطا في وقوع علاقة

.2 وينبغي أن يكون ما يحصل بعد تجاوز التناقض التأليف بين النقيضين محافظا على ما ينبغي افتراضه ما يوحد بين البداية والغاية خلال حصول التناقض الموصل إلى الحصيلة التوليفية أعني أن تكون علة الوحدة في الغاية عين علة الوحدة في البداية وإلا فإن المفهوم يصبح مفهوما آخر لشيء آخر وهوية جديدة لا علاقة لها بالهوية التي تحصل فيها العملية أو أن تكون كل المفهومات هوية لشيء واحد وقد يعني القول بوحدة الوجود واعتبار كل عين فيه هي حال من أحواله وتجلياته بالمعنى الصوفي؟ ويزول كل معنى لهويات الأشياء وللتمايز بين المفهومات .

.3 من دون ذلك لا يمكن أن نتكلم على التناقض في الهوية لأن غيرية الهوية الثانية بالإضافة إلى الهوية الأولى أساسها الغيرية عامة وليس غيرية التناقض وحدها . فإذا حصلت علاقة التناقض بين الشيء ونقيضه فلا بد أن يكون الشيء هو هو مثل مفهومه وأن يكون قد حصل تحول ما في "أ" لتصبح نقيض نفسها أي نقيض "أ" وإلا فلا معنى للتناقض من حيث هو

حركة المفهوم الذي هو حقيقة حركة الشيء في هويته المتناظرة مع حركة مفهومه في القضية التأملية بمعناها الهيجلي .

4 حصلت الحركة التي هي الانتقال من "أ" إلى نقيض "أ" القيام الوجودي للشيء و القيام التصوري للمفهوم فلا بد أن نتخيل كذلك حركة في الاتجاه المقابل في الانتقال من نقيض "أ" إلى "أ" وإلا فالتأليف لن يكون حصيلة تفاعل بين العنصرين أ ونقيضه في الاتجاهين بين عنصرين مختلفين حتى يكونا متناقضين . وبين أن نقيض "أ" يفعل في "أ" وأن "أ" يفعل في نقيض "أ" وأن المعلين مختلفان حتما لأن الأولى طرد والثانية عكسه . وإذا أرجعناها إلى عين العلاقة التي نريد تفسيرها نكون وكأننا قد قلنا إن الأمر علاقة دون متعلقين أي من دون حدين مختلفين اختلاف المتناقضين يتعالقان تعالقا يقتضي أن يكون له توجهان من أحدهما إلى الثاني طردا ثم من الثاني إلى الأول عكسا .

العناصر متشعبة عن أصل واحد هي الحدان وتعالقهما في الاتجاهين الطردي والعكسي . فالأربعة عناصر هي "أ" ونقيض "أ" ثم حركة في المفهوم من "أ" إلى نقيض "أ" وحركة فيه من نقيض "أ" إلى "أ" . وتلك هي حياته في اللقاء المؤدي إلى التأليف الذي ينتقل من وحدة الهوية في لحظة "ل1" إلى لحظتها في "ل2" حتى يكون للحركة في الهوية معنى هو حركة الحياة من حالة إلى حالة. فالغاية غير البداية. وبين البداية والغاية تفاعل في الاتجاهين . وحينئذ لا يكون الزمان ذا اتجاه واحد من البداية إلى الغاية بل هو ذو اتجاهين . فللغاية تأثير الخلف في البداية بوصفها السلف من الحياة وهو تأثير يكون دائما عكس تأثير السلف في الخلف منها. ويبرز ذلك

خاصة أو على الأقل في تصورنا لها . فتصورنا للمجرى نجعلنا نكتشف اللاحق ما كان كامنا في السابق فنعيد النظر برؤيتنا للسابق وبه تتقدم نظرياتنا حول حقائق الأشياء . وكلنا يعلم أن معرفتنا لا تتقدم إلا بهذه المراجعات الدائمة للسلف في ضوء ما صار ممكنا في ما حصل من تقدم لدى الخلف . وهو نوع من الهايند سايت أو قراءة الماضي في ضوء ما حصل من علم في الحاضر الذي كان مستقبلا عندما كان الماضي حاضرا . ولهذه العلة اعتبرت الزمان مخمس الأبعاد وليس مثلثها على الأقل الزمان التاريخي عند الإنسان: 1. حدث الماضي 2. حديث الماضي 3 الحاضر 4. حديث المستقبل 5. حدث المستقبل والحاضر جامع لهذه الأبعاد الخمسة فيكون محيطا ببعدي الماضي وببعدي المستقبل لكأنه قوسين يمتد في الماضي ليجمع بين الحدث والحديث وفي المستقبل ليجمع بين الحديث والحدث وهو مرجل يغلي بكل ذلك غليانا يكذب الرؤية التثليثية ويؤيد الرؤية التخميسية: فيكون الحاضر أصلا ذا فروع أربعة اثنين متقدمين عليه هما الحدث والحديث واثنين متأخرين عنه هما الحديث

والحدث . وذلك هو الزمان الإنساني أو التاريخي وهو غير الزمان الطبيعي وقد نكتشف أن الزمان الطبيعي أيضا فيه ما يماثل ذلك وفيه الرجع الذي يتحقق عندنا في حديث حدث الماضي وفي حدث حديث المستقبل .

الرؤية الجدلية من الخارج

من المفروض ألا تكون الهوية التي تنتج عن التوليف خلال اللقاء الجدلي بين حالتها من حيث هي "أ" وحالتها من حيث هي نقيض "أ" بوصف ذلك شرطا لحركتها الحيوية حتى تكون مثل المفهوم ذات قيام متحرك بين

حالتين وجوديتين لأننا لسنا بصدد تعريف مفهوم الصيرورة عامة بين الوجود والعدم كما يعرفها هيجل بل نعرف مفهوم صيرورة شيء معين من حالة وجودية إلى حالة وجودية تليها مهما كانت المسافة بين الحالتين قصيرة حتى لو كانت قريبة من الصفر من حيث دوام المدة (كم تدوم) وقوة المدد (بماذا تدوم) واتساع الامتداد (إن كان لها تعين جسمي (وشمول المدى (إن كان لها تعلق بغيرها (

وإذن فلا بد أن يكون المنطلق حصيلة تأليف من نفس الجنس شكليا . ويعسر أن نعتبره مضمونا وإلا لكانت كل المفهومات واحدة ولكان الشيء الذي يحدده المفهوم كل الموجودات المتصاهرة في وحدة وجود يكون فيها كل موجود أحد تجلياته . وهو يعني أن كل مفهوم محدد لشيء إما مطلق الانعزال عن غيره من المفهومات والشيء الذي يحدده مثله مطلق الانعزال عن الأشياء الأخرى أو أن نجمع بين التصورين . فنكون أمام نظرية "المونادة" أو "الذرة الوجودية" بمعناها عند لايبنتس أي إن كل واحدة من الذرات الوجودية ذات تكون في آن قيام ذاتي ومرآة عاكسة لكل وفي هذه الحالة فإن ما يحصل في المفهوم وفي الوجود ليس جدليا وليس مثلثا بل هو بنيوي سواء أخذنا المفهومات والأشياء منعزلة بعضها عن البعض أو اعتبرنا كل واحد منها ممثلا للكل أي إن

-الفصل الأول- بنية أي شيء وبنية النظام الجامع بين الأشياء من طبيعة واحدة لكأنه يشبه الحياة التي هي

واحدة في كل موجود حي وفي الحياة ككل .

وفي كل الأحوال فإن هذا الفعل الحيوي الواحد في الأفراد وفي الأنواع

لا يتأسس على الصراع بين النقيضين بل هو بنية مخمسة فيها أصل هو بداية يصلها بما تقدم وهو في آن غاية يصلها بما تأخر . وبذلك يكون لدينا المفهوم ونظام المفهومات والشيء ونظام الأشياء المتناظران تناظر النظام الرامز والنظام المرموز وكلاهما مخمس كما بينت.

بعد أن وضحت الموقف الفلسفي من الفلسفة الجدلية عامة دون فصل بين شكليها الهيجلي والماركسي المختلفين بالمضمون) طبيعة الشيء الذي يعمل بها هل هي روحية نظرية أم مادية عملية) وليس بالشكل (نظام عمل طبيعة الأشياء في المعاني أم في المباني) أمر إلى الكلام في أصل استعمالها السياسي في نظرية الدولة.

ولست أنوي الاكتفاء بالمقابلة بين المعنيين الهيجلي والماركسي لأن النوعين ليسا مطابقين لما أنوي الكلام عليه في نظرية الدولة التي تتحرر من المنطق الجدلي ومن حتمية الصراع المترتب عليها سواء كان:

1. بين أرواح الشعوب (هيجل).

2. أوبين طبقاتهم (ماركس).

3. أو بين الحضارات الذي هو شكل حالي من رؤية هيجل .

4. أورؤية التيارات السياسية والفكرية عند من تبنوها من الإسلاميين الذين سموها التدافع .

5. جمعا بين التصورين الهيجلي والماركسي ونجملا بما ظنوه مفهوما قرآنيا وهو عديم العلاقة بالقرآن وهو قراءتهم لصراع الحضارات الذي تبنوه وتبنوا معه ما يسمى بفكر ما بعد الحداثة تغريف لا مثيل له وخاصة عند

الدراويش ممن يدعون تقديم مشروعات

وإليك المسائل التي نخصص لها فصول هذا البحث:

1. فالدولة الراعية هي دولة الاستبداد المطلق فعليا وليست دولة العدل إلا شعاريا . وهي علة العجز عن سد الحاجات لتخلفها في علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ في الإنتاجين الاقتصادي والثقافي مباشرة . فالدولة الحاضنة هي سر التواكل والتخلي عن كل فروض العين في تعمير الأرض والاستخلاف فيها .

الفصل الثاني

ولها نفس الدور بصورة غير مباشرة لأنها تضر بالإبداع العلمي علة فاعلة للإنتاجين وبالإبداع القيمي علة غائية لهما . والكلام فيها خصصنا له الفصل الأول وقد أنجزناه.

2. طبيعة الدور الذي ينسبه الإسلام إلى الدولة من حيث هي قيمة- قوامة الأمة على نفسها بمن يمثلها في سياسة أمرها - على نظام الإنتاجين الاقتصادي والثقافي اللذين هما شرط التموين خلال التكوين للأجيال المتوالية التي تواصل وجود الجماعة شرط للبقاء والتجدد. ليست الدولة صاحبة الإنتاجين مباشرة ولا صاحبة الإبداع العلمي وتطبيقاته علة فاعلة لهما أو صاحبة الإبداع القيمي علة غائية. وهذا هو القسم الثاني الذي يعالج باقي الفصول المخصصة لهذه الأبعاد الأربعة التي تبين دور الدولة فيها من حيث هو دور القوامة التي ترعى النظام دون أن يكون لها دور المنتج الاقتصادي أو الثقافي أو العلمي وتطبيقاته أو العملي وتطبيقاته حتى وإن

كان لها دور المشجع عليها جميعا لأن الدولة ليست شيئا آخر غير وعي الجماعة بذاتها مثلها مثل وعي الفرد بذاته وبحاجاته واستراتيجية السعي لسدها . إنها وعي الجماعة الذي يحدد الاستراتيجيات وينظم تطبيقها من أجل تحقيق شروط الرعاية والحماية لأنهما من مقومات السيادة وعدم التبعية..

فتكون المحاولة بذلك مؤلفة من خمسة فصول لأن العنوانين الكبيرين كلاهما مضاعف ومعهما أصل المسألة كلها الذي سأقدمه عليها أربعتها لأن فيه تتجلى إشكاليات البحث التي هي فروع عن الأصل:

1. فقبل هذه الفروع الأربعة أصل الفلسفة التي تقول بنظرية الدولة الحاضنة مرحلة معدة للاستغناء عنها في الرؤية الماركسية. وهو فصل يحدد الأصل الزائف للمقابلة بين الرأسمالية والاشتراكية.

ثم فصل للمسألة الأولى بشرعيها :

2. علاقة الاستبداد بالسيطرة على الرزق المادي ؛ الاقتصاد .

3. علاقة الاستبداد بالسيطرة على الرزق الروحي : الثقافة.

وفصل للمسألة الثانية بشرعيها :

4. تحرير الرزق المادي من الدولة: شرط الإبداع العلمي والاقتصادي. ..

5. تحرير الرزق الروحي من الدولة: شرط الإبداع القيمي والثقافي.

لكن المقابلة بين الدولة الحاضنة والدولة القيمة عادة ما يوصل بالمقابلة بين الدولة الاشتراكية والدولة الرأسمالية. ومن ثم فلا بد من استكمال الكلام الذي بدأنا به في الفصل الأول حول الدولة الحاضنة لنفهم دلالة المقابلة

بين الرأسمالية والاشتراكية وهل تفسيرها الماركسي مطابق لدلالتها أم هو سر الدور الذي أدى إلى الدولة الحاضنة التي بدأت بصورة مبدئية مع الفلسفة الماركسية وبدأت بصورة عرضية في الثورة اليعقوبية التي استحوذت على دور الكنيسة الاجتماعي . وهما الحلان اللذان أوصلا إلى الدولة الحاضنة التي طبقتها كل الدول التي تدعي الخيار الاشتراكي فأفلست كلها ثم صارت تبحث عن حل للتحرر من كلفة الحضانة.

لكن هل معنى ذلك أن الدولة ينبغي بسبب رفض الحضانة التي تؤدي إلى الاستبداد والفساد أن تترك المحرومين إما لعجز طبيعي دائم (مثل الإعاقة العضوية أو الذهنية) أو لعجز ظرفي (مثل اليتيم وابن السبيل والمسكين لعلة ظرفية)؟

هل الدولة غير مسؤولة على ما يجري من توزيع غير عادل ليس للرزقين بل لشروط تحصيلها؟

طبعا لا ولكن حينها ليست وظيفتها إنتاج الرزق العضوي أو الروحي بل وظيفتها رعاية توزيعه العادل وهو في هذه الحالة تدارك ما يمكن اعتباره خللا في المساواة بين المواطنين إما بسبب طبيعي (الإعاقة بصنفيها (أو الاجتماعية) اليتم أو ابن السبيل المسكين لعلة ظرفي مثل من يفقد عمله من دون أن يكون بسبب خلل هو مصدره (. والمعلوم تاريخيا أن الدولة الحاضنة تدين بنشأتها إلى ظاهرتين حدثتا في أوروبا لعل أبرز تجل لها هو ما حدث بعد الثورة الفرنسية والثورة الماركسية:

1. الأولى تحول الدولة من الثيوقراطيا إلى الديموقراطيا واستحواذ الدولة على وظائف الأوقاف التي كانت تابعة للثيوقراطيا لكنها مستقلة عن الدولة.

م 77 61 5 ل ال 5 م ابطر عل حم الإنتاج بداية تحرير الطبقة العاملة في الطريق الموصل إلى التحرر من الدولة.

فقبل الثورة الفرنسية كان الحكم ذا مستويين حكم الوساطة الروحية أو الكنيسة وهي التي تهتم برعاية الرعايا اجتماعيا وتربويا . والدولة كانت شبه مقصورة على الحماية. وما قامت الثورة على نظام الحكم بالحق الإلهي ومعه الكنيسة الكاثوليكية في الثورة الفرنسية كان ينبغي للدولة أن تصبح هي الراعية للتربية والصحة. أما الاقتصاد فإن الطبقة التي قامت بالثورة أي البرجوازية قد كانت صاحبته . وبفضل ثورتها جمعت بين الدولة أي السلطة السياسة وكانت بحاجة لسد مسد ما كان يؤدي دور الوساطة الروحية الاجتماعية وهي بعد صاحبة السلطة الاقتصادية بتوسط الطبقة التي أخذت الحكم من طبقة النبلاء أي مما كان يسمى نبلاء السيف ونبلاء الجبة.

وقبل الثورة الماركسية أصبح هدف الطبقة العمالية أن تصبح في آن صاحبة السلطة السياسية وأن تستحوذ على السلطة الاقتصادية بتأميم وسائل الإنتاج . وذلك هو مصدر نشأة الدولة الحاضنة الثاني . والعمال الذين أخذوا السلطة السياسية وأمموا الاقتصادية هم من سيتبرجزون فيصبحون "برجوازية وكنيسة" في آن مثل الدولة اليعقوبية في فرنسا .

وفي بلادنا العربية وتقريبا في كل بلاد العالم الثالث اكتشفوا أن لذلك فضيلة تبرير الاستبداد باسم حماية الاقتصاد الوطني من الاستعمار ومن "عملائه" وتحقيق العدل الاجتماعي فحدث في الدولة وفي المجتمع أكثر مما حدث في اليعقوبية والماركسية دون أن يتخلوا عن دور الدين في تأييد

استبدادهم ومن ذلك جاء البحث عن تعليل إسلامي لتبني الاشتراكية.

لكن الرؤية الماركسية لم تكن كذلك إلا لكونها ردا على الرؤية الهيجلية التي للدولة فيها دور مختلف تماما هو دور الحكم بين الطبقات التي تحافظ على وظيفة إنتاج الرزقين . والمجتمع من حيث المنتج للرزقين هو ما يسميه هيجل المجتمع المدني بخلاف دلالة المفهوم عند لوك الذي كان يطلق الاسم على السياسي عامة. ومعنى ذلك أن هيجل كان يرى أن

الدولة قيمة على الإنتاجين وليست هي التي تقوم بهما لسد الحاجات بنفسها سواء كانت مادية) الاقتصاد (أو روحية) الثقافة) بل كان يعتبر ذلك مهمة المجتمع المدني . وقد يكون السر في الفرق بين رؤيته ورؤية اليعقوبية كامنا في الفرق بين الموقف من الكنيسة عندها والموقف منها في الإصلاح البروتستانتي.

وفي الحقيقة فإن الفصل بين الجماعة المنتجة والجماعة الحاكمة أوبين المجتمع السياسي والمجتمع المدني (هيجل) أو الوصل بينهما (ماركس) لهما نفس العلة "الميتافيزيقية" "والدينية" الصريحة عند هيجل والضمنية عند ماركس وهي التثليث الذي ليس له أساس لا في الوجود ولا في قوله . كلاهما لم ينتبه إلى أن العلاقة مخمسة وليست مثلثة:

1. فالنظام القيم على الجماعة سواء كانت بعض الجماعة في النظام الملكي أو كل الجماعة النظام الديموقراطي مستوى مختلف عما ينظمه .

2. والنظام المنتج لما يسد الحاجات المادية والروحية سواء كان عن مستوى الجماعة المنتجة لما يسد الحاجة المادية ولما يسد الحاجة الروحية مختلف عما ينظمه .

3. والنظام المنتج لسد حاجات الجماعة سواء كانت كل الجماعة أو بعضها من الطبقات التي هي جوهر ما يسميه هيجل بالمجتمع المدني مختلف عما ينظمه .

في الاقتصادي من حيث هو اقتصادي وفعل الاقتصادي من حيث هو اقتصادي في السياسي من حيث هو سياسي بتوسط أمر أساسي هو قلب كل الفاعلية التي تحول دون قراءة التاريخ برؤية ترد إلى التثليث . فحتى التمييز الهيجلي بينهما نجده يغيب دور المجتمع المدني من حيث هو مدني غير سياسي في المجتمع السياسي تغييب عدم التمييز الماركسي لفاعلية المجتمع السياسي من حيث هو سياسي غير طبقي في المجتمع المدني. المدني من حيث هو مدني له علاقة بالسياسي والسياسي من حيث هو سياسي له علاقة بالمدني والعلاقتان تختلفان عن أصليهما وهو ما يضاعف العناصر التي تتشعب عن كيان الدولة من حيث هي دولة قيمة على

الأمرين في آن؛ أي إن للدولة وظيفة سياسية قيمة على السياسي وعلى المدني فتكون وكأنها ما بعد السياسي وما بعد المدني.

1. فتوهم السياسي سياسيا فحسب دون تأثير الطبقي من حيث هو طبقي فيه كما فهم ماركس -مع حصره فيه - هو علة محافظة هيجل على التثليث في النظريات السياسية (كتابه الأصول الأساسية لفلسفة القانون 18«: وفع عتحائز هوه لتداط عه صعتصتامس (.

2. وتوهم الطبقي طبقيا فحسب دون تأثير السياسي من حيث هو سياسي (بدليل اعتبار الدولة تزول بزوال الطبقية) . هو ما اعتبرته الاقتصار على العلاقة على توجه واحد بدلا من توجهين ومن ثم الاقتصار على التثليث

بدل التخميس .

فغاب من أذهانهم أن التطبيق الآلي للتثليث عصا سحرية تحل المشاكل في حين أنها تعمي الباحث عن رؤيتها. فالعناصر الفرعية للمسألة أربعة وليست ثلاثة لأن التفاعل بين السياسي والاقتصادي له اتجاهان من الأول إلى الثاني ثم من الثاني إلى الأول . وهما مختلفان تمام الاختلاف بل إن هذا التمايز من أهم عناصر القلب الذي هو عين حيوية الجماعة والذي يشبه كيان الإنسان ذي الالتفاتين إلى النظامين الرامز والمرموزي العلوم وتطبيقاتها وفي القيم وتطبيقاتها أصلا السيميوتكس (الوسميات) أي الترميز الذي هو خاصية الإنسان من حيث هو إنسان.

وهذه الفروع الأربعة هي التي تمكن من فهم معنى الدولة والعلة التي توجب تحريرها من الحضانة القاتلة للجماعة بقتل محركي التاريخ أعني إبداع العلوم وتطبيقاتها والقيم وتطبيقاتها شرطين لعلاج سد الحاجات المادية والروحية شرطي قيام الجماعة. فيكون الأصل وفروعه الأربعة مخمسا هو أساس البنية العامة التي تجعل الإنتاجين الاقتصادي والثقافي لا يقبلان الفصل لأن كلا منهما مشروط وشارط في الثاني . وهذا ما ستحاول بيانه في الفصول الموالية.

نشرع في الكلام على الدولة الحاضنة بحسب الخطة التي حددنا فيها المسائل بعد أن عرفنا في الفصل الأول الدولة الحاضنة لتمييزها عن الدولة العادلة وبعد أن دحضنا في الفصل الثاني الأصل الفلسفي والميتافيزيقي الذي هو نظرية الجدل الهيجلية التي تبناها ماركس وقد التحق بهما الإسلاميون بمصطلح التدافع الذي تصوروه قرآنيا وهو نقيض مناهج القرآن

الكريم . وقد بينا أن المسائل قابلة للحصر الجامع المانع في ضوء الخطة التي سبق الكلام عليها في نظرية الدولة على النحو التالي :

مسألتان اثنتان للكلام على الاستبداد عامة وبيان أنه من جوهر الدولة الحاضنة وتتعلقان بالسيطرة على الرزق المادي أي الاقتصاد وعلى الرزق الروحي أي الثقافي.

ومسألتان للكلام على شروط التحرر من الاستبداد ومن الحضانة لجعل الجماعة سيدة عليهما ومن ثم لتأسيس مفهوم الإنسان كما ورد في القرآن من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها والذي يعرفه ابن خلدون بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له":

المسألتان الأوليان:

1 . علاقة الاستبداد بالسيطرة على الرزق المادي : الاقتصاد .

2 . علاقة الاستبداد بالسيطرة على الرزق الروحي : الثقافة.

المسألتان الثانيتان:

3 . تحرير الرزق المادي من الدولة: وذلك هو شرط الإبداع العلمي والاقتصادي . 4. تحرير الرزق الروحي من الدولة: وذلك هو شرط الإبداع الذوقي والثقافي. سنعالج المسألتين الأوليين معا في هذا الفصل يليه الفصل الرابع لعلاج المسألتين الأخيرتين . وبذلك نصل إلى خاتمة البحث في فصل خامس يعيدنا إلى نظرية الدولة التي يعتبرها الإسلام أصل أصول تعريف الإنسان من حيث هو رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف

-الفصل الثالث- الذي خلق له . وسنبدأ الآن البحث في المسألتين الأوليين

أي علاقة الاستبداد بالسيطرة على

1 . الذي يوصف بالاصطلاح القديم بالمادي أعني البعد الاقتصادي من وظائف الجماعة ودور الدولة فيه من حيث هو دور قوامة الجماعة على نفسها لتنظيم الإنتاج الاقتصادي تقنيا وخلقيا وتنظيم توزيع ثمرته قانونيا وسياسيا

2 . والذي يوصف بالاصطلاح القديم بالروحي أعني البعد الثقافي من وظائف الجماعة ودور الدولة فيه من حيث قوامة الجماعة على نفسها لتنظيم شروط الإنتاج الثقافي تقنيا وخلقيا وتنظيم توزيع ثمرته قانونيا وسياسيا .

لو أبقينا على الرؤية الماركسية لكانت إشكالية الاقتصاد مقصورة على العلاقة بين العمل ورأس المال وبين طبقتين تتصارعان على السلطة السياسية بمنطق جدلي لا يحترم حتى تناسقه الهيجلي . فالغاية منه عند ماركس هي إلغاؤه إذ إن القضاء على الطبقات يعني إيقاف البنية العميقة التي تتأسس عليها فلسفة المادية الجدلية. فهل التأليف الأخير هو نهاية المنطق الجدلي إذ يزاول الطبقتين الأخيرتين -طبقة العمال الخاضعين للاستغلال والبرجوازية التي تستغلهم لأنها مالكة أدوات الإنتاج والمسيطرة على الدولة- يعني الانتقال إلى الأخوة البشرية ونهاية التاريخ الصراعي بمنطق الجدل؟

كيف سيزول ما هو عين حقيقة الشيء في الرؤية المادية الجدلية فتنتقل البشرية إلى ما ينافيها وينهيها تماما؟ فيمكن عندما نعتمد الرؤية المقابلة تماما بالمعنى الهيجلي أن نفهم أن المصالحة 70:01:00: 17:6 التي تحصل في

النهاية علتها أنها من البداية كانت في صراع الطبيعي المتناهي مع الربوبي اللامتناهي . فيكون المآل إلى الروحي الذي يتصالح مع الطبيعي وينتهي التاريخ بتروحنه إن صح التعبير لما يتحرر الإنسان ويتم التعارف بين

الفصل الثالث

لكن الأمر بالمعنى الماركسي لا يستقيم لأن الصراع محايث للمادة. ولا وجود مبدأ متعال عليها يمكن أن يتصالح معها فيخرجها مما فيه من اغتراب . كيف يمكن لما هو محايث للمادة ومادي الطبيعة أن يصبح روحانيا غنيا عن الصراع الكامن في ذاته؟

هل معنى ذلك أن البشر سيصبحون ملائكة فيعيشون في نظام ليس فيه دولة وحكم وسياسة وصراع على المصالح التي هي أساس وجود الطبقات وعلة ظاهرة الصراع الطبقي أو الطبقية؟ لا مخرج من هذه التناقضات التي ما أتى الله بها من سلطان . وهي في الحقيقة ناتجة عن التبسيط الذي يعتمد عليه المنطق الجدلي . فلا يمكن أن تكون العملية الاقتصادية من دون السياسية. ولا يكون أن تكون السياسة من دون الاقتصادية. وذلك لتعدد المستويات التعالقية بينهما وهو تعالق بنيوي وليس تعالقا قابل للفصل أو للوصل بصورة ترد السياسي إلى مجرد سلطة بيد الاقتصادي لصالحه أو ترد الاقتصادي إلى مجرد مصلحة اقتصادية قابلة للوجود من دون أن يبقى للسياسي مجاله الضروري له دون أن يرد إلى الاقتصادي أو من دون أن يبقى للاقتصادي مجاله الضروري له دون أن يرد إلى السياسي .

وعلة التبسيط في الفصل أو في الوصل هي التثليث في الفرد وفي الجماعة

الواحدة وبين الجماعات في نفس الثقافة وبين الثقافات في نفس النوع الحيواني ونفس النوع الحيواني في نفس الجنس . وأخيرا فالعضوي لا ينحصر في العضوي لكأنه ليس في علاقة باللاعضوي من العالم .

ومثلما بينت في مسألة التعالق الرمزي والمرموزي فإن الرمز لا يفيد مباشرة بعلاقته بالمرموز بل لا بد له من علاقة بالنظام الرمزي الذي ينتسب إليه ولا بد من علاقة المرموز بالنظام المرموزي الذي ينتسب إليه . ومن ثم فكل رمز لا يرمز بذاته المفردة بل بمنزلته في نظامه إلى مرموز لا يرمز إليه بذاته المفردة بل بمنزلته في نظامه . والترامز بين الرمز والمرموز يحصل على سطح مرآة ذات التفاتين للنظامين والتناظر بين المنزلتين فيهما . ومن

المسسسمسمسسس سس مسمس م م ل ايا ااسسسيس 1 . نظام الرموز

.3 المرآة ذات الوجهين وهي التواصل في الجماعة.

5 . نظام المرموزات

وهي بنية سبق تحليلها بعمق في محاولة بعنوان التخميس من حيث هو بنية الترميز الذي يفترض التناظر بين النظامين الرامز والمرموز وبينهما وسط يحدد قاعدة التأويل الذي يعود في الحقيقة إلى إبراز التناظر بين المنزلتين في النظامين . لذلك فلا يمكن فهم أي شيء من دون هذه البنية وخاصة إذا تحرر من خرافة الفكر مرآة عاكسة للواقع وليس مجرد بناء لرؤية في "الواقع" الذي يبقى دائما مجهولا كما بين ابن تيمية في نظرية المعاني الكلية التي لا يعتبرها مقومة للأشياء (مثل أفلاطون وأرسطو رغم أن الأول يعتبرها مفارقة والثاني محايثة) . فهي عنده رموز لما هو رامز من الأشياء للدلالة على ما نعتبره من تجليها المعبر عنها في حدود ما ندركه منها.

فتختاره للكلام عليها في إطار علاج معين مع مخاطب معين لغرض معين . وهذه البنية هي التي تجري بها عملية الإنتاج الاقتصادي والإنتاج الثقافي في كل حضارة.

والآن لو أخذنا الفرد الإنساني مثالا لبيان خطأ الرؤية المثلثة في المنطق الجدلي والحاجة إلى الرؤية المخمسة في البنية. سنكتشف . الهيئات الثلاث عسةا عه بعصؤيصة و1 الفرويدية خرافة لأنه لا بد للأولى من علاقة بالوسطى وللوسطى من علاقة بالأخيرة والعلاقتان والحدان الأولى والأخيرة تفترض أربعتها الوسط الذي يلتفت إلى الحدين فتكون الهيئات خمسة وليست ثلاثة:

.2 والأنا الأعلى

.4 التفات إلى الهو

..5 والتفات إلى الأنا الأعلى .

مقومة لبنية الأنا الذي هو الأصل وهي الفروع.

ونفس الأمر حتى في الإسلام دون أن يكون لذلك علاقة بخرافة فرويد . فالنفس المطمئنة وسط بين النفس الأمارة والنفس اللوامة. لكن حتى تكون وسطا بينهما لا بد أن تكون في علاقة ذات التفاتين أخذا وعطاء مع الآخرين فيكون الأخذ والعطاء معهما عنصرين غير الحدين والوسط ومن ثم فالإنسان مخمس الأبعاد حتما وليس مثلثها . ولا وجود لجدل بين الوضع والنقيض والتأليف بل يوجد أصل هو الذات يتفرع إلى عنصرين متفاعلين في الاتجاهين وهما مختلفان ويبدوان متناقضين تناقض اللوامة

والأمارة بالمعنى الخلقي للكلمتين . ومن ثم فلا بد أن يكون بنية مخمسة ليست صراعية بل هي تناغمية وهو معنى النفس المطمئنة. والعلة ذلك كله ليس ما في الفرد ولا ما في الجماعة بل ما في الكون كله إذا طبقناه على الإنسان في نشاطيه أو مهمتيه:

1 . من حيث إن استعماره في الأرض هو شرط بقائه العضوي . ولا يمكن للاستعمار أن يعمل من دون نظام من القوانين التي تحميه

2 . واستخلافه في الأرض هو شرط نجاح استعماره في الأرض . ولا يمكن للقوانين التي تحميه من دون بقاء الإنسان العضوي

ومن ثم فالإنسان مؤلف من وحدته المتفرعة إلى هذه البنية المربعة فيصبح مخمسا لأن الكل هو بدوره عنصر من المجموعة وهو العنصر التام ويقابله العنصر الخالي في نظرية المجموعات.

كذلك شارط له ومشروط به . فالعملية الإنتاجية عملية يلتقي فيها التقني المادي والتقني الرمزي أو الخبرة الفعلية والخبرة النظرية لإنتاج شيء ما له:

1 . بعدان شارطان شرطية العلة الفاعلة.

2 . وبعدان شارطان شرطية العلة الغائية.

فيكون القلب المتوسط بين البعدين الأولين والبعدين الثانيين هو العملية الإنتاجية. والبعدان الأولان هما شرطاه الفاعلان وهما ؛

2 . والمبادرة الاستثمارية وتطبيقاتها .

والبعدان الثانيان هما شرطاه الغائيان وهما ؛

1 . الاستهلاك الاقتصادي وتطبيقاته .

2 . والادخار الاقتصادي وتطبيقاته .

ولولا الأولين علة فاعلة لما وجدت عملية الإنتاج التي يلتقي فيها كل العناصر بداية وغاية. ولولا الأخيرين علة غائية لما وجدت الحاجة إلى الإنتاج . فالمستهلك يطلب ما يسد حاجته والمدخر يطلب تراكم الثروة التي تمول عملية الاستثمار التي لا يستثمر صاحبها إلا ما اكتشفه العلم وتطبيقاته وما اكتشفه المستثمر وتطبيقاته من علاقة بينها وبين الحاجة التي لدى المستهلك ولدى المدخر.

لذلك فالنظر إلى ما بين طبقة العمال وطبقة أرباب العمل علاقة ثانوية في تحديد معنى

فصلها عما يجعلها ممكنة فاعليا وغائيا . ثم إننا لو فصلنا العمال ونظرنا إليهم من دون كل هذه العلاقات لوجدنا بينهم نفس التنافس الذي من المفروض أن يحول دون توحيدهم فلا توجد الطبقة العمالية. ولو فصلنا أرباب العمل من دون هذه العلاقات لوجدنا بينهم نفس التنافس الذي يحول دون توحيدهم فلا توجد طبقة أرباب العمل .

-الفصل الثالث- لذلك فالحاجة إلى القانون ليست لاستعماله بنية فوقية لتحقيق علاقة الإنتاج من حيث

هي علاقة جدلية بين العمل ورأس المال بل القانون مشروط في الإنتاج نفسه شرطا لوجود العوامل الخمسة التي من دونها لا وجود للإنتاج نفسه فضلا عن العلاقة بين العامل ورب العمل .

فالطبقة البرجوازية لا يمكن أن تطلب القانون لحماية مصلحتها ضد طبقة

العمال فحسب بل هي تحتاج إليه لحماية بعضها من البعض ولتحديد حقوق العوامل الخمسة التي بينت دورها في عملية الإنتاج . ونفس الأمر بالنسبة إلى طبقة العمال . فيحصل التطابق بين الحاجتين بمعنى أن العمال بحاجة إلى حماية بعضهم من البعض وأرباب العمل لحماية بعضهم من البعض والعناصر الخمسة في عملية الإنتاج لنفس الغرض . فيكون القانون مستقلا عن الطبقية حتى وإن لم يكن مطلق الاستقلال عنها. ومن ثم فلا يمكن تصور الإنتاج المادي والروحي أو الاقتصاد والثقافة من دون دولة أبدا . ومعنى ذلك أن خرافة الاستغناء عنها وعن السياسة من الأغاليط التي علتها الرؤية التبسيطية التي بنيت عليها الفلسفة الجدلية منطقا للوجود وللقول فيه .

رد الدولة إلى كونها جهازا طبقيا كذبة كبرى دون أن أنفي أنها يمكن أن تنحرف فتصبح كذلك . لكنها حينها لا تبقى دولة بل تتحول إلى مافية تحكم كالحال في البلاد المتخلفة التي تبنت الرؤية الماركسية . وهي من ثم تجعل المجتمع في حرب أهلية لا تتوقف حتى لو كنا - وهو أيضا كذبة- من القضاء على الطبقات التي هي مفهوم متشابه إذ حتى بين العمال توجد طبقات وكذلك بين البرجوازية لأنهما متعددا المستويات. فالعامل اليدوي غير العالم الباحث ودور هذا في الانتاج أهم ألف مرة من العامل اليدوي . ونفس الأمر يقال عن ارباب العمل سواء كانوا من المستثمرين أو من الممولين وهما صنفان مختلفان تماما وإلا لاستغنينا عن البنوك وأساليب التمويل . ولا يمكن دون البحث العلمي ودون الاستثمار والادخار والاستهلاك تخيل عملية الإنتاج ممكنة .

فإذا أضفنا أن كل عملية إنتاجية هي بدورها وسط بين ما تحتاج إليه مما

ينتج موادها دونها وإلى من يحتاج إلى منتوجها فوقها فيصبح الاقتصاد كله مثل النظام الرامزي والنظام المرموزي وتكون كل عملية إنتاجية الوسط الذي يتحدد دوره ومنزلته في قبة الاقتصاد بالتفاته إلى ما دونه وبالتفاته إلى ما فوقه في بنية كلية للاقتصاد في نفس الجماعة ثم بين الجماعات أي في العالم كله .

ويكفي الآن أن اختم بالكلام على البنية في الإنتاج الثقافي سواء كان علميا أو ذوقيا . وهي لا تختلف عن في الإنتاج الاقتصادي . وإذن فلا يمكن أن نفهم العملية الانتاجية الثقافية إلا بقياسها على العملية الانتاجية الاقتصادية لأنه يشاركها في البنية ولأن كلا الانتاجين شرط للثاني ومشروط به . وطبعا ينبغي ألا ننسى أن الانتاج الثقافي في العلم وفي الذوق هو بدوره معقد ولا يحصل كما يتوهم البعض بالعمل الفردي . ففيه الأبعاد الخمسة التي بيناها في الاقتصاد . ويكفي أن ينظر المرء للصناعات الثقافية في أمريكا مثلا سواء في البحث والإنتاج العلمي أو البحث والانتاج الذوقي أي كل الفنون .

لكن ما يساعد على فهم ذلك أعمق مما قلناه إلى حد الآن . فالعلم والاستثمار والاستهلاك والادخار والعملية التي تتوسط بين العاملين الأولين علة فاعلية والعاملين الأخيرين علة غائية لا يمكن حصرهما في جيل ولا في جماعة معينة ولا في حضارة معينة . فما من علم وما من استثمار وما من استهلاك وما من ادخار وما من عملية إنتاجية اقتصادية ليست أمرا توجد فيه الإنسانية كلها باعتبار كل ذلك إرثا تراكميا حصل خلال تاريخ الإنسانية كلها . وهو ما يعني أن العولمة ليست مقصورة على المتعاصرين بل

هي تشمل كل التاريخ المتعاصرين فحسب بل وكذلك بين المتوالين حتى في أعتى الحروب بينها على الأقل في ما يتعلق بإنتاج أدوات الحرب والاقتتال بينهم ناهيك عما يحصل من تبادل خلال فترات السلام وهي الغاية حتى في الحروب .

وما قلناه عن الاقتصاد يقال أكثر منه عن الثقافة بالمعنى المتعلق بالعلوم تطبيقاتها وبالأذواق وتطبيقاتها أي بكل القيم المعرفية والجمالية وكلها في النهاية تعود إلى ضرورات المائدة والسرير من حيث كون الإنسان مستعمرا للأرض شرط قيام وإلى كماليات فيهما من حيث كون الإنسان مستخلفا فيها . أو بلغة ابن خلدون العمران البشري لسد الحاجات العضوية خاصة والاجتماع البشري لسد الحاجات الروحية أو الأنس بالعشير بمصطلحه .

الفصل الرابع

أمر في هذا الفصل الرابع لعلاج المسألتين الثانيتين لنحلل علل التخلف التنموي الاقتصادي والثقافي لمجتمعات التي سيطرت فيها الدولة الحاضنة ومحاولة تجديد شروط التحرر الممكنة من الاستبداد والفساد الملازم له . والهدفان التاليان:

1. تحرير الرزق المادي من الدولة: شرط الإبداع العلمي والاقتصادي .
2. تحرير الرزق الروحي من الدولة: شرط الإبداع الذوقي والثقافي.

لا يمكن تحقيقهما من دون فهم علل اتصاف جميع البلاد التابعة للجامعة العربية بأقوامها المختلفة عربا وكردا وأمازيغ وأفارقة خاضعة للدولة الحاضنة

ومن ثم خاضعة للاستبداد والفساد البنيويين . فما فيها من اقتصاد وثقافة هزيلين مع استبداد الدولة وفسادها وكونها ليس لها من الدولة إلا الاسم يجعل أنظمتها مجرد غطاء "دستوري" ومؤسساتها قناع قانوني لعمل مافيات محلية في محميات تابعة لمافيات من البلدان الحامية لها والتي هي في الغالب دول الاستعمار الذي كان مباشر وصار غير مباشر.

وقد كان أثر ذلك غير بين على حياة المواطنين بل البلاد التي كانت تتمتع بوفرة زائفة علتها الريع البترولي . لكن ذلك بدأ يفقد دوره المخفف من آثار الدولة الحاضنة لما كان بوسعها أن تحقق الحضانة بما لها من وفرة. وبدأ فقدان مفعول الوفرة يبرز خاصة في الخليج لما بلغ الحلب الاستعماري إلى حد تجفيف الضرع فلم تبق المحميات قادرة على رشوة الشعب لإسكاته على الاستبداد والفساد بل صار مطالبا بالمساهمة في ترضية الحماة أي بالمشاركة في دفع الجزية.

صحيح أن بقية المحميات العربية التي ليس لها هذه الوفرة لإسكات الشعوب ولم تطالب بالمساهمة في ترضية الحامي لأن الجزية فيها تدفع فيها عينا لا نقدا . فالمستعمر يعمل ما يريد بثرواتها مباشرة . ويتقاسم مع المافية الحاكمة وذوي الجاه من أزلامها المسيطرين على مقدرات البلاد كل ثروات البلاد ويرمي لما يسمى دولة في شكل قروض فتات ما يسرقونه منها . وإذن فنحن خاضعون لدولة حاضنة مرتين:

1. من اختارتهم مافيات الحامي لحكمنا من "الحركيين" والعملاء. ..

2. ومافيات الحامي لحكمنا بها والسيطرة على ثرواتنا وسيادتنا .

مع حضانة بالحد الأدنى لمنع الأمر من الوصول إلى الحد الذي يؤدي إلى

الثورة. وما كنت لأقدم على هذه المحاولة لو كان الأمر للكلام على الموجود الذي هذه صفاته ولم أكتشف أن الأمر وصل حتى إلى المنشود في عقول من يدعون الثورة عليه . فلكان الأمر صار شبيها "داوني بالتي هي الداء" أي إن الذين يدعون الثورة لا يرون علة التخلف أعني الدولة الحاضنة في الموجود بل هم يسعون للمزيد منها . فهم يعتقدون أن ذلك من شروط الدولة العادلة في حين أني أبين أن الامرين متنافيان: فلا يمكن أن تكون الدولة عادلة وحاضنة في نفس الوقت . فكونها حاضنة هو علة منع العدل لأنها بذلك تصبح حائلة دون الانتاجين المحققين لشروط الرعاية والحماية مقومي السيادة التي هي حكم الشعب لنفسه حكما يحرره من المافيتين .

ما يدعوني لكتابة هذه المحاولة هو ما صرت أخشاه من أن يصبح المنشود الذي يطلب المزيد من الحضانة مشروطا بالمزيد من التبعية وليس سعيا للتحرر والكرامة كما يزعمون . فمن تبعات هذا الموقف تطبيق الحضانة على المجالين الشارطين لكل قدرة على :

1. علاج العلاقة العمودية بالطبيعة شرطا في الانتاج الاقتصادي) المادي والرمزي (.

2. وعلى العلاقة الأفقية بالتاريخ شرطا في الانتاج الثقافي) العلمي والذوقي).

والقدرتان متشارطتان كما بينت في الفصل السابق في معادلة الإنتاج سواء كان اقتصاديا أو ثقافيا . فتحرير الاقتصاد من هيمنة الدولة شرط تحرير الإنسان من عيش الكفاف المادي بجعله قادرا على توفير شروط العلاقة العمودية بالطبيعة أي العلوم وتطبيقاتها لإنتاج الثروة المادية التي تمكن من

سد الحاجات العضوية. وتحرير الثقافة من هيمنة الدولة شرط تحرير الإنسان من عيش الكفاف الروحي بجعله قادرا على توفير شروط العلاقة الأفقية بالتاريخ أي القيم وتطبيقاتها لإنتاج التراث الروحي .

والثروة المادية والتراث الروحي كلاهما شرط التحرر أولا في علاج مشكل التموين الضروري للتكوين وثانيا للتكوين في علاج مشكل التموين . فيبدو المشكل وكأنه حلقة مفرغة. لكن العلاج هو ما وصفناه في معادلة الإنتاج .

فلا يمكن تصور إنتاج اقتصادي من دون:

1. شرطين يؤديان دور العلة الفاعلة أي العلم وتطبيقاته والاستثمار وتطبيقاته .

2. شرطين يؤديان دور العلة الغائية أي الاستهلاك وتطبيقاته والادخار وتطبيقاته .

ومن ثم فالعلاقة هي بين البحث العلمي والاستثمار الاقتصادي علة فاعلة وبين الاستهلاك والادخار الاقتصادي علة غائية للإنتاج المادي والثقافي في كل دولة تشرف على فاعليات الجماعة المتحررة من الحضانة ومن ثم من علل الاستبداد والفساد . وبين أن؛

1. الاستثمار يبدو وكأنه يحد من مجاله بتقديم التطبيقي على الأساسي في تشجيع محركات البحث العلمي .

2. والادخار يبدو وكأنه يحد من مجاله بتقديم الاستهلاك في تشجيع محركات الفاعلية الاقتصادية .

كلاهما يحد من مجاله ليخصصه إلى العاجل المفضل على الآجل في تحقيق شروط تشغيل الآلية التنموية المعطلة بسبب ما حل بها من أمراض علتها الدولة الحاضنة التي أوقفت فاعلية قوتي الإنسان أي العلة الفاعلة ببعديها والعلة الغائية ببعديها سواء كان ذلك لسد حاجات الإنسان المادية أو حاجاته الروحية أي غاية العمران البشري وغاية الاجتماع الإنساني بلغة ابن خلدون . ويوجد عائقان طبيعي وسياسي الدولة المحمية أي بحسب حجم الدولة وبحجم نظام الحضانة ومثلهما في الدولة الحامية وبينهما وسط يجمع بين الأولين علة للاستبداد الداخلي والأخيرين علة للاستبداد الخارجي الناتج عن التبعية:

1. فبمقتضى حجم الدولة أو العائق الطبيعي الموضوعي ؛ العجز عن تمويل البحث العلمي وتمويل الاستثمار الاقتصادي .

ب ص الت >7 ال , سياس _- الفجز عن - ا والمحسوبية الحائلة دون وضع الرجل المناسب في المكان المناسب وفساد نظام الانتخاب المفيد .

3. والنكبة عندنا هي اجتماع العائقين الناتجين عن المافيتين .

4. والعلة الأولى هي للمافية الداخلية في المحمية .

5. والعلة الثانية هي للمافية في الدولة الحامية.

وقد سبق وخصصت محاولة مطولة لمسألة الانتخاب في الغربالين اللذين يحققان تكوين الأجيال الأسلم في المنظومة التربوية النظامية) التعليم بمراحله والبحث العلمي المصاحب له) والمنظومة التربوية غير النظامية (تقسيم العمل في الجماعة والبحث العلمي المصاحب له (. فعندما لا

يكون الانتخاب فيهما صارما يستحيل أن يكون الإنسان القادر على الانتاج الذي يمكن من التموين الاقتصادي والثقافي أي المادي والروحي ٠

وطبعا فالعلة الأولى هي ديماغوجيا ديموقراطية التعليم ومجانيته في الدولة الحاضنة وتخلي المجتمع عن دوره ويترتب عليها "ايبسو فاكتو" تدني مستوى التكوين ومستوى المربي الذي يصبح أفقر طبقات الشعب ومؤسسات التعليم والبحث العلمي تتحول إلى خرب ليس لها من وظيفتها إلا اسمها ٠

والعلة الثانية هي الوساطة والمحسوبية خلال توزيع مواقع العمل في تقسيمه الاجتماعي والتوظيف المبالغ فيه الذي يؤدي إلى البطالة المقنعة وتردي الإنتاج وإفلاس الشركات التي توظيف أضعاف ما تحتاج إليه من عمالة ما يجعلها عاجزة عن تجديد نفسها والقيام بالبحث العلمي وتمويل الاستثمار.

ولما كانت العلة الأولى تضاعف تأثير العلة الثانية السلبية وكان شغل المواقع الانتاجية لا يخضع للفاعلية والكفاءة فإن التموين الذاتي للجماعة في المجالين الاقتصادي والثقافي ينتهي إلى أن الدولة الحاضنة تصبح علة الندرة والعجز عن سد الحاجات ومن ثم التخلف والعلاقات الصدامية بين الجماعة. ويترتب على ذلك تعطل القوى المنتجة والمبدعة. وعندما يتكلم العرب اليوم على المجتمع المدني فهم لا يقصدون المجتمع المدني الذي يعنيه

تنتج شيئا وهي أقرب إلى تقوية الدولة الحاضنة المضادة أو الدولة الضديدة مقابلة تناظر

وحتى نقابات العمال ونقابات ارباب العمل فهي في الحقيقة مافيات

وظيفتها حلب الدولة وليس المشاركة في الإنتاج لأنهما معا يستحوذان على سوق الشغل وسوق التشغيل ومن ثم على ما تموله الدولة من استثمارات زهيدة وما تكلفهم به من مشروعات ومن تعامل مع مافيات الحامي لاستغلال ثروات البلاد الطبيعية.

وتلك هي علة الفساد الأساسية الفساد الذي يصحب الاستبداد واللقاء بين الحكام . وهذه المافيات تتقاسم ثمرات هذا التحيل على شروط التنمية . وحتى ما يسمونه بالاقتصاد الموازي فإنه أشبه بالحرابة أي إن من بيدهم سلطة الدولة يحمون من يسيطرون على هذا الاقتصاد بمقابل حصة معلومة يحصلون عليها منه فيصبح حاميها حراميها . وغالبا ما تجد الظاهرة مرتبطة بما سماه ابن خلدون الجاه الذي هو علة الثروة التي لا تنتج عن عمل صاحبها بل عن عمل من يستعملون جاههم للحصول على عقود مع الدولة مقايضة بين ما يبدو سخرة وما ينتظره منهم من خدمات كبيرة وهي رشوة لذوي الجاه عينية وقد تكون نقدية في شكل سهم من السرقات.

وقد ذهب ابن خلدون إلى حد القول إن الحرابة نفسها حتى بمعناها الاصطلاحي الصارم في الفقه -سرقة بقوة السلاح خلال قطع الطرق -ليست بمعزل عن هذه الظاهرة لأنها ليست دائما ناتجة عن عجز الدولة دون منعها بل قد تكون ناتجة عن غض طرف الحكام المفاسدين مقابل سهم من نتاجها .

أما العلة التي تنتج عن الحجم فهي داهية الدواهي . فبلد من حجم تونس حتى لو تصورنا كل ما وصفت إلى حد الآن غير موجود فيه وافترضنا صلاح التكوين والانتخاب والتعيين والعمل الجدي في التربية والاقتصاد

فإن إمكانيات الدولة التي هي بمعيار العصر دون شركة متوسطة لا يمكنها أن تؤسس لبحث علمي يمكن أن يكون قاطرة للتنمية العلمية

والتقنية فضلا عن أن يكون قاطرة لتمويل اقتصاد قادر على المنافسة العالمية في حضر العولمة.

ولهذه العلة حتى العماليق من دول العالم احتاجت إلى تكوين مجموعات متحالفة لتأسيس سوق كافية لقيام اقتصاد قادر على المنافسة. وقد يعوض ذلك في بعض الدول التي ليس لها الحجم الاحتماء بإحدى القوى القادرة على توفير هذه السوق وهو نوع ثان من التجمعات الاقتصادية الكبرى . وإلى اليوم لم نجد من حقق ذلك غير أمريكا في حماية اليابان وألمانيا وكوريا الجنوبية مع حجم ذاتي ليس دون الحد الأدنى للقيام الذاتي وبشرط أن تقبل هذه الدول البقاء محميات رغم أنها ليست ضعيفة مثل البلاد العربية التي لم تستفد من الحماية الأميركية في المشرق والأوروبية في المغرب .

وإذا تواصلت مغامرات العابثين حاليا بمستقبل تونس أعني صراع الديكة بين الأحزاب ومؤامرات الملالي عند عملاء إيران وعملاء إسرائيل والحاخامات إما مباشرة أو بتوسط الثورة العربية المضادة التابعة لإيران أو التابعة لإسرائيل فإن تونس ستنهار كليا وتصبح مجرد قاعدة لأنظمة المخابرات الدولية ومنصة لتحقيق خططها مثل لبنان التي هي مجرد ممر للمافيات وللمخدرات ولأفسد نخبة عرفها التاريخ لأنها تشبه نخبة روما المنحطة في البيزنطيات دون ما كان لهذه النخب من المستوى الفكري ولروما من المستوى العسكري الذي يجعلها قاعدة ذاتية لحضارة عصرها

وليست دمية في يد ما يجانس إيران وإسرائيل وعملائهما من العرب المتخلفين .

الفصل الخامس

وصلنا الآن إلى الفصل الخامس للكلام على نظرية الدولة التي أمهد بها لفهم الرؤية القرآنية للدولة التي تتأسس على تعريف الإنسان من حيث هو مستعمر للأرض (العلاقة العمودية بالطبيعة) ومستخلف فيها) العلاقة الافقية بالتاريخ) . والكلام عليها سيكون مادة للفصل الخامس.

ومن هذين الوجهين استمد ابن خلدون تعريفه لعلمه: علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني . فمن الاستعمار في الأرض استمد ابن خلدون القسم الأول من اسم علمه: علم العمران البشري. ومن الاستخلاف في الأرض استمد القسم الثاني من اسم علمه : علم الاجتماع الإنساني . والأول لسد الحاجات. والثاني للأنس بالعشير.

وقد استنتج ذلك من تعريفه للإنسان كالتالي : "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . والدولة بهذا المعنى مفهوم غير مسبوق وكيان معنوي ذو بنية مجردة تتعين بمن يملأ خاناتها لتصبح كيانا شبه طبيعي . وهذا المفهوم يختلف تماما عن مفهومها:

1 بالمعنى الهيجلي القائل بتقديس الدولة في نظرية التاريخ المعتمد على روحنة التاريخ الطبيعي مكر العقل هو الحكم النهائي .

2 . بالمعنى الماركسي القائل بشيطنة الدولة في نظرية التاريخ المعتمد على

أخلقة التاريخ الطبيعي بوصف رشد العقل هو الحكم النهائي .

وهذان الحكمان فضلا عن كونهما يستندان إلى القول بالنظرية الجدلية الثلاثية يردان إلى الخلط بين الدولة من حيث هي بنية مجردة وتعينها القيمين عليها بمقتضى الأنظمة الممكنة لملء خانات البنية المجردة التي تبقى واحدة في جميع الدول وفي كل التاريخ الإنساني .

لكن الأخطر من ذلك كله يتعدى رؤية الدولة في ذاتها إلى رؤيتها في علاقة بالتاريخ والعالم بوصفهما الحكمين النهائيين . فهذه الرؤية التي تجعل مكر التاريخ الحكم النهائي بوصفه عين العقل الذي يعبر عن الصلاح بين الربوبي والطبيعي (هيجل) أو التي تجعل

(الهيجلية) التي أدخلت الروحي في المادي (ماركس (كلتاهما تستند إلى عقيدتين لا أساس لهما؛

1 . عقيدة المعرفة القائلة بالمطابقة التي نكصت إلى ما تقدم على كنط الذي ميز بين النظر الذي لا يتجاوز الظاهرات والعمل الذي يمكن أن يعتقد في الحقائق بمقتضى الإيمان والمسلمات التي يؤسس عليها الاستعمال العملي للعقل .

2 . عقيدة العالم الواحد الذي ليس له ما وراء لأن ما ينفي ماركس وجوده مثلا هو عين الربوبي الذي يحيثه هيجل في العالم بنظرية المصالحة التي تلغي أن يكون "ما هنا" له "ما هناك" بحيث إن العالم في الحالتين الهيجلية والماركسية هو هذا العالم الطبيعي ولا شيء يوجد وراءه.

ويترتب على هاتين العقيدتين ما يمكن أن نطلق عليه اسم الأفق المنغلق

الذي يحول الوجود إلى سجن يرمز إليه مفهوم نهاية التاريخ الهيجلية ومفهوم غاية التطور التي تلغي الدولة في مناخ يشبه نظرية الجنة الأرضية في الماركسية بعد اكتمال تحقق النظرية الشيوعية. وهو ما يعني أنه لم يبق منشود وراء الموجود. وهذه الحال -نهاية التاريخ الهيجلية أو السعادة الأبدية الماركسية -هي حال الإنسان السجين في الديمومة الخالية من التغير لزوال المسافة بين الموجود والمنشود .

وطبيعي أن يكون الأمر كذلك . فالرؤية الهيجلية التي هي وحدة الوجود الذي ليس وراءها منشود والرؤية الماركسية التي هي من نفس الطبيعة وإن كانت مستغنية عن المصالحة الهيجلية بين الإلهي والطبيعي تعنيان أن التاريخ الإنساني صار من جنس التاريخ الطبيعي على فرض أن هذا التاريخ ثابت النظام وليس متغيرا تغيرا لا ندري حقيقته ما هي .

وإذن فالعقيدتان - عقيدة نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة وعقيدة نظرية العالم الواحد الذي ليس له ما وراءه والجامع بينهما الذي يلغي المنشود ويعتبره إما من وهم الإنسان

بوجود ما هناك وراء ما هنا (هيجل (أو ايديولوجيا (رأي ماركس في رؤية هيجل القائلة الحاجة إلى الإلهي في الطبيعي أو تذويب وحدة الوجود السبينوزية) -كذبتان وليستا نظريتين تطلقان ما توصل إليه هيجل بـ"فلسفته" التي يزعمها علما مطلقا وما توصل إليه ماركس بـ"علمه" الذي يزعمه علما تاما .

وكلاهما يرد الوجود إلى الإدراك بالعقيدة الأولى ويرد المجهول من الوجود إلى الوهم ولا يرى أن الوجود غيبه أكثر من شاهده وأن المشكل

كله في وهم حصر الوجود في ما هو حاضر إلى الإنسان ما يعني في النهاية أن الرجلين يقولان بما يسمى في التصوف نظرية الوحدة المطلقة التي تجعل كل الوجود مردودا إلى ألعاب الوعي الإنساني ولا شيء وراء ذلك . وهو ما يجعل الإنسان أشبه بدودة حبيسة نسيجها الخيالي الذي تعتبره عالما محيطا لظنها أن الوجود شاف وقابل للرد إلى إدراكنا لأن العقل نفاذ لكأنه صار حديدا .

لكن إذا نحن تحررنا من هاتين العقيدتين واعتبرنا ما نعلمه بالقياس إلى ما نجهله لا يكاد يساوي شيئا يذكر وأن القول بالمطابقة في المعرفة والقيمة أو في النظر والعمل والقول بوحدة العالم حصرا إياه في الشاهد منه فإن الأبواب التي كانت موصدة ستفتح أمام اعتبار المعرفة النظرية وتطبيقاتها أداة من أدوات الجماعة الإنسانية في التعامل مع ما لنا به صلة من العالم الطبيعي والتاريخي والمعرفة العملية أداة من أدواتها للتعامل مع التعامل الأول حتى يكون في خدمة الإنسان.

ولا يحق لنا إطلاق النظر وتطبيقاته والعمل وتطبيقاته إلى أكثر مما يجعلهما أداتين في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها اللذين شرطهما قدرة الجماعة على العودة على نفسها لتكون في آن موضوع الحكم وذاته بغاية تنظيم شروط بقائها من حيث علاقتها بالطبيعة سدا لحاجاتها المادية وعلاقتها بالتاريخ سدا لحاجاتها الروحية. وهو ما يعني أن الدولة يصدق عليها ما قاله ابن خلدون الذي سماها بالاصطلاح الأرسطي لنموذج الهيلومورفيا صورة العمران ذات البعدين اللذين تقتضيهما مادته التي هي سد الحاجات

المادية وسد الحاجات الروحية أي شرطي الاستعمار للأرض والاستخلاف فيها وبعدا هذه الصورة التي ينتظم بها العمران البشري والاجتماع الإنساني هما :

1 . الشرعية أو قوة القانون .

2. والشوكة أو قانون القوة.

ومن ثم فبنية هذا الجهاز الأداة الذي يتحول إلى عين صورة الجماعة من حيث هي واعية بذاتها لترعاها وتحميها مخمسة الأبعاد . فقوة القانون أو الشرعية تفعل في قانون القوة أو الشوكة منتجة عاملا آخر غيرهما . وقانون القوة أو الشوكة تفعل في قوة القانون أو الشرعية منتجة عاملا آخر غيرهما وغير الذي سبق انتاجه . فالفعلان مختلفان تماما . ولهما نتيجتان مختلفتان تمام الاختلاف عن المتفاعلين وفي ما بينهما . فتكون العناصر أربعة:

1 . قوة القانون أو الشرعية التي هي صوغ رادع هو شرط قيم تعامل الجماعة في ما بينها ومع غيرها تعاملا ذا قيم خلقية.

2 . قانون القوة أو الشوكة التي هي تفعيل هذا الصوغ الرادع إذا كان بيد الجماعة التي لها العامل الأول : فالشرعية لا تشغل بمفردها .

3. مدى فاعلية الأول في الثاني لأن قوة القانون يمكن أن تكون حبرا على ورق وغالبا ما يكون الأمر كذلك في دول الاستبداد والفساد .

4. مدى فاعلية الثاني في الأول لأن قانون القوة يمكن أن يكون حائلا دون العامل الثالث بدلا من أن يكون في خدمته إذا لم يوجد التوازن في الجماعة من حيث هي مشرعة ومن حيث هي مشرع لها . فيصبح المشرع

هو الأقوى ويصبح القانون لا يطبق إلا على الأضعف . 5.. وتلك هي مقومات كون الدولة تشبه ما يجعل الجماعة "ذاتا" لكأنها مثل الفرد الذي له هذه العوامل التي تمثلها علاقته بذاته وعيا وموضوع وعي في التعامل مع ذاته ومع غيره. فتكون الدولة لها نفس بنية كيان الفرد الإنساني رغم أنها تعتبر الجماعة من شروط بقائه وقيامه إذ يستحيل بقاؤه من دونها بسبب حاجته للرعاية والحماية.

وبنية كيان الفرد من حيث هو ذات عائدة على نفسها لتكون سيدتها وصاحبة الأمر والنهي فيها تتألف من إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود أو رؤية للوجود ولمنزلته فيه . وللدولة ما يماثل هذه القوى . فالإرادة في الدولة تمثلها قواها السياسية. والعلم فيها يمثله قواها المعرفية. والقدرة فيها تمثلها قواها المنتجة اقتصاديا وثقافيا . والحياة فيها تمثلها قواها الإبداعية في تعابير الذوق . وأخيرا فالوجود تمثله قواها الرؤيوية التي تكون في العادة قوة الشكر الشامل لكل ما تقدم مرجعية له دينية وفلسفية.

كما أن لها ما يشبه كيان الفرد الإنساني . فلها ما يشبه البدن هو ما تتحيز فيه ذاتها تعيزا مكانيا ولها وعي بهذا التحيز في صيرورته وعيا زمانيا ولها ما يمكن اعتباره ما يستمد من الأول ليحصل الثاني أعني الزاد المادي الذي يقيم البدن مغذيا لذاته وكأنه "طاقة" مخزونة أو "شحن طاقي" لا يستمد من الأرض للبقاء وما يمكن اعتباره ما يستمده من الثاني ليحصل الأول هو الزاد أو الشحن الروحي الذي يبقي على شروط تحصيل ما يديم الذات في الزمان . وهو وحدة ذلك كله في كيانه الفردي .

وبذلك يكون كيان الدولة مثل كيان الفرد مؤلف من أحياز هي عين قيامها

في الأعيان. فلها حيز مكاني هو جغرافيتها أو حصتها من المعمورة . ولها حيز زماني هو تاريخها أو حصتها من التاريخ الإنساني . ولها أثر الأول في الثاني هو زادها المادي أو ثروتها . ولها أثر الثاني في الأول وهو زادها الروحي أو تراثها . ولها أخيرا مرجعية هي أصل رؤاها وتجعلها واحدة وموحدة لهذه الأبعاد الخمسة التي هي عين كيانها المتعين فعليا في الأحياز الوجودية. ولذلك فهي لا تصبح ذاتا فعلية إلا إذا تعينت في هذه الأحياز بتلك القوى التي أسلفت ذكرها .

والبنية المجردة للدولة هي هذه العلاقة بين الشروع الأربعة لهذا الأصل في شكل "مكنة" أو منظومة بنيوية ذات خانات خالية من التعين في القيمين معينين هم من بتعيينها عندما يصبحون قيمين عليها يجعلون نظامها المؤسسي يفعل وكأن المؤسسات تحول ذات الدولة المعنوية إلى ما يشبه الذات الطبيعية بالمعنى القانوني للكلمتين فتصبح الذوات الطبيعية

القيمة على المؤسسات ممثلة للذات المعنوية للدولة الممثلة للجماعة وتعمل باسم قوة القانون

أو الشرعية وقانون القوة أو الشوكة التي هي قوة الدولة الشرعية.

ولهذه العلة فالجماعة تكون فاعلة بذاتها ومنفعلة بذاتها في آن بمقتضى قوة القانون وقانون القوة أو بمقتضى الشرعية والشوكة المتكاملتين .

. وغالبا ما يكون الفرد أكثر وعيا بالشرعية عندما يكون مظلوما .

. وغالبا ما يكون الفرد أكثر وعيا بالشوكة عندما يكون ظالما .

وغالبا ما تكون الدولة في هذه الحالة أكثر شرعية عندما تستعمل الشوكة

مع الظالم وتستعمل الشرعية مع المظلوم. وهي بذلك تكون حكما في التظالم وتلك هي منزلتها الخلقية مثل وجود الفرد فوق نفسه عائدا عليها عودة قيمية تشبه ما لدى الفرد من تردد بين النفس اللوامة والنفس الأمارة . ويصعب أن تتحقق فيها النفس المطمئنة حصيلة لفعل الأولى في الثانية والثانية في الأولى إذا لم تكن الجماعة حاكمة لنفسها فتكون هي الفاعلة والمنفعلة بهما أي بالقانون والشوكة. فإذا تم ذلك تبين أن الدولة لها وجهان:

وجه الآلة المؤلفة من بنية مجردة لمنظومة خانات خالية من التعين في جماعة بعينها وفي نظام بعينه والخانات تناسب ما تلؤه الذوات الطبيعية الإنسانية الممثلة لقوة الإرادة السياسية ولقوة العلم ولقوة القدرة ولقوة الحياة ولقوة الوجود أو الرؤية.

وجه القيمين الذين يملؤون خانات تلك المنظومة فتتعين في جماعة معينة بصورة تجعل دولتها ذات إرادة ممثلة بالقوى السياسية وذات علم ممثلة بالقوى العلمية وذات قدرة ممثلة بالمنتجين لشروط البقاء المادي والروحي وذات حياة ممثلة بالمبدعين للذوق وذات رؤية وجودية ممثلة للمرجعية بأسلوب ديني وفلسفي شاملين . وبذلك تكون هذه النظرية التي وضعتها خصيصا لتحديد بنية كل دولة مهما كانت بدائية وفي أي جماعة مؤلفة من:

1. مرجعية قيمية عليا تستمد منها رؤيتها لكل مقوماتها وهي الأصل المتطور دائما مع وحدة تراكمية تجعل التغير والتعدد لا يتنافى مع الوحدة المرجعية .

2 قوى ممثلة مقومات كيانها الذي هو عين قواها السياسية والمعرفية والقدرية والذوقية والرؤيوية التي وصفنا وهي التي تساهم في عودة الجماعة على ذاتها لتكون مشرعة لذاتها وحكما في ما يجري بينها إذا كانت صالحة ولم ينخرها الاستبداد والفساد .

3. ولا يمكن لهذه القوى أن تتعامل من دون فهم لمرجعية مشتركة قابلة لتأويلات متعددة يترتب عليها خلافات حول التعامل في ما بينها بمقتضاها . فيكون أول عمل للجماعة في النقلة إلى هذه العودة على الذات صوغ تأويل مرن يمكن من الاجماع على ما يشبه العقد الذي يكون عرفيا أو مكتوبا . وهو يحدد شكلا من التعاقد المجمع عليه يمكن تسميته بالدستور الضابط للتعامل بين الأفراد واجبات وحقوق بينهم وبين الدولة وسلطها . وقد أشار ابن خلدون إلى أشكاله الخمسة الممكنة 2) عقليان و2 دينيان والخامس جامع بين الاربعة وهو حسب رأيه السائد في كل تاريخ البشرية).

4. المؤسسة "الحاكمة والمعارضة المتلازمتين" التي لها القوامة بالنيابة على الجماعة في تفعيل ذلك العقد ومراقبة التفعيل للقوامة على وظائف الدولة بصورة تجدد شروط التداول السلمي للخروج من التداول العنيف على وجهي الحكم بالفعل) الحكم (وبالقوة (المعارضة) مع الانتقال من ذاك إلى هذه والعكس بالعكس .

5. والوظائف التي تكون الدولة قيمة عليها تتألف من جنسين لكل منهما خمسة أنواع؛

. جنس الرعاية التي تكون الأجيال (التربية النظامية وتقسيم العمل في

المجتمع) ونموها) الاقتصاد لسد الحاجات المادية والثقافة لسد الحاجات الروحية) وأصلها جميعا البحث والاعلام العلميين .

. جنس الحماية التي تحمي الجماعة داخليا) القضاء والأمن (وخارجيا) الدبلوماسية والدفاع) وأصلها جميعا هو الاستعلام والإعلام السياسيين .

الفصل السادس

وعدت بتخصيص الخاتمة للكلام على الدولة الإسلامية. لكني اكتشفت أن ذلك مستحيل من دون فصول أخرى تمهد لهذا الكلام . لذلك فلنأجل الأمر حتى نستوفي التمهيد . فليس من اليسير الكلام على الدولة كما يحددها الإسلام إذ إن الكثير من المتعالمين استسهلوا الأمر فجعلوه مترددا بين طرفين كلاهما له دلالة استراتيجية وثيقة الصلة بالتاريخ الحديث للأمة.

وهذه العلاقة الوثيقة بالتاريخ هي عين العلاقة بالاستعمار والفكر الاستراتيجي الذي يهدف لمنع الاستئناف الذي شرعت فيه الأمة خلال مقاومته التي كذبت كل توقعات هيجل القائلة إن الإسلام قد خرج من التاريخ وعاد إلى جغرافية التخلف) الفصل الثاني من الباب الرابع من فلسفة التاريخ) . وكلامي على دولة الإسلام ليس هدفه التاريخ الذي مضى بل التاريخ الآتي . ومن ثم فالكلام على الدولة الإسلامية الذي يعنيني هو المتعلق بهذا الوجه من المسألة. وهو على نوعين:

أحدهما يمثله عبد الرازق الذي ينفي وجودها في الماضي أو على الأقل وجود نظريتها وللأمر علاقة بما أدى إلى سقوط الخلافة أعني ما آل إلى سايكس بيكو الأولى .

والثاني يمثله حلاق الذي ينفي إمكان استئنافها في المستقبل مع مدح لأخلاقها وذم للدولة الحديثة. وفي الخطاب سم بدسم مدحا يدغدغ كبرياء الحمقى وذما يؤسس لسايكس بيكو الثانية.

وقد يناقش الكثير الوصل بين الموقفين وسايكس بيكو الأولى وخاصة الثانية التي هي من مشروعات المستقبل لأصحاب الأولى . لكن إذا علمنا أن الحائل دون الأولى الخلافة التي كان سقوطها شرطها فإن الحائل دون الثانية هو عودة شكل حديث من وحدة المسلمين للدولة ذات المرجعية الإسلامية -من جنس الكلام على مرجعية مسيحية يهودية لوحدة أوروبا التي هي استئناف لماض تم تحديثه -فهمنا العلاقة.

ولا أعجب من التشكيك في هذه العلاقة . فالمفكرون العرب غالبهم لا يتجاوز من يتصور نفسه لاعبا كبيرا للشطرنج وهو لا يكاد يتوقع نقلة واحدة بعد التي يقوم بها هو أو خصمه على الرقعة. آفة الفكر عند العرب هو العلاقة المباشرة التي تلغي تعدد الوسائط بين المقدم والتالي .

ولذلك فأدعياء الفكر تراهم يخلطون بين التفكير الفلسفي وفيض الخاطر بحسب توارد الأفكار ظنا أن نيتشه كاتب خواطر بمعنى ما يسمونه ما بعد الحداثة وليس له وراء ما يبدو كذلك نسقا لعله أكثر صرامة من الأنساق الفلسفية التقليدية أو أن ابن سينا لما يكتب بهذا الأسلوب تغلى عن موسوعته .

قد يعد هذا التمهيد عديم العلاقة بما أنوي الكلام عليه في مسألة الدولة الإسلامية. وقد يظن أن كل ما تقدم في المحاولة هو بدوره تمهيدا من هذا الجنس . فمن العسير أن يفهم ذوو الفكر المباشر المعتمد على توارد

الأفكار الاتفاقي علاقة الكلام على دولة الإسلام بالدولة الحاضنة وعلاقتها بالدولة العادلة وخاصة بالتشكيك في وجود الدولة ونظريتها في الماضي وبيان استحالة استئنافها في

لكني مع ذلك سأزيد من الوسائط حتى يصبح من يظنني أبحث عن أذني خلف رأسي اتهاما للنظر ببعد الغور والباحث عن البعائد التي تعالج القرائب بدلا من اتهام نفسه لأنه يتصور التالي الأخير يأتي مباشرة بعد المقدم الأول ولا يخطر على باله ما بينهما من وسائط هي عين أعماق التشاجن بين مسائل الفلسفة العملية وعلم التاريخيات ومسائل الفلسفة النظرية وعلم الطبيعيات. وطبعا لا يمكن لمن يتصور الأمر كذلك أن يتابع ما سأحاول الآن عرضه . وسأبدأ بأمثولتين لعرض نظريتين: 1. المعاني الكلية الرمزية مقدرات ذهنية للفلسفة العلمية . 2. البنية العميقة الأبيسيوقراطية للثيوقراطية والديموقراطية.

الأمثولة الأولى: فلسفي والأمثولة الأولى فلسفية خالصة وهي تتعلق بنظرية المعاني الكلية وعلاقتها بالأشياء بين الموقفين المتقابلين حول دورها :

موضوعاتها فتكون مستوى من مستويات العبارة عن إدراكنا للأشياء غير مقومة لها كما وهذا الموقف لم يعمر طويلا لأنه مات مع صاحبه حتى وإن بقي منه أثر عند ابن خلدون في رفضه رد الوجود إلى الإدراك قطعا مع الرؤية البارمينيدية التي انبنت عليها الفلسفة القديمة والوسيطة وعاد إليها هيجل وماركس أعني الرؤية التي تعتبر العقل والوجود متطابقين . وقد حاولت شرح هذا الموقف التيمي الناقض لهذه الرؤية البارمينيدية ما استطعت إلى ذلك سبيلا .

2. هل المعاني الكلية مقومة للأشياء التي نتكلم عليها فتكون محددات جوهرية للأشياء وليست رموزا للتعبير عنها ويكون العلم مطابقا لحقيقتها كما هي في ذاتها لأنها تتجلى بشفافية مطلقة لعقولنا كما يقول أرسطو خاصة لأن أفلاطون يعتبرها نماذج لها مفارقة ومقومة لها وجوديا دون أن تكون حالة فيها .

وكلاهما لم يخرج عن الرؤية البارمينيدية التي توحد بين العقل والوجود سواء كانت المعاني الكلية مفارقة كما عند أفلاطون أو محايثة كما عند أرسطو . وطبعا فهذا التوحيد له ضمير مفاده أن العقل الإنساني أو اللوغوس (الفكر من حيث هو نطق (هو عينه العقل الإلهي أو النوس (الحدس المحيط) أو ما يماثله توحيدا بين النوس الذي يمكن أن يعتبر "عقلا" إلهيا واللوغوس الذي هو عقل إنساني يرد المحيط بالوجود لأنه عين الإيجاد إلى اللامحيط به لأنه متلق لما يناسبه منه .

وما كنت من القائلين بما يقوله ابن تيمية في مسألة المعاني الكلية فإني اضطررت للبحث عما يناظر ما تكلم عليه في علوم الطبيعة من معان كلية رياضية لتكون فاعلة في مجال علوم الإنسان فتتمكن من "قول" الفلسفة العملية في علوم الشرائع تمكن المعاني الكلية الرياضية من "قول" الفلسفة النظرية في علوم الطبائع.

والمعلوم أن المعاني الكلية التي جعلت علوم الطبائع تصبح ممكنة هي المعاني الرياضية حصرا وهي التي يسميها ابن تيمية المقدرات الذهنية. وهي الوحيدة التي يعتبرها مؤسسة لعلم كلي وأولي

بحاجة إلى التجربة التي هي دائما استقرائية مهما قربت من التنظير الرياضي

. وقد افترضت أن علوم الشرائع مترددة بين:

1. الرد إلى الطبائع فتكون مثل علوم الطبائع وهذا خطأ قاتل وقعت فيه الفلسفة الوضعية فأدت إلى الخرافة الماركسية التي تتصور موقف أيديولوجيا (يسار الهيجلية) من موقف إيديولوجي) يمين الهيجلية) سمي فلسفة) زعموها علما وعلما نهائيا زعم هيجل فلسفته علما مطلقا (سماها المادية الجدلية

2. أو البحث عن معان كلية من طبيعة مختلفة لكنها تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها الرياضيات في الطبيعيات وتكون مثلها مقدرات ذهنية تجعل علوم الشرائع تصبح ممكنة. ومثلما أن المعاني الكلية النظرية في الطبيعيات ليست مستمدة من التجربة الطبيعية وليست استقرائية فينبغي كذلك أن تكون المعاني الكلية في الإنسانيات ليست مستمدة من التجربة التاريخية وليست استقرائية كذلك .

وطبيعي إذن أن يكون "نوع" هذه المعاني الكلية الثانية الضرورية للعلوم العملية أو لفلسفة العمل والشرائع مثل المعاني الكلية الأولى الضرورية للعلوم النظرية أو لفلسفة النظر والطبائع من حيث الوظيفة فحسب وليس من حيث الطبيعة. وهي مثلها ظاهرات لا تقبل الرد إلى المستوى النفسي من الإدراك الإنساني أو إلى المستوى الحسي منه .

فهي بنوعيها ليست ظاهرات نفسية في الأذهان ولا ظاهرات طبيعية في الأعيان بل هي من ألغاز القدرة الترمزية عند الإنسان التي يعسر تحديد طبيعة وجودها الذي ما زلت اعتبره

"واقعة موجودة" ليس لي تفسير مقنع لوجودها . وما زلت أبحث عن علاج

للمسألة في علاقة بنظرية الفطرة التي يعتمدها التذكير القرآني: فهل للتذكير بما في الفطرة الوارد نظرية تنفي عن الوحي أن يكون علما بالغيب منزلا بل تذكيرا بالمرسوم في كيان الإنسان والمنسي الذي لا يحتاج إلا إلى ما يشبه التوليد السقراطي . فاستغناء الإسلام عن المعجزات التي تخرق العادات

والاكتفاء بالنظام في أدلة الرسالة على ما تذكر به قد يكون من المؤيدات لهذا الفهم الذي به قرأت القرآن الكريم .

الأمثولة الثانية: تاريخية

أما الأمثولة الثانية فهي تاريخية . وهي أقرب إلى الفهم من الأمثولة الفلسفية رغم أني أفسرها بأمثولة دينية وردت في القرآن الكريم لعلها أكثر تعقيدا من الفلسفية . فهي تفترضها وتزيد عليها ما يتجاوز المقابلة بين الفلسفي والديني ويوحد بينهما في الأعماق فيتحرر منها لأنها هي جوهر الكاريكاتور الفكري عند جل النخب العربية سواء كانت تأصيلية أو تعديثية. وهي ذات وجهين كذلك :

1. وجه كاريكاتوري يمثله عبيد الصفوية ومن ورائها روسيا وعبيد الصهيونية ومن ورائها أمريكا أعني مليشيات إسرائيل ومليشيات إيران من النخب العربية سواء كانت بالقلم أو بالسيف . وهم بالأساس الشيوعيون وبقاياهم والقوميون وبقاياهم ومعهم أخيرا من يزعمون الليبرالية في تحديث قبائل الخليج .

وهذا الوجه لا أريد أن أرد على أصحابه من عرفوا بمهاجمتي ليس لعجز عن الرد عليهم بل لأني لم أجد ردا يمكن أن يبلغ درجة من الاحتقار أعبر به في الرد عليهم يضاهي ما أراه من احتقار الاسرائيلي والإيراني لهم ؛

تخيل مثلا ماذا يمكن أن يعاملهم به إسرائيلي أو إيراني يركب عليهم لغزو أوطانهم بتوجيه حقدهم على الثاني -الإسرائيلي على الإيراني والإيراني على الاسرائيلي حتى يلهيهم عما يفعل بهم أرضا وعرضا -فهل أجد ما يضاهيه من الاحتقار للرد عليهم؟

2. ووجه حقيقي تمثله دولة أمريكا ودولة روسيا اللتان تمثلان بذاتهما وبذيليهما في الإقليم - إسرائيل وإيران -النظير السلبي لما أسميه دولة الإسلام الكونية لأنهما ومثلهما ذيلاهما يريدان أن يحققا دولة كونية مثل الإسلام دون قيمها التي حددتها النساء 1 والحجرات 13 أي بالنقيض التام لقيمتي الأخوة الإنسانية والمساواة بين البشر.

دينها دين العجل وهي أمثولة الأبيسيوقراطيا أو الدولة التي تحكم بدين العجل أي البنية العميقة لدولة اللاهوت أو الثيوقراطيا ودولة الناسوت أو الديموقراطيا . والجمع بين هذين الخاصيتين الثيوقراطيا والديموقراطيا في هذه الدول الأربعة بيئة لكل ذي بصيرة:

فأمريكا دولة علمانية وديموقراطية في الظاهر لكنها في العمق دولة ثيوقراطية ومافيوزية في الباطن . والأمر أكثر وضوحا في إسرائيل .

وروسيا دولة علمانية وديموقراطية في الظاهر لكنها في العمق دولة ثيوقراطية ومافيوزية في الباطن . والأمر أكثر وضوحا في إيران.

ولهذه العلة فهذه الدول الأربعة التي لها طموح كوني للسيطرة على ما حولها تشبه الدولة الإسلامية في الكونية لكنها تعتمد على نقيض قيمها أعني أنها لا تقول بما تقول به النساء 1 (الأخوة البشرية) ولا بما تقول به الحجرات 13 (التعارف والمساواة بين البشر دون تمييز عنصري أو طبقي أو جنسي)

. فأربعتها مبنية على العنصرية والشعب المختار أو الاسرة المختارة. والأمثولة القرآنية تجمع هذه العناصر الأربعة: الكاريكاتوران العربيان وأمريكا وذيلها الصهيوني وروسيا وذيلها الصفوي . وهذه الأمثولة هي أمثولة دين العجل ببعديه الرامزين لوظيفته في البنية العميقة: النظام الثيوقراطي وفي النظام الديموقراطي والوظيفة التي سميتها النظام الأبيسيوقراطي والذي يؤدي فيه معدن العجل) الأموال الربوية) وخوار العجل) الأقوال التذهيلية) دور أدوات الاستبداد والساد الجنيس للحرب اللطيفة الذي يستبعد الإنسان بإرادته حتى تصبح العبودية هي جوهر الحرية:

ودين العجل يعني دين بعديه أي معدنه) الذهب المسروق بخيانة أمانة) وخواره) الكلام المغشوش الذي يتكلم باسم الرب كلام الشيطان (. وهذان الوجهان هما سر الأنظمة الأربعة التي أشرت إليها أي أمريكا وذيلها وروسيا وذيلها . وقد وضعت لذلك نظرية الرمزين:

* رمز الفعل أو العملة التي تنتقل من دورها الطبيعي الذي هو أداة تبادل بين المتعاونين في تقسيم العمل إلى أداة سلطان عليهم بيد من يملكها يجعلهم عبيدا بواسطة الربا .

* فعل الرمز أو الكلمة التي تنتقل من دورها الطبيعي الذي هو أداة تواصل بين المتعايشين في نفس الجماعة إلى أداة سلطان عليهم بيد من يستعملها للسيطرة على الضمائر بالغوار. وهذه هي البنية العميقة لالثيوقراطيا التي هي النظام الإيراني صراحة لكنها نظام بقية القائمة العمل وللديموقراطيا التي هي النظام الإسرائيلي صراحة لكنها نظام بقية القائمة في الظاهر. ويغلب على أمريكا الجمع بالصريح بينهما ويغلب على روسيا الجمع الباطن بينهما .

وهذه كلها مميزات نظام الدولة المافيوزية العالمية الذي هو نقيض نظام الدولة الإسلامية العالمية ليس في واقعها - مسألة تاريخية -بل في رؤيتها التي تؤسسها والتي ظلت غائبة بسبب تعريف علوم الملة الغائية الخمسة

وقصوره علومها الأداتية كما بينا في غير موضع ٠

الفصل السابع

0 | ل الفصل السابع 9

لا يمكن أن أحدد رؤية الإسلام لمفهوم الدولة قبل أن أعرف مفهوم "القوة السياسية" التي تتداول على "قوامة" جهاز الدولة باعتباره الآلة التي وصفتها في الفصول السابقة والتي لا تصبح آلة دولة قادرة على الفعل السياسي بوصفه عودة الجماعة على نفسها لتكون قيمة على نظام تحقق وظائفها إلا باجتماع البنية المجردة التي هي الجهاز وما يجعلها متعينة في الوجود الفعلي لتكون قادرة على القيام بدورها الذي هو القوامة.

وهذه القوامة هي دور من يملأ خانات الجهاز ممن تختارهم الجماعة لهذه المهمة حتى تصبح البنية المجردة كائنا شبه حي يفعل لكأنه هو "الهارد وار" ومن يملؤها ممن يؤدي دور القوامة هو "السوفت وار" في الكيان التام للدولة. فهي كما أسلفت في الفصول السابقة كائن مضاعف في كل الجماعات البشرية بوصفها -بلة ابن خلدون وبالمصطلح الهيلومورفي الأرسطي - صورة العمران) الحكم والتربية) لمادته التي هي إنتاج الجماعة لما يسد حاجاتها المادية) الاقتصاد) وحاجاتها الروحية) الثقافة) شرطي رعاية الجماعة لذاتها وحمايتها الداخل (حماية المواطنين بعضهم من

البعض من القيمين على السلطة) والخارج (حماية الجماعة كرامتها وسيادتها وما تملكه من العدوان الخارجي):

1. فهي أولا جهاز مجرد يتألف من بنية مجردة قابلة لأن تكون نظاما من المؤسسات التي تحقق وظيفتي رعاية الجماعة لنفسها وحمايتها بآليتي الحكم والتربية اللتين تشرفان على الإنسان ومعينه وعلى نظامي الحماية والرعاية في الجماعة المنتجة لما يسد حاجاتها المادية) الاقتصاد) والروحية) الثقافة) . ويمكن للتمثيل دون رؤية إحيائية لجهاز الدولة أن نقارنه بجسم الإنسان من حيث هو موضوع علم التشريح إذا نظرنا إليه من دون ما يضيفه إليه كونه موضوع علم وظائف الأعضاء وأن نعتبر ما يضيفه القيمون إليه من جنس ما يضيفه علم وظائف الأعضاء لموضوع علم التشريح:

وهذا الجهاز لا يمكن تصور جماعة من دونه أيا كان مستواها الحضاري وحجمها لأنه هو

امو مويرم

موضوع تشريح هو كيانها من حيث هي جماعة تتضمن جهاز الدولة الذي وصفت حتى لو

لم يتعين في مؤسسات شكلية كما نراها في الدول التي تطورت فصار هذا الجهاز فيها ذا وجود ملموس في الأعيان هو نظام المؤسسات السياسية وذو قيمين عليها ولو بشكل بدائي من جنس مجلس شيوخ القبيلة وحكمائها لحل الخلافات بين أفرادها وجماعاتها .

وإذن فهو ليس جهازا متعينا بالضرورة بالشكل الحديث بل هو أشبه بنظام متعدد مستويات الوعي بنفسه يدبر قيام الجماعة ويحقق شروط الرعاية والحماية بتكوين الأجيال ونقلهم وذلك بوظائف لا يمكن تصور قيامها من حيث هي جماعة ممكنا من دونها مثلما أن وعي الفرد يصور حياته بمستويات مختلفة من الإدراك لتدبير وجوده لا يمكن تصوره من دونه حتى وإن لم يكن له علم به كما يحصل عندما يصبح الإنسان موضوع علم الإنسان بذاته .

2. وهي ثانيا نظام قوامة يملأ تلك الخانات بأفراد أو مجموعة من الأفراد وظيفتها جعل تلك المؤسسات تنتقل من كونها ذاتا معنوية بالمعنى القانوني للكلمة إلى كونها أشبه بالذات الطبيعية بنفس المعنى . لكنها في منزلة النائب عن الجماعة لقوامة هذه الوظيفة التي هي فرض كفاية بمقتضى توزيع العمل في الجماعة. إنه أمر تابع لتوزيع العمل في الجماعة العمل السياسي الذي له مستويان:

• مستوى يشمل الجميع وهو فرض عين لأن الإنسان من حيث هو إنسان مساهم في السياسة حتى لو ظن أنه بعيد عنها إذ مجرد تقييمه للأمر ولو قلبه سياسة) وهو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا تجد أحدا بريئا من المشاركة فيه إما بقلبه أو بلسانه أو بيده وهو نوع من المراقبة الدائمة

• للمستوى الثاني الذي هو فرض كفاية ويخص من كلفوا أو استحوذوا دون تكليف لتمثيل إرادة الجماعة. وتلك هي القوى السياسية التي تباشر الحكم والمعارضة وهما بعدا تعينه بالفعل حكما وبالقوة استعداد له . وهذا

أيضا لا تخلو منه جماعة. والفرق الوحيد بين الأنظمة فيه هو إما أن يكون ذلك سلميا كما في الأنظمة الديموقراطية أو عنيفا كما في الانظمة التي ما يزال انتقال السلطة فيها خاضعا لقانون المغالبة.

وهذه الظاهرة داخلية وخارجية بمعنى أنه ذاتي للدول وللعلاقات بين الدول . فالقانون الدولي أيضا يمكن اعتباره في شكله الحالي قد تجاوز بنحو ما التغازي المتبادل بين الدول وربما التداول على السلطة العالمية بحسب الحجم والفاعلية دون حاجة لتهديم اللاحق للسابق . وكلتا الظاهرتين الداخلية والخارجية في السياسة تكذيب بين لرؤية المنطق الجدلي الذي يعتبر الصراع بين البشر أمرا حتميا .

والقوى السياسية هي إذن الجماعة نفسها التي تعود على نفسها لتكون القوى التي تحقق هذه القوامة بالفعل) الأغلبية الحاكمة) وبالقوة وهي التي تستعد لتحقيقها وتراقب التي تحققها بالفعل) الأقلية المعارضة) فتختار المستوى السياسي من عودة الجماعة على نفسها لرعاية النظام الذي يحقق شروط بقائها وتجددها مع الاتفاق على تحييد البعد الفني والخدماتي منها باعتبارها "أدوات" عمل الدولة التي ترعى نظامي سد الحاجات الاقتصادي والثقافي من أجل الرعاية والحماية؟

بعد هذا التعريف نستطيع أن نترجم هذه المعاني باستعمال المصطلحات الحديثة التي تعرف بها القوى السياسية وتسمى باصطلاحات تواضعية ليست مقومة للمضمون بل هي تشير إليه إشارة الرمز إلى المرموز. وطبعا فهذه الترجمة قد توقعنا في مقارنات سطحية بسبب إهمال المعنى والاقتصار على أوجه شبه سطحية بين القديم والحديث أو أوجه اختلاف سطحية بينهما

فلا نستطيع تحقيق الهدف من المحاولة.

ذلك أننا لو اكتفينا بالفهم السريع لهذه القوى كما حددتها علوم الملة التي اعتبرتها قد حرفت القرآن لانتهينا إلى أن القوى السياسية لا تتجاوز قوتين باستعمال المصطلح القرآني المفهوم سطحيا بسبب تحريف علوم الملة هما "حزب الله" و"حزب الشيطان" . وهذه القسمة الزوجية استعملت لتصنيف عقائد البشر في معركة الخير والشر ولتصنيف معركة العمل بهما في الشرائع فيكون كل من يحكم واصفا نفسه بكونه حزب الله ومعارضه بكونه حزب الشيطان والعكس بالعكس .

والمقابلة تستعمل للدلالة على ما في الأذهان من معان وما في الأعيان من سلوكات. ولو طبقنا هذا التصور البسيط لاستحال أن نخرج عن الفهم الفلسفي القديم والنكوص الهيجلي والماركسي لنقول بالمطابقة المعرفية) نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين معقول الإنسان والموجود في ذاته (والقيمية) نظرية القيمة القائلة بالمطابقة بين مرغوب الإنسان والمنشود في ذاته (وبوحدة العالم المردود للشاهد منه نفيا للغيب ومن ثم فشرط ذلك كله هو تأله لا واع للإنسان وقد سمى ابن خلدون ذلك بخلق حب التأله عند المستبدين في النظر والعقد وفي العمل والشرع . وبه يفسر التعصب الفكري والاستبداد السياسي .

وإذا قبلنا هذه القسمة الثنائية بين الحزبين انتهينا إلى أن التاريخ لا يمكن ألا يكون صراعا دائما بين هذين الحزبين -وهو ما يقصده الإسلاميون الحداثيون بالتدافع -بمعنى أن البعض سيتصور نفسه حزب الله ويصف البعض الآخر بأنه حزب الشيطان. فيكون كل منهما يدعي أنه حزب الله

ممثلا للخير في رؤيته ويدعي أن خصمه حزب الشيطان ممثلا للشر. وحينئذ يصبح كل مضمون القرآن قابلا للتحريف كما آل إليه فهمه في علوم الملة الغائية الخمسة التالية:

1. فأصلها هو علم التفسير وأصوله

2. وشرعاها النظريان هما علم الكلام وعلم الإلهيات وأصولهما .

3. وشرعاها العمليان هما علم الفقه وعلم التصوف وأصولهما .

ذلك أن رأي كلا الصفين في نفسه وفي خصيمه اعتبر مطابقا لحقيقته فلم يعد فرق بين الإنسان "يحكم بالظاهر" والله "يتولى السرائر" أعني وقع إلقاء سر الأسرار في مفهوم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب الذي ينبني عليه ما في القرآن من تعيير الإنسان بما يبذله من اجتهاد نظري وجهاد عملي ليسمو بذاته نحو الكمال وليس بتمثيل الخير المطلق أو الشر المطلق بوصفهما حدين أقصيين يمثلان المقابلة بين الوجود والعدم.

فالمقابلة بين الله والشيطان في القرآن لا يمكن أن يقاس عليها الإنسان فيعتبر كل إنسان نفسه مثل الله وخصمه مثل الشيطان . ذلك أن الشيطان في هذه المقابلة ليس شيئا ذا قيام

فعلي بل هو "أبو ليس" أو رمز العدم أمام الوجود المطلق . والإنسان لا يمكن أن يكون لا الوجود المطلق ولا العدم . بل هو اشرئباب دائم للوجود يهدده العدم ويخالطه .

فإذا تأله زال الميزان الذي يعتمده العالم بالسرائر لتحديد دور الإنسان في تحقيق كيانه المكلف أي في تحديد اجتهاده (معرفة) وجهاده (عملا (

من أجل أن يتخلص من هذه المقابلة التي يتردى إليها لو أنه توهم أن عالم الشهادة وحده أو عالم الغيب وحده كافيان لمعرفة جهده المعرفي) الاجتهاد أو التواصي بالحق (وجهده القيمي) الجهاد أو التواصي بالصبر). وبعبارة وجيزة فمن دون التمايز بين عالمين:

1. عالم الشهادة

2. وعالم الغيب

لأصبحت المقابلة بين حزب الله وحزب الشيطان مطابقة بين من يمثلون إرادة الله ومن يمثلون إرادة الشيطان ويصبح الله نفسه الذي هو الوجود المطلق (على الاقل من حيث هو مفهوم عند الإنسان بالنسبة إلى الملحد (في حرب مع العدم . ويصبح ما يزعمه ماركس وقبله هيجل هو الرؤية الوحيدة للوجود بمعنى أن عالم الشهادة وعلم الإنسان وعمله هما الشيء الوحيد الموجود ولا فرق بين التاريخ الطبيعي للحيوان والتاريخ الروحي للإنسان .

لكن وجود العالمين الملازمين للوعي الإنساني حتى لو ألحد صاحبه يتضمن المقابلة بين ما نعلم وما لا نعلم وبين ما ننشد وما لا ننشد فيجعل عالم المعرفة وعالم القيمة كلاهما لامتناهيان بالقياس إليهما في ما ندركه منهما ما يجعل المقابلة مضاعفة: فهي في العالمين اللذين ندركهما غيرها في العالمين اللذين ندرك أننا لا ندركهما . وإذن فالمشكل كله يعود إلى الغفلة عن الفرق بين العوالم وخاصة بين عالم الشهادة وعالم الغيب .

فعندما نعامل عالم الشهادة وكأنه عالم الغيب نؤله الإنسان فتنقسم البشرية إلى المقابلة بين حزب الله وحزب الشيطان وإلى رؤية الحرب الدائمة التي

تتناد مع رؤية القرآن التي تعتبر البشر إخوة) النساء (1 ومتساوون ومطالبون بالتعارف وليس بالتناكر) الحجرات

لكن إذا فصلنا بين العالمين أمكن أن نفهم أن الخير المطلق والشر المطلق لا يوجدان إلا بالنسبة إلى صاحب الإحاطة أي الله الذي هو الخير المطلق . أما العدم المطلق فهو إبليس التي هي نحت لكلمتين هما "أوب" و"ليس" "أبو ليس" كما بين ذلك الكندي أول فيلسوف عربي عندما استعمل الأيس والليس في كلامه على الوجود والعدم. "أبو ليس" هو العدم والشر المطلقين ولا وجود لهما بل هما عين العدم في كيان الإنسان ووعيه بما ينقصه أي كونه لا يدرك من الوجود إلا الشاهد منه ويدرك أنه لا ينحصر فيه بل وراءه غيب لا يدركه.

فيصبح عالم الشهادة المنفصل عن عالم الغيب هو عالم الشر الحاصل للإنسان وعالم الشهادة المشدود إليه هو الخير الحاصل للإنسان. وذلك هو مضمون القرآن الكريم والقسمة بين الحزبين علتها توهم البعض ممثلين للخير لكأنهم ناطقون باسم الله فيعتبرون خصيمهم ناطقا باسم الشيطان. ولما كان كل صف يعتبر نفسه حزب الله والصف المقابل حزب الشيطان فإن الوجود الإنساني نفسه يتحول إلى حرب التعادم بين البشر لأن كل واحد منهم يتأله فيتصور نفسه الوجود المطلق وكل من سواه عدما .

لكن إذا جمعنا بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب أمكن أن نستخرج البنية التالية التي هي بنية القرآن في كلامه على الحزبين ليس وصفا للموجود في عالم الشهادة بل لا يمثل العلاقة بين الوجود والعدم في المطلق إذا كان الحاكم محيطا فيكون هو الوجود كله وما عداه عدما

ويكون ممثلا للخير كله وما عداه هو الشر. وبهذا المعنى يمكن أن نعود إلى علوم الملة فنتحررها مما ترتب على تبنيها النظرية الفلسفية القائلة بالمطابقتين بين عقل الإنسان والوجود في ذاته وبين إرادة الإنسان والمنشود في ذاته . فيكون الأمر علاقة بين الله والإنسان والعلاقة بين دولتين دولة الله التي لا توجد إلا في عالم الغيب ودولة الإنسان التي تقتصر على عالم الشهادة وهما عالمان مختلفان اختلاف الله عن الإنسان اختلافا مطلقا على النحو التالي:

1. العلاقة بين الله والإنسان، عينة من الكلام على الفاعليتين بآلية الاستعارة والكناية . والأول الله نموذج مثالي للثاني الإنسان .

2. العلاقة بين دولة السماء في عالم الغيب (وهي دولة الله (ودولة الأرض في عالم الشهادة) دولة الإنسان :(المشترك هو القيم وليس الحقائق التي تعمل بها . والأولى دولة الله في عالم الغيب نموذج مثالي للثانية دولة الإنسان في عالم الشهادة.

3. أثر ا ل :2 نموذج حكم الإنسان الرسولي ومعياره لست عليهم بمسيطر بمعنى أنك لا تفرض عليهم إرادتك باسم الله لأن حكم الله متعين بل كيانهم نفسه ووظيفتك التذكير ولا شيء غير التذكير: الغاشية 21-22 .

4+. أثر د ل :1 نموذج تربية الإنسان الرسولي ومعياره إنما أنت مذكر أي إنك لا تقدم لهم شيئا لا يعلمونه لأنه مرسوم في كيانهم ولا ينبغي لك أن تتجاوز مهمة التذكير إذ المشكل هو نسيان ما في ما فطروا عليه : الغاشية 21-22.

5. وتلك هي حبكة القرآن وهي حبكة سياسية بهذين المعنيين من السياسة مطلقة التحرر بصورة جعلت ابن خلدون يعتبر عدم المحافظة على هذا

التحرر علة لفساد معاني الإنسانية فاعتبر الحكم والتربية العنيفين علة انحطاط الإنسان أسفل سافلين. ومن ثم فالغاشية 21-22 هما الأساس الذي يحدد العلاقة بين الديني والسياسي في القرآن بين المرجعية الإسلامية وبعدي السياسة أي حكم الإنسان وتربيته . لكن هذه الحبكة القرآنية جاءت بأسلوبين:

.« أسلوب نقدي لما حصل في الماضي من عدم العمل بها والتحذير من تكراره في الرسالة الخاتمة وهو معنى تحريف المثالين الأعليين كما يتبين في الأمثولتين أي في الحكم بإعادة الوصاية و التربية بإعادة الوساطة.

. أسلوب بنائي لما ينبغي أن يحصل إذا وقع تجنب ما حدث في الماضي والعمل بها جاء في الرسالة الخاتمة لتحقيق مهمتي الإنسان: تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

وبهذه المحاولة أبين أن كل ما يجري في فكر الحركات الإسلامية مطلق التخلف عما حدده القرآن في طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي بحيث إن كل محاولة لتأسيس حكم ثيوقراطي أو أنثروبوقراطي أو جامع بينهما ليس هو في الحقيقة إلا حكما أبيسيوقراطيا

بمعنى أنه حكم بدين العجل يتخفى إما بالله المؤنس في الثيوقراطيا أو بالإنسان المؤله في

الديموقراطيا ليخفي الحكم باسم معدن العجل وباسم خواره. لكن من يقرأ الغاشية -21 22 يعلم أن الإنسان من حيث هو إنسان وبمقتضى بنيته المؤلفة من:

بدن هو ما نشهده من كياننا الواعي بروحه التي هي من أمر ربي الذي هو مثالنا الأعلى من حيث الاشرئباب إلى الوجود المطلق المبرأ من العدم.

ووعي به هو ما نجهله من غيب بدننا هو ما لا نشهده بل ما نشهد به ما نشهده وما نشهد فيه ما يغيب عنا .

يجعلنا نتضمن في أنفسنا طبيعة الإنجاز السياسي في عالم الشهادة بوصفه عالم الحرية والتكليف المشدود إلى عالم الغيب سعيا إلى العمل بما حددته الآية 38 من الشورى. وبذلك فقد وصلنا إلى شروط تحديد الدولة في الرؤية القرآنية بوصفها الأداة التي تحقق السياسي من حيث هو سياسي واصل بين عالمين عالم الشهادة ممثولا وعالم الغيب مثالا أولهما هو مجال تحقق الإنسان من حيث هو مستعمر الأرض بقيم الاستخلاف والثاني هو مجال ما يشرئب إليه في هذا المسعى الذي يحرره من الضرورة ويرفعه إلى الحرية.

الفصل الثامن

وصلت الآن إلى اختبار الكلام الذي قدمناه في الفصل السابع تمهيدا لدراسة دولة الإسلام كما يحددها القرآن الكريم باختبار التمييز بين الدولتين والسياستين:

1. سياسة الله للمخلوقات كلها باعتبار نظامها يمثل دولة عالم الغيب الذي يشمل دولة الإنسان أو عالم الشهادة الذي هو ما يظهر منها له وما هو مستعمر ومستخلف فيه . وموضوع الرسالة الخاتمة الموجهة إلى الإنسانية كلها هو إشارات إلى دولة عالم الغيب وتذكير للإنسان بتكليفه وبتجهيزه لتحقيق مهمتيه باعتماد ما يريه الله من آيات الأفاق والأنفس أي الطبيعة

والتاريخ والإنسان (فصلت (53 .

.2 سياسة الإنسان لدولة عالم الشهادة مع العلم بوجود الغيب دون العلم بمضمونه . وهو مأمور بالإيمان به لأنه جزء من العقيدة . ومن ثم فعلمه بالشاهد وعمله فيه ليس علما ولا عملا محيطين بل هما نسبيان. وكل إطلاق لهما طغيان يفسد سياسة عالم الشهادة بتجاهل عالم الغيب . وعلامة هذا التجاهل أو الجهل هي القول بالمطابقة في المعرفة وفي القيمة. فلا يبقى فكر الإنسان اجتهادا وعمله جهادا بل يصبحان طغيانا معرفيا وطغيانا قيميا يصفهما ابن خلدون بحب التأله مصدر كل الشرور في تاريخ الإنسانية أي مصدر الاستبداد في التربية أو القول بالوساطة بين المؤمن وربه والاستبداد في الحكم أو القول بالوصاية على المؤمن في أمره.

لذلك فقبل هذا التمييز بين السياستين والعالمين يتقدم أصله في التمييز بين المستخلف والخليفة أي بين الله والإنسان: وذلك هو معنى الرسالة المذكرة بهذين العلاقتين . فالقرآن من حيث هو رسالة يعتبر أصلا لشرح هذه الشروط الأربعة:

.1 دولة عالم الغيب وسياستها الإلهية تشمل عالم الشهادة.

.2 دولة عالم الشهادة وسياستها الإنسانية لا تتجاوزه.

.3 والله المستخلف للإنسان في عالم الشهادة.

.+ والإنسان خليفة الله في عالم الشهادة.

بوصفها علاقة بين ذاتين المستخلفة والخليفة. وهي علاقة مرتسمة في كيان الإنسان إذ إن الرسل لا يأتون بها بل يذكرون بها ؛ كيان الإنسان نفسه

شهادة بحقيقة هذه العلاقة لما بين قيامه وشروطه من علاقة لا يمكن أن يتجاهلها أعني الطبيعة والتاريخ من حوله وما لديه من قدرة على التعامل معهما علما وعملا .

والقرآن يصف هذه العلاقة بكونها علاقة بين حريتين رغم أنها بينه رب ومربوب وبين مألوه وآله . إنها علاقة بين حريتين مطلقة ونسبية. ولولا ذلك لما كان للتكليف بالتعمير والاستخلاف معنى . فشرط تكليف الإنسان هو الحرية التي لا يقرها كل الذين يسيئون فهم القضاء والقدر من المكذبين بالحرية. لكن الإنسان مكلف حقا وله سلطة الخليفة الحر الذي يمكن أن يعصي أمر المستخلف وأن يعصيه وبالعصيان بدأ انتقاله من عالم الغيب إلى عالم الشهادة الذي استخلف فيه .

ومنذئذ يبدأ تعييره بمدى احترامه لشروط التكليف دون أن يكون مقيدا آليا بها شرطا في تقدير الأهلية لها وفي تعمل مسؤولية حريته إيجابا وسلبا وتلك هي الأمانة التي عرضت على المخلوقات فلم يقبل تحملها إلا الإنسان . أما النقلة من عالم الغيب إلى عالم الشهادة أو الإخراج من الجنة فليس بسبب العصيان الأول بل كان مفروضا قبله ما يعني أنه كان متوقعا عند الإخبار بجعله خليفة. وإذن فهو ليس عقابا بل اختبار لأهليته في فرصة ثانية هي سياسة عالم الشهادة . وقد أعطيت له هذه الفرصة في شكل استجابة على لتحد شيطاني هو عين هذه القدرة على حرية الاختيار بين الطاعة والعصيان بالاجتهاد المعرفي والجهاد

وهذه الفرصة الثانية تنفي قضية الخطيئة الموروثة التي هي جوهر الفرق بين الإسلام والمسيحية. وهي تغني عن الحاجة إلى الشفيع لأن الإنسان

سيحاسب بمقتضى عمله وليس بتحكم أو بلطف إلهيين . وقد كانت المسيحية وخاصة البروتستانتية تعتبر ذلك دليلا على

أن الإسلام دين عقل طبيعي وليس دينا سماويا منزلا . فأهم شيء يرفضه لوثر من الإسلام ويستشنعه هو حكم الله للإنسان أو عليه بميزان أعماله .

وسياسة الدولتين أو العالمين متشاعلتان تشاعل المستخلف والخليفة. القرآن يدرس

1. منظار أول هو تقييم ما تقدم من تاريخ الإنسانية بمنطق التصديق والهيمنة لمراجعة العلاقة بين تاريخ الدين وتاريخ سياسة عالم الشهادة وهي إذن مراجعة بمعيار فلسفة التاريخ الإنسانية في ضوء فلسفة الدين الإنسانية. والعلاقة بين الفلسفتين هي إذن علاقة بين الديني (علاقة الرب والمربوب) والتاريخي (علاقة السياستين .(والنقد القرآني لتاريخ الإنسانية في ضوء ما طرأ على هذه العلاقة من تحريف هو آن نقد لعلاقة الخليفة بالمستخلف وعلاقة سياسة عالم الشهادة بسياسة عالم الغيب . وكل من ينفي مفهوم الدولة في الإسلام سواء تعلق الأمر بالسياسة بمعناها الدنيوي أو بمعناها المتعالي على الدنيا لا يمكن أن يكون درس القرآن بعين من يهمل العلاقة بين بعدي تعريف الله لنفسه بوصفه خالقا وآمرا (له الخلق والأمر) وتعريفه للخليفة بوصفه له من هذين الوصفين نصيب .

2. ومنظار ثان هو الاستراتيجية القرآنية التي تحرر من التحريف وتعيد بناء الإنسانية لتوحيدها بمعيار الأخوة الإنسانية) النساء (1 والتعارف والمساواة بين البشر (الحجرات (13 وتأجيل الحسم بين الاجتهادات الدينية إلى يوم الدين واعتبار تعددها شرط التسابق إلى الخيرات (المائدة (48 لتبين الرشد

من الغي شرطا في حرية المعتقد (البقرة (256 . ومعنى ذلك أن توحيد الإنسانية بمفهوم الخليفة ودولته الكونية في عالم الشهادة الذي لا يحيط بعالم الغيب يحاكي مفهوم الرب بمفهوم المستخلف ودولته الكونية في عالم الغيب الذي يشمل عالم الشهادة.

فعلاقة العالمين وسياستهما عالم الغيب وعالم الشهادة وسياستهما مناظرة لعلاقة المستخلف والخليفة أي الله والإنسان وأفعالهما مع فارق جوهري يجعل الأول في الحالتين مجهول الطبيعة لكنه معبر عنه بما يناسب الثاني لأن الرسالة تفقد معناها إذا لم تكن قابلة للفهم

#التسنة التافينت من الثاني دون أن يكون ما تخبر به محيطا بالغيب بل هو محيط بآثاره في الشاهد وهو ما يطالب به المستخلف من الخليفة الذي جهز لتحقيقه ووضع في عالم يمكن التعامل معه بما جهز به .

وهذا هو معنى استعمار الأرض والاستخلاف فيها . ومعنى ذلك أن الدولة الإلهية أي الوجود كله عامة وما منه ذو صلة بالإنسان وشروط حياته وأفعاله التي هي عين كيانه تمدنا الرسالة منه بصورة رمزية لما له صلة بالإنسان بوصف الدولة الإلهية وسياستها مثالا أعلى تحاكيه الدولة الإنسانية وسياستها دون أن تكون مثلها إذ الله وعالم الغيب وسياسته

فتعمير الأرض بقيم الاستخلاف اعتمادا على أدوات وقيم مذكورة في القرآن ويسميها الآيات التي يريها الله للإنسان في الآفاق وفي الأنفس ليس خلقا ولا أمرا مطلقين بل هما استعمال لموجود في ضوء وعي بمنشود هو معنى علاقة الممثول بالمثال . ولما كانت الآفاق في العالم هي الطبيعة والتاريخ وكانت الأنفس هي الإنسان فردا وجماعا وهما ثمرة التفاعل بين

الطبيعة والتاريخ وكانت الآيات هي قوانينهما وسننهما بات واضحا أن الأمر كله يتعلق بأمرين:

« بما في الطبيعة والتاريخ من قوانين وسنن تتضمن شروط بقاء الإنسان وتحقيق مهمتيه . وهذان النوعان من القوانين والسنن هي آيات الله في الآفاق .

. وبما جهز به الإنسان ليكون قادرا على التعمير والاستخلاف أعني بالقدرة على العلم وتطبيقه وعلى العمل وتطبيقه أي النظر والعقد للعلم والعمل والشرع لإنجاز المهمتين . وتلك هي آيات الله في الأنفس

ذلك أن تجهيز الإنسان النظري لا يمكن أن يحقق مهمتيه إذا لم يكن متعلقا بعلاج علاقته بموضوع العلوم وتطبيقاتها المناسب لما في الطبيعة من نظام قابل للعلم وتطبيقه (كل شيء خلقناه بقدر) كما أن تجهيز الإنسان العملي لا يمكن أن يحقق مهمتيه إذا لم يكن متعلقا

بعلاج علاقته بموضوع الأعمال وتطبيقاتها من نظام قابل للعمل وتطبيقاته (لن تجد لسنة الله تبديلا ولا تحويلا) .

وحينئذ يصبح بوسعنا أن نسأل السؤال الذي يوصلنا إلى مرحلة فهم نظرية الدولة التي تترتب على ذلك والتي وضعها الإسلام للإنسان من حيث هو مستعمر الأرض (علاقة بالطبيعة خاصة) ومستخلف فيها (علاقة بالتاريخ من حيث يكون مداره العلاقة بالاستعمار في الأرض وبالاستخلاف فيها) . وكلتا العلاقتين توصلانه إلى ما وراء الطبيعة والتاريخ أي خالقهما وآمرهما وخالقه ومكلفه :

1. فماذا يميز سياسة الله للوجود الذي نشهده وعلم بالغيب وراء الشهادة سواء كان ذلك إيمانا موجبا أو على الأقل تسليما سالبا بما يتجاوز عالم الشهادة.

2. وسياسة الإنسان للوجود الذي نشهده دون علم بالغيب الذي وراءه سواء كان مؤمنا فيعتبره عناية ربانية أو ملحدا فيعتبره صدفة طبيعية لأنه لا يوجد عاقل يزعم أن ما يعلمه من الوجود كاف ليكون نظره أو عمله تام الشروط ليكون مطابقا للوجود .

وحتى من زعم أن علمنا وعملنا مطابقان للوجود فإنه وقع في تناقضات لا يقبلها عاقل :

فإذا أخذنا خرافة هيجل في المصالحة بين العالم الروحي والعالم الطبيعي في العلم المطلق والدين المطلق صار تخسر عدمها في البداية وحصولها في الغاية من الألفاظ التي لا تعالج شيئا لأنها مصادرة على المطلوب .

ونفس الشيء إذا أخذنا خرافة ماركس الذي ينتهي في الغاية إلى نهاية فاعلية ما اعتبره مبدأ الوجود المطلق أي الصراع الجدلي لأن الغاية هي توقف فاعلية هذا القانون إذا لم نقل بالعود الأبدي.

لذلك فالحل الوحيد الذي يبقى مقبولا عقلا يمكن أن يفسر طبيعة السياسة ومفهوم الدولة وما يحوج الإنسان إليها ولم هي كما وصفت في الفصل السابق شرطا في الوصول إلى تعريف الدولة في الرؤية الإسلامية إذا حررناها من التحريف الذي حصل في علوم الملة.

واختبار هذه الفرضية هو محاولة الجواب عن السؤال التالي؛ هل ينطبق ما

شرحناه على الصورة التي يمدنا بها القرآن عن يوم الدين؟ هل يحاسب الإنسان بمعيار علم السرائر وبالحساب الموضوعي لعلم الظواهر في السلوك الإنساني إذا كان عاملا بما وضع من علاقة بين العالمين في سياسة عالم الشهادة حكما وتربية؟ إذا فصحنا القضاء الإلهي يوم الدين والجزاء الذي ينتج عنه أمكن أن نجد المؤيدات القاطعة على صحة التأويل . فالحساب مضاعف:

1. فيه مقياس أول نجهله وهو علم الله بالسرائر الذي كان من الغيب في عالم الشهادة لكنه يصبح شاهدا بعد البعث لأن البصر يصبح حديدا.

2. وفي شهادة الظواهر الذي يمثله كل كيان الإنسان الذي يصبح ناطقا فتشهد كل جوارح الإنسان عليه أو له لكأن كيانه كان آلة تسجيل دائمة وهو ما يعني أن شهادة المراقبين للإنسان في حياته الكاتبين لحسناته وسيئاته لا يمكن تكذيبهما .

وإذن فالحكم النهائي بالخلود في الجنة أو في النار يكون بمقتضى ما به يتفاضل الناس (الحجرات (13 أي التقوى التي تعني تطبيق الاجتهاد) المعرفي) والجهاد) القيمي (بصدق هو من غيب السرائر. وكلا الخلودين من عالم السرمدية إما في الوجود الذي يعتبره الإنسان في عالم الشهادة السعادة المطلقة في دنياه أو في العدم الذي يعتبره الإنسان في عالم الشهادة الشقاء المطلق في دنياه.

وإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يمكن تصور دولة الشهادة وسياستها الإنسانية محتويتين على ما يتجاوز علم الإنسان وعمله النسبيين . وذلك ما يعنيه ابن خلدون بالتمييز بين الرؤيتين السنية والشيعية للإمامة: «وألحق (الأشعري (

بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة. وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد . فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعة علم الكلام إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليس براجعة إلى عمل وإما لأن سبب

وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»(المقدمة الباب السادس الفصل العاشر فصل الكلام).

وفي هذه الرؤية نفي قطعي للوصاية بين المؤمن وأمره في سياسة عالم الشهادة الذي هو فرض عين على المؤمنين وهو الحسم في الوجه الثاني من السياسة أي الحكم حسما أساسه الحسم في الوجه الأول منها أعني النفي القطعي للوساطة بين الله والمؤمن في التربية . وإذن فنظرية الدولة الإنسانية هي نظرية سياسة عالم الشهادة فرض عين على كل إنسان بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

الفصل التاسع

ختمت الفصل الثامن بنص ابن خلدون الذي نزل مسألة الحكم السياسية خارج العقيدة مقابلا بين الموقفين السني والشيعي . وهي مقابلة تلغي النكوص الباطني الذي استعاد ما حرر الإسلام منه الإنسانية أعني:

- الوساطة في التربية ومؤسستها هي الكنيسية.

. الوصاية في الحكم ومؤسساتها في الحكم بالحق الإلهي .

وتجعل سياسة عالم الشهادة مسؤولية الإنسان من حيث هو إنسان وفرض عين فيعوض الاختيار الوصية) الغزالي فضائح الباطنية) وتعوض الشورى المبنية على الاجتهاد الذي هو علم نسبي وهم العصمة المبنية على العلم المطلق . ولهذه العلة وضع ابن خلدون المبدأ الأول في التاريخ لتأسيس التعددية السياسية فلسفيا ولعلاج أزمة الصراع الذي آل إلى الحروب بين الصحابة.

لا بد إذن من إيراد نصه في الموضوع حتى نشرع به تعريف طبيعة الموقف السياسي الذي يحدده الإسلام والذي يمكن تعريفه بالمصطلح الحديث في تصنيف القوى السياسية بالسلم الذي وضع تحكميا انطلاقا من جلوس نواب المجلس في الثورة الفرنسية أعني قوى اليسار وقوى اليمين والذي أدخلت عليه ما يخرجه من المنطق الجدلي الصراعي بين النقيضين الذي لا يؤيده التاريخ ولا المنطق فأضفت إليهما عاملين آخرين عما يترتب على فعل اليسار في اليمين وفعل اليمين في اليسار الذي لا يترتب عليه توليف ثالث كما يزعم أصحاب المنطق الجدلي بل موقفان آخران ينتجان عن تفاعلهما في الاتجاهين :

* يمين اليسار الذي يجمع بين القيم الاجتماعية والقيم الاقتصادية مع تقدم تلك على

هاده . . ويسار اليمين الذي يجمع بين القيم الاقتصادية والقيم الاجتماعية مع تقديم تلك على هذه .

وتبقى فضالة مترددة بين الأبعاد الأربعة وهي قوة الوسط الذي يميل حيث

تيل الغلبة التنافس السياسي بين الحكم والمعارض في الديموقراطيات الحديثة. وغالبا ما يصبح اليمين الخالص واليسار الخالص هامشيين لأن العقلاء منهم يبقون في يمين اليسار ويسار اليمين بحيث تكون كل قوة سياسية مؤلفة من قطبين كلاهما يعمل مع الثاني بما يجمع بينهما من منظورين مختلفين وتبقى البنية المخمسة هي المحددة لكل كيان مؤلف .

ونص ابن خلدون مبني على المقابلة بين المنزلة المعرفية والمنزلة العقدية في المقابلة بين النظر والعقد باعتبارهما يتعلقان بما يقترب من اليقين النظري والعقدي والعمل والشرع باعتبارهما يتعلقان ما دون ذلك من الاجتهاد الإنساني وهي مقابلة فيها ما يذكر بالمقابلة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية القديمة لولا فرق جوهري أضافته المدرسة النقدية وهو نفي أن يكون النظر والعقد قابلا لأن يكون يقينيا بإطلاق بل هو يبقى اجتهادا وإن كان من جنس مختلف عن الاجتهاد في مجال العمل والشرع ما سنبينه من علل .

وقبل أن أورد نص ابن خلدون في تأسيس التعددية السياسية لا بد أن أورد نصه في نفي وجود الوصية بعد أن تكلمنا في الفصل السابق عن مقابلته بين الموقفين السني والشيعي من منزلة الإمامة في منظور الإسلام. ففي نفس الفصل الذي وضع فيه نظرية التعددية السياسية بمقتضى هذه المنزلة وضع مسألة الحرب الأهلية بين يزيد والحسين وثناها بمسألة الوصية لينتهي إلى الحكم في الحروب التي حدثت بمقتضاها وكل ذلك في فصل ولاية العهد من الباب الثاني من المقدمة (فصل (30 فقال ابن خلدون : "والأمر الثاني هو شأن العهد من النبي (صلعم (وما تدعيه الشيعة من وصية

رضي الله عنه وهو أمر لم يصح ولا نقله أحد من أئمة النقل :

1. والذي وقع في الصحيح من طلب الدواة والقرطاس ليكتب الوصية وأن عمر منع ذلك فدليل واضح على أنه لم يقع .

من هو خير مني يعني أبا بكر وأن اترك فقد ترك من هو خير مني يعني النبي (صلعم) لم يعهد .

3. وكذلك قول علي للعباس رضي الله عنهما حين دعاه للدخول إلى النبي (صلعم) يسألانه عن شأنهما في العهد فأبى علي من ذلك وقال ؛ إنه إن منعنا منها فلا نطمع فيها أبد الدهر.

4. وهذا دليل على أن عليا علم أنه لم يوص ولا عهد إلى أحد . وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون . وليس كذلك .

5. وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق . ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة") المقدمة الباب الثاني فصل ولاية العهد الفصل .(17

تصل الآن إلى النص الذي وضع فيه ابن خلدون مفهوم عدم التأثيم في الاجتهاد السياسي لتأسيسا للتعددية بنظرية المعرفة ونظرية الاجتهاد . قال ابن خلدون" والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين . فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا :

1. فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منها . والتأثيم مدفوع عن الكل بإجماع.

2. وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم .

وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية وهذا حكمه") المقدمة الباب السادس الفصل .(17

من العسير أن يدرك القارئ عمق التعليل الخلدوني لتعدد الآراء في الفكر السياسي ما لم يقارن بين الفرضيتين وما تعنيانه . فهو يطرح المشكل في التصويب والتخطئة في فرضتين :

الأولى القول بالقطعيات في المسائل الاجتهادية لكن حينها لا ندري من هو صاحبها .

الثانية القول بعدم وجود قطعيات في المسائل الاجتهادية فيكون الجميع حينها مصيبا لأن كل اجتهاد في الظنيات مقبول .

وهو ما يعني أن السياسة لا تقول بالثالث المرفوع وبعدم التناقض لأنها ليست خاضعة للمنطق ثنائي القيمة الذي يتردد بين الحقيقة والباطل بل هو متعدد القيم . وفي الحقيقة هو يخضع لقيم الأفعال الإنسانية التي هي خمسة:؛ قلبها المباح وعلى يمينه المندوب إليه والواجب وعلى يساره المكروه والمحظور. ولا يمكن الاقتصار على الواجب والمحظور خاصة والإسلام يتضمن ما يحرر منهما في حالات الضرورة التي تبيح المحظور

(مثل أكل الميتة عند الضرورة) وتعسر الواجب (مثل الصوم عند المرض) . والسياسة أكثر الأفعال حاجة إلى هذه التعددية لأنها تشمل كل الأفعال البشرية.

ولكن هذا التعدد ليس مرسلا بل لا بد له من قانون يحدده يجعل حصره جامعا مانعا وسأورد هذا الحصر بتحليل الفعل السياسي نفسه ثم باستعمال التصنيف السائد والذي هو تحكمي لأنه يعتمد على صدفة جلوس الرأيين المتقابلين في مجلس نواب الثورة الفرنسية فصار أحدهم يسمى حزب اليمين والثاني حزب اليسار ثم صارت هذه التسمية دالة على الخيارات التي على أساسها تقابل الجالسون في اليمين وفي اليسار.

وأبدأ بالمبدأ الذي يمكن من التصنيف الحصري . فإذا كانت سياسة عالم الشهادة متعلقة بمهمتي الإنسان من حيث هو مستعمر للأرض ومن حيث هو مستخلف فيها فإن المبدأين الممثلين لحدي المعادلة هما :

1. سد الحاجات التي تنتسب إلى تعمير الأرض أي الحاجات المادية أي الإنتاج الاقتصادي بالتعاون والتبادل والتعاوض العادل .

ب ل حب 7 ل و الل الاجتماعي بالتعارف والتواصل والمساواة في الحظوظ والمرص .

فتصبح القوى السياسية منقسمة أولا إلى:

1. التي تعتبر مهمتها العناية حصرا بالإنتاج المادي والقيم الاقتصادية وهذا هو الخيار الذي ينسب عادة إلى ما يسمى بالاصطلاح التحكمي حزب اليمين .

2. والتي تعتبر مهمتها العناية حصرا بالإنتاج الرمزي والقيم الاجتماعية وهذا هو الخيار الذي ينسب عادة إلى ما يسمى بالاصطلاح التحكمي حزب اليسار.

3. لكن تبين أن الأول لعلة اقتصادية ولعلة سياسية يحتاج إلى توسيع السوق بتوزيع الثروة وتوسيع قاعدته السياسية فيأخذ من الثاني بعضا من سياسته قدرا من عدل التوزيع .

4. وتبين أن الثاني لعلة اقتصادية ولعلة سياسية يحتاج إلى ثروة يحقق بها العدل الاجتماعي ومن ثم فلا بد أن يأخذ من الأول بعضا من سياسته لتشجيع دوافع الإنتاج الاقتصادي) الملكية والحرية) .

5. وتبقى قوة سياسية مترددة بين الصفين وهي الوسط الذي يميل مع الغالب في الانتخابات إما بعدها أو قبلها بحسب توقعه . وبذلك تكون القوى السياسية خمس قوى. لكن القوتين الأوليين يتضاءل دورهما في الديموقراطية ولا يعودان في الغالب إلا في حالة

الأزمات الاقتصادية أو أزمات الهوية وهما الأصلان لكل نكوص إلى التطرفين اليميني أو اليساري .

وهكذا فباصطلاح يمكن تعريف القصد بتصنيف القوى السياسية ومناط تحديدها الذي في ضوئه يقع التصنيف التحكمي بالأسماء الاصطلاحية والغاية هي بيان المعنى وبعدها لا مشاحة في الاصطلاح . فإذا اعتبرنا القوى السياسية التي صار آخر أشكالها هو الأحزاب تعرف بدورها السياسي وتوصيف تحكمي علته صدفة الجلوس في مجلس نواب الثورة الفرنسية بحيث صار الجلوس على يسار رئيس الجلسة والجلوس على يمينه معيارا

للتسمية

وطبعا ما كان ذلك يكون لو كان الجالسون مختلطين بصورة تحول دون اعتبار من اختار هذه الجهة أو تلك وليسوا من لون سياسي واحد بمقتضى الأفكار والمصالح التي يدافعون عنها .

وقد ظن الكثير أني وصفت شرط الانتساب الأحزاب إلى مرجعية إسلامية بأنه ينبغي أن يكون تعريفه بمقتضى التصنيف الحديث للأحزاب منتسبا إلى "يمين اليسار" مقابل "يسار اليمين" بمعنى أنه يقدم البعد الاجتماعي على الاقتصادي تقديم هذا البعد الاقتصادي على الاجتماعي. وفي الحالتين يقع التحرر من التوحش الاجتماعوي والاقتصادوي فيقع الحد من استشراد الدولة أو الخاص بجعل السياسي مؤثر إما بإطلاق التدخل أو بإطلاق عدم التدخل من الدولة في تعديل عمل الجماعة في تحقيق شروط سد حاجاتها بصنفيها :

«* فأقصى اليمين يلغي القيم الاجتماعية لا يمكن أن يعمره النظام الديموقراطي .

. أقصى اليسار يلغي القيم الاقتصادية لا يمكن أن يعمره النظام الديموقراطي .

لذلك فهما ينقرضان بتقدم النهج الديموقراطي ويبقى البعض منهم مندسين في الحزبين الممثلين ليمين اليسار (الرؤية الإسلامية) وليسار اليمين (وهي مناظرة لها ويمكن أن تتداول معها (وقد يسيطر اليمين واليسار المتطرفان ظرفيا في حالة الأزمات الاقتصادية أو الثقافية. أما حزب الوسط فهو حزب الانتهاز وهو أقلية تميل حيث تميل ريح النصر في الانتخابات. ولم

يبق إذن إلا أن أثبت الأمرين اللذين توصلنا إليهما في الفصل العاشر والأخير:

طبيعة النظام السياسي وطبيعة أسلوب الحكم وهو ما أعرفه من الآن بمقتضى الشورى 38 بأنه نظام جمهوري) أمر الجماعة) ذو أسلوب حكم ديموقراطي (شورى بين الجماعة) . وهو نظام لا علاقة له بالعقائد إلا من حيث هي مرجعية القيم التي يعتمدها لكنها لا تفرض عليه وساطة روحية ولا وصاية سياسية ومن ثم فهو أقرب الأنظمة إلى العلمانية غير الملحدة.

طبيعة الخيار الذي يصنف القوة السياسية ذات المرجعية الإسلامية تصنيفا حديثا يجعلها كما وصفتها يمين اليسار لأنها تقدم القيم الاجتماعية على القيم الاقتصادية وترفض تدخل الدولة في الاقتصاد حصرا إياه في تعديل التوزيع. وهو خيار لا يجعل وظيفة السياسة متجاوزة للوظيفتين هاتين فتصبح ذات وساطة بين المؤمن وربه أو وصاية بينه وبين أمره؛ كلاهما فرض عين ولا يمكن فيهما أن يفوض أمره لغيره ليجعلهما فرض كفاية.

الفصل العاشر

ختمت الفصل التاسع بهذه العبارة: لم يبق إذن إلا أن أثبت قضيتين صغتها بما توصلت إليه حينها وعلي الآن أن أراجع تلك الصياغة لتكون مناسبة للفصل الحالي المتعلق بطبيعة سياسة عالم الشهادة الكونية لتكون صالحة للإنسان من حيث هو إنسان مربوب وليس للإنسان من حيث هو ذو دين لم يبلغ الكونية فتتطابق فيه المربوبية والألوهية: فالآية 38 من الشورى تحدد طبيعة النظام السياسي وطبيعة أسلوب الحكم فيه بصورة تجعل الإنسان من

حيث هو إنسان مشاركا فيها فرض عين وليس فرض كفاية. وبمقتضى الشورى 38

2 ذو أسلوب حكم ديموقراطي (شورى بين الجماعة) .

3. بمرجعية دينية كونية (الاستجابة للرب)

4. علامتها ذروة العبادات) أقاموا الصلاة) .

5. لعلاج لقوامة نوعي القيم الاقتصادية والاجتماعية) الإنفاق من الرزق) . وإذن فهو نظام كوني لا يتغير إذ هو بمقتضى أشكال المربوبية التي تمثل الديني في الأديان المختلفة والعقائد الاختيارية) الله بدل الرب (يتبع مرجعية كونية واحدة بخلاف الألوهية. إنها ما يترتب على التكليف بسياسة عالم الشهادة بمنطق التعمير والاستخلاف إذ جهز للتعامل معه بالعلم وتطبيقاته في العلاقة مع الطبائع وبالعمل وتطبيقاته في العلاقة بالشرائع. إنها مرجعية المعرفة والقيمة في التعامل مع قوانين الطبيعة وسنن التاريخ كما يجتهد لاكتشافها والعمل بها بصورة تحرره من مرضي الإنسانية الذين يفسدان معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون أعني ما يجعل الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (الغاشية :(21-22

1. من الوساطة الروحية في التربية التي هي تذكير بما لديه بالفطرة وبما يكتسبه بالمجاهدة.

لس ل .2 من الوصاية السياسية في الحكم الذي هو أمره يشارك في إدارته بالمشاركة في الشورى التي

ومن ثم فهو أقرب الأنظمة إلى العلمانية غير الملحدة . وبذلك فإنه يمكننا

أن نصنف القوى السياسية ذات المرجعية الإسلامية تصنيفا حديثا هو الذي قدمناه وشرحناه في الفصل السابق تصنيفا يجعل فكر هذه القوى السياسية متعددة بحسب تأويل المرجعية تأويلا مترددا بين الأشكال الخمسة التي ذكرناها مع تفضيل ما أعتبره أكثرها تمثيلا للمرجعية الإسلامية دون أن تكون الباقية متنافية معها عملا بتعدد أحكام الأفعال وهي خمسة كما أسلفت .

وما اعتبره أكثر تمثيلا للمرجعية الإسلامية هو "يمين اليسار" لأنه يقدم القيم الاجتماعية على القيم الاقتصادية ويرفض تدخل الدولة في الاقتصاد كما أكد على ذلك ابن خلدون حصرا إياه في تعديل التوزيع . وهو خيار لا يجعل وظيفة القوى السياسية متجاوزة للوظيفتين هاتين أعني قوامة التربية والحكم وليس التربية والحكم اللذين هما من خدمات الدولة التي تتداول عليها القوى السياسية التي وصفت .

وهو ما يعني أن كل الجماعة مسهمة فيها على الأقل في انتخاب من يحكم ومن يعارض ومراقبتهما . وتلك هي وظيفة الجماعة. وإذن فرعيا السياسة غنيان عن الوساطة بين المؤمن وربه وعن الوصاية بينه وبين أمره ؛ كلاهما فرض عين ولا يمكن فيهما أن يفوض أمره لغيره ليجعلهما فرض كفاية.

والآن كيف يمكن أن أعلل هذا التصنيف أولا ثم كيف أحدد طبيعة النظام ثانيا وطبيعة أسلوبه في التربية والحكم والمعارضة ثالثا وكيف يكون ذلك بصورة تخول ما استنتجته من القول بأن التأويلات الممكنة للمرجعية الإسلامية هي عين أحكام الفعل المعلومة رابعا ليكون التناظر بين أحكام

الفعل عامة وأحكام الفعل السياسي على وجه الخصوص خاضعة لمنطق التعددية السياسية التي أسسها ابن خلدون بوضع مبدأ عدم التأثيم في الاجتهاد السياسي الذي هو رعاية المصالح العامة باجتهاد الجماعة أخيرا:

1 . فالوسط هو الذي ينطبق عليه حكم المباح بمعنى أن الإنسان مباح له ألا ينحاز لأي من الأحكام الأربعة الباقية شرطا في حريته لا يختار أيا منها .

.2 المحظور هو الذي يرد بقية الأحكام إلى القيم الاقتصادية وهو اليمين المتوحش لأنه ينتهي إلى الحرب الدائمة بين البشر ويتناقض مع مبدأ الإنفاق من الرزق في الشورى 38 .

.3 فيظن الواجب هو نقيضه وهو رد بقية الأحكام على القيم الروحية وينسى أن الإنسان ليس مؤلفا من كيان بدني روحي قد يكون الأول هو ظاهر الثاني والثاني هو باطن الأول . وهذا هو منطق الجدل والصراع الدائم الذي بينا خطأه لكونه لا يطابق البنية العميقة للأشياء ولنظامها .

.4 المكروه هو تقديم الاقتصادي على الروحي وفيه يتنكر المحظور في الغالب ليصبح مقبولا لكنه يكاد يكون الوحيد الممكن في الأزمات الاقتصادية أو الثقافية وخاصة الحروب حيث ينحط الإنسان إلى أدنى كيانه فيتحول إلى حيوان كاسر.

.5 المندوب إليه هو تقديم الروحي على الاقتصادي وفيه يتنكر الواجب وذلك في السير العادي للحياة الاقتصادية والثقافية التي تبقى دائما دون الواجب فتكتفي بالمندوب إليه .

وطبعا فهذه الأحكام ليست صفات للأشياء ولا حتى للأفعال بل حقيقتها الذاتية بل هي صفات لأحكام الناس عليها أحكامهم التي يقدمونها على أنها ناتجة عما يسمونه بالإكراهات السياسية التي تعدد القوى السياسية مواقفها منها . مثال ذلك أن ما يعتبره من هو مباشر لوجه الحكم من السياسة واجبا قد يعتبره من هو مباشر لوجه المعارضة منها محظورا .

وغالبا ما يكون الاختيار السياسي شبه محصور في المندوب والمكروه في إطار يرد إلى المباح . ومن ثم فالمحظور يتنكر في المكروه والواجب في المندوب إليه . وإذن فالأحكام تنطبق على أفعال القوى السياسية التي يبالغ المعارض خلالها في استعمال الواجب والمحظور والحاكم يبالغ في استعمال المندوب والمكروه . ولهذه العلة كانت القوى مردودة إلى الخمسة التي ذكرتها

ولنبدأ الآن التعليل المعتمد على تحليل النص الذي يثبت أن تصنيف القوى السياسية التي تنضوي تحت المرجعية الإسلامية وتفضيل شكل يمين اليسار وصفا لها لنختم بتحديد وظائف الدولة عندما تحددها بمنظور قرآني . والنص هو الشورى 38 الذي حللناه في محاولات كثيرة سابقة .

تحليل الشورى 38

ذكرت أن الشورى تعدد طبيعة النظام السياسي الذي اختاره القرآن للدولة ذات المرجعية الإسلامية الكونية لكي يتطابق فيها الإلهي مع الربوبي والتي يرمز إليها الكلام على الاستجابة إلى الرب بمعنى التي تنبني على القوانين الكلية وليس التي تنبني على عقيدة من العقائد الجزئية قبل أن تبلغ الكونية التي لا تتضاد فيها الطبائع والشرائع في نظام الوجود الإنساني المعتمد على

ما جهز به الإنسان لرؤية آيات الله في الآفاق والأنفس (فصلت .(53

فلنفهم ندرك الفرق بين الربوبية والألوهية لأن الأولى تتعلق بما هو كوني والثانية بما هو خاص بدين دون دين بخلاف ما عليه الدين الخاتم المطابق للدين الفاتح أو الإسلام. ففيه تتطابق في الكلية والخصوصية لأنه مبني على تبين الرشد من الغي غاية للتطور الديني الذي يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله وهو معنى الديني في كل دين المطابق لفطرة الإنسان.

ولهذه العلة فعندما عرف ابن خلدون الإنسان قال: » رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فالتطابق بين الاقتضاءين الطبع والاستخلاف يعني أن ألوهية من يؤمن بالاستخلاف كما حدده القرآن تتطابق مع مربوبيته التي هي كونه كذلك بالطبع وليس بالاكتساب وهو معنى الفطرة . ومعنى ذلك أن الإنسان مفطور على أن يكون رئيسا أي كائنا حرا لا يقبل العبودية والخضوع لغير الله .

وذلك هو معنى "والذين استجابوا لربهم" التي تبدأ بها آية تعديد النظام السياسي في الرؤية الإسلامية للدولة . والنظام السياسي هو نظام ملء خانات الجهاز الذي تمثله الدولة بوصفها شكلا مجردا يتعين بمن يملأ خاناته من القيمين على جعلها تؤدي وظائفها المؤسسية في تنظيم حياة الجماعة ما يجعل الدولة صورة للعمران كما عرفها ابن خلدون .

والعلامة الأساسية لهذه الاستجابة -وهي علامة وليست كافية لتحقق الاستجابة-هي إقامة الصلاة. وذلك هو المعنى الثاني الوارد في الآية 38 من الشورى . فإذا وضع المبدأ وهو الاستجابة إلى الرب وحضرت العلاقة وهي إقامة الصلاة أمكن المرور إلى تعريف طبيعة نظام الحكم فأسلوب الحكم

فطبيعة العلاقة بين بعدي ما تكون الدولة قيمة عليه في الجماعة أي علاقة الاقتصادي بالاجتماعي في شروط حياة الجماعة من حيث هي معمرة للأرض ومستخلفة فيها .

طبيعة النظام : «أمرهم" . فمن هم؟ إنهم الجماعة التي استجابت لربها أي قبلت بأن يكون النظام خاضعا لقوانين السياسة والاجتماع وسننهما في وجود الإنسان من حيث هو مستعمر الأرض ومستخلف فيها . إذن يمكن أن نكتب "أمر الجماعة" .

فإذا ترجمنا هذه العبارة إلى اللاتينية حصلنا على شكل من أشكال النظم السياسية التي كانت معلومة في زمن نزول القرآن . فأمر الجماعة لو ترجمناها إلى اللاتينية لكانت ' أمر-راس" و"جماعة-بوبليكا" فيكون أمر الجماعة يعني ريبوبليك أي جمهورية.

أسلوب النظام؛ «شورى بينهم" من هم؟ إنهم الجماعة التي استجابت لربها وأنجزت العلاقة واختارت الجمهورية وحددت نظام تسييرها أي الشورى بينها . إنها إذن شورى بين الجماعة وليست شورى أهل الحل والعقد ولا مشورة المختصين تسدى إلى الحكام تحت جنح الظلام . إذن يمكن أن نكتب شورى الجماعة فيما بينها .

فإذا ترجمنا هذه العبارة إلى اليونانية في ما كان معلوما في زمن نزول القرآن حصلنا على

"شورى -كراسيا" وعلى "جماعة-ديموس" فيكون الحاصل ديموقراطية مباشرة لأن الجماعة هي التي تتشاور وليس أهل الحل والعقد . وهي تتشاور في تعيين من تنوبهم عندما تكون الجماعة كبرى ولا يمكن أن تدار

الدولة بالديموقراطية المباشرة التي تصبح المستوى الأول في المحلي الذي يعين نواب الجماعة لتؤدي وظيفة الشورى في المستوى العام مع انتخاب من يرأس باسم الجماعة ككل هؤلاء الممثلين للمحليات في الشورى المباشرة.

وبذلك يمكن تعريف النظام الذي يطابق قوانين السياسة والاجتماع في الرؤية القرآنية الكونية "جمهورية ديموقراطية" مباشرة في المحلي وتمثيلي في المركزي مع بقاء فرض العين السياسي أو

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حاضرا دائما في المحلي والمركزي مرتبين ؛ في التعيين والعزل بالانتخابات وفي المراقبة الدائمة بالمعارضة التي تيسر التداول على الحكم لأن الدورية الانتخابية هي للمجازاة إيجابا بالإبقاء وسلبا بالعزل .

ماذا أعني بيمين اليسار

ويبقى الرهان الذي جعلني أختار تسمية القوة السياسية التي هذه مرجعيتها بكونها يمين اليسار. فالآية تنتهي بـ"ومما رزقناهم ينفقون". فالإنفاق من الرزق فيه معنيان ومعا تأسيس يحرر الإنسان من عبادة الملكية دون نفيها وهي نسبة الرزق إلى الله المتكلم في الآية: وفيه دلالة على أن الإنسان الذي يريده الله هو الإنسان الذي لا يصبح عبدا للملكية بل يبقى سيدا عليها فينفق منها على من يستحق وهو تقديم الاجتماعي على الاقتصادي في العلاقة بين الناس وبين الدولة والمواطنين دون أن يؤدي ذلك إلى تأميم الملكية القاتل لدوافع الإنتاج الاقتصادي . وتلك هي خاصية تقديم الدافع الاجتماعي) الإنفاق (والمحافظة على الاقتصادي (مخاطبة المالكين

للرزق وتذكيرهم بأنه من الله) . فتكون القوة السياسية التي تعمل بهذه الرؤية يمين اليسار.

أبعاد السياسي عامة

ولنختم الفصل بذكر كل الأبعاد التي يتألف منها جهاز الدولة سواء أخذناه في شكله المجرد بمعنى الجهاز الذي يتألف من منظومة خانات خالية ويتحدد مضمونها عندما يتحدد النظام السياسي الذي يعين ما يملأ الخانات لتنتقل الدولة من كونها جهازا مجردا إلى كونها شبه كائن حي بما في خاناته من أعيان على النحو التالي: * أولا خانة المرجعية: وهي تتعين في حالتنا بكونها الإسلام . * ثانيا خانة القوى السياسية: وهي تتعين في حالتنا بكونها يمين اليسار. * ثالثا خانة الدستور السياسي ؛ وهو يتعين في حالتنا بكونه الجمهورية الديموقراطية بالشكل الذي وصفت . * رابعا الهيئة الحاكمة والمعارضة وهي تتعين بالصورة التي وصفت أو الطريقة التي تعين بها الجماعة من يحكم ومن يعارض بالتداول تعيينا وعزلا في شكل محاسبة دورية تجاوز

وتعاقب بالانتخابات مع المراقبة الدائمة في ما بين الدورات وذلك هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض عين (آل عمران 104-110).

« خامسا وظائف الدولة التي يرعاها من اختارتهم الجماعة لقوامتها وهي عشر وظائف: 1 خمس للرعاية التكوينية والتموينية . .2 وخمس للحماية الداخلية والخارجية.

« فأما الرعاية التكوينية فهي : تكوين الأجيال بالتربية النظامية وبالتربية في

تقسيم العمل في المجتمع لإنتاج ما يسد الحاجات المادية (الاقتصاد (والروحية) الثقافة) وفيها يستكمل تكوين الإنسان بعد مرحلة التعليم أو خلالها . * وأما الرعاية التموينية فهي : الإنتاج الاقتصادي والإنتاج الثقافي الذي يجعل الجماعة قادرة على سد حاجاتها من تعمير الأرض ومن الاستخلاف الذي هو بقاء الجماعة سيدة على نفسها لأنها ترعى ذاتها وليست متسولة كحالنا الآن. والرعاية بهذين المعنيين تكوينا وتموينا شرطها هو البحث العلمي وتطبيقاته شرط الاقتصاد والثقافة للتموين وشرط التربية والعمل للتكوين . وأما الحماية الداخلية فهي القضاء والأمن . والأول يفصل في النزاعات بين المواطنين أو بينهم وبين القيمين على الدولة والثاني ينفذ حكم القضاء . وتلك هي شرط قيام الجماعة بأدوارها مع الشعور بأن حقوقها محفوظة فلا تضطر لأخذها بيدها بل تعتبر الدولة حكما بينهم .؟

وأما الحماية الخارجية فهي الدبلوماسية والدفاع . والأولى تفصل في النزاعات بين الدول أو بينهم وبين القيمين على النظام الدولي) الأمم المتحدة في عصرنا وهي بنحو ما دولة كونية لكنها عديمة القدرة على التنفيذ لأن ذلك رهن القوى العظمى التي لها حق الفيتو .(والثاني ينفذ حكم القانون الدولي . لكنه في الحقيقة مثل القانون الوطني هو إرادة الأقوياء ولا يوجد قانون عادل غير قانون السماء . ولا أحد يعمل به .

ومثلما أن للرعاية أصل هو البحث العلمي فإن للحماية أصل هو البحث الاستعلامي أو المخابرات لأن الجماعات الإنسانية تشبه الفرد لا بد لها من وعي بما يجري فيها وحولها حتى يكون عملها على علم وليس خبط عشواء .

ويمكن اعتبار الاستعلام والإعلام السياسيين جزءا من البحث والإعلام العلميين عامة لأنه في عمومه شرط العمل على علم سواء تعلق بما بين البشر والطبيعة من علاقات أو بما بين البشر من

علاقات. انتهى البحث في مسألة الدولة الحاضنة في فصول عشرة اليوم فجر اليوم الخميس 24 من أكتوبر

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

عملية نبع السلام

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

المحتويات 1 - الفصل الثالث - رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها 8

- الفصل الخامس - حسم المرحلة الأولى من العلاج 18 -الفصل الأول - بداية اجهاض سايكس بيكو

- الفصل الأول - بداية اجهاض سايكس بيكو أعجب ممن يعجب من الأعراب الذين يهاجمون تركيا في معركتها لحماية حدودها ووحدة سوريا التي لو تم تفتيتها لتلاه تفتيت ثلاث دول أخرى في الإقليم ثم تفتيت أقطار هؤلاء الحمقى المهاجمين لتركيا. فمن يعجب من ذلك ينسى أمرين يعددان خصائص هؤلاء الأعراب الذين لا يمثلون الشعوب العربية بل هم عملاء أعدائها :

1 . هم أحفاد سايكس بيكو الأولى . 2. وهم مجرد أبواق لمن يأمرهم لأنه يحميهم ضد شعوبهم .

1. أولا لي ثقة في أبطال تركيا وخاصة بعد أن عادت لهم أنفة أجدادهم الذين حموا بيضة الإسلام ووحدة داره ورمز وحدتها أي خلافة الأمة.

2. ولا أحد يعير أدنى أهمية لاحتجاج هذه الأبواق وخاصة مهزلة المهازل العربية ممثلة بالجامعة التي صارت واجهة لأمين عام هو عبد لعبد إسرائيل اشتق اسمه من الغائط لحقارته .

وطبعا لا يفرحني لجوء تركيا لغاية الدواء أو الكي . لكن تركيا لا يمكنها أن تقبل بسايكس بيكو ثانية تكون هي أولى ضحاياها . فحتى في الأولى التي كانت آخر معاركها بجيش الأمة كله نصرا مكنها من الحفاظ على حدودها الحالية. فكيف بها الآن وقد تعافت بقدر يجعلها أقدر على حماية

كيانها وكيان من حولها .

لوكان للعرب أدنى قدر من الوعي لكانوا أول المؤيدين لهذه الحملة لأنها تبدأ بحماية قطرين كان لهما في تاريخ الأمة ما واصلته تركيا أعني عاصمتي الخلافة الوسطيين بعد المدينة واستنبول . وهي أربعتها مستهدفة ممن كانوا وما يزالون يعتبرون الإسلام ظاهرة ينبغي انهاؤها ولو بالتحالف مع مغول الشرق) المغول المعروفين (ومغول الغرب) أمريكا) .

-الفصل الأول - بداية اجهاض سايكس بيكو

لكن كيف أنتظر ذلك من أقزام نصبهم الاستعمار وقد صار بعضهم يحتمي بإيران وبعضهم الثاني يحتمي بإسرائيل من أجل كرسي ليس لهم عليه أدنى سيادة لأنهم في الحقيقة مجرد غشراء رغم زعمهم أنهم ملوك وأمراء . لذلك فالعجب ليس مما يجري بل من العجب من جريانه على النحو الذي يجري به : فهم قد نكصوا إلى الجاهلية.

إن هؤلاء الناكصين لا يمكن أن يكونوا من أحفاد الفاتحين . لا بد أنهم من أحفاد القاعدين الذين لعنهم القرآن الكريم لأنهم من الأعراب المخربين . ولا أقول ذلك في شعوبهم الذين لا يقلون عن أي مسلم غيرة على الأمة فهم ضحايا لنخبة فاسدة ومستبدة نصبها عليهم صناع سايكس بيكو الأولى ويريد منهم تقويل الثانية لأنهم دون أجدادهم كلالة على مولاهم لا يقدرون على شي ء .

والله إني لأخجل أن يكون من بين العرب حتى لو كانوا من أبناء القاعدين -لأني من أبناء الفاتحين الذي نزلوا في عاصمة الفتح في غرب دار الإسلام القيروان وتونس -لأن دمنا واحد وعارنا واحد ومجدنا واحد ليس بين

العرب وحدهم بل بين كل المسلمين من اندونيسيا إلى المغرب وفي كل المعمورة بعد انتشار الإسلام العالمي في كل الشعوب) بخلاف ما توقع هيجل الذي ظنه خرج من التاريخ) .

لما سمعت ببدء الحملة لم يكن قلبي يخفق خوفا على الأتراك وحدهم بل وكذلك على الأكراد فهم إخوتنا وهم أيضا ضحايا أفسد نخبة تعاملت بها جميع أقوام الأمة وأقطارها: علمانيو العرب والأتراك والأكراد والأمازيغ فقدوا معنى التاريخ والمجد وصاروا مسخا من الإنسان لأنهم فقدوا سر التحرر من الإخلاد إلى الأرض في لهثهم مثل الكلاب: خدم الاستعمار.

وختاما أدعو الله لنصر جيش الفتح الجديد وأن يعيد اللحمة بين شعوب الإقليم فمصيرنا واحد . وإذا كانت أوروبا التي كل تاريخها حروب بين دولها حتى وصلت إلى حربين عالميتين انتهت إلى أن العصر يقتضي بناء وحدة ليكونوا بالحجم الذي يقتضيه العصر وبالذات بين

-الفصل الأول - ا باراصصسسسم د أكثر شعوبها تعاديا ؛ ألمانيا وفرنسا . فأي معنى لأن يكون لكل قبيلة عربية محمية يسمونها

-الفصل الثاني - علة شرعيتها وضرورتها الاستراتيجية

علة شرعيتها وضرورتها الاستراتيجية

لوكان تدخل تركيا في الشأن السوري الداخلي ولو كانت سوريا بحق دولة سيدة وليست محمية إيرانية وروسية ومليشاوية عالمية تابعة لهما لكنت أول المعارضين لتدخلها ولاعتبرت ذلك عودة إلى نزعة فيها احتقار للعرب . لكن هل من يحكم سوريا عرب يؤمنون حقا بالعروبة؟ وهل سوريا دولة

ذات سيادة؟

وهل تركيا لا يحق لها حماية حدودها ووحدتها من نخبة مضرة حتى بمن تدعي الكلام بإسمهم.

وإذن فلا يزايدن علي أحد في العروبة ولا في الرؤية العادلة التي لا نميز بين المسلمين وخاصة ممن كلنا يعلم أن وجودهم نفسه ناتج عن مشروع لتخريب عودة الإسلام إلى دوره التاريخي الكوني بشروط الدور الحديثة التي هي أقرب إلى ما كانت عليه الأمة حتى في عصر الانحطاط من حيث الشروط الجيواستراتيجية لأنها كانت تطبق شبه فدرالية شاملة للأمة لحماية مصالحها الواحدة .

ولو كانت تركيا تدخلت لتحارب الأكراد من حيث هم أكراد لكنت أول المحتجين . لكنها تدخلت لمنع نزعة انفصالية في سوريا لا تقتصر عليها بل هي مواصلة لنفس النزعة في العراق و تركيا وربما في إيران ومن ثم فهي بداية لسايكس بيكو ثانية أشد وأمر من الأولى لأنها تنوي القضاء على مقومات عودتنا للتاريخ.

لذلك فلما أسمع الجامعة التي صارت تابعة للصهيونية وتقديمها على المصلحة العربية لا يمكنني أن أعتبر ذلك من الدفاع عن العرب بل هو محاولة لضم كل العرب إلى صف من احتمى بإسرائيل وصف من احتمى بإيران وليس العرب الذين أسسوا دولة الاسلام الكونية والتي يتساوى فيها البشر كلهم وليس المسلمين) النساء (1.

-الفصل الثاني - علة شرعيتها وضرورتها الاستراتيجية

وعندي أن هؤلاء العرب الماليزي والهندي والفارسي والتركي والكردي والأمازيغي والسوداني الإفريقي أقرب إلى العروبة بمعناها القرآني الذي أنشأ دولة الإسلام من أعراب كل قبيلة فيهم توهم المافية المسيطرة على الشعب أنها كونت دولة وهي محمية وتنشأ فيها قاعدة للمستعمر لحمايتها ضد شعبها العربي بحق لإيمانه بالأمة ومستقبلها .

ولست أنكر أن هذه النزعة العرقية التي ورثها المسلمون عن الأوروبيين بدعوى تأسيس الدولة الوطنية بمعناها الحديث على أساس إثني تعد سرطانا بلغ الميتاستاز تعاني منه كل هؤلاء الأقوام بسبب الغلط الوهمي الانتساب إلى الأرض والانتساب إلى القيم الكونية وحتى شروط القيام الحر وغير التابع المشروط بالحجم المناسب.

فهذه الفكرة العنصرية التي تأسست عليها الدولة الأوروبية الحديثة تجاوزتها أوروبا ما بعد الحرب العالمية الثانية رغم ما نعلم بما فيها من عنصريات ما بين شعوبها ناهيك عنها مع غيرهم بدأت تتحرر منها وتلغي الحدود -حتى بين ألد المتبادلين العداء لقرون أعني ألمانيا وفرنسا - لكنها ومعها القوى الاستعمارية وعملائها يقسمون المقسم عندنا لمنع شروط الرعاية والحماية الذاتية.

أما عندنا فما زال زاعمو الحداثة بيننا -وهم أجهل خلق الله بالحداثة التي صارت عندهم حداثة صاحب المنشار الغبي وعرفه الأغبى الذي يتصور قبيلة لا يتجاوز عدد نفوسها حي من أحياء تونس -دولة بل وإمبراطورية يهدم اليمن الذي هو أصلنا جميعا كعرب -هم من يغيب دور الأمة وشروط عودتها للتاريخ الكوني .

ولست أشك لحظة واحدة أن شعب الخليج مغلوب على أمره وأنه لو استشير لكان أول من دعا إلى وحدة الخليج بالحد الأدنى ووحدة العرب فوق ذلك ووحدة الإقليم بعدها ووحدة الأمة غاية حتى نرتفع إلى شروط المساواة بين البشر وهي مساواة لا تكون من دون ندية في عصر العماليق .

وليس القصد نفي الدول القطرية وتأسيس دولة واحدة بل بناء كومنواليث اقتصادي وثقافي وخاصة دفاعي في عصر العماليق . لا توجد دولة عربية واحدة لها القدرة على

-الفصل الثاني - علة شرعيتها وضرورتها الاستراتيجية

حماية أمنها. وتلك هي علة حاجتهم جميعا إلى طلب الحماية من قوى الإقليم والقوى العالمية: صار العرب يمولون احتلال الاستعمار لأوطانهم باسم سيادة وهمية بالقياس إلى بقية العرب وعبودية للحامي الأجنبي.

لذلك فأنا لا أشك وقلبي شديد الاطمئنان إلى أن شعب الخليج وشعوب الإقليم وشعوب دار الإسلام يعتبرون "نبع السلام" بداية لإحباط مؤامرة سايكس بيكو الثانية وإنهاء آثار الأولى ومنها خاصة ما ترتب عليها من محاولات تثبيت الحدود التي فرضها الاستعمار واحتلال فلسطين ووهم إيران أنها تستعيد دولة آل ساسان.

وصل الحمق السياسي بأقزام الحكام العرب وجامعتهم -لأنها لا علاقة بالشعوب التي تنضوي تحت اسمها -بالحرب على الأمل الوحيد لإنشاء دولة تعددية في تركيا بذرة لتجاوز مفهوم الدولة الغربي والذي تجاوزها الغرب منذ أن فقدت دويلات أوروبا ما كان لها من امبراطوريات استعمارية بعد الحرب الثانية

لن أواصل نفاق القوميين بدعوى الوحدة العربية فأقبل أن أسمى عربا من فتت الأمة ومنع التكيف مع العصر والاعتراف الصريح بالتعددية -شعوبا وقبائل لتعارفوا - 2. دولة كبرى والقومية عرقية وهي جرثومة أصابت نخب العرب من بقايا الباطنية والصليبية في الشمال فتآمروا على المسلمين من العرب واستغلوا سذاجة بعض الأعراب في سايكس بيكو الأولى لتهديم إنجلترا شروط الاستئناف .

وهذه النزعة التي يقود فكرها من توهموا الرابطة الإثنية أمتن من الرابطة الروحية تبين في الغاية أنها لم تكن رابطة أصلا بل غطاء للطائفية ولتمرير الحرب على الهوية الحضارية باسم علمانية هي في لب الحقيقة فرض سلطة الأقليات الطائفية والدينية على أغلبية أهل الإقليم التي هي سنية كما في سوريا .

فالبعثي سواء كان عراقيا أو سوريا أو حتى نسخة باهتة منه منتشرة في بقية بلاد العرب والناصري سواء كان جماليا أو معمريا كل هؤلاء لا علاقة لهم بالعروبة تتجاوز توظيفها في

-الفصل الثاني - علة شرعيتها وضرورتها الاستراتيجية

عنترياتهم . كل واحد منهم استعمل العروبة لهيمنة أيديولوجية حمقاء لكن ما يدفعه هو محو الهوية المشتركة وعودة إلى البابلية والفينيقية والفرعونية إلخ.

مشروعنا الممكن لبناء تجمع لشعوبنا يمكن أن يجعلنا ندا لغيرنا بل في عالم العماليق .

ولكن بدلا من ذلك وأدهى صار البعثي السوري علويا مسيحيا يحتل أرض المسلمين السنة ويحكمهم بهذا الشعار الزائف وقس عليه بقية التيارات القومية التي ولدت ردود فعل من جنسها فصار الكردي والأمازيغي الخ... يطلب هو بدوره حقه في تكوين دولة قومية وأصبحت سرطانا يجذر سايكس بيكو الأولى خدمة.

استعمل الغربيون العرب في سايكس بيكو الأولى ورأينا ما حصل عليه العرب الذين صدقوا إنجلترا فيها . واليوم يريدون استعمال الأكراد للشروع في الثانية وطلبوا من أحفاد من شاركوا في الأولى بتمويل الثانية. لكن استعادة تركيا المتدرجة لهويتها وفخرها بتاريخ الأمة أصبحت اليوم مستهدفة لأنها تحول دون ذلك .

تلك هي علل تأييدي لنبع السلام. لن أقبل حرب شعب من الإقليم على شعب آخر ولا جماعة على جماعة إلا حالة الدفاع المشروع . تأييدي ليس لحرب تركيا على شعب كردي بل هو تأييد لمن يحول دون تفتيت دول الإقليم لمنع سايكس بيكو ثانية وللاستئناف الذي سيقضي على الأولى .

-الفصل الثالث - رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها

رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها إذا نجحت تركيا وجيش تحرير سوريا المؤلف من أبنائها الأحرار في ملحمة نبع السلام وهما بإذن الله وعونه سينجحان دون شك فإن الاستئناف الذي كنت أتوقع أوانه قد آن يكون قد آن فعلا . لم يعد من الأماني فحسب . وهو يفيد أمرين من يتجاهلهما لا يعيش بوجدانه وعقله المخاض الذي بدأ منذ أن مرت نخب الأمة الأصيلة إلى منطق الأفعال ولم تعد ممن يستنيم للأقوال . كان شلل إرادة الأمة في

عصر الانحطاط نتيجة مرض يمكن أن أسميه الخلط بين منطق الأقوال ومنطق الأفعال وخاصة الجهل بما بينهما من علاقة عجيبة حددها القرآن الكريم معيارا خلقيا في الحياة وجماليا في الشعر، "كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" . كانوا يحاربون الأعداء بالعنتريات لا يعدونها . ولما بدأت تتكون أجيال تعتقد أن ما يصل بين الأقوال والأفعال أمر ذو وجهين: . فهو يضبط الأقوال بما تقتضيه الأفعال أدوات وغايات . وهو يضبط الأفعال ما تخفيه الأقوال ولا تجليه لأن الكتمان من شروط قضاء الحاجات. لكن قيادات العرب كانوا ولا يزالون يقولون ما لا يستطيعون غير خدمة استعلامات العدو بتخريفهم الذي يفضح أسرارهم ولا يخفي عوارهم . لو كان العرب المطبعون لهم استراتيجية أردوغان لاعتبرتهم أبطالا تجاوزت أقوالهم أفعالهم . هم يطبعون ليبقوا على الكراسي لأن من عينهم فيها ليس شعوبهم بل من يذلهم ويذل بهم شعوبهم دمى لا حول لهم ولا قوة. الشرق بين أردوغان والغراء الذين يسمون

-الفصل الثالث - رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها

ققدم مرا م يلوي اأقريا هو ينا ل جتكاال مع كو بها 25 ا محتم بالعدو يقدم آيات الطاعة.

وإذن فالصورة في حد ذاتها رمز متعدد الدلالة. اللقاء بين قيادات الدول أمر طبيعي إذا كانت دولا . أما اللقاء بين دمى المحميات وحماتهم فهو ما يمكن أن تقرأه في نفس الصورة مع أي قائد عربي يلتقي بإسرائيلي أو بإيراني . ذلك أن جيل حكام العرب الحالي في التبعية نزل إلى أسفل مما كان عليه الجيل السابق.

كان الجيل السابق تابعا لرأسي الاستكبار العالمي وصار الجيل الحالي تابعا لذيليهما في الإقليم . والثابت المشترك بين الجيلين هو الاستبداد والفساد والعنتريات. فتوابع إيران يتعنترون على تابعي إسرائيل . وتابعو إسرائيل يتعنترون على تابعي إيران . وكلاهما في الحقيقة فعله الوحيد هو إذلال شعبه ودفع الجزية لحاميه .

أعود الآن إلى ما سينتج عن نجاح نبع السلام. وهو قد بدأ ببدايتها. ذلك أن بدايتها ومشاركة الجيش الحر فيها كلاهما يرمز إلى الأمرين اللذين أريد بيان دلالتهما :

. فالأول دليل على تعافي تركيا واستردادها ثقتها بنفسها للمشاركة في الاستراتيجيا العالمية ولإلغاء صورة الإقليم كمتفعل عديم الفاعلين .

. والثاني دليل على بداية شباب العرب يسترد دوره في إطار ما تخلى عنه بعضهم الآخر منذ سايكس بيكو لما قدموا القومية على ما به صار العرب ذوي دور كوني أعني ثورة الاسلام.

وقد يقال أنت تغالط ألا ترى إيران تفعل ولا تنفعل؟ وهذه من الخدع الغربية التي يتجاهلها أغبياء العرب المتذيلين لها : ما تفعله إيران في العراق وسوريا ولبنان واليمن وكل دول الخليج ليس فعلا بل هو تخريب بالوكالة يساندها فيه الاستعمار بطرفيه الغربي والشرقي بدليل الحماية الجوية للحشد الشعبي في تهديم معالم العراق وسوريا .

فمتى كان الغرب يفعل في الإقليم من دون مشاركة الباطنية والصفوية للحرب على الإسلام منذ الصليبيات والمغوليات والاستردادات إلى الاستعماريات إلى الغزو الأمريكي للإقليم .

وما يحيرني هو أن مليشيات القلم العربية التي تخدم إيران تظن الشعوب لم تفهم الخطة والدليل ثورة شباب العراق وستليها ثورة كل شباب الإقليم بمن فيهم شباب إيران نفسها . إيران من الإقليم جغرافيا هذا لا شك فيه . لكنها ليست منه تاريخيا منذ الفتح إلى الآن. ولأشرح:

تاريخ الإقليم الذي أتكلم عليه بدأ مع الإسلام رغم أنه مبني على فلسفة تشمل الإنسانية كلها ماضيها وحاضرها فلسفة ترفض العنصرية وخاصة نظرية الأسرة المختارة أخت نظرية الشعب المختار وهما أساس الحلف الذي لا يخفى عن أصحاب البصيرة بين الصهيونية والصفوية.

كلتاهما تعمل بمنطق ما قبل ثورة الإسلام: هذه تريد دولة داود وتلك دولة أنو شروان . إذن كلتاهما تعتبر دولة الإسلام فيه هي العدو وهي العائق لاستعادة ما قبله. وإيران أخبث من إسرائيل استراتيجيا لأنها تخرب الإسلام من الداخل بتحريفه . فهو يرفض الوساطة الروحية بين المؤمن وربه والوصاية السياسية عليه وهي تعيدهما باسم كذبة آل البيت التي باطنها آل بيت أنو شروان وليس أحفاد الرسول إلا في الظاهر.

وأكاد أجزم أن هذا هو حال كل الذين يتكلمون باسم الدولة القومية في الإقليم وخاصة من الأقليات التي هي بالجوهر معادية لعودة الإسلام خاصة وهي أهم من ساهم في الحرب على رمز وحدة الأمة في ما يسمى بالقومية العربية التي خدعت بها إنجلترا عرب الخيانة وكل من سعى لتفتيت الأمة باسم القومية في الإقليم .

كل الأنظمة التي نشأت بعد سايكس بيكو الأولى استبدلت شرعية أنظمتها

التاريخية الإسلامية المشتركة بالعودة إلى شرعية القوميات المتقدمة عليها كالفرعونية والبابلية والقرطاجنية والفينيقية إلخ. . . .إذ حتى كذبة القومية العربية فإنها لم تكن إلا غطاء لإخفاء عداوتهم للإسلام المتجاوز للعنصرية القومية.

وما كان أحد ليهدد تركيا لو بقيت على نهجها القومي الذي يحارب الإسلام ولا احتاجت لهذه العملية أصلا . ما دفع أمريكا وإسرائيل وأحفاد من أوجدتهم سايكس بيكو الأولى إلى

-الفصل الثالث - رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها

المؤامرة ضد تركيا ليس قومية تركيا بل كونها بدأت تتخلص من القومية وتعود إلى ما جعلها تصبح دولة كونية أي هويتها التاريخية.

لو كان من يحكم تركيا من جنس من قبلوا به في حلف الناتو لما مسها أحد وما وقعت محاولة الانقلاب الأخيرة وما سعوا إلى محاصرتها بإرهاب داعش ثم بإرهاب العلمانيين من العرب والأكراد في سوريا ومختلفي العرب من الثورة المضادة وما وقع إجماع على حماية من أراد قطع كل اتصال أرضي بين الأتراك والعرب وتحقيق الهلال الشيعي للفصل بينهما .

وما كان الجيش الحر يوجد فضلا عن أن يشارك في الطفرة النوعية للتعاون بين ممثلي المستقبل العربي والتركي المشترك لاستعادة لحمة الأمة ليس بالأقوال بل بالأفعال أو بأخوة القتال من أجل هذا المستقبل الذي لا يكتفي بمنع سايكس بيكو ثانية بل بالبداية في اقتلاع الأولى من جذورها:؛ حرب التفتيت القومية التي هي نتيجة الجرثومة العنصرية الغربية . صحيح أن مشاركة الجيش الحر مشاركة رمزية في هذه الطفرة . لكن الرموز تكون

أحيانا أهم مما ترمز إليه . فالذين أسسوا دولة الإسلام في لحظتها الأولى كانوا رمزا؛ لم يكن في جيش الرسول وجيوش الفتح الأولى إلا أقلية من العرب الذين تجاوزوا القومية والقبلية إلى الكونية القرآنية ثم تلاهم من حمى بيضة الإسلام .

فتوالى عليها كل من صدق إسلامه دون شرط العروبة. التركي والكردي والأمازيغي والهندي والافريقي تداولوا على حمايتها إلى يوم الخيانة الأكبر الذي جعل بعض العرب يتحالفون مع أصحاب سايكس بيكو بوعد كاذب معهم وبوعد صادق مع إسرائيل . فالوعدان صدرا في نفس التاريخ من نفس القوة الاستعمارية.

رمزية الجيش الحر تفهم بالمقابل مع رمزية الخيانة التي حصلت في بداية سايكس بيكو الأولى . فالجيش الحر الذي يحرر سوريا من دمى الغرب هو نقيض الجيش المستعبد الذي وعدوه بسوريا ثم أعطوها لفرنسا التي ما زالت تحلم بدور لها فيها . لكن جواب تركيا كان "بلعي : صه بالتونسي" أي اسكتي فأنت لا وزن لك في المعركة .

والجيش الحر حر . تلك هي رمزيته . وهو سيكون حارس العائدين لأرض سوريا

-الفصل الثالث - رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها

فالمكان له دلالة كبرى . وهي دلالة مضاعفة:

1 . دلالة الحد الذي لن يبقى فاصلا بل واصل بين الأتراك والعرب والأكراد .

2 . ودلالة مركز الوصل بين عواصم الخلافة الثلاثة الأخيرة ورمزها الرقة مصيف هارون الرشيد وملتقى الشعوب الثلاثة .

جغرافية سوريا مدفن أكبر أبطال الأمة الذين جاهدوا وانتصروا. رجالاتها في أهم لحظات تاريخها من بدايته إلى غايته وإلى الآن - من خالد بن الوليد سيف الإسلام إلى الأمير عبد القادر ومن صلاح الدين إلى الفاتحين . كل هؤلاء ملتقاهم في هذه الأرض التي مصيرها مترابط مع القدس ومع عواصم الخلافة الأربعة دون انفصام: المدينة فدمشق فبغداد فإسطنبول .

وإذا وصلت العاصمة الأولى المدينة بالعاصمة الأخيرة اسطنبول وجدت خطا يقاطعه شبه تعامد مع خط يصل بين العاصمة الثانية والثالثة المحتلتان حاليا من إيران هدفه قطع ما بينهما من علاقة ومحو الخط الأول . وبفهم الخطة نتبين أن العاصمة الأولى إذا تركت على حالها تابعة لنظام تابع للمحتل الثاني لقاب الشام أي القدس أمكن أن نفهم مهمة نبع السلام وما يتلو من مسعاه التحريري.

فلا يمكن تحرير العاصمتين المحتلتين من إيران من دون ما يفيد أن العرب بدأوا يفهمون أن دورهم لا يمكن أن يستأنف فعلا إلا إذا التقى الشعب الذي أسس دولة الإسلام) العرب) بالشعب الذي حافظ عليها إلى سايكس بيكو الأولى (الأتراك) ليحولوا دون سايكس بيكو الثانية وإزالة آثار الأولى : وتلك هي دلالة نبع السلام.

رمزية الجيش الحر هي ما حاولت بيانه .

وآمل ألا يفهم القراء أن ما يحدث في نبع السلام خاص بشمال سوريا أو بحدود تركيا بل هو يشمل الإقليم كله . وبشموله هو يمتد إلى الأمة كلها .

وقد يكون لذلك علاقة باللقاء بين تركيا وباكستان وماليزيا . فهؤلاء هم طليعة الأمة كل شيء حاليا وحضورنا رمزي .

-الفصل الثالث - رمزيتها في ماضي الأمة ومستقبلها

هذا الحضور الرمز - الجيش الحر- ليس سوريا وليس عربيا بل هو رمز لدور أحفاد المؤسسين الذين رغم الطابع الرمزي لحضورهم يبقى عين الحضور الدال على أنه رمز الرموز وطليعة الطليعة. فالحاضر في لقاء تركيا وباكستان وماليزيا هو القرآن الذي بالمضمون وباللسان ثورة الإنسان برمز التحرير من عبادة العباد بعبادة رب العباد .

-الفصل الرابع - المواقف من مهابة تركيا

المواقف من مهابة تركيا

بحثي في المسائل الفلسفية العالية لا يحول دوني والعناية بالأحداث ذات الدلالة التاريخية المصيرية بالنسبة إلى الامة ودورها في التاريخ الكوني بوصفها معدلة ممكنة لنظامه المقبل إذا تحققت شروط الاستئناف المفاعل وهو معنى الشهادة على العالمين رسالة للأمة بمقتضى القرآن الكريم رعاية وحماية.

فإضافة إلى حدث محلي من حيث الحيز وإقليمي بل وعالمي من حيث الدلالة التاريخية

. شروع أهل الإقليم الخروج من الاستثناء من حيث حريات المواطن وحقوقه) الثورة)

« ودور النخبة التونسية في محاولة تجنب مطبات التجربة التي يكيد لها كل

أعداء الأمة.

لم أتغل عن بيان موقفي من حدث يبدو شديد الظرفية -نبع السلام -لكنه هو بدوره ذو دلالة كونية وإلا لما صار الغرب كله يندد بما يسميه تدخلا تركيا سوريا لكأنهم أحرص الناس على وحدتها وعلى سلامة الأكراد الذين لم ينجدوهم ولا مرة لما تؤدبهم إيران. والآن أريد أن أتكلم عن خمس مفارقات في المواقف من تركيا بمناسبة نبع السلام. وإليك هذه المفارقات:

1. الأولى هي موقف العملاء من حكام العرب وخاصة حاكم سوريا الذي يقبل تفتيت بلاده ونشأة دولة كردية على أنقاضها ويحارب تركيا التي تسعى لمنع ذلك حتى ولو لم يكن مسعاها من أجله بل من أجل حماية حدودها ومنع سايكس بيكو جديدة في الإقليم كله .

وإذن فهو ليس ناطقا باسم وطنه ولا باسم شعبه بل باسم معذبي الوطن ومشردي الشعب من حماة نظامه العلوي الطائفي ثورة الحرية والكرامة التي نادى بها شعبه تشكل به

-الفصل الرابع - المواقف من مهابة تركيا

وشرده ولا تعنيه عودته : وحماته هم الصفوية ومليشياتها والصهيونية ووساطتها لحماية

2. والثانية هي الموقف الأوروبي عامة والفرنسي خاصة. فقد كانوا متفرجين الذين ما يقرب من عقد على تشريد شعب وتعذيبه وحتى ضربه المتكرر بالبراميل وبالكيماوي. لكنهم يتحركون كلما حاولت تركيا حماية

حدودها من الحركات الإرهابية الكردية التي تمارس التصفية العرقية للأغلبية رغم أنهم أقلية . ولا بد هنا من الجمع بين عاملين تاريخي وعنصري:

. فالتاريخي هو علاقة أوروبا بالخلافة.

* والعنصري هو أن الأكراد والفرس آريون .

3. والثالثة الموقف الإسرائيلي ليس بنواياه بل بما يحول دونه والذهاب إلى معاداة تركيا صراحة. ففهم هذا الموقف الذي يدفع بأمريكا وأوروبا وبالعملاء العرب للحرب على تركيا مع المحافظة على شعرة معاوية معها . فما السريا ترى؟

هل هو دال على تجنب إضفاء المشروعية على تركيا في الإقليم وعلى دورها بوصفها الحامية للمسلمين فيه؟

4. والرابعة هي موقف إيران. فلها فائدة مثل تركيا والعراق وسوريا في الحد من طموح الأكراد في دولة قومية كبرى لكنها قد تكون قاعدة لإسرائيل. لكنها تخشى نجاح تركيا في خطتها أكثر من خشيتها مشروع الأكراد وإسرائيل لأن كلفته من خطر الوصل الجغرافي بين العرب والأتراك اللذين يمثلان شرعيتين تاريخيتين في الإسلام السني بداية وغاية للخلافة والوحدة في الإقليم والعالم .

5. والمفارقة الخامسة والأخيرة هي موقف القوتين الدوليتين المحركتين لخيوط اللعبة أعني روسيا وراء إيران بنفس الطمع في الممر إلى المتوسط وأمريكا وإسرائيل بنفس الطمع في تقاسم الإقليم معهما والاستعداد لمنع

أي تقارب ممكن بين قوتين في طور التكون

-الفصل الرابع - المواقف من مهابة تركيا

حول المتوسط أي أهل الإقليم وأوروبا بعد مصالحة كتبت كثيرا في ضرورتها للطرفين حتى لا تبقى أمريكا تهيمن على الضفتين بتخويف أوروبا بروسيا وتخويفنا بإيران وإسرائيل ..

من العسير أن أعالج كل هذه المفارقات لكني سأجمعها في عنوانين :

الأول هو التعافي التركي الذي دفع بكل من ذكرت إلى هذا الموقف منها لأنهم كانوا يتصورونها ستبقى إلى الأبد ذلك الرجل الذي كانوا يصفونه بالمريض بعد أن كبلوها بما فرضوه عليها من شروط مجحفة وأهمها محاولة إخراجها من محيطها الحضاري وتاريخها العامي .

فإذا به بدأ يسترد ذاتها وبها استردت طموحها وبهما استردت رسالتها فحققت شروط المهابة وأدوات الهيبة المادية بعد الروحية . والهيبة والمهابة تولد عند أقزام العملاء من حكام العرب الحسد والخوف من موقف شعوبهم منهم . فهم يعلمون أن شعوبهم لم تفقد الحنين لعظمة الأمة وهيبتها ومهابتها .

نجاح تركيا يرعب الغراء الذين يتصورون أنفسهم ملوكا وأمراء حتى صار رمز حقارتهم السيسي الذي أذل أكبر شعب وأقدرهم على الفعل لو تحرر من حثالته التي قتل بها معنويات جيشها وأفسد بها أخلاق نخبها واغتال أفضل رجالاتها وحرائرها وآل به الأمر إلى قطع حبل وريدها النيل .

والهيبة والمهابة توقظ في من كانوا يصفون الخلافة بالرجل المريض ما لن

ينسوه أبدا أعني بطولاتها إلى ثالث قرون نهضتهم الحديثة القرن السابع عشر. ثم اكتشفوا أن بلادهم من دونها في عهد الحرب الباردة عورة بلا حماية رغم كونها قد كانت تابعة. لكنها صارت ثاني قوة في الحلف الذي ما يزال يحميهم إلى الآن .

أما إيران وإسرائيل فموقفهما واحد من تركيا . لكنهم باتوا يخشونها بعد أن تعافت وقربت من تحقيق أهدافها كلها . وعلة موقفهما أنهما بدأ يشعران أن الإقليم لم يبق مجرد مادة يتنافسان على تقاسمها لكأن عديمة الأهل بل عادت الأبطال الذين حالوا الأولى سابقا

-الفصل الرابع - المواقف من مهابة تركيا

اق ينا تنا ا اد الم كاه اعلا ستحميها دون توظيفها في شعاراتها وعنترياتها الكاذبة مثل الملالي .

ويبقى أخيرا موقف روسيا وأمريكا . فكلتاهما لها نفس الطموح الذي لذيليهما في الاقليم إيران وإسرائيل . فروسيا تتصور أن ما ضيعته الثورة البلشفية يمكن أن تسترده إذا ضعفت تركيا. وأمريكا تتصور أنها يمكن أن تجمع بين الأرضين الموعودتين في تخريف الإصلاح المسيحي ؛ فلسطين الموعودة وأمريكا الموعودة.

وختاما فما يخيف الجميع أي عملاء الحكام العرب وعملاء الملالي في إيران وعملاء الحاخامات في إسرائيل وأمريكا وروسيا هو أنهم جميعا أصبحوا متيقنين من أن تركيا لو كانت وحدها فإنها قد يستطيعون حصارها . لكنها صارت في قلوب كل أبناء الإقليم من الماء إلى الماء ممثلة للشعوب التي لم تقطع مع حضارتها وطموحها للاستئناف . ومن ثم

فهزيمتها لم تعد ممكنة ونهاية سايكس بيكو الاولى آتية لا ريب فيها ومن ثم استحالة تكرارها . وتلك هي دلالة نبع السلام الذي يتصدى لمشروع سايكس بيكو الثانية.

"الفصل الخامس - حسم المرحلة الأولى من العلاج

حسم المرحلة الأولى من العلاج من يقرأ بنود الاتفاقية التي تمت بين تركيا وأمريكا يتأكد أن تركيا حققت نصف المهمة. وأمريكا أبقت على نصفها الثاني . كلتاهما تتحين فرصة استكمال المهمة. فماذا حققت تركيا؟ وماذا أبقت أمريكا لها؟ لا أدعي أني من كبار المحللين ولا أعتقد أن الأتراك ليسوا على وعي بما فكرت فيه رغم قلة خبرتي في المسألة التي تعالجها تركيا . قيادة تركيا لا تجهل هشاشة موقفها بين: 1 . روسيا التي تتحين فرصة سايكس بيكو الثانية ولا تريد إضاعتها كما أضاعت الأولى بسبب الثورة البلشفية.

2. وأمريكا أعدت العدة لإعلان سايكس بيكو الثانية من قلب الإقاليم بين سوريا والعراق وتركيا .

3. والغدر المحتمل من إيران التي تحلم بالممر إلى الأبيض المتوسط عن طريق الدولة الجديدة مقابل التنازل لها على جزء ضنيل من شمالها

4. والنظام وخاصة داعش التي نعلم أنها مستعدة للعودة حتى تغطي على الخطة الإيرانية الروسية.

5. وأخيرا الغدر الحاصل من أنظمة الخيانة العربية باسم الغيرة المزعومة على وحدة سوريا وهم يعلمون أن الذي يهددها هو نشأة دولة كردية.

ومن يعلم ذلك كله لا يمكن ألا يعتبر أن تركيا وجدت فرصة لتحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه في مرحلة أولى لعلاج المشكل وهو ربح الوقت إلى أن تتحرر من الاتفاقية التي تنتهي سنة 2023 أي نهاية ما يكبلها من بقايا سايكس بيكو الأولى . ما بقي هو إذن محافظة أمريكا على قوة أكراد سوريا لذلك اليوم الذي لا يجهلون ما سيترتب عليه .

-الفصل الخامس - حسم المرحلة الأولى من العلاج

الاستراتيجي الذكي هو الذي يعلم حدود قوته فلا يستعملها إلا بالقدر المحقق لمرحلة أولية مستسنحا أفضل الفرصة لاستعمالها . لو انتظرت تركيا إلى نهاية المدة الأولى لتحقيق الهدف بالكامل أي إلى نهاية حكم ترامب في مدته الأولى لامتنع عليها أن تفعل شيئا لأنه سيكون أمامه سنتين لا يحتاج فيهما لأي حذر لعلمه أنها آخر مدة حكم له فكان سيستعملها ليخلد اسمه بتحقيق سايكس بيكو الثانية ويعترف بدولة كردية كبرى تفتت أربعة دول كبرى في الإقليم وهو حلم أعداء الأمة كلهم .

ذلك أن أحفاد سايكس بيكو الأولى هم أحرص الناس على تثبيت ما ترتب عليها أعني أنظمتهم العميلة والتمهيد للثانية رغم أن من يفهم من أبناء بلدانهم الرهانات يعلمون أن بلدانهم مستهدفون أكثر من تركيا لأنهم جميعا حدودهم عورة وليس لهم القدرة على الصمود أمام جحافل الحشد الذي يستعد لافتكاك الكعبة والتنكيل بالصحابة.

كنت واثقا من أن أردوغان -الذي وصفته بمعاوية الثاني من حيث الدهاء والرؤية الاستراتيجية بعيدة الغور والدور التاريخي في حماية البيضة- لن يفرط في الفرصة. ولذلك كتبت متابعا مراحل نبع السلام وبينت قدر

مستطاعي دلالتها وتوقعت نجاحها. لكني اعترف أني لم أكن أتوقع نجاحها بهذه السرعة وبأقل كلفة ممكنة في مثلها . والأهم من ذلك كله هو أن الحمقى ممولي إرهاب العلمانيين خسارتهم لا تقدر.

ستفرض عليهم أمريكا دفع كل ما التزمت به لتركيا لتحصل على الاتفاقية التي يحتاجها ترامب أكثر من أردوغان، وتلك هي النباهة الاستراتيجية التي لم تول أهمية لعنتريات ترامب الدالة على الضعف وليس على القوة . فعودة المهجرين إلى ديارهم يحتاجون إلى حلب السعودية والإمارات بالقدر الضروري لإسكان مليونين على الاقل ودفع حمايتهم التي تكفلت بها تركيا دون أن تتكفل بكلفة تتجاوز حماية حدودها .

وحماية المنطقة التي سيستقر فيها العائدون من المهجرين السوريين سيدفعها من كان يمول الإرهابيين نقمة في تركيا وفي الحقيقة خجلا من نذالتهم وجبنهم لأن موقفهم من تركيا لا

-الفصل الخامس - حسم المرحلة الأولى من العلاج

يختلف عن موقفهم من أي ناجح حتى في ما بينهم . عقليتهم عقلية عجائز البدو التي تغار من جارتها إذا فاقتها حتى بجمال إبلها . سيدفعون الكلفة كاملة وهم صاغرون .

والآن ما المشكل الأهم لهذه المهمة؟ النصف الثاني منها والذي يمكن اعتبار أمريكا قد حافظت على إمكانية مواصلته لاحقا ؛ هل ستقبل تركيا أن تبقى القوة التي كونتها أمريكا وإسرائيل وفرنسا وخونة الأمة من حكام العرب حاشا الشعوب مجاورة لها ولو على بعد ثلاثين كلم حتى لو لعب الإرهابيون الأكراد مؤقتا لعبة العودة إلى النظام؟ المعركة طويلة وينبغي نزع

أسلحتهم وإعادتهم إلى مناطقهم الأصلية قبل الحرب طوعا أو رهاء

فأنا أعرف المنطقة جيدا أعرف الرقة وأعرف دير الزور وأعرف البوكمال وأعرف أهلها وكلهم من أفضل قبائل العرب وأشجع رجال الأمة وقد نلت من كرم الضيافة عندهم ما ذكرني بما عشته بين قبيلتي لما كنت طفلا وشابا فلم أشعر بأدنى غربة بينهم فعلمت أن الامة بخير ولن تغلب أبدا في الشهادة على العالمين .

والحل -ما أظن القائد أردوغان غافلا عنه - تجاوز العلاج العسكري حاليا . المعركة لم تعد عسكرية بل هي صارت أساسا ثقافية واجتماعية. لا بد من أن تتكفل تركيا بتكوين آلاف الشباب من هذه المناطق في كل الاختصاصات بما فيها الدفاعية ليكونوا نخبة قائدة سوريا بأخلاق الإسلام المتعالي على العرقيات والطائفيات: معركة ثقافية بالأساس استعدادا للجزء الثاني من الخطة.

أربع سنوات لن يتحرك فيها الأكراد بل ستحرك إيران والنظام وأعراب الثورة المضادة من جديد لتحميل تركيا مسؤولية عودة داعش وخاصة لتبرير بقاء الحضور الأمريكي فضلا عن الإيراني والروسي بدعوى الاستجابة لنظام شرعي في حين أن الجميع يعلم أنه "فنتوش"-طرطور لا سلطان له حتى على غرفة نومه إنه حبيس مليشيا إيرانية.

إذا كان أردوغان يؤمن بدور الأمة المقبل وليس له ما للصفوية من تفضيل لعرق على عرق من أبناء الأمة فإنه سيعامل السوريين معاملته للأتراك والأكراد وكل من يؤمن بأن مصير الإقليم واحد في معركة الاستعداد للمعركة الحاسمة. لا بد ألا ننسى أن ضعف أحد أقوام

-الفصل الخامس - حسم المرحلة الأولى من العلاج

الإقليم سيعرضه كله إلى الخطر الذي يهدد الجميع . فالأضعف عندما يشعر بظلم الأقوى من ذوي القربى يصبح مستعدا لكل الخيانات .

ولست غافلا على أن ذلك له كلفة سياسية في الداخل التركي أكبر من الكلفة في الخارج . فتحريك النعرات القومية والطائفية من أدوات الأحزاب المنافسة في كل بلد ديموقراطي . لكن المدة ليست طويلة والنصر الحالي يعطي للقائد مهلة محترمة من رضا الشعب بحيث إن الدعاية ضده في هذا الباب لن تؤثر كثيرا .

ثم إن عودة مليونين من السوريين إلى وطنهم سيخفف من وطأة استعمال هذه الورقة ضد الحزب الحاكم بل هو سيقنع بأن سياسته كانت حكيمة وخاصة لأن الحرب لم تكلف الجيش التركي كثيرا من الشهداء وأرجعت إلى الشعب التركي قدرا كبيرا من "الفياريتا ناسيونال" من الأنفة القومية التي هي من روح الأتراك.

وفي الختام فإني سعيد بأن الأخوة بين الجيشين التركي والحر مكنت من بناء لحمة أعتقد أنها ضرورية لما بقي من المهمة لأني أعتقد أن تركيا قد تضطر لآخر الدواء الكي مرة أخرى ولكن بعد 2023 وتلك هي المعركة الحاسمة. وحينها تكون تركيا قد أصبحت قادرة ليس على تعدي ترامب أو غيره بل جل أعدائها سيخافونها وخاصة القزم الفرنسي . أعتقد جازما أن وحدة العرب والأتراك أي من يمثلون بداية دولة الإسلام ومن يمثلون غايتها هم من سيمثل استئنافها ولا يمكن أن تغلب دولة الإسلام إذا تحالفا بصدق وبها سيتحرر الإقليم بكل شعوبه -شعوبا وقبائل لتعارفوا -حتى

يستردوا دورهم في نظام العالم الذي لم يعد يسمح للأقزام أن تبقى ذات سيادة إذ هذه شرطها الرعاية والحماية الذاتيتان والاستغناء عن الحماة.

كل بلاد العرب بل وكل أهل الإقليم ليس لهم دول بل محميات والمستعمر يخترع لهم عداوات تجعلهم يبقون جميعا أكلة لكل آكل وطعمة لكل طامع لا يستطيعون تحقيق شروط التنمية المادية والثقافية التي تتطلب حجما ليس لأي منهم شيء منه فيصبح متسولين في الرعاية وفي الحماية ممن يعيرهم فتات ما يسرقه منهم .

-الفصل الخامس - حسم المرحلة الأولى من العلاج

لن يستقر الإقليم ما لم نصبح مجموعة متعاونة ومتحدة في تحقيق شروط الرعاية والحماية بصورة تجعلها ندا للضفة الشمالية من الأبيض المتوسط على الأقل حتى يكون بوسعها تحقيق تلك الشروط فتكون بحق ندا وشريكا في نظام العالم باقتدار.

أبو يعرب المرزوقي

رؤية العالم بين الوحدة والتعدد الوجوديين

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 16
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 32

توذس ب -06-01 /1441 06-09-2019

الفصل الأول

لما حددت رؤى العالم والوجود بينت أن أصلها الذي تتشرع عنه ذو صلة بعلاقة الضرورة الشرطية (نظام العالم الطبيعي) والضرورة اللاشرطية (ما يتجاوز ما يقبل العلم مما يبدو ذا ضرورة غير شرطية) والحرية الشرطية (نظام العالم الحضاري) والحرية اللاشرطية (ما يتجاوز ما يقبل العلم مما يبدو حرية غير شرطية) . وقسمت المقابلتين بين الضرورتين الشرطية واللاشرطية وبين الحريتين الشرطية واللاشرطية إلى الموقف الإيماني بالعناية الإلهية ونفي الصدفة فيها جميعا والموقف الإيماني بالصدفة ونفي العناية الإلهية فيها جميعا . وبدا وكأني أقول بالتقابل بين المواقف من العالم والوجود بمنطق الإثبات والسلب فأكون من القائلين بمنطق الجدل والصراع بين الموقفين وباحثا عما يسمى التوليف بينهما حصيلة جدلية صارت من ممضوغات حداثيي العرب يستعملونها حلا سحريا مع نظيرتها عند الإسلاميين وهي ما يسمونها التدافع مفهوما ما أتى الله به من سلطان لأن ما يوجد به القرآن الكريم هو نقيضه التام إذ لا تدافع بل الدافع هو الله والمدفوع هو الإنسان معركة تحرير الإنسان من الخضوع لفوضى الصدفة.

وإذن فقصدي لا علاقة له بالحل الجدلي . لذلك فقد وصلت ذلك كله بالمعادلة الوجودية وبينت أن صورة الإنسان عن نفسه واحدة سواء اختار الموقف الأول أو الموقف الثاني ؛ لأن منزلة الإنسان أيا كان موقفه إثباتا أو نفيا واحدة . فالنفي في حالتي الضرورة اللاشرطية والحرية اللاشرطية لا

يختلف عن الإثبات في القول بالتلازم بين مفهومين أحدهما يرمز إلى ما يؤدي وظيفة الإنسان والثاني إلى ما يؤدي وظيفة الإله رمزا بالإثبات في الحالة الأولى وبالنفي في الحالة الثانية وذلك هو شرط الحرية والتكليف الذي يترتب عليه الاختيار الحر بين الموقفين دون أن يغير ذلك من المنزلة الوجودية للإنسان من حيث هو دائما ومهما فعل يبقى مشدودا إلى ما فوقه حتى لو ساد على كل ما يعتقد أنه دونه . فالتقابل بين الإثبات والنفي في هذه العلاقة لا يغير من التلازم بين القطبين وهو الأمر الذي لا معنى للإثبات والنفي فيه لأنه شرط وجودهما كليهما ومن ثم فهما يتفرعان عنه

وليسا شارطين له . فسواء أثبت الإنسان الإله أو نفاه يكون في الحالتين معبرا عن عقد في شيء لا يستطيع الا يصل ذاته به إثباتا أو نفيا . فلما ينفيه هو لا ينفي وجوده بل ينفي مفارقته لبعدي العالم الذي يعيش فيه أي الطبيعة والتاريخ ويجعل ما يؤدي وظيفته في علاقة ذاته بما يتعالى عليها محايثا فيهما على الأقل بوصفه النظام أو اللانظام الذي يحكم مسارهما وتكوينيتهما .

وإذن فالفرق بين الموقفين لا يتعلق بوجود المتعالي على الإنسان بل بطبيعته وبكيفية وجوده . فالأول يعتبره سلطانا يعترف به ويقيمه خلقيا بكونه رحيما والثاني يعتبره سلطانا غير مبال به ومن ثم فهو لا يحتاج إلى وصفه خلقيا . لكن كلا الموقفين يتضمن اعترافا بسلطان مجهول الطبيعة والكيف حتى وإن كان المثبت يحدد صلة «عاطفية» بينه وبينه والثاني يعتبره لا مباليا . والمعلوم أن أفلاطون في فصل القانون الجنائي من النواميس) الفصل العاشر منه) تكلم على جريمة نفي وجود الله أو عنايته أو نزاهته الخلقية

بحيث لا يكون قابلا للإغراء بما يقدمه له الإنسان من "هدايا".

ولم يحيرني فيلسوف في علاج مسألة رؤية العالم والوجود وإن بصورة شديدة اللامباشرة تعبير ابن تيمية لي لما قرأت نصيه التاليين اللذين عجبت لعدم رؤية أثرهما في فكر الأمة الفلسفي والديني طيلة القرون الفاصلة بينه وبيني . فحتى من أرادوا أن ينظروا في علاقته بالفلسفة اكتفوا بموضة الكلام على موقفه من المنطق الأرسطي دون فهم مناط الخلاف . فليس صحيح أن ابن تيمية نقد المنطق الأرسطي من حيث كونه منطقا أعني التحليلات الأوائل بل هو انتقد النقلة منه إلى التحليلات الأواخر أو ما يؤسس استعماله مقياسا لمعرفة حقيقة الوجود معرفة محيطة .

لذلك فقد اضطرني نصاه هذان إلى إعادة النظر في الكثير مما كنت أتصوره حقائق فلسفية ثابتة لم يغامرني شك في تأسيسها عند أفلاطون وأرسطو قديما وعند كبار فلسفة الحداثة في القرن السادس عشر قبل الشروع في فهم هذين النصين المحيرين فعلا رغم أني اطلعت على كل محاولات التشكيك في الرؤى الفلسفية المتعلقة بنظرية المعرفة وخاصة بعد

النكوص الهيجلي والماركسي دون الرؤية الكنطية وما ترتبت عليه من رؤى الوجود التي ترد إلى الحقيقة إلى القول بوحدة العالم واعتبار ما عدى هذه الرؤية إما من الخيال أو من المعتقدات الإيمانية التي لا تتأسس على استدلال عقلي مقنع للاقتصار على الموجب منه .

- النص الأول:

فأما النص الأول فهو من كتاب المنطق:" فالعلوم الأولية البدهية العقلية المحضة ليست إلا المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور

الخارجية الموجودة") المنطق ص 72-73. الجزء التاسع من مجموع الفتاوى (. وهي العلوم الوحيدة التي تكون المعرفة فيها برهانية في مقابل علوم الوجود الخارجي .

. النص الثاني:

وأما النص الثاني فهو من كتاب الدرء:" لكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة العامة في اللسان وكالخط الدال على تلك الألفاظ . فالخط يطابق اللفظ . واللفظ يطابق المعنى . لا أن في الخارج شيئا هو نفسه يعم هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا . فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول . وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية أو من قلد بعض من قال ذلك من الغالطين") درء التعارض ج.1 ص225-223) . ولا شيء مقوم للأشياء الموجودة في الخارج سواء اعتبرناه مفارقا) أفلاطون (أو محايثا) أرسطو) للأشياء الخارجية.

فكلا النصين محير من الوجوه التالية التي تمنع من مواصلة القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وبل نظرية القيمة وخاصة بوحدة العالم أو بإمكانية علم الأشياء على ما هي عليه كما يدعي الفلاسفة وهما يؤديان إلى رؤية ليس فيها ما يقبل المقارنة مع ما كنت أجده في الفلاسفة وخاصة في ما بعد الحديثة الكلاسيكية) أي فلاسفة هيجل وماركس) وما بعد الحداثة بالمعنى الذي يقال عن الفلاسفة بداية من نيتشه ومن خرافة السرديات البديلة من رؤى العالم الفلسفية:

.1 بمضمون النص الأول وحصر العلم الأولي والكلي والمحض والبرهاني

في المقدرات .2 وبعلاقته بالنص الثاني وجعل المعاني الكلية رموزا تدل على الأشياء وليست مقومات لها ومن ثم فالحد لا يعرف ماهية الشيء بل يعبر رمزنا إليه في حدود علمنا المتطور به . .3 وبصلتهما بالفلسفة السابقة على ابن تيمية أعني الفلسفة اليونانية والمعاصرة له أعني الفلاسفة العربية الإسلامية التي حاولت تجاوز الفلاسفة اليونانية.

.+ وبما يترتب على النصين من قطيعة شبه مطلقة مع نظرية المعرفة في النظر والعقد ونظرية القيمة في العمل والشرع (الأول) ونظرية الرمز عامة واللسان خاصة وعلاقتها بالوجود) الثاني .(

..5 ومن ثم فعلاقتهما برؤى العالم والوجود تجعله غير منحصر في المعلوم منه ومن ثم فالنصان يميزان بين نوعين من العلم والقيمة في العالم الشاهد ببعديه الطبيعي والتاريخي أعني العلم والقيمة غير المحيطين ونوعين من العلم والقيمة في العالم الغيبي ببعديه ما بعد الطبيعي وما بعد التاريخي حيث نفترض وجود من له العلم والقيمة المحيطان. ويبقى ما سماه ابن تيمية بالتقدير الذهني النظري وما قسته عليه في المستوى العملي أمرين يعسر تحديد منزلتهما بين هذه العوالم المضاعفة فتضطر إلى التفكير في عالم خامس مجهول لأن نسبته إلى الذهني لا تعني بالضرورة أنه من الظاهرات النفسية في فكر الإنسان وإلا لكان النفسي أصلا للطبيعي والتاريخي في عالم الشهادة) أي عالم التجربة الإنسانية) وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ في عالم الغيب) أي عالم ما يضعه الإنسان شرطا في وجود الطبيعة والتاريخ دون أن يكون قابلا للتجربة) .

ورغم أن الإنسان لا يستطيع الزعم بأن هذين البعدين من الغيب قابلين

للتجربة فإن وضعهما موجودين بهذه الصفة لا يلغي إمكانية الكلام عليهما معرفة وقيمة بالتقدير الذهني قياسا على العالمين الشاهدين مع المحافظة على شرط مجانس للعبارة القرآنية في

كلامه على الله المصحوب بليس كمثله شيء . فيكون التعامل مع العقد الأخروي مثل التعامل مع العقد الدنيوي مع القول إن الأول ليس كمثله شيء من الثاني .

وهذا هو الأساس الذي يعتمد عليه علم التفسير السني الذي هو أصل أصول علوم الملة كلها وهو غير علم الكلام الذي يفترض القول بالمطابقة وقياس الغيب على الشاهد تحت مسمى مغالطي أساسه الخلط بين الغائب والغيب. فعلم التفسير المؤسس لعلوم الملة بخلاف علم الكلام يفترض أنه في مستوى المعرفة والقيمة يكتفي بالمنظور الإضافي إلى الإنسان أي بالعلم والعمل النسبيين وليس في مستوى منهما يكون مطلقا ومحيطا .

وأساس ذلك هو القول إن العالم الشاهد الطبيعي والتاريخي هو بدوره آيات أو من المعاني الرامزة لما وراءه مثله مثل الألفاظ والرسوم الكتابية والمعاني الكلية المقدرة ذهنيا : فتكون الرموز بالمعنى التيمي خمسة :

1 . الرسوم الكتابية

2 . الألفاظ اللسانية

3. المعاني الكلية في التقدير الذهني

.+ أعيانها في علمنا التجريبي

5 . الموجودات في عالم الشهادة .

والمعنى الخامس هو معنى كون كل موجود آية مما بعده أصلا لوجوده ولكونه على ما هو عليه في ذاته وليس في ما ندركه منه فنجعله رمزا دالا عليه وقد نقع في خطأ فنتصور ما اخترناه من أعراضه التي ندركها منه عين حقيقته فنخلط بين ما ندركه من الشيء وحقيقة الشيء فنجعل إدراكنا محيطا بالأشياء . ومن ثم فالعالم الشاهد هو بدوره نظام رموز لعالم غيبي هو بدوره مليء بالغيب لأننا لا نحيط بدلالة رموزه على مرموزه الذي هو ما به نفهمه حتى وإن كنا نفهمه بما نجهله ونفترضه حتى نضفي معنى علميا وقيميا عليه وقد تكون المقدرات الذهنية الأولى هي الرياضيات والمقدرات الذهنية الثانية هي الأخلاقيات.

لكن عندئذ لا بد من معرفة طبيعة التقدير الذهني المضاعف أي الذي تكلم عليه ابن تيمية) النظري منه (والذي قسته عليه) العملي منه (. والمعلوم أن ابن تيمية تكلم على الكليات العقدية في الدين مثل الكليات النظرية في المعرفة والقيمة دون أن يحدد طبيعتها مثلما فعل مع هذه فضرب منها مثال الرياضيات.

11. هل موضوع المقدرات الذهنية موجود في الأذهان أم في نوع آخر من الوجود غير وجود الأعيان الطبيعية والأعيان التاريخية وغير ما نفترضه ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ؟ فما هو هذا الوجود الذي ليس طبيعيا وليس تاريخيا وليس ما بعد طبيعي وليس ما بعد تاريخي والذي يعتبر شرطا لقابليتهما للعلم والقيمة؟

2 . ماذا لو كان هذا الوجود هو عين كيان الإنسان الذي هو طبيعي وتاريخي فيكون من حيث هو "الكود" الواصل بين الطبيعي والتاريخي في

الشاهد وما بعد الطبيعي وما بعد

وحينئذ نسأل عن طبيعة العلاقة بين الوجودين العيني في الطبائع والشرائع من عالم الشهادة الذي يعيش فيه الإنسان ويجربه في ذاته وبين ما حوله من العالمين الطبيعي والتاريخ وشروط الوجود الذهني في علومهما وقيمهما اللذين يحصلان في تاريخ الإنسانية من حيث هو في صلة مباشرة مع الوجودين الطبيعي والتاريخي (حياته الدنيوية) وصلته غير المباشرة بما بعدهما من حيث هما آيتان منهما ما يجعله بهذه الصورة مضطرا لوضع علاقة مباشرة بأصل المابعدين أي الله أو ما يؤدي وظيفته ؛ وذلك هو القصد بالمعادلة الوجودية

الفصل الثاني

- الفصل الثاني - ولا بد هنا من الحسم مع العلاج الهيجلي الذي يؤسس عليه رؤيته الحلولية الصوفية أو

القول بوحدة الوجود المذوتة تعديلا أجراه على وحدة الوجود المطبعنة عند سبينوزا العقل التأملي 700:06 716 بالمقابل مع العقل الاستريائي 70000 1760: ليغير مبدأ الهوية التي صارت عين أعراضها والقضية التي لم تعد مؤلفة من موضوع ومحمول بل الموضوع هو عين محمولاته التي هي تجليه وذلك لتأسيس المنطق الجدلي ونظرية المعرفة والقيمة القائلة بالمطابقة بين العقلي والواقعي دون تحديد لطبيعة العقلي والواقعي

فإذا كان القصد بالعقل عقل الإنسان وبالواقع ما يدركه الإنسان بعلمه به مرحلة من مراحله فيمكن القبول بذلك إذ حينئذ تصبح العبارة تحصيل

حاصل إذ معناها ما أدركه من الوجود إذا عيرته بمعيار مداركي التي محصتها بمعايير العلمية فهي عين ما أدركه وهو إضافة إلى مداركي . لكن إذا كان القصد إن ذلك يحيط بالموجود فتلك هي المغالطة الهيجلية. فشرط هذا القول ليكون مقبولا هو أن يكون عقل الإنسان -تسليما بوجود عقل واحد للبشر تتحد فيه عقول الأفراد -عقلا محيطا بالوجود وحينها يصدق القول

وهذه المقدمة في حل هيجل علتها أن الجواب عن السؤالين اللذين ترتبا على رؤية ابن تيمية يستحيل من دون الحسم مع رؤية هيجل التي وحدت بين الديني والفلسفي ليس من حيث غاية المدخلين الديني والفلسفي أعني البحث في الحقيقة والقيمة بحثا الديني فيه لا يسلم بالإحاطة المعرفية والقيمية ومن ثم فهو لا يقول بالمطابقة فيكون بذلك أشمل من الفلسفي الذي يفترض الإحاطة الإنسانية فيهما بل من حيث طبيعة الإلهي والإنساني الذي يؤسس عليه هذه الإحاطة لأن حله أساسه نظرية حلول الإلهي في الإنساني خاصة وفي العالم عامة ([نظرية المصالحة). وبصفتي مسلما وحتى من حيث انشغالي الفلسفي

تجاوز البصيرة للبصر

فهذا التجاوز جنس البصيرة هو الذي يثبت استحالة رد الوجود المطلق إلى الإدراك الإنساني الذي هو دائما نسبي . وحتى أثبت ذلك فلا بد من حسم قضية تقض المضجع في الرؤية التيمية التي تبنيناها تبنيا تاما :

1. فإذا كان ما نعلمه لا علاقة له بما تتقوم به الأشياء .

2. وكان ما نعلمه من المعاني الكلية هو مجرد رموز نرمز بها إلى ما نختاره

من أعراض الشيء للإشارة إليه بها كما يقول ابن تيمية

3. ولم يكن اعتبارها محددة لهوية الشيء ومقومة له صحيحا لأن ذلك يقتضي أن يتطابق ما ندركه مع الوجود مطابقة محيطة .

.+ فكيف يكون ما نصل إليه من معرفة وتقييم مع ذلك علما وقيمة يمكنان من التعامل مع الأشياء وخاصة من التأثير فيها تقنيا) النظر القابل للتطبيق تقنيا) وخلقيا) العمل القابل للتطبيق خلقيا)؟

5. وفي الجملة كيف يمكن للمعاني الكلية التي هي مجرد رموز تشير إلى الوجود وليست حقيقته أن تجعل التعامل ميسورا وكأنها حقيقة ومقومة للموجودات تقويما يجعلنا قادرين تقنيا على التعمير وخلقيا على الاستخلاف بمعنى أن ما جهز به الإنسان لهذين المهمتين يصبح محققا للهدف منهما؟

سآخذ مثالين:

أحدهما من الطبيعة

والثاني من التاريخ.

. مثال من الطبيعة:

وهو ليس أبسط مثال وليكن الإدراك البصري . فعندما أرى شيئا سأفترض أنه يتحدد في نهاية طريق طويلة ذات مراحل غايتها وصول المعلومة إلى مركز التأويل في المخ.

عيني ثم بين عيني ومركز التأويل في المخ؟

كيف يمر بعدة تحولات لا تبقى فيه الصورة التي أراها في شكل صورة بل معان مختلفة الطبيعة بعضها كهربائي وبعضها كيماوي لأصل إلى ما أراه

انعكاس صورة على عيني؟

فالصورة تنتقل في العصب البصري (كيف) وتصل إلى العصابين المعقدة وتنتقل فيها (كيف وبأي شكل (ثم تنتقل بينها لقاء أفنانها (كيف (حتى تصل مركز التأويل (كيف .(وكيف يسترجع التأويل الصورة التي مرت بعدة تشكلات؟

لو قست ذلك على نقلة المعلومات في وسائل التواصل بين القارات وهي في آن صورة وصوت لتبين أن ما يحصل هو عملية ترجمة للصورة والصوت إلى موجات مختلفة الخصائص الرياضية شكلا وأبعادا ثم استعادة الأصل في المصب بترجمة أخرى عكسية تعيدهما إلى ما كانتا عليه في المنبع وكل ذلك يمر بما وصفت بالنسبة إلى البصر ومثله إلى السمع.

كل هذه العمليات صرنا اليوم نصفها كما حاولت ذكره . لكن تعدد الأشكال التي تمر بها الصورة والصوت تجعلنا نتساءل عن طبيعة علاقتها بما يمكن أن يعتبر حقيقة الشيء الذي تم انتقاله مرورا بها من الترجمة الأولى في بداية المنبع إلى الترجمة الأخيرة في غاية المصب . فهل كان القدامى يعلمون شيئا من ذلك لما كانوا يتكلمون على طبيعة الشيء الذي نحن بصدده؟

أما كانوا هم بدورهم لهم تأويلات للتعبير عن هذه العملية وكانوا يتصورون ما يصفونها به مقوما للشيء الذي يحصل في العملية؟

فمثلا كان تفسير الصدى الذي يعيد إلى صوتي الذي صدر عني بعد أن يصطدم بحاجز فيعود إلى نفس الصوت الذي صدر عني على أنه نفس الصوت الذاهب والصوت العائد دون أن يحصل بين الذاهب والعائد كل

ما أشرنا إليه من تحولات موجية نستعملها حاليا وكأنها وسائط بين الصوتين ترجمة طردية ثم عكسية .

ب ا ل 5 1 م الور وا جنس ما كان يصفها به القدامى من حيث الوظيفة والعلاقة بحقيقتها وتبين خلال تطور معرفتنا وتقييمنا أنه ليس مقوما لحقيقة الشيء ولا لقيمته بل هو معبر عن مرحلة من مراحل تأويلنا له حتى بعد أن صرنا قادرين على "نظرية" الشيء وتطبيقه تقنيا كما نتأوله معرفيا فنستنتج أن ما نؤوله به هو حقيقته وعلى "عمل" الفعل وتطبيقه خلقيا كما نتأوله قيميا فنستنتج أن ما نؤوله به هو قيمته .

ومع ذلك يبقى دائما على الأقل فرضيا أن وصفنا الأخير ليس أخيرا إلا بالنسبة إلى مرحلة معرفتنا الحالية. وقد حصل لنا ذلك في محاولات الوصول إلى آخر ما نعتبره ممثلا للمادة في تفتيت الذرات . وقد لا يكون لهذا المسار نهاية. فقد نكتشف تفسيرا آخر يكون هو بدوره معلقا وإضافيا إلى رؤيتنا الحالية لما نعتبره مقوما للشيء الذي نعرفه بالمعاني الكلية التي تبقى بحسب الرؤية التيمية رموزا للإشارة إلى الشيء وليست هي حقيقته التي تبقى مجهولة لكأنها غاية لا تدرك ربما لما فيها من الغيب الذي شرط علمه وتقييمه الإحاطة الممتنعة على الإنسان .

• مثال من التاريخ:

كيف يعرف الفرد الإنساني ليس من حيث انتسابه إلى النوع الإنساني انتسابا بمقتضى الإرث العضوي البيولوجي بل انتسابا بمقتضى الإرث الثقافي. فالكثير يتصوره مطلق الحرية وذا فردية مستقلة تماما على "شيء ما" هو جملة الرموز التي نشير إليه بها وأنه متفرد حقا في مستوى البعد الثقافي

من كينونته مثل الزعم بأن الفرد يمكن أن يكون ذا عقيدة فردية أو ذا موقف فردي ليس للإرث الثقافي الذي ينتسب بمقتضاه إلى جماعة بعينها دور الإشارة إليه به. ولذلك فالثقافات لها في الأفراد المنتسبين إليها نوع من العلامات المشتركة التي قد لا ندركها عندما ننظر إلى الفرد في الجماعة لكنه من أن ينظر إليه فرد آخر من جماعة أخرى حتى يدرك فيه ما لا يدركه من يشاركه تلك العلامات .

فبين أنه لا يوجد فردان ينطقان حروف العربية بنفس الطريقة. والفرق بين الفونيتيك والفونولوجي معلوم للجميع فالكلام يتمايز في الذهن بالثانية وليس بالأولى بحيث إن السامع يعدل ما يسمع كأن نعدل نطق الطفل أو الألثغ . لكن رغم فردية النطق الفونيتيكي فإننا نكتشف السروى الجمعية بين اللهجات عند الجماعات والأفراد المنتسبين إليها . فلا أحد يخلط بين الجزائري عامة والتونسي عامة رغم أن الجزائريين كأفراد لا ينطقون الحروف نفس النطق وأن التونسيين كذلك.

ولذلك فالبحث الانثروبولوجي يثبت أن فردية الفرد الثقافية لا تختلف من حيث النسبية عن فرديته العضوية ولا يمكن لأحد أن يدعي أنه يوجد إيمان فردي مثلا من دون الجماعة التي لها نفس الإيمان أو الحس البصري أو السمعي أو الشمي أو الذوقي أو اللمسي العري عن أثر الثقافة الواحدة رغم العلم بأن ما أراه أو أسمعه أو أشمه أو أذوقه أو ألمسه لا يشاركني فيه أحد . لكن ما لا يشاركني فيه أحد لا يجعلني أرى أو أسمع أو أشم أو أذوق أو ألمس بصورة مستقلة تماما عن المعاني الكلية التي انطبعت في الإدراك بحكم الاكتساب الثقافي منذ المولد .

صحيح أن الإرث العضوي يخضع لقوانين بيولوجية لكنه ليس تابعا لإرادة الفرد وله مع ذلك تفرد نسبي بملامح عضوية لا يلغي المشترك بين الإرثين البيولوجيين الناتجين عن سلسلة أبيه وسلسلة أمه السابقتين مع تفرد ما . وقياسا على ذلك نستطيع القول إن الإرثين الثقافيين الناتجين عن سلسلة ثقافة أبيه وسلسلة ثقافة أمه السابقتين فيهما ما هو موروث بالاكتساب السابق على الاختيار دون أن يلغي ذلك ما يكتسب بالاختيار . والمهم هنا هو نفي أن يكون الاختيار ملغيا للمكتسب قبله في الملامح المحددة لما يعرف به أو لما يرمز إليه به في سلوكه الثقافي وكيانه اللاعضوي تماما كالملامح المحددة لما يعرف به أو لما يرمز إليه به في سلوكه وكيانه وكيانه العضوي . وكلاهما من المعاني الكلية التي يعتبرها ابن تيمية رموزا للإشارة إليه وليست مقومات لكيانه أو لذاته .

-5 د ا حا ل ل ب لمات 0 الإشارة إليه دون مطابقة إذ يمكن أن تتغير بحسب الناظر إليه أو حتى بحسب تغير ما يعتبر "دالا" على التفرد في الجماعة ولا متناول من يريد أن يصل إلى حقيقته لأنها من جنس ما يتفرد به أي موجود وكل ما نحاول الإشارة إليه به يكون جنس ما تكلمنا عليه في المثال الطبيعي ومن ثم فهو لا يقبل التحديد بمقومات لأن تحديده إن سلمنا بإمكانه يقتضي أن يكون بما لا يتناهى من المميزات إذ غالبا ما تكون العلاقة بين الماصدق والمفهوم تعكس من حيث الكم : كلما كانت عناصر الماصدق قليلة كما كانت عناصر المفهوم كثيرة . ولذلك قال ابن تيمية لا يمكن الزعم بعلم لوازم اللوازم كلها في معرفة شيء ما من دون أن نعلم كل شيء في الوجود وتلك هي علة امتناع المطابقة في المعرفة

والقيمة بسبب امتناع الإحاطة.

ما وراء الأعراض التي تختارها رموزا لتعريف الشيء الطبيعي أو التاريخي موضوع الإدراك إضافية لنا وهي ليست مقومة له . لذلك فيمكن اعتبار الشيء في ذاته الذي هو غير ما ندركه أحد اثنين .

: حصيلة المثالين الأولى .

فإما هما شيء واحد غير أعراضهما وتعتبر أعراضهما إضافية إلى مدركيهما -ومنهم هو ذاته إذا كان مدركا لتعلقاته مثل الإنسان- فيكون عروضه بعدد المدركين وأصنافهم وأنواعهم وليس مقصورا على المدركين من البشر إذ يمكن اعتبار كل الموجودات مدركة له بنوع تعلقها به لأننا نحن ندرك الشيء بنوع تعقلنا به معرفيا وقيما وتقنيا .

. حصيلة المثالين الثانية:

أو هو جملة أعراضهما عند كل الموجودات الأخرى أي وحدتها التي هي حقيقته دون أن تكون غير جملة الأعراض اللامتناهية بحسب لا تناهي الموجودات في تعلقها بهما وهو ما يقصده ابن تيمية بلوازم اللوازم اللامتناهية لأنها تمتد إلى كل الوجود. ولذلك فشرط

علمه المحيط الإحاطة بالعالم كله ومعرفة كل هذه التعلقات التي له مع كل الموجودات المحيطة به باعتباره أحد عناصر نظام الوجود كله في العالم أو العوالم كلها .

ومن ثم فامتناع الإحاطة في النظر والعقد وما يترتب عليهما من قدرة تقنية في التعمير وامتناعها في العمل والشرع ما يترتب عليهما من قدرة خلقية في

الاستخلاف يقتضيان أن نفهم العلاقة بين النظر والعقد وبين العمل والشرع حتى نفهم علة الوصل بين الأولين والقدرة التقنية في التعمير وتلك هي الغاية من التجهيز بهما وعلة الوصل بين الثانيين والقدرة الخلقية في الاستخلاف وتلك هي الغاية من التجهيز بها .

الفصل الثالث

وصلنا الآن إلى قلب المحاولة فصلها الثالث . فلنختم مسألة الدور الذي تؤديه المعاني الكلية والخيار بين كونها رموزا مثل الرسوم الكتابية والألفاظ اللغوية (رأي ابن تيمية) وبين كونها مقومة للأشياء التي تعرف بها فتكون ماهيتها المحددة لحقيقتها مؤلفة من تلك المعاني) أرسطو بوصفها مقومات الصورة المحايثة وأفلاطون بصورة محاكية لمثل مفارقة) . وطبعا فالذي ساد هو الرؤية الأفلاطونية والأرسطية من حيث القول بالمقومية وليس بالرمزية التي يقول بها ابن تيمية.

وقد حاولت بيان أفضلية الحل التيمي بما بين أن هذه المعاني الكلية التي نعرف بها الأشياء تعريف إشارة إليها بها وليس تعريف مقومات تحدد كيانها . وضربت مثالين من إدراكنا للظاهرات الطبيعية والتاريخية وأخذت أقربها للفهم اعتمادا على مثال المرئيات والمسموعات وعلى إدراكنا لما فينا من مكتسب ثقافي وكيف تصل إلينا ونحول بين البداية والغاية التي تعود إلى البداية معتبرا ذلك ترجمة لرموز تشير إلى المدركات وليست مقومات لها أو هي أعراض ننتخبها للدلالة عليها بها دون أن نعتبر ذلك مقوما نهائيا إذ قد يتقدم العلم فنكتشف أن غيرها أولى بتعريفها .

فكلنا يعلم أن البشرية عاشت ألفين ومائتي سنة أي من أرسطو إلى نهاية القرن الثامن عشر على نظرية العناصر الخمسة أي التراب والماء والهواء والنار والجوهر الخامس باعتبارها عناصر مقومة لمادة الأشياء التي تتألف بالصورة سواء كانت محايثة أو مفارقة تحصل بتدخل واهب الصور (هو الإله الصانع عند أفلاطون ويمكن أن نعتبر حركة الأفلاك مؤدية لنفس الوظيفة عند أرسطو لأنه أشبه بالمخض الذي يحصل زبدة المادة بتصويرها أو بإخراج ما فيها بالقوة إلى الفعل (.

لكن العلم تقدم وصارت العناصر بفضل اكتشافات القرن التاسع عشر خاصة حتى وصل تصنيف لافوازييه الجدول الدوري الذي وضعه مندلياف إلى ما يقرب من المائتين مع وجود خانات لم تملأ بعد . ورغم الاختلاف الكمي وحتى الكيفي بين تصور العناصر فإن المشترك

لكونها على ما نصفها عليه من خلال تفاعلاتها في ما بينها أو أعراضها التي اخترناها لوصفها . واعتبارها بسائط يمكن أن يعد مؤقتا إذ قد نكتشف أنها ليست بسائط ولعلها قابلة للتحلل إلى عناصر أخرى دونها لطافة وتخصصا . وقد يكون ما يحصل بالنسبة إلى مكونات الذرة دليل على ذلك .

فلو اعتبرناها كما يرى ذلك ابن تيمية رموزا دالة على نظام علاقات العناصر أكثر من دلالتها على حقيقتها لكانت أشبه بنظام علاقات الرموز اللسانية في أي نظام لغوي أو أي نظام ترميز سواء بالألوان أو التضاريس أو بأي منظومة من العناصر التي نعتبرها بسيطة ونؤلف بينها لتكون صورة مما نريد التعبير عنه بها . فمثلا عندما تختار الألوان في رسم الخرائط أو التضاريس في رسمها فنحن نفترض أن ما في الخريطة نظام رموزي الخارطة متناظر

مع نظام مرموزات في الأرض مع وضع سلم في الخارطة بالقياس إلى سلم في الأرض . وذلك تقريبا ما يعنيه اعتبار المعاني الكلية التي يظنها أفلاطون حكاية للمثل في الأشياء المحسوسة وأرسطو صورا مقومة للأشياء اعتبارها رموزا مثل الرسوم الكتابية والألفاظ اللغوية عند ابن تيمية ما يعني أن العلم لا يبحث في حقائق الأشياء وإنما في ما بينها من علاقات مناظرة لما بين الرموز التي تختارها للتعبير عما ندركه من أعراضها التي تختارها باعتبارها ممثلة لها في مرحلة ما من مراحل إدراكنا لها. ولا يعني ذلك أننا ننفي أن لها حقائق ذاتية وراء هذه العلاقات أو نثبتها بل نرفع الحكم لأن معرفتها مستحيلة لاشتراطها المستحيل أعني المعرفة والتقييم المحيطين وهما مما ليس في متناول الإنسان.

وحتى أبين ذلك فعلي أن أجيب عن سؤالين يتعلقان بالنظام الرمزي الذي رمزت به للإنسان دون أن أزعم أني أقدم تعريفا لحقيقته بل أقدم نظاما للكلام عليه كما يرمز إليه رؤية القرآن في نظرية الإنسان أو الانثروبولوجية القرآنية التي تنتسب إلى النوع الثاني من المعاني الكلية التي يعترف بها ابن تيمية بالإضافة إلى المقدرات الذهنية الرياضية أعني المعاني الكلية العقدية والتي يمكن اعتبارها من النوع الذي قسته على المعاني الكلية

-الفصل الثالث- النظرية وسميته المعاني الكلية العملية وهي معاني كلية أخلاقية إذا قورنت بالمعاني الكلية

ولست أفعل من منطلق إيماني بصحة نظرية الإنسان القرآنية أو الانثروبولوجيا القرآنية لأن المشكل العقدي ليس موضوع بحثي وعقيدتي ليست محل نقاش مع غيري لأنها بيني وبين ربي ولا علاقة لأحد بها .

غاية البحث وما يعني غيري منه هما علاقة التناسق بين الرؤية القرآنية والرؤية التيمية وأهميتها في فهم فعل النظر والعقد وفي فعل العمل والشرع اللذين يتعلق الأمر بدورهما في رؤية العالم والوجود وحدة أو تعددا ومطابقة لما أدعيه من الوحدة العميقة بين الفلسفي والديني دون زعم ما يزعمه هيجل من مقتضياتها أعني القول بحلول الرب في الإنسان والعالم أو مفهوم المصالحة التي تؤدي إلى رؤية تقول بالمطابقة المعرفية والقيمية ووحدة العالم لكأن الإنسان وعالم الشهادة الإنساني يمثلان الوجود كله فيكون الوجود مقصورا على ما يرد إلى الإدراك الإنساني . وهذا هو جوهر التحريف بالمعنى القرآني للكلمة: مفهوم التأله الإنساني الذي أبلى في درسه ابن خلدون أحسن بلاء ورد إليه كل أدواء الحضارة الإنسانية لكونه علة فساد التربية والحكم أي بعدي السياسة التي هي طبيعة علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة (النظر والعقد) وبالتاريخ) العمل والشرع):

1. إذا جمعت بين النظر والعقد واعتبرت التقني ثمرة لهما لدورهما في الاستعمار أي كونهما تجهيز الإنسان لهذه المهمة؟

2. ولماذا جمعت بين العمل والشرع واعتبرت الخلقي ثمرة لهما لدورهما في الاستخلاف أي كونهما تجهيز الإنسان لهذه المهمة؟

ولا بد من القول إن الأمر كله مرتهن بوظيفتي الإنسان في الانثروبولوجيا القرآنية:

1. فهو مستخلف في الأرض منزلة وجودية تحدد دوره في الوجود في الرؤية القرآنية

-الفصل الثالث- 2. فهو مستعمر في الأرض فرصة ثانية لإثبات جدارته

بالاستخلاف إذ عمرها بقيم

الاستخلاف الذي خلق له .

والمعنى الأول يحررنا من الرؤية الهيجلية التي تعتبر منزلة الإنسان كونه محل وجود الله أو معرفته لذاته . والمعنى الثاني يحررنا من الرؤية الماركسية التي تعتبر الإنسان ظاهرة طبيعية لا علاقة لها بما يتعالى على الطبيعة سواء كان مفارقا كما في الرؤية التي ترفض الحلول الهيجلي أو كما في الرؤية الهيجلية. ومعنى ذلك أن الرؤية القرآنية التي تقول بالوحدة بين الديني والفلسفي هي التي تثبت هاتين الوظيفتين وتحافظ على اعتبار المتعالي ليس محايثا للعالم الشاهد ومن ثم فالعوالم متعددة بحسب منازل الموجودات الوجودية وما منزلة الإنسان فيه إلا واحدة منها وليس الوحيدة.

والإنسان مجهز لأداء هاتين الوظيفتين بالنظر والعقد شرطا في علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والعالم الطبيعي وأثره في العالم التاريخي وهو كذلك مجهز بالعمل والشرع شرطا في علاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والعالم التاريخي وأثره في العالم الطبيعي . والجهاز الأول مشروط في الجهاز الثاني ومفروض حصوله ليكون للثاني وظيفة تنظيمه على علم . ومن ثم فالإشكال الذي يشترك الديني والفلسفي في علاجه ويتحدان فيما يشترطانه هو إشكال العلاقتين العمودية والأفقية وتفاعلهما في الاتجاهين وأصل هذه العوامل الأربعة هو منزلة الإنسان الوجودية التي هي الاستخلاف والاستعمار في الأرض . وسأكتفي في هذا الفصل الثالث بالجهاز الأول أعني بجهاز النظر والعقد مؤجلا الجهاز الثاني إلى الفصل الرابع لبيان طابعه

المضاعف إذ هو يعالج العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ لذاتها وبها تنتظم قيم التواصل ويعالجها كذلك من حيث علاقتها بالعلاقة العمودية وبها تنظم قيم التبادل . والانتظامان هما جوهر السياسة بمعنى التربية والحكم وبمعنى القانون والأخلاق .

«* الجمع بين النظر والعقد شرطا في علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة:

يمكن أن ننطلق في تحليل الجمع بين النظر والعقد من الجمع بين مضمون القضية والموقف القضوي أي بين المضمون المعرفي قبل إثبات "إن" ونفيها أو الوجوديين في الأعيان أي بالاقتصار على إثبات هل ونفيها أو إثبات المحمول للموضوع أو نفيه في الأذهان أي قبل الانتقال من الوجود الذهني إلى الوجود العيني .

فالأول يتوجه لموضوع النظر دون إثبات أو نفي أي إنه يرفع الحكم بخصوص وجود ما يدركه الفكر الناظر.

والثاني هو الموقف من حصيلة هذا الإدراك بدرجات مختلفة من الإثبات والتبني أو من النفي ورفض التبني وهو أمر يراوح بين اليقين والشك في حصيلة البحث النظري . فكل معرفة إنسانية تتألف من حكمين أحدهما ذهني منفصل عن العيني الذي يوجد خارج الذهن والثاني عيني خارج الذهني . وهذه القدرة في رفع الحكم على ما يدركه الفكر في الذهن بمعزل عن الوجود الخارجي تتعلق بالتصورات والمفهومات وليس بالمتصورات وموضوعات المفهومات .

1. فالحكم الأول يتعلق بنسبة خصائص معينة لموضوع معين بصرف النظر

عن وجود الموضوع ووجودها له أو عن عدمهما وإذن فهذا الحكم الأول يتعلق بالنسبة بين الموضوع والمحمول ضمن النظرية.

2. والحكم الثاني يتعلق بالاعتقاد في هذه النسبة إثباتا لوجودها أو شكا فيه بدرجات مختلفة وله علاقة بوجود الموضوع ووجود الخصائص للموضوع أو إذن فهذا الحكم الثاني يتعلق بإثبات النسبة في الوجود خارج النظرية أو بنفيها ومن ثم فهو يحدد موقف الباحث من الحصيلة ودرجة اعتقاده فيها .

ولا يمكن للنظرية أن تصبح قابلة للتطبيق من دون الجمع بين الحكمين: وإذن فالنظر عامة له علاقة بالعقد شرطا في النقلة من المفهوم الذي يحلل منطقيا إلى الماصدق الذي يحلل تجريبيا . وأفضل الأمثلة في القانون هو العلاقة بين نص القانون ومناط الحكم الذي

يقتضي الانتقال من الرمز إلى المرموز لتوصيف الأفعال التي هي مادة الحكم الذي يكتفي بالإشارة إليها بأسمائها ورموزها .

فالأول يتعلق بها من حيث هو مضمون الحكم . والثاني يتعلق بها من حيث درجة تصديق الباحث في حقيقتها الفعلية خارج النظرية . فإذا تأكد الباحث في صحتها اعتقد ذلك ويكون التزامه بتطبيقها متناسبا مع درجة الاعتقاد في صحتها . ولذلك فهما شرط الانتقال من النظر إلى التطبيق ومن العلم النظري إلى العلم التطبيقي أو التقنية. ولا يمكن تصور التعمير من دون الوصل بين النظر والعقد المؤسسين للانتقال من النظر إلى العمل في كل معرفة إنسانية. والعمل الذي يكون على علم هو ما نسميه تقنية أو صناعة.

لكن العادة جرت في الفكر العامي المسيطر على علماء الدين على الأقل

منذ بداية الانحطاط حصر العقد على العقد الديني أو الإيماني وفي ما لا علاقة له بالتقنيات لأن المعرفة الدينية عندهم تنحصر في ما وراء الطبيعة أي في ما لا يقبل العلم لأنه من الغيب وليس في الطبيعة والتاريخ أي فيما يقبل العلم . وهو ما اعتبرته جوهر التحريف لأنهم قلبوا نهي الآية السابعة من آل عمران إلى أمر وأمر الآية 53 من فصلت إلى نهي .

الفصل الرابع

لما وصلنا إلى العمل والشرع انتقلنا من التعمير إلى قيمه وشروط نظامه من حيث هو علاقة عمودية بين الإنسان والطبيعة ([موضوع النظر والعقد (أي إلى جوهر السياسة في علاقتها بالاستخلاف . ولما كان العمل والشرع يدرس العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ فموضوعه الأول هو التواصل بين البشر وليس التبادل إلا من حيث هو مصدر كل العلل التي تحول دون التواصل أو ما يسميه القرآن التعارف) الحجرات (13 تأسيسا على نظرية الأخوة البشرية) النساء .(1

والسؤال حول العمل والشرع مثل جنيسه في كلامنا على النظر والعقد هو إذا جمعنا بين بعديه جمعنا بين النظر والعقد ثم إذا اعتبرنا العمل والشرع متعلقا بالأخلاق لصلتها بالاستخلاف تعلق الأول بالتقنية لصلتها بالتعمير . لكن وهذا هو الأهم هو إذا نعتبر العمل والشرع فوق النظر والعقد في نسبة الغاية إلى الأداة -إذ حتى لا يعتبر النظر والعقد غايتين فالقصد أنهما يصبحان عملا روحيا أو عبادة-لأن الاستخلاف هو الغاية من الاستعمار والأرض هو الميسر له من خلال ما يضفيه عليه من قيم ونظام بفضل

التربية والحكم .

ففوقية العمل والشرع على النظر والعقد علتها أنه جوهر السياسة بالمعنى الأسمى للكلمة لأنها الممارسة الإنسانية الجامعة بين التعمير المشروط بالنظر والعقد جوهر المعرفة وتطبيقاتها (التقنية أو الصناعة) والاستخلاف المشروط بالعمل والشرع جوهر القيمة وتطبيقاتها أي بعلاج علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة وعلاقته الأفقية بالتاريخ.

ولأشرح الآن علة الجمع بين العمل والشرع واعتبار ثمرته التطبيق الخلقي أو السياسة التي هي جوهر الاستخلاف الذي يحقق الغاية الذاتية له أي التواصل بين البشر أو العلاقة الأفقية مع التاريخ مجال الاستخلاف الأول والغاية التابعة لها أي التبادل بين البشر أو العلاقة العمودية بين البشر والطبيعة مجال التعمير الأول . فنسبة السياسة - الأخلاق الجامعة بين شكليها أي القانون والقيم التي تعبر عنها - إلى الاستخلاف والتعمير هي نسبة

انتقال المعرفة والقيمة إلى الوجود الفعلي في التاريخ الإنسان من حيث هو لقاء بين الطبيعة والإنسانية التي هي في آن جزء من الطبيعة وما يتعالى عليها بما له من وعي معرفي وقيمي بما يصله بها ويصله بغيره في ما يستخرجانه منها لقيامه .

وهذا يعني أن الوصل بين النظر والعقد وثمرته التطبيق التقني (كل الأدوات التي تعالج علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة) والوصل بين العمل والشرع وثمرته التطبيق الخلقي (كل المؤسسات التي تعالج علاقة الإنسان الأفقية بالتاريخ) ليس هو في الحقيقة إلا الشرح الفعلي لما سميته المعادلة

الوجودية:

• فالعلاقة العمودية هي ما يوجد أحد جانبي قلب المعادلة الذي هو العلاقة المباشرة بين الإنسان والتعالي عامة سواء كان إلها مفارقا أو قوة مماثلة محايثة للطبيعة وللتاريخ •

• والعلاقة الأفقية هي ما يوجد على الجانب الثاني لقلب المعادلة الذي هو العلاقة المباشرة بين الإنسان والتعالي عامة سواء كان إلها مفارقا أو قوة محايثة للتاريخ والطبيعة.

وهذان العلاقتان لا تدركان مباشرتين إلا بوصفهما كذلك غير مباشرتين أي ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ . لكنها بمجرد أن توضع كما وراء لهما تتحول إلى ما قبل فيصبح الماوراءان ماقبلان يتوسطان بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين التاريخ. ومعنى ذلك أن العلاقة تنقلب فيكون الإنسان في علاقته بالطبيعة وفي علاقته بالتاريخ مقدما ما وراءهما عليهما باعتباره ما به يضفي المعنى والقيمة عليهما وما به يعلم ويقيم الأشياء الطبيعية والأشياء التاريخية.

وحتى نفهم التفاعل المتبادل بين الاتجاهين بين النظر والعقد ما يثمره من تقنيات لعلاج ما يطرحه التعمير من حيث هو علاقة بين الإنسان والطبيعة من إشكالات للإنسان ناتجة عن سد الحاجات العضوية خاصة والعمل والشرع وما يثمره منه أخلاقيات لعلاج ما يطرحه الاستخلاف من حيث هو علاقة الإنسان بالتاريخ من إشكالات للإنسان ناتجة عن سد الحاجات الروحية لا بد من وصل هذين التفاعلين بـ:

• المائدة والسرير استعارتين على العلاقة بالطبيعة باعتبارها ما يستمده

الإنسان

من الطبيعة لقيامه العضوي) الغذاء خاصة) وما يعطيه للحياة للتوارث العضوي النوعي الإنساني) الجنس خاصة) .

2. فن المائدة وفن السرير استعارتين على العلاقة بالتاريخ باعتباره ما يستمده الإنسان من التاريخ لقيامه الروحي (القيم الجمالية (وما يعطيه للثقافة للتوارث الحضاري الإنساني) القيم الجلالية).

فالنظر والعقد لا يمكن أن يصبحا أصلا للتقنية من دون وسطين ؛ العلم من حيث هو نظر وعقد والعلم من حيث هو تطبيق للنظر والعقد يعتبر الطبيعة هي بدورها عملا تقنيا يبيح اكتشاف النظام الذي "صنع" بمقتضاه. وهذا هو القصد أو الغاية من معنى ما وراء الطبيعة. فما وراء الطبيعة ليس شيئا آخر غير قياس الطبيعة على الحضارة الإنسانية واعتبارها هي بدورها مصنوعة بنفس الطريقة التي يعمل بها الإنسان.

فتكون المرحلة الأولى تصور ما وراء الطبيعة -وذلك هو أصل الميثولوجيات -عالم ربوبيا أو شبه عالم تكون فيه نسبة الآلهة إلى الطبيعة عين نسبة الإنسان إلى التاريخ في علاقتهم بما يصنعونه . وما يسمونه علما نظريا هو ما يعتبرونه المرحلة التي يكون فيها الصانع صانعا بكن أي يأمر الأشياء فتطيع وهو معنى السحر إن صح التعبير . السحر هو النموذج الحقيقي للعلم النظري الذي تكون فيه كلمة "كن" ذات سلطان خالق .

ولما يكتشف الساحر أن ذلك لا يكفي ينتقل إلى التقنية التي هي الجمع بين "كن النظرية أو الخلق بالرمز" و"افعل العملية أو الخلق بالفعل". والجمع بين الرمز الخالق في مستوى المفهوم بالنظرية والفعل المحقق في مستوى

الوجود بالتجربة هو العلم المطبق أساس كل

ااا

لكن قبل ذلك يكون الساحر قد اكتشف أن عقد المسحورة فاعلية السحر هي التي تجعل للساحر فاعلية على الضمائر وليس على الأشياء فيكون اكتشاف السلطة الرمزية للسحر هو النموذج الأول لفاعلية النظرية. ومعنى ذلك أن السياسة أو ما بعد التاريخ هي النموذج

الأول لما بعد الطبيعة: صاحب السلطان المادي لما يستقر له الأمر يصبح له سلطان رمزي يغني عن الشوكة كما قال ابن خلدون حول إمكانية الاستغناء عن شوكة العصبية عندما يستقر الأمر لأسرة حاكمة فتصبح مهابة دون حاجة للعنف المادي .

وهو ما يعني أن قياس الطبيعة على التاريخ أو على السياسة هو غاية نشأة الدولة التي صارت مهابة دون حاجة إلى العنف ومن ثم فتأليه الحكام أو المهابة التي تتأسس على سلطان رمزي هو الدين وهو بداية الكلام بما بعد الطبيعة من حيث هي إلهيات أو ميثولوجيا .

ولما حاول أفلاطون وأرسطو تجريد الفكر الفلسفي من هذا القياس زادوا الطين بلة لأن ما كان مبنيا على حقيقة الإسقاط السياسي أو نظام السلطان السياسي في الجماعات البشرية على السلطان الديني في نظام الطبيعة تصوروا الإله على صورة الإنسان ونسبوا إليه صفات الفيلسوف الذي ينظر إلى مثل أو صور ثم يبني العالم تقنيا مثلما يبني الإنسان المدينة سياسيا . تلك هي نظرية النوس أو العقل الذي هو رفع إلى مستوى الألوهية للعقل الإنساني ومحاولة تنزيه الآلهة مما يعتبر ناتجا عن ضعف الإنسان ونقائصه .

وطبعا هذا الكلام لا يعني أني أعتقد أن الله من إنتاج الفكر الإنساني إذ حتى الطبيعة والتاريخ فهما ليسا من إنتاج الفكر الإنساني . ما هو من إنتاج الفكر الإنساني هو صورة الله التي يدركها الإنسان وصورة الطبيعة التي يدركها الإنسان وصورة الإنسان التي يدركها الإنسان . وإذن فالإنسان الذي يقول بالمطابقة المعرفية والقيمية هو الذي يتصور أن خلق الإنسان لصورته عن الأشياء خلق للأشياء أو أن قياس الإنسان لخلق الله للطبيعة على خلقه هو للحضارة .

أما إذا تحرر من القول بالمطابقة في المعرفة وفي القيمة فإن هذه المناظرة بين الفعلين فعل الإنسان وفعل ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ يتماثلان في تصور الإنسان لكننا لا نعلم أيا منهما على حقيقته . ما ندركه هو التناظر بينهما في علم الإنسان وعمله بمعنى أن الإنسان لا يستطيع تصور ما بعد الطبيعة إلا بالقياس إلى ما بعد التاريخ أي قياس الله على الإنسان . وما كان ذلك ليحصل لو لم يكن النظام السياسي من حيث مصدره الطبيعي مبنيا

على تحول القوة الفاعلة بالسلطان الطبيعي إلى قوة فاعلة بالسلطان الثقافي أو الرمزي ومن ثم فتأله السلطان السياسي هو الذي ينتج صورة عن الإله الفكر الحديث يخلط بينها وبين الإله الذي تشير إليه الصورة التي للإنسان عليه بالقياس إلى نفسه دون أن تكون إياه.

ومن يقرأ القرآن من هذا المنطلق يفهم أنه من البداية إلى النهاية نقد لهذه الفكرة التي تجعل الإيمان بالله مشروطا بالكفر بالطاغوت : فالطاغوت هو تأله بعض البشر لاستعباد بقية البشر والإيمان هو تحرير كل البشر من هذه

العبودية للبشر من أجل تحقيق العبودية لله وحده واعتبار كل البشر سواسية في الاستخلاف وقلب العلاقة بحيث يصبح نظام العالم الذي يقدمه الدين المنزل المتحرر من الميثولوجيا ومن إطلاقها الفلسفي أساس نظام الحرية والمساواة بين البشر دولة ذات شريعة تحددها الآية 13 من الحجرات بين البشر من حيث هم إخوة كما تجدد ذلك الآية الأولى من النساء .

وحينئذ يكون المفهوم الرئيسي هو مفهوم الغيب :؛ الله وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ لا يقاس أي منها على الإنسان وعلاقته بالطبيعة وبالتاريخ. فالطبيعة التي للإنسان بها علاقة وله قدرة على علمها والتعامل معها من أجل قيامه العضوي تخضع للضرورة الشرطية وكذلك التاريخ يخضع للحرية الشرطية. لكن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ كلاهما متحرر من الضرورة الشرطية: فلا يمكن تصور الطبيعة في ذاتها خلقت لغاية تتجاوزها سواء اعتبرناها ضرورة شرطية أو حرية شرطية ومن ثم فهما فوق الشرطيات إذ هما شارطان لغيرهما وليسا مشروطين بشيء . فيكون الوجود الطبيعي والتاريخي ضرورتين لا هو طبيعي وتاريخي من الموجودات لكنهما في ذاتهما ضرورة لا شرطية وحرية لا شرطية بمعنى أن الله لم يخلق شيئا لحاجة إليه أو لكونه مضطرا لخلقه بل هو مطلق الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ومن ثم فالإيمان المحرر للإنسان من الاستبداد في الطبيعة وفي

تثبت ذلك بذاتها والغفلة عنها هي التأله الكاذب عند الإنسان . وهو مرض نفسي لا يتحرر منه إلى ذهاب الإنسان إلى المرحاض .

2. الإيمان بالضرورة الشرطية بمعنى أن علاقة الإنسان بالطبيعة لا تفهم من

دون الضرورة الشرطية بمعنى أن ما فيها مما يجعل حياة الإنسان ممكنة لا يمكن أن يكون من الصدف.

.3 الإيمان بالحرية الشرطية بمعنى أن علاقة الإنسان بالتاريخ لا تفهم من دون الحرية الشرطية بمعنى أن ما يفعله الإنسان ليس ممكنا من دون أن يكون للإنسان قدرة على الاختيار أو التحرر من الضرورة.

.+ الا يمكن فهم علاقة 2 ب 1 أي الضرورة الشرطية بالغيب من دون تصور ما وراء الضرورة الشرطية ضرورة لا شرطية بمعنى أن الإنسان خاضع لضرورة شرطية هي ضرورة لا شرطية عند الخالق .

.5 الا يمكن فهم علاقة 3 ب1- أي الحرية الشرطية بالغيب من دون تصور ما وراء الضرورة الشرطية حرية لا شرطية بمعنى أن الإنسان له حرية شرطية مكلفة من حرية

وبذلك نفهم معنى "ألا له الخلق والامر" أو معنى "القضاء والقدر". فالخلق حكمه المقدرات الذهنية الرياضية والامر حكمه المقدرات الذهنية الخلقية والإنسان له شيء منهما لأن له إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها نسبية إلى ما يقاس عليها مع الإطلاق أي إرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده اللامتناهية واللامشروطة والمطلقة ولا يمكن تصور أي إنسان مهما ادعى الإلحاد قادرا على التخلص من هذه البنية لكيانه أو لما سميته المعادلة الوجودية.

حان الآن أوان بيان التناظر بين النظر والعقد في المعرفة وتطبيقاتها أو جهاز العلاقة العمودية بين الإنسان والعالم الطبيعي وما بعده وغايتها التعمير من جهة أولى والعمل والشرع في القيمة أو جهاز العلاقة الأفقية بين الإنسان

والعالم التاريخي وما بعده وغايتها الاستخلاف . قبل المزيد من تعميق العلاقة بين العلاقة العمودية والعلاقة الأفقية التي

درسناها الفصل السابق . فقد رأينا أن العلاقة بين الجهاز المعرفي وتطبيقاته يتألف من عنصرين يؤديان إلى وظيفتين:

1. العنصر المتعلق بمضمون القضية أو حكم "درجات هل" أو النظر.

2 . والعنصر المتعلق بالموقف من القضية أو حكم "درجات إن" أو العقد .

3. والعلاقة بين الحكمين هي التي تجعل التطبيق ممكن بقدر قرب الثاني من الدلالة شبه اليقين من الأول .

+. حينها يصبح بوسع التطبيق أن يبدع ما يترجم النظرية التي نعتقد في صحتها إلى عملية تقنية قابلة لإنتاج ما توصلت إليه النظرية.

5. وهذه المراحل أصلها طبيعة الجهاز المعرفي العقدي ومنها تستنتج نظرية المعرفة المتعلقة بالموجود .

وقياسا على هذه العناصر في الجهاز المعرفي نستطيع تحديد عناصر الجهاز القيمي وحتى أيسر الأمر فسأقوم بالقياس من غايته إلى بدايته .

1 . فنحن في مجال القيم ننتقل من العلاقة بالموجود إلى العلاقة بالمنشود . وذلك هو أصل نظرية القيمة التي هي أصل عناصر الجهاز الثاني جهاز العمل والشرع.

2 . العمل يتعلق دائما بإيجاد شيء وليس بعلم شيء موجود . وهو إذن من عالم المنشود وليس من عالم الموجود . وفيه العناصر التالية.

3. العنصر المتعلق بالمنشود من الإيجاد وهو حكم القيمة أو الشرع.

الفصل الخامس

.+ التي ستحكم الحكم الثاني وهو العمل الذي يجري حسب قانون الحكم الأول أو .5 والعلاقة بين الحكمين هي التي تجعل العمل يجري من البداية حكم القيمة أو الشرع إلى الغاية أو انجاز العمل .

ويكفي أن نقلب هذا الترتيب حتى نجد التناظر التام بين الجهازين : جهاز النظر والعقد أو ما يجعل الإنسان قادرا على التعمير وتلك هي العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة أي كل ما ينتسب إلى الضرورة الشرطية والضرورة اللاشرطية التي تقاس عليها وجهاز العمل والشرع أو ما يجعل الإنسان قادرا على الاستخلاف وتلك هي العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان أي كل ما ينتسب إلى الحرية الشرطية والحرية اللاشرطية التي تقاس عليها .

والعلاقة بين العلاقة بالموجود والعلاقة بالمنشود علاقة بين النظر والعقد اللذين كان الكثير يتصورهما ثابتين بثبات الموجود أو بصورة أدق بثبات الضرورة الشرطية والعمل والشرع اللذين كان الكثير يتصورهما متغيرين بتغير المنشود أو بصورة أدق بتغير الحرية الشرطية خطآن في الفلاسفة القديمة والوسيطة التي يمكن لرؤية ابن تيمية تحرير الفكر الإنساني منهما لأن حقيقة الموجود وحقيقة المنشود كلتاهما مجهولة لأنها من الغيب وما نعلمه منهما ليس مقوما لهما بل هو بعض أعراضهما التي نختارها في مراحل معرفتنا وتقييمنا رموزا مشيرة إليهما ويمكن اعتبار حكمنا على الماضي رمزا لما يبدو ثابتا وحكمنا على المستقبل لما يبدو متغيرا في النظر

والعقد وفي العمل والشرع بمعنى أننا لم نعد قادرين على تغيير الماضي ولم نستقر بعد على المستقبل . لكن لما ندرك أن ما نراه من الماضي هو بدوره متغير لأنه كان مستقبلا ويبقى دائما قابلا للتأويل لأن حدثه يبقى في حديثه الذي هو رمز دائم التأويل لمرموزه الذي هو الحدث فإن الموجود يصبح وكأن المنشود الذي تحقق فبقي متواصلا بوصفه حيا أو الذي لم يتحقق فبقي متواصلا وكأنه ميت . وقد يبعث الميت ويدفن الحي في بقائهما الرمزي أو في الحديث الدائر حول الحدث.

وموك لتقي أنوق م الوجيد ال ل يا كار لوي ح بلقم صق د ك2 ويعدم منه ما سبق أن كان حيا . وبذلك يصبح الحاضر هو هذا التلازم بين الموجود والمنشود وتصبح العلاقة بالطبيعة هي بدورها تابعة للمنشود الإنساني تبعا للعلاقة بالتاريخ التي ليست هي إلا الموجود من المنشود وهو معنى الحرية الشرطية. فتكون الحرية الشرطية أوسع من الضرورة الشرطية بل وهي المحددة للشروط ليس من حيث البنية المجردة بل من حيث تعيين مضمونها تعيينا يبسر التغيير بتغيير المضمون وذلك هو معنى الصناعة والتعمير الذي يجعل الضرورة الشرطية في الطبيعة تابعة للحرية الشرطية في التاريخ.

كيف يتجلى دور العمل والشرع بوصفهما شرطين جهازين لعلاقة الإنسان الأفقية بالتاريخ وما بعده في صلة بالقيم الاستخلافية وكيف يتجلى دور النظر والعقد شرطين جهازين لعلاقة الإنسان العمودية بالطبيعة وما بعدها في صلة بالمعارف التعميرية في ما بين الحرية الشرطية وما بعدها من حرية لا شرطية والضرورة الشرطية وما بعدها من ضرورة لا شرطية سواء نسبتا إلى رب معتن بالمخلوقات أو صدفة لامبالية بها؟

لا يمكن أن أجيب عن هذين السؤالين إذا اعتبرت ما وصفت به الموجودات الطبيعية والموجودات التاريخية مقوما لهما وليس رمزا لها بما اختير من أعراض هي ما أدركه معرفيا وما اعتبره قيما بل علاقة بالعالمين الطبيعي والتاريخي وما لا أستطيع افتراضه وراءهما من حقائق غيبية لا أعلمها لكني أعلم ضرورتها سواء اعتبرتها ذات عناية أو عديمة العناية بالعالمين ونظاميهما .

والآن فلأقارن نظام الجهازين كما عرضته مع قلب الترتيب بين العناصر في عرض الثاني بالقياس إلى الترتيب بين العناصر في عرض الأول . فما جاء غاية في الأول صار بداية في الثاني وهما متطابقان ويتعلقان بأصل العناصر الأربعة المتشرعة عنه في الجهازين:

1 . الأخير في الأول والأول في الثاني .

2 . الرابع في الأول والثاني في الثاني

3. الثالث في الأول والثالث في الثاني

.+ الثاني في الأول والرابع في الثاني

5 . الأول في الأول والأخير في الثاني .

فإذا فهمنا هذا التناظر العكسي تبين لنا أن ما هو غاية النظر والعقد هو بداية العمل والشرع ومعنى ذلك أن العمل والشرع يفترض دائما رؤية نظرية مصحوبة بعقيدة مهما كانتا بدائيتين ومن ثم فلابد أن تكون البداية هي عين ما يثبته التاريخ أي الكلام فيما وراء الشيء بعد الشيء أي إن كل مرحلة في السعي إلى معرفة ما وراء الطبيعة تعدد مرحلة في السعي إلى قيمة ما

وراء التاريخ . ومن ثم فالمنطلق هو دائما العلاقة المباشرة بين الإنسان و"القوة" التي يفترضها وراء الطبيعة وعلاقته العمودية بها وانطلاقا منها يستمد سلم القيم في مستوى الرؤية. لكن ذلك في الحقيقة عكس ما يحصل فعلا: أي إنه يسقط سلم القيم في مستوى الرؤية التي تحصل فعلا في التاريخ على ما ورائه وعلى ما وراء وذلك هو المرحلة الأولى التي ينطلق منها ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة بإعادة النظرية العملية كلها إذ هو يعرض المحدد الطبيعي أعني الجغرافيا والمناخ وما يترتب عليه في حياة الإنسان من حيث شروط قيامه ويتكلم على إبداع الإنسان للنظام الذي يمكنه من التعامل مع المحدد الطبيعي بالتعامل معه وكأنه ناتج عن نظام شبيه بنظام حياته فيسقط عليه نظام حياته من حيث هو نظام حياته جاعلا إياه نموذجا لما وراء الطبيعة. وبذلك يعتبر أن المشكل الأساسي هو تحديد ما يضمن البقاء قانونا لسياسته شروط قيامه العضوي والروحي أي شروط العلاقتين العمودية مع المحدد الطبيعي ومع هذا المحدد التاريخي : فيكون الأمر متعلقا بالتعمير وبالاستخلاف أو بسياسة الرعاية وسياسة الحماية بمعنييها من العامل الطبيعي ومن العامل التاريخي أو من العامل الطبيعي وما يترتب عليه من تنافس بين البشر بوصفه شرط قيام : فيكون المشكل مضاعفا:

1 . كيف يحل الإنسان مشكل استمداد شروط القيام من الطبيعة؟ وجواب الأول يحققه جهاز النظر والعقد وتطبيقه أي المعرفة التي تجعل الحل التقني ممكنا . وهذا هو مهمة

التربية أو تكوين الإنسان وتنظيم حياته الروحية ليكون قادرا على تحقيق

هذه الغاية أي الرعاية بإنتاج ما يسد الحاجات العضوية للإنسان . وبذلك يتبين أن العمل والشرع شرط لعلاج مشكل النظر والعقد لأنه شرط التكوين الضروري لتنمية جهاز النظر والعقد بوصفه

أداة للتعامل مع الطبيعة أو علاج ما يعترض الإنسان في علاقته العمودية بها .

2 . كيف يحول دون التنافس عليها ومنع تحصيل شروط القيام؟ وجواب الثاني يحققه جهاز العمل والشرع وتطبيقه أي القيمة التي تجعل الحل الخلقي ممكنا . وهذا مهمة الحكم أو تنظيم حياته المادية ليكون قادرا على تحقيق هذه الغاية. وبذلك يتبين أن الحكم أو الحماية هي التي تحول دون أن يكون ما يقتضيه التعامل مع الطبيعة من ضرورة تكون الجماعات المتعاونية حائلا دون التعاون بسبب التنافس وما يترتب عليه من عدوان متبادل في نفس الجماعة أو بين الجماعات. فيكون الحكم هو الحل وبذلك يتضح أن الشرع أو حماية سلم القيم شرط العمل .

وانطلاقا من هنا نفهم أن يكون أول العمل والشرع هو دائما غاية النظر والعقد بحسب الترتيب الذي ذكرت؛ فغاية النظر والعقد وتطبيقاتهما في التعامل مع الطبيعة تكون في كل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني بداية العمل والشرع وتطبيقاتهما في التعامل مع التاريخ. ومعنى ذلك أن المثال الذي ورد في سورة هود والذي أطلت في شرحه يبين أن التحرر من سلطان الطبيعة بداية التحرر ومراحله هي مراحل التحرر من سلطان التاريخ أي إن الإنسان يتحرر سياسيا من سلطان الحكم بجهاز العمل والشرع بقدر ما يتحرر سلطان الطبيعة التربية بجهاز النظر والعقد . فتكون رؤية الإنسان

لعلاقته العمودية بالطبيعة رهن قدرات جهاز النظر والعقد الذي يمكن من قدرات العمل والشرع الذي يحدد رؤيته

ولاسورة هود نجد ترتيب هذا التحرر فنلاحظ أن البداية هي ثورة نوح التي تمثل تحرير الإنسان من سلطان الطبيعة بالتقنية) السفينة والزراعة) والغاية هي ثورة موسى التي تمثل تحرير الإنسان من سلطان التاريخ بالأخلاق) الشرع والخروج عن فرعون) . وبين

الثورتين نجد المراحل التالية: ثورة هود على المستحوذين على الثروة ثم ثورة صالح على المسيطرين على توزيع الماء ثم ثورة لوط على المسيطرين على الجنس ثم ثورة شعيب على المسيطرين على شروط التبادل الاقتصادي العادل من خلال مشكل المكاييل والموازين. وبذلك تتضح العلاقة بين العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية مع التاريخ وبين الجهازين النظر والعقد والعمل والشرع وبين الغايتين التعمير والاستخلاف . ويتضح أن كل ذلك مداره المعادلة الوجودية التي هي علاقة الإنسان بما يتعالى عليه مباشرة أي بالضرورة والحرية اللامشروطتين بوصفهما ما بعدين للضرورة المشروطة أو الطبيعة وللحرية المشروطة أو التاريخ. وذلك ما كان علينا بيانه .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

السياسة ومفهومها الديني والفلسفي انطلاقا من مفهوم الإنسان- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 11
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 24
الفصل الخامس 31

توذس ع 20-01-1441/20-09-2019

الفصل الأول

كثر الكلام في السياسة وأصبح دور الاختصاص في ما يسمى بالعلوم السياسية من موضات العصر. فصرت أرى وأسمع مختصين يقولون كلاما أتساءل دائما عن أسسه "العلمية" ونجاعته التفسيرية لما يطلب منهم الإدلاء برأيهم فيه . فأردت أن أضع المشكل بصورة نسقية طلبا لطبيعة هذا الاختصاص ومدى جدية المتكلمين عليه وكأنه اختصاص عامي . ولو كنت أصدق ذلك لما بادرت للكتابة في الموضوع.

فعندي أن السياسة من أعسر الفنون الإنسانية وادعاء الاختصاص العلمي فيها آل الكثير من الدعوى والدعاية.

وسأبدأ بتمهيد شبه تاريخي للإشكالية التي هي ليست جديدة لأنها ملازمة للفكر الفلسفي والديني في آن.

كانت السياسة أو العناية بالشأن العام - أو بالمصالح العامة بالاصطلاح الخلدوني - أمرا ينشغل به جميع البشر بدرجات مختلفة حتى وإن كان من حيث علاقته بالسلطان عليهما شبه خاص بقلة هي التي يسميها الغزالي "معتبري الزمان".

وهم يسمون بالمصطلح السياسي في الأحكام السلطانية بأهل الحل والعقد بصورة عامة وأصحاب الشوكة تمثيلا للقوة المادية وأصحاب الرأي بصورة واضحة تمثيلا للمشورة وبينهما ما يمكن اعتباره ممثلي الرمزية الشرعية التي

يقبل بها هذان القوتان في الدور الرمزي المؤسس لدور القوتين مثل الخلفاء عند السنة .

لكن ذلك لم ينتج شكلا للسياسة يعتبر أحد الاختصاصات العلمية والمهنية بصورة جلية وصريحة وذات أدبيات إلا في الفكر اليوناني تحت مسمى السياسة ويجمع الفلسفة العملية كلها باعتبارها موضوعا لها إطارا لأفعال الدولة التي هي "الذات" السياسية التي تمثل الإرادة التي لها حق المشاركة فيها أي الأحرار الجماعة عند اليونان .

وما كانت السياسة بهذا المعنى بالقياس إلى الميتافيزيقا علما رئيسا بمعنى أنها تشمل كل العلوم العملية شمول الميتافيزيقا كل العلوم النظرية فإن أرسطو تردد في كتاب أخلاق

نيقوماخوس حول منزلة العلم الرئيس الأعم هل هو الميتافيزيقا أو السياسة وحسم الأمر بأن جعل الأولى أولى بهذه المنزلة من الثانية.

ولولا أنه كان يعتبر البحث في مسألة مبادئ الاستدلال جزءا ببعديها الخالص والمطبق على الوجود عامة (مبدأ الهوية كان يعتبر أحد مبادئ العقل لأنه ثمرة المبدئين الآخرين أعني مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع) من الميتافيزيقا لكان قد اختار دون شك العكس تماما بدليل استدلاله الجدلي على هذه المبادئ استدلالا مبنيا على شرط شروط الحوار بين البشر: المحافظة على وحدة المعنى في مفردات الخطاب حتى يكون الحوار ممكنا .

وهذا الشرط كما هو بين يعتبر المقوم الأساسي لموضوع السياسة أو الفلسفة العملية لأن التواصل سواء كان صادقا أو مخادعا هو أهم عناصر علاقات

الأحرار في التعامل السياسي عامة والسياسة بمعنى السلطة السياسية خاصة. فلا توجد سياسة تعتمد على سلطة القوة العنيفة وحدها بل لا بد لها من قوة رمزية أساسها القوة اللطيفة وهي تعتمد على الأقوال والدعوة والدعاية حتى قبل وجود الإعلام بمعناه الحديث .

والمعلوم أن هذا التنافس بين العلمين النظري والعملي على وظيفة العلم الرئيس ملازم للفكر الفلسفي قديمه وحديثه . لذلك كان أوغست كونت مثلا قد اضطر إلى التعامل معهما معا في سلسلة العلوم الستة التي توصل إليها في تصنيفه فاعتبر الرياضيات والاجتماع ممثلين لهذين الدورين . لكن الحسم المقابل للحل الأرسطي كان الحل الخلدوني: فالتاريخ صار بديلا من الطبيعة في فهم الشأن الإنساني عامة والوجودي أحد أجزائه ومن ثم فيما نسميه علمه "العمران البشري والاجتماع الإنساني" هو العلم الرئيس وهو علم نظري ومن تطبيقاته السياسة التي يمكن اعتبارها في نسبتها إليه مثل نسبة التكنولوجيا لعلوم الطبيعة. السياسة تكنولوجيا عملية وهي إذن فن وليست علما .

لكنها تكنولوجيا أكثر تعقيدا من تطبيق علوم الطبيعة لأن هذه إحدى أدواتها ولها أداة أخرى أوسع وأشمل هي تكنولوجيا تطبيق علوم الرموز وتستعمل جهازا آليا أو مكينة تجمع بين نوعي التكنولوجيا هي الجهاز الدولة التي تعمل بالتكنولوجيا المتحكمة في المادة

والمتحكمة في الرمز بعدي الإنسان من حيث هو كائن عضوي وكائن روحي وبعدي العالم من حيث هو طبيعي وتاريخي . وكل محاولة ابن خلدون بدأت بدراسة هذا التفاعل في الباب الأول من المقدمة بوصفه

دراسة للمسائل العامة المؤطرة لنوعي العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس بالإطلاق بل بمعنى حديهما بداية وغاية وما بين البداية والغاية نجد كل مراحل التفاعل بينهما بمنطق ما سماه ابن خلدون "نحلة العيش" التي هي الشكل الذي يتعين فيه التفاعل بين الحدين العمراني والاجتماعي .

وهذا التفاعل بين الطبيعي والثقافي أو بين المعطيات الطبيعية وفاعليتها والمبدعات الثقافية وفاعليتها عرضها ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة:

1 . العامل الطبيعي وهو موضوع الجغرافيا الطبيعية وما فيها من شروط قيام الإنسان فردا وجماعة.

2 . العامل الثقافي وهو موضوع ما يضيفه الإنسان من أدوات للتعامل مع شروط قيامه الطبيعية من خلال إبداعه العلمي وتطبيقاته والرمزي وتطبيقاته .

.3 أثر الأول أو العامل الطبيعي في الثاني أو العامل الثقافي أي ما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة طبيعة العالم وطبيعته هو.

4 . أثر الثاني العامل الثقافي في الأول أو العامل الطبيعي أي كل التغيير في شروط بقاء الإنسان في العالم غذاء وماء ومناخا بالزراعة والآبار والكن العمراني وبتكوين التجمعات التي تتعاون بتقسيم العمل لسد الحاجات وبل شروط بقائه في كيانه الشخصي من تطويع لبدنه وهو أول آلاته في التعامل مع العالم لسد حاجاته .

5 . وحدة ذلك هي موضوع علم "العمران البشري والاجتماع الإنساني"

الذي تعتبر السياسة بالنسبة إليه تكنولوجيا تطبيقية موضوعها العالم الطبيعي الخارجي والذاتي للإنسان بما يبدعه الإنسان من نظريات ومناهج وأدوات وكل ذلك يعتبره ابن خلدون ناتجا عن الحاجة إلى الرعاية والحماية وهما أصل وجود الدولة والسياسة وأدواتهما

الاقتصادية والثقافية لتكوين الإنسان وتقوينه بما ينتجه بدلا من الاكتفاء بما تنتجه وكلا العاملين المتفاعلين يصبحان بفضل هذا التفاعل تاريخيين لأن الطبيعة والثقافة ليستا أمرين ثابتين بل هما بحكم التفاعل بينهما يتطوران فيثقف الطبيعي ويطبعن الثقافة بل إن الإنسان نفسه يتغير بمقتضى هذا التفاعل وتلك هي علة قلب العلاقة بين النفس والدولة:

فعند اليونان النفس هي نموذج الدولة حتى وإن كان أرسطو قد أضاف بين النفس والدولة بنية الأسرة .

لكن ابن خلدون يعكس فيعتبر الدولة نموذجا لبنية النفس أو يعتبر النفس الإنسانية ابنة عاداتها وابنة "نحلة العيش" خاصة . ونحلة العيش تتطور بتطور التفاعل بين الطبيعي والثقافي بين حدين أقصيين الأول هو البداوة والثاني هو الحضارة ولكل منهما حد أقصى : فالبداوة حدها الأقصى كبداية للعمران البشري والاجتماع الإنساني هو بداوة نحلة العيش مع الإبل في الصحاري وقد اختار أن يسميها البداوة العربية لكنها لا تعني العرب كجنس بل هذا النوع من البداوة ويذكر أمثلة لا تقتصر على العرب كجنس.

والحضارة حدها الأقصى كغاية للعمران البشري والاجتماع الإنساني هو "الترف" القاتل للحضارة والدول وهو أيضا نحلة عيش في المدن عندما

تفسد كل القيم الاقتصادية والثقافية المتعلقة بشرطي بقاء الحياة أي شروط المائدة (الغذاء) وشروط السرير (الجنس).

والمرور من حد البداية إلى حد الغاية ليس قابلا للحصر في عدد محدود من المراحل بل ليس من الضرورة أن يكون الحدان موجودين لأنهما يمكن أن يعتبرا حدين فرضيين للحصر ما بينهما وهو قابل للرد إلى خمسة مراحل أساسية هي مواد الأبواب الخمسة التي الباقية التي يعتبر الباب الرابع منها والخاص بالمدينة المركز فيها لأنها محل اللقاء الدائم بين البداوة والحضارة وملتقى الفاعليتين في الاتجاهين من البداوة إلى الحضارة صعودا

ومن الحضارة إلى البداوة نزولا في التطور العمراني والاجتماعي والمدينة هي الحد الأوسط في هذين المسارين .

« الباب الثاني للعمران البدوي

« الباب الثالث للدولة نشأة وتطورا

« الباب الرابع للمدينة

« الباب الخامس للاقتصاد

« الباب السادس والأخير للعلوم والتربية والفنون .

أعتقد أن هذه المقدمة كافية للمرور إلى موضوعي وهو محاولة فهم الظاهرة الجديدة التي أنتجت نخبة مختصة في العلوم السياسية وهو المشكل الذي أريد الكلام عليه لفهم طبيعة هذا الاختصاص وشروطه إذا كان حقا ينحو إلى العلمية كما يفيد اسمه . ذلك أني أعتقد أنه أقل عامية من الميتافيزيقا لأنها كما بينت أحد شروطه أو على الأقل أحد أدواته التصورية ولأن

ثمرات العلوم المؤسسة عليها من أدوات فاعليته المادية.

قبل أن أزيد الموضوع تعقيدا ربما في فصول لاحقة تواصل هذه المسألة سأكتفي بالأبعاد التي ذكرها ابن خلدون لأبحث في الشروط الضرورية في هذا الاختصاص رغم أني بعد ذلك سأبين أنها غير كافية ومن ثم أن كلمة "علوم سياسية" مجرد عنوان لا يدل على حقيقة وهي في كل الأحوال دلالة أقل مطابقة لما تدل عليه من اعتبار الميتافيزيقا علما لما بينت من العلل .

* هل يتوفر في كوريكولوم التكوين مضمون الباب الثاني أي إشكالات العمران البدوي؟ أعني التطورات التي تحدث في العمران البدوي حتى يصبح قادرا على تأسيس الدولة وكيف يمكن التعامل مع هذا النوع من العمران وخاصة في مجتمعاتنا التي ما تزال في الأغلب بدوية. وحتى ما يسمى دولة فيها هو بالأحرى محمية تحت ما يشبه الانتداب (ك المشرق بعد الحرب الأولى) أو الحماية) تونس ومصر قبلها (. فإذا كانت المرحلة ليس فيها

التطور النفسي والعقلي للفرد والجماعة بحسب رؤية ابن خلدون التي لا تؤسس الدولة على النموذج النفسي والتكوينية العضوية للنفس البشرية المعتبرة واحدة) القوى الثلاث) بل تعكس فتعتبر الدولة هي النموذج وهي من ثم تاريخية مثلها بحسب "نحلة « هل يتوفر فيه مضمون الباب الثالث أي إشكالات تكون الدول وشروطها الداخلية والخارجية في الشام وفي العرب؟

أعني التطورات التي تحدث بعد الشروع في تكوين الدولة التي يحدد لها ابن

خلدون على الأقل خمس بحسب مراحل العصبيات مراحل:

2 . ثم تعاقدية عقلية مرحلة أولى مقصورة على مصالح الحكام

3. ثم تعاقدية عقلية مرحلة ثانية تجمع بين مصالح الحكام والمحكومين

4. ثم مرحلة جامعة بين هذه المراحل الثلاث .

5. وحينها نصل إلى دولة يمكن أن تستغني عن العصبية وتكتفي بالشرعية التي تصبح شبه عقيدة في الجماعة. وقبلها مرحلة اللادولة سابقة عليها جميعا هي مرحلة صراع العصبيات المفضية للهرج قبل تغلب عصبية عليها وفرض بداية الدولة.

« هل يتوفر فيه مضمون الباب الرابع أي إشكالات الحياة في المدينة وعلاقة العمرانين والاجتماعين؟

ومعنى ذلك أن السياسة التي يتعادل فيها العامل الطبيعي (ورمزه البداوة حول المدينة وفي أطرافها أو أريافها المحيطة بها) والعامل الحضاري (ورمزه قلب المدينة وأحيائها الأرقى أو التي تمثل الدولة والقانون) وكيف تكون المدينة هي التي تعتبر جوهر الدولة حتى إن اشتقاق السياسة في اللاتينية واليونانية كلاهما مشتق من اسمها وحتى إن دولة الإسلام اقتضت بالبدء بوضع اسم ليثرب هو المدينة ومعها الدستور وهما رمزا الدولة

والسياسة التي سبقها مشروع إصلاح روحي وقيمي ورؤية للعالم يعتبر البداوة من أخطر الأشياء على المدنية والدولة والسياسة.

* هل يتوفر فيه مضمون الباب الخامس أي إشكالات الرزق والاقتصاد والصناعات وعلاقتها بالعلوم؟

وهو شرط الاستقرار لأنه من دون الإنتاج "الصناعي" والزراعي منه لأنه شرط الاستقرار لا يمكن تصور دولة لأن الترحال متناف مع تحقيق شرطي الحضارة أي المعرفة وتطبيقاتها والمؤسسات التربوية في التكوين وفي التموين) الإنتاج الاقتصادي والثقافي لأن التموين

عضوي وروحي .(« هل يتوفر فيه مضمون الباب السادس أي إشكالات العلوم والتربية واللغات والفنون الجميلة والذوق؟

وهو شرط كل ما تقدم وذلك هو أصل التاريخية التي يدخلها الإنسان حتى على الطبيعة وعلة قلب العلاقة بين الطبيعة والثقافة واعتبار الدولة التي هي شرط ذلك كله نموذجا للنفس الإنسانية (ثورة ابن خلدون) وليس العكس (رؤية اليونان).

وأخيرا بداية وغاية هل يتوفر فيه مضمون الباب الأول من مقدمة ابن خلدون أعني منطق يختلف تماما عن المنطق الأرسطي الذي لا ينطبق إلا في حالة الضرورة ورد الحرية إليها وهو الأمر المستحيل في فهم التاريخ الإنساني من دون منطق لا يرد الحرية إلى الضرورة بل ربما يعكس فيرد الضرورة إلى الحرية لأن فاعلية الإنسان ليست فاعلية القوة المجردة كما في حالة تصادم الكتل المادية بل هي فاعلية القوة المدركة لذاتها والمقدرة لاستعمال القوة بحسب خطط مسبقة وهادفة مع توقع حصول ما ليس ضروريا وما ليس منطقيا في سلوك البشر فننتقل من المنطق العادي إلى منطق حساب الاحتمالات والسيناريوهات بحيث يصبح الفكر النظري استراتيجيا للفعل العملي فيكون النظر أداة والعمل غاية حتى عندما يكون النظر للنظر أو بمعزل عن الاستعمال الحيني؟

أن تتقسم إلى هذه المجالات وكل واحد منها يمكن اعتباره قابلا لأن يكون مادة علم فتكون هذه المجالات من جنس العلوم التي تقع تحت الميتاتاريخ مثلما أن العلوم التي تنسب عادة إلى الفلسفة القديمة أو ما يماثلها حاليا تحت الميتافيزيقا أو ما يماثلها حاليا من رؤى العالم. سيكون التعاون بين الاختصاصات هو الوحيد الكفيل بالجمع بين مجالات الفكر السياسي سواء كان متعلقا بها في ظرف السلم أو في ظرف الحرب سواء كان ذلك في السياسة الداخلة في كل جماعة أو الدولية بين الجماعات علما وأنه لا يمكن الفصل بين السياستين. وليس الأمر جديدا كما قد يتصور البعض أنه ناتج عن العولمة: فالدول دائما تتحدد بداخلها وبخارجها وتلك خاصة الحدود لأنها دالة على الجوار سواء كان جوارا ثابتا أو متغيرها . فالحدود بين الشعوب والحضارات والدول في مد وجزر دائمين . خارطة العالم في حركة شبيهة بحركة الأرض نفسها وفيها زلازل حضارية مثل الزلازل الجيولوجية.

كتبت أمس مقدمة لبيان طبيعة السياسي من حيث هو تقنية تطبق عدة علوم ذكر منها ابن خلدون خمسة أصناف فرعية وأرجعها إلى أصل يتخللها كلها رغم كونه بدأ دراسة الفروع بتقديمه :

«. فالباب الأول من المقدمة خصصه للعاملين الحدين وتفاعلهما في الاتجاهين من العامل الطبيعي إلى العامل الثقافي ومن العامل الثقافي إلى العامل الطبيعي وحصيلتهما هي الوجود الإنساني بل العالم أو الحضارات) أي ما يبدعه الإنسان للتعامل مع الطبيعة ومع الطبيعي بل ذاته ثم مع التعامل نفسه) اللذين ينتجان الحضارات أو العمران البشري والاجتماع

الإنساني موضوع علمه الجديد الذي يدرس مقومات موضوع علم التاريخ من حيث الطبيعة وموضوع السياسة من حيث سلطان الإنسان على حدث التاريخ.

« والباب الثاني يدرس العمران البدوي أو شروط تكون الجماعات التي تشرع في الاستقرار وتكوين الدولة وانتقال السلطان على الذات والطبيعة إلى الفاعلية التي تحقق شرطي البقاء أي الرعاية والحماية.

«. والباب الثالث يدرس الدولة مقوماتها وتطورها وشروط بقائها وزوالها في السلم وفي الحرب وكيفية تحقيقها شروط الاستقرار بتغيير نوع العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي انتقل من العمران البدوي إلى العمران الحضري.

. والباب الرابع يدرس العمران الحضري وهو نوع مختلف تماما عن العمران البدوي بنحلة العيش وخاصة بما يقتضيه الاستقرار من ضرورة الانتقال من الاعتماد على ما تنتجه الطبيعة إلى ما ينتجه الإنسان بالخبرة والمعرفة والمثال الأساسي هو تقدم فنون الزراعة والصناعة والتجارة وبداية الاعتماد في ذلك كله على العلوم وتطبيقاتها .

. الباب الخامس يدرس هذا النوع من شروط البقاء أو الاقتصاد المعتمد على الإنتاج الإنساني لشروط البقاء وفيه يضع ابن خلدون نظرية القيمة التي تقدر بكم العمل

الفصل الثاني

الضروري للإنتاج . وفيه أيضا يبين العلاقة بين الصناعة والعلم باعتبار الأولى مهما كانت بدائية تؤول إلى تطبيقات العلوم.

« الباب السادس والأخير يدرس صنفي العلوم ويبدأ بما يعتبره خاصا بالأمم أمة أمة ويسميها نقلية ثم يثني بالعلوم التي يعتبرها كونية أي العلوم التي يسميها فلسفية أو عقلية وهي خاصة بتراكم الخبرة في التعامل مع الطبيعة. ورغم أني لا أقبل هذه القسمة لأن الخاص في الأولى هو أعيان الظاهرات وليس علمها إذ ما من حضارة تختلف عن حضارة أخرى في ما يتعلق بوجود الكلام والفقه والتصوف إلخ.. بمعنى أن التمييز بين النوعين يصح حتى في الثاني عندما يكون مقصورا على ما هو خاص بحقبة من تاريخ أمة.

فعلوم الطبيعة وما شابهه لم يكن كونيا بل كان مثل العلوم النقلية خاصا بحقبة من حقب التاريخ ثم صار كليا لما ترقت الرؤية الفلسفية. ونفس الأمر ينبغي أن يكون في ما يتعلق بما يسمى علوما نقلية أو علوم الملة وخاصة في فقه النوازل أو في فقه إدارة الشأن العام. ولعل الأحكام السلطانية عند المسلمين قد ارتقت إلى الشروط الكونية للنظام السياسي حتى وإن قبلت بما طرأ عليه من خروج عن الدستور بمقتضى الضرورة التي أباحت

واليوم أريد أن أبحث في ما أعنيه بالسياسة تقنية تطبيق هذه العلوم في مهمة السلطان على موضوعاتها بصورة تجعل السياسة استراتيجية تحقيق ما يترتب على مفهوم الإنسان كما يعرفه ابن خلدون بوصفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق" إيجابا وتحول دون "فساد معاني الإنسانية" بالتربية

والحكم العنيفين سلبا. ومن ثم ينتج أن التحليل السياسي لفهم ما يجري في الدول أو بين الدول منطلقا من الجواب عن هذين السؤالين:

1. هل ما يجري في سياسة الجماعة يحقق الهدف الإيجابي الأول وما هي شروط تحقيقها ولماذا تكون قوة الدولة في الداخل والخارج رهن ذلك؟

2. هل ما يجري في سياسة الجماعة يحقق الهدف السلبي الثاني وما هي شروط عدم تحقيقها ولماذا يكون ضعف الدولة في الداخل والخارج رهن ذلك؟

ويترتب على هذين السؤالين فهم الأحداث الجارية في بلاد المسلمين وعلة الضعف عن تحقيق شروط القوة التي هي الهدفان . وفهم الأحداث ليس مطلوبا لذاته في العلوم السياسية بل هو مطلوب لغايتين:

1. الأولى لاستراتيجية البناء السياسي للدول وشروط قوتها إما لتدارك المعدوم أو لتجديد الموجود فيها وهو الغرض البنائي إن صح التعبير .

2. الثانية لتقييم الاستراتيجيات الموجودة في دولة من الدول بالقياس إلى الغاية الأولى أو لفهم مآل صراع بين قوتين في ضوء ما هما عليه بالقياس إلى الغاية الأولى .

والغاية الأولى هي أولى غايات السياسي المخلص لوطنه . والغاية الثانية هي الأولى للمحلل المخلص لبلده بنقد الموجود والمنشود في ضوء الغاية الأولى . لكن العالم الأساسي في السياسة ينبغي أن تكون غايته الأولى مؤسسة للغاية الأولى أو لعلم السياسة التي تطبق العلوم التي تكلم عليها ابن خلدون والتي في ضوئها تتحدد السياسية البنائية للأمم والدول . ذلك أن شروط

البناء السياسي متطورة وما يحدد تطورها هو ما تكلم عليه ابن خلدون تمثيلا دون إحاطة طبعا لأنه هو بدوره أشار إلى أن علمه ليس كاملا وأن على ما يأتي بعده

وسأحاول في هذا الفصل الثاني تحليل الوضعية الحالية في دار الإسلام وعلاقتها بما حولها ممن يسعون للسيطرة عليها لفهم علة العجز الذي نعاني منه في التصدي للغزو في المجالات الستة التي حددها ابن خلدون والتي ما تزال صالحة لفهم ما يجري عندنا بالقياس إلى ما يجري عند خصومها سواء كانوا من الغرب أو من الشرق ومن معهما ممن هم منا ولكنهم صاروا خدما للغزاة بعضهم عن قناعة بأن ذلك هو شرط الخروج من وضعنا ربما بحسن نية والبعض الآخر لفائدة ذاتية لا علاقة لها بمصير الأمة .

والمعيار الذي أعتمده هو ما سميته الأداتين المطلقتين الدالتين على فاعلية الإنسان الكونية أي رمز الفعل أو العملة ورمز الفعل أو الكلمة. وهما الأداتان المطلقتان في كل

حضارة لأن الأولى تمثل القوة الاقتصادية والثانية القوة الثقافية. والثانية شرط إمكان الأولى لأن الإبداع المعرفي هو عصبه إذ إن البحث العلمي يبدع أدوات كل إنتاج إنساني. والأولى شرط بقاء الثانية لأن الاقتصاد عصب القوة إذ إن تمويل شروط القوة بها فيها الدفاعية كلها .

1. والمثال الجامع بين الأداتين هو حاليا أمريكا دون منازع وما يحركها هو الخوف من فقدانهما ومن ثم فالخطر يأتيها من الثاني .

2. والمثال المنافس لها في الأداتين هو حاليا الصين دون منازع وما يحركها هو النجاح في التنافس والتهدئة وعدم سبق الأحداث.

3. ومن فقد ما يسعى إليه الثاني بعد الحرب العالمية الثانية هو أوروبا ويعسر أن تسترد دورها من جديد خاصة وهي مثلنا بين فكي الكماشة العالمية أي أمريكا والصين

4. وفاقد ما حققه المثال الأول وما يسعى إليه الثاني هو نحن منذ بداية الانحطاط إلى الآن ونحن في وضع أفسد من وضع أوروبا لكن حجم الأمة وتاريخها يجعلها لا تفقد الأمل بل الاستئناف خاصة وأن المعركة بين الأولى والثاني لا يمكن أن تتجنب التنافس على ما لدينا بحيث صار بوسعنا أن نجد مخرجا إن فهمنا قواعد اللعبة وكان لنا استراتيجيون يفهمون شروط إعادة البناء .

5. فصمودنا رغم الانحطاط وما حصل خلال قرون وقرون من عثرات يعني أنه يوجد عامل آخر أو مستوى آخر من رمز الفعل ومن فعل الرمز يحقق شروطه وعلينا فهمها لتقوية أثرها. ولم يسبق أن تطرقت إليها بصورة مباشرة كما سأفعل الآن رغم أني لمحت إليها عندما تكلمت على الأبيسوقراطيا أو دين العجل بوصفه أساس النقد القرآني للتحريف الذي يجعل الديني والفلسفي في صراع في حين أنهما شيء واحد في القرآن وهذا الواحد هو أساس النقد القرآني كله وأساس الاستدلال القرآني على وجود الله ووحدانيته وعلى مسؤولية الإنسان بوصفه مكلفا بتعمير الأرض بقيم الاستخلاف منزلة وجودية تجعل الإنسانية كلها مخاطبة به وليس دينا خاصا بأمة معينة حتى وإن كانت الرسالة بلسانها .

فما أعنيه بهذين الرمزين المحررين ليس من العملة والكلمة بل من انتقالهما من مجرد أداتين للتبادل والتواصل إلى أداتي سلطان على المتبادلين وعلى

المتواصلين . واكتشاف هذا التحول علة لكل أمراض الإنسانية والنهي عنه هو ما يمكن اعتباره جوهر ثورة الإسلام الذي مكنه من دوره الكوني الأول في شكل وعد ووعيد والذي سيمكنه ثانية من نفس الدور الكوني في شكل تحقيق فعلي للوعد بعد التأكد من حصول الوعيد كما هو بين من حال الإنسانية في العولمة التي أفسدت وسفكت الدماء . لذلك فعودة الإسلام إلى التاريخ الكوني هي في هذه المرة عودة لتحقيق ما وعد به الدور الأول ولم ينجزه.

- فهل يوجد رمز فعل يحرر العملة من السلطان على المتبادلين؟
- وهل يوجد فعل رمز يحرر الكلمة من السلطان على المتواصلين؟

إن الجواب المباشر مستحيل من دون شرح مفهوم الأبيسيوقراطيا أو الحكم بدين العجل بوصفها البنية العميقة للثيوقراطيا (الحكم باسم الله) والأنثروبوقراطيا) الحكم باسم الإنسان): ونحن اليوم مباشرة تحت هذين السلطانين ورمزهما إيران وإسرائيل وبصورة غير مباشرة بمن وراء إيران وإسرائيل ومعهما التوابع العربية التي هي غوافير في محميات وليست حكاما أصلاء

ولو لم تكن الإنسانية الحالية قد بدأت تدرك أهمية البديلين الإسلاميين لكان الكلام فيهما يعد من عادات التمجيد الذاتي الذي عرف به المسلمون عند الكلام على تميز دينهم عن الأديان الأخرى باعتباره دين البشرية كلها ودين العلاج السوي للشأن الإنساني من حيث هو شأن إنساني يكون فيه الإنسان سيد نفسه ومسؤولا عن أفعاله ولا يكلفه الله إلا وسعه ولا يحاسبه إلا بمقتضى أفعاله الحرة وهو الأمر الذي لأجله حارب لوثر الإسلام لرفضه

مفهوم الجزاء العادل بمقتضى الأفعال ::1»6ع11701-80:601:0 17:6 فالبشرية اليوم أدركت خطر دور سلطان المال أو العملة ليس كأداة تبادل بل كسلطان على المتبادلين وسلطان الأيديولوجيا أو الكلمة ليس كأداة تواصل بل كسلطان على المتواصلين وخاصة الشباب في الغرب عامة وفي أمريكا خاصة لكونها هي المسيطرة بهما حاليا على بقية البشرية.

الفصل الثالث

أحدد إلى الآن عدد فصوله فبقي الأمر مفتوحا . ورغم كونه متعلقا بقضية نظرية جوهرية فلسفة السياسة إلا أني وصلته بالأحداث الجارية في الإقليم لأن النظرية في حد ذاتها سبق لي أن كتبت فيها الكثير وخاصة في مسألة السياسية والدولة في الإسلام مع تعريج عرضي على نفيها ماضيا ([عبد الرازق (وإمكانها مستقبلا) حلاق (٠

ما سأحاول الكلام عليه اليوم يتعلق بالعلة التي تفهمنا اعتبار الإسلام قلب المعارك الجارية حاليا بين أهل الإقليم ذاتيا وبمفعول محركيهم من القوى العالمية ليس في الأحداث الراهنة فحسب بل منذ نشأة دولته أي منذ الفتح الإسلامي وما نتج عنه من صراعات داخلية بين المسلمين وخارجية مع من حولهم وخاصة مع الغرب الذي كان مسيحيا حينها .

شكل تحليل سياسي للأوضاع الجارية وخاصة للتوقعات المتعلقة بمآلاتها تكون فاقدة لكل معنى إذا غاب فيها هذا العامل ودوره في الصراعات الداخلية بذاتها والصراعات الداخلية بدوافع مما يترتب على تاريخ الصراعات الخارجية أولا وعلى دور الإقليم خاصة ودار الإسلام عامة في

تغير نظام في علاقة الحضارتين الإسلامية والأوروبية على الأقل خمس مرات:

1 . إخراج الدولة الإسلامية لفارس وبيزنطة من سلطانهما على الإقليم .

2 . سيطرة نظام العالم الجديد بسيطرة إسلامية إلى نهاية الحروب الصليبية

3. بداية الصراعات مع المغول إلى خروج المسلمين من أوروبا الغربية.

4 . دور الاكتشافات وحروب الاسترداد وفي بداية عهد غربي رغم نشأة الخلافة العثمانية

5 . سايكس بيكو الأولى ونهاية الخلافة في بداية القرن الماضي .

لكن دور الإسلام في تغيير نظام العالم الجاري حاليا لم يعد قابلا للحصر في علاقة الإسلام بأوروبا الغربية أو الشرقية بل إن ما نرى إرهاصاته حاليا يشمل علاقته بالمعمورة

كلها لكونه "لابين" المطلق في صراع قوتي النظام المقبل أي الغرب الأقصى (الولايات المتحدة ومن معها (والشرق الأقصى) الصين ومن معها .(

ولست غافلا عن الاعتراض الذي يتبادر إلى ذهن أي معلق أو حتى قارئ عادي والقائل . ألست تبالغ؟ فما وزن الإقليم وحتى دار الإسلام ما وزنها حتى تنسب إليها دورا في صراع العماليق الذي لا وجه للمقارنة بين قواهم وقوى المسلمين مجتمعين ناهيك عنهم مشتتين كما هم حاليا .

فأتهم بأني أبالغ في دور الإسلام في ما لا ناقة له فيه ولا جمل . وعندما يتنازل أصحاب هذا الاعتراض فيسلموا بما لا بد منه نظرا لأن الأحداث

ناطقة بذاتها فإنهم حينها يقولون إن الأمر لا يتعلق بالمسلمين بل بشعوب لم تعد تعرف ذاتها بالإسلام بل بالقوميات ومن يعرف نفسه بالإسلام منهم هم المنبوذون بينهم وهم من صارت الأنظمة في الإقليم ومن يحميها يعتبرونهم خوارج عن القانون .

فيعرفون ما يجري بما يشبه تفتت أوروبا لما نشأت فيها القوميات وتمت القطيعة مع التعريف بالمسيحية أي في بداية العصر الحديث خاصة رغم أن ذلك كان موجودا في الإمارات الإيطالية قبل ذلك بكثير أي منذ عصر النهضة قبل الحداثة بقرنين على الأقل ومن ثم فما يجري عندنا هو صراع قوميات مثل أوروبا . وطبعا لا يمكن أن أنكر أن ذلك موجود فعلا وأن الاعتراض الثاني شديد الوجاهة. لكن الأمر في دار الإسلام يختلف اختلافا تاما عما حدث في أوروبا من وجهين :

. الأول صراع القوميات عندنا مضاعف أي عودة الشعوب التي كان لها وجود حضاري قبل الإسلام بمنطق الثأر منه ومن ثم فلها علاقة إشكالية بالإسلام.

. والثاني صراع قوميات لم يصبح لها دور حضاري فعلي إلا بفضل الإسلام ثم نكصت عنه ومن ثم فلها علاقة إشكالية بالإسلام.

وللإشكاليتين علاقة بإشكالية نظام العالم الذي نرى إرهاصاته ودورها في ما يجري في دار الإسلام. وإذا كان للصنف الأول من علاقة القوميات بالإسلام دوافع ذاتية مع تحريك

استعماري يوظفهم ويوظفونه لتحقيق أهدافهم فإن الصنف الثاني دوافعه الذاتية ليست موجودة مثل الأول إذ لا ثأر له معه بل هي دوافع أوجدها

من الاستعمار الذي يوظفه ضد وحدة الأمة بل وضده هو نفسه لأنه يعلم أنه لا ماضي له غير الإسلامي وأنه إذا نزع عنه ذلك سيصبح تابعا له ويتفرنج مثلا كما في أفريقيا غير التي دون الصحراء وكما يراد لشمالها ذي الثقافة العربية الأمازيغية.

ومن النوع الأول يمكن ذكر الفرس واليهود الإقليم بعد أن صار مسلما . فقد اختار دهاتهم استراتيجية الاختراق والتخريب الداخلي وصاروا في كل لحظات التاريخ حلفاء لكل أعداء الإسلام سواء جاؤوا من الشرق أو من الغرب ليس خدمة لهم فحسب بل استخداما لهم من أجل استعادة ما فقدوه بسبب الإسلام.

ومن النوع الثاني ما حاول الغرب في حربه على الإسلام إحياء نعرات قومية لديه مثل العرب والترك والكرد والأمازيغ وبعض الأفارقة رغم أنهم ليس لهم تاريخ يعتد به قبل الإسلام ف"فبرك" لهم تاريخا زائفا وأمجادا كلها لا وجود لها أو أحيا رموزا حضارية ماتت قبل الإسلام عند العرب ليحارب الإسلام.

وهذا النوع الثاني هو بدوره مضاعف . فهو مؤلف إما ممن ليس لهم ماض حضاري يعتد به أو ممن كان في أرضهم حضارات انقرضت مثل البابلية والفينيقية والفرعونية والقرطاجنية قبل الإسلام ولا يمكن إحياؤها إلا للفخر الزائف أو للسباحة. فليس للمصريين شيء من الفراعنة عدا كذبهم على أنفسهم وتكبرهم على بقية العرب ويمكن قول نفس الشيء عن علاقة العراقيين ببابل وعلاقة السوريين بفينيقيا وعلاقة التونسيين بقرطاج؛ يفاخرون بما كان ينبغي أن يستحوا حتى من ذكرهم لأنهم أقزام بالقياس

إليهم .

ولهذا الشكل كاريكاتور أكثر سخاما منه وتجده في بحث بقية العرب من بدو الجزيرة عن ماض سابق عن الإسلام ومثله الكرد والترك والأمازيغ وبعض الأفارقة. فهذا من مهازل من يريد أن ينكر مجد أجداده الحقيقي والذي ليس له دونه وهو كله حصل في دوره الكبير

الأمة ثم ابتلاعهم بفرنجتهم وإبقائهم عبيدا له إلى يوم الدين.

فليس للعرب ولا للأتراك ولا للأكراد ولا للأمازيغ ولا للأفارقة تاريخ حضاري كوني يعتد به إلا بفضل دورهم في تاريخ الإسلام . وأكبر الأدلة هو ما اقتنع به الأتراك بعد ما يقرب من قرن لمحاولة التنكر لتاريخهم العظيم من أجل وهم من جنس أحلام طه حسين لمصر لظنه أن الانتساب إلى أوروبا شرط للعظمة . وهذا من أوهام كل الذين يتصورون أن الأمم يمكن أن تبنى بالتقليد وليس شرطه الإبداع.

وأعتقد أن الأمازيغ والأكراد والعرب وبعض الأفارقة ما زالوا في اللحظة التي تجاوزتها تركيا فتجاوزت بتجاوزها ما كانت تعاني منه من تبعية واحتقار للذات وبدأت تسترد عافيتها واحترامها لذاتها وقدرتها على تحقيق شروط السيادة. مازال علمانيو العرب والأكراد والأمازيغ يتصورون مجدهم في البحث عن جذور سابقة على الإسلام بإيحاء استعماري بين ليس هدفه إحياء ماض لا وجود له بل خداعهم لتيسير نهب ثرواتهم ومواصلة استعبادهم .

ذلك أن الأمازيغ والأكراد والعرب مثلا كل ما يذكره التاريخ لهم هم ما حققه أجدادهم في تاريخ الإسلام ولم يكن لهم دول معتبرة قبله بل كانوا

مستعمرات لإمبراطوريات سابقة على الإسلام أو على هامش التاريخ لكنه بفضله صارت لهم دول بل وإمبراطوريات كما يبين تاريخ ابن خلدون للمغرب الكبير.

ما الهدف من كل هذا الاستعراض لطريقتي التنصل من تاريخ الإسلام وهو تنصل لو كان حجة بحق لاستحال أن تصل الحرب عليه إلى هذا المستوى من الحدة بحيث يتجند لهذه المهمة:

1 . ذراعا الاستعمار أي إيران وإسرائيل .

2. سندا الجائحين أي روسيا وأمريكا.

3. وذيول الذيلين أي الأنظمة العميلة.

4 . وذيول الذيول ذيول الذيول أعني مليشيات السيف التي تنتسب إلى الأنظمة العميلة إما لإيران أو لإسرائيل.

5. وأخيرا ذيول الذيول أي مليشيات القلم التي تطبل لكل من سبق أعني مليشيات السيف وللأنظمة العميلة وللذيلين وللحاميين أي روسيا وأمريكا. وهذا دليل على ضعفهم وقوة الإسلام اللحظة الراهنة. لإخراج الإنسان من الإسلام تمهيدا لإدخاله في مشروعهم البديل . اليوم نحن أمام نفس الخطة ولكنها مضاعفة: واحدة تعتمد على مؤامرة الفتنة الكبرى وهي "البطننة" والثاني على مؤامرة الفتنة الصغرى وهي العلمنة التابعة.

والعرب في القرن الماضي زعموا بإحياء النزعات القومية المتقدمة على الإسلام تأسيس الدولة القومية كل على حضارة قطرية - البابلية والفينيقية والفرعونية والقرطاجنية-

فلم يحققوا لا هذه ولا تلك ونحول فعلهم إلى تهديم ذاتي لسر وجودهم وقوتهم وهو ما مهد لتأثر البطننة والمسحنة اللذين هما مشروع الأقليات التي صارت مسيطرة على غالبة أهل الإقليم لفرط سذاجة العرب السنة ونخبهم .

وما كانت النخب السنية أقل نخب المشرق تطورا وتعلما بسبب انتخاب الغرب من كان يريد تجنيدهم لخدمة مشاريعه في حربه على الإسلام عامة وعلى الخلافة الأخيرة خاصة فإنهم كانوا ضحايا سذاجة حكامهم باسم الإسلام فكانت سايكس بيكو الأولى وتجنيد العرب السنة فيها ضد الخلافة .

واليوم يراد تجنيد الأكراد والأمازيغ ضد الإسلام في حرب قوميات وعرقيات وطبعا ليس الغرب مهتما بمصلحة هذين القوميتين ولهم في تعامله مع عرب سايكس بيكو الأولى درس لو أرادوا فهم الغاية من تحريك نعراتهم . ومحاولة تحريك الأكراد في الشرق والأمازيغ في الغرب لا تختلف عن تحريك العرب سابقا .

أن تفهم لو اكتفينا بتقدير الحجوم بالقوة التي بالفعل ونسينا القوة التي بالقوة. فكون الصراع هو بين قطبين صاعد هو الشرق الأقصى) الصين خاصة) ونازل هو الغرب الأقصى) أمريكا خاصة) يشكك في دور الإسلام.

لكن إذا كان لا أحد من القطبين يستطيع ربح المعركة من دون السيطرة على دار الإسلام أصبحت دار الإسلام مركز الصراع أو لنقل على الأقل ساحة المعركة. ولما كانت شعوب الإسلام-على ما بهم من ضعف وتفتت

- لم تعد منفعلة بل بدأت تعي منزلتها في التاريخ الكوني فإن الساحة لم تعد انفعالية بل شرعت في الفعل الموجب.

ومعنى ذلك أن المحدد الحالي هو فشل سايكس بيكو الأولى . كانوا يتصورون أن نهاية من كانوا يصفونه بالرجل المريض -الخلافة الأخيرة-نهاية لدور الإسلام نجاحا للفتنة الصغرى . ولما شعروا ببداية الفشل أحيوا الفتنة الكبرى) المجيء بالخميني) ولما فشلوا أحيوا مسخا من الخلافة. لكن ذلك كله فشل .

لذلك فالحرب رهانها الاستحواذ على دار الإسلام ومنع الاستئناف . السندان والذيلان والأنظمة العميلة ومليشيات السيف ومليشيات القلم كل هؤلاء مجندون للحرب على شروط الاستئناف وهي قد تعينت الآن في رمزين أحدهما دال على فشل الفتنة الصغرى (تركيا (والثاني على فشل الفتنة الكبرى) الثورة).

ولن يتأكد فشل الفتنة الكبرى إلا بنجاح ثورة العراقيين والسوريين وتجاوز خضوع الشيعة فيهما إلى الملالي في إيران. ولن يتأكد فشل الفتنة الصغرى إلا بنجاح ثورة الأتراك والأكراد والأمازيغ وقبائل العرب في الخليج على ما يغرونهم به من علمنة كانوا يعلم أنها خدعة لأن الإسلام السني غني عنها .

الفصل الرابع

ففي مثل هذه الحالات تكون شعوب الإقليم تعاني من فتنتين كبرى وصغرى . فالأقل صلة بالعصر يعانون من ضعف متأت من وهم التعلق

بالفتنة الصغرى (علمانيو العرب والأكراد والأمازيغ والأتراك والأنظمة العميلة) والأكثر صلة به يستمدون قوتهم من استعمال الفتنة الكبرى) إيران وإسرائيل) ..

فإيران وإسرائيل يشتركان في ظاهرة يهملها المحللون ممن يكتفون بالمظاهر ولا يغوصون إلى ما ورائها. شكلتاهما تعتمد على خرافات مصدرها التحريف والتخريف الديني إما خرافة الأسرة المختارة أو خرافة الشعب المختار (دين مؤسس على العنصرية) لكنهما يعملان بمنطق العصر في التعامل مع شعوب متخلفة تدعي الحداثة خلطا بين إنتاجها واستيراد منتجاتها .

فتجمع إيران وإسرائيل جسر القوتين من الماضي البعيد ومن التكيف المعلي مع الحاضر القريب أي إنهما تستعملان الفتنتين الكبرى والصغرى لاستعمال الشعوب البدائية ضد بعضها البعض لتجعلها أدواتها في تحقيق استراتيجيتها . فأداة إيران هم شيعة الإقليم لتهديم أوطانهم . وأداة إسرائيل علمانيوه لتهديم أوطانهم والتهديم مادي ورمزي في الحالتين .

مثال ذلك أن إيران لا تدفع مليما واحد في مهمة تغريب الهلال كله بل الأنظمة العميلة التي تحكمها شيعة العرب وقبائلهم هي التي تمول حربها على السنة ومعالمها . ونفس الشيء بالنسبة إلى إسرائيل كل ما تعمله يموله حكام العرب ويبرره نخبهم . وإيران تستعمل مليشيات عربية بالسيف والقلم وإسرائيل تكتفي بمليشيا القلم .

وبذلك يتبين أن كلامي الذي يبدو شديد التجريد النظري ملاصق تام الملاصقة للأحداث في أعيانها . وهو يبين طبائع ما يجري . ومن ثم فهو

تشخيص دقيق يمكن من العلاج لو كان للشعوب قيادات تستطيع أن تعمل على علم فتتحرر من الرماية بعماية كما هي

حال المقاومة التي صار أمراء الحرب فيها لا يختلفون عن الحكام خيانة وسعيا لتكوين إمارات يحكمونها بنفس الخضوع لأحد الراعين أو لهما معا .

وهذه الظاهرة هي التي ينبغي فهمها لفهم ما يجري وعلة هشاشة العرب في الإقليم . فقد اختارت قياداتهم ونخبهم الذين بيدهم الأمر أن يتنكروا لسر القوة وأن يتبنوا سر الضعف في حالتهم أعني أنهم يحاربون الإسلام ويقدسون العلمانية ليس لأنهم تجاوزوا العامل الديني ووصلوا إلى ما وصلت إليها أوروبا كما يزعمون لأنهم يجهلون ما حصل في أوروبا طبيعة وأسلوبا .

فكما بينت في محاولة الأمس في كلامي على فكرهم ممثلا له بالبلهي كل ما يعتقدونه حول الحداثة لا صلة له بها بل هي إيديولوجيا التحديث العنيف الذي ورثته النخب العربية عن الاستعمار للتعامل مع شعوبها كما كان هو يتعامل مع "الانديجان" بالتحضير العنيف الذي يحبذه هيجل وماركس وفلسفتهما التاريخية .

لكن إيران وإسرائيل خاصة أقرب إلى منطق العصر من العرب ولهما مشروع واضح المعالم هو استرداد دورهم في الإقليم وما يعتبرونه ملكا لهم في الأرض العربية وهو دور نزعه منهم الإسلام وأهل الإقليم - أقصد النخب لأن الشعوب متماثلة. إيران وإسرائيل يستعملون السلاحين قوة لهم وضعف لقيادات الإقليم ونخبه المتخلفة بسبب النكوص إلى أمية الجاهلية وذهنيتها فضلا عن كون النخب الخليجية مثلا بدأت التحديث مؤخرا ومن

لهم الكفاءة من نخبهم مبعدون إما لاعتمادهم على نخب مستوردة أو لعدم ثقة المتنفذين في شعوبهم ونخبهم .

لو اكتفيت بالحداثة العمرانية ومظاهر الثراء لقلت إن العرب هم أكثر شعوب الإقليم حداثة حتى إن بعض مدنهم وخاصة أصحاب البترول والغاز في الخليج أو التظاهرات الرياضية والسياسية وحتى الحوارات الدولية لقلت إنهم تفوقوا حتى على أوروبا . لكنه

لكن لذلك يتطلب قرونا ولنا في الماضي العربي دليل قاطع . لما فتح العرب العالم المتحضر أعني مستعمرات فارس وبيزنطة أي كل الإقليم الحالي الذي يمثل قلب دار الإسلام غرقوا في قشور الحضارة وسرعان ما انهاروا .

وقد خصصت سابقا محاولة لفهم أثر الانتقال السريع من البداوة إلى الحضارة من دون المرور بالمراحل المتدرجة بمنطق مقدمة ابن خلدون ودور الترف القاتل وهو يؤدي في غالب الحالات إلى النكوص بدلا من الاستشادة من البيئة التحضيرية وهو ما يعنيه ابن خلدون بالترف القاتل للحضارات . وأخشى ما أخشاه علينا نحن العرب فهو هذا الترف القاتل .

فكل شيء يجري عندنا بالمقلوب . الأمم تبدأ بالشرط وتذهب إلى المشروط إلا نحن نبدأ بالمشروط ولا نعنى بالشرط . فعندما بدأت مصر قبل اليابان التحديث حدث هذا التعاكس . اليابان بحثت نخبه عن شروط القوة التي هي شرط السيادة. والمصريون قفزوا مباشرة للقوة العسكرية والحياة البرجوازية. قصور رملية. ومن علامات الحمق أن النخب العربية وخاصة المصرية والنخب المنتسبة إلى الأقليات المتنفذة تعتبر النهضة

العربية بدأت بغزو

لن أتكلم على إسرائيل في هذا المضمار لأنها أولا لأن من منها من الإقليم أقلية والبقية من أوروبا وثانيا لأن قوتها الذاتية مسنودة من قوة الغرب . سأكتفي بالكلام على إيران .. صحيح أن شعبها لا يختلف عن شعوبنا . لكن نخبها مختلفة تماما . فهي لم تقطع مع مشروعها التاريخي وتعمل بمنطق العصر.

ماذا يعني تعمل بمنطق العصر؟ يمكن القول إن تركيا مثلها تعمل بمنطق العصر وبدأت تفكر في استعادة مشروعها التاريخي وهي ما تزال في هذين البعدين أبعد من إيران في تحقيق شروط المناعة لأن عقدين لا يكفيان لتثبيت دولة. لكن إيران سواء في عهد الشاه أو مع الملالي مشروعها ثأر لهزيمتها الأولى .

ب لق قا و اد ل اراق اق ار الي و2 2 ل مايه النخب العربية وخاصة من تشيع منها أو من "تحدث" بمعنى صار عدوا للإسلام ظنا أن العلاقة بين الإسلام والدولة هي من جنس العلاقة التي ثار عليها الفكر الحديث لجهله أن ثورته تحاكي ثورة الإسلام على الوساطة والوصاية.

قد أفهم القارئ الذي يعتبر كلامي هذا من جنس "ويني وذنك" التي تعني بالتونسي تعقيد البسيط . لكني أعتقد أن مشكل العرب هو وهم البساطة. لا شيء في ذاته بسيط إلا عند بسطاء العقل والفكر. الأمور شديدة الترابط . وحتى يفهم القارئ ذلك فاينظر بماذا يفاخر العرب بعضهم على بعض -مساحة الأرض أو رضا الغرب بحيث يكون استقبال ترومب لأن منهم انفتاح باب الجنة.

فليس للعرب في ما بينهم إلا الحرب الأهلية بالأفعال وبالأقوال ليس لهم إلا أن يتلامزوا ويتهامزوا ويتنابزوا بأبواق مأجورة أغلبها ممن يتصورون أنفسهم نخب العرب التقدمية والثورية أي من جامية الحداثة بعد أن فقدت جامية الأصالة منزلتها؟

وما يسمى إعلاما عربيا لا يتجاوز هذه الوظائف الحقيرة منذ نباح صوت العرب وأكاذيب هيجل إلى اليوم.

حينها سيفهم مدى بساطة العرب وعدم تجاوزهم تفاخر القبائل الجاهلية بعضهم على بعض حتى صرت أعتبر الشعر العربي وخاصة الجاهلي كله دليل على عقد العرب وليس على المجد لأن ما يتفاخرون به الآن ويتنابزون عليه هو من سخافات عقولهم وليس دالا على القوة ولا على السيادة ولا خاصة على المجد .

ولولا ذلك ولو كان للعرب قيادات تؤمن بأن للقوة والمجد والعزة شروطا إن لم تتوفر يكون الفرق بين الخيمة وناطحة السحاب معدوما لأن "صويرخ للحوثي" يمكن أن يهزم أقوى دولة عربية من ثم تصبح إيران وكأنها عملاق وند لأمريكا في أذهان المعلقين العرب الذين يزيدون خذلان الحكام قوة في روع الشعوب .

فيمكن للسعودية والإمارات أن تكدسا السلاح وأن تكون ميزانية الدفاع فيهما أضخم حتى من ميزانية الصين أو روسيا . لكن لذلك كله شيء . فالحروب لم تعد بالسلاح بل بأيدي من يستعمله وما كانت أبدا بالسلاح بل هي أساسا بالإنسان وبالجامعات وبالبحث العلمي وبالإبداع وبالقوة الاقتصادية الناتجة عن العمل وليس عن الخامات.

ما علمت في التاريخ الإنساني دولة تتأسس على العارية في كل شيء . فإذا كان الجيش مرتزقة وكان الإدارة أجانب وكان المستشارون من الأعداء وكان الحكام من السفهاء وكانت النخب من الطبالة وكانت الحداثة هي المواخير فلا يمكن الكلام لا على حضارة ولا على تحضير ولا على دولة ولا على سيادة: بداوة.

طبعا سيظن أني أهاجم العرب فيزايد علي في العروبة من لعله من أصل هندي أو فارسي مدعيا حبا لهم أكثر مني . ولا يهمني ذلك . فما يعنيني هو وصف ما أعتبره علة ضعفنا نحن العرب ليس من اليوم بل منذ أن أدت حروب الفتنة الكبرى الأربعة إلى انهيار دولة الإسلام الأولى إلى خروجنا من التاريخ.

وليست أعني بالخروج من التاريخ البعد السياسي منه فحسب بل خاصة الأبعاد الستة التي بدأت بها هذه المحاولة والتي هي موضوعات أبواب مقدمة ابن خلدون الستة. صار تاريخنا عدادا عكسيا بسبب ما سماه ابن خلدون بالترف القاتل للحضارة: ينبغي قراءة المقدمة من بابها الأخير إلى الثاني .

أعني توقفت العلوم (الباب السادس) فالاقتصاد) الباب الخامس) ثالمدينة (الباب الرابع) فالدولة) الباب الثالث) ونكصنا إلى البداوة) الباب الثاني .(وما لم نفهم ذلك فلن نستطيع الوقوف من كبوتنا واستئناف دورنا في التاريخ الكوني مع الشعوب الأربعة الأخرى التي قامت عليها دولة الإسلام الكبرى .

فالشعوب التي قامت عليها دولة الإسلام كلها دون استثناء شعوب تدين

ببروزها التاريخي الكوني للإسلام هي العرب والأتراك والأكراد والأمازيغ والأفارقة من غير العرب . فهؤلاء

الأسماء والبياه 24 أبو يعرب المرزوق

هم الذي حموا بيضة الإسلام ووسعوا دولتها وأبقوا عليها رغم سطوة الاستعمار من بداية الاكتشافات التي همشت الإقليم .

أعتقد أني الآن قد مهدت لما يمكن أن يقال قولا ذا دلالة في تحليل الأوضاع وتوقع الأحداث وصوغ الاستراتيجية التي تعيدنا إلى التاريخ بمراجعة هذا النكوص الذي قاب منطق مقدمة ابن خلدون قصرنا نبين في المضاء دون أسس فكل ما نبنيه ما يزال من جنس الخيام التي تذروها الرياح مع الكثبان.

الفصل الخامس

وصلت الآن إلى غاية المحاولة. وعلي أن أشرح جزءا من العنوان لم أتطرق إليه . فقد جاء فيه "انطلاقا من مفهوم الإنسان". فأي معنى لهذا المنطلق في تعريف مفهوم السياسة التي وصفتها بكونها فلسفية ودينية وما علاقتها بالعلم والفن نظرا وتطبيقا وخاصة على الوضع الراهن كل الإقليم قلب دار الإسلام لتحديد استراتيجيته الاستئناف .

فمثلما أن تعريف السياسة استندت فيه لمقدمة ابن خلدون لبيان ما كان حاصلا بعد في فكرنا رغم أنه لم يستمر فتعريف الإنسان أيضا استند فيه إليها يقول ابن خلدون لنفس العلة؛ "وفيه) فناء الأمم إذا غلبت) والله

أعلم سر آخر وهو "أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المشترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلايزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء" (المقدمة الباب الثاني الفصل

هذا هو تعريف الإنسان منطلق علاجي للمسألة السياسية وظرفيتنا. وإلى حد الآن استعملت في الفصول الأربعة السابقة الانثروبولوجيا الخلدونية (نظرية الإنسان) والحضارية دون الإشارة إلى ذلك لأن الانثروبولوجيا الخلدونية تعتبر الحضارة -كما هو بين من الباب الأول من المقدمة-ثمرة تفاعل الإنسان مع محيطه الطبيعي والثقافي بوصفه منتجا ومستهلكا للحصيلة المادية والروحية لهذا التفاعل . وقد كنت في الفصول الأربعة السابقة شارحا لدور المقدمة التشخيصي . والآن أعكس ليصبح ابن خلدون هو الذي يشرح بنفسه دور انثروبولوجيته في ما سميته تكنولوجيا بناء الفرد الإنساني والأمة والدولة. فما علاقة "رئاسة الإنسان" التي هي طبيعية وهي في آن "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" في فهم ما يجري في إقليمنا من حيث كونه ظاهرة سياسية أولا ومن حيث علاقة أزماته بمشروعات أطرافها واستراتيجياتهم وإمكاناتهم ومآلات سياساتهم والحال التي عليها

العرب الذين هم أقل أهل الإقليم وعيا بوضعهم وفهما لكونهم هم الفريسة الأساسية في كل المعارك الجارية.

ولو شئت الاستعجال لاكتفيت بإيراد نصين آخرين لابن خلدون كافيين

لشرحه هو نفسه ما يعنيه بدور رؤيته للإنسان ومنزلته الوجودية بالمنطق الفلسفي (بالطبع) وبالمنطق الديني (بمقتضى الاستخلاف) . لكني مضطر لتمهيد سريع يصل بين النصين حتى أساعد القارئ على متابعة التحليل الخلدوني البديع والثوري.

فالمسألة الأولى التي لا بد من شرحها تتعلق بمعنى "المغلوبية" التي تنتج فناء الأمم بسبب ما يصيب «معاني الإنسانية» التي تعود كلها إلى هذا التعريف الفلسفي) بطبعه (والديني (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له). فقد يفهم بالمغلوبية تلك التي تنتج عن الغزو الخارجي خاصة والكلام على الأمة وليس على الفرد . وهذا المعنى يعتبر فعلا ضمن مفهوم المغلوبية. لكن ابن خلدون يعمم المفهوم فيجعله ظاهرة كونية تبدأ بالفرد فالأسرة فالجماعة بتوسط التربية والحكم سواء كانا بسبب التسلط والاستبداد الداخليين أو بسبب الغزو الخارجي . ويجمع بينها كلها العنف الذي يلغي هذه الرئاسة التي هي في آن بالطبع وبمقتضى الاستخلاف بتوسط قتل معاني الإنسانية وإفسادها .

والمسألة الثانية التي لا بد من شرحها كذلك هي مسألة العلاقة بين "بالطبع' و'بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فهذه العلاقة محيرة لأنها علاقة بين رؤية فلسفية (بالطبع) ورؤية دينية (مقتضى الاستخلاف (لتحديد انثروبولوجيا فريدة النوع أعني رؤية للإنسان تختلف كليا عما كان موجودا في فلاسفة عصره وهي لم تصبح مفهومة إلا بفضل التعريف الكنطي لشرط التمييز بين قانون الضرورة في العلم النظري وقانون الحرية في العلم العملي . ومن تغيب عنه هذه العلاقة لن يفهم ما أقصده بقطيعة فكر المدرسة النقدية

العربية مع الفلاسفة اليونانية قطعا جذريا .

فلو اكتفى ابن خلدون بالقول "رئيس بالطبع" دون "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" لاستحال أن نفهم كيف يمكن أن يكون رئيسا بالطبع ويمكن ألا يترأس وأن يغلب ويمكن مع

ذلك منع وقوع ذلك بفضل هذه الاضافة التي تجعل الطبع لا يكفي بل نحتاج إلى ما يحرر من ضرورة الطبائع . فالإنسان يشبه الاستثناء في النظام الطبيعي . فبوسعه تجنب فقدان الرئاسة أو أن يستأنفها بعد فقدانها فيعود رئيسا إذا تجاوز ما هو بالضرورة الطبيعية إلى ما هو بالاختيار الحر. وقد ضرب مثال الحيوان المفترس ما يحصل له إذا غلب لكنه لا يستطيع التحرر فيتوقف عن التناسل لتوقفه عن المسافدة.

فلو كانت رئاسة الإنسان بالطبع فحسب لاستحال أن يكون هذا العلم الخلدوني هادفا للإصلاح الممكن من فهم العلة في فقدان الرئاسة ومن ثم علاجها لتحرير الإنسان من علل فساد معاني الإنسانية وتمكينه من الاستئناف كما سنرى في النصين اللذين أشرت إليهما . فاستثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية مع كونه كائنا طبيعيا هو الذي يقتضي أن يوجد مثل هذا الاقتضاء : الاستخلاف أو الاستثناء من الضرورة الطبيعية.

وهذا الاقتضاء هو وعي الإنسان بكونه "خليفة" أو مستخلف وهو ما يحرره من الضرورة الطبيعية أو هو الحرية التي هي شرط التكليف : منزلة وجودية إذا حافظ عليها لا يمكن أن يغلب غلبة قاتلة بل هو يستطيع أن يقاوم فينتصر في النهاية ليبقى رئيسا فيكون العلاج متعلقا بشروط تكوين الإنسان الخليفة.

والآن حان وقت تقديم النص الأول الذي هو رد على من يعترض على العلاج الذي يقترحه ابن خلدون والمتعلق بما يحول دون التربية والحكم العنيفين وإفساد معاني الإنسانية التي هي منزلة الخليفة المحافظ على رئاسته بالطبع، "ولا تستنكر ذلك (تأثير التربية والحكم اللذين يفسدان معاني الإنسانية) بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم (وليس وازعا أجنبيا بل هو وازع ذاتي نابع منهم أو من ضميرهم (لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلا يأخذون إليهم بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم

تخدشها أظفار التأديب والحكم. . قال عمر رضي الله عنه " "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الواحد لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد") المقدمة الباب2 فصل 6 معاناة أهل الحضر).

في هذا النص يرد ابن خلدون على من اعترض على قانونه حول دور التربية والحكم في إفقاد الإنسان معاني الإنسانية أو تحوله من "رئيس بالطبع" بمقتضى الاستخلاف الذي خلق إذا خضع لسلطة روحية وسيطة في التربية وسلطة سياسية وصية في الحكم وكانتا عنيفتين فتصبحان علة فساد معاني الإنسانية في الإنسان ويفقد «سورة بأسه».

فقدم مثال من التربية والحكم اللذين يقويان معاني الإنسانية ويصانانها وهي

التربية والحكم كما يحددهما القرآن الكريم وكما عبرت عنهم آيات الغاية 21 و22 أي التربية النبوية النموذجية "فذكر إنما أنت مذكر) لست وسيطا بين المؤمن وربه في التربية) لست عليهم بمسيطر (لست وصيا على الأمة في شأنها بل ينبغي أن تشاورها).

فإذا كان هذا حال الرسول مع الأمة لا هو وسيط ولا هو وصي بل هو يذكر ويستشير في الأمر فمعنى ذلك أن هذا هو نموذج التربية والحكم اللذين يبقيان على "رئاسة الإنسان" منزلة وجودية هي عين كونه جديرا بالاستخلاف أي إن حريته شرط تكليفه هي التي لماذا قدمت هذا النص على النص الثاني الذي سأورده في نهاية البحث؟ حتى لا يظن أن ابن خلدون ضد التربية وضد الحكم عامة بل هو ضد التربية والحكم العنيفين . ولذلك تكلم على بقاء "سورة البأس عند الصحابة الذين لم يفقدوا شجاعتهم ولم يصبحوا جبناء ومستسلمين للاضطهاد والعسف كما هي حال غالب شعوبنا التي لم تبق جديرة بالاستخلاف لأن مربييها وحكامها أنذال يضطهدونها ويتعسفون عليها . فأفسدوا في الشعوب معاني الإنسانية بالتربية والحكم العنيفين مرتين:

1 . فالحكام والنخب المسؤولة على التربية مباشرة أو بسلطان الإعلام.

2 . وهم بدورهم عبيد لحاميهم ضد شعوبهم .

الحال التي تمثل المغلوبية العامة من الأسرة إلى الدولة.

والآن أورد النص الأخير وبه أختم المحاولة كلها ؛

1 .ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم.

2 . سطا به القهر وضيق على النفس به انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل .

3. وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي عليه .

.+ وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا .

5. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك .

6 . بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين .

ذلك هو فساد معاني الإنسانية بوصفه من آثار التربية العنيفة (ماديا) والمتعسفة (روحيا (. وهو معنى الخسر الذي هو العود أسفل سافلين) ثم رددناه أسفل سافلين (. والآن قياسا على التربية نجد نفس الفساد معاني الإنساني من آثار الحكم العنيف والمتعسف . يقول ابن خلدون في نفس النص:

"وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولاتكون الملكة الكافلة له رفيقة به .ونجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالغدر ومعناها في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قاناه .«

وما ينسبه ابن خلدون من فساد لمعاني الإنسانية بسبب العنف والعسف في

التربية وفي الحكم لا ينبع من تفسير عنصري أو ديني . فنحن قد صرنا يهود اليوم إذ ما وصفه ابن خلدون صار أخلاقنا. فسدت فينا معاني الإنسانية بسبب التربية والحكم العنيفين

الأسماء والبياه 30 أبو يعرب المرزوق

والمتعسفين ومن لا يصدق ذلك فليشرح لنا حال تربيتنا وحكمنا واستسلام غالب شعوبنا من يشكك في الوصف الخلدوني لفساد معاني الإنسانية فليشرح لنا حال الأخلاق في المعاملات بين الناس بل مجتمعاتنا . فإذا وجد أنها تختلف عما قاله في العناصر الخمسة التي بينتها في هذا النص الثاني وإذا كذب قياسه الحكم على التربية من كونهما عنيفين ومتعسفين فهو يرفض التشخيص الصحيح الذي يقدمه ابن خلدون كأنه يعيش بيئتنا. ولا ينكر قوله إلا كاذب .

وفي الختام فإن غايتي ليست بيان رأيي الشخصي بل بيان علم الأمة بأدوائها ليس من اليوم بل منذ أن كتب ابن خلدون المقدمة .ما لا أستطيع له فهما هو لماذا لم تثمر ثورته النظرية ثورة عملية تحقق ما كان يمكن أن يعيد للأمة دورها في التاريخ الكوني .في التاريخ الشروع حتى المتأخر أفضل من القعود .

أبو يعرب المرزوقي

الخلافة، مفهومها القرآني وتحريفاتها التاريخية- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 15
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 28

الخزافة ل سوا

توذس ل -13-01 /1441 13-09-2019 الأ سماء والبيان

الفصل الأول

ترددت كثيرا قبل أن أقدم على الكتابة هذا الموضوع شديد الحساسية السياسية إقليميا ودوليا شفيه تذكير بما يحاربه أقوياء العصر في الإقليم وفي العالم . وقد صار بعض حكام العرب الناكصين إلى الجاهلية يعتبرون الخلافة الأخيرة بالمعنى السياسي المباشر للكلمة استعمارا وعلة انحطاط . وكان ذلك ناتجا عن بقايا الصليبية في الهلال وبقايا الطائفية الشيعية المتحدتين والتابعتين للقوة الاستعمارية المساندة لهما ضد الانبعاث الإسلامي المشروط بتحقيق هذا المعنى بعد تخليصه مما أصابه بمشعول الانحرافات التاريخية التي عرفا .

لكن علة ترددي الأساسية هي أن الكلام على الخلافة بمعناها السياسي المعهود يجعل البعض يصلها بل أذهان الكثير بالتقابل بين النظامين السياسيين الديني والعلماني خاطئا بين ما حصل من تحريف لمفهوم يخلط بين التاريخي والمفهوم كما يحدده القرآن . فلا يمكن الكلام على الخلافة بالمقابلة بين الديني والعلماني إلا إذا اعتبرنا الخلافة من جنس الإمامة عند الشيعة أو من جنس البابوية عند الكاثوليك والأرثوذوكس .

لكنها في الإسلام ليست سلطة دينية بل سلطة مدنية ذات مرجعية دينية بالمعنى الذي سأحدده في هذه المحاولة. ولذلك فلا وجود رؤية القرآن لسلطة روحية لا في التربية ولا لسلطة حكم بالحق الإلهي) انظر الغزالي

في فضائح الباطنية وابن خلدون في فصل عام الكلام):

1 . فالأول يعرفها بكونها بالاختيار وليست بالوصية أي ليست بالحق الإلهي (فضائح الباطنية). وهي يراها مع ذلك مبنية على شرعية مستمدة من مرجعية دينية وشوكة مستمدة من معتبري الزمان في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

2. والثاني يعرفها بكونها رعاية الصالح العام باجتهاد الجماعة (فصل عام الكلام وعلة وضع مسألة الحكم فيه ليست كونها جزءا منه بل للرد على من جعلها جزءا من العقيدة

ومع ذلك بل ولأجل ذلك قررت أن أفعل وقد سبق أن تكلمت في الموضوع ولكن دون نسقية تبين أعماقه ودلالاته الفلسفية والدينية بعيدة المدى وكلها قرآنية رغم أن علماء الملة أغفلوها بسبب ما نتج عن تعريفه بشكل ظرفي انقلب إلى شكل بنيوي لعدم فهم الحاجة الظرفية إليه كما يحدث في تاريخ أي أمة عاشت حربا أهلية نتجت عن الفتنة الكبرى فاضطرت إلى تعطيل دستورها وعملت بقانون حالة الطوارئ وبشرعية الضرورات التي تبيح المحظورات . لكن قانون حالة الطوارئ عاشت في دار الإسلام 14 قرنا ولم نخرج إلى الآن منها ونحن الآن نعيش محاولات الخروج منها ما أعاد لهذا المفهوم دوره الكامل في تحريك التاريخ الراهن للأمة. وسأبدأ بذكر المفهوم أصله وتشرعاته الأربعة:

1 . الأصل هو استخلاف آدم أي الإنسان من حيث هو إنسان وهو في آن استخلاف مصحوب باختبار يمثل فرصة ثانية أعطيت آدم وحواء وأبنائهما مصحوبة بعفو وبتجهيز نظري عقدي لاستعمار الأرض وعملي شرعي

للاستخلاف فيها من أجل القيام باختبار الأهلية في تعمل امانة التكليفين .

.2 الشرع الأول من بين أبناء آدم اصطفاء الرسل من يذكر بها ينساه أبناء آدم وهو اصطفاء إلهي يمكن أن يكون التعبير عنه بالمعنى الديني الطبيعي أو الفلسفي ويمكن أن يكون بالمعنى الديني النبوي كما في الأديان التي يقصها القرآن والتي اعتبرها عامة توزيعيا أي إن كل أمة لها هذا النوع من الرسل .

.3 الشرع الثاني هو الجماعة التي تستخلف لأنها أصلحت بمشعول هذا التذكير فساست عالم الشهادة بمثال أعلى مستمد مما فهمته بهذا المستوى الديني غير الكوني والذي ساست به عالم الغيب ما بعد عالم الشهادة يتوصل إليه أصحاب الفرع الأول ويعبرون عنه ويعلمونهم ويحكمونهم به .

.+ الشرع الرابع هو الرسالة الخاتمة التي هي رسالة كونية وهدفها المضاعف إصلاح الرسالات السابقة لتحريرها من التحريف ووضع استراتيجية توحيد الإنسانية بمبدأ الأخوة) النساء 1 (وبمبدأ المساواة) الحجرات .(13

5 . الفرع الخامس والأخير هو الخليفة بالمعنى السياسي المتعارف وهو الغالب على الخطاب السياسي الذي يغفل مصدره أعني صلته بالمستويات الأربع المتقدمة عليه . فالخليفة مستخلف بشريا أي إن الجماعة هي التي تنتخبه بشرط أن تكون الجماعة التي وصفنا في الفرع الثاني (الذين استجابوا لربهم) ويتبع الرسالة الكونية مرجعية لنظرية النظر والعقد في المعرفة ولنظرية العمل والشرع في القيمة.

ولا بد من ملاحظة أساسية قبل البدء في العلاج: فقد ذكرت فرعين لا يسميان خلافة في الاصطلاح التقليدي وهما مرحلتان وسطيان بهما يقع

الانتقال من الأصل إلى الفرع الأول ومن الشرع الثاني إلى الفرع الثالث:

1 . فلماذا سميت الشرع الأول خلافة الخلفاء لنقلهم من الخلافة الفطرية التي تنسى إلى الخلافة التي تذكر الفطرة المنسية واعتبرت ذلك شاملا لمفهوم الدين بالمعنى العام غير المتعارف وهو الدين الذي هو في آن طبيعي أو منزل وهو ذو عبارتين هما الأديان الطبيعية الخالصة وتطورها إلى فلسفات دينية كالحال عند أفلاطون وأرسطو.

2 . اعتبرت الرسالة الخاتمة خلافة كونية تصل بين الخلافة الجزئية والخلافة الشاملة التي هي استخلاف المسلمين باعتبارهم شاهدين على العالمين .

والجواب عن السؤالين واحد:

. فالمرور من الخلافة الكونية المفطورة على استخلاف جماعة جزئية معينة يقتضي وجود مصطفين لهم قدرة الجمع بين الحواس والحوادس وهم مؤسسون للأديان الطبيعية مرحلة أولى إلى الأديان الفلسفية .

. والمرور من هذه الأديان الجزئية سواء كانت أديانا طبيعية أو فلسفية إلى الدين الكوني أي الإسلام بوصفه استعادة للكونية المفطورة ونقل لها إلى الكونية هو يحتاج إلى اصطفاء يتحد فيه الديني الكوني والفلسفي الكوني كما هما طبيعة نص القرآن الكريم .

ولهذه العلة فهو سياسة عالم الشهادة بالانشداد إلى عالم الغيب المحرر بما يمثله من مفهوم حد يحول دون الإنسان والتحريفين الممكنين من تألهه وتوهمه مطلق العلم والعمل:

تحرير الإنسان من تعريف نظرية النظر والعقد لكي تصبح اجتهادا بمعنى أنها لا

تؤمن بنظرية المعرفة المطابقة بل تعتبر ذلك مستحيلا على الإنسان وتكتفي بصدق القصد طلب الحقيقة بمعنى أنها بالمصطلح القانوني تلزم الإنسان بواجب الوسيلة وليس بواجب

• تحرير الإنسان من تعريف نظرية العمل والقيمة لكي تصبح جهادا بمعنى أنها لا تؤمن بنظرية القيمة المطابقة بل تعتبر ذلك مستحيلا على الإنسان وتكتفي بصدق القصد في طلب القيمة بنفس المعنى أي إنها تلزم الإنسان بواجب الوسيلة وليس بواجب النتيجة.

وأساس هذين التحريرين الواضعين لمفهومين ثوريين هما مفهوم العلم الاجتهادي والعمل الجهادي هو الإيمان بالغيب المعرفي وبالغيب القيمي مفهومين حدين يحولان دون الإنسان والتأله إما في الاستبداد العملي (السياسة عامة ومثاله الحاكم الذي يدعي أنه يحيي ويميت) أو في الاستبداد النظري (المعرفة عامة ومثاله المتصوف الذي يذهب إلى القول بالحلول :(

1 . أي إن الإنسان ملزم بمعرفة الضرورة الشرطية والحرية الشرطية أي بمعرفة تعالج علاقته العمودية بالطبيعة ذات القوانين الرياضية) الخلق) وتعالج علاقته الأفقية بالتاريخ ذي السنن الخلقية) الأمر) .

2. والتسليم بأن الضرورة اللاشرطية (ماوراء الطبيعة) والحرية اللاشرطية (ما وراء التاريخ) من الغيب . وهما تابعتان للعناية الربانية ومن ثم فالنتيجة في الحالتين لا يمكن أن تكون محيطة بل هي دائما نسبية.

ولهذه العلة فان الإنسان يكون ملزما بالوسيلة وليس بالنتيجة لأن حصولها ليس رهن فعل الإنسان وحده بل هو رهن ما في الطبيعة والتاريخ من أثر الغيب الذي يجعل المعرفة ليست محيطة فتكون اجتهادا وليست حاصلة الحقيقة المطلقة التي يدعيها أصحاب نظرية المطابقة المعرفية. ومثلها يكون العمل جهادا وليس حصول القيمة المطلقة التي يدعيها أصحاب نظرية المطابقة القيمية.

وهذه الرؤية القرآنية هي التي سأحاول بيانها بوصفها فلسفة في التاريخ التكويني للإنسانية بمقتضى تطور النظر والعقد وتطبيقاتهما لتحقيق وظيفة استعمار الأرض وبمقتضى تطور العمل والشرع وتطبيقاتهما في تحقيق وظيفة الاستخلاف في الأرض. ومجموعهما هو سياسة عالم الشهادة بالتربية والحكم سياسة مشدودة إلى مثال أعلى تمثله رؤية ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ -وهو القصد بالدين الطبيعي والفلسفي من البداية البسيطة إلى الغاية التي نجدها في القرآن الكريم -وكلها تعتمد مفهوم هو المقصود بالخلافة القرآن.

لكن هذا المعنى -الخلافة- يمكن تعريفه على النحو الذي يعرف به أرسطو الفضائل في كتاب نيقوماخوس باعتبار كل فضيلة تعد ذروة قيمية يمكن اعتبارها محاطة بتطرفين يحرفانها إما بما يبتعد عنها كيفيا فينقصها أو يزيدها ما يضادها . وهو مفهوم استمده أرسطو من الرياضيات كما هو معتمد تعريف الزوايا رمزا إلى الاستقامة بالقائمة وإلى التحرف الذي ينقصها بالحادة والذي يزيد عليها بالمنفرجة.

لكن مترجمي فلسفة أرسطو الخلقية تصوروه يقول إن الفضيلة وسط بين

رذيلتين وهو لم يقصد ذلك بل هو يعتبر الرذيلتين انحرافا عن الاستقامة- وهو الرمز القرآني للأخلاق - بما ينقصها وبما يزيد عليها أي الابتعاد عن الاستقامة إلى هذه الجهة أو تلك .

الفصل الثاني

أعالج إشكالية الخلافة رغم ما يبدو من الموانع أصلها كله هو عقد النقص التي فرضت على ضمائر المسلمين حتى صار من يتكلم على ما لا يخلو منه عمران يعد أمرا رجعيا في رأي كاريكاتور النخب الحداثية الإسلامية عامة والعربية خاصة. فالخلافة صارت تعتبر من الماضي الذي لا يقبل الاستئناف بسبب ما الصقوه بها لترذيلها بما هو من علامات حمقهم:

* كونها ذات مرجعية دينية دون تجديد خلطا بين الدولة ذات المرجعية الدينية والدولة الثيوقراطية لأنهم لا يعتبرون غير ثيوقراطي إلا ما هو علماني بالشكل اليعقوبي الفرنسي .

« كونها متجاوزة لما يسمونه الدولة الوطنية دون تجديد خلطا بين الدولة الوطنية ذات الحجم الممكن من شروط القيام المستقل والمحمية التي ليس لها من اسم الدولة إلا شكل المافية التي تخدم دولة سيدة تسيرها عن بعد .

ولا أنوي الدخول في جدل مع هؤلاء الحمقى لأنهم لا يمكن أن يفهموا الخاصية الثانية رغم كونها عين العلامتين الطاغيتين على العصر أعني إما الحجم المحقق لشروط السيادة أو المجموعة المتحالفة لتحقيق هذه الشروط بموجب عصر العماليق . ولا يمكن أن يفهموا الخاصية الأولى لأنه

لا توجد دولة من دون مرجعية متعالية سواء سميت دينا يؤسس شرعية الدولة في عالم الشهادة على حقوق الإنسان وواجباته الفطرية في الدولة الإسلامية أو سميت "حقوق الإنسان الطبيعية" في الدولة الديموقراطية .

ومن ثم فالدولة الثيوقراطية هي الدولة التي تستند إلى مبدأين تخلو منهما دولة الإسلام أعني الوساطة الروحية والوصاية السياسية كالحال في الدولة الشيعية أو الدولة الكاثوليكية التي لها سلطة روحية تتوسط بين الله والإنسان وحاكمها يحكم بالحق الإلهي . ويقابلها الدولة العلمانية اليعقوبية والماركسية والتي هي من جنسها والفرق الوحيد هو أن الكنيسة صارت حزبا والحق الإلهي في الحكم صار حق القوة المادية لأجهزة الدولة.

الحق الإلهي صارت تقوم به دولة الحق الشعبي وكلاهما غطاء للدكتاتورية. ولعل الأمر أوضح في الدولة الماركسية حيث يكون الحزب والحاكمون باسمه من جنس ما رأينا في العهد الستاليني وما نرى في الصين حاليا .

لذلك فلن أجادل هؤلاء الحمقى الذين يعتقدون أن تغيير الأسماء يغير المسميات وأمر مباشرة إلى المسألة الأولى في تصنيفي لمفهوم الخلافة الذي أضفت إليه معنيين يحتاجان إلى شرح لأنهما ليسا معهودين:

« سميت خلافة المرحلة الناقلة من الخلافة بمعناها الكوني صفة للإنسان عامة إلى الخلافة بمعناها الذي يفيد استخلاف جماعة بعينها بوصفها توفرت فيها أهلية الخلافة. وهذه تكررت بتكرر الأديان الطبيعية والفلسفات .

. سميت خلافة المرحلة الناقلة من هذه إلى الخلافة بمعناها الكوني أي

المطابقة للمعنى الأول الفطري هدفا هو شرط في جعل المرحلة الوسطى تتجاوز الجزئية إلى الكلية. وهذه هي الدين في كل الأديان والفلسفي في كل الفلسفات . لكن التحريف يطغى عليها إلى أن جاء التصحيح النهائي لهذه التحريفات في الرسالة الخاتمة: وهذا هو مضمون القرآن الكريم باعتباره استراتيجية توحيد الإنسانية ومنطق السياسة المحمدية لتحقيق عينة من هذا الهدف منه تتكون الأمة التي كلفت بالشهادة على العالمين .

وهذه هي الرؤية القرآنية مع رفع الحكم بخصوص التسليم بأنها الرؤية الأصح لأن ذلك مسألة إيمانية وليس مسألة علمية وهي إلى الآن مسألة اجتهادية بمقتضى نظرية المعرفة وجهادية بمقتضى نظرية القيمة غير القائلتين بالمطابقة كما أسلفت . فالمعاني الكلية رموز تشير إلى الأشياء التي تراد بها ولا تمثل مقومات لحقيقتها التي فيها شيء من الغيب لا يعلمه إلا الله؛ والدليل أن القرآن الكريم يؤجل الفصل بين أصحاب الأديان إلى يوم

وكل أحكام الفقهاء التي لا تنطلق من هذه الرؤية القرآنية تعريف للقرآن بنص القرآن . وكل تشكيك في ما ينسب إلى الرسول من أحاديث بخصوص بعض آرائه التي تحاكم بردها إلى منطق عصر هؤلاء الحمقى علته قراءتها دون اعتبار لهذا المبدأ ولخصائص القائل ولسياق القول . وسأكتفي بمثال من الحماقات التي يسترذلون بها أقوال الرسول

مثال ولاية المرأة: يضعون أمامك "مركل" ونتائج حكمها ثم يسخرون من حديث "ما أفلح قوم ولوا عليهم امرأة" معلنين في الظاهر التشكيك في صحة الحديث . لكنهم في الباطن يسخرون من القائل . لكن ذلك من علامات سخفهم وحمقهم . فلو كان قصد الحديث ما فهموا لكان ذلك بينا من

الموقف في قصة ملكة سبا . فما مدحت من أجله ملكة سبأ هو عين ما يؤهل مركل للحكم فتكون مستثناة من حديث الرسول استثناء ملكة سبأ في القرآن الكريم .

فإذا كان الحكم شوريا زال الفرق بين الرجل والمرأة في نيابة الأمة في الإمامة الكبرى أو الحكم لأن ضمانته هي الشورى وليس الشخص المكلف بالنيابة للكلام بإسمها . وعندما يكون الحكم غير شوري فإن السلطة هي للقوة المستبدة والشوكة وليس للشرعية -وقوم في القرآن تعني الجماعة من الرجال. وإذن فالحديث هنا لا يتعلق بالمتولي بل بالمتولى عليهم. والدلالة هي أنه إذا لم يكن الحكم شوريا فمعنى ذلك أن قانونه هو الشوكة. والرجال الذين شوكتهم تمثلها امرأة ليسوا رجالا . وإذن فعلة عدم الفلاح ليس تولية المرأة بل عدم توفر الشرطين:

. عدم الحكم بالشرعية التي هي الشورى كما في مثال ملكة سبأ

«. عدم وجود الشوكة لأن الرجال الذين لا يعتمدون الشورى ويولون عليهم امرأة لا شوكة لهم .

ولا يوجد مبدأ ثالث يستند إليه الحكم؛ الشرعية أو الشوكة . والحكم الحقيقي يجمع بينهما . فالحكم يكون إما بالشوكة أو بالشرعية أو بهما معا وهو الأفضل وحينئذ يتساوى

الجنسان. . لكن في غياب الشورى تنعدم الشرعية فيبقى على الأقل الشوكة . فإذا ولى الناس حينها امرأة فهم فاقدون لكلا الشرطين .

أما إذا وجد الشرطان فلا فرق بين رجل وامرأة. ومما يؤيد هذا الفهم

إضافة إلى ما قاله القرآن في ملكة سبأ هو موقف الرسول من المرأة عامة. فقد جعل الرسول حب النساء منزلة حبه للطيب والصلاة . فلا يمكن أن تكون هذه منزلة المرأة ويعتبرها علة لعدم الفلاح . ثم لا ننس أن دور المرأة في حياة الرسول من أبرز الأدوار: فلا يمكن فهم حياة الرسول من دون خديجة وعائشة.

أعود الآن إلى هذين الوصلين:

1. الوصل الأول بين معنى الخلافة الأول وهو الكوني بالفطرة ومعناها الثاني وهو الحاصل بالفعل لما تتحقق الأهلية لجماعة يستخلفها الله في العالم . وهذا الوصل نسبته إلى بعض البشر الذين تحققت فيهم القدرة على الجمع بين الحواس والحوادس في الأديان الطبيعية والفلسفات .

2. الوصل الثاني بين هذا المعنى والمعنى الأخير الموصل إلى خلافة مشروعها الكوني هو تحقيق كونية الاستخلاف ونقله من الفطرة إلى الوعي بها وتذكرها . وذلك هو مشروع توحيد الإنسانية. وهو ما يرمز إليه مفهوم الشهادة على العالمين . وهذا الوصل نسبته إلى بعض البشر الذين تحققت فيهم القدرة على إدراك علل تحريف الأديان الطبيعية والفلسفية واكتشاف الواحد فيهما أي الديني والفلسفي في آن وهم موضوع سورة هود التي

وما ورد سورة هود يحيط به مصدرا التحريفين:

1. الأول هو شرط وجود كل تحريف أعني المقابلة بين العفو والخطيئة الموروثة أصلا

لنظرية الشعب المختار. 2. الثاني هو شرط بقاء كل تحريف أعني المقابلة

بين نبوة عيسى وبنوته غاية لنظرية الشعب المختار.

الإنسان العمودية مع الطبيعة من حيث هو مستعمر في الأرض وإشكالية العمل والشرع لعلاج علاقة الإنسان مع التاريخ من حيث هو مستخلف فيها . وهو ما يقتضي أن أشرح بدقة متناهية معنى المفهومات التي استعملتها في هذا العلاج وخاصة المفهومات الأربعة الأساسية المتفرعة عن مفهوم الوجود الكلي :

1. الضرورة الشرطية بالمعنى الأرسطي نظاما لأفعال الطبائع.

2. الحرية الشرطية التي قستها عليها نظاما لأفعال الإنسان .

3. ما بعد الطبيعة بمعنى لا يمكن أن يتكلم عليه القائلون بالمطابقة المعرفية أي

الضرورة اللاشرطية. .+ ما بعد التاريخ بمعنى لا يمكن أن يتكلم عليه القائلون بالمطابقة القيمية أي الحرية

والأولان شرط في سياسة عالم الشهادة والثانيان شرط في سياسة عالم الغيب وثورة الإسلام بيان استحالة قيس الثانية على الأولى لكن قيس عبارة الأولى عن الثانية ممكنة

فلما وضعت نظرية الحرية الشرطية بوصفها نظام الشرائع أو أفعال الإنسان فلسفيا (الأمر دينيا) قياسا على مفهوم الضرورة الشرطية الأرسطي بوصفها نظام الطبائع فلسفيا (الخلق دينيا) أو أفعال الأشياء واعتبرت التاريخ الإنساني حصيلة التفاعل بين الاتجاهين أي فعل الطبائع) الخلق) في الشرائع (الأمر) وفعل الشرائع (الأمر) في الطبائع (الخلق) والحصيلة هي

الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها كان الهدف تأسيس رؤية القرآن للخروج من هذين التحريفين اللذين يمثل التحرير منهما نصف القرآن والنصف الثاني هو البديل الذي يؤسس لاستراتيجية توحيد الإنسانية بسياسة لعالم الشهادة مشدودة إلى سياسة لعالم الغيب .

وسياسة عالم الغيب مجهولة الطبيعة لكن القرآن يخبرنا حولها بعبارة تقيسها على سياسة عالم الشهادة مع إضافة احترازين:

. وليس كمثله شيء .

وحتى أصوغ تأسيس القرآن لسياسة عالم الغيب وتأثيره في سياسة عالم الشهادة وضعت نظرية الضرورة اللاشرطية (أي إن الوجود واقعة لا تفسير لها فاكتوم) والحرية اللاشرطية) أي إن هذه الضرورة اللاشرطية تتأسس في حرية لا شرطية خلقا وأمرا (.

وكل الأديان الطبيعية والفلسفية تبدو عكسا لهذه الرؤية أي إنها جعلت سياسة عالم الشهادة مقياسا لسياسة عالم الغيب بإطلاقه حتى تكون السياسة بوهم المطابقة المعرفية والقيمية فصار الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه دون احتراز السوفسطائية التي تقول بذلك مع إضافة أن ذلك مقصور على ما يصل إليه الإنسان دون نفي ما يتجاوزه.

وهذا هو جوهر النقد القرآني كما يتعين في مفهوم الغيب الذي هو مفهوم حد يحول دون جعل الإنسان مقياس الوجود موجوده ومعدومه ونفي كل إمكانية لعكس خطاب القرآن: فالقرآن خطاب الله للإنسان ولا يمكن أن يخاطبه بغير ما يفهم فيكون ما يقال عن الله بمقياس الإنسان معنى كليا رامزا بالمعنى التيمي وليس مقوما بالمعنى الأرسطي لا يقوله على ما بعد

الطبيعة. المعاني الكلية الرامزة تمكن من فهم المقارنة من فوق إلى نحت ونجول دونها من نحت إلى فوق . وهذا هو معنى الغيب مفهوما حدا في المعرفة وفي القيمة.

وقد بينت بمثال بسيط كيف يمكن للمعاني الكلية أن تكون رامزة وليست مقومة: فقيس الزمان بحركة الظل لا يجعل حركة الظل مقومة للزمان ولا للشمس ولا للشيء الذي اعترض شعاعها ليتكون الظل بل هو معنى كلي يرمز إلى علاقة بين أشياء كلها تبقى مجهولة الحقيقة رغم إدراكنا لعلاقاتها خلال تفاعلها في بنية ندركها . ولنضرب مثالين بسيطين من الكيمياء رغم كونهما أعسر قبولا من مثال الظل .

فإذا قلت إن الماء يتألف من وحدتين من "شيء ينتج الماء-هدروجان" ووحدة من شيء "ينتج الصدأ-أوكسيجان" فقد يظن من لا يرى أني تكلمت على مقومات الماء في حين أني تكلمت على علاقة بين عرضين من الماء مع دور لأن القول "شيء منتج للماء -هدروجان" يعني أني انطلقت من واقعة معطاة. لكن ككل العناصر في الكيمياء يبقى الشيء مجهول الحقيقة. فما الشيء الذي ينتج الماء؟ وما الشيء الذي ينتج الصدأ؟ وما الماء؟ كل ما في الأمر أني رمزت إلى شيء يشبه الظل بعلاقة بين شيئين آخرين وهو عمل يساعدني في الاستفادة من علاقات الأشياء دون أن أعلم حقيقتها ما هي .

وإذا قلت إن جمعي بين القلوي والحامض يعطيني ماء وملحا فاني ألاحظ تفاعلا بين شيئين أجهل طبيعتهما وحصيلة شيئين أجهل طبيعتهما كذلك أو لأقل إني أعرف الشيئين الأولين بعرض مشترك أو بعلاقة بينهما هي

تفاعلهما وثمرته . وكل ذلك يدل على أني أرمز إلى أشياء لكأني أشير إليها بما بينها من علاقات وأسقط عليها ما رمزت به لتلك العلاقات وكأنها مقومات للأشياء فأعرفها بها . لكني أجهل حقائق الأشياء وأكتفي بملاحظة ما بينها من علاقات تمكنني من التعامل معها والقدرة على التدخل فيها بالتعامل مع أعراضها وعلاقاتها .

الفصل الثالث

لمفهوم الخلافة أصلان قرآنيان أحدهما يشمل الإنسانية كلها لأنه منزلة وجودية للإنسان من حيث هو إنسان والثانية منزلة تاريخية للجماعات التي حققت ما يثبت جدارتها بهذه المنزلة التي هي إمكان محض ملازم لمعنى الحرية إذ هي تعني قابلية الإنسان لتكليف وقدرة الاختيار للأهلية له ولعدمها .

وأضافت الأمة الإسلامية معنى ثالثا هو المعنى السياسي الكوني الذي تكلف به من تعتبره جديرا بهذه المنزلة نيابة عنها جزئيا وعلى الإنسانية كليا أو خليفة لها بالفعل وللإنسانية بالقوة لأن دولة الإسلام مشروع للدولة الكونية. وهذا المعنى يفيد أن الخليفة هو القيم على أمر الجماعة دون أن يكون وسيطا بينها وبين الرب ولا وصيا عليها بينها وبين أمرها . وذلك هو مضمون الشورى 38 طبيعة وأسلوبا . فطبيعة النظام السياسي جمهوري لأنه أمر الجماعة) رأس بوبليكا (. وأسلوبه شورى بينها (ديموقراطي (. وهو نظام يتحدد بين قطبين أحدهما هو علاقة بأصل سياسة عالم الغيب) الذين استجابوا لربهم) والثاني هو علاقة بأصل سياسة عالم الشهادة (ومما

رزقناهم ينفقون) . ولا ذكر لوسيط في العلاقة الأولى ولا لوصي في العلاقة الثانية ومن ثم فالخليفة مجرد نائب منتخب لإدارة سياسة الدنيا لكن السلطة الفعلية هي للأمة التي تستجيب لربها وتتشاور في أمرها لتنظم الإنفاق من الرزق لأنه هو مصدر كل ما يحول دون البشر والأخوة) النساء 1 (وتعارف المتساويين أمام القانون) الحجرات .(13

لكن هذه المعاني الثلاثة لا يمكن أن تفهم من دون علاج أمرين مضمرين . الأول هو النقلة من المعنى الأول للاستخلاف إلى المعنى الثاني . والثاني هو النقلة من الثاني للاستخلاف إلى الثالث . ولهذه العلة وضعت معنيين آخرين حتى يتسق النظام . ذلك أن الانتقال الأول والانتقال الثاني لا بد من تفسير يجعلهما مفهومين ومعقولين :

1 . فلا بد من بداية للاستخلاف الفعلي ومن ثم فهم النقلة الأولى أول مرة وتكرارها حتى نصل إلى الأمة الجزئية التي يستخلفها الله في الأرض ليبدأ انشداد سياسة عالم الشهادة

-الفصل الثالث- إلى سياسة عالم الغيب: بداية تحقيق رؤية الإسلام الفعلي من حيث هو منزلة الإنسان

الوجودية الممكنة. 2 . ولا بد من غاية للاستخلاف الفعلي ومن ثم فهم النقلة الثانية آخر مرة وتكرارها حتى نصل إلى الأمة الكونية التي يستخلفها الله في الأرض ليتم انشداد سياسة عالم الشهادة

إلى سياسة عالم الغيب؛ غاية تحقيق رؤية الإسلام الفعلي من حيث هو منزلة الإنسان الوجودية الممكنة.

فلا يمكن تصور الجماعات من دون بروز خصال من يدرك هذه المنزلة بمؤهلات فطرية تجعله لا يكتفي بالحواس بل يتعداها للحوادس التي تمكن من تلقي ما في العالمين الطبيعي من نظام تلقيا يقتضي أن يصبح أساسا لتكوين الجماعة التي تستجيب للرب.

ولا يمكن أن يصبح ظاهرة تعم التاريخ قبل أن يتراكم ما يترتب على هذا الإدراك الأول بفضل تكون الجماعات التي تكون قد نجحت في علاج العلاقة العمودية بالطبيعة وشرعت في علاج العلاقة الأفقية بالتاريخ التراكم التراثي الذي يجعلها قادرة على الإنفاق من الرزق بمبدأ الأخوة والمساواة.

ومن يبرزون بهذه الخاصية الجامعة بين الحواس والحوادس هم دائما القلة المبدعة في الجماعة. ويمكن تصنيفهم إلى جنسين:

• جنس الرسل وهم من يتعلق تلقيهم المبدع بالعمل والشرع أصلا للنظر والعقد •

• جنس الفلاسفة وهم من يتعلق تلقيهم المبدع بالنظر والعقد أصلا للعمل والشرع. ولست أنا صاحب الفكرة بل القرآن هو الذي يؤكد عليها • وما يؤكد الفكرة هو حضور رجل يسعى غريب في الكلام على الرسل ينصح باتباعهم أو حتى يثبت لهم أنه يعلم ما لا يعلمون. وطبعا تكلم المتصوفة على الثاني وخلقوا أسطورة الخضر والقطب لكن القرآن سماه الرجل الصالح وأهملوا الكلام في الرجل الذي ينصح باتباع الرسل من دون أن يكون رسولا أو الذي يحكم في قضية زوجة العزيز. وقد سميت هؤلاء الرجال الذين ليسوا رسلا لكنهم يصاحبون الرسل "فلاسفة" بمعنى أنهم لم يتلقوا وحيا من جنس وحي الرسل لكنهم

تلقوا شيئا ما مطابق لما يتلقاه الرسل بطريقة أخرى. وأختم الدليل على هذه الفكرة القرآنية أن الله يشير إلى هذه الظاهرة حتى في تلقي الحيوانات.

فالغراب الذي علم ابن آدم كيفية إخفاء عورة أخيه ليس رسولا ولا فيلسوفا بل هو آية ناطقة بفعلها . وكل الموجودات بهذا المعنى آيات ناطقة بفعلها والدليل هو فصلت 53 حيث إن الله يرينا آياته في الآفاق وفي الأنفس . وإذن فالحوادس التي تتلقى ما يخرج الإنسان من النسيان متعددة ومنها الرسل والفلاسفة وكل الموجودات التي تعبر بما نجهله عليه مما وراءها ويضفي عليها معنى كليا هو ما يدركه الإنسان .

وإذا كان موسى قد احتاج لأخيه في تلقيه فإن كل الرسل كان لهم سند من صحابة مقربين مثل أبي بكر وعمر وكل أفاضل عصرهم ومن ثم فلا يمكن تصور بداية الانتقال من القوة إلى الفعل من دون أن يوجد ما يصير بالفعل عند البعض مباشرة . وهذا هو التلقي المبدع الذي يمكن اعتبار الرسالات جنسا منه وليست الوحيدة . ومسألة إيقاظ هذه الخاصية هي الشغل الشاغل للقرآن من بدايته إلى غايته: دعوة المخاطبين إلى تجاوز الحواس إلى الحوادس: فالبصر وراءه بصيرة والسمع وراءه سميعة والشم وراءه شميمة والذوق وراءه ذويقة واللمس وراءه لمسة.

وما ينسيهم هذا الوراء أي الحوادس هو مفهوم الإخلاد إلى الأرض القرآني وعندها يحصل نقيض هذه اليقظة الوجدانية فتفقد الحواس هذه القدرة على تجاوز ذاتها إلى الحوادس . فتصبح الحواس لا تحس لهم أعين لا يرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ولهم فهوم لا يعقلون بها :"صم بكم عمي فهم لا يعقلون" رغم كونهم يسمعون ويرون ويفهمون الخطاب

لكن ذلك لا يتجاوز عنده الإخلاد إلى الأرض والحاجات المباشرة دون رؤية ما وراءها ء

ومن كانت لهم القدرة على التحرر من الإخلاد إلى الأرض هم ذوو الألباب الذين يذكرهم القرآن الكريم وهم أهل الذكر -وليس اليهود كما يدعي من فهم بالذكر حفظ

النصوص وليس رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس -بمعنى أنهم لم ينسوا ما رسم في فطرتهم من القدرة على التلقي مما يريهم الله من آياته فيها .

وما يتميز به الرسول الخاتم ليس هذه الخاصية فهي مشتركة لكل من لهم القدرة على التلقي المبدع بالمعنى الذي شرحه القرآن . ما يتميز به هو ما جعل تلقيه خاتما أي إنه جعل الوعي بهذا التلقي موضوع الرسالة؛ فهو يتلقى الرسالة وهو مستوى أول من التلقي والرسالة التي تلقاها جعلت التلقي موضوعها الأول أي إن مشكل المشاكل في القرآن هو عوائق التلقي عند البشر وخاصة عائق الإخلاد إلى الأرض ودواعي التأله عند البشر أو استبداد الأمراء والعلماء وتحالفهم لتحريف التلقي عند البشر أو ما يسميه ابن خلدون إفساد معاني الإنسانية) المقدمة الباب السادس الفصل .(40

ولهذه العلة فالقرآن ليس نصا دينيا بالمعنى التقليدي بل هو نص الواحد المشترك بين الديني والفلسفي والذي لا يتجاوز التلقي المبدع الذي لا يدعي علم الغيب ولا يدعي تقديم معجزات تتجاوز ما هو ممكن للإنسان لأن المعجزات التي تخرق النظام الطبيعي أو النظام التاريخي فيها شيء من التأله الذي لم يعده الرسول الخاتم واكتفى بالنظام وليس خرقه .

وطبيعي ألا تتضمن الرسالة ما لا يفهمه المرسل إليه . فالقرآن رسالة

للإنسان والقرآن يؤكد أن الغيب محجوب عنه . فلا يمكن إذن أن يرسل له رسالة تشترط لتفهم العلم بالغيب . لذلك فكل ما في القرآن مما لا يفهمه الإنسان يرد إلى معنى واحد هو تعريف الغيب بكونه ما عبر عنه القرآن بالمتشابه الذي يعتبر تأويله من علامات زيغ القلوب وابتغاء الفتنة.

المعلومة الوحيدة المتعلقة بالغيب هي كونه مفهوما حدا يفصل بين العلم الإنساني النسبي والعلم الإلهي المحيط ومن ثم تعلقه بما عبر عنه القرآن من كلام على ذاته وعلى أسرار الخلق والأمر) أي أفعاله (التي جاءت الكلام عليها بالمتشابه الذي لا يمكن تأويله لأن شرط تأويله هو العلم المحيط وهو أمر لا يشارك الله فيه أحد .

ولذلك فقد بينت أن مفهوم الوحي حرفه علماء الملة لما ظنوا أنه يتضمن علم الغيب. وكل من يدعي علم الغيب سواء كان صوفيا بما يسميه كشفا أو فيلسوفا بما يسميه عقلا مصاب بزيغ القلب ويبتغي الفتنة. لذلك فالوحي الذي هو تلقي الرسالة ليس فيه علم الغيب بدليل أن الرسول ينفيه عن نفسه أولا وبدليل أن مهمته هي التذكير بما هو مرسوم في فطرة الإنسان ونساه الإنسان وليس بالغيب. والقرآن يخلو من المعجزات بمعنى خرق النظام وما يرد فيه من حكاية للمعجزات حكاية للفكر الديني قبل الإسلام ليست حكاية لما ينبغي أن يكون عليه الدين . ولو أردت أن أذكر الحجج الواردة في القرآن والدالة على تعديل لهذه المعجزات بما يجعلها غير خارقة للنظام لبهت الذين يدعون في الدين علما .

لكن ذلك ليس موضوعي الآن . المهم أن القرآن لا يعتبر الدين بحاجة لخرق العادات ويعتبر الغيب أهم مفهوم يمكن من التمييز بين السياستين:

1 . سياسة الإنسان لعالم الشهادة بالاعتماد على علم الضرورة الشرطية للطبائع وعلى علم الحرية الشرطية للشرائع وهو ما لا يمكن للإنسان تجاوزه باعتبار الغيب يحول دونه والتجاوز.

2 . سياسة الله لعالم الغيب وضمنه عالم الشهادة بالاعتماد على الضرورة اللاشرطية للخلق والحرية اللاشرطية للأمر فعلين إلهيين لا يمكن قيسهما على أفعال البشر. وكل من يتوهم أفعاله مطابقة للحقيقة يتأله فيكون مستبدا في الحكم و التربية .

وتلك هي ثورة الإسلام الكبرى التي تختم محاولات الأديان والفلسفات السابقة إيصال البشرية إلى فهم هذه العلاقة بين الخليفة) الإنسان) ومستخلفه) الله (. ولهذه العلة بدأت آية النظام السياسي في الشورى (الشورى (38 بعلامة ذلك: الاستجابة إلى الرب أي إن الإنسان لا يمكن أن يسوس دنياه إذا لم يكن مشدودا إلى من مثال أعلى هو ربه الذي يسوس أخراه ودنياه في آن سوسا إما مباشرة بما وضعه فيه من قوانين عضوية وسنن روحية أو بصورة غير مباشرة بما وضعه في الطبيعة من قوانين وفي التاريخ من سنن . وقد جهز

الإنسان لدور الخليفة بجهاز النظر والعقد للتعامل مع الطبيعة وبجهاز العمل والشرع للتعامل مع التاريخ.

حان أوان الكلام في المعاني الخمسة لمفهوم الاستخلاف بعد أن حددنا معنييه الواردين في القرآن والمعنى الذي أبدعه الصحابة لما انتخب الصديق خليفة والمعنيين اللذين وضعتهما

للوصل بين هذه المعاني؛ .1 المعنى الأول الذي هو أصل معانيه كلها أي

منزلة الإنسان الوجودية: استخلاف آدم وحواء.

.2 المعنى الثاني ثمرة لإثبات جماعة جزئية أهليتها للاستخلاف في التاريخ: تأسيس آدم للجماعة الأولى بعد أن تلقى كلمات فتاب عنه ربه واجتباه .

.3 والمعنى الثالث الذي وضعته الأمة لما عينت الصديق خليفة لرسول الله على أساس بيعة الأمة كما بويع رسول الله نفسه ليصبح حاكما بعد أن كان رسولا لتكوين نواة المتحررين من النسيان والمؤسسين معه لدولة عالم الشهادة فتنتقل الجماعة إلى جماعة مستجيبة لربها. وذلك هو معنى النقلة من إسلام مكة إلى إسلام المدينة أو من الثورة الروحية إلى الثورة السياسية وثمرتها أي الدولة. وجعلت ذلك مفهوما عاما لمن تنتخبه نائبا عنها وقيما على وظائف الدولة التي تمثلهم وتحت رقابتهم .

.4 وأضفت معنى رابعا يصل بين المعنى الأول والمعنى الثاني لأنه لا يمكن لأمة أن تصبح أهلا للخلافة من دون تحول في جهازيها المحققين لسياسة عالم الشهادة من منطلق رؤية تكون مرجعيتها سياسة عالم الغيب أصلا للفكرين الديني عامة والفلسفي منه على وجه الخصوص أو لفهم الانتقال من الخلافة منزلة وجودية بالقوة إلى الخلافة منزلة وجودية بالفعل لجزء من الإنسانية.

.5 وأختم بمعنى خامس وأخير يصل بين هذه النقلة الأولى للفعل إلى النقلة الأخيرة للفعل الكلي أي لما سماه القرآن كمال الدين ورضا الإسلام دينا للإنسانية كلها وصلا بين الاستخلاف الجزئي والاستخلاف الكوني بالفعل .

الفصل الرابع

. وسأبدأ بالمنزلة الوجودية التي هي الأصل لنبين دلالتيها في القرآن الكريم من خلال تعليل مشهدين قرآنيين حول مسألة الاستخلاف الأصلي منزلة وجودية وأدوات تحقيق:

1. المشهد الأول ويبدأ من إعلام الله الملائكة بأنه سيجعل آدم خليفة في الأرض وينتهي بعصيان آدم وحواء لما أمرا به بخصوص الشجرة الملعونة.

2. المشهد الثاني ويبدأ من "تعدي" إبليس بعدم السجود وبالتشكيك في أهلية آدم للاستخلاف وطلب النظر وحصول آدم وحواء على فرصة ثانية.

فيكون للاستخلاف من حيث هو أصل معنيان . والثاني منهما هو ما يعنيه ابن خلدون في تعريف الإنسان بوصفه "رئيسا بطبعه". والأول هو ما يعنيه بقوله "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" :

1. فيكون المعنى الأول من منزلة الإنسان الوجودية محددا الغاية من خلق الإنسان أي الاستخلاف وهو العبادة الحرة بدليل الآية التي يقول فيها الله إنه إنما خلق الجن والإنسان إلا لعبادته .

2. ويكون الثاني من منزلة الإنسان الوجودية محددا شروط تحقيقها في سياسة عالم الشهادة التي هي الاختبار الفعلي للأهلية بمعنى التعمير بقيم الاستخلاف:

. الأول لتحديد طبيعة المنزلة الوجودية أو الاستخلاف الذي هو منزلة ممكنة وليست

حاصلة بالفعل . • الثاني لتحديد تجهيز آدم الذي يمكنه من تحقيق الأهلية للاستخلاف بالفعل إيجابا أو

وهنا يوضع مشكل بداية الانتقال من هذه المنزلة بالقوة إليها بالفعل . ولا يمكن لذلك أن يحصل من دون أن يشرع الإنسان في تحقيق مهمتيه اللتين تثبتان أهليته للاستخلاف باستعمال جهازيه اللذين يمكنانه من ذلك:

• الجهاز الأول هو جهاز النظر والعقد للتعامل مع الطبيعة التي يستمد منها شرط حياته وجودا أعني كل ما هو ضروري لحياته العضوية غذاء وماء وكنا .

• الجهاز الثاني هو جهاز العمل والشرع للتعامل مع التعامل مع الطبيعة أي للتعامل مع التاريخ الذي هو في البداية تحصيل ما يبقي على وجوده أي شرط بقاء وجوده نظاما للرعاية والحماية أي وظيفتي السياسة وموضوع الدولة.

وهنا يتدخل "الإبداع المتلقي" وهو المفهوم الدقيق لمعنى الوحي ودوره في تحقيق هذه النقلة سواء كان بشكل نبوي أو بشكل فلسفي . والإبداع المتلقي تجديدا مفهوميا للوحي بمعنى فهم آيات الله في الآفاق وفي الأنفس هو تلقي ما يدل على النظام في الطبيعة - الضرورة الشرطية بلغة أرسطو - وعلى النظام في التاريخ - الحرية الشرطية باصطلاحي الشخصي قياسا على اصطلاح أرسطو - ومن ثم تلقي لما يفيد أن للطبيعة والتاريخ ما وراء يعلل ما هما عليه .

فيكون المبدعون للتعبير عما يتلقونه من نظام الطبيعة ومن نظام التاريخ وخاصة مما يفترض ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ هم أصحاب الوصل

الأول الذي أضفته لمفهوم الخلافة. وهو اصطلاح أقدم عليه لأنه يمثل خلافة أولى للمبدعين من الجماعة برؤية آيات الله للدين وتطبيقاته وللعلم وتطبيقاته بأشكال بدائية طبعا . والجماعة التي يتحقق فيها ذلك تكون هي المؤهلة للاستخلاف في الأرض أو التي ترث الأرض بلغة القرآن لأنها تكون قد عمرتها بقيم الاستخلاف التي يحددها القرآن. فأصحاب التلقي المبدع هم من يقول عنهم القرآن الكريم إنهم ذوو البصيرة التي تمكنهم من إدراك ما يريه الله للإنسان من آياته في الآفاق وفي الأنفس : سياسة عالم الشهادة هي التي تبدع الأديان والفلسفات. فهما يبدعان الرؤى التي تساعد على علاج:

1. علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة وما بعدها شرطا به علاج علاقته بشروط قيامه العضوي وهو ما يفيده مفهوم التسخير .

2. وعلاقته الأفقية بالتاريخ وما بعده شرطا به علاج علاقته بشروط رعاية قيامه وحمايته وهو ما يفيده مفهوم السياسة التي تكون الأجيال وتحمي الجماعة.

ولا وجود لفصل بين الدين رغم كونه ينطلق من العلاقة الثانية ويذهب إلى الأولى والفلسفة التي تنطلق من العلاقة الأولى وتذهب إلى الثانية. لكن الطريق المقطوعة في الاتجاهين واحدة . ولم يحصل هذا الفصل إلا في غايات الفكر اليوناني وفي الظاهر فحسب . ففي حضارتي الشرق القديم أي مصر وبابل لم يكن الفصل بينهما واردا ١

لكن الفصل اليوناني لم يكن فصلا حقيقيا بل كان صوغا عقليا لهما عكس المسار الديني بين النظر والعقد والعمل والشرع ليصبح فلسفيا بعد أن كان

ميثولوجيا يقدم العمل والشرع على النظر والعقد . لكن المضمون واحد في الحالتين:

1. إنه علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة وما بعدها عامية بمرجعية دينية عامة أو دينية مفلسفة.

2. وعلاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ وما بعده عمابا بمرجعية دينية عامة

وبالحقيقة فإن الفلسفة قد عادت إلى أصلها بعد أن صارت إيديولوجيا عملية وسياسية- هيجل وماركس وقدموا صورة مشوهة مما تصوروه علما لتاريخ حضاري مقيس على التاريخ الطبيعي - فأصبحت ميثولوجيا معاكسة للتي كانت ذات صلة بها في الفكر السابق على اليونان وحتى في محاولة فلاسفتها اليونانية عند أفلاطون وارسطو بوهم النظام المعرفي الشامل لكل

فالميثولوجيا الحديثة تسقط سياسة عالم الغيب على عالم الشهادة وتضع الإنسان مكان الله بعكس الأولى التي كان فيها الله يشغل مكان الإنسان بإسقاط سياسة عالم الشهادة على سياسة عالم الغيب . ولعل أساس الميثولوجيا القديمة حضارة الشرق القديم أي مصر وبابل والميثولوجيا الحديثة أساسها حضارة الغرب الحديث . فالإنسان مبدع كل شيء وخالقا بها يشبه "كن" مثل الرب ناما فالتقدم العلمي والتطبيقات التقنية جعلت المعرفة تحقق أحلام السحرة . وتلك هي ذروة ما بعد الحداثة أو أوهام نيتشة والإنسان الأعلى المبدع رمزيا

ع لطر 0_7 سر كما يحددها القرآن وأشرنا إلى بعديها وإلى علاقتها بمشهدي الاستخلاف اللذين سنحللهما في الفصل الموالي.

كما عالجنا الوصلتين بين الأصل وبداية الانتقال من هذا الأصل إلى الشكل الأول من الاستخلاف الفعلي في جماعة معينة أنشأت بعدي سياسة عالم الشهادة أي التربية والحكم مقومي كل دولة تنظم شروط سد الحاجات المادية أو التبادل) العمران البشري بلغة ابن خلدون) وشروط سد الحاجات الروحية أو التواصل (الاجتماع الإنساني بلغة ابن خلدون).

وبذلك فلم يبق إلا أن ندرس المشهدين والاستخلاف الجزئي والاستخلاف الكلي والعلاج القرآني للمسار الناقل من الجزئي إلى الكلي أو فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين في علاقة بمفهوم الاستخلاف وتحقيق شروط الأهلية التي هي تحقيق التعمير بقيم الاستخلاف . وما مقدمة ابن خلدون إلا محاولة لفهم هذا المسار وإن كانت في شكل بدائي لم ينضج بصورة تجعله يتحول إلى نظرية نسقية يمكن أن تؤسس لما كان يريده ابن خلدون وهو مضاعف:

1. فلسفة العمران البشري والاجتماع الإنساني أو علم العلاقة بين الشروط الطبيعية (الجغرافيا والمناخ) والشروط الثقافية لقيام الحضارات (الأديان والفنون الخلقية والعلوم والفنون التقنية). وبين الأمرين الفنون الجمالية التي تصحب المائدة والسرير.

2. أساسا للنقد التاريخي وكتابة التاريخ كتابة تدخله في نظام العلوم الفلسفية التي كانت تستثنيه لأن التاريخ كان يعتبر مجرد منهج لجمع المعطيات في أي معرفة للوجود الخارجي وليس علما خاصا بالظاهرات الإنسانية من حيث هي هذه العلاقة بين الطبيعي والثقافي التكويني للإنساني عامة.

الفصل الخامس

يبدو المعنيان اللذان أضفتهما لمفهوم الخلافة بهدف الوصل بين معناه الأول) استخلاف آدم وحواء (والثاني (نشأة أول جماعة مستجيبة لربها) ثم بين الثاني والثالث) استخلاف أمة محمد حاملة للرسالة الكونية والخاتمة التي تعتبر آخر تذكير بالرسالة الفطرية الكونية كونيا) وكأنهما مفتعلان أو من التحكم الذي يفرضه السعي لتحقيق النسقية النظرية على حساب المعطى الموضوعي للقرآن والتاريخ.

وقد يذهب البعض إلى أن ذلك ربما بسبب ما عرف عن طريقتي في إثبات الطابع المخمس لكل مفهوم نفيا للطابع المثلث الذي عرف في المدرسة الهيجلية الماركسية والذي هو بصريح رأي هيجل مستمد من التثليث المسيحي . وذلك ضأبدا تعليل هذين المعنيين اللذين أضفتهما ببيان استحالة القول بالتثليث لأن أي مفهوم لا يكون واحدا إلا إذا كان تأليف معنيين على الأقل . وتأليف معنيين لا يعطين معنى ثالثا فحسب بل يعطينا معنيين ثالثا ورابعا:

فإذا كان "م" مؤلفا من "م1" و"م2" فإننا لا نحصل على "م1-م2" فحسب بل نحصل كذلك على "م2-م1". فنكون حتما أمام خمس معان أصلها "م" أي المفهوم الذي هو أصل شروع معناه الأربعة أي "م1" و"م2" ثم "م1-م2" ثم "م2-م1".

وإذا طبقت ذلك على ما انتهيت إليه من أن الديني والفلسفي يمكن اعتبارهما معبرين عن مفهوم واحد هو "تلقي نظام سياسة عالم الغيب" أي

تلقي ما يحيل إلى نظامي الطبيعة والتاريخ وراء الطبيعة والتاريخ بما لبعض البشر من قدرة على تجاوز الحواس إلى الحوادس ومثاله الانتقال من البصر إلى البصيرة فإن ذلك يعطينا نفس النتيجة:

1 . الاستخلاف الذي هو منزلة وجودية للإنسان من حيث هو إنسان .

2 . هو البصيرة التي تتجاوز البصر فتتلقى النظام وراء الطبيعة والتاريخ . وهذا:

.4 تأثير الديني الطبيعي أو الميثولوجيا في الديني الفلسفي .

سات د وهذه المعادلة تتحقق في كل مفهوم لأنه بالطبع مؤلف على الأقل من موضوع ومحمول مع أداة الوصل بينهما لكنها ذات اتجاهين متقابلين من الموضوع إلى المحمول ومن المحمول إلى الموضوع وذلك ملازم لكل قضية . في المنطق التقليدي والمنطق غير التقليدي لم يتحرر من ذلك بل عممه ومحاولة هيجل الاقتصار على العلاقة في النقلة إلى منطق التأمل بمعيار النهى بدلا من منطق الاسترياء بمعيار الحصاة لا يجعله في حل من الشرط بين الاتجاهين. ويكفي لفهم الفرق بين الاتجاهين تطبيقهما على مثال العلاقة بين الديني والفلسفي: فالديني يحقق العلاقة من العمل والشرع إلى النظر والعقد . والفلسفي بالعكس يحققه من النظر والعقد إلى العمل والشرع . وبصورة أوضح بلغة شبه عامية فالدين يعتبر العمل السياسي الذي هو وزع ذاتي ووزع أجنبي في إدارة العلاقة بالطبيعة والتاريخ بلغة ابن خلدون مقدم على الفلسفة التي تبدأ بالنظر العلمي الذي هو نظرية أدوات الوزعين في إدارة العلاقة بالتاريخ وبالطبيعة.

وواضح أن الرؤية الدينية أسلم. ذلك أن العلاقة بالطبيعة هي بدورها تاريخية

وهي إضافية لنظام علاقات البشرية بينهم لتنظيم علاقتهم بغيرهم في العالم وخاصة بالطبيعة التي لا يمكن أن تكون مصدر حياتهم إذا لم يسبق على العلاقة بها ما يمكن من استمداد مصدر الحياة منها أي تنظيم الجماعة التي ستتعاون وتعيش بسلام فيما بينها حتى يقع تقاسم العمل والتبادل وشرطه وقوع التواصل ومن ثم القانون والأخلاق وهو معنى تقدم السياسي على العلمي أو بصورة أدق تقدم علم السياسة على علم الطبيعة وما بعد السياسة على ما والمعلوم أن أرسطو تردد في تحديد العلم الرئيس هل هو ما بعد الطبيعة أو السياسة بوصفها ما بعد التاريخ وقرر أن ينسب دور العلم الرئيس أي المؤسس لكل العلوم والأعمال إلى ما بعد الطبيعة. لكن ابن خلدون عكس وأوغست كونت جمع بين الخيارين بعد أن عوض ما بعد الطبيعة بالرياضيات وعوض ما بعد التاريخ بالاجتماعيات.

وإذن فليس من التحكم إضافة الوصلتين بين المعنى الأول والثاني ثم بين الثاني والثالث وذلك بمعيار التوجهين في العلاقة بين المقومين . في مثالنا الحالي الوصلة الأولى هي بين المعنى الكوني للاستخلاف الذي هو فطرة الإنسان ومنزلته الوجودية في النص القرآني: وذلك هو دور آدم وحواء . وهي وصلة بين هذه المنزلة وبداية تكوينيتها . والوصلة الثانية عودة من غاية التكوينية إلى البداية: وذلك هو دور محمد وخديجة.

وهنا يتبين أن دور خديجة هو عين دور حواء ودور محمد هو عين دور آدم ولكن بمعنى بداية ثانية تعود من الغاية إلى البداية أعني إلى أساس الفرصة الثانية بعد أن عفى الله عن آدم وحواء واجتباهما وبعد أن تم العهد من خلال أخذ كل أبناء آدم من ظهور آبائهم لإشهادهم على أنفسهم :

لذلك فالإسلام دين يتوجه إلى البشرية كلها بمقتضى شهادتها على نفسها ليذكرها بذلك . وهو آن تحرير الديني والفلسفي) أو النقلي والعقلي باصطلاح لا أحبه) من التحريفين اللذين يؤسسان لتحريف الطبيعي والروحي في الإنسان؛

1 . تحريف الطبيعي يتمثل في نسبة العصيان الأول إلى العلاقة الجنسية بين آدم وحواء ومن ثم اتهام البدن بكل الشرور واعتبار الجنس والمرأة من المدنسات والمرأة حينها هي بالجوهر عاهرة كما نرى ذلك في التوراة . وهذه خاصية مشتركة بين اليهودية والتشيع كما يرمز إلى ذلك ما يسمى بالمتعة.

2. وتحريف الروحي هو إنكار العفو والاجتباء والقول بالخطيئة الموروثة التي تتأسس عليه خرافة الحاجة إلى ابن للرب الشهيد أو ابن النبي يكون شفيعا ليزيل مفعولها والحاجة إلى من ينوبه في الأرض أي الكنيسة للتربية والحكم بالحق الإلهي للحكم . وهي كذلك شركة مشتركة بين المسيحية والتشيع.

وهو ما يعني أن التشيع ليس إلا جمعا بين التحريفين اليهودي والمسيحي مفروض على الإسلام للانتقام منه من أجل استرداد دولة فارس . ولا شيء فيه يؤيده القرآن . فإذا كان القرآن يقول للرسول نفسه بة الغاشية 21-22 بأنه ليس وسيطا في التربية ولا وصيا في الحكم فلا يمكن أن يكون في الإسلام من هو أرفع منزلة من النبي حتى يكون له ذلك فيصبح

آل البيت لهم دور الوسيط روحيا والوصي سياسيا . ومن هنا فمن الخطأ الخلط بين الخلافة بالمعنى السني والإمامة بالمعنى الشيعي:

١ . فالخلافة بالمعنى السني ليست وصاية بل هي انتخابية أو اختيارية (الغزالي فضائح الباطنية) وهي اجتهادية باختيار الجماعة لرعاية المصالح العامة) ابن خلدون فصل الكلام من المقدمة) والحاكم فيها نائب الأمة) ابن تيمية السياسة الشرعية) باختيارها أو بالبيعة الحرة لأن الأمر أمرها وهي تديره بالشورى) الشورى .(38

2. والإمامة بالمعنى السني ليست وساطة بل منزلة علمية وخلقية ويمكن أن تستعمل لتسمية الخليفة لكنها حينئذ تكون بمعناها في إمامة الصلاة التي هي ليست منزلة وجودية مثل مفهوم الإمامة عند الشيعة بل هي منزلة اختيارية إذ الإمام في الصلاة يعينه المصلون باختيارهم وهي منزلة يمكن أن يشغلها أي مسلم ولا حاجة لنسب بل يكفي فيها العلم والأخلاق ورضا المصلين الذين ينتخبونه .

فإذا قارنا محمد بآدم كان هذا بداية أولى وذاك بداية ثانية أو إن صح التعبير أحدهما يبدأ من المعنى الكلي الذي ما يزال بالقوة ليحققه في جماعة جزئية بالفعل والثاني يبدأ من حصيلة هذه المحاولات السابقة للتحقيق الجزئي بوصفها بلغت درجة الوعي بالمعنى الكلي الذي قرب من التحقق في الجماعة الكونية. فكان مشروع الرسالة الخاتمة مؤلفا من جزئين:

1 . مراجعة المسار الذي بدأ من آدم وتواصل إلى عصر محمد وذلك هو القسم النقدي للتحريف بمعيار التصديق والهيمنة والذي يمثل تقريبا نصف القرآن الكريم لأنه هو المضمون الرئيس للقصص القرآني الذي يتجاوز التمثيل إلى عرض فلسفة الدين وفلسفة 2 . تحديد المشروع الذي يصاح هذا المسار ويجعل التحقيق الكوني غاية للرسالة الخاتمة وذلك هو معنى

دولة الإسلام الكونية التي تعتبر العالم كله مجال فعلها وهي إذن دولة لا تحد بقسم من المعمورة بل هي تشمل المعمورة كلها وهي في آن جغرافيتها ومعبدها .

ولهذه العلة فلا يمكن ألا نسمي آدم خليفة وهو مؤسس أول جماعة وسائس دولة عالم الشهادة الأولى التي تذهب من الجزئي إلى الكلي في تحقيق النقلة من منزلة الإنسان الاستخلافية التي بالقوة إلى الفعل الجزئي . ولا يمكن ألا نسمي محمدا خليفة وهو مؤسس أول جماعة وسائس دولة الشهادة الأولى التي تذهب من الكلي إلى الجزئي في تحقيق غاية النقلة من الجزئي إلى الكلي أي العودة إلى الجزئي لنقده بمعيار الكلي والشروع في تحقيق الكلي الفعلي ليس في التصور فحسب بل بالفعل من خلال دولة الإسلام الكونية.

أعتقد أني بهذا قد عللت إضافة المعنيين الواصلين بين الأول والثاني وبين الثاني والثالث فتحصلنا على المخمس الذي لا يمكن اعتباره متصنعا بل هو البنية التامة لمفهوم الاستخلاف كما يحدده القرآن وفهمته الأمة. وعلي الآن أن أعلل ذكري لحواء وخديجة مع آدم ومحمد . فما كان يحول دون ذكرهما في الأدبيات الإسلامية -مع ذكر يتعلق بترجمة الرجلين وليس برسالتهما -هو التحريفان اليهودي والمسيحي:

1 . أعني منزلة المرأة الوجودية في الرؤية اليهودية من حيث الخلقة: قصة الضلع

الأعوج. .2 ومنزلتها القيمية الروحية في الرؤية المسيحية من حيث الأمر؛ قصة الخطيئة الموروثة والتفاحة.

وما زلت لا أفهم موقف المسلمين من هذين التحريفين لنصوص القرآن الصريحة. ففي القرآن الأصل في وجود الإنسانية ليس آدم بل النفس الواحدة التي خلق منها زوجها وما تغشاها حملت منه . وتلك هي حواء.

وفي القرآن الجنس ليس مدنسا بل هو مقدس إذ هو أسمى من كل العبادات كما يتبين من منزلته في الآخرة . فلا يعلو عليه فيها إلا رؤية وجه الله. وليس الأمر متعلقا بما يتوهمه الكثير من حمقى الحداثيين الذين يعتبرون ذلك من نتائج إدمان الحرمان من الجنس بل هو اعتراف بفضله على بقاء النوع عضويا وعلى سموه روحيا لأنه ما من إبداع جمالي يقبل للفصل عن الجنس والمرأة.

ويمكن الآن أن أختم هذه المحاولة بالوصل بين هذين المعنيين اللذين أضفتهما لمفهوم الخلافة واللذين لهما صلة مباشرة بهذين التحريفين اللذين أصلحهما الإسلام لتحرير الإنسانية من تشويه سر الحياة كلها العضوية والروحية:

• فآدم خليفة لأنه مؤسس الأسرة العضوية بعلاج أهم مشكل يتأسس عليه تكون الجماعات أعني تأسيس نظرية المحارم . فقد كان عليه أن يجد حلا -ولا يهم إن كان ذلك لأنه لا يوجد إلا رجل وامرأة أي آدم وحواء ومن ثم فالأخ سيتزوج أخته حتما -بل لأن ذلك هو كذلك حتى لو كانت البشرية بدأت كثيرة الرجال والنساء لكن الجماعات كانت متفرقة ومن ثم فالقضية واحدة وهي قضية الانتقال من عدم وجود مبدأ المحارم إلى وجوده شرطا به توسيع العلاقات بين الجماعات .

• ومحمد خليفة لأنه مؤسس الأسرة الروحية بعلاج أهم مشكل يتأسس

عليه الانتقال من الجزئية إلى الكلية ومن صراع البشر إلى الأخوة البشرية (النساء1) ومن التمييز العنصري والطبقي والجنسي إلى المساواة بين البشر (الحجرات (13 ومن ثم فمفهوم الإنسانية لم يبدأ إلا مع محمد .

ولهذه العلة سميت المشروع القرآني "استراتيجية التوحيد القرآنية) يعني توحيد الإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية) يعني السياسة التي ليس فيها مقابلة بين داخل وخارج بل الأمر يشمل المعمورة كلها". وما كان الأمر إذن متعلقا بالخلافتين الآدمية والمحمدية المؤسستين لشروط قيام الإنسان العضوية والروحية فإن الاكتفاء بذكر الرجلين من دون صاحبتيهما فيه تجن على الحقيقة كما وردت في القرآن وفي التاريخ الفعلي لتكوينية البشرية والحضارات الإنسانية. وإذا كان القرآن لم يذكر حواء ولا خديجة في استخلاف آدم ومحمد فليس لأنه يستثنيهما من الرسالة بل لأن دورهما مشروع منه وفي على ذلك دليلان:

- دليل الكلام على صاحبة خانت الرسالة زوجة نوح .
- دليل الكلام على صاحبة عدو الرسالة زوجة فرعون .

وذلك يعني أن دور صاحبة الرسول وصاحبة عدوه الأول مذكور عندما يكون لذلك داع . أما عندما يكون الأمر مشروعا منه فلا داعي لذلك . والسكوت عن الدور المشروع منه يعلله أن كلام على الرجل كلام عليه رب أسرة وليس كشخص إذ إن الوحدة في العمران البشري والاجتماع الإنساني هي ما لا يمكن من دون حده الأدنى تصورهما ممكنين : الحد الأدنى هو الزوجان وما بينهما من تفاعل في الاتجاهين . أما الاقتصار على ذكر الرجل دون المرأة فلأن القوامة في القرآن هي للرجال ومسألة الدور

السياسي جزء من القوامة. ونحن نتكلم على الخلافة من القوامة بالمعنى السياسي.

خاتمة البحث تتعلق بالمعنى الذي وضعته الأمة والذي هو قياس على المعنى القرآني للاستخلاف . لكنه غير محدد بدقة لأنها استعملت بمعنى خلافة رسول الله . دون أن تحدد ما تخلفه فيه فيكون المعنى من جاء بعده ليحل محله في ما يقبل ذلك . لم يبق المستخلف منزلة وجودية هي خلافة الإنسان لربه في تطبيق شرعه وعبادته ولا يمكن أن يكون خليفة للرسول من حيث هو رسول يوحى إليه بل هو خلافة الجماعة في تطبيق ما ذكر به . وإذن فالجماعة هي المستخلفة وهي التي صارت صاحبة الأمر بمقتضى الآية 38 من الشورى والتي شرطها أن تكون مستجيبة للرب وأن تسير الأمر بالشورى بينها من أجل منع علة الاجتماع والسياسة أن تتحول من أصل التعاون للرعاية والحماية إلى تحوله إلى مصدر الصراع عليه . وذلك هو أصل التحريفات التي ترد إلى عاملين حددهما القرآن في آيتين :

• النساء 1 وهو عامل الأخوة البشرية: من نفس واحدة لهم رب واحد ورحم كلي واحد حتى لو تعددت تصورات الإله والأرحام الجزئية.

• الحجرات 13 وهو عامل التعارف معرفة ومعروفا أساس للمساواة أمام القانون الذي هو المنزلة عند الله وهي حصر التمايز في التقوى .

هذا المعنى لست متأكدا من أن واضعيه كانوا مدركين أن المستخلف هو الجماعة بدليل اعتبار الحاكم خليفة رسول الله وليس خليفة الأمة. ولا يمكن أن يكون الخليفة خليفة من لم يعد موجودا بمعنى الوريث وإلا لكان المعنى الأعم يفيد بأن آدم وريث الله والله لم يعد موجودا . ولذلك فهذا

الغموض هو علة تخلي الفاروق عن هذا الاسم وفضل أمير المؤمنين لأن في ذلك إشارة واضحة لمعنى وأمرهم شورى . فأعاد الأمر إلى معناه الحقيقي أي إن الخليفة هو خليفة صاحبة الأمر أي الأمة التي استجابت لربها بالمعنى الذي يشمل الجماعة الجزئية والجماعة الكونية بالمعنى الوارد في النساء .1

-خائمة الاي عامة أو وصاية لسلطة ذات حق إلهي بل الحكم (وعلته الحالية هي الفتنة الصغرى) دين علمانية):

1 . ومعنى ذلك أن اغتيال عثمان علته العميقة هي الخلاف حول طبيعة النظام: شرعية عثمان كان مقدوحة من القائلين بالحق الإلهي في الحكم تعريفا لنظرية الدولة وأساس شرعية الحكم في الإسلام بين العائدين إلى التقاليد الفارسية ويمثلها حزب علي والعائدين إلى التقاليد الجاهلية ويمثلها معاوية وكلاهما وجد ضالته في الاغتيال .

ومن ثم فالفتنة الكبرى بدأت يوم وفاة الرسول في سقيفة بني ساعدة عندما قال البعض منا أمير ومنكم أمير) التقاليد الجاهلية) وقال آخرون علي أولى بها بزعم أنه موصى به أو من بيت الحاكم السابق) التقاليد الفارسية والبيزنطية).

ولذلك فكلمة رسول الله في الأجيال الثلاثة هي كلمة في الخلفاء الثلاثة الأول لأنهم هم الذين حققوا شروط تأسيس الدولة إذا اعتبرناهم فروعا ثلاثة عن الخلافة الكونية الأولى في القرآن المدني كما أسسها رسول الله نفسه بالمعنى الذي شرحت . وذلك هو جيل المرجعية الإسلامية في القرآن المكي كلهم أي صحابة الهجرة.

.2 وذلك هو أصل الأجيال الثلاثة التي تكلم عليه الرسول وهو لا يعني أن من أتى بعدهم ضال أو عليه أن يحاكيهم فلا يسهم في الإبداع التحقيقي لشروط تحقيق المشروع والارتقاء به إلى ما يقربه من مثاله الأعلى . لكن الأجيال الثلاثة كلهم من صحابة رسول الله .

وهذه الثلاثة لا تعني التخلي عن المخمس . فالأصل هو المخمس الذي يكتمل بالعاملين الآخرين اللذين يجرى عمل الأجيال الثلاثة به اتباعا للمشروع (القرآن) والعينة التطبيقية منه) السنة) في مرحلتي مكة التي هي وجه التربية منه والمدنية التي هي وجه الحكم منه: وهما بعدا القرآن وبعدا السنة.

فالقرآن هو الأصل الذي يتفرع إنجاز مشروعه إلى أربعة عوامل هي سنة الرسول في التربية والحكم ثم سنن الخلفاء في استكمال أركان الدولة الكونية بعد التأسيس المحمدي.

سياسة عالم الغيب كما يخبرنا بها القرآن الكريم إخبارا يستعمل فيه الإنسان وحدة قيس فتكون الأجيال ثلاثة فعلا لأن الرسول لم يتكلم في هذه الإشارة على السنة بوصفها السياسة التي كان هو الخليفة فيها ولا على القرآن بوصفه المرجعية والأصل لأسس بعدي الدولة الكونية أي التربية الكونية والحكم الكوني . فتكون الأجيال بذلك حقا ثلاثة بعده: . الجيل الأول رمزه أبو بكر الصديق أي الصحابي الذي وحد مركز الدولة الجغرافي أي الجزيرة العربية والشروع في الفتح علامة على معنى توحيد المعمورة تحت عنوان تحرير العباد من عبادة العباد بعبادة رب العباد: الصديق

. الجيل الثاني رمزه عمر بن الخطاب أي الصحابي الذي وحد مركز

الدولة التاريخي بالتقويم الهجري . وهو الذي جعل الفتح سياسة تحقيق الدولة الكونية وتطبيق الآية 38 من الشورى بتحديد المستخلف عندما اختار اسم أمير المؤمنين بدلا من خليفة خليفة رسول الله .

. الجيل الثالث والأخير في تأسيس سياسة عالم الشهادة بقيم الانشداد إلى سياسة عالم الغيب هو الصحابي الذي وحد المرجعية بتوحيد صحائف القرآن وبه اكتمل تأسيس دولة

الإسلام الكونية: عثمان . والآن كيف وقع التحريف عن طريق حزب علي وحزب معاوية أو عن طريق التشريس والتعريب؟

ذلك أن الرجلين كان يمكن أن يحميا الخليفة الذي كانت تقواه تحول دونه وإحاطة نفسه بحراسة . لكنهما كانا قادرين على حمايته فعلي كان قريبا ومعاوية كان طائلا ولم يفعلا ما يعني أن لهما في ذلك غاية في نفس يعقوب".

فالأول كان من البداية غير راض عن الحل الذي توصلت إليه الجماعة بالبيعة. والدليل أنه لما سئل عن السياسة التي سيتبعها رفض أن يواصل سياسة الشيخين ما يعني أنه كان

يعتقد في حل آخر غير حل انتخاب الخليفة بالبيعة الحرة لأنه كان يعلم أنه لا حظ له في التقدم عليهما . والدليل أنه لم يرض بعرض نفسه على البيعة لما اشترط عليه أن يتبع والثاني لأنه سياسي محنك فكان ينتظر فرصة للانقضاض على الحكم بحجة تجعله مفضلا على علي الذي له السبق والقرب. فمعاوية لم تكن له الشرعية الكافية للوصول إلى الخلافة بالبيعة إذ يوجد من هم أسبق منه في الإسلام . فلم يتدخل في حماية الخليفة. ولا

يمكن أن يكون جاهلا بضرورتها لمجاورته لبيزنطة ولا أن يكون عاجزا دونها لأن المحيطين بالخليفة كانوا من أقربائه . والنتيجة أن الفرصة هي جبة عثمان والتظاهر بالغضب على الانقلابيين الذين اغتالوه.

وإذن فالرجلان كانا مستفيدين من الاغتيال . لكن الثاني كان أذكى من الأول وأقرب إلى الحل المناسب لوضعية العرب لقربهم من البداوة أولا ومن تقاليد الجاهلية ثانيا. لكنه حافظ على شكليات الرؤية السنية كما مارسها الخلفاء الثلاثة الأول إذ حافظ على البيعة دون شرطها أي الحرية. ولم يغير نظرية الحكم بالميل إلى الحل الفارسي ولا البيزنطي بل غيرها بالميل إلى الحل القبلي العربي . فكانت دولة بني أمية.

والآن كيف قست ما سميته بالفتنة الصغرى على ما يسمى بالفتنة الكبرى؟ فأما الفتنتان فهما في الحقيقة وجهان لنفس الرؤية التي ترفض معنى المرجعية المتعالية التي هي سياسة عالم الغيب مثالا أعلى لسياسة عالم الشهادة:

• فالفتنة الكبرى نتجت عن جعل المثال الأعلى وكأنه متحقق في سلطة دنيوية هي الوساطة في التربية والوصاية في الحكم وهو التحريف الأول للمثال الأعلى الذي ينبغي أن يقود سياسة عالم الشهادة: الرؤية الثيوقراطية.

• والفتنة الصغرى نتجت عن الخلط بين المثال الأعلى وتحريفه بخلق هذين السلطتين فنفته معهما وألغت حاجة سياسة عالم الشهادة إلى مثال أعلى هو سياسة عالم الغيب: الرؤية العلمانية.

والرؤية الأولى تسيطر على الفتنة الكبرى وهي تجعل المرجعية المثالية أو مثال سياسة عالم الشهادة الأسمى تتحول إلى سلطة الوساطة بين المؤمن

وربه وسلطة الوصاية بين المؤمن وأمره فتؤسس لاستبداد التربية بسلطة الحق الإلهي في الوساطة الروحية واستبداد الحكم بسلطة الحق الإلهي في الوصاية السياسية: النظام الثيوقراطي .

والرؤية الثانية تسيطر على الفتنة الصغرى وهي تجعل التحرر من سلطة الوساطة وسلطة الوصاية نفيا للمثال الأعلى المتعالي على الطبيعة والتاريخ فتصبح الطبيعة والتاريخ محددين لما يتعالى عليهما ما يجعل الأمر الواقع مثالا أعلى وتصبح الطبيعة والتاريخ الحكمين النهائيين فلا يبقى فرق بين الموجود والمنشود:؛ النظام الانثروبوقراطي .

وبهذين التحريفين اللذين هما نفس التحريف من وجهين متقابلين يتردى وضع الإنسان إلى الحرب الأهلية الدائمة التي هي مضمون دين العجل الذهبي أو الأبيسيوقراطيا: صراع حول معدنه وصراع حول خواره.

فعندما يستعمل العلماني ما يسميه حقوق الإنسان الطبيعية فهو يستعمل مفهوما متناقضا . فالطبيعة لا تعترف إلا بقانون واحد هو قانون القوة وليس فيها حقوق لا طبيعية ولا غير طبيعية. فالحقوق والواجبات مفهومان قانونيان يصوغان معنيين خلقيين كلاهما ضروري لوجود الإنسان من حيث هو حر . فإذا نفينا المثال الأعلى المتعالي على سياسة عالم الشهادة صارت سياسة عالم الشهادة معيار نفسها أو مثال ذاتها الأعلى . وذلك هو التناقض .

لا يمكن أن نقول في آن بأن للإنسان حقوقا وواجبات من دون افتراض أنه حر ومسؤول وأن نزعم في آن أنه لا يوجد ما يتعالى على الطبيعة والتاريخ . فالطبيعة والتاريخ يصبحان خاضعين لقانون الضرورة ولا محل

فيها للحرية ولا للحقوق والواجبات.

وبذلك يتبين أن الرؤيتين اللتين تبدوان متعارضتين أي الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا وجهان لعملة واحدة نفهمها جيدا عندما نعلم أن الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا هما في الحقيقة ستار يتدرع وراءه دين العجل أي ربا الأموال (معدن العجل (وربا الأقوال (خوار العجل (. كلاهما يخفي علة التحريفين ؛ ربا الأموال وربا الأقوال . ولهذه العلة فالقرآن

يركز عليهما حتى إن الله نفسه في الرؤية القرآنية يعلن الحرب على ربا الأموال ويعبر عن شديد مقته لربا الأقوال .

ولا يوجد أحد اليوم سواء كان مؤمنا بالأديان أو بالفلسفات لا يدرك أن الإنسان عامة صار عبدا لربا الأموال ولربا الأقوال . ومن ثم فلا فرق بين سلطان الوساطة الروحية في الثيوقراطيا وسلطان الإعلام والملاهي في الانثروبوقراطيا-سلطان الخيال الأخروي أو الدنيوي بتوسط الإيديولوجيا. ولا فرق بين سلطان الحكم بالحق الإلهي وسلطان الحكم بالحق الاقتصادي بتوسط البنوك.

عندنا الكنيسة والحكم بالحق الإلهي والإعلام والملاهي والحكم بالحق الاقتصادي . فيكون الجامع هو بعدا العجل أي:

. العملة أو رمز الفعل : ومثاله ذهب العجل .

. الكلمة وفعل الرمز: ومثاله خوار العجل .

لذلك فلا عجب إذا رأينا الثيوقراطيا الصفوية وتوابعها من العرب ممثلين للفتنة الكبرى والانثروبوقراطيا الصهيونية وتوابعها من العرب ممثلين للفتنة

الصغرى في حرب دائمة على الإسلام . فالأولى تنفي دلالة النساء 1 (الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر) بعنصرية الأسرة المختارة لتكون وسيطة ووصية بالدين . والثانية تنفيهما بعنصرية الشعب المختار لتكون وسيطة ووصية بالعلمانية. وكلتاهما تتأسس على خرافات نتجت عن تحريف الأديان والفلسفات.

ولما كانت العولمة التي أنهت حرية الإنسان وكرامته وأفسدت في الأرض وسفكت الدماء يدرك أصحابها أنه لا يوجد غير الإسلام يمكن أن يحرر الإنسانية منها ومن آثارها ومن الرؤيتين اللتين سيطرتا على الغرب في العصور الوسطى (بنظيرة الفتنة الكبرى) وفي العصر الحديث (بنظيرة الفتنة الصغرى (وكان الغرب يعتقد أنه سيد العالم ويريد أن يبقى سيدا للعالم فإنه يخشى من ثورة الإنسانية التي هي جوهر الإسلام: وتلك هي علة حربه عليه وسنده الدائم للصفوية والصهيونية في حربهما على الأمة.

وإذن فالجماعة هي المستخلفة وهي التي صارت صاحبة الأمر بمقتضى الآية 38 من الشورى والتي شرطها أن تكون مستجيبة للرب وأن تسير الأمر بالشورى بينها من أجل منع علة الاجتماع والسياسة أن تتحول من أصل التعاون للرعاية والحماية إلى تحوله إلى مصدر الصراع عليه . وذلك هو أصل التحريفات التي ترد إلى عاملين حددهما القرآن في آيتين : . النساء 1 وهو عامل الأخوة البشرية: من نفس واحدة لهم رب واحد ورحم كلي واحد حتى لو تعددت تصورات الإله والأرحام الجزئية.

. الحجرات 13 وهو عامل التعارف معرفة ومعروفا أساس للمساواة أمام القانون الذي هو المنزلة عند الله وهي حصر التمايز في التقوى .

هذا المعنى لست متأكدا من أن واضعيه كانوا مدركين أن المستخلف هو الجماعة بدليل اعتبار الحاكم خليفة رسول الله وليس خليفة الأمة. ولا يمكن أن يكون الخليفة خليفة من لم يعد موجودا بمعنى الوريث وإلا لكان المعنى الأعم يفيد بأن آدم وريث الله والله لم يعد موجودا. ولذلك فهذا الغموض هو علة تخلي الفاروق عن هذا الاسم وفضل أمير المؤمنين لأن في ذلك إشارة واضحة لمعنى وأمرهم شورى . فأعاد الأمر إلى معناه الحقيقي أي إن الخليفة هو خليفة صاحبة الأمر أي الأمة التي استجابت لربها بالمعنى الذي يشمل الجماعة الجزئية والجماعة الكونية بالمعنى الوارد في النساء 1.

وستكون الخاتمة متعلقة بهذا المعنى الذي كان الخلاف حوله علة الفتنة الكبرى (شورى عامة أو وصاية لسلطة ذات حق إلهي في الحكم (وعلته الحالية هي الفتنة الصغرى) دين

. ومعنى ذلك أن اغتيال عثمان علته العميقة هي الخلاف حول طبيعة النظام؛ شرعية عثمان كان مقدوحة من القائلين بالحق الإلهي في الحكم تعريفا لنظرية الدولة وأساس شرعية الحكم في الإسلام بين العائدين إلى التقاليد الفارسية ويمثلها حزب علي والعائدين إلى التقاليد الجاهلية ويمثلها معاوية وكلاهما وجد ضالته في الاغتيال .

منا أمير ومنكم أمير) التقاليد الجاهلية) وقال آخرون علي أولى بها بزعم أنه موصى به أو من بيت الحاكم السابق) التقاليد الفارسية والبيزنطية). ولذلك فكلمة رسول الله في الأجيال الثلاثة هي كلمة في الخلفاء الثلاثة الأول لأنهم هم الذين حققوا شروط تأسيس الدولة إذا اعتبرناهم فروعا

ثلاثة عن الخلافة الكونية الأولى في القرآن المدني كما أسسها رسول الله نفسه بالمعنى الذي شرحت . وذلك هو جيل المرجعية الإسلامية في القرآن المكي كلهم أي صحابة الهجرة .

. وذلك هو أصل الأجيال الثلاثة التي تكلم عليه الرسول وهو لا يعني أن من أتى بعدهم ضال أو عليه أن يحاكيهم فلا يسهم في الإبداع التحقيقي للمشروع . لكن الأجيال الثلاثة كلهم من صحابة رسول الله. وهذه الثلاثة لا تعني التخلي عن المخمس . فالأصل هو المخمس الذي يكتمل بالعاملين الآخرين اللذين يجرى عمل الأجيال الثلاثة به اتباعا للمشروع (القرآن) والعينة التطبيقية منه (السنة) في مرحلتي مكة التي هي وجه التربية منه والمدنية التي هي وجه الحكم منه : وهما بعدا القرآن وبعدا السنة.

فالقرآن هو الأصل الذي يتفرع إلى أربعة عوامل هي سنة الرسول في التربية والحكم ثم سنن الخلفاء في استكمال أركان الدولة الكونية بعد التأسيس المحمدي. فمعنى السنة الوحيد الذي يستن بها المسلم هي سياسة الرسول لعالم الشهادة المشدودة إلى سياسة عالم الغيب كما يخبرنا بها القرآن الكريم إخبارا يستعمل فيه الإنسان وحدة قياسه مع احتراز ليس كمثله شيء . فتكون الأجيال ثلاثة فعلا لأن الرسول لم يتكلم في هذه الإشارة على السنة بوصفها السياسة التي كان هو الخليفة فيها ولا على القرآن بوصفه المرجعية والأصل لأسس بعدي الدولة الكونية أي التربية الكونية والحكم الكوني . فتكون الأجيال بذلك حقا ثلاثة بعده:

. 1 الجيل الأول رمزه أبو بكر الصديق أي الصحابي الذي وحد مركز

الدولة الجغرافي أي الجزيرة العربية والشروع في الفتح علامة على معنى توحيد المعمورة تحت عنوان تحرير العباد من عبادة العباد بعبادة رب العباد: الصديق .2 الجيل الثاني رمزه عمر بن الخطاب أي الصحابي الذي وحد مركز الدولة التاريخي بالتقويم الهجري: وهو الذي جعل الفتح سياسة تحقيق الدولة الكونية وتطبيق الآية 38 من الشورى بتحديد المستخلف عندما اختار اسم أمير المؤمنين بدلا من خليفة خليفة رسول الله .

.3 الجيل الثالث والأخير في تأسيس سياسة عالم الشهادة بقيم الانشداد إلى سياسة عالم الغيب هو الصحابي الذي وحد المرجعية بتوحيد صحائف القرآن وبه اكتمل تأسيس دولة

الإسلام الكونية: عثمان . والآن كيف وقع التحريف عن طريق حزب علي وحزب معاوية أو عن طريق التشريس والتعريب؟

ذلك أن الرجلين كان يمكن أن يحميا الخليفة الذي كانت تقواه تحول دون إحاطة نفسه بحراسة. لكنهما كانا قادرين على حمايته فعلي كان قريبا ومعاوية كان طائلا .

لكن الأول كان من البداية غير راض عن الحل الذي توصلت إليه الجماعة بالبيعة والدليل أنه لما سئل عن السياسة التي سيتبعها رفض أن يواصل سياسة الشيخين ما يعني أنه كان يعتقد في حل آخر ليس البيعة لأنه كان يعلم أنه لا حظ في التقدم عليهما . ولم يرض كذلك أن يعرض نفسه على البيعة لما طلب منه أن يتبع الشيخين .

والثاني لأنه سياسي محنك كان ينتظر فرصة للانقضاض على الحكم ولم تكن له الشرعية الكافية للوصول إليه بالبيعة إذ يوجد من هم أسبق منه في

الإسلام . فلم يتدخل في حماية الخليفة. والنتيجة أن الفرصة هي جبة عثمان والتظاهر بالغضب على الانقلابيين الذين اغتالوه.

السني حتى وإن لم يحفظ منه إلا الشكل فحافظ على البيعة لكنها لم تبق حرة . ولم يغير نظرية الحكم بالميل إلى الحل الفارسي ولا البيزنطي بل غيرها بالميل إلى الحل القبلي العربي . فكانت دولة بني أمية .

وكيف قست ما سميته بالفتنة الصغرى على ما يسمى بالفتنة الكبرى؟

أما الفتنتان فهما في الحقيقة وجهان لنفس الرؤية التي تحرف معنى المرجعية المتعالية التي هي سياسة عالم الغيب مثالا أعلى لسياسة عالم الشهادة:

1 . فالفتنة الكبرى نتجت عن جعل المثال الأعلى وكأنه متحقق في سلطة دنيوية هي الوساطة في التربية والوصاية في الحكم وهو التحريف الأول للمثال الأعلى الذي ينبغي أن يقود سياسة عالم الشهادة.

2. والفتنة الصغرى نتجت عن الخلط بين المثال الأعلى وتحريفه بخلق هذين السلطتين فنفته معهما وألغت حاجة سياسة عالم الشهادة إلى مثال أعلى هو سياسة عالم الغيب .

والرؤية الأولى تسيطر على الفتنة الكبرى وهي تجعل المرجعية المثالية أو مثال سياسة عالم الشهادة الأسمى تتحول إلى سلطة الوساطة بين المؤمن وربه وسلطة الوصاية بين المؤمن وأمره فتؤسس لاستبداد التربية بسلطة الحق الإلهي في الوساطة الروحية واستبداد الحكم بسلطة الحق الإلهي في الوصاية السياسية.

والرؤية الثانية تسيطر على الفتنة الصغرى وهي تجعل التحرر من سلطة الوساطة وسلطة الوصاية نفيا للمثال الأعلى المتعالي على الطبيعة والتاريخ فتصبح الطبيعة والتاريخ محددين لما يتعالى عليهما ما يجعل الأمر الواقع مثالا أعلى وتصبح الطبيعة والتاريخ الحكمين النهائيين فلا يبقى فرق بين الموجود والمنشود ويتردى وضع الإنسان إلى الحرب الأهلية الدائمة التي هي مضمون دين العجل الذهبي: صراع حول معدنه وصراع حول خواره.

فالطبيعة لا تعترف إلا بقانون واحد هو قانون القوة وليس فيها حقوق لا طبيعية ولا غير طبيعية. فالحقوق والواجبات مفهومان قانونيان يصوغان معنيين خلقيين كلاهما ضروري لوجود الإنسان من حيث هو حر . فإذا نفينا المثال الأعلى المتعالي على سياسة عالم الشهادة صارت سياسة عالم الشهادة معيار نفسها أو مثال ذاتها الأعلى . وذلك هو التناقض .

لا يمكن أن نقول في آن بأن للإنسان حقوقا وواجبات من دون افتراض أنه حر ومسؤول وأن نزعم في آن أنه لا يوجد ما يتعالى على الطبيعة والتاريخ . فالطبيعة والتاريخ يصبحان خاضعين لقانون الضرورة ولا محل فيها للحرية ولا للحقوق والواجبات.

وبذلك يتبين أن الرؤيتين اللتين تبدوان متعارضتين أي الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا وجهان لعملة واحدة نفهمها جيدا عندما نعلم أن الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا هما في الحقيقة ستار يتدرق وراءه دين العجل أي ربا الأموال (معدن العجل (وربا الأقوال (خوار العجل) . كلاهما يخفي علة التحريفين : ربا الأموال وربا الأقوال . ولهذه العلة فالقرآن يركز عليهما حتى إن الله نفسه في الرؤية القرآنية يعلن الحرب على ربا الأموال ويعبر عن

شديد مقته لربا الأقوال .

ولا يوجد أحد اليوم سواء كان مؤمنا بالأديان أو بالفلسفات لا يدرك أن الإنسان عامة صار عبدا لربا الأموال ولربا الأقوال . ومن ثم فلا فرق بين سلطان الوساطة الروحية في الثيوقراطيا وسلطان الإعلام والملاهي في الانثروبوقراطيا -سلطان الخيال الأخروي أو الدنيوي بتوسط الإيديولوجيا. ولا فرق بين سلطان الحكم بالحق الإلهي وسلطان الحكم بالحق الاقتصادي بتوسط البنوك.

عندنا الكنيسة والحكم بالحق الإلهي والإعلام والملاهي والحكم بالحق الاقتصادي . فيكون الجامع هو بعدا العجل أي:

. العملة أو رمز الفعل : ومثاله ذهب العجل .

. الكلمة وفعل الرمز: ومثاله خوار العجل .

لذلك فلا عجب إذا رأينا الثيوقراطيا الصفوية وتوابعها من العرب ممثلين للفتنة الكبرى والانثروبوقراطيا الصهيونية وتوابعها من العرب ممثلين للفتنة الصغرى في حرب دائمة على الإسلام . فالأولى تنفي دلالة النساء 1) الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر) بعنصرية الأسرة المختارة لتكون وسيطة ووصية بالدين . والثانية تنفيهما بعنصرية الشعب المختار لتكون وسيطة ووصية بالعلمانية. وكلتاهما تتأسس على خرافات نتجت عن تحريف الأديان والفلسفات.

وما كانت العولمة التي أنهت حرية الإنسان وكرامته وأفسدت في الأرض وسفكت الدماء يدرك أصحابها أنه لا يوجد غير الإسلام يمكن أن يحرر

الإنسانية منها ومن آثارها ومن الرؤيتين اللتين سيطرتا على الغرب في العصور الوسطى (بنظيرة الفتنة الكبرى) وفي العصر الحديث (بنظيرة الفتنة الصغرى) وكان الغرب يعتقد أنه سيد العالم ويريد أن يبقى سيدا للعالم فإنه يخشى من ثورة الإنسانية التي هي جوهر الإسلام: وتلك هي علة حربه عليه وسنده الدائم للصفوية والصهيونية في حربهما على الأمة.

را ١١١ كز ال

أبو يعرب المرزوقي

مم يعاني العرب؟ وما علة تخليهم عن دورهم الإسلامي؟

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

60 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 9

الفصل الثالث 15

الفصل الرابع 20

الفصل الخامس 28

الفصل السادس 33

الفصل السابع 40

الفصل الثامن 47

المقدمة وحاولت وصفهما فلسفيا 52

الفصل التاسع 54

الفصل العاشر 60

وماعلة لبه معن دو ره رلإسلامى؟ اس اا

توذس ب -08-09 /1440 13-05-2019

الفصل الأول

لغز محير لا يمكن ألا فات أي باحث في وضع العرب الحالي . وهو وضع بدأ يتجسم منذ سقوط الدولة الأموية. ما الذي جعلهم يصبحون على هامش التاريخ عامة والتاريخ الإسلامي خاصة وبصورة أخص بعد أن فقدوا حتى الدور الرمزي لبقاء "شعار" الخلافة مقصورا عليهم؟

ماذا حدث ويحدث يشهمنا الظاهرة؟

وقد بلغ بي الأمر أحيانا إلى التساؤل والجواب شبه الأكيد بأن العرب لو لم يقدم عبد الملك بن مروان على ما أقدم عليه من تعريب الإدارة (الاستقلال اللساني (وتعريب العملة) الاستقلال الاقتصادي (لعاد العرب إلى التبعية الفارسية لسانيا والبيزنطية اقتصاديا ولم يبق للإسلام إلا الرقص بالأساليب الشيعية التي يراها الآن في العراق مثلا .

ويمكن القول إن العرب لم يتغيروا كثيرا عما كانوا عليه في الجاهلية بمعنى أنهم نكصوا عما أراد الإسلام تعليمه إياهم حتى وإن حافظوا على المشاعر وهي كانت موجودة حتى قبله لأن الشعائر من دون فوائدها هي الوثنية أو دين الخرافة العجائزي مع بعض الروحانيات الفلكلورية للتصوف الطرقي .

ولوكان الإسلام يعتبرها جوهرية في الإسلام لبقي في مكة بعد فتحها ولا عاد إلى المدينة. فما عودته إلا إشارة واضحة وبينة لكل ذي عقل إلى أن

الإسلام يفقد كل معناه ويتحول إلى وثنية عبادات إذا فقد ثمرته التي هي الجمع بين التعمير والاستخلاف: وتلك هي سياسة الإسلام أو الإسلام السياسي .

فيصدق عليهم انثروبولوجيا أن العرب الذين لا يفهمون ذلك هم من نكص منهم إلى الجاهلية أو بصورة أدق لم يغادروا البداوة رغم كون الإسلام كان ثورة عليها دون أن ينتهج استبدالها بحضارة من كان مسيطرين على ما نسميه اليوم الشرق الأوسط أي فارس وبيزنطة بل هو عكس التبعية فجعل هذين أو على الأقل الشعوب التي كانت خاضعة لهما تتحرر منهما وتصبح هي المشرعة للتاريخ .

وهنا لا بد من فهم مآل الوهابية. فهي "بدأت" القرآن في محاولتها تحريره من "التوثين" الذي صار عليه فإذا هي تفصل بين بعدي الإسلام إذ فصلت إسلام شعائري أرادت تجريده من التوثين الذي آل إليه الإسلام بسبب الانحطاط وخروج العرب من التاريخ الذي أسست حلف ابن عبد الوهاب وآل سعود يؤول إلى قسمة بين "الله وقيصر" الذي يحكم بنزوات الملوك لكأنهم أباطرة روما .

ولما كان أمراء آل سعود ليسوا أباطرة بل كانوا في الحقيقة شيوخ قبائل تابعة لأباطرة كما نراهم حاليا فإنهم حولوا الإسلام إلى أداة يستخدمها سيدهم وحاميهم في كل عصر . صار "وجودهم السياسي" ليس له من الإسلام إلا ما يفرضه عملاء الأباطرة على الشعوب مما يحتاجونه في سياستهم للعالم : أصبح دين الأمة الكونية الواحدة مقصورا على الشعائر التي لا سلطان لها على سياسة العالم وأخلاقه .

فأصبح دين الإمبراطورية الكونية ومؤسس الدولة العالمية التي هي ما يناسب رؤية الإسلام الوجودية من جنس ما كانت المسيحية في بداياتها تحت الاحتلال الروماني وظيفته تمكين الحكام من إخضاع الشعوب بما يشبه الحق الإلهي في الحكم برعاية الحق الإلهي في التربية) العلماء :(عبوديتان روحية من يسمون علماء ومادية من يسمون أمراء.

فتكون الوهابية بهذا المعنى النقيض التام للتيمية والإسلام. فابن تيمية أراد تحرير المجتمع من الخرافة وإعادة الأمر لأصحابه أي للأمة (الشورى .(38 والوهابية قلبت المسألة فجعلتها استعمالا لشبيه من مشروع ابن تيمية ولكن لغايات أخرى: باسم الحرب على التوثين قتلت الروح ولم تحررها بل جعلتها مقصورة على قشور الشعائر ففصلت بين " المدنية" وهذا من ثمرات القسمة "العادلة" بين "العلماء" الذي يأخذون سلطان الوساطة الروحية على الأرواح و"الأمراء" الذين يأخذون سلطان والوصاية المادية على الأبدان. فأصبح المسلم عبدا روحيا يجعل الفكر فرض كفاية وعبدا ماديا يجعل السياسة فرض كفاية: الحلف اللعين الذي تكلمت عليه آل عمران ومآله تأسيس الاستبداد الكنسي والاستبداد

السياسي وتبريره تأليه المسيح أو من يؤمن بتأليهه من حماتهم ورعاتهم في الحرب على

لكن هذا التفسير الأولي لم يعد كافيا أو على الأقل لم أعد مقتنعا بكفايته . ذلك أن الشعوب العربية ليست كلها وهابية المذهب بهذا المعنى المحرف للهدف من الإصلاح التيمي ابن تيمية ولكن بالنسبة إلى الدولة وليس إلى المجتمع .

كلاهما سعى إلى نفس الغاية -تحرير المسلمين من العبوديتين السياسيتين -سياسة الروح وهدفها تحرير الفرد والمجتمع أو التربية وسياسة البدن أو الحكم وهدفها تحرير الفرد والدولة أو السياسة بالمعني الضيق للكلمة-للخروج من مأزق الانحطاط لكنهما اعتمدا مدخلين متقابلين لاختلاف التعليل .

وقد انتهى ابن خلدون إلى التوحيد بين المدخلين) التحرير الروحي أو إصلاح التربية والتحرير السياسي أو إصلاح الحكم (في كلامه الذي يفسر فيه "فساد معاني الإنسانية" الذي يجعل الفرد والجماعة فاقدين لما يسميه حقيقة الإنسان الذي يعرفه تعريفا ثوريا "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وفساد معاني الإنسانية الذي ينتج عن التربية والحكم العنيفين في تعليل ابن خلدون ينقل الإنسان من كونه رئيسا بطبعه إلى كونه مرؤوسا بطبعه فلا يبقى خليفة كما هي منزلته الوجودية في الإسلام بل يصبح عبدا لسلطتين روحية) استبداد العلماء (ومادية بها يشبه الحكم بالحق الإلهي) استبداد الأمراء (.

وبذلك ينقلب فرض الكفاية في التخصص العلمي ملغيا لفرض العين في الممارسة الفكرية ويصبح فرض الكفاية في التخصص السياسي ملغيا لفرض العين في الممارسة السياسية وتزول كل معاني ثورة الإسلام التي تجعل من شروط الاستثناء من الخسر التركيز على تقديم فرضي العين هذين على فرضي الكفاية ذينك .

فقي سورة العصر بين القرآن الكريم عالم الخسر بذكر شروط الخروج منه

وهي النقيض التام من شروط الوقوع فيه: وهي خمسة شروط.

عام هو الوعي بالخسر الممكن وهو النسيان وتلك علة الرسالات التي أتت لتذكير الإنسان بما نسي وليس لتعليمه ما لا يعلم بمعنى أن شروط الاستثناء فطرية في الإنسان .

وعن هذا الأصل الذي هو الوعي بعالم الوقوع في الخسر تتشعب أربعة شروط للخروج منه بعد الوقوع فيه علاجا أو لعدم الوقوع فيه قبله وقاية:

شرطان منها للبعد الروحي والخلقي ويخاطبان الفرد خاصة.

وشرطان منها للبعد النظري والعملي ويخاطبان الجماعة التي يكون فيها كل فرد "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف . ',

فما يتوجه إلى الفرد هو ؛ الإيمان والعمل الصالح.

وما يتوجه للجماعة هو:؛ التواصي بالحق لمعرفة الحق أو الاجتهاد في الجماعة والتواصي بالصبر لتحقيق الحق أو الجهاد في الجماعة.

والأول هو النظر بمعنى أن العلم ثمرة التواصي بالحق والثاني هو العمل بمعنى أن العمل ثمرة التواصي بالصبر : كلها فروض عين . والآية التي جمعت بين النوعين والتي خصصت لثمرة التواصي بالحق أو الاجتهاد النظري وثمرة التواصي بالصبر أو الجهاد العملي أولهما ذروته الاستجابة إلى الرب والثاني ذروته الإنفاق من الرزق وبينهما تعديد طبيعة الحكم بوصفه أمر الجماعة تحديد أسلوبه بوصفه الشورى بينهم ؛: وذلك هو مضمون الشورى .38

ومن ثم فلا يمكن أن تعتبر التربية إسلامية إذا صار فرض الكفاية الذي هو

دور المعلم بديلا من فرض العين الذي هو دور المتعلم . ولما كان المعلم متعلما دائما فهو أولى الناس بالاعتراف بتقديم فرض العين على فرض الكفاية بمعنى أنه ينبغي أن يعتبر نفسه مجتهدا يصيب ويخطئ لا معصوما فالعلم تواص بالحق .

كما أنه لا يمكن أن يعتبر الحكم إسلاميا إذا صار فرض الكفاية الذي هو دور الحاكم بدلا من فرض العين الذي هو دور المحكوم . وما كان الحاكم محكوما دائما -القانون أو الشريعة

الرؤية الدينية- فهو أولى الناس بالاعتراف بتقديم فرض العين على فرض الكفاية وينبغي أن يعتبر نفسه مجاهدا .

إلى حد الآن لم أذكر شيئا مما أنوي قوله استنادا إلى ما حاولت إضافته إلى محاولتي ابن تيمية وابن خلدون . اكتفيت ببيان طبيعة المشكلين اللذين عالجهما الرجلان علاجا بقي صيحة في واد لأن العرب حتى بعد قرني النهضة لم يخرجوا مما حاول الرجلان تشخيصه وقدما له حلولا حرفت فلم تثمر إلى الآن.

والجامع بين الفرضين العينيين المقدمين على الفرضين الكفائيين هو ما به يعرف الإسلام الإيمان الصادق وفيه بعدا السياسة الروحية أي التربية والمادية أي الحكم للفرد والجماعة مجتمعين كما تعددهما الآيات من 104 إلى 110 من آل عمران أعني الأمر بالمعروف إنشاء لتعريف الإيمان وخبرا لتعريف الانتساب إلى الأمة الخيرة.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتعلق ببعدي السياسة أي التربية والحكم إذ بهما يتم الأمر في الأمر. فالأمر هو الاستجابة إلى الرب

والإنفاق من الرزق والشورى في التربية عليهما والحكم بقيمهما . لكن الأمر والنهي لا معنى لها إذا لم يشملا الائتمار والانتهاء لئلا ينهى الناهي عن خلق ويأتي مثله .

وبذلك يجتمع "التواصي"(مشاركة) في طلب الحقيقة) التربية) وفي العمل بها) الحكم (فيكون الجميع مشاركا في التربية ومشاركا في الحكم . كيف؟ التربية لا تكون بالوعظ والإرشاد اللذين يجعلانها فرض كفاية هو خطاب الواعظين الذين هم أقل الناس عملا بوعظهم بل بالسلوك وفيه يكون الجميع مربيا وإن بغير قصد التربية .

وتلك هي العلة في حكمه بـ"كبر مقتا عند الله" على من يقول ما لا يفعل ؛ التربية صارت أقوالا لدعاة أغلبهم من أفسد خلق الله وخاصة الجدد منهم . وقد رأينا ذلك بأم العين في مصر وقس عليها كل بلاد العرب وخاصة مركز الأمة الروحي أو ما صار يسمى السعودية لكأن قلب الجزيرة صار ملكا للمستبدين بأمرها .

ولست أنفي أن بعض الدعاة أتقياء كما يحكى عن بعض علماء الوهابية مثل ابن باز. لكن تقواه لنفسه ولا تغني عن امتناع أن يكون دوره هو ما يقتضيه منه الإسلام . فمجرد قبوله بـ"الصفقة" بين "العلماء" و"الأمراء" تحريف مطلق للإسلام: فصل الشعائري عن الفعلي من استعمار الإنسان واستخلافه في الأرض .

قلت إن العرب لولا ما أقدم عليه عبد الملك بن مروان لا بقي لهم إلا الرقص الشيعي . وهو فعلا ما بقي لهم رغم ذلك . لكن الثقافة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي خلال القرون ال14 الماضية لم يعودا إلى التبعية

بصورة تامة لبقاء أثر عشرة قرون لم يدمر نهائيا رغم الانحطاط والاستعمار لمدة القرنين الأخيرين لقابه وذلك بفضل قوة الإسلام الروحية بقاء الخلافة ورمزيتها المادية.

والرقص الشيعي يخطئ من يتصوره مقصورا على الشيعة فهو عام بتوسط الاختراق الصوفية للزهد السني . فثورة ابن تيمية على التوثين الشعبي للإسلام يقصده بالذات لكونه كان قد عم بتوسط الاختراق عن طريق التصوف الذي يدعي التفلسف والذي كان من نتائجه التصوف الطرقي الذي هو اختراق سياسي للتشيع (راجع ابن خلدون بل علاقتهما بعد تعريف الزهد) .

ولعل الفقهاء قد كانوا أقل انعداء بالرقص الصوفية الذي قاوموه ربما بدافع التنافس على الوساطية بين الشعب والحكام. وتلك علة معركتهم مع التصوف المتفلسف وليس مع الزهد . لكن التصوف يمكن اعتباره بهذا المعنى شكلا كنسيا اخترق التسنن وصار ذا سلطان روحي شعبي يتوسط بين المؤمن وربه ويغنيه أن كل فروض العين فيكون المخاطب الوحيد لذوي السلطان الدنيوي الوصي .

وقد فهم الاستعمار ذلك فاستغله . اجتهد ولا يزال لتوظيف حركات التصوف لهذه الغاية. وقد نال نجاحا كبيرا في ذلك ولا يظنن أحد أنه حريص على تربية المسلمين الروحية إذ لو كان ذلك قصده لكان أحرص على بقائها عنده وقد كانت مسيطرة على حضارته قبل الحداثة بل هي كانت معيار التمييز بين المذاهب الكنسية عنده.

وقبل الشروع في عرض ما أضيفه لثورة ابن تيمية وابن خلدون التي لم

تؤت أكلها أريد أن أعرف معاني الإنسانية التي فسدت بالمصطلح الخلدوني. وهي مشتقة من تعريفه

الفصل الثاني

للإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". ويعني التعريف

فخلقيا الإنسان رئيس بمعنى أنه من حيث كيانه العضوي والنفسي يتنزل في منزلة تؤهله لأن يكون رئيسا على ما عداه من المخلوقات بمقتضى ما جهز به من قدرات لخصها القرآن في ما رد به على الملائكة لما شككت في أهلية آدم للاستخلاف: القدرة على التسمية الكونية (علمه الأسماء كلها :(معنى "بطبعه" .

وخلقيا الإنسان رئيس بمعنى أنه من حيث كيانه الروحي والعقلي يتنزل في منزلة تؤهله بأن يكون خليفة. وهي منزلة وهبها الله له فوق طبيعته ليكون سموه تابعا للأمر وليس للخلق فحسب . فيكون بذلك حائزا على شروط تعمير الأرض بالطبع (خلقة (وحائزا على شروط تعميرها بقيم الاستخلاف (خلقا): منزلته خلقا (بطبعه) وأمرا (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له) .

وتجتمع المنزلتان الخلقية والخلقية في مقومات الذات الإنسانية وصفاتها القيمية. فالإنسان يتقوم كيانه الخلقي والخلقي بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . وهذه المقومات الخلقية تتناوب عليها الصفات الخلقية تناوبا لامتناهي الدرجات بين حدين أقصيين ينزل الفقه بينهما ثلاث قيم

وسطى .

فبين الواجب والممنوع من الأحكام على أفعال العباد وضع الشرع ثلاثة أحكام حكم وسط هو الإباحة وقبلها الندب وبعدها الكراهة. لكن أفعال الإنسان لا تخلو من أحدهما . وكلها تحصل . وقد يكون الحدان أكثرها حصولا أي الواجب والممنوع. وهي جميعا تصبح مثل القلب أي الإباحة عند الضرورة التي تبيح المحظور.

فيكون الإنسان بهذا المعنى مطلق الحرية إذ هو الذي يحدد هذه الضرورة التي يعتبرها مبيحة للمحظور إذا كان صادقا في التقويم وليس متحيلا . وهو بهذا المعنى قد أصبح له حق التشريع لذاته بقدر صدقه في الاجتهاد طلبا للحقيقة وصدقه في الجهاد سعيا لتحقيقها . وهذه هي المنزلة الأمرية أو الاستخلاف .

ا جح اس جب الأحكام. فالإرادة تتصف بالحرية أو بالعبودية. والعلم بالصدق أو بالكذب . والقدرة بالخير أو بالشر . والحياة بالجمال أو بالقبح . والوجود بالجلال أو بالذل . وبين أن الموجبات متلازمة والسلبيات كذلك . وليس ذلك كذلك دائما .

ومن هنا جاءت الحاجة إلى تلازم نوعي الوزع: الوزع الذاتي وهو ما ينبغي أن يكون اللجوء إليه من وظائف التربية والوزع الأجنبي وهو ما ينبغي أن يكون الحد من اللجوء إليه من وظائف الحكم . فتكون التربية منمية للإرادة الحرة والعلم الصادق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل على الاقل بعد ثورة عبد الملك بن مروان في التعريبين وجعل العربية لغة علم واقتصاد وثقافة عالمية وليس مجرد لغة تعبد فحسب .

وإذا كان ذلك وظيفة التربية الموجبة فإن لها أيضا وظيفة سالبة وهي تحرير الإرادة من العبودية والعلم من الكذب والقدرة من الشر والحياة من القبح والوجود من الذل . ومن المفروض أن يكون دور الحكم نفس الدور حتى لا يكون الوازع الخارجي عنيفا فلا يشجع على العبودية والكذب والشر والقبح والذل؛ وذلك هو معنى فساد معاني الإنسانية في الرؤية الخلدونية.

والآن نفهم أن التربية والحكم هما علة فساد معاني الإنسانية إذا صارا يفعلان عكس ما وصفنا . فتصبح التربية تشجع على العبودية والكذب والشر والقبح والذل تأييدا لميل الحكم إلى العمل على جعلها أساس استقراره بقتل ما في الإنسان من حرية وصدق وخير وجمال وجلال . وعلينا الآن أن نشرح هذا المآل .

قبل ذلك فلنعترف لابن خلدون بفضله في المسألة فنورد نصه ثم نشرع في التفسير الذي يكمل حدوسه بما يجعلها ذات تأسيس انثروبولوجي بالمعنى الحديث وليست مقصورة على حدوس مهما كانت عميقة ما لم تتأسس على ما يمكن أن نعتبره تكوينية المستويات الحضارية أو تعقيد الكيان الروحي والعقلي للبشر.

فأهم خاصية هي حصيلة النضوج الحضاري الذي يحدد مواصفات الفعل الإنساني التي تتجلى حتى في ما يسميه ابن خلدون بـ"حيلة العيش" أو شروط القيام المادي والروحي اللذين ينتجان عما أضافه الإنسان لكيانه الفطري من وعي بمقتضيات منزلتيه الخلقية والخلقية أو الاستعمار والاستخلاف في الأرض ..

فالانتقال من الخضوع إلى ما يشبه التاريخ الطبيعي الذي يكون فيه الإنسان

مدفوعا بالغرائز"الفطرية" إلى تحوله إلى مدفوع بما يسيطر عليها به أعني بالتأمل العميق لنظام التراتب بين الأفعال ومن ثم إلى فهم العلاقة بين البعائد والقرائب في الأفعال مما يتجلى

فما ينتظم به القول النظري من تراتب منطقي بين المقدمات والنتائج في المعرفة العلمية يناظره في الممارسة العملية تراتب من جنسه بين الأسس وما يبنى عليها كل ممارسة تقنية أو عمرانية. وكلا التراتبين هما ما به تنتظم التربية والحكم أو سياسة التكوين والتموين التي ينتجها الإنسان بذاته .

وما سميته النضوج الحضاري هو هذا الانتقال من الاعتماد على ما تنتجه الطبيعة إلى الاعتماد على ما ينتجه الإنسان. وهما الحدان الأقصيان بمعنى أن الإنسان في مساره الحضاري بين البداوة إلى الحضارة ينطلق من الاعتماد على ما تنتجه الطبيعة وينتهي إلى ما ينتجه الثقافة فيكون عمقه هو فعاليته الحاصلة .

ما عليه العرب ليس خاصية عرقية لأني لا أفسر التاريخ بالعنصرية بل هو حالة انثروبولوجية في مسار النقلة من البداوة إلى الحضارة . وهي نقلة لم تكن أبدا طبيعية لا المرة الأولى في بداية الدولة الإسلامية ولا الآن في بداية النهضة منذ قرنين . في الحالتين كانت المسافة بين البداوة والحضارة قطعها شديد العسر ولايزال.

فعندما تتم النقلة بسرعة في ما يشبه قفزة من أقصى البداوة إلى أقصى الحضارة أو الترف الحضاري دون الجهد الذي ينقل من الأولى إلى الثانية فالنتيجة تكون مماثلة لشيء

طبع على نار ملتهبة وغير هادئة فيحترق دون أن ينضج . العرب في المرة الأولى وفي المرة الثانية احترقوا ولم ينضجوا . فسدت فيهم "فساد معاني الإنسانية" .

وسأسمي العامل المؤثر باسم غريب هو العنف الذي لم يره ابن خلدون لأنه شديد البعد عن التفسير المباشر بالعنف المادي وحتى الرمزي : إنه "عنف الثمرة الحضارية المستوردة" والتي لم تنتج عن تطور طبيعي في نفس الحضارة التي نتسب إليها من احترق ولم ينضج في مساره الناقل من البداوة إلى الحضارة . ولأختم هذا الفصل بنص ابن خلدون حول تعليله لفساد معاني الإنسانية بالتربية والحكم العنيفين :

"ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم:

1. سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها وعداه إلى الكسل .

2. وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه .

3. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا .

+. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره.

5. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة خصها في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في

كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به وتجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى أنهم يوصفون به كل أفق وعصر بالخرج" (الباب 6 الفصل .(40

وصلنا الآن إلى بيت القصيد: أريد أن أشرح التفسير الخلدوني . فالعنف التربوي والسياسي اللذين يتحدث عنهما ابن خلدون لهما علة سابقة عليهما . وهي التي تجعلهما ممكنين بل ونجعل التخلص منهما شبه مستحيل . وقد وضعت اسما غريبا لهذه العلة الخفية رغم أنه بين في مساق آخر ما يقرب منها حول البداوة.

فاللقاء بين أقصى البداوة وأقصى الحضارة هو الذي جعله يضع مفهوما انثروبولوجيا ظنه الكثير وسمة عار على العرب من حيث هم جنس وليس مفهوما عاما لا يخصهم بل يتعلق بأقصى البداوة في أي أمة بدليل ضم الأكراد إليهم . ما يعني أن القصد ليس العرب كجنس بل ما كان يغلب عليهم من بداوة قصوى .

وكان كلامه على التعيين يقصد هجمة بني هلال التأديبية التي أرسلها الفاطميون للانتقام من الدولة الصنهاجية التي غيرت تبعيتها الروحية فانتقلت إلى الخلافة العباسية أي إلى المذهب السني بعد الشيعي وتحررت من خلافة الفاطميين في مصر. فبنو هلال كانوا أعرابا بالمعنى القرآني كافرين بالمدنية.

لكنه لسوء الحظ لم يصل بين العنفين : اللذين تكلم عليهما في التربية والحكم والذي تكلم عليه علاقة البداوة القصوى بالحضارة . وهو ما أعتبره قد حصل مع العرب في

1. ففي الفتح كان العرب حضاريا دون الشعوب التي أدخلوها إلى الإسلام بفضل الفتح فكانوا دونهم في كل مقومات الحضارة .

2. وفي نهضة القرنين الأخيرين علاقة العرب بالحضارة في وضع أسوأ لأنهم فقدوا ما كان لهم من تفوق رسالي وعسكري .

ذلك أنهم في الوضع الأول كانت لهم الغلبة العسكرية والعقدية -ثورة إسلامية مع قوة فتوة بدوية- لكنهم في الوضع الثاني أي الحالي لم يبق لهم من الفتوة شيء يذكر والإسلام

الفصل الثالث

حرف بصورة جعلته يصبح مقصورا على الشعائري الغالب. ولولا بقاء روح الجهاد لما قام أحد لحرب التحرير التي تصدت للاستعمار.

لن أطيل الكلام على اللقاء الأول بين البداوة العربية والحضارة التي كانت مسيطرة على أطراف الجزيرة في مستعمرات فارس وبيزنطة بعد أن وحدتها حرب الردة وخاصة حروب الفتح التي أبعدت العرب عن الاقتتال الداخلي لأن من سنن الحروب الخارجية أن تحقق التوحيد الداخلي .

ما يعنيني خاصة هو الكلام على اللقاء الثاني الذي حدث في القرن التاسع عشر خاصة- بالنسبة إلى العرب -لأن اللقاء مع الخلافة سابق على ذلك إذ حاولت الصمود إلى نهاية قرن تمام الثورة العلمية والتقنية في أوروبا وهي التي أنهت هذا الصمود وأدت إلى الانهيار النهائي في مفتتح القرن العشرين .

سأكتفي بالنسبة إلى اللقاء الأول بما في به عام أعني اللقاء مع الفلسفة اليونانية. هذا اللقاء حصل وكأن القرآن لا وجود لتأثيره في فكر المسلمين الذين تعاسموا ولم يبق له أثر إلا في شكل رد فعل بالرفض لدى علماء الدين . وهذا أيضا صمد لحين . وقصدي أن ما سميته استيراد الجاهز ألغى رؤية الجديد في القرآن . وفرض الغصب الذي يلغي المفعول فأصبح مها لا يرى بمنظور الرؤية الجاهزة.

فأن يكون أفلاطون وأرسطو قد "خلصوا" الرؤية الفلسفية من "الرؤية الميثولوجية" الرؤى اليونانية. لكن أن يستورد ذلك جاهزا يجعله مصدر العنف الخفي الذي يجعل إحدى الرؤى وكأنها لا شريك لها أو بديل منها؛ ورمزه كلمة الفارابي العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم .

والكلمة المفتاح هي اعتبار الغاية النسبية عند زيد بداية مطلقة عند عمرو. وقد أفهم ذلك عندما تكون الغاية قد وصفت نفسها بكونها وحيا . أما أن يطبق ذلك على ما ليس بوحي فهو المشكل الذي يحيرني . وما حدث بالقياس إلى أفلاطون وأرسطو في اللقاء الأول

اعتبر مثل الوحي وتم التعامل معه على هذا الأساس على الأقل عند الفلاسفة ثم بالتدريج صار كذلك عند المتكلمين بتوسط فلاسفة ابن سينا خاصة.

وقد حدث نظيره بل وأكثر منه في اللقاء الثاني . وما حدث في اللقاء الثاني أخطر لأن اللقاء الأول تم وقد كان أصحاب البضاعة التي استوردتها الحضارة قد فقدوا الريادة الحضارية أو وقعوا في مرحلة انحطاط بمعنى أن المسلمين كان يمكن أن يتجاوزوهم فلا الدائمين لأن الحضارة الغربية

بخلاف ما يتوهم الكثير ما تزال في أوج العطاء على الأقل العلمي والتقني وحتى الأدبي والخلقي .

وهذا هو العنف المطلق الذي أعتبره علة للعنفين اللذين يتكلم عليهما ابن خلدون . فالمعلم يصبح مجرد عارض لحصيلة وليس باحثا عن تحصيل . ولا فرق عندئذ بين معلم الوحي ومعلم العلم . كلاهما يعتبر الحصيلة جاهزة وعليه تلقينها للمتعلم وفرضها عليه فلا يكون مجتهدا ومشاركا فيها بل متلق "رغم أنفه" .

فيفقد حق "الخطأ" وعليه أن يتعلم ما يعتبر مطلق الصواب توصل إليه غيره في محاولاته التي لم تبق اجتهادا يصيب ويخطئ . ومن ثم ننتقل من الاجتهاد الذي هو مثاب حتى على الخطأ إلى عنف الحقيقة الجاهزة التي تحرم المتعلم من حرية الخطأ. وقس عليه كل الفنون ؛ لا يخطئ الصناعة لأنه يستورد أفضل ما توصل إليه غيره.

وبذلك فشكل ما يسمى منجزات عربية هو ركام من المستوردات الأجنبية. العربي يعيش بها ولا يسهم في صنعها فتكون محيطا خارجيا وليس جزءا من كيانه الروحي . ذلك أن المنجزات التي لا تنتج عن فعل الإنجاز لا تندمج في الكيان الروحي للإنسان بل تبقى قشورا خارجية لبدنه . ولا تكون مقوما لحياته الروحية.

ولأضرب أمثلة من بلاد العرب . وأبدأ بتونس. لما "استقلت" تونس أول شيء بدأ به بورقيبة هو تهديم الكثير من العمران العربي ومحاولة فرنجته . والنتيجة فقدنا ما كنا

قادرين عليه . واستوردنا ما لم نصبح إلى الآن قادرين عليه . عندنا آلاف

المهندسين . لكن أول جسر محترم بناه الطليان. وبقينا نكرره بغباء .

أمر إلى مصر. يكثرون الكلام على الفراعنة. ويسمون فرقهم الرياضية باسمهم. لكن ليس للمصريين إلا الفرعنة الاستبدادية التي لا يناظرها فرعنة حضارية. وبعد قرنين ما تزال مصر أكثر تخلفا مما كانت في آخر عهود الفراعنة في كل المجالات وليس في العلم أو العمران أو حتى في التنظيم السياسي .

أما إذا وصلنا إلى الخليج العربي فحدث ولا حرج . لا شيء يمكن أن ننسبه إلى العرب و"حضارتهم". فكل ما يفاخرون به ليس فيه عربي إلا المكان المسلوب من آثار الزمان. والمثال الأكثر تعبيرا عن "الجرائم الحضارية" هو ما حصل لمكة ومحيط الحرم . فاستيراد معنى للاس فيغاس حول بيت العبادة الإسلامية. جاهلية عربية مع جاهلية رعاة البقر. فهذا ليس حضارة بل "قعارة .

وقد يتهمني الكثير من القراء بأني أبالغ عندما اعتبر مصر أقل تقدما من آخر عهود الفراعنة لأنه لا يعلم أن كبار رياضيي اليونان كانوا يتدربون على الرياضيات عندهم . واليوم لا أحد في العالم يمكن أن يتعلم شيئا في مصر يذكر فحتى العربية كلسان صارت في حالة ميؤوس منها بعد جيل ما قبل "الثورة .

وكم يستفزني الكلام على "المعلوم من الدين بالضرورة" ممن يؤمنون بالرسل أو حتى بالاستدلال العقلي على الحقائق الدينية. ف"المعلوم" و" الدين" و" الضرورة" ليست معاني بسيطة يكفي تكرارها شعاريا حتى يكون الكلام مفهوما وقس عليه المعلوم بالضرورة في كل المستوردات التي

صارت تعلم ليس بمعنى إعادة اكتشاف المتعلم لها وكأنها نابعة من فكره بل

والنتيجة هي أن كل شيء يؤخذ بالمقلوب من غايته وليس من بدايته . فإذا لم يتكون نسيج معرفي ونسيج تقني ونسيج عمراني ونسيج كل نشاط إنساني يتكامل مساره من

بدايته إلى غايته 03 وجود قائم 0. الأعيان يصحبه وجود قائم 4 الأذهان فإن ان الحضارة تبقى دائما مستوردة وهي لن تصبح زرعا مثمرا أبدا ء

وإذا كنا نستورد آخر ثمرات ما يزرعه الغير فنحن لن نتعلم الزراعة في أي ميدان كان . وسنبقى دائما نستيسر استيراد آخر صيحة من كل شيء ولا تتعلم أجيالنا خلال التكوين (تكوين المنتج) وفضلا عن ذلك خلال التموين (تكوين الإنتاج) فنصبح عاجزين على تكوين المنتج وعلى تكوين الإنتاج فنضطر للاستيراد الدائم .

فإذا أضفت إلى ذلك أن التكوين والتموين يقتضيان حجما مناسبا للقدرة عليهما وقارنت ذلك بما آل إليه أمر تفتيت الجغرافيا العربية وما ترتب عليه من تشتت التاريخ العربي بات من الثابت أن التبعية أصبحت بنية ثابتة لأنه لا يوجد بلد عربي له القدرة على تأسيس بنية مكونة للمنتجين وممونة بالإنتاج .

بعبارة موجزة؛ لا يمكن تأسيس نظام تربوي يكون المنتجين ولا نظام اقتصادي يكون الإنتاج لأن كلا النظامين صارت قاطراته تتطلب حجما معينا يفرضه التنافس في البحث العلمي الذي يقود محركي الحياة البشرية أعني الاقتصاد والدفاع أي سد الحاجات وحمايتها أو الرعاية والحماية

الذاتيتين لأحرار البشر.

والمقصود هو العنف الخفي الذي اعتبره علة للعنفين اللذين تكلم عليهما ابن خلدون . فالذي له الريادة في البحث العلمي بوصفه شرط الاقتصاد والدفاع أو الرعاية والحماية هو الذي يفرض عنفه أو خيارات إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده على الآخرين الذي يصبحون تابعين وخاضعين لسلطانه وعنفه القيمي .

وصلت الآن إلى زبدة القول : علامة هذا العنف الذي لرواد الحضارة على القاعدين في البداوة له علامتان وهما ما أنوي الكلام فيه في الفصول الموالية:

1. الأول هو ما يقبل الرد إلى معنى الاستعمار الأرض بلغة القرآن.

2. الثاني هو ما يقبل الرد إلى معنى الاستخلاف فيها بنفس المعنى القرآني.

الفصل الرابع

فمن المعنى الأول ندرك أن البداوة في علاقتها بالحضارة تعني أن أصحابها لم يعمروا الأرض بل اكتفوا بالعيش مما تنتجه الطبيعة وبيعه خاما دون تحويل أو تحويله بعقول شعوب أخرى وفنونها وحتى عمالتها . ومن المعنى الثاني ندرك أنهم لم يحققوا شروط الاستخلاف في الأرض . وبمقتضى العدم الأول صاروا عبيدا لمن عمرها وليسوا في الحقيقة إلا خدما عنده وإن أكثروا من الشعائر الدينية.

وهذا هو الوصف الحقيقي للعرب في اللقاء الثاني مع الحضارة. ففي اللقاء

الأول اقتصروا على ما أمدهم الله به من التاريخ فلم يربوا ويحكموا إلا شكليا دون شروطهما المحققة للاستعمار الأرض التي تؤهل للاستخلاف فيها . وفي اللقاء الثاني يقتصرون على ما ورثوه من أرض البناة دون عرفان يليق بالجدود.

وهم في الحالتين عبيد نزوات الأمراء في الحكم وتنازلات العلماء في التربية. ذلك أن هدف التعمير وغاية الاستخلاف كلاهما ليسا مطلوب الحكم ولا التربية بل في غيابهما صار المعبود غير الله خلقا وأمرا . فالخلق صار يمثله ما يبدعه السيد . والأمر صار ما يقرره. وهم يفرضون ما صار شبه سماوي بالنسبة إلى القاعدين في التعمير والاستخلاف .

ألست أبدو وكأني قلبت تعليل ابن خلدون؟ جعلت علة ما اعتبره هو معلولا؟ فما وصفه من عنف في التربية أفسد معاني الإنسانية في الأذهان . لكني قلبت الأمر فأخذت الحصيلة الأعيان وجعلتها هي العلة . وهو ما وصفه ابن خلدون بكونهم صاروا "عالة". فلو لم يكن الإنسان قد صار عالة في القدرتين المعمرة والمستخلفة لما فقد رئاسته بالطبع .

نعم قلبت العلة والمعلول . ولكن ليس بمعنى القلب الذي يعالج نفس الظاهرة بل العكس تماما . فما أفسره ليس الأثر الخلقي والنفسي على الفرد بل الأثر الظرفي المحدد لما تصبح عليه الأنس عندما تقلب دلالة البقرة 256 . فتقرير عدم جدوى العنف في فرض العقائد بناه القرآن على تبين الرشد من الغي علة لهذا التقرير.

-الفصل الرابع- - 7 ل 1 ب يكرت لكر بالاو لمان والطاغوت هو المتحكم في الرزقين؛

1. الروحي أو إدراك الحقيقة الذي هو فطري عند الإنسان لكنه ينساه ووظيفة التربية التذكير به .

2. والمادي أي العيش بمقتضى الحقيقة المدركة ووظيفة الحكم التذكير به: إنه الإيمان بالله.

ومعنى ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يفهم معنى الإيمان بالله إذا لم يكن قد كفر بالطاغوت فتحرر ممن يتوسط بينه وبين ربه في رزقه الروحي بتربية يكون فيها المعلم متجاوزا لما أمر الله به رسوله "إنما أنت مذكر" وفي رزقه المادي بحكم يكون فيه الحاكم متجاوزا لما أمره الله به "لست عليهم بمسيطر" .

فلا يمكن لمن يستمد رعايته وحمايته من مخلوق مثله أن يعبد ربه بل هو يعبد ذلك المخلوق ويخشاه أكثر مما يخشى الله. ومن ثم فهو بالجوهر وثني ووثنه هو "العالم" و"الحاكم" . فالأول يدعي أنه أعلم من الرسول فلا يعتبر نفسه مذكرا بل وسيط . والثاني يعتبر نفسه وصيا . وإذن فالمؤمن لم يتحرر من الطاغوت ولم يتبين الرشد من الغي ..

فهل يمكن بعد هذا أن يشكك أحد في أن العلة أعمق مما وصف ابن خلدون . فالعنف الذي يتكلم عليه بمعنى الضرب في التعليم والقهر في الحكم هما بدورهما ناتجان عن عنف أشد وأعمق . إنه عدم الكفر بالطاغوت بل الكفر بالإيمان بالله وما وهبه إلى الإنسان ليكون رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له .

والجماعة التي تتألف من أفراد هم بهذه الخاصيات لا يمكن أن تكون قد فهمت دلالة سورة العصر. لم تفهم معنى الخسر أي نقيض ما جاء في

البقرة 256 وما يترتب عليه من عدم الإيمان وعدم العمل الصالح وعدم التواصي بالحق وعدم التواصي بالصبر أي التحلل من كل الفضائل الإسلامية شرط الاستخلاف .

وطبعا سيعترض من جعلوا الدين شعائر تعبدية فحسب بأن ذلك خلط بين الدين والسياسة. وهم يريدون الفصل ويحرضون على من يحاولون فهم الرسالة كما تعرف نفسها وليس كما يريدها من يسعى إلى القسمة التي فرضتها روما على المسيحية. وينسون بنية سورة الماعون وبنية الآية 177 من البقرة والشورى 38.

ففي هذه الآيات جميعا شبه نهي عن الفصل بل وتقديم للرعاية والحماية في التعمير باعتبارهما شروط الاستخلاف . فالتكذيب بالدين وحقيقة البر وشروط رعاية الأمر أو الحكم طبيعة وأسلوبا كل ذلك يقدم الله فيه الرعاية بالاستعمار على الاستخلاف لكونه شرط الإيمان بالله المتحرر من سلطان الطاغوت.

والتحرر من سلطان الطاغوت -وهذه هي حقيقة الثورة الإسلامية-ليس بالعزوف عن تعمير الدنيا الذي يزيد من سلطانه بل بالتعمير الذي يحرر من الحاجة إليه فيصبح الإنسان غنيا عن الحاجة إلى من يسيطر على حاجاته فيكون عبدا له بدلا من أن يكون عبدا لربه . ذلك ما تخلى عنه المسلمون عامة والعرب خاصة.

والعلة هي غياب المراحل التي تصل بين البداوة بداية والحضارة غاية وهما موضوع سورة هود . فمن نوح إلى موسى تمر الإنسانية بمراحل التحرر من سلطان الطبيعة بالعلم والتقنية) ومن سلطان التاريخ (بالسياسة والأخلاق :(

فبين نوح (ثورة تقنية وزراعية) إلى موسى ثورة سياسية وخلقية نجد المراحل الخمس التي تحقق التحرر الإنساني من الطاغوت.

والمراحل تبدأ بهود) المسألة الاقتصادية) فصالح (مسألة الماء (فلوط (مسألة الجنس (فشعيب (شروط التبادل العادل) . وبين الأولين هود وصالح والأخيرين لوط وشعيب نجد إبراهيم الذي يشير إلى الوحدانية المجردة التي تصبح معينة عند إبراهيم الثاني أو المخاطب بالسورة والذي قال عنها إنها قد شيبت رأسه لأنها حددت طبيعة ما بعث لأجله .

وتلك هي المراحل التي ما يزال العرب أبعد الأقوام عنها . فلا شيء مما ينسبونه إلى أنفسهم هو لهم . فعندما يدعي عربي أنه أرسل قمرا صناعيا فينبغي أن نفهم أن غيرهم

أرسله باسمه . ليس لهم ثورة تقنية وزراعية (نوح (ولا علاج للمسالة الاقتصادية (هود) ولا لمسألة الماء (صالح) ولا لمسألة الجنس) لوط (ولا لمسألة شروط عدل التبادل (شعيب) ولا خاصة لمسألة الحرية السياسية أو التحرر من العبودية ([موسى): فقر روحي مدقع في جميع هذه المجالات رغم أكثر من قرن بعد تكون الجامعات الحديثة.

ومن ثم فلا يمكن أن يكونوا قد فهموا معنى الإبراهيمية الأولى فضلا عن الإبراهيمية الثانية. فإبراهيم في سورة هود وسط بين نوح وهود وصالح قبله ولوط وشعيب وموسى بعده. وهو الوسط الذي يمثل القمة والتي بقيت قمة مجردة لأنها تكتفي بوضع مبدأ الوحدانية المجردة دون تطبيق على تاريخ الإنسانية رسالة خاتمة.

والتطبيق على تاريخ الإنسانية يعني الوحدانية التي تصبح منطبقة فعليا على ما

جعل الآية 256 من البقرة تلي مباشرة تعريف الذات الإلهية في آية الكرسي . فالله الواحد تتحقق وحدانيته تاريخيا في الأذهان الإنسانية وثمراتها المتعينة في الحضارة تاريخيا بتوحيد الإنسانية توحيدا غنيا عن العنف والإكراه برسالة خاتمة يكون فيها التعدد شرط التسابق في الخيرات: وذلك هو مشروع الإسلام.

وهو ما يغني عن الإكراه عامة في التربية وفي الحكم والرمز هو الإكراه في الدين بمعنى العقيدة والشريعة لأن تعددها يصبح شرط الحرية العقدية أولا وشروط التسابق في الخيرات أي التسابق لاكتشاف أفضل الشرعات والمنهاجات (المائدة (45 فيزول أهم أسباب العنف بين البشر وعبادة الوسطاء والأوصياء.

ولا أستغرب عدم فهم هذه الأعماق في الرسالة الخاتمة. فليس من البسير أن يفهم المسلمون عامة والعرب خاصة رغم محاولات الصدر مثل هذه الثورة الروحية والتاريخية التي تعتبر توحيد الإنسانية من ثمرات توحيد الله وتجعل مراحل تطورها عين السعي البشر لإدراك الحقيقة والعمل بها بمد لول سورة العصر والاستثناء من الخسر.

لولم تكن التربية المتبعة منتسبة إلى الإسلام أو هكذا يعتقد أصحابها ما أوردت أدلة من القرآن ولاكتفيت بما أنوي لاحقا الاعتماد عليه لبيان فساد التربية التي وصفها ابن خلدون

بالمفسدة لمعاني الإنسانية. ولو كانت التربية من حيث هي تربية تقتضي ما جعلها بهذه الصفة لما كان لنا حيلة .

ولذلك فالتعليل يمكن ألا يعتمد على النصوص القرآنية ويكتفي بالسؤال عن

جدوى التربية في تحقيق أهدافها من حيث هي تكوين لمن يسهم في التموين . وهو التعريف المطابق لطبيعتها إذ إن الجماعات البشرية لا تكون أجيالها لمجرد حشو المعلومات في أذهانهم بل لغايتين هما نقل الخبرة والقيمة بين الأجيال .

وكذلك بالنسبة إلى الحكم . لو لم يكن الحكم .في هذه الحالة ينسب إلى رؤية إسلامية لاستغنيت عن الاستدلال بالقرآن ولاكتفيت بالسؤال عن وظيفة الحكم في الجماعة البشرية من حيث هي جماعة بشرية مؤلفة من أفراد أحرار وليس من سادة وعبيد : وهنا أيضا نفس رعاية العمليتين اللتين يعد إليهما الأجيال.

فالتربية تعد الأجيال مهنيا (علم وتقنية) ليسهم فيما تحتاج الجماعة لإنتاجه لكي تبقى على ذاتها موجودة وجودا حرا غير تابع وتعدها خلقيا (قيما وسلوكا) ليسهم في العيش المشترك تواصلا بينهم وتبادلا للخدمات والمنتجات بالتبادل العادل . وهي بلا معنى إذا لم تحقق ذلك ولا تحققه من دون تعمير .

ولان التواصل والتبادل في الجماعة ومع الجماعات الاخرى حول ما يتبادلونه من شروط الحياة تعتبر مادة تنافس في الداخل وفي الخارج فان رعاية هذين الوظيفتين لا يكفي فيهما الوازع الذاتي) الضمير) بل لا بد من وازع أجنبي) القانون) حتى يستقيم شرطا البقاء: التواصل والتبادل السلميين بين البشر.

قلت إن العلاج قد يستغني عن الاستدلال بالآيات القرآنية. فما يوصل إليه بالتحليل العقلي هو عين ما تستدل به رؤى القرآن ههنا كما يفعل الفكر

عامة أعني:

1 . وظيفة الشيء أو فضيلته وهي ما به يحدد دوره.

2 . والنظام الجامع بين شروط الاستعمار وشروط الاستخلاف في الأرض .

ولذلك فقد استخرجت المفهومات الأربعة المتشرعة عن تعريف الإنسان كما صاغه ابن

خلدون: 1 -تكوين الإنسان وتموينه من أجل بقاء الجماعة وتجددها وهو المستوى الاول موضوع 3 رعاية الفرد والجماعة برعاية المستوى الأول ثم التبادل والتواصل وحمايتهم في الداخل والخارج موضوع الحكم .

وإذن فيكفي تعليل خمسة مفهومات أصل وأربعة فروع: 1-الأصل هو تعريف الإنسان بوصفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . 2 فرعان للتربية هما التكوين النظامي واللانظامي والتموين الروحي (الثقافة)

والمادي) الاقتصاد (. + و5-فرعان للحكم هما رعاية التكوين والتموين وحمايتهما في الداخل وفي الخارج من قبل الجماعة نفسها صاحبة الأمر.

ولما كان التواصل أداته الكلمة - أداة معاني الجماعة بل التواصل - وكان التبادل أداته

العملة- أداة قيم الجماعة في التبادل -فقد أضفت مستوى يتوسط بين دور التربية في التكوين والتموين ودور الحكم في الرعاية والحماية. وهذا التوسط هو سر كل الأدواء وكل الأدوية عند كل جماعة من الأحرار صاحبة الأمر.

الفصل الخامس

ولما قلت الجماعة صاحبة الأمر فقد وضحت مفهومين آخرين هما معنى صاحبة الأمر ومعنى تسييره بين فرض العين وفرض الكفاية أو بين ما يعود إلى الجماعة فردا فردا في رعاية ذاتها وحمايتها وما يمكنها أن تنوب فيه بعضها للقيام به تحت مراقبتها: لئلا يكون الجميع حكاما معا مباشرة بل يتداولون عليه .

فهذه أربعة مفاهيم أخرى ولها أصل تتشرع عنه . فالكلمة والعملة وما هو فرض عين في رعاية الأمر وحمايته وما هو فرض كفاية أصلها شروط الحرية في الجماعة. وهي تتعلق بصدق التواصل وبعدم غش العملة وبالقيام بفرض العين في الرعاية والحماية وبواجب مراقبة المنوبين النواب المكلفين بفرض الكفاية فيهما .

وبذلك نكون أمام عشرة مفاهيم أصلين وثمانية فروع هي جوهر الوجود الجمعي للأحرار الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم لأن لحريتهم أصل هو المرجعية الروحية الخلقية سواء تأسست على دين منزل أو على دين عقلي (فلسفي (والغاية القيامية أو شروط البقاء والتجدد وهو الرزق المادي والروحي) الشورى .(38

والمجال لا يتسع لدرس المفاهيم العشرة -وقد سبق أن درستها في محاولات أخرى -بل سأكتفي بالمفهومين الأوسطين اللذين هما أخطر المفاهيم على الإطلاق في كل جماعة أي الكلمة والعملة:

1 . فالأولى هي أداة التحرير أو الاستعباد الروحي أي أداة التواصل

الصادق أو الكاذب. 2 . والثانية هي أداة التحرير أو الاستعباد المادي أي أداة التبادل السليم أو المغشوش. ذلك أن فساد الأولى -الكلمة-يعني فساد الثقافة العامة والإعلام المعنوي ما يجعل التواصل كله مغشوشا . وفساد الثانية يعني فساد الاقتصاد والإعلام المادي ما يجعل التبادل كله مغشوشا . والثقافة هي حامل أخلاق الجماعة في التواصل المعنوي والاقتصادي هو حاملها في التبادل المادي: وبل ذلك تكمن سلامة الجماعة أو مرضها .

وأعراض المرضين واحدة: هي تضخم الكلمة وتضخم العملة . وتضخم الكلمة يعني ضمور الفعل . وتضخم العملة يعني ضمور القيمة. وهذان هما المرضان الأساسيان اللذان يعاني

منهما العرب من الماء إلى الماء . وعلة التضخمين ينتج عن فساد التكوين والتموين وبصورة أدق فساد نظام الانتخابين خلال التكوين وخلال التعيين في قسمة العمل في الجماعة فيكون الحصيلة هي شحاد المنتجين والمنتجات الاقتصادية والثقافية.

فتكوين المنتجين أي من سيشاركون في إنتاج ما يسد الحاجات يسهمهم في تقسيم العمل في الجماعة يتألف من بعدين : كفاءة مهنية ما وأخلاق مناسبة للتعاون العادل . ومن ثم فوظيفة التربية هي تكوين المنتجين مهنيا وخلقيا وانتخابهم ليسهموا في الإنتاج (المستوى الأول (وفي رعاية أمر الجماعة وحمايته) المستوى الثاني .(

ومعنى ذلك أن المربي أو المكون هو في آن ناقل خبرة وقاض يحكم على أهلية متلقيها للوظيفة التي سيشغلها في تقاسم العمل المنتج الذي يسد حاجة الجماعة وفي رعاية أمر الجماعة وحمايتها ثم يليه الحاكم بمعنى

أوسع الذي عينته الجماعة ليكون مشرعا في الانتخاب الأهم وهو التعيين في الوظائف الساهرة على القانون في الحماية وفي الرعاية ما معنى الحاكم بمعنى أوسع؟

أوسع من الحكم بمفهومه السياسي ليشمل معناه يا كل تعيين في قسمة العمل في الجماعة. فهذه المهمة هي الانتخاب الأساسي في الجماعة. ولا يقوم به الحاكم إلا في المستوى الثاني الذي يتعلق برعاية الجماعة وحمايتها بعضها من البعض ومن الجماعات الأخرى . والتعيين في المهن سواء كانت ثقافية متعلقة بالتواصل أو اقتصادية متعلقة بالتبادل له مشرفون عليه هم في العام أرباب هذه المهن الذين ينتخبون من يتصف بالكفاءة والخلق المناسبين للسهم في العمل . فإذا فسد الانتخاب الأول في التكوين ثم تلاه الانتخاب الثاني التعيين خرب كل شيء في الجماعة . والمعلوم أن الديموقراطية لا تتعلق بالسياسي فحسب بل هي تتعلق بكل الهيئات التي تشرف على الانتاج الاقتصادي والانتاج الثقافي في الجماعات المؤلفة من الأحرار.

فالخريج من التربية يكون له عنوان أو شهادة دالة على تحصيله . لكنه قد لا يطابق حقيقة تخرجه حتى صارت الشهادات تباع وتشترى والمعين في موقعه من تقسيم العمل بهذا العنوان أو حتى بدونه لا يطابق ما يحتاجه موقعه . ويصبح كل شيء مغشوشا وذلك في الأول في تقسيم العمل المباشر وهو قضاء بنحو ما لأنه يعين المنتج المناسب في المكان المناسب. والثاني في سلطة القضاء التربوي لأن يسام شهادة دالة على التكوين السليم والاخلاق الحميدة للمتعلم .

ماذا أعني بسلطة القضاء التربوي؟ قلنا إن المربي معلم وقاض في آن فهو ينقل الخبرة وهو يقضي في التحصيل . وماذا أعني بسلطة القضاء التعييني في المستوى أي في الإنتاج الاقتصادي) المجتمع الأهلي (وفي المستوى الثاني أو السياسي (المجتمع السياسي)؟

كذلك المعين للوظائف سواء في تقسيم العمل الثقافي والاقتصادي أو في العمل السياسي فهو أيضا ناقل خبرة وقاض في الأهلية. فإذا فسدت الكفاءة والخلق أو الأمانة والعدل فسد ويكفي أن أضرب محاولة ابن خلدون تجنب ذلك كله في مستوى الدولة وهو المستوى الثاني لأن الأول يتعلق به في مستوى المجتمع الأهلي تكوينا وتموينا. فهو اشترط خمسة شروط لتحييد الدولة في المستوى الأول:

1 . حدد قيمة المتبادلات بمقدار العمل .

2 . استقلال العملة عن السلطة التنفيذية.

3. منع الحكام من التجارة.

+. حماية الملكية من تسلط المصادرة.

5. وأخيرا منع تجاوز ما يفرضه الشرع من المساهمة في ميزانية الدولة واعتبار الجباية المشطة ممسدة للاقتصاد وحتى لمالية الدولة.

وقياسا عليه يمكن أن نضع نفس الشروط في التواصل بخصوص الإنتاج الثقافي وليس الاقتصادي والمدار هو الكلمة في التكوين والتموين:

1 . ويمكن أن نحدد قيمة التواصلات بمقدار العمل الفكري وليس المادي .

2 . واستقلال الكلمة عن السلطة التنفيذية) حرية الفكر).

3. منع الحكام من السيطرة على التواصل) الأعلام والتربية) .

+. حماية الملكية الفكرية من تسلط المصادرة القاتلة للإبداع .

5. منع تحويل الثقافة إلى أداة خداع سياسي .

وقد تجرأت فقست دور الكلمة على دور العملة والتواصل على التبادل في الجماعة لأن ما به تتم السيطرة على الإنسان مضاعف:

. السيطرة على روحه بالتواصل الثقافي والإعلامي.

. والسيطرة على بدنه بالتبادل الاقتصادي والتسويقي .

وكل ذلك عندنا هو في خدمة إنتاج مستورد وليس من أنتاج الجماعة. ومن هنا يأتي التضخم: ذلك أن العملة المحلية والكلمة المحلية لا تتحدد قيمتهما في علاقة بإنتاج محلي وثمرة عمل تبذله الجماعة بل هما يتحددان بعلاقة التبادل بين بيع المواد الخام وشراء المواد المصنعة. فهذه تتصاعد قيمتها وتلك تتنازل قيمتها فيتزايد الفقر عندنا ويتزايد الثراء عندهم .

وحتى عرب البترول الذين ترتبط عملاتهم بالدولار أو باليورو فان ذلك يخفي غشا مضاعفا . ذلك أن قوة العملة هنا هي على حساب المواطن لأنها في الحقيقة تقاس ليس بما تبيعه جماعته بل بما تشتريه. فيكون التضخم الفعلي ليس في العملة بل عكسه في البضاعة. كان يشتري السيارة بكذا بترول فيتضاعف الكذا .

وإذن فالتضخم يمر مباشرة بالبضاعة أو الخدمة المستوردة في شكل نقص في قدرته الشرائية في الأجر إذا كان موظفا مثلا أو في قدرة بضاعته من

حيث نسب القيم

دائما ومن ثم فأسعار المواد الخام تنزل دائما .

ومن ثم فكل العرب سواء من بدت منهم عملته قوية ومن بدت ضعيفة كلاهما يعاني من التضخم العكسي : فهو لا يظهر في قيمة العملة التي تتحدد عند صاحب الدولار وليس عند صاحب البترول . صاحب البترول يتضخم عنده الكم المقابل لنفس القيمة الدولارية عندما يستورد البضائع المصنعة من عند صاحب الدولار.

ولو يترجم ذلك بعملته لوجد أنه كان يشتري كذا بكذا هذه السنة لكنه في السنة المقبلة سيشتريه بزيادة مشطة في السنة المقبلة وحينها يبرز التضخم في عملته . وإذن فكل العملات العربية تتضخم بلا حد وكذلك كل الكلمات العربية التي لم يعد لها مضمون معنوي ذو قيمة فعلية بل هو كلام في كلام: هواء .

ولا أريد أن أطيل الكلام في الموضوع فقد أشبعته درسا في محاولات سابقة. لكن ذلك كله علته فساد التكوين الذي لا ينتج التموين حتى إن مؤسساتنا التربوية ليست عاجزة عن المشاركة في سد حاجات الجماعة رعاية وحماية بل هي عاجزة حتى عن سد حاجاتها في أدوات التكوين الموصل للقدرة على التموين .

الفصل السادس

تعجلت فاعتبرت الفصل الخامس أخيرا . لكن الكلام لم يصل إلى غايته .

وغايته تير ما يجري حاليا: لماذا كل أفعال العرب وخاصة الحكام والنخب التي تدور في فلكهم كلها ارتجالية ولا تتجاوز مدى البصر الأعمش؟ ألأنهم مسيرون عن بعد أم لأن ذلك هو حد فهمهم الذي يسمح به غرقهم في العاجل ونسيان الأجل؟

أم لعل الأمر للجمع بين العلتين: كونهم مسيرين عن بعد وكونهم صما بكما عميا فهم لا يعقلون بسبب كون من بيده السلطان معين ليكون على هذه الشاكلة من أمثال السيسي وصاحب المنشار وصاحب البراميل وحفتر وكل من صاروا يحكمون أو يعارضون بشرط تحصيلهم على جنسية من بلد غربي ما بعد غسل أدمغتهم بالجافال؟

لن أتكلم في العامل الأول أي كونهم مسيرين عن بعد . ذلك يصح حتى على حكام أمريكا وحكام أوروبا الذين تنصبهم المافيات واللوبيات التي مرد سلطانها إلى النظام البنكي والإعلامي العالمي . ومعلوم هما بيد من فضلا عن الجمعيات السرية التي بيدها الأمر والنهي في المهمات الكبرى المحددة لسياسة العالم.

فلا فائدة من الكلام في علة كونية لا يتميز بها حكام العرب وبلاطهم النخبوي من الطائفتين الدينية والعلمانية حتى وإن كان لهم في ذلك امتياز معين وهو أنهم معينون من معينين . بمعنى أنهم عبيد العبيد لاستعباد شعوبهم . لكني مع ذلك أريد أن أحصر بحثي في العامل الثاني وأثره في العامل الأول .

اذا أفضل الكلام في هذا العامل؟

لأنه يترتب على الانتخابين في التكوين أو فساد النظام التربوي بمستوييه)

التعليم والانتخاب) وفي التموين أو فشل نظام العمل وتقسيمه بمستوييه كذلك . فكلاهما له مستويان فضلا عن المستوى الجامع والذي هو الحكم بالمعنى السياسي الذي وظيفته الرعاية والحماية لأنظمة التكوين والتموين .

فالتكوين له مستويان: انتخاب المعلم القاضي في كفاءة مهنية وجدارة خلقية للمتعلم ليكون مشرفا على التكوين المهني والخلقي وحكما في انتخاب الخريجين بمقتضاهما . والتموين له نفس المستويين: انتخاب المكلف بالتعيين والقاضي في كفاءة مهنية وجدارة خلقية ليكون ماذا لدينا: في التكوين المعلم معلم للتكوين وقاض للتخريج بحسب الكفاءة المهنية والجدارة الخلقية. والمعين للمتخرجين في موقعهم من تقسيم العمل سواء كان اقتصاديا أو ثقافيا في مستوى الجماعة مهنيا . أما في مستوى الدولة سياسيا فمن يؤدي دور المعلم والقاضي هو الأحزاب أو القوى السياسية والشعب . عدم تحقيق هذه الوظائف على وجهها تراكم الخراب.

وحتى يفهم القارئ ما أقصده بهذه الوظائف الأربع فليقارن نظام التعليم ونظام التوظيف في المانيا بنظاميهما في أي بلد عربي . وسيفهم الشرق بين الخريج الألماني والخريج العربي وبين العامل الألماني والعامل العربي في أي مجال سواء في تقسيم العمل المدني أو العمل السياسي . وحينها يرى علل ما يجري .

اخترت مثال ألمانيا وكان يمكن أن اختار اليابان أو كوريا الجنوبية. فهذه البلاد الثلاثة مستعمرات أمريكية مثلنا بعد ان استسلمت فعليا خلال هزيمة حربية يعلمها الجميع. لكن صلاح نظامهم التعليمي من حيث الكفاءة المهنية والجدارة الخلقية ونظامهم التعييني بنفس المعيارين جعلهم على ما

هم عليه منه قوة ونهوض .

وإذن فحتى التبعية الاستعمارية لا تكفي لتسير ما عليه حال العرب . فكما أشرت ألمانيا واليابان وكوريا الجنوبية توابع سياسيا . لكن نظام التكوين فنيا وخلقيا ونظام التعيين فنيا وخلقيا جعلهم مع ذلك يصبحون قوى عظمى يسهمون في انتاج كل ما يحتاجه مجتمعهم بل وينافسون مستعمرهم في عقر داره.

فهل اللوبيات الفرنسية في المغرب الكبير أقوى من اللوبيات الأمريكية في ألمانيا واليابان وكوريا بحيث تصبح الجزائر مثلا -وكان ينبغي أن تكون عملاقا مثل كوريا على الأقل -كائنا

كسيحا يعاني الاستبداد والفساد ومثلها السعودية وكل البلاد العربية ذات الإمكانات المفقودة عند اليابان مثلا؟

لم أذكر بلاد العرب الفقيرة سواء كانت من الصغيرة مثل تونس أو من الكبيرة مثل مصر. وكان يمكن أن أذكر العراق والسودان اللذين يمثلان نموذجا آخر من البلاد الكسيحة رغم ما لهما من إمكانات مهولة لا تملكها لا ألمانيا ولا اليابان ولا كوريا إذا قسنا الثروة والقوة بالمواد الخام وليس بالعلم والعمل على علم أي بموضوعنا .

لكن لا بد أن أذكر تونس حتى لا يقال إني أحابي بلادي فاستثنيها من حكمي الذي قد يظنه البعض متطرفا وهو دون الوضع الحقيقي للبلاد العربية إلى حد بعيد . فما أصفه في وضعنا مهما قسوت يبقى دون حقيقة ما يجري . وما أتصور ما يجري في بقية بلاد العرب دون ما أراه في تونس . فعلة إفلاس الدولة وفقر الشعب ليست قضاء وقدرا .

فيمكن القول إن كل المهن التكوينية والتعيينية في تونس يغيب فيها المعياران: الكفاءة المهنية والجدارة الخلقية. وذلك بسبب غيابهما المكلفين برعايتهما . فالدولة صارت بقرة حلوبا لمافيتين هما مافية الحكم ومافية النقابة. وهما تتقاسمان تحويل الدولة إلى "تكية" يستنزفون دمها إلى آخر قطرة . الخليج فيه أمراء من جنس واحد لكننا نحن لنا نوعان: أمراء السياسة وأمراء النقابة. ويشترك نوعا العرب في الخضوع لأمراء المافيات الأجنبية. فلا توجد شركة وطنية ليست اقطاعية يتقاسمها الحزب الحاكم والاتحاد المتواطئ معه على الأقل ضعف حاجتها من العمالة فتكون العمالة بطالة مقنعة وفي الغالب قد يحصلون على رواتب دون حضور أصلا في العمل .

ويكفي أن تعلم أن دولة ميزانيتها أقل من ميزانية بلدية متوسطة في أي بلد غربي عدد وزرائها أكثر من عدد وزراء الصين التي تمثل خمس البشرية. وقد بينت أن أي دولة مهما عظمت يمكن أن تكتفي بأحد عشر وزيرا بمن فيهم رئيس الوزراء لان وظائف الرعاية والحماية لا تتعداها في أي دولة كما بينت سابقا .

والدفاع للحماية الخارجية ويوحد بينها شرط عمل الحماية على علم أعني الاستعلام والأعلام أداتين لمعرفة الدولة والشعب ما يجري في هذه الوظائف الكافية للحماية ولا حاجة لغيرها في اي بلد مهما كان كبيرا .

والرعاية لا تحتاج لأكثر من ذلك . فالتكوين يحتاج إلى وزارتين واحدة للتربية النظامية أو التكوين والثانية للتربية الاجتماعية أو للتعيين في الوظائف التي يحتاج إليها تقسيم العمل في كل ما تحتاج إليه الجماعة لسد حاجاتها

المادية والروحية. والتموين يحتاج إلى الانتاجين للتموينين .

وزارات أربع؛ التربية والعمل والاقتصاد والثقافة . ولا بد للرعاية من شرط العمل على علم وذلك هو البحث العلمي والإعلام العلمي في الجماعة. وتلك هي الوزارة الخامسة في الرعاية التي تشمل الحماية لأنها مشروطة بالإنتاجين ومن بينهما الإنتاج الدفاعي . ثم رئيس الوزراء الذي ينبغي أن يكون كذلك وزير المالية أي وزير دورة الدولة الدموية فتكون 11 وزيرا لا غير . وكل حكومة فعالة لا تحتاج لأكثر من خمس دوائر:

1 . دائرة الأمن الداخلي مع الاستعلام والبحث العلمي ورئيس الوزراء.

2 . دائرة الأمن الخارجي مع الاستعلام والبحث العلمي ورئيس الوزراء.

3. دائرة التكوين والتعيين مع الاستعلام والبحث العلمي ورئيس الوزراء.

+. دائرة التموين والتوزيع الثقافي والتموين الاقتصادي مع الاستعلام والبحث العلمي ورئيس الوزراء.

5. مجلس الوزراء الذي يجمع الدوائر الأربع المتشرعة عنه والذي ينظر في السياسة العامة للدولة في كل هذه المجالات وتوزيع التمويل بعد تحديد الاستثمار فيها بحسب الحاجة التي تحددها الدوائر الأربعة ويحسم في مقترحاتها مجلس الوزراء.

وكل ما عدا هذه الوظائف توابع لها . ولعل أبرز مثال هو النظام الغذائي والنظام الصحي فهما تابعان لدائرة التكوين والتعيين تحديدا للحاجات ولدائرة التموين والتوزيع . وكلها خدماتية وليست سياسية بل هي تابعة للدوائر السياسية التي أحصيت .

لكن تونس فيها 200 وزيرا ء ولنا حوالي ستة وزراء أول . فكل من عمل وزيرا وما يزال حيا يبقى وزيرا ليس بالاسم بل أيضا بالفعل من حيث الكلفة على مالية الدولة. فلنا مثلا 3 رؤساء جمهورية أحدهم لم يترأس إلا اقل من سنة وهو من شهود الزور في النظام السابق . لكنه يتنعم بكلفة الرئيس على شعب يكاد يصبح جائعا : الفساد المطلق .

وما كانت النقابات قد فرضت أن كل جماعة منها تحصل على خدمات المؤسسات التي يعملون فيها بدون مقابل فإن كل الشركات "باركة" أي إنها كسيحة وأفضل مثال شركة الطيران التونسية. فهي تستخدم ثلاثة أضعاف حاجتها حتى توظيف توابع المافية الحاكمة والمافية الثقافية. وقس عليها بقية الشركات .

وقد يكون مسك الختام قولة شهيرة لابن علي ؛ لما اشتكى البعض من مافية أسرته واسرة زوجته قال مالكم؟ اسحبوهم أمراء كما في الخليج. يولدون ولهم رواتب دون عمل لأنهم أمراء . ويستحوذون على الارض وحتى العرض لأن ما نصبوا عليه يتقاسمونه مع من نصبهم ويرمون بالفتات للشعب لسد الرمق .

ولما كان أكثر من نصف الاقتصاد خارج الدورة الاقتصادية الرسمية للدولة فإن النهب مضاعف وأتكلم على تونس: يأخذون النصف قبل التوزيع ثم أكثر من ثلاثة أرباع النصف الثاني بعده ما يعني أن الشعب والخدمات التي من المفروض أن تؤديها الدولة لا يبقى لهم من ثروة الوطن إلا بعض الثمن الباقي .

ولذلك فيمكن اعتبار تونس عينة من بقية العرب أغنيائهم مثل فقرائهم: فإذا

كان دكتاتور اليمن قد علمنا أن ما سرقه يساوي ست مرات ميزانية بلاده الذي هو أفقر حتى من تونس وبلغ ما نهبه 60 مليارا دولار فكيف بمن يحصلونها في اقل من أسبوع من بلدان البترول سواء من مغربنا أو من مشرقنا .

وأختم بسؤال : هل كان ذلك يكون كذلك لو كان نظام التكوين مهنيا وخلقيا ونظام التعيين

مهنيا وخلقيا في تقسيم العمل المدني أو تقسيم العمل السياسي خاضعا للمعايير التي تجعل الانتاج الإنساني بديلا من المواد الخام هل كان ذلك يحصل وهل كان الخريج والمعين يقبل أن يعيش على فضلات موائد اللصوص؟

الفصل السابع

لم ينته الكلام في "ما يعاني منه العرب". شخصنا الداء وصنفنا أعراضه وبينا نتائجه في ظاهرتي تضخم الكلمة وتضخم العملة أو ثقافة الأقوال دون أفعال في التكوين والتعيين لفساد شرطي الانتخاب في مستوييها وثقافة الاستهلاك دون إنتاج في التموين الاقتصادي والثقافي ما يجعل الفقر ماديا وروحيا ظاهرة عامة.

والتردي الثقافي والاقتصادي المتعين في التضخم يتجلى في ما يصبح عليه السياسي الذي تمد سلطته القانونية والخلقية على الوظائف التي تنتظم بها حياة الجماعة في الرعاية والحماية الذاتيتين . ففي الحماية الداخلية تعم ثقافة الفساد "المشروع" لعمومه في القضاء والأمن داخليا وفي الدبلوماسية

والدفاع خارجيا .

ويصبح الاستعلام والاعلام ليس هادفا للعمل على علم بل للحيلولة دون العمل على علم لأن وظيفته تتحول إلى حماية المافيات المستفيدة من فساد القضاء والأمن داخليا وفساد الدبلوماسية والدفاع خارجيا . وتصبح وظيفة الحكم ليس تطبيق القانون بل تفسير ثقافة الفساد مقابل سهم الحكام فيه وخدمة المافيات.

ويبلغ الفساد ذروته في جهاز الاستعلام حيث يصبح بذراعيه المخابرات والإعلام أداة ابتزاز للجميع في خدمة المافية يبتز القاضي والأمني والدبلوماسي والعسكري والحاكم والنخب وخاصة من بيدهم اقتصاد الدولة وأرباب العمل ويتحول إلى مرتع للمخابرات الأجنبية والتدخلات من كل حدب وصوب.

فإذا أضفنا إلى ذلك فساد التكوين تقنيا وخلقيا في بعدي التعليم والانتخاب وفساد التموين تقنيا وخلقيا في بعدي التعيين والانتخاب أصبح كل شيء مغشوشا . فلا إنتاج مادي (الاقتصاد) ولا روحي (الثقافة) يخضع للمواصفات التي تجعله منتجا لثروة مادية أو لتراث روحي ويصبح البحث العلمي دجلا بلا دجل .

ومثلما يبلغ فساد وظائف الحماية ذروته في جهازها العصبي أي الاستعلام والاعلام السياسيين اللذين تنعكس وظيفتهما من العمل على علم للصلاح الى العمل على جهل للفساد

فإن فساد وظائف الرعاية يبلغ ذروته في جهازها العصبي أي البحث والإعلام العلميين اللذين تنعكس وظيفتها من طلب الحقيقة إلى طلب ما

يبدو حقيقة من أجل الإيهام بالمعرفة والعمل على علم .

ويصبح الانهيار مطلقا في جميع هذه الميادين. ولا تبقى القوى السياسية قوى سياسية) الأحزاب أو القبائل (بل تتحول إلى اقطاعيات في خدمة المافيات الداخلية والتدخلات الأجنبية. فتكون الجماعة والدولة مثل الجبن مثقوبة من كل الجهات ولا شيء يقبل الإصلاح لأن أي صالح يحاصر هذا إذا لم يغتل رمزيا وحتى ماديا.

فماذا يترتب على تضخم الأقوال على حساب الأفعال؟ أولا يسر القول وعسر الفعل يجعل الأول يتزايد بصورة لا يمكن أن يبقي على وظيفة القول فيصبح قولا على قول دون خضوع لعلاقة الأقوال بعضها بالبعض . وهذا أمر ينبغي وصفه منطقيا وعاطفيا . فمنطقيا علاقة القول بالقول تكون إما قضوية أو موقفية .

وهي لا تكون قضوية في حالة التضخم لأنها لا تتعلق بمضمون القضايا في القول بل تصبح متعلقة بالموقف من القول فتكون كلاما على موقف المتكلم أو علاقة المتكلم بالمضمون دون ما يجعل المضمون مضمونا معرفيا بسبب فقدانه العلاقة بالفعل . ويترتب على ذلك خصام المواقف تزاحما بينها في غياب الاحتكام لحقيقة موضوعيا .

وبذلك يصبح الكلام جنيس الجدل البيزنطي حول أشياء لم يحصل معناها الذي صار عقديا أكثر منه معرفيا بمعنى أن كل مجادل يدافع عن موقفه من "شيء" غير محدد ولا علاقة تصل القضايا بعضها ببعض كما يقتضيه ذلك مضمون القضايا بل تغيب العلاقة المنطقية وتحضر العلاقة الموقفية فيصبح الأمر صراع عواطف .

وهذا يؤدي إلى انتفاء العقل تماما وحضور الانفعال . والانفعال لا بد له من مضمون يغتذي به . فيصبح المضمون هو البحث عما يمكن من التنابز والاستنقاص المتبادل بحيث ينزل السياسي إلى تبادل الخطابات المقذعة التي تبحث عن المثالب ولا تطلب ما يأتي المطالب في التواصل فتحصل القطيعة ويتوقف التبادل .

فننتقل من ثقافة التعاون الذي يقتضي التواصل للتعارف والتبادل الذي يقتضي التفاهم وبهما تحصل الثقة شرط التعاون والتعاوض العادل . فلا تبقى إلا الخصومات التي لا تنتهي والتي تصحب تضخم الأقوال لكأنها حركية طاعونة اللواء الذي يبحث عن مادة يطعنها ويصبح الإعلام تثالبا دائما بين الناس .

وهذا الأمر الذي ينتج عن العلاقة "قول -قول" عندما لا يكون موضوعها العلاقة المنطقية بين معانيهما بالروابط المنطقية التي تحاكي ما يشبه الضرورة الطبيعية لما تكون العلاقة بين "فعل - فعل " به الضرورة الطبيعية يرتد في الحقيقة إلى نوع ثان من الضرورة الطبيعية وهي ضرورة العلاقة "موقف -موقف" .

والعلاقة "فعل -فعل" علاقة بين قوى طبيعية وهي تختلف عن علاقة "فعل -رد فعل". ذلك أن تفاعل الأشياء ليس علاقة الشيء الفاعل في الشيء المفعول وليس علاقة فعل برد فعل كما قد يتوهم البعض بل هي علاقة قوتين كلتاهما تفعل وترد الفعل أي إنها تؤثر في الثانية وتتأثر بها . والحصيلة هي نتيجة التفاعل أو حصيلة قوتي المتفاعلين .

وقد يكون ما يحصل في الكيمياء أفضل مثال؛ فلا يمكن أن يكون الماء

مثلا حصيلة فعل من الأكسيجين ورد فعل من الهدروجين بل هو حصيلة التفاعل بينهما كلاهما يفعل وينفعل . وعندما ننتقل من المنطقي (بين قولين (إلى الموقفي (بين موقفين (ننتقل من العلاقة بين مضمونين إلى العلاقة بين إرادتين دون اعتبار للمنطقي لأن المضمونين يبقيان خارج الاعتبار ويصبح الاعتبار كله منصبا على العلاقة بين الإرادتين المتخاصمتين . فننتقل من العقل إلى العاطفة أو إلى رؤية كل واحد ذاته وكأنها هي التي الميزان والتي عليها أن

درسنا المسألة بمقتضى ما يترتب على الوصل بين الأقوال) منطق (وما يترتب على الفصل بينها بإحالتها ليس إلى موضوعها بل إلى مواقف القائلين وقسنا ذلك على العلاقة بين الأفعال موصولة في الطبيعة وموصولة عند الإنسان لما تكون العلاقة بين مواقف المتفاعلين: فحضر الصراع القيمي بدلا من البحث المعرفي.

أما لو درسنا العلاقة بين القولي والفعلي بالترتيبين الممكنين . فلو بدأنا بالاتجاه الأول "قول -فعل" دون تضخم لكانت العلاقة إما معرفية وهي أن الفعل بتحققه يؤيد القول فيكون في نسبة التجربة للنظرية أو بأخلاقه يؤيد القول فيكون الفعل تحقيقا يؤيد الوعد القولي . وهذا هو جوهر الفاعلية التاريخية أو القدرة.

والقدرة تتجلى بالفعل أو بالقول الذي له رصيد الفعل ما يجعل الأقوال لها فاعلية الأفعال . ومعنى ذلك أن القول تؤيده المعرفة الصادقة معرفيا ويؤيده الوعد الصادق خلقيا فيكون الخبر والإنشاء متطابقين . ومن هنا تأتي مقارنة الكلمة بالعملة: فالكلمة مثل الصك يمكن أن يكون لها رصيد ويمكن ألا

يكون لها رصيد .

والعملة يمكن أن تكون مثل الكلمة ما عليها من مقدار القيمة يمكن أن يكون فعليا ويمكن أن يكون من جنس الكلمة التي لا يطابقها فعل أو الوعد الكاذب . وهذا هو مفهوم التضخم في الكلمة وفي العملة. فتكون الفاعلية في الحالتين هي القيمة الحقيقية للكلمة والعملة. فالكلمة فعل رمز والعملة رمز فعل .

فإذا تضخمت الكلمة صار فعلها أقرب إلى العدم . وإذا تضخمت العملة صار فعلها أقرب إلى العدم . ومن ثم فالكلمة تفقد الدلالة المعرفية (معرفة كاذبة) والدلالة الخلقية) وعد كاذب (. وهذه حال الكلمة وحال العملة في تونس وفي كل بلاد العرب . لا أثر للكلمة والعملة لفقدان الرصيد الدال على القدرة الفعلية.

ولو عكست الآن ونظرت في الأمر بتقديم الفعل على القول . فإن العلاقة 'قول -قول" يتقدم فيها القضوي على الموقفي فتصبح الأقوال محكومة بالروابط المنطقية بين المضامين المعنوية وليست محكومة بالعلاقة الموقفية بين القائلين في علاقتهما بالمضمون. فيغيب المضمون والهدف ويبقى صراع القوة بين الإرادات .

وهو صراع عواطف على منازل في عين الذات وليس صراع عقول على مصالح. وهو ظاهرة صوتية وليس حقيقة فعلية من حيث الصلة بموضوع التواصل) ثقافة) أو التبادل

(اقتصاد) ويصبح الأمر كله تثالب إعلامي أو تمرير مخابراتي ليس وراءهما فعل حقيقي يغير من واقع الأمر إذ هو يصبح بديلا من الأمر الذي من

أجله تجتمع الناس «0م

ولو حالت كل الخلافات العربية لوجدتها قابلة للوصف بما حاولنا بيانه. ولا يعني ذلك أنها ليس لها أثر بسبب تضخم الكلمة والعملة بل لها مفعول خطير وهو ما يمكن تسميته بالعد العكسي للانتحار الجماعي . ومعنى ذلك أن الاتجاه ليس النمو بل الضمور تكوينا وتموينا ومن ثم رعاية وحماية للجماعة والفرد ومزيد التبعية.

والمضاء الوحيد في هذه الحالة هو التآكل الذاتي . لا أقصد أن العربي ليس فعالا بل هو شديد الفاعلية في الحرب على ذاته أو على اخيه وطبعا بحسب ميزان القوى بينهم إذ معاركهم عنتريات وما يتجاوزها ليس من فاعليتهم هم إذ هم لا فاعلية لهم بل من فاعلية من يحرضهم على خوض هذه المعارك ليحقق مآربه فيحرضهم كما يمكن تحريض أطفال الحي إذ يتشاجرون حول الكرة.

فالمعركة بين الجزائر والمغرب أو بين الخليجيين أو بين مصر والسعودية في القرن الماضي أو بين العراق وسوريا كل ذلك هو من جنس ما وصفت . لا يمكن أن يحدث مثله بين من هم ذوي عقل دارين بالمصالح بل هي أفعال لا عقلانية لأن الخلافات لا تتعلق بالتواصل والتبادل بين ذوي العقل بل بمعارك صبيانة بمظاهر الرجولة.

يوم يفهم حمقى الثورة المضادة أنهم يحفرون قبورهم بأيديهم ويبددون ثروة شعوبهم لخدمة من سيكونوا أول من يستفيد من حماقتهم ليستبدوا بهم مع إيهامهم بأنهم عظماء لأن لديهم بعض السيولة سيكون الفوت قد فات ويعلمون أن من يدفعونهم للحرب الأهلية العربية لتفتيتهم يوحد قواه بحجم

عمالقة العصر.

الفصل الثامن

ويمكن أن أصوغ العلاجين الفلسفي والقرآني على النحو التالي . ففلسفيا كل الأمور الوضعية العربية الحالية مثلها مثل الوضعية الأولى من اللقاءين بالفكر الفلسفي لم يخرج العرب - أقصد النخب العربية بصنفيها الفلسفي والديني - من البداوة بمعنى الفكر المباشر في القرائب.

وهذه مسألة شديدة الأهمية والغموض . فما يحصل في الأذهان لا يستمد مما يوجد في الأعيان إلا بشرط أن يكون ما حصل في الأعيان ثمرة ما عملته الأذهان. فالذي يبرز التفاعل بين الأعيان والأذهان ليس علاقة مباشرة كما يتوهم صاحب الرؤية المادية أو المثالية. فالمقدم ليس الحدان بل تثامرهما الموجد لهما .

وهذا المعنى هو الذي يحرر من الانبهار بأفلاطون وأرسطو وسيطا والانبهار بهيجل وماركس حديثا عند نخبنا بصنفيهم "الفلسفي" و"الديني". فعندما يوجد الإنسان مباشرة حصيلة فكر الأولين وسيطا وفي حصيلة فكر الثانيين حديثا دون أن يكون فكرهم قد وأوثان.

فما في الأذهان من الأعيان وما في الأعيان من الأذهان ليس ظاهرة طبيعية بل هو ظاهرة تاريخية بمعنى أنها حصيلة تفاعل "شيئين" لا نعلم حقيقة طبيعتهما خارج هذا التوالج بينهما بل ما نعلمه هو أنهما كلاهما مسار يتحقق خلال انعكاسه على الثاني أو هو بنحو ما مرآة تصنع ذاتها وما ينعكس عليها : مسار التكوينيات الحضارية هو مسار تذهين العيني بحيث

يمكن تجوزا أن نفترض أن نقطة البداية لقاء بين ظاهرتين غير محددتي الطبيعة . وليس لأي منهما شيء من الثانية قبل اللقاء بينهما . ولنقل إن تلك اللحظة الانطلاقية في

تاريخ البشرية هي طفولتها التي يكون العالم فيها غريبا عن الذات وتكون الذات فيه غريبة عنه ويكون اللقاء بين ما يمكن اعتباره عامل الفاعلية والانفعالية في الاثنين . وبنفس الافتراض يمكن أن تحدد غاية قصوى من جنس البداية القصوى حيث يصبح العالم وكأنه من صنع الإنسان والإنسان وكأنه من صنع العالم بما يكون قد حصل من التصاعد بين الأذهان والأعيان في المسار الواصل بين أقصى البداوة وأقصى الحاضرة أو "نحلة العيش" الطبيعية و" نحلة العيش الحضارية" .

فالإبداع الخلدوني - المقدمة-هو ما أشرحه بهذا الفهم . ابن خلدون درس مسار التاريخ الصاعد والنازل من نقطتين فرضيتين ؛

1 . اللقاء بين مال الأذهان وما في الأعيان في لحظة البداية أي لا شيء من أيهما في الثاني عدا الطبيعي منهما .

2 . عكسها لم يبق منهما إلا ما حل من أحدهما في الثاني أي الثقافة في لحظة الغاية أي إن كلا منهما ليس فيه إلا ما فيه من الثاني .

ويلتقي المساران بك المدينة. فإذا صعدت من فصل المقدمة الثاني إلى فصلها الرابع رأيت المسار الصاعد من البداوة إلى الحضارة وإذا عدت من فصلها السادس إلى فصلها الرابع رأيت المسار النازل من الحضارة إلى المدينة. والمدينة هي مصب المسارين اللذين حدد الباب الأول نظام الإنتاج المتبادل بين الأعيان والأذهان في الاتجاهين .

فإذا وجد إنسان ما في مدينة ولم يكن هو بدوره ثمرة هذا الانتاج المتبادل بين الأعيان والأذهان فإنه يبقى في عالم لا علاقة له به يستفيد مما يوفره استفادة خارجية لأن ما في ذهنه ليس ثمرة ما في عينه وما في عينه ليس ثمرة ما في ذهنه . والمثال هو وجود البدوي في مدينة غربية مثلا. فهو يراها أشياء خارجية لأنها عديمة العلاقة بكيانه الذي ما يزال جلما . كل ما يراه "أشياء' عديمة الروح.

وهو إذن مطلق التوجه المادي لأن المنتج الاقتصادي والثقافي لا يراه مسارا للتحقيق المتبادل بين الأذهان والأعيان خلال تكوينيتهما التاريخية بل يرى المنتج دون الإنتاج فيغرق

في المنتج كبضاعة أو خدمة سواء كانت اقتصادية أو ثقافية دون عملية الاقتصادي والثقافي في تأثل تكوينيتها الكيانية.

فيكون بذلك مطلق الوثنية ولا يبقى له إلا الحواس في غياب الحواس أي إن له بصرا لا يرى به وسمعا لا يسمع به وشما لا يشم به وذوقا لا يذوق به ومسا لا يامس به لأنه عديم البصيرة والسميعة والشميمة والذويقة واللميسة أي له حواس دون حواس: يعيش في ركام من الأعيان المادية الخالصة.

وقد يكون أبرز مثال اشتراء صاحب المنشار للوحة فنية . فهو لم يشترها لأنه يذوق فن الرسم بل لمجرد المحاكاة حتى يقال إنه ذواقة وما هو بالذواقة لأن الأذواق الفنية حصيلة تاريخية تتأثل بالتراكم التحصيلي وليس بالحيازة الخارجية لنتج لم يسهم فيه تاريخ الذائق . فقصر لم تبنه حضارتك يبقى خيمة.

ومن هنا يأتي الفكر المباشر الذي لا يرى إلا القرائب ويذهل عن البعائد .

فالجاهز من أي منتج مباشر ولا يحتاج لتأثل الحصيلة التي تنقل العيني إلى الذهني والذهني إلى العيني بل يكفيه استعمال الجاهزية غفلة عن التجهيز. ومن ثم فالثقافة والاقتصاد وهما وهذا الذهول مضاعف: فهو ذهول نظري بسبب عدم الوعي بالسلسلة النظرية المعرفية التي حققت التوالجين الذهني في العيني والعيني في الذهني . وهو ذهول عملي بسبب عدم الوعي بالسلسلة التطبيقية للنظري الناقل للذهني إلى العيني والناقل للعيني إلى الذهني وما ينتج من كيانات مادية وروحية شرطي قيام.

فيكون التعويض عن هذين الذهولين بأهم أسس التبعية الحضارية الدائمة ليس باستيراد حصيلة العمليتين بل باستيراد من ينوبك فيهما ومن ثم فكل ما يحصل عندك منهما لست أنت فاعله بل عمالة مستوردة هي بدورها فلا يبقى لها مما يجري في عالمك عدا استهلاك ثمراته حتى لو كنت جالسا على جبل من ذهب.

وهنا يصبح "حوز" الكلمة والعملة كافيين دون أن ترى وراء الكلمة الثقافة ووراء العملة الاقتصاد لأن ثمرتيهما ينتجهما غيرك الذي تستورده جاهزا كما تستوردهما جاهزين . وتبقى مع ذلك تابعا لمصدر الاستيراد في كل الوظائف التي تتعلق بالرعاية والحماية: ولو صنعت شيئا فهو يكون دافعا لا جاذبا .

فقد تبني مستشفيات وتكون أطباء . لكنك تفضل العلاج في الخارج . والعلة هي فساد الانتخابين التكويني والتعييني . ذلك أنك أنت الذي جعل التخرج ليس خاضعا لعيار الكفاءة والخلق والتعيين ليس خاضعا لهما أخللت بالمعايير التي تطلبها في العلاج بالخارج: لا يهمك فساد الد اخل

لاعتمادك على صلاح الخارج.

ولأني أحاول بيان المقصود بالفكر غير المباشر ونجلية تعقيد الأدواء وعسر الدواء يعتبر القراء ما أكتبه تعسيرا وليس تيسيرا بمعيار الفكر المباشر الذي يتصور بناء ناطحات السحاب مثل اقامة خيمة ببعض الأوتاد والحبال والوبر: الناقلة الجوية يلزمها آلاف المهندسين وقرون من العلوم وتطبيقاتها .

قد تظن أن شراءها يعوض صنعها . وهذا هو معنى المباشر الغافل عن اللامباشر في كل شيء . فيتصور الاقتصاد هو التصرف في العملة والثقافة في الكلمة. لكن العملة التي تتحدد بها القيمة المادية والكلمة التي تتحدد بها القيمة المعنوية إذا لم تكونا حاملتين لمسارهما فإذا عدت الآن إلى وصف نفس الظاهرة قرآنيا بعد الوصف الفلسفي فإن الأمر قد يظهر لك معنى "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" أو لهم أعين لا يرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها إلخ... والوصف لا يتعلق بالنخب التي تدعي الحداثة وحدها بل بالنخب التي تدعي الأصالة أيضا . فتفهم عندئذ لماذا لم يشيموا ما شيب محمد .

وسأكتفي بهود دون أخواتها . فهي لا تقول إلا ما حاولت وصفه في الكلام على العلاقة بين البعائد والقرائب في مسار التوالج بين الطبيعي والثقافي أو بين صيرورة الأعيان أذهانا

-الفصل الثامن- وصيرورة الأذهان أعيانا في تاريخ الإنسانية. ففيها المساران اللذان درسهما ابن خلدون في

المقدمة وحاولت وصفهما فلسفيا .

ودون أن ادعي علما لدنيا أو فطنة خارقة فإني أعجب ممن يقرأ سورة هود ولا يرى علة تشييبها للرسول الخاتم بحيث مرت قرونا من "الهز والضبط" دون رؤية دلالتها ودلالة سلسلتها ودلالة توسط إبراهيم ودلالة البشرى وعلاقة ذلك كله بالرسالة الخاتمة وبما شيب محمدا فبدا الأمر وكأنها مجرد قصة .

خذ بدايتها . لم يروا منها إلا تهويل الطوفان وما قبله . لكن الفائد تين الأهمين حصلتا خلال الاستعداد له وبعده وقد غابتا: صنع الفلك واعادة زرع زوجين اثنين من كل شيء. رأوا الفائدة الأخروية وعموا عن الفائدة الدنيوية التي هي شرط الفائدة الأخروية. والفائدة الدنيوية هي تحرير الإنسان من سلطان الطبيعة عليه بما يصنعه ويزرعه : وتلك هي ثورة التحرر الأولى .

وتلك بداية الحضارة أو اعتماد الإنسان على نفسه ليزي الوسيط بينه وبين ربه بتعمير الارض فيصبح ما في الأذهان بديلا مما في الأعيان بالتوالج المتبادل بينهما . ولننتقل الآن إلى آخر السلسلة: ماذا فعل موسى؟ ألم يبلغ بها غاية الحضارة فأتم التحرير الثاني من استبد ادها دولة فرعون وكنيسة هامان .

ثورة نوح تحرير الإنسان من استبداد الطبيعة (الطوفان) بالتقنية والزراعة. وثورة موسى تحرير الإنسان من استبداد الحضارة (الدولة والكنيسة عند الفراعنة) بالسياسة والأخلاق أي بدور الإنسان فردا وجماعة في أمره

(الشورى .(38 والثورتان تحيطان (إبراهيم (.

فالمخمس وسطه إبراهيم وقبله هود وصالح وبعده لوط وشعيب . فما قبل ابراهيم أي التمحض للواحد الأحد أو تأسيس الوحدانية التي تحرر الإنسان من عبادة غير الله سواء

بتأليه الطبيعة أو بتأليه الدولة رمز الحضارة مشكلان هما مشكل السيطرة على الرزق الاقتصادي والماء ولا بد فيهما من ثورتي تحرير.

وبعده لوط وشعيب وهما يتعلقان بمكمل الحياة الثاني بعد الماء أي الجنس (وهو ماء حياة يخرج من بين الصلب والترائب) وبمشكل الاقتصاد الثاني أي عدل التبادل وأدواته ولا بد من ثورتين اخريين . فتكتمل الثورات الأربع والوسطى ذروتهما هي ثورة الثورات وهي العبودية لله وحده بتحرير الإنسان من الوثنية الطبعية والتاريخية: ذلك هو سر المعاني فهم الرسول الخاتم أن هذه الثورات كلها لم يتحقق منها شيء وأنه مطالب بالسعي إليها وإذن فهو قد فهم أنه ابراهيم الثاني الذي عليه تحقيق رسالة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وعليه علاج ما حال دون هذه المحاولات والنجاح أعني علتين هما تحريف المتكلمين باسمها (من هنا منهج التصديق والهيمنة لإصلاح التحريفات) وصدود المخاطبين بها (من هنا البعد السياسي من الإسلام تربية وحكما) : وتلك طبيعة رسالته الخاتمة. كان لا بد أن تكون الرسالة كونية وأن تجمع بين نوعين من الإصلاح:

1 . إصلاح الفكر الديني ليس من حيث العبادات والعقائد فحسب ولذلك فكل العبادات متوالجة مع تعمير الأرض الذي هو شرطها) مثلا علاقة الزكاة بالنصاب) .

2. وإصلاح الثمرة السياسية لتعمير الدنيا والروحية لامتطائها بالجدارة الاستخلافية أو الاعداد للآخرة.

وذلك هو معنى العودة إلى إبراهيم لتحقيق هذه الثورات الخمس . وكل من ذهل عن ذلك حرف القرآن ولم يفهم الرسالة . فالرسالة هي ثورة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى بمنطق ابراهيم الذي لا يحب الآفلين . لكن التحرر من الأفول تعاليا على الفاني وطلبا للباقي شرطه العمل النقدي القرآني للفكر الديني وللفكر السياسي : جوهر الإسلام الذي يحاربه عبيد الأوثان .

الفصل التاسع

استطالت المحاولة فلم تبلغ الغاية عند أي من الفصول التي تلت الخامس . في كل مرة ينفتح باب يحول دون الغاية. علي إذن أن أضيف فصلين آخرين . وكلاهما لإبداع غير مسبوق حصل في حضارتنا لكنها لم تعره اهتماما ربما لأن زمانه لم يأت بعد . وأبدا بها أحدثه ابن خلدون كل الفلاسفة: أراد أن يجعل التاريخ فلسفيا فاكتشف أن شرط ذلك هو جعل الفلسفة تاريخية فلم تعد الأرسطية نهائية كما زعم الفارابي بداية وابن رشد غاية.

فالفيلسوف الجديد الذي يمثله قول ابن خلدون في العمران والاجتماع اسس صراحة على تجنب نوعي الكلام المتقدمين عليه فيهما : الفلسفي والديني . فهو يقول صراحة إن علاج المسألة فلسفيا لا يرضيه) المدن الفاضلة) وعلاجها دينيا لا يرضيه) الأحكام السلطانية). ومن ثم فلا بد

أن يكون العلاج البديل منهما لا يتعلق لا بالشرائع المستمدة من الطبائع كما يفهمها الفلاسفة ولا بالطبائع المستمدة من الشرائع كما يفهمها الفقهاء . فما تأسيسه؟

ذلك ما حاولت وصفه بكونه عمليتي التحول بين الأعيان والأذهان خلال تكوينيتهما انطلاقا من الأعيان اللامحددة إلى الأعيان المحددة ومن الأذهان اللامحددة إلى الأذهان المحددة أو إن شئنا كيف "تتأذهن" الأعيان وكيف "تتعين" الأذهان لكان كلا منهما يكون صفحة بيضاء يكتب التاريخ فيها الثانية.

وإذن فالأمر لا يتعلق بطبائع تنتج شرائع كما يفترض الفلاسفة ولا بشرائع تنتج طبائع كما يفترض الفقهاء بل بعلاقة بين نظامين في الطبيعة نفسها أو بنوعين من القوانين ذوي فاعلية مادية في الأعيان وذوي فاعلية روحية في الأذهان أو لنقل أولهما رمزه الضرورة والثاني رمزه الحرية يتبادلان الصفات.

طبعا ابن خلدون لم يقل ذلك لكن رفضه الحلين الفلسفي والديني الموجودين في عصره لم يكن تحكما بل كانت له علة هي ما حاولت بيانه . ودليلي هو ما وصفت في الفصول السابقة من اللقاء في المدينة ذهابا من البداوة إلى الحضارة وعودة من الحضارة إلى المدينة في تحقيق شروط قيام الإنسان المادية والروحية.

لكن حجتي القاطعة ليست هذه بل تعريفه العجيب والغريب للإنسان وهو تعريف لم أر له مثيلا في كل ما تقدم عليه سواء في الأقوال الفلسفية أو الأقوال الدينية المتعلقة بالبحث في الفلسفة العملية أو في الفقه العام المتعلق

بنظام الجماعات الإنسانية. وهو تعريف يجمع بين الفلسفي والديني أو قبل بها ينتسب إليهما اصطلاحا:؛ "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فقد جمع في هذا التعريف بين العاملين وجعلهما علة كون الإنسان رئيسا:

1. بطبعه لو اكتفى بها لاختار الحل الفلسفي .

2. بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له لو اكتفى بها لاختار الحل الفقهي . ولو اختار الأول لقال بالمدن الفاضلة بتحييث مشائي . ولو اختار الثاني لقال بالأحكام السلطانية

ولم يفته ذلك لأنه أشار إلى وجوه الشبه بين عمله والتوجهين أعني الأرسطي والشاطبي . لكنه لم يقبل بهما واعتبر عمله شيئا جديدا لا يناسبه هذان التوجهان وليس بمعنى أنه جمع بينهما وإلا لكان عمله تلفيقيا بل لأنه اكتشف ما لم يكتشفاه وهو ما يترتب على اللقاء بين نظامين القانون المضطر والقانون الحر.

كل ما في الأمر أنه لم يستعمل المضطر والحر بل استعمل بديلا منهما "بطبعه" للمضطر و"بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له "بديلا من الحر. لكأنه قال إن للإنسان طبيعتين مضطرة وحرة تجعلانه رئيسا على ما عداه وأن وجوده هو هذه الرئاسة التي لم تعد مفهوما دينيا فحسب بل مفهوم انثروبولوجي طبيعي .

سيقال لكن ذلك لم يفت الفلسفة العملية ولا الفقه السياسي قبله وأنه لم يضف شيئا بل جمع بينهما إذ حتى أرسطو يعتبر الإنسان مدنيا بالطبع والشاطبي يعتبر الإنسان مكلفا بالشرع . فيكون ابن خلدون قد اكتفى

بالجمع بين التصورين . لكن ما يعنيه ليس التصوران بل ما ينتج عن لقائهما قبل أن يتعين الذهني ويتأذن العيني . وقد خصص الباب الأول

لهذه العلاقة بين العمليتين من خلال بيان أثر الطبيعة في الإنسان وأثر الحضارة فيه

وأقوى الأدلة على هذا الانتقال من الجمع بين أمرين حاصلين قبل الحصيلة إلى حصيلة هي التي تحصل الأمرين هو بيان ما يترتب على التربية والحكم العنيفين من إفساد لمعاني الإنسانية التي هي هذه الرئاسة بالطبع وبمقتضى الاستخلاف أي إن طبيعة دورهما في الفكرين الفلسفي والديني ينفيها .

وحتى نفهم ذلك جيدا فيكفي أن نقارن الحل الهيجلي بالحل الخلدوني . فالأول يرى أن الإنسان يتحرر بعبودية التربية والحكم) العامل الحضاري) من عبودية الطبيعة الخارجية والطبيعة الذاتية (العامل الطبيعي (في حين أن ابن خلدون يعتبر ذلك لا يحقق الهدف بل يفسد معاني الإنسانية لأن النتيجة هي التدجين وليس التكوين . وبلغتنا الحديثة

كلاهما يصبح آليا وتقنيا واصطناعيا . ولا يتحقق ذلك إلا بالقضاء على القانونين قانون الضرورة الطبيعية وقانون الحرية الخلقية. وهو ما يمكن تسميته بلغتنا الانتحار الحضاري كما في العولمة حيث يتم إفساد الطبيعة والإنسان في آن. وكل محاولات حماية الطبيعة المتأخرة أو التصدي للتلوث يشبه الوعي المتأخر بهذه النتيجة التي توصل إليها ابن خلدون وسماها "فساد معاني الإنسانية" أو الانتحار عند فقدان الإنسان لرئاسته .

ولأختم هذا الوجه الأول وهو فلسفي بإيراد النص الخلدوني الحاسم قبل أن أمر إلى الوجه الثاني وهو ديني . وقد استخرجته من شرح سورة هود .

في الفصل 24 من الباب الثاني يعالج ابن خلدون فناء الأمم المغلوبة كالتالي بعلتين :

1. "والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التناسل . والاعتمار إنما

ف 3 0 +. ع ا < لا ا في اح بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل . وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا .

2. وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده". ذانك هما التعليلان الثوريان الواصفان للظاهرة التي يدرسها ابن خلدون . التكاسل وعدم الأمل هو الداء الدوي الذي يقتل الحضارات حتى تلك التي تبدو متقدمة تقنيا وعلميا واقتصاديا وثقافيا لأن الحياة نفسها تفقد معناها ويكون الإنسان فيها مجرد جزء من آلة عمياء تفسد معاني الإنسانية فيه ومعاني الطبيعة في العالم فيكون الجميع فيه أدوات ولم يبقوا غايات .

ويكون ذلك -وهو من المفارقات - أكثر تأثيرا كلما كان الإنسان قد مر من البداوة إلى الحضارة بفعل خارجي وبقفزة تلغي كل المراحل وليس بفعله الذاتي لأن العلاقة المباشرة بين البدوي والثمرة الحضارية الخالية من الإثمار التاريخي يؤدي إلى أنها تتحول إلى ركام عنيف من الأمور الجاهزة التي يكون فيها فاقدا لفاعلية العقل والروح .

فيكون كالحمار الذي يأتيه غيره بعلفه . تكون علاقته بالحضارة علاقة علف وليس علاقة إبداع لها قبل أن تكون استجابة لحاجة عضوية فيه . فلا يرى من المرأة إلا البدن. ولا يرى الأشياء إلا الاستعمال . ولا يدرك معنى الجمال . ولا معنى للجلال . ولا معنى للحلال . ولا معنى للحرام بل هو بطن وجنس لا غير .

وهذه الصفات ليست خاصة بالأغنياء منهم فحسب بل هي أشد عند الفقراء . ذلك أن حضور هذه الصفات يستجاب لها بالثراء والقدرة عليها بالاستيراد وغيابها يستجاب له بالخيال واللهث الدائم وراء أدنى ما يتوفر منها بكل الوسائل الممكنة وهذه هي الوضعية التي يصفها ابن خلدون بفاعلية الترف القاتل للحضارة .

يقول ابن خلدون في ذلك) المقدمة الباب 4 الفصل 18 :(

"(بعد التفسير الاقتصادي) وأما فساد أهلها) أهل الحواضر) في ذاتهم واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسطة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه . وتنصرف

النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات . ثم تجدهم لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه" .

من لم ير في هذا الوصف مدن العرب وخاصة أحياءها الشعبية ومقاهيها وحاناتها وأسواقها فهو لا يمكن أن يفهم التحليل والتعليل الخلدونيين للانهيار الحضاري في المجتمعات الإنسانية بأغنيائها وفقرائها .

الفصل العاشر

وصلنا الآن إلى غاية المطاف: ما الجديد في رسالة الإسلام الخاتمة وعميت عنه الأبصار والبصائر طيلة 14 قرنا بسبب الاقتصار على المباشر من معانيه والتلهف على استعمالها المباشر لكان القرآن صندوق ماعون عند المفسر والمتكلم والفقيه والفيلسوف والمتصوف أعني في علوم الملة الغائبة الخمسة - التفسير والفقه والكلام والفلسفة والتصوف - وهو أمر حصل فعلا ولا يزال معمولا به وخاصة تخريف المتكلمين على الإعجاز العلمي .

إن فعلا أمر غير مفهوم حقا؟

لو لم تكن آثار ذلك بادية للعيان لكان كلامي دعاوى قد تظن حسن ظن برأيي وسوء ظن برأي غيري . فلا يمكن أن يصدق أحد أن أمة استطاعت في بداية عهدها بالإسلام أن تصبح أكبر إمبراطورية في عصرها وأن تصبح رغم ما تعاني منه من وهن خمس البشرية من دون تعليل يفهمنا سر بقائها

تابعة بعد قرنين من "النهوض" .

والأدهى هو أن نخبها بدلا من اتهام فهومهم صاروا يتهمون ما منه استمدوا سلطانهم التاريخي الكوني . فأصبح هم أغبيائهم الأول والأخير السعي إلى استبداله بما يريده أعداؤه تأويلا له لا يتجاوز عن السر الذي جعله يفقد تأثيره في الأمة لأنه تحول إلى مادة الوعظ والإرشاد في أمة لم يبق لها إلا رفع الأكف بالدعاء حتى صارت إلى ما هي عليه وما حاولت وصفه الفصول التسعة السابقة.

فعندما يعتبر ما ترتبت على تحريف القرآن وقاب ما أمر به في فصلت 53 وما نهى عنه في آل عمران 7 مترتبا على القرآن والثورة الإسلامية التي وصفت في شرح هود وعلة تشييبها للرسول فأنت تفهم حينها علة أن يصبح الإسلام متهما ومستهدفا من قبل البداوة عندما تدعي الحضارة وتفهم الثورة المضادة العربية التي يقودها أكثر من "فسدت فيهم معاني الإنسانية" ممن يدعون الليبرالية والتفلسف القميء.

فما يعتبر بداية الوعي بهذا التحريف الذي جعل الإسلام يتحول إلى تكديس العبادات والشعائر والاستغناء عن فوائدها أو رد الفعل عليها بنفي كل ما يمت إلى الإسلام وخاصة

لليسار والقوميين -بتطبيق دلالات سورة هود باستعادة دور قيم الإسلام في التربية والحكم أي بل بعدي السياسة التي تحقق التعمير بقيم الاستخلاف . ذلك هو المستهدف في محاولات تكريس تحييد ثورة الإسلام أي العودة إلى علل الانحطاط .

فما يطلبونه نفي لثورة الإسلام كما بينتها سورة هود . نفي التحرر من

عبودية الطبيعة (نوح) والتحرر من عبودية السياسة(موسى) وبينهما أي التحرر من هيمنة المستبدين بالثروة ([هود والاقتصاد (وبأصل الحياة الأول (صالح والماء (وبأصل الحياة الثاني) لوط والجنس) وبشروط التبادل العادل) شعيب والمكاييل (٠٠

ما يطلبونه هو الإبقاء على سلطان المافيات والحرب على "رئاسة الإنسان بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" الإنسان من حيث هو إنسان كما هو مضمون هذا التحرر المضاعف من عبودية الطبيعة ومن عبودية السياسة وما بين طرفي الوجود الإنساني الطبيعة والحضارة من شروط هي حل المشكل الاقتصادي ومشكل الماء ومشكل الجنس ومشكل التوزيع العادل للثروة . وإذن فما يطلبونه مضاعف :

1. أولا إحياء علل الانحطاط أي جعل المسلمين دراويش بدعوى الروحانيات الصوفية التي هي مطلق التحريف للإسلام.

2. استيراد سبب خراب العالم الحالي أي ما سأحاول بيانه من خلال تحريف ثورة نوح وتحريف ثورة موسى كما فهمهما القرآن الكريم وحذر منهما .

وسأبدا بالكلام على تعريف ثورة موسى : ألم يقلبوا ثورته إلى دين العجل؟

ودين العجل ما هو؟

اليس هو عبادة معدنه وخواره؟

ومعدن العجل هو رمز العملة الربوية. وخواره هو رمز الكلمة الربوية أي التضخمين اللذين تستعبد بهما المافيات العالمية الإنسانية كلها ؟

فالبنك والإعلام هما أداتا العبودية العالمية حاليا .

إيران) والانثروبوقراطيا (مثالها اسرائيل) عينتين مما يستبعد الإنسان أي الدين والعلمانية وكلاهما يستند إلى خرافة من طبيعة دينية تدعي إما نظرية الأسرة المختارة (آل البيت (أو الشعب المختار (بنو إسرائيل (.

والنخب العربية بحاكميها وطباليهم انقسموا إلى توابع للأولى (إيران وحليفتها) أو للثانية (إسرائيل وحليفتها) بوصفهما ذراعي المافية الكونية التي تمثلها مافيات الحليفين أي أمريكا وروسيا اللتين تحركانهما في الإقليم حتى تمنعا استئناف الإسلام دوره بما تفيده ثورة نوح وموسى وما بينهما من شروط بعد تحريرهما من التحريف الذي توقعه القرآن. أما ثورة الإسلام فهي :

1. منع الربا لئلا تصبح أداة التبادل سلطانا على المتبادلين فيصبح الاقتصاد أداة استعباد لا أداة تحرير من استبداد الطبيعة.

2. منع الفصل بين القول والفعل (كبر مقتا (لئلا تصبح أداة التواصل سلطانا على المتواصلين والثقافة أداة استعباد وليس أداة تحرير من استبداد السياسة.

وهذان هما سلاحا الاستعباد الكوني الحالي بل العولمة وهما ما به يحاول أصحاب الثورة المضادة العربية ضرب الثورة والحرب على الإسلام . فالأميران الأحمقان اللذان يقودان الثورة المضادة ليسا إلا دميتين إسرائيلية مثلهما مثل حكام العراق وسوريا ولبنان . فأمراء العراق وأمراء سوريا دميتين إيرانيتين والكل دمى أمريكا وروسيا حربا على عودة الإسلام الآتية لاريب.

فإذا طبقنا خطة ابن خلدون حول المسارية في الاتجاهين فإنهما يلتقيان هنا في الوسط بين نوح وهود وصالح قبل إبراهيم وموسى وشعيب ولوط بعده تماما كما كانت المدينة عند ابن خلدون في كلامه على العلاقة بين البداوة والحضارة لأنهما ملتقاهما أو ملتقى المسارين الذاهب من تلك إلى هذه والعائد من هذه إلى تلك .

فيتبين من ثم أن الحل في هذه الحالة هو عين الحل الذي قدمه محمد للمدينة أو للنقلة من قرآن مكة إلى قرآن المدينة . لا يمكن للاستخلاف في الأرض من حيث هو ثورة روحية أن يتحقق من دون شرطه أو استعمار الأرض من حيث هو ثورة مادية أي ثورة موسى تشترط ثورة نوح: ذلك هو مشروع الإسلام فثورة نوح هي معنى تعمير الأرض وثورة

لكن هذا هو المشروع الموجب . ولا يمكن للمشروع الموجب أن يتحقق من دون علاج مشكل تعريف الثورتين . وتلك هي مهمة النقد القرآني لتحريف الأديان السابقة عليه . وإذا كان تعريف ثورة موسى هو دين العجل فماذا يمكن أن يكون تعريف ثورة نوح؟ إنه دين التقنية المفسدة للطبيعة والحياة بدل التحرير من استبدادهما الذي صار ثقافة تشد في الأرض ولا تعمرها وتقودها بنفي الاستخلاف : التحريفان يمثلهما ما نبه إليه هود وشعيب اقتصاديا وصالح لوط.

فهود وشعيب يعالجان مشكل الثروة (هود) وشروط توزيعها العادل (شعيب) وصالح ولوط يعالجان مشكل الحياة عامة (صالح والماء (وشروط توزيعها) لوط والجنس). وإذن فالثورتان ليستا ممكنتين من دون علاج هذه المشاكل الأربعة التي تتوسطانهما : اثنتان اقتصاديتان تحكمهما

العملة واثنتان ثقافيتان تحكمهما الكلمة .

تحكم العملة يجعل الاقتصاد وتوزيعه ليس أداة بل غاية. فيصبح حل نوح بتحريفه تهديما ماديا للطبيعة لتركيم الثروة التي هي سلطان العملة الربوية. وتحكم الكلمة يجعل الثقافة وتوزيعها ليس أداة بل غاية فيصبح حل موسى بتحريفه تهديما روحيا للإنسان لتركيم الأوهام التي هي سلطان الكلمة الربوية: بعدا دين العجل معدنه وخواره.

كيف لا يشيب من يدرك ذلك كله في لمح البصر ويدرك أن دوره يتمثل في استكمال رسالة إبراهيم بأن يحرر الإنسان من هذه الأدواء كلها بالوحدانية الخالصة لله دون سواه وتوحيد الإنسانية بمبدأ يجعل التعدد شرط قيامها كما تعرف ذلك النساء 1 أصلا والحجرات 13 غاية: أخوة البشر والمساواة بينهم؟

ذلك هو مضمون دستور المدينة: التعدد الديني والاعتراف المتبادل بينها وإرجاء حسم الخلاف بينها إلى يوم الدين (البقرة 62 والمائدة (69 يلغي الحروب الأهلية بين البشر لأنه شرط أمرين هما جوهر ثورة الإسلام:

1. الحرية العقدية أو عدم الإكراه في الدين المشروط بتبين الرشد من الغي (البقرة

2. التسابق في الخيرات لاختيار العقيدة بحرية) المائدة :(48 وتلك فرصة تبين الرشد من الغي .

فيترتب على ذلك أمران آخران: 1. التمييز بين وحدة الديني وتعدد الأديان وهو ما حددته الآيتان 62 من البقرة و69 من المائدة:؛ كل من عمل

صالحا وآمن بالله الواحد لا خوف عليه ولا هو يحزن وله أجره

يوم الدين. .2 والديني في الأديان هو دين الله أو الإسلام الفطري أو طلب الإنسان الحقيقة لذاتها .

وهذا المعنى الثاني هو القصد "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". ومعنى ذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان -كما تفيد الآيتان 172 و173 من الأعراف -شهد على نفسه بالإيمان ولا يحتاج للعنف . يكفي تذكيره دون وساطة ولا وصاية. وذلك هو معنى "فذكر إنما أنت مذكر (لا وسيط) *لست عليهم بمسيطر (لا وصي '(.

والأولى تعني أن من يذكر دون أن يكون وسيطا هو التعليم الذي لا عنف فيه لأنه للتربية الروحية. الثانية تعني أن من يذكر دون أن يكون وصيا هو الحكم الذي لا عنف فيه لأنه التربية السياسية. ولذلك يقول ابن خلدون أن هذه التربية تبقي على ما في

يقول في الفصل 6 من الباب2:

"ولا تستنكر ذلك (التأديب الذي لا يضد معاني الإنسانية) بما وقع للصحابة من أخذهم أحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه لمتلقاة نقلا يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الوازع لكل

أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد . ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخد بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى حضارة وخلق الانقياد إلى الاحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي".

ولا أحتاج للقول إن المسلمين يعانون من الداءين: الحلف اللعين بين عنف "العلماء' الروحي وعنف "الأمراء" المادي . وكلاهما ضديد الدين تعليما وحكما كما مارسهما الرسول بوصفه مذكرا وليس وسيطا ولا مسيطرا .

وكلا الاستبدادين مبني على كذبة. الأول مبني على كذبة "العلماء ورثة الأنبياء" إذ تقال دون شرطها وهي أن يكونوا بأخلاقه كما حددتها "إنما أنت مذكر" و"لست عليهم بمسيطر". والثاني مبني على كذبة "الأمراء أولياء الأمر" إذ تقال دون شروطها: أن يؤمرهم أصحاب الأمر) الشورى (38 بمعيار النساء 58 . وبالمناسبة فالأمير خلافا لما يظن ليست مشتقة من اسم الفاعل آمر بل من اسم المفعول مأمور من صاحب الأمر الذي هو الأمة (الشورى .(38 ومثالها أجير من مأجور وليست من مؤجر وحقير من محقور وليست من حاقر. وهي إذن صيغة مبالغة من اسم المفعول وليس من اسم الفاعل كعليم من عالم أو رحيم من راحم . والأمير بهذا لا معنى مأمور مرتين : مأمور من الأمة نيابة عنها ومأمور من الشرع خضوعا لها . وخضوعه لها هو شرط طاعته من الأمة.

أبو يعرب المرزوقي

الإسلام السياسي، بليوناسم مفهومي وتاريخي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 18
الفصل الخامس 32

الأ سماء والبيان

الفصل الأول

هذه الكلمة من جنس ما يسمى بالفرنسية "بليوناسم" بمعنى أن إضافة السياسي وصفا للإسلام غير ضرورية إذا انطلقنا من نصيه المرجعيين : القرآن والسنة. فموضوع الإسلام هو نظام حياة الإنسان في الدنيا بمعايير الآخرة أو نظام التعمير بقيم الاستخلاف . وهو إذن سياسة بمستويي شروط التعمير بقيم الاستخلاف:

1 . سياسة تربوية تكون الفرد ليكون قادرا على التعمير بقيم الاستخلاف بشرعات ومنهاجات متعددة ومتنوعة (المائدة (48 وعلامتها ثمرتها التي حددتها سورة العصر بالإيمان والعمل الصالح.

2. سياسة حكم تنظم الجماعة لتحقيق شروط تعاون الأفراد في التبادل وتفاهمهم في التواصل (الحجرات (13 وعلامتها ثمرتها التي حددتها سورة العصر بالتواصي بالحق (في الاجتهاد (والتواصي بالصبر (في الجهاد). لكن إضافة صفة السياسي للإسلام صارت إضافة معقولة عند النظر إلى أمرين:

• حقيقة السياسة في العالم الحديث إذ فصل التعمير عن قيم الاستخلاف بصورة مطلقة فصار تدميرا وليس تعميرا .

• تاريخ السياسة في بلاد الإسلام منذ سيطرة الانحطاط الذي تصور أن الاستخلاف ممكن من دون التعمير فصار الدين مقصورا على الوعظ والارشاد والعبادات الفردية. وإذن فالإسلام دين فيه نوعان من العبادات:

1 . العبادات الفردية وهي ذاتية وتخص تكوين الفرد الروحي والخلقي والوظيفي تكوينا يعده ليشارك في الحياة الجماعية تبادلا شرطه في تقاسم العمل وتواصلا شرطه في تقاسم التعارف: سياسة التربية.

يعدها للتعايش السامي بل هذا العمل بمستوييه التبادلي والتعارفي وهو المستوى الثاني أو

لكن المآل التدميري في السياسة الحديثة أي اللاإسلام أو وهم تعمير دون استخلاف والمآل الانحطاط الإسلامي أي وهم الإسلام دون تعمير الذي آل إلى التحول إلى عالة يآفيان الإسلام والسياسة. لم يبق عند البشر وجود لا للإسلام ولا للسياسة بل ما يوجد هو جاهلية خالية من حقيقة الدين ومن حقيقة السياسة لأنها مبنية على الاستبداد والفساد في الحالتين :

- حالة التدمير المادي
- وحالة التدين الشكلي .

وما كان هذه كيانه ليس دينا وليس سياسة بل هو حياة مافيات قوية تدمر العالم وحياة شعوب مستعبدة منها مستسلمة. والنتيجة أن البشرية نكصت إلى التاريخ الطبيعي: صراع واقتتال بين المافيات التي تستعمر العالم وتتقاتل على المنافع المباشرة التي هي جوهر الإخلاد إلى الأرض في حالتي الفاعل والمنفعل .

فينتج عن كلامي هذا أمر عجب:

فسواء اكتفيت بالإسلام أو بالسياسة لا يمكن أن يكون كلامي مختلفا عن دور الديني في الإسلام ودور السياسي في الإسلام. ومعنى ذلك أن الديني

في الإسلام سياسي بالجوهر. والسياسي في السياسة إسلامي بالجوهر. طبعا هذا الكلام لا يقبله من يتصور الكاريكاتورين ذوي فكر. وما أعنيه بالكاريكاتورين سبق أن عرفته عديد المرات.

ولكن لا بأس من التذكير به:

الأول هو كاريكاتور التأصيل:

فظنهم أن الدين يقتصر على العبادات إما باستثناء السياسي (وهذا هو التوظيف الذي تقول به الجامية) أو بضمها إليه (وهذا ما يقول به الإخوان (. وينسون أن العبادات ذات

مم مومد | مد

مستويين كلاهما سياسي لكن أحدهما سياسة روحية وخلقية معرفية تتعلق بتربية الأفراد والثاني سياسة حكم لتنظيم التبادل والتواصل وتهم حياة الجماعة الاقتصادية والثقافية التي تتجاوز الأفراد وتعدد الأديان والمذاهب أو الشرعات والمنهاجات (المائدة (48 لأن الإسلام يعترف بأن الجماعة الكبرى تشمل عدة جماعات صغرى والأولى لا تسيطر على مهام الثانية. فهو يعترف بالأديان الأخرى ويعتبر التعدد مطلوبا من أجل التسابق في

الخيرات وذلك لعلتين : . لعدم الإكراه في الدين شرطا في حرية اختياره بعد تبين الرشد من الغي) البقرة256).

. لضرورة التسابق في الخيرات أي المفاضلة بين الأديان خلال تبين الرشد من الغي شرطها التعدد) المائدة .(48

ومن ثم فالسياسي في الإسلام عبادة شارطة لهذين الأمرين؛ الشروط الكلية

للتعايش . والدليل القاطع هو قرآنيا المائدة 48 (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وسنيا دستور الرسول . والعبادة التي هي سياسة شارطة لتعدد الشرعات والحرية العقدية هي سياسة شروط التعايش الكلية وتعود إلى نوعين :

. الحماية المشتركة في الداخل وفي الخارج.

. الرعاية المشتركة بالتعاون والتبادل والتعاوض العادل .

وهذه كلها يجهلها أو يتجاهلها كاريكاتور التأصيل . وهذا التجاهل يوجد خاصة عند أكبر مفكريهم ولا أعني حسن البنا بل السيد قطب . والدليل أنه أسس فكرة المقابلة الفجة بين خيار علي الذي جعله يبدو على حق مطلق ومعاوية الذي جعله يبدو على خطأ مطلق .

ولو فهم هذه المعاني لنسب حكمه وحينها لفضل معاوية على علي لأنه فصل بين هذين المستويين من السياسة: السياسة التربوية لأنها من مهام المجتمع الأهلي والسياسية الحكمية لأنها من مهام الدولة.

فأقصى ما يمكن قوله هو أن كلا الرجلين كان مجتهدا ومعاوية كان أقرب في اجتهاده إلى رؤية الإسلام من علي بمقتضى طبيعة العلاقة بين التعبدي السياسي والتعبدي التربوي في الدين . فالإسلام كله سياسة لكن السياسة فيه تعبدية من حيث هي تربية وهي جزئية وهي تعبدية من حيث هي حكم وهو كلي في الجماعة. وما تزال علة العلل في فشل الإخوان هي عدم فهم الفرق بين السياستين وهما كلتاهما عبادة في الإسلام:

. سياسة التعبد التربوي ورمزه المرحلة المكية . ومبدؤها "لكل جعلنا منكم

شرعة ومنهاجا" لكم دينكم ولي دين.

• وسياسة التعبد الحكمي ورمزه المرحلة المدنية. ومبدؤها شروط العيش المشترك حماية ورعاية وظيفي الدولة أو دستور الرسول .

وليس اجتهاد معاوية أقرب إلى رؤية الإسلام لهذين المعنيين من علي لأنه نجح تاريخيا حيث فشل علي بل لأنه كان يدرك ما حدده الغزالي في تعريف شروط السياسي من حيث هو عبادة شروطه الفاعلية وشروطه الغائية. ففي فضائح الباطنية بين أن الحكم ليس بالوصاية بل بالاختيار لكن الاختيار له شروط.

وهي شروط كونية من حيث التعليل الفاعلية والتعليل الغائي . ومعنى ذلك أن الاختيار شرطه متعلق بالشوكة والشرعية ولا يغني أي منهما عن الآخر إذ الشوكة وحدها أمر واقع والشرعية وحدها أمر واجب ولا يكون الفعل فعلا ما لم يكن له شيء من هذا وذاك. وعلامة الجمع بينهما "معتبري الزمان" بلغة الغزالي .

ومعتبرو الزمان مفهوم شديد العمق فهو يعني أن أي جماعة فيها "زعامات" هي التي تحقق الغالبيات التي تعقد الاختيار في الحكم والتي لها الشوكة الكافية لمنع الحروب الأهلية أي

التي تحقق شروط العيش المشترك السلمي لأن غاية السياسة العبادية في الإسلام هي العيش السلمي المشترك للمتعدد بالطبع.

وبهذا الفهم توصل ابن خلدون إلى وضع نظرية "عدم التأثيم" في الاجتهاد السياسي لحل معضلة الحرب بين ابن علي وابن معاوية.

وهو وضع هذه النظرية لطي صفحة الفتنة الكبرى فعادل الأمر بينهما بالمقابلة بين شرعية بلا شوكة وشوكة بلا شرعية. ما يعني أنه لم يعمق النظرية فحافظ على الفصام الذي والحقيقة هي أن الرجلين لهما شوكة وشرعية والدليل حصول حرب وانتصر أحد الصفين وهزم الصف الثاني ولا تزال الحرب جارية منذئذ وهي سجال . وهذا هو سر الخطأ الذي يقع فيه الإخوان للخلط بين مبدأ السياسة التربوية والسياسة الحكمية. وشرعية الحكم ليست من الأولى بل منها فاعليته لا غير .

ما معنى شرعية الحكم ليست من سياسة التربية؟

وما معنى فاعليته منها؟

لنأخذ تجربة المدينة: من سيحكمون بمقتضى الدستور الذي وضعه الرسول هم من رباهم الرسول بقيم الإسلام . فكانت لهم صفات خلقية تؤهلهم للحكم المؤثر الذي يحترم وظيفتي الدولة: الحماية والرعاية مع "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" .

ومعنى ذلك أن الرسول لم يفرض على اليهود شريعة الإسلام بل بالعكس لما احتكموا إليه ردهم وقال لهم طبقوا شريعتكم بينكم ما يعني أن الدولة لا دخل لها في معتقدات الناس وأنها تكتفي بالحماية والرعاية. والحماية داخلية لحماية الناس بعضهم من البعض وخارجية لحماية الجماعة من الأعداء.

والرعاية رعاية للقيام المادي بتنظيم التعاون والتبادل والتعاوض ورعاية للقيام الروحي بتنظيم علاقات الناس رغم اختلاف عقائدهم وشرائعهم بفرض الاحترام المتبادل بينهم

دون عدوان على عقائد بعضهم البعض وهذان هما الشرطان المقومان للتعايش والتواصل في الجماعة المتعددة والمتنوعة والمتضامنة.

أطلت الكلام في كاريكاتور التأصيل ضمن ما يسمى بالإسلام السياسي ورمزه الإخوان. وجميع الفرق الأخرى تستعمل الإسلام في حكمها ولكن ليس بوصفه مبدأ سياستها بل بوصفه مبرر سياستها. لو وصل الإخوان للحكم وطال حكمهم لجعلوه مثل الآخرين مبرر سياستهم وليس مبدأ سياستهم . فالسنن لا تتحول ولا تتبدل

والسنة التي أعنيها هنا هي أن الفرق بين الإسلام الذي يتهم الإخوان بالإسلام السياسي سياسي هو بدوره لكنه بمعنى جعل الإسلام مبررا لسياسته لكونه حاكما والإخوان الذين يتهمون الإسلام الحاكم بتوظيف الإسلام بغير مقاصده يفعلون لأنهم معارضون وإذا حكموا فسيكونون مثل الأول .

والعلة في الحالتين هي ما لأجله أصفهم جميعا بكونهم ينطلقون من كاريكاتور التأصيل بالخلط بين المستويات وإدخال السياسة التربوية في السياسة الحكمية دون فصل بين الوظيفتين بمجاليهما: فالتربية مجالها قيم تكوين الإنسان والحكم مجاله قيم العيش المشترك الشارط لتعايش التعدد والتنوع القيمي . وسورة العصر تبين ذلك جيد البيان: 1. فهدف التربية أن يكون الفرد الإنساني مؤمنا وعاملا صالحا. وهذا متعدد بحسب المنظومات القيمية ويشترك في ما يجعل حياة الجماعة ممكنة بالتواصل والتبادل .

2 . وهدف الحكم يأتي بالمشاركة: التواصي بالحق في الاجتهاد المعرفي والتواصي بالصبر في الجهاد العملي .

ولو فهم السيد قطب ذلك لتغيرت رؤية الإخوان ولفهموا أن خرافة المقابلة بين عصر كان الناس فيه ملائكة (عصر الراشدين (وعصر ما بعد الفتنة الذي أصبح الناس فيه شياطين وأن هدف فكرهم هو إعادة الأمة إلى عصر الملائكة هو سر الطابع الكاريكاتوري لفكرهم وسر هزائمهم وميلهم إلى الرؤية الشيعية للسياسة.

وهو ميل ساذج . ذلك أن الرؤية الشيعية دليل خبث استراتيجي ورؤيتهم دليل سذاجة عديمة الاستراتيجية. فالرؤية الشيعية لو كانوا يعملون تهدف لإلغاء ثورتي الإسلام بخرافة آل البيت أي بالوساطة الروحية في التربية (التشيع فيه كنيسة) وبالوصاية السياسية في الحكم (التشيع فيه حكم بالحق الإلهي) .

ففي رسالة ربه يقول لرسوله "إنما أنت مذكر' يعني ليست وسيطا بيني وبين المؤمنين أرجع التشيع كنسية الفارسية وفي دين ربه يقول لرسوله "لست عليهم بمسيطر" يعني لست وصيا على المؤمنين في أمرهم أرجع التشيع الحكم بالحق الإلهي وهما من ثم إلغاء تام لثورتي الإسلام لتهديمه من الداخل .

يأتي من يريد إحياء الحكم الإسلامي -الإخوان - فيأخذوا أفسد رؤية للعلاقة بين التربية والحكم من دون الانتباه إلى ما وراء ذلك من استراتيجية تهديمية لثورتي الإسلام فيصبح الإسلام السياسي على شكلين : في الحكم هو من جنس الوهابية وفي المعارضة هو من جنس الإخوان . وبانعكاس الموقع ينعكس التصور.

ما معنى لو انعكس الموقع لانعكس التصور؟

لو حكم الإخوان حكموا لجعلوا دور الإسلام تبريريا لسياستهم مثلما يفعل الوهابيون حاليا. ولو عارض الوهابيون لجعلوا دور الإسلام مبدئيا في سياستهم مثلما يفعل الإخوان حاليا. كلاهما يعتبر الإسلام أداة وليس غاية دون فهم للفرق بين التربية والحكم .

وختما للفصل الأول فلنوجز في عبارة دقيقة مشكل كاريكاتور التأصيل بمعنييه السلفي والإخواني برده إلى تردد ابن خلدون في وصف العلاقة بين العصر الراشدي والعصر الأموي أو ما قبل الفتنة وما بعدها . فهو تردد بين معنيي "ما بعث الله رسولا إلا منعة من قومه" وبين اعتبار مرحلة الراشدين قد كانت غنية عن الشوكة بحجة أن العصر كان مليئا بالمعجزات لكأن القرآن ليس مليئا بالكلام على الخلافات التي يقصها بين الصحابة وحتى بين بعضهم والرسول .

فاعتبر مرحلة الراشدين كانت سياستها غير معتمدة على القانون العام وهو الجمع بين الشوكة والشرعية بسبب المعجزات وأن الأمر عاد إلى طبعه بعد الفتنة الكبرى وتكون الدولة الأموية. وهذا خطأ فاحش فادح لأن السنن التاريخية مثلها مثل القوانين الطبيعية لا تتخلف أبدا .

في حواره الخيالي بين سني وشيعي حول نظرية الحكم القائلة الشيعية بالوصية ونظرية الحكم السنية القائلة بالاختيار وضع مبدأ التلازم الدائم بين الشوكة والشرعية في الحكم لحسم الجمع بين التعدد الطبيعي في الجماعات البشرية والوحدة الضرورية لانتظام بالأغلبية الحاسمة لشروط العيش المشترك.

والجميل في علاج الغزالي أنه ضرب مثال حسم تعيين أبا بكر الصديق

خليفة. وصف السجال الذي كاد يكون بداية الفتنة الكبرى) وهو في الحقيقة بدايتها كما سنرى (بالتلازم بين الشوكة والشرعية في مفهوم "معتبري الزمان" الذين تميل الجماهير حيث يميلون . فكانت مبايعة عمر حاسمة رمزا لمعتبري الزمان .

بحيث يمكن القول إن أبا بكر كان رمز الشرعية لأن الرسول عينه نائبا عنه في إمامة الصلاة والفاروق كان رمز الشوكة لأن موقفه حسم تحقيق الأغلبية. ما يعني أن الأقلية كانت مؤلفة من نوعي الحل الذي عرض قبل استخلاف أبي بكر:

الفصل الثاني

- منا أمير ومنكم أمير) جاهلي)
- خيار علي) فارسي: وراثة) .

وكان يمكن للغزالي أن يذهب إلى أبعد من ذلك لكنه أراد أن يضرب مثالا ممن يعارضهم المحاور الشيعي به الخيار بين الوصية والاختيار. فهذان هما العدوان اللدودان للخيار الشيعي والغزالي أدرى المفكرين بذلك وهو كتب الفضائح من أجل إفهام الأمة هذا السرطان الذي يريد تهديم الإسلام من الداخل بتحريفه .

كان يمكن أن يشرح كيفية تولي الرسول الحكم في المدينة وكتابة الدستور الأول الذي ميز بين بعدي السياسة في القرآن. ولو كانت هذه الكليات في رؤية القرآن للسياسة ووظيفتيها مفهومة أو عمل بها لما اضطررت للكلام

فيها :

1. سياسة التربية المعدة لشروط العيش المشترك وهي جوهر الرؤية الإسلامية للكونية القيمية التي تعترف بالتعدد والتنوع القيمي والديني.

2. وسياسة الحكم التي تحقق العيش المشترك والتي لا تتجاوز مهمتها ضمان الحماية والرعاية العامة المتعالية على الشروط العرقية والطبقية والجنسية والتي هي من مجال المجتمع الأهلي والتربية وليس من مجال الدولة والحكم .

وذلك هو مضمون دستور الرسول في المدينة. فالرسول بويع) اختيار) من مسلمي يثرب بعد أن أصبحوا قوة سياسية تبحث عما يجعلها تتحرر من سلطان يهود يثرب وممن لم يسلم بعد فكان الأمر إذن علاقة بين شوكة ذات شرعية جديدة بالقياس إلى شوكة سابقة ذات شرعية سابقة لم تعد صاحبة القوة السياسية التي تحقق شروط العيش المشترك بقيم

« فلم يكن العصر الراشدي خارجا عن سنن التاريخ. ولم يكن أصحابه ملائكة بل خاضعين لنفس السنن . إذ إن التربية والحكم اللذين وضعهما الإسلام واللذين يسعيان لتحقيق مبدأي النساء 1 والحجرات 13 أي إن الأخوة البشرية فوق التعدد الديني والمساواة بينهم شرط العيش المشترك.

- اح 1 1 ا ا 0 ا وأحيانا تتقدم الشوكة لكن لا بد منهما معا . وينتج من ثم أنه يمكن أن نقول إن العصر الراشدي كانت الشرعية متقدمة فيه على الشوكة وأن ما بعد الفتنة انعكست الآية لأن

وبهذا أكون قد فرغت من الكلام على كاريكاتور التأصيل ولم يبق منه إلا

نتيجته الأخطر على الأمة. وهي أن الإسلام يكون مبدئيا في المعارضة لكنه يتحول إلى تبريري في الحكم والثاني يكذب الأول . وهذا التكذيب يصح على إيديولوجية الحداثة فهي تبدو مبدئية في المعارضة وتتجلى تبريرية في الحكم . وكان ينبغي ألا يبدو أي منهما أيا منهما بل القيم

الكونية في التربية وفي الحكم ينبغي أن تكون قيما بحق لتكون غاية التسابق في الخيرات) المائدة48).

بدأت بكاريكاتور التأصيل السلفي أو الإخواني لأنه هو الذي في المجمل يصبح ثيوقراطيا (الحكم باسم الله) بالأفعال حتى وإن اختلف عن الشيعي بالأقوال مدعيا العمل بالرؤية القرآنية بقصد لأن كاريكاتور التحديث ليبراليا كان أو يساريا مثله مثل الأول فيكون انثروبوقراطيا) الحكم باسم الإنسان) .

وإذن فالكاريكاتوران - وكلاهما مضاعف فيكونوا أربعة -هما الحكم الثيوقراطي والحكم الانثروبوقراطي باسم الله وباسم الإنسان في الظاهر لكنهما في الحقيقة حتى وإن لم يكونوا واعين بذلك هم يحكمون ببعدي دين العجل أي بمعدنه أو المال وبخواره أو أيديولوجيا توظيف مفهوم الله أو مفهوم الإنسان .

والمعركة بين الكاريكاتورين يخوضها التأصيلي باسم الله ويخوضها التحديثي باسم الإنسان . ولا علاقة لها بحقيقتهما لأن الحقيقة التي تحكمهما هي حقيقة العجل الذهبي: المال والإيديولوجيا أداتين وغايتين:

. فهما أداتان لحكم الشعوب .

. وهما غايتان لفائدة النخب .

-الفصل الثاني- وكلتا النخبتين تتحول إلى شياطين في الحكم وملائكة في المعارضة . . ولذلك فلا تعجب أيها القارئ أن كل ما قلناه على كاريكاتور التأصيل يقال مثله على كاريكاتور التحديث الذي

ينقسم هو بدوره إلى ما يناظر السلفي والإخواني في الأول ..

يوجد سلفيو التحديث وإخوانيو التحديث . وغالبا ما يكون سلفيو التحديث في الحكم وإخوانيو التحديث في المعارضة وخاصة منذ سقوط السوفيات.

وسلفيو التحديث هم الليبراليون أو الرأسماليون وإخوانيو التحديث هم اليساريون أو الاشتراكيون . ومثلما أن السلفيين والإخوان في التأصيل يستندون إلى الحكم باسم الله فسلفيو التحديث وإخوانيوه يستندون إلى الحكم باسم الإنسان. لكن الإنسان بريء من هؤلاء فلسفيا براءة الله من أولئك إسلاميا .

والسر في ذلك نكوص الحداثة في أوروبا بسبب عاملين: فلسفي وتاريخي .

فأما الفلسفي فهو هيجلي وماركسي وأما التاريخي فهو الاستعمار الذي يمرر جرائمه باسم المهمة التحضيرية وهي جزء من الفكر الهيجلي والماركسي الأول على أساس ديني (صراع أرواح الشعوب (والثاني على أساس لا ديني (صراع الطبقات) .

والنكوصان إلى نفي ما يتعالى على التاريخي الذي صار تاريخا طبيعيا بدا وكأنه ثمرة الثورة على الحكم الثيوقراطي (الحكم باسم الله) من أجل الحكم الانثروبوقراطي أو الديموقراطي) الحكم باسم الإنسان) انتهيا إلى

نفس ما انتهى إليه ما ثارا عليه دين العجل : معدنه الذهبي وخواره الإيديولوجي . فتكون حرب الكاريكاتورين مدارها خمسة أهداف:

1. من يحوز المال.

2. من يحوز السلطة الاقتصادية.

3. بأي إيديولوجيا.

+. من يحوز السلطة الثقافية

5. والأصل في ذلك كله الحكم باسم ماذا الله أو الإنسان.

والمال غير السلطة الاقتصادية بل هو جذرها . والأيديولوجيا غير السلطة الثقافية بل

هي جذرها.

فما معنى المال جذر القوة الاقتصادية؟

والإيديولوجيا جذر القوة الثقافية؟

ولماذا الاقتصاد والثقافة يمثلان في آن جذر السلطة السياسية وغايتها من حيث هي في خدمة الإنسان؟

ذلك هو مربط الفرس . وهو الذي يعيدنا إلى اعتبار عبارة "إسلام سياسي" بليوناسم أي إن كل كلمة منهما مغنية عن الأخرى على الأقل في القرآن والسنة.

فسواء قلت إسلام أو قلت سياسة فالمعنى واحد: ذلك أنه لا يمكن أن يعيش الإنسان في سلام من دون سياسة تحقق شروطه التي تترتب على

الأخوة (النساء (1 والمساواة) الحجرات .(13 فهذه المعاني الخمسة هي أيضا رؤية الإسلام في علل الصراع المميز بين

لكن الإسلام لا يعتبرها تابعة لدين العجل بمقتضى حقيقتها الدينية في الرسالات السماوية بل بسبب تحريفها. ومعنى ذلك أنه لا ينفي أن المال هو جذر الاقتصاد وأن المعتقدات هي جذر الثقافة وأن الحكم لا بد فيه من الله والإنسان بداية وغاية.

فالمال الذي هو رزق ينشقق بالعدل في الجماعة والاقتصاد الذي هو ثمرة عمل الجماعة يتبادل بتعاوض عادل وأن المعتقدات حرية فكرية لا إكراه فيها ولا خداع وأن الثقافة هي التعدد الفكري والعقدي وأن الحكم طبيعة أمر الجماعة وأسلوبه التشاور فيه بينها بمنطق سورة العصر كما بينا .

وبهذا فالإسلام ينفي الثيوقراطية والانثروبوقراطية لأنهما في الحقيقة أبيسيوقراطية يغطيان على سلطان معدن العجل وخواره اللذين هما تحريف وظيفة المال وتحريف وظيفة الفكر . فبدلا من أن يكونا أداتين للعيش المشترك يصبحان سلطانين لعلاقة تجعل البعض

في جا حو ل ا ل الفهم فحسب بل عصية على التطبيق خاصة:

«. فكيف يمكن أن نحول دون المال والتحول إلى سلطان على المتبادلين؟

. وكيف يمكن أن نحول دون الفكر والتحول إلى سلطان على المتواصلين؟

تلك هي ثورة الإسلام المضاعفة على التربية بالوسطاء والحكم بالأوصياء .

إذا استطعت إفهام شباب الثورة بجنسيهم بهذه الرؤية الإسلامية التي لم تطبق أبدا حتى في عهد الراشدين فإني أكون قد أفهمتهم أن الإسلام قد مر بتجارب عديدة للتحرر من التحريف الذي يجعل المال والفكر أداتي عبودية ليعيدهما إلى دورهما كما يحدده الإسلام ثورة تحرير من سلطان المستبدين بهما .

ويمكن أن نقول إن تجربة عصر الراشدين كانت أفضل من كل ما تلاها دون أن نزعم أنها كانت مطلقة وأنها ليست بحاجة لإعادة نظر تبين أنها لم يكن بوسعها أن تحقق ما يطالبه الإسلام لأنها كانت مضطرة لتحقيق خمسة شروط قبل ذلك:

1. لوجوده أولا

2. لبقائه ثانيا

3. لامتحان رؤيته في غياب الرسول.

+. ولتكييفها مع الظرف .

5. وللاستئناف بكم إن شاء الله.

ولا يمكن إذن أن نعيرها حقبة واحدة . فهي مضاعفة مرتين . فمجراها في حياة الرسول مضاعف لأن المكي كان لتحديد أسلوب التربية والمدني لتحديد أسلوب الحكم . ومجراها إلى حد مرساها في الفتنة الكبرى مضاعفة كذلك مها قبل اغتيال الفاروق إلى اغتيال عثمان . فحينها انفجر الفتنة الكبرى للعلن بعد أن كانت تتمثل في السر منذ وفاة الرسول .

فهي بدأت يوم وفاته وكان مدارها طبيعة النظام السياسي وشروط القيمين

عليه. والمعلوم أن الحاضرين ترددوا بين النظامين اللذين ذكرا في الخصومة قبل حسمها

1. (النظام الجاهلي منا أمير ومنكم أمير

2. والنظام الفارسي ترشيح علي بحجة الوصاية وسوء فهم خطبة الغدير)

قبل الوصول إلى حل هو أقرب ما يمكن أن يستنتج من الشورى 38 أعني نظام الخلافة بآلية البيعة الحرة وشرطي النساء 58.

بنيت الفصلين السابقين على محاولة إثبات علة تسميتي إضافة صفة السياسي للإسلام بكونه "بيلوناسم" مفهومي بمعنى أنها صفة لا تضيف معنى يخلو منه الموصوف لولا وهمين أحدهما عام يدعي أن الدولة الحديثة فصلت السياسي عن الديني عامة والثاني خاص يدعيه النخب العربية سواء التابعة للأنظمة القبلية أو العسكرية اللتين جعلتا الدين من أدوات السياسة لدى الاستبداد والفساد وليس أصل السياسة وغايتها إذا كانت جمعا بين التعمير والاستخلاف كما يحددها الإسلام.

وبيان ذلك يغنيني عن محاولة بيان البليوناسم التاريخي لأن كل تاريخ الإسلام كان وثيق الصلة بالسياسة تاريخيا فضلا عن الصلة الجوهرية مفهوميا وذلك للعلل التالية:

1. فهو لم يكن دين شعب مستعبد مثل اليهودية أو دين شعب مستعمر مثل المسيحية.

2. وهو دين اختار أن يكون منطلقه من شعب مطلق الحرية ليكون مؤسسا لدولة غير مسبوقة . فالشعب الأول الذي تلقى رسالته من بين الشعوب التي

دخلت فيه أفواجا صاحب دولة بل هو أسسها بمقتضاه وبمقتضى رؤاه ومبادئه .

.3 لذلك فهي لم تكن ثيوقراطية بالمعنى الفارسي (بدين طبيعي) أو البيزنطي (بدين منزل (اللذين كانا سائدين ولا هو ديموقراطي بالمعنى اليوناني القديم [حيث يكون الحكم بيد الأحرار وبقية الشعب عبيد) .

.+ بل هو نظام طبيعة الحكم فيه هي أمر الجماعة وأسلوبه هو الشورى العامة في مجال طلب الحقيقة الاجتهادية) التواصي بالحق) والسعي لتحقيقها الجهادي) التواصي بالصبر).

.5 ومن ثم فالسياسة هي بدورها عبادة من مستوى ثان ؛ هي عبادة الحكم الذي يحقق شروط التعمير بقيم الاستخلاف التي هي ما يضيفه الاستخلاف من حيث هو تربية للاستخلاف من حيث هو تعمير .

الفصل الثالث

اا وم والانثروبوقراطي المحاربين للأمة ورمزهما إيران وإسرائيل ذراعي الاستعمار الغربي سواء كان ممثلا بروسيا أو بأمريكا- أن يكون الحل واحدا للتحرر من النظامين اللذين هما نظام واحد في بنيته العميقة أعني الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا واجهتان لنفس التحريف الذي يجعل الله والإنسان مجرد غطاءين يخفيان دين العجل والنظام الذي يترتب عليه ؛ نظام سلطان المال وسلطان الخداع الإيديولوجي.

الإسلام يوجد بين فكي كماشة: الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا. وهو في

تعارض مع بنيتهما العميقة التي هي الأبيسيوقراطيا أو دين العجل الذي حرف دور العملة أو رمز الفعل والاقتصاد ودور الكلمة أو فعل الرمز والثقافة لنقلهما من دور أداة التبادل والتواصل إلى أداة السلطان على المتبادلين والمتواصلين .

وقلت أمرين يبدوان متضادين أو حتى متناقضين : إن العهد الراشدي لا يخرج عن سنن السياسة ببعديها تربية وحكما تصحيحا لرؤية ابن خلدون المترددة بين القول بنسقية السنن واعتبارها مرحلة محكومة بالخوارق لكنه أفضل المراحل في محاولة التصدي لدين العجل دون أن تطابق المثال الأعلى المطلق .

لكن التناقض ظاهري: ذلك أن تأسيس الدول يكون دائما شبه استثناء في مسارها ومعنى ذلك أن دولة الإسلام فيما يسمى بمرحلة الصدر ينبغي تعريفها بشكل أدق في فلسفة السياسة: هي مرحلة تأسيس الدولة أو مرحلة تخلق الدولة أو مرحلة تحول مشروع الثورة إلى دولة ذات مؤسسات تربية وحكم مستقرة.

والنقلة من الثورة إلى الدولة لها بنية خاصة لأنها ترجمة القيم والمعاني التي هي لب الثورة إلى مؤسسات وهنا يبدأ ظهور السنن المحددة للسياسي ببعديه تربية وحكما بصورتها الكونية التي تكون إما أحد هذين الغطاءين لبنيتها العميقة أو ثورة عليها بدرجات لامتناهية في سلم علاقة الموجود بالمنشود . وهذه النقلة في حالتنا مؤلفة من خمس مراحل:

1. صوغ المشروع وهو القرآن والسنة.

.+ تشاعل 2و 2.3 الانجاهين من الجغرافيا إلى التاريخ ومنه إليها ؛ الثورة

والتراث .

5. توحيد نسخ القرآن دستور ختامي (خلافة عثمان) .

ومهما حدث ويحدث بعد ذلك يبقى في إطار هذه المراحل الناقلة من الثورة إلى الدولة. وأقصد بالإطار الموجب والسالب من وجهي التأطير؛ فلا يمكن فهم التيار الأغلبي أو السني من دون الموجب من هذا الإطار أو فهم السالب منه من دون الرافضين لهذا الإطار:

1. الثورة السنية

2. الثورة المضادة الشيعية.

وهي الوجه الثاني من الثورة المضادة ضد الاستئناف الإسلامي . فبعد معارضة ثورة الإسلام باسم الثيوقراطيا في الفتنة الكبرى جاء دور الفتنة الصغرى بمعارضتها بالانثروبوقراطيا . وكلتاهما تغطي على دين العجل ومن ثم فهما متحالفتان ضد الإسلام الذي تتمثل ثورته في تحرير الإنسانية من دين العجل .

لكن هذا هو فك الكماشة الأول وهو الفتنة الكبرى . نحن اليوم أمام فكها الثاني وهو الفتنة الصغرى. فالفك الأول كان حرب الثيوقراطيا وهي الثورة المضادة ضد الثورة الإسلامية باسم النكوص إلى الثيوقراطيا الفارسية التي أصبح خلف علي ضحاياها إلى اليوم . أما الفك الثاني فهو الأنثروبوقراطيا .

وما تريد الفتنة الكبرى النكوص إليه حربا على ثورة الإسلام هو إعادة الوساطة في التربية والوصاية في الحكم في النظام الثيوقراطي . وما تريد الفتنة الصغرى العودة إليه حربا على ثورة الإسلام هو إعادتهما في التربية

والحكم في النظام الأنثروبوقراطي: ورمز الأولى إيران ورمز الثانية إسرائيل .

وليس بالصدفة أن كان كل معادي الإسلام حلفاء أحد هذين لأنهما عدوا الإسلام بالجوهر وهما حليفان في الباطن وكلاهما يطلب دولته التي تقدمت على الإسلام: الصفوية

والصهيونية يريدان استعادة ما تقدم على الإسلام في الإقليم وحلفاؤهما من العرب يريدون المحميات التي اقتطعها لهم الاستعمار نهائية.

كلهم ومعهم نخبهم من الكاريكاتورين نكصوا إما إلى جاهلية العرب أو إلى مستعمرتي فارس وبيزنطة أي المناذرة والغساسنة. وقد يعجب المرء :؛ ما علاقة بيزنطة بإسرائيل؟

العلاقة وطيدة . فدور يهود الجزيرة قبل الإسلام وبدور روسيا في قوة إسرائيل الحالية تعادل دور الصهيونية المسيحية الأمريكية.

اجتمع الفكان بشكل متعاكس: فإيران التي تتغطى بالثيوقراطيا تستند إلى تاريخ ما قبل إسلامي ذي دين لا يدعي الطابع المنزل بل هو دين انثروبوقراطي وإسرائيل التي تتدثر بالأنثروبوقراطية تستند إلى تاريخ ما قبل إسلامي ذي دين منزل محرف .

وعملاء العرب المحتمين بهؤلاء أو بأولئك ومعهم نخبهم الذين يمثلون كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث يمثلون المحاربين الآخرين للإسلام والساعين لمنع الاستئناف . ويوحد بين هذا المربع -إيران وتوابعها من العرب وإسرائيل وتوابعها من العرب -مستعمرو دار الإسلام ومحاربو قيمه وثورته في الغرب .

وبخلاف ما يعتقد الكثير فإني لا أعتبر ذلك أمرا مخيفا أو مفزعا بل بالعكس: فما كان هؤلاء ليتحالفوا ضد أمر تافه أو ليس بمستوى تحدي كل ما يمثلونه . هم تحالفوا على الإسلام لأن الإسلام هو مستقبل الإنسانية بمقتضى رؤيته التي اكتشفت سر ما وصف به آدم من سفك الدماء وإفساد الأرض وعالجه .

اكتشف أن السر هو بعدا العجل الذهبي أي تحويل رمز الفعل) العملة وهي هنا معدن العجل أي الذهب المسروق) وفعل الرمز (الكلمة وهي خوار العجل أي الكلام المزيف للحقائق أو الإيديولوجيا) هما سر الثيوقراطيا (تحريف حقيقة الله) والانثروبوقراطيا (تحريف حقيقة الإنسان) من أجل الاستبداد والفساد .

فالعملة أو رمز الفعل تحرف وظيفتها من أداة للتبادل إلى سلطان على المتبادلين وهو الربا. والكلمة أو فعل الرمز تحرف وظيفتها من أداة للتواصل إلى سلطان على المتواصلين

وهو الخداع أو الكذب . وهذان هما وسيلتا الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا لسفك الدماء وإفساد الأرض : وتلك علة محاربتهما الإسلام .

ومن العجائب التي تكاد تلامس المعجزات أن هذه الحقائق تؤيدها الأحداث التاريخية الدنيوية ضد المحتجين بدين طبيعي والتي تؤيدها النصوص القرآنية ضد المحتجين بدين سماوي . فالفرس أجابهم ممثل جيش الفتح في حوابه عن سؤال لماذا جئتمونا ؛ قال لتحرركم من عبادة العباد لتعبدوا رب العباد. واليهود أجابهم القرآن لدحض كذبة شعب الله المختار:

1. كل أمة لها رسول بلسانها ومن ثم فلا امتياز لكم بكونهم المخاطبين من الله . فالله يخاطب برسالاته كل الشعوب بلغاتها .

2. والله ختم رسالاته بالقرآن بلسان عربي مبين بمبدأ كل البشر إخوة (النساء (1 وبحصر التفاضل في التقوى) الحجرات .(13

ولو لم توجد إلا هاتان الحجتان لكانتا كافيتين لإثبات ما حاولت بيانه بتأسيس نظري قد يستصعبه الكثير . لكن دلالة هاتين الحجتين ما كانت لتبرز معناها هذا من دون هذا التأسيس النظري بعيد الغور. ذلك أن الكلام على أن الإسلام هو سياسة وأن السياسة السوية لا تكون إلا إسلامية يعسر قبوله .

كيف يمكن لمن يعتبرون الفصل بين السياسي والديني أن أقول إن الإسلام سياسي بالجوهر والسياسي إسلامي بالجوهر؟

لو لم أثبت أن السياسي الذي لا يحرر الإنسان من الوساطة والوصاية ليس سياسيا بل هو استعباد وفساد .

وأن الإسلامي ليس دينا إذا لم يكن هذا التحرير من الوساطة والوصاية تربية وحكما .

والوساطة في التربية والوصاية في الحكم هي الثيوقراطيا التي هي بالأولى كنسية وبالثانية حكم بالحق الإلهي هي في الحقيقة قناع الحكم بدين العجل الذي يحكم بمعدنه

الطبيعي قوة مافية البنوك وأرباب الربا .

أما ما الإسلام الذي هو سياسي بالجوهر وما السياسة التي هي إسلام

بالجوهر وذلك بصورة كونية وليس خاصا بالمسلمين وحدهم وهو معنى الدين الفاتح والدين الخاتم والدين عند الله الإسلام هو تحرير رمز الفعل من الربا وتحرير فعل الرمز من الخداع وإزالة الوساطة في التربية والوصاية في الحكم .

وهذا البرنامج الذي ينبغي أن يكون برنامج تحقيق شروط استئناف دور الإسلام في التاريخ العالمي لا أحتاج لإطالة الكلام فيه فقد سبق فبينته من خلال شرح سورة هود التي اعتبرها الرسول مشيبة له هي وأخواتها لأنه فهم أنها حددت برنامج العمل الذي هو مطالب بتحقيقه بوصفه الإسلام أو سياسة العالم.

فدولة الإسلام ليست بعض الامتداد من المكان وبعض المدة من الزمان بل هي كل المكان وكل الزمان خلال كل تاريخ الإنسان . لذلك فهي سياسة الدنيا لتعميرها بقيم الاستخلاف . ومن لم يفهم الإسلام هذا الفهم لا يعي معنى قول الرسول إن الأرض كلها هي مسجد المسلمين وأن دولة الإسلام لا حدود لها .

ودولة الإسلام الكونية لا تتحقق بالغزو. قد يكون سبق لها أن كانت بالفتح . وأحيانا بالغزو. لكنها كانت في غالب الأحيان بالتسابق في الخيرات . وهو ما ينبغي شرحه لأنه هو المعنى المقصود عند جمع البقرة 256 والمائدة 48. والاعتراف بأن التعدد في كل شيء من آيات الله لأنه شرط الاختيار الحر.

والاختيار الحر في كل شيء هو معنى "التسابق في الخيرات" وهو معنى وعد الأديان التي كانت معروفة في زمن نزول القرآن بما وعدتهم به البقرة

62 والمائدة 69 . فإذا آمنوا بالله وباليوم الآخر وعملوا صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون . ولا يمكن أن يكون الاعتراف بالتعدد الديني أوضح من هذا.

ومعنى ذلك أن هذه الرؤية السياسية في التعامل مع الأديان وتعددها هي ثمرة المبدئين اللذين يتعلقان بسياسة المعمورة دون التدخل في عقائد المنتسبين إلى دولة الإسلام ومن ثم

1. مستوى وحدة الإنسانية في ما يتعلق بالعيش المشترك ويخص الدولة.

2. ومستوى تعددها في ما يتعلق بقيمها وعقائدها ويخص المجتمع الأهلي .

ولأرجع إلى ما ظن غزوا في تاريخ الفتح الإسلامي . فجميع الشعوب التي فتحت بلادها لم تكن سيدة عليها بل كانت خاضعة لاستعمار أجنبي يستعبدهم تقريبا كما هي عليه الآن: وعلى الأقل هذا يصح على الإقليم من الشام إلى حدود المغرب كانت مستعمرات بيزنطية والبقية كانت فارسية.

وإذن فما سموه غزوا ونسميه فتحا لم يكن استعمارا لشعوب الإقليم بل كان تحريرا لها من الاستعمارين البيزنطي والفارسي . ولا يمكن لأحد أن يجادل في ذلك . فالتاريخ قريب ولا يتعلق الأمر بما قبله حتى لا نعلم ما كان عليه الإقليم . وحتى اسبانيا فقد طلب أهلها تحريرهم من ظلم الجرمان والوندال وهمجيتهم .

لنقارن هذه الروح بروح غزو الغرب لأمريكا وما فعلوا بالهنود الحمر أو استعمارهم للعالم وما فعلوا بأهله . ولست بهذا أدافع عن الفتح بل أقص قصته : فالفتوحات أغلبها لم يقم بها العرب بل الشعوب التي دخلت

الإسلام حتى وإن كانت القيادات في البداية غالبها عرب ثم بالتدريج صارت الدول والفتح منهم .

فجل دول المغرب لم تكن عربية وحتى الأندلس فهي في نصف تاريخها الثاني كانت تجمع بين العرب والأمازيغ وكل أقوام المغرب إلى حدود السنغال . ومثل ذلك في المشرق وحتى الهند ففاتحوه لم يكونوا عربا إلا البداية لكن بعد ذلك حتى المغول شاركوا في فتحه أما جنوب شرق آسيا فدخل الإسلام دون فتح .

ورغم عدم عرفان أعراب سايكس بيكو فإن الإسلام كان يمكن أن ينقرض من الإقليم لولا خمسة شعوب اثنان من الشرق الإسلامي هم الأتراك والأكراد مشرقا وثلاثة من الغرب الإسلامي هم الأمازيغ وأهل جنوب الصحراء من العرب وغير العرب وبسبب حروب الصليب ثم بعدها بحروب الاسترداد الاسبانية والبرتغالية والألمانية والوندالية بعد سقوط الأندلس .

وهؤلاء جميعا ليسوا غزاة بل هم أبناء الأرض التي حموها بوصفهم هم بقومياتهم وثقافاتهم ولغاتهم لكنهم مسلمون اعتنقوا الإسلام بحرية وقناعة وصاروا أهم المدافعين عنه وأسسوا دولهم وإماراتهم طيلة القرون العشرة الأخيرة من تاريخ الإسلام والتي لم يبق فيه للعرب أدنى دور يذكر أو محدد فيها .

وأكثر من ذلك فالدعاة الذين دخلوا الإسلام في الغرب لا يمكن أن يتهموا بأن فرض عليهم بالسيف بل إن ما حببهم فيه بعد فهمه هو كونية قيمه وخاصة الأخوة البشرية (النساء 1 (والمساواة التي لا تعبأ بالعرق أو

بالطبقة أو بالجنس لأنهم يميزون بين المبادئ وتحريفها من المسلمين بسبب الانحطاط. ويوجد رهطان من الحاقدين على الإسلام إضافة إلى ذراعي الاستعمار في الإقليم وتوابعهما من الأنظمة والنخب العربية هما :

1. اليمين والقوميين الغربيين .

2. واليسار القوميين من العرب والمسلمين .

وهؤلاء مفهوم حقدهم فهم لا يقبلون القيم الكلية وخاصة الأخوة والمساواة والحرية: كلهم فاشيون للنخاع . وهذا هو الإسلام الذي يحاربونه وهو جوهر السياسة الكونية في الرؤية الإسلامية وفي تاريخ حضارته أو هذه هي السياسة الكونية التي هي جوهر قيم إسلام حتى وإن تعثربة تطبيقها أحيانا؛ ومع ذلك لم توجد في تاريخ الإسلام كله أي تصفية عرقية أو إفناء أو سعي لإفناء أحد الشعوب.

كلاهما يعني حماية الإنسان ورعايته وحماية شروط بقائه ورعايته ومنه حماية الأرض والمناخ والنبات والحيوان أي كل ما فهمت الحضارة الحديثة بعد أن كادت تدمر كل شيء أنه ضروري وهو من أبجديات الإسلام. الغرب حكم الإقليم قبل الإسلام والغرب حكمه بعد أن انحطت حضارة الإسلام . ومجموع حكمه يقرب من حيث المدة حكم الإسلام له. ولو قارنا بين الحكمين لوجدنا أن الإسلام حافظ على العالم وعلى ساكنيه ألف مرة أفضل منهم في فورتيهم المتقدمة على حكم الإسلام والمتأخرة عنه ؛ والتنوع العرقي والديني والثقافي لم يبق إلا عندنا .

سيقال ربما لأنكم ليس لديكم تقدم تقني وعلمي مثله وإذن فليس لكم أسلحة إبادة جماعية وإلا لفعلتم ما فعلوا في الحربين الكبريين وما فعلوا

بالحروب الدينية والاستعمارية وبين الشيوعية والنازية والفاشية اليمينية. وهذا كذب . الغرب الذي أفنى شعوب أمريكا لم يكن أكثر تقدما من المسلمين حينها .

ففي نفس تلك المدة فتح الأتراك البلقان: هل أفنوا أهله؟ هل فرضوا عليهم الإسلام؟ هل قالوا لهم من ليس مسلما ليس إنسانا كما فعلت الكنيسة في أمريكا وفي استراليا و جنوب أفريقيا وفي جنوب شرق آسيا؟ ما يقوله الغربيون وعملاؤهم في الإسلام ماضيا مثل اسقاطهم صورتهم علينا في مسألة الإرهاب.

لم تكن تركيا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أضعف أو أقل تقدما تقنيا من اسبانيا والبرتغال والاهماج الذي نفتهم أوروبا في أمريكا في عملية الاستعمار إما بسبب

حروبها الدينية بين دولها أو الأهلية بين مذاهبها وكانوا يستعملون الخمر والجدري والسلاح لإفناء الهنود الحمر وشعوب أمريكا .

وهذا كاف في الكلام على الماضي . فلنتكلم على المستقبل . هل يوجد في الأحزاب التي تدعي أنها ذات مرجعية إسلامية-ما ينبز بلقب الإسلام السياسي -ما منها يمكن أن يدعي أنه يمثل هذه الرؤية التي حاولت وصفها في الفصول الثلاثة السابقة أم هي في الحقيقة ترزح تحت علوم الملة المحرفة والمشوهة للإسلام؟

هل مفهوم السياسة بهذا المعنى الذي يجعلها جوهر السياسي الذي هو بكل دقة مهمة الإنسان المضاعفة أي:

1. تعمير الأرض +

2. بقيم الاستخلاف.

والهدف هو تحقق معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون أي جعل الإنسان يكون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" بلا وساطة ولا وصاية؟

وبعبارة أوضح: هل يوجد أحزاب ذات مرجعية إسلامية ليست نسخة من المسخ الذي يسمى أحزاب في بلاد العرب خاصة والتي هي من جنس حزب البعث أو حزب عبد الناصر أو أعني فاشيات مثالها هو أن تصبح حاكمة في المحميات العربية كما نرى ذلك مثلا في السودان منذ ثلاثة عقود؟

هل يمكن مثلا محمية بحجم تونس مثلا -حتى لو فرضنا حكمتها النهضة-يمكن بحق أن تكون تونس ذات قرار مستقل بحيث تستطيع أن تحقق شيئا يذكر إذا لم يرض عنها المتدخلون فيها من كل حدب وصوب وخاصة فرنسا وأمريكا ثم ذراعا الاستعمار الإقليمي أعني إسرائيل وإيران فضلا عن أنظمة الثورة المضادة.

إذا كان ذلك كذلك وإنه لكذلك فالإصرار على جعل الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية إقليمية يعني بالضرورة أنها لا يمكن أن تكون أفضل من الأحزاب الفاشية الحالية أو التي تقدمت على الثورة . ومن ثم فأي حزب ذو مرجعية إسلامية مجرد تحوله إلى حزب قطري

يعني القبول بوضع أسوأ مما كان قبل الثورة . . فيفسد صورة الإسلام لكون المنتسبين إليه

في الحكم غاية وليس أداة.

ولا يمكن تبرير ذلك بضرورة التمسكن حتى يحصل التمكن لأن الأعداء ليسوا سذجا فيجعلوك تتمكن فضلا عن كون التمكن مستحيل في أقطار كلها تحت خط الفقر ومستدانة بصورة لم تبق لها ما يمكنها من رفع رأسها إلى يوم الدين . لذلك فلا نكذب على بعضنا

سيقال وما الحل؟

هل نرفض المشاركة في الحكم ولو بشروط مجحفة؟

إذا كان الحكم بهذه الشروط فالمشاركة فيه تجعله غرقا في ما يحول دون الوصول يوما ما إلى شروط السيادة وخاصة إذا فرطنا في حركة الشباب بجنسيه في جل بلاد العرب منذ عقد تقريبا وخاصة بعد أن لحقت الجزائر والسودان .

وعلى كل فالثورة المضادة والذراعان -إيران وإسرائيل معهما -يعملون بصورة إقليمية وليس قطرية . وهم يعملون كذلك لمنع نجاح الثورة القطرية . ومن ثم فإقامة الثورة ولو سلبا حاصلة. وقد كنت قبل حركة شباب الجزائر مجاورة لتونس من كل ليبيا والآن أصبحت محبطة بها من الجوارين .

لا بد إذن من استراتيجية تعيد الإسلام السياسي إلى وحدته الإقليمية إيجابا ما دام قد صار إقليميا سلبا . وحتى نتانياهو يعلم أن أنظمة الثورة المضادة تطبع مع إسرائيل لأنها تعتبر الإسلام السياسي خطرا عليها . ومثلهم حلفاء إيران. وإذن فهم يعتبرون الثورة إسلامية وخطرا مشتركا عليهم جميعا

لمجرد أن أصحابها يريدون حماية كيانهم ومنع العدوان عليهم وصون حرياتهم وكرامتهم وثرواتهم وحضارتهم .

وهذه فرصة الإسلام السياسي بوضع استراتيجية للانتقال من المحلية إلى الإقليمية مع أخذ العالمية بعين الاعتبار لأن أعداء الثورة والإسلام السياسي لا يحاربونه في الإقليم فحسب بل وكذلك في العالم كله . من ذلك أن اليمين الأوروبي متحالف معهم ومع إسرائيل

وإيران بقيادة أمريكا وروسيا وبعض دول أوروبا -وخاصة التي عرفت بقيادة الصليبيات والاستعمار لتشويه الثورة والإسلام.

اختم كلامي على الإسلام السياسي بما ينبغي أن يكون عليه دوره في الثورة ومستقبل الأمة إذا عرفناه بكونه يهدف إلى التعجيل باستئناف دور الإسلام الكوني حتى يكون معدلا لنظام العالم الجديد ومعالجة ما ترتب على غيابه بسبب انحطاط الأمة أو على حضوره سيقال إن استرداد الدور الذي شرطه الخروج من الانحطاط والضعف يقتضي أن يحكم الإسلاميون حتى يحققوا هذين الشرطين . ولا خلاف في ذلك . لكن إذا حكموا بالشروط التي وصفت في الفصول السابقة فمعناه أنهم سيكونون في محميات يستحيل عليها أن تتحرر من التبعية البنيوية فيكونوا مثلما هم في السودان لا يقلون فسادا عن غيرهم .

وكما سبق أن بينت فإن آية الردع أو الأنفال 60 ميزت بين القوة عامة والقوة العسكرية وحددت أصناف الاعداء . وما يعنيني أمران: طبيعة القوة عامة وطبيعة الأعداء الذين لا نعلمهم والله يعلمهم . فعبارة "لا تعلمونهم" لا تعني أن علمهم من الغيب بل هي تعني أن علمهم غير مباشر مثل

النوعين الصريحين والنوعين الضمنيين .

فالآية أشارت صراحة إلى نوعين هما 1" - أعداؤكم 2-وأعداء الله". لكن ذلك يتضمن نوعين آخرين مؤلفين منهما تأليف تعليل : 3-فالنوع الثالث هو من يعادي الله لأنه يعادينا 4-والنوع الرابع هو من يعادينا لأنه يعادي الله. وهذان النوعان المركبان أخطر من البسيطين :

. الذي يعادينا لعلة دنيوية قد لا يكون عدو الله .

. والذي يعادينا لمعاداته ديننا وليس لغرض دنيوي عدو الله.

لكن الأخطر هم من لا نعلمهم فهم الأصل فيهم جميعا أي من يندس بينهم وينافق فلا يدعي معاداتنا ولا معاداة الله ولا معاداتنا في الله ولا معاداتنا في الدنيا بل يتظاهر بأنه منا ومن هذا النوع كل العملاء وخاصة مخربو الإسلام المتظاهرين بكونهم منه .

الفصل الخامس

وإذن فالقصد هو الأعداء الذين لا يعلمون مباشرة وغالبا ما نكتشفهم بعد فوات الفوت « ولذلك فالقصد الحذر منهم بعلامات هي التي ذكرت والتي لا يمكن الجزم بها لأن بعض الظن اثم . وبعضهم يعرفون أنفسهم بكل هذه العلامات تحت مسمى معلوم هو "التقية" التي لا تجتمع أبدا مع التقوى والشرف لأنها جوهر النفاق : فلا أحد خرب من الداخل مثلهم في تاريخ الأمة كله .

وهذا التصنيف كلي ولا يمكن أن تخلو منه علاقة أمة بمن ينافسها في

المستويين من الوجود الإنساني الدنيوي والمتعالي عليه أي في دنياها وفي دينها أو لنقل في عقائدها سواء كانت دينية أو لادينية علما وأن اللادينية كذبة لأنها دين طبيعي من جنس البوذية أو المجوسية أو الماركسية أو العلمانية.

فليس من الضروري أن يكون الدين منزلا والدليل أن القرآن نفسه استعمل كلمة الدين لوصف ثلاثة أديان لا علاقة لها بالمنزل: استعمل الصابئة واستعمل المجوس وحتى "الذين أشركوا" في الحج 17 . والصابئة استعملها في البقرة 62 وفي المائدة 69 . لكن فلنسلم المقابلة دين لا دين تسليما جدليا .

فالغاية هي أن الأمم تتنافس وتتعادى إما بدافع دنيوي خالص أو بدافع ديني خالص أو بدافع مزيج يكون الدنيوي علة للديني أو يكون الديني علة للدنيوي . ومن بين كل هؤلاء المندس والجامع لها كلها بتخابث يظهر الصداقة ويضمر العداء . وكم غدر الباطني بالسني الذي يؤمن بأن المؤمن غر فيلدغ ألف مرة.

ولعل أول الملدوغين الفاروق . فقد اغتيل في المسجد بين أصحابه ومن لدغه لا بد أن يكون موجودا مباشرة في الصف الذي يليه لأنه حتما كان إمام الصلاة. ومن ثم فقد كان من المقربين ليس فيها وحدها بل لا بد وأنه كان من الحاشية. وكم في حواشي الحكم عندنا من جاسوس بل كم من حاكم من حكامنا مجرد جاسوس بأجر كأي مرتزق يؤجر ليضطهد شعبه خدمة للأعداء؟

ولأختم الكلام على الاعداء بتعليل النوعين المضمرين؛ فكيف يمكن أن

يكون من يعادينا لأنه يعادي الله ومن يعادي الله لأنه يعادينا؟

علة النوع الأول هو من تحريفه للدين يجعله يعادينا لعدائه للإسلام، العلة هي التحريف . وعلة النوع الثاني هو العنصرية يعادي المسلمين فيعادي الله بمعاداة الإسلام . فيتبين أن هذين النوعين المضمرين لهما صفتان تجتمعان وتفترقان : العداء المذهبي الديني والعداء

. والأول مصدره عقائد الكنيسة المسيحية وانتقال العداوة إزاء الإسلام إلى التحريض على المسلمين .

.2 الثاني مصدره نظرية شعب الله المختار اليهودية أصلا لكل عنصرية تعادي غير الإنسان الأبيض .

وإذا اجتمع النوعان كان ذلك صفوية وصهيونية سواء لدى ذراعي الاستعمار أو خاصة عند الصهيونية المسيحية التي توظفهما كلتيهما لكي تسيطر على دار الإسلام لأن الولايات المتحدة من دون دار الإسلام ستصبح قريبا قوة متوسطة لا تضاهي الصين ولا خاصة المسلمين إذا تحقق شرط الاستئناف الثاني .

أمر إذن إلى شرط الاستئناف أو عامل القوة الثاني بعد عامل تجديد الأعداء وتجديد أصناف العداوة الخمسة وطبيعتها : إنها حجم الأحياز التي من دونها تمتنع السيادة بمقوميها

هذه الأحياز؟ وكيف تحقق ذلك؟

فغاية سايكس بيكو كانت تفتيت جغرافية دار الإسلام وخاصة قلبها الذي هو الإقليم الذي كان تحت سيطرة الخلافة الأخيرة . ثم تكليف العملاء

الذين ينصبون على فتات هذا القلب ليتموا مهمة تشتت تاريخ دار الإسلام . فتبح كل محمية تبحث عن شرعية تاريخية تنفي الشرعية التاريخية الإسلامية: جرثومة الدولة التي يسمونها قومية وهي مجرد محمية استعمارية حكامها عبيد يستعبدون شعوبهم لصالح حاميهم .

وإذا فتت الجغرافيا زالت شروط القوة المادية وتأكدت التبعية في الرعاية والحماية الماديتين (شروط التنمية الاقتصادية والتقنية) وإذا شتت التاريخ زالت شروط القوة الروحية وتأكدت التبعية في الرعاية والحماية الروحيتين (شروط التنمية الثقافية والعلمية) : فتكون كلها محميات مادية وروحية .

تصوروا أن ذلك يمكن أن يخرج الإسلام وأهله من التاريخ العالمي -كما توهم هيجل في الفصل الثاني من الباب الرابع الخاص بالعالم الجرماني من فلسفة التاريخ - لكنهم مع ذلك كانوا غير مطمئنين فزرعوا قاعدتين ثابتتين معروفتين بالعداء التاريخي الدائم للإسلام هما الصفوية التي كانت منذ نشأتها حربا على الخلافة وحلفا مع البرتغال وحروب الاسترداد ضد السنة هدفها الفصل بين الاقليم المركزي في دار الإسلام وبقية دار الإسلام. والصهيونية التي كانت نشأتها مشروطة بالقضاء على الخلافة) وعد بلفور وسايكس بيكو من نفس المصدر) هدفها الفصل بين جناحي الإقليم .

لكن ثبات الإسلام وبداية التعافي في مركز دار الإسلام خيبا ظنهم وأفسدا عليهم استراتيجيتهم . فكانت محاولات سايكس بيكو الثانية والتي ذراها تجري حاليا والتي سمتها وزيرة خارجية أميركا في عهد بوش مخدم العراق وافغانستان بالفوضى الخلاقة وهي في الحقيقة بداية خطة سايكس بيكو الثانية الحالية التي تعمل بنفس العملاء .

ومهما داوروا فإن المستهدف مرة أخرى هو تركيا بوصفها شرط التعافي العام الذي يمكن أن يعيد الإسلام -ولست بحاجة للقول السني لأنه لا يوجد غيره يمكن أن يسمى إسلاما بمقتضى ثورتيه المحررة من الوساطة ومن الوصاية- إلى دوره فتصبح دار الإسلام لها شروط القوة المؤسسة للدور الكوني ماديا وروحيا .

وأحمد الله فقد من على تركيا بقيادات حكيمة وشعب غيور على وطنه وهويته مع قيادات ليست غافلة عن أبعاد الخطة وتعمل بحذر كمن يمشي على البيض لأنها تعلم أنها محاطة من كل جانب بالأعداء . وهنا نفهم علة إطالتي الكلام على "وآخرون لا تعلمونهم الله

يعلمهم" في تصنيف الأعداء : فلولا ستر الله لكان أعداء الداخل قد قضوا على أهم شروط التعافي: حرية الإرادة بالعودة إلى التبعية.

الشعب التركي الذي أفشل الانقلاب الأخير صار ضمانة تؤكد أن الله حفظ بداية الاستئناف فمنع تغريب التعافي التركي الذي هو المستهدف الأول في كل ما يجري في الإقليم وخاصة منذ أن تدعم بثورة الشباب في كل الإقليم وما فهم الغرب منها كما بينت ممثلة أوروبا في كلامها على الانقلاب في مصر ونأمل أن يكون الأخير إذ سيسقطه الشعب المصري حتما كما فعل الشعب التركي .

والآن اعتقد أن القارئ يفهم علة كلامي على الإسلام السياسي وشروط كونه حقا منتسبا إلى الإسلام أو ليس منتسبا إليه . فإذا كان مصابا بالقطرية الناتجة عن سايكس بيكو والتنصل من الاستئناف فهو أفسد حتى من الأنظمة التي ثار عليها الشباب. أما إذا كان متجاوزا لها فليشارك صادقا

في الثورة.

فإذا اعتبرها فرصته للوصول إلى الحكم الذي يصبح غاية فهو سيكون أفسد من الأنظمة السابقة عليها لأنه لن يترك في الحكم إلا بشروط المشاركة في سايكس بيكو الثانية ولذلك فهو سيكون أكثر عمالة وخيانة من كل الانظمة التي ثار عليها الشباب من اجل الاستئناف شرط شروطه المطابقة: الحرية والكرامة.

فمن يعيش في محمية لا يمكن أن يكون حرا ولا كريما لأنه سيكون عبدا لعبد ؛ حكامنا عبيد إما للصفوية أو للصهيونية اللتين هما أداتين لأعداء الإسلام التاريخيين منذ بداية تاريخه فتكون عبوديتنا ذات خمسة مستويات: لحكامنا وذراعي الاستعمار والاستعمار بصنفيه : شرط الحرية والكرامة التحرر منهم .

ولا تحرر منهم من دون عودة الأمة إلى حجمها الأصلي شرط دورها الكوني بأحيازها الخمسة؛ جغرافيتها شرط قوتها المادية وتاريخها شرط قوتها الروحية ومرجعيتها التي أسست لهذا الدور تعميرا واستخلافا . المعركة هي إذن معركة شاملة ولا معنى لحكم وهمي في محميات ليس لها أدنى شروط السيادة التي هي عين شروط الحماية والرعاية

الفعلية. وهذه الشروط الممكنة للأقزام في عصر العماليق. ينبغي أن تصبح عملاقا يستأنف دوره .

1.202 مع دصطخ/

أبو يعرب المرزوقي

سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 4
الفصل الثالث 8
الفصل الرابع 11
الفصل الخامس 16
الفصل السادس 20

برهت الم سبرالاراء سأر

(لأسماء وللبيان

الفصل الأول

تكلمت أمس على سبر الآراء المفيد لاعتماده على المنهج التاريخي والرياضي . وكان قد فهم ما يجري في تونس -وقيس عليه أي بلد عربي أو غير عربي - اعتمادا على تكوينية قواها السياسية وأوزانها للتخلص من صناعة شخصيات سياسية بالإشهار المعتمد على سبر الآراء . فغالبا ما يكون هذا العمل ساعيا إلى الترويج لمن هم فاقدون لشرطي الفاعلية السياسية أعني القاعدة الشعبية والخصائص الذاتية لقيادة الشعوب وخاصة في المراحل الصعبة التي من جنس ما نعيش . وطبعا يمكن أن يطرأ ظهور شخصيات سياسية فجأة لم يتوقعها أحد . لكن ذلك من الأمور النادرة وهي على كل حال لا تكون مفاجآت خارج الوضع الثقافي للجماعة وما حولها في الإقليم وخاصة في تقاليد الجماعة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما لم يكونوا مسلطين عليهم قوة قاهرة من خارجهم كما يحصل بسبب التدخل الاستعماري.

صنفت القوى السياسية بمنطق تاريخي انطلاقا من وصف المسرح السياسي وصفا حاولت فيه أن أكون أقرب ما يكون للحياد والموضوعية وصفه كما تكون خلال القرن الذي عرف مفهوم الحزب بالمعنى الحديث أي من تكوين الحزب الحر الدستوري 1920 إلى اليوم حيث صار لتونس 220 حزبا وحزيبا . وانتهيت إلى أن مشكل تونس الحالي هو مآل فرع البورقيبية

من الحزب الأول التي تأسس في تونس وما قد يؤول إلى فرع التعالبية بنفس المنطق منه وبالعدوى كذلك من فقدان للرسالة الأصلية التي تأسس عليها ومما يطال أي حزب من طريقة مرض الاحزاب العقدية أعني تضييق حريات الفكر وتوسيع حريات الانتهاز. وهدف المحاولة هو الاقتصار على الفرع الأول الذي أدعي أن لي به معرفة أعني فرع البورقيبية من المسار المضاعف للحزب الأول الذي تكون له تاريخ تونس . لكني لا أدعي المعرفة بما يجري في فرع الثعالبية الذي أجهله تماما :

أولا لأن الإسلاميين الحاليين لم يعرفوا أنفسهم بالثعالبية.

وثانيا لأن علاقتي بهم لم تكن عضوية كما كانت علاقتي بالبورقيبيين .

فعلاقتي بالبورقيبية لها معنيان الانتساب إليها في بعض مراحل حياتي والانتماء إلى مدرستها السياسية حتى عندما التحقت بمن خرج عنها إما ضمنيا أو رسميا . فقد كانت لي ميول مشتركة مع العلاج الوطني وبعد النظر الذي كان المرحوم مزالي يسعى إليه للتحرر من هيمنة حزب فرنسا اقتصاديا) الانفتاح على افريقيا وآسيا (وثقافيا) التعريب الذي يتجنب مؤامرة تغريبه لاتهام التعريب كما يحصل حاليا في المغرب) وسياسيا) الانفتاح الديموقراطي (. وهو خروج ضمني عن البورقيبية ويمكن اعتباره أول محاولة للصلاح بينها ثم الانتساب إلى حركة الديموقراطيين الاشتراكيين ولم أترك الحركة إلا بعد تأكد ما توقعته من خيانات من تركوه وانضموا إلى حزب ابن علي وكنت قد عبرت عن بعض شكوكي للأستاذ أحمد المستيري الذي كان شديد الفرح بانضمامهم إليه قبل انقلاب ابن علي وخاصة من صاروا من كبار وزرائه ومستشاريه.

وهذه مقدمة سأكتفي فيها بتحديد خطة المحاولة التي ستكتفي بالكلام على خمس ومضات قصيرة حول ما أعرفه عن مآل فرع البورقيبية في القيادات مع إشارة سريعة لما حصل في القاعدة الشعبية من ثبات لم يفسد إلا في مرحلة ابن علي ومرحلة السبسي . فالقاعدة الشعبية لم تكن تفهم معنى الحزبية بسبب انعدام التعددية بحيث إن الحزب يعني الدولة ويعني الوحدة الوطنية ويعني الحكم كما هي العادة في حضارتنا من أكثر من 14 قرنا وكذلك الحال في كل بلاد العرب والمسلمين . لذلك فالومضات تتعلق بالنخب الحاكمة وكيف تلغي النخب المعارضة إما بالاستيعاب أو بالاستثناء بالقتل أو بالنفي لأنه بيدها ليس السياسي في حسب بل وكذلك الاجتماعي والسيطرة على الأرزاق فلا يبقى إلا العمل السري وسأخصص محاولات وجيزة للكلام على هذه الومضات الخمس في فصول متوالية لأختمها بدور ذلك في مستقبل تونس وحتمية علاجه قبل أن يصبح الفرع الثاني من الحركة الوطنية أو ما يمكن أن يصبح ثعالبية بما يسمى تونسة حركة النهضة معرضا لنفس المسار.

1 . الومضة الاولى ؛ الحرب الاهلية الأولى بين بورقيبة وابن يوسف .

2 . الومضة الثانية: الحرب الأهلية الثانية بين الحزب والاتحاد (عاشور).

3 . الومضة الثالثة: محاولة التحرر من حزب فرنسا ومن الاستبداد (مزالي (. 4. الومضة الرابعة: كذبة الانقاذ الأولى أو انقلاب ابن علي على البورقيبية .5 الومضة الاخيرة: كذبة الانقاذ الثانية أو انقلاب السبسي على البورقيبية.

الفصل الثاني

كما أسلفت أخصص أولى الومضات الخمس للحرب الاهلية الأولى التي نتجت عن الخلاف بين بورقيبة وبن يوسف . وكما بينت في كلامي على أبعاد التاريخ فإنه يكتب دائما بمنطق الحاضر إذ يراجع أحداث الماضي وأحاديثه ويصوغ أحاديث المستقبل استعدادا لأحداثه . لا يوجد كلام في التاريخ من دون "هاينسايت" أي النظر إلى الماضي بما صار معلوما بعده في الحاضر من دون "الفورسايت" أي النظر الذي فيه توقع ما للمستقبل الذي يبدو وكأنه قد ما صار شبه حاضر منه .

وسبق أن تكلمت على الخلاف وبعض نتائجه المباشرة علي في طفولتي . ما سأتكلم عليه أمر آخر وفيه مسألتان:

ليس صحيحا أن الخلاف بين بورقيبة وابن يوسف علته تأثر الثاني بالناصرية بعد باندونج . بل الخلاف علته الامتحان الذي يحصل دائما في كل حركة مقاومة وصلت إلى الحسم السياسي فيكون موضوعه خيارات الحسم بالقياس إلى ما تحقق من مطالب النضال. فابن يوسف لم يكن قوميا وإسلاميا أكثر من بورقيبة بالمعنى التقليدي ولم تكن القومية بالمعنى الناصري قد صارت عاملا مؤثرا في أي منهما بل كانا يعملان بمنطق لا يختلف عن الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي وفيها شيء من عروبة الجامعة التي احتضنت المغاربة في القاهرة.

لكن ساعة الحسم تعيش كل حركات المقاومة الانقسام حول تقييم ما توصلت إليه المفاوضات مع العدو . وعندئذ يتبين من كان بحق مخلصا

لأهداف المقاومة ومن كان يبحث عن حل سريع يوصله إلى غاياته حتى لو كان ذلك على حساب الأهداف التي كانت تطلبها المقاومة. عندئذ حصل التمييز بين حزب فرنسا وحزب الوطن الحقيقي . وقد تبين لنا جميعا ذلك خاصة بعد الثورة وعندما تم الاطلاع على الاتفاقيات التي رفضها ابن يوسف وقبلها بورقيبة واعتمد لفرضها على فرنسا والاتحاد العاشوري . فكان إذن اغتيال حشاد من

الاتحاد من جنس اغتيال ابن يوسف من الحزب . كلاهما كان من تدبير فرنسا وعملائها في الحزب وفي الاتحاد .

وهاتان المسألتان هما ما يمكن أن يفهمنا تطور تاريخ تونس البورقيبية أو تقاسم السلطة بين الحزب والاتحاد ثم الاندماج بينهما في مرحلة ابن صالح وعاشور إلى حدوث الصدام بين الحزب والاتحاد في السبعينات لما امتدت يد الاتحاد إلى "الزنبيل" أي إرادة عاشور الوصول إلى رئاسة الدولة. وهذه هي الومضة الثانية التي سنتكلم فيها .

فلنواصل الكلام في الومضة الأولى . فقد كان لي فيها موقف لعل الأستاذ احمد بن صالح أمد الله في عمره يذكره . ففي إحدى الليالي حصل لقاء لنا بعض طلبة دار المعلمين المنتسبين إلى الحزب معه في دار المعلمين العليا في كلية 9 أفريل حيث كنا نقيم بتنظيم من المرحوم الاستاذ الصديق فرحات الدشراوي الذي كان مسؤول الحزب في الجامعة. وأذكر أنه وقع خلاف بين الأستاذ احمد بن صالح وبيني حول سياسته الاقتصادية وخاصة حول الضرر الذي تحدثه في أهم عوامل دوافع الانتاج أعني الملكية ومحاور التنمية أقصد موقفي من السياحة بديلا من الزراعة. وكنت

مطلعا على الضرر الذي أصاب الزراعة لأني من أسرة ذات علاقة بها ورأيت كيف أضاع جل المزارعين أملاكهم وأنعامهم يأسا من سياسة التعاضد . وكان هو على أهبة السفر إلى أمريكا للقاء مع البنك الدولي أو ما شابه وكانت بداية النهاية لسياسته التعاضدية.

فهذه المسألة من يتتبعها يمكن أن يفهم ما صار عليه وضع تونس اليوم حتى صارت تشتري اليورو بأكثر من 10 دينارا حتى مسمى السياحة- تدر العملة- لأن السائح الذي يعيش في تونس أسبوعا بـ200 يورو بما فيها نقله جيئة وذهابا يتمتع بعطلة تكلفهم أقل من نصف ما ينفقه لو بقي في بلاده ومن ذلك أن السواح في الصيف على الاقل هم أكثر من نصف الشعب التونسي يتمتعون بالدعم وبالماء والكهرباء تقريبا بدون مقابل في زمن يشكو فيه التونسي من العطش ولسنا واثقين من أن العملة التي يدفعونها تدخل إلى تونس أو يدخل منها الكثير (بشهادة مدير البنك المركزي السابق) .

وليس صحيحا أن الحرب الأهلية الأولى كانت بين الوطنية التونسية والقومية العربية بل هي كانت بين الوطنية التونسية وحزب فرنسا الذي ما يزال إلى الآن الفاتق الناطق في سياسة تونس الاقتصادية والثقافية وسنرى أن ذلك هو العنصر الثابت في كل حروب تونس الأهلية سواء كانت دامية مثل هذه الأولى والثانية والثالثة والتي يعدونها للمستقبل إن لم يستطيعوا الحسم السلمي كما كانوا يتوعدون قبل التوافق المغشوش الذي فرض على

الشعب. هذا من الكلام على الومضة الأولى هو بيان هذين الأمرين: * الأمر الأول:

ابن يوسف ليس قوميا عربيا بتأثير من الناصرية والخلاف بينه وبين بورقيبة

وانحياز الاتحاد العاشوري إلى بورقيبة كان بداية تأسيس حزب فرنسا ولعله قد بدأ قبل ذلك ولذلك فهو بداية ظهوره للعيان إذ إن اغتيال فرحات حشاد لم يكن بمنأى عن هذه الغاية للحسم في المقاومة التي كانت تسعى لتحرير تونس من الهيمنة الفرنسية. وما حصل في الحل الذي رفضه ابن يوسف جعل النخب التي كانت تعي ما يجري تدرك اللحظة التي ظهر فيها حزب فرنسا الذي ربح المعركة وهو لا يزال مسيطرا بنفس الآليات وبنفس العملاء .

« الأمر الثاني:

ما يسمى بالأحزاب القومية التي تدعي مواصلة الفكر اليوسفي بوصفه قوميا تكذب ولا علاقة لها به لأن القومية العربية في المغرب العربي عامة ظاهرة متأخرة ولم تبدأ مع سايكس بيكو كما في المشرق بدعوى تكوين خلافة عربية وكلنا يعلم مآلها . لم يكن المغاربة عامة والتوانسة على وجه الخصوص يميزون بين عربي ومسلم. أولا لأنه لم يكن لدينا عرب غير مسلمين وثانيا لأنه لم توجد بعد نعرة المقابلة بين العربي والأمازيغي وهي نعرة علتها القومية العربية ومحاولات التعريب العنيف .

كما أنه لم يكن لدينا الإسلام بمعناه الاخواني الذي تبنته النهضة في بدايتها وبدأت في مراجعته بعد الثورة خاصة بل كان الإسلام في تونس له معنى واحد هو ما كان يمثله حزب

الدستور قبل الانفصال البورقيبي وهو إسلام الحركة الإصلاحية في دار الإسلام كلها وفي مناخ الدفاع عن الخلافة . ومن يتجاهل هذين العاملين يزيف تاريخ تونس فلا يفهم "كوعه من بوعه" كما كان يقول المرحوم

السبسي.

الفصل الثالث

إذا كان كلامي على الومضة الأولى والحرب الأهلية الأولى كلاما يعتمد القراءة التراجعية مما صار معلوما لاحقا لأنها حدثت لما كنت طفلا فإن الومضة الثانية عشتها وأنا كهل أدرس الفلسفة في ابن شرف وأقطن في قلب المعركة أي في نهج أثينا قريبا من مقر الاتحاد ومن الشارع الذي دارت فيه معركة مليشيات الصياح وعاشور سنة 1978

وقد كانت بداية نهاية الهادي نويرة الذي انهار بضربة القذافي في قفصة بعدها بقليل . وكانت هذه المرحلة معدة لمحاولة تحرير تونس من حزب فرنسا بعد أن مرض الهادي نويرة وجيء بابن علي ليعيد سيطرة الدولة على الأمن وخاصة لإنهاء الفوضى في التعليم الثانوي الذي كانت مليشيات اليسار تسيطر عليه وهي رأس حربة الاتحاد فيه . وقد كلف بورقيبة بعد ذلك بقليل محمد مزالي في موقع يكاد يكون نائب الرئيس وليس مجرد رئيس حكومة.

ومن هنا يمكن تحديد علاقتي بالأحداث فقد كنت متابعا لمجلة الفكر وكتبت فيها لاحقا حول الشابي وحول دور المجلة في حياة تونس الثقافية وقارنتها بالعروة الوثقى من حيث الدور السياسي بعيد المدى في استعادة الامة دورها وقارنت العلاقة بين مزالي والبشير سلامة فشبهتها بعلاقة محمد عبده بجمال الدين الأفغاني فظن الأغبياء أن مقارنة العلاقة بينهما من حيث الدور في استعادة الهوية تعني مقارنة طرفيها من حيث حجم

الأشخاص علما وأن ثقافة محمد مزالي وابن سلامة أفضل وأعمق بكثير من ثقافة محمد عبده والافغاني من حيث معرفة العصر وسر قوة الغرب حتى وإن كنت لم أتطرق لهذا الوجه في المقارنة لأني لم أكن أهتم كثيرا بالممارسة السياسية المباشرة وكان همي لاحقا أن نؤسس جمعية فلسفية عربية سرعان ما سيطر عليها حزب فرنسا فغادرتها .

وكنت قد قرأت محاضرة مزالي عن الديموقراطية في بداية عودته إلى تونس ومشاركته في الحياة السياسية وأعلم أنه درس الفلسفة عند الكبارية بالسوربون هو وزوجته وهو من أسرة فقيرة كان بينه وبين أحد أصهاري علاقة أخوة عميقة قصها في كتابه مع وحدة إيماني وإيمانه بضرورة تحقيق السيادة الثقافية شرطا لبقية السيادات إذ ذلك ما سعيت إليه لا

كنت في السنة الثانية بدار المعلمين العليا حيث كونت مع بعض الزملاء شبه جمعية غير رسمية لترجمة أهم مصادر الفكر الفلسفي الغربي الحديث . وتبين لاحقا أنه كان يريد تحقيق شروط السيادة الاقتصادية كذلك بما سعى إليه من علاقة مباشرة مع افريقيا والصين . وسأتكلم في ذلك في الومضة القادمة بأكثر تفصيل .

كانت الحرب الأهلية هذه المرة واضحة المعالم ومعلوم من يقودها: عاشور عن الاتحاد والصياح عن الحزب . والرهان هو من يحكم تونس وحده بعد أن كانا يتقاسمان حكمها تحت مظلة حزب فرنسا تماما كما واصل ذلك السبسي فكانت نهاية حزبه الأليمة. وهو عين الرهان الذي أطاح بابن علي لأن الثورة كانت في البداية حركة نقابية يسارية ساعدها بعض أطراف المافية الحاكمة على انجاز الإطاحة وحال الشعب دونها والوصول إلى

الحكم ومن ثم كان الانقلاب على الثورة مع أصحاب الروز بالفاكية وجبهة السبسي الشريرة.

يمكن القول إن هذه المعركة الثانية التي نتجت عن الانفصال بين الاتحاد والحزب حول تقاسم الحكم ومحاولة الاستفراد به هي المحدد الرئيسي لما يجري في تونس منذ معركة 78.

لكن تدخل عامل القذافية فيها ومحاولات الانقلابات التي هي كلها ذات توجه يساري أو قومي مصدره المشرق أو من درس فيه بما في ذلك ما يقلدهم فيه الاسلام السياسي أصبحت القاعدة المتحكمة في المشهد التونسي وهو ما أخشاه على المسار الديموقراطي لأنهم إذا فشلوا في استرداد الحكم بالصندوق فسينفذون ما هددوا به في اعتصام الروز بالفاكية لأنهم لم ينفكوا يطالبون بالبيان عدد 1 ولو على ألسنة غيرهم خاصة التشجيع والتمويل صارا حاصلين ولم يعد الامر مقصورا على حزب فرنسا بل انضم إليه حزب الثورة العربية المضادة وحزب إسرائيل وحزب إيران.

وكان طبيعيا أن يخسر عاشور المعركة في تلك المرحلة ليس لأن الاتحاد كان أضعف بل لأنه حاد قليلا عن حزب فرنسا وأصبح أقرب إلى القذافة ربما بتأثير من محمد المصمودي رحمه الله . وسنرى أن المعركة التي تلتها والتي كان ضحيتها مزالي ومشروعه تخالف فيها العاشوري أو من يواصل سياسة تسييس الاتحاد بدرجة تجعله هو الحاكم وليس شريكا

الحاكم كما كان منذ المعركة الاولى فترتبت على ذلك العودة إلى حزب فرنسا وحزب وسيلة) زوجة الرئيس) والقذافي وفرنسا للإطاحة بمحاولة تحرير تونس من التبعية الفرنسية في الاقتصاد والثقافة. وكان لليسار الدور

الأساسي في توظيف التعليم لهذه المهمة رغم أن الرجل هو الذي أعاد لرجال التعليم ونسائه الكثير من حقوقهم وكرامتهم المادية والمعنوية وهو الذي أسس أهم المؤسسات التي نوعت الباكالوريا وحددت سرعتي التعليم بإيجاد نظام المدارس النموذجية. والتعريب المغشوش ليس من صنعه وخاصة تعريب الفلسفة. فمن قام به هو إدريس قبقة والتعليم الاساسي والتعريب المغشوش للرياضيات الاعدادي من عمل ابن علي ومليشيات اليسار التي كلفها بما يسمى تجفيف المنابع .

هذه اللحظة التي خصصت لها الومضة الثانية هي اللحظة الحاسمة التي لا يمكن فهم ما سيليها من دونها ؛ أي لحظة مزالي وابن علي والسبسي وما أتوقعه وأخشاه على تونس..

الفصل الرابع

كما هو بين من الومضتين السابقتين ليست الأحداث هي التي تحتاج إلى سرد . فهي إلى حد كبير معلومة من الأجيال الحالية شيوخها وكهولها ولا شك أن شبابها علم ذلك منهم . لكن الإشكال هو في الأحاديث التي تدور حولها. وكما بينت في نظرية أبعاد التاريخ الأحاديث أهم من الأحداث في مجرى الأمور حتى وإن كان العلم يدعي تقديم الأحداث على الأحاديث للظن أنها قابلة للفصل عنها أي عن تأويلاتها المتصارعة بين الأحياء تماما كالحال في المستقبل حيث حضوره يكاد يكون مقصورا على الأحاديث حول الأحداث المتوقعة . ما يجعل الآية تنقلب فتصبح الأحداث اللاحقة تأويلا للأحاديث السابقة. وذانك هما معينا التأويل ؛ إما

تأويل الأحاديث مثل تعبير الاحلام أو تأويلها مثل تحقيق الاحلام.

الومضة الثالثة هي التي يمكن أن أدعي أن مواكبتي لها شبه نسقية ربما لأنها كانت محددة للمشروع الذي آمنت به وما زلت لأن تونس من دونه ستبقى ذيلا لفرنسا ومثلها بلاد المغرب وكل مستعمراتها في افريقيا ونحن ذراعها يدها تمتد حتى لمستعمرات إيطاليا واسبانيا فيها توهما أنها ما تزال قوة عظمى؛ وهذا من أمراض الديك الفرنسي . وكل عملائها العرب يتوهمونها قوة عظمى وخاصة أنصاف المثقفين من النخب العربية التي تعبد الفرنكوفونية لغة والفرنكومونية فرنكا وأغلبهم أجهل الناس بها وبثقافتها .

الومضة الثالثة تتعلق بحرب أهلية سميت حرب الخبز. وكان الهدف منها الإطاحة بحكومة محمد مزالي بتدبير من وسيلة وادريس قبقة. وقد اطلعت عن كثب على علة قولة بورقيبة "نرجعوا فين كنا" . فالمرحوم علي بوسلامة -ناشر كتابي عن الغزالي - أعلمني -لأنه كان يعنيني ويعتبرني صديقا -كيف أنه هو وابن بورقيبة الحبيب الابن استطاعا الدخول خفية حتى لا تحول وسيلة دونهما والكلام معه دون حضورها والوصول إلى بورقيبة لإقناعه بأن المستهدف ليس مزالي بل بورقيبة نفسه . ولما اقتنع أنه هو المستهدف فهم أن بداية الانقلاب عليه تأكدت ولعل ذلك مما ساعد على طلاق وسيلة مع طبعا دور الحثالة التي أحاطت به وكان جنسية التي أحاطت بالسبسي في أواخر أيامه .

لم يطل العهد بمزالي حتى صارت رأسه مطلوبة ولكن بنفس الآلية التي أسقطت بها الترويكا حتى وإن لم يصلوا إلى استعمال الارهاب والاغتيالات . فأقدم مجبرا على معركة مع الاتحاد وطبعا كان ينبغي أن

يخسرها في مجال لا يمكن لأي حكومة أن تبقى من دونه: إفلاس الدولة. وكان لحزب فرنسا وللقذافي وللبسار الجامعات والمعاهد الثانوية الدور الأساسي في "تبريك" الدولة وإفراغ خزينتها بما اضطر إليه من استجابة مرغمة للمطالبات . وقد حاولت الجزائر المساعدة لكن للأمر حدود .

ولا أعتقد أني بحاجة لشرح طويل لما حدث لأن شباب الثورة عايش نفس الظاهرة مع الترويكا. فما كان القصد من الإضرابات والاحتجاجات وتعطيل كل شيء وخاصة مصادر ثروة البلاد من أدوات "التبريك" وطبيعيا أن يكون حزب فرنسا متكفلا بالتغطية السياسية والاعلامية بدعوى منجزات الثورة في المطالبة بالحقوق دون الواجبات. وعند اللزوم بالاغتيالات والشرقعات الإرهابية المحسوبة والمسيطر عليها .

فإذا أضفنا إلى ذلك خطة ابن علي ومن يحيطون بالرئيس المريض والذي بلغ أرذل العمر فهمنا أن تشجيع الحركة الإسلامية للإكثار من التحرك مع ما آلت إليه الدولة من الإفلاس نفهم أنهم كانوا من حيث لا يعلمون مطية. وقد أعلمني زميل لي في ابن شرف كيف كانت مخابرات ابن علي تعلمهم بتدخل الأمن حتى يواصلوا الاحتجاج في مكان آخر لتخويف بورقيبة من قوتهم الوهمية لأن ابن علي كان مسيطرا على الوضع . وبذلك تحقق المطلوب فصار هو رئيس الحكومة. ولم يمض أكثر من أسابيع حتى وقع الانقلاب المعلوم. ففتحت حنفية القروض وإعادة تعديل المحددات الكبرى للاقتصاد حتى نعيش كذبة عصر ابن علي والانقلاب الأخطر من الانقلاب على بورقيبة.

الانقلاب الأخطر حدث بعد ذلك . إنه الانقلاب على البورقيبية بدعوى

المصالحة مع اليسار والقوميين رمزا إليهم باليوسفية تماما كما فعل السبسي حتى وإن استغنى عن رمز اليوسفية لحاجته إلى إعادة تدوير بورقيبة. ما حدث هنا في هذه اللحظة كان حربا أشنع

من الحرب الأهلية التي جرى فيها الدم لأيام. فقد جرى فيها الدم لعقدين كاملين على مستويين كلاهما خطير وكلاهما ما يزال محددا للوضعية الراهنة:

1. دم بشري أعني محاولة استئصال الإسلاميين وكل من يحنو حتى على الأيتام من أبنائهم مهما كانت قرابته بهم. وذلك باستعمال الامن وقواده من البسار وخاصة من الوطديين للانتقام من هزيمتهم في الجامعات.

2. دم أغلى حتى من الدم البشري لأنه هو سر معناه أعني الحرب التي سموها بتجفيف المنابع وهي حرب بيولوجية لأنها تتعلق بقتل النبات من خلال قطع الماء . وماء الإنسان هو تراثه عامة وتراثه الروحي خاصة. وقد كلفوا بهذه المهمة أحقر من يوجد في نخب تونس المتشرنجة تشرنج العبيد من سفلة القوم اجتماعيا وخلقيا وحتى حداثيا . وكانت لي معهم منازلات لأن أحد أزلام الشر كان يتصور نفسه قد صار ربا في التعليم والجامعة اللذين استبيحا ولعل سر الأسرار في تردي التعليم في تونس هو هذه المجموعة من الجوعى والوصوليين الذين ما يزال لهم دور في تعفين المناخ الثقافي والسياسي في تونس .

ولذلك فما أنسبه إلى ابن علي لا يتعلق بما فعله في بورقيبة فعلا شنيعا لا رحمة فيه ولا رجولة ولا بما فعله في الإسلاميين فحسب بل بما فعله في ثقافة تونس وخاصة في أخلاق شبابها وشاباتها . فقد أصبحت تجارة

المخدرات وتجارة الجنس والحد الاقصى من وقاحة خدامات حجامته أهم منشط للمافيات التي كانت تختفي وراءه وأسرته ووراء زوجته وأسرتها . وما نراه اليوم في أحوال تونس هو النكبة الحقيقية التي إن لم نتداركها فإن تونس ستصبح ماخورا كبيرا لا أكثر ولا أقل لمتقاعدي أوروبا عامة وفرنسا خاصة .

وأذكر أنه قد طالب بإمضاء ميثاق وطني وطلب من بعض المثقفين وكانوا حينها لا يرون مانعا من اعتباري مثقفا فطلبوا رأيي معهم وكان موجه السؤال هو جريدة الصباح فأجبت بأن هذا مشروع فتنة وليس مشروع وحدة لأنه يجعل تحديد الهوية رهن إرادة جيل محدد تاريخ أمة أو جزء منها . ورفضت فكرة الميثاق المحدد للهوية.

مرت سلامات لأن الامر كان في أيام صحاف العسل الاولى قبل انتخابات 09 التي شارك فيها السبسي ونال فيها مقعدا وصار رئيس مجلس النواب وهو يعلم أن نجاحه كان مزيفا ومغشوشا ثم يتكلم على الدولة وعلى رجالها ومهابتها حتى يقال إنه وضعنا على المحجة البيضاء . لا أكاد أصدق . لكن الامر لم يدم طويلا بفضل "رجولة" بعض الزملاء الذين لا يتخلفون على خدمة الدكتاتورية فأعلموا من يهمه الأمر بأني كنت أطالب من بعضهم في قاعة الأساتذة بإمضاء عريضة من اجل محاكمة عادلة للمرحوم محمد مزالي . وهما شخصان لن أذكر اسميهما لكن أحدهما قال لي إني كنت "مساحة" أرجل لمزالي وكان يعمل مع أحد وزراء الزين . فأجبته قد يكون كلامك صحيحا لكني عملت معه لأنه أولا أستاذ فلسفة وزميل وثانيا لأنه مؤمن بما أومن به وليس "كابورال" مثل من تعمل معهم أنت.

والفاهم يفهم إذ لا بد أن الخبر وصل للمعني بالكابورالية.

لكني ولله الحمد -دون وشق ولا داد -كان الله ساتري لأني لم أنتسب إلى حزب كان ينافسه في الحكم بل هو قد وجد أن مثل الإسلاميين في مدنيتي كان قد وضعني في قائمة الملحدين الذين يجب تصفيتهم . فيكون الإلحاد المزعوم قد حماني : مكر الله الخير .

البقية معلومة وهي بخلاف من لم يفهم عبل انقلاب اليسار والاتحاد على ابن علي: لولم ينجب ابن علي ابنا ولم يصبح حالما بالتوريث مثل كل الحكام العرب لما انقلب عليه أحد . ذلك أن مشكلهم ليس مع التوريث بل مع ما استنتجه ابن علي وزوجته من ضرورة الصلاح مع الإسلاميين إذا كان يريد إعداد "الجو" لذلك . فبدأت علامات الصلاح وأهمها كان عن طريق صهره الماطري . ولست أدري هل كان بين الحركة وابن علي ما يثبت ذلك لكن الوقائع تشيد وخاصة بدايات العفو وإرجاع الجوازات والتخفيف في مطاردة الحجاب واللحى . وأذكر أني قد عطل حصولي على الجواز بسبب لحيتي رغم أنها "فلسفية "وليست دينية ثم فجأة أعطيت الجواز فذهبت إلى ماليزيا . تلك هي العلة الرئيسية لمشاركة اليسار والاتحاد في الثورة . وما أن تبين أن الشعب لا يقبل بهم لحكمه حتى صاروا أعدى أعدائها .

الفصل الخامس

أمر الآن إلى الومضة الرابعة والتي سميتها كذبة الإنقاذ الأولى . فهذه عشتها من الداخل لسبب بسيط وهو أني كنت على صلة بأحد الصحفيين

من الساحل -تويء رحمه الله -كنا نلتقي تقريبا مرتين في الأسبوع في مكتبة الآباء البيض لأنه كان جديا في اعداد بحوثه بإتقان وأظنه من مدينة ابن علي وصديق رئيس الوزراء الاول - الاستاذ الهادي بالكوش وأعلمني أنهما حررا معا بيان السابع من نوفمبر ولا أظنه كاذبا . وقد زرت الأستاذ الهادي البكوش في بيته بعد أن عزله ابن علي مع صديق من رأس الجبل ورأيت بعض المرارة لأنه كان صادقا في البيان لكن الامور جرت على خلاف ما توقع .

تكلمت على نوعي الحرب الاهلية التي نتجت عن كذبة الإنقاذ الابنعلوي . فهو أنجز معزتين خربتا تونس إلى حد يعسر إصلاحها من دون ثورة روحية وخلقية يعسر تحقيقها : 1 . فهو أولا أنهى البورقيبية بأن أدخل في الحزب من كان البورقيبيون يعتبرونهم أخطر على تونس حتى من الإسلاميين أعني اليسار والقوميين . وهذا وجه الشبه الاول بينه وبين السبسي . ولذلك قلت إن الرجل ابنعلوي وليس بورقيبيا .

2. وهو أنهى ما كان الشعب التونسي مشهورا به من الاعتدال في ما يسمى بنمط العيش لأن سلمه الاجتماعي في أغلبه كان محافظا . وقد قرر ابن علي أولا ثم زوجته ثانيا عمل كل ما يستطيعون للقضاء على هذه الميزة التي كانت تمثل حتى في عهد بورقيبية شبه تناغم شعبي ليس فيه ما صار به بسبب تجارة المخدرات والأجوم البيضاء والاقتصاد الموازي والروبافيكيا وتبييض الأموال والتهريب والمافيات التي تعمل مع أسرتي الرئيس وزوجته . فحصل التسيب المطلق . وحتى في هذا الوجه الثاني يمكن أن نجد وجه شبه بينه وبين السبسي الذي كان أول قانون يسنه يتعلق

بالمخدرات وثاني قانون كان ينوي سنه هو المساس بأمر كان سيقضي نهائيا على وحدة الاسر واستقرار الملكية وهذا أقوله بصرف النظر عن الحكم الديني لأن الامر يتعلق بتقاليد يصعب تغييرها من دون ثورة ثقافية تقطع نهائيا مع تراث الشعب وفيه من ثم مواصلة لسياسة تجفيف المنابع .

ما يسمونه اليوم "النمط الاجتماعي" هو هذا التسيب الذي يجعل تونس "انجوقارتابل" في يمكن أن تساس وأن تحكم سليما . فكلما كثر التسيب الخلقي والاقتصادي أو ما يسميه ابن خلدون الترف مع الفقر كلما عاد الإنسان إلى الحيوانية فلا يبقى قابلا للحكم بالشرعية بل إن هذه تضمر وتعوضها الشوكة. ولذلك فالذين كانوا مستفيدين من هذه الوضعية هم من ينادون بالبيان عدد 1 أي بالحل المصري متوهمين أن مشكل تونس هو وجود الإسلاميين .

تونس انهارت حتى لو ألغي وجود الإسلاميين ولن تنهض ما ظلت نخبها تتصور أن الامر متعلق بخيار بين نمط اجتماعي تغيب فيه شروط التنمية ولا يحضر فيه إلا الاستهلاك بالاستدانة وبيع كل مقدرات البلاد من أجل مافية في أساسي كل إنتاج أي الإدارات السياسية والخدمية والنقابيات العمالية والأعراف مع التبعية التي تجعل كل ثروات البلاد ملكا لغير شعبها لأن فرنسا ما تزال صاحبة الحق في كل هذه الثروات بسبب اتفاقيات الاستقلال المغشوشة وكذلك بسبب ثان أريد أن أذكره لأني عاينته بأم عيني

فقد حضرت مع رئيس الحكومة الوفد المرافق للقاء بين الأعراف التونسيين والأعراف الفرنسيين في باريس . فاكتشفت أمرين:

1 . الاول هو أن ممثلي الاعمال التونسيين لم يكونوا إلا عمالا عند ممثلي الأعمال الفرنسيين وجلهم صهاينة.

2 . الثاني وهو الاخطر وله علاقة مباشرة بإسقاط محمد مزالي : شروط مجحفة في ما يسمونه تعاونا وهو استغلال مضمون لثروات البلاد مع شرط استبعاد المنافس من تونس أو من خارجها .

لما رأيت ذلك استأذنت رئيس الحكومة في السماح لي بأخذ الكلمة -إذ بصفتي مستشارا ليس لي الحق في الكلام عادة لكنه كان متسامحا معي لمودة خاصة منه إزائي فأذن لي -فسألت من سمعتهم "يبتزون رئيس الحكومة في مسألة تمويل المشروعات بشروط تعجيزية" هل لكم ثقة في ثورة تونس وتراهنون عليها أم تريدون أعمالا من دون شيء من الريسك؟

لسنا مستعدين للانتظار. خذوا وقتكم أما نحن فعندنا من يثق فينا وفي ثورتنا وهم ينتظرون الإشارة للقدوم كما ترونهم في بقية افريقيا

ما أن سمعوا ذلك صاروا يطالبون بالمشروعات للشروع مباشرة في التنفيذ . كانوا يعلمون أن الامر جربه محمد مزالي وعاد بمشروعات صينية ويابانية وباتفاقيات جنوب جنوب تحرر تونس من الابتزاز.

وفهمت أن المشكل ليس مع فرنسا ومافيتها بل مع مافيتنا نحن : فهؤلاء هم من يحمي مصالح فرنسا ويقدمونها على مصالح تونس لأن ذلك يجعلهم يسرقون كما يشتهون وذلك ما نراه حاصلا في الثروة الطبيعية وفي الخدمات السياحية وحتى في تصدير الكفاءات التي تنفق عليهم تونس ليصبحوا في خدمة فرنسا دون مقابل .

هذه تونس التي ورثتها الثورة . وهذه تونس التي جاء الانقاذ الثاني -انقاذ السبسي - ليخلصها من الثورة وليس من الإسلاميين كما يزعم لأنه لم يستطع أن يحكم من دونهم ولأنه يعلم أنه لولاهم لكان مصيره مصير بورقيبية لأن من ظن أنه قد استعملهم للوصول إلى الحكم كانوا مثله يبيتون به شرا وينوون الانقلاب عليه . حتى من كان مصفه لا أراد الانقلاب عليه لم يستطع القيام به من دون بديل منه لخوفه منهم مثله فاعتمد على بعض قيادات النهضة .

الفصل السادس

- الفصل السادس - وصلت الآن إلى الومضة الخامسة والأخيرة والتي سميتها كذبة الإنقاذ الثاني قياسا لجبهة الانقاذ التي كونها السبسي على بيان الإنقاذ الذي مثله بيان السابع من نوفمبر . طبعا هذا البيان كان يعني انقاذ تونس من حالة النظام البورقيبي بتمكين الشعب من قيادة نفسه

بنفسه كما جاء في نص البيان. وبيان السبسي كان انقاذ تونس من الترويكا بتحقيق ما سماه لاحقا التوازن من أجل

تحقيق الانتقال الديموقراطي . لكن كما هو معلوم جهنم مبلطة بالنوايا الحسنة التي كلنا يعلم أنها في السياسة تعني في الغالب عكسها تماما . وقد تبين أن الرجلين يقصدان العكس تماما كما بينت النتائج في الحالتين .

وقبل أن أواصل الكلام لا بد من توضيح ارتسام قد يجعل القارئ يتصورني أركز على دوري دون أن أعلم طبيعته فيتوهم أني أتوهم أني لاعب مهم في السياسة. وعاش من عرف قدره لها دلالتان: من يتوهم ما فوق رأيه في

ذاته شوق مستواها فيكون حالما بدور سياسي. لكنها هنا تعني أني أعتبر قدري فوق الطموح السياسي . لم يدر بخلدي أبدا أن أكون سياسيا بدليل أني ما سعيت للتقرب من ذي سلطة سياسية ولم أزر في حياتي سفارة عدا مرة واحدة لسفارة السعودية ردا لجميل وزير الشؤون الدينية السعودي الذي كرمني مرتين في ندوات الحج لما كنت في ماليزيا الاستاذ مدني أبو نزار واستضافني في بيته مع الزميل با قادر.

وهذا دليل كاف على أني لم أبحث عن انتهاز أي فرصة مما ذكرت لأن من لا يزور السفارات في تونس وخاصة سفارتي فرنسا وأمريكا لا يمكن أن يكون سياسيا . كما لم أحضر في المناسبات الرسمية ولم أسعى لربط علاقات مع أي مسؤول لا في العهد البورقيبي ولا العهد الابن علوي ولا حتى في عهد الترويكا . ولو كنت أريد أن أكون من السياسيين بالمعنى الرسمي للكلمة لما ترددت في ما يعتبر شرطا ضروريا حتى وإن لم يكن كافيا . وهذه كلها من هذا النوع . إذن ما معنى وصلي بين مراحل من حياتي والمسار السياسي في تونس؟

كل ما في الامر أن الله شاء أن أكون من الشهود ربما الأساسيين إما بالعيان عن بعد أو بالعيان المباشر. كلها صدف ذات علاقة مباشرة بما يعنيني في السياسي من حيث هو موضوع تفكير لأني في النهاية من تلاميذ أرسطو . وكلها من الصدف التي شاءت أن أكون في اللحظة المناسبة في المكان المناسب وهي لا تختلف عن اقتراح النهضة علي أن أكون رئيس دائرة تونس الأولى . وما فكرت في ذلك أبدا ولا سعيت إليه بل لقد اقترحت عليهم بأن يجعلوها للأستاذ مورو فهو أولى بها مني لأني لست

سياسيا . وقد قلت من اليوم الاول للإعلان على الترشحات وأمام جمهور الحاضرين في قصر المؤتمرات بالعاصمة أني محافظ على استقلالي ومنتسب إلى حركة النهوض وليس إلى حركة النهضة.

وأريد أن أختم بصدفة عجيبة. فرئيس الدولة -المبزع-تشاجرت معه في اجتماع بالصادقية وكنت جالسا إلى جانب الصياح وكانت الجلسة حول مدرسة الغد. لم يعجبني منه انتفاخ أوداجه بدعوى أنه بلدي ولا أبلد من البلدية. لكن الصدفة أعمق فأخوه المحامي كان محامي خصم والدي رحمه الله حول مسألة تهم أملاكنا في شمال تونس.

ومحامي والدي الذي اخترته أنا وليتني لم أفعل لظني أنه معارض صادق صار من وزراء ابن علي بعد أن غادر حركة الديموقراطيين الأحرار. وقد عرفته لما كان معنا فيها فخان أمانة المحامي ولم يحضر الجلسة الحاسمة وسلم القضية لصديقه أخ من صار لاحقا رئيس الدولة . طبعا هو لا ذنب له وقد لا يكون على علم بشيء من ذلك . لكن شيء من التوجس جعلني أعتبره مثل أخيه خاصة وهو قد كان شاهد زور في برلمان ابن علي مثله مثله

هذه صدف من سيرتي الذاتية لكنها كانت مؤثرة في مواقفي واهتمامي بتحليل الأوضاع بعين الشاهد وليس بعين المشارك في السياسة. وإلى الان لما أكتب ناصحا لقيادات النهضة لا أعتبر نفسي "حاج كلوف" بل أعتبر ذلك ناتجا عن أهمية الحركة في مسار الانتقال الديموقراطي وأعتبر نجاح تونس فيه يمكن أن يكون قدوة لبقية العرب.

ولو كنت حقا مشاركا أو ذا ميل للسلطة السياسية لبقيت فيها لكني كنت

أتقزز من النفاق والتمسح بالقيادات وهو أمر أشمأز منه وأعتبره محطا من كرامتي لو فعلت شيئا منه . رفضي لمثل هذا السلوك ساهم في التسريع بالاستقالة من المجلس ومن المستشارية بعد سنة تطبيقا لوعد كان التزاما خلقيا بأن الانتخابات هي لسنة ولكتابة الدستور فقط.

وقد يكون لهذا السلوك حكم شخصي عن كوني فاقدا لطبع السياسيين الذي وصفت أو ربما لتأثير فكرة ابن خلدون من أن من يتصور نفسه "طز حكمة" لا يمكن أن يكون "طز سياسة" وهو يعتبر من كان هذا سلوكه مسؤولا عما يترتب عليه من سلطان للسفلة في الدول لقدرتهم على التملق والنفاق . وأقولها بكل اريحية لأني فعلا هكذا أرى نفسي أبعد من أن أستعمل طرق السياسيين وهو ما قلته للدكتور منصف المرزوقي ؛ لما سألني عن موقفي مؤخرا منه وظن أن ضده شخصيا لعداء بل هو لاحترام ثقافته وصدقه فقلت له: "لست متاع سياسة" لأنك تؤمن بشيء وتطلب الحقيقة. السياسي لا يؤمن بشيء ويطلب ما يقبل التصديق رغم كذبه وليس الحقيقة التي يؤمن بها .

وقد طبقت ذلك على نفسي . ففي حين كان الأستاذ محمد مزالي يسعى إلى تقريبي كنت أرى أنه مقدم على نهاية مؤلمة لظنه أن الثقافة أساس لدور سياسي متبن . وقد قلت ذلك علنا في ندوة ثانية حول شخصيات تونسية كان هو موضوعها بعد الأولى التي كان موضوعها المسعدي . وكنت أحد المحاضرين مع ناصر الدين الأسد والاستاذ جاك بارك والحصة متلفزة وفيها تكلمت على "عقدة المتنبي" وأقصد الاعتماد على السياسة على الابداع الفكري بدلا من تكوين قوة سياسية مؤثرة قاصدا أن خط الاستاذ

مزالي يتطلب تكوين حزب أو قوة سياسية تؤمن بالمشروع ولا يكفي أن يكون المرء مثقفا لينجح به تحقيق مشروع وأن حزب بورقيبة وضعبته التي آل إليها لم يعد يتسع للمشروعات الكبرى .

وطبعا كنت على يقين أن ذلك لا يعجبه لكن لست مهتما . وقد فعلتها مع غيره وقررت أن اعتزل لأن ما حصلته من خبرة كافية لفهم الفعل السياسي ولا أحتاج أكثر. ولست أبرر موقفي فالتاريخ سيشهد بذلك عندما يتبين لكل من حاولت مساعدتهم فركبوا رؤوسهم فإذا

هم لم يبق لهم إلا عض أصابعهم . فمن لا يعمل بالسياسة يمكن أن يعلم قوانينها لأنه متحرر ربما مما يسمونه إكراهاتها التي قد تجعل الغارقين فيها لا يرون أكثر من ذبابة أنوفهم .

سأميز بين مرحلتين في كذبة الإنقاذ الثانية التي تزعمها السبسي . المرحلة التي لم نكن نعلم من جاء به إلى الحكم بعد القصبة الثانية. والمرحلة التي سماها هو بنفسه جبهة الانقاذ . الآن صرنا نعلم من أتى به بشهادة علنية من كاتب الدولة للأمن في الحكومة التي كونها خلال القصبة الثانية. أما المرحلة الثانية فهي التي أوصلته إلى الحكم بين 2014 إلى آخر حياته في الشهر الماضي .

ولم أقل عن الرجل أكثر مما قال عن نفسه في المرحلة الأولى إذ حللت قصته التي قصها يوم تسلم الحكم وفيها وضح أنه ينوي خياطة كسوة لخروتشوف . وطبعا فخروتشوف يعني به الشعب ويعتبر نفسه التارزي الروماني الذي سيرضيه بعد أن فشل أفضل تاركي في إرضائه ويعني بورقيبة . والإشارة هي ما ينوي القيام به لإفشال الثورة .

- كل ما تلام عليه الترويكا هو فاعله:
- قانون العفو العام دون قيد ولا شرط
- مشكل حرق السجون وهروب المساجين
- مشكل السلاح الذي مر إلى ليبيا
- مشكل فتح الحدود دون تتبع

« وأخيرا مشكل التوظيف اللامحدود والزيادات اللامعقولة في الأجور. وكان من المستحيل التراجع في أي من هذه القرارات التي اتخذها خلال ال11 شهرا قبل الانتخابات الأولى . وهو طبعا من حافظ على اللجنة التي كونها ابن علي للإصلاحات والتي سماها لجنة تحقيق أهداف الثورة وهي قد كانت لجنة جعل الثورة عاجزة عن تحقيق شيء على الأقل بقانون الانتخاب الذي فرضوه والذي يجعل من المستحيل قيادة البلاد مع حل حزب الدستور وتكوين النقابات الأمنية والتعاون المخل بالنظام العام والعمل المنتج مع الاتحاد .

أما ما حدث في تكوين جبهة الانقاذ فقد كانت بنحو ما من جنس جبهة الانقاذ المصرية ولولا خوف "المسؤول الكبير" من انفرط عقد المغرب كله لسمحوا له بالقيام بمثل ما كانت تنصح به جماعة اعتصام الرز بالبندق قام به السيسي بشهادة مدير نسمة.

والبقية يعلمها الجميع وهي ما نحن فيه الآن.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

مفهوم الدولة، بين الجزئية والكلية ونظرية الإنسان القرآنية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

50 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 11
الفصل الثالث 20
الفصل الرابع 28
الفصل الخامس 37

فهوم الدولو

الفصل الأول

في كلامي السابق على الدولة ذكرت أمرين يبدوان منافيين للمعتاد في الفلسفة السياسية التي يكررها جهابذة الاختصاص ممن نكصوا إلى القول بنظرية المعرفة والقيمة المطابقتين ويعتبرون ما يدركونه حقيقة مطلقة لأنه مطابق لما يسمونه "الواقع" الذي اعتبره وزن الحداثيين والإسلاميين في أن "هيجل" جاهلية العرب الثانية .

فما قلته في الدولة ويعتبر غريبا لكني لا ادعي أنه حقيقة مطلقة ولا أزعم أنه مطابق لواقع ما لأني لا أفهم معنى الواقع ما لم يكن بمعنى الأمر الواقع الذي هو "فاكتوم" أي فرض على الذهن مؤقتا بوصفه "كذا هو هكذا" أي ما لا حيلة له في قبوله ومحاولة تغييره بإبداع "حيل" رمزية تعيد فهمه فهما يمكن من تغيير رؤيته دون الجزم بعام حقيقته .

وما أشير إليه لا يتعلق بما قلته في التعليق على تعريف أحد الزملاء لمفهوم الدولة بالثلاثية الشهيرة -الشعب والأرض والحكم -إذ أضفت عنصرين آخرين غالبا ما يقع اغفالهما وهما طبيعة علاقة الشعب بالأرض (ملكيتها) وطبيعة علاقته بحكمها (السيادة عليها). فيكون تعريفها حتى بالمفهوم التقليدي ينقصه مقومان يجعلان كل «الدول» العربية ليست دولا إذا أخذناهما بعين الاعتبار بل هي محميات لأن الشعب لا يملكها وليس

فاستكمال التعريف التقليدي ما أظنه مدعاة للاعتراض لأني اعتقد أن أصحابه إما يفترضونه ضمنيا في الثلاثة إذا كانوا يفهمون معنى الشعب السيد

أو يتخلون عنه فيسمون دولة بمثلث الشعب الذي لا يملك الأرض وعديم السيادة في حكمها بحكام تابعين لمستعمر مثل المحميات العربية. وهو سبب إضافتي للمقومين لأني لا أعتبرها دولا أصلا ء

وما كنت لأضيف هذين المقومين اللذين يميزان الدولة عن المحمية-مثلما كانت تونس "دولة" محمية من دولة حامية هي فرنسا في اتفاقية باردو المعلومة والامر باق كما كان لأن الاستقلال كان ورقة لا تحقق الشرطين اللذين أضفتهما أعني ملكية الأرض وسيادة الحكم - لولم يكن منطلقي ضمنيا ذا مرجعية فكرية تعرف الدولة تعريفا أعمق حتى من هذا المعنى

الذي يضيف الملكية والسيادة وهو ما أريد الكلام فيه وقد سبق أن قلته في المحاولات السابقة ويبدو غريبا لأنه غير معتاد لمن كان يفهم الإسلام فهما يجعله دينا من بين الأديان وليس فعندما نعتبر الإسلام دينا من بين الأديان فإنه يكون محرفا بالقياس إلى الديني في كل دين بنص القرآن نفسه . ذلك أن مراجعة القرآن لجميع الأديان السابقة -وقد صنفها فأرجعها إلى خمسة) وهنا أعرض فلسفة القرآن الدينية ولست أعبر عن موقف شخصي له أو عليه حتى يكون البحث كما أريده خطابا موجها للإنسان من حيث هو إنسان قبل اختبار عقيدة معينة يتبناها عن اقتناع أي بعد تبين الرشد من الغي بذاته وليس باتباع سلطة فكرية معينة مفروضة عليه (:

1 -اثنان منزلان هو اليهودية والمسيحية.

3 -واثنان طبيعيان هما الصابئية والمجوسية.

5-وأصل واحد لها جميعا بالسالب هو الشرك الذي يقابل الإسلام الذي هو

الديني في كل دين أو التسليم لرب العالمين . وذلك حتى ينقد ما طرا عليها من تحريف أبعدها عن الديني في كل دين أو دين الله أو الإسلام الفطري أو دين البداية الذي يذكر به دين الغاية أو الإسلام المحمدي مستعملا منهج التصديق والهيمنة.

وهذا المنهج يعني المراجعة التي تصدق ما فيها من الديني لأن الإسلام مؤتمن عليه وتهيمن به عليها لإصلاحها وتخليصها من التحريف وهذا يمثل خمس القرآن . والأخماس الأربعة الباقية هي للتعريف بالمرسل) الله) والمرسل إليه) الإنسان) والرسول) الخاتم وكل الذين نحن مطالبون بالإيمان بهم (ومنهج التبليغ) الغاشية (21-22 ومضمون الرسالة أي مهمة الإنسان تعميرا واستخلافا في الأرض وتجهيزه ليكون قادرا عليهما : بالنظر والعقد لتصور الاجتهاد وبالعمل والشرع لإنجاز الجهاد.

ولا أشك أن الاعتراض سيكون: ها أنت إذن تنطلق من عقيدتك الإسلام ولست تفكر بصورة مجردة عن خيار عقدي معين . ومن ثم فموقفك عقدي وليس فلسفيا فلا يقبل حجة

7 ل 0 اليه ل 7 7 _-_- مال م ورؤيتك هي المحرفة.

فالإسلام دين من الأديان وليس الديني في الأديان كما تتصور إذ تعتبره أصلا حرف فيها وغاية تسعى إليها . لذلك فسأضيف إلى هذا المدخل مدخلا يعسر أن يجادل فيه من يعتقد أن انطلاقي من الإسلام للكلام على رؤية كونية علته الموقف العقدي الذاتي وليس نص القرآن نفسه وفهمه التيمي والخلدوني ما يعني أني لا أنسب هذا الفهم لكونية الإسلام إلى نفسي بل أكاد أزعم أنه لا يوجد مفسر لم يقل بكونه الديني في الأديان

صراحة أو ضمنا حتى وإن لم يعمل به أحد منهم عندما ينتقل من تعديد الرؤية إلى تطبيقاتها في علوم الملة وأعمالها .

والمدخل الثاني شديد الغرابة. إنه قولي إن الامريكان مثلا يفهمون ذلك جيد الفهم لأن تصورهم هو عين تصور الإسلام بعد حذف إحدى المهمتين اللتين كلف بهما الإنسان:

1 . فهم يؤمنون بأن تعمير الأرض يفترض وحدتها وشموليته لها ولا يكتفون بالإيمان بل يحققونه فعلا في التاريخ الفعلي .

2 . لكنهم لا يرون علاقة بين ذلك وبين المهمة الثانية أعني مهمة الاستخلاف أعني تحقيق

ولست أقول ذلك اعتمادا على ما يحصل فعلا فحسب بل وكذلك لأن ذلك هو عين العلة العميقة لحربهم على الإسلام باعتباره المنافس بل والعدو لهذه العلة أي بقيمه التي لا تقبل بالتعمير من دون الاستخلاف لأنه يكون تدميرا كما نراه في العولمة للأرض والبشر ولتنوع الثقافات واللغات والحضارات وليس تعميرا يحافظ عليها بوصفها من آيات الخلق وشرائه؛ أي إنه يرفض الكونية السلبية التي تحقق الوحدة النافية للتعدد فيها جميعا . نأتي الآن إلى القولين الغريبين اللذين سأحاول أثباتهما على غرابتهما اعتمادا على التناظر التعاكسي بين النموذجين الإسلامي والأمريكي من منظور الإسلام في ما يشبه النظام الأمريكي ومن منظور الأمريكي في ما يشبه النظام الإسلامي الذي أعتقد أنهم

يفهمونه أكثر من المسلمين وإلا لما اعتبروه عدوا منافسا مثل الشيوعية. وهو فهم قاصر لتوهم الإسلام إيديولوجيا مثل الشيوعية .

فهذا الظن ليس خطأ فحسب بل هو ليس جديدا في الرؤية الغربية للإسلام فهي بدأت منذ نشأته . فالكنيسة التي قد تكون تضاءل دورها في التاريخ من حيث احداثه ما يزال دورها أساسيا في التاريخ من حيث أحاديثه . فدورها ما يزال التأثير على الرؤى الغربية حتى وإن إخفاءه الشكل المعلمن والمفلسف الذي يخفي الطبيعة الدينية للمواقف الغربية الحالية. ومن يدرس هيجل وماركس وخاصة الانتقال من الأول إلى الثاني يفهم القصد وقد شرحت ذلك عندما تكلمت على مفهوم المصالحة الهيجلية بين الله والعالم 17: عمصتسصط0ين17.

فالكنيسة كانت ولا تزال تنفي عن الإسلام أن يكون دينا منزلا بحق بل هو عند كبار المتكلمين حتى بعد الاصلاح الذي أخذ منه الكثير (لوثر) من صنع العقل الإنساني بصياغة محمدي . وأكثر من ذلك فحتى التنويريون و"التيست" (الربوبيون) الغربيون كانوا يعتقدون أن الإسلام دين عقلي وطبيعي وليس من جنس الأديان المنزلة ويقصدون أنه

ومن ذلك قياس الأمريكان الإسلام على المنافس الشيوعي بوصفه ايديولوجيا إنسانية ما يعنيهم في حربهم عليه هو تطبيقاتها الدنيوية وليس الوجه التعبدي منه وليس دينا سماويا مثل المسيحية. وهو خطأ سعيد: ذلك أن توهمهم الإسلام مجرد إيديولوجيا دنيوية يحاربونها هو الذي يجعلهم يختارون استراتيجية علمنته أو تصويفه بمعنى أنهم لا يحاربون ما فيه من عبادات بل ما يتوهمون أنه من استعماله الإيديولوجي في السياسة.

وكل ذلك طبعا بسبب القياس الخاطئ: فهم لا يستطيعون فهم الظاهرة التي يعتقدون أنها غير موجودة في المسيحية- التي كانت عقيدة شعب تحت

الاستعمار الروماني في دولة تشريعاتها يضعها النظام الروماني بحسب مراحله بين الدكتاتورية والجمهورية- أعني السياسة من حيث هي فرض عين في الإسلام ومن ثم فهي ذروة العبادات الإسلامية. ذلك

الأسماء والبياه 4 أبو يعرب المرزوق -الفصل الأول-

أن الإسلام دين شعب حر وجوهر حريته ليست روحية فحسب بل هي روحية مطبقة في التاريخ الفعلي من ثم فجوهر السياسة هو بعدا العبادات:

1 . فهي اجتهاد في مستوى الفكر النظري والعقدي لعلاج علاقة الإنسان بالإنسان وبالعالم من اجل التعمير . ويمكن أن نعتبر ذلك مجال التربية الذي لا توجد فيه وساطة بين المؤمن وربه .

2. وهي جهاد في مستوى الفكر العملي والشرعي لتنظيم هذا العلاج بقيم الاستخلاف . ويمكن أن نعتبر ذلك مجال الحكم الذي لا توجد فيه وصاية بين المؤمن وأمره.

ويجمع بينهما مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تحقيق وظيفتي الإنسان المحددتين لمنزلته الوجودية في الكون أي التعمير والاستخلاف بالاجتهاد والجهاد معرفيا وقيميا ذهنيا وعينيا .

ولهذه العلة فحرب أمريكا على الإسلام لا تخيفني ما دمت اعلم أنهم لا يفهمون سر قوة الإسلام . فهي حرب خاسرة ألف في المائة لأنها مبنية على جهل بهذا السر الذي يخفى حتى على علماء الإسلام ونخبه ما يجعلهما أحيانا بدون وعي وأحيانا عمالة يسهمون مع اعداء الإسلام في الحرب عليه . فمن يحارب عدوا وهو يجهل سر قوته يكون كمن يسهم في

تقويته إذ هو بحربه ينبه المسلمين لما ينقصهم حتى يهزموه . ونحن هازموهم لا محالة. ولا يخامرني أدنى شك بأن الضاحك الأخير بحق سيكون نحن لأننا أقدر على حرب المطاولة من أي أمة أخرى.

وإذا كان مارلو بونتي قد قال في ماكيافيلي إنه لو كان ماكيافيليا لما فضح السر في كتاب الأمير فإني سأقول إن فهمي للقرآن بوصفه بحق استراتيجية بديلة من الاستراتيجيات الأربع التي وصفتها في كلامي على الاستراتيجيا لا يعتبر كشفا لسر بل هو محاولة لإقناع أعداء الإسلام بأن كل الاستراتيجيات تفشل أمام استراتيجية الإسلام لأنها ليست عدوانية بل هي سعي دائب لتوحيد الإنسانية حول حقيقتها وقيمتها الكونية التي يشترك فيها كل

البشر ولذلك فالقرآن يخاطبهم جميعا وابن خلدون في مقدمته لم يعنون عمله بالوظيفتين وبمستويي البشرية بالصدفة ؛ » العمران والاجتماع موضوعا والبشري والإنساني نسبا .«

استراتيجية الإسلام السياسية هي تحقيق مبدأين لا ثالث لهما هما البداية والغاية وهما جوهر الإسلام:

1 . البداية هي النساء 1 أي الاخوة البشرية والحجرات 13 أي المساواة بين البشر مع اعتبار الاختلاف العرقي واللوني واللساني والثقافي والجنسي آية وليس ضدا للمساواة وحصر التفاضل في التقوى .

2. والغاية هي نفس البداية وما بين البداية والغاية هي تحرير الإنسانية من المعيقات التي تحول دون الأخوة والمساواة والاستراتيجية هي إذن إزالة ما يمنع تحقيقهما وذلك بتحرير الإنسانية مما يدفع للصراع عليها) اقتصاد

الخوف من العوز) ومما يكرسها (ثقافة الاستحواذ والاستبداد) . ولذلك فالمقابل الضديد هو الرؤية الأمريكية التي لا تؤمن بالأخوة البشرية ولا بالمساواة بين البشر ومن ثم فالكونية فيها ليست كونية الإسلام بل عكسها تماما إنها كونية تجمع في آن بين المعنى الهيجلي والمعنى الماركسي أي بين صراع أرواح الشعوب (عنصرية الحضارة وضمنها العرقية التي تسر اختلاف الحضارات) وصراع طبقاتها [وهي عنصرية ترد إلى الأولى).

وقد يظن الكثير أني بسذاجة أقابل المثال بالواقع لكأني أتكلم على اماني وليست أصف لولا الوعي الدقيق بهذا الدافع الحقيقي لطبيعة المقابلة بين فلسفتين دينيتين وتاريخيتين من لم يكن مدركا لأبعاد التقابل بينهما لا يمكن أن يفهم ما ينبغي أن نعالجه ليصبح الاستئناف الحضاري الإسلامي ممكنا بوصفه فرصة ثانية للإنسانية حتى تخرج من التدمير الذي يبدو تعميرا ومن العبودية التي تبدوحرية.

وبهذا المعنى يتبين أن دحض العلاج الهيجلي بفهم التاريخ الثقافي بالتاريخ الطبيعي جاء في النساء 1 (الأخوة البشرية ولا معنى لأرواح الشعوب (ودحض العلاج الماركسي بفهم التاريخ الاقتصادي بالتاريخ الطبيعي جاء في الحجرات 13 (المساواة بين البشر) من حيث البداية التي يمكن أن تكون الغاية للاستراتيجية التي تحرر الإنسانية ليس بجدل الصراع بل بسياسة تكون فيها التربية دون وساطة والحكم دون وصاية لأن الوساطة والوصاية هما علة تحريف الواحد بين الديني والفلسفي . وهو معنى كون الإسلام من حيث هو الديني في كل دين والفلسفي في كل فلسفة ينبغي أن يكون فاتحا وخاتما: فهو فاتح بالمبدأين في التعمير بقيم الاستخلاف) الأخوة

والمساواة) وخاتم بالسعي لتحقيقهما الفعلي . والسعي لتحقيقهما الفعلي لا يمكن ان يكون إلا بمقتضى نظرية التاريخ الإنساني مخمس الأبعاد:

1 . فالماضي حدث وحديث ولا يمكن فيه إلا أن نصلح الحديث لتأويل فاعلية الحدث الذي

حصل وانتهى. .2 والمستقبل حديث وحدث وفيه يمكن أن نصلح البعدين بأن نبدأ بالحديث لتوجيه الحدث.

.3 والحاضر هو فاعلية السياسة هذه ببعديها أي بالتربية المتحررة من الوساطة بين الإنسان وربه) الكنسية وما يعوضها في العلمنة) والوصاية بين الإنسان وشأنه (الحكم بالحق الإلهي وما يعوضه في العلمنة). وقد درست أن الشكل الأول هو الثيوقراطيا والثاني هو الانثروبوقراطيا وهما وجهان لعملة واحدة هي الأبيسيوقراطيا أي التربية والحكم ببعدي دين العجل: ربا الأقوال (خوار العجل) وربا الأموال (معدن العجل) . وتلك هي علة وضعي للمفهومين الغريبين اللذين اضيفهما إلى نظرية الدولة كما يحددها القرآن وكما ينبغي أن تجددها الفلسفة كذلك لوحدة الديني والفلسفي الكونيين:

. أولا الدولة كانت ولا تزال دائما كونية واليونان لم يعرفوا الدولة بل عرفوا أنظمة الحكم والفرق بين الأمرين شاسع وظل هينا حتى ظهرت النساء 1 والحجرات 13

-الفصل الأول- . ثانيا الدولة بنية مجردة ذات خانات وظيفية كونية خالية لا تصبح ذات فاعلية إلا

بتعيين القيمين عليها وتلك هي مهمة الانظمة السياسية التي تختلف تاريخيا بحسب نضوج الوعي بوظائف الدولة الكونية.

فتعيين القيمين هو الذي تتمايز به الأنظمة لكن بنية الدولة المجردة واحدة وكونية. فالدول من حيث البنية المجردة حتى قبل أن تصل إلى الكونية -دولة واحدة في العالم كله لأن أهلها هم البشرية كلها باعتبارهم اخوة متساوين يرثون الأرض بثرواتها وبتراثها إما بالفعل أو بالقوة فضلا عن كون الثروة والتراث حصيلة الإنسانية كلها حتى خلال مراحل انقسامها . ولا تفاضل بينهم عند الله إلا بالتقوى أي بالتعمير بقيم الاستخلاف موضوع الرسالة الشاملة والخاتمة) الإسلام) .

والاستدلال على هذه الرؤية سيكون أولا بالذهاب مما يبدو منافيا لها أعني من الدولة الجزئية أي دولة جزئية يتوفر فيها التعريف الذي قدمته بإضافة الصفتين أي الملكية والسيادة لأن ما سأقوله لا ينطبق على المحميات التي لا يملك شعبها الأرض وليس له سيادة على حكمها . فهؤلاء ليس لهم دولة أصلا وهم ليسوا أحرارا بل هو مثل المحمية التي يعيشون فيها تحت تصرف الحامي .

فالدولة حتى وهي جزئية- أي تملك قطعة من الأرض خلال مدة من الزمان-ولها شيء من السيادة وجودها نفسه يثبت أنها تكون مقصورة على حدود ما تملكه من الأرض ليس بوصفها دولة بل بوصفها واحدة من الدول التي لها القوة على تقاسم الأرض وتقاسم السيادة عليها في مدة من الزمن .

ومن ثم فهي تشعر دائما بأنها دون حقيقتها وأن وجودها بالفعل ناقص

بالقياس إلى وجودها بالقوة والعلة هي توازن القوى في تقاسم المكان وتقاسم الزمان بين الدول الجزئية التي تسعى كل واحدة منها إلى أن تكون الدولة الكونية.

وذلك هو منطق ما يمكن اعتباره جوهر السياسة الدولية وعلة الحروب بين الشعوب. وفي الحقيقة فإنه لا يوجد تاريخ جزئي : كل التاريخ كوني . فلا توجد لحظة منه يمكن فهمها

من دون كل ما تقدم عليها حدثا وحديثا وما تأخر عليها حديثا وحدثا. التاريخ الإنساني كما يعرضه القرآن الكريم وكما يعرض بذاته في الوجود الفعلي كوني بالجوهر. وبذلك فالكلام على الخصوصية لا يكون إلا فلكلور حول الفلكلور وليس فلسفة ولا دين .

الفصل الثاني

والأغرب من ذلك أن ما قلته عن الدولة الجزئية يصح حتى على الأفراد . فتقاسم الفضاء في القرية أو في المدينة أو الوطن بين الناس هو الموضوع الأول للتنافس على تحقق الذات . فالكل يريد أن يملك أكبر قدر ممكن منها أو مما يرمز للقدرة على امتلاكها أي إن الفرد يتمنى أن تسع ملكيته كل شيء وأن يكون مالكا للمكان كله في الزمان كله .

وهذا الذي يسمى "ظلما" بالاصطلاح القانوني لأن فيه تجاوزا على حقوق الغير وفي الحقيقة نفس الحقوق ما يعني أن كل ظالم يشعر بأنه ظالم لأنه مباشرة يشعر بأنه كان يمكن أن يكون في مكانه أمام من هو أقوى منه فيكون ذلك عين معيار العدل . فكل فرد يتمنى أن يكون "رب" العالم وهو

معنى حب التأله من حيث دلالته الوجودية وهوعين نسيان أن منزلة الإنسان هي الخلافة وليس الربوبية.

وإذن فتعريف الإنسان باستعماره في الأرض لو اقتصرنا عليه من دون الاستخلاف وقيمه يصبح عين الايديولوجيا الأمريكية وهو الحقوق والواجبات الناتجة ليس عن هذه القيم بل عن توازن القوى بين المتنافسين على نفس الشيء فلا يبقى محركا غير القوة وتوازناتها وهو المعنى الفاسد من السياسة التي يعارض معناها الإسلامي من حيث هو استراتيجية توحيد البشرية بالأخوة والمساواة. وحقيقة ما يفعله الأمريكان حقيقة يقرها القرآن بوصفها نصف الحقيقة التي يقرها والتي يكون نصفها الثاني هو علاج نصفها الأول لأنه من دونه يجعل ما يظن تعميرا تدميرا . ذلك أن الإسلام وضع فوق الاستعمار في الأرض شرط جعلها خاضعة لنظام يخضع له هذا النصف المنحرف بانفصاله عن قيم الاستخلاف . فالإنسان ليس مكلفا باستعمار الأرض فحسب بل هو مكلف بالاستعمار فيها بقيم وضعها خالقه وفوض له تحقيقها . وذلك هو معنى الاستخلاف ووظيفته . والسياسة هي استراتيجية الإسلام في التربية دون وساطة وفي الحكم دون وصاية لإيصال الإنسان إلى هذه الرؤية عقدا وتحقيقا .

الأسماء والبياه 1 أبو يعرب المرزوق

أي تعمير الأرض . الاستخلاف القرآني لا يتحقق لمن كان أعزل . ومن ثم فان نستطيع الصمود أمام مدمري الأرض أو من يتوهمون تعميرها من دون قيم الاستخلاف بمجرد قيم الاستخلاف العزلاء بل لا بد من تحقيق المهمتين معا .

وذلك هو معنى دفع الله الناس بعضهم ببعض لدفع الفساد في الأرض والصراع الديني. وهو مفهوم أخطأ الإسلاميون فجعلوه من جنس الصراع الهيجلي والماركسي بمجرد أن عوضوه بمفهوم يتنافى معه تماما أعني مفهوم التدافع . فالمشاركة فيه تعني نفي دور الله في التاريخ إذ المتدافعان في هذه الحالة يتد افعان دون طرف ثالث فوقهما ولا يمكن حينئذ أن نعلم لا علته ولا التمييز بين الظالم والمظلوم حتى تحسم القوة بينهما .

والآيتان اللتان تقران الجهاد القتالي الهجومي وليس الدفاعي فحسب بمعنى جنس لحق التدخل في القانون الدولي الحديث بشرط أن يكون صادقا لا تتعلقان بالتدافع بل بدفع الله الناس بعضهم ببعض . وله علتان لا غير:

1. الفساد في الأرض وأهمه الاستضعاف .

2. وتهديم المعابد أيا كان الدين .

وتلك هي دلالة آية الردع أو إرهاب الأعداء بمعنى فرض السلام أو الهدنة المؤقتة بين البشر للانتقال من التنافس العنيف على تقاسم الأرض والسلطان عليها إلى البداية التي هي الغاية أي ما حددته النساء 1 والحجرات 13 لأن الإنسانية أمة واحدة ولأن تعميرها بقيم الاستخلاف فرض عين على كل إنسان .

وبذلك أفهم ظاهرة غريبة. وهي أنه حتى أعداء الإسلام لا يمكنهم أن يمتنعوا إلى بعض ما يأمر به وخاصة النصف الأول من مهمة الإنسان أي التعمير حتى وإن اكتموا بوجهه المادي فيفرضون على المسلمين محاكاتهم فيها ولا يستطيعون إزهادهم في القسم الثاني من مهمة الإنسان لأنها هي الغاية والباقي أدوات.

فيمكنني مثلا أن أدرس في فرنسا وأن أرسل إبني للدراسة في أمريكا إذا كنت قد غذيته بقيم الاستخلاف كما حددها القرآن قبل ذلك ولا أخاف عليه من أن ينحرف خلال تحصيله ما ينقصنا حاليا أي شروط تعمير الأرض لأن علماءنا - هداهم الله - تصوروا علوم الدين لا تتضمن علوم الدنيا شرطا به كونها علوما .

وليس هذا من اختراعي . فالقرآن الكريم صرح بأن تبين حقيقة القرآن لا يكون بشرح ألفاظ نصه بل برؤية آيات الله في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) والأنفس) تفاعلهما في كيان الإنسان وفي الحضارة التي يبدعها) لكنهم تركوا فصلت 53 وغرقوا في ما نهوا عنه في آل عمران 7 بدعوى الرسوخ في العلم لكان الرسوخ مهما بلغ يمكن أن يصبح محبطا فيقبل العطف على علم الله .

فكان المآل هو ما وصفته آل عمران 7 أي سيطرة زيغ القلوب وابتغاء الفتنة ومعارك الديكة بين أدعياء الرسوخ في العلم بتكديس الخرافات التي يسمونها علوما وهي من أتفه ما يمكن للعقل الإنساني أن يفكر فيه إذا كان مدركا لحدوده فلا يدعي الرجم بالغيب حتى لوكان ملحدا فضلا عمن يقرأ القرآن ليلا نهارا أو يسمعه على الأقل خمس مرات في اليوم.

وهذه العاهة أصابت بعض الشباب الذين وجدوا في "الدعوة" أصلا تجاريا فصاروا يفتون في كل خلطا بين حفظ بعض المدونات والاطلاع على بعض الكتابات والعلم وهي نكبة لا دواء لها لأنها في آن صارت مصدرا للوجاهة والثروة مثل كرة القدم: وسأسميها من اليوم كرة اللسان والهذيان .

والنتيجة هي أن الأمة صارت عزلاء فلم تعد مالكة للأرض لأنها عاجزة عن حمايتها وهي عاجزة عن ذلك لأن من لم يعمرها لن يجد بماذا يحميها. وذلك هو معنى التراتب في الانفال 60 . فالقوة بالمعنى الذي ينتج عن التعمير والاستخلاف ثم رباط الخيل بمعنى أن القوة التي تحمي ما تحصله القوة الأولى من سلطان على ملكية بعض المكان بما فيه من شروط القيام لبعض الزمان .

لأن الغاية عنده وعندك واحدة وهي ملكية الأرض كلها بوصفكما إنسانين استعمركما الله فيها واستخلفكما عليها . فإذا لم تكن مسلما فتحققه بتقاسم الأخوة والمساواة يكون ذلك بالصراع عليها سواء كنت البادئ أو هو. ولذلك حدود الملكية للأفراد أو للجماعات أو للدول متغيرة دائما بتغير توازن القوى في غياب قيم الاستخلاف التي تلغيها بجعل البشر إخوة ومتساوين .

يوجد إذن منطقان لتحقيق هذه الغاية: إما منطق الغزو وهو الحالي ويؤدي إلى التدمير المتبادل وخاصة الآن إذ لو حدثت حرب فإنها ستكون نووية ومن ثم فهي تدمير متبادل مطلق يشمل المعمورة أو منطق الفتح المتبادل الذي شرع فيه الإسلام واتحرف عنه بسبب تغليب السياسي على الروحي فيه كما هو معلوم .

فقد صار الحكام يفضلون بقاء الناس غير مسلمين حتى لا تقل الجباية ومن ثم صار الفتح غزوا . ومعنى ذلك أن الفاتح لم يعد يستطيع أن يقول صادقا:

1. جئنا لتحرركم من عبادة العباد .

2. إلى عبادة رب العباد.

3. فإن أسلمتم كان لكم ما لنا وعليكم ما علينا .

4. والا فالجزية وإن منعتونا من الفتح.

5. كان الحل هو الحسم بقانون القوة.

طبعا هذا الفهم المخمس للفتح لم يكن بهذا الوعي إلا بصورة مبهمة عند رسول جيش الفتح لقائد الفرس لكن ما فيه يوجب أن يكون القصد من "لكم ما لنا وعليكم ما علينا" هو معنى النساء 1 والحجرات 13 حتى وإن كان الفقهاء بسخفهم اعتبروا ما يترتب عليهما في البقرة 62 والمائدة 69 والحج 17 قد نسخ.

ونسخ معه البقرة 256 ونسخ معه المائدة 48 أي مفهوم التسابق في الخيرات المشروط بتعدد الشرعات والمنهاجات وبالتعدد الديني حتى يختار الإنسان دينه الذي لا يمكن أن

الفتح: من عبادة العباد إلى عبادة ربهم .

وأسلم بأن الفكرتين عسيرتا الاستيعاب . فكرة حقيقة الدولة أنها كونية وموجودة بالقوة في الدولة الجزئية وكونيتها هي عين بدايتها وعين غايتها كما يعرفها الإسلام وهي بنية مجردة ثابتة وما يتطور هو النظام الذي يعين نظام القوامة وسلطان القيمين عليها وهو ما حدده اليونان.

والفكرة الثانية هي أن مفهوم الدولة الكونية بداية وغاية موجود بالقوة في الدولة الجزئية وبالفعل في مفهومها وفي غاية تاريخها لم يسبق أحد الإسلام فيها ولم يتبعه فيها إلى الآن أحد يمن في ذلك علماء الإسلام رغم أن التاريخ الكوني يثبتها في الدولة الجزئية وفي الدولة الكونية التي هي الآن

حاصلة في ما يسمى عولمة وإن بتجسد منقوص .

فيمكن اعتبار الأمم المتحدة محاولة لشيء يشبه الدولة الكونية التي تشمل الإنسانية ولكن بتجسد منقوص ويمكن اعتبار الكلام على السلام الكونية عند كانط يوحي بشيء من الفكرة -لأن السلم الكونية مستحيلة التحقق من دون سلطة كونية يعتبرها هيجل سخافة - رغم أن كانط لم يشفع فكرته بالكلام على دولة كونية. والامم المتحدة ليست دولة كونية في غياب شرطي الدولة اللذين أضفتهما لتحديد الدولة أي ملكية الأرض والسيادة عليها وهما شرطان حاصلان للأقوياء فيها وهم فعلا مالكون للأرض وذوو سيادة عليها بمنطق توازن القوى وليس بمنطق الأخوة والمساواة. واثبات الفكرتين له مستويان:

1. بيان الوجود وهو أمر تاريخي يسير العلاج .

2. بيان وجوبه وهو أمر مفهومي عسير العلاج .

فلا أحد يمكن أن يشكك وجود شيء من الفكرة الأولى في القرآن ونظرية الفتح . ولا أحد يمكن أن يشكك في وجود الأمم المتحدة و طموح الكثير بالا تبقى أداة سيطرة بيد الأقوياء بل أمل الجميع أن تكون دولة كونية يحتكم إليها الجميع لتحقيق العدل والمساواة.

والمشكل هو إذن مع المفهوم أي مع ما يتضمن دلالة لا تكتفي بوجود الواقعة بل بشرعية وجودها من حيث مفهومها أو من حيث التناغم بين المفهومي والتاريخي أو بلغة ابن تيمية دلالة المعاني الكلية الرامزة في الأذهان لما تشير إليه في الاعيان بصورة يشترك فيها بنو الإنسان من ذوي الوجدان والفرقان .

وهو ما يعني أن خطابي لا يتوجه إلى المسلمين وحدهم بل لكل إنسان من ذوي الوجدان -مدرك قيم المعاني -والفرقان -مدرك المعاني -من حيث هي رامزة لما يدركه الإنسان من حيث هو إنسان بوصفه المرموزية الوجود من شروط قيام الإنسان من حيث هو إنسان مكلف بالتعمير والاستخلاف ومجهز لتحقيقهما فطرة واكتسابا .

وهو في الحقيقة ليس خطابي بل هو خطاب بدأ في مستوى الفكر الفلسفي منذ أن كتب ابن خلدون المقدمة واختار لها ذلك العنوان العجيب "علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني" مشفوعا بتعريف للإنسان جدير بالملاحظة لكونه غير مسبوق في تاريخ الفكر الإنساني بل وغير ملحوق لأنه النفي القطعي لرؤية هيجل وماركس "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وبمفهوم "معاني الإنسانية" صلاحا وفسادا .

فمن يتمعن هذه المعاني الخلدونية يفهم أنه لم يترك لي شيئا أضيفه غير وصل هذه الأمور لأستخرج منها ما لزم عنه ما فيها وما يلزم عما فيها وما فيها الواصل بين شرطه ومشروطه فنعلم أن المقدمة ترجمة علمية لمفهوم الدولة الكونية مطبق على الدولة الجزئية أيا كانت بمنطق وحدة الديني والفلسفي . ووحدة الديني والفلسفي نوعان:

. تلك التي يقول بها هيجل والتي يكمن فيها رد التاريخ الحضاري للتاريخ الطبيعي للإنسان فردا وجماعة ووصفه بكونه صراع أرواح الشعوب .

. وتلك التي يقول بها ابن خلدون نقيض تام لرؤية هيجل وماركس كما يتبين من استراتيجية تحرير الإنسانية من هذا الصراع بالنساء 1 والحجرات13 .

وهذا التقابل هو تقابل الاستراتيجيات الأربع التي درستها سابقا والتي تقابلها استراتيجية الإسلام الواحدة والتي تحرر منها بمجرد ردها إلى استراتيجية دين العجل في

التربية والحكم وهي مشتركة بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا التي هي ثيوقراطيا معلمنة. فيرد التقابل إلى فلسفتين في الدين والفلسفة وفي رؤيتهما للتاريخ الإنساني إما بوصفه مردودا إلى التاريخ الطبيعي أو متحررا منه: الضرورة الشرطية على الحرية الشرطية.

.2 واستراتيجية تسمو على هذا الرد فتقدم الحرية الشرطية على الضرورة الشرطية لئلا يصبح التاريخ الطبيعي تدميرا بدلا عن التعمير لأنه ليس استخلافيا .

اا القفل اش - الفصل الثالث - عندي إذن خمس معان رامزة لمرموز واحد في رؤية وحدة الديني والفلسفي عند ابن

.1 وحدة الديني والفلسفي .

2 ما تلزم عنه .

.4 معاني الإنسانية.

وهذه المعاني الرامزة هي مضمون المقدمة ويمكن استنتاجها بيسر من انثروبولوجيته أو من مفهوم الإنسان كما عرفهما بها .

فهو يعرف الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه (الفلسفي) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (الديني)". وقد قدم "بطبعه" على "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" بوصفه متعلقا بأدوات الرئاسة أي التجهيز الإنساني ليكون

رئيسا في مهمتيه ومؤخرا الثاني عن الأول بوصفه الغاية التي اقتضت ذلك التجهيز لتحقيق تلك الغاية بتلك الأداة .

لا دليل يثبت أن ذلك كان بوعي بين بهذه العلاقات . لكني لا أتصور ابن خلدون غافلا عن دلالة ما يكتب. ومن ثم فسأفترض انه قصد ما كتب. وقد لا أكون بحاجة إلى الافتراض لأن مفهوم "معاني الإنسانية" وخاصة فسادها يثبتان أن الرجل كان شديد الوعي بهذه العلاقات وحتى وإن لم ترد نصا في المقدمة لأنها كما بينت مسودة نظرية وليست نظرية أتم صاحبها صوغها النسقي .

فاتباع "بطبعه" بـ"بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" من عجائب الجمع بين الفلسفي والديني . لكنه جمع يحدد التراتب بين البعدين من خلال كلمة بـ"مقتضى". فالمعنى أن الرئاسة بالطبع يقتضيها كون الإنسان خليفة فيصبح الاستخلاف غاية وبالطبع أداة. وما بالطبع تابع للضرورة الشرطية وما بالاستخلاف تابع للحرية الشرطية.

الفصل الثالث

الخلقي للإنسان تابعا للتاريخ الطبيعي . ولهذه العلة اعتبرته ممثلا لضديد الهيجلية والماركسية. ومن ثم فما في الإنسان من تجهيز طبيعي وما في العالم من قوانين طبيعية وهي من الضرورة الشرطية قابلة كلها لأن تكون أدوات للسنن الخلقية وهي من الحرية الشرطية لأن الإنسان خلق للخلافة (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدوني) .

فإذا عكس فصار الاستخلاف أداة والتعمير غاية حصل الخسر الذي هو

فقدان "التقويم الأحسن"-ومن ثم فهو ليس تعميرا بل تدمير وهو معنى النزول من التاريخ الذي تحكمه الحرية الشرطية إلى التاريخ الذي تحكمه الضرورة الشرطية أو من تاريخ الإنسان بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له إلى تاريخ الإنسان الذي يكون بطبعه سيدا لا رئيسا بمعنى صراع السيد والعبد الهيجلي والماركسي .

ومعلوم أن ابن خلدون يميز بين الرئاسة والسيادة. فالأولى تراتب خلقي ينتج عن الاستخلاف وهو يصدر عمن يصف غيره بالرئاسة اعترافا بسموه الخلقي وليس خضوعا لعنف قوته . والثانية تراتب قوى ينتج عن صراعها . وتلك هي علة رفضي لعبارة "التد افع" التي يكررها الإسلاميون ولا يدرون أنهم يرددون مفهوما هيجليا ماركسيا . فالمشاركة في التد افع صراع به غياب سلطان أعلى الذي هو الله الدافع به القرآن .

والقرآن كما هو معلوم وبين يستعمل في حالتي معنى الدفع وبنسبته إلى الله كما في التاريخ الخلقي ولم يتكلم على تدافع بين متصارعين كما في التاريخ الطبيعي . والتنافس يستعمله القرآن بدلالة التسابق في الخيرات وليس بمعنى الصراع من أجل شيء. لكن المعلوم أن الإسلاميين يتوهمون بحمق أن زعماءهم السياسيين علماء أيضا أو أن علماءهم زعماء سياسيون أيضا . وذلك هو سر كل نكباتهم في كل تاريخهم السياسي نظرا وممارسة.

كيف يثبت مفهوم معاني الإنسانية وخاصة مفهوم فسادها أن ابن خلدون كان شديد الوعي بما نحن بصدده؟

ألم يرد فساد معاني الإنسانية إلى التربية والحكم العنيفين؟

ألم يعتبر فساد معاني الإنسانية نفيا لرئاسة الإنسان بالطبع وبمقتضى

الاستخلاف الذي خلق له أي قتلا لأدوات التعمير ولغايات الاستخلاف؟

أليست التربية والحكم هما وظيفتا الدولة من أجل الرعاية والحماية وبهما يعلل ابن خلدون حاجة الإنسان إلى الدولة والسياسة؟ وهل يمكن للدولة والسياسة أن تعتبر الحدود الترابية كافية لمنع التد اخل بين مفاعيلها ومفاعيل جنسائها عند الأمم الأخرى ذات الدول المحيطة بها في المكان وفي الزمان؟

فالسياسي والثقافي مثله مثل الأنواء والامراض لا يعرفان الحدود بين المتساوقين والمتوالين في تاريخ البشرية وذلك بسبب وحدة المكان والزمان وما يترتب على تفاعلهما من وحدة الثروة والتراث في المعمورة رغم تعدد الدول الجزئية والمرجعيات المختلفة. وكلما سمعت متكلما يبالغ في إيلاء أهمية زائدة عن اللزوم للخصوصيات أعلم أنه يخلط بين الفلكلور الأسلوبي ووحدة الديني والفلسفي التي هي معان كلية لا يمكن تصورها عائدة إلى الخصوصيات . ولذلك فكل دولة لها وجهان مثل جانوس:

- وجه للد اخل .
- ووجه للخارج .

وهو معنى الحدود التي لا تحد من شيء في مجال التفاعل بين المتساوقين والتوالين في الزمان والمجاورين أو المباعدين في المكان . فليس المكان فحسب بل وكذلك في الزمان كلاهما لا تعدها حدود تاريخ الإنسانية. فكل جماعة زمانيا ليست في علاقة بمعاصريها فحسب بل هي وريثة من سبقها وموروثة من يليها . وكل جماعة مكانيا ليست في علاقة بأجوارها فحسب بل هي وريثة كل البشرية كل ما أبدعته مما يسد حاجتها من

حيث هي من شروط وجود الإنسان وبقاء النوع . وإذن فكل دولة مهما كانت جزئية فمكانها كل المعمورة وزمانها كل تاريخ الإنسانية. وذلك بالقوة على الأقل .

وإذن فاعتبار الإسلام أول من عرف الدولة بكونها لا تكون إلا كونية بداية وغاية وأنها حتى ما بين البداية والغاية عندما تكون جزئية هي جزئية من حيث الوجود بالفعل لكنها

من حيث الوجود بالقوة كونية وهي في صيرورة دائمة وقد تكون متناوبة بين الزيادة والنقصان لأنها ليست دون كونيتها إلا بسبب توازن القوى في تقاسم المكان والزمان بين الأمم وليس بسبب ذاتي.

وما سميته ثورتي الإسلام في القرآن هو بعدا الاستراتيجية التي وضعها القرآن لتخليص الإنسانية من الانحطاط إلى التاريخ الطبيعي بالمعنى الهيجلي ([صراع الأرواح وهو مصدر العنصرية التي تبدا ثقافية وتنتهي عضوية) أو الماركسي (صراع الطبقات الذي يبدأ اقتصاديا وينتهي عضويا (من خلال بديلين هما الأخوة البشرية) النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات 13).

وذلك على النحو التالي الذي بيانه لي ليس لي فيه أدنى فضل لأنه في الحقيقة مجرد شرح لعنوان المقدمة ولتعريف الإنسان فيها وهو تعريف قرآني خالص ومتجاوز للأديان والفلسفات المحرفة. ومن ثم فهو ما أقصده بوحدة الديني في كل دين والفلسفي في كل فلسفة بعد أن نحررهما من التحريف .

فالدولة الكونية الواحدة المرسومة في ما فطر عليه الإنسان بداية والتي يسعى

التاريخ السياسي والخلقي لجعلها حاصلة في الأعيان غاية بنية مجردة كما أسلفت تكون وظائفها خانات خالية- تنتظر الملء في التاريخ بالأنظمة السياسية التي تعين القيمين على تلك الخانات والقائمين بالوظائف التي أعدت لها - فالأمم تملؤها بأنظمة تعيين القيمين عليها ونقد التحريف القرآني بمنهج التصديق والهيمنة للأديان يتعلق بها .

وهي بذلك وكأنها تحقق الإنسان الرئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف فتنقله مما فطر عليه فطرة مرسومة في كيانه العضوي والروحي ليصبح متحققا في التاريخ الفعلي وذلك هو مجال الاستراتيجية السياسية تربية وحكما . وهو ما به عرفت القرآن الكريم بوصف الرسالة التي يبلغها للإنسانية هي "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية".

لكن تصنيف هذه الأنظمة القرآني غير التصنيف اليوناني كما في مسدس أرسطو الذي بناه بشكل بنيوي -مصفوفة ماتريس -بعد تعديل طفيف لأفلاطون الذي عرضه بشكل

امكانات واحد فقلة فكثرة (به أخلاقهم) امكانيتان فاضل راذل) يعطينا ستة أنظمة ثلاثة صالحة وهي الملكية والأرستوقراطية والجمهورية وثلاثة فاسدة هي أضدادها وهي الاستبداد والاوليغارشية والديموقراطية. فتكون الديموقراطية أفسد الانظمة في نظر أفلاطون وأرسطو رغم بعض التلطيف الأرسطي للموقف الأفلاطوني منها .

لكن القرآن صنف الأنظمة فقسمها إلى نوعين متقابلين كلاهما متنكر للبنية عميقة واحدة يشتركان فيها وينتجان اثنين آخرين بتفاعلهما ولهما أصل واحد هو إما دين العجل أوما يحرر منه بمقتضى الاستراتيجيا القرآنية التي

تلفي الوساطة للتربية والوصاية للحكم:

1. الأنظمة التي تدعي سياسة الجماعة باسم الله تربية (الوساطة) وحكما (الوصاية) : مثالها إيران .

2. الأنظمة التي تدعي سياسة الجماعة باسم الإنسان تربية وحكم بنفس الوساطة والوصاية معلمنتين : مثالها إسرائيل .

3. أثر الثانية في الأولى في العمق لأن الله فيها صنم للخداع: مثالها السعودية وكل الأنظمة العربية القبلية التي الدين فيها صنم .

4. الأولى في الثانية في العمق لأن الإنسان فيها صنم للخداع: مثالها سوريا وكل الانظمة العسكرية التي الإنسان فيها صنم .

5. والأصل هو البنية العميقة أو الأبيسوقراطيا أي التربية والحكم ببعدي العجل وهو البنية العميقة للأربعة.

وهذه البنية الخفية هي التي سميتها قياسا على نوعي الأنظمة كما يسميها أصحابها (ثيوقراطيا وانثروبوقراطيا أو ديموقراطيا) سميتها أبيسيوقراطيا) الأبيس هو العجل باليونانية) وأي نظام التربية والحكم ببعدي العجل معدنه وخواره. و هو المشترك بين

الثيوقراطيا والانثربوقراطيا : مثال ذلك إيران واسرائيل . والأولى تعتمد خرافة الأسرة المختارة والثانية خرافة الشعب المختار.

ويوجد نظامان آخران دون هذين في زعم السياسة باسم الله والسياسة باسم الإنسان لكنهما مثلهما يعودان إلى نظام العجل . وهذان هما الموجودان عند العرب أعني الأنظمة التي تدعي القومية والأنظمة التي تدعي الإسلام.

فكلاهما مثل السابقين ولكن كأمر واقع . فلا الإنسان ولا الله يغطي سوأتهما .

ومزية هذا التحليل أنه يجعلني شبه غني عن ضرب الأمثلة من عندي لأن الأمثلة ماثلة للعيان . ومن يدعي أنه لم يرها فهو أعمى البصر وليس البصيرة فحسب: نظام إيران وإسرائيل ونظام سوريا ونظام السعودية أمثلة الأولان صريحان والثانيان سوأتها لا يمكن لأصحابهما أن يخفياها لا بالله ولا بالانسان . والثانيان تابعان دائما للأولين .

0-ويمكن أن أضيف نظاما سادسا وهو ليس نظاما مستقلا بل هو أصلها وهي فروعه إنه النظام الجامع للأربعة فيكون نظام العجل ببعديه المال والخوار هو البنية العميقة لهذه الأنظمة الخمسة التي ذكرتها . وبذلك فما يقوله اليونان غير صحيح . فعدد الأنظمة واحد لأنها جميعا واحدة ولا تختلف إلا في الظاهر. واستراتيجية القرآن تحرر الإنسانية منها أيضا بنظام واحد يعالجها بوصفها تحريفات للديني والفاسفي .

كيف ذلك؟

يعالجها بردها جميعا إلى بنيتها الواحدة التي هي الابيسيوقراطيا التي وضعها السامري خلال غياب موسى عليه السلام. وهو لذ القرآن هو محقق الحرية السياسة ضد عبودية السياسة بعمل الحرية الشرطية التي كانت رمز الثورة على الدكتاتورية السياسية كما كان نوح محقق الحرية الاجتماعية بعلم الضرورة الشرطية التي كانت ثورة على الدكتاتورية الطبيعية.

وكل هذه الانظمة السلبية وخاصة البنية العميقة بين الإيراني والإسرائيلي والسوري والسعودي تجتمع في النظام الأمريكي فهو ثيوقراطي عقيدة

وانثروبوقراطي ممارسة

وانثروبوقراطيته طائفية مثل السوري وثيوقراطيته مخالفة لدستوره مثل السعودية لأن السعودية لو كانت تطبق شرع الله كما تزعم لما كان حكمها مستبدا .

وفي هذا النظام الجامع بينها كلها -الامريكي -تتجلى بوضوح الابيسوقراطية أعني أن السياسة فيها هي فعل لا يتجاوز سلطان المال وسلطان الخوار. والغريب أن مال العالم كله صار خاضعا لعملتهم وفكر العالم كله صار خاضعا لخوارهم . هم إذن العجل وهم يمثلون ربا الأموال وربا الأقوال . وكلنا يعلم موقف الإسلام منهما .

لذلك فالولايات المتحدة بوعي أو بغير وعي لا يمكن ألا تعتبر الإسلام -على الأقل لموقفه من ربا الأموال -نظام البورصة والبنك العالمي -وربا الأقوال - نظام الإعلام والملاهي العالمي -عدوها اللدود وأن تحاربه لكونه البديل الممكن لتحرير الإنسانية منهما باستراتيجية الأخوة والمساواة.

وقد سبق فشرحت الثورتين التحريريتين اللتين تحرران الإنسان من استبداد الطبيعة واستبداد السياسة:

1. فنوح حرر الإنسانية من عبودية الطبيعة بعلم الضرورة الشرطية فصنع الفلك واستتبت الزوجين من كل شيء .

2. وموسى حرر الإنسانية من عبودية السياسة بعمل الحرية الشرطية فبشر بدين الحرية وأسس الهجرة حلا للتحرر وهو معلوم في الإسلام ولا يحتاج للشرح .

الفصل الرابع

بقي فصلان في المحاولة وخاتمة .

وعلينا أن نحدد البنية المجردة الثابتة بالمعنيين . فهي بنية واحدة في كل الحضارات وفي كل مراحل التاريخ. وهي واحدة سواء في الدولة الجزئية أوفي الدولة الكونية. وهي بنية خالية من التعين أي شعب معين بقيمين معينين يملؤون خاناتها الخالية أي بنظام معين غالبا ما يخلط بها وذلك ما اهتم به فكر اليونان : الخلط بين نظام الحكم والدولة.

وهذا الخلط هو كذلك ما ورثه فكرنا الفلسفي الوسيط . وما ورثه الفكر الغربي الحديث لأن بنية الدولة المجردة عامة من حيث هي جهاز آلي يمكن الزعم بأنها فكرة لم تصبح موضوعا فلسفيا بحق إلى عند فشته . وقد ورث فكرنا الفلسفي الحديث المعنى الغامض الذي يخلط بين الدولة ونظام الحكم الذي يستحوذ عليها .

وقد أصبح الإسلاميون قابلين به باعتباره تأشيرة المشاركة . الحكم بالمنطق الذي وصفت والذي تدل عليه عبارة "التدافع" الهيجلية الثقافية الماركسية الاقتصادية أعني رد التاريخ الخلقي إلى الطبيعي . ولولا هذا المآل بين المرحلتين الوسيطة والحالية والذي اعتبره تغليا غير مسؤول عن ثورتي الإسلام اللتين بقتا غير مفهومتين لما كتبت حرفا في المسألة.

ذلك أني أعلم أن ما اكتبه سيظل صيحة في واد ما لم يستعد المسلمون ثقتهم بأنفسهم ويتخلصوا من عقد من جهله بذاته في بحث المغلوب عن الغالب الدائم. فتوهم الخيار الديموقراطي في شكله الغربي الحالي أعني نظام

دين العجل (سلطان ربا الأموال وربا الأقوال) حلا يمكن أن يمكن المسلمين من الاستئناف إذا لم يكن مجرد بداية تنقلنا إلى مفهوم الدولة الكونية التي تناسب رؤية الإسلام فإن الكلام على إسلام سياسي لا معنى له.

وسأبدأ ببيان هذه البنية بصورة عامة. ثم أبين أنها عين البنية التي يحددها القرآن بمنطق طلب أي شيء حول حقيقة الرسالة خارجه أي في آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وليس في آيات نص الرسالة التي وصفتها بالسبابة المشيرة إلى حيث علينا أن نجتهد لفهم ممكن للوجود ونجاهد للتعامل معه .

وتقاليدها في كل أوجه حياتها المتصلة بالتعمير وقيمه في علاقتين متعامدتين :

1. أفقية تنظم علاقات البشر داخل نفس الجماعة وخارجها مع الجماعات الأخرى المساوقة والسابقة واللاحقة في الزمان والمجاورة أو المقاسمة للمعمورة عامة في المكان .

2. عمودية تنظم علاقاتهم مع العالم الطبيعي والتاريخي في مكانهم وزمانهم وخارجهما بمعنى أن الجماعة بتوسط الانتساب إلى الإنسانية تعمل كل ثمراتها في علاقتها بالعالم جغرافيا وتاريخيا وليست في علاقة منفردة بها .

وهذا هو المفهوم الحقيقي للدستور سواء كان مكتوبا أو عرفا رغم أن الدساتير الحالية تكتفي بالعلاقة الأفقية في الغالب وهو أمر يخالف صريح النصوص القرآنية التي تعتبر الفساد في الأرض لا يقتصر عليها بل يشمل الثانية. لكن تطور العلاقة بالعالم وخاصة بسبب التلوث والمناخ جعل

إدخال العلاقة العمودية ضرورة لا بد منها وصار لها قوى سياسية تدافع عنها بحيث إن الدساتير ستتضمن في المستقبل هذه العلاقة.

فلنعتبر هذه الخانة الأولى -الدستور بهذا المعنى -مستمدا من شيئين قبله ومصدرا لشيئين بعده . فما قبله؟ شيئان هما :؛

1. خانة القوى السياسية وهي دائما متعددة رغم أن الجماعة واحدة وهي أيضا خانة خالية بمعنى أن ما يلؤها أو قيمها تتعين بحسب الجماعات مثال ذلك ان القوى السياسية كانت في الغالب العصبيات القبلية وصارت الأحزاب لكنها لم تلغ العصبيات القبلية وحتى المناطقية والطبقية إلخ. . . من أنواع الاتحاد المكون للقوى السياسية.

2. وخانة المرجعية التي تجعلها ممثلة لإرادة الجماعة التمثيل الذي يتماس المرجعية التي بها ترى الجماعة نفسها نفس الجماعة في المكان وفي الزمان وغالبا ما تكون هوية ثقافية وهي تترجم عن نفسها إما بتصورات دينية أو فلسفية أو ما شئت من أنواع الترجمة وهي تترجم عن نفس الشيء أعني المرجعية التي تجعل الجماعة تعتبر نفسها نفس الجماعة خلال المكان والزمان .

خانتان خاليتان كذلك يترتبان على القوى السياسية وعلى المرجعية بمقتضى الدستور:

3. نظام خانات خالية لسياسة الشأن العام حكما ومعارضة بحضور القوى السياسية المؤدية لهذين الدورين.

+. نظام خانات خالية تجدد وظائف الدولة العشر وكلها خانات خالية

كالمتغيرات يملؤها قيمون بنظام تعيينها الذي هو نظام الحكم .

5. والقلب هو الدستور أو البنية العامة التي تترتب على ما قبلها ويترتب عليها ما بعدها وهي تعبر عن رؤية الجماعة للدولة رؤية غائمة تترجمها في النظام التي هو الانتقال من هذه الرؤية الغائمة للبنية المجردة إلى نظام معين ينظم حياتها السياسية بمعنى نظام تكوين أجيالها وتموينهم من أجل رعاية ذاتها وحمايتها بإبداع شروط الرعاية والحماية.

وسنرى أن فلسفة السياسة اليونانية- وهي بنحو ما لم تتغير إلى الآن- تتعلق خاصة بأنظمة الحكم وليس بالدولة بالمعنى الذي أعرفه هنا . فالدولة من جنس العبارة الرياضية ذات المتغيرات التي تتعين في أنظمة حكم مختلفة وهذه الانظمة التي تشبه قيم المتغيرات هي التي تتطور وتتغير . لكن العبارة الرياضية المجردة هي التي أصف ثابتة ولا تتغير لأنها عين شروط وجود الإنسان القائمة في ذاته وفي العالم أعني كيانه العضوي ووعيه بذاته أو كيانه الروحي في علاقة بما يقيمه في العالم بشرط التعمير بقيم الاستخلاف أو بعدها فيكون تدميرا رغم كونه يبدو تعميرا . فلنتقدم في الوصف .

والسؤال الآن هو؛ كيف تتحدد وظائف الدولة ليس من حيث تعيين القيمين عليها بل من حيث هي صورة خالية من القيمين أعني خانات خالية -كاز فيد 0:0: 2:5 - تؤدي وظيفة المتغيرات في العبارات الرياضية؟ وقيمها هي ما يحدده نظام الحكم الذي يحدد نظام تعيين القيمين عليها بملئها بمن يقوم بوظائف الدولة نيابة عن الشعب.

وتلك هي عناصر المفهوم الحقيقي أو المعاني الرامزة إليه بالاصطلاح التيمي

عتاضتز الشأن العام الذي يرمز إلى مفهوم الإنسان فردا وجماعة في الداخل والخارج ومن حيث هو لا يستمد حياته إلا؛

1. من المكان أصل الثروة خلال زمان العمل المنتج في جماعة معينة تعمل بما تراكم لديها من جهاد الإنسانية كلها للتعمير .

2. ومن الزمان أصل التراث في نفس المكان لجماعة معينة تعمل بما تراكم لديها من اجتهاد الإنسانية كلها للاستخلاف .

ويوحد هذه العناصر الأربعة التي هي أحياز وجود الجماعة المرجعية التي تجعلها تلك الجماعة الواحدة في المكان "الواحد" أي جغرافية الجماعة والزمان «الواحد» أي تاريخ الجماعة ليس بحد ذاتها بل بوصفها تلك الجماعة مع ما ورثته من شروط الحياة والبقاء المادي والروحي للإنسانية كلها .

فالإنسان يستمد حياته من المكان (الغذاء والماء والهواء (ومن الزمان (تواصل النوع). وهذان أمران يجمعان بين الداخل والخارج ولا يفرقان بينهما بالحدود بين الجماعات إذ الداخل يمكن أن يكون على ما كانت عليه قبائل جاهلية العرب في حرب دائمة عليهما ويمكن أن يكون من جنسه بين الدول المتجاورة لأن الحروب علتها تقاسم المكان والزمان.

وحتى أشرح ذلك وضعت نظرية الأحياز الخمسة:

1. المكان 2. والزمان

3. وأثر المكان في الزمان أو الثروة التي هي ذخيرة للبقاء العضوي) الاقتصاد)

.+ وأثر الزمان في المكان أو التراث الذي هو ذخيرة للبقاء الروحي) الثقافة) .

.5 وما كانت هذه الأحياز الأربعة تشعل مفعولها من دون تحقيق وحدة المكان ووحدة الزمان وتلك هي وظيفة المرجعية.

فالمرجعية أيا كان شكلها هي دائما تعديد للعلاقتين الأفقية بين البشر داخل الجماعة وخارجها والعمودية بينهم وبين العالم داخل الجماعة وخارجها . وللعلاقتين وما وراء ما سواء كان دينا أو فلسفة ومن ثم فالأحياز خمسة والمرجعية هي أصل الاربعة الأولى التي هي فروع عنها وهي خانات خالية تعدد وظائف الدولة تعديدا مجردا في شكل خانات تملؤها الجماعات بأنظمتها السياسية تربية وحكما لتكون قادرة على التعمير بقيم الاستخلاف أو بدونها فيصبح تعميرها تدميرا من حيث لا تعلم: والقرآن يعتمد في الدعوة الى الله بالمقابلة بين هذين السلوكين في تاريخ البشرية.

فما هي خانات وظائف الدولة الخالية من القيمين عليها والتي تملؤها الجماعات بفضل ما يحدده نظامها السياسي في تقسيم عمل القيمين على الشأن العام كما حدده الدستور الذي هو نظام العادات والتقاليد في الجماعة الحرة والمستقلة أي ما حصل في تاريخها من تجربة لرعاية شأنها بنفسها من دون عقد مغلوب بغالب؟

لا أحد يمكن أن يتدخل في عادات الولايات المتحدة وتقاليدها فيغيرها عنوة رغم إرادة شعبها ونخبها كالحال عندنا مثلا . فتلك هي العلامة الحاسمة في تحديد معنى السيادة وهي ما ينقص العرب اليوم ليس سياسيا

فحسب بل روحيا بمعنى أنهم يعانون من عقدة الحاجة إلى تقليد غالب حتى لو كان دونهم حضاريا .

أعتذر للقراء . فلا يمكنني أن أبسط الأمر أكثر مما أفعل رغم علمي أن الأمر شديد المقدرات الذهنية التي هي لغة المعاني الرامزة للأشياء وليست مقومات للأشياء لأن هذه المقومات لا يعلمها إلى الله وما نعلمه هو رموز إلى ما نعتبره مقوما ثم نغيره عندما نكتشف ما يمكن أن يعبر بصورة أفضل عما نعتبره مقوما وهكذا بلا توقف لأن كل تصور وراءه تصور أفضل كما يرى ذلك ابن تيمية لأن علمنا ليس محيطا فضلا عن وجود الغيب .

فهذه البنية ترمز للبنية المجردة لمعادلة الدولة ولا أدعي أنها حقيقتها بل هي ما أراه معبرا عنها من معان ترمز إلى ما أعتبره ممثلا للدولة الكونية إذا اعتمدنا رؤية القرآنية

الانثروبولوجية أو نظرية الإنسان فيه من حيث هو مستعمرة الأرض ومستخلف عليها من حيث كيان واحد جغرافيا ومتحدا زمانيا .

وأعتذر أكثر من القراء لأن ما أقوله يبدو وكأني أنسب بمقتضاه لنفسي إبداعا ذاتيا غير مسبوق في حين أني اكتفي بقراءة ابن تيمية وابن خلدون في ضوء تفسيري الفلسفي للقرآن الكريم الذي يستطيع الجميع الرجوع إليه للتأكد من أني اكتفيت بفصلت 53 وآل عمران 7 ومنظومة هود لمراجعة رؤى الأولين .

وسيتبين من شرح الشورى 38 أن هذه البنية المجردة للدولة قرآنية خالصة. وهي تصدق على الدولة الجزئية صدقها على الدولة الكونية لأن الجزئية كونية بالقوة والدولة الكونية كونية بالفعل وأنها تتكون من بنية مجردة فيها

العناصر الخمسة التي يعرفها القرآن تعريفا مجردا دون تحديد لدين أو فلسفة معينين مع أفضل نظام .

فالآية 38 من الشورى تتكلم على الاستجابة للرب مرجعية والمعلوم أن الرب مفهوم يشمل الإنسانية كلها بخلاف مفهوم الله الذي هو معنى الربوبية عندما تصبح رؤية خاصة بدين معين يختاره الإنسان بحرية. ومن المفروض أن يكون المعنى واحدا في الإسلام بوصفه الدين الفاتح والخاتم والكوني لأنه الديني في الأديان وليس دينا من بين الأديان .

لكن -فلأترك هذه المسالة التي سبق البحث فيها - ولأختم بالكلام في العنصر الخامس أي وظائف الدولة بصورة مجردة أعني دون نظام تعيين القيمين عليها . فهذه الوظائف كما أسلفت عشر. وتنقسم إلى خمس للرعاية وخمس للحماية. وأبدأ بالرعاية لأنها هي شرط وجود للحماية في حين أن الحماية هي شرط بقاء للرعاية والتشارك بينهما يقدم الرعاية. فالقرآن قدم الرعاية على الحماية. فسورة قريش تقدم "أطعمهم من جوع" على "آمنهم

فالخوف في الغالب ليس على الحياة مباشرة بل على ما منه تستمد الحياة أي على حماية الملكية التي هي شرط الحياة. وبها تنتهي الآية التي تحدد بنية الدولة الكونية والنظام السياسي المناسب لها أعني الشورى 38 أعني الانفاق من الرزق . وهو ما يجعل القانون

الجنائي القرآني لا يتسامح مع المس بالملكية ويطلب العفو حتى في النفس من أهلها ويلزم الدولة بدفع الدية عمن يعجز إذا قبلت أسرة القتيل العفو عن القاتل . والرعاية نوعان كلاهما مضاعف مع أصل تتفرع عنه أربعتها .

فالرعاية التكوينية هي :

.2 والتربية الاجتماعية لتكون الأجيال بالمشاركة .في العمل المنتج ماديا ورمزيا .

والرعاية التموينية هي:

.3 الانتاج الثقافي أو زاد الجماعة الروحي

.+ والانتاج الاقتصادي أو زاد الجماعة المادي .

لكن هذه الوظائف الأربع لا يمكن تصورها ممكنة من دون أصل تتفرع عنه وتستمد منها ما به تعمل:

.5 إنه البحث والإعلام العلميان .

ولا توجد جماعة مهما كانت بدائية يمكن تصورها من دون هذه الوظائف الأربعة وتفرعها عن أصلها هذا . فهو موجود فيها حتى بشكل السحر والتجربة العامية ' التوليد والطبابة والزراعة.

لكن هذه الوظائف تجعل الجماعة صارت مالكة لها تخاف عليه فتحتاج إلى الحماية بعد الرعاية. وكلنا يعلم أن المجتمعات البدائية تكون الإغارة فيما بينها متعلقة بمصدري الحياة العضوية خاصة أي غذاء الإنسان وماؤه وغذاء ما يغتذي منه وماؤه) الكل والماء مثلا) والنساء بسبب الحاجة للولد وليس للمتعة الجنسية فحسب . والحماية فيها أربع وظائف:

«* اثنتان للحماية الد اخلية

. واثنتان للحماية الخارجية

وأبدأ بالأصل لأنه فرع عن البحث والإعلام العلميين إذا كان بحق يقوم

بالوظيفة التي نحتاج إليها الجماعات الحرة وليس من جنس الاستعلامات والإعلام السياسيين عند العرب. فهو عندنا يعمل في اتجاه عكسي ليس لحماية الجماعة بل لاستعبادها لصالح المافية الداخلة

والخارجية التي تحميها . فهو ليس الجهاز العصبي للحماية الداخلية التي تمكن الدولة من حماية المواطنين بعضهم

من البعض بالقضاء والأمن ولا حماية الوطن والمواطنين من العدوان الخارجي بالدبلوماسية والدفاع بل هو يحمي أنظمة عميلة مباشرة لكونها في خدمة مستعمر نصبهم على شعوبهم رغم أنفهم لنهب ثرواتهم وإلغاء حرياتهم.

الفصل الخامس

أستطيع في الفصل الخامس والأخير إثبات أن هذه البنية هي عينها البنية التي نجدها في نظرية الدولة الكونية في الإسلام بدحض النظرية اليونانية وبيان قصورها . فأكون قد قفزت على مرحلة ضرورية تنتج عن الخلط بين الدولة المجردة وأنظمة الحكم التي تعين القيمين عليها والتي لم يتجاوزها الفكر اليوناني . ولست بحاجة لدحض عناصر المنظومة المسدسة للأنظمة واحدا واحدا بل يكفي أن أدحض المبدأين اللذين ينتجانيا:

1 . فلا يوجد نظام يحكمه فرد صالحا كان أو طالحا إذ حتى الله قد جعل ذلك من خاصياته الذاتية في الخلق والأمر إذ هو اعتبر العالم بحاجة إلى قوتين وتفاعلهما في الاتجاهين رمز لأحدهما بالإنسان والثاني بالشيطان.

2. ولا يوجد نظام يحكمه كل العقلاء صالحين كانوا أو طالحين إذ لا يمكن أن يكون كل أهله صالحين أو طالحين لأن القوى السياسية كما بينا متعددة بالطبع في كل الجماعات إما للتنافس على الخيرات أو للتسابق في تحقيقها .

بل لا بد من الستة معا ولكن بمراحل خفية. وقد حاول أفلاطون بيان هذه المراحل في المقالتين الاخيرتين من الجمهورية بصورة تكوينية متنازلة تبدأ بالأفضل وتنتهي إلى تناقص الفضيلة وتزايد الرذيلة من خلال تردي الأخلاق في الجماعة بسبب التربية والحكم . وهو تقريبا النظام الذي حاول ابن خلدون استعماله لبيان مراحل حياة "الدولة" الجزئية ويقصد "نظام حكم معين" وليس الدولة من حيث هي كونية بالقوة أو بالفعل لأننا سنرى مفهومها عنده أوسع وهو مفهوم يتخلل هذه الأنظمة وغايته الكونية بالفعل .

ما اكتشفه ابن خلدون ولم يتفطن إليه غيره قبله ليس الدولة بالمعنى الذي أحاول بيانه بل أساس هذه الرؤية أعني مراحل العصبية التي تبدأ بمرحلة عصبية الدم وتنتهي إلى عصبية الدين الخاتم دون أن يقول صراحة أنها المثال الممكن من الغاية أعني الدولة

الكونية. وبينهما ثلاث مراحل هي التي ركز عليها في المقدمة وأستثنى ما يفضي إلى الهرج فيحول دون البداية ويمثل نهاية الغاية) الترف (.

فما يفضي إلى الهرج فيحول دون بداية الدولة من حيث هي منظومة خانات خالية يملؤها النظام الأول هو العصبية أي عصبية الدم الغالبة هو تعدد العصبيات في أمة واحدة تعددا يؤدي إلى حرب أهلية دائمة فيحول دون المرحلة الأولى أو دون استقرارها وبقائها .

وهما ليستا حالتين نظريتين بل هما شبه وصف مطابق لما كان عليه العرب قبل الإسلام وما صاروا عليه بعد الفتنة الكبرى . بحيث إن هذه المرحلة من بداية دولة الإسلام إلى الفتنة الكبرى تمثل عنده قوسين غير عاديين لأنهما النموذج المثالي للدولة الكونية في تعين يحاكيها بمحدودية في المكان والزمان .

وهنا أسجل أول تكذيب لاوغست كونت الذي ادعى أنه أول من اكتشف دور القوة في السياسة. فابن خلدون يقصد بالعصبية ليس القوة فحسب بل القوة بمعناها السياسي اي بمعنى الفاعل السياسي . وهي قوة من جنس حصيلة القوى أو مجموع السهام الحاملة في متوازي اضلاع القوة لتعددها في نفس الجماعة وقد قدم نموذجيا .

لم يقدم النموذج في المقدمة بل قدمه في سيرته الذاتية - التعريف بابن خلدونه ورحلته غربا وشرقا-بمثال من ديناميكا السوائل إذ اعتبر تفاعل العصبيات من حيث هي قوى سياسية في الجماعة ما يحصل عندما نرمي حصوات في بركة ماء فتتراكب الأمواج الناتجة عن رمي الحصوات في الماء . وهو نموذج فيزيائي من ديناميكا الماء .

وإذن فبداية ظهور البنية المجردة للدولة الكونية هي الملء الأول لخاناتها الخالية بنظام عصبية الدم أو عصبية القبيلة الغالبة. وظهور الدولة التاريخي في شكلها الجزئي الذي هو كلي بالقوة في حضارة الإسلام ليس دولة الرسول والراشدين بل هو الدولة الأموية لأنه وضع العصر الراشدي بين قوسين باعتباره تعاليا على هذا القانون بشبه معجزة إسلامية

وهنا يأتي القانون الأول المستمد من الانثروبولوجيا الخلدونية التي تعتبر

الحاكم بمقتضى مبدأ "حب التأله" يريد أن يستفرد بالمجد فيبعد أهل عصبيته لأن لهم فضلا في النشأة وهو ليستفرد به يحتاج لمعاونين لا فضل لهم فيها عليه فتتكون عصبية الولاء النفعي أو الموالي . وهي عصبية أدت إلى زوال دولة بني أمية.

لكن الموالي سرعان ما "يمدون يدهم إلى الزنبيل بعد أن ركبوا على البهيم" (بالتونسي) أي يطمعون في تولي الحكم بعد أن يصبح الحاكم معزولا عن عصبيته فيفقد قوته . فيفيق متأخرا كما فعل هارون الرشيد بالعودة إلى عصبية قومية أوسع من قبيلته ضد الموالي. لكن توسيع العصبية القومية لم ينفع .

فتبدأ عصبية تشمل عدة قوميات لأن الإسلام يصبح موحدا للعصبيات التي تطمح إلى الحكم باسمه فصارت على الأقل ثلاث عصبيات قومية هي العرب والفرس والأتراك في الشرق الإسلامي ثم العرب والأمازيغ وسودان افريقيا في الغرب الإسلامي .

وهو ما جعل دولة الاسلام فوق دول القوميات التي هي كلها متحدة رمزيا بالخلافة حتى وان تعددت فعليا بالسلطنات. لكنها لم تصل إلى ما يشبه البداية التي يمثلها القوسان أو الخلافة الراشدة - ليس بالضرورة في الأحداث بل في الأحاديث أي في رؤى المسلمين وليس واقعهم الفعلي . فأصبحت الخلافة نوعين .

والنوعان هما الخلافة الراشدة وخلافة الملك العضوض . لكن الغاية تختلف عنهما في التاريخ الفعلي لأن ما يبدو وكأنه ضعف في الخلافة التي كانت ملكا عضوضا صار عين قوتها لأن صارت سلطة رمزية من جنس

سلطة ملكة بريطانيا في نظام الفصل بين سلطة الحاكم الفعلي والحاكم الرمزي أو الخليفة والسلطان .

كان قصدي من الجمع بين التحليل المفهومي والتمثيل التاريخي هو مساعدة القارئ على استيعاب الأول بالثاني والأهم من ذلك كان مساعدة شباب الأمة على الخروج من خرافة المقابلة بين العصر الراشدي وما بعده من تاريخنا فلا الأول كانوا ملائكة ولا الثانون كانوا شياطين بل هي سنن التاريخ بين الكونية والجزئية.

وكان آخر أشكال أنظمة الحكم الذي وصفه ابن خلدون في المقدمة هو تقاسم السلطة بين الخليفة والسلطان بما يشبه تقاسم السلطة بين الرمزي والفعلي والأول يمثل رمز وحدة الدولة والثاني يمثل رمز فاعلية الحكم المباشر للشؤون العامة الفعلية من جنس النظام الألماني مع محافظة صورية على البيعة.

وأعلم أن المتسرعين سيستغربون مقارنة نظام الحكم الإسلامي التاريخي في شكله الأخير الذي وصفه ابن خلدون مع نظام بريطانيا وألمانيا لأنهم ينسون أن الديموقراطية فيهما لم تكن "سفراج إنيفارسال" من البداية بل تطورت إذ كانت تعتمد على حصرها في دافعي الضرائب أي الأثرياء وفي الذكور إلى عهد قريب . ومن ثم فالكلام على التوجه والمنحنى التطوري لا الحاضر.

وصحيح أن تغير السلاطين كان يحصل بما يشبه الانقلابات العسكرية وليس بالانتخابات. لكن المنقلبين كانوا من منتخبين من الاجهزة التي تحقق الانقلاب سواء كانت قبلية أو عسكرية. فلا يمكن للتغير السياسي أن

يحصل من دون مستوى معين من الانتخاب سواء شمل الجماعة أو بعضها أو الجهاز أو بعضه . وقد اعتبر الغزالي الحكم هو دائما من اختيار من يسميهم "معتبري الزمان" ولا يصبح حاكما بالفعل إلا إذا حصل على الأغلبية بمعنى الغلبة بالفعل أو بالقوة لأن النظام لا يستقر ما لم يتوقف الهرج ويستقر الامر للذي يحدث التغير . (فضائح الباطنية في الفصل المخصص لدحض نظرية الوصية الشيعية ضد نظرية الاختيار السنية) .

وسأحير المتسرعين الحكم على هذه الأفكار أكثر عندما أبين لهم أن هذا النظام كان أفضل حتى مما يماثله في بريطانيا وفي ألمانيا في بدايته . ماذا؟

لأنه كان يحرر وظائف تكوين الإنسان وتموينه وسلطان المرجعية الروحية من تحكم القوى السياسية لكونها كانت تابعة للخليفة وليس للسلطان وتعتبر رمزية ومقدسة وشي البعد الشعبي من السياسة لأنها تعتبر من مقومات شرعية الدولة في حين أن ما عداها يعتبر من

وسأضرب مثالين من الوظائف التي صرنا نعتبرها "محايدة" لا مقدسة ولا غير مقدسة أعني التكوين والتموين . فالتربية كانت تابعة للخلافة والمجتمع الأهلي وليس للسلطان والتموين كذلك بحيث إن السلطان دوره مقصور على الإدارة ووظائف الحماية كما جاء في دستور الرسول . وهما شرطا الحرية والكرامة.

ذلك أنه ما أن تسيطر السلطة التنفيذية -السلطان -على هذه التكوين والتموين حتى يصبح الجميع عبيدا لأن صاحب السلطة الفعلية يستطيع بالشوكة المادية أن يفرض ما يريد على حرية الإنسان وكرامته بخلاف صاحب السلطة الرمزية والشرعية فإنه يكون أول المحافظين عليها لأن

وجودها سر سلطانه الرمزي .

ولهذه العلة شكل استبداد يبدأ بفقدان الجماعة سلطانها على التكوين والتموين لأنها تصبح خاضعة لإرادة من بيده القوة والمسيطر على شروط القيام والبقاء ماديا وروحيا . وهذا هو الفرق بين يوسف القرآني ويوسف التوراتي. فالأخير نصح فرعون بإحتكار الغذاء خلال السنوات السمان لاستعماله خلال السنوات العجاف استعمالا جعل الشعب المصري يصبح أقنانا .

أما يوسف القرآني فهو قد نصح فرعون بالعكس وطبقه أي جعل الشعب كله يدخر خلال السنوات السمان للسنوات العجاف ونظم توزيع الثروة بالعدل بين الأحرار الذين لم يتحولوا إلى عبيد أقنان لأن فرعون بالنصيحة التوراتية صار مالك الأرض وهم "خماسة" (بالتونسي أقنان أي عبيد الطبقة المالكة أي فرعون وجنوده) . ولذلك ينصح ابن خلدون بأمرين ينبغي أن يتبعا الخليفة ولا يبقيا بيد السلطان:

1 . استقلال العمل فلا تصك إلا باسم الخليفة.

.2 استقلال الموازين والمثاقيل والمقاييس التي ينبغي أن تبقى مجال الحسبة. وطبعا مع استقلال التكوين والتموين والوظائف الدينية المناصفة في سلطة القضاء والجهاد . والعلة بينة: فالقضاء يستمد فاعليته الرمزية أي شرعية أحكامه من سلطة التشريع وهي تابعة للتعليم والفقه التابع للخليفة وفاعليته التنفيذية من شوكة السلطان. وكذلك الأمر في

بمسمسسسسمس سس سس مس ع م ما تاقصل الاي الجهاد أي الحروب سواء كانت للدفع أو للطاب: فهي مثل القضاء مناصفة لأن

شرعيتها من

الخليفة وفاعليتها من السلطان +

وختاما فإني ينبغي أن أتوقف فقد تجاوزت الحدود في شرح ما ينبغي للشباب أن يعرفه لئلا يتوهم الاستئناف مشروطا باستيراد أنظمة غير مطابقة للرؤية التي هي أكبر ثورة إنسانية أسس لها الإسلام بتحرير البشرية من البنية العميقة للثيوقراطيا والانثروبوقراطيا أعني من الابيسوقراطيا بل من تحسين ما حصل في التجربة التاريخية للأمة. والغاية هي استرداد الثقة في الذات والتحرر من العقد الناتجة عن تصديق تفوق الغير الكاذب. والتفوق الصادق لا إشكال فيه لأن المطلوب هو "طلب الحقيقة ولوك

م مم ا م ره اد

لا بد من خاتمة لهذه المحاولة نبين فيها كيف تصبح هذه الرؤية للدولة الكونية بنية ذات حركية محققة للغاية بطريقتين مراجعة أحداث التاريخ الديني ومراجعة التاريخ السياسي الذي يبتعد عن قيم الاستخلاف في تعمير الأرض الذي يصبح تدميرا لها وللإنسان بسبب عدم الانتقال السليم من بدايتها في ما فطر عليه الإنسان إلى غايتها في التحقق الفعلي برؤية يتحد فيها الديني والفلسفي .

وما قصدته بإطلاق اسم "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية تعريفا للرسالة الخاتمة في تجديدها :

1. للمرسل) الله)

2. والمرسل إليه) الإنسان)

3. والرسول) الخاتم ومن تقدم عليه من الرسل)

+. ومنهج التذكير (وهو السياسة ببعديها : التربية دون وساطة والحكم دون وصاية)

5. ومضمون الرسالة (مهمتي الإنسان وما جهز به من نظر وعقد وعمل وشرع معمرا ومستخلفا في الأرض (.

فيكون القرآن هو البنية المجردة لهذه الدولة ليس من حيث هي كيان جامد بل من حيث فاعلية استراتيجية هدفها سياسة الإنسانية بتربية دون وساطة وحكم دون وصاية حتى تحقق هذه الدولة الكونية التي يكون فيها الناس إخوة لأنهم من نفس واحدة) النساء (1 ومتساوين لأنهم خلقوا للتعارف وليس للتناكر) الحجرات 13 (فلا يبقى بذلك الفراغ الذي يملأه الصراع بين الدول الجزئية المتصارعة على الأحياز الخمسة بسبب غياب قيم الاستخلاف هذه .

فالصراع بين الدول الجزئية علته المسافة الفاصلة بين جزئيتها بالفعل وكليتها بالقوة وهي كل التاريخ الإنساني من حيث هو امتحان لأهلية الإنسان للاستخلاف . وما يقتضي عدم ثبات الحدود المكانية والزمانية بسبب الصراع على ما في الأرض والزمان ككل من

لأن كل واحد يريدها كلها له وحده لان كيانه ومهمته تعمير الأرض والزمان والاستخلاف فيهما وكأنه هو الإنسانية كلها .

والصراع في الدول الجزئية هو بين الأنظمة التي تعين القيمين لملء خانات الدولة التي هي بنية مجردة خالية من القيمين والتي تصبح معلومة بهذا

التعيين كما يعلم تعيينات المتغيرات في الدالة الرياضية بتحديد قيمها وبين القيمين في ما بينهم في نفس الجماعة ثم بين القيمين في الجماعات المختلفة على أبعاد الدولة الجزئية والكلية الخمسة.

والصراع بين القوى السياسية على تأويل المرجعية وصياغة الدستور والسلطة السياسية حكما ومعارضة وعلى الوظائف العشر التي وصفت له علاقة بمسالة الأحياز وتقاسمها أي:

1. المكان 2. والزمان 3. والثروة

5. والمرجعية موضوعا للتنافس الداخلي والخارجي فتكون الإنسانية في حرب أهلية لا تتوقف لغياب استراتيجية التوحيد التي هي تذكير بالأخوة الإنسانية والمساواة بين البشر والسعي لتحقيقها وتلك هي السياسة القرآنية التي كانت سياسة الرسول عينا منها .

فما يحصل من دون هذه السياسة هو توحيد كذلك لكنه بمنطق القانون الطبيعي أي بتنافس القوى على الأخيار من دون قيم الاستخلاف وليس بتسابق الخيرات بقيم الاستخلاف) المائدة .(48

ولذلك فالقرآن يراجع التاريخ الديني وما يحدث من تحريفات الديني في التاريخ السياسي ليشرح علل هذا الصراع ويعتبره ناتجا عن النظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي (سورة آل عمران) لأنهما وجهان لعملة واحدة. والبنية العميقة الواحدة لهذين النظامين وما يترتب عليهما من صراع هي الابيسيوقراطية (نظام دين

العجل) بمعنى أن الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا (او الديموقراطيا) هما في

العمق أبيسيوقراطيا أي إنهما ليسا حكما باسم الله ولا باسم الإنسان إلا في الظاهر لاخفاء حقيقتهما الفعلية التي هي حكم بدين العجل أي ربا الأموال وربا الأقوال كما بينت في المحاولة.

وهذا هو أصل التحريف في الأديان (فلسفة الدين وتاريخه) وفي السياسات (فلسفة السياسة وتاريخها (وهو تجريف في الأديان وجاهلية في السياسة أو تجريف الرموز القيمية والعقدية وتجريف الوقائع الاقتصادية والثقافية من أجل استعباد الإنسان . والذروة هي خرافة تأليه المسيح (آل عمران (79 وكيف يدحضها القرآن من أجل تحرير الإنسان من الوساطة علة الاستبداد الروحي والعنف التربوي والوصاية علة الاستبداد المادي والعنف السياسي .

لذلك فالقرآن كما أسلفت مخمس الاهتمام:

1. خمس أول لعلاج التحريف في الدين وتاريخه وفلسفته والجاهلية في السياسة وتاريخها وفلسفتها . والغاية في التاريخين هي الوصول إلى الوعي التام بالدين الخاتم الذي يذكر بالدين الفاتح وبالسياسة التي توحد الإنسانية بالدولة الكونية التي تطبق مبدأين، الأخوة الإنسانية والمساواة بين البشر المتحررين من الوساطة الروحية في التربية والوصاية

المادية في الحكم . 2. والأربعة الباقية لتحديد ما تذكر به الرسالة وتعرفه أي: . المرسل) الله)

* والمرسل إليه (الإنسان) * والرسول) الخاتم وكل الرسل قبله)

. ومنهج التبليغ ([سياسة التربية والحكم)

. ومضمون الرسالة أو دولة البداية ودولة الغاية تعميرا واستخلافا .

"ل لال 1 ل ا الج ا 2ق د ل ا للمعرفة وتطبيقاتها وبالعمل والشرع للقيمة وتطبيقاتها وأعلم بأن المخلوقات خلقت بقدر أي إن علمها يكون بالرياضيات والتجربة وصورت بقيم إن عملها يكون الأخلاقيات والسياسة. وتلك هي شروط البنية المجردة.

فماذا يحرف الإنسان عن مهمتيه؟

أوما الذي ينقله من أحسن التقويم إلى الخسر؟

إنه الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا التي هي ثيوقراطيا معلمنة في التربية بالوساطة وفي الحكم بالوصاية. والوساطة تصبح خوار العجل أو ربا الاقوال . والوصاية معدن العجل أو ربا الأموال في العمق أو الابيسيوقراطيا .

فالتربية والحكم هما بعدا السياسة من حيث هي استراتيجية تحقق بها القوى السياسية ذات المرجعية التي توحد بينها حسب تأويل دستوري يحدد قواعد التنافس بينها على السلطة المحدودة بأحكامه العرفية أو النصية لرعاية الجماعة وحمايتها بتنويب حر لوجهين منه من يحكم بالفعل وبالقوة أو المعارضة للإشراف بوظائف الدولة.

ولهذه العلة فتصنيف اليونان لأنظمة الحكم لا يعني أنهم كانوا على بينة من مفهوم الدولة وذلك لأنهم (الفارابي أضاف الكونية لمفهوم الجماعة عندهم وقد كانوا يرونها ذات ثلاثة مستويات الاسرة والقرية والمدينة ومنه اشتقوا اسم الدولة لأنه هو الأسمى عندهم (لم يتجاوزوا "الدولة المدينة" أو الامبراطورية بسلطة قومية لا الدولة الكونية. وكل دولة جزئية كانت تكون كونية لولا تقاسم المكان والزمان وثمراتهما والمرجعية بمعيار القوة.

وحتى الدولة الجزئية فإنها خاضعة لبنية الدولة الكونية كما وصفتها وإن بالقوة وليس بالفعل ومن ثم فخرافة الأنظمة الستة بمعيار عدد من يحكم وأخلاقهم لا معنى لها لأن الواحد والأكثرية لا يمكن أن يحكما ويعارضا بل من يفعل أقلية لأنها جزء ممن يهتم بالشأن العام وهم دائما أقلية لأنه ليس فرض عين وعبادة كما في الإسلام.

فالله نفسه اعتبر صيرورة العالم إلى الغاية منه لا يكون بيد الواحد بل هو جعله أشبه بمسرحية يحرك بطليها على ركح التاريخ -الإنسان وإبليس -وجعل بينهما تعاديا لاختبار أهلية الأول في تعمير الأرض بقيم الاستخلاف معتبرا ذلك عين ما خلقهما لأجله) الجن والإنس (. نظام الواحد خاص بالله وحده.

ونظام الكل بنفس الدور مستحيل لأن ذلك يعني نفي النظام إذ النظام يعني بالضرورة التراتب . فيكون النظام بالضرورة هو التراتب بين الوظائف . ومن هنا كان مفهوم الدولة هو نظام الوظائف المجرد أعني منظومة خانات خاوية يملؤها قلة من القيمين تنتخبهم الكثرة بحرية للرعاية والحماية إذا كانت دولة بشر أحرار.

فيكون الشرق المميز للأنظمة ليس عدد القيمين ولا أخلاقهم فهم دائما قلة أكثر من واحد وأقل من الكل رغم أن الدولة من حيث البنية تقتضي أن يكون الكل مشاركا في قيامها باعتبار القيمين أنفسهم مفروزين . وهنا يأتي الفرق الوحيد: هل الفرز حر أم مضطر. وهل الحرية فعلية أم خداع فتكون اضطرارا خفيا .

كل الاستراتيجية السياسية تعود إذن إلى تربية وحكم غير مخادعين

للحصول على ثبات الجماعة في هذين البعدين بصورة تجعل ما هو فرض عين يتحول إلى فرض كفاية: ففي التربية ما هو فرض عين هو أن يكون المتعلم ذا علاقة مباشرة بموضوع التعلم ولا يعتبر المعلم وسيطا بينه وبينه لأن طلب الحقيقة فرض عين .

وفي الحكم ما هو فرض عين منه هو اختيار من ينوب الجماعة ومراقبته وعزله إن لم يحترم المرجعية وما استمد من دستور وتلك هي العلاقة المباشرة بين المواطن والشأن العام . فإذا صار النواب يختارهم غيره ويراقبهم غيره ويعزلهم غيره فهو يكون قد تخلى عن فرض عين لحصول وصاية عليه في ذلك .

وذلك ما يحصل في النظام الثيوقراطي والنظام الانثروبوقراطي . وكان الكثير يتوهم أن الثاني غير الأول بل هم يتصورونه ضديده. لكنهما في الحقيقة وجهان لعملة واحدة

ندركها عندما نبحث في ما ينظمان به ملء خانات الدولة بالقيمين عليها ؛ فالمحدد لا الله ولا الإنسان بل بعدا العجل أي ربا الأموال (رمزه معدن العجل أو الذهب المسروق) وربا الأقوال ([رمزه خوار العجل أو الخداع الإيديولوجي (.

فتكون الانثروبوقراطيا هي الثيوقراطيا المعلمنة حيث يصبح الإنسان بديلا من الله للتغطية على بعدي العجل ربا الأموال وربا الأقوال . وهذا بين في إيران وفي إسرائيل وفي كل الأنظمة التي تزعم ديموقراطية وهو أبين في الأنظمة العسكرية التي تدعي الانثروبوقراطية والقبلية العربية التي تدعي الثيوقراطية. وكلها متنافية مع نظرية الدولة في الإسلام: والسر هو علاقة

المسارين مسار التحريف والجاهلية ومسار التعديل والتصحيح بسياسة التذكر تربية دون سلطة وساطة روحية وحكما دون وصاية سلطة مادية .

ففي الحكم لا بد من فرض كفاية يقوم به القيمون نوابا للجماعة منفذين لإرادتها. لكن فرض العين يبقى للجماعة كلها وهو عبادة تتمثل في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مطبقين في التعيين والمراقبة والعزل للقيمين بمعيار المرجعية التي صيغت في الدستور وفي ضوء القيام بالوظائف العشر فنيا وخلقيا .

وبهذا المعنى شكل الإسلاميين الذين يعتبرون الشورى هي الديموقراطية لم يفهموا لا الديموقراطية ولا الشورى . الشورى لا يمكن أن تكون خاضعة لبعدي العجل لأنها حينئذ تصبح غير مختلفة عن الثيوقراطية المعلنة لإحياء دين العجل إما باسم الله أو باسم الإنسان . وفي الحالتين الله والإنسان دورهما فيهما للخداع .

وأعتقد أن فضل النظام الأمريكي أنه يفضح هذا الخداع . فدور ربا الأموال فيه لا يحتاج إلى بيان وخاصة في الانتخابات وما يعود إلى لوبيات المال فيه معلوم للجميع . ودور ربا الأقوال لا يحتاج إلى بيان كذلك وخاصة في الانتخابات ما يعود إلى لوبيات الإعلام والملاهي . وكل دعاوى "أخلقة" هذه السياسة خدع لتمرير خداع دين العجل .

فإذا لم يكن الإسلام علاجا لهذه الأمراض وإنقاذا للإنسانية من دين العجل الذي يتنكر سواء في الثيوقراطيا أو في الأنثروبوقراطيا وهو في الحالتين سلطان ربا الأموال وربا

الأقوال فلا معنى لكونه الرسالة الخاتمة والاستراتيجية التوحيدية. ذلك ما

أحاول إفهامه لشباب الأمة من أجل الاستئناف .

أبو يعرب المرزوقي

الإسلام السياسي، أو في أن كلتا اللفظتين مغنية عن الثانية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 16
الفصل الرابع 24
الفصل لايس 29
الفصل الخامس 31

رم ارا

الفصل الأول

عندما صنفت القوى السياسية - الأحزاب هو شكلها الغالب حاليا -بالتأليف بين معيارين هما مجال الثورة الخلدونية المضاعف أي العمران البشري والاجتماع الإنساني- والأول لسد الحاجات العضوية للإنسان والثاني لسد الحاجات الروحية- ظن الكثير أني أقول بما يشبه

ولست ألوم من فهم الأمر هذا الفهم .

فما يؤيد هذا التوجه هو أني في آن نفيت أن يكون الإسلام يقر وجود سلطتين يجعلان السياسي متحررا من العلمنة المطلقة وهما:

1 . سلطة الوساطة الروحية في التربية .

2. وسلطة الوصاية السياسية في الحكم .

أي النفي المطلق لرؤية الشيعة لعلاقة السياسي بالعقيدة الدينية في حضارتنا أو النظام الكاثوليكي والارثودوكسي للعلاقة بين سلطتين روحية وزمانية.

و الحقيقة فهذا النفي القطعي لرؤية الشيعة لعلاقة السياسي بالعقدي لست صاحبه بل هوعين ما يقول به الغزالي (فضائح الباطنية) وما يقول به ابن خلدون (فصل الكلام). فالأمر عند الرجلين واقعة مفروغ منها يعدانها غنية عن البيان حتى إن وضع الإمامة في الكلام يعلله ابن خلدون بالرد على التشيع وليس لكونها مسألة تنتسب إلى العقائد بل لنفي جعلها منها التشيع .

ولما كنت شخصيا أرفض الواقعات المفروغ منها وكانت الفلسفة بالجوهر

لا تقبل بما يعتبر بدهيا غنيا عن التعليل فإني أريد اليوم أن أبين هذا المعنى من طبيعة السياسي (تربية وحكما (الذي أنسبه إلى الإسلام والذي يقرب من العلمانية دون أن يكون من جنسها بل سأبين أنه نقيضها المطلق .

أحدهما عن الآخر وبين ما يستمد منهما من سلطة وهما ما لا ينبغي القبول بأولاهما وخاصة بإضفاء الصفة الدينية على ثانيهما .

ومشكل الإسلام هو أن نفيه للوساطة الروحية (الكنسية) وللوصاية السياسية (الحكم بالحق الإلهي (أي نفي التأسيس الديني لسلطتين يعتبر الجماعة مغنية عنهما يبدو وكأنه علماني بمعنى أنه يحرر السياسي من الديني كسلطة من خلال تحريره من السلطتين في الأديان التي فيها هذان السلطتان كالمسيحية والتشيع دون أن يعني ذلك نفي دور الدين بوصفه أحد مصادر القيم .

ما غاب عن قراء نظرية السياسة القرآنية هو "الجماعة التي تغني عن السلطتين الوسيطة التربية والوصية في السياسة". فظنوا أن الإسلام بنفيه الكنسية والحكم بالحق الإلهي علمن السياسة بالمعنى الذي حصل خاصة في المدرسة الفرنسية اليعقوبية التي ضمت كل وظائف الكنسية والحق الإلهي للسياسة خلطا بين السلطتين اللتين تدعيان تمثيل الدين والديني الذي هو عين رؤية الجماعة والرفد لمنزلتهما الوجودية) إيجابا أو سلبا لا فرق) في كل الحضارات والأزمان.

والآن حان وقت بيان سرية الحل الإسلامي لمسألة العلاقة بين الديني والسياسي . فنفي الإسلام للوساطة الروحية (الكنسية) وللوصاية السياسية (الحق الإلهي في الحكم (لا يعني نفي الحاجة إلى سلطة روحية وحق

إلهي في الحكم بل يعني نفي أن يصبحا سلطتين مثل السلطة السياسية وكأنهما يقبلان مثلها التحول إلى فرض كفاية بالنيابة عن الجماعة وليس فرض عين على كل إنسان بل أكثر من ذلك فما يبقى فرض عين في السياسة جزء لا يتجزأ من فرض العين الديني.

بعبارة وجيزة ومباشرة: تستطيع الجماعة أن تنوب من يربي باسم قيمها وهي إذن صاحبة السلطة التي تنسب إلى الكنائس في الأديان التي حرفت فصارت لها سلطة روحية تتوسط بين المؤمن وربه . وتستطيع الجماعة أن تنوب من يحكم باسم قوانينها وهي إذن صاحبة

السلطة التي تنسب لمن يدعون الحكم بالحق الإلهي بنفس التحريف الذي جعلهم سلطة بين المؤمن وأمره.

لذلك فلا ينبغي أن تنوب الجماعة أحدا بل تعيين قيمها وفي تحديد قوانينها وتلك هي سلطتها الدينية وثمرة سلطتها الدينية في السياسة باعتبارها هي السلطة الأصلية للتشريع والتنفيذ أو في التنويب فيهما بشرطي النساء 58 في الحكم . فهذان مهمتان لا يمكن أن تكونا إلا فرض عين ولا يمكن أن يوجد فيهما من ينوب الجماعة إلا بإرادتها الحرة لأنهما من جوهر كيان الإنسان من حيث هو مكلف ومستخلف كرد بعينه .

وذلك يعني أن الجماعة التي يكون افرادها هم من يحدد قيمها ومن يحدد قوانينها بوصفهم مستخلفين هي التي لها السلطة الروحية والسلطة السياسية الأصليتين في التربية وفي الحكم وهي التي يمكنها أن تعين بحرية من ينوبها في التربية والحكم أي في وظيفتي السياسية التي تخضع لقيم ولقوانين تتبعها لتمثيل الجماعة.

ولعمق هذه الرؤية الفلسفية في القرآن أفهم جيدا ألا يدرك الكثير المعنى العميق لحاجة السياسي إلى ألا يتجاوز الهمين الذين وصفته بهما أعني الاقتصادي والاجتماعي واللذين أمكن لي أن أصنف القوى السياسية بهما أي بتأليف القوى السياسية بالنسب التي لهذين البعدين في فعلها : فكانت النتيجة خمسة أصناف من القوة السياسية أو الأحزاب لا غير. لكن ذلك لا يعني أن المجتمع الذي تحرر من سلطة الوساطة الروحية (الكنسية) ومن سلطة الوصاية السياسية) الحكم بالحق الإلهي) غني عمن يؤدي وظيفتيهما ؛ بل هو يعني ضرورة منع تحولهما إلى فرض كفاية فينوب الجماعة فيهما من يصبح ذا سلطة عليها روحيا في قيمها وسياسيا في قوانينها بدلا من أن يبقيا فرض عين وهو معنى تعريف الإيمان في الإسلام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين بإطلاق ..

وبهذا المعنى فالسلطة الروحية والسلطة السياسية الأصلية هي الجماعة التي يكون أول واجباتها فرض عين على كل افرادها هو القيام بهذا الدور في تعيين السلطة تربية وحكما

وفي مراقبتها بمنطق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي عزلها إن لم تؤد وظيفة النيابة عنها بأمانة وعدل وبمعيار لا طاعة في معصية لمرجعية الجماعة القيمية والقانونية.

وبهذا المعنى فعدم اعتباري لأي معايير أخرى في تصنيف القوى السياسية ليس معناه أني أنفي دور القيم والقوانين المتعالية على السياسي في مستواه النائب عن الجماعة وبوصفها جوهر السياسي المتعالي على الهمين الدنيويين أي الاقتصادي والاجتماعي بل معناه أنه لا نيابة فيها بل هي لكل إنسان

كإنسان.

وهذا هو الأساس الذي بنى عليه ابن تيمية مفهوم السياسة الشرعية رغم عدم صوغه بهذا الوضوح في جزئياته . لكنه أتى على الأصول بدقة إذ أسس الأمر على النساء 58 وفيه الأمانة التي تعني أن الحاكم نائب ومؤتمن من الأمة على سلطة ليس هو صاحبها ؛ بل صاحبها هو السلطة الأصلية أي الجماعة بأفرادها فرض عين أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

ومع ذلك فرغم ما عرف عن ابن تيمية من لطافة في تفكيره ليس لها مثيل فإنه قد غاب عن باله أن اعتبار أحد جزئي «أولي الأمر منكم» أي العلماء تطبيق ليس خاضعا أو هو لم يخضعه لنفس الشروط التي تنطبق على الجزء الثاني أي على الامراء بوصفهم نوابا للجماعة التي هي السلطة الأصلية . فتوهم الكثير أن صفة العلم وحدها كافية لصفة ولاية الأمرية التربية قياسا عليها صارت صفة القوة كافية لنيابة الأمة دون إرادتها الحرة التي هي شرط شرعية الشوكة.

فكان أن توهم الكثير أن العلماء لمجرد كونهم علماء يمكن أن يكونوا من ولاة الأمر بمعنى تمثيل إرادة الأمة الروحية تمثيل الامراء لإرادتهم السياسية لمجرد كونهم حاصلين على صفات تؤهلهم للإمارة السياسية. لكن الحقيقة في القرآن هي أن تمثيل القيم مثل تمثيل القوانين سلطة مشتقة تستند إلى الإنابة الحرة وليست أصلية التي تعود للجماعة دون سواها ء

ولأضرب مثالا واضحا. فيمكن لعالم الفقه أو لعالم الكلام أن يكون عبقرية ومبدعا في علمه . لكن ذلك لا يعطي للفقيه مثلا سلطة التشريع الرسمي) حتى وإن كان له سلطة

التشريع في البحث العلمي في شكل حلول نظرية لقضايا تشريعية في فلسفة القانون) ما لم ينتدب لهذه السلطة بمقتضى شرعية السلطة التي تعينه للقيام بدور سلطة التشريع التي هي من مستوى ثان مختلف عن مجرد عالم الفقه . عالم الفقه شرط ضروري لكنه ليس كافيا . وهذا يعني أن السياسي والقاضي كلاهما له صفتان ضرورية غير كافية ثم كافية.

وهذا مطرد في كل من يتكلم باسم الجماعة أو بصورة أدق باسم مرجعية الجماعية القيمية في التربية والقانونية في السياسة. وبهذا المعنى فالمعياران اللذان صنفت بنسبهما القوى السياسية يبقيان موضوعي مقدمة ابن خلدون:

1 . العمران البشري لسد الحاجات خاصة وهي بالأساس الثقافة الاقتصادية.

2. والاجتماع الإنساني للأنس بالعشير خاصة وهي بالأساس الثقافة الاجتماعية.

. الأولى تركز على الاقتصاد وشروط انتاج الثروة ولنصفها باليمينية اعتمادا على التصنيف الذي حصل بالصدفة بحسب جلوس النواب في مجلس الثورة الفرنسية.

. والثانية على الاجتماع وشروط توزيع الثروة ولنصفها باليسار. لكن تبين أن ذلك متناقض في ذاته إذ لا يمكن لأي منهما يستغني الثاني .

فلا معنى للاقتصاد من دون غايته أي سد حاجات الجماعة حتى أنانيا لأن المنتج بحاجة إلى سوق فاذا حرمت الأغلبية من الثمرة سيكون العرض بلا طلب . ولا معنى للاجتماع من دون إنتاج قادر على تحقيق ثروة يمكن

الكلام على قسمتها العادلة للأنس بالعشير . من هنا تحصل قوتان سياسيتان اخريان:

- ويمين اليسار.

وتلك هي القوى السياسية الأربعة:

- أقصى اليسار.

- وتبقى القوة الخامسة وهي الوسط الانتهازي الذي يميل حيث تميل الغلبة في حلبة الانتخابات . فيكون مكملا إما ليسار اليمين أو ليمين اليسار. وهذه المعادلة كونية ولا علاقة لها بالغرب أو بالشرق . فهي من حتميات العلاقة بين الحاجات وشروط سدها . وسر كونيتها هو أن السياسة إذا حافظت على طبيعتها من حيث هي عمل على علم وليست مثلما تحصل عند العرب هي خبط عشواء فهي تعتمد على علاقة بين الغاية والوسيلة.

فلا يمكن أن يكون الإنتاج الاقتصادي غاية بل هو وسيلة لحياة الجماعة. لكن لا يمكن لحياة الجماعة أن تحقق كفاية من دون شروط تشجع الإنتاج . فتحصل قسمة في تحديد دور الاقتصاد مفصولا عن غايته ثم مع غايته . وذلك هو الفرق بين اليمين الخالص ويسار اليمين . الأول يركز على الاقتصاد وينسى الغاية . والثاني يأخذ الغاية بعين الاعتبار حتى بمنظور اقتصادي لأن الإنتاج من دون سوق يصبح عرضا لغير طالب فتكسد السوق الاقتصادية نهائيا .

وتحصل قسمة ثانية بين اليسار الخالص ويمين اليسار. الأول يتصور أن

السياسة همها العدل الاجتماعي حتى يتآخى الناس . وينسى أن العدل يعني قسمة الموجود وليس الكلام عليه من دون ما ستتعلق به القسمة. ومن ثم تأتي ضرورة الحاجة إلى تشجيع الانتاج لإيجاد ما سيقسم بعدل . وذلك هو يمين اليسار.

لكن لا يمكن أن يتطابق يسار اليمين ويمين اليسار لأن الاختلاف بينهما يصبح ليس النسب بين العاملين فحسب بل هو يشبه المشكل الميتافيزيقي الشهير والذي هو من جنس البيضة والدجاجة؛: أيهما الأسبق في الوجود هل هو الانتاج الاقتصادي أم العدل الاجتماعي . وطبعا فالعلة هي الحاجة الإيديولوجية للمفاضلة بين القوى السياسية ولها أيضا اساس موضوعي هي ما يحصل بالتناوب من وعي جمعي بتقدم هذا العامل أو ذاك في المواقف التي لهم إزاء من ينتخبونهم للحكم .

5 7 1 0 هو الذي يحدد توجهها للجماعة لتستمد منها شرعية تمثيلها بما تعبر عن خضوعها لشرطيها اللذين حددتهما سورة النساء 58 بتحديد صفات الحكم والحاكم حكم في هذين الامرين ولذلك اختير:

والسؤال هو الأمانة لأي شيء؟

والعدل في أي شيء؟

ومن يحدد هذين الشيئين فوق القوى السياسية؟

الفصل الثاني

ما نسبته من خطأ لابن تيمية أو بصورة أدق من عدم اخضاع العلماء إلى

ما اخضعت إليه الأمراء الآية 58 من النساء -أعني شرطي الأمانة والعدل -ربما لتوهم ذلك ضمنيا في مفهوم العلم بمعنى أن بعده الخلقي متضمن في بعده المعرفي- هو الذي جعل حركة الاخوان رغم كونها ليست من تيار السلفية التيمي تقع في خطأ مميت .

فقد حاكت التشيع في إيجاد سلطة روحية وسيطة ذات دور في السياسي مباشر هو فرض كفاية في حين أن السلطة الروحية هي فرض عين على كل أفراد الجماعة ولا يمكن أن يوجد فيها من يمثلها بفرض كفاية إذ لا يمكن أن تتعين في نيابة تؤديها بأسلوب فرض الكفاية كما في حالتي التربية والحكم وهما بعدا السياسي؛ إنها "المرشدية" التي تشبه الكنسية وظيفة لا اسما بدورها الذاتي وبما تضفيه على من تشهد له بأهلية الحكم بضمير الحكم بالحاكمية الإلهية .

ورغم أن الإخوان لم يبلغ بهم الخلط إلى إضافة الحكم بالحق الإلهي صراحة فإن مفهوم الحاكمية مجموعا مع المرشدية يمكن أن يعني ضمنا أن من ترضى عنه المرشدية للحكم تكون قد أضفت عليه ضمنا شبه حق إلهي في الحكم لكون رضاها عنه أساسه شهادة ضمنية بأنه يحكم بالحاكمية الإلهية فصار من ثم وصيا على الجماعة سياسيا عن طريق وساطتها الروحية.

وبذلك يمكن القول إن حل الخميني في الجمع بين ديموقراطية شكلية وحكم بالوساطة والوصاية أمر- بخلاف ما يظن - مستمد من حركة الإخوان جمعا بين ما وصفت وبين ديموقراطية شكلية تبقي على الوساطة والوصاية سيدتين على السياسي الذي صار لا يتجاوز دوره إدارة الخدمات

ودور من ينتخبه شكليا لكأنه ليس هو صاحب فرض العين في اختيار الحاكم الفعلي إذ إن الحاكم الفعلي الذي له القرار السيادي في القيم والقوانين صار بيد سلطة الوساطة الروحية التي للولي الفقيه .

وإذن فولاية الفقيه الخمينية يمكن اعتبارها أخونة للفلو الشيعي في الوساطة والوصاية لآل البيت في غياب الإمام وصار الولي الفقيه هو نفسه منتخبا من القسم الثاني من أولي الأمر أي العلماء الذين لا ينتخبهم الشعب بل العلماء والشعب لا ينتخب إلا الأمراء للحكم تحت سلطة الولي الفقيه .

والحصيلة هي أن الولي الفقيه - أو المرشد -يجعل فرض العين فرض كفاية دون أن يكون منتخبا من الشعب بل من العلماء وهم وسطاء روحيون وأوصياء سياسيون وتصبح القوى السياسية غير خاضعة للشعب إلا فيما يتعلق بإدارة الشأن العام العادي أو الخدماتي لكن مراقبة القيم والقوانين هي في الغاية لولاية الفقيه .

وبعبارة أوجز فالخميني اقترب من الاخوان بنظرية ولاية الفقيه التي هي المرشدية للإشراف على الحكم بنظرية الحاكمية الإلهية التي يدركها العلماء بديلا من سلطة الجماعة التي هي فرض عين ولا يمكن أن تكون فرض كفاية ولا تحتاج للقول إنها تعلم الحاكمية الإلهية لأن اجتهادها في الاختيار من منطلق قيم مرجعيتها وقوانينها مع استجابتها لربها وحدهما كافيان وذلك بمنطوق الآية 38 من الشورى . فالذين اعتبروا أصاب الأمر هم كل من استجاب لربه وهو المكلف بالشورى.

وتكليف الإنسان فرض عين بالشورى يعم الأمر كله ويشمل مستويين:

1. الأول هو تعيين من ينوبه ما لا بد فيه من فرض الكفاية.

.2 الثاني هو استحالة أن ينوبه أحدا في ما هو من فرض العين أي التعيين والعزل والمراقبة وهي ثلاثتها مضمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حدا للإيمان إنشاء وخبرا (آل عمران 104 إلى (110 الذي ليس مقصورا على مجالات عديمة الصلة بالسياسي لكأن الخلقي قابل للفصل عن السياسي وللحصر في العبادات .

السيد قطب والمودودي تكلما على الحاكمية الإلهية ولم يذكرا كيف تعلم وكيف يكون الحاكم حاكما بمقتضاها لأنهما ضمنيا يقولان بنظرية المطابقة في المعرفة بمعنى أن إدراك العلماء يمكن أن يكون مطابقا مطابقة تامة للوجود والمنشود .

ولست اختلف معهما من حيث القول إن الحكم في النهاية هو حاكمية الله أي ما يوجد في الطبائع والشرائع وكلتاهما ليستا من تحكم الإنسان بل الإنسان خاضع لهما عضويا ونفسيا . لكن الانتقال مما فيه (ما فطر عليه أو طبيعته (إلى الدراية به والعمل بمقتضاه هو المشكل ولذلك فالأمر كله اجتهاد معرفي وقيمي القرآن نسبه إلى الجماعة وليس إلى العلماء وليس مطابقة؛ الأمر أمر الذين استجابوا لربهم كلهم وإدارته تكون بشوراهم وليس بوسطاء أو أوصياء.

المودودي والسيد قطب كلاهما قفزا في الخلاء .

أهملا هذه النقلة من قوانين الطبيعة وسنن التاريخ التي رسمت فيهما وفي الإنسان والعمل بهما وكأن ذلك لا يطرح مشكلين هما جوهر بعدي دور الإنسان في التعمير والاستخلاف . ففرض العين هو الدراية بالقوانين والسنن والعمل بهما على علم في حدود ما يمكن منه الاجتهاد وهو في

السياسة اجتهاد الجماعة كلها وليس اجتهاد سلطة وسيطة في التربية وسلطة وصية في الحكم .

وفي الحقيقة هما لم يقفزا في الخلاء دون مظلة القفز . فالمظلة مسكوت عنها في خطابهما . وهو معنى المرشدية أي دور الوسيط الذي له سلطة تجديد شرعية الحاكم الذي يصبح وصيا لأن تعيينه يكون بمعيار شهادة ضمنية من الوسيط بأنه دار بالحاكمية الإلهية وسيطبقها .

ولا يمكن زعم ذلك من دون ضمنية أن حاكمية الله معلومة ما يعني أن القول بنظرية المعرفة المطابقة الذي هو علة تعريف كل علوم الملة هو أساس السلطتين الروحية والسياسية هذه الرؤية. من ثم فهما قد أعادا سلطة روحية (كنسية) وسلطة سياسية) الحكم بالحق الإلهي (بغير وعي أو بمهرب هو اعتبار "علماء الدين" ولاة أمر الأمة لأنهم ورثة الأنبياء.

ويتجاهلون أن الرسل لا يورثون ليس في الميراث الدنيوي فحسب بل خاصة في الميراث الأخروي أي القدرة على فهم تام للوحي أو لما يتضمنه مما يتجاوز ما لو لم يكن موجودا لأغنى العقل عن الحاجة إلى الرسل للتذكير . وهذان هما الأمران اللذان ينفيهما الإسلام:

فعلم الدين فرض عين وهو ليس فرض كفاية. فإذا كان الرسول حدد الله دوره حصريا بكونه مذكرا وليس مسيطرا فالنتيجة مضاعفة:

1. ما يذكر به موجود في ما فطر عليه كل إنسان ومن ثم فهو لم يأت بعلم جديد بل يذكر بعلم حاصل عند كل إنسان وإن كان قد نسيه . وهذه القدرة على التذكير هي التعليم الذي لا يدعي الوساطة بين المؤمن وربه لا تخول لصاحبها أن يكون له أي سلطان على مخاطبه في التذكير سواء زعم

روحيا في التربية أو سياسيا في الحكم) الغاشية .(21-22

2. ومن ثم فلا وجود لمرشدية تضمن الأمرين المسكوت عنهما في نظرية السيد قطب والمودودي؛ الوساطة في التربية والوصاية في الحكم بالحاكمية. وخطأ السيد قطب والمودودي هو توهم العلماء يعلمون الحاكمية الإلهية بمعنى أنهم يتصورون أنه يوجد علم مطابق لقوانين الطبيعة ولسنن التاريخ في ذاتهما وأنهم بذلك يحق لهم أن يعينوا استنادا إلى علمهم طبيعة الحاكمية الإلهية وتطبيقها من الإنسان الذي سيحكم بمقتضاها من جنس كنيسة أفلاطون .

وهذا هو أساس المرشدية لدى الإخوان حتى وإن لم يكن صريحا وأساس ما استوحاه منها الخميني لتأسيس نظرية الولي الفقيه لتقريب النظام الشيعي القائل بالوساطة والوصاية الأصل قولا صريحا لأنه من أسس العقيدة الشيعية (لو وجد الإمام الغائب) استوحى تلطيفه من النظام السني كما فهمه الإخوان بمنطق الحاكمية الإلهية والرفع المثالي للحكم عهد الراشدين : وكلاهما من الأوهام .

فالرسول نفسه لا يعلم الغيب ومن ثم فعلمه اجتهادي بعالم الشهادة أي ما يريه الله من آياته في الآفاق وفي الأنفس -فصلت 53 -ولذلك فهو مأمور بأن يشاور الجماعة في الأمر وليس وسيطا ولا وصيا عليها لأن دوره كان حصريا "إنما أنت مذكر" وكان الحصر مشفوعا بـ"لست عليهم بمسيطر") الغاشية .(21-22

وبعد وفاة الرسول الخاتم لم يبق للأمة مرجعا إلا القرآن والجماعة) والسنة ترد إليهما أي إلى القرآن وأخلاق الجماعة بأقوالها وأفعالها إذ هي من دون

شهادة الجماعة لا وجود

لها إذ قد جمعت من أقوالها وأفعالها التي تحكي أقوال الرسول وأفعاله وشهادتها عليهما (. ولا وجود لغيرهما في العلاقة بالله وبالمرجعية للجماعة وهي يعرفها القرآن بما به نتبين

القرآن يقول إن حقيقته يبينها الله في ما يرينه من آياته في الآفاق وفي الأنفس . وآيات الله في الآفاق وفي الأنفس هي عين الآفاق والأنفس وما تدل عليه مما يجعلها على ما هي عليه أي قوانينها وسننها . فالقرآن يشير إلى شروط تبين حقيقته من درس ما يوجد خارجه وهو غير علوم الدين التقليدية.

وإذن فما يحتاجه السياسي من "إرشاد" ليس القصد في هذه الحالة ارشاد رجال الدين بالمعنى التقليدي أي أولئك الذين يستمدون "علمهم" من تأويل نصوص القرآن والحديث بل لا بد أن يكونوا علماء الآفاق والأنفس أي علماء الطبيعة وعلماء التاريخ وعلماء الإنسان استشارة تقنية ومعرفية للإلمام بشروط التعمير والاستخلاف .

وهذه العلوم تشمل كل الاختصاصات فلا تقبل أن تصبح فرض كفاية بمعنى أن البعض يسد مسد الكل بل هي بالعكس فرض التكامل بين الاختصاصات الذي لا يمكن أن تسده إلا الجماعة ككل . وهو إن صح التعبير حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين وواجب الجماعة بتكامل الاختصاصات .

فمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر لا يمكن أن يفعل ذلك على جهل بل لا بد أن يكون فعله على علم . وما كان لا يوجد أحد يعلم كل شيء

فمعنى ذلك أن الأمر بالمعروف فرض عين بهذا المعنى وهو أن الجماعة كلها مطالبة بالقيام بدورها كل بحسب اختصاصه في الاجتهاد جهادا كما في الجهاد الروحي والمادي.

ولذلك فعندما أسمع الدعاة والمفتين يخرفون أعلم أنهم في الحقيقة لم يفهموا معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ تصوروه الوعظ والإرشاد وليس مشاركة الجماعة كلها كل بحسب اختصاصه بل قيام الجماعة بما يحقق مهمتي الإنسان أي التعمير والاستخلاف اللذين هما امتحان أهليته للتكريم والتكليف .

واقصى ما يمكن أن يشفع لهم هو أنهم يتوهمون أن الوعظ والإرشاد يمكن أن يمكن الإنسان من تحقيق مهمتيه هذين لكأنه الامر مقصور على حسن النوايا أو سوئها وليس على شروط هي عين إنتاج الجماعة لذاتها ولشروط بقائها وتجددها إيجابا بتحقيقها وسلبا بمنع المعوقات دونها من البشر أو من الطبيعة .

والوعظ والإرشاد ليس كافيا حتى في تنظيم أسرة مهما كانت صغيرة ناهيك عن تنظيم الدول والحضارات . لو كان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الوعظ والإرشاد لما قال الرسول من لم يستطع بيده فليكن بلسانه ومن لم يستطع بلسانه فعلى الأقل بقلبه . ومعنى ذلك أنه جمع بين الجهاد والاجتهاد عن قناعة وإيمان أداتي له .

اربعة عشر قرنا من الوعظ والارشاد جعلت الأمة تصبح أمة كلام دون أفعال وهو أكثر الأشياء مقتا عند الله. فصار علماء الدين المزعومون عند حصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما في الأقوال أو البوليس الديني

تنكرا لأهم قيم الإسلام أعني المشاركة الجماعية

الفصل الثالث

والحصيلة هي أن التربية والحكم يكون فعل القائم بهما فرض كفاية نيابة عن الأمة وفق دورها فرض عين لتعيينهما ومراقبتهما وعزلهما . ودور الجماعة هذا هو أصل كل ما يحتوي عليه مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا يمكن أن يصبح فرض كفاية بل هو فرض عين من حيث هذه الوظائف وتلك هي السلطة الوحيدة التي تضفي الشرعية عليهما وعلى أفعالهما في حدود قيم الجماعة وقوانينها .

ولنسم ذلك تمثيل إرادة الجماعة الخلقية والقانونية فرض عين على كل فرد منها بحسب مجاله وما يترتب عليه من سهم في نيابة عن الأمة التي هذا دورها الأعلى الذي بمقتضاه تسمي من تنوبهم تعيينا ومراقبة وعزلا عند اللزوم وذلك واجبه لبعدي السياسة أي التربية والحكم بمقتضى المرجعية التي تؤمن بها الجماعة أي نظام القيم ونظام القوانين الأساسية ولنقل مضمون الدستور سواء كان مكتوبا أو عرفا وهو يجمع بين القيمي والقانوني في كل جماعة.

لكن ما حدث كان خطأ تأويليا مضاعفا بلغ حد تحريف ثورتي القرآن في تحرير الإنسانية من الوساطة في التربية ومن الوصاية في الحكم وهما كما بين ابن خلدون علة "فساد معاني الإنسانية" . فالوساطة في التربية هي ما يسميه عنف التربية. والوصاية في الحكم هي ما يسميه عنف الحكم . وهما علة فساد معاني الإنسان وحصيلتها فقدان الإنسان لمنزلته الوجودية بوصفه

"رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". والله نبه الرسول إلى هذين العلتين في آيتي الغاشية .21-22

وقد أعادت الشيعة صراحة والسنة ضمنا الكنسية) الوساطة الروحية في التربية) والحكم بالحق الإلهي) الوصاية في السياسة) باسم وراثة العلماء للأنبياء دون أن يعوا أنهم يرثون ما لا يملك الرسول مما يقبل أن يكون موروثا . فالرسول لا يملك وساطة بين المؤمن وربه) إنما أنت مذكر) ولا يملك وصاية على المؤمنين) لست عليهم بمسيطر).

فجعلوا التعيين والمراقبة والعزل التي هي ثلاثتها فرض عين وهي أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض عين على كل فرد من الجماعة وعلى الجماعة ككل كل في مجال اختصاصه جعلوها فروض كفاية فألغوا ثورتي الإسلام:

1. ثورة تحرير التربية من السلطة الوسيطة التي هي الكنسية صريحة كانت أو

2. وثورة تحرير الحكم من السلطة الوسيطة اللتين تجعلان فرض العين فرض كفاية فيصبح الإنسان من حيث هو متعلم ومحكوم خاضعا لهما .

وحتى يتضح الأمر سآخذ مثال الدستور الإيراني فهو أوضح رغم أن "الدستور الإخواني هو الأصل . لكن الواضح في الأول بصراحته غير واضح في الثاني بضمنياته. فالولي الفقيه هو الذي ينوب الجماعة في اختبار من هم أهل لينوبوه في السياسة ببعديها أي في التربية والحكم رغم أن الانتخاب واضح في الثاني أكثر.

وما أظن أحدا يجهل أن الترشح في الوظائف السياسية في إيران يمر بغربال

سابق على الغربال الشعبي في الانتخابات: وتلك وصاية سياسية.

وهو إذن نظام مزيج يجمع بين الثيوقراطيا المطلقة والديموقراطيا القاصرة بمعنى أنها تتبع سلطة أعلى من سلطة الشعب تنتخب مربييه وحكامه قبله بضمنية "علمها" بالحاكمية الإلهية بلغة قطب والمودودي .

ولست غافلا على أن الكثير من القراء قد يعتبر ما أنا بصدد شرحه خلطا بين أمور تعودوا على تصورها مطلقة التمايز لعدم الوصل بين بناها العميقة والاقتصار على ظواهرها السطحية. فمن خصائص الفكر المباشر عدم رؤية العلاقات المعقدة خاصة إذا تكاثرت الوسائط بينها . وهذا النظام المزيج لقيط لأنه يوهم بأن "العلماء" لهم علم بالقيم وبالحقائق مطابق للعلم المحيط .

خلط بين علم الإنسان وعلم الله وإلا لاستحال أن يتكلموا على الحكم بالحاكمية الإلهية. الحكم بحاكمية الله كل ما يقاس على ما يسمونه أحكاما قرآنية وهو كذب محض . وقد

بالظاهر والله يتولى السرائر" مثلا ثم نطبق الحكم وكأننا حاصلون على العلم بالسرائر وإلا لاستحال تطبيق الحد الأقصى بل العقوبة المقدرة في المثال الأعلى أي حكم الحاكم الحائز على علم السرائر ولا يكتفي بالظاهر.

ولذلك فعبارة (تلك حدود الله فلا تقربوها» لا تنطبق على المجرمين وحدهم بل وكذلك على القضاة . أولئك لتجنب الجرائم الأقصى وهؤلاء لتجنب العقوبات الأقصى حتى لو حصلت الجرائم

حاكمية الله بوصفه الشارع والمنفذ هي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ

وعلاقتهما في الاتجاهين في كيان الإنسان من حيث هو في آن كائن طبيعي وكائن تاريخي وهذه كلها هي ما نسعى لعلمه بالاجتهاد دون أن نزعم أن علمنا مطابق لها بل هو يبقى كما حدده ابن تيمية معاني كلية هي رموز مثل اللغة والرسم تشير إليها ولا تقومها .

والشيء الثابت كما تبين ذلك أحداث التاريخ السياسي للأمم وكما تبين آل عمران في القرآن هو أن حلفا خفيا بين من بيدهم السلطان السياسي باسم الأمر الواقع للقوة الفعلية (تربية وحكما (ومن يدعون ملكية سلطان الأمر الواجب باسم القوة الرمزية يكون مافية

ولأوضح الأمر بمثال إيران وهو قابل للطرد على كل فكر يقول بالمعرفة المطابقة لا نستثني منه فكر الحركة الإخوانية أو أي حركة تدعي المطابقة مع الحاكمية الإلهية. فالسلطة الفعلية في إيران وكذلك في إسرائيل هي سلطة مافية بيدها بعدي العجل أي قوة المال معدن العجل وقوة الايديولوجيا هي خواره . وبهما تحكم وليس بالحاكمية الإلهية تكون التربية والحكم بعدا السياسة؛ هذه المافية هي في إيران هي مافية الحرس الثوري الذي هو الحاكم الفعلي .

وإذا اعتبرنا الحكم الذي سقط في السودان اخوانيا فهو لا يختلف عن الحكم الإيراني لأن من بيدهم السلطة حاليا شبيه بالحرس الثوري حتى وإن اختلف عنه بالاسم وهو الذي

الف ا ب الجمهورية الرسمية غطاء خارجي لا سلطان له فعلي .

وقد بينت في محاولات سابقة أن البنية العميقة للثيوقراطية) أي نظام الحكم باسم الله) وللأنثروبوقراطية) الديموقراطية أي نظام الحكم باسم

الإنسان) وجيان لعملة واحدة هي بنيتهما العميقة أعني الأبيسيوقراطيا (الحكم باسم دين العجل أي بمعدنه الذهب وبخواره الإيديولوجيا): والمثالان في الإقليم هما إيران وإسرائيل .

وبعدا العجل هما الوساطة في التربية (الخوار أو الايديولوجيا) والوصاية في الحكم) الذهب أو المال) . فأصحاب ربا المال أو النظام البنكي واصحاب ربا الاقوال أو النظام الإيديولوجي هم من له سلطان على تربية الإنسان وعلى حكمه تربية وحكما يمسدان فيه معاني الإنسانية في كل دول العالم . وهما ما اراد القرآن تحرير البشرية منهما . فالمال يحكم بربا الاموال . والخوار يربي بربا الأقوال . ونوعا الربا هما الخداع الأخروي والدنيوي.

والربا ماليا كان أو خواريا يمكن أن يكون أخرويا كما في إيران ويمكن أن يكون دنيويا كما في اسرائيل . ويمكن أن يكون الاثنين معا كما هو فيهما وفي المجتمعات التي تلعب على الخداعين . فالربا المالي هو عماد السلطان البنكي وهو خداع دنيوي هدفه جعل الناس عبيد البنوك بأكل المستقبل وذلك هو نظام الاستدانة الربوية التي هي رهن مستقبل كل فرد يصبح عبدا للبنك ويمكن في أي لحظة أن يفقد كل ما "يملك" بمجرد العجز عن تسديد الدين .

والربا القولي أي الخوار هو جعل الإنسان عبد للإيديولوجيات القيمية التي تقلب كل المعاني . فمثلا ما يسمى تحرير الإنسان في العومة هو جعل كل البشر عبيد مافيات الاقتصاد العالمي ينتجون ويعيشون مثل العبيد بنزر لتزداد المافيات التي تحكم العالم بربا المال ثراء: نوعا الربا متصاحبان دائما .

وهما متصاحبان سواء سمى النظام نفسه ثيوقراطيا أو انثروبوقراطيا أي سواء كان الخوار باسم الدين أو باسم الدنيا، ولذلك فلا فرق بين إيران وإسرائيل وهما نموذجا كل

الانظمة التي لها هذه الصفات . نظام مافياوي هدفه جمع المال بالربا المادي والرمزي يستعمل خوارا إيديولوجيا أخرويا أو دنيويا .

وتلك هي البنية العميقة للنظامين الثيوقراطي مثل إيران والانثروبوقراطي مثل إسرائيل أعني أنهما يشتركان في كونهما في حقيقتهما العميقة أبيسيوقراطيا) نظام الحكم باسم العجل وليس باسم الله ولا باسم الإنسان .(والحكم باسم العجل يعني بمعدن العجل وهو ذهب رمز مال مسروق من المصريين وبخواره رمز كلام مخادع هو بدوره مسروق منهم ..

قد يقبل القارئ أن ذلك هو حقيقة إسرائيل . وقد يشكك أن ذلك هو حقيقة إيران. لكن لعله في إيران أقوى لأن شعب إسرائيل كله يلعب في نفس اللعبة فيقال من غلوائها لكن إيران الشعب مصدق لما يقوله الدجالون أو المرجعيات التي هي أشبه بشايلوك . وكذلك ما وقع به السودان وبقية العرب : نظام شايلوكي .

فما من حاكم عربي اسقطته الثورة لم نجد أن مسروقاته اضعاف ثروة بلاده. ويكفي مثال تونس ومصر واليمن وسوريا وأخيرا الجزائر والسودان . أما بقية الأنظمة ذات الثراء الزائف أي نجار ما ورثوه عن آباء ليسوا أهلا لوراثتهم فلنقل ما سرقوه علنا من قوت شعوبهم ليدفعوه جزية لحماتهم وخاصة لترومب.

أعلم أن الكثير من القراء سيعتبرني أبالغ في وصف ما يجري . لكني في

الحقيقة أكاد لا آتي بشيء من عندي وما أقوله يبقى دون الجاري فعلا. وليقرأ أي متابع سورة آل عمران ليرى أن هذا الحلف اللعين بين رجال الدين والحكام هو ما يعتبره القرآن أصل كل تعريف للقيم والقوانين أي لآيات الله في الآفاق وفي الأنفس أو حقيقة القرآن .

وما يسميه القرآن "التصديق والهيمنة" في مراجعة التحريف الذي يشوب الأديان ومحاولة تحريرها منه لا يعتمد شيئا آخر غير عرضها على آيات الله في الآفاق وفي الأنفس أي على قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وعلى تفاعلهما في كيان الإنسان ليثبت أن ما يخالفها هو ما طرا عليها من تحريف يحررنا منه . ويتبين هذا العرض في ظاهرتين :

١. الظاهرة الأولى تمثله الآية المركزية في آل عمران أعني الآية 79 منها وهي التي تبرئ المسيح من تأليهه وتختم بالإشارة إلى مصدري العلم الرباني تعليم الكتاب وتدريسه لفهم إشارات إلى مجال تبين حقيقته أي فصلت 53 أعني آيات الله في الآفاق وفي الأنفس .

وهذه الظاهرة الأولى هي التي تطبق به نقد تعريف الرسالات السابقة بمعيار التصديق والهيمنة لتطهيرها مما شابها من ابتعاد عما يعنيه تبين حقيقة القرآن من خلال تجلي آيات الله في الآفاق وفي الأنفس ليريها إلى البشر حتى لا يغرقوا في حماقات تأويل المتشابه بخلاف النهي الوارد في آل عمران 7.

2. أما الظاهرة الثانية وهي كذلك مضاعفة فهي طبيعة الاستدلال القرآني على مضمون الرسالة الخاتمة بأبعاده الخمسة (المرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التبليغ ومضمون الرسالة أو مضمون تكليف الإنسان بالتعمير والاستخلاف) ومضمون ثورة سورة هود التي اعتبرها الرسول مشيبة لرأسه

مع أخواتها .

لما فكرت في حديث "من رأى منكم منكراء فليغيره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه ؛ فإن لم يستطع فبقلبه ؛ وذلك أضعف الإيمان" (رواه مسلم) اعتبرته مقلوبا خاصة إذا تعلق المنكر بالسياسة. ولا يمكن وإلا لما كان بهذا الترتيب.

سيتهمني بعض المتعجلين بأني أدعي مراجعة أحاديث الرسول . وأكبر مشاكل الكتابة في هذه المسائل يمثلها مواقف المتسرعين في الحكم الذين يعتبرون أنفسهم حراس الدين وأكثر غيرة من غيرهم عليه . لكني اعتمد في هذا أمرين:

* سيرة الرسول نفسه .

فنحن نعلم منها مرحلتين لا بد وأن تكون قد سبقتهما مرحلة ضرورية.

المرحلة المدنية هي التغيير باليد؟

أليست المرحلة المكية هي التغيير باللسان؟

وهل يعقل أن تحصل المرحلتان من دون أن يتقدم عليهما مرحلة بالقلب يمثلها الرسول قبل أن ينزل عليه الوحي وهو يشكر في المنكر الذي يراه ويحاول فهمه والسعي لعلاجه على الأقل بقلبه خلال تأملاته؟

ألا يحق لنا أن نفترض أن الرسول في حديثه تكلم على مرحلة ما بعد حصول الإصلاح في الأمة بعد أن أصبح المنكر حالات شاذة في أمة خرجت من ثقافة المنكر ويخاف عليها من النكوص إليه فيصبح هذا الترتيب الثاني عكس ذاك الترتيب الذي هوعين مراحل الرسالة نفسها ؛

بالقلب فباللسان فباليد؟

. لكن هذا التأسيس الأول لا يكفي .

فهل يعقل أن يحدث ذلك أي ما يطلبه الرسول الخاتم إذا لم يكن الأمر متعلقا بثقافة جديدة تعطي للإنسان حرية رفض المنكر بقلبه ([حرية الموقف (وبلسانه ([حرية التعبير) وبيده (حرية الثورة إذا فاضت الكأس بالمنكر)؟

أليس هذا يعني دور ثقافة جديدة لأمة من الأحرار؟

الفصل الرابع

وإذن فلا بد أن يكون هذا الترتيب الذي ورد في الحديث الشريف هو المناسب لثقافة تغيرت فصارت تسمح بالحريتين الثانية والثالثة لأن الأولى التي بها القلوب مخفية ويمكن أن تستغني عن مناخ الحرية الضروري للاثنتين الأخريين . فيصبح علينا أن نسأل كيف حصلت النقلة من كظم الغيظ في القلب إلى بداية حرية التعبير باللسان؟

فلا بد للانتقال من التغيير بالقلب إلى التغيير باللسان من حدوث أمر يجعل ذلك يصبح ممكنا . وهو إما سابق مثل عصبية المتكلم الحاصلة أو لاحق مثل عصبية المتكلم التي هي بصدد الحصول . فالرسول كان تحت حماية عمه وأسرته الموسعة ثم صار بالتدريج تحت حماية الجماعة المسلمة التي بدأت وتتقوى بمعتبري الزمان . وطبعا فهو في كل الحالتين في حماية الله الذي اصطفاه للرسالة.

وبذلك فلا بد من حلقة وسطى بين القلب واللسان . وسنرى أنه لا بد من حلقة وسطى بين اللسان واليد . عندها يصبح بوسع أحد المؤمنين أن يقول للفاروق وهو أمير المؤمنين: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف . فيكون حديث الرسول متعلقا بترتيب ما بعد تحقق هذه الثقافة الجديدة وليس متعلقا بما قبلها . فعندما نرى علاقة المواطن في البلاد الديموقراطية نفهم أن تلك الثقافة قريبة مما أحاول وصفه باعتباره مناسبا لما يقصده الرسول .

لكن لما فقدت الأمة هذه الحريات خلال الفتنة الكبرى وما تلاها من حروب أهلية انعكس الترتيب ولكنه كان ترتيب الفقدان وليس ترتيب التحصيل . فقدت الأمة القدرة على التغيير باليد وعلى التغيير باللسان ولم يبق لها إلا أضعف الإيمان أي التغيير في القلب: وتلك حريات للمواطن ضاعت بسبب ما سماه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية. وما نزال الآن نتراكم كظم الغيظ مع بعض الانفجارات منذ ذلك التاريخ.

من دون فهم حديث الرسول هذا الفهم يصبح وكأنه دعوى للفوضى فيكون كل فرد يعتبر نفسه دولة في الدولة كما كانت العرب لما لم تكن لهم دولة وكانوا عصبيات تتقاتل على أتفه الأشياء . لم يكن الإنسان مواطنا يغير ما يجري بمقتضى ثقافته التحررية التي

قصدها الرسول بعد أن قضى 23 سنة في تحقيقها بمعنى أننا في ثقافة فيها حرية الغضب وحرية التعبير وحرية الثورة على الظلم والاستبداد.

ولا يحصل ذلك من دون المرحلتين الوسطيين بين التغيير باللسان والتغيير باليد . فلا بد أن تنتقل الظاهرة من مواقف فردية إلى مواقف جماعية

بوصف الجماعة المؤلفة من الأفراد الأحرار هي صاحبة السلطة الأعلى في التغيير القيمي والقانوني . وهنا نصل إلى طبيعة التغيير : إنه يتعلق بكل ما له صلة بالتربية والحكم أي بعلاقة السياسة بالمرجعية في مستوى تربية الفرد والجماعة وحكمهما .

ولهذا اخترت هذا العنوان للمحاولة "الإسلام السياسي لفظتان كلتاهما تغني عن الأخرى" بمعنى أن كلمة الإسلام تتضمن كونه مرجعية لسياسة هذه ثقافة مرجعية أهلها وكلمة سياسة تتضمن مرجعية صلاحها يعني أنها تطابق ما يحدده الإسلام لدور جماعة الأحرار في رعاية نفسها وحمايتها فلا تعبد إلا ربها وذلك هو مضمون الشورى .38

لذلك فمن يتصور الإسلام دون سياسة يريد حصره في العبادات ويكون أسعد لو حصره في التصوفيات بمعنى جعل الأمة مثل الهنود الحمر ترقص وتدخن الكالومي حول "طنجرة" طبع ونار ينتظرون رحمة الرجل الأبيض عله يعطيهم بعض الخمرة التي لا تتجاوز عند حمقى العرب حداثة المخلدين إلى الأرض .

ذلك أن سياسة القرآن هي بعض ما وصفت . وهم لا يريدون حرية التفكير ولا حرية التعبير ناهيك عن حرية الاحتجاج والثورة على الظلم والقهر. يريدون شعوبا من النعاج مثلهم . هم نعاج للمستعمر ووحوش على شعوبهم ليجعلوهم نعاجا لهم وللمستعمر الذي يدفعون له الجزية. وهو مرض ما لا ينهيه إلا السياسي في الإسلام وهو فعل الأمة الذي لا مرد له .

والذين يريدون سياسة من دون إسلام يكذبون إذا كان قصدهم أنه توجد سياسة بلا مرجعية قيمية وقانونية تمكن بالتربية والحكم تكوين إنسان حر

وسيد نفسه بل هم في الحقيقة يريدون مرجعية قيمية وسياسية منافية للإسلام بمعنى أنهم يريدون تغيير ثقافة

شعوبهم . فلا أحد في أمريكا أو إسرائيل يتجرأ ضد المرجعية الدينية مثل الفاسد والمستبد من نخبنا . ولا يعني ذلك نفي حرية نقد المرجعية . لكن نقدها يكون بأساليب النقد العلمي وليس بأساليب التحديث العنيف .

فما رأيت في حياتي ولا سمعت أحدا في الغرب يحتقر ثقافة شعبه ثم يزعم الوصول إلى حكمه ديموقراطيا . وإذن فكل من يتجرأ على المرجعية الروحية للأمة لا يستطيع الوصول لحكمها إلا بالانقلاب على إرادتها واستعمال قوة الدولة لتغيير القيم والقوانين بصورة تتنافى مع ما تؤمن به كجماعة من الأحرار.

وبهذا المعنى شكل الحداثيون العرب جامية علمانية ولا تختلف عن الجامية الدينية. كلتاهما تريد حماية قوة الأجهزة التي تحكم الشعوب بها مافيات نصبها الاستعمار لاستعباد شعوب الإقليم والنخب بصنفيها لا تستطيع الاستغناء عن فتات موائدهم . فيسمون العبودية حداثة يسارية أو ليبرالية أو قومية.

حقيقة الأمر هي أن صنفي الجامية التي تدعي التأصيل والتي تدعي التحديث ورثوا

الانحطاطين: انحطاط حضارتنا) الجامية الدينية) وانحطاط الحضارة الغربية التي حولت الحداثة إلى إيديولوجيا استعمارية) الجامية الحداثية) . إنهم يتصرفون مع الشعوب مثل المستعمر على أنها أنديجان ويحتقرونهم "لتخلفهم" المزعوم ويسمون ذلك المهمة

وكلما كان الحداثي العربي أجهل خلق الله بالحداثة كلما كان من عتاة التحديث الذي لا يتجاوز عنده المأكل والملبس والمنكح أي حياة البهائم لأنه ليس له غيرها علما وأن هذه الأمور موجودة كلها عند جميع الشعوب بأساليب مختلفة ولا علاقة لها بالحداثة التي أسست العلوم والتقنية والمبهر من الاستيراد .

والغريب أن غالب أدعياء الحداثة ليسوا أجهل خلق الله بفكر كبار الحداثيين فحسب بل ثقافتهم صحفية وهم لا يرون منها قيمها . فمثلا لماذا كلهم يرفضون الديموقراطية بدعوى أن الشعوب ليست بعد مؤهلة وأن الإسلام معاد لها؟

هل هم أكثر حداثة من علماء إسرائيل وأمريكا وساستهما؟ ...

هم حلفاء الاستبداد .

هل يعقل أن يكون غالبية علمانيي العرب الساحقة مدافعين عن السيسي وبشار وحفتر وحزب الله وأنظمة الثورة المضادة لولا أنهم عبيد "الرز"؟ هل يمكن تحقيق حكم ديموقراطي إذا كان الفكر مبنيا على احتقار الشعب وثقافته واعتبار نفسه وصيا عليه يغير قيمه وقوانينه ورؤيته للعالم لظنه محيطا بالحقيقة؟

يريدون اختيار لباس الإنسان ونظام حياته بديلا منه في كل شيء؟

يريدون وضع قوانين يعتبرها الشعب منافية لقيمه . يريدون تغيير ما يعتبره الشعب مقدسات لأنهم يرون أن المقدسات هي ما يستوردونه من الغرب الذي لا يعرفون منه شيئا فتظنهم أكثر حداثة من أمريكا وإسرائيل وألمانيا

واليابان وجلهم بدو.

ولذلك فغالبا ما يكون هؤلاء الحداثيون يسعون إلى أن يعتبروا حداثيين بهذه المواقف وليس بشيء حداثي فعلي وهي لا تعني شيئا لأنها تأتي في الغالب من أعشار مثقفين قرأوا بعض الصحف فظنوا أن فكر الحداثة هو الصورة التي ورثوها عن الاستعمار المباشر أو عن نوابه في الاستعمار غير المباشر من الغرباء الواهمين أنهم أمراء .

وأكبر فضل للثورة أنها أثبتت أن الجامية الحداثية أكثر "جنودا" من الجامية التأصيلية. فهؤلاء على الأقل يدافعون عمن يسمونهم أولى الأمر بعضهم بعقيدة فاسدة وبعضهم بطمع أفسد لكنهم يعلمون أنهم لا يمثلون شيئا يذكر. أما جامية الحداثة فتقدم نفسها على أن أفق المستقبل هو ماضي الغير.

وأخيرا ما سر تجرئهم الذي يتصورونه فكرا نقديا- وهو سخف الجهل بالأديان وبالفلسفات - مطبق على الإسلام دون سواه من الأديان رغم أن هذه في كل وجوه الدين من حيث تعديد الأفق الروحي وتطبيقاته الخلقية والسياسية في تاريخ البشرية كلها دونه استثناء دونه احتراما لكونية القيم الإنسانية؟

الفصل لايس ..

ولأختم هذه المحاولة بفهم دلالة السورة التي اعتبرها الرسول قد شيبته) ومعها أخواتها - الواقعة (56) والمرسلات (77) والنبأ (78) والتكوير (81)-وقد أحاول في مناسبة أخرى بيان دلالتها كذلك (. وأبدأ بمعنى

بيان الدلالة . فالدلالة هي إحالة النص إلى ما يشير إليه باعتباره ليس في نصه بل خارجه أي في ما يرينه الله من آيات الآفاق والأنفس لنتبين أن القرآن حق ..

فسورة هود هي السورة التي جعلتني أعتبر كلمة "إسلام" وكلمة "سياسة" تعنيان نفس الشيء إذا قصدنا دلالتهما القرآنية التي بينت أنها كذلك عين دلالتهما الفلسفية - أي إن الديني من حيث هو ديني والسياسي من حيث هو سياسي يستهدفان تبيان طبيعة الأمر الواجب الذي يشد الأمر الواقع من وجود الإنسان ويسعى إلى تمكينه من علاج العلاقة بين الضرورة الطبيعية والحرية الخلقية باكتشاف شرط الأولى وشرط الثانية وهو الاجتهاد النظري العقدي والعمل بهما وهو الجهاد العملي الشرعي .

وهذان المهمتان التعمير والاستخلاف هما المهمتان اللتان كلف بهما الإنسان من حيث هو إنسان في الرؤية القرآنية وتطابقان الرؤية الفلسفية أعني تعمير الأرض شرطا لقيام الإنسان العضوي والطبيعي بقيم الاستخلاف شرطا في قيامه الروحي والخلقي . لكن القرآن يضيف أنهما امتحان لأهليته لمنزلة الإنسان الوجودية التي لأجلها كرم بالحرية والمسؤولية فتكون منزلة الإنسان الوجودية هي عين كونه الكائن الذي كلف بتحقيق شروطها بنفسه وهو معنى كونه حرا ومسؤولا وذلك من خلال تحقيق شروط بقائه بتعمير الأرض مع حرية اختيار طريق التعمير بقيم الاستخلاف فيكون أهلا للاستخلاف أو بدونها فيكون ذلك طريق التدمير لرفضه قيم الاستخلاف التي هي شرط صلاحها. وهذا هو الامتحان في فرصة الإنسان الثانية لتحديد مصيره بقص القرآن .

الفصل الخامس

والسياسة بهذا المعنى هي جوهر الديني وهي من ثم تحقيق الإنسان منزلته الوجودية في التاريخ من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف . وهي إذن بهذا المعنى فرض عين لأنها أفعال الإنسان وأقواله في تحقيق ذاته فردا وجماعة للمحافظة على "أحسن التقويم" وتجنب "الخسر" بشروط سورة العصر الخمسة التي نشير لنمر إلى سورة هود .

ويمكن بهذا المعنى قراءة الآية 110 من آل عمران المحددة للانتساب إلى الأمة الخيرة إما قراءة شرطية أو قراءة خبرية لأن كلام الله غير محدد بزمن فيكون إما كلاما على الحاصل فيكون خبرا عن حصول أمر لحصول شرطه أو على ممكن الحصول شرط حصول شرطه . "فكنتم خير أمة أخرجت للناس" يتحدد معناها إما لأنكم أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر أو إذا أمرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر.

وهنا يأتي تعديد طبيعة الأمر والنهي اللذين يحققان الخيرية تعديدا موجبا ببيان شروط الاستثناء من الخسر الذي هو نقيض الخيرية. وأول هذه الشروط وهو أصل الشروط الأربعة الباقية في سورة العصر . فالوعي بأن الإنسان مهدد دائما بانقلاب "أحسن التقويم" الذي هو مطلق الخيرية أعني كون الإنسان حينها "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له") ابن خلدون) إلى الشرية إن صح التعبير وهو الخسر الذي يخرج منه الإنسان بمسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعني وظيفتي الإنسان المستخلف . فالحرية الشرطية -مقابل الضرورة الشرطية-هي التي تحكم

منزلة الإنسان الوجودية في اختبار الفرصة الثانية.

والفرصة الأولى بل قصة الاستخلاف هي حياة آدم وحواء في الجنة. وقد أضاعاها بعصيان الأمر الذي حرم عليهما الأكل من الشجرة الملعونة . فأخرجا منها مع إعطائهما فرصة ثانية لاختبار أهليتهما للاستخلاف الذي قضى الله به حتى قبل ضياع الفرصة الشرصة الأولى وطبعا الله يعلم أنها ستضيع وهو ما يمكن أن يصبح خسرا بحق إذا ضاعت الفرصة الثانية أمام الكلمات والعمو عنه .

وآدم وحواء لا يعانيان من خطيئة موروثة 0:00::1:2+ 0:17 ولا يحتاجان لوسيط أو وصي يتحمل وزر خطيئة الإنسانية الموروثة ويكون شفيعا فتؤسس باسمه كنسية وحق إلهي في الحكم بل يمر الإنسان باختبار فرصة ثانية بالتأجيل يوم الدين لكأن في ذلك ردا على تحدي إبليس لآدم وبيان أنه ليس أهلا للاستخلاف وللاعتراف بمنزلته فيسجد له . ويترتب على هذا الوعي بالخسر الممكن السعي لتجنبه بالشروط الأربعة الباقية وهذان هما اللقاء بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية. فاثنان من الشروط يوجهان إلى الفرد كفرد مكون لجماعة واثنان يوجهان إلى الجماعة كجماعة متكون من أفراد بهذه الصفات:

1 . فالفرد الحر يمكن أن يستثنى نفسه من الخسر إذا آمن وعمل صالحا وتلك هي علامة حريته الشرطية تعلم الضرورة الشرطية فتتعامل معها وذلك هو مفهوم الكسب .

2. والجماعة يمكن تستثني نفسها منه إذا تواصت بالحق لعلمه) الاجتهاد) وتواصت بالصبر للعمل به (الجهاد (أي بمقتضى التعامل مع العلاقة بين

الضرورة الشرطية والحرية وبذلك تتبين الغاية من الرسالة الخاتمة من حيث هي السياسة بمعناها الأتم لتحرير الإنسانية بفضل هذه العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية المحددتين لمنزلة الإنسان الوجودية كما عرفها ابن خلدون جمعا بين الفلسفي والديني في عبارته الشهيرة "الإنسان رئيس بطبعه (فلسفية) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دينية)".

والغاية هي تعمير الأرض شرط قيامه العضوي والطبيعي بقيم الاستخلاف شرط قيامه الروحي والخلقي وهي في آن اختبار لأهلية الإنسان للمنزلة الوجودية التي جعلت الله يأمر الملائكة بالسجود له ليس عبادة للإنسان بل ائتمارا بأمر الله في تجديد منازل المخلوقات. تلك هي القصة التي تجعل هذه المنزلة من شرط تحققها الفعلي أن تكون سياسة.

وهذه العلاقة تجعل فلسفة الدين متلازمة مع فلسفة التاريخ الإنساني وليست أحد أعراضه التي يمر بها ثم ينتقل إلى غيرها لكأنها إحدى مراحله كما يتصور الكثير من

أدعياء الحداثة الذين يخلطون بين الدين وأساطير الأولين كوعي مثيل بمقومات الإنسان الروحية وبعين منزلته الوجودية كيانا وتاريخا .

وعلة الخلط بينة . فمحاولات تفسير الدين بخصائص الإنسان الانثروبولوجية فيه مغالطة "يزلقون" عليها ولا يدركون علتها . والمغالطة هي من جنس الوهم القائل الإنسان هو الذي يخلق الله لأنه هو صانع صورته عنه . لكأن صنع صورة الإنسان عن العالم تعني أن الإنسان هو خالق العالم . ونفس الشيء عن الدين . فكل عبارة عن الديني يمكن ردها إلى صنع الإنسان لهذين الصورتين . لكن صنع الصورتين ليس صنعا ما تعبر عنه

الصورتان .

ولكي نتأكد من ذلك فنحلل مضمون سورة هود التي شيبت الرسول الخاتم ليس باعتماد تأويل ألفاظ القرآن الذي نهانا عنه في آل عمران 7 بل بفهمها إشارات إلى ما علينا البحث فيه عن تبين حقيقة القرآن كما طلب منا في فصلت 53 . إنها تقص هذا التلازم بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ واللقاء بين الضرورة الشرطية للطبيعة والحرية الشرطية للتاريخ في حياة الإنسانية كلها من حيث هي ثمرة هذا التفاعل بين الشرطين في الاتجاهين لتحقيق شروط التعمير بقيم الاستخلاف أو التدمير من دونها:

1 . فعل الضرورة الشرطية

2 . فعل الحرية الشرطية

3. فعل الفعل الأول في الفعل الثاني

4. فعل الفعل الثاني في الفعل الأول

5. الحصيلة التي هي في آن الأصل هي رؤية القرآن للتاريخ الإنساني الذي هو عين الإسلام وعين سياسته والذي هو عين تحقق منزلة الإنسان الوجودية.

فماذا نجد في السورة بالترتيب التالي:

1 . نوح والطوفان وشروط التحرر من عبودية الطبيعة المعاشية: الضرورة الشرطية.

2 . هود وتسلط الأغنياء على الجماعة وسياستها تشريعا وتنفيذا برض إرادتها .

.3 صالح وتوزيع الماء

مسسسمسسسسسيسس مسسس م مم مرا الفصل الخامس

.4 ونجد إبراهيم في قلب المعادلة لأن بعده ثلاثة رسالات أخرى مثل التي تقدمت عليه في الترتيب

.5 لوط والجنس

6 . شعيب ومشكل شروط التبادل الاقتصادي العادل .

7 . موسى وشروط التحرر من عبودية فرعون السياسية: الحرية الشرطية.

فلنترك إبراهيم) الرابع) قلبا للسلسلة ولنعتبره محورا ننطلق منه لنسقط الثلاثة الذين بعده على الثلاثة الذين قبله في ترتيب السلسلة. وسيكون لدينا سلسلة الأزواج المضاعفة التالية وفي كل زوجين نجد واحد قبل إبراهيم وواحد بعده فيكون الأول طردا مع الأول عكسا والثاني طردا مع الثاني عكسا والثالث طردا مع الثالث عكسا لتلتقي الأزواج ثانية حول إبراهيم الذي أتته الملائكة لتعلمه بما سيحصل لقوم لوط:

1 . نوح وموسى

2 . هود وشعيب

.3 صالح ولوط.

فلنقرأ الآن اللوحة الحاصلة. فماذا فعل نوح أو بماذا كلفه ربه لإنقاذ الإنسانية من طغيان الطبيعة الذي رمز إليه الطوفان؟

ألم يأمره بصنع الفلك؟

ألم يأمره بأخذ زوجين من كل شيء؟

أليس ذلك هو معنى فعل التحرير من عبودية الطبيعة أعني أن ذلك لا يتحقق من دون التقنية) الفلك) والزراعة) الزوجين من كل شيء)؟

وهما علامتا التعمير وشرطاه ولكن بيد رسول. وإذن بيد من لا شك في جدارته بالاستخلاف واستحقاله المنزلة الوجودية التي كرم الله بها الإنسان من حيث هو إنسان حر

وبماذا أمر الله موسى؟ أليس بمحاولة دعوة فرعون إلى الصلاح والعدل والكف من استعباد قومه؟ ثم ألم يأمره بالهجرة لاستحالة رد فرعون عن غيه؟ أليس هذا تحرير من عبودية السياسة بعد تحرير الإنسانية برسالة موسى من عبودية الطبيعة برسالة نوح؟ وبهذا المنطق لفهم الإشارات النصية بالآيات التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس يمكن أن نتبين حقيقة القرآن وهو ما سنطبقه على المناظرة بين الرسالات التي وردت قبل إبراهيم وبعده في هذا الترتيب الذي بنيت عليه سورة هود .

فمن دون الجمع بين التحرر بعلم الضرورة الشرطية الطبيعية (نوح) والتحرر بعمل الحرية الشرطية التاريخية (موسى) لا يمكن علاج القضايا الأربع الباقية. فلننظر فيها: هود كلف بالتصدي لتسلط الأغنياء الذين جعلوا إرادتهم شرع الجماعة فصاروا وكأنهم آلهة. فهل هذا ممكن من دون حل مشكل التبادل عامة بوضع معايير تقنية هي المقاييس والموازين والتحرر من التطفيف؟

وبذلك فالاقتصاد الذي يتمم التحرر من الطبيعة غير ممكن من دون علاج مسألتين تسلط أصحاب الثروة وهو سياسي وانعدام المعايير الموضوعية

للتبادل وهو تقني وعلمي . والأول هو علاج علاقة الضرورة الشرطية بالحرية الشرطية سياسيا والثاني هو علاج علاقتهما تقنيا وعلميا .

إذا عولج مشكل الثروة والتبادل الاقتصادي بقيت الغاية من كل ما تقدم أي الغاية من التحرر من استبداد الطبيعة والتحرر من استبداد السياسة ومن استبداد الأغنياء ومن فساد شروط التبادل . والسؤال هو من أجل ماذا؟

والجواب هو من أجل بقاء الإنسان وتجدد الحياة بتعمير العالم بقيم الاستخلاف . وذلك هو مشكل الماء المقوم الأول والجنس المقوم الثاني للحياة.

وتلك هي مهمة رسالة صالح ورسالة لوط . . ولم يبق إلا المبدأ الأصلي لكل هذه القضايا التي عالجتها الرسالات الست بهذه الطريقة التي وصفت والتي تجعل الإسلام الذي هو الدين الكوني هو نفسه السياسة الكونية التي تحقق منزلة الإنسان الوجودية في التاريخ

(إبراهيم (والمخاطب بها (محمد) .

فما هو المبدأ الأصلي؟

إنه القلب الذي يمثله إبراهيم وهو رمز مبدأ التوحيد . وإليه جاءت الملائكة لتعلمه بما سيشعل الله بمن يعادي بقاء النوع الإنساني . لكن الملائكة أعلمته بأمر يبدو مستحيلا: بشرته بابن جديد في سن يأس زوجته التي ضحكت من الخبر . فهل القصد بالابن الجديد هو إسحق كما قد يتبادر إلى الذهن؟

فهمي الشخصي يجعل الابن ليس ابنا عضويا بل ابن روحي يعبر عن دور

المنقذ لما تكون الإنسانية قد بلغت مرحلة الخوف على شروط بقائها .

وليس هذا تأويلا للألفاظ القرآن بل للعلاقة بين المسائل التي عولجت والتي كانت آخرتها علة القضاء الممكن على وجود الإنسانية أي مشكل الماء (صالح) والجنس(لوط) وعلة قدوم الملائكة لإبراهيم لإعلامه ما سيحصل لقوم لوط ؛ وإذن فالبشرى ينبغي أن تتعلق بمن ينقذ الإنسانية إيجابا لأن عقاب قوم لوط علاج سلبي يتمثل في إزالة ما كان سيقضي على الإنسانية لكنه لم يحدد ما ينبغي فعله ليبعثها من جديد .

وهذا هو دور الابن الروحي الذي أحيا حنيفية إبراهيم إنه الخاتم الذي أحيا الوحدانية من جديد ووصل بها منزلة الإنسان من حيث هو مستعمر الأرض ومستخلف والسورة هي التي تعدد استراتيجية السياسة التي هي في آن جوهر الإسلام وجوهر علاقته فلسفة الدين وفلسفة التاريخ كما ترمز إليهما هود .

وإذن فانطلاقا من تحديد منزلة الإنسان علاقة مباشرة بين المؤمن وربه تكون السياسة المحققة لهذه المنزلة هي جوهر الديني في كل دين أعني سياسة التعمير المحرر من سلطان الاستبداد الطبيعي على الإنسان ومن حيث الاستخلاف المحرر من سلطان الاستبداد السياسي على الإنسان فيكون رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف .

وما يقتضي حل مشكل توزيع الثروة بشروط التبادل العادل شرطا لسد الحاجات المعاشية في الجماعة يليها حل مشكل توزيع الماء شرط الحياة العضوية للأفراد وحل مشكل الجنس شرط بقاء النوع. وكل هذه الأمراض هي التي تعاني منها الإنسانية في كل تاريخها وخاصة في لحظتنا

الراهنة لحظة العولمة.

وتلك هي علة ما شيب الرسول في السورة وأخواتها . فالشيب استعارة للدلالة على أنه قد فهم أن الرسالة الخاتمة تتعلق بعلاج كل أمراض الإنسانية عندما تبلغ ذروتها وتصبح بينة لكل ذي بصيرة وحينها يصبح رهان الإنسانية قابلا للرد إلى من مع الإسلام بهذا المعنى ومن ضده . وطبعا ينبغي أن يكون ضده كل من أفسد الطبيعة والسياسة والثروة والتبادل والماء والجنس.

ولا أعتقد أني بحاجة إلى رسم لبيان القصد. فالإنسانية اليوم لا تعاني إلا من الاستبدادين الطبيعي والسياسي ومن توزيع الثروة والتبادل ومن توزيع الماء وتنظيم الجنس ليس بوصفها أمورا حاصلة بذاتها بل بوصفها حاصلة بفعل فعلة هم من تصدى له الرسل المذكورون في السورة وهم مافيات العالم الذين يسيطرون على ذلك كله ويعتبرون كل مسعى لتغييره ثورة عليهم ويحاربونهم بوصفهم ممثلين لما يسمونه إرهابا .

وكلنا يدرك إذا هم لا يصمون بذلك إلا الإسلام من حيث هو سياسة للتعمير بقيم

اجو مو مد

الاستخلاف ومن ثم فهم يدافعون عن سياسة التدمير بنفي قيم الاستخلاف المحققة للأخوة البشرية) النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات (13 بصفتي الخطر عليهم والإرهاب الذي عليهم محوه من الوجود حتى يطمئنوا لبقائهم سادة العالم .

هذه مناسبة لأجعل خاتمة المحاولة حول دلالة التطابق بين "الإسلام" و" السياسة" إذا قصدنا بهما المعنى الكلي المطابق لكيان الإنسان العضوي والتاريخي من حيث كونه هو عين تحقيق شروط قيامه العضوي والروحي في التاريخ بما لديه من حرية شرطية بمعنى أنه في آن خاضع لضرورة الطبيعة الشرطية ولحرية التاريخ الشرطية ولتفاعلهما في الاتجاهين .

فتكون منزلة الإنسان الوجودية- مستعمر في الأرض ومستخلف فيها - بداية وغاية علة ومعلولا لهذا التفاعل الدائم بينهما كما تجدد ذلك رؤية الإسلام لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ مع كون الأولى تتكلم على المثل العليا لهذا التفاعل والثانية لأموره الواقعة والمترددة بين اتباع قيم الاستخلاف ومخالفتها .

والمعلوم أن المشكلة التي حيرت كل المتكلمين حتى صارت أهم مقابلة بين المدرستين الكلاميتين الأكبرين في الإسلام -المعتزلة والأشاعرة-هي مشكلة العلاقة بين الضرورة الشرطية (مفهوم أرسطي) والحرية الشرطية (مفهوم وضعته لفهم مسألة الاكتساب الأشعرية) أو الموقف من أفعال العباد هل هي حرة أم مضطرة . ونصوص القرآن المسألة كلها من المتشابه وهي محيرة لأنها تجمع بين القولين بالضرورة والحرية أو بالجبر والاختيار فيبدوان متناقضين .

وكان الكثير يسخر من العقل الأشعري الذي يسمى الكسب لتجاوز هذه العقبة مدعين أنه مستحيل التصور دون أن يعلموا علة هذه الاستحالة السطحية . وكلما سمعت أحدا يهزأ من مفهوم الكسب أعلم أنه لم يشم رائحة القرآن ولا معنى الديني في الأديان ومطابقته للفلسفي بل الفلسفات

أعني جوهر الإسلام.

فمن يقول بنظرية المعرفة المطابقة وما يترتب عليها من إخضاع الوجود إلى ما توهموه قوانين العقل (عدم التناقض) لا يمكنه تصور الجمع بين الضرورة والحرية كما ورد في القرآن. لكن من يتحرر من وهم القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة (وهما مقوما وهم المعتزلة التي يعتبرها حداثيونا عقلانية في القول بالحرية وبالتحسين

-الخاتمة- والتقبيح العقليين (ولا يرد الوجود إلى الإدراك (ابن خلدون) يمكن أن يفهم اختلاف المستويين حيث تكون الإرادة الأعلى شبه ضرورة للإرادة الأدنى وهذا هو أساس رفض القول بالمطابقة في نظرية المعرفة. فالنظرية فرضية حرة لكنها لا تصبح علمية إلا بشرط مؤقت دائما .

فهي تعتبر مفيدة الحقيقة العلمية ما لم تكذبها التجربة. فتكون مشروطة بموافقة التجربة بالمعايير التي يحددها العلماء للتجربة الدالة على العلمية وهي دائما متغيرة بتغير الإدراك وأدواته التي لا تتوقف عن التغير لأنها تتعلق بالنظريات الرياضية الطبيعية التي تقوي مدارك الحواس مثل فيزياء البصريات والسمعيات. وأحيانا يمكن أن يكون التغير مطلقا فتنتقل المعرفة إلى مرحلة أرقى علميا .

والمثال هو الانتقال من الفلك البطليموسي إلى الفلك الكوبرنيكي مثلا في رؤية عالمنا أو الانتقال من الفيزياء النيوتونية إلى الفيزياء الكمومية إلخ. . من الانقلابات المعرفية في تاريخ البشرية. وما يعنيني في المحاولة هو الانقلاب في نظرية الدولة نظرية الإسلام قياسا إلى السائد قبله وبعده.

وما الإشكال في المحاولة هو التطابق بين الإسلام من حيث هو دين

والإسلام من حيث هو سياسة فلا بد من الكلام على نظريته في الدولة. ولا يمكنني الكلام عليها من دون تعريج طويل حول ما أدى المتكلمين إلى اعتبار جمع القرآن بين أمرين يبدوان متناقضين في الكلام على أفعال العباد خلال كلامه على علاقتها بأفعال الله بحيث يبدو الفكر متحيرا بين الجبر والاختيار أعني حول مفهوم الضرورة الشرطية الأرسطي .

فهذا المفهوم علته القول بنظرية المعرفة المطابقة بمعنى أنه ما كان ليكون موجودا لولا رد الوجود إلى الإدراك بلغة ابن خلدون . فإذا اعتبرنا "قوانين" العقل التي دلل عليها أرسطو جدليا في الميتافيزيقا قوانين الوجود وليس قوانين الكلام عليه بمنظور ما يمكن للإنسان أن يعلمه منه أمكن أن ندعي أن انطلاق الإنسان من الغائية المناسبة لعقله هي نظام الوجود كما يبدو له . وهي رؤية بدائية للعلاقة بين مدارك الإنسان وحقائق الوجود .

والمشكل أن الكثير من المتفقهين في الإسلام وعلوم الأمة لم يغادروا هذه المرحلة البدائية رغم أن الغزالي شرع في تجاوزها لكنه نكص إليها عندما توهم أن الكشف الصوفي يمكن أن يكون هو طور ما وراء العقل .

لكن ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا هذه الرؤية البدائية رغم أنهما لم يبنيا عليها الفلسفة البديلة من المشائية وبقيت ثورتهما شبه حدس لم ينتقل من الرؤية إلى تحقيقها رغم أن المقدمة يمكن اعتبارها بداية التحرر من الرؤية البدائية لنظرية المعرفة ولنظرية القيمة المطابقتين دون التقليل من أهميتهما المناسبة لمنزلة الإنسان الوجودية.

وما نبهني إلى الظاهرة في علم الكلام هو موقف المعتزلة وموقف الأشعرية من الغائية في الوجود . فهؤلاء بخلاف أولئك ينفونها ولا يعتبرون وعينا

بالغائية مطابقا بالضرورة للغائية التي تعلل خلق الأشياء بمعنى أن الغائية الأسمى مجهولة أو على الأقل لا تقبل الرد إلى الغائية كما تبدو من المنظور الإنساني المحدود .

من هنا يبدأ التشكيك في مطابقة الرؤية الإنسانية الضرورة المشروطة بالغائية وما هي عليه في ذاتها لو وضعنا أنفسنا في منزلة خالقها ومن هنا فالتشكيك في ذلك لم يؤد نفيها في ما يتعلق بأفعال العباد كما توهمت المعتزلة. فما يبدو للإنسان من ضرورة مشروطة بالغائية في الطبيعة قد لا تكون لها غائية أصلا أو على الأقل قد لا تكون هي الغائية التي قصدها خالقها وهو معنى الغيب الذي يفيد إما المعنى الأول وهو الحرية المطلقة للخالق أو المعنى الثاني الذي هو غائية نجهلها .

وحينئذ لا مانع من استعمال مفهوم الضرورة الشرطية في مجال علمنا للشاهد بحدوده بشرط أن نضيف إليها مفهوم لم يوضع من قبل وحاول الأشاعرة الأول تعديده بمفهوم "الكسب" الغامض والذي اصطلحت عليه بمفهوم الحرية الشرطية. وقد وضعت هذا المصطلح لأوضح القصد من الكسب بوصفه علاقة بين حريتين: حرية الخالق وحرية الإنسان في محاولة فهم أفعال العباد التي تجمع بين اختيار الإنسان من حيث هو حر ومكافأ وجبريته من حيث هو خاضع لحرية أسمى جعلته يكون كذلك أعني حرية الله في خلقه على

ما هو عليه وجعل أفعاله الحرة تجري مع ذلك في شروط ليس له عليها سلطان مطلق بل مشروط بعلم قوانينها والعمل بمقتضاها .

وهذه الحرية الشرطية محددة بمنزلة الإنسان الوجودية. ولا تنطبق على الله

مثلما لا تنطبق عليه الضرورة الشرطية. فإرادة الله شارطة وليست مشروطة في الحالتين . لكن إرادة الإنسان مشروطة مرتين:

1. أولا بقوانين الطبيعة وسنن التاريخ وكيان الإنسان ومنزلته الوجودية.

2. بما يؤمن به من إرادة إلهية شارطة بإطلاق أو طبيعية أو الصدفة بالنسبة إلى الملحد .

وما تقوله فصلت 53 هو استحالة علم الثانية بإطلاق لأنها من الغيب . لكن يمكن علم ما يناسب الإنسان ومنزلته الوجودية من الأولى التي هي ما يرينه الله من آياته في الآفاق وفي الأنفس والتي علينا البحث عنها اجتهادا والعمل بها جهادا لتحقيق مهمتي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها وهو التكليف .

وهذا هو التعريف الأول للدولة الكونية: العالم هو دولة الإنسان من حيث هو إنسان في الأنثروبولوجيا القرآنية. فالنساء 1) الأخوة الإنسانية من نفس واحدة) والحجرات 13 (المساواة بين البشر والتفاضل بالتقوى لا غير (يعني أن تعديد مقومات الدولة الكونية على النحو التالي بصيغة القانون الوضعي وحتى بصيغة الشرع السماوي .

فهذا الشرع السماوي ليس هو في الإسلام بديلا من الشرع الوضعي بل هو مثاله الأعلى لأن الإنسان ليس له من قانون إلا وضعي حتى عندما تكون مرجعيته النموذجية الشرع السماوي وذلك هو معنى تبين حقيقة القرآن من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وليس في النص القرآني الذي يوجه الإنسان إليها للبحث عن الحقيقة بالبحث العلمي وليس بتأويل النصوص لئلا يقع ما حظرته آل عمران 7.

ولأن علماء الإسلام خلطوا بين المثال الأعلى الديني واجتهادات الإنسانية في تحقيق الممكن له منها -وهو أساس حل القياس الخاطئ -توهموا أن حقيقة القرآن موجودة في نصه وليس

ما يشير إليه خارجه . ولهذه العلة سميت نص القرآن سبابة مشيرة إلى ما على الإنسان عمله في تعمير الأرض والاستخلاف فيها من خلال النظر والعقد في الآفاق والأنفس وتطبيق ثمراتهما في العمل والشرع خلال التاريخ ونهت عن تأويل النصوص التي لم يميزوا فيها بين المتشابه والمحكم ظانين أن الأحكام محكمة وليس أكثر الأشياء تشابها عندما تميل إلى مجال تطبيقها وهو القصد منها . فأعسر شيء في الفقه مثلا هو تحقيق المناط والوصف القانوني للوقائع في النوازل وكلاهما لا يعلم بتأويل النصوص بل بعلم الآفاق والأنفس. ولذلك فقد خصصت محاولات لتحديد معايير الفصل بين المحكم والمتشابه بمعيار قرآني صريح:؛ فالقرآن يتكلم على نفسه فيكون مرجع كلامه على نفسه منقسما إلى نوعين:

1. عين كلامه على نفسه من حيث هو رسالة وذلك هو المحكم الوحيد أي كلامه على المرسل والمرسل إليه والرسول وطريقة التذكير ومضمون الرسالة أي مهمتي الإنسان من حيث هم معمر للأرض ومستخلف فيها .

2. وكلامه على غيره من حيث هو مشير إليه وغيره المشار إليه هو المتشابه في كلامه عليه بمعنى أن دلالته لا توجد فيه بل في المشار إليه وهو إما الطبيعة أو التاريخ أو تفاعلهما في الإنسان وفي الحضارات الإنسانية كما حاول ابن خلدون استخراج معادلتها الباب الأول من المقدمة عندما درس العالم الجغرافي المناخي ممثلا للطبيعة والإبداعات الإنسانية ممثلة

للثقافة وفعل الأول في الثاني وفعل الثاني في الأول كما يتحققان في الإنسان وفي الحضارة الإنسانية.

فهي حيز مكاني (كل المعمورة) وزماني (كل التاريخ) وثمرة فعل الأول في الثاني (الثروة) والثاني في الأول) التراث) وأصلها جميعا المرجعية التي توحد هذه العناصر في كيان الجماعة الإنسانية. وهذه الدولة تبدأ في شكل دويلات تتقاسم المكان والزمان والثروة والتراث التي تتحقق في المعمورة كلها .

وكنا رأينا في الفصل السابق كيف أن الإنسانية التي هي صاحبة هذه الدولة تمر بمراحل تحرر من سلطان استبداد الطبيعة ومن سلطان استبداد السياسة لتعالج سلطان المسيطرين

على الثروة والتراث وشروط الحياة الاقتصادية توزيعا عادلا لشروط العيش والعضوية لبقاء الجنس من الماء والجنس في كل جماعة.

وفي هذه الحالة التي تكون فيها الدولة التامة هي الدولة الكونية الجامعة لكل الإنسانية يزول الفرق بين القانونين الداخلي والخارجي لأن تقاسم الجغرافيا والتاريخ والثروة والتراث والمرجعيات ينتهي بالتدريج إلى الكونية التي تشمل الجميع بقوانين كونية هي الاستعمار بقيم الاستخلاف: وذلك هو الإسلام المرادف للسياسة بمعناها الأسمى أي بمعنى تحقيق شروط منزلة الإنسان في التاريخ اختبارا لأهليته للاستخلاف .

أعود الآن إلى المشكل إذ قد فرغت من التعريجة. فهل هذه الرؤية غير مسبوقة وغير ملحوقة إلى الآن؟ اليونان والرومان ومن تقدم عليهم أو تلاهم إلى نزول القرآن لم يعرفوا الدولة بل عرفوا أنظمة الحكم . فأفلاطون

وأرسطو عرفا أنظمة الحكم بمعيارين كم عدد مباشري الحكم وكيف أخلاقهم . والحصيلة هي ستة أنظمة:

1. ثلاثة فاضلة وهي الملكية (كالأب) والأرستوقراطية (الأقلية الفاضلة) والجمهورية) أغلبية العقلاء) .

2. وثلاثة رذيلة وهي دكتاتورية الفرد ودكتاتورية الأغنياء) الأوليغارشية) ودكتاتورية نزوات العامة) الديموقراطية) .

وكنت قد بينت في محاولات سابقة أن الدولة مؤلفة من مقومين:

1. الأول يمكن اعتباره بنية مجردة لآلة لا تخلو منها جماعة وهي ما يمكن اعتباره بنية الدولة أيا كان نظام تعيين من يملأ خاناتها المجردة والخالية من القيمين عليها .

2. نظام الحكم وهو الذي يعين من يملأ الخانات وكيف يملؤها وهو تابع لا متبوع من حيث الصورة لكنه متبوع من حيث المادة لأن القيمين على وظائف البنية المجردة هم الذين يمكن أن يستعملوها بقيم الاستخلاف أو بعكسها .

ونظام الدولة المجرد أو منظومة الخانات الخالية من القيمين تتألف من خمسة مستويات:

1. قلبها الدستور الذي يحدد كيفيات ملء هذه الخانات الخالية أو نظام الحكم

و أ ا ا ا 3. وبعده مقومان هما الحكم ببعديه الذي بالفعل والذي بالقوة أو المعارضة. فتكون المقومات خمسة كما سنبين . وذلك هو مفهوم الجماعة

المنصورة أو الدولة (جمعا

بين بنية مجردة وتعين محدد .(والدستور ليس بالضرورة نصا مكتوبا بل هو في الغالب عرف قد يكتب وقد لا يكتب.

وأهم مكوناته تحديد دور السلطات في الجماعة وعلاقتها بالأفراد والجماعات الدنيا في

الجماعة كلها أساسا للقوانين بمرجعية قيمية معينة . وما قبله هو القوى السياسية ذات المرجعية العامة المشتركة التي تجعلها منتسبة إلى نفس

الجماعة مهما تعددت تأويلاتها إلى حد التنافي بين القبول بها ورفضها والتي تجمعهم مع

ذلك إيجابا وسلبا وهي رؤية الجماعة لذاتها ولعلاقتها بغيرها من الجماعات وبالعالم إيجابا

وسلبا . والقوى السياسية هي العصبيات التي قد تكون قبائل وشعوبا أو أحزابا ومؤسسات مجتمع

أهلي تتقاسم السلطتين المادية والرمزية في الجماعة . وهي صاحبة السلطان الحقيقي في كل

جماعة وفي كل مراحل تاريخها ويمكن اعتبار أفضل من صاغ نظريتها الغزالي في فضائح الباطنية وقد اعتبرها ممثلة بمن سماهم معتبري الزمان - وهو التكذيب الجازم لخرافة المستبد الآسيوي التي صاغها هيجل . وقد سبقه إلى ما يشبهها عند ماكيفال عندما قارن بين فرنسا وتركيا حيث اعتبر سلطان ملوك الأولى يتقاسمون السلطة مع أمراء وخلفاء الثانية ذوي سلطان

مطلق الكل عبيد لديهم وهي من الأكاذيب بدليل محاولات الخلفاء ترضية الأمراء وحصول ثورات تلك الإمارات - سواء كان جليا أو خفيا . ولا يمكن تصور وجود جماعة

من دون هذه السلطة المبثوثة من أدنى مستوى إلى أعلاه بمقتضى تراتب في تقاسم العمل . أما ما بعد الدستور أو العرف الذي هو حصيلة ما قبله ونظام ما بعده فهو الحكم بوجهيه

حكما بالفعل وحكما بالقوة) المعارضة) مع حضور الرأي العام في ما سميناه فرض عين الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب واللسان واليد) الحريات التي تكلمت عليها أمس لشرح حديث الرسول) ثم وظائف الدولة.

والحكم بالمعنى الموسع الذي تكلمت عليه هنا -الحكم والمعارضة والرأي العام من حيث هو سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسلطة تعيين من ينوب الشعب في الحكم و المعارضة وفي التعبير العام عن الرأي وعزلهم بصورة نظامية أو لا نظامية مثل مقاطعة من يعتبر غير أهل لمواصلة الكلام باسم الجماعة تعبيرا عن الرأي العام -هو المشرف على وظائف الدولة العشرة: خمس للحماية وخمس للرعاية.

ولا شيء من كل ما ذكرت يمكن أن تخلو منه جماعة منصورة أي دولة سواء كانت جزئية أو الكونية التي هي رؤية الإسلام لأن الجزئية هي الكونية بالقوة. فأما وظائف الحماية فهي :

1. اثنتان للحماية الداخلية أي القضاء والأمن

2. واثنتان للحماية الخارجية أي الدبلوماسية والدفاع.

3. والخامسة هي الجهاز العصبي الذي يوحد بين هذه الوظائف الأربعة وهو الاستعلامات والإعلام السياسيان حتى يكون عملها على علم بما يجري في الداخل وفي الخارج لأن الدول كلها يعرف كيانها المادي وسيادتها بحدودها أي بما داخلها وبما حولها خارجها .

وأما الرعاية فهي كالتالي:

1. اثنتان للتكوين هما التربية النظامية (لتعلم المهارات ولصقل قدرات الإنسان) والتربية المجتمعية للدورية تقاسم العمل .

2. واثنتان للتموين هما الانتاج الرمزي) الثقافة) والإنتاج المادي) الاقتصاد) .

3. والخامسة هي أصلها جميعا وجهازها العصبي أي البحث والإعلام العلميان . تلك هي وظائف الدولة.

وهي وظائف لا يمكن أن توجد دولة كبيرة أو صغيرة متقدمة أم متخلفة من دونها جميعا وإن بأشكال مختلفة التكون والتعقيد من أكثرها بدائية إلى اكثرها انتظاما وتقدما

وتجهيزا . ولذلك فكل من يتصور أن بنية الدولة متغيرة يخلط بين بنيتها والانظمة التي تستعملها . وتلك هي العلة التي جعلتني أقول إن نظرية الدولة لم توضع حقا إلا في الإسلام . لأن اليونان والرومان وقبلهما المصريون والبابليون رغم وجودها عندهم لأنها كونية لم تكن قد صارت موضوع فكر وتنظير . النظام السياسي غطى عليها كما في جدول الانظمة عند أرسطو)

وقد عرضناه بعناصره الستة التي تترتب على ضرب عدد المشاركين في الحكم -واحد أو قلة أو كثرة - في نوعي الأخلاق)

وختاما فهذه الوظائف هي ما به يحقق الإنسان مهمتيه : فبوظائف الرعاية يحقق الإنسان مهمة الاستعمار في الارض وبوظيفة الحماية يحقق الإنسان الاستخلاف فيها . وتلك هي نظرية الدولة القرآنية كما تبينها الآية 38 من الشورى .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

نظرية الحرب والاستراتيجيا

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

76 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 10

الفصل الثالث 18

الفصل الرابع 24

الفصل الخامس 32

الفصل السادس 40

الفصل السابع 47

الفصل الثامن 54

الفصل التاسع 63

الفصل العاشر 70

الفصل الحادي عشر 78

الفصل الحادى عشر 78

الفصل الحادي عشر 79

الأسماء وللبيان تل ع7 <

ري ار

المحتويات 2 مهيد : 1

الفصل الأول

- الفصل الأول - لما شرعت في قراءة القرآن قراءة فلسفية كان أول مشكل اعترضني تعريف القرآن الكريم من حيث طبيعته -دون الحكم في كونه نصا دينيا أو نصا فلسفيا لأن الوجهين فيه لا ينفصلان وهما جوهر السياسة بمعناها الكوني الذي لا تمفصل بين العالم وما بعده وبين النظر والعقد في رؤيته المعرفية لقوانين الطبيعة وبين العمل والشرع في رؤيته القيمية فانتهيت إلى اعتباره كما هو بين من عنوان القراءة "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية" معتبرا القسم الأول من العنوان قسم النظرية الاستراتيجية والقسم الثاني قسم التطبيق الاستراتيجي . والتوحيد هو في آن المعنى الديني (توحيد الله) والمعنى السياسي (توحيد الإنسانية بعبادة الله وحده) . وهذه المحاولة هدفها التدليل على ما تتميز به رؤية القرآن الاستراتيجية ليس بالاعتماد على نص القرآن لأن ذلك قد لا يقنع إلا المؤمنين به وهدفه يتجاوزهم إلى الإنسانية كلها تبعا للغاية من الاستراتيجية القرآنية التامة. وسأعتمد لتحقيق ذلك التحديد الدقيق والسريع بشرط الجمع والمنع لأصناف الاستراتيجيات المستعملة حاليا كما وردت. وهي كما سيتبين أربعة أصلها هو المرض الذي يعالجه القرآن لتحرير العباد من عبادة العباد الذي هو شعار الفتح التطبيق الحربي لهذه الاستراتيجية

القرآنية . وقد نسبت المحاولة إلى ابن خلدون لأني اعتبر مقدمته محاولة لبيان هذه الفرضية التي اعتمدتها في قراءة القرآن حتى وإن بقيت محاولته في شكل مسودة اعتبر من واجبي في مسعاي لبناء خلدونية محدثة أن أطورها بما يؤسسها وبما يترتب عليها وذلك بقياسها إلى أصناف الاستراتيجية المعلومة حاليا وبيان مصدرها القرآني كما فهم ذلك أحد تلاميذه الذي يرمز إلى النكبتين (الأندلس بدايته مالقة وفلسطين نهايته القدس) وصاغه

#الفصل الأول مضمون المقدمة في شكل مضاعف يتوازى فيه الدليل التاريخي والدليل القرآني في كتاب

بدائع السلك في طبائع الملك . الفصل الأول

أنوي اليوم الكلام على الحرب والاستراتيجيا مع العلم الأكيد الذي يلامس عين اليقين أن ذلك ليس مما يعني العرب حكاما ومعارضين لأن من همهم الدنيا وربهم هواهم لا يعشقون إلاه . والحروب لا تجري إلا بين الشعوب الحرة أما العيال) ابن خلدون) الذين فسدت فيهم معاني الإنسانية قصاروا أسفل سافلين فيتحاربون في ما بينهم ولا يحاربون من يحاربهم بل يستسلمون له نهاما كما وصفهم ابن خلدون في كلامه على «العيال» الذين فسدت فيهم معاني الإنسانية.

كلامي إذن لا يتوجه لمحاربين عرب موجودين حاليا بخلاف ما كان عليه أجدادهم وصناع مجدهم . لكنهم منشودون في المستقبل . وكل مستقبل يكاد يصبح حاضرا إذا أحيا ما كان له الماضي مما يشجعه على الحضور. فما كان ممكنا مرة يعسر أن يصبح مستحيلا في المستقبل

بخلاف رأي من يزعم استحالة دولة الإسلام في المستقبل . لذلك فالكلام يمكن أن يصلح بل مرحلتي الدفاع المعد للهجوم في حروب المطاولة.

وأبدأ بدحض خرافة يكثر الجميع تكرارها وهي حرب الأحزاب والخندق التي تجعل نصر المسلمين ثمرة نصيحة جاء بالصدفة من أحد الصحابة. الملحون على أن الخندق فكرة سلمان الفارسي قد يكونوا على حق لكنهم على خطأ في نسبة النصر لهذه الفكرة . قد تكون أسهمت لكنها ليست علة النصر. فالحرب لم يربحها المسلمون بفضل الخندق لأن الخندق كان سهل التجاوز حتى بقفز الخيل أو بملئه بالرمال والماء أيسر من الحفر فضلا عن وضع جذوع النخل لتجاوز الخنادق . ثم هو لم يحط بالمدينة كلها بدليل الغيانة التي حصلت.

اي لصي لكاي القسة ين لكي كايا اج . يقر2 لقي اله بوص قم مدخل لفهم تاريخ الحروب الإسلامية التي تعرضها المساسلات وكأن النصر فيها هو دائما ثمرة صدفة لكأن المسلمين كانوا يحاربون كما يحارب عرب اليوم «دزها تخغطف» يعني (بالتونسي بالصدفة) أي دون استراتيجية ودون علم بالجغرافيا والشعوب على الأقل .

فهذه النسبة هي التي أخفت سر نجاح الفتح كله أعني الاستراتيجية الحربية التي مكنت شعبا شبه بدائي كان مشتتا كحال العرب الآن استطاع أن يتحد وأن يسقط أكبر امبراطوريتين في عصره حتى وإن لم تكونا في أحسن حال . هدف البحث هو الاستراتيجيا الحاسمة التي جعلت المسلمين الأول يحققون في أقل من نصف قرن ما صار يعتبر من

المعجزات.

ومرة أخرى فالمنطلق من ابن خلدون - السعي لمواصلة ما نصح به في خاتمة المقدمة. فقد كتب فصلا مطولا في فن الحرب ورغم أهميته فهو ليس عمدتي في هذه المحاولة. وغالبا ما يتكلم الناس على نظريتين كبريين في الحرب واحدة لفيلسوف ألماني والثانية لفيلسوف صيني وسأضيف نظريتين أخريين في غاية البحث كلتاهما مبنية على دين العجل واحدة للصهيونية والثانية للصهيونية اليهودية المسيحية. ورغم أن الاستراتيجية التي سأتكلم عليها متقدمة عليها جميعا في الزمان فهي أكثر مناسبة للحرب التي تهدف إلى بناء الإنسان وتحريره من الحرب التي تهدف إلى تهديم الإنسان واستعباده .

لكن نظرية ابن خلدون قلما تجد لها ذكرا في الكلام على الاستراتيجية الحربية. ودونها ذكرا استراتيجية القرآن التي طبق بعضها في حروب الفتح. ولا أدعي أن ذلك بسبب الإهمال فحسب بل لأن ابن خلدون هو بدوره كما في كل فصول المقدمة يرمي بالنظريات في شكل مسودات لم يحررها ولم يعد عليها ليضفي عليها الطابع النظري المكتمل الذي يجعلها نظرية بالمعنى العلمي .

وسأعتمد التبسيط قدر الإمكان فأبدأ بتقسيم الحرب بمنطق الفيلسوفين إلى الحرب العنيفة (كلاوسفيتز) والحرب اللطيفة (سن تسو) علما وأن كليهما يستعمل النوعين لكن

والثاني بالعنيفة. وفي الحقيقة فكلاهما يجعل ما أهمله تابعا لما اهتم به ولا يستغني عنه فسون تسو) الصيني (تكاد نظريته تتمثل في السعي للاستغناء

عن الحرب العنيفة بالحرب اللطيفة التي تجعل العدو ينهار من الداخل فيستغني الإنسان عن محاربته بالسلاح. وكلاوسفيتز بالعكس يذهب بالتدمير الحربي إلى حد تيئيس العدو من المقاومة فيستسلم بعد كسر الجيش واحتلال الأرض وقتل روح الصمود .

ولم أختر هذين القطبين في نظرية الحرب بقصد الكلام على نظريتهما في الحرب -وكذلك النوعين الآخرين اللذين سأختم بهما البحث وهما من وضعي الشخصي -بل بقصد فهم علة الرؤيتين وراء النظريتين : فلو سألنا عن علة الحل الصيني والحل الألماني لوجدنا أنها علة واحدة وهي كيفية تطويع إرادة العدو أو فرض إرادة الذات عليه . وإذن فاختلاف الحل يتعلق بما يعتبر أنجع وسيلة لتطويع إرادة العدو التي هي الهدف من الحرب ومن ثم فهي تسعى لإلغائه من حيث هو إنسان حر . وسنرى أن ذلك هو جوهر الفرق مع الاستراتيجية القرآنية وأساس الفتوحات: الهدف تحرير إرادة الإنسان وتخليصه من عبادة العباد بعبادة رب العباد .

وإذن فالخلاف المتعلق بأداة تحقيق الغاية الواحدة هو مفهوم القوة وشروط استعمالها الأقل كلفة لتحقيق الغاية من الحرب أي لتغيير إرادة العدو وتطويعها لتصبح خاضعة لإرادة صاحب الاستراتيجية الأنجع . والقوة كما أسلفت نوعان؛ عنيفة وهي التهديم المادي ولطيفة وهي التخريب المعنوي . ولا ينبغي أن نخلط فنتصور الأولى سلاح والثانية ذكاء . فلا وجود لحرب من دون السلاح والذكاء إلا عند عرب الانحطاط حيث إنها بلا سلاح وبلا ذكاء لأن كليهما مستوردان أي إن من يحارب ليس العرب بل مرتزقة يدفع لهم العرب ليشكروا ويقاتلوا بدلا منهم) طبعا أقصد الأنظمة

العربية الغنية ولا أقصد كل العرب ولا خاصة الشعوب التي تقاوم) لأنهم متشرغون للأخلاد إلى الأرض والأكل أكل الأنعام.

فالحرب العنيفة لا بد لها من الذكاء والحرب اللطيفة لابد لها من السلاح . والمشكلة ليس وجودهما بل في التراتب بينهما وفي "الدوزة" من دورهما . وهنا يأتي دور ابن خلدون ونظريته التي هي أفضل من نظرية الصيني والألماني رغم أنها مهملة ولم تبرز للعيان لأن صاحبها لم يضع منها إلا مسودة يعسر ترجمتها إلى نظرية مكتملة الأركان .

وهي ليست حلا وسطا بين هذين الحدين . فالكل يعلم أني أكره التعريف بالسلب المضاعف من جنس الإسلام ليس ماديا مثل اليهودية ولا روحانيا مثل المسيحية أو اقتصاديا مثل الرأسمالية ولا اجتماعيا مثل الاشتراكية إلخ. . . منه خرافة الحل الثالث والوسطية وهلم جرا من كاريكاتور التفكير الوسطي تقليدا لأمر غير مفهوم في نظرية الفضيلة والأخلاق الأرسطية.

وقبل الغوص في عرض النظرية التي يمكن استخراجها من "مسودة" ابن خلدون نظرية الحرب -والفصل المخصص للحرب جزء منها وليس هو وحده المقصود -لا بد من القول إن الذراعين والعدوين المساندين لهما حاليا يستعملون أربعتهم نفس الاستراتيجية التي جعلت العرب بفضل الإسلام يستطيعون رغم عدم التناسب في القوة هزيمة أكبر جيوش عصرهم في فارس وبيزنطة . لكنهم بخلاف استراتيجية الإسلام يستعملونها بنفس الغاية التي وضعها الصيني والألماني أي التخريب الروحي والتهديم المادي لاستعباد الإنسان وليس لتحريره.

وإذن فهم يستعملون شيئا قريبا من استراتيجية الإسلام من حيث الأدوات

ولكن بنقيض الغايات التي تحددها الاستراتيجية التي نبحث عنها في مسودة ابن خلدون . فهم يكتفون بالجمع بين الصيني والألماني كالحال في كل الحروب الحديثة التي تعتمد على ما سميته بعدي دين العجل أداتي كل سلطان مادي ولا مادي أو عنيف ولطيف؛ الأموال (معدن العجل (والأقوال (خوار العجل .(

فالحرب العنيفة تستعمل المال شرط القوة المادية أو الحرب المسلحة والأقوال شرط القوة اللامادية أو الحرب الدبلوماسية. والحرب اللطيفة تستعمل الأقوال شرط القوة الرمزية

أو الحرب الإيديولوجية والمال شرط القوة العنيفة بشراء الضمائر وجيش العملاء من

الطوابير الخامسة لدى العدو.

وبهذا المعنى فلا إيران تستطيع التأثير في إسرائيل ولا إسرائيل في إيران ولا روسيا في أمريكا ولا أمريكا في روسيا إلا بالحرب العنيفة لأنهم جميعا يستعملون نفس الحرب اللطيفة . فيكون معيار الغلبة في الحرب هو عين معيار الغلبة في السلم . كلامي على ضعف إيران وروسيا حكم مؤسس استراتيجيا ؛ خسرا السباق في القوة المادية ولا يمكن أن يكون لهم القوة المعنوية أكثر من عدويهما .

ومثله حكمي على علاقتهم بالعرب . فهؤلاء لسوء الحظ الحرب اللطيفة تخترقهم اختراق السكين للجبن. والحرب العنيفة يكفي انهيار67 حتى نعلم أن جيوش العرب يخترقها الأعداء أكثر مما يخترق السكين الجبن . وما أظن جيوشهم اليوم أفضل من جيش مصر 67م ويكفي دليلا حرب اليمن

لتعلم ما عليه الحال دون سؤال .

وبهذا المعنى فقد اقتربنا من منطلق البحث في ما أنسبه إلى ابن خلدون . ولا بد من الانطلاق من مفهومه في"فساد معاني الإنسانية" المؤسس على رؤيته الانثروبولوجية) نظرية الإنسان). والمنطلق هو الحكم الذي جاء في القول إن عرب اليوم "فسدت فيهم معاني الإنسانية" ففقدوا المنزلة الوجودية التي هي حقيقة الإنسان بوصفه كما عرفه ابن خلدون «رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له».

وإليكم كيف يعرف ابن خلدون فساد معاني الإنسانية وفقدان المنزلة الوجودية:" وفسدت معاني الإنسانية التي له) للإنسان (من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها وانتكست وعاد في أسفل سافلين") المقدمة الباب9 الفصل .(40

وصف سياسي وخلقي يترتب عليه فقدان المنزلة الوجودية بالعودة في أسفل سافلين وهي منزلة يحددها القرآن باعتبارها نكوصا عن منزلة الإنسان الأصلية) أحسن تقويم ثم

رددناه أسفل سافلين (. وهو نكوص ينتج عن التربية والحكم العنيفين في الرؤية الخلدونية وهي رؤية مستمدة حتى من مراحل الرسالة لأن المرحلة المكية هي للتربية والمرحلة المدنية هي للحكم . وبهما تكونت الأمة التي تمكنت باستراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية الشروع في تحقيق الدولة الإسلامية باستراتيجية بناء الإنسان بدل تهديمه

وتحريره بدل استعباده. نظرية ابن خلدون في الحرب تتجاوز الكلام على الحرب كحالة منعزلة وتعتبرها وضعية

ملازمة لوجود الجماعات وبحضور الآية 60 من الأنفال -من هنا كلامه على العيال على الغير في الدفاع عن النفس والمنزل في صلة مباشرة بمنزلة الإنسان الوجودية التي بها يعرف الإنسان أساسا لفلسفة العمران والاجتماع.

الكلام على الحرب والاستراتيجية المناسبة لها لا يمكن أن يكون كلاما مفيدا إذا لم ينطلق من نظرية الإنسان) الانثروبولوجيا) ومن نظرية المجتمع) السوسيولوجيا) ومن دور التربية ودور الحكم فيهما أي مما يكون في الإنسان وازعه الذاتي (الضمير) ووازعه الأجنبي) القانون) أي فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة .

وحتى يكون الأمر واضحا وجليا شديد الجلاء فلأشرح مفهوما يتكرر حتى صار يفيد عكسه تماما . فالتمييز القرآني بين "حياة" و"الحياة" يقال بعبارة أخرى هو "من يهاب الموت" لا يحب الحياة. فصار عند حداثيي العرب مثلبة لأن من لا يقبل أن يكون عالة يعتبر كارها للحياة لفرط الخلط بين "حياة" و"الحياة" عند من شبعوا من الإذلال وفقدوا معنى الجلال ..

ولذلك فتهمة الإرهاب التي توجه لأي مقاوم للاحتلال ليست تهمة استعمارية فحسب بل هي صارت "لازمة-لايتموتيف" عند نخب العرب الجامعية حداثية كانت أو تقليدية بدعوى علاج الكراهية وتأسيس المحبة لكأنه من المحبة أن تتنازل على دارك لجارك وعلى حريمك لغريمك . فهما تعتبران القبول بالتربية والحكم العنيفين وبالعيش في المحميات من نعم الحياة السعيدة التي يحسدون عليها .

الفصل الثاني

ختمت الفصل الأول بعبارة ذات صلة بالحياة والموت. ولا عجب . فالكلام على الحرب وفنونها لا معنى له ما لم يكن ذا صلة بصلة الحياة والموت وإذن بمعنى الوجود عامة. فلا يمكن تصور الحرب من دون عمق ديني في أي حضارة وفي أي مرحلة من مراحلها. وأكثر من ذلك لا يمكن تصور أي شيء في مخاطرة مقامرة من دون اعتقاد في الغيب .

فحتى لاعب القمار والميسر والرياضي في أي مقابلة لا يمكن أن يكون "واقعيا" بالمعنى المبتذل للحداثيين العرب الذين لا أكاد أصدق أن لهم بعدا وجدانيا يغوصون فيه بل جلهم قشة رماها القدر على سطح الأمواج . كل إنسان ذو وجدان وفرقان يكون دائما ذا بعد عقدي خفي يجعله يؤمن بما هو مستحيل التوقع بكامل اليقين ومن ثم فلا بد من شيء من الإيمان باللامتوقع وبالمنتظر خيرا أو شرا. وفي الحرب اللامتوقع يكاد يكون هو الغلب وهو يحصل مهما استعلمنا عن العدو.

ولهذه العلة فإذا وجدت مجتمعات نخبها تهارب هذا الوجه من أعماق النفس البشرية فاعلم أنها جماعة أخلدت إلى الأرض و"فسدت فيها معاني الإنسانية" بلغة ابن خلدون و"عادت في أسفل سافلين" وصارت "عالة على الغير" في رعايتها وحمايتها : وهذه حقيقة حال قيم التربية والحكم عندنا حاليا .

فإذا اعتمدت نظرية الصيني ونظرية الألماني فإني أستطيع القول إن غاية الحرب كما تعددها الرؤيتان هي استسلام المغزو وتخليه عن المقاومة

وهذه الغاية تبدأ كل جماعة من نظام تربية وحكم يفسدان معاني الإنسانية ويغيران منزلة الإنسان الوجودية من الرئاسة بالطبع والاستخلاف إلى العبودية بالعادة والانكشاف .

ومعنى ذلك أن نهاية الحرب التي يسعى إليها الغازي حاصلة بحسب سياسة العرب الحالية في التربية والحكم بحسب فكر النخب الساهرة عليهما التي تمثل في الحقيقة- طبعا بغير قصد ربما -مقدمة جيش الغازي ومؤخرته أي إنها تفتح له الطريق وتختم المعركة لصالحه بمجرد إفساد معاني الإنسانية والرد إلى أسفل سافلين .

بدأنا الآن ندرك الأعماق التي يغوص إليها ابن خلدون للكلام على "الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك" ثم يعرف ذلك بكونه "معاني الإنسانية التي له (للإنسان) من حيث الاجتماع والتمدن" . وما أن نفهم ذلك حتى نفهم علة بدايتي المحاولة بقصة الخندق في حرب الأحزاب.

فقصدي ليس استنقاص دور سلمان-وإن كنت أعتقد أن المبالغة في دوره من توابع الأكاذيب الشيعية لأنهم ضموه إلى آل البيت وهي أيضا كذبة شعبية لأن أهل بيت رسول الله (وليس آل بيته (هم أمهات المؤمنين لا غير وقد يضم إليهن بناته -بل القصد البحث عن سر النصر ما هو ومن ثم طبيعة الاستراتيجية التي اعتمدت عليها الفتوحات .

فيمكن للعرب اليوم أن يشتروا أفضل سلاح ابتدعه العقل الإنساني لكن ذلك لن يغير أمر كونهم نفسيا وروحيا وتربويا وحكميا مهزومين بمعنى أن غاية حرب أي عدو عليهم حاصلة بعد لأن الغاية في كل حرب سواء

بالمعنى الصيني أو بالمعنى الألماني هي استسلام العدو وهم مستسلمون قبل خوض أي حرب وتلك علة تنازلات نخبهم بلا حساب ولا عقاب.

وإذا كان كلامي على سلمان سيعده الكثير من ذوي النفوذ في كل المحافل العربية طائفية- وما هو كذلك لأن دحض أسس الطائفية لا يعد طائفية وإلا لكان بيان الحقيقة بدحض الكذب كذبا -فكلامي على العرب قد يعتبر عنصرية عند من يزايد البعض علي في العروبة لكونه يستعملها "أصلا تجاريا" لا مصيرا وحقيقة قيام مثلي .

وحتى يتأكد القارئ من كذبة التعليل للهزائم بتفوق العدو التقني والعلمي فليذكر أنها كانت حجة الاستعداد للتكافؤ الاستراتيجي التي كان آل الأسد يخفون بها اتفاقهم مع إسرائيل على ما يجانس اتفاق إيران وحزب الله معها لمغالطة الرأي العام العربي بالعنتريات والعمل على الثأر من الفتوحات .

وهو ما يراد في الأفعال رغم الأقوال التي تجعل القوميين العرب يعتبرون الأسد وحزب الله مقاومين وإيران تنوي تحرير فلسطين وهي تحتل كل الهلال ومعه اليمن . وحتى أكون عادلا فنفس اللعبة ونفس الأدوار تجدهما عند من يدعون مقاومة إيران الآن وهم في

الحقيقة يقاومون ثورة شعوبهم المطالبة بالحرية والكرامة والسيادة . ذلك أنهم لو كانوا حقا يريدون ردع إيران فليس أيسر من ذلك . فتمكين المقاومة العراقية سابقا والسورية حاليا من حد أدنى كاف وزيادة لو أرادوا ذلك حقا .

فالمقاومة السورية رغم ما عوملت به من تلاعب وتنكر من العربان

استطاعت أن تهزم النظام وإيران وكل ميليشياتها وحزب الله . ولولا التدخل الروسي لكانت إيران قد خرجت من سوريا تجر ذيل الهزيمة. لكن من يدعون الحرب عليها هم من مول التدخل الروسي لمنع هزيمة إيران ومول طيران أمريكا وبنى له القواعد في أرضه لحماية الحشد في العراق ومول انقلاب الحوثي وهلم جراء

لكن ما يعنيني ليس الحاضر حتى وإن كان ضرب الأمثلة منه يساعد على فهم المسألة التي أريد علاجها لأن الاستراتيجيا الحربية بالمعنى الخلدوني الذي له صلة بحروب الفتح والتصدي لما تلاه من غزو لبلاد الإسلام التي عاش ابن خلدون نوعيها وخاصة حرب المغول وحرب الاسترداد وكان ذا صلة مباشرة بهما . نظرية ابن خلدون في الحرب ذات مستويين:

الأول يتعلق بالحرب مباشرة ويمكن اعتباره النظرية الاستراتيجية التي تقبل المقارنة مع نظرية الصيني والألماني أي نظرية الحرب منفصلة عن شروطها العميقة وهي ليست همي الأول في المحاولة لأنها تتعلق بالأمر الواقع بسبب انحطاط الأمة وفي وضع صارت فيه الحاميات جلها مرتزقة أجانب لخوف الحكام من شعوبهم .

الثاني وهو الأعمق هو النظرية الاستراتيجية التي ينفرد بها وهي إسلامية خالصة وسر الفتوحات وهي مضمون المقدمة كلها بوصفها محاولة تشخيص الأدواء التي أوصلت الأمة إلى النوع الأول وتقديم البدائل المحررة منها لاسترداد الاستراتيجية القرآنية .

وأعود مرة أخرى إلى حرب الأحزاب وقصة الخندق . فكما بينت فالخندق لم يكن محيطا بالمدينة بدليل خيانة من أوهموا المسلمين بالحلف

معهم . كما أن الرياح العاتية وإن ساعدت ربما كما ساعد الخندق فإنها مثله لا تفسر نصر المسلمين لأن الأعداء كان يمكن انتظار

انتهاء الزوبعة لمواصلة الحرب لو لم يكونوا قد حسبوا أمورا أخرى تأكدوا منها لما رأوا تعفز المسلمين وخاصة حضور القائد في الصدارة .

وقد يعجب القارئ إذا سمعني أقول إن الذي جعل الخندق يؤثر ليس الخندق بل "دلالة حفره" أي كون الرسول قد نزل بنفسه ليشارك في حفره . فهذا هو المؤثر، دور القائد الحكيم الذي يندمج بل جيشه. لو كان القائد مثل قادة الجيوش العربية في حرب 67 لاستحال أن يحدث الخندق الأثر . لما يكون القائد في الصدارة وجاهزا للموت مع جيشه يحصل الفرق .

وسأبدأ بالمستوى الأعمق ما دمت قد عدت لمثال الخندق ودلالة دور الرسول في حفره الذي هو المفيد عندي وليس الخندق . فلأشرع في الكلام على أعماق الاستراتيجيا التي تفسر الفتوحات . وأول شيء يلفت الانتباه لدلالته الثابتة على ما كان في وعي المسلمين من فهم للرسالة. فالطابع العفوي لإدراك حقيقة هذا العمق يتبين من خلال جواب ربعي ابن عامر دون أن يلقنه أحد الجواب عن سؤال لم يتوقعه أحد ما بعث رسولا للجيش بطلب من قائد الجيش الفارسي:

"الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام".

والآن فلأسأل السؤال الجوهري: ماذا قضى الرسول نصف زمن الرسالة في وظيفة التربية والنصف الثاني في وظيفة الحكم؟ ولماذا كان الإسلام دستورين؟ فيمكن بصورة دقيقة القول إن القرآن المكي هو دستور التربية

وإن القرآن المدني هو دستور الحكم . والأول كون نواة الجماعة المسلمة التي هي عينة من الإنسانية في مفهوم القرآن بوصفه رسالة كونية. والثاني كون نواة الدولة الكونية للإنسانية بمنطق النساء 1 والحجرات 13 وبترجمة قانونية دستورية هي دستور الرسول . ويمكن الآن تعريف الحرب:

فهي سلبا ليست قتالا بين جيشين وشعبين كل منهما يسعى للقضاء على الثاني كما في الرؤية الصينية بالتخريب الروحي وفي الرؤية الألمانية بالتدمير المادي .

بل هي إيجابا جزء من التسابق في الخيرات بين أمتين ورؤيتين للحياة والوجود انطلاقا من منزلة للإنسان إما بوصفه كما يعرفه ابن خلدون فلسفيا ودينيا "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أو بوصفه عبدا لأصحاب دين العجل .

ما ينقص الصيني والألماني هو النظرة إلى الحرب من حيث هي صراع قوى مادية وروحية هو صرف النظر عن تحديد طبيعة دورها في منزلة الإنسان الوجودية بوصفها جزءا من التسابق في الخيرات بين من يعتبر الإنسان "رئيسا بطبعه (فلسفة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دين "(ومن يجعله عبدا لأصحاب دين العجل . فمن هم أصحاب العجل؟

النظام الثيوقراطي الذي يستعبد به بعض البشر بقية البشر باسم الله بواسطة التربية) الكنسية) ووصاية في الحكم) الحق الإلهي (. ومثاله إيران.

النظام الأنثروبوقراطي الذي يستعبد به بعض البشر بقية البشر باسم الإنسان بنفس الأداتين بعد إضفاء الطابع العلماني عليهما ومثاله إسرائيل .

الثيوقراطية والأنثروبوقراطية تبدوان في الظاهر متنافيتين ومتعاديتين . لكن بنيتهما العميقة واحدة: وهي الأبيسيوقراطيا أو نظام التربية ونظام الحكم باسم العجل ببعديه معدنه وخواره. فمعدنه هو أداة الحكم الوصي على الإنسان في أمره (المال) وخواره هو أداة التربية الواسطة بين الإنسان والحقيقة) الإيديولوجيا .(وكلاهما أدوات استعباد الإنسان للإنسان وليس تحريره منهما أي النقيض التام لجواب رسول المسلمين لقائد الجيش الفارسي . وذلك هو جوهر الفرق بين الفتح والغزو . ولست غافلا بأن الاعتراض الجاهز مضاعف وهو اتهامي بأني أجمل الفتح على حساب الغزو خاصة والأعداء يحاولون الآن تجنيد علمانيي العرب والأكراد والأمازيغ وقبلهم الأتراك لاعتبار الفتح غزوا والإسلام إيديولوجيا عربية لاستعمارهم رغم أنهم كلهم بمن فيهم العرب لم يكونوا شيئا مذكورا قبل التاريخ الإسلامي بل كانوا مستعمرين من فارس وبيزنطة:

أولا لا يمكن أن توجد دولة من دون العملة والكلمة أي من دون معدن العجل وخواره. وهذه المغالطة الأولى وهي أصلية .

وثانيا لا يمكن أن ننكر أن الدول الإسلامية ربت وحكمت بهما مثلها مثل غيرها من الدول . هذه المغالطة الثانية وهي شرعية. فكيف ذلك؟

وجوابي على الاعتراض الأصلي هو التمييز بين ضرورة العملة والكلمة أداتين للتبادل والتواصل وجريمة تحويلهما إلى أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين . في الحالة الأولى هما أداتان لا سلطان لهما على المتبادلين والمتواصلين . وفي الحالة الثانية العكس يصبح المتبادلون والمتواصلون عبيدا للمستحوذين عليهما : والعلة هي ربا المال وربا الأقوال .

أما جوابي عن الاعتراض الثاني فيسير . لا أحد يزعم أن التاريخ من حيث هو أمر واقع يمكن أن يكون دائما مطابقا للأمر الواجب . لم أزعم أن العرب لم يعيدوا على رؤية الإسلام. ذلك أنهم لو حافظوا عليها لما انحطوا . فتلك هي علة وضعنا . والمشكل هو توهم تقدم الغرب كافيا للظن أن ما يفعله هو الواجب . وعلة هذه الهزيمة الروحية التي أتكلم عليها : استسلامنا له مثال هزيمة تغنيه عن محاربتنا . فكلام الغرب مثلا على حقوق الإنسان أقوال وليس أفعالا . فلماذا يصدق الحداثيون في الإقليم كلامه ويتغافلون على أفعاله؟

لماذا يقارنون أفعال المسلمين بأقوال الغرب ولا يقارنون أفعاله بأفعالنا وأقواله بأقوالنا لو كانوا حقا باحثين عن الحقيقة؟

سيقال تعريفك للحرب لا يطابق حقيقتها إذ جعلتها شاملة لكل حياة الجماعة وليس أحد أنشطتها التي تتمايز بينها عن بعض حتى وإن تداخلت بنحو ما. وإذن فالتشكيك في التعريف هو ما ينبغي مناقشته . سبق أن كتبت منذ كنت بماليزيا محاولات في الاستراتيجيا بمناسبة مقاومة احتلال أمريكا وإيران للعراق بتوسط القوة الأمريكية والخيانات العربية ([نشر العمل (. ونبهت في تلك المحاولة إلى ضرورة التمييز بين مستويين من الحرب وخاصة في المقاومة الشعبية تقني وخلقي :

فالحرب عمل تقوم به الجماعة كلها من حيث وجهها التقني والخلقي . إذا كانت المقاومة لا تستطيع التمييز بين الحكم والشعب في الوجه التقني .

فالواجب أن تميز بينهما في الوجه الخلقي . وكل مقاومة تنتصر على أي جيش بهذا التمييز لأنه شرط تشتيت صف العدو.

وأسست هذه القاعدة على إحدى وصايا أخلاق الحرب في الإسلام وفيها آية قرآنية حول معاملة الأسرى . فحسن معاملتهم يجعلهم سفراء المقاومة لدى شعوبهم عند عودتهم . وقد كتبت ذلك احتجاجا على ما سموه بغباء "التوب تان" في التعامل مع القتلى الأمريكان وتعليقهم على الجسور. فهذا خطأ استراتيجي لأنه يقوي صف الحكومة الأمريكية بما فيه من نكء لشعور الشعب.

وليس من مصلحة أي مقاومة خسران شعب العدو بل عليها جعله معها بنزع الحجة الخلقية التي تجعل الشعب يؤيد العدوان . ومن هنا جاء تعريفي للحرب . فهي قبل التقدم التقني بالقوة البدنية والشجاعة المباشرة أو بعده بالقوة التقنية والخداع تبقى دائما حرب تسهم فيها الجماعة كلها ماديا وخلقيا .

وقبل التقدم التقني كان الدفاع خاصة فرض عين على الجميع لأن الحرب لم تكن بحاجة لكفاءة تقنية كبيرة. وكان يكفي السلامة البدنية والشجاعة الخلقية. وكانت تشمل

الفصل الثالث

الجماعة كلها بجنسيها وخاصة بين القبائل والأقوام خلال الترحال والصراع على أسباب العيش . ولا يزال الأمر كذلك مع تغير طبيعة المساهمة.

فقد صار دور البحث العلمي والتقدم التكنولوجي والقوة الاقتصادية لتمويل ذلك أهم عوامل الحرب وشروط الانتصار فيها طبعا مع العامل الخلقي في

مستوى هذه الأمور لإبداعها وإنتاجها أولا ثم في مستوى استعمالها وهذه هي مهمة الجيش . فيكون الجيش مجرد رأس حربة في الحرب وليس هو المحارب الوحيد .

وبهذا المعنى فجيوش العرب خسرت منطق الحرب القديم دون الحصول على منطقها الجديد. فلا هي محافظة على الحرب التي كانت الجماعة كلها تشارك فيها بأبدانها وشجاعتها . ولا هي وصلت إلى الحرب التي تكون فيها الجامعات والتقنيات والاقتصاديات قادرة على أداء الدور الجديد في الحروب: فهي لا شيء من الناحيتين بل هي أعجز حتى على إنتاج أدوات عملها : كل الجامعات العربية سواء كانت علمية أو أدبية مستوردة لأدواتها ولا تنتج شيئا عدا الخريجين للبطالة أو للهجرة.

وإذن فالحرب سواء بين الشعوب البدائية أو بين الشعوب المتقدمة علميا وتقنيا تبقى حرب بين جماعتين وليس بين جيشين إلا في الظاهر. ومن يعتبرها بين جيشين فحسب لماذا لا يعتبرها كذلك بين سلاحين دون حاجة للجيشين . فالجيش في الحرب من دون ما ذكرت يصبح مجرد أداة مثل السلاح لولا حضور أخلاق الجماعة فيه بفضل التربية والحكم ومشاركة بقية الجماعة كل بسهمه .

وبهذا المعنى فكل المقاومات التي لا تستطيع الفصل بين الحكم الذي يحاربها وشعبه لا يمكن أبدا أن تربح الحرب مهما طالت لأن العدو لن يخسرها ما ظل شعبه معه ليس تقنيا فحسب فهذا لا يمكن الفصل بينهما فيه بل خلقيا . ومعنى ذلك أن البحث العلمي والتقني والاقتصادي يبقى مشاركا في الحرب العدوانية.

لكن المقاومة تعلم ذلك ولا يخيفها لأنها أولا -إذا كانت ذات قيادات راشدة -لا تدخل مع جيش العدوان في حرب مناجزة ومباشرة لكأنها جيش مثله بل هي تقود حرب مطاولة بالكر

والفر وبالعامل الخلقي في أخلاق العدو إزاء الجيش وإزاء شعبه حتى تعد من الدوافع الخلقية لديه وتجعله يتكاسل في الدفاع عن الظلم . والمفاجئات في الحرب الشعبية لا تفعل بكثرة خسارة العدو بل بحصولها منه : لأن ما يخيفه ليس الخسارة الحاصلة بل الممكنة ما ظلت المفاجئات تحصل .

وهنا أكون قد وصلت إلى سر نجاح الفتوحات رغم الفارق الكبير بين جيوش الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية فضلا عن كون العرب حينها لم يكادوا يخرجوا من حرب أهلية هي حرب الردة وما سبق الإسلام من ثارات بين القبائل ومن فوضى الجاهلية وحتى من ذل الاستعماريين المناذرة والغساسنة. فهذه معجزة لا بد من فهمها .

فيكون البحث لفهم هذا السر لا يكتفي بدرس الحرب من حيث شروطها وفنياتها التقنية فحسب سواء تعلقت بالحرب العنيفة أو بالحرب اللطيفة-الوجهان الغالبان على رؤية الصيني والألماني بصرف النظر عن رهان الحرب القيمي والاقتصار على صدام القوى -بل من حيث شروطها القيمية ومنزلة الإنسان الوجودية.

ولتيسير فهم القصد فلنقارن بين حروب العرب في الفتح وحروب المغول في الغزو. فلو كان العرب مثل المغول غزاة -وهم قد كانوا جماعة بدوية ليست متحضرة مثل الفرس والبيزنطيين وأقرب إلى بداوة المغول منهم إلى

حضارة الفرس والبيزنطيين -من دون رسالة مبدؤها إن عبدتم الله بدلا من العباد يصبح لكم ما لنا وعليكم ما علينا هل كانوا يحققون ما حققوه في نصف قرن؟

لن أتكلم على سند من الملائكة ولا على نصر سماوي لأن القرآن نفسه يعتبره قد حصل للإيماني لأن الكلام ليس مع المسلمين وحدهم بل مع أي إنسان بصرف النظر عن رأيه في الأديان. فما حدث تاريخي فعلي وليس قصصا تحكى عن بطولات يغلب عليها الخرافة. فأثرها ما يزال موجودا . ومن ثم فسأعتمد في كلامي على الأحداث لا على الأحاديث:

الإسلام أنهى الامبراطوريتين وحرر أهل الإقليم من استعمارهما لهم ومعهم بقية دار الإسلام.

ولعل أفضل مثال يبين ما أدعيه هو أن الفاروق وهو في ذروة قوة دولة الخلافة قبل شرط رجل دين طلب منه القدوم إلى القدس فاستجاب وكتب العهدة العمرية التي ليس لها مثيل في التاريخ الإنساني أو كذلك ما عرف عن صلاح الدين من أخلاق التعامل مع الصليبيين رغم وحشيتهم . وهذا دليل على ما أقول .

بهذا وحده -ولم أحتج لدليل آخر -عرفت أن ما يسمى بالخلافة أو داعش لا يمكن أن تكون ممثلة للإسلام ولا حتى للإسلام بعد أن صار فقهاؤه أميين وحمقى مثل أمرائها وفقهائها يتصورون القوة هي المروعات التي تزيد العدو قوة والتي إن لم يفعلوها يتطوع هو ليفعلها بدلا منهم لأنه يحتاجها حتى يجعل شعبه معه في العدوان.

ومن يظن هذه الأخلاق دليل ضعف لا يمكن ألا يكون ضعيف العقل

والوجدان . ذلك أن القوة ليست وحشية إلا إذا كانت قوة مادية عمياء وليست قوة روحية ذات بصيرة . فالقوة

اهم مو م

أداة. والأداة يكفيها تحقيق الغاية أي ما هي أداة له . فإذا كان ما فعله الفاروق جوهر القوة الروحية فإن ما يفعله الحمقى هو الوحشية والضعف الروحي والخلقي .

ولهذه العلة راجعت تعريف كلاوسفيتز مراحل الانتصار في الحرب التي عدها ثلاثا وبينت أنها خمس وليست ثلاثا لأن الأولى والثانية كلتاهما مضاعفة لتضمنهما لب الأخيرة الذي يوجد فيهما يوجد فيها بوصفها قائمة بذاتها في الشعب كله .

فالأولى عنده هي انكسار الجيش والثانية هي احتلال الأرض لمنع إعادة بنائه والأخيرة عنده هي قبول الجماعة بالأمر الواقع والتسليم وعدم المقاومة.

لكن انكسار الجيش له دلالتان في الحروب:

انكسار سلاحه .

وانكسار معنوياته.

واحتلال الأرض له معنيان في الحروب:

و بج

والسيطرة على البشر.

وصمود الجماعة هو حضور روحها في جيشها وفي أفرادها رجالا ونساء

وفيها من حيث هي جماعة حرة . وكلتا المرحلتين الأوليين سر قوتهما هو سر روح الجماعة وهي مبدأ وحدتها كجماعة تقاوم لأن من يقاوم هو الشعب كله بمن فيهم الجيش بمعنوياتهم والتضحيات التي هي ما يقدر به وعي الإنسان بمنزلته الوجودية رفضا للإذلال وتمسكا بالجلال .

ومن علامات التمييز بين السلاح والمعنويات علامتان لا يجادل فيهما إنسان شريف: فالجندي الذي يرمي سلاحه ويفر من موقعه هزمت معنوياته وليس سلاحه . وهذا رأيناه كثيرا في 67 وحتى قائدهم -عبد الناصر- يحكى أحد قادته أنه فر من القتال في 48 بنفس الطريقة.

واحتلال الأرض ليس احتلال البشر. وكلنا يعلم أن من هزم نابليون في روسيا ليس جيشها ولا معنوياته ولا ثروة روسيا بل أهل الأرض الذين فهم نابليون من سلوكهم أن معركته خاسرة لا محالة. فإذا لم يفر أصحاب الأرض التي احتلها العدو بعد انكسار الجيش لا استطاعت روسيا إعادة بناء القوة واستئناف المقاومة وهزيمة نابليون في بداية القرن التاسع عشر ثم هتلر لاحقا في منتصف القرن العشرين .

ولو كان الأمير عبد القادر في الجزائر أو بطل الريف في المغرب أو أسد ليبيا ضد الإيطاليين قد فروا أو استسلموا للأعداء لما كان للأمة أبطال تفاخر بهم حتى لو لم يستطيعوا هزيمة العدو في الحال لكنهم هزموه في المآل لمجرد أن الأمة لم تستسلم وظلت تقاوم حتى هزمته ولو بعد حين . وفلسطين شاهدي.

وهذا المعيار هو الذي يجعلني أعتبر إيران أخطر على الأمة عامة وعلى المسلمين خاصة من إسرائيل . ذلك أن قوتها ليست مادية وهي لا تعتمد

عليها في حربها على العرب بل هي تسعى إلى احتلال الأرواح قبل الأرض فمن يتشيع يصبح أداتها لاحتلال أرضه وعبدا

للملالي . هي إذن أميل لرؤية الصيني . وهو مستحيل على إسرائيل مهما فعلت لذلك فهي أميل لرؤية الألماني .

واحتلال الأرض قابل للرجع بمجرد تغير ميزان القوة. لكن احتلال الروح لا يقبل الرجع . فاليوم مشكل المشاكل مع العلمانيين العرب والأمازيغ والأكراد والأتراك هي أنهم أكبر حلفاء الاستعمار الجوهري أعني الاستعمار الروحي الذي يجعلهم أكبر المدافعين عن الاستسلام الحضاري بدعوى التنوير المقاوم .

ولما تسأل أكثره عداوة للذات وللتاريخ عن علة عدم اقتناع مثالهم الأعلى برؤاهم التي يدعون محاكاته فيها ليصبحوا متقدمين مثله لأنه هو بدوره يؤسس مشروعه على هويته وهي بالأساس دينية حتى لو لم يكن مؤمنا بل حتى لو كان من عتاة الملحدين فحمقهم يمنع فهم الحاجة لأصل الكيان ومضمون الوجدان.

الفصل الرابع

أبدأ الفصل الرابع أبدا بالإشارة إلى ما لا يمكن أن تجده في نظرية الصيني ولا في نظرية الألماني العربيتين . يتكلمان على الحرب بوصفها صدام قوى منفصلا عن أصل القوى ذاته فيصبح كلامهم في الحرب من جنس كلام الطبيب الذي يصف السم ولا يصف الباسم الانتيدوت) .

وابن خلدون يبحث علة الداء والدواء ككل نطاسي .

وأولى نصائح ابن خلدون - وهي جوهر النظرية الإسلامية في الحرب - هي أن الأمم لا تعميها الجيوش بل الشعوب وأن الجيش إذا صار حامية مختصة بالدفاع وصار الدفاع فرض كفاية صار هو الدولة وأصبح مهيمنا على أمة من "العيال" تعتمد بالحامية وتعجز عن حماية نفسها لأن "معاني الإنسانية" تكون قد فسدت فيها .

وبهذا المعنى فأكثر شعوب العالم التي جردت من شروط حماية نفسها هي شعوب الإقليم عامة والعرب منهم خاصة. ما يزال اليمن شعبا مسلحا لكنه ليس جماعة واحدة إلا بالتراث الإسلامي واللغة العربية. لكن القبلية تحول دونه والتحول إلى جماعة يمكن أن تستقر فيها دولة إذ كما قال ابن خلدون إذا كثرت العصائب استحال استقرار الدولة حتى لو كانت شكلا موجودة كالحال اليمن .

أمة واحدة وغير منزوعة السلاح ذلك هو معنى الشعب الحر والكريم. وبهذا المعنى فملكية السلاح ليست دليلا على الفوضى إذ الفوضى موجودة حتى من دون سلاح . فما بين العرب من مناكفات فوضى يمكن أن تتحول إلى حروب أهلية حتى بالعصي والسكاكين كما كانوا في جاهليتهم ولا حاجة للسلاح الحديث . وتسليح الأمريكان أو الإسرائيليين لم يلغ النظام فيهما دون سيطرة جيش يحتل الشعوب كما عند العرب .

وأبرز مثال على صحة هذه النظرية هي أنه لو كان جيش الفتح جيشا محترفا وكان الدفاع فرض كفاية لما قبل خالد بن الوليد عزل الفاروق له ولكان ربما انقلب عليه بجيش يعتبره مثالا أعلى في القدرات العسكرية

وليس مثل الخونة الذين من جنس قيادات

الجيش الذي انقلب على الشرعية في مصر والذين ليس لهم من الجيش إلا النياشين التي تدل على الغباء والنذالة والعمالة.

لست أشكك في إيمان خالد وليس لي علم بسريرته . والأمر لا يتعلق بشخصه بل بثقافة كان فيها الدفاع فرض عين وليس فرض كفاية وكان كل المسلمين جيش الدولة بل إن الرسول كان يشكو أحيانا من عجزه المادي عن تجهيز المتطوعين) أي الذين ليس لهم ظهر يركبونه (. أما اليوم فجل الجيوش من الأميين والمتعلمون لا يقومون بالواجب والمثقفون جلهم عملاء أو جبناء.

ولست غافلا حتى أدعي أن الأمة لا تحتاج لمحترفين في الدفاع لأنه فرض عين إذ لو فعلت لكنت كمن يقول الأمة لا تحتاج إلى معلمين لأن العلم فرض عين . ما هو فرض عين هو الدفاع وليس القدرة على تعليم الشباب فن الدفاع مثله مثل العلم . ما هو فرض عين هو العلم وليس القدرة على تعليم العلم . ذلك هو القصد .

والمعلم في الحالتين في الدفاع وفي العلم من المفروض أن يكون صاحب الخبرة والنموذج في المجال تقنيا وخلقيا بمعنى أنه ليس مثل جل جنرالات العرب عديم الخبرة الفنية وعديم الشرط الخلقي لأنه النموذج في التهاون بدليل كروشهم وسعيهم للعروش بدل الشرف والتضحية من أجل أمتهم وقيمها .

والآن هل الجامعات العربية تساهم في الدفاع عن الأوطان؟

هل طول اللسان في ترديد "الخوار" واللغو فكر ناهيك عن العقم الإبداعي في العلوم التي يمكن أن تكون تطبيقاتها مصدرا لأدوات الثروة أولا ثم لأدوات الدفاع ثانيا؟

إذا كان التعليم ما يزال دون مرحلة محو الأمية فكيف يمكن انتظار مشاركة فعلية؟

وهل الاقتصاديون والتجار والمزارعون يشاركون في الدفاع عن شيء أم هم "بقر الله وزرع الله" بل ومستعدون للتعاون مع المحتل بعضهم بداعي الحاجة اليومية وبعضهم لأن

ذلك فرصة ليصبح من الأعيان وقد تم فعل فكام العرب صاروا أمراء وهم أحفاد غشراء نصبهم الاستعمار؟

وهل يمكن بهؤلاء أن تقاوم وأن تصمد؟

وهل يحتاج الصيني أو الألماني لاستعمال تقنيات الحرب التي يتكلمان عليها؟

فالنتيجة التي يستهدفانها حاصلة بعد دون حاجة لنهجهما . لما تعلم أن مستعمرات إسرائيل بناها عمال ورجال أعمال فلسطينيون فمن ستلوم؟

ألا يوجد من يخلص لفلسطين وهم أصحاب الحق إخلاص اليهود لإسرائيل وهم المغتصبون؟

وعندي مثال آخر تونسي كان سببا في خلافات بيني وبين بعض قيادات النهضة.

إنها مسألة تعويض المجاهدين الذين قضوا عمرهم في السجون وحرمت

أسرهم من كل الحقوق وضاع أبناؤهم وأزواجهم . أما كان تعويضهم يتم حتى بزكاة المنتسبين إلى الحزب بدلا من جعلها قضية سياسية عليهم لا لهم؟

ألا يوجد أغنياء فلسطينيون -فضلا عن أغنياء العرب -كان يمكن أن يحدثوا في الضفة من المشروعات الاقتصادية ما يغني الشعب الفلسطيني من أن يبني ما به يحتل العدو

لذلك فإني أعجب من طوال اللسان الذين قد يعيبون على الجوعى أنهم لا يقاومون لكأن من يموت جوعا يمكن أن يقاوم غير الموت.

إن نظرية ابن خلدون في الحرب التي هي كما أسلفت مسودة نظرية وليست نظرية ينبغي

وصفا للموجود دون معيارية مع بعض التعليقات المعيارية حول التقنيات والأخلاقيات الحربية.

تعديدا لمنشود مضمر أو ما كان يمكن أن تكون عليه الحال لو لم تفسد معاني الإنسانية وبقي الإنسان رئيسا .

وقد أتجرأ فأقول إن القسم الأول هو وصف الأمر الواقع في الدويلات الإسلامية التي نتجت عن تفتت أرض الخلافة الأولى لأن كل ما تلاها كان تفتيتا -بعد الأموية تعدد الخلافات وانقسمت كل خلافة إلى دويلات شبه مستقلة فيما بين ذلك في الخلافة الأخيرة العثمانية- وهو ابن خلدون ليس راضيا عنه .

أما القسم الثاني فهو ما يمكن اعتباره فهم ابن خلدون لاستراتيجية الإسلام

ومحاولات تحقيق نواتها في الدولة الإسلامية الراشدة وهو أمر لم يستطع الصمود أمام الحروب الأهلية الأربعة التي تمكنت الدولة الأموية من إخمادها لكنها انتهت تقريبا بانتهائها لأن العباسيين غرهم الدهاء الفارسي .

وأبطال الدولة الأموية مثل معاوية وعبد الملك بن مروان -وخاصة الحجاج -صاروا ملعونين بدعوى الدفاع عن المبادئ والقيم لكأن الدول عندما تسقط في الحروب الأهلية يمكنها الخروج منها بالمثاليات. وهو أمر يشارك فيه مفكرو السنة ليس بسبب الحرص على القيم والمبادئ إذ بينت الثورة نفاق جلهم بل لعدم فهم معنى الاستراتيجيات في بناء الأمم وخاصة عندما تكون من جنس العرب الذين كانوا على هامش التاريخ وفي حرب أهلية دائمة.

ولو طبقت الدولة الأموية ما يخرف به هؤلاء الحمقى لكانت العراق منذ ذلك الحين قد صارت ما هي عليه الآن بعد احتلالها الإيراني . العراق وبعدها سوريا ولبنان وقد تلحق اليمن والكويت والبحرين والإمارات وقطر إذا واصل العرب سياستهم التي تتمثل في دفع الجزية لأمريكا وإسرائيل وروسيا وإيران بدلا من أن يصبحوا قوة.

وقد كانت محاولات هارون الرشيد سدى لأن تغلغل الباطنية في الدولة حال دون عمل شيء معتبر . ولو لم يقيض الله التدخل التركي الأول في بداية القرن الخامس - السلاجقة عسكريا وعلميا لأن أول تنظيم مؤسسي للتعليم السني هم أصله للتصدي للتعليم الباطني في القاهرة -لصارت الأمة عبيد ملالي فارس الذين أراد ابن بنتهم المأمون بإخضاع الفكر الديني لسلطان الدولة رسميا .

فقصة خلق القرآن أبعد غورا من كونها مسألة كلامية اجتهادية . إنما القصد كان استعادة دور الوساطة الكنسية والوصاية السياسية للدولة بمعناها الذي كان سائدا في فارس وبيزنطة قبل أن يهزمهما الإسلام. ولو لم يوجد ابن حنبل لكانت الغالبية السنة قد انقرضت ولأصبح الإسلام دينا ذا كنيسة وذا حكم بالحق الإلهي ولقبرت ثورة الإسلام. وثورة الإسلام على نظام فارس ونظام بيزنطة وعلى تحريف الديني والفلسفي مضاعفة:

تحرير الإنسان من الوساطة بين المؤمن وربه في التربية.

وتحريره من الوصاية بينه وبين أمره في الحكم .

والثورتان وردتا في الآيتين 21-22 من الغاشية "فذكر أنما مذكر) تربية) * لست عليهم بمسيطر (حكم ."(وإذا كان الله ينهى الرسول عن تجاوز دور التذكير وعن ادعاء السيطرة فليس ذلك بالصدفة . فالتذكير يعني أن ما يذكر به الرسول موجود فيما فطر عليه الإنسان وهو إذن علاقة مباشرة بين المؤمن والله والرسول يذكره بما يعلم ونسيه وليس بشيء لا يعلمه وهي الطريقة السقراطية: المعلم يذكر الناسي .

مسك ابن حنبل بقدم القرآن أو بقدم علم الله الذي فيه يعني أن ما فطر الله الإنسان عليه يوجد في القرآن كذلك وليس للدولة عليه سلطان فتكون هي التي تحدد دلالاته بدعوى كونه مخلوقا وعلماؤها - الكنسية الاعتزالية-هي التي تعددها وليست علاقة مباشرة بين القرآن والمؤمن في حوار مباشر بينه وبين ربه .

وإذا صار القرآن يحدد دلالاته سلطة روحية -كنسية هي علماء الاعتزال - فإن المقابل هو أن هذه السلطة الروحية - الكنيسة -هي التي ستضفي

الشرعية على "الحكم بالحق الإلهي" للأئمة من آل البيت وهذا ما كان يميل إليه المعتزلة وما لم يخفه الباطنية وخاصة المأمون والهدف هو استرداد سلطة أخواله بتوسط دولة العباسيين .

وما كنت لأتكلم على كل هذا لو لم يكن جزءا من قضية الحرب . ذلك أن منزلة الإنسان هذه الحالة تصبح من جنس العلاقة بين الشعب المختار والجوهيم . فنحن السنة نوجد

عل - 7 الا ا ببستت

والثانية على قبيلة مختارة وهي النزعة الصهيونية.

فالإسلام يحرر الإنسانية من هذين النزعتين إذ هو قد حدد منزلة للإنسان عامة هي منزلة الاستخلاف . ولذلك فأساس نظرية الوجود الإنساني في السلم وفي الحرب هو كونه خليفة مكلف بتعمير الأرض بمنطق الأخوة البشرية (النساء1) والمساواة بين كل البشر) الحجرات 13 (فلا يبقى إلا التفاضل بالتقوى أي باحترام الشرع.

ومنزلة الإنسان الوجودية هذه "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" تجعل الدفاع عنها عين المقوم الأساسي للإيمان أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنشاء (آل عمران (104 وخبرا (آل عمران (110 وهما شرط الانتساب إلى الخيرية: خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر.

وبهذا المعنى نفهم قصدي بأن الحرب جزء من التسابق في الخيرات (المائدة (48 لأن التسابق يقتضي تطبيق أمرين هما مضمون ولولا دفع الله

الناس بعضهم ببعض :

حماية الحرية الدينية بحماية دور العبادة كلها .

حماية البشر والمستضعفين من الفساد في الأرض .

وذانك هما مدلول الجهاد الهجومي وليس الدفاعي عن الذات وهما من جنس حق التدخل الإنساني في القانون الإنساني الحديث.

الفصل الخامس

من يصدق أن الخراسانيين ثاروا على دولة بني أمية حبا في إسلام العباسيين ينبغي أن يكون درويشا خاصة إذا علم مآل دولة العباسيين في أزهى عهدها كمن يتصور احتلال إيران الحالي للعراق من أجل إسلام العراقيين . ومن يتصور الانقلاب على عثمان كان من أجل الإسلام كمن يصدق أن انقلاب السيسي كان من أجل الديموقراطية.

ومهما قيل في دولة بني أمية من سفهاء الشيعة ومن أغبياء السنة فله صلة بتضخيم الأمر الواقع ونسيان الحروب الأهلية التي تلت اغتيال عثمان . فلا تجد فقيها واحدا فرضت عليه دولة بني أمية أن ينفي أن شرعية التغلب أمر واقع وليست نظرية الإسلام الواجبة. لا أحد من الفقهاء جادل في مبدأ البيعة الحرة ومبدأ لجنة الترشيح ومبدأ شروط المرشح ومبدأ مرجعية الشريعة.

لم يجادل فيها أحد في الأمور الواجبة شرعا ما يعني أن الأمر الواقع كان هو بدوره خاضعا لمبدأ الضرورة التي تبيح المحظور بسبب الحروب الأهلية

ولم يكن عن طيب خاطر حتى وإن كان طبيعيا أن يواتي ميلاء النفس التي كما قال ابن خلدون لا يسهل عليها التخلص من «حب التأله» السياسة خاصة والعرب لم يتخلصوا بعد من العصبيات وليس من اليسير أن تغير أربعين سنة من عمر الدولة ثقافة دامت قرونا قبل الإسلام.

لذلك شأن الانقلاب على عثمان فإن ابن خلدون لا يفسره بما ينسب إليه من انحراف بل بموقف القبائل العربية الكبرى التي كانت تحتقر قريش ولا تعتبرها جديرة بحكمها فهي أكبر وذات حضارة من أطراف الجزيرة ومتأثرة بفارس(المناذرة) وببيزنطة (الغساسنة): انتقال عاصمة الخلافة إلى الكوفة ثم دمشق ليس صدفة.

إذا أقول هذا - وأنسبه إلى ابن خلدون إذ هو ذكر ذلك في فصل ولاية العهد من الباب الثاني من المقدمة حيث وضع نظرية عدم التأثيم بنظرية الطابع الاجتهادي لمسألة الحكم في قاب صفحة الفتنة الكبرى -لأني شرعت في الكلام على الأمر الواقع قبل الكلام على الأمر الواجب . فقد بدأ بهذه الحالة الاستثنائية.

ولا يمكن أن تكون الأمة قد انتقلت بالطفرة من العهد الراشدي إلى الخلافة العضوض من دون ما حصل من مقاومة لثورة الإسلام في نظرية التربية وفي نظرية الحكم أي في بعدي السياسة التي تتردد بين حفظ رئاسة الإنسان كما حددها القرآن أو تفسد معاني الإنسانية كما آلت إليه بفعل الأمر الواقع الذي كان يكفي فيه الاستناد إلى السنن التي كانت سائدة في الإمبراطوريتين اللتين كانتا مسيطرتين على الإقليم فضلا عن عادات الجاهلية.

وبهذا المعنى فكل تجليلات التشيع والإخوان -وخاصة السيد قطب -مبنية على حالة حسن النية والسذاجة عند الثانين مبنية على عدم اعتبار سنن التاريخ وتوهم قيم الإسلام قابلة للتطبيق من دون تغيير ثقافة يتطلب قرونا حتى يصبح الأمر الواقع ساعيا للاقتراب من الأمر الواجب . وأولى مراحل هذا الانتقال هو الانتقال في التشخيص الذي لا يكتفي بتعليل أحداث التاريخ بالإرادات بل لا بد من اكتشاف الموانع الموضوعية وتلك هي غاية المقدمة. فحتى قبل دور الخراسانيين الذين أنهوا مع العباسيين دولة بني أمية كانت الحرب الأهلية قد بدأت بين العرب مباشرة بعد وفاة الرسول أولا بين ما كانوا يتصورون الخلافة وراثية (جماعة علي (ومن يتصورونها قبلية (منا أمير ومنكم أمير (ومن حاولوا الشروع في تطبيق المفهوم القرآني للخلافة (الفاروق وأبو بكر) . فانقسمت قريش يوم توفي الرسول واكتمل انقسام العرب مباشرة في حرب الردة . فهذه لم تكن حربا دينية من أجل دفع الزكاة -حتى وإن كان تبريرها كذلك -بل كانت حربا أهلية من أجل الاعتراف بالحكم بعد وفاة الرسول وعدم الرضا بالحل الذي حصل .

فتردد علي في البيعة لم يكن من أجل دفن الرسول لأن الدفن لا يدوم شهورا بل كان رفضا للحل وكادت الدولة تضيع منذ اليوم الأول لولا حزم الفاروق والصديق. وأنا شخصيا أعتقد أن عليا لم يكن أهلا للخلافة حتى لما وصل إليها بدليل أني لا أعلم أن الرسول كلفه بقيادة معركة واحدة من حروبه التي فاقت الستين بخلاف الأساطير التي تتكلم على بطولاته وقيادته. وحتى البيعة بعد وفاة عثمان فهي لم تكن مكتملة فضلا عن موقف المتردد أمام الانقلاب على الشرعية بحضوره .

العرب الهش لتلك الدولة الجديدة وخاصة بعد الانقسام والشروع في الانتقال من العهد الراشدي إلى حالة الاستثناء أو حالة الطوارئ.

وقد اضطررت لعرض هذا المنطق للأحداث حتى نخرج من السردية التي فرضها تأويل التاريخ بالمنظار المتشيع أو بالمنظار المثالي الذي لا يجيد قراءة التاريخ في بدايات تأسيس الدول . والقاضي ابن العربي مثلا لم يكن يمزح عندما قال إن يزيد قتل بشرع جده. فالخروج على خليفة -حتى وإن كانت شرعيته مقدوحة وقد فند ابن خلدون كل الحجج - في ظرف الطوارئ والحروب الأهلية لشرع جده فيه حكم معلوم .

ولا وجه للمقارنة مع موقف الجامية الحالي . فالقاضي ابن العربي ليس جاميا ولم يكن أي عالم فهو ند للغزالي وزميله في الدراسة. لكنه كان يعلم طبيعة ما مرت به الخلافة بعد الانقلاب على عثمان وكان يعلم أن المبادئ التي ذكرتها كلها والمتعلقة بالأمر الواجب كانت محفوظة وأن الجميع كان يعلم أن ما يحدث أمر واقع في حالة طوارئ بمعنى أنه كان فعلا من الضرورات التي تبيح المحظورات وليس هو الأمر الواجب كما يرى الجاميون.

فعندما أقرأ السيد قطب وكلامه على دولة الراشدين وكأنهم ملائكة وعلى الدولة الأموية وكأنها دولة شياطين أفهم أن الرجل لا يفهم في السياسة ولم يقرأ نظرية عدم التأثيم الخلدونية التي تؤسس التعددية السياسية وتنفي أن تكون السياسة بعدم التناقض وبالثالث المرفوع بل هي اجتهاد متعدد بالجوهر.

فالرهان كان المحافظة على وحدة الأمة وحماية الاستراتيجية التي كانت

فلسفة الفتح لتحرير الإقليم كله من الإمبراطوريتين اللتين كانتا مسيطرتين عليه وكانت نخبهما قد اخترقت صف أقرب المقربين من "آل" البيت المزعومين لبث الفتنة في قريش وإنهاء حكم الإسلام والعودة إلى ما سعى إليه الخراسانيون.

ولهذه العلة اعتبرت دولة الإسلام التي وحدت داره وأقامت صرحه بنيت على خمسة أقوام هم أهل الإقليم وهم من يراد إدخالهم في حرب أهلية إثنية أو طائفية أو طبقية لمنع

استعادتهم لدورهم التاريخي؛ العرب فالأتراك فالأكراد فالأمازيغ فالأفارقة أي أقوام ملتقى القارات القديمة الثلاثة ممن لم يكن لهم سبب للانتقام من الإسلام ولا من العرب بل كانوا مثلهم أقواما يستمدون دورهم ومجدهم من إنجازهم لتاريخه .

وهذه مناسبة لأنزه ابن خلدون من تهمة تقال عادة لادعاء أنه كان قلقا في السياسة وكان ماكيافيليا وانتهازيا بمناسبة لقائه مع المغول في دمشق . لقد كان ابن خلدون بذلك يبحث عما حدث بعده ببعض عقود قوة تعيد للأمة وحدتها . فحقق العثمانيون ما كان ابن خلدون يبحث له لما أصبحوا هم القوة التي يحلم بها لتحقق ما ظن اكتشافه في المغول (بعد وفاته بقرن ونيف (.

وكان طبيعيا أن يفعل وأن يكون من يطلب هذا الإنقاذ من الغرب الإسلامي لأنه عاش مآسي الأندلس موطن أسرته وكان فيها سفيرا لما بقي من الطوائف المتناحرة والتي في النهاية كلنا يعلم ما آل إليه حال الأمة فيها وفي ما حولها خلال حروب الاسترداد وسعيها لاستعادة المغرب كله

إلى إسبانيا والخليج إلى البرتغال لولا العثمانيين .

وهذا هو بيت القصيد في كلامي على الاستراتيجيا الخلدونية. فما نراه اليوم من تشويه كلاب الثورة المضادة للخلافة العثمانية هو من سموم بقايا الصليبيين والباطنيين بين القوميين في القرن 19 وبداية 20 للتمهيد لدور لاورنس العرب و"الثورة العربية الكبرى" وسايكس بيكو الأولى ووعد بلفور.

فهم الآن يعدون لسايكس بيكو الثانية ووعد ترومب لإتمام صفقة بلفور بصفقة ترومب ولدور إيران وروسيا في ذلك دفع الأنظمة العربية العميلة للارتماء في أحضان إسرائيل وأمريكا بحيث تكون نفس الجماعة مرة ثانية ضحية للاورنسات متعددة هم الآن مستشارو "زعماء" الثورة المضادة ونخبها من الصفين .

ما قلته عن ابن خلدون وقضية المغول في دمشق هدفه بيان أن الرجل لم يكن مجرد منظر للاستراتيجيا بل كان ممارسا لها ويعيش مآسي الأمة في عصره . وقد كان يبحث عن نفس

جديد للأمة بشعب أكثر حيوية - وهو يعتبر الحيوية رهن التوسط بين البداوة والحضارة التي تكون قاتلة للدول والعمران إذ بلغت أوجها . وهو ما سأختم به المحاولة.

وهذا الحل يصف الأمر الواقع ولا يتكلم على الأمر الواجب . ذلك أن الأمر الواجب هو نظرية الإسلام في حصانة الأمم المتحيزة دائما للرعاية والحماية شرطي السيادة للجماعة وشرطي الرئاسة للإنسان إذ يكون نظام التربية ونظام الحكم يجريان بالغاشية 21-22 تربية الرسول وحكمه لحفظ

معاني الإنسانية.

وبهذا المعنى فالمقدمة كلها محاولة لتحديد الاستراتيجية التي يمكن أن تخرج الأمة من مآسيها باستخراج القوانين التي تحكم العمران البشري والاجتماع الإنساني بالتخلص من المدرستين اللتين كانتا سائدتين في تفسير الظاهرات السياسية والتاريخية:

مدرسة المدن الفاضلة ممثلة بأفلاطون وبنوع من الباطنية والتشيع عند الفارابي وابن سينا بمنطق مدرسة إخوان الصفا التي تقابل بين الظلام والأنوار ممثلا بالتعليمية التي نقدها الغزالي .

مدرسة الأحكام السلطانية ممثلة بكل فقهاء السياسة الذين يعتقدون أن السياسة تطبيق للشريعة وابن خلدون لا يعتقد أن السياسة بحاجة إلى التأسس على الدين حتى وإن لم ينف أن الدين يزيدها قوة لكن أساسها هو العصبية بمراحلها الخمس .

والآن فلنشرع في الكلام على تعليله لفساد معاني الإنسانية الذي يحول دون الرؤية الإسلامية دون أن يعتمد على مثالية أفلاطون ولا على الأحكام السلطانية . فإليك ما يقول:

(العلة الأولى الحكم) أما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به (بالإنسان) ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا

(العلة الثانية التربية) وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعلمية وأخذت من عهد الصبا

"ولا تستنكر ذلك بما وقع يا الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب لم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلا يأخذون أنفسهم بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه".(المقدمة الباب الثاني الفصل السادس).

وهنا يبرز البعدان الاستراتيجيا التي تعنيني من كل هذه المحاولة:

تربية الإنسان الحر.

وحكم الإنسان الحر.

والإنسان الحر هو الذي لم تفسد فيه معاني الإنسانية والذي هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" والمفهوم يعني أنه لا يعبد العباد بل يعبد رب العباد ومن ثم متصف بالفضائل الخمس . وهذه الفضائل الخمس هي التي تتأسس عليها استراتيجية الرعاية والحماية في الإسلام:

الإرادة الحرة.

العلم الصادق .

القدرة الخيرة.

الحياة الجميلة.

الوجود الجليل .

فمن كانت هذه صفاته فلا يمكن أن يقبل ب"حياة" بديلا من "الحياة" وتلك هي قيمة القيم القرآنية وسر الجلال الوجودي. والاستراتيجيا التي يهتم بها ابن خلدون مضاعفة: ما الذي يمسد هذه المعاني أو القيم؟

وكيف يمكن إصلاحها؟

تلك هي الاستراتيجية التي ينبغي تحديدها في "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" بصورة مختلفة تماما عما كان سائدا في المدرستين الفلسفية والدينية في عصره أي فيما وصفته بعلوم الملة المحرفة الخمسة: التفسير أصلا للعلمين النظريين الكلام والفلسفة وللعلمين العمليين الفقه والتصوف .

الفصل السادس

سؤال الاستراتيجيا عند ابن خلدون ليس متعلقا بالحرب بوصفها نشاطا معزولا -وهذا سؤال تكتيكي وليس استراتيجيا -السؤال هو طبيعة دور الحرب في التسابق في الخيرات:

(وأنزل إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه : © فاحكم بينهم بما أنزل الله ' © ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ' لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ؛ © ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم © فاستبقوا الخيرات

إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ((48)

فتكون الاستراتيجيا هي كيف تكون الحرب من أدوات التسابق في الخيرات وله شرطان:

1. الاعتراف بتعدد الخيارات الدينية.

2. المترتب على شرط حرية المعتقد .

3. الذي هو تبين الرشد من الغي.

5. الإيمان بالله الذي هو المعبود الوحيد والذي كلفه بتعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

وهذا التعريف إذن متعلق بأبعاد التسابق في الخيرات أو بأبعاد منزلة الإنسان الوجودية وشروط تحقيقها ومنع فسادها أو علل الانحطاط من التقويم الأحسن إلى الرد أسفل سافلين . فالآية 48 من المائدة تعدد الهدف باعتباره تحقيق فرصة الوصول إلى الحقيقة من خلال الاختيار الحر للطريقة الموصلة إليها .

وبهذا المعنى فالاستراتيجيا هي مضمون الأنفال 60 بمعناها التام أو الاستعداد الرادع الذي يغني عن الحرب . وإذا حصلت فهو يضمن النجاح فيها لأنها ليست صدام قوى فحسب بل هي تسابق في الخيرات أي الدفاع عن شروط حرية الخيار وتبين الرشد من الغي ومن ثم فهي استراتيجية سياسية خلقية للتربية والحكم بالأساس .

ليست إعداد جيش للحرب بل إعداد أمة لا أحد يجرأ على حربها لأن هزيمتها مستحيلة . فهي شعب من الأحرار لا يعبدون غير الله ولا يسمحون بأن يفرض أحد على أحد طريقه إلى الله . وهو معنى "ولولا دفع الله الناس

بعضهم ببعض لهدمت صوامع (مسيحية) وبيع (يهودية) وصلوات ومساجد) إسلام) .

ففي البقرة 62 ذكر دينا طبيعيا هو الصابئة. وفي المائدة ذكر دينا طبيعيا ثانيا هو المجوسية وفي الحج 17 ذكر حتى الشرك فاعتبر خيارا دينيا كذلك . واشترط الوعد لأربعة بثلاثة شروط وأبقى اثنين) المجوسية والشرك ليوم الدين) . والشروط هي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح . وكلها تشارك في التسابق في الخيرات لتبين الرشد من الغي .

لست أدعي أن المسلمين عملوا بهذه الاستراتيجية بل ولا حتى حافظوا على مبدئيتها بحجة أن بعضها قد نسختها آية السيف . لكني أتكلم على استراتيجية السلام العالمية التي كان الإسلام يسعى إليها بمنع أهم علل الصراعات بين الأمم الصراع الديني الذي قضى بجعل حسمه يوم الدين وليس في الدنيا .

طبعا وهذه السلم العالمية لا يمكن أن تتحقق من دون القدرة على ردع من يعكرها وذلك هو مضمون الآية 60 من الأنفال وهي مضمون الاستراتيجية الدفاعية المؤلفة من القوتين ومن تحديد أصناف الأعداء المحتملين الخمسة الذين ينبغي الاستعداد لهم . وهو تصنيف جامع مانع للمتوقع واللامتوقع من الأخطار.

فأولا تعديد مفهوم القوة التي يحتاجها الردع ينقسم إلى نوعين : القوة عامة ثم القوة العسكرية برمزها الأقوى أي رباط الخيل لكأنك قلت الآن الطيران مثلا . أما القوة عامة فهي علة كل القوى الأخرى وهي صنفان كلتاهما ضرورية للرعاية والحماية وتستعمل علوم الطبيعة وتطبيقاتها وعلوم الإنسان

وتطبيقاتها .

وقد يظن المتسرع أني أقضي في الأمر تحكميا إذ ما أدراني أن القوة عامة هي ما ذكرت؟ فلأورد الدليل . كلنا يعلم أن فصلت 53 تقول إن من يريد أن يتبين حقيقة القرآن فلينظر فيما يريه الله للإنسان من آياته في الآفاق وفي الأنفس . فآيات الله فالآيات التي في الآفاق

رئيسا بعلومهما وتطبيقاتها وخليفة بقيمهما وتطبيقاتها .

ومرة أخرى نورد شهادة ابن خلدون:

"واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث فيما فيه فكان كله في طاعته وتسخره وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز الإنسان عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات مرتبة تكون إنسانيته . فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبين أو ثلاث ومنهم من لا يتجاوزها ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج . فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس التي ترتيبها ويعض ومنهم من يقصر عن ذلك ذهنه") المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر) .

هل يحتاج الأمر إلى مزيد من البيان؟ طبعا علماء الملة لم يفهموا هذا الكلام بدليل أنهم بدلا من أن يبحثوا في هذه القوة التي هي سلطان الإنسان على ما سخره الله له ليقوم بمهمته بشرط معرفة قوانينها واستعمالها في التعمير بقيم الاستخلاف وتلك هي دلالة فصلت 53 فضلوا تركها من أجل ما نهت عنه آل عمران 7 والغرق في الرجم بالغيب .

ولذلك فشكل علوم الملة كانت ثرثرة لا تجدي نفعا لأنها لا تحقق سلطانا على ما سخره الله للخليفة بل حاولوا بدعوى علوم فيما في آيات النص من تأويلات تهم عالم الغيب مثل الذات والصفات في الكلام ومثل الكشف في التصوف ومثل الأحكام في الفقه ومثل الإسرائيليات في التفسير والمطابقة في الفلسفة.

والغريب أن أي متدبر للقرآن يرى أن القرآن لا يستدل بشرح آياته النصية بل بآيات الآفاق والأنفس أي بالنظام والترتيب الذي يتكلم عليه ابن خلدون في هذا النص البديع والذي يصل قدرة الفكر والذهن أو قوى الإنسان الإبداعية بتحقيق السلطان الذي للخليفة على شروط التعمير المادية والخلقية.

وطبعا لا ألوم من لا يصدق ما أقول في علوم الملة لأنه من العسير القول إن فشل الأمة الذريع في التعمير وفي الاستخلاف علته علوم الملة مضمونا والتربية والحكم شكلا وهي ثلاثتها أزالت معاني الإنسانية من المسلمين ولم تحقق أيا من شروط "رئاسة الإنسان بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

ولولا أن سبق وعد الله بحماية دينه وقرآنه لكانت الأمة قد انقرضت كما يتوقع ابن خلدون لكل أمة تفسد فيها معاني الإنسانية فترد في أسفل سافلين لأنها في الحقيقة انتقلت إلى الخسر فلم تعد تؤمن ولا تعمل صالحا ولا تتواصى بالحق ولا تتواصى بالصبر وتلك هي صفات جل الأمة حاليا إذا صدقنا القول .

وعندما أسمع تخريف جماعة الإعجاز العلمي والإعجاز العددي أتساءل

هل أصحابها قرأوا القرآن حقا واتبعوا وصاياه أم هم مازالوا يخرفون بخرافة "أمك سيسي" (مثل تونسي على السذاجة) ولم يقرأوا ما يقوله ابن خلدون في سخافة اعتبار حساب الجمل ذا دلالة علمية وهو مجرد مواضعة لكتابة الأعداد .

وقد خصص ابن خلدون فصولا مطولة للعلوم الزائفة التي كانت سبب الانحطاط مثل علم الحروف والتنجيم وخفة الأصابع بالأرقام وحساب الجمل وكلها تدجيل في تدجيل ولا سلطان لها على أي شيء عدا مخيال العامة لأن القرآن يقول إن تبين حقيقتيه ليس في نصيه في الآيات التي في الآفاق وفي الأنفس .

القرآن يوجهنا لمكامن القوة وعلماؤنا المزعومون يبحثون عن مكامن الضعف أعني الخرافة التي ليست صالحة حتى لاستعمال الرياضية الفكرية مثل الشطرنج . فهب أن ما يقال عن الإعجاز العددي صحيح في نظم القرآن فذلك لا يقدم ولا يؤخر لأن نظمه لا يؤثر بطابعه العددي بل بطابعه الموسيقي .

وتأثيره الموسيقي يمكن أن يكون له دور في نفسية الإنسان حتى تقبل السماع إليه والتمعن في استدلاله العقلي على وجود الله وحكمة أفعاله ووحدانيته وعلاقته بالإنسان وبالعالم

من حيث هو خالقهما وآمرهما . لكنهم لم ينطلقوا من ثم إلى معرفة قوانين خلق العالم رغم أن القرآن حدد طبيعتها: بقدر.

لو كانوا يفهمون معنى علم لا اعتبروا الإشارة إلى ما يشير إليه القرآن يسمى سبقا علميا . فمثلا عندما يتكلم على ما يشبه الجاذبية فهذا ليس علما بل

العلم أن يكتشف الإنسان العبارة الرياضية الدقيقة لقانون الجاذبية وقس عليه كل ما يتوهمون أنه إعجاز مثل دحاها بمعنى كورها أو بسطها الخ...

وهذا العبث يمكن اعتباره تعويض العاجزين عن العجز بادعاء أن القرآن صندوق أدوات يجدون فيه كل شيء ولا يحددون طبيعة هذا الشيء الكل ما هو في حين أن القرآن يحدده . وهو نوعان لا ثالث لهما . فإذا تكلم على نفسه تكلم على دوره كرسالة وإذا تكلم على غيره أشار إلى ما ينبغي البحث عنه فيه .

وبعبارة وجيزة وحاسمة: كل علوم الملة لم تبق علوما بل هي موضوع تاريخ العلوم في مرحلة ماتت نهائيا وعلينا البحث عن بدائل وقد حاولت فيما سميته المدرسة النقدية العربية بناء غزالية وتيمية وخلدونية محدثة متحررة من القول بالمطابقة المعرفية والقيمية واعتبار المعرفة والقيم اجتهادات إنسانية. والقرآن من حيث هو رسالة يشير إلى ما على الإنسان

.2 بقيم الاستخلاف.

وقد جهزه الله بشروط التعمير وهي ما أشار إليه ابن خلدون في النص الذي أوردته أي العلم وتطبيقاته والقيم وتطبيقاتها ولا علم ولا قيم إلا ما أبدعه العقل الإنساني وذلك ما يقوله القرآن صراحة. فلا يمكن أن يكون القرآن رسالة من مرسل (الله) إلى مرسل إليه) الإنسان) تحتوي على ما أعلنت صراحة أن الإنسان لا يستطيع علمه: ما أعلمته بوجوده وأعلنت أن مضمونه لا يمكن أن يعلمه لا يمكن أن تحتوي عليه . وإلا أصبح مضمونه عديم الفائدة. إنها إذن لا تتضمن علما بالغيب بل إعلام بوجوده وبضرورة الإيمان به

دون القدرة على علمه في الحياة الدنيا . وما كان النبي نفسه لا يعلم الغيب فإن من يدعي وجود مضمونه وعلمه في القرآن دجال .

الفصل السابع

سأعود للكلام على تصنيف الأعداء في الأنفال 60 . وسبق أن كتبت في ذلك . أما الآن فعلينا أن نتكلم في الاستراتيجية التي هي ليست متعلقة بجيش يحارب بل بأمة تستعد للمشاركة في سباق الخيرات لتحقيق شروط رئاسة الإنسان أو جدارته بمنزلته الوجودية التي هي وإذا كانت التربية تعده علميا وقيميا بوصفهما فرض عين للرعاية) التعمير (والحماية (الخلافة) فإن التكوين في الدفاع جزء من التربية هاما كالعلوم وتطبيقاتها وكالقيم وتطبيقاتها حتى يكون الإنسان أهلا للرعاية والحماية. وهذا هو أول مرحلة في الاستراتيجيا أو البعد الأول من السياسة.

إذا كان التكوين العلمي والقيمي فرضي عين على الذكر والأنثى وكان الغاية منهما هي إعداد الإنسان للتعمير بقيم الاستخلاف فالتربية العلمية والخلقية والدفاعية هي الجزء الأول من الاستراتيجيا الإسلامية للرعاية (سد الحاجات) والحماية (بقيم الاستخلاف التي تقال من السلوك العنيف وتعوضه بالسلوك اللطيف .(كيف ذلك؟

لا ننس نص ابن خلدون؛ التربية النبوية لا تفسد معاني الإنسانية لأنها تنمي الوازع الذاتي النابع من النفس وتحد من الحاجة إلى الوازع الأجنبي الذي يكون فيه الوزع آتيا

من خارج الذات. وهنا لا بد من الإشارة إلى أمر لم يبرزه ابن خلدون .

وهو كيف يخرج الإنسان من الخضوع لإنسان آخر؟

أو كيف يكون أمر من كلف بالأمر فرض كفاية ليس هو الآمرية الحقيقية بل القانون الذي أمده بشرعية أن يكون آمرا .

فعندما يطيع زيد أمرا صدر عن عمرو فإن الأمر يكون إما تعبيرا عن إرادة عمرو لا غير أو عن طاعة عمرو هو بدوره لإرادة كلاهما متساويان أمامها وهي الإرادة التي تضفي

الشرعية على الأمر من الآمر والطاعة من المأمور. وذلك هو ما يضفي السلمية على العلاقة

أعني المساواة أمام الأمر الذي يكون صاحبه ليس الآمر المباشر بل الآمر غير المباشر الذي يضفي الشرعية التي تجعل ممثلا لإرادة يتساويان أمامها ؛ وهنا يتدخل الوازع الذاتي أي طاعة القانون أو التقوى .

وهذه العلاقة تقال سابا: لا طاعة في معصية. زيد لا يطيع عمرو لأنه عمرو بل لأنه هو بدوره يطيع الله. فإذا رأى زيد أن أمر عمرو ليس طاعة لله بل فيه معصية صار من حقه رفض الأمر إذ لا طاعة في معصية . فيكون مطيعا لله وليس لعمرو . وهذا يعني أن الطاعة شرط فرض عين حتى وإن كان الأمر بيد من عين ليقوم به فرض كفاية.

وما كان المأمور هو الذي يحدد إن كان الآمر مطيعا للشارع في أمره فإن الحكم هو بيد المأمور وليس بيد الآمر. زيد يطيع أمر ما أطاع عمرو نفس الأمر الذي يصدر عن الشارع سواء كان تشريع رب العباد أو تشريع الجماعة التي هي خليفته إذا شرعت بحرية بمنطق الشورى 38 . لا يوجد

عبد يأمر عبدا إلا إذا كان المأمور وزعه الذاتي يشعر بأن الأمر فيه طاعة لتشريع شرعي وليس طاعة للمكلف بتبليغ الأمر النظام .

وهذا يصح في المعرفة وفي القيمة وفي الرعاية وفي الحماية. ففي العلم المتعلم لا يطيع المعلم في مسألة البحث عن الحقيقة بل يطيع علاقة عقله المدرك الحقيقة المدركة باعتبارها هي المرجع المعبر عن إرادة الله أو آياته في الآفاق وفي الأنفس . في القيمة نفس الشيء. وفي المعاملات وخاصة في الحرب نفس الشيء: قيام الجندي بواجبه لا يطيع القائد إذا كان عاصيا .

وهذا يعني أن كل وازع أجنبي ينبغي ألا يكون وازعا بسبب الخوف أو الطاعة العمياء بل لأن الوازع الذاتي مقتنع بأن الوازع الخارجي (القانون) شرعي أي له شرعية الصدور عن ذلك الشخص الذي كلف فرض كفاية باسم الأمة التي هي صاحبة الأمر بأن يكون قائدا في تلك المهمة . فيطيع القانون وليس الناطق باسمه .

وبذلك يصبح الجميع. -وهذا فرض عين -رقيبا على شرعية القانون . فالقانون يعبر عن إرادة الجماعة إذا كان وضعيا وهي في النهاية إرادة الله في ما فوضه الله للإنسان من اعتبار الأمر أمر الجماعة تديره بالشورى) الشورى .(38 ومن ثم فالوازع الخارجي (القانون) يستمد قوته من الوازع الذاتي (الضمير الخلقي).

وقد يثير ما أقوله سؤالا مهما ؛ كيف يمكن أن تسير الأمور إذا كان كل فرد مراقبا لشرعية القانون؟

فهل يمكن للدولة أن تعمل في هذه الحالة وخاصة في حالة الحرب؟

والجواب إذا كان المجتمع قد ربى أجياله على هذه الأخلاق فإن الأمر لا يتعلق بالأشخاص بل بشرعية القانون وغالبا ما يكون الجميع مؤديا دوره بعزص لا مثيل له . والسؤال حينها يكون هل له شرعية الأمر والنهي باسم الجماعة أم لا وغالبا ما يكون المكلف بذلك حريصا على عدم المس بهذا المبدأ لأنه يتعامل مع من يقول للفاروق مثلا؛ لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف.

وهذا هو معنى الجماعة المؤلفة من الأحرار. فالحر لا يطيع الحر إلا لأن الحر الآمر هو بدوره يطيع القانون وحاز منزلة الآمر باسم القانون حيازة شرعية وليس مغتصبا لهذا الدور. وهو معنى "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". وهذا هو خط الدفاع الأول على منزلة الإنسان الوجودية بوصفه خليفة "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

أما خط الدفاع الثاني فهو الحكم بنفس المنطق الذي ذكرناه في التربية. إذا كان طالب الحقيقة بالعقل هو الحكم بين المعلم والمتعلم وليس للمعلم سلطة على المتعلم غير سلطة العقل في إدراك الحقيقة ونفس الأمر في إدراك القيم فالأمر كذلك في إدراك المصلحة ما من أحد يقرأ هذا الكلام على التربية أو على الحكم إلا ويعتقد أنه من المثاليات الأفلاطونية. وما من أحد يقع عليه ظلم إلا وينتهي في الغاية إلى مثلها ما يعني أن المشكل

كله في ما سماه ابن خلدون "حب التأله" عند الإنسان الذي ينسى منزلة الإنسان الكونية فيتوهم إلغاء غيره ممكنا مع بقائه هو ولا يدري أن إلغاء الإنسان في الغير إلغاء للإنسان الذات.

فمنزلة الإنسان الوجودية من خصائصها أنها لا تكون إلا كونية وتبادلية وهو معنى التعارف في الحجرات :13 فكل من يتأله يلغي منزلته قبل إلغاء منزلة من يتأله عليه . فيكون من حيث لا يعلم يخادع نفسه قبل مخادعة غيره . فأي مستبد وفاسد -وهو المتأله بالقوة المادية أو بالقوة الروحية-يكون عبدا لمستبدين وفاسدين يحمي بهم استبداده وفساده .

وأبدأ بالمتأله بالقوة اللامادية-القطب الصوفية-هو أكثر الناس كذبا وتعمية ويحتاج لإضفاء المصداقية على كذبه إلى شهود زور يمثلون بطانة يعلم أنها تعلم أنه كاذب فيقاسمهم ثمرة تألهه "تحت الطاولة" ويتظاهر الجميع بأن ما يدعيه حقيقة وأنه ذو كرامات وأنه يعلم الغيب وأنه إلخ.. . وكل ذلك كذب في كذب .

وقس عليه المتأله بالقوة المادية. هو أيضا يحتاج إلى شهود زور يكونون في الغالب أكثر انحطاطا منه . فلو لم يكن السيسي مثلا محيطا نفسه بمن هم أفسد منه ويستفيدون مما يقوم به لكانت رصاصة واحدة من رجل صادق كافية لمحوه من الوجود . التأله ماديا كان أو لا ماديا عرض لظاهرة هي السلطان الكاذب لمافية تختار من بينها من تدعي له قوى خارقة في الظاهرة وهو دمية.

والمثال هو المرجعيات في النظام الشيعي وهم كما يعلم الجميع أفسد مخلوقات على وجه البسيطة إلا من رحم ربي وكلهم دمى لمافيات ويصح ذلك على جل ما يسمى رجال الدين إلا ما ندري في كل الأديان . والدكتاتوريون في النظام العسكري دمى لمافيات وغالبا ما يكون جبناء . والممانعون أبطال أمام الشعب وهم دمى بيد المافيات الشيعية والتقدميون

أبطال رأي المثقفين وهم دمى بيد المافيات العسكرية. ومن ثم فكل ما يجري من بطولات وهمية خدع الذراعين في الإقليم .

فالحمقى الثلاثة الذين يقودون الثورة المضادة -السيسي وأمير المنشار ووجه الحمار- دمى تحركها المافية الصهيونية والفرق بينهم وبين من سبقهم هم أن هؤلاء بعد الثورة لم يعودوا قادرين على إخفاء هذه اللعبة. ونفس الأمر للحمقى الثلاثة الآخرين الذين تحركهم المافية الصفوية: بشار ولسان الجرو وشلايك العراق .

الكلام على الحكم من حيث هو جزء من الاستراتيجيا القرآنية التي يعبر عنها ابن خلدون هو علاج هذه الظاهرات: كيف لا يكون الحكم تألها بيد دمى تحركها مافيات . حل القرآن هو ما وضعته الآية 38 من الشورى . وفيه خمسة عناصر وهي مقومات الحكم الراشد بحق والحائل دون التأله في التربية والحكم .

فماذا تقول الآية؟

أولا تعدد طبيعة الجماعة السوية بسلوكها ومرجعيتها: "والذين استجابوا لربهم". الاستجابة سلوك والرب مرجعية. والاستجابة فعل حر. والرب أعم من الإله. وإذن فالاستجابة تشمل البشرية كلها . والكلام على الإنسانية كلها من حيث هي محافظة على منزلتها الوجودية استجابة حرة لربها .

ثم تذكر الآية علامة على الاستجابة وهي إقامة الصلاة -دون تحديد نوعها وإذن فالقصد عبادة الإنسان لربه بحرية ولا تعني صلاة معينة مثل صلاة المسلمين أو غير المسلمين أي عبادة وأدناها الدعاء وهو المعنى الأدنى لمفهوم الصلاة. وهي علامة على العنصر الأول وليست من عناصر الآية

المقومة لها .

ثم يأتي العنصر الثاني وفيه ضمير لأن "وأمرهم" تعني "والأمر الذي هو أمرهم" أي سياسة الشأن العام وهو معنى الأمر ومنها الأمير والإمارة و"أمير المؤمنين" اللقب الذي اختاره الفاروق وهو أفضل من خليفة رسول الله ولو أبقينا على لقب الخليفة لكان الأفضل القول خليفة الخلفاء أي الأمة. وهذا يعني تحديد طبيعة النظام السياسي . فهو أمر الجماعة التي استجابت لربها بالمعنى الذي شرحت أي سلوك حر كوني ليس تابعا لدين

فتكون "أمرهم" تعني "أمر الجماعة التي استجابت لربها بحرية وعن قناعة" ومن ثم التي لا تعبد سواه فتخلصت من عبادة العباد برب العباد. وذلك هو "شعار الفتح" وما يترتب عليه من أن الذي يسلم يصبح له ما للمسلمين وعليه ما عليه . وهذا يسمى بالمصطلح الفاشي لطبيعة الأنظمة السياسية في لغة العصر الذي نزل القرآن أي باللاتينية "راس +بوبليكا" أي جمهورية: النظام جمهوري.

ثم يأتي العنصر الثالث وهو "شورى بينهم" أي يدار بالتشاور بين الجماعة التي استجابت لربها لأن الأمر أمرها . فيكون المعنى تعديد أسلوب الحكم بعد طبيعته . فبعد تعديد سلوك الجماعة الوجودي (الاستجابة الحرة) وتعديد المرجعية الروحية (الربوبية) وتحديد طبيعة النظام) طبيعة النظام) يأتي تحديد أسلوب حكمه .

وأسلوب الحكم عرف هنا بالمصطلح الذي كان سائدا عند نزول القرآن وهو حكم الشعب لذاته "شورى بينهم". وهو باليونانية في ذلك العصر ديموقراطية ولكن ليس بالمعنى التحقيري الذي كان للكلمة عند أفلاطون

خاصة وحتى عند أرسطو في تصنيف الأنظمة بمعياري عدد الحكام وأخلاقهم .

وبذلك نصل إلى العنصر الأخير في تعديد السياسي عندما يكون في جماعة حرة وهو علة كل الصراعات بين البشر وهدف هذه المرجعية وهذا النظام وهذا الأسلوب هو حله سلميا : إنه الإنفاق من الرزق . وتلك هي شروط الحكم الراشد الخمسة.

الفصل الثامن

من يعتقد الكلام على السياسة بوجهيها تربية وحكما من حيث الأدوات ورعاية وحماية من حيث الغايات ليس من الاستراتيجيا فقد أرشدته لعناها عند الصيني (سن تسو) والألماني (كلاوزفيتز) . لكني مهتم بها عند ابن خلدون الذي هو أبعد غورا من هذين الرجلين على ما لهما من فضل في تأليف فنون الحرب بالصورة التي وصفت بداية.

وقد بينت أن الحرب في الإسلام ليست معركة بين جيشين بل هي معركة بين أمتين على الأقل وهي في المنظور القرآني ليست للتخريب كما يراها الصيني ولا للتهديم كما يراها الألماني بل هي جزء لا يتجزأ من معركة وجودية هدفها التسابق في الخيرات لأن الحرب من أدوات إحقاق الحق رغم أنها قد تستعمل في عكس غايتها مثل العلم الذي يمكن أن يصنع الدواء والسم وأن يسهم في الحماية والعدوان.

ولأن الإسلام أقر هذه الحقيقة-وهي حقيقة سواء كان المجتمع بدائيا أو متحضرا -فإنه أنشأ الجماعة التي لا يمكن أن تهزم أبدا . فإذا سقط شعب

مسلم عوضه شعب مسلم آخر يعتبر حرب الأمة حربه فتتوالى الهزات ولا يمكن أن تسقط دولة الإسلام أبدا مهما ضعفت لتوالي الشعوب على حمايتها وقد ذكرت خمسة منهم .

وبهذا المعنى يعتبر ابن خلدون الدولة رغم كونها لا تتأسس إلا على العصبية أو القوة السياسية بدرجاتها الخمس) الدم والولاء المصاهري والولاء القومي والولاء العقدي الجزئي والولاء العقدي الكوني الذي يشمل الإنسانية وهو المعنى القرآني للأمة المخاطبة بالرسالة الخاتمة) فإنها يمكن أن تستغني عنها عندما تصبح جزءا من العقيدة التي تجعلها عين قيام أمة الأحرار التي تعمل كالجسد الواحد وهو معنى الأمة والدولة التي تتجاوز الأعراق والأقوام بمنطق "جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" .

فلما ضعف الشعب العربي أخذ المشعل الشعب الكردي ثم التركي في المشرق ثم الأمازيغي وثم الإفريقي في المغرب وبقي الإسلام عزيزا رغم كل ما مر به من مآس وهو اليوم يعيد

السعي للاستئناف رغم تكالب جل قوى العالم عليه لما فيه وموضعه المكاني والزماني في جغرافية الإنسانية وتاريخها العالميين .

ولا يعنيني كيف نربح معركة بصرف النظر عن أهدافها سواء بالقوة اللطيفة أي بالتحيل والاختراق) الصيني (أو بالقوة العنيفة أي بوسائل تدمير العدو) الألماني) بل العكس من ذلك إنما كما يعنيني هو كيف نبني أمة هدفها تحرير الإنسانية من هذين الأسلوبين المنافيين للأخوة البشرية) النساء 1 (وللمساواة بينهم) الحجرات .(13

ولهذه العلة فابن خلدون لم يسم علمه باسم خاص بأمته أو قومه بل سماه

"علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني". والأول يتكلم في شروط التعمير من أجل البشر كلهم . والثاني يتكلم في شروط قيم الاستخلاف من أجل الإنسانية كلها. وهذه هي الاستراتيجية القرآنية الرسالة الكونية الخاتمة.

وإذا كنت ألجح على الطابع الكوني والإنساني في فكر المدرسة النقدية العربية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون (فلأني في آن ألوم وأعذر من يكذب هذا الموقف من الكونية في الرسالة الخاتمة. ألوم نفاتها لأنها بينة لكل ذي عقل سليم وحكم نزيه . وأعذرهم فمآل الرسالة في علوم الملة وسلوكها يؤيد نفيهم.

والمعلوم أن الغزالي شرع في النقد ولم يصل إلى ثمرته لنكوصه إلى القول بالمطابقة من خلال القول بالكشف ثم من خلال تبني الرؤية السينوية وجعلها أصل ما سيتحقق بعده من قول الكلام بالمطابقة النهائية.

لكن ابن تيمية عالج مسألة النظر والعقد ليبين امتناع القول بنظرية المعرفة المطابقة ومن ثم فقد غير نظرية الكلي الذي يطلبه العلم . لم يعد مقوما لموضوع العلم الذي نبحث عن شروط التعامل معه دون التأكد من أن ما نختاره من أعراضه هو حقيقته وبل صار مقوما للعلاج الإنساني عن طريق التقدير الذهني الذي يجعل المعاني نفسها رموزا لقول ما ندركه من الأشياء .

وابن خلدون عالج مسألة العمل والشرع ليبين نفس ما بينه ابن تيمية ولكن في نظرية القيم المطابقة ومن ثم فقد غير نظرية الكلي الذي يطلبه العمل بمقتضى تطور العلاقة بين الطبيعة والثقافة لأنه عكس الرؤية اليونانية للعلاقة

بين الدولة والنفس: ليست النفس هي نموذج الدولة) أفلاطون وكذلك أرسطو رغم توسيط الأسرة عنده وهي منفية عند أفلاطون (بل العكس هو الصحيح الدولة هي نموذج النفس بتوسط "نحلة العبث" التي هي علاقة بين الطبيعي والثقافي.

ولهذه العلة فإني اعتبر أدعياء التأصيل بسبب تعريف علوم الملة أكثر مسؤولية عن الوضعية الحالية للأمة من أدعياء التحديث لأن فكر أولئك وسلوكهم هو مصدر أهم أفكار هؤلاء وحججهم ضد الحضارة الإسلامية . ولذلك فقد اعتبرت كلتا المدرستين كاريكاتور مما تدعيانه . فلا الأولى تأصيلية على علم بالأصول ولا الثانية تحديثية على علم بالحداثة بل كلتاهما تمضغ قشور ما تغذي به تخريفها الإيديولوجي .

ذلك أنهم لو كانوا يفكرون حقا لتساءلوا عن علة الحرب على الإسلام واستعمال الطريقة الصينية والطريقة الألمانية مع اختلاف في الترتيب بينهما بسبب الاختلاف في طبيعة القوة الحاصلة عندهم :

1. فإيران وروسيا أميل للطريقة الصينية لضعف ما في الوسائل المادية رغم وليس رأفة بالناس ولذلك فهم لا يترددون أمام من هم أضعف منهم في استعمال ما استعمله بوتين في الشيشان وفي سوريا ١

2. وإسرائيل وأمريكا أميل للطريقة الألمانية لقوة في الوسائل المادية لكنهم ليسوا ضعفاء في الطريقة الصينية ثم هم يستعملون إيران وروسيا للقيام بهذه المهمة ودور الجرافة الميسرة لمهمتهم لاحقا . وبهذا المعنى فأمريكا هي التي تمي الحشد الشعبي.

صحيح أنهم يتحاربون في ما بينهم -إيران وروسيا يستعملان الصينية ضد

إسرائيل وأمريكا بسبب ضعفهما المادي وآخرة العمليات التدخل في الانتخابات مثلا-وإسرائيل

الأسماء والبياه 47 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثامن-

وأمريكا يستعملان الألمانية بسبب قوتهما المادية وأخرة العمليات مثلا محاصرة إيران -لكن رهان اللعبة هو السلطان على العالم بالتدمير.

وهو ما يعني أن الحرب على الإسلام ليست لما في أرضه أو لأرضه ومكانه في جغرافية العالم وتاريخه فحسب بل لأن استراتيجيته هي النقيض من الصينية والألمانية ليس في الوسائل فحسب بل وفي الغايات خاصة.

فالأولى للتخريب الروحي والثانية للتدمير المادي. والقرآن يريد الإصلاح الروحي والتعمير المادي . إنه مستقبل الإنسانية من منظور الشعوب التي ترى الآن نتائج الطريقتين المرضيتين بك أمراض العولمة.

ولو كنت من المؤمنين بسياسة تخريب الآخر روحيا (الصيني) أو تدمير الآخر ماديا(الألماني) لكان الخيار الجمع بين الاستراتيجيتين كافيا ولقلت لا بد من الجمع بين أداتي الحرب التي يفضلها الصيني والتي يفضلها الألماني لكني أفضل عليهما الاستراتيجية القرآنية. فهما تغريب وتدمير للإنسانية والعالم قصيرا النظر لعدم حسبان خطر ذلك على الجميع.

فالأمر في هذين السلوكين أشبه بانتشار الأمراض بالعدوى . فمن يعتقد أنه يمكن أن يستعمل السلاح البيولوجي أو السلاح النووي لتدمير العدو يشسد الأرض كلها لأنه لا أحد يسيطر على حركة الرياح وانتقال الآفات . ومن جنسها التلويث الصناعي والتلويث الثقافي اللذين هما جوهر العولمة .

وكل ذلك من ثمرات دين العجل . فالقوة التي تغرب الآخر (الصينية) وتدمره (الألمانية) هي عين منطق الصراع من أجل الرزق إنما كما كان الأمر في بداية تاريخ الإنسانية قبل أن تكتشف أنها أسمى من الحيوانات التي تتقاتل على لقمة العيش بدلا من التعاون عليها والعيش في سلام بالحفاظ عليها . وهذا هو جوهر ما يعتبر إيديولوجية العصر ممثلة في فلاسفة هيجل وهي جوهر منطق الرأسمالية وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية مغول الغرب (صراع أرواح الشعوب الذي صار صراع الحضارات) وفلاسفة ماركس وهي

جوهر منطق الشيوعية وسياسة الصين مغول الشرق (صراع طبقات الشعوب) الذي صار النكوص للفرعونية أو دين المادية الجدلية.

فلو أنفقت البشرية واحد المائة على التعاون بينها مما تنفقه على التقاتل لكانت البشرية أكثر سعادة أقل شقاء ولحافظوا على ثروات الأرض ولا جاع أحد . فعندما يسيطر واحد في المائة من البشرية على ما يساوي ثروة بقية البشر فإن ما يحدث من حروب ليس بالطبع بل ثمرة الاستراتيجيتين هذين

وذلك ما بينه القرآن. وهو جوهر التحريف. وقد لا يصدق من ربي على علوم الملة المحرفة أن ذلك جاء حرفيا في القرآن بالصورة التي أصفها هنا وأنه جاء في السورة التي قال عنها الرسول إنها قد شيبته ومعها أخواتها . وبالترتيب الذي نراه اليوم بصدد تخريب العالم بطريقة سن تسو الصينية وتهديمه بطريقة كلاوزفيتز الألمانية وإذن فالطريقتان هما جوهر استراتيجيتي العولمة ما يعني أن ما يسمى سلما في العولمة حرب عالمية صامتة ليس بين

البشر فحسب بل بينهم وبين شروط بقائهم في العالم على الأقل بسبب التلويثين الصناعي والثقافي.

فمن من المسلمين لم يقرأ سورة هود؟

من يجهل أنها تبدأ بنوح ثم تمر إلى هود ثم إلى صالح ثم إبراهيم فلوط فشعيب فموسى؟

لو اعتبرنا الكلام فيها يخاطب الرسول المكلف بتبليغ هذه الرسالة للإنسانية واعتبرنا إبراهيم فاصلة بين الثلاثة الواردين فيها قبله والثلاثة الواردين فيها بعده ترتيب الرسالات في سورة هود فماذا نلاحظ؟

سأطلب من القارئ بعض الانتباه وليقرأ معي هذه الرسالات الست وكأنها مصفوفة (ماتركس) فيقارن الأولى بالأخيرة والثانية بالتي قبل الأخيرة والثالثة بالتي قبل قبل الأخيرة ومحاولة قراءة هذا التناظر.

فسيكون لديه (نوح +موسى (ثم (هود+شعيب) ثم (صالح+لوط) وفي القلب إبراهيم وقبله ثلاثة وبعده ثلاثة ثم المخاطب بها أي الرسول الخاتم الذي عاد إلى توحيد إبراهيم

لتكون الرسالة الخاتمة هي ما سميته الحنيفية المحدثة أو الإبراهيمية المحدثة. فيكون القلب هو بدوره مؤلفا من زوجين مثل الأزواج التي في السورة) إبراهيم +محمد) .

فماذا فعل الزوج الأول نوح وموسى؟

نوح حرر الإنسانية من سلطان الطبيعية بالتقنية والزراعة لإعادة البناء الاقتصادي بعد استبداد الطبيعة بالطوفان. وموسى حرر الإنسانية من

استبداد الثقافة بالفرعونية بالهجرة طلبا للحرية وإعادة البناء الثقافي بعد الاستبداد الفرعوني .

وماذا فعل الزوج الثاني هود وشعيب؟ فهود طرح مشكل استبداد الأغنياء وشعيب عالج سر الاستغناء بالظلم فطرح الحل للتطفيف بالاستيفاء والإخسار لعلاج مشكل التبادل العادل شرط التعاون المؤسس لجماعة الأحرار إذا تحرروا من استبداد الطبيعة (نوح) ومن استبداد الحكم) موسى) .

وماذا فعل الزوج الأخير صالح ولوط قبل الكلام على إبراهيم ومحمد؟ وضع صالح وضعا مشكل مصدر الحياة الأول أي الماء ووضع لوط مشكل مصدرها الثاني الجنس . وإذن فهما وضعا المشكل المطلق أي شروط بقاء الإنسانية: الماء والجنس.

وبقي دور الزوج الأخير إبراهيم ومحمد . فإبراهيم موجود بين الرسل الثلاثة الأول والرسل الثلاثة الأواخر وكأنه لا محل له من الإعراب في المسائل المطروحة. لكنه هو الذي جاءته الملائكة لتخاطبه في مسألة لوط وفي بشرى عجبت لها زوجته وضحكت منها. وطبعا البشارة يعتقد الكثير أنها بشارة بإسحق . لكن ذلك لا معنى له لأن هذه البشارة الأولى حدثت قبل ذلك بكثير وقبل أن تصل سارة إلى سن اليأس أي مباشرة بعد "طرد" هاجر وابنها إلى مكة.

اليأس هنا لا يتعلق بالإنجاب العضوي بل بالإنجاب الروحي . إنها بشارة بالخروج من اليأس الذاتي يمثله فشل محاولة علاج الإشكالات التي عرضتها السورة . ومن ثم فالبشارة هي بمحمد وبالإسلام. ولذلك فالبداية

في الإسلام هي تأسيس الإبراهيمية المحدثة أو المحمدية أو الإسلام الذي هو تحرير الرسالات السابقة من تعريفاتها وخاصة من تحريفين:

وح ا ااي .2 والثاني هو دين الخطيئة الموروثة تحريما للعفو على آدم . فآدم تلقى كلمات فتلقاها فعفا عنه ربه ولم يبق مشكل الخطيئة الموروثة موجود ومن ثم فهو تحريف لتأليه عيسى وتأسيس الكنسية وساطة روحية بين المؤمن وربه والحكم بالحق الإلهي وصاية سياسية بين الأمة وأمرها . والتحريفان مترابطان وعلاجهما الإسلام بين لكل

ذي بصيرة: .1 فدين العجل هو عبادة ربا الأموال وربا الأقوال وكلاهما من أكبر الجرائم في القرآن.

.2 والخطيئة الموروثة عبادة الوسيط في التربية والوصي في الحكم . ويجمع بينهما نظرية الشعب المختار الذي منه الإنسان المؤله شفيعا ترثه الكنسية (وساطة روحية) والحكم بالحق الإلهي (وصاية مادية) . وهذان هما محاربا الإسلام.

فالثيوقراطيا حاربته في القرون الوسطى وكانت مسيحية من الخارج وباطنية من الداخل . وهي الآن تحاربه بنفس المنطق شيعية من الداخل صراحة ومسيحية من الخارج بشكل معلمن . الأنثروبوقراطيا حاربته في القرون الوسطى بالتصوف الهندي والفلسفة اليونانية وتحاربه حاليا بهما مع العلمانية الملحدة.

وكل هؤلاء يشتركون في دين العجل والحكم ببعديه أو الأبيسيوقراطيا التي هي نظام الحكم المافياوي المسيطر على البنك والاقتصاد وعلى الإعلام والملاهي . وكل الحروب هذا هدفها وأدوات السلطان على الإنسان هو ما

سميته المثاجة الاستقبالية بعد المثاجة الماضوية: الإيهام بتأليه الإنسان لاستعباده.

الصوغ الفلسفي للمثاجة القديمة التي تقيس عالم الآلهة على عالم البشر مصدرها أفلاطون وأرسطو . والمثاجة الأفلاطونية غنية عن الدليل . والمثاجة الأرسطية يكفي لفهمها قراءة المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا . والصوغ الفلسفي للمثاجة الحديثة التي تقيس على البشر على عالم الآلهة مصدرها هيجل . والمثاجة الهيجلية غنية عن الدليل . والمثاجة

الماركسية يكفي لفهمها قراءة وعود الشيوعية في المستقبل ولعل ماركس الأول أكثر صراحة هذه الوعود الميثولوجية. والنخب العربية القديمة قبلت بسذاجة المثاجة الأولى والحالية والنخب العربية الحالية قبلت بنفس السذاجة المثاجة الثانية. وهما في علاقة مباشرة لأن الثانية تدعي مواصلة الأولى في دعوى العلمية والواقعية والعقلانية وهم من أكثر الناس غرقا في الميثولوجيا اللاواعية .

الفصل التاسع

وهكذا فعندما أتكلم على استراتيجيا بديلة من استراتيجية الصيني (سن تسو) واستراتيجية الألماني (كلاوزفيتز) فإني أنتقل من استراتيجية التخريب والتدمير إلى استراتيجية الإصلاح والتعمير . ومن ثم فالمعركة الحالية هي بين استراتيجيتين:

1. واحدة رمزها مآل العولمة التي تكاد تقضي على شروط بقاء الإنسانية.

.2 والثانية يمثلها الإسلام أملا للإنسانية أخوة ومساواة.

فالحرب هي إذن في المنظور القرآني من أدوات التسابق في الخيرات مثلها مثل العلم حتى وإن استعملت لعكس ذلك كما يستعمل العلم لصنع سلاح الدمار الشامل . والدليل أنها كذلك هو في القرآن آيتان وهما الوحيدتان اللتان تجعلانها شرعية دون أن تكون دفاعية عن الذات بل عن مبدأين عامين للعيش المشترك بين البشر والسلم العالمية:

.1 فأما الآية الأولى فتتعلق بشرط الحريات الدينية كما هو بين من الآية 40 من الحج . ففي هذه الحالة الأولى الحرب تحول دون تهديم بيوت الله دون الاقتصار على الإسلامي منها .

.2 وأما الآية الثانية فتتعلق بشرط بقاء النوع كما هو بين من الآية 251 من البقرة. وفي هذه الحالة الثانية الحرب تحول دون الفساد في الأرض والعدوان على المستضعفين .

ولهذه العلة رفضت مفهوم "التدافع" الذي يكثر الإسلاميون من استعماله وهم لا يدرون أن ذلك كفر باستراتيجية الإسلام وقول باستراتيجية الصيني والألماني أي بمنطق الصراع الهيجلي (بين أرواح الشعوب) أو الماركسي (بين طبقات الشعوب (. حرب التدافع تتنافى مع استراتيجية القرآن البديل التي تتكلم على دفع إلهي .

وبقدر ما ألوم كاريكاتور الأصالة الذي نفى هذه القيم باعتباره إياها قد نسخت وأعذر كاريكاتور الحداثة الذي اعتمد عليهم في الاحتجاج على ما ظنه الأمر الواجب في الإسلام في حين أنه أمر واقع لا يقره الإسلام أعكس فألوم كاريكاتور الحداثة الذي يظن ويوهم

أن أمر الغرب الواقع هو ما في أقواله من الأمر الواجب . ولذلك استحق الفريقان وصفي إياهما بالكاريكاتور:

1. فالتأصيلي يحاكم الحداثة بأمرها الواقع وينسى أمرها الواجب.

2. والحداثي يحاكم الإسلام بأمره الواقع وينسى أمره الواجب.

وكلاهما إن لم يكن متحيلا فهو ساذج . ذلك أن قيم الإسلام الكونية لا تختلف عن قيم الحداثة الكونية عند كبار مؤسسيها وعظامهم . واستراتيجية الصيني واستراتيجية الألماني تتعلق بالحرب في ظرف الأمر الواقع . وهذه لا يختلف فيها ابن خلدون عنهما لأنه يعلم أن الحرب لها طريقتان لا ثالث لهما : الحرب العنيفة والحرب اللطيفة. وهذه تعد لتلك وتقلل من كلفتها . ولا واحدة منهما بكافية . ومن ثم فالفرق بينها في الكم والترتيب .

ولما كانت الوقاية خير من العلاج دون أن تغني عنه كان لا بد من تأسيس استراتيجية إيجابية وأوسع من استراتيجية الصيني والألماني تكون واقية تلغي التخريب والتهديم وتبقى على الحرب من حيث هي كما وصفت أداة تسابق في الخيرات أي منع التخريب والتهديم بدلا من استعمالهما سلاحا فيها . وهذا يصح على علاقة العلم بالخير وقاية ومنعا للشر علاجا .

واعتمادا على متابعتي -على محدوديتها - للمفكرين من الصفين يمكن القول إن بعض الاستثناءات تثبت أن أصحاب التكوين الحديث الذين يبحثون عن فهم الإسلام أكثر إنصافا للحضارة الإسلامية من أصحاب التكوين القديم الذين يدعون الحداثة. فهؤلاء من أسخف ما رأيت في حياتي جهلا بلب الحضارتين .

فأغلبهم ثقافتهم من جنس ثقافة الذباب في الصحافة العربية. يأخذون بعض قشور الحداثة ويتوهمون أنهم صاروا فلاسفة يمكن أن يتكلموا في ما يخلطون بينه وبين قشوره. فعندما تسمع البعض يتكلم على الفلاسفة صانعة "المفاهيم" تفهم أنه بائع روياقيكيا فلسفية . أما إذا سمعته يتكلم على نقد الأديان فاغسل منه يديك لأنه من جنس الدعاة ولكن

بالسلب أي إنه يدعو لعكس ما يدعون إليه ولكن بنفس الأسلوب الاستعراضي الذي لا علاقة له بالعلم والأخلاق .

ولذلك فلا تعجب إذا صاروا كلهم خدم المخابرات التي تدعي تكوين مراكز بحث علمي بتمويل مشبوه جعل جل النخب عملاء مخابرات بعضهم على دراية وبعضهم عن حسن نية أو بسبب الحاجة المادية. ولما كان المشرفون على هذه المراكز خريجي مدارس مخابراتية وأصحاب نفوذ لا يمكن أن يضر بمكانتهم العلمية فالأمر بين لكل ذي بصيرة.

ومعنى ذلك أن أهم وظيفة لتحقيق حصانة الأمم -البحث العلمي والتربية-صارت أدوات التخريب الذي يتكلم عليها الاستراتيجي الصيني والتي صارت الرديف الضروري لا يتكلم عليه الاستراتيجي الألماني بل هي مقدمة عليها لأنها هي الممهدة لها والمقللة من كلفتها بتكوين خيول طروادة نخب الأمة.

لما شرعت في قراءة القرآن قراءة فلسفية انتهيت إلى تسمية المحاولة "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية" . وكان قصدي أن الإسلام من حيث هو رسالة خاتمة هو الاستراتيجية التي يريد الله من الرسول وأمته استعمالها لتوحيد البشرية وطلب منه تقديم عينة منها هي أمة

الإسلام . ولذلك فالقرآن ليس فيه من حيث هو رسالة إلا بعدا هذه الاستراتيجية وتكوين العينة:

1. علاج ما تعاني منه الإنسانية برده إلى تحريف الديني والسياسي ومحاولة إصلاحه

2. بناء البديل الوقائي وهو المضمون الموجب من الرسالة وقد بينته سورة هود أي التعمير بقيم الاستخلاف .

فترتب على ذلك أمران:

1. أن حال الأمة الفكري والخلقي يحتاج إلى تفسير مستمد من تحريف علوم الملة التي كونت فكرها وأخلاقها فجعلت حال الانحطاط تصبح ما تنشره هذه العلوم الزائفة الملغية للبحث الفعلي في شروط تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

. أن حال الأمة السياسي والاجتماعي يحتاج إلى تفسير يستمد من تحريف أعمال

وما كنت لا أرضى لنفسي نكران جميل من أدين له بما حاولت بيانه وإن بين في شكل بذرات وحدوس أعني المدرسة النقدية بمفكريها الثلاثة -الغزالي وابن تيمية وابن خلدون - فإني نذرت نفسي لكي يكون همي استكمال ما اعتبره مشروعات بقيت شبه مسودات في محاولاتهم للتحرر مما يحرر القرآن البشرية منه .

أذكر أني لما بدأت في قراءة الغزالي وكتابة أول عمل فيه حول السببية سنة 1971 باريس ونشر الكتاب حال عودتي إلى تونس صرت في نظر

"الحداثيين" العرب عدوا لدودا للحداثة لأني بينت أن الغزالي فيلسوف ثوري وابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا يكاد يساوي

كانوا حينها في ذروة تأثيرهم وفرحهم بالعالمية الماركسية وينفخون في ابن رشد ويعتبرونه مؤسس الحداثة الغربية لأن أرنست بلوخ كتب كتابا وقدم محاضرة في ما سماه اليسار الأرسطي - بمناسبة ألفية ابن سينا - واعتبر ابن رشد زعيمه مدعيا أن الغزالي يمثل اليمين الأرسطي قياسا سطحيا على المقابلة بين اليسار واليمين الهيجلي في الرؤية الماركسية . وهو قياس سخيف اضطررت لبيانه وفضح حماقات الماركسيين العرب .

فأما الجريمة الكبرى في نظرهم فقد كانت كلامي على ابن تيمية بوصفه أكبر فيلسوف عرفته الثقافة الإسلامية بل والإنسانية لأنه هو الذي أنهى بصورة فلسفية الفلسفة القديمة عندما ناقش نظرية التحليلات الثواني الأرسطية ودحض القول بنظرية المعرفة المطابقة والكلي الواقعي فيها ونظرية المجاز.

وعندما أقول دحض نظرية المجاز فالقصد نظرية المقابلة حقيقة مجاز للتضايف بين المفهومين حقيقة مجاز. فدلالة اللسان لا هي مجاز ولا هي حقيقة لأنها لا علاقة لها بحقيقة

ما ترمز إليه أو بعدم حقيقته . إذ لو كانت ذات علاقة بحقيقته لكانت اللغات واحدة مثل

وقوة ثورة ابن تيمية في هذا المضمار هو أنه حتى هذه اللغة العلمية فهو لا يعتبرها معبرة عن قانون الشيء وليست مطابقة لحقيقته بل هي معبرة عن منزلة الشيء في النظام الكلي المعبر عن تناظر نسبي بين نظام الرموز ونظام

المرموزات في التواصل عند جماعة من الجماعات . فالمعاني العلمية عنده رموز مثل اللغة والكتابة.

وما كانت هذه الرؤى عصية عن فهم القائلين بالمطابقة المعرفية والقيمية خاصة من ذوي الثقافة الأيديولوجية والشعارية كحال الحداثيين العرب فمن الطبيعي ألا يصدقوا أن ابن تيمية يمكن أن يكون قد وصل إلى هذا الحد من الثورة على أرسطو وأفلاطون متجاوزا عصره ولم يصبح بالوسع فهم نظرياته قبل ثورة كانط الفلسفية وثورة بورس السيميائية وتجاوز نظرية المعرفة المطابقة.

وعندما أتكلم على الاستراتيجيا في المنظور الخلدوني واعتبره متجاوزا للصيني والألماني فيها فمن الطبيعي ألا يصدق القشوريون مثل هذه القصة فيعتبرونها من أوهامي وليست نظريات قائمة في عمل ابن خلدون وابن تيمية. ولهذه العلة أكثر من الشواهد حتى لا يظن أني أقول الرجلين ما لم يقولا فأدعي عليهما محتميا بهما في رؤية الأول للعمل والشرع والثاني للنظر والعقد .

فكيف يمكن أن تكون الحرب بخلاف المتعارف أداة تسابق في الخيرات للإصلاح والتعمير - وهي عند الاقتصار على الأمر الواقع أداة للتخريب والتدمير-إذا لم نصل ذلك بشروطها حتى في حالة طغيان الأمر الواقع عليها؟

فهل الجيش الأمريكي مثلا يحارب بمفرده؟

أم إن الجامعات والمؤسسات الاقتصادية المبدعة تحارب معه؟

أما كان يمكن أن يكون علمها للتعمير والإصلاح بدلا من أن يستعمل للتدمير والتخريب؟

وهل يمكن للبحث العلمي والإنتاج الاقتصادي أن يكونا أداتين من أدوات الحرب إذا لم يكن الشعب حرا بحيث إن سهمه في الحرب بتأييدها أو بعدم تأييدها محدد لمجراها فيكون موقفه إما للتعمير والإصلاح أو للتدمير والتخريب؟

وهل يمكن في هذه الحالة التصدي للجيش الأمريكي إذا لم يكن المتصدي ذكيا بحيث يعمل على الحد من هذا التأييد ومحاولة الفصل بينهما؟

ذلك هو أهم علامات الحمق في المقاومات العربية التي تتصور الوحشية في المقاومة تخيف النظام الأمريكي وليست هي ما يطلبه بل وهي ما يضطر أحيانا لصنعه بنفسه حتى يحقق الالتحام بينه وبين الشعب الذي يمده بالتأييد في القيام بمغامراته . ومن ذلك داعش وكل ما يماثلها من الحماقات والعنتريات.

الفصل العاشر

وصلت إلى غاية البحث في الاستراتيجيا ولم أف بوعدين:

1. الأول هو أني لم أحدد تصنيف الأعداء كما حددتهم الأنفال .60

2. الثاني لم أجمع كل الأبعاد التي أضفتها إلى مفهومي الاستراتيجيا اللذين نسبت أحدهما إلى الصين والثاني إلى الألمان .

فقد قلت إن أعداء الإسلام يستعملونها اليوم لمنعه من استئناف دوره في التاريخ العالمي كما سبق له أن أسهم فيه بوصفه قوة عالمية وله شروط استعادة دوره على الأقل بالقوة. والمسألتان مترابطتان . فأعداء الإسلام اليوم خمسة:

1. اثنان ضعفهما المادي علة تقديم الاستراتيجيا الصينية وهما إيران وروسيا .

2. واثنان إسرائيل وأمريكا قوتهما المادية علة تقديم الاستراتيجيا الألمانية .

والعدو الخامس يمولهم بالمال والرجال (مليشيات السيف ومليشيات القلم) وهو ليس أجنبيا بل هو من خونة العرب حكاما ونخبا. لذلك فقوة أعداء الإسلام الأربعة الأول تغزونا دون أن يكلفها ذلك شيء لأن الخونة والعملاء منا هم الذين يمولون الغزو. وهؤلاء هم من النوع الذي أشارت إليه الآية بوصفه مما لا نعلمه ويعلمه الله ليس لخفائهم بل لعدم إمكانية تحديد علل أفعالهم وسرائرهم.

وهم ليسوا من أهل الحكم إذ لا حكم له أصلا . فكل من يمول أعداء الإسلام الأربعة أي العدو الخامس ليسوا حكاما حتى بالاسم . فهل بشار يحكم في شيء؟ وهل من جاؤوا على الدبابة الأمريكية للعراق يحكمون في شيء؟ وهل السيسي يحكم في شيء؟

وهل صاحب المنشار يحكم في شيء؟

وهل وجه الحمار يحكم في شيء؟

وهل نخبهم نبه أم هي طبالة وأغلبها صار ذبابا؟

لو كنت أحكم بأحوال النفس لقلت هي سادية وجنون . فكل من ذكرت ممن يمول حرب الأعداء الأربعة على الإسلام بالمال والرجال يعلم أنه مجرد دمية لا حول له ولا قوة. ومع

ذلك فهو يقبل تهديم كل سوريا وكل العراق وكل مصر وكل السعودية وكل الخليج لا ينتظر أدنى فائدة لعلمه أن مستعمله سيستبدله بغيره بعد نهاية دوره.

وإذن فالعدو الخامس لا تعنيه الآية بمن لا يعلمه إلا الله من حيث أعيانه بل من حيث الأمراض الخفية التي تنتج العداوات والتي لا حصر لها. ومن ثم فمطالبة الآية بالاستعداد لهم هو جوهر المعنى الذي عرفت به الاستراتيجية بالمعنى القرآني الإيجابي. فالمطلوب مأمورا به في هذه الإشارة هو تحقيق الحصانة الروحية والمناعة المادية.

أما الأعداء الواضحون فقد عرفتهم الآية. لكنها عرفت نوعين وأضمرت نوعين . عرفت

.2 وأعداء الله.

وأضمرت نوعين هما ؛

.3 .من يعاديكم لأنه عدو الله

.+ ومن يعادي الله لأنه عدوكم .

فلماذا اعتبر 3 و4 غير 1 و2؟

لو لم توجد الآية 48 من المائدة لما ميزت ولا اعتبرت الحرب أداة في التسابق في الخيرات.

فواضح أن من يعادينا لذاتنا ومن يعادي الله لذاته فلا يدخل الله الأولى ولا يدخلنا الثانية الاستعداد لهما يختلف عن الاستعداد لمن يعادينا لأنه يعادي الله أو لمن يعادي الله لأنه يعادينا . والشرئ هو العلاقة بين الدافعين ومستوى العداوة المضاعف في الثانية. وهو ما يمكن من وصف ما يجري حاليا .

فلا أحد يصدق أن أمريكا تحارب الإسلام لأنه دين وعبادات فهذا آخر همومها بل هي تعاديه لأن النيل منا مستحيل ما ظللنا مؤمنين به إيمان من يؤمن بقيمتي الحرية والكرامة وهو معنى الإسلام السياسي . وهي إذن تعادي هذا الإسلام لأنها تعادينا بعد أن صرنا نفهمه

هذا الفهم وهي تصادق الإسلام التقليدي بل وتشجع حصر الإسلام في العبادات والشطحات

ولا أعتقد أن روسيا تعادينا لذاتنا بل هي تعادي الإسلام لأنها ماتزال تعلم بمجد الأرثودوكس واسترداد عاصمتهم التاريخية (تدارك فرصة سايكس بيكو الأولى التي اضاعتها ثورة (17 وتجدد المادية الجدلية في ما يتعلق بأديان الشعوب التي تريد استتباعها . والدليل أنها لم تصادق من العرب إلا الملحدين والطائفيين المعادين للإسلام.

وإذن فأمريكا وروسيا نموذجان من العدوين المضمرين في الآية: كلاهما يجمع بين الدافعين مع تقديم وتأخير . ومن ثم فالحلف بين إيران وروسيا علينا مفهوم والحلف بين إسرائيل وأمريكا علينا مفهوم . وإيران لا تدعي معاداة الإسلام بل السنة عامة والعرب منهم خاصة) ثأر) وإسرائيل لا تدعي معاداة العرب بل الاسلام السياسي (القدس).

ولا يعني ذلك أن إيران تحب الإسلام بل يعني أنها تعتبر تحريفها له هو أداة الانتقام بتحريفه ممن أطاح امبراطوريتها به . ولا يعني أن ذلك أن إسرائيل تحب العرب بل يعني أنها تعتبر العرب من دون الإسلام يمكن أن يكونوا مثل جل من تستعمرهم مافياتها في العالم فيصبحوا كما ذرى منهم الكثير عبيدا لها وجوهيم .

ومما يثبت هذا التحليل هو أن إيران وروسيا يخوفان العرب من إسرائيل وأمريكا وإسرائيل وأمريكا يخوفان العرب من إيران وروسيا. لكن العرب الذين بيدهم المال والسلطان لا يعنيهم شيء من ذلك فما يعنيهم هو من يعتبرونه أكثر قدرة على بقائهم أطول مدة في ما يتوهمونه جنة الخلد وهم دمى في محميات .

اعتقد الآن أني بينت تصنيف الأعداء كما يمكن أن يستخرج من الأنفال 60 بالتعيين التاريخي للحظتنا إذ يمكن أن يكون التعيين مختلفا في ظروف أخرى لأن القانون القرآني مطلق من حيث البنية المجردة لكنه نسبي من حيث التعيين التاريخي . وما يعنيني هو البنية المجردة والتعيين التاريخي الحالي .

وعلي الآن أن أبحث في المشكلة الأعوص والتي تتعلق بما أضفته للانتقال من الاستراتيجيا الصينية والألمانية التي تتعلق بالحرب من حيث هي فعل سلبي للتخريب والتدمير إلى الاستراتيجيا الخلدونية التي تتعلق بالحرب من حيث هي فعل إيجابي للتسابق في الخيرات أي من حيث هي جزء من مفهوم لم أذكره إلى حد الآن ؛ الجهاد بمعناه القرآني السليم .

فمعلوم أن مشوهي الجهاد يقصرونه على القتال . وفي ذلك سوء نية من

المشوهين بقصد وربما سذاجة ممن يستعملون هذا المعنى بحمق كان ولا يزال من أسباب الجهل بالاستراتيجيا الإسلامية. فللجهاد خمس معان هي أدوات التسابق في الخيرات:

1. الأصغر هو جهاد رد عدوان الغير علينا سواء كان منا أو من الأجانب.

2. والأكبر هو جهاد الامتناع عن العدوان على غيرنا سواء كان منا أو من الأجانب.

وكلنا يعلم أن منع العدوان على الغير أعسر من منع العدوان علينا لأن الأول شرطه جهاد النفس وهو الجهاد الأكبر . والثاني أيسر لأن النفس لا تقبل أن تظلم وقد تقبل أن تظام . ولذلك سمي الأول أكبر والثاني أصغر. والأصغر يحتاج إلى إبداع تقنياته. والأكبر يحتاج إبداع أخلاقه . وهما مجاهدتان معرفية وروحية .

وأصل هذه الشروع الأربعة من الجهاد:

2. وشرطه علوم الروح والأخلاق (بالمعنى الألماني يعني علوم الإنسان)

3. والجهاد الأصغر

4. وشرطه علوم الطبيعة والتقنية) بالمعنى الألماني علوم العالم المادي والبايولوجي)

5. هو التسابق في الخيرات وقاية من الاحتراب الأهلي الإنساني وعلاجا لأن البشر اخوة (النساء 1 من نفس واحدة) ومتساوون أمام الله ولا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات .(13

الخاتمة التي تعدد منزلة الإنسان وما يمكن أن يصيبها من خسر وكيف

يمكن اخراجها منه بمضمون سورة العصر التي هي زبدة القرآن كله بوصفه هذه الاستراتيجية التوحيدية التي كلف الخاتم بتحقيق عينة منها هي دولة الإسلام.

فلا أحد ينكر أن صحابة الرسول يمثلون عينة من وحدة الإنسانية ففيها العربي والإفريقي والفارسي والرومي والمسلم واليهودي وحتى من ليس بمسلم عندما كون نواة الدولة وكتب دستورها . فكان دستور المدينة المعنى الأتم للعقد الاجتماعي والسياسي بمعنى أن الدولة تنشغل بالحماية والمجتمع بالرعاية.

وهي رؤية سابقة لعصرها ولم يكن بالوسع فهمها . ومن يقرأ المائدة 45 يجد التعليل والتأسيس لأن الدولة والمجتمع هما الفضاء الذي يمكن أن يمثل مسرح التسابق في الخيرات المشروط بأمرين:

1. الحرية الدينية

2. التعدد الديني ليحصل الاختيار الحر.

لكن الاختيار يتطلب تبين الرشد من الغي وإذن حرية الفكر والمعتقد .

فإذا واصل الباحث القراءة فقرأ البقرة 62 والمائدة 69 والحج 17 اقتنع أن المفتاح هو ترك الحسم بين الأديان إلى يوم الدين في ما يتعلق بمن هو على الحق والاقتصار على الاجتهاد للاختيار بينها خلال التسابق في الخيرات بثلاثة شروط لا غير : الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر والعمل الصالح . وهذه لا تفرض دينا معينا بل الديني من حيث هو ديني أيا كان شكله التاريخي .

لذلك فهي ينبغي أن تفهم كما حددتها الآية 256 من البقرة. فالقصد بالإيمان بالله الكفر بالطاغوت أي عدم عبادة العباد . والقصد بالإيمان باليوم الآخر هو الإيمان بالعدل الذي يتدارك الظلم الدنيوي والعمل الصالح هو علامة المعنيين الأولين . والسلب يوضح المعنى الإيجابي المقصود الشروط .

لس ولا أنكر أمرين: 1. أن هذه الرؤية المعقدة من العسير الوصول إليها لأن علوم الملة كلها تنفيها ومن ثم فهي تبدو وكأنها من خيالي .

2. وأنها لا تبدو المعنى الأوضح للنصوص التي وردت القرآن والتي مارسها الرسول وحاول العهد الراشدي التقيد بها ولم يصغ بعضها فلسفيا إلا الغزالي وابن تيمية وابن

وإذا كان لي من فضل في ذلك فهو أني أخرجت فكر هؤلاء المبدعين -فلاسفة المدرسة النقدية العربية -من النسيان والإهمال بسبب سيطرة الكاريكاتورين على فكرنا. فكاريكاتور الحداثة يعتبر الفلاسفة التقليدية والمعتزلة والباطنية عقلانية وهم في الحقيقة من جنسهم أصحاب إيديولوجيا . وكاريكاتور الاصالة يقلد الماضي أو قشور الحداثيين. ولذلك فهم أفسد من كاريكاتور الحداثة.

اعتقد الآن أني بينت تصنيف الاعداء كما يمكن أن يستخرج من الأنفال 60 بالتعيين التاريخي في لحظتنا إذ يمكن أن يكون التعيين مختلفا في ظروف أخرى لأن القانون القرآني مطلق من حيث البنية المجردة لكنه نسبي من حيث التعيين التاريخي . وما يعنيني هو البنية المجردة والتعيين التاريخي الحالي .

الفصل الحادي عشر

الفصل الحادى عشر

لم تنل الاستراتيجيا التي تأسست عليها الفتوحات الإسلامية حظها رغم أني وصلت إلى الفصل العاشر وختمت به دون اقتناع . لذلك أستأنف الكلام في الموضوع . ولكن قبل ذلك لا بد من بيان النوعين الأحدثين من النوعين الصيني (سن تسو) والألماني (كلاوسفيتز) لأنهما يتجاوزانهما في الفاعلية ويشبهانهما فضلا عن كونهما قد يخلطان بالنوع الإسلامي لوجود وجوه شبه بينهما وبينه كذلك . وأكثر من ذلك فما يشبه مبادئهما موجود في النوع الإسلامي وجوده في النوعين الصيني والألماني وسنرى الفرق لاحقا . والنوعان هما :

1. النوع الصهيوني بعد أن شرع يهود العالم في تأسيس دولة .
2. والنوع الأمريكي بعد أن أصبحت أمريكا دولة عالمية.

وكلاهما يعتمد على رؤية فيها لدور البعد الدنيوي من وجود الإنسان أهمية كبرى دون اغفال المرجعية الدينية . والكلام دقيق وشائك . لأن دور البعد الدنيوي وعلاقته بالمرجعية الدينية من علامات تمايز الأديان الأساسية.

فمجرد التلميح لأوجه الشبه بين هذين الاستراتيجيتين والاستراتيجيتين الاوليين من جهة واستراتيجية الإسلام من جهة ثانية قد يصبح تهمة. ولست أقصد فالنصال تكسرت على النصال . لكني أبحث عن الفهم ولا

اهتم كثيرا بالتهم . والاستراتيجية الصهيونية تشبه الصينية لكنها تهدف للاستعباد الروحي -وهذا هو الخلاف مع استراتيجية الإسلام- وليس للنصر العسكري فحسب . والاستراتيجية الامريكية تشبه الألمانية لكنها تهدف للاستتباع السياسي - بعد أن أخلت أمريكا من أهلها وهذا هو الخلاف مع استراتيجية الإسلام- وليس للعسكري فحسب . وأداتهما بعدا العجل .

وما أسميه الاستعباد الروحي هو جعل الناس جوهيم دون وعي أي عبيد لبعدي العجل أعني معدنه (العملة) وخواره) الكلمة) . والاستعباد بالبنك والاقتصاد وبالأيديولوجيا والملاهي . وبنفس الآلتين تعمل امريكا لكن الهدف ليس الاستعباد الروحي بل الاستتباع السياسي لعدم العناية برؤية الجوهيم بل بتأثير نموذج الحياة.

الفصل الحادي عشر

وبذلك يكون الفرق مع الرؤية الإسلامية في الحالتين رفض الاستعباد الروحي والاستتباع السياسي كما يثبت التاريخ ذلك . فالمسلمون الأول وخاصة العرب سرعان ما فقدوا السيطرة على فتوحاتهم وصارت سيدة نفسها . والعلة ذلك أن الاستراتيجية الإسلامية لم تستعمل أداة بعدي العجل والقرآن يعتبر البشر متساوون ولا يوجد جوهيم أو تمييز عنصري على الأقل من حيث المبدأ لأنهما يعتبران من المحرمات:

1. رفض الأداة أي بعدي العجل أي ربا الأموال وربا الأقوال وكلاهما من المحرمات في القرآن: الحرب على الربا وأشد المقت لمن يقولون ما لا يفعلون .

2. رفض الاستعباد والاستتباع الذي هو استعباد مخفف في نسبة المسيحية إلى اليهودية لا تعديد منزلة الإنسان .

ولا شك أن الاستراتيجية الإسلامية في الفتح فيها استعمال المال والعقائد لكنها ترفض نوعي الربا وتعمل بنموذج الحياة المؤثر وحتى لا يبقى الكلام غامضا وكأنه مأغوز:

1. فميزانية دولة الإسلام فيها باب أضافه الفاروق يسمى تأليف القلوب وهو بنحو ما استعمال المال لكسب الأصدقاء أو للتقليل من الاعداء.

2. والتأثير بالنموذج هو الأقوى وهو سر الفتوحات سواء كانت حربية بعده أوسلمية قبلها . إنه الأداة الحقيقية في الفتح.

ذلك أن الانتصار على الجيوش لا يؤدي إلى إسلام الشعوب . وبعض الشعوب أسلمت دون حروب وخاصة في جنوب شرق آسيا بل أكثر من ذلك فالكثير من الشعوب التي هزمت جيوش المسلمين أسلمت بعد ذلك إذ إن المغول لم يكونوا منهزمين لما دخلوا الإسلام ولا الأتراك ولا الأكراد ولا الأمازيغ ولا الأفارقة بل بتأثير النموذج .

ولأعكس حتى يتضح القصد بتأثير النموذج . فأمريكا لم تسقط السوفيات بالحرب بل بالنموذج الأمريكي . صارت الشعوب تحلم به والعيش مثل الشعب الأمريكي . وهذا وحده كان كافيا لتحصل الهزيمة الروحية للشعوب التي كانت أنظمتها تريد مقاومة أمريكا . دولة الإسلام كانت بنحو ما أمريكا عصرها . لكن وجه الشبه يقف عند هذا الحد .

وقلت إن النموذج له علاقة بمنزلة الدنيوي في الوجود . وهنا يكمن الفرق؛

هل تأثير النموذج يقتصر على الدنيوي أم على طبيعة علاقة الدنيوي بما يتعالى عليه؟ وهل دور المال والمقال يقتصر عليهما أم على طبيعة علاقتهما بالعلاقة السابقة بمعنى أن المال والمقال في الإسلام متحرران من بعدي العجل .

والغاية من هذه المقارنة هي التالية: خذ الاستراتيجيات الأربع التي تكلمت عليها أي

(والألمانية) التدمير الحيواني .

. وتغريب الأرواح الصهيوني بجعل الناس جوهيم عبيد العملة والكلمة (بعدي العجل)

«. وتغريب الأبدان الأمريكي أو تحول الناس توابع في عيشهم وستجد الأمراض التي يعالجها الإسلام بما يشبهها ولكن بحدود تجعله دواء بدلا من أن يكون داء.

فاستراتيجية القرآن -ولا أقول استراتيجية المسلمين لأن الأمر الواقع في التاريخ -وهي ظاهرة عامة-لا يطابق الأمر الواجب في المرجعية-هي علاج هذه الأمراض الأربعة بما يبدو مماثلا لها؛ التخريب الصيني والتهديم الألماني واستعباد الأرواح الصهيوني واستتباع الأبدان الأمريكي ولكن بحدود تحررها من التخريب والتدمير والاستعباد الروحي والاستتباع السياسي وذلك هو مدلول النساء 1 والحجرات .13 فالرسالة الخاتمة أولا تخاطب البشرية كلها بوصفها اخوة من نفس واحدة وبوصف التفاضل الوحيد بينها أمام الله هو التقوى أي تطبيق القانون الواحد للجميع:

2. ولا تقبل التهديم الحيواني الألماني (عبادة القوة) .

3. ولا تقبل عبادة العجل والشعب المختار.

4. ولا تقبل عبادة الدنيا رغم الاعتراف بالنصيب منها .

5. فكان لا بد من التمييز بين الغدر والفكر وبين القوة والتهديم وبين العملة والكلمة أداتين وسلطانين وبين النصيب من الدنيا وعبادتها .

وليس في ذلك مثالية السذج بل هي السياسة الأكثر فاعلية بشرط أن تكون ممارسة حقا في الأفعال وليست شعارات في الأقوال . لذلك بينت أن مشكل الحضارة الإسلامية ليس في الفرق بين الأمر الواقع والأمر الواجب فحسب بل في التنافي المطلق بينهما : لكن قيم الإسلام كاد يقضي عليها لغو الكلام وعقم الأفهام .

كل البشر الأمر الواقع في أفعالهم ليس مطابقا للأمر الواجب في أقوالهم . لكن ولاءهم لقيمهم يقاس بالمسافة التي تفصل بين الأقوال والأفعال . وبهذا المعيار فلا يوجد شيء من أقوال غالبية المسلمين بقيت له صلة حتى ضئيلة بأفعالهم . ولذلك ينطبق عليهم معنى "فساد معاني الإنسانية" و" الرد في أسفل سافلين" .

وكما بينت في الفصول السابقة فالاستراتيجيا الإسلامية وقائية أكثر مما هي علاجية. وهي تعتبر الحرب من أدوات التسابق في الخيرات دون مثالبة ساذجة لا أداة تغريب (الصيني وهو أداة إيران المفضلة) ولا تهديم) الألماني وهي أداة روسيا المفضلة) ولا استعباد روحي (وهو أداة إسرائيل المفضلة) ولا استتباع مادي) أمريكا وهو أداة أمريكا المفضلة) .

والقرآن يحدد الاستراتيجيا بفلسفة تعوض تلك الشرور الأربعة بالاختيارية بدل الخداع في القتال الحربيين وفي التأثير الروحي وفي التأثير المادي . والعلة هي أن القرآن كما عرفته في تفسيري الفلسفي لتحريره من هذيان الكلام "استراتيجية توحيد الإنسانية ومنطق السياسة المحمدية" : النساء 1 والحجرات 13.

ورغم ما تشكو منه الأمة من فساد معاني الإنسانية بالمعنى الخلدوني إلا أن خير الإسلام ما يزال حاميا لها ضد كل هذه الاستراتيجيات . وما يثبت ذلك هو أن المنهج الصيني فشل في تحقيق خطط إيران أي التخريف الخبيث فاضطرت للاستعانة بأمريكا في العراق وبروسيا في سوريا دون نجاح قابل للديمومة.

وما أتوقعه هو أن العراقيين حتى من كانوا شيعة قبل نظام الملالي -إذا لم يكونوا من أصل إيراني -لن يبقوا شيعة لأنهم رأوا ما لا يصدقه عقل من انحطاط خلقي وفساد

واستبداد لا يرضاه أي إنسان ذو فطرة سليمة بل إن الإيرانيين أنفسهم إذا سقط النظام سيكونوا إما ملحدين أو مسلمين ولن يبقوا شيعة.

كما أن استعمال الطريقة الالمانية فشل كما فشل استعمال الطريقة الصينية. وأكبر علامة فشل فرنسا في المغرب الكبير . فقد قاومها الجزائريون مثلا 130 سنة رغم الفارق المادي والتقني المهول والاستعمال الذي تجاوز استعمال بوتين للقوة في الشيشان ومع ذلك أخرجوها صاغرة وقتلوا منها مثل ما قلت منهم .

ونفس الشيء في العراق رغم أن المقاومين كانوا من السنة وحدها

فخسرت أمريكا المعركة لولا المليشيات والفتاوى الشيعية التي خربت المقاومة بالحرب الاهلية الطائفية التي عطلتها وحالت دون اخراجها صاغرة . وقبل ذلك مقاومة ليبيا للإيطاليين ومقاومة الأمة للغرب كله حفظا للقسم الأوروبي من تركيا .

أما الاستعباد الروحي الصهيوني فالإسلام يتصدى له مباشرة لأن خرافة شعب الله والمختار واختصاصهم بالنبوة ألغاها القرآن فصار لكل شعب رسول بلسانه والإسلام للإنسانية كلها بمنطق النساء 1 والحجرات 13 . وهذا هو الدحض الحاسم لنظرية شعب الله المختار) اليهودية) ونظرية أسرة الله المختارة) الشيعية). وأما الإغراء الأمريكي فهو أولا لم يعد مغريا حتى لأهله فضلا عن المسلمين حقا. ثم إن الأمريكيين خلافا للأوروبيين أكثر شعوب الغرب تدينا رغم كل ما نشاهده في ثقافة الملاهي والإعلام الأمريكيين .

وهذا يعني سلبا أن الإسلام فيه البلسم ضد هذه الاستراتيجيات الأربعة المبنية على الغدر والعنف والاستعباد الروحي والاستعباد المادي . والبلسم مضاد للسموم لكنه ليس مبنيا على المثالية بل عليه للوقاية مع الاعداد للعلاج عند الحاجة وهو مضمون الأنفال 60 التي حللناها وبينا دورها العلاجي .

لكن الأهم من ذلك كله ليس الوقاية والعلاج فحسب بل الحصانة الروحية والمناعة المادية. وما كنت لأقدم الكلام على ما يبدو رد فعل أو وجوها سلبية للاستراتيجية

الإسلامية- الوقاية والعلاج -لو لم يكن ذلك بسبب عرض الاستراتيجيات

السائدة وبيان صمود الأمة رغم فارق القوة المادية والاقتصادية.

بدأت بها مدخلا للوصول إلى الحصانة الروحية والمناعة المادية التي هي الوجه الموجب من الاستراتيجية وهي بعدا السياسة وبعدا علاقتها بالمنزلة الوجودية التي يعددها القرآن للإنسان من حيث هو مستعمر الارض ومستخلف فيها ومكرم وخلق لعبادة الله دون سواه وتركت له حرية الإيمان بتبين الرشد .

والحصانة الروحية (هي ثمرة الوعي بمنزلة الخليفة في الأرض) والمناعة المادية [هي ثمرة الوعي باستعمار الأرض) هما ما بهما تكون الأمة ذات سيادة لأن الأولى هي الحماية من العبودية والثانية هي الحماية من الحاجة الموصلة إليها: ومن هنا كان عنوان المقدمة مجرد شرح لهذين المعنيين .

والآن أستطيع القول إن المحاولة قد أتت أكلها وبلغت غايتها. فما لأجله نسبت الاستراتيجية إلى ابن خلدون ليس الفصل الذي خصصه للحرب في المقدمة بل المقدمة كلها فهي في الحقيقة بحث في الاستراتيجيا التي تحرر الإنسان من فساد معاني الإنسانية أومن الخسر باستراتيجية سورة العصر وأبعادها الخمسة.

فالخسر رد أسفل سافلين بتحريف تقويم أحسن والوعي به هو التذكير الذي تمثله الرسالة الخاتمة وهو أصل العناصر الأربعة الباقية في سورة العصر:

اثنان للفرد المؤمن أي الإيمان والعمل الصالح

واثنان للجماعة المسلمة أي التواصي بالحق) الاجتهاد) والتواصي بالصبر) الجهاد (. تلك هي الحصانة والمناعة في الرؤية القرآنية وهي للفرد

وللجماعة الإنسانية من حيث هي إنسانية لها الخلافة منزلة وجودية. وللخلافة لها خمس معان:

1. خلافة الإنسان من حيث هو إنسان .

2. من تؤول إليها الخلافة في الارض بالفعل وليس كمنزلة بالقوة

3. الخلافة من حيث هي وظيفة سياسية وهي خلافة الأمة بوصفها جماعة الخلفاء .

4. بين 1 و2 ما يجعل الجماعة من الخلفاء يصبحون أهلا للانتقال من 1 إلى 2 أومن الخلافة منزلة وجودية بالقوة إلى منزلة وجودية بالفعل

5. ما يجعل من هم أهل للخلافة بالمعنى الثاني يختارون من بينهم من ينوبهم في إدارة الشأن العام تحت رقابتهم .

أبو يعرب المرزوقي

في القوى السياسية، أو في عدم نضوجها المعلل للحروب الأهلية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

50 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 9

الفصل الثالث 17

الفصل الرابع 24

الفصل الخامس 33

الفصل السادس 38

الفصل السابع 44

الفصل الثامن 51

لأ سماء والبيان

الفصل الأول

نشرت نصا في عيد الثورة الأعم بل الإقليم -إذ الأول هو الأخص -بمقياس وزن مصر ووزن تونس فيه وفي أحداث تاريخه منذ العصور الوسطى وحتى في التاريخ القديم لأن النظام المصري الشرعوني متقدم على النظام القرطاجني في الدور العالمي حول المتوسط وملتقى القارات الثلاث المحيطة به . وحاولت أن أحدد ملامح الحرب الأهلية الجارية في الإقليم كله من الماء إلى الماء مع ملامسة المحيطين بالمنتسبين إلى الجامعة العربية من حولهم في افريقيا وآسيا وأوروبا ومن ورائهم الرهان الدولي .

ومعنى ذلك أن حربنا الأهلية التي كانت باردة في الداخل منذ سقوط الخلافة لأنها توجهت إلى الاستعمار في حروب مقاومة من أجل التحرير توقفت قبل الثمرة لأن الاستعمار خادع فغير شكله من مباشر إلى غير مباشر باختيار من يرعى مصالحه في أوطاننا وكانت الثورة مناسبة لفهم الخدعة .

فأصبح التحررية الداخل مقتضيا التحريرية الخارج . وما كان الخارج مسيطر علينا بمن نصبهم في الداخل انتقلت الحرب الأهلية من البرودة إلى الحرارة جمعا بين الداخل والخارج . وهذا يقتضي أن أحدد القوى السياسية المتصارعة في الحرب الأهلية الممثلة للداخل وللرهان الخارجي الذي يحركه من العمق .

ولا يمكن تعديد القوى السياسية على التعيين في ظرفية محددة من دون

نظرية تعرف القوة السياسية وتعدد البنية الكونية لأصنافها التي توجد دائما في أي وضعية تاريخية لأنها فاعلة ليس بأحد أصنافها بل بالبنية الجامعة لأصنافها وما بينها من علاقات قوة خلال عملها الجماعة وما حولها من قوى .

أول محاولة لتحديد القوى السياسية وتصنيفها شديد العموم وتمثلها النظرية اليونانية من خلال المعيارين اللذين طبقهما أفلاطون وأرسطو. وكلاهما مضاعف طبيعي يعتمد معدن المنتسبين إلى القوة السياسية وعددهم في الحكم والثاني يعتمد أخلاقهم وأساس نسبتهم إلى الجماعة التي يحكمونها مادي أو روحي .

ورغم أهمية هذه المعايير الأربعة فإنها بنحو ما قاصرة لأنها تجمع بين معنيين هما معنى الأهلية للحكم ومعنى تصنيف أنظمة الحكم ولا تحدد القوة السياسية عامة بل القوة السياسية الحاكمة ولم تجمع بين بعدي القوة السياسية من حيث هي سياسية سواء كانت حاكمة بالفعل أو ساعية إلى الحكم أي معارضة.

وقد تجاوز ابن خلدون هذا المعنى المقصور على الأهلية للحكم والحكم لتعريف القوة السياسية فعرفها سواء كانت في الحكم فعلا أو طالبة للحكم وسماها عصبية وحدد فيها خمسة مستويات تتدرج في الكلية حتى تشمل الإنسانية كلها وهو يعتبر الدولة إذا استقرت قد تستغني عن العصبية لأنها تصبح إلى حد كبير ذات دلالة رمزية وروحية أكثر من كونها شوكة.

أو بالأحرى فإن الدولة تصبح الشرعية الرمزية والخلقية متقدمة فيها على الشوكة بحيث إن الجماعات التي تمثل الشوكة المادية منضوية تحتها

وتستمد منها شرعيتها كما حصل مع الخلافة التي كانت السلطنات والإمارات تطلب منها إضفاء الشرعية عليها . كما كانت تعتبر الحماية والرعاية في حاجة إليها على الأقل في الواجب . فالجهاد من مهام الخليفة وكذلك صك العملة فضلا عن كون الشريعة تعتبر فوق الجميع لأنها تنسب إلى الشارعين الله والرسول . وهذه هي المراحل التي ميز بينها ابن خلدون:

1. مبدؤها القبلية وهي عصبية الدم.

2 . مبدؤها مصلحة الحاكم وهي عصبية الولاء المصلحي المادي .

3. مبدؤها الوحدة الثقافية وهي عصبية الثقافة أو القوم

4. مبدؤها الوحدة العقدية وهي عصبية العقائد العامة.

5 . مبدؤها القيم الكونية وهذه العصبية الإنسانية وهي من أهداف الرسالة الخاتمة. وقد أطال الكلام في الشكل الأول والشكل الثاني ولمح إلى أن الثاني علته محاولة الاستفراد بالحكم ما يجعل الحكم يبعد بقية القبيلة ويستعين بالموالي أو بمن لا دور لهم في

تأسيس الدولة وهم شبه خدم للحاكم .. فتتوسع المعارضة من القبيلة إلى القوم الذين يتصدون لاستبداد الموالي وتلك هي المرحلة الثانية من مراحل عمل العصبية.

لكن ذلك يحدث ما يمكن أن نسميه بالشعوبيات لتجاوز استبداد قوم على قوم ولا يتم التجاوز إلا بالعقائديات التي تصبح شبه مظلة رمزية جامعة بين الشعوب فيتكون نوعا السلطة في المرحلة الثالثة من عمل العصبيات:

1 . الرمزية مثل الخلافة.

2 . والفعلية مثل السلطنة. وتكون هذه للأقوام عامة وتلك لمن يمثل الرمز العرب بداية والأتراك غاية. وكان ذلك يقتضي أحد أمرين:

1 . إما أن تكون العقيدة معترفة بالتعدد العقدي وتلك كانت حال الإمبراطوريات عامة بالأمر الواقع وحال الإسلام بالأمر الواجب لأن الإسلام يعترف بتعدد الأديان ويعتبر الدولة مكلفة بحمايتها وهو مفهوم الذمة الذي أفسده الفقهاء فجعلوه يفيد عكسه تحقيرا بدل التبجيل .

2 . أو وهذا هو الأمر الذي نجد جذره في هذا الأمر الواقع -في الامبراطوريات عامة- أو الأمر الواجب في الإسلام خاصة أعني تعييد كل المبادئ الأربعة وتعديد المبادئ الكونية للسياسي من حيث هو سياسي يتجاوز القبلية والنفعية والعرقية والعقدية ويركز على وظيفة السياسي ومهام الدولة عامة مظلة لكل ما تقدم.

وأبرز شيء يثبت عبقرية الرسول الخاتم السياسية هو التقاطه هذا المعنى كما هو بين من أول دستور صيغ في بلاد الإسلام حتى قبل أن تنشأ الدولة بل هو كان بداية نشأة الدولة التي تميز السياسي من حيث هو سياسي بوظيفتيه وتعتبره نظام الخدمات المحققة لتلكما الوظيفتين بمبادئ عامة تضمن التعدد .

والمبادئ العامة التي تضمن التعدد هي التي تلغي علل الحروب الأهلية في الجماعات التي لا يمكن ألا تكون متعددة قبليا) الأرحام (ومصلحيا) المنافع (وعرقيا) القوميات (وعقديا

(الأديان) ولا يمكن أن تتعايش" إذا لم تتعاون وتتبادل بالتعاوض العادل والتحامي ضد الأعداء المشتركين : وتلك هي وظائف القوى السياسية

حاكمها ومعارضها ومهام الدولة التي بالفعل والتي بالقوة.

من يقرأ دستور الرسول أساس دولة المدينة لن يجد فيها غير ذلك مع الوضوح التام بين المجالين العام والخاص وفي مستويي الحياة السياسية والمدنية بمعنى أن الدستور يتضمن مجالا للمجتمع المدني وفيه القيمي والخلقي والديني للجماعة ومجالا للمجتمع السياسي وفيه الرعاية والحماية العامتين للدولة .

ومن عجائب هذا العمل التجاوز للعصر أن أهم إشكال فيه أعني الوصل بين المستويين المنتسب إلى المجتمع الأهلي المراعي للخصوصيات الناتجة عن التعدد والمنتسب إلى المجتمع السياسي المراعي للعموميات الناتجة عن وحدة المتعدد من أجل الرعاية والحماية قد عولج علاجا لا مثيل له وأهمل من علماء الأمة .

المائدة 48 أشار القرآن إلى الأمرين بوضوح لا يحتاج إلى شرح:

1. تعدد الشرائع) لكل منكم جعلنا شرعة منهاجا (

2. تعليل التعدد الديني بكونه شرط التسابق في الخيرات . لكن ذلك لم يرد إلا بمناسبة احتكام بعض اليهود للرسول وجوابه بأنهم عليهم تطبيق شريعتهم وإذا أصروا فالحل المبادئ العامة .

والمبادئ العامة هي في آن مبادئ الإسلام: ذلك أن مبدأ الحكم حتى عند الملحد هو ما حددته الآية 58 من النساء أي الأمانة) للقانون (والعدل (بين المتخاصمين (وذانك هما شرطا القضاء المحايد الذي يطبق القانون بأمانة ويعدل بين المتخاصمين دون انحياز لأي منهما . ذلك هو جواب

الرسول لليهوديين المتخاصمين .

والآن كيف نعرف القوى السياسية وما منظومتها في أي جماعة؟ لا يمكن أن نعرفها بالقبلية ولا بالمنفعية ولا بالقومية ولا بالعقدية رغم أن ذلك كله موجود فيها وينبغي أن يوجد فيها

من حيث إن أصحابها يتمايزون بها بما هم منتسبون إلى المجتمع الأهلي لكن السياسي يجمعهم بمبادئ الرعاية والحماية.

فما يميزهم بعضهم عن البعض في مستوى المجتمع الأهلي إذا صار هو الأساس في القوى السياسية آل الأمر إلى الحروب الأهلية التي لن تتوقف . وإذن فالسياسي هو الذي يتجاوز مستوى المجتمع الأهلي إلى ما يمكن من توحيد المتعدد بحصر الخلاف في ما يهم الرعاية والحماية من مبادئ عامة من طبيعتين . ويفقد صفة السياسي إذا نكص فتخلى عما يجعله يتجاوز جزئي المجتمع الأهلي (مصلحة فئة من الجماعة) إلى كلي السياسي (مصلحة الجماعة كلها (

وبذلك ينطبق المبدآن اللذان يعرف بهما الإسلام وظيفة الحكم لأن السياسي لا يكون سياسيا إلا بوصفه حكما في الجماعة لجعل ما ينحط إلى الصراع يسمو إلى التسابق في الخيرات . والمبدآن هما ما حددته الآية 58 من النساء:

1 . الأمانة للعقد الجامع في الرعاية والحماية للجميع .

2 . العدالة في الحقوق والواجبات للجميع .

والإسلام يذهب إلى أكثر من التعاقد في الجماعة بل هو يعتبر ذلك تعاقدا

بين البشر كلهم . ومعنى ذلك أن السياسي مطالب بخاصيتي الحكم حتى بين واحد من دولته وآخر من غير دولته . وهذه المبادئ العامة ذات الطبيعتين لابد منها في الرعاية وفي الحماية وهذه تابعة لتلك تبعية الأداة للغاية وتبعية المشروط للشرط . فلا يمكن لجماعة أن ترعى نيا إذا لم تكن لها أداة حماية ذاتها ممن ينافسها على أسباب عيشها ولا يمكن لها أن تحقق ذلك بدون رعاية تستطيع تحقيق كلفة الحماية.

فتكون الرعاية هي المحدد غاية وشرطا: هي غاية الحماية التي هي أداتها وهي شرط الحماية لأن كلفتها تنتج عن قدرة توفرها الرعاية. ومن ثم فينبغي أن تعدد الرعاية لتحدد الباقي . والرعاية نوعان :

1 . رعاية كيان الإنسان العضوي.

2. ورعاية كيان الإنسان الروحي . والأولى اقتصادية والثانية ثقافية. والرعاية لا تكون من دون التموين الذي هو ثمرة

عمل الإنسان. فتكون الرعاية في الحقيقة هي الجواب عن السؤال التالي: كيف تكون الجماعة أجيالها ليكونوا منتجي شروط بقاء الجماعة فتكونهم ونموهم بثمرة عمل الأجيال السابقة ليكون مموني الأجيال اللاحقة بما يرعى كيانهم العضوي) الاقتصاد) والروحي (الثقافة) ومن ثم فالسياسي يتحدد بشروط نظامهما ورؤاهما؛ والعلاقة هي بين الاقتصادي والاجتماعي .

ومن ثم فما تتحدد به القوى السياسية هو شروط النظام الاقتصادي والنظام الاجتماعي أي شروط رعاية الإنسان من حيث منزلته المادية في الجماعة وشروط رعايته من حيث منزلته الروحية في الجماعة التي تتعاون بالتبادل

ذي التعاوض العادل والتواصل ذي التفاوض الصادق من أجل تحقيق شروط رعايتها وحماية بعضها من البعض ومن العدوان الخارجي عليهم +

فتكون معضلة المعضلات هي كيف الجمع بين الاقتصادي والثقافي أو بين مقومات القيام العضوي ومقومات القيام الروحي في الجماعة؟ ويكون أول معيار لتمايز القوى السياسية هو التراتب بين العاملين:

1 . القوى التي تعتبر قيم الاقتصادي مقدم على قيم الاجتماعي .

2 . ويقابلها القوى التي تعكس التراتب الاقتصادي والاجتماعي .

وقد جرت العادة باستعمال استعارات تسمية مستمدة من الحيز المكاني في مجلس النواب خلال الثورة الفرنسية قسمي الأول يميني والثاني يساري رغم أن أولئك يدعون الاعتماد على رؤية روحية ودينية والثانون على رؤية مادية ولادينية لأن الخلاف مداره المساواة في قيام الإنسان وفي طرء تحقيقها .

فاليميني يقدم الاقتصادي والمساواة في بداية عملية الرعاية - أي المساواة في السهم من إنتاج الرعاية -واليساري يقدم الاجتماعي والمساواة في نهاية عملية الرعاية -أي المساواة

في السهم من استهلاك الرعاية -والخلاف هو حول السهم في الرعاية الأفضل وهو خلاف يتصور الأمرين قابلين للفصل ولا يتحددان تضامنيا .

فتكونت قوتان سياسيتان أخريان هما يسار اليمين يعدل الاقتصادي بعامل الاجتماعي ويمين اليسار يعدل الاجتماعي بالاقتصادي فصارت القوى السياسية الفاعلة بحق أربعة:

2. ويسار 3. ويسار اليمين

4. ويمين اليسار.

5. وهم الوسط الانتهازي مع الغالب من الأربعة .

وهذا النصف الخامس والأخير يتكون من ساسة لا ينتسبون إلى أي من القوى الأربعة التي تمثل القوى الأساسية الفاعلة الخامسة من توابع أي واحدة منها عندما تنتصر في الانتخابات كمكمل من جنس "الجوكار" في ألعاب الورق.

وهذه هي البنية الكونية لمنظومة القوى السياسية بشرعيها الحاكم والمعارض سواء تعينت فعلا فصارت كل واحدة منها قوة سياسية أو بقيت في المزيج العام بما فيه من أمزجة سياسية لم تنضج بعد . ولذلك فهذه الأمزجة التي تكون موجودة بالقوة تختفي في حال لتبين فلا تظهر هذه القوى السياسية المتمايزة بنفس هذا الوضوح في حالتين كما سنرى لاحقا :

. 1 حضارات بصدد استئناف دورها بعد انحطاط طويل قطع تطورها فنكصت عما بلغته من نضوج سياسي في عصر ازدهارها بهذا المعنى .

2. 2 حضارات بدأت تنحط وتعود إلى سيطرة خلافات المجتمع الأهلي وهي بصدد النكوص إلى ما قبل ما بلغته من نضوج سياسي بهذا المعنى .

الفصل الثاني

علينا الآن أن ننظر في هذين الاستثناءين من البنية العميقة للقوى السياسية

ومنظومتها الكونية بالنكوص إلى ما دونها أعني إلى ما دون وظيفة غاية السياسي أعني الدولة وهما نظام الرعاية ونظام الحماية أي نظام شروط إمكان أفضل رعاية مادية وروحية وأفضل حماية داخلية وخارجية لوحدة المتعدد الجوهر.

وهذا المتعدد بالجوهر هو المجتمع الأهلي والذي يوحده هو المجتمع السياسي إذا تعالى على المجتمع الأهلي الذي لا تخلو منه جماعة فحال دونها والوقوع في حرب أهلية . فالتعدد والتنوع سماه القرآن شرط التسابق في الخيرات إذا نظمته سياسة فحققت به الرعاية والحماية الأفضلين بقدر الإمكان الإنساني.

والغريب في الاستثناءين الناكصين إلى مجتمع أهلي تغيب فيه وظيفتا الدولة المنظمة للرعاية والحماية يوجدان إما في مرحلة النكوص بعد الصعود أو في مرحلة الصعود بعد النكوص فيكون دالا إما على بداية الدخول فيه أو على بداية الخروج منه . وحاليا هو في أوروبا نكوص الدخول وعندنا نكوص الخروج .

وحتى نفهم ذلك فلنعد إلى تاريخنا : في العصر الراشدي كانت الدولة كما حدد دستورها الرسول في بداية التأسيس لدولة المدينة كان المجالان بينين وبينهما نسبة تعالي السياسي المقصور على الرعاية والحماية العامتين على الأهلي الذي ينشغل بالأسري والقبلي والقومي والديني مجالات التعدد والتسابق.

ماذا حدث بعد الفتنة الكبرى أو ما الذي كان علة الفتنة الكبرى؟

إنه تهلهل بعدي قوة الدولة أي الشرعية والشوكة أساسي كل قانون نافذ .

فالشرعية تغني عن القوة وتؤسس لاستعمالها ضد من يخرج عنها وما يحول دون الخروج على الشرعية هو حضورها في ضمائر المواطنين وما يردع هو عملا بمقتضى الشرعية . الشوكة لعلتين أولاهما تآكل الشرعية بسبب فقدان شروط بقائها الذي لم يكن له حد

محدد في دستورها -عثمان كان يتصور نفسه خليفة مدى الحياة -وثانيهما عدم الاستعداد للجمع بين الشرعية والشوكة مقومي الدولة.

والعلة هي إذن مثالية تجعل الدولة عزلاء لا شوكة لها في الداخل توهما بأن الوازع الذاتي كاف وعدم إعداد الوازع الأجنبي أو قوة تنفيذ القانون على من لا يعمل عنده الوازع الذاتي . وهو ما يعني أن الدولة كانت فاقدة لشرط الحماية الداخلية لذاتها ولا بين مواطنيها من خلافات الوازع الذاتي ليس كافيا لردعها .

ماذا حدث عندنا بعد الفتنة الكبرى؟

شبيه بما نراه يحدث الآن في أوروبا . فالدولة فيها تكاد تكون بسبب ما حصل فيها من تأثير التربية غنية عن استعمال الشوكة لفرض النظام إذ الشعوب أصبح وازعها الذاتي مغنيا إلى حد كبير عن الحاجة إلى الوازع الأجنبي (قوة الشوكة) . فصارت الشوكة شبه عاجزة عن الفعل في الداخل وتوجهت إلى الفعل الخارجي . لكنهم بخلاف ما حدث عندنا الفتنة الكبرى لهم ما يحول دون الحرب الأهلية لأنهم:

. 1 لا يكون الحاكم عندهم حاكما مدى الحياة بل حكمه محدد المدة.

.2 الدولة مجهزة بما يحميها وكفاية فلا يمكن إلا نادرا اغتيال رأس

الدولة.

وذلك بخلاف ما حصل عندنا ثلاثة خلفاء من أربعة اغتيلوا لعدم وجود الحماية. أما نحن فماذا حدث بعد الفتنة الكبرى؟ الحروب الأهلية الأربعة التي تلت اغتيال عثمان أدت إلى التخلي النهائي عن المثالية بمعنى أنه لا يكاد يوجد من مازال يعتقد في دور الوازع الذاتي وأصبح الاعتماد كليا على الوازع الأجنبي أي إن الدولة صارت شوكة لا غير وفاقدة للشرعية فعلا وإن تظاهرت بها قولا .

وهذه هي الحال التي سميتها حالة الطواري التي دامت 14 قرنا . وهي فعلا حالة طواري تأسست على مبدأ الضرورة تبيح المحظور عند السنة بمعنى أن الدولة التي صارت شوكة دون شرعية لم تنف الدستور القرآني بل عطلته . أبقت عليه في الأقوال وعطلته في الأفعال . وما نسميه ثورة هو المطالبة بإنهاء الطواري.

وأسمح لنفسي بإبداء ملاحظة ذاتية: مرة أخرى أذكر بأني أتكلم على السياسة وعلى الدولة عامة ولا أعترف بالخصوصيات التي هي من أكاذيب من يريد أن يعتبرنا مستثنين من سنن التاريخ الإنساني لكأن الإسلام ليس دين الكونية الذي لا يعترف في سنن التاريخ بغير ما هو إنساني كوني وتلك طبيعة رسالته .

لذلك فكلامي على العصر الراشدي لا يعتبره شاذا وذا قوانين تخصه بل هو يضع للقوانين والسنن التي تحكم الأمر الإنساني . ولذلك فهو قد تطور بمقتضى هذه السنن . فما أن تضاءل في القلوب تأثير التربية الرسولية حتى عاد الناس إلى طبائع العمران كما حددها ابن خلدون فتقدمت الشوكة

على الشرعية لأن الخروج من عصر الجاهلية لم يكن يسيرا والدليل بداية الفتنة حول الحكم وحرب الردة.

ولذلك فالمرحلة الأموية كانت ضرورة لا بد منها . فهي لم تتمكن حقا من مواصلة تأسيس الدولة وركنيها خاصة أي رمز لفعل) العملة) شرط الاستقلال المادي أو الاقتصادي وفعل الرمز) الكلمة) شرط الاستقلال الروحي أو الثقافي إلى عهدها الثاني ([عهد عبد الملك بن مروان) وبعد التمكن من اختماد أربعة حروب أهلية آخرها الحرب بين عبد الملك وابن الزبير .

وما أن انفرط عقد الدولة الأموية حتى عم سلطان الشعوبيات وانحصر دور الشعب المؤسس فانفجرت دولة الإسلام وصارت بيد الموالي في الدولة العباسية ثم تكونت دولا طائفية على طول دار الإسلام وعرضها وتوقفت حركة الفتح إلى أن من الله على الأمة بشعب ثان أعاد إلى حد وحدة الأمة واستعاد الفاعلية التاريخية لحماية دار الإسلام إلى بداية القرن الماضي على الأقل رمزيا .

ولما كانت المؤسسات التي تحول دون هذا التقدم والحصول لم تتخلق بعد في دولة ناشئة فلا ريب أن يكون ما حدث قد حدث بحسب سنن التاريخ وليس كما يتوهم الكثير لأن الصحابة خانوا الإسلام أو لأن الإسلام لم يكن صالحا لكل زمان ومكان:

1. قصور مؤسسي في نظام الحكم

يعني لو أن الخلافة كانت محددة الغاية مثل تحديد البداية -ينتخب الخليفة لتعيينه بداية لكن لا وجود لآلية إنهاء عهدته غاية-ولو أن القيمين على

الدولة كان لهم حماية لا تقتصر على دور الشرعية في قلوب المواطنين توقعا لمن قد يخرق هذه الشرعية - لو وجد هذان الحرزان لمنعت الفتنة الكبرى أو لحد من أثرها خاصة وهي قد بدأت ربما في حياة الرسول وعلى كل منذ يوم وفاته .

وأخطر آثارها هو اختيار العلاج المقابل؛ فبدلا من الجمع بين الوازع الذاتي في قلوب المواطنين والوازع الأجنبي في شوكة الدولة تخلوا نهائيا عن الأول واكتفوا نهائيا بالثاني فصار الحكم أساسه التغلب وليس الشرعية. وبقي كما كان عديم تحديد الغاية إلا عضويا فيبقى إلى أن يموت طبيعيا أو اغتيالا.

والغالب هو الاغتيال إما بانقلاب داخلي أو بانقلاب خارجي . فالخليفة يقتله أهله أو منافسو أهله . وبذلك تصبح الدولة محكومة بحرب أهلية دائمة تبرد أحيانا وتسخن أخرى فتتوالى الانقلابات في الأسر الحاكمة أو بين الأسر الساعية إلى الحكم . وتصبح السياسة والدولة تابعين لصراع المجتمع الأهلي .

وذلك يعني أنه لا توجد سياسة حقا أو لنقل إن القوى السياسية لم تصل إلى النضج الذي يجعلها تتعامل مع التعدد والاختلاف في المجتمع بوصفه سر القوة إذا نظم فصار أساس التسابق في الخيرات وسر الضعف إذا فقد هذا النظام المتعالي على التعدد والتنوع بوصفه نظام التسابق في الخيرات رعاية وحماية.

رهان الحرب الأهلية العربية في الإقليم التابع للجامعة العربية بين الثورة والثورة المضادة هو محاولة انهاء حالة الطواري التي دامت 14 قرنا وتكوين

النظام السياسي الذي يتعالى وينقل المجتمع الأهلي من الصراع بمنطق الجدل الهيجلي الماركسي إلى تسابق المائدة 48 الموجب لتحقيق الخيرات.

وبهذا يمكنك أن تفهم تعذر الاتفاق بين المعارضين للسيسي في مصر ولبشارة سوريا ولأي نظام مافياوي في بلادنا وأن تفهم أن تونس فيها 214 حزبا لكل منها جنرالات دون جنود ولا أحد يمكن أن يسمع غير ذاته ولا وجود لكلام سياسي متعلق بالرعاية والحماية فانتهى التعدد والتنوع حربا أهلية دائمة.

والرمز الأتم لهذه الوضعية يمثله ظاهرة أمراء الحرب: الأحزاب العربية ليست قوى سياسية بل هي جيوش أمراء حرب كل منهم يرشح نفسه لحام خارجي ينصبه على العباد والبلاد ليحكم بالاستبداد والفساد وذلك صحيح عليهم جميعا من الماء إلى الماء ولا يوجد

حقيقتهم - الحاكم منهم والمعارض على حد سواء - أنهم أدوات لقوى سياسية وليسوا قوى سياسية. والقوى السياسية التي تستعملهم أدوات أربعة والخامسة من جنس حزب الوسط يكون مع من يظنه رابحا : قوتان في الإقليم هما إيران وإسرائيل بوصفهما ذراعين لقوتين من خارجه روسيا وأمريكا . وأوروبا هي حزب الوسط.

وعندما تأكدت من هذا التشخيص غادرت السياسة لأني اكتشفت أني إن بقيت سأكون دمية بيد الدمى . لا وجود لقوة سياسية عربية تسعى لتحقيق شروط السيادة . الكل يؤمنون ما يعتبرونه عذرا هو تعريف السياسة بوصفها فن الممكن مع السكوت على تعريف الممكن ما هو ؛ إنه القبول بالموجود

والتخلي عن المنشود .

وهو بهذا العلة الأساسية لما يسمى إرهابا ليس للأعداء بل للأمة. فالشعوب التي تفقد كل أمل في تحقيق شروط سيادتها لم يبق أمامها إلا السلوك الانتحاري للمقاومة العارية عن العقل لعدم استنادها إلى استراتيجية تحدد الأهداف والطرق الموصلة إليها بقانون الاقتصاد في الطاقة بصورة توصل إلى الغاية. فتصبح رماية في عماية تحقق أهداف الأعداء بدل أهداف الأمة.

فالصادق من شباب المقاومة الجهادية محقون من حيث الهدف أعني تحرير دار الإسلام وتوحيد الأمة. لكن كل ما يفعلونه يؤدي إلى عكس هذه الأهداف بسبب كون جهادهم

رماية في عماية تجعل اختراقهم يحولها إلى عكس ما يطلبون فتصبح أهم عوامل تفتيت الأمة بمقتضى قياداتها الذين هم أمراء حرب لا يختلفون عن الحكام . وعندما تعلل نتائج أفعال داعش وكل الحركات التي من جنسها قبلها أو بعدها في كل دار الإسلام والتي تدعي الجهاد مثلا لن تجد إلا تحقيق غايتين هما ما يطلبه الأعداء لا أكثر ولا أقل فضلا عن تحويلها إلى يباب البداوة:

1. تشويه الإسلام تشويها بأفعال لم يفعل مثلها حتى المغول إذ إن أقدس ما مقدسات الإسلام أعني كل ما حرمه الإسلام لما كان قادرا على الفتح وأهمه بيوت العبادة وخاصة الإسلامية والسنية بصورة أخص صارت محل التفجير في حين أن ثاني أعمال الجهاد غير الدفاعي في القرآن يتعلق بحمايتها دون بقية المساجد .

2 تهديم كل المعالم ذات الدلالة في تاريخ الإسلام بوصفها عواصم حضارته العربية والإسلامية مثل الموصل حلب والقضاء على المقاومة في خدمة أعداء الإسلام من الحكام العملاء والجيوش الغازية التي تحميهم إذ إن ما فعلوه في العراق وسوريا لم يكن إلا لصالح النظام والمليشيات الإيرانية وروسيا .

فمن يدخل حربا وليس له على الأقل هدفان:

1. أن يخرج منها أقوى من العدو ليس سياسيا يحارب أعدائه بل انتحاري يحارب ذاته لكونه عونا عليها للعدو الذي سيخرج من الحرب أقوى مما كان ويخرج هو أضعف مما كان .

2. ومن يدخل الحرب دون أن يكون له استراتيجية لما سيفعل بعدها تنمو خلال أطوار الحرب حتى تكون الحرب شبه النار التي تلحم المعادن وتجودها لا يمكن أن يعتبر قائد جيش يقوده بناة أمة بل رئيس عصابة.

الفصل الثالث

بقاؤنا في مرحلة تأسيس القوى السياسية على ما لا ينتسب إلى مطالب السياسة أعني ما وصفناه بكونه من مطالب المجتمع الأهلي دليل على أننا لم نخرج بعد مما ترتب على نكوص الفتنة الكبرى فأصبحت مطالب القبلية والمنفعية الخاصة والقومية والدينية مدار الاصطفاف السياسي وليس شروط الرعاية والحماية.

وأوروبا بسبب اليمين واليسار المتطرفين بدأوا ينكصون إلى نفس الوضع

الأول باسم الخصوصيات الثقافية والثاني باسم المصالح الخصوصيات الاقتصادية ما سيفتت أوروبا ويعيدها إلى ما كانت عليه من حروب أهلية بين ما صار يسمى دولا قومية وامبراطوريات. وهي قد كانت في الأصل قبائل جرمانية بالأساس .

فيكون ما نحاول الخروج منه هو عينه ما تحاول أوروبا الدخول فيه . نريد أن نخرج من حالة الطوارئ التي آلت إليها وضعتنا الدستورية والتفتيت الذي يسيطر على جغرافية الإسلام والتشتيت الذي يفرض على تاريخه وهم يبدون في طور العودة إلى العرقيات والطبقيات وما دون ما سعوا إليه بعد الحرب الثانية.

وما يحدث في أوروبا لا يعنيني بذاته لو لم يكن له تأثير في كاريكاتور التحديث عند من يتصورون أنفسهم ممثلين للحداثة بين نخبنا. فهم أكثر تشبثا بالقوميات والعرقيات والطبقيات من اليمين واليسار المتطرفين في أوروبا لأنهم في الحقيقة صاروا نوابا لهم في مجتمعاتنا مثلهم مثل غلاة الاستعمار.

والأخطر من ذلك هو أن كاريكاتور التأصيل من أحزاب الإسلام السياسي صاروا مثل هؤلاء قابلين بشرطهم للمشاركة في الحكم التابع بمعنى أنهم بدأوا بالتدريج يتخلون عن المنشود باسم الموجود وأصبحوا من عتاة الدولة القطرية والقومية والإسلام عندهم أداة انتخابية لا علاقة لها بمشروع بعث أمة واحدة.

وما كانت الأقطار التي فتتت إليها دار الإسلام لا يمكن أن تبقى إلا بوصفها بنيويا محميات تابعة للمستعمر السابق فإن النتيجة هي التبعية

المتزايدة فضلا عن كونها لم تعد للمستعمر

لابق وح 0 5 اج او - ل + - وأمريكا أي إيران وإسرائيل .

ولذلك فالأحزاب الإسلامية التي لها قسط هزيل في الحكم تدين به لرضوخها إلى هذين الذراعين وحاميهما وإلى المستعمر السابق . ولا أستثني أحدا منهم من الماء إلى الماء . وكل ما تراه من تطبيل لبعض القيادات الإسلامية فهو لا يختلف عما كان للسابق من دمى هذين الذراعين والقوى المسيطرة على الإقليم .

وإذا بقي الأمر على ما هو عليه الآن فإن الثورة تكون قد ضاعت نهائيا والثورة المضادة تكون قد ربحت المعركة لأنها في الحقيقة اختارت أن تعاين التبعية المطلقة بعضهم لإيران وروسيا وبعضهم لإسرائيل وأمريكا والجميع بخلاف الثورة يكون قد تخلى نهائيا عن بعث الأمة واستئناف دور المسلمين التاريخي في العالم .

ولو كنت أقبل بمثل هذا المصير والمسار لما كتبت حرفا في مثل هذه القضايا. ولو كنت لا أعتقد أن تركيا بدأت تدرك أن الإقليم مهدد بما يعتبر ما حصل بعد الحرب العالمية الأولى بالقياس إليه لعب أطفال . فليس علمانيو الأكراد هو ما يخيف تركيا لأنها قادرة على محقهم أسبوع . فالأمر أخطر من ذلك بكثير .

ما جعل الغرب عامة وأمريكا وإسرائيل خاصة يسمحان لإيران ومليشياتها ولبوتين ومافياته بتحقيق ما حققوه ليس العجز عن منعهما بل لأن ذلك جزء لا يتجزأ من استراتيجية تستكمل استراتيجية الخطة التي وضعت خلال الحرب العالمية الأولى : القضاء على بداية التعافي الإسلامي لمنع

دور المسلمين في العالم .

وبهذا المعنى فالقصد هو تطبيق نظرية الفيلسوف الصيني في الحرب . حتى يصبح المسلمون في حرب أهلية دائمة وتغريب ذاتي يجندون له إيران وإسرائيل وروسيا والعملاء من حكام الاقليم ونخبهم العميلة سواء كانت تدعي التأصيل أو التحديث والعملاء من معارضاتهم والعملاء من النخب العلمانية من الأكراد والعرب والأمازيغ والأتراك لإنهاء إمكانية انبعاث الأمة.

وبعبارة أوضح ما الذي ينبغي فعله لإرجاع الإقليم إلى ما كان عليه قبل الإسلام فيعود العرب والأكراد والأتراك والإيرانيون والأمازيغ وسودان افريقيا والهنود وأهل جنوب شرقي آسيا إلى القبلية والعرقية والشعوبية وينكصوا إلى ما دون الأخوة الإنسانية التي أسسها الإسلام وكان دستور الرسول ترجمة سياسية لفلسفة قيم القرآن الكونية.

وهذا العمل لا يقتصر على توظيف النخب الحاكمة والمتنفذة بتوسعها بل وكذلك النخب المعارضة والمتنفذة معها بجعلها هي بدورها تكتفي بالترشح لتكون بديلا من الحكام ونخبهم حتى بشروط أشد لأن الجميع صار همه الوصول إلى سلطة وهمية . المحميات التابعة بنيويا في كل شروط القيام عديم السيادة.

وهذا التشخيص قلما يخالف فيه أحد حتى وإن كان البعض يتصوره من وحي نظرية المؤامرة لكأن ما يجري بحاجة إلى تعليل بمؤامرة وهو يجري فعلا كما أصفه وكما يصفه أصحابه أنفسهم لأنهم لا يتورعون عن الإعلان بأن مشكلهم بعد القضاء على النازية والشيوعية ينزلون الإسلام

منزلتهما في العداوة لحضارتهم .

ويخفون أن الفاشية اليمينية والفاشية الشيوعية من سموم حضارتهم ولا علاقة للإسلام بهما بل هما مثلهم يعتبران الإسلام عدوا وقد أسهم كبير المساهمة في القضاء عليهم أكثر من الغرب نفسه . فما حرر أوروبا من النازية إلا جند من بلاد الإسلام من المستعمرات الغربية وما أسقط السوفيات بالضربة القاضية إلا المسلمون .

كما يخفون ويخافون أن يصرحوا بأن مسعاهم للحرب على الإسلام لا يمكن أن يكون بيسر حربهم على النازية والشيوعية فهذان مجرد إيديولوجيا بشرية في حين أن الإسلام دين سماوي قوته في كونه يؤمن حقا بما يكذبون عندما يدعون تمثيله أعني بالقيم الإنسانية الكونية التي ينافقون بها كذبا وبهتانا .

ولذلك فما أتوقعه وليس لي فيه أدنى شك هو أن حربهم على الاسلام ستنتهي بانتصاره عليهم فتصبح شعوبهم مسلمة وثائرة عليهم لما تفهم أكاذيبهم ونفاقهم القيمي فتكتشف أن

وبالنظام التلهوي ثقافيا وبخداع أسماء القيم .

وسيكون لليمين واليسار المتطرفين في الغرب ما لكاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث عندنا من الذهاب التناقضات إلى تغريب أنفسهم بأنفسهم في حربهم ضد الإسلام عندنا في الغرب . فالمشترك بين اليمين واليسار الغربي وبين الكاريكاتورين عندنا هو الإسلاموفوبيا خوفا من افتضاح دين العجل الحاكم .

وهي ما أسميه نظام دين العجل هو مافية المال والبنوك اقتصاديا ومافية الإعلام والملاهي ثقافيا أعني أداتي العبودية الحديثة التي سيطرت على العالم والتي تتخفى تحت مسمى الحريات وحقوق الإنسان في الأنظمة العلمانية والمعتقدات وحقوق الرب في الأنظمة الثيوقراطية ويجمع بينهما بدعة العجل .

والرموز عندنا واضحة؛ فهي إيران (ثيوقراطية عانية) إسرائيل) انثروبوقراطية عانية) وكلتاهما تعتمد نظير الشعب المختار إما عامة) إسرائيل (أو خاصة (آل البيت) وتعتمدان على حاميين لهما نفس الرؤية روسيا (ثيوقراطية المافياوية: بوتين) وأمريكا) انثروبوقراطية مافياوية) . إذن فكلهم تحكمهم الأبيسيوقراطيا .

وكل النقد القرآني للتحريف الديني والفلسفي أو لتحريف الوحي والعقل يرده القرآن في آل عمران وفي المائدة إلى الأبيسيوقراطيا أي إلى المال (معدن العجل (والإيديولوجيا (خوار العجل (. وهو يعتبر غاية هذا التحريف ممثلة في تأليه المسيح (آل عمران .(79 فسيكون الإسلام ثورة تحرير الإنسانية من أداتي الاستبداد والفساد: المال الفاسد والإيديولوجيا المحرفة للرؤى الخيرة.

وطبيعي أن يأزف العلاج عندما يصل الداء غايته: الإنسانية صارت مستعبدة في زمن العولمة المادية التي حرفت شروط قيام الإنسان المادي (الاقتصاد) وشروط قيامه الروحي (الثقافة) فجعلتهما أداتي عبودية بدلا من كونهما كما هما وكما ينبغي أداتي تحقيق الأخوة) النساء 1 (والمساواة) الحجرات 13 .(وبهذا فإن القوى السياسية لن تصبح حقا

-الفصل الثالث- موجودة لدينا إلا عندما ندرك هاتين الحقيقتين . فالقوى السياسية لا تكون سياسية ما لم

تتعالى على المجتمع الأهلي :

1 . فالمجتمع الأهلي خاضع لما يسمى الصراع الجدلي وقد عربه الإسلام السياسي بالتدافع وهو يعتمد على الصراع الجدلي المنابذ للقرآن .

2 . والمجتمع السياسي هو الأداة الوحيدة المحررة منه بالارتفاع إلى شرطي وجود الأخلاق في المجتمع أعني وظيفتي الدولة أو الرعاية والحماية.

وفي غياب هاتين الحقيقتين يكون من يسمون سياسيين سواء في الحكم أو المعارضة مجرد مرشحين للتنصيب من القوى المسيطرة وهم من كلهم مشروعات عمالة يزايد بعضهم على البعض في الأقوال الجميلة للاستهلاك المحلي ويتنافسون بالأفعال الرذيلة لإرضاء من يستمدون منهم سلطانهم .

ولذلك فمشروع الثورة عندي هو علاج هذه الأدواء التي تمثل الصفات العامة لما يسمى نخبا سياسية في البلاد العربية وتلك علة تكاثرهم تكاثر الجراد في البلاد . والمعلوم أن الجراد لا يعمر بل يدمر. وهم بما لهم من سلطان المال والإيديولوجيا ومن أدوات فرضها يدمرون النخب الأربعة الباقية.

يدمرون الجامعات بتسليط أفسد نخب المعرفة والاقتصاديات بتسليط أفسد أصحاب الأعمال والفنيات بتسليط أفسد ما يسمى بالمبدعين وتسليط أفسد أصحاب الرؤى بين ما يسمى بالفلاسفة ورجال الدين. وذلك ما يجعل

حياة الأمة تتحول إلى يباب وصحراء يحكمها إلا نادرا الأراذل بلغة أفلاطون وابن خلدون

الفصل الرابع

علامتان قاطعتان على أننا ليس لنا بعد قوى سياسية أو أحزاب. فأما الأولى فهي أن تعددها شبه اللامتناهي دليل على أنها لا تنتسب إلى المنظومة التي وصفنا أعني الطرفين أي اليمين واليسار ثم الوسطين أو تعديل اليمين بشيء من برنامج اليسار وتعديل اليسار بشيء من برنامج اليمين ثم الوسط الانتهازي.

فجميع الأحزاب عديمة الهوية التي تجعلها قوى سياسية لأنها خليط من ذلك كله . والعلامة الثانية هي أن مبداها من مستوى المجتمع الأهلي أي القبلية أو الجهوية أو العرقية أو الطائفة أو القومية وهي جلها تشرذم ولا توحد لا الجماعة المؤلفة منها ولا الجماعة العامة التي تدعي عمل السياسة لخدمتها .

وفي الحقيقة فجميع الأحزاب تالية للاستحواذ على الدولة الذي يحصل في الغالب في شكل انقلاب مجموعة تدعي شيئا مما أسلفت عنوانا لفعلها ثم تصبح الدولة هي الخادمة لهذا الحزب وليس العكس . وحتى الحركات الإسلامية فهي ظاهرة أهلية تصبح حزبا لاستخدام الدولة وليس لخدمتها وتلجأ للانقلاب عادة .

وقد سبق شخصت محاولة مطولة لمفهوم الحزب ولن أعود إليها لأن ما يعنيني الآن ليس مفهوم الحزب بل القوى السياسية حاكمها ومعارضها من

حيث هي منظومة متضامنة بمعنى أنها تلك الأصناف الخمسة التي تعمل بتضامنها القصدي وغير القصدي لأن اليمين ويساره واليسار ويمينه والوسط منظومة متكاملة تعمل معا .

وأكثر من ذلك فهي تعمل حتى عندما لا تكون موجودة بصورة رسمية. ومعنى ذلك أنه يوجد في كل جماعة من هو يعتبر الملكية هي الأساس ومن يعتبر العمل هو الأساس وهما في الحقيقة شيء واحد لأن الملكية إذا لم تكن سرقة فهي حصيلة العمل والعمل إذا كان منتجا حقا فهو أصل الملكية. وذلك أصل الخمسة قوى .

فاليميني يكتشف أن صاحب الملكية يحتاج إلى تشجيع صاحب العمل حتى يكون له زبائن يستهلكون منتوجه . واليساري يكتشف أن صاحب العمل يحتاج إلى تشجيع الملكية حتى يكون

له مصدر رزق دائم بدوام استعماله . فينتج أربعة مطالب . . ويوجد من يشبه التطفل" أو البارازيت الذي يتبع المنتصر منهم .

وهذا المتطفل ضروري لأنه يشبه الورقة التي تؤدي كل الادواري لعبة الورق ليتم تعديل القوى عندما يحصل نقص في التداول السلمي بين القوى ويحتاج من قرب من الأغلبية للجوكاربة لعبته . ذلك أن الانتخابات تشبه لعبة القمار وفيها ضرورة اللجوء لما يشبه الجوكار ويمثله الحزب الوسطي الانتهازي.

وقد فهم الاستراتيجيون الاقتصاديون في الغرب هذا القانون وخاصة منذ الأزمة الكبرى لثلاثينات القرن الماضي وتغير النظرة للصراع الطبقي الذي حدت منه الاقتصاديات الغربية بهذا الحل الذي غلب يمين اليسار ويسار

اليمين على اليسار واليمين دون أن يلغيهما لأنهما يحركان الصفين المضاعفين . وبذلك استطاعت الرأسمالية أن تسحب البساط من الشيوعية. والاشتراكية الاجتماعية فهمت اللعبة فأرادت هي بدورها أن تسحب البساط من الرأسمالية بإعادة الاعتبار لتحفيز دوافع الملكية والرأسمالية.

فالتنافس بين اقصى اليمين ويسار اليمين أولا ثم بين أقصى اليسار ويمين اليسار ثانيا هما ما يساعد على تعديل الأغلبيات التي تجعل اليمين واليسار المعدلين ينتهيان في الغاية إلى نيل الأغلبية واستبعاد التطرفين . لكن هذين يستفيدان من الأزمات فيصبح دورهما مهما ويبقيان شبه نذير للقوتين المعدلتين أعني يمين اليسار ويسار اليمين .

وهذا هو القصد بالعمل التضامني بقصد أو بغير قصد . ذلك أن حركية اليمين بوجهيه وحركية اليسار بوجيهه تجعل البرنامج الذي يتقدم فيه الاقتصادي على الاجتماعي حيا دائما وتجعل العكس حيا دائما ويصبح العلاجان متنافسين تنافس التسابق في الخيرات بآليات محركها ليس إرادة الأفراد بل نظام الجماعة.

وحذار أن يتوهم أحد أني من القائلين بالصراع الجدلي . ذلك أنه الأمر لا يتعلق بصراع بين طرفين متناقضين بل هو بنية مخمسة لا معنى للتقاطب بين حدين متنافيين -يمين يسار-

بل إن العامل المحرك ليس التناقض بل التكامل فأثر كل منهما في الثاني هو المحرك أي سباق لنيل رضا الناخبين وليس صراعهما .

وكذلك أثر اقصى اليمين في يساره وأثر أقصى اليسار في يمينه هو المحرك في كلا الطرفين ليتبادلا التأثير فتحصل معادلة مخمسة شبيهة جدا بقيم

المفعل في قيم أفعال العباد الإسلامية. فلو أخذت المباح ممثلا للصفر. فستجد حوله أربعة قيم اثنتان سالبتان واثنتان موجبتان . وهذا يحتوي على ما شرحت .

ويكفي أن نعتبر بنيويا تناظرا بين اليمين والحرام واليسار والواجب (من حيث الكلام في شروط السلام المدنية في الجماعة) حتى يتبين التناظر التام بين البنيتين . فما يأخذه اليساري من اليميني هو المكروه الذي لا يكتشف أنه لا بد منه فيكون غير ملوم على عمله لكنه مجازى على تركه) وهو هنا ما يترتب على موقف اليمين من استغلال لصالح رأس المال من أجل تشجيع الادخار والملكية ممولي الاستثمار) .

وما يأخذه اليميني من اليساري هو المندوب الذي يكتشف أنه لا بد منه وهو ما لا بد منه ليشجع العمل وينمي الاستهلاك والذي لا يعاقب إذا لم يفعله ويجازى إذا فعله . وبذلك يتبين العجب العجاب في التناظر بين البنيتين وأهمية المخمس في قيم افعال العباد وفي القوى فلو يبقى اليميني على تطرفه واليساري على تطرفه دون الاستعارة المتبادلة بينهما لانقلب الحياة الجماعية إلى حرب طبقية دائمة. لكن ما يأخذه كلاهما من الثاني يجعل التسابق بينهما تسابقا في الخيرات. وكذلك لو أدى سد الذرائع إلى تحريم كل شيء وفتحها إلى تحليل كل شيء لحصل نفس الشيء ولاختنق الإنسان كما حصل بعد انحطاط الفقه الإسلامي حتى صار الإنسان لا يخرج من التحليل والتحريم .

أما عندما نأخذ المندوب والمكروه وهما الأغلب مع "جوكار" المباح فإن الدين يصبح سمحا ويتحرر الإنسان من الجمود القاتل لقوة التخاف

والجمود والصراع الدائم الحائل دون المرونة القيمية والخلقية الضروريتين في التعايش المتسامح لأن ما نعلمه اجتهاد وما نعمله

جهاد وهما خاضعان لما سماه ابن خلدون عدم التأثيم في السياسة . وهذه نظرية وضعها ابن خلدون لغايتين؛ تجاوز تأثيم الصحابة في الفتنة الكبرى واعتبار السياسية لا تخضع للحق والباطل المطلقين بل لما يوصل إليه الاجتهاد منهما في النظر والجهاد في العمل مع احترام شروط العيش المشترك كما في دستور الرسول) راجع في ذلك فصل ولاية العهد من الفصل الثالث من المقدمة).

خذ القيمتين السالبتين: حرام ومكروه. وستكتشف أن المكروه تجازى بتركه ولا تعاقب بفعله . وخذ القيمتين الموجبتين ؛ واجب ومندوب إليه . وستكتشف أن المندوب إليه تجازى إن فعلته ولا تعاقب إن تركته . خذ الأمرين تجد الأخيرين غالبين على أفعال العباد أي المكروه والمندوب لكأنهما في المقارنة بين النظامين نظام تصنيف الأحزاب يسار اليمين ويمين اليسار بين اليمين واليسار ونظام تصنيف حكم الأفعال مكروه ومندوب بين الحرام والواجب .

والمباح من جنس الوسط الانتهازي . وهو اللامحدد بأحكام الأفعال الأربعة الباقية. ولما كان المباح هو الأصل في الأحكام كان هو الإشكال نظام الأحكام لأن الواجب بين والحرام بين وكلاهما محدود جدا في الشرع إذ الغالب هو الثلاثة الباقية أعني المباح والمندوب والمكروه وهما حدا المباح إن صح التعبير . وهي كلها تدعو إلى التسابق في الخيرات. ودعوتها إلى التسابق في الخيرات تأتي أولا من كونها تسمح بالتعدد

والتنافس الذي هو بالجوهر تعاون على الأقل لأخذ كلا الطرفين من الثاني شرطا في تحقيق برنامجه دون استثناء برنامج الثاني وثانيا لأن كل منهما يدرك أن تقصيره في ما يأخذه من الثاني قد يكون فرصة الثاني للانتصار عليه فلا يشتط .

وبذلك تصبح القوة السياسية سياسية فعلا بمعنى أنها تكون في خدمة الجميع ولو بأقدار تفاضلية فلا تصبح طبقية ولا قومية ولا طائفية بل هي تحاول أن ترضي الناخب من حيث هو ناخب حتى وإن أعطى بعض الامتيازات لحزبها حتى يكون في خدمة برنامجها الذي من شروط نجاحه تجاوز الأهلي إلى السياسي .

وبذلك فالقوة السياسة هي التي تجعل عامل الشرعية يقلل من الحاجة إلى عامل الشوكة « وهذا يصح حتى في المجتمعات غير الديموقراطية لأن الجميع يعلم أن الاقتصار على الشوكة كالحال في الأنظمة الشمولية ينتهي إلى حرب أهلية لا تتوقف وتؤدي ضرورة إلى اسقاط النظام أو خضوعه إلى نظام أجنبي يحميه من شعبه فتكون ترضية الشعوب من لوازم الحكم ومن شروط استقرار الدولة وقوتها. ومعنى ذلك أن هذا القانون يشبه التعديل الذاتي للشوكة بالشرعية.

ومن ثم فقوة القانون في السياسي هي دائما في تناسب عكسي بين بعديها أي الشرعية والشوكة. كلما كان السياسي شرعيا قل دور الشوكة فيه وكلما كبر دور الشوكة فيه داخليا قلت شرعيته . وكلما زاد دور الشوكة في الداخل قل في الخارج فازدادت تبعية الجماعة فصار النظام الحاكم بحاجة لحماية أجنبية فتصبح الجماعة في محمية وليس في دولة. ذلك أنه

كلما زادت الشوكة وقات الشرعية فقد تأييد الجماعة فقرب انهياره. فلا يمكن لأي نظام مهما ميز أدوات طغيانه ليسيطر على البقية يوجد حد تجاوزه يقضي عليه .

وهذه القوانين السياسية التي يغيب العمل بها حاليا هو الذي يجعلني لا أعتبر الأحزاب الحاكمة في البلاد العربية قوى سياسية بل هي دون السياسي ولم تتجاوز بعد الجماعات المنتسبة إلى المجتمع الأهلي الذي لا يكون إلا قبليا أو عرقيا أو طائفيا أو جهويا ومن ثم فهو يستخدم "الدولة" ولا يخدمها .

وخدمة الدولة تتعلق بنوعي وظائفها وظائف الحماية ووظائف الرعاية للجميع دون تمييز قبلي أو عرقي أو طائفي أو طبقي وإلا فالدولة تتحول إلى بقرة حلوب للقبيلة أو للعرق أو للطائفة أو للطبقة وهي حينها ليست دولة بل مافية تخدم البعض وتستخدم الباقي ؛ وهذا هو معنى الدولة المستبدة والفاسدة.

ولا يغرنك تسمية الأحزاب بالإسلام أو باليسار أو بالقوم أو بالطائفة أو بالطبقة لأنها في كل هذه الحالات اسم دون مسماه . ولنأخذ مثال السودان . فالحزب الحاكم يسمى إسلامي

لكنه لا يختلف عن أي حزب حاكم قومي أو طائفي أو طبقي . هو يستخدم الدولة ولا يخدمها . ومثله الماركسي والقومي والليبرالي .

والعلة هي أنها احزاب بالاسم وليست قوى سياسية فعلية تعتبر نفسها في خدمة الجماعة بل هي تعكس فتعتبر الجماعة في خدمتها وليس لها أفق يتضمن أنها يمكن أن تتداول على الحكم بل يكون هدفها البقاء فيها ومنع غيرها من الوصول إليه ومن ثم فهي لا تؤمن بالتسابق في الخيرات بل

التنافس على نهبها .

ولو لم يكن ذلك كذلك لما فهمنا كيف يمكن للحكام العرب -ولا شيء أشد مشقة من الحكم إذا كان فعلا لخدمة الغير - أن يقبل مواصلة البقاء في الحكم وهو في أرذل العمر؟ هل بوتفليقة والسبسي وملوك السعودية الذين لم يموتوا قبل أرذل العمر يفعلون ذلك حبا في شعوبهم ؟ من يصدق ذلك وهم يخصون كل النخب؟

قارن من ترك بورقيبة قبل المقارنة بمن ترك أي قائد غربي حاليا والقادة الذين حكموا عصر الراشدين؟ حكامنا خلال حكمهم يحرصون على تحقيق الخلاء المطلق لمنع البديل. والرسول صلى الله عليه وسلم لما مات ترك قادة فتحوا العالم وتغلبوا على امبراطوريتين . وحكامنا لا يغادر الواحد منهم إلا وقد شرب دم البلاد لتصبح جيفة مثله مقبرة جيف والمهزلة أن ما أقوله عن "المحميات العربية" يقال مثله أو أكثر منه عن "الاحزاب" العربية. فقياداتها يبرك عليهم شخص واحد ولا يغادر حتى يفقدها حياتها فتصبح لا شيء . ويكفي أن ترى ما يحصل للأحزاب من الماء إلى الماء . يبرك عليها شخص فيكون مثل المرحوم عرفات ممسكا بالخزنة ليصعد اللحاسين .

وهكذا فحال الجزائر مثل حال بوتفليقة ومافية الجيش . وحال تونس مثل حال السبسي وتبعية مافياتها لمافيات حماتها. وحال مصر مثل حال السيسي ومافية جيشها. وحال السعودية مثل حال احمقها ومافية حماتها . وحال الإمارات مثل حال البلاك ووتر ومافية إسرائيل . فيكون حال العرب حال من يحيا بالأجهزة كمن هو ميت سريريا وهلم جرا في

البقية لأنها المحميات العربية تنقسم إلى توابع للذراعين إيران وإسرائيل مباشرة وبصورة غير مباشرة لحماة هذين الذراعين من خارج الإقليم .

ويكفيني لك هذه المحاولة أني بينت عدم وجود قوى سياسية فعلية ذات وعي بوظيفة الدول وإرادة تسعى لتحقيق شروط السيادة وعدم فهم النخب المتصارعة بأن الفاعلية السياسية فوق الفاعليات التي تنتسب إلى المجتمع المدني على الأقل من حيث المبدأ فضلا عن الإرادة بالسعي إلى تحقيق هذا الشرط. وهذه الفاعلية قد تنكص فتعود إلى الانحياز إلى إحدى فاعليات المجتمع الأهلي كلها فتمسد وتسد الفاعليات الأهلية لأنها تتحول إلى صراع مافيات تشارك المافية الحاكمة في نهب الملك العام وتتحول الجماعة إلى جسم فاقد الجهاز العصبي المركزي .

بقي علينا أن نجيب عن سؤالين:

1 . ما علامة وجود قوى سياسية راشدة سواء كانت في الحكم أو في المعارضة؟

2 . هل من أمثلة حية تجعل غياب هذه العلامة دليل على أن غياب القوى السياسية الراشدة هو علة الحرب الأهلية العربية الحالية بمستوييها في كل محمية ثم بين المحميات التي تنتسب إلى جامعة العرب؟

وأبدأ بالسؤال الاول وهو الأقل إيلاما لكل من يؤمن بضرورة الاستئناف لأن الرشد والنضوج يمكن أن يكون غائبا مؤقتا إذا حصل الوعي بغيابه وعلاجه هو نفس ما نطالب به أعني الاستثناء من الخسر بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر بمعنى تجاوز ما يجعل المجتمع الأهلي حربا أهلية.

وإذن فالعلامة هي حياد وظائف الدولة عن الصراعات التي تنتج عن المجتمع الأهلي ببعديه المصلحي (علته الاقتصاد) والخلقي (علته الخيارات القيمية) حيادا هو شرط السيطرة على هذه الصراعات وتحويلها إلى تسابق في الخيرات بمعنى أنها تتحول إلى تواص بالحق وتواص بالصبر وليس استثناء متبادلا .

فيتبين حينئذ أن ما أسميه عدم الرشد أو عدم النضوج هو توهم فئات المجتمع الأهلي أنها حائزة على العلم المطلق وليست مجتهدة وأنها قادرة على العمل المطلق وليست مجاهدة. وذلك دليل جهل بأن العلم المطلق مستحيل والعمل المطلق مثله وأن الإنسان يسعى وله ما سعى دون أن ينفي حق غيره في ذلك .

فينتج من ثم ضرورة تحييد وظائف الدولة حتى يكون ذلك السعي المتعدد ممكنا ويحصل التعاون والتبادل بالتعاوض العادل وذلك خلال التواصل والتفاوض الصادق ما يغني عن الصراع فيصبح التعدد مصدر ثراء للجميع وهو معنى التسابق في الخيرات مطبقا على أهم علل الاختلاف بين الخيارات أعني الدينية.

الفصل الخامس

وكلنا يعلم أن دستور الرسول حيد الدين . والتحييد لا يعني الالغاء بل بالعكس هو يعني الاعتراف بالأديان كلها واعتبارها من مهام المجتمع الأهلي وليس من مهام السياسة أعني أنها تتنوع من حيث الخيارات الدينية لكنها تتحد في ما يتعلق بشروط الرعاية والحماية. وليقرأ أي متابع دستور

الرسول .

وتوجد آيات عديدة في ذلك ولكن لعل أهمها ما جاء في الحجرات من 9 إلى 11 وفيها كيف يمكن للحماية الداخلية أن تحسم الخلافات بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر وكيف علمنا وأن دستور الرسول من حيث هو سياسي هو بالأساس عقد اجتماعي في الرعاية وحلف في الحماية بين ممثلي التعدد في الجماعة.

وبذلك نستطيع أن نعدد مقومات الوظيفتين اللتين تمثلان المستوى السياسي المتجاوز لما قد يترتب على المجتمع الأهلي من خلافات وصراعات كما هو بين من الحجرات ويتضمن عقدا اجتماعيا للرعاية وحلفا دفاعيا للحماية الداخلية والخارجية وتلك هي بنية دستور الرسول لتأسيس دولة المدينة كما هو بين من مكوناته وأهدافه المعانة فيه .

فما هذه المقومات التي هي جوهر السياسي وعين قيام الدولة من حيث هي نظام المؤسسات المحققة للرعاية والحماية في أي جماعة تجاوزت خلافات المجتمع الاهلي لتجعلها علة الثراء والتسابق في الخيرات لأنها من دونها تصبح مصدر الحرب الاهلية في الجماعة . ونبدأ بالأعم وهو الغاية من وجود الجماعة. فتكون مقومات الوظيفتين كالتالي . فوظيفة الرعاية هي : 1. تكوين الأجيال بالتربية النظامية في نظام التكوين وتكوينها بالتربية اللانظامية في نظام التموين أي تقسيم العمل المنتج لما يسد الحاجات المادية) الاقتصاد) والروحية) الثقافة) .

2. ويكون تموين الاجيال بحصيلة الإنتاجين بالتوزيع العادل بمعنيين . ونجتمع لحماية هذين الأمرين وهو الوظيفة الثانية للدولة. فالتوزيع يكون

عادلا بمعنيين :

• لا بد أولا من أن يكون جزاء على الجهد حتى يكون محفزا للإنتاج •

• ولكن لا بد من منع الحرمان حتى يستتب الأمن ويقل العوان المتبادل.

ومن هنا نجد في البقرة 177 أبواب الميزانية الاجتماعية | التي تسد حاجة المحتاجين دون اعتبار للشرط الأول إذ يوجد من يعاني من موانع الإسهام في الإنتاج . لكن هذه المقومات الأربعة - التكوين النظامي (في المنظومة التربوية) والتكوين اللانظامي) نظام تقسيم العمل في المجتمع) والتموين المادي (الاقتصاد) والتموين الروحي (الثقافة) -لا يمكن تصورها فاعلة من دون شرط شروطها أعني البحث والأعلام العلميين شرط التكوين والتموين في الجماعة.

فلا إمكان للتكوين بمستوييه ولا للتموين بمستوييه من دون البحث والاعلام العلميين اللذين يكتشفان الثروة والتراث وبهما يكون الإنسان ويتمون وتلك هي الرعاية التي هي مهمة الدولة الأولى ليس بمباشرتها لأن مباشرتها هي مهمة المجتمع الأهلي بل برعايتها سياسيا حفظا لشروط حيادها وعدلها وتجددها .

ولا يمكن تصور جماعة حرة وغير تابعة من دون هذه الوظيفة الأولى للسياسة متعينة في الدولة الحريصة على ما وصفت لأن الجماعة من دون ذلك تصبح تابعة في تكوين أجيالها وفي تموينها فتكون بذلك خاضعة لمن يكون أجيالها ويمونهم وهي مجرد جماعة من العبيد وتلك حال كل المحميات العربية.

وقد يفاخر أصحاب البترول أو الغاز بأنهم ليسوا من هذا الجنس. وطبعا لو كانوا حقا يفهمون طبيعة الثروة ما هي لعلموا أنهم دون فاقديهما حرية وعدم تبعية. ذلك أنهم ليسوا تابعين للغير فحسب (إذ هو الذي جعل تلك الثروات ثروات) بل وايضا للطبيعة التي أوجدت ذلك البترول أو الغاز واللذين هما ثروة ناضبة وليست قابلة للتجدد بمقياس أعمار البشر والحضارات .

وخطرها عليهم مضاعف: فهم توابع أولا لمستخرجها والمحتاج إليها وهم توابع للطبيعة فيصبحون أكثر الناس كسلا يعيشون على ما لا ينتجون ضعف فقراء العرب الذين يتبعون غيرهم ويستولون لكنهم مع ذلك ليس لهم ما يغنيهم عن العمل وظل التبعية. وهي تبعية يمكن أن تكون مؤقتة كما نبين .

فإذا حصل للجماعة ما وصفنا فكان لها نظام تكوين بصنفيه ونظام تموين بصنفيه ونظام بحث وأعلام علمي وصارت الجماعة قادرة على الرعاية الذاتية فان المطلوب الآن هو حماية ذلك كله داخليا وخارجيا. وتلك هي الوظيفة الثانية وهي أيضا مخمسة مثل وظيفة الرعاية لأنها مناظرة لها تماما .

فلا بد لكل جماعة من حماية داخلية إذ كما قال ابن خلدون فالأقوى يمد يده لملك الاضعف يشتكه منه ولابد إذن من وازع يحول دون ذلك . وهذا الوازع مضاعف : فهو أولا القضاء الذي يفصل بين المتنازعين وهو ثانيا الأمن الذي يطبق أحكام القضاء . وتلك هي الحماية الداخلية. من دون ذلك لا سلم مدانية.

لكن الحماية الداخلية لا تكفي إذ لا توجد جماعة ليس لها من الأجوار

من يطمعون فيما نملك . ومن ثم فلا بد من حماية خارجية. وهي مثل الداخلية فيها ما يشبه القضاء وهو الدبلوماسية وفيها مثل الامن وهو الدفاع . وهما قوتا الحماية الخارجية. وهذه المقومات الاربعة تحتاج لبحث "علمي" سياسي .

فلا توجد دولة من دون جهاز استعلامات وإعلام متعلقين بهذه الوظائف الأربعة وبذاته وبالوظائف الخمسة التابعة للرعاية . فالدولة -عندما يكون القيمون على مؤسساتها أحرارا ولهم شرعية تمثيل إرادة الأمة والكوني من قيمها أي ما يتجاوز صراعات التعدد في المجتمع الأهلي ليجعله تسابقا في الخيرات -لا ترمي في عماية بل هي مثل الفرد الإنسان ينبغي أن يكون لها وعي بذاتها وبما يجري فيها وفي ما حولها . فهل هو عندنا يخدم الدولة أم يخدم عصابة وحاميها من أعدائنا؟

أترك الجواب للقارئ وامر لمسألتي الثانية. وهو يقبل الترجمة كالتالي ؛ سآخذ مثالين المعارضة المصرية أو السورية والحكم الجزائري أو السعودي . وأبدأ بالحكمين . لو كان في الجزائر ساسة حقا أما كانت الجزائر تكون قلب قوة كبرى في المغرب تجمع جناحيها الغربيين والشرقيين وهي القلب والقاطرة؟

والفعل الحر أما كانت بفضل ما من الله به عليها من القوتين الاقتصادية والروحية أن تصبح قلب دار الإسلام فتصبح قوى عظمى يمكن أن تعيد إلى الأمة عزتها ودورها في عالم لا يعيش فيه إلا العماليق؟ مثال الجزائر والسعودية كافيان وزيادة ليفهم القارئ سبب الحرقة والألم.

فلا الجزائر وكنا نتصورها ممثلة لحداثة الأمة واستئناف بطولاتها لأنها

مثلت أكبر ثورة تحرر أدت دور القاطرة الجامعة للمغرب وموريتانيا غربا وتونس وليبيا شرقا لتجعل الضفة الجنوبية من الابيض المتوسط قوة لها ندية مع أوروبا بل صار سخف عسكرها يجعلها أكثر هشاشة من كل اقطار المغرب رمزها رمز حكمها الحالي .

ولا السعودية رغم ما من الله عليها به من ثروتين مادية وروحية استطاعت أن تخرج من القبلية ووهم الليبرالية ممثلا بأسخف من رأيت من الطبالين لأحمق أمير عرفته البشرية فأصبحت عبئا على الأمة بدلا من أن تكون قاطرة وأصبح كل من هب ودب يلعب بمصائر العرب الذين صاروا كرب .

ولنأت الآن إلى المعارضتين السورية والمصرية . لما أسمع المعارضة المصرية أكاد أجن . مصر يحكمها غبي مثل السيسي وهم لا يتجاوز عملهم غير التغني بالماضي وانتظار المستقبل ليكان الفشل قدر فلا يسعون لعلاجه . ما يزال جميعهم يحارب المعارضين الآخرين فيتناقرون بدل تعديد استراتيجية التحرر.

ولذلك فلا فرق بينهم وبين أمراء الحرب الذين أفشلوا الثورة السورية. هم أمراء حرب سلاحهم الإعلام والتنكيت ومزاح الدم الثقيل الذي يعتبرونه دما حميما للنخبة المصرية صاحبة النكت . التاريخ لا يعمل بالنكت . والتاريخ لا يعمل بالإعلام . والتاريخ لا يعمل بالزعامات الوهمية والواهية .

الفصل السادس

استأنف البحث في القوى السياسية إذ بقي الكلام الإيجابي في شروط

الانتقال من مستوى المجتمع الأهلي وصراعاته إلى ما يعلو عليه أو القوى السياسية التي تمكن من نقله من الصراع التنافسي إلى التسابق في الخيرات أي إلى تحقيق شروط وظيفتي الدولة بأنواعها أي الرعاية وأنواعها والحماية وأنواعها .

وما كان هدف تجديد الفكر الخلدوني وتأسيس خلدونية محدثة فإن البداية في هذه المسألة ستكون من مقدمته . وللتمهيد فلأذكر بأن ما يقدمه ابن خلدون كحقيقة تاريخية في كل المجتمعات البشرية يقدمه فلاسفة العصر الكلاسيكي في أوروبا على أنه فرضية يسمونها الحالة الطبيعية قبل تأسيس الدول التعاقدي.

والتأسيس التعاقدي للدول أو بداية السياسة ما كان ليحصل تحكميا يخرج الجماعة من الفوضى والاقتتال إلى النظام والسلام لو لم يكن له تعليل مضاعف هو الذي فضله ابن خلدون وما يجعل الدولة أو نظام الحماية والرعاية موجودا قبل الدولة الجامعة لأنه شرط وجود الجماعة مهما قل عددها .

ومعنى ذلك أن ابن خلدون بخلاف فلاسفة العصر الكلاسيكي لا يعتقد أن الإنسان ينتقل من اللادولة إلى الدولة بل الدولة من حيث هي نظام الرعاية والحماية ملازمة للجماعة من حيث هي جماعة وهي لا تجتمع إلا من أجلهما معا بمعنى أن الانتقال الذي يؤسس الدولة بالمعنى الجامع للمتعدد هو المشكل .

فيكون القصد ليس تكون الدولة من حيث هي سلطة الرعاية والحماية بل انفصالها عن الجماعة والرعاية والحماية الأهلية التي يكون فيها نظام الاسرة

ونظام القبيلة ونظام متى تنفصل الدولة بل ما الذي يعوق انفصالها .

ولذلك فأول أمر يعتبره ابن خلدون عائقا دون انفصالها وتحولها إلى سلطة سياسية جامعة بتجاوز السلط الأهلية المشرقة هو المشكل الاساسي الذي ينطلق منه ابن خلدون ليميز بين الجماعات التي ترتقي إلى المستوى السياسي والجماعات التي تبقى في المستوى الأهلي: ويعتبر ذلك رهن بنوع تعدد العصبيات.

فقد درس ابن خلدون المسألة من وجهيها سلبا وإيجابا بالاستناد إلى نسبة النظام السياسي واستقراره إلى كثرة العصبيات في الفصل التاسع من الباب الثالث منطلقا من مثال تكوين الدولة افريقيا حيث بين أن تمهيد الدولة فيها كان شبه مستحيل ومن مثال الاستقرار الموجود في مصر والشام في عهده.

وطبعا لو عاش في عصرنا لما قال ما قاله عن مصر والشام . فليس فيهما دولة اصلا بل ما فيهما هو سيطرة إحدى العصبيات بمنطق المجتمع الاهلي وليس بمنطق ما يتعالى عليه وهو في مصر طبقي وطائفي وعسكري وفي الشام طائفي وطبقي وعسكري وليس دولة والدليل ما عليه تفتت المعارضة فيهما .

وهي منفصلة عن الجماعة دون أن تكون ممثلة لها بل هي ممثلة لجزء منها فتزيد المجتمع الاهلي صراعا ولا تنقله من منطق الصراع والتنافس على القيم المادية والروحية إلى التعاون والتسابق في الخيرات بفضل تنوع المصالح المادية والروحية للمجتمع الاهلي : كيف يصبح التعدد مصدر ثراء وليس مصدر بلاء .

لكنه يعتبر هذا التعاقد الذي يسميه عقليا لتحقيق شروط استقرار الحكم غير كاف وغير سليم لأن التعاقد بين الحاكم والمحكوم ليس تعاقدا عادلا إذ إن طرفيه غير متساوين . وهنا يدخل الشرط الذي يجعلهم متساويين أي الشرط الديني حيث الجميع متساوون أمام الله. وفات ابن خلدون أن ذلك صحيح مبدئيا فقط . فقد ذكر ابن خلدون نوعي الحكم الذي يسميه عقليا وينسبه إلى فارس وهو مؤلف من مرحلتين:

1 .. حكم يحقق فوائد هذه الغابة أي مصلحة الغالب وحده أي الحاكم دون المحكومين .

2 . حكم يعترف بمصالح المحكومين حتى يكون للطاعة مقابل ما يغني عن اللجوء إلى العنف أو يقلل منه ومن الصراع على الضروري من المصالح. ولذلك وضع ابن خلدون شرطين

لهذه النقلة: . أن توجد عصبية غالبة أي لها الأغلبية التي تجعلها قادرة على استتباع العصبيات الأخرى

. لكن ذلك لا يمكن أن يحصل بالسيطرة والعنف بل لا بد من المرور بخمس مراحل ذكر منها اربعة وأضفت إليها خامسة للتناظر الواضح بين نوعي الحكم العقلي والديني . فالعامل الديني من حيث المبدأ يحقق الشرط الخلدوني للعقد العادل والذي يحقق في آن المصلحتين بالتساوي في الدنيا والآخر لو عمل به ولم يقع التحيل عليه وتعريفه . لذلك فالعقد الديني مثله مثل العقد العقلي يمكن أن يكون على نوعين لصالح الحاكم وحده أو لصالح الحاكم والمحكوم . وتلك علة إضافتي .

وقبل هذه الإضافة التي هي الخامسة نجد الحل الرابع الخلدوني وهو التسليم

بأنه لا يوجد أي من هذه الانظمة الثلاثة التي تكلم عليها بمفرده بل هي معا تكون النظام الوحيد الذي يوجد في جميع المجتمعات وفي كل الحضارات وفي كل مراحلها : عقلي 1 وعقلي 2 وديني 1 وأضفت ديني2 (والمجموعة بنية عامة.

يعني بلغتنا الحالية كل دولة هي في آن علمانية بمعنى 1 وبمعنى 2 ودينية بمعنى 1 وبمعنى 2 . وهي كل ذلك بمعنى أنها خطاب مخمس الابعاد يهيمن على استراتيجية تحقيق النظام الذي يضمن الرعاية والحماية بأقدار متفاوتة لهذه الخطابات التي تحتكم للمصالح الدنيوية والمتعالية عليها للسلم في الجماعة.

وبهذا المعنى فابن خلدون يدحض مسبقا ما سيسمى نظريات هوبس وسبينوزا وروسو في الدولة لأنها لا تحصل بعد أن لم تكن من حيث وظيفتيها بل ما يحصل هو انتقال الوظيفتين من مستوى المجتمع الأهلي إلى مستوى المجتمع السياسي المتعالي على التعدد الصراعي إلى التعدد التسابقي في الخيرات.

والدليل هو أن العصبية الغالبة في نظرية ابن خلدون ليست العصبية المسيطرة بالقوة بل العصبية التي يصفها بصفات كلها حميدة ويخصص لتعليل ذلك الفصل 20 من الباب الثاني تمهيدا جليلا لنشأة الدولة أو بصورة أدق لنقلة الوظيفتين - الحماية والرعاية-من المجتمع الأهلي إلى المجتمع السياسي .

وعنوان الفصل هو "في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس". والتنافس في الخلال الحميدة هو ما أقصده بالانتقال من

التنافس على الخيرات إلى التسابق في الخيرات وهو ما جعله ابن خلدون من علامات الأهلية للملك أي للانتقال من المجتمع الأهلي إلى المجتمع السياسي وتكون الدولة.

وهنا نجد علة الفرق بين التأسيس الخلدوني للدولة وتأسيسها في العصر الكلاسيكي : فهو يستند إلى نظرية تقابل تمام المقابلة النظرية القائلة الإنسان ذئب للإنسان. وحتى نفهم ذلك فلنورد بداية الفصل التي تربط ذلك بنظرية الإنسان أو الانثروبولوجيا الفلسفية الدينية كما يا تعريفه للإنسان.

نذكر أن ابن خلدون يعرف الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهو تعريف فلسفي) طبعه) وديني) الاستخلاف (وها هو هنا يعتمد نفس التعريف ليحدد أساس نشأة الدول المقابل تمام المقابلة لنظرية القرن السابع عشر الاوروبي:؛ "لما كان الملك طبيعيا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع .

"كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر باصل فطرته (دين) وقوته الناطقة العاقلة (فلسفة) لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب . والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان لأنها خاصة الإنسان لا الحيوان .

"فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة" . ثم يضيف مقوما ثانيا وهو بخلاف ما صارت عليه السياسة في بعدها الذي يزعمونه براجماتية

وواقعية وهو في الحقيقة تنازل نهائي على معاني الإنسانية وقيم الفروسية

والرجولية في رعاية الجماعة وحمايتها : المجد .

"الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصا في أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب". ولو واصلت الأخذ من النص لعانى القراء مثلي من الألم عند مقارنة ما يقوله ابن خلدون بما يجري اليوم في الحكم عند العرب: النقيض التام.

فلا وجود لشيء مما وصف وخاصة لما استنتجه في بقية النص من هذه التعريفات وحتى من استقراء تاريخ المؤسسين للدول في كل الحضارات رغم أن التأسيس يحتاج إلى القوة المؤسسة ولكنها تكون في الغالب مشفوعة بأخلاق الفروسية كما نعلم من وصايا ابي بكر لجيوش الإسلام الفاتحة ونهيها عن الوحشية.

ويكفي أن تقارن هذا الكلام بما يجري في الحكم وفي المعارضة عند العرب ؛ وحشيتان ومن ثم فهما لا علاقة لهما بالانتقال من صراع التنافس في الشر إلى تعاون التسابق في الخيرات ومن ثم فهي تعبر عن المستوى الأول من الجماعة التي لم تتجاوز ثنائية الخصوصيات مع الكلي الجامع المتجاوز للتعدد العقيم.

الفصل السابع

لا يمكن أن يكون غياب ما يقبل التسمية بالقوى السياسية العربية ناتجا عن حالة مجتمعات لم تتجاوز مستوى وظائف الدولة قبل نشأتها أعني قيام المجتمع الاهلي بالرعاية والحماية دون وحدة سياسية متعالية على صراعاته

لأنه مناف للتاريخ أولا ولوجود القرآن ودستور الرسول وكلاهما حقق التجاوز البين .

وإذن فالأمر متعلق بنكوص من الدولة أو السياسي المتعالي على صراعات المجتمع الأهلي المدني إليها وتلك هي الظاهرة التي تعلل ما نعاني منه من حروب أهلية لم تتوقف منذ قرون وبلغت الذروة في القرن الماضي وخاصة منذ سقوط الرمز الأخير للوحدة على وهائه أعني الخلافة العثمانية وتمت الاقليم .

ويمكن أن نقول إن الدولة الواحدة أو الفعل السياسي المتجاوز للتفتت الذي هو خاصية جوهرية للمجتمعات الاهلية في كل الحضارات قد دام في تاريخنا مدة قرن وخمسة أثلاثه هو العهد الراشدي والثلاثان الآخران هما الدولة الأموية ثم انقطع ذلك واستؤنف في القرون الأخيرة بالخلافة العثمانية. لكن الوحدة الروحية والثقافية لم تنقطع طيلة القرون ال14 ونصف وهي ما تزال لحمة قوية بدليلين :

1. الأول عنفوان الانبعاث الذي لم يدر بخلد أحد وخاصة لكثرة الكلام في قرون القوة الاستعمارية الغربية على الرجل المريض أعني الخلافة العثمانية حتى توهم هيجل فلسفته التاريخية أن الإسلام خرج من التاريخ ومن الجغرافيا الحضارية في عصره .

2. عجز كل محاولات القضاء عليهما حتى وإن نجح الاستعمار في تفتيت الجغرافيا إلى حد كبير ونجحت الانظمة العميلة بعد تبني القطرية محميات تصوروها دولا في تشتيت التاريخ.

ولذلك فلست متشائما إلى حد البأس من أن الاستئناف ممكن بل إني

اعتقد أنه في المتناول وتلك علة قوة الهجمة على الإقليم. فالأعداء من الداخل ومن الخارج يدركون ذلك

ويحاولون منعه بكل الوسائل . ونحن إذن نعيش لحظة اختبار قوة أنا متأكد من النصر حتما + لكن محاولاتي هدفها تحقيقه باقتصاد الكلفة.

مهما تحالف من الاعداء ضد الإسلام والمسلمين داخلهم وخارجهم فإن دار الإسلام وشعوبه بلغت الحد الذي لم يعد معه بوسع أي عدو مهما كان قويا أن يربح حروب المطاولة التي نستطيع خوضها بلا توقف ولو تطلب ذلك قرونا ويكفي دليلا على ذلك أن من ركع السوفيات ومن هو بصدد تركيع أمريكا هو نحن.

مشكلي إذن هو التالي : كيف لا تكون كلفة الانتصار على الأعداء مؤدية إلى الحد من قوته مع بقائه قويا والقضاء على قوتنا لأن قوته قابلة للتجدد وهو يريدنا أن نعود إلى البداوة في هذه الحرب عليه بمنع شروط القوة الحديثة التي تقبل التجدد والنمو بشروط مؤسسات الدول وليس بمجرد الحروب الشعبية.

وليكن مثالي افغانستان وقبلها فياتنام ؛ فكلتاهما يمكن أن نعتبرها قد ركعت أمريكا. لكن أمريكا تواصل دورها وهما عادا إلى ما يشبه البداوة التي قد تجعلهم في موضع طلب المعونة لمجرد العيش . ويمكن لإيران أن تدعي أنها صمدت ومثلها كوريا الشمالية لكن النتيجة أنهما ستنفجران لعلل داخلية.

وليس القصد من هذا الكلام الاختيار بين حلين تمثلهما كوريا : التنمية مع الخضوع للاستعمار الامريكي أو المقاومة وعدم التنمية بدعوى التحرر من

التبعية لأمريكا . ليس المطلوب أحد هذين الخيارين . وخيار كوريا الجنوبية أو اليابان أو حتى ألمانيا يقبل لو كان يمكن لهم التحرر من تأبيد هيمنة أمريكا .

فقد ذكر لي صديق يعرف اليابان -زند كولر- أنه بخلاف ما يتوهم الكثير فقد هويته تماما وقد ينتهي إلى فقدان تعلق اجياله المتوالية بالتدريج بمجدهم والسعي لاستعادة استقلالهم مكتفين بـ"الرفاه" المادي وفقدان القيام الروحي الذاتي ما يجعل الحياة تفقد معناها ويصبحون مجرد عوامل انتاج بلا معنى .

وكلنا يعلم أن جل مستعمرات فرنسا وانجلترا في افريقيا وآسيا فقدت هويتها وتفرنست أو تأكسنت لغاتها وبالتدريج ستفقد ثقافاتها وتصبح أكثر تبعية مما كانت عليه وهي تحت الاستعمار المباشر بل يمكن القول إن صمود العرب مثلا بدأ يترنح وخاصة باسم شروط التحديث في المحميات التي لا سيادة لها . ما هو غائب الآن أمران:

1. المستوى السياسي المتعالي على ما بدونه يكون بؤرة صراعات قيمية بالمعنى المادي (الاقتصاد) وبالمعنى الروحي (الثقافة) أعني المجتمع الاهلي الفاقد لتعالي الحماية والرعاية الذي هو الشرط الضروري والكافي لجعلها تسابقا في الخيرات إذا كان فعلا متعاليا بإرادة حرة .

2. يجمع بين الحجمين الشارطين للحرية أعني الحجم الذي يمكن أن نعتبره القطر والجمع الذي يمكن أن نعتبره الامة كلها . فالحجم الأول يضمن ما يحقق المشاركة الفعلية في السلطة المباشرة والحماية والرعاية الجزئية في الداخل والثاني يضمن شروط الحماية والرعاية الخارجية في

العالم .

وهو بشيء من التقريب ما كانت عليه الخلافة من حيث هي امبراطورية قادرة على حماية ذاتها من العدوان الخارجي مع تألفها من مما يشبه الولايات التي لها استقلال شبه داخلي لكأن الدولة الحقيقية التي تحقق هذين الحجمين ينبغي أن تكون فدرالية من جنس الولايات المتحدة حاليا : فدرالية شبه دول .

ويمكن القول إن هذا شبه قانون كوني لكنه لم يتأكد بوضوح إلا في عصر العولمة لما أصبح حجم الدول ذات السيادة كلها من جنسه . لكنه كان سابقا موجودا وإن بشكل عنيف وغير حر وهو منطق الاستعمار حيث توجد حاضرة مسيطرة على مستعمرات حتى يتحقق الحجم المناسب لأداء الوظيفتين أداء أجدى حقا .

وهذا المعنى كان صحيحا حتى على الخلافة لأنها في الحقيقة لم تكن مبنية على المساواة بين الحاضرة والعصبية الحاكمة وبقية "الولايات" التي تتبعها وإن في شكل أقل اتصافا

الأسماء والبياه 38 أبو يعرب المرزوق

بالنزعة الاستعمارية لأن الجميع يشعر بأنه مساو على الأقل في الدين والثقافة اللذين كانا مشتركين بخلاف الاستعمار.

والحل الوحيد الذي يبدو لي حلا يتطابق مع الموجود وما المنشود من المنظور الإسلامي هو الحل الامريكي الحالي : كفدرالية ولايات ذات استقلال ذاتي حتى التشريع وقواعد العيش مع وحدة الثقافة والرعاية

والحماية الأعليين والديموقراطية في المستويين : في كل ولاية وفي الفدرالية الجامعة. وتلك هي بنية الخلافة لو استعادت الشرطين:

« أن يكون الخليفة أي مواطن تتوفر فيه شروط تمثيل إرادة الجماعة بما تعبر عنه خلال اختيارها له بحرية

«. أن تتحقق المؤسسات التي تضمن نزاهة هذا الاختيار الحر بالقدر الأقصى الممكن بشريا لأن إلغاء التحيل بإطلاق أمر شبه مستحيل.

وتوجد مزية تغلو منها الولايات المتحدة الامريكية وهو أن هذه فدرالية شعوب فرضت عليها ثقافة واحدة ولغة واحدة وهو ما لا يرضاه الإسلام في نظام الخلافة. فهو يكتفي بوحدة القيم التي تضمن الحماية والرعاية المشتركة بين المنتسبين إلى دولته بين شعوب وقبائل تشترك في التعارف معرفة ومعروفا .

وإضافة إلى هذه المزية التي جربت ونجحت على الاقل في صدر الإسلام يمكن أن نشير إلى مزية أخرى وهي في الحقيقة أصل هذه المزية وهي أن الإسلام لا يعتبر نفسه مؤسسا لدولة بين الدول بل هو يهدف إلى تأسيس دولة الإنسانية كلها بمنطق النساء 1 والحجرات 3 فتكون دولته عينة جامعة فعلية منها .

ولو حاولنا استعادتها الآن لكانت دولة ممثلة لربع الإنسانية وموجودة في قلب العالم بمساحة لا تضاهيها مساحة أي دولة وبوجود في العالم كله بجالياتها المنتشرة في باقي دول العالم وقاراته . ويمكن أن تبدأ بأي شكل يضمن الرعاية والحماية بعدهما الأدنى ولتكن البداية شبه حلف بين دوله الحالية.

ويمكن أن يكون حلفا دفاعيا لأن جميع دول الإسلام مستهدفة من حيث هي تريد المحافظة على اختلافها ورفضها للنموذج الحضاري الذي يعتبره الغرب الوحيد الممكن ويسعى لفرضه بالعنف . فالمجتمع الإسلامي منفتح على قيم الحداثة ولكن في إطار المحافظة على رؤاه لها في علاقة بما يتعالى عليها .

وهو على الأقل حاليا ليس له الإرادة فضلا عن القدرة لأن يسعى لفرض رؤاه على غيره كما كان يفعل سابقا عندما كان القوة الاولى في العالم . وتلك في الحقيقة كانت خاصية شابت الإسلام عندما انتقلت دوله من الفتح إلى الغزو . وسبق أن بينت الفرق بين الفتح والغزو . فالأول يخير الشعوب دون الثاني . والتخيير مخمس:

1. الدخول في الإسلام ويكون الداخلون متساوين

2. القبول بترك المسلمين يبلغون الرسالة بحرية

3. الخضوع للدولة ودفع الجزية بديلا من الزكاة للمسلمين

4. السماح للمسلمين بتبليغ الرسالة بحرية

5. وفي حالة رفض ذلك كله تقع الحرب احتكاما إلى آخر الحلول بين الشعوب .

أما الغزو الاستعماري فيبدأ مباشرة بالأخيرة ويهدف إلى فرض البقية بمعنى أنه عكس الفتح ؛ يفرض إرادته بالقوة مباشرة ثم يستغل ثم يبشر ولا يؤمن بالمساواة حتى من حيث المبدأ. ولذلك فالشرق شاسع بين الرؤيتين . ذلك أن مبدأ الإسلام هو النساء 1 والحجرات 3 وهما ما يتنافى

مع العنصرية .

الفصل الثامن

وحتى رواج فكر الكاريكاتورين لم يعد مما يحيرني . فالثورة رغم تعثرها أنهت خرافاتهم إذ صار أي مواطن عادي يشكك في مصداقيتهم بل هو صاروا عرايا فكلا الصفين انضموا إلى معقل الثورة المضادة المضاعف:

1. المعقل الذي تقوده إيران وروسيا

2. المعقل الذي تقوده إسرائيل وأمريكا .

والجميل في الكاريكاتورين أنهم يأكلون من المعقلين أي إنهم في الأقوال مع إيران (وروسيا) بعنتريات اليسار والقوميين ضد إسرائيل (وأمريكا) وفي الافعال مع إسرائيل (وأمريكا (ضد إيران (وروسيا (بعنتريات الإسلاميين والجهاديين . وهم في الحقيقة تابعون لحكام المحميات المنصبين من هؤلاء الأربعة .

فإيران وإسرائيل هما الذراعان اللذان يحمي بهما القوتان الخارجيتان الاستراتيجية التي تهدف إلى منع عودة المسلمين غالبيتهم السنية إلى دورهم التاريخي بعد أن أخرجوا منه طيلة قرون الانحطاط التي بدأت مع هزائم الحربين الصليبية والاستردادية وانتقال أوروبا إلى العصر الحديث بل لحظة انحطاطنا .

ذلك أن الغرب تصور أن آخر ضربة تصورها حاسمة بعد الحرب العالمية الثانية وإسقاط رمز الوحدة على وهائه سينهي كل أمل للمسلمين للعودة إلى

التاريخ الكوني بعد أن فتتت جغرافيته وشتت تاريخه بما أحدثوه من محميات توابع في تركة الخلافة العثمانية التي تمثل قاب الإسلام ملتقى القارات الثلاث .

وما يدور بخلد الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي واحد رغم التقابل الظاهر بين الموقفين : فالأول لا يتصور مستقبلا للمسلمين إلا بالشكل الإسلامي الماضي والثاني لا يتصور مستقبلا للإقليم إلا بالشكل الماضي المتقدم على الإسلام. وكلا التصورين مستحيل

فكاريكاتور التحديث ينفي ما حصل من توحيد روحي وقيمي وحضاري خلال 14 قرنا ويريد محوهما والعودة إلى ما قبلهما . وكاريكاتور التأصيل ينفي أن ذلك التوحيد الروحي والقيمي لم يلغ التعدد والتنوع وخاصة التخلق الذي جعل ما كان شبه ولايات صار شبه دول . وكلاهما يقتضي الجمع بين الوحدة والتنوع.

وهذا الجمع له مزيتان: فهو يوحد التاريخ بأبعاده التي لا تلغي موجب ما بين ما قبل دولة الإسلام وما بعدها وموجب ما قبلها وما بعدها فيكون لكل قطر تاريخ متصل يجمع بين المرحلة الوسطى التي وحدتها دولة الإسلام وتاريخه السياسي وما قبلها من حضارات قديمة وما بعدها من "دول محميات" حديثة.

التحديثي الذي يقفز من المرحلة التي تلت الدولة الحضارة الإسلامية الواحدة إلى المرحلة التي تقدمت عليها فلا يأخذ بعين الاعتبار ما يقرب من عشرة قرون مشتركة أعمى البصر والبصيرة ومثله التأصيلي الذي يلغي ما قبلها وما بعدها أيضا أعمى البصر والبصيرة . والموقفان لا يقرهما العقل ولا

الدين.

فالإسلام لا يجب مما تقدم عليه إلا ما كان منافيا لقيمه . فهو يشمل كل تاريخ الإنسانية الروحي والمادي ولم يلغ من عرضه النقدي إلا تحريفات ما يجمع بين البشر من قيم فطرية بمعنى كونها جامعة بين ما في فطرة الإنسان الروحية والعقلية من نظر وعقد وعمل وشرع لتحقيق مهمتي الإنسان معمرا وخليفة.

والعقل لا يتصور التاريخ يقبل الفهم بإلغاء بعض مراحله لأن التراكم المادي والروحي يمثل ركنه الركين وما يحصل فيه تطوره الموجب والسالب يشبه إلى حد كبير الجيولوجيا طبقات الارض. فمراحل التاريخ شبيهة جدا بطبقات الارض والحصيلة هي تأثير المراحل كلا بقدر مساهمتها في الحصيلة التاريخية.

وأهم شيء في الحصيلة هي التنوع في المجتمع الأهلي والوحدة في القيادة السياسية لوظيفتي الرعاية والحماية الذاتيتين شرطي السيادة: فالحصيلة الحضارية تجمع بين

التنوع والتعدد في المجتمع الاهلي والوحدة والتناسق في المجتمع السياسي المحافظ على الجماعة بفضل رعايتها وحمايتها الذاتيتين .

وفي هذا المضمار ما يزال دستور الرسول ممثلا لأعجوبة حقيقية: فهو حلف قوى سياسية متجاوزة لما قد يترتب على التنوع والتعدد في المجتمع الأهلي من صراع وتحويله إلى تعايش سلمي هو شرط التسابق في الخيرات دون عدوان متبادل والاكتفاء بوحدة سياسية للرعاية والحماية الجماعية شرطي السيادة.

وليست عودة الامة إلى دورها التاريخي مسألة تخصها وحدها بل هي ضرورية للإنسانية. فبين القطبين المؤلفين من حضارتي الشرق الاقصى (الصين والهند) وحضارتي الغرب الاقصى) أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية) يوجد عالم رخو ليس فيه قوة تتحرر من القطبين اللذين سيهيمنان على نظام العالم مستقبلا .

فأوروبا ليس فيها ما يمكن أن يقوم بدور يذكر لأنها ما تزال تابعة لأمريكا ولعلها تابعة مثلنا أو أكثر وخاصة منذ أن عادت لها نعرة اليمين الشوفيني الذي يريد إعادتها إلى ما دون وحدتها الرخوة الحالية وروسيا لم تعد قوة لأن خردة السوفيات لا تمثل قوة فعلية لعجزها على دخول سباق جديد .

وعلى القارئ الا يغتر بعناد بوتين فهو إذا واصل سيصبح مثل رئيس كوريا الشمالية بعنتريات تصحبها محاولات مافياوية لاستعمال تقنيات التحيل والتدخل في الديموقراطيات الغربية وهو بذلك مجرد زائدة دودية لمافيات العالم وأهمها التي تتحكم فيه أعني مافيات

ولو لم تكن أمريكا وإسرائيل تستفيدان منه مثله مثل إيران هو لتوطيد تبعية الاقليم الاوروبي وهي لتوطيد تبعية اقليم السنة أو اقليم ملتقى القارات الثلاث لنفع من لعبة العنتريات التي نسمعها منه . وكل من يريد أن يفهم المناخ الجيواستراتيجي الحالي فلينظر إلى القطبين المزدوجين الاقصيين .

فكلاهما -مغول الشرق أو الصين والهند ومغول الغرب أو الامريكيتين -عينهما على قاب المعمورة أي نحن وأوروبا بسبب موقعه ممرا بينهما بأي المحيطين شئت أولا وبسبب ما فيه من مصادر الطاقة والبحار والشمس وبسبب عجزه الحالي عن الحماية والرعاية والخوف من أن يتجاوز ذلك

العجز فهو موضوع صراعهما .

فكلاهما -مغول الشرق أو الصين والهند ومغول الغرب أو الامريكيتين -عينهما على قاب المعمورة أي نحن وأوروبا بسبب موقعه ممرا بينهما بأي المحيطين شئت أولا وبسبب ما فيه من مصادر الطاقة والبحار والشمس وبسبب عجزه الحالي عن الحماية والرعاية والخوف من أن يتجاوز ذلك العجز فهو موضوع صراعهما .

فكلاهما -مغول الشرق أو الصين والهند ومغول الغرب أو الامريكيتين -عينهما على قاب المعمورة أي نحن وأوروبا بسبب موقعه ممرا بينهما بأي المحيطين شئت أولا وبسبب ما فيه من مصادر الطاقة والبحار والشمس وبسبب عجزه الحالي عن الحماية والرعاية والخوف من أن يتجاوز ذلك العجز فهو موضوع صراعهما .

وبهذا المعنى فأوروبا ما تزال تعيش على الماضي وتلك علة اعتبارها إيانا خطرا عليها ما يجعل قياداتها يغفلون عن الخطر الحقيقي الذي يتهددنا كلينا. وعلة هذه الغفلة غباء يمينها ويسارها ووهم أنهم ما زالوا قوة قادرة على لعب دور تقسيم العالم الذي يقتضيه نظام العالم لكان التابع له سهم .

والآن بعد أن صغت ما أعتبره الهدف الاستراتيجي الذي يعتبر شرط تحقيق شرطي السيادة أعني الرعاية والحماية الذاتيتين اللتين صارتا بعيدة المنال على من ليس لهم الحجم الذي يمكن أن يصمد في عصر العماليق خاصة ونحن قد كنا من العماليق إلى تاريخ قريب بعد أن فتت الاستعمار وحدتنا الجغرافية.

وهو يحاول الآن بمساعدة عملائه في الداخل وهم فصيلا الثورة المضادة

ونخبهما أعني إيران وتوابعها من العرب إسرائيل وعملائها من العرب . فهذان الصفان متحالفان على

الأقل موضوعيا لمنع الاستئناف الذي هو عين عودة الأمة لدورها التاريخي الذي أصف والذي تعتبره نخبهما مجرد وهم وهو محرك اللحظة.

فما حربهم على الثورة المصحوبة بالحرب على تركيا وعلى الإسلام الحديث الذي يجمع بين قيم الأصالة الكونية (قيم الاسلام بعد تحريرها من الانحطاط الذي أصاب الأمة) والحداثة الكونية (قيم الفلاسفة الغربية قبل أن تصبح إيديولوجيا استعمارية وخاصة لدى هيجل وماركس) إلا الدليل القاطع على ذلك . ولأختم الآن هذا الفصل الأخير بإشارتين:

1. وأولاهما إيجابية وهي أن كل الحروب التي خيضت ضد الاستئناف باءت بالفشل لأن لدار الإسلام اليوم بعض المواضع التي حققت شروط السيطرة على أدوات العصر العلمية والتقنية

2. والثانية سلبية لكن علاجها آت لا ريب فيه وهو رهان الثورة ذاتها .

والعامل الاول الإيجابي لا أحتاج لشرحه فيمكن اعتبار تركيا وباكستان وماليزيا وحتى اندونيسيا وخاصة الجاليات الإسلامية في العالم الغربي من عوامل الاطمئنان لتوفر الشروط التي يكفي أن يوجد "المغناطيس" السياسي حتى تصبح هذه العناصر المتفرقة باجتماعها رافعة تاريخية للاستئناف الفعال .

وهنا تأتي مسألة العامل السلبي وهو غياب العاملين اللذين أشرنا إليهما بإيراد نص ابن خلدون حول شرطي الانتقال من المجتمع الأهلي أو صراع

العصبيات إلى المجتمع السياسي أو تكون عصبية جامعة تكون هي التي تقود عملية الاستئناف : وهما من طبيعة خلقية تقود السياسة الموجبة التي لها مشروع كوني .

فما كانت دولة الإسلام لتتكون لولا المشروع الذي جاءت به الرسالة الخاتمة والعصبية التي حققت بدايات قيامها كدولة فعلية في التاريخ وهي لم تدم طويلا 120- سنة-أي العصرين الراشدي والاموي . وأتكلم على السياسي ولا أقصد الحضاري العام لأن الاول يكاد يكون قد توقف لكن الثاني تواصل ولله الحمد .

من الفطرة بالشعب الاول) العرب) استأنفوا حماية الرسالة والدولة التي كادت تنقرض وتتحول إلى إمارات توابع من جنس ما حصل بعد إسقاط الخلافة في بداية القرن الماضي:

أختم بالتذكير بالعاملين: إنهما المجد والأخلاق الشطريان في طبيعة الإنسان الرئيس بالطبع وبمقتضى الاستخلاف يؤديان إلى تأسيس الدول -وكل من يعتبر العنف المؤسس غير خلقي لا يفهم معنى الأخلاق إذ لا يمكن تجاوز صراع المجتمع الأهلي للارتقاء للمجتمع السياسي من دونه -وهما في حالتنا عزة الأمة.

ولعله من معجزات الرسالة الخاتمة أن الشعبين لم يكن لهما قبل الإسلام شأن ولم يكن لهما دور في تاريخ الإنسانية الكوني بل كانا شعبين بدائيين على هامش التاريخ من حولهما . وكلاهما لم يصبح ذا دور كوني إلا بفضل الإسلام ومن ثم فهما لا يران مجدا حقيقيا لهما من دون مجده؛ الثورة ستعيد العرب.

ولا يمكن الاقتصار على هذين الشعبين المؤسسة في البداية والحامي في الغاية من دون دور شعبين آخرين لا يقل أهمية عنهما ؛ فمن دون الأكراد لا يمكن فهم النصر على الحروب الصليبية ومن دون الأمازيغ لا يمكن فهم النصر على الاستردادية وآخرها تحرير الجزائر خاصة التي هي بداية الهجمة الأخيرة.

ويكفي هذين الشعبين فخرا أن من أبنائهما من أسهم في علوم الأمة مشرقها ومغربها وأن دورهما الحضاري يجعلهما هما بدورهما مثل العرب والأتراك يستمدان مجدهما وعزتهما من دورهما في الحضارة الإسلامية . والاعداء يعلمون بدورهم وأهميته فيريدون توظيفهم ضد الأمة كما فعلوا بالعرب في القرن الماضي .

أبو يعرب المرزوقي

تردي النخب المتنفذة دلالاته وعلله وعلاجه لاستعادة الدور الكوني_ابو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

72 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 10

الفصل الثالث 16

الفصل الرابع 24

الفصل الخامس 32

الفصل السادس 39

الفصل السابع 48

الفصل الثامن 57

الفصل التاسع 63

الفصل العاشر 73

الفصل الأول

حال الأمة الإسلامية التي تجعلها تكاد تكون مستثناة من سنن التاريخ؛ بل وتعيش دور المنشغل بمجراه؛ حال لا يمكن ألا تكون محيرة لأي إنسان راقب ما يجري في دار الإسلام عامة وفي بلاد العرب من الماء إلى الماء خاصة. وهي حال جديرة بالعلاج من وجهين أعني من وجه عموم المسألة وعموم الحيرة عند كل من يتفكر طلبا لتفسير يقبله العقل:

1 . ما علة تردي النخب العربية ذات النفوذ معرفيا وخلقيا بصنفيها الأقصيين وكل الطيف بينهما أعني أدعياء التحديث وأدعياء التأصيل وما بينهما من نخب كلها تابعة للاستبداد والفساد المسيطرين .

2 . وما علة عموم الحيرة لعدم فهمها والعجز دون علاجها رغم معرفة الأعراض المشتركة التي تشملهم أعني السلوك الفرعوني في الداخل والعبودية المطلقة للخارج خدمة لأعداء الأمة . والقصد بالنخب "ذات النفوذ" النخب المتحكمة في شروط قيام الإنسان كيانه العضوي (وهي شروط اقتصادية اجتماعية) وكيانه الروحي (وهي شروط علمية وقيمية) ولنقل اصطلاحا المتحكمة في الاقتصاد والثقافة سويين أو غير سويين ركيزتين تقوم عليهما حياة الجماعة وسياستها في جميع المجتمعات السوية. وهذا التعريف يفيد أمرين:

1 . ليست كل النخب هي المقصودة في هذه المحاولة 2 . فالأمر يقتصر على النخب ذات السلطان على الأمرين إما مفصولين أو بوصفهما مقومي الفعل الذي يعمل بهما معها والذي هو السياسة في تعينيها الفاعل بالرمز

والفاعل بالشيء أي بعدي فعلها:

1 . التربية والثقافة في الفعل بالرموز خاصة 2 . والحكم والاقتصاد في الفعل بالأشياء الفعلية . فإذا فصلنا التعريف تبين أن المقصود بالنخب المتنفذة أربعة أصناف :

1 . نخبة التربية المسيطرة

3 . النخبة الاقتصادية المسيطرة

.4 النخبة السياسية المسيطرة.

وهذه تجمع بين الأداتين فضلا عمن يتبعها من النخب الثلاثة السابقة أعني شوكة السياسة حكما ومعارضة وخدعة الإعلام . ستكون الظاهرة التي يتعلق بها البحث هي تردي هذه النخب المسيطرة على:

.4 والسياسة الحاكمة

5 .. والسياسة المعارضة

6 .«. وإعلام السياسة الحاكمة

7 . وإعلام السياسة المعارضة.

ولما كانت الأربعة الاخيرة تضاعف الثلاثة الأولى صار التردي 10 حالات فكرية وخلقية. وتلك هي علة الحيرة . فحيثما التفت لن تجد من حولك إلا التردي والمستوى المنحط الذي يجعلك تشعر وأنك في عالم مجانين يتهاوشون حول كل شيء ولا شيء ما يجعل حال العرب اليوم أشبه بما يجري في الأسواق التي يلتقي فيها السوقة للتسوق وكأنهم قوم بابل كل يغني بما لا يقبله الآخر فلا تسمع إلا ضجيجا .

بحيث إن المتسوقين من السوقة في سوق الروبافاكيا المسيطرة على بضائعهم يمكن أن يقتتلوا على التوافه ما يلهيهم عن أمهات الشأن الإنساني لكأنهم في غيبوبة عما يجري في العالم الذي هم وقوده تتلاعب بهم رياح الطامعين في ما ورثوه فكانوا أعق الوارثين بسبب نكوصهم إلى ما قبل ما جعلهم موجودين .

والمحير أكثر ليس وجود الظاهرة حاليا بل وجودها وعلاجها بصورة صريحة على الأقل منذ أن ألف ابن خلدون المقدمة. والمحير بصورة موجبة هو أنه ردها إلى فساد التربية والحكم اللذين حملهما مسؤولية "فساد معاني الإنسانية" .في أي جماعة سيطر على تربيتها وحكمها العنف المادي والرمزي في الحالتين .

وقد اعتبر العنفين المادي والرمزي في التربية والحكم ممسدين لمعاني الإنسانية من خلال الوصل بينهما وبين تعريفه للإنسان من حيث هو إنسان تعريفا فريدا يجمع بين الواحد في الرؤيتين الفلسفية والدينية من حيث المصطلح ولكن ليس من حيث دوره في التعريف الفلسفي بل من حيث دوره في الديني .

فهو يعرف الإنسان قائلا "الإنسان رئيس بطبعه ([مصطلح فلسفي (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (مصطلح ديني)" . والمصطلح الفلسفي المستعمل هنا ليس هو ما به يعرف الفلاسفة الإنسان لأنهم يعرفونه بكونه حيوانا عاقلا وليس بكونه رئيسا. ما يعني أن "رئيسا" بالطبع ذات دلالة دينية وليست فلسفية.

ولذلك كانت "بمقتضى" تفيد أن الرئاسة بالطبع هي عين الاستخلاف الذي

خلق له أو هي ما يترتب عليه فتكون مفيدة التكريم الذي فطر عليه لأن استخلاف الإنسان في الأرض يعني أنه عين "رئيس" لكل ما في الدنيا ولو بوصفه خليفة دون أن يصبح ربا. ما يعني أن الإشكال كله يكمن في هذه العلاقة .

فإذا عدت الآن إلى الحالات العشر التي وصفنا من التردي لدى النخب المتنفذة تجدها لا تعترف بمنزلة رئاسة الإنسان كإنسان من حيث هو خليفة لأنها تعتبر نفسها أربابا وغيرها ممن يخضعونهم لسلطانهم عبيدا لهم وليسوا عبيد للرب . إذن هم يتربون بنفي المساواة مع الآخرين ونفي علاقة الاستخلاف .

وليست أشك لحظة واحدة من أن هؤلاء المتنفذين جميعهم سيسخرون من هذا التوصيف لأني لا أشك جزءا من اللحظة أنهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" . ولهذه العلة أقدمت على هذه المحاولة لأبين ما يغفلون عنه فيجعلهم يقعون في هذه الحماقات التي جعلت شعوبنا

أضحوكة العالم باستثنائها من منطق العصر ليس من شروره بل من أخباره لأن شرورنا زادت عن شروره وغابت لدينا أخياره.

ومرة أخرى فالعلة التي جعلتهم بهذا الحمق سبقني إليها ابن خلدون . ففي فصول كثيرة من المقدمة تكلم على ظاهرة عجيبة سماها "حب التأله" واعتبرها موجودة عند نوعي النخب صاحب السلطان السياسي وصاحبة السلطان "العلمي" بكل معاني العلم في عصره وخاصة العلم الديني وبصورة أخص التصوف المتفلسف .

فغالبا ما يتوهم الكثير أن حب التأله عند التصوف الفلسفي وكأنه تدين

عميق . لكنه في الحقيقة سلطان روحي مزعوم للتوسط بين الإنسان وربه وتتبين حقيقته عند الكلام على حلول الله في المتصوف (ما في الجبة) أو على فناء المتصوف في الله) توصف الوحدة المطلقة) وكلاهما وساطة وتسلط على بقية البشر.

ولذلك فهذا الموقف رغم كونه في المستوى الرمزي لا يختلف عن التأله لدى الحكام المستبدين كما في مثال محاورة ابراهيم للمستبد الذي ادعى أنه يحيي ويميت فعاجزه بحركة الشمس . وكل مستبد متأله بهذا المعنى . وهو متأله بسلطة مادية في السياسة بخلاف المتصوف الذي يتأله بسلطة رمزية في الدين .

وهذه أساس الوساطة بين الله والإنسان الذي يفقد منزلة الخليفة وتلك أساس الوصاية على أمر الإنسان الذي يفقد منزلة معمر الأرض بقيم الاستخلاف . ولا يمكن أن يحصل ذلك من دون أن يدعي المستبد المادي أنه رب في الأرض والمستبد الروحي أنه رب في السماء إما لأن الله حل فيه أو هو فنى في الله.

ومن هنا يأتي العنف المضاعف وهما دائما متحالفان حتى لما يتنافس سلطانهما . ذلك أن الثاني يعتمد على شوكة الأول والأول يعتمد على ما شرعنه الثاني .

ولأن الله يعلم أن ذلك سيكون كذلك أعلم الرسول الخاتم بأنه "إنما أنت مذكر" أي لست وسيطا بين الإنسان وربه وأنه "لست عليهم بمسيطر" ولست وصيا .

وفي ذلك دحض لدعويين هما سر كل تأله بهذين المعنيين المفسدين

معاني الإنسانية أي النافيين لتعريف الإنسان من حيث هو إنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (ابن خلدون):

1 . الأولى نظرية شعب الله المختار اليهودية

2 . نظرية الأسرة المختارة في التشيع

وكلتاهما تتأسسان على الوساطة الروحية والوصاية السياسية على غير اليهود من البشر اليهودية جوهيم واعتبار غير الشيعة منهم أكثر من الجوهيم لأن جوهيم اليهود يعتبرون عبيدا لهم في الدنيا فحسب لأنهم لا يؤمنون بالأخرى وجوهيم التشيع عبيدا في الدنيا والآخرة لإيمانهم بالأخرى .

وهذه فرصة للرد على من يزعمون أني متحامل على التشيع بل وذهب بعضهم إلى اعتباري ناصبيا . ولا يوجد رد أبلغ من قوله تعالى للرسول الخاتم "إنما أنت مذكر" نفيا للوساطة "ولست عليهم بمسيطر" نفيا للوصاية. وتحقيقا للمناط يبين أنهما مقومان لعقيدة التشيع . وإذن فالتشيع ليس من الإسلام شيء.

وإذا كانت نظرية شعب الله المختار قد دحضها الإسلام بأن جعل لكل أمة رسولا بلسانها نفيا لحصر العلاقة المباشرة بين الله وعباده خاصية لشعب مختار وبأن جعل الرسالة الخاتمة للبشرية كلها لئلا يظن العرب أنها لهم شعبا مختارا آخر بدعوى آل بيت ابراهيم وجواب الله معلوم ؛ لا ينال عهدي الظالمين .

فإن هذا الدحض يتضمن كذلك دحض نظرية الأسرة المختارة . فآل البيت لا أثر لها إلا بآل بيت أبراهيم لأن دلالتها في الكلام على أهل بيت

النبي تتعلق بنسائه أي بأمهات المؤمنين ولا أحد سواهم . ولكن حتى لو قبلنا برواية من يعتبر من ضمهم الرسول إليه هو القصد فذلك دون دلالة آل بيت ابراهيم عند الشيع .

وهذه رأينا جوابها على طلب ابراهيم (البقرة (124 ما يعني أن المصطفى منها ليس لانتسابه إلى الأسرة بل لما عرف عنه من عدم الظلم ويستثنى منها من كان ظالما وما كان

كرا فى ونه سحت قامرة بواسطلى يواهم يريع اا لان وار وبذلك يتبين أني لست متحاملا على أحد بل عارض لا يحاول الكثير إخفاءه من أجوبة القرآن في المسألة. ويبقى أمران آخران أولهما هو تأويل حديث الغدير المزعوم الذي يناقض ما بيناه في أجوبة القرآن نفيا للوساطة والوصاية حتى على الرسول نفسه ناهيك عن علي: فهو لا يعني وصية علي على الأمة.

وحديث الغدير صحيح لكن تأويله خاطئ. فهو بالعكس وصية الرسول للأمة على بيته لعلمه أن أهله من بعده قد يستضعفون بسبب ما يتوقعه من عودة نعرات الجاهلية ولعلمه أن فرع الرسول وأهله من قريش ليس ممثلا لعصبية قوية كما بين ذلك ابن خلدون . حديث الغدير وصية الأمة بهم خيرا حتى لا يضطهدوا. ولا شك أنه قد حصل شيء من ذلك بعد الفتنة الكبرى . لكن المستفيد منه ليس بيته بل من أراد استغلالهم للثأر من الإسلام عامة ومن العرب خاصة لكونهما قضيا على امبراطوريتهم .

أما الأمر الثاني فلا يحتاج إلى كلام كثير . فلا أحد ينكر أن توظيف مظلومية التشيع في كل مراحل التاريخ الإسلامي جعل المنتسبين إليه دائما في حرب على الأمة وحلفاء لكل أعدائها .

ويكفي دليلان:

1 . الحلف مع مغول الشرق والغرب من القرون الوسطى إلى نهاية التاريخ الحديث.

2 . والحلف مع مغول الغرب والشرق من بداية الغرب المعاصر إلى سيطرة أمريكا عليه .

> - الفصل الثاني - -

ما قلته في هذا الاستطراد جوابا على من يتهمني بالتحامل على التشيع يمكن اعتباره جزءا لا يتجزأ من إشكالية التأله بالمعنى الخلدوني الذي هو من الكلمات الأضداد وهو ذروة الوساطة والوصاية أو تعينهما في التربية (الوصاية الكنسية) وفي الحكم (الوصاية السياسية) . ولولا ذلك لكنت غنيا عن هذا الاستطراد .

أعود الآن إلى موضوعي المباشر: ما الذي يؤدي إلى هذا الموقف المنقسم إلى وساطة روحية ووصاية سياسية؟ هل هو مجرد طلب للسلطتين أو عنف رمزي ومادي في الجماعات البشرية ملازم لها ولا يمكن التحرر منه أم إن علاجه ممكن؟ وطبعا فلو كان ذلك غير قابل للعلاج لكانت الرسالة الخاتمة فاقدة لكل معنى .

فقد انطلقت في وضع الإشكالية من صيغتها الخلدونية أعني ما يسميه بفساد معاني الإنسانية وما يعلله بالعنف في بعدي السياسية أي التربية والحكم وبدورهما في تعريف مفهوم الإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". وهو آن تعليل فلسفي وديني أو "فلسفي -ديني"

واحد ذي وجهين .

والوجهان يمثلهما مصطلحان هما "بطبعه" و"بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهو ما يعني أن قابلية رد المفهومين أحدهما إلى الآخر أي "بالطبع" إلى "بمقتضى الاستخلاف" وهذا إلى ذاك فيكون الرد الأول رد الأساس الفلسفي إلى الأساس الديني والرد الثاني رد الأساس الديني إلى الأساس الفلسفي .

وعندما نرد بالطبع إلى مقتضى الاستخلاف فإنها تعني بالفطرة. وعندما نرد بمقتضى الاستخلاف إلى بالطبع فإنها تعني أن خلقة الإنسان فيكون الضمني في الردين ما يلي: الخلقة هي الطبيعة والطبيعة هي الخلقة. فسواء اعتبرنا الإنسان مخلوقا أو مطبوعا فنحن أمام نظرية في الإنسان تعتبره رئيسا أو حرا

وحر هنا تعني أنه يعلم القيم موجبها وسالبها وله القدرة على العمل بها أو عدم العمل بها دون أن يكون هو الذي يضع القيم أو معايير التقييم . وهو إذن حر من حيث سلطة

التنفيذ وليس من حيث سلطة التشريع إذا قسمنا الحرية على السلطتين التشريعية والتنفيذية في ما يطلبه النظر والعقد والعمل والشرع.

وتكون الحرية في هذه الحالة شرطا في النظر وشرطا في العقد وفيهما كلاهما شرط الشرطين أي الحكم بمعناه كقضاء أي شرط العلاقة بين النظر والعقد وموضوعهما والعلاقة بين العمل والشرع وموضوعهما ثم بين حصيلة الحكم الأول وحصيلة الحكم الثاني فتكون للإنسان خمسة أحكام للحرية موجبة أو سالبة.

وسنرى أنها ترد إلى جنسين من الحكم أحدهما يتعلق بالنظر والعقد والثاني يتعلق بالعمل والشرع وهما سر حب التأله كما وصفه ابن خلدون عندما يصبح الأول قائلا بنظرية المعرفة المطابقة ويصبح الثاني قائلا بنظرية العمل المطابقة فيجعل الإنسان علمه مطلقا ليكون وسيطا وعمله مطلقا ليكون وصيا ء

فلا أحد غير الله يمكن أن يكون علمه مطلقا ومحيطا بالوجود ولا أحد غير الله يمكن أن يكون عمله مطلقا ومحيطا بالأمر. فهو الوحيد الذي له الخلق والأمر المطلقين . فنصل إلى هذه الاحكام الخمسة التي وصفت قبل قليل : الوعي بضلال التأله أو بالخسر وفروع تحرير الفرد والجماعة من الوساطة والوصاية.

التحرر من الخسر أي من وهم التأله سواء تدثر بالدين أو بالسياسة. وهو عين الشهادة: فالأولى في مستوى النظر والعقد - أشهد أن لا إله إلا الله" والثانية في مستوى العمل والشرع وأن محمدا رسول الله. والتحرر الأول شرط في النظر والعقد من الوساطة. والتحرر الثاني في العمل والشرع من الوصاية.

والخسر هو الرد أسفل سافلين عند الإنسان . ومفعوله فيه والخاضعين له فساد معاني الإنسانية. وابن خلدون يصف الخاضعين لأثر التربية العنيفة للحكم العنيف بنفس الوصف إذ يقول: ." . بل وكسات النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين" .

الفصل الثاني

الإنسانية في الجماعة كلها بمنطق فيلسوف العرب الصيني؛ أي الاستبداد السياسي وهو التأله المادي في الحكم والتصوف المتفلسف في التربية لأن أهم نتيجة لفسادها في الإنسان عامة هي نصر العدو دون أن يحارب .

وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين": هذا مآل الأمم يمثل نخبنا المتنفذة.

فلنحص النخب المتنفذة بصورة كونية دون أن نصفها بما توصف به نخبنا المتنفذة أو بضديده؛ فهي أولا خمسة وأضدادها؛ نخبة الإرادة حكما ومعارضة ونخبة العلم بنفس التعارض ونخبة القدرة بنفس التعارض ونخبة الحياة بنفس التعارض ونخبة الرؤى بنفس التعارض . فلنشرح ذلك أوضح شرح .

فنخبة الإرادة سياسية حكما ومعارضة وعندنا هي إما إسلامية حاكمة وعلمانية معارضة أو العكس . والبقية منقسمة بمثل هذا الانقسام . أي "علماء" تأصيل أو "علماء" تحديث واقتصاديو المافية الحاكمة والمافية المعارضة وفنانو المافية الحاكمة والمافية المعارضة وأصحاب الرؤى الفلسفية والرؤى الدينية.

تلك هي النخب المتنفذة والمتصارعة والتي يكتفي الأعداء بتحريض بعضها على بعضها ومنع أي منهما من الانتصار على الأخرى حتى ينهار الجميع في نفس الوقت دون أن ينتبهوا للعدو المشترك الذي "يحمسهم" ضد بعضهم البعض وهو يتشرج لأن "خراج" كل حروبهم آتية إليه في الغاية .

ولا يعني ذلك أن هذه النخب العشرة المتصارعة في المجالات المذكورة خالية من الصراعات الداخلية بحيث إن العشرة كل واحدة منها مفتتة بقدر غير معقول لأن الرهانات

وهنا تجتمع في المتنفذين الصفتان : فالمتأله في الداخل ماديا أو روحيا مستعبد في الخارج ماديا وروحيا . ومعنى ذلك أن الحاكم إسلاميا كان أو علمانيا فرعون على شعبه في الداخل وعبد عند منصبه في الخارج . وبقدر ذله في الوضع الثاني تكون فرعنته في الوضع الأول: من الماء إلى الماء بلا استثناء .

وحتى أكون واضحا فلأقل إنه يخطئ من يتصور أن الإسلاميين إذا حكموا بعد الثورة سيختلف وضعهم إذا ظلوا قائلين بالدولة القطرية في الشكل الموروث عن تفتيت الجغرافيا الإسلامية. فمجرد القبول بهم في الحكم حتى بمشاركة رمزية كما في تونس مثلا يقتضي شرطا مسبقا أمرين:

1. أولهما عدم الخروج عن سلطان فرنسا فيها بما يترتب عليه من تبعية اقتصادية وثقافية شارطين لبقاء التبعية السياسية.

2. والثاني القبول بالتطبيع مع إسرائيل أكثر من نظام تونس السابق لأن الاستراتيجية الحالية هي تحقيق شروط دور الشرطي الإسرائيلي بإطلاق والعاني .

والعلة الجامعة هي هذه الوضعية التي جعلت الأمة وكأنها كائن حي فقد جهازه العصبي المركزي فصارت كل اشعاله اضطرابات دالة على انفلات مطلق لكل الوظائف العضوية التي فقدت الجهاز المنظم لأفعالها والتعدل لسلوكها في ما يشبه حرب الكل على الكل في المزابل

اكتفيت إلى حد الآن بالتوصيف والتشخيص وبالعلاج الخلدوني . لكن العلاج الذي أريد تقديمه رغم كونه موصولا بالعلاج الخلدوني والتيمي لا يقتصر عليهما . فالنخب المتنفذة ليست مؤهلة لفهم ابن خلدون وابن تيمية إذ حتى معاصروهما غابت عنهم معاني علاجهما ودلالاته وعلة ذلك هي التي ما تزال فاعلة .

فما حال دون القرون التي مرت بعد ابن تيمية وابن خلدون وفهم ثورتيهما في نظرية النظر والعقد) ابن تيمية) وفي نظرية العمل والشرع) ابن تيمية) هو عينه ما يحول دون النخب المتنفذة الحالية التي ليس لها القدرة على فهم فلاسفة القرآن وفلاسفة الحداثة فصاروا سجناء ثقافة الارتزاق الصحاك.

وثقافة الارتزاق الحصال لا تتجاوز عبادة العجل: فهي خواره اللاهث وراء معدنه. كلهم صاروا مرتزقة لدى وعبيد لأسيادهم الذين نصبوا السياسيين بنوعيهم وهؤلاء يستخدمون "العلماء" بصنفيهم والاقتصاديين بصنفيهم والفنانين بصنفيهم وأصحاب الرؤى بصنفيهم أي كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث .

والنتيجة هي أن علوم الملة الغائية الخمسة حرفت القرآن فجعلت الوساطة والوصاية أساسي التربية والحكم في بلاد المسلمين التي تحكمها القبلية والجاهلية بدعوى التأصيل وأن فكر الحداثة حرف فجعل قلبه إلى إيديولوجيا استعمارية أساسي التربية والحكم في بلاد المسلمين التي يحكمها العسكر والمافياوية بدعوى التحديث .

دعوى التأصيل مبنية على ما يزعم علوم الملة الغائية الخمسة:

1. التفسير أصلا للأربعة الباقية

2. الفقه وأصوله

3. التصوف وأصوله

4. الكلام وأصوله

5. الفلسفة وأصولها .

والثاني والثالث يتعلقان بالعمل والشرع والرابع والخامس يتعلق بالنظر والعقد والأول الذي هو أصلها جميعا هو العلم الرئيس أو ما يسمى في الفلسفة الارشيتاكتونيك في نسبة الميتافيزيقا على العلوم الفلسفية.

فهذه العلوم الغائية عند أدعياء التأصيل كلها دون استثناء اعتبرها بالجوهر تجريفا للرؤية القرآنية لأنها عكست أمره في فصلت 53 ونهيه في آل عمران 7 فجعلت الأمر نهيا

والنهي أمرا كما يتبين من عدم وجود علوم الآيات التي يرينها الله في الأفاق والأنفس لنتبين أنه القرآن حق ولطغيان الكلام في المتشابه والغيب اللذين نهى عنهما القرآن بوصفهما ناتجين عن زيغ القلوب وابتغاء الفتنة.

ومثلها العلوم الحديثة عند أدعياء التحديث هي بدورها كلها ودون استثناء مبنية على ما يزعم علوم الحداثة (أي الفلسفة ونظرية المعرفة ونظرية القيمة) وهي بالجوهر تجريف للحداثة لأنها عندهم ترد كلها إلى النكوص الهيجلي والماركسي إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة وبنظرية العمل المطلق لمجرد كونها بخلاف ما أقره كبار فلاسفة الحداثة من ديكارت إلى كنط من محاولات التخلص من هذين الوهمين . وكانت هذه

المراجعة تقتضي أمرين:

1. الأول هو استئناف النظر في مضمون الرسالة القرآنية ومضمون الفلسفة الحديثة من رأس بمراجعة القلب الذي حصل عند أدعياء التأصيل والنكوص عند أدعياء التحديث.

2. الثاني البحث في العلوم الأدوات المشتركة والتي هي الأداة اللسانية والأداة التاريخية والأداة المنطقية والأداة الرياضية وأداة الأدوات أو نظرية الترميز عامة أو

فكلام القرآن على آيات الله التي يرينها في الآفاق والأنفس (فصلت (53 وأمره بالنظر فيها تعني أن هذه تتضمن رموزا دالة على قوانين الطبيعة والتاريخ فيهما أولا ثم في ما يناظرهما في الأنفس أعني في النظر والعقد وفي العمل والشرع. وكلامه على المتشابه ونهيه عن تأويله لما فيه من خطر على العمل والشرع يعني أن غرق الإنسان في رد حقيقة الوجود إلى إدراكه وقيم الأشياء إلى تقييمه الذاتي بإطلاقيهما وعدم الاقتصار على اعتبار علمه اجتهادا وعمله جهادا من علامات زيغ القلوب وابتغاء الفتنة.

وإذن فالعلاج الإبستمولوجي والأكسيولوجي الذي أنوي تقديمه والموصول مع العلاج التيمي في النظر والعقد ومع العلاج الخلدوني في العمل والشرع لن يكون علاجا عمليا

بمعنى أني لن أتطرق إلى شروط تحقيقه في التربية والحكم وكيفياته بل هو علاج نظري هدفه تشخيص ما يعطل العقل والإرادة في الأمة ككيان حي فقد جهازه العصبي المركزي.

الفصل الثالث

هذا الفصل الثالث هو بؤرة المحاولة ومحورها وصدر كل الصراعات البشرية حتى إن الآية المتعلقة بتعديد النظام السياسي وأسلوبه جعلته غاية هذا التحديد (الشورى (38 فختمت بمسألة الانفاق من الرزق . عرفنا الخسر بكونه "فساد معاني الإنسانية" أي حقيقة الإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"(ابن خلدون) واعتبرنا الوعي بهذا هو الشرط الأول وهو بداية التذكر الذي غاية الرسالة إحيائه لإخراج الإنسان من النسيان: الخسر نسيان وعلته الغرق في هموم الدنيا وأهمها في حياة البشر هي شروط المعيشة المادية أو الاقتصاد .

فهذا النسيان يتعين دائما في غرق الإنسان في مجرى الطبيعة وفي مجرى التاريخ الجارفين وما يترتب عليهما من صراع على سد الحاجات الأولية. لذلك ظن علماء الملة أن التذكير يتعلق بالتحرر منها بما يشبه التغاضي عنها بمجرد الإعراض عنها وسموا ذلك تحقيرا بالدنيا ومن ثم فقد حرفوا القصد بالتذكير فزادوا الإنسان نسيانا . لكن التذكير تذكر بالمهمتين المتلازمتين أعني تعمير الدنيا بقيم الاستخلاف .

أنسوه موضوع التذكير أعني مهمة الإنسان في الدنيا بقيم الأخرى أو استعمار الدنيا بقيم الاستخلاف فيها فاعتبروا الثاني ممكنا من دون الأول وحصروه - بخلاف الجيل الأول من المسلمين أو العصر الراشد .في الكلام على قيم الاستخلاف من دون حلول لشروط سد الحاجات ما ضاعف الصراع على الندرة وأبقى المجتمع محكوما بالضروري والحاجي

ولم يرفعه إلى الكمالي ماديا كان أو روحيا .

وصحيح أن الكثرة والكمالي لا يزيلان الصراع لأنهما شرط ضروري غير كاف . والله يعلم ذلك وإلا لما اعتبر الإنسان مستعمرا في الأرض ولا اكتفى بجعله خليفة فيها دون الاستعمار فيها . وبقاء الصراع رغم حصول الكمالي مرض هو مرض اللامتناهي الزائف مثل مرض المصاب بجمع التراث كالما يصاب به من غرق في الفاني ولم يرتفع إلى الباقي . ولا يمكن أن يبنى الفكر الاقتصادي على معاني قاصرة من هذا الجنس فيعقم بسبب مرض

-الفصل الثالث- عارض للبعض من البشر كالترف عند الغارقين في الملاهي والبخل عند أصحاب هوس مع

وحصر علوم الملة في التذكير الاستخلافي والغياب شبه المطلق لشرطه الضروري حرف النظر والعقد وفي العمل والشرع . ولأبدأ بالعمل والشرع فهما موضوع علمين عمليين هما الفقه وأصوله والتصوف وأصوله . والأول موضوعه القانون خاصة. والثاني الأخلاق خاصة. أو هكذا يزعم أصحابهما . وهما ليسا موضوعين إلا من المستوى الثاني لأنهما إن صح أنهما علمان فينبغي أن يكونا قولا في ما يترتب على الاستعمار في الدنيا وفي علاقة بالاستخلاف .

فإذا كان الاستعمار في الدنيا بدائيا وثمرته نادرة لأنه لا يتجاوز الثروات الظاهرة من الطبيعة وما يتعلق بها من معاملات بين العائشين منها فإن علاجها الفقهي والصوفي سيكون مثلهما بدائيا ولن يكفي لشغل فكر أمة طيلة قرون ومن ثم فسيختلق "علماؤهما" مسائل هامشية وخاصة صراع

القانون والأخلاق .

فانتهى الفقه إلى فتاوى قانونية لا يتجاوز قاب الحكم بالظاهر إلى الاكتفاء بظاهر الدين وهي حيل أكثر منها علم . وانتهى التصوف إلى فتاوى خلقية لا تتجاوز دعوى الحكم بالباطن إلى الاكتفاء بباطن النفس وهي مثل الاولى حيل أكثر منها علم . "علمان" مزيفان ومزيفان بتأويل النصوص لا غير .

ومن يريد أن يفهم ذلك فلينظر في ما يسمى الاقتصاد الاسلامي الذي صدعوا به آذاننا . فهو فتاوى تحليلية حول المعاملات ولا علاقة لها بالاقتصاد . في غياب العلم يتكلمون على ما يعتبرونه قيم التعامل الاقتصادي وهما فنان مختلفان مطلق الاختلاف . وهذا من تبعات التخريف عن إسلامية المعرفة .

فبدلا من العلم الذي يحقق شروط استعمار الأرض يعتبرون ذلك مشكلا محلولا - حله غيرهم -ويأتون هم ليميزوا فيه الحلال والحرام برؤية قاصرة للتشريعات الإسلامية.

وفي حين أن العلم هو السعي قدر المستطاع لتحرير المعرفة من الصبغة الإيديولوجية يتحول الأمر كله إلى أداجتها بغباء لا نظير له .

وكان يمكن أن نقبل مثل هذا السلوك لو كان سد حاجات الإنسان متوفرا بذاته وكان الإشكال فيه مقصورا على قواعد التعامل بين الناس لكن سد الحاجات هو بدوره ثمرة تعامل بين الناس والطبيعة وهو الموضوع الذي ينبغي إيجاده أولا بالنظر والعقد والعمل والشرع ثم يأتي التعامل لتبادله بالتعاوض العادل .

ما يسمونه الاقتصاد الاسلامي هو إذن تجهيل حتى في موضوعه المتعلق بالمعاملات دون شروط مادة التعامل . فمادة التعامل وخاصة تلك التي يكثرون من التحيل فيها موضوعها جمع الادخار شرطا في تمويل الاستثمار شرط كل انتاج اقتصادي . وذلك هو النظام البنكي وأنظمة التمويل الاقتصادي بالملكية السهمية الخفية الذي يناسب أحكام المواريث التي هي كسرية ما يؤدي إلى ضرورة المحافظة على وحدة ملكية الأعيان والمشاركة النسبية في قيمها وقيم ثمراتها بشكل شركات الأسهم.

وكل إلغاء لاعتبار المال السائل -العملة-مالا يجمع بين كونه أداة خدمة وبضاعة يعني أن هذه الرؤية تلغي دوره في الانتاج وتقصره على التبادل والاستهلاك وهي بذلك لكأنها تتخلى عن دور التبادل بالعملة وتنكص إلى التبادل بالمقايضة. وفي ذلك إيقاف لأهم أساس للادخار الذي هو أساس تمويل الاستثمار والتعاون التمويلي بالمساهمات للمشروعات الكبرى التي لا يوجد أحد قادر عليها مهما كبرت ثروته .

وهذا التحيل الفقهي الحائل دون استعمال قوانين الاقتصاد المنتج والحكم عليه بالبقاء بدائيا لا يتجاوز المقايضة علته عدم وجود الموضوع والاكتفاء بالتشريع لموضوع مفقود . فيكون الحال في فقه العصر الحالي من جنس الحال في فقه العصور الغابرة . فعندما يكون الانتاج طبيعيا ويكون سد الحاجات في "سلب" انتاج الغير في الغزو لا يبقى للتشريع الاقتصادي إلا منطق التحريم والتحليل وليس وضع التشريعات التي تشجع الإنتاج وتنظم توزيع ثمرته بمعيار التعاوض العادل .

الا 0 وال لإ ام ا ع ص الإبداع الاستثماري وصاحب التمويل أو المدخر

وصاحب العمل المنتج والمستهلك . ذلك أن العملية الاقتصادية وحتى الثقافية كلتاهما عمل جماعي لا بد فيه من إبداع علمي وإبداع استثماري لثمرة العلم وإدخال ممول للجمع بين الاستثمار والعلم من جهة والعمل المنتج والاستهلاك من جهة ثانية .

فيكون قلب هذه المعادلة والجامع بين مقوميها الأولين (العلم واستثماره) ومقوميها الأخيرين (العمل المنتج والاستهلاك) هو التمويل أو الادخار ولا يمكن أن يكون عينيا وتقايضيا بل لا بد فيه من شكل يجمع بين الفكري في الأولي والفعلي في الأخيرين أعني المال السائل أو العملة والذي يعوض بأسهم في الملكية أو بما يناظره من العملات التي تصبح آن خدمة وبضاعة.

لكن المرض الأدهى هو ما يصدر عن التصوف وخاصة المتفلسف منه . فعندما يدعي المتصوف أن الفقه رسوم وأن الحقيقة هي في الباطن دون اعتبار للرسوم تكون الحصيلة زوال القانون من أصله . وسآخذ أقبح مثال يقع فيه المتصوف المتفلسف الذي تؤول حقيقة رؤيته إلى هذا: ما نسميه زنا المحارم . فعنده أحكامه رسوم.

إذا كانت الحقيقة هي في هذه الحالة العلاقة الجنسية دون الأحكام التي هي عندهم رسوم لا صلة لها بالحقيقة قولا بأن الأشياء هي على النفي الأصلي أو البراءة الأصلية ولا معنى لكونها حلالا أو حراما لأن التحسين والتقبيح ليس عقليا بل شرعيا بات هذا الموقف مقصورا على قوانين الطبيعة.

ومعنى ذلك أنه يكتفي بالخلق ولا يهتم بالأمر. وهذا الموقف طبعا ليس هو

ما يسود على ما يظهر من الموقف الصوفي وخاصة المتفلسف لكنه هو حقيقة المقابلة بين الرسم والحق أو بين الفقه والتصوف أو بين القانون وما يسمونه الأخلاق . فتكون هذه عديمة الصلة بذاك وكلاهما عديم الصلة بالاستعمار.

0 1 ال ران ام < الشاهد الذي حددته الآية بكونه الآفاق والأنفس واعتبرت الآيات التي يرينها الله فيهما هي ما بعمله نعلم أن القرآن حق ومن ثم نتذكر ما جاء ليذكرنا به أعني شروط مهمتي الإنسان من حيث هو مستعمر ومستخلف .

ولم ينشغلوا إلا بما بينت آل عمران 7 استحالته على الإنسان واعتبرته من علامات ابتغاء الفتنة ممن زاغ قلبه فتأولوها واعتبروا من يتجرؤون على ذلك "راسخين" في العلم إلى درجة عطف تأويلهم على تأويل الله للمتشابه من القرآن بدعويين ضمنيتين هما المطابقة في النظر والمطابقة في العمل .

فعندما يدعي المتصوف المتفلسف (كالتلمساني مثلا) أن الحقيقة التي يتكلم باسمها تغني عن الرسوم الفقهية) القوانين (فيعتبر الوصفين "زنا" و"محارم" رسوما لأن الأم أو الأخت امرأة كغيرها من النساء والعلاقة الجنسية بين الجنسين واحدة أيا كانت المرأة فمعنى ذلك أن تأويله لا يعترف إلا بالطبيعة وينفي الشريعة دينية كانت أو وضعية.

فحتى الفلاسفة الذين يؤسسون علمهم كله على الطبيعة لم يذهبوا إلى هذا الحد بل اعتبروا أن الاجتماع هو بدوره له طبيعة تقتضي مثل هذه القوانين التي تحرم الزنا أولا لتأسيس الأسرة والجنس المنظم وتوجد المحارم ثانيا لتأسيس تبادل النساء والتوارث البيولوجي السوي . وتعتبر زنا المحارم

جريمتين بمقتضى القانون . فعالجوا الأول بالزواج والأسرة وعالجوا بالثاني التبادل والصحة.

فالمحارم هي التي تمكن من توسيع العلاقات الأسرية بتبادل النساء بين الاسر. والمحارم تعالج الأمراض الوراثية لأن توسيع التبادل بين الأسر يساعد على إيقاف سلسلة التوارث الضيقة لمحددات الصحة والمرض الموروثين . والأمر في ذلك مثيل أمر الملكية فهي شرط الحرية والتبادل بالتعاوض العادل .

وهو ما يعني أن المتصوف المتفلسف وكل المتكلمين على علوم الطبيعة وحتى علوم التاريخ التي تغني عن الأديان هم أكثر الناس حمقا لأن هذه المبادئ ليست رسوما ولا مجرد عادات

-الفصل الثالث- متغيرة بل هي لصيقة بسنن عضوية واجتماعية وسياسية وخلقية تؤيدها التجارب الثابتة

في تاريخ الإنسانية لا تتحول ولا تتغير .

الانتقال الفقهي من الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر (أي ظاهر الفعل وصاحبه وظروفه (إلى الحكم بظاهر الدين أي مثلا بجعل حكم الرجوع بعد الطلاق البائن يتحول إلى استعمال المحلل هو ما جعل الفقه يصبح أداة بيد الحكام يعملون به ما يريدون لتبرير استبدادهم وفسادهم في غالب عصور تاريخنا .

صار الفقه "محللا" عاما والعلة هي توهم أصول الفقه لسانية منطقية. ففي هذين المجالين ليس أيسر من التحيل التأويلي . وهو في الحقيقة جوهر قلب

المأمور به في فصلت 53 والمنهي عنه في آل عمران .7 ذلك أن أصول الفقه ليست في النصوص بل في ما تحيل عليه وتعتبره مبينا لحقيقة القرآن .

إذا كان القرآن تذكيرا فإن ما يذكر به ليس فيه بل في ما يوجه إليه الإنسان لكي يتذكره . وما يوجه إليه الإنسان إذا لم يكن موجودا خارج القرآن يصبح القرآن مذكرا بنفسه وليس بما أتى ليذكر به . وما أتى ليذكر به هو نفسه يقول إنه موجود في ما يرينه من آيات الله التي توجد في الآفاق وفي الأنفس .

وإذن فليست أصول الفقه وحدها هي التي توجد في آيات الله التي تتجلى في الآفاق والأنفس بل كل العلوم لا تتجلى إلا في هذه الآيات التي علينا طلبها بالبحث العلمي لمعرفة سنن العمل والتشريع وقوانين النظر والعقد وبها عندما نكتشفها ندرك حقيقة القرآن المذكر بالتوجيه إليها وكأنه سبابة مشيرة .

والأحكام الواردة في القرآن نماذج ليس بأعيانها ولا بفصل بعضها عن بعضها بل بنظامها الجامع من حيث هو منظومة تشريعات نموذجية النموذجي فيها ليس علاقتها بالنوازل العينية بل بالتناظر بين نظام الأحكام ونظام النوازل فيكون التشريع القرآني تشريعا للتشريع وليس تشريعا للنوازل ذاتها . فلو استخرجنا نظام النوازل التي هي من مجال آيات الآفاق والأنفس وليست من مجال الآيات النصية . المتن القرآني المتناسب مع نظام الأحكام

لاكتشفنا أصول الفقه بوصفها أصول تشريع التشريع وليست أصول التشريع المباشر للنوازل .

لكن زيغ آل عمران 7 ومحاولة البحث في النصوص عن السنن والقوانين يجعل الاحتكام إلى تأويل الألفاظ والجدل المنطقي انفلاتا خرافيا لا حد له ما يجعل ذلك عند حصوله أكبر دليل على صحة الآية؛ فهذا السلوك يؤدي إلى الفتن ومن ثم فهو دليل زيغ القلوب عند أصحابه ومنه التحيل في القيم الدينية وبها .

الفصل الرابع

ما قلناه عن تحريف العمل والشرع) الفقه وأصوله والتصوف وأصوله (أعني في أعمال الأمة مغن وزيادة عن بيان ما حصل في النظر والعقد) الكلام وأصوله والفلسفة وأصولها (أعني في علوم الملة. فهذان العلمان المتعلقان بالعلم والإيمان أو النظر والعقد أكثر تحريفا من العلمين المتعلقين بالقانون والأخلاق أو العمل والشرع.

لن أخصص لهما فصلا كما فعلت مع الفقه وأصوله والتصوف وأصوله لبيان تحريفهما بل سأضمهما إلى الكلام في أدعياء التحديث لأنهم يعتبرون الكلام والفلسفة أصلا لمواقفهم إيهاما بأن الفلاسفة والمعتزلة يمثلون العقل ويعتبرونهما عقلانيين في حين أن البقية يمثلون النقل والظلامية بمصطلحهم .

كما أني لن أخصص لأصل علوم الملة كلها باعتباره العلم الرئيس أعني التفسير لأنه ينقسم بصورة عامة إلى هذه المدارس الاربعة مدرسة الاصول الفقهية والأصول الصوفية والأصول الكلامية والأصول الفلسفية. والمعلوم أن أدعياء الحداثة لهم ميل تبجيل التصوف والفلسفة والاعتزال من الكلام

على الباقي .

وما سأتكلم عليه في الوهمين المتعلقين بالمطابقة في النظر والعقد وفي العمل والشرع ليس خاصا بهؤلاء إذ إن الفقهاء والمتصوفة يشاركونهم فيهما بمعنى أن الأفق المحدد لهذه المواقف جميعا هي نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة ونظرية العمل القائلة بالمطابقة ردا للحقيقة والقيمة لمنظور الإنسان .

وهذان الوهمان هما سر ما كان يسمى تأويلا بمعنى رد ما يسمى بالمنقول الديني إلى ما يسمى بالمعقول الفلسفي والغفلة على أنه لا يوجد معقول فلسفي خال من المنقول التجريبي ولا يوجد منقول ديني خال من المعقول التشكيلي . فالعقل في أي علم شكل والنقل في أي علم مضمون : السر الجهل بهذه المعاني .

وعبقرية ابن تيمية هي درايته الواضحة والصريحة لهذه المعاني ولذلك فهو ينفي عن علم أي موضوع خارجي أن يكون عقليا خالصا بل لا بد فيه من التجربة وأن العام العقلي

الخالص هو العلم الذي يكون له آن وضعا فرضيا لموضوعه ولعلمه . ويسميه علم المقدرات الذهنية وليس الحقائق غير التقديرية الموجودة .

ويضرب أمثلة من هذا العلم تعود إلى التقديرية الرياضيات التي هي الوحيدة التي يعتبرها علما كليا عقليا محضا . أما بقية العلوم فهي تطبيقات لعلوم التقدير الذهني على الموجودات الفعلية التي هي مجال التجربة الإنسانية طبيعية كانت أو تاريخية. وهي ليست

والتأويل الفلسفي والكلامي لما يسمونه نقلا دينيا لا يعتمد على ردها إلى المقدرات الذهنية بل إلى المضمون الذي كانوا يتصورونه علما عقليا خالصا وهو في الحقيقة حصيلة تجارب أولية غفلة للفاسفة الأرسطية والافلاطونية وشكلها المنحط في العصر اليوناني المتأخر أو الهلنستي وأغلبه شعوذة لاختلاطه بأدبيات الأديان القديمة وما فيها من سحر وتنجيم وجفر وما يسمونه بعلم الحروف والقباليات وجلها علوم زائفة بين زيفها ابن خلدون في المقدمة وسخر الغزالي من كلامهم على سلسلة العقول المحركة للأفلاك .

فأرقى ما ورثوه فلك بطليموس الذي يعتمده المتصوفة والفلاسفة والمتكلمة باعتباره علما يرد إليه بالتأويل بعض إشارات القرآن إلى العوالم المختلفة والأبعاد التي لا يستسيغونها بحكم الاقتصار على نظرية العالمين (ما فوق القمر أو عالم الكمال والسرمدية وما دونه أو عالم الكون والفساد .(

والآن صرنا نعلم أنه خاطئ وأن إشارات القرآن إلى عوالم بمقاييس أخرى أقرب إلى ما بدأنا ندركه بفضل تقدم وسائل الرصد . فكلام القرآن على عالم يومه يعدل خمسين ألف سنة من أيامنا بات مثالا دالا على أن عالم الفلك البطليموسي وعالمي الفاسفة الأرسطية ما فوق القمر وما دونها خرافات.

وهذا المثال من الأدلة التي جعلتني أدعو من يتكلمون على خرافة الاعجاز العلمي وتأويل آيات القرآن بالاعتماد على الاكتشافات العلمية إلى تجنب هذه الأوهام. فليس ذلك صحيحا ولا يمكن أن يقاس مابة القرآن بما ثمرات البحث العلمي لأن القرآن أسمى

منها وهو موجه للبحث العلمي وليس مغنيا عنه . فلو كانت معرفة الحقائق العلمية يكفي فيها تفسير الفاظ القرآن بما توصل إليه البحث العلمي لحصل أمران كلاهما مناف للتذكير:

1. يصبح التذكير مذكرا بما فيه لا بما يشير إليه خارجه من آيات يرينها الله كما تجدد ذلك فصلت 53 في الآفاق والأنفس .

2. ويصبح القرآن مشجعا للكسل الفكري والعلمي إذ يكون مثنيا عنهما فنكتفي بتعلم العربية وانتظار غيرنا يكتشف لنا الحقيقة.

ومثلما أن المتكلمين والفلاسفة في القرون الوسطى سواء عندنا أو عند المسيحيين واليهود الذين صار لهم كلام وفلسفة بتأثير الحضارة الإسلامية بذاتها وبما استعملته من التراث اليوناني كانوا قائلين بالمطابقة بين النظر والعمل قال أدعياء الحداثة العرب والمسلمين بها بأشر من الهيجلية والماركسية.

والعلة كما سبق أن بينتها في أكثر من موضع هي محاولات فلاسفة المثالية الألمانية (فشته وشلنج وهيجل خاصة) تجاوز النقد الكنطي والعودة إلى كلام القرون الوسطى وميتافيزيقاها ومن ثم القطع مع التشكيك الكنطي في تحرر الإنسان من ذاتية علمه وعمله للقول بالمطابقة لكأن الوجود مقصورا على منظوره . والاعتراض التقليدي على هذا الموقف الكنطي المشكك في القول بالمطابقة في النظر والعمل مضاعف:

1. أولا كيف عرف أن ما يعلمه الإنسان مثلا ظاهرات وليس حقائق ذاتية لموضوع العلم؟ ألا يعني ذلك أنه يعلم شيئا خارج علمه للتمييز بينه وبين علمه؟ والجواب بين: علمنا بما نجهل ليس علما به بل بجهله . هذا

سلبا لكن:

.2 إيجابا لو كان علمنا بالشيء مطابقا له لكان العالم مقصورا على الأشياء التي نعلمها منه سواء بالفعل أو بالقوة أي ما لم نعلمه بعد وسنعلمه لاحقا . وفي هذه الحالة يصبح العالم كله مقصورا على ما يعلمه الإنسان بالفعل أو بالقوة. وهو تضخيم للإنسان لا شيء يدل عليه بل تضخم مرضي . ودون أن أتبنى الموقف الكنطي فإني اعتبر أن علمنا محدود

* فحتى الشاهد من الوجود لا شيء يثبت أننا نعلمه كله وأن ما نعلمه منه هو كما نعلمه

بدليل أننا نتقدم في العلم ونتقدم في معرفة أخطائنا العلمية وما يعني أن كل علم لاشاهد هو علم مؤقت قد نتجاوزه.

. يوجد ما هو من الغيب المحجوب وهو دينيا يعني أن الوجود فيه أسرار لا نعلمها وفلسفيا يعني أن للعقل حدودا لا يمكنه أن ينكرها بعد أن تخلص من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة.

وخلافا مع الحل الكنطي على أهميته وقربه من مثل هذا القول الذي يترك محلا للغيب كما قال هو نفسه عندما قال إني اضطررت للحد من العلم لأبقي محلا للإيمان (بما صاغه في شكل مسلمات لتأسيس الأخلاق (وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان وهي مسلمات تفترض ضمنا مسلمتين أخريين هما يوم الدين والحساب لأن خلود النفس المقصود ليس أمرا دنيويا) فإني مثل ابن تيمية وابن خلدون لا أعتبر ما نعلمه مظاهر.

إنه بخلاف ما يقول كنط الحقيقة المناسبة للإنسان ما يعني أن الحقائق في

ذاتها لامتناهية الأنواع والتنوع وهي من جنس ما يحدد دلالته مدركه ومتلقيه فيكون منظور المتلقي محددا لما يناسبه وهو أمر حقيقي وليس مظاهر بمعنى أنه ذو وجود فعلي الوجود المطلق يتحدد

وهذا الاحتراز على الحل الكنطي رغم أهميته وقربه مما أبحث عنه علته أن وصف كنط للعلم النظري بكونه معرفة لمظاهر الشيء في ذاته افتراضه أن العلم الأتم هو العلم المطابق للشيء في ذاته . ولا يوجد علم مطابق للشيء في ذاته عدا الشيء في ذاته إذا تصورنا العلم والمعلوم متطابقين في العلم المحيط.

فيكون ضمير الرؤية الكنطية مقارنة علم الإنسان بعلم الله أو بعلم مطابق . ونحن لا نعلم ما حقيقة علم الله أو العلم الذي ترد إليه كل المناظير الإدراكية التي لكل الموجودات وهي لامتناهية إذ هي كلمات الله كما يحددها القرآن ويعتبرها لامتناهية . إدراكنا للحقيقة بما يناسب المعرفة الممكنة لنا حقيقة مناسبة للإنسان (ابن خلدون).

وقبل أن أصل إلى هذا التشخيص كنت أعجب من الافراط في المباهاة بالعقلانية والتنوير والتحديث الذي يزعمه المغالون في نقد ثقافة الشعب الدينية والخلقية باسم مبدأ ينسب عادة لماركس ومفاده "يكفي تأويلا للعالم علينا تغييره". وبماذا؟ بعلم نهائي يسمونه "المادية الجدلية" أدجلة ساذجة للهيجلية .

وإذا كان هيجل قد عاد إلى المطابقة التي كانت سائدة في علم الكلام والفاسفة الوسيطة والموروثة عن خليط فاسفي ديني بعضه من تحريف الإسلام وبعضه من تحريف المسيحية وبعضه من تحريف اليهودية وبعضه

من أثر الانحطاط اليوناني ومفاده كله أن الوجود مقصور على صورته في منظور الإنسان .

ومن يشك في أن هذه الرؤية دليل حماقة وليست دليل عقل ينبغي أن يفحص عقله لأن الإنسان مهما علا شأنه بالدور الذي ينسبه إليه الدين مستعمرا ومستخلفا في الأرض فهو لا يكاد يمثل ذرة من الوجود وحتى عالمه فهو كذلك لا يمثل ذرة من الوجود وما نجهله لما نعمله في نسبة اللامتناهي للمتناهي .

ولا يوجد إنسان في راحة من عقله فام يركب هواه يعلم ذلك ولا يحتاج للتذكير لأنه يمرض ويجوع ويتردد على المرحاض ويعلم أن خلية واحدة من بدنه قد تؤدي إلى هلاكه ويعلم أنه مات ومع ذلك يتأله فيدعي أن علمه محيط وأن عمله محيط وأن نظره وعقده مطلق وأن عمله وشرعه مطلق: وما ذلك إلا من وسواس الشيطان عبادة الإنسان لهواه وغرقه في دنياه.

ما رأيت مدعيا الحداثة وإلا رأيت منتشيا بجهله لكأنه لم يقرأ في حياته نصا لديكارت أو للغزالي أو لأي فيلسوف غاص في أعماق ما ينخر المعرفة الإنسانية من شكوك لا نهاية لها. كلهم يطلقون سخافات عقولهم التي لا تساوي صفرا بالقياس إلى عقول فلاسفة الحداثة قبل أن يلغي فعلهم نكوص هيجل وماركس إلى ما تقدم على فاسفة النقد وتنسيب العلم ووعي العقل بحدوده من أجل تأسيس العمل والأخلاق .

فبعد نكوص هيجل وماركس إلى القول بابستمولوجية وأكسيولوجية المطابقة صارت الفاسفة إيديولوجيا أرواح الشعوب أو أماني الطبقات . ولم

يعد لها سهم في طلب الحقيقة سواء كانت منطلقة من الطبيعة وقوانينها أو من التاريخ وسننه إذ يلتقي الأول وهو فاسفي بالجوهر والثاني وهو ديني بالجوهر في التوقف أمام معضلات العلوم والقيم .

وصلنا الآن إلى غاية البحث؛ فما يعنيني هو هذا المشترك بين التحريفين أعني علل وجود

الكاريكاتورين كاريكاتور التأصيل الذي نتج عن علوم الملة النظرية المحرفة (الكلام والفلسفة) وعن علومها العملية المحرفة (الفقه والتصوف) دليلين على تحريف الرؤية القرآنية . وقياسا عليها كاريكاتور التحديث .

فعلة تحريف أدعياء الحداثة هي -فضلا عما ورثوه عن الاستعمار من إيديولوجيا ومعاملة شعوبهم بوصفهم أنديجان عليهم تغيير ثقافتهم لتحضيرهم -كما سبق أن بينتها في أكثر من الكنطي والعودة إلى كلام القرون الوسطى وميتافيزيقاها ومن ثم القطع مع التشكيك الكنطي في تحرر الإنسان من ذاتية علمه وعمله للقول بالمطابقة لكأن الوجود مقصور على منظوره .

وما حرف في الحالتين الكاريكاتوريتين هو المشترك السوي في الأديان وبين الفاسفات أي الديني والفاسفي الذي هو واحد مع تقابل في المدخل والمخرج: فالديني يبدأ بالعمل والشرع (علوم الإنسان) وينتهي إلى النظر والعقد (علوم الطبيعة) والفاسفي يعكس فيبدأ بالنظر والعقد وينتهي إلى العملي والشرع.

وهذه الحقيقة التي تمكنت من اكتشافها باستقراء التاريخين الديني والفاسفي وبتحايل المضمونين تمكن من فهم التلازم بين الكاريكاتورين لأنهما يتحدان كذلك بنفس المسارين ونفس المنطقين ونفس المضمونين

ولكن بعد تحريفهما نوعين من التحريف سذاجة وبغير فالديني والفاسفي يمكن أن يكونا صادقين أو مخادعين . وفي الحالة الأولى يكون التحريف غير مقصود وهو مرحلة ضرورية من جنس ما يترتب على الخطأ والصواب في التعلم .

الفصل الخامس

فالإنسان في محاولاته الأولى يعتقد أن العالم مقصور على عالمه وعلى ما يدركه منه ثم يكتشف بالتدريج خطاه ؛ وذلك هو أصل القول بالمطابقة.

وسأعتبر كل ما حدث في تاريخنا الفكري الوسيط من هذا النوع الناتج عن السذاجة الأبستمولوجية إذ كان الجميع يتصور تبعا لأفلاطون وأرسطو أن العالم وحيد وأن علمنا المحيط ممكن وأن اعتراضات السوفسطائيين الذين تمت شيطنتهم لا تتعلق إلا بالذاتي الفردي والعرضي وليس بالذاتي المطلق أو الإنساني.

في التأسيس الفاسفي لنظرية العلم المطابق رد أرسطو على السوفسطائية انطلاقا من اعتراضاتها التي لم تتجاوز الذاتي الإضافي إلى الأفراد وليس الذاتي الإنساني عامة. فطبعا المغرور ومن يعاني من عمى الألوان لا يعد حجة كافية لنفي موضوعية المعرفة. لكن علمنا يبقى نسبيا إلى الإنسان عامة .

هذا المستوى الثاني من النسبية في علمنا هو المناط في الابستمولوجيا . وقياسا عليه يكون المناط في الأكسيولوجيا. ومن ثم فعلم الفلاسفة المطلق كذبة. والتحسين والتقبيح المعتزليان كذبة. كلاهما كذبة إذا أطلقناهما

وهما صحيحان إذا اعتبرناهما محددين بمنظور إضافي إلى الإنسان وليسا محيطين . وفي هذه الحالة يصبحان اجتهاديين بمعنى أنهما نسبيان مرتين :

1 . النسبية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان بمعنى أنهما لا يخرجان عما هو موجه إلى الإنسان من الوجود .

2. والنسبية النسبية بمعنى أنهما تاريخيان تبعا لتاريخية الإنسان فيختلفان باختلاف عصوره ومراحل نضوجه المعرفي والقيمي .

فتكون النسبية الأولى محددة للأفق الغاية وهو معنى "وفي أنفسهم" للنسبية الثانية وهذه تكون عين مراحل تحقيق الإنسان لشروط علاقته بما في "الآفاق" أي في الطبيعة والتاريخ من حوله حتى يعمر الأرض (مهمته الأولى (بقيم الاستخلاف (مهمته الثانية): والمهمتان مترابطتان في حالتي الصلاح والطلاح .

وهذا هو موضوع التذكير أو الرسالة التي يمثلها القرآن . وهذا المضمون رؤية تشير إلى ما تذكر به لكنها لا تتضمن مضمون ما تذكر به لأنه مرسول في الأنفس وفي الآفاق وعلى الإنسان طلبه بالنظر والعقد (البحث العلمي) لتطبيقه في العمل والشرع) العمل على علم (فيكون النجاح وإن لم يفعل يكون الفشل .

ولهذه العلة وصف المذكر بكونه بشيرا بما ينتج عن وجود النظر والعقد أو الاجتهاد وعن العمل والشرع أو الجهاد وصلاحهما لمعرفة قوانين الآفاق والأنفس وسننها والعمل بها على علم ووصفه بكونه نذيرا بما ينتج عن غياب النظر والعقد وفساد الاجتهاد والعمل والشرع أو الجهاد أو فسادهما: إنه "التذكير الإشاري" مفهوم نضعه لتحديد طبيعة الخطاب القرآني.

ولأشرح الآن مفهوم التذكير الإشاري لأنه هو المفهوم المركزي في فهم معنى الرسالة الخاتمة ومعنى التحريف من حيث توهم غير ذلك والبحث عنه في القرآن من خلال شرح الألفاظ -وهي كلها بنص القرآن متشابهة بدلا من البحث في آيات الله التي يرينها في الآفاق وفي الأنفس) فصلت 53).

ومن الخطأ الظن أن المفردات في أي نص تفيد بأعيانها . إنما هي تفيد بمنزلتها في نص القرآن ككل وهو أمر أسمى من مفهوم السياق الذي هو بالضرورة موضعي . فما من نظام رمزي يفيد بعناصره ولا بسياق عناصره الموضعي بل هو يفيد بما بينها من علاقات شاملة لكل النص وحتى لما يتقابل به النص من ما ينتسب إلى جنسه الأدبي) حالة القرآن الجنس الأدبي هو الكتب الدينية عامة والسماوية منها خاصة) تفيد بتناظر بنيتها الكلية مع ما تشير إليه من بنية كلية لموضوعها الذي تحدده هي ولا يتحدد من خارجها أو بغيرها من النصوص الأخرى.

وعلة الخطأ هو حصر عبارتي "آيات محكمات" و"آيات متشابهات" في الآية في الدلالة النصية التي نطلقها على جمل القرآن الكريم وليس والغافلة عن المعنى الثاني والتي سماها القرآن آيات الله في الآفاق وفي الأنفس التي يرينها في الآفاق وفي الأنفس . التمييز بينهما

يمكن من فهم علة التحريف. والمعلوم أن الفصل بين المحكم والمتشابه شبه مستحيل والاجتهادات في ذلك كان أغلبها غير موفق لأنه يناقض أمرين لا جدال فيهما :

1. الأول أن القرآن الكريم يعتبر القرآن كله متشابها على الأقل من حيث

هو عبارة لا تقتصر على الدلالة بل فيها المعنى الذي هو أوسع من الدلالة) محاولة سابقة) .

.2 الثاني أن القرآن الكريم يقول إن فيه محكما ومتشابها ويحذر من الاقتراب من الثاني ويأمر بالاقتصار على الأول .

والكثير يعتقد أن القرآن لم يعطنا معيار التمييز بين الأمرين المحكم والمتشابه . وهو علة الأخطاء في محاولات التمييز. لكن القرآن صريح في التمييز. لكن التحيل الساعي إلى تأسيس السلطتين الروحية) الوساطة) والسياسية (الوصاية) حرف هذا التمييز عندما جعل "الراسخون في العلم" واو آل عمران 7 عطفية وليست استئنافية. وذلك بين لبس بمقتضى قواعد العربية بل وكذلك بالعقل المحض إذ من الجنون الإيهام بأن الراسخ في العلم إن سلمنا بوجوده يمكن أن يكون علمه محيطا مثل علم الله إذا كان يؤمن به فضلا عن كون هذا الله قد أعلمه باستحالة ذلك ودلالته على مرض القلب يترتب عليه قياد على الجماعة.

فالتمييز الذي لا وضوح يعلو عليه هو اعتبار المتشابه ما لا يمكن أن يؤوله غير الله. وهذا يعني أن المتشابه هو ما يتعلق بالغيب عامة سواء كان في عالم الشهادة أو في عالم الغيب. وهذا بين لكل ذي عقل : فما ليس لنا فيه مرجع الكلام يعتبر من الغيب وما لنا مرجع الكلام فيه يعتبر من الشاهد .

فإذا أخذنا القرآن كنص كان كله متشابها . لكن إذا اخذناه كنص يشير إلى مراجع انقسم إلى محكم لأنه ذو مرجع حدده هو بنفسه واعتبره من الشاهد المعلوم ومتشابه لأن مرجعه وصفه الله بكونه من الغيب المحجوب

. وما حدث هو أن علماء الملة تركوا الأول وانشغلوا بالثاني . وذلك هو سرية التحريف . فيكون مفهوم المتشابه ذا مستويين:

1 . أخذ القرآن كنص له مضمون محدد دون إحالة إلى مراجع موجودة إما في الآفاق أو الأنفس أو موجودة عالم الغيب.

2 . أخذ القرآن ليس كنص مرسل بل كنص يحيل إلى نوعي الوجود . فما تعلق بالأول كان موضوع علم إنساني وما كان من الثاني فمحجوب .

يوم وصلت إلى هذا التمييز الواضح كان أسعد أيام حياتي لأني فهمت سر التحريف . فمن توهم أن من آيات القرآن النصية ما هو محكم منظورا إليه دون المراجع التي يتكلم عليها (علم الدلالة) يقع في البعد الثاني الملازم للدلالة وهو المعنى المرسل غير المرتبط بدلالة قابلة للعلم من خارج النص .

وفي تلك الحالة لن يخرج بقاعدة لأن الخصومات حول المعنى المقصود لن تحسم أبدا إذ لا يوجد مراجع يحتكم إليها الخصوم لحسم الخلاف . فيكون التأويل عديم الغاية: وتتراكم التأويلات بلا حد لأنها كلام في ما لا يمكن الرجوع إليه لمقارنة ما في القول وما في المقول فيه : تلك علة أكداس الرجم بالغيب.

سيقول الكثير، ألست ضد من يدعي أنه يوجد شيء خارج النص يمكن الرجوع إليه في ردك على القراءات الماركسية؟ أم تدعي أنهم يحاكمون نصا بنص ولا يدرون عندما يدعون عرض القرآن على التاريخ؟ والجواب هو، نعم لا يمكن الخروج من النصوص إلى المراجع من دون ما تعدده النصوص مراجع لها ومن ثم فلا يمكن محاكمة نص بغير ما حدده لنفسه

من مراجع فتعتبر مراجع حددها نص آخر "واقعا" وتدعي أنك تحاكمه في"الواقع" وأنت في الحقيقة تحاكمه في"واقع" حده غيره مرجعا لذاته .

كيف ذلك؟ القرآن من حيث هو نص يشير إلى مراجعه ويحددها ويحدد شروط الاحتكام إليها في تعديده لشروط طلب دلالته . فالنص يمكن أن يشير إلى مجال دلالاته لكنه لا يتضمنها وإلا فهو يصبح هو البديل من موضوعه . وبصورة عامة فطبيعة النص تتحدد بطبيعة المراجع التي يحيل عليها والتي تمثل قاعدة تأويله مصطلحاته وتصوراته . وإلا

فهو ليس رسالة بل ثرثرة سكارى . ذلك أنك عندما تفتح بحثا في الفيزياء مثلا فلا تجد فيه مراجعه بل هو يحدد محل البحث عنها وطريقة الرجوع إليها تحديدا جامعا مانعا . وهذان الخطآن هما ما يقع فيه الكاريكاتوران . فالتأصيلي يتوهم أن نص القرآن مدونة علمية وفيه كل الحلول وليس نصا يحيل إلى أمر خارجه هو الذي بدراسته يمكن للإنسان أن يجد الحلول التي يذكره بها النص . والتحديثي يتوهم أنه يوجد "واقع" خارج النصوص ويأخذ ما يشير إليه نص ما على أنه هو الواقع ويفرضه على النص القرآني مدعيا أنه يعرضه على الواقع ليحاكمه به . وكلاهما لا يفهم طبيعة العلاقة بين النظام الرمزي والنظام الذي يكون موضوعا لذلك النظام الرمزي وهو بدوره لا يتحدد من دون ما حدده به ذلك النظام الرمزي .

فكاريكاتور التأصيل يتوهم أن النظام الرمزي مكتف بذاته فلا يفهم معنى فصلت 53 ويبالغ فيبحث في المستحيل الذي عينته آل عمران 7. وكاريكاتور التحديث يتوهم أنه يوجد "واقع" خارج الأنظمة الرمزية فيحاكمها به ولا يدري أنه أخذ صورة من نظام رمزي آخر سماها واقعا ثم

فرضها على النظام الرمزي القرآني ليحاكمه بغير ما حدده هو ذاته مجالا للبحث عن دلالته ومجالا لا يمكن الخوض فيه لأن دلالاته فيها ليست في متناول العقل الإنساني بل هي من الغيب المحجوب .

والفاسفي والديني يشاركان العلمي في هذه الخاصية . فهما يحددان طبيعة المراجع التي تحيل إليها وطريقة الرجوع بطريقة الإحالة وحدود العقل في المجالين بحيث إنهما يشتركان التخلص من الوهمين ويقولان بوجود ما ليس قابلا للعلم أو ما ليس للإنسان القدرة على علمه . وقد فعل القرآن ذلك عندما حدد مراجعه القابلة للعلم من الإنسان جمعا بفصلات 3 حدد مراجعه غير القابلة للعلم من الإنسان منعا بآل عمران .7 وهو تحديد بين وصارم ومطلق ولست أدري ما الذي حال ليس دون التفطن إليه فحسب بل قلب الأمر فيه نهيا والنهي أمرا .

) أو الطبيعة) وقانونها رياضي تجريبي والأمر) أو التاريخ) وسننه خلقية سياسية. وبهما تتبين حقيقة القرآن من حيث هو تذكير بشروط قيام الإنسان قياما شرطه تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . وهذه المراجع لم يحدد القرآن تفصيلها فلا نجد القوانين والسنن العينية بل طبيعتهما وشروط البحث فيهما لا غير .

فالإنسان مكلف بالبحث عنها بالرياضيات والتجربة في الخلق أو الطبيعة وبالأخلاقيات والسياسة في الأمر أو التاريخ أي موضوع النظر والعقد وتطبيقاته في علاقته مع الطبيعة لسد حاجاته المادية ومع التاريخ لسد حاجاته الروحية وموضوع العمل والشرع وتطبيقاته العلاقة بالإنسان خلال العلاقة بالطبيعة.

وعندما يطلب الإنسان هذه الأمور التي تسد حاجاته في نص القرآن يقع في التحريف الشرح اللغوي لنصوص القرآن التي تصبح بهذا المعنى كلها متشابهة لأنه نصوص دون إحالة على مراجع موضوعية فيختلط الغيب بالشهادة.

الفصل السادس

وحتى أخرج من المأزق الذي وقعت فيه علوم الملة اضطررت لوضع مجالين جديدين كي علوم اللسان التي كان تعتبر مثلثة -علم السنتاكس وعلم الدلالة وعلم التداول فوضعت:

1. إلى جانب علم الدلالة علم المعنى لأنه ليس له دلالة معينة .

2. وإلى جانب التداول ذي المرجعية التداول عديم المرجعية.

وفي الحقيقة القصد أن الأول الرمز يكون ذا دلالة إذا كانت له مرجعية خارجه والمعنى ليس له مرجعية خارجه بل هو الذي ينشئها بنظامه . وما كان نظامه قابلا لتأويل لا يتناهى فهو إذن ذو معنى دون دلالة. والتمييز بين الدلالة ع::560600 1716 1716 والمعنى 1 5 من معضلات المنطق كما هو معلوم .

وقد ادعى كواين أن المعنى لا وجود ولم يعترف إلا بالدلالة مستندا إلى رد الاختلاف بينهما إلى تعدد الأسماء للمرجع الواحد مثل تسمية الغزالي باسمه العلم ورسمه بكونه مؤلف التهافت أو المنقذ من الضلال . لكنه يعترف به عندما يجعل الدلالة الوجودية للرموز هي قيمها بوصفها خانات

خالية تتحدد دلالتها بقيمة تملأ الخانة الخاوية.

فهذه المعاني المختلفة عن اسم العلم كلها رموز تحيل إلى نفس المرجع الذي هو مسمى الاسم العلم أي الغزالي . وطبعا هو وقع في المصادرة على المطلوب . ففي هذا المثال نحن نعلم مرجعية اسم العلم ونعلم أنه عين صاحب التهافت والمنقذ. فنجعل الرسمين الأخيرين مرادفين للعلم ورد المعنى إلى الدلالة.

وهنا يكمن خطأ كواين . فالمعنى قد يكون متعلقا بعالم غير عالمنا كما في كلام الأديان أو كما كلام الإبداع الأدبي أو كما في كلام الإبداع الرياضي حيث يكون الكلام دائرا حول رموز هي بدورها قابلة لما لا يتناهى من العوالم إذا كان لها نفس البنية التي للنظام الذي وضعه التقدير الرياضي .

فعندما توهم أرسطو أن الرياضيات - اعتمادا على ما كان موجودا في عصره -تدرس بعض خصائص الأجرام كان محقا ومخطئا في آن. ذلك أن الرياضيات لا تتعلق بخصائص شيء

د جردم ص .ج 0 5 1 "9 - ارت ل موضوعاتها بعناصرها وقوانين علاقاتها ثم تدرس ما يترتب عليها .

وعندما تدرس ما يترتب عليها لا تعنى بالعوالم التي قد تكون قابلة لأن تقال بها أو لأن تشاكلها من حيث البنية المنطقية. فنكون حينها أمام بنية رمزية مجردة لا يتحدد بمرجع خارجي بل بتناسق بنيتها الداخلية ويمكن أن يكون لها ما لا يتناهى من المرجعيات التي لها

وهذا عالم المعاني المحددة للمرجعيات وليس عالم الدلالات التي تحددها المرجعيات. فيكون المعنى سابقا على المرجعية والدلالة لاحقة عنها . ولأني أدركت هذا الفرق وضعت نوعا ثانيا من التقدير الذهني قياسا على مفهوم التقدير الذهني الرياضي الذي وضعه ابن تيمية: وسميته التقدير الذهني الميثولوجي بمعنى المعتمد على النظام السردي الدرامي وليس على النظام الاستدلالي المفهومي مثل الرياضيات.

والفرق بين النظامين هو أن المعاني في الأول تتجسد في شخوص هي رموز تحتمل ما لا يتناهى من التأويلات . وتتجسد في الثاني في تصورات يعبر عنها برموز تحتمل ما لا يتناهى من التأويلات. وللأول منهما فضل عن الثاني أنه متحرر من الضرورة المنطقية لأن الأحداث هي أفعال كائنات مطلقة الحرية ولا تتقيد بأي ضرورة منطقية . ولو طبقنا على الوجود سواء كان طبيعيا أو تاريخيا محاولة لقول كما يجري فيها لكان هذا الشكل أقرب إلى حقيقته من الشكل الرياضي .

ومعنى ذلك أن ما يجعل هذا الشكل يبدو منطقيا هو كوننا نلفي ما نعتبره عرضيا وواقعا بالصدفة فلا نبقي إلا ما يقبله غربالنا المنطقي معتبرين إهمال هذه العرضيات والصدف وكأنه يلغي ما لها من مفعول يجعل كل توقعاتنا وتفسيراتنا تقريبية ولا يمكنها أبدا أن تطابق ما يجري فعلا في الوجود حتى المعيش منه ناهيك عما يتعالى عليه .

فالتقدير الذهني الرياضي هو فعل إبداع عالم المعاني التي تبدع ما لا يتناهى من عوالم الدلالات العلمية والتقدير الذهني الميثولوجي هو فعل إبداع عالم المعاني التي تبدع ما لا

يتناهى من عوالم الدلالات القيمية) الفنون والآداب وكل القيم) . والأول ضروري لعلم الطبيعة والثاني لعمل التاريخ.

وقد ناقض كواين في مقدمة مناهج المنطق نفسه أو اضطر للاعتراف بوجود البعد الثاني الذي أشرت إليه في الترميز بعد المعنى الموازي لبعد الدلالة فحاول الرد لمقابل . فهو مبدئيا

ينفي المعنى في رده إلى الدلالة وهنا ينفي الدلالة لردها إلى المعنى فيعتبر العالم جنيسا

أما التداول فمن الضروري أن يتضاعف بمقتضى ثنائية الدلالة والمعنى . فالتداول بين شخصين من نفس اختصاص بدلالة مشتركة للغة التداول أو رموزه يستعمل فيه نفس المؤول (بيرس) فيكون التداول معرضا لأقل ما يمكن من سوء التفاهم بين المتداولين . أما في التداول حول المعاني فشبه خال من التفاهم أصلا .

وبذلك فعلوم اللسان خمسة وليست ثلاثة: السنتاكس واحد وهو نوعان خاص بكل لغة ومشترك لكل اللغات المعلوم منها بسهمه في لغة العلم الكونية وهي بنحو ما مشتركة بين لغات الفاسفة الخمسة المشهورة في تاريخ العلم الإنساني:

.2 ثم العربية .3 فاللاتينية

ويكذب من يتصور علاقة فكرنا باليونان بدأت مع الخلافة العباسية ناهيك عن الإيهام ببدايته مع المأمون . فهي علاقة في القرآن من الفاتحة إلى

المعوذتين . فلا شيء في القرآن بقي فيه من الأديان المعتمدة على المعجزات بل هو كله سواء في الاستدلال أو القصص صوغ بنيوي لدراما كونية تفسر وجود الإنسان أولا وتحدد شروط قيامه بمهمتيه تعميرا

للأرض بالنظر والعقد واستخلافا فيها بالعمل والشرع . وهو إذن بالجوهر نص يتحد فيه الديني والفاسفي .

وللمعادلة التي جمعت الألسن الخمسة التي أدت دورا كونيا في المتن الفاسفي والعلمي والديني بنية عجيبة. فقلبها لاتيني بمعنى أن المرحلة اللاتينية من الفكر الإنساني كانت وسطا بين مرحلتين يونانية وعربية قبلها ومرحلتين ألمانية انجليزية بعدها .

والمرحلة اللاتينية أتمت القطع مع الفاسفة القديمة. وقبلها المرحلة العربية التي شرعت فيه . وبعدها المرحلة الألمانية التي شرعت في القطع مع الفاسفة الحديثة التي لم تكن ألمانية اللسان بل كانت لاتينيتة . وتم القطع مع الفاسفة الحديثة مع الإنجليزية بالعودة إلى البداية المتقدمة على قطع اليونان مع الميثولوجيا على الأقل ظاهريا) أفلاطون وخاصة أرسطو).

فعادت الفاسفة إلى عادتها القديمة. فصارت كما يصفها كواين متحدة البنية المنطقية التي تبدع النماذج الرمزية لموضوعها فلا نميز بين العلم والميثولوجيا . وهذا التناظر بين المرحلة العربية والمرحلة الألمانية هو الذي شدني إلى الفكر الألماني وفاسفته . ولأجله صنفت الضميمة لترجمة المثالية الألمانية. والتناظر بين اليونانية والإنجليزية هو الذي يفهمنا أن القطع مع الميثولوجيا في نشأة الفاسفة الأولى تناظر بالتعاكس وصلا بين نهاية الفاسفة بمعناها التقليدي وعودتها إلى الميثولوجيا .

وهذه العودة تسمى في تقليد الفاسفة الأمريكية بالسرديات . الفاسفة صارت بمجاليها الأساسيين أي علوم الطبيعة وعلوم الإنسان سرديات لا تدعي الإطلاق الخارج في غاية الفلسفة الألمانية أعني الهيجلية والماركسية بوصفهما نكوصا إلى القول بنظرية المطابقة في المعرفة والقيمة أي جوهر الإيديولوجيا .

وتلك هي علة التناظر بين الكاريكاتورين . فعلوم الملة كانت كاريكاتورا من العلم والعمل لأنها قالت بالمطابقة في المجالين الديني والفاسفي عند نخبنا في العصر الوسيط. ومثلها صارت الفاسفة بسبب نكوص الهيجلية والماركسية إلى القول بهما وقد تبنتهما نخبنا التي

تدعي التحديث في العصر الحالي . وما لم نتخلص من المطابقة في النظر والعمل لن نتحرر

فما يتحد فيه كاريكاتور التأصيل (نخبنا الدينية عامة) وكاريكاتور التحديث (نخبنا العلمانية عامة) هو إذن القول بنظرية المطابقة ابستمولوجيا (نظرية المعرفة) وبنظرية المطابقة أكسيولوجيا ([نظرية القيمة) . والأولى تطلق علم الإنسان فلا تعتبره اجتهادا . والثانية تطلق عمل الإنسان فلا تعتبره جهادا .

وهم بذلك يغرقون في مجرى الطبيعة وفي مجرى التاريخ متوهمين أن هذا العالم هو العالم الوحيد وأنه منفصل عن عوالم أخرى مختلفة عنه وأن هذا العالم حتى هو فنحن لا نعلم منه إلا ما هو مناسب للإنسان ولمرحلة نضوجه وليس كله معلوما لنا ومن ثم فهو لا يرد إلى إدراكنا) ابن خلدون .)

فإذا كان ذلك كذلك فينبغي أن نعلم أن الأمر كله هو أمر علاقتين بين

الإنسان والطبيعة من حوله وهو منها وبينه وبين التاريخ من حوله وهو منه لكنه من حيث له الوعي بهما هو متعال عليهما بما يشرئب إليه من مثل عليا في العلم ينسبه إلى الخالق وفي العمل ينسبه إلى الآمر: جوهر الديني والفاسفي .

وما كان نسي الخالق والآمر مستحيلا لأنه مرسوم في كيان الإنسان الذي يدرك حدوده فإنكاره هو الذي يسميه ابن خلدون غريزة حب التأله أو الكبر المادي) استبداد الحاكم) والروحي (استبداد المربي .(وذلك هو جوهر التحريف وله شكلان مباشر وصريح وغير مباشر ومتنكر. والأول رمزه يهودي والثاني رمزه مسيحي . وأدواء العولمة الحالية نتيجة

والتحريف اليهودي المسيحي يرمز إلى التحريف في الأديان المنزلة. ولهما نظيران في الأديان الطبيعية وهما الصابئي والمجوسي . واليهودي إخلاد مباشر إلى الأرض وعبادة للعجل أداة لاستعباد البشرية ببعدي العجل أي بمعدنه وبخواره (المال والإيديولوجيا) والمسيحي تحريف غير مباشر تنكرا في تأليه المسيح (آل عمران .(79

والصابئي مثل اليهودي . لكنه طبيعاني وليس تاريخاني . فهو يعبد نظام السماء ويخلد إليها (عبادة الفلك (وليس نظام الأرض التي يخلد لها . والأول حرر البشرية منه أي من عبادة الأفلاك إبراهيم عليه السلام كما تبين آيات الأفول . والثاني نكص عن تحرير موسى للإنسانية منه عبادة المستبد السياسي أو الملوك (فرعون) كما تبين آيات دين العجل ببعدي الوثنية المال والإيديولوجيا) الذهب والخوار) .

وهذه الأصناف الاربعة من التحريف الذي وإن لم يستطع إلغاء الخالق

والآمر فهو قد أشرك الأوثان فيه ما يجعلها ممثلة للشرك وتقابل الإيمان في كلام الله على أصناف الأديان وبه يبدأ الكلام عليها في الآيات الثلاث التي تعالجها والواردة في البقرة والمائدة والجمع. وذلك دليل على أهمية سورة العصر ما يبرر ما قاله فيها الشافعي .

فما تسميه سورة العصر بالخسر كما بينت هو الإخلاد إلى مجرى الطبيعة والتاريخ سواء كان صريحا أو متنكرا في التحريفات الأربعة التي وصفت هو الأمر الذي ينسي الإنسان ما جاءت الرسالات وخاصة الأخيرة للتذكير به أي ما فطر عليه الإنسان ليتحرر من تبعات هذا الاخلاد إلى الأرض أو الرد إلى أسفل سافلين .

التذكر هو الوعي بالوقوع في هذا الاخلاد أو الوعي بالنسيان . فإذا حصل هذا الوعي كان أصلا لمربع الاستثناء من الخسر وبداية التحرر منه . وذلك على مستويين مضاعفين وهما:

المستوى الأول يتعلق بالفرد وهو : 1 -الإيمان 2 -والعمل الصالح.

والمستوى الثاني بالجماعة: 3 -التواصي بالحق 4-التواصي بالصبر .

لكن الإيمان غير ممكن من دون نظر. والعمل الصالح غير ممكن من دون شرع . فيكتمل في مستوى الفرد معنى النظر والعقد علاقة بالطبيعة والتاريخ والعمل والشرع علاقة بالتعامل معهما في تحقيق مهمتي الإنسان أي تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . وهذا فرض عين على المستخلف ليكون أهلا للاستخلاف . لكن ذلك ممتنع من دون شرطين جماعيين:

1. لا بد للجماعة من التواصي بالحق لمعرفته .

وهذه الشروط الأربعة؛ النظر والعقد (-الإيمان) والعمل والشرع (-العمل الصالح) والتواصي بالحق) -الاجتهاد الذي لا يدعي الإحاطة العلمية) والتواصي بالصبر (-الذي لا يدعي الإحاطة القيمية) وشرط الشروط وأصلها جميعا (-الوعي بضرورة التذكر أي الخروج من الخسر) هي موضوع التذكير القرآني.

وموضوع التذكير القرآني ليس موجودا في القرآن بل هو موجود حيث يشير إليه القرآن إلى وجوده أي في آيات الله التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس . ومن دون هذا المرجع يصبح القرآن كله متشابها لأن دلالة آياته ليست في نصه بل في آيات الله التي يرينها في الآفاق وفي الأنفس . ولا ندراها إلا بتجاوز البصر إلى البصيرة.

فالبصر يرى الآفاق والأنفس . والبصيرة ترى آيات الله فيها . وآيات الله فيها هي قوانين الطبيعة أو الخلق وهي رياضية تجريبية وسنن التاريخ أو الأمر وهي خلقية سياسية. وبعضها يضربها القرآن أمثلة في استدلاله وفي قصصه . لكنها ليست علوما بل أمثلة ونماذج. ومن يتصور القرآن مقصورا على أمثاله ونماذجه يكون كمن يرى السبابة المشيرة ولا يرى المشار إليه بها . وكل علوم الملة لم تتجاوز رؤية السبابة المشيرة لأنهم اكتفوا بالنظري ما لا يعلم (آل عمران (7 وأهملوا ما أمروا بالبحث فيه (فصلت (53 .

والمشار إليه بها ليس حاصلا حصول الشيء الجاهز ولم يبق إلا قطفه بمجرد تعلم العربية بل هو واجب التحصيل بالبحث العلمي في قوانين الطبيعة والخلق وسنن التاريخ والأمر بمعنى أن الله لم يعطنا القوانين والسنن في التذكير بل أشار علينا بوجوب طلبهما مما يتجلى من آيات الله في

الآفاق والأنفس بالاجتهاد لعلمها (التواصي بالحق (وبالجهاد للعمل بها (التواصي بالصبر (. ولو استعملنا المشاركة فهو يعني أن الاجتهاد والجهاد كلاهما فعل

وهذا الفعل الجماعي يمثل البيئة الحاضنة للفعل الفردي الذي يكون نظرا وعقدا يوصل إلى الإيمان وعملا وشرعا يوصل إلى العمل الصالح. ولا يكون ذلك ممكنا إذا لم

يتقدم عليه التحرر من التحريفين الناتجين عن الفرق في الإخلاد إلى الأرض المباشر وغير المباشر اللذين نصف في غاية هذا البحث.

الفصل السابع

بدا لي وكأني ختمت المحاولة. لكني تسرعت . لكني أضفت بعدين لعلوم اللسان فجعلتها خمسة دون تعليل كاف إذ اكتفيت ببيان الفرق بين المعنى والدلالة ناسبا الأول للتقديرات الذهنية الرياضية) ابن تيمية) والثاني للميثولوجية) قياسا عليه) والأولى شرط علم الطبيعة والثانية شرط علم التاريخ ضروريين .

لكنهما غير كافيين . فالتقديرات الذهنية تبدع عالما وعلمه لا يصبحان علما للطبيعة إلا بعامل أساسي هو التجريبية التي تكتشف خصائص رياضية فيها قابلة للعبارة عنها بالتقديرات الذهنية الرياضية عندما يوجد تشاكل بين هذه وتلك . والتجربة تعطي لابنى الرياضية بالتناظر بين معانيها دلالات طبيعية.

فتكون الدلالات الطبيعية التي نحصلها بالتجربة بعض المعاني الرياضية التي

نبدعها بالتقدير الذهني . فتكون المعاني الرياضية غير المحددة مضمونا محددة شكلا من حيث هي بنى منطقية صيغت برموز قابلة لتأويلات متعددة بحسب ما يشاكلها من معطيات التجربة وتكون الحصيلة العلوم الطبيعية أو ما ماثلها .

فإذا أتينا إلى ما قسته عليها مما سميته تقديرات ذهنية ميثولوجية كان لها مع المعطيات التاريخية التي نحصلها بالتجربة السياسية (نسبتها إلى الأخلاق أو العمل عين نسبة الرياضيات إلى التجربة الطبيعية الطبيعة) نكون قد أوجدنا نوعا من التقديرات الذهنية هو التقديرات الذهنية الميثولوجية وهي أعم من التقديرات الذهنية الرياضية. وعلامة عمومها أنها تشملها وتتجاوزها إلى ما لا يرد إليها . فمهما تقدم العلم بالتاريخ فلا يمكن توقع المستقبل بخلاف الطبيعة فالتوقع ممكن وهو شديد الدقة.

فالتاريخ أكثر تعقيدا من الطبيعة إذ فيه ما هو طبيعي وفيه ما هو من جنس مختلف لكونه يضم الحرية ولا يكتفي بالضرورة مثلما أن الممكن أوسع من الواجب لأن كل واجب ينبغي أن يكون ممكنا وليس كل ممكن واجبا . ومن ثم فالتقدير الذهني الرياضي من جنس الميثولوجي بشرط إضافة هو الضرورة المنطقية.

الذهني الرياضي أعني أنه متحرر من الضرورة المنطقية. وحتى التقدير الذهني الرياضي فهو متحرر من ضرورة منطقية سابقة على اختبار حدوده البسيطة وقوانين التوليف بينها ليبدع العالم ثم يبحث في بناه بالالتزام بالمنطق .

ولذلك فالتقدير الذهني الميثولوجي يصلح لأن يشمل العلم بالطبائع والعمل

بالشرائع أو الطبيعة والتاريخ فيكون بنحو ما جامعا بين الضرورة والحرية مع تقدير حرية مطلقة قبلهما وحرية نسبية بعدهما . فالعالم حتى عالمنا يبدو مطلق الإمكان ولا ضرورة لوجوده ولا لكون وجوده على ما هو عليه .

ويمكن أن أقول دون تجن إن كل أدلة وجود الله الكلامية والفلسفية ترجع إلى الجواب عن هذين السؤالين: لماذا يوجد شيء بدلا من لا شيء (لماذا الوجود بدل العدم)؟ ولماذا ما يوجد ؛ يوجد على هذا النحو من الوجود بدلا من أن يوجد على نحو آخر؟ ويجمع بين الأمرين ما لدينا من قدرة توجيه) الجهات: ممكن واجب ممتنع) .

وكما بينت فعلاجي يتجاوز الإشكال الذي طرحه لايبنتس للانتقال من الرياضي إلى الطبيعي إذ جوابه اقتصر على السؤال الثاني: لماذا الوجود هو على ما هو عليه لكأن الرياضيات لا تقتضيه وما يقتضيه هو الطبيعة التي تحتاج إلى العلة الكافية) أو علة ترجيح الممكن الرياضي المناسب لقوانين الطبيعة) . والأول جوابه أرسطي .

وأرسطو هو أول من طرحه؛ لماذا يوجد الوجود بدل العدم أو لماذا يوجد شيء بدلا من لا شيء . والجواب هو غاية كل ما بعد الطبيعة التي هو أول من سماها بالإلهيات أو علم الإلهي لأن الهدف منها هو المقالة الثانية عشرة التي تجيب بضرورة وجود مبدأ عقلي ثابت يحرك كل ما عداه حركة هي التي تفعل المادة.

لكنها لا توجد شيئا . هي مثال تشتاق إليه المادة الأولى التي هي حبلى بكل الموجودات بالقوة. واضطر إلى اعتبار العالم مؤلفا من عالمين . ما فوق القمر وهو ذو طبيعة سرمدية

تتحرك في ما يشبه المخض الذي ينضح المادة الأولى في ما دون مادة الكون والفساد والصيرورة الاتضاجية الناقلة من القوة إلى الفعل .

وكل فلاسفة الإسلام يرون هذا الرأي حتى وإن اتخذوا التقية بالأقوال وكأنهم يرون أن الله خالق وآمر. هم يعتبرونه محركا بالمعنى الأرسطي تحريك غاية وفاعل في كل الموجودات بآلية حركات السماء وليس خالقا ولا آمرا . والرؤية القرآنية لم يقل بها أحد منهم بمن في ذلك ابن رشد رغم كونه فقيها . وهو موقف مناف لمعنى الجهات . فالواجب شرط إمكانه أن يكون ممكنا . وقد عرفه كنط بكونه الموجود لمجرد كونه ممكنا . وإذا كان ذلك يعني الواجب بذاته فمعناه أن ذاته هي الإمكان الموجود والغني عن العلة المرجحة للوجود على العدم.

وفي الحقيقة كنت دائما أتساءل عن الجهات هي جهات ماذا؟ كيف يمكن للإنسان أن يعلو على الوجود ليراها لكأنه يوجد محل غير الجهات يحل فيه ليحكم بها حكما توجيهيا على الأشياء فيميز فيها الممكن والواجب والممتنع . فما وضعه هو حينها؟ ما طبيعة الجهة التي يتصف بها وجوده وهو يحكم بالجهات على الأشياء؟ لا بد أن يكون وجودا مختلفا عن الجهات الوجودية وشارطا لإمكانها .

ذلك هو الاستخلاف الذي يترتب على علاقته الخليطة بالمستخلف والذي تحدد بكونه الواجب ذاته والذي ذاته هي الإمكان المطلق الموجود والغني عن العلة المرجحة للوجود على العدم . فيكون هو الحرية المطلقة والخليفة الحرية النسبية التي يعلو بها على الجهات الوجودية ليكون قادرا على الحكم بها في الأشياء من حيث هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة بغيرها الذي هو

صاحب الخلق والأمر.

وهو ما يرجعنا إلى سؤال أرسطو وسؤال لايبنتس والجواب الوحيد المقنع عقلا-وأسطر عقلا-هو أن الحرية متقدمة على الضرورة لأن من شروط تقدم الإمكان على الوجوب الاختيار بين الوجوب والامتناع بقرار حر . فتكون بداية الخلق إن كان ثم خلق أمرا . وإذن فالأمر سابق على الجهات التقليدية وذلك هو لغز الوجود .

ا "ع وري أن نطق ص ل ال 1 هو واحد بإطلاق بل يفعل ويأمر ولا يقتصر على الوجود الذي هو مناسب للإنسان بل لكل موجود . والوجود المناسب للإنسان ذرة من العوالم التي يشير إلى بعضها القرآن الكريم ب

وهذا التقدير الذهني الذي نفترضه مطلقا لن يكون من جنس التصورات التي في تقديرنا الذهني سواء كان رياضيا للطبائع أو ميثولوجيا للشرائع إذا نسبنا ما يجانسه من حيث الدور إلى الله كان عين الإيجاد وليس مجرد تصورات ذهنية وذلك بسبب الاطلاق: وحينها يكون التقدير قدرا للخلق وقضاء للأمر.

وما كنت لأخوض في هذه المسائل خاصة وأني ممن يرفضون الكلام في الغيب . ولست هنا أتكلم فيه بل في ما من دونه يمتنع أن نفهم عالم الشهادة . فلا أحد يمكن أن ينكر أن علم الطبيعة مستحيل من دون الرياضيات . وهذه لم تعد مقصورة على رياضيات قابلة للرد إلى مجردات من عالم الطبيعة كما ظن أرسطو أنها حقيقة الرياضيات حتى وإن لم يستبعد إمكان غيرها بتغيير تعريف حدودها البسيطة دون أن يدور بخلده أن قوانين علاقات هذه الحدود البسيطة قابلة لأن تكون بمنطق مغاير

لاكتشافه المنطقي وفرضياته الميتافيزيقية التي تتأسس على وحدانية العالم . فما طبيعة موضوعها؟

ونفس الأمر يقال عن التقدير الذهني الذي سميته ميثولوجيا وقسته على التقدير الرياضي استئناسا بفكرة ابن تيمية حول دور التقدير الذهني الرياضي . فهذا شرط في علوم الطبيعة وذاك شرط في علوم التاريخ. ومثلما أن علوم الطبيعة مستحيلة من دون هذا فعلوم التاريخ مستحيلة من دون ذاك . فلماذا؟

ألا يعني الفرق بين التقدير الرياضي والطبيعيات أن الطبيعة أحد العوالم الطبيعية والتجريبية الممكنة بمنطق الضرورة وأن التقدير الميثولوجي يعني أن التاريخ أحد العوالم السياسية والخلقية الممكنة بمنطق الحرية على الأقل في ما يدركه الإنسان وهو حقيقة للقادر المطلق أو الله وهو القضاء والقدر؟

فإذا أردنا أن نتكلم على هذه الظاهرات كلاما يميز بين قول له إحالة دلالية معينة وقول له معنى دون إحالة دلالية معينة بات من الواجب أن نضيف لعلوم اللسان فنين آخرين هما ما سميته علم المعنى رديفا لعلم الدلالة وعلم التداول المعنوي رديا التداول الدلالي. فتكون خمسة وأصلها كله السنتاكس .

والسنتاكس يكون في هذه الحالة منطق البنى الرمزية عامة ولا يقتصر على سنتاكس لغة بعينها بل هو سنتاكس الترميز عامة. وطبعا فلا تخلو لغة من هذه الأبعاد الخمسة. ولولا ذلك لامتنع كلام أي لغة على ذاتها بالعودة عليها وجعلها موضوع كلام بكلام ما بعدي فلا يحيل على مرجعية اللغة بل عليها هي فتكون مرجعية ذاتها ولولا ذلك لاستحال تعليم اللغة بغير

المحاكاة حصرا فتصبح من جنس الإشارة.

فالرمز للرمز بالرمز عالم مطلق الاختلاف عن الرمز به لعالم الأشياء . فلو أخذت الكلمة التي هي أداة التواصل والعملة التي هي أداة التبادل لوجدتهما لا تحيلان لأي شيء معين بل لكل شيء قابل لأن يكون مرموزهما من حيث معناه في التواصل أو من حيث قيمته في التبادل . والتواصل والتبادل علاقة مجردة. وكل وجود البشر محكوم بالكلمة للتواصل وبالعملة للتبادل حتى قبل اختراعهما . فالأمر مرهون بضرورتين :

أولاهما هي وحدة الحاجات بين البشر عامة دون أن يكون ذلك في نفس الوقت وهو سر التعاون والتبادل بالتعاوض .

والثانية هي اختلاف قيم ما يسدها ما يجعل الإنسان بحاجة إلى تقييم النسب بين قيمها في التبادل حتى لو كان مقايضة.

وهذا يقتضي نظام تقييم بحسب منازل الحاجات وقيم سدادها . فتعجب حينها أن سداد الحاجات النافلة أغلى من سداد الحاجات الضرورية . ومن هنا اختلاف القيمتين في الاقتصاد قيمة الاستعمال وقيمة التبادل . فغالبا ما تكون هذه أعلى من تلك وتلك أكثر ضرورة من هذه . فالحلي ليس ضروريا للحياة والماء أكثر ضرورة . لكن الحلي أغلى . فيكون الرمزي أهم من الفعلي .

غير معين . وهو لا يسد حاجة قابلة للتعيين المرجعي . ومن ثم فهو عالم المعاني اللامعينة. وغالبا ما تكون القيم التبادلية متعلقة بالكمالي والجمالي مثل الحلي أو الفنون الراقية التي تقدر ليس لدلالة معينة بل للذوق الجمالي في ثقافة معينة. وإذن فالقيمة التبادلية فيها شيء من المعاني المستقلة عن

المرجعيات . فما توليه جماعة للذهب توليه أخرى للريش أو للمحار مثلا بحسب الثقافات .

فلو قلت لبدوي إن لوحة من لوحات بيكاسو قيمتها التبادلية أغلى من ضيعته لأتى ضحكا منك وعليك لأن ذلك ليس مما يمكن تخيله حتى مجرد التخيل في عالمه ولاعتبرك غبيا لعب بعقلك متحيل التجار كما فعلوا بصاحب المنشار. لكن العالم الرمزي المعبر عن الذوق هو عالم معان وليس عالم مرجعيات دلالية.

وهب الآن حصلت حرب وفقد الإنسان ما يسد الحاجة الاستعمالية فإن كل مال العالم لا يساوي قطرة ماء . فندرك حينها الفرق بين تداول يجري بين إنسانين في الحرب حول سد الحاجة الاستعمالية وحوار بينهما حول سد الحاجة التبادلية إذ حتى المضارب في الفنون قد يوجد بل وضع يجعله يتخلى عن القيمة التبادلية مهما علت .

فإذا سمونا على هذين القيمتين الاقتصاديتين وأضفنا إليهما القيمتين الأخريين اللتين لا تستعملان ولا تتبادلان وإليهما واللتين تردان إلى القيم المتعلقة بالعواطف (مثل الحب عامة وحب الأبناء والآباء والنساء خاصة) والقيم المتعلقة بالمقدسات) مثل الدين أو ما يتعلق به من المعالم) فإن المعاني تصبح عوالم لا تتحصر.

فهل التداول حول سد الحاجات والقيمتين الاقتصاديتين مثل التداول حول سد الحاجات الروحية حول القيمتين اللااقتصاديتين وخاصة في مناخ فيه فرق بين هذين الجنسين من القيم المضاعفين بحسب الحاجات وبين ما يكتفي بالجنس الأول ولا يعترف بالجنس الثاني؟

وأيهما أيسر تواصلا والعلاقة بالمرجع وبالمعنى .

وليكن المقياس مقدار سوء التفاهم في الأولى ومقداره في الثانية أو مقدار الخلافات بين المتداولين في الأول والمتداولين في الثاني . فالملاحظ عامة أن الجنس الأول بمستوييه الاستعمال والتبادلي هو مجال التفاوض الذي يمكن القول إن سوء التفاهم فيه نادر وغالبا ما يكون للتحيل في المعاملات.

لكن سوء التفاهم في الجنس الثاني غالبا ما ينتهي إلى صراعات قاتلة وكلما أدت الأولى إليها كانت بسبب إدخال الثانية فيها . ومن هنا نميز بين المعاملات الاقتصادية والمعاملات

1. فالأولى لا تتوقف حتى في أقصى حالات الحروب.

2. والثانية هي أصل كل القطائع وهي سر صدام الحضارات.

والفصل بين التداولين يرد إلى الفصل بين جنسي القيم اللذين لا يخلو منهما مجتمع أو حضارة وبهما تتمايز الحضارات وخاصة بها لدور الثقافة في الاقتصادي أو لدور القيم غير الاقتصادية في القيم الاقتصادية وبهذه العلاقة تتحدد سلالم القيم في الحضارات و حقب نفس الحضارة التي تختلف كذلك دون أن يؤدي ذلك إلى خصوصيات تلغي الكلي في النوعين :

1. القيم الاقتصادية بصنفيها) الاستعمالية والتبادلية) ذات مراجع محددة وهي محددة مرتين بما يعرض في السوق من بضائع وخدمات وبما يستدعيه سد الحاجات . والأول تظهر فيه العلاقة بين العرض والطلب.

والثاني تظهر دوافع الطلب بجعلها دوافع العرض .

الفصل الثامن

عادة بكونها لا تقبل التبادل ولا الاستعمال رغم أنها يمكن أن تصبح اقتصادية في المضاربات بسبب كونها ذات علاقة بالقيم التبادلية الاقتصادية .

وهذه القيم ليس لها ذات مراجع محددة . فهي لا تحيل إلى دلالات بل إلى معان مطلقة الاختلاف بين الأفراد فضلا عن الحضارات بل وحتى عند نفس الفرد بحسب أحواله النفسية. ولذلك فوراء النوعين عالم أعمق يصل بين المادي والروحي في كيان الإنسان ذاته . وهو عالم يمكن اعتباره جهرا واصلا بين هذين العالمين الاقتصادي والروحي .

وقد درست العالم الأوسط عندما تكلمت على ذوق المائدة وذوق السرير مباشرة أو بتدخل فنيهما (قيم الذوق الغذائي والذوق الجنسي وما يترتب عليهما من فنون (في عالمنا الفعلي ذي المرجعيات الحقيقية في العالم الطبيعي والتاريخي وفي عالمنا الرمزي الذي له معان وليس له مرجعيات محددة.

وغالبا ما يكون ذلك كله بما فيه العالم الاقتصادي عند من ليس له منه نصيب في نسبة عالم الأحلام والخيال إلى عالم العيان و"الواقع» . وحتى نفهم العلاقة بين هذين العالمين وأهمية دور كل منهما فلنذكر بنية ما جرى في سورة يوسف : فكل ما جرى فيها جرى في عالمين عالم الأحلام أولا ثم عالم التاريخ ثانيا والأحداث التي جرت تلك الأحلام

كمعان وليس كمراجع بدليل الحاجة للتأويل جرت في التاريخ كمراجع بها أولت تلك المعاني .

فالأحلام تعلقت بالحب وبالاقتصاد وبتأويل الأحلام توقعا لترجمة معانيها إلى دلالاتها وبالحكم وبرؤية برهان الرب أي بالحب والاقتصاد والعلم والسياسة والدين (رأى برهان ربه (وكلها ترد في الأحلام معان بلا مراجع محددة ثم تترجم بالتأويل لتصبح دلالات ذات مراجع معينة. ونحن إذن أمام نوعين من التداول بين الناس .

لن أتكلم على ما يسمى بالعالم الافتراضي إذ لا حاجة إليه لأن الإنسان يعيش دائما في عوالم افتراضية حتى قبل أن يوجد ما صرنا نسميه بالخصوص عالما افتراضيا. فلنفرض

مثلا لقاء بين جماعة من ثقافات مختلفة كلهم يتقنون لغات الحاضرين بدلالاتها الاصطلاحية في اختصاصه كما يحدث في لقاء العلماء .

ولنفرض أنه في وقت الراحة بين محاضرتين خلال شرب القهوة بدأوا يتكلمون في أمور يغاب على الكلام فيها ما يعبر عن أخص خصوصيات الدلالات في لغاتهم - العبارات الأيديومية التي يعسر ترجمتها أو حتى أسماء الأشياء التي لا يخلو منها مجتمع كأسماء المأكولات المميزة فإن التفاهم سيتوقف لعدم المراجع.

وليكن أبسط مثال مع افتراض ألا أحد منهم عاش في بلد غير بلده فإن أكثر الأشياء ضرورة في حياة البشر -كالخبز مثلا -سيصبح أسماؤه بالنسبة إليهم جميعا غير محيلة لنفس الشيء المعين مثل الباقات في فرنسا والعيش في مصر والخبزية في تونس والخبزي في البادية التونسية يحيل إلى عدة

أشياء مثل الكسرة والملاوي والجردقة أو خبزة الطابونة.

وما تتميز به هذه الأعيان معان لا يمكن قولها لأنها من المشار إليه الفردي بإطلاق ولا يفاد إلا باللغة التي تستعمله بحيث إن الكلام بين الأساتذة في ذلك اللقاء ينتقل من كلام ذي مرجعية معينة إلى كلام يكتفى فيه بمعنى عام ليس له مرجعية معينة أو لنقل إن كل واحد منهم سيفهمه بمرجعيته في لغته .

وهذا يعني أن المعنى أوسع أو أرحب من الدلالة لأنه في الحقيقة لا دلالة محددة له بل هو معنى كلي لا يوحد بينه إلا وهمنا بأن هذه المعاني كلها واحدة لأننا نفترض لها دلالة مرجعية واحدة. وعندما نفترض لها دلالة مرجعية واحدة نلغي المعنى لصالح الدلالة بحيلة وحدة مجال الدلالة أو الترادف.

وقد حاول أفلاطون أن يوحد هذا العالم الافتراضي الدائم فأوجد عالما يوحد بين ما يسميه النسخ بنظرية المشاركة في المثال . وتوهم أرسطو أن ما يشبه هذا المثال محايث في الأشياء ومن ثم فما به تتمايز الأعيان المشار إليها والتي هي الجوهر المؤلف ليس إلا من الأعراض التي لا تقبل العلم . فيكون ما يتفرد به الفرد ليس مقوما ومع ذلك فهو يعتبر الفرد هو الجوهر الأول والمشتركات المقومة هي الجواهر الثواني.

الأسماء والبياه 50 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثامن-

3 : اعرن .م ل 7 لخصوي ا ل يتناهى من الخصائص التي كل واحدة منها مشتركة لكن اجتماعها في الفرد يجعله متميزا عن كل فرد آخر كان ذلك يعني أن ما يميز الفرد العين هو لا تناهي صفاته لما بين المفهوم

والماصدق من تعاكس في "المقدار" الدلالي .

فلو أردت أن أعرف نفسي لقلت حيوان ناطق . لكن هذا يصح على كل إنسان . فإذا أضفت حيوان ناطق بالعربية. فهذا يصح على كل عربي زدت خاصية للمفهوم فأنقصت عدد المنتسبين إلى مجموعة الماصدق فإذا أضفت تونسي فهذا يصح على كل تونسي لكني بهذه الزيادة في المفهوم أنقصت مجموعة الماصدق .

هل أصل للفرد؟

وفي الحقيقة فما يحصل ليس ضم الفرد إلى مجموعة أو العيني إلى الكلي بل ضم كلي أدنى إلى كلي أعلى منه ولذلك فلا وجود لكلام على خصوصية فردية ولا ندري ما هي يشترك فيها الأفراد مثل اللغة إذ قد يتكلمها غير أهلها .

ويبدو مستحيلا أن أصل إلى الفرد لأن تحديده سيكون بمفهوم لا متناه يضيف كل مرة مقوما مفهوميا ويحد من مجموعة الماصدق إلى غير نهاية وهو أمر مستحيل. وإذن فالخصوص المطلق نعتقد في وجوده وإلا لما امتاز الفرد عن غيره من الأفراد لكنه لا ينقال لأن شرط قوله مستحيل : عدد لامتناه من التصورات.

وبذلك فكلنا نعيش في عالمين عالم الكليات وهو الوحيد الذي ينقال وعالم الخصوصيات وهو لا ينقال إلا إذا اعتبرنا المشتركين في ثقافة معينة يشتركون في غير كليات معنوية لا تحيل إلى عينيات مرجعية من جنس الكليات المرجعية في علم الحياة مثلا عندما نصف قوانين الوراثة أو آليات عمل الأجهزة العضوية.

وفي هذه الحالة فالخصوصيات الثقافية تكون متعلقة بما يماثل هذه الآليات اللغة أو العادات أو في المؤسسات التي أنشأتها تلك الجماعة. لكن حتى في هذه الحا

فإن المميز لها سيكون من باب الأعراض التي لا تصل إلى كلي خصوصي من طبيعة ثقافية فما به خصوصيته ليس له أثر في وظائفها .

وليكن مثالنا أخص ما يمكن أن تختص بها جماعة أعني لغتها . فإذا أزحنا البعد الصوتي (الفونيتيك) الذي هو فردي دائما واعتبرنا الخصوصية متعينة في الحروف الدالة) أي الفونيماتيك) فإنها حينئذ ليست خصوصية بل هي كليات تدل بنسقها وليس بأعيانها ما يجعلني أسمع شيئا وأفهم شيئا آخر مختلفا عنه .

فالطفل واللثغ والمصري والتونسي والجزائري والخليجي وكلها أصوات مختلفة وأفهم بردها جميعا إلى "كلي" صوتي هو الفونيم) الحرف المجرد وليس الملفوظ) وليس الفون) الحرف الملفوظ) . وما أفهمه كما سبق هو دلالة ما ليست بالضرورة واحدة وهو إذن معنى أوسع من الدلالات العينية وهو تصور لا يفهم ما لم أرجعه إلى آليات الإفادة

وآليات الإفادة واحدة في كل الألسن رغم اختلاف أنظمة النحو لأن النحو هو نفسه لا يفيد بذاته ولا بالدلالة المباشرة المحيلة على أعيان الموضوعات التي تمثل مراجع الكلام بل بآليات أعمق منه هي آليات الأشكال البلاغية من استعارة وكناية وهي كونية ناهيك عن المنطق المرتب لأنظمة السياقات فضلا عن كون كل كلمة تفيد بالتناظر بين منزلتها في معجم اللغة كله ومنزلة ما تتكلم عليه في نظام المشار إليها في

تلك اللغة .

فتكون اللغات كلها تفيد بنفس الطريقة حتى وإن اختلفت عوالمها لأن المفيد ليس التناظر بين الكلام وموضوعه بل بين النظامين نظام الكلام ونظام الموضوع . ولو كان لكل لغة ما يميزها عن غيرها تمييزا ذا فائدة تعدد الخصوصية المقومة وليس الخصوصية العرضية لاستحال أن يوجد علم اللسانيات كما يستحيل عمل الظاهرات الحية لو اعتبرنا خصوصيات بعضها مقومة لها فتميز بينها من حيث هي ظاهرات حية متحدة في كليات مقوماتها وليست

اولسرا أ جد وال ل حال أعلقما ا م ا مس "أجساد" أو فانتومات لا توجد إلا في أذهاننا والثاني لا يمكن أن نعلمه رغم أننا نعيشه وكأنه عالم محسوس مباشرة لكنه لا يقبل الانقيال وهو الخصوص المطلق الذي يمكن أن نعتبره ما يقصده ابن خلدون بالوجدانيات.

لكن هذا العيني المطلق والوجداني في سيلان أبدي لا يقر له قرار وهو أعراض متوالية بلا توقف وكأنه سيل من المدارك الحسية التي تتناهبنا من كل حدب وصوب بعدد الحواس فنكون وكأننا هدف رماية لما يأتينا من خارجنا ومن داخلنا وهي رماية لا نسيطر عليها إلا بتلك المنظومات الكلية التي ندركها .

فنكون بذلك نعيش الموجود ولا نعلمه ونعلم المعدوم ولا نعيشه . فإذا وصفنا الأول بالموجود كان الثاني معدوما . وإذا عكسنا فاعتبرنا الثاني هو الموجود لأنه هو المستقر في ما ندركه أو الباقي في حين أن الأول هو الفاني صرنا في عالمين باق نعلمه وفان نعيشه وقيامنا هو الوصل بين الباقي

والفاني .

لكننا بهذا الوصل بين الفاني والباقي في عالم الطبيعي والتاريخي هذا -الدنيا - نشعر بأنه يوجد عالم آخر تنعكس فيه العلاقة فيصبح ما كنا نتصوره فانيا باقيا وما كنا نتصوره باقيا فانيا لأن هذا العالم هو الذي يصدق عليه أن الإنسان يأتي ربه فردا . فيصبح ما كان يتفرد به من علم وعمل هو فرديته .

وإذا كان الفرد لا يتحدد إلا بما يعلمه ويعمله أي بنظره وعقده وبعمله وشرعه في عالم البقاء بخلاف عالم الفناء وإذن فاللامتناهي الذي رأيناه في استحالة تعريفه يعني أن المقابلة بين المقوم والعرضي حكم ظاهر من يحكم بالظاهر وهي لا معنى لها عند من يعلم السرائر بإحاطة تشمل اللامتناهي .

وحينئذ يتعين الفرد الذي أثبت جدارته بالاستخلاف والفرد الذي فشل في ذلك . وتلك هي ذروة السعادة وذروة الشقاوة لأن البصر يصبح حديدا فيعلم الإنسان ما كان غيبا

ويتحرر من النسيان والغرق في عالم الخسر أو مجرى الطبيعة والتاريخ ليصبح فعلا عين ما يشرئب إليه من ضيق دنياه إلى فسيح أخراه.

الفصل التاسع

كنت سأختم الكلام بالفصل الثامن . لكن بقي في النفس شيء من حتى . كان لا بد أن أشرح لماذا جمعت بين النظر والعقد وبين العمل والشرع جهازين في الإنسان ليحقق وظيفتيه الأولى لتعمير الأرض والثانية لجعل

هذا التعمير يكون بقيم الاستخلاف ثم اعتبرت هذين الجمعين يقتضيان وحدة الديني والفلسفي؟

والأهم ما علاقة هذه العملية التي تحسم الصراع العملي بين الفقه والتصوف حول علاقة القانون خاصة والسياسة عامة بالأخلاق وتحسم الصراع بين المتكلم والفيلسوف حول علاقة الإيمان بالعلم خاصة وعلم علاقة الدنيا بالآخرة خاصة ومن ثم دور القيمي) الأكسيولوجي (في المعرفة) الابستمولوجي (..

ذلك أني إذا لم أجب عن هذه الأسئلة أكون قد قلت في علوم الملة وفي علوم الحداثيين ما لا يتجاوز مجرد الدعوى عديمة الدليل فتتساوى دعواي مع دعوى أصحاب هذه العلوم ويكون الترجيح إلى جانبهم بحكم رأي الواحد لا يمكن أن يعتد به أمام رأي الأغلبية الساحقة فضلا عن ثقل التاريخ ودعمه للسائد .

لا بد إذن من فصلين آخرين أحدهما لتعليل الجمع والتوحيد بين النظر والعقد في الأبستمولوجي والعمل والشرع في الاكسيولوجي والجمع والتوحيد بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات تعريفا للقرآن الكريم من حيث هو عرض نقدي للأديان والفلسفات بمنطق التصديق والهيمنة ببديل هو ثورتي الإسلام.

وثورتا الإسلام هما تحرير الإنسان من الوساطة الروحية في التربية والوصاية السياسية في الحكم مع بيان المسار التاريخي الذي حققت به الأديان هذين الثورتين بثورتي هذه التحرير كما تعرضهما سورة هود تحريرا من عبودية الإنسان للطبيعة) نوح)وعبوديته للدولة(موسى (واستراتيجية تحقيقهما

الإسلامية.

ولست أنكر أن ما أحاول بيانه ليس من اليسر قبوله لأنه نسف مطلق للكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي خاصة وقد بينته على قراءة فلسفية للقرآن واعتبار دوره النقدي

مما أنتج التطابق بين الديني والفلسفي بمسار متعاكس الاتجاه بمعنى أن بداية أحدهما هي غاية الثاني .

وليس في تعاكس المسار تضاد ولا خاصة تناقض : فالديني ينطلق من الأكسيولوجي لينتهي إلى الإبستمولوجي بمعنى تقديم العمل والشرع على النظر والعقد والفلسفي يعكس فيقدم الإبستمولوجي على الأكسيولوجي بمعنى تقديم النظر والعقد على العمل والشرع. لكن الثمرة واحدة في التربية والحكم وتأسيسهما المتعالي . مسألتان إذن:

1. الجمع الموحد.

2. وحسم الصراع.

وسأبدأ بالجمع الموحد . كيف لابد للنظر من العقد؟ أول عائق هو خرافة المقابلة بين العقلي والنقلي . فهذه المقابلة تحصر الفلسفي في العقلي وتحصر الديني في النقلي . ما يعني أن الفلسفي لا نقل فيه والديني لا عقل فيه ؛ كذبتان إما ساذجتان أو خبيثتان .

ولأجب كاريكاتور التأصيل ؛ من يصدق هاتين الكذبتين ينبغي أن يلغي القرآن كله . فهو من بدايته إلى نهايته استدلال عقلي بأكثر مناهج الاستدلال العقلي صرامة صورية (يستعمل كل أشكال المنطق) ومادية

(يستعمل كل التجارب الإنسانية في مضمون القصص) . لا نقلي في القرآن إلا ما يشارك فيه العقل أعني المضمون الذي يشكله ليجعله بين الديني والفلسفي لأن العقل يعلم أن علمه محدود وليس محيطا .

كلام القرآن على الغيب -وهو النقلي الوحيد الذي يظن غير عقلي -هو قمة العقلي لأنه لا يعطينا مضمون الغيب بل يعلمنا بأنه حد لعلمنا بمعنى أنه يؤسس للإبستمولوجيا البديل التي تحرر الإنسان من وهم القول بنظرية المعرفة المطابقة التي ترد الوجود إلى الإدراك (ابن خلدون) . فيرشد العقل إذ يعلم أن له حدودا وليس محيطا .

لو كان القرآن قد قال إن الغيب معلوم للرسول مثلا لكان ذلك نقلا بلا عقل . لكنه لم يستثن الوحي من نفي العلم بالغيب . ما يوحى به الله للرسول تذكير بما نساه الإنسان وليس إعلاما بمضمون الغيب . هو يذكر الإنسان بكون علمه محدودا أي إن في الوجود ما لا يمكن للعقل الإنساني عامة أن يعلمه .

ولو فرضنا أن الرسول علم الغيب بتوسط الوحي لكان في ذلك تشكيكا في نظام البلاغ و أمانته لأنه لم يعلمنا به فيكون قد أخفى عنا بعض ما علم . وهذه كذبة اشتهرت بمعنى "علموا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب رسول الله" . وهي عبارة غبية ودليل حمق لأنها تتضمن وصف النبي بالكذب علينا وبعدم الأمانة. إذ القصد أن رسول الله قد علم شيئا أخفاه عن المؤمنين وهي جريمة في حقه .

وبذلك يمكنني أن أعرف الوحي تعريفا جامعا مانعا: الرسول لا يعلم الغيب والوحي لا يعلمه به بل هو من ذكره الوحي بما أمر بتذكير الإنسانية به

وبما هو مفطور فيها فيكون تذكيرها به كافيا لكي تفهم ما جاء به الوحي أي التذكير لا غير . ولو لم يكن ذلك كذلك لاستحال أن تكون الرسالة رسالة لمرسل إليه . القرآن رسالة لمرسل إليه تذكره بما يعلمه بالفطرة لتخرجه من النسيان أو الخسر ولا شيء من ذلك ينتسب إلى علم الغيب لأن الكلام في القرآن على الغيب يتضمن معنيين ينافيان ذلك:

1. إعلام بوجود الغيب أي بوجود ما هو محجوب على الإنسان عامة بمن فيهم النبي

2. ونهي القرآن عن تأويل المتشابه الذي يعبر عنه دون استثناء لعدم الإحاطة به .

ولأنتقل الآن إلى كاريكاتور التحديث . هل يوجد عقل بلا نقل في الفلسفة والعلوم؟ من يصدق ذلك لا يفهم معنى فلسفة وعلم لأنه يتخيل الفلاسفة والعلماء أدباء يكتبون روايات من نسج الخيال وليسوا قوما يضعون فرضيات لا يسمونها معرفة علمية إلا في حدود تأييد التجربة العامة لها بمعطيات تجريبية.

صحيح أن العقل هو الذي ينتخب المعطيات ذات الدلالة لكنه لا ينتجها من الخيال بل هو يستمدها من مضمون في الطبيعة نفسها وهو من ثم نقل عن الطبيعة . فينتج من ثم أن كل

علم حقيقي شكله عقلي ومضمونه نقلي دائما سواء كان ذلك في الدين أو الفلسفة. والمستثنى هو الغيب لكنه مستثنى حتى في الدين. والمسؤول عن هذه الكذبة هو الكاريكاتوران:

الأول لظنه أن علم الغيب موجود خلطا بين الإعلام بوجود الغيب حدا لعالم الشهادة وعلمه وبين العلم بمضمون الغيب الذي هو محجوب على الجميع ولم يأت منه شيء في الوحي الذي هو التذكير المباشر لمن يرسل لتذكير الآخرين . ولا يمكن أن يقول القرآن إن الغيب محجوب ثم يبعث علمه لمن لا يستطيع أن يعقله .

والثاني لتأسيسه أبستمولوجيا تقول بالمطابقة تدعي أن العلم مطابق للوجود توهما أن ما ندركه هو الحقيقة المطلقة وأن الوجود مطلق الشفافية والعقل الإنساني مطلق الإحاطة به فيرد الوجود إلى الإدراك وذلك هو وهم الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة حسب ابن خلدون .

وهذه فرصة لأجيب مرة أخرى سؤالا محيرا: كيف تكون الإنسانية بحاجة إلى الرسل للتذكير ثم لا يعلمهم الوحي بالغيب ويختم في لحظة من لحظات تاريخ الإنسانية؟ فما يحيرني حقا ليس وجود الوحي بهذا المعنى لأن كل ما يدركه الإنسان من جنسه إذ هو يتلقى أمورا لا هو خالقها ولا هو محدد معناها فضلا عن كون الوحي في القرآن ليس خاصا بالإنسان إذ حتى النحل والنمل وكل الموجودات تتلقى ما يسميه القرآن وحيا وربما بما لها من لغات تخصها .

ما يحيرني هو ختمه إذ ما الذي حصل حتى صار الإنسان غنيا عن الوحي في معناه المقصور على تلقي الرسالات الدينية التذكيرية. ما الذي يجعل القرآن الرسالة الخاتمة. ذلك هو مشكلي . لا أقبل حل إقبال بنظرية بلوغ الإنسانية للرشد واستغنائها عن تواصل الوحي. فالإنسانية لم تبلغ الرشد إلى الآن ناهيك عنها لما نزل القرآن بل إني أعتقد أنها لن تبلغه أبدا. وحل

إقبال هو عندي من أكاذيب التصوف المتفلسف .

لو كان الوحي محتويا على الغيب لاستحال أن يختم . والتصوف المتفلسف يمكن أن يعتبره ممكنا لأن الختم عنده ليس نهاية الوحي من حيث هو علم بالغيب بل انتقاله إلى ورثة النبي بما يسمونه العلم اللدني . وهي أيضا من خدع التلاعب بدلالة "من لدنه" . فكل شيء من لدن الله ولا معنى لجعله مميزا لعلمهم إذ حتى العلم العقلي فهو من عند الله بدليل أن الناس ليسوا جميعا مبدعين فيه وليسوا كلهم ذوي بصيرة.

ما ختمه القرآن ليس الحاجة إلى علم الغيب الذي يكون قد انتهى لأن الإنسانية صارت راشدة وضمنا لأن البعض صار بوسعهم القيام مقام عالميه -نظرية العلم اللدني -بل وهم العلم بالغيب واعتبار الرسل يبعثون لأنهم يعلمون الغيب . القرآن نفى ذلك بإطلاق . فما هو دور الختم الذي هو في آن عين الفتح؟

والبداية تكون بتعريف الختم لنفهم الفتح . واللغز هو في الكلمات التي تلقاها آدم فعفا الله عنه واجتباه . فمضمون كل الرسالات التي توسطت بين هذه الكلمات والقرآن كانت تذكيرا بمضمونها ولم يصلنا منها إلا تجريفاتها التي عرضها القرآن على منهج التصديق والهيمنة مع حفظ أساليب تبليغها .

والملاحظ أنها كلها استعملت أسلوب التبليغ بحجج مستمدة من الإعجاز الخارق لنظام الطبيعة والتاريخ . لكن القرآن الذي يعرضها ويقصها مع المحافظة على أساليبها لم يستعمل ولا مرة هذا الأسلوب لأن كل أدلته مستمدة من النظام الطبيعي والتاريخي وليس من خرقه مثلها . ورد الرسول

على المعاجزين معلوم والقرآن هو المعجزة.

وكون القرآن معجزة ليس شيئا آخر غير كونه أولا يكتفي بالخاصة المحددة لطبيعة المخاطب به) النطق والعقل) وثانيا عرض الاستدلال بنظام الطبيعة والتاريخ وتجديد طبيعتهما وطبيعة الوصول إلى نظامهما . وذلك هو معنى فصلت 53 وما يمكن أن يعوق علم نظامهما والعمل به أي آل عمران .7 وكل ما ينسب إلى الرسول من المعجزات غير هذين من الكذب عليه .

فعفا عنه ربه . فالختم يشرح الفتح: الإسلام هو الغاية لكونه هو البداية في تأسيس علاقة الإنسان بالله هي حقيقة الاستخلاف . فالكلمات التي تلقاها آدم وحواء فأتماها وعفا الله عنهما هما مضمون القرآن الكريم بوصفه الرسالة الخاتمة التي تلقاها محمد لتذكر بمضمون الرسالة الفاتحة التي تلقياها وهي شهادة أبناء آدم في ظهور آبائهم التي صاغها القرآن (الأعراف 172-173) . والجديد هو تحريرها من علتي التحريف . فيكون الختم هو تحرير هذه الرسالة من علتي تحريفها واستعراض كل التحريفات التي حصلت والتي عيرت بمعيار التصديق والهيمنة في القرآن الكريم:

.1 وعلة التحريف الأولى هي الوساطة الروحية فكان كلام الله للرسول ناهيك عمن يدعي وراثته "إنما أنت مذكر" أي لست وسيطا بين المؤمنين وبيني .

.2 وعلته الثانية هي الوصاية السياسية فكان كلامه "لست عليهم بمسيطر" ناهيك عمن يدعون الحكم باسم الله.

وليست هذه الأجوبة من عندي. فهي مضمون سورة آل عمران التي تبين

أن علة التحريف هي التحالف بين رجال الدين ورجال السياسة لاستعباد الإنسان بتحريف الأديان. وغاية هذا التواطؤ هو تأليه عيسى عليه السلام (آل عمران (79 تحريفا كان هدفه تأسيس الكنسية الدينية والحكم بالحق الإلهي في الدين ولهما ما يناظرهما في الفلسفة الكنسية الفلسفية والحكم بالحق الطبيعي (أفلاطون) .

أولهما صراع بين الفقهاء والمتصوفة حول علاقة القانون بالأخلاق وثانيهما بين المتكلمين والفلاسفة حول علاقة العلم بالإيمان . وهما صراعان ينتجان عن وهم قابلية الفصل بين الفقه والأخلاق في العمل والشرع وبين العلم والإيمان في النظر والعقد بسبب الفصل بين الديني والفلسفي .

ونبدأ بالصراع بين الفقهاء والمتصوفة باسم تعارض بين القانون والأخلاق . فالمتصوفة يدعون تمثيل الحقيقة ويتهمون الفقهاء بتمثيل الرسوم. وهذه الدعوى تتضمن أمرين سبق أن تكلمنا في أصلهما التحريفي . فالمتصوف المتفلسف يدعي علما محيطا بالحقيقة على ما هي عليه وهو ما يعني أحد التكذيبين للقرآن .

فلا يقبل من المتصوف قول ذلك من دون افتراض أحد أمرين: إما نفي الغيب أو الزعم بعلمه . وكلاهما تكذيب للقرآن بل هما كفر بنصه . فنفي الغيب كفر صريح لأن الإيمان به من بنود العقيدة وهو كفر ضمني لأن ادعاء الاطلاع عليه تكذيب لحجبه القرآني حتى على الرسل . وإذن فالمتصوف يحرف مفهوم الأخلاق .

الأخلاق لا تتعلق بباطن منفصل عن الظاهر بل هي تتجلى في ظهورها وما لا يتجلى في الظهور هو من السرائر التي لا يعلمها إلا الله . وهنا يأتي دور

الفقهاء . فعبارة "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" لا تعني الحكم بأي ظاهر بل بما يتجلى بظهوره للبحث العلمي وليس الظاهر الساذج والغفل .

وهذه مناسبة لحسم قضية الانتقال من معاني القرآن إلى دلالاته . فمعاني القرآن لا يعلمها إلا الله ولذلك نهى عن تأويل متشابهه . وكل معانيه متشابهة إذا لم تعدد لها دلالات معينة خارجه . وبهذا المعنى فالقرآن لم يقل إن تبين حقيقته يقع بشرح ألفاظه (آياته النصية) بل بما حددته فصلت 53 مجال المحكم.

محكم القرآن هو الآيات التي تحيل إلى مرجعيات تنقلنا من المعاني المرسلة إلى الدلالات المحددة بتحديد مرجعياتها في الوجود التي على الإنسان التعامل معها لتحقيق مهمتيه: استعمار الأرض والاستخلاف فيها . لذلك نهت آل عمران 7 عن تأويل المتشابه وأمرت فصلت 53 بما نتبين به حقيقة القرآن.

ولآخذ الآن أمثلة من أصول الفقه . فقد ظن مؤصلوه أن آيات الأحكام محكمة بمعنى أنها ذات مرجعية محددة في النص وليست معان إذا قرت نصا كانت متشابهة. ذلك أن ما جعلهم يتوهمون أنها محكمة هو أنهم خلطوا بين الحكم وتقدير العقوبة فيه . فالسرقة حكمها أنها جريمة. وقطع اليد مقدار العقوبة وليس الحكم .

والمثال الثاني هو الحرابة. فالحكم هو أنها جريمتان:

1. سرقة. 2. مسلحة.

وتقدير العقوبة قطع اليد مثل السرقة وقطع الساق لأن المحارب قاطع طريق على المسافرين عادة . وهو عقاب متعلق برمز السفر أي الرجل مثل قطع اليد العقاب المتعلق برمز السرقة. ولما يقع الخلط بين الحكم ومقدار العقوبة ونوعها يظن الحكم ليس معنى بل دلالة ويخلط بالعقاب الذي له دلالة محددة هي قطع اليد وقطع الرجل .

والتمييز بين الحكم والعقاب عامة ومقداره خاصة واضح . فعندما يعطل الفاروق تطبيق الحد على السارق فهو لم يلغ الحكم لأن السرقة تبقى جريمة ولا تتغير طبيعتها . لكنه حد من العقاب بل وأوقفه لكأن الجريمة شبهت بالقوة القاهرة وهي المجاعة. وتلك وظيفة القضاء بحسب الظروف .

والدليل القاطع والأقوى من دليل ما قام به الفاروق هو آية الحرابة ذاتها . ففيها يوجد أمر قرآني بتعطيل العقاب ومقداره إذا استسلم المحارب قبل أن تقدر عليه السلطة الحاكمة. ولا يعني ذلك أن الحرابة السابقة لم تكن جريمة بل هي تبقى جريمة. لكن عقابها ومقداره يتغير على الأقل من حيث تقدير المقدار لأن الآية حددت القدر الأعلى

الفصل العاشر

منه بمقتضى ظرف بناء دولة في جماعة لم تتعود على النظام واحترام الملكية بل كانت يغلب عليها السلب والنهب وقطع الطرق .

وينبغي أن أشير إلى قصور آخر في التأصيل . فالحكم لم يتعلق بالسرقة في ذاتها بل بالسارق والسارقة. واسم الفاعل في هذه الحالة لم يطلق على الفاعل لحظة المحل فحسب بل شبه طبيعة ثانية وليس وصما مقصورا على

المتهم بالسرقة لحظة قيامه بالسرقة . فعندما أتكلم على الإنسان بوصفه مائتا مثلا لا يكون القصد أنه مائت لما يموت بل أعني اتصافه بالمائتية عامة.

فإذا تعلق الحكم بالسارق والسارقة فالمعنى أن ما صارت له السرقة شبه طبيعة ثانية أي بحصول صفة ثابتة صارت طبيعة ثانية مثل مائت طبيعة أولى . ولذلك فالعقاب جاء في أقصى ما يمكن أن يكون عليه فقطع اليد رمز لأداة السرقة التي صارت لها هذه الطبيعة فيكون العقاب هو بدوره صفة ثابتة مثل الصفة التي تنسب إليها الجريمة .

وأخيرا فنظام القانون الجنائي لا يفيد بفصوله فصلا فصلا بل بالسلم الذي يرتب الجنايات. فمن لم ينتبه إلى أن القرآن الكريم يولي مسألة حماية الملكية منزلة أعلى حتى من حماية النفس لم يفهم سر هذا النظام . ذلك أن تحرير الجماعة من الثأر كان يقتضي المحافظة على القصاص مع الحد منه بالدعوة إلى العفو . لكن الملكية لم يرد فيها كلام على العفو لأن غالب الجرائم والخصومات في الجماعات البشرية متعلق بها ولذلك فالتشدد في ردعها ضرورة وخاصة في مجتمعات لم تتعود إلى وجود دولة ونظام قانوني وخلقي مؤسس على شرطي الاخوة الكونية) النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات .(13

وحتى يسهل الأصوليون على أنفسهم هذه القفزة من المعنى إلى الدلالة للإيهام بأن لهم مرجعية تمكن من حصر المعنى في دلالة معينة جعلوا الحكم الذي هو معنى عين مقدار العقوبة المقدرة التي لها دلالة مرجعية مثل قطع اليد وقطعها والرجل على خلاف . وهذا القفز أفسد كل التشريع الإسلامي مرتبين .

الأولى بالإيهام بأن القرآن يشرع للنوازل وليس للتشريع فاعتبر تشريعا للنوازل التي يعالجها التشريع فصار تشريعا مباشرا ويقاس عليه تشريع مثله. وذلك غير صحيح ولا يحل مشكل التشريع . لذلك احتاج الأصولي للتحيل بالقياس ثم بالاستصحاب إلى أن وصل إلى المقاصد لكأن مقاصد الله يعلمها غيره .

وهذه الحيل جميعا هي مصدر الفساد الثاني وهي ترد إلى حيلة مضاعفة قضت على روح التشريع الإلهي للتشريع للنوازل وليس للنوازل مباشرة؛ فالقياس يوسع يلغي تشريع التشريع ويبدع تشريعا يوسع ويضيق تشريع التشريع إما بالقياس التوسيعي أو بالقياس التضييقي أو ما يسمى سد الذرائع.

وحتى يحصل ذلك بمنطق اعتبار النصوص تشريعا مباشرا ومقدار العقوبة هي الحكم انتهى الأصوليون إلى فرض ترادف في الأحكام فصارت الأمر بالشيء يعتبر دليل وجوب والنهي عنه دليل تحريم لكأن الله كان يعجزه أن يطبق كلمتي فرض وكلمة حرام حيث اضطر المؤصل إلى تأويل الامر بالوجوب والنهي بالتحريم. وحتى يحصل ذلك بمنطق اعتبار النصوص تشريعا مباشرا ومقدار العقوبة هي الحكم انتهى الأصوليون إلى فرض ترادف في الأحكام فصارت الأمر بالشيء يعتبر دليل وجوب والنهي عنه دليل تحريم لكأن الله كان يعجزه أن يطبق كلمتي فرض وكلمة حرام حيث اضطر المؤصل إلى تأويل الامر بالوجوب والنهي بالتحريم .

ثم وضعوا جملة من القواعد التي يكفي تعميمها لبيان سخفها بل وحمق أصحابها . فمثلا لو صحت قاعدة ما كثيره حرام فقليله حرام وقياسا عليه ما كثيره ضار فقليله ضار لاستحال أن يغتذي المرء من أي شيء . فكثير الغذاء قاتل وقليله ضروري للحياة. ولذلك فكل أسباب سد الذرائع من

الغباء الذي لا حد له .

فما حرمه الله حرمه دون تمييز بين كثيره وقليله بل حرمه بصورة حاسمة ولم يستثنه من التحريم إلا في حالة الضرورة القصوى التي تبيح المحظور وأشهرها ثلاثة وهي مطلقة

للثروة) وبعض العلاقات الجنسية (كالمحارم للنوع) .

ولا شيء من الحديث باعتباره اجتهاد الرسول التعليمي) الإسراء (106 يمكن أن يكون فوق القرآن وكل ما خالفه موضوع إذا لم يكن فيه تأويل يقبله العقل ليتفق مع القرآن إما في نصوص محددة أو المبادئ العامة التي يقتضيها تناسق النظام القرآني من حيث هو رسالة تذكير بشروط تحقيق مهمتي الإنسان:

1 تعمير الأرض +

.2 بقيم الاستخلاف.

وكل ما يتعلق بتفصيل العبادات لا خلاف فيه لأنه شرح لما هو بين من القرآن من حيث الأصل المبدئي . وكل الخلافات حول التشريع النبوي يزول بمجرد التمييز بين ما يقبل الرد إلى القرآن وما لا يقبله . فالأول صحيح والثاني موضوع . وهذا مبدأ ليست أنا الذي أضعه بل هو ما بنى عليه ابن القيم رؤيته وما لا يمكن لعاقل أن يجادل فيه .

والنهي ليس تحريما والأمر ليس إيجابا لأنهما متروكان لامتحان أهلية الإنسان للاستخلاف في مجال الجهاد العملي (مجاهدة النفس ومدى قدرتها على تطبيق الأمر والنهي) ولو فرضناها من جنس التحريم لكان

التشريع متنافيا مع علته أي الحرية التي تقدر بالمسؤولية في هذا الجهاد الخلقي للمكلف .

وحتى أيسر فهم هذا التمييز فلأقل إن التحريم والإيجاب تشريع مباشر لتعلقه بشروط البقاء العضوي فردا وجماعة وبشروط البقاء الاقتصادي والاجتماعي عامة أي بشروط ما يترك تشريعه للإنسان حتى يقدر علمه وعمله بوصفهما ما كلف به ليكون أهلا أو غير أهل للتعمير بقيم الاستخلاف وهو التكليف .

فكل ما لم يرد فيه صراحة كلمة التحريم والإيجاب فهو من المندوب والمكروه ما لم يصل إلى ما يجعله حراما أو واجبا عندما يلحق بمفعوله ما يقبل القياس على ما جاء به النص

محرما أو موجبا صراحة. فإذا لم نقل بذلك فإننا نخرج البعد الخلقي من المسؤولية التي بها وبها وحدها يكون القانون خلقيا .

وبهذا يستعيد القانون بعده الخلقي فتزول حجج المتصوفة السخيفة حول تمثيلهم للأخلاق واعتبار القانون من الرسوم أو من القشور لكأن الله اعتبر الدنيا شيئا تافها يمكن إهماله ولم يعتبرها مطية الآخرة بحيث إن الإنسان سيقيم كيانه ومنزلته الوجودية بأقواله وأفعاله فيها إذ يوزنان يوم الدين.

لم يبق الكثير في هذا الفصل الأخير . فلأمر إلى صراع المتكلمين والفلاسفة حول علاقة الإيمان بالعلم يتعلق بالنظر والعقد تعلق صراع الفقهاء والمتصوفة حول العمل والشرع. وهذان الصراعان حالا دون تحقيق الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف ودون تحقيق المشروع وقيمه .

وهذا الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول العلم والإيمان أسخف من ذاك الصراع بين الفقهاء والمتصوفة حول القانون والأخلاق . فالعالم لو لم يكن يؤمن بأن للأشياء قوانين وأن للإنسان قدرة على علمها لأن الأول يلغي حتى مجرد التفكير في طلبها والثاني يجعله يعتقد استحالة طلبها اعترافا بعجزه دون علمها .

ولهذه العلة جمعت بين النظر والعقد . فالنظر يستند إلى عقدين . يبدأ بعقد في وجود النظام في العالم وفي قدرة الإنسان على معرفته وينتهي بعقد في أن ما توصل إليه بحثه دليل على وجود النظام وعلى قدرة الإنسان على علمه . ومن ثم فلا نظر من دون هذين العقدين وهما جوهر الإيمان فلسفيا كان أو دينيا .

وجمعت بين العمل والشرع . فالعمل يستند إلى شرعين . يبدأ بشرع ينظم العمل في مستواه الأول من حيث هو مشروع وينتهي بشرع يقيم العمل في مستواه الثاني كإنجاز. وكلاهما يتواصل خلال العمل الناقل للمشروع إلى الإنجاز لأن المشروع يتغير في ضوء الإنجاز والانجاز يتغير في ضوء المشروع.

والمشروع الكوني للإنسانية يستند إلى النظر والعقد في علاقة الإنسان بالطبيعة وإلى العمل والشرع في علاقة الإنسان بالتاريخ وهو يسعى بهما إلى تحقيق التعمير والاستخلاف من أجل تحقيق الأخوة البشرية (النساء (1 بمعيار المساواة بينهم دون تمييز عرقي أو جنسي أو حتى ديني أعني بمعيار التفاضل عند الله بالتقوى) الحجرات .(13

ولنعكس الآن، فما الإيمان في الإسلام؟ هل هو شيء آخر غير ما تذكر به

الرسالة؟ وهل يوجد طريق توصل إليه غير الطريق التي سلكتها الرسالة في التذكير؟ والآن هل الرسول قال صدقوني بدليل أني أمشي على الماء؟ أو عندي عصا موسى؟ أو أخلق من الطين طيرا أو. . أو إلخ... من المعجزات؟

صحيح أنه يقص علينا ذلك ويعتبر تصديق الرسل والإيمان بالكتب السماوية شرطا في الإيمان. لكن أليس صحيحا كذلك أن رده على المعاجزين الذين طلبوا مثلها كان أن يطلبونه من معجزات هي للتخويف وليست للإقناع؟ ألا يعني ذلك أن طريق التبليغ والتذكير الخاتمة تحرص على احترام معتقدات الآخرين لكنها تستعمل الطريقة التي لا تعتمد إلا على النظر والعقد للوصول إلى الحقيقة الدينية وعلى العمل والشرع لتحقيقها؟

لم تكن حججه من هذا الجنس بل كانت من جنسين لا ثالث لهما أحدهما بالأقوال وهو مضاعف والثاني بالأفعال وهو مضاعف . فبالأقوال كان حجاج القرآن الإحالة إلى نظام الطبيعة ونظام التاريخ إما بالاستدلال المنطقي أو بالدراما القصصية للاعتبار. أما بالأفعال فهو تاريخ الرسالة في حياته هو نفسه اجتهادا وجهادا .

ما حققه الرسول الأكرم خلال حياته الرسولية 23) سنة) كان في مستوى تربية جيل أنجز ما طلب منه التذكير بشروطه وفي مستوى انجازه البذرة الاولى لتحقيق عينة من مشروع القرآن من الأخوة البشرية) النساء (1 بمعيار المساواة بين البشر وعدم التفاضل بغير التقوى) الحجرات 13 (بالاجتهاد والجهاد .

ولهذه العلة كانت حيرة الفكر الغربي الحديث بخلاف ثورة الغرب الوسيط

ضد الإسلام عامة ورسوله خاصة. فهؤلاء اعتبروا الإسلام ليس دينا لعلتين 1: -لقوله إن الله يرسل لكل

بمعجزات تخرق النظام بل بالاجتهاد والجهاد .

وموقف الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي يشبه موقفهم موقف الغرب الوسيط: الأولون يكذبون فيصنعون للرسول معجزات غير ما بك القرآن ردا عليه . والثانون لا يعتبرونه دينا مثل الغرب الوسيط بدليل أنهم يجادلون فيه ولا ينبسون ببنت شفة في اليهودية ولا في المسيحية إما خوفا منهم أو طمعا فيهم .

لكن الغرب الحديث وخاصة فلاسفة التنوير كانوا شديدي الإعجاب بالرسالة الإسلامية وبالقرآن وبمحمد . فهم يعتبرون الإسلام دين العقل والعقلانية والتنوير -روسو ولسنج وجوته وحتى كنط الذي يتهمه هيجل بكونه أقرب إلى الإسلام منه إلى المسيحية-وذلك لأن القرآن لا يحتج بغير النظامين الطبيعي والتاريخي ويعتبر نظامه جامعا بين النظامين ليس من حيث هو نص فحسب بل وكذلك من حيث طبيعته التي تعتبر آياته التي تبين حقيقته ينبغي طلبها لتحقيق مهمتي الإنسان من آيات الله التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس وليس في الشرح اللفظي لآياته التي يمثلها نصه المذكر بالمهمتين وبشروط تحقيقهما في علميهما والعمل به (فصلت .(53

وختاما لهذه المحاولة التي كنت أتمنى ألا تطول إلى هذا الحد أقول إن استئناف دور الإسلام الذي بدأ منذ قرنين وإن ظل استئنافا متعثرا لا يبرح مكانه قد آن أوان تأسيسه فلسفيا . لكن تأسيسه الفلسفي ليس في قطيعة مع أمرين:

ما بدأ الاستئناف مثل النشأة الاولى من وحدة الديني والفلسفي .

وما المدرسة النقدية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) من التلمس لهذا المعنى .

أبو يعرب المرزوقي

التحدي التاريخي، كيف يستعد له شباب الثورة بجنسيه؟

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

22 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 12

امسو مودي ثيف يستعر له شباب (لثورة بجنسيه؟ بسار

المحتويات 1 -الفصل الأول-

الفصل الأول

في بدايات العصر الحديث وبداية تكون القوى الأوروبية التي سيطرت على العالم بعد بداية انهيار دولة الإسلام خاصة بعد تقدم حرب الاسترداد والتمكن من إيقاف الانبعاثة الإسلامية بفضل التدارك التركي ؛ تمكنت أوروبا من تهميش قلب دار الإسلام بالاكتشافات الجغرافية التي كونت الاستدارة حول إقليمنا .

اكتشاف أمريكا وطريق الرجاء الصالح همشت الإقليم في التجارة الدولة فام يبق الطريق بأرضه وبحاره الطريق الضرورية للوصل بين الغرب والشرق .

ويبدو الآن أن نفس العملية تتكرر ولكن بكل الاتجاهين :

- محاولات الصين وروسيا
- ومحاولات أمريكا

قد تنهي دور الإقليم وممراته في التجارة الدولية.

والغريب أن الأمر لن يضر إلا بالعرب.

فإيران وتركيا وإفريقيا وحتى إسرائيل كلهم بمنأى عن الاستدارة سواء كانت:

- من الصين إلى أوروبا عن طريق القطب الشمالي

• أو من أمريكا وأوروبا إلى الشرق عن طريق القطب الشمالي والمحيط الهادي تحت إفريقا وبين الشرق واستراليا • فنعود إلى التبعية المطلقة.

لن يبقى الاتصال بهم إلا في حدود الحاجة إلى البترول والغاز من دون شروط تحولهما إلى قوة إلا بيد مستورديها وليس بيدي مصدريها بأن المتحكم سيكون الحامي للقبائل العربية التي ليس لها إلا وظيفة الفوافير لحراستها واستعباد أهلها والسوق التي تستورد

وقبل أن أتكلم على ما أعنيه بغباء النخب العربية؛ فلأشر إلى ملاحظة تتعلق بالمرحلة الحالية التي أنسب التقصير فيها إلى الثورة أكثر مما أنسبه إلى الثورة المضادة في الإقليم الذي تنتسب محمياته إلى ما يسمى بالجامعة العربية.

فرغم أن أفكار الثورة كانت شاملة للإقليم فإنها لم تجد سهما حاملة.

وقصدي أن الثورة لم تكن لها قوى سياسية متجاوزة للحدود؛ بل إن ما كان منها يدعي تجاوزها باسم القومية العربية كان أعدى أعدائها وصار أكثر الناس محافظة على سايكس بيكو بل وأكثر سعيا وقربا للذراع الثانية التي تسعى لرد الإقليم إلى ما كان متقدما على الإسلام في تاريخه: إيران •

وما كانت الثورة المضادة قد احتمت بإسرائيل فإن الإقليم الذي تجمعه الجامعة العربية صار في الحقيقة مسهما في هذه العودة إلى ما قبل التاريخ الإسلامي ووحدة الأمة؛ بمعنى أن الجميع صار في خدمة مشروع الذراعين وسنديهما أي: إيران وإسرائيل وروسيا وأمريكا ضمن النظام الجديد الذي لا محل لهم فيه •

ولا كانت الصحراء الكبرى تفصل الضفة الجنوبية للأبيض المتوسط عن بقية أفريقيا، وكانت هذه الضفة تابعة لمجموعة الجامعة العربية وكانت الصين بصدد الإحاطة بها دون الصحراء من أفريقيا فقد أصبحنا محاصرين من قطبي العالم الشرق الأقصى والغرب الأقصى مثلنا مثل أوروبا التي فقدت امبراطورياتها .

ولهذه العلة اعتبرت محيط الأبيض المتوسط شماله وجنوبه أصبح بين فكي كماشة هما قطبا العالم الجديد ؛ لكنهم ما زالوا مثل العرب عاجزين عن تكوين عملا سواء وحدهم أو معنا لنكون لنخرج من الكماشة فلا نكون مجرد سوق على الأقل وإن كان الفرق بيننا أنهم سوق مسهمة في الإنتاج ونحن لا نتجاوز الاستهلاك.

ولا كانت دفوعاتنا عينية، أعني بالمواد الخام وربما بالمناخ وبنحو ما بالممرات، وكنا لا

وأوروبا أيضا هي بنحو ما محميات لأن خوفها من روسيا ومنا -رغم أننا لا حول لنا ولا قوة حاليا لكنهم لا ينسون الماضي -يجعلها محمية أمريكية.

لأن إسرائيل ستتغول بعد أن يصبح إقليم الجامعة العربية تحت جناحها بسبب ما لأجله، أكتف هذه المحاولة أعني الحكام العرب وبنخبهم ؛ وبعد أن تكون إيران قد أنهت مهمتها في تمهيد الأرض لهذا المآل الذي يخدم سيطرة إسرائيل على الإقليم ؛ سترد إلى وضعها الهش ستنهار وتخرج من العراق وسوريا واليمن .

وبخلاف ما يتوهم الملالي الذين يظنون أنفسهم دهاة ستصبح إيران مثلها مثل روسيا والجمهورات التي كانت تابعة للسوفيات محميات صينية هندية

في القطب الشرقي قبالة القطب الغربي الذي يضم إليه الأمريكيتين وأوروبا ونبقى نحن مجرد محميات وأسواق ومصادر مواد خام وربما سياحة جنسية وتراثية.

وقد تحاول بعض دول أوروبا متوهمة القدرة على استعادة بقية من مستعمراتها حلما إمبراطوريا لم تعد قادرة عليه ؛ وكان يمكن استبداله بتحالف مع الضفة الجنوبية من الأبيض المتوسط وهو أقصى ما تستطيعه فرنسا وإيطاليا واسبانيا واليونان من الضفة الشمالية؛ لكن يمينهم يعاني من الإسلاموفوبيا .

وبدلا من أن يخافوا من إسرائيل التي عينها على استتباع الشمالية استتباعها للضفة الجنوبية من الأبيض المتوسط إما كذراع أمريكية أو لذاتها لأن من يسيطر على المحميات التابعة للجامعة العربية يصبح هو بدوره قوة عظمى لكونه قادرا على الاستشادة مما يعمى عنه نخبنا أغبى نخب العالم بإطلاق .

هي بنوعيها كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث ما تزال في غفلة عما يجري سواء ما اتبع منهما الأنظمة العميلة التي جعلت أقطارنا محميات لإيران وإسرائيل لأنها جميعا مجرد أقزام تعتبر نفسها دولا وخاصة ما كان منها مجرد قبيلة حارسة لبئر بترول أو غاز أو مجرد بياعة بحر وهواء وجنس وآثار.

فالجماعة العاجزة عن الرعاية والحماية لا يمكن أن تكون دولة في أي عصر العماليق ولا تكون إلا محمية حتى لو ادعت أن دخل المواطن فيها هو الأول في العالم.

لذلك فكلما سمعتهم يتكلمون على البلوريات العربية أكاد أموت بالضحك .

فالثورة في العالم ثمرة الإبداع وليس التبعية لأسر لصوص تسمى حكاما .

والكاريكاتوران التخبويين رمزهما

• محمد المقدسي شيخ الجهل والأمية الذي يدعي التأصيل والدفاع عن الإسلام؛ يفتي

بتكفير أردوغان • وحمة الهمامي شيخ الجهل والأمية الذي يدعي التحديث والدفاع عن الحداثة يفتي بتكفيره

كذلك هذان هما رمزا النكبة النخبوية التي تمثل المعارضة الأفسد من الحكام.

ولا تختلف هذه المعارضة عن أولئك الحكام إلا بكون الثانية أقل نفاقا من الأولى ؛ لأن أولئك يخدمون الاستعمار مثلهم إذ يحولون دون الأمة والخروج من التبعية لمجرد كونهما أداة للقضاء حتى على القليل مما يمكن أن يكون منطلقا لإبناء: طهرية وإخلاص للإسلام والشعب زائفة لأنها فكر ميت وغبي •

كلاهما مغذ للحرب الأهلية إما باسم خلافات كلامية تدعي الدفاع عن الدين ؛ أو باسم خلافات كلامية تدعي الدفاع عن الشعب .

وهما تجاوزا مشروع الحرب الأهلية إليها فعلا متناسين أن ما يحققه من هم أمثال أردوغان بداية يمكن أن تجعل الشعوب تسترد ذاتها وطموحها فتستغني عن الكاريكاتورين

فأغبياء اليسار والقوميين في تونس لا يعادون فرنسا التي تحتل تونس وكل

بلاد المغرب العربي ؛ بل يخدمونها ويعتبرون التعاون مع تركيا استعمارا .

وأغبياء الجهاديين من جنس هذا السخيف لا يعادون إيران التي تحتل كل الهلال بل يخدمونها ويعتبرون تركيا كافرة. فهل توجد خيانة وغباء أكثر من هذا؟

كل اليسار والقوميين في تونس وفي مصر وأغبياء الجهاديين من جنس هذا الأحمق في كل بلاد العرب يعادون الإسلام المستنير الذي يريد المؤمنون به تحقيق الصلح بين الأصالة والحداثة أو بين الأصالة المتحررة من توظيفها الجاهلي ؛ والحداثة المتحررة من توظيفها الاستعماري : هم حلفاء الأنظمة العميلة.

وفي خضم هذه التبعية والحرب الأهلية؛ يبقى إقليم المحميات التي تسمى أقطار الجامعة العربية خارج التاريخ نخبه تتآكل وتتقاتل كما كان العرب في الجاهلية قبل الإسلام بعد أن قبلوا بتمزيق الجغرافيا وتفتيت التاريخ؛ إذ كلهم بنوا أنظمتهم بإضفاء الشرعية على الخارطة التي فرضها الاستعمار.

وكنت أتصور أن الثورة جاءت لتتحرر من هذه الخارطة فتبادر إلى جعل فعلها موازيا لأفكارها لأن انتشار أفكار الثورة لم توقفه الحدود التي فرضها الاستعمار.

لكن هذه الأفكار لم تجد قوى سياسية قادرة على حملها والعمل بمقتضاها فظلت الحركات الإسلامية التي اختارها الشعب قطرية الهوى .

غرها "طمع" الحكم في نفس المحميات بنفس المنطق ونفس التبعية؛ بل وبالمبالغة فيهما لأنها محتاجة إلى نوع من الاستقرار حتى تثبت سلطانها

وأصبحت أفكار الثورة أدنى انشغالاتها إذ سرعان ما صار وهم الدولة مقدما على حقيقة الثورة.

ولولا فضل الثورة المضادة لماتت الثورة حقا .

فالثورة المضادة فهمت خطر أفكار الثورة فردت الفعل إقليميا وليس قطريا .

لكن الثورة ما تزال إلى الآن أرخبيلا من الجزر التي لا تتواصل مثل الثورة المضادة.

فثورة سوريا وثورة ليبيا وثورة مصر وثورة تونس وثورة اليمن لا تواصل بينها؛ لكن الثورة المضادة فيها جميعا تعمل بتناسق وسند غربي بين .

ويوم يفهم شباب الثورة بجنسيه أنه عليه أن يكون قوى سياسية متجاوزة للحدود وشاملة للإقليم يومها تصبح الثورة في مستوى التحدي التاريخي الذي علينا خوضه بالسلاحين اللطيف والعنيف إذ لا توجد ثورة بالأقوال دون الأفعال أو بالأفعال دون الأقوال : السياسة شرعية وشوكة متلازمتان دائما .

ا ا #اللمد هد - الفصل الثاني - وصلنا الآن إلى موضوعنا :

1 . نخبة الإرادة أو الساسة

2 . ونخبة المعرفة أو الباحثون

3. ونخبة القدرة أو المنتجون في الثروة والتراث

4. ونخبة الحياة أو الفنانون

5 . ونخبة الوجود أو أصحاب الرؤى الدينية والفلسفية

هل هم معاصرون لعصرهم الذي تحكمه هذه البنية التي وصفنا في الفصل 1؟

وحتى أزيد الإشكال وضوحا ؛ فلأحدد صفات الوضع المحدد لما يتميز به العصر الحالي وما هو بصدد التكون نظاما جديدا للعالم الذي يحكمه قطبان جديدان هما ؛

- قطبا العماليق عماليق الشرق الأقصى ورمزاهما الصين والهند
- وقطبا الغرب الأقصى ورمزهما الولايات المتحدة وعملاق أمريكا اللاتينية بمنطق الأحياز.

فالعملقة تكون بالأحياز التي تجعلهم قادرين على تحقيق شروط القوة المادية والرمزية أداة للسلطان على العالم أو للتنافس على حكمه بندية لا تتوفر للأقزام التي من جنس ما آل إليه حال المسلمين وإقليمنا الذي ينتسب فتاته إلى ما يسمى الجامعة العربية أو فتات السوفيات وأوروبا بعد الهزيمة .

والأحياز مكان وزمان وفاعلية الأول في الثاني والثاني في الأول ومرجعية يمكن أن تكون مستمدة من ماض استؤنف (الصين والهند) أو مستقبل لا يكاد يكون له ماض (الولايات المتحدة والبرازيل) فتكون لأصحابها السلطان على الجغرافيا والتاريخ الثروة والتراث بمرجعية مستأنفة أو محدثة بإطلاق.

وهم بما لهم من سلطان على الأحياز يسيطرون على من لا سلطان لهم عليها بسبب التفتت الجغرافي والتاريخي وانعدام شروط التنافس على الثروة

والتراث في العالم بسبب أمراض أصابت المرجعية التي أضاعوا ما كان لها من طموح كوني كحال المسلمين والأوروبيين الذين نكصوا للقومية والعرقية والطائفية.

وهذا النكوص إلى ما في الأحياز والتركيز على ما بين مكوناته من فروق ؛ تصبح مقدمة على ما يجعلهم ذوي لحمة تحميهم في حلبة التنافس العالمي الذي تحدده لحظة تاريخية معينة متناسبة مع شدة هذا التنافس على شروط قيام الجماعة هو السرعة في التكيف شبه التاريخي الطبيعي بل الحضارات : جهله أو نتجاهله داء .

وذلك هو الداء الذي تعاني منه النخب الخمس:

- هو عند السياسي فقدان الإرادة
- وهو عند الباحثين فقدان العلم
- وهو عند منتجي الثروة والتراث فقدان القدرة
- وهو عند الفنانين فقدان الإبداع
- وعند أصحاب الرؤى التبعية الروحية والعقلية تعبيرا عن الهزيمة التاريخية أو تقليد

لو ركزت شعوب الولايات المتحدة على تعددها الداخلي ففقدت ما يوحدها لتكون قوة عالمية ولو فعلت البرازيل أو الصين أو الهند ذلك لاستحال عليهم أن يكونوا عمالقة.

ولا أحد ينكر أن التعدد فيها جميعا العرقي والديني والثقافي لا يقل عما يجعل العرب شتاتا والمسلمين شتاتا: المشكل هو توجه الاهتمام.

من هنا يتبين أن الأمر كله هو مدى انشغال النخب بشرط كونها ما تدعيه :

• فالسياسي الذي ليس له القدرة على تمثيل إرادة أمته

• والباحث الذي ليس له عقلها

• ومنتج الثروة والتراث اللذين ليس لهما القدرة • والفنان الذي ليس له ذوقها

• وصاحب الرؤية الذي صار تابعا روحيا

ذلك هو الداء الذي علينا علاجه .

وهذا المعنى عند المسلمين خاصة هو أهم معرف ومقوم لطبيعة الإسلام: فهو دين أساسه القول بالكونية لأنه ذو طموح يشمل: • المكان كله • والزمان كله • وأثر المكان في الزمان كلها • وأثر الزمان في المكان كلهما بمرجعية كونية أساسها الأخوة البشرية (النساء (1 والمساواة المطلقة بين البشر) الحجرات .(13

ولهذه العلة؛ فعندما ينقد النخب العربية يجدها ملومة ومعذورة في آن:

فهي أمام وضعية تشبه الحلقة المفرغة - الدور والتسلسل -فلا تدري هل الأمر يتعلق بأمر قاهر علته ما عليه حال الأحياز - تفتيت الجغرافيا وتشتيت التاريخ وامتناع شروط التنمية المادية والروحية واضطراب المرجعية- يحول دون وظائفها .

فلو فرضنا مثلا قطر ذات نخبة سياسية صالحة فإن حجم قطر يحول دونها وأن تكون قائدة لحركة استئناف إسلامية؛ إذ حتى تركيا وما لها من حجم

لا تستطيع أن تنافس العمالقة؛ بل حتى إسرائيل لأن هذه متكئة على عملاق ولا يحاربها أحد بخلاف تركيا أو قطر فضلا عن الحرب الأهلية الإسلامية التي لا تتوقف .

وما لا تستطيعه نخبة الإرادة فمن باب أولى لن تستطيعه نخبة المعرفة لأن هذه تابعة لتلك على الأقل من حيث توفير الإمكانات المادية للبحث العلمي .

فإذا كان الدخل القومي الخام لأي دولة إسلامية دون دخل ولاية أمريكية بل وشركة فذاك وحده كاف لبيان امتناع بحث علمي من عصرنا يقاس بغزو الفضاء.

وقد تسمع بأن الإمارة العربية الفلانية تسهم في شركات دولية وتصبح صاحبة أسهم فيها . فهل هذا يقدم أو يؤخر؟

لا ثروة من ليس له القدرة على حمايتها .

فيمكن لأمريكا أن تجمد أو تؤمم كل مشاركات العرب في الشركات الدولية بجرة قلم فيعودوا في لمح البصر إلى ما كانوا عليه قبل اكتشاف البترول .

فمن يسيطر على العالم بالقوة العنيفة) السلاح والاقتصاد) واللطيفة) العلم والثقافة) ومن ثم على الأسواق والأذواق هو الذي يحدد مقدار السيادة والتبعية .

لذلك شكل بلاد المسلمين محميات لأن النخب الإسلامية بأصنافها الخمسة ما زالت تقدم صراعاتها الداخلية على شروط حريتها وسيادتها

العالمية.

وينسى المسلمون أن ترجمة "الولايات المتحدة" مغالطة فهي "الدول المتحدة" وليست الولايات المتحدة.

حين أن المسلمين لم يتجاوز القبلية وهي ليست متحدة لأن كل قبيلة جعلها الاستعمار تتوهم أنها دولة وهي ليست حتى "قرية" بالقياس إلى الدول التي لها سيادة في عصر العماليق .

ومع ذلك فهي تكلف شعبها ما تكلفه الدول العملاقة.

فمثلا لتونس ما يقرب من مائة سفارة .

ولو اعتبرنا ذلك معدل السفارات لكل محمية عربية لوجدنا أن العرب دبلوماسيتهم التي لا تساوي صفرا بالقياس للدبلوماسية الإسرائيلية تكلف ما تكلفه الدبلوماسية الأمريكية لأمريكا: 2.100 22-2200 سفارة عربية.

فإذا علمنا أن دورها لا يتجاوز أمرين لا ثالث لهما؛

الفصل الثاني

2. تسوق الدبلوماسيين وأحبابهم وأصحابهم في أسواق الدول التي يمثلون الحكام لديهم ولا يمثلون لا شعوبهم ولا حضارتهم ولا خاصة مصالحهم وأمتهم حتى يكون لهم ثقل يقاس وكنت ولا زلت أعتبر أكبر مسرحية هزلية يعيشها العرب هي قمم الجامعة العربية:

فهي لقاء الأقزام العرب يتدايكون على بعضهم البعض في معارك أشبه بسخافات الأطفال الذي يتصارعون على توافه الأمور في الأحياء

ويتشاجرون : وهم يتشاجرون في تنافس على إرضاء حماتهم وإهانة شعوبهم .

وما قلته عن كلفة الدبلوماسيات العربية قس عليه كلفة الحكومات .

كل محمية عربية - وغالبها قبيلة أو قرية -فيها ما يفوق معدل الثلاثين وزارة فإذا ضربتها في 22 وجدت 660 وزارة ولنفرض أن كلفتها عشر كلفة وزارة أمريكية فسنجد 66 وزارة أمريكية في مجموعة دخلها أقل من نصف دخل كاليفورنيا .

ولعل فرضيتي حول الحكومات والدبلوماسية العربيتين تبدوان محض خيال، لكنه خيال أدنى بكثير من الواقع الفعلي لأن الوزارات والسفارات الأمريكية كلفتها حقيقية إذ لا يوجد فيها ما يوجد في نظيرتيهما العربيتين من فساد وتبذير علته غياب المراقبة والمحاسبة وسيطرة الموصى واللامبالاة برأي الشعب.

ولو كان الأمر متوقفا عند النخبة الأولى حكما ودبلوماسية لهان.

لكن ذلك كله له ما يناظره في النخبة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة مع ما يتبع ذلك من عدم الجدوى حتى لا أتكلم على الضرر.

فلو أخذت تونس مثالا وحسبت الأمر لتبين أن "الدولة" المزعومة تأكل الأخضر واليابس

ولو تكلمت على جيوش العرب لوجدتها مجتمعة تكلف أكثر مما يصرفه الجيش الصيني لكنها جيوش لا تردع أحدا ولا تخيف إلا شعوبها . فهبني اعتبرت المعدل بين الحد الأقصى

السعودي والحد الأدنى الصومالي لوجدت أن المعدل هو ما يمكن أن أنسبه إلى أي إمارة بترولية فيكون الأمر مساويا لكلفة جيش روسيا.

لكنهم مجتمعين هزمتهم إيران بمليشيات وإسرائيل أثبتت أنها وحدها قادرة على ربح أي حرب ضد أقوى جيوش العرب الأكبر مجتمعة سواء سنة 48 أو 67 أو حتى 73 وهم الآن سلموا لإيران وإسرائيل وتمرغوا للثورة المضادة حتى يحولوا دون العرب والخروج من الاستثناء من التاريخ الحديث .

وكان يمكن أن نفهم ذلك لو كان مقتصرا على الحكام إذ يمكن أن نقول إن ذلك علته إما الخيانة أو الضرورة وهي استسلام دال على الضعف إن لم يكن دالا على الخيانة .

لكن الأمر الأخطر هو أن النخب النافذة بمستوياتها الخمسة منحازة في غالبيتها إلى هذه الخيارات وما زالت تدافع عن حال الأحياز.

فهي جميعا قطرية جغرافيا وتسعى إلى تأسيس ذلك تاريخيا بجعل ما تقدم على الإسلام تشريعا للمحميات التي نتجت عن خارطة وضعها الاستعمار ووضع حدودها الحديدية لأن ما كان منها موجودا قبله لم يكن منفصلا عن البقية بحدود حديدية بل كان أشبه بالولايات التابعة لنفس الجماعة الواحدة.

إذا تحرر المسلمون من النكوص إلى العرقيات والقوميات والطائفيات، فإنه يكون بوسعهم بناء مجموعة كبرى في الإقليم تمكن من عكس الاتجاه من تقديم صراعاتهم الداخلية إلى مصالحة تمكنهم من الاستعداد لحماية أنفسهم من العدوان الخارجي الذي يستهدفهم جميعا بما يغذيه بينهم من

هذه الآفات؟

وتوجد قضيتان قد تنهك أولاهما تركيا والعرب في المشرق وهي:

* قضية الأكراد

« والثانية المغرب العربي كله وهي قضية الأمازيغ

وفضلا عن كونهما نتجتا عن القومية التي تمثل أهم عنصر تفريق لا يتعالى على العرقيات وعن توظيف الغرب لكل هذا الشرق الطبيعي الذي لم يكن مثيرا لحساسية قبل

ولو قسنا الإقليم على الهند أو الصين أو الولايات المتحدة الأمريكية أو أي دولة بعجم إمبراطوري لوجدناها كلها لا تخلو من التنوع العرقي والطائفي لكنها مع ذلك تمكنت بأشكال مختلفة من تجاوز هذه الشروط والاهتمام بشروط الرعاية والحماية المشتركة لكل مواطنيها . وهذا ما ينبغي في إقليمنا .

وحتى إيران فيمكن أن تفهم أن الطائفية لن تفيدها في تحقيق شروط الرفاه والسيادة لشعبها بمثل هذه السياسة التي ستهدمها من الداخل قبل أن تحقق ما تعلم به من استعمار أرض العرب والأكراد حلما باستعادة إمبراطورية فارس . فيكون العرب والأتراك والأكراد والأمازيغ وحتى الفرس قطبا عملاقا .

ولكني أستبعد أن تنضم إيران لهذا المشروع لأنها خلال كل التاريخ الإسلامي كان تقودها الشعب الفارسي عقلية الثأر من العرب الذين أسقطوا إمبراطوريتهم ويصعب أن تتحد مع العرب والأتراك والأكراد

والأمازيغ الذين هم أركان دولة الإسلام وحماتها خلال كل تاريخ الأمة إلى نهاية حروب الاستقلال .

وكل الأغبياء الذي يتهمون أردوغان بأنه ينوي العودة إلى الخلافة العثمانية يعتقدون أن ساذج مثلهم .

فهو شرع في تحقيق مصالحة حقيقية بين الأكراد والأتراك في دولة واحدة الجميع فيها مواطنون مع الاعتراف بالهويات الثقافية المختلفة.

وهو أمر لم تحققه أمريكا فلا تعرف بهوية اللاتينيين والسود .

لكن التعصب الأعمى للعلمانيين الأكراد يريدون دولة قومية بمعنى أنهم يدعون القول بالعالمية الماركسية ويرفضون الدولة متعددة القوميات التي سعى إليها أردوغان . ولو تمكن الأتراك والأكراد من تحقيق ذلك لكان النموذج أو الخطوة الأولى نحو المجموعة التي لها مزايا الخلافة بقيم ديموقراطية حديثة.

والأمر هو نفسه ما عادت إليها أوروبا:

فهم يبنونها على الوحدة الحضارية المسيحية في القرون الوسطى ولكن بقيم ديموقراطية

لكن النخب الإسلامية عامة والعربية خاصة ما تزال تعيش على ما رباهم عليه الاستعمار الغربي الذي تجاوز الدولة القومية وعاد إلى فضاء الوحدة الحضارية الأوسع .

وما لم أجد له تفسيرا عدا العمالة هو موقف أمراء المحميتين اللتين تمولان الثورة المضادة من العرب .

فهؤلاء يعادون تركيا عامة وأردوغان خاصة بدعوى الخوف من النزعة العثمانية.

ما يعني أنهم يواصلون الخيانة التي نتجت عن حلفهم مع الإنجليز ضد الخلافة .

لكن أردوغان يعيش العصر وليس غبيا مثلهم .

لا أفهم أن يخاف العرب من تركيا . فهي ربع العرب وليست أغنى منهم ماديا ولا ثقافيا ولا نخبويا فعدد المتعلمين من العرب والكفاءات بالملايين ومن ثم فبالوسع تصور تعاون ندي بين العرب والأتراك ليستعيدوا طموح الأمة ويحققوا شروط الندية مع أوروبا فيكونوا هم أساس وحدة محيط الأبيض المتوسط .

منهما في سوريا ومصر فهذا ما لا يمكن أن يقبله أي عربي شريف وخاصة من شباب الثورة

اما دمى جبهة الإنقاذ المصرية والتونسية فهم أكثر عمالة من هؤلاء الأنذال الأربعة الذين يحولون دون الأمة والاستئناف .

ولو اقتصر الأمر على هؤلاء الأنذال لاعتبرنا ذلك نتيجة للعمالة والأمية.

لكن جل النخب التي تدعي الأصالة والتي تدعي الحداثة انحازت إلى هذه الرؤى التي هي علة بقائنا توابع ذليلة للذراعين إيران وإسرائيل ولسنديهما روسيا وأمريكا .

فاليساري والقومي يحاربان الدولتين اللتين ساندتا الثورة.

وأغلقا أعينهما وآذانهما فتبين أنهما "صم بكم عمي لا يعقلون" فقبلا رابعة

في مصر ونصف مليون شهيد سوري والسلاح الكيمياوي والبراميل وتهجير نصف الشعب السوري بدعوى المبايعة وهم يريان الأعلام الطائفية والصيحات المتعلقة بالثأر لزينب من يزيد لكأن السوريين مسؤولون عن خذلان أجدادهم هم للحسين .

وأصبح أي حمار من إعلاميي مصر وتونس وأرباع متثقفيهما يحاربان القرآن والسنة بتهمة الإرهاب التي هي بالجوهر طبيعة الباطنية الشيعية في كل تاريخ الإسلام . ثم انضم إليهم الأميران الأحمقان اللذان يمولان الثورة المضادة وحاربوا من آوى من نجا من هولوكوست السيسي وبشار وحفتر والحوثي .

وهم بهذا الغباء أضافوا قوة لإيران ولإسرائيل ..

ذلك أن قطر مضطرة بسبب الحصار وحماية كيانها للتعامل مع إيران بشروطها .

وتركيا كذلك لأنها لا يمكن أن تساند الثورة السورية وتحمي حدودها من دون مهادنة روسيا وإيران.

ولم يكتفوا بذلك بل هم يساعدون مؤامرة إسرائيل مع علمانيي الأكراد .

تقم بأي حرب في تاريخها واشتات مليشيا بدائية حوثية جعلتهم يستنجدون بكل العالم ولا يزالون غارقين "للعنكوش" في حماقات جنرالاتهم وساستهم سمعه يتكلم على كردستان الكبرى أفهم أنه عميل إسرائيلي وليس سعوديا .

كل الإخوة الأكراد من المحبين لقومهم دون حقد على الإسلام يعلمون

موقفي من قضيتهم ومن ضرورة الحل الذي يتجاوز الدولة القومية بالنسبة إلى الجميع أو بتمكينهم من دولة قومية مثل الآخرين وذلك منذ محاضرة ألقيتها في كوالالمبور سنة 2003 .

لكني الحل الممهد لذلك هو أولا الصلح في تركيا .

والصلح بين الأكراد والأتراك يفوت على إسرائيل خاصة وحتى إيران وحتى روسيا تقسيم أكبر دولة إسلامية في الإقليم بعد أن بدأت تسترد هويتها الحضارية وتفهم أن مستقبلها في إطار أمتها .

ولا يلحق ذلك ضررا إلا بأعداء الإسلام وليس بالعرب لو بقوا مسلمين : لكن أعداء تركيا منهم نكصوا إلى الجاهلية.

وما أسمع في تونس من يهاجمون التعامل مع الأتراك أكتشف مباشرة أنهم عملاء فرنسا .

ذلك أنهم لا يدافعون عن مصلحة تونس وتنويع تعاملاتها بل هم يريدون المحافظة على تفرد فرنسا بالسوق التونسية اعترافا لها بما تسترزقهم به من فضلات ما تسرقه من ثروات تونس التي تكاد تصبح حكرا عليها .

وذلك الشأن بالنسبة إلى هذا الكلب الذي يصف نفسه بالجنرال والذي يتكلم على كردستان الكبرى والتي لن تكون كبرى إلا ككبر إسرائيل وإيران على حساب تركيا فحسب؛ بل على حساب دولتين عربيتين أسهموا هم بوصفهم خونة للعروبة والإسلام في تهديمهما أعني العراق وسوريا .

ذكرت كل هذه المسائل حتى يعلم الشباب أن القوى السياسية التي تدعي الكلام بإسم الثورة إذا بقيت قطرية فهي ستكون لنفس العلل والظروف من

جنس هذه الأنظمة

• إما بسبب الحاجة في الرعاية

« أو بسبب الحاجة في الحماية

• أو بسبب الحاجة فيهما معا مجرد توابع في محميات وليست دول •

فالمغرب أو تونس أو ليبيا أو مصر أو سوريا أو اليمن إذا حكمها إسلاميون لن تنجح فيها الثورة إذا من شرط القبول بحكمهم أن يتنازلوا عن البعد المتجاوز للقطرية وتحولوا إلى أحزاب قطرية لا تفكر إلا "الكريسي" الذي يعطى لهم لإسكات "الطامعين" منهم بـ "ليلة الدخلة" كما قال أحدهم.

لا معنى لثورة تدعي الانتقال إلى الدولة محمية.

المشكل ليس في من يحكم بل في ما يحكم ولم يحكم •

الثورة إذا أبقت على الخارطة التي رسمها سايكس بيكو في المشرق والاستعمار الفرنسي في المغرب ليست ثورة بل نكسة لأنها تكون الهزيمة النهائية لطموح الشباب أي استعادة دور

الأمة في التاريخ. لو كنت مهتما بالكراسي لبقيت مشاركا في الحكم إلى اليوم وما استقلت مباشرة بعد السنة الأولى •

إذا كان شرط المشاركة في الحكم التنازل على أمرين هما علة مشاركتي فيه فلن أستطيع النظر إلى ذاتي في المرآة:

• الإعداد لشروط الاستئناف التاريخي للأمة

• تحقيق شروط أهداف الثورة المباشرة.

وقد قدمت 1 على الآن 1 يتعلق بالشروط غير المباشرة وهو الأبعد غورا والأعسر تحقيقا من 2 المتعلق بالشروط المباشرة والتي هدفها تمكين الشباب من أدوات الفعل المغني

عن الحاجة في الرعاية وفي الحماية لتكون دولنا دولا وليس محميات في مجموعة متضامنة من جنس الولايات المتحدة الأمريكية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

اخلاق العبيد او تشخيص امراض الامة العربية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

أخلاق العبيد

تونس 1439.12.22 - 2018.09.03 أخلاق العبيد

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

الفصل الأول

عندما اسهمت في علاج المناورة التي لجأ لها رئيس فقد ادواته كلها ولم يبق له إلا اللعب على الوتر الذي يمكن أن يرضي "المسؤول الكبير"؛ سعيت لتجنب الفخ الذي اراد نصبه للإسلاميين ظنا منه ومن ندمائه أنهم ما زالوا مغفلين كما كانوا في المراحل السابقة من تاريخهم السياسي الحديث .

فضلت أن أنقل المعركة إلى أرضهم فجعلتها قانونية واقتصادية وثقافية؛ وخاصة في المجال الذي يفضح نفس ما فضحه المسعى إلى جعلهم يعودون بسرعة إلى الحكم حتى يتبين أنهم لم يتغيروا حتى يتأكد الشعب أن "الحكومات الاربع" هي من أكاذيب الكفاءة المزعومة التي "مفيزت" كل شيء في تونس .

واحمد الله أن خاتمة هذا الاختبار كانت ردود فعل من مثقفيهم المزعومين ؛ أعني الحثالة التي أغابها من خريجي الحانات و"بصاصي" الداخلية والمخابرات من أدناهم إلى اعلاهم؛ وحتى ممن يتصورونهم زعماء أو قادة.

فقد فضحتهم قضية التقرير كما فضحتهم الثورة؛ وبينت انهم بقايا "القومية"

أو الحركيين .

والآن أريد في هذه المحاولة الشروع في علاج قضيتين :

• قضية فساد معاني الإنسانية في نخب الحداثة العربية عامة وفي نخب تونس ومصر خاصة (حصرا في من أعرفهم جيد المعرفة)

• المرور إلى العلاج البنيوي والفلسفي لمسألة الفرائض وصلات الرحم الكونية والجزئية في النساء من 1 إلى 42

وكان يمكن ألا أخوض في المسالة من هذا المنظور لو كان الأمر متعلقا بهذه القضية الظرفية قضية المناورة الرئاسية.

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

لكن تنمر البعض ممن أراد، وإن بغير وعي ، أن يعيد الإسلاميين إلى المربع الأول فيجعل المسألة متعلقة بتأويلات القرآن بدلا من علاجها بما يمسد إلى أعدائه لعبة التعالم وما كنت قد عريت الكثير من أدعياء الكلام في المسألة الدينية، وهم من حثالة أقسام العربية في تونس ومصر وفرنسا - كلهم منها ناصر حامد أبو زيد، عركون ، الشري، وهم اعلام التخريف حول الفكر الديني مع بعض أدعياء النقد الثقافي في الأدب - وكنت جربت قراءة القرآن فلسفيا , فإن هذا المنظور بات مطلوبا .

لذلك جمعت هذين المد خلين ،

• أولهما استكمالا للبحث في علل تخلف أدعياء الدفاع عن التحديث من نخب العرب

• والثاني استكمالا للبحث في علل تخلف من هم من جنسهم من أدعياء الدفاع عن التأصيل من نخب الإسلام.

ورغم أني عربي؛ فإني اعترف بأن أكثر المسلمين تخلفا في التحديث والتأصيل هم العرب ولا أعني بالعرب من هم عرب بالجنس - وأنا من هؤلاء - بل كل من صارت ثقافته عربية بعد أن خرجوا من تاريخ الحضارة الإسلامية ذاتها ونكصوا إلى الجاهلية؛ ولا يزالون من الماء إلى الماء) إذ هم في الاقليم أكثر شعوبه فوضى وتخلفا ؛ وأكثرهم دعوى حداثية هم أقربهم للبداوة والقبلية من المغرب إلى العراق .

وإذن فالقضية ليست عرقية وليست حتى حضارية؛ بل هي نكوص إلى ما قبل الحضارة بدأ بسبب الانحطاط؛

ثم تدعم بسبب وهم استرجاع هويات سابقة على التاريخ الإسلامي في الأنظمة القومية؛ ولاحقة للتاريخ الإسلامي عند أدعياء الحداثة ممن تبنوا الدولة القومية بالمعنى الأوروبي دون ثقافتها .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

أحكام الأبعاد لفصل الأول" . 1. نكوص بسبب الانحطاط بالخروج من التاريخ الإسلامي الفاعل والجمود في عادات القبلية التي حررنا منها الإسلام

2 . نكوص إلى ما قبل الإسلام لتأسيس "المحميات القطرية" (فرعوني بابلي قرطاجني) .3 نكوص إلى القومية الاوربية في شكلها العنصري؛ ثم

تبني التنظيمات السياسية الفاشية لأوروبا ما بين الحربين في الاحزاب القومية العربية

4. تبني النظام المزعوم اشتراكيا في الانقلابات العسكرية

5. وأخيرا تبني الأنظمة القبلية الأكثر تخلفا حضاريا رغم الثراء المادي لليبرالية والعلمنة بقيادة المراهقين : علل الاستثناء العربي الخمسة.

ذلك أن الدول الإسلامية التي تحررت مما يحول دونها والجمع السوي بين الأصيل والحديث ؛ موجودة في غير المسلمين العرب أو الذين تعربوا من أهل الاقليم:

فتركيا وماليزيا وإندونيسيا وحتى باكستان ؛ كلها تمكنت بشيء من النجاح لا يستهان به تحقيق ما يمكن اعتباره بداية الاستئناف السوي للبناء .

وأذكر أن الكثير من البعثيين العراقيين والسوريين على حد سواء كانوا يعادونني لأني كنت لا أصدق خطابهم ؛ وخاصة عندما يدعون أن العراق مثل نمور آسيا وأنه قوة عظمى .

كنت اعتبر هذه الكلمة "قوة عظمى" لها دلالتها عند القذافي في كلامه على ليبيا .

واثبت التاريخ أن العراق أكثر تخلفا من بقية العرب.

وما نراه في سوريا والعراق وليبيا وفي مصر وما سنراه في الكثير من دول الخليج التي تبدو غنية من أوهام الحداثة؛ لا يحتاج للكثير من العمق حتى نعلم أن العرب كلهم في الهوى سواء وأنهم ما يزالون استثناء لا بد من فهمه للتمكن من التغلب عليه .

وأدق تفسير هو مفهوم "فساد معاني الإنسانية الخلدوني".

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

وبه أبدأ وصف النخب الخمس التي تتألف منها أي جماعة ذات أنظمة سياسية ومعرفية

واقتصادية وثقافية وذوقية ورؤية نجعلها بحق جماعة يمكن أن تبني حضارة تعبر عن حرية الفرد وأخلاقه وعن قيم الجماعة وشروط قيامها رعاية وحماية؛ بحيث تصبح أهلا لأن تعتبر مواصلة لحضارة الإسلام.

ولأبدأ بالنخبة الأولى أو النخبة السياسية؛ وهي أولى بمعنى أنها هي الأبرز في تعليل مسار الشعوب ومصير الدول التي هي العبارة القانونية والحضارية لوجود الجماعة المنظمة بصورة تجعلها ذات كيان له سيادة تعبر عن قدرتيه:

الرعاية والحماية الذاتين .

وبين أن هذين مفقودتان في كل بلاد العرب .

فالنخبة السياسية إذا كانت بحق نخبة وسياسية؛ هي النخبة التي تعبر عن إرادة الجماعة؛ وإذا كانت غير مفروضة على الجماعة فهي من اختارتهم ليكونوا معبرين عن إرادتها . فمن يستطيع ان يدعي صادقا أن من نسميهم ساسة عرب اليوم يعبرون عن إرادة الشعوب العربية بالمعنى الذي عرفته من الماء إلى الماء؟

وعندي معيار بسيط للجواب عن هذا السؤال لأفهم من قد يجادل فيدعي

أني أبالغ؛

الغ امرين وانظر به من تسميهم ساسة؛ هل سيتسابقون لتمثيل إرادة الجماعة كما يزعمون:

- الغ السند الخارجي الذي ينصبهم عنوة ويعزل من يختاره الشعب
- الغ ما صارت عليه السياسة مصدرا للإثراء السريع

إذا وجدت بعد هذين الإلغاءين نفس هذه الوجوه وبنفس هذا الحماس الذي يجعل تونس فيها 200 حزب سأعترف لك بأني مخطئ في توصيفي للنخبة التي من المفروض ان تكون معبرة عن إرادة الجماعة؛ بل الحقيقة تعبر عن إرادة من يوظفها لاستعباد الجماعة مقابل السماح لهم بنهب ما يبقيه لهم من دمها .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

فلو نحينا المفروض الخارجي والسياسة التي هي طريق سيارة للإثراء لغاب التزاحم على القيام بهذه المهمة الشاقة ولصار الكثير يزهد فيها ؛ بل لصار من العسير إيجاد "متطوعين" لخدمة الجماعة "لوجه الله" أو "لوطنية" صادقة.

بهذا نعلم الفرق بين "صلاح معاني الإنسانية" و"فساد معاني الإنسانية .

وهذا المعنى الذي أرجعه ابن خلدون إلى خلل في نظام التربية وفي نظام الحكم مفهوم يصف النخبة السياسية العربية - مع استثناءات لعل أبرز علاماتها وجودهم في السجون أو المهاجر - فلسفيا بالصفات التالية:

نفسيا كسالى خلقيا منافقين انفعالا (تقية) وخبثاء فعلا (تعيل (يقبلون العبودية.

والغاية هي كما وصفهم ابن خلدون "يردون أسفل السافلين" عندما تنظر علاقتهم بمن وضعهم حيث هم أي سيدهم وعندنا نحن العرب أربعة أسياد لهؤلاء الأذلاء:

- الذراعان إيران وإسرائيل
- ومن وراء الذراعين روسيا وأمريكا .

انظر من الماء إلى الماء إذا وجدت ما يخالف ما أصف فأنا كاذب وظالم.

وهذا الوصف الخلدوني يناظر وصفا قرآنيا أبلغ لأنه يجمع في نفس السورة - سورة العصر الوجهين السلبي والإيجابي:

- فالسلبي يسميه الخسر.
- والإيجابي هو شروط الاستثناء منه .

وهي خمسة:

- أولها الوعي بهذا بفساد معاني الإنسانية الذي هو الخسر
- والأربعة الباقية منقسمة إلى نوعين وصفا للفرد وللجماعة .

فأما وصف الفرد فمضاعف وهو:

1 . الإيمان (الصادق (

2. العمل الصالح) أقصد الصادق لأن هنا شرط العمل الصالح) .

3. التواصي بالحق طلبا للحقيقة .

+. التواصي بالصبر سعيا لتحقيقها .

ومن ثم:

1 . فالأول يتعلق بالعقيدة والنظر أو الاجتهاد

2 . الثاني يتعلق بالشريعة العمل أو الجهاد.

والاجتهاد يتعلق بطلب الحقيقة من أجل معرفة شروط القيام المادي والروحي؛ لأن الإنسان مستعمر في الارض بقيم الاستخلاف وهما يقتضيان علوم الطبيعة وعلوم الأخلاق (مسألة ابستمولوجية وأكسيولوجية) .

والجهاد يتعلق بتحقيقها بالعمل بما تقدم الاجتهاد أي سد الحاجات المادية والروحية

رعاية وحماية. تلك هي الازمة السياسية في بلاد العرب .

الساسة مفروضون والساسة مافية تتقاسم مع ما يفرضه نهب الجماعة واستعبادها ؛ وهي

تستعمل قوة الدولة ليس لرعاية شعبها وحمايته ؛ بل هي تستعملها للبطش به ولتطويعه وتغيير ثقافته وقيمه وحتى روحه ليكون عبد ا ذليلا لها ولما يستعبدها : عبيد لحماتهم .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

وإذا كانت النخبة السياسية هي ما وصفنا؛ وهي أردء تمثيل للإرادة لأنها معكوسة تماما ؛ إذ لا تمثل إرادة الجماعة بل إرادة من نصبها عليها لتكون ذراع الاستعمار غير المباشر بالقوة المادية للمحمية؛ فإن النخبة الرؤيوية (نخبة النقل والعقل بالمعنى التقليدي) تمثل نفس الشيء ولكن بالقوة الرمزية.

والنخبة السياسية تحتاج إليهما بنفس القدر, وهي نخبة عبودية من المستوى الثاني أي إنها تابعة للنخبة السياسية التي هي تابعة لمن نصبها على الجماعة . فهي تختار أدواتها من النخبة الرؤيوية التي تتكلم باسم الأصالة لمخاطبة الداخل ومن النخبة الرؤيوية التي تتكلم باسم الحداثة لمخاطبة الخارج وتستفيد من المعارك الدينية بينهما كلما احتاجت إلى تلهيات أو مناورات من جنس التي يستعملها رئيس تونس بتقرير لجنة التسعة وحملات السيسي لما يسميه هو وطبالوه بمراجعة الخطاب الديني ؛ معارك وهمية تلهي عن المآسي التي يمررونها باسم التحديث والتأصيل الكاريكاتوريين .

فلنتكلم الآن على هذه النخبة الثانية في بلاد العرب .

لن أتكلم عن المضطهدين من النخبتين ؛ ولا أدعي أنهم بالضرورة يمثلون استثناء في هذا المناخ الذي تفرضه طبيعة المحميات التي "شكلت" لتكون بمقتضى حجمها الجغرافي ومنزلتها التاريخية فاقدة لشروط التنمية المادية والروحية فضلا عن التبعية.

سأكتفي بمن لهم امتياز انتخاب الحكام لهم في الوظيفتين اللتين وصفت ؛ أي لسان المافيات الحاكمة حكم عبيد تابع لمن نصبهم في خطابهم الموجه إلى الشعب والموجب إلى سيدهم الذي نصبهم على المحميات بأصنافه الأربعة أي الذراعين (إيران وإسرائيل (وسيدي الذراعين (روسيا وأمريكا).

وبين أنهم لو كانوا حقا يمثلون رؤى صادقة وفي خدمة شعوبهم ؛ لما اختارهم حكام المحميات العربية ولو كان منهم من صادف أن "مر" في هذا الاختيار وكان من الصادقين ويريد خدمة

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

الشعب ، فإن سرعان ما سيزج به في السجن أو سيضطر طلبا للسلامة؛ إما إلى السكوت أو إلى الهجرة.

وما أقوله ليس مقصورا على ما أعرفه عيانا في تونس ؛ بل إنه ينسحب على كل بلاد العرب من الماء إلى الماء.

ويكفي أن تذهب إلى أي بلد غير عربي حتى تجد الكثير من هؤلاء الفارين بجلدهم؛ والذين لو بقوا في بلادهم ماتوا جوعا ولنكل بهم أيما تنكيل ؛ وطبعا لا يعني ذلك أن كل المهاجرين هم من هذا النوع.

وقد اكتملت الصورة منذ أن أصبح سلاح تهمة الإرهاب أو الاخونة أو الإسلام السياسي من أهم ادوات تثبيت الأنظمة العميلة التي تتسابق في قتل كل من يشتم فيه رائحة الوطنية؛ فضلا عن الإسلامية؛ أو حتى النزاهة وحب الحرية الفكرية والاستقلال المنظوري في رؤية الأشياء المخالفة لدكتاتور بلده ونخبه .

لكن الاخطر هو التنافس بين التابعين في التعبير عن التبعية:

الكل صار من جنس الشعراء الكدائين في المدح؛ حتى بلغ ببعضهم إلى وصف اغبى مخلوق حكم مصر - السيسي -بما يقرب من صفات الالوهية؛ أما صفات الأنبياء فالكثير منهم تجاوزها في مصر على الأقل ومعه ممولو الثورة المضادة .

والشيء الذي تبين لكل متابع ؛ هو أن أدعياء الحداثة صاروا هم بدورهم ينافسون من كانوا يتهمونهم بأنهم فقهاء السلطان صاروا "أفقه" منهم في

الطبل والزمر للسلطان .

وإذا كان يوجد شيء يشين القضية الفلسطينية خاصة وكرامة الإنسان العربي عامة فهو مافية" الإعلاميين العرب في الأوطان والمهاجر.

وهذا هو الجامع بين الكاريكاتورين التحديثي والتأصيلي .

أصبح لنا جامعيتان: وغلبت جامعية التحديث الأكثر تطبيلا .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

في عهد ابن علي برزت خاصية الجامعية التي تدعي الحداثة، فألفت كتبا تدعي التفلسف وقدمت محاضرات في "حكمة" ابن علي وفي "فلسفته الخلقية" وفي "ثورته الهادئة" وفي حكمة الحلاقة .

وحكيمة الحلاقة المسكينة فقدت عقلها نهائيا وصارت تهذي وتحلم بعودة ابن علي علها تشبع رغباتها البدائية التي تعتبرها ثورة فكرية تبشر بتجاوز كل القيم لتعود إلى ما دون المائدة والسرير اكتفاء بما في اصطبل الحمير.

ليست الوحيدة.

جلهن يحلمن بالعودة ويتهمن الإسلام بحرمانهن من جناتهن البهيمية.

فرضت الجامعيتان على العرب طيلة النصف الثاني من القرن الماضي الحرب بين:

- كاريكاتور التحديث (العسكر)
- وكاريكاتور التاصيل (القبائل)

فأنسوا الحداثة والإسلام بكل ما يقدمونه بديلا منهما من قشور الحداثة

والأصالة، فكانت النتيجة ابقاء العرب خارج التاريخ استثناء العالم كله .

لكنهم اتحدوا الآن ضد ثورة الشباب بجنسيه فأصبحت الجامعتان والنظامان العسكري والقبلي متحالفين عليها لمضاعفة الذراعين :

• بعضهم صار رديفا للذراع الصفوية

• والثاني للذراع الصهيونية مع الذراعين وسيدي الذراعين الذين نصبوهم للحرب على الشعوب التي ثارت ولن تتوقف حتى تحرر الأمة منهم جميعا .

وهذه الوحدة تعني الكثير .

فرغم أنها تبدو أنهم قد جمعوا للثورة وأنهم أقوياء وقد يتغلبون عليها إلا أن التاريخ يقضي بالعكس دائما .

فالثورة الفرنسية رغم انحرافها النابليوني، هي التي انتصرت في النهاية على الحلف المقدس للأنظمة التي هزمتها عسكريا، لكن قيم الثورة فرضت نفسها عليهم بأقدار.

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

الثورة الفرنسية.

ذلك أن أكبر ما يفاخر به العملاء وخاصة دجالو المصادعة هو الخضوع النهائي لإسرائيل وروسيا اللتين ستخرجهم صاغرين وثورة الشباب ما تزال على نفس القدرة للإطاحة بهم

ولو بعد حين . وبخلاف الكثير ، فإني اعتقد أن نصر الثورة لو كان سريعا

وناجزا لما تجذرت بمعنيي التجذر:

- فهي تتجذر في مرجعيتها بعد تحريرها من الكاريكاتورين

- وهي تتجذر في وظائفها بعد تحررها من المطالب المباشرة وانتقالها إلى شروط المطالب المباشرة أعني تجاوز معيقات شروط التنمية المادية والعلمية .

فالموجة الأولى من ثورة الشباب بجنسيه كانت شبه عفوية؛ لأن شعاراتها على عمقها كانت تعبيرا عن اللاوعي بالمرجعية وبالأهداف . ولم تتدرج في الوعي بهما إلا بفضل هذه صمود الشباب الذي اجبر العالم كله على تأليف حلف ذي وجهين:

- السكوت على كل المليشيات

- وتكوين حركات المخابرات التي حاربت الثورة.

ومع ذلك فشلوا ؛ لأن:

- احتياج النظام لإيران ومليشياتها

- واحتياج إيران لبوتين وطائراته

- واحتياج بوتين لتطمين إسرائيل بأنه لن يخرج إلا بعد أن يعيد الوضع إلى ما كان عليه قبل الثورة؛ أي جعل نظام كلاب دمشق ومليشيا حزب الله حرسا لحدودها كما كان عليه الأمر تحت مسمى "الممانعة .

أما السيسي وحفتر والحوثيون وكل ما شابههم مع مراهقي الثورة المضادة ومموليها ؛ فقد قبض الله لهم ترومب حتى يستعملهم بصورة تجعل شعوبهم تصبح في وضع الشعوب العربية

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

نهب ثرواتهم والعدوان عليهم .

وبالمناسبة، فقد كنت دائما أدعو إلى جعل مافية ابن علي تعود إلى الحكم في أقرب وقت - ومن هنا معارضتي للألاعيب حزب المرزوقي - حتى لا تتحمل الثورة نتائج ستين سنة من سلوك مافياتهم .

كان مطلبي أن تتبين للشعب خلال عودتهم أنهم ذيل الكلب الذي لن يستقيم ؛ وستعود حليمة لعادتها القديمة .

وكنت أتمنى لو أن الإسلاميين تركوهم يحكمون وحدهم حتى لا يتحملوا مسؤولية حكم لا سلطان لهم عليه حتى وإن كنت أجد لهم عذرا بعد ما حدث في مصر وما كانوا مهددين به منه تمصير الثورة التونسية، فكان الوجود في الحكم فعلا دفاعيا وليس حبا في الحكم .

ورمزية المشاركة المضطرة لا تعفيهم من المسؤولية.

وفي الغاية، فإن الأنظمة العميلة ومن يتحالف معها من الحزبيات التي تساندها والنخب الرؤيوية بصنفيها لم يعد لها تأثير يذكر، وهو ما جعل الاستعمار غير المباشر الذي يحميهم عاد فصار مباشرا وهو معنى الحاجة إلى تكوين احلاف ومبررات للتدخل ضد إرهاب هم صانعوه:

فضحهم ترومب بسمى حضور جيشه باسمه .

ألم يقل لهم نحن هنا لتحميكم فادفعوا وإلا فأنظمتكم ستتساقط كورق الخريف؟

ويخطئ من يتصور أنه يحميهم من إيران؛ بل هو يحميهم من ثورة شبابهم بجنسيه ٠

فإيران نفسها في نفس وضعيتهم : شبابها بجنسيه أصبح يؤمن مثل شبابنا بأنه ضحية أنظمة عميلة إذ لا فرق بين روسيا وأمريكا رغم عنتريات "زورو" إيران ٠

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

رأينا ان نخبة الإرادة) السياسة) ونخبة الوجود) اصحاب الرؤى (كلتاهما فسدت فيهما معاني الإنسانية بالمصطلح الخلدوني أو في خسر بالمصطلح القرآني؛ وهما يتمثلان البعد المادي والبعد الرمزي من قرار الجماعة المرتهن بإرادة من نصب الحكام الذين انتخبوا أصحاب الرؤية للخطابين الد اخلي والخارجي ٠

نفس هذه النسبة نجدها في النخبتين الموالتين:

٠ نخبة العلم) أو نخبة البحث والتكوين) وهي تمثل المعرفة شرطا للفعل المادي خاصة سواء في الطبيعة أو التاريخ

٠ ونخبة الحياة) نخبة الفنون) وهي تمثل الذوق شرطا في الفعل الرمزي خاصة سواء في الطبيعة أو التاريخ:

سد الحاجتين المادية والروحية.

ومعنى ذلك أن النخبتين الاوليين -نخبة الإرادة ونخبة الوجود -لا يمكنهما أن تفعلا شيئا وأن تحققا دورهما في الحماية والرعاية المادية والروحية من دون أن يكون للنخبتين الثانيتين -نخبة العلم ونخبة الحياة - تحقيق التموين

المادي والروحي للجماعة بما يبدعه العلم والفن لتموين الرعاية والحماية.

ولا أعتقد أنه يوجد من يستطيع أن يقول إن هذين النخبتين تنتجان شيئا يسد الحاجة المادية تموينا للجماعة وتكوينا لناشئتها . وهذا تشخيص موضوعي للأمر الواقع لكن ذلك لا يمكن ألا يكون كذلك وإلا لكانت النخبتان الاوليان أولاهما تعبر عن إرادة الجماعة؛ والثانية عن رؤاها لشروط حريتها وكرامتها .

ولا أحد يمكنه أن يستغرب من كون الجامعات العربية ومراكز البحث فيها من أكبر أكاذيب الأنظمة ونخبها . فهي لا تنتج حتى ما يمكنها من تمويل ذاتها أو من إنتاج ما تحتاج إليه من أدوات تعليم بسيطة لأنها تعيش على العارية؛ ومثلها الفنون العربية التي هي نسخ مسيخة من أدنى مستويات فلكلور الغرب.

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

1. الأولى سياسية 2. والثانية اقتصادية. . أولا النظام الجامعي ليس نظاما حرا؛ بل هو خاضع للحكم الذي وصفنا وهو إذن

مطلق التسييس. . وثانيا لا توجد دولة عربية واحدة قادرة على قاطرة البحث العلمي . فحجم المحميات يحول دونه اقتصاديا .

وحتى أدنى درجات البحث؛ فهي معدومة بحيث إن الجامعات هي مجرد مدارس ثانوية للتعليم الموجود بأضعف الإيمان دون مشاركة في إيجاد المنشود من البحث حتى في اقل البحوث

شيادة يتعلم الناس البحث العلمي في التعامل مع الموجود بذهن إعادة

اكتشافه بالبحث وليس بحفظه بالتلقين . وهذا أيضا مفقود .

ولذلك علتان:

1. فأقل الكفاءات منزلة سلم الاجور هم أهل التعليم بجنسيهم وفي كل مستوياته ما يجعل شروط التفرغ للبحث من رابع المستحيلات

2. وأقل المؤسسات تجهيزا للبحث هي الجامعات ومراكز البحث وخاصة ما تعلق منها بالوظيفتين الأساسيتين تطبيق المعرفة للإنتاجين المادي والرمزي.

وأبرز مثال الفنون الطبيعة والفنون الزراعية والفنون التقنية حتى في التقنيات التي يكون فيها التجهيز قليل الكلفة ما يعني أن المؤسسات التعليمية لا تتجاوز التلقين القولي شبه الخالي من قابلية الانتقال من النظرية إلى التطبيق في أي مجال يمكن أن يسد حاجات الجماعة المادية والروحية.

ويكفي مثال تداوي الأغنياء والحكام وبطانتهم ومعهم المافيات التي تمثل النقابات خارج الوطن بدلا من تجهيز المستشفيات الجامعية بما يمكن من الاستغناء عن العلاج خارج الوطن

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

وهذا يحصل بعد أن بلغ سن الجامعات العربية والمؤسسات الاستشفائية ما يناهز القرن أو أكثر في بعض بلاد العرب

وإذن فلا تزال المؤسسات التربوية والبحثية ذات ثقافة قولية لا علاقة لها بالبحث العلمي وتطبيقاته في سد الحاجات المادية والروحية للجماعة؛ بل هي ثقافة عامة لا تتجاوز حفظ عموميات المعرفة .

ولهذه العلة, فجل النخب الجامعية تنقسم إلى مكونين إيديولوجيين وخريجين عاطلين .

فالتكوين لا يتجاوز إنتاج الموظفين ؛ والحط من التكوين المنتج لما يسد الحاجات والخدمات

والمثال أن تونس اليوم فيها ما يقرب من مليون عاطل وحاجة ماسة لعدة أعمال لا تجد من يستطيع ولا من يريد تعلمها .

ولا أعتقد أن الوضعية التونسية فريدة.

فالداء واحد في كل انظمة التعليم العربية بكل مستوياتها .

ما تزال هذه الانظمة تعيش على رؤية تعليمية همها "ثقافة" الاقوال وتزيين الاذهان بالعموميات التي تثقل تكوين الأجيال ولا علاقة لها بثقافة الأفعال من أدناها إلى اسماها القادرة على سد الحاجات.

والفنون كلها ما تزال عفوانية بمعنى أنها لا علاقة لها بالبحث العلمي وغالبها من جنس "الميكانيكيين" العاديين الذين يتعلمون صنعة بالمحاكاة في إصلاح السيارات .

ويمكن القول إنها "مواهب" غفلة لم تتجاوز "تعلم الحجامة في رؤوس اليتامى". فسد الحاجات الروحية في وضع أردء من سد الحاجات المادية.

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ويمكن القول إن الفنون العربية ما تزال في مستوى الفلكلور الشعبي عديم التهذيب والذوق أو في مستوى التقليد الممسوخ لما يظن شبيها بالفنون الغربية دون العلم بأن هذه كلها مبنية على نظريات وعلى علوم الذوق الذي

فيه ما هو خصوصي وما هو كوني من حيث

المطالب وليس من حيث الأساليب. فيصبح الجميع مسترزقا بسبب ضرورات المعيشة ولا يتفرغ أحد بحق للبحث في العلوم والفنون وللإبداع فيهما .

فيفسد شرطا كل قدرة وهي النوع الأخير من النخب:

لن يكون الاقتصاد والثقافة أساسي الإنتاج المادي والروحي أو انتاج الثروة والتراث بإنتاج شروطهما أعني علاج العلاقتين الأفقية والعمودية.

صحيح أن للثروة أساس طبيعي وأن للتراث أساس تاريخي لكن الأساس الطبيعي لا يصبح ثروة من دون علاج العلاقة العمودية بين الجماعة والطبيعة وتلك هي وظيفة العلوم وتطبيقاتها ولا تراث من دون علاج العلاقة الأفقية بين الجماعة وذاتها خلال العلاج الأول شرط التبادل والثاني شرط التواصل .

• وقد سمى ابن خلدون العلاج الأول العمران البشري؛ واعتبره للتعاون من أجل سد الحاجات المادية

* وسمى الثاني الاجتماع الإنساني واعتبره للتواصل من أجل الأنس بالعشير أو الحاجات الروحية.

فقدت فاعليتهما فلم يبق إنتاج اقتصادي للثروة وثقافة للتراث بل مافية للتجارة بالطبيعة والتاريخ والمنتجين .

ما يسمى بالاقتصاد العربي لا يتجاوز:

* تجارة المواد الأولية) البترول مثلا) لعدم القدرة على تحويلها

• وتجارة التراث القديم) السياحة مثلا) لعدم إنتاج تراث حديث يعتد به

•

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

يجعل رزقهم مستمدا من المواخير العالمية.

وواضح أن استمداد الرزق من المواخير غير ممكن من إحدى حالتين:

• ففي الغرب هو جزء ضئيل في الانتاجين المادي والروحي أي من الاقتصاد بشروطه العلمية والتقنية

• ومن الثقافة بنفس الشروط لأن الثقافة جزء من الاقتصاد والاقتصاد جزء من الثقافة من حيث هما ثمرة الإبداع العلمي والتقني .

أما في حالة انعدام علاج العلاقتين :

• العمودية بين الجماعة والطبيعة

• والافقية بين الجماعة والتاريخ بالعلوم وتطبيقاتها التي هي أساس الثروة والتراث

فأساس الارتزاق بالجنس والمواخير هو إما البترول أو السياحة وما يتبعهما من تجارة بفضلات إنتاج الشعوب الأخرى : وتلك هي حال العرب اليوم.

وبذلك تكون نخبة القدرة هي مافيات الجماعة التي استبدت بالثروة الوطنية وبالتراث الوطني وهي التي أقعدت أساس كل ثروة أعني نخبة العلم ونخبة الفن اللتين صارتا مجرد جيش من العاطلين لأنهم لا ينتجون شرط كل إنتاج؛ أي الإنسان والعلوم وتطبيقاتها والفنون وتطبيقاتها : إيديولوجيا وملاهي سافلتين .

فبعد قرنين من محاولات النهوض - قرن تحت الاستعمار المباشر وقرن تحت الاستعمار غير المباشر الذي تبين أنه أشد وأمر من الاول - لم نسمع ببلد عربي واحد يستحق العالم لغير مواده الخام ولمناخه ولتراث الحضارات التي مضت ولم يكن له فيها دور كبير يذكر. والعلة انتحال صفة النخبة العلمية والفنية.

وهذا الانتحال هو الوحيد الذي يلغي وجود من يعتبر عالما بحق وفنانا بحق ؛ لأن من ليس طالبا للقدرة الفعلية في سد الحاجتين المادية والروحية هو الذي ينتخب المنتحلين مثله حتى

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

-الفصل الثالث- يسيطر على الثروة الطبيعية والتراث التاريخي بضاعتين بخستين والتجارة التابعة في

وبذلك أكون قد بينت خفايا ما يبدو غير مفهوم في عمل النخب الخمسة:

* نخبة الإرادة التي لا إرادة لها

ونخبة الرؤية التي لا رؤية لها

ونخبة العلم التي لا علم لها

.. ونخبة الفن التي لا فن لها

. ونخبة القدرة التي لا قدرة لها

لأنها مافيات نصبها سيد المنتحلين الذين اختارهم ليكونوا في خدمة مشروعه .

وبالكلام على المشروع الذي هم في خدمته والذي هو لصالح من نصبهم ؛

أنتقل إلى القسم الثاني من هذه المحاولة في الفصلين الموالتين للجواب عن السؤال التالي:

لماذا صارت هذه النخب المنتحلة سكاكين تقطع كل ما في الإسلام من شروط العزة والكرامة التي تحرر الأمة من هذه الانتحالات الخمسة؟

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ابدأ المسالة الثانية المتعلقة بقضية المواريث في سورة النساء بتعليل وصلها بما وصفت به أخلاق النخب الخمسة التي هي أدوات الحل والعقد في مرحلة الاستعمار غير المباشر، والتي هي كلها أو مطلق جلها منتحلة صفة تمثيل إرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ورؤيتها الوجودية: هم عبيد من نصبهم ٠

كان لا بد من بيان ذلك بالأدلة القاطعة في مجال: ٠ الإرادة السياسية ٠٠ والرؤية الوجودية ٠٠ والمعرفة العلمية ٠٠ والذوق الفني ٠٠ والقدرة:

٠ المادية) الاقتصاد)

٠ والروحية) الثقافة)

علة لكل ما تقدم عليها ولكونه على ما هو عليه ومن ثم شرطا لفهم ما عليه العرب من الاستثناء في الراهن التاريخي من كل الوجود ٠

وكل ذلك حتى لا يكون كلامي على الفهم المعكوس سواء بقصد ؛ أو لما وصفنا من الانتحال لحضارتهم ولحضارة الغرب وخاصة لشروط نهوض الامم سواء بصورة عامة أو بالقياس إلى من شرع في النهوض معهم منذ منتصف القرن التاسع عشر.

اذا ما يزال العرب ذيلا في كل شيء رغم ما لهم من إمكانات مادية وروحية؟

الجواب عن هذا السؤال واضح وضوح الشمس في القيلولة:

فهو يتبين من طبيعة الصفوف في المعركة الجارية حاليا بين؛

- ثورة الشباب بجنسيه
- والثورة المضادة بصفها العسكري والقبلي

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ويتبين من الموقف الذي لا يختلف عن موقف كل أعداء الإسلام والقرآن والحركات الإسلامية التي تسعى للاستئناف .

لما اسهمت في الكلام على تقرير لجنة التسعة؛ رفضت موقف رد الفعل وسعيت إلى الفعل؛ فحللت الإشكالية بالمعرفة الإنسانية الخالصة أي بفلسفة القانون وبالتفاعل بين الاقتصادي والثقافي ودور الأنثروبولوجيا في دراسة العلاقة بين الزواج والملكية وتبادل الثروة والنساء في المجتمعات البشرية.

ذلك أن الفخ الذي نصب للإسلاميين للعودة بهم إلى المقابلة بين الديني والعقلي وتعويل المعركة التي حسمها الدستور إلى إشكالية الهوية والمرجعيات التي بني عليها الدستور الثاني , وحتى الأول ؛ كان خطة السبسي ليستعيد وحدة حلف المافيات التي تريد إفشال الثورة والانتقال الديموقراطي في تونس .

والآن وقد برهنت على ما قصدته بأن معدي التقرير أميون وأنهم لا علاقة لهم بالقانون والاقتصاد والانثروبولوجيا ؛ وخاصة بما يدعونه من الاندراج

في مدرسة الاجتهاد التونسية والعمل بالمقاصدية؛ يمكنني أن أفرغ للبحث في النظام الخفي والأسرار العظيمة لنظرية المواريث القرآنية في سورة النساء .

بعد أن بينت أن العملية كلها عملية سياسوية من الرئيس يسندها كاريكاتور التحديث من نخب تنتحل صفات ليس لها منها غير الأسماء يمكن أن اعود إلى كاريكاتور النخبة الثاني الذي يدعي الكلام في المسائل الدينية والاجتهاد سواء كانوا ممن يدعون التحديث بمنطق فقه الواقع أو من التقاليديين .

وهؤلاء أخطر من أولئك:

فالاجتهاد في فهم القرآن لا يكفي فيه النوايا؛ وخاصة ما يبدو منها طيبا .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

فهذه فتتت لتصبح محميات؛ وهو فتت لتستخرج منه أشباه علوم هي ما يسمى بعلوم الملة وكلها عكس ما يطلبه القرآن من البحث العلمي .

استخرجوا منه التفسير بأنواعه التي هي تفتيتية لأنها لم تنطلق من نظامه وعملت بعكس ما طلب) أمرا في فصلت 53 ونهيا في آل عمران 7)؛ ثم بنوا عليها العلوم الفرعية الأربعة أي الفقه واصوله والتصوف وأصوله في العمل والكلام وأصوله والفلسفة وأصولها في النظر.

وهي زائفة لعجزها عن علاج العلاقتين .

فلو طبقت أمر فصلت 53 لأمكن لها علاج العلاقة العمودية ليكون الإنسان بحق مستعمرا في الارض أي قادرا على استخراج شروط قيامه المادية

والروحية من الطبيعة والتاريخ؛ ولو طبقت نهي آل عمران 7 لما وقعت في مباحث الغيب التي لا تقبل التحقق مما فيها فاستحال على المسلم أن يكون خليفة.

لا أنوي العودة إلى هذه المحاولات؛ بل اكتفي بهذا التذكير السريع لأبحث في مسألة المواريث كما حددتها سورة النساء باتباع ما أمرت به فصلت 53 وما نهت عنه آل عمران

أي إن مسعاي لن يذهب مباشرة إلى نص القرآن؛ بل يعود إليه بعد النظر في ما يرينه الله منه آياته في الآفاق والانفس .

فإذا كان القرآن يقول إن تبين حقيقته يكون بما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس فإن المطلق لهم آيات القرآن (بمعنى وحدات نصه الدنيا) هو آيات الله في الآفاق والانفس مع تجنب ما يتجاوز ما يقبل الشهادة والخوض في الغيب حتى يكون لنا معيارا موضوعيا نحتكم إليه لانتخاب التأويل الأصوب .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

. أولاهما ما في الاعيان مما يحيط بالإنسان أي العالم الطبيعي والعالم التاريخي ومنهما كيان الإنسان العضوي والروحي بوصفه كيانا طبيعيا وتاريخيا

. والثانية تعني ما في الأذهان من ذلك أو ما ينعكس من الاولى في الثانية ومن الثانية في الأولى والحصيلة هي الحضارة.

وبهذا المعنى ؛ فالقرآن حدد منهج فهم دلالاته وحصرها في ما يقبل

الشهادة من الوجود ما يعني أن كل كلام على ما يتجاوز ما يقبل الشهادة بالفعل أو بالقوة لا يمكن أن يعتبر فهما للقرآن؛ بل هو تحكم تأويلي لا ينتسب إلى علم الدلالة لان الدلالة تعني إحالة رمز إلى أمر مرموز قائم بذاته خارجه .

وهذا يعني التخلص النهائي من اسطورة النقل والعقل بوصفهما جنسين متقابلين :

فلا يوجد علم عقلي دون نقل حتى في الطبيعيات؛ لأن النقلي فيها هو ما يجعلنا بحاجة إلى التجربة التي تعتمد على المعطيات المستقلة عن تحكم العالم وبها تقاس صحة فرضياته .

ولا يوجد علم نقلي دون عقل حتى في الفقهيات .

بل وحتى في الصوفيات.

أما الكلاميات والفلسفيات فهي إما ما بعد قول في علوم الطبيعة وفي علوم التاريخ وفي الفقهيات والصوفيات (الوجدانيات أو ما لا ينقال من التجارب الروحية) ومن ثم؛ فاحتكامها إلى النقلي غير مباشر بتوسط الطبيعيات والفقهيات والتاريخيات أوهي من جنس الميثولوجيا والبتوبيا .

ويوجد وسط بين هذين هو التوظيف الديني الذي يحول العقائد إلى أدوات إيديولوجية سواء كانت هذه العقائد ذات لون ديني أو لون فلسفي .

* ومن الأول تخريف التشيع والباطنية

. ومن الثاني تخريف الماركسيين عامة والحداثيين العرب خاصة.

ولذلك فلا عجب من تحالفهما ضد الهم السوي للديني والفلسفي عامة .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

وبذلك يتبين أن ما سأقوله في مسألة الفرائض بمنظوريتي انتنادا إلى النساء لن يختلف عما قلته فيها من منظور قانوني واقتصادي وثقافي وانثروبولوجي ؛ لان الدلالات التي قصدها القرآن بأمر من فصلت 53 وبنهي منه آل عمران 7 لا يمكن اكتشافها خارج الآفاق والانفس أي في قوانين هذه المجالات وسننها .

وهذا يقتضي أمرين:

1. يستحيل الذهاب مباشرة للآيات القرآنية من حيث هي الوحدات الدنيا لنصه بل لا بد من واسطة بينها وبين الآيات التي يرينها الله في الآفاق والانفس .

2. وهذه الواسطة مجانسة للواسطة في كل معرفة علمية: نفترض بنية للظاهرة نعتبرها قانونها ونختبر الفرضية بتجليات الظاهرة .

فماذا عندي في كلام سورة النساء على المواريث؟

وسأكتفي بالآيات من 14 إلى 42.

هل توجد بنية خفية يمكن الاعتماد عليها فرضيا للبداية تفسر لنا كل ما ورد في هذه الآيات لعلاج إشكالية المواريث في نظام متناسق هو النظام الذي تتجلى حقيقته في الآفاق والانفس فتثبت أن نظامها القرآني أفضل حل؟

بعبارة وجيزة هل يوجد في ما يثبته التاريخ الإنساني للقانون والاقتصاد والثقافة والانثروبولجيا) وهذه هي ابعاد الآفاق والانفس) ما يمثل بنية

عميقة تعلل الحل القرآني الوارد في آيات النساء من 1 إلى 42 أم هي مجرد تحكم ليس له ما يعلله في ما نراه من آيات الآفاق والانفس مما يبين أنها حق؟

ذلك أننا نعمل بما أمرت به فصلت 53) الاقتصار على ما يقبل الشهادة) وبما نهت عنه آل عمران 7 (عدم ادعاء علم الغيب بدعوى الرسوخ في العلم إلى حد الإحاطة فنعطف علمنا على علم الله الذي له وحده تأويل المتشابه أي الخطاب المتعلق بالغيب .(

وبهذا المعنى فحتى خرافة المقاصد لا تمشي معنا .

فلا أحد يعلم مقاصد الله ما هي فيستنبط منها أحكاما ما أتى الله بها من سلطان.

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

أحكام الله لا تؤخذ بمقاصدها بل بكونها أحكامه عند من يؤمن به .

وفي الحقيقة فالقول بالمقاصد هو اساس القول بالتاريخية والفرق الوحيد هو أن هذه لتلفي الأحكام وتلك لتضيف الأحكام .

وكلتاهما توهم العلم المحيط .

1. لا يمكن الذهاب لفهم القرآن مباشرة لآياته بمعنى الوحدات الدنيا من نصه

2. هو حدد مجال البحث عن دلالاته التي تبين حقيقته (فصلت (53

3. وحدد منهج تعامله مع التراث الإنساني بمنهج التصديق والهيمنة اي إنه دائما استعراض نقدي لما تقدم عليه في مجالاته وموضوعاته

.4 ونهى عما يحول

فهمه من حيث هو رسالة تذكير خاتمة أي التذكير النهائي للإنسانية كلها : فما يذكر به نوعان وعلاقتان بينهما وحصيلة.

.1 فهو يذكر بما يعود للذات الإلهية خلقا وأمرا وكلاهما هما ما هما وهما من الغيب ولا معنى لمحاولة تأويلهما لأن شرطه العلم المحيط وهما إذن من مجال الغيب المحجوب حتى على الرسل

.2 وهو يذكر بما يعود إلى الإنسان من حيث هو المرسل إليه فيصفه بما يدركه من ذاته من الصفات الخمس التي هي شروط تكليفه أعني الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود فيكون بوصفه مكلفا مختارا بين الحرية والعبودية والصدق والكذب والخير والشر والجمال والقبح والجلال والذل . والموجب يجعله خليفة.

.3 وهو يذكر بمضمون الرسالة المتعلقة بدور الإنسان مستعمرا في الارض ومستخلفا فيها وبما جهز به لتحقيق شروط أهلية الاستخلاف في تعمير الارض بقيم الاستخلاف أو تدميرها كما وصفته الملائكة .

4 وهو يحدد نظاما تربويا وسياسيا يعد الإنسان لتحقيق ذلك .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

وطبعا إذا كان الإنسان مكلفا ومحاسبا على أفعاله وأقواله ؛ فلا بد إذن أن يكون اختبار الدين من الحريات وشرطه تعدد الأديان.

وذلك هو مضمون البقرة 256 والمائدة .48

وبذلك تكون الرسالة نظاما متناسقا وكل محاولة لهدم نظام المواريث

خارج هذا النسق بالمقاصدية أو بالتاريخية دليل جهل وليس عام .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ما الإطار الذي يمكن انطلاقا منه أن نحدد فرضية حول البنية العميقة لنظام المواريث كما تعبر به الآيات 1-42 من سورة النساء؟

لا بد أن يكون هذا الإطار مضاعفا:

1. ذاصلة بطبيعة الرسالة من حيث هي تذكير أخير وخاتم ذات طابع كوني

2. ذاصلة بعلاقة الأمر بالخلق أي بتشريع كوني لعقيدة كونية.

فتكون الفرضية كافية لفهم هذين المستويين:

« استنادا إلى نظرية كونية في الديني وبنية الأنثروبولوجيا الدينية) نظرية الإنسان)

. وضع تشريع يشمل مقومي الوجود الإنساني أي شروط قيامه المادية والروحية وشروط قيامه العضوية أي نظام الأرحام والزواج في علاقة بهما وبالتوازن المحافظ عليهما معا.

ولنبدأ بالمستوى الأول أعني كونية الديني ونظرية الإنسان القرآنية:

الآية الأولى تضع مفهومين دينيين للخالق والمشرع) الرب والإله) ومفهوم لصلة الرحم (الكوني بداية الآية والجزئي نهايتها) .

فالرب للجميع وهو ليس اختياريا؛ والله بتعدد الرؤى والعقائد وهو اختياري يحسم يوم الدين) المائدة .(48

إطار الفرضية مضاعف :

نظرية الخالق والمشرع فيها:

• ما هو كوني واحد لأنه شبه علاقة طبيعية بالربوبية

• وما هو جزئي ومتعدد لأنه اختياري بحسب التعدد الديني الذي يعتبره القرآن (المائدة (48 شرط التسابق في الخيرات

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ومن ثم فتعدد العقائد ليس مسموحا به فحسب,؛ بل هو مطلوب لغاية السعي الحر إلى

وتضع الآية مفهومين للرحم ..

1. الأول كوني ومضطر مثل الربوبية لأن البشر أخوة بايولوجيا لأنهم جميعا من نفس واحدة.

2. والثاني جزئي وحر مثل الالوهية لأن الأسر تتكون في الغالب بالاختيار ومن الأقرب فالأقرب بحسب ظروف الاختيار.

فما الأثر على التوفيق بين الاقتصادي والبايولوجي في قيام النوع وبقائه .

الجواب شرطه الانتقال من الخلق إلى الأمر أو من العقدي إلى الشرعي.

حددنا الإطار العقدي ولم نحدد الإطار الشرعي :

هل التشريع يكتفي بالعقد؟ أم إن له اعتبارات أخرى هي ما تلا الآية الأولى مباشرة؟

• وظيفة التشريع

• ووظيفة المال

• ووظيفة الأسرة

• ووظيفة المواريث

لكن ذلك لا يكفي ؛ لا بد من تعديد درجة التشريع لأن التشريعات متراتبة كما هو معلوم إذ إن صفات أفعال العباد في الشريعة الإسلامية مخمسة:

1. الدرجة صفر أو المباح

2. ثم الموجب له درجتان هما

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

3. والسالب له درجتان هما • المحظور

وتصنيف رتب التشريع موجودة في هذه الآيات.

وهي على صنفين :

* الأول يتعلق بما ينتسب إلى الرحم الجزئي وهو لب نظام المواريث

* والثاني يتعلق بما ينتسب إلى الرحم الكلي وهو اختياري في نظام المواريث (مثل الجار وكل من يحضر قسمة التركة دون أن يكون من الرحم الجزئي أو منه دون أن يكون من المعدودين في الورثة الذين يحددهم القسم الاول) •

ويدخل ضمن هذا الرحم الكوني رعاية الأيتام دون شرط القرابة ورعاية المساكين إلخ. • من أقسام الإنفاق الذين حددتهم الآية 77 من البقرة ولكن يبقى ذلك ضمن السهم الاختياري الذي يقرره الورثة المعينون في

الصنف الاول .

وكل هؤلاء من الصنفين يتحددون في نظرية المال القيام وضرورة حفظه) النساء5).

وأخيرا فإن تعديد درجات التشريع في الآيات جاء على النحو التالي . فهو:

1. وصية إلهية

2. وهو فرضية إلهية

3. وهو حد إلهي

4 وهو محدد للمآل يوم الحساب

5. لكنه يحفظ حق المالك في الوصية ووراثة نفسه تحريرا له من ديونه إذا كان مدينا لغيره.

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ويمكن الآن أن نحدد مجال انطباق نظام المواريث القرآني:

.. القلب هو وراثة المالك لنفسه لتحريره من دينه

. وراثة فروعه

وراثة أصوله

وراثة نسائه وأقرباته

. وأخيرا بتطوع من الأربعة سهم المنتسبين إلى الرحم الكوني من حاضري قسمة التركة. زعم "يوم يفر المرء ... أساسا للتوريث' غير صحيح.

كرا رمح رن >> 70

سأكتفي بمثالين يبينان أن ما جاء في نظام الفرائض كما حددته الآية 11 من النساء يتبين أنه الحل الذي يوفق بين الاقتصادي والبايولوجي السويين أي بين الرؤية الاجتماعية لوظيفة الملكية والرؤية السوية لشروط الصحة العضوية للأجيال بمنع حفظ الملكية كح الأسرة حائلة دون التزاوج الخارجي .

فالعلة الرئيسية للتزاوج الداخلي الضار عضويا؛ هي الخوف على خروج الملكية من الاسرة.

لذلك فالحرص على التزاوج الداخلي هو الذي يغلب الاقتصادي على السلامة العضوية فيكون الميراث الاقتصادي معاديا للوراثة العضوية .

فكيف نيسر تبادل النساء بين الجماعات يحقق الكونية ولا يناي حفظ الملكية؟

هذا هو التوازن الاول بين الأخ والأخت .

يوجد توازن ثان يبدو معاكسا له؛

لماذا الزوجة التي لم تلد ترث ضعف التي ولدت (وذلك الزوج)؟

* فالتي لم تلد ينبغي تشجيع زواجها إذا بقيت بعد زوجها فيكون سهمها مشجعا

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

_- 7 1 ا م 2 تجا لاو تجار ااا ب

أما التي ولدت فلها نصفها لأن لها أبناء وهي غالبا لا تتزوج من أجل

أبنائهاء ثم إذا احتاجت فأبناؤها يساعدونها .

وكل ذلك يعود إلى البعد الاجتماعي في النظام:

الايتام والمساكين والنساء وكل المستضعفين في علاقة بالنظام الاقتصادي وعلاقته بالنظام العضوي المحافظ على صحة الأجيال .

طبعا هذه الأمور التي تؤيدها الانثربولوجيا يتجاهلها أدعياء التحديث من النازحين إلى المدن والمتنكرين لأصولهم الريفية حيث تتجلى الظاهرة بصورة لا تقبل الإخفاء .

فاغلب البنات يفرض عليهم البقاء في الأسرة وأحيانا العنوسة إذا لم يتزوجها ابن عمها أو ابن خالها أو عمتها أو خالتها .

بعض العاهرات اللاتي يعشن في العواصم يتجاهلن أن جل نساء تونس ومصر من الاسر الزراعية والمهن الدنيا في المجتمع توجدن في هذه الوضعية وهن لا يعتنين إلا براحتهن ويردن أن تبقى هؤلاء النسوة في هذه الوضعية لخدمتهن خاصة وأنهن لا يملكن ما يمكنهن من استيراد خادمات من جنوب شرق آسيا .

والجميع يعلم أن النسوة في الريف وفي القرى هن اليوم عبيد بسبب إرادة الأسرة المحافظة على الملكية رغم أن تصيبهن هو ما نعام ؛ فكيف إذا تضاعف؟

لن يحصلن على حقوقهن بل سيتضاعف الحرمان ويصبح الآباء الذين يمكن الآن أن يخافوا الله فيهن أحرص على حرمانهن وجعلهن عوانس وخادمات في الضيعة.

تبدو النوايا تحقيق المساواة بين الجنسين .

ولا معنى للمساواة في كم الموروث إذا كانت النتيجة ما وصفنا بل المساواة في حق الإرث بقدر لا يخل بنظام الصحة العضوية بسبب الحرص على منع التزاوج الخارجي . والوارث لا حق له لأن توزيع التركة حق المالك بحسب حرية معتقده وحرية ملكيته .

أخلاق العبيد. أو تشخيص أمراض النخب العربية - أبو يعرب المرزوقي

ولكل هذه الاعتبارات وصفت العملية كلها بكونها مناورة سياسوية ووصفت من سموهم خبراء بكونهم أميين . فالمساواة بين المرأة والرجل في الملكية لا يتعلق بالمقدار وإلا قلنا حينها أن الرجال أيضا غير متساويين لأنهم لا يملكون نفس المقدار.

المساواة القرآنية في المالكية وليس في مقدار المملوك .

هل المرأة كمالكة ليست ذاتا قانونية تامة الشروط؟

هل يحق لزوجها أو لأخيها أن يحول دونها والتصرف بحرية تامة في ما تملك؟

حقول المالك واحدة سواء كان رجلا أو امرأة . لكن مقدار المملوك متغير بحسب جهد المالك . فإذا المملوك هو ثمرة العمل فإن المقدار هو حصيلة الجهد وثمرته . وإذا كان المملوك إرثا من أب أو أم أو أخت فإن المقدار ليس حصيلة جهد وليس حقا إلا بإرادة صاحب التركة. والقرآن حد من هذه الإرادة في الوصية للورثة والنبي حد منها في الوصية لغير الورثة .

1. أما الحد الأول فهو "آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا" وهو في شكل

تجذير. 2. وأما الحد الثاني فهو سنة سنها الرسول لما حصر الحد الأقصى للوصية لغير الورثة

والوصية في الأنظمة العلمانية ليست محدودة أوهي على الاقل متعلقة إما باستغلال الملكية أو بالملكية نفسها بحسب الانظمة في بعض بلاد الغرب . والغفلة عن المحددات التي اعتبرها القرآن هو الجهل بعينه .

فما أشارت إليه فصلت 53 بين أن الاعتبارات الواردة في نظام المواريث القرآني يؤيده التاريخ والانثروبولوجيا في ما يتعلق بشروط تكوين الثروات وبشروط الضرر البايولوجي الذي قد يترتب على تقديم هذه الشروط إلى حد منع التزاوج الخارجي ما يؤدي إلى ضرر بايولوجي على سلامة الأجيال .

أبو يعرب المرزوقي

متممات في مفهوم الدولة ومقوماتها

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

28 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 13
الفصل الرابع 20
الفصل الخامس 25

الا اما

م ار

الفصل الأول

نترك الكلام المسائل التاريخية العينية ونعود إلى البحث المجرد لنستكمل علاج مسألة الدولة وطبيعة مقوماتها أيا كانت الجماعة التي تنسب إليها الدولة وفي أي عصر ذلك أن العلاج المفهومي يضع بين قوسين ما يتعلق بالعلاج التاريخي ليتكلم على البنية المجردة دون ولست غافلا عن كون النزعة التاريخانية تعتبر الكلام على البنى المجردة وعلى المقابلة بين المفهومي والتاريخ من بقايا الميتافيزيقا وليست مناسبة لعصر العلم الوضعي . لكن أكثر ميلا لاعتبار هذا الرأي هو الغفلة بعينها لأن العلم الوضعي تجاوزه العلم المدرك لحدوده ولحاجته لما يضفي عليه معنى .

لذلك فنسبة العلاج المفهومي للعلاج التاريخي هي عين نسبة البنى الرياضية للمضامين الفيزيائية فيما يظن علما وضعيا. والأولى يمكن اعتبارها مقدرات ذهنية خالية من المضمون عدا منطق النسقية في البناء الرمزي المجرد والثانية تعدلها تعديل المضمون للعبارة عنه باسترماز أو ترجمة رمزية مناظرة .

ذلك أن العلم بخلاف الأباديع الفنية ليس متحررا من مرجعية من خارجه تتمثل في أن الأباديع العلمية تختلف عن الأباديع الأدبية فالنظرية تختلف عن الرواية. النظرية رواية مقيدة بمضمون مستقل عن كاتبها والرواية نظرية صاحبها هو الذي يبدعها ويبدع المضمون معها ومن ثم فهو أكثر حرية من

العالم.

ولكن مهما كان أكثر حرية من العالم لعدم تبعية أبدوعته لموضوع ليس من صنع المبدع ويمكن أن نقيس عليه الرياضي فإنهما مع ذلك خاضعان لما يمكن اعتباره هو بدوره حائلا دون الخلط بين الإبداع والخيال الذي ليس له نظام مفهومي: ومعنى ذلك أن الرياضي والروائي هما بدورهما خاضعان للمفهوم .

والمفهوم يتجاوز الحدود الأولية وقوانين تأليفها بداية للإبداع الرياضي أو الروائي وبمجرد وضع هذه الحدود الأولية وقوانين التأليف بينها ([شرطا كل اكسيومية) يصبحان

مقيدين بما يفرضه المفهوم الذي هو علاقات مطلقة الاستقلال عن تحكم الشخص الذي أبدعهما لأن ما سيترتب عليهما مستقل تاما عنهما .

وإذن ففكر الإنسان يوجد بين فكي كماشة: أحدهما يحكم الوجود في الأعيان والاحتكام إليه قانونه هو تجربة الوجود الخارجي والثاني هو الوجود في الأذهان والاحتكام إليه قانونه هو تجربة الوجود الذهني -وهو غير النفسي - إنه الوجود المنطقي أو الرمزي وما يترتب عليه من نظام ونسقية مستقلان تاما .

صحيح أن الروائي يبدو وكأنه مطلق الحرية في قص أحداث روايته. لكن هذا القص بخلاف ما يتوهم الكثير ليس مطلق الحرية: فما أن يبدع الروائي شخوص روايته ويحدد صفاتهم الاساسية يصبح خاضعا لتناسق هذه الصفات فيما يعرضه من أحداث تفرض عليه فرضا ولا يستطيع من دون إفساد الحبكة أن يغيرها .

وحتى ما يقدم عليه من إفساد للنسق فهو مما يحتمله النسق بمعنى أنه ضمن الإمكانات التي تنتج عن الحدود الأولية وقوانين التأليف التي تنتج عن مفهوماتها وما تبيحه وما تحظره وما يمكن أن يصبح بالإباحة والحظر من مجملات القص أو هكذا تفهم حتى لو لم تكن بقصد من الروائي . ونفس الأمر في العلم .

لذلك فأحيانا يكون ما يظن من الاخطاء فتحا في الإبداعين الروائي والرياضي . وبعد هذه المحاولة لتعليل الحاجة إلى ما يجانس هذه العلاقة بين فك الأذهان وفك الأعيان المحيطين بعمل الإبداع علميا كان أو أدبيا أعود إلى موضوعي : نظرية الدولة التي يمكن إبداعها في الأذهان بصرف النظر عن الأعيان.

فهذا هو المستوى المفهومي الذي مع المستوى التاريخي يمكن أن يؤطر المستوى العلمي من السياسة: وإذن فما أقدمه له علاقة بنظرية الدولة مفهوميا بالمقابل مع واقع الدولة تاريخيا أساسين للعلم الدولة وضعيا . ثلاثة مستويات؛ المفهوم والتاريخ والعلم الوضعي . والعلم الوضعي ممتنع من دون الآخرين.

فيكون العلم دائما مشدودا إلى حدين أحدهما هو الإبداع في الأذهان والثاني هو الحصول في الأعيان وهو محاولة المطابقة بقدر الاستطاعة بين الإبداع في الأذهان والحصول في

الأعيان ومن ثم فالعلم وصل بين المفهومي والتاريخي أو بين المنطقي الرياضي والوجودي التجريبي: والآن فانستكمل مفهوم الدولة.

حددت فيما سبق المقومات التي تتألف منها الدولة (صورة العمران بلغة

ابن خلدون) بوصفها الجماعة وقد صارت ذاتا مشرعة لذاتها ومبدعة لكيانها وشروط بقائه حماية ورعاية

فحصرتها في العناصر التالية: 1. مرجعية

2 . قوى سياسية

4. هيئة حاكمة ومعارضة

5 . وظائف الحماية والرعاية.

وهذه العناصر المقومة الخمسة شرحتها بإفاضة في مستوى التحليل المفهومي وأحيانا في مستوى الحصول التاريخي دون أن أدعي الوصول إلى النظرية العلمية التي تجمع بين التحليل المفهومي والحصول التاريخي لتكون فعلا معرفة وضعية تستخرج قوانين علمية قابلة للامتحان التجريبي في الهندسة السياسية.

فتكون العملية الكاملة مؤلفة من:

1 . تحليل مفهومي أو وجود في الأذهان

2 . وتوصيف تاريخي أو وجود في الأعيان

3. ومن تنظير علمي ووضعي

4. يؤسس لتفعيل عملي في الهندسة السياسة أو في الاستراتيجية السياسية لبناء الدول

5 . والجامع بين هذه العناصر هو المعنى التام للسياسة في الفلسفة وفي الدين .

فما الذي غاب في المحاولات السابقة وعلينا استكماله؟

ما تكلمت على المرجعية) المقوم الأول (وعلى الوظائف) المقوم الأخير) غاب أهم عناصر أدوات الفعل فيهما وفيما بينهما أعني في القوى السياسية والدستور والهيئة "الحاكمة- المعارضة؛ أعني الرمزين المقومين للفاعلية الإنسانية عامة.

فلا يمكن تصور جماعة فضلا عن الدولة التي هي الجماعة وقد صارت ذاتا مشرعة لذاتها ومبدعة لكيانها -وهي الوحيدة التي يمكن القول إنها -كاوزا سوي- أي علة وجودها واستمرارها وكذلك علة عدمها وزوالها -من دون الرمزين : رمز الفاعلية أو العملة وفاعلية الرمز أو الكلمة.

وحتى لا ننتظر طويلا فأنقل إن هذين الرمزين مجتمعين يمثلان عند فصلهما عن الغايات المتعالية على الدنيا دين العجل الذهبي ؛ العملة هي مادته أو الذهب والكلمة هي صورته أو الخوار. ومن ثم فهذان الرمزان مشتركان بين دين الله إذا وصلت الأولى بالآخرة مستويين متكاملين ودين العجل إذا خلطتا .

والخلط بينهما يكون إما برد السياسة إلى الثيوقراطيا أو بردها إلى الانثروبوقراطيا: ففي الأولى الوسيط والوصي يدعي الكلام باسم الله ويلغي الإنسان وفي الثانية يدعي الكلام باسم الإنسان ويلغي الله . وما كان الإلغاء مستحيلا فالإنسان يتربب سرا في الأولى وجهرا في الثانية: وحدة الفتنتين .

وإذن فالعملة رمز الفاعلية والكلمة فاعلية الرمز لا بد منهما في كل دولة والمشكل هو كيف يعالا دون أن يصبحا عنصري دين العجل الذهبي ذي الخوار. كل مشكل المرجعية متعلق بهذه الإشكالية. الدولة بوصفها ذات

الجماعة لا تعمل من دونهما لكنهما يمكن أن يصبحا ممثلين لدين العجل أو لدين الله.

وما يرمز إلى هذه الضرورة هو بالأساس ما يجعل وزارة المالية ووزارة الإعلام وزارتي سيادة حتى وإن كانت بنية الحكومات لا تعتبرهما كذلك : لكن ما من حكومة يمكن أن تعمل من دون المالية شرط التبادل ومن دون الإعلام شرط التواصل . لذلك فوزارات السيادة ثمان وليست أربعا .

فبالإضافة إلى القضاء والداخلية والخارجية والدفاع لا بد من إضافة المالية والإعلام والاستعلام والبحث العلمي النظري والعملي . فالحماية والرعاية لا تعملان من دون هذه الأسط الثمانية:

أربع للفاعلية التنفيذية وأربع لشروط العمل على علم في الحماية والرعاية.

وهذه الإضافة تتعلق بالهيئة الحاكمة- المعارضة) الهيئة مضاعفة لأن أي معارضة جدية لها حكومة ظل تستعد للتداول وهي إذن حاكمة بالقوة والأولى حاكمة بالفعل). لكن ينبغي أن نثبت دور ذلك في المرجعية وفي القوى السياسية وفي الدستور وفي الوظائف العشر التي هي أعضاء فعل الدولة.

عبارة "أعضاء فعل الدولة" فيها اضمار أن الدولة كائن حي يعمل بجوارح هي التي تؤدي الوظائف العشر؛ أي الحماية الداخلية) القضاء والأمن (والحماية الخارجية) الدبلوماسية والدفاع) وجهازها العصبي أي الإعلام والاستعلام حتى يكون عمل الدولة على علم بما يجري في الداخل والخارج.

ونفس ما قلناه عن الحماية يصح على الرعاية. فالدولة جوارح تقوم بوظائف الرعاية التي هي رعاية التكوين أو التربية النظامية والعامة ورعاية التموين التي هي الإنتاج الرمزي أو الثقافة بكل ابعادها والإنتاج المادي أو الاقتصاد بكل أبعاده وجهازها العصبي أو البحث والإعلام العلميين .

وفي الحقيقة فإن الرمزين مضمران في الجهازين العصبيين: ذلك أن رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة كلاهما تابع للحماية وللرعاية وجودا في الداخل) التبادل والتواصل) وشرط إمكان في الخارج . وشرط الإمكان في الخارج دليله شرط الوجود في الداخل : المهابة مبنية على هذه العلاقة .

نترك الكلام المسائل التاريخية العينية ونعود إلى البحث المجرد لنستكمل علاج مسألة الدولة وطبيعة مقوماتها أيا كانت الجماعة التي تنسب إليها الدولة وفي أي عصر ذلك أن العلاج المفهومي يضع بين قوسين ما يتعلق بالعلاج التاريخي ليتكلم على البنية المجردة دون ولست غافلا عن كون النزعة التاريخانية تعتبر الكلام على البنى المجردة وعلى المقابلة بين المفهومي والتاريخ من بقايا الميتافيزيقا وليست مناسبة لعصر العلم الوضعي . لكن أكثر ميلا لاعتبار هذا الرأي هو الغفلة بعينها لأن العلم الوضعي تجاوزه العلم المدرك لحدوده ولحاجته لما يضفي عليه معنى .

لذلك فنسبة العلاج المفهومي للعلاج التاريخي هي عين نسبة البنى الرياضية للمضامين الفيزيائية فيما يظن علما وضعيا. والأولى يمكن اعتبارها مقدرات ذهنية خالية من المضمون عدا منطق النسقية في البناء الرمزي المجرد والثانية تعدلها تعديل المضمون للعبارة عنه باسترماز أو ترجمة رمزية مناظرة

.

ذلك أن العلم بخلاف الأباديع الفنية ليس متحررا من مرجعية من خارجه تتمثل في أن الأباديع العلمية تختلف عن الأباديع الأدبية فالنظرية تختلف عن الرواية. النظرية رواية مقيدة بمضمون مستقل عن كاتبها والرواية نظرية صاحبها هو الذي يبدعها ويبدع المضمون معها ومن ثم فهو أكثر حرية من العالم.

ولكن مهما كان أكثر حرية من العالم لعدم تبعية أبدوعته لموضوع ليس من صنع المبدع ويمكن أن نقيس عليه الرياضي فإنهما مع ذلك خاضعان لما يمكن اعتباره هو بدوره حائلا دون الخلط بين الإبداع والخيال الذي ليس له نظام مفهومي: ومعنى ذلك أن الرياضي والروائي هما بدورهما خاضعان للمفهوم .

والمفهوم يتجاوز الحدود الأولية وقوانين تأليفها بداية للإبداع الرياضي أو الروائي وبمجرد وضع هذه الحدود الأولية وقوانين التأليف بينها ([شرطا كل اكسيومية) يصبحان

الفصل الثاني

مقيدين بما يفرضه المفهوم الذي هو علاقات مطلقة الاستقلال عن تحكم الشخص الذي أبدعهما لأن ما سيترتب عليهما مستقل تاما عنهما .

وإذن ففكر الإنسان يوجد بين فكي كماشة: أحدهما يحكم الوجود في الأعيان والاحتكام إليه قانونه هو تجربة الوجود الخارجي والثاني هو الوجود

في الأذهان والاحتكام إليه قانونه هو تجربة الوجود الذهني -وهو غير النفسي - إنه الوجود المنطقي أو الرمزي وما يترتب عليه من نظام ونسقية مستقلان تاما .

صحيح أن الروائي يبدو وكأنه مطلق الحرية في قص أحداث روايته. لكن هذا القص بخلاف ما يتوهم الكثير ليس مطلق الحرية: فما أن يبدع الروائي شخوص روايته ويحدد صفاتهم الاساسية يصبح خاضعا لتناسق هذه الصفات فيما يعرضه من أحداث تفرض عليه فرضا ولا يستطيع من دون إفساد الحبكة أن يغيرها .

وحتى ما يقدم عليه من إفساد للنسق فهو مما يحتمله النسق بمعنى أنه ضمن الإمكانات التي تنتج عن الحدود الأولية وقوانين التأليف التي تنتج عن مفهوماتها وما تبيحه وما تحظره وما يمكن أن يصبح بالإباحة والحظر من مجملات القص أو هكذا تفهم حتى لو لم تكن بقصد من الروائي . ونفس الأمرية العلم .

لذلك فأحيانا يكون ما يظن من الاخطاء فتحا في الإبداعين الروائي والرياضي . وبعد هذه المحاولة لتعليل الحاجة إلى ما يجانس هذه العلاقة بين فك الأذهان وفك الأعيان المحيطين بعمل الإبداع علميا كان أو أدبيا أعود إلى موضوعي : نظرية الدولة التي يمكن إبداعها في الأذهان بصرف النظر عن الأعيان.

فهذا هو المستوى المفهومي الذي مع المستوى التاريخي يمكن أن يؤطر المستوى العلمي من السياسة: وإذن فما أقدمه له علاقة بنظرية الدولة مفهوميا بالمقابل مع واقع الدولة تاريخيا أساسين للعلم الدولة وضعيا . ثلاثة

مستويات؛ المفهوم والتاريخ والعلم الوضعي . والعلم الوضعي ممتنع من دون الآخرين.

فيكون العلم دائما مشدودا إلى حدين أحدهما هو الإبداع في الأذهان والثاني هو الحصول في الأعيان وهو محاولة المطابقة بقدر الاستطاعة بين الإبداع في الأذهان والحصول في

الأعيان ومن ثم فالعلم وصل بين المفهومي والتاريخي أو بين المنطقي الرياضي والوجودي التجريبي: والآن فانستكمل مفهوم الدولة.

حددت فيما سبق المقومات التي تتألف منها الدولة (صورة العمران بلغة ابن خلدون) بوصفها الجماعة وقد صارت ذاتا مشرعة لذاتها ومبدعة لكيانها وشروط بقائه حماية ورعاية

فحصرتها في العناصر التالية: . مرجعية

2 . قوى سياسية

.4 هيئة حاكمة ومعارضة

5 . وظائف الحماية والرعاية.

وهذه العناصر المقومة الخمسة شرحتها بإفاضة في مستوى التحليل المفهومي وأحيانا في مستوى الحصول التاريخي دون أن أدعي الوصول إلى النظرية العلمية التي تجمع بين التحليل المفهومي والحصول التاريخي لتكون فعلا معرفة وضعية تستخرج قوانين علمية قابلة للامتحان التجريبي في الهندسة السياسية.

فتكون العملية الكاملة مؤلفة من:

1 . تحليل مفهومي أو وجود في الأذهان

2. وتوصيف تاريخي أو وجود في الأعيان

3 . ومن تنظير علمي ووضعي

4. يؤسس لتفعيل عملي في الهندسة السياسة أو في الاستراتيجية السياسية لبناء الدول

5 . والجامع بين هذه العناصر هو المعنى التام للسياسة في الفلسفة وفي الدين .

فما الذي غاب في المحاولات السابقة وعلينا استكماله؟

ما تكلمت على المرجعية) المقوم الأول (وعلى الوظائف) المقوم الأخير) غاب أهم عناصر أدوات الفعل فيهما وفيما بينهما أعني في القوى السياسية والدستور والهيئة "الحاكمة - المعارضة؛ أعني الرمزين المقومين للفاعلية الإنسانية عامة.

فلا يمكن تصور جماعة فضلا عن الدولة التي هي الجماعة وقد صارت ذاتا مشرعة لذاتها ومبدعة لكيانها -وهي الوحيدة التي يمكن القول إنها -كاوزا سوي- أي علة وجودها واستمرارها وكذلك علة عدمها وزوالها -من دون الرمزين : رمز الفاعلية أو العملة وفاعلية الرمز أو الكلمة.

وحتى لا ننتظر طويلا فأنقل إن هذين الرمزين مجتمعين يمثلان عند فصلهما عن الغايات المتعالية على الدنيا دين العجل الذهبي ؛ العملة هي مادته أو الذهب والكلمة هي صورته أو الخوار. ومن ثم فهذان الرمزان مشتركان بين دين الله إذا وصلت الأولى بالآخرة مستويين متكاملين ودين

العجل إذا خلطتا .

والخلط بينهما يكون إما برد السياسة إلى الثيوقراطيا أو بردها إلى الانثروبوقراطيا: ففي الأولى الوسيط والوصي يدعي الكلام باسم الله ويلغي الإنسان وفي الثانية يدعي الكلام باسم الإنسان ويلغي الله . وما كان الإلغاء مستحيلا فالإنسان يتربب سرا في الأولى وجهرا في الثانية: وحدة الفتنتين .

وإذن فالعملة رمز الفاعلية والكلمة فاعلية الرمز لا بد منهما في كل دولة والمشكل هو كيف يعالا دون أن يصبحا عنصري دين العجل الذهبي ذي الخوار. كل مشكل المرجعية متعلق بهذه الإشكالية. الدولة بوصفها ذات الجماعة لا تعمل من دونهما لكنهما يمكن أن يصبحا ممثلين لدين العجل أو لدين الله.

وما يرمز إلى هذه الضرورة هو بالأساس ما يجعل وزارة المالية ووزارة الإعلام وزارتي سيادة حتى وإن كانت بنية الحكومات لا تعتبرهما كذلك: لكن ما من حكومة يمكن أن تعمل من دون المالية شرط التبادل ومن دون الإعلام شرط التواصل . لذلك فوزارات السيادة ثمان وليست أربعا .

فبالإضافة إلى القضاء والداخلية والخارجية والدفاع لا بد من إضافة المالية والإعلام والاستعلام والبحث العلمي النظري والعملي . فالحماية والرعاية لا تعملان من دون هذه الأسط الثمانية:

أربع للفاعلية التنفيذية وأربع لشروط العمل على علم في الحماية والرعاية.

بذلك تكون الدولة وعي الجماعة.

وهذه الإضافة تتعلق بالهيئة الحاكمة- المعارضة) الهيئة مضاعفة لأن أي

معارضة جدية لها حكومة ظل تستعد للتداول وهي إذن حاكمة بالقوة والأولى حاكمة بالفعل). لكن ينبغي أن نثبت دور ذلك في المرجعية وفي القوى السياسية وفي الدستور وفي الوظائف العشر التي هي أعضاء فعل الدولة.

عبارة "أعضاء فعل الدولة" فيها اضمار أن الدولة كائن حي يعمل بجوارح هي التي تؤدي الوظائف العشر؛ أي الحماية الداخلية) القضاء والأمن (والحماية الخارجية) الدبلوماسية والدفاع) وجهازها العصبي أي الإعلام والاستعلام حتى يكون عمل الدولة على علم بما يجري في الداخل والخارج.

ونفس ما قلناه عن الحماية يصح على الرعاية. فالدولة جوارح تقوم بوظائف الرعاية التي هي رعاية التكوين أو التربية النظامية والعامة ورعاية التموين التي هي الإنتاج الرمزي أو الثقافة بكل ابعادها والإنتاج المادي أو الاقتصاد بكل أبعاده وجهازها العصبي أو البحث والإعلام العلميين .

وفي الحقيقة فإن الرمزين مضمران في الجهازين العصبيين: ذلك أن رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة كلاهما تابع للحماية وللرعاية وجودا في الداخل) التبادل والتواصل) وشرط إمكان في الخارج . وشرط الإمكان في الخارج دليله شرط الوجود في الداخل ؛ المهابة مبنية على هذه العلاقة .

الفصل الثالث

أكره شيء عندي تعريف الإسلام بالسلبين لا هو كذا ولا هو كذا أي تلك

الفكرة السخيفة التي ظن أصحابها أن أرسطو يعرف الفضيلة بوصفها وسطا بين رذيلتين . ومن يصدق هذا الفهم لأخلاق أرسطو كمن يصدق أن الكلام بالمماثلة في القرآن يعطينا حقيقة الله وينسى ليس كمثله شيء . تقريب المفهوم ضارعينه .

وأكره منه عندي القول إن الإسلام هو الحل الثالث بين الحلين الرأسمالي والاشتراكي . فمن نتائج هذا الفهم العقيم للإسلام - الذي من جنس هم مسلمون دون إسلام ونحن إسلام دون مسلمين - أنهم أخذوا رذيلتي النظامين : فلا حققوا العدالة ولا حققوا الحرية لأن الأول هو عين الظلم والثاني هو عين العبودية.

فمن يصدق أن الاشتراكية تحقق العدالة كمن يصدق أن الصفوية تدافع عن الإسلام ومن يصدق أن الرأسمالية تحقق الحرية كمن يصدق أن الصهيونية تدافع عن الديموقراطية. وكلنا يعلم أن القوتين وذراعيهما هم سر أغلب ما نعاني منه من ظلم واستبداد . لولا إيران وإسرائيل ما عانت سوريا ما تعاني منه الآن.

ليس الإسلام حلا ثالثا بل هو الحل الأول بل الحل الوحيد لأن الحلين الآخرين ليسا حلين أصلا بل هما ثيوقراطيا تخفي دين العجل وانثروبوقراطيا تعترف به دينا وحيدا . ولا فرق بين هذين الحلين الوهميين : لأن الإنسان يكون في الحالتين عبدا للعجل أي لغير الله باسمه أو لغير الإنسان باسمه.

ولذلك فهما ليسا حلين على المسلمين أن يختاروا وسطا بينهما معتبرين ذلك هو الإسلام وهو ما يخرف بعض من يسمون أنفسهم فقهاء الواقع . وطبعا لما أقول هذا الكلام ينبغي ألا أكتفي بالدعوى بل لا بد من تقديم الحل

الذي يعتبر هذا الحلان الوهمان تجريفه (آل عمران): حلف الوسطي والوصي

والرمز هو تأليه عيسى عليه السلام ([آل عمران (79 ولهذه التأليه وجهان هما التنكر في الثيوقراطيا وفي الانثروبوقراطيا: الله-عيسى. فهي طردا تنكر الثيوقراطيا في

الانثروبوقراطيا وعكسا تنكر الانثروبوقراطيا في الثيوقراطيا . الناسوت يتأله واللاهوت يتأنس: الطرد والعكس النيتشوي دون حاجة للقاب .

علي إذن أن أعرف الإسلام بصورة إيجابية تحرر فكرنا من السلبين لا هو يهودية ولا هو مسيحية ولا هو مادية ولا هو روحانية ولا هو رأسمالية ولا هو اشتراكية ويمكن أن ترصف ألف الأزواج من هذه المقابلات التي تجعل الإسلام دين السلب وليس دين الإيجاب وهو ما يدعم القراءة الهيجلية للإسلام.

لن أطيل الكلام على هذه الأزواج التي قلت إنها أكره شيء في فكر الأمة وهو ما جعلني أدرسها واكتشف سر وهائها وتعريفها لفلسفات القرآن وأصلها:

1. فلسفة الديني في الأديان أصلا لشروعها الأربعة

3. وفلسفة التاريخ

4. وفلسفة النظر والعقد

5. وفلسفة العمل والشرع:

وفلسفة الديني في الأديان هي ما بعد الأخلاق (متمم مكارم الأخلاق

جوهر الرسالة الخاتمة أو التذكير الأخير أو أنطولوجيا عامة) وفلسفة الطبيعة ([نظام رياضي تجريبي) وفلسفة التاريخ (نظام سياسي تجريبي) وفلسفة النظر والعقد نظرية معرفة (ابستمولوجيا (وفلسفة العمل والشرع نظرية قيم) أكسيولوجيا) .

والانطولوجيا العامة أعطيها هنا معنى لا يوجد في غير القرآن: فمن حيث يتكلم على الربوبية والألوهية يمكن اعتباره بالمعنى التقليدي قسما من الانطولوجيا الخاصة (الثيولوجيا والكوسمولوجيا والانثروبولوجيا) فيظن أن غفلت عن هذه الدلالة بهذا الاعتبار المضاعف : ما بعد الأخلاق والانطولوجيا العامة

واعتقد أن السر فيما تكلمت عليه من تعريف أنسبه إلى علوم الملة هو أنها لم تنتبه إلى الكلام في الله له مستويان في القرآن: مستوى الربوبية ويتعلق بالخلق والضرورة ومستوى

الألوهية ويتعلق بالأمر والحرية. ومن ثم فالله ليس موضوع انطولوجيا خاصة مثل العالم والإنسان كما يرى الفلاسفة .

بل هو كما يتبين من القرآن الكريم سر الجمع بين الضرورة والحرية وبين الطبيعة والتاريخ أو ما يبدو متعارضا أي الخلق والأمر وهو جوهر الخلقي الذي لأجله سميت القرآن ما بعد الأخلاق: فهو لا يذكر بشيء آخر غير ما يجعل الإنسان جامعا بين هذين البعدين الطبيعي المضطر والتاريخي الحر.

فالطبيعي فيه هو كونه مستعمرا في الأرض أي إنه لا يقوم إلا بفضل ما توفره له الطبيعة بقوانينها المضطرة شروط قيامه العضوي فيكون في هذه الحالة تابعا لعالم الربوبية والخلق لكنه متعال على هذا الوجه الأول لأنه

مستخلف وليس مجرد مستعمر في الارض وهو حينها تابع للألوهية والأمر: طبيعي خلقي .

وذلك هو معنى الديني في الإنسان فطري: أي إن طبيعة الإنسان رغم كونها خاضعة لقانون الضرورة الطبيعية فيها ما يجعلها تتعالى عليها لتكون متحررة منها بما لها من استخلاف يضفي القيمة والمعنى على الاستعمار في الارض . وهذا لا ضديد له إلا دين العجل أي الحلين الآخرين المزعومين .

ومهما قلبت آيات القرآن الكريم فلن تجد نصا واحدا يسعى لإثبات الربوبية بل هي معتبرة مسلمة من جميع البشر ما يثبته القرآن هو الألوهية التي تتعلق بالأمر والحرية وليس بالخلق والضرورة . فالآية الأولى من النساء تبين هذه العلاقة: وحدة الإنسانية خلقا(الربوبية) واختلافها أمرا) الألوهية) .

ويتبين ذلك خاصة من الآية الأولى من سورة النساء ؛ فالبشرية واحدة خلقا وتتبع نظام الربوبية أو قانون الضرورة لكنها مختلفة أمرا وتتبع نظام الألوهية أو قانون الحرية. فيكون للإنسان رحمان كوني) الإنسانية) وخصوصي) الأرحام (. والمقابلة بينه من الكلام على رقابة القانون الثاني .

وهذه الثنائية ليست في ذات الله كما قد يتوهم من يتعجل في قراءة التحليل : بل في علاقته بالمخلوقات التي فيها ما يأتي ربه كرها وفيها ما يأتيه طوعا والإنسان فيه النوعان

فهو كمخلوق يأتي ربه كرها لكنه كمأمور يأتيه طوعا . وذلك هو معنى التكليف بالاستخلاف الذي هو قيم الاستعمارة الدنيا .

وحتى نبني نظاما سياسيا ببعديه تربية وحكما متحررا من وجهي العجل الذهبي لا بد من الاعتماد على الحرية الروحية أساس الوزع الذاتي أو الضمير الخلقي) العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه) والحرية السياسية أساس الوزع الأجنبي الشرعي أو سياسة الجماعة لذاتها تربية وحكما كما تبين الشورى .38

وقد شرحت ذلك وبينت علة بدئها بالاستجابة إلى الرب (بمعنى الجمع بين الربوبية والألوهية أو بين القانونين الطبيعي والخلقي) وختمها بالإنفاق من الرزق وبين البداية والغاية طبيعة الحكم وأسلوبه . فطبيعته ينتج عنها أنه أمر الجماعة) جمهورية) وأسلوبه ينتج عنه أنه يساس بالشورى (ديموقراطية) .

فكلمة أمر الجماعة تعني راس بوبليكا وإذن فطبيعة الحكم جمهوري وكلمة شورى بين الجماعة تعني ديموقراطية وإذن فأسلوب الحكم ديموقراطي أو شورى . والشورى حددت سورة العصر بكونها تواصيا بالحق (في النظر والعقد) وتواصيا بالصبر (في العمل والشرع) لمواطنين يؤمنون ويعملون صالحا .

وهذه الشروط العناصر الأربعة تمكن من الاستثناء من الخسر الذي هو دين العجل : أي عندما يصبح الإنسان مستعمرا في الارض دون قيم الاستخلاف هذه فيكون عبدا للمال وللهو الذي يبعد الإنسان عما يضفي قيم الاستخلاف على الاستعمار في الارض: بتجاهل أبعاد المعادلة الوجودية.

وهذه المعادلة الوجودية التي وضعت نظريتها هي التي تجعل الحل الإسلامي هو الأصل وكل خلل في أحد عناصرها وخاصة في تصور

قطبيها يؤدي إلى الحلين الذي يحرفان العقل القرآني : فالمعادلة هي العلاقة المباشرة بين الإنسان والله والعلاقة غير المباشرة بينهما بما وراء الطبيعة والتاريخ ضد النسيان .

طبيعة السياسة ببعد الحكم والتربية وأسلوبها بالشورى فيهما هما ما يحرر مما يعتبره ابن خلدون علة فساد معاني الإنسانية أي ما يحول دون الحرية الروحية أو الوازع الذاتي

والحرية السياسية أو الوازع الاجنبي الشرعي وكلاهما يمكن أن يتحولا إلى أداتي استعباد يفسد معاني الإنسانية.

والاستعباد الأول هو سلطة الوسطاء الذين يفسدون طبيعة التربية والاستعباد الثاني هو سلطة الأوصياء الذين يفسدون طبيعة الحكم وشأنهما يحصل بنفس الآليات التي تكون خفية في الثيوقراطيا وجابهة في الانثروبوقراطيا ومن ثم فليس الحل وسطا بين رذيلتين بل أصل هما تحريفاه .

وبهذا المعنى يكون الإسلام كما كان أول مرة استئنافا لسعي البشرية للتحرر من الطاغوت السياسي تربية وحكما وهو معنى تبين الرشد من الغي الذي يؤدي إلى الإيمان بالله والاستمساك بالعروة الوثقى دون سلطان وسطاء أو سلطان أوصياء: تلكما هما حريتا الإسلام ومضمون الرسالة.

والمعادلة الوجودية هي في آن مضمون الرسالة الخاتمة وبنية السياسية التي تحقق الفلسفات الخمس: فلسفة الديني وفلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ وفلسفة النظر والعقد وفلسفة العمل والشرع وهي في آن بنية الوعي الإنساني؛ القطبان الله والإنسان في علاقة

ين امات

مباشرة ثم غير مباشرة بما وراء الطبيعة والتاريخ.

الفصل الرابع

رأينا دور الرمزين -رمز الفعل) العملة) وفعل الرمز) الكلمة) - في المرجعية والقوى السياسية وبقي تعميق البحث في دورهما في الدستور والهيئة الحاكمة - المعارضة. فالدستور كما أسلفنا في محاولات فهم مقومات الدولة السابقة -سواء كان مكتوبا أو عرفيا -هو فهم المرجعية الأدنى المشترك بين القوى السياسية.

وقبل الكلام في دور الرمزين في الفهم الأدنى المشترك بين القوى السياسية التي تصوغه دستورا مكتوبا أو تتبعه عرفا في الممارسة لا بد أن نميز بين الدساتير المثالية التي يصوغها فيلسوف أو رسول متخلصا من علاقات القوة بين القوى السياسية بل هو خاضع لهذه العلاقات وهو إذن عقد غير متوازن.

هو من الحاصل التاريخي وليس من المفهوم العقلي (حددنا هذين المفهومين سابقا) ومن ثم فهو منطبع بحال التوازن المعبر عن القوى المتفاعلة في الجماعة نفسها أو بينها وبين الجماعة التي فرضته عليها (تذكروا دستور بريمر في العراق (ومن ثم فالدستور صورة من هذا التوازن المختل .

وقد شاركت بعض المشاركة في دستور الثورة ولم أكن موافقا على الكثير

مما جاء فيه بل وقدمت اعتراضاتي في محاضرات وكتابات لأني أومن بهذا المبدأ أولا ولأني لم أكن أثق في النقل السطحي للدساتير التي توجد في بلدان أخرى لها تقاليد مديدة في الديموقراطية وتعتبره أداة عمل وليس مجرد نص .

وسبق أن نقلت إلى العربية كتاب وودي هولتون حول الخصومات التي صاحبت كتابة الدستور الأمريكي وصادف أن تم ذلك في خلال سنة الثورة قبل أن أشارك شكليا في الحكم بعد الانتخابات الأولى وكنت أعلم ما يجري في كواليس كتابة الدستور من صراع القوى للوصول إلى الحد الأدنى من فهم المرجعية .

وكان المشاركون في كتابة الدستور الأمريكي بخلاف المشاركين في كتابة الدستور التونسي متمرسين في الفلسفة السياسية ومن ذوي الثقل في القوى السياسية التي تتنازع السلطة في

نقل ولايات أمريكا الثلاثة عشر حينها من وضعية الكنفدرالية إلى وضعية الفدرالية شرط بروز القوة البديلة عن أوروبا العتيقة.

وقد سبقنا ابن خلدون كعادته فبين أن الدستور المبني على العقل وحده بنوعيه -لصالح الحكام أو لصالح الحاكم والمحكوم -يكون دائما مبنيا على حساب المصالح وليس على ما يتعالى عليها بمعنى أنه يكون دائما خاضعا وإن بغير إعلان على دين العجل أي الرمزين دون ما يحررهما من العجل معدنا وخوارا .

الدستور الخاضع للعقل وحده يعتبره ابن خلدون عقدا يترجم توازن قوى بين الحاكم والمحكوم - أي بين قوى سياسية-يبدأ بما يشبه الاحتكار

لصالح الحاكم ثم يتدرج عندما يشعر الحاكم أنه عليه أن يراعي بعض مصالح المحكومين حتى يحصل على الطاعة بقدر الفائدة التي يستفيدها المحكوم من حكمه .

وهذه الفائدة تقاس بالعملة وتزين بالكلمة. ومعنى ذلك أن توازن القوة بين القوى السياسية يعبر بحساب المصالح (العملة) وبحساب الآراء (الكلمة) ولابد إذن من معدن العجل وخواره . وهذا هو السائد في بلاد العرب والمسلمين . وطبعا أغلبهم ما يزال في المرحلة الأولى: فلا وجه للمقارنة بين المصلحتين .

وكم أتقزز عندما أسمع كلمة "مكرمات" الحاكم للمحكوم؛ لا يكفيه أنه يستحوذ على كل حقوقه التي ليس له أدنى حق في التصرف فيها من دون أن يوليه المحكوم أمانة الحكم بالعدل) النساء (58 حتى يتفضل عليه بفتات المائدة ويسمى ذلك مكرمة وهي في الحقيقة حرابة عانية لأنه يستبد بها بعنف الدولة.

ولما كان عنف الدولة مضاعفا: عنف التربية وعنف الحكم كان لا بد أن يكون للحكام فقهاء -شرع أو وضع -وظيفتهم تأدية دور خوار العجل أي إضفاء الشرعية على ما هو بالجوهر عديم الشرعية . فيكذبون على الرسول ويعلون ما يعلمه كل من يسمع الجامية العربية فحدث ولا حرج.

وهنا يبرز معنى العقل الذي يوظف فيه الدين أو الأيديولوجيا لإضفاء الشرعية على عدم الأمانة وعدم العدل في الحكم فيكون دوره من جنس دور الشحم في المحرك وليس دور

المثال الذي يحرر الإنسان من دور الرمزين إذ يصبحان ممثلين للعجل :

معدنه وخواره . كل العرب والمسلمين يحكمهم العجل وخواره.

والخوار أو القول الذي يضفي الشرعية على ما ليس بشرعي يمكن أن يكون فقها شرعيا أو فقها وضعيا ؛ وأصحابه هم من سميتهم كاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة. وكان الأول في خدمة الأنظمة القبلية والثاني في خدمة الأنظمة العسكرية وكلاهما في خدمة النوعين وخاصة منذ أن اندمج نوعا النظام.

وأضاف ابن خلدون العامل الذي من المفروض أن يعدل توازن القوى بالمعنى الفيزيائي للكلمة رغم وجود الخوار المضفي للشرعية الزائفة ما لو كان بالفعل صادقا لعدل التعاقد الذي لن يكون بين طرفين حاكم ومحكوم يكون فيه الأول قاضيا ومتقاضيا بل إضافة طرف ثلاث الجميع متساوون لديه؛ الدين الحق .

والقصد بالدين الحق في مسألة الدستور هو ما حاولت وصفه في الفصول السابقة ([شرح الشورى 38 (وخاصة هو ما يشترطه في الحاكم وفي طاعته . فأولا الحاكم ليس هو صاحب الأمر بل هو نائب صاحبه الذي هو الجماعة وله معياران هما الأمانة والعدل (فضلا عن القدرة والعلم (ثم يبقى المحكوم مراقبا دائما .

وهو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وله خمس درجات الرسول ذكر منها ثلاثة وبدأها بأقواها ؛ اليد فاللسان فالقلب . وبين اليد واللسان وصل وبين اللسان والقلب وصل . وفي الحقيقة ما ذكره النبي فيه الحد الأعلى من المراقبة لكن الحاصل في التاريخ عند غياب الدين الحق هو العكس تماما .

أي إن عدم الأمانة والظلم من الحاكم يثير الغضب في القلوب فيتراكم فتتحرك الألسن فيتراكم حتى ينفجر الأمر فتتدخل اليد أي الثورة. وما كان الأمر ينقلب ترتيبه لولم يحصل التراكمان بمعنى أن السكوت في البداية هو الذي جعل التراكم يحصل . فلو كان الحاكم يخشى شعبه لما وصلت الأمور إلى الحاصل .

وليس معنى ذلك أن الرسول كان يدعو للثورة الدائمة- اليد -بل كان يدعو لما يردع ما يجعل الجماعة تضطر في الغاية إلى اليد . علم الحاكم بأن الجماعة لا تقبل طاعته إذا لم

يكن أمينا وعادلا لو حصل من البداية لألغى ما نحن عليه منذ 14 قرنا من القوانين الاستثنائية وحالات الطوارئ التي لا تنتهي .

والوصلتان اللتان أضفتهما لثلوث قول الرسول هما تراكم الغضب في القلب وتراكم القول في اللسان قبل الانفجار. لكن تبرير الفقهاء بصنفيهم -الشرعي والوضعي - للتغلب هو الذي جعل المهروب منه يصبح القانون العام: فالخوف من الفوضى عند منع المتغلب جعل الحكم لا يحصل إلا بالتغلب المتوالي .

فالحاكم بالفعل حتى يبقى يضاعف شروط التغلب والحاكم بالقوة أي الذي يتربص به حتى يتغلب عليه -وهو سر الانقلابات - لا بد أن يزيحه بالقوة: فتكون الفوضى التي يعللون بتجنبها شرعية المتغلب القانون العام لكي يبقى المتغلب ويجتمع التغلب واللاشرعية. ويصبح المحظور هو القانون باسم الضرورة.

وهذا الذي وصفت هو الدستور الفعلي أي الممارس ولا معنى للدساتير

المكتوبة في الدول العربية فهي نصوص لا يعمل بها أحد . وهذا الدستور المعلي لا يحكمه إلا معدن العجل وخواره؛ فبالأول تشترى الضمائر وبالثاني تزيف الأوعاء . فتصبح الجماعة قابلة بما يجري وكأنه قضاء وقدر.

وقد تضاعف هذا الإجرام لأن الحكام عديمي الأمانة والعدل لا يكتفون باستعمال بعدي العجل في الداخل بل هم يستعملونهما في الخارج : ذلك أن الإعلام والاستعلام ليسا في خدمة الجماعة بل في خدمة من يحمي الحكام ليستبد بالجماعة ويخدم حماته فيحمي مصالحهم فيمول الدعاية العالمية ببعدي نفس العجل .

لو أنفق الحكام العرب على تنمية شعوبهم ما ينفقونه على تلميع وجوههم البشعة لكانت الأمة سامقة في ترتيب الأمم بمعيار منجزها الحضاري فلا يبقى العرب فضيحة العصر في كل مصر وخاصة في مصر. هل يعقل أن يكون مركز الثقل العربي بيد هذا المعتوه الذي يسمى بلحة ويجد من يكاد يؤلهه من نوعي الفقهاء .

ولأختم هذا الفصل بالكلام على الكلفتين اللتين يكلفهما الأغبياء الذين من جنس بلحة ومموليه ؛ فهم يدفعون لتلميعه أموالهم التي ستعود عليهم حسرة وهو يدفع من سيادة مصر

لمن يلمعونه من الغرب ويسكتون عنه الرأي العام الدولي وأقصد إسرائيل التي تأخذ عينيا كل ما تطلبه من سيادة مصر والعرب.

الفصل الخامس

ها نحن قد وصلنا إلى الفصل الأخير إلى فشو السرطان في البدن - الميتاستاز- عندما يسيطر دين العجل على الوظائف العشر خمستها المتعلقة بالحماية وخمستها المتعلقة بالرعاية وفيها يجمع بعدا الأزمة فيتبين بأن المرجعية أساس الدولة والوظائف غاية الدولة يلغيان المناعة المادية والحصانة الروحية.

فالوظائف العشر تشبه بما يتجلى فيها التجربة بالنسبة إلى النظريات العلمية: ومعنى ذلك أنها "الواقع" الحقيقي الذي يبين دور بعدي العجل مادته وخواره) رمز الفعل وفعل الرمز) في الأخلاق العامة) المرجعية كمزاعم عقدية) والممارسة الفعلية مؤسسات الدولة التي لها علاقة مباشرة بالجماعة.

وفي ذلك تتجلى نظرية ابن خلدون في "فساد معاني الإنسانية" . فالفساد المالي) الرشوة خاصة) والفساد الخلقي (النفاق خاصة) يصبحان الطابع الجوهري لكل وظائف الدولة. ويبدأ الفساد بالجهازين العصبيين جهاز الاستعلام والإعلام أصل وظائف الحماية وجهاز البحث والإعلام العلمي أصل وظائف الرعاية.

سلطان العجل الذهبي بمعدنه وبخواره هو السرطان الذي يجعل الدول تفقد وظائف الحماية ووظائف الرعاية فلا يبقى لها مناعة مادية ولا حصانة روحية وتصبح كحال بلداننا قطعة جبن الكل فيها يبيع ويشري في كل شيء ولا يبقى شيء محظورا لا خلقيا ولا وطنيا ولا دينيا بل يزول معنى الكرامة والرجولة.

ومن العلامات الدالة عليه أن الوظائف كلها -عشرتها -تصبح مجرد أسماء بدون مسميات: فلا قضاء ولا أمن ولا دبلوماسية ولا دفاع ولا خاصة

الجهاز العصبي لوظائف الحماية- الاستعلام والأعلام -داخلها وخارجها: كلها تصبح أسماء بلا مسمى لأن يصبح خاضعا لمن يدفع أكثر (معدن العجل) ولن يبر أكثر (خواره) .

وما أظن أحدا ينتظر مني أمثلة: فيكفي أن ينظر في تصنيف الدول العربية في قائمات الفساد والاستبداد ولينظر فيما يجري في جل البلاد . ذلك أنك لا يمكن أن تصدق أن بلدا

صغيرا مثل تونس يحتاج مائتي حزب وآلاف منظمات المجتمع المدني لو لم يكن ذلك قد أصبح تجارة ومداخل الاختراق العدواني .

وفي مثل هذه المناخات يعسر أن يلوم أحد أحدا فالكل يغض الطرف عن الكل تماما كما يحصل عندما تسيطر الرذيلة يا جماعة فلم أحد يلوم أحدا لأن الجميع يفعل نفس الشيء فيتستر على غيره تستره على نفسه : فتعم الفاحشة ولا شيء أفحش من هذا العو المرضي للاستبداد والفساد في كل الوظائف .

وأخطر ما في الأمر هو تزييف الشهادات العملية نظريها وعمليها حتى إنك لتعجب عندما ترى كم الدالات التي تسبق الأسماء ولما ترى كيف تفكر تدرك أنها ربما لم تحصل حتى على الابتدائية وأنها اشترت الدال بدون مدلول . ونفس الأمر في المراتب الوظيفية كـ إدارة أجهزة الدولة وخاصة السيادي منها .

فمن منا لم يصبه الذهول عندما سمع قضاة القضاء الذي يقال عنه أنه شامخ في محاكمات مصر الاخيرة وفضائح قراءتهم لأوراقهم ناهيك عن جهلهم حتى ببعض آيات القرآن الكريم . ما سمعت في حياتي مستشرقا

أكثر فهاهة من قضاة مصر الذين عرضتهم المحاكمات السيساوية. طبعا يوجد أفاضل لكنهم مبعدون .

سآخذ الآن وظائف الدولة ذات العلاقة المباشرة مع حياة المواطن اليومية والمتعلقة بالحماية والرعاية الواحدة تلو الأخرى لأبين ما يتجلى فيها من فقدان للمناعة المادية والحصانة الروحية ومن ثم علاقة بين بعدي دين العجل في هذه الامراض التي تجعل المجتمعات خربا أقرب إلى أعجاز النخل الخاوية

ولا أستبعد أن يعتبرني الكثير من القراء مبالغا في وصف الظاهرة التي لعلها لا تبرز للعيان إلا في الحالات التي صارت مضرب الأمثال ؛ خذ العراق وخذ سوريا وخذ مصر وقس عليها وهي أكبر بلاد العرب وأكثرها تمثيلا لحضارتهم بوصفها من المراكز الكبرى . وستفهم علة ما يبدو تعميما ومبالغة.

ولا أظن أنه يوجد بلد عربي واحد -حتى من الغني منها في الخليج أو المغرب العربي - يمكن أن يستثنى من هذا الوصف رغم أن الثراء يمكن أن يخفي هذه الأمراض لأنه لم

يصل إلى الحد الذي يصبح أول الادواء التي يعاني منها المواطن لأن السرقة فيها قد لا تصل بالمواطن إلى مخ عظامه قرار آلامه .

وحتى نفهم الظاهرة فينبغي أن نفهم معنى الحماية والرعاية كما ينبغي . فمن أهم معاني الحماية ما يتعلق بالغذاء والصحة. وكلاهما يسيطر عليه الغش والإهمال ولا يمكن الاعتماد على رقابة الدولة بسبب رشوة المراقبين وحتى مداخيل الدولة من الجباية فهي لا يصل منها للدولة إلا

القليل لنفس السبب.

ذلك أن الحماية ليست مقصورة على حماية العباد بعضهم من البعض داخليا وحماية البلاد من العدوان الخارجي وهما مستحيلان بسبب فساد القضاء والامن والاختراق الاجنبي بل حماية الصحة غذاء ودواء وماء وهواء وحماية العناية في التكوين والتموين للأذهان فضلا عنهما للأبدان: تخريب ذاتي نسقي .

فتحتار وتكاد ترفع يديك قائلا لا حول ولا قوة إلا بالله. وقد تقول بلسان تونسي فصيح "من أين تردها؟ فاض الكيل فلا المعلم معلم ولا الطبيب ولا الأمني أمني ولا العسكر عسكري واللاءات لا تكاد تتوقف . وليست بحاجة للأدلة، فالجيوش تهزم في أقل ربع ساعة وكانت لا تفلح إلا قمع شعوبها .

وإذا كان الاستعلام لا يستعمل إلا على ما يمكن من هتك ستر المواطن وقمعه وكان الإعلام لا يهدف إلا إلى تزييف الوعي والكذب على المواطن وكان ذلك لخدمة من يخدم حاميه في البلاد فكيف يمكن عندئذ أن تتكلم على الحماية؟ حماية من ممن؟ حماية المستبد والفاسد من الشعب حتى يخدم من نصبه عليه؟

ولأذكر الوظائف بالترتيب بدءا بوظائف الحماية الخمسة: القضاء والأمن للحماية الداخلية والدبلوماسية والدفاع للحماية الخارجية والجهاز العصبي لوظائف الحماية هذه أي ما يجعلها تؤدي دورها على علم بما تعالجه الدولة ويلتحم معه الشعب: الاستعلام والإعلام . ثم وظائف الرعاية الخمسة كذلك .

فهذه تتألف من وظيفتين للتكوين هما نظام التربية النظامية ونظام التربية في المناخ الاجتماعي العام وهو أشمل من الأول وأكثر تأثيرا وخاصة في أخلاق الجماعة العامة. ثم

من وظيفتين للتموين هما الإنتاج الرمزي الممون للتكوين الروحي والعلمي والإنتاج المادي الممون للتكوين البدني والصحي .

ولهذه الوظائف كذلك جهاز عصبي هو البحث والاعلام العلمي الذي هو مادة التكوين ومصدر إنتاج التموين ومن ثم هو شرط وظائف الرعاية والحماية لأن الحماية بحاجة إلى التكوين والتموين . مثلما أن الجهاز العصبي للحماية يعمل بعكس واجبه فالجهاز العصبي للرعاية معطل تماما ولا يعمل اصلا ء

فالجامعات العربية عاجزة حتى عن إنتاج ما يسد حاجتها هي فضلا عما يسد حاجات الجماعة. لا توجد جامعة عربية واحدة تنتج أدوات عملها التعليمي العادي) تبليغ الموجود) فضلا عن أن تنتج ما لم يوجد بعد من المعرفة وفضلا عن أن تسد حاجات الوظائف العشر حماية ورعاية. هي بالكاد مراكز لمحو الأمية.

ولعل أكبر دليل هو أن إسرائيل أحيت لغة ميتة منذ آلاف السنين وهم قتلوا لغة عالمية حية إلى بداية العصر الحديث . هذا وحده كاف للدلالة على أن إهمال الجامعات العربية هي أول أسباب التخلف في بلادنا: فهي سيست إداريا وأدلجت فكريا و"نقبت" اجتماعيا وافقرت اقتصاديا ولم يبق فيها إلا الدالات المشتراة .

وأفصح علامتين وأخطر داءين على ما أقول أحدهما يتعلق بالحماية

الخارجية أعني انتاج السلاح والاستدفاع والثاني يتعلق بالرعاية الصحية أعني انتاج الدواء والاستشفاء: فبعد قرن من نشأة هذه المحميات التي يسميها أصحابها دولا ما زال أدنى حويكم يتعالج خارج البلاد ويشتري سلاح حاميته من شعبه .

والمعلوم أن هذين العلامتين لا جدال في دلالتهما ولا في أهميتهما ولا خاصة في صحة الوصف الذي قلته عنهما . ولا يعني ذلك أن عقولنا عاجزة بل يعني أن سياستنا لا يعنيها تحقيق شروط السيادة التي هي بالأساس الحماية والرعاية بوظائفها العشر. وليس عندي ما يمكن أن أضيفه .

أبو يعرب المرزوقي

علم السياسة، ما موضوعه؟ وما طرق علاجه؟

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

96 صفحة

الفهرس

القسم الأول 1
الفصل الأول 1
الفصل السابع 44
القسم الثاني 60
الفصل الأول 60
الفصل الثاني 67
الفصل الثالث 73
الفصل الرابع 80
الفصل الخامس 86
الفصل السادس 92
الفصل السابع 99
الفصل الثامن 105

مستت ا لسلس سسسسسيس (تربان المحتويات 1

القسم الأول

الفصل الأول

لا أنفي أن لأحوال النفس في فهم أفعال البشر عامة والأفعال السياسية خاصة دورا مهما . لكن حصر التحليل السياسي فيها لا يمكن أن يفيد علما حقيقيا . فما الذي يجعل من يدعون الاختصاص في العلوم السياسية يتجاهلون ما للأحداث السياسية من طبائع تعدد مجراها ولا ترد إلى أحوال نفس القيمين عليها؟

سأحاول فهم المسألة في ضوء ما سعيت لبيانه عند كلامي على "العمل على علم" وهي عبارة فيها تكرار غير ضروري (بليوناسم (لأن ما يحدث دون علم من الإنسان لا يمكن أن يسمى عملا ومن ثم فالعمل لا يكون عملا إلا على علم وإلا فهو تخبط كالحال في جل أعمال النخب العربية الخمس.

وإذ سبق فصنت النخب إلى خمسة أصناف فالأعمال مثلها خمسة أصناف :؛ 1 -نخبة الإرادة وهي السياسية خاصة ونخبة العلم وهي نخبة البحث العلمي خاصة ونخبة القدرة وهي نخبة الانتاج المادي والرمزي ونخبة الحياة وهي نخبة الفنون ونخبة الوجود وهي نخبة الرؤى الوجودية دينية كانت أو فلسفية.

وطبعا تحت كل صنف يوجد ما لا يتناهى من الأعمال كما يوجد في كل صنف من النخب ما لا يتناهى من الدرجات لأن جميع البشر يشاركون في الأعمال التي يجمعها الصنف لأن كل فرد إنساني له إرادة وله علم وله قدرة وله حياة وله وجود بمستويات مختلفة وبأقدار متفاوتة .

وهذه الأعمال متوالجة ومتشاجنة وهي التي تمثل نسيج الحياة الجماعية التي تجعلها بمقتضى نظامها الأرقى أو صورتها المعبرة عنها إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا تصبح

وكأنها ذات وحدة تعمل على علم في كل هذه المجالات فتكون الجماعة ذاتا لها رؤية وإرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود .

لكن العالم ليس فيه جماعة واحدة بل هو مؤلف من جماعات متجاورة في المكان ومتوالية الزمان ومن ثم فهذا الذي وصفناه في الجماعة بمنظور الوضع الساكن ينبغي أن ينظر إليه في ذاته أولا وفي علاقاته بمن حوله في المكان وبمن قبله وبعده في الزمان بمنظور متحرك برؤية تتجاوز أحوال النفس.

وما يحول دون تجاوز الرؤى التي تغلب أحوال النفس في التحليل هو سيطرة الرؤية الجدلية التي تعتبر كل شيء مبارزة بين طرفين متنافيين فيبحث المحلل عن طرفين ما وعادة ما يكون المقابلة بين القيادات في بلدين متعاديين ثم يبني تحليلاته وكأن الامر يتعلق بمبارزة بينهما كما يجري في بلاد العرب.

فيرد كل شيء إلى علاقة صدام أو غرام بين قائدين مستبدين يجعلان العمل محكوما بأحوال نفسيهما فيغيران كل شيء من الكون إلى العدم أو

من العدم إلى الكون دون أن يكون له قوانين تحكمه أو سنن تضبطه أو لكأن القائدين ليهما عصا سحرية والقدرة على الإيجاد بـ"كن" والاعدام بـ"لكن"

وفي الحقيقة فإن من يشار إليهم باسم القائد في هذه الحالة لا يقود شيئا لأن القيادة إذا لم تكن عملا على علم فهي تخبط وليست قيادة . ومن ثم فالقيادة إذا كانت قيادة بحق فهي لا تعتمد على أحوال النفس بل على نفس المكونات التي بينا أنها تتجلى خاصة في العمل المنتج لشيء سواء كان ماديا أو رمزيا .

ولا يمكن أن يقع أي إنتاج سواء كان اقتصاديا أو ثقافيا من دون أن يتكون من خمس عوامل وخاصة في السياسة:

1. الا بد من فكرة
2. ومن مستثمر لتطبيقها
3. ومن ممول لتحقيقها
4. ومن عملية الإنجاز الفعلي للمنتج المادي أو الرمزي
5. ومن مستهلكين للمنتج وطالبيه بعد حاجة فعلية للمنتفع .

فإذا طبقنا ذلك على السياسة كان الامر كالتالي؛

1 لابد من رؤية
2. واستراتيجية سياسية تستنتج منها تطبيقا ما
3. وقوة سياسية لها القدرة على تحقيقها بالمال والأعمال

4. وفريق منها يعمل على إنجاز المنتج المنتظر من تلك السياسة

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المنتج السياسي داخليا أو خارجيا . وفي الحقيقة لا شيء في السياسة يمكن أن يكون داخليا دون أثر خارجي أو خارجيا دون أثر داخلي ومن ثم فالأمر كله تفاضل مؤقت بين الوجهين لأن ما هو داخلي عندك خارجي عند خصمك وما هو خارجي

وقد يتوهم الكثير أن ذلك خاص بمرحلة العولة من تاريخ الإنسانية لكنه في الحقيقة ملازم لهذا التاريخ في كل مراحله التي هي معولمة دائما وبمعنيين: معولمة في المكان بين الأجوار المتعاصرين ومعولمة في الزمان داخليا بين أجيال نفس الجماعة وبين الجماعات المتوالية فأبعاد العمل الخمسة كونية .

فلا خصوصي في الحضارات إلا الفلكلور بقدر ما لكن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود كلها مقومات كونية تتوارثها الأمم والحضارات زمانيا الأقرب فالأقرب وتتبادلها مكانيا الأقرب فالأقرب وخاصة بمناسبة الحروب لأن كل خصم يريد أن يفيد مما يعتبر خصمه قد تفوق عليه به .

وحتى بصرف النظر عما يترتب على التنافس بين الأمم فإن ما تختلف به الإرادات والعلوم والقدرات والحيويات والوجودات مضموني وليس شكليا بمعنى أن الأمم قد تختلف بحسب المراحل في المضامين لكن طلبها من حيث شكله ومنهجه إنساني بالجوهر: كلنا نريد ونعلم ونقدر ونحيا ونوجد بنفس الأجهزة الكيانية.

وكلنا نتعلم من بعضنا البعض دون الوقوف عند الحدود الحضارية لأي منا ما هو مكتسب في كيف نريد وكيف نعلم وكيف نقدر وكيف نحيا

وكيف نوجد والمشترك غير المكتسب تابع لكياننا العضوي والروحي بمعنى أن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود مرسومة فيهما بالطبيعة والفطرة.

ولولا هذين المبدأين لاستحال على أي منا أن يفهم سلوك غيره فضلا عن أن يحلله فيستنتج منه علله وما يتوقعه من مآله ومآل العلاقة معه وذلك خاصة الاستراتيجيات سواء التعاونية أو التحاربية بين الأمم . ومنهما نستنتج ما سنحاول بيانه في الجواب عن سؤال : ما موضوع ما يسمى بالعلوم السياسية؟

وأول عناصر هذا السؤال يتعلق بالجمع المبهم في "العلوم السياسية" . فلا شك أن كل علم يعد نقطة لقاء لكل العلوم بنحو ما سواء في الطبيعيات أو خاصة في الإنسانيات. لكن ذلك لا ينبغي أن يبقى مبهما لأن نقطة اللقاء التي تلتقي فيها العلوم المسهمة في مسائله هي موضوعه ولا بد من تحديدها .

ومرة أخرى يمكن اعتبار ثورة ابن خلدون في تأسيس علمه مثالا جيدا لبيان ذلك: فمن ينفتح المقدمة يجدها وكأنها نقطة لقاء كل العلوم . لكنه مع ذلك حدد موضوعه بدقة صارمة فلم يسم علمه علوم كذا بل سماه علم كذا رغم أن كذا هو نقطة لقاء تلك العلوم المتدخلة به في درسه للظاهرة كذا موضوع علمه .

ولأن الظاهرة التي يدرسها علمه والتي هي نقطة لقاء معدل عل عصنهط أو "دوار" :0م|-1100:0 هي في موضوعه ذات مستويين فقد سمى علمها بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني: مستوى سد الجماعة لحاجاتها المادية وسدها لحاجاتها الروحية. فيكون "الواحد" هو سد الحاجات والمتعدد

أصناف الحاجات.

وعلى نفس المنوال يصبح سؤالنا: ما الواحد في دراسة الظاهرات السياسية قياسا على الواحد في درس الظاهرات العمرانية والاجتماعية. وبصورة أدق كيف ننقل التعدد في "علوم" إلى علم بتوحيد الموضوع وإن تعددت مجالاته كما فعل ابن خلدون فبين وحدة العلم ووحدة الموضوع رغم ازدواج مجالات تطبيقه .

الأسماء والبيآن 4 ابو يعرب المرزوقي

وحدة الموضوع عند ابن خلدون هو "سد الحاجات" وتعدد مجالاته هو الحاجات بصنفيها المادي والروحي . ولا كان المادي والروحي الذي تسد حاجاته هو عين كيان الإنسان فإن الموضوع يصبح "العمل على علم الذي تقوم به الجماعة لتحقيق شروط قيام الإنسان ببعدي كيانه المادي والروحي" . هذا هو موضوع علمه .

هدي من هذه المحاولة التي اعترف بأنها شديدة العسر هو تعريف علم السياسة بنفس الطريقة: فالموضوع عمل ما (ما هو؟) على علم (ما هو) لسد حاجات (ما هي؟) يكون العامل فيه هو الدولة التي تمثل إرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها إما تمثيلا فعليا وشرعيا أو تمثيلا شكليا وغير شرعي .

خمسة أسئلة إذا أجبنا عنها مكنا من القيام بما يناظر ما قام به ابن خلدون في تعريف علمه :

1. ما العمل الذي هو موضوع علم السياسة؟

2. كيف يكون علما؟

3. لسد أي نوع من الحاجات؟

4. من الفاعل؟

5. وكيف تتدخل مقومات الإنسان في فعله .

ذلك هو التعريف الجامع المانع .

وكما يعلم كل من له دراية بمقدمة ابن خلدون فهو حصر العلوم التي تلتقي في علاج موضوع علمه بوصفه نقطة لقائها فسمى:

1. في الباب الأول علم تفاعل العاملين الطبيعي) الجغرافيا والمناخ) والثقافة) توقع المستقبل بخصوص شروط الحياة وما يتهددها (وأثرهما في فاعل العمران كبشر والاجتماع كإنسان.

2. ثم في الباب الثاني حدد مفهوما جديدا سماه "نحل العيش" التي هي حصيلة التفاعل بين العاملين الطبيعي والثقافة الذي حدده في الباب الأول ليصف به شكلها في

مراحل البداية للعمران والاجتماع. وسمى ذلك العمران البدوي ويعرف بغلبة العامل الطبيعي على العامل الثقافي في تحقيق شروط قيام الإنسان.

وفي الباب الثالث يدرس مفهوم الدولة وكيفية نشأتها وحياتها ومقومات فعلها التي يرجعها إلى شروط الشوكة وشروط الشرعية. والشوكة تمثلها العصبية والشرعية تمثلها شروط خروج العصبية من كونها مفضية إلى الهرج إلى كونها محققة لما يحفظ الدولة أعني وظائفها التي من أهمها الأمن والعدل .

وبذلك تتحقق شروط النوع الثاني من العمران أو العمران الحضري وفيه تتغير "نحل العيش" فيصبح الثقافي متقدما على الطبيعي في سد حاجات الإنسان أي إن ما يحتاج إليه الإنسان هو الذي ينتجه ولا يعتمد فيه على الإنتاج الطبيعي . وينتج عن ذلك أن الطبيعة تصبح تابعة للثقافة والبدوي للحضري .

وتكون التبعية أولا في الانتاج الذي يسد الحاجات المادية المباشرة أو التقنيات والصناعات وبالجملة الاقتصاد وذلك هو موضوع الباب الخامس وهو يفترض أن الانتاج يصبح عملا على علم لكنه علم تقني وليس علما نظريا وهو أنساق خبروية وتجريبية وليس بعد علما أنساقه نظرية التعليل والتحليل .

والباب السادس والأخير هو الذي يتعلق بسد الحاجات الروحية وفيه العلوم النظرية الطبيعية والإنسانية ونظرية التربية واللغة ثم نظرية الذوق وخاصة ما يتعلق منها بالفنون التي مادتها اللسان أعني الشعر. وهذه العلوم تعكس الاتجاه فيصبح من الثقافة إلى الطبيعي بعد أن كان من الطبيعي إلى الثقافي.

فنعود من السادس إلى الخامس أو من العلوم إلى الاقتصاد فيصبح على علم ومنهما إلى المدينة التي تعتمد عليهما ومنها إلى الدولة التي تتعقان ومنها إلى العمران البدوي الذي يستتبع ومنه إلى العلاقة بين الطبيعة والثقافة التي تجعل الإنسان أكثر تأثيرا في الطبيعة رغم كون البداية كانت العكس .

الأسماء والبيآن 6 ابو يعرب المرزوقي

لم يكن الاستطراد والكلام في ثورة ابن خلدون مجرد استعراض لقراءتي

لابن خلدون بل هو ضرورة يقتضيها الكلام في "علم السياسة" لأن جوهر عمله هو اللبنة الاولى في هذا العلم كما سنبين لاحقا . وقبل ذلك لا بد من استطراد آخر غايته الغاية التي ختم بها ابن خلدون مقدمته : دور الأولى في وجود الإنسان .

مسألة علم السياسة الأعقد هي دور الخيارات الذوقية في كل ما هو سياسي لأن غايتها كما أسلفنا هي تحقيق الحماية والرعاية من أجل الغاية التي سماها ابن خلدون "الأنس بالعشير". فكل ما نسميه مصالح الدول يتحدد في الغاية بالغاية: فما من أجله تتكون الجماعات لتحتمي وترتعي هو خياراتها الذوقية.

والخيارات الذوقية هي الوجه القيمي من المفهوم الخلدوني الذي سماه "نحلة العيش". كل الخلافات بين الأمم تعود في الغاية إلى الخلاف حول نحل العيش وأساليبه وهي في الجوهر خيارات قيمية ذوقية. وما لم نفهم ذلك يمتنع أن نحلل علاقات الشعوب وحتى الأجيال في نفس الشعب بعضها بالبعض سلما وحربا .

ولذلك فالتحليل العلمي والتحليل الخلقي وحدهما لما هو سياسي لا يكثيان بل لا بد من التحليل الذوقي . وغالبا ما يكون الذوقي مقدما على الخلقي في المجتمعات البشرية وهو بالطبع مقدم على العلمي . فالجميع يعلم أن التبغ قاتل لكن ما يصحبه من ذوق لا يعير للعلم أهمية في قرارات الإنسان السلوكية .

وهذا هو العنصر الأكثر استعصاء على التحليل السياسي في العلاقات بين البشر عامة وبين ممثلي الجماعات في مؤسسات دولها سلمية كانت أو

حربية وهما وجها السياسي سواء كان السياسي داخليا أو خارجيا لأن العامل الذوقي في حد ذاته وبصرف النظر عن الذائق عسير الضبط والتحديد.

وهذا هو موضوع الاستطراد الثاني في المحاولة تمهيدا للجواب عن الأسئلة التي حددناها بدقة فائقة وهي كافية لتحديد القصد بعلم السياسة الذي ما يزال إلى الآن علما فاقدا

الأسماء والبيآن 7 ابو يعرب المرزوقي

لشرطيه أعني تحديد طبيعة الموضوع وطبيعة العلاج الذي يكون علميا فيه التحليل الذي يقدر المواقف والوضعيات السياسية مثلا .

وأول خطوة هي التمييز بين العلمي والذوقي في مصدرهما الثاني المشترك . ذكرنا سابقا أن للعلمي والذوقي مصدرين مشتركين . أحدهما هو التقدير الذهني والثاني هو المعطى الحسي الذي يصبح تجربة إذا اكتشفنا ما فيه من ثوابت مقومة تصاغ بما يبدعه الإنسان من مقدرات ذهنية من أحد النوعين .

وبهما يتميز العلمي موضوع الإبستمولوجيا والقيمي موضوع الاكسيولوجيا . والمقابلة هنا هي بين العلمي والقيمي عامة. لكن القيمي كما بينا خمسة أنواع قيم الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود . فيكون الأبستمولوجي بنحو ما أحد أنواع القيم (الحقيقة والباطل في معرفة الوجود) .

فقيم الإرادة شارطة لكل ما عداها كإمكان وهي الحرية والعبودية وقيم العلم هي الحقيقة والباطل وقيم القدرة هي الخير والشر وقيم الحياة أو

الذوق هي الجمال والقبح وقيم الوجود أو الرؤى هي الجليل والذليل . وكلها تنتسب إلى ما سميناه الخيارات التي تمثل الدافع الرئيس لكل سياسة حقا أو مظهرا .

وسأبدأ بالذوقي الخالص أو قيم الحياة جمالا وقبحا لأنه أكثرها تعقيدا وأقلها قابلية للمعرفة الدقيقة حتى إن الحكم الشائع هو القائل بأن الذوق لا يفسر ولا يعلل ولا يمكن أن يتفق عليه اثنان . ومع ذلك فهو المحدد الأساسي لكل مواقف البشر الفردية والجماعية ومن ثم فهو المؤثر في السياسة.

ولعل أبرز تجلياته يمثلها دور المرأة في السياسة وخاصة وسائلها اللطيفة التي هي شبه سلطان مواز لكل سلطان ظاهر في كل المجتمعات وفي كل الحضارات وفي كل مراحل التاريخ بل إن ما يسمى بالتاريخ الصغير وراء التاريخ الكبير لعله هو الأكبر من كل كبير في كل

وبصرف النظر عن دورها في السياسة فإن نموذج المرأة من حيث طبيعة دور الذوق يمثل أفضل طريقة للتمثيل لدور الذوق عامة لأنها تمثل نوعي الجمالي) الاستيتيكي عامة)

الأسماء والبيآن 8 ابو يعرب المرزوقي

أعني نوعيه الذي "تصنعه" الطبيعة والذي يصنعه العقل:؛ فهي لوحة فنية طبيعيا ولا تكتفي بذلك بل هي لوحة فنية بالمجملات الصناعية.

وذلك على الاقل في مستوى إدراك الذوق من قبل الرجال . وقد يكون لإدراك الذوق من قبل النساء ما يماثله في الرجال وإن كان البعد الصناعي

أقل مشاركة فيه فيكون الجمالي في الرجال عند النساء بالعكس هو ما يغلب عليه الجمال الذي تصنعه الطبيعة لأنهن يرين في الصناعي عند الرجال تخنثا وليس جمالا .

ومعنى ذلك أن للمقابلة أنوثة رجولة دورا كبيرا في معايير الذوق إذا تعلق بحامله البدني وسترى لاحقا أن لحامله الروحي معايير مماثلة وأن الأصل في ذلك كله هو معايير من جنس التي تكلمنا عليها في المحاولة السابقة عندما تكلمنا على عين الرسام وأذن الموسيقي وأنف العطار ولسان الطباخ ومس اللماس .

وفي الحقيقة فإن أصل عين الرسام وسمع الموسيقار وأنف العطار ولسان الطباخ كلها هو مس اللماس لأن كل الحواس تدرك باللمس واللمس هنا مذكورية متوالية من الأبعد إلى الأقرب إلى حد المماسة التي هي تماس المدرك والمدرك وأقصى درجاته بين مدركين: ولهذا اعتبر رمز القرآن للجنس به .

وقد اعتدنا أن نعتبر هذه المدارك مدارك ملكات ذات صلة بالمعرفة لكنها في الحقيقة من طبيعة ذوقية وليست من طبيعة معرفية وكل محاولة لردها إلى "الملكة" المعرفية تغطية كثيرا حتى وإن كان لها بها صلة. هي "ملكة" ذوقية . والمطلوب ما يماثلها في القائد السياسي والقائد العسكري خاصة: "الفلار" .

وهي من أسرار العبقرية في القيادة السياسية والقيادة العسكرية خاصة وفي كل قيادة عامة. ومن شروطها المعرفة دون شك لكنها لا ترد إليها ولا تقتصر عليها خاصة . والعلة أن المعرفة تقتضي وقتا يطول أو يقصر لتحليل

القرارات الآنية كما يحصل لقائد المعركة في المعركة حيث لا يمكن انتظار التحاليل .

وهذا "الفلار" تجوده وتلطفه التجربة لكنه ليس مكتسبا كملكة بل هو من علامات سرعة البداهة والإلمام السريع بأساسيات الوضعيات وهو ضروري في القيادة في الاقتصاد الذي

الأسماء والبيآن 9 ابو يعرب المرزوقي

يمكن لأي تأخير في أخذ القرار وخاصة في الاقتصاد الحديث حيث للمعلومة والمضاربة الدور الأول والأخير في النجاح والفشل .

والآن كيف تعلو هذه الملكة على المعرفة العقلية المجردة؟ سآخذ الحواس الخمسة وأبين ذلك لأعود لاحقا إلى مسألتنا للجواب عن الأسئلة الخمسة التي طرحناها بالقياس إلى تحديد ابن خلدون لأبعاد تعريف أي علم وخاصة في الإنسانيات التي هي أكثر تعقيدا من الطبيعيات . وسأبدأ بالذوقي في كل حاسة.

فالبصر يدرك الأشكال من حيث هي أشكال لكن الرسام يدركها كذلك ويدرك جمال أنسقها . والسمع يدرك الأصوات والموسيقي يدركها كذلك ويدرك أنغامها . والعطار يدرك الروائح كذلك ويدرك أطيبها والطباخ يدرك الطعوم كذلك ويدرك ألذها. واللامس يدرك الملمس كذلك ويدرك ألطفها .

والمستوى الاول من كل هذه المدارك معرفة خالص وهو مشترك بين جميع البشر؛ كنا نرى الشكل بأعيننا ونسمع الصوت بآذاننا ونشم الرائحة

بأنوفنا ونذوق الطعام بألسنتنا ولهاتنا ونلمس الأجرام بأيدينا . لكن الرسام والموسيقار والعطار والطباخ واللماس له أمر آخر لا يكثي فيه العلم .

أو لنقل إن العلم فيه ليس صاحب الحكم الفصل حتى وإن كان من شروطه . وهذا الذي يعلو على العلم الذي مصدره القدرة العقلية يمكن أن نعتبر القدرة التي يصدر عنها بكونها قدرة الحب أو الجاذبية بين المدرك والمدرك وهو جوهر الحياة نفسها عندما تصل إلى ذروة الإدراك لتجلياتها في هذه الحوامل .

فذروة الحياة في إدراك التناسق المكاني للأشكال هو ما يتميز به الرسام وذروة إدراك التناغم الزماني للأصوات هو ما يتميز به الموسيقار وذروة إدراك مزيج الطيب هو ما يتميز به العطار وذروة إدراك مركب الطعوم هو ما يتميز به الطباخ وذروة الذرى هو التماس في التلامس .

ولا يكون التماس في التلامس بين متلامسين من طبيعة واحدة إلا في العلاقة الجنسية وهو ما يعني أن الرسام والموسيقار والعطار والطباخ والملامس كلهم في علاقة شبيه بالعلاقة

الجنسية أو علاقة حب بالأشكال والأصوات والروائح والطعوم ومن هنا الطبيعة "اللامعقولة" في كل فن لأنه عين تجلي الحياة

هو "باسيون" أو غرام جارف لا يمكن تفسيره بالعقل حتى وإن يحاول العقل أن يفسر التناسق الشكلي بالنسب الرياضية والنظام والتناغم الصوتي بالنسب الرياضية وامتزاج الروائح بالمقادير الكمية من مواد العطور وامتزاج الطعوم بالمقادير الكمية من مواد الطعام . لكن الموضوعي لا يطابق الشعور الذاتي .

ويتجلى ذلك خاصة في إدراك الجمال الأنثوي عند الرجال والجمال الذكوري عند النساء، ففيه إدراك الشكل لأن البدن شكل نحتي وليس رسمي لا فيه من تضاريس وفيه النغم (صوت الجنس المقابل (وفيه الرائحة وفيه الطعم وفيه خاصة المس في الملامسة . فإذا أضفنا الجمع بين الطبيعي والصناعي تعقد الامر أكثر.

و"الفلار" الإضافي عند من لهم هذا الفرق الإدراكي في السياسة عامة وفي كل عمل قيادي يقتضي إدراكا فوق الإدراك العادي الخاص بمجال القيادة: فأي إنسان يرى الوضع السياسي أو وضع ساحة المعركة أو الوضع الاقتصادي إلخ. . من مجالات القيادة بإدراك الوصف الموضوعي : فهل هذا كاف لأخذ القرار؟

المشكل أننا سمينا في المدارك الحسية ما يجانس الامر الذي نتكلم عليه في القيادة عامة لكننا لم نسمه إلى الآن رغم أنه ما به ميزنا في تصنيف النخب بينها من خلال غلبة المقوم الذي يغلب على المنتسبين إليها إرادة أو علما أو قدرة أو حياة أو وجودا لأن أي إنسان له هذه المقومات بغلبة إحداها .

ولتقريب المعنى فلكأن الرسام عين لا غير والموسيقار أذن لا غير والعطار أنف لا غير والطباخ لسان لا غير واللماس مس لا غير . والقصد أن هذه القدرة الإدراكية عنده هي الغالبة عليه . وذلك بخصوص المقومات: فلكأن صاحب الإرادة إرادة لا غير الخ. . لكنهم جميعا لهم كل المقومات بغلبة إحداها .

ونعود الآن إلى المرأة، قلنا إنها لا تكتفي بالحامل الطبيعي للجمال شكلا

(بدنها) ونغما (صوتها) وطيبا (رائحتها) وطعما (ريقها) ومسا(بشرتها) بل هي تضيف إلى ذلك كله

مزينات ومجملات لكل واحد منها بمقتضى الموضة أو بحكم المرآة التي تجعلها هي الحكم في مظهرها الذي تعتبره عين وجودها وتأثيرها .

وهذا هو بيت القصيد: الدول والجماعات والسياسيات فيها ما هو حقيقي وهو إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها كما هي في حقيقتها ثم الإيهام بما ليس حقيقيا فيها إما بحكم ما يشبه المرآة للمرأة من أجل التأثير في الذات وفي الغير أو بحكم القوة اللطيفة التي تعد بها حروبها العنيفة.

والبعد الصناعي في الدولة والجماعة وحتى في الفرد طبعا ليس من جنس البعد الصناعي في الجماليات الذي بيناه من خلال مثال المرأة بل هو الإيهام بإرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود الذي لا تخلو منه دولة للتجميل في الداخل (إزاء الشعب (وللردع في الخارج (إزاء العدو المحتمل (. وقد يكون صاحبها ضحيتها .

أغلب الهزائم العربية هذه علتها؛ يجهلون معنى الإرادة ومعنى العلم ومعنى القدرة ومعنى الحياة ومعنى الوجود فيضخمون كل شيء حتى يصبح من جنس دفتر الصكوك التي ليس لها رصيد أو التي رصيدها لا يقبل المقارنة مع هذا التضخيم خاصة عندما يتعلق الامر بالعلاقات مع القوى الاخرى لها رصيد فعلي .

ولما كانت القوة تتحدد بإطلاق بوجودها الفعلي وبإضافة بوجودها في موازين القوى بين الجماعات فإني كنت ولا زلت اعتبر إيران نمرا من ورق وما قوتها إلا بالقياس إلى ضعف العرب أو تخاذلهم بخلاف إسرائيل

لأن قوتها مستعارة وهي قوة الغرب كله ومن ثم فهي قوة حقيقية وليست تضخيما ذاتيا .

ولو كانت إسرائيل بحد ذاتها هي التي تجارب العرب لكانت مثل إيران بمعنى لكانت قوتها ليست فعلية بل هي قوة بالقياس إلى ضعف العرب وتخاذلهم . لكن إيران تخادع شعبها وشعوب الاقليم بالإيهام بأنها تقاوم إسرائيل والغرب يتركها تكذب لحاجته إلى تخويف الخائفين بالطبع من أنذال العرب وخونتهم

وهذا هو تعريف البروباغندا التي هي في حالتنا مضاعفة: فهم يتركون إيران تتضاخم وتتعنتر لأن ذلك مفيد لإسرائيل إزاء الغرب ولحكام الغرب إزاء شعوبهم في مواصلة تمويل إسرائيل التي تبدو وكأنها مهددة من قوة فعلية وهم يعلمون أن نجاد أكذب من عبد الناصر ومثل خامنئي و"زورو" إيران .

ولذلك فعندما جد الجد وأصبحوا في غنى عنها بعد أن أفشلوا ثورة السوريين التي تخيفهم "خنست" إيران وقللت من العنتريات وبدأت تبحث عن مخرج حتى لا يظهر ضعفها

البنيوي . وكنت دائما أشير إليه وأنبه المبالغين في تقدير ما تستطيعه وهي لا قوة لها إلا بخيانة أدواتها من المليشيات والأنظمة العربية .

والمليشيات العربية صنفان: مليشيات السيف ومليشيات القلم وأبرز أمثلتها حزب الله وأبواقه من بعض مسيحيي لبنان الذي يحقدون على الإسلام مثل الصفويين . فقد سمعت أحدهم يتوعد بإخراج المسلمين من الشام ومن تركيا لأن هذه الارض هي أرض الامبراطورية البيزنطية تماما كما

يفعل الصفويون.

لكن هذا العامل الصناعي الذي يضخم القوة أو يغطي الضعف والذي يقاس على الماكياج عند المرأة لا تخلو منه دولة وأمة بحيث يمكن القول إن الدولة والأمة فيها شيء من الأنوثة ولكن ليس للتجميل كما هو دور الماكياج عند المرأة إلا في الداخل لكنها للردع والحرب النفسية على العدو المحتمل في الخارج

وأبرز مثال يقدمه ابن خلدون في كلامه على نظرية الحرب . فهو يبين أن شهرة الأبطال والقيادات والشائعات حولهم تؤدي دورا كبيرا في الحروب الفعلية لأنها تعد الأرضية في الحرب النفسية على العدو قبل الشروع في المعارك الفعلية فيكون العدو قد انهزم روحيا قبل الهزيمة المادية.

لكن ذلك سرعان ما ينقلب على أصحابه إذا كان للعدو معلومات دقيقة على القوة الفعلية وراء سحب الدعاية والبروباغندا فيهاجم نقاط الضعف لأن أول ضربة مؤثرة يمكن أن تدخل الشك في القيادات والأبطال فتنهار الجبهات بالتوالي السريع كما حدث في معركة 3 بسبب ثغرة الديمارسوار.

وإذا كان العامل الصناعي المضاف للعامل الطبيعي في جمال المرأة قد يخدع لكونه قد يكون إخفاء للقبح وليس إبرازا للجمال فإن العامل الصناعي المضاف للعامل الطبيعي في قوة الدول قد يخدع لكونه قد يخفي الضعف ولا يبرز القوة . تكلمنا على جمال المرأة الطبيعي فما قوة الدولة الطبيعية؟

واستكمالا لقياس الدولة على المرأة فإن القبيح منهما متجانس تجانس الجميل منهما . فالمرأة القبيحة تتزين للشارع وتظهر بشاعتها في البيت والدولة القبيحة تتزين لأسيادها

وتظهر بشاعتها في الداخل . والمرأة الجميلة قد تطلب مزيد زينة في البيت وكذلك الدولة الصالحة قد تطلب مزيد صلاح في الداخل .

ولا ينبغي للنساء أن ينزعجن من هذا القياس لأن الله خلقهن معيارا لكل شيء في الوجود بالنسبة إلى الرجال ولعل الرجال هم كذلك عندهن . وهو أمر لا يعلمه غيرهن . وكل في قضية الذوق لا يستطيع أن يتكلم بغير ما في وجدانه لأن الأمر كما أسلفت يتعلق بما يتعالى على المعرفة العقلية بل هو حدس ذوقي .

وأعترف أني بهذا تعديت قاعدة ابن خلدون الذي يقول إن الوجدانيات هي مما لا ينقال . لكني تعديت حكمه وحاولت قول الوجداني لأن كل الفنون وجدانية ذات قاعدة أساسية علمية . وقد سبق فبينت أن هذه القاعدة الأساسية فطرية لما لها من صلة مباشرة بالحوادس في الحواس .

والحوادس في الحواس لم يكن معلوما منها إلا ما تثبته المقابلة بين البصر والبصيرة. فالبصر حاسة والبصيرة حادسة. وقياسا عليها وضعت السميعة للسمع والشميمة للشم والذويقة للذوق واللميسة للمس . وكلها حوادس قد تصحب الحواس وقد تكون مفقودة مثل البصيرة: غالب الناس عمي البصيرة.

واعتقد أن النساء لن يغضبن مني لأني جعلتهن بهذا القياس الهادف للتمييز بين المعرفة والذوقي (من دون الدلالة الصوفية) وكأن كل امرأة رسامة وموسيقارة وعطارة وطباخة ولماسة بالمعاني التي شرعت في الفصل السابق أي إنهن يتميزن بالحوادس مع الحواس: هن سر الوجود.

وهذه مناسبة لدحض كل الخرافات التي تتكلم على الضلع الاعوج وعلى

تأخرها في الخلق لكونها من آدم . وهذا ينابذ آيات القرآن الحكيم ؛ فأولا كل البشر من نفس واحدة والنفس أنثى وهي التي تغشاها زوجها فولدت . ومن ثم فكل ما يقال غير ما يقوله القرآن في المسألة إما إسرائيليات أو خرافيات جاهلية.

هو الذي خلفكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها " فلما تغشاها حملت

حملا خفيفا فمرت به © فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين . الاعراف .9

والدولة بدوريها - الحماية والرعاية - هما عين وظيفة الأم التي تحمي أسرتها وترعاها لأن الأب يجري وراء الرزق ويترك الأسرة لرعاية الام الصالحة. وحتى وللرجال عليهن درجة أسيء فهمها عمدا :؛ فالفقرة الاخيرة من الآية 228 البقرة تلغي هذا الفهم المحرف

فهي تقول ." . ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف © وللرجال عليهن درجة © والله عزيز حكيم (228) . الدرجة تتعلق بما لهم ويناظرها ما عليهم لأن المقدمة هي "النساء لهن مثل الذي عليهن". فما لهن هو ما على الرجال وما عليهن هو ما للرجال .

وهذا من أساليب القرآن في الإيجاز المبني على الثقة بعقل الإنسان . لأن أي مطلع على دلالة "لهن مثل ما عليهن" يفهم أن القصد حقوقهن وواجباتهن. وحقوق الرجل هي واجبات المرأة إزاءه وحقوق المرأة هي واجبات الرجل إزاءها فيكون التساوي. ضمير الجملة هو وللرجال على النساء درجة .

فتكون الدلالة العميقة في الآية: كلاهما يبجل الثاني فيقدمه على نفسه في الحقوق من خلال المضاعفة في القيام بالواجبات معزة ومحبة للثاني . لكن عادات الجاهلية وخاصة خرافات الإسرائيليات حرفت جل تأويلات آيات القرآن الكريم حتى تبرر الشناعات المنافية حول المرأة التي هي الاصل كما بينا .

فتكون القوامة خدمة وليست سلطة. وهذا هو المعنى الذي يعنيني من القياس: فالدولة أم والقيمين عليها في خدمتها وليسوا أصحاب سلطان يعلو عليها فيستخدمونها بدل خدمتها . وهي أصل الجماعة صوريا والجماعة أصلها ماديا بمعنى أنها تتكون من الجماعة لكنها هي التي تصورها بنظام الرعاية والحماية.

وحتى عضويا فمساهمة المرأة في تجدد الأجيال أضعاف مضاعفة من مساهمة الرجل: يتساويان في مقومي كيان الأطفال) الحيوان المنوي والبويضة) لكنها تغذي الطفل من لحمها ودمها

تسع أشهر وإذا كانت تؤمن بالرضاعة الطبيعية فهي تغذيه من بدنها سنتين وتسعة أشهر ودورها الروحي أكبر .

وكذلك بالنسبة إلى الدولة فهي الأم والقيمون عليها إذا لم يكونوا في خدمتها فهم مغتصبيها وليسوا محبيها بالمعنى الإيجابي للحب دون دلالته الجنسية بمعنى مطابقة القيم على الوظيفة لشرطي أدائها التقني والخلقي أي الأمانة والعدل . دور الدولة الرعاية والحماية من القيمين عليها حتى الشرعي منهم .

أعتقد أني قد استوفيت الغرض من المقارنة بين الجماليات وقابها المرأة

والسياسيات وقابها الدولة من حيث علاقة الذوقي والمعرفي فيهما لأن السياسة وهذا هو سر عسر الكلام فيها وعليها أنها تجمع بين غاية الموضوعي في الكلام على الفعل السياسي الذي يجمع بين العقل العلمي والحدس الذوقي .

فالغايات فيها كلها من طبيعة ذوقية والأدوات كلها من طبيعة علمية . وهذا قانون اكتشفه ابن خلدون وإن كان غير واع به . فاسم علمه يعني بقسمه الاول "العمران البشري" سد الحاجات المادية وبقسمه الثاني "الاجتماع الإنساني" سد الحاجات الروحية. وهذه غايات وتلك أدوات.

وسد الحاجات المادية للكيان العضوي قابلة للتحديد العلمي الدقيق لكن الحاجات الروحية للكيان النفسي ليست خارج مجال العلم لكن فيها ما يتعالى على مجاله كما رأينا عين الرسام وأذن الموسيقار وأنف العطار ولسان الطاهي ومس اللامس . وهذه كلها رمزها ما للمرأة من أسرار الوجود .

ويبقى أن نبين أمرين أن هذه الأسرار موجودة كذلك في السياسة وفي الدولة على وجه الخصوص . فلها بدن هو جغرافيتها ولها روح هو تاريخها ولفعل جغرافيتها في تاريخها ثمرة هي التراث ولفعل تاريخها في جغرافيتها ثمرة هي الثروة وأصل ذلك كله هو "النفس الواحدة" أو المرجعية الروحية للجماعة.

ومن دون هذه الأبعاد الخمسة لا تكون الدولة دولة تشبه كيان الإنسان وخاصة كيان المرأة من حيث إن بدنها هو جغرافية الحياة وروحها هي تاريخ الحياة وأثر الأولى في الثاني

القسم الأو سس هو رعايتها لاستمرار الحياة وأثر الثاني في الاولى هو حمايتها لاستمرار الحياة وهي النفس

الواحدة كما بينا .

مسمس مسسسسسس سس ا ا ا ا ل المقفتيع الأول أسيسيسيسسس اتات - الفصل الرابع -

نعود إلى أسئلتنا : خمسة أسئلة إذا أجبنا عنها نمكنا من القيام بما يناظر ما قام به ابن خلدون في تعريف علمه:

1. ما العمل الذي هو موضوع علم السياسة؟

2. كيف يكون علما؟

3. لسد أي نوع من الحاجات؟

4 من الفاعل؟

5. وكيف تتدخل مقومات الإنسان في فعله .

ذلك هو التعريف الجامع المانع .

جواب السؤال 1 : موضوع علم السياسة دور القوى السياسية في تمثيل الدولة المعبرة عن إرادة الامة عامة في إدارة شؤونها عامة فرض كفاية بمشاركة كل المواطنين في عملها ومراقبته فرض عين .

جواب السؤال :2 يكون علاج هذا الموضوع علميا : بدراسة مدى صدق التمثيل وفاعليته والعلاقة بين الفرضين

جواب السؤال :3 سد حاجات الرعاية التكوينية والتموينية والحماية الداخلية

والخارجية أي تحقيق وظائف الدولة.

جواب السؤال :4 من الفاعل أو حقيقة القوى السياسية وكيف تفعل الأحزاب أو القبائل

أو الطوائف. جواب السؤال 5 : فاعلية الدولة هي تناغم فاعلية مقومات الإنسان وكأنها شخص فيزيائي واحد.

أجملت الأجوبة في عبارات وجيزة . لكن شرحها ليس بالأمر الهين ولا اليسير. وسنبدأ إذن بأصل هذه المقومات التي تجعل ما ستسده السياسة من الحاجات موضوع علم كما جعل

ابن خلدون سد الحاجات الإنسانية موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني وهنا أيضا الحاجات صنفان: الرعاية والحماية.

موضوع علم السياسة هو مستويا وظيفة الدولة أو دور القيمين عليها من القوى السياسية فرض كفاية بمشاركة كل الجماعة فرض عين :؛ الحماية الداخلية والخارجية والرعاية التكوينية والتموينية للإنسان . والغاية من هذين الدورين هو تحقيق شروط القدرة على البقاء والتجدد الدائم في إطار النظام الدولي.

والنظام الدولي ليس ظاهرة حديثة ومثله العولمة. فكلاهما ليس جديدا إلا في مستوى البروز والطفيان لكن الحضارة كانت ولا تزال كونية دائما لأنها حصيلة ما في المعمورة من جماعات متواصلة ومتفاصلة في تقاسم جغرافيتها وثمرتها وتاريخها وثمرته ورؤى الوجود المتماثلة وظيفيا وإن تعددت صيغها .

وشرح هذه المسألة متقدم على الأسئلة لأنها تبدو غريبة بل ومنافية لظاهر التاريخ. فالمعتاد هو توهم الحضارات كانت منعزلة وحولها جدران من جنس جدار الصين . ولا يدرون أن بناء الجدران دليل على صحة ما أدعيه وليس العكس . فما كان الصينيون يحتاجون لجدار لو كانت الحضارات جزائر منفصلة .

فكلما رجعنا إلى بدايات التاريخ كلما كان التواصل أكثر سلما وحربا لأن شروط الحياة كانت تستمد مما تنتجه الطبيعة مباشرة وكان الجميع تقريبا رحلا طلبا لهذه الشروط بحسب الفصول طلبا للماء والكلأ تماما كما نرى البشر اليوم طلبا للمواد الأولية والطاقة

وحتى الأسواق دون ترحال . ولهذه العلة كانت السياسة دائما ومنذ أن انتظمت الجماعات حتى في شكل قبائل تتواسع

كلما حصل تبادل وتزاوج خارجي ذات وجهين داخلي وخارجي لكأن الداخلي تتبن لحمة الجماعة الواحدة لتكون قادرة على رعاية ذاتها وحمايتها من الجماعات الأخرى التي تقاسمها نفس الشروط الضرورية للقيام.

واستقرار الحدود بين الشعوب والأمم ظاهرة جديدة وهي قابلة للتغير بمجرد أن يتغير توازن القوة والقدرة بين الأمم وأحيانا تزيد الحدود في نفس الجماعة بالتفتت أو تنقص

بالتكتل في عملية وصفها ابن خلدون في كلامه على العصبيات تكتيلا أو تفتيتا لها كالأمواج التي يحدثها رمى العصوات في بركة ماء .

وبمعيار نظرية ابن خلدون التي قدمنا موجزها في الاستطراد الاول فإن دور الطبيعة يتناقص ودور الثقافة يتزايد بتقدم التاريخ الإنساني. والبداية هي حصول الاستقرار حول المياه والشروع في الزراعة التي تغني عن الترحال طلبا لـ"نحل العيش" المعتمدة على منتج الطبيعة جنيا وعلى الكل والماء للأنعام .

وبين العمران البدوي والعمران الحضري -دون أن يتوقف الأول عند نشأة الثاني - لا بد من نشأة الدول بالمعنى الذي هو موضوع بحثنا بمعنى أن الدولة من حيث النشأة سابقة على المدينة التي هي أساس العمران الحضري والبداية الحقيقية لوظيفتي السياسة النظامية وتكوين مؤسسات الحماية والرعاية.

وأهم مؤسستين شارطتين للحماية والرعاية مؤسسات الانتخابين:

الانتخاب الاول الذي يلازم تكوين الإنسان وتنميته حتى يكون للجماعة عامة والدولة خاصة شروط تقسيم العمل ويعتمد على المنظومة التربوية التي تحقق شرطي العمل على علم ؛ التكوين التقني والتكوين الخلقي شرطيه الضروريين والكافيين .

ويليه مؤسسة الانتخاب الثاني ؛ وهو ملازم لمؤسسة الحكم التي نحتاج إلى انتخاب ثان ممن تم انتخابهم في الانتخاب الأول ليكونوا القيمين على وظيفتي الدولة حماية ورعاية ولكل منهما خمسة شروط كما بينا. لكن الانتخاب الأول مخمس ومثله الانتخاب الثاني . وبهما تكون الجماعة "خالقة" لذاتها "كاوزا سوي" .

فالانتخاب الأول الذي يقع بل التربية بصنفيها النظامي في المؤسسات

التربوية وفي بقية المؤسسات المجتمعية ككل (كالأسرة والمعمل والنوادي والجمعيات) يحدث في أصناف النخب الخمسة: في نخبة الإرادة ونخبة العلم ونخبة القدرة ونخبة الحياة ونخبة الوجود . ففي كل واحدة منها يحصل انتخاب تراتبي.

وفي المجتمعات التي يكون أهلها حريصين على شروط البقاء والتجدد بقيم الاستقلال وعدم التبعية يكون هذا الانتخاب الاول صارما بمعياري الكفاءة في الاختصاص والأخلاق

الحرص . وهو كذلك في المقومات الخمسة.

فالدول التي تؤطر الجماعة في إدارة شؤونها وتنوبها فيما هو من مجال فروض الكفاية لا يمكنها أن تحقق الحماية والرعاية بالحكم بمعنى السلطة السياسية الممثلة لإرادة الأمة فحسب بل لا بد لها من سلطة العلم وسلطة القدرة وسلطة الحياة وسلطة الوجود حتى تكون أفعالها متناغمة في العمل على علم

وإذن فالأساس هو مستويان من الانتخاب هما شرط السياسة وثمرتها في آن:

1. الانتخاب في تكوين الإنسان وتموينه لأداء كل الوظائف التي تسد حاجات الجماعة المادية والروحية (موضوع علم ابن خلدون (.

2. والانتخاب في حكم الإنسان أو لرعاية سد نوعي الحاجات ورعايتها. ويمكن أن يكون الانتخابان بالعكس.

وذلك هو أصل وهن الدول والأمم . وهو نتيجة ما يسميه ابن خلدون

"فساد معاني الإنسانية" إذ إن التربية والحكم بقلب الانتخاب طردا لمن يتصفون بالكفاءة والأخلاق وجذبا من يتصفون بعكسهما فيفسد العمل الذي يصبح على جهل فلا تسد الحاجات بصنفيها وذلك هو مفهوم "العالة" .

ومن هنا تصبح قيم المقومات هي المدار، فالإرادة حرة أو عبدة والعلم حق أو باطل والقدرة خيرة أو شريرة والحياة جميلة أو قبيحة والوجود جليل أو ذليل . القيم الموجبة لا تتحقق إلا في الدول ذات السيادة التي يكون فيها مواطنوها يؤمنون ويعلمون بالحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال .

أما في الحالة التي تفسد فيها معاني الإنسان فالرعايا يؤمنون ويعلمون بالعكس تماما : العبودة والباطل والشر والقبح والذل . ولست بحاجة لضرب أمثلة فيكفي القارئ أن يلتفت حوله ويرى ما يجري في بلادنا العربية وجل بلاد المسلمين: الرعايا عبيد يسيطر عليهم الباطل والشر والقبح والذل.

ولهذه العلة كانت ثورة الشباب بجنسيه ثورة روحية قبل أن تكون سياسية: والدليل شعارها المستمد من بيتي الشابي وهو شعار يعيد النظرة على كل هذه الصفات السلبية لأن سوء فهم القضاء والقدر جعل حياة الجماعة تربية وحكما تؤدي بالضرورة إلى وساطة ووصاية تفسدان معاني الإنسانية.

ولهذه العلة فكل تحليل سياسي يزعمه صاحبه مبنيا على "العلوم السياسية" لا يحدد قوة الدولة والجماعة على نظام انتخابيها ليس سياسيا ولا علميا بل هو مبني على أحوال النفس. فالمحلل لا يرى من الظاهرة السياسية إلا أحوال

نفس حكامها وبطانتهم أو معارضيهم وليس في المحددات المؤثرة حقا .

ومن هنا يغلب على هؤلاء المحللين الخطاب الوعظي والإرادوي لكأن الأمر رهن أحوال النفوس وليس له علل عميقة تعود في غاية التحليل إلى نظامي الانتخاب لأن السياسة لا تعمل بعصا موسى بل بما تحققه النخب بتناغم أفعالها نخبة الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود من نتائج فعلية في مجالها .

وليكن مثالنا أي دولة غربية متقدمة أو حتى إسرائيل ؛ فالسياسي فيها (ممثلا للإرادة) يستطيع أن يريد واثقا من نفسه لأن نخبة العلم) البحث العلمي (ونخبة القدرة) الاقتصاد والثقافة) ونخبة الحياة (الفنانون) ونخبة الرؤى (الاستراتيجيون والفلاسفة ورجال الدين (كل في مجاله يجعل الإرادة قدرة.

لكن حتى لو افترضنا ساسة ذوي إرادة قوية دون أن يكون كلامهم مطابقا لإنتاج علمي واقتصادي وثقافي وفني واستراتيجي يحول الإرادة إلى قدرة سياسية فعلية فإن إرادته لن تتجاوز الأقوال فتكون عنتريات عديمة المفعول الإيجابي ويرتد على الامة مفعولها السلبي أو العيش على وهم قدرة معدومة.

وتلك هي علة غلبة الخطاب الإنشائي في الجماعات التي لم تحقق هذا التناغم بين الإرادة السياسية والخلقية والعلم الطبيعي والإنساني والقدرة المادية والرمزية والحياة الفنية والجمالية والوجود الرؤيوي الديني والفلسفي ويكون فعلها مجرد أقوال فتتحول إلى ظاهرة صوتية لا تؤثر في التاريخ.

وإذا كان الموضوع كلام والتحليل كلام على كلام فلست أفهم حينئذ دلالة "علوم سياسية" . ولست أفهم خاصة الجمع في "علوم" ليس لأني

أنفي أن السياسة هي ملتقى بالمعنى الذي عرفته لكثير من العلوم لكن علم السياسة ليس جملتها بل ملتقاها وتكون هي علوما مساعدة لعلم ملتقاها كما عرفناه سابقا .

فالملتقى كان عند ابن خلدون "سد "الحاجات المادية (العمران البشري) والروحية (الاجتماع الإنساني) فتصبح كل العلوم التي تسهم في سد نوعي الحاجات علوما مساعدة وليست موضوع علمه بالقصد الاول بل هي ما لا بد منه وكأنها علوم آلة بالنسبة إلى علمه الذي هو ثورة لم يسبق إليها.

فتجاوز بذلك الفلاسفة القديمة) اليونانية) والفلاسفة الوسيطة) الإسلامية والمسيحية) فلم يبق منتسبا إلى البارادايم الأرسطي الأفلاطوني بل إلى بارادايم جديد لم يصبح ممكنا إلا بعد تجاوز نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بما موضوع هو من إبداع الإنسان بل هو عين "إنتاج" الإنسان لشروط قيامه .

تقدمنا خطوات في تعريف "ملتقى" العلوم التي تؤدي دورا في السياسة لا يختلف عن الدور الذي تؤديه العلوم المساعدة في درس موضوع جديد تعد تلك العلوم أدوات في علمه وليس هي علومه . وبذلك ننتقل من علوم بالجمع إلى علم بالمفرد فاعتبرناه "سد" حاجات وظيفتي الدولة أي الرعاية والحماية بشروطهما .

ثم خطونا خطوة أهم وهي سد حاجات الانتخابين الذي يتحقق بالتربية تكوينا وتنمية للإنسان بحسب كل التخصصات التي تحتاج إليها الجماعة في تقسيم العمل وبالحكم حماية داخلية وحماية خارجية للإنسان بحسب وظائف الدولة التي تكون بمن يشغلها قيمة فرض كفاية بمساهمة الجماعة

ورقابتها فرض عين .

ثم تقدمنا خطوة ثالثة لما حصرنا مجالات الانتخابين بالاعتماد على نظرية تصنيف النخب فبينا أن هذا الانتخاب مبني على مقومات الإنسان التي هي في آن مكونات الجماعة ومكونات الدولة من حيث هي ممثلة للجماعة في كل أفعالها : نخبة الإرادة ونخبة العلم ونخبة القدرة ونخبة الحياة ونخبة الوجود .

ثم تقدمنا خطوة رابعة عندما بينا أن الدولة تكون شرعية وصالحة عندما تحقق المطلب الاساس في كل جماعة وهو شروط البقاء الحر والسيد وذلك بمعيار قيم المقومات الموجبة وبينا أن هذه القيم هي الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال ويمكن أن تتعكس بضد الدولة والجماعة فيعملان بسوالبها .

وقبل أن نصل إلى الخطوة الخامسة لا بد من وضع أهم سؤال لم نضعه إلى حد الآن وهو يتعلق بدور الانتخابين في مفهوم الدولة المطابقة لطبيعة وظائفها أو لفضيلتها بالمصطلح الماسشي أي ما من دونه لا تسمى دولة. وسأنطلق في الجواب من مقولة شهيرة "الشخص المناسب" رجلا أو امرأة" في المكان المناسب" .

فهذه "الحكمة" إن صح التعبير فيها الكثير من المضمرات:

.3 وما المكان المناسب؟

4 وما الشيء الذي تتحدد فيه الأماكن المناسبة

.5 وما علاقة الأماكن المناسبة في الانتخاب الأول بالتي في الانتخاب

الثاني . وفي ذلك معضلنا الجماعة والدولة كل زمان ومكان .

فأما المعضلة الأولى فهي ازدواج كيان الدولة:

1. فهي من جهة أولى نظام أماكن أو خانات وظيفية أو مؤسسات تناسب بنظامها سد الحاجات التي لأجلها انشئت الدول .

2. وهي من جهة ثانية قيمون يملؤون تلك الخانات او الأماكن معياره أن يكونوا مناسبين للوظائف التي تؤديها تلك الخانات أو المؤسسات .

والتناسب الأول تقني خالص لأن الدولة حينها تكون بنية مجردة خالية من قيمين عليها وهي تمثل بتناغم خاناتها بنية النظام المؤسسي الذي "يصنع" بالإرادة المشرعة ليكون مناسبا للوظائف الدولة التي تسد حاجتي الرعاية والحماية. والثاني يضيف إليه الكفاءة والأخلاق شرطين لمن يملأها من القيمين عليها .

وأما المعضلة الثانية فهي الانتظام الذاتي بمعنى أن الجماعات وخاصة دولها ذات خلق وانتظام ذاتيين "كوازا سوي" علة ذاتها. فالعمليتان المتمثلتان في "خلق" جهاز الدولة المؤسسي من حيث هو نظام مؤسسي يحقق عند ملئه وظائف الدولة وفي ملئها بمن يناسبها كلتاهما خلق مستمر من الجماعة نفسها .

وهكذا نجد أن الأسئلة التي وضعناها انطلاقا من عبارة "الشخص المناسب في المكان المناسب" واستخرجنا ضمائرها لم يبق فيها غير تحديد إلى ما نعتبره الخطوة الأخيرة في تعديد موضوعنا : سؤال من يضع الرجل المناسب في المكان المناسب بالمعاني التي عرفناها في ما تقدم؟

وطبعا لا يمكن أن نجيب عن سؤال "من يضع" من دون أن نعدد كيف يكون ذلك الوضع ومن أين يأتي الواضعون الذين يبدون وكأنهم يمثلون أصل الانتخابين الأول بالتربية

ويتعلق بوظائف الإنسان في تقسيم العمل في الجماعة والثاني بالحكم ويتعلق بوظائف الحماية والرعاية في كل جماعة (الدولة) .

وهذا السؤال الذي يبدو مجرد مسألة سياسية متعلقة بمن ينتخب وكيف ينتخب من يناسب المكان المناسب في الجماعة أولا وفي الدولة التي تمثلها ثانيا هو من أهم مسائل نظرية العلم (الابستمولوجيا) ونظرية القيم (الأكسيولوجيا) وهو أهم خلاف بين أفلاطون وارسطو قديما وبين كنط وهيجل حديثا.

وحتى لا أبتعد كثيرا سأكتفي بكنط وهيجل وطبيعة العلاقة بينهما لا تختلف كثيرا عن طبيعة العلاقة بين أفلاطون وأرسطو هذه القضية. كان هيجل يهزأ من أساس النقد الكنطي أعني من سؤاله عن المعرفة العلمية وشروط إمكانها وصحتها وحدودها من دون تعيين موضوع معين أي المعرفة بإطلاق .

ومن الواضح أن اعتراض هيجل وحتى سخريته لا تعبر عن موقف صادق تماما كموقف أرسطو من أفلاطون عندما يسخر من نظرية التذكر ونظرية المثل المفارقة الافلاطونيتين . فهيجل يقول كنط ما لم يقله . فكنط لم يزعم أن من ينقد المعرفة العلمية ليس ممن بلغ الغاية في علم الأشياء وكأنه يبدأ النقد من عدم

فما ينطلق منه كنط هو حصيلة الممارسة العلمية السابقة التي يتم خلالها

اكتشاف ما في معرفة علمية من قبليات ليست صادرة عن التجربة بل هي شروط حصولها . والقبلي عند كنط هو معنى ما يتذكره الإنسان بوصفه بلغة ديكارت أفكارا فطرية 100665) |0665 :(سقراط يساعد العبد في تذكر ما لديه من فطري.

وما لدى العبد من فطري لا يمكن للعبد أن يتذكره من دون سقراط في دور القابلة التي تساعد العبد على "الوضع" بمعنى وضع الحامل لما تحمل بأيدي القابلة. والقوابل في حالتنا هم من صاروا في أصناف النخب من اعترفت لهم الجماعة بكونهم يمثلون زبدة الانتخابين في مجال الاختصاص.

ويحق لنا الآن أن نخطو الخطوة الخامسة؛ فلنسم هؤلاء الذين يعترف لهم كل نوع من النخب الخمس بأنهم أفضل ما أفرزه الانتخابان في مجالهم أي في الإرادة والعلم والقدرة

والحياة والوجود بما يمكن تسميته بسقراط المجال أي قابلة الاجيال فيه فيكون لكل دولة مهما كانت متخلفة حقا أو وهما خمس قوابل .

فالقابلة في نخبة الإرادة هي من يعتبره ممثلو الأمة في المجال الأدرى بقبليات الإرادة أي بشروط إمكانها وصحتها وحدودها . والقابلة في نخبة العلم هي من يعتبره ممثلو الأمة في المجال الأدرى بقبليات العلم أي بشروط إمكانه وصحته وحدوده. وهكذا جرا في بقية المقومات القدرة والحياة والوجود .

وليس لهؤلاء القوابل سلطان فعلي على المجال وأهله بل سلطانهم رمزي ومعنوي وهو ما به يميز ابن خلدون بين مفهوم "الرئاسة" ومفهوم السيادة.

فالرئاسة سلطان معنوي يجعل الجماعة هي التي تضفيه على صاحبه والسيادة سلطان مادي يفرض نفسه على الجماعة. فيكون أساس شرعية الدول هو هذا السلطان المعنوي.

ذلك أن الدولة نفسها حتى وإن كانت بحاجة إلى الشوكة فإن الشوكة مهما كانت متحوشة لن تضمن لها البقاء ولا خاصة السلام فتكون من ثم كما وصف ابن خلدون العصبية مفضية للهرج لأنها شوكة أو عنف أعمى خالية من شروط الشرعية وأهمها هي هذه الرئاسات الخمس أو القوابل السقراطية الخمس ..

وبعبارة وجيزة يمكن القول إن العرب اليوم ليس لهم هذه القوابل السقراطية. لذلك فالحابل مختلط بالنابل . لم تتمايز المجالات والجماعات الجزئية التي لها رئاسات في مجالها تعترف بها دون أن يكون لهم سلطان مادي على أحد هم رئاسات معنوية تمثل الوعي بقبليات المجال لبلوغهم الغاية فيه في عصرهم

ويمكن القول إن هؤلاء السقراطات الخمسة هم أصحاب الرؤى التي تهتدي بها الجماعات والدول في تحقيق مقومي المحافظة على الكيان تقوية وتجديدا أي الرعاية والحماية. ذلك أن الدولة كيان معنوي حتى وإن كان يتعين في جهاز مؤسسي يملأه أشخاص بمعيار المناسبة الكفاءة والخلق .

وفي الجماعات التي لها هذه الرئاسات المعنوية أو القوابل السقراطية لا خوف عليها حتى إذا حصل خلل ظرفي في إحدى وظائف الدولة -كالحال في أمريكا الآن بنجاح ترومب في

الرئاسة-لأن لها حروز ضد الخلل الجزئي بخلاف دولنا: فلا فرق بين مراهق

السعودية وترومب . لكن الأول طامة لغياب الحروز.

وما يصح على مثال ترومب في أمريكا يصح على كل "ترومب" ممكن في أي بلد غربي لأن مجتمعاتهم لها القوابل السقراطية في كل مجالات الاختصاص التي يمكن تصنيفها بنفس المعيار الذي صنفنا به النخب فتكون الاختصاصات اللامتناهية مردودة إلى الأصول الخمسة التي تصنف بها القابلات السقراطية.

وما يصح على مراهق السعودية يصح على كل بلاد العرب من الماء إلى الماء بل وعلى جل بلاد المسلمين لأنها فاقدة للقوابل السقراطية وكل شيء فيها لا رئيس فيه بسبب الحابل والنابل أو الهرج بالمعنى الخلدوني الذي يعم كل مجالات الأنشطة والعمل إذ لا شيء فيها يعتبر عملا على علم .

وما زاد الطين بلة هو التقدم التقني وخاصة في مجال التواصل . ففيه بتوسط التويتر الفايس بوك إلخ. . يكاد الجميع يدعي العلم اللدني لكأنهم يولدون علماء دون حاجة للتعلم الرصين والصبور والمديد حتى إن الإنسان اليوم يمكن أن يكتب الدكتوراه في أسبوع استنادا إلى شيخه "جوجل".

وفي هذه الحالة يغيب الشرطان: النضوج الضروري بممارسة المجال والانتخاب الأمين في المستويين الأولين بالتربية وبالحكم . والمجتمعات التي فيها الرئاسات الخمس بها يطابق القوابل السقراطية كل خلل في أي منها قابل للتدارك بفضل هذه القوابل . لكن غيابها يجعل الانتخابين ينقلبان إلى العكس

وسأضرب مثالين وأبدأ بتونس: في عهد بورقيبة مهما قيل فيه كان النظام

التربوي في تونس من أفضل الأنظمة حتى إننا كنا لما نذهب لإتمام الدراسة في فرنسا لا نجد فرقا يذكر بين مستوانا المعرفي والمنهجي ومستوى زملائنا من نخب فرنسا في مجال الاختصاص .

والمثال الثاني ليس من التعليم بل من السياسة . فعندما أنظر في طبيعة البطانة السياسية في حكومات الثورة المضادة لا أرى إلا مراهقين عابثين جعلوا السياسة العربية معارك أطفال

الاحياء ويسمون هؤلاء مستشارين وهم أقصى ما يعلمونه قد لا يتجاوز خرافات مربياتهم المستوردات من آسيا

مكننا بفصل هذه الخطوات الخمس من تحديد النقطة التي هي موضوع علم السياسة وأصبح بوسعنا أن نتكلم على علم السياسة وليس علوم السياسة. فعلم السياسة بالقصد الأول ليس مجرد ملتقى علوم بل هو علم قائم بذاته مثلما أن علم ابن خلدون علم قائم بذاته رغم كونه نقطة لقاء علوم عديدة دورها فيه أداتي؟

ومثلما أن علم العمران البشري والاجتماع الإنساني موضوعه الذاتي "سد" الحاجات بمستواها المادي (العمران البشري) وبمستواها الروحي (الاجتماع الإنساني) فإن السياسة-وهي من بين العلوم المساعدة في علم ابن خلدون 316|3 5016066 - موضوعها وظيفتي الدولة أي سد حاجات الرعاية أولا والحماية ثانيا .

ويمكن الجمع بين المقومين هذين الرعاية والحماية في مفهوم واحد هو السيادة. موضوع علم السياسة الواحد هو السيادة وقد جمعتها الآية 60 من الأنفال . فهي رمزت إلى الرعاية بشرطها الأداتي القوة عامة أو رمزت إلى

الحماية بشرطها الأداتي رباط الخيل . ورمزت إليهما قريش بكناية البعض على الكل .

وكما رمزت الأنفال 60 بكناية العلة على المعلول رمز الأداة على ما هي أداة له القوة عامة للرعاية والقوة العسكرية للحماية رمزت قريش بكناية البعض على الكل رمز الغاية على ما هي غايته لأن الطعام هو اساس القوة العضوية والامن هو أساس القوة الروحية أو عدم الخوف.

فيكون موضوع علم ابن خلدون الواحد من شروط موضوعنا علمنا الواحد : فمن دون سد الحاجات المادية (العمران) وسد الحاجات الروحية (الاجتماع) لا يمكن للدولة الممثلة لإرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها أن تكون دولة أصلا لأنها تصبح تابعة في الرعاية والحماية.

ومن يفقد إحداهما يفقد الثانية حتما . فقد يظن أن "أغنياء العرب" لهم القدرة على الرعاية رغم قصورهم في الحماية وأن "فقراء العرب" لهم القدرة على الحماية رغم

قصورهم في الرعاية . وكلاهما عاجزة عن كلتا الوظيفتين . فأغنياء العرب لا يقلون فقرا من فقرائهم لأن ثروتهم الطبيعية ليست ملكا لهم .

وهذا المعنى كان مسكوتا عنه قبل ترومب . لكن ترومب صدقهم القول عندما قال لهم إن لم نأخذ منها كل ما نحتاج إليه كما نريد -جزية -فنحن نتخلى عنكم أو نحتلكم صراحة لأن "دولكم" ليست دولا بل هي محميات ويمكن أن تتساقط كأوراق الخريف لو تخلينا عنكم . هذا من حيث علاقة الحماية بشرط الرعاية.

فالرعاية شرطها ملك الثروة وفاقد الحماية لا يملك شيئا إلا في الظاهر بل المالك الحقيقي هو الحامي . وظاهر الملكية في البلاد العاجزة عن الحماية هو لإخفاء الاستعمار غير المباشر وحاجته لعملاء يكونوا عسسا على ملكيته الخفية ويسمح لهم بأن يكونوا فظاظا غلاظا على شعوبهم عبيدا لهم وله .

أما المعنى الجلي الذي لا يمكن إخفاؤه فهو مضاعف: اكتشاف الثروة وانتاجها استخراجا وتحويلا بيد الحامي وشركاته وشركاتها أو المدخول الناتج عنها في بنوكه ويمكنه أن يجمدها متى ما شاء فتصبح الثروة المزعومة قيدا مطلقا على من هم "أصحابها' بالاسم لأن الحامي لا يعترف لهم إلا بالحياة النباتية.

وإذن فموضوع علم السياسة هو الرعاية والحماية شرطي السيادة أو هو السيادة نفسها متعينة في الغاية والوسيلة لما تقوم به الجماعة من الأعمال على علم لتحافظ على بقائها وتنميته وتجديده الدائم . والجماعة تحتاج إلى أداة تعبر عن إرادتها الجماعية وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها؛ الدولة السيدة.

قياسا على الفرد الذي يرعى ويحمي كيانه العضوي) البدن)وكيانه المعنوي) الروح) فإن للجماعة كيان بدني هو جغرافيتها أو ما يشغله عمرانها ومنه ثروتها شرط قيامها المادي وكيان معنوي هو تاريخها أو أفعال سكانها ومنه تراثها شرط قيامها الروحي . وهذا هو ما ترعاه الجماعة وتحميه بدولتها السيدة.

لكن الرعاية والحماية لا ينبغي أن تبقيا مفهومين غامضين لا يقبلان التحديد الكوني بمعنى التحديد الذي يبين أنهما عين الأعمال التي تقوم بها الدولة

باسم الجماعة على

علم . الدلالة هي منظومة المؤسسات التي تؤدي هذه الوظيفة من حيث هي خانات خالية يمن نملؤها بقيمين عليها ذوي كفاءة وخلق .

لكنها قد تملو بقيمين ليست لهم الكفاءة والخلق وهو ما يعني أن الانتخابين اللذين تكلمنا عليهما قد عكسا فأصبحا دليلا على فساد الدولة والجماعة . فساد الدولة حتى وإن بدا علة لفساد الجماعة فإن الحقيقة هي العكس: وذلك هو مبدأ كيفما تكونون يولى عليكم . فالعلة هي تخلي الجماعة عن دورها

فالدولة التي تنوب الجماعة لا تعمل لوحدها إلا كفرض كفاية وهي بحاجة دائمة لفرض العين الذي يتمثل في مساهمة صاحب الامر مساهمة في عمل من ملئت به خانات الدولة أو مؤسساتها هي فرض عين وهي المعنى الأصيل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى المراقبة الدائمة للقيمين المباشرين فرض كفاية.

ومعنى ذلك أن ما كان للسيسي وبشار ومراهقي المحميتين اللتين تقودان الثورة المضادة باسم حاميهم ومستشاريهم منه الذين صاروا مكشوفين بخلاف ما كان مخفيا عند من سبقهم في نفس المهمة ما كانوا ليطغوا ويستبدوا كمافيات إجرامية لولا فساد نخب الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وتواطؤهم .

وهذا الفساد ينخر وظائف الرعاية والحماية. وسأبدأ بالحماية التي تصبح وظائفها معكوسة تماما في مثل هذه الحالة: فالحماية الد اخلية هي القضاء والامن وفسادهما يعني انعكاس وظائفهما إذ يصبحان ممثلين للظلم وعدم

الأمن في الداخل ويصبح الفساد فاشيا فيهما عماده رشوة القوي واضطهاد الضعيف .

فتنهار منظومة الحقوق والقوانين وتصبح أقل من الحبر على الورق لأن الشرطي يصبح أداة الاضطهاد والقاضي أداة التبرير. وبهذا المعنى فالذروة تتحقق عندما يتحول الدين أداة تبرير تجاوزات القيمين على الدولة وتحويلها إلى أداة استعباد وإذلال لشعبها . والعلة هي غيبوبة الشعب وتواطؤ النخب.

هذا الداخل فانظر الآن على الحماية في الخارج . فالدفاع للخارج مثل الامن للد اخل والدبلوماسية للخارج مثل القضاء للداخل ينعكس دورهما. لن يكون دورهما حماية

الداخل من الخارج بل العكس خدمة الخارج ضد الداخل والدليل بين للعيان في كل بلاد العرب وإن كان شديد الجلاء في مصر وسوريا خاصة.

فالجيش يصبح رديفا لجهاز الأمن في الداخل لاضطهاد الشعب أكثر من الاستعمار منه لأنه خدمه والدبلوماسية تصبح وظيفتها خدمة النظام البوليسي وتلميع صورته ولا وظيفة لها غير ذلك لأنها لا ترى لشعوبها أهدافا أو مصالح تدافع عنها المهم الدفاع عن المستبد والفساد وترضية الحامي .

لكن كل هذه الأدواء تبلغ ذراها في الجهاز العصبي لهذه الوظائف أعني نظام الاستعلام والإعلام أو المخابرات التي بدلا من أن تكون العين الساهرة على الأمن الحماية الداخلية والحماية الخارجية تتحول إلى العين الساهرة على جعل البلاد مستباحة لمخابرات الأعداء استعلاما ولاستراتيجيتهم إعلاما .

ولذلك فأنت تجد الأعداء أحرص الناس على حماية هذه الأنظمة لأنها تمول حماية مصالحها من دم الشعوب التي تغزوها بأبنائها وبتمويل من شعوبها . فالشعب المصري والشعب السوري يمول جيشا ودبلوماسية ومخابرات وإعلاما كلها في خدمة النظام الخادم وفي خدمة الاعداء بتوسطه بل ومباشرة .

وما أقوله على مصر وسوريا ليس مقصورا عليهما حتى وإن بدوا المثالين الأبرز حاليا بل إن ذلك وإن بدرجات مختلفة يعم كل الحمايات الخارجية في كل بلاد العرب والمسلمين . وما مثال الانقلاب الفاشل في تركيا إلا دليل على اكتشاف النظام ذلك في الوقت المناسب

فتفهم حينئذ كيف أن الدول العربية لا يمكن أن تربح أي حرب نخوضها لأن أداة الحرب سواء كان لطيفة أو عنيفة منعدمة تماما فما من شيء "يخطط"' له النظام العربي حتى لو فرضنا أنه يخطط يعلمه الأعداء ربما قبل أصحاب القرار في مطبخ القرار إن كان للدولة حقا قرار وليست تنفذ ما تؤمر به من خارج .

وكلنا يعلم أن القمم العربية في جلساتها المغلقة كانت تصل أول بأول إلى إسرائيل وأمريكا من الزعماء رغم أن امريكا وإسرائيل تعلم أن هذه القمم لا يتجاوز القرار فيها

الكلام وليس الأفعال إذ لا قرار لتابع وإرادة لمحمي ولا علم ولا قدرة ولا حياة ولا وجود لمن هم دون القرود .

ولست غافلا على أني بمثل هذا الكلام قد أبدو شديد التطرف في الأحكام. ولكن أي منصف يعلم امرين: أن وصفي بالغ الموضوعية وأن

بشاعة ما يقع لا يمكن لأي وصف مهما غالى أن يطابقها بل يبقى دونها بكثير . ففي تونس مثلا عندنا أكثر من 200 حزب وآلاف الجمعيات وهي كلها تتاجر بدكاكينها .

فما الذي يجعل الدول الاستعمارية وإسرائيل وإيران ودول الثورة المضادة تمول هذه الدكاكين و"جمعيات المجتمع المدني" هل كل ذلك لوجه الله وخدمة للإنسانية أم هي عمليات مربحة للاستعلامات التي لو اعتمدوا على أعوان منهم لكلفهم ذلك أضعاف أضعاف الفتات التي يغذون به الخيانة والعمالة؟

لكن الأهم من ذلك هو ما الذي يجعل القيمين على "دولنا" يتحولون إلى أعوان تيسير استباحة الجماعة التي من المفروض أن يكونوا ساهرين على حمايتها ورعايتها فيصبح دورهم عكس ذلك تماما أي شبه أدلة سياحة في كل نقاط ضعف الأمة ليسيروا استعبادها وجعلها ذليلة يتاجر بها أفسد نخبها؟

هل كان ذلك يكون كذلك لولا فساد نظامي الانتخاب الأول في مستوى التأهيل التربوي كفائيا) التمكن من اختصاص معين في نظام تقسيم العمل (وخلقيا) القيم الأساسية للإنسان كإنسان وله كمواطن له غيرة على بلده) وفي مستوى التأهيل للمشاركة في ملء خانات الدولة والحكم الرشيد؟

وجمعا لغاية التأهيلين ما الذي جعل الأمة في جل أقطار دارها تفقد المناعة المادية والروحية فتصبح مستباحة بأيدي أبنائها الذين صار أغلبهم يقدم العاجل على الآجل وأدنى المصالح الشخصية على أسمى المصالح

الوطنية حتى صارت جل النخب مجرد سماسرة بأمن البلاد وسلامتها من أجل الرويبضة؟

لما أردت أن أعالج موضوع "علم السياسة" لم يكن قصدي الاقتصار على تشوهات من يحللون الأحداث اليومية في بلادنا وفي العالم تحت مسمى "علوم السياسة" بل كان الهدف

بيان الموضوع الذي يدرسه علم السياسة ليس للتحليل الإعلامي فحسب بل لمعرفة مقومات الدولة وطبيعة العلاج السياسي لشؤون الإنسان.

الفصل السابع

ولنأت الآن إلى الوظيفة الثانية وفروعها وهي في الحقيقة الوظيفة الاولى أعني وظيفة الرعاية وفروعها لكننا أخرناها وقدمنا وظيفة الحماية لأننا أردنا أن نبين نتائج عدم وجودها أولا وضاد الانتخاب فيها ثانيا وهما أمران يثبتهما ما يحل بالحماية الداخلية الخارجية مما وصفنا من الأدواء.

ذلك أن ذهاب المناعة في الأمم يتبين من فساد وظيفة الحماية في دولتهم التي تحمي الكيان في الداخل ليكون العيش المشترك سلميا وأخويا بمبدأي الأمانة والعدل وفي الخارج بمبدأي السيادة أي الحماية الرادعة كما تبينها الأنفال 60 من حيث الأدوات برمزي الأدوات وقريش برمزي الغايات الغذاء والامن.

وكما رأينا عناصر وظيفة الحماية فانظر عناصر وظيفة الرعاية التي هي الغاية الأولى من وجود الجماعة والتي تحتاج إلى الحماية التي هي الأداة الأولى

للمحافظة على وجود الجماعة. والغاية الأسمى هي شرط حرية الإرادة وحقيقة العلم وخيرية القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود أي كون الإنسان إنسانا ء

فمن دون الرعاية يفقد الإنسان "معاني الإنسانية" التي تفسد لأن فقدانها يلغي حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود فتفسد معاني الإنسانية لأن الإنسان يصبح عبدا وجاهلا وشريرا وقبيحا وذليلا كما يصفه ابن خلدون الأفراد والجماعات التي استعبدت بعنف التربية والحكم .

ولست مغاليا إذا قلت إن وضع العرب خاصة والمسلمين عامة منذ 14 قرنا -مباشرة بعد الفتنة الكبرى والانقلاب الدستوري ببعديه تربية وحكما - يطابق هذا الوصف الخلدوني لمفهوم "فساد معاني الإنسانية" وصيرورة الأمة عالة. فمجرد البقاء المادي حتى في أزهى العهود ليس دليلا على تحقق قيم الإسلام .

وتخصيصي العرب من بين المسلمين لأنهم الآن في أسوأ حال ويكفي أن ترى ما يحدث في الخليج العربي الذي استبعد كل أفاضله من نوعي نخبه التأصيلية والتحديثية واستبد به

الأنذال من العملاء حتى بت أعجب من هذا المستوى من التردي الذي أعاد العرب لنذالة التناهش القبلي قبل الإسلام وسفالته .

ولو لم أكن أعلم أن الخليج فيه من الرجال والنساء من هم في مستوى عالمي دراية بما يجري في العالم وفهما لمصالح شعوبهم لكنهم لسوء الحظ مستبعدون من مافيات لا تقل بشاعة عن التي عرفناها في تونس ولا زلنا

نعاني منها ومن ثم فأنا لا أعد الذباب والكلاب النابحة ضد ما أكتب ممثلين للسعودية.

وهم ليسوا بدعا فعندنا في تونس من هم أسفل منهم وأرذل وخاصة بين يتامى اليسار والقومية. إنما هم طبالة لا يعلمون شيئا أو هم منافقون مستعدون لبيع كل شيء من أجل قنينة خمر أو حتى "كسكروت" لفرط ما أخلدوا إلى الأرض يلهثون لهيث الكلاب حتى لو لم يحمل عليهم أحد . وذكرهم لكونهم من أعراض المرض .

وذكر هذه الأمثلة التي يراها القراء من حولهم هدفه المساعدة على الوصل بين البحث النظري الذي أقدمه وأعيان من الظاهرات التي يريد فهمها وتحليلها بوصفها من تعينات الأمراض الاجتماعية التي تنتج عن فساد سياسات التربية والحكم في كل بلاد العرب التي هي همنا الأول ولكن من منظور كوني .

ولنعد الآن إلى الكلام على وظيفة الرعاية. وأبدأ بالرعاية التكوينية التي هي في آن مجال الانتخاب الأول أعني خلال تكوين الاجيال وتأهيلها فنيا وخلقيا لدورها في تقسيم العمل على علم في الجماعة. والتكوين بهذا المعنى يقع في منظومة المؤسسات التربوية النظامية في المجتمع ككل .

ويمكن القول إن التربية في المجتمع ككل -من الأسرة إلى الموقع في تقسيم العمل -هي في محل التجربة للنظرية العلمية. ومعنى ذلك أن خريج مؤسسات المنظومة التربوية النظامية يمتحن أو يختبر تكوينه الفني والخلقي في الممارسة العملية بداية من حياته الاسرية وغاية إلى حياته المهنية في تقسيم العمل .

ولذلك فالانتخاب الأول والأساسي له مستويان: تكوين "نظري" أو نسقي في المؤسسات التربوية وامتحان عملي لهذا المستوى الأول من الانتخاب في الممارسة الفعلية بوصفها عملا

على علم بما حصله الخريج من تكوين في المنظومة التعليمية. والغريب أن أغلب ساسة العرب من الفاشلين في هذين المستويين .

وإذن فالرعاية التكوينية مؤلفة من نظامين مؤسسين هما المنظومة التربوية النظامية والتربية العامة بمجرد العيش في الجماعة خلال ممارسة الحياة عامة والحياة المهنية خاصة. والتكوين التربوي عام ويشمل التغذية والبدنية والروحية لأن هدفها تربو الإنسان أو تنمية بدنه وروحه .

وكلنا يعلم أن هذه المهمة شبه مهملة بأبعادها كلها: كل شيء فيها متروك للعادات والتقاليد وليس فيها ما يمكن أن نسميه عملا على علم . لكن المجتمعات التي تكون السياسة فيها عملا على علم أول مجالات تحقيق ذلك هو تكوين الاجيال بقانون جعل اللاحق أفضل من السابق بخلاف ما يجري عندنا .

ومعنى ذلك أن منحنى التطور في المجتمعات التي تعمل على علم صاعد كل جيل لاحق يتجاوز الجيل السابق إلى ما هو أفضل من حيث التكوين الفني والتكوين الخلقي وهو في المجتمعات التي لا تعمل اصلا بل تتخبط المنحى فيها نازل فيكون العكس مما يجري في حال العمل على علم .

ولذلك ترى العقم عندنا وترى أي شاب من شبابنا يصادف الحظ فيهاجر وينضم إلى مراكز البحث في المجتمعات الغربية فيبدع مثله مثل زملائه في تلك البلدان. ومن ثم فالمنظومة التربوية النظامية أو الرسمية والتربية في

المجتمع ككل تمثل مناخا عقيما ومعقما للكفاءة والأخلاق .

وهذا هو بالذات ما وصفه ابن خلدون بـ"فساد معاني الإنسانية" فسادا يرد إلى فقدان الكفاءة الفنية وفقدان السلامة الخلقية لأن فقدانهما صار شرطا في البقاء في مجتمع لا يحكمه إلا هذان الفسادان: الغش والغدر والتخابث ونظام انتخاب كل معاييره مقلوبة لأن من بيده السلطان يحيط نفسه بالأراذل .

فإذا كان من بيده تمثيل إرادة الأمة من الأراذل فهو لن يصعد من الباحثين في العلم إلا من هم أرذل منه ولن يمكن من ثروة البلاد إلا من هم أفسد منه ولن يزدهر من الفنانين

إلا أقبح منه ولن يصبح من دعاة الأصالة أو الحداثة إلا من كان أتفه منه فيصبح السلم مقلوبا الفوق تحت والتحت فوق .

وطبعا هو ما كان ليستطيع ذلك لولا علتين : أنه محمي من الخارج وأن الشعوب تربت على الذل والقبول بمناخ تكون فيه الجماعة عديمة الإرادة كالعبيد الجهل يعوض العلم والشر الخير والقبح الجمال والذل الجلال وإلا لما فهمنا كيف يحكم مصر السيسي وتونس ابن علي وسوريا كلب الشرس والسعودية مراهق ايفانكا .

أما المستوى الثاني من الرعاية فهو تمويني وليس تكوينيا . فالتربية للبدن والروح. والجماعة التي لا تنتج ما يغذي البدن وما يغذي الروح لا يمكن أن تكون أجيالها بدنيا وروحيا . وإذن فالتموين هو الانتاج الاقتصادي والانتاج الثقافي وهما الفرعان الثانيان من الرعاية في أي جماعة فكلامنا كوني

تلك هي الفروع الأربعة لوظيفة الرعاية في أي جماعة والتي تكون الدولة قيمة عليها دون أن تكون مسيطرة عليها لأنها عين عمل الجماعة من حيث سلطة مدنية مستقلة عن السلطة السياسية بل هي جوهر المجتمع الأهلي أو إن قبلنا بالمصطلح الحديث المجتمع المدني . الدولة لا تربي ولا تنتج بدلا من الجماعة.

الدولة تنظم نشاط الجماعة بوصفها إرادتها نائبة عنها بمن اختارتهم لملء خانات كيانها المجرد بالقيمين عليها ممن تثق في أمانتهم وعدلهم للسهر على نظام إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها إذا كانت شرعية أي حاصل القيمون عليها على الثقة مع المراقبة الدائمة والنقد بالأمر والنهي .

ومثلما أن فروع وظيفة الحماية الأربعة لا تكون عملا على علم من دون جهاز عصبي يمدها بما تحتاج إليه في الاطلاع على أحوال الجماعة الأمنية في الداخل والدفاعية في الخارج وهو جهاز الاستعلام والإعلام السياسيين فإن فروع وظيفة الرعاية الأربعة لها جهاز عصبي مركزي يؤدي نفس وظيفة أهم .

إنه جهاز البحث والإعلام العلميان أعني العلوم التي تعالج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة شرطا في سد الحاجات المادية والأفقية بين الإنسان والتاريخ شرطا في

سد الحاجات الروحية لأن التموين الذي يحتاج إليه التكوين لا يكون ممكنا من دون الانتاجين وشرطهما بالبحث العلمي وتطبيقاته.

لكن في جماعات كل ذلك مستغنى عنه لأنها تصدر ما في أرضها من ثروات خام وتستورد ما عمل غيرها من منتجات ليست شعوبا قادرة على

الرعاية ولا على الحماية ومن ثم فهي شعوب من العبيد للحاجات المادية والروحية ولمن بيده مدها بها مقابل الاستحواذ على بلادها والاستبداد بشعوبها .

وكم يضحكني بعض الأغبياء ممن يقولون مفاخرين ومنابزين: أنت يا أبا يعرب تحسدنا على ما أنعم الله به علينا. وهو ما اضطرني أحيانا للرد على بعضهم بأن الصومال على ما هي عليه من فقر وقهر تعد عندي ألف مرة أولى بالحسد من أصحاب هذا الرأي . فأهلها على الأقل يعملون لتحصيل الرزق بعرق الجبين .

فالشعوب والجماعات لا تعتبر إنسانية بالثروات الطبيعية التي هي من صدف الجغرافيا بل هي إنسانية بما أبدعته في تاريخها فلم تبق من عبيد الصدف الطبيعية. فالعمق الحضاري للشعوب يقاس بهذا الاستقلال وليس بالعيش على بيع ثروات الطبيعة الناضبة بالطبع . عدم فهم ذلك يخرجنا من التاريخ الحديث.

لا يوجد عرب أغنياء وعرب فقراء ما ينبغي أن نسأل عنه هو؛ هل يوجد عرب مبدعون ومنتجون أم لا يوجد . والجواب معلوم . لا يوجد عرب مبدعون ولا منتجون. وهذا هو العقم الذي يتساوى فيه العرب ولا يمكن لأي منهم أن يحسد الآخر في شيء وكلهم في الهوى والغباء سواء .

آمل أن أكون قد وفيت بما وعدت فوحدت الموضوع وصار بالوسع الكلام على "علم' لا "علوم" السياسة. والموضوع هو شرطا السيادة أي الحماية والرعاية. والهدف ليس الكلام في ثرثرات علماء السياسة بل التلفزات تعليقا على الأحداث بغير عام بل العمل على عام لبناء مناعة الأمم

الداخلية والخارجية.

فإذا عامنا ذلك أمكننا عند تجايل الأحداث أن ننظر في جذورها وأسبابها كما كان غرض ابن خلدون في الكلام على التاريخ. انطلق من شروط الكلام على التاريخ بعاله

فانتهى إلى أن علله ليست في ظاهر الأحداث والأحاديث بل في علم موضوعه البنيوي قبل الكلام في أحداثه العرضية.

والدولة بجهازها الآلي المؤلف من منظومة المؤسسات كخانات شاغرة وهي مكنة صنعتها الجماعة خلال نضوج وعيها بهذا المقوم الأول للدولة الممثلة لإرادة الأمة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها تنظيما لعملها على عام تتحول إلى ذات حية وفاعلة بمن يشغل خاناتها من أبنائها باختيارها الحر وبمراقبتها .

وهذا هو الانتخاب الثاني الذي يجعل الدولة صالحة إذا كان من يشغل الخانات هم بحق ممثلي حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود . وعلى كل فوجود هذا المقوم الثاني حتمي في كل دولة لكنه إذا لم يكن بهذه الصفات وبإرادة الجماعة فهو عين فقدان السيادة ببعديها .

ومشكلتنا اليوم مضاعفة: فمستوى المشكلة كان خاضعا لمرض أول هو مرض شرعنة المتغلب النابع من الداخل بمقتضى صراع القوى فيه فيكون إفرازا ذاتيا للقوى السياسية الأهلية هي عصبية مفضية للهرج لم تفقد بعد العصبية الحد الأدنى من الانتساب إلى الجماعة لكونها أهلية.

لكنه اليوم صار جامعا بين العصبية المفضية للهرج وفقدان الانتساب إلى القوى السياسية الذاتية للأمة. وهذا هو المستوى الثاني من مرض الدول التي لم تعد دولا أصلا بل هي محميات لأن من يفرض الحكام ليس صراع العصبيات الداخلي بل هو إرادة أجنبية عنها تفرض من تعده أقدر على خدمتها من أقلياتها .

والآن فلننتكم على الامتحان الأكبر والاختبار الأسمى الذي تتجلى فيه قوة الدول المادية والروحية؛ ولا يتجلى إلا في العلاقات الدولية وخاصة في الردع بالقوة الذي يتعين بالفعل في الحرب التي هي يتجلى فيها ما لدى الدول من قوة ردع فعلية. وتقدر في السلام بها لكن هذا التجلي لا يكون حقيقيا إلا إذا كان فيه تناظر بين الجماعة ومن يحالفها بمعنى إلا إذا كان الحليف بحاجة إليك بقدر ما أنت بحاجة إليه وهذا لا يتوفر إلا بشرطين: موجب: ما يستفيده من بقائك معادلا لما تستفيده من بقائه في الصراعات الدولية وسالب: ما يخسره معادلا لما تخسره.

أما إذا لم يكن الأمر كذلك فأحد الحليفين محمي والثاني حام. وبهذه المعايير سنتكلم على دلالة النظام العالمي الذي هو دائما موجود وليس ظاهرة حديثة. وهو سر تكون الجماعات الكبرى التي تتجاوز القبلية. الجماعات لا تصمد في تنافسها على ثروات المعمورة من أجل شروط البقاء من دون هذا القانون .

فنظام العالم بمنطق القرابة الحضاري والمصاحي هو المحدد للجماعات الفاعلة فيه بمقدار ما لها من قوة تماسك أو من مقومات القوة الذاتية في الداخل وتتمثل في سمفونية العمل على عام للمقومات التي تعتمد عليها

السيادة أي حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود .

فبهذا تشبه الجماعة السوية الكيان العضوي كما في عبارة "كالجسد الواحد إذا اشتكى عضو تداعت له سائر الأعضاء . . .". وطبعا فهذا غاية قائما تدرك إذ لا نخلو جماعة من العملاء للأعداء والخيانة والأمر كله مسألة نسب . فإذا كانت غالبية النخب الرئيسة لهذه المقومات سليمة منهما كان ذلك هو المطلوب .

فلا يوجد بدن خال من الجراثيم والفيروسات الكامنة فيه ولا توجد جماعة خالية من العملاء والخونة. ولذلك فكما أن البدن له مناعة ذاتية تجعله مع ذلك في صحة جيدة لأنه يقاوم بما لديه من مناعة فإن الأمم لها حصانة روحية ومناعة مادية جمعتهما الأنفال :60 القوة عامة والقوة العسكرية خاصة .

وقد يكون الكثير من الناس عملاء وخونة بغير قصد إما بسبب سوء الفهم أو بسبب الجهل ووجود هؤلاء علته ليست فيهم فحسب بل هي في وظيفة الحماية وبالذات في وظيفة الجهاز العصبي لشروطها الأربعة أي في الاستعلام والإعلام السياسيين: لا ينتبه إليهم ولا يوعيهم بما غرر بهم مثلا.

ولهذا احتاجت كل الدول التي تخلص لجماعتها لهذا الجهاز العصبي المركزي الذي يسمى الاستعلامات والإعلام السياسيين أي الإحاطة قدر الإمكان بحال الأمة حتى يكون عملها الحمائي مبنيا على علم . لكن لسوء الحظ فإن هذا الجهاز العصبي عندنا كسيح بل هو يحول إلى خدمة الأعداء واضطهاد الجماعة.

ومن المفروض أن يكون هذا الجهاز العصبي المركزي للاستعلام والإعلام رغم كونه محدد الوظيفة السياسية التي هي الإحاطة بحال الأمة الداخل والخارج إحاطة وظيفتها خدمة الحماية أن يكون تابعا للجهاز المركزي الأساسي الذي هو البحث والإعلام العلميين شرط علاج العلاقتين العمودية والأفقية.

فالجهاز المركزي الأصل هو البحث والإعلام العلميان يعالج علاقة الجماعة بالطبيعة اعتمادا على العلوم الطبيعية التي تسد بتطبيقها حاجات الجماعة المادية) العمران البشري) وعلاقة الجماعة بالتاريخ اعتمادا على العلوم الإنسانية التي تسد بتطبيقها حاجات الجماعة الروحية) الاجتماع الإنساني).

وبهذا المعنى فعلاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين التاريخ مسألة علمية خالصة في مستوى النظر والعقد لكنها مسألة عملية خالصة في مستوى العمل والشرع. ولا تتم الأولى حقا من دون علاج ما يترتب على التبادل والثانية من دون ما يترتب على التواصل داخل الجماعة وخارجها .

الأسماء والبيآن 44 ابو يعرب المرزوقي

وهذا هو المستوى الثاني من علل صراع الأمم في التسابق من أجل علاج العلاقتين بين كل منها والطبيعة وبين كل منها والتاريخ. وذلك في الداخل والخارج . في الداخل تقسيم العمل يقتضي التبادل والتبادل لا يكون سويا ما لم يكن عادلا ويقتضي التواصل والتواصل لا يكون سويا ما لم يكن صادقا .

وإذن فالعدل شرط التبادل السوي والتبادل السوي شرط التعاون في تقاسم العمل وتقاسم العمل شرط التنمية المادية والثقافية في أي جماعة. وبذلك يصبح دور الدولة من حيث هو وازع أجنبي أو الوازع القانوني ضروري ليتمم دور الضمير من حيث هو وازع ذاتي وهنا يأتي دور رمز الفعل) العملة) وفعل الرمز) الكلمة) والأول هو رمز التبادل والثاني هو رمز التواصل . وقد نبه ابن خلدون إلى ضرورة جعل العملة مستقلة عن صاحب السلطة التنفيذية فوضعها تحت مسؤولية الخليفة بوصفه سلطة معنوية وروحية. لكن البشرية لم تشترط جعل الكلمة مستقلة مثلها عنه .

ولذلك فالنظرية التي أنا بصدد وضعها لعلم السياسة تقتضي أن يوجد ما يناظر البنك المركزي للعملة المستقلة عن السلطة التنفيذية بنك مركزي للكلمة مستقل عن السلطة التنفيذية. وهذا البنك المركزي للكلمة يحقق شرط التواصل الصادق كما تحقق العملة شرط التبادل العادل .

ولست غافلا عن كون الظلم لا ينتج عن التلاعب بالعملة وحده وعن كون الكذب لا ينتج عن التلاعب بالكلمة وحده فهذان لكن هذين التلاعبين في ما دون تلاعب السلطة التنفيذية بهما يبقيان محتملين وقابلين للعلاج. أما إذا صار من بيده هذه السلطة هو المتلاعب بهما ينهار الإنتاجان الاقتصادي والثقافي.

فالإنتاج الاقتصادي الذي يحقق التموين المادي لقيام الإنسان والإنتاج الثقافي الذي يحقق التموين الروحي لقيام الإنسان محكومان بالتمثيل الأمين للقيم المادية في الجماعة وبالتمثيل الأمين للقيم الروحية في الجماعة. وهما معنى الأمانة والعدل في التبادل والتواصل فيها شرط الحياة

المدنية.

وقد سبق فتكلمت عما سميته بالقوابل السقراطية في الجماعة. وبينت أنها ضرورية للمقومات الخمسة أي للإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود من حيث هي أعمال على علم في الجماعة وهذا هو مستوى الدور السقراطي وهو ضروري للانتخابين . والبنكان المركزيان سقراطيان أيضا

والقصد أن البنك المركزي لاستقلال العملة عن تلاعب السلطة التنفيذية والمؤسسة النظيرة التي اقترحتها لاستقلال الكلمة عن تلاعبها سلطتان معنويتان يكلف بهما خبراء عدول وأمناء في العملة والمالية وفي الكلمة والإعلام لمنع صاحب السلطة التنفيذية من السيطرة على رزقي الجماعة المادي والروحي

وبعبارة وجيزة فمن دون هاتين المؤسستين تصبح الجماعة محكومة ببعدي العجل : مادته هي العملة وخواره هي الكلمة. والعملة قد تصبح سلطانا على المتبادلين فلا تبقى أداة تبادل مجردة والكلمة قد تصبح سلطانا على المتواصلين فلا تبقى أداة تواصل مجردة. ومن دون ذلك يسيطر دين العجل) أبيسيوقراطيا (.

فنحن نقاوم مستويين من دين العجل : المباشر وتمثله النخب التي حكمهم الاستعمار في رقاب الأمة بعد أن فتت جغرافيتها وكلفهم بتفتيت تاريخها بحثا عن شرعية للمحميات التي يسمونها دولا ثم غير المباشر وتمثله النخب الاستعمارية التي تحارب إرادة أمتنا وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها لاستعبادها .

وما حرب العملاء من الحكام والنخب الدائرة في فلكهم على ثورة الشباب

بجنسيه وقيمها وعلى تركيا الحالية التي تضامنت معهم والتي تمثل بالنسبة إلى أعداء الثورة بمستويي الحرب على الأمة النموذج الذي دحض ضرورة العلمنة شرطا للتنمية والتحديث مرتين: بنجاح لم تحققه قبل شروعها في استعادة ذاتها .

فكلابهم النابحة ضد ما كتبته لبيان طبيعة حملة الأعداء على تركيا وعلى ثورة الشباب لأنهما تقضيان على ما بقي للعملاء من مصداقية وتنهي كذبتيهما : التدرع بالإسلام الذي باتوا يتنكرون له والتدرع بالحداثة التي لا يمكن أن يحققها مربوطو الرأس من مافيات القبائل والعسكر المستبدة والمفسدة.

وليس غريبا أن يجمع نوعا النخب العميلة التي تدعي التأصيل والتي تدعي التحديث على الربيع وعلى تركيا في حرب كلنا يعلم من يقودها من خلف واضطر بسبب فشلهم لأن يعلن صراحة عن قيادته لهذه الحرب؛ يكفي قراءة الأدبيات التي تخرجها معاهد بحثهم التي تحارب المسلمين ولا تريد لهم نهوضا .

فالقومي واليساري في بلاد العرب يدعي مقاومة إسرائيل والإسلامي التقليدي يدعون مقاومة إيران لكنهم في الآن نفسه متحالفون ضد الربيع وتركيا . وهو أمر بين الدلالة لأن الدعويين الأوليين كاذبتان . فلا أولئك يعادون إسرائيل حقا ولا هؤلاء إيران حقا بل هم معهما على شروط النهوض والتحرر والتحرير.

ومشكلهم مع الربيع أنه على مستوى مطالب الشعوب القيمية لحقوقهم المشروعة حتى وإن كانت في مستوى الرغبات لأن الثورة لم تحقق بعد

أهدافها . لكن مشكلهم مع تركيا أكبر لأنها فعلا أنجزت في أقل من عقدين ما عجزت عنه قبل نظامها الجديد وما عجزوا هم عنه ما يقرب من قرن.

فهي إذن كما يرونها وكما هي حقا تخيفهم لأنها جمعت بين المطالب التي هي في مستوى القيم والغايات التي لم تدرك بعد في مستوى التحقيق المعلي والإنجاز المبهر لهذه القيم . ولذلك فعندما أسمع كلاب الأنظمة العميلة والخائنة تتكلم على الفساد والاستبداد في تركيا أشكك في عقولهم وفي أخلاقهم .

فلا يوجد ما هو أفسد من الأنظمة العربية القبلية والعسكرية سياسيا وخلقيا واقتصاديا واجتماعيا ولا من هو أخون للإسلام والعروبة منهم ومن طبالبهم من النخب سواء كانت تدعي حفظ التراث أو تدعي الحداثة والثورة عليه : فكلهم دون استثناء مخلدون إلى الأرض ربهم هواهم ومعبودهم دنياهم .

وهكذا فهذه المحاولة سعت إلى هدفين آمل أن أكون قد اقتربت من تعديدهما أولا ومن تعديد السبل للتعرف عليهما وللسعي إليهما ما أمكن ذلك وخاصة بالنسبة إلى الأجيال المقبلة. والهدفان هما ؛

1 . التأسيس النسقي لعلم السياسة للتحرر من المفاهيم الفضفاضة

2. تطبيق ذلك على الأوضاع العربية الحالية.

وكما قال ابن خلدون في غاية المقدمة: ليس المؤسس لمشروع علمي مطالبا ببلوغ الغاية دفعة واحدة بل هو يضع اللبنات الأولى وضعا محددا بصورة تفتح أفقا جديدا يسد ثغرة في المعرفة الإنسانية كبداية تليها

محاولات تطوير قد تنسف البداية لتستأنف السعي لسد الثغرة بما يكون أقرب إلى الأفق الذي فتح .

من المفروض ألا يكون هذا الفصل من المحاولة آخر فصولها لأن مسألة الانتخابين المضاعفين وأصل فروع الانتخاب هذه لم يعالجا العلاج الشابك إلى حد الآن . لكن ذلك كان سيؤدي إلى الإطالة التي تتجاوز شرط الاستيعاب . لذلك فسيأتي دورهما في محاولة مماثلة لهذه من حيث الحجم لاحقا .

فالانتخاب الأول مضاعف وهو الأعم ويشمل فروع الرعاية الأربعة وأصلها أو البحث والإعلام العلميين إذ إن مستواه الأول يجري في التربية النظامية والتربية الاجتماعية كفاءة وأخلاقا في ما يشبه التعلم "النظري" ومستواه الثاني في علاقة به كعلاقة التجربة بالنظر عندما ينتقل الخريج إلى الممارسة.

والانتخاب الثاني يتعلق بشروط الحماية وأصلها أو الاستعلام والإعلام السياسيين . ومستواه الأول يقع في منظومات القوى السياسية (الأحزاب والقبائل وأي مؤسسات للعمل السياسي والمدني تمثيلا للجماعة) في ما يشبه الإعداد "النظري" لكن مستواه الثاني تطبيقي عندما يمارس السياسة فعلا حكما ومعارضة.

وهنا أيضا تشبه العلاقة بين المستوى الأول والمستوى الثاني من الانتخاب الثاني العلاقة بين النظرية والتطبيق في المعرفة العلمية لأن المستوى الثاني يناظر التجربة التي تحاكم النظرية لبيان مدى قدرتها على التفسير وهنا هي لبيان مدى حصول الكفاءة والأخلاق ضامنتي النجاح . في العمل على

عام .

تلك هي المسائل التي سنعود إليها في محاولة بحجم المحاولة التي نختمها الآن ولها صلة بها لأنها تستكمل البحث في طبيعة علم السياسة ونسبة الدولة إلى الجماعة كما حددها ابن

خلدون بمفهومين يبدوان أرسطيين لكنهما في الحقيقة مختلفان تماما عن دلالتهما الأرسطية: الصورة والمادة.

القسم الثاني

الفصل الأول

أجلت الكلام في الانتخابين المضاعفين في خاتمة القسم الأول من المحاولة حول علم السياسة إلى قسم ثان آمل أن يكون كافيا لوضع اللبنات الأساسية للمسألة التي لا يمكن فهم "أمر الجماعة" بالمعنى القرآني للكلمة في الآية 38 من الشورى ورعايته وحمايته بدولة أمة سيدة مواطنوها أحرار بحق.

وها أنا أشرع في إتمام العمل بعد أن كانت محاولات الكلام في الأوضاع الراهنة كافية لإبراز ما عليه وعي النخب العربية في جل أقطار الأمة من غرق في وحل المنازعات التي تعميهم عن تراتب الأوليات في سياسة الجماعات فتكاد تقضي بأن البصيرة شبه منعدمة: أغلبهم صاروا ذبابا بالمعنى التواصلي .

ولا يمكن أن يعلل ذلك بأحوال النفس أو بالاستبداد والفساد تعليلا كافيا لأننا لا يمكن أن نفسر عمى البصيرة بهما ونفسرهما به . ففي ذلك دور إما مباشر أو بعد تسلسل وكلاهما خطأ منطقي لا يختصره مثل هذه الحالات . لذلك بات من الواجب تعميق البحث في نوعي الانتخاب المضاعفين .

وكلمة الانتخاب تقابل معنيين:

1. الانتخاب السياسي 116000: كما في صندوق الانتخاب أي اختيار من يمثل الأمة لفرض كفاية . في إدارة أمرها وما يتلوه خلال ممارسة النيابة.

2. الانتخاب التربوي 5000000 لفرض عين كما به الامتحانات خلال التعليم والتخرج وممارسة ذلك في تقسيم العمل بكل أصنافه .

والمقابلة فرض كفاية وفرض عين لا ينبغي أن تغالطنا فنتصور الأول خاليا من الثاني والثاني خاليا من الأول . ففرض العين فيه نيابة الجماعة في أداء عمل معين لا يمكن أن

يتكفل به الجميع لكنه لا يمكن أن يكون سويا من دون مساهمة الجميع فلا شيء يضمن أمانة النائب إذا غاب المنوب.

فالكفاية لا تكفي من دون العين . وحضور العين ليس ضرورة الأعيان بل في الأذهان . وأبلغ مثال علاقة الخليفة بالمستخلف . فالإنسان لا يكون خليفة الله بحق (فرض كفاية) إذا غاب عن ذهنه وقلبه حضور الله معه في كل حركة يقوم بها سواء في السر أو في العلن: الله لا يقوم بعمل الخليفة لكنه حاضر معه .

وفرض العين في تقاسم الأعمال لا يكون فرض عين ما لم يكن فرض كفاية. ومعنى ذلك أن الذي يختص في مجال معين من مجالات العمل في الجماعة يقوم بفرض كفاية عنها فيه أي إنه يعوض الجماعة ليس بمعنى نيابتها في إدارة أمرها بل في أمره نفسه . فما يختص فيه جزء من أمر الجماعة وليس من إدارتها أمرها

وهذا المعنى دقيق وشديد اللطافة لكنه ضروري لفهم العلاقة بين الانتخابين الأول وهو الأعم وهو المشاركة في الأمر نفسه والثاني وهو الأخص وهو إدارة الأمر. والمعنى الأول يتعلق بكون الإنسان جزء لا يتجزأ من كيان الجماعة والمعنى الثاني يتعلق بكونه جزءا لا يتجزأ من سلطان الجماعة على أمرها .

وبعبارة أوضح فالانتخاب الأول يعني العمل الجماعي الذي يحقق التراتب الأمين للحقيقة العادل في احترامها خلال الانتخاب في الجماعة بحسب نظام تربوي يعتمد الكفاءة والأخلاق صفتين للخريج منه وصفتين يقع بمقتضاهما التغيير النهائي خلال الممارسة بعد التخرج في إنجاز العمل الذي هو المحك الحاسم .

والانتخاب الثاني يعني العمل الجماعي الذي يحقق التراتب الأمين للحقيقة والعادل في احترامها خلال الانتخاب في الجماعة بحسب نظام حكم يعتمد الكفاءة والأخلاق صفتين للمنتخب وصفتين يقع بمقتضاهما التغيير النهائي خلال الممارسة بعد الانتخاب في إنجاز الإدارة السياسية التي هي المحك الحاسم

ولهذه الأمانة والعدل في الانتخاب الأول المضاعف أي خلال التكوين

العام لكل أفراد الجماعة جزءا من أمر الجماعة نفسها كل في اختصاصه بحسب نظام تقسيم العمل

والانتخاب الثاني المضاعف خلال التكوين الخاص لمن ينوب الجماعة في إدارة أمرها نيابة عنها بمشاركة منها ورقابتها الدائمتين .

ما يعني أن الانتخاب الأول العام هو الأصل والانتخاب الثاني الخاص هو الفرع وأن منظومة التربية شارطة للانتخاب الأول ومنظومة القوى السياسية شارطة للانتخاب الثاني . فيكون من واجب أي جماعة أن يكون لها منظومة مماثلة لمنظومة التربية تسمى منظومة الحكم أو منظومة القوى السياسية في الجماعة

وهذه المنظومة الثانية تابعة لمنظومة التربية لأن شروطها مضاعفة: فهي جزء من سلطان الجماعة على نفسها وهي خاضعة لكيان الجماعة بوصف الدولة هي إرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ورؤيتها ولا يمكن لمن يدير أمر الجماعة ألا يكون جزءا منها بهذه المعاني

وغياب الوعي بهذه العلاقة بين نوعي الفرض وبين نوعي الانتخاب هو السبب الأول والأكثر تأثيرا في ما حدث للأمة من انحطاط . وأفضل مثال هو تحول إدارة الأمر إلى فرض كفاية لا صلة له بفرض العين وتحول الجهاد إلى فرض كفاية لا صلة له بفرض العين. واجتمع التحولان فأنتج نظام التغلب في الحكم .

لما يغيب فرض العين في الحكم تصبح الشعوب رعايا وما يغيب فرض العين في الجهاد تصبح الأمة عيالا ولما يغيب فرض العين في المعرفة تصبح الأمة جهالا: ولذلك كان الانحطاط النتيجة الحتمية لأن ذلك هو

حقيقته: اجتماع صفة الرعية وصفة العيال وصفة الجهال وينتج عنها فقدان الرعاية والحماية.

صار الاجتهاد حكرا على "العلماء" لأن الجهل عم البقية والعلماء أنفسهم عميان في دار العميان لأن حفظ المحفوظات ليس علما ما دامت لا تعالج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية بين الإنسان والتاريخ بل تقتصر على الكلام في الغيبيات التي ردوها للشاهدات بصراع التأويلات والخزعبلات .

وصار الجهاد مقصورا على الحاميات وانقلاب أمراء الحرب وأصحاب المغامرات في الانقلابات على كل شرعية لأن الحكم صار مصدر الغنائم في شعب جاعلون مؤلفا من البهائم

والسوائم وبذلك لم تعد الشعوب قادرة على رفع رأسها والدفاع عن أرضها وعرضها وبات ذلك يعتبر من قضاء الله وقدره.

وغابت التربية النظامية الحقة التي تعد الناس للأدوار التي تؤديها في قيام الجماعة وتقسيم الأعمال على علم بل كل شيء أصبح مجرد تكرار لعادات بدائية في الإنتاجين المادي والثقافي حتى باتت الأمة عالة على غيرها من الأمم بل كل شيء يستمد منه مقومات الرعاية والحماية ماديا وثقافيا .

غابت شروط الاجتهاد المبدع والجهاد الرادع اللذين هما فرض عين دائما حتى وإن كان لا بد فيهما من فرض الكفاية في التخصص الأسمى بوصف المتخصصين معلمين للجميع كل في مجاله وفقدت الأمة من سميتهم القوابل السقراطية أو القيادات النخبوية التي وظيفتها الحضارية

كوظيفة تجديد الأجيال العضوية.

وما صرنا نسميه التواصل الذبابي في أنظمة الثورة المضادة وقبلهم في الأنظمة العسكرية طيلة أكثر من نصف قرن من مهاترات وحروب إذاعات وكلام دون الحزام والبذاءات ليس بالأمر الجديد فهو من أمراض علماء الكلام والفقهاء لأن الاستمراء المتبادل بينهم علته أنهم يتكلمون في ما لا يعلم بالطبع .

فلا يوجد شرط التأكد من الأقوال إذا غابت الأفعال : كيف يمكن أن أعلم الصدق من الكذب إذا كان مفاد الكلام لا مرجعية خارجية له إذ كل كلامهم على الذات والصفات والخرافات والتخويف بجهنم والتجارة بالدرجات في الجنة وكلها من أسرار الغيب التي لا يعلمها إلا صاحب العلم المحيط رب العالمين .

عندئذ يغيب معيار الكفاءة والأخلاق في الانتخاب الأول التعليمي والإنجازي فلا يبق إلا التحيل والتقول وكثرة الحفظ للخرافات ومن الشعر بعض الأبيات ومن الحديث كثرة الموضوعات والكذب على الرسول والمرسل لاستعباد المرسل إليه الذي صار مثل الأنعام يقاد بأعاجيب الدعاة المطبلين لدهاة المجرمين .

فقدت الدولة كل وظائفها وأصبح دورها الوحيد تمكين المافيات من رقاب الناس كأنهم أنعام أو دجاج وظيفتها البيض للمتحكمين في رقابها والمستغلين للقليل من منتجها لأنها لم

تتكون لتكون منتجة وعادت إلى المراحل البدائية من العمران البدوي وفي العيش مما تنتجه الطبيعة والزراعة البدائية.

صحيح أن للاستعمارية ذلك دورا مهما . لكن وجوده ليس هو علته بل علته فقدان هذه الوظائف قبل مجيئه لأنها لو كانت موجودة لما استطاع أن يأتي ولحيل دونه بشروط الحماية التي تنتج عن شروط الرعاية التي هي وظائف الدولة العشر التي درسناها في القسم الأول من هذه المحاولة.

وكل ما تراه اليوم من أمارات التقدم المادي والثقافي في بلاد العرب هو من العارية أي إنه كله أو جله مستورد ومركب تركيبا لأن صانعيه هم إما الاستعمار لما كان مباشرا أو ما يستورد من بلاده بعد أن صار غير مباشر وبعد أن اكتشف هو ثروات البلاد الطبيعية التي كانت مهملة أو مجهولة.

فلا يغرنك ما تراه من عمران تظنه شبيها في الظاهر بما في أوروبا . إنه مستورد كله مقابل البيع البخس للثروات الطبيعية عند من لهم منها قدرا وحتى للسيادة عند من يعيشون على مد اليد والتسول وليس ثمرة لتطور طبيعي لقدرات الإبداع والإنتاج الذاتية للشعوب العربية التي جعلوها ذيل البرية

وعندما يكون "ولي الأمر" أميا أو نصف أمي لا يكاد يعلم من شروط البناء الحضاري إلى زخرف القشور والعيش في القصور التي ليس لأبناء بلده أدنى قدرة على تشييدها ولا حتى في تسييرها فأنت أمام طلاء وبلاء ولست أمام عمران وحضارة وعندما تنضب ثروات الطبيعة سيهاجرون ويعود الشعب إلى القرون الوسطى.

وهم دون شك يعلمون ذلك وإلا لما احتاجوا إلى تهريب ثروات البلاد إلى بنوك أسيادهم حتى إذا جد الجد يأخذون الطائرات ويهاجرون إلى الجنات التي أعدوها في الغرب وملأوا بنوكهم حتى يعيشوا هم وأبناؤهم وتركوا

الأنعام التي استعبدوها وحلبوها هم وحماتهم فجوعوها وأذلوها .

ومع ذلك تجد من أبناء الشعب الذين لا يقلون عنهم إجراما من النوعين دجالي الأصالة الدينية والحداثة الفلسفية يطبلون لهم ويعتبرونهم مصلحين وليس مثال مصر والعراق

والشام وهلم جرا ببعيد فالحال التي صارت عليها هذه البلدان لا تبعد كثيرا عن الشعوب البدائية كل أبعاد الحياة الحضارية.

الفصل الثاني

والآن ما الأرضية التي ينطلق منها الانتخاب في مستواه الأول والثاني خلال التكوين وخلال استعمال حصيلته؟ إذا لم يكن في الإنسان انتخاب طبيعي متقدم عليهما فإن الانتخاب الحضاري بمستوييه يصبح مستحيلا . ومعنى ذلك أن الانتخاب الحضاري لا يحدث قدرات الإنسان بل هو ينمي الموجود منها عنده.

لا بد إذن من التسليم بأنه يوجد لدى الإنسان الذي نكونه ما هو فطري وما يضيفه التكوين في عملية الانتخاب مكتسب بتنمية الفطري . ومهما كنا نطلب المساواة والعدل بين الناس فإن الاكتساب قد يقرب الناس في المهارات لكنه لن يستطيع إلغاء الاختلاف فيها والمتناسب مع ما لك الإنسان من فطري.

والفطري نوعان: القدرة والميل . فكل البشر من حيث هم بشر لهم بالنوع نفس القدرات والميول لكنهم بالعدد يتمايزون بمقدارهما. كل إنسان قادر

وميال لكن ليس كل الناس متساوين في القدرات والميول . ويذهب ابن تيمية إلى أن التفاوت فيهما أكثر من التفاوت في المميزات البدنية بين البشر قوة وضعفا .

وتلك هي العلة في تصنيفي النخب أي المبرزين من البشرية بالمقومات المشتركة بينهم إلى خمسة أصناف بحسب أصناف المقومات بحسب غلبة أحدها على كل صنف وميل المنتسبين إليه ؛

1. صنف الإرادة
2. صنف العلم
3. صنف القدرة
4. صنف الحياة
5. صنف الوجود.

وهذا التصنيف جامع مانع .

ويناظر هذا التصنيف في الجماعات ما يمكن من وضع التوازي التالي :

1. صنف الإرادة في الغالب هم الساسة
2. وصنف العلم في الغالب الباحثون عن الحقيقة
3. وصنف القدرة في الغالب الاقتصاديون والثقافيون
4. وصنف الحياة الغالب الفنانون
5. وصنف الوجود في الغالب أصحاب الرؤى دينا أو فلسفة.

ودون هذه الأصناف توجد المهن التي تتبوب بحسبها ؛ المهن السياسية

والمهن العلمية المهن الإنتاجية السادة للحاجات المادية والروحية والمهن الفنية والمهن الرؤيوية وهي كلها تطبيقات للأصناف الأولى في كل جماعة ولا يمكن تصور غيرها لأنها مبنية على مقومات كيان الإنسان وهي موجودة له كإمكان .

وإذن فالانتخابان بمستويي كل منهما تعد أربعة شروط لهذا الأصل : الانتخاب الطبيعي يتشرع عنه الانتخاب الأول تكوينا واستعمالا والانتخاب الثاني تكوينا واستعمالا وعليها خمستها تنبني قدرات الجماعة في "خلق" ذاتها بوصفها كائنا طبيعيا ثقافيا ذات "وعي ذاتي" هو سلطانها على ذاتها بذاتها ولذاتها .

لكن المكتسب الذي يضاف إلى الفطري يمكن أن يكون إيجابيا ويمكن أن يكون سلبيا أي إنه قد يكون منميا ومطورا للفطري وقد يكون قاتلا له . وقد اعتبر ابن خلدون التربية والحكم العنيفين مفسدين لمعاني الإنسانية التي هي عين الفطرة: حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود .

وهو يعتبر ذلك أساس كون الإنسان "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو تعريف دقيق لنظرية الإنسان القرآنية أو بصورة أدق لنظرية الفطرة التي فطر عليها الإنسان: أي إنه حر الإرادة حقيقي العلم خير القدرة جميل الحياة وجليل الوجود . وما يخالف ذلك تحريف للفطرة بسبب التربية والحكم .

فتكون العبودية والباطل والشر والقبح والذل تحريفات للفطرة علتها العنف في التربية وفي الحكم أي في فساد وظيفتي الدولة رعاية وحماية. وذلك هو

موضوع الانتخابين المضاعفين اللذين بصلاحهما تصلح الدول وتنمو الأمم وبفسادهما تفسد الدول وتضمر الأمم إلى حد "الرد أسفل سافلين" والانقراض .

والرد أسفل سافلين الذي يفسد معاني الإنسانية في الجماعات يبدأ بالرأس أي بالنخب التي عندما تكون صالحة تكون ما سميناه القوابل السقراطية في الجماعة. فالقوابل السقراطية في الإرادة وفي العلم وفي القدرة وفي الحياة وفي الوجود هي العلامة على صلاح الأمم بصلاحها وعلى فسادها بفسادها

وصلاح النخب وفسادها ينتج عن صلاح الانتخابين المضاعفين وفسادهما . ومعنى ذلك أن وجود الكفاءة والخلق لدى النخب هو أساس كل صلاح وانعدامهما هو أساس كل فساد . وفي الحقيقة الجماعة لا يمكن أن تخلو من نخب كفءة وذات خلق لكن الانتخاب ينعكس فيستبعدها ويقرب عدمائها .

وقد أرجع ابن خلدون ذلك إلى علة سياسية هي الاستبداد؛ فالمستبد يحتاج إلى ما يمكنه من الاستفراد بالسلطة فيبعد من يمكن أن يكون لهم عليه "دالة" من العصبية التي أوصلته إلى الحكم ويحيط نفسه بـ"الموالي" أي بمن يخدمون كعبيد وليس كأنداد أحرار. ويصبح الجميع عبيدا للمستبد فتزول رئاسة الإنسان.

وفي هذا التفسير الخلدوني تكذيب لخرافة هيجل حول المستبد الشرقي . فابن خلدون يبين أنها خاصية في كل استبداد دون تمييز بين شرق وغرب . كل حكم فردي ينتهي بالضرورة إلى استبعاد الأفاضل واستقراب الأراذل لأن هؤلاء لا يؤمنون بحرية الإرادة وحقيقة العلم وخيرية القدرة

وجمال الحياة وجلال الوجود .

همهم الوحيد الاستفادة المادية الخالصة من سلطان المستبد وما يوزعه عليهم من فتات موائده ونزواته فيكونوا له خدما طائعين في البداية ثم يصبحون هم أصحاب السلطان الفعلي ولا يبقون له إلا شكليات السلطان . وبهذه الطريقة انهارت الخلافة في كل مراحلها حتى صار كافور الأخشيدي حاكم مصر مثلا .

وصار أشعر العرب - المتنبي - متكديا عنده . صحيح أن كافور كان حاكما صالحا بنحو ما وأن المتنبي على عبقرية كان نزلا وفاقدا للكرامة لكن الظاهرة ذات دلالة من يتجاهلها لا يمكن أن يفهم ما يجري حاليا في بلاد العرب وخاصة في أكبر دولتين عربيتين حاليتين: مصر والسعودية. لكن الظاهرة عامة.

فهل كان السيسي يصل إلى حكم مصر لو كان الانتخاب الأول بمستوييه والانتخاب الثاني بمستوييه سليمين في مصر؟ وهل ولي عهد السعودية يصل إلى حكمها لو كان ذلك كذلك فيها؟ وقس عليهما غيرهما من بلاد العرب وربما من جل بلاد المسلمين؟ وليس للأمر حروز كما قد يحدث في الغرب فلا يؤثر لوجودها .

فقد يمر حاكم في الغرب لا يقل غباء وبلادة من بليد مصر ومن مراهق السعودية لكن الحروز فيها تحول دون ما يؤدي إليه مثيله عندنا . ذلك أن بقية المؤسسات تعد من الضرر إلى حد كبير فيكون مجرد قوسين يفتحان ويغلقان بسرعة ويتواصل التقدم والتعمير في بلادهم والتخلف والتدمير في بلادنا .

وهكذا يتبين أن ما أبحث فيه ليس مجرد نظرية عامة في علم السياسة بل هو نظرية في "هندسة" الأمم والدول على عام . ذلك أن علم السياسة هو في الحقيقة علم استراتيجيا بناء الدول والأمم واستراتيجيا تهديم الدول والأمم تماما كالطب هو علم الدواء وعلم الداء . علم السياسة هو طب الجماعة دواء وداء.

فالعدو يستعمله داء ضدك وأنت تستعمله دواء لذاتك وداء له إن كنت مثله شريرا لكن الإسلام ينهاك عن ذلك ولا يخول اللجوء إليه إلى رد فعل على من يعاديك ولا ينته بالتي هي أحسن. ولهذه العلة يطالبك بأن تطبق قاعدة الأنفال 60 للردع وليس للعدوان . والردع هدفه منع الحرب بالاستعداد لها .

وإذن فأول خطوة في الانتخابين هي اكتشاف "المؤهلات الطبيعية" المبكر والعناية بها لتطويرها وتهذيبها وتنميتها لأنها هي التي تحقق شرطي السيادة المادية والرئاسة الروحية للجماعات في مستوى الكفاءة والخلق وهي أصل كل ثروة وكل تراث في كل الحضارات. وقتلها قتلهما فيها جميعا كذلك .

وهذه هي وظيفة من سميتهم القوابل السقراطية لاكتشاف من يمكن أن يكون من نخبة الإرادة أو من نخبة العلم أو من نخبة القدرة أو من نخبة الحياة (الذوق) أو من نخبة الوجود (الرؤى) وهذه المعطيات التي هي من جنس الانتخاب الطبيعي تشبه الثروات الطبيعية في الجغرافيا والمكتسبة التاريخ.

والهدر في هذه الثروات الطبيعية الإنسانية التي هي أصل الثروات المادية)

الثروة الاقتصادية) والتراثية) الثروة الثقافية) لا يقدره وضعنا . فمن من الله عليه بإحداها من البشر ولم تقتل في النظامين الانتخابيين لن يبقى في مجتمعاتنا لأنه سينجو بنفسه ويهاجر حيث يستفاد من مؤهلاته الطبيعية.

ومن لم تتح له فرصة الهجرة سيذوي بالتدريج ويفقد كل أمل في أن يبدع بل سيعتبر من الشواذ ويعاني كامل حياته من سلطان الأنذال الذي يسلطهم عليه الاستبداد والفساد طيلة حياته ولن يستطيع الخروج من مأزقه إلا إذا تحنف وخرج من الحياة العامة وفضل العمل الصامت لعل التاريخ ينصفه لاحقا .

ولذلك فغالبا ما تكون القوابل السقراطية مصيرها مصير سقراط . يحاكم باسم إفساد الشباب والمروق من الدين الرسمي فيسقى السم فعليا كما حدث لسقراط أو رمزيا كما يحدث في الغالب لكبار المصلحين والمبدعين إما حسدا من المنتسبين إلى مجاله أو نقمة من سادتهم إذا مس سلطانهم وفسادهم .

وصفنا الوضع المتردي في بلادنا باعتباره نتيجة حتمية لفساد الانتخابين المضاعفين الأول العام والثاني الخاص وبينا بصورة عامة وبحسب التعليل الخلدوني لانحطاط الأمة مدخلا ضروريا للبحث في آلياتهما وشروط صلاحهما وعلل فسادهما لوضع قواعد هندسة الأمم والدول المحققة للاستئناف بعد الانحطاط .

الفصل الثالث

أسمى طموح عندي هو المشاركة بقدر ما مهما كان ضئيلا في تعديد

شروط الاستئناف وعودة الأمة إلى دورها الكوني في تاريخ الإنسانية كما كان مشروعها في النشأة بمعياري النساء 1 والحجرات 13 أو الكونية الإسلامية التي لا تميز بين الأعراق والأديان والأجناس : البشر أخوة متساوون في الحقوق والواجبات.

ولن تستأنف الأمة دورها إذا لم تسترد شروط قوتها التي تمكنها من دور الشهادة على العالمين بتبليغ هذه الرسالة الكونية التي هي جوهر مضمون القرآن الغاية مع مضمون أداتي هو الاستراتيجية السياسية ببعديها تربية وحكما لجعل الإنسان يكون جديرا بالاستخلاف علة رئاسته بالطبع) ابن خلدون)

وما يسميه القرآن فطرة يذكر بها الرسول الخاتم هو القدرات الفطرية التي جهز بها الإنسان ليحقق مهمتيه أي عمارة الأرض بقيم الاستخلاف وهو التربية والحكم اللذين يحققان الانتخابين المضاعفين لتأهيل الإنسان ليكون جديرا بالاستخلاف ومن ثم فالتذكير يتعلق بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

وقد أمر الرسول بتبليغ التذكير دون أن يكون وسيطا بين المؤمن وربه) التربية بمعنى التوليد السقراطي) فضلا عن أن يكون وصيا عليه (في الحكم بمعنى نفي الحق الإلهي في الحكم (وقد جمعت آية واحدة هذين المعنيين "فذكر إنما أنت مذكر) نفي الوساطة) لست عليهم بمسيطر) نفي الوصاية): المثال والقدوة.

ولو لم يكذب العلماء والأمراء على الرسول في ما ادعوا وراثته عنه الأولون في التربية والثانون في الحكم لكانت الأمة بحق أمينة للرسالة وعادلة

الانتخابين المضاعفين ولما حدث للأمة من حدث من انحطاط وتخلف جعلها تحت رحمة الدجالين من العلماء والسفاكين من الحكام منذ قرون .

وقد آليت على نفسي أن أجهزها بما أستطيع حتى أعيد النظر في دعاوى النخبتين صاحبة الرؤى من أدعياء علوم الدين وأدعياء علوم الفلسفة في ضوء قراءة فلسفية للقرآن تحرره من كل التأويلات التي استأنفت التحريف لكأن نصف القرآن ليس تصفية حساب مع كل التحريفات الممكنة للرسالة السماوية.

فالقرآن يمكن اعتباره مؤلفا من قسمين كلاهما مضاعف :

قسم العلاج الفلسفي العميق لنظرية الديني في كل دين ببعدي هذا العلاج النقدي للتحريفات والموجب للبديل ليس بتقديم دين جديد بل بالتذكير بالدين الواحد الذي هو دين الله وهو الإسلام المكتوب في ما فطر عليه الإنسان مهمة وتجهيزا لإنجازها .

وقسم الاستراتيجية السياسية ببعديها تربية وحكما كذلك بشكل نقدي لعينة من السياسيات الفاسدة التي تؤدي إلى خراب الدول واستبدال الشعوب وقسم موجب يحدد شروط البناء السليم للدول والأمم بقيم تليق بالإنسان المستخلف ؛ حرية الإرادة وحقيقة العلم وخيرية القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود.

وأصل هذه الفروع الأربعة هو العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه دون وساطة ولا وصاية والعلاقة غير المباشرة بينهما بتوسط العلاقة العمودية بالطبيعة والعلاقة الأفقية بالتاريخ وما يوحيان به للإنسان مما وراء هو طلب

قوانين الأولى وسنن الثاني ونسبتهما إلى خالق

وهكذا فقد بينا التطابق التام بين قراءة القرآن فلسفيا والفلسفة . فالفلسفة هي طلب قوانين الطبيعة وسنن التاريخ والتشوف إلى ما ورائهما وهو ما يسمى البعد الديني من الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى نهاية الشكل المتعود من الفلسفة بعد كنط وهيجل . كل ما كتب بعدهما جنس آخر من الفكر.

وهذا الجنس الآخر أصبح الإنسان يشغل فيه المحل الذي كان يشغله الله. انتقلنا من الفلسفة الثيولوجية إلى الفلسفة الأنثروبولوجية . فعادة وظيفة العلم الرئيس إلى التاريخ بدلا من الطبيعة. فأصبح الدين والتاريخ محور الخطاب الفلسفي بدلا من الدين والطبيعة. فتأدلجت الماسمة وهزلت علاقتها بالعلم .

وبالتدريج عادت الفلسفة في آخر تجلياتها -مابعد الحداثة - إلى الميثولوجيا التي يموض فيها ما كان في شكلها القديم صراع آلهة صراع البشر المتالهين أو القادرين على الحروب العالمية بأسلحة الدمار الشامل سوءا بالفعل او بالقوة استعدادا للأبوكاليبس الكوني والتهديم الذاتي للإنسان وشروط بقائه .

وهو ما يحذر منه القرآن الكريم في الوجه النقدي من قسمه الثاني . لكن ما كان مجرد تعذير ديني قد ظنه الكثير لمجرد التخويف صار حقيقة ماثلة للعيان ونعن أولى ضحاياه لأننا لم نعمل بالأنفال 60 وليس ذلك خيارا من الأمة بل هو كان نتيجة لفساد الانتخابين

وطبعا لا أنفي أن في القرآن مسائل أخرى لكنها كلها متعلقة بهذه المسائل

الخمس لأنها تتعلق إما بترجمة النبي وأهم أحداث حياته من حيث هو رسول أو بترجمة الأمة وأهم أحداث نشأتها ومعاركها أو بالتربية الخلقية والروحية في تأصيل الأمة لمهمة تحقيق الرسالة لنقلها من الأذهان إلى الاعيان.

لكن المسألة المركزية هي علاقة المؤمن بربه وهي علاقة محيرة حقا. فمع الفارق والمقامات تشبه هذه العلاقة ما يعرف بمغامرات الذكاء الصناعي حيث نفترض عالما صنع روبوتا حرا فتنكر الروبوت لصانعه ولم يعد يطيعه في كل شيء تقريبا . لكن الإنسان هو هذا الروبوت والله هو هذا الصانع .

ويمكن القول دون أدنى تحفظ أن كل الإشكاليات الدينية ترجع إلى هذه المسألة التي طالما حيرتني: ما الذي يجعل الإنسان كما يصفه القرآن مصدرا لكل تلك العيوب التي يصفه بها القرآن ثم في نفس الوقت يعطيه الله المنزلة الوجودية التي تعلو حتى على الملائكة ويختاره ليكون خليفته في الأرض .

لا يوجد لغز أكثر تحييرا من هذا اللغز. وقد يجعل الكثير من المتعجلين يستنتجون أنه مجرد لغز ميثولوجي . لكن لا أحد يمكن أن ينكر أنه لغز وجودي حقيقي يجده كل إنسان في نفسه : فهو يجد في نفسه الإرادة الحرة والعلم الحقيقي والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل ونقائضها في ذاته معا .

فلا تمر لحظة من لحظات الوعي بالذات-لأن هذه اللحظات قليلة في حياة الإنسان الغارق في وحل الحياة الدنيا ومشاغلها وملاهيها -دون يرى نفسه مشتتا ومفتتا بين هذين الحدين من كيانه المادي والروحي بين الحرية

والعبودية وبين الحق والباطل وبين الخير والشر وبين الجمال والقبح وبين الجليل والذليل .

وحتى إذا غفل عن ذلك في ذاته فهو لا يغفل عنه في حكمه على غيره . وما أن يعي أن حكمه على غيره يناظره حكم غيره عليه حتى يجد في نفسه ما يجده في غيره فيكون الإنسان مشدودا إلى عالمين فاضل ورذل يناوش بينهما وكأنه ريشة في مهب زوابع لا تتوقف ولو لم يكن رب القرآن رحيما لظن الإنسان أنه لعين .

وإنه لذلك بمجرد أن يسهو فينسى ربه يعيش في ذهول وتذاهل وخمول وتخامل وفي يقظة وتياقظ محاولا أن يمسك بالعروة الوثقى فلا يتمكن لكأن الشيطان يتلبس بالإنسان بمجرد أن يفضل أو يستغضل فيترك نفسه لما يتجاذبه من تيارات لا تنتهي حتى وهو نائم. ولذلك فالتربية والوزع الذاتي والأجنبي شروط بقاء.

واخيرا فالقرآن يتكلم على نفسه بأبعاده الخمسة كرسالة:

1. المرسل أو الله

2. والمرسل إليه أو الإنسان

3. والرسول أو الخاتم

4. ومضمون الرسالة

5. وطريقة التلقي والتبليغ) الوحي والمشروع السياسي تربية وحكما) لتحقيق الرسالة في الواقع الفعلي . ولن تجد فيه شيئا آخر غير ذلك .

ولهذه العلة عرفته في قراءتي الفلسفية بكونه استراتيجية توحيد الإنسانية

وعرفت السنة بوصفها تعليمه ((قراءته على الناس على مكث (منطق السياسة التي تحقق منه عينه في التاريخ الفعلي وسميت ذلك منطق السياسة المحمدية في التربية والحكم بقيم القرآن إعدادا للإنسانية لتكون أهلا للاستخلاف .

وهذا هو المشروع الذي ينبغي أن يكون مشروع الاستئناف حتى يكون دور المسلمين في التاريخ الكوني محققا لطموح يضاهي طموح النشأة الأولى. ذلك أن الاستئناف كما اتصوره هو النشأة الثانية لأمة الإسلام . فكما أن آدم أضاع الفرصة الأولى وأعطي فرصة ثانية فالاستئناف هو فرصة المسلمين الثانية .

وفضيلة الفرصة الثانية مضاعفة: فهي لا تكون ثانية إلا إذا تجنبت الوقوع في أخطاء الفرصة الأولى ومن ثم فعملي يتمثل في بيان أخطاء الفرصة الأولى وهي تقريبا الفرع الاول من القسم الاول من موضوع القرآن أو نقد تعريف الرسالات السابقة. وهي لتكون ثانية إذا تداركت ما غفلت عنه الفرصة الأولى .

وما غفلت عنه الفرصة الأولى هما علة فساد علوم الملة أو قلبها أمر القرآن لتحقيق الشروط التي تمكن من علاج العلاقتين العمودية والأفقية (فصلت 53) ونهيه لتحقيق نفس الغاية (آل عمران .7) فبدلا من علوم الآفاق والأنفس والشاهدات انشغل من توهموا أنفسهم راسخين في العلم بالغيبيات.

وقد خصصت لانحراف علوم الملة الكثير من المحاولات. لكن أعمال الملة كذلك انحرفت وذلك منذ تعطيل دستور التربية القرآني ودستور

الحكم القرآني بإعادة الوساطة في الأول والوصاية في الثاني ما أفسد الانتخابين بشرعيهما وحال دون الأمة وتحقيق نظرية الإنسان القرآنية مهمتيه وجهازيه .

الفصل الرابع

سأبدا الفصل الرابع بملاحظة أساسها نظرية الغزالي في "طور ما وراء العقل". فهذه النظرية تعني أن من يسمون بالعقلانيين من المعتزلة إلى عتاة الإلحاد الذي يزايدون حتى على المعتزلة في وهم نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة لا يختلفون عن العامة؛ فلا فرق بين ظن الحواس مطابقة وظن العقل مطابق .

ما أنطلاق منه هو نظرة الغزالي بقوة اللامتناهي . بمعنى أنه لا يوجد طور واحد وراء العقل بل وراء كل طور طور بلا نهاية. فكلما وصلنا إلى طور بحسب ما بلغت إليه مداركنا اكتشفنا أن وراء طور كحال من يتقدم فيرى الأفق يتقدم فلا يتمكن من إدراكه . فالوجود لا متناهي الأطوار: وهذا أساس الدين.

فهذه الرؤية الغزالي بقوة اللامتناهي متحررة مما وقع فيه عندما تصور أن هذا الطور الذي وضعه وراء العقل يمكن الإحاطة به بالكشف الصوفي. لكن الدين ينفي الإحاطة بالمطلق ومن ثم فهو بقاء الغيب غيبا دائما مهما نفذنا إلى أعماق الوجود بمعايير إدراكنا من الحس فصاعدا إلى غير نهاية.

وهذا يقتضي التحرر نهائيا من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة دون الذهاب في الاتجاه الكنطي القائل بأن ما ندركه مجرد مظاهر من الوجود بل إن ما

ندركه هو طبقات الوجود أو صفائحه اللامتناهية والتي لو أحاط بها إدراك الإنسان لكان هو بدوره لا متناهيا وهو متناه . العام المطابق إلهي حصرا .

وهذا هو أصل الإيمان الديني وهو لا يتعلق بالعلم وحده بل بالإرادة والقدرة والحياة والوجود . . فهذه كلها لامتناهية عندما تنسب إلى الله أو لنقل إن الدين هو تصور هذه الصفات الذاتية لله لا تصح إلا عليه وهي في الحقيقة الغيب نفسه الذي لا يمكن أن نحيط به: نؤمن بوجوده دون القدرة على علمه .

وهذا المعنى الذي أحاول صوغه لم يشر إليه بوضوح أحد على حد علمي قبل ابن تيمية عندما قال إن كل تصور وراءه تصور أدق دون نهاية وصاغه بصورة أفضل ابن خلدون عند

رد كل أخطاء الكلام والفلاسفة إلى مبدئهم الفاسد : رد الوجود إلى الإدراك. وصحيح أن أفلاطون لمح إلى لا تناهي الاطوار.

ففي رسالته السابعة أشار أفلاطون إلى شيء سماه ابن خلدون بما لا ينقال 106821 110:06 ويعممه على ما يعتبره من الوجدانيات التي تدرك ولا نستطيع قولها باللسان الطبيعي وليس لنا غيره لقولها ويعتقد أن الأنبياء لهم القدرة على إدراكها بأمر أعجازي.

إدراك الفرق بين إدراكنا وموضوعه أمر لا يخلو منه عقل سليم. لكني أعتقد أن الحداثيين من العرب ليس لهم عقل سليم لأنهم يتصورون العلم مطابق لموضوعه وهم من ثم أكثر تعصبا من الطائفيين المتعصبين لمعتقداتهم ظنا أن ما لهم من تصور على المعاني الدينية مطابق لها لعدم فهم معنى الإيمان .

فلو كان العلم مطابقا لموضوعه لتوقف في لحظة المطابقة ولم يبق له ما يطابق . ولو كان الإيمان علما لاستغنينا عنه ولكان متقلبا تقلب علمنا المتدرج دون نهاية والذي مهما تقدم لن يحصل التطابق بينهما وإلا لانتهينا إلى وهم القائلين بالوحدة المطلقة في تصوف وحدة الوجود: الوجود هو ذات المتصوف.

وضع هذا المبدأ ضرورة للشروع في الكلام على الانتخابين . فمن دونه لا يبقى للعلم معنى ولا للإيمان معنى . فالأول يصبح إيديولوجيا سوفسطائية تجعل الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه والثاني يصبح خرافة صوفية تجعل وعي الإنسان أيضا مقياس كل شيء حقه وباطله . كلاهما داء تضخم الذاتية.

ولنا مثال في القرآن الكريم أعتقد أن من كانوا يتصورون العالم بالعين الأرسطية كانوا يهزؤون منه ولا يصدقونه وصرنا اليوم نعتبره أمرا عاديا جدا بل ونتصور ما هو اغرب: فباعتبار حركة الأرض وحدة قيس ضرب لنا القرآن مثال الملاك الذي يصعد بخبر عمانا يوم مقداره 50 ألف سنة مما نعد .

فالعالم الذي يومه بخمسين ألف سنة من أيامنا لم يقل القرآن إنه آخر العوالم من حيث الحجم بل هو مثال ونحن نعلم اليوم أنه يوجد عوالم أكبر من ذلك بملايين السنوات منها

ثان للغزالي (عند أدعياء العقلانية .

ويمكننا فرضيا أن نتصور العالم متسعا إلى اضعاف ذلك وتكون سرعة كائنات أخرى تقطعه في يوم من عالمها ويكون الحد المعلوم اليوم من

السرعة الأقصى -سرعة الضوء - مجرد دليل على ما توصل إليه علمنا الحالي ويمكن أن نجد ما هو أسرع . ومن ثم فكل غاية في عالمنا يمكن اعتبارها بداية لما يتجاوزه.

ومن تضيق حوصلته على تخيل هذه العوالم كيف له أن يدعي الإحاطة فيجزم في أمور تتجاوز ما يتوهمه مقياس كل شيء موجوده ومعدومه سواء اعتمد ما يسميه علما عقليا أو علما شكليا. كل ذلك من أمراض تضخم الذات الإنسانية وهو من علامات السذاجة المعرفية وليس من علامات العقل .

فمن يعلم هذا لا يمكن ألا يعتبر المتكلمين والفلاسفة الذي كانوا يريدون رد الغائب (المجهول) إلى الشاهد (المعلوم) ورد المعاني القرآنية إلى علومهم المزعومة عقلية من السذاجة لا تختلف عن سذاجة الإنسان العامي الذي يرى السماء فوقه فيتصور مدى حواسه مقياسا للعالم الطبيعي .

ولا يمكنك أن تربي إنسانا انطلاقا من مثل هذه "المعتقدات" التي يتصورها "معلومات" عقلية وهي في الحقيقة أقل "تزمتا" مما يعاب عادة على المخرفين من "علماء" الدين. ولذلك فاليوم أكثر الناس تزمتا هم من يزعمون محاربة "المعتقدات" الدينية بوصفها عندهم خرافية وهم غارقون في العنكبوت من الخرافة.

ولهذه العلة فلا بد من وضع مفهوم "المابعد" المطلق للإرادة وللعلم وللقدرة وللحياة وللوجود . فتكون هذه المقومات لكيان الإنسان مقيسة به وليس مقياسا له . فمهما أردنا وعلمنا وقدرنا وحيينا ووجدنا نبقى أقرب إلى الصفر بالقياس إلى هذا المابعد الذي يلازم وعينا بذواتنا ومقوماتنا ونعده "الإله" .

وسأذكر هنا لطيفة من لطائف ابن سينا فهو أول من أعاد كتابة مصنف أرسطو في الميتافيزيقا بترتيب جديد واعتبر اسم ما بعد الطبيعة غير مناسب قائلا إذا قبلنا بهذا

الاسم فليكن إذن "ما قبل الطبيعة" وليس ما بعدها لأنه هو شرطها والاسم الذي اشتهرهو "الالهيات" وهو أحد أسمائها الأرسطية.

وعندي أن الإنسان من دون شيء من هذا أي "ما قبل الطبيعة" أو الإلهيات التي يكون فيها ما بعد الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ما بعدا مطلقا يكون دون الإنسانية التي تضيق نفسها عن منزلتها في الوجود الذي تحاول رده إلى "حوصلتها" الضيقة فترد الوجود إلى إدراكها لما يكاد يلامس الصفر منه.

وحال من لا يعي هذه العلاقة هي الغفلة الوجودية التي لا يمكن أن تبدأ التربية الحقة من دون تحرير الإنسان منها حتى يسرح فكره في ملكوت السماوات والأرضين بلا حد لئلا يجعل ذاته محور العالم وهي لا تكاد تذكر كما وكيفا في خلق الله ومع ذلك فالقرآن يكرمه ويعده ليكون خليفة بقيم مقوماته .

فالوعي بهذه المنزلة كما وكيفا هو العبادة الأصل لأنها اعتراف بإرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة لا يحيط بها الإنسان علما وإن كان لا يستطيع أن يحيا لحظة واحدة واعية بذاتها من دون أن يكون مضمون وعيه مليئا بها مهما غفل أو استغفل . لكن كل "حداثي" العرب جامد الوعي لم يتجاوز الحواس .

ويمكن أن نعتبر مقدار الغفلة عن هذا الوعي هو مقدار فقدان معاني

الإنسانية وهو أيضا مقدار الغرق بل الفاني والمتداني من الوجود الإنساني لأن غاية ما يشرئب إليه صاحبه هو الأكل أكل الأنعام والإخلاد إلى الأرض كالكلب لا يتوقف عن اللهيث سواء حملت عليه أو تركته في وحل لهيثه الكلبي.

فإذا كنت نخب الإرادة ونخب العلم ونخب القدرة ونخب الحياة ونخب الوجود تعتبر غايتها هي هذا الوجود المتدني أو "الرد أسفل سافلين") ابن خلدون وصفا لفساد معاني الإنسانية" فلا يمكن أن تبني أمة من الأحرار ذات طموح كوني كما حصل في النشأة الأولى فيصبح عندك ما تراه من العرب والمسلمين .

وأكبر الأدلة على أنهم كذلك هو موقفهم من الموت . فكم من زعيم من يسار العرب -وقد رأيت أمثلة كثيرة منهم في تونس ورهطهم عام بين علمانيي العرب - يطلب الا يعامل بتقاليد

سس سس ا ل م اقيم الثائين اااابسفلسسسسس" شعبه في احترام الميت والموت فيطالب بأن يبال على قبره بدل الصلاة عليه أوقراءة القرآن

على قبره.

وهو ما يعني أنه في الحقيقة أكثر الناس احتقارا لذاته لفرط ما تضخمت عنده فانقلبت المعاني كلها في عقله المريض وأصبح يعتبر نفسه مجرد حيوان بل إن البعض اعتبر معاملته معاملة الهنود بالحرق بدل الدفن ليعبر عن تأففه من تقدير الميت في العادات التي يؤمن بها شعبه حتى لو تصورنا البعث خرافة.

اعتقد أني الآن قد وفيت حق المناخ الروحي منطلقا لكل تربية وحكم لهما الدلالة التي تتحرر من "فساد معاني الإنسانية" ليس عند العامي المضطهد فحسب بل عند من يتصور نفسه خاصيا ومتحررا من "المعتقدات" التي يظنها خرافية ولا يدري أنه غارق في الخرافة إلى الأذقان رغم تطاوسه "العقلاني" .

الفصل الخامس

ميزنا بين نوعين من الانتخاب كلاهما مضاعف:

1. يجعل الفرد عضوا من كيان الأمة بوصفه أحد أعضاء الرعاية وتقسيم العمل المدني فيها لسد الحاجات المادية والروحية.

2. ويجعل الفرد عضوا من سلطان الأمة على ذاتها بوصفه أحد أعضاء الحماية وتقسيم العمل السياسي فرض كفاية وفرض عين في الانتخابين .

والطابع المضاعف في الانتخابين معناه أنه يقع خلال التحصيل وخلال الاستعمال للتكوين الذي يتحقق في التربية وفي الحكم علما وأن التربية والحكم كلاهما فرض كفاية على الفرد وفرض عين على الجماعة بمعنى أن تربية الفرد ليست فردية وحكم الفرد ليس فرديا بل كلاهما تتدخل فيه الجماعة كحكم نهائي .

ولنشرع الأن في الكلام على الانتخاب الأول والأساسي وهو انتخاب اصطفائي 508002 للكفاءة والأخلاق المؤسسين لانتساب الفرد لكيان الجماعة ويختلف عن الثاني الذي هو انتخاب اختياري 0160062 للكفاءة

والأخلاق المؤسسين لانتساب الفرد لكيان دولة الجماعة. والأول شرط في الثاني ضروري غير كاف .

وبينا أن الانتخابين المؤسس للانتساب لكيان الأمة والمؤسس لدولتها -وهما يشملان جميع أفرادها - يحتاجان إلى من سميناهم القوابل السقراطية المغنية عن الوساطة في الأول بين المؤمن وربه أو بين المؤمن وحرية الإرادة وحقيقة العلم وخيرية القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود لأن سقراط يذكر ولا يفرض .

والمستوى الأول من كلا الانتخابين يعود إلى القوابل السقراطية لأنها يجري في مؤسسات مختصة في التكوين والاصطفاء انطلاقا من القدرات الفطرية التي ميزنا فيها خمسة يتميز الفرد بغلبة إحداها عليه وبميله إليها دون أن يكون خاليا من الأربعة الباقية: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

لكن المستوى الثاني منهما الحكم فيه ليس القوابل السقراطية بل الجماعة ككل . ففي الانتخاب الأول الاحتكام عملي وهو يقع في مواقع العمل من تقسيمه الاجتماعي حيث يكون معيار التقييم هو الكفاءة والأخلاق إذا كان تقييما أمينا وعادلا وعلاقته بالمستوى الأول منهما كعلاقة الممارسة بالنظرية.

كلنا نعلم أن الانتخاب الاول مقدم عند أفلاطون وقد خصص له ثلثي الكتاب حول مفهوم العدل وتكوين الإنسان لتكون الجماعة عادلة وخصص الثلث الاخير للانتخاب الثاني وعلل فساد الجماعات وانظمة الحكم بمقتضى علم النفس الجماعي والاقتصادي منه على وجه الخصوص وأثرهما في الحكام والمحكومين .

ونعلم أن أرسطو قد عكس الترتيب فجعل تكوينية الجماعات والدول عضوية اقتصادية قبل أن تكون معرفية رغم أنه ضمن كتابه في السياسة مسألة التربية واعتبرها مثل أفلاطون مسألة جذرية دون أن يتطرق لإشكالية الانتخاب بالمعنى الذي ندرسه هنا والذي لم يغب عن بال أفلاطون قديما وابن خلدون وسيطا .

وينبغي ألا نغتر بالمقابلة بين أفلاطون في الانتخابين ونظرية المجتمع المفتوح لكارل بوبر بدعوى الإطلاق الأفلاطوني والنسبة البوبرية ولا نظرية المجتمع المفتوح عند بارجسون على أساس الحياة الخلاقة أو التطور اللامحدود بما يشبه التاريخ الطبيعي . فأفلاطون لم يدع الجمود في الطبيعة والتاريخ.

كل ما في الأمر أنه يعتبر التطورية في الطبيعة والتاريخ لا يتنافى مع الثبات في المثل أو القوانين . فالتطور البايولوجي مثلا لا يلغي قوانين الوراثة مثلا . والتطور الاقتصادي لا يلغي البنية المخمسة للإنتاج المادي) الشركة والاستثمار والتمويل والعمل والاستهلاك) وهلم جرا من علاقة التغير والثبات.

ورغم أني لست أفلاطوني النزعة فإن رأيه يبدو لي أقرب إلى الصواب من رأي بوبر ورأي برقسن . فالقول بالتطور مشروط بثبات البنى القانونية وتطور المواد التي تخضع لتلك القوانين . وهذه ليست الكلام في المضامين بل في القوانين التي تحكم كونها تتجلى ذلك النوع من التجلي في الوجود الفعلي بمقتضاها .

فلننظر الآن في ثوابت التكوين والانتخاب فيه بمستوييه . كل جماعة تكون

ناشئتها على ما تراه ضروريا لمستقبلها . فكيف يتم ذلك ولماذا لا يمكن حصوله من دون المستوى الأول من عملية الانتخاب خلال التحصيل استعداد للمستوى الثاني الذي هو الحاسم خلال استعمال الكفاءة والأخلاق المحصلتين فيه .

وحتى يحصل الغرضان من مستويي الانتخاب الأول الذي ليضم الناشئة في عمل الجماعة وفي مستقبلها لا بد أن يكون المشرفون على التكوين الأطراف الخمسة:

1. منتجة الناشئة) الاسرة)

2. ومستعملتها) الأعمال (

3. والمتعلم) التلميذ)

4. والمعلم) القابلة السقراطية)

5. سلطة الدولة الشرعية التي توحدهم

ومثلما أن أطراف العملية التربوية النظامية مخمسة الأطراف فإن مراحل التعليم مخمسة كذلك:

1. ما قبل الابتداني

3. الثانوي 4. الجامعى

5. ما بعد الجامعي أو التكوين المستمر) وهو ضرورة للمستوى الثاني من الانتخاب ولحركية تقسيم العمل والكفاءات في ما يجد فيه من جديد) .

وفي كل تكوين لا بد من أهداف مناسبة لهذه المراحل ومناسبة لنمو المتعلم نفسه من حيث كائن عضوي وروحي . ولا يقع ذلك في مؤسسات

التعليم النظامي وحدها بل في المؤسسات الرئيسية التي لا يخلو منها مجتمع إنساني والتي هي أركان الوجود الجمعي الكونية في كل الحضارات.

3. المؤسسة المعبدية

4. المؤسسة الإنتاجية للتموين) المادي أو الاقتصاد والروحي أو الثقافة)

5. الجماعة التي لها مثل جانوس وجهان داخلي هو الأمة وخارجي هو الإنسانية لأن كل أمة محوطة بها ولها التفاتان داخلي لذاتها وخارجي لمن حولها .

ومن حولها لها معنيان مكاني ممن يساوقها في الزمان وزماني لمن توالى فيها أو من تقدم عليها وكان ذا صلة بها لأن الحضارات تتخاصب بين المتعاصرين وبين المتوالين في الزمان . فحضارة الإسلام مثلا ليست ما نتج منذ مجيء الإسلام بل هي استوعبت وأسلمت كل الكوني من حضارات الشعوب التي أسلمت .

من ذلك أننا ندين بالفلسفة وعلومها إلى اليونان ومن تأثر من الشعوب التي دخلت إلى الإسلام ليس بوصفه دينا فحسب بل وكذلك بوصفه حضارة لأن الكثير ممن أسهم في استيعاب الفلسفة اليونانية في حضارة الإسلام لم يكونوا مسلمين بل كانوا من العرب وغيرهم الذين استوعبوا التراث اليوناني .

أما أهداف التكوين الذي يجري خلاله الانتخاب فتنمية القدرات الطبيعية التي للفرد والتي أولى وظائف التكوين اكتشاف المميز للأفراد بعضهم عن بعض فيها والتي أرجعناها إلى الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود فإنها

للعناية بها وتهذيبها وتحقيق معياري الكفاءة والأخلاق فيها أفضل ما يكون .

ثم انطلاقا من هذه الارضية تكون الاهداف كالتالي:

1. جعل الطفل يصبح "إنسانا" بالتحكم ببدنه وشروط التواصل) اللغة خاصة)

2. تعلم العلوم المساعدة أو علوم الآلة قبل العلوم الغائية . كممارسة أولا : علوم الآلة للعلاقة العمودية وعلوم الطبيعة (الرياضيات والمنطق) والأفقية) التاريخيات واللسان)

3. تعلمها بوصفها موضوع عودة نظرية على ملكة حاصلة عند النشء. وهنا يبدأ الانتقال من ممارسة علوم الآلة إلى جعلها مادة للمعرفة النظرية وتلك هي بداية المعرفة النظرية والمطبقة في علوم الطبيعة وفي علوم الإنسان . لا بد من شرح القصد بالممارسة التي

ثم تأتي مرحلة التجريد:

4. تصبح علوم الآلة المطبقة في علوم الطبيعة وعلوم الإنسان مطلوبة لذاتها وموضوع النظر الاساسي والمجرد وهي أسمى مراحل التكوين .

5. والمرحلة الأخيرة هي مرحلة الشروع الفعلي في البحث العلمي لإبداع الجديد وليس البحث العلمي لتعلم الحاصل من أدبيات هذه الفنون .

وأعود الآن إلى ما سميته التعلم بالممارسة. وهو أول المراحل في كل تعلم : وليكن مثالنا متعلقا بالعلوم الأداتية أو المساعدة وهي الاربعة التي ذكرتها: الرياضيات والمنطق أدوات علوم الطبيعة خاصة وكل علم عامة

والتاريخيات واللغة أدوات للتواصل عامة وفي علوم الإنسان خاصة . فكيف بالممارسة؟

فالرياضيات والمنطق تتعلم بأول موضوعاتها بنوعيهما : الرسم والموسيقى يحققان غايتين: السيطرة على المكان وعلى الحركة فيه والسيطرة على الزمان وعلى الحركة فيه . وبهما يتعلم الطفل مبادي الهندسة دون تنظير ومبادئ العدد دون تنظير وبتحكم في يده والكتابة وفي لسانه والنطق .

وهذه الأمور الأربعة فسدت تماما في أجيال الامة حتى صار الشباب فاسد النطق وفاسد الخط وعاجز على الرسم والموسيقى ومن ثم فلن يفهم لاحقا معاني البنى المجردة التي هي أداة الأدوات كلها في كل علم . وما قلناه عن الرياضيات والمنطق يقال مثله عن التاريخيات واللغة . وهما مادة الأدب الأسمى .

وبهذا التدرج يصبح النشء قادرا على تعلم كل الفنون التقنية والفنون الجمالية بكل تشعباتها لإنتاج "الغذاء" المادي و"الغذاء" الروحي للتموين الذاتي في التكوين و تقسيم

التربوية وحاجات الجماعة ككل .

الفصل السادس

وما ليس منه بد في التربية والانتخاب الاول بمستوييه هو التربية البدنية والتربية الغذائية والجنسية فالأولى والثانية شبه مفقودة في تقاليدنا التربوية وهي من أساسيات تكوين الإنسان السليم بدنيا والثالثة منها ما يعد من

التربية الفقهية لكنها مهملة. وثلاثتها من مقومات الحياة السوية الضرورية.

وبعد تكوين الإنسان بما ذكرنا يأتي تكوين الإنسان المختص في عمل من أعمال تقسيم العمل في الجماعة ثم الإنسان المواطن ثم الإنسان المتمكن من التراث الإنساني من حضارته مدخلا للكونية وأخيرا اعداده لئلا يعيش على هذا ما وجدنا عليه آباءنا بمعنى الشكر النقدي والقدرة على الإبداع في مجاله .

وهذه العناصر ليست متوالية بل هي متساوقة بمعنى أنها تكون بالمعية في كامل مراحل التكوين وتصبح عادة في كل الحياة وكلها تتعلم في المؤسسات التعليمية خاصة بشرط أن تكون هذه المؤسسات التعليمية ذاتية التسيير وديموقراطية فيكون المتعلم في نفس الوقت مشاركا في حياة المؤسسة وعاملا فيها .

وكل الأنشطة التي ذكرت تجري في المؤسسة التعليمية ذات التسيير الذاتي بمعنى أن الجميع يقوم بدوره فيها لتكون مكتفية بذاتها وكأنها "دويلة" كجماعة تقوم بكل الخدمات الضرورية للعناية بها وكسلطة على ذاتها تنظم اعمالها بمن تختارهم الجماعة لنيابة البقية في التسيير بالتداول الديموقراطي .

فلا تكون مؤسسات التربية وكأنها خارج الحياة بحيث يكون المتخرج غير حاصل على شروط الحياة الجماعية مجرد خزينة لمعلومات لم تمتحن ولو جزئيا في الامتحان الأكبر والانتخاب الفعلي خلال الممارسة خارج المنظومة التعليمية بل هو إنسان وصاحب مهنة ومواطن ومطاع على تراث الإنسان ومبدع في مجاله .

بل ينبغي أن تكون المنظومة التربوية عينة من الجماعة في كل شيء رغم كونها منظومة منفصلة عن الحياة العامة لأنها تحاول قدر المستطاع أن تتحرر من سلبيات الحياة العامة لأن التربية تعتمد على ما يقرب من المثال بخلافها التي يختلط فيها الغث والسمين . مثال ذلك صفاء اللغة والانضباط والجدية.

ثم إن المنظومة التربوية ينبغي أن يكون ما يسود فيها هو الاعداد والاستعداد للمستقبل أكثر من المساوقة لما هو موجود بمعنى أن الأفكار الجديدة في كل المجالات تجرب فيها بحيث إن دورها هو اكتشاف الثغرات في الحاضر والماضي والاستعداد لسدها في المستقبل . وإذن ولذلك فالمنظومة التربوية مكلفة جدا وهي اساس كل تنمية مادية وروحية ولا يمكن تصور البحث العلمي من دونها لأنها شرط ما يحتاجه الاقتصاد والثقافة من إبداع يجرب في المنظومة التربوية. ولذلك فهي ليست خاصة بالنظريات والعلوم الاساسية بل هي تجمع بينها وبين التطبيقات والاختراعات الريادية.

وما الجاحي على هذه المسألة بالذات إلا لأن المنظومة التربوية الاسلامية قد كانت أفشل منظومة عرفها تاريخ الحضارات المحيطة بالأبيض المتوسط بدليل علامتين:

1 . الأولى هي ما حاولت بيانه من عكس أمر فصلت 53 ونهي آل عمران 7 علتي العقم في علاج العلاقتين العمودية والأفقية .

2 . والثانية هي الأبرز كان كل فلاسفة الإسلام دون استثناء عصاميين أي انهم تعلموا الفلسفة والقدر الزهيد من العلوم فيها خارج المنظومة التربوية التي كانت لا تتجاوز "علوم الدين" لكأن "علوم الدنيا" ليست في

خدمة الحياة عامة والحياة الروحية خاصة. ولا يزال اسم العلماء خاصا بهم +

والأخطر من ذلك كله هو أن المنظومة التربوية العربية الحالية لا تختلف كثيرا عنها لأنها تكوين لفظي لا يتجاوز حفظ أدنى الموجود . فمؤسساتها خالية من التجهيز العلمي الذي

يمكن من تجاوز الإعلام بالموجود دون قدرة على إعادة اكتشافه ([وهو معنى التعلم الذي يعد للإبداع) والمبادرات الابداعية.

والتعليل الاقتصادي مهم لكنه ليس كافيا. فصحيح أن ميزانيات المنظومات التربوية العربية لا تكفي لعلم مواكب للتطور العلمي ولشروط الإبداع الذي يتأسس على كون قاطرته هي دائما العلوم الأساسية وتطبيقاتها في الاقتصاد والحروب مثل غزو الفضاء وانتاج الأسلحة والهندسات الإنتاجية في الزراعة.

لكن العلة الأعمق هي تصور المعرفة محفوظات . لذلك فأنت عند التمحيص لا تجد فرقا بين شروح ابن رشد لكتب ارسطو وشروحه للنصوص الفقهية. هو فقيه فيهما . لا يذكر تاريخ العلم نظرية واحدة ذات مصداقية يمكن نسبتها إليه . هو شارح لنص أرسطو معتبرا إياه وكأنه "قرآن" وهو أمر مناف للفكر الفلسفي بإطلاق .

ونفس هذه العقلية تجدها عند الحداثيين العرب كلهم: لا يعتبرون النظريات التي يتبجحون بها فرضيات علمية قابلة للمراجعة وتلك هي حياة العلم بل هي تصبح عندهم دوغمات يتعاملون معها مثل "الشيوخ" مع ما يسمونه المعلوم من الدين بالضرورة. كلهم شيوخ العلم عندهم محفوظات

تعرض وليس أفعالا تبدع.

فعمر الجامعات العربية نيف على القرن ومع ذلك لم نسمع بجامعة عربية واحدة أبدعت نظرية أو صنعت آلة يعتد بها في سد حاجات البشر. فحتى الطب الذي هو أهم شيء في حياة البشر ما يزال أغنياء العرب وحكامهم ومافياتهم يتعالجون في الخارج ما يعني أن كليات الطب في بلادنا غير كفاءة وعقيمة.

ولو جمعوا كل ما ينفقونه في علاجهم بالخارج وجهزوا على الأقل كلية واحدة في كل بلد عربي تختص في بعض مجالات الطب لكان ذلك ربما يحقق شيئا يعتد به في مستوى الكفاءة العلاجية وفي مستوى الإبداع الطبي . لكن القطاع مهمل وهو لا يتعدى مستوى المستشفيات الاستعجالية في حوادث الطرقات.

وإذا كان لتونس والأردن بعض التقدم في المجال الصحي والطبابة والاستشفاء فلعل التفسير هو قرب العهد بالتعامل مع المؤسسات الغربية (فرنسا وانجلترا) وهو أمر بدأ

يتضاءل منذ أن طغى الطابع التجاري على المصحات ولم يبق للبحث العلمي في الكليات الطبية الدور الضروري لتواصل التقاليد الطبية.

وختما لهذا الوصف التشاؤمي لحال البحث العلمي في المنظومة التربوية سأكتفي بمثالين من مجال اختصاصي: نوعان من أعراض هذا المرض. النوع الاول يمثله الماركسيون العرب. ليسوا إلا ببغاوات متلعثمة وعيية في النطق والتفكر. وهم مراهقو السياسة العربية . ثم اللاهثون وراء الموضة المزعومة فلسفية.

والمثال الأول لا يحتاج إلى شرح . لكن الثاني لا بد من بيان خطره على الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة. فالتعلق بما يسمى ما بعد الحداثة يحول الفلسفة إلى قضية التنافس البلاغي الذي لا يتجاوز الثرثرة حول الآراء المتعامقة وهو عندي من جنس الشعر الحديث الذي يخفي الجهل بفنيات الشعر عامة.

وكذلك الأمر في الفكر الفلسفي . فمن يجهل الشروط الأولى المتعلقة بالعلوم المساعدة - أو علوم الآلة- الفلسفية وأخلاق الفلاسفة حبا للحكمة وتقيدا بطلب الحقيقة بصدق لئلا يقع في بريق الموضة لا يمكن أن يضيف شيئا للفكر عامة وللفكر الفلسفي خاصة. ليس كل مهذار هولدرلين وليس كل ثرثار نيتشه.

ادعاء التعامق في طلب الحقيقة تحامق . وادعاء المزمارية في العبارة عنها تزميرية. هلدرلين فيلسوف ربي على صرامة المدرسة المثالية لصاحبيه (شانج وهيجل) ونيتشه فيلولوجي من الدرجة الأولى وربي على صرامة تقاليد المدرسة المثالية الألمانية وبالذات الناقدة لصاحبي هلدرلين كما هو معلوم .

وهذه الشروط منعدمة في جامعاتنا ولا يمكن تعلمها بقراءة نصا أو نصين أو حتى جل النصوص المتعلقة بها . فشتان بين الحكاية والعيش الفعلي لما تحكيه . وإذا كانت الفلسفة من حيث آليات فكرها ومناهجها وخصائص علاجها كونية فإنها من حيث ظرف تكونها وتطورها بنت حضارتها وعرضيات وجودها التاريخية.

وفي هذا المجال يمكن القول إن التركيب يولد رفض التقاليد الحضارية

الحوامل بالمنظور المميز كما في الظاهرات العضوية التي ترفض ما يقحم فيها من أعضاء من كائن

آخر . لكن آليات المنطق والرياضيات وكل العلوم التي هي أدوات في العلاج الفلسفي هو الكوني المتحرر من الفروق بين الحضارات.

لذلك فأنت لما تقرا نص من التقاليد الفلسفية الألمانية أو البريطانية أو الأمريكية تلاحظ الفرق بين التقاليد من حيث المنظور الذي له طابع خاص بحضارة كل واحد منها لكن آليات الفكر التي بمقتضاها يسمى فلسفيا واحدة حتى وإن غلبت أحيانا صيغها المختلفة من حيث تغليب التحليل أو التأويل.

والخلاف مع اللاهثين وراء الموضة يتعلق بالخلط بين المستويين . فيمكن أن تحاكي المنظور كما هي عادة المستوردين لكن إذا غابت المقومات التي تشترك فيها المناظير المختلفة في اسم الفلسفة فالأمر لا يجعلك فيلسوفا بل ببغاء . الفرق بين السيارتين اليابانية والألمانية لا يغير وحدة قوانين الميكانيكا .

محاكاة الاسلوبين لن تصنع سيارة . لا بد من علم الميكانيكا لتصنع سيارة يمكن أن تضفي عليها أسلوبا عربيا مثلا . قوانين الميكانيكا كلية وكونية وأساليب المصنوعات بمقتضاها متغيرة بحسب المناظير التقليدية لكل حضارة . وما لم نميز بين الامرين فنحن لا نعلم ما نفعل بل نكتفي بالمحاكاة القردية .

أظن أني وفيت مسألة الانتخاب التربوي بمستوييه تكوينا للكفاءات واستعمالا مركزا على العيوب والنقائص التي لا بد من تداركها شرطا في

الاستئناف لأن علم السياسة عندي ذو وجهين : نقدي لبيان العيوب التي تهدد كيان الجماعات ودولها وموجب هو هندسة الجماعات والدول وعلاج عيوبها ونقائصها .

الفصل السابع

نبدأ الكلام في النوع الثاني من الانتخاب بكلمة في المستوى الثاني من الانتخاب الأول وتعريف طبيعة دور الانتخابين بمستوييهما . فالأول يتعلق بما يجعل الإنسان عنصرا مقوما للجماعة بوصفها كيان يحقق شروط بقائه بعمله على عمل . والثاني بما يجعله جزءا مقوما لتمثيل إرادتها سلطانها على نفسها .

ويمكن إذن أن نقول بإيجاز إن الانتخاب الأول بمستوييه يتعلق بشروط الوجود والثاني بمستوييه يتعلق بشروط السهر على شروط الرعاية والحماية أو الانتظام الذاتي للجماعة أو بكون الجماعة تنتقل من كونها كيانا وجوديا يحقق شروط بقائه إلى كونها كيانا سياسيا يسهر على نظام رعاية ذاته وحمايتها .

فيكون الانتخاب الثاني بمستوييه متعلقا بوعي الجماعة بذاتها وعيا يؤهلها لأن تكون ذات إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجودا كلها عائدة على ذاتها تسديدا وتوجيها بسلطانها على ذاتها . تلك هي السياسة وهي في نسبة وعي الفرد بذاته بنفس هذه الابعاد وصاحبة سلطان على ذاتها : المعنى الدقيق لموضوع الاخلاق .

ومن ثم فالانتخاب الثاني بمستوييه لا يمكن تصوره من دون المرور

بالانتخاب الأول وخاصة بمستواه الثاني . ولذلك فكل من يتعاطى السياسة من دون أن يكون قد حصل في المستوى الأول من الانتخاب الاول ما يؤهله للنجاح في المستوى الثاني منه الذي يثبت أهليته بنتائجه سلامة تكوينه الفني والخلقي .

ومن المفروض أن يكون النجاح في الانتخاب الأول بمستوييه شرطا للترشح والتنافس على الانتساب للانتخاب الثاني بمستوييه . لكن ما يجري في بلاد العرب خاصة وبلاد الإسلام مستواه الاول عادل ناهيك عن مستواه الثاني .

فالانتخاب الأول بمستوييه مبني على الوساطة والجاه . والانتخاب الثاني بمستوييه مبني على أحد امرين؛ إما على طبيعة الأنظمة العسكرية ودور الوساطة والجاه فيها أو على

طبيعة الأنظمة القبلية ودور الوراثة والوساطة والجاه فيها . والعسكر هو نفسه بدأ يميل إلى إضافة الوراثة للوساطة والجاه.

ومع ذلك فلا يمكن تصور أي جماعة من دون الانتخابين بمستويي كل منهما . الفرق ليس بالوجود والعدم بل بقيمتي الكفاءة والأخلاق معيارين للمنتخب وبقيمتي الأمانة والعدل معيارين لمن يقوم بالانتخاب. وبدون هذه الشروط الأربعة تصبح السياسة مناقضة لما ينبغي أن تكون عليه : فبدل التعمير يحل التدمير.

والجميع مرشح للانتخاب في المستوى الأول من الانتخاب الأول أي إن الجميع ينبغي أن يخضع للتكوين التربوي وينتخب على اساس التحصيل فيه ومثله في المستوى الثاني . لكن من يقوم بالانتخاب في المستوى الاول

هم من سميناهم بالقوابل السقراطية (سواء كانوا كذلك حقا أو وهما: وهم المكونون والمربون).

أما من يقوم بالانتخاب في المستوى الثاني من الانتخاب الاول فهم الجماعة كلها وبالتدقيق أهل المهن والحرف والوظائف والخدمات في الجماعة الذين لهم مسؤولية هذه الاعمال وتقييم نتائج من ينتدب لها تقسيم العمل في الجماعة . وهذا هو الحكم المطلق سواء كان سويا فنيا وعادلا خلقيا أولم يكن .

ومعنى ذلك أن كل الجماعات دون استثناء تمثل غربال مضاعف سواء كان سويا تقنيا وعادلا خلقيا أو لم يكن وبالغربلتين في النوع الأول من الانتخاب بمستوييه تتحدد الصفات العامة للجماعة والمنحنى التطوري لكينونتها صعودا في سلم التعمير ومضاعفة القوة أو نزولا

ولهذه العلة سميت الانتخاب الأول بمستوييه متعلقا بالشروط الوجودية: فالوجود قوة متنامية للتعمير والعدم قوة متضائلة للتدمير . وكل جماعة تحيا بالأول وتموت بالثاني. ومعنى ذلك أن المجتمعات التي لا يكون فيها الانتخاب الأول بمستوييه أمينا وعادلا مجتمعات انتحارية بوعي أو بغير وعي .

ولهذه العلة فما يحدث في الانتخاب الأول بمستوييه رغم أنه وجودي يصبح في المجتمعات البشرية بخلاف المنطق المنتظر خاضعا لتأثير الانتخاب الثاني بمستوييه : من هنا اعتبر ابن

خلدون فساد معاني الإنسانية ناتجا عن بعدي السياسة أي نظام التربية ونظام الحكم المفسدين لقيم الانتخاب الأول.

السلطة السياسية ببعديها (سلطة التربية وسلطة الحكم (هي التي تغير المعايير. فلا يبقى معيار الكفاءة النية ومعيار السلامة الخلقية المحددين للانتخاب بل يصبح معيار الوساطة والجاه هو الأساس في الانتخاب . وبالتدريج يتراكم انعدام الكفاء وسقم الخلق في كيان الجماعة ودولتها: التدمير الذاتي .

وقد سبق فشرحت "عبارة الشخص المناسب في المكان المناسب" وأضفت المضمر فيها بمعنى:

4 و ماذا؟

5 . وما أهداف الانتخاب ومعايير.

وفي هذه الإشكالية دور بالمعنى المنطقي: المنتخب والمنتخب واحد في الحقيقة أي الجماعة في وضع الفاعل هي المنتخب وفي وضع المفعول به هي المنتخب وخاصة في المستوى الثاني من نوعي الانتخاب أعني أنها هي التي تقيم نتائج المستوى الأول من نوعي الانتخاب . فهي تقيم حصيلة التربية وتقيم حصيلة الحكم . فتكون هي الجانية على نفسها إذا قبلت بتغيير المعايير من صالحها إلى طالحها .

وبعبارة وجيزة شكل الجماعات مبنية على الانتخاب حتى لو كانت فاشية أي أن ما يميز جماعة عن جماعة ليس وجود الانتخاب وعدمه بل نوعه وخصائصه التي تحددها معاييره. فإذا كان الانتخاب خاضعا لما بينا من القيم الموجبة كان معمرا وإلا فهو مدمر. الفرق بين الجماعات انتخابيا هو بين المعمر والمدمر.

والانتخاب الثاني بمستوييه يأتي إذن في العلاج السوي للتعمير بين النخب بأنواعها الخمسة بعد أن تكون قد برهنت بالمستوى الثاني من الانتخاب الأول نجاحا يؤهلها لأن تكون

من المترشحين للانتخاب الثاني مستواه الأول ومن بين هؤلاء يقع المستوى الثاني من الانتخاب الثاني . لكن عندنا هو العكس .

لأن من يشغل خانات "مكنة" الدولة التي هي ذات الجماعة العائدة على نفسها لتنظيم شروط بقائها رعاية وحماية لا يأتيها بالاعتماد على الانتخاب السوي بنوعيه الأول بمستوييه والثاني بمستوييه . عندنا نوعان من الانتخاب غير السوي: الوراثة في الأنظمة القبلية والغلبة في الأنظمة العسكرية.

لكن الأدهى من ذلك كله هو أن هذين النوعين من الانتخاب رغم طابعهما الهدام لا يجري بمقتضى دينامية القوى الداخلية الذاتية للجماعة بل هو بدوره خاضع لسلطان خارجي يفرض من ينتخبه بمقتضى ما يعتبره خادما لمصالحه فلا القبائل ولا العساكر تختار بذاتها بل الحامي يختار بدلا منها من يخدمه أكثر.

ولا يمكن أن يكون من يخدمه أكثر حريصا على مصالح شعبه لأن هدف المستعمر هو استعماله لتحقيق مصالحه على حساب مصالح الشعوب . فيكون الانتخاب أكثر تهديما مما لو كان ناتجا عن دينامية القوى الداخلية حتى لو كان بالقيم المقلوبة. هو إذن انتخاب قيمه مقلوبة مرتين خلقيا وسياسيا .

فيكون الانتخاب الثاني بمستوييه فاسدا ومفسدا باستراتيجية نسقية وليس بالصدفة لأن المتحكم فيه يستعمله من أجل منع الاستئناف بكل الوسائل

والخطة هي "ضرب الرأس لتنشف العروق" كمن يدمر الجهاز العصبي للجماعة) الدولة هي الجهاز العصبي) حتى تصبح فاقدة للمقومات الخمسة .

وذلك على النحو التالي : يفسد انتخاب نخبة الإرادة) الساسة) المشرفة على الانتخاب في المقومات الأربعة الباقية فتفسد نخبة العلم (الباحثون) ونخبة القدرة (الإنتاج المادي والثقافي) ونخبة الحياة (الفنانون (ونخبة الوجود (نخبة المرجعيات الدينية والفلسفية) لتصبح الجماعة مطلقة التبعية

والتبعية المطلقة روحية بالأساس: تصبح النخب النافذة والمسيطرة على القرار دورها الأول والأخير هو التشكيك في الذات ورؤاها الوجودية دينية كانت أو حتى غير دينية

وجعل الحامي هو المثال الأعلى في كل شيء فتموت في الحضارة المستقلة كل ينابيع القيام الذاتي لجر المقومات الخمسة.

وقد جمع ابن خلدون ذلك كله في قانون سماه "تقليد المغلوب للغالب" في كل شيء ومن ثم قتل كل ما يميزه عنه لكأن دوره يتحول إلى الانتحار التدريجي لبعث الآخر فيه بديلا منه . ولعل عقدة التأصيلي أكبر من عقدة التحديثي : فهذا يريد طي الصفحة وأخذ تراث الغير وذاك يبحث عن تراث الغير في تراثه .

بمعنى أن التحديثي يطوي صفحة حضارته بوصفها ماضيا درس والتأصيلي يجعل الماضي نفسه خاضعا للغير بوصفه مثالا فلا يبقى ذا قيمة عنده في ماضيه إلا ما يظنه سبقا فيه على الغرب الذي صار مثالا يقيم به كل شيء في ماضينا لأن البحث عنه فيه يعني كل ما ليس مثله لا قيمة له عند هذا

الباحث .

وإذن فكلاهما ينطبق عليه قانون ابن خلدون . والتأصيلي أخطر من التحديثي لأن هذا يعتبر الماضي مغايرا لكنه يظنه قد مات فيطوي الصفحة ويتبنى صراحة تراث من صار عنده المثال الأعلى . لكن التأصيلي يدعي رفض ذلك فيفعل أكثر منه لأنه يجعل الماضي نفسه مغتربا لأن يقيمه بما يتصوره مماثلا لحاضر الغير.

الفصل الثامن

ولأختم القسم الثاني من المحاولة بالتأويل الفلسفي لما قدمناه في تعريف علم السياسة ليس بوصفه أداة تحليل للأحداث السياسية فحسب بل بوصفه هندسة بناء الأمم والدول ومعرفة قوانين تطورها الموجب والسالب بوصفها كائنات حية ذات وجود مضاعف : كيان حي عائد على نفسه وينظم وظائفه بوعي استراتيجي .

ولهذا الكيان بمستويي وجوده ككيان حي وكوعي عائد على الكيان لينظم عمله على عام ما يشبه وجها جانوس: فهو مثل الفرد له التفاتان لذاته وما يحيط بها بالتساوق في المكان وبالتوالي في الزمان ما يعني أن كل جماعة مهما كان صغيرة وجودها ليس مقصورا عليها بل هو يشمل الإنسانية والعالم كلها .

ومشكل المشاكل في الداخل والخارج هو عسر التمييز بين الكلي والجزئي أو بين الكوني والخصوصي . في الجماعة غالبا ما يخلط ذلك مع التمييز بين إرادة الأقوى وإرادة الأضعف في داخلها وفي خارجها أو في علاقة

الأفراد داخل الجماعة وفي علاقة الجماعة داخل المعمورة: فيضيع الفرق بين القيم ونقائضها .

ففي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود يصبح ما يريده الأقوى ويعلمه ويقدر عليه ويحياه ويوجده هو الكلي والكوني والجزئي هو ما يريده الضعيف ويعلمه ويقدر عليه ويحياه ويوجده . وعندئذ نجد أنفسنا أمام قانون الطبيعة (علاقة القوى بعضها بالبعض) وقانون الشريعة (علاقة القيم بعضها بالبعض) .

ففي موقف التأصيلي والتحديثي من علاقة التراث الذاتي بتراث الغالب الفائدة الضمنية التي تستنتج من الموقفين هي حكم خفي بأن الكلي والكوني هو صفات تراث الغالب والجزئي والخاص تمثله صفات تراث المغلوب . فيكون كلاهما قد تخلى نهائيا عن تراث الذات إذ التأصيلي يحتكم إلى تراث الغير في طلب السبق.

ويكون كل ما يدعيه سبقا لتراثه بمعيار تراث الغير هو في الحقيقة تبريرا لتبنيه تراث الغير وليس سبقا حقيقيا وهو نوع من خداع النفس . وبدلا من المنازعة في أيهما أولى بأن

يعتبر ممثلا للكلي والكوني يسلم بأنهما حتى في تراثه يقاسان كسابق عند الذات بما هو والإنساني الكلي قد لا يكون حاصلا عند أي من الطريقين : فلا نحن نمثل الكلي ولا غيرنا بل الكلي مثال أعلى كلانا يسعى إليه فيكون المطلوب معرفة من منا سعيه ذو توجه صحيح نحو الكلي والكوني القيمي المناسب لرؤية تنطلق من مفهوم الإنسان وما يناسب تحقق مقوماته الخمسة.

وتلك هي علة وضعي لنظرية المقومات أساسا لتصنيف النخب والقيم وهي مستعارة من نظرية الذات والصفات الذاتية في علم الكلام الإسلامي التي هي إسقاط معكوس : فالمقومات هي صفات إنسانية نسبية والكلام ظنها صفات إلهية مطلقة بمنطق قياس الغائب على الشاهد . لكني عكستها بالصورة التالية.

ولم يكن ذلك إلا تعميما لنظرية ديكارت أو دليله على وجود الله؛ فهو يقول إني أدرك أني أعلم وأن علمي نسبي . والنسبي متضايف مع المطلق وإذن فإدراكي لأحد المتضايفين يقتضي إدراك الثاني . ولما كان النسبي لا يعلم المطلق فإن المطلق الذي أدرك غيابه يثبت هو علة النسبي بل: أنا النسبي والله المطلق .

وهو استدلال لا يقيس الغائب على الشاهد بل بالعكس ينفي ذلك لأن الإطلاق متضايف مع النسبي دون أن يكون المضمون في المتضايفين من طبيعة واحدة لأن صفات الله ليست من الغائب بل هي من الغيب والغيب ليس غائبا بمعنى عدم الحضور المؤقت بل هو دائم الحضور ومطلق اللامعلومية المضمونية.

أعلم أني مريد وعالم وقادر وحي وموجود وأن ذلك كله ليس مطلقا ولا متناهيا بل نسبي ومتناه وأعلم أن علم ذلك متضايف له صفات ليست نسبية وليست متناهية بل هي مطلقة. لكن ما مضمون هذا المطلق ذلك ما لا أعلمه . أومن به ولا أعلمه كما أومن بوجود الحقيقة المطلقة ولا أعلمها .

وكل حقيقة ذات وجود قائم بذاته أعلم وجودها دون إحاطة مهما عمقت علمي لأن وجودها من حيث هو وجود لامتناهي الفرق بينه من حيث هو

قائم بذاته خارج ذهني وبين

تصوري له في ذهني . تصوراتي مهما تعمقت وتدققت تبقى دائما رؤية خارجية بالقياس إلى ذات الشيء بل الأعيان . وما فيها لا يرد لما في الأذهان .

والخلاف بين كنط وهيجل مداره نفي الرد عند الأول والقول به عند الثاني . وكلاهما على خطأ. فنفي الرد لا يعني أن المعلوم مجرد ظواهر الشيء بل هو ما يقبل العلم من الوجود والرد مشروط بقول ضمني يعتبر ما لا يرد من الوجود هو الظاهر أو العرضي فينفي تعالي الوجود عن العقل والعلم .

فكان هيجل يقول إن ما نعلمه من الوجود هو الوجود وما نتصوره غير قابل للعلم منه هو من أوهامنا وهو ما يفهم من المفهوم الكنطي الحد - الشيء في ذاته -ونفي هذا التعالي المميز بين الوجود والعقل عند هيجل يذهب بعيدا لأنه ينفي وجود ما هناك وراء ما هنا أو يعتبر العالم الشاهد هو العالم الوحيد .

فتكون فلسفته في الحقيقة أرسطية غالية. ذلك أن أرسطو نفى المثل الأفلاطونية واعتبرها صورا محايثة وهي عند هيجل حقيقة الوجود. لكن أرسطو أبقى على مثال أفلاطوني واحد على الأقل في نظرية الربوبية) المقالة 12 أو اللام من الميتافيزيقا) التي لا تعمل في العالم بل خارجه محركة بالجاذبية.

وكل ما عداها متحرك بالانجذابية الناقلة للصورة الموجودة بالقوة في المادة من القوة إلى الفعل . هيجل جعلها بإطلاق دافعية في المادة غنية عن

محرك مفارق وهي كامنة في كل موجود وخاصة في الإنسان . والرؤية القرآنية تجمع بين الرؤيتين الأرسطية والهيجلية: جاذبية الرب الواحد ودافعية كل موجود .

وهما وجها مفهوم الفطرة والخلقة: فليس بالصدفة أن نسبها القرآن إلى الله الفاطر وليس إلى الإنسان المفطور، فطرة الله التي فطر الناس عليها. لكن الرسالة الخاتمة اعتبرت الفطرة في الإنسان قائمة والرسول دوره إزالة النسيان الذي أغل الإنسان عنها وهو معنى التذكير.

فتكون الفطرة في الإنسان دافعة ويكفي إزالة النسيان عنها حتى تلتقي الدافعية مع الجاذبية وهو معنى الديني في كيان الإنسان. لكن هذه المقارنة بين الرؤية الفلسفية

والرؤية الدينية للعلاقة بين المحايث والمفارق هي لتقريب المعاني ولا تعني أن إحدى الرؤيتين متأثرة بالأخرى : هما الكلي بأسلوبين .

ما يحصل في نسبة الكلي للغالب ليس تحقق للكلي بل نفي تعدد الأساليب وجعل جزئي الغالب وكأنه كلي ما يضيق آفاق الإنسانية فيؤول إلى الموقف الهيجلي الذي يجعل التاريخ الإنساني من جنس التاريخ الطبيعي الحيواني وإن سماه صراع أرواح الشعوب كل روح غالب يلغي غيره من الأرواح.

ولا دليل على أن الروح الغالب إن قبلنا بهذه الرؤية هو الأكثر كلية إلا إذا سلمنا بأن الغالب هو الأفضل وهو الأسمى . ولكن في هذه الحالة يكون الأفضل والأسمى هو الأغلب وهو بنحو ما أشبه بنظرية داروين بمعنى أن ما يقوله عن الانتخاب الطبيعي قانونا للتطور العضوي يصلح قانونا للتطور الخلقي

.

فيكون ما نراه من قتل الأنواع النباتية والحيوانية والتعدد الثقافي والإنساني والتقاليد الحضارية والتنوع العرقي والديني كل ذلك بسبب هذا القانون تطورا خلقيا لكان المعيار الخلقي يتطابق مع معيار القوة ولا يكون جديرا بالوجود إلا العنف والاقتتال بين الكائنات وهو جوهر الصراع الجدلي .

ولهذه العلة اعتبرت قول الإسلاميين بما يسمونه التدافع هو بدوره من جنس ما وصفت: تبني ما يحصل عند الغالب والاكتفاء بتغيير الاسم كما يحصل في ما يسمونه البنك الإسلامي الذي لا يقل ربوية عن البنك العادي ولا يختلف عنه إلا بالأسماء وبالعائق الاقتصادي برفض الدمج بين التمويل والاستثمار.

لكن القرآن مبدؤه أن التعدد والتنوع من آيات الله وهو يشجع عليه حتى في الأديان والشرائع والمناهج (المائدة 48 (بحيث إن الشراء في كل شيء والتسابق في الخيرات شرطهما التعدد والتسامح بين المتعددات بل النوع الواحد من النبات إلى الإنسان وهو يرفض النمطية وقانون الغلبة بين المخلوقات.

وهو ما يعني أن الكلي القيمي يمكن أن يتعين في الجزئي الوجودي وهما لا يتطابقان . لكن الخلط بينهما يجعل الأبيض مثلا يتوهم ما يجعله يقضي بأن الأسود متخلف لسواده والمسلم

إرهابي لإسلامه ويستنتج أنه مكلف بمهمة القضاء عليهما وفرض نمط حياته فتتضاعف العنصرية العضوية بالعنصرية الحضارية.

وأساس هذه الأمراض الروحية والخلقية هو اعتبار الجزئي الغالب كليا والخلط بين الوجودي والقيمي وهو ما يسميه ابن تيمية برد المنشود إلى الموجود أو اعتبار الموجود ليس ممكنا حصل بل هو الواجب فينتهي الأمر إلى نفي الحرية من أصلها ويصبح الأمر الواقع هو الأمر الواجب دون مسافة بينهما .

ولأن الشباب بجنسيه اعتمد في ثورته بيتي الشابي شعارا لثورته فقد قام بثورة روحية وهي أسمى من مجرد الثورة السياسية أو الغضب من الظلم الاجتماعي . فهو أدرك المكبل الجوهري في حضارتنا: قبول سلطان القوة الذي هو أمر واقع أمرا واجبا بحجة قضاء الله وقدره . وهو أمر مناف تماما لرؤية القرآن .

شخصية الله القرآنية تشبه الجمع بين رؤية أرسطو ورؤية هيجل في آن؛ فالله واحد ومطلق المفارقة دون لا مبالاة إله أرسطو بالعالم لكنه محايث ومطلق المحايثة دون مخالطة هيجل . هذه الخاصية جعلت أصحاب وحدة الوجود يقعون في خطأ المخالطة وأصحاب تعدده اللامبالاة الخلقية .

واللامبالاة الخلقية هي التي لإبرازها رد ابن تيمية على ابن عربي بأنه لا يميز بين المنشود والموجود أو بين الأكسيولوجي والابستمولوجي فيكون الحاصل هو ما ينبغي أن يحصل ويعتبرون ذلك هو القضاء والقدر فينفون أساس كل القيم أي الحرية ولا يبقى إلا القانون الطبيعي والضرورة.

وذلك ما يسميه كل المستسلمين للأمر الواقع "إكراهات سياسية" . والاستسلام للأمر الواقع رد للأمر الواجب إلى الأمر الواقع فيكون ذلك في الحقيقة تغليا عن الحرية وما ينبني عليها من قيم هي جوهر الإرادة التي

تسعى بالعلم للحصول على القدرة الحرة فتغير الأمر الواقع بمقتضى الأمر الواجب .

وهذا الفرق بين الأمر الواقع أو الموجود 20« والأمر الواجب أو المنشود 60 176301: هو الجهد الخلقي أو الجهاد الخلقي المتمثل في الصمود أمام القوة المادية وذلك هو جوهر القوة

الروحية التي سرها الحقيقي هو جمال الحياة وجلال الوجود . السياسة من دون هذه القيم خضوع للأمر الواقع وليست تحررا .

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة نبط الينبوع_شرط استئناف التاريخ المبدع_أبو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع 17
الفصل الخامس 23
الفصل السادس 31
الفصل السابع 36

م ار

معضلة المعضلات التي جعلت التشبع ينكص للوساطة والوصاية رسميا ويجعلهما مقومي الدين والتسنن ينكص إليهما خفية في الأفعال ويواصل القول بنفيهما في الأقوال لا يمكن تفسيرها بمجرد إرادة النكوص لكأن أصحابها -وإن كان ذلك ممكن وموجود -شياطين أرادوا استمداد سلطة بتحريف الإسلام.

بل ينبغي أن نعترف بأن الأمر موضوعيا حقا وأن الاستغناء عن الوساطة الروحية والوصاية السياسية ليست بالأمر الهين وهو غير ممكن من دون بديل شديد التعقيد لم يكن بالوسع تحقيقه من البداية رغم أن السنة تنسب الاستغناء عنه للخلفاء الراشدين والشيعة تعتبر ذلك كفرا بما تنسبه لآل البيت.

وأكثر من هذا فالسنة لا تنسبه إلى الخلفاء الراشدين بمن فيهم الخليفة الرابع بل هي تصف ذلك بكونه سلوكا فيه إشارة إلى معنى الاستغناء عن الوساطة والوصاية وهو بالأساس ما اعتمد في التواصل بين المتفرغين للمعرفة والمكلفين بالسياسة بالتواصل الدائم مع الجماعة باعتبار الأمر والنهي فرض عين .

وإذن فهم قد كانوا وإن بصورة لم تصل إلى مستوى التنظير الصريح والتحول إلى مؤسسة كانوا يعلمون طبيعة البديلين ما هما . لكن ما أسميه وساطة ووصاية ليس في وجود من يختص بالمعرفة ومن يكلف بالسياسة بل عدم التمييز بين ضرورة تقسيم العمل فيهما وبين اعتبار ذلك كافيا لإلغاء فرض العين فيهما .

فمعرفة القانون لا تجعل صاحبها سلطة سياسية ومعرفة النصوص الدينية لا تجعل صاحبها سلطة روحية وهما لا تغنيان أي مواطن عن معرفة الضروري من القانون في حياته السياسية والمدنية والمؤمن عن معرفة الضروري من الدين في حياته الروحية والدنيوية. وهنا نفهم البديل ما هو.

البديل ليس نفي التخصص في القانون والتخصص في معرفة المرجعية الروحية للجماعة بوصفهما جزءا من تقسيم العمل في الجماعة بل هي تنفي أن يصبح هذان التخصصان

مصدرا لسلطة سياسية وروحية تأخذ واجب المواطن السياسي وواجب المؤمن الروحي : كونه ذاتا فاعلية بذاتها فيهما معا وليس منفعلا بهما .

ولهذه العلة اعتبرت الوجه الموجب هو الحرية الروحية والحرية السياسية أما الوجه السالب فهو التحرير من هذين الدورين للوسيط والوصي اللذين يلغيان واجب المواطن والمؤمن في أن يكون ذاتا سياسية وذاتا معرفية لا تقتصر على الروحي كمعرفة نصية بل في شرطا في العلاقتين العمودية والأفقية .

وبعبارة ذات دلالة يفهمها الجميع : تحرير الإنسان من سلطة الوساطة الروحية ومن سلطة الوصاية السياسية تلغيان "ايبسو فاكتو' عبارة الكريهة بين الخاصة والعامة وبين الرسوخ في العلم المزعوم رسوخا فيما يتجاوز المعرفة بعالم الشهادة والاحاطة بما يعتبر القرآن تأويله مقصورا على الله.

فيكون أصل المعضلة كله هو دعوى البعض أنهم قادرون على معرفة الغيب بقياسه عالم الشهادة. ولهذا الوهم مصدران: أحدهما يزعم الكشف والعلم اللدني والثاني يزعم المعرفة العقلية مطابقة لحقيقة الشيء على ما هو عليه . لذلك ورغم خصامهما عامة فإنهما يجتمعان في كل رؤية كل باطني حتى

وإن قدم اللدنية.

وأعتقد أن أول من تفطن لهذا الاجتماع عند الباطنية والتعليمية هو حجة الإسلام في كتابه فضائح الباطنية عندما بين أن المقدمات التي تنبني عليها الرؤية الباطنية للقرآن وخاصة نظرية التأويل التي لم أر أحدا فضحها مثله واحدة في دعوى العلم اللدني والعقلي إذ يزعمان العلم المحيط بالغيب .

ومن يدرك هذه الفطنة الغزالية يفهم علة اعتباري إياه مؤسس الخطوة الأولى لتجاوز الفلاسفة القديمة ونظرية المعرفة المطابقة بمفهومه الثوري الذي سماه "طور ما وراء العقل" حتى وإن عاد لاحقا وكأنه نسي ما بينه بل الفظائع فاعتبره -ربما-لم يقله صراحة أنه

فنفهم حينئذ لماذا صار الغزالي سينويا إذ كما بين ابن خلدون فابن سينا كأنه لم ينس تكوينه الباطني في شبابه عندما قال قولته الشهيرة في الحاجة إلى ما يشبه القطب أو

النبوة شرطا بلا وجود التشريع وهي قولة دحضها ابن خلدون في المقدمة بالعقل والتجربة التاريخية .

ومن يقرأ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد دون أن يكون له نباهة الغزالي هذه يظن الكتاب نصرة للسنة السلفية ضد الأشعرية . لكنه في الحقيقة كما بين ذلك ابن تيمية لاحقا وله ما للغزالي من النباهة وأكثر فيه علامتا التطابق بين دعويي اللدنية والعقلية والعلم المحيط:؛ إنه إلجام العوام.

فاستنتج ابن تيمية منه أنه ينفي أن يوجد غيب محجوب على الفلاسفة -بل هو ذهب في كلامه على كلام الله أن الفلاسفة مثل الرسل ينث الله في

روعهم وحيا يقولونه عقليا - وأنه من ثم يعتبر الخاتم لم يبلغ الحقيقة بل أخفى على العامة ما ينصح الفلاسفة بإخفائه ويتهم المتكلمين بالتشغيب على الشرف.

وبهذا المعنى فالرشديون العرب الجدد -مثلهم مثل المعتزلة العرب الجدد -متخلفون حتى بالقياس إلى الغزالي لأنهم أولا يعتقدون أنهما يمثلان العقلانية وأن علمهم علم بالأشياء على ما هي عليه وأن معارضيهم ظلاميون وأنهم هم أي الرشديين والمعتزلة الجدد تنويريون مثل ابن رشد والمعتزلة.

ويتوهمون أن هذا الموقف الأيديولوجي تماسكا ثم يصطف معه الحداثي الماركسي الذي يدعي المقابلة بين النص والواقع ويحاول الولوج إلى الواقع من دون كل التراث الذي يتوهمه نصوصا وليست مناظير لما يسميه الواقع الذي لا يدركه على ما هو عليه أحد إلا الله إن آمن به .

والأعجب في ذلك كله أن هؤلاء يعتبرون أنفسهم خاصة وأن غيرهم عامة وأنهم سلطة علمية وأن فكرهم هذا يمكن أن يكون مخرجا من التخلف في حين أن سر كل تخلف هو هذه السذاجة الفلسفية التي تعتبر الواقع هو ما تؤسس عليه المادية الجدلية رؤيتها ولا يرون أنها رؤية وليس واقعا .

وقد ربيت أجيال وأجيال بهذه الرؤى الساذجة التي تصورت الفلسفة والفكر اللذين يتجاوزان المباشر من الأمور التي لا فائدة منها وأن الارتماء المباشر في العمل بما هو جاهز

من الايديولوجيات والتبسيط الصحفي تنويرا وتحديثا مغنيين عن أعماق العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية مع التاريخ.

وليس للفكر والعقل والتنوير والإبداع وهلم جرا من حقيقة ثابتة غير التي تمثل عصر الغوص في هذين العلاقتين غوصا يترجم في استرماز هو بالقياس إلى ما يسمى عقلا وفكرا مثل الماء بالنسبة إلى الحياة البحرية. فإذا كان ماء الفكر بركة آسنة فالحصيلة هي ما نرى من نكوص إلى بسيط الايديولوجيات.

ولهذه العلة فلا فرق عندي بين نوعي الكاريكاتور الذي يدعي التأصيل والذي يدعي التحديث لأن الخلط بين الإسلام ومآله في عصر الانحطاط والخلط بين الحداثة ومآلها في عصر الاستعمار لا يختلفان في شيء ؛ كلاهما يخلط بين ما يتكلم باسمه وقشوره التي يظنها مغنية عن استنطاق بذوره.

ولذلك فعندما تسمعهم يتكلمون على الاحتكام للواقع تدرك أنهم من حيث لا يعلمون يعترفون بأنهم غارقون في القشور إلى الأذقان ؛ فالواقع عندهم هو الأمر الواقع الذي هو ظاهر الموجود فيعودون منه على أنه حقيقة الموجود ويجعلونه عين المنشود فتقلب العلاقة ويصبح الحاصل هو الواجب: منطق التقليد .

كلاهما سلفي بالمعنى المقيت . فالسلف عندهم فقد دلالة الريادة بالإبداع. إنه السابق بمعنى المتقدم في الزمان الذي ينبغي محاكاته لتقدمه فيه . لكن التقدم بمعنى الريادة هو التقدم في نظام الأمر نفسه من حيث صلته المباشرة بالبذور وما فيها من إبداع خلاق. والاستيحاء للإبداع وليس للتقليد .

ومن ثم فسؤال البذور يشبه ما يسميه الغزالي إزالة الرمال عن المنبع حتى

يفتح مجرى الماء من الينبوع وليس الاندفان في الرمال التي توقف السيل وتغرق في الجمود: قشور الأصالة وقشور الحداثة. تلك هي المعركة التي تدور بين الكاريكاتورين والتي لا يمكن

والعلاج الذي يسكن الأعراض ليس علاجا وإن كان ربما ضروريا في مرحلة البحث عن التشخيص لمعرفة علل الداء والشروع في بيان طبيعة المرض وكيفية فشوه في بدن الحضارة

ولا يمكن القيام بذلك من دون وضع نظريات تعدد مسار التعليل أو مسارب الفشو المرضي في جسم الكيان الحضاري للجماعة. وأعتقد أني قد تقدمت في ذلك وعلي الآن أن أبين كيف يتم التحرر من العطالة التي حالت دون المسلمين وعلاج العلاقتين العمودية والأفقية للحماية والرعاية الذاتيين مقومي السيادة.

من عجائب عمل الفكر الإنساني أن كل لحظة من حاضره باعتباره في أفول دائم أو صيرورة دائمة وسيلان أبدي الثابت الوحيد فيه هو انشداده المضاعف الذي يشبه أبشع طريقة في التعذيب لدى المجتمعات الوحشية التي تشده إلى فرسين في اتجاهين متقابلين: فهو ممزق بين تذكر الماضي وتوقع المستقبل .

لكن هذا الانشداد إلى تذكر الماضي وتوقع المستقبل الذي يجري مع الحاضر الذي لا يتوقف لا يمزق الإنسان بل هو عين حياته التي هي تجعل الحاضر محيطا بالماضي والمستقبل بفضل الاسترماز: ومعنى ذلك أن الحدين الماضي والمستقبل موصولان بفضل أنظمة الترميز التي تجعل الإنسان يطفو على الزمان.

وهذه الحقيقة الانثروبولوجية) بالمعنى الفلسفي وليس بمعنى العلم الوضعي أي نظرية الإنسان كما نقول ثيولوجيا أي نظرية الله وكسمولوجيا أي نظرية العالم وبسيكولوجيا أي نظرية النفس إلخ..) هي التي ينساها أدعياء محاكمة النصوص بالواقع . فدون الإنسان وهذا الواقع المزعوم كل التاريخ الإنساني .

أو بصورة أدق كل الاسترماز الذي يترجم مقدار نفاذ الإنسان إلى أسرار الطبيعة وقوانينها) العلاقة العمودية) وأسرار التاريخ) العلاقة الأفقية) أو التبادل والتواصل بين الإنسان والعالم الطبيعي والعالم التاريخي أي المبدعات الرمزية وتطبيقاتها وهي نفاذ إلى ما نسميه الواقع وحجاب دونه في آن .

ولهذه العلة اعتبرت الزمان التاريخي بخلاف الزمان الطبيعي مخمس الأبعاد وليس مثلثها : فهو ماضي الأحداث والأحاديث التي تدور حولها أو الاسترماز بكل أصنافه) العامي والأدبي وحتى الخرافة والايديولوجيا) وهو أحاديث حول المستقبل بنفس المعاني تعد للأحداث التي لم تحدث بعد . وذلك هو الحاضر.

الحاضر هو إذن أحداث الماضي وأحاديثه وأحاديث المستقبل وأحداثه وهو لحظة سيالة لا تتوقف مشدودة إلى البعدين من الماضي في الحاضر ومن المستقبل فيه . وما لم يندرج

وعي بالحاضر تخريف وتجديف .

وقد يبدو ذلك شبه دور (سيركل فيسيو) لأن محاكمة الحديث بالحدث أو الحدث بالحديث قد يعني أن الوصول إلى أحدهما من دون الثاني

ممكن . وإذا كان ذلك مستحيلا الطبائع فمن باب أولى أنه مستحيل في الشرائع . ففي الطبائع يمكن القول إن الحدث موضوعي ويوجد خارج الذات نعود إليه دون ما قيل حوله .

بمعنى أننا نتصور قابلية الفصل بين الموضوعي والذاتي في الطبيعة. ونتصور أن الأمر يتعلق بالطبيعة بلا ذاتها وليس بما كان يراه منها أصحاب الحديث حولها . وهنا لا بد من التذكير بأهم فكرة في فلسفة هيدجر: فهو ركز على الفرق بين مفهوم الطبيعة في العلوم الحديثة ومفهومها في الفلسفة القديمة.

وأذكر أني قبل ذهابي إلى ماليزيا درست ميتافيزيقا أرسطو في طبيعياته -السماع الطبيعي - واعتمدت النصين الفرنسي والألماني وبعض فهومها الحديثة فكان أن حدثت لي مفاجأة لم أكن أتوقعها : قارنت محاولة هيدجر في ترجمة أحد نصوص أرسطو مع الترجمة العربية فوجدتهما شديدتي التطابق من هذا الوجه.

وأعني أن القراءة الفينومينولوجية التي اعتمدها هيدجر في ترجمة نص أرسطو (من السماع (أقرب إلى الترجمة العربية من الترجمات الفرنسية التي لم تتنفطن لهذا المعنى المختلف لمفهوم الطبيعة بوصفها قوة ذاتية للانفتاح الوجودي الذاتي أشبه بالإبداع الفني والجمالي من الآلية المادية.

ومن ثم فحديث الماضي عن حدثه يعسر فصله عنه ومع ذلك فنحن نحاكم الحديث بالحدث والحدث بالحديث في كلامنا على الماضي . وعندما نطبق ذلك على التاريخ فنحن نضيف حديثا يرجح بعض الأحاديث على بعضها فيكون تأويلا لتأويل ولا يتوقف التأويل الذي هو الحقيقة تعبير تحكيم المستقبل في الماضي .

وهي حقيقة بنى عليها ابن خلدون نظرية المقدمة كلها : ففي الباب الأول اعتبر ابن خلدون الاسترماز بكل أشكاله وخاصة البدائية ليس شيئا آخر غير التعبير عن الخوف من

المستقبل ومحاولة توقعه . ومنه الكهانة وحتى النبوات فضلا عن العلوم: ترميز يعبر عن توقع الإنسان لمعضلة علاقتيه العمودية والأفقية.

وبهذا المعنى فتخليص علاقة الإنسان بالعالم من جرعة سحرية استرمازية مستحيل - 120686 -غاية المادية العلمانية فيكون حدس ابن خلدون أعمق من نظرية ماكس فيبر لأن العلمانية لها نفس النزعة لكنها سحر اللامتناهي الزائف أو التراكم الكمي في العالم بدل العمق الكيفي لما وراء العالم.

سحر الحداثة هو العلم الخيالي أو الإيمان بالتقدم التكنولوجي الذي يتصور لا متناهيا وعلاجا لنفس الخوف الذي تكلم عليه ابن خلدون؛ توقع المستقبل والتحكم فيه سواء بالسحر الرمزي أو بالسحر التكنولوجي . ومعنى ذلك أن ما كان ينسبه الإنسان البدائي إلى الرب ينسبه الإنسان الحديث إلى الإنسان .

لكن الممكن المطلق في الحالتين مستحيل ومن ثم فهو انشداد الحاضر إلى المستقبل في ضوء الحكم على الحاصل من الممكن بممكن التحصيل وهو إذن وعي بما ينتج عن فاعلية الإنسان في التاريخ أي عما ينتج عن ذوقه دافعا وعلمه أداة في علاقتيه بالطبيعة وبالتاريخ ومن ثم علاقته بذاته فهما واستعمالا .

لا أنكر أن فيما أقول الكثير من التعقيد والغموض ليس لأني -كما ادعى

أحد القراء حاول فهم ترجمتي لفينومينولوجيا هوسرل وعجز-فظنني عيبا لا أحسن العربية- وهو الأفصح ولم يتهم نفسه بالجهل أو حتى بعدم التواضع في الحكم على ما يجهل فيجادل في أهلية هذه الترجمة لجائزة الشيخ زايد (2012).

وأفهم جيدا أن الفلسفة لا تتعلم من الجرائد . وأن الكلام فيها ككل فن له شروط دون أن يدل ذلك على أن من لا يفهمها ينقصه الذكاء فلعله في مجال اختصاصه ممن لا يشق لهم غبار. لذلك ففي ما ليس مشتركا من الواجبات لا بد من الاختصاص: فما عدى الروحي والسياسي ليس فرض عين بل فرض كفاية.

فالروحي والسياسي من مقومات كيان الإنسان وليس من وظائفه كجزء من جهاز تقسيم العمل في الجماعة. كل إنسان من حيث هو إنسان لا يقوم كيانه من دون حريته الروحية

فلست أعني مؤمنا بدين فقد يكون مؤمنا بلا دين.

ذلك أن الإيمان يمكن أن يكون موجبا أو سالبا . فمن لا يؤمن بالدين يؤمن بالدنيا أو بالطبيعة أو بلا شيء فيكون مؤمنا بالعدمية. والحرية الروحية تعني أنه له ذلك الحق لأن القرآن يعرف ذلك سلبا بتعريف الإيمان الديني ثمرة لتبين الرشد من الغي . فيكون عكسه أيضا حرية مثله إذ قد لا يتبين له .

وتكون ذاته متقومة بالحريتين الروحية) ولو سلبا) والسياسية) ولو سلبا) لأنه يمكن ألا يقوم بواجبه السياسي فلا يهتم بالشأن العام ويمكن ألا يقوم بواجبه الروحي فلا يهتم بالدين . وهذان النوعان لا يسلبان الإنسان من

المواطنة ولا الروح . يبقى مواطنا وذا روح والله أعلم بسريرته.

ورغم أني أرفض فهم القرآن بما يسمونه أسباب النزول فإن الحادثة المتصلة بالآية في البقرة شديدة الدلالة: أب نصراني أسلم وأراد أن يكره ابنيه على الإسلام. فنهاه الرسول عن ذلك ونزلت الآية (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) الدلالة: لو لم يتبين الرشد من الغي لكان الإكراه ممكنا .

ومعنى ذلك أنه إذا كان الرسول ليس مكلفا بالإكراه بل مكلفا بإيقافه بإزالة شرطه السابق وهو عدم تبين الرشد فإن الآية التي تقول له "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" تحول دون كل إكراه في الدين بعد التذكير: وهو معنى ثورة الحرية الروحية التي أنسبها الإسلام. وعكسها نكوص فقهي خطير .

ولهذه العلة اعتبرت عكسها ناتجا عن تعطيل الدستورين المعرفي والسياسي : وكان أساس التعطيل هو حالة الطواري التي تستند إلى مبدأ الضرورات تبيح المحظورات . فالفتنة الكبرى أدت إلى حروب أهلية كان يمكن أن تقضي على دولة الإسلام. فكان طبيعيا أن تستعمل القوانين الاستثنائية وأن يعطل الدستوران

الظاهرة طبيعية وهي مشهودة قديما وحديثا . ما ليس طبيعيا هو بقاؤها 14 قرنا . وما ليس طبيعيا اليوم خاصة هو بقاء العرب والمسلمين استثناء في العالمين : ما يزالون في نكوصهم

رغم أن الإنسانية كلها شرعت في تطبيق التحرر من الوساطة الروحية والوصاية السياسية.

والأدهى أن الوساطة والوصاية كلتاهما مضاعفة: وساطة وصاية داخلية من الأنظمة ونخبها ووساطة ووصاية خارجية من حماتهما المباشرين ومن ذراعيهما: كل عربي اليوم يعيش تحت وصاية المستبدين ووساطة الطبالين من النخب وهؤلاء تحت وصاية المستعمر ووساطة نخبه مباشرة وبتوسط الأراعين إيران وإسرائيل ٠

يتبين اللتين هما جوهر الإسلام. مازلنا تحت

والآن فما القصد بنبط الينبوع؟

مثاله الأعلى هو جوهر الأسلوب القرآني في النبط من خلال الوصل بين مفهومين للنقد: نقد التاريخ الروحي ونقد التاريخ السياسي للإنسانية والوصل بينهما وصلا في الاتجاهين أو إشراك كل منهما في الثاني مع أصل واحد سميته المعادلة الوجودية.

حتى نقرب المعنى ثم سنعود إليه لتحليله بالدقة اللازمة من خلال أسلوب القرآن في نبط الينبوع فلنأخذ مثال أي عالم حصلت فيه أزمة كبرى تقتضي إعادة التأسيس أو مراجعة المبادئ الأساسية التي بنى عليها ٠ فهو حتما أمام العلاقة التي تكلمنا عليها بخصوص أبعاد زمانيته أو تكوينيته كعالم ٠

فتكون لحظته الراهنة أو لحظة الأزمة الكبرى لحظة الوصل بين البداية والغاية والأولى هي حدث البداية وحديثها وما ترتب عليهما فيه والثاني هي حديث الغاية وما ينتظر مما يترتب عليها كحدث ٠ ولا يطلب حل الأزمة بتجاوزها إلا من هذين الالتفاتين لماضيه ولمستقبله في علاج أزمة حاضره ٠

والجامع بين الالتفاتين بوصفهما دائمي الحضور في الحاضر الذي لا يبقى ما بين الماضي والمستقبل بل ما يحيط بهما لكأنه هو البداية وهو الغاية وكل ما يصل بينهما بوصفه الوعي الحي للفن أو للعلم أو لأي تراث وقع نبط ينبوعه أو أزيل ما يحول دون سيلان نسغ الحياة فيه ؛ إنه الاسترماز الدائم .

وقد أشار ابن سينا لظاهرة جنيسة هي أن الإنسان يعلم أنه يعلم أنه يعلم بغير نهاية أي إن كل وعي يعود على نفسه ليكون وعي الوعي ويتكرر الأمر بغير نهاية وتلك هي حياة الفكر. ويشبهها في الظاهرة اللسانية قابلية كل كلام للعودة على ذاته ليكون كلاما على كلام بغير نهاية: الحاضر وعي محيط بهما .

الاسترماز بمعنى طلب الرمز وبمعنى جعل الشيء مرموزا أو مترجما رمزيا بلغة صناعية أو طبيعية هو جوهر هذه العملية التي تمثلها الظاهرة التي أشار إليها ابن سينا في الفكر

ويمكن أن تشير إليها نظرية معنى المعنى في اللسان . فكل عبارة انتقل مضمونها من منزلة المرموز إلى منزلة الرمز.

مثال ذلك إذا قلت "أقدم رجلا وأؤخر أخرى" فالدلالة هي هذا الفعل الذي يقوم به المتردد . لكن فعل المتردد المرموز في هذه العبارة يتحول إلى رمز فعل التردد عامة. فيكون التردد في المشي دالا على التردد عامة مدلولا والتردد عامة يمكن أن يصبح دالا على صفة

وبهذا المعنى فما يسمى بالواقع الموضوعي في لحظة ما من إدراكنا لموضوع المعرفة مثلا ليس إلا لحظة من الاسترمازية نسبة هذا التوالي في دلالة

العبارات وفي الوعي بالوعي في الكلام على الكلام ويبقى ما نسميه واقعا من جنس الأفق الذي يتقدم بقدر تقدمنا نحوه وتقريبا بنفس المسافة.

ولو رسمنا الأفق الذي أدركناه عندما نقف فنثبت كما ثبتنا وضعنا في المكان ثم نذهب إليه فسنجده قد غادر ذلك المكان وأنه لم يكن شيئا بل كان أفقا أثبتناه في سعينا إليه وهو غير ثابت أصلا بل هو متضايف مع سعينا إليه وتلك هي نسبتنا إلى كل ما نسميه واقعا نسعى إلى الإمساك به .

وقد أعتبر نفسي راجما بالغيب إذا قلت إن مفهوم الآفاق في فصلت 53 له هذه الدلالة لكني سأكتفي بالقول إني أفهمه بهذا المعنى لأن الآية لم تقل إننا نتبين حقيقة القرآن في الآفاق بل فيما يرينه الله فيها من آياته: الآفاق هي التي بنيت عليها نظرية المعادلة الوجودية: وهي خمسة آفاق وأنفس.

وعندما أجمع بين الآفاق والأنفس فلأنهما يتضمنان نفس المضمون لأن الآفاق هي مال الأعيان والأنفس منها وهي مال الأنس والآفاق منها . وهي جوهر الواقع الذي لا نستطيع الإمساك به حتى وإن كان القدرة على استرمازه: إنها عناصر المعادلة الوجودية الخمسة.

أعني القطبان الله والإنسان ثم العلاقة المباشرة بينهما الوسيطان بينهما أي الطبيعة والتاريخ بوصفهما هما الآفاق والأنفس اللذان يدركهما الإنسان ولا يدرك ذاته والله إلا

بعدهما في الإنسان ككائن طبعي يعلم ذاته ولا معنى أنه يعلم وبعي وذلك هو منطلقه للقطب الثاني : الله

ألغاز الوجود خمسة؛ الإنسان ذاته والله والطبيعة والتاريخ والعلاقة بين

القطبين الله والإنسان مباشرة وبتوسط الطبيعة والتاريخ. وهي ألغاز نستطيع استرمازها ولن نتوقف معها بما أدركناه من الآيات فيها .

والآيات فيها تقبل الرد إلى النظام إما نظام قوانين الطبائع أو نظام سنن الشرائع - والشرائع لا أقصد بها الشريعة بل هي ما الأمر المتضايف مع الخلق . والفرق بين الطبيعة والتاريخ ما كان ليوجد لولا ثنائية الخلق والأمر لأن الأول هو نظام الضرورة) الطبيعة) والثاني نظام الحرية) التاريخ (.

وهذان النظامان يصحبهما نظامان ينتجان عن تفاعليهما هما نظام فعل الطبيعة في التاريخ ونظام فعل التاريخ في الطبيعة والنظام الأسمى هو نظام المعادلة أو العلاقة بين القطبين الله والإنسان . ولو لم يكن الإنسان قادرا على إدراك الأنظمة لاستحال استرمازها ولو كان محيطا لاستغنينا عما لا يرد إليه .

وما لا يرد إلى استرمازنا هو الوجود عامة ووجود القطب الأول الذي يعتبر كل ما عداه من خلقه وخاضعا لأمره أي الله الذي لا يخلو منه وعي أي إنسان لأن من يدعي الإلحاد لا يخلو وعيه منه ونفيه ليس له بل لكونه غير محايث في الطبيعة (سبينوزا) أو التاريخ (هيجل (أي نوعي وحدة الوجود.

ولأنه لا يوجد وعي إنساني يخلو من هذه المقومات الخمسة: الله والإنسان والطبيعة والتاريخ والعلاقة بين الله والإنسان مباشرة وغير مباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ اعتبرت المعادلة الوجودية عين بنية الوعي الإنساني وهي في آن عين كيانه العضوي) من الطبيعة) والروحي (من التاريخ): الآفاق والأنفس

وهذه البنية معقدة في كل واحد من هذه المقومات الخمسة: فكل واحد منها بيننا وبينه علاقة ذات طبقات متراكبة لا ندري طبيعة ما بينها وما يصلها بعضها بالبعض : عندي رمز

له دلالة تحيل على ما أدركه من موجود له وجود غير ما أدركه ويجمع ذلك كله معنى أني أدرك ، وهو لغز الألغاز كيف لي ذلك؟

لكن الأعجب من ذلك أني بفضل الرمز الدال على ما أدرك من موجود غير إدراكي له أستطيع أن أتواصل مع غيري وأن أتبادل معه سواء كان غيري إنسانا مثلي أو أي موجود آخر بما في ذلك موجودات الطبيعة، فأنا أتبادل معها المعلومات أسألها فتجيبني بها أنتظره منها أو بعكسه أو تتجاهاني .

أسألها بما يسميه ابن تيمية مقدرات ذهنية وتجيبني بما يسميه تجربة الموجود الخارجي الذي يطابق أو لا يطابق تقديراتي الذهنية فيكون بذلك قد أجابني إيجابا أو سلبا وهو تبادل معلومات ومن ثم فشرطه التواصل مع الموجودات بما فيها الطبيعية التي ليست إنسانية بالضرورة: علاج العلاقة العمودية.

أما التبادل والتواصل مع البشر فمفروغ منه رغم أنه يتضمن ما لا يقدر من سوء التفاهم ومما لا ينقال ولذلك فالتبادل والتواصل هو بدوره ظاهرة طبيعية وخاصة مع الطبيعة والإنسان بلغة الذوق والتماس العضوي كما في العلاقة بين المغتذي والغذاء وبين الجنسين: فالتبادل والتواصل حينها هو رمز نفسه.

فالذوق الأصلي رامز ذاته هو الذي يحركني بما يوقظه في من الشهوة

المباشرة ترمز عضوي سواء كانت الشهوة غذائية أو جنسية والذوق المسترمز يحركني إلى ما صار رمزا للذوق الأصلي وهو مصدر كل الفنون والعلوم لأنه يعتمد آليات البلاغة في الوصل بينهما: الاستعارة والكناية وآليات فعلها .

وفاعلية الذوق الأصلي هي دائما مما لا ينقال لأنها تعاش مباشرة وما يقال عنها لا يتعلق بها بل بما يرمز إليها في المستوى الثاني من فاعليتها كما تعوض الكلمة المعنى والعملة القيمة والرمز عامة المرموز. ولهذه العلة يمكن للتواصل أن يتم دون لسان ويمكن للألسن أن تترجم بوسيط متقدم.

واللسان حتى عند الحضور لا يستغني عنها وهي عادة تعتبر لغة الجسد المباشرة ما يعني أنه بخلاف ما يظن ليس نظام اللسان هو الذي يحدد نظام الوجود حتى وإن كان أحد

تجلياته . في الوجود خطاب وتواصل أعم واللسان أحد تجلياته .

وهذا التبادل والتواصل الأعم هو حضور المعادلة الوجودية في وعي كل إنسان: ومعنى ذلك أن كل إنسان يسبح في هذه المعادلة كأنها الماء بالنسبة إلى السمك وهي تسبح فيه أيضا كأنه المحل الذي يتحيز فيه هذا الماء في حركة أبدية وذلك هو الينبوع الذي ينبغي نبطه وتسريح مجرى السيل فيه: الحياة .

إلينا ليس بوصفنا ناطقين فحسب بل بوصفنا في تبادل

الفصل الرابع

أعود إلى نبط الينبوع: ضربت مثال سلوك المعرفة العلمية الذي لا يبدو جليا إلا عندما تقع في أزمة كبرى تؤدي إلى استبدال البراديم وأحيانا إلى ثورة كاملة من جنس الأولى التي يبدأ بها كل علم والتي سماها كنط بالانقلاب الكوبرنيكي : وهو يعني أن المعرفة تغادر موقف المستقرئ لما يسمى واقعا .

فسمى الموقف البديل بموقف القاضي الذي يحقق مع "الواقع" بمعنى أنه ما يظهر منه للإدراك بأدواته التي هي أجهزة علمية من نوعين :

1. استرمازي ويتمثل في الفرضيات النظرية

2. وتقني ويتمثل في أدوات الإدراك التي يصنعها العلم لتقوية جهاز الإدراك الطبيعي وخاصة البصر والسمع بفضل البصريات والسمعيات

وكلنا يعلم دور صاحب علم المناظر -ابن الهيثم - الذي طور نظريات إقليدس وبطليموس ليبدع أجهزة تطورت لاحقا وصارت من أدوات تقدم علم الفلك بالقياسات الدقيقة التي جعلت الانتقال من فلك بطليموس إلى فلك كوبرنيكوس بقلب العلاقة بين الشمس والأرض ومن هنا استعارة كنط لمفهوم الانقلاب .

والنظامان البطلمي والكوبرنيكي رياضيان لكن الثاني أبسط من الأول وأكثر نجاعة تفسيرية وقد مثل ذلك خروجا من أزمة استرمازية وتجريبية: فمن خصائص الاسترماز العلمي البحث عن العبارات الأبسط لتفسير الظاهرات والتجارب الأدق للمفاضلة بينها . وهذه الأمثلة كافية للانتقال إلى الغرض .

والغرض من المحاولة مضاعف:

1. بيان أن القرآن نبط للينبوع وأن النبط استعمل نفس الطريقة ما يعني أن القرآن استراتيجية لعلاج أزمة علاجا حاسما يستحق اسم العلاج النهائي ومن ثم فالرسالة خاتمة وهي التذكير الأخير بمعنى أنها نموذج كل نبط ممكن بعدها دون حاجة لرسالة سماوية أخرى.

2. وهو الغرض النهائي من المحاولة: كيف نبط الينبوع الذي سد طريق سيلان ماء الحياة منه بسبب التعطيلين اللذين تعلقا بالدستور السياسي والدستور المعرفي ومن صار النظر والعمل عقيمين لا يمكنان من علاج علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالإنسان بوهم الاكتفاء بالعبادات علاقة مباشرة بالله .

وإذا كان الإسلام يعتبر العبادة الأسمى هي المعرفة بالله وكانت المعرفة به تمر حتما بمعداته فإن تسعة أعشار العبادة قد ضاعت من المسلمين لأنهم تركوا الشرط الأول لقيام العابد أعني الاستعمار الأرض وتوهموا أن الاستخلاف ممكن لمن لا يستطيع استعمار الأرض لتكون مطية للآخرة .

ومن لم يمتط الدنيا بشروط الامتطاء أي العلم وتطبيقاته العملية سيمطيه كل من يمتطيها قبله وأكثر منه . فيكون عبدا لسيد الأرض ولا يستطيع أن يتحرر ليكون عبدا لرب العباد؛ فكل من يفقد شروط الحرية في الدنيا لا يمكن أن يدعي أن له إمكانية التفرغ لشروط الحرية الروحية معيار الأحكام في الأخرى .

لكن بصرف النظر عن إيمان المخاطب بها يقول القرآن فإن الفضيلة والأخلاق شبه مستحيلة لمن يغرق في التبعية لأنه سيكون رهن من يستتبعه

إما لأنه مسيطر على شروط حياته المادية أو على شروط ما صار يعتبره من مكملات سعادته الدنيوية ومن ثم هو سيضطر لأن يكون منافقا ومطيعا مثل أي عبد لسيده.

لذلك فما أقوله في الأمر لا علاقة له بالوعظ والإرشاد أو بالدعوة الدينية بل هو بيان أن الدين في ذلك وخاصة الإسلام لا يقول شيئا آخر غير ما تقوله الحكمة التاريخية: فالشعوب الغارقة في الحاجات الأولية تكون ذليلة ومستبعدة وهو ما يجعل التحرر من استعباد الطغاة وفسادهم شبه مستحيل .

ولذلك فقد جعل الطغاة الفقر والحاجة والمرض من شروط الخنوع لاستبدادهم وفسادهم : لأن الإنسان ينكص إلى الحيوان فيغرق في معركة الحياة العضوية ولا يمكنه أن يسمو إلى الحياة الروحية حتى لو صلى وصام وتذرع لربه ليلا نهارا لأنه عصاه فيما كلفه به أي أن يعمر الأرض بقيم الاستخلاف .

ومرة أخرى فالإنسان لا يشعر حقا بالفقر إلى الله إلا إذا تحرر من الفقر لغيره . والفقر للغير مضاعف ؛ هو نتيجة إهمال العلاج المناسب للعلاقة العمودية بالطبيعة ونتيجة إهمال العلاج المناسب للعلاقة الأفقية . وعدم إهمالهما هو الشرط الضروري للتحرر من الفقر لغير الله دون أن يكون كافيا .

والإنسان المادي ليس الذي يحقق شروط استعمار الأرض وهي كما أسلفت شرط التحرر من عبادة غير الله بل من يكتفي بها فيكون دائم الفقر لغير الله؛ وهؤلاء هم المرضى الذين يعبدون ما يسميه هيجل باللامتناهي

الفاسد ممن لا يشبع فيبقى دائما عبد المادة. وهذا مرض خلقي وروحي .

لكن الإنسان السوي الذي يطلب شروط الحرية الروحية من الخضوع لوسيط روحي والحرية السياسية من الخضوع لوصي سياسي هو الإنسان الذي يستثنيه القرآن من الخسر فيفهم معنى الإيمان والعمل الصالح وهما جوهر العبادة ومثله الجماعة المؤلفة من أمثاله يستثنون من الخسر بالتواصيين .

والخسر ليس مفهوما دينيا فحسب بل هو كذلك مفهوم فلسفي وهو يعني عدم الوعي بما يتهدد كيان الإنسان من التبعية لحاجته المادية وحاجته الروحية فيكون بسبب ذلك عبدا لغير الله فلا يكون إنسانا حرا بل هو عبد تابع لإنسان آخر إن كان فردا ولجماعة أخرى إن كان جماعة: وتلك هي حالنا كعرب .

وهدف النبط الذي قام به القرآن والذي نريد استئنافه من خلال فهم استراتيجية القرآن في تحقيق انسياب ماء الحرية الروحية والسياسية للإنسان كإنسان دون اعتبار للعنصر وللطبقة وللجنس (الرجل والمرأة) هو تحقيق انسياب الحرية والكرامة مقومي الإنسان باعتباره مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

وبلغة فلسفية وهي مطابقة للغة القرآن: الإنسان من دون الحرية الروحية والحرية السياسية عبد وليس إنسانا ومعنى ذلك أنه لم يفقد الإنسانية بالقوة - أي إمكانية أن يثور ليسترد حريته وكرامته - لكنه فاقد لها بالفعل أي إنه بسبب غرقه في مطالب الدنيا التي لم يعمل على توفيرها يصبح عبدا لصاحبها .

والتحقيق الفعلي لهذا المعنى من التحرر الروحي (الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود) وما يترتب عليه من التحرر السياسي بمعنى عدم الخضوع لطاغية يسيطر على إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده التي هي عين قيامه كإنسان هو معنى الثورة الإسلامية التي جعلت الإسلام دين الإنسانية كلها .

وبهذا المعنى فالقرآن بوصفه علاجا لأزمة كونية حول رؤية الإنسان لذاته هو استراتيجية تحرير الإنسانية من العبودية الروحية) الوساطة) والسياسية) الوصاية) على أساس مبدأين صريحين أولهما هو مبدأ الأخوة الإنسانية التامة) النساء (1 ونفي التفاضل بين البشر باستثناء التقوى) الحجرات 13).

والتفاضل بالتقوى عند الله يعني أن البشر متساوون ومطالبون بالتعارف معرفة ومعروفا ولا فرق بين الأعراق ولا الطبقات ولا الجنس ومن ثم فهو تحرر يكون فيه الإنسان كفرد ذاتا روحية وسياسية وكجماعة ذاتية الأمر تسوسه بالشورى بينها: وذانك هما الدستوران اللذان عطلا ونبطنا لتسريح مجراهما .

الينبوع أو النبع الذي نريد إزالة الرمال التي سدت مجراه هو إذن حقيقة الإنسان فلسفيا وهي عين حقيقته دينيا على الأقل في الإسلام؛ أنه ذات حرة روحيا قادرة على النظر والعمل المستقلين وحرة سياسيا أي إنها سيدة نفسها لا تخضع لوصية سلطان بينها وبين ربها. وهما الدستوران اللذان سننبطهما .

والنبط عادة يعني حفر الآبار. ونحن في لحظة علينا فيها أن نحفر الآبار

التي غاض ماؤها وجف نسغها ولم تعد تؤهل المسلم لأن يحقق شروط العلاقة العمودية بالطبيعة إذ حتى خيرات بلاده يستخرجها غيره وهو يكتفي بحراسة مصالح مستعبده الذي هو غير عند حاميه : العربي يعاني من عبودية مركبة.

وكلما كانت هذه العبودية مكرسة كلما زاد كلام أدعياء الكلام باسم إغراقا في محاولة تدجين ما في الإسلام من واجب الثورة على أسبابها للحيلولة دون علاجها بأسبابها : فعلمهم لا صلة له بشروط العلاقتين بالطبيعة وبالتاريخ بل هو يجعلون المهمة الدينية مقصورة على الوعظ والإرشاد.

ويزعمون رفض العلمانية وهم في الحقيقة علة العلمنة المستوردة: فعندما تجعل الدين مبعدا من شروط التحرر الروحي والسياسي والتي هي ما وصفت وأنت تعلم أنه لا يمكن لجماعة أن تبقى حرة بمجرد الوعظ والإرشاد فأنت تفرض عليهم التبعية لمن تعتبرهم أعداء الدين: فتكون أعدى أعدائه دون وعي .

فأنت نزعت سلاح الجماعة لحماية ذاتها فجعلتها محمية وأنت منعت الجماعة من رعاية ذاتها فجعلتها مرعية ثم تتساءل عما صار عليه المسلمون من ذل وهوان الكل يتصارع عليهم وهم في غيبوبة لكأن الأمر لا يتعلق بشروط وجودهم الخمسة: جغرافيتهم وثمرتها وتاريخهم وثمرته ومرجعيتهم الروحية.

الفصل الخامس

ما ضربت مثال طريقة العلم للخروج من أزماته الكبرى تكلمت على عمل

إنساني لتوضيح العلاقة بين أبعاد الزمان الخمسة في كل عمل إبداعي إنساني ينتسج خلال تاريخه بنوع من العودة الواعية على الذات خلال الأزمة التي يعيشها في الحاضر ليعالجها في ضوء مراجعة الماضي واستراتيجية المستقبل .

وأعلم أنه سيعاب علي قياس استراتيجية الإسلام لإخراج الإنسانية من أزمتها الوجودية على عمل إنساني لكأني في ظنهم أشكك في إلهية الرسالة واعتبرها مجرد اجتهاد إنساني من جنس الاجتهاد الذي وصفت في المثال المستمد من تاريخ تطور المعرفة العلمية بل وكل

بل أكثر من ذلك سيقال إنك تتناقض ؛ فمن جهة أولى ترفض علم الكلام لأنه يؤول المتشابه ولأنه يقيس الغيب على الشهادة (ظنا أن الغيب مجرد غائب) وها أنت تقيس استراتيجية الرسالة على استراتيجية مراجعة الماضي والتخطيط للمستقبل في أي عمل إنساني وخاصة في تاريخ العلوم .

وأخيرا والأدهى ها أنت تستمد معرفة مباشرة من القرآن وتدعي أن القرآن ينهانا عن طلب العلم من شرح نصه بل يوجهنا أمرا للنظر فيما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس وينهانا عن تجاوز ذلك لتأويل المتشابه والكلام في الغيب . وهذا الأدهى هو منطلقي في الكلام على الغرضين .

والفرضان من البحث هما؛ 1-ما استراتيجية القرآن في إخراج الإنسانية من أزمتها الوجودية وهي أزمة كونية 2-كيف يمكن أن نستأنف دور الإسلام والمسلمين في التاريخ بتحرير هذه الاستراتيجية مما ران عليها من قشور أخمت اللب وكادت تأتي عليه لولا وعد الله بعزه دينه وجعل أهله شاهدين على العالمين

وليس في هذه المحاولة الاجتهادية أدنى دعوى بكوني مصلح القرن فلست مختصا في العلوم الدينية ولا أحمل اسم عالم بمعنى المتكون من علوم الملة حتى أزعم ذلك . كل ما في الأمر

أني أعتقد أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي دون أن ينفي معجزات الأنبياء لم يدع معجزة عدى معجزة النظام بدلا من خرقه .

كل حججه مستمدة من النظام الطبيعي أو من النظام التاريخي والنظامان يوجدان في كيان الإنسان ومن ثم فهو يعتبر تبين حقيقته يكون من خلال ما يريه الله للإنسان من آياته في هذين النظامين خارج الإنسان وفي الإنسان بوصف كيانه مؤلفا منهما ويقوم بعلاقته بهما . وإذن فالمرجعية هي عالم الشهادة.

أما كلامه على ما وراء العالمين الطبيعي والتاريخي وحقيقة علاقة القطبين الله والإنسان من حولهما فذلك هو مجال الغيب والمتشابه وليس هو مجال الكلام على الاستراتيجية القرآنية التي تهدف إلى إخراج الإنسانية من أزمتها الوجودية التي سنصف والتي كانت الرسالة التذكير الأخير بشروط تجاوزها .

وهو ما يعني ألا أتناقض لأني أتكلم فيما اعتبره القرآن من عالم الشهادة ووجه الإنسان إلى الاعتبار به للخروج من أزمته الوجودية وبين طبيعة تعطيل الدستورين بالنص الصريح الذي لا يحتاج إلى قياس غيب بشاهد له شاهد ودائم الشهود والشهادة على ذاته ما يعني أنه خاضع لمخمس الزمان .

والخضوع لمخمس الزمان هو جوهر كيان الإنسان لأن وجوده مضاعف :

فهو وجود عيني له القدرة على إدراك ذاته العينية والكلي الذي يجمعها بالنوع والجنس إلى أن يصل إلى الوجود عامة وهو خاصية الاسترماز التي لولاها لما خرج الإنسان من عينيته لكي يرى ما يتجاوز ذاته من حوله .

فأي إنسان يعلم أن وجوده العيني نقطة في المكان ولحظة في الزمان . فكيف له أن يتجاوز تعينه النقطي واللحظي إلى تصور العالم مكانه وزمانه وعدم الرضا بتناهيه فلا يهدأ إلى بعد أن يضع عالما وراءه لا نهاية له ولا سواء كان ذلك خيالا أو حقيقة والبت بين الخيال والحقيقة قضية إيمان محض .

ومثلما أن التاريخ مضاعف بأحداثه وأحاديثه حول أحداثه بسبب الاسترماز فالطبيعة كذلك مضاعفة بأحداثها وأحاديثها بسبب الاسترماز. وعلاقة الإنسان بذاته لها هذه

الابعاد الاربعة دائما وهي تتحد في كيانه وبهما يتجا فيصبح كيانه بعد ذاته عين التجريد النظري.

والكيان المجرد للإنسان هو الاسترماز وهو ما به يستحضر العالم كله ويتجاوزه إلى ما ورانه ليصبح به مواجهة مباشرة مع القطب الثاني وهي مواجهة وجودية فعلية تشبه ما يسمى دليل التمانع، لكأن الإنسان في هذا التجاوز يود لو يكون القطب الاول فيورباخيا: الإنسان خلق الله.

وفي هذه النظرة شيء من الصحة: فالإنسان هو خالق صورته عن الله لأنه لا يستطيع تصوره إلا بمقياسه الذاتي على ذاته أو ما يسمى بالانتروبومورفيسم . أي القياس على الإنسان . وعندما تقرأ صفات الله في القرآن فإن الإنسان سواء كان أميا أو متعلما لا يفهمها إلا بهذا المعيار

باحتراز ليس كمثله شيء.

وتلك هي علة النهي عن تأويل المتشابه؛ كل الكلام على ما وراء العالمين الطبيعي والتاريخي من المتشابه وهو إذن ليس موضوع كلامنا . سنكتفي عما ذكر به القرآن الإنسانية حتى تحقق شروط الاستعمارة الأرض بقيم الاستخلاف معتبرا ذلك هو موضوع اختبار أهلية الإنسان لما كلف به وهو عين كيانه .

فيكون الفيوبارخيون قوما يخلطون بين تصور الإنسان لله وبين الله. يردون الوجود إلى الإدراك وهذا ينتج عن وهم نظرية المعرفة التي تدعي المطابقة التامة بين الإدراك والوجود وتزعم أنها تعلم الشيء على ما هو عليه لكأن الشيء مخلوقا للعلم أو لكان الوجود مطلق الشفافية والإدراك مرآة أمينة.

ونقض هذا الوهم هو الدستور القرآني الاول : أن الوجود غيب محجوب والعلم الإنساني ليس محيطا به ومن ثم فالعلم اجتهاد دائم والمهم فيه البحث الصادق عن آيات الله في الآفاق والأنفس لعلاج العلاقتين العمودية والافقية وعدم الزعم بأنه محيط بالوجود فضلا عما ورائه من الغيب المحجوب.

وهذا هو التذكير الأول بعلة تعطيل الدستور المعرفي. وعليه يبنى التذكير ويخص العمل وليس النظر والعلم . فالإنسان الناظر يستمد وهم السلطان الروحي من وهم العلم المطلق

وتجاوز النقطة المكانية واللحظة الزمانية

والإنسان العامل يستمد وهم السلطان المادي من وهم القدرة المطلقة.

فيعطل الدستور السياسي : ومنهما الوساطة والوصاية.

فتكون الوساطة الروحية ناتجة عن وهم العلم المحيط لدى الوسطاء وهي كذبة هدفها استمداد سلطان من علم محيط مزعوم يدعي صاحبه العصمة الامر الذي لم يدعه الرسول لكونه اعتبر نفسه معصوما في التبليغ وليس في الاجتهاد وإلا لكان اعتماده على الشورى في السياسة والحرب من العبث.

وتكون الوصاية السياسية ناتجة عن وهم العمل المحيط وهي كذبة هدفها استمداد سلطان من عمل محيط مزعوم يدعي صاحبه العصمة به الأمر الذي لم يدعه الرسول لكونه اعتبر نفسه في تبليغ قيم العمل ولم يدع أن عمله مطلق بل كان يستشير وزرائه في الفترة القصيرة التي حكم فيها دولة.

وهذا هو معنى أن أخلاق الرسول هي أخلاق القرآن أي إنه كان المثال العيني للعمل بالدستورين المعرفي والسياسي وبهذا المعنى فيمكن اعتبار الرسول الخليفة الراشد الأول وهو نموذج الخلفاء الراشدين من بعده؛ لا أحد منهم عطل الدستورين بل كلهم كانوا يعتبرون أنفسهم مجتهدين ويستشيرون الجماعة.

لا أحد منهم ادعى العصمة في العلم أو العمل بل كلهم كانوا يعتبرون أنفسهم مجتهدين في النظر ومجاهدين في العمل بقدر الاستطاعة وعملا بشروط الاستثناء من الخسر التي حددتها سورة العصر؛ أي الوعي بعلل الخسر والسعي لتجنبها بقيم أربعة تنتج عن هذا الوعي وهي الإيمان والعمل الصالح والتواصيان.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف يعطل الدستوران في تاريخ البشرية فيكون ذلك مصدر الأزمة الوجودية التي هي في الحقيقة ما سماه ابن خلدون

"فساد معاني الإنسانية"؟ كيف يفسد الدستور المعرفي والدستور السياسي فيصبحان مصدر إفقاد الإنسان معاني إنسانيته فيقع في الخسر: يرد أسفل سافلين .

الجواب يأتي من قراءة القرآن بوصفه عملية مراجعة لماضي الإنسانية وتخطيط لمستقبلها بما يمكن أن أسميه -واعتذر عن هذا الاسم ولعله مما يسمى عيب المهنة-فلسفة الدين

وفلسفة التاريخ؛ فهو مراجعة لتحديد الديني في الأديان كلها - المعلوم منها فيه 5) المج (7 موضوع المراجعة والقرآن هو المراجع.

لكن المراجعة لا تقتصر على فلسفة الدين لتحديد الديني في الأديان بل هي كذلك مراجعة لفلسفة التاريخ لتحديد السياسي في السياسات التي صنعت تاريخ الإنسانية. لذلك فكل كلام على رسالة سابقة يصحبها كلام على ثمراتها السياسية وخاصة على معارضاتها السياسية في التاريخ الفعلي للجماعة.

والتداخل بين الفلسفتين الدينية والتاريخية متداخلتان كما تبين آية هلاك القرى وصلا بين الديني الخلقي والسياسي الاقتصادي وما يترتب على البعدين الديني والسياسي من خلل في القرآن فيحق عليها القول فتدمر بذاتها لأن الله وضع قوانين في الطبيعة وفي التاريخ لصلاحها ونقائضها لطلاحها .

فإذا محصنا الامر اكتشفنا أن علة فساد معاني الإنساني كما حددها القرآن تكمن في بعدي السياسة أي الحكم والتربية وهذه تفسد بسبب الطغيان النظري المبني على كذبة العلم المحيط وتلك تفسد بسبب الطغيان العملي المبني على كذبة العمل المحيط.

وما حاجتهما إلى العنف إلا لأنهما كاذبان فيضطران لفرض كذبهما بالعنف لأن الطاغوت السياسي في الحكم هو الاستبداد والفساد في الجهاد وفي التربية هو الاستبداد والفساد في الاجتهاد فيتحالف طاغوتان جعل القرآن الإيمان مشروطا بالكفر بهما (البقرة :(256 تبين الرشد يحرر فيغني عن العنف (الإكراه).

وأخيرا فالقرآن مليء بالكلام على قرب نهاية حياة الدنيا للإنسانية كلها ما يعني أن الماضي هو من بدايتها إلى نزول القرآن والمستقبل هو من نزول القرآن إلى أن يتحقق في التاريخ الفعلي ليكون المؤمنون به شهداء على العالمين . وإذن فالمستقبل كله هو طريق وعي الإنسانية بما ذكرت به لتؤمن طوعا .

وذلك يغني عن العنف في الحكم وفي التربية ويطبق مبدأ النساء 1) الاخوة) والحجرات 3 التعارف معرفة ومعروفا والمساواة) ويزيل علل الصراع بين البشر سواء كان المصدر

معرفيا عقديا (المائدة (48 وعلل الصراع بينهم على أسباب العيش والعدل الاجتماعي) الشورى :(38 الحكم والرزق أمر الجماعة بالشورى .

هذه هي استراتيجية القرآن لتوحيد البشرية وإخراجها من الأزمة الوجودية التي تنكر مقومات الذات الإنسانية المكرمة والحرة روحيا وسياسيا . ولما كانت الأزمة الوجودية حينها متمثلة في سيطرة امبراطوريتين كلتاهما تعتمد على الوساطة والوصاية بدأ التاريخ الإسلامي بالتصدي لهما: فارس وبيزنطة .

لسوء الحظ لم يكف الفصل للمرور إلى الكلام في الغرض الثاني لذلك

فسأضطر لمواصلة البحث فأختم الفرض الاول وأتكلم في الثاني آملا ألا يطول الامر فيتجاوز فصلين على الاقصى . وبذلك أكون قد أجبت عما سألت عنها بقدر الاستطاعة آملا أن يكون ذلك بداية فهم للمراجعة الواجبة شرطا للاستئناف .

الفصل السادس

بينت أني لا أتناقض في كلامي على القرآن فأنهي عن خلق وآتي مثله : لا أتكلم في الغيب ولا أقيسه على الشاهد ولا أؤول المتشابه مثل الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة فيما سميته بعلوم الملة الزائفة بل أميز بين الكلام وفعل إشارة والكلام كعلم بالمشار إليه: القرآن رسالة تذكير .

ولن أبالغ إذا قلت إنه ليس فلسفة دين وتاريخ فسحب بل إن فلسفة الدين فيه أصل لأربع فلسفات وردت فيه في شكل الإشارة التذكيرية وليست بديلا مما يمكن لهذه الفلسفات أن تصل إليها عندما تطبق أمر الإشارة بالبحث العلمي في الآفاق والانفس ونهيها عن تأويل المتشابه والراسخ في العلم منته .

ولأن أدعياء الرسوخ في العلم صاروا المتجرئين عما نهى عنه القرآن نتجت العلوم الزائفة التي حالت دون الأمة والعبادة الحقة التي هي طلب حقيقة القرآن بالآيات التي يريناها الله في الآفاق والانفس وليس في شرح النصوص وادعاء علم الغيب بوهم نظرية المطابقة

وهذا الوهم يعود إلى "و" في آل عمران 7 إذ جعلهم إياها عطفا بمعنى أنهم يعتبرون الراسخين في العلم -سواء كان عقليا أو لدنيا -يضاهي علمهم علم

الله إذ من دون الإحاطة لا يمكن أن يدعي إنسان أن علمه بالوجود مطابق لحقيقة الوجود مطابقة مطلقة تجعله يقول إنه يعلمه على ما هو عليه .

فما معنى التمييز بين الإشارة التذكيرية في القرآن وعلم المشار إليه الذي زعم موجودا فيه وزعم أدعياء الرسوخ في العلم الوصول إليه بالعقل (فلاسفة) أو بالكشف) متصوفة) والمتكلمون والفقهاء يسامون نفس المعنى وإن لم يكن مما يصرحون به وإلا لا ادعوا استخراج الفقهين الأكبر والاصغر من النص .

فالكلام فقه أكبر بمعنى أنه يدعي علما بالعقائد أوضح مما جاء منها في القرآن والفقه علما بالشرائع أوضح مما جاء في القرآن: وما جاء في القرآن في الحالتين إيمان وليس علما

والإيمان يقبل كما هو كل محاولة لتعليله كما يفعل المتكلمون والفقهاء تفسده وتهمل الأساسي فيه أي مضمون البقرة 177 .

ولنعد إلى موضوعنا: ما هي الفلسفات الأربع المتشرعة عن فلسفة الديني في الأديان كما تتبين من نقد القرآن وتفكيكه لتجربة الإنسانية الروحية؟ إنها فلسفة الطبيعة وفلسفة النظر وفلسفة العمل أداة لتحصيلها .

وكل هذه الفلسفات إشارية للمعلوم وليست معرفية لمضمونه أعني لقوانينه. ولنضرب أمثلة: فالإشاري في فلسفة الطبيعة القرآنية أمران الطبيعة ذات نظام والنظام الطبيعي من طبيعة رياضية . وهو يستمد مقدماته استدلاله من "النظام" بوصفها بدائل من معجزات الأنبياء السابقين التي وصفها بكونها للتخويف .

والإشاري في فلسفة التاريخ أمران كذلك :؛ التاريخ ذو نظام والنظام من طبيعة سياسية خلقية) الحكم والتربية) وهو يستمد كذلك مقدمات لاستدلاله من النظام بنفس المعنى الذي رأيناه في الطبيعة. والإشاري في نظرية النظر والعقد هو وجهة البحث ومنهجه ودور المدارك فيه مع التواصي بالحق لأنه جهد جماعي .

والإشاري في نظرية العمل والشرائع فضلا عما تقدم في النظر يكون فيه الجهد العملي جهادا والتواصي تواصيا بالصبر الذي يكمل التواصي بالحق . لكن الفلسفتين النظرية والعملية ليستا إلا فلسفة الأداتين اللتين بهما يعالج الإنسان شروط الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها .

وهو ما يجعلهما جوهر الديني في الأديان لأن الإنسان كمكلف وكعابد (مفهوم الاستخلاف يجمع بين المعنيين (لا يحاسب إلا على استعمال نظره وعمله لتحقيق شروط مهمته على أفضل وجه وهو واجب الوسيلة وليس واجب الغاية بمعنى أن الإنسان مطالب بوسع اجتهاده وجهاده وصدقه فيهما وليس مسؤولا عن النتيجة.

لذلك فمهما مخضت هذه الفلسفات التي تشير إلى المطلوب وشروطه دون أن تعينه لأنه موضوع اجتهاد الإنسان وجهاده مع خلوص النية والصدق في النظر والعمل بمنطق الإيمان

والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر لا يتضمن ما يغني عن البحث العلمي والإنجاز العملي الإنسانيين .

فيكون التذكير الأخير مقصورا على تحرير الإنسان من الوساطة المعطلة بعنفها للحرية الروحية شرط العلم والعمل والوصاية السياسية التي تفرض

بالعنف الباطل بدل الحق فيتم الاستعباد الفعلي بعد الاستعباد الرمزي ويجتمع الاستعبادان أو الطاغوتان تماما كما تصفهم آل عمران : حلف الطاغوتين .

وما أشبه اليوم بالبارحة: فلما نزل القرآن الكريم -كما يتبين من رسائل الرسول الخاتم إلى ملوك عصره وكما يتبين من جواب رسول جيش المسلمين على سؤال قائد الجيش الفارسي -كانت الإنسانية تعاني من الوساطة والوصاية في الامبراطوريتين السائدتين حينها فيما أصبح دار الإسلام لاحقا .

ونحن اليوم -وأقصد بنحن الشعوب الاربعة التي أنشأت وحافظت على قلب دار الإسلام أعني العرب والاتراك والأمازيغ والاكراد -في نفس الوضعية ولكن بخلاف المرة الاولى: لم نكن موجودين بصفتنا الحالية في هذه الدار التي أصبحت دارنا بل كان من يريد استعادتها الآن هو صاحبها قبل الإسلام.

لذلك فما أصفه لا يخضع لمنطق التاريخ يعيد نفسه الواهي لما بينت من الفرق: لما بدأنا تطبيق ثورتي الحرية الروحية والحرية السياسية لم يكن وجود فيما يسمى قلب دار الإسلام ولم تكن الشعوب الأربعة التي ذكرتها مسلمة ولا ساهمت في تحريرها من سلطان فارس وبيزنطة السياسي والروحي .

ولذلك فمعركة اليوم غير معركة الأمس ؛ في الامس كانت عملية تحرير من العبوديتين الروحية (الوساطة) والسياسية (الوصاية) وبل معركة اليوم أصبحت عملية استرداد لهذين العبوديتين . الواحد في الوضعتين ليس طبيعة المعركة بل طبيعة المشاركين فيها . والرهان اليوم هو منع هذا

الاسترداد بالاستئناف .

والشعوب الذين ذكرتهم بما يشبه التسمية العرقية لم يكونوا يعون أنفسهم بهذا المعنى المقيت الذي يعرف الإنسان بالعرق بل كانوا يعرفون أنفسهم بكونهم حملة رسالة كونية هي

الإسلام وبكونهم هم مسلمين قبل أي شيء آخر. لذلك فهذا التعريف السائد هو من أسباب ضعف الامة وبداية تخريب وحدتها الروحية.

ولو كان الامر مقصورا على ما يحدث في الإقليم الذي هو قلب دار الإسلام محل تجديد مصير الحضارة الإسلامية فحسب لما اعتبر أزمة وجودية كونية ولما صح أن أتكلم على ضرورة استلهام ثورة الإسلام الأولى نموذجا للاستئناف ثورته التي نحن مكلفون باستئنافها بمعنى الشهادة على العالمين .

ما أزعمه ليس مجرد إيمان ديني بل هو أيضا ملاحظة تاريخية نراها بالعين المجردة: البشرية اليوم تعيش أزمة وجودية كونية كانت في نشأة الحضارة الإسلامية مجرد توقع لأزمة إقليمية ستصبح كونية إن لم تعمل بالإشارات القرآنية وها هي قد أصبحت فعلا مستعبدة روحيا وسياسيا بعكس أيديولوجيتها .

وهذا هو المعنى العميق للعولمة فهي كونية تعميم العبودية الروحية والسياسية على جميع البشرية باسم مخادع هو الحرية الروحية والسياسية في الأذهان والعبودية الروحية والسياسية في الاعيان: فمن يحكم ومن يربي العالم اليوم هم أصحاب العجل الذهبي بالسيطرة على الإنتاجين الاقتصادي والثقافي.

ورمز السيطرة الاقتصادية هو مادة العجل) ذهب أي البنك والشركات العابرة للقارات) ورمز السيطرة الثقافية هو خوار العجل) الايديولوجيا وما يناظر هوليوود (والجميع صار عبدا للبنوك وللشركات ولسلطان خفي يتحكم في قيام الإنسان الروحي والمادي أي الوسطاء والأوصياء في دين العجل الذهبي.

وهذه حجتي الأساسية في استعمال مفهوم كاريكاتور الحداثة ومفهوم كاريكاتور الأصالة: كلاهما من حيث لا يعلم أعاد الوساطة والوصاية. والأول خلط بين كاريكاتوره عن الإسلام والإسلام والثاني خلط كاريكاتوره عن الحداثة والحداثة . فالاستعمار والعولمة أي غايته استعباد روحي وسياسي مناف للإنسانية.

وقيم الإنسانية التي هي حقيقة الإنسان كما يعرفها القرآن قبل أن تحرفه قراءات ما يسمى بعلوم الملة في عصر الانحطاط يؤيدها فكر فلاسفة الحداثة قبل أن تتحول إلى

ايديولوجيا استعمارية اقتصاديا وثقافيا بصورة تعيد نفس التحريف الديني بعد أن علمن وصار دين العجل الذهبي بمادته وخواره.

الفصل السابع

تحددت الأزمة الوجودية الكونية فهل لدينا شروط المهمة؟

إذا قسنا المسلمين اليوم بالقياس إلى من يحرك هذه الآلة الجهنمية التي تستعبد الإنسانية بالغاء الحريتين الروحية والسياسية مع الاعلاء من

أيديولوجيتهما في الثقافة التنويمية لماكياج للعبودية: معاني الإنسانية ألغاها الوسطاء والأوصياء .

والاعتراض يبدو وجيها وهو اعتراض يباهي به محقرو الإسلام والمسلمين من كاريكاتور الحداثة العربية خاصة لأن المسلمين الآخرين لم تبلغ الوقاحة عندهم هذا الاستهتار الدال على خفة العقل وبلادة الذهن عند من يتوهمون أنفسهم حداثيين وهم أكثر تخلفا ممن يتصورون أنفسهم يقاومون جهلهم وظلاميتهم .

ومن علامات عماء البصيرة الذي يعانون منه أمران لا يغفل عنهما عاقل:

1. إذا كان المسلمون والإسلام ليسوا تحديا جديا للعبودية الجديدة روحيا وسياسيا أو العولمة فلماذا يحاربهم كل هؤلاء الأعداء؟

2. فانقس نسبة قوتنا إلى ما كان يمثل أزمة الوجود في النشأة الاولى بنسبة قوتنا اليوم إلى نظرائهم .

وحتى تكون المقارنة منصفة فلا ينبغي أن نقتصر على الحاصل بالفعل من اسباب القوة لأننا بينا سابقا أن العلاج له التفاتان من الحاضر إلى الماضي ومن الحاضر إلى المستقبل والحاضر محيط بالبداية والغاية. فيكون تقدير القوة ذا صلة بالبداية التي قد نكن من تقدير الغاية. كذلك يحسب الأعداء قوتنا .

فاستراتيجيوهم يقولون: ماذا لو استأنف المسلمون دورهم ولهم شروط الاستئناف كلها (جغرافيا وثمرتها اي الثروة الممكنة وتاريخيا وثمرته أي التراث الممكن ومرجعيا أي

الفلسفات التي ذكرت)؟ وكيف نحول دون ذلك ونحن نعلم أنه ممكن وأنه إذا حصل فسلطاننا على العالم قد يهدد؟

ذلك أن استراتيجييهم ليسوا أغبياء مثل أدعياء الحداثة عندنا الذين يعتقدون أن غسل أيديهم من الإسلام -وهم أقلية تافهة لا وزن لها بين المسلمين - يعني أن الإسلام وحضارته من الماضي ولا مستقبل لهما في تاريخ العالم في حين أنه حاليا بؤرة عالمية لتحديد شروط النظام العالمي الجديد .

فهل بالصدفة تخسر أمريكا مليارات المليارات من الدولارات لتحارب في افغانستان وفي العراق وفي الصومال وهام جرا. . لو لم يكن استراتيجيوها يعلمون أنهم من دون السيطرة على دار الإسلام من مندناو إلى المغرب لا يمكنهم أن يبقوا قوة عالمية أولى ومن ثم فحربهم علينا دليل فهم لمنزلتنا في العالم .

وهل الاستراتيجية التي ستردعهم يمكن أن تكون غير تبينهم أن هزيمتنا مستحيلة وأنهم إن واصلوا هذا الحساب فهم سيسقطون بأسرع مما يتصورون لأننا قد لا نكون قادرين على الانتصار عليهم وهم لن يقدروا كذلك على السيطرة على جغرافيتنا وثمرتها وتاريخنا وثمرته وخاصة على مرجعيتنا الإسلام.

وطبعا فلا الصين ولا الهند ولا البرازيل وكل القوى الصاعدة ستنتظر أمريكا حتى تفرغ منا لتستشرد بثروات دار الإسلام وممراتها حتى تكون قادرة على المنافسة مع عمالقة العصر القادم ومن ثم فلا مفر لاستراتيجييها من التخلص من وهم معاملة الإسلام كما فعلوا مع

فهو ليس إيديولوجيا نخبة يمكن شراؤها بل هو عقيدة شعوب كلما حورب

ازداد قوة وهبهم نجحوا فأغروا بعض الحمقى والمراهقين من حكام بعض العرب وخاصة في الخليج فيغيروا البرامج التعليمية. لن تكون النتيجة مهما فعلوا أفضل مما حصل في تركيا وفي تونس : كلا الشعبين ازدادوا تعلقا بالإسلام.

والأهم من ذلك كله -وهو ما يغفلون عنه - أن شباب الغرب نفسه لم يعد مقتنعا بدين العجل الذهبي لا بمادته (سلطان البنك) ولا بخواره (سلطان هوليوود) بل صاروا أميل لحياة الحرية الروحية والحرية السياسية وساعين إلى الثورة على هذين السلطانين الروحي) الإيديولوجيا) والسياسي) القوة المادية) .

ولهذا التبرم الشبابي في الغرب ضد العولمة سلطان البنوك والبورصات والشركات العابرة للقارات والسلط الخفية لامافيات وللوبيات فيه كثير مما يغريهم بالثورتين الإسلاميتين: الحرية الروحية ضد الوساطة وإن تعلمنت وضد الوصاية السياسة وإن تظاهرت بالديموقراطية المزيفة لأن المال هو المحدد فيها .

ولهذه العلة فاستراتيجية الاستئناف ينبغي أن تأخذ كل ذلك في الحسبان وأن تكون رسالة كونية بقيم القرآن ليس كما آلت إليه علوم الملة المحرفة بل كما هي قبل أن يفسدها تعطيل الدستورين وتحول الفتح الذي كان يهدف إلى تحرير البشر من عبادة العباد إلى استعمار يستبعد العباد .

ولأذكر مرة أخرى أن وزن الامم لا يقاس بالموجود فحسب بل وكذلك بالممكن لموجودها إذا طابق منشودها كيف يصبح وهو قوتها بالقوة والتي تحسب في تقدير أوزان الأمم على الأقل في الاستراتيجيات بعيدة المدى

عند الشعوب التي تتنافس على العالم وعلى دورها في

وهذا ما ينساه أدعياء الحداثة من النخب التي لا ترى من التاريخ إلا الراهن دون أن تدرك علل راهنيته التي دائما ما يذكر من الماضي وما يتوقع من المستقبل . في الثلث الاول من 1800 كتب هيجل في غاية فصله عن المحمدية أن الإسلام خرج من التاريخ وعاد إلى

لو كان هيجل بيننا الآن أو حتى في نهاية القرن الثامن عشر لاستحى من نفسه . فالتاريخ كذبه مرتين : لمن ينته عامة وتاريخ الإسلام استؤنف بأكثر مما يتخيل من العنفوان والقوة الغربية التي تصورها سيدة العالم في نهاية التاريخ أي ليس بعدها بعد قد أفلت وخاصة الآن ونحن على عتبة نظام عالمي جديد .

لم يعد الشرق الأقصى مجالا تباع فيه المخدرات بقوة المدافع بل صار من كان يستعمره يخطب وده . ولا شيء يمنع المسلمين أن يحققوا ما حققته الصين وأكثر. كل ما في الامر هو ما نطلبه هنا ؛ نبط المعين حتى ينسكب في العروق عنفوان الحياة التي أفسد معاني الإنسانية فيها العنفان التربوي والسياسي .

وما كان العنفان قد نتجا عن تعطيل الدستور المعرفي (علما ومنهجا (وتعطيل الدستور السياسي (حكما وتربية) فإن الاستراتيجية صارت واضحة: وهي بدأت عفوية في ثورة شباب الأمة بجنسيه طلبا للحرية والكرامة ثم بالتدريج وبسبب غباء الثورة المضادة ستنتقل إلى الموجة الثانية فتستكمل شروط التحرير.

فعقبات التحرر تبينت نابعة من نقص التحرير: لا وجود لدولة عربية بل

وإسلامية واحدة مستقلة وليس لأي منها شروط الاستقلال التي هي ليست مقصورة على إرادة النخبة الحاكمة فحسب بل هي متعلقة بما فرضه الاستعمار على أحياز كيانها من شروط تحول دون شروط السيادة.

وبذلك نصل إلى المفتاح الأساسي للاستراتيجية التي تحكم تنافس الشعوب والحضارات على شروط الاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها . ومشكل المشاكل في نخبتنا بنوعيها التي تدعي التأصيل والتي تدعي التحديث سواء كانت في الحكم أو في المعارضة هو الغفلة عن هذا المفتاح الابدي.

وقوة استراتيجيي الغرب تتمثل في فهم هذا المفتاح الذي كان ولا يزال مفتاح شرطي قيام الدول: شرط القدرة على الحماية والقدرة على الرعاية الذاتية من خلال حيازة شروطها الجغرافية والتاريخية والرؤيوية أو المرجعية المؤسسة للحضارة. والجغرافية

ولما كانت كل استراتيجية هذا التنافس ذات وجهين : تعظيم أحياز الذات وتقزيم أحياز المنافس . فتفهم كيف أن أمريكا تتكون من خمسين دولة وليس ولاية كما في الترجمة العربية وأن اوروبا شرعت في محاكاتها وستسمى الولايات المتحدة الأوروبية وهام جرا لكنهم يفتتون أي دولة إسلامية لتصبح محمية .

والجغرافيا هي مصدر الثروة الحقيقية بما فيها من خامات وبما تعتله من موقع في جغرافية العالم والحركة فيه برا وبحرا وجوا. والتاريخ هو مصدر التراث الحقيقي بما فيه من مبدعات حضارية علمية وفنية وبما يحتله في تاريخ العالم والحركة فيه) انتقال التراث الإنساني بفضله (والمرجعية هي روح الجماعة.

ولا يوجد عاقل في الدنيا يمكن أن يشكك في أن ما لدى المسلمين من ذلك لا يضاهيه موجود أي حضارة أخرى فهي جغرافيا وتاريخيا ببعديهما كليهما قلب العالم مكانه وزمانه وهي أصيلة بخلاف دل حضارات الغرب ولا يماثلها في الأصالة إلا حضارات الشرق الاقصى.

خذ في مثال أوروبا ناهيك عن امريكا التي هي من فضلات أوروبا والعالم؛ ماذا فيها هو منها؟ لاشيء كل شيء فيها بني على كذبة . لا علاقة للجرمان الغول باليونان ولا بروما لأنهم هم أهمام أوروبا الشمالية أطاحوا بروما ونحن إذن أقرب إلى اليونان منهم وتراثهم لم

ولا شيء يصلهم بالمسيحية فهي بنت أرضنا ولم تصبح أوروبية إلا بسبب الاستعمار الروماني وقد بينت أنه لا علاقة بالأوروبيين الحاليين. ومن ثم فأقدم تاريخ روحي (الاديان) وحضاري) العلوم والفلسفة) من الشرق الذي صار إسلاميا ولم يقطع مع ماضي الإقليم إلا بثورته التي هي تحرير لتجاوز أزمته .

وختاما فإن المرجعية القرآنية هي المرجعية الدينية التوحيدية في تاريخ الاديان الإنسانية سواء كانت طبيعية أو منزلة التي تعتبر نفسها موجهة إلى الإنسانية كلها . فاليهودية لشعب واحد أو لنقل لقبيلة واحدة والمسيحية تتمة لها ولم تصبح عالمية إلا بعد إصلاح بولس في رسائله لغير اليهود .

وأديان الشرق الاقصى الطبيعية ليست كونية بل هي خاصة بشعوبها وتعتبر بالأحرى اجتهادا إنسانيا هدفها الاساسي سياسي والروحي فيها تابع للسياسي والدنيوي . وإذن فدور المسلمين بات مطلوبا كونيا سواء طلبوه هم أو تخلوا عنه . الإنسانية لن تتحرر من العولمة إلا بفضل الإسلام أو ما يشبهه .

الحاجة موجودة والمكان خال ممن يشغله وهو إذن ينادي المسلمين لكي يشهدوا على العالمين . لكن ذلك لن يتاح لهم من دون أن ينبطوا الينبوع فيعيدوا للإسلام نضارته التي تتمثل في ثورتيه الروحية والسياسية. وهو ما لا يمكن أن يتحقق بعلوم الملة المحرفة ولا بأعمالها في عصر الانحطاط: ثورة الاستئناف .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

شروط الاستئناف، استراتيجية التحرر والبناء الحضاري

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

52 صفحة

صرت أشفق على القراء مما أقوم به من "تعرية المذابح" بلغة تونس: اي بيان جملة الامراض التي نعاني منها فأقول في نفس أحيانا:؛ هل عندنا فرصة؟

سأختم بالإشارة الى أكبر عائقين التغلب عليهما من الخوارق . وقد وصفتهما بلغة دور الرمز لتيسير العلاج : رمز الفعل) الكلمة) وفعل الرمز(العملة) .

والرمز الاول هو أساس كل ثقافة فنية وعلمية والرمز الثاني هو اساس كل اقتصاد مادي ومعرفي. رمزان يحيلان إلى أربعة مجالات يعسر أن تعيا لل لحفتنا .

فالثقافة الفنية والثقافة العلمية والاقتصاد المادي والاقتصاد المعرفة كلها معطلة ويعسر أن تتحرك بسبب ما عليه الأحياز والنخب شرطي علاجهما .

وهذه العوامل الأربعة فاقدة لاستراتيجية الاستئناف بسياسة الأحياز وأخلاق النخب وتفتت المرجعية بسبب ما يدور حولها وعليها من حروب هدامة بلا حدة.

والقصد بتفتيت المرجعية هو نتائج الحرب الأهلية بين الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي التي صارت بقصد أو بغير قصد حرب الانتحار والتهديم الذاتي.

فقدت الأمة شروط إمكان الإنتاج الثقافي (فنا وعلما (والإنتاج الاقتصادي (مادة ومعرفة (بحيث إن بقاءها صار عمره رهن عمر ما لديها من خام ناضب حتما .

فالثروة والتراث اللذين يبدعهما الذوق والعلم العاملين في مستوييهما لا وجود يذكر لهما وأن الثروة الوحيدة الباقية هي بيع الخام واستيراد الخردة.

وذلك ليس في الاقتصاد المادي والمعرفي فحسب بل وفي الثقافة الفنية والعلمية: القليل الذي بقي منها هو ما ورثناه عن جدودنا وآبائنا وبذرناه بعقوق .

نحن أشبه بالورثة الفاسدين الذين لم يعرقوا لتحصيل ما يعيشون منه حياة البذخ والفساد لأرباب الاستبداد دون اعتبار لمستقبل البلاد والعباد.

ورغم ذلك كله لست يائسا من الاستئناف بل إني واثق تام الوثوق من أن الاستئناف ليس ممكنا فحسب بل هو حتمي لأن النشأة الأولى لم تكن معجزة فحسب. فليس الرسول تمام الرسول الوحيد في تاريخ البشرية. . لكنه هو الوحيد الذي تحقق المشروع في حياته وبمن رباهم من الصحابة واستقطبهم من شباب العرب.

وسياسته ما تزال حية في الكثير من شبابنا المسلم من يمثلون أولي العزم من نخبة الإرادة ونخبة العلم ونخبة القدرة ونخبة الحياة ونخبة الوجود .

المشروع قائم منذ أربعة عشر قرنا والشباب يعود بالتدريج إلى نفس الطموح الكوني الذي حرك آباءهم وجدودهم أصحاب النشأة الأولى ليكونوا أصحاب الاستئناف .

وقصدي أننا لسنا بحاجة لمعجزة جديدة فالإسلام ما يزال حيا وهو المعجزة السماوية الأخيرة لأنه خاتم وانبعاث جذوته في شبابنا هو المعجزة الدائمة.

ولولا إيماني بذلك ما نذرت نفسي لإحياء هذا الطموح في الشباب ليس بالخطاب العاطفي وحده بل وكذلك بالتحليل العقلي الرصين لبيان شروط الإمكان .

شبابنا يتحير بسبب ما يلاحظه من صراع الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي وخواء فهمهما وسقم علاجهما : فكلاهما يبعد الدارس من ماضينا ومن ماضي الغرب.

كلاهما عقم الفكر خيالا وعلما وأصبح مجرد ماضغ لقشور ماضية أفقدت المسلمين الفاعلية الثقافية والاقتصادية لقيام الأمم بالإبداع الفني والعلمي .

فيكون المطلوب النظري قبل الوصول للمطلوب العملي استراتيجية مضاعفة: فهم المعوقات وعللها ثم فهم شروط علاجها والتغلب عليها بالعمل على عام .

وسيكون فهم المعوقات متعلقا بفاعلية الرمزين اللذين أرجعت إليهما كل الفاعليات في الحضارة الإنسانية لأن المطلوب هو فهم الكوني منها ككل عام .

وأول بداية سوية هو أن نعلم أن ما نمر به ليس خصيصة عربية ولا اسلامية وليس عرقيا ولا حتى ثقافيا بل هو من جنس الكبوات التي تحصل للأمم العظيمة.

وفضل الله علينا أن حضارتنا صمدت ولم تندثر وأن علامات الشباب واليفاع والعنفوان ما تزال أرضنا بها خصبة فالأمة ولود والإسلام في انتشار دائم.

والصمود قد لا يطول فالحرب بين الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي قد تأتي على مقومات الصمود المادية) بتفتيت المكان (والروحية) بتشتيت الزمان). وتفتيت المكان يلغي القوة المادية إذ هي ثمرة الإنتاج الاقتصادي والثروة ؛ وتشتيت الزمان يلغي القوة الروحية ثمرة الإنتاج الثقافي والتراث : فتات محميات .

والمحميات فتات لا سيادة لأصحابها لأنها عاجزة عن شروط التنمية الاقتصادية والتنمية الثقافية والتنميتان هما شرط السيادة: القوة المادية والروحية.

وبالتدريج تصبح المحميات توابع ليس اقتصاديا فحسب بل وكذلك ثقافيا . والتبعية الثقافية تعدم الجماعة إما بالفناء أو بالذوبان في ثقافة الحامي .

والحامي لا يضيره أن يبقى الإسلام الطقوسي في شكل رقص الهنود الحمر وتصوف الطرق الذي يريد الآن بعثه وتذويب المسلمين بوصفهم هنود العصر الحمر.

فكاريكاتورا التأصيل والتحديث سيؤديان في الغاية إلى هذه النتيجة. فلا الأول يمثل الإسلام ولا الثاني يمثل الحداثة بل يمثلان صورتهما المنحطة.

فكاريكاتورا التأصيل والتحديث سيؤديان في الغاية إلى هذه النتيجة. فلا الأول يمثل الإسلام ولا الثاني يمثل الحداثة بل يمثلان صورتهما المنحطة.

وأصحابهما بوعي (لدى خبثاء التحديث) أو بغير وعي (لدى سخفاء التأصيل (يسعون إلى تحقيق هدف الصهيونية المسيحية التي تعتبر الإسلام سرطان العصر.

والصهيونية المسيحية العالمية تعلم أن التغيير بالغزو الثقافي أقل كلفة وأكثر حسما في إفناء الجماعات بدنيا وروحيا كما فعلوا للهنود الحمر.

فمن ابتلعوه ثقافيا استعملوه حصان طروادة للقضاء على البقية بدنيا وهذه هي الاستراتيجية الجارية حاليا والتى لإيران فيها دور الجرافة الممهدة.

ونفس الاستراتيجية استعملها مغول الشرق والصليبيون وفشلوا واليوم يستعملها مغول الغرب) أمريكا) والصليبيون الجدد وسنقضي عليها بإذن الله شر قضاء .

ذلك أن سعي أمريكا للسيطرة على دار الإسلام هو الذي سيوهنها إلى حد يجعلها تفلس مهما كانت ثروتها لذلك فهي تسابق الزمان لتخريب صمود الإسلام.

وحلفاؤها فضلا عن اسرائيل وإيران كل الانظمة العميلة في المحميات والاستثناء قليل وهم الآن يركزون على قلة عربية وتركية للحسم السريع ضدهم . والمعركة الجارية في الهلال والخليج و المغرب العربي ليست معركة داخلية فحسب بل هي حرب كونية لعلم أعداء الامة بأن روح الإسلام عربية تركية.

لم ينسوا أن ثورة الإسلام بدأت عربية وصمدت تركية. فمنذ نشأة دولته العربية إلى إسقاط دولته التركية ما تزال نظرتهم العدوانية للإسلام واحدة.

وليس من الحكمة الاستراتيجية العمل بهذا المنطق: ينبغى أن نستعمل الاستراتيجية الأمضى . الاستيعاب العكسي : علينا نحن أن نبتلعهم بسلاحنا الأمضى.

وسلاحنا الأمضى هو ما حددته النساء 1 والحجرات 13 أعني رسالة الكونية الإسلامية التي تآخي بين البشر وتسوي بينهم بجاذبية نشر الإسلام في دورهم .

والمعلوم أن عنفوان الشباب سلاحه بيولوجي وهو أقوى ألف مرة من سلاح إعياء العجائز الذي لم يبق له إلا السلاح التكنولوجي . تبريد الصدام هو الحل.

وهذا الحل أساسه الخداع الاستراتيجي الذي يحتاج إليه من يستعمل حرب المطاولة لأن الضعيف لا يغلب إلا بها استنزافا للقوي إذ ينهك صبره فيستسلم . في الفصل الثاني سأحاول تجلية الدلالة الاساسية لمفهوم الاحياز الخارجية والداخلية وصلتها بنهوض الأمم وسقوطها صفة لمقومات الإبداع الإنساني .

فالحيز الخارجي هو المحل الذي ينزل فيه الإنسان ككيان حي يستمد مدد حيزه الداخلي ومدته من الآفاق إلى الأنفس (فصلت (53 دورة حيوية بدنية وروحية.

فالإنسان من تراب مادة (وجه كياننا البدني) وروح (كياننا الروحي (فحياة البدن المدرك هو القدرة العجيبة على استمداد أحيازه من الأحياز الخارجية.

فكيانه البدني مستمد من حيز المكان وكيانه الروحي من حيز الزمان : يحل فيهما ويعمل على جعلهما حالين في كيانه البدني والروحي ليس تصوريا بل فعليا .

وهذا الاستمداد الفعلي يحدث خلال عمل يختزن في كيان الإنسان من ينتج عن ثمرة تفاعل المكان والزمان المادي (حيز الثروة) والروحي (حيز التراث).

فالثروة قبل أن تصبح ذات وجود خارجي تكون ما في البدن من طاقة مخزونة تظهر عندما يتوقف الاستمداد من الحيز المكاني فيغتذي الإنسان بما خزن بدنيا .

والتراث قبل أن يصبح ذا وجود خارجي يكون ما في الروح من طاقة مخزونة تظهر عندما يتوقف الاستمداد من حيز الزمان فيغتذي الإنسان بما خزن روحيا .

والمثال بالنسبة إلى خزن الثروة طاقة مادية تستعمل عند الحاجة بين . لكن المثال بالنسبة إلى خزن التراث طاقة روحية يدرك حقيقتها من عاش الغربة.

لما هاجرت للدراسة في فرنسا رغم كوني اخذت زوجتي معي ورغم حصولي على الثقافة الفرنسية منذ طفولتي فإني في الغربة اغتذيت روحيا من تراثي الإسلامي .

كان ما في ذاتي مغنيا عما حول ذاتي. التراث الخارجي فرنسي والتراث الداخلي إسلامي . كذلك تعيش الاجيال المتوالية من مهاجرينا : طاقة لا حد لها .

وما يوحد الأحياز الأربعة الخارجية وما يوحد الأحياز الداخلية المناظرة لها والمرجعية توحد التوحيدين وبها تتميز به الحضارات بعضها عن بعض .

ففي المثال الذي عشته لما تغربت الموحد للأحياز الخارجية التي ظلت معي رغم بعدي

عنها لأن نظائرها كانت في كياني ذاته المرجعية الموحدة: الإسلام .

واللحظات التي يشعر فيها المرء بما يشبه الخلود الروحي هي اللحظة التي يتطابق فيها -ولو حالة وجدانية خيالية-كل الأحياز في حدس الجلال الروحي .

وسأقتبس هذا النص من رواية وليام سارابند ذروة الفن "أرض الأحجار المقدسة" 1200 عصاهن5 دهج:ا116 6ل قال حفيد الشامان المرشح للشامانة ارث آبائه

" 112 يمك عن ع0 , غصطه» «طانية2 صك صعصصعل صة بنك 177 «عل ده ع أطنع فت[تعنص صيعة طعمدص صتعصماء 17 سمت ون منط , حت للتتكت لصن صعطتتط,

مي ممطتيع :فكت ضعة علط عبط عدن عمطاةوصدس قعص اعنلصطة دعص مده" وقدم الكاتب لوصف هذه الحال بالقول" ص مت07-فط0 طعن: عن منغطتطة 177 ن176

أق66 صعصك؟ طعتيل عصمفى6 صا عايت صتيط عصدية , عفط التطصعائه غمطعدا «عدوز» اخترت هذا النص الذي لم أر أجمل منه لعلتين :

1. مثال الأدب الراقي.

2. ثم تعريف فاعلية الأحياز لأن الحال التي يصفها النص هي حال هذا

الحفيد الذي كان مع جده الذي أراد أن يزور حرما دينيا في قريته قبل أن يموت .

فلأترجم النص ثم التعليق:

"توجد أحياز (منازل (في العالم يسكنها سحر أحياز تلامس القلب وتملؤه حتى إنه في حضرة حنينه إلى الألم الغريب والعجيب الذي لا يدركه إلا الروح". وهو بهذا يصف جلال مشهد عاشه خلال سعيهما إلى المكان المقدس.

وعلق الكاتب "إن الحقيقة التي تجلت في"شي كوينا 8 تلك الليلة هجمت الآن هجوم أغنية فتخللت روحه". هذا هو الأدب الراقي الذي تعالى على مبتذلات ظاهر الوجود إلى أعمق أعماقه؛ تناظر الاحياز.

فبمثل هذا الشعور يعيش الغريب عن داره وعن حضارته في عتمة الليل عندما تحضر روحه لذاتها في تأمل هو ما يجعل الإنسان يموت من أجله لأنه عين ذاته .

وليس هذا الوجد قطعة تراب بل هو وحدة التناظر بين الأحياز الخارجية والأحياز الداخلية بوصفه حالة يتمازج فيها الروحي والمادي المكاني والزماني .

وهو يعني حالة المغترب مؤقتا (في حالتي) أو دائما (في حالة المهاجر الدائم) المرجعية الروحية والحضارية أي الانتساب إلى الإسلام: آصرة لا تنفصم .

وذلك هو ما يراد نزعه من شباب المسلمين: والغريب أن أدوات نزعه هي

الأنظمة بخضوعها للحماة ونخب التأصيل والتحديث الكاريكاتوريين بفهمها السقيم.

وتلك هي علة سعيي لتدعيم هذه الروح عند الشباب المسلم عامة وعند المهاجرين خاصة حتى يكون الشعور بالجلال بهذه الصورة التي يمثلها هذا المشهد .

وأفضل تحقيق لذلك هو بيان حقيقة القيم والمثل العليا التي تمثلها المرجعية الإسلامية. ويكفي النساء 1 والحجرات 13 حتى نكون مستقبل الإنسانية.

فإذا استعاد الشباب طموح البناة الأول فإن الامة تصبح عملاقا لا يمكن أن يهزم أبدا: شرط الاستئناف بجاذبية الإسلام لما يسترد دوره الكوني .

ولا يمكن أن يتحقق ذلك ما ظل المسلمون مستضعفين ليس لهم القدرة على تحقيق شرط السيادة أعني القدرة على انتاج القوتين المادية والروحية.

والمحميات العربية خاصة والإسلامية عامة لن تقدر على انتاج القوتين المادية) الاقتصاد المادي والمعرفي) والروحية) الثقافة الفنية والعلمية) .

وجودها نفسه وسعى العملاء لتأسيسها على حساب ما يوحد بين الأحياز الخارجية والداخلية المشتركة بين شعوب الأمة الإسلامية هو أخطر أعداء الإسلام.

ذلك أن خطة الأعداء واستراتيجيتهم هي تفتيت جغرافية دار الإسلام وتاريخها فتصاب بالقزمية فتحتاج للحماية بخنجر في قلب الأمة أكثر من إسرائيل .

وجود إسرائيل بخلاف ما يظن الكثير هو حاليا بلسم يحرك في شباب الأمة

روح المقاومة والحنين إلى شروط قوة تحررهم من العجز أمام حربة الأعداء .

فكونها حربة أجنبية يعيد إلى الشباب الحنين لعصر العزة الإسلامية فيحررهم روحيا من عصر الذلة التي فرضتها الأنظمة العميلة ومعركة الكاريكاتورين . لكن الحنين وحده لا يكفي . لابد من تأسيس لضرورة التحرر من قزمية المحميات إلى عملاقية وحدة الجغرافيا والتاريخ العربيين بداية والإسلاميين غاية.

ولا ثورة من دون هذا الهدف: فشعوبنا فقدت الحرية والكرامة بسبب قزمية المحميات أولا وأخيرا . وهذه القزمية علتها فساد معاني الإنسانية في النخب.

ولهذه العلة كان لا بد من نظرية تجدد معنى النخب وعلل فساد معاني الإنسانية فيها كما عرفها ابن خلدون في المقدمة رادا إياها إلى بعدي السياسة.

وبعدا السياسة المجسدان لمعاني الإنسانية هما التربية والحكم العنيفين لخطأ معرفة في نظرية التربية والحكم وأسلوبهما . وبهما يبدأ الإصلاح الجدي.

ولهذه العلة كذلك كان مسعاي إلى قراءة القرآن فلسفيا قراءة أوصلتني إلى تعريفه كما يعرف نفسه بكونه استراتيجية توحيد الإنسانية نقدية وبنائية.

والاستراتيجية النقدية تتعلق بتحريف المرجعيات ومقومات المعادلة الوجودية الله والإنسان والطبيعة والتاريخ والتواصل بين الله والإنسان بنوعيه .

فالتواصل المباشر بين الله والإنسان هو أساس التواصلين العمودي بين البشر والطبيعة والأفقي بينهم والتاريخ وكل هذه التواصلات أساسها الترميز.

والقرآن يشير إلى ذلك؛ ففي كيان الإنسان التسمية هي ما أهله للاستخلاف. و الوجود الطبيعي والتاريخي كل الموجودات آيات إلهية كلمات مترامزة.

وفصلت 53 تصل ذلك بالآفاق والأنفس التي تبين حقيقة القرآن بما نراه فيها من آيات الله . وما نراه هو ما به يحقق الإنسان الخليفة كيانه المضاعف .

فهو مستعمر في الارض أي مكلف بتعميرها بما أمده الله به من قدرة ذوقية ومعرفية وهو مكلف بجعل التعمير خيرا يؤهله لتمثيل مفهوم الاستخلاف وقيمه . ظلت ألمانيا إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر منقسمة إلى إمارات في وضع لا يختلف عن وضع العرب الحالي إلا بصلاح رجالاتها ونخبها الذين وحدوها .

وقد وحدها بيسمارك بدهائه وخطته التي استفادت من بروسيا ببعدي السياسة تربية وحكما تجاوزت حروب الثورة الفرنسية التي غيرت أوروبا كلها .

فكيف حققت سياسة بيسمارك القوة المادية والروحية. بشروط الرعاية تكوينا وتموينا :

1. نظام تربية عالية الاختصاص

2. نظام تنمية اقتصادية اجتماعية

وهو ما مكن ألمانيا باللحاق السريع بالقوى الأوروبية الاخرى التي كانت متقدمة كثيرا على ألمانيا . فهي كانت ما تزال زراعية إلى نهاية القرن التاسع عشر.

ألمانيا البيسماركية هي التي اكتشفت طريقة التسريع في التنمية: ثورة نظام البحث العلمي والنظام الاقتصادي الاجتماعي . وحالهما علة التخلف العربي.

ولو ضربت مثال تونس لوجدت إضافة إلى فساد نظام الحكم فساد نظام التعليم والاقتصاد أي نظام الرعاية بتكوين الإنسان وتموينه ماديا وروحيا .

فمرض تونس ليس الاستبداد والفساد السياسي وحدهما بل الاستبداد والفساد النقابي كذلك . وفي الحقيقة فالداء هو تواطؤ السياسي والنقابي في الرعاية.

فعندما قامت الثورة وتم انتخاب حكومة بحرية وشفافية لم يكن دور النخبة السياسية الثورة المضادة هو الحاسم بل النخبة الثقافية: قاتلة الانتاجين .

كانت متغاخلة في التكوين (التربية) والتموين) الثقافة والاقتصاد (حيث كانت مشاركة مع النظام السابق في كل شيء بل ومسيطرة على التربية خاصة.

وما شعرت أن الثورة بدأت تغير الموازين وتفصل بين السياسي والنقابي قررت إيقاف آليات الإنتاج الاقتصادي والتربية بما لا يتناهى من الإضرابات. كنت مستشارا لرئيس الحكومة ففهمت أن الإصلاح مستحيل من دون تحرير التربية من سيطرة النقابي على التكويني وما نتج عنها من

استبداد وفساد لا يقدر.

ومعنى ذلك أن حلول بيسمارك الثورية في التربية وسياسة العلاقة بين الاقتصادي والاجتماعي مستحيلة ما لم تتغير الثقافة النقابية في تونس

وطبعا فلست غافلا أن ذلك حتى لو حصل لن يجعل تونس مثل المانيا بسبب الحجم: فتونس مثلها مثل كل الدول العربية محمية لمستعمر يحكمها عملائه .

لكن كل بداية للتغيير تقتضي البدء بمسألة الرعاية: التكوين والتموين وجعل الشباب يدرك شروطهما حتى يعلم أن التقزيم القطري هو علة كوننا محميات .

فكم دون الرعاية التكوينية يستحيل حل مشكل الرعاية التموينية وهما شرط الحماية في كل دولة لأن الحماية شرطها البحث العلمي والقوة الاقتصادية.

وكون البحث العلمي الأساسي والقوة الاقتصادية المؤثرة مشروطين بالتحرر من القزمية وكان هذا التحرر ممتنعا على المحميات يجعل الثورة بداية حتمية.

ولا ثورة من دون شباب واع بترتيب الأمور كما يقتضيها التوالي السببي لذلك كان من الضروري وضع المفهومات والنظريات التي تمكن من تكوين الشباب.

وهذا هو الغرض من هذه المحاولات: فالاطلاع عليها والمواظبة في جهد فهم بنى فرضياتها المنطقية هو بحد ذاته تكوين يغير ثقافة الشباب ليصبح مبدعا .

ذلك أن من خاصيات أسلوب هذه المحاولات المنهجية السقراطية: المتعلم هو الذي يكتشف

بنفسه النسيج المنطقي للإشكالات فيصل لحلولها بجهده الشخصي ..

المعلم مجرد دليل يساعد على تبين معالم الطريق بالأسئلة التي يطرحها كلما وصل المتعلم إلى عقدة قد توقفه عن البحث لتشابك خيوط النسيج النظري.

وإذن الأمر كله يعود إلى تكوين الإنسان) تربويا واجتماعيا (وتموبينه ماديا) الاقتصاد) وروحيا) الثقافة) بأن العلم بفاعلية الإنسان بداية كل علاج.

والعلم بالإنسان هو الأنثروبولوجيا) -نظرية الإنسان) وهي نظرية تنبني عليها كل فلسفة وكل دين تجاوزت الخصوصية الثقافية إلى الكونية الإنسانية. وبهذا التجاوز إلى الكونية تتفاضل الفلسفات والأديان . والإسلام يمثل الكونية الدينية والفلسفة الإسلامية الكونية الفلسفية. فما دليل التجاوز.

القرآن دليله هو النساء 1 والحجرات 13 . وبالنسبة إلى الفلسفة يكفي قراءة عنوان مقدمة ابن خلدون ومقارنة نظرية الجماعة الأرسطية والفارابية.

فعنوان مقدمة ابن خلدون "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني". لم يقل علم العمران المسلم أو العربي بل العمران البشري والاجتماع الإنساني .

وقبله استدرك الفارابي على أرسطو في تصنيف الجماعات: أرسطو يذكر الأسرة والقرية والمدينة. الفارابي يضيف الإنسانية كلها . وهذا تأثير القرآن.

ذلك أن الأديان كانت قومية) المسيحية قومية ولم تتجاوز القومية إلا مع

أحد الحواريين رسائله إلى غير اليهود (أو حتى قبلية (دين اليهودية).

وحتى عندما فتح بولس المسيحية لغير اليهود بخلاف كلام المسيح (بعثت لنعاج إسرائيل الضالة) فقد أبقى الرسل حصرا في اليهود دون سواهم (باسكال).

الإسلام يقول إن كل أمة لها رسول بلسانها (كونية توزيعية) والإسلام رسالة لجميع البشر (كونية نوعية) : وهي كونية بداية) الفطرة (وغاية) الإسلام).

ومن ثم فكل ما سنتكلم عليه من مسائل الرعاية والحماية ليس خاصا بحضارة دون حضارة بل هو يتعلق بالكوني في كل حضارة معتبرا الفروق بينها عرضية.

والتفسير الوحيد لضياع هذه المعاني من ثقافة المسلمين منذ الفتنة الكبرى هو ما وصفته بتعطيل الدستور القرآني وفرض حالة طوارئ بقوانين استثنائية.

وكان الأمر مفهوما خلال الحروب الاهلية الاربعة التي نتجت عن الفتنة الكبرى أو الانقلاب الدامي على عثمان . لكن الحروب انتهت واستقرت الدولة.

ومحاولة الرجوع الى الدستور لم تدم طويلا وفشلت (عمر بن عبد العزيز) وبناء عليه أسست علوم الملة على تبرير القوانين الاستثنائية بعكس الدستور.

أعلم أن هذا التوصيف المبني على فلسفة القانون الدستوري وعلاقة الدستور بالقوانين الاستثنائية في حالات الطوارئ لن يرضى به فقهاء السلاطين . إذا

أنهم لو رضوا به لفقدوا وظيفة الوساطة المتبناة مع الإسلام: فلا يوجد في الإسلام من يرث النبي فيما لم يدعه : وساطة روحية وسياسية.

فالدستور القرآني حرر الإنسان من الوساطة الروحية) الكنسية) والوساطة السياسية (ولي الامر): علاقة المؤمن الروحية بربه وعلاقته بأمره مباشرة.

نعم السنة ما تزال مؤمنة بذلك في الأقوال لكنها تعمل عكسه في الأفعال . أما الشيعة فصريحة: الوساطتان من الدين: الإمام معصوم والحكم حقه الإلهي .

والفرق في الأقوال يجعل شرعية السلطة الروحية فوق السلطة السياسية) المرشد فوق رئيس الجمهورية) لكن الحقيقة هي أن ما فوقهما هو الحرس الثوري.

لا فرق بين مصر وإيران: كلاهما تحكمهما مافية عسكرية وميليشياوية. أما السعودية فتبدو السلطة للأسرة الحاكمة ودونها سلطة الدين أي عكس إيران .

لكن الحقيقة غير ذلك : توجد لوبيات يحركها الحامي ومن يرضى عنه من الأسرة الحاكمة ولذلك فمن يعين الملك مجهول لأنه دولة عميقة بدأت تتجلى الآن .

فمن اغتال فيصل سابقا ليس شابا مجنونا إذ أصبح مفضوحا بتعيين ولي العهد الأخير وترشيحه للملك ولإسرائيل وأمريكا الدور الأول بتوسط لوبي ليبرالي ..

واعتقد أن ذلك سينجح لعلتين : فالنخب الشابة درست في أمريكا وما

يعدهم به المترشح بعد حرمان غبي مارسه رجال الدين في أبسط الحقوق يجعله محبوبا .

ومن غرائب الدهر أن آخر بلاد العرب اختلاطا بالغرب ستتغرب أكثر من التي سبقتها إلى الاختلاط بالغرب وذلك لعلتين : الثروة والنموذج الأمريكي .

بلاد المغرب العربي مثلا اختلطت أكثر بالغرب . لكنه كان منحصرا في قلة قليلة والنموذج كان فرنسيا وإيطاليا واسبانيا وليس واحدا عولميا كالخليج. . : الفصل الثالث - :

نبدأ الآن دراسة الأمراض التي ينبغي التحرر منها حتى يتم البناء الحضاري على أسس سليمة تمكن من الاستئناف الذي يكون على الأقل بحجم النشأة الأولى .

والأدواء نعددها بأمراض النخب الخمس التي هي نخبة الإرادة ونخبة العلم ونخبة القدرة ونخبة الحياة ونخبة الوجود . وهي موجودة في كل أمة كوظائف .

كل إنسان له هذه الصفات الخمس لكن من غلبت فيهم واحدة منها على البقية ينتسب إلى مجموعة في الامة هي النخبة التي تعرف بتلك الصفة مميزة لها .

فنخبة الإرادة ذوو ميل إلى السياسة ونخبة العلم ذوو ميل إلى المعرفة ونخبة القدرة ذوو ميل إلى الاقتصاد ونخبة الحياة ذوو ميل إلى الفن :؛ فروع اربعة.

ومن تقاربت فيهم الميول الأربعة ذوو ميل إلى الرؤى الوجودية الشاملة للسياسي والعلمي والاقتصادي والفني . وهم قلة في كل مجتمع كالفلاسفة والانبياء .

ويمكن أن نعتبر الاربعة الأول شروعا تمثل قاعدة هرم النخب في أي مجتمع ورأس الهرم هو نخبة الرؤى التي لها إدراك يشملها جميعا برؤاها العامة .

لكن كل واحدة من هذه النخب لها شيء من البقية وخاصة من الرؤى الشاملة المرجعية سواء كانت فلسفية أو دينية ودور المرجعية واحد رغم تعدد مضامينها .

فدور كل واحدة منها أنها تخدم البقية أو تستخدمها لتحقيق وظيفتها السياسية أو المعرفية أو الاقتصادية أو الفنية أو الرؤيوية: صلتها بوحدة الجماعة.

ووحدة الجماعة ليست تصورا ذهنيا فحسب بل هي الأحياز الخارجية ووجودها في كل فرد أيا كان نسبه النخبوي هو الأحياز الداخلية أي حضور الخارجية فيه .

والأمراض تصيب علاقة الافراد ومجموعات النخب بالأحياز الخارجية أو بصورة أدق مدى حضورها في الأحياز الداخلية أو تناغم كيان الجماعة وكيانه .

والأمراض كلها نفسية أو روحية لأنها تتعلق بالمطابقة بين حقيقة الصفة التي يعتقد أنها حقيقته في تصوره وفي انجازه: ولنسم ذلك العزيمة والطموح

. ويمكن الرمز إليها بعلاقة؛ القول بالفعل: فعادة ما يكون القول تعبيرا عن التصور والفعل عبارة عن الإنجاز. وهذا ليس من عندي فبه يعرف القرآن الشعر.

فمعيار الشعر في القرآن نقيض معياره في نقاده العاديين في الأدب العربي : الشعر قرآنيا ليس أعذبه أكذبه بل أصدقه وفي مطابقته لما يسمونه الواقع.

الصدق علاقة بين الخيال والمثال . الخيال تصور يقال والمثال فعل ينجز. فلأن المثال غاية الخيال يكون الشعر إبداع لب الوجود وليس نسخا لظاهره وقشره.

ومعيار النقد القرآني هو الذي استثنى الشعر الراقي بمطابقة القول للفعل بهذا المعنى وليس بمعنى المطابقة مع ظاهر الوجود الذي يسمونه واقعا .

فجاء الاستثناء تعريفا بالإيمان: وهو علاقة بين تصور متناه وحقيقة لامتناهية. والأول خيال والثاني مثال في منظور القرآن . معان جليلة يعسر فهمها .

وطبعا فالمطابقة مستحيلة إلا للمصطفين . وهذا ليس مجال بحثنا. وإذن فالقصد ليس المطابقة التامة بل السعي إليها قدر المستطاع لتصدق صفة الموصوف .

ما معنى صدق الصفة؟

أن يكون صاحب الإرادة فعلا لا قولا والعلم فعلا لا قولا والقدرة فعلا لا قولا والحياة فعلا لا قولا والوجود فعلا لا قولا .

والآن فلنسأل: هل السياسي العربي سياسي حقا؟

هل العالم العربي عالم حقا؟

هل الاقتصادي العربي اقتصادي حقا؟

هل الفنان العربي فنان حقا؟

والجواب عن هذه الأسئلة يمثل تشخيص امراض الأمة المتعينة في نخبها معبرة عن إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها كما ينبغي أن يكون التعبير .

و"معبرة كما ينبغي التعبير" ليست تقييما غير موضوعي أو خاص بجماعة دون جماعة بل هو تقييم موضوعي ويصح على كل جماعة لتعلقه: 2. بالأحياز

فالإرادة لها حقيقة والعلم له حقيقة والقدرة لها حقيقة والحياة لها حقيقة والوجود له حقيقة والتعلق بالأحياز هو تعلق هذه الحقيقة بتمامها بها .

ولما كانت الصفات خمسا والاحياز خمسا وكان التعلق هو ما بين الأحياز الخارجية والأحياز الداخلية فحقيقة الصفات هي نسبة تحاضر نوعي الاحياز.

وقبل تقدير النسبية الدالة على حقيقة الصفات فلأبين علامة المصطفين فلأبين علامتهم : هم من لا يقول إلا ما يفعل ولا يفعل إلا ما يقول ؛ صادق أمين .

المصطفى لا يكذب ولا يخادع ما يقوله يفعله . ولا يغدر أو يخون ما يفعله يقوله . وهذه صفات خاتم الرسل وهو يشهد بها لكل الرسل شهادة باصطفائهم .

ويعسر أن نطبق هذه المعايير على الناس العاديين: لذلك نكتفي بالمطابقة النسبية وخاصة بالسعي الجدي نحو المطابقة والأفعال بالثبات في الأخلاق .

لكن هذا المعيار "السعي الجدي لجعل الخيال هادفا للمثال" ليس خلقيا فحسب بل هو معرفي كذلك: أي إن حقيقة الصفات معلومة وبها يقاس السعي خلقيا .

سأقوم بتشخيص الأمراض بأن آخذ هذه النخب الخمس لأقيمها بالاعتماد على حقيقة الصفة وما يترتب عليها ومدى سعيهم لأن تكون افعالهم عاكسة لها .

وهو تشخيص عادل ومنصف لأني أجعل كل نخبة (وكل فرد منها) حسيب نفسه ورقيبها: سأقارن أقواله بأفعاله معتبرا الأولى صورته عن نفسه والثانية حقيقته .

وهو ما يعني أني غني عن أقواله كلها بل سأكتفي بدعواه الانتساب إلى واحدة من هذه النخب فأقاضيه بحقيقتها في ذاتها مقارنة بإنجازه لما يعبر عنها .

بقي أن ندرس هذه النخب لتشخيص الداء ووصف الدواء ما أمكن ذلك وسنتبع الخطة التالية اعتمادا على ما سميناه هرم الصفات: بدأ بالقاعدة زوجين زوجين .

نعلل مزاوجة الارادة صفة السياسي بالقدرة صفة الاقتصادي ثم العلم صفة المعرفي بالحياة صفة الفني لنصل إلى قمة الهرم صفة الوجود بصفة الرؤى.

فلنخصص الفصل الخامس للمزاوجة الاولى والفصل السادس للمزاوجة الثانية والفصل

السابع لقمة الهرم.

سنخصص الفصل الخامس للمزاوجة الاولى والفصل السادس للمزاوجة الثانية والفصل السابع لقمة الهرم . ثم نختم البحث بفصل ثامن حول دور الكلمة والعملة .

والكلمة هي رمز التواصل بين البشر لتبادل القيم المعنوية جوهر الثقافة والعملة هي رمز التواصل بينهم لتبادل القيم المادية جوهر الاقتصاد .

وهما مدار السياسة والاقتصاد سلطتا الفاعلية المباشرة والمادية يليهما العلم والفن مدار الفاعلية غير المباشرة والرمزية وتحكمهما العلاقتان .

والعلاقتان هما العمودية بين البشر والطبيعة والأفقية بين البشر والبشر وهما ممتنعتان من دون فاعلية الكلمة رمز الثقافة والعملة رمز الاقتصاد . سنخصص هذا الفصل الخامس للزوج الذي يبدو بيده الحل والعقد في شروط البناء التي من دونها لا يمكن الكلام على استئناف دور الإسلام في التاريخ الكوني .

وكلامنا يتعلق بدوره الفاعل لأن الإسلام والمسلمين منذ بداية الانحطاط إلى الأن اقتصر دوره على رد الفعل والصمود للبقاء لعقم فكر الأمة وعجز فعلها .

وهذان الزوجان هما السياسي وصفته الإرادة والاقتصادي وصفته القدرة: علاقة الإرادة بالقدرة في الصفات هي علاقة السياسي بالاقتصادي في

النخب .

وهذا التناظر ليس نفسيا : صفة الإرادة والقدرة تقال على الفرد نفسيا . فالإرادة تكون دائما أوسع من القدرة وغالبا ما يتصف الفاشل بإرادة دون قدرة.

ما يعنينا منه هو الوجه الخلقي . فإذا علمنا أن التطابق التام بين الإرادة والقدرة مقصور على (الفعال لما يريد» أي الله جل جلاله فهمنا القصد .

فالخلقي في هذه العلاقة هو الجهد المبذول لتحقيق شروط المقدور عليه من الأفعال وتجنب إرادة غير المقدور عليه بمقتضى طبيعته : وتلك هي الحكمة العملية.

والحكمة العملية هي النسبة التي تحقق مفهوم الإرادة التي نصف بها السياسي والقدرة التي نصف بها الاقتصادي في علاقة التصور بالإنجاز في عملهما .

ولأكن منصفا فأميز بين السياسي والاقتصادي بالفعل والسياسي بالقوة) المعارض (. والناقد لأمراضهما مثل المعارض حكمه: المتفرج فارس (مثل تونسي .(

وقد قال أحد أدباء فرنسا قولة شهيرة تعبر عما تعنيه "المتفرج فارس": عدوقته مآ علاعتقنة عى ع1 66متد ع النقد يسير والفن عسير .

لذلك فسأكون قدر المستطاع منصفا لعلمي بان المتفرج فارس وأن النقد يسير والفن عسير . وما يشفع لي هو أني أجعل المنقود صاحب النقد ؛ تصوره وإنجازه.

وأول أمر ينبغي البدء به تعريف السياسي بانتسابه إلى النخب التي يتميز أفرادها بغلبة الإرادة على صفاتهم الأربع الأخرى في مزاجهم النفسي وطبعهم . وأن الاقتصادي يقبل التعريف بالانتساب إلى النخبة التي يغلب على صفاتها القدرة وليست مريدة فحسب فعلا وتصورا وهو الغالب على مزاجهم وطبعهم .

وسأسأل عما يبدو مفارقيا : هل عندنا سياسيون) بالفعل وبالقوة)؟ وهل عندنا اقتصاديون (بالفعل وبالقوة) أم ما عندنا هم أشباه منهما دون خصالهما؟

وقبل الجواب فلأذكر بأن غلبة صفة من الصفات لا تعني غياب بقية الصفات بل لا بد من وجود القدر الضروري لتحوز الصفة على دورها في شروط فاعليتها .

ولأوضح: فالسياسي تغلب عليه الإرادة لكن الإرادة لا تعمل من دون العلم والقدرة والحياة والوجود أي المعرفي والاقتصادي والفني والرؤيوي .

فالإرادة عزم على الفعل القادر وشرط ذلك المعرفة والاقتصاد والفن والرؤية. والسياسي يحتاج لأصحابها ويحتاج لمعرفة من هم أصحابها فله منها بصيص

وكان المسلمون -كما هو بين من الأحكام السلطانية- يعتبرون ذلك من شروط الاهلية للترشح للخلافة بل أحيانا يبالغون فيشترطون شرطي الاجتهاد والجهاد .

وذلك لأن السياسي لا يمثل إرادته حتى وإن عرفناه بها بل يمثل دعوى

تمثيل إرادته لإرادة الجماعة التي يسوسها فيكون مسؤولا عن رعايتها وحمايتها .

والإرادة في حقيقتها هي الطموح الذي لا حد له ليس للغايات وحدها بل لشروطها وأدواتها وإرادة الجماعة تطمح لتحقيق شروط الرعاية والحماية القصوى .

وشروط الرعاية والحماية القصوى تعني أن كل جماعة بحاجة إليهما في الداخل والخارج . فالتمائع على الأحياز داخلي وخارجي ؛ الطموح تنافس متمائع .

والتمائع على الأحياز داخليا وخارجيا يجعل الرهان فيه على ثمرتيهما أي الثروة والتراث . فيكون دور الإرادة السياسية الجمعي أرفع طموح وقدر منهما .

فدينامية السياسي بها هي سلطة غايتها تحقيق الشروط التي تقرب الإرادة من القدرة. والقدرة هي القوة التي ترعى وتحمي القدرة التنافسية: الاقتصاد .

وكما أن السياسي لا يقرب الإرادة من القدرة إلا بالقوة الاقتصادية فإن الاقتصادي لا يقرب القدرة من الإرادة إلا بالسياسي : فيتخادمان لهدف مشترك. فإذا تخادما وتوحد الهدف باعتبارهما يمثلان إرادة الجماعة وقدرتها أمكن للجماعة أن

تكون ذات سيادة لأنها ترعى ذاتها وتحميها بإرادتها وقدرتها .

أعتقد أني قد مهدت بما فيه الكفاية لأشرع في عرض الموجود على

المنشود لبيان الهوة بين واقع السياسي والاقتصادي عندنا وواجبهما بمعيار حقيقتهما .

ذلك أني أكره ما أكره هو كلام المفكرين على الواقع باسم الواجب دون تجديد حقيقة الأمر الذي يتعلق به النقد دون العلم بأن واجب الشيء هو حقيقته.

ولا معنى لواجب آخر غير مطابقة الشيء لحقيقته ما أمكن له وخاصة بالنسبة إلى الإنسان . فحقيقته هي أن منشوده يتجاوز موجوده دائما : وتلك هي حريته .

السياسي والاقتصادي موجودهما ومنشودهما إنساني مثل أي إنسان لكنه يتعين في الصفة الغالبة عليهما ككل انسان : فما منشود الإرادة ومنشود القدرة؟

يقاس منشود الإرادة ومنشود القدرة بقوة الإمكان الناقل من موجودهما في الوضع الداخلي والخارجي إلى منشود الرعاية والحماية بحسب حاجة الجماعة.

وما كانت حاجة الجماعة ليست بمعزل عن التنافس داخليا وخارجيا على ثمرة الأحياز مصدر شرطي سد الحاجات كان الأمر متعلقا بتمائع وتنافس بين الناس .

ومن ثم فكلما كانت الجماعة أقوى إرادة وقدرة في لقاء التمائع والتنافس كانت أكثر إرادة وقدرة في مجالي الرعاية والحماية ومن ثم ذات سيادة أكبر،

فتكون المحميات فاقدة لشروط السيادة؛ لأنها جميعا عديمة الإرادة) الطموح) والقدرة (الإنجاز) في مجالي الرعاية والحماية: مشكل سياسي واقتصادي.

معناه أن من يتصدرون الفعل السياسي تمثيلا للإرادة والفعل الاقتصادي تمثيلا للقدرة ليس لهم حقيقة الإرادة والقدرة؛ واتصاف نخبة بصفة غالبة لا يلغي الصفات الاخرى. فما عليه موجود النخبتين السياسية والاقتصادية بالقياس إلى منشودهما لا يقتصر عليهما : أزمة عامة . صحيح أن المسؤولية لا تقع على عاتقهما خاصة إذا أهملا الاعتماد على النخب

الاخرى أي العلماء والفنانين وأصحاب الرؤى . لكن التقصير شامل .

ذلك أن بقية النخب أي العلماء والفنانين واصحاب الرؤى إذا كان مسماهم مطابقا لاسمهم لا يمكن أن يسكتوا على سياسي واقتصادي يهمل المنشود الجمعي .

صحيح أنهم ليسوا مسؤولين على السياسة والاقتصاد مباشرة لكنهم كنخب وكمواطنين

مسؤولون على وجود مثل هؤلاء المسؤولين المباشرين لهذين الدورين.

فالمسؤولية السياسية والاقتصادية فرض كفاية لكن كون المسؤولين هم أولئك وليس غيرهم أي اختيارهم أو حتى السكوت عنهم مسؤولية الجميع فرض عين .

وهذا هو دور المعارض والناقد . وهو ما أحاول أن أسس له فلسفيا وليس مجرد مثاقفات سياسية . فالمعارض سياسي بالقوة والناقد يتجاوزهما

بمنطلقه .

ومنطلقه سياسي بالمعنى الأعم الذي يجعل السياسة منتسبة إلى حق عام للمواطن حق مساءلة دور من ينوب الأمة باختيارها لأداء ما هو فرض كفاية منها .

لكن منطلقه ليس سياسيا بهذا المعنى العام فحسب بل هو أيضا من منطلق علمي: أحاسب السياسي والاقتصادي بمعيار الفرق بين موجود الوظيفة ومنشودها .

الموجود دون المنشود والفرق يحدد حرية الإنسان وعمله بالإرادة السياسية وبالقدرة الاقتصادية وبالمعرفة العلمية وبالإبداع الفني أو برؤية الوجود.

وسنطبق هذه المعاني على علاقة العلم بالحياة أو المعرفة بالفنون شرطين مكملين للشرطين الاولين للتمانع بالإرادة السياسية والقدرة الاقتصادية.

فيتبين دور رأس الهرم وقمته ؛ الرؤية الوجودية التي تمثل مرجعية الجماعة ورؤيتها لمنزلتها في الأحياز الخارجية وتجسدها في الأحياز الداخلية . لا بد أن القارئ قد لاحظ أني لم أقيم السياسي والاقتصادي العربيين .

اكتفيت بتحديد معايير التقييم وتركت للقراء حزر النتيجة وهي شديدة البينونة.

فالمسافة بين الموجود والمنشود لا تحتاج لتقدير لأنها بلغت حد التناقض: لا شيء في السياسي والاقتصادي العربيين له صلة بالسياسة والاقتصاد أصلا ء

ولأستدرك: فبالأقوال هم جميعا أكفأ من كل ساسة العالم واقتصادييه

وبمظاهر سلطان السياسة والثروة لهم بهرج يتجاوز حكام القوى العظمى واقتصادييها .

وهي من المزايا التي يخولها لهم الحامي حتى تبدو المحميات وكأنها دول ذات سيادة والتبعية في الخردويات وزائف العمران وكأنها قوة اقتصادية فعلية .

لكني لن أطيل في التقويم لأن المجال يوجد من أدرى به مني وسأقتصر على الكلام فيما لي به صلة مباشرة وهو الثنائي الثاني : نخبة المعرفة ونخبة الفن .

وحتى لا يساء فهمي فلابد ملاحظتين :

حكمي على الساسة والاقتصاديين العرب لا يعني الإطلاق بل هو يقتصر على من بيدهم

ويترتب على هذه الملاحظة الأولى أن ظهور المفضول وغياب الأفضل ليس ناتجا عن دينامية عادية علتها من برز في المجالين أم للأمر علاقة بالحامي؟

ولأضرب مثالين من تونس والجزائر.

ففي الجزائر من حال دون تحقيق رغبة الشعب في التغيير وجعل هذه الرغبة تمثل بداية سنوات الجمر العشر التي عاشتها .

وطبعا ما حدث في مصر وفي سوريا واليمن وليبيا من جنسه . لذلك اعتبرت الربيع العربي والحرب عليه بداية الجزائر وليس في تونس كما يتوهم الكثير .

والمثال من تونس وقد عشته بل وحاولت المساهمة فيه قدر مستطاعي : لما كدنا نقع فيما وقعت فيه مصر بالانقلاب كان الخيار بين رجلين خير وشرير. لكن الشرير أبعد الخير وتبعه غالبية الشاركين فيما سمي في الحوار الوطني؛ من استبعد احمد المستيري هو من كان مستعدا لإغراق تونس بنموذج السيسي.

وطبعا لم يكن ذلك لأنه الأفضل ولا لأنه الأقوى لو كانت المعركة محلية أي مقصورة على القوى السياسية في تونس ودون تدخل الحامي ومافياته .

لذلك فالمشكل ليس محليا بل هو دولي لمجرد أن بلادنا كلها ما تزال محميات ولن تتحرر من هذا الوضع ما ظلت الأحياز محكومة بما حدده لها الاستعمار.

فكل بلد عربي لا يمكن إلا أن يكون محمية لأنه اقتطع من كيان الأمة حتى يكون مستضعفا بالجوهر لأنه بحجم يحول دون القوتين شرطي الحماية والرعاية.

قدمت هاتين الملاحظتين لأنهما من باب أولى أكثر فاعلية فيما هو الأداتان الأساسيتان لجعل السياسي والاقتصادي قادرين على السعي إلى حقيقتهما .

فالسياسي والاقتصادي لم يمكن أن يتجاوزا الموجود إلى المنشود من دون أداتيهما الأساسيتين أعني العلوم والفنون كما بينا في كلامنا على الترميز.

فالعلاقة العمودية مع الطبيعة) القوة المادية) مصدرها إبداع العلم .

والأفقية بين البشر) القوة الروحية) مصدرها إبداع الفن ؛ الأقزام لا

يقدرون عليهما .

وتلك هي العلة التي جعلتني أقول إن الفاعلية الجوهرية في التاريخ الإنساني هي فاعلية الترميز العلمي والترميز الفني : مصدر قوة الرعاية والحماية.

وقوة الحماية والرعاية هما شرط السيادة . فيكون منع القوة القادرة على إبداع أدوات الرعاية والحماية يسبق استبعاد النخب التي مسماهم يطابق اسمهم .

وما يصح عن استبعاد السياسي والاقتصادي الحقيقيين يصح من باب أولى على استبعاد العالم والفنان الحقيقيين . هم موجودون والدليل نجاحهم في الهجرة.

وما يزيد الطين بلة هو أن العلمي والفني كلاهما أصبح في الدولة الحديثة وخاصة بسبب كلفة البحث العلمي والإبداع الفني لم تعد في متناول الأفراد .

فأصبح العلم والفن تحت وصاية السياسة والاقتصاد. فساد النخب التي بيدها سلطة السياسة والاقتصاد التي تعين من يحكم المؤسسات العلمية والفنية. فيكون الولاء لهم -وهم الآن يزاولون نفس الجماعة إما السياسيين هم المسيطرون على الأقل في الظاهر أو العكس في الباطن -هو المعيار لا الكفاءة.

وبذلك يتمر التردي السياسي والاقتصادي إلى العلمي والفني فيصبح المنطق هو منطق استبعاد من يطابق اسمه مسماه واستقراب من له الاسم دون المسمى .

والشهادات ليست كافية للتمييز بين المسميات لأنها مجرد أسماء قد تشترى بالمال أو بالوسائط . وخراب التعليم العلمي والفني مآله فقدان المبدعين .

فيصبح التعليم محو أمية ولا يخرج في الغالب إلا العاطلين والطلابة من أجل الحصول على الرزق الذي صار بيد الساسة والاقتصاديين ممن وصفنا خصالهم .

وبذلك نفهم اتجاه المنحنى المشير إلى حصلة التنمية المادية والروحية في بلاد العرب: هي إلى نزول وليست إلى صعود في أي مجال من مجالات البناء .

وقد يوهم الكثير أن البلاد التي نرى فيها نموا عمرانيا مبهرا بلاد تنمو كما تصدق نفسها في دعايتها ؛ هكذا كانوا يقولون عن العراق والجزائر.

لكن المؤشرات المستعملة كلها زائفة: فمن يعمر ببيع الخام لا يعمر بل يدمر. ذلك أن الثروة التي لا تتجدد لا ثروة . ولا يتجدد إلا بثمرة المبدعين .

وما قلته عن العراق والجزائر أقول مثله على كل بلاد الخليج: فيوم ينضب البترول لن يتسوح أحد في صحارى الإمارات ولو جمعوا كل فائضات . . . العالم.

وما قلته عن العراق والجزائر أولى بالخليج: إذا نضب البترول بات العيش في ناطحات سحاب الصحارى ليس في متناول أصحابها: تبريدا وتصعيدا وتنويرا .

والعلة كل بلاد العرب -من العراق إلى المغرب -هي التحديث المقلوب . بدلا من البدء بالبدايات نبدأ بالغايات . فتستورد بدلا من أن تعمل .

وبذلك تكون الجامعات طواحين إيديولوجية وليس معامل إبداعية لما تتقوم به أنشطة إبداع الثروة والتراث شرطي كل قوة مادية وروحية للجماعات السيدة.

كلما سمعت عربيا يفاخر بأن بلده قضى على الأمية أفهم أنه من أكبر الأميين؛ فهب كل التونسيين حصلوا على الدكتوراه فأن تصبح تونس دولة: ستبقى محمية. فالعلم المبدع في مدحه أولهما - العلاقة مع الطبيعة لإنتاج التنمية المادية والثاني مفتاح العلاقة مع الإنسان لإنتاج التنمية الروحية.

وكلفة المفتاحين لا يقدر عليها بلد دخله القومي الخام عاجز عن البحث العلمي والبحث الفني القاطرين للتنمية: وكلاهما اليوم مقطور بالبحث الأساسي .

والبحث الأساسي لم يعد يكفي فيه -كما كان في عهد أفلاطون وأرسطو -قلم وورقة بل التجهيز العلمي ثروة تونس كلها لا تكفي لأدنى أدواته في مجال واحد .

والمجالان الرئيسيان اليوم في العلوم للعلاقة بالطبيعة وفي الفنون للعلاقة بالإنسان هما نظريات غزو الفضاء وأدواته وغزو المجتمعات وأدواتها .

وغزو المجتمعات وأدواتها سلاح للغزو المادي وفن للغزو الروحي . وكلها صناعات عملاقة لا يقدر عليها أي بلد عربي يعتبر نفسه دولة وهو محمية.

وإذا لم يفهم أحد هذه الحقائق وأراد أن يعلم أبناءه تعليما حديثا دون أن يفكر في حل هذه المشاكل فهو في الحقيقة يعد كوادر لحامية يستقطبهم .

فيكون دوره تمويل تنمية الحامي وليس تنميته ؛: خذ مثال قطر . فهي قادرة على كل التعليم الراقي . لكنها لن تقدر على شروط الاستفادة من مخرجاته .

فالاستفادة من مخرجاته تقتضي تجهيزات البحوث الأساسية في الفيزياء والكيمياء وتطبيقاتها في غزو الفضاء والأرض ومن عليها : وهو ممكن للعمالقة وحدهم .

وما ظل العرب لم يفهموا ما فهمته دول أوروبا رغم حجمها وظلت كل قبيلة تظن نفسها دولة لكنها مهما أخلص حكامها لن تغير واقع كونها محمية تابعة .

وطبعا فلست أقصد أنه على قطر مثلا أن تلغي أفضل ما تفعل لأن مخرجاته ستكون لغيرها . ما أقصده أن السيادة لها شروط يحددها العصر وأساس كل تنمية.

والعصر اليوم يحدد شروط الحجم وشروط الأدوات: والحجم للأحياز والأدوات للإبداع العلمي والفني الأساسيين والمطبقين في الرعاية والحماية: السيادة. وصلنا الآن إلى قمة الهرم؛ الوجود الذي تمثل رؤاه (دينية كانت أو فلسفية) مرجعية الجماعة وأصل الشروع أي السياسة والاقتصاد والعلوم والفنون .

أدعي أن العرب اليوم فقدوا كل مرجعية سوية. فما لديهم ليس مرجعية بل كاريكاتور صراع حضاري كحرب أهلية بين كاريكاتور تأصيلي وكاريكاتور تحديثي .

أعلم أن وصفي الجامع والمانع للأحوال قد يستفز الكثير من القراء . لكن من أراد أن يعالج الأدواء حتى وإن لم يكن له الدواء عليه أن يصدق التشخيص .

تعريفي لما يؤدي دور المرجعية في صراعات النخب العربية الحالية أنا نفسي أضيق به. فإن صدقت نفسي قلت : لا داعش التأصيلية ولا داعش التحديثية تثاني .

والداعشان التأصيلية والتحديثية تسيطران على المناخ الروحي في المحميات فجعلتا التداعش محور إنقلاب مما ألصق به من الأولى يتبرأ بتبني الثانية.

وقد حدث ذلك:

فبعض الأحزاب الإخوانية تتبرأ الآن منهم بالتقرب من الثانية. السعودية التي سلمت بما تتهم به جعلت العتيبة قدوة فلسفية لتحديثها .

فلم يبق مصدرا لمرجعية العرب غير البغدادي (زعيم داعش التأصيلية) والعتيبة) زعيم داعش التحديثية):

1. تدعي تمثيل الإسلام

2. وتدعي تمثيل الحداثة

وكل مسلم بحق وكل حديث بحق لا يجد نفسه لا وراء البغدادي ولا وراء العتيبة. لن يتبع كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث إلا السفهاء

والعملاء .

وما لم نخرج من الحرب الأهلية التي هي صراع حضارات داخلي فنتحرر من سيطرة الدواعش على المجال السياسي والثقافي لن نستطيع علاج أدواء الأمة. وقبل الكلام عن المرجعية أو رؤى الوجود قمة لهرم الصفات والوظائف علي أن أشير أن وضع الشيعة أسوأ من وضع السنة بخلاف ما يظن من تغره العنتريات.

فما تعاني من السنة في هذا الصراع ما يزال غير محسوم . والوهم الشيعي يظن أصحابه أنهم حسموه بدولة تجمع بين الكاريكاتورين في دستورها نفسه .

فالسلطة الدينية فيها تجمع بين داعشية البغدادي وداعشية العتيبة في جسم واحد: المرشد والحرس . الأول كنسية قروسطية والثاني مليشيا فاشية حديثة.

والحكومة مجرد سلطة تسيير الأعمال الشكلية الموجهة إلى الداخل) الخدمات) وإلى العالم) الدبلوماسية): ووحدة الداعشيتين مآلها كالكاثوليكية .

مآل إيران إلى علمانية فرنسية.

ولا أستبعد أن يكون مآل السعودية مثلها . والعلامات المتواترة حاضرة: شباب البلدين "طلعت روحه" من الدجل الديني

أما بقية السنة فالمآل فيها ما يزال غير بين الاتجاه. والسعودية لن تمثل الإسلام السني مستقبلا . سيمثله من جرب العلمانية وتجاوزها إلى الإسلام

.

وبهذا المعنى فالمسلمون الصادقون اليوم هم من سيبدع مقومات المرجعية الإسلامية بغوص فلسفي حقيقي فيه مقومات رسالة الإسلام يمد لدلالاتها القرآنية.

وإذن فالإسلام ليس ماضيا درسه ومستقبله العلمانية بل الماضي هو العلمانية والمستقبل هو الإسلام المستعاد بعد تحريره مما شابه بسبب انحطاط أهله .

فنحن في لحظة تاريخية جليلة أشبه ما تكون بلحظة النشأة الأولى: لحظة الاستئناف بإبداع معاني الرسالة وكأن القرآن نزل اليوم ليحررنا من النكوص .

وكل حلمي هو أن أسهم ولو بذرة في إعادة اكتشاف معاني الرسالة ودلالات الاستراتيجية القرآنية في توحيد البشرية حول قيم الاستخلاف القرآنية.

ولهذا حاولت أن أعيد النظر في جل علوم الملة لبيان أنها لا تستند إلى القرآن بوصفه المرجعية بحد ذاتها بل بقراءته في حالة الطوارئ بعد الفتنة. فالحرب الأهلية التي ولت الفكر قرونا على أكبر جل آيات الوجود وعطلت الدستور إلى الآن: فاعتمد الفكر الإسلامي على الاستثناء بدل القاعدة.

وتشعب ذلك بين التحريف المطلق قولا وفعلا وهو الحل الشيعي الذي أعاد السلطة الروحية الكنسية والحق الإلهي في الحكم : عصمة الإمام ووصية الحكم .

وهما حلان ينفيان ثورتي الإسلام أي الحرية الروحية (لا وساطة) والحرية السياسية (لا وصية) . لكن السنة نفتهما بالفعل وحافظت عليهما بالقول .

أي إن الفقه السياسي السني يقول بالاختيار والبيعة الحرة وبعدم الوساطة لكنه في الفعل أضفى الشرعية على المتغلب وجعل رجال الدين وسطاء (الفتوى) .

ومما ينبغي الإشارة إليه وهو ظاهرة شديدة الغرابة وأرجح أنها ذاتية للحضارة كحضارة وليست بالإسلام: مرجعية الزهد السنية ومرجعية التصوف الشيعية.

وهما في البداية مثلا الإسلام ظاهرة سلوكية وحادة لتطبيق ما يسميه ابن خلدون بمجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة. ودعوى الكشف واللدنية تجريف شيعي .

وقد عين ابن خلدون لحظة هذا التحريف فنسبها إلى اختلاط التصوف بالباطنية في العراق ومحاكاته التنظيم الشيعي للدولة الخفية بمعنى اخوان الصفاء

فتكون الظاهرة مثلثة الأبعاد: الأصل هو الزهد ثم تشعبه إلى ما بقي سنيا وما اخترقه التصوف:

1. الزهد السني

2. التصوف الشيعي .

وتداخل الوجهان.

فتكون المرجعية ذات خمسة أفرع:

1. التشيع انفصل عن وحدة المرجعية قبل أن توجد صفة السنة.

2. السنة بوصفها غير ما انفصل عنها .

وهنا أيضا، 4. انفصل التصوف عن الخلق الديني تبعا للانفصال الشيعي المذهبي السياسي.

5. فتحدد الخلق الديني كزهد تبعا للأصل السني المذهبي السياسي.

فما معنى الخلق الديني ولم هو عين الزهد؟

حياة متخلصة من الدنيا مع السلطان عليها بما أوصى به القرآن من شروط: تعمير الأرض بقيم الاستخلاف

وليس فيه استثمار سياسي للزهد . التصوف يختلف عنه الزهد بترك الدنيا ليكون ذا سلطان على الضمائر استعمالا شيعيا للرمز الوساطة بالكرامات .

تلك هي مستويات المرجعية في الإسلام سابقا، إسلام غير منقسم عقيدة وشريعة يتعين السلوك السياسي والروحي ثم ينفصل إلى تشيع وتصوف وتسنن وزهد .

تلك هي مستويات المرجعية في الإسلام سابقا: إسلام واحد عقيدة وشريعة إيمان وعمل السلوك السياسي والروحي ثم ينفصل إلى تشيع وتصوف وتسنن وزهد .

وهذه التعيينات للمرجعية الإسلامية لم تعد ذات فاعلية مستقاة لأنها بعد عصر الانحطاط والاستعمار صارت صورة تأصيلية في صراع مع صورة تحديثية .

وكلتا الصورتين لا تعبران عن حقيقة الأصيل ولا عن حقيقة الحديث

لأنهما تعرفان نفسيهما بالتنافي لكأن الأمرين لا يشتركان في قيم كونية حقيقية .

فنتجت حرب مرجعيات هي بلغتنا الحديثة صراع حضاري داخلي بين صورتين كاريكاتوريتين من الأصالة والحداثة آلتا بالصراع إلى البغدادي والعتيبة.

ومعلوم أن البغدادي والعتيبة يعلمان أن كلا منهما يحدد موقفه بنفي موقف الثاني لكن لا أحد منهما مدرك بأنه مجرد كاريكاتور مما يتكلم باسمه .

ولذلك فكلاهما لا يمكن إلا أن يكون إرهابيا أي إلا يستعمل السياسي بمعناه الحقيقي بل يقصره على العنف والخبث محاكاة لأحد وجهي الغزو الاستعماري.

ولذلك فكلاهما يميل إلى الكذب والخداع باستعمال وسائل التواصل الحديثة والعنف الأقصى والفرق الوحيد أن البغدادي يستعرضه والثاني يستعرض عكسه. عموما عنف سياسة العتيبيين أشد وأقصى من عنف سياسة البغداديين : فمهما فعل البغدادي لن يصل إلى ما رأيناه في أبو غريب، المتحضر أعنف لأنه أكثر تجهيزا .

أشد الإرهابيين في العالم "المتحضرون": إسرائيل وأمريكا وروسيا وقبلهما أوروبا عندما كانت سيدة العالم وقد لحق بهما الصين والهند ومحمياتهم .

تلك هي الأمور التي ينبغي درس تحريفاتها لعلاجها ثم البناء على النسبة بين الموجود والمنشود بمقتضى قيم القرآن : منهج الإسلام بالتصديق والهيمنة. حددنا في الفصول السبعة الأول حول شروط الاستئناف استراتيجية التحرر

والبناء الحضاري معايير التقويم والأمور التي تحتاج إليه لتشخص الأدواء.

واقتصرنا على إشارات وجيزة حول الوضع المتردي في المجالات التي سيطرت عليها الأمراض التي أجملها ابن خلدون فيما سماه فساد معاني الإنسانية.

فلنذكر مفهوم فساد معاني الإنسانية الناتج عن التربية والحكم العنيفين أي بوجهي السياسة التي هي عنده صورة العمران ففيه تشخيص أولا ننطلق منه .

نشرع في التشخيص باعتماد التقييم على أساسين:

1. ما تحقق من حقيقة الصفات في أحياز الموصوف الذاتية له .

2. دوره في تحقيقها في الأحياز الخارجية.

ما القدر من حقيقة الصفة في السياسي والعالم والاقتصادي والفنان وصاحب الرؤى المتوفر فيهم بالترتيب الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

المعلوم أن السياسة ببعدها عند ابن خلدون هي التربية والحكم أي في المجمل ما عرفناه بوظائف الرعاية ووظائف الحماية في كل دولة ذات سيادة حقيقية.

ومعنى ذلك أن ما قدمته في هذه المحاولة إلى حد الآن هو التأسيس النظري لاحكم الخلدوني الذي أجمعه في عبارة غريبة في عصره "فساد معاني الإنسانية .

فهي عبارة تعني المعاني التي بصلاحها يكون الإنسان إنسانا وبفسادها يفقد

إنسانيته. وهي جوهر القيم الكونية التي يشترك فيها الإسلام والحداثة.

فأورد النص:

"ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم ١ -سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها -2 ذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل 3-وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط ١ لأيدي بالقهر عليه 4+-وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا 5-وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره

في ذلك وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين"

ونفس التقييم طبقه على أثر الحكم فعمم الحكم على الجماعة بعد كلامه على الفرد لكأن الحكم هو تربيتها "وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل ما يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . ونجد ذلك في استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق ١ لسوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قاناه".) المقدمة الباب 6 الفصل :(40 نتائج التربية والحكم .

الأمر المهم في نص ابن خلدون أنه لا يكتفي بالفرد والجماعة نفسيا وخلقيا بل يعدد مجالات التأثير ويصلها بأحياز الفرد وفي علاقته بالخارجي منها .

وابن خلدون لا يكتفي بذلك بل يتكلم على الرعاية والحماية عندما بين أن الفرد يصبح عالة على الغير فيهما ويحدد حصيلة فساد هذه المعاني الخمسة.

فالحصيلة: "وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين"

وهذه الحصيلة هي الدافع الأساسي للبحث الذي نقوم به ؛ فنحن نريد فهم علة كون الفرد والجماعة بهذه الحال التي وصفها ابن خلدون في كل بلاد العرب.

فحالنا هي حال اليهود عندما كانوا مضطهدي العالم كما يصفهم ابن خلدون مبينا أن ذلك ليس صفة عرقية ولا ثقافية بل هو نتيجة تربوية وسياسية.

وفي التعليل الخلدوني أمل كبير : تعليل فساد معاني الإنسانية في الفرد) أسلوب التربية) وفي الجماعة) أسلوب الحكم (بعدي السياسة يحدد طريقة العلاج .

فإذا حددنا ما يحتاج إلى الرعاية وما يحتاج إلى الحماية أمكن القول إن فساد معاني الإنسانية يتعلق بالأحياز كيان الإنسان وبها في محيطه . فتكتمل نظرية ابن خلدون على أسس بشر بها في مقدمته في الحقيقة وأوردها فيها دون نسقية لأن أفكار المبدع تتدفق بفورات بحاجة إلى الانتظام.

نظرية الصفات المعبرة عن الأحياز الفرد وتصنيف النخب بحسب غلبة واحدة منها على المنتسبين إليها ونظرية الأحياز تساعدان في تنظيم

تشخيصه .

ولنبدأ بالمبدأ العام: كل نخبة تتحدد بغلبة إحدى الصفات الخمس على الفرد المنتسب إليها لكن الغلبة لا تنفي وجود بقية الصفات لأنها من مقوماته .

فهي معاني الإنسانية المقومة لكيان كل فرد وغلبة أحدها المحدد للنخبة يجعل الصفة

شكل فرد تغلب فيه صفة الإرادة يميل للفعل السياسي الذي هو إرادة فرد يعتبر نفسه ممثلا لإرادة الجماعة وهكذا بالنسبة لكل فرد تغلب صفة.

فمن تغلب عليه صفة العلم يمثل عقل الجماعة ومن صفة القدرة قدرة الجماعة ومن صفة الحياة حياة الجماعة ومن صفة الوجود رؤى الجماعة: إذن معياران .

وجود الصفة في النخبة وتمثيلها للصفة في الجماعة. ووجود الصفة في النخبة يتعين في أحياز كيانها وتمثيلها للصفة في الجماعة تتعين في أحيازها .

ورأينا أن تعديد أحياز الجماعة أيسر من أحياز الفرد ؛ فهي جغرافيتها وتاريخها وتراثها وثروتها ومرجعيتها . لكن أحياز الكيان الفردي أعسر تحديدا.

فالجغرافيا غير الطبيعية مكان صورته حضارة . والتاريخ غير الطبيعي زمان صورته حضارة . والتصوير هو التراث والثروة وتوحدها المرجعية أو رؤى الوجود.

رؤى الوجود والسياسة المترتبة عليها متعينة في مرجعية الجماعة وإرادتها في تصوير الأحياز أي المكان والزمان لجعلهما جغرافيا وتاريخ حضارة.

ويكون فنون الجماعة وعلومها هما الصورة نفسها التي تحققت في الأحياز مكانا وزمانا لإنتاج تراث الجماعة وثروتها بعمل الذوق غاية والعلم أداة.

والتراث والثروة هما الإنتاج الثقافي والإنتاج الاقتصادي تبدعهما الجماعة لتحقيق شروط الرعاية تكوينا وتموينا والحماية داخليا وخارجيا: الدولة. والإنتاج مادته الأحياز وصورته الأفعال وهي بعدة الصفات: أفعال الإرادة وأفعال العلم وأفعال القدرة وأفعال الحياة) الذوق (وأفعال الوجود (الرؤى .(

والأفعال التي هي ثمرة الصفات هي تعين الأحياز في كيان الفرد جسده الحي مكان وروح زمان يبدآن طبيعيين فيتم تصويرهما ليصبحا حضاريين مثقفين .

وتثقيف البدن والروح (بمعنى التثقيف اللغوي (بالرعاية تكوينا وتموينا . فالجماعة تفعل بالفرد ما يستمد من الأحياز الخارجية في كيانه بدنا وروحا .

والأفراد كل بل نوع من النخب الخمسة هم الذين بصفاتهم ينقلون الأحياز الخارجية من الطبيعية إلى الحضارية بأعمالهم . فيكون الفرد وسطا بينهما .

فهو يحول ما يستمد من الأحياز الخارجية إلى الأحياز الداخلية فينتج شروط تواصل الحياة بالتوالد وشروط تواصل الحضارة بالإبداع: حامل حياة وحضارة.

لكن ما يضفي المعنى على هذه الوساطة ويعطي للسرد دلالة الخلود فلا يكون مجرد قطعة غيارة آلية الحياة والحضارة هو سر المعادلة الوجودية.

فمن دون ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ من تعال لا يمكن أن يكون الفرد أكثر من مجرد قطعة غيار في مجرى الحياة عضويا وفي مجرى الحضارة رمزيا ١

وهذان الماوراء هما قطبا المعادلة: الله والإنسان . وبهما تنقلب دلالة الطبيعة والتاريخ. فهما يتحولان إلى أداتين وبدون القطبين هما غايتان.

فتكون المعادلة مؤلفة من قطبين هما الله والإنسان ومن وسيطين هما الطبيعة والتاريخ ومن قطب هو التواصل بين القطبين مباشرة وبتوسط الوسيطين .

وكل معنى حقيقي للصفات الخمس التي تثمر الأفعال الخمسة يستمد من هذين القطبين وما بينهما من علاقة: أساس السياسة تربية وحكما لمعاني الإنسانية. في الفصل التاسع من بحثنا في شروط الاستئناف نبدأ بتشخيص داء الزوجين الأولين من قاعدة الهرم ؛ نخبة الإرادة السياسية ونخبة الرؤية الوجودية.

هل النخبة العربية التي تدعي تمثيل الإرادة السياسية في الحكم وفي المعارضة تتصف بالإرادة حقا وبتمثيل إرادة الجماعة فعلا أم هي اسم بلا مسمى؟

قد لا يصدق القارئ أنها لا تتصف بالإرادة ولا تمثل إرادة الجماعة وذلك لأنها تخضع لإرادة من تستمد منه وجودها وبقاءها وممثليه في كل بلد

عربي .

فلو كانوا حائزين بحق على صفة الإرادة لما خضعوا لحماية سيد يعتبرهم موظفين عنده إذ هو لا يحمي من كان ذا إرادة غير تابعة والتبعية نفي للإرادة.

وكونهم تابعين لسيد يحميهم فهذا يعني أنهم لا يمثلون إرادة الجماعة وهو يحميهم فوجودهم وبقاؤهم ليس بإرادة الجماعة إذا ما استثنينا عملاءه فيها .

لذلك فلا تصح عليهم صفة الإرادة الذاتية فضلا عن صفة تمثيل الإرادة الجماعية. وهذان النفيان يعنيان أمرين:

1. لم تتحقق الصفة في أحيازهم الذاتية

2. والأمر الثاني لا تعنيهم رعاية الجماعة ولا حمايتها . ورعاية الجماعة وحمايتها هما عين رعاية الأحياز الخارجية وحمايتها فالسياسي العربي عميل لحاميه .

والعمالة للحامي تعني إطلاق يديه في الأحياز الخارجية (المكان والزمان والتراث والثروة والمرجعية) يشغل بها ما يناسب مصالحه بتوظيف استبداده وفساده .

لكن ذلك قد يعتبر مجرد اتهام مني كناقد غير موضوعي ؛ لذا أقدم المعيار الثاني .

فما معنى دور السياسي في رعاية الجماعة وحمايتها بعلاقته بالأحياز؟

المعيار الثاني هو حقيقة الإرادة: خاصيتها أنها كسياسية لا محدودة ولا

محدوديتها تعني شمول كل المعمورة . الإرادة السياسية توسعية بلا حد . ومثالها هو السياسة المحمدية؛ كانت في الرسالة تعني أن دولة الإسلام ليس لها حدود. إنها في تمدد متواصل لتشمل المعمورة ؛ دولة رسالة شاملة للإنسانية.

ما يحدها هو إرادة منافسة. ومن ثم فالإرادة صفة غايتها التوسع الدائم وأداتها تحقيق شروط التوسع لأن جغرافية العالم حصيلة توازن قوة الإرادات.

فما يسمى دولة لا يمكن أن تكون محمية إذ هي لسان السيادة وما يسمى سياسي لا يمكن أن يكون عديم الإرادة بحيث يقبل أن يكون طرطورا في محمية.

وبهذا المعنى لا توجد دولة عربية كلها محميات ولا يوجد ساسة عرب كلهم طراطير. المحمية تابعة لدولة وليست دولة والمحمي تابع لسياسي وليس سياسيا.

وما أظنني بحاجة لأكثر من هذا للدلالة على أن الساسة العرب اسم بلا مسمى وأن الدول العربية اسم بلا مسمى . فهي عديمة السيادة وهم عديمو الإرادة.

ولكن لا بد من التنبيه لأمر قد يبدو مكذبا لما أقول : فأحيانا يبدو السياسي العربي وكأنه صاحب إرادة لا تقهر ودولته ليست محمية بل قوة عظمى .

وهذه المظاهر من خدع الاستعمار: فهم يحاربون العرب بعضهم بالبعض فيجعلون أكثرهم تبعية لهم يبدو وكأنه صاحب سيادة بما يسمحون له به

من عنتريات.

كذلك فعلوا بالقذافي وبصدام وبناصر الخ . . من زعماء الأقوال وعدماء الأفعال بدليل الحصيلة: الخراب التام.

مصر اليوم دون مصر الملكية رغم فسادها .

والعراق وليبيا وتونس والجزائر وهلم جرا كلهم بعد ثلاثة أرباع القرن ما يزالون مثل الصومال إذا تجاوزت الفترينة التي يخدعون بها شعوبهم .

ولن يصدق الكثير من القراء أن إيران لا تختلف عمن ذكرنا؛ عنتريات يحتاج إليها الحامي الذي يريد أن يضفي المصداقية على محميه ليحقق وظيفة يريدها .

فعبد الناصر وصدام والقذافي وبورقيبة وبقية الحكام العرب ومثلهم حكام إيران يؤدون وظيفة في استراتيجية المستعمر نرى الآن نتائجها في حال الأمة. حرب أهلية عربية بين من يدعون القومية والحداثة ومن يدعون الإسلام والأصالة نصف قرن . فما الحصيلة: أضاعوا القومية والحداثة والإسلام والأصالة.

وتبين الآن أن القومية طائفية وأن الحداثة رذائلها دون فضائلها وأن الإسلام قشوره دون لبه وأن الأصالة تقاليد الجاهلية بغباء قبلي وجهالة بدوية.

وأصبح كاريكاتور الإسلام والأصالة يدعي كاريكاتور العلمانية والحداثة وأصبح كاريكاتور القومية والحداثة يدعي الإسلام والأصالة الطائفيتين .

ولا يجمع بين الصفين إلا انتسابهم للثورة المضادة التي تحارب التأصيل

والتحديث المبدعين لأن أصحابهما ثارا على التبعية لشعب حر يريد دولة سيدة.

لكن الثورة التي تعبر عن إرادة الشعب لم تجد قيادات سياسية مدركة لشروط السيادة إذ سرعان ما أصبحوا مثل من قبلهم راضين بنفس المحميات التابعة.

لم يفهموا أن الرضا بالأحياز بشكلها الحالي يجعل كل بلاد العرب بالضرورة محميات: فالمستعمر وطد ما يسمونه بالدولة الوطنية حتى تكون محميات .

والمثال بين في تقسيم سايكس بيكو وفي تفتيت الخليج الذي صارت فيه كل قبيلة دولة أي محمية بريطانية سابقة وأمريكية لاحقا . وقس عليه المغرب الكبير .

ومعنى ذلك أن الثورة هي بدورها من يقودها ليس أهلا لتمثيل إرادة الشعب الذي ثار: يريد الحرية والكرامة وهما مستحيلتان ما ظلت بلادنا مفتتة.

السياسي إذا كان بحق متصفا بالإرادة وممثلا بحق لإرادة الجماعة هو الذي يعلم شروط مطالبها فيسعى لتحقيقها وإلا فهو زائف وعميل وطرطور كسابقيه .

وهكذا يتبين أن المشكل هو في الرؤى الوجودية: فأصحابها (رجال "دين" و"فلاسفة" علمانيين (ليسوا أصحاب رؤى وجودية ولا ممثلين لرؤى الجماعة وقيمها .

من ذلك أن متفلسفة أردنية نشرت مقالا في جريدة الغد بعنوان "خداع أبو يعرب" ظنت أن قولي بكونية الإسلام وإرادة حكم العالم ذما . وهو عندي مدح.

فهذه حقيقة كل سياسة سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية: ماذا تفعل أمريكا غير هذا؟ وما تنوي الصين غير هذا؟ الخ . . غباوتها تريها المحميات دولا . قد يقربها ذلك من الحماة . لكنه لن يجعلها إنسانة حرة بل مجرد عميلة لعملاء ككل من يدعون رأيا فلسفيا أو دينيا لإضفاء الشرعية على الوضع الحالي .

فالتفاف جل رجال الدين وجل المثقفين العلمانيين حول الانقلاب أفضل مثال عن إرجاع مصر إلى عقلية القبول بالتخلي عن الحرية والكرامة لشعب ثار.

فهل يصح أن نسميهم أصحاب رؤى وجودية أي ساعية لتحقيق حرية الإنسان وكرامته؟

طبعا لا. إنهم عين من وصف ابن خلدون بمفهوم "فساد معاني الإنسانية .

حصيلة هذا الفساد: "وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين" . ليس أسفل منهم .

كل هؤلاء لا يمثلون رؤية وجودية تؤمن بحرية الإنسان وكرامته فتمثل إرادة الشعوب التي ثارت بل هم كـ"الفيلسوفة" الأردنية: عبيد تبعية المحميات.

وإذا صح ما تقوله "الفيلسوفة" على الأخوان من أنهم يريدون حكم العالم فمعنى ذلك أن لهم حقيقة الطموح السياسي الكوني في جميع الأمم وهو مدح لا ذم .

ليس لي انتساب حزبي لا للإخوان ولا لغيرهم . لكن هذا هو معنى الإرادة السياسية في كل الحضارات . أما رأيها فمجرد دفاع عن طراطير الثورة المضادة.

والشعب الذي ثار طلبا للحرية والكرامة لم يجد بعد في قياداته من يفهم أن الحرية والكرامة ليست ممكنة لما جعلت أحيازه فارضة عليه قزمية المحميات .

ما يسمونه دولا هو قطع مشوهة من جغرافية الأمة وتاريخها تلغي شروط التنمية المادية والروحية فتجعل شعوبها عبيدا للطراطير وحماتهم و"فلاسفتهم'. نخصص هذا الفصل العاشر للزوجين الثانيين من قاعدة هرم الصفات التي صنفنا بها النخب في كل أمة وحضارة والأفعال التي تناظرها فرض كفاية فيهما .

فبعد الإرادة والوجود صفتين نميزان نخبة السياسة ونخبة الرؤى الوجودية يأتي دور العلم والحياة صفتين نميزان نخبة العلماء ونخبة الفنانين .

نريد أن نقيم هذين النوعين من النخبة في لحظتنا العربية:

1. هل لنا نخبة علمية ونخبة فنية تبدعان علوما وفنونا؟

2. أم إن ما لنا منهما مجرد أسمائهما؟

وهنا أيضا الجواب يكون بتطبيق نفس المعيارين: حقيقة العلم وحقيقة الفن

ثم دورهما في الأحياز الذاتية لأصحابهما وفي الخارج من أحيازهم وجماعتهم .

لو اكتفينا بظاهر الأمر وبالأسماء لكانت الأمة اليوم في ذروة الإبداعين العلمي والفني . فعدد الطلبة في جامعات العرب اليوم: أكبر من سكان إسرائيل .

إسرائيل من قادة العالم في المبدعين والعرب لا ذكر لهم في أي منهما . وطبعا ليس الأمر كله رهن الأفراد والنخب فما تقدم في الزوجين الأولين حاسم .

ومع ذلك فلا ينبغي حصر المسؤولية في نخبة السياسة ونخبة الرؤى الوجودية دينية كانت أو فلسفية: فأصحاب السلطان على "محاضن" العلم والفن مسؤولون كذلك.

وغالبا ما يكونون أكثر استبدادا وفسادا لأن من شرط تنصيبهم على المحاضن أن يكون دون سادتهم من الساسة وأصحاب الرؤى خلقيا ومعرفيا لأنهم أدواتهم .

وأكاد أجزم أن تسعين في المائة من الشهادات مزورة إما تزويرا كليا لأنها مشتراة أو تزويرا جزئيا لأنها من جنس ما يعطى للأجانب تفضلا واحتقارا لهم .

فالكثير من الدارسين في فرنسا-من جيلي - شهاداتهم اسم بلا مسمى: التباكي بدعوى أنهم مقاومون للأنظمة أو احتقار الأساتذة لبلد الطالب (سيضر بلده) . وكلما كان بلد الطالب أغنى غلب اشتراء الشهادة وكلما

كان أفقر غلب التباكي والاحتقار. لكن حتى الباقي عشرة في المائة أكثر ممن بنوا الغرب الحديث.

ففي فرنسا كان عدد الحاصلين على الدكتوراه في فرنسا قبل الحرب الأولى باعتبار النسب مع السكان أقل من عددهم في جل بلاد العرب اليوم.

ما الثمرة؟

والأدهى أن المستوى في تنازل في كل بلاد العرب حتى صار فيها لا يتجاوز محو الأمية . ما عليه التعليم في مصر وتونس من تراجع أمر مرعب ومذهل .

أبهة التجهيز المادي في بعض البلاد العربية لا فائدة منها . فالإبداع العلمي والفني ليس مثل استيراد لاعبي الكرة: يشترى صاحبها بالمال والتجنيس.

لا بد من شروط ذكرناها في كلامنا على السيادة . إذا لم تكن الجماعة ذات حجم وطموح لتحقيق شروط السيادة فلا يمكن أن تبدع في أي مجال مهما صرفت .

ولأضرب مثال تونس: كل دخلها الوطني لا يكفي لبحث علمي قادر على المساهمة الفعلية في الإبداع العلمي والفني بمدى عالمي إلا بندرة الكبريت الأحمر.

وهذه مسألة الحجم تسليما بوجود الطموح . وحتى لو وجد الحجم والطموح فإن استبداد نخبة السياسة ونخبة الرؤى وفسادهما لن يجذبا الكفاءات بل يطردانها .

لكني أعتقد أن الأمر ما يزال متعلقا بغلبة من لهم صفات العلم والفن اسميا وليس فعليا وسلطانهم على التكوين والتموين من أجل الرعاية والحماية.

فهم توابع نخب السياسة والرؤى ومن ثم فالغالب عليهم روح الاستبداد والفساد لأنهم في الحقيقة لا يرون إلا ما يستمد منه منهما من سلطان سياسي .

فاستمداد السلطان السياسي من سلطان علمي وفني كاذبين هما السائدان في المحميات العربية: ما المنتظر إذا كان السيسي يعين رؤساء الجامعات؟

وإذا كان حاكم أبو ظبي وحاكم السعودية هما اللذين ينتخبان علماء الدين ورؤساء الجامعات فما الحصيلة التي يمكن أن ننتظرها: الأرذل بدل الأفضل . هذا لا يعني أن نظام التكوين لا يعطي الأفضل في الأقل تمييزا لموهوب موجود بمقتضى المواهب الطبيعية التي توجد في أي نظام تعليم مهما تردى .

بعد هذه اللمحة العامة فأعود للتشخيص بالاعتماد على معيارينا: كيف تكون صفة العالم اسما مطابقا لمسماه؟ وهي تحقق في كيانه وأحيازه الذاتية.

والمعيار الثاني : كيف يكون العلم ذا ثمرة في الأحياز الخارجية أي مساعدا على سد حاجات الذوق بمستوييه وتحقيق الرعاية والحماية شرطين للسيادة.

وحتى نفهم جيدا دلالة هذا المعيار الثاني ينبغي أن ندرك أن الأعداء يفهمونها : مرسي لم يعزل لكونه إخوانيا بل لكلامه على السلاح والغذاء

والدواء.

فأي سياسي أو عالم له وعي بشروط السيادة وخاصة سعي لتحقيقها رأسه مطلوبة علما وأن ذلك حتى لو وجد ليس كافيا ما ظلت الأحياز مفتتة منع شرط الشروط .

وشرط الشروط هو حجم الأحياز: الحجم الجغرافي والحجم التاريخي وحجم التراث وحجم الثروة وطبيعة المرجعية وديموغرافيا المؤمنين بها والساعين إليها .

وشرط الشروط هذا بداية لا تفيد إذا لم يتحقق ما وصفنا في الفصل السابق) السياسة والرؤية: المشروع والإرادة) وما نصف في هذا الفصل والذي يليه .

ما حقيقة الفعل العلمي سواء كان مبدعا أو حتى مطبقا لما سبق إبداعه؟

لا بد أن ينتسب إلى المسائل والحلول التي تنتج عن غايات الذوق بمستوييه .

وهي أمور أطنبنا في علاجها عند كلامنا على دور الترميز الغائي والأداتي وكلها مسائل وحلول كونية ومحليتها مقصورة على موادهما دون قوانينهما .

لكن ما يلاحظه أي مطلع على "منتج" الجامعات العربية هو أنها لم تصل إلى الكونية ولم تفهم دور الترميز العلمي فضلا عن الفني الذي هو إبداع صرف.

فالعلم يغلب عليه الاتباع للظن أن كونيته تلغي تعدده فيكون بحوثا شبه

متحدة المنهج والغاية لكن الفنون بعكسها لها كونية الذوق المتعدد للإنسان.

والجمع بين الكونية الصورية (نظام الترميز) والمحلية المادية (راهن المسائل (من أعسر الابداعات ومن ثم فالفنون العربية لم تصل إلى تحقيق أدنى شروطه . وكبار المبدعين يجمعون بين الإبداعين العلمي والفني المباشرين أو حتى غير المباشرين: فأرسطو مثلا في كتاب الشعر مبدع غير مباشر في فن الشعر.

وهو آن مبدع علميا في الفن لأنه وضع نظرية التراجيديا والكوميديا وحدد محاور نقدهما بمقتضى حقيقتهما كما نظر لها . وكان لي شرف تدريس كتابه .

فأكبر مبدعي ألمانيا في الأدب لم يخلدوا إلى واقعية الترجمة الذاتية لأقزام الأدب بل كان لهم دوري الإبداع العلمي وعلم الفن ودوره: جوته وشيللر.

العلم والفن كليان بالصورة والطريقة ومحليان بالمادة والترميز. وبهما معا يكون لهما دور في أحياز الفرد الذاتية وأحياز الجماعة: مكانها وزمانها وثمرتهما .

فتكوين الإنسان فردا وجماعة وتمويله كلاهما رهن ما يبدعه الإنسان الذي لم تسد فيه معاني الإنسانية ولم يصبح عالة على إبداع جماعات أخرى.

فالعلم شرط العلاقة العمودية لتواصل الجماعة مع الطبيعة فتضمن بقاءها البيولوجي . والفن شرط العلاقة الأفقية لتواصل البشر فتضمن بقاءها الثقافي.

وتنقل العلاقة العمودية المكان بإبداعات العلم إلى جغرافيا حضارية . والعلاقة الأفقية تنقل الزمان بإبداعات الفن إلى تاريخ حضاري: دور غائب عندنا .

فما يجري هو استيراد ثمرات العلوم وثمرات الفنون دون الإبداعين العلمي والفني: فالإبداع لا يستورد بل ينتج عن تكوين وتموين متحررين من التقليد .

لكننا رأينا أن ما يسيطر على لحظتنا هو حرب الداعشتين صداما حضاريا بين كاريكاتور التحديث (العتيبية) وكاريكاتور التأصيل (البغدادية)؛ المأزق . وصلنا الآن إلى الفصل الأخير من شروط الاستئناف ونخصصه للقدرة صفة مناظرة للاقتصاد الذي جعلناه هنا قمة الهرم بدل المرجعية في فصل سابق .

فيصبح من الواجب أن نشرح هذا التغيير في بنية هرم صفات الأفراد والنخب ووظائفهم هنا بخلاف ما عرضناها عليه في فصل تحديد معيار التقييم .

ففي تحديد المعايير لتحديد شروط الاستئناف والبناء الحضاري السوي عرضنا هرم الصفات والوظائف بصورة تجعل المرجعية هي ذروة الهرم والبقية قاعدته .

لكننا هنا جعلنا ذروة الهرم الاقتصاد . فما العلة يا ترى؟

العلة هي أن الأمر الآن يتعلق بالهرم الذي هو هرم دين العجل مرجعية العولمة ومحميات سادتها .

فشبائه الساسة وأصحاب الرؤى والعلماء والفنانين كلهم يعبدون العجل بمادته أو دور رمز الفعل) الاقتصاد (وخواره التابع لمعدنه فعل الرمز) الثقافة) .

والاستئناف الذي نطمح إليه هو تحرير البشرية من دين العجل . لذلك فكل ما يجري هو من مشاعيل الحرب على الإسلام بوصفه الأمل الوحيد لتحريرها منه .

ليست عبادات الإسلام هي التي تزعجهم بل رسالته التي لا تقتصر عليها بل تشمل السياسة التي هي تربية وحكم يصلحان ما أفسدوه من معاني الإنسانية.

فتفهم أن حكام العرب بصنفيهم القبلي والعسكري يحاربون هذا الدور أكثر حتى من حماتهم الذين يحاربونه منذ نشأته إلى حرب الكاريكاتورين الحالية.

وهذا الوصف الذي يشبه المعادلات الرياضية لعرض إشكاليات الوضع العربي الراهن وشروط السيادة حماية ورعاية مشروطة بالفرضيات النظرية التي وضعناها.

وما لم نؤمن بأن المسائل التي تتعلق بالأدواء تشخيصا وعلاجا لا تدرك بالصدفة فهي ليست تطرا في الأذهان بمجرد الحدوس العفوية لن نستطيع التقدم. فنظرية الأحياز الخارجية لقيام الجماعة والداخلية لقيام الأفراد وتناظرهما ونظرية الصفات المقومة لكيان الفرد والنخب تعددان نسيجها وتفاعلاتها .

وأخيرا فهرم الصفات وتناظره مع هرم الوظائف هي التي تجعل التشخيص يصبح شديد الدقة فنرى في الغاية العلاقات بين عناصر وضع الأمة وطريقة العلاج .

نحن الآن أمام قمة الهرم: نخبة القدرة في أي جماعة هي نخبة الاقتصاد . ومنها يأتي الخير كله أو الشر كله لأنها بدين العجل تتحكم به بقية النخب .

وقوة الاقتصاد (رمزها العملة (وقوة الثقافة (رمزها الكلمة) هما وجها كل سلطة: على الإنسان فردا وجماعة بالذوق والعلم بمستوييهما غاية وأداة.

فالإنسان تابع لحاجاته المادية والروحية إذا لم يكن وراء الطبيعة والتاريخ مجالي وجوده ما يتعالى عليهما فيعليه معه لئلا يكون مخلدا إلى الأرض .

كل أدواء الإنسان فردا وجماعة وجنسا تعود إلى الإخلاد إلى الأرض لأنه هو مصدر اللامتناهي الزائف : فالذوق بمستوييه) الأكل والجنس ورمزاهما) لا يشبع .

والعلم بمستوييه في سد حاجتهما وحاجة رمزيهما بتطبيقاته في إشباع ما لا يشبع فيخرب العالم ويفسده) التلوث والأوزون (: سلطان الاقتصاد على الإنسان .

والمجتمعات التي صارت هذه رؤيتها الوجودية (العجل الذهبي) كلها مريضة بالاستهلاكوية المخربة للعالم . ونحن في خراب مضاعف : استهلاكوية دون إنتاج .

كمن يعيش بزاد ناضب؛ "اجبد ما ترد الاجبال تنهد" مثل تونسي بمعنى أننا

ليس لنا ما يعوض ما نفقده من زادنا الذي هو منتج ناضب هو ثروات الطبيعة.

وهذه الحال التي يصبح فيها الاقتصاد ذروة الهرم ليست محلية فحسب بل هي عالمية بل هي جوهر العولمة التي هي عصر العجل الذهبي بمعدنه وخواره.

السلطان العالمي بيد مافيات المعدن والخوار:

1. البنوك والبورصة والاقتصاد المشتق .

2. هي الإعلام والفنون للتخدير السياسي والثقافي: عصر المافية ومشكلتنا أننا خاضعون لمستويين من المافية: المافية التابعة وهي محلية في المحميات والمافية المتبوعة وهي دولية في الحاميات: الحرب على الإسلام.

وبفضل سلطان معدن العجل (ورمزه العملة) وسلطان خواره (ورمزه الكلمة) يوظف أدنى ما في الإنسان لتأبيد السلطان:

1. استعباده ببدنه

2. استعباده بروحه

وهنا يصبح الغذاء والجنس أهم أداتي العبودية. وغالبا ما يستعبد الفقراء بالغذاء والأغنياء بالجنس: أداتا التجنيد المخابراتي والتبشير الإيديولوجي .

ويصحب التجنيد المخابراتي تغريب كل دولة تحاول التحرر وبالتبشير الإيديولوجي (والديني (يصحبه تغريب كل مرجعية تصمد ضد التحريف : سيطرة مادية وروحية.

وبالمستويين المحلي والدولي نفهم ما يحدث في دولنا التي هي محميات

لقوى دولية ولأذرعهما في الإقليم (إيران وإسرائيل (: مافيات داخلية وخارجية.

وكما بينا في كلامنا على الزوج الأول الإرادة السياسية والرؤية الوجودية سيطرة الاستبداد والفساد بنفس الآليات وإرهاب المحميات الرسمي الداخلي .

لكنه حاصل على تأييد الإرهاب الرسمي الدولي الذي يمارسه الحماة على الشعوب ويوظف له طراطير العرب أدوات تعذيب وتجويع ونفي لكل حقوق الإنسان.

فتصبح النخبة السياسية ونخبة الرؤى و"العلماء" والفنانين كلهم في خدمة صاحب العجل: فيحال دون التخلص منه بما يؤدي إلى إفساد معاني الإنسانية.

ابن خلدون حصر أقسادها لك علتين هما وجها السياسة: عنف التربية وعنف الحكم . لكن العصر الحديث بين أن هذا العنف ليس مقصورا على العنف المباشر.

ذلك أن الجماعات الحديثة صارت تابعة في كل شيء للدولة الحديثة رعاية وحماية. فيكون العنف بهذا السلطان المطلق : فالحماية والرعاية تنعكسان .

لا حماية داخلية لعدم وجود قضاء وامن عادلين بل هما أدوات طراطير المحميات . ولا حماية خارجية دبلوماسيتها وجيشها أعداء الامة لا الجماعة منهم . ولا رعاية تكوينية لإهمال التربية النظامية والاجتماعية ولا رعاية تموينية لفساد الثقافة روحيا والاقتصاد ماديا مع انعدام شرطي الحماية

والرعاية.

فلا وجود لنظام استعلام واعلام للحماية الداخلية والخارجية ولا وجود لنظام بحث وإعلام علميين لسد حاجات التكوين والتموين : استبداد وفساد وجهل .

النظامان موجودان لكن وظيفتهما في واقع الامر عكس حقيقة وظيفتهما في واجبه؛ لا حماية يعني عدوان الأقوى على الأضعف داخليا وخارجيا .

وكذلك بالنسبة إلى الرعاية: إهمال التكوين التربوي والاجتماعي وإهمال التموين الثقافي والاقتصادي يجعل أحوال الأمة أشبه بها ذراه في مصر خاصة.

انهيار نظام التكوين تربية واجتماعا وانهيار نظام التموين ثقافة واقتصادا علته أن النخب الحاكمة ليس إلا مافية محلية في خدمة المافية الدولية.

بقية العرب مثل مصر. وهم نوعان: من يقرب من حالة مصر فقرا لكن الديموغرافيا أقل خنقا للبلاد ومن يبدو غنيا وأزمة البترول ستلحقه بالبقية.

وهكذا فقد تبين أن الهرم في الصفات (إرادة علم قدرة حياة ووجود (وفي الوظائف التي تناظرها (سياسة علم اقتصاد فن ورؤى (هو مفتاح التشخيص والعلاج .

آمل أني قد عرضت بأوضح ما يمكن شروط الاستئناف واستراتيجية التحرر والبناء الحضاري لشباب الثورة الذي عليه أن يطلب شروط الحرية والكرامة قبلهما .

فمن لا يغير الشروط لا يمكن أن يغير النتائج: تحرير جغرافية العرب

وتاريخهم شرط في تحرير شرتهما أي التراث والثروة وخاصة المرجعية: الإسلام.

وبذلك تصبح ثورة العرب في الاستئناف المطلوب والمنتظر مثل ثورتهم في النشأة الاولى: تحرر الإنسانية من العولمة: عبادة العباد بعبادة رب العباد.

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية

الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الرابع

إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

بنية الدولة، المقومات والوظائف

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

ا مل

ل سماء وإلبيان - الفصل الثالث : رؤية كاريكاتور الأصائم للإسلام وكل ريكاتور الجد ات للحداثة - 11

مرة اخرى أعود لإشكالية الدولة ومنزلتها في رؤية الإسلام للدين . لكن هذه المرة لبيان علاقة نظريته في الدولة بما يسميه ابن خلدون بصورة العمران.

وهذا الاسم عين أنه يتكلم في الدولة بمقتضى طبائع العمران دون وصف بكونه إسلاميا بل هو عنده بشري عامة: علم العمران البشري والاجتماع الإنساني .

وقد فضل نظرته عند تطبيقها على السياسة والدولة على الطريقتين السائدتين في عصره؛: طريقة المدن الفاضلة (فلاسفة)وطريقة الأحكام السلطانية(فقه (.

لأن طريقة المدن الفاضلة تتكلم على ما ينبغي أن يكون وما يعتبره بعيد الاحتمال لأنه كما قال لو كان ممكنا لاستغنينا عن الدولة؛: يوتوبيا مثالية .

أما طريقة الأحكام السلطانية فهي حسب رؤيته لا تطابق طبائع العمران بل هي أحكام فقهية تعكس فصات 53 فتحكم النصوص في وقائع السياسي بدل العكس .

وما يحول دون فهم ثورته حول مقومات الدولة هو نظرته التكوينية أو النظرة التطورية والتاريخية لأعيان الدول وأساليب الحكم أكثر من البحث في البنية.

لن أهتم بالتكوينية أو بمراحل تطور أسلوب الحكم وهو تطور شبيه المراحل بالتي حددها أفلاطون في مقالتي الجمهورية الأخيرتين وإن على أسس مختلفة.

سأقتصر على استخراج العناصر البنيوية التي تتفق مع ما اعتبره نظرية الدولة كما حددها القرآن بمنطق السياسة الجامع بين القانونين الطبيعي والخلقي .

وسأبدأ بقلب البنية أي أسلوب الحكم أو ما يسميه ابن خلدون بالعقد العقلي (بنوعيه) أو الديني بنوعيه أو الجامع بينها أربعتها على أرضية الطبيعي .

وقبل هذا القلب الذي يشبه الدستور العرفي لأنه غير مكتوب بل ممارس مقومان وبعده مقومان . فقبله عصبيات بغاية إحداها والمرجعية المشتركة بينها .

وبعده هيئة حاكمة ووظائف يؤديها الحكم والمجموع من القلب واثنان قبله واثنان بعده هو كيان الدولة المتعين وليس كبنية خالبة ممن يملأ خاناتها البنيوية.

1-مرجعية مشتركة

2-عصبيات أو قوى سياسية

-3 القلب أو ما يشبه الدستور المتعين عرفيا بالممارسة

+4 - هيئة حاكمة

5-وظائف خدمية (حماية ورعاية)

تلك البنية الكلية للمقومات الثابتة في الدولة من حيث هي دولة مهما كانت

بدائية أو صارت حداثية. المتغير هو شكل العناصر ليزداد فاعلية وتجددا ١

ويمكن القول إن القلب يشبه جانوس: فهو يتلفت إلى مقومين يسبقانه لتأسيسه:

1-مرجعية مشتركة

2-وقوى سياسية) الأحزاب حديثا والقبائل قديما .(

وهو يلتفت إلى ما يليه ثمرة لدوره وأساس شرعيته السياسية:

4-الهيئة الحاكمة

5-والوظائف الحامية والراعية

لكن التركيز في الكلام على الدولة يقف عند الهيئة الحاكمة وخاصة به فلاسفة السياسة القديمة فمدارها الأسر الحاكمة وكأنها بلا جذور وبلا وظائف

والقوى السياسية تتمايز بين التي تحكم والتي تتربص بها أو المعارضة سلما أو حربا بفهمها للمرجعية وبرؤيتها للوظائف شرطين للشرعية بالأصل والغاية.

والسياسة في أي عصر وفي أي مرحلة من تاريخ الشعوب هي هذه اللعبة بين تأويلات المرجعية وتفضيلات الوظائف والتداول بين استعمال الشوكة والشرعية.

شرعيته التي تقدر بعلاقتها بالمرجعية وبالقوى

وأهم إضافة خلدونية (رؤية سنية) اعتبار الشوكة مقوما للهيئة الحاكمة مثلها مثل الشرعية والدور بينهما متعاكس: زيادة إحداهما دليل نقصان الأخرى .

والفرق الجوهري بين الصوغ الخلدوني وصوغ الطريقتين اللتين رفضهما أي طريقة المدن الفاضلة والأحكام السلطانية عدم الفصل بين الشوكة والشرعية.

ولهذا وضع نظرية العقد إما العقلي أو الديني بدرجتيهما على أرضية العلاقة الطبيعية بين العصبيات كقوى متصارعة تنتظم بهما وبشكل جامع لها .

والأرضية الطبيعية هي مصدر الحاجة إلى الشوكة والعقود الأربعة والجمع بينها هو مصدر الشرعية بشرط أن يحققا الحماية والرعاية وظيفتي الدولة.

فلتشرح معنى العقدين العقليين المقتصرين على مصالح دنيوية: فالعقلي يبدأ بخطة تحمي مصلحة الحاكم ثم ينتهي بخطة تحمي مصلحة الحاكم والمحكوم .

فابن خلدون يقدم الدولة العقلية على الدولة الدينية . لكنه كما سنرى لا يقول بالدولة الدينية بل بمزيج بين العقلية والدينية. ولا يقسم هذه مثل تلك .

فالكلام على مصلحة دنيوية للحاكم ثم له والمحكوم يناظره نفس الشيء في المصلحة الأخروية ولم أفهم إغفال ذلك : الدين ملازم للشكلين الأولين .

فالحاكم الذي يراعي عقليا مصلحته دون مصلحة المحكوم لا يميز نفسه سياسيا فحسب بل يؤسس تميزه وتفرده بمنزلة دينية أو أسطورية: فرعون إله.

وما ينتقل الحكم العقلي إلى التوفيق بين المصلحتين ينتقل الدين مثله إلى

الجمع بينهما فيكون الحكم الديني موازيا للحكم بالعقل فتكون أربعة أشكال .

وكل ذلك يجري على الأرضية الطبيعية التي تعني الصراع المفضي للهرج بلغة ابن خلدون والذي يشبه الحالة الفرضية في نظريات العصر الكلاسيكي للدولة.

لكن ابن خلدون لا يعتبرها فرضية تزول بمجرد بداية العقد بل هي ملازمة للدولة وهي تهدد العقد دائما وهي أرضية السياسة ودور الشوكة في كل حكم .

ولذلك فالدولة عنده هي كل ذلك بوصفها طرق وأدوات لنظام الجماعة ومن ثم فكل نظام هش بالجوهر ومع ذلك صامد بالجوهر نظام مزيج مؤلف من هذه العناصر.

ولعل أبرز مثال لهذه الهشاشة والصمود في آن هو أن العقد العقلي أي حساب المصالح بين الحاكم والمحكوم متأرجح دائما فيصبح هذا مصدر شرعية ذاك ومخفيه .

وما قلناه عن حساب المصالح الدنيوية يقال عن حساب المصالح الأخروية: فبالتدريج يصبح الديني مصدر شرعية الدنيوي وغطاءه الذي يخفي دوافعه .

فتكون خدمة المحكوم وحماية القيم لعبتين إيديولوجيتين تضفيان الشرعية على الحكم وتتخفيان تحيله الذي يبقى دائما مقدما لخدمة الحاكم والدنيا .

فتكون السياسة من حيث هو تدبير دولة بهذا المعنى الذي بينا بنيته لعبة

توازن بين الشوكة والشرعية حول رهانات خمسة نحتاج إلى الحماية والرعاية.

وهذه الرهانات التي تحتاج إلى الحماية والرعاية وظيفتي الدولة تجري في مستويين رمزي خيالي وفعلي تاريخي . والأول تمثله الرؤيا والثاني الحدث.

وذلك هو مضمون سورة يوسف: كل ما يحدث يحدث أولا كرؤيا ثم كحدث فيكون السعي التاريخي هو تحقيق الرؤيا بمعنى أن الإنسان تاريخه هو تحقيق أحلامه .

وهذه الأحلام غايتها السلطان إلى حد التأله) رؤيا يوسف والسجود له (وثمراته الحب والعيش والعلم وما يحول دونها أربعتها ونسيان برهان الرب

ولذلك فسورة يوسف هي الوحيدة التي لا تتضمن إلا هذه الأغراض الخمسة وتتوجه إلى الرسول الخاتم لإخراجه من الغفلة بداية ومنعه من اليأس غاية.

فكانت آيتها قبل الأخيرة: (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا ...ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين» لبيان أن السياسة اجتهاد وجهاد قيمي .

إنها اشرئباب للأسمى في الحب وفي العيش وفي العلم وفي الحكم وفي رؤية برهان الرب حتى يكون الحب والعيش والعلم والحكم محققة لمنزلة الخليفة.

لذلك أجدني ملتزما بالثورة ومطالبها فهي سعي الشباب لتحقيق هذه المعاني ومساعدتي لهم بيان دلالة سورة يوسف : تحقيق الأحلام بالاجتهاد

والجهاد.

لما تكلمت على بنية الدولة مقوماتها ووظائفها وميزت بين عرض ابن خلدون التكويني - جوناز - وعرضي البنيوي كان القصد إبراز وحدة البنية وكونيتها .

أما ابن خلدون فكان هدفه بيان تكوينيتها أو مراحل تشكل ما يسميه بصورة العمران (والاجتماع) . والعرض التكويني يبرز مميزات كل مرحلة ويبين أهميتها .

لكن أهم عنصر يشد الانتباه في التكوينية كما يعرضها ابن خلدون هو التلازم بين الشوكة والشرعية مقوما جوهريا لقيام الدولة ولبقائها : تلازم الوزعين .

والوزعان كما هو معلوم يسميهما ابن خلدون تسميتين واحدة "فاليو فري" محايدة عن القيمة تسمية موضعية لأن الأول يسميه الذاتي والثاني الأجنبي.

ويسميهما ثانية تتضمن تقويما صريحا : فالوزع الذاتي ينسبه إلى الضمير والروح وأثر الدين . والثاني ينسبه إلى الأحكام السلطانية بمعنى الحكم لا العلم .

ولا يوجد فقيه يفهم هذه المقابلة فالوزع الديني عندهم ليس وزع ضمير بل وزع سلطة خارجية فيصبح أفسد حتى من الوزع الخارجي لنسيانهم البقرة 256.

ابن خلدون لما قابل بين الذاتي والخارجي وساوى بين هذه المقابلة والمقابلة بين الوزع الروحي والديني ووزع السلطة السياسية لم ينس البقرة

256.

وقد جاء ذلك صراحة في شفاء السائل ناسبا إلى الفاروق التمييز بين الوزع الروحي النابع من الضمير (تبين الرشد (والوزع المادي النابع من الخوف.

والآن سأتكلم على معضلة محيرة في كلام ابن خلدون على "فساد معاني الإنسانية". أكثرت من الكلام على هذا المفهوم دون أن ألامس المعضلة الواردة فيها .

وقبل تجديدها فلأذكر بأن عنوان المقدمة نفسه محير ؛ "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" . محير مرتبن ؛ لأنه اسم مضاعف . ولتأسسه على مقابلتين .

فهل له موضوعان أولهما العمران البشري والثاني الاجتماع الإنساني؟

وما علاقة الموضوعين إن كانا موضوعين وما طبيعة الوحدة إن كانا موضوعا واحدا؟

ثم ما الفرق بين العمران والاجتماع وما الفرق بين البشري والإنساني؟

وهل صحيح أن ابن خلدون وضع علما استقرائيا على وقائع مغربية كما يدعي بدوي؟

هل ابن خلدون أطلق استقراء شديد النقص ليس على العالم فحسب بل خاصة على مصر كما يدعي بدوي فوصف موضوعه بالبشري والإنساني؟

أسئلة عالجتها سابقا .

ولم أذكر بها لأعيد علاجها بل لبيان الإشكال في الوصفين "بشري" و" إنساني" وهل هما مجرد دعوى أم يعبران بحق عن علم كوني في العمران

والاجتماع عامة.

-1 يظن أن ابن خلدون لو عاش في مصر لراجع مقدمته لأن الأمر فيها متقدم على المغرب

-2 جهل ابن خلدون بالفلسفة السياسية اليونانية

أربأ بنفسي فلا أخسر موقفه بنوع من التنافس مشرقي مغربي . والتنافس حميد إذا آل إلى التسابق في الخيرات . أعتقد أنه يرد إلى ما عرف به المرحوم.

العجلة داء كل عالم:

1-فهو راجع أشياء كثيرة في مصر ولم يراجع نظريته في العمران والاجتماع.

2-ابن خلدون رفض صراحة فلاسفة السياسة اليونانية

ورغم وجود دور للتجربة في المقدمة فإن بنيانها أكسيومي بمعنى أن ابن خلدون ينطلق من حدود بسيطة وجملة مبادئ ثم يستنتج مثل الرياضي نظرياته.

ولهذه العلة فأنا لا أستطيع الخروج من مآزق نظرياته بالمقابلة بينها وبين الوقائع بل باستعراض الصلة المنطقية بين مقدماته ونتائجه مقدمه وتاليه .

ولا يمكن لعلمه أن يتأسس استقرائيا ففي ذلك تناقض مطلق : كيف يمكن أن يضع علما وظيفته النقد التاريخي إذا كان مستمدا من وقائع تاريخية؟ عجلة بدوي .

وابن خلدون صريح في أنه يضع علما أكسيوميا فيعرف الحدود البسيطة

وقواعد التأليف بينها ليستنتج منها نظرياته التي سينقد بها الخبر التاريخي .

ولأمر الآن إلى المعضلة في "فساد معاني الإنسانية" التي لم أعالجها رغم أنها تعالج الطابع المضاعف لموضوع علمه وتحدد طبيعة العلاقة بينهما .

وهي إذن عقدة المقدمة لأن المعضل فيها هو الذي يفسر المعضلتين في العنوان: المقابلة بين عمران واجتماع والمقابلة بين بشري وإنساني . تلك ثورته .

ولأورد استطرادا ثانيا. طلبت من ناشر الترجمة العربية لكتاب خائي في الفلاسفة السياسية قدمت عرضا نقديا لكتابه وهو درسه في الماجيستر . وكان عملا مفيدا لأني لاحظت أن الرجل وقف عند ويل للمصابين في عرضه للمقدمة. سماها علم اجتماع الاستبداد . صحيح لكنه نصف الحقيقة لأنه مشروع إصلاح.

ومعضلتنا تبين أن المقدمة مشروع إصلاح وليست مجرد علم اجتماع للاستبداد في مقابل من نسب إليه خاتمي دورا إيجابيا بدافع غير علمي غني عن البيان.

لكني لم أستغن عن بيانه في عرضي النقدي للكتاب لأني كما فعلت مع عبد الرحمن بدوي حاولت بقدر المستطاع إعادة الأمر إلى نصابه لا لصاحبه ولا عليه .

وقبل هذين الخلافين مع بدوي وخاتمي كان لي حساب مع طه حسين؛ شكل المنبهرين بالغرب تعجل فتوهم أن عدم تطبيق ابن خلدون لاكتشافه في تاريخه نقصا .

وأستنتج أمرين:

- ابن خلدون لم يكن يقصد ما نفهم منه (لأنه مدير بحثه كان عالم اجتماع فرنسي)

- وبقي "بدويا" في تاريخه يقص خرافات وليست تاريخ

طبعا مثل هذا الكلام من المفروض ألا يرد عليه : فليس من ضرورات الإبداع النظري قابلية التطبيق المباشر وليس من خصائص المبدع القدرة على التطبيق.

والإبداع النظري لا يكون قابلا للتطبيق من البداية لا بد أن يتطور ويتكثف ويقترب بالتدريج من مجال تطبيقه لأنه يبدأ خطاطة عامة تتخلق ككائن حي .

وابن خلدون ختم المقدمة بما يفيد أنه أعلم بطبيعة الإبداع النظري والعلمي من طه حسين ؛ هل يعقل لفاهم أن يدعي تطبيق الشك الديكارتي في الآداب؟

وشك ديكارت له غاية يقف عندها وهي "الأنا أشك إذن أنا موجود". يثبت حقيقة وجودية . فما الحقيقة التي يمكن أن يقف عندها من يشك في رواية قصيد؟

أليست بالضرورة الوثيقة الثابتة كأن يجد نص القصيد الأصلي أو الشهادة الأولى لوضعه؟ وكلاهما من الشاهد الحسي وهما بمعيار ديكارت أول شيء يشك فيه؟

لا فائدة من مواصلة الكلام فأعود إلى المعضلة: كي يقول ابن خلدون:

-1 إن "معاني الإنسانية" هي "التي له (-للإنسان) من حيث الاجتماع والتمدن"

-2 وأن هذه المعاني "هي الحمية والمدافعة"

وجمع 1و2 هو فساد معاني الإنسانية أي فساد صفتي الاجتماع والتمدن بمعنى فقدان الحمية والمدافعة.

معضلة كبيرة وعميقة لكن في حلها حل ثنائية الموضوع وغاية المقدمة الأولى؛ مشروع الإصلاح الذي يستهدفه درس العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وأبدأ بأول سؤال: لماذا الكلام اقتصر على فساد معاني الإنسانية أي القسم الثاني من اسم الكتاب دون الكلام فساد معاني البشرية أي القسم الأول؟

السؤال الثاني : لماذا يتعلق الفساد بالاجتماع والتمدن؟ وهل كان ما يتعلق به الفساد لو قال "فساد معاني البشرية" هو العمران والتعمر؟

السؤال الثالث؛ لماذا لم يقل "فساد معاني البشرية" ولم يتكمل على ما يترتب عليه أي فساد العمران والتعمر؟ ألا يفسدان؟ أم يفسدان بالفساد الأول .

السؤال :4 إذا كان فساد البشرية تاليا عن فساد الإنسانية أي فساد الاجتماع والتمدن أو فقدان الحمية والمدافعة فماذا يكون فساد العمران والتعمر؟

والسؤال الأخير : هل الحل هو العودة إلى الأرضية الأولى للعمران والاجتماع في آن أي الحالة الطبيعية التي يسيطر عليها الإنسان بالعقود

الأربعة؟

وقد عرف ابن خلدون هذه الحالة بمفهومات قرآنية هي "الارتكاس" و"العودة أسفل سافلين" . وهو ما سميته بالنكوص إلى جاهلية البداوة وجاهلية الحداثة.

فالحياة الاجتماعية التي هي غاية الحياة العمرانية) الموضوع الخلدوني) لا تكون سوية إلا بعقود أربعة تحدث اطمئنانا متبادلا هو الاجتماع والتمدن .

فإذا فسدت معاني الإنسانية بمعنى فقدان خصائص الاجتماع والتمدن التي تفيد فقدان الحمية والمدافعة فمعناه أن العمران الذي يبقى هو عمران العبيد .

وفيه وصف لأخلاق العبيد: أي الصفات الخمس التي ذكرها في الفصل السابق خلقيا ونفسيا واجتماعيا فيزول الاطمئنان ويعوضه التوجس والتخادع والتغادر.

ومجموع هذه الصفات أو أخلاق العبيد سماها ابن خلدون بـ"الخرج" الذي اعتبره حصيلة ما مربه اليهود من قهر وظلم وعسف . وهذه حالنا كعرب لولا الثورة.

ولا يمكن أن أطيل الكلام على بيان مطابقة وصف ابن خلدون لهذه الحال لما نحن عليه أو لما يمكن تسميته الأخلاق الموضوعية في المجتمعات العربية.

لا أحد يطمئن لأحد . وذلك لأنه لا أحد يقوم بعمله بما يقتضيه عمله من شروط بل هو يقوم به بحسب حساب الربح السريع والخداع الوضيع مع

السكوت العام.

وهذا الصمت العام هو الذي يصفه ابن خلدون بفقدان "الحمية والمدافعة" الكل مستسام لمجاري الأحداث ومنتقم ممن فوقه على من دونه ؛ الكل يقهر الكل .

وأداة القهر نوعان:

- أداة الأقوياء

- وأداة الضعفاء .

والأقوياء قهرهم مادي بمبرر روحي هو كنسية رجال الدين . وأداة الضعفاء هي الغش والتطفيف والكذب.

وهذا يصح على النكوص إلى الجاهلية البدوية. أما إلى الجاهلية الاستعمارية) الحديثة) فيعوض رجال الدين فيها المثقفون والإعلاميون لتمرير القهر.

وقهر الضعفاء عدوانهم بعضهم على البعض واحتماء كبارهم بأصحاب القهر المادي لأنهم من أدواتهم في سلب ثروات الشعوب : الاستبداد بحاجة للفساد .

تلك هي حال الأمة. وقد أجاد ابن خلدون في الوصف لبيان نتائج الاستبداد والفساد . فالغاية من المقدمة ليست علم اجتماع الفساد بل الإصلاح المحرر منه .

وبعبارة رمزية فيها الكثير من التجوز؛ ثورة الشباب في الواقع الفعلي تقدم عليها تأسيس نظري في الواقع الافتراضي لنظرية الثورة في مدرسة النقد .

- الفصل الثالث : رؤية كاريكاتور الأصائل للإسلام وكل كاريكاتور

الحداثة للحداثة -

ما من عربي لا يدرك أنه لا يزال منذ ثمانين سنة ضحية لكاريكاتورين أحدهما يخلط قيم الإسلام بقيم الجاهلية العربية والثاني قيم الحداثة بقيم الاستعمار.

ولا أحد من العرب يجهل أن الكاريكاتور الأول حالف الغرب والكاريكاتور الثاني حالف الشرق فصرنا تابعين لنوعي الاستبداد العالمي : أمريكا والسوفيات.

ولا زلنا كذلك لأن القطبين لا يختلفان على ضرورة استعباد المسلمين عامة وقلب دار الإسلام أي الوطن العربي خاصة بحكم ماضي العلاقة والمستقبل .

فأما ماضي العلاقة فهو بداية بالعرب وغاية بالأتراك وأما المستقبل فيتعلق بما لا بد منه من يريد أن يستعد لنظام عالم لم يعد الغرب متفردا به .

لكن النخب العربية بصنفيها التابعين لصنفي النظامين والكاريكاتورين لا يعلمان ما يجري لأن ذراعي الغرب في الإقليم استتبعاهم في أجندتيهما .

وتلك مستويات الكاريكاتورين الجاثلين دون الأمة عامة والعرب والأتراك خاصة والاستراتيجية التي تنطلق من خطة استتباعنا شرطا في السيادة على العالم.

اتساق القطبين والذراعين والنظامين والنخبتين وإشكالية دور دار الإسلام بموقعها وبما فيها في استراتيجية التنافس على سيادة نظام العالم المقبل .

وهذا هو الهم الذي لم يغادرني منذ نعومة أظافري لأني كنت واثقا أن

الغرب نفسه الذي بدأ يخسر التفرد بالعالم سيعود إلى منطق الاستعمار القديم .

ذلك أن الاستعمار الحديث بوكالة الأنظمة العميلة لم يعد كافيا لمنع ثورات الشعوب وهو ما يقتضي إعادة القواعد والتدخل المباشر لحماية هذه الأنظمة.

والأقطاب - الصين والهند -تنافس الغرب على العالم وعلينا -وتحتاج إلى أنظمة مشاغبة -كوريا الشمالية إيران وروسيا -لإلهائه فضلا عن انشغاله بنا .

وإذن فالغرب نفسه غير مدرك أن معركته معنا خاسرة وأن ضررها به لا يقل عن ضررها بنا لأن استضعافنا لم يعد ممكنا ومن دوننا هو الذي سيستضعف .

ولذلك كانت الاستراتيجية التي اقترحتها منذ أكثر من ثلاثة عقود هي مقاومة الغرب حتى يعترف بهذه الحقيقة مع ترك باب الصلح ممكنا في نظام العالم.

فمهما جرى بيننا وبين الغرب يبقى ما يجمعنا أكثر مما يفرقنا : فمعيننا حضارتينا واحدان . المعين الديني والفلسفي كلاهما إبداع ملتقى الشرق والغرب.

فكلاهما ثمرة ملتقى القارات القديمة الثلاث : آسيا وإفريقيا وأوروبا حول المتوسط حيث نشأت وتخاصبت الأديان والفلسفات وفكرهما في الحضارتين .

والحروب بينهما متقدمة على اليهودية والمسيحية والإسلام لكن التبادل

والتخاصب أيضا متقدم ومن ثم فالحضارتان ليستا عدوتين بالجوهر وخاصة الآن.

فالغرب الذي بدأ يفقد الاستفراد بقوة العصر) العلوم النظرية والعملية وتطبيقاتها) لم يعد له الوزن الكافي ليكون قطبا معادلا للصين أو للهند .

واليابان وألمانيا لن يبقيا بلا حد تابعين لأمريكا أمنيا وعسكريا لأن النظام العالمي الجديد سيعيد التسابق على تقاسم العالم لتزايد الحاجات.

ولعل خروج بريطانيا من أوروبا من تباشير هذه العودة إلى ما سيحوجها إلى علاقة أمتن مع الكامنوالث لأنها من دونه لن تستعيد قوة وازنة في العالم .

وفرنسا تحاول استرداد سلطانها على مستعمراتها الأفريقية إذ لم يعد لها القدرة على منافسة ألمانيا من دون ذلك ولا قدرة لها على العودة إلى آسيا.

وما كان من العسير عليها أن تعود بنفس المنطق الذي حكم الاستعمار المباشر الأول . فإذا لم تذهب بل انجاه ما اقترحته لن تستطيع منافسة الصين فيها .

والغريب أن ما يحول دون هذه الاستراتيجية في الغرب كاريكاتورا اليمين واليسار وكاريكاتور الإسلام والحداثة عندنا: حلفاء الكاريكاتورين الغربيين .

ففيم يتمثل كاريكاتور الإسلام الناكص إلى جاهلية البداوة؟

إنه ما به يحاول الغرب تشويه الإسلام اختاره سابقا من الأنظمة الحليفة ثم صنعه للتشويه .

وفيم يتمثل كاريكاتور الحداثة إنه من حالفه السوفيات من تشويه الحداثة أو الفاشية العسكرية ثم صنعه ليصبح كاريكاتور الحداثة اليساري والقومي .

إذن عندنا شكلان من كاريكاتور الإسلام الأنظمة تحكم باسمه والأنظمة التي تدعي الثورة باسم الإسلام وشكلان من كاريكاتور الحداثة يناظران الأولين .

فالأنظمة التي تحكم باسم اليسار والقومية والمعارضات باسميهما يمثلان كاريكاتور الحداثة. والأولان الأنظمة القبلية وما أخذ منها لتشويه الإسلام.

والثانيان هما الأنظمة العسكرية وما أخذه الغرب منها لتشويه الحداثة. علاقة داعش بالإسلام هي علاقة يسار العرب بالحداثة. كلاهما كاريكاتور.

وكل من درس ابن خلدون يعلم أنه لم ينتظر ما نراه الآن ليحكم بأن كل الذين يثورون باسم الدين من دون شروط الشوكة دراويش ولا يمكن أن يبنوا دولا .

وقياسا على ذلك فكل الذين يريدون أن يبنوا دولا على إيديولوجية يسارية التجارب في كل قارات العالم أن أصحابها مجانين الفراب المطلق .

وإذن خاصية الكاريكاتور في الحالتين هي نفس النتائج التي تحصل من النكوص إلى جاهلية بدوية أو حضرية: نكوص إلى وحشية النخب وعبودية الشعوب.

واجتماعهما هو "فساد معاني الإنسانية" الذي يقتضي أن يوجد طغاة جاهلين بمقومات الإنسانية والبشرية أي العمران والاجتماع فيحصل النكوص بمعنييه .

مشكل الأمة هو التالي ؛ بقايا الأنظمة القبلية وبقايا الأنظمة العسكرية اللذين كانا تابعين للقطبين ثم ما تولد عنهما من كاريكاتورين يدعيان الثورة.

والذراعان -إيران وإسرائيل -هما بدورهما كاريكاتور القدامة (إيران والعودة إلى الثيوقراطيا) والحداثة (اسرائيل أو العودة إلى العنصرقراطيا)

بعث الثيوقراطيا القروسطية والعنصرقراطية الاستعمارية هما أساس الذراعين اللذين يوظفهما ما بقي من القطبين (روسيا وأمريكا (مع الأشكال الأربعة.

ا أثبنت

وضعية أريد فضحها يخرج الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي من هذا المأزق الذي سينتهي بهم وبنا إلى تبعية لأقطاب جديدة؛: يراها ويفهمها كل ذي بصيرة.

ما يجري في الإقليم العربي معركة بين الأشكال الأربعة على حكم المحميات ولا علاقة له بالسياسة بمعناها الذي يحقق مشروعات لشعوب حرة. لكنها ثارت .

ولما ثارت وبدأت تنجح تدخل الذراعان (إيران وإسرائيل (والحاميان (روسيا وأمريكا (فتكونت جبهة الثورة المضادة التي نجحت إلى حد الآن في وأد الثورة.

وإذا كانت الثورة لم تنجح بعد فهي ما تزال صامدة. وصمودها فيه فرصة لتدارك نقائصها وخاصة ما يتعلق منها بالاستراتيجيا والعمق النظري المؤسس.

والعمق النظري المؤسس لا يمكن أن يكون تاليا على الثورة بل لا بد أن يكون من ذخيرة ذاكرتها الثقافية ومرجعياتها الروحية: دور المدرسة النقدية.

فهي من الذخيرة التراثية الفكرية الساعية للإصلاح بتشخيص فلسفي عميق وهي تؤسس تشخيصها على مرجعية الحضارة العربية الإسلامية للفاعلية الثورية.

وما يجري في العالم هو من هذا الجنس: فالغرب هو بدوره يعاني من بقايا الأنظمة المتقدمة على سقوط التقاطب وينكص إلى فكر محاك للاستعمار القديم .

فالكلام على أمريكا أولا أو فرنسا أولا أو انجلترا أولا يعلم كل من يفهم ما يجري في العالم أن ذلك نكوص لأن ذلك لن يحل عموم سر القوة الحديثة

فيصبح الصيني والياباني إلخ.. له ما يستمد منه الغربي قوته وليس للغرب ما يستمد منه هو قوته : الحجم الديموغرافي والانتشار الجغرافي وذهنية الجماعة.

لذلك فالغرب مهدد مثلنا بحرب أهلية بين المربع الذي وصفنا لدينا وله نظيره لديه أو البحث في الاستراتيجية تمكنه مما ينقصه وتمكننا مما ينقصنا .

فيتكون القطب المعدل لنظام العالم الجديد: المسلمون (نحن خاصة) والغرب) أوروبا خاصة) يمكن أن يكونوا قطبا متجانسا حضاريا وبشريا لتحقيق التوازن .

الفصل الرابع

تكلمت في الفصل الثالث على الكاريكاتورين كلاما مجملا لا يحدد

بالتعيين الطابع الكاريكاتوري لدى أصحاب دعوى التأصيل ولدى أصحاب دعوى التحديث.

لذلك فالفصل الرابع سيكون موضوعه الطابع الكاريكاتوري في دعوى التأصيل على التعيين بالاعتماد على ما سميته مقومات الدولة والسياسة حكما وتربية.

فالطابع الكاريكاتوري هو صورة محرفة من بنية السياسة والحكم أو صورة العمران يعمل بها أصحاب دعوى التأصيل في نظام الحياتين الروحية والمادية.

ونظام الحياتين يتعلق في:

1-فهم المرجعية

-2 والقوى السياسية

3-والأعراف الحاكمة

4-الهيئة الحاكمة أو الحكومة

5 -ووظائف الدولة العشر حماية ورعاية

كيف يشوه كاريكاتور التأصيل هذه المقومات التي تحيط بكل كيان الجماعة متجليا فيما يسميه ابن خلدون صورة العمران أو كيان الدولة المعنوي والمتعين؟

فتشويه المرجعية هي تشويه فهم القرآن والسنة؛ وتشويه القوى السياسية كونها قبلية وأمراء حرب بالقوة؛ وتشويه العرف تحكم الشوكة وتشويه الحكومة تقاسم السلطة بين أمراء الحرب؛ وتشويه وظائف الدولة يعني

فوضى الارتجال وانعدام التخطيط والاستراتيجيا في الشأن العام واحترام الحقوق والواجبات.

وإعجابي بالمدرسة النقدية-الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -علته محاولتهم علاج هذا التشويه وقد نجحوا بقدر كبير في تجديد جوهر الإصلاح واستراتيجيته.

وما كان الغالب على فكرهم الوجه النقدي الذي هو الغالب بيان السلبيات وكان الحل الغالب هو سد الذرائع كانت النتيجة هزيلة في الواقع الفعلي .

وسأبدأ الآن في بيان التشويهات الخمسة التي حصلت وعلل اعتباري إياها كاريكاتور الإسلام والنكوص إلى الجاهلية البدوية في حالة دعاة التأصيل .

والفصل الموالي والأخير سيكون موضوعه كاريكاتور التحديث وكيف عمل مع الحداثة نفس ما عمله كاريكاتور التأصيل مع الأصالة بل وأبشع وأكثر تهديما .

وأبدأ بتشويه المرجعية أي القرآن والسنة . وتشويهها يتجلى في استعمالها وما يستمد منها من نظر وعمل : فكيف استعمل فكر التأصيليين المرجعية.

وأهم أدوات تشويه المرجعية هو العلوم الزائفة الخمسة:

- تزييف الفقه وأصوله
- والكلام وأصوله
- والفلسفة وأصولها
- والتصوف وأصوله
- والتفسير وأصوله .

وسر التزييف هو قلب ما أوصت به فصلت 53 : بدلا من فهم حقيقة القرآن من آيات الله في الآفاق والأنفس ظنوا فهمها في شرح النصوص وتطبيقها المباشر.

فحصرت أصول الفقه في لعبة تأويلية سطحية وصوغ منطقي بدلا من فلسفة الحقوق والبحث في التأسيس الخلقي القرآني للأحكام في شروط العمران السوي.

وحصرت العقائد في معارك الديكة الكلامية وأصبح كل مذهب له عقيدة فتت وحدة الأمة وأصبح الصراع العقدي حربا أهلية دائمة بدل فلسفة الدين القرآنية.

وحصر التصوف فيما آل إليه الزهد الذي تحول إلى خطة باطنية لإعادة كنسية روحية تسيطر على الضمائر بالطرقية الشعبية وتحول الدين إلى أفيون.

أما الفلاسفة فأصبحت سلاحا باطنيا وظيفته تأسيس التعلمية كما بين ذلك الغزالي في فضائح الباطنية وفي المنقذ وحاكاها أحيانا القسطاس.

أما التفسير فهو متردد بين مأزق الأثر الذي عززته الإسرائيليات ومأزق التراث العلمي للعصر الهلنستي المتخلف بما يشبه خرافة الإعجاز العلمي .

وهذه العلوم الزائفة كانت عديمة الفائدة فيما لأجله خلق العلم: فهي لا تمكن من استعمار الأرض ولا تمكن من الاستخلاف : ثرثرة للحفظ والنزاع.

وهي في الحقيقة أصل كل الحروب الأهلية بين المسلمين لأنها مبنية على نظرية المطابقة: الكل يدعي العلم المطلق وتفسيق خصومه بظنون ورجم

بالغيب.

وبهذه العلوم الزائفة يغاب على القوى السياسية الصراع المذهبي فتهمل دورها الراعي لشروط الاستعمار في الأرض بالتخريف حول ما بعده دون تحقيقه .

ذلك أن العلوم الزائفة تحول دون العلوم التي تحقق شروطه والتي هي علوم الطبائع لسد حاجات الإنسان المادية وعلوم الشرائع لسد حاجاته الروحية.

فتكون "النظريات" وما يقدم على أنه علوم شبه أكل "للنخالة"؛ تغريف حول ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ) الله وصفاته (وجهل مطبق بالطبيعة والتاريخ.

وذلك هو معنى قلب فصلت 53 . حقيقة القرآن في آيات الله التي يريناها في الآفاق والأنفس . يهملون عالم الشهادة وينشغلون بعالم الغيب المجهول بالطبع.

وفي غياب ما يحتكم إليه عقليا لم يبق لحسم الخلافات إلا القتال بعد فشل الجدال: علة كل الحروب الأهلية التي فتت الأمة فصارت قابلة للاستعمار.

وفي هذه الحالة لن يكون القلب أو الأعراف) الدستور) التي تنتظم بها الحياة في القول والفعل أي ما يسمى بالأخلاق الموضوعية ذات انتظام ثابت .

وهي جوهر النكوص إلى جاهلية البداوة؛ إما عادات جامدة أو تحكم الأقوياء ولا سلطان لقانون خلقي أو سياسي يحتكم إليه الناس رمزا لإرادة

الجماعة.

لا وجود في"دستور" مصدره المرجعية وما تجمع عليه القوى السياسية بوصفه الحد الأساسي من المشترك مقوما لهوية الجماعة القيمية المنظمة لخلافاتها .

فيجمع النظام بين نوعي اللاعقل ؛ جمود التقاليد أو دكتاتورية اللاوعي الجمعي وتحكم الأقوياء أو دكتاتورية النزوات السلطانية: نكوص جاهلية البداوة.

وعندئذ لن تكون الهيئة الحاكمة مؤلفة بمعايير أهلية الحكم والقدرة على أداء ما تقتضيه الوظائف السياسية من واجبات بل بمعايير الحرب على السلطة.

وقد رأيت ذلك عمليا في تكوين حكومة الثورة الأولى . توزيع السلطة في الوزارات لم يخضع لمعايير الأهلية فالجميع لم يسبق أن شارك فيما يعد لها.

فكان المعيار إما الوزن في صراع السلطة أو القرابة أو آراء من لهم وزن في القوة السياسية التي انتخبت وغابت معايير الأهلية لعدم التأهل المتدرج.

والتأهل المتدرج في حديث الدول يبدأ من أدنى سلم السلطة إلى أسماه أي الهيئة الحاكمة (السلطة التنفيذية) مع تكوين نظري وعملي دال على الكفاءة.

والهيئة الحاكمة عديمة الأهلية أساسها صراع القوى في الحزب الحاكم والوساطات والقرابات تفسد وظائف الدولة: الاستبداد يفسد "معاني الإنسانية .

• وتفسد وظائف الرعاية أولا؛ يفسد التكوين لأن من ليس أهلا للحكم لا يعنيه التكوين

فتفسد التربية والمجتمع ولا تكون الأجيال المبدعة لشروط القيام.

فإذا فسد التكوين استحال إنتاج التموين أي التموين الرمزي (العلوم والفنون) والتموين المادي) الاقتصاد وشروط العيش :(فتنهار وظيفة الرعاية.

وعلامة انهيارها عدم وجود الجهاز العصبي للتكوين والتموين أي البحث العلمي في الجماعة التي وصلت مقومات صورتها الخمسة إلى ما وصفنا لحد الآن.

وعندما تفسد الرعاية تستحيل الحماية فتفسد هي بدورها : تفسد الحماية الداخلية أي القضاء والأمن ثم تفسد الحماية الخارجية أي الدبلوماسية والدفاع.

وهنا أيضا يوجد جهاز عصبي للحماية مثل جهاز الرعاية العصبي : فوظيفة البحث العلمي في هذه تناظرها وظيفة الاستعلام السياسي في تلك: فساد المخابرات.

وهكذا تنعدم الرعاية والحماية وتصبح الدولة أو صورة العمران "ضيعة" مافيا تعلب الشعب وتفقره وتنفصل عنه لأنها طبقة استعمارية يحميها الاستعمار.

فتكون مخابراتها أو جهازها العصبي السياسي أداة استبداد على الجماعة وليست أداة حماية لها ويصبح بحثها العلمي علوما زائفة للتلهية الإيديولوجية

الكاريكاتور كاريكاتور الإسلام والتأصيل الذي حرف الدين والسياسة في

آن .

الفصل الخامس والأخير موضوعه كاريكاتور الحداثة. وهو أكثر تعقيدا من كاريكاتور الأصالة . لكن للكاريكاتورين نفس الخاصية النظرية؛ العلوم الزائفة.

ومن أراد أن يفهم العلاقة بين الكاريكاتورين فيكفيه أن يدرس النظام الإيراني فهو الجمع التام للكاريكاتورين : دولة ذات وجهين شكلي وفعلي .

الكاريكاتور الحداثي له شكل الدولة الحديثة ولا سلطان حديث له . والكاريكاتور الأصولي له السلطان كدولة إسلامية ولا إسلام أصيل فيها بل جاهلية.

والشكل الحداثي لا سلطان له لكن له أدوات الدولة الحديثة في خدمة الدولة الإسلامية الكاريكاتوريتين : روحاني وخامنئي كاريكاتوران حديث وأصيل ويلتقيان في حرس الثورة: فهو رمز فاشية للقمع تعمل بأدوات دولة حديثة وتتدثر بدولة أصيلة للأدلجة . وهو الجمع بين كاريكاتوري الحداثة والأصالة.

والدول السنية تنقسم إلى قسمين في استعمال هذه الخطة الجامعة بين الكاريكاتورين:

- نموذج ابن علي في دولة لها كفاءات حديثة هي واجهة لا سلطان لها

- ونموذج ثان تغيب فيه الكفاءات الوطنية للواجهة فتستورد من الغرب أو من بلاد العرب ويكون السلطان الحقيقي مثل نموذج ابن علي ؛ مافيا محمية غربيا ١

حال المقومات الخمسة في بنية الدولة (صورة العمران (في الكاريكاتور الحداثي :

2. القوى السياسية

3. الهيئة الحاكمة

4. وظائف الرعاية

5. وظائف الحماية

سأعود لتعيين الجمع بين كاريكاتوري التأصيل والتحديث في نظام إيران فله شكل حديث كاريكاتوري هو الحكومة وشكل أصيل كاريكاتوري هو وصاية الملالي عليها .

إن السنة تنقسم أنظمتها إلى وضعية تونس في عهد ابن علي وعرب الخليج قبل أن تبدأ الاعتماد على كفاءاتها الوطنية كما تبين الأزمة الحالية.

وقد يتهددها الاتجاه نحو حل ابن علي : حكومة حديثة واجهة؛ وراءها حكومة فعلية لا تخضع لمعايير الدولة الحديثة ولا لمعايير الدولة الإسلامية.

ذلك أنه ليس من اليسير التخلص من ثقل التاريخ والتراث وفهم العلاقة المتينة بين القيم القرآنية والقيم الحديثة إذا تحررتا من الكاريكاتورين .

فإذا فهما المثالين -نظام الملالي ونظام ابن علي -سنفهم الغصام الدائم فالمقومات الخمسة متأرجحة بين الكاريكاتورين وجامعة بينهما بالتلفيق .

سأعود لنظام الملالي وعلي الآن أن أحلل نوعي الجمع بين الكاريكاتورين في أنظمة السنة من خلال نموذج ابن علي وبقية الأنظمة القبلية العسكرية.

نظام ابن علي له مرجعيتان وشكلا القوة السياسة ودستوران وحكومتان

ونوعان من كل وظيفة من وظائف الدولة العشرة بحسب الازدواجات المتقدمة عليها .

وما هو صريح عند ابن علي متفاوت الصراحة عند بقية الأنظمة العربية. والازدواج

- أساس الشوكة في الداخل

- وأساس الشرعية في الخارج.

يحتاج الحاكم العربي لكاريكاتور الأصالة في الداخل ليخادع الشعب ويحمي الشوكة (طاعة ولي الأمر) ولكاريكاتور الحداثة في الخارج ليرضى عنه حاميه .

فهي جميعا نسخة معدلة من نظام الملالي رغم أن السنة ليس فيها ما يؤسس لهذا النظام ؛ والحل تواز بين حكومتين : واحدة في القصر والثانية في القصبة.

والسلطة الفعلية بيد الحكومة التي في القصر والواجهة الشكلية بيد الحكومة التي في القصبة: مشكل تونس الحالي وعدم استقرارها مرده للتنافس بينهما .

السبسي يسعى لإعادة نفس الآلية: حربها مع الحبيب الصيد فكانت الأزمة الأولى ويجد نفسه الآن في نفس الوضعية مع يوسف الشاهد . كلاهما خرج عن طوعه .

وهذا ليس صحيا وهو ناتج عن عيب في الدستور نبهت إليه من تصور تونس بريطانيا فإن وجوده دليل على أن الثورة وضعت إصبعها على الدمل

وعليها بطه .

لكن الداء عام ؛ هو عاني في إيران وقد كان علنيا في تونس وهو بمستويات مختلفة موجود في كل بلاد العرب . والثورة ستحسمه بالتداول الديموقراطي .

قدمنا الكلام على الازدواج بين الكاريكاتورين في المقومات الخمسة وعللنا الحاجة إليه وضربنا مثال إيران وتونس مع التعاكس في ظاهر السلطان.

فظاهر السلطان الفعلي ديني في إيران وعلماني في تونس. وذلك إيهام الحالتين . السلطان الفعلي هو بيد مافية الشوكة: داخلية ابن علي وحرس الخميني .

ورغم أن ذلك يبدو أقل ظهورا من دور الجيش في مصر وسوريا وليبيا والجزائر والعراق سابقا فإنه من نفس الجنس: من بيده الشوكة هو الحاكم العلي .

فيكون كاريكاتور التأصيل لظاهر الشرعية في الداخل وكاريكاتور الحداثة لظاهرها في الخارج: لكن الحكم الفعلي في كل الحالات لا هو أصيل ولا هو حديث.

إنه كاريكاتور دولة حكم محمية في وجهها الخارجي وحكم مافية في وجهها الداخلي والصفة الأولى بحاجة لظاهر الحداثة والصفة الثانية ظاهر الأصالة.

وسأقصر كلامي اللاحق على بيان دقيق لكاريكاتور الحداثة في المرجعية والقوى السياسية وما يقوم مقام الدستور والهيئة الحاكمة ووظائف الدولة

العشر.

فما مرجعية نظام ابن علي الذي اخترناه نموذجا لكاريكاتور التحديث؟

اكتشف ابن علي ومن معه من اليساريين والقوميين الذين حاربوا ابن علي أمرين:

- جرأة بورقيبة على التقاليد
- وعدم ذهابه إلى العلمنة الصريحة

فاختاروا حلا يجمع بين النفاق الديني والعلمنة الصريحة التي سموها تجفيف المنابع.

وهو عين ما ينصح به العتيبي السعودية ما قبلت له عندما استجابت لأوامر ترومب بتكوين مركز الحرب على التطرف ومراجعة نظامها التربوي بإشرافهم .

ولا حل إلا بما يجربونه حاليا في الإمارات: إعادة دين الدراويش للنفاق الشعبي لأن الدين شعبيا كما في النظرية الشيعية هو الخرافة المنومة وهو الحل الباطني . والمعلوم أن الخرافة والمشعوذين عادوا رغم الحرب على الإسلام مظاهره ودوره في الحياة العامة بقيادة اليسار خادم نظام ابن علي .

وفي الحقيقة هذا هو السائد في كل الأنظمة العربية التي تدعي الحداثة. ما يراد اليوم هو تعميم ذلك خاصة في السعودية لتجمع بين الكاريكاتورين .

كانت تابعة لكاريكاتور التأصيل الذي يتهم بالإرهاب والآن يقترحون عليها كاريكاتور التحديث وهو موجود بعد عند من يسمون ليبراليين وهم

متخلفون .

هم من جنس يسار تونس والمغرب العربي عامة ومصر والأنظمة العسكرية عامة: علمانيين شعاريا وبدو حقيقا لأنهم أكثر الناس عبادة للاستبداد والفساد .

فينتج عن ذلك الحاجة إلى نوعين من القوى السياسية: الكمبارس اليساري المعارض الذي "يبيض" وجه النظام والحزب الحاكم الذي يتألف من عملاء الداخلية .

هؤلاء لمراقبة المواطنين وأولئك للفترينة . أما الدستور فهو أكثر تقدمية من دستور أي دولة ديموقراطية لكن على الورق فحسب . الواقع هو اللاقانون.

الهيئة الحاكمة تكلمنا عليها: حكومة القصر هي الناطقة بأوامر ربها ابن علي وحكومة القصبة تدير الأمور حتى لا تنهار تحت ضربات المافية.

أما الوظائف: الاستعلام لقهر المواطن . البحث العلمي أوراق خاوية للترقية بالطبل والزمر والوظائف الثمانية الباقية كلها أدوات فساد واستبداد.

وعدت بالعودة إلى نظام الملالي . لكن ذلك لن يكون بهذه المجموعة. قد أخصه ببحث معمق في مقبل الأيام . لكني قلت أهم شيء؛ خلطة بين الكاريكاتورين .

كاريكاتور الحداثة قشرة خارجية لم تؤثر ببدائية عميقة هي المحرك الفعلي لحداثيي العرب الذين هم أكثر تخلفا وجمودا من كاريكاتور الاصالة .

ولعل أفضل دليل هو علاقة هذه الطائفة بالمرأة: فهم أكثر بدائية في هذه العلاقة حتى من أكثر السلفيين تزمتا . لذلك فجلهم في صراع دائم

مطلاقون .

والدليل الثاني هو انهم حلفاء الاستبداد والفساد في صنفي الانظمة القبلية والعسكرية وجلهم "بصاصون" على من يخالفهم الرأي يحرضون عليهم الحكام .

وأنوي تقديم محاضرة في ملتقى حول الليبرالية والإسلام بعنوان "الذاتية والحداثة" في اسطنبول أعرض فيه على انتسابها إلى الكاريكاتورين لا غير .

كلامي على الكاريكاتورين من الإسلام) أدعياء التأصيل) ومن الحداثة) أدعياء التحديث) وصفت نظام الملالي بالتجسيد الفعلي للجمع بينهما .

لكني بينت أن جميع الانظمة في الإقليم هي في الحقيقة من هذا الجنس لكنها بخلاف نظام الملالي تفعل بسبب كونها محميات ينافق حكامها الداخل والخارج .

نظام الملالي لا يفعل لمنافقة الداخل والخارج بل لعلل عقدية في الظاهر وقومية في الباطن ومن ثم فالظاهرة قديمة بقدم توظيف التشيع منذ نشأته .

فتبني الباطنية للفكر الفلسفي في الباطن وللفكر الشيعي في الظاهر كانت الطريقة التي تهدم الإسلام بالعقل والنقل في آن ويتحدان به مفهوم التعليمية.

لذلك فلما وعدت بالعودة إلى نظام الملالي كان قصدي البحث في العلاقة بين هذه الاستراتيجية القديمة ومحاولة ابن خلدون تجاوزها بمفهوم عدم التأثيم .

والكثير لا يعلم أن ابن خلدون لم يكن غافلا عن العلاقة بين هذه الخطة

وطرق اختراق الإسلام اللطيفة) السلاح الرمزي (سأورد نصه حول تشييع التصوف.

كما أن الغزالي بين في فضائح الباطنية كيف أن الفلاسفة حرفت ووظفت لهذه الغاية أي لتأسيس مفهوم التعليمية أو الحق الإلهي في الحكم المعصوم .

فما يراد تحريفه:

1-نظرية الحكم (فضائح الباطنية)

-2 ونظرية التربية (تعريف التصوف)

لإعادة الحق الإلهي في الحكم والكنسية اللذين ألغاهما الإسلام.

هذا هو التشيع بوصفه حربا على الإسلام بتحريفه ثم أضيف إليه الشكل الحديث من التحريف: بما يترتب عليهما من إفساد للاجتهاد والجهاد في الإسلام.

وأصابت العدوى الفكر السني الذي آل إلى نفس المنطق وإن بدا حربا عليه فأعاد الكنسية والحق الطبيعي في الحكم ؛ حلف بين السيف والقرآن أو الوهابية.

التشيع والوهابية متلازمان رغم أن هذه ثورة على مفعوله التوثيني للعقائد الإسلامية: قراءة محرفة للإسلام بوثني رمزي) التشيع)ومادي) الوهابية) .

فالكنسية الشيعية والوهابية تفسدان التربية الإسلامية والحق الإلهي ؛ والحق الطبيعي لأولي الأمر يفسدان الحكم الإسلامي فيفسدان الاجتهاد والجهاد

.

فالإسلام يحقق بعدي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا بالاجتهاد للعلم والجهاد للعمل فرض عين على جماعة حرة من الكنسية والحق الإلهي في الحكم .

لا حاجة للكلام على التعليمية أو توظيف الفلاسفة لتحريف نظرية الحكم وفرض نظرية الإمام المعصوم . سأكتفي بنص تشييع التصوف لتحريف نظرية التربية.

نص ابن خلدون طويل بعض الشيء لكن إيراده ضروري لفهم ما يجري ؛) ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس؛ توغلوا في ذلك, فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه؛ وملأوا الصحف منه ؛ مثل الهروي؛ في كتاب المقامات له ؛ وغيره . وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة؛ مذهب لم يعرف لأولهم ؛ فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب؛ ومعناه رأس العارفين . يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة, حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه الآخر من أهل العرفان . وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات؛ في فصول التصوف منها ؛ فقال ؛ " جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد؛ أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد" . وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي

؛ وإنما هو من أنواع الخطابة؛ وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم . فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به . ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب؛ كما قاله الشيعة في النقباء . حتى إنهم لما

أسندوا لباس خرقة التصوف ؛ ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم ؛ رفعوه إلى علي رضي الله عنه ؛ وهو من هذا المعنى أيضا . وإلا فعلي ؛ رضي الله عنه ؛ لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لباس ولا حال . بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما ؛ أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكثرهم عبادة . ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثر عنه على الخصوص؛ بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم . نعم إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص علي بالفضائل دون من سواه من الصحابة اتهادا مع عقائد التشيع المعروفة لهم . والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق ؛ لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة؛ وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها ما هو معروف ؛ فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع؛ وأفردوه بذلك ألا يقع اختلاف كما تقرره الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العارفين ؛ وأفردوه بذلك تشبيها بالإمام في الظاهر؛ وأن يكون على وزانه في الباطن وسموه قطبا لمدار المعرفة عليه ؛ وجعلوا الأبدال لسلف المتصوفة فيه كلام بنفي أو إثبات؛ وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة

ومذاهبهم في كتبهم . والله يهدي إلى الحق (.

(الباب السادس الفصل السابع عشر)

وبجملة واحدة يمكن القول إن الأمر الذي حصل للتصوف وهو باق؛ تضاعف باختراق حركات الجهاد في عصرنا: فقد اخترقتها طرق الحشاشين لتشويه الجهاد .

وبذلك حصل الكلوناج في حركات الجهاد السنية ظاهرها وهابي وباطنها حشاشي كما حصل الكلوناج لحركات الزهد ظاهرها زهد سني وباطنها رافضة اسماعيلية.

والانزلاق الذي ييسر الاختراق بين؛ فالهروي من أئمة الحنبلية لكن كتاباته قابلة لقراءة حلولية كما يشرحها التلمساني رغم استدراكات ابن القيم .

فتوظيف التصوف قديما وتوظيف الجهاد حديثا لاختراق السنة الباطني خطة شيطانية تهدمها بإفساد التربية والحكم نتيجتين لتحريف الاجتهاد والجهاد .

وهذه الخطة ذراها اليوم تجري في وضح النهار: تباشرها دولة الملالي ومن يخدم ركابها من العرب المخترقين دولا ومليشيات ونخب بوعي أو بغير وعي .

وبيان هذه الخطة هي معركتي الأولى منذ ما ينيف عن ثلاثة عقود . لكن العرب لا يقرأون ولا يتعظون . ودهاء الخطة الباطنية أنها تطبق منطق الجيدو. فهي تستعمل قوة عدوه ضده؛ فالسلفية القديمة) ابن حنبل (والمحدثة) ابن تيمية) ترفض توثين العقائد وتحرر الإسلام من الكنسية

والحق الإلهي في الحكم .

لكنها بحكم عموم الأمية الفلسفية بعد أن أهملت أعماق الإصلاح التيمي آلت إلى الوهابية التي هي عودة إلى فرعونية الأمراء وهامانية العلماء .

لم ترد على الباطنية بالإسلام أي بإلغاء الكنسية والحق الإلهي بل بالعودة إلى شكلهما البدائي : حلف يرفضه القرآن في آل عمران: حلف المصحف والسيف.

لماذا يرفضه القرآن؟

أليس الاجتهاد والجهاد هما سلاحاه؟ يرفضهما عندما لا يكون السيف شرعيا أي سيف جماعة تعتبر رعاية الشأن العام فرض

ومعنى ذلك أن القرآن يحتاج إلى سيف شرعي يكون من يتولاه هو من عينته الأمة خادما لها وليس مستخدما ومن ثم فهو خاضع للشورى في أمر الجماعة.

أما إذا أصبح السيف خاضعا للحق الطبيعي أي سيف المتغلب وليس سيف إرادة الجماعة الحرة فهو من جنس الإمام المعصوم به التشيع سلطانه فوق القرآن.

لذلك فلا فرق بين التشيع والوهابية. والاخوان إذا جعلوا المرشد في منزلة الولي الفقيه فهم أقرب إلى التشيع من الوهابية: العدوى أصابت السنة كلها .

والعلة العلوم الزائفة وعدم الاستفادة من المدرسة النقدية التي مهدت الطريق لإصلاح علوم الأصول الخمسة: الكلام والفلسفة والفقه والتصوف والتفسير.

وأختم بالقول إن ذلك لا ينفي أن كاريكاتور التأصيل سنيا كان أو شيعيا له كذلك نفس هم كاريكاتور التحديث : بمعنى أنهما لهما هم نموذج ابن علي .

فعدم الشرعية التي يحددها القرآن في نظرية الدولة لعدم حيازتها شروط المناعة والحصانة يجعل هذه الدول محميات بحاجة لوجهين متقابلين كلاهما كاذب .

لا بد من نفاق الأصالة للداخل لتمرير كل الشناعات باسم الخصوصية والإسلام ونفاق الحداثة للخارج لتمرير كل الشناعات باسم الكونية والحداثة.

ولهذه العلة جمعت الأنظمة والنخب في دولنا بين عيوب التاريخ الذاتي وعيوب التاريخ الغربي: أخذوا من الغرب ومن الماضي الذاتي أفسد ما فيها .

فاجتمع في فكرنا وممارستنا كأخلاق موضوعية ما وصفه ابن خلدون بإبادة معاني الإنسانية وذلك هو المقصود بالكاريكاتوريين التأصيلي والتحديثي .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الانجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي»

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية

ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومناديا‌تها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة التاريخ ابعاده ودلالة نقده الموجب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

لما كتب نيتشة كتابه تأملات غير مناسبة للعصر كان قصده بيان فائدة النقد المتجاوز لحصر المثال في تعيناته التاريخية.

فأهمية التاريخ للحياة لا تنحصر في دوره النموذجي والنقد التاريخي يمكن من تجاوز هذا الدور الذي يحول أحيانا دون فتح آفاق الجماعة وتطورها .

وهو يثبت أن دور النقد قد يكون هداما ومؤلما لأنه يزيل دفق الحياة ما يكلسها ويحول دون عنفوانها فالنقد ما فيه من تهديم يزيل الميت ويحرر الحي .

لكن البعدين الآخرين من التاريخ- المتحفي (علاقة عاطفية بالتاريخ) والمعلمي) دور نموذجي للتاريخ) -يبقيان ضروريين لأن النقد يحررهما من ضيق الأفق .

وبهذا المعنى كتبت الفصول الخمسة علوم المدخل لعلوم الملة: فالنقد فيها هدفه إحياء المتحفي فمحبته دون عبادته تجذير لعروق الجماعة في تربتها .

والمعلمي المصحوب بالنقد المنهجي يبقي على الدور النموذجي لكنه لا يؤلهه فيصبح المستقبل مجرد محاكاة لبطولات الماضي بدلا من تجاوزها إلى الأفضل .

والحصيلة هي أن نظرية نيتشة في التاريخ) وهي أول نص نقلته إلى العربية سنة 1974 مع التنوير لكنط) بحاجة إلى إضافة تكمل هذين البعدين للتاريخ.

فيكون التاريخ: متحفي ومعلمي ونقدي عامة ثم نقدي للمتحفي وللمعلمي . لكن الغاية تبقى ما عناه نيتشة أي من أجل تطور الحياة وتوسيع الآفاق

بتجاوز.

وهنا يكمن الخلاف معه ؛ فالتجاوز لا يمكن أن يكون مقصورا على اللامتناهي الزائف . فالاكتفاء بالآفاق المتناهية من إرادة القوة مآله اليأس الوجودي.

واليأس الوجودي يؤدي إلى الرؤية العبثية التي تنتهي إلى رد التاريخ الإنساني إلى تاريخه الطبيعي فيكون المتحفي والمعلمي والنقدي داروينية عامة.

وهذا هو الدرس الذي مكن ابن خلدون بوضع فلسفة التاريخ بل علاقة بفلسفة الدين دون نفي دور التاريخ الطبيعي من تقديم حل يناسب الرؤية القرآنية.

في الفصول الخمسة التي عالجت فيها علوم الملة لم أبحث في قضيتين ذاتي علاقة بنفس الإشكالية ولكن في مجالين آخرين : الآداب ونموذج الحياة.

والسؤال: هل النقد في الفنون العربية عامة والآداب خاصة و نموذج الحياة الفردية والجمعية يكون بتوثين واقعين واعتبارهما مثالين أعليين؟

وهنا أجد تشابها بين موقفين:

-1 موقف داعش من التراث الإسلامي المادي.

-2 موقف من يسمون مجددي الآداب العربية من التراث الغربي ؛ توثين لماضيين .

كلاهما يهدم كل تراث يختلف عما تحقق عيني مما يعتبره مثالا أعلى : داعش تهدم كل تراث غير إسلامي والحداثيون يهدمون كل تراث غير غربي : توثين نموذج .

لكن الأدهى من هذين الفهمين المحرفين للنقد والجامع لها هو النقد الذي يفرضه حامي الأنظمة العربية عليها من ضرورة تنقية الإسلام مما لا يرضى عنه .

إنها داعشية أمريكية تؤديها نزعة تزعم نفسها تجديدية عند ليبراليي العرب وعلمانييهم وملحديهم وخاصة ذوي الثقة من النخب الباطنية في دار الإسلام.

فلا هو نقد ولا تجديد إنه تهديم نسقي هدفه تهديم آخر حصون الأمة الروحية حتى تصبح عزلاء ماديا وروحيا لنقل احتلالها من الأمر الواقع إلى الواجب.

والأخطر من داعش وأنصاف المثقفين الذين يدعون التجديد وما يفرضه الحامي على الأنظمة هو ما يقابل ذلك كله فينفي ضرورة الإبداع والتجاوز الدائمين .

والذين يؤيدون التدخل الأمريكي في نظام التعليم لضرب آخر حصون المناعة الروحية للأمة لا يفسدون الإسلام فحسب بل يفسدون الإصلاح وهو المستهدف.

وبذلك فنحن في وضعية شبيهة جدا بالوضعية التي دفعت الغزالي لكتابة تهافت الفلاسفة. فهو صريح في أنه لا يرد على الفلاسفة بل على أنصاف المثقفين .

ذلك أنه لا أحد وصل إلى واحد في المائة من نقد الغزالي لعلوم الملة في إحياء علوم الدين . وهدفه الإصلاح وليس التهديم . ونريد مواصلته قدر

المستطاع.

وبعد كلامي على علوم الملة الخمسة (اثنان نظريان الكلام والفلسفة واثنان عمليان الفقه والتصوف وواحدة أصلها تفسير القرآن) أمر إلى الآداب ومثال الوجود .

وطبعا فكما نقدت علوم الملة وخاصة مزيفها فأنا أرفض نقد الفنون الأدبية ونمط الوجود وتجديدهما . لكن النقد لا يستبدل أمرا واقعا بأمر واقع آخر.

فهذا ليس نقدا بل هو تقليد . النقد هو محاولة تجاوز أمر واقع بفتح آفاق ترينا ما يتجاوز به المثال الأمر الواقع فيوسع الاختيار في مساحة الحرية.

ومن يستعيض عن أمر واقع بأمر واقع آخر سواء كان من ماضينا أو من ماضي الغير لا يوسع مساحة الحرية ولا يفتح مجال الاختيار بل هو خاضع لحكم مسبق .

وإذن فهو عديم الفكر النقدي والروح النقدية حتى في بعدها الهدام ناهيك عن البعد البناء الذي يتجاوز مرحلة استبعاد الميت لفتح آفاق الوجود الحي .

أعود لأقول إن كيان الأمة الروحي الديني والفني ونمط الوجود الجمعي والفردي كل ذلك يتعرض لوحشية تتجاوز وحشية المغول ؛ خمسة أصناف من الدعشنة.

الدعشنة المتعارفة ثم دعشنة أدعياء التجديد بالتقليد والتدخل الأمريكي والتأييد الليبرالي والحملة الباطنية على تراث الأمة المادي واللامادي .

وإذا كان التهديم النسقي للتراث اللامادي غير بين للعيان فاقدة البصيرة

فالتهديم النسقي للتراث المادي بين فيما جرى ويجري في العراق والشام.

والتهديم يريد الآن ضرب العروق الروحية للحضارة الإسلامية بمرض نموذج تربوي وتنقية المصدرين مما لا يرضى عنه أعداء الأمة في الداخل والخارج.

وفرض هذا النموذج لا يهدف إلى إصلاح التربية حتى تصبح أساس التكوين المحقق لشرطي قيام الإنسان السوي: شروط الاستعماري الأرض وشروط الاستخلاف .

فالإصلاح السوي لا يمكن أن ينصح به الاستعمار ولا أدعياء العلمانية والليبرالية وخاصة الباطنية. وهو سابق الوضع في أعمال ثالوث المدرسة النقدية.

وثالوث المدرسة النقدية للتذكر مؤلف من الغزالي وابن تيمية وابن خلدون . وثلاثتهم انطلقوا من نقد علوم الملة لتحريرها من الزيف وعلل الانحطاط .

لن أتكلم في تجديد الشعر والأدب لأني كتبت في ذلك الشعر المطلق وابن خلدون لم ينتظر أحدا ليكتب في الشعر فضلا عن شروح فلاسفتنا لكتاب أرسطو.

سأكتفي بملاحظات سريعة حول نمط الوجود الفردي والجمعي الذي يراد فرضه سواء بالعودة إلى ماضينا أو إلى ماضي الغرب لأن الحاضر سيال ولا يحاكى .

وتشمل ما دون الجماعة الوسطى وما فوقها : فالجماعة الوسطى هي أهل

الوطن الواحد وما دونها الأهل المباشرون والفرد وما فوقها الأمة والإنسانية.

فما يميز نموذج الوجود في الرؤية الإسلامية التي يراد تعويضها بالنكوص إلى كاريكاتوره أو نموذج الجاهلية أو باستيراد نموذج كاريكاتور يعد مثالا؟

هو ما يجهله أو يتجاهله من نكص إلى نموذج الجاهلية خلطا بين الأصالة وكاريكاتورها أو صار يعبد نموذج الأوروبي خلطا بين الحداثة وكاريكاتورها .

ونموذج الإسلام للوجود الإنساني حداه الشخص الذي يأتي ربه فردا والإنسانية التي من نفس واحدة وبينهما الأهل المباشرون والجماعة الوطنية والأمة.

ذلك أن الدين المنزل الوحيد ناهيك عن الأديان الطبيعية تجاوز القوميات وتوجه للإنسان من حيث هو إنسان واعتبر الأديان درجات في تسابق الخيرات.

فليس هو دين قومي رسولا ومرسلا إليه ولا هو قومي رسولا صار كونيا بعد إصلاح أحد الوارثين بل هو من الأصل يعرف نفسه بكونه خاتما وللإنسانية كلها .

وبعد خطابه الدال على وحدة الإنسانية (النساء (1 جاء خطابه الدال على نفي العنصرية والطبقية والجنس معيارا للتمييز بين الناس) الحجرات .(13

مسؤولية الفرد ووحدة الأهل العضوية وتضامن الجماعة الوطنية ووحدة الأمة الروحية ووحدة الإنسانية التي نمثل ما يشبه الفرد المتميزة الوجود

ككل .

وهذه الصورة هي مفهوم الاستخلاف الذي يعد أهلية معينة لا يستحقها إلا المكلفون ولا يعير سلوك الإنسان والإنسانية إلا بمقتضى تقيدهما بقيمها .

ذلك ما بسببه يحارب أعداء الإسلام حضارته وأمته منذ نزل القرآن إلى الآن. لكن تاريخه كله من نصر إلى نصر ومن انتشار إلى انتشار إلى يوم الدين.

في هذا الفصل الثاني من التاريخ أبعاده ودلالة نقده الموجب؛ انتقل من تعريف أبعاد نموذج الوجود الجمعي في الإسلام إلى نقد النقد الذي يفرض عليه حاليا .

ذكرت الدعشنات الخمس التي تدعي نقد نموذج الوجود الإسلامي فتخرب الحصانة الروحية للفرد والأهل والجماعة الوطنية والأمة والإنسانية في حضارتنا .

ولن أستطيع نقد هذا النقد المدعشن باسم كاريكاتور التأصيل (داعش التي تدعي الخلافة) وباسم كاريكاتور التحديث (نظيرتها التي تدعي العلمانية).

ثم الاستعمار وذراعاه إيران وإسرائيل؛ ثم الأنظمة العربية التي تحارب محاولات الشعب للتحرر من الفساد والاستبداد والتحرير من الذراعين والاستعمار.

كل هؤلاء يحاربون الإسلام والنموذج الذي يقدمه لحياة الإنسان فردا وأهلا وشعبا وأمة وإنسانية ولا يمكنني أن أنقد نقدهم ما لم أبين هذا

النموذج .

والاعتراض الأول هو ؛ هل يحتاج نموذج الإسلام للبيان؟

ألا ترى حال الأمة؟

ألم يفقدها نظام تربيتها وحكمها معاني الإنسانية فانحطت أسفل سافلين؟

وطبعا يكون كاذبا كل من ينفي حجج هذا الاعتراض ولم يبين علاقتها بما وصفناه من تحريف في علوم الملة خصصنا له خمسة فصول بعنوان مدخل لإصلاحها .

ففصول المدخل جزء لا يتجزأ من الرد على هذا الاعتراض الوجيه . ولم يبق إلا أن أبين الطريقة التي حصن بها الإسلام نموذجه وأفسده نظام الحكم والتربية.

وهذا البيان فيه رد حاسم على زعم الدولة الإسلامية الفقهية أخلاقية بخلاف الدولة الحديثة التي تنفى عن الأخلاق لكليانيتها) الدولة المستحيلة) .

ذلك أن الدولة الفقهية في واقع أمرها مختلفة تماما عما هي بل نصوص الفقهاء في واجبه . ليس كل ما يقوله الفقهاء هو ما يعملونه وليس ظاهره كحقيقته .

وهذا الاختلاف بين واجب الأمر وواقعه هو الذي يكذب استقلال التشريع الفقهي والمجتمع المدني عن السلطة السياسية: كحال فقهاء عصرنا مع حكامه .

فما لا يرى فيه الحاكم معارضة لإرادته ينكر للفقهاء حرية ادعاء التشريع

باسم رب العالمين . أما ما لا يماشيها فهم مستعدون لتطويع التشريع لخدمته .

والاستثناء الذي يوردونه -مثل العز-شاذ يحفظ ولا يقاس عليه ولا يدل على استقلال الفقه . والقيمون على الأوقاف لا يقلون عن الحكام استبدادا وفسادا .

ونظرية فوكو عن فشو السلطة لا ينفي حجتي بل هو يدعمها لأن الدولة كدولة دائما . فمن بيده القوة والسلطة والمال يحكم كل من يحكم : سر فشو السلطة.

وقد وفقني الله لاكتشاف سر العلاج القرآني لهذا الفشو بصورة تجعله رحمة لا نقمة. ذلك أنه لا يمكن تصور سلطة من دونه إذ هو من جوهرها بل هي هو.

كل سلطة قوة وكل قوة تتمدد ما أمكن لها التمدد حتى تتوقف قوتها عن التأثير بذاتها أو بما يعترضها من قوى أخرى جنيسة أو حائلة دونها والتمدد .

وإذا لم نكتشف الحل الإسلامي لهذه الحقيقة التي تمثل القانون الطبيعي بقي الإنسان ضمن الظاهرات الطبيعية فلا يسمو ليرتقي إلى الظاهرات الخلقية.

والارتقاء إلى الظاهرات الخلقية سره الوعي الحاد من الظاهرات الطبيعية بالشرائع وضعية كانت أو دينية باعتقادها من إرادة إلهية فيؤمن بقدسيتها .

وحتى عندما تكون وضعية فهي ليست نزوات إرادية بل يكون واضعها مؤمنا

بأنها ثمرة اجتهاد عقلي يحرر من القانون الطبيعي لأنها ثمرة عودة واعية بها .

ومن ثم فالشرائع إذا توفرت فيها حقيقة الشرائع تكون متماثلة سواء كانت دينية أو عقلية لأنهما كلتاهما تعتمدان على ما في الإنسان قابلية للتكليف .

وهو الفرق بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي . والتربية والحكم ينكصان إلى القانون الطبيعي لأن الاستبداد بهما يجعلهما وازعا أجنبيا لا ذاتيا .

والمقابلة بين الوازعين سر اكتشفه ابن خلدون وعلل بالوازع الأجنبي (غير ضمير الفرد) ما سماه بالعنف المفسد لمعاني الإنسانية في الفرد والجماعة.

وتعريف الشرائع هذا -جعلها تؤثر كوازع خارجي -يحصل في كل دولة استبد بالحكم والتربية فيها فئة حصرت السلطان فيها وجعلت من عداها أدوات تابعة لها .

وليس هذا من جوهر الدولة بل من فسادها كما بينت آل عمران التواطؤ بين المستبدين بالحكم) القوة المادية) والتربية) القوة الرمزية) لإفساد الشرائع.

وذروة التواطؤ تأليه المسيح لتأسيس الوساطة الكنسية فيتقاسم السلطان الفاسد أصحاب الحكم وأصحاب التربية في دولة فرعونية هامانية رمز التحريف.

والرمز عبارة "أعط ما لله لله وما لقيصر لقيصر" . وطبعا الشرائع سواء كانت إيمانية أو دينية كلها لله بمعنى أنها للقيم المتعالية التي نقدسها .

(ما كان لبشر أن يتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا

عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون) . آل عمران 79

إنه الرد على التواطؤ بين فرعون وهامان في كل دولة دينية أو علمانية. يؤثنون أصلا يؤسسون عليه التواطؤ بين ممثلي وجهي السلطة المادي والرمزي.

كيف يحدث هذا التواطؤ بين من يستبدون بالسلطة المادية) الحكم) وبالسلطة الرمزية (التربية)ليحصل النكوص من القانون الخلقي إلى القانون الطبيعي؟

لما كان القرآن قد درس هذه الإشكالية فهو قد قدم لها الحل الذي حال تحريف علوم الملة واستخراجه وسعى نقادة التحريف لتحديده حتى وإن لم يوفقوا .

لم يكن الفشل كليا فابن خلدون في ثنايا بحثه في الحكم والتربية وابن تيمية في رده على وحدة الوجود والغزالي رده على الباطنية اقتربوا من الحل .

والحل متصل مباشرة بتطبيق مبدأ تقسيم العمل على كل المهام التي من دونها لا يمكن للإنسان أن يكون أهلا للتكليف والاستخلاف : الصفات المقومة الخمسة.

فوجها السلطة الفاشية في الجماعة متعينان في الحكم (الوزع الأجنبي (وفي التربية (الوزع الذاتي) . والتحريف ينتج عن استبداد البعض بهما دون البقية.

وليجنب الإسلام الإنسانية هذا الداء جعلهما فرض عين فهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين بل هما تعريف المؤمن (آل عمران .(104-110

ويبرز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الوزعين الأجنبي (الحكم) والذاتي (التربية) في الصفات المقومة للإنسان الخمس وهي قبس من الروح الإلهي .

إنها؛ الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . إنها مقومات ذاتية للإنسان من حيث هو فرد. وللجماعة منها نصيب صالح لجمعها أو طالح للمستبدين بها.

ففي الحكم والتربية لا بد أن يحضر الفرد والجماعة تعبيرا عن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود حتى تكون الجماعة سيدة ذاتها أي جماعة أحرار.

لكن إذا تقاسم المستبدون بالحكم والمستبدون بالتربية التعبير عن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود واستبعدت الجماعة كنا في مجتمع عبيد .

حرف التعبير عن الإرادة في الحكم بأن أفقدوا البيعة بعدها الجوهري) أن تكون حرة) والشورى دورها) أن تكون مقررة (وأصبحتا شكليتين فاقدتين لدورهما .

وحرف التعبير عن العلم بأن حصر الاجتهاد في "العلماء" فألغي التشجيع على جرأة البحث من خلال اعتبار الخطأ فيه مأجورا إذا كان قصده لطلب الحقيقة.

كاد البحث العلمي أن يحرم بتحريم جرأة الاجتهاد وتعويضه بالتلقين وبسلطة المشيخة . لكن الإسلام لا يعترف بسلطة لغير القرآن والسنة وإخلاص النية.

وكما يعتبر الإسلام الإرادة والعلم شأنا جماعيا وفرض عين فكذلك يعتبر القدرة: سواء

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الحياة أو الذوق سواء تعين في أنماط العيش أو في الفنون فهي ما لخصه ابن خلدون في مفهوم جدير بالاعتبار: الأنس بالعشير.

فالغاية الأسمى من الفنون الجميلة هي تحقيق الأنس بالعشير أي ذوق العيش المشترك في الجماعة من حيث هي كائنات واعية بمعاني الوجود وقيم الجمال .

أما صفة الوجود فهي التي تعبر عن رؤى الوجود والعالم وهي المشترك بين البشر كخلفاء لهم الإرادة والعلم والقدرة والحياة لتجاوز الضرورة بالحرية.

والحرية التي هي شرط التكليف هي ما لأجله اعتبر آدم جديرا بالاستخلاف رغم حجة الملائكة التي لم ينفها الله عندما استخلفه وأجل إبليس ليوم الدين .

تلك هي المعاني التي أصبحت غائبة بسبب التحريف الذي طرأ على علوم الملة والتي حاول الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بعملهم النقدي تحريرها منه .

ومجرد بيان هذه المعاني هو نقد للنقد الذي يمثله الدواعش الخمسة فهم لا

يريدون إصلاحا بل مزيد التحريف بالميت من الحضارتين الإسلامية والغربية.

أنهي كلامي على نقد التاريخ ودلالته الموجبة بحثا عن إصلاح علوم الملة وشرائعها التي بها تستأنف دورها أعني الحكم والتربية في دولة الإسلام .

لكني في آن أكون قد أضفت عنصرا مهما في نقد خرافة الدولة المستحيلة: ما أقوله ليس خاصا بدولة دون أخرى . فهي جوهر السلطان الفاشي في كل جماعة .

والعضو السلطاني في الجماعة إن لم يكن موزعا بالعدل بينها ليسهم الجميع في إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها يصبح استبدادا وفساد شرائع.

فالقرآن من ألفه إلى يائه ليس هو إلا علاجا لهذه القضية حتى إنه يعرف الإيمان بها (آل عمران 104-110 (فالآخرة تقييما لأعمال الدنيا وجزاء عليها .

وأفهم جيدا ألا يدرك الكثير دلالة مثل هذه المعاني التي يمثل غيابها علة كل المآزق التي تعاني منها الأمة: ويمكن إرجاعها لمربع الأنصاف التيمي .

ومربع الأنصاف التيمي : نصف الفقيه يفسد البلدان ونصف المتكلم يفسد الأديان ونصف الطبيب يفسد الأبدان ونصف اللغوي يفسد الإنسان .

وغالبا ما يكون هؤلاء الأنصاف خدم وطبالين للربع السياسي الذي يفسد معاني الإنسانية بحكم مستبد وفاسد يحيط نفسه بتربية هدفها جعله طبيعة ثانية.

تلك هي الحال التي وصفها الغزالي الذي انطلق من أنصاف مثقفي عصره وواصلها ابن تيمية وابن خلدون في كلامه على الاستبداد والفساد وتغريب البلاد .

فقد بين أن فساد معاني الإنسانية الخلقية والمدنية وحتى النفسية مردها إلى فساد الحكم والتربية المستبدين وهما وجها سياسة يعارضها الإسلام.

والحرب على الإسلام علتها هذه المعارضة للسياسة بوجهيها الحكمي والتربوي المفسدين لمعاني الإنسانية سواء في كل دولة على حدة أو العالم كله .

لذلك فلا بد أن تكون الحرب على الإسلام عالمية: ذلك أن حلوله ليست محلية ولا إقليمية ولا خاصة بالمسلمين بل هي تشمل من يخاطبهم (يا أيها الناس.

وهي تشملهم بمعنى النساء ١ (الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر) وهما شرطا تحرير البشرية من أدواء عولمة الدواعش الخمسة.

ونصل إلى الفصل الثالث في نقد التاريخ موجبه .

هل تعريف السياسة ببعديها حكما وتربية ظاهرة خاصة بدولة الإسلام؟ أم هي أفسدت الدولة الحديثة كذلك؟

فما يتهمه القائلون بالدولة المستحيلة هم كاريكاتور الحداثة الخالط بين دولتها وتعريفها الاستعماري . والدليل رأي مؤسسي الحداثة ونقادها الحاليين .

فالقائل بأخلاقية الدولة الفقهية ونفيها عن الحديثة يقع في خطأين ؛ يغلط

بين دولة الإسلام وكلام الفقهاء وبين دولة الحداثة وأفعال الاستعمار بها .

فما يقوله الفقهاء يبدو مطابقا لحقيقة الدولة رغم كونه يستند إلى كذبتين بينتين لن يعلم التاريخ جيد العلم : لا سلطان للفقهاء مستقل عن الحكام.

وسأستعمل نظرية المقاصد التي لا أقول بها لأدحض هذه الكذبة: هل يستطيع الفقيه منع الحاكم من مصادرة الملكية الخاصة؟ أومن الإكراه في الدين؟

هل يستطيع فرض حرية العقل؟ أو حماية العرض؟ أو حماية الحياة؟ كان السلطان - وهو صاحب الحامية العسكرية-يفعل ما يريد والفقيه يبرر كما ذراهم الآن.

وإذن فهذه الكذبة التي تدعي أن المجتمع المدني كان مستقلا بالسلطتين الرمزية والاقتصادية من أوهام الخلط بين القول والفعل في عمل الفقهاء .

ومثال العز بن عبد السلام حالة شاذة لا يقاس عليها وحتى هي فهي قابلة للمبدأ الذي كان عاما : كانت سياسة الحكم في الحرب بحاجة لوساطته الشعبية.

هي إذن كذبة تصادف خدعة سياسية: كلما احتاج السلطان السياسي للسلطان الرمزي يضخم دوره وهذه القاعدة صحيحة دائما في أي حكم دينيا كان أو علمانيا .

الكذبة الثانية تتعلق بالدولة الحديثة .

فسواء نظرنا إلى الفلسفة التي تؤسسها أو محاولات إصلاح تحريفاتها الحالية نجد الهم الخلقي هو الأساس .

فما يبدو من ذرائعية وماكيافيلية في العمل السياسي ذاتي للسياسي عامة وهو في نفس الوقت موضوع نقده حتى من السياسيين ؛ فمفهوم المعارضة مبني عليه .

ومؤسسات المعارضة جزء لا يتجزأ من الدولة الحديثة - لم يكن ذلك متيسرا في الدولة الفقهية -ولذلك فهذا البعد الخلقي مقوم ذاتي للسياسي فيها .

لكن الأهم من ذلك كله هو أن محاولات إصلاح الديموقراطية الحديثة وخاصة منذ عزوف المواطنين على المشاركة في الانتخابات يميل إلى جعلها فرض عين .

فالديموقراطية المباشرة بديل من ديموقراطية التمثيل حلا للعزوف عن الانتخابات يعود إلى الحل الإسلامي بتعريف الإنسان بدوره في الشأن العام.

فيكون ما يعرف به الإسلام المؤمن بدوره في دولته هو ما يعرف به الفكر الحديث المواطن بدوره في دولته ؛ كلاهما يعتبر دوره فرض عين مقوما للسلطة.

وهذا التعريف هو ما خانه التصور الفقهي الوسيط من دولة الإسلام وما خانه التصور الاستعماري الحديث من دولة الحداثة: كلاهما حرف حقيقة الدولة.

وكلاهما من ثم نزع منها البعد الخلقي ولم يبق فيها إلا البعد الطبيعي (الشوكة) جاعلا من البعد الخلقي) الشرعية) مجرد إيديولوجيا خطاب

كاذب .

القائلون بالدولة المستحيلة يصدقون كذب الفقهاء في الكلام على أخلاق دولتهم وينقدون كذب الساسة في الكلام على أخلاق دولتهم: وهذا ليس من العدل .

فكل دولة من أقدمها إلى أحدثها إذا نظر إليها طبيعيا كانت الشوكة مقدمة وهي سر الاستبداد والفساد وإذا نظر إلى محاولة تجريرها قدمت الشرعية.

وبهذا المعيار فالدولة الحديثة أكثر خلقية من دولة الفقهاء . وذلك لعلتين: الوجود الفعلي للمعارضة وتقييد سلطان الحكام بمؤسسات تحمي المواطن .

وهذان الأمران لا وجود لهما في الدولة الوسيطة إسلامية كانت أو مسيحية أو وثنية. لذلك فكل ما يقال عن الدولة المستحيلة علته أحكام مسبقة سطحية.

وأي دراسة جدية للأمر كما يتحدد بطبيعته أي بآليات فعله وانفعاله وبمستويي وجوده كبنية عامة ذات خانات مؤسسية وكتعين في أشخاص تملأ تلك الخانات .

ذلك أن الأخلاق تحضر في الدولة مرتبين :

1-بنيتها كمنظومة مؤسسات أو أجهزة تحقق بها الدولة وظائفها العشر.

2-تعيين البنية بأشخاص بيدهم سلط الدولة.

وفي منظومة البنية السياسية للدولة الحديثة المعارضة والإعلام ودور الشعب ذات تأثير فعلي في السلطة فتحد من إطلاقها وتقيدها بخلاف دولة الفقهاء .

والأشخاص الذين يملؤون هذه المؤسسات لفترة في الحكم يحتاجون للحد من تسلطهم خوفا من فقدان السلطة وطمعا في العودة إذا فقدوها بحكم التداول .

فإذا أضفنا أن حقوق المواطن السياسية والاقتصادية والاجتماعية وحتى الثقافية صارت من وظائف مؤسسات الدولة المقيدة بقوانين علمنا الدور الخلقي .

لذلك لم أفهم عناد من يريد أن يعتبر الأحكام المسبقة للكاريكاتورين من الإسلام والحداثة حكما في النظريات السياسية والخلقية بمنطق بوكو حرام.

دولة الإسلام بعد تخليصها من كاريكاتور داعش عنها لا تبعد كثيرا عن دولة الحداثة بعد تخليصها من كاريكاتور الاستعمار عنها : لا بد من شوكة شرعية.

والشوكة ضرورية للحكم السياسي لكنها تستمد شرعيتها من الأخلاق فعلا وثمرة ؛: والفعل هو دور المؤمن في دولة الإسلام ودور المواطن في دولة الحداثة.

حقوق الإنسان وكرامته وحريته . ومن لا يسهم في قيام الدولة بالعناية بالشأن العام وبالأخلاق العامة لا يمكن أن يعتبر إنسانا حرا +

لا أعجب من عدم إدراك مثل هذه الحقائق اللطيفة. فالخروج من حجب الإيديولوجيا ليس في متناول أي إنسان لأن التحرر من الأحكام المسبقة مهمة شديدة العسر.

ما أعجب منه هو محاولة إضفاء الصبغة الأكاديمية على الأحكام المسبقة وإهمال شرط المعرفة العلمية الوثيقة: فالدولة كيان من طبيعة طبيعية وخلقية.

والطبيعي فيها أنها لا تقوم من دون شوكة أي قوة مادية سماها ابن خلدون بالوازع الأجنبي وقوة خلقية سماها ابن خلدون بالوازع الذاتي) الضمير ..)

ولذلك فحتى أعتى الأنظمة المستبدة تبقى بحاجة إلى ما يغطي عن طغيانها فتستعمل الكذب سواء كان فقهيا أو علمانيا لإضفاء الشرعية على أفعالها .

وهذا التبرير المشرع للطغيان يغلب على دولة الفقهاء أكثر من غلبته على الدولة الحديثة مهما استعملت من بروباجندا لوجود المعارضة والإعلام.

وهذه الحروز الحائلة دون الطغيان المطلق لم تكن موجودة في دولة الفقهاء وهي موجودة حتى في دولة بشار والسيسي رغم غلبة الطابع الشكلي عليها .

فإذا أضمنا أن هذه الحروز صارت دولية تبين أن الدولة الحديثة رغم أدوات سلطانها العلنية والسرية تبقى أقرب بالفعل إلى الأخلاق من دولة الفقهاء .

وما يعاب على الدول الحديثة في سياسة العالم الاستعمار لا الحداثة: ازدواجية المعايير. ما تطبقه في الداخل يحترم تلك الحروز أما في الخارج فلا .

وبهذا تتميز عليها دولة الإسلام التي لا تمثلها دولة الفقهاء التي حرفتها : فهذه الدولة ترفض المعايير المزدوجة بمقتضى النساء 1 والحجرات 13.

تلك هي العناصر التي كان ينبغي أن أضيفها نقدا لنقد الإسلام ونظرياته في الدولة ببعديها حكما وتربية أو بعاملي فعلها شوكة وشرعية.

والله الموفق .

لم يبق إلا أن نجيب عن سؤالين أخيرين لنفرغ من الكلام على النقد التاريخي ودوره

الأول: ما القصد بالبنية المجردة الثابتة للدولة عامة؟

والثاني : كيف يقع ملء هذه البنية وكيف تطور ذلك بصورة نجعله ملئا يحافظ على البعد الخلقي في إدارة الدولة واستعمال السلطة داخليا ودوليا؟

وبذلك نكون قد أكملنا الكلام على النقد التاريخي وعلى دحض أسطورة الدولة

خيار إما دولة الأخلاق أو دولة الحداثة طريق مسدودة بالطبع .

وهي مسدودة لأنها خيار بين أمرين لا يقبلان الفصل : فلا أخلاق بدون دولة ولا دولة بدون أخلاق . وتعديد بنية الدولة المجردة وشروط قيامها تقدم خلقي .

فلأجب الآن عن السؤال الأول: ما القصد بالبنية المجردة للدولة من حيث الوظائف وليس من حيث الأعضاء التي تحققها والتي يتعلق بها التغير والتطور؟

كل دولة رغم أنها كيان اعتباري يتعين في الجماعة ليصبح ذا كيان مادي هو مؤسساتها وقوانينها والقيمين عليها لها خمس مستويات ثابتة من بداية التاريخ.

والمستوى الأوسط هو النظام السياسي أو القواعد العامة وهي عادة عرفية لتنظيم السلطات في الجماعة وتنتج عن مستويين قبلها وتنتج مستويين بعدها .

مستويان قبلها:

-1 المرجعية (دينية أو غير دينية)

2-القوى السياسية (حزبية او غير حزبية).

مستويان بعدها؛

4-الوظائف العشر بإدارتها

5 -الحاكم والمعارض

والقلب -3 هو نظام الحكم (دستور مكتوب أو عرفي هو نتيجة ما قبله ومقدمة ما بعده) وتلك هي البنية المجردة التي تمثل خانات خالية تملأ بالقيمين عليها .

وما ينبغي إثباته هو ثبات هذه البنية التي لا تخلو منها دولة منذ الفراعنة إلى اليوم) اختار الفراعنة لأن دولتهم من أقدم الدول المعلومة تاريخيا .(

العنصر الأول من المستوى الأول أي المرجعية العقدية لا جدال فيه . لكن الثاني منه يبدو مفقودا: توجد قوى سياسية؟ نعم هي التنافس على الحكم في الأسرة الحاكمة .

الوسط أو 3 مشروع منه ؛ لا بد من نظام حكم قبلي ملكي الخ...

4-الوظائف وسأطيل الكلام عليه .

-5 الحكم والمعارضة) الحكم نفسه لطبيعة التنافس)

وما أثبته في الدولة الفرعونية بين بنفسه في الدولة الحديثة: فهي بالفعل وصريحة في كل دولة حديثة وهي كذلك صريحة في شكل دولة الإسلام الأخير .

ومن أراد أن يتأكد فليقرأ توزيع السلط في الدولة الإسلامية بين الخليفة والسلطان كما يعرضها ابن خلدون في المقدمة بابها الثالث .

فلنمر للوظائف .

الوظائف عشر حصرا وهي عناصر كذلك خانات خالية تتعين بمن يملأها وهي تنقسم إلى خمس للحماية الداخلية والخارجية وخمس للرعاية التكوينية والتموينية.

وهي وظائف الدولة التي يذكرها القرآن بذكرها وما تعالجه ؛ آمنهم من خوف للحماية الداخلية والخارجية وأطعمهم من جوع للرعاية التكوينية والتموينية.

فالحماية الداخلية هي القضاء والأمن الداخلي والحماية الخارجية هي الدبلوماسية والأمن الخارجي أو الدفاع . وأصلها الاستعلام والإعلام السياسيين .

خانات توجد في بنية أي دولة وتكون إطارا مؤسسيا خاليا يملأ بمن يكلف بهذه المهام أي القضاة والأمنيين والدبلوماسيين والعسكريين والاستعلاميين .

ومهما كانت الدولة بدائية تحتاج للقضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع

والاستعلام والإعلام العمل على العلم بمعرفة ما يجري في الجماعة وحولها .

كل من يتوهم غياب واحدة من هذه الوظائف لا يدرك معنى الحماية التي هي وظيفة الدولة الأولى . وذكر القرآن لها بعد أطعمهم من جوع ذات علة عميقة .

فالحاجة إلى الحماية علتها الصراع على الرزق ومن ثم فالإطعام من جوع وأسبابه هما علة الحماية داخليا وخارجيا : كلما قل الرزق ازدادت الحاجة إليها .

وإذن فوظائف الحماية علتها حاجة وظائف الرعاية قبل كل شيء:؛ التكوينية بالتربية والمجتمع والتموينية بالثقافة والاقتصاد وأصلها البحث العلمي .

كل دولة تحتاج لتكوين الإنسان بتربية نظامية وبنظام المجتمع نفسه تحتاج لتموين الإنسان ثقافيا) انتاج رمزي) واقتصاديا؛ وأصلها البحث العلمي .

الاستعلام السياسي يخص شروط الحماية وأحوال الجماعة داخليا وخارجيا جزءا من البحث العلمي الشامل حول المعرفة العلمية بأسباب الرزق والحماية.

فيكون للمعرفة العلمية دوران: حول علاقات البشر في الداخل والخارج لتحقيق السلام بينهم وحول علاقاتهم بمحيطهم الطبيعي خاصة لتحقيق شروط العيش .

وحتى يتأكد المعاندون فإن الطبقة الدينية في مصر كانت هذه وظيفتها

الأولى وخاصة في علم الهندسة والفلك حتى يتحكموا في قسمة الأرض ومياه النيل .

وكنت أتصور ما أقوله عن هذه البنية المجردة الثابتة بديهية وما كنت لأطيل الكلام لم أجابه بتخريف من يتقحم الكلام في علاقة الدولة بالأخلاق .

فالأخلاق مستحيلة التصور من دون الدولة وهي مستحيلة التصور من دون الأخلاق سواء كانت الدولة قديمة أو حديثة وسواء كانت الأخلاق صادقة أو زائفة.

وهذه الوظائف لا تتعين إلا في إدارة بنيتها هي توزيع هذه الوظائف على مساحة الدولة داخليا وعلى حدودها خارجيا وبحسب أنماط العيش فيها وحجمه .

وهذه الإدارة الوظيفية تسيرها الحكومة والمعارضة للإدارة السياسية وذلك بمقتضى نظام الحكم والقوى السياسية والمرجعية المؤسسة للجماعة والدولة.

وسنرى في الجواب عن السؤال الثاني كيف تملأ هذه الخانات البنيوية الثابتة في كل دولة باعتبارها كيانا معنويا هو عين كيان الجماعة الخلقي والروحي.

وقد سماها ابن خلدون بمصطلح فلسفي ليس أرسطيا إلا كلفظ لإفادته معنى غير ممكن لدى أرسطو؛ فنموذج الدولة الأرسطية هو الأسرة: صورة العمران.

صورة العمران هي نموذج الأسرة المتغيرة بحسب نموذج أعمق يجمع بين شروط الحماية والرعاية: صورة الدولة هي صورة الحماية والرعاية عند ابن خلدون .

أما مادتها فلا تعني المادة الطينة -الهيولا - بلغة أرسطو بل هي شروط المدد الذي يقيم دولة الجماعة بتوفير شروط الرعاية وما تحتاج إليه من حماية.

لذلك اعتبرت وظائف الدولة من الثوابت لأنها تجمع بين القانون الطبيعي (الحاجة للحماية والرعاية) والقانون الخلقي بتقديم الشرعية على الشوكة.

فبما هي شوكة الدولة ظاهرة طبيعية وبما هي شرعية الدولة ظاهرة خلقية . والإنسان قد يضطر للاكتفاء بالشوكة عندما يجوع ويخاف . الشرعية للإنسان الحر.

الجمع بين الضرورة والحرية هو الجمع بين الطبيعة والأخلاق أوبين الطبائع والشرائع. ولا يمكن الفصل بينهما أبدا . وذلك في كل دولة قديمة أو حديثة.

وبهذا المعنى فدولة الفقهاء ليست دون الدولة الحديثة أخلاقا بل هي دون الدولة الفرعونية. ذلك أن طبقة رجال الدين المصرية أو الكتبة كانوا علماء .

كانوا علماء بالدنيا والدين لا مجرد فقهاء يتصورون العلم بالدين ممكن من دون العلم بالدنيا . فلا يمكن أن يكون الإنسان خليفة ما لم يعمر الأرض .

والدليل أن أرسطو في المقالة الأولى من الميتافيزيقا (مقالة الألف الكبرى) يعتبر رجال الدين المصريين -ليس دجالي السيسي -هم مؤسسي علم الرياضيات.

وحتى نتحرر من تخريف الدعاة فليعلموا أن صلاح الدين الأيوبي لم ينتصر بالدعاء وإن كان ضروريا رمزا للإيمان بل كان مفتيه من كبار الرياضيين .

فهو واضع نظرية البركار التام الذي يمكن من بناء كل القطوع المخروطية أعني إحدى أهم الإشكالات الرياضية في العلاج الفعلي حتى لترتيب الجيوش .

وكان طبيبه من أكبر الرياضيين الذين هاجروا من الأندلس وهو يهودي أسلم لأنه ربي في بيئة إسلامية يعترف لها بالفضل في ثقافته الدينية والعلمية.

وقد تكلمت أمس على الأهمية الرمزية لصلاح الدين الأيوبي ولم أشر إلى دور الثقافة العلمية التي ساعدت المسلمين على ربح الحرب ضد الصليبيين .

ولأختم بأن دور الأخلاق في الدولة ليس مقصورا على الاعتقاد القيمي بل يمتد إلى أمرين يتناساهما المتكلمون على الأخلاق بغير علم بها وبالإسلام.

فأولا أكبر مقت عند الله القول بلا عمل . والعمل بلا علم مستحيل لأنه خبط عشواء. لذلك فالأخلاق هي العمل على علم لتحقيق مقومي وجود

الإنسان الحر.

فالإنسان الحر هو الإنسان المكلف والمسؤول . وهو مكلف بتعمير الأرض ويقيم عمله لبيان أهليته للخلافة بهذا التعمير المشروط بقيم الاستخلاف .

الاقتصار على ترديد الشعارات الإيمانية والأخلاقية اللفظية ليس دليلا على معرفة بشرع الله بل هو الجهل عينه : فكل عمل ليس على علم فاقد لشرط خلقيته .

إنه أساس تعريف الإنسان في القرآن بدوره في تعمير الأرض وفي المشاركة في رعاية شروط التعمير بقيم الاستخلاف : آل عمران 104-110 لينتسب إلى الخيرية.

وهذا يقتضي التحرر من علتي تحريف العلوم الإسلامية: عدم احترام سابعة آل عمران وعدم احترام فصلت 53 . علل الصنم والعلوم الزائفة فكان الانحطاط.

وقد حاولت المدرسة النقدية -الغزالي وابن تيمية وابن خلدون - تحرير الفكر النظري والعملي من العلتين لكن الأمر لم يتغير كثيرا بعدهم فتجمد الفكر.

ونصل الآن إلى الفصل الخامس والأخير من نقد التاريخ الموجب.

كيف تملأ خانات البنية المجردة للدولة في السياسة الداخلية أو في السياسة الخارجية؟

قوة النظرية الخلدونية وحداثتها العجيبتين تعالج المشكلتين في آن: فما يحصل في الداخل وفي الخارج لملء الخانات المجردة والتداول على

السلطة واحد .

وأقصد أنه يخضع لقانون واحد يقبل الرد إلى علاقة التناسب العكسي بين القانونين الطبيعي والخلقي أو علاقة التناسب العكسي بين البداوة والحضارة.

ولعلاقة التناسب العكسي بين القانونين الطبيعي والخلقي وبين شكلي تعينهما البدوي والحضري شكلان في الداخل وشكلان في الخارج وأصل جامع بينها.

ففي الداخل التداول على ملء الخانات عنيف في الأسرة الحاكمة وفي العصبيات المنتسبة لنفس الجماعة.

وبهذين يتحدد عمر دولة أسرية ودولة عامة.

فيتكلم ابن خلدون على دولة العرب وهي جامعة بين دول عربية أسرية تداولت على الحكم إلى سقوط الخلافة العباسية. وهذا تداول داخلي في نفس الجماعة.

وهو تداول عنيف إما بالموت الطبيعي أو بالقتل في الأسرة الحاكمة أو بين العصبيات في نفس الجماعة وفي مثالنا بين عصبيات عربية متحالفة مع موالي .

والمستوى الثاني من ملء الخانات يتعلق بسياسة العالم السياسة الدولية: درجتان بين الدول المتجاورة أو بينها وبين الجماعات البدوية الغازية.

وهنا أيضا المنطق بيولوجي أي إن الملء والتداول يكون بالتناهي الناتج عن قضاء الغالب على دولة المغلوب وأحيانا على وجوده أصلا والفتح عكسه .

فالفتح يمكن أن يقضي على الدولة المفتوحة لكنه لا يقضي على شعبها وعلى ثقافتها التي لا تناقض رسالته . فهو ليس غزو قبائل بدوية بل تبشير برسالة.

وأصل الأشكال الأربعة (اثنان في السياسة الداخلية واثنان في السياسة الدولية) يعرفه ابن خلدون بما يشبه وحدة الإنسانية بتوارث ما تحققه في التاريخ الكوني .

وهذا التوارث في التاريخ الكوني يتعلق بشكل الدولة كدولة وبوظائفها التي تصبح خبرات مع ثمراتها الحضارية التي تصبح عادات وأعراف للإنسانية.

ولهذه العلة فالتاريخ عند المسلمين -والنموذج هو القرآن - عالمي بالجوهر: تاريخ الأمم المعروفة وما توارثته بعضها عن البعض العمران والاجتماع.

وفي هذه المستويات الخمسة لابد من وجود صورة نموذجية عن الدولة أو نظام العيش المشترك للجماعة في مقومات الدولة التي أحصيناها في الفصل الرابع.

وتلك هي وظيفة المرجعية التي تمثل هوية الجماعة الروحية وأساس القوى السياسية والنظام السياسي ووظائف الدولة والحكومة التي تعنى بهذه الوظائف .

فحتى الجماعات المتوحشة التي تغزو الدول المتحضرة) المغول ودولة الإسلام (لابد من وجود هذه المستويات الخمسة شرطا لانتظامها كجماعة فاعلة سياسيا .

فالغزو حتى لما يكون بدائيا كما في مثال المغول ضد دولة الإسلام وبرابرة

أوروبا ضد دولة روما يعد فعلا سياسيا بالضرورة فغرضه السيطرة على الرزق .

وإذن فهو يرد إلى مشكل الحماية والرعاية: آمنهم من خوف وأطعمهم من رزق . وهو خاضع للقانون الطبيعي وخال من القانون الخلقي الكوني مثل كل استعمار.

وبذلك نميزه عن الفتح: ذلك أن "لكم ما لنا وعليكم ما علينا" تعني الخضوع لنفس القانون الذي تسعى الرسالة لتحقيقه وهو النساء 1 والحجرات 13.

بعبارة أوضح الفتح الإسلامي هدفه تغيير الأصل : من الغزو من أجل الرزق -منطق الجاهلية- إلى نشر رسالة تعرر حرب الرزق بالأخوة والمساواة بين البشر.

فإذا أصلح الأصل يصبح ملء الخانات والتداول على الحكم خاضعا لشرائع تعرر من سلطان الطبائع . ولما أسقطت الفتنة هذا الإصلاح أصبحنا في حالة طوارئ .

وهي حالة دامت منذ نهاية العهد الراشدي إلى الآن. والعرب والمسلمون يحاولون التخلص من حالة الطوارئ والعودة إلى المبدأ العام: الشورى 38.

ومن علامات التحريف المذكور في هذه الفصول وفيما تقدم عليها في فصول المدخل الخمسة إفساد نظرية الحكم في فهم الشورى 38. وسبق أن شرحتها .

جعلوا أولى الأمر أصحابه فلم يبقى لنسبته إلى الجماعة معنى . وجعلوهم لا يستمدون تكليفهم بالأمر من الأمة بل من الغلبة فصار الأمر الواقع واجبا.

وأسقطوا شرط الطاعة الذي هو لا طاعة في معصية الله بحصر المعصية في العبادات وأخرجوا شرط الإيمان القرآني في آل عمران 104-110 تحريما لا شك فيه .

وإذا كان ابن تيمية قد حاول إرجاع الأمر إلى نصابه ببيان أن ولاية الأمر حكمها الأمانة وشرطها العدل) النساء (58 فإن نسبة الأمر إلى الشورى حاسمة.

فهي تعتبر الجماعة المستجيبين لربهم وتنسب إليهم الأمر) طبيعة الحكم) وتعين إدارته بالشورى) أسلوب الحكم (مفهومان معلومان في فلسفة السياسة.

فنسبة الأمر للجماعة يعني أن طبيعة الحكم جمهوري) أمر الجماعة-راس بوبليكا) وتحديد أسلوبه بالشورى يعني أنه ديموقراطي (شورى بينهم -ديموقراطية) .

فيكون النظام الذي تحدده الآية جمهورية ديموقراطية لعلاج مسألتين هما مسألة المرجعية) الاستجابة للرب) وعلة الانحراف عنها (الانفاق من الرزق).

بينا أن الحاجة إلى الدولة علتها الحاجة إلى الحماية بسبب الصراع من أجل الرزق في الداخل والخارج . والمرجع المغني عن العنف غير الشرعي هو الدين.

وهكذا يتبين أن الدولة تصبح لا أخلاقية إذا كان العنف فيها -وهو ضروري وتمثله الشوكة -غير شرعي أي غير خاضع لقانون يحمي الإنسان

ويرعى حقوقه .

فيكون وجود الأخلاق في الدولة أيا كانت مرجعيتها دينية أو علمانية هو ما يضفي الشرعية على الشوكة أعني قيام الدولة بدوريها حماية ورعاية.

ولا يمكن الكلام على شرعية في حالة الاستبداد والفساد وعدم ملء خانات البنية المجردة والتداول عليها بمقتضى أحكام الحكم الواردة في الشورى .38

وكل هذه الشروط مفقودة في دولة الفقهاء بعد الخلفاء الراشدين ولا يمكن الادعاء بأنها خلقية فضلا عن الزعم بأن الأخلاق مفقودة في الدولة الحديثة.

وحتى المرحلة الراشدة فإن ما فيها من رشد كان في من ملأوا الخانات على السليقة ولم يكن لهم الصوغ النظري للبنية المجردة لتجسدها في سنة الرسول .

لذلك تعددت خيارات التداول في الحقبة الراشدة:

1-الانتخاب (الصديق (

2-التعيين (الفاروق (

3 لجنة الانتخاب (عثمان) إلى الانقلاب

-4 وعدم الحسم) علي .(

لكن المهم أعمق : فالخلفاء الراشدون كانوا واعين بالمشكل ولم يستطيعوا حسم الصوغ النظري للبنية المجردة للدولة رغم تحقيقهم لمقوماتها الجوهرية.

فالمشروع صيغ في حياة الرسول وحكمه والمركز المكاني في حكم الصديق والمركز الزماني في حكم الفاروق ووحدة المرجعية في حكم عثمان . وحصلت الفتنة.

ومنذئذ تعيش الأمة في حالة طوارئ بسبب الحرب الأهلية بمراحلها المعلومة فحكمت الأمة بسنن الإقليم السارية ولم يكن الإسلام فيها إلا غطاء شكليا .

فالدولة الأموية حكمتها تقاليد بيزنطة وعادات الغساسنة والدولة العباسية حكمتها تقاليد فارس وعادات المناذرة . . وصمد الإسلام في روح الأمة.

ولا يعني ذلك أن الدولتين خرجتا من الإسلام أو كفرتا به ؛ بل هما راعتا ما لا بد منه لتكون إسلامية فلم تمسس العبادات وحافظت على شكليات الباقي .

ولما كنا نعتقد أن الدولة من حيث هي دولة لها مقومات لا تخلو منها دولة فإن المشترك بين بيزنطة وفارس ودولة الإسلام أي الحماية والرعاية بقيتا .

صحيح أنهما لم تكونا مطابقتين لشروط الشريعة الإسلامية في مسألة الحكم والتداول عليه . لذلك قلت إن دولة الفقهاء أقل خلقية من الدولة الحديثة.

فما تسميه الدولة الحديثة حقوق الإنسان يسميه الإسلام أخلاق الشريعة التي هي ما يبرر الأحكام الشرعية والتي من دونها يصبح القانون تحكما بشريا .

ولا يهم من يضع القانون المهم هو توفر الشروط الخلقية التي تجعله قانونا بمقتضى ما حدده القرآن من أخلاق للحكم في الجماعة الحرة: الشورى

38.

ولن أطيل في هذه المسألة فقد خصصت لها بحوثا عدة يمكن لمن يريد المزيد أن يعود إليها وهي من جنس فلسفة العلاقة بين القانون وأساسه الخلقي .

هل معنى كل ما تقدم أن الدولة لم يتغير منها إلا الأعضاء مع ثبات منظومة الوظائف البنيوية؟

هل مقومات الدولة من جنس مقومات الكائنات الحية؟

فتكون وظائف الدولة وما به تنتظم حياة الكائنات الجماعية الإنسانية بالشرائع من جنس وظائف الحياة وما به تتقوم حياة الكائنات الحية بالطبائع؟

ومعنى ذلك أن تعاقب الأجيال في الكائنات الحية هو الذي يبقي على ثبات وظائف الحياة وتغير حواملها العضوية التي تمثلها الأجيال بأدائها للوظائف .

وصفنا بنية المقومات والوظائف الثابتة في الدولة وهي بنية آلية وليست عضوية والمقارنة بالكائنات الحية لا تصح عليها إنها جهاز صناعي وليس طبيعيا .

وهو جهاز آلي يصبح قابلا للمقارنة مع الكائنات الحية لأن بقاءه مثلها يحتاج لتوالي الأجيال من القيمين عليه والمؤدين لوظائفه بقدرات مختلفة.

وحينها يظهر بعد العامل الخلقي في الدولة: فخلال قيامهم بوظائفها المحددة في بنيتها المؤسسة والقانونية تبرز نقائص البنية ونقائص أداء

القيمين +

ولذلك فالتاريخ هو الذي يمكن من تجويد البنية التي هي واحدة بالقوة ومتعددة بالفعل لأن ما ينقصها يكون حاضرا بغيابه أو يفرضه ما يفيده غيابه .

ويكون تجويد البنية المجردة هادفا كذلك إلى الحد من تحكم القيمين فيتحسن البعد الخلقي من الأداء .

فتحضر الأخلاق مرتين في البنية وفي القيمين .

فتصبح الدولة شبه كائن حي . فالاستكمال المتدرج للبنية الواحدة بالقوة والمتعددة بالفعل هو تاريخها انتقالها من القوة إلى الفعل : الدولة الحديثة.

الدولة الحديثة ثمرة دور الجماعة في تحسين وظائفها لضبط العلاقة بين الضرورة والحرية) الطبيعة والثقافة) إنها أتم أشكال الدولة وأكثرها خلقية.

فما الطبيعي الضروري في الدولة وما الثقافة الحرة فيها؟

حدد ابن خلدون علل الحاجة إلى الدولة فردها إلى خاصيتين تبدوان متنافيتين في كيان الإنسان

فالتعاون من أجل العيش (علة الاجتماع) والطابع العدواني في الإنسان (امتداد اليد إلى مال الغير (يجعلان الجماعة بحاجة إلى حل للمشكلتين معا ؛ النظام الوازع.

الحاجتان طبيعيتان والحل المضاعف (تعاون + وزع) ليس طبيعيا بل هو صناعي: هو الدولة أو الوازع الأجنبي . لكن هذا الوازع لا ينبغي أن يبقى أجنبيا .

وذلك هو دور التربية. تعلل هذا النظام بمرجعية خلقية تكون دينية في الغالب أو حتى أسطورية وهي بتدريج تصبح عقدا في الجماعة: شرعية واعية بذاتها .

ونظرية العقد قرآنية وهي في مقدمة ابن خلدون مخمسة الأبعاد:

- اثنان عقليان معيارهما مصلحة دنيوية

- واثنان دينيان بإضافة مصلحة الأخرى وطرف ضامن الله.

والأصل هو كل ذلك مجتمع في هذه العلاقة بين الضرورة الطبيعية للاجتماع للعيش والأمن أو للرعاية والحماية وظيفتي الدولة حلا سياسيا خلقيا .

والحصيلة أن دولة الفقهاء ليست هي دولة الإسلام التي يمكن استخراجها من القرآن الكريم . وأن هذه قريبة من الدولة الحديثة رغم عدم صوغها الشكلي .

كما أن الأخلاق ملازمة للدولة من حيث هي دولة في بنيتها المجردة وفي القيمين عليها . وعندما تنخرم البنية أو القيمون عليها تفسد الأخلاق فيها .

لكن فسادها لا ينفي عنها كونها أخلاق بدليل أنها تدعي الخلقية ولو نفاقا وفي ذلك اعتراف بضرورة البعد الخلقي للدولة ولو نفاقا وحاجة للإصلاح .

ورمزية الدولة الحديثة أنها في إصلاح دائم لأنها تقول بما يشبه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحق الجميع في النقد والمعارضة والتداول.

أما دولة الفقهاء فخالية من ذلك لأن التداول يكون بالغلبة والبقاء بها وكل

شيء خاضع للقانون الطبيعي ولا دور للقانون الخلقي يرد إلا للتبرير البعدي.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكالية

تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حال الأمة، معاني الإنسانية أو الحرية الروحية والسياسية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

كلما قلبت حال العرب مع أعدائهم ؛ وجدتهم العلة الأولى في تجريد أنفسهم من شروط المقاومة والتمكين لأي عدو حتى لو كان دونهم إمكانات وشروط قوة.

هذه حالهم مع إسرائيل قبل أن تصبح دولة وهذه حالهم قبل أن يشتد عود ثورة الخميني . كذلك هم في كل وضع يدعو للاجتهاد والجهاد لأنهم يفضلون الرقاد .

ولا يمكن أن يفسر هذا الوضع بخاصيات عرقية لأنهم في لحظة من لحظات تاريخهم كانوا قادرين على فتح جل العالم القديم والتغلب على امبراطوريتي عصرهم .

فماذا حدث لتصبح هذه حالهم؟ حذر القرآن من أن الأعراب والعرب تجاوزوا مرحلة الأعراب بفضل الإسلام الذي مكنهم من تجاوز بناء حضارة كونية.

لذلك فلا ينبغي أن يخطئ قارئ ابن خلدون فيتصور أن كلامه على "العرب" يعني العرب بل هو يعتبره مفهوم انثروبولوجيا يصف البداوة الأولى لأي شعب.

وقد ربط المفهوم بحضارة الجمال والترحال في الصحاري كل الصحاري وليس بصحاري الجزيرة . كما لا يمكن تفسير الظاهرة بما يعالل به سقوط الأندلس.

فلا أقصى البداوة ولا أقصى الحضارة بكافيين لتفسير ما حل بالعرب الذين نمثلهم نحن الآن بوصفنا خلائفهم في الجزيرة وفي الشتات بعد الفتوحات.

وهنا يأتي التفسير الخلدوني الأعمق: وهو ناتج عن عاملين أحدهما سياسي ببعدي التربية والحكم ؛ والثاني ثقافة ببعدي ما يشبه صدام حضاري شعوبي وطائفي .

وهذه العناصر الأربعة يوحدها سلبا عدم تجذر فاعلية القيم القرآنية في المجتمعات الإسلامية. وإيجابا سبق ثورة الإسلام لعصرها الذي لم يحن إلا الآن.

وقد يعاب علي تحميلي المسؤولية كلها لمن يسمون "علماء" الإسلام. فرغم اجتهادهم وجهادهم غلب عليهم الفهم الساذج لمشروع الإسلام واستراتيجية تحقيقه .

فقد قابلوا منطق القرآن الكريم في تحقيق مقومي الوجود الإنساني ؛ فبلغ بهم الأمر إلى جعلهما متنافيين : مقوم الاستعمار في الأرض ومقوم الاستخلاف .

لكأن القرآن لم يحدد شرط الجمع الموفق بينهما عندما حدد في فصلت 53 دور المعرفة التي تحقق المقومين فتمكن الأمة من شروط عزتها المادية والروحية.

قابلوا وجهة المعرفة فجعلوها شرحا لغويا لنص القرآن وسنة الرسول أي تعليم القرآن وبيان دلالاته ليس بالأقوال بل بالأفعال المؤسسة لدولة الإسلام.

استعاضوا عن البحث في آيات الآفاق) الطبيعة والتاريخ بالأعيان) والأنفس) وثمرتها بالأذهان (مزقوا وحدة القرآن تجاهلا لنهي سابعة آل عمران .

وكما حددت الآية فان حصر العلم في التأويل اللغوي دليل مرض القلوب ومؤد إلى الفتنة فالكلام يحسمه السيف في غياب معيار الاحتكام العلمي للتجربة.

ولهذه العلة صارت العلوم الزائفة مجرد منابت للحروب الطائفية والأهلية التي لا تتوقف لتأويلات متنافية وكلها على خطأ لحيدها عن معيار فصلت 53.

فمسدت السياسة ببعديها التربوي والحكمي وفسدت اللحمة الحضارية ببعديها العرقي والثقافي. فكان المآل إلى التخريب الذاتي ما ييسر تغول الأعداء .

وقد سبق فتكلمت على تفسير ابن خلدون لهذا العامل الموحد السلبي (عدم تجذر قيم القرآن (والموجب سبق الإسلام الثوري للحريتين اللتين لعصرهما .

وحان أوان تفسيره لما بينه وبين وضعنا الحالي من تماثل عجيب . مازلت أعجب من انتقال عاصمة الإسلام إلى الشام ثم العراق حتى قرأت ابن خلدون.

فسر ابن خلدون ظاهرة الفتنة الكبرى والحرب الأهلية التي نتجت عنها بالأنثروبولوجيا القبلية العربية ورؤية كبرى القبائل لدور قريش بفضل الإسلام.

وقد اعتبر لحظة الصدر لحظة مستثناة من سنن التاريخ الإنساني العادي لأنها شبه معجزة تاريخية لم تصمد طويلا وطبعا هو لم يقل بسبب سبقها

لعصرها .

وبلفتنا الحديثة كان العصر والمصر دون مستوى ثورتي القرآن الروحية) العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه (والسياسية (حكم الأحرار لأنفسهم بأنفسهم (.

ولهذه العلة حكم المسلمين من كانوا أقرب إلى ثقافة العصر الروحية والسياسية وقيمها أعني بالاستناد إلى الغساسنة أو بالاستناد إلى المناذرة.

واكتفوا بما كان سائدا من أخلاق موضوعية ليس للمؤمن فيها حرية روحية ولا للجماعة حرية سياسية فصار الإسلام لتبرير الموجود بدل تحقيق المنشود

وكل ما يتعلق بالمنشود القرآني اعتبر مقصورا على الأقوال إذا ما استثنينا العبادات وأول ما عداها بصورة تجعله يثبت الموجود ولا يكاد يتجاوزه.

ولذلك فلم يكن الاستبداد والفساد أمرا جديدا في حضارة الإسلام بعد قوسي الصدر أو الحكم الراشدي بل هو في الحقيقة تناغم مع ثقافة العصر في المصر.

وإذن فالتفسير الخلدوني للفتنة الكبرى وانتقال ثقل الإسلام من مركزه الأول يماثل حال العرب الراهنة مع فارق جوهري في العلاقة بحضارة العصر.

عودة المركز الأصلي مع انعكاس المناخ الروحي : فقد العرب سلطانهم على عقدة التأخر الحضاري بالقياس إلى محبطهم : انتقلوا من السيادة إلى التبعية.

فالقبائل العربية التي كانت أكثر تابعة حضاريا ونافست قريش تجاوزت استفادت من الرسالة وثورة الإسلام لكنها كيفتها مع الثقافة التي ربوا عليها .

أما الآن فالعودة إلى المركز أصبحت تابعة حضاريا بشروط الحضارة التي استتبعتهم وفقدوا عزة الإسلام التي تبناها منافسو قريش بعد العصر الراشدي.

بلغة أوضح:؛ الاغتراب الحضاري الأول لم يمنع أصحابه من الاعتزاز كعرب بالإسلام حتى وإن كيفوه لثقافة عصرهم مع بقائهم سادة على الأقل رمزيا .

والاغتراب الحضاري الحالي أفقدهم العزة الروحية والرمزية الإسلامية: تبعيتهم جعلت بقاء سلطانهم الشكلي مشروطا بالحرب على شرط عزتهم منذ قرن .

بدأ الأمر بالبحث عن شرعية للدول القطرية التي وطدها الاستعمار لتصبح محميات تحت سلطانه وهو ما تواصله الأنظمة القبلية والعسكرية منذ قرن .

فصار العراقي بابليا والسوري فينيقيا والمصري فرعونيا والتونسي قرطاجنيا في الأفعال حتى وإن تكونت حركات قومية وإسلامية في الأقوال بمراكز قطرية.

وما كانت الأنظمة العسكرية هي بدورها قبلية لأن الجيوش العربية وخاصة في المشرق مؤلفة من أميين وقادة ريفيين أقرب إلى البداوة رغم المظاهر.

وحتى إذا كان بينهم بعض "أشباه البرجوازية والأسر الغنية" فهم للزينة

وغالبا ما يكونوا ممن ليس له وقت للعناية بدوره في بناء جيش بثقافة حديثة.

ولذلك فوصولهم إلى الحكم "ريف" الدولة ولم يحضرها وزادها إلى استبدادها وفسادها ما يأتي من البداوة من عجرفة وعنف وانعدام الانضباط المبدئي.

وإذن فكل بلاد العرب يحكمها القبائل صراحة في الأنظمة القبلية التي تدعي الحكم بالإسلام أو ضمنا في الأنظمة العسكرية التي تدعي الحكم بالقومية

وهذا هو وجه التماثل الأول مع ما ولي الصدر من خروج عن ثورتي الإسلام الروحية والسياسية مع تغير النظرة إلى الذات: من عزة الإسلام إلى ذل التبعية .

فالبعث في سوريا والعراق ليس حزبا بل هو قبيلة . ففي سوريا قبيلة أكثر بداوة من بداوة الخليج: العلويون من أقصى البداوة ومثلهم بعث العراق ..

وعبد الناصر وحزبه ومن حوله في الثورة المزعومة ريفيون صدقوا الأوهام الإيديولوجية الشعبوية فلم يبقوا للدولة أثر وريفوا مصر التي كانت واعدة.

ولا ينبغي أن يصدق المرء الأقوال: فلا أحد منهم قرأ ابن خلدون وفهم شروط بناء الدول فقضوا بالشعبوية على التنمية الاقتصادية والتنمية العلمية.

بقي شكل الحكم المنحط أي الاستبداد والفساد المشروطين بالتبعية لحام سواء كان السوفيات سابقا أو الأمريكان حاليا لفقدان شروط الحماية والرعاية.

وهذه هي الحال التي يفسر بها ابن خلدون علل الانحطاط: فساد معاني الإنسانية في بعدي السياسة أي رعاية الفرد والجماعة وحمايتهما : التربية والحكم .

بهذه الظواهر تفهم إفلاس الجزائر وليبيا ومصر وسوريا والعراق وسيليهم بلاد الخليج فالثروة الطبيعية ناضبة ولا تعوض إن حصل إلا بعد آلاف القرون.

العرب اليوم لهم من الإسلام قشوره ومن الحداثة بثورها المستوردة أما هم فأخلاقهم ما تزال بدائية عياشون على الموجود وعاجزون عن إبداع المنشود.

كل عربي فيه نبض حياة يشعر بهذا الوضع ويألم له إذا كان يؤمن بطموح الاستئناف وقيادة أمة ذات دور كوني به دخلوا التاريخ العالمي ؛ ثورتا الإسلام.

وثورتا الإسلام أي الحرية الروحية والحرية السياسية هما ما يعتبره ابن خلدون معاني الإنسانية وهما ما يعتبره قد فسد بسبب فساد التربية والحكم .

فيكون الحل الخلدوني هو تحقيق ثورتي الإسلام في التربية والحكم : أن يكون الفرد حرا روحيا من كل وساطة والجماعة حرة سياسيا تحكم نفسها بنفسها .

وهكذا ؛ فبخلاف ما يزعم بعض عرب الشمال ليس الإسلام هو الذي يمثل إيديولوجيا بدوية قضت على حضارة الغساسنة والمناذرة بل هو ثورة

تجاوزت عبوديتهما .

ونفس هذا الكلام يقال لليبراليين واليساريين والعلمانيين والملحدين: الإسلام ليس متخلفا على الحداثة بل الحداثة لم تصل بعد لتحقيق ثورتيه .

ما اعتبره ابن خلدون قوسين فتحتا وغلقتا بسرعة في تاريخ الأمة لأنهما كانا معبرتين عن معجزة تربية الإسلام والحكم في عهد الراشدين هو المستقبل

وهو ليس مستقبل المسلمين وحدهم بل مستقبل الإنسانية: فالذي يحقق شروط سورة العصر الخمسة هو المستقبل البشري كله الوعي بالخسر وشروط الاستثناء منه .

فأما الخسر فقد صار في التاريخ حقيقة فعلية: العولمة خسر بحق بمعنى أنها عين من نبهت إليه الملائكة رمزيا : الإنسان يمد في الأرض ويسفك الدماء .

صرنا واعين بالخسر وشروط التحرر منه:؛ الإيمان والعمل الصالح) الحرية الروحية) والتواصي بالحق والتواصي بالصبر) الحرية السياسية): تلك ثورة الإسلام.

ولا بد هنا من بيان علة علاجي الفلسفي للأحداث حتى تصل لمستوى المفهوم وتعليل الحاجي على الوصل بالتراث الفكري الأصيل تجنبا للتفسير المستورد .

فأما محاولة ترقية الأحداث إلى مستوى المفهوم فهو شرط الانتقال بالثورة من الأحداث العابرة لتلا تصبح غابرة نقلا إياها إلى النسيج المفهومي .

ذلك أن الأحداث لا تخلد كأحداث إلا إذا صارت نسغ الحديث وإلا فهي موت ميتة الحدث الذي يزول من الذاكرة بمضيه فتفقد الأمة التراكم المفهومي .

وعديم التراكم المفهومي عديم الذاكرة الروحية والنسيج الرمزي أعني في الحقيقة بلا عمق عقلي فيكون سكنها الرمزي سكنا بدويا تذرو الرياح آثاره.

وهذا الهدف لا يتحقق بمجرد الإضافات الجديدة بل لا بد فيه من فعل أهم هو جبر الكسر بين عهدين متقدم على بداية الانحطاط ومتأخر عن نهايته .

فما بين ابن خلدون وبين محاولات الاستئناف منذ قرنين يبدو صحراء قاحلة لم تنتج من يجعل مكتشفات المدرسة النقدية العربية تثمر فعلا مؤثرا .

كلامي على ابن خلدون وابن تيمية والغزالي ونقدي لما حدث من تحريف للفكرين الديني والفلسفي في حضارتنا هدفه جبر الكسر ونبط النبع لاستئناف السيل .

فما غاض من أنهار الإبداع يمكن بنبط الينابيع أن ينتهي جفافها فيعود السيل المبدع فيها وتجري الحياة في العروق من جديد باستئناف واع بمفهوماته .

وإذا كانت ثورة الشباب عرية عن التأسيس النظري المتقدم عليها فليكن ما يحصل خلال مجراها محاولة لصوغ بعض مسعاها بما يصله مفهوميا بقيمها وروحها .

ولا يصل بين قيمها وروحها إلا فكر أهلها عندما ندرك نسيجه المفهومي ونصله بالمصدرين وما بينهما من تبادل وتواصل كما تعين في المعادلة الوجودية

وبفعل هذا الجبر لن تبقى الثورة طلقة بندقية لحظية بل هي ذات جذور تاريخية أصلها ثورة الإسلام الأولى ببعديها الروحي والسياسي وشروعها فكر الأمة.

فيصبح مؤسس الثورة ومفكروها هم كبار المبدعين في المجال الذي تعلقت به الثورة أعني تحرير الإنسان والجماعة من الاستبدادين السياسي والروحي.

وحينها يصبح الدين جوهره الحرية التي تمكن من تبين الرشد من الغي فيكون الإنسان كافرا بالطاغوت الذي هو الاستبداد السياسي والروحي ليؤمن بحق .

ثورة الشباب التي هي بداية الاستئناف قراءة حية لثورة الإسلام بدليل شعارها الشعري . فبيتا الشابي في القضاء ترجمة شعرية لسنة التغيير القرآنية.

"ممانى الادكا ل ل الست ااا

ع ع

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تيارات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

الثورة، جراحة بلا بنج

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

من يكتفي بظاهر الأحداث وعنتريات الثورة المضادة؛ لن يتردد في القول إن الثورة قد خسرت المعركة في كل بلاد الربيع وليست بعيدة عن خسرانها في تونس .

حتى إني أحيانا-رغم ميلي الدائم إلى التفاؤل -عبرت عن شيء من الإحباط . ولا صلة له بحصيلة الربيع بل بمعيقات ثمراتها بسبب "فساد معاني الإنسانية .

وطبيعي أن تكون حركات الشعوب بطيئة؛ فهي سلحفاة التاريخ لكن مسار خطوتها الواثق لن يتوقف ومن سيربح قصب السبق هو السلحفاة وليس أرانب العملاء.

وهذا سأحاول بيانه بحجج قد تدق ؛ فلا تراها العين المجردة لأنها خيوط لا مرئية كـ محددات الحركات التاريخ المديد التي تعمل بتراكم لامتناهي الصغر.

وحتى أيسر الأمر على القارئ فلأبدأ فأعين قصدي بحصيلة سنوات الربيع الست التي مرت وما يظهره وكأنه خرج خاسرا منها بمعيار التاريخ القصير .

فالحصيلة في كل تحول نوعي للتاريخ المديد-بخلاف التاريخ القصير (مفهومان خلدونيان) تبدو أولى تجلياتها سلبية. وقد شبهتها مرة بالجراحة دون بنج

الجراحة البدنية تستعمل البنج لكلا يتألم المريض الخاضع للعملية الجراحية. الثورات جراحة روحية من شروط نجاحها إيقاظ المريض وليس تنويمه:

بلا بنج .

وهذه الخاصية كونية: لا تخلو منها ثورة ذات أبعاد كونية في الماضي البعيد وفي الماضي القريب والآن في حاضر بالنسبة للإقليم القاطر لدار الإسلام.

وقد لا يصدق القراء أني بهذه المناسبة أشكر أعداء الأمة من كان منهم منها ؛ ومن كان منهم من خارجها على تحقيق هذه المهمة بصورة أسهمت فيما سأبين .

وهذا السهم اعتبره من مكر الله الخير؛ يمكن للأعداء أن يكونوا من حيث لم يقصدوا أداة لا واعية لتحقيق عكس ما يسعون إليه فيكونوا عونا لعدوهم . وأقصد بالأعداء الخمسة: أي الأنظمة العميلة بصنفيها (القبلي والعسكري (والذراعان (إيران وإسرائيل) والسندان (روسيا وأمريكا (وميليشياتهم) قاما وسيفا .(

كل هؤلاء أسهموا في إزالة العوائق أو البنج الذي كان يمكن أن يجعل الحقبة مثل بداية القرن الماضي جراحة جسد مريض : فكانت جراحة روح وهاجة ووثابة.

وسأبدأ بآخر الأعداء أو الأداة المباشرة لفعلهم: فمليشيات القام والسيف أعادت إلى شباب الأمة فضائل الاجتهاد والجهاد وأخلاق أجدادهم الفاتحين .

فلا يمكن لثورة أن تنضج من دون هذه الخطوة الأولى التي يستعيد فيها الشباب مقومات الرجولة ومثل البطولة حتى يكون كالمؤسسين الأول لمجد حضارته.

وقبل أن أواصل ينبغي أن أشير إلى أن هذه المحاولة تعكس نظرية كلاوسفيتز؛ الحرب ليس لخطأ فيها ؛ بل لأنها لا تنطبق على حرب الاستئناف بالمطاولة.

ما حدده كلاوسفيتز من عوامل يعرف بها ربح الحرب تنطبق على الحروب بين الدول القائمة وليس على الحروب على الدول التي تستعيد قيام فقدته لقرون .

حروب الاستئناف يصدق عليها مفهوم الانبعاث شبه الأخروي . فهي تتقوم بما لا يقبل التصديق فيعترض عليها كما يعترض على البعث (أإنا لمردودون»؟

ما يحدث في لحظتنا التاريخية الراهنة هي إثبات أننا مردودون ليس في الحافرة بل في التاريخ الكوني . والفضل في ذلك هو تساقط الحوائل دون الانبعاث .

وهذا هو القسم الأول من كل ثورة . وأهم ثمراته هي ذهاب مفعول البنج التاريخي الذي أنام الأمة طيلة قرون . ما يجري عملية إيقاظ من بنج الانحطاط .

ما يحدث يثبت أن الأمة ليست (عظاما نخرة» وهي مردودة بمعنى استئناف دورها التاريخي الكوني ولولا علم الأعداء برجحان ذلك لما تألبوا عليها هكذا .

فكلاوسفيتز يعتبر الشرط الأول في ربح الحرب القضاء على جيش العدو. لكن كلامه على جيش يحارب عدو أمته لا جيش يخدم عدو أمته

كجيوش الثورة المضادة.

نظرية كلاوسفيتز لا تنطبق بل عكسها هو الذي ينطبق: لا تنهار جيوش العملاء تتحرر الشعوب فتصبح حامية نفسها ونعود إلى جهاد الدفع فرض عين بحق . وحتى لو صدقنا أن جيش العملاء يمكن أن يكون حاميا للأمة, فهو بحاله الراهنة لن يستطيع محاربة الأعداء لأنه لا ينتج سلاحه فلا يصمد أكثر من يوم.

هو لحماية النظام المستبد والفاسد وليس لحماية الأوطان ولا الشعوب بل بالعكس هو أداة احتلالها كما هو بين على الأقل في سوريا ومصر وليبيا واليمن .

والنتيجة أن الثورة ستصل إلى ضرورة تكوين جيش شعبي يستطيع القيام بحرب المطاولة التي لا يمكن أن يربحها العدو مهما كان قويا : فالشعوب لا تغلب .

المبدأ الثاني لكلاوسفيتز أو الشرط الثاني للانتصار: الاستحواذ على ثروة البلاد التي يمكن أن يستعيد بها العدو جيشه . وهذا أيضا لا ينطبق .

فالثروة محتلة في بلادنا بصورة لا يقدر عليها أي جيش خارجي . والمحتل: الحكام المستبدون والفاسدون وأزلامهم من النخب العميلة والمستشارين الأجانب.

احتلال العدو الخارج الصريح يحفز المقاومة كما حدث في حروب التحرير بخلاف ما حصل بعد الجلاء من تحقيق أهداف الاستعمار بقيادات منا عميلة.

وهذا يزيل العائق الثاني . ونصل إلى العائق الثالث والأخير وهو شرط النصر عند كلاوسفيتز: القضاء على الحصانة الروحية وإرادة المقاومة عند العدو.

هذه جربها الأعداء طيلة قرون الاستعمار. فلم يستطيعوا . والأنظمة العميلة صار برنامج عملها واستراتيجية بقائها تعتمد على هذا الهدف بدلا من العدو.

لذلك، فالأعداء الخارجيين يفيدون الشعب لأنهم بنفس المطالب يفقدون عملاءهم إذ يبتزونها كل مصداقية فيصبحون عند الجميع محاربي الإسلام نعمه .

وهكذا فما وضعه كلاوسفيتز من شروط للنصر في الحرب بين جيشين متخاصمين لنظامين وطنيين مؤمنين بعقائد شعوبهم لا تنطبق عندما ينعكس الأمر فيها جميعا .

وبذلك فهي تصبح شروط مساعدة على التحرير من العدو وليست مساعدة له على النصر: فهي الجراحة التي قلت إنها تحصل بدون مخدر الحكم الأهلي العميل .

ذلك قصدي بشكر الأعداء : فهم يوقظون النائمين ويزيلون التخدير بجراحة عدوانية لا شك في ذلك، لكنها مرحلة ضرورية للاستئناف فالمفعول الروحي حاصل . الثورة ربحت القلوب : علة الجزع والهلع الذي يجعل ربيع الشر يقدمون على محاصرة قطر الفاشلة ويمول انقلاب تركيا الفاشل ويسند ماريشالات الخيانة.

لكن الأهم من ذلك كله ، هو أن الأعداء وهم يتوهمون تهديم معالم الحضارة العربية الإسلامية في الأعيان وفي الأذهان لم يهدموا إلا محنطاتها

فيهما .

وأكثر من ذلك؛ فهم أيضا وهذا عندي أهم شيء في المرحلة الأولى من كل ثورة على الاغتراب الحضاري: هدموا ما بنوه طيلة عهد الاستعمار منع الاستئناف .

وأولها وأهمها وأخطرها:؛ الدولة القطرية التي هي في الحقيقة وثن هدفه الأول والأخير تفتيت المكان وتشتيت الزمان ومنع دورهما في الاقتصاد والثقافة.

فالدويلات القطرية فصلها الاستعمار في الجغرافيا والتاريخ بصورة تحول دون شروط التنمية الاقتصادية والتنمية الثقافية لكلا تكون إلا محميات له .

أعلم أن الكثير يدعي أن الغرب وعملاءه يسعون إلى تفتيت المفتت الجغرافي وتشتيت

مهما فعل ؛ فالقضاء على الدول القطرية لن ينزل دونها بل هو سيصعد إلى الوحدات التي حصلها التاريخ المديد على الأقل القوميات والمذاهب الكبرى .

سيبرز على المستوى القومي : عرب وأكراد وترك؛ وهؤلاء أكبر الجماعات في الإقليم . ثم سنة وشيعة؛ وهذان هما أكبر المذاهب والمستقبل لهذه الوحدات حتما .

لذلك اعتبرت ما بشر به الأعداء من فوضى خلاقة بدعوى مزيد التمتيت يمكن بإرادة واعية لأمة تستأنف تاريخها أن تحوله لصالحها فتكون خلاقة

بحق .

ولست متوهما لأن للأمر سوابق: هذا ما حدث في وحدة إيطاليا وألمانيا والصين والهند . مناورات الاستعمار ليست دائما لصالحه . ولنا مثال أقرب.

أذكر مرة أن طلبتي عجبوا لما قلت لهم إن الجزائر هي التي حررت فيتنام . ظنوا أني تجاهلت أن فرنسا خسرت فيتنام قبل حرب التحرير الجزائرية.

وما فسرت لهم أن فرنسا التي خرجت منهكة من الحرب الثانية كان عليها أن تختار ما تقدر على حمايته من مستعمراتها . فضعفت هنا وقويت في الجزائر. فكانت خطتها تلك خسران فيتنام وإضفاء الطابع التراجيدي الكوني على ثورة الجزائر:

لعتها آخر معاركها فكان نصرها مقوما لروح حضارة فرنسا الحديثة

أصبحت الجزائر مقوما من الوعي التاريخي الفرنسي ومن ثم من الوعي التاريخي الغربي الراقي مثلها مثل الاندلس إيجابا بدل السلب؛ نصر بدل هزيمة.

وهذا ما أتوقع حصوله في المعركة الجارية: لن يهزم أمريكا إلا نحن . وبدأت هزيمتها معنا العراق وأفغانستان . شباب العرب السنة هم الفرسان .

البقية كانوا من جند أمريكا أتوا على ظهر دبابتها وما بقاؤهم إلا ببقائها حامية . وما أن تنهزم وهي ستنهزم وسينهزم معها عملاؤها بمن فيهم إيران .»

وطبعا وهذا لا علاقة له بداعش لأن هذه صنيعة إيران وأمريكا وليست

مقاومة الشباب

استعملت استعارة قرآنية حول العظام النخرة والمردودية على لسان نفاة البعث . ذلك أن ما يسمى بالنخب الحداثية يعتبرون الأمة قد ماتت ولن تستأنف .

وقصدي أني أعتبر الإيمان بالاستئناف بلغ درجة الإيمان بالبعث . في هذه الحالة وفيها فحسب يكون شرطا في العمل التاريخي المبدع: الطموح التاريخي .

فهو الذي سيستعيد وحدة شروط القوة المادية) الاقتصاد) والروحية) الثقافة) أي شروط القدرة على الإبداعين اللذين يحققان للأمة الحماية والرعاية.

وهما شرطان من دونهما لا إمكانية للسيادة: من يحتمي بغيره ويتسول قوته لا يمكن أن يكون حرا وكريما ؛ أي سيدا بل هو عبد لحاميه وراعيه كحالنا .

والأهم من كل ما تقدم المرحلة الموجبة من الثورة: التحرر من فساد معاني الإنسانية أي عودة الصفات الخمس التي تمثل نفخة الروح الإلهية في الإنسان.

فبفضل هذه الجراحة التي تزيل البنج - الثورة -يسترد المسلمون فردا وجماعة شروط الاستثناء من الخسر) العصر) والصفات التي هي قبس من النفخة الإلهية.

فالفرد سيكون مؤمنا ويعمل صالحا ؛ والجماعة ستكون متواصية بالحق

ومتواصية بالصبر في استعادة الصفات الخمس التي يتقوم بها الفرد والجماعة الحرين • الصفات الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود. يستردها الفرد بمجرد التحرر من فساد معاني الإنسانية وتستردها الجماعة باسترداد أفرادها لها .

وإرادة الجماعة مؤسسات سياستها وعلمها مؤسسات علومها وقدرتها مؤسسات اقتصادها وحياتها مؤسسات فنونها ووجودها مؤسسات رؤاها الدينية والفلسفية.

فتسترد الأمة حرياتها الخلقية والمعرفية والمادية والجمالية والوجودية فتكون أهلا للاستخلاف وجديرة بأن تمثل قيم الإسلام العليا في التاريخ. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الابداع والاعلام، دلالة ترديهما العميقة- مأساة أمة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الابداع والإعلام

هذا فصل كتبه الأستاذ قبل الثورة بأعوام حاول فيه فهم الأزمة السياسية والخلقية التي مر بها الأمة مبينا أنها ليست مقصورة على النخبة السياسية بل هي شاملة. وقد تبين النكوص ضد الثورة في كل بلاد الربيع العربي صحة ما وصف إذ إن جل النخب التقليدية والتحديثي المزعومين وخاصة أدعياء الإبداع والإعلاميين مثلوا أهم المؤيدين لعودة الأنظمة الاستبدادية كما هو بين من مصر وتونس وما ذراه الآن يجري في الخليج .

يمثل تردي الإبداع والإعلام في الحضارة العربية الإسلامية الحالية- وهو ترد لا ينكره أحد لتواتر علاماته؛ رغم ما أشرنا إليه سابقا من نضوج النخب العربية في الجملة- عرض الداءين الرئيسيين اللذين يكاد يحصل حولهما شبه إجماع توصيفي لأمراض مجتمعنا العربي الإسلامي الحديث . لكن هذا الإجماع وجه التشخيص والعلاج إلى حلول أحادية النظرة فأفسد شروط التحليل العلمي لأهم هذه الأمراض في لحظتها الراهنة وحال دون إصلاح شؤوننا العامة .

فأما العلامة الأولى فهي ما ألم بمجال الإبداع الأدبي الذي يكاد أن يغرق في مستنقع الطحالب والزعانف . فلا أحد يمكن أن يزعم أن الحل والعقد في تجديد المعايير والقيم العامة المسيطرة على الساحة الإبداعية يوجد بيد أفضل المبدعين ولا حتى أقرب المفضولين إلى ذوي الفضل : ولعل أكبر مؤيدات هذه الظاهرة ما يغلب على اتحادات الكتاب العربية. فأغلب روادها من عيون الأحزاب الحاكمة ووزارات داخلياتها .

وأما العلامة الثانية فهي ما أحاط بمجال الإخبار الإعلامي الذي يكاد

يتلخص في الإيديولوجيا الرسمية في بروباجندا الأحزاب وعبادة الأشخاص والأنظمة الحاكمة:

وتصح نفس المؤيدات والعلامات حتى وإن اختلف التعين التنظيمي التابع والمتبوع إذ ننتقل من وزارة الداخلية إلى وزارة الإعلام ومن اتحاد الكتاب إلى نقابة الصحافيين .

لكن طابع هذا التوصيف المباشر وبساطته قد يجعلانا نرتاب من بداهة التشخيص الذي ينتهي في الغاية إلى إهمال عمق الأدواء لحصر الهم في علاماتها وقصر التشخيص على أدنى العلل أعني العلل السياسية التي يعتقدها البعض ناتجة عن طبيعة السلوك السياسي للحكام والأحزاب الحاكمة. لكأن الحكام والأحزاب بيدهم عصى سحرية يجعلون بها الجميع رهن طوعهم يشعلون ما يريدون.

فلماذا يهمل أصحاب هذا التصور العجول النظر في إمكانية قلب العلية خاصة ومن شروط السلوك السياسي صلاحا أو طلاحا الأخلاق العامة التي تجعل الأمرين ممكنين؟ ألا يكون التفسير السريع بفساد الأنظمة والحكام وحده مجرد مهرب هدفه تجنب المعارك الحقيقية وقصر الهم على مجرد الجدل السياسي الذي ينتهي إلى الحل السهل المتمثل في السلوك الانقلابي : لكأننا لم نجرب هذا السلوك ونتأكد أنه لم يغير شيئا بعد قرن كامل من الغوغاء السياسية التي حالت دون كل استقرار مؤسسي شارط للتربية المدنية وللمحكومية السلمية؟ ألسنا نرى الجمهوريات التي عوضنا بها الملكيات ما يزال واقعها أدهى من سلطنات القرون الوسطى؟

ومهما سلمنا بأن أخلاق النخب السياسية ليست على أحسن ما يرام ومهما

قبلنا باستحالة تبرئة الأحزاب الفاشية أو القبائل البدائية أو الطوائف العنصرية التي تتقاسم أقطار الوطن بتسلط وعنجهية ذاتيين وبتآمر وتدبير أجنبيين من جرم الاستفادة النسقية من أدواء مجتمعاتنا بدلا من السعي إلى تقويمها ؛ فهل من الجدية أن نتوهم نهضتنا لا يعوقها إلا طبيعة الأنظمة وأخلاق الحكام أو غياب الديموقراطية الشكلية؟ أفتكون أخلاق النخب الأخرى أفضل وخاصة النخبة الجامعية المنتجة لكل النخب وخاصة للتي يزين منها سلوك هؤلاء الحكام؟ هل ترى نخبنا الجامعية الإعلامية تقبل المقارنة مع نظيراتها في المجتمعات التي نعتبرها نماذج تحتذى ؛ أم إن استشراء الداء في هذه النخبة يثبت أنها أول المتواطئين مع كل المفسدين بحيث إن العلامتين اللتين يكثر النعي عليهما لا تشيران إلا إلى تفشي

هذا الداء السرطاني وضاد الأخلاق العمومية والقيم الشارطة للصلاح في المجالين السياسي والمدني؟ لم لا يكون النمو العجيب للطحالب والزعانف و"البصاصين" في ساحتي الإبداع والإعلام الناتجين عن تردي التعليم إلى شبه تعميم للأمية وتكديس الخريجين العاطلين علة تبعية المجالين للأحزاب الحاكمة بما توفره لها من نخب مزيفة ومثقفين مرتزقة, التبعية التي سيطرت منذ نصف قرن فأصبحت السمة الغالبة على كل حياتنا الفكرية والخلقية بدلا من اعتباره معلولا لها ؟

وبصورة أدق ماذا لا ننظر دلالة التعليل المتبادل بين الظاهرتين - فساد القيم الخلقية العامة التي يمثل تردي الإبداع وتبعية الإعلام علامتيها القصويين وضاد الأنظمة التي يمثل توظيف هذا التردي دلالتها المثلى - فنفسرهما بمنطق أكثر جدية يركز على طبيعة التفاعل بين الاقتصادي أولا

والتربوي ثانيا والثقافي ثالثا والخلقي

رابعا والسياسي أخيرا في المستويين الوطني والدولي تفسيرا يجعل الظاهرة أمرا قابلا للتعليل الكلي الذي يتجاوز الوضع العربي الراهن فتصبح من ثم قابلة للعلاج الهادف إلى تحقيق شروط النقلة إلى وضع سوي؟ إذا قبلنا بمثل هذا العلاج المعقد ومتعدد التعليل صار بوسعنا أن نتخلص من حصر الأمر في النعي على الحكام وأنظمتهم وحدها لكأنهم أتونا من المريخ فلا يبقون كما هم عندنا الآن مناطا نعلق عليه كل مآزقنا التي لا نريد لها حلا لكوننا نهمل التعليل الصحيح والعلاج الأليم لنرضى بالمسكنات والمهدئات الإيديولوجية التي جعلت البعض ينتقل بقفزة يصعب فهم منطقها من هوى الديموقراطية الشعبية إلى الهيام بالديموقراطية البرجوازية.

لا ننكر أهمية الإصلاح السياسي خاصة إذا كان تدريجيا وساميا. لكن هذا الإصلاح لا يكون البداية إلا بشرط ألا يصبح الغاية. فالسياسة لها معنيان: فن الحكم وطبيعته شكلا وتلك هي الأداة وجوهر الأحكام وقيمها مضمونا وذلك هو الهدف . لذلك فعلينا الخروج من معارك البداية التي طالت قرنا كاملا لنحدد جواب الغاية التي لم يدر حولها حوار جدي:

فكيف نعلل الرشوة السائدة عندنا في كل الأنشطة الاجتماعية؟

والانتخابات المزيفة في كل التنظيمات الحديثة ذات الآلية الانتخابية؟ والبضائع المغشوشة في كل الإنتاجات المحلية؟ والخدمات المنحطة في كل المصالح المدنية؟ والقضاء الذي فقد ثقة المتقاضين في كل الأصناف الحكمية؟ والتعليم المتدني في كل المستويات التربوية؟ والعملة المتدهورة في التبادلات الداخلية والخارجية؟ والقيم بجميع أصنافها الجمالية والخلقية

والمعرفية والحقوقية والروحية التي صارت دون

العملة صمودا أمام التآكل المتسارع؟ أليس ذلك كله من الأمور التي لا ينفيها إلا معاند ولا يرتاح إليها إلا مهادن للشر استفادة

من ثمراته المرة في المدى البعيد؟ فهل هذه العاهات يكفي لتفسيرها طبيعة نظام الحكم أو سلوك الحكام أو أخلاقهم أو

عمالتهم مهما نسبنا إلى السياسي من قوة تأثير؟ أليست النخب السياسية إفرازا لهذا الفساد

العام المستشري مما يؤكد بكل وضوح أن الأمم كيفما كانت يولى عليها؟ لا بد أن نسأل متفجعين عن العلل العميقة: لم هذا الانحطاط المتزايد في صفتي كل الأفعال التي تقتضي جهدا بشريا صفتيه التقنية والخلقية بحيث بات لا يصلح في مجتمعاتنا مما هو من عمل الإنسان إلا ما كان منه مستوردا - إن ليس في الواقع الفعلي ففي الرأي العام- مما يعني أننا سنضطر شيئا فشيئا إلى حصر تعاملنا مع الغير في استبدال ثرواتنا الطبيعية التي أعطتنا إياها أرض الآباء بالبضائع والخدمات الاستهلاكية التي تزيد التبعية تعميقا

والفقر تجذرا خاصة وعدم التوازن بين حدود التبادل بين الخام والمصنع لا يتوقف تزايده؟ ما الذي يجعل الجامعات التي مر قرن تقريبا على تكوين البعض منها ما تزال تدور في

فراغ فلا تنتج شيئا مما يحتاجه المجتمع بما في ذلك أدوات عملها الذاتية من أبسط

التجهيزات المكتبية في الإنسانيات إلى أعقد التجهيزات المخبرية في

الطبيعيات ؛ رغم تضخم

عدد الشهادات وألقاب الدكتوراهات؟ لماذا أصبحت كل النخب بحاجة إلى الإيهام بأنها تفعل شيئا لتعلل وجودها في حين يعلم

الجميع أن الكل يدور في حلقة مفرغة كما يتبين من خواء أهم قاطرات الإنتاج في المجتمعات

البشرية أعني الجامعات ومعاهد البحث التي صارت عندنا معامل تشرخ هذه الطحالب والزعانف أعني كل من كان من أعشار المتعلمين والعاطلين بالكامل والمتشرغين من ثم لملء المستنقعين الإبداعي والإعلامي, بدلا من أن تكون منبع الإبداع والإعلام المثمرين عندما يكونان وسيلتي خلق المعدوم من المبتكرات وسيلتيه المصاحبتين لتبايغ الحاصل للمتعلمين أو للجمهور عامة ؟

لماذا لا يزال كل شيء يستحق الذكر من منشآتنا (كبناء المعامل والمستشفيات المختصة) ما كان حديثا أو حتى محاكيا للماضي (حتى بناء أكبر المساجد (يعود إلى الخبرة المستوردة خلال قرنين من محاولات النهوض وبعدهما ؟

ورغم أن هذه الظاهرة تبدو سائدة في بعض الأقطار العربية الغنية أكثر منها في أقطار الوطن الأخرى فإنها ليست بالأمر الخاص بهم ؛ لكون النخب الحاكمة في الأقطار العربية الأخرى تفضل الانتقال إلى هذه المرافق بدلا من نقلها إلى أوطانها ربما بسبب قلة الموارد فتكون من حظها وحدها دون سواها من المواطنين (المدارس الراقية لشبابها والصحات المتقدمة لشيوخها والملاهي الباذخة لكل أجيالها).

فهي فيه أكثر بروزا لكون حركة التعمير فيه تحاكي ما يوجد في أكبر حاضرات العالم المتقدم من دون أن يكون ذلك دالا على حيوية تعميرية ذاتية. فكلها منشآت ليس فيها شيء واحد عربي بحق عدا موقعها الجغرافي وملكية الاستمتاع بشروط الحماة. أما التصور والإنجاز والتجهيز والصيانة وحتى التسيير فكلها بخبرات مستوردة ومؤبدة للاستيراد ومن ثم للتبعية حتى في كيفيات العيش وفي أدنى أدواته.

وكل ذلك من آيات فشل التعليم وإفلاس الجامعة التقني والخلقي ؛ التقني لعدم الخبرة والإتقان والخلقي لعدم التكوين السليم والضمير المهني .

لا بد من تعليل أعمق لتفسير وجود هذه الأدواء التي اخترنا منها علامتي أدواء الثقافة الراقية في مستوييهما الجمهوري شرعا والأكاديمي أصلا: علامة داء الإبداع العلمي والجمالي وعلامة مرض الإعلام المعرفي والسياسي .

ذلك أنه إذا كان الكثير يبالغ في الحديث عن المستنقعين الإبداعي والإعلامي الجمهوريين اللذين يعسر إخفاؤهما فإن مستنقعي الإبداع العلمي والإخبار الإعلامي في المستوى الأكاديمي وضعهما أسوأ . فهو أصل دائي المستوى الجمهوري اللذين يمثلان اليوم أبرز علامات الفساد العام المستشري في جسد حضارتنا التي هي ميتة ذاتيا ولا تستمد حياتها المستعارة إلا من الخبرات المستوردة ومن ثم من أجهزة حياة مصطنعة مثل المريض الذي يبقيه الأطباء في حياة نباتية آلية.

فإلى تردي مستوى الإبداع والإعلام الأول يعود تردي مستواهما الثاني لكون الجامعة هي التي تخرج منتجيه الذين يستمدون نماذجهم منه . فإذا

أضفنا إلى ذلك أن الصراع المفتوح في مستنقعي الإبداع والإعلام الجمهوريين ييسر فضح الدجالين والمبتعدين عن أخلاقيات المهنتين بخلاف مستنقعي الإبداع والإعلام الأكاديميين اللذين يغاب عليهما منطق المافية الحائل دون فضح الدجالين وكشف المبتعدين عن أخلاقيات الحرفتين باتت فداحة الداء بينة للجميع : أسباب انحطاطنا الأولى والأخيرة تعينت تعينها الأتم في جامعاتنا خاصة وفي نظام تعليمنا وتربيتنا عامة.

شكل نظام تربوي مؤلف من مستويين:

خاص يمثل منظومة من المؤسسات الاجتماعية التي يخصصها المجتمع لهذه الوظيفة أعني منظومة التعليم والتربية النظاميين مما قبل الابتدائي إلى ما بعد العالي .

وعام يمثل بعدا من كل المؤسسات الاجتماعية الأساسية الأخرى أعني في منظومة المؤسسات الأسرية وفي منظومة المؤسسات المنشأية الاقتصادية وفي منظومة المؤسسات السياسية وأخيرا في منظومة المؤسسات الروحية.

وإذا كانت المؤسسة المخصصة لوظيفة التربية التي يغلب عليها التكوين العام في كل أبعاد التربية هي المؤسسة المدرسية بكل مستوياتها من المدرسة الابتدائية إلى الجامعة فإن كل واحد من أبعادها يغلب بصورة عامة على كل واحدة من المؤسسات الرئيسية التي أشرنا إليها: فالمؤسسة الأسرية يغلب عليها البعد العاطفي من التربية والمؤسسة المنشأية يغلب

عليها بعدها المهني والمؤسسة السياسية يغلب عليها بعدها المدني والمؤسسة الروحية يغلب عليها بعد التعالي من كل هذه الأبعاد التربوية .

ولما كان كل نظام تربوي تقاس فعالياته التقنية والخلقية بنوع الإنسان الذي يكونه وكانت هذه الفعاليات تتمظهر بسلوك الإنسان والأخلاق العامة السائدة في كل المؤسسات وخاصة في المؤسسة التي توكل إليها الوظيفة التربوية؛ فإن كل أنظمة المؤسسات الأخرى في المجتمع يقاس نجاحها الفني الخاص بوظائفها والخلقي المشترك بينها جميعا لكونها لا تختلف الواحدة منها عن الأخرى إلا بنوع ظهور الخلق الشخصي والجمعي في ممارسة تلك الوظائف .

فيحق لذلك أن نعتبر فساد النظام التربوي علة كل فساد في المؤسسة التربوية وفي كل المؤسسات الأخرى . ولما كانت الجامعة هي قاطرة المؤسسة التربوية التي هي قاطرة ما عداها من المؤسسات؛ إذ هي معمل المربين ومنبت كل الكوادر في كل المجالات التي أحصينا؛ باتت الجامعة غاية كل تشخيص للأدواء وبداية كل تعديد للعلاج : لذلك فهي شرط الانتصار في كل معاركنا إذا كنا نريد خوضها بحق بدءا بأدواء الذات وختما بعدوان الغير الذي يكون سلاحه الأمضى عادة ما يستند إلى المعرفة بأدواء الذات.

فليس ما يصيب وظيفتي الإبداع والإعلام الجمهوريين إلا مجرد علامات على الاختلال في المستوى الفني والخلقي في وظيفتي الإخبار بالحاصل من المعرفة والخبرة وإبداع غير الحاصل منهما لتكوين الإنسان الذي يتحقق بهما فيكونان جوهر قيامه وعين فعالياته في الطبيعة (الاستخلاف النظري وتطبيقاته (وفي الشريعة (الاستخلاف العملي وتطبيقاته) . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

سر الدفاع عن حماقات البليهي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

هذا نص كتبه مؤلف خيالي (يعبر عن موقف صلبة الاستاذ أبي يعرب (تعليقا على ردود بعض الليبراليين الخليجيين على مقال الأستاذ ابي يعرب حول موقف البليهي من الحضارة الغربية وتبجيله لها على ما عداها . وقد نشر مباشرة بعد ردودهم على مقاله الذي نشر بعد حواراته المشار إليه فيه منذ ما يقرب من عقدين نعيد نشره إذ قد يفيد في الحد من الشوفينية المناطقية بين النخب العربية.) نشر في مجموعة عبد العزيز قاسم)

تعليقا على مقالة أبو يعرب المرزوقي) آرية دونها آرية هتلر)

بقلم؛ د .عبد الله الراجحي (شخصية خيالية)

لعله من المفيد أن يشير المرء إلى أن الاعتذار لمثل المواقف التي عبر عنها الأستاذ البليهي مكاشفاته والمدافعين عنها في ردودهم على الأستاذ أبي يعرب المرزوقي في مقاله "آرية دونها آرية هتلر" فيذكر بما سبق لأبي يعرب أن أثبته في أحد كتبه أعني إحدى الثوابت في مسار نخبنا الفكري التي انبهرت بالغرب على طول الوطن العربي وعرضه . فالمعلوم أن هذه النخب قد تصورت مجرد التطبع بطباع الفرنجة الظاهرية يكفي لكي يتحقق التحديث الحقيقي متناسين نظرية ابن خلدون الشهيرة حول العلاقة بين تغيير الظاهر وتغيير الباطن في محاكاة المغلوب للغالب .

فلا شيء يمكن أن يعاب على هذه الظاهرة ما دامت من الثوابت العمرانية. كل النخب العربية كررت بحسب توالي التقاء أقطارهم بالغرب ظاهرة الانبهار والتأثر السطحي ولم تتحرر منه إلا بالتدريج لما تعرفت على الغرب حقا وفهمت أن التحديث مغامرة فريدة النوع لا يمكن فيها لمحاكاة المظاهر أن تكون مؤثرة:

. فبداية الظاهرة كانت عند نخب الشام بسبب التأثير المسيحي والمسألة الشرقية منذ ما قبل عصر الاستعمار المباشرة: لكن الشام وخاصة لبنان لا يزال طائفيا حتى النخاع ولم يصبح ديموقراطيا إلا في الكلام الصحفي وثرثرة المقاهي .

2. ثم تلت نخب مصر بسبب هجرة بعض النخب الأولى وبسبب بداية النهضة فيها قبل غيرها من أقاليم الوطن : لكن قصور الباشوات قبل ما يسمى بالثورة ثم فجور الأثرياء الجدد بعدها لم يجعلا مصر أوروبية رغم أوهام طه حسين .

3. ثم تلت نخب المغرب العربي الذي كان الاستعمار فيه توطينيا وأكثر تأثيرا مما حصل في أي إقليم عربي آخر. لكن أحلام ثورات التحرير ذهبت هباء وعاد المغرب العربي إلى غطيط العروشية والقبلية والجهوية والديموقراطية الورقية بحيث إن بلاد المغرب تقدمت حتى على الغرب في النصوص وهي لم تزل في "البعبوص" .

+. ثم تلت نخب الخليج العربي التي صارت بلادها تعتمد على الحماية المباشرة للأمريكان بعد فعلة صدام في الكويت : وما أظن التجربة ستكون أفضل مهما تعالت العمارات وناطحت السحب . فلا يمكن لأمة أن تصبح حرة وديموقراطية إذا كان الناس جميعا عالة على الدولة التي توزع فتات ما يبقى من طفرة البترول ولا تدري ما العمل بعدها .

5. وأخيرا تلت نخب الخليج الباقية بعد فعلة ابن لادن وهجمة الاستعمار الثقافي على السعودية المعقل الأخير للصمود الثقافي. فقد ينهار جدار الصد والصمود ولا يتحقق شيء مهما تغنى البعض بالليبرالية في الكلام ركوبا

للموجة الاعلامية وعاش على قيم الحقيقة موقع ليبرالي سعودي حول مقاله "آرية دونها آرية هتلر" . واستأذنته في أن أعلق على الدعاوى التي ذكرها لم يعالجها فلم ير مانعا لكنه اعتبر ذلك مضيعة للوقت ففهمت الإشارة . فالمعلوم أن الأستاذ أبا يعرب قد أشار في نصه إلى خمس دعاوى هي :

1. الدعوى الأولى : تتعلق بمفهوم الغرب دوره في الحضارة الإنسانية واستثناء الأمم الأخرى منها .

2. الدعوى الثانية: تتعلق بالإستراتيجية التقليدية في التمييز بين المسلمين والإسلام حتى نعود إلى القولة الشهيرة بوجود إسلام بغير مسلمين في ومسلمين بغير إسلام في

3. الدعوى الثالثة: تتعلق بتحديات الحاضر العربي الإسلامي ومن ثم بأهم محركات التاريخ الإنساني .

+. الدعوى الرابعة: تعلق بمفهوم الحضارة والخلط بين مظاهرها وأعماقها ومن ثم بسطحية هذا الفهم للغرب والشرق على حد سواء .

5. الدعوى الأخيرة: وهي أصل كل هذه الدعاوى هي النظرية التي توصل إليها هتلر لكونه منطقيا في استدلاله وأغفلها البليهي ربما لأنه أدرك بلاهة القول بها: إنها التفسير العنصري للتاريخ الإنساني .

لكن ما اطلعت عليه من آراء أدلى بها بعض المدافعين عن البليهي رافضين الاستماع لدعوة الأخت للمناقشة الأفكار بدل التهجم على الأشخاص لم يجد نفعا. ولعلهم محقون ومعذورون: فمن الصعب أن يجد المرء في كلام الأستاذ البليهي أفكارا يدافع عنها إذ إن ما ورد في مكاشفاته شعارات

تجدها في أدبيات المنبهرين بالغرب منذ بداية النهضة إلى الآن.

وما كان الأستاذ أبو يعرب لم يعالج من الدعاوى إلا الدعويين الأولى والثانية مكتفيا بتحريرهما لكونهما المؤطرتين للإشكالية وما كان قصده صريحا بأنه لن يتجاوز ذلك الحد لأن العينة كافية واعتبر اقتراحي بعلاجها مضيعة للوقت فقد رأيت من واجبي أن أقدم بعض الملاحظات حول هذا الحوار وما رأيته فيه من سوء التفاهم . ولست أفعل دفاعا عن أستاذي لاستغنائه عمن يدافع عنه بل غايتي أن أشرح ما غاب عن الأخوة والأخوات من مقاصد أبي يعرب وأن أدعو المنافحين عن "فيلسوفهم" البليهي إلى النقاش الفكري الذي لا يكتفي بالدفاع عن الشعارات بالشعارات. فلعل ذلك يغني الأمة عن كلام المنافقين للبليهي الذين يوهمون الأمة العربية الإسلامية بأن لها مفكرين رواد كما فعلت في غير ميدان الفكر من الأمجاد الكاذبة عند التحديثيين .

فأغلب المنبهرين بالغرب لا يعرف منه إلا البهرج ومن ثم فمعرفته ليست معرفة حقيقة . لذلك تراهم يخلطون بين أضواء هوليوود أو دعاية الحرب النفسية على الأمم المغلوبة وحقيقة الغرب التي لا تبعد كثيرا عن أي عمران آخر فيه الخير والشر وفيه الفضائل والرذائل وهو ليس بأحسن حال إلا لعلل لا علاقة لها بما يتصورونه من التفسيرات الوهمية . لكن الأدهى من ذلك هو تصورهم أن استيراد أنماط العيش يمكن أن يكون بديلا من تعلم سر القوة الحقيقية بخلاف ما فعلت كل الأمم التي بدأت النهضة بعدنا وحققت شروطها وبقينا يوما بعد يوم نزداد تخلفا بسبب ذهنية الخواجات التي سيطرت على نخبنا الفكرية والسياسية قابلا للقوانين حتى

صارت التوالي مقدمات.

سأعلق على ما اطلعت عليه من مواقف حول ما كتبه الأستاذ أبو يعرب في كلامه على الدعويين الأولين لأفهم ذهنية هذه النخب العربية التي تزايد على الجميع في الكلام على التحديث وهي تستبدل السلفية الشرقية بالسلفية الغربية ويتصورون أنفسهم ثوارا وهم لا يختلفون إلا بنوع السلف الذي ينتسبون إليه ؛ إنهم يمضغون مبتذلات التحديث الغربي دون فهم وإلا لعلموا أن ما يدعون إليه تجاوزه الغرب منذ قرن وبدأ يبحث عن حلول أخرى بعد أن بزه غيره في سر قوته أعني ما لا يخطر على بال الليبراليين العرب كما يتبين من تقارير التنمية التي يصدعون بها آذاننا .

ردود فعل عجيبة

لست أدري لماذا لم ينتبه الأخوة والأخوات المتوددون للأستاذ البليهي ربما لما له من جاه. فالناس لا يمكن أن يصبحوا بين عشية وضحاها ملائكة يدافعون بهذه الحماسة عن الفكر. من الصعب التسليم بأن العمل لوجه الله بات الخلق السائد في الدنيا . تعليقي لن يتجاوز العناصر التالية:

فأولا كل من يقرأ نص أبي يعرب يجد أنه قد حاول مرتين على الأقل أن يعتذر لموقف الأستاذ البليهي معللا موقفه بحال الحضارة العربية الإسلامية الحالية وحرصه على استنهاض الهمم . فيكون بذلك قد قدم القصد الحسن اعتذارا عن مواقف الأستاذ البليهي المفرطة التي يحط بها من كل الحضارات وليس من الحضارة العربية وحدها مستثنيا من

حكمه حضارة واحدة هي الحضارة الغربية. وقد اقتصر كلام الأستاذ أبو يعرب على تفنيد كلامه بعد أن رده إلى تأثير كذبتين اختلقهما الغرب

الحديث ليوجد لنفسه أصلا متقدما على الحضارة العربية الإسلامية التي كان في صراع معها منذ العصور الوسطى إلى الآن .

فبخصوص الكذبة الأولى بين الأستاذ أبو يعرب بالاعتماد على أكبر فيلسوفين يونانيين صلة الحضارة اليونانية بما قبلها في مجال المؤسسات التربوية وأدوات التعبير المعرفية وفي العلوم والفلسفة اليونانية.

وبخصوص الكذبة الثانية اكتفى الأستاذ أبو يعرب بالإحالة على الأستاذ رشدي راشد الذي بين دور ما قبلها وخاصة دور علوم المسلمين في مجال العلوم والفلسفة الحديثين .

والمعلوم أنه لم يعد أحد ممن يوثق في علمه يشكك في أن حصر الحضارة في الغرب قديمه وحديثه نتج عن كذبتين وليس عن حقيقتين تؤيدهما الوثائق والوقائع . فالمعجزة اليونانية القديمة والمعجزة الأوروبية الحديثة كلتاهما كذبة لم يعد أحد من الغربيين أنضجهم يصدقها . لكن ما العمل مع الأستاذ البليهي وأمثاله هداهم الله حتى وإن كان عذرهم هو ما نعاني منه فعلا من انحطاط لا يجادل فيه أحد أيضا؟

والأخطر من ذلك -وهو ما لم يغص فيه أبو يعرب بخلاف عادته لكون المقالة كانت شبه هزلية-هو الظن بأن المثل يمكن أن تتعين في شكل تاريخي محدد. ذلك أنه لو تم ذلك لأصبحت أوثانا: أي إن الأستاذ البليهي خاصة وكل الليبراليين العرب من حيث لا يدرون هم في الحقيقة سلفية غربية تصارع سلفية إسلامية. والحصيلة أنهم بقوا سلفيين حتى النخاع: كانوا وهابيين فصاروا بوشيين . ولا فرق عندي بين أن تكون سلفيا إسلاميا أو سلفيا أمريكيا ؛ فأنت في الحالتين تخلط بين المثال الأعلى والوثن الذي

صنعته منه وظننته تحقيقا له حين أن المثل لا تتحقق بل ما يتحقق هو السعي الدائم لتحقيقها أي المغامرة التاريخية التي هي خاصة بالأمم أمة أمة دائما .

فأنت في الحالتين السلفيتين قد وثنت المثل وجعلتها متحققة فعلا ولم يبق إلا أن تحاكيها : فما الفرق بين التقليد والتقليد أم إن القردية أفضل من الببغائية؟ لا فرق بين دفاع السلفية الأهلية عن اللحية والعقال والدفاع عن حلق اللحية وتعويض العقال بالقبعة. إن

الدفاع عن عدم اللحية وعدم العقال فضلا عن الدفاع عن القبعة أو البرنيطة كالحال عند صاحب الذي عافت نفسه مواصلة القراءة إن ذلك ليس ثورة ولا فكر ولا تقدم بل هو استبدال تقليد بتقليد . وأصحاب الموقفين كلاهما لم يفهموا بعد أن التاريخ تراجيديا إبداع وليس مهزلة تقليد .

فعندما نتكلم على الماضي وخاصة على الصدر فلا ينبغي أن يكون القصد محاكاة ما فعلوا بل محاكاة قدرتهم على الفعل فنكون مثلهم فاعلين وليس محاكين لأفعالهم . لذلك بين أبو يعرب الفرق بين السنة والسن وبين الجماعة والجمع: فالمطلوب أن نسن سننا وأن نجمع جماعات لا أن نحاكي سننا وجماعة. فتوحد الأمة بأن نبدع مستقبلها كما وحدها القدامى بأن أبدعوا مستقبلها الذي صار ماضينا .

وثانيا لم يكن هم الأستاذ أبو يعرب الدفاع عن الحضارة العربية الإسلامية حتى يتهمه أحد المتفاقهين بالصحونجية بل كان قصده البين من كلامه رفض التشويه الذي يلحق بمفهوم الحضارة عامة من حيث هي إنسانية أسهمت فيها كل الأمم التي يذكر التاريخ دورها ويتناساه الأستاذ البليهي

بحيث إنه لما تحدث عن الاكتشافات الأساسية التي تستند إليها كل حضارة (الحرف والرقم والدولة والتربية والأمة) لم ينسب ذلك إلى المسلمين وإلا لصح عليه النهي عن خلق والإتيان بمثله بل هو يتكلم على كل الحضارات القديمة وخاصة حضارة ما بين النهرين وحضارة حوض النيل فضلا عن حضارات الشرق الأقصى التي لم يتكلم عليها لأنه ليس من عادته الكلام فيما لا يعلم .

وثالثا كل قارئ موضوعي لا يجد في نص أبي يعرب اتهاما للأستاذ البليهي بشيء فضلا عن أن يكون قد قصده بصفته سعوديا أو عربيا أو مسؤولا كبيرا أو مفكرا كبيرا كان أو صغيرا فيلسوفا كان أو فقيها . ولعلي أسمح لنفسي بالسؤال عن سر العظمة المنسوب إلى الأستاذ البليهي ما هو؛ فهل مجرد التعيين في مجلس الشورى والترويج للشعارات يكفي ليكون المرء فيلسوفا؟ ما مقدار اطلاعه على التراث الفلسفي ؟ وماذا كتب بالمعنى الأكاديمي أو حتى بالمعنى الإبداعي؟ هل من يطلع على بعض الجرائد في الطب يصبح طبيبا عند أهل

هذا المنتدى فيحق له أن يبقر بطون الناس فضلا عن بقر بطون الحضارات وتزعم الإصلاح المعقل الأخير لصمود حصانة الأمة؟

ومع ذلك فقد كان كلام الأستاذ المرزوقي مقصورا على ما قرأ وفهم من المسائل الاثنتى عشرة التي وردت في الحلقة الأولى من المكاشفة لا يعدوها أعني بمقتضى ما قصر عليه قوله في المقارنة بين الآريتين مقارنة بينت أن هتلر كان أكثر تواضعا من الأستاذ البليهي عندما حاول حصر علامات الإنسانية في الآريين . كل ما عدا شعاراته التي يظنها المدافعون

عنه فكرا لا يعني أبا يعرب لذلك فقصده لم يتجاوز بيان خصائص الموقف الذي تصدر عنها الأقوال التي قرأنا عنها جميعا في المكاشفات وفي حدود اختصاص أبي يعرب لم يتجاوزه قيد

تلك هي علة المقارنة مع قولة هتلر . فالهدف كان بيان اللوازم التي تتلو على قول البليهي لو منطقيا مثل الآريين الذين يعجب بهم ولا يتصف بأهم صفة يزعمونها لأنفسهم وينفيها بعضهم عن غيرهم فيزايد البليهي عليه بأن يسلم لهم بذلك أعني العقل المنطقي الصارم والدقيق؛ كان عليه أن يقول بما قال به هتلر أعني ألا يعتبر إنسانا من لا تتعين فيه صفات الإنسان المقومة أعني الإنتاج الحضاري بكل أشكاله . لذلك أورد أبو يعرب الشكل المنطقي الذي يلزم عنه القول بما قال به هتلر.

ورابعا فإن كل من يحاول أن يزعم أن كلام الأستاذ أبي يعرب على أثر الاكتشافات التي تتأسس عليها كل حضارة ودعواه بأن كل ما جاء بعدها هو من ثمراتها وليس بديلا منها يحط من قدرها لم يكن للحط من شأن الخالف باسم السالف بل لبيان التكامل بينهما بل وتأسيس اللاحق على السابق حتما بحيث إن حلقات الإبداع الإنساني لا تتفاضل ما دامت جميعا متكاملة. وإذا حق لنا أن نفاضل فالمتقدم أفضل من المتأخر لعلتين :

أولا لأنه كان أعسر اكتشافا بسبب كون البدايات هي دائما الأصعب في أي مجال كان لو

وثانيا لأن اللاحق مدين للسابق بوجوده بإطلاق والسابق غير مدين للاحق بالوجود بل بالاكتمال . وشتان بين الأمرين.

وإني لأعجب من الأخ صاحب البرنيطة الذي لم يستطع أن يتقدم في القراءة بعد الفقرة التي انتخبها . وهو معذور فلعل البرنيطة حجبت النور عن عينيه إذ أدناها لتحميه من شمس الجزيرة العربية التي رمته فيها الأقدار. لكنه لو درس الدور الذي أدته حلقة الوصل بين التاريخين القديم والحديث أعني ما يسمى بالعصر الوسيط في العلوم والممارسات النظرية والعملية لعلم أن الحداثة التي ألبسته البرنيطة حصلت حينها حتى وإن كان قطافها لم يحن إلا بعدها .

كما أعجب من الأخ الذي يتعالم بالكلام على الكمبيوتر مدعيا أن أبا يعرب يتكلم فيما لا يعلم . وقد يكون هذا الأخ علامة العصر في المصر لأنه استعمل حاسوبا أكثر تعقيدا من حاسوب أبي يعرب بسبب القدرات المالية أو لعله زار معمل الحواسيب وأبو يعرب لم يفعل لأن معامل الكمبيوتر لم تكن موجودة في البلاد الغربية ما كان يدرس فيها ولم يتحقق شيء منها في تونس بعد لسوء حظنا فضلا عن كون أبي يعرب تقدمت به السن ولعله فقد حب الاطلاع فلم يعد يزور المعامل ليتبهر بالمظاهر.

لكني أشك أن يكون هذا المعلق على علم بدور الرياضيات والمنطق في وظائف الكمبيوتر فلا يفهم أن الحاسوب قد اكتشف منذ اليوم الذي وضع فيه المنطق ذي القيمتين أعني منذ أرسطو بل ومنذ أن كان المصريون يعالجون مسائل القسمة بالطرح ومسائل الضرب بالجمع والقاعدة الثنوية رغم اكتشافهم القاعدة العشرية والستينية أو منذ أن اكتشف أهل ما بين النهرين قانون فيثاغورس ونظرية المنازل والمنزلة الخالية للتعبير عن الصفر أو منذ أن صور العرب المنطق الأرسطي والرياضيات اليونانية وأن كل أجهزة

الحساب الآلي لم تنتظر ما يتصوره أسمى من العلوم والأديان .

لو كان علامة العصر هذا يفهم حقا في الكمبيوتر لعلم أن الجهاز الصيني للعمليات الحسابية المعقدة حاسوب حتى وإن كان لا يعمل بسرعة الضوء . ولتعلم يا أخي أنه لا يقول مثل كلامك إلا منبهر ساذج لا يفهم شيئا في العلم والدين والتقنية حتى لو كان فنيا في تبديل قطع الكمبيوترات المستوردة أو حتى تاجر كمبيوترات.

وأخيرا فإن ما يكاد المرء يموت منه ضحكا هو الكلام على صعود المرزوقي على أكتاف البليهي . الجاه السياسي لا علاقة له بالعلم ولا بالفلسفة وهو على كل حال خلب تذروه الرياح مثله مثل رمال الصحراء . إنه ليس مما يهتم به أبو يعرب . لكني أظن والله أعلم أنه علة هذا التودد من جماعة تعتبر الريادة الفكرية لعبة أطفال في متناول من يكاد يتهجأ العربية فضلا عن لغات العلوم والفلسفة. فالتاريخ الإنساني كله رواد الفكر فيه يعدون على الأصابع . والمعلوم أن أبا يعرب لا يزعم لنفسه ريادة ولا يمانع في أن يزعمها لنفسه من تكفيه بعض المفردات العامية مثل شعارات التقدمية والليبرالية والعلموية والتنويرية وهلم جرا من اللوبان الذي رمى به الفكر الغربي في مزابله منذ قرنين ليتلقفها أمثال المادحين لمكاشفات البليهي .

والعجيب أن مرددي هذه الشعارات لا يعلمون أن ما تحيل عليه من الحقائق كان من ثمرات عهود لم تكن فيها هذه الشعارات ذات معنى : فكل هذه القيم كانت ثمرات أوروبا ما قبل الحديثة أو أوروبا التحديث في ما بين القرون الثالث عشر والسابع عشر. وهي على كل حال ليست شروطا

للحداثة بخلاف ما صدعت به آذاننا تقارير التنمية العربية كما يتبين من التجربتين الناجحتين المعروفتين تاريخيا أعني:

في الحداثة الغربية أولا حيث كانت الثورتان العلمية - التقنية والاقتصادية الثقافية متقدمتين على الثورتين السياسية والاجتماعية في أوروبا بمراحل تحققها المتوالية في انجلترا وفرنسا وألمانيا .

وفي حداثة الشرق الأقصى ثانيا بنفس الترتيب السابق مع الامتياز بكون ذلك مشهودا لنا لأنه يجري الآن وليس من تاريخ القرون الأربعة الفارطة بمراحل التحقق في اليابان والصين والهند والنمور.

ولعل ما حصل في أقاليم الوطن العربي يتكرر كما أسلفت: نخب الجزيرة التي انفتحت على الغرب في آخرة المراحل من لقاء العرب بالغرب لا بد أن يمروا بما مر به غيرهم من نخب الشام والنيل والمغرب . إنها سنة لا محيد عنها . وستمر السورة ونعود إلى التوازن بعد الانبهار الأول وعندها يمكن الكلام على دورنا ودور غيرنا ومن ثم التأسيس للتعاون

البشري دون تفاخر بين الأمم: فلا فضل لأعجمي على عربي إلا بالعمل والجهد معيارا للإبداع الحضاري نقيسه على معيار التقوى الديني .

وسأسمح لنفسي بإضافة ملاحظتين أوجههما للمعجبين بفيلسوفهم البليهي لعل الثانية منهما تمكنهم من اختبار شجاعته هل هي مقصورة على الأقوال أم إنها مشفوعة بالأفعال والأولى تمكنهم من تقدير مقدار فهمه لمنطق كلامه عن دور التأثير الثقافي في مصائر الأمم:

الأولى تتعلق بالزعم إن الأمم تنتجها ثقافتها . فهذا لعمري من قلب العلاقة

بين العلة والمعلول حتى وإن كان التاريخ الإنساني علله دورية. فالثقافة التي هي نتاج الأجيال السابقة تسهم في إنتاج الأجيال اللاحقة دون شك . لكن أيا كان دور الثقافة في التأثير فإنها تبقى منتج الأمم لا العكس :؛ لو صحت النظرية القائلة إن الثقافة هي التي تنتج الأمم لكان ذلك يعني الحتمية الثقافية ولأصبحت الدعوة للتحرر من الأشكال الثقافية ممتنعة . الثقافة العربية الحالية أغلبها أنتجه الانحطاط وسعي الأمة للخروج منه هو الذي سينتج

الثانية تتعلق بالزعم إن الليبرالية هي السبيل الوحيدة لخروج المسلمين مما هم فيه . فهذه كلمة حق أريد بها باطل . فأولا لليبرالية ثلاثة مستويات فأيها يعني صاحبنا: هل هي الليبرالية الاقتصادية؟ وهذه ليست موجودة في الخليج فحسب بل إن الاقتصاد فيها مطلق الحرية حتى إن الدولة نفسها تكاد تكون شركة خاصة للمشرفين عليها . وهل هي الليبرالية السياسية؟ أعني التداول على الحكم بالأسلوب الديموقراطي : هل يجرؤ الأستاذ البليهي على القول بهذا؟ أيكون ضد الملكية وهو عضو في إحدى مؤسساتها؟ وهل هي الليبرالية القيمية؟ أعني أن يكون الإنسان مطلق الحرية في التشريع القيمي فلا يكون فوق شرع الإنسان شرعا إلهيا؟ فهذا لا يعمل به حتى الأمريكان حتى إن القائلين به يعدون يسارا متطرفا وما كان لأحد منهم أن يحصل على الأغلبية للحكم لو قال به صراحة. أفيكون أخونا البليهي يساريا متطرفا بالمعنى الأمريكي للكلمة ؟

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية وامتداداتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

حفاتر العرب، ومهمة الثورة ومسانديها- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لما علقت على حربي اليمن ميزت بين حرب الحدود وحرب الشرعية . فهذه لحماية حدود السعودية من قاعدة إيرانية حربا خاطفة بغطاء حرب الشرعية الدبلوماسي .

وحرب الشرعية ستكون طويلة وتحتاج إلى مهارتين : أولاهما الفصل بين الحوثي وصالح واستعماله موقتا ما دام هو المحتاج إلى من يساعده في العودة . لأن الخطر الإيراني سيحصر حينها الحوثيين؛ لأن علاقتهم عقدية وليس سياسية فحسب؛ وعندما يهزم الحوثيون يصبح من اليسير التعامل مع صالح سياسيا .

حينها لم أكن أعلم أن العرب كانت تخاض بأجندتين؛

- عانية؛ هي محاربة الحوثي وصالح .

- وخفية؛ هي القضاء على الاخوان ولو بالحلف مع القاعدة كما في مصر.

ما يجري في سيناء وبنغازي لا يختلف كثيرا عما يجري في اليمن: حلف مع داعش لتبرير دعم حفتر ضد الأخوان . ونفس الشيء كان يجري لدعم حفتر اليمن .

حفاتر العرب خمسة: السوري والمصري واليمني ويبحثون عن التونسي ورئيسهم هو ممولهم من باطنية الخليج . اتضحت المعركة التي تخوضها الثورة المضادة.

اذا أقول اتضحت؟ لان باطنية الخليج أعانت بصراحة عن اجندتها بتمويل انقلاب تركيا الفاشل وبحصارها قطر الأفشل . فماذا تنتظر الثورة للرد المناسب؟

قبل أن أتكلم على الرد المناسب؛ فلأبين علة تغير موقفي من استمالة صالح: فمن كان يبحث عن دور سياسي سيكون أداة سيسوية باطنية للقضاء على السعودية.

ومعنى ذلك فهو لن يكون صاحب اليد الطولى ضد الحوثية؛ بل هو سيكون مثل حفتر والسيسي والأسد وحفتر تونس الخفي أدوات في خطة باطنية صهيونية بينة.

وحتى أعلل خطأي الذي جعلني أعبر عن رأي في ضرورة استمالة صالح في بداية العاصفة؛ فلأشر إلى أني لم أكن الوحيد الذي انخدع بخطوات سلمان الأولى .

فعلاقته الحميمة بتركيا ؛ وعلاقته المضطربة بالسيسي ؛ وحتى ما سرب من موقف من نكبة الاخوان ؛ كل ذلك جعلني أعتقد أن أمرا ما فرض عليه تغيير موقفه .

ولعل أول علامة جعلتني أتوجس هو خرافة 2030 فكتبت فيها معبرا عن شكوكي في إشارة لانعدام الشروط وعلامة أخرى عميقة هي إسكات خاشقجي دون تبرير.

فقد عرف الرجل بما يفيد بأنه أساء فهم الاجندة الخفية أو بأنه مثلنا انخدع بخطوات سلمان الأولى . وإذن فما يجري حاليا هو تغلب الأجندة الباطنية.

لم تعد السعودية ذات إرادة مستقلة وقائدة, بل هي تابعة ومقودة. وحتى وزير خارجيتها الذي كان يتكلم على إخراج بشار بالقوة إن لزم الأمر؛

كان مخدوعا .

ويكفي أن تراه في لقاء القاهرة الأخير : فهو إلى جانب من لاحول له ولا قوة والمتعنتر الوحيد هو ممثل الباطنية؛ إذ حتى الراكع لناتن ياهو كان مجرد بوق .

الحصيلة: سينصب حفتر اليمن الذي لم يعد صالحا؛ بل ابن صالح؛ وسيصبح اليمن كله وليس الحدود بينه وبين السعودية مثل مصر محكوما بنفس العمال السيسوية.

وكان ذلك يقتضي أمرين تم الشروع فيهما:

- اخراج القوة السودانية من اليمن لأنها اخوانية للقضاء على إخوانه .

- وحصار السند القطري لتعاطفه مع الثورة.

وكان ينبغي اغراق الجيش السعودي في حرب لا نهاية لها ككل حرب عصابات؛ وجعل الحدود جرحا نازفا لا يتوقف حتى لا يحول دون ما يحاك في داخل السعودية.

وبذلك يسهل حسم قضية التوريث لمن يريدونه خانا في أصابعهم؛ وشرطه ابعاد ولي العهد الذي عرفت أباه وقد سمعته في لقاء ببيت الحكمة منذ عقدين ؛ فرأيت فيه الرجل الشهم الذي يؤمن بالأمة الإسلامية وقيم الإسلام ويؤمن خاصة بدور الأمة العربية في قيادتها ؛ وهما عندي شرطا الاسهام في الاستئناف .

صحيح أني لا أعرف ابنه ؛ ولم تكن معرفتي بأبيه عميقة لأن اللقاء كان وحيدا وقصيرا؛ لكن له سمعة شبل من أسد وكان يمكن أن يحقق حلفا

سنيا يسترد الدور.

فالإقليم فقد توازنه بغياب الدور السني ومن دون حلف عربي تركي يمتنع استرداد الدور فضلا عن رمزية بداية دولة الإسلام) العرب (وغايتها (الأتراك).

ولأشر سريعا إلى أنهم لم يجدوا بعد حفترا تونسيا لأن جيشنا محصن . لذلك فهم يبحثون عنه في عملاء من جنس آخر ربتهم مخابرات الغرب لهذه المهمة.

ومنهم اختارت باطنية تمويل الثورة المضادة من تموله وتحرضه وتنظم له لقاءات بحفتر ليبيا ويعلن تأييده لحفتر مصر وكلهم عملاء إسرائيل مثل السيسي .

والسؤال: هل الجواب المناسب ممكن؟ بوضوح: هل الحلف بين قطر وتركيا يمكن أن يعوض الحلف بين السعودية وتركيا ومعهما قطر لقيادة ثورة الإقليم؟

جوابي نعم . ذلك وإن لم يكن وافيا ؛ فهو كاف : ذلك أن المطلوب ليس بالضرورة ربح حرب مناجزة؛ بل ربح حرب مطاولة. فالصمود والمناورة كافيان لحرب شعبية.

والحرب الشعبية في هذه الحالة ليست مواجهة عسكرية بين دول ؛ بل هي جامعة بين المقاومة الشعبية والحرب الرمزية والدبلوماسية والإنجازات الرمزية.

ولما كانت المقاومة الشعبية ظاهرة معلومة, فلن أتكلم عليها, بل سأكتفي

بالأمرين الآخرين : المناورة الدبلوماسية والانجازات الرمزية اساس الجاذبية.

فالرد المناسب له غايتان وكلتاهما تنتسب إلى الرمزيات: التي تزيل الدفع لدى الأعداء بالدبلوماسية؛ وتقوي الجذب لدى الأصدقاء بالمنجزات الرمزية.

وأعتقد أن قطر تمثل نموذجا في هذين البعدين؛ فدبلوماسيا استطاعت اخراج جماعة الحصار أصفار اليدين ؛ وهي بمنجزين رمزيين ربحت قلوب الأمة بلا منازع.

وبوفاء الابن للأب؛ تواصلت الخطة: الجزيرة الاعلامية وفروعها للتاريخ الحي بالمباشرة؛ والماضي بالوثائقية؛ ثم ضربة المعلم بتنظيم كأس العالم لكرة القدم.

ولعل غفلة الأعداء التي يعللها صغر قطر؛ لم تتصل بة تركيا . فبدأوا بها ولما فشلوا التفتوا إلى قطر. لكن القطار فاتهم : فقطر وتركيا كانا مستعدين .

والسؤال؛ أليس من الخطر عليها أن يصبح سندهما للثورة والسنة في الإقليم صريحا؟

أليس ما يعنيه أعداؤهما بمساندة الارهاب هو سندهما للمقاومة؟

هنا يأتي واجب المناورة الدبلوماسية المشروطة بأمرين:

1 . بمسؤولية المقاومة واجب الوحدة والتخلص من الدخلاء.

2 . وعليهما ضرورة تقديم بعض أكباش الفداء.

وهؤلاء يجب اختيارهم ممن فيهم شك : فالأقرب أنهم دخلاء ؛ فالمزايدون غالبا ما يكونون منهم . فهؤلاء دون الاضرار بهم يكف ابعادهم كمناورة دبلوماسية.

والقضية كلها ربح وقت : ذلك أن المجنون ترامب هو بدوره من جنس السيسي ؛ ليس رئيس جمهورية؛ بل هو "بنتان" أي حفتر بيد مخابرات بوتين ولوبيات إسرائيل .

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ الغربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحلال العقل في الفلسفة الغربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة الغربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة الغربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب الغربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي الغربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري الغربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة الغرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند الغرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف الغرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية الغربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين الغربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

كيف تفسد التجربتان الفنية والروحية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

ج 1 ع» سما ب ل تونس 8 -12-10 /1438 06-07-2017

الأ سماء والبيان

نشر هذا النص بتاريخ 2008.01.18 في موقع ألف لسواح نعيد نشره لعلاقته بقضية الإبداع الفني وتوظيفاته التي هي مصدر الصراع الكاريكاتوري بين التأصيل والتحديث

سبق لي أن علقت على مواقف الفقهاء من الإبداع بمناسبة ما دار من جدل أجوف حول أعشاب البحر. فميزت حينها بين الإبداع الذي لا يجادل في حرية التعبير فيه إلا سخيف الرأي وقليل الذوق وبين توظيفه لجعله أداة نضال إيديولوجي ضد عقائد الآخرين كما يحصل عند من لا يقل سخافة عن معارض الإبداع باسم الدفاع عن الدين . ولعل المعركة الدائرة حول تكفير الروائية الليبية البوعيسي بسبب روايتها "للجوع وجوه أخرى" (راجع ذلك عرض المسألة بإسهاب في موقع ألف نقلا عن العربية نت بقلم فراج إسماعيل في يوم السبت 12 كانون الثاني (2008 يساعد على فهم طبيعة الظاهرة المرضية التي تخفي أعماق حقيقة تفسد على الإبداع والدين معا منزلتهما الرفيعة ودورهما في الثقافة

فالبدائل الزائفة من الفن والدين عند موظفيهما وتبلد الذهن النقدي عند الحزبيين من الأصوليتين الدينية والعلمانية لا يمكن إلا أن يؤولا إلى قتلهما فضلا عما يسببانه من فوضى روحية قد تؤول إلى حرب أهلية تبدأ رمزية وتنتهي عسكرية. فكلا الصفين يترك معايير التجربة الفنية والتجربة الروحية ليكتفي بمعايير الإيديولوجية يحاكم بها صاحبه : وهذا الداء هو مرض الروحانية العربية الحالية في مجال التجربتين الفنية والروحية مرضها الذي

يعاني منه الحزبان الديني والعلماني وعلة الداء هي المعركة الدنكيخوتية بين الأصوليتين الدينية والعلمانية.

وسأبدأ بالوجه الدنكيخوتي عند الأصولية الدينية التي تبدو أصل الداء لبيان سخفه ثم أنتقل إلى نفس الوجه عند الأصولية العلمانية التي هي أيضا مسهمة في تأجيج أعراض الداء. ذلك أننا سنلحظ تناظرا وتوازيا مطلقا بين الموقفين بمجرد أن نستبدل التجربة التي يتكلم باسمها الصفان: فما يمثله إفساد التجربة الروحية عند الأصولية الدينية يناظره إفساد التجربة الفنية عند الأصولية العلمانية لمجرد أن الصفين لم يفهما بعد أن التجربتين لا تنفصلان عندما تكونان صادقتين .

وبخلاف ما يتصور الكثير فإن من يقدمون أنفسهم بصفة التنويريين لا يختلفون عن خصومهم : فهم أعداء ما يزعمون الدفاع عنه أعني الإبداع لمجرد توظيفهم إياه في حرب علتها الخلط بين إشراط المتكلمين باسم الدين والدين مثل الصف الثاني الذي هو عدو ما يزعم الدفاع عنه لمجرد توظيفه في حرب علتها الخلط بين إفراط المتكلمين باسم الفن والفن . ونفس الأمر حصل في كل مؤسسات البحث العلمي في جامعاتنا التي تحولت إلى هدم في الصراع الإيديولوجي فتخلت نهائيا عن الوظيفة الإبداعية في المعرفة العلمية وصار جل الأساتذة إما في خدمة الأحزاب الحاكمة أو في خدمة الأحزاب المعارضة فضلا عن المصالح الأجنبية التي توظف الجميع بوعي منهم أو بغير وعي .

وقصدي في هذه الملاحظات السريعة أن أبين أن الموقفين يدلان على درجة كبيرة من السخف العقلي والتبلد الذوقي في الساحة الثقافية العربية

مكتفيا بالإحالة إلى كلامي على طبيعة الظاهرة عندما تنتسب حقا إلى الإبداع وعلى إيماني بأنها بشروطها التي تجعل السجال محفزا للإبداع يمكن أن تكون ظاهرة صحية أحيل إلى كتابي في الشعر المطلق والإعجاز القرآني) دار الطليعة بيروت) أو كتابي وحدة الفكرين الديني والفلسفي (دار الفكر بيروت ودمشق).

- كيف تفسد الأصولية الدينية الإبداع الروحي

هبنا جارينا الأصولية الدينية فاعتبرنا أقوال الأبطال في العمل الإبداعي معبرة عن رأي صاحب العمل أفلا يكون المبدع عندئذ معبرا بصدق عن أزمة حقيقية في الوجدان الجمعي الذي ليس هو منه إلا إحدى العينات؟ فهل يمكن عند ئذ محاكمته على صراحته في

التعبير عما يعاني منه من شكوك ووصف لحاله الروحية التي تحتاج إلى فهم بدل الحرب عليها؟

أليس الأولى بمن يزعم الكلام باسم الدين والدفاع عن القيم أن يحاول فهم الأمر ليستفيد من التعبير الأدبي الذي يمثل محرار حال الأمة الروحية وما يتهدد حصانتها فيكون العلاج بطلب أصل الداء بدل الاقتصار على تكفير الصادق من المعبرين بصراحة عما يختاج في سرائرهم؟

يكفي لفهم سخف هذا الموقف الذي يحارب التعبير الحر عن الشكوك الدينية والحيرة الروحية بيان عقم مستويات هذه الحرب الغبية على الإبداع لكأن الإيمان ليس طريقا طويلة يقطعها المرء بين حدين تكاد المسافة الفاصلة بينهما أن تكون لامتناهية:

1. في المستوى الأول: فهذا الموقف سيدفع كل أديب حقيقي يريد أن يعبر عن تجربته الوجدانية بصدق أو متأدب خاصة يتظاهر بذلك إلى البحث عن حام داخلي أو خارجي ضد البوليس الديني الذي انحطت إليه وظيفة الفقيه . وبذلك يكثر الجنود الذين يوظفهم الحامي في حربه النفسية على الحضارة العربية الإسلامية. فيكون من يزعمون حماية الأمة أكبر مخربيها .

ذلك أن هذا الموقف يؤدي المبدعين سواء من كان منهم في مرحلة التجريب أو من تأكدت قدراته الإبداعية -على الأقل من باب الدفاع عن النفس ضد المتكلمين باسم الدين -إلى الكفر بالثقافة الوطنية.

وبدل من أن يكونوا مجرد ساعين إلى التعبير عن معاناة شخصية في تجربتهم الروحية دون معاداة للدين الصادق يتحولون إلى مناضلين من أجل أمور ليست مشروطة في الإبداع بل لعل عكسها هو الأصح كما سنرى . وينبغي أن يعلم من يزعمون الخوف على الدين أنه ليس مما يخاف عليه إلا عند من لا يصدق بقيمته في ذاته . ذلك أن كل من كان صادقا في تعبيره عن تجربة فنية فعلية فإنه بالضرورة سيكون ذا وجدان روحي أعمق من وجدان من يمارس الشعائر دون إيمان قلبي حقيقي ككل الذي يتدينون بالعادة ومن دون تجربة

روحية حقيقية، التجربة الفنية والتجربة الروحية وبخلاف الظاهر أختان لا تفترقان ما كانتا صادقتين .

2. في المستوى الثاني : وهذا الموقف سيدفع كل يريد أن يعبر بصدق دون أن يجد من يحميه من البوليس الديني رغم كونه يعاني من نفس الداء إلى أن يصبح منافقا ومن ثم فهو دون شك أخطر على الدين وعلى أهله من

الصنف الأول الذي أعلن الحرب صراحة فضلا عن انحطاط الأخلاق العامة عندما يصبح جل المواطنين يتعبدون خوفا من البوليس لا حبا فيما يتظاهرون بالإيمان به . وبدلا من العمل على جعل الدين محبوبا لذاته يجعله هذا السلوك المنتشر مكروها فيكون هذا الموقف الذي يتصوره أصحابه دفاعا عن الدين هو الحرب الحقيقية على الدين وليس المعبر بصدق عن تجربته الروحية خاصة إذا لم يصحبها توظيف من حماته من علمانيي الداخل أو من الأجانب.

.3 في المستوى الثالث: وبسبب المستويين الأولين يصبح باب الاجتهاد الفني والروحي الأمة ممتنعا فيصبح الإنسان مضطرا أن يتبع بصورة نهائية أحد نهجين حديين لا وسيط بينهما فتكون البذرة المؤدية إلى الحرب الأهلية التي تبدأ جدالية رمزية وتنتهي عسكرية مادية. فإذا حصرنا المجتهدين في خيار بين أن يكون إما كافرا بإطلاق أو مؤمنا بإطلاق أفرغنا مفهوم الإيمان من أصله لأنه ليس غاية العقد بل مسار العقد الذي يزيد وينقص ومن ثم فهو طريق لامتناهية. لذلك فالمرء الصادق بـ إيمانه ولمجرد كونه صادقا وحيا لا يمكن إلا أن يكون ممن يعانون تجربة الشك والتردد والبحث الذي لا يتوقف لأن أحوال الوجدان ليست خاضعة لمنطق عدم التناقض والثالث المرفوع؛ التجربة الفنية والتجربة الروحية لا تعيران بالغاية بل بالمسار الناقل من البداية إلى الغاية.

.+ والمستوى الرابع: واجتماع المستويات الثلاثة السابقة لا يقتل التعبير الفني الحر عن الحالات الروحية والوجدانية فحسب بل هو يقتل كل حياة فنية كانت أو دينية أو علمية فيكون حائلا دون أهم علاج روحي ونفسي

للأمم أو ما يسميه أرسطو علاج التطهير فيعم الجفاف والتصحر الروحي وتعود الأمة إلى بربرية البداية التي يعلم الجميع موقف القرآن الكريم منها .

اجتماع المستويات الثلاثة السابقة هو عودة الثقافة إلى بربرية البداية بمعنى حصر الوجود الإنساني في الأكل كما تأكل الأنعام التي يعيبها القرآن على كل من لا يتدبر الآفاق والأنفس: ولا يمكن تدبرهما من دون شك وحيرة خلال المسار الموصل عند الصدق إلى الطمانينة. ووظيفة أسمى أجناس الآداب والفنون هو التعبير عن معاناة المسار وليس من دوره أن يكون داعية لا بالإيجاب (كما يريده غلاة الفقهاء من الدينيين (ولا بالسلب (كما يريده غلاة الفقهاء العلمانيين .(

.5 والمستوى الأخير : يفيد بأن أصحاب هذه المواقف السخيفة تجعلهم يزعمون الغيرة على الإسلام والدفاع عن الدين وهم بهذا السلوك أول الكافرين بثورة كتابه الروحية. فلا أحد يجهل أن سبب نزول أهم آية تتعلق بحرية المعتقد والإيمان هو أن أحد الآباء الذين أسلموا حديثا أراد أن يفرض الإسلام على ابنيه اللذين اختارا المسيحية ولم يتبعاه في إسلامه فأراد أن يكرهما عليه فنهاه النبي عن ذلك ونزلت الآية 256 من البقرة مباشرة الآية التي ظنها البابا محكومة بظرف الضعف الذي كان النبي عليه وليست قضية مبدئية في القرآن الكريم ؛ "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم".

أفيكون هؤلاء المدافعون المزعومون أكثر غيرة على الإسلام من رب الأنام؟ ومن نبي الإسلام؟ أم إنهم من حيث لا يعلمون يعملون كل ما في

وسعهم لإخراج الناس من الإسلام بسبب ما ينتج عن هذه العلل التي ذكرت والتي تعبر عن تخاف في المعرفة بأسرار الروح البشرية والآليات النفسية في مسائل العقائد التي كل عنف أو إكراه ينفر منها ولا يساعد على انتشارها؟ وهب هذه السيدة خرجت من الإسلام فهل يعني ذلك أن الأرض أخرجت زلزالها؟ كم من غير المسلمين دخل الإسلام في مقابل ذلك؟

ثم ماذا لا نلاحظ ما يثلج الصدور ونهتم بالقشور: فغالب الذين يسلمون من الغربيين يسلمون لعلمهم وعدم الحاجة المادية وغالب الذين يخرجون من الإسلام يخرجون منه لجهلهم وبسبب الحاجة المادية. ألا يكفي ذلك (؟

اذا لا يفهم هؤلاء الذين قال فيهم حجة الإسلام إنهم أخطر على الإسلام من كل أعدائه أن هذه السيدة إذا كانت جائعة حقا -سواء كان جوعها عضويا أو روحيا - ستشبع يوما وأنها إذا كانت صادقة في طلب الحقيقة ستهتدي حتما إلى ما يريده لها الله -.هذا على الأقل عند من يؤمن بأن للبيت رب يحميه - أعني إلى ما يرضاه لها منزلة بين العالمين . أفيعقل أن ينهى الله نبيه عن إكراه الناس على الإيمان وأن يذكره بأنه ليس عليهم بمسيطر ثم يحق لفقيه أو مفت مهما كان علمه أن يدعي لنفسه ما حرمه الله على النبي؟

- كيف تفسد الأصولية العلمانية الإبداع العقلي

ما لم أفهمه هو الشرح الصبياني وشبه الشماتة بحال المسلمين كلما حدثت حادثة تافهة من هذا النوع - والمعلوم أن حال المسلمين في مجالات أخرى أخطر لا تسر الصديق وكنا نأمل أن يتألم منها العلماني وأن ينشغل

بها في ما يزعمه من ثورة قيمية إذا كان حقا صادقا في سعيه للتحديث وليس جاعلا منه نقمة على كل شيء -كلما ظهرت مثل هذه الظاهرات التي يطبلون لها ويزمرون ثم يحولونها إلى منجنيق يتوالى منه رمي الإسلام والمسلمين فينضمون إلى صف أعدائه بدلا من العمل الجدي على تدبرها والبحث عن علاجها مثل أي إنسان نزيه يريد مناخا منفتحا للحياة الفنية والروحية على حد سواء .

ذلك أنه إذا كان يمكن للمبدعين أن يكونوا صادقين في التعبير عن مثبطات تجاربهم الروحية بشكل إبداعي إما على لسانهم مباشرة أو على لسان أبطالهم بصورة غير مباشرة فإني لا أفهم كيف يمكن أن يتحول ذلك -على أهميته التي لا ينكرها إلا معاند - إلى حجة على الإسلام أو على المسلمين كما يفعل جل الأصوليين من غلاة العلمانية بدلا من أن يكون وصفا لحال المسلمون هم أنفسهم أول من يعتبره من بقايا الانحطاط وليس من جوهر

أليس ذلك مما يمكن أن يجعل مغالاة بعض العلمانيين - كأمثال وفاء سلطان ونضال نعيسة وغيرهما من رسامي الكاريكاتور لحال المسلمين والإسلام - تيارا سيؤدي إلى نفي الحكمة والروية على الفكرة نفسها فيؤدي إلى تعطيلها بدل المساعدة على تحقيق الممكن منها وفي الحدود المعقولة بحسب نضوج الشروط وتنوع التجارب الحضارية؟

ترى هل منهم من يمكن أن يكون له نصيب من العقل والاتزان فلا ينساق أمام الدعاية الكاريكاتورية التي لا ترى من المسلمين إلى غبي الفتاوى ومتزمت المواقف وتنسى أن جل القادة في ثورة التحرير العالمية منهم حتى

وإن كان ذلك رغما عنهم بسبب التكالب على أرضهم وعرضهم وربما بسبب إدبار اليسار عن أداء دوره في معركة التحرير؟

أليس من المفروض أن يكون العلماني محايدا في أمر العقائد فلا يحول الأدب إلى مجرد سلاح عقدي بحيث بات ينظر إلى الأديان بعين لم تعد ترى مسائل الإيمان والكفران والعقائد من أسرار الضمائر؟ أليس في ذلك منافاة للموقف العلماني المزعوم أم إن للعلماني الحق في الحرب على الدين فيحول معركة حرية التعبير والإبداع إلى مجرد قوس يرمي بها المسلمين انسياقا مع الباحثين عن بديل من العدو الاشتراكي فوجدوه في المسلمين؟

هل يعقل أن يصبح من شروط الموقف العلماني والحداثي تحويل الفن إلى مدفع لدك الحصون والحرب على مقدسات الشعب لاستفزازه دون داع بدلا من أن يكون موقفا ذا فكر بناء يساعد الأمة على التطور الرصين الذي يحيي القيم بدل العمل على تعميم الفوضى الروحية التي لن تزيد الثقافة إلا عنما رمزيا وماديا؟

ومثلما ميزنا مستويات موقف الصف الديني في حالة الدنكيخوتية الأصولية الدينية فإننا نستطيع أن نحدد بالتناظر العكسي نفس المستويات في الصف العلماني الذي يعاني من الدنكيخوتية الأصولية هو أيضا . ذلك أننا لو جاريناهم فحولنا أقوال الشخوص ومواقفهم في العمل الإبداعي إلى بيانات ذات التزام نضالي مع العلمانية وضد الدين فإن الفن سيفقد طبيعته الإبداعية التي تترجم عما يعاني منه صاحبه من شكوك وتعبر عن وصف لحاله الروحية التي نحتاج إلى فهم بدل توظيفها في النضال العلماني .

لو جاريناهم في هذا التصور هل يبقى للفن والإبداع طابعه الفني المخلص

للقيم الجمالية أم تراه يتحول إلى دعاية مذهبية؟ ألسنا نرى أن النقد الأدبي عند الحداثيين لا يكاد يتجاوز النقد الثقافي الذي هو في الحقيقة نقد إيديولوجي لمضمون إيديولوجي ليس لهما من الإبداع الفني أدنى ذرة.

ويكفي لفهم سخف هذا الموقف الذي يوظف التعبير الفني الحر فيجعله أداة نضال إيديولوجي ضد الدين أو مع العلمانية بدل من أن يكون تعبيرا عن شكوك وجدانية وحيرة روحية أن نظهر عقم مستويات الحرب بالإبداع على الدين عند الأصولية العلمانية المناظرة للحرب عليه بالدين عند الأصولية الدينية:

1 المستوى الأول: هذا الموقف سيجعل كل من يطلب الحظوة عند أصحاب الإيديولوجيا السائدة يدعي أنه مبدع في حين أنه بروباجندي في خدمة بوليس الثقافة العلمانية التي انحطت إليها وظيفة المثقف الحداثي فيجف معين الإبداع ويقتل أصحاب التجارب الصادقة من العلمانيين . فالتوظيف الإيديولوجي باسم الالتزام الإيديولوجي - كما حصل للأدب المزعوم واقعيا -سيحول منتوجهم إلى ريبورتاجات صحفية وبيانات حزبية من جنس مانيفاستو العقلانيين .

ولعل الدرك الأسفل هو ما يعرض من أفلام نضالية ضد ما يسمونه الإرهاب ويزعمونها إبداعا في حين أنها لا تتجاوز البروباجندا المبتذلة ضد من يزعمونهم ظلاميين . فهل يمكن أن يعد إبداعا فنيا مجرد ترديد الكاريكاتورات التي تعمل بها الاستعلامات الغربية في حربها النفسية؟

كيف ينسى هؤلاء المزعومون مبدعين لو كانوا حقا صادقين أن النضال التحريري سواء ضد الاستبداد الداخلي أو الدولي ليس له من جنود إلا

هؤلاء المزعومين ظلاميين بعد تخلي اليسار عن واجباته وارتداده تحت راية الليبرالية الجديدة وبالذات بهذا الفهم المنحط الذي يختزل الثورة العالمية في اللحى والتعاويذ وينسى أن هؤلاء الثوار ليسوا من فقراء العالم الإسلامي بل هم من أكبر أثريائه فضلا عن كونهم ليسوا من أقل الناس اطلاعا على الحضارة الغربية التي يحاكيها من لا يعلم منها إلا القشور؟

ولنكتف بمثال الكلام عن الصلاة عند هذه الأنسة. فهي لم تقل شيئا يخالف ما قالته وفاء سلطان فيها تفضيلا لمفهوم الصلاة المسيحية عن مفهومها المسيحي . هل هذا تعبير عن الإبداع أم عن الجهل بالمعاني؟ فليس من شك أن الكسالى يفضلون تخيلات من يهذي وهو ساكن في السرير على حركية الرياضي الذي يعانق السماء بما يشبه الرقص الوجودي.

فصلاة تكتفي بالتمتمة الكسلى وصلاة تشبه الرياضة البدنية سواء كانت فردية أو جماعية لا تقبلان المقارنة . الأولى دعاء قولي والثاني دعاء فعلي . والأول تمتمة لتابع سلطة كنسية كما يحصل في الكنائس والثانية علاقة مباشرة بين المؤمن وربه . شتان بين الامرين .

توذس في 12-10 - [1438 06-07-2017

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الانجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم

الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

تصميم الأ ماء والبيان - المدير التنفيذي: عمر مراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

المعركة الحاسمة مع سلطان الاخطبوط الشيطاني

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لما كتبت سنة 2007 مقالة في دور إسرائيل في حكم العرب ومعارضتهم ، كان هدي بيان مدى سلطانها على النخب السياسية العربية. ولم أطرح أهم سؤالين .

فتغاخل نفوذ إسرائيل في النخب الحاكمة والمعارضة ومن يتبعهما من بقبة النخب الفكرية والاقتصادية والفنية والرؤيوية، ليس صدفة . ولا بد من تعليله .

وفي علاقة من هذا الجنس, لا بد من طلب العلة إما في أحد حدي العلاقة أو فيهما معا . وغالبا ما يكون سهم كل منهما متعلقا بقدر الفاعلية والانفعالية.

فيكون مجال السؤالين هو:

ماسر قوة إسرائيل -وهي دويلة صغيرة من المفروض ألا تكون ذات سلطان دولي -حتى تكون سيدة من يسودون على النخب العربية؟

وما سر ضعف العرب بحيث صارت كل نخبهم الحاكمة والمعارضة تدين ببقائها في الحكم والمعارضة، بفضل توسط إسرائيل لدى حماتهم ومما يحتمون؟

سؤالان. والسؤالان ليسا يسيرين ، ذلك أنهما يفترضان سؤالين آخرين متقدمين عليهما ، وشرطي إمكان حصولهما:

- أولا ما طبيعة سلطان إسرائيل على النخب الغربية؟

- وثانيا، ما سر حاجة النخب العربية للحماية والوساطة الإسرائيلية, وأحيانا التدخل عسكريا بالتهديد أو بالفعل ، كما حدث في علاقة سوريا بالأردن

سابقا؟

والسؤالان الأولان يمكن أن يقتصرا على بحث العلاقة إقليميا بين العرب وإسرائيل . لكن السؤالين المؤسسين لهما، يتجاوزانهما لدور إسرائيل في الغرب. وما كان يفصل بين

ل الغرب منذ الإصلاح الديني المسيحي.

وقد يتوهم أعداء الديموقراطية أن السر في سلطان إسرائيل ؛ هو تشتت سلطة القرار الناتج عنها . وأن الأنظمة الاستبدادية أكثر قدرة على منع التغاغل .

فينسب الكثير من ذوي الفكر التبسيطي أفكار التحرر حتى في الثورة الفرنسية إلى تأثير يهودي وماسوني . لكأن الأنظمة المستبدة متحررة من هذا النفوذ.

وبدلا من البحث في سر النفوذ ، يكتفون بنسبة آثاره لمؤامرة ماسونية خفية . حين أن ما يجري له علل بينة تراها العينة المجردة وأسئلتنا تتعلق بها .

ولكلامنا عليها صلة مباشرة بما بين الأحداث الجارية حاليا في بلاد العرب، وبحثنا في التراث ، وما أدت إليه العلوم الزائفة من نزع أسلحتهم كلها .

فالعلوم الزائفة اغتذاء بما لا يسمن ولا يغني من جوع . فتفقد فاعلية التراث ليتراكم لغو الكلام فلا تبدع شروط الاستعمارة الأرض: تصبح أمة عزلاء .

فالعلوم الزائفة والأعمال العابثة، لا تحقق السلطان على الطبائع ولا على

الشرائع . إنها سلطان إيديولوجي على الأذهان ، مشفوع بالعجز في علاج الأعيان .

وفي النهاية، يصبح التراث جله وقد يكون كله مقصورا على فاعلية الرمز التنويمي (وظيفة ما يسمى علماء (في خدمة الاستبداد والفساد للهيمنة على العباد .

لكأني بدأت أجيب عن السؤال الثاني قبل الأول ، سؤال السر في حاجة النخب العربية للحماية والرعاية من المستعمر والحاجة إلى الوساطة الاسرائيلية.

وذلك فعلا ما أردته : فهذه الإشكالية أيسر من الأولى . ثم هي فاقعة لصلتها المباشرة بما يحدث حاليا في الخليج : انقلاب السعودية والعرب على قطر.

فواضح أن دور اسرائيل مضاعف: اجتمعت حاجة ترامب لحماية لوبياتها ضد عزل محتمل ، وحاجة صبيان الخليج للسلطة جعلت أمريكا تغامر على ما لا تقدر عواقبه .

واجتماع الحاجتين يبين طبيعة السلطان الخفي الذي تستفيد منه إسرائيل، وإن لم تفعل شيئا لمجرد توهم أنها "على كل شيء قديرة" بشبه تأليه لقدرتها .

كل حكام العرب وحتى معارضيهم، هم في وضعية ترامب أو أكثر: ليس لهم شروط الشرعية التي تجعلهم ذوي قيام ذاتي مستغن عن حماية مستعمر ووساطة مافيا .

وعندنا دليل مضاد ؛ فعندما أراد أصحاب السلطان الخفي لي ذراع الجنرال ديجول ؛ كلنا يعلم ماذا فعل وكيف استطاع أن يغير سياسة فرنسا تغييرا جذريا .

فلو لم يكن رجل دولة بحق وذا شرعية؛ لما استطاع أن يقاوم النفوذ الصهيوني في فرنسا . والجميع يعلم أن جل أحزابها مخترقة بهذا النفوذ السرطاني.

أرفض التفسير السطحي بالمؤامرة -رغم أنها تسمية مناسبة للحصيلة التي تخفي فواعلها - لذلك فسأطلب التعليل العقلي العميق في حالتي الاقليم والعالم.

والتفسير ينبغي أن يكون كليا فلا يميز بين الحالتين ؛ وإلا فهو ليس تفسيرا علميا : وهو يعتمد على خمسة أسس ؛ أصلها كلها الاساس الانثروبولوجي العام.

كل شكل سلطان على الإنسان إذا لم يكن صادرا منه على ذاته ؛ يكون ؛ بالسلطان على ما فيه ؛ قادرا على السلطان على ذاته: أي ضعف الإنسان بما هو إنسان.

فالإنسان يصدر منه العدوان أو يخضع للعدوان بنفس التعليل؛ ضعفه . الفرق بين الحالتين هو الوعي بالضعف الدافع لاستباقه بالعدوان أو إلى الاستسلام إليه.

ولهذه العلة؛ يرد كل سلطان لإنسان على إنسان إلى العلم بنقاط ضعفه ؛ واستغلالها للسيطرة على إرادته . وكل الأقليات المسيطرة تسيطر بأسلحة

ترد إليه .

فوعي البشر بهشاشة وجودهم يعلل جل أنشطتهم العدوانية: التنافس على الأحياز الخمسة يرد إلى هذا الوعي : المكان والثروة والزمان والتراث والمرجعية.

والمعلوم أن اساس ظاهرة الاقتصاد هو الندرة؛ ليس بالضرورة الفعلية؛ بل الوهمية أي المتوقعة . وهي سر الادخار والسعي المرضي للزيادة في الثروة.

وكلما كانت الثروة أيسر استعمالا في الهنا والآن ؛ كانت أكثر فاعلية وأكثر تأثيرا . وتلك هي العلة في أن السلطان الاقتصادي الأفعل هو سلطان العملة.

ولهذا سميت العملة برمز الفعل ؛ أي إنها رمز القوة الاقتصادية التي بها يمكن التحكم في الاقتصاد كله ومن ثم لي الناس بالتحكم في حاجاتهم الأولية.

لكن للبشر حاجات أسمى من الأولية. وهنا ايضا يوجد سلطان على المخيال أو سلطان فعل الرمز؛ أي الفنون والآداب وكل ما له علاقة بالحاجات الروحية.

ويتوسط بين النوعين من الحاجات الأولية (حاجات البدن) والحاجات السامية (حاجات الروح (حاجات تجمع بين الوجهين لأنها بدنية وروحية في آن: الجنس .

وهذه هي الأساحة الثلاثة الأساسية لكل سلطان على الإنسان ؛ لكنها تحتاج إلى رمز الرمز أو ما يوحي بملكيتها وما يوحي بالسلطان على مالكيها .

والأول هو مظاهر الثروة . والثاني هو مظاهر السلطة السياسية والقوة الفعلية للتحكم إما بالطرق ذات المظهر الشرعي ؛ أو بالطرق عديمته . أي بالعنف .

فيكون المسيطر على العالم هو المسيطر على:

- حاجات البدن
- وحاجات الروح
- وحاجات الجنس
- ومظاهر الثروة
- ومظاهر السلطة الأعلى أو الحكم ؛ شرعيا كان أم لا

وتنظيم الحياة الجماعية هذا هو الذي سميته بعبادة العجل . ومعنى ذلك أن الإنسانية يحكم بوصفه كائنا دينيويا بطابع الشرعية الخلقية والدينية.

والعجل ابن البقرة والتحرر منه بذبحها . فهي ترضع العجل وعبادته : إنه نظام مافياوي يحكم الإنسان ؛ مجرد كائن دنيوي؛ بشرعية دينية؛ وسياسية زائفة.

تأبى بني إسرائيل في ذبح البقرة سره دين عبادة العجل واستعباد الإنسان بالسيطرة على حاجات بدنه وروحه وجنسه فعليا برمز الفعل ومخياليا بفعل الرمز.

والعملة أفعل سلطان اقتصادي هي رمز الفعل؛ والكلمة أفعل سلطان ثقافية هي فعل الرمز.

والأول مؤسسته البنك ؛ والثاني مؤسسته الأفعل ؛ الابداع المخيالي .

لكن هذين السلطانين الفعلي والمخيالي؛ ليسا مباشرين فحسب. بل هما غير مباشرين باستعمال الضعف الحاجي في الابتزاز المافياوي المخابراتي والسياسي.

وما يساعد هذا الاستعمال نسمي . وهو من علامات ضعف الإنسان: الطمع والخوف. والسلطة التي تتصرف بذلك كله إذا نتجت عنهما ؛ تكون عديمة القوة الذاتية.

لذلك فكلما كان صاحب السلطة السياسية عديم الشرعية؛ كان أضعف امام الابتزاز وبحاجة إلى الاحتماء بقوة يطمع فيها أو يخافها . وتلك هي قوة إسرائيل .

سيقال ما كل هذا التقعيد لشرح ما هو بين للعيان؟

المشكل أننا نحن العرب ما زلنا نفكر بعقلية الخيمة أو السكن المباشر بالأسس حتى لو سكنا الناطحات.

نرفض أن نفهم أن الناطحات تحتاج إلى الرياضيات العالية؛ وإلى علوم عديدة . وأنها ليست سكنا مثل الخيام؛ يكفيها وتد وجلد وحبال . سلطان اسرائيل معقد جدا .

اعقد من الناطحات في استعارة المعمار.

هم يبنون سلطانهم على نظرية الإنسان وحاجاته وفنون السيطرة عليه بتوسط السيطرة على بدنه وروحه وجنسه .

سر هذه الأصناف من السلطان على الإنسان ؛ هو السلطان الاقتصادي والثقافي في العالم المسيطر على العالم: وبين آخر تجل لسلطان بني إسرائيل

؛ أمريكا .

لكنهم قبل ذلك ؛ سيطروا على امبراطوريات كل العصور بنفس الأدوات ونكبوا كذلك لنفس الأسباب: مع الفراعنة ومع البابليين ومع الروس ومع الألمان.

الامبراطورية الوحيدة التي حاولت ونجحت إلى حد بعيد فصمدت أمام هذا الاخطبوط الخطير أولا لأن الإسلام شخصه وثانيا لأنه قدم البديل المحرر منه .

لكننا نلاحظ -لسوء الحظ - أن العلمان من النخب العربية بدأوا يتساقطون في مستنقعه .

وتلك هي المعركة الكونية التي تقصها سورة الإسراء ؛ ولا مزيد . تونس يا 2017-06-22 1438/ 09-27-

تتم موي01 مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

دور إسرائيل في حكم العرب ومعارضتهم

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ا أ ا ا ا ا ل ا ل ا ل ا

1 ا ا ا ا أ ا أ أ ا ا ل ا ا ا ل ا ل

كتب الأستاذ هذا النص سنة 2007 ونشره في موقع ألف لسواح في 2008.01.28 . نعيد نشره الآن لأن الأحداث جعلت ما كان ضمنيا وتكلم عليه الأستاذ، واقعا نراه بالعين المجردة.

كيف نفهم أبعاد الدور الإسرائيلي في المسرح السياسي العربي حكما ومعارضة؟

وما مدى قدرتنا على التعامل مع الرهانات الدولية الحالية حتى نفهم هذا الدور ونقدر على التحرر منه؟ ذلك أن كيفيات التعامل مع إسرائيل هي العلامة المائزة بين النضوج الموضوعي الذي يصل بين القدرة الفعلية ومجرد الإرادة في العمل السياسي.

فالقدرة الفعلية تتميز بما تطلبه من توفير لشروط الإمكان المحدد.

أما مجرد الإرادة فيستغنى عن هذه الشروط تجاهلا لمبدأ الواقع وشروط التعامل معه بحكمة ونجاعة . وهذه المقابلة تصدق على من هو في هذه الوضعية بحسن نية، فضلا عمن هو فيه بسوئها: فالكثير من المتعنترين هم أشد الناس اعتمادا على إسرائيل في جوهر وجودهم ؛ لأن المطاولة في التعنتر تحول دون الاستعداد للتحرر منه للانتقال من المقاومة التي هي رد فعل ؛ إلى القيام الذي هو فعل مشروط بالندية مع العدو.

فلا يمكن أن تزعم الحرب على العدو ثم تنتظر منه أن يكون إنسانيا معك فلا يستعمل كل ما لديه من أسلحة لم تفعل شيئا لتكون ندا له فيها: إنك

بذلك لا تكتفي بالتسليم بتفوقه المادي بل أنت تشهد له بالتفوق الخلقي لكأنك تقول له اتركني اكذب على شعبي وحافظ علي في منزلة المتعنتر المائع من الفعل الموجب الموصل للندية بأدواتها الفعلية.

إن الوعي والإرادة المجردين يطلبان ما يشتهيان من دون توفير شروط ما يسعيان إلى تحقيقه: وهذا هو ما يبدو غالبا على تعاملنا حكما ومعارضة مع إسرائيل . أما النضوج الموضوعي والقدرة على الفعل فهما يقدمان تحقيق الشروط على السعي إلى المشروط.

ولعل كيفية تحقيق إسرائيل لأغراضها بتقديم تحقيق الأسباب وعجزنا عن تحقيق أدنى شرط من شروط ما نسعى إليه في صدامنا معها كافيا لفهم الفرق بين الإرادة العرية عن فن التعامل العلمي مع محددات الفعل والقدرة المدركة لشروطه .

لم نفهم ما فهمته أوروبا . فهي قد فهمت أنها خرجت من الحرب العالمية الثانية فاقدة لشروط الدور العالمي الذي كان لها قبلها فصارت مستعمرة يتقاسمها القطبان . وكذلك كان مآل المستعمرات الأوروبية ومنها نحن . اختارت أوروبا الصف الرابح وتوحدت فصارت ثاني قوة في العالم . واخترنا الصف الخاسر وتشرذمنا فصرنا في ذيل العالم . ولا زلنا في عنادنا مع الصف الخاسر.

ولعل مثال واحد يساعد على فهم القصد من الصف الخاسر الذي اختاره العرب الحاليين . فيكفي أن تقارن ما يحدث في دبي بما يحدث في سنغافورة . فسنغافورة جعلها الصينيون -مثلها مثل تايوان وهونج كونج - مصاصة لرأس المال الغربي لتمويل اقتصاد أمتهم الصين وهي على مقربة

من أن تصبح ثاني قوة اقتصادية في العالم . ودبي جعلها العرب -مثلها مثل كل قبائل العرب - مصاصة لرأس المال العربي لتمويل اقتصاد أعداء أمتهم التي هي على مقربة من الإفلاس المطلق بمجرد أن ينضب زيت الحجر.

والدليل حجة لجوء أوروبا لهذه المصاصة فهم يفضلونها على الصين وروسيا في التمويل الخارجي لأن أصحابها ليست لهم سياسة مالية تسعى إلى تحصيل التحكم في الشركات بل هم مجرد تجار في المضاربات المالية يخضعون لإرادة البلد الذي يهربون إليه ثروات بلادهم لأنهم ينوون الهجرة إليه.

إذا كانت إسرائيل تعمل بأدوات تمكنها من تسخير القدرة الدولية بأدواتها الأساسية (المال والإعلام والاستعلام والقوة السياسية والقوة العسكرية) لما تريده ؛ فمعنى ذلك أنها مهدت لذلك بعلم الأمرين وبتحقيق التوافق بين ما تريده وما يسعى إليه من بيده القدرة الدولية بحسب الظرف الدولي المواتي.

ومراكز القدرة على الفعل الدولي التي تستند إليها إسرائيل اليوم فتستعملها لأغراضها ضربان:

إحداهما هي أمريكا التي بيدها شروط القدرة المادية الأولى في العالم الحالي وتسعى إلى تحقيق شروط القدرة الروحية بمنافسة أوروبا التي ما تزال محافظة عليها .

والثانية هي أوروبا التي بيدها شروط القدرة الروحية في العالم الحديث وتسعى إلى تحقيق القدرة المادية التي ما تزال بيد أمريكا .

لذلك فإسرائيل تستعمل أمريكا خاصة لتوفير شروط قيامها المادي؛ دون أن تهمل استعمال طموح أمريكا إلى القدرة الروحية. وهي تستعمل أوروبا خاصة لتستمد شروط قيامها المعنوي؛ دون أن تهمل استعمال طموح أوروبا إلى القدرة المادية. فالأولى تساندها وتمولها لتستعملها أداة في سيطرتها الإمبراطورية الفعلية. والثانية تمدها بشرعية من عقدتي ذنبها إزاءها (كل التاريخ المسيحي ثم النازية) وتغذيها لتتخلص من أخطائها الخلقية ورمزا لسيطرتها الروحية.

وكلا بعدي إسرائيل هذين يعلمهما النافذ من النخب العربية علم اليقين بل ويستعملونهما كلما دعتهم الحاجة إلى ذلك فيتوسلون إسرائيل ولوبياتها ليرضى عنهم الرأي العام الغربي: يتوسلونها لتبييض صفحتهم في الرأي العام الغربي أما الرأي العام العربي فهو آخر همومهم . ومثل هذا غني عن التمثيل ؛ إذ لا وجود لنظام عربي واحد يقبل الاستثناء من مثل هذا السلوك . ولعل ذلك يصدق خاصة على الأنظمة التي تجاهر بأكبر عداء لإسرائيل : إنها أكثر الدول العربية لجوءا لمثله .

فإسرائيل تسهم مباشرة مع أمريكا في حماية الكثير من الأنظمة العربية عامة والأنظمة التي تجاهر بالخروج عن خرافة الإجماع العربي في الموقف من إسرائيل ماديا وذلك في المشرق والمغرب على حد سواء . وإسرائيل تسهم بصورة غير مباشرة مع أوروبا في حماية الكثير من الحركات التي تدعي التحديث وذلك في المشرق والمغرب على حد سواء.

وحتى الحركات التي تدعي الأصولية فأغلب زعمائها يعيشون في حماية أوروبا وأمريكا وبالتالي في حماية سلبية من إسرائيل التي ترضى لوبياتهما عن

بقائهم تحت أعين الاستعلامات الغربية. وما لم نتخلص في الحالتين من الحاجة إلى مثل هذه الحماية يبقى

دور إسرائيل ولوبياتها المنتشرة في العالم؛ دورها في سياستنا العربية رئيسيا وجزء لا يتجزأ من المعادلة العربية الداخلية .

ويجتمع كلا الإسهامين في صيرورة أمريكا وأوروبا بالذات وإسرائيل ولوبياتها فيهما بالوساطة الجسر الضروري والكافي في كل مبادلات الدول العربية الاقتصادية مع العالم بضائع وخدمات وخبرات وأدوات تبادل استثمارا وتمويلا وتسويقا: وذلك يصح على حركات رأس المال الخليجي الذي هو سيولة مالية لا يمكن أن تعمل حقا إلا بتوسط أرباب البنوك في العالم وعلى حركات البضائع والخدمات) كالسياحة مثلا) في بلاد المغرب العربي والتي هي بيد يهود فرنسا ممن هاجر من المغرب العربي.

أما دورها في وسائل تكوين الرأي العام الدولي فإنه من البين أنها قد صارت الجسر الذي تمر به إيجابا أو سلبا كل الأنظمة والحركات العربية لتسويق ذاتها في دوائر صنع القرار وفي الرأي العام الغربي النافذ . لذلك فكل من يتحدث عن معركة المقاطعة والتطبيع من دون أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار لا يغالط إلا نفسه : وهو يكذب على الشعب العربي .

معركة المقاطعة خسرها العرب بمجرد أن أصبح الرهان غير مقصور على إسرائيل الجغرافية. فالرهان في العلاقات الدولية تجاوز الحيز الضيق بين العرب وإسرائيل بمقتضى العولمة إلى كل الشبكة التي بيد من يأتمر بأوامر اللوبيات ذات الصلة الوطيدة بإسرائيل: وهو أمر لا يمكن لأي عربي صادق أن ينكره خاصة والإنكار حائل دون الفعل الحقيقي الوحيد القادر على

الصمود أمامه قصدت توحيد العرب وتكوين كمنوالث إسلامي قادر على التعامل الندي مع اللوبيات العالمية التي تعمل لصالح إسرائيل .

فمن عدم الحكمة مواصلة هذا التصدي السلبي بالأسلوب التقليدي الذي عهدناه حتى لو سلمنا بحكمة الشروع فيه من الأصل . إذ لا يمكن أن تقاطع العالم كله لتقاطع إسرائيل مقاطعة يكون ضررها عليك أكبر من ضررها عليها . والبديل الذي نقترحه يحقق أمرين:

فهو أولا يغنيك عن المقاطعة لأنه يعطيك الندية في العلاقة فيكون التهديد وحده بالمقاطعة أقوى حتى من الكذب بمقاطعة مستحيلة .

وفهم هذا الأمر ثانيا يقلل من كثرة الكلام عما يسمى بسلاح البترول العربي أو سلاح الأموال العربية بصرف النظر عن عوائق استعمالهما الأخرى وخاصة شرط الإجماع فضلا عن كون المرء الذي يعيش من مورد واحد لا يمكن أن يستعمله سلاحا إلا بقتل نفسه لأنه

والفرق الوحيد بالنسبة إلى الأنظمة التي تتكلم باسم القومية هو أن دور إسرائيل في سياساتها لا يبرز للعيان رغم كونه لا يقل عنه في سياسة الأنظمة التقليدية، ورغم كون البعد الجامع بين دوريها هذين لا يقبل الإخفاء كما يتبين من أمثلة الصدام بين الأنظمة القومية والحركات الدينية غير التقليدية الصدام الذي يفضح كل الدعاوى والمغالطات كما حدث في الكثير من المناسبات داخل نفس القطر أو بين الأقطار العربية أو حتى بين بعضها وبعض الأقطار الإسلامية.

ويصبح الاعتماد على الوساطة الإسرائيلية المباشرة أو غير المباشرة أوضح من فلق الصبح في حالة المعارضة العلمانية حتى وإن كانت المعارضة

الإسلامية نفسها باعتمادها على الهجرة إلى الغرب تكاد تكون في نفس الوضعية . فهي لا تستمد ما يمكن أن تتمتع به من نفوذ وحرية نسبية في بلادنا إلا بما تضمنه لها أوروبا والإعلام الغربي (وهنا يكمن دور إسرائيل النافذ) من حماية.

وحصيلة القول هي أن إسرائيل قد أصبحت لاعبا أساسيا في المعترك العربي الإسلامي بجميع أبعاده في مستوى الحكم والمعارضة على حد سواء وفي كل المجالات الاقتصادية والثقافية وحتى الاجتماعية) التحركات النقابية وكل تنظيمات المجتمع المدني مثلا) مما يوجب التعامل معها على هذا الأساس من موقع التمييز بين البحث عن شروط القدرة المستعملة للموجود سعيا لتغليب المقبول منها على المرفوض عند الصادق من النخب ومجرد التعلق بأوهام الإرادة عند الديماغوجيين .

لذلك فلا بد من الاعتراف بأنه لا يمكن للمرء أن يعالج القضايا الأربع الأولى من دون حسم هذه المسألة. فهي يمكن أن تكون العائق الجوهري ويمكن أن تكون المحفز الأساسي بحسب التعامل الناضج المستند إلى القدرة الفعلية الحاصلة والمخططة لتطوير نفسها أو

التعامل المراهق المستند إلى مجرد التنديد والوعيد . لا يمكن أن نواصل التعامل مع إسرائيل في ظرف الشرق الأدنى وكأنها ليست من العناصر الأساسية المؤثرة في كل وجوه الحياة العربية فضلا عن قوميات الشرق الأوسط غير العربية.

ففي الحكم لا واحد من الأنظمة التقليدية بقابل للاطمئنان للأنظمة غير التقليدية وجلها إن لم تكن كلها تعتبر إسرائيل الرادع الوحيد دون الأنظمة

القومية التي تشعر بأنها تهدد عروشها ومصالحها بناء على تجارب يصعب أن نشكك في دلالاتها: وبهذا وحده يمكن فهم الاصطفاف المسمى صف الاعتدال وصف التطرف أو صف الصمود وصف الاستسلام

و المعارضة لا واحدة من الحركات التحديثية العلمانية بقابلة للاطمئنان للحركات التأصيلية الدينية. لذلك فهي تتناسى الأنظمة التي تهدد حريات أفرادها مكتفية بالاحتماء بالإعلام والرأي العام الغربي لها وهي حماية ذات صلة وطيدة بإسرائيل حتى وإن حاول البعض إخفاء ذلك لتتفرغ للحرب على الحركات الأصولية وقيم الأمة.

ولسوء الحظ فإن هاتين الحقيقتين من الأمور التي لا شك فيها . وهي من ثم علامتا الدور الأساسي لإسرائيل في السياسة العربية حكما ومعارضة. ومن ينفي ذلك يكذب على الأمة ولا يريد الكشف عن الداء الذي أوصلنا إلى هذه الوضعية لكيلا نعالجه العلاج الشافي. والتصريح بهذه الحقائق رغم ما فيه من آلام يمكن أن يخلص السياسات العربية الحاكمة والمعارضة من الازدواجية فيحررنا من العنتريات الزائفة. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير -

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

الا ا ا ا ا ا أ أ أ ا ا ل ا ل ل ل ل ا ا

أبو يعرب المرزوقي

مشروع الاعداء علاماته وغايته واستراتيجيته

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

المشروع الأمريكي الإسرائيلي لا الإقليم ومن يستهدف أدلته كثيرة . ساكتفي بأبرزها . وهي كلها ضد سنة الإقليم ؛ وخاصة مؤسسي دولة الإسلام وحافظيها .

وأقصد بمؤسسي دولة الإسلام؛ العرب. وبحافظيها ؛ الأتراك . والمشروع الأمريكي كما سبق أن فعل المشروع الصليبي يعتمد على نفس الحلفاء من الإقليم .

والحلفاء في الإقليم هم من لهم ثأر ضد العرب والأتراك؛ لسلطان سياسي أو روحي خسروه منذ نشأة دولة الإسلام ويسعون لاسترداده: إيران وإسرائيل .

ومثلما حدث في حروب الاسترداد في الاندلس . الحليف الاخطر من هذين هو ملوك الطوائف العربية ومليشيات ذراعي الاستعمار بالمال والسلاح والقلم .

أبرز الأدلة:

1. منع تسليح المقاومة

2. تسليح خلايا كردية

3. منع تدخل العرب

4. تقييد تدخل تركيا

5. حماية الحشد الشعبي الشيعي والحشد النخبوي الليبرالي

فمنع تسليح المقاومة له دلالتان:

- الأولى الخوف على المشروع الأمريكي الإسرائيلي من ثورة الشباب

- والثانية عدم سيادة الدول العربية وحتى تركيا .

ذلك أن العرب وتركيا لو لم تكن سيادتهم منقوصة؛ لما انتظروا إذنا من أحد .

وبهذا قد يتوهم الكثير أن إيران أكثر قدرة على تحدي أمريكا منهم جميعا . وهذه خدعة لا تنطلي علي : ما يبدو تحديا إيرانيا لأمريكا ؛ ليس هو في الحقيقة إلا ما تسمح به أمريكا لحليف تستغل ما يتصوره دهاء ؛ ليكون جرافة المشروع.

لإيران مشروع. لكنه لن يحقق شيئا . فهو مجرد أداة في مشروع أكبر؛ فمثلما جندت انجلترا العرب في الحرب العالمية الثانية؛ هي تجند إيران والأكراد .

كلهم يطبخون ما ستأكله إسرائيل مباشرة؛ وأمريكا بصورة غير مباشرة. لحاجتها إلى الإقليم موقعا وثروات في استعدادها لأقطاب الشرق الأقصى خاصة.

لذلك؛ فبمجرد استكمال عملية التجريف التي تحتاج لإيران والأكراد؛ سيردون إلى وضع أسوأ مما رد إليه العرب الذين استعملتهم انجلترا في الحرب الأولى .

ومثلهم سيكون وضع العرب الذين يتآمرون على الثورة وعلى كل من يمد لها يد المساعدة؛ سواء كانت قطر أو تركيا أو حتى الشعوب التي تعبر عن التعاطف.

نحن نعلم أن الصليبيين لما استغلوا الفاطميين ؛ لم يأتوا لنجدتهم عندما

استردت السنة قوتها فأزالت دولتهم التي نرى بقاياها الآن مليشيات لإيران . وكلنا يعلم أن إيران أكثر هشاشة اثنيا من العرب؛ ومن ثم فمن اليسير على إسرائيل وأمريكا أن يجعلوا عقدها ينشرط بسهولة بعد انتهاء الحاجة إليها .

الدليل الثاني أو تسليح الخلايا الكردية.

فلا يمكن لأي عاقل أن يعتبر اسرائيل وأمريكا تتعاطف مع اليسار المتخافف لدى الأكراد . هما يعدانهم لتركيا .

ولا عاقل يمكن أن يفهم أن مدينة الرقة التي سكانها عرب سنة بنسبة 95 %-وهي مدينة أعرفها جيدا -يمنع العرب من تحريرها ويكلف الأكراد .

وطبعا فالعرب الذين منعوا ليسوا عرب الشام والعراق ؛ بل كل العرب . لأن ما يحصل في الهلال هو محاصرة للعرب عامة؛ وللخليج خاصة؛ لكنهم دول بلا سيادة.

تفاعلهم الداخلي ضد شعوبهم وأجوارهم؛ هو بدوره مجرد أداة أمريكية وإسرائيلية وإيرانية؛ هدفها جعل العرب يخربون ذواتهم ويمولون مشروع أعدائهم. ولو كان للنخب العربية بأصنافها الخمسة نزر من الرجولة؛ لكانوا هم الغالبين بما من الله به عليهم من كل شروط القوة المادية والروحية فأهدروها .

وحتى داعش,؛ فإنها لا تتجاسر إلا على العرب والسنة؛ وهي التي ناصرت النظام لأن الطعن في ظهر المقاومة والجيش الحر جاء منهم وخاصة في الرقة.

وكما أسلفت، فالرقة-مصيف هارون الرشيد- من أحب مدن الوطن إلى نفسي. ولعل الموصل التي لم أزرها مثلها ؛ وكذلك حلب التي زرتها مارا إلى دير الزور.

مثلها البوكمال التي عرفت أهلها وشهامتهم وكرم الضيافة وما يعانونه تحت النظام النصيري من عنت واضطهاد ؛ قص علي بعضه شبابهم وشيوخهم الكرام.

هذه المدن العربية السنية يراد لها أن تصبح مستعمرات كردية مؤقتا . ثم ستعود الملكية لإسرائيل وأمريكا إذا ما واصل العرب محاصرة بعضهم البعض .

والعلامة الثالثة هي منع العرب من التدخل فيما يجري في الهلال . ومعنى ذلك أن العرب كبير دولهم وصغيرها ؛ محميات ينتظر أصحابها دورهم في المذبحة .

ولو كان بينهم من له من العنجهية ما له مع أبناء العمومة، لاحتل الشرق كله بأقل مما دفعوا لترمب وجواريه التي صاحبته، لسلبهم أرزاق شعوبهم .

فقبولهم بالمنع ؛ يعني قبولهم بانتظار دورهم في مصير شبيه بما يجري في الهلال . وقابلين بأن تنتهك حرماتهم وتشرد أسرهم كما يجري في الهلال .

ولست أرجم بالغيب، فهذا معلن وصريح على لسان الحشد الشعبي وأمرائه و'زورو' إيران الذي يصول ويجول وكأن القيادات العربية جواري لاحول

لها ولا قوة.

وكلنا يعلم أنهم لو حزموا أمرهم ؛ فتحركت فيه شيء من الشهامة؛ لما استطاع أحد منعهم لأن أمريكا أعجز من أن تجاري أمة الشامخين : لكن النار تخلف الرماد .

لذلك فما يحدث؛ لا يثبت قوة الأعداء وشجاعتهم؛ بل وهن الأصدقاء وجبنهم . ولا يمكن أن ننتظر غير ذلك من المسدة الآكلين أكل الأنعام والعابدين للفاني .

والدليل الرابع تقييد تدخل تركيا . لم يستطيعوا منعها بالكلية مثل العرب؛ لأن قياداتها مخلصون لبلادهم وتاريخها ولمصالحها . بخلاف المحميات العربية.

لكنهم حدوا من تدخلها وخاصة فيما يتعلق بتسليح المقاومة السنية ضد الاستبداد والفساد والتخريب الإيراني والإسرائيلي بسند روسي وأمريكي بين .

ولفهم ذلك وجهان:

- الأول هو ما نتج عن الخلط بين المقاومة والإرهاب بسبب الاختراق وغباء الحركات الجهادية وصراع أمراء الحرب على غنيمة لم تتصل .

- والثاني هو وضع تركيا الذي ما يزال هشا. لأن استعادة الدور التاريخي ليست مهمة سهلة خاصة وتركيا محاطة بالأعداء قديمهم وحديثهم ؛ داخليا وخارجيا .

والمعلوم أن تركيا ؛ وخاصة بسبب محاولة العودة إلى عمقها التاريخي ؛

مستهدفة أكثر من العرب . لأن دورها الإسلامي في الغرب، أقرب تاريخيا من دور العرب .

فدور العرب في الفتوحات الأولى من الماضي البعيد . أما دور تركيا وخاصة في البلقان وأوروبا الشرقية ما يزال قريب العهد . ومن ثم فالاستهداف أقوى .

ثم إن العرب مفتتون بالطبع، لأنهم عادوا إلى منطق القبلية والجاهلية. بخلاف الأتراك . فدولتهم ما تزال محافظة على وحدتها رغم تشتت الجنس التركي .

جل مستعمرات السوفيات سابقا من الجنس التركي . وهم بهذا المعنى يعادلون كميا العرب والهنود والملاويين من المسلمين ؛ وهم عمق الأمة الاستراتيجي .

وهو ما يجعل استهداف النواة الصلبة دولة تركيا ؛ أمرا مهما لاستراتيجية الأعداء خاصة بعد أصبحوا في غنى عنها ضمن الحلف المعادي للسوفيات سابقا .

كل ذلك موجود ضمن المشروع الذي يريد السيطرة على الإقليم لموقعه ولثرواته من أجل بقاء أمريكا وإسرائيل سيدتي نظام العالم الجديد لقرن آخر.

ما أظن أحدا له قدر مهما كان محدودا من الفهم ؛ يجهل المشروع الأمريكي الاسرائيلي ومنهجه في التحقيق . إذ حتى روسيا بوتين هي أداة من أدواته لا غير . وإذا ما استثنينا النخب العربية بأصنافها الخمسة، التي

هي غائبة تماما عما يجري من حولها ؛ ويخطط له لجعلها هنود العصر الحمر، الجميع يدرك ذلك بوضوح .

فإلى الزبدة: استعمال الحشد الشعبي ومليشيات السيف والقلم، وأضيف مليشيا ثالثة مليشيات التمويل للحرب على ما يمكن أن يخرج العرب من هذا الوضع

فالنخب العربية السياسية والفكرية والاقتصادية الفنية والرؤيوية، قطع غالبها مع الطموح التاريخي . ولا يهتمون إلا بالعيش عيش النعاج بمنطق النعامة.

فأصناف المليشيات الثلاثة منهم السياسي والمثقف والاقتصادي والفنان وصاحب الرؤية، أي القيادة والفكر والتمويل والتلهية والتبرير لتهديم الذات.

تلك هي الأدلة والعلامات التي تبين طبيعة المشروع الذي يناصب الأمة العداء. وبالانطلاق منه ؛ لا بد أن تتحدد طبيعة الثورة التي هي المشروع الغائب.

وهذا المشروع حاضر بالقوة . وتعلم العدو به ؛ يحاول وأد مروره إلى الفعل بحرب على الربيع وصمود شباب الشام والعراق وكل من ساعدهم من شباب الأمة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الانجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - للحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم

الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الشباب، ما مرجعيتها التاريخية والقرآنية_ابو يعرب المرزوقي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

حسم فيه معيه بس عات مه يمرن وطج ييا

من أهم الألغاز التي تعيرني عند النظر في فلسفة القرآن السياسية؛ لغز اللواحم التي تمسك بوحدة الأمة إذا كان الإسلام يلغي اللاحمين التقليديين؟

فلاحما الجماعة الموجودة في الإقليم قبل نزول القرآن كانت إما لاحم النظامين الفارسي والبيزنطي ؛ أو لاحم اللانظام العربي في قلب الجزيرة.

أزال الإسلام هذه اللواحم الثلاثة ولم يتم التحديد الصريح للبديل؛ إلا بنقيضهما المتمثل في الحرية الروحية والحرية السياسية تحررا من الوساطة الروحية) الكنسية) والحكم بالحق الإلهي (الحكم المقدس .(

ولا يمكن أن يكون هذان اللاحمان - الحرية الروحية (نفي الكنسية) والحرية السياسية (نفي الحق الإلهي في الحكم (-مطابقين لفوضى صراع القبائل العربية: وإذن فهو لا يطابق نكوص العرب للعصبية الجاهلية.

ماهما اللاحمان المطابقان للحرية الروحية وللحرية السياسية في مجتمع إسلامي قوي بناه القرآن؛ فأصبحت الأمة ذات دولة بسيادة داخلية وخارجية؟

ولماذا سرعان ما انهار هذا البناء وعوضه نظام شبيه بنظام فارس وبيزنطة مباشرة بعد الحرب الأهلية بمراحلها الاربع التي نتجت عن الفتنة الكبرى؟

هذا هو اللغز الذي أريد تدبر دلالته حتى نفهم الانقلاب الذي حصل عند السنة ودام كامل حياة الدولة الإسلامية وشبابنا اليوم يسعى لإزالة آثاره.

اعتذرت للنخبة الحاكمة (معاوية وورثته) والنخبة المربية (الفقهاء الذين

أضفوا الشرعية على الانقلاب) بأمرين:

1. أمر واقع.

فالأمر الواقع ؛ هو الحروب الأهلية الأربع التي حدثت بسبب الفتنة الكبرى ؛ فتقدمت الشوكة على الشرعية؛ والأساس الفقهي هو الضرورات التي تبيح المحظورات.

لكن استتباب الأمر للدولة؛ كان ينبغي أن يلغي المحظورات لزوال الضرورات؛ فتعود الدولة إلى الواجب في نظام حكم الامة لذاتها كما كانت مع الراشدين .

اللغز يبدأ هنا . وهو معرفي وخلقي عام . فأما وجهه المعرفي؛ فهو عاهة عرفها فكرنا ولا يزال يعمل بها : اعتبار علم السياسة يحاكي الموجود لا المنشود .

وهم لا يقصرون هذه الخاصية على علم السياسة؛ بل يعممونه على كل علم : يتصورون أن وصف مظاهر الموجود علما . ولا يعتبرون العلم طلبا لما وراء الموجود .

نسي المسلمون سياسة الراشدين التي نقضت الموجود باسم المنشود كما حدده القرآن. وأصبح الأمر الواقع وكأنه الواجب؛ فباتت نماذج الحكم ما في الإقليم .

ومن هنا نفهم إعجاب المنظرين في السياسة بالمؤسسات الفارسية وبأدب الملوك ونصائح الحكماء التي لا تتجاوز شروط توطيد سلطان الحاكم روحيا وماديا .

ومعنى ذلك أن ما ينصح به الحكام ؛ لا يختلف عما ينصح به المزارع الذي عليه أن يرعى مواشيه وأنعامه حتى يحصل على الثمرة؛ لا أن يكون في خدمتهم .

فقدت كلمة الرعية مدلول التراعي لأن الرسول لم يقل بعضهم راع وبعضكم رعية؛ بل قال كل راع لذاته وللجماعة؛ ومرعي من ذاته ومن الجماعة؛: تفاعل تام التوازن بين

وهو المقصود بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر (كلاهما فيه المشاركة) ؛ ولا وجود لوصي وموصى عليه . وهنا بد أنا نمسك بنظام العقد لنفهم لغزي الحل الذي قدمه القرآن .

إلغاء الحرية السياسة حالة طوارئ تصبح دائمة في كل تاريخ السنة من الفتنة الكبرى إلى بداية الثورة؛ فإن التحريف بمبدأ الضرورات تبيح المحظورات . فكان تاريخ السنة السياسي ؛ تاريخ أمر واقع يناقضه الوعي بنفيه للأمر الواجب . فهو مقبول واقعا موقت

ومرفوض واجبا دائما . وإذن فالثورة كامنة فيه .

لكن نفي الحرية الروحية خلقيا ؛ أنتج سلطة وسيطة بين المؤمن وربه . ففتوى شرعية المتغلب لم تعد ظرفية؛ فكادت تلغي هذا الوعي الرافض للأمر الواقع.

فهذه الفتوى صنعت ما يشبه كنسية سنية؛ وظيفتها إضفاء الشرعية على استبدال الحرية الروحية بالخنوع للأمر الواقع السياسي خوفا من الفوضى الممكنة.

فكان النظام التربوي بدل تنمية الحرية الروحية التي بنى عليها القرآن علاقة المؤمن بربه كابتا لها بتحريف القضاء والقدر وجعله تواكلا لا توكلا .

لذلك فأهم شعار لثورة الشباب كان ضد هذا التحريف: فبيتا الشابي استعادا مفهوم القضاء والقدر القرآني بصوغ شعري لآية سنة التغيير القرآنية.

واذن ، فيمكن القول إن ثورة الشباب بجنسيه قد أنهت حالة الطوارئ التي عاش عليها تاريخ السنة أربعة عشر قرنا من نهاية عهد الراشدين إلى الثورة.

ولذلك ، فليس من الصدفة أن يعارض هذه الثورة أولئك الذين يريدون مواصلة حالة الطوارئ بنفس الفقهاء الذين يحرفون الحديث حول طاعة أولياء الأمر.

للطاعة شرطان يتغافلون عنهما بالوقوف عند ويل للمصلين:

-1 أن يستمد الولي شرعيته من اختيار الأمة (الشورى (38

-2 ألا يطاع إن عصا الشرع فلم يكن أمينا وعادلا) النساء .(58

ومعنى ذلك ، أن القرآن وضع شرط شرعية الحاكم ، أي الاختيار الحر وشرط فقدانها ، أي رفض طاعته . فكان بذلك قد حسم في مفهوم ولاية الأمر بدقة تامة.

وكل سلب أحد هذين الحقين للأمة والواجبين عليها -اختيار الحاكم بمعيار الأمانة والعدل وعزله بمعيار عصيان الشرع - بحجة الخوف من الفوضى، تحريف بين .

صحيح وضعت سياسة الإسلام في الحسبان قاعدة تميز بين النظام العادي والطوارئ مثل الحروب أو الكوارث الطبيعية بمعيار الضرورة التي تبيح

المحظور, لكن إطلاق الطوارئ حتى تصبح هي النظام العام؛ تحريف للإسلام وقع فيه فقهاء السلطان . ولا يزال الكثير على هذا التحريف . والثورة المضادة تمثلهم .

اكتشفنا إذن عنصري سر اللغز الوضع السني:

1-علل فساد الحكم الذي قضى على الحرية السياسية.

2-علل فساد التربية التي قضت على الحرية الروحية.

من هنا الاهمية التي ينبغي أن نوليها للثورة: بخلاف تصور أعدائها ليست مجرد فورة شبابية, حصروها في دافعها المباشر,؛ الأزمة الاجتماعية والاقتصادية.

إنها بوعي أو بغير وعي بداية الاستئناف الحقيقي للأمة الإسلامية بقيادة مماثلة لقيادة البداية؛ ومماثلة لقيادة الغاية؛ أي السنة العربية والتركية.

فالحكم الذي تكون باختيار الامة تولية؛ وبرضاها بقاء ؛ وبعزلها زوالا؛ هو المعنى السني للحكم . وهو الحرية السياسية؛ والتربية على ذلك هي الحرية الروحية.

وبعد أن فهمنا سر ما حصل ؛ يمكن أن نحدد استراتيجية الإصلاح: إصلاح التربية لتحقيق شروط الحرية الروحية؛ وإصلاح الحكم لتحقيق شروط الحرية السياسية.

فنعود بذلك إلى ثورتي الإسلام اللتين أوقفت تحقيقها بعد الفتنة الكبرى؛ الحرب الأهلية التي مثلت حالة طوارئ دامت إلى اليوم وعلينا تجاوزها .

وكان الوعي بأن حالة الطوارئ تمثل وضعا خلقيا (إزاء الحرية الروحية)

وقانونيا ([إزاء الحرية السياسية) فرضها الأمر الواقع بتناف مع الواجب.

وهذا الوعي كان يمثل فصاما في حياة السنة. واقعهم مناف لواجبهم ؛ فكانوا في ثورة بالقوة تنفي كل شرعية على نظام التربية ونظام الحكم ؛ حتى ثار الشباب.

لذلك لم تكن الثورة ثورة شباب مسلم بجنسيه بالصدفة؛ بل هي في الحقيقة ثورة كانت تحت رماد الواقع حتى تشجر الواجب؛ ليغير الواقع . وتلك هي لحظتنا .

ذلك هو ما سميته بفجر الاستئناف ؛ يحققه شباب يشبه شباب النشأة الاولى : فهو تمرس بالجهاد حتى النخاع ؛ وتمكن من الاجتهاد لحصوله على ثقافة العصر.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي. والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن. المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. دعوة للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية و

منجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

حال الامة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ام ل مرا

زب (الرزوا

حال الأمة

لعل كل ما يقال عن الإمارات صحيح . وسأقبل أنه صحيح لأني لا أستبعد أن يكون من مستشاره بلار ودحلان بالصفات التي تؤسس لهذا العدوان على الأمة.

لكن ذلك ينبغي ألا يحجب حقيقة الداء : فلو لم تكن النخب العربية بأصنافها الخمسة قد فسدت فيها معاني الإنسانية كما قال ابن خلدون ؛ لاستحال اشتراؤها . فلا يمكن أن يوجد مفسد من دون قابلين للإفساد؛ وراش من دون مرتش؛ ومتآمر من دون خونة؛ ومستعمل من دون عملاء .

الفاعل مسؤول . لكن المنفعل مسؤول أكثر.

حرت في تفسير حاجة تونس مثلا لأكثر من مائتي حزب . وهل من تفسير آخر غير فساد نخبة الإرادة أو النخبة السياسية التي تتاجر بالسياسة ودعوى خدمة الشعب؟

أليست هذه تجارة نافقة؟

شكل الحكام لصوص . والبلاد العربية جميعها تحكمها مافيات سياسية تتقاسم امتصاص دم الشعب ويتستر بعضها على البعض .

وهل كان ذلك يحصل لو لم تكن نخبة المعرفة قد تحولت إلى خدم تعيش على فتات النخبة السياسية التي تسكتها باشتراء قادتها الذين هم مافيات

كذلك؟

وهل يمكن الكلام على نخبة قدرة؛ أي اقتصادية؛ وهي في الحقيقة زبائن الحكام وأصحاب الجاه الذين يتبادلون الخدمات مع الحكام ؛ ومع حماتهم الاستعماريين .

ألم يكن كل الفنانين مع الانقلابي السيسي ؛ وقبلهم المثقفون والاقتصاديون: كيف بلغ كل هؤلاء أنفسهم لولا فساد معاني الإنسانية؟

هل العبودية لذيذة؟

كل يوم أتأكد أن وسائل التواصل الاجتماعي لا تعبر عن تواصل فكري أو إعلامي؛ بل هي مصبات فضلات الأكل السياسي والفكري لحماية فضلات أكل الأنعام.

فلكل حزب من المائتين يا تونس مثلا وما يناظرها حيث لا أحزاب من قبلية أو طائفية أو مصلحية تطلب أقصر سبيل للإثراء دون عمل : السياسة صارت تجارة.

وعندما تصبح السياسة؛ التي من المفروض أن تكون أسمى عمل إنساني لأنها فن تصوير العمران بلغة ابن خلدون ؛ صارت أفسد عمل مافياوي في بلاد العرب.

وبهذا المعنى؛ فيمكن للإمارات وإسرائيل وإيران وكل السفارات في بلاد العرب أن تستعمل الطعم الذي صار هم السياسيين الأول لتحقق أجنداتها التجارية. فعندما يشتري هؤلاء ساسة بلد ما ومثقفيه (بكل أصنافهم (ورجال أعماله وفنانيه وأصحاب الرؤى فيه ؛ فليس ذلك إلا جزءا من

التجارة احتلال المواقع .

ومن يدفع ، لا تحركه الأيديولوجية فحسب ، بل المردود المادي . فسيكون أضعاف ما دفع: يكفي أن تعلم أن بضاعة فرنسا أكثر حماية في تونس منها في فرنسا .

هم يدفعون للمشرع والمنفذ والقاضي والإعلامي فتات مما سيحصلون عليه عندما يصبح بوسعهم أن يحركوهم تحريك الدمى عن بعد بخيوط لا يراها الشعب.

وطز فيه حتى إذا رآها. لأنه بهؤلاء المباعين سيقمع حتى يصبح لا حول له ولا قوة. ويكفي أن نرى التعامل مع الثروات الطبيعية للبلاد العربية.

يكفي كلاما على تآمر الإمارات أو إيران أو إسرائيل أوكل السفارات التي تصول ونجول . بل ينبغي أن نعكس فنتكلم على الوضع الذي يجعل ذلك ممكنا .

أعود مرة أخرى : ما الذي يجعل تونس بحاجة إلى أكثر من مائتي حزب وآلاف الجمعيات، وكلها تحتاج إلى تمويل يجعلها مستعدة للاختراق والتوظيف الغياني؟

وسأفضح سرا ، هل التكالب على الوزارات لوجه الله؟

هل نصدق أنهم كلهم زهاد ومتفانون، فيعلمون ليلا نهارا بأجر يحصل أي بائع مكسرات على أضعافه؟

قد يوجد من هو مثل الخليفة الخامس، لكن هذه بضاعة أندر من الكبريت الأحمرء وأكاد أجزم أنها لا توجد في عصرنا، وأن الظاهرة مثل ظاهرة

تعدد الأحزاب.

ولا تكلمني على المجد . فلا مجد في وزارات محميات متسولة في الحماية وفي الرعاية: كل السياسيين صاروا متسولين لتمديد عمر بقائهم في الحكم .

فأي مجد في سياسة محميات ؛ بقاؤها لا يغير حال الشعوب؛ بل يزيدها تبعية حتى تتمكن مافيات تحكمها وتقتلها بنزيف لا يتوقف لثرواتها جزية للحماة؟

بت متأكدا أن الشيء الوحيد الذي يعال هذا التكالب السياسي (تعدد الأحزاب والاقتتال فيها على الوظائف السياسية) لا يدل على حب الوطن بل العكس.

وسأكتفي بمثال عشته ؛ فكل الذين أصابوا حزب نداء تونس بعاهاته اليوم؛ كانوا نوابا في الترويكا أو ارتجلوا بين الأحزاب للوصول إلى وظيفة سياسية.

ما كل هذه الوطنية؟ حتى الصحابة الأول ؛ وحتى أقدس القديسين لم يكن لهم هذا الإخلاص والتفاني في خدمة الوطن.

فلا يمكن أن يصدق أحد حرصهم على الوطن .

لوكان لي سلطان ؛ لمنعت تجاوز خمسة أحزاب على أقصى تقدير بمقتضى مفهوم الحزبية: فالحزب نظام جماعة ترى أن مصلحة الوطن تحصل بحصول مصلحتها .

وهذه المصلحة تتعلق بمزايا المادة والمنزلة. ومن ثم فهي تنقسم بمعيار ابن خلدون يقتصر على الحاكم أو يشمل المحكوم كذلك . وبهذا يتنافس

نوعان .

والتنافس يؤدي إلى محاولة كل منهما الاستفادة من منطق الثاني: حزبان آخران بأيديولوجية تمزج بين الرأسمالية يسار اليمين ؛ والاشتراكية يمين اليسار.

ستكون الأحزاب الفعلية أربعة:

وبين الأربعة؛ نجد الوسط الذي هو حزب الانتهازيين الذي ينضم للغالب .

تلك هي المعادلة في المجتمعات التي لا تمثل السياسة فيها وسيلة للإثراء ؛ لأن الساسة فيها ليسوا مستولين بل هم في الغالب "غير الجوعى".

والعلة قديمة: فعندهم البرجوازية عملت وتقدمت واستغنت ؛ ثم طالبت الحكم لتزيد في ربحها دون أن تفقر مجتمعاتها . بل استعمرت العالم لتثري شعوبها .

أما نحن فالعكس تاما؛ الحكم هو الذي برجزهم بأكل الجماعة وسرقة ثرواتها؛ فاستعمروا شعوبهم ليهربوا ثرواتهم لبنوك الغرب ودفع الجزية لحماتهم .

أما الإمارات وإيران فهما يتوهمان أنهما صارا قوتين ولهما استراتيجية استعمار بلاد العرب . لكنهما مسكينان ؛ مجرد سماسرة لأسيادهم : إسرائيل والغرب.

يوهمونهم بأنهم صاروا أندادا للقوى العظمى ؛ فيلعبون معهم لعبة التفاوض على مستقبل الإقليم ليشرغوا جيوبهم ومصيرهم العبودية مثل كل سكان الإقليم .

فهل يعقل أن ينصح بلار الذي هو لاورنس العرب الجديد الإمارات لصالحها؟

هل لو كان الشيخ زايد حيا ، كان سيقبل بخدعة لا تنطلي إلا على غر ساذج؟

وهل يعقل أن يختار المرء مستشارا، أول من خان وطنه المسلوب عندما قبل أن يصبح مجرد سمسار في عملية تمويل الانقلابات ضد الثورة؟ ل

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مآل وخيم ينتظر من يعادي الثورة والإسلام

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

سمه.وى م7611 2101 13تا6 33 8011

رس اا

لست منجما ولا متنبئا . ومع ذلك فسأحاول أن اقرا مآل الأحداث الجارية في بلاد العرب باعتبارهم صاروا دمل الإقليم؛ رغم ما من الله عليهم به من نعم .

قاب الإقليم "الوطن العربي" ثقافيا لا عرقيا . هوية تسامت فتجاوزت اللحمة البيولوجية إلى اللحمة الروحية بلغة القرآن وتاريخ الإسلام مع نواة إثنية.

والنواة الاثنية موجودة في كل أقطار الوطن بنسب مختلفة؛ لم يبق فيها التمايز الاثني إلا القليل منها ؛ وخاصة به الخليج بسبب عزلة تاريخية سابقة.

والخروج من العزلة كان سريعا بسبب طفرة البترول؛ واعتمد خاصة على العمالة الوافدة وجلها غير عربية؛ ما يهدد لحمتيه الروحية والبيولوجية في المنظور.

لكن كلامي لن يتعلق بهذه الظاهرة التي يحاول الكثير تجاهلها وهي شديدة الخطورة بسبب تقدم قانون حقوق الإنسان وحقوق العمال وقوة أوطانهم الأصلية.

ما سأتكلم عليه كلاما مستقبليا؛ مع نفي التنجيم والتنبؤ؛ شبيه بما حدث في الملكيات العربية التي سقطت ويهدد الملكيات الباقية وغالبها في الخليج .

وتوجد ملكيتان اخريان صمدتا لموجة سقوط الملكيات العربية: واحدة في المغرب؛ والثانية في المشرق . وهما تفضعان لمنطق مختلف منبعا ومآلا

كما سابين .

فالأردن والمغرب الأقصى , الملكية فيهما ذات مرجعية شريفية؛ وهما تحاولان التأقلم مع العصر بنوع من التحديث الذي قد يحميهما مما أريد الكلام عليه .

ويمكن القول إن الكويت نوع فريد في الوطن العربي؛ لأنها ملكية - أمارة وراثية - لكنها ديموقراطية وتكاد تكون ملكية دستورية قد يحميها من المآل المخيف .

ما نوع توقعي إذا لم يكن تنجيما ولا تنبؤا؟

لوكان تنجيما أو تنبئا ؛ لكان ما أتوقعه لا مهرب منه . هو توقع علمي يجعل المهرب ممكن بتغيير الأسباب.

فإذا علمنا الأسباب؛ واستنتجنا منها المسببات؛ ثم أردنا أن نغير المسببات بتغيير الأسباب: وهو معنى العمل على علم ؛ سواء في الطبيعة أو التاريخ.

وهو في التاريخ يسمى استراتيجية المستقبل : ننطلق من بينة مجردة؛ تحدد المؤثرات في مجريات الأحداث التاريخية؛ ونعتبرها اسبابا فتعمل على تغييرها .

وهدف التغيير هو تجنب المتوقع من الآثار الوخيمة بالعمل على ما نعتبره عللا مؤدية إليها حتما ؛ إذا تركناها فلم نتدخل فيها لنغيرها للغاية المطلوبة.

فما الذي أدى إلى تغيير الأنظمة الملكية في بلاد العرب؛ ويمكن تغييره بصورة تجنب ما حصل في: تونس ومصر والعراق وسوريا واليمن في القرن الماضي؟

خمسة عوامل متفاوتة التأثير ؛ مع محركات إيديولوجية فعلتها ؛ فمكنت من إفقاد الملكيات دعم الشعوب ؛ وهو ما يمكن تسميته فقد ان الشرعية القاتل لأي نظام .

العوامل : 1. الاستبداد المطلق 2. الفساد المطلق

.+ التغير الثقافي محليا وعالميا

والثالث أصل معادلة المحددات المؤثرة.

لذلك كان دائما متقوما بمفهوم ملتبس. إنه مفهوم يجمع بين الوطنية والإسلامية؛ ذو قدسية مضاعفة وطنية ودينية؛ لأنها تبعية لأعداء الوطن والإسلام.

ولهذه العلة كانت فلسطين مقياس الحرارة فيه : وقد أدت فلسطين في سقوط أكبر ملكية عربية الدور الرئيس؛ لأنها هي التي جمعت بين الوطنية والإسلام بعق .

وما كان الضباط المزعومين أحرارا يستطيعون إسقاط الملكية بالوطنية لو لم يكن للإخوان في الثورة الدور الرئيس حتى سلبا لأنهم لم يكونوا مع الملكية.

ونفس الأمر يمكن أن يقال عن أكبر ثورة ديموقراطية عرفها العرب بشبابهم ليخرجوا من حالة الطوارئ التي دامت أربعة عشر قرنا كما أسلفت : ثورة جانفي 2011.

وهنا يأتي دور التغير الثقافي محليا ودوليا: صنفان .

- محليا تمكن المحافظون على الأصالة من الثقافة الحديثة

- ودوليا شروط التواصل والاتصال والاعلام

وهكذا، فالعاملان الموليان للثالث, أي فلسطين والتغير الثقافي، هما المفعلان أو الكاتاليزور للوعي الجمعي الذي ثار الأول والثاني المتقدمين عليه .

لم تعد الشعوب تطيق الاستبداد والفساد لأن الثقافة تغيرت ، ولأن فلسطين ما زالت تنزف، وكل ذلك في لحظة لم تعد فيها التبعية خفية حتى على العميان .

شما ينتج عن الثورة بمراحلها الخمسة وهي قد بلغت الغاية:

1. ثورة القالب

2. تراكمها في القلوب

3. ثورة اللسان

+. تراكمها في الألسن

5. ثورة اليد.

وقياسا على الزلازل ، فهذا المقياس هو مقياس الثورات إن صح التعبير: الرسول حدد مراحله الكبرى الثلاث . ونحن نحدثه فنضيف الوصلتين لنفهم النقلة .

وبهذا المقياس، يمكن القول إن تونس ومصر وسوريا وليبيا واليمن بلغت الغاية. وثورتها ستغير هذه الأسباب الخمسة للوضع الراهن لحرية المواطن وكرامته.

أما الخليج - باستثناء الكويت - وبقية البلاد العربية - باستثناء الاردن

والمغرب - ما تزال في مرحلة تراكم ثورة القالب إلى ثورة اللسان التي تتزايد.

ولما كانت هذه البلاد لها بعض ثراء ؛ فإنها ستلجأ للحل الذي هو عين المأزق : ستتعسكر.

فهي محاطة بالأخطار من الداخل والخارج ودخلت معركة مع الثورة. وعسكرتها ستكون بداية النهاية؛ تماما كما حصل في أكبر بلاد العرب التي تغيرت أنظمتها الملكية إلى فاشيات عسكرية مستغلة عاملي الوطنية والدين .

ومعنى ذلك أن ما أتوقعه للمستقبل , حدث نظيره في الماضي بنفس التعليل ؛ أنظمة لا تريد أن تصلح نفسها فتخضع لمنطق العصر وتستجيب لإرادة شعوبها . فتلجأ للحمايتين الد اخلية بالعسكرة والأمننة؛ والخارجية بالقواعد الأجنبية. فتصبح عارية من كل شرعية في وعي شعبها لجمعها بين علامتين لا تكذبان.

وكلتا العلامتين دليل على أن التبعية بلغت غاية مبلغها ؛ لأن من يفرضهما على الأنظمة يريد القضاء عليها لكأنه لم يعد بحاجة إليها: فلسطين والإسلام.

شما طلبه ترامب ليس المال فحسب؛ وهو مخلوف؛ بل نزع ورقتي التوت على الاستبداد والفساد ؛ حماية الإسلام وفلسطين . يأمرهم بالحرب العلنية عليهما .

وأنا أنزه كبار الأسر المالكة عن مثل هذا الخطأ القاتل ؛ ليس لأنهم أقل استبد ادا وفسادا من المتهورين المتلهفين للإرث ؛ بل لأنهم أكثر خبرة

ودهاء.

وبذلك، فقد اجتمعت وضعية شبيهة جدا بوضعية بداية النصف الثاني من القرن الماضي بعد نكبة فلسطين مع الطابع المفضوح للاستبداد والفساد والتبعية.

تكرر الأسباب - تكرر النتائج .

لذلك فإذا لم يتدارك حكام الخليج الأمر بسرعة، فإن المآل بعد العسكرة والتبعية والحرب على الاسلام وفلسطين ؛ معلوم .

ليست تنجيما ولا تنبؤا، بل تفسير علمي بقانون السببية: يمكن أن نغير المآل بتغيير الأسباب، ويمكن أن يصبح لا مرد له إن لم نغيرها فنزيل العلل .

العلل هي، المعركة مع الثورة والعسكرة للمحافظة على ما لم يعد يقبله أي شعب حر من الاستبداد والفساد والتبعية واللعب بالمقدسين الوطني والديني .

ولا يمكن لأي نظام ؛ حتى لو صار نظام سبارتا، وحتى لو حمته كل قوى العالم، أن يبقى إذا ثار عليه شعبه . وخاصة بهذه العلل الخمسة التي تلغي كل شرعية.

وأخيرا، فالجنرال الكوني الذي يعمل بمكر الله الخير ؛ حرم هذه الأنظمة من القدرة المعتادة على شراء ضمائر شعوبهم برشوة المكرمات: أزمة سمن البترول .

الأزمة التي أنزلت المداخيل إلى ثلثها ؛. وستفرض عاجلا طلب الشعوب بحقوقها، وشرط تحقيقها التخلص من الاستبداد والفساد والتبعية بالوطنية

والإسلام.

وكل حكيم ينبغي ان يتعلم من بداية النصف الثاني من القرن الماضي .

كل الملكيات في مهب الريح إذا لم تسارع فتحاكي على الأقل التي استثنيناها . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قيادة الصبيان او استبدال السفهاء بالرشداء

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ا + مم 47 >ص_ تت ا 8 7 س (بو يعرب المرزوقي ار 0

استعمل عادة منهج "الفكشن" لتحليل الأحداث . والفكشن في استعمالها المنهجي وليس الأدبي تعني أبدوعة رمزية؛ نمكن من تخيل وضعيات تساعد على التحليل .

سأفترض أن رابوع الصفقة - السعودية وتابعتها والإمارات وتابعتها- مخلصين لقضايا الأمة. وأن استراتيجييهم بلغوا من الدهاء ما بلغه معاوية مع بيزنطة.

سأتخيل أنهم يتظاهرون بالخضوع لإرادة ترامب وإملاءات إسرائيل للحصول على هدنة في جهدهم التنموي مثل الصين ؛ فيستردوا فلسطين بحصول القوة دون حرب،

وما كنت شبه متأكد من عبقرية "صبيان" القطبين) السعودية والإمارات) وإخلاص التابعين) البحرين ومصر) شكل من يوافق؛ عليه أن يشكر لاورنس العرب وذيله .

لاورنس العرب وذيله هما بلار ودحلان . فهما من نعم الله على الخليج إذ بقي بين يدي الصبيان : سيفعلان به أكثر مما فعل لاورنس العرب بالخلافة.

لماذا أحتاج لهذه الأبدوعة لتوصيف ما يجري في ما كتبته إلى حد الآن حول الصفقة؛ معتبرا إياها قمة الخيانة وكان يمكن أن يكون قمة الولاء للاستئناف؟

فلو فرضنا قيادات الرابوع ليست رأس الثورة المضادة؛ والاستسلام للأعداء

حفاظا على الاستبداد والفساد ؛ لكانت الأبدوعة استراتيجيا ممكنة مثل الصين .

فالصين هادنت الأعداء ؛ وعملت لتصبح قوة . وحينها صار المحتلون لبعض جزرها يتمنون عليها استرجاعها بلا مقابل حتى تقبل التعامل معهم بوزنها الجديد .

كما أن المانيا اختارت هذه الاستراتيجيا حتى صار السوفيات يترجونها قبول التعامل معهم ؛ وتسليم ألمانيا الشرقية لها ؛ وحتى جل أوروبا الشرقية.

وطبعا فشرط مثل هذه الاستراتيجيات؛ كمعاوية وبناء دولة قادرة على إخراج بيزنطة من جل مستعمراتها في حوض المتوسط قبل أن يعلن عليها الحرب.

أما من يعمل كل ما يستطيع ليجعل بلده محمية ومتسولة؛ فلا يمكن أن تكون صفقاته استراتيجية لصالح الأمة. بل هي للحفاظ على كرسي محمية بلا سيادة.

الصين وحدت آلاف الإمارات والدويلات؛ وخططت لتنمية اقتصادية كسوق كبرى .

وألمانيا تعافت في أقل من نصف قرن .

أما الرابوع؛ فادباره لا ينتهي .

لما كنت في ماليزيا؛ كتبت مقالة وضعت فيها مثل هذا الفكشن؛ وتمنيت على الجامعة العربية أن تعمل ما عملت أوروبا بعد الحرب لتستعيد شروط الدور.

وبينت في الفكشن الشرطين:

- تكوين ما يشبه الوحدة الأوروبية للتكامل العربي وجعل الجامعة للشعوب وليس

- ثم المهادنة لتحقيق شروط التنمية.

ذلك أني كنت واثقا من أمرين : فالأقطار العربية من دون التكامل ؛ حتى لو وضعت كل

فتفتيتها الجغرافي كان القصد منه تحقيق هذه الغاية: جعلها كلها بحاجة لحام ومساعد في الظاهر . وهو في الحقيقة مستعمر يحمي استبداد عملائه وفسادهم .

والشرعيات المبنية على تشتيت التاريخ المشترك؛ وظيفتها جعل كل شعوب الإقليم في حرب أهلية لا تنتهي بحجة طائفية أو عرقية. وكلتاهما لتوطيد التبعية.

وكلامي على الفكشن هدفه بيان أن الرابوع ليس له أي استراتيجية عدا استراتيجية مفروضة عليه ؛ هي استراتيجية إيران وإسرائيل بتكامل دهائهما ودورهما .

فإيران توهم الشعوب بأنها تنوي تحرير فلسطين وتحميهم من إسرائيل . وهذه توهم الأنظمة بأنها تحارب إيران لتحميهم : وهما ذراعا القوتين المساعدتين .

وهذه هي الفكشن الحقيقية؛ كلا الطرفين وضع خطة خيالية تتمثل في الإيهام بأن ما يجري حرب بينهما ؛ لكنه في الحقيقة خطة لاسترجاع

الامبراطوريتين .

وآخر خطوة في تحقيق هذه الخطة ؛ هي استكمال احتلال ما بقي من الإقليم ؛ أي الخليج كله ؛ بعد احتلال ما حوله من الجهات الاربع شرقا وغربا شمالا وجنوبا .

لم يبق للحكمة وجود في الخليج وفي مصر وفي العراق وفي سوريا وفي اليمن؛ فبقي المتخلفون ذهنيا لينفقوا كلفة تهديم إيران وإسرائيل أمتهم.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التدبير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدارها

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التصدي للصفقة فرض عين، وكل حياد خيانة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الهاربون من التصدي للصفقة الكبرى ؛ التي تريد تصفية ثورة الربيع وثورة فلسطين ؛ يتحججون بما يشبه ويل للمصلين ؛ مدعين أن قصدهم الصلح بين الأخوين ويخادعون الناس والله وأنفسهم ؛ إذ ينسون أن ذلك يعد الخطوة الأولى وأنها توجب الخطوة الثانية: أن يقاوموا الباغية إذا لم تعد إلى الجادة والحق.

لذلك فهذا الكلام المنافق لا يعني إلا أمرين:

- الخوف من التهديد بعدم المساعدة بعد الأزمة

- وخاصة الطمع في رضا من ترضيه فئة الصفقة الباغية ببغيها

فما هي الصفقة الكبرى التي ألجأت الفئة الباغية ليس لمحاصرة قطر؛ بل محاصرة شرفاء الأمة الذين تحاول قطر وتركيا مساعدتهم ضد إجرام إيران وإسرائيل؟

فالذين يحاصرون قطر؛ لا يطالبون منها إلا أمرين:

- طرد بعض اللاجئين إليها من حماس والإخوان أولا

- وإسكات الجزيرة التي هي الصوت الوحيد بلسان الشعوب

والمعلوم أن علمهم بعجزهم على محاصرة تركيا ؛ دفعهم إلى تمويل الانقلاب عليها لعلهم يجدون سيسيا تركيا حتى يمصروها؛ فيخلو الجو لصفقة عدوي الأمة.

عدوا الأمة: من يسعون لاسترداد إمبراطورية متقدمة على الإسلام؛ الفارسية واليهودية؛ بمساعدة وريثي امبراطورية بيزنطة الشرقي والغربي المعلومين .

أما الأنظمة التي نظمت انقلاب مصر وتساعد انقلاب ليبيا، وتعد لانقلاب تونس، وفرحت لما توهمت أن انقلاب تركيا قد نجح ، لأنها مولته ، فقد وعدوها بالحماية.

فممن يعدهم أعداء الأمة بالحماية؟

وما أبين هذه الحقائق، يزعم أبواق إيران وإسرائيل أني أجير قطر.

وهم يعلمون أني لا علاقة لي بقطر، ولو كنت ممن يستأجر لفعل بي عهد ابن علي .

ولا ألوم مليشيات القلم من عرب المقاومة التي تقاوم شعوبها حتى تمكن لإيران وإسرائيل من احتلال أرضهم : فهم يسقطون صفاتهم على غيرهم ككل مريض .

وهذه الصفقة إذا سمحنا بها ، فهي ستكون القاضية: لأن ما تحقق بنكبة 67 ما يزال إلى الآن حوزا لإسرائيل دون حق الملكية لرفض الأمة الاعتراف به .

حماس هي الحائل دون حوز إسرائيل لئلا يصبح ملكية. والصفقة هي إزالة الحائل حتى تتناقل آثار نكبة 67 من الحوز اللاشرعي إلى الملكية الشرعية.

وهذا هو الثمن الذي تريد الفئة الباغية أن تدفعه لإسرائيل وإيران حتى يبقى على استبدادها وفسادها في أقطار الوطن . كلهم مثل السيسي وبشار وحفتر.

ولا يمكن أن أسكت على الخيانة الموصوفة .

فإذا كانت نكبة 67 تقبل التفسير بالأخطاء العسكرية والسياسية، فإن ما

يحصل الآن خيانة مع سبق الإصرار.

لذلك فكل من يدعي الحياد بزعم الإصلاح، منافق والحجة القرآنية من جنس ويل للمصلين . والتاريخ سيحاسب المتنكرين لمن وقف مع الثورة وحماس بصدق.

الصفقة الإجرامية التي يراد تمريرها هي محاولة للاستفادة من حمق ترامب. فهو في نفس وضعية الحكام العرب الذين يسعون إليها: فهو بحاجة لإسكات شعبه .

ترامب مثل أصحاب الصفقة: مخنوق ومزنوق وقد يسقط سريعا لأنه مدين لبوتين بنجاحه ، والشعب الأمريكي لن يسكت حتى لو أيده اللوبي الصهيوني بكل قوته.

فمن يتبنى هذه الصفقة لا يخطب ود إسرائيل فحسب، بل سيدفع ثمنا آخر لعله أغلى مما يدفعه لها، التنازل عن الهلال واليمن لإيران بوعي أو بغير وعي .

ومليشيات القلم العربية التي تصطف مع إيران، توهم الرأي العام أن اللاءات القطرية والتركية اصطفت مثلها معها ، وأن ذلك دليل على انتصار محور المقاومة.

وهذا يكون صحيحا لو أن أمانيهم تتحقق ، فتفقد المقاومة السورية والفلسطينية والليبية وحتى التونسية كل سند وكل قدرة على إيصال صوتها للشعوب .

وهذا بالضبط ما تطلبه المحاصرة ، بل هو جاء علنا في شروط فك الحصار

. لكن الله ينصر صف عباده الصالحين : فالشعوب اليوم تحاصرهم هم ؛ لا من حاصروه.

ولم أر في حياتي أحقر من المليشيات العربية بالقلم أو بالسيف . فهي تعمل جاهدة ليلا نهارا لتسهيل مهمة الساعين لتحقيق ما عجز عنه الاستعمار قرونا .

سعيهم ينحصر في تمكين إيران وروسيا من احتلال جل البلاد العربية والوصول إلى البحار الدافئة . مرحلة لجعل الإقليم مستعمرة إسرائيلية أمريكية.

ذلك أن كل من له دراية باستراتيجية مغول الغرب) أمريكا) وذراعهم في الإقليم (إسرائيل) يدرك أن روسيا وإيران ليستا إلا آلة تهديم لعدو يخشونه . والعدو الذي يخشونه هو العرب والأتراك . فالأولون هم من بدأ به الصدام بين الحضارتين؛ والآخرون هم من استطاعوا الثبات إلى بداية القرن الماضي .

وقد نجحت انجلترا بضرب الثانين بالأولين لإسقاطهم في الحرب الكبرى الأولى؛ ثم حاولوا ضم تركيا للغرب بناء على ذلك . لكن تركيا استردت حريتها .

واليوم هم يحاولون ضرب العرب بالعرب . والمعلوم أن حكم كسنجر على العرب هو أنه لا بد من إرجاعهم إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام؛ قبائل تتآكل .

والترجمة الفعلية هي استعادة امبراطورية فارس (نائبة الشرق) وجعل

مستعمراتها العربية مناذرة، واستعادة امبراطورية إسرائيل (نائبة الغرب) ضد الإسلام.

وهذا يقتضي أن يوجد بين العرب من لهم العيوب الثلاثة التي فسر بها ابن خلدون الفتنة الكبرى : القبلية والمناذرية والغساسنية أي ما نراه اليوم.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

داعش، نكوص الاستراتيجيا الحديثة لحل المشعوذين

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

سيعجب الكثير من القراء من هذه الصورة التي آل إليها استراتيجيو الغرب في حربهم على الاستئناف الإسلامي : اللجوء في الأخير إلى العقلية السحرية.

كلنا يعلم أن القبائل البدائية كانت تعمل بها كلما خافت من أمر متوقع أو عجزت أمام أمر حاصل . سلوك استراتيجيي الغرب آل إلى ذلك خوفا وعجزا .

كيف كانت القبائل البدائية تتصرف إزاء عدو متوقع أو حاصل؟

تصنع منه دمية وتتعامل معها بما تريده أن يحصل لعدوها؛ لعل ذلك يؤثر في إزالة علة الخوف .

فمنذ نزول القرآن وحمل العرب رايته ؛ لم يتوقف الصراع بين الحضارتين . هزم العرب بسبب المغوليات والصليبيات والاستردادیات؛ فأخذ الأتراك المشعل .

واليوم؛ رغم رواسب التخلف والشتن الداخلية؛ استأنف الإسلام عودته إلى التاريخ بعنفوان أعاد إلى أذهان محاربيه نفس الخوف ؛ فحاولوا تركيعه وفشلوا .

لذلك لم يبق إلا العلاج السحري بلعبة الدمى التي كانت تأجي العاجزين إلى سحرتهم: والسحرة اليوم هم استراتيجيو الحرب الرمزية بالسلاح اللطيف.

صنعوا دمية من شرط الاستئناف الممكن سموها الخلاف ؛ وفعلوا بتوسطها كل ما يشبه غرز المسامير والإبر فيها ؛ كما يشعل السحرة في

القبائل البدائية.

وسموا هذه العملية الحرب على الإرهاب . وطبعا فالمشاركون في هذه الحرب ليس الغرب وحده؛ بل وكل دماه به الشرق : أي الأنظمة العميلة ونخبها المنحطة.

لكن غرز الإبر والسكاكين في دمية سحرتهم-داعش- أو الحرب على الإرهاب؛ هم مضطرون لإدامته حتى يتأكدوا من مفعول سحر الحرب الرمزية بالسلاح اللطيف . الخطة لتمكين سلاحهم اللطيف من تحقيق المطلوب؛ قدروا مدة توجها العنيف بثلاثين سنة حتى تنجح الحرب اللطيفة؛ فتيأس الأمة من الاستئناف الذي يخيفهم .

ذلك أن الجميع يعلم أن ما يسمونه داعش ما كان ليصمد أكثر من شهر أمام حلف دولي بهذا الحجم ؛ لو لم تكن القضية كلها من جنس ما وصفت بتواطؤهم كلهم .

لو كانت داعش كيانا مستقلا وليست دمية بالصورة التي وصفت؛ لما أمكن لها أن تتبادل وتتواصل مع قوى الخصم الذي يدعي محاربتها بزعيق ونعيق عجيبين . فهي تتواصل مع الذارعين (إيران وإسرائيل (ومع الحاميين) روسيا وأمريكا (ومع الأنظمة العربية العميلة ومليشيات القتل والسيف التي يستعملها الجميع.

دمية السحرة دمية لماذا؟

اسمها وفكرها يحدد القصد .

إنها دمية من دولة الإسلام ؛ ودمية من فكر الإسلام .

والدميتان لتشويه حقيقة ما يخيف الأعداء.

من يعرف تاريخ العلاقة الوسيطة بين الحضارتين ؛ يدرك أن هذا التعريف هو نفسه ما عليه استندت إليه حملة الشيطنة التي جيشت أوروبا ضد الإسلام. فليست هذه الاستراتيجيا مستمدة من سلوك السحرة في القبائل البدائية فحسب؛ إنها نكوص إلى حل الكنيسة في القرون الوسطى: لم يتغير إلا الإكليروس .

ويكفي لفهم ذلك ؛ سماع نسختهم المبتذلة لدى علمانيي العرب وليبراليهم وقومييهم: فمجرد التفكير في الاستئناف يرعبهم ؛ فيتحالفوا حتى مع الشيطان .

وقد بينت رفضي للرد بالمثل ؛ فنلجأ إلى حل سحرة القبائل البدائية و إكليروس القرون الوسطى الذي صار لنا منه نسخ باهتة: الحل روح الإسلام وإيجابيته.

أنا واثق بأن الاستئناف الإسلامي لن توقفه هذه الحلول السحرية؛ وإن بطأته بعض الوقت؛ فها تحقق أربعة عشر قرنا من تاريخنا ؛ يجعلنا قوة القطب الصاعد .

ونحن ذلك القطب لعلتين : طبيعية وثقافية .

- فطبيعيا قوتنا مضاعفة: دار الإسلام وديموغرافيته . - وثقافيا قوتنا مضاعفة: سلامة النظرة والعنفوان الوجودي.

وسر هذه القوى وأصلها؛ هو القوة التي لا تفوقها قوة: روح الإسلام العميقة التي لم تخب رغم أن الانحطاطين أفسدا معاني الإنسانية لدى جل نخبنا .

ولأشرح القوتين الطبيعيتين: جغرافية الإسلام بموقعها وثرواتها هي قلب المعمورة؛ وديموغرافيتها هي الأكثر عنفوانا ؛ لم تصب بالإعياء الوجودي الغربي.

والقوتان الثقافيتان بينتان: إذا ما استثنينا القلة المفاسدة بالترف ؛ فإن شعوبنا ما تزال سليمة الفطرة لقربها من الطبيعة التي هي سر عنفوانها الوجودي.

والعنفوان الوجودي مفهوم أضعه لأعبر به عن ثورتي الإسلام الأساسيتين ؛ وهما ما تعيبه الكنسية على الإسلام: منزلة الدنيا والجنس وأخلاق الأسياد.

وحتى يتأكد القارئ مما أقول ؛ فليقرأ شهادة شاعرين وفيلسوفين غربيين صادقين لأنهما حاربا الكنسية طيلة حياتهما : شهادة نيتشه ؛ وقبله شهادة هاينه .

فالأولى تخص أخلاق السادة) العرب والإسلام) وأخلاق العبيد (الغرب والمسيحية) في القرون الوسطى وحتى في العصر الحديث : وهذا موقف نيتشه الواضح.

والثانية تقابل بين موقفين من الدنيا؛ موقف القائلين بواجب الاستعمار في الأرض والنصيب منها ؛ ممثلا بأدب جوته ومعارضيه ممن لهم رؤية نافية للدنيا .

صحيح أن النهم الدنيوي يمكن أن يكون دليل فساد وانحطاط؛ لكنه عندما يكون في إطار تصور يجعلها مطية الآخرة؛ فإنه جزء من المتعاليات لا من الدنايا .

لذلك فمسلم الغاية الذي سيحقق الاستئناف ؛ ينبغي أن يكون بأخلاق

مسلم البداية الذي حقق النشأة الأولى والتي حررت الإنسان من العبوديتين:

- العبودية الروحية أو وساطة الكنسية بين المؤمن وربه

- والعبودية السياسية أو الحق الإلهي في الحكم بدل سيادة الجماعة على أمرها تديره بالشورى.

لذلك، فخطابنا للإنسانية ينبغي أن يكون عين خطاب القرآن كما حددته النساء 1 والحجرات 13 حتى نتحرر من انحطاط كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث . فالكاريكاتوران جزء من حرب السحرة . والصورة المشوهة من الإسلام والحداثة، أداة الحرب الرمزية لمنع ما يخيفهم بالحرب على الدمية التي صنعوها منه .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التدبير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية

ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

غاية النكوص مفهوم قرآني وانثروبولوجي خلدوني

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

قرآني وانثروبولوجي خلد وني

هل يكفي وصف ما يجري في بلادنا العربية, بنكوص الأنظمة القبلية من الإسلام إلى الجاهلية ونكوص الأنظمة العسكرية من الحداثة إلى الاستعمار؟

ذلك ما كنت اعتبره وصفا أمينا لأحداث تاريخنا الحديث منذ ما بعد الاستقلالات الشكلية. لكني بدأت أشك في أمانة الوصف بعد الأحداث التي تلت الربيع.

الوصف الملائم هو ما يقوله ابن خلدون تأسيا بالقرآن الكريم ؛ هو أن أنظمتنا بصنفيها نكصت إلى ما دون الجاهلية والاستعمار مع شعوبها وفيما بينها. والقرآن الكريم خص الأعراب بالذم؛ لكن ابن خلدون وضع مفهوما انثروبولوجيا سمى به المرحلة البدائية القصوى في تاريخ البشرية؛ فأطلق عليه اسم العرب؛

فقي مصطلحه هم المرحلة المتوحشة من رعاة الإبل في الصحاري؛ وذكر منهم كل سكان الصحاري المعلومين في عصره؛ وليس العرب كجنس؛ وينطبق على أعرابهم .

وإذن؛ فالعرب بهذا المعنى ؛ ليس خاصا بالعرب كجنس؛ بل هو مفهوم عام يشمل أعراب العرب الذين قصدهم القرآن الكريم : حالة النكوص الى التاريخ الطبيعي .

وما يحيرني؛ هو أن حالة التاريخ الطبيعي يكون فيها الإنسان؛ بسبب الضرورات الطبيعية وانعدام شروط العيش الدنيا ؛ يتصرف كالحيوان بلا

أفق خلقي .

لكن العرب اليوم من أغني شعوب المعمورة-بافتراض حسن التصرف فيها-ومع ذلك فسلوكهم الناكص دون سلوك أجدادهم في الجاهلية: كيف ذلك؟ ولماذا هم كذلك؟

أولا كيف ذلك؟

لن أتكلم على الشعب عامة؛ بل على نخبه . فالسياسي والعالم والاقتصادي والفنان وصاحب الرؤية (خمسة أصناف) ينطبق عليهم مفهوم ابن خلدون. فهم فاقدون لمعاني

الإنسانية (ابن خلدون) وناكصون إلى القانون الطبيعي في مرحلته المطابقة لوصفه الإنسان في حالة صراع البداوة على أدنى العيش .

وأقصد بالصراع على أدنى العيش؛ بأنهم دون الجاهلية: فقبائل العرب كانت تتقاتل على شروط العيش (الماء والكلأ) وعلى المرأة . لكنها تؤمن بالفروسية؛ فلهم قيم وفرسان صعاليك؛ هم حنفاء عصرهم ومبدعون؛ وأشهر حرم ومقدسات يؤمنون بها؛ بخلاف العرب اليوم بنوعي الأنظمة والنخب الكاريكاتورية المليشياوية.

فما الذي جعل شعوب العرب اليوم من المحيط إلى الخليج؛ تخضع لهذا النوع من النخب الحاكمة والمليشيات التي تؤيدها بالسيف والقلم ؛ حكم المافيات؟

فالسياسي مافياوي؛ والمثقف النافذ مافياوي؛ والاقتصادي ذو الجاه مافياوي؛ والفنان الممول مافياوي ؛ وصاحب الرؤية مافياوي؛ متواطئون

لاستعباد الشعب.

وبقدر ما هم شداد غلاظ في التعامل مع الشعوب ؛ بقدر ما هم نعاج وأذلاء في التعامل مع سادتهم وحماتهم ؛ أعني ذراعي الغرب في الإقليم : إيران وإسرائيل ..

هل العلة أنهم جميعا يتصفون باسم بلا مسمى؟

فلا السياسي ذو إرادة؛ ولا المثقف ذو علم ؛ ولا الاقتصادي ذو قدرة؛ ولا الفنان ذو ذوق؛ ولا الرائي ذو رؤية.

هل الصبيان؛ الذين يخربون الأوطان للتنافس على الكراسي عديمة السيادة؛ هم الذين ينصبون مثقفين واقتصاديين وفنانين وأصحاب رؤى أميين من جنسهم؟

لكن الشعوب رغم الأمية الغالبة عليها ؛ مدركة لفساد ما يجري ؛ وهي تئن منذ قرون تحت وطأة المافيات الحاكمة والمليشيات التي تخدمها بالقلم والسيف . وما يسمونه دولة؛ هو محمية وظيفة أجهزتها ليست حماية الجماعة ولا رعايتها ؛ بل السيطرة عليها روحيا وماديا حتى يحققوا أجندة أعدائها نهبا وسلبا .

لكن هذه الحالة لن تدوم: فها هم بدأوا يتآكلون . وفي ذلك بداية نهاية الثورة المضادة؛ وسيستانف الشباب ثورته ولكن متحدين من الماء إلى الماء. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأحول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

تسونامي الخليج، أو حماقة الثورة المضادة العربية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لابد الآن من فهم الاصطفاف العجيب وراء أعداء الثورة؛ تشفيا في ثورة الحرية والكرامة؛ وتمجيدا لخيارات إيران واستقلالها المزعوم.

وما أريد بيانه لهؤلاء الأغبياء؛ أنهم يخطئون إذ يظنون أن الثورة ستهزمها بعض

توهموا أن من يمولونهم ؛ يشترون بالمال مثل مليشيات القلم والسيف.

إنما هم يبذرون أموالهم لخدمة من يتصورون أنفسهم يستخدمونهم: فمراكز البحث واللوبيات الصهيونية لا تمانع في أن يمولهم الصبيان من عملاء العرب . إذ هل يمكن أن يوجد من يرفض تمويل مشروعاته وأجندته؛ ممن تأتي ضده بكل المدى المتوسط وليس حتى البعيد؟

لكن ذلك كله لم يستفزني ؛ فهو معلوم من عقود .

ما استفزني هو تصور البعض أني غافل على أن العرب كلهم؛ يمن فيهم قطر؛ ليس لهم دول مستقلة؛ رغم فضلها بما تحاول تحقيقه بوعي بالممكن من العمل المفيد .

وما استفزني أكثر, هو ظن البعض أن المفاضلة بين الأنظمة العربية أو الإسلامية تعنيني . فلست أجهل أنها جميعا بلا استثناء لا قدرة لها على الاستقلال .

ما يعنيني وما لا أنفك عن الكلام فيه ؛ هو شروط الاستقلال بالنسبة إلى الأمة وبيان ما عرضت من شروطه:؛ التحرر مما فعله الانحطاطيون بالأحياز الخمسة .

وقد قرأت أن أحد السخفاء يتصور إيران مستقلة. لكأنه لم ير أنها مثل

غيرها محمية حتى في حربها على شباب الثورة في سوريا ؛ بدليل لجوئها إلى بوتين.

وبوتين اضطرها مثلما اضطرت أمريكا العرب في إلى اتفاقية من قاعدة على أرضها؛ وإن أخفتها . فالدول لا تكون مستقلة بالإرادة فحسب, بل بالقدرة.

إنها أتبع للغرب من العرب والأتراك: فسكوت الغرب عن عنترياتها ؛ وما يجعلها تبدو وكأنها قادرة على مقاومته ؛ هو خدماتها ضد ما يخشاه: الاستئناف السني .

فطبيعي جدا أن يسمح الغرب لحصان طروادة بما يوهمه أنه فاعل وأنه مستقل ؛ فيجد بعض الأغبياء من العرب من يتصورونه مقاوما ويصطفون معه وهو يحتل أرضهم .

وطبيعي جدا أن تمكن إسرائيل والغرب إيران من وهم استعادة امبراطوريتها؛ لأنها تتذاكى وتتصور مثل بعض صبيان الخليج؛ أن تسمح بما لا يخدم أجندتها .

فذراع إيران تطلق إلى حد لا يهدد خطة الغرب وإسرائيل : منع استئناف دولتين جربتهما أوروبا في بداية دولة الإسلام وفي نهايتها؛ أي العرب والأتراك.

وهذه ليست سياسة جديدة: فالصليبيون وحتى المغول استعملوها ؛ فكانت الرافضة وفتات الدولة العبيدية أهم عون لهم في غزو الإقليم بنفس الأسلوب الحالي .

أما سخفاء النخب العربية عامة، وبعض الأجورين في تونس ممن يطبلون لحزب الله وإيران وبشار والسيسي وحفتر وبعض صبيان الخليج، فهم من مليشيات القلم، وأقصى ما يمكن أن يشفع لهم ؛ هو ربما الجهل بهذه المعطيات، التي وإن شفعت لهم من حيث القصد ؛ فهي تضيف الجهل والجهالة إلى دناءة الارتزاق والخيانة.

لكن قطر وتركيا ؛ وحتى ماليزيا، رغم كونهم جميعا يعانون من نفس التبعية بسبب الحجم وخطة الاستعمار, يعملون مع ذلك بأجندة موجبة تحقق شروط الاستقلال .

وذكاء أمير قطر الوالد ؛ وفيه يواصل ابنه ؛ تمثل في اختيار وسائل العصر لتحقيق قدر مهم من الاستقلال : الجزيرة والاستثمار في الاقتصاد العالمي .

وذكاء تركيا ؛ تمثل في إعادة صوغ دورها في الحلف الأطلسي بعد أن عملت جاهدة على تحقيق الحدود المعقولة من عدم التبعية الاقتصادية وإصلاح الدولة.

وذكاء ماليزيا كذلك - وفيها عشت أربع سنوات - هو الانطلاق من واقع التبعية، بخطة تحقق شروط التحرر منها بتدرج واستراتيجية طويلة المدى ترى ثمراتها .

أما مليشيات القلم، والصبيان الذين تخاذلوا عن الثورة والمقاومة الفلسطينية والسورية والليبية والمصرية والتونسية، ويريدون ضرب قطر، فعملهم نقيض ذلك .

هم يعمقون التبعية ويحققون أجندة إيران وإسرائيل؛ أعني منع العرب والأتراك من استئناف دور السنة في الإقليم ؛ وتمكين أعداء الإسلام من السلطان عليه .

كشف الداء هو ما يعنيني من الكلام في الوضع ؛ وليس الدفاع عن زيد أو عمرو؛ أعلم أن بلاد العرب ظلت محميات بلا خطة للتحرر؛ فكانوا عبيد لأحقر الخلق .

فتسابق الصبيان والمافيات على حكم بلا سيادة؛ قضى على جل بلاد العرب . ونفس الأمر بدأ يدب في أسر الحكم في الخليج ؛ وأولها أكبرها . وقد يفتتها .

ولا يمكن الاحتجاج بأهل مكة أدرى بشعابها : فالمتسابقون يدفعون قربانا من يأتيهم بالماء من الماء؛ ليرضى بنو صهيون ولوبياتهم وحماتهم . وقد بلغت بهم الوقاحة إلى عدم التستر على ذلك منذ القمم الثلاث المنحوسة: جزية لترامب؛ وقربان إسرائيل هو ثورة الحرية والكرامة ومقاومة فلسطين .

لكننا نجد من بين النخب التي تدعي الحداثة والتنوير؛ من يتحالف مع إيران وإسرائيل وتوابعها من صبيان العرب الذين يخدمونهما من أجل الكرسي والتوريث.

لهذا أكتب في الوضع الراهن ولا أدافع عن أحد . فهمي ليس الدفاع؛ بل جعل الشباب والأمة تتذكر أن القرآن حدد للعاقلين شروط السيادة وقاية وعلاجا . لذلك فعلي أن أختم بالقول إن أكثر المسلمين هم العرب ؛ وخاصة صبيان الأنظمة التي تتنازع على كراسي الحكم والوراثة لحكم محميات لا سيادة لها .

واعترف بأني أفضل من يعلم ذلك من الشباب الحاكم؛ ويسعى لتحقيق شروط التحرر من التبعية كما في الأمثلة الثلاثة التي ضربتها : قطر وتركيا وماليزيا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تسونامي الخليج أو حماقة الثورة المضادة العربية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

كان حوجاف» الكورة المضادة العرفه

الغا زالبيان

تيون نبل مضه تصسدا6 331 تيناه اع

ما الذي يجعل جل "دول" الخليج تجمع على محاصرة أفضل تجربة عربية بمحاولة الاستماع إلى صوت الشعوب وجعلها تعبر بقدر محترم عن إرادتها؟

كلنا يعلم أن السياسة معادلة معقدة جدا للترابط الوثيق بين الفعل التاريخي الحقيقي بين الإرادة والقدرة . وإذن فتقويم السياسات محكوم بهذه النسبة.

ما فعلته قطر، لخدمة الوعي التحرري في بلاد العرب بمشروع "الجزيرة". وفعل التحرير، بفتح أرضها للكثير من مضطهدي الأمة بهذا المعيار مما يذكر فيشكر. فليست قطر دولة عظمى فنطالبها بالمزيد، متجاهلين قوة محاصريها من أعداء حرية التعبير والتعدد السياسي من الدكتاتوريات العربية والقوى الاستعمارية.

وها نحن ذرى اليوم جل دول الخليج تبلغ ذروة المحاصرة المعلية برا وبحرا وجوا، فضلا عن العزلة الدبلوماسية التي يراد تعميمها بمساعدة أعداء الأمة.

وبين أن لهذا صلة مباشرة بالقمم الثلاث التي انعقدت مؤخرا برئاسة ترامب وبتوصية من إسرائيل ، عربونا تقدمه للأنظمة التي باعت قضايا الأمة علنا .

وذلك موصول بأمرين بينين للعيان ، عرفناهما سابقا في الدول المحيطة

بإسرائيل مباشرة: الاحتماء بها ؛ والقبول بكل التنازلات لفرض وريث معين في الحكم .

والآن نفس الظاهرة شرعت في تمشجير الأسر الحاكمة في الخليج, وخاصة في أكبر "دوله" . وأضع "دوله" بين قوسين لأنه لا توجد دول عربية؛ بل كلها محميات .

وإذا حاولت إحداها الخروج عما يرضى عنه الحامي ؛ يطلب من المحميات المحيطة بها محاصرتها: وهذا هو الذي يحصل الآن . والهدف تصفية القضيتين الكبريين .

القضية الأولى والأكبر؛ هي قضية ثورة التحرر من الاستبداد والفساد؛ أو الربيع العربي والإخوان.

والقضية الثانية؛ هي تصفية القضية الفلسطينية نهائيا .

محاصرة قطر ترد إلى عاملين عامين ؛ هما الجزيرة ؛ ولجوء المعارضين تعيينا ووجود بعض الفارين من هولوكوست المعارضات العربية؛ وعلى رأسهم بعض رموز فلسطين .

وكانت القضيتان العامتان ؛ وحتى تعينهما ؛ مقبولتين ولو على مضض قبل حصول ما عجل بهذا التسونامي : ميل شعب الخليج للثورة ومعركة التوريث في السعودية.

وميل شعوب الخليج للثورة مع سلامة الفطرة وحب الإنسان للحرية والكرامة,؛ قوته أزمة البترول علة عجز الأنظمة المستبدة عن رشوة المواطنين لإسكاتهم .

ومعنى ذلك أن أحرار الخليج؛ فضلا عن حب الحرية والكرامة الفطري ؛ وجدوا فرصة للتعبير عن آلام الشعب التي بدأت تطل برأسها كحال شعوب الربيع العربي.

وإذن ؛ يمكننا القول إن التسونامي الخليجي الحالي ترتب على الربيع العربي ؛ وبصورة أدق ؛ على محاولات الثورة المضادة إيقاف أثره أحرار شعب الخليج.

أما الكلام على العلاقات مع إيران؛ فكذبة مفضوحة وخدعة بينة: فكل البلاد التي قطعت العلاقة مع قطر؛ لها علاقتها بإيران أقوى من علاقة قطر بها .

القضية كلها تعود إلى مساعدة قطر للربيع العربي ولحماس . والثورة المضادة تحتاج للحماية الإسرائيلية لهذا وللتوريث؛ ومنها رز السيسي وبيع فلسطين .

لكني متفائل . فالشعوب استفاقت وشرعت في مراحل الحركة الثورية: القلب ؛ فاللسان؛ فاليد . لذلك فإذا واصلت الثورة المضادة محاصرة قطر؛ فربيعها آت حتما .

ذلك أن الأنظمة لم تعد قادرة على رشوة المواطنين؛ وطالب الرز لا يشبع؛ ومن ثم؛ فهذه آخر "خرطوشة" في جعبة عملاء اسرائيل وأعداء الإسلام.

"او حواق» الثنوره المضادة العرمة

الغا واليان

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في

تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

التوريث، قانونه الغلبة للاكثر عمالة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

للوراثة قوانين: 1. أولها فيزيائي 2. الثاني بايولوجي 3. والثالث سياسي موجب 4. والرابع سياسي سالب 5. والأخير غيبي . القانون الفيزيائي هو غلبة الأقوى عند التقاء فاعلين طبيعيين كالرياح أو الأمواج أو المركبات المتقابلة: فالأقوى يمحق الأضعف ويبقى بما يفضله به . وهذا القانون نعامه علم اليقين ؛ ونستطيع توقع النتيجة قبل الصدام؛ إذا كنا على علم بقوة المتصادمين وظرف الصدام . ولذلك فلا خوف من هذا القانون . القانون البايولوجي للوراثة؛ يكاد يماثله من حيث المعلومية. لأن قانون تواليف المورثات معلوم بدقة لكن حيل البشر في عملية اللقاح يحول دون التوقع . فيمكن أن يدعي الكثير أنه ابن فلان ؛ ولعله ابن جاره أو ابن خادم أهله . فعلاقة الأبناء بالآباء بين الحكام غالبا ما يشوبها الشك بالنظر إلى السلوك. ثم يزداد الشك في الوراثة السياسية حتى عندما تكون إيجابية كما يحصل في التداول الديمقراطي . فيصعب أن تتوقع لأن الانتخابات قد تكون لعبة حظ، أما التوريث السياسي السلبي ؛ الذي يطبخ في مؤامرات داخلية بمساعدة خارجية؛ فالتوقع فيها يكاد يكون من جنس النوع الأول لكن المعيار عكسه: كيف؟

الوريث ليس الأقوى؛ بل الأكثر عمالة لمن يتحكم في المحميات العربية . وينبغي إذن أن يكون الأضعف حتى يسهل مهمة الحامي في فرض ما يريد . فهلا فهمتم؟

أما الوراثة الغيبية؛ فهي مزيج من ذلك كله على الأقل في الفهم البشري . تحاول ردها إلى واحد منها؛ أو إلى بعضها؛ أو إليها كلها ؛ لكنها من الغيب.

والغيب محجوب من حيث المعلومية؛ لكنه لا يحصل من دون سنن إلهية؛ تجعل حدوثه يبدو وكأنه من جنس الإعجاز كثورة الشباب العربي : الأمة ستحدد الورثة.

العرب اليوم وصلوا إلى هذه اللحظة: كل الأنظمة العربية التي تلاعبت بالتوريث؛ راها اليوم في حرب أهلية أو على أبواب الحرب الأهلية. والأمر واضح.

وها نحن نرى أن البلاد التي كنا نتصورها محافظة على تقاليد التوريث في أنظمتها ؛ بدأت تدخل محفل الساعين للتلاعب بتقاليد التوريث: بداية النكبة.

هذا الكلام هو من وحي التسريبات الدبلوماسية؛ لبلد بدأ هذا التلاعب عنده ويسعى لتكريسه لدى جيرانه . فإذا تم ؛ فقانونه الغلبة من يبدي أكثر عمالة.

سيقال لي ؛ وما دخلك أنت؟

والجواب: لو كان الأمر لا يتعلق إلا بأصحابه ؛ لكنت معتديا بكلامي . لكن المؤامرة تشملنا جميعا . بل نحن في تونس قبل غيرنا .

فأصحاب هذه الحملات؛ يعتبروننا مذنبين مرتين :

1. لأننا نحن البادئين بتحرير الأمة من التوريث . 2 الثورة ما تزال صامدة عندنا إلى حد الآن.

والحمد لله؛ فشباب تونس شديد المراس: لن تعجزه مناورات بدائية لمن أسكرتهم نخوة

الجائع إذا شبع ؛ والمتخلف إذا توهم أن استيراد علامات التحضر حضارة.

اس

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمازق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاب الاستئصاليين يفوق اجرامه إرهاب داعش

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ارد ل

للأسماء وبيان

الاستئصال والتكفير وجهان لعملة واحدة. وهما يمثلان الظاهرة التي عرفت بها الإرهاب؛ بوصفه وجهي الحرب الأهلية التي تعاني منها الأمة.

فكيف ذلك؟

وما علاقتهما بنوعي الإرهاب اللذين عرفت؟

- الفاعل وهو سلوك من يحافظ على السلطة بالعنف .

- ورد الفعل هو أسلوب من يريد الوصول الى السلطة بالعنف .

وما يحيرني حقا؛ هو أن الصفين يجمعهما نفس الحمق السياسي: فلا فرق بين إرهاب داعش ؛ وإرهاب العميل الاستئصالي الذي يضطر معارضه للرد العنيف .

ولنضرب مثال الأحداث الأخيرة؛ التي تحاول دويلة عربية بها جبر قطر وتركيا ؛ على طرد الناجين من هولوكوست السيسي ؛ الذي مولوه ليجهض ديموقراطية مصر،

هل يمكن لعاقل يريد ؛ كما يزعم ؛ شرق أوسط مستقر؛ أن يضطر معارضيه إلى الحل الوحيد الذي يضطرهم إليه ؛ للدفاع عن وجودهم؟

مجرد وجودهم كبشر. حتى مهاجرين .

ولنفرض أن قطر وتركيا طردتاهم؛ فهل يبقى لهم غير اللجوء إلى إيران أو إلى داعش؛ ما يعني تضخيم صف من يصفونهم بالإرهاب الذي يكون اضطرارا لا اختيارا؟

ما يحيرني حقا هو اعتبار هذا الحق سياسة ودهاء نابعين عن ذكاء ؛ وهي عين الغباء؛ فمن يضطر للانضمام إلى داعش وإيران للبقاء ؛ يكون سلوكه مبررا خلقيا .

فإذا أنت منعت التداول السلمي على الحكم؛ وأردت تأبيد وجودك فيه بالعنف؛ هل يوجد فرق بينك وبينه ؛ حتى لو صح زعمك أنه عنيف؟

كيف تصف معارضك بالإرهاب إذا أنت بقيت في الحكم بالإرهاب؟ ألمت بذلك لفكي الدولاب العلش الشرعي. لتصبح الدولة إرهابية لخدمة استبد ادك وفسادك؟

هل ثبت مثلا أن الإخوان في مصر كانوا يستعدون لمنع حق الأحزاب الأخرى من المنافسة على الحكم في الانتخابات؛ فيعتبروا مستحوذين على الحكم بالعنف؟

هل من كان يريد الانقلاب في تونس؛ وقدر أن التضحية بعشرين ألف تونسي من أجل الإطاحة بالترويكا ؛ متحضر وليس داعشيا بما كان سيترتب على استئصاليته؟

أعود إلى مثال الحلف الصريح بين دبلوماسية إحدى المحميات العربية ومؤامراتها على الثورة . أليست دليلا على الحمق ؛ فضلا عن العمالة والخوف منها؟

هل المسيحية الصهيونية الأمريكية ولوبياتها تريد الخير ؛ حتى لأهل هذه المحمية التي تريد القضاء على اللاجئين من استئصال إسرائيل والسيسي؟

وهل اللاجئون إذا فرض عليهم الخيار بين استعباد الاستئصاليين والحل

الوحيد الذي أبقوه لهم ؛ يمكن أن يلاموا إذا عاملوا مستأصليهم بنفس المنطق؟

أليس إرهاب الاستئصاليين أشد من إرهاب داعش ؛ الذي سيصبح حينها وكأنه هو بدوره من جنس ما سيلجئون إليه من أرادوا ممارسة سياسية سلمية فاستؤصلوا؟

بعبارة أوجز؛ منطق الاستئصاليين إرهاب الفعل الذي يترتب عليه إرهاب رد الفعل بمنطق فيزيائي خالص : كل فعل يقابله رد فعل مثله وبه اتجاه مقابل .

مجتمع ديموقراطي يمنح حق التنافس السلمي على الحكم ؛ يمكن الكلام على إرهاب من يستعمل العنف للوصول إلى الحكم أو للبقاء فيه رغم إرادة الشعب . أما المجتمع الذي يقاد بمنطق الدكتاتورية العسكرية أو القبلية, ويعتبر الحكم حكرا عليهما؛ فيقطف أي رأس يعتبرها قد تنافسه ؛ فكلا الصفين إرهابي .

ذلك أنه لا توجد دولة ولا حكم شرعي ؛ بل مافية؛ ذات تستعبد الشعب وتستخدم أجهزة ما تسميه دولة لإشباع استبد ادها وفسادها؛ وخدمة حاميها لأن البلاد محمية.

وعندي أن المتآمرين على الثورة والاستئصاليين ؛ ليسوا أعداء الثورة وحدها؛ بل هم قبل كل شيء أعداء شعوبهم ؛ بل وأنفسهم ؛ إذ أن الدائرة آتية لا ريب . وما قلناه عن الاستئصال في جماعة بعينها ؛ يقال عنه في كل المعمورة: فثورات تحرير الشعوب من الاستعمار وصفت كلها بالإرهاب؛ رغم أنها مجرد رد فعل عليه .

والمثال الجامع في فضيحة دبلوماسية الاستئصاليين العرب هو وصف حماس: الخونة يعتبرونها إرهابية لإخوانيتها , وإسرائيل وحماتها لأنها حركة تحرير.

فثورتنا جعلتنا جميعا في وضعية حماس ؛ موقف الاستئصالين من الخونة بتمويل ممن بت أشك في عروبتهم ؛ هو عينه موقف إسرائيل من سعينا للتحرر والتحرير.

ولهذه العلة؛ فإن دبلوماسية الاستئصاليين الخونة لم تكتف باستهداف حماس والثورة؛ فضمت إليهما الملجأ الأخير لمن نجا من هولوكوست إسرائيل والسيسي.

الحرب على قطر وتركيا ؛ ومحاولة قلب النظامين؛ سببه الوحيد أنهما بحكمة منقطعة النظير (تحاولان الحد من رد الفعل بمخرج يشبه الصمام في محرك البخار.

فلو لا قدر الله منع اللاجئون من إجرام إسرائيل والسيسي وبشار وحفتر الخ . . فسيعم الوضع السوري ؛ وسيحاسب الاستئصاليون حينها بنفس المنطق .

عندئذ ؛ سيكون الاستئصاليون بعلم أو بجهل ؛ هم دعاة الانتساب إلى داعش وإلى منطق إيران وإسرائيل في تغريب بلاد العرب بأيدي حكامها ومعارضيهم .

لست أشك في أن هذا السلوك هو عينه ما به قضت استراتيجية أمريكا على هنودها الحمر: فهم يشاركون قبائل العرب الذين يتآمرون على أمتهم لغبائهم

. وأذكر عادة بدوية فاسدة في الريف التونسي ؛ كان المزارعون يتزوجون بثانية فثالثة فرابعة كلما كانت صاب الزراعة وافية. كذلك يمشعل أصحاب البترول . لكن الزواج هنا هو مع اللوبيات الصهيونية التي تسعى لاسترداد إمبراطورية داوود بمال العرب وغباء الاستئصاليين وردي الفعل

وهكذا؛ فإنه يمكننا القول إن الاستئصال هو الصيغة العلمانية للتكفير: يريدان محو الخصم من الوجود؛ وكلاهما يفعل بعقيدة محرفة دينية وعلمانية.

ولما كان الاستئصال لمنع التنافس السلمي على الحكم هو الأصل ؛ فإنه مصدر التكفيرين: ذلك أن لجوء الضعيف إلى الدين؛ ليس له منه بديل رغم أنه يعرفه . وهذه العلاقة بين الاستئصال والتكفير ذات مستويين: و 1. تنتج عن علاقة الاستبد اد والفساد بالشعب داخليا .2 وتنتج عن الاستضعاف والاتباع خارجيا وبهذين التحريفين ؛ تقع ثورتنا في مأزق يعسر الخروج منه : فاستئصال الحكام ونخبهم العميلة, والرد عليه بما يجانسه ؛ حلقة مفرغة يصعب قطعها سلميا . وذلك هو الوضع الذي اعتبرته حربا أهلية؛ لا تبقي ولا تذر. ليس لهذه العلة وحدها؛ بل لأن الأعداء ؛ ذراعيهم وحماتهم وعملاؤهم ؛ دائمو التغذية لأطرافها . تونس 4 09-09 - /1438 2017-06-04

للأسماء وبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الإناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

خطاب الاستراتيجية الضرورية للاستئناف الإسلامي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

رلأساء سيان

خطاب الاستئناف الحضاري

ل كاله

عجبت من تفسير ابن خلدون للفتنة الكبرى رغم إعجابي بالمخرج الثوري الذي حدد الخلاف السياسي بما يشبه جعله بمعزل عن الخير والشر؛ مبدأ عدم التأثيم. لكن عجبي الأشد يتعلق بعودة كل الأمراض التي عاشتها حضارتنا وما صاحبها من عداوات للإسلام؛ دينا وحضارة؛ مما جرى فيها وفي محيطها من منافسيها. فأعداء الاستئناف الإسلامي ليسوا من الحاضر فحسب؛ بل اجتمعت فيهم العداوات الماضية فيه) الفرق الغالية) ومن هزمهم خلال تأسيس دولته ومنافسيه التاريخيين . ومن يسمون أنفسهم عربا في العصر الحديث؛ يبدون وكأنهم قد اعتبروه ماضيا انتهى دوره؛ وبحثوا عن شرعيات لما يسمونه دولا متقدمة عليه أو متأخرة عنه . وإذن فمن يناصب استئناف الإسلام خمسة: 1. ممثلو الدولة القطرية . 2. الفرق الغالية التي تدعيه . 3. بعض من يثار من الإسلام به ؛ وثلاثتهم من تاريخه الذاتي ومن خارجه . 4. من كان له سلطان روحي في الجزيرة؛ أي يهودها ومسيحيوها . 5. ومن كان له سلطان سياسي على الإقليم ؛ أي أوروبا الوسيطة والحديثة وتوابعها . وبين هؤلاء؛ يمكن القول إن من بين الخمسة؛ يمكن التوكيد على أن الصنفين الأكثر تأثيرا لدورهم المباشر؛ ثم بتوسط تأثيرهم في البقية؛ هما الأعدى بإطلاق . والصنفان هما: 1-صنف من سلبهم الإسلام سلطانهم السياسي التاريخي في الإقليم . 2-صنف من سلبهم سلطانهم الروحي؛ وما بعد التاريخي فيه وفي العالم . ومن سلب

سلطانه السياسي والتاريخي في الإقليم ؛ هم فارس وبيزنطة. ومن سلب سلطانه الروحي وما بعد الروحي ؛ هم اليهود والمسيحيون.

با فالقوتان اللتان ليس لهما إلا نوع واحد من السلطانين -السياسي والتاريخي لفارس؛ والروحي وما بعد التاريخي لليهود -اختاروا الحرب اللطيفة من الداخل .

أما القوة التي جمعت بين القوتين؛ أعني بيزنطة ومسيحيي أوروبا ؛ فقد أقدموا على الصدام الفعلي ؛ فكانت حربا سجالا ؛ حسموها لصالحهم مؤقتا بالاستعمار.

والخصومات القبلية التي فسر بها ابن خلدون الفتنة الكبرى (المقدمة الباب 3 فصل ولاية العهد (هي من أدوات هذه القوى الثلاثة؛ بآلية الفرق الغالية.

فما يجري الآن في الإقليم , وخاصة في الخليج والهلال؛ ذو صلة مباشرة بما وصفت؛ لأن جل مليشيات الحرب على الإسلام) السني) هم من الفرق العربية الغالية. فبعضهم من فتات الدولة العبيدية والباطنية والقرامطة؛ وهم في البداية أدوات الدس الفارسي واليهودي في عملية التخريب للثأر من فقدان سلطانهم . وجلهم من أحفاد القبائل التي فسر ابن خلدون بموقفها من قريش ودولة الإسلام؛ أعني من مناذرة العرب وغساسنتهم الذين صاروا بالدس روافض وباطنية.

هدف المحاولة؛ الوصل بين ما نتج عن إحياء عداوات الماضي سلاحا للتخريب الداخلي ؛ وما ينتج عن استفادة الساعين إلى الثأر من الإسلام من الاستعمار. فإيران وإسرائيل يعيون عداوات الماضي ويستفيدون من

الاستعمار لاسترداد سلطانهم؛ أي امبراطورية متقدمة على الإسلام؛ ومعهم مناذرة وغساسنة عرب خونة.

دون تعيين ؛ ففي كل أقاليم ما نسميه بالوطن العربي دويلة تمثلهم:

- في الهلال

- في الخليج

- في حوض النيل

- في قرن أفريقيا والجزيرة

- في المغرب العربي تلك هي خارطة أعداء الاستئناف؛ والعدوان قابل للرد إلى أصلين في العرب على الأمة لمنعه بالحيلولة دون الدور الكوني للأمة الإسلامية في الحاضر.

فطالبوا بالثأر من الإسلام وحضارته-إيران وإسرائيل -واكتسبوا القدرة لاستعمال القوتين المادية والرمزية؛ وازداد عدد الخونة العرب القابلين للتوظيف .

والغرب كانت له القوتان من البداية؛ وظل في صراع معنا إلى أن ربح المعركة بالاستعمار, لكنه بدأ يشعر بالحاجة إلى استعمال صاحبي الثأر وعملاءهم .

وهذا الوصف مطابق للوضعية الراهنة التي تفهمها أجندة إيران وإسرائيل بمساعدة وريثة بيزنطة الشرقية (روسيا) والغربية) أمريكا) وعملائهم العرب . فروسيا وأمريكا يستعملان إيران وإسرائيل ؛ وهذان يستعملانهما في استراتيجية واحدة هي السيطرة على الإقليم ؛ ولكل منهم عملاء عرب

مناذرة وغساسنة.

الحالة المعقدة لا تعالجها حماسة الشباب مهما صدق ؛ خاصة ومناورات بعض فاشية القوميين واليساريين الذين هم عملاء مخابرات الأعداء قد سرطنوهم.

لهذا تجردت ونذرت نفسي للعمل التوعوي الذي يحدد معالم استراتيجية؛ لا أستطيع أن أفصح عن غاياتها البعيدة؛ وأكتفي بخطاب يقارب كل معطيات الوضعية . وأهم عناصر هذا الخطاب هو الفصل بين الشرق والغرب الأدنيين ؛ والشرق والغرب الأقصيين ؛ لتوحيد إقليم ملتقى القارات الثلاث . أي حضارتي إبداع الحداثة.

فهذا التوحيد هو من ثمرات التاريخ المديد لمحيط الأبيض المتوسط . فهو وحد الحضارتين المتنافستين منذ القرون الوسطى ديموغرافيا وثقافيا .

وبهذا الخطاب؛ يتجاوز المسلمون الإشكالية الزائفة بين التأصيل والتحديث؛ وينهي إحياء عداوات الماضي ؛ فيلتفت إلى المستقبل لنجدة البشرية المهددة.

ذلك أن الحضارتين المتنافستين منذ القرون الوسطى ؛ هما اللتان حققتا بتبادل وتواصل بطيئين لكن حقيقيين؛ رؤية دينية وفلسفية تجاوزت ما يفصل بينهما .

فلقائهما شرقا (تركيا والبلقان)؛ وغربا (المغرب واسبانيا)؛ والتمازج الديموغرافي والثقافي؛ والتشابك الاقتصادي؛ وحتى السياسي ؛ سيتغلبان على التطرفين . فإرهاب اليمين الأوروبي أو الإسلاموفوبيا؛ وإرهاب اليمين

الإسلامي أو الأوروفوبيا ؛ كلاهما تطرف أقلي لا يمثل اتجاه التاريخ الغالب بين الجماعتين .

ولست أشك لحظة واحدة أن الأوروبيين قد فهموا أنهم في وضع لا يختلف كثيرا عنا في نظر روسيا وأمريكا؛ وأنهم مثلنا مهددون بذراعيهما وعملائهما. وما كان لهم من الاستراتيجيين من لا تفوته دلالة القسمة بين غرب أدنى وغرب أقصى ؛ جنيسة للقسمة بين شرق أدنى وشرق أقصى ؛ فإنه سيرى فكي الكماشة.

فالشرق الأقصى يهدد النموذج الاجتماعي الأوروبي بتدني منزلة الإنسان؛ والغرب الأقصى يهدد النموذج القيمي الأوروبي بثقافة الرعاع ورعاة البقر. فلا يبقى للأوروبيين من هم أقرب لهم منا؛ ولا لنا من هم أقرب لنا منهم؛ على الأقل في الرؤية الدينية والفلسفية لمنزلة الإنسان وقيم الثقافة.

صحيح أن كاريكاتور التأصيل أبعد قيم الإسلام عن الحداثة؛ وكاريكاتور التحديث أبعد قيم الحداثة عن قيم الإسلام؛ لأنهما يخلطان بين الكاريكاتور والحقيقة. لكن ثورتي الإسلام؛ أي الحرية الروحية (لا وساطة بين الفرد وربه) والحرية السياسية) السيادة لجماعة الأحرار) لم يقترب منهما أحد أكثر من أوروبا . وكبارهم من العلماء؛. وحتى من أن المعين واحد ؛ إبراهيم وسقراط.

وهذا الصلح الحضاري هو الخطاب الذي سيعيد للإسلام جاذبيته ؛ فيكون لك الغاية بداية توحيد الإقليم الجامع بين الحضارتين والملتفت إلى المستقبل .

لأسا وز

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية

تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

فساد معاني الانسانية او كاريكاتورية النخب النافذة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

هذه محاولة لفهم فساد معاني الإنسانية الذي تعاني منه النخب النافذة في بلادنا؛ وعلل ثورة الشباب واتصافها بعدم الاستراتيجية والأهداف الواضحة.

كما سبق أن بينت في أكثر من موضع؛ فمفهوم "فساد معاني الإنسانية" مفهوم خلدوني؛ عرفه في كلامه على التربية والحكم أي وجهي السياسة الرمزي والفعلي . وهو يعتبر فساد معاني الإنسانية مرضا يصيب الأفراد والجماعات ويؤذن بخراب العمران؛ فهو علة عقم الإنتاج والإبداع المحققين لشروط الحماية والرعاية.

فعقم الإنتاج والإبداع ينتج عنه تحول الفرد والجماعة إلى عالة على الغير ؛ فتذهب فضائل النفس والخلق شرطيهما ؛ وتعوضها رذائل الكذب والخبث والكسل .

وينتج عن فساد معاني الإنسانية تخلي الإنسان عن رئاسته بالطبع؛ وعن حماية ذاته ورعايتها ؛ فيستسلم لسيد يكون عالة عليه فيهما : يحتمي به ويتسول عليه .

وير ابن خلدون هذه الظاهرة؛ التي يعتبرها انحطاط الإنسان فردا وجماعة إلى أسفل سافلين ؛ بالعنف النافي للحرية الخلقية والسياسية تربية وحكما .

فكيف يتجلى هذا التشخيص الخلدوني في نخب الأمة النافذة بأصنافها الخمسة؟

وأعني بالنافذة؛ النخب التي تنتحل ما تعرف به ؛ ما يجعلها اسما بلا مسمى .

وسبق أن بينت أن النخب لا تتعدى أصنافها الخمسة التالية:

1-نخبة الإرادة؛ ويمثلها الساسة.

2-نخبة المعرفة؛ ويمثلها العلماء .

3-نخبة القدرة ؛ ويمثلها الاقتصاديون .

4-نخبة الحياة ؛ ويمثلها الفنانون والرياضيون منهم .

5-نخبة الوجود ؛ ويمثلها أصحاب رؤى العالم سواء صاغوها دينيا أو فلسفيا .

وليس هنا محل تعليل هذا التصنيف ؛ إذ قد سبق أن بينته في أكثر من موضع . لكن هذا التعريف للنخب يمكن التأكد من كونه جامعا مانعا حتى بالاستقراء .

وتصنيف الأفراد والنخبة التي ينتسبون إليها؛ بغلبة إحدى هذه الصفات مميزا لشخصيتهم وسلوكهم وطموحاتهم؛ يستمد من صفات الرب كما حددها علم الكلام.

وفي الحقيقة هي صفات الإنسان استقطعها المتكلمون على الرب بمنطق قيس الغائب على الشاهد؛ والفارق الوحيد بين دلالتيها هو كمالها هنا ونقصها هناك .

قيس مع تمييز؛ فالله فعال ؛ مطلق الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ؛ والإنسان إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها محدودة ونسبية بإطلاق .

وابن خلدون يعتبر فساد معاني الإنسانية للفرد والجماعة وتحولهما إلى عالة؛

فقدانا لهذه الصفات بسبب الاستبداد والطغيان التربية والحكم .

فلننظر الآن في النخبة المتميزة بالإرادة، فتدعي تمثيل إرادة الجماعة أي الساسة:

هل لهم حقا إرادة؟

وهل هم أهل لتمثيل إرادة الجماعة؟

ولنضرب أمثلة، وليكون كلامنا دقيقا فلنشر إلى أن النخب السياسية العربية صنفان في كل من الحكم والمعارضة: فكلاهما يكون إما عسكريا أو قبليا منذ بداية الانحطاط .

وما يثبت ذلك هو أن التغير في الحكم وفي المعارضة، والتداول بين الحاكمين والمعارضين لا يكون إلا بالانقلابات العسكرية أو بالتصفيات القبلية.

وتوظف بقية النخب التي تدعي تمثيل العلم والقدرة والحياة والوجود ؛ فتكون هذه النخب كذلك منقسمة إلى صفين مع الحكام ومع المعارضين بنفس المنطق.

وإذن فبقية النخب توابع لنخبة الإرادة، وبصورة أدق هم توابع لحلف بين ممثلي الإرادة أو الطموح السياسي في بقية النخب: السياسي محدد في الظاهر.

قلت في الظاهر وذلك لعلتين :

- أولا فقد يكون الحاكم أو المعارض السياسيين مجرد واجهة لدولة عميقة، غالبا ما تكون من مافية القدرة أي الاقتصاديين .

- وثانيا ؛ هم والمافية الخفية؛ كلاهما توابع لمافية ودولة أجنبية تحميهم ليكونوا نافذين بالاستبداد والفساد: يصح على من فسدت فيهم معاني الإنسانية.

ينتحلون صفة الإرادة وتمثيلها , لكنهم فاقدون للإرادة فيستعملهم حاميهم للقضاء على إرادة الجماعة؛ فيفسدون بالاستبداد والفساد معاني الإنسانية.

وحتى يتم لهم ذلك؛ فلا بد من أن يصبحوا هم من ينتخب من يمثل المعرفة والقدرة والحياة والوجود . ومنتحل الصفة لا يمكن أن ينتخب من هو أفضل منه .

من هنا يسودون على المعرفة منتحلي صفة؛ فيكثر الدجالون والعلم الزائف الذي هو سمعة كاذبة؛ للإعلام فيها الدور الأول ؛ تبرز نجوما ليس أجهل منها .

ولننظر فيما يجري ومنذ أكثر من ستة عقود في بلاد العرب؛ سواء كانت ذات أنظمة عسكرية أو قبلية: النخب النافذة تصنع نجوما وتفسد بها الفكر والتربية.

وهو ما فضحته الثورة, فضحها لما يسمى بالمقاومة التي تبين أنها في الحقيقة من أدوات الصفوية والصهيونية والأنظمة المستبدة وحماتهم الاستعماريين .

والسياسيون هم إما مافية القدرة مباشرة؛ أو وكلاء مافية خفية؛ وهي وكيلة مافية خارجية لنهب ثروات البلاد العربية؛ فالاقتصاديون سماسرة لا أكثر. لا ينتجون ثروة؛ بل يبذرون ثروات البلاد ويهربون ما يجمعونه منها

إلى بنوك الغرب بتواطؤ مع الحكام الذين هم في الغالب عبن المافية أو دميتها .

مثل هذه الوضعية؛ كيف تكون نخبة الحياة المعبرة عن ذوق الجماعة؟

لعل الدراما العربية كافية للدلالة على ذلك: السخرية من الشعب لا غير.

فلا يمكن للإرادة والعلم والقدرة الزائفة ألا تصبح في الترجمة الذوقية تزييف كل شيء ؛ وتسمي ذلك فنا من جنس السخرية من الصعيدي ومن وراء "البلاكات".

ولا يمكن أن يتجاوز التعبير عن الحياة أسفل ذوق للحياة عندما تبتذل لتصبح بهيمية. وإذا جمعت ذلك كله ؛ وجدت مهازل الدراما الرمضانية تونس ومصر مثالا .

كلما شاهدت في بعض الاعمال الدرامية التونسية وما ماثلها ؛ علمت أن منتجيها محششون يتصورون قلة الذوق وفقر الخيال قابلين للتعويض بهلوساتهم .

مجرد سخرية وقحة من شعبهم يتصورونها مرفهة على سادتهم من البلدية؛ الذين هم في الحقيقة "أقعر من الأقعار" : لا تضحك بل تبكي من يرثي لحالهم .

والرياضية أسمى أساليب التربية في الفكر الفلسفي ؛ صارت مجرد تجارة ؛ صيرورة سياحة القشارة دعارة لسفهاء الحارة المستبدين بالتهريب والقمار والتجارة.

ونصل أخيرا إلى قسمة نخبة الوجود بين الكاريكاتورين القاتلين للحضارة:

كاريكاتور التأصيل في أنظمة القبائل , وكاريكاتور التحديث في أنظمة العسكر.

ولن يتيسر للأمة أن تشرع في الاستئناف دون التحرر من هذه الأدواء التي أفقدتها معاني الإنسانية؛ النخب النافذة التي تنتحل الصفات اسما بلا مسمى.

فالنخب النافذة غالبيتها منتحلة صفة: فلا الإرادة إرادة؛ ولا العلم علم ؛ ولا القدرة قدرة؛ ولا الحياة حياة؛ ولا الوجود وجود؛ كاريكاتور من حقيقتها .

والعلة مضاعفة: فالسيد الحامي يختار نخبة الإرادة التي لا إرادة لها ؛ لتعمل على إفقاد شعوبها إرادتها ؛ وهي تفعل ذلك بالعنف المادي والرمزي الدائب.

وأدوات العنف المادي والرمزي هي النخب الزائفة: علم بلا علم وقدرة بلا قدرة وحياة بلا حياة ووجود بلا وجود . فيفسد العقل واليد والذوق والرؤية.

وذلك هو مجمل ما سماه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية الذي يجعل الفرد والجماعة عالة على غيرها؛ فتفقد حريتها الروحية والسياسية وتصبح محمية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحايل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

الثورة المضادة تحفر قبرها بيدها

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

ليس من عادتي التعليق على الأمور التافهة والتدخل في أمور من جنس ما أعلمني به مدير الحساب؛ فتوى بنفي نسب حكام قطر. لو كنت منهم لفرحت بذلك . فالإسلام ألغى التفاخر بالأنساب وخاصة استعمالها أساسا لحق معين ؛ يتجاوز به أهله غيرهم من المسلمين ؛ وبصورة أخص لتأسيس حق معين في حكم جماعة.

فإذا صح أن مفتي بلد الحرمين أيد مثل هذا السلوك؛ فهو قد أثبت أنه غير جدير بأن يوقع باسم الإسلام.

ما هذا ! هل صار الدين العبة بيد المتآمرين؟

اعتقد أن ما يجري سيجر الوبال على السعودية؛ فمن بيدهم الأمر جعلوا غيرهم حاسما في اختيار الوريث ؛ وكل نظام ينهار بمجرد أن يصاب رأسه بالهشاشة.

تأملت خيرا عندما أقدم الملك الحالي على التشبيب والاحتراز من المؤامرات؛ وخاصة على خوض عاصفة الحزم . لكن الأمر انقلب فصارت معركة الخلافة محددة.

وكان يمكن أن يبقى الأمر ضمن الأسرة حتى لا تدفع الأمة كلفة ترهن كل مستقبلها من أجل تقديم زيد إلى عمرو. بل الأمر عدوان علينا : الثمن حرب علينا .

فإطلاق يد السيسي ومموليه؛ لفرض نموذجه في الحرب على الشعوب؛ حتى تتحقق أجندة إسرائيل وأمريكا ؛ وحتى أجندة إيران وروسيا .

والحرب على قطر وتركيا علتها أنهما توفران اللجوء والتعبير لمن نجا من

جرائم السيسي وإسرائيل وإيران ومن وراءها من الحماة؛ أي روسيا وأمريكا .

يريدون أن يطفئوا نور الله والله متم نوره ؛ والثورة لن تخمد بل هي ربما ستنجح عند أعدائها قبل نجاحها عندنا : فالثورة المضادة ستنهار بالانقلابات ؛ ولعل الضوء الأخضر الذي

أعطي للسيسي في ليبيا. سيعطى مثله في الخليج؛ فهو لا يقل طمعا فيما فيه عن إيران:

وليعلم الجميع أن دخول السيسي إلى ليبيا بداية نهايته : فإذا كان الشعب المصري شعبا مسالما وغير مساج ؛ فالشعب الليبي قاوم إيطاليا الفاشية وكان ذلك بأدوات بدائية ولا عون له غير الله. واليوم شعب ليبيا تدرب على الحرب ؛ وهو مسلح ومجاهد بالفطرة؛ ولن يصمد أمامه مارشال جبان لم يحارب.

والشعب الليبي لم يبدأ؛ ومن ثم فهو سيكون في وضع الدفاع الشرعي . وما يقوم به السيسي بتمويل إماراتي؛ وضوء أخضر من القمم الثلاث ؛ هو الإرهاب عينه .

ففيه أولا عدوان على دولة؛ واعتداء على ثورة؛ وعدم احترام لإرادة شعب يسعى للتحرر من خائن اسمه حفتر. وحفتر بالتونسية تعني قرآنيا المطفف بكل ميزان .

أعتقد أن كل العرب الذين يبنون آمالهم على السيسي لوأد الثورة؛ يخطئون الحساب؛ بل هم يعجلون بنصر الثورة: فالشعب المصري عيل صبره وفاض

كأسه.

بداية الثورة في موجتها الأولى كانت تونسية، وإقامتها كانت مصرية، ودولنتها كانت سورية . وبداية موجتها الثانية بدأت كذلك في تونس، وستمر إلى مصر.

وإذا كانت الموجة الأولى غير محددة المعالم، ومقصورة على المطالب المباشرة، فالموجة الثانية حددها الكامور: ثورة شعب لتحرير شروط سيادته بحق .

وما كان الوطن العربي كله ، والخليج خاصة، بحاجة إلى كامور يسعى لتحرير شروطه من الاستعمار ونوابه ، فقد تبين أن الثورة المضادة تحفر قبرها بيدها .

فإذا انتقلت الموجة الثانية إلى مصر مثل الموجة الأولى ، فليقرأوا الفاتحة على ثورتهم المضادة لأن الثورة حينها تكون قد عزمت على الجسم بدءا بمصر.

كنت آمل أن يكون العرب قد أدركوا دلالة الثورة، ففكروا في حل قد يغني عن الاقتتال العربي ، لكنهم لم يرتدعوا .

سرعان ما عادت حليمة لعادتها القديمة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى، عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

نزعة الكلبية مهرب الأنذال لإفساد الأجيال

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

مسألة سياسية ووجودية في آن؛ تحير كل من ينظر إلى المشهد الجاري حاليا في إقليمنا الذي أصبح الدمل الكوني الذي تجمع فيه كل قبحه وعفنه وأدوائه .

فسياسيا؛ هل يمكن للمرء أن ينعزل ويغمض عينيه ؛ فلا يلتزم مع أي صف حيادا معرفيا ؛ إذ يصعب أن يكون أحد الصفين محقا بإطلاق؛ والثاني مبطلا بإطلاق؟

وهل يمكن وجوديا؛ أن ينقطع الإنسان عن العالم باسم التحنف في صومعة للعبادة؛ أو حتى للتوحد بالمعنى الفلسفي ؛ الذي يبعده عن ضجيج العالم وهمومه؟

ألا يكون الاعتزال بالمعنى السياسي ؛ والاعتزال بالمعنى الوجودي؛ هروبا مما يستحيل الهروب منه ؛ إلا بخداع النفس قبل الغير.

مسألة عويصة اريد فهمها.

المشكل إذن مضاعف: هل الهروب ممكن؟

وهل الطرق التي يحصل بها تحققه فعلا؟

أم هي خدع للنفس قبل الغير؟

وإذا لم يكن ممكنا ؛ فما العلة؟

ما الحل أخيرا؟

رأينا أن الهروب يتعلل أصحابه إما بشروط المعرفة الموضوعية (فاسفة)؛ أو بشروط النقاء الروحي) تصوف)؛ أو بهما معا تجنبا للاعتراف بالكذب على الذات.

لكن الهروب يمكن أن يكون من جنس آخر، بنوعين مقابلين لنوعي هذا الجنس: فالهروب يمكن أن يكون الانغماس في العالم، وذلك حال الغني والفقير ماديا فيه .

فالغني ماديا لا يهرب من العالم، بل من همومه ، فيغوص في ملذاته ويترك أهل البلاء في البلاء . وهؤلاء هم سبب تخريب العالم للمحافظة على شروط ملذاتهم .

وضحايا هذا النوع، هم فقراء العالم، الذين يغوصون في اللهيث وراء سد الحاجات الضرورية الدنيا ، التي تغيبهم بإطلاق عن هموم العالم بالحياة النباتية.

هذان جنسان من الهروب من هموم العالم باسم المعرفة والصفاء الروحي والملذات والحياة النباتية، ويجمعها كلها مقابلة بين الحياة فيه والوعي بها .

فيكون هذا الجامع - الحياة في العالم والوعي بها - أصل الجنسين بنوعي كل منهما .

وبذلك نكون قد وحدنا عناصر المشكل ، الذي نريد علاجه فاسفيا ودينيا .

وقبل الشروع في علاج المشكل ، فلنقارن هذه الأصناف الأربعة من الأصل ، الذي هو الحياة في العالم والوعي بها .

فما وجه الشبه والاختلاف بينها؟

فكل جنس يتقابل فيه هروب ديني ، وهروب لا ديني : بدافع روحي (صوفي) ، أو بدافع

لكن كلا الهروبين متوالجان : كلاهما يؤدي للثاني في الغاية.

فالهروب الصوفي؛ ينتهي إلى تأمل حول حقيقة الوجود؛ والهروب الفاسفي ينتهي إلى تأمل حول حقيقة ما وراء الوجود ؛ فيتصوف الفيلسوف؛ ويتفاسف الصوفي.

والمعدم يهرب من هموم العالم بالغرق في أدناها ؛ فيرتد للحياة النباتية التي تجعله دائم اللهيث وراء ما يسد الرمق . فيهرب من العالم بالعالم .

وهنا أيضا نجد نفس العلاقة بالروح والعقل ..

المترف يدعي العقلانية؛ فيؤمن بالمحسوس ومصادر اللذة فيه ؛ والمعدم يدعي الروحانية؛ فيؤمن بالموعود وراءه.

لكن حدا ما يمكن أن يقلب العلاقة بين الموقفين , فيصبح المترف مؤمنا بما وراء المحسوس؛ عندما تنطفئ فيه اللذة الفعلية وتعوضها اللذة الوهمية.

والمعدم قد يصل إلى لحظة يكفر فيها بكل ما يعوض الحرمان به وجود الإنسان بمتخيلات الأذهان؛ ويصبح أكثر مادية من المترف بغضب يمسد كل الكيان .

فإذا جمعنا حصيلة المقارنتين بين نوعي كل جنس؛ تبين أن التدين حاضر مرتين فاعلا ومنفعلا؛ والتعقل حاضر مرتين فاعلا ومنفعلا؛ مع تبادل المواقع بينهما .

فنكتشف علة الحيرة في هذه المسألة: الأصل هو الحياة في العالم؛ وطبيعة الوعي بها؛ وعن ذلك تتشعب أربعة مواقف:

- اثنان بالطفو عليه رمزيا .

- واثنان بالغطس فيه ماديا ء

والطفو على العالم رمزيا يمكن أن يكون روحيا (الموقف الصوفي)؛ أو عقليا (الموقف الفاسفي (.

لكن الموقفين ينتهي كل منهما إلى مقابله في الغالب .

والغرق في العالم يمكن أن يكون روحيا؛ لأن المعدم يضاعفه بما يتخيله ؛ مما يعزيه عن حرمانه ؛ ويمكن أن يكون عقليا ؛ لأن الموجد تخدره ملذاته ؛ فتلهيه . ينقلب إلى انفعالي ؛ والانفعالي إلى فعلي ؛ ولذلك صلة بازدواج الإنسان .

فهذه العلاقة بالعالم هروبا منه خارجه أو داخله ؛ لا تتوقف عند العالم بما هو غير أحد وجوه كيان الإنسان نفسه ؛ بل هي تذهب إلى مالك كيانه من عالمين ..

أليس الجسد من العالم؟

أليس الهروب؛ سواء بالطفو على العالم؛ أو بالغطس فيه ؛ يكون في نصف الكيان أو الأذهان؛ ولا يحصل في نصف الثاني أو الأعيان؟

الازدواج في كيان الإنسان يناظر الازدواج في العالم؛ الذي ينقسم هو بدوره إلى أحداث مادية وأحاديث معنوية حول تلك الأحداث المادية: بعدها الرمزي.

ما في العالم من أحاديث حول الأحداث؛ هي روحه وعقله .

يصبح السؤال: مم يهرب الهارب بالطفو أو بالغطس؟

من أحداثه أم من أحاديثه ا

وإلى أين يهرب؟

الهاربان بالطفو، أي الصوفي بدعوى طلب النقاوة الروحية، والفاسفي بدعوى طلب النزاهة العقلية، يهربان باختلاق عالم التوحد القصدي شراكا للآخرين . ما يدعيه من نقاوة روحية، والثاني بفضل ما يدعيه من نزاهة عقلية.

لذلك فهذان الموقفان هما في الغاية - بالمقارنة مع الموقفين الآخرين -يمثلان إزالة الفرق بين الديني واللاديني، أو بين الإيمان والإلحاد لهذه العلة.

فهما يعودان إلى ما هربا منه ، ليجعلا ما طلباه مما ينبغي أن يكون هو ما هو كائن، فيكون الاستسلام الروحي والعقلي لمجرى الأحداث: نهاية الخيار.

ذلك أن الهروبين الصوفي والفاسفي، ينتهيان إلى وحدة الوجود التي تجعل ما ينبغي ليس إلا ما هو، ومن ثم فلا معنى لمنشود مغاير للموجود: قانون طبيعي .

وعند البلوغ إلى هذه الغاية، ينكص طفو الموقف الصوفي والموقف الفلسفي على العالم إلى موقف الغطس فيه ، ولكن بوعي بخلاف أصحابه ، المترف والمعدم.

وهذا هو الموقف الذي يسمى الكلبية: السينيسيزم.

الطفو الصوفي والفاسفي لا يختلف عن غرق المترف والمعدم إلا بالنزعة الكلبية.

وفيها ترف وعدم آخران .

فكلمة فقير في العربية، لا تقيد الفقر المادي وحده، ومثلها كلمة وجود ،

فهي لا تفيد المعنى الرمزي وحده ؛ بل تفيد الثراء المادي.

فائدة مادية ورمزية.

وإذن فالنزعة الكلبية للصوفية والفاسفي ؛ هي الوعي بالفقر الرمزي والعدم الوجودي؛ بعد اكتشاف أن منطلقهما كان من الكبر الزائف على مجرى العالم.

وهذا يعني أن الموقف الصوفي والموقف الفلسفي يكتشفان كذبة "فتوة إبليس" الذي رفض السجود لتراب آدم لأنه من نار, واحتج بأنه لا يسجد لغير الرب؛

مشكل الطفو الصوفية والفاسفي على العالم ؛ هو مشكلهم مع الجسد : كلاهما له مشكل مع جسده؛ فيظن أن ازدواجه التخلص منه يجعله "ورقاء من المحل الأرفع".

وهو موقف يمكن وصفه بلغة فلسفية خالصة؛ معبرا عن الموقف الأفلاطوني من المادة بوصفها معين الشر؛ لأنها عصية على التصوير العقلي بمنطق الهيلومورفية.

ولهذه العلة؛ فمن يدرس أخلاق مدعي الطفو الصوفي أو الفلسفي ؛ لا بد أن يجدهم أكثر خلق الله كذبا ونفاقا . فأساس الموقف نفسه نفي لبنية كيان الإنسان .

ولذلك جاءت الآية 27 من الحديد لتعتبر الرهبانية؛ وهي تجمع بين وجهي الطفو على العالم الصوفي والفاسفي ؛ تكلفا لا يطابق الدين ؛ وجل واقفيه فاسقون .

هل تعني "جل واقفيه فاسقون" أن بعضهم غير فاسق؟

طبعا لا؛ بل هي تعني أن من سلكه ؛ ثم اكتشف أنه عين موقف ما يسمونه بفتوة ابليس؛ تحرر منه وفضح سره.

وأول من فعل ذلك بوضوح في شفاء السائل هو ابن خلدون؛ وقبله فعل ابن تيمية في كلامه على وحدة الوجود الحقيقية ومآلاتها الخلقية والسياسية والدينية.

وينطبق هذا على كل من يدعي الوقوف متفرجا على المشهد الحالي في العالم إقليميا ودوليا ؛ بدعوى الموضوعية المعرفية؛ أو الطهورية الصوفية: كلبية جبناء .

ولا أخفي أني في هذا الحكم لا أكتفي بما يوصل إليه هذا التحليل النظري؛ بل إني أعرف الكثير من هؤلاء الأدعياء الذين لم أر أكذب منهم ولا أجبن.

وبهذه المعادلات الموقفية يمكن أن نفهم ما يجري في فاعليات الرأي العام العربي الحالي) الحكام والنخب العملية)؛ وفي سلوك الشعوب والمقاومات.

فالحكام والنخب العميلة تحددت مواقفهم مما يجري بمقتضى ما يحقق شروط بقاء استبدادهم وفسادهم ؛ بهروبي الطفو على العالم؛ وبهروبي الغطس في العالم.

لا بد للاستبداد والفساد في الحكم وفي النخب العملية من متصوفة وفلاسفة وليبيراليين مترفين وشعب غارق ؛ يقوده محرفو الأديان بالتخريف

والتجديف.

هذا وصف أمين لما يجري في كل بلاد العرب بين الماثين ؛ منذ أن أصبحت محميات للقبائل والعساكر؛ التي وظيفتها رعاية مصالح الحامي للاستبداد والفساد ؛ وهو موجود في كل بلاد العرب ؛ لكنه افتضح غاية الافتضاح بعد الثورة بأفعال الثورة المضادة؛ التي أقدمت على الحرب الأهلية من أجل حماية هذه الوضعية.

ما يجري في مصر والشام والعراق واليمن وليبيا وتونس يخضع كله لنفس البنية التي حاولنا تعليل أبعادها التي تزعم ؛ دينية وفلسفية وأصيلة وحديثة.

هل معنى ذلك أني أرفض الطفو الروحي والعقلي ؛ وأطالب بالغرق في الأحداث؟

وهل أعتبر الغرق في العالم لا يكون إلا بترف الأغنياء وتدين الفقراء؟

فعندي أن القرآن حدد العلاقة بين العالم وما بعده؛ وبين شروط الإيمان والإخلاد إلى الأرض أو الترف؛ فعين ضرورة الجمع بين وظيفتي المكلف .

وذلك هو معنى ثقل المسؤولية التي قبلها الإنسان واستثقلتها الجبال: أن يخضع لامتحان الاستعمار الأرض ؛ دون الاخلاد إليها شرطا للاستخلاف فيها .

والإنسان لا يطفو روحيا وعقليا بالاعتزال بل بالالتزام الخلقي والسياسي فالمؤمن حده القرآني هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران 104).

ولا يمكن أن يتغير الإنسان خلقيا إذا اعتزل العالم؛ لأن التغير الخلقي لا يكون إلا للعاملين ؛ أما المعتزلين فلا إمكان لمعرفة قيمتهم الخلقية.

والموضوعية العلمية لا يمكن أن توجد للمتفرج ؛ لأنه عند ئذ ليس موضوعيا ؛ بل لا مباليا . الموضوعي هو الذي يبالي ؛ ثم يتحرر من التحيز ليحكم بالعدل .

وليست غيبوبة الترف بالأمر الجديد في فاسفة الدين والتاريخ الإسلامية: فكل فساد في الأرض؛ يعلله القرآن بمسق المترفين الذين يحتاجون للاستبداد؛ كما أن غرق الفقراء في الحاجات النباتية وصيرورتهم عبيدا لوسطاء يحرفون الدين تخريفا وتجديفا؛ ذو صلة بالفساد والاستبداد وفساد معاني الإنسانية.

مصادر الفاسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

مت المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفاسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفاسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفاسفي

تجليات الفاسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدا

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

في معاني الخلافة وأبعادها العميقة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

07 المع ته لمم ننس ويل هم مان

اضطر أحيانا للكلام فيما يخرج العاقل عن طوره!

ألأن مفهوم الخلافة يساء استعماله ؛ علينا التنكر له وعدم السعي لتحقيق مدلوله الثري والعميق؟

هل حرب الغرب؛ وأدعياء الشعب المختار(إسرائيل)؛ والحق الإلهي في الحكم) الباطنية الملالية) ؛ عليها وعلى استئناف السنة لدورها ؛ مبرر أم مجرد صدفة؟

أريد أن أنبه الشباب بجنسيه ؛ لأنه قد يتأثر إما بدفاع الأصولي الهزيل؛ أو بهجوم الحداثي الثقيل ؛ إلى المعاني العميقة لمفهوم الخلافة ومبرراته ؛ ومعانيه :

- وجودية (منزلة الإنسان)؛
- وخلقية) مسؤولية الإنسان)؛
- وسياسية) طبيعة الحكم (؛
- وأسلوبية) أخلاق الحكم (؛
- ومدنية (مفهوم المواطنة الكريمة) .

وللمفهوم دور نقدي جوهري مضاعف:

الأول هو دحض نظرية شعب الله المختار عامة.

والثاني هو دحض نظرية الحق الإلهي في نيابة الله سلطانا على البشر.

إنه إذن دحض لأساس الصهيونية والصفوية؛ عدوتي الإسلام طيلة تاريخه .

- أولا المعنى الوجودي:

الإنسان بما هو إنسان ؛ يعرفه القرآن بالخليفة في الأرض؛ أي إلغاء التفاضل بين البشر بغير التقوى التي هي سلوك الخليفة.

٠ +٠ م م - ثانيا المعنى الخلقي:

يعني أن خليفة للمثال الأعلى في العدل, لا يمكن أن يكون إلا مسؤولا أمامه ورقيبا لذاته ؛ وهو معنى الضمير ؛ أي رقابة ذاتية بمعيار سام .

- ثالثا المعنى السياسي:

وهو مضاعف؛ ويتمثل في أن الله يستخلف قوما لتحقق المعنيين السابقين (مفهوم الاستبدال)؛ وأن تستخلف الجماعة واحدا منها ليدير الشأن العام؛ بمعيار كونه أحسن ممثل لها؛ فيكون خليفة الخلفاء وليس خليفة الله ولا الرسول (ملاحظة: لتجنب ذلك؛ عوض الفاروق خليفة رسول الله بأمير المؤمنين (٠

- رابعا المعنى الأسلوبي: هو ما يفرض على الحاكم أخلاق الجماعة في التعامل معها جماعيا وفرديا . وأساسها أن

الحاكم الأرضي لا يتصور نفسه حاكما مطلقا ؛ بل هو مثل غيره خاضع للأحكم ؛ الذي تتعين إرادته في قانون الشرع.

ذلك هو الحكم الراشد الذي ما يزال المثال الأعلى في ذهن كل مسلم صادق ؛ مهما ابتعد في حياته العادية عن الالتزام لضرورة رشد الحكم عامة.

- خامسا الخلافة بمعنى المدنية:

فالمواطنة لا تكون تامة إلا إذا تساوى الحاكم والمحكوم في الحقوق والواجبات . اعتبار البشر خلفاء تجعل الحاكم واحدا منهم ولا يفضلهم بشيء؛ بل أكثر من ذلك؛ فهو ليس حاكما إلا لأنه منهم وبشرط بقائه منهم ؛ أي إنهم هم الذين اختاروه ليكون أميرا لإدارة شؤونهم؛ لأن مباشرة الإدارة فرض كفاية بحكم توزيع العمل؛ ولي الأمر منكم وليس عليكم .

ومنكم لا عليكم تعني أمرين:

الأول أنكم أنتم الذين وليتموه؛

والثاني أنكم وليتموه لأنكم تعتقدون أنه يتصف بما يجعله أهلا لأن ينوبكم فيه .

والآية 38 من سورة الشورى دالة على هذه المعاني كلها : (وأمرهم» تعني أمر الجماعة؛ (شورى بينهم» تعني شورى بين الجماعة وليس بين من يفرض إرادته عليها . وإذن فأول مراحل الشورى اختيار الأمير بحرية.

الأمير هو من استأمرته الجماعة لأنها تعتقد أنه قادر على الأمر بما يعبر عن إرادتها كخلفاء . ولا يكون أميرا إلا ما كان مأمورا بما تأتمر به الجماعة كخلفاء : الشرائع والقيم .

إذن ثلاثة معان إيجابية ومعنيان سلبيان:

.2 المعنى الثاني ؛ التداول على أهلية الخلافة هو قانون التاريخ العالمي (كل العالم)

.3 المعنى الثالث؛ والتداول على السلطان بكل معانيه) القيمي خاصة) في

الجماعة الواحدة هو تاريخها (أمة ما .(

- أولهما ينتج عن المبدأ: لا وجود لشعب مختار بل كل البشر سواسية.

- والثاني ينتج عن التداول: لا وجود لحق إلهي في السلطان بكل معانيه؛ وخاصة السياسي بل هو حق كل المنتسبين للجماعة.

كل من يسخر من مفهوم الخلافة إما غبي أو متغابي؛ وفي الحقيقة فالمتغابي أغبى من الغبي ؛ لأنه يظن نفسه ذكيا ؛ وهما الأصولي والحداثي الزائفان.

بدأت كلامي بالاعتذار عن الولوج في مثل هذه البداهات؛ لكن كثرة السفهاء تجعل المرء يعالج صبره من سماع المتفاقهين في معركة الكاريكاتورين .

معركة الكاريكاتورين هي المعركة الدائرة بين إرهابين:

- إرهاب نخبة الانحطاط الموروث عن ماضينا

- وإرهاب نخبة الانحطاط الموروث عن الاستعمار.

تلك هي المعاني التي ينبغي أن تتحقق في أي نظام يدعي أن دستوره هو القرآن . هذا هو دستور القرآن . ولأنه كذلك؛ ادعى هيجل استحالة تطبيقه .

هيجل صادق ونزيه؛ وإن لم يخل فكره من تعصب لإثبات تفوق المسيحية بطرق غير مشروعة:؛ لم يقل إن نظرة الحكم القرآنية مستحيلة لأنها ناقصة؛ بل هو يدعي أن كمالها وتجريدها يجعلها غير مناسبة للواقع الإنساني .

هيجل معذور؛ لم يكن على دراية بكل الحروز التي يضفيها القرآن لجعل

مثاليته قابلة للتطبيق وليست "يوتوبيا" ؛ فالحرزان فرضا عين : الاجتهاد والجهاد .

فإذا عمل الإنسان بهذين الحرزين -وغياب العمل بهما نتج عن الانحطاطين وليس ذاتيا للإسلام - أصبح النموذج القرآني قابلا للتطبيق في التاريخ الفعلي: ولهذه العلة ما يزال المسلمون يتغنون بخلفاء الرشد ء

والقرآن الكريم لم يترك هذه الحروز دون تحديد؛ بل هو جمعها في ما يمكن تسميته بشروط الاستثناء من الخسر؛ التي اعتبرها الشافعي جوهر القرآن .

إنها الشروط الخمسة التي وضعتها سورة العصر:

- للفرد المسلم شرطان) الإيمان والعمل الصالح)

- وللجماعة المسلمة شرطان) التواصي بالحق وبالصبر (.

والجامع هو الوعي بأن عدم تحقيق هذه الشروط هو الخسر. والوعي بها هو بداية الاستثناء منه . والشروط هي الاجتهاد والجهاد وأهلية الإنسان للخلافة.

ويمكن أن أضيف عذرا آخر لهيجل ؛ لم يكن يتصور أن العولمة التي جعلت الجميع سواسية العبودية للمافيات المسيطرة على العالم بالعجل الذهبي والتحريف المذهبي.

ونحن نعلم الآن أن عموم العبودية لغير الله هي الخسر والوعي به سيحرر البشرية منه بالعبودية لله: من هنا فالإسلام هو الذي سيحرر البشرية من الخسر.

تلك هي علل سوء فهم هيجل للإسلام وثورته الكونية ومثاليته غير اليوتوبية. لكن لا عذرلمن يأخذ أفكاره دون فهم فيدعي استحالة دولة الإسلام.

وكلامي في الخلافة لن يكتمل حقا إلا إذا اتبعته بعلاج أربعة مفهومات أخرى ؛ شوهها الفكر العجول لنخب تدعي علم المجهول وتخدم العتل الجهول .

والمفهومات هي :

فهذه المفهومات هي مدار مضغوطات النخب التي تدعي الإصلاح؛ وهي تمثل جوهر إفساد البلاد .

وإن شاء الله سآخذها مفهوما مفهوما ؛ لأبين مدى الأغاليط الناتجة عن التعالم الكاذب؛ والمغالطات الناتجة عن النجومية بنت الشللية الهدامة للانتخاب في الجماعات البشرية؛

فتسيطر الضحالة والسفالة.

أما متى؟

هو وعد حر؛ لكن المشاغل كثيرة ونحن نعاني من الحر وغياب المستقر. إن شاء الله أجد الوقت للكتابة فيها قريبا .

تلتممنمسة اا ينمتن الممتان مع تهنا

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حتى لا تكونوا حكاما طراطير

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لا معنى لدولة فاقدة لشروط الحكم ؛ الذي يعبر عن سيادة جماعة من الجماعات . وهذه الشروط خمسة؛ متعلقة بوظيفتي الدولة؛ الحماية والرعاية؛ وبأصل قيام الجماعة أساس هويتها الروحية والحضارية؛ وهي مقومات السيادة؛ أعني استقلال الإرادة القادرة قولا

وفعلا الأول والثاني شرطان مباشران: وهما شرطان ماديان؛ أولهما لحماية الإرادة بالقدرة العسكرية.

والثاني لحماية الرعاية بالقدرة الاقتصادية: وهما شرطا عدم التبعية المباشرة.

الثالث والرابع شرطان غير مباشرين : وهما شرطان رمزيان؛ أولهما لإنتاج أداة حماية الإرادة؛ أعني القدرة العلمية والتقنية في المجال العسكري .

والثاني لإنتاج أداة حماية الرعاية, أعني القدرة العلمية والتقنية في المجال الاقتصادي.

والشرط الخامس ليس ماديا ولا رمزيا ؛ بل هو أصل المادي والرمزي معا . إنه عين جهاز مناعة الأمة؛ أو سر حصانتها المادية والرمزية: إنه روح الجماعة؛ أو ما تعتبره عين ذاتها وعين رؤيتها للوجود ولمنزلتها فيه . وهو بالنسبة إلى غالبية العرب والمسلمين ؛ الحضارة الإسلامية عامة؛ والدين الإسلامي بصورة خاصة؛ والقرآن الكريم بصورة أخص ..

فلو سألنا الآن أي دويلة من دويلات العرب؛ أغنيائهم الواهمين أو فقرائهم المساكين ؛ لوجدنا أنها جميعا فاقدة للشروط الأربعة الأولى . ومن ثم فهي عاجزة عن تمثيل الشرط الأخير ؛ أو عن بيان ما يتضمنه من حيوية وإرادة وجود حر وكريم : هي إذن دول صورية؛ لاسيادة لها (وحكامها طراطير

لا يستطيعون تحريك شيء من دون تلقي أوامر من حاميهم؛ باستثناء حرية الاستبداد والفساد في التعامل مع شعوبهم.

حصيلة العملية هي التالية: دول بدون سيادة؛ يسمح السيد المتحكم فيها وحامي الحكام يسمح لهم ؛ بوصفهم مجرد نوابه فيها؛ أن يفعلوا بشعوبها ما يشاؤون؛ إذا كان ذلك يحقق له مصالحه التي لا تكلفه شيئا ؛ عدا حماية العملاء من شعوبها المقهورة.

فماذا لو قبلوا المقترح الذي يرجع لهم مهابة السيادة؛ ويبقي على مزاياهم دون استبداد ولا فساد؛ لتلا تعاديهم شعوبهم فيحتاجوا لمن يحميهم ؛ أي لمن يعاملهم معاملة الخدم؟

الحل يسير ؛ فعلته قبلهم أوروبا.

لما شعرت كبارها أن حجمها بعد الحرب العالمية الثانية لم يعد كافيا لتحقيق شروط السيادة؛ وأنها أصبحت مستعمرة تتقاسمها إمبراطوريتان؛ كانتا فكريا على الأقل؛ مستعمرتيها سعوا بجد إلى الحل ولم يكتفوا بالتنافس على بقايا الاستعمار وعلى إذلال

التقى رجلان سياسيان -ديجول وإديناور-يفهمان العصر بمساعدة رجال الأعمال المخلصين للأوطان؛ فقرروا التخلص من قرون من الكراهية والحرب الأهلية الأوروبية؛ ليصبحوا ذوي سيادة في شؤونهم الداخلية وفي شؤون العالم. لم يتنازل أحد عن وطنيته القطرية؛ ولا عن سيادته ؛ لكنه أضاف إليها وطنية أوسع تحميها وتمكن من استرداد شروط السيادة الداخل والخارج معا.

فكيف يكون استرداد شروط السيادة؟

ولماذا يتطلب ذلك تجاوز الوطنية القطرية إلى وطنية أوسع؟

إنه ناتج عن طبيعة العلاقة الدورية بين الشروط التي أوردناها :

فالشرطان غير المباشران ؛ لا يمكن تحقيقهما من دون الشرطين المباشرين .

والشرطان المباشران؛ ممتنعان من دون الشرطين اللامباشرين .

وهي إذن علاقة تبدو حلقة مفرغة يعسر قطعها ؛ فكان عزم الرجلين قطع الدور الفاسد وحل الحلقة؛ لأنه هو الحل الوحيد : فعلة العجز العسكري المحوج للحماية الأجنبية؛ وعلة العجز الاقتصادي المحوج للرعاية الأجنبية؛ أي علتا التبعية في الحماية والرعاية؛ هو حجم القطر بسبب ما بلغ إليه مستوى الصراع الدولي بالمقابل مع حجم الدولتين الوحيدتين؛

اللتين كانتا قادرتين على خوض معركة التنافس الدولي؛ الذي يخضع لمنطق التاريخ الطبيعي ؛ أي لمنطق القوة في عصر العولمة: الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كانا عملاقين؛ ودول أوروبا بعد الحرب العالمية وبعد فقدان مستعمراتها؛ أصبحت أقزاما أمامهما .

فكان الحل الجريء؛ رغم أن الدولة القومية هي من إبداع أوروبا الحديثة؛ التخلي عن هذا العائق أمام شروط الحرية والكرامة: فلكي نسترد القدرة على الحماية والرعاية أولا؛ لا بد من إزالة عوائق شروطها المباشرة؛ أعني تحقيق الوحدة الأوروبية بحماية إنتاج شروط استقلالها الاقتصادي والعسكري المباشرين؛ ثم بتطوير هذا الإنتاج المشروط بالبحث العلمي في

المجالات العلمية والتقنية, وجميعها لم تعد في متناول أي دولة؛ حتى لو كانت بحجم الدول الأوروبية كلا على حدة.

وإذن فالشروط الأربعة الأولى تقتضي إحياء أصلها ؛ أي شرط الهوية المشتركة الساعية

نحو الوحدة بين الأوروبيين لتكون هي الأصل في تحقيق تلك الشروط الأربعة؛ مع المحافظة

على المستوى الأول من الهوية: فتكون ألمانيا أوروبيا أو فرنسيا أوروبيا إلخ...وبذلك نجعل الهوية ذات مستويين:

في الداخل هوية قطرية؛

وفي الخارج هوية أوروبية.

أما نحن فلحسن حظنا هذا الشرط المؤسس لا نحتاج إلى إيجاده أو إلى إحيائه ؛ لأنه لم يمت كما حصل لأوروبا بعد زوال الوحدة المسيحية التي كانت موجودة في القرون الوسطى . لذلك فإنه لم يبق أمامنا إلا اليسير ؛ أعني أن نجد الحل المناسب لمعضلتين تنتجان عن حمق الكثير من النخب العربية:

كيف تقنع الطبقات الحاكمة العربية ونخبها أنها تعيش على وهم من الحكم ؛ لأنها في الحقيقة أذل من أي حارس لحظيرة نخاسة تحت سلطان الاستعمار ونوابه في المنطقة .

أنها يمكن أن تصبح ذات دور أكبر إذا جمعت بين سيادتين ؛ قطرية في الداخل ؛ وقومية في الخارج؛ ونظمت الحكم بطريقة تجمع بين هذين

المستويين لتأسيس الولايات المتحدة

العربية؛ أو تجنبا لإحياء مشكل الأقليات؛ ولايات الوسط المتحدة نسبة إلى ما يتوسط بين القارات القديمة الثلاث .

ويمكن أن يقع الانطلاق من الجامعة العربية؛ بأن تصبح مؤسسة فدرالية للدول العربية دون تغيير لأي من أنظمتها السياسية؛ مع جعلها متساوية السيادة في الداخل ؛ ومتداولة شعبيا على تمثيل السيادة الواحدة في الخارج؛ إما بجعل كل الحكام أعضاء مجلس حكم واحد ينتخبون من بينهم بالتداول لمدة معينة أحدهم؛ ليكون رئيس هذا المجلس؛ أو بأن يضعوا دستورا من جنس دستور الولايات المتحدة الامريكية, فيكون الشعب والأعيان هم الذين يختارون بمجلسيهما رئيس الدولة.

حينها سيكون الأمير أميرا بحق ؛ والملك ملكا بحق ؛ والرئيس رئيسا بحق؛ ولا يبقون كما هم الآن؛ دمى تتلقى الأوامر من إسرائيل أو إيران أو خاصة أمريكا.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأحوال الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب تاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

3 0 0د اح ع 5 ا ب 7 ا دهج رج ام حي

أبو يعرب المرزوقي

المتآمر الأول على العرب، هم العرب انفسهم

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

تونس هي ا /1 8-10-2016

من المبالغة انكار أن الكثير من أجوار العرب يحاولون المس بأمنهم والتآمر عليهم : فهذه

مو مو امد

حقيقة. لكني أعتقد بوجود حقيقة أهم منها .

وهذا التآمر يكون أحيانا بإيعازمن الغير؛ ويكون أحيانا كثيرة بسبب ما يشبه النكوص إلى الجاهلية العربية؛ وغالبا ما تكون بسبب قصر النظر؛ لأنها مؤامرات نهايتها وخيمة على اصحابها أكثر منها على من استهدفوه بها .

فهي أشبه بألاعيب الأخوة من أمهات ضرائر؛ يكيدون بعضهم للبعض بإيعاز من أمهاتهم؛ وبعقلية صراع الضرائر الغافلات عما يتعدى ترضية التجمل لدى الرب المباشر.

وهذا التآمر يوجد في كل قطر على حدة؛ ثم بين الأقطار المتجاورة في المجموعات العربية المعروفة) الخليج المغرب الخ... ((والآن الثورة المضادة ضد الثورة.

ومعنى ذلك أن كل بلد عربي يعيش حربا أهلية باردة في الداخل ؛ وحربا أهلية ساخنة مع أجواره العرب ؛ تلهيه فتنسيه مؤامرات الأعداء في الإقليم وفي العالم .

فالمعركة بين البعثين (سوريا والعراق (؛ ثم بينهما وبين القوميين) الناصرية ثم القذافية) ؛ والمعركة بين الجزائر والمغرب؛ أمثلة غنية عن مزيد التوضيح والتحليل .

والمعركة بين الانظمة العسكرية التي تدعي التحديث، والأنظمة القبلية التي تدعي التأصيل ؛ قد قضت على العراق ثم مصر، ثم تعمقت المعركة ضد الثورة.

وما أظن أي عدو بحاجة لجهد حينئذ، حتى يحقق كل أهدافه بأيد عربية، إذ يكفيه أن يلعب لعبة الانحياز لهذا أو ذاك بالتداول ؛ حتى يجعلهم خانعا بأصبعه .

ولما كان من شيم العرب الشماتة، وخاصة في الأقربين ؛ فإن الوضع العربي الحالي لا يمكن إلا أن يكون أضحوكة العالم: عادت العرب لجاهليتها ؛ وتفوقت عليها .

وكنت دائما أعجب من "تدايك" حكام العرب بعضهم على البعض ؛ وانتفاشهم في لقاءات القمة، لكأنهم أباطرة وهم أذل خلق الله أمام أدنى موظف بخارجية أي عدو.

فمصائب الأنظمة العسكرية - الانقلابات - التي تجعل الحكم لا هم له إلا حماية نفسه على حساب شعبه ووطنه، عم ؛ فشمل بقية الأنظمة: هشاشة بنيوية داخلية لكل الأنظمة العربية.

وفي العالم كله , الصراعات مع الأعداء تقوي اللحمة الداخلية للجماعة، إلا عند العرب فهي تسهل على الأعداء الاختراق لاستغلالهم صراعهم على الحكم .

لست أدري من أين ورث العرب هذه العاهة التي يريد فيها الواحد منهم أن يحكم ؛ ولو على مزبلة، مقابل أن يكون مجرد غفير عند سيد أجنبي ؛ لا

يفضحه ما ظل راضيا على خدماته . لم أجد طريقة أخرى لفهم هشاشة أمة، أمدها الله بكل اسباب القوة الروحية والمادية: فالإسلام أسمى الأديان وداره أثرى الديار.

فما علة وهن أهله؟

لم أقل هذا لأبرئ المتآمرين الأجانب .

ذلك أن التنافس بين الأمم والعلاقات الدولية قانونها هو قانون التاريخ الطبيعي، ولا معنى لاستنكار وجوده.

إنما فعلت ذلك لأني أومن بأن الجسد الذي يفقد مناعته الذاتية هو المسؤول عن فاعلية الجراثيم ، فلو كان للبدن مناعة لكان قادرا على هزيمتها بيسر.

التآمر على الذات قطريا ووطنيا ، ثم الثورة المضادة التي مولت أعداء الأمة، والتي بدأت ترى أنها هي العدو وليس من حاربتهم بهم ، أضعف مناعة الأمة.

وما كنت لأقول هذا الكلام لو كنت أعتقد أن الفوت قد فات: فما يزال للأمة عديد الفرص للتدارك . وضرب الكعبة، فرصة إذا وجدت عقولا تحسن الاستفادة.

ولو طبقوا استراتيجية الحرب الخاطفة على معاقل الحوثيين , قبل قضاء أكثر من سنة في تعقبهم خلال كل اليمن ، لما حصل ما يحصل الآن . لكنهم لا يقرأون. كم شرحت لهم أن الحرب في اليمن حربان:

-1 حرب حدود السعودية ضد جرثومة مجاورة لحزب الله ، هدفها

المناوشة الدائمة

-2 حرب الشرعية. وكان ينبغي أن تكون الثانية غطاء دبلوماسيا للأولى ؛ التي هي الأهم ؛ وترك الثانية تأخذ مجراها البطيء ؛ والاكتفاء بالحصار البحري والجوي لتنمو المقاومة اليمنية. لما سمعت أحد المعلقين ؛ وهو ذو رتبة كبيرة يشرح الاستراتيجيا ؛ فهمت أنه يقرأ كتابا في الحرب دون فهم ولا حصافة . فتأكدت بأن ما يحدث الآن سيحدث. كيف يمكن أن تربح حربا إذا تركت أهم مراكز اليمن خارج سلطانك؟: العاصمة مع تآمر بعض الحلفاء على تعز؛ عاصمة اليمن الثقافية حربا على الإخوان؟ كيف يمكن أن تربح حربا ءا شعب قبلي ولم تعمل بمنطق القبائل؟: استمالة شيوخها الذين كانوا ولا يزالون عبدة العجل الذهبي والمصلحة العاجلة؟ في العادة المتآمرون دهاة . لكن يوجد تآمر من مناقض ؛ يمكن تسميتهم تآمر الأغبياء : كل خططهم ترتد عليهم ؛ لأنها ليست بنت فكر بل بنت انتقام بدائي من الأقربين . إنها من جنس ثأر البداوة؛ التي نعلم المنزلة التي يضعهم إليها القرآن الكريم تحت مسمى الأعراب: فهل لم نخرج بعد من هذه الحالة؟ أم أننا لسنا مسلمين إلا في الظاهر؟ هل يمكن لتوني بلير وصبيانه أن يلعبوا بغير عقول البعض؛ لو لم يكونوا قد وجدوا أن الكثير من العرب ما يزالون كما كانوا ؛ لما تلاعب بهم لورانس العرب وصبيانه؟

هم اثورب لتضيبيم

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصيم (لأسمار والبيان -- (لرير التنفيزي: حمر عراس المرزدتي

أبو يعرب المرزوقي

ولايات الوسط المتحدة أو أقصر طريق للقضاء على جرثومة القومية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لا أحد من شباب الثورة؛ فتيات وفتية؛, بغافل عما يحاك للأمة الإسلامية عامة؛ ولعمودها الفقري خاصة؛ أعني الشعب الذي اختار الله لغته لتكون لسان القرآن . فجميع من بلغ سن الحلم يعلم أن أعداء الأمة يسعون إلى أن يحولوا دونها ومقومات القوة المادية (المشروطة بوحدتها الجغرافية) ومقومات القوة الروحية (المشروط بوحدتها التاريخية). وهم يعلمون أن التنازع بين البشر على أسباب العيش وخيرات الأرض يشملهم بصورة عامة؛ وأن زخمه يزداد بالتناسب مع قيمة المجال الذي ورثوه عن آبائهم ؛ وثقل المسؤولية لحمايته ورعايته . لذلك فالعدو لا ينقطع عن المحاولة؛ وهو يمكن أن ينجح في السيطرة النهائية عليه؛ إذا ظلت وظيفتي الحماية والرعاية في الأمة مهملتين كالحال في وضعنا الراهن؛ فتتحقق إسرائيل الكبرى ويتقاسم الفارسي والإسرائيلي قلب المعمورة؛ التي يصبح فيها الشام ومصر قديم الزمان .

وليس أبلغ في الإهمال من تحول الكثير من النخب المستابة؛ بوعي أو بغير وعي ؛ إلى دمى بيد الطامعين فيما لدى الأمة من ثروات؛ وطغاة على شعوبهم بالاستبداد والفساد. حتى يفقدوهم معاني الإنسانية؛ فتصبح الأمة عالة على غيرها ؛ غير قادرة على حمل ما ورثته عن الآباء والأجداد من خير البلاد؛ لعجز أهلها عن حمايته ورعايته . وهذا العمود الفقري هو قلب الأمة؛ أو مركز ثقلها الروحي والتاريخي . ولن أصفه بعد الآن بالوطن العربي ؛ لتجنب ما أدت إليه هذه التسمية الدخيلة والممثلة لجرثومة القوميات. ذلك أن العروبة؛ قبل توظيفها القومي ؛ لم تكن تمثل حرجا لأي مسلم ؛ وخاصة في المغرب العربي؛ للتطابق بين المفهومين في أذهان

الشعب؛ وخاصة في ذهن المستعمر الذي يستعمل الكلمة

لكنها أصبحت جرثومة تقضي على مناعة الأمة ولحمتها الروحية؛ بما حققته من انتشار سرطاني يكاد يقضي على الرابطة الروحية في الأمة. لذلك فكرت في تسمية جديدة؛ هي في الحقيقة تسمية أعطانا إياها القرآن الكريم؛ تشمل القلب خاصة وتتعمم على كل ما ينتسب إليه أعني "أمة الوسط". ولو كنت في عمر يسمح بالعمل السياسي المباشر؛ لكونت حزبا ولسميته : حزب "ولايات الوسط المتحدة" لما سأبين من العوامل الإيجابية؛ لا عما يمنعه من المعيقات والحوائل . ولعل بعض الشباب؛ فتيات وفتية؛ قد يحققون هذا الحلم .

ذلك أن كل قومية؛ والقومية العربية بالخصوص لمحورية دور العرب في الإسلام؛ وصف مستفز منذ أن اصاب الأمة مرض القوميات المتناحرة؛ التي تريد إحياء ما تقدم على الإسلام بدل المحافظة على ما يوحدها . ثم إن هذه التسمية حتى بالمعنى القومي العنصري؛ غير صحيحة . لذلك فلا يمكن اعتماده لا لغة ولا مصطلحا؛ فلغة القوم تعني الرجال من الشعب؛ وليس كل الشعب. واصطلاحا؛ القوم جزء من الجماعة؛ إذ يقابل بعضها بعضا وحدة العرق . وما نقوله عن العرب يقال عن كل قومية؛ فكما قال ابن خلدون؛ الوحدة العضوية للجماعة مجرد وهم . الوحدة الوحيدة حضارية؛ وأفضل حيز لوحدة الجماعات هو وحدة المكان بمشعول مدى الزمان: لذلك فجل الوحدات تسمى بالمكان الواحد؛ وليس بالعرق الواحد .

لكن ذلك أمر يغفله دعاة الفرقة؛ فلا يروا فيه إلا ما يستمز نزعة العرقيات

لدى الكثير من مكونات الوحدة الروحية للأمة؛ ولهذه المنطقة المركزة تاريخها . فغير العرب في هذه المنطقة من دار الإسلام؛ حتى وإن لم يكونوا الأغلبية؛ لهم نفس الدور؛ بل وأحيانا كان دورهم أهم في تاريخ الإسلام؛ إذا ما استثنينا دور القرآن بما هو ناطق بالعربية. والمعلوم أن العروبة الباقية حتى قبل الإسلام؛ وبنص ما يقصه العرب أنفسهم عن أنفسهم؛ عروبة عاربة ومستعربة؛ ومن ثم فهي ليست عرقية. ولهذه العلة رفضت دعوة الصديق عزمي بشارة؛ ونبهته إلى أن القومية العربية جرثومة قد تعيي كل الجراثيم القومية؛ فتضد على الأمة مسعاها نحو الوحدة التي لا حاجة لها بالقومية كما كان سابقا عندنا ؛ وكما نلاحظ

ذلك في أوروبا مثلا؛ فهي لا تبنى إلا بتجاوز القوميات التي دفعتها بسبب التنافس بينها إلى لذلك فإني من الآن فصاعدا ؛ سأصف هذا القلب من دار الإسلام القلب المطابق لما يسمى حاليا بالوطن العربي؛ انطلاقا من عوامل موضوعية؛ أحدها تعدده الجغرافيا والثاني يحدده التاريخ.

فجغرافيا ؛ هذه المنطقة التي تسمى وطنا عربيا ؛ هي ملتقى القارات العتيقة الثلاث . وتاريخيا؛ القرآن سمى المسلمين بعضهم وكلهم بالأمة الوسط. ولهذه العلة فإني من الآن فصاعدا سأسمي ما أدعو إليه من وحدة؛ نواة لفدرالية دار الإسلام؛ وما كان يسمى بالوطن العربي من الخليج إلى المحيط سأسميها ب"ولايات الوسط المتحدة" . وكثيرا ما سبق أن بينا الحاجة إلى هذه النواة لتوحيد دار الإسلام؛ ليس من أجل المسلمين وحدهم؛ بل من أجل التوازن الحضاري والقيمي للحظة التاريخ الإنساني الراهنة.

وتشير هذه التسمية إلى ما ينبغي أن يخرج من ثورة الربيع، شرطا لبناء القوة المادية (شرطها وحدة المكان، بإزالة تفتيته الناتج عن الحدود الاستعمارية والقومية) والرمزية (شرطها وحدة الزمان، بإزالة تشتيته الناتج عن الاستعمار والنزعات القومية) خطوة أولى في مسار استعادة الأمة الإسلامية دورها الكوني . فهذه الرقعة من دار الإسلام هي التي بدأت بها النشأة الأولى ؛ بداية تحرير من الاستعمار الفارسي والبيزنطي ؛ وخاصة من تبعية الغساسنة والمناذرة الذين نراهم اليوم يعودون بقالب علماء إيران (خدم الأكاسرة من شيعة العرب (وبقالب خدم روما الجديدة (خدم الروم من سنة العرب) . واليوم نحن أمام نفس المهمة حتى وإن كان الوضع مختلفا لاجتماع الكائدين للأمة في محيطها وفي قلبها: الجغرافي (رمزا إليه بالغرب وإسرائيل) والروحي (رمزا إليه بالطائفيات) .

1 الموافق ل

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مناعة الأمة، تشخيص أدوائها واستراتيجية علاجها

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

إيران واسرائيل ؛ ذراعا الغزو والتخريب لدى الغرب 1 الصراع الدائم بين المتنافسين على اسباب العيش 2 أدوات الفعل والذوات الفاعلة 4 مسؤوليات النخب الخمس 6

هل بالوسع تعديد الداء الذي يعلل ما عليه حال الأمة؟

أو بصورة أدق ؛ ما طبيعة الداء الذي أصاب جهاز مناعة الامة فجعلها هشة إلى الحد الذي نرى عيانا؟

ما الذي يجعل أمة هي سدس البشرية؛ ويجعل قلبها - الناطقون بالضاد منها -وهم سدس السدس؛ يفقدون القدرة على منازلة عدو مهما كان هزيلا مثل إيران؟

قد افهم العجز عن منازلة إسرائيل لأن الغرب كله وراءها لكني لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لإيران وهي أوهى من بيت العنكبوت أن تحتل جل بلاد العرب.

والأغرب هو أن هذا الاحتلال يتم بيد العرب أنفسهم ولا أقصد المتشيع منهم بل وكذلك أدعياء العلمانية والليبرالية وكل ممثلي كاريكاتور الحداثة وكاريكاتور الأصالة. سأحاول اليوم تشخيص هذا الداء الذي ينخر جهاز المناعة العضوية والروحية للعرب خاصة وللسنة عامة عل ذلك يمكن من وضع استراتيجية للعلاج الشالة.

وحتى يكون التشخيص موضوعيا قدر المستطاع سأتخلص من التفسير السهل والسطحي الذي يحمل الحكام المسؤولية وحدهم فيدعي الكل أنه أكثر وطنية منهم.

إيران واسرائيل ؛ ذراعا الغزو والتخريب لدى الغرب

لا ينبغي أن نواصل نفس الموقف الذي حصل بعد نكبة فلسطين التي ركبها من كان أكثر دجلا وكذبا من الحكام الذين اقتصر تعليل النكبة على اتهام وطنيتهم .

ذلك أنه يمكن القول إن ما يجعل منازلة إسرائيل عسيرة على العرب يمكن أن يكون أيضا نفس ما يجعل منازلة إيران عسيرة: فهي مثلها أحد معاول الغرب.

ولولا ذلك لامتنع أن يكون الحشد الشعبي والمليشيات الإيرانية تعمل في الوطن العربي بحماية أمريكية في بعض الاقطار وبحماية روسية في بعضها الآخر.

ومعنى ذلك أن ما كان يتمتع به الشاه في ثلثي القرن الماضي الأولين تضاعف في عصر الملالي لأن الهجمة أصبحت علنية وبسند علني مباشر من المظلتين الأمريكية والروسية.

وفشل الانظمة العربية في محاولة منافسة إيران وإسرائيل في العلاقة بالغرب ليست دالة على عجزها بل على أن هدف الغرب لا يحققه غير استخدام إيران وإسرائيل ذراعين للغزو والتخريب.

الغرب بحكم تجربة الماضي البعيد) القرون الوسطى (والقريب (حرب التحرير) أدرك أن المنافس الحقيقي لسلطانه ليس إيران ولا إسرائيل بل سنة الإقليم .

وبصورة أدق فإن ما يطالبه هو بيد سنة الإقليم أي العرب والأتراك: فهم

الممر المضطر بين شطري العالم أي المحيطين الهادي والأطلسي مع الثروات.

ففي القرون الوسطى بدأ العرب وختم الترك السيطرة على الممرات فاضطر الغرب إلى تجاوز بالإحاطة بإفريقيا واكتشاف أمريكا والآن لم يعد ذلك كافيا .

خاصة والشطر الثاني لم يبق مجال استعمار لأمم متخلفة تستعمر لبيع المخدرات فأممه اصبحت تمثل أقطابا تهدد سلطانه العلمي والتقني والاقتصادي ولأرضنا في ذلك دور متعدد الأبعاد .

الجغرافيا والاستراتيجيا وشروط الاقتصاد الحديث) الطاقة والممرات) تجعل الإقليم من ضرورات السيطرة على المعمورة والعرب والترك لا يأمنهم الغرب،

فإذا أضفنا الحنين الفارسي والصهيوني لاسترداد امبراطوريتين من الماضي السحيق على حساب سنة الإقليم باتت المعادلة الحالية واضحة المعالم .

الصراع الدائم بين المتنافسين على اسباب العيش

لكن كل تفسير يقتصر على ظاهر الأشياء ليس تفسيرا وخاصة إذا جعل الأمر كله رهن أحد عناصر المعادلة واهمال أخذ البقية بعين الاعتبار. فلتحاول الفهم .

ذلك ان كل تفسير لا يعتمد على قوانين كلية ليس تفسيرا : والكلي في هذه الحالة هو السنن التي تجعل البشري تنافس دائم على اسباب العيش والمنزلة .

وهذا الكلي يعتبر علة تفسر ما يجري بين البشر في نفس الجماعة وبين الجماعات ومن ثم فهو قانون سياسة المعمورة دون تمييز محليا ودوليا وبصورة دائمة.

وقد حللت هذا القانون الكوني فوجدته قابلا للرد إلى نظرية الأحياز التي وضعتها لفهم تاريخ الأمة وكل تاريخ بمقوماته الجوهرية، المكان والزمان وثمرتا تفاعلهما وأصلها مكاننا (ملتقى القارات الثلاث (وزماننا) الوصل بين القديم والحديث (وأثر مكاننا في زمانا (التراث) وأثر زماننا في مكاننا) الثروة (يجعلنا سرة العالم وقلبه المادي والروحي . ملتقى القارات الثلاث وملتقى القديم والحديث وجماع تراث البشرية وثروتها يجعل المرجعية الموحدة لذلك كله أي الإسلام السني بؤرة المصير الإنساني.

الحرب علينا ليست صدفة: فلا يمكن السيطرة على العالم المقبل كما حدث منذ انحطاطنا إلى عودتنا من دون منع استئنافنا ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

وهذه الحرب ليست على المسلمين لأنهم مسلمون بل لأن لهم هذه الأحياز تماما كما حدث قبل الإسلام بين قرطاج وروما مثلا ومن ثم فالأمر لا يقتصر علينا .

وبهذا المنطق فينبغي ألا نعتبر ما يجري حاليا أمرا شاذا فعندما تمكن العرب في بداية تاريخنا من غزو الإقليم كله كان محيطها مفككا مثلما هم مفككون اليوم.

وعندما استأنف الأتراك قوة الإسلام في النصف الثاني من القرون الوسطى كان الغرب في بداية استأنف دوره العالمي فتمكن في النهاية من هزم

الخلافة.

والغرب اليوم يخشى عودة الأمة ولو من دون وحدة مجانسة لما كانت عليه قبل سقوط الخلافة كما عادت أوروبا من دون وحدة الصليبيات بسياسة الغزو الاستعماري.

لا أقول تكرار التاريخ بل بمنطق الصراع الدائم بين المتنافسين على اسباب العيش والمنزلة في المعمورة: فالندرة أصل الحروب لأنها أصل الاقتصاد .

والندرة ليست حقيقة موضوعية بل هي شعور نفسي بالخوف من حصوليها الممكن: الطاقة والماء والغذاء والمنزلة تلك هي أصل الحروب والسياسة والاقتصاد .

وبهذا أكون قد وضعت أسس علاجي للمشكل الموضوع:

هل العرب والأتراك يعملون على علم بهذا القانون أم هم ما يزالون في غيبوبة عما يجري من حولهم؟

ما الذي يجعل العرب فيما بينهم أولا ثم فيما بينهم وبين الأتراك يعيشون وكأن ما يجري حولهم ليس عالما جديدا تجاوز الأقطار إلى الجماعة الكبرى؟

هل هم مدركون أن مكانهم وزمانهم وأثر الأول في الثاني والثاني في الأول ومرجعيتهم تجعلهم مستهدفين مهما فعلوا لأن الأمر يتعلق بالاستحواذ على ما تملكه الأمة.

فالأمة بثروات أرضها وسعتها ؛ تشغل أفضل موقع جيواستراتيجي يشطر المعمورة أرضا وبحرا وجوا ولا يمكن لأي قوة عالمية ألا تطمح في

حيازته : ملتقى ثلاث قارات .

وعندما أستعمل "مدركين" فمن المقصود في هذه الحالة؟

أكره سخافة التفسير المقصور على الحكام والمزايدة عليهم في الوطنية والصلاح.

أدوات الفعل والذوات الفاعلة

فالحكام-ويعلم الله كم أمقت الكثير منهم بسبب التنازل عن السيادة خاصة-حتى لو فرضناهم صالحين لا يشعلون إلا بما لديهم من أدوات الفعل والذوات الفاعلة.

ما الأدوات ومن الفعلة؟

فأما أدوات الفعل فهي ثمرات الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود أي كل ما يبدعه الإنسان من أدوات تحقق شروط التواصل والتبادل أو الإنتاجين الرمزي والمادي.

أما التواصل فهو غاية الإبداع الرمزي أي كل منتجات العقل والروح الرمزية التي بها يلتحم الوجود الإنساني يتحصن روحيا ككبان حي : وذلك هو مفهوم الأمة السيدة.

وأما التبادل فهو غاية الإبداع المادي أي كل منتجات العقل والروح المادية لسد الحاجات العضوية والمعيشية والدفاعية وبها يتقوم الوجود والحماية.

وبين أن الأمة اليوم لا تبدع في شروط التواصل لتحقيق الحصانة الروحية ولا في شروط التبادل لتحقيق المناعة المادية. وذلك هو عجزها عن القيام

بوظيفتيها: رعاية ذاتها وبذلك يتبين أن أدوات الفعل هي حصيلة الفعل وليس في ذلك أدنى دور؛ إنها تراكم انتاج أدوات التواصل في الجماعة وتراكم إنتاج أدوات التبادل فيها .

أما إذا كانت الأمة في حرب ذاتية على متراكمهما فيهما وعاجزة عن إنتاج البديل منه بسبب كاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة فهي تصبح أمة عقيما .

والعقيم في إنتاج أدوات الفعل كمن يربح وهميا مقابلات الكرة بلاعبين مستأجرين وليس بأبنائه؛ فهو يمكن أن يحوز على وهم البناء حتى في الصحراء .

لكن عندما يجد الجد سيجد نفسه كمن يمشي على قدمين صناعيين -بروتاز-سرعان ما يتبين له أنه معوق حقا وأن كل مظاهر الحضارة لديه خلب وعلامة هشاشة.

يمكن للعدو ان يهدم كل ما بنيت لأنه عاجز مرتين : لا تستطيع حماية ذاتك فضلا عن تهديد عدوك بمثل ما يهددك به . فيصبح ما لديك عليك لأنك تخاف عليه وتعجز فلا تحميه .

وصلنا إلى الداء الحقيقي؛ أمة عزلاء لأنها تعمل كل شيء بالمقلوب . تبدأ من النهاية لا من البداية تريد النتائج دون المقدمات والثمرات دون زراعة والحداثة دون علم وعمل على عام .

بوسعي الآن أن أوزع المسؤوليات فلا أقصرها على الحكام حتى وإن كان دورهم هو الابرز ليس مباشرة بل بما لديهم من استبداد وفساد يعطل دور

البقية.

لكن البقية ما كان التعطيل يؤثر فيها لو لم تكن هي بدورها مستفيدة من الاستبداد والفساد فيما يلهيها عن صالح البلاد والعباد وقد فضحت الثورة ذلك .

فما سمي جبهة الإنقاذ في مصر وتونس وحلف الثورة المضادة في البلاد التي مولتها يبين من المستفيدين من الاستبداد والفساد والتخريب النسقي للأمة.

مسؤوليات النخب الخمس

توزيع المسؤولية الذي أقدمه لا ينتج عن انحياز مذهبي أو إيديولوجي رغم وضعي لنظرية تيسر عرضها بها دون أن تكون ناتجة عنها ؛ النخب الخمس مسؤولة.

الساسة هم نخبة الإرادة والمثقفون هم نخبة المعرفة والاقتصاديون هم نخبة القدرة والفنانون هم نخبة الحياة علماء الدين والفلاسفة هم نخبة الوجود ورؤية العالم عصسسسسماءيصمل 7ل +

ونخبة الإرادة (الاولى) ونخبة الوجود (الاخيرة) هم الأكثر مسؤولية فيما يجري لأن الأولى تفعل والأخيرة تبرر. والثانية) المثقفون) والرابعة) الفنانون (هم خدمها . الثانية بالعلم الزائف (المثقفون دجالون) والرابعة بالفن الزائف) الفنانون مرفهو السلاطين (وكلاهما تحارب الحصانة الروحية دون بديل وبلا وعي.

أما النخبة الوسطى أي نخبة القدرة أو الاقتصاد فهي مجرد "كمبرادور" لا

علاقة لها بمفهوم القدرة أي بشرط الرعاية والحماية في كل أمة مدركة لدورها .

وما كانت نخبة المعرفة والحياة (المثقفون والفنانون) أجراء عند الحكام بهذا المعنى المضاعف وكانت نخبة الوجود مبررة لكل ذلك تبين أصل الداء.

أصل الداء هو نخبة الإرادة (الساسة) ونخبة الوجود) أصحاب التأصيل والتحديث الكاريكاتوريين (تبين أن الداء سياسة الحكام وإيديولوجيا النخب .

تعيش الأمة حربين أهليتين : بين النخب السياسية ثم بين النخب الفكرية . والأولى معركتها السلطة والثروة والثانية معركتها خدمة الأولى أيديولوجيا .

حربان أهليتان: سياسية على السلطة والثروة وهي اساس الاستبداد والفساد وايديولوجية تغطي فكريا على الأولى إما بدعوى التأصيل أو بدعوى التحديث.

الأمة تعيش صدام حضارات داخلي يؤيده صدام الحضارات الخارجي. لذلك يبدو كاريكاتور الحداثة حلفا للغرب . لكن كاريكاتور الأصالة يفيد الغرب أكثر.

وتلك هي علة تحول من يدعون مقاومة الغرب إلى حلفاء موضوعيين لمعركته علينا لأنهم يشوهون الإسلام خلطا بينه وبين العادات الجاهلية والقبلية.

وأخيرا لا يظن بي أن أستثني نفسي مما أصف فليعلم الجميع أن الطبيب

ليس بالضرورة من لا يمرض بما هو مختص فيه فهو مثل غيره ولا حاجة للظنون .

ليس هدفي أن اتهم غيري وأستثني نفسي بل أصف ما اعتبره أدواء الامة حاليا وهي أدواء العلم بها لا يكفي للتغلب عليها بل لا بد من العمل على عام .

ليس هدفي تجريم أحد بل أبحث عن استراتيجية للتدارك قبل أن يعم السرطان فنصل إلى الميتاستاز التي لا علاج بعدها :؛ سأقتصر على الأولى والأخيرة.

إذا كانت نخبة الإرادة تعمل بأجهزة الدولة وباستخدام النخب الاربع الباقية وكانت نخبة الوجود تبرر لها فعلها بالأصالة الكاريكاتورية أو بالحداثة الكاريكاتورية فهما أصل الداء . لا شك أن النخب الثلاث الأخرى لها دور ومسؤولية لكنهما دون دور النخبتين الأولى والأخيرة ومسؤوليتهما . فالحكام وأصحاب الرؤى هم مخربو الحصانة.

وأعراض الداء خمسة: اثنان من الحكام هما الاستبداد والفساد واثنان من أصحاب الرؤى الاصالة والحداثة الكاريكاتوريتان . واحدة هي الأصل : الانحطاط الذاتي والمستورد . معركة النخب الحاكمة ليست سياسية للتنافس من أجل الرعاية والحماية اللتين هما وظيفة أي دولة ذات سيادة حقيقية بل هي تنافس المفسدين بالاستبداد.

ولا يحتاج المرء لاستدلال معقد: يكفي سؤال جناة تهريب ثروات البلاد أي بنوك سويسرا . الثورة اثبتت أن جل الحكام العرب لصوص والشاذ لا يقاس عليه .

أما النخب التي تبرر سلوك هذا النوع من الساسة بصنفيها الذي يدعي التأصيل والتحديث فيكفي أن نسمع لهم بعد الانقلابات التي حصلت في بلاد الربيع ٠

وطبعا فكل ما وصفت يترجم عنه مليشيات الإعلام التي تبين أنها معول تهديم لصالح أعدائها وأدوائها في أقطار أصبحت محميات للاستعمار وذراعيه إيران وإسرائيل ومليشياتهما بالقلم والسيف.

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. حوارا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدا

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

وحدة الأمة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

١ لزنا لاز

المحاولة 1 عوامل الجذب والطرد 2

لا يحتاج العرب لمن يحاربهم فهم في حرب أهلية دائمة. ولا يحتاجون لمن يقسمهم فهم في تفتت دائم ولا بد من فهم علل هذا الداء العضال الذي هو العلة الحقيقية لضعفهم أو بصورة أدق لقوة من يستهين بهم إلى حد المفاخرة باحتلال عواصمهم واستعمال إعلامهم ونخبهم وحكامهم لاستباحة أرضهم وعرضهم . هذا هو المنطلق الذي تعتمده هذه المحاولة التي قد يعتبرها البعض تجريحا للبعض من البعض . لكنها بل الحقيقة "تعرية" للمذابح بلغة عامية أي بيان كل الأعراض المرضية التي تعاني منها النواة الأساسية لوحدة الأمة الإسلامية: أمراض العروبة.

لم يذكر التاريخ مثالا واحدا توحدت فيه أمة بعد افتراق أو حتى بدءا سلميا ودون حرب. وتلك هي العلة التي جعلت ابن خلدون يقول قولته الشهيرة.

قال إن الأمة التي تكثر فيها العصبيات لا يمكن أن تتكون فيها دولة واحدة إلا إذا تغلبت إحداها على البقية ففرضت الوحدة. وخص العمران البدوي بأمر.

والقصد بالعمران البدوي في شكله الأكثر بداوة -رعاة الإبل في كل صحاري العالم وليس صحراء العرب وحدها-بالحاجة إلى أمر ثان بعد القوة؛ الدين.

مفهوم العرب-غير العنصر العربي-إنه المرحلة الأولى من العمران

البدوي-الإبل والصحراء عامة- وتطوره ينتج الدولة شرط الاستقرار والعمران الحضري.

وكل ذلك تجاوزه العنصر العربي حتى قبل الإسلام لأن للعرب دولا سابقة وحضارات فضلا عن كون أطراف الجزيرة تداولت عليها كل حضارات ملتقى القارات.

استئناف الوحدة وهي تحتاج إلى سياسة القوة بعد سياسة الدين.

قد يقال إن محاولات توحيد العرب بسياسة القوة فشلت بعد أن جربت عديد المرات من قبل الأحزاب العسكرية التي تدعي القومية وهي فاشية وفاسدة وكاذبة.

ومن يعترض هذا الاعتراض لا يفهم معنى سياسة القوة . فكأن القوة لا تعني إلا الغزو العسكري الذي هو أدنى مظاهر القوة . فما سياسة القوة الضرورية؟

سأضرب أمثلة حديثة حتى يكون الأمر قابلا لأن يتثبت منه القارئ: وليكن مثالنا الوحدة الألمانية الأولى والأخيرة أي في منتصف القرن التاسع عشر وفي غاية القرن العشرين . الملاحظ أن القوة هنا تمثلت في أمرين ذاتيين وأمرين إضافيين والأصل الذي هو شرط متقدم هو الوحدة الحضارية للجماعة التي يراد توحيدها لأنه حاصل .

فأما الأمران الذاتيان فهما ما يجعل الساعي إلى التوحيد ذا جاذبية لشتيت الأمة من وراء حكامها ونخبها الذين هم علة شتاتها : الثقافة والاقتصاد .

وأما الأمران الإضافيان فهما : الخصم من نفس الثقافة والعدو من ثقافة

منافسة . في مثال ألمانيا: الامبراطورية النمساوية والامبراطورية الفرنسية.

والأصل شعور عارم في الشتيت بالأنفة . في الأذهان المتنافية مع الحاصل في الأعيان بمقارنة الوضع مع الساعي للوحدة ثقافيا واقتصاديا ومع المنافس والعدو.

ولعل أوضح حالة هي ما كان عليه الألمان في ألمانيا الشرقية بالقياس إلى ألمانيا الغربية أو ما عليه الأمر في كوريا الشمالية بالقياس إلى كوريا الجنوبية.

عوامل الجذب والطرد

تلك هي القوة التي أعنيها ولا أقصد التوحيد بالغزو أو بالمؤامرات الحزبية التي كانت أداة الفاشيات البعثية والناصرية. فهي ليست جاذبة بل طاردة.

ما أسعى إليه هو صوغ معالم استراتيجية سياسية تحقق الجاذبية وتزيل الطاردية بالعاملين الذاتيين والعاملين الإضافيين وبالأصل . وهي ممكنة للعرب .

وينبغي هنا أن نشكر لأصحاب الفضل ما قدموه؛ فمؤسسة الإعلام العربية "الجزيرة" يمكن أن تعتبر أول معلم في هذه الاستراتيجية. فهي مؤسسة إعلامية حققت بداية الجاذبية. لذلك فما يمكن أن يقاس عليها ويحقق بصمت وتواضع كالحال في الجزيرة يمكن أن يعتبر من اللبنات الضرورية: الإعلام يليه التعليم ومراكز الإشعاع.

ولا فائدة من إرهاق العامل الديني . فهو لا يكفي أساسا للتوحيد بل هو لم يكن كافيا حتى عهد الرسول والصحابة: لذلك احتاجوا إلى السياسة

والحرب.

والسياسة والحرب تعني ما يجعل معارضي الوحدة لا يستطيعون منع من يحكمون من الشعور بالفخر والعزة مما يحدث لدى طالب الوحدة؛ أقوى عوامل الجذب.

وكان يمكن لبعض دول العرب في المشرق والمغرب أن تقوم بهذا الدور لو كان لها ما كان من وحد العرب أول مرة أو من وحد ألمانيا من قدرة على الجذب بدل الطرد.

ما حصل هو إما السلوك المتكبر الذي جعل الجذب الوحيد هو الطمع رغم المذلة (عمل فقراء العرب لدى أغنيائهم (أو مؤامرات الأنظمة العسكرية الفاشية.

فما يحكى عن إهانة المصريين في بعض بلاد العرب عار على أصحابه الذين كفروا بنعم الله حتى جعلوا أصدق مواطنيهم "بدون" فضلا عن احتقار العرب العاملين لديهم بتهديد التفتيش وتجارة العبيد .

ومهما قلنا في احتقار الاستعمار للعرب فإن عمال العرب في الغرب أقل إذلالا من أمثالهم عند العرب . أي أمة هذه إذا كانت علاقات أغنيائها بالصدفة يعاملون إخوتهم بهذه الاستهانة بأدنى شروط الإنسانية؟

ثم يعجب البعض من الحقد المتبادل بين العرب وشبه الكفر بكل ما هو عربي لدى الكثير من النخب العربية المغاربية التي باتت تعتبر نفسها أقرب إلى أوروبا منها إلى عرب المشرق؟ والعجب المقابل موجود؛ فكم يلومني الكثير من الزملاء عن كلامي على وحدة المصير العربي اعتمادا على هذه

الظاهرات وأمثالها مما يكاد يلغي كل الروابط التي يعتبرونها من ماض درس

وحتى لا يواصل بعض الخليجيين الظن بأني أتعامل عليهم فلأكتف بمثال ليبيا والجزائر: ألم يكن بوسعهما توحيد المغرب العربي فيزدادا قوة وتأثيرا بدلا من التحول إلى قوتي تهديم بعنجهية مرضية؟

ماذا فعلا؛ بطر ووهم قوة بخردة يشترونها بغير عمل مقابل ما يبيعونه من مواد خام يعلم أغبى الأغبياء أنها لا تدوم. تصرفا بوهم الدولة العظمى حاكمها هو يحكي انتفاخا وصولة الأسد .

وذلك فعل صدام وناصر وما أظن بقية الغرب استثناء في هذه الحالة لأن دبلوماسية الصكوك تشتري عملاء ولا تكون صداقات يؤسس عليها التاريخ العظيم.

لكن كيف تنتظر ممن ينهب خيرات شعبه أن يستعملها لجعل شعبه يصبح من سادة العالم؟ ماذا تنتظر ممن يتنازل عن السيادة ليبقى على كرسي يقتتلون عليه .

جامعة "الدول" (المحميات) العربية لم تتمكن حتى من توحيد نظام التعليم أو نظام الإعلام أو الدفاع المشترك . لماذا لم يتنافسوا على مثال الجزيرة.

لكنك عندما تنظر في الإعلام الذي يموله بعض دول الخليج ماذا تجد؟ التمويل عربي والخدمات لكل أعداء العرب والمسلمين . وليس هو الأمر الأغرب.

فجل المؤسسات التي ينشئها التمويل العربي على الأقل قبل بداية العهد

الجديد في السعودية يكلفون بها من يعلم الجميع عداءهم للأمة: شيعي أو علماني.

وكم دهشت لما رأيت من كلف بأكبر مركز سعودي في المغرب ومن يكلف بأكبر صحف السعودية في المهجر ومن يكلف بأكبر فضائيات السعودية: لمن ولاؤهم؟

هل ينقص السعودية ما يمكن أن يجعلها قطبا جاذبا نحو عزة العرب؟ إذا نظرنا للشروط الموضوعية فالجواب لا ينقصها شيء . لكن ذاتيا ينقصها كل شيء.

وليس الأمر متعلقا بالتواضع وعدم طلب الزعامة في الأمة. ذلك أن من تتوفر له شروط هذا الدور ثم يتركه ليس متواضعا بل غير مبال بشروط بقائه فعلا .

فهو يهمل أن غيره يمكن أن يطمع فيما لديه ليؤدي هذا الدور المشروط به ؛ فمن في بلده الحرمان ومركز الخلافة الأول لا يمكنه الهروب من الواجب.

وإذا فعل فمعنى ذلك أنه يجهل أو يتجاهل أن إيران مثلا تسعى للقيام بهذا الدور وشرطه أن تسقط النظام السعودي لتحتل الحرمين وتؤسس لدور كوني .

وما أتكلم عليه لم يعد مجرد فرضيات استنتجها عقليا من تعليل الوضع الاستراتيجي الحالي بل هو خطة عيانية يطبقها الأعداء بكل تفاخر بلغ حد العنجهية.

لكن -وهذا هو العائق -لا يمكن أن يقدم أحد على ما أصف إذا كان عاجزا عن الإصلاح الجوهري: من دون التطبيق الحري لشروط الدولة الحديثة لا جاذبية.

والدولة الحديثة ليست دولة أمراء ولا قبائل بل هي دولة مواطنين أحرار لا تستخدم قيم الدين المحرفة بل هي تخدم قيمه السوية بمؤمنين أحرار.

عندئذ تصبح الجاذبية مضاعفة؛: جاذبية الأصالة وجاذبية الحداثة هما الحل . العلاج هو الانتقال من قشور الأصالة إلى لبها ومن قشور الحداثة إلى لبها .

كل العرب -ليس الخليج وحده- الأصالة هي قشورها الحداثة شرورها؛ الدين لتبرير الفساد والاستبداد والحداثة لعنف الدولة والاضطهاد . ما يحصل إذن عادي جدا ١

والكل يتهم الكل فيتلاومون: كم أعجب ممن يلوم خيانات السيسي وبشار وصالح وحفتر إلخ.. وهم في الحقيقة لا يختلفون عن البقية إلا بحمق العيانية وبصراحة الموقف وقلة النفاق .

أعلم أن الكثير من العرب سيلومني لأني لا أقصر كلامي على تونس فأتكلم على العرب والمسلمين عامة بل إن أحدهم لامني على ما قلت عن عمان وعيرني بما قلت عن السياحة في تونس . إنه أبله .

أيها الأبله: الثورة تجاوزت تونس بذاتها . والثورة المضادة لم تعترف بالحدود وإلا لما مولت الانقلابات . والفرق بيننا واضح؛ نحن نريد البناء وهم يريدون التهديم.

وفقدان الجاذبية للأنظمة العربية التي كان يمكن أن تؤسس للوحدة لا يقتصر على الداخل : إنها مكروهة حتى ممن يستعملها لتهديم كل شروط قيام العرب.

فشلها الداخلي وعلاقتها بالأصالة والحداثة جعلت العرب أضحوكة العالم لأن قشور الأصالة وقشور الحداثة أو مظاهرها مقززة لكل ذي ذوق وعقل وصدق .

يمكنك أن تتظاهر بالتدين وأن تستورد مظاهر الحداثة وأن تعيش حياة الأغنياء وتستخدم غيرك لكنك في الحقيقة لا تملك شيئا من الأصالة والحداثة.

ولأضرب مثال بلدي حتى لا اتهم بالكلام على غيره ؛ فترينة تونس الحداثية مسخرة أمام الغربي الصادق ورد الدين إلى الفلكلور مسخرة أمام المسلم الصادق .

ويكفي مثالا واحدا لفهم القصد: فرنسا مثلا-وهي مثلهم الأعلى -سياحها أكثر من سكانها (ستون مليونا (. تونس مهما فعلت لم يصل عدد سياحها المفترضون إلى نصف سكانها (خمسة ملايين .(

والناس تزور فرنسا لأن حداثتها لم تلغ أصالتها ولأن حداثتها ليست مستوردة فكانت أصالتها حديثة وحداثتها أصيلة. كل العرب لم يحافظوا إلا على القشور والنكوص إلى كل الأنظمة العربية استبدادية قبلية وعسكرية وفاسدة وحتى الاستثناء إن وجد وهو أندر من الكبريت الأحمر فهو مما لا يقاس عليه ولا يغير من الحكم العام .

أخيرا نفس الظاهرة هي التي أخرجت العرب مباشرة بعد الدولة الأموية من التاريخ: صار الموالي والعبيد هم أرباب كل شيء وحتى الحامية والإدارة فهي مرتزقة.

بهذا السلوك ضاعت الأندلس بعد دولة الإسلام العربية في المشرق: استخدام الغير والاكتفاء بالعيش والاستمتاع بعرق الآخرين دون تكوين شروط الدولة.

كل دولة لا يخدمها أبناؤها ليست دولة أصلا: فمن يخدم من موقع العبودية ليس له ولاء لأنه لا يعمل في وطن هو جزء من كيانه فهو "عياش" و"مجرد مار" .

الانتفاخ الكاذب بالمستورد حتى السكان لا يمكن أن يكون الدول والاستغناء عن الشروط الحقيقية لتكوينها بالتعالي على الأهل معول القضاء على الذات.

بذلك تنحط الأمم وتنقلب العلاقة بين الأهل والأجانب . جل حكام العرب وخاصة كبرى دولهم كانوا في جل مراحل التاريخ أجانب: مرتزقة الحامية والإدارة اللتين تقتضيان العمل والجد .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيغل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيغل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صون الفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال

الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

علة الانحطاط، فقدان الطموح واخلاق العبيد

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

سأشارك في ندوة حول علاقة العرب والأتراك؛ وقبل أن أقدم ورقتي؛ ودون أن أتكلم في مضمونها؛ أريد أن أجيب عن سؤال محير لا بد لشباب الثورة أن يسأله: ما الذي يزعج حكام العرب وخدمهم من النخب؛ أي بمليشيات القلم؛ وهم أخطر على الأمة من مليشيات السيف التابعة لإيران؛ في سلوك تركيا الحالية؟

إنه الطموح.

قيادات ونخب تأكل أكل الأنعام؛ وتعيش عيش الهوام؛ لا يمكن أن تقبل من يضعها أمام صورتها البائسة وهم يسهمون في إخضاع شعوبهم لغزو مضاعف مرتين.

غيبوبة تجعل إيران بسند روسي؛ وإسرائيل بسند أمريكي؛ يستردان امبراطوريتين متقدمتين على إمبراطورية الإسلام التي محت سلطانهم المادي والرمزي.

تركيا؛ التي تعافت واسترجعت طموحها التاريخي؛ ولم تنس أنها امبراطورية؛ حافظت على عزة الإسلام قرونا بعد ركوص العرب للجاهلية؛ تزعجهم أيما إزعاج.

فهم يخشون أن تحرك في شعوبهم وشبابهم طموح من أسس الإمبراطورية التي حماها الأتراك لقرون؛ بعد تقاعسهم في المشرق والمغرب وخلودهم للكسل والترف.

إن إخلادهم إلى الأرض وصيرورتهم كالكلاب يلهثون؛ سواء حملت عليهم أم لم تحمل؛ هو الوضع الذي يحرصون عليه؛ ويخافون أن يتحرك

الشعب والشباب طلبا للعزة؛ لذلك تكالبت مليشيات القلم؛ فصار القمني والبحيري وزيدان يهاجمون القيم والأعلام والأبطال؛ حتى صار أحقرهم وأفسدهم وأذلهم يحقر من صلاح الدين.

صلاح الدين؛ الذي كتب فيه أحد كبار فلاسفة الألمان (لاسنج) أجمل رواياته؛ يحقر منه أكثر روائيي العرب سطحية؛ لا لشيء إلا لأنه أطاح بمثل من يعبد هو.

صلاح الدين أطاح بالطاغوت الباطني الذي قال فيه شاعره ما أصبح نموذجا لقولهم في السيسي: "فاحكم فأنت الواحد القهار". ذلك رأيه في السيسي.

بئست نخب هي حثالة الفكر؛ إذ يدبر فيعتبر تأليه الحكام فضيلة؛ ويعتبر من أطاح بهم حقيرا. يصدق فيهم قول هيجل في خدم الغرف: لا يعتقدون بالبطولة.

بمثل هذه النخب نفهم لماذا يحقدون على أردوغان الذي تمكن من فهم ما يملك ضمير شعبه من توق إلى العزة والكرامة والحرية؛ أي شروط حماية الذات ورعايتها.

أما هؤلاء والحكام الذين يستخدمونهم؛ فهم لا يحيون إلا "حياة" العبيد: مصر بدلا من أن تقود الإقليم؛ صارت بهم ذيلا لأراذل الباطنية والكبالية.

بئست هذه الحثالة حكاما ونخبا عميلة؛ هي مليشيات قلم مبتذل وجودها؛ أخطر من مليشيات السيف بصنفيها التابعين لإيران تشويها لآل البيت وللسنة.

يعيبون على أردوغان النزعة العثمانية؛ وينسون أن ذلك من حق أي شعب ذي أمجاد؛ خاصة وهو الوحيد حاليا الذي يدفع عن الأمة شروط الطامحين الفازيين.

أردوغان لم يمنع العرب من استرداد طموحهم؛ بل هو يحاول ما استطاع إلى ذلك سبيلا لجعلهم يستردون دورهم: فهو لا يحالف مثل حلفائهم غزو الحرمين.

يحالفون من يفاخر بغزو أربع عواصم عربية؛ ويخطط لاحتلال الحرمين؛ ويعادون من كان شعبه الدرع الحامية لحضارة الإسلام إلى بداية القرن الماضي.

ابن خلدون: أصبحت أخلاقهم أخلاق عبيد؛ عيالا على الغير حماية ورعاية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

اخلاق الحداثة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لماذا اعتبرت الولايات المتحدة بشكل مكبر, وإسرائيل بشكل مصغر، ممثلتين للدولة الحديثة بفضائلها ورذائلها في آن ، عند المقارنة بين المثال والواقع؟

شكلتاهما تعينت فيها العلل الثلاثة، التي تجعل الكثير يقضي بعدم خلقية الدولة الحديثة: سياسة القوة ، واقتصاد الاستغلال ، وثقافة الترف ، بتأسيس ديني .

وكلتاهما تميل للسيطرة الكونية بأسباب السيطرة، التي تجعل الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود أو صفات الفاعلية الحديثة تصل أقصى ما تستطيع .

فبخلاف الدولة الوسيطة- إسلامية كانت أو مسيحية - لم تكن الدولة تعمل على علم بنخب الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود جهازا متعدد الفاعلية.

كانت الدولة مجرد جهاز حماية بالموجود وليس لها استراتيجية متكاملة لعمل النخب الممثلة للإرادة السياسية وللمعرفة العلمية وللقدرة الاقتصادية وللحياة الفنية وللرؤى الوجودية، وكلها تعمل بحرية كاملة لتكون مبدعة في هذه المجالات من أجل تحقيق الوظيفتين : الحماية والرعاية بأبعادهما كليهما .

مفهوم الدولة الحديثة: منظومة مؤسسات تعمل بخطة مسبقة لا بأنشطة عفوية.

ومعنى ذلك أن حداثتها هي كونها أصبحت مشروعا عقليا ذا نظر

استراتيجي .

اثنان لحماية داخلية، تضمن عمل جهاز متناسق يهدف لتحقيق مشروع استراتيجي ،: القضاء والأمن ، شرطي التعاون والتعاوض السلميين .

ثم اثنان للحماية الخارجية، يعملان بمنطق الأنفال 60 ولا يعتمد على الارتجال و"الفزات" بعد فوات الأوان ، بل باستعداد رادع: الدبلوماسية والدفاع اليقظين .

وتعتمد الحماية الداخلية والخارجية على جهاز استعلام وإعلام متحفز, وظيفته الوقاية من الأخطار واستباقها ما أمكن ، ثم علاجها على علم بخفاياها .

فوظائف الحماية موجودة في كل دولة، لكنها في الدولة الحديثة عامة، و أمريكا وإسرائيل خاصة ليست عفوية، بل ذات استراتيجية قصدية هي دليل الفعل .

وبعكس الحكم المسبق، فإن رفض الدولة الحاضنة يحقق شروط الرعاية المستقلة عن استبداد الحكام ، فيحول دون إعاقة الإبداع الحر بالتحكم في الأرزاق.

ذلك أن الدولة الحاضنة ليست إلا أداة الاستبداد والفساد الذي يحول دون حرية الإبداع الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود بجعل الكل عالة.

رفض الحضانة يجعل الكل مسؤولا على الانتاج المادي والرمزي، ومعتمدا على نفسه بدلا من أن يكون عالة، فتنتج الثروة التي تحقق الرعاية الذاتية.

صحيح أن ذلك يمكن أن يغلب منطق التاريخ الطبيعي في الحياة بالتنافس

على منطق التاريخ الخلقي بالتضامن ؛ لكنه يجعل المنظومة ذات قدرة على الرعاية.

ذلك أن وجود الثروة يمكن من التعديل بشيء من الإصلاح الذي يتدارك ما قد ينتج عن التنافس من حرمان للعاجزين عنه ؛ فيتم التضامن في هذه الحالات .

والتوسع العنيف من نتائج غلبة قانون التاريخ الطبيعي في التنافس على مصادر الرزق . حداثة الوسائل وبدائية الغايات: انحراف الحداثة الاستعماري .

فقانون التاريخ الطبيعي يبقى هو هو من صراع القبائل على الماء والكلأ إلى صراع الدول عليهما وعلى الطاقة والمواقع الاستراتيجية في العالم .

صحيح أن في ذلك تحريفا لمفهوم الاستعمار في الأرض الذي يقتضي التعاون الإنساني في المعمورة؛ لكنه مشروط حتما ؛ وحصوله عندهم أفضل من غيابه عندنا .

وفي المثال هو مبدأ يقول به الإسلام كما تقول به الحداثة؛ والفرق الوحيد هو أن الإسلام أكثر توكيدا على التعاون من التنافس؛ لكنه يشجع على التسابق.

وخاصة في مجال الحماية؛ تعتبر الآية 60 من الأنفال أكبر دليل . ولعل الدولتان الأكثر عملا بها هما أمريكا وإسرائيل : القوة عامة؛ ورباط الخيل خاصة.

ومن حيث المبدأ أو المثال؛ فإن الدولة الحديثة؛ وخاصة بعد الحربين ؛

أصبحت تدخل في الحسبان الحاجة إلى التعاون الدولي السامي ؛ حتى وإن بنفاق كبير .

وبهذا المعنى قلت إن مقارنة المثالين تجعل الدولة الحديثة أقرب إلى الإسلام من الدولة الوسيطة؛ بما فيها الإسلامية؛ فواقع الدول عامة متماثل .

وكل مفاضلة خلقية - إن حق لنا أن نفعل - ينبغي أن يعتمد تحقيق الوظيفتين ؛ لا الحكم المسبق بأخلاق ذاتية كنطيا؛ بل الأولى الأخلاق الموضوعية هيجليا .

فالدولة ليست مؤسسة خيرية؛ بل هي النظام الذي يمكن الإنسان من أن يحقق شروط حريته السياسية والاجتماعية بإعالة نفسه لا بتفضل حكام مستبدين .

أما الضمان الاجتماعي الضروري؛ فنظام التقاعد الذي يقتطع من ثمرة عمل الإنسان ادخارا يحميه في شيخوخته أو مرضه أفضل من تحكم المساعدات الخيرية.

وأخيرا؛ فمن حقق شروط الاستعمار الناجح في الأرض - تعميرها بصورة تحقق الكفاية- أقدر على تدارك ما قد ينتج عنه من شرور ممن يفشل في تعمير الأرض.

وذلك لعلتين :

أولا كل من لا يستطيع سد حاجاته بنفسه يصبح عالة على غيره ؛ فيكون تابعا له في الحماية والرعاية وليس حرا ؛ فيعبد العباد بدل ربهم .

وكل دول الاستبداد تعتمد على مفهوم الدولة الحاضنة؛ فتفسد معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون ؛ فيتوقف الإبداع المادي والرمزي لفساد التربية والحكم .

أما وظيفة الرعاية؛ فتجعل الجماعة الحرة التي تحميها دولتها في الداخل والخارج؛ ثمرة إبداع الثروة المادية والرمزية لتكوين الإنسان وصونه .

فالجماعة المبدعة للثروة المادية والرمزية تقدر على تكوين الإنسان بنظام التربية ونظام الجماعة المدنية؛ وتقدر على صونه ثقافيا واقتصاديا .

وشرط الحماية؛ بأبعادها الأربعة؛ جهازها العصبي أو الاستعلام والإعلام السياسي . وشرط الرعاية بأبعادها الأربعة؛ هو جهازها العصبي أو البحث العلمي .

وجهاز الاستعلام للحماية, والبحث العلمي للرعاية؛ هما أداتا فاعلية الدولة الحديثة الاستراتيجية للعمل على علم . وهما عفويان في الدولة الوسيطة.

لهذا كله اعتبر الدولة الحديثة أكثر خلقية من دولة الفقهاء ؛ وهي أقرب إلى نظرية الدولة في القرآن من نظرية الدولة في الفقه ؛ وخاصة فقه الانحطاط .

ولا تعنيني لومة لائم على قول ما أراه حقا .

هذا من حيث المعرفة النظرية والموضوعية.

لكن الدافع العملي هو البحث في شروط الاستئناف الإسلامي .

ولا يمكن أن تستعيد الامة طموحها الامبراطوري باليوتوبيات؛ بل عليها أن تحقق الغايات بما تقضيه من أدوات؛ مع إضافة ما قد يحتاج إلى تعديل

فيها .

شروط الاستعمار في الأرض -تعميرها - هي العمل على علم لتحقيق ما حددت من وظائف حماية ورعاية بذلك النظام؛ مع حرية الإنسان ليبدع فلا يبقى عالة.

والتعديل الذي ينبغي أن ندخله من منطلق فضائل الإسلام يشترط في النجاح في تعمير الأرض بأسبابه ولا يعارضه؛ بل يصلحه بشروط سورة العصر الخمسة.

فينبغي أن نعلم أن ما وصفنا من شروط الاستعمار في الأرض يمكن أن ينحرف ؛ فيصبح مصدر الخسر إذا تحول إلى عبادة العجل وليس التحرر من سلطانه .

وهذا هو العيب الذي يعاني منه النظام الحديث المعتمد على التنافس المادي فحسب ولا يتحرر منه بالتسابق في الخيرات القرآني .

الوعي به الشرط الأول.

وتأتي الشروط الأربعة التي تحررنا من هيمنة القانون الطبيعي بتعديله بالقانون الخلقي: الإيمان, والعمل الصالح؛ والتواصي بالحق؛ والتواصي بالصبر.

تلك هي المقارنة العادلة بين الدولتين الإسلامية والحديثة . فلهما كلتاهما أخلاق .

في الرؤى الخلقية تفاضل دون شك . أخلاق الإسلام أكثر كونية وعدلا .

وزعمها متنافية مع شروط الاستعمار في الأرض؛ التي هي أساس قوة الدولة الحديثة؛ فيه الكثير من التجني على الإسلام والحداثة في آن ؛ تصور

كاريكاتوري ..

خاتمة شاملة لما كتبت في بيان ضحالة "الدولة المستحيلة" وأساسها المزعوم خلقيا .

الهدف ليس الرد على زيد أو عمرو؛ بل ترشيد تصور الشباب للاستئناف .

ذلك أني اعتبر كتاب حلاق وأخلاق عبد الرحمن تصورين معيقين لشروط الاستئناف . 0 فهما يوجهان الشباب بعلاج يوتوبي ؛ وتشخيص كاريكاتوري للإسلام والحداثة. تونس 1438.08.02 - 2017.04.29

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الأسماء وللبيان

أوالدولة والأخلاق

في خاتمة الكلام على الدولة المستحيلة اقتصرت على نظرية الدولة عامة والمنظور الإسلامي . فلم نف الدولة الحديثة حقها . وبالكلام على رمزها نتم .

ورمز الدولة الحديثة التي قد يشكك البعض في خلقيتها ؛ هي دولة الولايات المتحدة بحجم مكبر ؛ ودولة إسرائيل بحجم مصغر: كلتاهما تمثل ذروة الحداثة.

ومن عدم الأمانة التنكر لحقائق الأشياء بدعوى عدم ذكر ما يتميز به العدو؛ أو من صار بحكم التاريخ يعتبر رمز العداء للإسلام وحضارته وللمسامين .

فجل الفرحين بنظرية حلاق؛ بوعي أو بدونه؛ دافعهم حكم مسبق بغياب الأخلاق في علامات ظهورها الأساسية: سياسة القوة واقتصاد الاستغلال وثقافة الترف .

وهم مثلهم مثل حلاق وطه عبد الرحمن؛ يقعون في خطأ المقارنة غير العادلة: يقارنون واقع الدولة الحديثة بواجب الدولة الإسلامية بدل عدل المقارنة.

فالمقارنة العادلة هي مقارنة المثالين في الحالتين ؛ أو مقارنة الواقعين في الحالتين ؛ لا مقارنة واقع الدولة الحديثة بمثال الدولة الإسلامية.

وبمقارنة المثالين لا أكاد أجد فرقا : فكلا المثالين يؤمن بقيم كونية

كلاهما له أساس ديني؛ ويؤمن بان الأرض موعودة للعباد الصالحين دون سواهم .

وقد يكون لحركة الإصلاح المسيحية في بداية القرن السادس عشر بتبنيها الثورتين الإسلاميتين - الحرية الروحية والحرية السياسية -تأثير في التماثل المثالي.

وعندما نقارن الواقعين نجد تاثلا كذلك : فكلتا الامبر اطوريتين ذات نزعة لا حد لتوسعها ؛ وهي على الاقل في الخطاب تدعي حقوق الإنسان بتأسيس ديني .

أعلم يقينا أن كلامي هذا لن يرضي لا الإسلامي ولا العلماني ؛ فهذا يحقر من رؤية الإسلام؛ وذاك يحقر من رؤية الحداثة؛ وكلاهما يرفض الفهم الموضوعي .

وهنا لابد من الاستناد مرة أخرى على ابن خلدون: فهو لا يطابق بين مثال الدولة الإسلامية وواقعها إلا في الفترة التي يعتبرها شذوذا لا يقاس عليه .

فلحظة الصدر-ثلاث عقود ونيف -لا تخضع لمنطق السياسي من حيث هو سياسي وما يتميز به من فصل بين المثال والواقع والتمييز بين الوازعين الذاتي والأجنبي.

لذلك فالدولة الإسلامية بعد الصدر أصبح واقعها غير مثالها؛. وصارت ذات سياسة استعمارية واقتصاد استغلالي وثقافة ترف ؛ مثل كل دولة امبراطورية.

المقارنة السليمة ليست بين مبادئ القرآن والسنة وواقع الدولة الحديثة؛ بل

بين واقع الدولتين الإسلامية والدولة الحديثة في عنوانهما التاريخي .

والمطلوب تجديد دور الأخلاق فيهما إذا قورن واقعاهما ؛ أو إذا قورن مثالهما؛ وليس بالغش الذي يقارن مثال تلك بواقع هذه ؛ أو مثال هذه بواقع تلك .

ولا يمكن لمسام يؤمن بشروط الشهادة العادلة ويطلب المعرفة الموضوعية أن يقبل تحريف ممجدي الأصيل أو الحديث على حساب الحقيقة لذاتها وللاستئناف .

وعلينا أن ندرك علة التباعد بين المثال والواقع عقليا ودينيا . والمعرفة الدينية موجودة القرآن:؛ بنو اسرائيل رفضوا حرية الإيمان وعبدوا العجل .

في الخاتمة الاولى تكلمت على الإرادة والعلم والحياة والوجود ودور كل واحد منها بالمزاوجة بين الأولى والأخير وبين الثاني والرابعة؛ ولم أذكر القدرة.

ونحن نعام أن الإرادة تمثل السياسة؛ والمعرفة تمثل العلم ؛ وأن الحياة تمثل الفن؛ وأن الوجود يمثل الرؤى.

القدرة تمثل الاقتصاد وتأليهه عبادة للعجل .

الاقتصاد هو الذي يجعل واقع الدولة غير مثالها كل جماعة اسلامية كانت أو حديثة: فالاستعمار والاستغلال والترف علته دور الاقتصاد في الدول .

هو الذي يغلب القانون الطبيعي على القانون الخلقي في السياسة) الحكم) والاقتصاد (الثروة) والثقافة) الترف (؛ وهذا من سنن التاريخ الإنساني عامة.

وهو له تناسب عكسي مع الفضائل الخلقية؛ بل هو أصل الرذائل الخلقية عندما يصل التقابل بين الواقع والمثال إلى حد التناقض ؛ فيزول كل أثر للمثال .

وهو لا يزول بإطلاق لأن قدرا منه يبقى على الأقل لأداء وظيفة تبريرية تخفي بالأقوال ما يحصل بالأفعال ؛ وذلك في كل الدول ؛ إسلامية كانت أو غربية.

دولة الرسل والخلفاء الراشدين ظاهرة شاذة في تاريخ الإنسانية؛ وهي عينة تقرب من المثال الذي يحقق الأخوة البشرية بعبادة الله بدل العجل الذهبي. وهذا الميل للتحرر من العجل الذي يستعبد به العباد العباد وعبادة رب العباد؛ هو القدر الذي لا يزول من السياسة لضرورة الجمع بين الشوكة والشرعية.

وهذه هي النزعة الواقعية لمفهوم السياسة السني الذي تحرر من اليوتوبيا المثالية التي تجعل وسائل تحقيقها بالذات تأسيسا للاستبداد والفساد .

والقول إن دولة الإسلام خلقية وأن الدولة الحديثة غير خلقية يعني تعليق المسلمين بيوتوبيا مستحيلة التحقيق دائما؛ وليس في المستقبل فحسب.

والأخلاق ليست حالا حاصلة؛ بل هي جهد تحصيل هدفه تحرير الإنسان ما استطاع الى ذلك سبيلا من القانون الطبيعي في صراع سلطانه الفعلي العجل الذهبي .

وهذا يصح على كل دولة من حيث الموجود . والجهاد للتحرر منه يصح عليها من حيث المنشود . والفرق بين الموجود والمنشود يحرك التحرر من

الطبيعي بالخلقي .

وهذه هي التربية المكملة للحكم في كل دولة: تكميل الأخلاق للقانون ؛ أو بلغة ابن خلدون؛ الوازع الذاتي(الضمير) للوازع الأجنبي) الأحكام السلطانية).

لو احتكمنا إلى المثال في تقييم الواقع التاريخي ؛ والتزمنا بالموضوعية فقارنا الدولتين الإسلامية والحديثة؛ لوجدنا هذه أقرب إلى مثالها من تلك .

وإذا كانت الأخلاق هي هذه العلاقة بين المثال والواقع التاريخي ؛ كانت الدولة الحديثة ممثلة بأمريكا وحتى بإسرائيل؛ ورغم العداوة؛ أقرب إلى الأخلاق .

فواقع الدولة في الإسلام بعد الفترة الاستثنائية لا يختلف كثيرا عما نراه اليوم عند من يدعون الحكم بالإسلام؛ إنها في شبه تناقض تام مع القرآن.

ومن يريد أن يواصل الكذب عن نفسه ؛ فليقارن أي نظام عربي يدعي الإسلام مع أمريكا أو حتى مع إسرائيل : حتى صار ما يجري هناك مصدر لما يجري هنا ء

ولست أدعو لمفاضلة بين المثالين ؛ بل بين علاقة النوعين بمثالهما . ولما كان القرب من المثال الذاتي هو المعيار؛ فالمقارنة لصالح الدولة الحديثة.

والمسافة الفاصلة بين الدولة الحديثة ومثالها ؛ هي تبنيها سلوكا يبرر سياسة القوة واقتصاد الاستغلال وثقافة الترف . وهو ملازم لكل دولة امبراطورية.

فهذا ابن خلدون يقول حتى على دولة الصدر؛ ([ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم وأذن للعرب بة انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك

فغابوهم عليه وانتزعوه منهم) . وهذا السلوك الامبراطوري لم يخل منه حتى العهد الراشدي ومن ثم فهو من طبائع الأمور السياسية في العلاقات الدولية؛ وعلته الكونية هي ما في السلوك الإنسان من دور للقانون الطبيعي : فالجماعات البشرية مثلها مثل الجماعات الحية؛ كلها هدف اجتماعها هو تحصيل رزقها ء

وتحصيل الرزق يعتمد التنافس والصراع داخل المجموعة أولا؛ ثم بينها وبين المحيطين بها المنافسين على شروط القيام الحيوي للجماعة: وهذا يحد من ذاك.

ولما كان ذلك كونيا ؛ فهو لا يكفي للمقارنة بين الدول؛ والمفاضلة بينها لا تكون به بل بها لدور محاولات التحرر منه قدر الامكان بالاقتراب من المثال .

وتقدير اقتراب الجماعات لمثالها يكون بتقدير دنوها منها. وبهذا المعيار فإن الدولة الحديثة أقرب بكثير من الدول الوسيطة بما فيها الإسلامية .

ولنبدا الآن المقارنة بين المثالين ثم بين الواقعين لنقدر المسافة بين المثال والواقع التاريخي في الحالتين فنتجنب الحيف ونتحرر من اليوتوبيا .

ومقارنة المثال تتعلق بما يلي:

1-الأساس كونية القيم

2-الموقف من التعدد الديني

3-منزلة الإنسان الوجودية

4-الحرية الروحية

-5 الحرية السياسية.

2-مدى احترام التعدد الديني 3-مدى احترام كرامة الإنسان

4-مدى احترام حريته الروحية

5-مدى احترام حريته السياسية

عشرة مؤشرات: خمس للمثال، وخمس للواقع، تمكن من مقارنة موضوعية تحررنا من الأحكام المسبقة للمعرفة النظرية ومن الطرق المسدودة لجدوى الاستئناف العملية . ونبدأ بالتأسيس:

أساس رسالة الإسلام ودولته حددته النساء 1 والحجرات 13 7 في عمومه ، لكن تجليه في التاريخ خضع لآل عمران :3110 خير أمة أخرجت للناس .

لذلك فسوء تأويل مبدا الخيرية حد من الأساس الكوني للرسالة والدولة لأنه فصل الخيرية عن شرطها فأصبح الاسم بديلا من المسمى ومن حقيقة الإسلام.

فخيرية الآية 110 من آل عمران لم يبق جواب شرط 104 منها بل فصل عنه: ذلك أن الانتساب إلى الخيرية الإسلامية مشروطة بتقييد امر 104 حدا للمسام .

اي أ الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبت منهما رجانا كثير ونساء ذ واتقوا الله الذي تساءنون به الحم 5 إن الله كان ليع رقيبا تي يه اناس إن خلناكم من ذكر وأنتى وجعلناكم شعوبا وقبادل لارقا © إن أكرمكم عند الله أتاكم 3 إن الله عليم خبير كنت

خيرأمة أخرجت للناس أمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله 8 ولو آمن أهل الكتاب تكان خيرا لهم © متهم لمؤمنون وأكثرهم لفاسقون * ولتكن منكم مه يدعون إلى الخير ويمرون المعروف وينهون عن لمتكر 3 وأولئك هم المطحون

فإذا نفذ المسلم أمر 104 انتسب إلى خيرية 110 وعلامة ذلك تطبيق النساء 1 (الاخوة البشرية) والحجرات 13 (حصر المفاضلة بين البشر التقوى (٠

فلننظر أساس الدولة الحديثة.

كان أساس الدولة التي تحررت منها الحداثة مبنيا على أساسين تحررت منهما الحداثة مبدئيا وهما مبدآن قرآنيان .

وقد سميتهما :؛

مبدأ الحرية الروحية) التحرر من الوساطة الكنسية)

والحرية السياسية) التحرر من الحكم بالحق الإلهي ٠(

ثورة الحداثة تبنت حريتي الإسلام.

لكنها مثل واقع دولة الإسلام؛ نكصت عنهما في واقعها فانتقلت من كونية القيم الحداثية إلى ثقافة الاستعمار: الواقع في الحالتين نكوص عن المثال .

وأصبح المثال والواقع متناقضين في الحالتين الإسلامية والحداثية.

ومن ينفي ذلك فليشرح لنا الفرق بين الصدر وما تلى الفتنة الكبرى إلى اليوم.

المبدا الثاني:

الاعتراف بالتعدد الديني في المثال ومدى احترامه في الواقع.

فالقرآن يقول بالتعدد الديني بل ويعتبره شرط التسابق في الخيرات ؛ لكن مفهوم الذمة؛ الذي يعني قرآنيا حماية أهل الأديان الأخرى ؛ صار نقيض ذاته؛ أصبح تمييزا تحقيريا ؛ وما كان فضيلة مبدئية أصبح رذيلة ممارسية.

في الدولة الحديثة-حتى في مبادئ الثورة الفرنسية-ما كان يعد احتراما للتعدد الديني والمساواة بين البشر؛ تحول إلى مفاضلة بين الشعوب والحضارات.

وإذن ففي الحالتين ابتعد الواقع عن المثال ؛ وأصبح المثال مجرد غطاء إيديولوجي لممارسة تناقضه :؛ الممارسة تنفي الولاء للمثال في الحالتين .

وبالجملة؛ فإن الإسلام ضد العنصرية والطبقية والجنسية؛ لكن المسامين بعد الصدر صاروا عنصريين وطبقيين ومميزين بين الجنسين ؛ ومثلهم الغرب . لا فرق .

لكن المسافة بين المسلمين وأساس حضارتهم؛ أبعد شقة من المسافة بين الغرب وأسس حضارته . وتلك هي علة تخلف المسلمين بالقياس إلى الغرب خلقيا .

وإذا ظل المسلمون يتوهمون أنهم أفضل خلقيا لمجرد كونهم يسمون أنفسهم مسلمين ؛ في حين أن حقيقتهم الفعلية هي النكوص إلى ما دون أخلاق الجاهلية, فلا أحد له ذرة من عقل بمقارنة الواقعين ؛ يعتبر طالبان أو شباب الصومال أو داعش أو بوكو حرام ممثلين للإسلام أو أكثر خلقية من مجرمي الاستعمار.

بل أكثر من ذلك؛ لا أحد له ذرة من عقل يمكن أن يعتبر أي نظام عربي؛ حتى لو ادعى تطبيق الشريعة؛ أقرب إلى قيم القرآن من أي دولة حديثة مواطنها حر.

وحقيقة الإسلام ليس مجرد معتقدات وعبادات؛ بل هو قيم تتحقق في التاريخ الفعلي للإنسانية في مستويي وجودها ؛ مستعمرة في الأرض ومستخلفة فيها بقيمه .

لم أر إلى حد الآن مسلمين يطبقون شروط الاستثناء من الخسر بشروط سورة العصر الخمسة:؛ الوعي به ؛ والإيمان ؛ والعمل الصالح؛ والتواصيان بالحق وبالصبر.

فإيمان يتعلق بالمثال , والعمل الصالح يتعلق بالواقع ؛ والتواصي بالحق يتعلق بطلب الحقيقة والعلم بقوانين الآفاق والأنفس؛ والتواصي بالصبر العمل بها .

كل ذلك عكسه من يسمون علماء الإسلام؛ تركوا الآفاق والأنفس التي يقول القرآن إن حقيقته تعلم من آياتها ؛ أي إن قوانين الشاهد تعلم من ظاهراتها ؛ فأصبحوا أميين عاجزين

عن اكتشاف قوانين الطبيعة والتاريخ (الآفاق (وأخلاق التعامل معهما (الأنفس) ومن ثم فاقدين لشروط القيام المستقل ؛ عالة .

نسوا أن الإسلام عزة وحرية وكرامة وسيادة؛ فجعلوا بلدانهم عالة على الغرب يستجدون الحماية والرعاية ثم يدعون أنهم متخلقون والغرب لا خلاق له .

تلك هي الظاهرة التي يصفها ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية.

المتكلم ، والفيلسوف ، والفقيه ، والمتصوف، أربعتهم يرجمون بالغيب ويتركون ما يقبل العلم . ثم يأتي من يدعي بتاريخانية مقيتة وبما بعد حداثة لقيطة، فيزعم أن دولة المسلمين المتخلقة لا مستقبل لها لضرورة تجنب الحداثة عديمة الأخلاق .

فيتوهم الناكصون للجاهلية أن نكوصهم هو أخلاق الإسلام، وأنهم هم بهذا الموقف يمكن أن يمثلوا فرصة لإرجاع الاخلاق إلى العالم بنكوصهم عن المثال .

لذلك اعتبرت هذا الكلام يمكن أن يكون مسموعا من بوكو حرام ، فهم يعتقدون أن الدولة الحديثة منافية للأخلاق لأن بعض عادات أهلها تختلف عن عاداتهم .

فالحضارات لا تقيم بالعادات فحسب ، بل بما بين مثالها وواقعها من مسافة .

وفي هذا المضمار فإن المسافة لدينا أبعد شقة وأقرب إلى التناقض المرضي .

فالتشدد في الحكم على الحضارات يكون بهذا المعيار، لذلك فأنا أكثر صرامة في حكمي علينا مني في حكمي على الغربا.

نحن دون القرآن بسنوات ضوئية.

وليس المشكل في هذه الدونية، بل في الطريق المسدودة التي ينصح بها بعض أدعياء التفلسف : فليس بالهروب الصوفي يمكن أن تتحقق القيم في

التاريخ؛ وليس بتمجيد صورة

وهمية من الماضي يمكن أن تترقى الأمم أو أن تسترد شروط كرامتها. فمن لم يستطع استعمار الأرض ؛ ليس أهلا للخلافة اصلا ء

ودون أهلية للخلافة لا معنى للأخلاق : فالأهلية هنا تتحدد بقدر جهد يوصل الواقع بالمثال؛ وتحرير الإرادة والعلم ؛ والقدرة والحياة والوجود من الضرورة.

والتابع هو من فسدت لديه معاني الإنسانية؛ فصار عالة في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ويكفي دليلا سلطان الاستبداد والفساد الفاحشين .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديلة

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في حمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومداها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة الاستحالة الممتنعة او الدولة والاخلاق

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

مفهوم الاخلاق في بنيتها المجردة وولاء الحكم والمعارضة لما يضمنه الدستور 1 مفهوم الدولة 2 الخصائص الذاتية للدولة الحديثة 4

نظرية الشوكة والشرعية 12 الخلقي والسياسي في الحكم من منظور المدرسة النقدية العربية 15

- الخاتمة | القسم الثاني | رمز الد ولة الحديثة | 21 المقدمة

سأتوقف قليلا في مسالة الابداعين للكلام في مسألة اسالت الكثير من الحبر: الدولة المستحيلة. وليس من عادتي ولا أنوي الرد على أحد حتى لو ذكرني.

كما أني لما تكلمت على الدولة المستحيلة لم يكن قصدي الرد على حلاق ولم أقصر كلامي عليه بل تكلمت كذلك على عبد الرازق في صلة بالدولة الإسلامية.

مشكلي مع مفهومين أعجب كثيرا أن فهمهما لدى من يدعي التفلسف في السياسيات (حلاق) والتفاسف في الأخلاقيات ([عبد الرحمن :(الوصل والفصل بينهما .

لم أفهم وصلهما بين المفهومين في دولة الإسلام وفصلهما في الدولة الحديثة وبمعنى أوضح كيف يسبغان الخلقية على الأولى وينفيانها عن الثانية.

ولم يكن بد من الخوض فيما يمكن أن يطرأ على فهم المفهومين حتى يصبح ذلك ممكنا: تصور دولة ذات أخلاق ودولة عديمة الأخلاق أمر محير لكل عاقل .

لذلك فينبغي أن نطلب محل الأخلاق في الدولة عامة قبل التمييز بين الدولة الإسلامية والدولة الحديثة. فحضور الاخلاق في الدولة عامة ذو مستويين .

-1 فهو يحضر أولا في بنيتها المجردة لتحقيق وظائفها قبل أن يتعين فيه سلطتها ممن اختارهم الشعب أو فرضهم العرف ليكونوا الفاعلين بإسمها .

2-وهو يحضر ثانيا فيمن تتعين فيهم سلطتها لتحقيق وظائفها وبه يقدر مدى ولائهم عملهم بشرائعها التي تجدد دور مؤسسات بنيتها المجردة غاية ووسائل .

مفهوم الاخلاق في بنيتها المجردة وولاء الحكم والمعارضة لما يضمنه الدستور ولنذهب الآن إلى مفهوم الأخلاق بنوع حضورها الاول (ما يسعى إلى ضمانه دستور الدولة) وبنوع حضورها الثاني (مدى ولاء الحكم والمعارضة لما يضمنه (.

فالمعتبر الدولة الحديثة دستورها من غايته الوحيدة ترضية الحيوان الناخب بوسائل منافية للأخلاق الحميدة وأن حكمها ومعارضتها مافيات موالبة له .

هل هذا يعني أنها بلا أخلاق؟

أم هو حكم خلقي على المفهوم الذي تتبناه الدولة الحديثة؟

هل مفهوم الأخلاق حكر على الحميد منها؟

سوء فهم للمفهوم .

أليس وصل الدولة الإسلامية بالأخلاق وفصل الدولة الحديثة عن الأخلاق مجرد حكم مسبق يجعل صاحب الميل للأولى حكما على قيمة

الثانية من منطلق عقدي .

هل تفضيل طه عبد الرحمن في الأخلاق لعقيدته الإسلامية كاف للزعم بأن الدولة الإسلامية مستحيلة الوجود الحديث لأن الدولة الحديثة بلا أخلاق؟

ذلك ما لا أفهمه .

لكن ما لا أفهمه حقا هو أن الفلسفة لم تعد فنا ذا قواعد أولها التمحيص المفهومي بل صارت ساحة مباحة للعجلى من طالبي النجومية.

مفهوم الد ولة

أعود الان إلى مفهوم الدولة الذي يباهي أدعياء ما بعد الحداثة بأنه مفهوم حديث لا يعقل إلا من منطلق فكر الحداثة الغربية .

إنه تياسر مفهومي مجاني .

الحداثة السياسية في الغرب إضافية إلى الوسيط والقديم.

-1 بطبيعة شرعية الحكم في الدولة (شعبية أم إلهية) .

-2 لا تصح على الدولة القديمة في اليونان.

ولهذه العلة كان لفلاسفة الدولة والحكم اليونانية دور كبير في بناء الدولة الحديثة.

لكن تحرر الغرب المسيحي من عوائقها اقتضى ثورتين حررتاه منها .

الثورة الأولى يمكن اعتبارها روحية وهي التحرر من الوساطة بين المؤمن وربه: وهذا تأسيس للمسؤولية الشخصية التي هي جوهر الأخلاق سالبها

وموجبها . والثورة الثانية سياسية تحرر المواطن ؛ من دولة يدعي في حكامها أنهم يستمدون شرعيتهم من حق إلهي تؤيده المؤسسة الكنسية التي تجاوزتها الثورة الروحية.

الدولة التي يتكلم عليها حلاق ويؤسسها على فهم عبد الرحمن الذي يقصرها على الموجب منه في منظوره والتي يريانها مستحيلة فاتت عن ثورتي الإسلام.

فالثورة الروحية (علاقة مباشرة بين المؤمن وربه دون كنسية) والثورة السياسية (علاقة مباشرة بين المواطن والشرعية) هما أساس علاقة الدين بالسياسة.

وهما مفهوم الدولة في الإسلام: الشورى :38 (فأمرهم- راسبوبليكا) و (شورى بينهم - ديموقراطية) وإذن فنظام الدولة هو جمهورية ديموقراطية أو شورية.

وهذه النظرية القرآنية ليست ما نجده في دولة الفقهاء التي يمدحها حلاق وينسب إليها الأخلاق ويدعي أنها لم تعد ممكنة بدعوى نقد الدولة الحديثة.

ثم إن نقد الدولة الحديثة واقعها لو فعلنا مثله في نقد الدولة الإسلامية القديمة لكانت هذه دون تلك خلقية .

كلامه لا يعني إلا بوكو حرام.

أما المتطفلين على الفلسفة فلا داعي للكلام معهم أو عليهم .

فيلسوفهم يخلط بين الأخلاق وأحكامه المسبقة دفاعا عن عقيدته .

الدولة شرط الأخلاق دائما .

ادعاء أن الدولة الحديثة غير خلقية ونصح المسلمين بتجنبها بدل تجويد ما في كيانها البنيوي و تعينها الفعلي من أخلاق لا يقول به إلا بوكو حرام.

ما بعد حداثة أخلاق عبد الرحمن وحلاق من الموضة . لكنها أبعد ما يكون عن طلب المعرفة الرصينة إذا حافظ الشكر على قواعد المنهج بأمانة طلب الحقيقة.

ليس في كلامي رد على أحد بل هو تصحيح لمفهوم الأخلاق (موضوعها هو الفضائل والرذائل) ومفهوم الدولة الذي لا يتغير) تربية للرعاية وحكم للحماية) .

والدولة شرط واسع الأخلاق أو السياسة التي هي فعل تربية الإنسان) وهو البعد الخلقي (وحكمه (وهو البعد القانوني (بإطلاق مبدئيا وبنسبية فعليا . من مفارقات ما بعد حداثة عبد الرحمن وحلاق أنها تنتهي في الغاية إلى عبارة خاوية أو تحصيل حاصل : الماضي لا يعود والحاضر غير الماضي .

ما يقوله عبد الرحمن عن الأخلاق التي يقصرها على ما يعتقده فهما للإسلام موقف مذهبي وليس بحثا فلسفيا وما يقوله حلاق بناء عليه فوكلدية مبتورة.

نقد الاستشراق ليس لعبة. والذهاب إلى تسفيه كل المستشرقين سخافة . فوكو يتكلم على الابستيميا التي تبدع الرؤى والتأويلات ولا تنفي الحقائق .

قد يصح النقد الفوكلدي على الرؤى لكنه لا ينفي أن وراء الرؤى علوما هي التي بمقتضاها تعتبر الرؤى مجرد رؤى . وحتى مناظرية نيتشة لا تغير الأمر.

وما يعنيني هو التناقض الصارخ لدى عبد الرحمن: لا يمكن للمرء أن يدعي أنه مؤمن بالقرآن ثم يزعم أنه ما بعد حداثي . فإما الأول نفاق أو الثاني كذبة.

الخصائص الذاتية للد ولة الحديثة

الحكم على الدولة الحديثة بأنها غير خلقية يناقض تاريخ الفكر السياسي والخلقي .

فلا دولة بلا أخلاق ولا إمكان للأخلاق بدون دولة في كل الجماعات.

وحتى لو سامنا بأن الدولة الحديثة بنت الحداثة الغربية حصرا فهل يقتضي ذلك أنها خالية من خصائص ذاتية للدولة التي لا تخلو منها كل الحضارات؟

فالدولة لها خصائص ذاتية لها من حيث هي دولة:

نظام مؤسسات وظيفته الحماية الداخلية والخارجية ونظام مؤسسات وظيفته الرعاية التكوينية والتموينية.

وذلك منذ بداية التاريخ الإنساني إلى الآن: فهي تحمي أفرادها بعضهم من البعض داخليا وتحمي الجماعة من الجماعات الأخرى خارجيا وذلك بخمس وظائف .

ففي الداخل لا بد من القضاء والأمن وفي الخارج لا بد من الدبلوماسية والدفاع وحتى تعمل هذه المؤسسات الأربع لا بد من جهاز استعلامات وإعلام .

ولا يمكن تصور الأخلاق موجودة من دون هذه الوظائف الخمس لأن

العدوان والخوف من مقومات الحيوانية ولا بد له من وازع ذاتي وأجنبي) ابن خلدون .(

ولا يمكن تصور بقاء الإنسان من دون رعاية جماعية تكوينا) التربية والمجتمع الأهلي) وتموينا) الإنتاج الرمزي والمادي) ونظام بحث علمي حول شروط القيام.

وهذه الوظائف العشر لم تتحقق فعلا إلا في الدولة الحديثة فكيف يزعم البعض أنها عديمة الأخلاق؟

ألأنها مؤسسة الأخلاق صارت فاقدة لها؟

ما هذا؟

فليحاور أصحاب هذه الرؤى بوكو حرام وداعش وأدعياء ما بعد الحداثة.

دولة فقه الانحطاط ليست أخلاقية أصلا والدولة الحديثة أقرب إلى أخلاق القرآن . أعود مرة أخرى لمسألة الدولة المستحيلة بحجج اخلاقوية المسألة التي أحاول فهمها عاني أجد عذرا لما يدعي في فلسفة السياسة والأخلاق علما لدنيا . بينت في المحاولة السابقة أن الأخلاق لا تطلق على الحميد منها فحسب بل حتى الذميم يعد منها فضلا عن كون حمد الحميدة و ذم الذميم موقفان ذاتيان منهما . صحيح أن الاستعمال العامي لمفهوم الأخلاق يقصرها على ما يعتبره حميدا منها بمقتضى عاداته وأعرافه . لكن ذلك ليس من علم الأخلاق فضلا عن فلسفتها .

وصحيح أن التعيير العامي للدول يعتمد على هذا الفهم العامي للحميد من الأخلاق . لكن علم الأخلاق يبدأ باعتبار هذا الحكم نفسه حائلا دون

علمية فهمها . ولهذه العلة فلا يوجد عاقل له دراية بمعنى "دولة" وبمعنى "أخلاق" يفهم الفصل بينهما فالأخلاق الحميدة على فرض أن الإنسان خير بالطبع لا تعرف إلا بكونها حقيقة علائقية أي إنها صفة للتفاعل بين البشر المشتركين في حياة جماعية ما. وهي بهذا المعنى تمثل ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي في مقابل الوازع الأجنبي الذي يمثله القانون الرادع أي فعل دولة ذات نظام وسلطة رادعة. ولما كانت السلطة الرادعة مهما عمت لا يمكن أن تراقب كل علاقات البشر فإن فعلها مقصور على مخالفة شرائعها فتكون مكملة لعرف خلقي أو اخلاق موضوعية. ووصف هذه الأخلاق الموضوعية) أو المعروف) بالحميدة أو الذميمة حكم ذاتي إما من أحد صفوف الجماعة أو من جماعات اخرى وهو حكم خلقي في عادات خلقية. فالقول إن الدولة الحديثة بحكم عدم خلقيتها مستحيلة ليس بإطلاق بل بالنسبة إلى المسلمين لخلقية دولتهم الماضية يجعلهم مخيرين بين أمرين أبسورد . أن تتطور وتكون الحداثة ذات جوهر لا أخلاق فلا تتغير . وبذلك نفهم اعتماد حلاق على عبد الرحمن : فالأخلاق عنده ليست علاجا قيميا لشروط مقام الإنسان في العالم بل هي اختيار لحل يمكن من الهروب منه. فتكون ترجمة الاستحالة الحلاقية هي تصويف الاخلاق بدل اعتبارها الالتزام التاريخي بعمل صورة العمران) الدولة) سياسة له تضفي عليه قيمة خلقية .

فتعريف السياسة منذ نشأ التفكير السياسي بوصفه جوهر التفكير الخلقي ولبه . فالدولة هي في كل العصور الجهاز الذي يهدف لتحقيق شروط الخلقية عامة . وبصورة أدق الدولة هي التعين المؤسسي لأخلاق الجماعة التي تنتج

عن استكمال الوازع الذاتي(الضمير) بالوازع الأجنبي) القانون) . ولهما صلة بالدين . وصلتهما بالدين لا يعني أنهما دينيان بل أن لهما من الدين ما يمكن وصفه بالأسس المقدسة التي تعرف الحقوق والواجبات ونقائضها : المعروف والمنكر. فإذا عدت لمعنى الاستحالة التي بينت أنها تفيد تخيير المسلمين بين دولة حديثة بلا أخلاق أو أخلاق قديمة بلا دولة أستنتج: خروجنا من التاريخ. الأخلاق القديمة بلا دولة هي الطرقية الصوفية التي تعيد الأمة إلى رقص الهنود الحمر وهو ما يسعى إليه الكثير بدليل ملتقى الشيشان ورقاصي الذهان . وإذن فاختيار الأساس الخلقي النظري لم يكن بالصدفة منتسبا إلى القائل بالتصوف علاج أدواء الامة والمحقر من الفعل السياسي أي جوهر الأخلاق .

ولا أتهم الرؤية المسيحية. فالمسيح نفسه كان مصلحا سياسيا ولم يقتصر عمله على الإصلاح الديني ضد فقهاء الانحطاط اليهودي تحت الاستعمار الروماني . والإصلاح الديني في اوروبا لم يكن فاصلا بين الخلقي والسياسي لأن تحرير الإنسان من سلطان الكنسية بداية غايتها تحريره من الحكم بالحق الإلهي . فالإسلام قبل ذلك بكثير حقق هذين الحريتين مبدئيا - الممارسة ألفتهما - باعتبارهما شرطي علاقة الخلقي من الديني بالسياسي فلم يقتصر على العبادات. وبهذا المعنى فالسياسة-التربية (لترشيد الوازع الذاتي) والحكم (لترشيد الوازع الأجنبي) -هي الأخلاق وقد تعينت في مؤسسات الدولة شرائع وأعراف. فإذا حاولنا الآن وصف الدولة الحديثة فإننا سنجد على الأقل من حيث المبدأ تعينا مؤسسا للأخلاق يحقق الحريتين الروحية والسياسية للفرد والجماعة. هذا من حيث البنية المجردة للدولة بوصفها

منظومة مؤسسات تعتمد حرية الضمير) الحرية الروحية) وحرية الإرادة) الحرية السياسية). وهذا هو دستورها . ثم هي جمعت بين الوظيفتين: كان دور الدولة ما قبل الحديثة مقصورا على الحماية ببعديها وكانت الرعاية ببعديها مسؤولية المجتمع الأهلي والدين. وكانت الرعاية لا تعتبر حقا بل تطوعا من الأوقاف فلا تسد الحاجة للجميع بالتساوي بل هي مقصورة على عمل الخير التطوعي . ذلك مهم لكنه غير كاف . وبإضافة ذلك إلى دور الدولة صارت الدولة أكثر خلقية مما كانت في القرون الوسطى أما دولة الفقهاء بخلاف رأي حلاق فهي ليست دولة فضلا عن ان تكون دولة خلقية . هي ليست دولة لتخليها عن نظام المؤسسات: سلاطينها بلا قانون ولا أخلاق . فعندما يكون الحكم للقوة ويكون صاحبه فوق القانون فإن عمله ليس عمل دولة وبالذات ليست عمل دولة يؤمن شعبها وحكامها بنظرية الدولة القرآنية. فإذا ما استثنينا عصر الراشدين وربما بعض فترات من كل تاريخ الإسلام كانت السياسة حربا على الدولة بمعناها الذي وصفنا أي لا دولة تربية وحكما . ويكذب من يدعي أن الفقهاء كان لهم سلطان حقيقي . فهم جماعتان؛ إما مع نظرية الدولة فمبعدون عن حقيقة اللادولة أو مبررون للادولة واللا أخلاق . وفي الحقيقة مقدمة ابن خلدون وصف دقيق للادولة واللاأخلاق في التاريخ الإسلامي: المقابلة مع الدولة الحديثة قد تقبل بالقياس إلى العصر الراشدي. وعندئذ لن يبقى الكلام على الاستحالة مقبولا: ذلك أن محاولة تحقيق الحريتين في الصدر وإن لم تتجذر مؤسسيا تفتح للاستئناف إمكانات لا متناهية .

لذلك عنونت فصل الأمس بالاستحالة الممتنعة. المسلمون يستأنفون

دورهم التاريخ العالمي كنشأتهم الأولى بأدوات الفعل السياسي تربية وحكما. وتلك هي الاخلاق أما أخلاق الدراويش التي قضت على حضارة الهنود الحمر فرجاء لا تستغفلوا الشباب لأنه لن يسمع لكم وسيستأنف دور الامة بأسبابه . وليس لأن بعض الدجالين يتكلمون في الأخلاق بسبب الموضة تصبح الأخلاق دروشة وإنما هي المعنى الذي يجعل فعل الإنسان يتحرر من القانون الطبيعي . والتحرر من القانون الطبيعي ممتنع من دون النظام المؤسسي الذي يربي الإنسان (أخلاق) ويحكمه (قانون (ليرتفع من قانون الانتخاب إلى قانون التقوى وقانون الانتخاب يحكمه صراع القوى - قانون الصدام-وقانون التفاضل بالتقوى يحرره من التفاضل العنصري والطبقي والطبعي) القوة :(تلك هي الاخلاق . فجوهر السياسة المتعينة في دولة ببنيتها الصورية (كما يحددها دستورها وضعيا كان أو دينيا (وبالقيمين عليها نيابة عن الجماعة هي أخلاق الجماعة ولست بهذا الحكم أفاضل بين الفهم الهيجلي والفهم الكنطي للأخلاق فهما وجها الخلقي: فهيجل لا ينفي الذاتي من الاخلاق وكنط لا ينفي الموضوعي . بل كلاهما يعتبرهما متلازمين . أما من يعتبر الاخلاق خروجا من العالم ونضالاته باسم الانزواء الصوفي فلا هو هيجلي ولا هو كنطي بل مستقيل لا يجاهد

أخلاق القرآن:

1-اجتهاد . الاول معرفي خاصة والثاني خلقي خاصة.

وخلقية الثاني مشروطة بعلمية الأول . وعلمية الاول مشروط بخلقية الثاني: وذلك مجال تكليف الإنسان. فلا يمكن للإنسان أن يكون خليفة إذا لم

يعمر الأرض . ولا يعمرها من يهجرها فلا يناضل سياسيا بمعنى تحقيق القيم الخلقية في تاريخ الإنسانية الفعلي . قبل ثورة الشباب -الربيع العربي -كنا نعتقد أننا نعلم من يحكم؛

1-ابن علي وإدارته السياسة والأمنية مباشرة

-2 ومن ورائهم من أوصلوه إلى خلافة بورقيبة

ولم يكن خفيا أن هؤلاء هم فرنسا وأمريكا بما لهم من عملاء في البلاد عامة؛ وفي الاجهزة التي يحكم بها ابن علي خاصة.

وهذا أيضا شبه معلوم للكثير .

كنا نتصور أن العالم ينقسم إلى توابع ؛ مثل تونس؛ ومتبوعين ؛ مثل أمريكا . ونتصور هذه الآلية مقصورة على التوابع ؛ وحكم المتبوعين يمثل إرادة الشعب.

لكن ما حدث أخيرا في انتخاب ترومب واتهام روسيا بالتدخل في الحملة وتغليبه على كلنتون وتخوف أوروبا مما يشبه ذلك ؛ يجعلنا نعيد النظر: من يحكم؟

فرغم أن السؤال يتضاعف الى مستويين في الأقطار التابعة والأقطار المتبوعة؛ فيصبح مسألة عالمية بعد أن كنا نتصوره محلية؛ فإنه بذلك يكون أيسر علاجا .

فهو يصبح مسألة مجردة تتعلق بالحكم ؛ من حيث هو حكم عامة؛ ولا تمييز بين نوعيه لدى التابعين ولدى المتبوعين ؛ إذ يصير الجميع تابعا ومتبوعا بدرجات.

وحينئذ يمكن ان يطرح السؤال:

هل علاقة التبعية - فعلا وانفعالا - هي جوهر الحكم من حيث هي حكم من أدنى درجاته إلى أسماها؟ وهل تعود إلى صراع القوى؟

بعبارة أوضح:

هل الحكم يخضع للقانون الطبيعي مثل صراع القوى أو قانون الصدام بين القوى، فترد الفاعلية في عالم الحيوان إلى الانتخاب الطبيعي؟

هل السياسي ينتسب إلى قانون الانتخاب الطبيعي في صراع القوى السياسية من أجل ما تطلبه السياسة فرديا وجماعيا، محليا ودوليا؟

وما هذا الذي تطلبه؟

نظرية الشوكة والشرعية

وقبل أن أواصل ، فلأشر إلى أن نظرية الدولة لدى كبار مفكري السنة في السياسة أميل لهذا الفهم بنظرية الشوكة: الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

لكنهم يعتبرون ذلك لا يقتصر على القوة المادية بل هم يضيفون نوعا آخر من القوة يمكن أن نعتبره شرط قبولها الطوعي في حين أن الأولى هي شرط فرضها .

والقوة الثانية خلقية كالفرق بين قتال الفرسان وقتال الأوغاد، أي إن الإنسان يخضع للانتخاب الطبيعي المعدل الى حد ما بصراع الفضائل والرذائل الخلقي .

ويمكن القول إن علة ذلك هي حقيقة الإنسان الذي هو أولا حيوان لكنه يستطيع رؤية ذاته من خارجها بعين يقيس بها تعبير غيره له على تعبيره

لغيره.

شكل إنسان يطلب النصر على عدوه؛ لكنه يحتقر نفسه لو شاب نصره ما يحط من قدره؛ كفارس بغلبة مغشوشة كالغدر. بلغة الغزالي هي المهابة.

وهو بذلك يعلل دور الفاروق في حسم الخلاف في قضية الخلافة: مهابته جعلت مبادرته تحقق شرطي الحكم اتباع الغالبية لمبادرته أي حصول شرط الشوكة. وهذا التفسير على أهميته لا يكفي .

فالمثال مقصور على حالة خاصة اعتبرها ابن خلدون من الشاذ الذي لا يقاس عليه ؛ لحظة لذلك عكس ابن خلدون العلاقة بين عاملي الحكم : الشرعية والشوكة .

الغزالي اعتبر المهابة تحقق الشوكة؛ وابن خلدون يرى العكس الشوكة تحقق المهابة. ولهذه العلة تضمنت مقدمته مبدئين :

-1 أن الدعوة الدينية لا تفلح من دون عصبية .

2 أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة . الشوكة قبل الشرعية.

ومن دونها تصبح مفضية للهرج لأنها كما يرى تكون حكما طبيعيا وبلغتنا الحديثة صراعا أبديا بمنطق الانتخاب الطبيعي بين العصبيات محليا ودوليا .

فلنترجم العلاقة مؤقتا فنعتبرها بين القوة والشرعية أو بين التأثير المادي والتأثير الرمزي في الإنسان الحاكم والمحكوم وفي مطالب الصراع بينهما؛ ولنشر قبل التقدم في البحث إلى أن ما كان يجري بالتوالي خاصة من الوجه العالمي للظاهرة (في لحظة ابن خلدون) صار الآن يجري بالتساوق عامة.

فالعالم بالتكاثر والتواصل والتبادل؛ أصبح يخضع لمنطق الجماعة الواحدة؛ تشابكت خيوط الحكم عالميا في مجال شبه مغناطيسي موحد بين القوى المتفاعلة.

ومن ثم فاتحاد ظاهرة الحكم بين التابعين والمتبوعين تجعل الجميع تابعا ومتبوعا بحدود متفاضلة؛ ومن ثم ؛ فيمكن دراسة الظاهرة بما هي بسياق كوني .

وكونية السياق تغني عن اعتبار فروقه التفصيلية والجزئية والاقتصار على درس آليات الحكم ومحدداته من حيث هو حكم عامة دون اقتصار على السياسي منه . أو بصورة أدقى؛ باعتبار ما يجعل السياسي شاملا ؛ ما عداه فيتعلق بسياسة الحكم ثم بسياسة كل ما عداه من مجالات انتظام الشأن العام محليا وعالميا .

وحتى أيسر العملية, سأكتفي بالمجالات الخمسة التي صنفت بمعيارها النخب التي بيدها الحل والربط في الشأن العام في كل جماعة محلية كانت أو دولية.

فلعل ذلك يمكننا من وضع سلم لدور كل مجال في درجات التحديد الذي بمقتضاه يمكن فهم آليات الحكم في الجماعات البشرية بمستوييها الطبيعي والخلقي .

فلنسلم فرضيا أن التنافس في الجماعة له خمسة مجالات يتنافس فيها من تغلب عليهم صفة الإرادة وصفة المعرفة وصفة القدرة وصفة الحياة وصفة الوجود .

بمعنى أن ؛ من تغلب عليهم صفة الإرادة من البشرهم المتحضرون للسياسة؛ يتنافسون على تمثيل إرادة الجماعة ولهم طرق في الفوز في هذا التنافس .

ولنقس عليهم المتنافسين في المعرفة) العلوم)؛ وفي القدرة) الاقتصاديات)؛ وفي الحياة (الفنون ومنها الرياضة)؛ وفي الوجود (رؤى العالم فلسفيا ودينيا (.

نلحظ علاقة بين تنافس أصحاب الإرادة) الساسة) وتنافس أصحاب الوجود) أصحاب الرؤى الفلسفية والدينية) : تنافس بين عمومين في الحكم فعليا أو رمزيا .

وغالبا ما يكون خلافهما مصدر عدم استقرار, وتوافقهما مصدر استقرار.

لكن في اصحاب الرؤى كذلك تنافس بين الفلسفي والديني ؛ ومثله بين أصحاب الإرادة. ونلحظ نفس العلاقة بين تنافس المعرفة وتنافس الحياة ؛ أو بين العلم والفن .

الأول متصل مباشرة بالنزاع بين الإرادة والرؤى مع ميل للإرادة. فيصبح أصحاب الإرادة والعلم من صف؛ وأصحاب الفن والرؤى أقرب لما يمكن أن نسميه منطق "الواقع"؛ والثاني منطق "المثال" .

ولما كان منطق الواقع أمرا واقعا ليس له من ذاته شرعية غير ما له من قوة مادية تفرضه؛ فإنه بحاجة إلى ما يمدد من مفعول الامر الواقع بما يتجاوزه.

لذلك فسلطان الأمر الواقع لا يبقى بما يجعله واقعا فحسب ؛ بل بما يجعله واقعا مقبولا ممن يقع عليه ؛ فيكون المثال دائما شرطا لبقاء الواقع واقعا .

وعند التطبيق السياسي لهذه القاعدة يكون كالتالي : الشوكة غلبة مؤقتة تدوم بشرطين : -1 ألا تنمو شوكة فتصبح أقوى منها.

2-بقاؤها حرب على الممكن منها .

وهذا يقتضي المثال لإضفاء الشرعية على بقاء الأمر الواقع ونفي الشرعية على ما يعارضه بمقتضى قانون الطبائع أي صراع القوى . صراع القيم ملازم.

من هنا فقانون الحكم؛ من حيث هو حكم ؛ ليس قانون الانتخاب الطبيعي وحده في واقع الأمر العام بل معه قانون الاختيار الخلقي في الرمزي أو مثال الأمر.

لذلك فالسياسية ظاهرة طبيعية وخلقية في آن؛ ويمكن للخلقي فيها أن يكون حضوره فعليا لكونه صادقا؛ ويمكن أن يكون شكليا لكونه نفاقا وغطاء للطبيعي .

وهذان هما وجها الخلقي في السياسي من حيث هو ظاهرة مزيجة بين القانون الطبيعي المضطر والخلقي الحر؛ طبيعة الإرادة وتمثيلها طبيعيان وخلقيان في آن +

الخلقي والسياسي في الحكم من منظور المدرسة النقدية العربية

من يرفض هذا التجريد يصفق لمن يخادعه فيدغدغ فيه الميل لليوتوبيا , إذ يحكم باستحالة دولة الإسلام بقيم الحداثة لأخلاقيتها ولعدم خلقية دولة الحداثة. لما تكلمت على التلازم بين الخلقي والسياسي في كل دولة؛ بدا كلامي وكأنه مجرد مصادرة على المطلوب . وها أنا أعود إلى المسألة بما

تقتضيه من تعليل .

ولا بد كعهدي في مثل هذه الحالات أن أحيل على فحول مدرستنا النقدية وابن خلدون خاصة؛ بل حتى على الفكر السياسي الإسلامي عامة؛ رغم انحطاط جله .

فهذا الفكر علة انحطاطه أنه استنتج من أن عدم الدولة نفي مطلق للأخلاق ؛ وأن الدولة مهما ظلمت أفضل من عدمها؛ فاعتبر بيات ليلة من دون أمير كبرا .

ورغم أن هذا القول لم يكتف بذلك؛ بل شرط العجز عن درء التغلب بإطلاق؛ وشرط عدم غلبة المفسدة على المصلحة في الدرء؛ فلكأنه اكتفى بالشوكة دون شرعية.

ولنورد الآن نص ابن خلدون القائل بالوازعين الذاتي (الضمير الخلقي والديني) والأجنبي) أحكام السلاطين (وقوله في علاقة الخلقي بالسياسي في الحكم:

(اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار. إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قررناه من قبل . وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلابد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بما كما قدمناه . فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها . وفي الصحيح ما بعث الله نبيا إلا منعة من قومه .

1 -وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى اطراحها وتركها فقال : إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء أنتم بنو آدم وآدم من تراب وقال

تعالى "إن أكرمكم عند الله اتقاكم' .

2 -ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونعى على أهليه أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق والإسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله . وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة. واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة . ومن فقد المطية فقد الوصول . وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه اهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة كما قال (صلى الله عليه وسلم ("من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبه أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه". فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان فانه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة فإذا كان الغضب لذلك كان مذموما وإذا كان لله ولله كان ممدوحا وهو من شمائله (صلى الله عليه وسلم (وكذا ذم الشهوات ايضا ليس المراد ابطالها بالكلية فان من بطلت شهوته كان نقصا في حقه وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبدا متصرفا طوع الأوامر الإلهية وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال "لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم" فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد لأن ذلك مجال من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة دار

القرار. فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب . ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قررناه من قبل . وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح: وإنما ذمه لما فيه من التغالب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه . فلو كان الملك مخلصا في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموما . وقد قال سليمان صلوات الله عليه "رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي" لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل بل النبوة والملك . ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال، "أكسروية يا معاوية؟ فقال "يا أمير المؤمنين أنا في ثغر تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة" . فسكت ولم يخطئه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين . فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها بل كان يعرض على خروجه عنها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك سبيله والغفلة عن الله وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله فسكت . وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل . فلما استحضر رسول الله (صلى الله عليه وسلم (استخلف أبا بكر على الصلاة إذهي أهم أمور الدين وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام لا شرعية ولم يجر للملك ذكر لما

أنه مظنة للباطل ونخلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين. فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعا سنن صاحبه وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام . ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم في انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه وانتزعوه منهم . ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى علي رضي الله عنهما والكل متبرئون من الملك متنكبون على طرقه . وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب فقد كانوا ابعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي الفوه)' . هذا النص بالغ الدلالة:

- فهو فلسفي (نظرية الحكم)

! المقدمة الباب الثالث الفصل 28

- وتاريخي) تطوره في الصدر)

- وانثروبولوجي) تعليل الاستثناء في الصدر) وهو جدير بأن يكون مرجعية. وأولى الملاحظات هي أن ابن خلدون يعتبر السياسة وأدواتها) الدولة بنية والحكم تعيينا لها) شرط العيش الجمعي ؛ وهي الخلقي ؛ ويغلب فيها موجبه على سالبه . ذلك أنها شرط الجمع بين ضرورتين حصيلتهما تحقيق شروط الوجود الخلقي للجماعة: الأولى الحاجة إلى التعاون. والثانية الحاجة إلى منع العدوان . من دون التعاون يمتنع قيام الإنسان وبقاؤه؛ ومن دون حماية الناس بعضهم من البعض يمتنع التعاون؛ فتكون الحماية مانعة للشر ومؤسسة للخير غاية. لكنها قد تفسد مجرد وصفها بالفساد وعيا بغايتها

الذاتية؛ أعني أن صلاح الدولة والحكم هو عين شرط النقلة من القانون الطبيعي إلى القانون الخلقي .. والملاحظة الثانية هي دور الدولة بالتربية والحكم . هي التي تهذب الفرائز التي هي مادة الأخلاق الخام؛ وتهذيبها توجيه نحو غايات خلقية وليس قتلا . الملاحظة الثالثة؛ وكنتيجة للثانية, فالأخلاق هي غاية الدولة وحصيلة فعلها التربوي والحكمي ؛ فالأول ينمي الوازع الذاتي؛ والثاني يحضر الوازع الأجنبي: سلطة القانون الملاحظة الرابعة؛ حتى وإن لم يتكلم ابن خلدون في هذا النص عن طبيعة القانون واكتفى بالكلام على الشريعة؛ فإنه يميز في غيره بين خمسة أصناف منه . ويعتبر أربعة منها مراحل لتحرير الإنسان من القانون الطبيعي:

- اثنان عقليان؛

- واثنان دينيان؛

- والأخير جامع بينها كلها وهو الأصل فيها جميعا كاللمس في الحواس . فأما العقليان؛ فهما متقابلان تقابل نظام عقلي للحكم لكنه أعد لصالح الحاكم وحده؛ ويقابله تعديله الذي يجعله لصالح الحاكم والمحكوم منعا لانهياره. أما في الديني؛ فإن ابن خلدون في الحقيقة لم يذكر إلا واحدا؛ ومنطق تصنيفه يقتضي أن يكون هذا أيضا له مرحلتان: ديني لصالح الكاهن ؛ وديني للجماعة. ذلك أن الحكم باسم العقل يمر بالمرحلتين ؛ ومثله الحكم باسم الدين: فالحاكم في الأول يناظر الكاهن في الثاني . الحكم للجماعة يناظره الدين للجماعة. وأصل هذه الأنظمة بمرحلتيها العقليتين والدينيتين فهو عند ابن خلدون عقد فيه اعتبار المصلحة الدنيوية وما بعدها بمعنى تجاوز الطبيعي إلى الخلقي . فتكون الملاحظة الأخيرة هي أن غاية

السياسي خلقية إيجابا؛. حتى لوكان مساره أحيانا يفسد فيصبح سلب الغاية ويبقى مع ذلك خلقيا بمجرد الوعي بالفساد.

أما التفسير الانثروبولوجي لأساليب الحكم ؛ فيشرح الاستثناء الذي مثله الصدر والذي غلبت عليه البساطة: فسره بحضور أحوال النبوة وبعادات البداوة. - الخاتمة | القسم الثاني | رمز الدولة الحديثة |

خاتمة الكلام على الدولة المستحيلة اقتصرت على نظرية الدولة عامة والمنظور الإسلامي . فلم نف الدولة الحديثة حقها .

وبالكلام على رمزها نتم .

ورمز الدولة الحديثة التي قد يشكك البعض في خلقيتها ؛ هي دولة الولايات المتحدة بحجم مكبر ؛ ودولة إسرائيل بحجم مصغر: كلتاهما تمثل ذروة الحداثة.

ومن عدم الأمانة التنكر لحقائق الأشياء بدعوى عدم ذكر ما يتميز به العدو؛ أو من صار بحكم التاريخ يعتبر رمز العداء للإسلام وحضارته وللمسلمين .

فجل الفرحين بنظرية حلاق؛ بوعي أو بدونه؛ دافعهم حكم مسبق بغياب الأخلاق في علامات ظهورها الأساسية: سياسة القوة واقتصاد الاستغلال وثقافة الترف .

وهم مثلهم مثل حلاق وطه عبد الرحمن؛ يقعون في خطأ المقارنة غير العادلة: يقارنون واقع الدولة الحديثة بواجب الدولة الإسلامية بدل عدل المقارنة.

فالمقارنة العادلة هي مقارنة المثالين في الحالتين ؛ أو مقارنة الواقعين في الحالتين ؛ لا مقارنة واقع الدولة الحديثة بمثال الدولة الإسلامية.

وبمقارنة المثالين لا أكاد أجد فرقا : فكلا المثالين يؤمن بقيم كونية كلاهما له أساس ديني؛ ويؤمن بان الأرض موعودة للعباد الصالحين دون سواهم ٠

وقد يكون لحركة الإصلاح المسيحية في بداية القرن السادس عشر بتبنيها الثورتين الإسلاميتين - الحرية الروحية والحرية السياسية - تأثير في التماثل المثالي ٠

وعندما نقارن الواقعين نجد تماثلا كذلك : فكلتا الامبراطوريتين ذات نزعة لا حد لتوسعها ؛ وهي على الاقل في الخطاب تدعي حقوق الإنسان بتأسيس ديني ٠

أعلم يقينا أن كلامي هذا لن يرضي لا الإسلامي ولا العلماني : فهذا يحقر من رؤية الإسلام؛ وذاك يحقر من رؤية الحداثة؛ وكلاهما يرفض الفهم الموضوعي ٠

وهنا لابد من الاستناد مرة أخرى على ابن خلدون: فهو لا يطابق بين مثال الدولة الإسلامية وواقعها إلا في الفترة التي يعتبرها شذوذا لا يقاس عليه .

فلحظة الصدر-ثلاث عقود ونيف -لا تخضع لمنطق السياسي من حيث هو سياسي وما يتميز به من فصل بين المثال والواقع والتمييز بين الوازعين الذاتي والأجنبي.

لذلك فالدولة الإسلامية بعد الصدر أصبح واقعها غير مثالها؛. وصارت ذات

سياسة استعمارية واقتصاد استغلالي وثقافة ترف ؛ مثل كل دولة امبراطورية.

المقارنة السليمة ليست بين مبادئ القرآن والسنة وواقع الدولة الحديثة؛ بل بين واقع الدولتين الإسلامية والدولة الحديثة عنفوانهما التاريخي .

والمطلوب تجديد دور الأخلاق فيهما إذا قورن واقعاهما ؛ أو إذا قورن مثالهما؛ وليس بالغش الذي يقارن مثال تلك بواقع هذه ؛ أو مثال هذه بواقع تلك .

ولا يمكن لمسلم يؤمن بشروط الشهادة العادلة ويطلب المعرفة الموضوعية أن يقبل تغريف ممجدي الأصيل أو الحديث على حساب الحقيقة لذاتها وللاستئناف .

وعلينا أن ندرك علة التباعد بين المثال والواقع عقليا ودينيا . والمعرفة الدينية موجودة القرآن: بنو اسرائيل رفضوا حرية الإيمان وعبدوا العجل .

في الخاتمة الاولى تكلمت على الإرادة والعلم والحياة والوجود ودور كل واحد منها بالمزاوجة بين الأولى والأخير وبين الثاني والرابعة؛ ولم أذكر القدرة. الوجود يمثل الرؤى.

القدرة تمثل الاقتصاد وتأليهه عبادة للعجل .

الاقتصاد هو الذي يجعل واقع الدولة غير مثالها كل جماعة اسلامية كانت أو حديثة: فالاستعمار والاستغلال والترف علته دور الاقتصاد في الدول .

هو الذي يغلب القانون الطبيعي على القانون الخلقي في السياسة) الحكم) والاقتصاد (الثروة) والثقافة) الترف (؛ وهذا من سنن التاريخ الإنساني

عامة.

وهو في تناسب عكسي مع الفضائل الخلقية, بل هو أصل الرذائل الخلقية عندما يصل التقابل بين الواقع والمثال إلى حد التناقض ؛ فيزول كل أثر للمثال .

وهو لا يزول بإطلاق لأن قدرا منه يبقى على الأقل لأداء وظيفة تبريرية تخفي بالأقوال ما يحصل بالأفعال , وذلك في كل الدول ؛ إسلامية كانت أو غربية.

ماهم مويو

دولة الرسل والخلفاء الراشدين ظاهرة شاذة في تاريخ الإنسانية؛ وهي عينة تقرب من المثال الذي يحقق الأخوة البشرية بعبادة الله بدل العجل الذهبي.

وهذا الميل للتحرر من العجل الذي يستعبد به العباد العباد وعبادة رب العباد؛ هو القدر الذي لا يزول من السياسة لضرورة الجمع بين الشوكة والشرعية.

وهذه هي النزعة الواقعية لمفهوم السياسة السني الذي تحرر من اليوتوبيا المثالية التي تجعل وسائل تحقيقها بالذات تأسيسا للاستبداد والفساد .

والقول إن دولة الإسلام خلقية وأن الدولة الحديثة غير خلقية يعني تعليق المسلمين بيوتوبيا مستحيلة التحقيق دائما؛ وليس في المستقبل فحسب. والأخلاق ليست حالا حاصلة؛ بل هي جهد تحصيل هدفه تحرير الإنسان ما استطاع الى ذلك سبيلا من القانون الطبيعي في صراع سلطانه الفعلي

العجل الذهبي.

وهذا يصح على كل دولة من حيث الموجود . والجهاد للتحرر منه يصح عليها من حيث المنشود . والفرق بين الموجود والمنشود يحرك التحرر من الطبيعي بالخلقي .

وهذه هي التربية المكملة للحكم في كل دولة: تكميل الأخلاق للقانون ؛ أو بلغة ابن خلدون؛ الوازع الذاتي(الضمير) للوازع الأجنبي) الأحكام السلطانية) .

لو احتكمنا إلى المثال في تقييم الواقع التاريخي ؛ والتزمنا بالموضوعية فقارنا الدولتين الإسلامية والحديثة؛ لوجدنا هذه أقرب إلى مثالها من تلك .

وإذا كانت الأخلاق هي هذه العلاقة بين المثال والواقع التاريخي ؛ كانت الدولة الحديثة ممثلة بأمريكا وحتى بإسرائيل ؛ ورغم العداوة؛ أقرب إلى الأخلاق .

فواقع الدولة في الإسلام بعد الفترة الاستثنائية لا يختلف كثيرا عما نراه اليوم عند من يدعون الحكم بالإسلام؛ إنها لشبه تناقض تام مع القرآن.

ومن يريد أن يواصل الكذب عن نفسه ؛ فليقارن أي نظام عربي يدعي الإسلام مع أمريكا أو حتى مع إسرائيل : حتى صار ما يجري هناك مصدر ما يجري هنا ء

ولست أدعو لمفاضلة بين المثالين ؛ بل بين علاقة النوعين بمثالهما . ولما كان القرب من المثال الذاتي هو المعيار؛ فالمقارنة لصالح الدولة الحديثة.

والمسافة الفاصلة بين الدولة الحديثة ومثالها ؛ هي تبنيها سلوكا يبرر سياسة

القوة واقتصاد الاستغلال وثقافة الترف . وهو ملازم لكل دولة امبراطورية.

فهذا ابن خلدون يقول حتى على دولة الصدر؛ ([ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم وأذن للعرب في انتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه وانتزعوه منهم . وهذا السلوك الامبراطوري لم يخل منه حتى العهد الراشدي ومن ثم فهو من طبائع الأمور السياسية في العلاقات الدولية؛ وعلته الكونية هي ما في السلوك الإنسان من دور للقانون الطبيعي : فالجماعات البشرية مثلها مثل الجماعات الحية؛ كلها هدف اجتماعها هو تحصيل رزقها.

وتحصيل الرزق يعتمد التنافس والصراع داخل المجموعة أولا؛ ثم بينها وبين المحيطين بها المنافسين على شروط القيام الحيوي للجماعة: وهذا يحد من ذاك.

ولما كان ذلك كونيا ؛ فهو لا يكفي للمقارنة بين الدول؛ والمفاضلة بينها لا تكون به بل بها لدور محاولات التحرر منه قدر الامكان بالاشرتباب لامثال .

وتقدير اشرتباب الجماعات لمثالها يكون بتقدير دنوها منها. وبهذا المعيار فإن الدولة الحديثة أقرب بكثير من الدول الوسيطة بما فيها الإسلامية .

ولنبدأ الآن المقارنة بين المثالين ثم بين الواقعين لنقدر المسافة بين المثال والواقع التاريخي في الحالتين فنتجنب الحيف ونتحرر من اليوتوبيا .

ومقارنة المثال تتعلق بما يلي:

1-الأساس كونية القيم

2-الموقف من التعدد الديني

3-منزلة الإنسان الوجودية

4-الحرية الروحية

5-الحرية السياسية.

ومقارنة الواقع: 2 -مدى احترام التعدد الدين 3-مدى احترام كرامة الإنسان

4-مدى احترام حريته الروحية

5-مدى احترام حريته السياسية

عشرة مؤشرات: خمس للمثال، وخمس للواقع، تمكن من مقارنة موضوعية تحررنا من الأحكام المسبقة للمعرفة النظرية ومن الطرق المسدودة لجدوى الاستئناف العملية . ونبدأ بالتأسيس:

أساس رسالة الإسلام ودولته حددته النساء 1 والحجرات 13 في عمومه ؛ لكن تجييزه لك التاريخ خضع لآل عمران 110 : خير أمة أخرجت للناس .

لذلك فسوء تأويل مبدأ الخيرية حد من الأساس الكوني للرسالة والدولة لأنه فصل الخيرية عن شرطها فأصبح الاسم بديلا من المسمى ومن حقيقة الإسلام.

فخيرية الآية 110 من آل عمران لم يبق جواب شرط 104 منها بل فصل عنه: ذلك أن الانتساب إلى الخيرية الإسلامية مشروطة بتعيد أمر 104 حدا للمسلم .

فإذا نفذ المسلم أمر 104 انتسب إلى خيرية 110 وعلامة ذلك تطبيق النساء 1 (الاخوة البشرية) والحجرات 13 (حصر المفاضلة بين البشر في التقوى) .

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ؛ واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم لمؤمنون وأكثرهم لفاسقون ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون

فلننظر في أساس الدولة الحديثة.

كان أساس الدولة التي تحررت منها الحداثة مبنيا على أساسين تحررت منهما الحداثة مبدئيا وهما مبدآن قرآنيان .

وقد سميتهما :؛

مبدأ الحرية الروحية) التحرر من الوساطة الكنسية)

والحرية السياسية) التحرر من الحكم بالحق الإلهي).

ثورة الحداثة تبنت حريتي الإسلام.

لكنها مثل واقع دولة الإسلام؛ نكصت عنهما في واقعها فانتقلت من كونية القيم الحداثية إلى ثقافة الاستعمار: الواقع في الحالتين نكوص عن المثال .

وأصبح المثال والواقع متناقضين في الحالتين الإسلامية والحداثية.

ومن ينفي ذلك فليشرح لنا الفرق بين الصدر وما تلى الفتنة الكبرى إلى اليوم.

المبدأ الثاني:

الاعتراف بالتعدد الديني في المثال ومدى احترامه في الواقع .

فالقرآن يقول بالتعدد الديني بل ويعتبره شرط التسابق في الخيرات؛ لكن مفهوم الذمة؛ الذي يعني قرآنيا حماية أهل الأديان الأخرى ؛ صار نقيض ذاته؛ أصبح تمييزا تحقيريا ؛ وما كان فضيلة مبدئية أصبح رذيلة ممارسية.

في الدولة الحديثة-حتى في مبادئ الثورة الفرنسية-ما كان يعد احتراما للتعدد الديني والمساواة بين البشر؛ تحول إلى مفاضلة بين الشعوب والحضارات.

وإذن في الحالتين ابتعد الواقع عن المثال ؛ وأصبح المثال مجرد غطاء إيديولوجي لممارسة تناقضه ؛ الممارسة تنفي الولاء للمثال في الحالتين . صاروا عنصريين وطبقيين ومميزين بين الجنسين ؛ ومثلهم الغرب . لا فرق .

لكن المسافة بين المسلمين وأساس حضارتهم؛ أبعد شقة من المسافة بين الغرب وأسس حضارته . وتلك هي علة تخلف المسلمين بالقياس إلى الغرب خلقيا .

وإذا ظل المسلمون يتوهمون أنهم أفضل خلقيا لمجرد كونهم يسمون أنفسهم مسلمين في حين أن حقيقتهم الفعلية هي النكوص إلى ما دون

أخلاق الجاهلية؛ فلا أحد له ذرة من عقل بمقارنة الواقعين ؛ يعتبر طالبان أو شباب الصومال أو داعش أو بوكو حرام ممثلين للإسلام أو أكثر خلقية من مجرمي الاستعمار.

بل أكثر من ذلك؛ لا أحد له ذرة من عقل يمكن أن يعتبر أي نظام عربي ؛ حتى لو ادعى تطبيق الشريعة؛ أقرب إلى قيم القرآن من أي دولة حديثة مواطنها حر.

وحقيقة الإسلام ليس مجرد معتقدات وعبادات؛ بل هو قيم تتحقق في التاريخ الفعلي للإنسانية في مستويي وجودها ؛ مستعمرة في الأرض ومستخلفة فيها بقيمه .

لم أر إلى حد الآن مسلمين يطبقون شروط الاستثناء من الخسر بشروط سورة العصر الخمسة:؛ الوعي به ؛ والإيمان ؛ والعمل الصالح؛ والتواصيان بالحق وبالصبر.

فإيمان يتعلق بالمثال , والعمل الصالح يتعلق بالواقع ؛ والتواصي بالحق يتعلق بطلب الحقيقة والعلم بقوانين الآفاق والأنفس؛ والتواصي بالصبر العمل بها .

كل ذلك عكسه من يسمون علماء الإسلام؛ تركوا الآفاق والأنفس التي يقول القرآن إن حقيقته تعلم من آياتها؛ أي إن قوانين الشاهد تعلم من ظاهراتها, فأصبحوا أميين عاجزين عن اكتشاف قوانين الطبيعة والتاريخ (الآفاق (وأخلاق التعامل معهما (الأنفس) ومن ثم فاقدين لشروط القيام المستقل ؛ عالة . نسوا أن الإسلام عزة وحرية وكرامة وسيادة؛ فجعلوا بلدانهم عالة على الغرب يستجدون الحماية والرعاية ثم يدعون أنهم

متخلقون والغرب لا خلاق له.

تلك هي الظاهرة التي يصفها ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية.

المتكلم , والفيلسوف ؛ والفقيه ؛ والمتصوف؛ أربعتهم يرجمون بالغيب ويتركون ما يقبل العلم . ثم يأتي من يدعي بتاريخانية مقيتة وبما بعد حداثة لقيطة؛ فيزعم أن دولة المسلمين المتخلقة لا مستقبل لها لضرورة تجنب الحداثة عديمة الأخلاق .

فيتوهم الناكصون للجاهلية أن نكوصهم هو أخلاق الإسلام ؛ وأنهم هم بهذا الموقف يمكن أن يمثلوا فرصة لإرجاع الأخلاق إلى العالم بنكوصهم عن المثال .

لذلك اعتبرت هذا الكلام يمكن أن يكون مسموعا من بوكو حرام ؛ فهم يعتقدون أن الدولة الحديثة منافية للأخلاق لأن بعض عادات أهلها تختلف عن عاداتهم .

فالحضارات لا تقيم بالعادات فحسب ؛ بل بما بين مثالها وواقعها من مسافة .

وفي هذا المضمار فإن المسافة لدينا أبعد شقة وأقرب إلى التناقض المرضي .

فالتشدد في الحكم على الحضارات يكون بهذا المعيار, لذلك فأنا أكثر صرامة في حكمي علينا مني في حكمي على الغرب.

نحن دون القرآن بسنوات ضوئية.

وليس المشكل في هذه الدونية؛ بل في الطريق المسدودة التي ينصح بها

بعض أدعياء التفلسف : فليس بالهروب الصوفي يمكن أن تتحقق القيم في التاريخ؛ وليس بتمجيد صورة

وهمية من الماضي يمكن أن تترقى الأمم أو أن تسترد شروط كرامتها. فمن لم يستطع استعمار الأرض ؛ ليس أهلا للخلافة أصلا ء ودون أهلية للخلافة لا معنى للأخلاق : فالأهلية هنا تتحدد بقدر جهد الوصل الواقع بالمثال؛ وتحرير الإرادة العامة ؛ والقدرة والحياة والوجود من الضرورة.

والتابع هو من فسدت لديه معاني الإنسانية؛ فصار عالة في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ويكفي دليلا سلطان الاستبداد والفساد الفاحشين و الدولة والأخلاق

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيغل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية بل واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومداها

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الاستحالة الممتنعة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

أو الدولة والاخلاق

الخاتمة ؛ حقيقة الدولة أو جوهر السيادة الخلقي ؛ تلاحم التربية والحكم ,

أو الدولة والأخلاق

حقيقة الدولة أو جوهر السياسية الخلقي ؛ تلاحم التربية والحكم رسائل

الأسماء وللبيان الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - 1 نظرية الشوكة والشرعية 2

الخلقي والسياسي في الحكم من منظور المدرسة النقدية العربية 6 الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

ذ ' الاستحالة المملتقل حل لام أا13ا<وظظ#[أوالدولة والأخلاق

قبل ثورة الشباب - الربيع العربي -كنا نعتقد أننا نعلم من يحكم؛

-1 ابن على وإدارته السياسة والأمنية مباشرة

2-ومن ورائهم من أوصلوه إلى خلافة بورقيبة

ولم يكن خفيا أن هؤلاء هم فرنسا وأمريكا بما لهم من عملاء في البلاد عامة؛ وفي الاجهزة التي يحكم بها ابن علي خاصة.

وهذا أيضا شبه معلوم للكثير .

كنا نتصور أن العالم ينقسم إلى توابع؛ مثل تونس؛ ومتبوعين ؛ مثل أمريكا . ونتصور هذه الآلية مقصورة على التوابع ؛ وحكم المتبوعين يمثل إرادة الشعب.

لكن ما حدث أخيرا في انتخاب ترومب واتهام روسيا بالتدخل في الحملة

وتغليبه على كلنتون وتخوف أوروبا مما يشبه ذلك ، يجعلنا نعيد النظر: من يحكم؟

فرغم أن السؤال يتضاعف الى مستويين في الأقطار التابعة والأقطار المتبوعة، فيصبح مسألة عالمية بعد أن كنا نتصوره محلية، فإنه بذلك يكون أيسر علاجا .

فهو يصبح مسألة مجردة تتعلق بالحكم ، من حيث هو حكم عامة، ولا تمييز بين نوعيه لدى التابعين ولدى المتبوعين ، إذ يصير الجميع تابعا ومتبوعا بدرجات.

وحينئذ يمكن ان يطرح السؤال:

الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

هل علاقة التبعية - فعلا وانفعالا - هي جوهر الحكم من حيث هي حكم من أدنى درجاته إلى أسماها؟

وهل تعود إلى صراع القوى؟

بعبارة أوضح:

هل الحكم يخضع للقانون الطبيعي مثل صراع القوى أو قانون الصدام بين القوى، فترد الفاعلية في عالم الحيوان إلى الانتخاب الطبيعي؟

هل السياسي ينتسب إلى قانون الانتخاب الطبيعي في صراع القوى السياسية من أجل ما تطلبه السياسة فرديا وجماعيا، محليا ودوليا؟

وما هذا الذي تطلبه؟

نظرية الشوكة والشرعية

وقبل أن أواصل ؛ فلأشر إلى أن نظرية الدولة لدى كبار مفكري السنة في السياسة أميل لهذا الفهم بنظرية الشوكة: الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

لكنهم يعتبرون ذلك لا يقتصر على القوة المادية بل هم يضيفون نوعا آخر من القوة يمكن أن نعتبره شرط قبولها الطوعي في حين أن الأولى هي شرط فرضها .

والقوة الثانية خلقية كالفرق بين قتال الفرسان وقتال الأوغاد؛ أي إن الإنسان يخضع للانتخاب الطبيعي المعدل الى حد ما بصراع الفضائل والرذائل الخلقي .

ويمكن القول إن علة ذلك هي حقيقة الإنسان الذي هو أولا حيوان لكنه يستطيع رؤية ذاته من خارجها بعين يقيس بها تعيير غيره له على تعييره لغيره.

فكل إنسان يطلب النصر على عدوه؛ لكنه يحتقر نفسه لو شاب نصره ما يحط من قدره؛ كفارس بغلبة مغشوشة كالغدر. بلغة الغزالي هي المهابة. الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

وهو بذلك يعلل دور الفاروق في حسم الخلاف في قضية الخلافة: مهابته جعلت مبادرته تحقق شرطي الحكم اتباع الغالبية لمبادرته أي حصول شرط الشوكة.

وهذا التفسير على أهميته لا يكفي .

فالمثال مقصور على حالة خاصة اعتبرها ابن خلدون من الشاذ الذي لا يقاس عليه : لحظة النبوة استثنائية في التاريخ.

لذلك عكس ابن خلدون العلاقة بين عاملي الحكم : الشرعية والشوكة .

الغزالي اعتبر المهابة تحقق الشوكة؛ وابن خلدون يرى العكس الشوكة تحقق المهابة. ولهذه العلة تضمنت مقدمته مبدئين :

1-2 أن الدعوة الدينية لا تفاح من دون عصبية .

2 أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة . الشوكة قبل الشرعية.

ومن دونها تصبح مفضية للهرج لأنها كما يرى تكون حكما طبيعيا وبلغتنا الحديثة صراعا أبديا بمنطق الانتخاب الطبيعي بين العصبيات محليا ودوليا .

فلنترجم العلاقة مؤقتا فنعتبرها بين القوة والشرعية أو بين التأثير المادي والتأثير الرمزي في الإنسان الحاكم والمحكوم وفي مطالب الصراع بينهما ؛ ولنشر قبل التقدم في البحث إلى أن ما كان يجري بالتوالي خاصة من الوجه العالمي للظاهرة (في لحظة ابن خلدون) صار الآن يجري بالتساوق عامة.

فالعالم بالتكاثر والتواصل والتبادل؛ أصبح يخضع لمنطق الجماعة الواحدة؛ تشابكت خيوط الحكم عالميا في مجال شبه مغناطيسي موحد بين القوى المتفاعلة.

ومن ثم فاتحاد ظاهرة الحكم بين التابعين والمتبوعين تجعل الجميع تابعا ومتبوعا بحدود متفاضلة؛ ومن ثم ؛ فيمكن دراسة الظاهرة بما هي بسياق كوني . الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

الحكم ومحدداته من حيث هو حكم عامة دون اقتصار على السياسي منه

.

أو بصورة أدق؛ باعتبار ما يجعل السياسي شاملا؛ ما عداه فيتعلق بسياسة الحكم ثم بسياسة كل ما عداه من مجالات انتظام الشأن العام محليا وعالميا .

وحتى أيسر العملية؛ سأكتفي بالمجالات الخمسة التي صنفت بمعيارها النخب التي بيدها الحل والربط في الشأن العام في كل جماعة محلية كانت أو دولية.

فلعل ذلك يمكننا من وضع سلم لدور كل مجال في درجات التحديد الذي بمقتضاه يمكن فهم آليات الحكم في الجماعات البشرية بمستوييها الطبيعي والخلقي .

فلنفرض فرضيا أن التنافس في الجماعة له خمسة مجالات يتنافس فيها من تغلب عليهم صفة الإرادة وصفة المعرفة وصفة القدرة وصفة الحياة وصفة الوجود .

بمعنى أن ؛ من تغلب عليهم صفة الإرادة من البشر هم المتحضرون للسياسة؛ يتنافسون على تمثيل إرادة الجماعة ولهم طرق في الفوز في هذا التنافس .

ولنقس عليهم المتنافسين في المعرفة) العلوم)؛ وفي القدرة) الاقتصاديات)؛ وفي الحياة (الفنون ومنها الرياضة)؛ وفي الوجود (رؤى العالم فلسفيا ودينيا).

نلاحظ علاقة بين تنافس أصحاب الإرادة) الساسة) وتنافس أصحاب

الوجود) أصحاب الرؤى الفلسفية والدينية) : تنافس بين عمومين في الحكم فعليا أو رمزيا .

وغالبا ما يكون خلافهما مصدر عدم استقرار, وتوافقهما مصدر استقرار.

لكن في اصحاب الرؤى كذلك تنافس بين الفلسفي والديني ؛ ومثله بين أصحاب الإرادة. ونلحظ نفس العلاقة بين تنافس المعرفة وتنافس الحياة؛ أو بين العلم والفن.

الأول متصل مباشرة بالنزاع بين الإرادة والرؤى مع ميل للإرادة. الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

فيصبح أصحاب الإرادة والعلم من صف ؛ وأصحاب الرؤى والفن من صف ثان: الأول أقرب لما يمكن أن نسميه منطق "الواقع"؛ والثاني منطق "المثال" .

ولما كان منطق الواقع أمرا واقعا ليس له من ذاته شرعية غير ما له من قوة مادية تفرضه؛ فإنه بحاجة إلى ما يمدد من مشروع الامر الواقع بما يتجاوزه.

لذلك فسلطان الأمر الواقع لا يبقى بما يجعله واقعا فحسب ؛ بل بما يجعله واقعا مقبولا ممن يقع عليه ؛ فيكون المثال دائما شرطا في بقاء الواقع واقعا .

وعند التطبيق السياسي لهذه القاعدة يكون كالتالي : الشوكة غلبة مؤقتة تدوم بشرطين : -1 ألا تنمو شوكة فتصبح أقوى منها.

2-بقاؤها حرب على الممكن منها .

وهذا يقتضي المثال لإضفاء الشرعية على بقاء الأمر الواقع ونفي الشرعية

على ما يعارضه بمقتضى قانون الطبائع أي صراع القوى . صراع القيم ملازم.

من هنا فقانون الحكم؛ من حيث هو حكم ؛ ليس قانون الانتخاب الطبيعي وحده في واقع الأمر العام بل معه قانون الخيار الخلقي في الرمزي أو مثال الأمر.

لذلك فالسياسية ظاهرة طبيعية وخلقية في آن ؛ ويمكن للخلقي فيها أن يكون حضوره فعليا لكونه صادقا؛ ويمكن أن يكون شكليا لكونه نفاقا وغطاء للطبيعي .

وهذان هما وجها الخلقي في السياسي من حيث هو ظاهرة مزيجة بين القانون الطبيعي المضطر والخلقي الحر؛ طبيعة الإرادة وتمثيلها طبيعيان وخلقيان آن. الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

الخلقي والسياسي في الحكم من منظور المدرسة النقدية العربية

من يرفض هذا التجريد يصفق لمن يخادعه فيد غدغ فيه الميل لليوتوبيا ؛ إذ يحكم باستحالة دولة الإسلام بقيم الحداثة لخلقيتها ولعدم خلقية دولة الحداثة.

لما تكلمت على التلازم بين الخلقي والسياسي في كل دولة؛ بدا كلامي وكأنه مجرد مصادرة على المطلوب .

وها أنا أعود إلى المسألة بما تقتضيه من تعليل .

ولا بد كعهدي في مثل هذه الحالات أن أحيل على فحول مدرستنا

النقدية وابن خلدون خاصة؛ بل حتى على الفكر السياسي الإسلامي عامة؛ رغم انحطاط جله .

فهذا الفكر علة انحطاطه أنه استنتج من أن عدم الدولة نفي مطلق للأخلاق ؛ وأن الدولة مهما ظلمت أفضل من عدمها؛ فاعتبر بيات ليلة من دون أمير كفرا . ورغم أن هذا القول لم يكتف بذلك؛ بل شرط العجز عن درء التغلب بإطلاق ؛ وشرط عدم غلبة المفسدة على المصلحة في الدرء؛ فكأنه اكتفى بالشوكة دون شرعية. ولنورد الآن نص ابن خلدون القائل بالوازعين الذاتي (الضمير الخلقي والديني) والأجنبي) أحكام السلاطين (وقوله في علاقة الخلقي بالسياسي في الحكم: (اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار . إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل . وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلابد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بما كما قدمناه . فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها . وفي الصحيح ما بعث الله نبيا إلا منعة من قومه . 1 -وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى اطراحها وتركها فقال :؛ إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء أنتم بنو آدم وآدم من تراب وقال تعالى "إن أكرمكم عند الله اتقاكم' . الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

2 -ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونعى على أهليه أحوالهم من الاستمتاع بالأخلاق - والإسراف في غير القصب والتنكب عن صراط الله . وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة. واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة . ومن فقد المطية فقد

الوصول . وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه اهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة كما قال (صلى الله عليه وسلم ("من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبه أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه". فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة فإذا كان الغضب لذلك كان مذموما وإذا كان في الله ولله كان ممدوحا وهو من شمائله (صلى الله عليه وسلم (وكذا ذم الشهوات ايضا ليس المراد ابطالها بالكلية فان من بطلت شهوته كان نقصا في حقه وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبدا متصرفا طوع الأوامر الإلهية وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال "لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم" فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد لأن ذلك مجال من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة دار القرار. فأما إذا كانت العصبية الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب . ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل . وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح: وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه . فلو كان الملك مخلصا في غلبه

للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموما . وقد

الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

قال سليمان صلوات الله عليه "رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي" لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك . ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنهما عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال: "أكسروية يا معاوية؟ فقال "يا أمير المؤمنين أنا في ثغر تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة" . فسكت ولم يخطنه لما احتج عليه بمقصد من مقاصد الحق والدين . فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه هذا الجواب في تلك الكسروية وانتحالها بل كان يعرض على خروجه عنها بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك شبله والغفلة عن الله وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله فسكت . وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل . فلما استحضر رسول الله (صلى الله عليه وسلم (استخلف أبا بكر على الصلاة إذ هي أهم أمور الدين وارتضاه الناس للخلافة وهي حمل الكافة على أحكام الشرعية ولم يجر للملك ذكر لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكثر وأعداء الدين. فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعا سنن صاحبه وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام . ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم في انتزاع ما

بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليه وانتزعوه منهم . ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى علي رضي الله عنهما والكل متبرئون من الملك متنكبون على طرقه . وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب فقد كانوا ابعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

النعيم ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي الفوه)' . هذا النص بالغ الدلالة: - فهو فلسفي) نظرية الحكم (- وتاريخي) تطوره في الصدر) - وانثروبولوجي) تعليل الاستثناء في الصدر) وهو جدير بأن يكون مرجعية. وأولى الملاحظات هي أن ابن خلدون يعتبر السياسة وأدواتها) الدولة بنية والحكم تعبيرا لها) شرط العيش الجمعي ؛ وهي الخلقي ؛ ويغلب فيها موجبه على سالبه . ذلك أنها شرط الجمع بين ضرورتين حصيلتهما تحقيق شروط الوجود الخلقي الجماعة: الأولى الحاجة إلى التعاون. والثانية الحاجة إلى منع العدوان . من دون التعاون يمتنع قيام الإنسان وبقاؤه؛ ومن دون حماية الناس بعضهم من البعض يمتنع التعاون؛ فتكون الحماية مانعة للشر ومؤسسة للخير غاية. لكنها قد تفسد مجرد وصفها بالفساد وعيا بغايتها الذاتية؛ أعني أن صلاح الدولة والحكم هو عين شرط النقلة من القانون الطبيعي إلى القانون الخلقي . والملاحظة الثانية هي دور الدولة بالتربية والحكم .

! المقدمة الباب الثالث الفصل 28

الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

هي التي تهذب الغرائز التي هي مادة الأخلاق الخام ؛ وتهذيبها توجيه نحو غايات خلقية وليس قتلا . الملاحظة الثالثة؛ وكنتيجة للثانية؛ فالأخلاق هي غاية الدولة وحصيلة فعلها التربوي والحكمي ؛ فالأول ينمي الوازع الذاتي؛ والثاني يحضر الوازع الأجنبي: سلطة القانون الملاحظة الرابعة, حتى وإن لم يتكلم ابن خلدون في هذا النص عن طبيعة القانون واكتفى بالكلام على الشريعة؛ فانه يميز في غيره بين خمسة أصناف منه . ويعتبر أربعة منها مراحل لتحرير الإنسان من القانون الطبيعي:

- اثنان عقليان؛

- واثنان دينيان؛

- والأخير جامع بينها كلها وهو الأصل فيها جميعا كاللمس بين الحواس . فأما العقليان؛ فهما متقابلان تقابل نظام عقلي للحكم لكنه أعد لصالح الحاكم وحده؛ ويقابله تعديله الذي يجعله لصالح الحاكم والمحكوم منعا لانهياره. أما في الديني؛ فإن ابن خلدون في الحقيقة لم يذكر إلا واحدا؛ ومنطق تصنيفه يقتضي أن يكون هذا أيضا له مرحلتان: ديني لصالح الكاهن ؛ وديني للجماعة. ذلك أن الحكم باسم العقل يمر بالمرحلتين ؛ ومثله الحكم باسم الدين: فالحاكم في الأول يناظر الكاهن في الثاني . الحكم للجماعة يناظره الدين للجماعة. وأصل هذه الأنظمة بمرحلتيها العقليتين والدينيتين فهو عند ابن خلدون عقد فيه اعتبار المصلحة الدنيوية وما بعدها بمعنى تجاوز الطبيعي إلى الخلقي . الاستحالة الممتنعة أو الدولة والأخلاق - الخاتمة - أبو يعرب المرزوقي

فتكون الملاحظة الأخيرة هي أن غاية السياسي خلقية إيجابا؛. حتى لوكان

مساره أحيانا يفسد فيصبح سلب الغاية ويبقى مع ذلك خلقيا بمجرد الوعي بالفساد.

أما التفسير الانثروبولوجي لأساليب الحكم ؛ فيشرح الاستثناء الذي مثله الصدر والذي غلبت عليه البساطة: فسره بحضور أحوال النبوة وبعادات البداوة. 0165 عله مس تاق لوالا

قة الدولة أو جوهر

أو الدولة والاخلاق السيا

اسة الخلقي : تلاحم ١

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الحديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

هل سيعود العرب الى النوم من جديد

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ميعود العرب الى الو

بم اا

(لأسماء والبيان

أعود إلى الفرق والإبداع في الأبستمولوجيا بعد الفراغ من الكلام في الأكسيولوجيا: الشرق في علم النظر والعمل بعد السرق في ذو الجمال والجلال .

لكن ليس قبل أن أوضح قصدي بعودة العرب للنوم اطمتنانا نظلة ترومب وتراجع إيران وروسيا التكتيكي (بالكلام فحسب (: فيقدموا على الخيانة الثانية.

فهذه المسألة أعمق صلة بالأحداث من تلك التي لها علاقة بطبيعة الأزمة الحضارية التي جعلت مثل هذه الأحداث وأكثر منها يحصل في غيبوبة عربية عجيبة.

فأحداث المنطقة التي تسمى عادة وطنا عربيا وصلتها بما حولها) إقليميا (وبدائرة أوسع (دوليا) إلى تراخي المظلة الأمريكية وتغول إيران وروسيا .

فبدأت الأنظمة العربية تتحسس إمكاناتها لحماية نفسها بنفسها أو بحلفائها الأقربين وإن بتقاعس جعلها تعجز عن إيقاف أعداء هم من المفروض دونهم قوة.

وهو ما أثبت أن ما ينقص العرب ليس الامكانات التي تجعلهم قادرين بل خصائص نفسية وخلقية لدى نخبهم تحول دون تحويل ذلك إلى إرادة وقدرة فاعلتين .

وهو ما يرد إلى خاصيتين:

قصر النفس الذي ينتج عنه فقدان الصبر والمطاولة

وقصر النظر الذي ينتج عنه فقدان الرؤية والاستراتيجية: يأكلون أكل الأنعام .

وفي هذه الحالة يمكن تقسيم العرب إلى فئتين : الشبعى والجوعى .

والشبع والجوع كلاهما غير طبيعيين لأن الجوعى ليسوا فقراء والشبعى ليسوا منتجين .

والجامع بين الفئتين الاتكال وعدم العمل المنتج بالفكر أو بالساعد : وهي الصفات التي

وما يكون الإنسان كسولا وخبيثا فانه يبحث عما يريحه لقصر نفسه ونظره: وأيسر حل في هذه الحالة هو ما سماه ابن خلدون بالاعتماد على الغير؛ عالة. فأما الشبعى فهم عالة في الحماية) يحتاجون مظلة تحميهم) . وأما الجوعى فهم عالة في الرعاية (يحتاجون من يتصدق عليهم بفتات ما يأخذهم من أرضهم (.

وهذان الوضعان النفسيان والخلقيان يؤديان إلى الخيانة ويحتمل أن نكون قريبا من الثانية التي بدأت تطل برأسها وفيها تعوض أمريكا بريطانيا .

الوضع في الإقليم في عهد أوباما بدا يجعل عودة الوحدة بين بداية دولة الإسلام (العرب) وغايتها) الترك (تلوح في الأفق حلا وحيدا للبقاء المستقل .

لكن عنتريات ترومب وتراجع إيران وروسيا التكتيكي حرك في قيادات

العرب ميلهم الطبيعي لما ينتج عن فساد معاني الإنسانية: الإخلاد إلى الدنيا .

بدأوا يسلمون شؤونهم لترومب وإسرائيل ظنا أنهما سيحمونهم من إيران وروسيا ويرعونهم بدلا من الحل الوحيد الذي يحقق السيادة: حلف العرب والترك.

وما أسميه خيانة قد لا يصل إلى الخيانة الأولى فيحاربون تركيا مع العدو بل هم سيتركونها وحيدة وقد بدأ الإعلام يحاربها بمأجور أقلام صحافتهم .

فعنتريات ترومب لا يخلو من أن تصدق أو تكذب.

فإن صدقت فلن تكون لحماية العرب بل لتسليم الإقليم لإسرائيل وتكون إيران وروسيا قد حققتا المطلوب.

فمن فنيات الاستراتيجيا أن تضع العدوة مواجهة عدوين مباشر وغير مباشر ويكون الأول أكثر تخويفا ويمهد الأرض للثاني الذي يتصوره المستهدف حليفا .

فيضطر للاحتماء به. وذلك ما حصل مع إيران في اندفاع من استراتيجييها الأغبياء تصوروا الفرصة سائحة فتغولوا فأخافوا العرب فارتهنوا في أحضان إسرائيل .

ولما تم ذلك كان لا بد من قول صاحب الاستراتيجية لأدواتها) إيران وروسيا) كفى لقد انتهت مهمتكما : ما قمتم به نشكركم عليه ولتعودوا إلى حجمكم .

فظن العرب أن ذلك لحمايتهم لكنه لتأبيد الامبراطورية الصهيونية المسيحية ووحدة الأرضين الموعودتين القديمة والجديدة: انظروا خلاء ما حول إسرائيل .

الأتراك واعون بذلك . ومدركون لتبعاته . لكن ما باليد حيلة: لا تستطيع أن تقاوم وحدها غباء إيران وروسيا ودهاء إسرائيل وأمريكا في إقليم الشاخرين.

وإذا اطمأنت الأنظمة العربية مرة أخرى للحماية الغربية فإن ما سيحصل هو تفتيت جديد ييسر على إسرائيل إدارة الإقليم كما أدار حماتهم الهنود الحمر.

وليطلع القارئ الكريم على كتاب وودي هولتن الذي نقلته إلى العربية -الأمريكيون الجوامح -وكيف كان قادة أمريكا الناشئة يديرون قبائل الهنود الحمر.

إن القيادات العربية الحالية ومن حيث لا تعلم هي التي ستمكن أمريكا وإسرائيل من أمر يتجاوز سايكس بيكو ألف مرة ليعودوا قبائل من جنس الهنود الحمر.

وحتى إيران فلن تكون بمنعة عن هذه الخطة: فهي مثل غيرها فسيفساء من الأقوام والطوائف ولن يحميها الحرس الثوري الذي هو أفسد من عسكر مصر وسوريا .

فبعد قيامهما بما كان منتظرا منهما ستعود إيران وروسيا إلى حجمهما الطبيعي ويبدأ الخراب يأكلهما من الداخل خاصة ومصادر ثروتهم في

تآكل مستمر.

كلتاهما دولة فقيرة ثرواتهما طبيعية) البترول والغاز) ولن يستطيعا منافسة الغرب الأقصى) أمريكا) والشرق الأقصى) الصين (هما أداة في صراعهما .

من يتصور الصين مستعدة للحلف معهما ضد أمريكا ساذج. الصين لا تربح الحروب مناجزة بل مطاولة. لذلك فهي ستجاري أمريكا حتى تتمكن . وهي ما تزال بعيدة.

ثم لا ننسى اليابان والهند وكلاهما لا يمكن أن يحالفا روسيا وإيران بل هما حليفان طبيعيان لأمريكا ومن ثم فنظام العالم المقبل قد يكون محسوما .

وإذا أضاع العرب الفرصة الحالية قبل أن يحسم الصراع في الإقليم فيكونوا القطب السني القوي فانهم سيصبحون خارج التاريخ ولو بوهم القرن الماضي .

وهم القرن الماضي هو انقسام العرب إلى صفين بحسب القطبين . فلم يكونوا إلا أداتين لهما خرجا من الحرب الباردة صفري اليدين وأشد ضعفا مما كانوا .

ولأختم بملاحظتين : ليست هذه المحاولة إلا قراءة لبعض العلامات التي بدأت تطل برأسهما من خلال الإعلام الأجير الذي يحارب تركيا بعد الاستفتاء .

لكنها ليست قراءة متعجلة لأنها بنيت على قصر النفس والنظر عند حكامنا

وهما مما لا يجادل فيه أحد . ومع ذلك فأملي بك الشباب والشعوب: لن يستكينوا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهيم عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الاستحالة الممتنعة او الدولة والاخلاق

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

أو الدولة والأخلاق

أو الدولة والأخلاق

أعود مرة أخرى لمسألة الدولة المستحيلة بحجج اخلاقوية المسألة التي أحاول فهمها عاني أجد عذرا لما يدعي به فلاسفة السياسة والأخلاق عاما لدنيا . بينت لك المحاولة السابقة أن الأخلاق لا تطلق على الحميد منها فحسب بل حتى الذميم يعد منها فضلا عن كون حمد الحميد و ذم الذميم موقفان ذاتيان منهما . صحيح أن الاستعمال العامي لمفهوم الأخلاق يقصرها على ما يعتبره حميدا منها بمقتضى عاداته وأعرافه . لكن ذلك ليس من علم الأخلاق فضلا عن فلسفتها .

وصحيح أن التعبير العامي للدول يعتمد على هذا الفهم العامي للحميد من الأخلاق . لكن علم الأخلاق يبدأ باعتبار هذا الحكم نفسه حائلا دون علمية فهمها . ولهذه العلة فلا يوجد عاقل له دراية بمعنى "دولة" وبمعنى "أخلاق" يفهم الفصل بينهما فالأخلاق الحميدة على فرض أن الإنسان خير بالطبع لا تعرف إلا بكونها حقيقة علائقية أي إنها صفة للتفاعل بين البشر المشتركين في حياة جماعية ما. وهي بهذا المعنى تمثل ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي في مقابل الوازع الأجنبي الذي يمثله القانون الرادع أي فعل دولة ذات نظام وسلطة رادعة. ولما كانت السلطة الرادعة مهما عمت لا يمكن أن تراقب كل علاقات البشر فان فعلها مقصور على مخالفة شرائعها فتكون مكملة لعرف خلقي أو اخلاق موضوعية. ووصف هذه الأخلاق الموضوعية) أو المعروف) بالحميدة أو الذميمة حكم ذاتي إما من أحد صفوف الجماعة أو من جماعات اخرى وهو حكم خلقي في

عادات خلقية.

فالقول إن الدولة الحديثة بحكم عدم خلقيتها مستحيلة ليس بإطلاق بل بالنسبة إلى المسلمين لخلقية دولتهم الماضية يجعلهم مخيرين بين أمرين أبسورد . لهم أن يختاروا بين حداثة بلا أخلاق أو أخلاق بلا حداثة فتكون أخلاقهم جامدة لا يمكن أن تتطور وتكون الحداثة ذات جوهر لا أخلاق فلا تتغير . وبذلك نفهم اعتماد حلاق على عبد الرحمن : فالأخلاق عنده ليست علاجا قيميا لشروط مقام الإنسان في العالم بل هي اختيار لحل يمكن من الهروب منه. فتكون ترجمة الاستحالة الحلاقية هي تصويف الاخلاق بدل اعتبارها الالتزام التاريخي بعمل صورة العمران) الدولة) سياسة له تضفي عليه قيمة خلقية .

فتعريف السياسة منذ نشأ التفكير السياسي بوصفه جوهر التفكير الخلقي ولبه . فالدولة هي في كل العصور الجهاز الذي يهدف لتحقيق شروط الخلقية عامة . وبصورة أدق الدولة هي التعين المؤسسي لأخلاق الجماعة التي تنتج عن استكمال الوازع الذاتي(الضمير) بالوازع الأجنبي (القانون) . ولهما صلة بالدين . وصلتهما بالدين لا يعني أنهما دينيان بل أن لهما من الدين ما يمكن وصفه بالأسس المقدسة التي تعرف الحقوق والواجبات ونقائضها : المعروف والمنكر. فإذا عدت لمعنى الاستحالة التي بينت أنها تفيد تخيير المسلمين بين دولة حديثة بلا أخلاق أو أخلاق قديمة بلا دولة أستنتج: خروجنا من التاريخ. الأخلاق القديمة بلا دولة هي الطرقية الصوفية التي تعيد الأمة إلى رقص الهنود الحمر وهو ما يسعى إليه الكثير بدليل ملتقى الشيشان ورقاصي الذهان . وإذن فاختيار الأساس الخلقي النظري لم يكن

بالصدفة منتسبا إلى القائل بالحل الصوفي علاج أدواء الامة والمحقر من الفعل السياسي أي جوهر الأخلاق .

ولا أتهم الرؤية المسيحية. فالمسيح نفسه كان مصلحا سياسيا ولم يقتصر عمله على الإصلاح الديني ضد فقهاء الانحطاط اليهودي تحت الاستعمار الروماني .

والإصلاح الديني في اوروبا لم يكن فاصلا بين الخلقي والسياسي لأن تحرير الإنسان من سلطان الكنسية بداية غايتها تحريره من الحكم بالحق الإلهي . فالإسلام قبل ذلك بكثير حقق هذين الحريتين مبدئيا - الممارسة ألفتهما - باعتبارهما شرطي علاقة الخلقي من الديني بالسياسي فلم يقتصر على العبادات. وبهذا المعنى فالسياسة-التربية (لترشيد الوازع الذاتي) والحكم (لترشيد الوازع الأجنبي) -هي الأخلاق وقد تعينت في مؤسسات الدولة شرائع وأعراف. فإذا حاولنا الآن وصف الدولة الحديثة فإننا سنجد على الأقل من حيث المبدأ تعينا مؤسسا للأخلاق يحقق الحريتين الروحية والسياسية للفرد والجماعة. هذا من حيث البنية المجردة للدولة بوصفها منظومة مؤسسات تعتمد حرية الضمير) الحرية الروحية) وحرية الإرادة) الحرية السياسية) . وهذا هو دستورها . ثم هي جمعت بين الوظيفتين: كان دور الدولة ما قبل الحديثة مقصورا على الحماية ببعديها وكانت الرعاية ببعديها مسؤولية المجتمع الأهلي والدين. وكانت الرعاية لا تعتبر حقا بل تطوعا من الأوقاف فلا تسد الحاجة للجميع بالتساوي بل هي مقصورة على عمل الخير التطوعي . ذلك مهم لكنه غير كاف . وبإضافة ذلك إلى دور الدولة صارت الدولة أكثر خلقية مما كانت في القرون الوسطى أما دولة

الفقهاء بخلاف راي حلاق فهي ليست دولة فضلا عن ان تكون دولة خلقية . هي ليست دولة لتخليها عن نظام المؤسسات: سلاطينها بلا قانون ولا أخلاق . فعندما يكون الحكم للقوة ويكون صاحبه فوق القانون فإن عمله ليس عمل دولة وبالذات ليست عمل دولة يؤمن شعبها وحكامها بنظرية الدولة القرآنية. فإذا ما استثنينا عصر الراشدين وربما بعض فترات في كل تاريخ الإسلام كانت السياسة حربا على الدولة بمعناها الذي وصفنا أي لا دولة تربية وحكما . ويكذب من يدعي أن الفقهاء كان لهم سلطان حقيقي .

فهم جماعتان؛ إما مع نظرية الدولة فمبعدون عن حقيقة اللادولة أو مبررون للادولة واللا أخلاق . وفي الحقيقة مقدمة ابن خلدون وصف دقيق للادولة واللا أخلاق في التاريخ الإسلامي: المقابلة مع الدولة الحديثة قد تقبل بالقياس إلى العصر الراشدي. وعندئذ لن يبقى الكلام على الاستحالة مقبولا؛ ذلك أن محاولة تحقيق الحريتين في الصدر وإن لم تتجذر مؤسسيا تفتح للاستئناف إمكانات لا متناهية .

لذلك عنونت فصل الأمس بالاستحالة الممتنعة . المسلمون يستأنفون دورهم في التاريخ العالمي كنشأتهم الأولى بأدوات الفعل السياسي تربية وحكما. وتلك هي الاخلاق أما أخلاق الدراويش التي قضت على حضارة الهنود الحمر فرجاء لا تستغفلوا الشباب لأنه لن يسمع لكم وسيستأنف دور الامة بأسبابه . وليس لأن بعض الدجالين يتكلمون في الأخلاق بسبب الموضة تصبح الأخلاق دروشة وإنما هي المعنى الذي يجعل فعل الإنسان يتحرر من القانون الطبيعي . والتحرر من القانون الطبيعي ممتنع من دون

النظام المؤسسي الذي يربي الإنسان) أخلاق) ويحكمه (قانون (ليرتفع من قانون الانتخاب إلى قانون التقوى وقانون الانتخاب يحكمه صراع القوى - قانون الصدام-وقانون التفاضل بالتقوى يحرره من التفاضل العنصري والطبقي والطبعي) القوة :(تلك هي الاخلاق . فجوهر السياسة المتعينة في دولة ببنيتها الصورية (كما يحددها دستورها وضعيا كان أو دينيا (وبالقيمين عليها نيابة عن الجماعة هي أخلاق الجماعة ولست بهذا الحكم أفاضل بين الفهم الهيجلي والفهم الكنطي للأخلاق فهما وجها الخلقي: فهيجل لا ينفي الذاتي من الاخلاق وكنط لا ينفي الموضوعي .. بل كلاهما يعتبرهما متلازمين . أما من يعتبر الاخلاق خروجا من العالم ونضالاته باسم الانزواء الصوفي فلا هو هيجلي ولا هو كنطي بل مستقيل لا يجاهد

أخلاق القرآن:

الاول معرفي خاصة والثاني خلقي خاصة.

وخلقية الثاني مشروطة بعلمية الأول . وعلمية الاول مشروط بخلقية الثاني: وذلك مجال تكليف الإنسان. فلا يمكن للإنسان أن يكون خليفة إذا لم يعمر الأرض . ولا يعمرها من يهجرها فلا يناضل سياسيا بمعنى تحقيق القيم الخلقية في تاريخ الإنسانية الفعلي .

أو الدولة

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - للحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة تشخيص الفساد وعلاجه

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

١ السسلاية تماد جياه ميس 92وحن

الفساد البنيوي تشخيصه وعلاجه 1 الفساد العالمي ؛ الاستضعاف والاستتباع تشخيص الاستبداد والفساد محليا واقليميا ودوليا الفساد البنيوي أو الجوهري

الفساد الظرفي تشخيصه وعلاجه 9 وسائل الاستراتيجيا واهدافها 9 أدوات التحكم في العالم بمنطق الاستبداد والفساد 10

التحكم في الاحياز الخمسة 12 فساد النخب القائدة 13

دن اح المقدمة

ترددت كثيرا قبل قرار الكتابة في الفساد الذي صار الجميع يريد مقاومته . عل ترددي هو اعتقادي بأن الاجماع على المقاومة لا يمكن أن يدل على الصدق .

فأنا شبه متأكد من أن الفساد بلغ إلى مخ العظام وأنه ينجر الى الكيان وأنه بلغ المرحلة التي سماها ابن خلدون فساد معاني الإنسانية فلم يعد قابلا للعلاج .

وكل علاج لن يتجاوز التغطية على البنيوي منه بالتصدي للعرضي الذي لا يمكن أن يخلو منه عمران لأنه من علامات ضعف الإنسان في كل مكان وزمان .

وإذن فما سأقدمه لا يتعلق بالعلاج بل بالتشخيص الذي يبين ما أقصده بمرحلة فساد معاني الإنسانية الذي يحول دون العلاج اللطيف من دون المنطق الثوري.

ولا كانت تونس لا تتحمل المنطق الثوري فينبغي التسليم بأن مرحلة الانتشار السرطاني التي بلغها الفساد يجعل علاجه تغطية على فساد البنية الجوهري .

وما سأقوله على تونس يصدق على جل بلاد العرب إن لم يكن عليها كلها. والفرق الوحيد هو أن تونس سباقة إلى كشف أدوائها حتى وإن عجزت عن دوائها .

ولا أصدق أن الجميع سيقاوم الفساد فلو كان ذلك صادقا لما وجد فاسدون . إذا كان الكل ينادي بالتصدي للفساد فالمفروض ألا يوجد فساد في الجماعة.

ولو لم يتحرك الشباب في بداية العقد الثاني من هذا القرن لكنت مثل ابن خلدون يائسا ولقلت مثله إن الأمة قرب من فساد معاني الإنسانية الآذنة بالانقراض .

ذلك أن الغالبية الساحقة من الأجيال التي ولت عصر الانحطاطين الذاتي والموروث عن الاستعمار يغلب عليها فساد معاني الإنسانية الخلقي والسياسي .

الفساد الذي يدعي الجميع التصدي له يقصرونه على السياسي والاقتصادي وينسون النفسي والخلقي . ذلك أن الأولين من علامات الثانيين التي لا تكذب.

فكيف ننقل وعي الشباب من المطالبة بالقسط من الموجود مطلبا مباشرا إلى السعي إلى طلب المنشود شرط تحولهم من مطالبين إلى بناة لشروط

الاستئناف؟

ذلك أني اعتقد أن مطالب النخب التي تدعي الثورية قد تحول بكذبة مقاومة الفساد دون هذه النقلة لظنها أن المشكل يبقى الشباب في المباشر والسطحي .

لو لم يتحرك الشباب لكنت يائسا مثل ابن خلدون ولاعتبرت الاستبداد وعنف الحكم وعنف التربية الذي جمع بين الانحطاطين قد أنهى كل أمل في الاستئناف .

لكن الأمل رجع بتحرك الشباب على قلة الصادقين من المتكلمين منهم - الغالبية صامتة- ولهذا حاولت المشاركة ما أستطيع عملا ونظرا في هذا التحرك.

وهذه محاولة في تشخيص داء الفساد الذي هو بالأساس من نتائج فساد معاني الإنسانية المترتب على طول عهد الاستبداد والانحطاط في الحكم والتربية.

الفساد العالمي: الاستضعاف والاستتباع

وسأبدأ بإشارة أساسية لم تكن واردة في التشخيص الخلدوني رغم أن ابن خلدون لا يقل دور السياسة الدولية في السياسة الوطنية حتى في عصره.

فالفساد والاستبداد اليوم لا يقتصر على السياسية الداخلية في كل دولة على حدة بل هو أيضا ولعله خاصة عام للسياسة الدولة وتبعية الضعماء للأقوياء .

لذلك فالتشخيص الذي سأقدمه لا يقتصر على الاستبداد والفساد بل هو

يضيف هذا الوجه الثاني أعني الاستضعاف والاستتباع الذي هو استبداد وفساد عالمي .

وهذه الإضافة ستبين أمرين مخيفين :

فالاستبداد والفساد صنمان:

1 - استبداد الصغار والبلداء

2-استبداد الكبار والأذكياء .

وهما متقابلان خلقيا ونيا .

فالنوع الأول مجرد خدم عند النوع الثاني .

وهؤلاء لهم طموح السيادة على العالم وأولئك لا طموح لهم إلا رضا هؤلاء عليهم وفضلات موائدهم : فرق نفسي وخلقي .

لكنهم يتحدون في عدم تجاوز القانون الطبيعي ومن ثم فطموحهم مادي خالص لا يتجاوز السلطان الطبيعي الذي لا يختلف عن الحيوان بمنطق التاريخ الطبيعي .

وهذا النوع من السلطان يسيطر على العالم بالنوع الأول من المافيات العالمية ويخدمهم على الشعوب الضعيفة او التي ضعت بعد قوة (النوع الثاني) .

وإذن فنحن سنشخص مستويين من الفساد في العالم وفي أوطاننا التي صارت ضعيفة وتمنع من استرداد قوتها بأصحاب المستوى المحلي خدم المستوى العالمي .

تشخيص الاستبداد والفساد محليا واقليميا ودوليا

ولنميز الاستبداد والفساد البنيويين عن الظرفيين) بلغة الفلاسفة الحديثة وما بعدها (أو الجوهريين عن العرضيين (بلغة الفلسفة القديمة والوسيطة) .

فالظرفي أو العرضي من الاستبداد والفساد من أعراض البنيوي أو الجوهري إذا اعتبرناهما مرضين يصيبان الجماعات فيفقد انها معاني الإنسانية خلدونيا .

وقد حان حصر ما يعنيه ابن خلدون بمعاني الإنسانية التي عددها في كلامه على التربية التي قاس عليها الحكم بعدي السياسة بمعناها الشامل بين الجماعة.

وقد اعتبر فساد معاني الإنسانية مرادفا لمفهوم ديني ورد في نفس الفقرة هو "الرد إلى أسفل سافلين" أي إن من فسدت فيه هو من فقد أحسن التقويم .

وبلغة تجمع الصيغتين الخلدونيتين (فساد معاني الإنسانية والنكوص إلى أسفل سافلين) نقول ؛ فقدان أحسن التقويم دينيا وفقدان القانون الخلقي فلسفيا .

والترجمة الفلسفية هي النكوص إلى القانون الطبيعي والترجمة الدينية هي النكوص لحكم الملائكة في آدم ؛ سفك الدماء والفساد في الأرض : وتلك هي الحال .

وهذا هو البنيوي بلغة الفلسفة الحديثة وما بعدها والجوهري بلغة الفلاسفة الوسيطة وما قبلها في تشخيص الاستبداد والفساد محليا واقليميا ودوليا .

وبأوجز عبارة يمكن القول إن الظاهرة تقبل الصوغ الجامع بين الفلسفي والديني بالقول إن الإنسانية تفقد معانيها إذا نكصت فردت الشرائع إلى

الطبائع.

وكون الرد أسفل سافلين أو فقدان معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون ظاهرة طبيعية يسقط فيه كل مجتمع انحط بمفعول الاستبداد والفساد لا يجادل فيه .

لكن ما أريد بيانه هو أن هذا الأمر الواقع الذي يقع فيه كل جماعة انحطت يتضاعف عندما يتحول من أمر واقع إلى أمر واجب بتضاعف الانحطاط كحالنا .

ذلك أن الانحطاط المضاعف عندنا أي الموروث عن ماضينا والموروث عن الاستعمار جعل فلم يبق منهما إلا رذائلهما أي ما تقتضيه حرب الاستئصال المتبادل فيكون الحداثي الدعي حربا على الإسلام ويكون الأصولي الدعي حربا على الحداثة.

الفساد البنيوي أو الجوهري

فما يجري اليوم هو صدام حضارات داخلي بدعم من صدام حضارات خارجي يجعل بعض الأمة يهدم أفضل الأصيل وبعضها الآخر يحارب أفضل الحديث ؛ تهديم نسقي .

وهذا هو الفساد البنيوي أو الجوهري لأنه يتعلق بالنفسيات والأخلاقيات التي تحرك النخب بصنفيها فتنكص إلى أسفل سافلين وتفسد معانيها الإنسانية.

-8 وحتى لا يساء فهم ما أعنيه بالنفسيات والأخلاقيات فينبغي أن يفهم ذلك بمعنى ما يجعل الإنسان ينكص إلى محركات التاريخ الطبيعي فيه

كحيوان .

فهو حينها لا يفقد العقل ((حيوان عاقل) بل يصبح العقل أداة الحيوان فيه ولا يفقد البيان ([خلق الإنسان علمه البيان) بل يصبح البيان أداة التحيل لديه .

وحينها يصبح العلم أداة سيطرة لأنه أصل كل قوة مادية ويصبح الدين أداة تجيل لأنه أصل كل قوة روحية . وتلكما هما القوتان الناكصتان أسفل سافلين .

ولأورد الآن نص ابن خلدون؛ "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس انبساطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه

وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد إلى أسفل سافلين . وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به ونجد ذلك فيهم استقراء وانظره في خلق اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قاناه"".)
المقدمة - الفصل الاربعون)

فما النفسي هنا؟

ضيق النفس بدل الانبساط وكسل النفس عن العمل والكسل الخلقي أو انقباض النفس عن غايتها ومدى إنسانيتها : تسفيل الخلقة الفطرية.

وما الخلقي؟

الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في الضمير بسبب الخوف والمكر والخديعة وفساد معاني الإنسانية بدلالة ثورية: من حيث الاجتماع والتمدن .

وقد شرح ابن خلدون هذا المعنى شرحا بديعا: فقدان الحمية والمدافعة عن النفس والمنزل والصيرورة عالة على الغير بكملة خلق التبعية حماية ورعاية.

من يمكن أن يجادل في مطابقة هذين المعنيين النفسي والخلقي حال الأمة التي جعلتها مستضعفة ومستتبعة للخارج خاضعة للاستبداد والفساد الداخل؟

قد يظن البعض أن ما أقدمه فيه اعتداد بالرأي . وفي الحقيقة فما أقوله مما يبدو من الحكمة ليس لي فيه إلا فضل التذكير به لأنه عمل علماء متقدمين .

صحيح أن وصف حال الأمة عند الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بلغ ذروة الحكمة العقلية والنقلية لكنه بقي شتاتا لأنه لم يجد من يسقي بذراتهم لتينع .

وإذا ما استثنينا بقدر ابن خلدون فإن الحرب بين نوعي الاستئصال كادت تقضي على ما زرعوه لأن الأول والثاني وقع تشويههما بدعوى عدائهم

للفلاسفة .

وحتى ابن خلدون فالكثير منهم يقزمه إما بمحاولة تقويمه بالمقارنة مع ما يتصورونه سبقا في الاجتماعيات أو بمحاولة حصره في عصره ونظرية العصبية.

فدورهم النقدي مر بثلاث: الفلسفي والديني المجردين (الغزالي) والمطبقين (ابن تيمية) والتجاوز إلى التنظير العلمي للفلسفة العملية والنظرية.

فكانوا بذلك مؤسسين للمدرسة النقدية التي قرأت قراءة القرآن لفلاسفة الدين وفلاسفة التاريخ تأسيسا لهذا النقد وبداية جديدة للإنسانية بالحريتين .

والحريتان الروحية والسياسية وظيفتهما تحرير التربية والحكم من السلطة المستبدة سواء كانت سلطة روحية (الكنسية) أو مادية (الحكم بالحق الإلهي) .

ذلك هو الفساد البنيوي أو الجوهري الذي يغطي عليه الكلام على الفساد الظرفي أو العرضي في كل المجتمعات البشرية: نحاسب صغار اللصوص لحماية كبارهم .

كبار اللصوص هم المستبدون بالسلطان الروحي والسلطان السياسي والمتحالفون في الداخل) الاستبداد والفساد (وفي الخارج) الاستضعاف والاستتباع .(

فالاستبداد والفساد عالميان بالجوهر والقرآن ثورة عالمية عليهما : إلغاء الكنسية والحكم بالحق الإلهي لافتتاح تاريخ يتحرر من الرد إلى أسفل سافلين .

والرد إلى أسفل سافلين دينيا هو النكوص إلى التاريخ الطبيعي فلسفيا؛ فيكون الحكم بين البشرهو ما وصفه ابن خلدون نفسيا وخلقيا كما بينا قبل قليل .

وشروط استعادة التقوم الأحسن: الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر ضمن أخوة البشر) النساء 1 (والمساواة بينهم) الحجرات .(13

ولست غافلا على أن هذا العلاج يتهم بالسذاجة. لكن من يرى ما يجري في العالم اليوم يدرك أن كل الأبواب سدت أمام البشر بسبب سيطرة الحل المقابل .

وفي الحقيقة فإن الموقف المقابل أكثر سذاجة لأنه لم يدرك آثار هذا الانسداد . أما العلاج الذي يشخص حال الإنسانية بالنكوص للقانون الطبيعي فمنطقي .

ذلك أن نكوص الإنسانية إلى قانون الانتخاب الطبيعي في الصراع المادي على ما كان ينبغي أن يكون وسيلة لا غاية آن له أن ينتهي فقد استنفذ غرضه . وغرضه هو نصف حقيقة الإنسان: وحد البشرية سلبا في معركة استعمارها في الأرض + وأهمل ما يحول دون السلب بجعله استخلافا بأخوة الأحرار المتساوين. والإنسانية التامة عرفها القرآن برسالة آدمية هي الاستعمار في الأرض بالاستخلاف . العولمة شوهت الإنسان بالحد من القانون الخلقي والرد إلى الطبيعي . للعولمة وجهان: عولمة مرضية يراد فيها رد الإنسان إلى مجرد حيوان خاضع للقانون الطبيعي . وعولمة سوية تحرر الأولى بالقانون الخلقي لتحريره منها . ذلك هو دور الإسلام عندما يتحرر

أهله من الانحطاط الذاتي الذي نتج عن ترك الدستور القرآني والوقوع في حالة طوارئ لم تتوقف منذ الفتنة الكبرى . لكن ذلك لا يكفي لأن الامة تعاني كذلك من الانحطاط الاستعماري الذي ورثته النخب التي تدعي الحداثة والتي تحارب هذا الدستور لتواصل استعمار الأمة. ذلك أن الاستعمار الغربي ليس حداثة بل هو في نسبته إلى الحداثة كنسبة الانحطاط الذاتي إلى الإسلام: كلاهما تحريف لثورة روحية وعقلية هي المطلوب . بهذا الهم نقاوم الاستبداد والفساد البنيويين لا الظرفيين في الداخل وسندهما من الاستضعاف والاستتباع في الخارج بدلا من تغطيتهما بالعرضيين .

في ص 17 المقدمة

لما قلت انتهى الكلام على الفساد قصدت الفساد البنيوي أو أصل الداء. ويبقى من الواجب أن أتكلم على الفساد الظرفي أو العرضي الذي علاجه تسكيني . وقد وصفت في كلامي على الفساد البنيوي مقاومته المباشرة بكونها غطاء لإخفاء الفساد البنيوي الذي من أعراضه الفساد الظرفي والاقتصار على التسكين .

وسائل الاستراتيجيا واهد افها وما قد لا يصدقه القارئ هو أن الذين يدعون التصدي له بالعنتريات التي يصدق عليها الوصف بالإرهاب هم أيضا من المشاركين في التغطية على البنيوي. ذلك أن أفعالهم - بقصد من اخترقهم من مخابرات الأعداء أو بغير قصد ممن تعميهم الحماسة على الاستراتيجيا التي تمكن من مقاومته - يخدمون أعداء الامة. فهم بوعي أو بغير وعي يفسدون استراتيجية المقاومة التي يمكن أن تحقق الغاية رموزها وأفعالها

فتصبح الخلافة داعش وقيم الإسلام نكوصا إلى الجاهلية. ولست ضد استعمال القوة في المقاومة وإنما أنا ضد سوء الاستعمال الذي لا يتبع استراتيجيات المقاومة بقيم الإسلام: تحرير البشر لا مجرد تنفيس الغضب . فلا وجود لثورة بالأقوال دون الأفعال واستعمال القوة من أهم أبعاد الأفعال بشرط أن يكون ككل الأفعال عنصرا من عناصر الاستراتيجية الموصلة للغاية. ولهذه العلة فالاستراتيجيا تهدف إلى تكوين الجيل الذي يمكن أن يجمع بين القوتين المعرفية والقتالية بقيم الشرف والفروسية كما في النشأة الأولى . وهي لا يمكن أن تكونهم إذا لم تكن قد حددت الهدف الأسمى ومراحل تحقيقه والموانع الحائلة دونه أو التي وضعها الأعداء للحيلولة دون تحقيقه .

ولا يكون ذلك إلا بالقياس إلى النشأة الأولى : استراتيجيتها وهدفها وما حصل لإفساد استراتيجيتها والحؤول دون هدفها باستعمال حوائل الأحياز والنخب. فهذين النوعين من الحوائل بالأحياز وبالنخب هي التي يتعلق بها الفساد العرضي الذي ينتج عن الفساد البنيوي والذي يتكلم المغطون عنه عن أعراضها. ويمكن القول إن من يدعون المقاومة حاليا بالشكر والجهاد ليسوا إلا من علامات التعبير القاصر عن حاجة صارت حتمية: فلا بد من علاج هذين العائقين . لكن ليس بهذه الطرق البدائية التي تتصور الاستئناف ممكنا بنفس طرق النشأة الأولى حتى وإن ظل الهدف واحدا لأن فساد معاني الإنسانية داء جديد . ومعنى ذلك أن الجاهلية وما حولها من أمم كانت مسيطرة على العالم حينها لم تكن قد وصل فيها سرطان الفساد إلى النخاع كالحال في عصر العولمة. فأولا لم تتحد البشرية ماديا

ولا روحيا بل كانت جزائر متنوعة ولا يوجد نظام عالمي يفرض عليهم الانتخاب الطبيعي نموذجا للتنافس على شروط الحياة. لم يكن الاقتصاد وثمراته ذات مركزية مسيطرة تستخدم البقية تحت مظلتها حماية ورعاية ومن ثم تبعية استعباد كل البشر بأيديولوجية إلغاء العبودية .

لذلك كان يمكن لحركة إصلاح ديني (الإسلام إصلاح ديني بنصه وليس دينا جديدا (بقيادة جماعة تعتبر على هامش التاريخ أن تحقق ثورة كونية بفضل الله.

أدوات التحكم في العالم بمنطق الاستبداد والفساد

استئناف هذه الحركة يكون بمنطق العصر.

فلم يعد فيه أحد يعيش على هامش الحضارة الإنسانية لتكون حركته في غفلة من

المسيطرين على العالم بالأداتين .

والأداة الأولى هي التحكم في الأحياز الخمسة: 1-المكان

3-أثر الزمان في المكان: الثروة

4 -وأثر المكان في الزمان: التراث

5-ومرجعية وحدة الأحياز شرط قيام الجماعة

والأداة الثانية هي النخب القائدة لإرادة الجماعة ومعرفتها وقدرتها وحياتها ووجودها أي الساسة والعلماء والاقتصاديون والفنانون وأصحاب الرؤى.

تلك هي أدوات التحكم في العالم بمنطق الاستبداد والفساد من خلال جعل ذلك كله خاضعا لقانون التاريخ الطبيعي حتى يكون البشر في حرب

أهلية دائمة.

وهم يسمون موضوعات الصراع في الحرب الاهلية بمنطق التنافس الحر على المرأة والثروة والمعرفة والحكم والرؤى الوجودية التي ينتظم بها وجود الإنسان. فمنطق التنافس الحر يفترض أن في الصراع على هذه الموضوعات غائية كامنة في مجرى الأمور دون أن يكون للمجرى ما يتعالى على قانون الانتخاب الطبيعي .

كل شيء يخضع لقانون السوق دون أن يكون لهذا القانون قيمة تعلو عليه عدا صراع القوى التي تلتقي فيه التقاء "حوت يأكل حوت وقليل الجهد يموت" . وحتى هذا القانون فهو مغشوش لأن المؤسسات التي تراقب السوق لمنع تدخل الاستبداد والفساد فيه كذبة كبرى بل هي التي تغطي الفساد البنيوي الأصلي .

فالقانون الدولي لا يقل خضوعا للاستبداد والفساد من القانون المحلي وهو في الحقيقة يضفي الشرعية عليهما باسم قانون لا ينطبق إلا على الضعفاء . والدليل أن حكام العرب الذين يستبدون ويفسدون ماجأ مسروقاتهم موجود في الغرب نفسه وقانون الاقوياء أولا ثم القانون الدولي ثانيا يحمونهم دائما .

ولولا خضوع العالم لهذا النظام لما أمكن للسيسي وبشار وإيران وميليشياتها أن يفعلوا كل الجرائم التي جرى والتي وظيفتها حماية الاستبداد والفساد.

هذا هو المناخ الذي ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار في ثورة الاستئناف بالطرق اللطيفة والعنيفة حتى نتمكن من إزاحة هذين العائقين : الأحياز والنخب .

لا ينبغي أن يفهم القارئ أني أبحث عن أعذار للفسدة من نخبنا بأصنافها الخمسة لأن من لهم السلطان منهم ليسوا نخبنا بل هم عملاء مافيات العالم . وهؤلاء هم إذن قد اختاروا الخضوع لأخطبوط المافيات العالمية ولذلك فهم في حرب على المقاومة عامة أعني على تحرير الإنسانية من الفساد البنيوي وهذه المقاومة ليست منا فحسب؛ بل إن كل المجتمعات فيها خيرون يسعون لمقاومة الوضع الذي وصفت في كلامي على الفساد البنيوي قانون العولمة الطبيعي . وهم من ينبغي أن يكون حلفاء الاستئناف الإسلامي وشرطه تجاوز سخافة العداء للغرب: فليسوا كلهم سواء كما يقول القرآن على من ماثلهم في النشأة الأولى . وبذلك نتحرر من تصور المعركة وكأنها بين المسلمين والغرب تصورا أفقد المسلمين كونية القيم القرآنية والقيم الحديثة بتأويل سخيف بمفهوم الصليبية فالداء لا يقتصر على المسلمين بل هو يستهدف كل المستضعفين وكل فكر يعارض الاستبداد والفساد حتى في بلاد الغرب: بهذا تعود لثورة الإسلام جاذبيته.

وإذا تواصل الشرق الأدنى (نحن) منفصلا عن الغرب الأدنى) أوروبا) فإن العالم كله سيصبح مستعمرات للشرق الأقصى) الصين (والغرب الأقصى) أمريكا).

التحكم في الاحياز الخمسة فلنفهم الآن ما فعلته مافيات الاستعمار بالعالم وخاصة بنا لكي تسيطر عليه وعلى نخبه بمنطق الاستبداد والفساد أداتي حكم وتربية للبشرية كلها . وليكن البدء بنظرية الأحياز التي وضعتها لشرح كيف استعملها الغرب الاستعماري ليسود العالم ويستعبد البشرية انطلاقا من مثال حصل في دار الإسلام. ثم النخب بأصنافها الخمسة) السياسية

والعلمية والاقتصادية والفنية وأصحاب الرؤى) وبنسبها المضاعف) التأصيل والتحديث) وعدائها لثورة الشباب. وهنا يصدق قول روسو : فالصراع الأول بدأ حول المكان أو حول حوز الأرض أو الانتقال من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة والصراع على حوز المكان . والعلة هي أن الأرض هي مصدر الغذاء ومصدر كل ثروة إما مما في سطحها أو تحته أو فوقه أو حوله . والقوة التي تفتكها تزداد بها فتصبح جيوستراتيجية.

لكن الصراع على الأرض للزيادة في الحظ منها علته في الحقيقة الصراع على الزمان للزيادة في مدة البقاء .

ذلك أن الثروة هي مصدر القيام والديمومة. وإذا كانت حصة المكان من الأرض هي مصدر الثروة فإن حصة الزمان من البقاء فيها هي مصدر التراث الذي يضفي المعنى على الحوز ويطيل هذا البقاء . وعندما يصبح هذان المطلبان الدافعان للصراع أفق الوجود كله ويعتقد أنه مكتف بنفسه وليس له ما وراءه يقع الإنسان في لامتناهي هيجل الزائف . ذلك أن الزيادة الكمية من المكان ومن الزمان لا يمكن مهما ارتفعت أن تستوفيه فيكون تراكم الثروة وتأصيل التراث ممثلين لهذا اللامتناهي الزائف . وهذان هما مصدر الاستبداد : فالأول يسميه ابن خلدون حب التأله عند المستبد الذي يوهم نفسه بامكان إطلاق إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فساد النخب القائدة وهذا هو الفساد الوجودي يغذيه فساد وجودي آخر هو عكسه تماما حول من يوهم المستبد بأن له ذلك فعلا وهم بقية النخب المحيطة به ؛ حب العبودية.

وهذا هو فساد معاني الإنسانية الخلدوني والفلسفي المناظر لمفهوم الرد إلى أسفل سافلين الديني . وهو مرض بنيوي يعتبر ما عداه من أعراضه. فكيف يعرض؟ التفسير الديني صيغ في قصة رمزية لتحول من حررهم موسى من العبودية للمتأله أي المستبد المسيطر على الرزق والقوة إلى عبادة رمزهما: العجل الذهبي. فالعجل الذهبي رمز القوة والسلطة على الضمائر لكونه يمثل اللامتناهي الزائف هو وسيلة المتأله أو المستبد لاستتباع النخب بأصنافها الخمسة. ويكون الاستتباع -كما وصفته آل عمران-بتوظيف صاحب القدرة ([صاحب العجل) المافية المالية توظف ممثلي الرؤى (الدين والفلاسفة) وممثلي الإرادة) الساسة وأدواتهم العنيفة) ليضفوا الشرعية على القانون الطبيعي قيمة عمرانية. وهؤلاء-أصحاب الرؤى والإرادة-يوظفون نخبتي أدوات التأثير المعرفي) العلماء) والجمالي) الفنانون (على ضمائر الناس توطيدا لهذا النظام الاجتماعي. ولا كان هذا النظام شديد الفاعلية بمنطق التنافس على الغزو المادي والرمزي فإنه يكون جماعات عدوانية تسيطر بالتدريج على الجغرافيا والتاريخ .. ويمكن تجوزا أن نسمي هذا النظام الخاضع للقانون الطبيعي أو لقانون الانتخاب الطبيعي بالنظام الرأسمالي الذي يسيطر على العالم كله بمقتضى منطقه . وهذا النظام بالاستعارة الدينية هو نظام العجل الذهبي محاربا للتحرير من العبودية بمعنييها : حرب العجل الذهبي على الحريتين الروحية والسياسية. فبه حسمت المعركة بين الإسلام والغرب الحديث لصالح الغرب الذي حقق شروط القوة والثروة فسيطر على العالم مكانه وزمانه بمنطق التاريخ الطبيعي . وقد حسم الصراع الوسيط بين المسلمين والغرب لصالح الغرب لعقم

نخبتي الوجود (فقهاء ومتكلمون) والإرادة ([عسكر ومرتزقة) وفهمهم السطحي للإسلام. كان الاستبداد والتأله الذي خدموه بدائيا بأدوات لا تحقق القوة والسيطرة على الطبيعة بل اكتفوا بسيطرة أدت إلى فقدان معاني الإنسانية الخلدونية. فكان من الطبيعي أن يستعمر التأله بأسبابه التأله بنفيها: فالتأله الذي سيطر في حضارتنا كان تعبيرا عن إرادة القوة البدائية التي تقضي على شروطها .

ولا كانت شروطها ذات مستويين:

» تأله بأدوات القوة الطبيعية.

» وتأله أرقى يضيف إليها أدوات القوة الخلقية . فإن الأولى عاجزة عن الثانية بغلاف العكس.

فكان فساد معاني الإنسانية ذا معنيين:

« فعلي بأسباب القوة الطبيعية(الغرب) فاستعمر العالم.

* وانفعالي عند من توهم أسباب القوة الخلقية ممكنة من دونها . فساد معاني الإنسانية الانفعالي عندنا علته أن المستبدين كانوا مستبدين على البشر وعاجزين عن الطبيعة والأول يلغي الإبداعين العلمي والفني . وفساد معاني الانسانية الفعلي في الغرب علته عبادة العجل الذهبي أي منطق الانتخاب الطبيعي . لكن نفس هذا المنطق ينقل المعركة إلى البيولوجيا . لذلك فهزيمة الغرب باتت مؤكدة بيولوجيا خاصة وقد تدارك الإسلام ما فات من خلال حيازة شروط السلطان على الطبيعة بأسبابه لم يتخل عما يتجاوزها . الاستئناف الإسلامي يصبح ممكنا إذا فهمنا منطق البعدين الإنسانيين :

فالإسلام يعرف الإنسان بكونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . وهذا مشروط بذاك . ممثلو الإرادة كانوا أميين (عسكر ومرتزقة) وممثلو الوجود عكسوا فصلت 55 لم يطابوا حقيقة القرآن في الآفاق والأنفس فوضعوا علوما زائفة للإسلام.

ترك أصحاب الرؤى ما يعلم واهتموا بما لا يعلم فأصبح علمهم تخريفا . فبدل العلم بحقيقة القرآن في آيات الآفاق والأنفس رجموا بالغيب المحجوب. ثم لا يستحون عندما يقولون إن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا . ذلك أنهم حصروا الدنيا في ظاهرها دون نظر علمي مكتفين بتجربة غفلة وصناعة بدائية.

نسوا الأنفال :60 أعدوا لهم ما استطعتم من قوة أولا ومن رباط الخيل ثانيا . والأولى شرط الثانية فهي العلم والاقتصاد علامتي الاستعمار في الأرض . ولسوء الحظ لا زلنا نتصور النتائج ممكنة بدون مقدماتها . فكل ما يطلبه دعاة التأصيل والتحديث صار عائقا دون التأصيل والتحديث لعدم الوعي بالشروط.

فالكلام على التصدي للفساد بهذا المنطق ليس عزما على علاجه بل هو سعي للتغطية على علله العميقة: فالنخب الخمس فاسدة بالجوهر لأنها اسم بلا مسمى .

خاتمة وببيان القصد من الاسم دون مسمى في هذه الحالات الخمس نختم هذا البحث:

فمسمى السياسي هو تمثيل ارادة جماعته التي ينوبها في رعاية الشأن العام .

هل رأى أحد منكم سياسيا عربيا يمثل إرادة جماعته ويرعى الشأن العام نيابة عنها؟ هل لجماعته وجود في ذهنه أم هو رهن إرادة خارجية وهمه بقاء كرسيه؟ مفهوم الاستئمان على إرادة الجماعة ومفهوم الحكم بالعدل مقومي الحكم في نظر القرآن (النساء ((58 من يعمل بهما من بين النخبة السياسية العربية؟

ماذا بقي للسياسي أو نخبة الإرادة غير الاسم؟ فهل نعجب من أن يكون الاستبداد والفساد بديلين من الشرعية التي لا يمكن أن تحصل من دون المسمى؟ لكن ذلك ينبغي أن يصحبه مأزق رمزي هو موقف نخبة الوجود أو أصحاب الرؤى من المتكلمين باسم العقل والنقل:؛ فلاسفة وعلماء دين في حضارتنا إلى الآن. فإلى الآن ما يزال الغالب عليهم الحلف مع هؤلاء الحكام حتى لو حاول البعض منهم التعليل بمنطق الضرورة التي تبيح المحظور: كضرورة شرعية المتغلب . فكبار علماء الدين الرسميين يرشقون الشباب الثائر بحم اللعنات والتهم متصورين أن الأنظمة بلغت من الصلاح ما جعل الأعداء يتآمرون عليهم بالثورة. فإذا كانت مؤسسة عريقة مثل الازهر في مصر أو مثل كبار العلماء في الخليج تعتبر الشباب الذي ثار للحرية والكرامة بيادق تآمرية؛ فهل غريب ما يحدث؟ وهل كان ذلك يكون كذلك لو لم يكن الفساد المستشري قد عم بمنطق الحلف الذي تشير إليه آل عمران بين كهنوت وطاغوت هما مشرعو الفساد البنيوي والظرفي؟ أما النخبتان اللتان تزينان الاستبداد والفساد فهما نخبة المعرفة (الجامعيون) والحياة (الفنانون) فهؤلاء سكين الكهنوت والطاغوت وشوكتهم . وكلهم خواتم في أصابع أصحاب العجل التابع (في الداخل)

والمتبوع (في الخارج) أي المافيات التي استعمرت العالم بسبب غيبوبة المسلمين وانحطاطهم . والله لا يحاسب المجرمين وحدهم بل يحاسب من تركهم يجرمون : إذا أراد الله أن يهلك قرية(بكاملها)لم يقتصر على مترفيها بل معهم من مكنهم من ذلك .

وحساب الله بخلاف ما يتوهم الكثير ليس أخرويا فحسب؛ فهو دنيوي أيضا وهو دائما نتيجة لمخالفة النواميس الكونية والتاريخية التي يتجاهلها الكثيرون . أمة يحكمها الأميون والعملاء ونخبها في خدمة الاستبداد والفساد هل يكون مسارها

محكوما بالرشاد؟ فمن فسدت فيه معاني الإنسانية يرد أسفل سافلين .

والشباب يمثل شعلة ما بقي حيا في ضمير الامة. إنه يحاول الخروج من الفساد البنيوي ويحتاج لرؤية العلاقات العميقة بين السطح والعمق في التاريخ. فالسطح هو الفساد السياسي والاقتصادي؛ لكن العمق أبعد غورا؛ إنه فساد وجودي وخلقي هو حال الإنسانية الحالية: ملتقى فلاسفة الدين وفلاسفة التاريخ. فلا المتكلمون باسم الإسلام يحترمون قيمه ولا المتكلمون باسم الحداثة يحترمون قيمها بل كلاهما كاريكاتور مما يتكلم باسمه ليخفي طبيعة المرض . ذلك ما أسعى لبيانه آملا أن يكون ذلك عونا للشباب الذي اعتقد أنه البصيص الوحيد المتبقي من روح الإسلام في سعيه لاستئناف يشمل الإنسانية كلها .

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومداها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفساد الظرفي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

وسائل الاستراتيجيا واهدافها 1 أدوات التحكم في العالم بمنطق الاستبداد والفساد 2

التحكم في الأحياز الخمسة 4 فساد النخب القائدة 5

لما قلت انتهى الكلام على الفساد قصدت الفساد البنيوي أو أصل الداء. ويبقى من الواجب أن أتكلم على الفساد الظرفي أو العرضي الذي علاجه تسكيني . وقد وصفت في كلامي على الفساد البنيوي مقاومته المباشرة بكونها غطاء لإخفاء الفساد البنيوي الذي من أعراضه الفساد الظرفي والاقتصار على التسكين .

وسائل الاستراتيجيا واهدافها وما قد لا يصدقه القارئ هو أن الذين يدعون التصدي له بالعنتريات التي يصدق عليها الوصف بالإرهاب هم أيضا من المشاركين في التغطية على البنيوي. ذلك أن أفعالهم - بقصد من اخترقهم من مخابرات الأعداء أو بغير قصد ممن يعميهم الحماسة على الاستراتيجيا التي تمكن من مقاومته - يخدمون أعداء الامة. فهم بوعي أو بغير وعي يفسدون استراتيجية المقاومة التي يمكن أن تحقق الغاية رموزها وأفعالها فتصبح الخلافة داعش وقيم الإسلام نكوصا إلى الجاهلية. ولست ضد استعمال القوة في المقاومة وإنما أنا ضد سوء الاستعمال الذي لا يتبع استراتيجيات المقاومة بقيم الإسلام: تحرير البشر لا مجرد تنفيس الغضب . فلا وجود لثورة بالأقوال دون الأفعال واستعمال القوة من أهم أبعاد الأفعال بشرط أن يكون ككل الأفعال عنصرا من عناصر الاستراتيجية الموصلة للغاية. ولهذه العلة فالاستراتيجيا تهدف إلى تكوين الجيل الذي يمكن أن يجمع بين القوتين المعرفية والقتالية بقيم الشرف والفروسية كما

في النشأة الأولى . وهي لا يمكن أن تكونهم إذا لم تكن قد حددت الهدف الأسمى ومراحل تحقيقه والموانع الحائلة دونه أو التي وضعها الأعداء للحيلولة دون تحقيقه .

ولا يكون ذلك إلا بالقياس إلى النشأة الأولى : استراتيجيتها وهدفها وما حصل لإفساد استراتيجيتها والحؤول دون هدفها باستعمال حوائل الأحياز والنخب. فهذين النوعين من الحوائل بالأحياز وبالنخب هي التي يتعلق بها الفساد العرضي الذي ينتج عن الفساد البنيوي والذي يتكلم المغطون عنه عن أعراضها ويمكن القول إن من يدعون المقاومة حاليا بالتكفير والجهاد ليسوا إلا من علامات التعبير القاصر عن حاجة صارت حتمية: فلا بد من علاج هذين العائقين . لكن ليس بهذه الطرق البدائية التي تتصور الاستئناف ممكنا بنفس طرق النشأة الأولى حتى وإن ظل الهدف واحدا لأن فساد معاني الإنسانية داء جديد . ومعنى ذلك أن الجاهلية وما حولها من أمم كانت مسيطرة على العالم حينها لم تكن قد وصل فيها سرطان الفساد إلى النخاع كالحال في عصر العولمة. فأولا لم تتحد البشرية ماديا ولا روحيا بل كانت جزائر متنوعة ولا يوجد نظام عالمي يفرض عليهم الانتخاب الطبيعي نموذجا للتنافس على شروط الحياة. لم يكن الاقتصاد وشمراته ذات مركزية مسيطرة تستخدم البقية تحت مظلتها حماية ورعاية ومن ثم تبعية استعباد كل البشر بإيديولوجية إلغاء العبودية .

لذلك كان يمكن لحركة إصلاح ديني (الإسلام إصلاح ديني بنصه وليس دينا جديدا (بقيادة جماعة تعتبر على هامش التاريخ أن تحقق ثورة كونية بفضل الله.

أدوات التحكم فى العالم بمنطق الاستبداد والفساد

استئناف هذه الحركة يكون بمنطق العصر.

فلم يعد فيه أحد يعيش على هامش الحضارة الإنسانية لتكون حركته في غفلة من

المسيطرين على العالم بالأداتين .

والأداة الأولى هي التحكم في الأحياز الخمسة: 1-المكان

3-أثر الزمان في المكان: الثروة

4 -وأثر المكان في الزمان: التراث

5-ومرجعية وحدة الأحياز شرط قيام الجماعة

والأداة الثانية هي النخب القائدة لإرادة الجماعة ومعرفتها وقدرتها وحياتها ووجودها أي الساسة والعلماء والاقتصاديون والفنانون وأصحاب الرؤى.

تلك هي أدوات التحكم في العالم بمنطق الاستبداد والفساد من خلال جعل ذلك كله خاضعا لقانون التاريخ الطبيعي حتى يكون البشر في حرب أهلية دائمة.

وهم يسمون موضوعات الصراع في الحرب الأهلية بمنطق التنافس الحر على المرأة والثروة والمعرفة والحكم والرؤى الوجودي التي ينتظم بها وجود الإنسان. فمنطق التنافس الحر يفترض أن في الصراع على هذه الموضوعات غائية كامنة في مجرى الأمور دون أن يكون للمجرى ما يتعالى على قانون الانتخاب الطبيعي .

كل شيء يخضع لقانون السوق دون أن يكون لهذا القانون قيمة تعلو عليه

عدا صراع القوى التي تلتقي فيه التقاء "حوت يأكل حوت وقليل الجهد يموت" . وحتى هذا القانون فهو مغشوش لأن المؤسسات التي تراقب السوق لمنع تدخل الاستبداد والفساد فيه كذبة كبرى بل هي التي تغطي الفساد البنيوي الأصلي .

فالقانون الدولي لا يقل خضوعا للاستبداد والفساد من القانون المحلي وهو في الحقيقة يضفي الشرعية عليهما باسم قانون لا ينطبق إلا على الضعفاء . والدليل أن حكام العرب الذين يستبدون ويفسدون ما جاء مسروقاتهم موجود في الغرب نفسه وقانون الاقوياء أولا ثم القانون الدولي ثانيا يحمونهم دائما .

ولولا خضوع العالم لهذا النظام لما أمكن للسيسي وبشار وإيران وميليشياتها أن يفعلوا كل الجرائم التي ترى والتي وظيفتها حماية الاستبداد والفساد.

هذا هو المناخ الذي ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار ثورة الاستئناف بالطرق اللطيفة والعنيفة حتى نتمكن من إزاحة هذين العائقين : الأحياز والنخب .

لا ينبغي أن يفهم القارئ أني أبحث عن أعذار للفسدة من نخبنا بأصنافها الخمسة لأن من لهم السلطان منهم ليسوا نخبنا بل هم عملاء مافيات العالم . وهؤلاء هم إذن قد

اختاروا الخضوع لأخطبوط المافيات العالمية ولذلك فهم في حرب على المقاومة عامة أعني

على تحرير الإنسانية من الفساد البنيوي وهذه المقاومة ليست منا فحسب؛ بل إن كل المجتمعات فيها خيرون يسعون لمقاومة الوضع الذي وصفت

في كلامي على الفساد البنيوي قانون العولمة الطبيعي . وهم من ينبغي أن يكون حلفاء الاستئناف الإسلامي وشرطه تجاوزسخافة العداء للغرب: فليسوا كلهم سواء كما يقول القرآن على من ماثلهم في النشأة الأولى . وبذلك نتحرر من تصور المعركة وكأنها بين المسلمين والغرب تصورا أفقد المسلمين كونية القيم القرآنية والقيم الحديثة بتأويل سخيف بمفهوم الصليبية فالداء لا يقتصر على المسلمين بل هو يستهدف كل المستضعفين وكل فكر يعارض الاستبداد والفساد حتى في بلاد الغرب: بهذا تعود لثورة الإسلام جاذبيته .

وإذا تواصل الشرق الأدنى (نحن (منفصلا عن الغرب الأدنى) أوروبا) فإن العالم كله سيصبح مستعمرات للشرق الأقصى) الصين (والغرب الأقصى) أمريكا).

التحكم في الاحياز الخمسة فلنفهم الآن ما فعلته مافيات الاستعمار بالعالم وخاصة بنا لكي تسيطر عليه وعلى نخبه بمنطق الاستبداد والفساد أداتي حكم وتربية للبشرية كلها . وليكن البدء بنظرية الأحياز التي وضعتها لشرح كيف استعملها الغرب الاستعماري ليسود العالم ويستعبد البشرية انطلاقا من مثال حصل في دار الإسلام . ثم النخب بأصنافها الخمسة) السياسية والعامية والاقتصادية والفنية وأصحاب الرؤى) وبنسبها المضاعف) التأصيل والتحديث) وعدائها لثورة الشباب. وهنا يصدق قول روسو :؛ فالصراع الأول بدأ حول المكان أو حول حوز الأرض أو الانتقال من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة والصراع على حوز المكان . والعلة هي أن الأرض هي مصدر الغذاء ومصدر كل ثروة إما يما في سطحها أو تحته

أو فوقه أو حوله . والقوة التي تفتكها تزداد بها فتصبح جيوستراتيجية.

لكن الصراع على الأرض للزيادة في الحظ منها علته في الحقيقة الصراع على الزمان للزيادة في مدة البقاء .

ذلك أن الثروة هي مصدر القيام والديمومة. وإذا كانت حصة المكان من الأرض هي مصدر الثروة فإن حصة الزمان من البقاء فيها هي مصدر التراث الذي يضفي المعنى على الحوز ويعلي هذا البقاء . وعندما يصبح هذان المطلبان الدافعان للصراع أفق الوجود كله ويعتقد أنه مكتفيا بنفسه وليس له ما وراءه يقع الإنسان في لامتناهي هيجل الزائف . ذلك أن الزيادة الكمية من المكان ومن الزمان لا يمكن مهما ارتفعت أن تستوفيه فيكون تراكم الثروة وتأصيل التراث ممثلين لهذا اللامتناهي الزائف . وهذان هما مصدر الاستبداد: فالأول يسميه ابن خلدون حب التأله عند المستبد الذي يوهم نفسه بإمكان إطلاق إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فساد النخب القائدة وهذا هو الفساد الوجودي يغذيه فساد وجودي آخر هو عكسه تماما حول من يوهم المستبد بأن له ذلك فعلا وهم بقية النخب المحيطة به ؛ حب العبودية.

وهذا هو فساد معاني الإنسانية الخلدوني والفلسفي المناظر لمفهوم الرد إلى أسفل سافلين الديني . وهو مرض بنيوي يعتبر ما عداه من أعراضه. فكيف يعرض؟ التفسير الديني صيغ في قصة رمزية لتحول من حررهم موسى من العبودية للمتأله أي المستبد المسيطر على الرزق والقوة إلى عبادة رمزهما: العجل الذهبي. فالعجل الذهبي رمز القوة والسلطة على الضمائر لكونه يمثل

اللامتناهي الزائف هو وسيلة المتأله أو المستبد لاستتباع النخب بأصنافها الخمسة. ويكون الاستتباع -كما وصفته آل عمران-بتوظيف صاحب القدرة ([صاحب العجل) المافية المالية توظف ممثلي الرؤى) الدين والفلاسفة) وممثلي الإرادة) الساسة وأدواتهم العنيفة) ليضفوا الشرعية على القانون الطبيعي قيمة عمرانية. وهؤلاء-أصحاب الرؤى والإرادة-يوظفون نخبتي أدوات التأثير المعرفي) العلماء) والجمالي) الفنانون (على ضمائر الناس توطيدا لهذا النظام الاجتماعي .

ولما كان هذا النظام شديد الفاعلية بمنطق التنافس على الغزو المادي والرمزي فإنه يكون جماعات عدوانية تسيطر بالتدريج على الجغرافيا والتاريخ .. ويمكن تجوزا أن نسمي هذا النظام الخاضع للقانون الطبيعي أو لقانون الانتخاب الطبيعي بالنظام الرأسمالي الذي يسيطر على العالم كله يمقتضى منطقه . وهذا النظام بالاستعارة الدينية هو نظام العجل الذهبي محاربا للتحرير من العبودية بمعنييها: حرب العجل الذهبي على الحريتين الروحية والسياسية. فبه حسمت المعركة بين الإسلام والغرب الحديث لصالح الغرب الذي حقق شروط القوة والثروة فسيطر على العالم مكانه وزمانه بمنطق التاريخ الطبيعي . وقد حسم الصراع الوسيط بين المسلمين والغرب لصالح الغرب لعقم نخبتي الوجود (فقهاء ومتكلمون) والإرادة ([عسكر ومرتزقة) وفهمهم السطحي للإسلام. كان الاستبداد والتأله الذي خدموه بدائيا بأدوات لا تحقق القوة والسيطرة على الطبيعة بل اكتفوا بسيطرة أدت إلى فقدان معاني الإنسانية الخلدونية. فكان من الطبيعي أن يستعمر التأله بأسبابه التأله بنفيها: فالتأله الذي سيطر في حضارتنا كان تعبيرا

عن إرادة القوة البدائية التي تقضي على شروطها .

ولا كانت شروطها ذات مستويين:

» تأله بأدوات القوة الطبيعية.

» وتأله أرقى يضيف إليها أدوات القوة الخلقية . فإن الأولى عينة عن الثانية بغلاف العكس.

فكان فساد معاني الإنسانية ذا معنيين:

« فعلي بأسباب القوة الطبيعية(الغرب (فاستعمر العالم .

* وانفعالي عند من توهم أسباب القوة الخلقية ممكنة من دونها . فساد معاني الإنسانية الانفعالي عندنا علته أن المستبدين كانوا مستبدين على البشر وعاجزين عن الطبيعة والأول يلغي الإبداعين العلمي والفني .

وفساد معاني الانسانية الفعلي في الغرب علته عبادة العجل الذهبي أي منطق الانتخاب الطبيعي . لكن نفس هذا المنطق ينقل المعركة إلى البايولوجيا . لذلك فهزيمة الغرب باتت مؤكدة بايولوجيا خاصة وقد تدارك الإسلام ما فات من خلال حيازة شروط السلطان على الطبيعة بأسبابه لم يتخل عما يتجاوزها . الاستئناف الإسلامي يصبح ممكنا إذا فهمنا منطق البعدين الإنسانيين : فالإسلام يعرف الإنسان بكونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . وهذا مشروط بذاك . ممثلو الإرادة كانوا أميين (عسكر ومرتزقة) وممثلو الوجود عكسوا فصلت 55 لم يطابقوا حقيقة القرآن في الآفاق والأنفس فوضعوا علوما زائفة للإسلام.

ترك أصحاب الرؤى ما يعلم واهتموا بما لا يعلم فأصبح علمهم تخريفا .

فبدل العلم بحقيقة القرآن في آيات الآفاق والأنفس رجموا بالغيب المحجوب. ثم لا يستحون عندما يقولون إن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا . ذلك أنهم حصروا الدنيا في ظاهرها دون نظر علمي مكتفين بتجربة غفلة وصناعة بدائية.

نسوا الأنفال :60 أعدوا لهم ما استطعتم من قوة أولا ومن رباط الخيل ثانيا . والأولى شرط الثانية فهي العلم والاقتصاد علامتي الاستعمار في الأرض . ولسوء الحظ لا زلنا نتصور النتائج ممكنة بدون مقدماتها . فكل ما يطلبه دعاة التأصيل والتحديث صار عائقا دون التأصيل والتحديث لعدم الوعي بالشروط.

فالكلام على التصدي للفساد بهذا المنطق ليس عزما على علاجه بل هو سعي للتغطية على علله العميقة: فالنخب الخمس فاسدة بالجوهر لأنها اسم بلا مسمى.

خاتمة وببيان القصد من الاسم دون مسمى في هذه الحالات الخمس نختم هذا البحث:

فمسمى السياسي هو تمثيل ارادة جماعته التي ينوبها في رعاية الشأن العام .

هل رأى أحد منكم سياسيا عربيا يمثل إرادة جماعته ويرعى الشأن العام نيابة عنها؟ هل لجماعته وجودية ذهنه أم هو رهن إرادة خارجية وهمه بقاء كرسيه؟

مفهوم الائتمان على إرادة الجماعة ومفهوم الحكم بالعدل مقومي الحكم في نظر القرآن (النساء ((58 من يعمل بهما من بين النخبة السياسية

العربية؟

ماذا بقي للسياسي أو نخبة الإرادة غير الاسم؟ فهل نعجب من أن يكون الاستبداد والفساد بديلين من الشرعية التي لا يمكن أن تحصل من دون المسمى؟ لكن ذلك ينبغي أن يصحبه مأزق رمزي هو موقف نخبة الوجود أو أصحاب الرؤى من المتكلمين باسم العقل والنقل:؛ فلاسفة وعلماء دين في حضارتنا إلى الآن. فإلى الآن ما يزال الغالب عليهم الحلف مع هؤلاء الحكام حتى لو حاول البعض منهم التعليل بمنطق الضرورة التي تبيح المحظور: كضرورة شرعية المتغلب . فكبار علماء الدين الرسميين يرشقون الشباب الثائر بحزم اللعنات والتهم متصورين أن الأنظمة بلغت من الصلاح ما جعل الأعداء يتآمرون عليهم بالثورة. فإذا كانت مؤسسة عريقة مثل الازهر في مصر أو مثل كبار العلماء في الخليج تعتبر الشباب الذي ثار للحرية والكرامة بيادق تآمرية؛ فهل غريب ما يحدث؟ وهل كان ذلك يكون كذلك لو لم يكن الفساد المستشري قد عم بمنطق الحلف الذي تشير إليه آل عمران بين كهنوت وطاغوت هما مشرعو الفساد البنيوي والظرفي؟ أما النخبتان اللتان تزينان الاستبداد والفساد فهما نخبة المعرفة (الجامعيون) والحياة (الفنانون) فهؤلاء سكين الكهنوت والطاغوت وشوكتهم . وكلهم خواتم في أصابع أصحاب العجل التابع (في الداخل) والمتبوع (في الخارج) أي المافيات التي استعمرت العالم بسبب غيبوبة المسلمين وانحطاطهم . والله لا يحاسب المجرمين وحدهم بل يحاسب من تركهم يجرمون : إذا أراد الله أن يهلك قرية(بكاملها)لم يقتصر على مترفيها بل معهم من مكنهم من ذلك . وحساب الله بخلاف ما يتوهم الكثير ليس

أخرويا فحسب؛ فهو دنيوي أيضا وهو دائما نتيجة لمخالفة النواميس الكونية والتاريخية التي يتجاهلها الكثيرون .

أمة يحكمها الأميون والعملاء ونخبها في خدمة الاستبداد والفساد هل يكون مسارها محكوما بالرشاد؟ فمن فسدت فيه معاني الإنسانية يرد أسفل سافلين .

والشباب يمثل جذوة ما بقي حيا في ضمير الامة. إنه يحاول الخروج من الفساد البنيوي ويحتاج لرؤية العلاقات العميقة بين السطح والعمق في التاريخ. فالسطح هو الفساد السياسي والاقتصادي؛ لكن العمق أبعد غورا؛ إنه فساد وجودي وخلقي هو حال الإنسانية الحالية: ملتقى فلاسفة الدين وفلاسفة التاريخ. فلا المتكلمون باسم الإسلام يحترمون قيمة ولا المتكلمون باسم الحداثة يحترمون قيمها بل كلاهما كاريكاتور مما ينتسب باسمه ليخفي طبيعة المرض . ذلك ما أسعى لبيانه آملا أن يكون ذلك عونا للشباب الذي اعتقد أنه البصيص الوحيد المتبقي من روح الإسلام في سعيه لاستئناف يشمل الإنسانية كلها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنطلقاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفساد البنيوي

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

لا بلزل را

الفساد العالمي ؛ الاستضعاف والاستتباع تشخيص الاستبداد والفساد محليا واقليميا ودوليا الفساد البنيوي أو الجوهري

نا ذا ب

ترددت كثيرا قبل قرار الكتابة في الفساد الذي صار ا لجميع يريد مقاومته . عل ترددي هو اعتقادي بأن الاجماع على المقاومة لا يمكن أن يدل على الصدق .

فأنا شبه متأكد من أن الفساد بلغ إلى مخ العظام وأنه ينجر الى الكيان وأنه بلغ المرحلة التي سماها ابن خلدون فساد معاني الإنسانية فام يعد قابلا للعلاج .

وكل علاج لن يتجاوز التغطية على البنيوي منه بالتصدي للعرضي الذي لا يمكن أن يخلو منه عمران لأنه من علامات ضعف الإنسان في كل مكان وزمان .

وإذن فما سأقدمه لا يتعلق بالعلاج بل بالتشخيص الذي يبين ما أقصده بمرحلة فساد معاني الإنسانية الذي يحول دون العلاج اللطيف من دون المنطق الثوري.

ولا كانت تونس لا تتحمل المنطق الثوري فينبغي التسليم بأن مرحلة الانتشار السرطاني التي بلغها الفساد يجعل علاجه تغطية على فساد البنية الجوهري .

وما سأقوله على تونس يصدق على جل بلاد العرب إن لم يكن عليها كلها.

والفرق الوحيد هو أن تونس سباقة إلى كشف أدوائها حتى وإن عجزت عن دوائها .

ولا أصدق أن الجميع سيقاوم الفساد فلو كان ذلك صادقا لما وجد فاسدون . إذا كان الكل ينادي بالتصدي للفساد فالمفروض ألا يوجد فساد في الجماعة.

ولو يتحرك الشباب في بداية العقد الثاني من هذا القرن لكنت مثل ابن خلدون يائسا ولقلت مثله إن الأمة قرب من فساد معاني الإنسانية الآذنة بالانقراض .

ذلك أن الغالبية الساحقة من الأجيال التي ولت عصر الانحطاطين الذاتي والموروث عن الاستعمار يغاب عليها فساد معاني الإنسانية الخلقي والسياسي .

الفساد الذي يدعي الجميع التصدي له يقصرونه على السياسي والاقتصادي وينسون النفسي والخلقي . ذلك أن الأولين من علامات الثانيين التي لا تكذب.

فكيف ننقل وعي الشباب من المطالبة بالقسط من الموجود مطلبا مباشرا إلى السعي إلى طلب المنشود شرط تحولهم من مطالبين إلى بناة لشروط الاستئناف؟

ذلك أني اعتقد أن مطالب النخب التي تدعي الثورية قد تحول بكذبة مقاومة الفساد دون هذه النقلة لظنها أن المشكل فيبقى الشباب في المباشر والسطحي .

لولم يتحرك الشباب لكنت يائسا مثل ابن خلدون ولاعتبرت الاستبداد وعنف الحكم وعنف التربية الذي جمع بين الانحطاطين قد أنهى كل أمل في الاستئناف .

لكن الأمل رجع بتحرك الشباب على قلة الصادقين من المتكلمين منهم - الغالبية صامتة- ولهذا حاولت المشاركة بما أستطيع عملا ونظرا في هذا التحرك .

وهذه محاولة في تشخيص داء الفساد الذي هو بالأساس من نتائج فساد معاني الإنسانية المترتب على طول عهد الاستبداد والانحطاط في الحكم والتربية.

الفساد العالمي: الاستضعاف والاستتباع

وسأبد أيضا بإشارة أساسية لم تكن واردة في التشخيص الخلدوني رغم أن ابن خلدون لا يغفل دور السياسة الدولية في السياسة الوطنية حتى في عصره.

فالفساد والاستبداد اليوم لا يقتصر على السياسية الد اخلية في كل دولة على حدة بل هو أيضا ولعله خاصة عام للسياسة الدولية وتبعية الضعماء للأقوياء .

لذلك فالتشخيص الذي سأقدمه لا يقتصر على الاستبداد والفساد بل هو يضيف هذا الوجه الثاني أعني الاستضعاف والاستتباع الذي هو استبداد وفساد عالمي .

وهذه الإضافة ستبين أمرين مخيفين :

فالاستبد اد والفساد صنمان:

1 - استبد اد الصغار والبلداء

2-استبداد الكبار والأذكياء .

وهما متقابلان خلقيا ودينيا .

فالنوع الأول مجرد خدم عند النوع الثاني .

وهؤلاء لهم طموح السيادة على العالم وأولتك لا طموح لهم إلا رضا هؤلاء عليهم وفضلات موائدهم : فرق نفسي وخلقي .

لكنهم يتحدون في عدم تجاوز القانون الطبيعي ومن ثم فطموحهم مادي خالص لا يتجاوز السلطان الطبيعي الذي لا يختلف عن الحيوان بمنطق التاريخ الطبيعي .

وهذا النوع من السلطان يسيطر على العالم بالنوع الأول من المافيات العالمية ويخدمهم على الشعوب الضعيفة او التي ضعت بعد قوة (النوع الثاني) .

وإذن فنحن سنشخص مستويين من الفساد في العالم وفي أوطاننا التي صارت ضعيفة وتمنع من استرداد قوتها بأصحاب المستوى المحلي خدم المستوى العالمي .

تشخيص الاستبداد والفساد محليا واقليميا ودوليا

ولنميز الاستبداد والفساد البنيويين عن الظرفيين) بلغة الفلاسفة الحديثة وما بعدها (أو الجوهريين عن العرضيين (بلغة الفلسفة القديمة والوسيطة) .

فالظرفي أو العرضي من الاستبداد والفساد من أعراض البنيوي أو الجوهري

إذا اعتبرناهما مرضين يصيبان الجماعات فيفقد انها معاني الإنسانية خلد ونيا .

وقد حان حصر ما يعنيه ابن خلدون بمعاني الإنسانية التي عددها في كلامه على التربية التي قاس عليها الحكم بمعنى السياسة بمعناها الشامل بين الجماعة.

وقد اعتبر فساد معاني الإنسانية مرادفا لمفهوم ديني ورد في نفس الفقرة هو "الرد إلى أسفل سافلين" أي إن من فسدت فيه هو من فقد أحسن التقويم .

وبلغة تجمع الصيغتين الخلدونيتين (فساد معاني الإنسانية والنكوص إلى أسفل سافلين) نقول: فقدان أحسن التقويم دينيا وفقدان القانون الخلقي فلسفيا .

والترجمة الفلسفية هي النكوص إلى القانون الطبيعي والترجمة الدينية هي النكوص لحكم الملائكة في آدم ؛ سفك الدماء والفساد في الأرض : وتلك هي الحال .

وهذا هو البنيوي بلغة الفلسفة الحديثة وما بعدها والجوهري بلغة الفلاسفة الوسيطة وما قبلها ا تشخيص الاستبداد والفساد محليا واقليميا ودوليا ١

وبأوجز عبارة يمكن القول إن الظاهرة تقبل الصوغ الجامع بين الفلسفي والديني بالقول إن الإنسانية تفقد معانيها إذا نكصت فردت الشرائع إلى الطبائع.

وكون الرد أسفل سافلين أو فقدان معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون ظاهرة طبيعية يسقط فيه كل مجتمع انحط بمشعول الاستبداد والفساد لا يجادل

فيه .

لكن ما أريد بيانه هو أن هذا الامر الواقع الذي يقع فيه كل جماعة انحطت يتضاعف عندما يتحول من أمر واقع إلى أمر واجب بتضاعف الانحطاط كحالنا .

ذلك أن الانحطاط المضاعف عندنا أي الموروث عن ماضينا والموروث عن الاستعمار جعل فلم يبق منهما إلا رذائلهما أي ما تقتضيه حرب الاستئصال المتبادل فيكون الحداثي الدعي حربا على الإسلام ويكون الأصولي الدعي حربا على الحداثة.

الفساد البنيوي أو الجوهري

فما يجري اليوم هو صدام حضارات داخلي بدعم من صدام حضارات خارجي يجعل بعض الأمة يهدم أفضل الأصيل وبعضها الآخر يحارب أفضل الحديث ؛ تهديم نسقي .

وهذا هو الفساد البنيوي أو الجوهري لأنه يتعلق بالنفسيات والأخلاقيات التي تحرك النخب بصنفيها فتنكص إلى أسفل سافلين وتفسد معانيها الإنسانية.

-8 وحتى لا يساء فهم ما أعنيه بالنفسيات والأخلاقيات فينبغي أن يفهم ذلك بمعنى ما يجعل الإنسان ينكص إلى محركات التاريخ الطبيعي فيه كحيوان .

فهو حينها لا يفقد العقل ((حيوان عاقل) بل يصبح العقل أداة الحيوان فيه ولا يفقد البيان ([خلق الإنسان علمه البيان) بل يصبح البيان أداة التحايل

لديه .

وحينها يصبح العلم أداة سيطرة لأنه أصل كل قوة مادية ويصبح الدين أداة تيل لأنه أصل كل قوة روحية. وتلكما هما القوتان الناكصتان أسفل سافلين .

ولأورد الآن نص ابن خلدون؛ "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس انبساطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه

وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين . وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به ونجد ذلك فيهم استقراء وانظره في خلق اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قاناه"" .) المقدمة - الفصل الاربعون)

فما النفسي هنا؟

ضيق النفس بدل الانبساط وكسل النفس عن العمل والكسل الخلقي أو انقباض النفس عن غايتها ومدى إنسانيتها : تسفيل الخلقة الفطرية.

وما الخلقي؟

الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في الضمير بسبب الخوف والمكر والخديعة وفساد معاني الإنسانية بدلالة ثورية: من حيث الاجتماع والتمدن .

وقد شرح ابن خلدون هذا المعنى شرحا بديعا: فقدان الحمية والمدافعة عن النفس والمنزل والصيرورة عالة على الغير بكمالة خلق التبعية حماية ورعاية.

من يمكن أن يجادل في مطابقة هذين المعنيين النفسي والخلقي حال الأمة التي جعلتها مستضعفة ومستتبعة للخارج خاضعة للاستبداد والفساد الداخل؟

قد يظن البعض أن ما أقدمه فيه اعتداد بالرأي . و الحقيقة فما أقوله مما يبدو من الحكمة ليس لي فيه إلا فضل التذكير به لأنه عمل علماء متقدمين .

صحيح أن وصف حال الأمة عند الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بلغ ذروة الحكمة العقلية والنقلية لكنه بقي شتاتا لأنه لم يجد من يسقي بذراتهم لتينع .

وإذا ما استثنينا بقدر ابن خلدون فإن الحرب بين نوعي الاستئصال كادت تقضي على ما زرعوه لأن الأول والثاني وقع تشويههما بدعوى عدائهم للفلاسفة .

وحتى ابن خلدون فالكثير منهم يقزمه إما بمحاولة تقويمه بالمقارنة مع ما

يتصورونه سبقا في الاجتماعيات أو بمحاولة حصره في عصره ونظرية العصبية.

فدورهم النقدي مر بثلاث: الفلسفي والديني المجردين (الغزالي) والمطبقين (ابن تيمية) والتجاوز إلى التنظير العلمي للفلسفة العملية والنظرية.

فكانوا بذلك مؤسسين للمدرسة النقدية التي قرأت قراءة القرآن لفلاسفة الدين وفلاسفة التاريخ تأسيسا لهذا النقد وبداية جديدة للإنسانية بالحريتين .

والحريتان الروحية والسياسية وظيفتهما تحرير التربية والحكم من السلطة المستبدة سواء كانت سلطة روحية (الكنسية) أو مادية (الحكم بالحق الإلهي) .

ذلك هو الفساد البنيوي أو الجوهري الذي يغطي عليه الكلام على الفساد الظرفي أو العرضي في كل المجتمعات البشرية: نحاسب صغار اللصوص لحماية كبارهم .

كبار اللصوص هم المستبدون بالسلطان الروحي والسلطان السياسي والمتحالفون في الداخل) الاستبداد والفساد (وفي الخارج) الاستضعاف والاستتباع .(

فالاستبد اد والفساد عالميان بالجوهر والقرآن ثورة عالمية عليهما : إلغاء الكنسية والحكم بالحق الإلهي لافتتاح تاريخ يتحرر من الرد إلى أسفل سافلين .

والرد إلى أسفل سافلين دينيا هو النكوص إلى التاريخ الطبيعي فلسفيا؛ فيكون الحكم بين البشرهو ما وصفه ابن خلدون نفسيا وخلقيا كما بينا قبل

قليل .

وشروط استعادة التقوم الأحسن:؛ الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر ضمن أخوة البشر) النساء 1 (والمساواة بينهم) الحجرات .(13

ولست غافلا على أن هذا العلاج يتهم بالسذاجة. لكن من يرى ما يجري في العالم اليوم يدرك أن كل الأبواب سدت أمام البشر بسبب سيطرة الحل المقابل .

وفي الحقيقة فإن الموقف المقابل أكثر سذاجة لأنه لم يدرك آثار هذا الانسداد . أما العلاج الذي يشخص حال الإنسانية بالنكوص للقانون الطبيعي فمنطقي .

ذلك أن نكوص الإنسانية إلى قانون الانتخاب الطبيعي في الصراع المادي على ما كان ينبغي أن يكون وسيلة لا غاية آن له أن ينتهي فقد استنفذ غرضه .

وغرضه هو نصف حقيقة الإنسان؛ وحد البشرية سلبا في معركة استعمارها في الأرض + وأهمل ما يحول دون السلب بجعله استخلافا بأخوة الأحرار المتساوين. والإنسانية التامة عرفها القرآن برسالة آدمية هي الاستعمار في الأرض بالاستخلاف . العولمة شوهت الإنسان بالحد من القانون الخلقي والرد إلى الطبيعي . للعولمة وجهان: عولمة مرضية يراد فيها رد الإنسان إلى مجرد حيوان خاضع للقانون الطبيعي . وعولمة سوية تحرر الأولى بالقانون الخلقي لتحريره منها . ذلك هو دور الإسلام عندما يتحرر اهله من الانحطاط الذاتي الذي نتج عن ترك الدستور القرآني والوقوع في حالة

طوارئ لم تتوقف منذ الفتنة الكبرى . لكن ذلك لا يكفي لأن الامة تعاني كذلك من الانحطاط الاستعماري الذي ورثته النخب التي تدعي الحداثة والتي تحارب هذا الدستور لتواصل استعمار الأمة. ذلك أن الاستعمار الغربي ليس حداثة بل هو في نسبته إلى الحداثة كنسبة الانحطاط الذاتي إلى الإسلام: كلاهما تحريف لثورة روحية وعقلية هي المطلوب . بهذا الهم نقاوم الاستبداد والفساد البنيويين لا الظرفيين في الداخل وسندهما من الاستضعاف والاستتباع في الخارج بدلا من تغطيتهما بالعرضيين .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

الاستحالة الممتنعة أو الدولة والاخلاق

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

مفهوم الاخلاق في بنيتها المجردة وولاء الحكم والمعارضة لما يضمنه الدستور 1 مفهوم الدولة 3

الخصائص الذاتية للدولة الحديثة 4 أوالدولة والاخلاق

سأتوقف قليلا في مسالة الابداعين للكلام في مسألة اسالت الكثير من الحبر: الدولة المستحيلة. وليس من عادتي ولا أنوي الرد على أحد حتى لو ذكرني.

كما أني لما تكلمت على الدولة المستحيلة لم يكن قصدي الرد على حلاق ولم أقصر كلامي عليه بل تكلمت كذلك على عبد الرازق في صلة بالدولة الإسلامية.

مشكلي مع مفهومين أعجب كثيرا أن فهمهما لدى من يدعي التفلسف في السياسيات (حلاق) والتفاسف في الأخلاقيات ([عبد الرحمن :(الوصل والفصل بينهما .

لم أفهم وصلهما بين المفهومين في دولة الإسلام وفصلهما في الدولة الحديثة وبمعنى أوضح كيف يسبغان الخلقية على الأولى وينفيانها عن الثانية.

ولم يكن بد من الخوض فيما يمكن أن يطرأ على فهم المفهومين حتى يصبح ذلك ممكنا: تصور دولة ذات أخلاق ودولة عديمة الأخلاق أمر محير لكل عاقل .

لذلك فينبغي أن نطلب محل الأخلاق في الدولة عامة قبل التمييز بين الدولة الإسلامية والدولة الحديثة. فحضور الاخلاق في الدولة عامة ذو

مستويين .

-1 فهو يحضر أولا في بنيتها المجردة لتحقيق وظائفها قبل أن هلأ يمن تتعين فيه سلطتها ممن اختارهم الشعب أو فرضهم العرف ليكونوا الفاعلين بإسمها .

2-وهو يحضر ثانيا فيمن تتعين فيهم سلطتها لتحقيق وظائفها وبه يقدر مدى ولائهم عملهم بشرائعها التي تعدد دور مؤسسات بنيتها المجردة غاية ووسائل .

مفهوم الاخلاق في بنيتها المجردة وولاء الحكم والمعارضة لما يضمنه الدستور ولنذهب الآن إلى مفهوم الأخلاق بنوع حضورها الاول (ما يسعى إلى ضمانه دستور الدولة) وبنوع حضورها الثاني (مدى ولاء الحكم والمعارضة لما يضمنه) .

فلنعتبر الدولة الحديثة دستورها غايته الوحيدة ترضية الحيوان في الناخب بوسائل منافية للأخلاق الحميدة وأن حكمها ومعارضتها مافيات موالية له.

هل هذا يعني أنها بلا أخلاق؟

أم هو حكم خلقي على المفهوم الذي تتبناه الدولة الحديثة؟

هل مفهوم الأخلاق حكر على الحميد منها؟

سوء فهم للمفهوم .

أليس وصل الدولة الإسلامية بالأخلاق وفصل الدولة الحديثة عن الأخلاق مجرد حكم مسبق يجعل صاحب الميل للأولى حكما في قيمة الثانية من منطلق عقدي.

هل تفضيل طه عبد الرحمن لعقيدته الإسلامية في الأخلاق كاف للزعم بأن الدولة الإسلامية مستحيلة الوجود الحديث لأن الدولة الحديثة بلا أخلاق؟

ذلك ما لا أفهمه .

لكن ما لا أفهمه حقا هو أن الفلسفة لم تعد فنا ذا قواعد أولها التمحيص المفهومي بل صارت ساحة مباحة للعجلى من طالبي النجومية.

مفهوم الدولة

أعود الان إلى مفهوم الدولة الذي يباهي أدعياء ما بعد الحداثة بأنه مفهوم حديث لا يعقل إلا من منطلق فكر الحداثة الغربية .

إنه تياسر مفهومي مجاني .

الحداثة السياسية في الغرب إضافية إلى الوسيط والقديم.

-1 بطبيعة شرعية الحكم في الدولة (شعبية أم إلهية) .

-2 لا تصح على الدولة القديمة في اليونان.

ولهذه العلة كان لفلاسفة الدولة والحكم اليونانية دور كبير في بناء الدولة الحديثة.

لكن تحرر الغرب المسيحي من عوائقها اقتضى ثورتين حررتاه منها . الثورة الأولى يمكن اعتبارها روحية وهي التحرر من الوساطة بين المؤمن وربه؛ وهذا تأسيس للمسؤولية الشخصية التي هي جوهر الأخلاق سالبها وموجبها .

والثورة الثانية سياسية تحرر المواطن من دولة يدعي حكامها أنهم يستمدون

شرعيتهم من حق إلهي تؤيده المؤسسة الكنسية التي نجاوزتها الثورة الروحية.

الدولة التي يتكلم عليها حلاق ويؤسسها على فهم عبد الرحمن الذي يقصرها على الموجب منه في منظوره والتي يريانها مستحيلة فات عن ثورتي الإسلام.

فالثورة الروحية (علاقة مباشرة بين المؤمن وربه دون كنسية) والثورة السياسية (علاقة مباشرة بين المواطن والشرعية) هما أساس علاقة الدين بالسياسة.

وهما مفهوم الدولة في الإسلام: الشورى :38 (فأمرهم- راسبوبليكا) و (شورى بينهم - ديموقراطية) وإذن فنظام الدولة هو جمهورية ديموقراطية أو شورية.

وهذه النظرية القرآنية ليست ما نجده في دولة الفقهاء التي يمدحها حلاق وينسب إليها الأخلاق ويدعي أنها لم تعد ممكنة بدعوى نقد الدولة الحديثة.

ثم إن نقد الدولة الحديثة واقعها لو فعلنا مثله في نقد الدولة الإسلامية القديمة لكانت هذه دون تلك خلقية .

كلامه لا يعني إلا بوكو حرام.

أما المتطفلين على الفلسفة فلا داعي للكلام معهم أو عليهم .

فيلسوفهم يخلط بين الأخلاق وأحكامه المسبقة دفاعا عن عقيدته .

الدولة شرط الأخلاق دائما .

ادعاء أن الدولة الحديثة غير خلقية ونصح المسلمين بتجنبها بدل تجويد ما في كيانها البنيوي و تعينها الفعلي من أخلاق لا يقول به إلا بوكو حرام.

ما بعد حداثة أخلاق عبد الرحمن وحلاق من الموضة. لكنها أبعد ما يكون عن طلب المعرفة الرصينة إذا حافظ الفكر على قواعد المنهج بأمانة طلب الحقيقة.

ليس في كلامي رد على أحد بل هو تصحيح لمفهوم الأخلاق (موضوعها هو الفضائل والرذائل (ومفهوم الدولة الذي لا يتغير) تربية للرعاية وحكم للحماية) . والدولة شرط واسع الأخلاق أو السياسة التي هي فعل تربية الإنسان) وهو البعد الخلقي (وحكمه (وهو البعد القانوني (بإطلاق مبدئيا وبنسبية فعليا .

من مفارقات ما بعد حداثة عبد الرحمن وحلاق أنها تنتهي في الغاية إلى عبارة خاوية أو تحصيل حاصل :؛ الماضي لا يعود والحاضر غير الماضي .

ما يقوله عبد الرحمن عن الأخلاق التي يقصرها على ما يعتقده فهما للإسلام موقف مذهبي وليس بحثا فلسفيا وما يقوله حلاق بناء عليه فوكلدية مبتورة.

نقد الاستشراق ليس لعبة. والذهاب إلى تسفيه كل المستشرقين سخافة. فوكو يتكلم على الابستيميا التي تبدع الرؤى والتأويلات ولا تنفي الحقائق .

قد يصح النقد الفوكلدي على الرؤى لكنه لا ينفي أن وراء الرؤى علوما هي التي بمقتضاها تعتبر الرؤى مجرد رؤى . وحتى مناظرية نيتشة لا تغير الأمر.

وما يعنيني هو التناقض الصارخ لدى عبد الرحمن: لا يمكن للمرء أن يدعي

أنه مؤمن بالقرآن ثم يزعم أنه ما بعد حداثي . فإما الأول نفاق أو الثاني كذبة.

الخصائص الذاتية للدولة الحديثة

الحكم على الدولة الحديثة بأنها غير خلقية يناقض تاريخ الفكر السياسي والخلقي .

فلا دولة بلا أخلاق ولا إمكان للأخلاق بدون دولة في كل الجماعات.

وحتى لو سلمنا بأن الدولة الحديثة بنت الحداثة الغربية حصرا فهل يقتضي ذلك أنها خالية من خصائص ذاتية للدولة التي لا تخلو منها كل الحضارات؟

فالدولة لها خصائص ذاتية لها من حيث هي دولة:

نظام مؤسسات وظيفته الحماية الداخلية والخارجية ونظام مؤسسات وظيفته الرعاية التكوينية والتموينية.

وذلك منذ بداية التاريخ الإنساني إلى الآن؛ فهي تحمي أفرادها بعضهم من البعض داخليا وتحمي الجماعة من الجماعات الأخرى خارجيا وذلك بخمس وظائف .

ففي الداخل لا بد من القضاء والأمن وفي الخارج لا بد من الدبلوماسية والدفاع وحتى تعمل هذه المؤسسات الأربع لا بد من جهاز استعلامات وإعلام .

ولا يمكن تصور الأخلاق موجودة من دون هذه الوظائف الخمس لأن العدوان والخوف من مقومات الحيوانية ولا بد له من وازع ذاتي وأجنبي)

ابن خلدون).

ولا يمكن تصور بقاء الإنسان من دون رعاية جماعية تكوينا) التربية والمجتمع الأهلي) وتموينا) الإنتاج الرمزي والمادي) ونظام بحث علمي حول شروط القيام.

وهذه الوظائف العشر لم تتحقق فعلا إلا في الدولة الحديثة فكي يزعم البعض أنها عديمة الأخلاق؟

ألأنها مؤسسة الأخلاق صارت فاقدة لها؟

ما هذا؟

فليجاور أصحاب هذه الرؤى بوكو حرام وداعش وأدعياء ما بعد الحداثة.

دولة فقه الانحطاط ليست أخلاقية أصلا والدولة الحديثة أقرب إلى أخلاق القرآن. و الدولة والاخلا

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مداخلة ابي يعرب المرزوقي في منتدى الجزيرة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الجزيرة حول: " أزمة الدولة ومستقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط"

ومستقبل النظام الإقليمي مداخلة ابي يعرب المرزوقي في الشرق لقو الجزيرة حول ' أزمة الدولة ومستقبل

68 5816 النظام الاقليمي ل الشرق الاوسط "

106 0 8 ب 800 أ 1/0016

حول " أزمة الدولة ومستقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط ' مسا

مداخلة ابو يعرب المرزوقي في منتدى الجزيرة حول " أزمة الدولة ومستقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط "

تقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط "

أود أن اشكر المشرفين على هذه الدعوة الكريمة.

لما قرأت عنوان المداخلة التي طلب مني أن أقدمها استنتجت منها انها تنطبق على قراءة او تعديد لمفهوم الربيع العربي بوصفه كان حركة إصلاحية للدولة وللنظام الإقليمي .

واستنتجت من السؤال "هل ما يزال" ان هناك فرضية مضاعفة:

» الأولى تجزم بانه كان حركة إصلاحية.

» الثانية تشكك في انه مازال .

ومن ثم فان القضية هي هل التعريف الأول صحيح؟

وهل التشكيك في كونه ما زال ؛ صحيح؟

هذان هما السؤالان اللذان اريد ان اجيب عنهما .

اعتقد ان تعريف الربيع العربي بوصفه حركة إصلاحية نتج عن اللحظة الأولى من الربيع العربي قبل ان يصبح بشرعية شعبية معبرا عن إرادة أصبح فيها ما يسمى "بالإسلام السياسي" ممثلا لهذه الإرادة.

عندئذ تغيرت المواقف من الأنظمة العربية كلها بصنفيها العسكري وغير العسكري وحتى من صف المقاومة الذي رحب بها في البداية ثم لما وصلت الى سوريا تغير الموقف وما سمح للإسلاميين بأخذ الحكم بشرعية شعبية ديمقراطية وقع عكس ما كان ينتظر من هذه الحركة وهو ان الثورة المضادة هي التي وحدت ساحة الصراع فاعتبرت ما يحدث خطرا عليها ؛ ثم انها استطاعت - ربما لأخطاء وقعت فيها الحركة الإسلامية - اقناع القوى التي لها دور في الإقليم بان الخطر يتهدد العالم كله وليس فقط الإقليم . وعندئذ لا استطيع ان اعرف الربيع العربي بكونه يحدد افق الاصلاح للدولة و للنظام الإقليمي و انما اعتبره افق التأويل لما يحدث في الإقليم وفي العالم في علاقة بالإقليم هو افق التأويل لان المواقف التي

مداخلة ابو يعرب المرزوقي في منتدى الجزيرة حول " أزمة الدولة ومستقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط "

كانت تتصارع في الإقليم و تتخفى بأجندات تغطي على الاجندات الفعلية أصبحت صريحة الإعلان عن هذه الاجندات فيكون فضل الربيع العربي في انه اخرج الى العلان ما كان يعيشه العرب من حرب أهلية باردة فصارت حامية وما كانت تؤدي اليه هذه الحرب الاهلية من تغول لطموحات امبراطورية متقدمة على الإسلام لها رمزان واضحان ؛ الرمز الإسرائيلي والرمز الإيراني.

وهذان الرمزان يحتميان برمزين اخرين يمثلان علاقة دولية مسرحها بالأساس استعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية.

ومن ثم فان ازمة الدولة القطرية ليست خاصة بالإقليم وانما هي تجمع بين اقليمين الشرق الأوسط وأوروبا العتيقة التي كانت منقسمة على بعضها ثم لما سقط القطب السوفياتي أصبحت بالفعل او بالقوة مثل إقليم شرق الأوسط خاضعة لسلطة امبراطورية فاقدة لدلالة السيادة بحق .

ونحن نلاحظ ان أوروبا العتيقة الان بدأت تخشى على مفهوم الدولة الوطنية والدليل خروج بريطانيا ومحاولات اليمين الغربي اخراج الدول الأوروبية خوفا على سيادتها الوطنية من سلطة فوقها هي السلطة الأوروبية التي هي في الحقيقة الترجمة السياسية للتوحيد الناتج عن حلف الأطلسي .

اذن في الحقيقة ما يجري حاليا وما يساعد الربيع العربي على قراءته لا يتعلق بأزمة الدولة العربية وانما بأزمة الدولة الوطنية في العالم وخاصة في الأقلية من الشرق الأوسط وأوروبا العتيقة وبأزمة النظام الدولي العالمي ولذلك نلاحظ ان وراء الطموحين الامبراطوريين حاجة الى السند المستند الى صاحب السيطرة على العالم. فالطموح الامبراطوري الإيراني الذي يريد استعادة الإمبراطورية المتقدمة على الإسلام احتاج الى الطموح الامبراطوري الروسي الذي كان له دور أساسي في الإطاحة بالإمبراطورية العثمانية او بتقزيمها والإمبراطورية التي لها سيد هو أمريكا تستند اليها إسرائيل لنفس الغاية "الطموح الامبراطوري المتقدم على الإسلام". بحيث ان المعركة أصبحت تدور حول طموح امبراطوري لما بقي من المسلمين إذا استثنينا إيران . ومن هنا فان الحرب في الحقيقة مداخلة ابو يعرب

المرزوقي في منتدى الجزيرة حول " أزمة الدولة ومستقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط "

ليست موجهة الى الغرب وحدهم وانما هي موجهة الى العرب والى الترك أي الى بداية الطموح الامبراطوري الإسلامي : العرب والى غايته : الترك.

والربيع العربي في الحقيقة لم يعترف به بوصفه حركة تقدمية الا دولتان : قطر وتركيا . اما باقي الدول العربية فقد اعتبرته خطرا عليها فيما تسميه دولة وطنية وهو ليس دولة وطنية وانما هو محميات أوروبية وغربية .

واريد ان اختم بملاحظة تتعلق بما قاله صديقي حول العقدة القرطاجنية لأنها عقدة تونسية باللغة الحديثة وتتعلق بالربيع العربي.

الربيع العربي بين ان العقدة القرطاجنية ليست عندنا وانما عند الغرب وهذه العقدة تبين ان ما فعلته روما بقرطاج أصبح مستحيلا .

منذ ان تكونت الإمبراطورية الإسلامية حاول الغرب الحروب الصليبية و بحروب الاسترداد و بالإحاطة بالعالم الإسلامي عندما اكتشف العالم الجديد و بالحروب الاستعمارية ان يلغي دور الإسلام من التاريخ حتى ان هيغل في الجزء الرابع من كتابه فلسفة التاريخ الفصل الثاني تكلم على ان الإسلام خرج من التاريخ ولم يبقى منه الا ذيل صغير و يتحدث عن الجزء الأوروبي بتركيا وهذا الذيل الصغير لم يبقى موجودا الا لان الدول الأوروبية تتجاسد على افتكاكه .

ولكن التاريخ اثبت بعد هيغل ؛ في 1831 أي بعد وفاته ؛ ان العالم الإسلامي ازداد اتساعا وازداد عنفوانه وازداد قوة واليوم المعركة ليست

بين الإسلام والمسيحية ولا بين شرق أوسط وأوروبا وانما هي على ازمة تعيشها أوروبا ويعيشها الشرق الأوسط وهي ازمة الدولة الوطنية التي قضت عليها العولمة وأفنت النظام العالمي الذي لم يعد يتحدد في الحضارة الغربية بمعناها الشرقي والغربي وانما أصبح يتحدد بين الحضارة الغربية وشرق اسيا والشرق الأقصى . ازمة الدولة ومستقبل النظام الإقليمي في الشرق الأوسط

الجزيرة حول " أزمة الدولة ومستقبل النظام الاقليمي في الشرق الاوسط "

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

موسوعة المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تجاوز الانحطاط أو شروط الاستئناف بتجاوز علله

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الرحماء الإلبيان

إن سأري

فاعلية صنفي التأثير الرمزي 1 فقدان الأمة للعلماء 2 موقف هيجل من صورة الإسلام التي تجددت قبل الإصلاح وبعده 6 المضادة الحضارية الخارجية والداخلية 7

الغرب وتحديد نظام العالم الجديد 8

لست من القائلين بأن التاريخ يعيد نفسه .

لكني من القائلين إن الماضي يمكن أن يعود بشكل جديد فيوهم بأن التاريخ يعيد نفسه: فلنا مناذرة وغساسنة جدد.

والجدة ليست في الماذرة والغساسنة بل في سادتهم: كان المناذرة خاضعين للفرس والغساسنة للروم . لكن الفرس والروم لا يمثلون قوة العالم الأولى هم اليوم توابع لسيد أقوى منهما .

فلا إيران الخمينية) التي ورثت فارس) ولا روسيا) التي ورثت بيزنطة الأرثودوكسية) بسيدتين كما كانت فارس الكسروية وبيزنطة القيصرية: هما أداتان فيما يتوهمان فتحا

ومن ثم فمناذرتنا وغساستنا أداتان لأداتين بيد سيد يحركهما عن بعد لخدمة أداته الغاية التي هي إسرائيل والتي تمثل إيديولوجية الجمع بين الأرضين الموعودتين: إسرائيل وأمريكا.

فاعلية صنفي التأثير الرمزي

فالأرض الموعودة الجديدة بنت المخيال البروتستنتي المعادي للإسلام

عامة ولشكله العثماني خاصة (أمريكا (والأرض الموعودة القديمة (فلسطين (هما سر سلطان إسرائيل وقوتها .

وطبعا لست بغافل على أن قوتهما ليست مقصورة على هذا الأساس الديني الموظف فيكون روحيا فحسب بل إن وراءه سندا حضاريا وماديا يجمع يضخ الفاعلية فيه ؛ فالعالم لا يغزى بالرموز وحدها .

فلو لم يدرك يهود العالم فاعلية صنفي التأثير الرمزي أي فعل الرمز) الكلمة والإبداع الرمزي (ورمز الفعل) العملة والإبداع المادي)لما سادوا على كل نخب العالم الغربي ولعلهم تجاوزوه إلى العالم الشرقي (كالهند والصين واليابان).

ولو لم يجمعوا بين السيطرة على الإبداعين) الرمزي والمادي) وأدواتهما (سر كل قوة أي سلطة المال والسياسة) لما حققوا الثغرتين اللتين تمكنهم من السلطان الخفي وأحيانا العلني : ثغرة عهد الإصلاح وثغرة عهد الاستعمار.

والسر في الثغرتين إدراك قادة الفكر اليهودي أن سر السلطان هو القوة الكيفية لا القوة الكمية وأن التخلي عن الروحي بدعوى الوضعانية من علامات سخف أنصاف المثقفين كجل الحداثيين العرب.

فالقلة تغلب الكثرة بسر الإبداعين الرمزي والفعلي .

والإبداع الرمزي الذي سميته فعل الرمز هو الإبداع العلمي (علوم الطبيعة وتطبيقاتها) والعملي (علوم التاريخ وتطبيقاتها (ببعديهما الواقع والخيال .

وكان لعلاقة اصطدام الغرب بالإسلام الدور الأول في إدراك هذا السر.

لذلك قابل لسنج بين قابي المسيحية والإسلام أي اليهود والعرب بقولة شهيرة.

فقد اعتبر حضارة اليهود -قبل دورهم الجديد الناتج عن صدام المسيحية مع الإسلام الذي صاروا حملة تراثه في الغرب لمن لا يعلم -حضارة الأبطال والأنبياء واعتبر حضارة العرب شعب الأبطال والعلماء . فقدان الأمة للعلماء

ذلك أن ثورة الإسلام تمثلت في ختم عهد الأنبياء وتأسيس عهد العلماء .

وما نسميه انحطاط الأمة وصعود أعدائها هو أنها فقدت ما صار لعدوها: العلماء . وبصورة أدق فبغباء عجيب جعلنا العلماء ورثة الأنبياء فيما لا يملكونه ففقدنا الممكن باسم

ذلك أننا بهذا الفهم الرديء لثورة الإسلام قلبنا دلالة فصلت .53

وتغلبت حضارة الأبطال والعلماء على مقومها الثاني لتصبح حضارة الأبطال والأنبياء التي أخذت وصار هؤلاء بديلا من دور المسلمين في نقل الغرب من التبعية الحضارية لممثلي حضارة العقل (اليونانية) والنقل) الشرقية) إلى السيادة على العالم فأصبح متبوعا .

ما الذي دفعني للكلام في هذا الموضوع؟

الموقف السخيف للمتكلمين على ما يفعل بوتين وترامب والعلاقة بأمن إسرائيل لكأنه يوجد بيننا من يستطيع تعديها:

خرافة أمريكا تحمي إسرائيل؟

فلا شك أن المحميات العربية والفارسية وحتى التركية يمكنها أن تتعنتر

ضد بعضها البعض . لكنها أعجز وأجبن من أن تتحدى إسرائيل حتى نتصورها بحاجة لحماية روسية أو أمريكية وهي تسود نخبهما . فلا فرق بين نجاد والقذافي وعبد الناصر وصدام ومليشيات المقاومة في الكذب على الشعوب بما لا يستطيعون .

دافعي لهذا هو وجود من مازال يصدق عنتريات صوت العرب الذي عم الآن وأصبح صوت إيران كذلك فالجميع يتعنتر بتحدي إسرائيل ولا أحد يجهل أنه يكذب.

فمن يسيطر على نخب الإرادة ونخب المعرفة ونخب القدرة ونخب الحياة ونخب الوجود في الغرب كله لا يمكن أن يتحداه من أفقد دار الإسلام شروط كل سلطان فعلي على الطبائع والشرائع.

فلا سلطان للنخب العربية والإسلامية إلا على قهر شعوبها واستعبادها وجعل بلادهم محميات للقوى التي تسيطر إسرائيل على نخبها الخمسة التي ذكرت . ولست أنا الذي يدعي ذلك بغير حجة من عند المتعنترين بمقاومة اسرائيل : فكلهم لا بقاء لهم إلا برضاها وكلهم عندما "ينزنقون" يوسطونها لدى سيدهم وحاميهم .

فهل لنا نخب إرادة) الساسة) ونخب معرفة) العلماء (ونخب قدرة) الاقتصاديون) ونخب حياة (الفنانون) ونخب وجود (علماء الدين والفلسفة) ذوو سلطان على أدنى شيء في العالم إذا ما استثنينا إهانة شعوبهم؟

فسلطان نخب السياسة هو الحماية وسلطان نخب المعرفة هو السيادة على الطبيعة والتاريخ وسلطان نخب القدرة هو الرعاية المادية وسلطان نخب

الحياة هو الرعاية الروحية وسلطان نخب الوجود هو السلطان على رؤى الوجود .

هل يوجد أي من هذه الأنواع من السلطان على شيء أم نحن توابع في ذلك كله؟

فما كان يجعلنا سادة فيها جميعا وما أشار إليه لسنج فيلسوف التنوير وأديبه الألماني هو ما تخلينا منه بل ما صار أدعياء الحداثة يتبجحون بالحرب عليه أكثر من الأعداء:

1- بعكس ما طلب منا (فصلت (53

2- بتصوره علة تخلفنا) التحديث الكاريكاتوري)

فبأولهما جعلنا ما ختمه الإسلام له بديل ألغى ما فتحه: فالعلماء الذين يدعون وراثة الأنبياء تخلوا عن العلم الممكن (علم العالم الشاهد) ووجهوا تخريفهم إلى المستحيل (الرجم بالغيب لك تأويل ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر).

صار المتكلم والفيلسوف في النظر والعقد يطلب علم الغيب ويتخلى عن علم الشاهد. وصار الفقيه والمتصوف يطلب عمل الغيب ويتخلى عن عمل الشاهد .

فأصبح العلم الذي يدعي العلماء وراثته عن الأنبياء تغريا الخاتم منه بريء فيرثون ما لا يملكه الأنبياء : علم الغيب فخرج المسلمون من التاريخ.

فالبطولة من غير شرطها - الأنبياء عند بني إسرائيل القديمة والعلماء عند المسلمين الأول -تصبح غضبا بدائيا بالانتحار وليست عملا بالعلم وتطبيقاته

. وثورة الإسلام بالمعنى الذي فهمه لسنج هي جعل البطولة تتوسل العلم مثلما كانت عند اليهود تتوسل المعجزات لكن الأمر انعكس وتلك علة انحطاطنا .

والغريب أن هذا العكس أسقطوه حتى على الماضي فصارت كل بطولات تاريخنا تفسر بمعجزات وليس بعمل على علم؛ الفتوحات تفسر بصدف إعجازية لا بخطط علمية. ينتظرون النصر من معجزات شعوذة بالدعاء ونشر التعاويذ والبخور وينسون أن الرسول نفسه كان يحارب باستراتيجية رمزية ومادية هي سر الانتصارات.

أما سلطان اليهود على نخب أوروبا الدينية (بعد الإصلاح (والمالية) بالسلطان البنكي) فهم مدينون به لخاصية حضارة الإسلام كما وصفها لسنج والتي فقدناها بسبب هذا الموقف من سر القوة.

والأوروبيون حتى وإن تنكروا لذلك يدينون لثورتي الإسلام اللتين نكصنا إليهما: الروحية بالتحرر من الكنسية والسياسية بالتحرر من حق الحكم الإلهي . وبنكوصنا إلى الكنسية والحق الإلهي في الحكم بشرعية دينية مزعومة(التشيع (أو طبيعية مزعومة (شرعية المتغلب السنية) فقد فسدت فينا معاني الإنسانية.

ومن له دراية بتاريخ الفكر الأوروبي قبل الإصلاح وبعده يعلم أن هذا الفكر له صلة مباشرة بعلاقته بالحضارة الإسلامية في نسختيها العربية والتركية. ومن له دراية عميقة بهذا الفكر يعلم أن هذه العلاقة كانت ذات أسلوب كلامي قبل الإصلاح وصارت ذات أسلوب فلسفي وإن لم يفقد أثر الكلام بعده.

وأنها لم تكن كلها معادية كما يتبين من معارض الأسلوب الكلامي) لسنج)ومعارض الأسلوب الفلسفي) جوته)حتى وإن غلب في الأخير الأسلوب الكلامي (هيجل). ذلك أن هيجل في دفاعه عن المسيحية ضد فلاسفة التنوير والثورة لم يتمكن من تجاوز رد الإسلام إلى اليهودية لعدم التفطن إلى تمييز لسنج العميق بينهما .

لكنه كان محقا في أمر لا ينبغي نكرانه لمن يعرف فكره: فهو يهتم بحال المسلمين في عصره وليس بعلاقة هذه الحال بحقيقة الإسلام لتطابقهما في فكره . وذلك بين في الفصل الثاني من الباب الرابع من فلسفة التاريخ؛ للإسلام صورتين .

-1 الأولى عربية يوافق فيها جوته

-2 والثانية عثمانية أصل موقفه من الإسلام (ولكن ليس بالمعنى الذي ينطلق منه أعداء الخلافة من القوميين الفاشيين (.

فانطلاقا من حال المسلمين في عصره - وعنده أن الواقع هو العقلي والعقلي هو الواقع - حكم بأن المسلمين فشلوا في تحقيق مشروع الإسلام بسبب التجريد . وهذا السبب لا ينبغي

فهمه بالمعنى الهيجلي بل بمعنى قلب فصلت 53 . فعندما يصبح العلماء ورثة الأنبياء كما يزعمون فعملهم عموميات ورجم بالغيب.

وذلك عملهم: يصبح طلب المستحيل لأنه عمل على غير علم ومن ثم فهو عديم السلطان على الطبائع وعلى الشرائع فينكص حتما إلى البداوة والجاهلية. وأفضل دليل هو مآل الاجتهاد والجهاد . فالأول أصبح

تخريفات الفقهاء والمتصوفة فيما هو بالجوهر غير قابل للعلم أي الغيب وترك ما يقبله إلى الشاهد .

أما الجهاد فيكفي أن ترى ما فعل به أمراء الحرب: العمليات انتحارية لا تدل على البطولة بل على فقدان الحيلة وانعدام العلم شرط الفاعلية الجهادية. ولا شيء يقززني أكثر من رؤية من يسمون علماء رافعين أيديهم بالدعاء على الأعداء من جنس عدم الحيلة كالشباب المقاوم ببدنه للجهل بسر القوة بحق .

فالآية 60 من الأنفال لم تقدم القوة عامة على القوة العسكرية (رباط الخيل (بالصدفة بل لأن ردع الأعداء لا تكفي فيه فروسية الفزة البدوية العزلاء . القوة هي العلم بقوانين الطبائع وبقوانين الشرائع الأولى لاستعمال قوة الطبيعة بأسبابها والثانية لتنظيم الحياة بقيمها وهما الأمران المفقودان .

وختاما فليس عندي ما أقوله عن بوتين وترامب وعن مليشيات العرب بالقلم والسيف وتهديمها لكل شروط الاستئناف عدا ما شخصت من أدواء ووصفت من دواء. موقف هيجل من صورة الإسلام التي تحددت قبل الإصلاح وبعده

فمم تتكون صورة الإسلام قبل الإصلاح؟

-1 الإسلام تحريف للمسيحية قبل رؤية طوما الإكويني

-2 ثم الإسلام دين وثني بعدها (راجع يوسف كوشل : الأديان من التنازع إلى التنافس صعصم تك عل لتعمم 117 سند لتك 50 ه77 (

صورة الإسلام بعد الإصلاح؟

-1 عدو تاريخي للمسيحية واليهودية (لوثر وموقفه من الفتح العثماني)

-2 ثم دين طبيعي عقلاني نظير النزعة الربوبية في انجلترا وصاحب تنوير عقلاني ..

موقف هيجل كان مزيجا من هذه الصور الأربع ؛ يرفضه كما يرفض كل ما يعتبره عدوا للمسيحية دينيا وعدوا تاريخيا لحضارتها ودينا طبيعيا وتنويرا عقلانيا. فهو يرفض التنوير العقلاني كذلك بل لعله وضع نظرية القضية التأملية ومنطق التأويل حتى يعالج هذه القضية فيتجاوز القضية التفكرية ومنطق التحليل . فعاد بذلك إلى علم الكلام بعد تأسيسه على نفي الغيب لأنه يعتبر ما لا يطابق ما يسميه واقعا ليس عقليا فيكتفي بحال المسلمين للحكم على الإسلام.

وهذا الموقف الخامس من الإسلام هو الذي يقول به الفكر الغربي السائد حاليا-لدى الأجيال الاستعمارية اليمينية خاصة - في الظاهر لكنه في الحقيقة ينطلق من عكس الحكم الهيجلي في استراتيجيته : هو يخاف الإسلام ولا يحتقره كما يوهم غيره.

فقد تصور هيجل الإسلام قد أصبح من الماضي -وذلك بالذات رأي النخب العربية زاعمة الحداثة ماركسية كانت أو ليبرالية -لكن التاريخ كذبه مباشرة بعده . عاد الغرب من جديد بعد حسم انقسامه دينيا) نهاية العداء بين الكاثوليكية واليهودية) وسياسيا) نهاية القطب السوفياتي): اسم حضارة يهودية مسيحية. وبل الحقيقة ليس ذلك إلا تلطيفا لعبارة "مسيحية صهيونية" إذا اعتبرنا القيادة الأمريكية للغرب هي التي تحدد هويته فأوروبا عديمة العمود الفقري . المضادة الحضارية الخارجية والداخلية

والمسلمون اليوم متفرجون رغم أن أرضهم هي بؤرة التاريخ الكوني بعد أن أصبح الغرب يطلب ضديدا حضاريا يصل المستقبل بالماضي والرمز إسرائيل . والمضادة الحضارية هذه خارجية أي من خارج الإسلام ويناظرها مضادة داخلية بعضها يعود إلى مرض الثأر من

والأولى يمثلها القومية الفارسية ضد العرب

والثانية يمثلها القومية العربية ضد الأتراك .

وهذه في الحقيقة هي نزعة المناذرية والغساسنية الجديدتين. وكان ابن خلدون كما أسلفت بك بعض المحاولات قد فسر الفتنة الكبرى برد فعل المناذرة والغساسنة الذين كانوا ينقمون على قريش وقيادة دولة الإسلام . وذلك ما قصدته بعودة الماضي بل شكل جديد: فاحتقار أهل الهلال لعرب الجزيرة هو صورة جديدة لدوافع المناذرة والغساسنة ضد دولة الإسلام الأولى .

ولا انتقال عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق (الأموية) وبغداد) العباسية) بدأ النكوص الذي قضم بالتدريج ثورتي الإسلام الروحية والسياسية. فكلا العاصمتين تبنت الكنسية والحكم بالحق الإلهي لكنها لم تصل إلى الكسروية والقيصرية بسبب مقاومة الفكر السني المحافظ حتى كادت المقاومة تفقد .

لكن مقاومته كانت في الأقوال ونقيضها هو الذي حصل في الأفعال : أصبحت السنة بمنطق الضرورات تبيح المحظورات أقرب إلى حكم الجاهلية بتبرير ديني.

وهذه هي حالنا اليوم: لذلك صرنا متشرجين ونكاد نصل إلى ما سماه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية.

وهدف الحلف ضد الإسلام تحقيق غاية فسادها . وغاية فساد معاني الإنسانية يصفها ابن خلدون في مستوى الفرد بفقدان القيم الإيجابية كلها وفي مستوى الجماعة بالتحول إلى عالة وعبودية واضمحلال . وما يحاوله الشباب المقاوم ثقافيا وسياسيا حتى وإن لم يثمر بعد تغيرا كبيرا فإنه هو الأمل الوحيد الذي أعتقد أنه سيحقق وعد الحق : الاستئناف .

الغرب وتحديد نظام العالم الجديد وكما سبق أن بينت فإن الغرب سيضطر لحسم الخيار الذي يفرضه السعي لتحديد نظام العالم الجديد . فالكل يعلم أنه مستحيل التحديد من دون أحد حلين: إما إخضاع دار الإسلام كلها -وهو ما سيتبين الغرب استحالته - أو الوصول إلى حل يرضي الطرفين لأن سييأس الغرب من السيطرة الكاملة على دار الإسلام ولن يحافظ على تفوقه لاستحالة تكرار ما حصل في الإحاطة بها وسيرضخ للاعتراف المتبادل قريبا جدا . المهم المطاولة بكل

الطرق حتى يصبح الغرب مخيرا بين عموم الفوضى التي لن تبقى مقصورة على دار الإسلام والسلام للجميع بتعارف واحترام متبادل .

وحينئذ سيعترف الغرب -وقد بدأ الكثير من علمائه يفعلون -بأن الحضارة الغربية ليست يهودية ومسيحية فحسب بل هي أيضا إسلامية ولعلها أكثر إسلامية. وما كانت الأجيال التي ورثت النظرة الاستعمارية والصليبية بصدد الانقراض وكان الشباب أكثر إيمانا بالقيم الكونية فإن الغرب سينحو إلى ذلك حتما .

لذلك فالاستراتيجية التي وصفتها منذ عقود هي حرب المطاولة مع مد اليد للمصالحة التاريخية بين ضفتي الأبيض المتوسط ما بين الأطلسي والهادي . فالإحاطة بدار الإسلام كما حدث خلال الاكتشافات الجغرافية حول إفريقيا ونحو الأميركتين والشرق الأقصى لم تعد ممكنة: نحن في كل مكان وبل قلب الغرب نفسه وفيه مكونات حضارته العليا (ما ورثه من ماضينا) والدنيا (ما يعم شبابه من ثقافة شعبية فنونا ورياضات ورؤى للعيش المشترك لم يعهده الغرب قبل الاختلاط بجاليات المسلمين (.

دورنا في تحديد نظام العالم الجديد أمر لا شك فيه هو الآن سلبي لأن الأعداء في الداخل والخارج يريدون تعطيل قاطرته العربية التركية . وسيفشلون . ولو سألني سائل: ما دليلك؟ سأجيب لأن كل شيء يثبته جغرافيا سياسيا من حيث شروط الحماية) الدفاعات) وشرط الرعاية) الثروات) ؛ كلاهما يفرض وجودنا طوعا أو كرها. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة

الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

المعلاق الجديد

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

المسير الثاني

فساد معاني الانسانية الخلدوني 2 التربية: 2 الحكم: 2 فساد المعاني 2 علاقة النخب الخمسة بفساد معاني الإنسانية 3 نخبة الارادة 4 نخبة المعرفة 6 نخبة القدرة 7 نخبة الحياة 7 نخبة الوجود 8 معاناة الشعوب من نخبها 8

م م

مقدمة تكلمت أمس على المعلاق الجديد وبينت أن أكثر مستخدميه هم أدعياء التحديث الذين كانوا يبررون استبدادهم وفسادهم بالتصدي للمؤامرة. والأمر عم الآن. فحتى النخب التأصيلية في الأنظمة الإسلامية التقليدية التي تصدت لثورة الشباب وجدت فيه ما يمكنها من التغطية على تبعيتها فزايدت في اتهام الثورة. اعتبروها مؤامرة غربية ضد الدول الوطنية -ما أحلاها وطنية المحميات العربية- وذهب بعض ادعياء المفكرين لقياسها بتعامق على انقلابات القرن الماضي . وفاتهم أمران: «. فلا شيء في سلوك الأنظمة العربية يغضب المستعمر منهم فيتآمر عليهم وهم رهن إشاراته قبل حدوث ثورة الشباب. » ولا شيء يعال حربه على ثورة الشباب لو كانت من صنعه كما يدعون اتهاما للربيع ما يجري في ليبيا وسوريا وما جرى في تونس ومصر يبين أنه إذا كانت توجد مؤامرة فهي ضد ثورة الشباب وليست ضد الأنظمة التي أعادوها لشرط تعلقهم بها لن أتكلم اليوم على تبعية الانظمة بصنفيها العسكري والقبلي اللذين حاربا الثورة هل لنخب العرب حقيقة مسماها؟ بعبارة وجيزة: هل لنا نخبة إرادة ونخبة معرفة ونخبة قدرة ونخبة حياة ونخبة وجود بحق أم إنها جميعا أسماء بلا

مسميات بسبب فساد معاني الإنسانية؟

فساد معاني الانسانية الخلدوني

"فساد معاني الإنسانية" مفهوم خلدوني وصف به ابن خلدون أنثروبولوجيا الانحطاط التي تنتج عن التربية والحكم العنيفين فيقضيان على معاني الإنسانية.

وقد قسم ابن خلدون هذه المعاني إلى ما سماه علامات المدنية أو الأخلاق العامة - الموضوعية -بلغة هيجل - وهي فقدان القدرة على غير حياة العبودية.

انثروبولوجيا الانحطاط الخلدونية هي النكوص من أخلاق الأحرار إلى أخلاق العبيد كحالنا .

ويصفها ابن خلدون نفسيا وخلقيا أولا ثم اجتماعيا وسياسيا .

ولنورد نصه المتعلق بأثر التربية والحكم العنيفين على أخلاق الفرد والجماعة:

"ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم 1-سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما فيه ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه 2-وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت هذه عادة وخلقا 3-وفسدت معاني الإنساني التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله 4-وصار عيالا على غيره كح ذلك 5 -بل كسات النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل

فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد بل أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . وتجد ذلك فيهم استقراء") المقدمة الباب 6 الفصل .(40

فساد المعاني

وقبل مواصلة الكلام فهل يوجد من يشكك في انطباق وصف ابن خلدون على ما يجري في

مجتمعاتنا والأخلاق العامة المسيطرة عليها مطلق المطابقة؟

والمطابقة تشمل الجماعة ككل في أقطارنا - إلا القليل النادر- وإلا لما أمكن أن يوجد في مصر أو في تونس بعد ثورة الشباب ما رأيناه كما ينطبق على الإقليم كله عربه وغيرهم .

فأكبر فضل يمكن أن ننسبه إلى ثورة الشباب هو دورها في فضح كل الانظمة العربية وخاصة تلك التي تدعي القومية والمقاومة وحلفائها من غير العرب) إيران ومليشياتها من كل شيعة العالم).

تبين للجميع أن كل الانظمة ونخبها تشترك في كونها تابعة وخاصة من كان منها يدعي مقاومة الاستعمار والاستكبار وغيرها مثلها ومتهم منها بالتبعية.

لذلك فهي اتحدت ضد ثورة الشباب

فكانت الحرب على شباب تونس ومصر وليبيا وسوريا واليمن

وأصبح تراجع بعض الانظمة التقليدية ممولة الانقلابات شبه مستحيل بعد

أن تورطت وارتد عليها ما فعلت فصارت الانقلابات التي أيدتها أخطر أعدائها عليها) الحوثي وصالح والسيسي وقريبا حفتر وهلم جرا .(

وما أريد تعليله بدقة هو سلوك النخب التي تدعي الحداثة خاصة (قوميين ويساريين وليبراليين (إزاء ما حدث في مصر وتونس وما يحدث في سوريا وليبيا وكيف وصل بهم إلى حد فساد معاني الإنسانية بالمعنى الخلدوني .

لم يعد أحد منهم يستحي من الجرائم الشنيعة من تجويع وتقتيل وتعذيب واستعمال لكل الأسلحة المحظورة وتهديم المدن والمعالم والمستشفيات والمساجد والمدارس وكل ما له صل بحضارة الشعب السوري والعراقي واليمني فضلا عن القتل الجماعي كما في فض اعتصامات مصر أو في تجويع مخيمات اللاجئين الفلسطينيين . علاقة النخب الخمسة بفساد معاني الإنسانية

سبق أن بينت أن النخب في أي جماعة لا تعدو الأصناف الخمسة التالية:

. [] نخبة الإرادة السياسية

» [] ونخبة المعرفة العلمية

» [] ونخبة القدرة الاقتصادية

.]] ونخبة الحياة الفنية والرياضية » [] ونخبة الوجود التي هي فلسفية ودينية عامة وهي التي تتكلم في رؤى العالم والمرجعيات فتعير الأصناف السابقة بقيم متعالية. ولا توجد جماعة خالية من أي من هذه النخب وإن بأقدار متفاوتة. لكن هذه النخب يمكن أن تكون في جماعة معاني الإنسانية فيها سوية وفي أخرى تكون غير سوية لأنها مستعبدة ففسدت فيها

معاني الإنسانية . وإذن فعلينا أن نجيب عن الأسئلة التالية: هل كل صنف من هذه النخب تتجسد فيه أخلاق الأحرار ومعاني الإنسانية؟ أم انحط ففسدت معاني الإنسانية لديه؟ نخبة الإرادة ونبدأ الجواب بالكلام في نخبة الإرادة التي يمثلها السياسيون .. » فالمفروض أولا أن يكونوا ممن غلبت عليهم صفة الإرادة . * ومن المفروض ثانيا أن تكون هذه الغلبة قد بلغت مستوى يرشحهم لدى الجماعة لتمثيل إرادتها . وهذا يتبين فيما يسمى بديناميك الجماعات والإرادة من صفات القيادة . ويتضح ذلك خاصة في سن المراهقة ضمن الجماعات الشبابية الأحباء والمعاهد والألعاب والصراعات بين الشباب على الزعامة وخاصة بحضور البنات . فهل سياسيونا تتوفر فيهم هذه الصفات؟ أم هم كما بين ذلك ابن خلدون من فاقدي معاني الإنسانية لأنهم في الأغلب موظفين عند من يمثل إرادة المستعمر؟ كيف نحسم هذا الخيار؟ هل نكتفي بالوعود والأقوال أم نغوص إلى النتائج والأفعال؟ سأكتفي بحجتين : بحسب صنفي الأنظمة العربية ونخبها المسوقة لها . الصنف الأول هو صنف الأنظمة القومية ومعها النخب القومية واليسارية العربية:

هل يمكن أن يكونوا بحق من ذوي الإرادة شخصيا وممثلي ارادة الجماعة؟

هنا يكفينا مثال النظام السوري والنخب القومية واليسارية العربية:

كيف لقومي أو يساري يدعي تمثيل الجماعة أن يقبل الاحتلال من قومية أخرى بقيادة دينية) إيران في سوريا والعراق)؟

ومثال من الأنظمة التي تدعي الإسلام حتى بمعناه التقليدي كيف يكونوا

بحق ممثلين للإسلام ولإرادة الامة وهم يقدمون كراسيهم على كرامة الأمة الإسلامية؟

لذلك فكلا النوعين من الأنظمة العربية ونخبها المسوقة لها ينطبق عليها 'كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ' لا علاقة لأفعالهم بأقوالهم فهي لا قومية ولا إسلامية إلا بالاسم والشعارات .

وقد يظن البعض أن الشرق بين الأقوال والأفعال خطة دبلوماسية لمغالطة الأعداء .

لكن احتلال إيران لسوريا والعراق وأمريكا للخليج لا نقاش فيهما .

وأكبر الأدلة وأكثرها عمقا هو ما فضحته ثورة الشباب:

فقد تبين أن الأنظمة العربية من المحيط إلى الخليج محميات إسرائيلية وإيرانية بوصفهما شرطيين أمريكيين يساعدان الاستعمار في الحرب على غالبية شعب الإقليم وعلى المرجعية الحضارية للأمة.

وما لا شيء يزعجني أكثر منه هو النخب المسوقة للأنظمة وكثرة الكلام على المؤامرة والإرهاب متهمين شباب الثورة بهما وما يفعلونه هم هو عين المؤامرة والإرهاب.

فأرذل من عرفت في المجلس التأسيسي التونسي الذي نالني شرف تمثيل إرادة شباب الثورة فيه من المتاجرين بكرسي النيابة يرتعلون بين الأحزاب ويدافعون عن جرائم بشار والسيسي الخ . . ويعدون لعودة ابن علي .

لهم اسم النخبة السياسية ولا إرادة لهم ولا يمثلون إرادة الجماعة بل هم باحثون عمن يستخدمهم بمقابل لان السياسة أصبحت أيسر طريق للإثراء

السريع.

وإذن فمفهوم فساد معاني الإنسانية الخلدوني ينطبق عليهم مطلق الانطباق لأنهم ليس لهم مما يدعون إلا الاسم وما كثرة الشعارات إلا تقية للتحيل .

ولا يعني ذلك أنه من بين مائة وأربعين حزبا تونسيا لا يوجد من له صفات القيادة والغيرة على الوطن . إنما هم قلة قليلة صارت لا حول لها ولا قوة.

فالكثرة المفرطة تلغي دورهم ومهاترات الطحالب تقتل كل من يسعى للبناء من أجل تحقيق أهداف ثورة الشباب.

وكما هي العادة فالعملة الزائفة تتغلب على العملة الحقيقية فتضيع جهود النخبة السياسية الصالحة والتي هي دائما من أندر الأشياء ككل فضيلة .

وهذا الكلام يشمل نوعي النخبة السياسية ومستوييها :

الأحزاب السياسية عامة ثم من تنتخبهم لمسؤوليات الدولة حكما ومعارضة لقيادة الحياة

أمر الآن إلى نخبة المعرفة. فهذه النخبة جلها إن لم تكن كلها ليست إلا موظفين عند نخبة الإرادة حكما ومعارضة يقلون المعرفة ولا يهتمون إلا بشكلياتها دون أخلاقها لانشغالهم بالحظوة لدى أهل السلطة السياسية والمالية. الناشذون منهم طبالون ومزمرون وظيفتهم الثرثرة الإيديولوجية حول المؤامرة والإرهاب شرطين لدعاية الأنظمة التي بقاؤها رهن خدمة حاميها من شعوبها بهذين الشعارين : مكافحة الإرهاب ومقاومة المؤامرة. وجل عملهم الآن تقديم أنفسهم خبراء في الإرهاب والحركات الإسلامية

وصحافيين ومعلقين لتأميع الأنظمة المقاومة للمؤامرة والإرهاب غيرة على الامة. وهذا القسم الأول من نخبة المعرفة يثبتون جهلهم مرتين : « فهم يجهلون أن كل الشعوب تتآمر بعضها على البعض بسبب التنافس فلا يستعملون ذلك لتبرير فشلهم بل يحاولون التصدي والنجاح . وهم يجهلون أن مهمة الخبراء ليست تبرير الفشل بالتآمر والإرهاب الذي هو جزء من التآمر بل هي علاج آثارهما بتحصين شعوبهم منهما وتجنب الفشل بعلاجهما لا تبريره بها .

إنهم خبراء تبرير الفشل بما يدعون خبراء فيه ومحاولة خلق بطولات دونكيخوتية للفشلة:

والدليل أن كل ما عشناه من حرب كلامية على اسرائيل لم يكن إلا من بطولاتهم الكرتونية ومن دجل نخبهم الطبالين .

والقسم الثاني من هذه النخبة التسويقية وظيفتها إعلان الحرب على الإسلام بتضخيم ظاهرة ملازمة لرد فعل المضطهدين في حالات اليأس والعجز: الإرهاب.

لكنهم بسخف لا نظير له يزعمون الخبرة في الأديان والحضارات ويقدمون أشباه نظريات هدفها نيل الحظوة عند أسيادهم وليس النجومية لخلو وطابهم من العلم الرصين .

نخبة القدرة

وبذلك نصل إلى بيت القصيد أي الصنف الثالث من النخب:

نخبة القدرة الزائفة أو رجال الأعمال المافياويين عملاء مافيا المستعمر التي

تمتص دماء

فهؤلاء هم موظفو النخبتين اللتين درسنا قبلهم .

فهم يمولون المائة وأربعين حزبا في تونس ولعل أمثالهم في مصر وفوضى الحرب الدونكيخوتية بين أشباه سياسيين يتسابقون في النهب والسلب.

تونس كانت تحكمها المافيات الصغرى بسيطرة مافيا كبرى -مافيا ابن علي - وبعده انفتحت جبهة الصراع بين المافيات فجندت النخبتين السياسية والمعرفية كلابا كما قال أحدهم (شفيق جراية).

وكذلك كان الأمر مع القذافي وصالح ومبارك وبشار ومثلهم جل حكام العرب:

ولو يسقط رأس أي نظام عربي فسيحصل ما حصل في تونس ومصر وسوريا وليبيا

ثم تدور الحاقة فنخبة الحياة أو الفنانين والرياضيين وظيفتهم التهريج والتلهية لتزيين الحرب الدونكيخوتية بين الساسة وخبرائهم بأيادي المافيا الناهبين لثروات الشعوب

أما النخبة الأخيرة ممن يدعون التفلسف والتدين فهم جوقة المبررين لكل هذه المهازل التي يسمونها دولا وهي محميات توابع عديمة السيادة وبليدة القيادة. معاناة الشعوب من نخبها

وهذه ليست لوحة سوداء في ضوء مثالية غافلة يعبر صاحبها عن عدم فهم دواخل الساسة بل هي وصف يميز صاحبه بين السياسة في أنبل معناها وسياسية من فسدت لديهم معاني الإنسانية بأخلاق العبيد .

لا يمكن أن ينكر صحة هذا الوصف أحد حاول أن يفهم الوضعية العربية الحالية من المحيط إلى الخليج .

فكلما حاول المرء أن يفهم العجز الذي تعاني منه نخب الامة والعطالة التي يرزخ تحتها الشعب لا بد وأن يصل إلى ما وصل إليه ابن خلدون حول فساد معاني الإنسانية علامة حاسمة لتحديد مفهوم الانحطاط وما يترتب عليه من عجز تام في بعدي الوجود الإنساني: استعمارا في الأرض واستخلافا فيها .

فمن ينظر في أحوال أقطارنا من المغرب إلى العراق يدرك أننا أمام أفسد نخب العالم فيفهم أن شعوبنا تعاني من نخبها بأصنافها الخمسة التي ذكرت أكثر مما يتهم به الغرب من مؤامرات وبعض الشباب البائس أو المغرر به من إرهاب.

فالمؤامرة والإرهاب الذي هو أحد أدواتها -ظاهرتان لا تخلو منهما جماعة- ولا يمكن أن تفسر ما عليه أحوال الامة لأن جميع الجماعات تتآمر دائما على بعضها البعض وتستعمل الإرهاب في علاقاتها التخريبية.

فلا توجد جماعة لا تتآمر على أجوارها طمعا في ما لديه للاستحواذ عليه سلما أو حربا .

لكن الامم ذات النخب الحقيقية تنتصر في حرب الكل على الكل لأنها تكون ساعية لتحقيق وظيفتي الدولة: الحماية والرعاية.

أما الأمم التي تكون نخبها اسما بلا مسمى يكون أكبر أدوائها أن الجراثيم والفيروسات الذاتية تنهكها فلا تستطيع الصمود لأن المخربين من الداخل .

ويكفي مثالا سرقات الحكام والنخب التابعة لهم:

فاليمن على فقره استطاع رئيس مافيته أن يسرق ستين مليار دولار.

وليست البقية دونه نباهة لصوصية.

فكون الجزائر وتونس وليبيا ومثلها الكثير من بلاد العرب عاجزة عن سد حاجات شعوبها الأساسية رغم ما من الله به من ثروات دليل قاطع على قولنا .

لو كنت مباشرا للعمل السياسي لما كتبت ما أكتب لأن ذلك كان سيؤول على أني أدعي الاستثناء والتميز.

وما كنت لأفعل لعلتين بسيطتين .

فالسياسة ليست فن قول الحقيقة حتى عند الصادقين الذين يعلمون أنها إن صدقت تكون فن تحقيقها دون الحاجة لقولها لأن قضاء الحاجات يقتضي الكتمان .

لكن الحجة الأقوى هي أنه في مجال أداته الأساسية الكذب لا أحد يصدق من يصدق القول بل إن أكثر الاشياء تكذيبا هو قول الصدق :؛ لا أحد يصدق قائلها .

قانون الخطاب السياسي هو ما يقبل التصديق وليس الصدق ..

وما يقبل التصديق هو الكذب الذي ينطلي لأنه يبدو معقولا

وغالبا ما تكون الحقيقة شبه لا معقولة.

وتلك هي علة الحاجة إلى طبالين ومسوقين للمغالطة.

وبهذين الصفتين الغالبتين على الخطاب السياسي فهمت أني لست قادرا على السياسة "فأكرمت لحيتي" وانسحبت بأقل الأضرار.

لم ابق طويلا لئلا أتطبع بها .

وحتى لا ييأس شباب الثورة فلأذكر لهم مثالين يطمئنانهم على أن ثورتهم انطلاقة لن تتوقف قبل أن تحقق شروط الاستئناف:

أولهما في النشأة الأولى .

والثاني في النشأة الثانية.

والأولى عربية والثانية تركية:

الأولى طلقة البداية والثانية طلقة الاستئناف .

شعب أفشل ما لو نجح لتضاعفت سايكس بيكو تلك هي بداية الاستئناف في تركيا .

وشعب ثار شبابه بعد أن كاد الجميع ييأس من العرب تلك هي بداية الاستئناف .

بداية دولة الاسلام عربية إلى منتصف تاريخ الإسلام واستئنافها منذئذ إلى نجاح العدو في تدمير وحدة الامة كان تركيا .

وإذن فالاستئناف عربي وتركي حتما .

تلك مهمة الشباب ورسالته ليس في الإقليم وحده بل في كل المعمورة .

فالمسلمون هم القطب الثاني بعد الصين ديموغرافيا وهم الأول بالقوة على الأقل من حيث الإمكانات والانتظارات كونيا :

الإسلام مستقبل البشرية ذلك ما لا يخامرني فيه أدنى شك .

ذلك هو الهدف الأسمى لثورة الشباب:

فالمطالب المباشرة لها شروط يحددها عصر التكتلات الكبرى .

وبالنسبة إلينا هي تعاون المسلمين لاسترداد دورهم في العالم .

أما إذا بقيت اقطارنا محميات استعمارية فإن من يحكم إرادتنا وعقلنا وقدرتنا وحياتنا ورؤانا الوجودية سيكون الخونة من الطوابير الخامسة فيها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية -- مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الاسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة

الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في الطاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الامة

إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة.

عونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الفاضي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول:؛ المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب تاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

المعلاق الجديد

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الوجه السياسي والوجودي للثورة 1

النقلة من السياسي الى الوجودي

حرب الأنظمة اليسارية والقومية على حضارة الاسلام تصنيف النخب حسب الصفة الغالبة

مهازل الحكم في تونس

المعلاق الجديد: هذا عنوان لمحاولة فهم إفلاس النخب العربية والغربية وعجزها عن تشخيص أدواء اللحظة التاريخية أو انسداد آفاق اللامتناهي الزائف .

كانت هذه النخب تعلق كل مآزقها على نظرية المؤامرة الغربية فانعكست الآية وصار المعلاق هو نظرية الإرهاب الإسلامي أو فوضى المتوحشين ضد الحضارة.

كانت الأنظمة العربية ونخبها التي تدعي الحداثة والعلمانية -كل الأنظمة العسكرية ونخبها اليسارية والقومية- تبرر جرائمها بالتصدي للتآمر الغربي .

فنفس الجرائم بل وأكثر منها تبررها بالتصدي للإرهاب:

نفس السرديات تهول ظاهرتين لا يختلف أحد على تلازمهما مع التاريخ الإنساني لكنها لا تفسره.

وهي لا تهولهما بالأقوال والدعاية فحسب بل جعلتهما استراتيجية تصنعها صنعا لأنها حولتهما إلى استراتيجية حكم الاستبداد والفساد ضد وظائف الحكم السوي.

وفي هذا الإطار أريد فهم التكالب العجيب على السياسة في بلاد العرب

وخاصة بعد ثورة الشباب التي زلزلت خيارات الأنظمة بصنفيها ونخبهما لتحدد البؤرة. الوجه السياسي والوجودي للثورة

بؤرة التاريخ تحددت وإن بصورة متفاوتة الوعي في إطارين:

» مباشر وسطحي يمكن اعتباره الوجه السياسي من الثورة.

" وغير مباشر وعميق هو وجهها الوجودي.

وهي بالوجه الأول غيرت أوليات المحل وخارطة الإقليم .

وهي بالوجه الثاني حددت بؤرة المأزق الكوني فأرجعت الأمة إلى دورها في التاريخ العامي .

محليا تسببت كل الغرائز البدائية في نخب الحكم الذي زلزلت خياراته فأسست بوضوح حلف المافيات المالية والإجرامية بواجهات حزبية معلومة الطبيعة.

واقليميا عادت النزعتان اللتان أراد أصحابهما محو هويته الحضارية إما بما تقدم عليها أو بما تآخر عنها بالأنظمة القومية (داخليا) وبالأنظمة الدينية(خارجيا) .

ولهذه العلة فالأنظمة ذات الأساس القومي في الامة والنظامان الإيراني والإسرائيلي ذوي الأساس الديني يطلبون الشرعية بالحرب على حضارة الإسلام.

وتقدم الدولي على المحلي والإقليمي نتج عما فرضه شباب الربيع العربي : فديموقراطيا فضل الشعب الإسلاميين رعاة لمطالبه بمستوييها السياسي والوجودي.

النقلة من السياسي الى الوجودي

والجمع بين المستوى السياسي (الحرية والكرامة) والمستوى الوجودي (السيادة الحضارية) هو الذي نقل ثورة الشباب من السطح السياسي إلى العمق الوجودي.

وهذه النقلة جعلت المعركة تصبح معركة استئناف حضاري لخمس البشرية التي بعودتها للتاريخ الكوني تعدل نظام العالم الجديد وتحرره من مآزق العولة.

وعادت النخب التي حكمت بمبرر مقاومة المؤامرة لتحكم بمبرر مقاومة الإرهاب وأصبح من كان يتهم بالمؤامرة عليهم حليفا لهم في التآمر على الشعوب.

حرب الأنظمة اليسارية والقومية على حضارة الاسلام

ولكي أعين هذا الكلام فلننظر فيما يجري في بلاد الربيع:

فنفس الوجوه التي حكمت بدعوى المقاومة تحالفت مع محاربي الأمة ومرجعياتها داخليا وخارجيا.

فالأنظمة التي تطلب الشرعية مما تقدم على حضارة الإسلام أو مما تآخر عنها أصبحت حليفة مع الانظمة التي تسعى لاسترداد إمبراطوريات ما قبل الإسلام .

تحالفوا مع إيران وإسرائيل وحتى روسيا -فارس واليهود والأرثودوكس - لمحاربة غالبية الاقليم -السنة من العرب والاتراك والأكراد لمحو حضارة الإسلام.

أما في المغرب العربي عامة وفي تونس خاصة فمحاولات إحياء العرقيات وصراع الحضارات في نمط العيش التي يخوضها الاستئصاليون تكمل صورة الوضعية.

لا يمكن أن يكون مائة وأربعون حزبا في تونس دافعهم حبها أو خدمة الصالح العام بل هي كيانات تغريبية تمولها قوى مغتربة بخطط تعادي الأمة وتخرب مرجعيتها .

ولآخذ النخب بحسب تصنيفها بمعيار الصفة الغالبة التي تحدد دورها في الجماعة:

فنخبة الإرادة تكاثرت لأن السياسة صارت بالفساد مصدر الثراء السريع.

ولا يمكن أن يكون تكاثرهم إلى حد وصل إلى مائة وأربعين حزبا في بلد من عشرة ملايين علته حب الوطن أو خدمة الجماعة بدليل تجارة النيابة وشراء الأصوات.

ونخبة المعرفة أو العلماء من الجامعيين والباحثين .

لم يذر لهم إبداعا معرفيا بل إن قياداتهم عالية الصوت وفاسدة الصيت ليست إلا أبواق نخبة الإرادة.

ولعل رمزهم من صار منهم بوقا إعلامية يقودها المخبرون في التلفزات والإذاعات والجرائد الذين كانوا ولا يزالون من مدرسة ابن علي ومسوقيه في العالم .

أما نخبة القدرة -وهم مجرد أجراء لدى نخبة القدرة الفرنسية - أعني ما يسمى برجال الأعمال فهم مشاريع مافيوزية أو بقايا مما كان منها أذيال

ابن علي .

إنهم مجرد بيادق تحركها مافية الأعمال الفرنسية -وبالذات يهود فرنسا - لكنهم يحركون الدمى السياسية والمعرفية الذين يتزاحمون في محمية لا سيادة لها .

تراهم جميعا منتفخي الأوداج وهم أذل من الدجاج.

يتعنترون على الشعوب بالعمالة والنذالة والسفالة موهمين الغافلين بأنهم رجالة وهم حثالة الزبالة.

ألقاب سلطنة بل غير مملكة هررة تحاكي انتفاخا صولة الأسد بل إن بعضهم يدعي في السياسة فلسفة ودهاء وهم لا حول لهم أمام أي غفير تابع لسفير .

فإذا أتيت إلى مهرجي السلطان ممن يسمونهم فنانين فأنت أمام كاريكاتور الفن وبقايا الوهن من المعربدين من فاقدي الذوق بهذيان خال من الوجدان.

وطامة الطوام أدعياء التفلسف والتدين ممن يدعون البحث في رؤى الوجود والعالم ممن تسكرهم زبيبة لا عمل لهم غير طلب النجومية بالحرب على الهوية.

لو قلت لهم إن للريادة والسيادة شروطا لا تتحقق في أوطان لا يحكمها إلا من يقبل بشروط من يحميه على كرسي جبنه وهوان امة القرآن لوسمك بالدعشنة.

لو قلت له إن الإرادة سيادة والعلم عبادة والقدرة قيادة والفن ريادة

والوجود مهابة لسخر منك وظنك ساذجا تؤمن بالهذيان فلا حقيقة عنده إلا للشرنان .

فالجوعى ذباب يقتات من أدنى الفتات:

كذلك تضيع ثورة الشباب في بلاد يحكمها الشيوخ ويعبث بها "الفروخ" في خدمة تجار التهريب و"التهييب". مهازل الحكم في تونس

أحمد الله أني خرجت قبل أن نصل إلى هذه المهازل .

يا نفس جدي إن دهرك هازل .

عهد بدأ بما انتهى به عهد بورقيبة لا يمكن أن ننتظر منه أفضل مما نرى .

جلست مع رئيس الدولة ساعة ونصف بدعوة منه .

تصورته فهم أن محاكاة بورقيبة ليست في استعادة تمثاله إذ كان مثاله ما تردى إليه في

شقي مآله ووباله . بورقيبة قضى عليه بلاطه رغم أنه كان فيه ممن لا وجه للمقارنة مع من أحاط السبسي

لم يحترم رمزية المنزلة لئلا تكون مهزلة: الهيبة مهابة .

والمهابة عنفوان وأخلاق

فتخابث الصغار لا يصنع الكبار بل هو تهديم يثبت نظرية ابن خلدون:

هرم الدولة لا علاج له حتى بمتحيلي الإعلام من الأزلام .

فما كان ينطلي قبل ثورة الشباب لم يعد له نفس التأثير مهما كان للشعوب من قصر الذاكرة:

فكبار الحي أحياء وشبابه أذكياء .

فهاتوا غيرها بلا غباء .

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية -- مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الانجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة

الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الامة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها العاجل

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول:؛ المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

اليسار العربي و اوهامه الايديولوجية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

اليسار العربي وأوهامه الإيديولوجية

لعنات اليسار العربي الخمس 1 إيديولوجيا الدولة الحاضنة و أيديولوجيا التربية والتعليم 3 مستوى التربية والتعليم وعلاقته بالإنتاج المادي والرمزي 5

علمت اليوم أن للعرب بقية باقية من الديناصورات. وسمعت أحدهم يمجد سعيهم للقاء دولي في تونس يتبناه اليسار العربي ممثلا بأربعة أحزاب يسارية تونسية ما أظن القوميين بعد أن فهموا الأحداث منهم . ركز المتكلم من الوطد على أمجاد اليسار ومعركته مع ما يسميه الحركات العربية التقليدية التي يمثلها في منظوره الحركات الإسلامية لأن الحركات القومية التي يتكلم عليها تجاوزت البابان حداثة. لعنات اليسار العربي الخمس أذهاني ما أشار إليه من نتائج لليسار العربي وثوريته وإشعاعه المحلي والإقليمي والدولي فازددت يقينا بأن المراهقة ليست محدودة بسن ولا بجيل . والأغرب من ذلك كلامه على الديموقراطية والسيادة الوطنية. فمن لا يزال خادما للأحزاب الفاشية والعسكرية ممن باعوا الأوطان ولعل الذروة تأييدهم لوحشية نظام الأسد؟ فلا تكفيهم فاشية الانظمة العسكرية والطائفية التي هم تبع لها ولا يكفيهم أنهم أصبحوا في خدمة الطائفية الشيعية العالمية احتاجوا إلى الاحتماء برئيس الكاجي بي الذي هو زعيم المافية الروسية. وهكذا فاليسار العربي -ولست أدري ما العربي فيه - يجمع بين اللعنات الخمس: » الفاشية. » والعرقية. » والطبقية. » والحرب على أبعاد الإنسان الروحية. » مع كذبة السيادة الوطنية على ألسنة ديناصورات اليسار.

ورث القوميون الذين أفسدوا وحدة الأمة فكانوا بداية التفتيت الذي

يتهمون الغرب به

فمن يريد فرض قوميته على القوميات الأخرى في نفس الأمة يفتت الجماعة حتما .

قبل هذه اللعنة لم يكن الكردي ولا الأمازيغي ولا أي قومية أخرى - إذا ما استثنينا من يعاني من مرض الشعوبية- يعادون القرآن ولغته فيعتبرونه إيديولوجيا عربية لاستعمارهم الثقافي والديني .

لم يكفهم التفتيت العربي فأضافوا التفتيت الطبقي بالماركسية البدائية رغم فشلها الذريع بدليل مصير الاتحاد السوفياتي ويدعون بها حماية العدل والسيادة وهي علة فقدانهما .

لم يكفهم ذلك كله وهاهم يعتبرون معركتهم متمثلة في الحرب على ثقافة شعوبهم:

حربهم ليست على الظلم ولا على الاستبداد ولا على الفساد بل على الإسلام.

وختاما فما رأيت في حياتي أكثر مراهقة من ديناصورات اليسار العربي والقوميين:

فأغلب قياداتهم المتورطة مع الأنظمة الفاشية يعيشون في عصر عنصرية الفاشيات الاوروبية يمينيها ويساريها فكانوا ولا يزالون ورثة الاستعمار لأداء مهمته التحضيرية التي هي قتل كل الحضارات وفرض النموذج الوحيد سواء كان رأسماليا أو شيوعيا .

وعندما أقول "مراهقة" فقصدي أن الأمر لا يتعلق بقضية خلقية إذ لا أتهم

أحدا من دون دليل رغم وجود من هم بحق عملاء بل أعني قصورا ذهنيا يجعلهم يصدقون خرافاتهم الإيديولوجية.

فعندما أرى يساريا يدعي أنه عربي - وهو موقف متناقض لأن اليساري من المفروض أن يكون قد تجاوز العرقيات - يرغد ويزبد معتقدا أنه يملك الحقيقة وأنه تقدمي وحداثي وأن كل ثقافتنا متخلفة ورجعية ينبغي محاربتها أقول "لا حول ولا قوة إلا بالله" .

فإرغادهم وإزبادهم دليل جهل بالغرب وبحضارته وغفلة فلسفية يرثى لصاحبها لأنهم يتنازلون عن أفضل القيم وينكصون إلى الفاشية والعرقية والطبقية:

فهذه كلها ثقافتنا بريئة منها بدليل أن جل مبدعيها من جميع الأعراق لا فرق بينهم .

إيديولوجيا الدولة الحاضنة و أيديولوجيا التربية والتعليم ولعل أكبر العاهات التي ورثوها من هذه الإيديولوجيات هي التي تحول دون كل إمكانية للنهوض المحقق لما يدعون الكلام عليه أعني السيادة الوطنية والحرية والكرامة وهام جراء وسأكتفي بعاهتين منها : . إيديولوجيا الدولة الحاضنة . وإيديولوجيا مجانية التربية والتعليم خدمات لا قيمة لها بدعوى المجانية. فإيديولوجيا الدولة الراعية ومجانية التعليم لا تعني إلا الحط من مستوى الخدمات كلها وأهمها أساس كل الخدمات أعني التعليم الذي يكون الإنسان. مما جعل التعليم مجحوا للأمية ومنعا لشروط كل تقدم هو الاستهانة بالخدمات التربوية وخاصة بالقائمين عليها من نسائها ورجالها: فمجانية التعليم هي التي تجعلهم باسم العدل والمساواة يقضون على

شروطهما . إنها المساواة في الخصاصة والانحطاط الخدماتي. ذلك أن مجانية التعليم تعني: » تردي مستوى المدرسين » وفساد البنية المدرسية عامة » وجعله مقصورا على عامة الشعب . وحصر القيادة والريادة في أبناء الأغنياء الذين يتعلمون ممن يعتبرونهم سادة فيبقون الأمة تابعة للاستعمار قديمه وجديده. أما لو كان التعليم بمقابل يدفعه الجميع: * فإن كلفته ستكون في المتناول » ويكون التعليم راقيا للجميع » وكل من يريد تعليما خاصا فعليه أن يدفع الضعف: واجب المشاركة بل كلفة التعليم العام مع ما يدفعه للتعليم الخاص إذا احتاج إليه .

أما الدولة الحاضنة فهي أساس الدكتاتورية والفاشية والتواكل فيكون الجميع عملة لدى النظام فتصبح الدولة حزب المستخدمين فيزول مفهوم المواطنة.

والدولة السوية هي التي تقوم بوظيفتين لا غير؛

* حماية الجماعة داخليا (بعضها من بعض) . » وخارجيا ([ممن يعتدون على حقوقها .(

ورعاية إنتاج الجماعة لسد حاجاتها بتوفير الشروط أو البنى الأساسية كما ستحددها .

فالدولة تخدم الجماعة ولا تستخدمها فتستعبدها .

وتلك هي علة فشل الشيوعية:

فهي تدعي بالأقوال إزالة الدولة التابعة لطبقة

لكنها بالأفعال تعوضها الدولة التي تخدم كنسية الحزب الشيوعي

والنوموكلاتورا الحزبية المافياوية.

تلك هي أحلام اليسار الذي يدعي أنه عربي:

حال الأمة من تفتيت وتخاف وفاشية ودكتاتورية من ثمرات أنظمة النصف الأخير من القرن الماضي التي يدافعون عنها .

تلك هي العلة التي جعلتني أصفهم بكونهم ديناصورات مراهقة أقوالها عكس أفعالها . وتلك هي علة اعتباري ما يبشرون به دليل مستوى عقلي صبياني مراهق لا يدري شيئا عن شروط التنمية المادية والروحية للجماعات التي تكون الدولة في خدمتها بدل العكس .

ولن يكون في إرجاع الإنتاج المادي والرمزي للجماعة أي كل وظائف الرعاية وحصر مهمة الدولة وظائف الحماية إخلال بالعدل والمساواة بل بالعكس.

ذلك أن اعتماد الجماعة على نفسها يحد من سيطرة الدولة على المواطن فيحقق شروط الحرية التي هي سر كل إبداع يحد من الفقر ويحقق المساواة الحقيقية.

وحينئذ لا يبقى إلا الفقر والحاجة التي ليس فيها على صاحبها حرج بسبب ما يعاني منه من عاهات ليس هو مسؤولا عنها ([أصحاب الحاجات الخاصة: بدنية أو نفسية)

فيكون ما خصصته نظرية الدولة القرآنية من واجب الرعاية لأصحابها كافيا وزيادة.

مستوى التربية والتعليم وعلاقته بالإنتاج المادي والرمزي

والتعليم والتربية هما شرط الشروط في كل إنتاج مادي ورمزي تحتاجه الجماعة.

ومن ثم فلا بد من ضريبة خاصة به يدفعها الجميع بتناسب مع قدراتهم المادية والرمزية.

وذلك هو العدل وليس المجانية التي تحط من مستوى الخدمة في أعين الناس ومن ثم يتردى مستوى القيمين عليها فيكون أهل التعليم أذلاء لا وزن لهم ولا كرامة ما قد يدفعهم لحلول جانبية تمس كرامتهم وأخلاقهم .

فإذا ارتفع مستوى المعلمين والمدرسين والباحثين وتجهزت المدرسة بصورة تجعل الجودة الراقية التي تعلم كل الوظائف بأفضل المناهج ليتحقق الإبداع تصبح الأمة قادرة على إنتاج مادي ورمزي يحقق لها الاستقلال وعدم التبعية

وتلك هي شروط السيادة الحقة.

فهي بذلك تتحرر من أكبر عائقين جاء بهما الفكر اليساري الذي يدعي المساواة والعدل ويمنع شرطيهما .

فمساهمة الجميع في الإنتاج تكون بالعلم والعمل المبدعين وليس بمحو الأمية التي تجعل الشباب يعزف عن كل الأعمال عدا التوظيف الرسمي الذي هو بطالة مقنعة .

فلا عمل منتج ومبدع من دون

تعليم راق

ولا رقي للتعليم

من دون تجهيز مؤسسات التعليم بأدواته الأرقى) المكتبات والمخابر والمتاحف)

ومن دون تحسين مستوى المعلمين

ولا يمكن تحسينه من دون أجر يليق بهم:

وهذا مستحيل في جماعة غير منتجة وبطالة مقنعة .

فالوظائف التي تتجاوز الحد الادنى للإدارة الناجعة بطالة مقنعة في الدولة التي تصبح الحقيقة استرزاقا لذوي الجاه والسلطان على حساب الأمة.

وليكن مثالنا إضافة إلى إدارة مؤسسات الدولة) الحكم وما يترتب عليه من وظائف) الشركات الوطنية. فهذه الشركات يمكن أن تعمل أفضل بنصف موظفيها (مثال شركة الطيران أو مؤسسات

النقل أو الكهرباء والماء). وبدلا من أن تكون مدرة لثمرة تفيد الخدمات العامة التي تتكمل بها الدولة تصبح عالة عليها.

والخدمات التي تتكمل بها الدولة وظائف استراتيجية. وكونها استراتيجية هو دورها في تيسير الحماية والرعاية: البنية التحتية للمواصلات وللاتصالات والشروط الدنيا لبقاء الجماعة أي الغذاء والدواء والوظائف الاستراتيجية التي تتكمل بها الدولة خمس: ٠ 1و2 - البنية التحتية للمواصلات وللاتصالات ٠ 3و4 - البنية التحتية للغذاء والصحة ٠ و5 - التعليم الجيد ولا تناقض بين العمومية وعدم المجانية: فالتعليم يحقق مطالب الجماعة العلمية والخلقية والذوقية لكي تكوين الإنسان بشروط بقائه أو الابداعين .

فالتعليم يكون الإنسان، ٠ كانسان) اللغة والثقافة) . ٠ وكمواطن) الانتساب إلى جماعة). ٠ وكمنتج) التخصص في حرفة) . ٠ وكمنتسب إلى الإنسانية. ٠ ثم كمبدع في مجاله .

وحتى يكون للجميع نفس النصيب منه من حيث المعين مع حق الاختلاف من حيث القدرات في تحويل ذلك إلى ثمرات تسهم في ثروة الأمة المادية والرمزية فإن رعاية الدولة للتعليم واجبة بكلفة تدفعها الجماعة في تعيناتها المحلية والإقليمية والعامة لكل الجماعة .

اليسار العربي وأوهامه الإيديولوجية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى»

عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الإناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية -- مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية.

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الامة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن.

المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حقبة العولمة.

عيونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

ديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة. العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفي

فيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

المنعرج الحاسم: ثورة الشباب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

نر للم م لل يي ضار

أبويعرب المرزوقي ©

والمنعرج ال د

المقدمة اوت ووو م ع با ع و جوع ب و عع ع يو و عع وريه ووو الصراع بين حركة الاستئناف الإسلامي وأعدائها الفتنة الكبرى و الفتنة الصغرى ل لل لل لل لل« لل لل لل

وضعية الحضارة العربية الإسلامية دوليا وأقليميا ومحليا 8

طبيعة العلاقة التاريخية والروحية بين الحضارتين الغربية والإسلامية ما ا ل شك لملا اك ةع لاق الا عاةاع متا

كانت ثورة الشباب قادحا لتحول تاريخي جعل الشعب يتولى أمره بنفسه. وهو تحول تقدمت عليه عدة محاولات لم تكن كافية لتحقيقه. ولعل أهمها التجربة الديموقراطية الأولى في الجزائر التي أجهضها العسكر والتآمر الدولي في تسعينات القرن الماضي وكذلك التجربة الفلسطينية في بداية القرن الحالي التي أفشلها الغرب وعملاؤه. لكن سوء التقدير السياسي للحركات الإسلامية كان له دور بسبب الخلط بين الاستراتيجي والتكتيكي في استعادة دور الأمة المرحلي. لذلك فكلتا التجربتين آلت إلى حرب أهلية مدمرة. والوضع الحالي يراد له أن يؤول إلى الفشل مثلهما. فتحقيق الانتقال السلمي لحياة سياسية حديثة هو المستهدف

مباشرة لمنع الأمة من استعادة دورها الكوني.

الصراع بين حركة الاستئناف الإسلامي وأعدائها وبمناسبة العيد السادس

للثورة أريد أن أقدم شبه كشف حساب لما يجري سعيا لفهم علله القريبة والبعيدة. فرغم أن ثورة شباب الإقليم الناطق بالعربية في بداية العقد الثاني من هذا القرن لا

تبدو ذات صلة بما حدث في الجزائر فآل إلى الحرب الأهلية بعد إلغاء الانتخابات وفي فلسطين وآل إلى الحرب الأهلية بعد إلغاء مفعول الانتخابات كذلك لعدم انتسابها الصريح للمعركة بين الأنظمة العسكرية ذات التوجه العلماني والحركة الإسلامية فإن طابع الصراع الحالي بعد الثورة سرعان ما برز فيه طابع الصراع بين حركة الاستئناف الإسلامي وأعدائها. لكن الصراع أصبح هذه المرة

مصحوبا بتقديم المسألة السياسية والاجتماعية

(المطالب المباشرة) على المسألة الحضارية الروحية

(المطالب غير المباشرة) فتبين أنه لم يكن استثناء بل كان من مراحل المسار الطويل لنهوض الأمة. ذلك أن الحركة الإسلامية لم تعد مجرد حركة دفاعية عن الهوية بل أصبحت حركة إيجابية توائم بين التأصيل والتحديث وتجمع بين التحرير (من الاستتباع والاستضعاف) والتحرر (من الاستبداد والفساد) فاصطدمت الثورة بالإلغائين اللذين يمثلهما تحالف بين الدول الاستعمارية المسيطرة على النظام العالمي وعملائهم في الإقليم والمحل. صحيح أن هذه النظرة الجديدة للحركات الإسلامية لم تكن شديدة الوضوح في المسألة الجزائرية فإنها كانت في المسألة الفلسطينية. ونفس هذا الإلغاء جرب في مصر وتجريبه ما يزال جاريا في تونس مع محاولات أبعد غورا (في سوريا وليبيا) للحيلولة دون الوصول إلى خسران

المعركة الانتخابية بمساندة الأنظمة العميلة التي يراد الإبقاء عليها بدلا من الاضطرار إلى استعادتها بعد سقوطها كما حدث في مصر وتونس واليمن. فبمجرد حصول المنعرج في تونس عم الإقليم وأصبح ظاهرة تتجلى فيها الخصائص العامة في أعماق فاعليات التاريخ الإنساني كله أعماقه الدالة على فلسفته وعلى الرؤى الوجودية التي تتميز بها الحقبة الانتقالية في مصير المعمورة كلها. إننا نعيش منعرجا يختم المحاولة الأولى لتغييب المسلمين عن التاريخ الكوني انتهت بشروعنا في حرب التحرير (من الاستتباع والاستضعاف) ويفتح محاولة ثانية لتغييبهم لمنع شروعنا في حرب التحرر (من الاستبداد والفساد).

فصمود الأمة وإفشالها للمحاولة الأولى بحرب التحرير والشروع في النهوض هو الذي يفسر وحشية المحاولة الثانية التي تريد إفشال حرب التحرر أو الثورة التي استهانوا بها في البداية وشعروا بخطرها لما اكتشفوا أنها بعيدة الغور وذات

صلة بمعركة الاستئناف الإسلامي فأسرعوا لمساعدة أدواتهم التي ظنوها كافية للقضاء عليها. ويعسر أن يسلم القارئ بأن ما حدث في بلد صغير مثل تونس يمكن أن تكون له هذه الدلالة وكل هذه الأهمية. لكن الأمر في الحقيقة ليس إلا قادحا لنار متقدة تحت رماد الإقليم الذي يمثل قلب العالم. ولا يمكن فهم هذه العلاقة بين القادح التونسي والثورة التي عمت بلاد العرب من المحيط إلى الخليج من دون وصلها بما أعد لها على الأقل منذ قرنين أعني منذ نهاية السبات الشتوي في دار الإسلام وبداية الصراع مع انحطاط حضارتنا الذاتي الذي مكن الأعداء من تفتيتها واستعمارها

بصورة أضافت إلى انحطاطها الذاتي انحطاط الحضارة الغربية الحديثة التي تنكرت لقيمها وتحولت إلى حركة فاشية مارستها باستعمارها المباشر ثم ورثتها لمن واصلوا سياستها باستعمار غير مباشر هدفه منع النهضة الإسلامية.

الفتنة الكبرى و الفتنة الصغرى

وليس من الصدفة أن تكون الشرارة القادحة للثورة قد انطلقت من بلد عربي يبدو أبعد الأقطار لمثل هذا الدور- تونس- وأن يكون تركيز الثورة المضادة على بلد إسلامي يبدو قد صار أبعد أقطار الإسلام لمثل هذا الدور- تركيا-

لكن إذا وصلنا الأمر بدور المعولين اللذين يستعملهما الاستعمار الغربي للقضاء على سعي الأمة للنهوض أعني محاولة إسقاط عواصم الخلافة الأربع ومركزي الإسلام الروحيين القدس والحرم يصبح من اليسير فهم العلاقة الوطيدة بين ما يجري حاليا والفتنتين الكبرى (في صدر الإسلام : السنة والشيعة) والصغرى (حاليا :

الإسلام والعلمانية):

فتونس وتركيا تمثلان البلدين العربي والإسلامي الذين عرفا الإغراق في الفتنة الصغرى أو المقابلة بين الإسلام والعلمانية.

وإيران وإسرائيل تمثلان البلدين المعاديين اللذين يمثلان معولي الغرب لإجهاض محاولة الأمة استئناف دورها من منطلق الفتنة الكبرى.

لذلك فثورة العرب اليوم تجد نفسها أمام عائقين يردان إلى الفتنتين وهي

تتعين خاصة في ملتقي الخطين المتعامدين بين عواصم الخلافة الأربع : الخلافة الوسطيين) والمدينة واستنبول (عاصمة البداية والغاية) أعني منطلقي الدعوة لبناء قوة ذاتية قادرة على المساهمة في تاريخ العالم الحالي. فإشكالية العلمانية أو الفتنة الصغرى (سلاح الغرب وإسرائيل) وإشكالية الدين أو الفتنة الكبرى (سلاح الغرب وإيران) تمثلان إشكاليتين حقيقيتين فضلا عن استعمال الأعداء لهما معولين في الحرب الحالية على النهضة الإسلامية. ولا يمكن الحسم من دون علاجهما العلاج الشافي. ولعلم الأعداء بهذا البعد الواصل بين مراحل تاريخ العالم والإقليم والمحل استعملوا الذراعين المعدين لهذه الوظيفة في استراتيجية دولية لم تبدأ اليوم بل منذ إنشاء إسرائيل وقبلهما منذ نشأة حركة الثأر المجوسية أي منذ سقوط امبراطورية فارس:

الذراع الإسرائيلية وعملاؤها.

الذراع الإيرانية وعملاؤها.

وهذا الفصل الأول محاولة لفهم ما جرى في دار الإسلام عامة وفي قلبها خاصة أي في أرض الناطقين بلغة القرآن منها فآل إلى ثورة الشباب التي تحررت من ضديدتها أو الصراع بين ممثلي الانحطاطين الذاتي) أدعياء التأصيل أو الأحزاب الإسلامية ونخبها) والموروث عن الاستعمار (أدعياء التحديث أو الأحزاب العلمانية ونخبها .(

وبخلاف ما كنا نأمل فإن الأحزاب الإسلامية بينت التجربة أنها لا تمثل الاستئناف بحق إذ اكتشفنا أنها في الحقيقة مصابة بمرض خبيث هو النهم العجيب والمتعجل للوصول إلى الحكم لكأنهم

دمشق وبغداد (عاصمتي

يجهلون أن ذلك سيؤدي حتما إلى تكوين إمارات منفصلة لا يمكن أن تكون إلا محميات توابع بالجوهر وحكامها عملاء مثل الأنظمة الحالية. ولذلك فهي بسبب هذا الداء لا مختلفة عن الأحزاب العلمانية التي استسلمت لواقع التفتيت الحالي للأمة ولعلها من جنس الأحزاب الدينية التي كانت في صراع مع الأنظمة العربية العسكرية بنفس المنطق الذي يعيش في ظل الحماية البريطانية والفرنسية والأمريكية.. إنها نسخة منهما بشكليها المتواليين الفاشي خلال الحرب الباردة ثم المتدثر بدعوى الديموقراطية الزائفة بعد سقوط جدار برلين. وأكبر الأدلة أنها بدعوى البراجماتية والتكتيك انتهت إلى التحالف مع أضد ما يوجد في الساحة السياسية في تونس على الأقل وقبل ذلك في العراق وهي مستعدة لنفس السلوك في سبيل أهداف الثورة السياسية والاجتماعية التي لم تكن بالنسبة إليها إلا فرصة للوصول إلى الحكم بنفس المنطق السابق عليها فضلا عن المرجعية الإسلامية ما يتجاوزها لوحدة الأمة ولو بشكلها الكنفدرالي الذي هو أصل نظامها حتى في عز قوة الأمبراطورية الإسلامية بمقتضى حجم دار الإسلام.

وضعية الحضارة العربية الإسلامية دوليا وأقليميا ومحليا ومن أوهام أصحاب تقديم التكتيكي تصور الحكم هو السلطة السياسية ولا يدرون أنه في النهاية يحولهم إلى بيادق تستعملها المافية الداخلية وأسيادها في الخارج لتثبيت الحوائل دون الغاية الاستراتيجية لأن من بيده السلطة التنفيذية يكون

في هذه الحالة أقل قدرة على تحقيق شروط الغاية

من المعارض العامل في الأعماق إذا كان بحق يؤمن

بشروط التغيير المتين. ذلك ما حاولت إقناع قادة حماس به لما نصحتهم بالاكتفاء بالتشريعية وترك التنفيذية لفتح بعد الانتخابات مباشرة. وعدم العمل بهذا الرأي أدى إلى الانقسام الذي يمثل أخطر نكسة لحركة المقاومة الفلسطينية بالأسلوبين المدني والعسكري بعد فشل محاولة الانقلاب على أجمة ونفس النصيحة قدمتها للنهضة مقترحا الاقتصار للحكومة التي نظمت الانتخابات مع المشاركة فيها بكتاب دولة حتى يتعرفوا على أوضاع البلاد والتدرب على قيادة الشأن العام وحتى تستعيد الحركة منزلتها في كل مستويات الحياة العامة فضلا عن تجنب الخضوع المباشر للابتزاز وقد ذكرت لهم أمرين تأكدوا منهما بالتجربة الحية: الأول سيزداد الابتزاز الأوروبي حتى يفرضوا على تونس دور شرطي لحماية الحدود الجنوبية للقارة العجوز: التطبيع على الأقل بالحد الذي كان عليه في عهد النظام السابق. وهذه محاولة تهدف إلى فهم ما يجري في وضعية الحضارة العربية الإسلامية دوليا وأقليميا ومحليا من منطلق تعثر الثورة وتوحش محاولات الثورة المضادة محليا وأقليميا ودوليا لإفشال نهوض الأمة. وقد سميت ما يجري بالمنعرج الحاسم لأنه يمثل غاية اللحظة الحاسمة من السعي إلى استئناف دور الإسلام الكوني. وقد قسمته إلى خمس مسائل أبدؤها بهذه المسألة المركزية -المنعرج الدولي- في فالمنعرج الدولي الذي يعتبر بداية الانتقال إلى نظام عالمي جديد وثيق الصلة بما تتحدد به منزلة جغرافية دار الإسلام وتاريخها في تاريخ العالم كله منذ نزول القرآن ونشأة دولته التي كانت في صراع

يقيا. وقد كانت الحرب سجالا مع القوى الدولية المعادية فكان منها ما تغلب على المسلمين (الامبراطوريات المسيحية بعد غلبتها العلمية والاقتصادية والعسكرية) وكان منها ما قضي على أمبراطوريته ويريد الآن استردادها مع نزعة انتقامية متوحشة (اليهودية والمجوسية) ولهذه الصلة بعدان أولهما يتعلق بما تأخر عما يجري في أحداث هذا الانتقال والثاني بما تقدم عنها : فهذا الانتقال مخاض بالغ التأثير في الوضع الإقليمي والمحلي الحاليين لأن الساعين إليه جعلوه مدار حرب بالوكالة أولا ثم مباشرة للحصول على موضع قدم في جغرافيته الاستراتيجية وإمكاناته المادية. لكنه انتقال بالغ التأثر بما تقدم من تاريخ العالم عامة وخاصة تاريخ العلاقة بين عالم الشرق الإسلامي وعالم الغرب المسيحي لأن رؤية القوى المؤثرة حاليا لها رؤية للتاريخ ولماورائه متنافية مع الإسلام وتعاديه.

طبيعة العلاقة التاريخية والروحية بين الحضارتين الغربية والإسلامية لذلك بدأت به المحاولة. فهو منطلق فهم حاضر الإقليم و المحل لكنه لا يفهم إلا بطبيعة العلاقة الحضارتين الغربية والإسلامية. فهو وضع ناتج عن رؤية مابعد تاريخية

التاريخية والروحية بين كذبها التاريخ رؤ ية مستمدة من دين وفلسفة ينكصان بالإنسانية إلى التاريخ الطبيعي وينفيان إصلاح التحريف بتحرير الإنسان روحيا من سلطة الكهنوت الديني أو العلماني وسياسيا من سلطة الحق الإلهي (ما يزعم من شرعية دينية) أو الحق فيكون المنعرج في النظام العالمي علة لمنعرجين ينتجان عنه في الإقليم والمحل ومعلولا لمنعرجين

م ارو رحرر» المرزوقي»

أنتجاه في رؤية التاريخ وأساسها الديني أو الفلسفي. وبذلك تكون المنعرجات خمسة مركزه هذا الذي بدأنا به أي ما يعيشه العالم حاليا من عولمة متوحشة وصراع بين من يحاولون التحرر منها (الثورة) ومن يحاولون ترميمها للإبقاء عليها (الثورة المضادة) في العالم كله وليس في دار الإسلام وحدها. وتلك هي علة كلامي على الاستئناف.

وما كنا نعتبر الحاضر بؤورة بعدي الماضي حدثه وحديثه وبعدي المستقبل حديثه وحدثه فإن حاضر الإسلام بهذه الأبعاد الأربعة هو لحظة استئناف دوره الكوني التي تعتبرها قوى الاستعمار العالمية وعملاؤهم ظاهرة مناقضة لرؤاهم ومطامحهم في الاستحواذ على حيزه الجغرافي لعلل جيواستراتيجية وثرواته لعلل اقتصادية. وإذا كان مآل الصراع في نهاية القرون الوسطى اضطرار الغرب للإحاطة بدار الإسلام التي استعصت عليهم واستعباد باقي البشرية بالقضاء على المسالمين منها (الأمريكتان) فإنهم اليوم اكتشفوا أن الاستعصاء بات أكبر والإحاطة بها بات مستحيلا لتمددها في العالم كله. لذلك فالكثير منهم قد يميل في نهاية القرون الحديثة إلى منع الاستئناف بالاستتباع الحضاري معاملة المسلمين معاملتهم للهنود الحمر بإرجاعهم إلى الوثنية وأهلية لا تتوقف فيقضوا على أنفسهم بأنفسهم. التوالج بين المستويات الدولي والإقليمي والمحلي في صلة بالأزمة الإنسانية العالمية ومنزلة دور الإسلام والمسلمين فيها بصورة تعيد دورهم التاريخي الكوني إلى واجهة السياسة الدولية ليس بوصفهم مجرد موضوع نزاع عليهم كما كانت الحال منذ عصر الانحطاط بل موضوع صدام

وبذلك يتبين

معهم خوفا من الاستئناف:

الفصل الأول وهو القلب محورا لما قبله وما بعده:

الفصل الثاني الأثر الأول للمنعرج الأول: المنعرج الإقليمي.

الفصل الثالث الأثر الثاني للمنعرج الأول والثاني : المنعرج المحلي.

الفصل الرابع العلة المباشرة للمنعرج الأول: الميتاتاريخ الهيجلي.

المنعرج الخامس العلة غير المباشرة للمنعرج الأول: المنعرج القرآني.

والوضعية الدولية الحالية لها وجهان كلاهما يجعلها في صراع حتمي مع الاستئناف الإسلامي : فهي أولا محاولة لتجاوز النظام العالمي في بعده المادي لوضع أسس نظام مادي جديد لم يعد الغرب فيه هو الوحيد المسيطر على العالم بالعلم والتقنية والقوة المادية اقتصاديا وعسكريا

وهي ثانيا محاولة لتجاوز النظام العالمي في بعده الروحي لوضع أسس نظام روحي جديد لم يعد فكر الحداثة الغربية هو الوحيد المسيطر على العالم في نموذج عيشه الاجتماعي والسياسي.

ولهذه العلة فإن منزلة المسلمين والإسلام أصبحت مركزية لأنه بتحيزه المكاني والزماني يمثل بؤرة كل التحولات التي سيمر بها العالم الجديد بسبب ما تشغله دار الإسلام في النظام العالمي المادي بما لها

بقيمه وذ

من منزلة جيواستراتيجية ووزن في شروط الحضارة المادية أرضا وجوا وبحرا وثروات وطاقة وما تشغله حضارة الإسلام في النظام الروحي الجديد

من ضرورة تجاوز التحريفات التي طرأت على رؤى الإنسانية الدينية والفلسفية لأعادة النظر بالبعض وبما عداها من الموجودات في الكون. ومعنى ذلك أن الإسلام أصبح بمقتضى الأحياز الخمسة التي يتقوم بها وجود الإنسان من مقومات

نس ارو زكرن ال مرزو قي

جغرافيته في تاريخه (تراثه الروحي والثقافة) وبأثر تاريخه في جغرافيته (تراثه المادي والاقتصاد (وبالمرجعية الكونية التي أصلح بها القرآن الكريم التحريف الديني والتحريف الفلسفي ختاسيسا من المتلصدرية والطبقيةالاعتياو الشر اخوة (النساء 14 (وللمساواة بينهم (الحجرات (3 بثورتين روحية تحرر الأفراد من الكنسية سواء كانت دينية أو علمانية وسياسية تحرر الجماعات من حكم يعلو عليها باسم الحق الإلهي أو الحق الطبيعي(الشورى 38 والنساء .(58

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصلية

لادمونس أبساتون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية.

الأمركيولن الجوامح" وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأذكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية. في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن خلدون.

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة صونا للفلسفة والدين. حرية التفكير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرصض < محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني الجلي في التفسير إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول؛ المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

المنعرج الحاسم: ثورة الشباب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

يديب ددر ل

إ ودام - 2017.01.16

تونس ق 17.04. /1438 2017.01.16

المقدمة هس مفهوم الشيء ذاتيا و غايته <<< ا 9 9 9غ9غ99_9ش9>9>99>غ <

المدرسية التقدية العربية و المحافظة على القطبين.) الله الإنسان)) مممجة يي وم مي ممم 2 دور الإصلاح الإسلامي في نقد التحريف الديني والفلسفي ا

يمكن القول إن فلسفة الدين وفلسفة التاريخ اللتين سيطرتا على قرني الحداثة الأخيرين قد أفلتا بأفول النظام العالمي الذي كانت السيطرة فيه لوجهي الحضارة الغربية الرأسمالي والاشتراكي كما يلخصها الصوغ الهيجلي والصوغ الماركسي وما ترتب عليهما من فاشيات في أنظمته الرأسمالية بالتسيائية داه درت بتراتديما انين مله عي قصيره سيطر فيها النظام الرأسمالي والقطب الأمريكي وحده إذ حتى بقايا النظام الاشتراكي فإنها ترسملت كما هو بين من نظامي روسيا والصين.

وكما أشرنا في الفصل السابق فإن الصوغين الهيجلي الماركسي كانا ترجمة ما بعد كنطية عن محاولة المثالية الألمانية (فشته وهيجل وشلنج) تجاوز الوصل الكنطي بين القطبين (الله والإنسان) بتوسط الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) اعتمادا على محاولة التوفيق بين شروط العلم (قانون الحرية) وشروط النظر (قانون الضرورة). والمعلوم أن الوصل الكنطي يرينا بوضوح

الصلة المتينة بين فلسفة الدين الوسيطة المبنية على التحريف

مفهوم الشيء ذاتيا وغايته

وكما بينت ا ضميمة المثالية الألمانية فإن الحل

الذي قدمه كنط فيه وجه شبه بالمفهوم الحد (الشيء في ذاته) مع حل الغزالي الذي وضع مفهوما حدا أكثر ملاءمة لحل إشكالية العلاقة بين الغيب والشهادة هو مفهوم طور ما وراء العقل وإن كان دونه قدرة على علاج إشكالية الوصل بين الطبيعي (قانون الضرورة) والتاريخي (قانون الحرية). ذلك أن مفهوم الشيء في ذاته ينتهي في

الغاية إلى جعل علم التاريخ ببعديه العلمي والعملي من مجال الظاهرات (الفيتومان) مثله مثل علم الطبيعة رغم دعوى كنط أن العملي ينتسب إلى مجال الحقائق (النومان). فالحل الكنطي وإن بدا مؤسسا لمفهوم الحرية فإنه متناقض لأن ما به يؤسس الحرية يمكن أن يكون من حيث هو علم نظري بشروط العمل علم ظاهرات وليس علم حقائق ومن ثم فهو حل متناقض..

فلا يمكن أن تؤسس أهم مميز للإنسان (الحرية) بنفي أهم مقوم لهذا المميز أعني العلم بالحقيقة عامة وبحقيقة علمه بشروط العمل الحر. فإذا كان العلم علما بالظاهرات فلا يدرك الحقائق فإن العمل يكون إما عملا على جهل أو عملا لا يتجاوز مستوى الظاهرات. ومن ثم فالأخلاق تصبح مجرد خداع. ولا يمكن تأسيس الأخلاق على المسلمات مثل الرياضيات التي يحق لها ذلك ما دامت تعلم ما تصنع. أما الأخلاق فالعمل بها يتناقض مع شرط الصدق إذا لم تنبن على الإيمان بحقيقة القيم التي يطبقها العامل.

فتكون النتيجة انهيار كل البناء الكنطي وتبرير الانتقال إلى الحلين الهيجلي والماركسي. لكن هذا الانتقال عودة إلى العقلانية الغفلة لأن دعواها نفي الفرق بين الظاهرات والحقائق يعود في الغاية إلى جعل الإنسان مقياس كل شيء والغاء الفرق بين القطبين : فيكون الإنسان هو الله أو يكون الله فكرة إنسانية وليس حقيقة فعلية (كما توهم اليمين الهيجلي : الإنسان خالق الله باستكمال وهمي لذاته).

الخلط في علاقة الأخلاق بالدين بين الترتيب المعرفي (الوعي بالضمير الخلقي متقدم على الوعي بالمشرع المتعالي) والترتيب الوجودي) المشرع المتعالي شرط الضمير الخلقي) مغالطة جعلته يعتبر الأخلاق قابلة للفصل عن الدين ومؤسسة على مجرد مسلماته الثلاث : الحرية وخلود النفس

ووجود الله. وحتى لو صدقنا القول إن الضمير الخلقي من فطرة الإنسان أو من طبيعته فإن الإنسان ليس خالق ذاته على ما هي عليه من الصفات والقدرات.

المدرسة النقدية العربية و المحافظة على القطبين) الله - الإنسان (فالتلازم بين القطبين) الله والإنسان) بنية مقومة لذات الإنسان تقوم محيطه بالآفاق) الطبيعة) والأنفس) التاريخ) حتى لو كان ملحدا : فهو سيؤله شيئا ما الطبيعة أو التاريخ أو حتى ذاته. لا وجود لإنسان من دون إله ولا لجماعة من دون دين أعني منظومة متعاليات قيمية ومنها القوانين الطبيعية التي هي قيم مثالية يفترضها العقل وراء والجامع بين المفهومين هو مفهوم السنن القرآني. والتمانع بين الله والإنسان لا معنى له إلا عندما يتأله الإنسان (كما في تصوف الوحدة المطلقة) أو يتأنس الله (كما في الفلسفة

ذات العقلانية الغفلة). أما إذا حافظ الإنسان على الفرق فإن العلاقة تصبح من جنس آخر يحرر من التحريف الديني والفلسفي. وبهذا المعنى فكل من يواصل القول بالتقابل بين الديني والفلسفي لم يفهم من القرآن شيئا. ذلك أن الخلق والأمر متمايزان بالقياس إلى القطب المخلوق والمأمور) الإنسان). لكنهما من طبيعة واحدة بالقياس إلى القطب الخالق والآمر (الله). والإنسان يترقى عندما يدرك أن مفهوم الاستخلاف يعني أن القطب الخالق والآمر أعطى للإنسان شيئا من ذلك (وهو ما يرمز إليه القرآن

ب"نفخ من الله من روحه في آدم) شرطا لقدرته على ما سميته بالوصل بين القطبين والوسيطين بالعلم والعمل اللذين يبدعان التاريخ والحضارة. وهي حقائق إنسانية وليست خلبا (شاين) لأن الظهور) ارشاينونج) تحقيق للكمون المقوم لحقيقة

خصائص الإنسان الوجودية التي هي قبس من روح الله فيه.

لذلك فالحل الذي تبنته المدرسة النقدية العربية مبرأ من هذه المفارقات. فالمحافظة على الفرق بين القطبين - الله الإنسان-يمكن بيسر من تأسيس النظامين المضطر والحر. ذلك أن الحقيقة التي يعلمها الإنسان تبقى حقيقة حتى وإن كانت نسبية حقيقته ويكون العلم المطلق المتحرر من النسبية علم الله وحده. وطور ماوراء العقل هو الإيمان بأن العقل ليس هو غاية إدراك الوجود ومن ثم فالوجود لا يرد إلى الإدراك) ابن خلدون).

ولنعد إلى مطلبنا : لماذا يعتبر العلاج الهيجلي والماركسي الذي استندت إليه إيديولوجيات فلسفة التاريخ علة انحطاط الحداثة الاستعماري بدلا مما سعت إليه خلال تبنيها ثورتي الإسلام في فلسفة الدين المؤسسة لفلسفة

التاريخ القرآنية أعني الحرية الروحية (سلطان الفرد على ذاته) والحرية السياسية (سلطان الجماعة على ذاتها) علة الصدام بين الغرب والإسلام الصدام الذي يواصل حرب المسيحية الوسيطة عليه بسبب الحريتين؟

ولعلاج هذه المفارقة جاء الحلان الهيجلي والماركسي. فالأول وحد بين العملي والنظري برد علم الضرورة إلى علم الحرية من خلال نفي الشيء في ذاته (المثالية الجدلية). والثاني وحد بينهما بنفس النفي مع رد علم الحرية إلى علم الضرورة (المادية الجدلية). لكن النموذج في الحالتين هو التاريخ الطبيعي سواء طبق على دور الروح في التاريخ) أرواح الشعوب) أو على دور المادة في التاريخ(البنى التحتية).

والجامع بين الحلين الهيجلي والماركسي هو مفهوم الجدل أو الصراع بين الأضداد وتجاوز مبدأ عدم

التناقض بمنطق التجاوز الناسخ) آوفهيبونج) ما يجعل القضية كلها توحيد القانون الطبيعي والقانون التاريخي سواء كان الفاعل هو حيوية الروح (هيجل) أو حيوية المادة (ماركس) ما يجعل المبدئين الروحي والمادي مردودين إلى مبدأ أسمى منهما هو الحيوية ومن ثم نفهم أن القانون الأسمى هو قانون التاريخ الطبيعي مطبق على أرواح الشعوب (هيجل) أو الطبقات (ماركس).

دور الإصلاح الإسلامي في نقد التحريف والنقاش الذي يفهمنا دور الإصلاح الإسلامي في نقد التحريف الديني والفلسفي يكون مع مفهوم الجدل والحيوية. وهو نقاش لا يقتصر على هيجل وماركس بل يتجاوزهما إلى محاكاة سخيفة عند الإسلاميين للصراع الجدلي تحت مسمى "التدافع"

الذي فرضوه على القرآن وهو بريء منه. فما يوجد القرآن ليس تدافعا بل دفع إلهي للناس بعضهم بالبعض إما لمنع الفساد في الأرض (وهو مفعول طبيعي في الإنسان) أو لمنع التدخل في عقائد الناس (وهو مفعول خلقي في الإنسان). فالتدافع ينسب الفاعلية لطرفي النزاع فيكون قولا بالجدلية وهو محاكاة غير واعية لما ساد من فلسفة هيجلية وماركسية علتها تقليد المغلوب للغالب وعدم فهم المعاني. أما القرآن فلا يقول بالتدافع بل هو ينسب الدفع إلى الله بأمره أو شرعه للإنسان في علاقته بالطبيعة وبالتاريخ. وإذن فنحن لسنا أمام علاقة بين طرفين كما يتوهم القائلون بالجدل أو بالتدافع بل بالوصل بين طرفي المعادلة) الله والإنسان) والوسيطين بينهما) الطبيعة والتاريخ). وما يحصل بين المدفوعين أي من يطبق شرع الله فلا يفسد في

الأرض ولا يمنع حرية العبادة ومن لا يطبقه فيفسد فيها ويحول دون حرية العبادة أمر معقد لا يمكن اعتباره خاضعا لمنطق التناقض ولا لمنطق عدم

التناقض-وكلاهما يجعل الإنسان مقياس كل شيء (ابن تيمية) بل للمعادلة المخمسة التي يعلم القرآن الكريم بها الإنسان فهم ما يجري في الوجود. وهذا المسار الوجودي متجاوز لمنطق عدم التناقض (المؤسس أرسطو) ولمنطق التناقض (المؤسس هيجل) إلى منطق لا يقبل الوصف بأي منهما لأنه منطق التناغم الوجودي خلقا وأمرا.

فالقرآن الكريم يعتبر التعدد من آيات الله بما في ذلك تعدد الأديان التي هي شرط التسابق في الخيرات. ذلك أن الوحدانية مقصورة على الله وكل ما عداه يخضع لمبدأ الزوجية التي تؤدي بالضرورة إلى المخمس الوجودي.

فإذا كان الموجود المخلوق' خاضعا للزوجية فوحدته ليست فردية بل هي ما يحقق التناغم بين طرفين هما الزوجان. وذلك يعني أن منطق التناغم يقتضي وجود علاقتين بين الزوجين (رمزا إليهما ب"أ" وب"ب" أولاهما تذهب من أ إلى ب والثانية من ب إلى أ لتحصل الوحدة المتناغمة. وتلك عناصر أربعة الزوجين والعلاقتين مع وحدة الكل التي هي قانون التناغم الزوجي : 1-أ. 2-ب. 3-من أ إلى ب. 4-من ب إلى أ .5-وأخيرا أصل وحدتها أوما يجعلها متناغمة هو التطابق بين الخلق الزوجي والأمر الضابط للتناغم.

ولنضرب مثال العلاقة بين الزوجين : فالوحدة هي الأسرة المؤلفة من الزوجين. وعلامة التناغم هو ثمرتها أي تجديد الحياة والأجيال. وهي مؤلفة من الذكر والأنثى ومن علاقة الذكر بالأنثى ومن علاقة الأنثى بالذكر. وذلك هو المخمس المتناغم : الذكر والأنثى وعلاقة الذكر بالأنثى وعلاقة الأنثى بالذكر ووحدة الكل هي وحدة الزوجين المثمرة. وكلما كان التناغم تاما دامت وحدة الأسرة المثمرة عضويا ونفسيا. والعلاقتان بين الجنسين مختلفتان وغير قابلتين لرد إحداهما إلى الأخرى بخلاف أوهام الجندريين الذين مسخوا الجنسين لأن استجمال

النياق يؤدي إلى استنواق الجمال حتى يصبح كل جنس غنيا عن الآخر بمنطق المثلية : وهومن علامات التحريفين الديني والفلسفي. وهذا التحريف تجده حتى في التعريف الفلسفي للإنسان الذي يلغي الفرق الجنسي مدعيا أنه من مادة الإنسان وليس من صورته : حيوان ناطق. التعريف بالنطق وحده لا يكفي لفهم طبيعة العلاقة بين الجنسين. والتعريف الملائم بحق

لحقيقة الإنسان ينبغي أن يضيف أنه حيوان مبين والإبانة صورة متعينة جنسيا لأن أهم إبانة عضوية ونفسية جنسية حتما : وهي هذا الفرق المبدع للحياة والجمال في العلاقة بين الجنسين. وقد يتصور البعض أن كون الحساب في القرآن يتأسس على الفردية وليس على وحدة الجنسين المتناغمة مناقض لهذا التصور. وفي ذلك سوء فهم لمعنى الحساب ولمناطه : فهو يتعلق بالذات بالعلاقة بين الفردين المؤلفين لوحدة الأسرة : كل يحاسب على عمله في هذه العلاقة وكل ما يشببها من العلاقات في الجماعة (التاريخ الخلقي) وفي الطبيعة) التاريخ الطبيعي). وبذلك فالأمر ذو صلة بوجهي الحرية في التاريخ في اندراجهما ضمن وجهي الضرورة في الكون. إنه لا وحدة المتناقضين تطبيقا لمبدأ التثليث المسيحي الذي يؤسس للجدل الهيجلي (وحدة الله والإنسان ورمزها المسيح) بل هي علاقة غير مباشرة بينهما بتوسط علاقتهما بالمتعالي عليهما المشرع لمجريات الأحداث في وسيطين بين الخالق الآمر والمخلوق المأمور أي الطبيعة والتاريخ اللذين يلتقيان في ذات الإنسان و محيطه الطبيعي والتاريخي من حيث مدهما إياه بشروط قيامه. منطق الأحداث هو منطق المعادلة الوجودية كما يدركها الإنسان في كيانه الجامع بين الضرورة والحرية و محيطيه الممثلين للضرورة وللحرية بوصفه بعلمه لذاته

ولمحيطيه وبعمله به محققا للوصل بين القطبين والوسيطين.

وإذن فهذه العلاقة غير المباشرة مشروط حصولها بالصفات الخمس التي للقطب الإلهي منها خاصية الإطلاق وللقطب الإنساني خاصية النسبية) الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود) : فالله يعلم ما يريد فيقدر عليه

لأنه وجود حي. والعلاقة هي إذن بين إرادتين حرتين تعلمان وتقدران لأنهما ذاتا وجود حي : إذا أردنا (الله) أن نهلك قرية أمرنا (بعثنا لهم برسالة)مترفيها ففسقوا فيها (فعل الإنسان) فحق عليهم القول) العدوان على الشرع) فدمرناها تدميرا (العقاب).

وما كان ما يتميز به الوضع الراهن هو تجاوز استفراد الغرب بالعالم وعودة الحضارات القديمة (الشرق الأقصى) والوسيطة (الشرق الأدنى) التي باتت قادرة على منافسة ما مكنه من السيطرة طيلة القرون الخمسة الأخيرة : من بداية السادس عشر إلى نهاية العشرين. والبشرية الآن معرضة لخطر تغريب رؤية العالم وفلسفة التاريخ للظن أن الأمر المسيطر أي الثورات الخمس غربية

بالجوهر : الدينية والفلسفية وتطبيقاتهما التقنية الحضارة المادية والخلقية في الحضارية الرمزية وأثر ذلك كله في الأنظمة السياسية والاجتماعية. وفي هذا الإطار تتحدد منزلة الإسلام والمسلمين ودورهم في النظام العالمي الجديد.

وهذا التغريب الكوني كاد يكتمل لأن الشرق الأقصى يخلو من نقد التحريف الذي لم يقم به غير الإسلام الذي هو اليوم الوحيد الصامد ضد التغريب بالمعنى العميق الذي وصفنا في الفصل

الرابع وفي هذا الفصل. ولأنه هو الصامد الوحيد

فهو يعد البديل الحقيقي الذي يمكن أن ينقذ البشرية من فلسفة الدين وفلسفة التاريخ اللتين تعانيان من هذا التحريف المسيطر على الفكرين الديني والفلسفي.

خاتمة وقد بينا أن القرآن أصلح التحريف بأن حرر الإنسانية من الكنسية (لتحقيق الحرية الروحية) ومن الحكم بالحق الإلهي (لتحقيق الحرية السياسية) بالعودة إلى جذرهما الذي يتمثل في التمييز العنصري أو الشعب المختار والأسرة الوصية أي العنصر الوحيد المتصل بالله ليكون سلطة روحية تتوسط بينه وبين البشرية وسلطة سياسية تسود عليها فتجعلها عبيدا لها بواسطة إلهها الوثني أو العجل الذهبي. ومشكل المسلمين اليوم أنهم في صراع مع هذا التحريف ونسخته وهذا الصراع لم يبق مقصورا على التصورات الدينية والفلسفية في مستواها النظري بل هو صار حربا حقيقية جارية على أرض الإسلام وخاصة في قلبها الذي هو ملتقى عواصم الخلافة السنية الأربع : المدينة المنورة بداية واستنبول غاية ودمشق وبغداد وسيطين بينهما وعاصمتين للصراع بين العروبة والشعوبية أولاهما مؤسسة للحريتين والثانية ساعية لاسترداد ما تقدم عليهما في تاريخ الإقليم منذ نزول القرآن. ونختم القول في الإشكالية بأن مضمون الرسالة صيغتهما الدينية مرة أخرى وفي صيغتهما الفلسفية بالاستناد إلى المدرسة النقدية العربية ممثلة بالغزالي وابن تيمية وابن خلدون. ولن أطيل في الكلام على هذه المدرسة ودورها لأن ما كتبته في

حميمة الكانية الألمانية كاف

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لقال أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية المتصلية

لأدمونس أبسالون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية.

الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية

مت المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الانجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون.

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

عونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب ١ الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأماء والبيان -- (لرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

المنعرج الحاسم: ثورة الشباب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

السب الرزدتي

الوصل بين شروط الطبيعة وشروط الانسان

طبيعة العلاقة بين الثورتين المعرفيتين بهو 2

نظرية الوجود ونظرية المعرفة.

علاقة المخمسات : الأول و الثاني

بعد أن وصفنا الوضع الدولي لنفسر به ما يجري الإقليم والمحل من أحداث تاريخية وثيقة الاتصال به ننتقل الآن من محاولة تفسيرها به إلى محاولة تفسيره بما ورائه من فلسفات دينية تصارع رؤية الإسلام للعلاقة بين عالم الغيب) الفصل الرابع : فلسفة الدين) وعالم الشهادة الذي يستند إليه (الفصل الخامس : فلسفة التاريخ). ذلك أن الترتيب هنا بخلاف ما تقدم لا يذهب من المعلول إلى العلة بل من العلة إلى المعلول.

(الوضع العالمي) وانتقلنا إلى معلولها الأول) الوضع الإقليمي) ومعلولها الثاني) الوضع المحلي). أما هنا فالوضع العالمي معلول وليس علة. ومن ثم فسننطلق من علته الأولى (فلسفة الوجود في التاريخ في صيغتها الدينية والفلسفية).

والتفسير لا يكون تفسيرا ما لم يكن كونيا أي متجاوزا للفروق الثقافية ومبقيا إياها في حدود دورها الأدنى من دور الكلي في تحديد خصائص الحضارات المتساوقة والمتولية حول نظام للمعادلة الوجودية التي قلنا إنها ملازمة للإنسان من حيث هو إنسان : كيف يتحقق الوصل بين قطبي المعادلة) الله والإنسان) وما بينهما من وسائط طبيعية (الخلق) وشريعية

(الأمر). ومعنى ذلك أننا نعتقد أن لهذه المعادلة نظام كوني تتمايز الحضارات بالاقتراب منها أو بالابتعاد عنها والإسلام يقدر بهما درجات الدنو والابتعاد عن السوي والمتحرف من وجود الإنسانية.

لذلك فموقفي كما بينته عديد المرات لا يسلم بالتناحر المطلق بين حضارة وحضارة بل هو يستند إلى القول بثبات المعادلة مع اختلافات تتعلق بهذا المعيار. وبهذا المعنى فالحرب الكاريكاتورية بين

أدعياء التأصيل وأدعياء التحديث لا تمت للدين ولا للفلسفة بشيء. إنهما موقفان كاريكاتوريان يؤمنان بصراع الحضارات وبما انتهى إليه الفهم القاصر الذي يخلط بين الإسلام والنكوص إلى الفكر الجاهلي عند أدعياء التأصيل وبين الحداثة والنكوص إلى الفكر الاستعماري عند أدعياء التحديث.

الوصل بين شروط الطبيعة وشروط الإنسان ذلك أن التعليل الذي نبحث عنه يعود في العصر الحديث مثلما كان في القرون الوسطى عائدا إلى فالفكر الغربي الحديث ليس مستقلا عن الفكر المسيحي الوسيط الذي صارع الإسلام وحاكى خلال هذا الصراع الذي دام قرونا ما تصوره سر قوته بالإصلاح الذي آل بالإفراط إلى التخلص من الدين بدلا من تحريفه.

لذلك فهذا الموقف يمثل بدايته الفعلية أول ما يمكن تسميته بالصوغ النهائي لتجاوز العصور الوسطى ثلاثة مفكرون كبار من مثلث أوروبا (فرنسا وانجلترا وألمانيا) المثلث الذي يمكن اعتباره باني الحضارة الحديثة بالوصل بين الله والإنسان عن طريق اكتشاف شروط علوم الطبيعة (ديكارت ونيوتن ولايبنتس). ويمثل غايته أو ما يمكن تسميته بالصوغ النهائي لتجاوز ذاته الدالة على نهايته في مصب هذا المثلث ومتجاوز الحضارة الحديثة

ومعيد الوصل بينها وبين العصر الوسيط سلبا وإيجابا بالوصل بين الله والإنسان عن طريق اكتشاف شروط علوم الإنسان (كنط وهيجل وماركس).

ولأني قدمت في محاولات سابقة عرضا لهذه التحولات الناقلة من الوسيط إلى الحديث سأكتفي هنا بسرد الأمر نتائج دون مقدمات. وأعلم أنه مهما حاولت بيان ذلك بالحجج والأدلة فلن يغير

شيئا من موقف أدعياء الحداثة والأصالة القائلين بالقطائع المطلقة بين الحضارات والعصور. ولست أشك في أنهم لا يدركون طبيعة العلاقة بين الديني وأسلوبه التأويلي من جهة أولى (العلاقة بعلوم الإنسان) والفلسفي وأسلوبه التحليلي (العلاقة بعلوم الطبيعة) من جهة ثانية لعدم فهمهم العلاقة بين الثورتين المعرفيتين اللتين أسستا لعلوم الطبيعة ولعلوم الإنسان فحققتا التقارب بين الأسلوبين التحليلي والتأويلي في آخر مراحل الفلسفة الحديثة التي تجاوزت أسطورة القطع بين الميتوس واللوجوس تجاوزا أنهى الفلسفة التقليدية وفتح

حضر ما بعد الحداثة.

طبيعة العلاقة بين الثورتين المعرفيتين فمن يتوهم الحداثة في قطيعة مع رؤى العصور الوسطى لهذه المعادلة المخمسة (الله والإنسان والوسيطين بينهما أي الطبيعة والتاريخ والوصل الإنساني المتوسط بين الرابطتين الطبيعية والتاريخية أي الحضارة المادية والرمزية التي يبدعها الإنسان) يعبر عن جهل أكيد بحقيقة بتجاوزهما فتجلت علاقتهما غير السوية بثورتي الإسلام أعني أثر التحريف الواحد فيهما حتى وإن اختلف أسلوبه الحديث عن

أسلوبه الوسيط: ثورة الحرية الروحية

لا وساطة بين الله وسلطان الفرد الإنساني على

ثورة الحرية السياسية: لا وساطة بين الله وسلطان الجماعة البشرية

فهاتان الثورتان حددتا الوصل بين قطبي الوجود الله والإنسان وما بينهما من وسائط يبدعها الله والإنسان لتكوين الحضارة بعلوم الخلق (علوم الطبيعة) وبعلوم الأمر (علوم الإنسان)

وتطبيقاتهما المادية والرمزية ومن ثم فالإشكال كله يدور حول منزلة الإنسان الوجودية ودوره التاريخي بتوسط سلطانه على الطبيعة وعلى التاريخ ومنهما تتقوم ذاته بما يتميز به من قدرة على التسمية أو العلم أعني ما سميته بالوصل في المعادلة الجوهرية التي درسناها في المحاولة السابقة بعنوان : فالإصلاح الديني في الإسلام هو الثورتان اللتان الوجود وما بينهما من صلة الخلق والحق أو الخلق والأمر. ومعنى ذلك أن سر النكوص الفصامي الذي حرف فكر الحداثة في غايته خلال قرني الثورات) الثامن عشر والتاسع عشر) هو عينه تحريف دين موسى (نظرية الشعب المختار واليهودية) وتحريف دين عيسى (بنوة عيسى للرب وتأليه الإنسان) بصيغة كنط وهيجل وماركس ونظرتهم لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ من منظور دور الإنسان في التاريخ وعلاقة قطبي المعادلة : الله والإنسان وما بينهما من قوانين الطبيعة وسنن التاريخ. فالشعب المختار صار الشعب المستعمر واليهودية آر الشهب المتحسمر بم ير ادي وى اسه فلسفة التاريخ التي ترد التاريخ الحضاري إلى التاريخ المادي بقوانين مماثلة لقوانين التاريخ الطبيعي) الماركسية). وقد بلغ هذا التحريف الذروة قبل ذلك في تبريره الروحي

وأساسه فلسفة التاريخ التي ترد التاريخ الحضاري إلى تاريخ روحي هو تاريخ أرواح الشعوب التي لا تختلف عن نظرية توالي الطبقات الماركسي (الهيجلية) مع اتحاد الرؤيتين في الصوغ الإيديولوجي باسم تحرير الإنسان المؤله باعتباره السيد الوحيد للتاريخ الذي ليس له ما يتعالى عليه.

نظرية الوجود ونظرية المعرفة

ولو أردت أن أبين المبدأ الجامع لقلت إنه إشكالية الحلول التي قدماها لعلاج طبيعة العلاقة بين قانون الضرورة وقانون الحرية سواء في كلامها على فلسفة التاريخ (علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب) أو على فلسفة الدين (علاقة عالم الغيب بعالم الشهادة) ويجمع بينهما فلسفة الوجود عامة أو محاولة التوحيد بين المسارين الصاعد من الشهادة إلى الغيب والنازل من الغيب إلى الشهادة. فالفلسفة الحديثة كلها تعود مجالات بحثها كلها إلى هذا المبدأ الجامع سواء تعلق الأمر بنظرية الوجود (وصلة الضرورة بالحرية) أو بنظرية المعرفة (وصلة العقل الحر بالوجودين المضطر والحر) أو بنظرية الإنسان وإشكالية الجمع بين هذين الوجهين في وجوده الذاتي وفي موضوعات علمه. ولعل كتاب شلنج في مسألة الحرية أكثر مؤلفات قرن الثورات السياسية الحديثة تعبيرا عن هذه القضية تعبيرا جامعا بين الهيجلية والماركسية كتابه بعنوان البحوث الفلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية وما يترابط معها من موضوعات :

دععصتتط 10101615016 صسعطء نط0 انط 1016

-ن16] مصعطاعتلطاه تسعد «عل 11716660 عمل ع«عطان 218811176080067 اتتصمل عثل صب أتعط

) أيهما يؤسس الثاني) وبالطبيعي) العلاقة بين الضرورة والحرية) عند كنط تقبل القراءة الهيجلية (المثالية الجدلية) والقراءة الماركسية (المادية الجدلية) إذا وصلت بالقضية التي

الرب نفسه لما يخضع له الإنسان في قضية العلاقة بين الضرورة والحرية الكفر والكير مفترضنا الله خالق نفسه "كاوزا في خلق الإنسان لنفسه :

ويوحد بينهما مفهوم الأنا أو الذات (الإنسان) بمعناها عند فشته.

سأتجنب الخطأ المتمثل في مقارنة القرآن كلام الله بكتابات بشرية لأن الأمر لا يتعلق بها بل بتحريف الكتابين المقدسين اللذين يؤمن بهما الغرب الوسيط وإصلاح الإسلام لهما إصلاحه الذي عادوه وحاكوه في آن. وعندما أردت المقارنة بين الفكرين اكتفيت بمقارنة عمل المدرسة النقدية الألمانية بالمدرسة النقدية العربية في الضميمة التي ألحقتها بترجمة كتاب المثالية الألمانية : أي مدرسة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

والمعلوم أن هذه المدرسة النقدية تحيط بمآل المربع الذي يناظر لغاية مربع الفكر الحديث من حيث محاولة تجاوز فكر العصر الوسيط والعودة إلى الفكر القديم بأبعاده الأربعة: ابن رشد (فقيه متفلسف) والسهروردي (فيلسوف متصوف) والرازي (متكلم متفلسف) وابن عربي (متصوف متفلسف). فهؤلاء جميعا عادوا إلى العقلانية الغفلة التي تعتبر الوجود قابلا للرد إلى الإدراك بمجرد احترام قواعد المنطق والتخلص من أخطاء اللغة الطبيعية) أساس نظريات أرسطو كلها). والمدرسة النقدية العربية هي التي تمثل دورها في تجاوز هذه العقلانية الغفلة.

وقد عاد تلاميذ كنط إلى هذه النظرية وإن بصورة غير مباشرة (فشته

وشلنج وخاصة هيجل وماركس) جنا قلقو تقلاهنا" مما كتطا" الذي يناظر طور ما وراء العقل عند الغزالي. فنكصوا إلى هذه العقلانية الغفلة بمجرد تخليهم عن التمييز الكنطي بين الشيء في ذاته والظاهرات لحل معضلة العلاقة بين الضرورة والحرية. فبهذا التخلي يعود الإنسان ليصبح مقياس كل شيء بالمعنى السوفسطائي للكلمة : وتلك هي الترجمة الفلسفية الحديثة للتحريف الذي يقصر الوجود إلى الشاهد ويلغي الغيب. وإذن ففشته وشلينج وهيجل

إلغاء الشيء في ذاته"

وماركس يعالجون نفس القضية التي عالجها مربع مناظر للمربع الذي تجاوزته المدرسة النقدية الإسلامية : ولذلك فالتجاوز الذي حققته المدرسة النقدية الإسلامية يجمع بين نوعي التجاوز الحاصل في الغرب. إنه تجاوز ذو مطالب تجانس تأسيس المثلث الأول لعلوم الطبيعة من حيث الدلالة الوجودية (ديكارت ونيوتن ولايبنتس : الوصل بين الطبيعي والربوبي) ولتأسيس المثلث الثاني لعلوم الإنسان من حيث الدلالة الوجودية كذلك (كنط وهيجل وماركس). لذلك فالتجاوز الحاصل في المدرسة النقدية الإسلامية فيه ما يجانس فلسفة ما بعد الحداثة لكونه يجمع بين نقد المنطق وعلوم الطبيعة ويؤسس علم التاريخ وعلوم الإنسان فيكتشف طبيعة العلاقة بين الأسلوب التأويلي والأسلوب التحليلي المتجاوز للمقابلة بين الفلسفي والديني أو الأسطوري بالاصطلاح الفلسفي. فيكون العداء الذي يعبر عنه الغرب الآفل للإسلام ليس موجها إليه وحده بل هو موجه لما بدأ يتحرك فيه من تجاوز لذاته للتحرر من التحريفين في شكله القديم وفي شكله

الحديث أعني الثورتين الإسلاميتين : الحرية الروحية أو تحرير الفرد من الوساطة الكنسية ومن العلم الذي يدعي أنه أكثر من مجرد اجتهاد سواء كانت باسم المعرفة النظرية دينية الحرية السياسية أو تحرير الجماعة من الوساطة المافياوية ومن العمل الذي يدعي أنه أكثر من مجرد جهاد سواء كان باسم المعرفة العملية دينية ولما كان قصدي هو بيان علل الحرب على الإسلام والمسلمين الحرب التي بلغت ذروتها اليوم في أحداث الهلال وكل أقطار الثورة التي انطلقت من تونس وشروط تجاوزها فإنه علي أن أنطلق من

5 فقاعدة شبه ثابتة حددت علاقة رسالة الإسلام بما

قبل نزولها وبما بعد نزولها. فهذه القاعدة هي سر الإسلام الأعمق أعني كونه ذا وجودين فاتحا وخاتما أي إنه متقدم على كل الأديان ولاحق لها

4 ولذلك فهو يعرف ذاته بكونه الديني في كل دين بوصفه فاتحا رغم أنه أحد الأديان بوصفه خاتما. وهو بالصفة الأولى متقدم عليها جميعا أو دين الفطرة الغفلة (دين أحسن تقويم) وبالصفة الثانية متأخر عنها جميعا أو دين الرشد (الاستثناء من

5 الخسر أو الرد إلى أسفل سافلين بسبب التحريفات

التي ينقدها القرآن لتأسيس غايات الدين الخاتم).

علاقة المخمسات : الأول و الثاني وبهذا المعنى أفهم القصد بكونه تمام الدين الذي 5 لا يلغي ما تقدم عليه بل يعتبره وصفا لمسار التطور الخلقي للبشرية المتواصل حتى بعد نزول الرسالة الخاتمة بتعليل ورد في الآية 48

من المائدة : ترك التسابق في الخيرات مفتوحا إلى يوم الدين. فيكون الإسلام بذلك الدين الفاتح أو رسالة آدم والدين

5 الخاتم أو رسالة محمد وبين الفتح والختم نجد

الإسلام الفاتح ويستعيدهما الإسلام الخاتم بنقدهما وهو سر العداء اليهودي المسيحي للإسلام: الحرية الروحية والحرية السياسية.

6 لكن هذا المخمس الأول ينظر للأمر في الاتجاه النازل من القطب الأول) الله الخالق) إلى الثاني (الإنسان المخلوق) ومن ثم فله صلة بعلاقة الطبيعتين الإلهية والإنسانية : والتحريف يتعلق بطبيعة الله والإنسان. ويوجد مخمس ثان ينظر

9 للأمر في الاتجاه الصاعد من القطب الثاني

(الإنسان المأمور) إلى القطب الأول (الله الآمر) ومن ثم فله صلة بالأمر أو بعلاقة الفعلين الإنساني

والإلهي : والتحريف يتعلق بتشريع الله وتشريع الإنسان. وهذا الوسيط بين الرسالة الفاتحة) آدم) والرسالة الخاتمة (محمد) مخمس ثان يكاد يتلخص فيه تاريخ العلاقة بين العالمين الشاهد والغائب أعني ما جاء في سورة هود بشكل مصفوفة عجيبة البناء الرياضي: مثلث أول يتألف من رسالة نوح فرسالة هود فرسالة صالح أولا يناظرها بعد وسيط هو إبراهيم رسالة لوط فرسالة شعيب فرسالة موسى. والمخاطب بهذا التناظر الرسول الخاتم أو إبراهيم الثاني المكلف بتحقيق الوصل الأتم بين قطبي الوجود أي الله والإنسان والوسيطين بينهما أي الطبيعة والشريعة. وهذا المخمس الثاني

يساعد على فهم الوجه الموجب من الرسالة أو استراتيجية البناء الذي كلف به الرسول الخاتم عرضا لها بمبدأ ما ينبغي تجنبه أو استراتيجية البناء الحضاري. أما الوجه السالب من الرسالة فهو المخمس الأول الذي ينقد مفهوم التحريف في القرآن الكريم. وهذا المخمس الأول يحدد التحريف الذي أصاب علاقة رسالة عيسى برسالة آدم وطبيعة التحريف الذي أصاب علاقة رسالة موسى برسالة نوح فتفهم بذلك دلالة عودة الإسلام إلى إبراهيم بين الدينين الأولين وتحريفيهما الأخيرين. وما تحريف الحداثة إلا النتيجة الحتمية لهذين التحريفين الناتجين عن رفض الإصلاح الإسلامي المحرر من الوصل بين قطبي الوجود برد أحدهما إلى الثاني إما بتأنيس الله أو بتأليه الإنسان وما هو إلا ترجمتهما باللغة الفلسفية في المخمس الأول وبما وإذن فلا بد من تقديم الوجه السالب على الوجه الموجب الذي نبين به أن ما وقعت فيه الحداثة هو عدم تجنب ما بينه المسبع.

المخمس الأول : الأصلان وإصلاح التحريفين

المقارنة بين آدم وعيسى : في مسألة تبرئة البشرية من الخطيئة إذ إن آدم تلقى كلمات ربه فعفا عنه واجتباه لكن التحريف ابتدع مسألة الخطيئة الموروثة فانتقل بها الفكر اليهودي المسيحي اللعنة الأبدية التي تحتاج إلى شفيع. وبذلك قلبت الكنيسة اليهودية رسالة عيسى من محاولة تحرير البشرية من سلطان الكنيسة التي غيرت مفهوم الله والإنسان وأبدت سلطانها بنظرية الخطيئة الموروثة تأسيسا لوساطتها الواجبة وهو إطلاق رمزي نظرية شعب الله المختار في دور الوساطة الروحية بين الله والإنسان. والمقارنة بين نوح وموسى : في مسألة إنقاذ العالم عامة والإنسانية عند نوح تحولت إلى إنقاذ

قبيلة أرادها الله ممثلة لتحرير الإنسانية من العبودية والاستبداد السياسي فأصبحت قبيلة مستعبدة لغيرها من البشر. وبذلك انتقل الفكر اليهودي المسيحي إلى نقيضها. فما حققه نوح بإنقاذ الموجودات متجاوزا الأهل تحولت رسالة موسى إلى إنقاذ عبيد ألغوا رسالته وعوضوها بدين العجل الذهبي. ومن هنا نفهم دلالة عودة محمد إلى إبراهيم . فرسالة إبراهيم مجردة ليس فيها إلا مبدأين هما تحرير البشرية من عبادة نظام العالم الطبيعي ونسيان العالم الشريعي(عبادة الأفلاك) ومن التضحية بالبشر في الأديان الوثنية (بدل ذبح إسماعيل):

المخمس الثاني: الأصلان وتحقيق الحريتين مثلث الرسالات المتقدم على إبراهيم : رسالة نوح ورسالة هود ورسالة صالح وتأويلها في المثلث المتأخر عنه : رسالة لوط ورسالة شعيب ورسالة موسى. والوسيط مرة ثانية هو إبراهيم والمخاطب الرسالة الخاتمة. والتأويل بين :

-فلو قارنا رسالة نوح برسالة موسى لوجدنا أن الماء ليس أصل الحياة فحسب بل هو أصل الموت كذلك فبه تم إنقاذ الحياة الخيرة وإفناء الحياة الشريرة:

ولو قارنا رسالة هود برسالة شعيب لرأينا أن النظام الاقتصادي أو شرط القيام المادي يمكن أن يكون مثل الماء المنقذ بالعدل والمفني بالظلم.

ولو قارنا رسالة صالح برسالة لوط لعدنا إلى رمز الحياة (الماء والجنس) فلو خضع توزيع الماء للشريعة لكان ذلك ضامنا لتواصل الحياة ولو انحرف الجنس لزالت الحياة:

وعندئذ نفهم أن إبراهيم هو الذي تلقى البشارة من الملائكة التي جاءت

لإنقاذ لوط من قومه الذين أفسدوا العلاقة الجنسية. والبشارة هي أن إبراهيم رغم سنه ورغم زوجته العاقر سيلد : والمولود الجديد هو إبراهيم الثاني أو محمد الذي سينقذ البشرية بتحقيق ما سعى إليه نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى : وذلك هو الدين الخاتم الذي يحاربه اليوم من آلت حضارتهم إلى ما قاومه نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وما سيمكن الاستئناف من تحقيقه لتحرير البشرية من العولمة التي جمعت ما أراد هؤلاء تحرير البشرية منه.

ذلك أن مبلغ الرسالة الخاتمة هو إبراهيم

الثاني أو محمد الذي يصلح التحريفين فيعيد المخمس الأول إلى حاله السوية فيكون جامعا بين آدم ونوح وموسى وعيسى بإحياء رسالة إبراهيم وتحديد مضمونها الذي لا يذكر القرآن منه إلا مبدأين :

-1 الأول هو الوحدانية والتحرر من عبادة نظام العالم الطبيعي

-2 الثاني هو تحرير البشرية من التضحية

وهذا هو بالضبط مآل العولمة : التضحية بالإنسان 5 وعبادة نظام العالم الطبيعي لا غير.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لقال أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية.

الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

في المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

المنعرج الحاسم: ثورة الشباب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

من (وكالاء

أن ان و اماع كدت وداه توتص تي 143850415 - 2017101.14

المتعرج الحاسم

المقدمة لوو ووه + بجا عع ع و وو وم ع ع و و عه بيو ووو محاولات منع الأمة من تحقيق شروط إحياء قيمها وتحديث أنظمة تعيينها الفعلي ال اا الحط من المعالم المادية والمعالم الرمزية والشعائر الدينية جم وي بجوو كيفية تحقيق الاختراق في أقطار الأمة جك كي كلك ا خلا جا ارت كج جوم مم همرت ثورة الإسلام الروحية و السياسية ا

امد كيف تمت ترجمة المستويين الإقليمي و الدولي

محليا؟ وكيف استعملت الأدوات-الذراعان إيران وإسرائيل والأنظمة العميلة والمليشيات العميلة وأمراء الحرب المادية والرمزية-التي أشرنا إليها لتحقيق أهدافها الخاصة وأهداف موظفها الاستعماري في آن؟ ذلك ما ستحاول وصفه في هذا الفصل الثالث تتمة لما ترتب على الاستراتيجيات الدولية في التعامل مع الإسلام والمسلمين لبناء النظام الدولي الجديد.

فهذا النظام الجديد يتحدد في مرحلة مختلفة تماما عما حصل في أنظمة العالم السابقة منذ بداية الحداثة وبصورة أدق منذ أن خرج المسلمون من السباق بسبب الانحطاط الذي أفقدهم الريادة المعرفية وتطبيقاتها كما لاحظ ذلك ابن خلدون في كلامه على العدوتين (عدوتي الأبيض المتوسط). فما يميز الوضع الحالي هو أن الغرب بدأ يفقد الثقة في قدرته على السيطرة الكونية لأن العالم تجاوز ثنائية القطبية المقصورة على

الحضارة الغربية بفرعيها المتمثلين بالمدرسة البروتستانتية وضديدتها المدرسة الماركسية إلى تعددية من جنس آخر غير مقصورة على الغرب لأن العالم المتخلف بدأ يسترد دوره في الشرق الأقصى خاصة ما يشجعه على منع العالم الوسيط بينهما أي عالم الإسلام والمسلمين.

فعود المسلمين إلى دورهم توجد اليوم على الأقل في وضع بين هذين الصفين الغربي والشرقي لأن أهله ليسوا من هؤلاء ولا من أولئك رغم أنهما يسيطران على دار الإسلام بالفعل (الغرب) أو بالقوة

) الشرق الأقصى) وقد يتحدان لإلغاء كل إمكانية فضائلهما والتحرر من رذائلهما. وهما يسعيان لهذا الهدف ولو باستتباعه إن تعذر إلغاؤه التام.

وهو ما يقتضي جعل وضع المسلمين الحالي حقيقة دائمة إن لم يستطيعوا النزول به إلى ما هو أسوأ. فالسياسة الدولية واستعمال مؤسسات الأمم المتحدة وخاصة مجلس الأمن تكاد تثبت نوعا من الإجماع على إبقاء المسلمين في الحال التي هم عليها الآن بل والذهاب بها إلى ما هو أسوأ : يكفي حسبان استعمال حق الاعتراض - الفيتو في جل قضايا المسلمين فضلا عن كون الصين تسعى للسيطرة على جنوب شرق آسيا وروسيا على ما حولها من شعوبها والغرب يحتل الباقي في آسيا وافريقيا وأوروبا ويحاول استتباع الجاليات المسلمة فيه حضاريا وفكريا كما يفعل مع النخب التي تدعي العلمانية والليبرالية محاكاة قردية لماضي

من شرع في تجاوزها.

محاولات منع الأمة من تحقيق شروط إحياء قيمها وتحديث أنظمة تعيينها الفعلي وبذلك فما سأحلله من المستوى المحلي يجمع بين نتائج المعادلة

الدولية) الفصل الأول) والمعادلة الإقليمية) الفصل الثاني) التي تبدو شبه موجهة لإيقاف محاولة قلب الإسلام تجاوز كبواته بتوظيف الأدوات التي وصفت. لكن التحليل هنا سيكون أكثر تعيينا لأني سأختار لتطبيقه أمثلة من أقطار الثورة وما أقوله عنها يصح عليها جميعا بحسب ترتيبها في مجريات أحداثها: تونس فمصر فليبيا فسوريا فاليمن: وكان يمكن أن أضيف إلى القائمة الجزائر وفلسطين رغم أن ما جرى فيهما تقدم على الثورة التي بدأت في تونس. لكنه من نفس الطبيعة على الأقل من حيث الدلالة على محاولات منع الأمة من وتحديث أنظمة تعيينها الفعلي في مؤسسات سياسية مناسبة للعصر تربية وحكما. والعمل في هذا الفصل أيسر منه في الفصلين السابقين لأن هدفها لا يتجاوز وصف ما تحاوله

الأدوات الأربع التي يستعملها المستعمر وعملاؤه لمنع استئناف الأمة لدورها من خلال التخريب النسقي للمستويات التي تتقوم بها الدولة من حيث هي صورة العمران (بلغة ابن خلدون) وفاعلياتهما حماية ورعاية رغم كون الأقطار العربية قد فصلها الاستعمار بصورة تحول دونها وشروط التنمية المادية والرمزية لأنها فاقدة للحجم الكافي المناسب للتنمية في عصر يسوده صراع العماليق وتنافسها الاقتصادي والثقافي. وسأتكلم عليها في اتجاهين متعاكسين بسبب تعاكس الفاعلية السريعة والفاعلية البطيئة :

فالمستوى الأول من الفاعلية سريع وذو تأثير مباشر. وهو يبدأ من أسفل انتظامها إلى الأعلى في حالتي وظائف الحماية (يبدأ بالاستعلامات السياسية فالدبلوماسية فالدفاع فالقضاء فالأمن) ووظائف الرعاية (يبدأ بالاستعلامات العلمية فالثقافة فالاقتصاد فالتربية فالمجتمع الأهلي).

والمستوى الثاني من الفاعلية بطيء وذو تأثير غير مباشر ويبدأ من أعلى انتظامها إلى الأسفل في نفس الحالتين من نفس وظائف الحماية والرعاية. ويكون العمل هنا بعكس الترتيب السابق في وظائف الحماية وفي وظائف الرعاية.

ولا يتم ذلك من دون تواطؤ ينتج عن تخريب بالفساد والاستبداد اللذين يخترقان البنيتين الفوقيتين للسلطة السياسية أي التنفيذية والسلطة المعرفية وسلطة رأي الجماعة العام.

وحينها يصل التخريب إلى أصل هذه الفاعليات كلها أي إلى المرجعية الروحية الجماعة الروحية وقواها السياسية فيفتتها يفتتها عرقيا وطائفيا وطبقيا ليلغي كل مكتسبات الحضارة العربية الإسلامية التي وحدت بها الرسالة الأمة توحيدا هو شرط كونها أحد أقطاب العالم الممكن بوصفها شاهدة على العالمين.

5 الحط من المعالم المادية والمعالم الرمزية والشعائر الدينية وطبعا فهذه المستويات من التخريب هي أهم أدوات الحروب الحديثة وهي تشبه سريان السرطان في البدن كلما شخصناه باكرا أمكن القضاء عليه

4 وعسر الانتصار عليه متناسب طردا مع مدى انتشاره. وإذا بلغ إلى المرجعية فإنه يكون مثل عموم انتشار السرطان الذي يؤدي إلى الموت الأكيد. فاختراق سلطة المعرفة والرأي العام ممثلين للمرجعية في مستوى النخب والشعب هي آخرة

5 مراحل الحرب الرمزية ظهورا ويتمثل ظهورها في الجرأة على كل القيم التي تؤمن بها الجماعة والحط من الرموز الممثلة لروح الأمة : المعالم

المادية والمعالم الرمزية والشعائر الدينية وخاصة رجالات الأمة الذين صنعوا تاريخها.

5 اختراق القوى السياسية إذ تصبح الأحزاب أو القبائل أو المافيات العسكرية والاقتصادية والثقافية أدوات تسير عن بعد من القوى الاستعمارية وأذرعها التي وصفنا في الفصلين السابقين. اختراق وظائف الحماية أي القضاء والأمن داخليا

3 والدبلوماسية والدفاع خارجيا وجهاز الاستعلام والإعلام السياسي ووظائف الرعاية أي التربية والمجتمع الأهلي والثقافة والاقتصاد وجهاز الاستعلام والإعلام العلمي) البحث العلمي) بحيث يصبح الاستعمار وأذرعه مسيطرين على عقل

6 الجماعة ووجدانها. اختراق المعبرين عن المستويين السابقين ويمثلها ما نراه في الفضائيات من خبراء مزيفين وصحافيين جلهم مأجورين لدى القوى السياسية وموظفيها المباشرين) الأذرع والأنظمة العميلة) أو بصورة

غير مباشرة من قبل الاستعمار.

ويكتمل الاختراق والتحكم في أدوات الحرب على

الأمة من خلال اختراق أصل ذلك كله أعني

المرجعية الروحية للجماعة سواء كانت ذات صبغة

دينية (في حالتنا) أو ذات صيغة فلسفية (في حالة الحرب على الاشتراكية). فتنهار المنظومة كلها دون حاجة للسلاح أو بأقل قدر منه.

كيفية تحقيق الاختراق في أقطار الأمة وحتى لا أسمي فيظن أني أشخص

كأن الأمر يتعلق بأحد أقطار الأمة في حين أنه يشملها جميعا يكفي أن نتابع ما يجري في هذه الوظائف -وليكن مثالنا تونس- لنحدد كيفية تحقيق الاختراق الذي يتحول بالتدريج إلى سرطان معمم ينهك قوى الجماعة فيجعلها لقمة سائغة خاصة إذا اعتمدت على خيارات اقتصادية وثقافية لا تنتج إلا الهشاشة كاقتصاد الخدمات) السياحة مثلا (وثقافة التهريج) المهرجانات مثلا) : فوظائف الحماية تخترق بطريقتين : داخليا) القضاء والأمن) تصبح خاضعة في جلها للرشوة وخارجيا) الدبلوماسية والدفاع) للعمالة لمن يدفع أكثر من قوى الاستعمار وأذرعه والأنظمة العميلة التي تأتمر بأوامرهما : أصل الداء كله يبدأ باستبداد جهاز الاستعلام ال ووظائف الرعاية تخترق بطريقتين : فالتكوين) التربية والمجتمع الأهلي) بالتزييف القيمي في التكوين فتصبح العناوين العلمية أسماء بلا مسميات وتنهار القيم الاجتماعية بحيث يصبح المواطن الأخسر هو السيد وتسود حثالة الجماعة عليها. والتموين يصبح كله أو جله مستورد لأن الإنتاج الرمزي) الثقافة) والمادي) الاقتصاد) يتحولان إلى مجرد مؤسسات تابعة لمؤسسات المستعمر وأذرعه لا يتجاوز دورها دور تجار فضلاتها. وبذلك ينعدم البحث العلمي والإبداع ويصبح كل شيء محاكاة

يأسى وكسالى:

النظري والتطبيقي ون

فتفقد كل المعالم المادية) أهم منجزات الحضارة

المادية كآثار الأندلس) والرمزية والمشاعر

(كالحرمين) والعقائد (ما ينبني عليه الانتساب

إلى الإسلام) وكل ما تتقوم به المرجعية الروحية للجماعة محل احتقار ويتجرأ عليها الرويبضات باسم علم اسمي وحداثة قشرية ويتحول جل المثقفين إلى مخربين ظنا أنهم مصلحون في حين أنهم يكتفون بقطع جوارحهم والحياة على البروتاز. تلك هي أقوى الحروب في عصرنا ولولا قوة الإسلام الروحية لكانت الأمة قد ضاعت ضياع الهنود الحمر.

ثورة الإسلام الروحية و السياسية ومهما عيب على جمود الفكر التقليدي فإن الأمة تدين له بمعجزة الصمود إلى حد الآن وتثبيت دور هذه المقومات في أرواح الشباب المقاوم فجعل بالوسع أن نتصدى لعملية إعادة البناء بثقة فيكون الاستئناف مثل النشأة الأولى مبنيا على النقد والبناء : القرآن الكريم كتاب نقد للتجارب السابقة وتحريفاتها وكتاب بناء لأنه يقدم البديل الثوري الذي بينا أنه عين البديل الذي سعت إليه النهضة الغربية لكنها نكصت مثل حضارة المسلمين إلى فالحرية الروحية أو التحرر من سلطان الكنائس هو جوهر ثورة الإسلام الروحية وقد حاولت أوروبا في القرن السادس عشر بعملية الإصلاح الديني (بداية بألمانيا) محاكاتها فاستبدلت التفريط بالإفراط وأصبحت حربها على التحريف الكنسي حربا على الدين نفسه فرموا الرضيع مع ماء استحمامه كما يقول المثل الفرنسي. والحرية السياسية أو التحرر من سلطان الحق الإلهي في الحكم هو ثورة ثورة الإسلام السياسية وقد حاولت أوروبا في القرن السابع عشر بعملية الإصلاح السياسي (بداية بانجلترا) محاكاتها فاستبدلت التفريط بالإفراط وأصبحت حربها على التحريف السياسي حربا على دور القيم والمقدسات في الممارسة السياسية وحولوها إلى فاشية ومافيوزية

واستعمار مناف لكل القيم التي يتطابق فيها العقل والنقل. تلك هي حرب أرباب العولمة وأذرعتهم وعملائهم على الإسلام وثورتيه توقيا من استئناف دوره الذي قد ينتج عنه عملاق يعدل نظام العالم الجديد روحيا وسياسيا فيحقق ما كلفت به أمة القرآن : الشهادة على العالمين. ذلك هو مدلول شعار الثورة ببيتي الشابي اللذين صاغ بهما التحول الروحي الواعي والذي أعاد مفهوم القضاء والقدر إلى فاعلية الإنسان خيرا أو شرا لأنه يتبع ما يترتب وحتى نفهم ما تقدم واعتبرناه معلولا لوضع عالمي لم يبدأ اليوم بل هو يواصل علاقة تاريخية بين حضارتين تحيطان بالأبيض المتوسط وكلتاهما امتدت لتصبح كونية علينا في الفصلين المواليين أن الوضع في ما ورائه من رؤى تحكم فلسفة التاريخ وفلسفة الوجود سواء كانت بصيغة دينية (في العصور الوسطى) أو بصيغة فلسفية (في العصور الحديثة) تجعلانه بالجوهر معاديا للإسلام وقيمه رغم أنه كان في البداية محاولة لمحاكاة ثورتي الإسلام المتعلقة بالحرية الروحية (الثورة ضد الكنسية) والحرية السياسية (الثورة ضد الحكم بالحق الإلهي).

وبذلك نكون قد أثبتنا ما جاء في منطلق هذه المحاولة حيث قلنا إن الوضعية العالمية الحالية في سعيها لوضع أسس نظام العالم الجديد هي بالجوهر في لقاء تنافسي بالضرورة مع الإسلام حول قيم هذا النظام ومعاييره التي تدور حول طبيعة علاقة التعاون والتواصل بين البشر :

هل هي كما يحدد طبيعتها الإسلام في الآية الأولى من النساء) الأخوة البشرية) ومعيارها في الآية 5 13 من الحجرات (لا يتفاضلون إلا بالتقوى).

أم هي كما يحدد طبيعتها سعي أرباب العولمة إلى جعل البشر أعداء معيارهم الوحيد هو قانون الانتخاب الطبيعي عرقيا وطبقيا حضاريا؟

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لقال أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية.

الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

موسوعة المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

لجورج فيلهلم فيدريش هيغل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب 2 الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية

والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

المنعرج الحاسم: ثورة الشباب

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ل أسز يغرب !اع

المتنعرج الحاسم

تونس بخ 04.14. /1438 2017.01.13

المقدمة سس العلاقة بين ما يجري في الاقليم وما تقوم به القوى الدولية

الأهداف و الغايات و الادوات.. علاقة أحياز الوجود الانساني بمجريات الاحداث ل 1 فاعلية الادوات المادية و الرمزية اص

المنعرج الحاسم ثورة الشباب فاتحة الإستئناف.. الجزء الثاني حس ارو رعرب الك

اعتبرنا أحداث الصراع بين الثورة والثورة المضادة ومجرياتها في ملتقى عواصم الخلافة الأربع (المدينة بداية واسطنبول غاية ودمشق وبغداد وسيطين) فاتحة الاستئناف الإسلامي (الفصل الأول). فهذه الأحداث عينة من الوضعية الدولية الي يمثلها مخاض نظام العالم الجديد ومنزلة دار الإسلام والمسلمين فيه.

العلاقة بين ما يجري في الاقليم وما تقوم به القوى الدولية

وهي مركز التاريخ الحالي. انلك فستنطلق منها لتفسير الأحداث الأقليمية والحلية في فصلين. ليها في فصلين آخري نكا أسلفنا لتفسيرها بالرؤية الغربية لما بعد التاريخ الرؤية التي حددتها فلسفة وجودية كانت رد فعل من الحضارة اللاتينية المسيحية على الحضارية العربية الإسلامية. وقد بدأ رد الفعل منذ نزول القرآن لانه بشر بتأسيس الحرية الروحية للافراد لتحرير البشرية من الكنسية وبالحرية السياسية لتحرير الجاعات من الاستبداد

والفساد الناتجين عن فرض " على الجماعة بدعوى الحق الإلهي أو الطبيعية.

ولما كان رد الفعل يريد يدافع على تحريف الدين المنزل (اليهودية والمسيحية) والطبيعي (المجوسية والوثنية في السور الوثنية ثم على شيف الفلسفة في العصور الحديثة (رد الحكمة إلى المبدأ السوفسطائي الإنسان مقياس كل شيء) فإن

3 المعركة الحالية تصل القديم فتصل الحاضر بالماضي. وبيان مما يجري أن مخططي الاستراتيجيات الاستعمارية منذ قرون واستنادا إلى توظيف تاريخ الإقليم يريدون مواصلتها في المستقبل رثم مازق العولة التي نتجت عنها.

8 فكن الثورة بوصفها رد الاستئناف بدليل اجماع القوى الاستعمارية وعملائها على محاربتها بعد من نفس الحاجة إلى تحرير البشرية منها. وذلك هو مفهوم الشهادة على العالمين رمزا دور الإسلام الكوني الروحي والسياسي في تاريخ

وسنحاول في هذا الفصل الثاني بيان العناصر التي يستمدها الاستعمار العلمن تاريخ الإقليم لجعله غارقا في أمراضه التي كان جي الإسلام يهدف إلى إخراجه منه ومعه الإنسانية

ذلك هو مدخلنا لتحديد العلاقة بين ما يجري في الأقليم وما تقوم به القوى الدولية التي اسفمرة: مواقي ماقا ولا زآل. مسكورة لله بصورة غير مباشرة في إطار استراتيجيتها لبناء

5 النظام العالمي الجديد. ذلك أنها تعتبر السيطرة عليه من شروط المحافظة على قوتها في الصراع الدولي على خيرات العالم. فدار الإسلام عامة والإقليم الناطق بالعربية والتركية خاصة كان ولا يزال وسيطا وحديثا أحد طرفي الصراع تتم

5 فيه الصراع بينه وبين الأقليم الغربي المجاور له : بدأ الصراع عربيا (حروب الفتح العربي وردود

الحرب الحديث " وانتهى تركيا (حروب الفتح

0 الملاس رج الحاسم ثورة | الشباب فائعة

ولا كان حل الإحاطة الذي استعمل في

بداية العصر الحديث لإخراج الإسلام من التاريخ

العالمي لم يعد ممكنا أصبحت المعركة فيه مبنية على

تفجير كل كسوره التي عالجها الإسلام ما يجعل

5 خطة الاعداء تدور حول إحيائها من جديد حتى

يعود الإقليم إلى ما كان عليه قبل جبر الإسلام

لهذه الكسور : حروب أهلية على أسس عرقية

وطائفية مع إحياء طموح امبراطوري لدى إيران وإسرائيل على حساب العرب والاتراك.

10 الأهداف والغايات والادوات

وإذن فالهدف الاستراتيجي لما يجري في الإقليم حاليا هو القضاء على قوتيه

الفعليتين بداية (العرب) وغاية (الاتراك) قوتيه اللتين حددتا العالمية الأولى بسبب النزعات القومية وتوظيفها الاستعماري للإجماز على آخر صلات الرمز الحضاري أي الخلافة. والصلة بين الصدامين الحضاريين اللذين يراد لهما التواصل ثابتة اعتمادا

فأما الغايات التي يسعى إليها كل أعداء

الإسلام والمسلمين فهي : 1 احتلال الموقع الجيواستراتيجي أو دار الإسلام التي تتوسط العالم 5 0 2 الاستحواذ على ثرواتها وطاقاتها وأرضها طاقة المستقبل أو الشمس. 3 منع تكون قطب بين طرفي العالم

تت 1 ا بين العالمين الشرقي والغربي برا

3 وبحرا وجوا سواء بطريق الأطلسي او الهادي. 4 الخوف من منافس فكري يتمثل في من هو الدين الوحيد المصالح بين الدنيوي والأخروي والمتجاوز للفصام بين عالمي الشهادة والغيب. كصلة رمز بين المسلمين بدعوى الحرب على

وأما الأدوات فهي :

1 استحمال إسرائيل بتأييد طموحها 4 الامبراطوري ومليشياتها العلانية والليبرالية

العربية استعمالا ظنه الغرب معطلا للأمة فإذا به يصبح المحفز الأول لنهوضها وأكاد اعتبر وجود إسرائيل من جنس التطعيم الذي يوقظ المناعة. 2 تأييد إيران طموحها 8 الامبراطوري ومليشيات الباطنية والعرقية العربية وهذا هو أكبر الأخطاء على الأمة لأن الباطنية من جنس الفيروس الذي

يتنكر بأن يتقمص تشكلات الجسد الذي يحاربه : ليس في التشيع من الإسلام إلا الاسم ومن ثم فالمجوسية 5 أخطر على الإسلام والمسلمين من الصهيونية. 3 مساندة الأنظمة العميلة ونخبها التي هي

حليفة للاستعمار وذراعيه سابقي الذكر . وهذا الخطر وسيط بين الصهيونية والصفوية من حيث الطبيعة. فتبعيته للغرب تفضحه وكونه متنكرا في

4 اختراق المقاومة العسكرية والفكرية لتشوبها وتمكين منظمات لا تحصى ولا تعد تر

0 الملاسرج الحاسم ثورة | الشباب فاتحة الاستئناف.؛ م الجزء الثاني. اهنش بوكرب المرزوقي باسم الإسلام. وهذا من جنس الأنظمة العميلة علاقة أحياز الوجود الانساني بمجريات

لأنه أقرب للصفوية منه للصهيونية لأن متنكر الاحداث . بالإسلام مثل الصنوية 3 فشكل الجماعات البشرية في داخلها وبينها

تخضع لقانون الصراع على هذه المقومات كل

يريدها ويكون الصراع سلميا في التنافس

الاقتصادي وهو حربي في الصدام بين الجماعات والدول. وأغلب الإثم عله هنا التنافس

59 الاقتصادي بسبب الخوف من فقدان شروط البقاء أو مقومات العيش. ولا فرق في ذلك بين صراع القبائل على الماء والكلاء وبين صراع الدول الحديث عن مصادر الطاقة والخامات والماء وحتى الهواء النقي بعد أن ساد التلوث.

4 وقد ذهب ابن خلدون إلى تعليل وجود الدول " القانون : خادرة تؤدي ب . وبإن ٠ 2 ايلب ل الحبوي الذي تسعى كل واحدة منها لتوسيعه ما

5 استطاعت إلى ذلك سبيلا. وطبعا فذلك يقتضي

الثامم لتبادل بين الأجوار في نفس الجماعة وبين

الجماعات المختلفة. وكل من يغفل عن هذا القانون يكون شحية خلله لدم السل بل 60 من اقل

5 ويجمع بينها كلها اختراق الفكر الإسلامي

5 السني في كل أصقاع العالم بدعوى الحاجة إلى

إصلاح الإسلام وهذا كامن في الكاريكاتورين

كاريكاتور الحداثة وكاريكاتور الأصالة الذي يرد

عليه. كلاهما فكر كاريكاتوري وكلاهما يدعم الثاني بمنطق الفعل ورد الفعل في تشويه الإسلام.

10 وهذه الأدوات تمثل ذروة الحرب الحديثة لأنها تحقق هذه الغايات بأقل كلفة. لجوهرها يعود إلى الجمع بين مباديء النصر الثلاثة في الحرب كما أتى إلى كلاوسفياز : حرب القوة العسكرية

5 (التفشت حت راط الأهلية) وسر المناعة المادية التي تتجدد بها القوة لقوة العسكرية (احتلال الأرض مصدر الثروة التي تغذي القوة العسكرية) وسر الحصانة الروحية (العقيدة أساس المقاومة).

أحد يشكك في أن أهداف الاستعمار

اذ عي مأ ين روسلا انم انا وج ل صراع بين الأمم. وبيانها غني عما يسمى نظرية مة اتي بحت تستعل لأخال المكلين تل ل لكنى سبق وبينت أن هذه الأهداف مباشرة. بدور أ ود ما 3 الميزان

5 العدوانية ثابتة في كل صراع بين البشر من أجل الطبيعيان إذ 1 فالمكان يصبح جغرافيا الاستحواذ على مقومات العيش وشروطه حضارية والزمان يصبح ركنا حضاريا فنحن عن بمقتضى قانون التاريخ الطبيعي. تحولها أثر الجغرافيا في التاريخ (التراث) وأثر

" 5 التاريخ في الجغرافيا (الثروة) ويتأسس ذلك كله في أصل يس المرجعية الروحية التي يمكن أن تكون أساطير أو أديان أو فلسفات مترددة بين

الأسطوري والديني وبها يتحدد الموقف الفعلي والصراعات بين الأفراد والجماعات استنادا إلى

فاعلية الادوات المادية والرمزية

فإذا وجد خلاف في تحليل هذه المقومات التي تنسبها إلى الغايات تماثل نسبة الأعضاء إلى الوظائف في الكائنات العضوية. والأدوات متعينة ومتطورة دائما ال تستمد من متغيرات التاريخ والجغرافيا متغيراتها التي تتعين في ثمرات التفاعل بينها أي في التراث والثروة. فهي مناسبة لما صار مؤثرا في مرحلة

فهو لا يتجاوز الأدوات

مرحلة من التاريخ والجغرافيا الإنسانيتين وخاصة في ظهور هيئات الست

في العدوان والدفاع 0 و 9 "0

وكلما تقدمت البشرية ازدادت فاعلية الأدوات المادية والرمزية حتى وصلنا إلى أدوات التدمير الشامل المادية (الحرب المسلحة) والرمزية (الحرب النفسية). وعندما تصبح أدوات التدمير الشامل المادية شبه مستحيلة الاستعمال لفرط ضررها على المعمورة تلجأ الأمم إلى أدوات التدمير الشامل الرمزية وهي الغالبة في حالتنا : الحرب النفسية والتشويه الرمزي للحضارات المغلوبة.

ذلك أن ضيق الإقليم وكثرة النفوس فيه والتقارب المكاني بين المتحاربين تجعل الحرب شبه مقصورة على السلاح التقليدي ماديا فيكون

اللجوء للأسلحة الرمزية الحديثة أقوى الأسلحة : الحرب النفسية_ بوسائل الاعلام

5 وغالب قياداها

د الجزء الثاني مس ارج بالق ماقام والتشويه النسقي للحضارات المغلوبة والسنة في هذه الحالة تكاد تخسر المعركة لان عناصر مقاومتها أصبحت تسيطر عليها الاستعمار وذراعاه وعملاؤه سواء بوعي غالب على مليشيات القلم ت مليشيات السيف أو بغير وعي غالب على قواعدهما من آكلي قشور الأصالة والحداثة. والمهم في هذه الحالة معرفة طبيعة الأدوات التي تستمد من الماضي بعيده وقريبه. فمن الماضي 4 البعيد تمكن الغرب من توظيف الطموح الصهيوني والطموح الصفوي. وكلاهما يستمد من العالم المتقدم على الإسلام وأصحابها يحاربون سنة الإقليم أي العرب والأتراك سعيا لاسترداد خارطة الإقليم المتقدمة على الإسلام والانتقام

5 منهم. ومن الماضي القريب نجد الانظمة ونخبها

العميلة : فالأنظمة عميلة الاستعمار وذراعيه الصهيوني والصفوي والنخب التي تدعي الأصالة

أو التي تدعي الحداثة مستمدتان من الانحطاطين الذاتي والذي ورثته النخب العميلة عن السياسة

والجامع بين هؤلاء الأعداء بأصنافهم الأربعة يعملون بقصد وروية لاختراق الفكر الإسلامي بهدف تحريفه حتى يفقدوه مبدأي حصانته

(الاجتهاد للرعاية والجهاد للحاية) وهدفيه الأسمى

9 أي الحرية الروحية (علاقة الفرد بربه مباشرة

تحرره من الطاغوت الروحي أو الكنسية) والحرية السياسية (علاقة الجماعة بشأنها العام مباشرة تحررها من الطاغوت السياسي أو الحكم بالحق الإلهي أي القوة الرمزية أو بالحق الطبيعي 6 أي القوة المادية).

والأداة المستعملة في هذه الحالة معلومة من قديم الزمان : فهي الاختراق الباطني للسنة عن طريق التصوف المتفلسف الذي يلغي المستوى الخلقي من الحياة والاقتصار على المستوى 5 الطبيعي الذي تصبح في كل الأشياء مباحة حتى ذهبوا إلى التشكيك في أتم قانون اجتماعي أعني مبدأ المحارم في العلاقات الجنسية لأن كل القيم صارت في نظرهم رسوما ولا حقيقة لها. وبدعوى الكلام على قدرة الله المطلقة نفوا الحرية واعتبروا 0 كلما يجري في الحياة هو ما ينبغي أن يجري بدعوى الإيمان بالقضاء والقدر. انلك اعتبرت شعار الثورة الأساسي متعلقا بالثورة على هذا الفهم الخطير

للقضاء والقدر الذي يؤسس للاستبداد والفساد والقبول بالاحتلال واعتبا 5 الحكام ظل الله في الأرض.- ولا ينبغي توهم المقاومين من السنة (كأبطال حرب التحرير في الجزائر وليبيا والسودان مثلا) متصوفة بهذا المعنى فهم زهاد ومرابطون لحماية الثغور ودار الإسلام وهؤلاء 0 يميزون بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي بالمقابلة بين مفهوم الربوبية ومفهوم الألوهية وبين وحدة الوجود ووحدة الشهود. وطبعا فإن الباطنية تحاول التعمية على هذا الفرق فتسوي النوعين تصوفا وشتان بين الزهد والرباط 5 والتصوف الذي هو تخريب روح للجماعة باسم المقابلة بين الرسوم والحقائق. ولعل ما حدث في ملتقى الشيشان وما تسعى إليه أمريكا من تدخل في أنظمة الأمة التربوية والاعتماد على تصويف الإسلام وتتسيمه 30 من أهل الأدلة على هذا القصد : جعل المسلمين

سالوزا قاحس ارورکرب» المرزوقي مثل الهنود الحمر يتجردون من شروط المناعة الروحية علما وأن

سلمية الهنود الحمر لم تحمهم من لدان اجام بالوحشية رمم أن

35 خاتمة وفي الختام فإن ما يجري في الإقليم ليس إلا استراتيجيا عدوانية غياءها الاستعمارية بينة وأدواتها باتت معلومة والأمة عربا وأتراكا خاصة أخذه منها. ولست أقول 4 هذا بمركب من يتصور نفسه عرضة للملاحقة مرضا نفسيا أنسبه إلى الأمة بل كل ما يجري يبته ولعل تكرار الهجومات على الترا بالانقلابات والإرهاب ومحاولات الإطاحة بالنظام السعودي رغم علمهم بأنه لا يمثل مستقبل الإسلام وأنه 5 مضطر للعب دور ليس له من دونه أدنى شرعية. وفي كل ذلك يمكن أن نصنف ما يجري في

الإقليم من عدوان على الإسلام للإلغاء دور السنة فيه ممثلة الإسلام وحضارته الوحيدة فيه

مستهدفة بسبب ما يراد أ

5 المستوى. الأدنى هو مستوى طموح الذراعين الصهيوني والصفوي لاسترداد

ابواطيرية أرلتدا ل يق ميا إل يه اوري الذي عليه الأمة بالدين الكوني فأهى أسطورة 5 دولة طم 0 . مز رمزية في تاريخ الفكر الإنساني ل حقوم ن استهدت من اليهودية فكرتي الحكم الإلهي في الحكم لأسرة يسمونها آل البيت أو باسمها.

المستوى الأعلى هو مستوى توظيف 6 الاستعمار لهذين الذراعين في الإقليم بإنشاء دولة

إسرائيل وتمكين دولة الملالي هم الذين أتوا بالخميني ونصبوه حكما لإيران بعد أن ثبت ان الشاه لم يعد كافيا في لعبتهم بعد أن أدركوا أن التهديم يكون بمن يزايد عن السنة في الكلام باسم الإسلام والحرب عليه لتخريبه من الداخل.

وطبعا كل ذلك ليس كافيا ومن هنا الحاجة إلى الأداتين الأخريين أعني أولا الأنظمة العميلة بصنفيها العسكري والقبلي بنخبها الأكثر منها عالة لكاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة وثانيا المقاومة الخادعة التي تمثلها اختراقات استعلامات الغرب والذراعين والأنظمة العميلة. وكل ذلك بني على علم دقيق بتاريخ المسلمين أعدته جيوش من الباحثين من درس

الماضي منهم يسمون مستشرقين ومن يدرسون الحاضر يسمون معاهد استراتيجية تتابع مجريات الأمور المؤثرة في القرار السياسي بأبعاده العشرة التي ذكرناها في كلامنا على وظائف الدولة رعاية وحاية وكل سنبين ذلك عند كلامنا على المستوى المحلي في الفصل الموالي. ذلك أن الغزو الناجم لا يكون إلا بعمل على علم. ولذلك ما يجري حاليا في الأقليم ينضوي في استراتيجية الحرب على الحصانة الروحية والمناعة المادية بما يمكن اعتباره جوهر الفوضى الهدامة التي علينا درسها في بعده المحل بوصفها هادفة إلى تشتيت الكيانات السياسية الخلية حتى يعم سرطان الحرب الأهلية العرقية والطائفية والطبقية فتفقد كل شروط المقاومة والصمود.

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دوييم عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصلية

لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكازل يوسف كوشل عن الالمانية

الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية

مثل المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحلة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ الغربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - البستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة الغربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة الغربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في الطاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة الغربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي»

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب الغربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي الغربي بقضايا الأمة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري الغربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية الغربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين الغربية واللمانية.

تصميم الأماء والبيان -- (لرير التنفيزي: حمر مراس (الرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

أهلية الحكم عند ابن خلدون وحكمة اليسر والعسر

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الملك هوام رزائد على الما 0 التو وليساله علجم فبدقا اجا 7 ولما الملك فهو التغلب والحكم. بالقيهر : وصباحب العصبية 5

جع .5ك عمل همانم بوط قوراط

0 يدرب اليم

توس مب 1437.12.02 - 20160004

بس " 1 ١ الل

حكمة اليوم: لبالتزار غراسيان ترجمة أرتور شوينهاور إلى الألمانية".

"على المرء أن يباشر اليسير لكأنه عسير والعسير 5 لكأنه يسير:

وتلك لئلا تفقده الثقة بالنفس العناية

وهذه لئلا يفقده التردد الشجاعة.

فلا نحتاج لئلا يتحقق أمر إلا إلى اعتباره قد

0د وبالمقابل فإن الجهد والكد يجعلان المستحيل

والواجبات الكبرى لا ينبغي للمرء يتحير متفكرا فيها حتى لا يصيب بالكساح لمح الصعوبات قدرته

على الوفاء بها

الأولى تقول إن العلماء لا يصلحون للسياسة * والثانية تقول إن الحكام ينبغي أن يكونوا متوسطي الذكاء.

20 فما تعليله؟

فهل لأن العلماء يستعسرون كل شيء ومتوسطي الأذكياء يستيسرون كل

شيء؟ ربما. ولا شك أن تجربتي السياسية قصيرة لكنها 5 أمدتني برأس) الفتلة) الخيط الموصل لفهم قصده. ولنبدأ بشديدي الذكاء كيف يعلل ابن خلدون عدم صلوحيتهم للحكم؟

أ النص الأصلي مع نصي ابن خلدون اللذين هما موضوع المحاولة: نوردها ثلاثتها في ذيل المحاولة.

"لي أن إرهاف الحد مضر بالملك ومفسد له ل 0 الأكثر". كيف يعلل ابن خلدون عدم صلوحيتهم للسياسة؟ يا أن العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة 9 ومذاهبها".

ولنشر بسرعة إلى أن

* الحكم الأول الخاص بحدة الذكاء يتعلق بشروط ممارسة الحكم

* والحكم الثاني الخاص بشروط نظرية الحكم 40 يتعلق بالسياسة: فما الصلة بحكمة اليوم؟

العلاقة بين الحكمة وأهلية الحكم هل العالم والذكي كلاهما لا يميز بين اليسير

والعسير ومن ثم لا يعرف كيف يتعامل مع النظرية 5 (العلماء) أو مع الممارسة (الحكام)؟

فلتحاول قراءة تعليله كما صاغه.

وما كنا لنبحث في المسألة لولم يبد لنا أن العرب فهموها حرفيا فعكسوها تماما.

أي إنهم ظنوا أن الأقرب إلى السياسة هم 0 الأميون وأن الأقدر على

الحكم هم الأغبياء.

يكفي أن تنظر ما يفعل السيسي وبشار وحفتر وقبلهما القذاف وصدام وابن علي ومبارك وصالح

إلخ.. حتى تفهم أن الجماعة فهموه حرفيا وطبقوا عكسها تماما" ألا لاتر".

وإذن فالحكمة التي انطلقنا منها لا تتوجه إلى العلماء والأذكياء بل إلى من برهنوا في تاريخنا أنهم قد فهموا ابن خلدون حرفيا:

ذلك أنها تنصح من يعمل بعكس ما جاء فيها عكسا تاما.

وقبل أن نعرض تعليل ابن خلدون لنصيحتيه نقل إن الحكمة لا تصح على من حكم العرب بل هي تصح أيضا على من عارضهم

خاصة إذا حكم بعدهم فكان أسوأ.

وكما قيل في النقد الفني والأدبي:

النقد يسير والإبداع عسير.

وبالتونسي المثل أكثر فصاحة:

المتفرج فارس.

لكن ابن خلدون مارس السياسة ونظر لها،

فحدة الذكاء ليست صفة مكسبة بل هي خاصية طبيعية لأصحابها ولها صلة بدور القيادة الفعلية.

والعلم صفة مكتسبة وليس لها صلة بالقيادة بل بالتصور.

وهو مارس السياسة ونظر لها من موقع المشارك في الحكم والمشارك في

المعارضة رغم غلبة المشاركة

الأولى على تجربته ولعلها علة اعتزاله: فكان إبداعه غنما لنا.

ولنشر إلى أن ابن خلدون حرص على وضع النصيحتين في مستويين مختلفين: الأول من باب الدولة (الثالث) والثاني من باب العلوم (السادس).

لهذا التمييز دلالته.

مروالعسرس- ارو رعرر» المرزوقم»

وإذن فكأن ابن خلدون يقول:

شدة الذكاء مضرة بالقيادة ال * وصفة العلم (سنرى أي علم) مذ لكن للصفتين علاقة مهمة الدلالة.

وحتى نفهم هذه العلاقة فلنر الضد في الحالتين: شدة الذكاء ضدها شدة البلادة أو الحمق. والعلم ضده الجهل. والفهم الحرفي للنصيحتين هو حالنا كعرب. ولنقل للإنصاف إن * الأنظمة العسكرية تعتبر كل شيء يسيرا فلا * والأنظمة القبلية تعتبر كل شيء عسير فلا تحقق شيئا:

60 سنة تساوي صفر انجاز عربي.

وإذا تكلمنا على جامعة الدولة العربية صارت المدة 70 سنة والحصيلة دون الصفر فبداياتها التابعة لبريطانيا أفضل من نهاياتها التابعة لإسرائيل بتوسط السيسي.

ماذا أعني بالتبعية لبريطانيا ولإسرائيل؟

يكفي علامة اختيار الأمناء العامين للجامعة. تعينه إسرائيل (آخر أمين

عام).

لماذا تضر شدة الذكاء بالحكم؟

جواب ابن خلدون: لطبيعة العلاقة بالمحكومين.

ولماذا لا يصلح العلماء للسياسة؟ جوابه: لطبيعة المجال السياسي.

لذلك فينبغي أن نفهم أن ضرر حدة الذكاء علته عدم اعتبار الذكاء العام في الجماعة التي يحكمها.

ولهذه العلة اعتبره ابن خلدون مضرا بالملك أي بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم التي يمكن للمحكوم

5 فيها أن يقبل الحاكم لأنه لا يتجاوز المقبول منه. فيكون الحاكم شديد الذكاء وكأنه صاحب 3 نزع لا يطيقه الشعب أو 1

لا يفهمها الشعب

ب رؤية بعيدة المدى

0 والعلة هي قيس غيره على نفسه. لكن العلة الخفية التي لم يقلها ابن خلدون والتي اعتبرها ما وراء ما قاله هي أن شديد الذكاء معتد والعلة الثانية التي لم يذكرها ابن خلدون هي أن 5 من يظن نفسه شديد الذكاء ينتهي إلى شدة البلادة لأنه ينتهي إلى خوف دائم ممن قد يبدو أذكى منه. فيصفي كل رأس في حكمه لكي يبدو هو الأذكى والزعيم الأوحد: وذلك هو جوهر الدكتاتورية التي تنهي الحكم 0 شعبيا ونخبويا.

ذلك قصد ابن خلدون: القذاف وصدام نموذجا.

وبذلك يتبين عمق التحليل الخلدوني المبني على:

" طبيعة الشعوب المحكومة * وخصائص الحاكم الدكتاتور.

5 فرهافة الحد نتيجتها الحلم الكاذب والتوجس الدائم.

وبكامل الصدق فكلامه يثبت مرة أخرى عبقرية الرجل: فهو عليم بنفس الحكام شديدي الذكاء حقا أو 0 وهما وبوسواسهم الدائمة:

ولعله عانى منها الكثير.

والسؤال: ألست أظلم الأنظمة العسكرية والأنظمة القبلية 59 باعتباري الأولى واثقة زيفا بالنفس وفقدان العناية والثانية بالتردد وفقدان للشجاعة؟ ألست ظالما لهما عندما أقول إن الإنجاز صفر؟

ماذا حققت انظمة العسكر بعنترياتها؟ 0 | وماذا حققت انظمة القبائل بثرواتها؟ لتبعية مطلقة في الحالتين.

انظر هل تقدم الخليج قيد أنملة مما يدعونه من وحدة؟

هم اليوم أكثر تباعدا مما كانوا في البداية.

3 وماذا عن الوحدات الوهمية بين الأنظمة العسكرية؟ جامعة الدول

العربية سابقة عن الوحدة

قارن ماذا حصل هناك وماذا حصل هنا ثم 0 احكم.

هم استعادوا قوة روما ونحن عدنا إلى تبعية

والحقيقة أن نوعي الأنظمة لهما نفس العقلية: * يكذبون على الشعب لعلمهم أنه يريد شروط 55 الرعاية والحماية وهم يريدون مجرد وهم السلطة عليه مع

علمهم بأنها من دون سيادة.

أي سيادة لمن يأتمر بأمر حاميه؟

ذلك أنهم مهما شككنا في ذكائهم فهم لا يجهلون 60 أن سيادتهم دون سيادة وأنهم في محميات يسمونها دولاء

فهل هم أقل حاجة للوحدة من فرنسا وألمانيا اللتين هما من كبار الدول.

هل يمكن أن يتهم قولي إنهم فهموا ابن خلدون

5 لتحكم العرب كن جاهلا وغبيا وتجاهل شروط سيادة شعبك وحريته لترضي حاميك.

طبعا سأورد نص النصيحة الأولى لاحقا مع المقال لأن التغريد لا يمكن من عرضها كاملة. وكذلك سأفعل بخصوص نص النصيحة الثانية 0 ومرجع حكمة اليوم.

أمر إلى النصيحة الثانية (وهو في الحقيقة ضمنها ا غايتها النصيحة الأولى).

فقد كانت أهم في عملي الأكاديمي من الأولى لأني لم أكن مهتما بالسياسة ممارسة بل بها نظريا في 5 رسالتي حول الكلي.

ذلك أن التعليل الخلدوني لهذه النصيحة والحكم العلمي هو نفي واقعية الكلي في السياسة ومن ثم اعتباره مجرد اسم ومن ثم فهو اسمي مثل ابن

20 من هم العلماء الذين ينفي عنهم ابن خلدون أهلية تعاطي السياسة؟

لا يمكن أن يكونوا من هم من جنسه أي علماء السياسة وإلا لكان سعيه لوضع العلم غير مفهوم بل ومتناقضا.

5 . من يحلل وصفه للعلل التي لأجلها نفي أهلية العلماء يفهم أن القصد هم "العلماء" في مصطلح

جمعية العلماء المسلمين ومنافستها صاحبة جروزني:

والعسرس: ارو رهرن» المرزوقم»

ومعنى ذلك أن النصيحة لكأنها تحذر الحكام من الاستماع إلى الفقهاء -ونحن نعلم خصومته مع فقيه كبير كان يفار منه- وقد اكتفى بالتعليل المعر#خ.

لكن من يقرأ سيرته الذاتية يعلم أنه يعللها وإن بصورة مضمرة بما يعيبه عليهم من "نفاق" أو من انتفاع من التقرب من الحكام بتعليل كلي من الفقه.

فجمع بين الأمرين وبين أن السياسة لا كلي فيها إطلاقا.

فما علة الخطأ الذي يقع فيه هذا النوع من العلماء؟

ولكن هل يوجد نوع آخر يقصده ابن خلدون؟

إنه يقصد علماء يجمعون بين الفقه والفلسفة - ابن رشد الذي كتب في السياسة شرحا لأفلاطون-

وبدلا من اعتبار الوقائع معيارا لصواب الأحكام الكلية يعكس الفقهاء والفلاسفة فيعتبرون الأحكام الكلية معايير للوقائع: علة عدم أهليتهم للسياسة.

ألا يكون ابن خلدون بذلك قد وقع في المحظور؟

إذا كانت السياسة خالية من الكلي فكيف يمكن أن تعلم؟

هذا السؤال هو منطلقي في علاج مسألة الكلي

وهو أيضا علة الربط بين ابن خلدون وابن تيمية: فابن تيمية ينفي وجود الكلي في النظر وها نحن نرى ابن خلدون ينفيه في العمل.

فلسفة نظر (ابن تيمية) وفلسفة عمل (ابن

خلدون) مبنيتان على نفي اساسهما اليوناني: من

الك جو «احلباك

دون حاجة إلى الكلي الواقعي ويسمى حينها الكلي

طبعا لا أنوي عرض رسالتي. فمن أراد فهم ذلك 5 وإصلاح العقل في الفلسفة العربية.

رأينا كيف تمكن من فهم الواقعات في التاريخ العربي الوسيط والحالي ورأينا كيف أنها تعرف بنفي

0د كيف تأسس موضوع البحث في الكلي.

أختم الكلام في حكمة اليوم وقد نلتقي في حكمة أخرى بعد الثلاث الأولى والرابعة التي عرضتها اليوم وستتوالى الحكم وكلها من ترجمة شوبنهاور لمنتخبات من كتاب بلتزار غراسيان متن حكم وفن

5 الحكمة الدنيوية؛

وما أصفه بالثورة الحقيقية لا يتمثل في محاولة بيانه التي هي مجرد بداية بل الطفرة التي حققها ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل ويجمع بينهما منزلة الكلي في فلسفة العلم الجديدة التي 0 أسماها.

فعندما ينفي ابن خلدون الكلي في السياسة ثم يضع كتابا من أهم قضاياه الفلسفة السياسية فلا بد أن يكون قد اعتمد نظرية جديدة في المعرفة

5 | ومثله ابن تيمية عندما ينفي كل واقعية للكلي ثم يعتبر أن العلم الضروري موجود في المقدرات الذهنية وينفي وجوده إلا نسبيا في الحقائق

والعسرس: ارو رهرن» المرزوقم»

وما كان التأسيس الخلدوني للفلسفة العملية لا يمكن ألا يكون مستمدا من تأسيس للفلسفة النظرية متقدم الوجود عليه بنصف قرن فلا بد من أحد * إما أنه اطلع على ثورة ابن تيمية -ولا شيء * أو أنه أعاد نفس الاكتشاف انطلاقا من مصدر إيحاء مشترك وهذه هي الفرضية

التي عملت عليها وبها.

لكن ذلك لم يكن ليكون ذا تأسيس متين لو اقتصر على هذين الخليتين: لذلك كان البحث وراء ذلك.

وكان المشترك بينهما هو نظرية الوجود غير

ومن ثم نظرية المعرفة النافية للمطابقة بين الوجود والإدراك العلمي أي النفي الصريح لأساس الفلسفة اليونانية كلها: وهو ما يحيل إلى نظرية الغيب.

وكان المؤيد الخاتم لهذا المصدر الواحد هو تعريف ابن خلدون للإنسان بالإرادة والفطرة وهما اساسا فكر ابن تيمية وأصلهما واحد هو النظرية

وما يحيرني حقا هو أن مثل هذا التغير لم يكد استنتاجه حتى يتطور فكرهما ب

زرة تحدث ثقلة

وما كان الأمر يكون محيرا لو اقتصر على عصور الانحطاط بين القرن الرابع عشر (الثامن) والعشرين (الرابع عشر) وهو على الأقل عصر

والتفسير مضاعف:

* فهو أولا بسبب موقف سخيف من الفكر العربي الذي يتهم كل من يهتم به بأنه ماضوي رغم أن كل نهوض حضاري يبدأ بإعادة قراءة الماضي.

وهو ثانيا أن الذين قرأوا ابن خلدون لم يقرأوه هو بل بحثوا فيه على ماركس إيديولوجيا وأوغست كونت ابستمولوجيا وأهملوا جل أفكاره الفلسفية:

ولعل أهم فكرة فلسفية لديه هي أنه وصف باطن التاريخ بأنه فلسفي يطلب العلل مثل كل العلوم التي تتأسس على المبادئ الفلسفية: ليس رواية نقلية.

فلا يمكن لأحد أن يقول ذلك إذا لم يكن قبل ذلك ليس ضمنا صحب بل صراحة اعتبر الفلسفة هي بدورها تاريخية موضوعها ليس الكلي الأزلي بل تراكم خبرة.

فقال ذلك صراحة مرتين: أولا نفى كل إمكانية لأن تكون الميتافيزيقا علما (سماها فلسفة) وميز بين العلمين النقلي والعقلي بكون الأخير تراكم خبرة.

لكن ما الحيلة إذا كانت الإيديولوجيا تعمي البصيرة.

هي أعمتها في قراءة ابن تيمية وابن خلدون. والعلة التطفل على الفلسفة من الأنصاف بلغة شيخ الإسلام.

نص الحكم

قله عاط قوة غمسطاع صلا 201010 قله 600026: قو قصسند معت

102665 قدوهة لنصعدة ,قوز اوكت] ى ععقطم

مسا 00و30 عأ للصتدة ,وىئؤ:قىء201

110206 كقم] اند 1101

والعسرس: ارو رهرن» المرزوقم»

بلتزار غراسيان ترجمه إلى الألمانية أرتور

الحكمة عدد 204 من ترجمة شوبنهاور مسد 5000060 صسم230 عمقمطا950ا و2011 وه أمسقع

كيف شرح صاحب الحكمة كلامه هذا؟

سماو عله 600 غماء السو قاغ5 صمعم فقو عننه قى 6200 1020106

058 فصي طاى

11110 سماو تمق اندوقت مأ .100وق116 11011169110026 ق0ة 11000 0 6عا00و06]1 605600 اطع 5000

عطقا ل0ه:401 1111516 النص الأول لابن خلد ون

الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر".

" ويعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات منقبا على عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وضدت بصائرهم وأخلاقه وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات. ففسدت الحمية بفساد النيات وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج. وإن دام أمره

عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلنا أولا وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية. وإذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا من دونه في محاربة أعدائه فاستقام الامر من كل جانب.

وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم. فالمدافعة بها تتم حقيقة الملك. وأما

النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية.

واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظا شديد الذكاء من الناس وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل. أقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظرة فيما وراء مداركهم واطلاعه على عواقب الأمور في مباديها بالمعية فيهلكون. لذلك قال صلى الله عليه وسلم "سيروا على سير أضعفكم". ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الافراط في الذكاء ومأخذه من قصة زياد بن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق. وقال: لما عزلتني يا أمير المؤمنين؟ لعجز أم لخيانة؟ فقال عمر: لم أعزلك لواحدة منهما. ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على الناس". فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس من طبعه كما يأتي في آخر هذا الكتاب.

وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر كما أن البلادة إفراط الجمود. والطرفان مدمومان من كل صفة

إنسانية والمحمود هو التوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن وغير ذلك من الصفات الإنسانية. ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان فيقال شيطان ومتشيطن وأمثال ذلك."

النص الثاني لابن خلدون

العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها"

,والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبقون بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلاتزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة وإنما يتفرع ما في الخارج عما في ذلك من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج.

فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمر الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينأى الكلي الذي يحاول تطبيقه.

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام

وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة فيقعون في الغلط. والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ولا يعدي الحكم

بقياس ولا تعميم ولا يفارق أكثر نظره مواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه كالسابح لا يفارق البر عند الموج (...) فيكون مأمونا من النظر في سياسته مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره وفوق كل ذي علم عليم. ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام أو ينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الاول وهي التي تجريدها قريب فليس كذلك لأنها خيالية وصور المحسوسات

سس أبسالون عن الالمانية.

- من التنازع إلى التنافس ٠

الإسلام. يوسف كوشل عن الالمانية

[تدكولر حن الالمانية الدين والتنوير (دروس

فلهلم ضيديرش ٠

واليونانية بجامعة تونس الاولى الصلوم والفنون - بيت الحكمة في المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة حكومة ثورة الحرية والكرامة

من واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية و الإنسان في مهب الصولمة

تال خلال مز الكليه

في منظور الفاسفة القرآنية

الاجتهادي في الصربي والإسلامي الراهن

١ في أحوال الفكر والسياسة عند الصرب والمسلمين الديني القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما - الحصانة الروحية ودور النخب

نجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

تصميم الأماء والبيان - (لرير التنفيزي: حمر مراس ردني

أبو يعرب المرزوقي

الأخلاق والسياسة

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

1 8 مط -707177م تن 8

يدرب ليم

ادف ال الم اير

القسم الثاني أ المسألة الأولى: أصناف الحسم في العلم والعمل صصص المسألة الثانية: خرافة الاعجاز العلمي منافية لنص القرآن 0 تجاوز المأزق من خلال منطق التفاعل بين المسألتين تممه جم يعمج مجم ميمه مممة مج تممه د 1 1

القسم الثالث جم مومه مهسيس ومسسمممه قل الحقائق الخمس بجوت ب بم مجه ا الواقع والحقائق 0 ليس من عادتي الاعتماد على شواهد من فلاسفة الغرب لتحليل الوضع العربي والإسلامي. لكني أفعل

كلية العلاقة بين الخلقي والسياسي بل طبيعة التشارط الضروري بينهما.

وقد اخترت ثلاث حكم أنقلها إلى العربية نقلا سريعا حتى انطلق منها لدراسة ظاهرتين: انخرام هذه العلاقة . وعلمية تخص علة هذا الإنخرام بسبب سوء تدبر القرآن وتحويل وجهته ضد الثورتين الإسلامية (الحرية الروحية والحرية السياسية) وضد التكليفين: استخلاف الإنسان في الأرض واستعماره فيها.

بالأخلاق. فليس من الأخلاق الا تكون فطنا (ذا حنكة أولبييا)".

ون لصب بصعءة11 بد لمعمايل عثل عنية عبص معبسالعلصن لوز 1556

عكة نج عبلعلصن بطعقتلةمسمن وز" 32 بغصصتنةء1 عتبيع قله 1776 مطعده نص اتعطصنعسع وال اعلعتابر أماموع سيا صععختاصة11 ص عاو

تبقل متصعل ك: يع

مصبلك5 لصي ومتطمتط عصطه تطعتم ستصعاز صصما وعن1

الأسماد والإاو ص1 ©

قو العرلحر؟ مس- ارك

أقوالا لا أفعالا.

وعلل فرنسيس بيكون هذا الترابط بوصفه بطبيعة الفكر الفاعل فقال:

"إن النوايا الحسنة (الضمير الخير) حتى وإن كانت مما يحبه الله ويرضاه فإنها على العموم لا تفوق الأحلام الخيرة من حيث القيمة حتى عندما تصبح أفعالا 2".

وهذا التحول بالمقابل لا يتم إلا بتأثير المنزلة الضرورية التي تستمد من مجال السلطة"

وكلتا الحكمتين ترجمة لحكمة ماكيافال غير المكيافيلية إذ كما قال مارلو بونتي لو كان ماكيافال مكيافيليا لما كشف سر كل الحيل التي توصف بها السياسة الماكيافيلية.

يقول ماكيافال:

"إن من يريد أن يعمل بمقتضى الأخلاق فلا بد أن ينهار إذ يصبح خاضعا للكثير من الآخرين الذين لا توجه الأخلاق سلوكهم".

وكل هذا ينطبق على سنة العرب كلهم من المحيط إلى الخليج:

عنطمل طعتعةطنطم11 صعوتامنامد صل عن معطعطوع معطعوطة

3 , للب صاعلفصقط لمعمل عل طعمه معهصاط صعللة صن 117 عط طعقص تعض طعتة عثل مصتعفصة ضصعاعت 60 تعاصيا كقتتل

معطئع علمصتصين2 ممتعاط ءع

فما يقعون فيه ليس بسبب زعمهم أنهم ذوو أخلاق حميدة أو نوايا حسنة بل إنما ماهم فيه علته • إما التخابث الساذج (أمراء العسكر والقبائل)

• أو اللاوعي بشروط العمل الإنساني الهادف. وكما أسلفنا في غير موضع النخب الخمس هي:

• السياسية للإرادة

• والفكرية للمعرفة

• والاقتصادية للقدرة

• والفنية للحياة وصاحبة الرؤى للوجود وكلها أخلدت إلى الأرض.

تصوروا الدول تقام على بيع المواد الأولية وأن السعادة هي في الأكل والنوم والكسل وأن العدو يمكن أن يحميك لكأنه مرتزق لديهم حتى أصدع ترومب بالحقيقة فتبين أنهم هم المرتزقة لديه.

فهذه حال كل العرب من المحيط إلى الخليج.

فأقصى ما يتجاوز به من لا يملكون بترولا لا علاقة له بالعمل المنتج والمبدع. إنه لا يتجاوز السياحة التي هي

4 صدر الكتاب اعمال دعو مصعا2 عن تلء«متطعم/1 لعتنطاموع1 معناعفتطمرمومتطم منط , اتعطعنل1 ,لة:م1/1 عن دار

جولدمن بمنشن سنة 2003.

- بيع الطقس
- أو بيع الآثار
- أو الجنس
- أو الأرض نفسها لتكون قواعد للأعداء. وهذا الكلام يصح على الجميع. لذلك فالرجاء ألا يتصور أحد أنه مقصود من

دون بقية العرب.

ما يجري بعد الثورة إلى اليوم بين ما ينبغي فهمه إن كنا نريد فعلا أن نتحرر من الاستبداد والفساد وسنده الاستضعاف والاستتباع وفقدان السيادة.

افتتحت محاولة اليوم من كتاب بعنوان*: السلطة والأخلاق والحنكة.

والحكم الثلاث من ظهر الغلاف.

وهدفي المباشر من الشواهد التي أوردتها والتي السياسي وضرورة الالتزام بهما معا من المنظور القرآني هو تحليل وضعنا السياسي التاريخي.

فمن انخرط في العمل السياسي ومن يدعي التعفف منه فلا ينخرط كلاهما مسؤول خلقيا عما

ولعل الثاني أكثر مسؤولية لأن تجنبه الالتزام بالوقوف إلى جانب الحق مساندة للباطل.

لكن لذلك أيضا هدفا غير مباشر نخصصه له القسم الثاني من البحث ويتعلق بقضيتين هما مضمون ما يسمى علما وكان سبب انحطاط الأمة بتجريدها

من شروط ولنا عودة لما يماثله بمسمى "الإعجاز العلمي" و"إسلامية المعرفة" تحريف بين لما يطلبه القرآن من المسلمين لتحقيق شروط التكليفين: • الاستعمار في الأرض • والإستخلاف فيها بشروطهما اجتهادا وجهادا. ذلك أن النخب الذين ذكرت أصنافهم الخمسة في صلة بأبعاد الوجود لا يمكنهم أن يتذرعوا بأي مهرب يدعي التسامي الخلقي على الشرط السياسي التاريخي وما يتوسله من أدوات الفاعلية المادية والرمزية. فما الشرط السياسي الذي تعيشه الأمة والذي بعده الخلقي -لتعلقه بالفعل الحر ومن ثم بالتكليف- يجعله فرض عين على الجنسين للتصدي لحرب على الوجود؟

ولنبدأ فنحصي مستويات هذه الحرب على الوجود على ما يجعله بحق وجودا سماه ابن خلدون

"رئاسة الإنسان بالطبع"

"معاني الإنسانية":

الحرية والكرامة.

لوافج المروح؟» مس ارو بعر « المرزر

أهلية في إطار الحضارة الإسلامية-رغم أن أحد • أولاهما تواصل الفتنة الكبرى • والثانية تستنبت الفتنة الصغرى.

وما لا ينتبه إليه الكثير هو أن للفتنتين صلة متينة إحداهما بالأخرى أعني تعلقهما بالشرط السياسي وبعده الخلقي: • ما أساس الحكم

• ومن صاحب الأمر فيه.

الفتنة الكبرى مدارها الحرب الأهلية -التي أحد صفها أجني متنكر بالإسلام تقية- بين القائلين بأن الحكم هو أمر الجماعة وأن من يتولاه يكون باختيارها الحر والقائلين بأن الحكم يكون بالحق الإلهي لمن يسمونه آل البيت.

لكن القرآن صريح القول (الشورى (38 بأن الأمر أمر الجماعة

وإذن فالحرب ليست أهلية بين المسلمين بل هي حرب بين المسلمين والناكصين لنظرية الحكم في النظام الفارسي القديم.

والتنكر بدعوى الإسلام واستعمال من يسمونهم آية وآل البيت تقية هي من الأكاذيب التي يتقي بها من يقول بآل بيت ساسان وليس آل بيت محمد: إذ هؤلاء في القرآن هم زوجاته لا غير.

أما الفتنة الصغرى فإنها الحرب الناتجة عن نظرية الإسلام التي وصفنا (أمر الجماعة والحاكم

لرلي الدكرزل لال هي التي تؤمره بالاختيار الحر) والقول بالعلمانية اليعقوبية التي تتأسس على إلغاء الدين من الحياة العامة:

ولما كان الإسلام يعتبر أمر الحكم للجماعة الحرة باختيارها الاجتهادي (ابن خلدون) ويوجب حماية الأديان الأخرى وتمكينها من ممارسة شعائرها والاحتكام إلى شرائعها فإن العلمانية عدوان صريح عليه.

ولما كان الحل الإسلامي للعلاقة بين الديني والسياسي ضد الحق الإلهي في الحكم ويحرم اضطهاد الأديان الأخرى ويرفض عزل الدين عن السياسة فإن حرب الفتنتين الكبرى والصغرى عليه تنتجان عن دعويين

كاذبتين.

لذلك فليس من الصدفة أن القائلين بالحق الإلهي في الحكم والقائلين بنفي الإلهي من الحكم كلاهما أجنبي على فكر الإسلام ولا يمكن أن يحارب السنة إلا بحلف مع أجنبي حتما خلال كل تاريخ الإسلام من البداية إلى الآن.

وإذن فهذان المستويان اللذان يبدوان وكأنهما

والموقفان الأجنبيان رغم أن ممثلهما عرب كلاهما من بقايا الاستعمار الفارسي قبل الإسلام أو من بقايا الاستعمار الغربي الذي يريد أن يلغي ثقافة الإسلام ليكون ثقافة بديلة بعده.

واقح العرز »مس ارو رعر» المرزوةقم»

وذلك هو تحالف • عملاء إيران زعيمة الفتنة الكبرى وهذا التحالف صريح بخلاف ما تظهره الزعيمتان من عداء ظاهر كلنا يعلم ما وراءه من تحالف باطن.

ثم إن إسرائيل تجمع جمع الحد الأوسط الفتنتين الكبرى والصغرى باعتبارها مثل إيران لها ما تريده مما تقدم على الإسلام ولها ما تريده مثل الغرب من حلم بإلغاء الإسلام وبما يعده لما بعده في داره.

فالعقبة الكبرى ضد نبوة محمد من نخب الجاهلية لم يكن مبدأ النبوة ذاته لأنهم كانوا يؤمنون بأنبياء بني إسرائيل بل عدم التصديق بأنه يمكن أن تكون النبوة في غير اليهود.

والمليشيات العربية التي يستخدمها أصحاب الفتنة الكبرى وأصحاب الفتنة

الصغرى هم أحفاد الاستعمارين القديمين

السياسي لفارس

والروحي لبني إسرائيل (من العرب).

ومعهما أحفاد الاستعمار البيزنطي والروماني (من العرب).

ولما كانوا هم المسيطرين في آن على الأنظمة وإن بتقية فإن من يحكم السنة اليوم هم دمى أعدائهم مندسين في كل مكوناتها ومؤسسات دولها التي هي محميات وليست دولا. وخرافة شعب الله المختار بمعنى أن الله لا يخاطبهم إلا هم وحدهم نفاها الإسلام مرتين: . لكل أمة رسول بلسانها . ومحمد للبشرية كلها. لكن مليشيات العرب مستعبدة.

ولم يكن عرب الجاهلية وحدهم مقتنعين بهذه الخرافة بل حتى الأوروبيون كانوا مقتنعين بها إلى حدود العصر الكلاسيكي:

فباسكال مثلا وهو عالم رياضي وفيلسوف كبير

حرب أهلية سنية نتجت عن عقائد الفرق والنحل

ورأيي أن طرفي الحرب الأهلية في الفتنة الكبرى هما * الخوارج (الذين خرجوا في ساحة القتال على الجماعة) . والمعتزلة (الذين خرجوا في ساحة الجدال على الجماعة). ومن يخلفهم اليوم من المليشيات العربية: . ومليشيات القلم معتزلة. وهؤلاء يتنكرون تقية باسم العلمانية والحداثة وأولئك يتنكرون تقية باسم المقاومة.

وهما في خدمة ملالي إيران وربي إسرائيل.

الدخيلين هو الصراع السلفي الأشعري المنتسب إلى السنة أي ما نتج عن

تأثير الخوارج والمعتزلة في الفكر

وهذه الحرب الأهلية بطرفيها الدخيلين وبصفها الأوسطين من السنة هي التي تمثل الحرب الأهلية

وتلك هي علة استعمالي اسم ماكيافال.

فأهم أدوات العدو المسيطر على الجمع هي الأنظمة العميلة والنخب التي هي عميلة مرتين لها ولحامها ضد شعوبها.

لذلك فموقفي أن الإسلام السني لا يمكن أن يستأنف دوره التاريخي بالسلفية أو بالأشعرية فهما فرقتان بكل فروعهما فاسدتان فكريا وخلقيا ومفسدتان للعقل والنقل.

فهما استبدلتا الذي هو أدنى بالذي هو خير

وبدلا من جعل العلم والعمل يحققان شروط الحريتين والتكليفين صارا في ما يسمونه كلاما وكلاما مضادا مجرد ثرثرة حول ما هو بالطبع مما لا يعلم لأنه من الغيب المحجوب.

لم يطبقوا ما أمر به القرآن (فصلت (53 لتحقيق

لبي تنرب الورزالت/. • شروط استعمار الإنسان في الأرض (علم آيات الآفاق) • وشروط استخلافه (علم آيات الأنفس)

انشغلوا بما لا يعلم:

ذات الله وصفاته وكيفية البعث ومنازل الناس عند الله.

فجردوا الأمة من كل وسائل السلطان الدنيوي والسلطان الأخروي وجعلوها منزوعة السلاح سواء في شروط الرعاية وفي شروط الحماية

ففقدت شروط السيادة والحرية والكرامة.

كل ما يسمونه علوما هو ثرثرة كلامية لا معنى لها لأنها من سطحيات فضلات الكلام واللاهوت أو من فضلات ما انحطت إليه الفلسفة اليونانية المتأخرة.

وإذا حاولت غربلة ما في هذا الكم البائل من الكتابات والمتون والحواشي عليها وجدته لا يتجاوز التنازع حول ظنون لا يمكن امتحانها بشروط الامتحان العلمي.

سواء انتسبت إلى المدارك الخارجية أو إلى المدارك

لذلك فكل ما يدور بينهم وبسمونه علما لا يتجاوز

التنافس البلاغي والتخريجات السخيفة لما يتصورونه علما لدنيا وهو لا يصل حتى إلى درجة الاقناع الخطابي.

5 وهذه هي المسألة الأولى التي سندرسها في القسم الثاني

ولما كان التعليق على التعليق عملية يمكن أن تذهب إلى ما لا يتناهى من التكرار دون توقف بات هذا الكلام السبيل المثالي للهروب من علاج القضايا التي تتعلق بمستويي التكليف": • الاستعمار في الأرض • والإستخلاف فيها

ونص القرآن صريح في أن ما يبني عليه دعوته إلى الله لا يتحقق منه إلا برؤية ما في آيات الآفاق والأنفس من آيات تثبت حقيقته:

هو يدعونا إلى الاحتكام إلى البحث العلمي في الطبيعة والتاريخ أعرفة حكمة الخلق والأمن.

فالقرآن يقول إن العالم الطبيعي وحتى التاريخي نسيجه رياضي (كل شيء خلقناه بقدر) وهم يخرفون في شرح الكلام بدجل الاعجاز العلمي.

ومن يحفظ متنا أو متنين من هذه الخرافات يسمى عالما بمعنى أنه صار مفتيا في كل شيء بشرط أن يصبح الجميع يطلب منه أن يدله لأن الثرثرة

وهكذا تجد من يقول لك إن الأمة تأخرت لأنها ابتعدت عن الإسلام ولا يقصد الابتعاد عما جاء فيه بل عما صار بديلا منه بسبب الخلط بين أخلاق الإسلام وعادات الجاهلية".

فالمعلوم أن المهزوم لا أخلاق له إلا ما يمكن أن ينسب للعبيد من خضوع. ومن لا يحقق شروط الاستعمار في الأرض لا يمكن إلا أن يكون مغلوبا فيها.

وهذه هي المسألة الثانية التي ستدرها في القسم الثاني

رقرب الور وكل

وإذا كان مهزوما فيها فلا يمكن أن يدعي أنه مستخلف أو مسلم.

ذلك أن المستخلف هو كما قال ابن خلدون

"رئيس بالطبع بمقتضى الإستخلاف الذي خلق

فمسلم تعني من أسلم أمره لله وحده

ومن ثم فهو لا يخضع لغيره.

والمغلوب يخضع لغيره

ومن ثم فهو لا يخضع لله وحده

أي إنه مشرك

ومن ثم فهو ليس مسلما بحق.

ضع / لع

ايب ترم الورزرالت/. ال الثاز بما وعدنا به من درس بالمسألتين العويصتين تتعلقان التي تحررنا من الهروب إلى ما لا يقبل العلم والعمل لأنه من الغيب المحجوب ونترك ما يقبلهما وهو ما كلفنا به لتحقق شروط الاستعمار في الأرض والإستخلاف فيها.

وهذا التكليف المضاعف هو الموضوع الذي حاول ابن خلدون دراسته في المقدمة لفهم شروط الحرية الروحية والسياسية اللتين يؤسسهما الدين الخاتم . الروحي (الوساطة في الدين) . والسياسي (الحق الإلهي في حكم المؤمنين): "العمران البشري والاجتماع الإنساني".

ولهذه العلة اعتبرت المقدمة تفسيرا للقرآن

ليس لما يمكن أن يكون قد جاء فيه من قوانين كما يزعم أصحاب الاعجاز العلمي

بل تفسير لما جاء فيه من حكمة يدركها الإنسان والاجتماع.

وما كانت استحالة الحسم في الجدل العلمي والعملي في ما يتجاوز العالم الشاهد هو سبب مآل فكرنا إلى الجدل العقيم الذي لا يوصل إلى تحقيق شروط التكليف المضاعف فإن الحسم في مسألة

بارج رعرب» المر

| طبيعة الحسم العلمي والعملي وشروطه هو موضوع

المسألة الأولى: أصناف الحسم في العلم والعمل وهنا لا بد من ذكر فائدة تتعلق بنوعي الحسم

الممارسات الإنسانية وفي كل الحضارات

فالنوع الأول من الحسم العلمي يتعلق باختيار الفرضيات العلمية المثمرة ثمرة مجردة لا تتعلق بعلم الموجود بل بعلم المقدر

وفيها تكفي الضرورة المنطقية. بين الفرضيات العلمية المثمرة بصورة مجردة ومجال وجودي معين نريد معرفة قوانينه:

ويكون ذلك بالاحتكام إلى مضمون العلم أي

والأول في غنى عن الثاني

لكن الثاني لا بد له من الأول

مع حرز عدم دعوى الضرورة في النتائج

لأن المطابقة لا تكون تامة أبدا.

وتلك هي ثورة ابن تيمية.

أما نوع الحسم العملي الأول

فهو العنف المادي الذي يجعل الأشرف ماديا

يفرض إرادته بإطلاق وبصورة آنية

لكن نوع الحسم العملي الثاني يعتمد على أن القوة المادية ليست كافية عند الإنسان

لأن له قوة أخرى تستمد من نوعي الحسم العلمي.

فتعود قوة الإنسان المادية على نفسها بفضل وعيها بالنوع الثاني من القوة لتحد من عنفها

ويتدخل العقل في علاقة القوى الإنسانية العاقلة

وهنا أيضا الوعي هو في الحقيقة ما يحصل من التجربة كما في حالة العلم:

يكتشف الإنسان بالتجربة التاريخية أن القوة المادية زائلة أو عارضة وأن حسبان المفاجآت يضفي على استعمالها الكثير من الحذر ومن ثم الحكمة.

ونسبة ابن خلدون لفلسفة العمل هي عين نسبة الذهنية وعلم الوقائع الوجودية

قاصرا الضرورة على الأولى ومعتبرا الثانية نسبية دائما.

واكتشف ابن خلدون العلاقة بين عمل القوى المادية وعمل القوى العقلية

قاصرا الضرورة على الأولى معتبرا الثانية نسبية دائما.

الاسماء ولإياو ص 9

مررح» مس ارو زمر « المرزوق والنبي في الفكر والنبي في العمل هو الوحيد الذي يؤثر في التاريخ الفعلي لأن علم المقدرات الذهنية وعلم صراع القوى وهما بالضرورة تجريبيان.

المسألة الثانية: خرافة الاعجاز العلمي منافية لنص القرآن ولا بد هنا من حسم خرافة الإعجاز العلمي حسما لا بد من بيان دلالة الآية 53 من فصلت التي لا تقول إن معرفة حقيقة القرآن تحصل بشرح نص القرآن بل بعلم ما يرينا الله من آيات إنها لم تقل إن حقيقة القرآن تكمن في ما في نصه من قوانين علمية وأن هذه القوانين يمكن أن تستخرج من شرح نصه

أي آياته بمعنى أجزاء نصه: وهو معنى الآية بما هي شذرة من النص. فبخلاف الكتب الدينية الأخرى لم يرد في القرآن كلام على القوانين العلمية المعينة. فالله يعلم أن الإنسان لا يمكنه أن يكتشفها وأن يصل إليها إلا بالتدريج الناتج عن تقدم أدوات فهمه

أدوات الإدراك. الأجيال المتقدمة علينا

وقد ضرب الغزالي مثالا بليغا لدحض أساس علم الكلام كله في شكل أحجية:

قال من يصدق أن ذرة صغيرة يمكن أن تزيل مدنا وبلدانا فتلتهم الأخضر واليابس؟

هذا المثال يعني أن قياس الغائب على الشاهد لا يمكن من معرفة المجهول الذي لم يدرك بعد وأن ظاهرات الوجود متناسبة مع أدوات إدراكها.

لو قال لأجدادنا أحد أن الإنسان يمكن أن يرى ويسمع ما يجري بعيدا عنه بملايين الفراسخ لسخروا منه.

ولو حدثتهم عن الكبرياء مثلا للتجبر مجردا.

لذلك فينبغي أن نفهم ما تقصده الآية 53 من ٠ آيات الآفاق (العالم المحيط بالإنسان) ٠ وآيات الأنفس (العالم الذي ينتج عن أفعال الأنسان) ليست قوانين الطبيعة والتاريخ.

إنها اكتشاف ما في الخلق والأمر من حكمة الصانع بقدر ما نتقدم في رؤية الطبيعة والتاريخ بفضل تقدم أدوات إدراكنا لهما واكتشاف قوانينهما

وكل بديل يقدمه الدجالون لا ثمرة له إلا مزيد التخلف وتأسيس كنسية

زائفة تفرض منطق المعجزات على نص يقول بالحرف الواحد

إن المعجزات جعلت للتخويف وليست للعلم.

فلا يمكن للقرآن الذي يبني الدعوة إلى الحق على حكمة النظام في الكون وفي التاريخ أن يفسده الدجالون بأن ينسبوا إليه معجزات أساسها نفي حجة القرآن الأساسية في الدعوة.

وإذن فالوصول إلى حقيقة القرآن -الاعتماد في الدعوة على حكمة الخلق والأمر- غير ممكن من دون البحث العلمي في العالمين الطبيعي والتاريخي.

فالإنسان يكتشف ما يمكن له اكتشافه من قوانين عالم الشهادة

مع التسليم بأن ما يجهله من الوجود لامتناهي بالقياس إلى ما يعلمه

فيدرك حينها حقيقة القرآن

ويؤمن بالغيب الذي يجعله يدرك قدر نفسه

وذلك هو معنى حث القرآن للمؤمنين على النظر في الكون والتاريخ لتدبرهما ومعرفة أسرارهما التي تدل كلها على حكمة الخلق والأمر.

فتحصل ثمرة الدعوة القرآنية بآيات النظام في الوجود عامة وفي الوجود الإنساني خاصة:

وتلك هي الحقيقة التي نكتشفها عندما نرى آيات

وإذن فحقيقة القرآن التي ندركها بفعل ثمرات

البحث العلمي والتي كانت خفية هي حكمة الوجود

عامة وحكمة التشريعات الخلقية والسياسية التي ينتظم بها الوجود الإنساني

خاصة.

فالوجود عامة والوجود الإنساني خاصة ما كانت أنظمتهما لتكون حكيمة لو لم تكن قد وضعت على علم تام يتجاوز ما علمناه تجاوزا لا متناهيا فنزداد إيمانا.

الحقيقة بالنظر إلى ما علمناه من العالم الشاهد

وهي أكثر من ذلك لأنها حكيمة بما تتضمنه من علم هو غيب محجوب لا يمكننا علمه

وهو ما نستند فيه إلى الإيمان.

تجاوز المأزق من خلال منطق التفاعل حصيلة حل هذين المشكلين هي ما اعتبره ٠ ثورة في فلسفة النظر وأنسها إلى ابن تيمية ٠ وثورة في فلسفة العمل وأنسبها إلى ابن خلدون.

وسأختم بذكر وجيز- قد يبدو شديد التجريد ومن ثم عسير الفهم- لأهم مقومات الثورتين اللتين قطعتا مع الفلسفة اليونانية قطع القرآن مع الأديان المتقدمة عليه والتي حرفت مفهوم الرسالة ودورها التحريري في مجالي الروح والسياسة.

الأسماد والإباو ص

ب ارو حرز المرزوق

ولن أدخل في مناقشة كل ما ورد من كلام على المعجزات خارج القرآن الكريم أو ما ورد في قصصه من كلام على معجزات الأنبياء السابقين لأن ما يعنيني هو ما يقوله عن دور المعجزات في الرسالة الخاتمة.

وحتى السنة وهي أوثق ما يمكن أن يقبل به العقل في الكلام على ما يعين أحكام القرآن ويفسرها لا تفيد إلا به وما يعتبر تشريعا سنيا إضافيا لتشريع القرآن أساسه في القرآن وهو إذن تشريع شارح ومعين وليس تشريعا بمعنى التشريع الأصلي:

نسبته إلى القرآن كنسبة القانون الشري إلى الدستور المؤسس له.

وكلامنا إذن سيقتصر على التحدي الإعجازي

- ما معناه
- وما دلالته
- وكيف هو إعجاز بالنظام وليس بخرق النظام.

فهذا الاعجاز فريد النوع يتقسم إلى صنفين كلاهما يعود إلى احتجاج الدعوة القرآنية إلى الدين احتجاجها بالنظام وليس بخرقه سواء تعلق الأمر

- بدلالة سنن العالم الطبيعي • أو بدلالة سنن العالم التاريخي

وليس بقوانينهما.

فالنص القرآني لا يتضمن قوانين علمية عينية

لسري الدب رزل لال

بل هو يتكلم على

- دلالات ما يخضع للقانونية (خلقية سياسية في مجال تكليف الإنسان ببعديه: الاستعمار في الأرض والإستخلاف فيها)
- وطبيعتها ولطبيعة هذه القانونية (رياضية: كل شيء خلقناه بقدر) التي لا

يكتشفها الإنسان كما بينا في المسألة الأولى إلا بتدرج البحث العلمي لمعرفة الظاهرات ولمعرفة أدوات إدراكها.

وذلك هو مجال الاجتهاد لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض والإستخلاف فيها.

لذلك فكل دعوى بأن الاعجاز القرآني يعود إلى مضمون علمي معين أو إلى شكل بلاغي حتى وإن بدا مقنعا فهو ليس ما يناسب الإعجاز القرآني: ٠ فإثبات المضمون العلمي المعين متكلف ٠ وهو دائما تال عن الاكتشاف العلمي

ومن ثم فالآيات القرآنية تؤول بعديا وليس قبليا

ما يعني أن في التأويل الكثير من التكلف بل والتحيل.

وإثبات الاعجاز في الشكل البلاغي والفني لا يفيد شيئا لأن كل عمل مبدع لا يمكن أن يكون ما يحاكيه مثله بل هو بالطبع مختلف عنه لكونه محاكاة له.

ومن ثم فيمكن أن يرد المحدون وحتى غير الملحدين كما فعل المعري بأن الأمر مجرد انحياز

بسبب العادة.

وفي الحقيقة فإن هذين المسعيين يعبران عن تنكر

لنص القرآن نفسه.

فإذا كان القرآن يستدل بالنظام لا بخرقه فينبغي أن يكون ما ينسبه الله إلى القرآن من الإعجاز عائدا لنظام القرآن: النظام الأتم. فيكون القرآن معجزا

بما يستحيل الإتيان بمثله

وكلا النظامين الدال والمدلول معلوما الطبيعة قابلة للتحديد العيني لأنها لامتناهية

ومن ثم فنحن لا نعلم إلا شبائه من بعضها:

فتكون نسبة علمنا إلى حقائقها من جنس نسبة ما يقال عن تصورنا لأمر البعث من أنها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر.

ودلالة نظام القرآن على نظام خلق العالم الطبيعي والإنساني مضاعف لأنها تتعلق بالخلق وبالأمر.

- والتعلق الأول خبري
- والتعلق الثاني شرطي.

فإذا تكلمنا على نظام خلق العالم الطبيعي والإنساني كان نظام القرآن خبريا وهو مقصور على جملة واحدة:

لكن لما كان علم الإنسان متناهيا ولا يطابق علم الله اللامتناهي كان في الوجود ما ليس شفافا أو غيبا

وللإنسان منه مثال هو نظام المقدرات الرياضية التي يمكن أن نتخيلها لامتناهية حتى وإن كنا لا نستطيع تقديرها كلها وهي إذن مثال متناه بالفعل ولامتناه بالقوة شكلا وطبيعة تكوين.

المخلوقات بمقادير رياضية بمجرد أمر كن

لأن الخالق على كل شيء قدير.

ولا كان الخلق لا متناهيا بسبب لاتناهي القدرة

فإنه لا يمكننا أن نعلم كل بناه الرياضية رغم أننا "كن " متناهي إنساني: هو التقدير الذهني.

وهذه المقدرات الذهنية هي الوحيدة التي يعتبر ابن تيمية على حق علمها خاضعا للضرورة المنطقية

لكن لا شيء يثبت أنها مطابقة للضرورة الطبيعية في الخلق الطبيعي والإنساني التي هي ليست مقدرات ذهنية بل حقائق توجد خارج ذهن الإنسان.

ولذلك فلا بد لعلمها من تجريب المضمون الذي بالفرض النظري المجرد.

أما إذا تكلمنا على نظام الأمر الطبيعي والإنساني فإن النظام يصبح شرطيا بمعنى أنه يخبر بما يمكن أن يترتب على أفعال حرة بمقتضى شروط تحقق غايات محددة يشير إلى سالبها وموجبها ويترك للفاعل اجتهاد علم الشروط وجهاد تحقيقها.

ونحن نعلم بعض ما يتعلق منها بالإنسان لأننا لا ندري ما طبيعة الفعل الطوعي في الطبيعة

إذ القرآن يتكلم على إتيان السموات والأرضين طوعا وعلى تسبيحها لله.

ولذلك فعلمنا الجملي يعمم . خاصية الضرورة على الطبيعة . وخاصية الحرية على الإنسان

وهما تعميمان لا شيء يثبتهما بصورة مطلقة لأن بعض أفعال الإنسان مضطرة وقد تكون بعض أفعال الطبيعة حرة.

وإذا كان النوع الأول من التطابق الخبري بين النظامين يحتوي على مقومي البعد العلمي من المسألة الأولى أي على نوعي العلم الذي موضوعه المقدرات الذهنية والذي موضوعه تطبيقها على الوجود الخارجي

فإن النوع الثاني من التطابق الشرطي يحتوي على مقومي البعد العملي منها أي على صراع القوى الطبيعية وصراع الإرادات الحرة.

د لنرلي الدكرزل لال فيكون المعجز في القرآن أنه نسخة لامتناهية الدلالة من عالمي الخلق والأمر اللامتناهيين.

وذلك سواء في مستوى الدلالة الخبرية للعلم بنوعي العلم بالضرورة المنطقية والعلم بالضرورة الطبيعية الذي يطبق الأولى على الثانية مع العلم

فيكون التطبيق فعلا حرا يختار بين المقدرات ما

يلائم بإبداعها تقديرا ذهنيا لتكون مناسقة بضرورتها المنطقية لضرورة الوجود الخارجي الطبيعية.

الأسماء والإياو ص 14 عن ١ الحقائق الخمس ذكرت خمس حقائق في كلامي على دور العلاقة بين الأخلاق والسياسة في فهم وضع الأمة الحالي ونسبت الأخلاق والسياسة اللتين يتحددان بها إلى القرآن وواقعنا يبدو مكذبا لها جميعا. فلم؟

فلأذكر بهذه الحقائق الخمس التي ذكرتها: ثورتا الإسلام بوجهيهما

- والسالب وما يترتب عليهما من تغير في نظرية
- وهوية الإنسان.
- الحرية الروحية • والحرية السياسية

وسالبهما هو نفي • الوساطة الروحية (الكنيسة) • والحكم بالحق الإلهي (الدولة الثيوقراطية).

وتغير نظرية الوجود يتمثل في الانتقال من شفافيته المطلقة للعقل إلى تضمنه ما ليس بشفاف أو الغيب

ومن ثم نفي التطابق بين الوجود والعقل

الأسماء والبياو

الوجود ما يعني أن العلم نسبي دائما ولا وجود للمطابقة بين العلم والموجود المعلوم لأن فيه ما ليس بشفاف وهو ما يوجب حتما اللجوء للتجربة لأن الاستنتاج العقلي لا يكفي.

وأخيرا فتعريف حد الإنسان يختلف عما كان عليه:

لم يعد يعرف بكونه حيوانا عاقلا

بل بما يتجاوز ذلك أي رئيس بالطبع

كما يعرفه ابن خلدون

بمعنى أنه يعرف بالإرادة الحرة لا بالعقل الذي هو

مجرد أداة للإرادة.

الواقع والحقائق ولا كنت من الميالين لمنهج المفارقات أو إياي فحسب بل هو بحق مكذب إياي بالفعل. فعند النظر إلى حال الأمة واعتبارها ممثلة للإسلام ولفهم المدرسة النقدية لقيمه لا يمكن لأي ملاحظ موضوعي إلا أن يقول إني أنسب إلى الإسلام وإلى المدرسة النقدية ما ليس فيهما. وقد قيل إن أحد فلاسفة فرنسا الماركسيين أسلم قبل أن يعرف المسلمين

معرفة دقيقة فحمد الله أنه

عرف الإسلام قبل أن يعرفهم.

وتفهمون لم هو على حق.

وإذن فواقع الأمة مناف تماما لما أدعيه من ثورات في القرآن لا نرى لها أثرا في حياتهم إذا ما استثنينا فترة وجيزة هي التي نسميها عصر الخلفاء الراشدين.

• الكنسية (نفي الحرية الروحية) • والحكم بالحق الإلهي (نفي الحرية السياسية).

ثم جاءت الآن حرب الفتنة الصغرى عليهما: • كنسية النخبة العلمانية (نفي الحرية الروحية)

• والحكم بالقوة أي بالحق الطبيعي (نفي الحرية السياسية).

فحال الأمة الإسلامية اليوم هو حال السنة التي يحاربها حزب الفتنة الكبرى وحزب الفتنة الصغرى أي إيران العرب وعملاؤها وإسرائيل وعملاؤها العرب. وعملاؤهما من العرب هم • إما في الأنظمة ومن يتبعها من كاريكاتور الأصالة والحداثة • أو في المقاومة وما يتبعها من كاريكاتور

الأصالة والحداثة.

ب ارو بعر « المرزوقح

ومن ثم فالأمة مثل قطعة الجبن مخترقة سياسيا واجتماعيا بأدوات أعدائها التي هي مليشيات تعمل بالقلم أو بالسيف موهمين بأن الإسلام علة حال الأمة.

وتركيز الحرب على الإسلام كما بينت سابقا لأن الاستراتيجيا تقتضي للحسم أن يضرب أساس المقاومة الروحية والسياسية في الجماعة:

أي الإسلام عندنا.

وقد عدد كلاوسفيتس مراحل النصر على أي عدو بكسر جيشه والاستحواذ على قوته المادية

لكن ذلك لا يكفي ما ظل لديه قوة روحية تغذي إرادة المقاومة.

ولهذا ركزت على بيان دور هذه القوة الروحية التي تغذي إرادة المقاومة لدينا

ولم أكتف بذلك بل وكذلك بيان كيف تكون المقاومة بها لتحقيق النصر.

ولذلك فمنهج المفارقات الذي أنتهجه هو الذي يجعلني أثبت ما أعترف بأن واقعنا ينافي بمنهج الخلف الحقائق التي ذكرتها والتي هي شروط الاستئناف.

وحتى لا يكون لما أقوله سند واحد هو استدلالي استندت على من سميتهم أعلام المدرسة الفلسفية النقدية الإسلامية: • الغزالي • وابن تيمية

• وابن خلدون. وبالتحديد كان الاستناد الدائم على الأخيرين.

السلبي إلا بما أصبح نكوصا إلى ما دون الموضوع المنقود.

هدفي في هذا الفصل الثالث من المحاولة في دور العلاقة بين الأخلاق والسياسة لفهم وضع الأمة بيان مضمون هذه الحقائق ولم هي شرط الاستئناف الإسلامي.

فلكأنني أشرح قولة الفيلسوف الفرنسي دون الذهاب إلى خرافة من وجد

في الغرب إسلاما بلا

لو كان الإسلام موجودا في الغرب لما أسلم الفيلسوف الفرنسي.

ولو كان المسلمون بغير إسلام لما حاربهم الغرب ليفرض الهزيمة النهائية.

هل قالها عبده؟

يصعب أن يكون هو قائلها حتى وإن وجد في فرنسا حماية لم تكن محبة فيه بل منافسة لإنجلترا على استعمار بلاده.

الأسماد والإباو ص

ال عرب إل ززوقح» فما يتوهمه زائر الغرب من عدل وحقوق من حدودها ولا ينطبق على الآخرين:

وصف نظام الاستعمار بكونه إسلاما ولا ينقصه إلا المسلمون أي من يشهد بنبوة الخاتم فيه من الغباء ما لا يصدق عاقل أن رجلا بذكاء محمد عبده

وقد أعلمني الأستاذ محمد عمارة حين التقينا في ندوة مائوية محمد عبده في مكتبة الاسكندرية- أنه لم يقل ذلك أبدا وأنها منحولة عليه.

وعلى كل أنا لم أقع عليها في أعماله.

وإذن فأنا لا أريد أن أحدد على رأيي الشخصي شروط الاستئناف بل أريد ما توصلت إليه في بحثي ليما واجب.

والنقد الواجب هو أن عملهما الفكري غلب منهج سد الذرائع على منهج فتح الدوافع للخروج من براثن الانحطاط:

السؤال الآن:

ما علاقة الثورتين بوجهيهما الموجب والسالب بأسس الفلسفة النظرية والعملية الثلاثة أي بالوجود والمعرفة وحد الإنسان وبوضع الأمة؟

العلاقة بينهما حاول دحضه في الفصل الثاني

أعني بالعلم والعمل الزائفين اللذين ألغيا دور واستخلافه فيها.

- مدار العلم ما هو بالجوهر غير معلوم (الذات والصفات وكل غيب)
- ومدار العمل النوافل العبادية والأدعية والتلاوم والتلاعن وصراع الفرق.

فما ألغاه القرآن ليحررنا: استبداد الوساطة الروحية (طبيعة الإيمان) واستبداد الوساطة السياسية (طبيعة الحكم)

عاد باسم العلم والعمل الزائفين

ذلك أن العلم الزائف هو أساس كل استبداد لسلطة الوساطة الروحية.

والعمل الزائف هو أساس كل استبداد لسلطة الوساطة السياسية

وكلتاهما ألغاها القرآن.

إلى علم وعمل حقيقيين وكلاهما متصل بتكليف الإنسان بتحقيق شروط استعماره في الأرض

وهذا يعني تعريفا جديدا للإنسان يختلف تمام

الاختلاف عن تبويبه القديم ويقتضي هذا

قو (له؛ اوبكر المرزز

المعنى الأول مصدره تغيير نظرية الوجود والمعنى الثاني مصدره تغيير نظرية المعرفة ويترتب عن تفاعل التغيرين تعريف جديد للإنسان فردا وجماعة.

المضاعف هو السر في ثورتي الحرية الروحية والحرية السياسية

وهو ما أضاعه تحريف المقومات والتكليفين.

فضاعت مفهومات: 1-الفردية 2-والزوجية -3 والأسرية 4-والجماعية 5-والإنسانية في حياة

المسلمين الذين حرفوا قيم القرآن ونكصوا إلى ماهم عليه.

وهي الظاهرات التي سماها ابن خلدون "فساد

معاني الإنسانية" فسادها الذي يرده إلى الاستبداد

الروحي في التربية والاستبداد السياسي في الحكم. أي إلى تحريف الحريتين بسبب العلم والعمل

الزائفين أو بصورة أدق لأن العلم والعمل الزائفين يحولان دون شروط الاستعمار في الأرض

وطبعا فهذه العلاقات الدقيقة والمعقدة لم تكن تامة الوعي لا عند ابن تيمية ولا عند ابن خلدون ومن باب أولى لا عند الغزالي: لكنهم وصفوا الانحطاط. وصفوه في العلم والعمل ولم يشخصوا الداء بعلله الفعلية لأنهم لم يردوها إلى ما طرأ على الحريتين الروحية والسياسية

وعلى تكليفي الإنسان بحده الجديد.

والعلة العميقة هي عدم تحديد القصد من"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق"(فصلت .(53

وإذن فالحل في تدبر القرآن بذاته.

فلئن تطور القطيعة مع الفلسفة اليونانية لتأسيس نظرة الإنسان الجديدة للوجود والمعرفة والإنسان والله في الفلسفة النقدية الإسلامية

وهذا التطور نعتبره قد حصل في عمل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لكنه لم يثمر ما يمكن من على الأقل.

نبدأ إذن بالغزالي:

- أحدهما للنظر (تهافت الفلاسفة)
- والثاني للعمل (فضائح الباطنية) وللعلاج كتابين كذلك:
- أحدهما للنظر(المشكاة)
- والثاني للعمل(الاحياء).

والمشكل في عمل الغزالي هو لماذا كان النقد فعلا ثوريا والعلاج فعلا ناكصا إلى مادون ما نقده الغزالي؟

فلنحدد فيم نجح نقده وفيم فشل علاجه.

الأسماء والبياو 19 ل

نقد الميتافيزيقا وحدد مفهوم العلم وبين حاجته للضرورة المنطقية واستغناءه عن الضرورة

وهذا أمر ثوري حقا لو كان ما يترتب عليه في إصلاح المعرفة والتعليم العلمي في الحضارة الإسلامية قد حصل خاصة والغزالي كان أستاذا جامعيا.

والجامعات التي درس فيها -النظاميات- لم يكن لها دور تحقيق شروط

الاستعمار في الأرض والإستخلاف فيها بل كانت تعاني مما شكا منه في إحياء علوم الدين.

في تناظر مدارس الشيعة حينها في مصر (الأزهر) ولا تتضمن التعليم العلمي رغم أن تبني المنطق جعله مقوما من مقومات علوم الملة. دون العلوم التي كانت تابعة للفلسفة في منهج

ما العلة؟

تبنى الغزالي

نظرية الوجود الهيلومورفية وجوديا

ونظرية التحليلات الأواخر معرفيا

للورولة تسخسسب بل فوزسلمل ابحاص الملة كلما بل جعل محيسوما مدخل أصول الفكئه,

وفي العمل كان نقد الغزالي ثورة لأن فضائح

الباطنية دحض نظرية الحق الإلهي في الحكم

و لرلي الدكرز(لال

والتأويل الباطني

وتأسيسها الفلسفي المزعوم

لكن العلاج في الإحياء كان بما يؤسس للسلطان الروحي الصوفي فعمق تأثير الباطنية بدل الحد منه.

ومن ثم فهو لم يلغ ثورته بل فرض التصوف على السنة.

ثم جمع تحريفي العلاج اللذين ألغيا النقدين في المشكاة:

ذلك أنه تجاوز تبني نظرية العلم الفلسفي إلى نظرية العلم الكشفي بتأويل باطني واضح.

وتلك هي علة موقف زميله في الدراسة القاضي ابن العربي صاحب العواصم من القواصم وخاصة ابن تيمية وكلامهما يعتبرانه قد لم ينج من إغراء ابن

فضل ابن تيمية أنه اكتشف قدم أخيل في نقد الغزالي في النظر والعمل.

تبنيه نظرية الوجود والمعرفة اليونانية واقتصار نقده على الجدل السلبي.

أما في العمل فهو اكتشف أن الإصلاح العملي لا يتعلق بالشحنة الروحية المزعومة التي تستمد من التصوف

بل هي لا تستمد إلا من الاجتهاد والجهاد.

أي من تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والإستخلاف فيها بالعمل كما حدد القرآن الكريم

وهو يقول بالزهد خلقيا وبمجاهدتي التقوى والاستقامة.

وهو قد دحض كل أكاذيب التصوف الفلسفي الذي كانت بدايته الأساسية في كتاب المشكاة

إذ حتى تصوف الحلاج فليس له هذا الأساس الفلسفي الذي تبناه التصوف المتفلسف المتأخر.

وعلى كل فقد أتم ابن خلدون ذلك في كتاب شفاء محاولة شرحه:

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني.

وبدأ يثبت الطابع الزائف للعلوم التي يدعيها الكلام والتصوف والفلاسفة والتي كلنا يعلم أنها من مبتذلات العلم اليوناني المتأخر بعد فساده.

فكل تخريف المتصوفة وتعامقهم كعلم الحروف والتنجيم وعجزهم عن فهم رياضيات بطليموس مكتفين بالتناظر السطحي بين ما يسمونه العالم الكبير (العالم) والعالم الصغير (الإنسان).

وحتى ما يظن علما بأعماق النفس كما في فتوحات ابن عربي أو حتى في فصوصه فهو متخلف عن أعماق الفكر الأرسطي والأفلاطوني بالنفس البشرية وأعماقها.

والمهم هو ما اكتشفه ابن تيمية في الأساس الميتافيزيقي الحائل دون المعرفة العلمية للطبيعة والتاريخ والذي هو جوهر تحليلات المنطق الأواخر.

ولا يعني ذلك أنه ينفي فائدة الميتافيزيقا عامة بل يعتبر الميتافيزيقا السائدة لا تناسب الرؤية التي تبقي مكانا للغيب ولا توحد بين الوجود والعقل فترده إلى الإدراك.

ونفس هذا الموقف هو سر ما اكتشفه ابن خلدون في الأساس الميتاتاريخي الحائل دون المعرفة العلمية في فلسفة العمل التي تمكن من تجاوز ما يحول دون بناء علوم الإنسان.

فعندما لا نطلق الضرورة الطبيعية ونقابلها بما ينافيها في الحرية الإنسانية نجعل التاريخ خارج كل إمكانية لأن يكون مادة علم. فيصبح المفهومان

كلتاهما ضرورية لفهم الطبيعة والتاريخ والعمل

فالضرورة فرضية ضرورية للتعامل العملي مع الطبيعة ومع التاريخ.

والحرية فرضية ضرورية للتعامل الخلقي معهما كذلك.

ذلك أننا لا يمكن أن نتصور الأخلاق ممكنة من دون حرية الإنسان التي لا تتنافى مع قابلية سلوكه

زواقد العر ارورعربي» الور

ولا يمكن تصور ذلك ممكنا من دون تصور الإنسان. ومن هنا اضطرار كنط للمسلمات الثلاث.

ذلك ما ستخصص له الفصل الرابع من هذه يليه هو الفصل الخامس لندرك شروط الاستئناف

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية.

لادمونس أبسالون عن الألمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية.

الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي»

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية.

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

ل ا لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه السلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديلة

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إشكال العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي.

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

إسهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن.

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

اا اا

شرعية الحكم في عصر العولمة

عونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص < محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب

والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب ا

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

نظرية الحكم السنية أو كونية بنية الدولة الوظيفية و خلقيتها

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

33 صفحة

خطط السلطنة الخالصة: خمسة. خطط الخلافة الخالصة: خمسة.

خطتان مشتركتان بين الخليفة والسلطان ذكرهما ابن خلدون جزئيا

الخطة التي لم يذكرها ابن خلدون... نظرية الحل السني التي تؤسس لكل ما ذكرنا

النظرية: الحل السني المثال من فجر تاريخ الإسلام

مقومات الفكر السياسي في بناء تاريخ الفكر مستوى التحليل الأول : حقيقة الحكم ومقوماته من المنظور السني.

التعليق على الاستدلال المضاعف ...

في بحثنا في العقد ومركبات النقص التي يعاني منها الضمير السني الحالي علقت بإيجاز على أطروحتين حدين حول دولة الإسلام عدما ووجودا (عبد الرزاق) واستحالة وإمكانا (حلاق) مدخلا للشروع في التحرر منها فعلا بالبديل الموجب لا انفعالا بالموقف الدفاعي. وكان تعليقي على عبد الرازق وحلاق مقصورا على الأسس التي اعتبرتها غائبة أو غائمة دون الدخول في جزئيات أطروحتهما ولا في فروعهما. فما يعنيني هو الطرح البديل الموجب الذي أقدم منه اليوم أحد النماذج بصورة تحليلية فيها ما يشفي غليل المسلم الواثق من نفسه. تجنبت الخروج عن المطلوب من التعليق لأنه كان دفعا لحائل في الطريق خلال علاج العقد الإسلامية الخمس. فهي موضوعي الرئيس وسأدرسها تباعا. وكان يمكن أن أكتفي بكلمات وجيزة لكل منهما: هي ملخص التخلص من الحائل مع رفض موقف رد الفعل: * فعبد الرازق أطروحته يكذبها نص القرآن والسنة وواقع

التاريخ الإسلامي السياسي إلى عصر الانحطاطين الأهلي الموروث عن ماضينا والمستورد الموروث عن الاستعمار.

* وحلاق أطروحته يخدعها كاريكاتوران أوليما ناتج عن التعثر الحالي منذ بداية قرني النهضة الأخيرين والثاني وصف اختزالي للدولة الحديثة وضبابية تاريخانية متناقضة في الدولة والأخلاق.

ذلك أن من يريد أن يتكلم على الدولة الإسلامية لا ينبغي أن يحتكم لفشل

فقه الانحطاط في استعادة الخلافة بمقتضيات التطوير المؤسسي الحديث أو تعثر بناء الدولة الإسلامية الحديثة بسبب سلطان فقه الانحطاط الذي يحصر الشريعة في الكاريكاتور الجامد منها ويغالي في ما ينسبه إليها من أخلاق بالمقارنة مع القانون الوضعي في الدولة الحديثة. ومن يريد أن يتكلم على الدولة الحديثة لا يمكنه بالتبسيط المفرط أن يدعي أنها نفعية وآلية وينفي عنها الأخلاق بما يقرب من الإطلاق لكأنها جهاز جهنمي لم فينبغي التمييز بين تعيني الخلقي في الدولة:

* فالخلقي يتعين أولا في هندسة البنية المؤسسية للدولة وبوجودها أولا وببنيتها ثانيا تحدد شروط الخلقي عامة إذ لا شيء دونها يمكن أن يمكن من شروط وجود الفرد والحرية المسؤولة والعلاقات التعاقدية.

* كما يتعين الخلقي في موقف الأفراد والجماعات وخاصة من بيدهم إدارة الدولة خلال تعاملاتهم بعضهم مع البعض وتعامل السلطة معهم بحيث إن التعين الأول هو شرط إمكان التعين الثاني في كل الجماعات.

فالفرد في الدولة الحديثة -كما في كل دولة منذ أن اجتمع البشر ونظموا

شؤونهم بسلطة حامية وراعية- له مثال أسمى في المرجعية المتعالية على الدولة والمؤسسة لها ليكون فردا ذا مسؤولية عن أفعاله خلقيا وقانونيا وشاهدا على نفسه أمام هذا المثال الأسمى عند فحص ضميره لكأنه في يوم الدين الذي يقدم المثال الأعلى من العدل المثالي في الدولة المثالية (وطبعا فهذا ليس عاما لكل المواطنين بل عم مثلا في الجمهوريات الديموقراطية الحديثة بالتدريج بتوسيع

مفهوم المواطنة - كان في البداية مقتصرا على الأسياد و الأغنياء ثم الرجال دون النساء إلى أن شمل الجميع في آخر طور من الشكل الحديث). وحتى لو قبلنا برأي المكذبين بيوم الدين فإن دعوى العدالة التعويض في الخيال التي تؤدي وظيفة الأفيون-النظرية الماركسية- تبين صحة هذه العلاقة على الأقل في الخيال التعويضي. والفهم الذي ينطلق صاحبه من نفي البعد الخلقي عن الدولة الحديثة بهذا المعنى المضاعف والانطلاق من هذا الفهم للشريعة كما تحددت في تعثر تجربة التحديث والتصور المثالي لأخلاقية النظام الذي يساس بها لا يمكن أن يحدد مدى إمكان الدولة الإسلامية ولا استحالتها لا في الماضي ولا في المستقبل خاصة إذا كان معيار التقويم هو فشل المسلمين في التحديث خلال القرنين الأخيرين. فهذا المعيار يرد بنحو ما إلى الموقف البدائي من الشريعة بما هو دعوة لتطبيق الحدود مجملة بدعوى أنها عين الأخلاق لا يميز صاحبه بين ما يجري في الأقوال وما يحصل في الأفعال: فالأخلاق بوجهها الثاني (في القيمين على وظائف الدولة: أخلاق من بيدهم الحكم) يمكن أن تحضر وأن تغيب سواء كانت الشريعة دينية أو وضعية. والحقيقة

أن هذا الشكل المنحط والمثالي في آن من تصور الشريعة هو عين النفاق والتقية. ولا يمكن أن يكون بديلا من دولة متعضية بالمعنى القرآني للكلمة وهو معنى يطابق إلى حد كبير معناها الكلي المشترك مع المعنى الحديث المراوح بين الشر والخير وبين العدل والظلم وبين الأخلاق واللا أخلاق ككل شأن إنساني.

ثم إن كلا الموقفين -موقف نافي الدولة عامة وموقف نافي إمكانها بالشكل الحديث-يتصور أصحابهما الحكم الإسلامي المنسوب إلى الشريعة في عصر سوادها محكوما بالشريعة والأخلاق دائما-سواء مع عدم وجود دولة أو مع وجودها المقصور على الشريعة بمعنى الأحكام والحدود كما نجدها في فقه الانحطاط.

لكن حقيقة الدولة الإسلامية في النظري و الممارسة عند تمييزها عن شكلها الناتج عن الإنحطاطين هي ما نجده في المرجعيتين (القرآن و السنة) وفي فهوم مفكري السنة في المسألة السياسية. فدولة الإسلام كغيرها من الدول يحكمها التوازي والتلازم بين تشريعين :

تشريع متعال عن الوضع.

وتشريع متدان هو الوضع. والأول هو تشريع التشريع إن صح التعبير وتلك هي الشريعة بحق لأنها هي ما به يكون التشريع تشريعا حتى لو كان أحكام الشريعة: وتلك هي دلالة التعليل ولو بالعلامات وبالاستناد إليها اجتهد الفقهاء لتجاوز الأحكام إلى منظومة عللها بوصفها مؤسسة لها وممثلة لأخلاقها وقيمتها الروحية. وهذا الجمع بين المستويين التشريعيين من الخصائص الجوهرية للدولة الإسلامية حتى في أزهى عصورها بمعنى أنها لم

تحكم بالأحكام الشرعية فحسب بل بها معيارا لما تضعه بالاجتهاد العقلي على الأقل لأن النصوص الشرعية محدودة وهي لا تنطبق إلا من خلال التقدير العقلي خلال تحديد المناط وأساسه هذا

التشريع المعيار لشرعية التشريع". والأهم من ذلك كله هو أن هذه الثنائية التشريعية -القانونية والخلقية-من الكليات الأساسية للدول بما فيها الدولة الحديثة. لا تخلو منها دولة. ومن ثم فأي دولة مهما بلغ أصحابها من غلو علماني لا يمكن ألا تكون ذات مستويين من التشريع: يمكن أن نسميه تشريع التشريع ومرجعيته المتعالية"

يعبر به المناسبة. وهذا الحد الوسط هو ما به يكون المص تشريعا قابلا للانطباق على تلك الواقعة خضوعا إذلك التشرع : فيحكم بشرعية التطبيق. والفقيه عندما يجتهد سواء في الإفتاء أو في التأسيس (اصول الفقه) لا بد له من تشريع يقوم به الطابع التشريعي للنص الذي ينطلق منه وهو منظومة التعليلات التي هي تراوح بين الحجة الخلقية أو الفائدة المصلحية. ومن الحجة الخلقية نجد الدلالة التعبدية وضمن الفائدة المصلحية نجد الدلالة التعاملية. والدلالة التعبدية ذات صلة بما وراء التشريع والدلالة التعاملية ذات دلالتين إحداهما ملتفتة للنظام الدنيوي والثانية ملتفتة لاتساقه مع النظام المتعالي الذي ينتظم به النظام الدنيوي ومن ثم فله صلة مفهوم الأخلاق في صلتها بالدولة أو بخلقية وظائفها التي تحتكم إلى مبدأ وجودي خلقي : فوجوديا يصعب فصل الخير المحض عن الشر المحض في الوجود وخلقيا لا بد من تقديم درء الضرر على جلب المنفعة ما يؤدي إلى اختيار أخف الأضرار ولا يكون ذلك ممكنا من دون التأسيس على الماوراء

الذي تعتبر به تشريعية التشريع. وذلك هو جوهر الاجتهاد.

2 وهذا الازدواج يصح على النظر وعلى العمل على حد سواء. فالتنظير العلمي تشريع لموضوعه وله تشريع يقوم به ليكون تشريعا أولا وتشريعا مطابقا لقوانين موضوعه ثانيا. وهذا التشريع للتشريع مضاعف فمنه ما هو متعال وهو غالبا ما يكون من "جباليات ومنطقيات" النظرية العلمية عامة وهو ما يعنينا ومنه ما هو متدان وهو غالبا ما يكون من "فعاليات وتجريبيات" النظرية العلمية وهو من جنس الحافز على مراجعة النظرية : لكنه ينتهي إلى الموقف الذرائبي في النظر. ونفس ذلك يقال عن العمل : فله تشريع هو نظير النظرية العلمية وهو في الغالب خطة عمل أو سياسة في شكل قوانين ومؤسسات وهو بذلك تشريع لموضوعه وله تشريع يقوم به ذلك التشريع ليكون تشريعا بحق أولا وتشريعا مطابقا لقوانين موضوعه ثانيا وبصورة أدق لتحقيق غاية العمل. وإذا كان تشريع التشريع في النظر جاليا منطقيا فإن تشريع التشريع في العمل يكون جاليا خلقيا. وحتى هنا فإن تقويم المطابقة بالفعالية والتجريبية مستحب حتى وإن كان خطيرا على الأخلاق لأن غلبته تؤدي حتما إلى منطق الغاية تبرر الوسيلة وتنفي الموقف الخلقي من أصله.

* فحقوق الإنسان بما هي مرجعية في تشريعات الدولة الحديثة مثلا عندما تصاغ في قانون وضعي تختلف عن صيغها الوضعية. إنها تبقى متعالية عليها على الأقل بوصفها مرجعية خلقية تتأسس في الحقوق الطبيعية. وتلك هي علة كون العودة إليها بهذا المعنى شرط في مراجعة صيغها الوضعية وتطويرها بمعناها المصوغ قانونيا.

* وحقوق الإنسان تتدرج في التعميم من بعض البشر إلى كل البشر. ولعل

هذه الغاية هي ما حققته الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات ما جعل تحرير الرقاب من أهم المكفرات عن المعاصي في الإسلام. وهي بما هي هذا المتعالي على صياغها الوضعي تكون دائما- لمن لا يعلم- مزيجا من الفهم الفلسفي والديني لمنزلة الإنسان الوجودية في جميع الحضارات التي جمعت بين الفلسفة اليونانية والأديان المنزلة الثلاثة.

وحتى الجماعات المتقدمة على هذا المزيج- سواء في الشرق الأوسط أو في الشرق الأقصى- فإنها لا تخلو من نفس الظاهرة بل إن هذه الظاهرة -ازدواج التشريع- هي جوهر وجود الوعي الديني بما هو مشروط في تأسيس المؤسسات والشرائع التي ينتظم بها العمران الإنساني مهما كان بدائيا:

1 فما ينسب إلى الخليفة مثلا يغلب عليه الاحتكام الموجب للشريعة أي إن سلطانه الرمزي شرعي بالأساس وينبغي أن يطابق الشرع : وتلك هي الأحكام الخلافية ويتقدم فيها الوازع الذاتي لأن الرقيب فيها هو الضمير والإيمان (بلغة ابن خلدون).

.2 لكن ما ينسب إلى السلطان مثلا يغلب عليه الاحتكام السالب للشريعة أي

هي الأحكام السلطانية ويتقدم فيها الوازع الأجنبي لأن الرقيب هو ممثل

وقد قسم ابن خلدون هذه المجالات بصورة واضحة فميز انطلاقا من وصف موضوعي للمؤسسات في آخر أشكالها الذي عرفته الدولة الإسلامية إلى حد عصره بين ما يتبع الخليفة وما يتبع السلطان من وظائف الدولة وبتعليل ذي صلة بنوعي الوازع الخلقي (الذاتي) والسياسي (الأجنبي) في

أي دولة مهما كانت بدائية (الوازع الذاتي وهو الضمير بلغتنا الحديثة والوازع الخارجي وهو الوازع القانوني بلغتنا الحديثة).

لذلك فالإنسان يمكنه أن يتحايل مع الوازع الأجنبي أما التحيل مع الوازع الذاتي فمستحيل (إلا ربما بمعنى تحيل اللاواعي).

وأضاف ابن خلدون إلى الصنفين بعض المجالات المشتركة بينهما لما سنرى من العلل الإجرائية الناتجة عن الحاجة إلى الجمع بين السلطانين الرمزي والفعلي في كل دولة كذلك :

خطط الخلافة الخالصة: خمسة. 1-إمامة الصلاة (وكل العبادات بحسب المجتمعات) 2-التعليم الديني والفتيا (تكوين الإنسان الروحي والخلقي وقيادة الرأي العام الديني والقيمي الخلقي) -3 العدالة (توثيق العقود والزيجات والالتزامات من أجل حفظ الحقوق وتيسير

التقاضي عند الحاجة) 4-الحسبة (الأخلاق العامة وحماية المستهلك ورعاية المجال العام وحماية البيئة الطبيعية والمدنية) 5-السكة (صبك العملة ومراقبتها لئلا تكون خاضعة لتحكم السلاطين).

1-الإمارة (رئيس السلطة التنفيذية غير المباشر) 2-الوزارة (مدير السلطة التنفيذية المباشر) 3-الحرب (الدفاع عامة) 4-البريد (الاستعلامات الداخلية والخارجية) 5-الخراج (مالية الدولة).

وقد ذكر منها ابن خلدون اثنتين وأهمل اثنتين ويمكن أن أضيف إليها خطة

ويمكن اعتبار الخطة الخامسة ممثلة للرأي العام والمجتمع المدني لكنها

سلطة والدولة هي كل السلط بما فيها التي تتوسط المجتمع المدني والرأي العام (كالإعلام في عصرنا ودور المثقفين والبحث العلمي من بين أدوات السلطة السياسية في الحكم والمعارضة) :

خطتان مشتركتان بين الخليفة والسلطان فصل بينهما ابن خلدون 1. الأولى هي القضاء: وهي خلافية من حيث الحكم وسلطانية من حيث تنفيذ 2 الثانية هي الشرطة: وهي خلافية من حيث التبعية للقضاء وسلطانية من

والملاحظ أن الثانية هي عكس الأولى: ذلك أن الشرطة يتقدم فيها التنفيذ على القضاء الذي تعد إليه لأنها وقائية (طبعا في إطار القانون). من التعاون بين ممثل رمز الشرعية وممثل قوة الشرعية. خطتان مشتركتان بين الخليفة والسلطان ذكرهما ابن خلدون جزئيا وتوجد خطتان أخريان مشتركتان لم يذكرهما ابن خلدون 1 رغم أنه ذكر أحد وجوه أولاهما ونسبه إلى السلطان أعني الحرب. فلم يذكر وجهها الثاني أي الجهاد واقتصر على الحرب لأن الجهاد مشترك بين الخليفة (شرعية الرمز) والسلطان (شرعية الفعل). ولعل السبب هو أنه يتكلم على آخر مراحل الخلافة التي أصابها الوهن ولم تعد مسؤولة عن ما بين السلاطين وليست جهادا للأعداء ومن ثم فهي لا تقبل التشريف 2 كما ذكر أحد وجوه ثانيتهما وهي مالية الدولة وأهمل ذكر مالية المجتمع 3 مفهوم معتبري الزمان-سيرد ذكره في نص الغزالي- الذين يحددون بمواقفهم مواقف الأغلبية في شعب من الشعوب يجمعون بسر أشار إليه الغزالي دون محاولة تجاوز القول إن من أسرار الحكمة الإلهية بين الشرعيتين تمثيلا للقوة والمهابة اللتين تحتاج إليهما الشرعية. وهذه ظاهرة انتروبولوجية لها صلة وثيقة بدينامية الجماعات وتوجد

في كل الميادين سياسية كانت أو رياضية أو عسكرية أو حتى بين الصبية اللاعبين في الأحياء إذ تعتمد القيادة على مثل هذا السر من الكاريزما وقوة الشخصية. لكن الدولة تضفي هاتين الصفتين على المؤسسة خاصة فيصبح الممثل لها متصفا بهذه الصفات حتى لو لم يكن حائزا عليها. لكن حيازتها لها

تجعله لحظة فارقة في إدارة الدولة وغالب التغييرات الجذرية في الدول تقع عندما يجتمع الأمران : شوكة المؤسسة وثحابتها (مقتضى ما تستمده من شرعية المرجعية) مع شوكة مالئها وثحابتها فيكون ممثلا لكرسيه بلغة سياسية سوقية.

المدني أو الأوقاف التي هي تابعة للخليفة لأنها طوعية وتنتسب إلى الصدقات لكنها تتبع السلطان لأنها ذات صلة بمالية الدولة (مثل الميزانية الاجتماعية في الدولة الحديثة) بنحو ما إذ فيها تجاوز لسلطة السلطان من حيث جعل المال الموقوف محميا بالدين من تسلطه. وقد يتقرب السلطان من الجماعة بالأوقاف والعناية بدورها (في المجتمعات الحديثة: كتخفيض الضرائب أو كتشجيع الجمعيات الخيرية بطرح التبرع من الضرائب إلخ..).

وفي الجملة فإن الغالب على قوة الشرعية الوضع والمصلحة والغالب على رمز

الشرعية الشرع والأخلاق". وهذا هو آخر ما بلغت إليه مؤسسات الدولة الإسلامية كما لخصها ابن

الخطة التي لم يذكرها ابن خلدون

أما الخطة التي لم يذكرها ابن خلدون ويمكن أن أضيفها -لأن عدم ذكره لها

في تقسيم الخطط لا يعني أنه غافل عنها- هي خطة كان من المفروض أن تكون دور الاجتهاد في التجديد المذهبي لمرجعية الدولة أي في فهم المرجعية.

4 وعندما يدعي بعض الفقهاء "حيث توجد المصلحة يوجد شرع الله" يكون ذلك ناتجا عن الخلط بين هذين المستويين إما لسوء فهم نظري أو لأن السلطان ألغى صلته بالخلافة أو لأن الخليفة كان في آن سلطانا فاتحد التشريعان لكنهما يبقيان متمايزين من الأحكام. ذلك أن الأحكام أدوات تحقيق الغرض من التشريع وليست هي التشريع ولا خاصة تشريع التشريع. فقيمة الأمانة والعدل اللتين يتأسس عليهما الحكم في القرآن (النساء 58) هما ما به يعير الحكم سواء كان في القضاء أو في السياسة أو حتى في المعرفة العلمية. ففي هذه هما شرط الموضوعية الممكنة. وفي السياسة هما شرط الحياد في دور الحكم لكي لا يكون طرفا في حسم المنازعات بين المصالح في الدولة. وفي القضاء هما شرط الإنصاف في حل الخلاف بين المتنازعين.

* الأول هو أن الخلفاء لم يعودوا مجتهدين بل أصبحوا أميين كجل حكام العرب من عصر الانحطاط إلى الآن. * الثاني هو أن السلاطين أصبحوا مستبدين وفاسدين ولا يعترفون إلا بفقه يبرر أفعالهم على حساب الشرع.

وهذه السلطة بقي منها شيء لدى بعض الشخصيات البارزة -مثل من يوصفون بمجددي الدين على رأس كل قرن- من الفقهاء والعلماء.

لكن هذه المؤسسة فقدت دورها. وهي من المفروض أن تكون تابعة للخليفة بقدر تبعية السلاطين له: أي بقدر تبعية السياسي الفعلي للخلقي والرمزي.

وهذه الخطة موجودة في الدولة الحديثة ولم تعد بشكل خفي. بل تتمثل في مراكز البحث الاستراتيجي في مجالات السياسة التي سيأتي تحديدها نسقيا ومثل دور الجامعات والمؤسسات الدراسية التي توجه سياسات أصحاب القرار في كل دولة متعضية وذات مؤسسات فاعلة.

ونسبة هذه الخطة من حيث التأثير إلى الخلافة كنسبة أصحاب المال ومعتبري الزمان إلى السلطنة من حيث الدور في تحديد توجهات السياسة في أي دولة حديثة بل وفي كل دولة مهما كانت بدائية حتى وإن كان مفهوم الأعيان أو معتبري الزمان متغيرا من حيث وزن الدور (يمكن أن يكون للعلم و للخبرة أو للاقتصاد والثروة أو حتى للقوة العسكرية والتأثير في الرأي العام كرموز الرياضة أو الفن إلخ.).

وكان الإسلام يعترف بما يشبه ذلك وتسمى المؤسسة مؤسسة أهل الحل والعقد من العلماء الكبار وأصحاب الأعمال والتجار وكبار المالكين حتى يكون

السلطان الفعلي والرمزي في آن واضح المصادر فيتحرر من العمل الخفي للوبيات

وفي الجملة فإن نظرية الدولة - بمقتضى هذا التحليل الخلدوني - لا ينبغي أن تقتصر على مؤسسات الحكم وحدها بل هي تشمل كل ما له سلطان على الشأن العام سواء كان من مكونات مؤسسات الحكم أو كان تابعا لها

أو حتى معارضا: ذلك أن الدولة -في الحقيقة كما يحددها القرآن الكريم وكما أصبحت خاصة في العصر الحديث- هي صورة العمران أي جملة الأنظمة والمؤسسات التي تمكن من قيام المجتمع بإنتاج مادة قيامه بجعل التعاون والتبادل والتعاوض والتعايش ممكنة- بوصفها شروط تحقيقه الانتاجين التاليين اللذين يتقوم بهما وجوده وبقاؤه : * الانتاج المادي أو الاقتصاد الذي يعول الجماعة ويسهم في حمايتها ورعايتها فيمكن من تحقيق شروط الحرية والكرامة وعدم التبعية. * الإنتاج الرمزي أو الثقافة الذي يكون الإنسان والأدوات والمناهج التي تيسر تحقيق الإنتاج المادي وتحقق التنمية الروحية والخلقية للإنسان.

لكن ما هي الأسس الفلسفية التي تنبغي عليها نظرية الدولة السنية والتي

ما وضعته نظرية السنة كما يعرضها الغزالي هو ما لا بد منه في كل دولة قديمة كانت أو حديثة. وقد عرض الغزالي هذه النظرية السنية في نص بليغ ورد في كتابه فضائح الباطنية. وفيه صاغ الغزالي نظرية الحكم السنية بالمقابل مع نظريته الشيعية. ولم يكتف الغزالي بالتحديد النظري المجرد فحسب بل أضاف إلى ذلك التمثيل العيني من فجر التاريخ الإسلامي في التجربة الأولى لتأسيس الدولة التي لم تعد جزءا من سلطة روحية متعالية يمثلها الرسول صلى الله عليه وسلم. ففي حوار تخيلي بين سني تكلم الغزالي باسمه وشيعي عرض قوله للرد عليه عرض هذه النظرية التي نقدمها للقارئ مع تعليق وجيز يبين أمرين: * الأول هو المقومات الفعلية للحكم في مفهومه السني والفهم الفلسفي العميق لأسسه الانثروبولوجية لمدلول القوى السياسية ولطبيعة الحكم الذي هو دائما حكم الأغلبية والقوة السياسية

الأقوى. * الثاني هو مقارنة هذه المقومات مع مفهوم الديموقراطية كما تجري فعليا حتى في أرقى ديموقراطيات العالم الحديث وليس كما يصورها المسوقون لها من سذج المادحين لها بما ليس مطابقا لحقيقتها.

إشكالية الفتنة الكبرى » فإذا قيل بما تنكرون على من يقول (الشيعي): لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. فإذا بطل الاختيار ثبت النص؟ قلنا (الغزالي باسم السني) نعم لا

مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول مهما بطل النص ثبت

وقولهم (الشيعة) إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن : 1-اعتبار كافة الخلق 2-

النظرية: الحل السني: فهذا جهل بمذهبنا (السني) الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه 1-يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال مهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولا يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. 2-فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذ في موافقته موافقة الجماهير. -3 فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. -4 وليس المقصود أعيان المتابعين وإنما الغرض قيام شوكة للإمام بالأتباع والأشياع. 5-وذلك يحصل لكل مستول مطاع.

المثال من فجر تاريخ الإسلام

ونحن نقول : 1-لما بايع عمر أبا بكر -رضي الله عنهما-انعقدت الإمامة له

بمجرد بيعته 2-ولكن للتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته.3- ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو 4-انقسموا انقساما متكافا لا

يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة.5- فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء -6 ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتبائنة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته (أساس النظرية العقلي والانثروبولوجي: طبيعة السياسي خصائص الجماعات) -7. ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة

إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان (مفهوم القوة السياسية ودورها)" .

تلك هي المقومات العشرة التي يبني عليها الفكر السني نظرية الحكم في دولة الإسلام وهي كذلك بمقتضى طبيعة الدولة التي هي منظومة الأجهزة والمؤسسات والتشريعات التي تحقق غرضين: * الأول هو استعمار الإنسان في الأرض وهو ما سماه ابن خلدون بالعمران البشري وبتعلق بالحضارة المادية لأنه يعتبره منشغلا بالتعاون والتبادل والتآمن لسد الحاجات المادية والأمنية.

* الثاني هو استخلاف الإنسان في الأرض وهو ما سماه ابن خلدون بالاجتماع الإنساني ويتعلق بالحضارة الروحية لأنه يعتبره منشغلا بثمرة الحياة الجماعية من تحقيق للأنس بالعشير وسد الحاجات الروحية.

5 فضائح الباطنية نشرة بدوي الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1964 ص.177-175.

ولذلك كانت تسميته لكتاب المقدمة تسمية مزدوجة:"علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" تسمية تقابل بين البشري والإنساني درجتين من وجود الإنسان وبين العمران والاجتماع مستويين من العيش أحدهما يتم بالإنسان من حيث هو حي (موضوع الباب الخامس من المقدمة) والثاني يهتم به من حيث هو حي عاقل ذو وعي روحي يتعين في الأديان والعلوم والفنون خاصة.

وهي موضوع الباب الأخير من المقدمة لأنها هي الغاية. أما الأبواب الأخرى فتخص الشروط الضرورية لكلا المستويين أي مستويي الحضارة البدوية (الباب الثاني) والحضرية (الباب الرابع) وبينهما الدولة (الباب الثالث) وقبلهما الشروط الطبيعية والمناخية أولا والشروط المخيالية والرمزية ثانيا (الباب الاول).

مستوى التحليل الأول : حقيقة الحكم ومقوماته من المنظور السني كان يمكن المرء أن يكتفي بالتأسيس الفلسفي الصريح لمنزلة الحكم في سلم مسائل الكلام في العقيدة ولطبيعة الحكم في المنظور السني بالمقابل مع المنظور الشيعي كما حددهما ابن خلدون في المقدمة خلال كلامه على مسائل علم الكلام السني عامة والأشعري خاصة.

نص ابن خلدون فقد قال -وألحق (الأشعري) بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنما يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة.

2-(تعريف ابن خلدون

للحكم السياسي) وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا

تلحق بالعقائد. فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعه علم الكلام.""

التعليق على نص ابن خلدون لكن نص ابن خلدون لا يحلل حقيقة الحكم ببيان مقومات بل هو يكتفي بتحديد طبيعته ويقابل بين الموقفين الشيعي والسني من علاقته بالعقيدة نافيا أن يكون حقا إلهيا لآل البيت ومثبتا أنه مسألة إجماعية لرعاية الشأن العام. وما يعنينا هو بيان مقومات هذا الحكم ولم هو كذلك وكيف ينتظم أمر الشرعية السياسية في المنظور السني ليس من حيث فلسفة العمران والاجتماع التي ذكرنا أعلاه بل من حيث آليات الحكم والسياسة بماهما سلطة تصور

أجوبة الغزالي وهذه هي الأسئلة التي يجيب عنها نص حجة الإسلام أبي حامد الغزالي. ولذلك اخترناه ليكون منطلقا لنا لتحقيق هذه الغاية وسنحلله تحليلا موجزا إذ سبق أن درسنا المسألة في غير موضع. فحجة الإسلام كما جاء في نصه يقول مثله مثل ابن خلدون بأن أساس شرعية الحكم الاختيار ويرفض الحق الإلهي في الحكم أو بلغة أصحابها الوصية أو بلغة الغزالي النص.

6 المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت 1967 الباب السادس فصل علم الكلام ص. .833-834

واستدلال الغزالي مضاعف وحتى نقرب فهمه سنعتمد ما يشبه الإحالة

الضمنية للنظرية اليونانية في الحكم أعني المعيارين الكمي المشار إليه صراحة في اعتراض الباطني (الكل أو واحد أو بعض) والكيفي المشار إليه في جواب حجة الإسلام والغائب في اعتراض الباطني:

الاستدلال الأول استدلال تاريخي لنفي الوصية والنص والغزالي لا يطيل الكلام فيه بل يكتفي بالقول بإبطاله دون مزيد كلام في هذه الفقرة لأن المطلوب هو بيان إمكان الاختيار الذي ينفيه القائل بالوصية والذي يعترض عليه باستحالة ما يقرب من المعيار الكمي في الحلول الثلاثة التي وضعتها الفلسفة اليونانية : حكم الواحد أو حكم القلة (البعض) أو حكم الكثرة (الكل). ومنها تنطلق حجة الباطني لبيان الحاجة للوصية

الاستدلال الثاني :

استدلال عقلي والمشكل الذي يعالجه الغزالي هو كيف يكون الاختيار. وفيه يخالف الغزالي الحل اليوناني في تعديد الأنظمة السياسية (المبني على المعيار المضاعف) وفي أساس المقابلة بين الحاكم والمحكوم وتركيبة الرتب في الدولة والمجتمع (نظرية المعادن الثالثة.) فالغزالي يلغي الحل اليوناني بفرعيه جملة وتفصيلا وبذلك يتجاوز كل الفلسفة السياسية اليونانية ويضع مبدأ فلسفة السياسة الحديثة وهو مبدأ قرآني أصيل : دور القوة في كل نظام سياسي دور جوهري وليس عرضيا.

التعليق على الاستدلال المضاعف

فلما يبين الغزالي أنه لا بد من الواحد والقلة والكثرة في آن لتصل الجماعة إلى حكم ذي شرعية فإنه يلغي تثليث الأنظمة اليوناني بمعيار كم الحاكم.

فالمبادرة تكون بالواحد إذا كان مطاعا أو بالقلة إذا حققت الطاعة. لكن الشرعية لا تتم ولا تتحقق إلا بالحصول على الكثرة الغالبة.

فيكون الغزالي بذلك قد تجاوز حل الوصية وحل تعدد الأنظمة اليوناني وأن ثلاثتها مشروطة في الشرعية.

ولما يهمل الكلام على المقابلة بين العقل والغضب والشهوة يلغي المعيار كيف التمييز بين الحاكم والمحكوم وتصنيف الطبقات في الدولة والمجتمع.

فالحاكم لا يمثل العقل بل يمثل الشوكة والمهابة لأن الأمر يتعلق بالسلطة والعقل أحد عناصرها لكنه ليس الأهم لأنه في السلطة أداة وليس هو الرئيس.

تتمة وتعليق على أجوبة الغزالي اليونانية-رغم وجوده ضمنيا بالبديل منه في تحليل طبيعة تحديد القيادات يتعرى لهذا الوجه براحة. لكن ذلك ورد في نظريته ضمنا بالبديل منه حتى وإن لم يذكر المقابلة من

أصلها مكتفيا بمعيار الطاعة والاعتبار والعصيان مناطي السلطة بصرف النظر عن النوعية الخلقية للمطيع والمطاع.

فالواحد المبادر أو القلة المبادرة هما من تعتبرهما الجماعة القوة المسموعة فتطيعها وتتبعها لتحصل الغالبية التي هي الشوكة الممكنة من تحصيل وظائف الدولة طوعا والطوع يتضمن بالقوة إمكانية الكره. وهي من ثم من جنس الجماهير التي تسمع لهم وتطيعهم.

وبذلك فكيفية الحكم الخلقية هي عينها كيفية انتخاب الجماعة لأعيانها أو

من تتبعهم من نخبها (بلغتنا الحديثة نخبها ذات الوزن في الحسم السياسي لديها أو من يسميهم الغزالي بمعتبري الزمان) وما تستقر عليه المحددات والمعايير لحصول الأغلبية القادرة على الحكم في تلك الجماعة. لم يقابل الغزالي بين مدينة فاضلة ومدن غير فاضلة ومثله سيفعل ابن خلدون لاحقا بخلاف الفارابي مثلا لأن ذلك ليس من مجال الانثروبولوجيا السياسية وبصورة أدق انثروبولوجيا السلطة السياسية عامة بل من مجال المباحث الخلقية بمعزل عن السياسة. لكن الأخلاق لها دور في تنظيم المؤسسات باعتبارها خانات فارغة هي بنية الدولة وفي انتخاب من يملؤها وهم الحكام الذين تتعين فيهم مؤسسات الدولة لوقت معين: لكأن الأولى متغيرات رياضية والثانيين قيم معينة يمكن أن تكون صالحة وغير صالحة.

والمجال المحدد للأغلبية هو نوع من السلطة على "الآراء المتلاطمة والأهواء المتصارعة في الجماهير" وكيفية السلطان عليها طوعا أو كرها (وهذا بين في

تحقيق الأغلبيات).

ويضيف الغزالي أن هذا السلطان لدى معتبري الزمان هبة إلهية لأن بروز الزعامات والقيادات التي تقبل بها الجماهير في النهاية -مع الكثير من العوامل ومنها خاصة المال والقوة- أساسها خصائص يمكن ردها للكاريزما التي لا تعوضها الدعاية والمال (وتلك هي علة حاجة الأحزاب لخيول سباق لهم هذه الخاصية للقيادة).

وفي ذلك مصداق الأثر: كيفما تكونون يولى عليكم.

ولكن تحليل الغزالي يتألف في الجملة من مستويين رئيسيين كلاهما

مضاعف ومن أصل يجعلهما كذلك:

* المستوى الأول ويتألف من عاملين: الأول هو مفهوم الشوكة أو القوة السياسية. والثاني هو شرعية الشوكة وتتمثل في الأغلبية إيجابا أو بصورة سلبية في منع الحرب الأهلية عندما لا توجد الشوكة المحققة للسلم الأهلية.

* المستوى الثاني ويتألف من عاملين: الثالث هو كيفية تحقيق الشوكة بداية. والرابع هو كيفية تحقق الشرعية غاية حتى ينتظم الحكم إيجابا فتحصل الطاعة والسلم الأهلية ويتم تجنب الحرب الأهلية سلبا.

أما الأصل فهو نظرية أنثروبولوجية تتعلق بمجال السياسي بما هو سلطة في المجتمعات البشرية ويتعلق بدور القوة في انتظام ما هو بمقتضى طبيعته داع للفرقة والفوضى أعني الآراء والأهواء وهما على صلة بصراع المصالح التي وظيفة

الدولة تنظيمها وتنظيم التنافس عليها والتعامل بمقتضاها. وبهذه التعليل يختم "ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من

معتبري كل زمان :"

نحن إذن في حضرة فلسفة سياسية بعيدة كل البعد عن الفلسفة * الفلسفة السياسية التي يمثلها أفلاطون وخاصة أرسطو والمبنية على القانون العقلي

والخلقي. * الفلسفة السياسية التي يردان عليها أو الفلسفة السياسية السوفسطائية المبنية على القانون الطبيعي والمصلحي. وقد يميل المؤول إلى أنها تجمع بين هاتين الفلسفتين حتى وإن لم تكن الجماعات البشرية من خلال تحليل عيني لتجربة الدولة الإسلامية وذلك عند

7 الغزالي نفس الإحالة السابقة.

لم يكتف الغزالي بالتحليل النظري لمفهوم الحكم تأسيسا على مبدأ الاختيار بدل الحق الإلهي وتحديدا لمقوماته بل ضرب مثالا من تاريخ الإسلام لبيان كيفية حصوله في الواقع الفعلي في التجربة الإسلامية الأولى.

والمثال الذي انطلق منه الغزالي هو مثال حسم الخلاف الذي حصل في السقيفة:

* فمبادرة الفاروق للمبايعة حسمت الخلاف لأنها نقلت الجماعة التي كادت تصل إلى الاقتتال من خيار غامض من نظام حكم في حضور الرسول إلى نظام حكم في غيابه من خيار لغموضه دفعهم إلى العودة الجاهلية (منا أمير ومنكم أمير) إلى خيار محدد بدل المسألة المجردة المتعلقة بالإمارة عامة.

* فالفاروق نقل الإشكالية من العموم إلى التعيين فتقدم وبايع أبا بكر. حينها أصبح المشكل معينا وحله سيكون يسيرا : الخيار أصبح من مع عمر وأبي بكر ومن ضدهما. حينها توالت البيعات فحسم الأمر ليس بمجرد مبايعة عمر بل بما حصل بعدها عندما رجحت كفة خياره فاتبعته الأغلبية.

والغزالي لم يهمل الفرضية الثانية المتمثلة في إمكانية انعدام الفرد الواحد

القادر على الحسم فتكون المبادرة لمجموعة متفقة ومسموعة. وتلك هي التجربة الثالثة لأن الثانية كانت محسومة بنفس الرجلين:

أبو بكر أوصى للفاروق.

قام به هو فكون المجلس الانتخابي من ستة صحابة وأوصاهم بتحقيق الإجماع الأغلبي المسموع والمطاع بالتصويت بينهم بعد استشارة المسلمين في المدينة خاصة (شرط الشوكة) لمنع الفتنة التي بدأت تطل برأسها بسبب اغتياله والتي ستكون سبب الحرب الأهلية بعد اغتيال عثمان.

كما لم يهمل الغزالي حالتي الفشل الممكنتين : وهما ألا تحصل الأغلبية أو أن يحصل التعادل فتكون بداية الفتنة حول السلطة وتنشأ أسباب الحرب الأهلية.

فكلتا الحالتين يمكن أن تؤدي إلى الحرب الأهلية.

وهو ما يشير إليه أثر آخر:

لا بد من حسم المسألة ولو بقتل المنافس الذي لا يمثل الأغلبية لمنع الحرب الأهلية. وطبعا فهذا كله وصف لما يجري في الحالات القصوى وهو ما تلجأ إليه الديموقراطية سلميا في الأغلب لكنها أحيانا تلجأ إلى أنواع كثيرة من اغتيال

ولنأت الآن إلى المقارنة مع ما يجري في المجتمعات الديموقراطية في تحقيق الحكم الشرعي بالانتخاب.

* ففي مستوى القوى السياسية التي تمثلها المنظومة الحزبية وما يسندها من تجمعات المصالح المختلفة التي تدعم الأحزاب بوصفها المعبرة عن

مصالحها وآرائها وأهوائها (بعبارة الغزالي) لا بد من قيادات مسموعة تحسم الأمر في تنظيم الحزب نفسه أولا وهي قيادات لها نوع من الكاريزما لتحصل على

* وفي مستوى اختيار ممثلي الأحزاب عند حصولها على الأغلبية لإدارة الدولة فإن ذلك يخضع لنفس الآلية على الأقل في مرحلة الترشيح قبل الانتخابات ثم بعدها في مستوى الترشيح لتكوين الحكومات والمجالس النيابية وكل المشرفين على تسيير إدارة الشأن العام في الداخل والخارج والإشراف على وظائف الحماية والرعاية.

فالآلية الحزبية وظيفتها تنظيم الآراء والأهواء بمقتضى صراع المصالح والقيم بين أعضائها وبينها وبين أعضاء غيرها من القوى السياسية الأخرى.

وإذن فالسلطة التي بيدها الدولة توازي سلطة أعمق هي السلطة التي وظيفتها تعيين المشرفين على السلطة التي بيدها الدولة:

وإذن فللسياسي مستويان أحدهما متقدم على الدولة الحاكمة وهو النظام الموصل إلى الحكم والممكن من تغييره والثاني هو الحاكم.

وفي المستوى الأول يتم العمل لتحقيق القوة السياسية ذات الأغلبية في علاقة بالجماهير بلغة الغزالي. ذلك أن الشوكة تقاس بهذا الحضور في الجمهور وعدد التابعين وتلك هي الشوكة. وهي تسمى شوكة لأنها معبرة عن القوة وهي مدنية بالفعل لكنها حربية بالقوة لأنها هي المانع من تنطع الأقلية أو من فقدان الأغلبية بفضل الحضور في الجماهير.

وبهذا المعنى فالسياسة في الحقيقة حرب باردة همها منع الحرب الحارة

مثلما أن الحرب سياسة حارة همها تحقيق السلم. ويظهر ذلك بهذه الصفات على الأقل في البنية العميقة للعلاقات البشرية إذا ما تجاوزنا البنية السطحية التي سرعان

ما تزول بمجرد حصول أي صدام بين الجماعات وهو الأمر الغالب عليها في طور النشوء والبداوة وقبل استقرار التمدن (الجاهلية العربية مثلا). وهذا القانون يصح في السياسة الداخلية وخاصة في السياسة الدولية. وختاما فإن الفرق الوحيد بين الدول يتعلق بثمرات تطور اللواحم التي بمقتضاها تتكون الأغلبيات ويتعين من يسميهم الغزالي معتبري الزمان الذين يحسمون الخيارات (وهم اليوم لوبيات مصالح تعمل في الغالب من وراء حجاب) ومن ثم الشوكة الشرعية التي هي أساس الحكم.

* ففي المجتمعات الحديثة التي جربت الحروب الأهلية فهمت أن السياسة هي الحلول التي تغني عنها ما أمكن الإغناء بالتداول على السلطة بمعيار التداول السلمي من خلال تحصيل الأغلبية أو الشوكة الشرعية.

* لكن السياسة في الشعوب التي لم تمر بحق بمثل هذه التجارب ما تزال في شبه حروب أهلية دائمة لم تحسم : لذلك فهي لم تخرج من الاستبداد والفساد وسلطان الشوكة غير الشرعية أو العصبيات المفضية للهرج وليس ديموقراطيا.

وما تعيشه السنة الآن وخاصة في الوطن العربي هو لحظة الثورة الساعية للانتقال من هذا الوضع إلى الوضع الذي يحقق التداول السلمي على السلطة. سنة العرب بدأت تنتقل بفضل الثورة من العصبيات المفضية للهرج والتي تتقافز على الحكم بالانقلابات والوراثة إلى ما يقرب من

الديموقراطية في مراحلها المتعثرة لأنها في الغرب لم تصل إلى الوضع الراهن والذي ما يزال متضمنا للكثير

من العيوب إلا بتدرج المهم فيه هو التربية التي تمكن من جعلها أخلاقا موضوعية أشبه بالأعراف المقدسة.

نحن في لحظة الحرب الأهلية التي ستوصلنا إلى المهادنة المتبادلة بين القوى السياسية لتحقيق شروط التعايش السلمي فينتقل التداول على السلطة -بنفس الآليات التي وصفها الغزالي- ولكن من طور المجرى البيولوجي حيث الحاكم لا يتغير إلا بالموت أو بالقتل إلى المجرى التكنولوجي (الدولة جهاز أو منظومة آلية) حيث يتغير الحاكم كما يتغير العامل على الآلة (الدولة) التي تواصل عملها وتستمد لحمتها من كونها منظومة تسير الأفكار والأهواء التي خضعت لسلطان نظامي يمكنها من تحقيق مصالحها.

وأصل المصالح كلها هو هذه الآلة التي تحقق شروط التعاون والتبادل والتعاوض المغني عن التقاتل وعن الحرب الأهلية بوضع مؤسسات متعالية على الجميع تمثل الحكم بينهم ومن ثم فالمحافظة على الجماعة هي في آن غاية ووسيلة.

ولهذه الخصائص كانت الدولة مهما فسدت أساس تحقيق الممكن من الخلقي حتى وإن كان الخلقي هو أساس وجودها المبدئي: فهي تتأسس على الخلقي ليصبح ممكنا بالفعل للإنسان لكن الخلقي يبقى الأفق المثالي الذي يمكن من تجويد أدائها لهذه الوظيفة التي من دونها لا يمكن للجماعة أن توجد فضلا عن أن

ذلك ان القيم الخلقية صفات لذات مضمرة في الحقيقة.

فعندما نتكلم على العدل مثلا فالقصد دولة عادلة أي محققة لشروط

العدل سواء في التعاوض (التعويضية) أو في التقاسم (التوزيعية). ولما كانت الآلة التي تحقق هذه الوظيفة هي الدولة فإن تحقيقها يقتضي تعضيا للآلة هو تعض كوني ملازم لكل دولة ووظيفة أعضائها هي: * الحماية داخليا (بعضوين هما القضاء والأمن). * الحماية خارجيا (بعضوين هما الدبلوماسية والدفاع). * الرعاية تكوينيا (بعضوين هما التربية والمجتمع).

* الرعاية تموينيا (بعضوين هما الثقافة والاقتصاد).

وكل ذلك يتأسس على "مرجعية مزيج هي في آن فلسفية على طبائع متعالية ودينية على شرائع متعالية" حتما لأنها مرجعية تنتسب إلى المستوى المتعالي من القيم الخلقية والروحية (مثل حقوق الله وحقوق الإنسان إلخ..) التي تضفي المعنى على ما عداها فتحافظ على بقائها والسعي لتطوير ظروف وجودها. وكل هذه الأعضاء خانات خالية يملؤها من يكلف بها في الدولة لمدة وتكون الأخلاق أولا في وجود هذه الوظائف ثم في أسلوب أداء من يملؤها وذانك هما مستويا الأخلاق الحقيقيان وليس مجرد الأحكام الخلقية في تصورات الإنسان التي قد تكون مجرد تصورات غير ذات أثر على الأفعال فتكون مجرد أقوال. . فمن يستطيع أن ينفي كونية هذه الوظائف يمكن أن ينفيها عن دولة الإسلام في الماضي أو في المستقبل.

* ومن يستطيع أن ينفي مستويي الأخلاق هذين القائمين فيها وفي من يملؤها

يمكن أن ينفيها عن الدولة الحديثة.

ولما كان من العسير نفي واقعة أن دولة الإسلام قد حددت هذه الشروط على الأقل في النظر-كما بينا- وبعضها في العمل -كما بين المثال الذي ضربه الغزالي والتقسيم الذي قدمه ابن خلدون- أعني ما كان منها ممكنا في ظروفيها التاريخية وأنها تستطيع تطويرها لتحسين الإنجاز فإنه لا يمكن أن يدعي استحالها إلا لأنه يدافع عنه فقهاء الانحطاط الأهلي ويحاربه فقهاء الانحطاط المستورد الذين

وأخيرا فينبغي ألا ننسى أن مفهوم الدولة الآلة (منذ فشت أصبح صريحا) القائمة بهذه الوظائف ليس جديدا ولا حديثا بل كل نظام يعمل بقواعد منتظمة هو إما عضوي أو آلي وفي الحقيقة فإن الحضارة هي ثمرة تفاعل هذين الجهازين العضوي والآلي أو إن صح التعبير هي ثمرة الطبيعي والثقافي والدولة هي التي تجعل

ولما كانت الدولة تمر من غلبة المرحلة العضوية إلى غلبة المرحلة الآلية فإنها تجدد القوى السياسية التي تتوالى على الحكم بتوالي نويات العمل في دولة

لكن الأولى أيضا تميز بينهما ضمنا حتى وإن أبقت على التوالي الجيلي ذا مفهوم

وهكذا فقد برهنا ما أمكن لنا البرهان بالنص وتحليله وبتحليل المفهومات التي تتقوم بها الدولة والأخلاق الحقيقتين التاليتين:

* بنية الدولة ومقوماتها تحددها وظائفها وهي كونية ولا تتغير إلا أساليب ممارستها. والدولة الإسلامية مثلها مثل الدولة الحديثة تعتمد على آليات التعامل مع خصائص الإنسان وما يترتب على التساكن من تنافس على

المصالح والقيم : والدولة هي جوهر الأخلاق لأن ذلك مستحيل من دونها.

* دور الأخلاق مضاعف فهو أولا في هندسة بنية الدولة لأداء هذه الوظائف على أحسن وجه وأعدله ثم في تنشئة من يملؤون هذه البنية التي هي بنية مجردة تتعين في حكام معينين لهم أخلاق حقبتهم وجيلهم وطبيعة الصراعات العينية الجارية في الجماعة التي تعيش في ظل دولة عادلة أو ظالمة.

وبذلك فالدولة بنية كلية بوظائفها وهي بنية شارطة للأخلاق في الواقع ومشروطة بها في المثال.

ومعنى ذلك أن الدولة تجعل الأخلاق حاصلة بالفعل وأن الأخلاق تمكن من تجويد بنية الدولة وتحسين التحصيل الخلقي بفضل القوانين والتربية والحياة الجماعية التي تصقل الإنسان وتهذب طباعه.

وكل تصور لجماعة من دون دولة أو لتمايز جوهري بين الدول بحيث يكون بعضها ممثلا للأخلاق وبعضها الآخر ممثلا لعدمها ليس إلا جدل ذهني إيديولوجي سببه فكرة ما بعد الحداثة النافية للتواصل بين الحضارات وحتى التواصل بين

أبو يعرب المرزوقي

هل صحيح ألا مستقبل لدولة الإسلام؟

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

23 صفحة

1 0" 1 ك. ١ (ا)

نوزسن في 1436.09.24 - 2015.07.11

ردن لاز

موقف هيجل من دولة الإسلام - النقاش الجوهر جاه ا جه ع3 1 الفرضية المؤسسة لرفض نظريتي حلاق و عبد الرازق تيمم ممتي عتمم يميم 1 عقد السنة و طبيعة دولتهم و قابلية وجودهما الفعلي بج ص6 1 الشرعية و مقومات القيام الإنساني و تصوراته لما ألمسينس سه سم سوسس سه 18 الكوني في الجماعات البشرية ا

طاتمع: المفارقح العجيبا بد ب م مم20

أنطلق من هذا السؤال الدقيق حول مسألة الدولة "هل صحيح ألا مستقبل لدولة الإسلام؟ هل هي مستحيلة حقا؟ في إطار بحث أوسع يخص ما أطلق عليه اسم عقد المسلمين وكيف نتجاوز الموقف الدفاعي لتحقيق الاستئناف الموجب. فما ينبغي فهمه لعلاج هذه المسألة هو:

كيف انتقل الفكر التحديثي العجول من نفي وجود دولة الإسلام إلى ادعاء استحالتها في التاريخ الحديث محاولا أصحابه تعطيل استئناف المؤمنين بالإسلام وقيم القرآن في صيغتها التي بلغها الرسول ومارسها استئناف دورهم لتمكين الأمة من شروط المنزلة التي تليق بها في العالم ولم؟

1. من الفكر الذي ينفي أن يكون للإسلام الأنظمة التي يمكن أن نسمي مجموعها دولة باستدعاء وهمي للتدليل التاريخي والنقلي في بداية القرن

الماضي كما في محاولة علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم".

.2 إلى الفكر الذى يدعي استحالة أن تقوم دولة الإسلام في العصر الحديث في بداية القرن الحالي بدعوى امتناع شروط التماشي مع الدولة الحديثة بالاستدلال التاريخي والعقلي كما في محاولة وائل حلاق: الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي".

والغريب أن الدعويين يبدو أصحابهما وكأنهما يدافعان عن علوية الإسلام على التاريخ الفعلي للشأن السياسي إما بصورة عامة فصلا للدين عن

-1 علي عبد الرازق 3 وائل حلاق

السياسة (عبد الرازق) أو بمقتضى خلقي يتفرد به الإسلام وتخلو منه الدولة ذلك أن الدعويين تنافيان خاصيتي الإسلام كما يحدد ذاته في مرجعيتيه القرآن والسنة: فهو أولا رسالة تهدية لتجريب الأديان السابقة تحريفيا الذي جنى عليه بممارستها التاريخية في إدارة الشأن العام وليس بتغيير نص الرسالات فحسب. ويغلب على هذا البعد التركيز على مقتضيات الوجه الخلقي من إدارة الشأن العام.

* وهو ثانيا رسالة طبق مبلغها ما علمه منها للأمة فأسس دولة واصل أصحابه تحقيق شروط قيامها التاريخي الفعلي وشروط بقائها بالتوسع الجغرافي

والتأسيس التاريخي. ويغلب على هذا البعد التركيز على مقتضيات الوجه السياسي من إدارة الشأن العام.

ل الإشفال ليس من عادتي العناية بالموضة. خاصة إذا كانت تدور حول

كليشهات فاقدة لروح الفكر الفلسفي أعني علاج القضايا من منطلق مفهوماتها التي يتعلق بها الإشكال. فمن السهل أن تثبت استحالة استعادة الماضي بالحال التي مضى عليها: ومحاولة الكلام في هذا من السخافة إلا إذا كان القصد بالاستحالة في زمن معين حدث بعد أن لم يكن. لكنها عندئذ ليست مستحيلة لذاتها بل لعارض هو ما

* ومن ثم فإذا كان القصد بأن إعادة دولة الإسلام كما كانت في عصر الراشدين أو في أي عصر تقدم على عصرنا فلا حاجة لقوة استدلال ولا داعي للنقاش لأنها حينئذ لا تكون فكرا بل محاولة لإقناع الموتى من ماضي فكر ميت. وهذه يمكن أن يعنى بها بوكو حرام لا الفكر الفلسفي.

* أما إذا كان القول متعلقا بالزعم أن الإسلام لا يمكن أن يعيد استئناف دوره وأن يحقق شرطه الأساس لأن دولته التي هي أداة محافظته على مقوماته الأساسية أصبحت مستحيلة فذلك ما يجعل القائل لا يدري ما يقول لأنه يكرر فكرة قديمة ختم بها هيجل الفصل الذي خصصه للإسلام في فلسفة التاريخ. وهي فكرة كذبها التاريخ . فالدولة المحافظة على مقومات الاسلام ليست زائدة دودية في الدين الإسلامي بل هي جوهره إذ إن القرآن يعتبر نظاما لاستعمار الإنسان في الأرض بمنزلة الخليفة الذي يحقق القيم السامية بقدر المستطاع. ومن يقول باستحالة ذلك يجهل تكذيب التاريخ لفكرة هيجل التي يعيدها مشوهة دون الكلام على الدوافع والنوايا التي لا يعلمها إلا الله.

لذلك فلن أتهم صاحبها بمعاداة الإسلام من خلال اعتبار أهم مقوماته أمرا ماضيا تجاوزه التاريخ ولا مستقبل له فهذا هو جوهر الاستراتيجية التي

يعتمدها العلمانيون والليبراليون والقوميون الفاشيون الذين يريدون تأبيد تفيت دار الإسلام وتشتيت تاريخه لإضفاء الشرعية على الدويلات القطرية التي تسيل الاستضعاف والاستتباع من المستعمر وذراعيه إيران وإسرائيل ومليشياتهما

لن أتهم نواياه خاصة وهو قد زين أطروحته بمغازلة الكبرياء الإسلامية

فمجد الماضي وادعى أنه كان على أفضل حال بل وقد أضاف إليه إبراز مزاياه الخلقية التي يدعي أنها غائبة في العصر الحديث بالقياس إلى ما يزعمه من مزايا كانت للإسلام لكنها لم تعد مناسبة للعصر. فيعطينا من ناحية ثانية كاريكاتورا من الحداثة لا يقل سطحية عن كاريكاتور الأصالة.

ذلك أن ذم الحداثة بهذه الطريقة هو من علامات غباء الكثير من الإسلاميين الذين يتصورون أن الأخلاق حكر على المسلمين وأنه يمكن أن توجد حضارة دولتها خالية من الأخلاق.

الخطأ المضاعف في الحكم و أصله

وفي الجملة فإن الكلام يدور حول معركة بين كاريكاتورين نتجت عن استبطان صراع الحضارات لدى صنفي التأصيلي والتحديثي السطحيين ونفي المشترك الكلي بينها.

وهذا الصراع الكاريكاتوري يفترض أن التاريخ الإنساني يرد إلى التاريخ الطبيعي وأنه لا يمكن أن يبقى إلا نوع هو الأرقى. والباقي حتى لو كان سليما في عصره فإن التطور تجاوزه بحيث إنه لم يعد بوسعه ان يبقى. فتجاوز الماضي

لذلك فهذا الصدام الكاريكاتوري ينفي أصحابه الكليات الأساسية الواحدة في العمران البشري والاجتماع الإنساني. ومجرد هذه النسبة إلى البشر وإلى الإنسان في علم ابن خلدون تعني أنه أكثر فهما للظاهرات الحضارية من كل المتفلسفين الحاليين القائلين ضمنا أو صراحة بالتاريخانية المطلقة وبانغلاق

الفلسفية لنظرية الدولة الإسلامية

وفي إطار هذه الموضة -وكم أكره الموضات التي لا تتجاوز فرقعة العنوان والتي أفسدت الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة- أود مناقشة الأسس الفلسفية لنظرية الدولة الإسلامية بين نفي وجودها في الماضي ونفي إمكانها في المستقبل لعلاج إحدى عقد المسلمين الذين استبطنوا خرافة صدام الحضارات النافية للكليات وليس تنافسها على تمثيلها.

وآخر صيحات هذه الخرافة أطروحة الدولة المستحيلة والتناقض الجوهري لمفهوم الدولة الإسلامية لوائل حلاق. فهات ننظر في الأسس التي تنبني عليها هذه الأطروحة ومدى استجابتها لشروط القول الفلسفي المستند إلى منطق المفهوم لا منطق الموهوم.

لذلك فستحاول دحض هذين الموقفين وخاصة الثاني منهما ليس في جزئياته بل من حيث أسسه لاعتقادنا أن السياسي بخلاف ما يتصور الأول من أسى الأغراض الدينية وليقيننا أن دور الأخلاق في الدولة الحديثة لا يقل عن دوره في دولة الإسلام وإن بأساليب مختلفة علينا بيانها.

التأسيس الخلقي في السياسي وليس صحيحا أن الفكر الحديث يحاول استمداد تأسيس الخلقي في السياسي من الدنيوي -بمعنى ما يقابل

الأخروي إذ بهذا المعنى حتى الإسلام لا يفعل- بل المقابلة هي بين المصلحي المنفعي الخالص والخلقي. فمصادر نظرية الحكم والدولة مصادرها الفلسفية سواء القديم منها أو الوسيط أو الكلاسيكي أو الحديث التنويري أو الحديث ما بعد التنويري كلها تأسيسات تعتمد على مفهوم

الإنسان وحقوقه الطبيعية المترتبة على مقومات وجوده وخاصة حريته ومسؤوليته وحاجاته الأمنية والإعالية. وهذه العناصر كلها ليست دنيوية إلا بمعنى كونها شارطة لدنيويته أي بمعنى كونها طبيعية من الطبيعة وبمعنى كونها طبيعية لذاته أي مناسبة لها ومستمدة من أسس ليست من وضعه بصورة تحكمية بل ناتجة عن مقومات كيانه التي ليس هو مبدعها بل هو مبدع حلول لما يترتب عليها من إشكالات ككل منتجات الحضارة والدولة أولها. طبيعة الإنسان اليونانية أو إلى مفهوم خلقته المسيحية. وكل الحضارات التي أتت بعد الفلسفة اليونانية والأديان المنزلة وخاصة بعد امتزاجهما في الفكر الوسيط جمعت بين المرجعيتين الفلسفية والدينية سواء كانت الثانية يهودية أو مسيحية أو إسلامية. ولكن حتى الدول التي ليس لها صلة بالمعينين اليوناني والديني المنزل أعني الدول التي وجدت في حضارات الشرق القديم قبل الفلسفة اليونانية والأديان المنزلة مثل الفرعونية والبابلية أو مثل حضارات الشرق الأقصى فإنها تستند إلى ما * فلها فكر وضعي يعود إلى اجتهادات إنسانية صريحة هي المعرفة المتوفرة بشروط الأمن والإعالة في الجماعات أو الحماية والرعاية وتلك هي وظائف الدولة.

* ولها فكر عقدي يؤسسها على اجتهادات لا تنسب إلى الإنسان بل تعتبر مقدسة وتنسب إلى الآلهة سواء كانت طبيعية أو ما فوق طبيعية.

وإذن فما تتميز به دولة عن دولة بخصوص هذه العلاقة بين الموجود السياسي وتأسيسه الخلقي المتعالي عليه دينيا كان أو طبيعيا وأيا كانت المرحلة التاريخية التي يمر بها "العمران البشري والاجتماع الإنساني" (بعبارة خلدونية) ليس جوهريا بل هو عرضي وأن الجوهري في الدولة بما هي "صورة العمران" الحامية والراعية (بنفس العبارة) ثابت لا يتغير ثبات وظائفها.

وقد اكتفيت بالإشارة إلى المحاولتين الحدين اللتين تستحقان المناقشة تجنبا للمواقف الوسيطة بينهما والخالية من محاولة الاستدلال المبتور الذي يدعي اعتماد الكشف التاريخي المؤيد بالنقلي والكشف التاريخي المؤيد بالعقلي عند بعض الموتورين الذين يحولون فشلهم في الصراع السياسي إلى معركة أشبه بصدام الحضارات والصراع القيمي فيجعلون من شروط التطور التحرر المطلق من كل التراث الإسلامي وتمسيح المسلمين بدعوى الدولة المدنية المتنافية مع قيم الإسلام كما يزعمون.

وما يدفعني للجمع بين هذين الموقفين فضلا عن محاولة أصحابهما الاستدلال النقلي والعقلي مع الشواهد التاريخية هو أنهما يشتركان في نفي أمر لا يقبل عقلا وليس له ما يثبته نقلا فضلا عن وقائع التاريخ إذا عمقنا الفحص فنظرنا في ما في الاستدلال من متانة أو عدمها.

فكلاهما لا يمكن أن يثبت فرضيته من دون شرطين يصعب معهما الكلام على معرفة علمية:

* الشرط الأول نفي الكلية في أنظمة الاجتماع الإنساني كلية أساسياتها التي تتجاوز الفروق الحضارية العرضية. ومعنى ذلك أن ما يدعيانه لا يصح

إلا بشرط أن ننفي مفهوم الدولة بما هي صورة للعمران الإنساني أيا كانت مرحلة نموه بمعنى المؤسسات التي تحقق الحد الأدنى من الحماية الداخلية والخارجية والرعاية الدنيا لتكوين الإنسان وتمونه.

* الشرط الثاني تعريف الدولة تعريفا لا يطابق حقيقتها هذه التي لا يخلو منها عمران تعريفا يستند إلى الفروق العرضية التي بها تتمايز دولة عن أخرى دون أن يمس الجوهر من وظائفها التي لا تكون دولة من دونها والتي هي صورة أي مجتمع مهما كان بدائيا أعني شكلي الانتظام المقوم لمفهوم الدولة في كل عصور التاريخ.

فلا بد من الأحكام أو القوانين ومن جهاز تحكيم ليحصل التعاون

والتبادل والتعاوض بين المجتمعين (البعد السياسي)

ولا بد من الأحكام الخلقية والقيم وجهاز تربوي لتثبيت السلوك

المناسب لتلك الوظائف (البعد التربوي).

وذانك هما مقوما الدولة أو صورة العمران بلغة ابن خلدون وهو

مفهوم يتجاوز الفروق العرضية في مقومات الدولة سواء كانت قديمة (التركيز على احترام الحدود الطبقية) أو وسيطة (التركيز على خدمة القانون أيا كان رومانيا أو دينيا والتربية) أو حديثة بمعناها الكلاسيكي (التركيز على الأمن) أوبمعناها التنويري (التركيز على الحرية). لذلك فإن موقف الرجلين -وخاصة موقف حلاق- يبدو مشروطا بما ينفي علمية تحليلهما بل ويؤكد عكسه تماما : وعلى بيان غياب

واساس كلامي سيكون بيان حقيقة عجيبة لدى رجلين يتكلمان في الدولة

وكأنها ظاهرة كل ما فيها تاريخي وليس لها حقيقة مفهومية يمكن أن تتلون بمقتضيات التاريخ لكنها تبقى ذات وظائف لا تتغير من حيث الطبيعة والغاية. لذلك فعندي أن مفهوم الدولة غائم وغير دقيق في كلاميهما. فكلاهما يخلط بينها وبين كلام أصحابها عليها التهم المتبادلة بينهم وخاصة في لحظة صراع الحضارات الذي بدا بالتنازع بين الحضارتين الغالبتين على الأبيض المتوسط حول تمثيل الكلي المطابق للحقيقة التي يدعيها كلاهما كما تتبين في الكاريكاتور من هذا التنازع والمتمثل في نخبتي الأمة الحاليتين: محض. إذ لا يمكن لأي نظام حتى لو كان مافيويا أن يوجد من دون التمييز بين درجتين من النظام المؤسس والمؤسس عليه والأول هو أخلاق المجموعة * والحداثيون المزعومون يدعون أن الدولة الإسلامية لم تعد مناسبة للعصر حتى وإن كانت ربما ناجحة في عصرها. وهو كذلك كذب محض حتى لو أضاف له حلاق شبه ترضية بالقول إن المسلمين قد كانوا قادرين على حكم أنفسهم وتكوين إمبراطورية. فمحاولة عبد الرزاق تنطلق من نفي وجود نظرية محددة للحكم في

الإسلام معتبرا ما وجد في التاريخ مستندا إلى العارية (مأخوذ عن الإمبراطوريتين السابقتين) ونافيا أن يكون تأسيسها الفقهي مطابقا لما يوجد في المرجعية القرآنية والسنية. وأساس النفي يوجه إلى الخلافة ليؤسس الدولة المدنية-ليبرالي علماني سطحي- لكأن الخلافة دولة دينية من جنس الكنسية أو من جنس الإمامة

ومحاولة حلاق لا تنطلق من نفي وجود دولة الإسلام في الماضي الدولة التي يبالغ في مدح صورة كاريكاتورية منها- هي وهم الإسلاميين النافين

لكلية القيم المشتركة بين الحضارات الإنسانية أي الذين استبطنوا مقولات صراع الحضارات مع نفي تام لما يتأسس عليه الإسلام من قول بالفطرة الكلية المتجاوزة للاختلافات الحضارية- صورة لا توجد إلا في خطاب فقهاء التخلف وليس في حقيقة التاريخ. لكنه يدعي استحالتها في العصر الحديث.

وهو محق إذا قصد بالدولة الإسلامية هذا الكاريكاتور الذي لا يؤيده لا التاريخ ولا المرجعية القرآنية والسنية. ذلك أنه يمكن ألا يوجد كما يزعم بين هذا الكاريكاتور وبين الشكل الحديث كليات مشتركة كما لا يوجد بين أي صنم والحقيقة التي هو صنم منها. وتركيز حلاق على تقابل بين الدولة الإسلامية والدولة الحديثة مداره دور الأخلاق المثبت في الدولة الإسلامية والمنفي في الدولة الحديثة أو على وظائف المواطن المثبتة في الدولة الحديثة والمنفية في دولة الإسلام دليل على تجريدات أساسها هذا الكاريكاتور من الحضارتين كما تحدد في واقع صدام الحضارتين وخاصة بعد أن تشرب الإسلاميون أنفسهم نظرية صدام الحضارات أو بسبب موضة الأنساق المغلقة والتي لا يوجد بينها مشتركات في فلسفة ما بعد الحداثة والتي هي اساس التاريخانية المطلقة.

موقف هيجل من دولة الإسلام -- النفاذ

والملاحظ أن نظرية حلاق التي يظنها الكثير أمرا جديدا هي في الحقيقة صيغة جديدة سطحية ومشوهة لنظرية هيجل في الدولة الإسلامية المستحيلة لعلل أخرى أعمق من تعليلات حلاق ومؤسسة بالذات على مشتركة مع الحداثة التي يعتبرها هي بدورها عاجزة عن تأسيس الدولة وليس على

اعتبارها الحل الذي تقاس بها أشكال الدولة. نظرية حلاق في استحالة الدولة الإسلامية وتناقضها مجرد انتحال لنظرية هيجل مسكوت عنه مع فقدان المتانة التي تتميز بها نظرية هيجل في ما يعتبره علل امتناع نجاح الدولة الإسلامية"

3 هيجل: واليك التعليل الهيجلي الذي يفسر به استحالة وجود دولة إسلامية ناجحة وقادرة على البقاء بالمقارنة مع المسيحية وعي بالذات العلل اي تجعلها أقرب إلى لول الحديثة ما يتصور حلاق لأنه يعود قال بذكر أدل لكر التدوم تجرد ساف للتعيين الضروري لوظائف الدولة التي توجد في التاريخ الفعلي: صمتنونكء؟1 وذ عنطمووم1/:1 6 عوحان مدومولعهآ الجزء الثاني من نشرة المطعقص وفص طعهطصعطء ع1 ماس ص.337-336 ترجمة أبي يعرب المرزوقي.

"فالمسلمون يكرهون كل ما هو عيثي» ومنعونه» والإله عندهم واحد بإطلاق» وبالمقابل فلا يتضمن الإنسان غاية ولا خصوصية ولا أي أمر يخصه بالذات.

لكن الإنسان الموجود يضفي على نفسه الخصوصية في أهوائه ومصالحه- فتكون هذه على قدر كبير من الوحشية؛ وفقدان الزمام لعدم التفكير ا لكن النقيض التام من ثم موجود لديهم كذلك. أعني ترك كل شيء. واللامبالاة إزاء أي هدفء ومطلق الاستسلام لحقيقة الأقدار» واللا مبالاة إزاء الحياة. وليس لأي غاية عملية قيمة جوهرية. فلما كان الإنسان كذلك عمليا وفاعلا» فإن الغاية حينئذ أن تكون حتى تحقيق إجلال الواحد إلى كل البشرء ومن ثم فالإسلام دين متعصب بالجوهر.

إن التفكر الذي رأينا (تفكير فلاسفة التنوير) يشغل نفس الدرجة مع الإسلام» الدرجة المثلة في أن الإله ليس له مضمون وليس كائنا عينيا. وبالتالي فظهور الإله في جسد حي» والسمو بالمسيح إلى منزلة ابن الإله. وتصعيد اللامتناهي في العلم» وتداني الوعي بالذات إلى درجة التحديد الذاتي اللامتناهي للإله. ليست أمورا موجودة هنا (في الإسلام). فالمسيحية لا تتعدى عندها عند المسلمين كونها عقيدة. والمسيح ليس إلا رسول الإله. ومعلما إلهي. ومن ثم فهو عندهم معلم مثله مثل سقراط مع تفضيل المسيح عليه لكونه حسب رأيهم كان من دون خطيئة. لكن ذلك ليس إلا نصف الحقيقية. فإما أن المسيح لم يكن إلا إنسانا أو هو

"الإنسان الابن".

ومن ثم فإنه لم يبق شيء من قصة المسيح (حسب العقيدة المسيحية) في ما قيل عنه في القرآن. والفرق بين هذه الدرجة

والإسلام لا يمثل إلا في كون الإسلام يسبح حدسه في أثير اللامحدود بوصفه هذا التحرر اللامتناهي المتخلص بإطلاق من كل خاص» ومن كل استمتاع ومن كل طبقة ومن كل علم ومن كل كبرياء ذاتية. وبالمقابل مع ذلك ففي موقف تنوير الحياة يكون

ذلك أن هيجل أسس حكمه على مقومات عقدية في الإسلام تحول دون الطبقية والتراتبية ولا تعترف إلا بالمساواة المطلقة بين البشر -أي المثال الأعلى الذي تصبو إليه كل الجماعات والذي يراه هيجل حائلا دون الاستقرار والأمن وهو التناقض الذي يعتبره هيجل محايثا لنظرية الدولة الإسلامية بخلاف نظرية الدولة المسيحية التي تعلل التعضي وما يترتب عليه

من فروق وامتيازات*- وليس على صفات يدعي لها أصحابها الخصوصية دون إثبات أنها ليست موجودة في كل دولة من حيث هي دولة بما فيها الدولة الحديثة".

لذلك فالنقاش لن يدخل في جزئيات هذه الفرضية الخالية من مقومات العلم لأنها لم تنطلق من المفهوم بل اعتمدت خصائص ثانوية. وفي مثل هذه

الإله بالنسبة إلى أصحاب التنوير ماوراء» وليس له علاقة إيجابية مع الذات. والتنوير يضع الإنسان بالنسبة إلى ذاته بصورة مجردة؛ بحيث إنه لا يعترف إلا بالكلي الإيجابي» ما كان موجودا فيه» لكنه لا يوجد فيه إلا على نحو مجرد. ومن ثم فتحقيقه لا يؤخذ إلا من خلال العرضية والتحكم"

(تكوينية الوعي الإنساني والديني من دروس فلسفة الدين لهيجل ترجمة أبي يعرب).

-4 ولولا رضي التمجيد المفرط لقلت إن هذه الخصائص هي بالذات ما بات اليوم مطلبا لكل الشعوب وكل البشر بعد أن تحرروا من اعتبار الحكم حقا إلهيا والثروة امتيازا يمكن أن يؤسس لعدم المساواة بين البشر.

وبهذا المعنى فكل شباب العالم أميل إلى مفهوم الدولة الإسلامي وهو أساس فكرة الديموقراطية الحديثة التي يكون فيها الحكم للشعب ولا يكون الحكم فيها إلا خادما لديه وليس ممثلا لمافية المتحكمة فيه من وراء حجاب يزينه الكذب الإعلامي الذي يوهم الشعب بأنه هو الذي يختار الحكام في حين أن الاختيار تقوم به المافيات الحزبية المتحالفة مع المصالح الخفية.

-5 أسطورة خلو الدولة الحديثة من الأخلاق لا معنى لها:

لا يمكن أن توجد دولة خالية من الأخلاق سواء في الأفعال أو على الأقل في الأقوال. وكل الدول عند الصدام بين الأخلاق والمصالح فإن الأفعال تقدم فيها المصالح والأقوال تقدم فيها الأخلاق لتمرير الأفعال.

واذن فلا معنى عن الحضور والغياب الخلقيين في الدولة بل المهم هو الكلام على دور الأخلاق في الدولة.

ولهذا الدور مستويان: في الدولة من حيث بنيتها الشكلية ومن حيث من ملأ هذه البنية.

وللتقريب فلنقارن دور الأخلاق في الدولة بدور المال في اللغة. فاللغة من حيث بنيتها تحدد جملة من المحددات لجمالية العبارة فوق صحتها والمتكلم بها بمقتضى القدرة الأسلوبية يضيف شيئا أو ينقص شيئا والأول يسمى أديبا ويحتذى والثاني يعتبر متكلما عاديا ولا يحتذى. والمتكلم في اللغة يناظر القائم بوظائف الحكم السياسي والمعارض في الدولة. وما نسميه أديبا مبدعا في استعمال اللغة يناظره من نمدحه بكونه رجل دولة صالحا. الخلق في الأفعال السياسية مثل الجمال في الأبادع الأدبية.

الحالة فإن العلاج يكتفي ببيان الأسس العلمية التي تنفي وجاهة الفرضية دون فبيان عدم الكلام على مفهوم الدولة من حيث هي منظومة المؤسسات التنظيمية التي تحتاج إليها الجماعة بوصفها كليات لا يخلو منها عمران ومجتمع -مهما كان بدائيا-بيان ذلك كاف لنفي متانة الأطروحة وعلمية التدليل عليها.

والمعلوم أن النقد العلمي لأي نظرية لا يذهب من فروعها إلى أصولها بل ينطلق من فحص الأصول. فإذا تبين أنها واهية أغناه ذلك عن الدخول في جزئيات الفروع. والأصول في نظرية الدولة هي وظائفها التي لا يخلو منها عمران فضلا عن مستويي مقوماتها السياسي والتربوي.

فنسبة الأنظمة الكلية في حياة الجماعات إليها تماثل نسبة الكليات العضوية للظاهرات الحية دون أن تكون من جنسها. ذلك أن الأنظمة المؤسسية ليست عضوية بل هي ثقافية. لكنها مع ذلك تحددها الاستجابة لحاجات عضوية أو شارطة للحاجات العضوية أو مشروطة بها. ومن ثم هي من صنع الإنسان لكنها استجابة لحاجات ليست من صنعه حتى لو بدت اصطناعية مثل الحاجات التي تنتج عن الترف والتي تكون في الغالب مضادة للحياة السوية فتصبح معطلة لقواها وأهمها ما يؤدي إلى تدجين الإنسان وإلى الفشل العضوي الناتج عن عدم التجدد مثل شيخوخة بعض المجتمعات التي تعاني من إرهاق وجودي وضيق بالحياة وفقدان لعنفوان الشباب. وذلك من علامات شيخوخة الحضارات.

ومعنى ذلك أن فرضيتنا التي تنطلق منها لرفض نظرية حلاق ومعها

النظرية القائلة بأن الإسلام لم يحدد نظرية في الحكم والدولة (عبد الرازق) هي أن الحضارات -رغم كونها ليست عضوية- لها كليات مثل الظاهرات الحية وهي كليات حيث هو حيوان مبين أو ناطق رغم التنوع الثقافي لتشكلها الذي ليس هو الجوهري فيها:

وأول هذه الكليات الحكم بكل وظائفه التي تقبل الاختصار في

وظيفتين هما الحماية (الداخلية والخارجية) والرعاية (التكوينية

والتموينية). لذلك فلن نناقش الشيخ علي عبد الرازق لأن وهاء دعواه لم تعد موضع جدال وقد أفحمه الشيوخ حينها.

كما أننا لن ندخل في نقاش جزئيات نظرية وائل حلاق لأنها لا تنطلق من شروط البحث الفلسفي أعني من المفهوم وتكتفي بسطحيات تاريخية يمكن أن تؤيد الشيء وضده. وبصورة عامة فهي عديمة الدلالة الفلسفية التي تمكن من فهم الإشكالية التي تعنينا:

تحرير الأمة من الجدل الزائف حول خصوصية الحضارة الإسلامية في اساسيات الوجود الإنساني وخاصة في حاجة الجماعة للدولة وحاجة الدولة للأخلاق والزعم بأن تاريخية الدولة تنفي أن يكون للدول مقومات مشتركة هي حقيقتها لأنها هي منظومة وظائفها التي

والمعلوم أن همنا أوسع من إشكالية الدولة إذ نريد أن نحدد المقصود

بعقد السنة -وأهمها هذه المتعلقة بطبيعة دولتهم وقابليتها للوجود الفعلي مع التكيف المناسب للعصر-وأن نبين أصنافها وعللها حتى نعالجها الواحدة بعد الأخرى بالترتيب التالي. فهذه العقد خمس بعدة الكليات الخمس التي لا يخلو منها عمران بشري واجتماع إنساني لأنها هي عين مقومات الجماعة المؤلفة من كائنات حية وعاقلة مستعمرة في الأرض ومؤسسة لاستعمارها فيها على ما يتجاوز الأرض وهذه الكليات الخمس هي ما يترتب على ارتباط وجود الإنسان بالأحياز الخمسة ومن بحاجة الدولة لحمايتها ورعايتها لأنها جوهر وظائفها في كل العصور 1 المكان أو الشروط الجغرافية لوجوده: المحافظة على وحدة مكان الجماعة. الجماعة.

3 الثروة لسد الحاجات المادية وأصليها المكان: تحقيق شروط التنمية

المادية. 4 التراث لسد الحاجات الرمزية وأصلها الزمان:تحقيق شروط التنمية الروحية.

5 والحيز الجامع وهو ماوراء هذه الأحياز الأربعة-وهو متعال عليها وساع لتوسيعها المكان (مكان الجماعة هو مجالها الحيوي) والزمان (زمان الجماعة هو غريزة البقاء والاستمرار) والثروة (ما تستمده الجماعة من

مجالها الحيوي) والتراث (ما تؤسس به الجماعة قيامها وقيوميتها). ولذلك فهذا الحيز الخامس هو منبع كل تجدد في أي حضارة وهو الشارط لكل الشروط السابقة. فهو: * أساس الوحدة الرمزية للجماعة

* وهو أساس حصانتها الروحية. والوحدة والحصانة لا تكتملان إلا ببعدي الدولة المحققين لهذه الوظائف الحامية والراعية للأحياز:

الدولة هي منظومة مؤسسات الحكم الموحد والتربية الموحدة. وبالدولة تصبح الحصانة الروحية أساس المناعة المادية. لذلك فالحيز الخامس هو المرجعية العقدية للجماعة وأغلب المرجعيات "قصة أو سردية" دينية أو اسطورية أو تاريخية تحدد هوية الجماعة وصلتها بالأحياز الأربعة السابقة ودورها فيها. وهذا الحيز الجامع هو الذي تستند إليه صورة العمران أي الدولة بوجهيها المادي (الحكم) والرمزي (التربية).

مقومات القيام الإنساني و تصوراته لها

وهذه الشرعية سواء كانت دينية أو فلسفية تعود إلى نفس الأساس أعني إلى مقومات القيام الإنساني وتصورات الإنسان لها في مرجعيته الفكرية

التي يحددها تاريخه وتراثه مهما حاول تجاوزهما. وهذا الأساس سواء افترضناه ذا طبيعة خاضعة للحتمية ماهيتها متقدمة على وجودها أو العكس ذا طبيعة حرة

وجودها متقدم على ماهيتها. وحتى نفهم القصد بوحدة هذا الأساس في الدين وفي الفلسفة فلنشر إلى أن الإسلام لا يقول بالدين المنزل-كما قد يتوهم الكثير- بل هو يقول إن المنزل ليس إلا تذكيرا بالدين الفطري ومن ثم فالدين طبيعي قبل أن يكون منزلا. وإذن فحتى أصحاب الزعم بأن الدين من صنع الإنسان فإنهم في الحقيقة يسلمون بأمرين يثبتان ما يعنينا:

* أولا أن الإنسان يحتاج لوضع الأنظمة التي يخضع لها حياته إلى إبداع شرعية متعالية على شرعية الأمر الواقع أو الإيمان بها وفي الحقيقة فحتى الإبداع الذاتي لهذه الأنظمة الرمزية يفترض الإيمان بأنها متعالية على مبدعيها لأن المبدعين يعيشون تجربة الإبداع في شكل يشبه الوحي: وتلك هي نظرية الحق الطبيعي بالمعنى الحديث أو الفطرة بالمعنى الإسلامي. فالأمر الواقع لا يمكن أن يؤسس ذاته ولا خاصة أن يفسر كونه على ما هو عليه.

* ثانيا أن هذه الشرعية المتعالية حتى لو سلمنا بأنها من صنع الإنسان فإنها تثبت أن الإنسان لا يكتفي بعالم المكان والزمان والحس بل يضع وراءهما عالما آخر وحدسا ليس من جنسهما في علمه وعمله على حد سواء ولا يكتفي بالأحياز التي ذكرنا بل يضع لها ماوراء وتكون الدولة التي في هذا الماوراء نموذج الدولة التي يسعى لتحقيقها في تاريخه الفعلي.

الكوني في الجماعات البشرية ومعنى ذلك أن افتراض ما وراء الموجود

خاصية كونية في كل الجماعات البشرية. وذلك هو الدين الطبيعي الذي لا يخلو منه عمران سواء اعتبرناه طبيعة أو شريعة. فكلتاهما منظومة قوانين وسنن ليست من وضع الإنسان. وحتى في

حالة فرضها من وضعه فقدرته على وضعها ذات سنن ليس هو واضعها وهي متعالية على وضعه. فعالم القوانين الطبيعية وراء الظاهرات الطبيعية في العلوم وعالم القوانين الخلقية وراء الظاهرات الإنسانية كلاهما متعال وكلاهما أكثر فاعلية من عالم الأمر الواقع الطبيعي والتاريخي حتى بالنسبة إلى أكثر الناس قولا بالمادية: 1. فالقوانين الرياضية بالنسبة إلى علوم الطبيعة ليست مواد بل هي علاقات ونسب ومع ذلك فهي المتحكمة في أفعال المادة وانفعالاتها". 2 والقوانين الخلقية بالنسبة إلى أعمال التاريخ ليست مواد بل هي علاقات ونسب ومع ذلك فهي المتحكمة في أفعال البشر وانفعالاتهم". ومثلما أن القوانين العلمية لا تنشغل بالعرضيات الظاهرة في الطبيعة فإن القوانين الخلقية لا تنشغل بعرضيات الأمر الواقع في التاريخ بل هي تنشغل بما وراءه من أحكام تعلل سلوك طرفي العلاقة بين البشر ومن خلالها يتحدد السلوك بنفيها أو بإثباتها.

الحديثة دون أن يتقدم على النوعين جنس مشترك بمقتضاه يشتركان في كونهما

6 طبيعة القوانين العلمية وراء الظاهرات الطبيعية ودورها الفعال ينفي أن تكون مجرد تصورات إنسانية أو أن تكون عين الظاهرات الطبيعية بما هي أمر واقع.

-7 طبيعة القوانين الخلقية وراء الظاهرات التاريخية ودورها الفعال ينفي أن

تكون مجرد تصورات إنسانية أو أن تكون عين الظاهرات التاريخية بما هي أمر واقع.

دولة وهو منظومة المقومات التي لا بد منها في ما يطلق عليه اسم الدولة".

فالكلام العام على الدولة دون تحديد لمقوماتها يجعله كلاما دائرا حول خاصيات لا ندري جوهريتها أو عرضيتها في تقويم ما يسمى دولة. لكن الأهم من ذلك كله هو عدم التمييز بين الشيء الذي يسمى دولة كما يجري بمقتضى حقيقته والأقوال الدائرة حولها في خطاب أصحابها لوصفها بما يزينها ويبررها في

لذلك فزعم النظام الإسلامي مختلفا بالجوهر عن النظام الحديث بمعيار وجود الأخلاق وعدمها وبمعيار وظائف الدولة الحديثة وعدمها من السذاجة والتسرع إلى حد لا يكاد يصدقه عاقل خاصة عند من لم يقدم على ذلك الأمرين التاليين:

* أولا تعريفا للمقومات الأساسية التي بوجودها يمكن الحكم على دولة والتي بعدمها لا يحق لنا الكلام على دولة لأن فقدانها يعني أنها ليست صورة

العمران بوجهيها المادي (بأداة السياسة الأولى أي القانون والقوة الشرعية) والرمزي (بأداة السياسة الثانية أي الأخلاق والتربية).

-8 إذلك فسنبدأ بوضع نظرية هذه المقومات التي تمثل جنس الأنواع التي تقبل اسم الدولة المقومات التي لا يخلو منها نوع بصرف النظر عن مضمون مرجعيته وتاريخ تشكل عرضياته التي يتعين بها بوصفه أمرا واقعا.

9 وحقيقة الدولة تختلف تماما عن كلام أهلها أو أعدائها في وصفها ضمن الايديولوجية التي لها أو عليها. اذلك فغالبا ما يكون كلام الساسة في خطابهم الانتخابي مثلا غير سلوكهم بعده ومثل تلك ما يسمى الازدواج المزدوج أي إن أغلب الناس لا يصدقون مزاعم أمركا مثلا في دعواها الدفاع عن حقوق الإنسان وعن قيم الحرية والكرامة. وهذا جزء من استحالة الأخلاق في السياسة عند مثل الدول الحديثة. ولا أتصور الأمر مختلفا عند من يحكم باسم الدولة الإسلامية ماضيا وحاضرا. وكما سنبين في الهامش الموالي فإن الدول دائما تحتاج إلى نظامين من القيم : نظام الثوابت وتمثله سلطة رمزية ليست مؤثرة التأثير المباشر لأنها تؤثر عن طريق المثل العليا والتربية ونظام المتغيرات الذي يستجيب لصراع المصالح ومقتضيات توازن القوى في الجماعة الواحدة (السياسة الوطنية) أو بين الجماعات المختلفة (السياسة الدولية).

* ثانيا استقراء الواقع التاريخي الذي يظهر هذه المشتركات ولو في شكل تقارب متدرج نحو غاية هي مطابقة ييه اس سمال فال السكمرا التبزة الإسلامية الأخيرة مطابق لما تنحو إليه كل دولة حديثة مع بعض بعض الفروق

يشترك مع الحداثة في أي نزر من قيامه لنستنتج أن دولته مستحيلة الوجود بعد القرون الوسطى وأن الدولة الحديثة تتميز على دولته بعدة أمور لا شيء يثبت فقدانها فيها. وكذلك الزعم بأن النظام الحديث لا يتضمن بعدا خلقيا-وهو أمر لا يصدقه عاقل- ودعوى امتناع تضمنه إياه يعني أن الموجود في الدولة الحديثة يعد واجب الوجود ولا يوجد نقد له وسعي

لتجاوزه لما هو أفضل لأنه ليس أحد الممكنات بل الممكن الوحيد. وهو أمر متناقض مع زعمه أحد الأنواع وليس النوع المطلق.

وهذه العقدة لقي سميناها بهذا الاسم هي العقدة الرئيسة ومدار الجدار كما ترى الكبرى والصغرى (بين الإسلامي والعلماني: هل للحكم مرجعية متعالية على إرادة الشعب أم هو مقصور عليها)".

-0 ولأضرب هنا مثال تطور مؤسسة الحكم الإسلامية (الخلافة والسلطنة معا) بالمقارنة مع مؤسسة الحكم الديموقراطي الحديث (رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة) سواء كان النظام جمهوريا (ألمانيا وايطاليا مثلا) أو ملكيا (بريطانيا والكثير من دول شمال أوروبا مثلا). فالعلاقة في الحالتين واحدة : هي علاقة السلطان الرمزي للممثل للمرجعية القيمية للجماعة والسلطان الفعلي الممثل للمصالح ومحاولة تنظيم العلاقات بمقتضى العبارة عن إرادة الجماعة بقانون الأغلبيات المتداولة على تمثيلها. وفي ذلك نوع من التوفيق بين الثابت والمتغير من شروط تنظيم الحياة الجماعية.

-1 وهنا يبرز التناقض الجوهري في موقف العلماني : فلا معنى للكلام على حقوق الإنسان من دون التسليم بحقوق طبيعية متعالية على تشريعات الإرادة الشعبية التي تعبر عنها الأغلبيات الحاكمة. وحتى مفهوم المعارضة والديموقراطية يصبحان غير

وهي عقدة لأنها نتجت عن عجز آل إليه الفكر السني في مجال الفكر * الانحطاط الذاتي أو فقهاء الشرع التقليديين

* الانحطاط المستورد أو فقهاء الوضع المقلدين. وهاتان النخبتان هما أداتا الحرب النفسية التي تشن على الأمة باسم معركة التحديث والتأصيل بسبب

الجبن على الحسم من منطلق فهم للإسلام كما يحدد نفسه رسالة تذكير بدين فطرة هو بالجوهر استراتيجية استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها. والهدف من المحاولة هو تحرير السنة من تأثير هذه العقد والتغلب على مفعول الحرب النفسية التي كبلت فكرها.

مفهومين لأن إطلاق الإرادة الشعبية يعني بالضرورة دكتاتورية الغالبية ولا يمكن نقدها لأن ما باسمه ستنقدها معدوم إذا أطلقنا

يعتبر القيم الدينية فطرية فإن الأمر يصبح من نفس الطبيعة.

أبو يعرب المرزوقي

وظيفة الدبلوماسية في الاستراتيجيا السياسية

فلسفة سياسية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

7 صفحة

مدقا ا /اع.ومع//قمتلط - 1966 "7 لاع.موع// تلاط

تعتمد الدبلوماسية وظيفة لغوية هي وظيفة التحقق من بقاء الاتصال -"فاتيك"- لذلك فهي لا تدل بمضمونها بل بما يصحب هذه الوظيفة من مؤشرات على دوافعها. ما يقال في الاتصال الدبلوماسي ليس مهما. المهم التعرف على دافع الحفاظ على الاتصال هل هو استنجاد ضعف أم استغفال قوة. الحس السياسي هو تمييز هذه الدلالة بدقة تمكن من التصرف بمقتضاها. لم أحضر لقاء فيانا الأخير حول سوريا. لكن لي ملاحظتان مغنيتان عن الحضور لحصول العيان: كان اللقاء مضاعفا * الأول بين أمريكا وروسيا * والثاني مع الجميع. اللقاء الأول فرض في الظاهر "ديكتات" على الصف الثاني في اللقاء الثاني أي

على تركيا والسعودية:

فكيف يمكن تأويل الديكتات؟ وما موقفهما منه؟

إذا كانا صادقين -ولا يمكن ألا يكوناه لأن بلديهما في خطر- فلا بد أن نميز بين الموقف الدبلوماسي والموقف الحقيقي .

فدبلوماسيا يصعب أن يعلنا عن رفض الديكتات لأن الفيتو مضاعف وقد يتضاعف بالثلاثة الباقية.

لكن الموقف الحقيقي للسعودية وتركيا إذا كانا مخلصين للثورة -ولمستقبل بلديهما- وليسا خائفين منها مثل أعدائها فإنه يمكن أن يكون نقيض ذلك دون الظاهر.

فأولا ينبغي أن يجاريا صاحبي الديكتات في دعواهما للحوار بين النظام

والمعارضة مع تضمين ما لا يبدو شرطا أي أن يقبلا بالطرف الثاني في ما يدعون إليه من حوار.

والمعيار: يأخذانه منهم.

فالشعب السوري هو الذي يحدد طرفي الحوار ولا يمكن أن يكون صاحب باسم الثوار ومن هم الثوار هو الشعب السوري.

وهذا يسمى قلب الحجة: لا يمكن للوسيط أن يحدد طرفي النزاع ولا أن يهم بعضه بالإرهاب لاستثنائه.

وهذا الحل هو الذي سيبرز من المستنجد ومن المستغفل:

* أن المستنجد هو بوتين وحتى أوباما وليس الثوار. * وأن وظيفة تركيا والسعودية هي الاستغفال ببيان حسن النية في الذهاب بمتطلبات الحوار إلى غايته: التمطيط. ذلك أن الثوار يحاجة للمطاولة حتى يتخنوا كيد العدوين الجوي والأرضي بشرط مدهم بما يمكنهم من ذلك واللعبة الدبلوماسية وظيفها تغطية مرنة. وفي هذا ينبغي للثوار أن يساعدوا من يساعدهم: نصيحتي لكل الفرق المقاومة أن تغير أسماءها فتصبح فروعا من الجيش الحر حتى تستطيع التملص من التصنيفات وهال السجج الوورسكع أ قسصه من القانون الدولي المصنف لبعضها. ذلك أن الاستغفال الغربي لكل عربي هو بالأساس عربي. فلست أدري لما يعلن الثائر عن مقاصده ونواياه لكأنه يريد أن يكذب على شعبه بدلا من أن يكذب على عدوه من السذاجة السياسية. كفاكم مزايدات على بعضكم البعض. وإذا كان العدو يحاول أن يخترق حركات المقاومة فلست أدري ما الذي يمنع

الاختراق المضاد بأعوان من الثورة يلعبون لعبة العودة وطلب العفو.

إذا كانت الحرب خدعة وكان الفعل بنيته وليس بمجراه وكان الصدق مع الله هو المعتبر فإن هذا الدور ضروري في كل حرب ذات استراتيجية ذكية.

وإذا لم يقع ذلك -تغيير الأسماء ولعب اللعبة الدبلوماسية دون التوقف عن المقاومة -فإن الحرب ستصبح أهلية وستدوم إلى غير نهاية.

أما إذا تحقق ما وصفت فإن الحسم سيكون في المتناول وقريبا جدا

فبوتين يستنجد ومعه كل الغرب.

لا تصدقوا العنتريات.

فإيران خسرت الحرب والباقي كلام.

حزب الله بات مخصيا وقريبا سيفلس لأن تطبيق الاتفاقية يلغي ما كان يستمد منه الشرعية:

كذبة مقاومة اسرائيل والغرب.

وغير صحيح أن سقوط الطائرة وما حدث في باريس يقوي بوتين وبشار.

بالعكس مهما استفاد بشار منه مؤقتا فعنتريات فرنسا للاستهلاك المحلي.

وفي النهاية ما يحدث -مشكل اللاجئين ومشكل انتشار آثار الحرب- سيجعلهم يراجعون خط الاستراتيجية.

الحضارة الحديثة والمعقدة تحتاج إلى السلم وهي شديدة الهشاشة ولا تتحمل الحروب الطويلة وخاصة إذا لم تكن مع جيوش نظامية لها ما تخشى

عليه

.إذن فبوتين وحتى أوباما وفرنسا كلهم يستنجدون فالخرق اتسع على الراتق.

إيران غررت ببوش الغبي لتحتل بجيشهم العراق.

وهي تظن أنها نجحت. فهي في الغاية بصدد دفع الشيعة العربية عامة والعراقية خاصة إلى اكتشاف وقد بدا الشباب العراقي الأبي.

وأمريكا صارت عاجزة عن خوض حرب برية -لا تتصوروا أن أوباما يتمنع بخياره- لم يعد له القدرة على الحرب البرية بسبب نتائج العراق وافغانستان على

فعشرات الآلاف منهم صاروا معوقين نفسيا.

والمتعنتر بوتين وقع تحت نفس التغرير الإيراني وإذا واصل التورط وخاصة إذا نزل إلى الحرب البرية فسيكون مآله أكثر مما حصل في افغانستان.

وسيخرج طريدا من الشام ومعه كل بقايا المليشيات الإيرانية:

فشباب السنة لا يغلبون ابدا.

عادت لهم

* أخلاق الفاتحين

وصمود المجاهدين

* وقدرة الصابرين * وثقة المؤمنين بأن النصر من عند الله الذي هو الأكبر فلا يخذل صاحب الحق والعدل. الدبلوماسية للمناورة والمداورة والمطاولة وتلك وظيفة "الفاتيك" بقاء الاتصال والمحافظة عليه لمعرفة نوايا العدو

بالمعنى الذي شرحت بداية

أبو يعرب المرزوقي

الإنسان بمنظور القرآن، أو الأنا لغز الوجود وقاعدة تأويله

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

52 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 9

الفصل الثالث 13

الفصل الرابع 22

الفصل الخامس 30

الفصل السادس 38

الفصل السابع 46

توذس ل -15-03 /1441 13-11-2019

الفصل الأول

الإنسان لغز الألغاز. فهو أعسر الأشياء على الفهم وهو أحوج الأشياء إلى التأويل. فرؤية الإنسان لذاته رغم ذلك من أهم عوامل سلوكه. إنها ببعديها الذي يشهده منها والذي يشهد به ما يشهده من ذاته أعني ما يعتبره كيانه العضوي وما يعتبره كيانه الروحي ما يجعل الألغاز كله متصلا بهذه العلاقة.

سأعالج هذه القضية الفلسفية بمنظور أعلم أن أشباه الفلاسفة لا يقبلون بها لأنهم يعتقدون أن الفلسفة تمثل العقل والدين يمثل الخيال . وهذا الموقف على ما يبدو عليه من بداهة من علامات الأحكام المسبقة التي تحول دون الفهم العميق للإشكالية.

وإذن ففرضية العمل التي اعتمدها في هذه المحاولة هي التي تقول بوحدة المسارين الفلسفي والديني أو على الأقل بفعل الفلسفي في الديني والديني في الفلسفي ومن ثم بوحدة الأبعاد الأربعة لأصل واحد هو الفكر الإنساني الذي له أربع مسارات متكاملة هي:

1-العلمي مصدرا للتفلسف بمعنى توحيد المعارف بما وراء مفترض لها ولموضوعاتها . 2-العملي مصدرا للتدين بمعنى توحيد المعاني بما وراء مفترض لها ولموضوعاتها . 3-أثر الأول في الثاني وهو محاولة جعله مادة للمعرفة العامية .

4-أثر الثاني في الأول وهو محاولة جعله مادة للمعنى الديني .

5-والأصل هو الفكر الإنساني المراوح بين هذه الرؤى أو المواقف الأربعة دون أن يرد إليها لأنها الأصل والغاية في آن وهو عين اللغز الذي نطلب له فهما أو تأويلا لعله يساعد في فهم هذا المخمس الذي لا يمكن أن يكون فكر إنساني ليس خاضعا له أو تابعا له حتى وإن لم يعه .

وسأبين أن محاولات فهم هذا اللغز مرت بمرحلتين أولاهما كانت بداية الفلاسفة في قطع مع الديني الدين الطبيعي في ملتقى الشرق والغرب أي فيما بين ضفتي المتوسط الشرقيتين

أي في محاولة أفلاطون وأرسطو ونهاية الفلاسفة في ملتقى الشرق والغرب أي في محاولة

العودة إليهما عند هيجل وماركس.

فالمعلوم أن كنط استأنف الإشارة إلى لغزية الإنسان لما نفى أن يكون له حدس لأناه فأنهى ما تقدم عليه من اطمئنان للحلين الأفلاطوني والأرسطي ومحاولة تجاوزها الديكارتي بالمثنوية دون كلام على الأنا الذي ظل مناط البحث عن الوجود عنده ومنطلق إثباته الكلام على مثنوية بين جهاز آلي مطلق هو البدن وروح مجهولة الطبيعة قد يكون ضمير كلامه يوحد بينها وبين الأنا الذي هو موضوع الكوجيتو فتكلم على علاقة بينهما غريبة التأسيس وفيها بنحو ما توفيق بين أفلاطون وأرسطو والكاثوليكية ذات الميل الصوفي إلى الرؤية لكن ما تلا الاستئناف الكنطي الذي أنهى علم النفس الفلسفي وعالم الذات الإنسانية الذي ترتب عليها واكتفى بالفرضيات الثلاث والتي لا تفهم من دون إضافة فرضيتين أخريين

مضمرتين لتلك الثلاثة فتكون خمسا في الحقيقة.

فحرية الإنسان وخلود النفس ووجود الله كلها فاقدة لمعناها من دون أن يكون ضمير ذلك أن وجود الإنسان في عالم الشهادة يتضمن علاقة مباشرة تتجاوزه وتضع وجود عالم الغيب هو ما قابل به عالم الظاهرات وأن الإنسان يبعث ليعيش مفهوم الخلود في عالم الحقائق التي تتجاوز الظاهرات فيكون عالم الشهادة مقصورا على الظاهرات التي تحيل على عالم الحقائق الذي هو من مجال الإيمان والعقد وليس من مجال النظر.

والنتيجة هي أن الضميرين يفيدان أن ما هو موضوع على وجه الفرض فلسفيا شرطه ما هو موضوع على وجه العقد دينيا أعني العلاقة بعالم الغيب وبالبعث فتنعكس العلاقة بين المفروضات الثلاثة والعلة الملازمة لكيان الإنسان الذي يشهد به ما يشهده من ذاته دون أن يشهده وهو معنى عدم وجود حدس للأنا الذي هو هذه العلاقة بين الشهادة والغيب في كيان الإنسان.

لكن هيجل نكس بالفلسفة وبالدين إلى ما حاول كنط إخراجهما منه . فعاد إلى ما يشبه الحل الأفلاطوني فلسفيا مع "أرسطته" دينيا. وتبعه ماركس الذي "أرسطه" فلسفيا و "أفلطه" دينيا . فلأشرح هذه العملية التي لا يمكن تجاوز مآزق الفكر ما بعد الحديث الذي بدأ مع هيجل وماركس من دون بيان هذه العلاقة بالفكر ما قبل الحديث .

والقصد بالفكر ما قبل الحديث ما قبل الحل الديكارتي المبني على مثنوية البدن والروح وما قبل تعميمه في الفلسفة على الوجود كله أعني مفهوم الامتداد المادي) خاصية البدن) ومفهوم اللاامتداد الفكري (خاصية

الروح (صفتين معلومتين من الجوهر لامتناهي الصفات والأحوال كما في نظرية وحدة الوجود الطبعانية عند سبينوزا مثلا .

فلأشرح ردي الحل الهيجلي إلى الحل الأفلاطوني فلسفيا وإلى الحل الديني أرسطيا وهما معنيان يبدوان غير قابلين للفهم . فالرد الهيجلي المضاعف أنتج أرسطية مقلوبة. ذلك أن الإلهي لم يبق محركا أولا لا يتحرك بل هو صار محايثا للحركة الوجودية في الطبيعة وفي التاريخ يسعى في حركته للتحقق في الطبيعي والتاريخي وليس الطبيعي والتاريخي هما اللذان يتحركان بالاشتياق إليه ومحاكاته للانتقال من القوة إلى الفعل .

فحلول الروح في البدن الذي هو لغز أفلاطون والذي حله أرسطو بالتخلي عن مفهوم المثال المفارق مكتفيا بالصورة المحايثة والمثال الأعلى الوحيد الذي تحاكيه العقول المحركة للأفلاك التي تحقق بحركتها ما يشبه فعل الإنضاج للحركة في الطبيعة المتغيرة ومنها التاريخ صار عند هيجل حلول الرب في الإنسان أو في المسيح والمصالحة مع العالم وهو إذن تحييث مثال الإنسان الأعلى بين الإنسان وبين التاريخ وبين الطبيعة بالتالي .

والرمز هو المسيح الذي يحقق المصالحة بين الله والعالم في كيان الإنسان وفي الوجود ككل . وبذلك فلفسفة الوجود ترد إلى فلسفة الدين التي يتأسس عليها فلسفة التاريخ ففلسفة الطبيعة. فمفهوم المصالحة بين الإلهي والطبيعي بتوسط الإنساني مرموزا إليه بالمسيح هو الذي يؤسس فلسفة الروح الذي هو عقل بالمعنى اليوناني وروح بالمعنى المسيحي والذي هو مصالحة بين الربوبي والإنساني وبين العالمين أي الروحي والطبيعي فلم يبق للغيب والماوراء

الكنطي حالا في الشهادة والباطن في الظاهر. ومن هنا نفى هيجل لوجود ما وراء العالم الطبيعي والعالم التاريخي وما بعد طبيعي وما بعد تاريخي .

عاد هيجل بالإنسان إلى سجنه في عالم الشهادة الطبيعي والتاريخي اللذين ليس لهما ما وراء وليس فيهما غيب بل أصبحا شفافين للعقل الإنساني الذي يسمي حصياته العقل المطلق والعودة إلى المطابقة بين النظر والعمل وبين الموجود والمنشود وبين العقل والواقع.

ومن ثم فالفلسفة والدين يصبحان وجهين لعملة واحدة إذ هو قد حيث كل المعاني الدينية في المعاني الفلسفية وأصبح تاريخ الإنسان من جنس التاريخ الطبيعي للعضوي والروحي في آن . وهذا هو الحل الذي يدعي ماركس قلبه ليجعله يمشي على رجليه بدلا من المشي على رأسه . فهو ينطلق من رؤية أرسطية لكنه "أفلطها" أفلطة مقلوبة كما فعل هيجل الذي أرسطها أرسطة مقلوبة. فالنفس عند ماركس هي صورة البدن . لكنها مشتاقة إلى كمال ليس حاصلا فيها بل هو ما تنشده في تاريخها بقلب العلاقة الأفلاطونية بين المثال والممثول بمعنى أن الممثول هو الذي يشرئب لصورته التي تتحقق خلال التاريخ فيصبح ما كان نازلا من الكمال إلى النقص في فلسفة أفلاطون صاعدا من النقص إلى الكمال وهو معنى الأفلطة المقلوبة.

وينتج من ثم ؛ - أن فلسفة هيجل تمسيح موجب للحلين الأفلاطوني والأرسطي للخروج من المأزق الكنطي ولرفض الحل الديكارتي .

2-وأن فلسفة ماركس تمسيح سالب لنفس الحلين ولنفس الغرض .

أي إن الفلسفة بوجهيها الهيجلي والماركسي توحيد بين الفلسفي والديني:

1-والتوحيد الهيجلي إيجابي وهو فلسفي في ظاهره وشكله وديني في باطنه ومضمونه . وهو توحيد إيجابي بمعنى أنه يثبت وحدة الباطن والمضمون واختلاف الظاهر والشكل .

-2 لكن التوحيد الماركسي سلبي بمعنى أنه يدعي نفي المضمون والباطن الديني ويكتفي بالظاهر والشكل دون قدرة على تفسير المحافظة على ما لا يفهم من غايات ثورته وقيمها التي هي دينية بالجوهر حتى لو جعلها دنيوية خالصة.

والعلة في التوحيدين واحدة وهي التوحيد بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب. وكلاهما ينفي وجود الغيب . لكن هيجل ينفيه بسبب محايثته بعد المصالحة وماركس ينفيه نفيا يحول دون وتعليل ما يعلله هيجل بمحايثة الإلهي بعد المصالحة. لكن الموقفين ينتجان

عن وهمين :

1-القول بالمطابقة في نظرية المعرفة ونفي الغيب في ذاته وفي الوجود فيتصور علمه بذاته وبالطبيعة عالما محيطا بهما .

2-القول بالمطابقة في نظرية القيمية ونفي الغيب في ذاته وفي المنشود فيتصور عمله بذاته وبالتاريخ عملا مستوفيا لهما .

وبذلك فكل الفلسفة بعدهما ليست إلا علم كلام دنيوي وضع الإنسان فيه في منزلة الرب. ولنا على ذلك دليلان قابلان للملاحظة اليسيرة إذ هما يتبينان بتجربة بسيطة:

1 -نأخذ علم الكلام الوسيط ونضع الإنسان محل الرب وسنجد نفس

الخطاب الذي نسمعه في الفلسفة ما بعد الحديثة حول الصفات والذات والأفعال وكلها تدور حول كائن مجرد لا نعلمه بل نعتقده علة للخلق والأمر. 2-نأخذ الفلسفة ما بعد الحديثة ونضع الرب محل الإنسان وسنجد نفس الخطاب الذي نسمعه في علم الكلام الوسيط حول ما نقوله عن الإنسان فاعلا ومقوما وكلاهما يدور حول كائن مجرد لا نعلمه ونعتقده علة للخلق والأمر.

وما يسمى بما بعد الحداثة التي هي غاية ما بعد الفلسفة الحديثة التي أسسها هيجل وماركس والتي مهدت لما بعد الحداثة بعد أن أدت إلى موت الإنسان بعد موت الله ليست إلا هذه الغاية. فكل الموجود والمنشود لم يبق إلا سرديات ليس وراءها غيرها بحيث إن السرد والمسرود كلاهما من الثقافات بل ذلك سرديات الإنسان حول ذاته وحول العالمين

الطبيعي والتاريخي . فيكون الأمر وكأن الإنسان صار شرنقة لا تستطيع أن تخرج من نسيجها الدائم التي تسجن نفسها فيه .

ومعنى ذلك أن تحييث الماورائيين أو المابعدين في المأمامين أو الماقبلين انتهى إلى نفي الما أمامين ذاتيهما مثل الماورائين ولم يبق إلا ترائي الإنسان الجاهل بنفسه والذي لا يتجاوز وجوده ومنشوده صورته عن نفسه في سردياته التي لا يتوقف عن نسجها . ويمكن اعتبار نيتشه أفضل من عبر عن ذلك في نظرية الإنسان الأعلى من حيث هو الفنان المبدع بـ"كن" الفنية إيجادا وأمرا أي يفعل ما كان علم الكلام ينسبه إلى الله وما يقول به القرآن وصفه بكونه صاحب الخلق والأمر بكلمة "كن" .

وسأحاول في الفصول الموالية وضع فرضية تخرجنا من الإشكالية كما

صيغت في بداية القطع بين الميثيولوجيا الربوبية في غايتها التوحيدية (كيان مجرد غير متعين في نظام ثيولوجي متعدد) عند اليونان لتأسيس الفلسفة) أفلاطون وأرسطو) وبداية عودتها إلى الميثولوجيا الإنسوية في غايتها التوحيدية (كيان مجرد غير متعين في نظام انثروبولوجي متعدد) عند الغرب ما بعد الحديث ([هيجل وماركس (٠

والغاية هي تأسيس رؤية تمكن من فهم نظرية الإنسان القرآنية والتي هي متلازمة مع نظرية الله في علاقة الاستخلاف التي تجعل الإنسان شبه قاعدة تأويل لمفهوم الله من حيث علاقة بين حريتين خالقة وآمرة لسياسة عالم الغيب الشامل لعالم الشهادة ومخلوقة ومأمورة لسياسة عالم الشهادة المشمول بسياسة عالم الغيب ٠

لما عرف ابن خلدون الإنسان بالقول "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة الباب الثاني الفصل (24 ترجم بلسان فلسفي وقرآني في آن الانثروبولوجيا القرآنية تعريفا لا يمكن تصوره لو بقي فكره حبيس الفلسفة اليونانية مثل المتقدمين عليه

2-و"بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" لسان قرآني ٠

3-ورئاسة عند ابن خلدون تقابل سيادة.

4-فالسيادة عنده هي علاقة بالعبودية لغير الله وهي موقف الخائف من قوة السيد ٠

5-أما الرئاسة فهي منزلة وجودية للإنسان من حيث هو إنسان لا يعبد غير ربه الذي استعمره في الأرض وتلك علاقته بالطبيعة مصدر قيامه بمنطق

النظر والعقد علاجا لعلاقته بالضرورة الشرطية أو الخلق واستخلفه فيها علاقة بالتاريخ مصدر نظامه بمنطق العمل والشرع علاجا لعلاقته بالحرية الشرطية أو الأمر.

وإذن فهذا التعريف ينقلنا من تقديم دور العقل والمعرفة تجديد للرؤية الفلسفة اليونانية إلى تقديم دور الإرادة والقيمة في رؤية للوجود يمكن وصفها بالفلسفة القرآنية . والرؤية الأولى حالت دون علوم الملة دون فهم الرؤية الثانية فانصرفت عنها . لم تر أنها رؤية مختلفة تماما عن الرؤية التي انبنت عليها الفلسفة القديمة والوسيطة.

وعادت إليها الفلسفة الغربية بعد الشروع في النهضة بمحاولات الحسم مع الرؤية الإسلامية والسعي إلى التحرر من هيمنتها . وقد بدت لهم رؤية غريبة رغم أنها لم تكن شديدة الوضوح في علوم الملة وخطابها الفلسفي والكلامي لكنهم رأوها في نصها وسلوك المسلمين حيث كان الدين الإسلامي نصا والمسلمين سلوكا يبدوان للمتكلمين الغربيين في بداية النهضة الأوروبية وكأنهما عبارة عن دين طبيعي وليس دينا منزلا بمعيار المسيحية:

الفصل الثاني

الفكر الإصلاحي بداية من الشروع في التخلص من تأثير الفلسفة القديمة

2-ثم في بداية الفلسفة الحديثة (بدأت بديكارت إلى بداية ثورة كنط)

3-وما بعد الحديثة (بدأت بهيجل إلى ثورة نيتشه).

4-وما بعد الحداثة (بدأت بنيتشه وما تزال جارية إلى الآن)ء

5-لكن الجديد هو أن العودة إلى أزمة الغرب التي نتجت عن الصدمة الأولى برؤية الإسلام عادت من جديد . وتلك هي خاصية الظرفية التاريخية الكونية الحالية التي يوجد أمامها الفكر الإنساني كله حتى وإن بدا الأمر وكأنه موقف إيديولوجي يوصف بالإسلاموفوبيا .

لكنه في الحقيقة "أنطوفوبيا" تعبر عن خوف وجودي عميق رمزه الأبرز هو سلطان اللامعنى والحيرة القيمية اللذين لن يسدهما غير رؤية الإسلام كونيا جمعا بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها منزلة وجودية للإنسان من حيث هو ذا وجودين دنيوي وأخروي لا يمكن الفصل بينهما لحضور الثاني في الأول حضور المثال الأعلى وحضور الأول في الثاني حضور الممثول الذي يدرك تقييم اجتهاده وجهاده بمعيار انشداد الوجود الدنيوي إلى المنشود الأخروي .

وهذه الرؤية لا تقول بأن الإنسان في علاقته بالعالم يسلك باعتباره ذاتا عارفة ومقيمة لوجود خارجي طبيعي وتاريخي بقدرة عقلية "موضوعية" تقول بنظرية في المعرفة وفي القيمة أساسها وهم المطابقة بين الموجود والإدراك في المعرفة وبين المنشود والإرادة لكن

إن رؤية الإنسان الجديدة التي يتميز بها القرآن والتي حالت الفلسفة اليونانية دون فهمها تجعله ذا إرادة حرة تسعى لتحقيق منزلة وجودية نجدها في كيانه نفسه هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم "الحرية الشرطية" أو الإرادة التي تنزع إلى تحقيق شروط القدرة أي إن الحرية الشرطية توجد في ظرفية ليست هي التي صنعتها لكنها قادرة على التعامل معها وتأويلها .

بعبارة جمالية وجلالية هي التي تنتج رؤية للوجود مختلفة تماما عما كان سائدا في الفلسفة اليونانية والدين المسيحي المسيطر على الفكر في الشرق الأوسط قلب المعمورة عندما نزل القرآن الكريم الذي كان سياسيا ثورة على الامبراطوريتين اللتين كانتا مسيطرتين على قاب العالم ومثلا بداية الفتح الإسلامي لتأسيس الدولة الكونية التي تتأسس على مبدأين:

1-الأخوة الإنسانية: النساء 1 للتحرر من صراع الأعراق والثقافات والأديان وهو ما جعلها تركز على الرحم الكوني والربوبية.

2-المساواة بين البشر: الحجرات 13 للتحرر من المفاضلة بغير التقوى والسعي إلى التعارف معرفة ومعروفا .

ولا يمكن أن تؤولها ما لم تعتبرها ضرورة شرطية ناتجة عن حرية مطلقة جعلتها تكون كما هي بأن خلقتها وأمرتها. فيكون شرط الحرية الشرطية الإنسانية التعامل معها بها

القدرة التي تشترطها الإرادة هو عين عملية التعمير والاستخلاف .

فالبحث في ما وراء هذه الوضعية من طلب شروط كونها على ما هي عليه أساس الشروع في المعرفة والتقييم لشروط قيام الإنسان وبقائه. وكل تاريخ الفكر الإنساني الديني والفلسفي مداره رؤى الإنسان لذاته ومنزلته في الوجود الذي يؤول على أنه قابل للتفسير إما بما في الإنسان من مادي أو بما فيه مما يعتبر لامادیا .

فتكون هذه المقابلة هي الثابت في هذين الفكرين رغم أن الإسلام في تصويره الرمزي لكيان الإنسان ولكيان العالم يرفض هذه المقابلة لكونه

يتكلم على الخلق والأمر مقومين للوجود ولا يتكلم على مادي لا مادي. وسأخصص هذه المحاولة بكل فصولها إلى علاقة ما يسمى بالروح والبدن بوصفهما لغز كيان الإنسان الذي أريد تقديم محاولة لتأويل رؤية القرآن له تحديدا لمنزلة الإنسان الوجودية أو الانثروبولوجيا القرآنية.

أرق لكو على ليق الإعادم لالم التلو بالروية اليزانية آر اتوي والأرسطية ولم يحاولوا إدراك ما تتميز به الرؤية القرآنية في علاج هذه الإشكالية خاصة والتصوف المتأثر إما برؤية مسيحية أو برؤية براهمانية حال دونهم وفهم منزلة البدن مما جعلهم ينكرون البعث البدني بل شبه قول بالفتوة الإبليسية. لذلك فسأكتفي بالفلسفة الغربية الحديثة واليونانية القديمة والوسيطة.

والمعلوم أن رد الفكر الصوفي إلى تأثير المسيحية يمثل مدرسة تقابلها مدرسة ثانية رد فيها ماكس هرتون على ماسينون في تفسير تصور الحلاج . وقد ترجمت نص هرتون ونشر سابقا في مجلة الحياة الثقافية التونسية ثم نشري موقع حكمة السعودي وهو نص أساسي في فهم تنافس الرؤيتين المسيحية والبراهمانية على الرؤية الصوفية.

لكن الرؤية الصوفية لها علاقة أخرى أعمق من تمثيل هذين الفكرين اللذين اخترقا التصوف اختراق الفلسفة اليونانية للفكر النظري الكلامي والفلسفي والفقهي أعني البعد الواصل بين الديني والسياسي والذي كان فيه لابن خلدون موقف يميز بين المجاهدات المشروعة والمجاهدة المحظورة دينيا وفلسفيا :

1-فالتصوف المتأخر القائل بوحدة الوجود بأصنافها الثلاثة التي ميزها ابن خلدون وخاصة تصوف الوحدة المطلقة متأثر بالباطنية. وقد وصله ابن

خلدون فيما بين التشيع والتصوف من تماثل في تأليه الإنسان سواء كان ممثلا للإمامة السياسية أو للقطبية المعرفية. وهو أشار إلى ذلك وأشار خاصة إلى التلاحم بين الفلسفي والصوفي في الباطنية وضرب مثال ما قاله ابن سينا في الإشارات من ضرورة وجود القطبية الإمامية حتى يتأسس التشريع والدولة.

2-يختلف تماما عن المجاهدتين المشروعتين أعني مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة اللتين هما في الحقيقة جوهر الزهد ولا علاقة لهما بالتصوف الذي يدعي الرياضة من أجل الكشف المزعوم أي ما يعود إلى رؤيتي الفلسفة في المطابقة المعرفية والقيمية ولكن عن طريق الوجدان القلبي وليس عن طريق البرهان العقلي .

لكأن العالم صار ما يرمز إليه مفهوم الخلق من تراب والربوبية مفهوم النفخ الإلهي والفصل بينهما يؤدي إلى رؤية تنتهي إلى تأليه بعض البشر المصطفين واعتبار البقية 'أنعاما" هم رعاتهم . وهو موقف يتناقض تماما مع الرؤية التي تستنتج من تعريف ابن خلدون للإنسان ترجمة للأنثروبولوجيا القرآنية بوصفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

الفصل الثالث

وصلنا الآن إلى قلب الإشكالية كلها في محاولتنا فهم العلاقة بين قطبي الأنا أو الذات. فالمنطلق في الكلام عليها الآن هو البداية الجديدة للفكر الفلسفي الذي ينسب إلى ديكارت إذ ينطلق من مسألة إثبات وجود الذات أو الكوجيتو بصورة صريحة رغم أن لهذه المحاولة سوابق كثيرة . لكنها لم

تكن بصراحة العلاج الديكارتي رغم أن إثبات الأنا يعرف في محاولته وكأنه "روح" بلا بدن لحصر الاستدلال في إثبات الذات المفكرة عامة دون كلام على وجودها المتعين في بدنها لأن إثبات العالم الممتد لن يأتي إلا في المرحلة الخامسة من بنائه الفلسفي في التأملات:

-1 فبعد إثبات عجز الشيطان المخادع على نفي وجود الذات .

2-وبعد إثبات وجود الذات المفكرة نتيجة لهذا العجز الناتج عن التشكيك الذي يدعم الإثبات ويقويه .

3-وبعد استخراج خصائص الأفكار التي لا تقبل الشك مهما قوي التشكيك .

4-يتم إثبات وجود الله والثقة في كونه لا يمكن أن يكون مخادعا

5-فيحصل إثبات وجود العالم الطبيعي ومعه الآلة البدنية بنفي الخداع الإلهي .

لذلك فينبغي أن ننطلق من المثنوية الديكارتية- بدن (كور) وروح أو نفس) آم) -لأنها تبدو بديهية وتكاد تكون الموقف السائد في الفكرين الفلسفي والديني . فنبين أن ما يظهر من الإنسان ينحو إلى فرض هذه الرؤية المثنوية-بدن روح- سواء بمواصلة المعنى الأفلاطوني أو حتى المعنى الأرسطي الذي لا يختلف عنه إلا بالمحايثة أو بالمعنى الديكارتي الذي يجمع بين المحايثة والفصل لأن الروح ليست صورة البدن بل هي غيره بإطلاق لأن البدن مجرد آلة وليس النفس بالقوة أو أخيرا بالمعنى الذي انتهى إليه الحل الكنطي وهو ناتج حل ينتج عن تعميم المقابلة بين الظاهر

والباطن .

فيكون وجود الإنسان الظاهر مثله مثل كل الموجودات الأخرى خاضعا لقانون الطبيعة ومستثنى منه بباطنه استثناء صار بمقتضى المسلمات قابلا للعقد الذي تنبني عليه الأخلاق

انبناء يشترط رؤية دينية للوجود) المسلمات الثلاث الصريحة وضميراها) رغم أن الكثير لا يصل بين الأمرين لكأن وضع هذه المسلمات يمكن أن تكون مقصورة على الذات رغم أنها من جنس المقابلة بين الظاهر والباطن في بقية الموجودات ما يجعل ما طبق على الذات مسألة فرعية من المسألة الأعم التي طبقت على كل الموجودات الأخرى من حيث هي ما هي في ذاتها .

لكن الحل الهيجلي ألغى المقابلة العامة بين الشيء في ذاته وما يظهر منه للعقل النظري التي يشرع لما يظهر له من الطبيعة ببنيته الذاتية فألغى معها الحل الكنطي الخاص بالذات الإنسانية الحل المعتمد على المقابلة بين الظاهر والباطن عامة وأسس لوحدة الإنسان الذي حلت روحه في بدنه إن صح التعبير كما يتبين من رمز المسيح.

فحلول الروح فيه جعل الإنسان آية الوجود الروحي في التعين العضوي ذي الوعي بالإلهي والعقل المطلق الذي يحرره من الشرق بين الظاهر والباطن الكنطيين . فيكون ظهور الموجود عين كيانه ولا شيء وراء الظهور الذي يمثل "الماهنا" الذي ليس له "ما هناك" يتعالى عليه . وهو الحل الذي صار ماركسيا وإن بسلب الحلول الإلهي في الوجود الإنساني لكنه يفترض ما يشبهه وإن بحل أقرب إلى المعنى الأرسطي أي إن الجهاز العضوي يتضمن

في ذاته قوة الصيرورة نفسا حاسة وواعية وعاقلة .

فتكون النتيجة بخلاف ما يتوهم الكثير ليس نهاية الدين بل نهاية الفلسفة التي تحولت إلى علم كلام ديني موجب عند هيجل وعلم كلام ديني سلبي عند ماركس . وفي الحالتين صار الإنسان بديلا من الرب إما بحلول الثاني في الأول أو بتخلص الثاني من الأول . صارت الفلسفة إما دينية بالإيجاب (هيجل) أو دينية بالسلب (ماركس) . فعادت الفلسفة إلى الميثولوجيا ولكن بأسلوب جديد هو الميثولوجيا الحديثة التي تعتمد على صراع البشر بديلا من صراع الآلهة كما في الميثولوجيا القديمة.

صار الصراع بين البشر المتألهين بالمعنى الخلدوني للتأله السلبي الذي يفسر به الصراعات السياسية في سياسة عالم الشهادة كما بيناه في غير موضع . فهو صراع إما بين أرواح الشعوب

عند هيجل أو بين طبقاتها عند ماركس . وهما وجهان لنفس الرؤية التي تجعل التاريخ الإنساني لا يختلف عن التاريخ الطبيعي إلا بتحييث الإلهي فيه إيجابا أو بتحييثه سلبا بمعنى أنه لا يمكن أن يكون الخطاب الماركسي إلا في حرب دائمة مع الأديان في محاولة لتخليص ما يسميه مادية جدلية منها ليضفي عليها ما يزعمه من عالمية تتصف بها الماركسية وجعل السياسة بالأساس حربا دائمة على الأديان لحصر وجود الإنسان في دنيوية خالصة تنظيم لا يختلف عن تنظيم الدولة الثيوقراطية حيث يصبح الحزب كنيسة يعتبر الخروج عنه تعريفا أو هرطقة. بحكم لا يختلف عن التكفير في الأديان.

إذا قبلنا بأن العلاقة بين الإنساني والإلهي سواء أثبتت أو نفيت تبقى علاقة

لا بد منها بأحد الوجهين أو بهما معا فتكون بالجوهر مناوسة بينهما في الكلام على أي منهما فإن الطابع المحدد هو هذا التلازم بين الموقفين وليس الخيار بينهما الموقف المثبت أو الموقف النافي بل هو المناوسة الدائمة بين الإثبات والنفي والصراع الذي لا يتوقف بينهما . وهذا هو الأمر الذي يعنيني في هذه المحاولة. فالإثبات والنفي كلاهما مستحيل الإثبات ومستحيل النفي وما لا يمكن التخلص منه هو:

-1 التلازم بينهما بالإثبات أو بالنفي في كل تاريخ الفكر الإنساني الديني والفلسفي منذ أن عرفنا أثرا لهذين الفكرين .

2-المناوسة بينهما التي هي الحالة الفعلية الناتجة عن استحالة نفي الإثبات بإطلاق أو إثبات النفي بإطلاق .

3-أثر التلازم في المناوسة التي هي وضعية يكون فيها الإنسان شبه مدفوع من أحد القطبين إلى الثاني وما أن يصل إلى غاية الأول يستأنف الدفع بلا توقف جيئة وذهابا بين القطبين لكأنهما غايتان حدان .

-4 أثر المناوسة في التلازم الذي هو شبه تلازم بين وجود أحد القطبين وعدم القطب الثاني بحيث إن الوجود والعدم يكونان في وضعية التنادي المتبادل لملء الخلاء الذي يمثله العدم في الحالتين إما عدم الوجود أو وجود العدم.

5-وأصل ذلك هو ما دفعني لوضع نظرية المعادلة الوجودية التي تحدد العلاقة بين الإنساني والإلهي بوصفها علاقة بين إرادتين حرتين وليست علاقة بين عقلين كما تصور الفكر الفلسفي والفكر الديني إلى حد الآن. وكلاهما موروث عن الفلسفة اليونانية وتأثيرها في أديان الشرق الأدنى

المنزلة بدءا باليهودية فالمسيحية فالإسلام ثم عودة على بدء من الإسلام إلى اليهودية إلى المسيحية. والعلاقة بين الإرادتين يجعلها علاقة بين

سلطانين يعبران عن: سياسة لإرادة خالقة وآمرة ذات استراتيجية في الخلق رياضية واستراتيجية في الأمر

وسياسة لإرادة مخلوقة ومأمورة تستعمل نفس الاستراتيجية المستوحاة من اكتشاف قوانين شاهد الخلق وأخلاق وشاهد الأمر إما بصورة مباشرة من خلال كيانه العضوي ممثلا للطبيعة والروحي ممثلا للتاريخ أو من خلال الطبيعة والتاريخ بما وراء الطبيعة من قوانين رياضية وبما وراء التاريخ من سنن خلقية.

أي إن ما يسير به الإنسان دور الطبيعة ودور التاريخ في بقائه بفضل دوره في معرفة ما ورائهما أي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ تلك هي وظيفة نظره وعقده للمعرفة ووظيفة عمله وشرعه للقيمة. وهذه هي رؤية القرآن التي أريد درسها. لكن رؤية القرآن هذه حرفت في علوم الملة كلها وذلك بتأثير من علم النفس الأفلاطوني والأرسطي بتوسط المنحولات على أرسطو والجامعة ذات المصدر الأفلوطيني .

وأبدأ بالقول إن كيان الإنسان مخمس الأبعاد وليس مثنويا كما يتصوره الفلاسفة أو ثلاثيا. ففيه البدني واللابدني أو المشهود من كيانه واللامشهود منه . واللامشهود من كيانه فاعليته في المشهود من كيانه مشهودة . والمشهود من كيانه فاعليته في اللامشهود من كيانه مشهودة .

1 -فكلنا يعلم أن اللامشهود من كياننا يفعل في المشهود منه . وفعله مشهود لأن كلا منا يأمر بدنه فيطيع أحيانا ويعصي أحيانا أخرى ليس في

حركاته فحسب بل وفي رغباته وشهواته وعاداته التي تطيع أو تعصي بوعي أو بغير وعي من صاحب الكيان .

2-وكلنا يعلم أن المشهود من كياننا يفعل في اللامشهود منه وفعله فيه مشهود لأن كلا منا يأتمر بحاجات بدنه فيطيع أحيانا ويعصي أخرى سواء بخصوص ما يسد حاجاته العضوية أو بالتخلص من إفرازاته واللامشهود من الكيان يطيع أو يعصي أوامر البدن.

3 وفاعلية اللامشهود في المشهود تفعل في فاعلية المشهود في اللامشهود .

-4 وفاعلية المشهود في اللامشهود تفعل في فاعلية اللامشهود في المشهود .

5-وتبقى محل ذلك وحدة الكيان أو ما نسميه "الأنا" أو ذات الإنسان هي الإشكال الذي نطالب له حلا .

ولنا فرضيتان قد ترجحان هذه الرؤية التي هي عين رؤية القرآن لأن النفخ في التراب الذي صور منه آدم ليس جزءا من ذات الله بل هو فعل من جنس "كن" . وهي "كن" من القوة الثانية التي تتعلق بالجهازين اللذين يجعلان الإنسان قادرا على أن يكون خليفة أعني جهاز النظر والعقد وجهاز العمل والشرع.

. ولهذا فالقرآن لم ينسب الروح إلى الخلق بل هو نسبها إلى الأمر ويسألونك عن الروح

© قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قلا" (الإسراء (85 وهذان الجهازان متعينان في كيان الإنسان العضوي ويعملان بأداة آلية هي

الترميز والتقنية الرياضيتين وكلها متعينة في ما يشبه "السوفت وار" الثابت والفطري ولا يكتسب إلا دربة على استعمالهما في "الهارد وار" الذي هو جهاز الحواس والإدراك الرمزي أو المعرفي والقيمي وهما لا يقبلان الفصل أحدهما عن الآخر بل إن الأول هو فاعلية الثاني:

1-لذلك فالسؤال الأول هو:؛ ألا يكون اللامشهود من كياننا هو غيب المشهود منه؟ فتكون الروح هي غيب البدن إذ سمينا اللامشهود من كياننا روحا؟

ار تل لرق 01 تكن الور م عا موقا لج و ات لات البدن هو مشهود الروح ؟

ولا بد هنا من الوصل بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والتاريخ بهذين الجهازين والوظيفتين فكلاهما لا يمكن أن نفصل فيه بين العضوي والروحي أعني:

1-دور المائدة؛ كيف تؤثر المأكولات في الحواس قبل أن تؤكل فيكون بين الطبيعة وبين الإنسان تواصل عن طريق ما يخرج من المأكولات مما تدركه الحواس الخمس؟

2-دور السرير؛ كيف تؤثر المنكوحات في الحواس قبل النكاح فيكون بين الطبيعة وبين الإنسان من جنس مختلف أو من نفس الجنس ما يحرك غريزة الجنس عن طريق الحواس ومن بعد؟

3-فن المائدة الذي هو ما يكون به دور المائدة متجاوزا الغذاء إلى المعاني الرمزية التي تتجاوز الأثر الغذائي إلى الذوق الجمالي الذي يصبح فيه

الروحي مسيطرا على العضوي ما هو عضوي الجوهر.

4-فن السرير الذي هو ما يكون فيه دور السرير متجاوزا الجنس إلى المعاني الرمزية التي تتجاوز الذوق الجنسي إلى الذوق الجمالي الذي يصبح فيه الروحي مسيطرا على العضوي في ما هو عضوي الجوهر.

5-جهاز النظر والعقد الذي هو شرط إدراك قوانين الطبيعة وعمل عملها بقوانينها وجهاز العمل والشرع الذي هو شرط إدراك سنن التاريخ وعمل عمله بسننه أو ما به يستطيع الإنسان التلقي من الطبيعة ومن التاريخ واستنتاج نظاميهما القانوني للأول والسنني للثاني والإرسال إليهما والتعامل معهما لسد هذه الحاجات ولحمايتها ممن ينافسه عليها .

فمن أين جاء اعتبار ما يقبل الوصف بـ"السوفت وار" في تحقيق كل هذه المهام) التجهيز اللطيف) بالانفصال عن "الهارد وار" الذي لا تتحقق من دونه) التجهيز الكثيف (حتى

ما تحقق بفضل النفخ من روح الله دون أن يكون جزءا من كيانه الروحي .

ورغم أن هذا التجهيز اللطيف - يعني المائدة والسرير وفنيهما والنظر والعقد والعمل والشرع - قابل للتنزيل في عدة أجهزة كثيفة هي الأبدان فإن ذلك لا يعني أنه يمكن أن يحقق هذه من دون الجهاز الكثيف . ولهذه العلة فالقصة القرآنية الرمزية تشترط بعث الجسد للشروع في الحياة الخالدة إيجابا أو سلبا . وحتى لو تصورنا الجهاز الكثيف ماديا خالصا فنحن لا نعلم الهيئات التي تتشكل بها المادة بحيث يكون بوسعنا نفي أن يكون اللطيف هو بدوره ماديا بتشكل شديد اللطافة بحيث لا نظنه ماديا ونعتبره لاماديا أو

روحيا إذ لم يكن بوسعنا قبل ابتداع أدوات رؤية الدقائق المرئية وسماع الدقائق السمعية كان الكثير

الفصل الرابع

من يدري فقد يكون الروح الدرجة القصوى من تلطيف الكثيف إلى حد تحوله إلى غيب الكثيف الذي يحيي شاهده ويقيمه ويجعله قادرا على وظائفه . وهو ما يعني أن المقابلة مادة روح أو كثيف ولطيف علته الإدراك البدائي لأحوال المادة وتعريفها بالامتداد الجرمي (بالمعنى الديكارتي) ومقابلتها بالروح التي تعرف بنفي الامتداد الجرمي . ولذلك فسأبين أن هذه الوظائف الخمس التي ذكرتها لا بد فيها من الامتداد الجرمي لكل ما كنا نتصوره غنيا عنه وننسبه إلى الروح التي تعرف باللامتداد.

وفي الحقيقة فهذه المقابلة حتى في الرمزية الدينية الواردة في القرآن لم تلغ الجرمية على ما يتميز به آدم بعد النفخ لأن إبليس لما رفض السجود لم يفرضه إلا بما ينسبه إلى مادته من فضل على مادة آدم - النار على التراب -ولم يعتبر النفخ الإلهي عاملا جديدا غير مادي.

وهو رفض السجود بعد النفخ وحتى بعد أن علم أن الله قد علم آدم الأسماء كلها وهي الميزة التي كانت تنقص الملائكة الذين شككوا في أهلية آدم للاستخلاف . ولو كان الإسلام لم يبن على أهمية البدن في كيان الإنسان ولم يعتبر تلك الوظائف التي تقبل الرد إلى تعلم الأسماء بعد النفخ لاستحال أن نفهم منزلة العناية بالجسد وعلاقتيه بالطبيعة والحياة)

المائدة والسرير) وبما ورائهما المضاعف أعني الفنين والجهازين الذي يمكنه من النظر والعقد بوصفه مستعمرا في الأرض والذي يمكنه من العمل والشرع بوصفه مستخلفا

وتلك هي مميزات الإسلام بالمقارنة مع الأديان التي يعتبرها محرفة والتي يمكن ردها إلى تعريفين أولهما يتعلق بالمائدة والسرير وفنيهما وذلك هو التحريف المسيحي وقضية الخطيئة الموروثة التي تؤدي إلى احتقار الجسد والجنس والثانية تتعلق بمنزلة الإنسان التي تجعله أهلا للاستخلاف بصورة كونية وليس فيه شعب مختار وعبيد يعمرون الأرض

للمستفردين بالاستخلاف عليهم وهو التحريف اليهودي بنظرية الإله القبلي وما يترتب عليه من قضية الشعب المختار والجوييم .

ولا بد هنا من العودة إلى الوصل بين الإنسان والطبيعة والإنسان والتاريخ وبين هذين الجهازين اللذين تكلمنا عليهما وصلا ماديا بمستوياته الخمسة ووصلا رمزيا أو روحيا بمستوياته الخمسة كذلك .

والقصد بالوصل المادي الذي يتقدم فيه ظاهر الكيان أو البدن على باطنه أو الروح:

1-دور المائدة: كيف تؤشر المأكول في الحواس عن بعد وكأنه يدعو الآكل قبل الأكل إلى الأكل فيكون بين الطبيعة وبين الإنسان تواصل عن طريق ما يصدر عن المأكولات مما تدركه الحواس الخمس؟ وكيف يكون التأثير متناسبا مع عدد الحواس التي تسهم في هذا التواصل عن بعد؟

2-دور السرير؛ كيف يؤثر المنكوح في الحواس عن بعد وكأنه يدعو

الناكح (ذكرا أو أنثى) قبل النكاح فيكون بين الطبيعة وبين الإنسان ما يحرك غريزة الجنس عن طريق الحواس الخمس؟ وكيف يكون التأثير متناسبا مع عدد الحواس التي تسهم في هذا التواصل عن بعد؟

3-فن المائدة وهو متعلق بما يقوي هذا التأثير الغذائي عن بعد باختيار المأكل واختيار الأجمل في العرض وبتنضيد المائدة تنضيدا يقوي دور التواصل بين المآكل والبدن الإنساني بمضاعفة دور الإدراك الحسي وجعل الحواس الخمس تشارك في التواصل غير المباشر المقدم على المباشر الذي يصبح غاية الغاية.

4-فن السرير وهو متعلق بما يقوي هذا التأثير الجنسي عن بعد باختيار المناكح واختيار الأجمل في العرض وبتنضيد السرير تنضيدا يقوي دور التواصل بين المناكح والبدن الإنساني بمضاعفة دور الإدراك الحسي وجعل الحواس الخمس تشارك في التواصل غير المباشر المقدم على المباشر الذي يصبح غاية الغاية.

ود تاجيا العو جو جو فر كزلة قرا اليا لال وجنسيا ولا بد للفن أن يتعلق بالظرف المكاني وما يزينه من الرسوم والأواني وبالظرف الزماني وما يطرب من الموسيقى والأغاني . وتحفة التحف فيهما قاب الظرف والمظروف الأنثوي عند الذكري والذكري عند الأنثوي حتى يكون الكلام جامعا لكل أشكال الجنس دون حصرها في الجنسين .

أما العلاقة المقابلة والتي يتقدم عليها جهاز تأويل ذلك كله فهو؛

1-جهاز النظر فهو لا يتعلق بالبصر حتى وإن اشتق منه بل هو يتعلق بالبصيرة بمعنى رؤية ما لا يرى بالحواس المباشرة بل بما وراءها من الحواس مع

اعتبار البصيرة ممثلة لبقية الحواس السميعة والشميمة والذويقة واللميسة التي هي شرط كل ما عداها وذات علاقة مباشرة بالجنس الذي يتحد فيها البدنان والروحان.

2-جهاز العقد وغايته العقد بالحضور الفعلي للوجود المحسوس الذي لا يمكن أن يضاهيه في الحضور إلا ما يصل إلى المحسوسية من المتخيلات كما يحدث في النوم ومثاله الأوضح هو الاحتلام الذي يجعل البدن يتصرف وكأنه يحس فعلا في اليقظة فنجد له أثرا في مفرزات البدن . ولا يوجد عقد ديني يصل إلى هذه الدرجة إلا نادرا . ولذلك فكل من يرد العقد الديني إلى "الروحي" مع نفي البدني يلغي منه أهم ما يمكن أن يضفي عليه المعنى الذي يوليه إليه الإسلام وخاصة وصف الجنان في القرآن وما استوحاه منه المحاسبي في كتاب التوهم .

3-جهاز العمل إنه الجهاز الذي لا يقبل التشكيك في وحدة البدني والروحي . فلا يوجد عمل يمكن أن ينجز حتى لو زعم فكريا لا يكون بهما معا . فالبدن حاضر في كل عمل حضور الهاردوار والفكر حاضر حضور السوفتوار لكنه عندما يصبح ملكة يتحول إلى تلاحم وتشاجن يثبت أن ملاك العمل هو وحدة الوجهين الظاهر والباطن في كل عمل .

4-جهاز الشرع والشرع في العمل لا يختلف عن المنهج في النظر وهو الترتيب الذي من دونه لا يمكن لأي عمل أن ينجح وهو من جنس الاستراتيجيا في الحرب وفي الاقتصاد وفي

أدنى عمل مهما كان بسيطا لأنه دائما توزع امتداد الظرف المكاني بما يسيطر على المتصل وانتظام مدة في الظرف الزماني بما يسيطر على

المنفصل الزماني . ذلك أن الانتظام من جنس الدفقات المتوالية والمتقطعة مثلها مثل دفات القلب ولا يمكن أن تكون من المتصل بل هي من المنفصل مهما كان العمل بسيطا إذ إن التنقل في المكان يقتضي الاستئناف في كل توجه لاحق مقابل لتوجه سابق .

5-ويوحد بينها الخفي من الكيان أو باطن الكيان الذي هو إيقاع الحياة نفسها في فضائها المحيط بالبدن المروحن . وهو عين وعي الإنسان بذاته وبمحيطه وبما يتلقاه من ذاته ومن محيطه وبما يرد به على ذاته وعلى محيطه أي علاقته العمودية مع الطبيعة والأفقية مع التاريخ واستنتاج نظاميهما القانوني للأول والسنني للثاني والإرسال إليهما والتعامل معهما لسد هذه الحاجات ولحمايتها ممن ينافسه عليها .

لا يمكن أن أجيب عن الأسئلة الأربعة الأولى التي هي في الحقيقة فروع السؤال الخامس حول الظاهر إلا بالانطلاق منه . ولا يمكن أن أجيب عن الأسئلة الأربعة الثانية التي هي الحقيقة فروع السؤال الخامس حول الباطن إلا بالانطلاق منه .

لكن ذلك يقتضي أن أقدم عليه التوالج بين المائدة والسرير وبين فنيهما أو التأثير المتبادل بينهما سواء تصاحب الفعلان الغذائي والجنسي فعليا أو لم يتصاحبا . لكن فنيهما متصاحبان دائما حتى إن لغتيهما تمثلان مصدر الاستعارات المتبادلة بمعنى أن الإنسان يمكن أن يعبر عن لغة الأكل بلغة الجنس والعكس بالعكس . ولهذا التوالج بين الفعلين وبين الفنين أهمية كبرى في كل تواصل فعلي بين البشر وخاصة بين الجنسين .

ونفس الأمر بخصوص النظر والعمل وبين فنيهما أو التأثير المتبادل بينهما

سواء تصاحب الفعلان النظري والعملي فعليا أو لم يتصاحبا . لكن فنيهما متصاحبان دائما حتى إن لغتيهما تمثلان مصدر الاستعارات المتبادلة بمعنى أن الإنسان لا يمكن أن يعبر عن لغة النظر بلغة العمل والعكس بالعكس . ولهذا فالتوالج بين الفعلين وبين الفنين أهمية كبرى في كل تواصل فعلي بين البشر وخاصة بين الجنسين كذلك .

ولا أعني بالجنسين العلاقة بين الرجل والمرأة بل بين الذكري والأنثوي سواء كان بين الجنسين رجلا وامرأة عضويا أو بين رجلين أو امرأتين في المثلية أو حتى بين الشخص وذاته في غياب الحلين السابقين بل وحتى بينه وبين الحيوان وخاصة في البوادي. ويبقى في كل هذه الحالات للذكري والأنثوي حضور حتمي لأن المؤثر فيهما جميعا هو العلاقة بين هذين الوجهين في الاتجاهين بتجاذب من طبيعة مختلفة يوحد بينها أربعتها ما يحقق التلاذذ المتبادل وقد خصصت لهما محاولة سابقة مع التمييز بين الظاهرة من حيث ما فيها من طبيعي فطري وما فيها من ثقافة مكتسب .

ولأبدأ الآن الكلام على هذا الجهاز الذي تتشرع عنه المائدة والسرير وفنيهما وأترك الكلام على الجهاز الذي يتشرع عنه النظر وهو خدمة المائدة خاصة والعمل وهو خدمة السرير وفنيهما أي العقد والشرع للقياس عليهما عموما وأني قدمت فيهما ما يكفي من المحاولات علما وأن أصل المائدة والسرير وفنيهما ينقسم هو بدوره إلى ما لا يفهم من دون جهاز النظر والعمل وفنيهما .

فهو جهاز مضاعف إذ هو ينقسم إلى جهاز المعرفة وجهاز القيمة والأول أداة مطلوبة لغيرها وعلة فاعلة والثاني مطلوب لذاته وعلة غائية. والجهاز

المطلوب لذاته والعلة الغائية هو عين الذوق القيمي الذي من دونه يصبح الأكل والنكاح مجرد عملية حيوانية لا تتجاوز الفعلين إلى الفنين:

1 - الجهاز المعرفي يتعلق بالمائدة والسرير وهو أداة طلبهما واكتشاف شروط سد حاجتهما وإبداعه وأعني جهاز النظر والعقد .

-2 الجهاز القيمي يتعلق بفن المائدة وفن السرير وهو أداة طلبهما واكتشاف شروط سد حاجتهما وإبداعه وأعني جهاز العمل والشرع.

وفي الحالتين فإن الأمر كله متعلق بالمعرفة والقيمة أداتي فاعلية وغائية لتحقيق وظيفتي الإنسان في الوجود بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها. والقصد أن المعرفة علة

فاعلة لسد الحاجات التي تتعلق بالمائدة والسرير اللذين والقيمة علة غائية لسد حاجات فن المائدة وفن السرير.

وهو ما يقتضي إعادة النظر في مفهوم العقل . فهو في القرآن ليس قدرة مبدعة بل هو جهاز فهم لما يتلقاه الإنسان من آيات أو رموز وخاصة فهم اللسان وجهاز علاج للمعلومات التي يتلقاها من الطبيعة والتاريخ فيه وخارجه وجهاز حساب وتنظيم لها حتى يكون للإرادة حرية الاختيار على علم بإمكانات سد الحاجات بصنفها وبشروط تحقيقها .

ومن يتصور العقل جهاز قرار فهو كمن يعتبر آلة الحساب وتنظيم المعلومات هي التي تقرره أي جهاز آلي دون أن يكون فيه وظيفة تشبه الإرادة هي التي توازن بين المعطيات وتختار ما تريده حتى لو ناقض الحسابات التي يجريها الجهاز لعلل أخرى ليست في متناول الجهاز.

وهذا الجهاز الثاني الذي سميته الإرادة هو ما يغلب على التواصلين بين المأكول والآكل والمنكوح والناكح وخاصة دور ما يتصفان به من تجاذب هو الذي يجعل فني المائدة والسرير هما المحركان الفعليان تحريك الغاية لما يشرئب إليها الكائن الحي من حيث هو كائن حي فضلا عما يضيفه نظام الإدراك .

ونظام الإدراك هو النظر والعقد للعلاقة بالطبيعة وبالتاريخ شرطين للمائدة والسرير ونظام العمل والشرع للعلاقة بالإنسان من حيث هو فاعل في الطبيعة والتاريخ بعني المائدة والسرير.

فكيف يكون النظر والعقد علاقة بين الآفاق والأنفس فيها وخارجها؟ ففي الأنفس نجد الطبيعي والتاريخي أو الفطري والمكتسب وفي الآفاق نجد الطبيعة والتاريخ الذي هو ما أضافه الإنسان للطبيعة ويمكن أن نسمي التاريخ الثقافة لأن القصد ليس التاريخ من حيث هو معرفة الأحداث التاريخية بل الأحداث التاريخية نفسها ومنها علمها الذي هو أحد الأحداث في التاريخ أو الثقافة .

وقد عرف ابن خلدون الفكر بهذه الوظيفة ولم يستعمل العقل في كلامه لأن العقل بالمعنى القرآني الذي يفهمه ابن خلدون جيدا حتى وإن واصل استعمال دلالته الطاغية على الفلاسفة بمعنى قدرة الفكر وقدرة القرار العاقل فقال ": وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما

هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت كلها مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة". فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته") المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر).

الفصل الخامس

ولنشرع الآن في الكلام في دور العقل لتلقي الرمزي وفهمه كما يحددهما القرآن ودور الفكر للترتيب بمعنيين أشار إليهما نص ابن خلدون الذي أوردناه في الفصل السابق: 1-فالترتيب المشروط في الفهم أو ترتيب المعلومات المتلقاة من موضوع المعرفة ويسميه بالطبع وهو معرفي بمعنى أن الإنسان يحدد علاقات الأشياء الموضوعية بقدر علمه بالأسباب 2 والترتيب المشروط في الفعل وهو أو ترتيب الغايات المطلوبة فيه ويسميه بالوضع وهو قيمي بمعنى أن الإنسان يعدد قيم الأشياء بالقياس إلى ما يريد بقدر إرادته للغايات القيمية وليس بحد ذاتها .

وكلاهما يفترض حرية الإنسان شرطا في البحث عن العلل في الترتيب الأول بالفرضيات المتعددة وشرطا في تنظيم غاياته في الترتيب الثاني . ومن هنا جاء الأول شرط الثاني من حيث العمل على علم والثاني شرط الأول من حيث البحث عن سد الحاجات التي هي إضافية إلى ما يريده الإنسان من العلم من أجل العمل .

وهذا عين ما سميته علاقة الحرية الشرطية بالضرورة الشرطية . فعندما يعلم الإنسان أن الضرورة في الطبيعة وفي التاريخ شرطية بمعنى أن علاقة العلة بالمعلول لأن يتغير المعلول إلى غيره تغيرت العلة ومن ثم فالعلة مشروطة بالمعلول الذي هو بخلاف التصور هو غاية العلة . فإذا كانت لنا غاية أخرى نبحث لها عن علة تحققها وذلك شرطه الحرية الشرطية عند الإنسان.

والسؤال الذي علينا الجواب عنه بصراحة: هل ما يقوله برجسون عن استقلال 'شيء" ما يمكن تسميته بالروح عن وظائف البدن شيء مفارق للبدن أم هو عين وظائفه التي هي هذه العلاقة بينه وبين ذاته وبينه وبين عالميه الطبيعي والتاريخي بتوسط المائدة والسرير وفنيهما وأصل ذلك كله في النظر والعقد للمعرفة والعمل والشرع للقيم أم إن هذا الوهم

علته البدائل من الأداتين الرمزيتين اللتين قد تصبحان بديلا منهما بوصفهما أداتيهما

1-رمز الفعل أو العملة: التي يمكن أن تصبح هي الغاية بدلا من المائدة والسرير لذاتهما وتحولهما هما بدورهما إلى أداتين من أجل الحصول عليها باعتباره شرط فني المائدة والسرير. ومنه نتجت التجارة الأولى بالجنس واستعمال الجنس للحصول عليهما إما في شكل التجارة الجنسية المباشرة أو في شكل استعمال علامات الجنس (جمل المطلوب جنسيا) لتحصيل المال من أجل الوصول إلى فنون ومتع أكبر وألذ؟

2-فعل الرمز أو الكلمة التي يمكن أن تصبح هي الغاية لأنها أداة خدمة أصحاب العملة ومن ثم تحقيق ما يحققه أصحابها عن طريق خدمتهم من الغايات خاصة والكلمة يمكن أن يكون لها نفس الدور الذي للعملة بشكل

الوعود والخداع مع بعض مظاهر الثراء في الملبس والمسكن ووسائل النقل . لا يمكن تحديد الرؤية القرآنية للعلاقة بين الجسد والروحي من دون الانطلاق من ظاهرتين :

1-الأولى هي البعث البدني الذي لا جدال فيه في القرآن .

2-الثانية هي شهادة الجوارح على صاحبها يوم الحساب .

فالأولى ترفع من منزلة البدن فنفهم أهمية العناية به في القرآن الكريم عناية هي من شروط العبادات . واحتقار البدن نجده عند الفلاسفة ومن تأثر بهم من الأديان وخاصة المسيحية والبراهمانية والتصوف في الإسلام . لكن الإسلام أكثر الأديان تجاوزا لهذا التأثير الفلسفي الذي يحقر من المادة والجسم .

والعلة هي أنهم يحتقرون المادة ويعتبرونها مصدر كل الشرور بخلاف ما يراه عليها القرآن لأنها ليست مقصورة على الامتداد بالمعنى الديكارتي بل هي من المدد والمدة. والمدد يعني ينبوع الحياة . والمدة تعني الديمومة في الوجود .

سلوكه حسنات وسيئات . ولذلك فجل الجوارح مضاعفة منها ما يمثل اليمين ومنها ما يمثل اليسار. وهو ما جعلني أعتبر ذلك إشارة رمزية إلى معنى الملكين المحيطين بكل إنسان شاهدين على أفعاله ومسجلين لها حسنات وسيئات مرسومة في البدن فيكون هو الكتاب الذي يحمله بيمينه أو بيساره بحسب كشف الحساب يوم الحساب.

لذلك فلا بد من قراءة كلمة الروح بفتح الراء وجزم الواو لأنها تعني الروح

الذي ينفخ وليس جزءا عضويا بل فعل التنفس الدال على الحياة والدليل هو قصة خلق عيسى عليه السلام بالنفخ من روح الله وهو نوع من كن ذات القوة الثانية مثل تعليم آدم الأسماء كلها بعد النفخ فيه من الروح.

وهذه الرموز لا تعنينا من حيث الكلام في حقيقتها لأنها من الغيب المحجوب بل في ما ترمز إليه منه تعديد للعلاقة بين البدني واللابدني كما يبدوان لنا أو من البدني الإنساني ووظائفه التي هي موضوع كلامنا في اللغز الإنساني . وقد عرفت هذه العلاقة بكونها علاقة ظاهر بباطن لنفس الشيء وليست علاقة بين شيئين مختلفين :

1-فالبدن هو ظاهر كيان الإنسان لكنه معبر عن باطن نشعر دائما بأنه في علاقة به يتبادلان التآمر كلاهما آمر ومأمور وبينهما ما يشبه التغايب لكأن الباطن يصاحب حال الظاهر بما يحاوله من تأويل لما يتلقاه من ذاته ومن محيطه .

2-والروح هي باطن كيان الإنسان لكنه لا صلة له بذاته وبالعالم من دون مروره بالبدن الذي هو جهاز التلقي للمعلومات التي تأتيه من الحواس الباطنة ومن الحواس الظاهرة وهو إذن مصدر كل المعلومات. ولسنا ندري طبيعة عملية التأويل ودوره فيها بخلاف ما يدعيه برجسون.

3-وفعل الظاهر في الباطن هو ما يظهر من المدارك الحسية خاصة لذاته ولما حوله لكنه قد يكون له دور أعمق في الباطن على الأقل بالحالة المزاجية التي تتولد عنه في تلقي المعلومات وفي تراكمها فيه .

4-وفعل الباطن في الظاهر هو ما يظهر من فهم (عقل (ما يتلقاه وتوظيفه في تحقيق شروط قيام كيان الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض

ومستخلف فيها .

5-وبذلك يتبين أن كيان الإنسان هو هذه العلاقة بين الإنسان وذاته وبينه وبين ما حوله من الطبيعة والتاريخ بما فيهما مما فيه أي ظاهرهما وباطنهما . والظاهر من الطبيعة هو الطبيعة نفسها والباطن هو ما وراءها الذي يجعلها تكون ما هي والذي يتجلى في ما فيها من آيات أو قوانين .

والظاهر في التاريخ هو التاريخ نفسه والباطن هو ما وراءه الذي يجعله ما هو والذي يتجلى في ما فيه من آيات أو سنن . والأنفس ليست جمع النفس التي تقابل الجسد بل هي جمع النفس بمعنى الذات التي لها ظاهر هو البدن ولها باطن هو الروح ومن ثم فالأنفس تعني ما في الإنسان من ظاهر طبيعي وتاريخي (البدن) وما فيه مما ورائه من باطن طبيعي وتاريخي يناسبان ما في الطبيعة وما في التاريخ من ظاهر وباطن .

وبين الطبيعي والتاريخي في الآفاق ظاهرهما وباطنهما وما في الأنفس من طبيعي وتاريخي ظاهرهما وباطنهما متصلة كلها بما في الآفاق مما يناسب حاجات الإنسان وما في الإنسان مما يناسب ما يمكنه من سد الحاجات بالنظر والعقد وبالعمل والشرع . وذلك هو مدلول فصلت 3 التي تعرف هذه العلاقة بأنها آيات الله وبأنها هي التي تجعلنا نتبين أن القرآن هو الحق.

وهذا يعني أن لغز الإنسان هو عينه لغز القرآن . فالقرآن هو نظرية الإنسان بهذا المعنى الذي يجعله تذكيرا للإنسان بما فيه من تجهيز يمكنه من علاج علاقته بالطبيعة) النظر والعقد (وبالتاريخ) العمل والشرع) لتحقيق شروط قيامه من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها الأرض التي تحتوي على شروط سد حاجاته إذا هو لم يفسد فيها ولم يسفك الدماء لكي

لا يكون التعمير تدميرا والاستخلاف طغيانا وتألها .

عند الكثير ممن غابت عنهم حقيقة الإنسان التي يذكر بها القرآن ليبني عليها مضمون الرسالة من حيث هي كلام في العلاقة بين سياستين :

-سياسة الرب للعالم غيبه وشهادته بوصفه الخالق والآمر.

2-سياسة الإنسان للشاهد من العالم بوصفه المخلوق المأمور خليفة الرب.

وللرب إذن دور في سياسة الإنسان للشاهد من العالم بما جهز به الإنسان من قدرة على التعامل مع الطبيعة (النظر والعقد وتطبيقاتهما) ومع التاريخ) العمل والشرع وتطبيقاتهما (وبما وضع في الطبيعة وفي التاريخ من شروط قيام الإنسان لينجز ما كلف به من تعمير واستخلاف .

وشرط ذلك قياس سياسته للعالم بالمثال الأعلى الذي هو سياسة الرب للعالم غيبه وشهادته . والقياس لا يكون بمجرد الدعوة إلى ذلك بل باستعمال جهازيه الأول بمعرفة قوانين شروط تنظيم ما تقتضيه معرفة الشاهد من الخلق وتقييم الشاهد من الأمر.

وفي هذا الإطار تأتي الأمور التي تبدو تافهة للكثير ممن يتصور الدين هو مجرد شعائر وعبادات وليس تنظيما شاملا للحياة وهذا الشمول يتعلق بسياسة عالم الشهادة عامة وبأصنف الآداب أو الأخلاق الضرورية لتكون هذه السياسة تتميما لمكارم الأخلاق: 1-آداب المائدة أو فلسفة الغذاء وعلاقته بالملكية وبالتضامن الإنساني .

2-آداب السرير أو فلسفة الجنس وعلاقته بالعرض وبالنسب الإنساني

3-آداب فن المائدة أو فلسفة المتعة واللذة الذوقية في الغذاء .

4-آداب فن السرير أو فلسفة المتعة واللذة الذوقية في الجنس.

5-والأصل آداب الحياة السوية التي تحقق شروط حماية البدن وسلامته لأنه هو عين كيان الإنسان حتى وإن لم نر منه إلا ظاهره فنظنه مجرد مادة لا قيمة لها بالقياس إلى ما

التي حققت الصلح الأتم بين البدني والروحي أو بين ظاهر الإنسان وباطنه .

فالروح بهذا المعنى ليست منفصلة عن البدن بل هي باطنه ولا يوجد تنكر لحاجات البدن الغذائية والجنسية وما يرفع من منزلتهما من الفنون المعلقة بهما . فالبدن هو ظاهر الروح . والروح هي باطن البدن . وهما وجهان لنفس الشيء الذي هو الإنسان الذي كرمه الله فنفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء وكلفه فاستعمره في الأرض واستخلفه فيها .

لكن الأعمق من ذلك كله هو رمز فساد السياسة كما تتعين في غاية تعريف الأديان أي في دين العجل الذي يجعل الأداة غاية أداة التبادل وأداة التواصل تعوضهما بما لصاحبهما من سلطان على تلك الغايات . فشكل ما ذكرناه من شروط بقاء الإنسان بهذا المعنى المتحد الذي ليس فيه فصل بين وجهي كيانه الظاهر) البدن) والباطن) الروح) يمكن أن يصبح مجرد بضاعة بخسة أمام ما يستعاض به عنه من بعدي العجل أي الأموال والأقوال : معدن العجل وخواره.

لذلك فالقرآن لم يتكلم على حرب الله إلا على ربا المال الذي هو جعل رمزه العملة تنتقل من دور أداة التبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين ما يجعل أصحابه يتألهون به لمجرد جعله المتحكم في المائدة والسرير وفنيهما

وأصلها جميعا أي في حياة الفرد والجماعة من حيث كيانها العضوي أو ظاهر وجودها .

والقرآن لم يتكلم على "المقت الأشد" إلا على ربا الأقوال الذي يجعل رمزه الكلمة تنتقل من دور أداة التواصل إلى أداة سلطان على المتواصلين ما يجعل أصحابه يتألهون لمجرد جعله المتحكم في جهازي الإنسان أي النظر والعقد والعمل والشرع بجعل المعرفة والقيم خوارا أو إيديولوجيا تغير الرؤى والقيم في علاقة البشر بعضهم بالبعض وبالعالم وبالمثال الأعلى لسياسة الشاهد من العالم في الاستعمار والاستخلاف بتحريف سياسة الرب للعالم غيبه وشاهده.

ولا بد من العودة إلى تعريف ابن خلدون للإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فرئاسة الإنسان هي التي تفسد بسلطان ربا الأموال الذي يحول العملة من أداة تبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين وربا الأقوال الذي يحول أداة التواصل إلى أداة سلطان على المتواصلين فيفسد علاقة المادية البشر وعلاقتهم الروحية بعضهم بالبعض لأن الأول يفسد التبادل الذي يصلح علاقة سلطة بتوسط المائدة والنظر وفنيها والثاني يفسد التواصل بتوسط السرير والعمل وفنيهما بل يجعلهما أداتي استعباد مادي وروحي للإنسان:

1-فالأول أو ربا الأموال يمثل أداة السلطان على الأبدان لأنه يتعلق بالآداب الأربعة التي تعدد قيم سياسة البدن أي المائدة والسرير وفن المائدة وفن السرير.

2-والثاني أو ربا الأقوال يمثل أداة السلطان على الأرواح لأنه يتعلق

بالأجهزة الأربعة التي تحدد معارف سياسة العالم أي النظر والعقد والعمل والشرع.

ونحن أمام تفسيرين لهذه الحصيلة التي تعينت في الكائن الذي نسميه الإنسان بجنسيه نبدأ بأولهما في هذا الفصل بكلام يزعم بما يشبه الإجماع بكونه علميا وعقلانيا ونختم بالثاني في الفصل الآخر والخاتم لهذه المحاولة ويعتبر خرافيا ولا عاطفيا. وسأحاول اختبار التفسير المزعوم علميا ببيان عدم كفايته على فرض صحته التي لا أسلمها إلا جدلا قبل اختبار تناسق الثاني الذي يزعم خرافيا وعاطفيا .

مما يتناساه الكثير من المعجبين بنظرية التطور هو أنها مرت بمرحلتين . أولاهما هي المرحلة الأرسطية التي تقول بالتطور النسبي الذي يتوقف بمجرد بلوغ الغاية في تحصيل الأجناس والأنواع الحية. وهو ما يعتبر مرحلة تجريب الحياة لطرق إنجاز مهمة تخليق الأجناس والأنواع في رؤية أرسطو البايولوجية . فإذا تمكنت بعد تجريب فاشل عديد المرات من إنجاز جنس مكتمل البنية وتأسيس قانون تكون أنواعه وأفراده أصبح ذلك ذاتي التكوين بآلياته التي تحقق في عملية التخلق . والعلامة هي التطابق بين نظام الأعضاء ونظام الوظائف .

الفصل السادس

ااا 5 ل ل تتطور بعد أن تحققت فاكتملت لأن توقف التطور التجريبي شرطه أن يكون قد أنتج أتم وقمة إنجاز المهمة بالنسبة إلى الحياة بصورة عامة في غايتها هي إنجاز وظيفة الكلام والعقل عند الإنسان أرقى

الأجناس الحية في فلسفة أرسطو بمعنى أن الإنسان أرقى إنجاز في التخلق الطبيعي للحياة.

وما يتميز به هذا التصور لنظرية التطور التجريبي عن نظرية التطور الداروينية أمران: -1 الأول هو أن للتطور غاية موجودة بالقوة في الحياة من البداية وهي تكوين الأجناس والأنواع بعد تجريب يوصل إلى أفضل تناسق في النظامين العضوي والوظيفي وتطابق -2 الثاني أن حصول ذلك يؤدي إلى تحول التطور إلى نظام التوارث الذي يجعل الأجناس والأنواع الحية من النبات إلى الإنسان ثابتا وهو القول بنظرية ثبات الأجناس والأنواع وبعدم مرور أي منها إلى الآخر.

وهذه الغاية مصاهفة فهي التناسق الوظيفي والتناسب الجمالي . ومن ثم فكل العقبات التي سنبينها في الخيار الدارويني ليس لها وجود في رؤية أرسطو على الأقل من حيث انطباق نظرية الضرورة الشرطية قانونا طبيعيا عاما. لكن القول بالتطور بمعناه الدارويني يقتضي الكلام في خمس مراحل ليس لداروين لهما حل متناسق ومقبول عقلا ولا دليل تجريبي كاف للإقناع به . فيكون التطور عاجزا فيها جميعا ما يجعل من العسير فهم وحدة السلسلة التطورية والتمايز الكيفي بين الأجناس والأنواع وخاصة الثبات الوراثي حتى لو افترضناه غير مستقر بصورة نهائية فيه :

1لا بد أن يوجد تطور متقدم على تطور فصيلة القردة دون حصر لعدد الفصائل الممكنة عقلا إذا حددنا البداية.

2 لا بد أن يوجد تطور تكويني في فصيلة القردة بصورة تقربها من فصيلة الإنسان .

3-لا بد أن يوجد تطور تكويني في فصيلة البشر بصورة تقربها من الإنسان في شكله الذي

هو عليه حاليا .

4-لا بد أن يوجد تطور بعد فصيلة البشر غير معلوم الأعداد إذ لا شيء يدل على أن التطور توقف نهائيا عند تحقق غاية هي الإنسان.

5-وأصل ذلك كله ضرورة فهم الوحدة التي تحقق هذا التسلسل الحاصل إلى الغاية التي لم تتحدد بعد والتي ليس لها وجود في البداية لأنه لا يمكن للصدف أن تحدد من البداية في غياب الغائية التي تقتضيها الضرورة الشرطية بالمعنى الأرسطي قانونا لعمل الطبيعة . ودون أن أتحامل على داروين فإني لا أتردد في افتراض أن مثل هذه النظرية لا بد وأن تكون ذات أصل عنصري . فلكأن صاحبه يحاول تبرير رؤية الاستعمار البريطاني للأنديجان في المستعمرات وتفسير الفرق بين بشره وبشرهم بنظرية الانتخاب الطبيعي بغائية البقاء للأصلح لتبرير سلطان الأقوى في صراع البقاء . فمفاد هذا الكلام أن ما يحصل بين المستعمر والأنديجان يمكن تفسيره بالانتخاب الطبيعي الذي يزيل بمقتضاه الأقوى الأضعف من الوجود بمعزل عن الأخلاق ما دام يرد إلى علة طبيعية عضوية هي التكيف الذي ينتج عن الصراع من أجل الحياة والبقاء للأقوى أو للأصلح بقانون التكيف .

ذلك أن الحجة الوحيدة التي يعتمدها هي التقارب في الأعضاء -مع استحالة التطابق لاستحالة رد المنفصل إلى المتصل كالحال في الانتقال من العدد الطبيعي إلى العدد الحقيقي -لا يمكن إثباتها مهما أطال القائلون بالنظرية التطورية المعتمدة على التحولات الكيفية بالصدفة في مدة حصولها

لكي تتمكن بالتراكم من تحقيق التكيف مع ظروف العيش -وهو معنى الانتخاب الطبيعي بتراكم الصدف وحفظ ما يكون مساعدا على التكيف ومن ثم علة كافية على إزالة كل من تحصل له الصدف وتراكمها وحفظها ليبقى .

ومهما قلنا بأن ذلك قد يعلل التحولات الكيفية التي لا يمكن إثباتها بالأدلة المادية من الإحاثيات إذ لا يمكن مهما وجد من تقارب بين الأعضاء ألا يتناقض مع إطالة المدة التي تعني تقريبا الانتقال من انفصال الأعداد العدد الطبيعي إلى ما يقرب مما غايته بالمعنى

الرياضي الاتصال بين الأعداد لا العدد الحقيقي . فهذه النقلة تقتضي ضرورة قطع اللامتناهي بين المختلفين كيفيا في مدة متناهية فإن ذلك لا بد فيه من اعتبار ما يحفظ من التحولات الكيفية ويراكمها ذا غائية هي التكيف أولا والتكيف الأقل كلفة على الحياة -1 أن التفسير بالصدفة ينبغي أن يقول هو بدوره بغائية خفية تجعل التكيف وكأنه غاية تراكم الصدف التي تحقق الطفرة التكيفية لتجاوز مشكل قطع المسافة الفاصلة بين تغير وتغير ومن ثم فهي تتضمن تحول الصدفة إلى ثابت موروث في الأجيال المتوالية من النوع الوارث لها في كل مرحلة من مراحل الانتقال من القرد إلى الإنسان مثلا .

-2 والأهم من ذلك كله ضرورة أن يتكرر مرتين بسبب الحاجة إلى حصوله في الجنسين لنقل هذا الموروث بمعنى أنه ينبغي أن يكون حاصلا في الذكر وفي الأنثى حتى يصبح خاضعا لقانون الإرث البايولوجي وأن يكون متساوقا بمعنى أن الصدفة التي تحصل في الذكر ينبغي أن تحصل في

الأنثى وإلا فانتقال ما حصل بالصدفة عند أحد الجنسين قد لا يكون كافيا لتحقيق التكيف لأنه يكون نصف تكيف فيصبح مستحيل الحفظ والبقاء لأن ما عند الجنس الثاني لا يقبله أو إن قبله فقد ينتج نكوصا في النوع يلغي ما حصل عند الجيل الأول إلى الحاصل عند الجيل الموالي.

والاعتراض الأهم يتعلق بالبداية وبالغاية في نظرية التطور الداروينية. فكلتاهما تناقض الرؤية التي تعلل التطور بالتكيف وبالبقاء للأصلح أو للأقوى للقدرة عليه :

1-فالبداية إن سلمنا بوجودها لم تكن بحاجة للصراع الذي ينتج عنه الانتخاب الطبيعي لتوفر شروط البقاء ومن ثم الاستغناء عن شرط إضافي للتكيف إلا إذا كان حصول التحول الخارجي في بيئة الكائنات الحية هو العلة الخارجية التي تجد في الجنس الوحيد من الحياة - إذ نحن به في البداية- تفاوتا في القدرة على التكيف ما يعني أن بعضه كان حائزا على شيء موجود من البداية وليس حصيلة تطور ومن ثم فالتنوع الناتج عن الفروق في قوة الأبدان سابق على التطور ومستغن عنه .

2 والغاية إذا كانت هناك غاية في التطور تقتضي أن ما ليس له القدرة على التكيف ينبغي أن ينقرض وألا يبقى منه ما لا يستطيع التكيف ما يعني أننا ينبغي أن نعود إلى ما كانت عليه البداية أي جنس وحيد استطاع البقاء وفي غير هذه الحالة لن يكون البقاء مشروطا بهذا التغير على الأقل للبعض . ومثال ذلك هو أن القردة كان ينبغي أن تنقرض لما حصلت فصيلة الإنسان .

وإذا قبلنا فرضيتي لتأويل وضع هذه النظرية فإن الاستعمار البريطاني كان

ينبغي أن يزيل كل الأنديجان الذين استعمرهم لأنه أقدر على التكيف منهم ما يعني تقريبا تكرار ما حصل للهنود الحمر فيجعل نظرية داروين لا تختلف عن نظرية هيجل في القول بصراع أرواح الشعوب وعن نظرية ماركس القول بصراع الطبقات . ولعل للنظرية علاقة بقانون مالتوس الذي يتناسى مع التقدم العلمي الذي يتغلب على المعادلة بالتقدم الزراعي للغذاء وفي الحالتين الفلسفية والبايولوجية وحتى في حالة التناسب بين الغذاء والديموغرافيا يمكن القول إن نظرية التطور بالانتخاب الطبيعي ليست إلا ترجمة لنزعة هدفها تبرير الاستعمار ببعديه الذي يبحث عن تعليل الطبيعة التخلي عن المسؤولية الخلقية:

-1 الاستعمار العام الذي يصبح تهديما ولا يبقى تعميرا لأنه لا يؤمن بقيم الاستخلاف والمؤدي إلى الإفساد فيها وسفك الدماء. وهذا هو المشترك في الرؤية الفلسفية الاستعمارية التي تقضي على التنوع في النبات والحيوان والإنسان لتفرض نمطا واحدا من الحضارة لغة واحدة وفكرا واحدا نمط حياة وثقافة واحدة. وتلك هي العولمة الحالية التي علاجها المؤقت الآن هو محاولة حماية الطبيعة من التلوث وعلاقة ذلك بالتلوث الثقافي وكلاهما عبارة عن عبادة العجل أي عبادة معدنه ورمزه ربا الأموال وعبادة خواره ورمزه ربا الأقوال . ويمكن اعتبار الثقافة الأمريكية التعبير الفعلي لهذه الرؤية حاليا . 2-تعميم العنصرية على كل الكائنات تبريرا يزعم علميا بفرضية الانتخاب الطبيعي في ما يبدو توحيد سلسلة الأجناس والأنواع الحية بناء على حلين كلاهما مستحيل وجوديا

التي نجعله وراثيا . ولا يمكن رياضيا الوصل بين منفصلين مهما صغر الفرق

بينهما من دون قطع اللاتناهي في قطع المسافة الفاصلة لأنها تقبل القسمة إلى فروق متصاغرة دون غاية كالفرق بين العدد الطبيعي والعدد الحقيقي . وإطالة مدة الانتقال لا يغير منه الأمر شيئا لأن المدة مهما أطلنا فيها تبقى متناهية ومن ثم فهي لا تحقق شرط الوصل بين المنفصلين مهما قربت المسافة الفارقة بينهما .

وأخيرا فإني دون أن أدخل في جدل حول الاكتشافات الإحاثية وهو جدل أنا في غنى عنه لمجرد بيان علتي استحالة تحديد البداية والغاية واستحالة قطع المسافة بين كيفيتين منفصلتين بالتراكم الكمي الذي يحفظ ويتحول إلى ميراث ينتقل بثبات يحقق التكيف في جنس أو نوع معين من دون البقية من دون شرح العلة الميتافيزيقية التي لا يمكن ألا تكون غائية في الصدف والعلة الرياضية التي تعالج قطع اللامتناهي في مدة متناهية مهما طالت فإني في حل من الحاجة إلى هذا الجدل .

وتكفي حجة واحدة كان يمكن أن تحسم الاستدلال على صحة النظرية لو أمكن مثلا تحقيق تجربة واحدة ترينا إمكانية الانتقال الكيفي بين نوعين مختلفين من النبات أو من الحيوان كما نستطيع أن نبين التغير الكيفي في الماء من الماء إلى البخار بالتسخين أو منه إلى الثلج بالتبريد . وما لم نتمكن من مثل ذلك في الانتقال الطفري وبل التراكم الكمي الذي يؤدي إليه فالدليل يبدو لي ما يزال في طور الفرض الذي لا دليل كاف عليه .

ولم يبق إذن إلا أن أبين أن ما يعتبره أصحاب هذه الرؤية من الخرافة أو من الميثولوجيا أو حتى من المعجزات الدينية دون أن أجادلهم في رؤاهم التي يزعمونها علمية لأنها في الحقيقة يمكن أن تعتبر أكثر خرافية وأكثر

ميثولوجية أو حتى أكثر إعجازية رغم وصفها بالعلمية تجوزا . فالعلمي نفسه مبني على خمس معتقدات هي بالجوهر معتقدات أقل ما يقال فيها أنها مسلمات لا دليل عليها أو هي مجرد قبول بأمر واقع (فاكتوم) لا شيء يثبت أن منزلته الوجودية تتجاوز كونه من باب التسليم والاستسلام للأمر الواقع:

1-فالعلم يحتاج إلى التسليم بأنه يوجد عالم طبيعي وتاريخي في الأعيان خارج الأذهان . -2 ويحتاج إلى التسليم بأن هذا العالم الطبيعي والتاريخي ذو نظام من القوانين والسنن 3-ويحتاج إلى التسليم بأنه توجد أذهان عند الإنسان تمكنه من إدراك العالم الخارجي

بما فيه ذاتها . 4-ويحتاج إلى التسليم بأن إدراك الأذهان للعالم والذات يحقق المعرفة بالطبيعة وبالقيمة

5-ويحتاج إلى التسليم بأن مجموع هذه المسلمات هي ما من دونه لن يوجد ما نسميه علما وهي إذن مسلمات أو في الحقيقة مجرد عقيدة لا تختلف عن العقائد الدينية التي تعترف بأنها مسلمات إيمانية ولا تدعي العلمية.

لكنها على الأقل في الإسلام هي عقائد إيمانية متخلصة من التوظيف العنصري الذي ينتج عن هذه الرؤية التي تزعم العلمية والتي لها علاقة بأديان عنصرية بالجوهر وذلك لعلتين : -1 العلة الأولى هي الزعم بأن الدين خاص بهم والله لا يتصل إلا بهم .

-2 العلة الثانية وذلك لأنهم شعب الله المختار وكل من سواهم غيرهم .

أما الإسلام فيعتبر البشر جميعا إخوة من نفس واحدة (النساء (1 ويعتبرهم متساويين (الحجرات (13 للتعارف معرفة ومعروفا وليس للتناكر لأنه لا يعترف إلا بتفاضل وحيد هو التقوى أي احترام قيم الاستخلاف الذي هو منزلة وجودية لجميع البشر مع وضع مبدأ يحفظ التنوع في كل شيء باعتباره من آيات الله في الآفاق والأنفس .

الفصل السابع

قم م ل - الفصل السابع -

بينت في الفصل السادس استحالة حل لغز الإنسان بنظرية التطور وأرجعناها إلى موقف عنصري يبرر الاستعمار بأحكام الطبيعة ليتنصل من أفعاله المؤدية إلى إفناء الشعوب الأقل تقدما علميا وتقنيا أفعاله المنافية للأخلاق لأنها استعمار متنصل من قيم الاستخلاف . وهذا التنصل يجعل الاستعمار يتحول من التعمير إلى تدمير بواسطة الصراع الجدلي بين أرواح الشعوب أو بين طبقاتها فلسفيا أو بين الأنواع النباتية والحيوانية والإنسانية بايولوجيا .

وبينا قبل ذلك أن المعاني التي اكتشفناها في قيام الإنسان من حيث محددات كيانه ومحددات شروط بقائه ليست محاولات تفسيرها بنظرية التطور أكثر معقولية ومقبولية من تفسيره بصورة رمزية في الرؤية القرآنية لوجود مثل هذا الكائن اللغز الذي حاولنا شرح الملغز فيه . وهو ما يعني أن ما رأيناه مما يبدو من عدم معقولية ومن ضرورة ما يشبه المعجزة لحصول هذا المسار العضواني والروحاني فإن ما يبدو في القصة الرمزية القرآنية أكثر معقولية ومقبولية رغم أنها لا تحل اللغز حلا يمكن اعتباره كافيا لإزالة

اللغز والشك في وجاهة حله مثلها مثل نظرية التطور.

فالقصة القرآنية تقول إن الأصل هو نفس واحدة) النساء .(1 وليست النفس هنا بمعنى النفس المقابلة للبدن بل بمعنى الذات كما في "لا تلقوا بأنفسكم إلى التهلكة" أو ذواتكم التي تتألف من بدن ظاهر وروح باطن في آن خلق منها زوجها ثم بث منهما رجال كثير ونساء .

وهذا النص ينفي خرافة المفسرين التي تعتبر المرأة كائنا خلق بعد الرجل ومن ضلع أعوج منه وهو من الإسرائيليات. لكن القرآن يعكس فيجعل الجنس الأنثوي متقدما على الجنس الذكري الذي اشتق منه . ففيه يعتبر خلق من المرأة ثم تغشاها فحملت منه وتتوالى منهما الأجيال من الرجال والنساء) الأعراف 189 والنساء (1 . وخلق زوج النفس الواحدة الذي تغشاها فحملت منه هو الذي يرمز إليه خلق آدم في القرآن خلقا يعيد ما ينبغي أن يكون قد حصل للنفس الواحدة.

ل وأن زوجها هو آدم فتكون حواء هي أمه وزوجته في آن ومنهما تكون الأجيال بعد الخروج من الجنة أي بعد أن أصبحا قادرين على الاعتماد على نفسيهما لتحقيق شروط بقائهما بالتعامل مع الطبيعة ومع ما يضيفانه إليها أي التاريخ.

وهذا يعني أن النفس الواحدة هي حواء وأن الزوج الذي خلق منها وتزوجها هو آدم. ولذلك فهو الذي يحدد الجنين ذكرا كان أو انثى وحواء هي التي تمثل محل تخلقهما ولذلك سميت بمشتق من جذر هو الحياة. فالبويضة هي الشرط الضروري لتخلق الحياة الإنسانية العضوية والروحية. والمرأة هي شرط بقاء الجنين حتى لو أمكن بالتقدم التقني تعويضها في

بعض الوظائف التي تحاكي ما يميزه كيانها .

والكلام على آدم دون حواء في عملية الخلق علته أن آدم هو الذي ما خلق من النفس الواحدة التي لم تكن بحاجة للاستكمال لأنها الأصل التام والرجل هو الفرع المحتاج للاستكمال . وهو المحدد للفرق بين الجنسين بخلاف حواء التي هي النفس الواحدة التي تقبل الجنسين ولا تتضمن التمييز بينهما . ولا بد هنا من حل لغز اللقاح الذي أنتج آدم ومثله عيسى بنص القرآن من دون أب . واعتقد أن من له دراية بالزراعة والتلقيح بنقل الرياح للغبرة الملقحة وتذكير التبن وتأبير النخل يعلم أن ذلك ممكن وهو ما يرمز إليه النفخ في فرج مريم ومثله في فرج حواء او النفس الواحدة . وكيفما كان الأمر فإن البداية بالواحد أيسر من البداية بالاثنين لأن استمداد الثاني من الأول يمكن أن يكون ممكنا إذا جمعنا بين الجنسين كما يحدث في الزراعة.

والمعلوم أن آدم ينتج نوعين من الحيوانات المنوية التي تخصب البيضة بما بالعامل الذكري للذكور التي تخصب البيضة بالعامل الأنثوي وأن عاملين يخصانه يتدخلان في حصول أحد التخصيبين هو مدة حياة الحيوان المنوي وسرعته في الوصول إلى البويضة والولوج فيها وعاملين يخصان البيئة التي يتحرك فيها خلال هذه الحركة والتي تعدد طول المسافة التي يقطعها والحموضة التي فيها . و الحقيقة فإن الامر كله تناسب كمي وكيفي

مكان (عضو المرأة التناسلي (التخاصب والتفاعل وزمانهما (العلاقة الزمانية بين مدة حياة الحيوان وزمن البيض) بين هذه العوامل الأربعة في تحقق عملية التخصيب . ولذلك فتنظيم هذه العوامل لتحقيق التناسب

المناسب يمكن من التحكم فيه فيكون من أدوات

أما حواء فتنتج نوعا واحدا من البويضات يصلح لأن يكون أصلا للجنسين دون تمييز بين الذكر والانثى إلا بفضل ما أسلفت من التناسب في لقائها بالحيوان المنوي الذكري أو الأنثوي . وهي إذن عين النفس الواحدة بخلاف آدم فهو الذكر الذي اشتق منها فكان بنحو ما ابنها وزوجها ومنهما يبث رجال كثير ونساء) النساء 1 والاعراف .(189 ولست غافلا على كون هذه الرؤية تنتاج القول بالمحارم. لكن لا يمكن فهم القصة القرآنية من دون اعتبار هذا القول متأخرا بعد أن تكونت النواة الاولى من الاسرة وتعددت أفرادها من الجنسين وهذا يعني أن الاخ كان يتزوج اخته ثم ابن الاخ بنت الأخت او العكس حتى تباعدت العلاقة فوضع تحريم المحارم حتى تتوسع علاقة الاسر بعضها بالبعض وتيسيرا للتزاوج الخارجي .

ولو كان الأمر يسير الهم وقابلا للرد للمعتاد من العملية الجنسية العادية لما كان الأمر متعلقا بلغز يحتاج إلى ما يبدو معجزة سواء قلنا بالتطور المزعوم علميا أو بالقصة الرمزية المزعومة خرافية. فيكون كل ما قيل عن آدم قد حصل مرتين واحدة للنفس الواحدة التي خلق منها والثانية للزوج الذي خلق منها وجمع فيه ما قيل فيهما تخليصا لمراحل خلق الإنسان واعداده وتجهيزه لمهمتي استعمارة الأرض والاستخلاف فيها .

ومن ثم فما يقال عن خلق آدم زوج النفس الواحدة التي اشتق منها يتضمن ما حصل للنفس الواحدة ولم يذكر في الكلام عليها وهو ما جعلها تكون بداية حياة البشر الواحدة والتي خلق منها آدم. أي إنها هي التي صنعت من تراب ثم نفخ فيها ومنها أخرج الزوج حاصلا عما تحقق فيها ثم

استكمل خلقه بما لم يكن حاصلا عليه منها بمجرد اشتقاقه من

حواء التي خلقت كاملة ولم تكن بحاجة لاستكمال خلقها فيه أعني هذه القدرة التي تمكن من التمييز بين الجنسين .

ولو لم يكن قد نفخ فيها من روح الله لتنجبه لكانت بحاجة مثل آدم حتى يصبح قادرا على الإنجاب لما يصبح زوجها فنفخ فيه نفخا يضيف ما ليس فيها أعني التمييز بين الذكر والأنثى فتكون غنية عن هذه الإضافة وخلقت كاملة لا تحتاج إلى النفخة الثانية. وكان يمكن أن يكتفى بالنفخ في حواء التي اشتق منها لو كان النفخ فيها متضمنا للقدرة على الجنسين . لكنها لا تنتج إلا بويضات هي القاعدة المشتركة بين الجنسين .

وخلق عيسى عليه السلام بالنفخ في فرج مريم رمز للتذكير بالنفخ في النفس الواحدة لأن القرآن يقيس معجزته على معجزة خلق آدم من النفس الواحدة أي بالنفخ في حواء ما يعني أن النفخ في مريم لإنتاج عيسى والنفخ في النفس الواحدة لإنتاج آدم فيه قيس لمريم على حواء وقيس لعيسى على آدم وقيس لعملية الفصل بين الزوجين لك أصل واحد قصة رمزية تفسر إمكانية الانتقال من الوحدة إلى الزوجية بتطور عضوي صادر عن فعل يبقى من الألغاز.

والتكرار رمزي في خلق عيسى من خلق دون أب لما حصل في خلق آدم من دون أب هدفه التذكير بالمعجزة التي بدأت بها حياة الإنسانية والتمييز بين النفختين المنتجة للأصل الحياة ولأصل التجنيس فيها . والغريب أن النفخة في فرج مريم اقتضت الإشارة إلى هذه النقلة التي بقيت طبيعتها من الغيب والإلغاز تمثل النافخ لمريم في شكل بشري بالمعنى الطبيعي ما يفيد

أن القصد هو الوصل بين النوعين من التخصيب الناقل من الوحدة إلى الزوجية من دون أب وبأب.

والقصة ليست أكثر غرابة من قصة التطور بل هي تبدو أكثر معقولية ومقبولية إذا اخذت باعتبارها رمزا لأمر غيبي يعالج البداية التي ليس لنا عنه أدنى معرفة تقبل الوصف بالعلمية عدى كون المادة التي لم يكن فيها حياة حصلت لها صدفة التحول إلى حياة لما توفرت لها الظروف البيئية والمناخية. لكن هذا التوفر هو بدوره لا تفسير له . وهكذا

فالتفسير المادي يتوهم أصحابه أن تأخير المشكل وتطويل الزمان الموصل إلى لحظة تحقق الظرف المناسب يكفي للسكوت عن ذلك كله .

في الحقيقة كلا الحلين المزعوم علميا والمزعوم دينيا كلاهما غريب وعسير التصديق على عقل الإنسان إذا قاس بداية خلق الحياة عامة وحياة الإنسان خاصة على ما يجري حاليا . وكل البدايات هي من هذا الجنس سواء البدايات المطلقة أو البدايات في النقل الكيفية. فلا شيء يمكن أن يفسر الانتقال من العدم إلى الوجود ولا شيء يمكن أن يفسر التغير الكيفي بل أي شيء . ذلك أنه إذا كل شيء ينبغي أن يكون موجودا له ما تقدم عليه لتفسير ظهوره فمعنى ذلك أنه لا شيء يتغير عدى الظهور بمعنى عدى ما يظهر لنا لكن الأشياء في ذاتها هي كما هي دائما وهو إلغاء للمشكل من أصله .

ومن ثم فالقصتان لا تختلفان من حيث التفاوت في قابلية التصديق بذاتهما بل هما تنتجان عن موقفين أحدهما يزعم أصحابه العلمية ويريدون تفسيرا ماديا خالصا ويجعل التغير الكيفي بالتراكم الكمي مع توهم إطالة المدة

كافيا للوصل بين حالة سابقة وحالة لاحقة لقطع ما بينهما من مسافة فارقة مع التسليم بالطفرة لأن المسافة مهما كانت صغيرة قابلة للقسمة اللامتناهية. والثاني يزعم اصحابه الدينية ويريدون تفسيرا روحيا خالصا ويجعل التغير الكيفي من الغيب دون حاجة مهرب الإطالة الزمانية لتعليل التغير الكيفي الثابت في كل جنس وأنواعه على حدة دون نفي قابلية التفاعل بين الأنواع من أجناس مختلفة في الثبات وبل الحيوان مع حدود تثبتها التجربة كما يحصل في التهجين العقيم كما في حال البغال .

والطفرات في التفسير المادي معجزات مجهولة الحقيقة وهي جوهر الفروق في كل الكائنات الطبيعية حية كانت أو جامدة ومن ثم ففي النهاية لا يمكننا أن نتجاوز القبول بالواقعات ومحاولة تفسيرها. وما كان يستحيل إثبات ما يصل بين حالتين من دون قطع اللامتناهي الفاصل بينهما فإنه لا فرق بين الروايتين التي تزعم علمية والتي تزعم دينية.

بين الحقيقة والباطل .

والآن أعود إلى ما توقفت عنده في تعريف الإنسان غاية لفهم اللغز من المنظور القرآني الذي استمد منه ابن خلدون تعريف الإنسان. فتعريفه بالرئاسة بالطبع وبمقتضى الاستخلاف هو جوهر القصة الرمزية حول استعماره في العالم من دون قيم الاستخلاف :

1-فيكون المعنى الأول وهو الرئاسة بالطبع التي هي ما وصفت الملائكة أي الإنسان الذي يفسد في الأرض ويسفك الدماء ولا يزال الإنسان فيه هذين الجريمتين إفسادا وسفكا للدماء بسبب الاستعمار من دون قيم الاستخلاف .

2-ويكون المعنى الثاني هو الرئاسة بمقتضى الاستخلاف فيكون للإنسان ما به يتميز عن غيره من الحيوانات . فلا تكون رئاسته مقصورة على شرعية القوة بل على قوة الشرعية.

فالتعريف الخلدوني يجعل ما به يكون الإنسان رئيسا بالطبع بحق علته اقتضاء الاستخلاف له الذي يضفي على الجهازين القابلين للاستعمال الطبيعي البحت ما يجعلهما قابلين لتجاوزه إلى الخلقي المتعالي على الطبيعي فيجتمع المعرفي مع القيمي لئلا يبقى مجرد أداة بمعزل عن الغاية الخلقية. ومن ثم فما يسمى العولمة الاستعمارية الخالية من قيم الاستخلاف تلغي رئاسة الإنسان وتحوله إلى عبد لغير الله الذي استخلفه فيعبد العباد العباد بدل رب العباد لأنها تتنصل مما يقتضيها فتصبح العولمة تعميم للعبودية لغير الله أو للعبودية لأصحاب ربا الأموال (البنوك) وربا الأقوال) الاعلام والملاهي (وهو ما نراه اليوم بالعين المجردة: فما يسمونه حرية إنسانية هو لو الحقيقة عبودية مقنعة لهذين الربين الجديدين وغالبا ما يكون الثاني تابعا للأول .

وطبيعي عندئذ أن يعتبر أصحابهما الإسلام عدوهما. فما يسمى بالاسلاموفوبيا ليس ظاهرة معبرة عن احوال نفس اصحابها بل هي وعي حقيقي عندهم بأن ما يحرر الإنسانية من سلطانيهما بربا الأموال وربا الأقوال هو مهمة الإسلام وهو معنى كون امته شاهدة على العالمين . ويترتب على كل ما قدمنا أمران:

-طبيعة نظام الحكمة وأسلوبه وقد شرحناه بتفسير الآية 38 من الشورى. فهو نظام جمهوري والمشاركة فيه فرض عين على الجميع لأن اسلوب

الحكم ديموقراطي لا يقبل بالوساطة بين الله والإنسان ولا بالوصاية بين المؤمن وشأنه العام . ف" أمر الجماعة" تعني "راس بوبليكيا" وتلك هي طبيعة الحكم . و"أشورى بينهم" تعني ديموقراطية. والتأسيس في مرجعية دينية هي الاستجابة إلى الرب بمعنى اعتراف الإنسان بما استمده ابن خلدون من مفهوم الإنسان القرآني "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي بأنه مستعمر في الأرض ومستخلف فيها يسوس عالمه الشاهد بمعايير سياسة الله للعالم غيبه وشهادته . والغاية حل مشكل المشاكل أي الانفاق من الرزق وهو إذن مشكل الملكية ومشكل التوزيع العادل للثروة.

2-جمع كل قضايا السياسة الإنسانية في ثورتين ما يحققها بالفعل وذلك هو مضمون سورة هود التي وصفها القرآن مع أخواتها بأنها قد شيبته لما مضمونها من تعديد لماهم الترجمة

*-ثورة نوح التي تعني تحرير الإنسان من استبداد الطبيعة كما يرمز إلى ذلك مفهوم أخذ الزوجين من كل شيء لجعل قيام الإنسان ثمرة لعمله وليس عيشا على ما تنتجه الطبيعة حتى وإن كانت التقنية (صنع السفينة) والزراعة تعتمد على قوانين الطبيعة .

*-ثم ثورة موسى التي تعني تحرير الإنسان من استبداد الدولة كما يرمز إلى ذلك هجرة بني اسرائيل من دولة الفراعنة والانتقال من الديني الطبيعي إلى الدين المنزل الذي يحرر من المثال الدنيوي لسياسة الدنيا (نظام الفراعنة) إلى النظام الأخروي لسياستها) الواح موسى) .

*-وما بين الثورتين على استبداد الطبيعة وعلى استبداد الدولة نجد مشكل

الثروة هود) ومشكل الماء (صالح) ومشكل الجنس (لوط) ومشكل شروط التبادل العادل

*-أما ابراهيم بين الثلاثة الاول والثلاثة الأواخر فهو رمز الأساس الذي يحرر الإنسانية من تعدد الآلهة وعبادة الافلاك التي كانت ترمز إلى أسمى ما في الطبيعة من نظام ليكون التوحيد أساس توحيد الإنسانية. وذلك هو مشروع الإسلام الذي يرمز إليه عودة الرسول إلى ابراهيم مع نقل ثورته من مجرد كلام على الوحدانية إلى جعلها مشروعا لتوحيد الإنسانية بترجمة الدين إلى سياسة تحقق وحدة البشر مع المحافظة على التعدد في كل شيء بما في ذلك في الاديان لأن ذلك من آيات الله أولا ولأنه شرط الحرية الدينية) البقرة 256 (لأنه شرط التسابق في الخيرات عند البحث عن الحقيقة الدينية) المائدة

لكن ذلك كله يمكن اعتباره من جنس الاقتصادي الكلي بالمقارنة مع الاقتصاد الجزئي أو الماكروايكونومي بالقياس إلى الميكروايكونومي . فما يجري من علاقة بين الذكورة والأنوثة الجنسين وبينهما هو المحدد الأساسي في وجود الجماعات وكله يدور حول المائدة والسرير وحول فنيهما من حيث هما هما بالفعل أو من حيث يمثلهما في الرمزين الأكثر كلية حياة البشر أعني رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة اللذين هما التعبير الرمزي لا يسد حاجة المائدة والسرير وحاجة فنيهما :

1-فالانوثة سواء كانت عند النساء أو عند الرجال تقدم الرمزين على ما ترمزان إليه العلاقة الزوجية لأنهما شرط تحقيق القدر الأول منهما إذ بهما يمكن لاحقا الحصول على المائدة والسرير وفنيهما بيسر. لكنها تقدم

المرموزين على الرمزين في العلاقة غير الزوجية حيث تطلبان لذاتهما وعلامتها القوة قوة الذكورة التي هي القوة الجنسية والعنف البدني بمعنى عنفوان البدن كما يبرزه العضلات وأهمها عضلة الجنس .

2-الذكورة سواء كانت عند الرجال أو عند النساء يكون التقديم عندها عكس التقديم عند الانوثة لسبب بسيط هو كونها هي المطلوبة من الأنوثة لذاتها وفيها يكون الرمزان ثانويين . ولهذه العلة فالذكورة ليست مطلوبة لذاتها في الزواج بل المطلوب فيه هو الرمزين

اللذين يمكنان من تحصيلها خارج الزواج أوالاكتفاء بهما بديلا منها إذا لم تتوفر فرصة تحصيلها خارجه بسبب التقاليد والعادات الخلقية في المجتمعات المحافظة.

وبذلك يتبين أن الزواج مؤسسة اقتصادية بايولوجية وظيفتها المحافظة على النوع بتوفير الشرطين الضروريين والكافيين أعني المائدة والسرير وظيفة المحافظة على النوع . لكنها لا تسد حاجة فني المائدة والسرير عندما يصبح الغذاء والجنس للمتعة واللذة مطلوبين لذاتهما . لكنهما في تلك الحالة يصبحان مهدمين للغاية الأولى . ولذلك فثورة الإسلام تمثلت محاولة الجمع بين الأمرين وهي طبعا مهمة شبه مستحيلة . لكنه جعلها ممكنة بطريقتين :

1-ضمان التعدد المتساوق للرجل والمتوالي للمرأة بتحليل الطلاق وذلك للحفاظ على وضوح العلاقة بالأبوة وعلاقة النسب وتمكين المرأة من حقها في المتعة إذا لم تتحقق لها في الزواج بالطلاق والزواج من غير الزوج السابق .

2-اعتبار كل ألعاب فن السرير بين الزوجين من الحلال المتحرر مما يسمى الحياء في الدين بمعنى أن الحرية الجنسية في حدود العلاقة الشرعية تكاد تكون لا متناهية حتى صارت التربية الجنسية جزءا أساسيا من الفقه .

وأخيرا فإن ابن خلدون قد خصص فصل الترف بوصفه السم القاتل للحضارات ووصله بالمائدة والسرير وفنيهما في علاقة بالرمزين رمز الفعل او العملة وفعل الرمز أو الكلمة في نهاية كل حضارة وصلت إلى مرحلة الترف تصديقا لقوله تعالى "إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها فمسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدمير") الاسراء (16 ١ .

وقد سبق أن تكلمت على هذه المسائل في محاولات سابقة وقد أعود إليها لفهم ما أشار إليه ابن خلدون دون تحليل كاف في الباب الأول من المقدمة عندما سعى إلى فهم تأثير البيئة الطبيعية وما يستمده الإنسان منها لقيامه العضوي بالمائدة وفنها صفات كيانه العضوي وانتقاله وراثيا بالسرير وفنه إلى شكله ومميزاته الجمالية البدنية وإلى كيانه الروحي ومميزاته الخلقية ثم العكس ما يصبح شبه تعامل مع المائدة وفنها والسرير وفنه لتقوية هذين التأثيرين البدني و الجمالي والروحي والخلقي ما قد يميز ما يتميز به شعب عن

شعب من آيات الجمال والكمال البدني وآيات الجلال والكمال الخلقي بالمعايير الإنسانية في مراحل التاريخ الإنساني . انتهى

ا الال 0

0 ب 9 ا

0 اوتا رك الات ار ا ا

ا ا 0 ل ل

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة الإسلام أو العبادات غير المباشرة شرط المباشرة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 14
الفصل الرابع 20
الفصل الخامس 27

آ نات ة : 2 011 بج

غير ل ط ليان باشرة

١ لزلا ن

نسل في 08 -

وو بيان

الفصل الأول

إذا تجاوزنا الكلام في الشاهد من الوجود ليس عندي فرق بين شحرور والرادين عليه وخاصة ممن يذهبون إلى حد تكفيره . فكلاهما يقلب ما يطلب القرآن اتباعه من منهج لتبين حقيقته إيجابا ج فصلت 53 وسلبا آل عمران .7 ولهذه العلة لم أطل في الكلام على تغريفاته التأويلية لأن الرد عليها من جنسها .

والمشترك بين شحرور والرادين عليه في ما يتجاوز ما يتعلق من خطاب القرآن بعالم الشهادة أمران:

1 . نظرية المعرفة القائمة بالمطابقة فلسفيا في ما أمرت به فصلت .53

2. ثم نفي الغيب في كل محاولات الكلام في ما نهت عنه آل عمران7 .ومن ثم فكلاهما من جنس واحد يحاولان المستحيل فلسفيا ودينيا .

وهما إذن متكلمان أي يتصورون عالم الكلام أمرا ممكنا ومفيدا . وعندي أنه غير ممكن في الجليل منه وغير مفيد في الدقيق منه . فلا جليله علم بالله وصفاته ولا دقيقه علم بالطبيعة والتاريخ . ومن ثم فهو لغو كلام نهى

عنه القرآن في آل عمران 7 وقدم البديل في فصلت 3 . علوم الملة حرفت لعكسها إياهها .

وما كان الله لا يؤاخذ الإنسان بلغو كلامه فإني اعتبرهما مثل الادباء والفنانين يمثلون حديث النفس الذي رفع عنه القلم ولا يعتد به في موازين الإنسان لأن الله لا يحاسب الناس إلا حدود المهمة التي كلفهم بها وهي تعمير الارض والاستخلاف . وعملهم لا يفيد وقد يضر أحيانا إذا كان بقصد .

فتعمير الأرض يكون بما أمرت به فصلت 53 أعني رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس لتبين 1 . تعمير الارض بالعلم بقوانين الآفاق الطبيعية وبسنن الآفاق التاريخية في الاعيان وفي الأذهان(الانسشضس)

2 . ثم تحقيق ذلك بقيم الاستخلاف

ا لإ 0

1 . حرية الإرادة

2 . وحقيقة العلم

3. وخير القدرة

+. وجمال الحياة

5 . وجليل الوجود .

وعكسها العبودية والباطل والشر والقبح والذل. وهذه السوالب تحصل لمن لا يعمل بفصلت 53 وبآل عمران ١٧

سيعاب علي الجزم بأنه لا فرق بين شحرور والرادين عليه وخاصة مكفريه

وتعليل جزمي بهذا التحريف المتعلق بترك عالم الشهادة والكلام في الغيب الذي هو دائما من جنس الرجم . ولكن إذا كان القائم به من العلماء الذين يتصورون أنفسهم راسخين فهم حقا كما تصفهم آل عمران 17

أما من هو دونهم مثل كل الدعاة وخاصة المحدثين منهم فكلامهم كما وصفت يعتبر من اللغو الذي لا يعد من العمل التابع للمهمتين وهو عديم الأثرة في فهم الإسلام والقرآن ومن ثم فلا يختلف عن ثرثرة المثرثرين في فروع الشريعة التي ما وضعت إلا لملء فراغ المثرثرين والدجالين .

شكل الجزئيات المتعلقة بالشعائر ليست من الدين في شيء لأن أهم شيء فيه هو صدق النية والإيمان الصادق أما أن يحدد الفقهاء جزئيات معينة بمعنى تقليد القدامى فهو إذا بولغ فيه ولم يعامل بمقتضى القصد والنية يكون من النوافل التي لا معنى لها أهم شيء العبادة وهي عين البصير بالسرائر.

وقد أزعم أن المبالغات في هذه الشكليات هو الذي ينفر الكثير من الشباب في العبادات ويزهدهم في خطاب الشيوخ الذين قد يعتبرون صلاة المرء باطلة لأنه توضأ بغير الترتيب

المعتاد إما سهوا أو عادة. فالصلاة لقاء مع الله ولا هذا اللقاء مشروطا بالجزئيات بل النظافة المادية والروحية لا غير.

ولا جدال في أن بعض الشروط التي يضعها من لا يهم جوهر العبادة هي من العادات وليست من العبادات حتى وإن كان بعضها فيه تعبير عن محبة الرسول واقتداء بأساليب عيشه مثل اللحية والهندام إلخ. . مما لا علاقة له بجوهر العبادة التي تسبيح باسم الله وتقديس له شرطه الصدق والنية.

وما لم نرب أبناءنا بإفهامهم هذا الفرق سيبقى المسلمون كما نراهم الآن يكثرون من القشور لا يعتنون باللب . والدليل أن الغش والكذب والنفاق والتظاهر بالعبادات كله يدل على عكس ما لأجله كانت العبادات من أدوات التربية الروحية فإذا لم تكن دالة عليها الكثر بعينه مثل صلوات الحكام .

وبالمناسبة ودون أن يكون ما سأقوله تأييدا لأصحاب الحملة على الأبواق في المساجد فإن هذه من أفسد العادات . فالعبادة إذا لم يصحبها الهدوء وحتى الصمت تكون هرجا وليست عبادة . والإسلام نفسه يفرض ذلك لأن صلاح الجماعة شرطه صمت الجميع والاستماع إلى القرآن في صلوات الجهر.

كما أن كثرة النوافل إذا لم تكن لمن تجاوز سن العمل ليست من الدين في شيء بل هي منافية لشروط تحقيق المهمتين اللتين كلف بهما الإنسان واللتين يحاسب عليهما أعني العبادة غير المباشرة الشارطة لصدق العبادة المباشرة: العمل المنتج ماديا ورمزيا شرطي كل القيم التي أسلفت ذكرها ء

وهذا المفهوم -العبادات غير المباشرة- وضعته حتى أدرس هذه العلاقة بين العبادات بالمعنى المعتاد وقد وصفتها بالمباشرة وشروطها التي تجعله خالصة لوجه الله: فمن دون العمل الذي هو فرض عين لسد حاجات الإنسان المادية والروحية لن يلو ذهنه في العبادات المباشرة في توجهه إلى الله.

وحتى أبين هذه العلاقة وضعت التمييز بين نوعين من الفقر؛ الفقر

الوجودي والفقر المادي الذي هو المعنى المعتاد من الفقر . فالفقر الوجودي لا يدركه من لا يدرك الفرق بين العبادتين . فما سميته العبادة غير المباشرة هي التي تحرر الإنسان من الفقر المادي ليشعر بالفقر الوجودي على كل إيمان صادق .

وللشعور بالفقر الوجودي فائدتان: الأولى التوجه إلى الغني المطلق أو الله والثانية هي الارتفاع بالذات إلى أهلية الاستخلاف ومن ثم اختار حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود وعدم القبول بالعبودية لغير الله وبالباطل وبالشر وبالقبح والذل . والأمة ليست كذلك .

والعلة قائمة بالترتيب الذي وضعه جل وعلا في البقرة 177 عندما عرف البر غاية التقوى: عرفها بالسلب فنفى تقديم العبادات على رمزا إليها بالتوجه نحو القبلة ثم عدد الرتب فذكر عناصر العقيدة ثم البعد الاجتماعي من الانفاق ثم العبادات رمزا بالصلاة والزكاة ثم شرط العلاقات البشرية وهذا الشرط - الوفاء بالعهد -يشمل العلاقة في الجماعة الواحدة وبين الجماعات في المعمورة كلها ثم الصبر عامة والصبر في الجهاد ويعتبر هذا التحديد دليل الاتصاف بالصدق والتقوى . هذا هو الإيمان وتلك هي رتب ما فرضه الله على الإنسان . ولست أدري ما الذي قلب كل ذلك راسا على عقب .

ولا علاقة لهذا الكلام بما هو من المنكرات التي تصنف الإسلام إلى معتدل ومتطرف فأمريكا لا يهمها أن يغرق المسلمون في قشور العبادات والدليل أنها أكثر الناس تشجيعا للتصوف الشرقي وتصوف وحدة الوجود كما ترى دجاليه ممن يوهمون بأن دافعهم السلام لكأن المسلمين لهم

القدرة على تعكيره.

فلو كان الدافع هو السلام لكانت هذه الدعوات أولى بأن توجه إلى الامريكيين الذين يحتلون العالم كله بالسلاح المدمر وبماخرات البحار في كل الاقيانوس والمحيطات. وحتى الجهاديين بغير بصيرة فهي التي تجندهم ومن ثم فإذا كان يوجد تطرف في الإسلام فهما هذان وهما مفروضان عليه وليسا منه .

الوسطية والليبرالية والعلمانية وهم في الحقيقة نفس الطغاة والمستبدين والفاسدين لم يعد الإسلام الذي ثار أهله يغطي على بشائعهم فأرادوا أن يحاربوا الافاضل باسم الأراذل باسم الليبرالية والعلمانية.

فالبقرة 177 لم تكتف بالتعريف السلبي للبر بما ذكرته بل عرفته إيجابا كذلك بما ذكرت ولا أحد يمكن أن يعرف المنازل في الواجبات الدينية أفضل من كلام الله . فأن يرد الانفاق بالمعنى الاجتماعي في الوجوه المذكورة مباشرة بعد العقيدة ليس بالأمر الهين وينبغي أن نلتزم بذلك إذا كنا صادقين .

ولو التزمنا به لزال الفقر المادي ولأصبح المسلم واعيا بالفقر الوجودي فكان بذلك كما وصفت مؤمنا صادقا يطلب التحرر من الاخلاد إلى الأرض فلا يقبل العبودية والباطل والشر والقبح والذل كحال غالبية المسلمين حاليا بسبب الحكام ونخبهم الذين يأكلون الأخضر واليابس ويبقون شعوبهم غرقى في الفاني .

وما الحرب على الإسلام السياسي - الذي هو ليس الاخوان - إلا لأنهم بدأوا يدركون هذه المنازل فتوجهوا إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي

حتى يحققوا شروط الحرية والكرامة شعاري ثورة الشباب بجنسيه -ولا بد من تثمين دور المرأة فيها فهن المتظاهرات إلى الآن في مصر - تلك شي على الحرب عليهم .

والتطرف نوعان وكلاهما صناعة مخابراتية: التطرف الذي يسمونه إرهابا والتطرف الصوفي وهو أكثر إرهابا من الاول لأنه يؤدي إلى العبودية لمن يسيطرون على العالم بمجرد كونه يريد من أمته أن تصبح مثل الهنود الحمر تكتفي بالرقص وتدخين الكالومي أو مخدرات الباطنية.

لم أقدم على هذه المحاولة لأن شحرور يعنيني هو أو من يرد عليه ؛ بل لأن الامر يتعلق بما طرأ على التربية والحكم في الأمة من فساد جعل مثل شحرور والرادين عليه بما وصفت انطلاقا من نسيان مهمتي الإنسان اللتين جاء القرآن للتذكير بهما بوصفها الاختبار الذي يمر به الإنسان في شكل رهان عليه من خالقه .

وما من أحد قرأ القرآن ببصيرته لا يعلم أن الأمر كله في وجود الإنسان الارضي حدده القرآن بوصفه شبه رد على الملائكة أولا وعلى الشيطان ثانيا ويتعلق في الحالتين بأهلية الإنسان للاستخلاف . وقد فشل آدم وحواء في الاختبار الاول ويبدو أن التحريف كله يرد إلى ما يجعله يفشل في الفرصة الثانية.

وكل العرض النقدي للرسالات التي حرفت من أصحابها تتعلق بفشل الإنسان في الفرصة الثانية أعني في المهمتين اللتين هما موضوع اختبار الاهلية للاستخلاف بمعنى تكذيب ما حكمت به الملائكة وما نظر إبليس من أجل اختبار الفرصة الثانية. وكل ذلك تصوير رمزي لطبيعة الإنسان

ومهمته الوجودية.

ما يدهشني فلا أجد له تفسيرا هو أن تربيتنا وحكمنا فسدا إلى حد يمكن معه القول إن المسلمين حرفوا الإسلام مثل الأمم السالفة التي قصها القرآن لأن كل ما حصل هو إعادة الوساطة التي تربي ليس بالعنف المعنوي أو المادي بل بعصر الحفز في الجنة والوزع في النار لكأن الأطفال هم بالجوهر المجرمون .

فصار الاستثناء هو القاعدة واعتبر الامر كله متعلقا بالعبادات لكأنهم ما قرأوا البقرة 177 ابدا وأصبحت غاية الخليقة وغايتها المتعلقة بالمهمتين عديمة الوجود والدورية تكوين الشباب الذي بات يعتقد أن المطلوب منه هو الفهم العقيم للثورة الإسلامية التي تستهدف القيم الخمس موجبها ونتجنب سالبها .

لم يعد أحد يفهم أن الجنة والنار لا يستعملهما القرآن الكريم إلا في الحالات التي يستعصي عليه تحقيق الهداية بأفضل الطرق الإقناعية وترك الحرية المطلقة الروحية

الفصل الثاني

والسياسية للإنسان حتى يكون لمخاطبة الله للرسول بـ"وما ارسلناك إلا بشيرا ونذيرا" معنى . وغيابه أصل كل فساد في التربية والحكم .

ولا يمكن أن يستعمل هذا الوعد والوعيد إلا الله في خطابه بوصفهما آخر الحلول مع من أخلد إلى الارض ففقد منزلة الخليفة وصدق فيه رأي

الملائكة وما لأجله نظر الشيطان ليوم الدين وليس هو أداة التربية ولا أداة الحكم . أما أن تتأسس التربية والحكم بإطلاق لكأن الجميع طامعين فمناف للإسلام قطعا .

ورغم أني ارفض الكلام في الغيب فان تأويل عناصر الجنة الثلاثة وعناصر جهنم الثلاثة تفيد أمرا بينا لكل ذي عقل وبصيرة. فالجنة فيها ثلاثة أشياء، فن المائدة وفن السرير ورؤية وجه الله . فالجزاء هو لإدراك القيم المتعلقة بشروط قيامه المادي والروحي إذا عمر الارض بقيم الاستخلاف : أثبت الأهلية .

وعناصر جهنم الثلاثة هي الحرمان من فن المائدة وفن السرير ورؤية وجه الله بمعنى أنه يجازى على عدم اثبات الاهلية لأنه لم يعمر الارض ولم يحقق قيم الاستخلاف . فهو كان عبدا واتبع الباطل وكان شريرا وقبيحا وذليلا . وبدلا من الحث على رفض ذلك أصبحت وظيفة الجنة والنار للتطميع والتخويف .

ثم أصبح ما هو مقصور على الله وحده لعلمه بالسرائر أي الجزاء الموجب والسالب على أهلية الاستخلاف وعدمها أو النجاح في الامتحان للفرصة الثانية من أدوات التربية بالوساطة والحكم بالوصاية فأصبح الترهيب بهما في التربية والحكم وكأنه من حق غير الله لكأن الجميع مرضى القلوب وعمي البصائر.

الجنة جزاء موجب والنار جزاء سالب لمن لم ينفع معهم العلاج القرآني بالتبصير والهداية وبالمنطق يعاملون بما فقدوه دلالته الدنيا فيجازون به إيجابا إذا تابوا وفهموا ما لأجله جاءت الرسالة الخاتمة وبعدمه سلبا إذا لم ينفع

معهم . والعبادة في الجنة وفي النار هي أثر العرفان وأثر النكران.

لكن الله يرمز إليهما بما يعتبره الإنسان غاية ما يعتبر من شروط السعادة دون أن يكون بالضرورة القصد هو ما نفهم من فن المائدة وفن السريرة الدنيا والدليل هو أن الغاية هي رؤية وجه الله.

ورؤية وجه الله هي غاية ما يمكن أن تتعين فيه قيم الاستخلاف الإيجابية: الحرية والحق والخير والجمال والجلال التي يستحقها من رأى فيها سعادته في الدنيا وفي الأخرة ولا يستحقها من رأى سعادته في الدنيا وفي الآخرة في عكسها أي في رموزها العبودية والباطل والشر والقبح والذل .

فلا شيء يمكن للعقل والوجدان الإنسانيان أن يتصورا فيه غاية الكمال الذي يرمز إليه معنى وجه الله أن يحدساه إلا الوجه الموجب من القيم التي يؤمن بها من أثبت بتحقيق مهمتيه تعميرا واستخلافا في الفرصة الثانية أي في الوجود الدنيوي بعد أن عفا الله عن آدم وحواء وتاب عن ضياع الفرصة الأولى .

وهذا الكلام هو الصوغ الرمزي القرآني لمراحل حياة الإنسان بوصفه ذا منزلة ترفعه فوق الملائكة وتعتبره مكرما له من صفات الله المطلقة نزر هو أساس قدرته على تحقيق هذه القيم أو عكسها وحسابه عليها بقيمها : فله إرادة وله علم وله قدرة وله حياة وله وجود وكل التذكير في القرآن مصحوب بنهي الرسول عن تجاوز هذه المهمة بشيرا ونذيرا دون أن يكون له على المخاطبين سلطان) لست عليهم بمسيطر - وما أرسلناك إلا بشيرا ونذيرا) لأن الهدف هو امتحان الإنسان في فرصته الثانية وليس التعامل معه وكأنه مكلما يربيه وسيط ويحكمه وصي .

ولولا إيماني بالجزاء الموجب والسالب على نتيجة الاختبار في الفرصة الثانية لكفرت بالتأويلات البدائية التي تجعل الله جزارا مثل ملوك الأرض يتلذذ بالتعذيب في حين أن

العذاب الأخروي مثل النعيم كلاهما من كيان الإنسان سعادة بما حصل من قيم موجبة أو من قيم سالبة إثباتا لمقوماته أو نفيا لها.

فلا معنى لمقومات الإنسان الخمسة أي الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود إذا لم تكن الاولى حرة والثانية حقيقة والثالثة خيرا والرابعة جمالا والأخيرة جلالا . فمن كان كيانه كذلك في الفرصة الثانية أثبت جدارته بالاستخلاف فوصل إلى النعيم رؤية وجه الله . والعذاب الأخروي سوالبها.

فبدلا من الإنسان الحر ينتكس على عبودية الإخلاد إلى الأرض وظلام الباطل وبشاعة الشر وشناعة القبح وحقارة الذل وهي جميعا كامنة في كيانه الذي تبين عجزه عن استنساخ الفرصة الثانية ويكون ذلك خالدا في جهنم ولا جهنم أشد على الإنسان بعد أن يدرك تشريطه في الفرصة الثانية أشد من هذه النار.

وأريد أن اعتذر عن خروجي عن مبدئي الاساسي في كلامي على المسائل الدينية . فمبدئي ألا أتكلم في الغيب وما يحدث في اليوم الآخر من الغيب . لكني اكتفيت بالوصف الوارد في القرآن ولم أضف شيئا من عندي وأعني أن المهمتين اللتين تحققان فن المائدة وفن السرير هما ما يتعلق بالتعمير والاستخلاف .

وهما المتوفران في الجنة والمنعدمان في جهنم وفوقهما حضور القيم الخمسة موجبها في الجنة وسالبها في جهنم : فرؤية وجه الله في الاولى عند

الإنسان هي رؤية حرية مطلقة وعلم مطلق وخير مطلق وجمال مطلق وجلال مطلق . وعدمها هو عدم رؤيتها ولا عذاب يمكن أن يقاس بالخلود في هذا العدم.

ذلك أن أنزه الله أن يكون كما يصفه من يقيس الله على ملوك الأرض فيعتبره جزارا في الجنة ولا يتكرم إلا في الجنة. فعلاقته بمخلوقاته كلها رحمة وهو لا يتدخل في ما يفعل الإنسان بنفسه ؛ فمن يستفيد من الفرصة الثانية باثبات جدارته بالاستخلاف تكون صفاته الحرية والحق والخير والجمال والجلال .

ومن يفرط فيها رغم تذكير الله بقرآنه وتبليغ نبيه بشيرا للأول ونذيرا للثاني دون فرض يتناقض مع التكليف والامتحان تكون صفاته عبودية لا حرية وباطلا لا حقا وشرا لا خيرا وقبحا لا جمالا وذلا لا جلالا ولا يوجد عذاب أشد من هذه الصفات التي يعاني منها في أخراه نابعة من ذاته وهي أحرق نار.

وهذا هو المعنى الذي قصده المحاسبي في التوهم عندما اعتبر أن الله يعطي لنازلي الجنة القدرة على خلق كل ما يتخيلونه بمعنى أن الله يمد الإنسان بالقيم الموجبة وقياسا عليه يمكن القول إن الله يعطي لنازلي جهنم نفس القدرة وكل لا يبدع بها إلى جنسه أي ما يطابق اهلية الخلافة وعدمها .

ولا أخفي أني لم أطمئن لأي فهم آخر لان الحساب جزاء وعقابا هو من الغيب أو مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر لكن القرآن بين عناصر الجزاء وعناصر العقاب وجعل كل أعضاء الإنسان ناطقة وهو رمز إلى أن الجزاء والعقاب من جنس الأعمال في اختبار الفرصة

الثانية.

وما يطمئنني حقا في هذا الفهم هو مطابقة ذلك لمفهوم رؤية وجه الله وعدم رؤيته . فوجه الله لا يمكن أن يعني وجها كوجوهنا بل هي تعني الحرية والحق والخير والجمال والجلال عالم لا يوجد ما هو أوسع للحرية واوضح للحقيقة وأفضل للخير وأصبح للجمال وأسمى للجلال وتلك هي الجنة.

أما جهنم فهي عكس ذلك فعدم رؤية وجه الله تعني العيش في العبودية والباطل والشر والقبح والذل وتلك هي جهنم التي هي الظلام الدامس الدائم والذي من شروط الوعي به كما في حالة الجنة أن يبعث الإنسان كيانا كاملا أعني بدنا وروحا بعد أن يكون البدن مثل الروح خالدا في ما ناله صاحبه من عمله .

بهذا وبهذا دون سواه يمكن للمسلمين أن يخاطبوا البشرية شاهدين عليها بما بلغهم الرسول الخاتم من التذكير الإلهي المضاعف: فهو تبشير لمن ينجح في اختبار الاهلية

للاستخلاف وتحذير من يفشل . ولولا هذا لكذبنا ما يقوله القرآن عن الله المستخاث وصدقنا ما قالت الملائكة ورأى إبليس في أبناء آدم .

ولا أخفي حقيقة ينبغي أن اعترف بها للقراء قد تكون هذه هي الليلة الأولى التي سأنام فيها هادئ البال للحل الذي هداني الله وفتح بصيرتي عليه : كنت بكل قواي أبحث عن مخرج من الصورة القائمة التي ربينا عليها والتي مصدرها التخويف من جهنم والتطميع في الجنة فتبين أفشل المناهج في تحقيق الإيمان العميق وتحويله إلى نوع من التجارة بالغيب بدلا من أن

يكون الغيب داعما للإيمان ودافعا لتحقيق شروط الأهلية في الاستخلاف في الفرصة الثانية أو مرحلة الدنيا بعد المفشل في الوجود الاول في الجنة. وإن شاء الله سأبينه حقيقة الإسلام وثورته الروحية.

الدنيا مطابقة لما وصفه به القرآن الكريم من قيم موجبة وقيم سالبة هو مخير بينها وكأنه الفرصة الثانية ([بعد إنزاله إلى الدنيا) وضع في امتحان ثان ليثبت بحرية جدارته بالمنزلة التي أعده الله لها ء

ولا يوجد عدل يفوق هذا العدل . فمن فرط في الفرصة الثانية يكون هو صاحب المنزلة التي تكون له في الحياة الخالدة إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا . والشهود يوم الدين هو كل كيان الإنسان ومن ثم فالكتاب مرسوم في كيانه الذي سينطق بكل ما سجل فيه كأنه حاسوب لا يمحى منه شيء مما دخله فعلا وانفعالا .

الفصل الثالث

ليس من شك لي أن الكثير من المتسرعين وخاصة من عوام الدعاة والفقهاء والمتكلمين من سيتهم هذه الرؤية بكونها تنفي الجزاء والعقاب يوم الحساب خلطا بين تنزيه الله مما ينسب إليه مما لا يليق برحمته وعدله وما بينا أنه من معنى الحرية التي تجعل الإنسان معذب نفسه بما يترتب على علمه من حرمان .

فالجزاء والعقاب واقعان لا محالة وكما يصفهما القرآن ولكن ليس الله هو المعذب ولا هو المجازي بل صاحب العمل هو الذي يلقى قيم فعله الموجبة التي في الوعد وسلوبها التي في الوعيد . ومثلما أن كيان الإنسان

بكل خلية من خلاياه تشهد عليه فكذلك هي التي تتحول إلى جزاء أو عقاب فعليين .

ومن ثم فهذا الفهم لا يقلل من مفعول الوعد والوعيد ولا يجعلهما وكأنهما من مجال الخيال بل هما فعليان لأن كيان الإنسان ليس خيالا بل هو كيانه الفعلي بدنا وروحا بعد البعث وما يحصل فيهما من سعادة الخلود في الجنة ومن شقاء الخلود في جهنم هو ما يحدث في الكيان ذاته مما يترتب على عمله .

ومن يشكك في ذلك فينبغي أن ينسب كل افعال الإنسان في الدنيا لله لا إلى صاحبها فيزيح عنه كل مسؤولية لأنه حينها يجازى أو يعاقب على فعل الله وليس على فعله وهذا ظلم لا يوجد من يؤمن بالله وبعدله يقول به . ونفس الامر في الآخرة؛ طبيعة عمل الإنسان المرتسم في كيانه هي طبيعة جزائه أوعقابه .

وهذا أكثر فاعلية في الوعد والوعيد لأنه يجعل الإنسان يرى في حياته الدنيوية ما ينتظره في حياته الاخروية لأن الجزاء والعقاب من جنس العمل وكل ما يعمله الإنسان مرسوم به كيانه الذي سيكون شاهدا عليه ويكون بما شهد به كفيلا لجعله يتحول إلى نوع

وبهذا أكون قد نزهت الله عما قد ينسب إليه من عذاب الوعيد وجزاء الوعد فنسبتهما إلى أعمال الإنسان نفسه في الآخرة كما في الدنيا وهو معنى ما للإنسان من تكليف شرطه

التخيير بين الإرادة الحرة والمعرفة الصادقة والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل واضدادها امتحانا لأهلية الخلافة .

وأصبح بوسعي أن أتكلم على معنى التعالق التام بين الدنيوي والاخروي في الإسلام والارتباط الضروري بين الديني في كل دين (الإسلام أو دين الله التام) وسياسة حياة الإنسان في الدنيا التي هي بهذا المعنى مطية الآخرة لأنها امتحان بمقتضى النجاح أو الفشل فيه يكون الجزاء والعقاب.

ومن العجائب التي يدهشني أن علماء الدين لم يتساء لوا عليها : لماذا وصف الجنة وجهنم ليس فيهما عبادات لا صادقة في الاولى ولا منافقة في الثانية بل فيها الموجبات في الجنة وهي ثلاثة كما أسلفت ويمكن أن نضيف إليها أمرين آخرين هما طبيعة الآفاق وطبيعة الانفس: أجمل طبيعة وأتم صداقة بين النزلاء.

ومعنى ذلك أن العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية بين البشر عندما يصبح البصر حديدا ويحدث ذلك في ظل النور الإلهي أو رؤية وجهه تعالى تتحقق العلاقتان دون المنغصات التي هي مادة الامتحان في الدنيا لأن كل ما يحاسب عليه الإنسان هو الظلم في التبادل والخداع في التواصل .

كيف لهؤلاء العلماء الذي ملؤوا القرآن وغرقوا به في جزئيات تفاقهية لفوية وبلاغية وخرافية من الإسرائيليات ومن الصوفيات والباطنيات ومن فتات علوم عصر انحطاط فكرهم ولم يروا هذه المعاني الواضحة في المشروع القرآني إذا نظر إليه ككل بوصفه نظام تربية ونظام حكم متحررين من الوسطاء والأوصياء؟

فالرسول الخاتم لم يكن متصوفا ولا فقيها ولا متكلما ولا فيلسوفا من نوع ما عم حضارتنا بل كان مبلغا للتذكير ومكلفا بتحقيق عينة من الدولة الكونية التي يكون فيها البشر اخوة (النساء (1 ومتساوين لا تفاضل بينهم

بغير معيار التقوى) الحجرات (13 وهو ما يقتضي الاجتهاد والجهاد في التاريخ الفعلي .

فهو كان يعلم أن العبادة غير المباشرة شرط العبادة المباشرة وأن مهمة الإنسان هي تعمير الارض والاستخلاف فيها امتحانا لأهليته للخلافة في التعمير ومن ثم فالدنيا هي مطية الآخرة ولا يمكن للمرء أن يمتطيها من دون العلم بقوانين الطبيعة وسنن التاريخ للتعمير بقيم الاستخلاف .

وبهذا المعنى فالعبادة نوعان مباشرة وهي علامات الإيمان إذا كانت صادقة والمؤمن الصادق عابد في كل نفس من أنفاسه إذا بحق قد بلغ معنى الشعور بالفقر الوجودي لأنه يعلم أن بقاء زمانين مهما تقاربا معجزة إلهية هي بنحو ما خلق مستمر يعيشه في كيانه إذا بحق حرا وصادقا وخيرا وجميلا وجليلا .

ولا علاقة لهذا الكلام بالتصوف بل إن كيان الإنسان إذا كان واعيا بذاته عبادة خالصة لأنه في وجدانه لذاته ولما يقيمها من علاقة عمودية بالطبيعة وأفقية بالتاريخ يدرك أنه مجرد ذرة من الوجود الذي لا يمكن النفاذ إلى سره إلا بوصفه ينشد الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال قياما لكيانه .

وذلك هو المعنى الحقيقي لعبارة أقرب إلينا من حبل الوريد . أما إله علم الكلام فهو كلمة خاوية وليس حقيقة يشعر الإنسان بأنه قيامه مستمد منه وكأن الله ينفخ فيه من روحه ما ظل حيا وأنه حي بهذا النفخ المستمر الذي هو خلق مستمر في كل ثانية يغوص فيها الإنسان في وجدانه أيا كان انشغاله .

ومن كانت هذه حاله لا ينطوي على نفسه كما يتوهم المتصوف فيتصور أنه الوحيد الذي بلغها بالرياضة-وتلك هي علة هذه الرؤية منافية تماما للوحدانيات التي لا تنقال) شهاء السائل (-بل هي عين قيام الإنسان وبقائه مدة بقائه والشعور بالفناء الدائم الملازم للحياة وكأنها عد تنازلي نحو الموت الحتم .

ولا يمكن أن يكون عبدا لغير الله وطالبا لغير الحقيقة وعاملا لغير الخير وذائقا لغير الجمال ومتشوفا لغير الجلال ليس أهلا لأن يكون خليفة ومن ثم فهو الذي يحدد منزلته

-الفصل الثالث- الوجودية من خلال موقفه الموجب من هذه القيم فبها يكون حرا وصادقا وخيرا وجميلا

وجليلا وعكسها بالموقف السالب منها .

فوعي الإنسان بكونه حيا ووعيه بأنه مائت هما جوهر الوعي بهذا القرب المطلق من مصدر قيامه سواء بمعناه المباشر كعلاقة بالطبيعة ([مصدر قيامه المادي) أو بالتاريخ (مصدر قيامه الروحي) أو بمعناه الصادر عما ورائها المعلل لما فيهما من حياة وموت أو علاقتهما بالخالق : وهذا هو الديني .

وهذا الوعي لا يشغل الإنسان عن المشاركة الفعلية في التعمير بقيم الاستخلاف لأن النظر والعقد شرطي معرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ عبادة غير مباشرة وعرفانا بفضل الله على الإنسان من حيث هو يستمد منهما مصدر قيامه المادي والروحي وبهما يكون متحررا من الفقر المادي ليدرك الفقر الوجودي.

ونفس الامر يقال عن مشاركته في العمل والشرع شرطين للعلاقة الافقية بالتاريخ الإنساني كله لأن هذه العلاقة شارطة لتلك شرط الصورة لتعين المادة في وجود الإنسان . فلا يمكن لاقتسام العمل في التعاون الذي يستند إليه التبادل والتعاوض العادل من دون تعايش سلمي وتواصل صادق بين البشر.

وذلك هو مضمون التذكير الكوني في القرآن والوصل بين العبادة غير المباشرة تعميرا واستخلافا والعبادة المباشرة بالمعنى التقليدي للعبادات . والكلام على هذه من دون تلك وخاصة ما تثقل به من قشور تؤدي إلى إهمال العبادات الشارطة باسم التفرع للعبادات المشروطة هو علة الانحطاط في كل حضارة.

وكذلك كل توهم للتعمير من دون القيم الكونية للاستخلاف والتي هي الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال ليس إلا ظاهرا من التعمير لأنه في الحقيقة تدمير حتى وإن كان لا تظهر تبعاته إلا في التاريخ المديد لأن آثاره تتراكم بما يشيه جمع لامتناهيات الصغر من المفاسد الملازمة لنقائض القيم.

فيصبح الوجود عبودية مطلقة لأنه يخضع تربية وحكما إلى دين العجل : الجميع يصبح عبيد المال والأيديولوجيا التي تزين له ما يسميه هيجل باللامتناهي الفاسد فلا يبقى للإنسان من غاية إلا ما وصف به القرآن المخلدين إلى الأرض فيكون كلابا لاهثة حملت عليها أم لم تعمل .

وسنبين في الفصلين المقبلين كيف أن التعمير من دون قيم الاستخلاف يكون تدميرا لأنه يحول العلاقتين بالطبيعة والتاريخ إلى علاقتين مغنيتين عما

يتعالى عليهما بوصفه ما ورائهما الذي منه تستمد قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وهما معنى آيات الله التي يرينها في الآفاق وفي الأنفس (فصلت 53).

الفصل الرابع

ما التعمير؟ وكيف ينقلب إلى تدمير من دون قيم الاستخلاف؟ ذلك هو معنى العبادة غير المباشرة التي تحقق شروط العبادة الأسمى التي هي تغليب الوجه الموجب من القيم المناسبة لمقومات كيان الإنسان من حيث هو خليفة يتحرر من الاخلاد إلى الأرض بعلاقته العمودية بالطبيعة والأفقية بالتاريخ.

وأول من أجاب عن هذا السؤال هو ابن خلدون: فهو يصنف العمران بما يسميه "نحلة العيش" وهو مفهوم شديد الأهمية في ثورته الفلسفية التي كان يمكن أن تكون بداية لإخراج علوم الملة من انحرافها الناتج عن قلب أمر فصلت 53 نهيا وقلب نهي آل عمران 7 أمرا عند من يتصورون أنفسهم راسخين في العلم .

ورغم أنه عدد الكثير من نحل العيش فإن القانون العام في نظريته هو أن تطور نحل العيش بدايته من الإنسان الذي يعيش بما تنتجه الطبيعة وغايته الإنسان الذي يعيش بما ينتجه هو بعمله على علم بقوانينها ثم يعود من الغاية إلى البداية فيتدرج الإنسان في غير المباشر إلى المباشرمن العبادة.

وهذا التدرج هو آن اجتهاد في النظر والعقد للتعمير وجهاد عملي وشرع لجعله تحقيقا لموجب القيم أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة

وجمال الحياة وجلال الوجود وتحريرا من سوالبها أي عبودية الإرادة وباطل العلم وشر القدرة وقبح الحياة وذل الوجود . وبذلك يثبت الإنسان جدارته بالخلافة.

فيكون الأمر كله مرتبطا بالعلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية بين الإنسان والإنسان. والأولى هي مجال التبادل والثانية هي مجال التواصل . فالتبادل يؤسس للتعاون وتقاسم العمل لإنتاج شروط البقاء المادية والروحية وهو مشروط بالعدل والتواصل شرطه لأنه شرط تراكم الخبرة في الإنجاز

ما يعني أن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست محددة بمكانه حصرا بل بكل الطبيعة وأن علاقة الإنسان بالإنسان ليست محددة بزمانه حصرا بل بكل التاريخ الإنساني . ولا يظهر

ذلك في البداية لأن الإنسان قبل أن يحقق "نحلة العيش" المستقلة عن مكانه وزمانه إلى بتدريج غايته العولمة المادية والروحية.

وهذا المعنى هو جوهر المشروع الإسلامي القائل بالكونية وبمخاطبة الإنسانية كلها بوصفها جماعة واحدة بمبدأ الأخوة الروحية (النساء (1 وبقيمة المساواة بين البشر والا تفاضل عند الله إلا بالتقوى (الحجرات 13 (غاية لتدرج الإنسان في تحقيق شروط الأهلية للخلافة أي موجب القيم والتحرر من سوالبها .

ولذلك فليس بالصدفة أن سمى ابن خلدون علمه الثوري باسمين يحيلان إلى الكونية البشرية والإنسانية، "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" ولم يقتصر على الحضارة الإسلامية إلا بوصفها عينة من هذا المسار

الإنساني تماما كدولة الإسلام بوصفها عينة من الدولة الكونية مشروع الإسلام .

وأغرب ما في الامر هو أن العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الافقية بين الإنسان والإنسان تجعلان بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان كل الحضارة الإنسانية ما يعني أن التبادل والتواصل ليس بين الاحياء في مكان معين من المعمورة بل هو يشمل كل من أسهم في الحضارة .

فالخبرة التي تعالج العلاقة العمودية والتي تعالج العلاقة الافقية هي تراكم كوني حصيلة لاجتهاد الحضارات المتعاصرة والحضارات المتوالية منذ أن أصبحت الإنسانية قادرة على توثيق الخبرة المتعلقة بالنظر والعقد وبالعمل والشرع؛ وهذا دليل قاطع أن العالم بيت الإنسان وشرط قيامه العضوي والروحي .

فنفهم حينئذ معنى مهمتي الإنسان: استعمر الأرض أي كلف بتعميرها واستخلف فيها أي كلف بأن يكون هذا التعمير بقيم الخلافة موجبها تحقيقا وسالبها تحررا من أضدادها ء والآن وقد حددنا القصد بالعلاقتين فلنشرع في اثبات ما كيف يكون ذلك في العلاقة العمودية وفي العلاقة الافقية كعبادة غير مباشرة.

والمقصود بالعبادة غير المباشرة شروط العبادة المباشرة التي هي التحرر روحيا من الوسطاء وسياسيا من الأوصياء فيكون الإنسان في علاقة مباشرة بربه ومتحررا من الوسطاء وواعيا بما وراء الطبيعة وفي علاقة مباشرة بأمره ومتحررا من الأوصياء وواعيا بما وراء التاريخ.

وتلكما هما ثروتا الإسلام اللتين يتحققان بفضل تربية متحررة من الوساطة وحكم متحرر من الوصاية فيكون عمل الإنسان التحريري هذا هو العبادة المباشرة أو منزلة الخلافة التي يكون الإنسان قد أثبت جدارته بها مستفيدا من الفرصة الثانية أي من وجوده في الأرض كاختبار وليس كعقاب كما في المسيحية.

فقصة الإخراج وما تلاها من عفو على آدم يحرره من الحاجة إلى شفيع ووارث لدوره كوسيط (الكنسية) وإلى صاحب حق إلهي في حكمه نيابة عن شعب مختار أو أسرة مختارة أو طبقة مختارة) النظام السياسي) فيكون الإنسان قد أعطي الفرصة كاملة ليكون تام المسؤولية على عمله ويجزى بثمرته إيجابا أو سلبا .

وهذه الرؤية تحرر مما يسمى بالخطيئة الموروثة ومن اعتبار الإنزال عقابا بل هو فرصة ثانية وبذلك يصبح الحساب والعقاب مرتبطين مباشرة بمهمتي الإنسان في وجوده الدنيوي: التعمير والاستخلاف . وهذا الإنزال تعده القصة فرصة ثانية وفيه شبه تقابل بين رهانين واثق من أهلية الإنسان ومشكك فيها .

فمن يستفيد من الفرصة الثانية وينحاز للرهان الاول بإثبات جدارته بالخلافة تحقيقا لموجب القيم وتجنبا قدر المستطاع لسوالبها فيكون جزاؤه الجنة والذي لا يستفيد منها وينحاز للرهان الثاني بعدم إثباتها غرقا في سوالب القيم وتجنب موجبها يكون عقابه جهنم وهي ما حل فيه من الشيطان.

وتلك هي النار التي لا أشد منها لأن صاحبها يحرم من وجه الله ومن كل ما يصبو إليه الإنسان من الحياة الخالدة وعلامتاها فن المائدة وفن السريرة

عالم نقي طبيعيا) العلاقة

العمودية) وأخوي تاريخيا (العلاقة الافقية). وتكون الجنة وجهنم نموذجين لنشود للمطلوب من الإنسان في دنياه قبل أخراه.

والنموذج خال من منغصات الحياة الفانية وفيه تصبح الحياة خالدة سواء كانت في عالم الجنة أو عالم جهنم ويكون عمل الإنسان الموجب هوعين الخلود في الجنة وعمله السالب هوعين الخلود في جهنم . وكلاهما صادر عن عمل الإنسان ومن نفسه المطمئنة أومن نفسه المتحيرة.

وهذا الحكم ليس تحكميا فالتذكير القرآني مليء به: فالكلام على الخسر في العصر وتعديد شروط الاستثناء منه التي هي خمسة أكبر دليل على أن ما يجازى به الإنسان إيجابا أو سلبا هوعين ما عمل ليس ظاهر العمل بل ما يعلمه الله علام السرائر شرط تحرير الإنسان من حكم الإنسان له أو عليه في الإيمان .

وهو ما يعني أن العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه تحرره من أحكام غير الله في تعديد حقيقة ما في ضميره من حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود لأن ذلك كله من السرائر التي لا يعلمها غير الله بل حتى صاحبها لا يعلمها العلم اليقيني ففي الذات من الغيب ما لا يقدر.

ومجرد العلم بهذه الحقيقة من المفروض أن يحول دون الإنسان والحكم على ما في ضمير غيره من البشر فينتج عن ذلك التعامل بتقديم حسن النية على سوئها فتقل العداوات بين البشر وتتحقق الأخوة) النساء (1 لعلم الجميع أن التفاضل عند الله بالتقوى الصادقة وليس بمظاهرها المنافقة.

وبدلا من العناية بمحاكمة الغير ونواياه التي لا يعلمها إلا الله يصبح هم أي إنسان عاقل وحكيم أن يعنى بنفسه ليحقق مهمته تعميرا للأرض واستخلافا فيها فيحرص على حرية إرادته وصدق علمه وخير قدرته وجمال حياته وجلال وجوده شروطا لأهلية الاستخلاف وتحقيق "معاني إنسانيته'(بلغة ابن خلدون (٠

فشروط الاستثناء من الخسر الذي هو سيادة الإرادة لغير الله والباطل والشر والقبح والذل خمسة حددتها سورة العصر:

2٠ الإيمان 3٠ العمل الصالح 4 التواصي بالحق أو الاجتهاد المشترك لمعرفة قيم الاستخلاف

5٠ التواصي بالصبر أو الجهاد المشترك للعمل بها ٠

لم يبق من مطالب المحاولة إلا تحليل آليات العلاقة العمودية بالطبيعة والعلاقة الافقية بالتاريخ بوصفهما عين تحقيق المهمتين بما جهز به الإنسان لمعرفتها بالنظر والعقد) التواصي بالحق (ولتحقيقها بالعمل والشرع) التواصي بالصبر) إذا كان مؤمنا صادقا وعاملا صالحا ٠

- الفصل الخامس ولنبدأ بالعلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة. فهبنا أخذنا أكثرها مباشرة كي "نحلة

العيش" التي يكون فيها الإنسان مستمد كل شروط قيامه العضوي مما تنتجه الطبيعة أي الإنسان الذي يكتفي بجني ثمرات الطبيعة ٠ فهل هو بحق ذو علاقة مباشرة بالطبيعة أم إن الخبرة الإنسانية متوسطة بينه وبينها؟

لا شك أن الجوع قد يكون أول مرة قد دفع الإنسان دون خبرة لأكل أي

شيء يصادفه وقد عرفت ذلك بل البادية قبل أن أنتقل إلى المدينة للدراسة. فهبني كنت أجهل أنواع الفطر القاتلة. ستكون تجربة يستفيد منها من يستبعد النوع الذي أكلت منه فمت؟ ضحايا هذه التجارب المعيشية لا يحصون .

وبذلك يتكون أول جيل من الخبراء في التمييز بين النافع والضار مما يجنيه الإنسان من منتجات الطبيعة لحياته وحياة أسرته . ولما كانت الثمار المنتقاة فصلية فلا بد من بداية "التعويل" أو خزن الضروري لما يتوسط بين الفصلين من ضرورات العيش في هذه النحلة منه لك التعامل المباشر مع الطبيعة .

وهذه أول خطوة في تقسيم العمل المعالج للعلاقة العمودية مع الطبيعة من أجل شروط الحياة العضوية؛ بين الجناة والخبراء . وغالبا ما يكون الجناة هم الخبراء قبل أن ينفصل الدوران في تقسيم العمل . ولكن يمكن كذلك أن يوجد الخبراء في استعمال منتجات الطبيعة لتسميم الخصم . فيتضاعف دور الخبرة .

وبذلك يتكون التخصص وتقسيم العمل في نفس الأسرة قبل أن يتوسع للقبيلة لأن شروط العيش تقتضي أمرين ؛ الحصول على منتج الطبيعة وحمايته ممن قد يشارك الجماعة فيه فتتكون كما عند الحيوانات نوع من المجال الحيوي وتبدأ الإنسانية في تقاسم الأرض بحسب علاقات القوة في الداخل والخارج.

وهكذا تظهر كل الوظائف التي عامة ما نسمي مجموعها بالسلطة السياسية كيانها بالدولة: حماية داخلية للرعاية الداخلية وحماية خارجية لما ينافس

عليها وذلك على مستوى العلاج

الفصل الخامس

الدولة أو ما يجانسها مما يؤدي دورها .

فتكون علاقة الإنسان بالطبيعة شرطا لقيامه العضوي مشروطة بعلاقته بالإنسان شرطا لقيامه الروحي بمعنى أن تقاسم العمل والتعاون على سد الحاجات يقتضي نظاما يحمي الناس بعضهم من البعض ويحمي شروط التبادل والتعاوض ولا يكون ذلك من دون شروط التواصل والتصادي: وذلك هو موضوع الوزعين .

والوزعان ذاتي وأجنبي : فالذاتي هو موضوع الأخلاق والأجنبي هو موضوع السياسة. وهو متعلق بشروط الحياة الروحية للإنسان. وتكون هذه الشروط مقدمة على تلك لأن الإنسان من دونها لا يمكنه أن يفرغ للعلاقة العمودية مع الطبيعة في التعاون والتبادل في الخبرة والإنتاج ذاته وتشريعاتهما المعقدة .

ولو كان الوزع الذاتي (سلطة الضمير الخلقي (كافيا لاستغنى الإنسان عن الوزع الأجنبي (سلطة القانون التي تمثلها الدولة) ومن هنا يأتي دور التربية في تنميتهما في الأذهان والحكم في تنميتهما في الأعيان . وعندما تكون التربية بوساطة والحكم بوصاية يصبحان هما بدورهما مصدر تعد على الحريتين .

والتعاون علة للتبادل المشروط بالتعاوض العادل يكون في المراحل الأولى

عينيا غنيا عن العملة إذ تقسيم العمل بحد ذاته هو تبادل للمنتج بضاعة كان أو خدمة وهو نوع التبادل الأول بالمقايضة لكن توسعه يقتضي ألا تنقل المنتجات ذاتها وألا تكون سدا مباشرا للحاجات

والعملة كيان رمزي كلي . فهو يعبر عن القيم المادية التي تعوض المنتجات وهي قيم تحتوي بالقوة على كل ما يسد الحاجة عند الحاجة لبضاعة كانت أو لخدمة. فيصبح بين يدي من يجمعها سلطان كبير يتألف من وجهين:

1. حرية التخلص من الحاجة المباشرة.

2. تجاوز دور أداة التبادل إلى السلطان على شروطه .

وهذا هو أول داء يعالجه الإسلام بحرب الله عليه، سلطان الاحتكار الاقتصادي والربا المادي . وسنرى أن للكلمة في التواصل ما للعملة من الفاعلية: سلطان الاحتكار الثقافي والربا الرمزي . والربا الرمزي نظير الربا المادي . وهما ثاني داء يعالجه الإسلام: كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون .

والربا المادي أو العملة التي تنقلب من أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين والربا الرمزي أو الكلمة التي تنقلب من أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين هما بعدا العجل الذهبي اللذين تكلمت عليهما مرات عدة بوصفهما يمثلان الوساطة والوصاية في النظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي .

وعندما تتحول أداة التبادل العملة إلى سلطان على المتبادلين وأداة التواصل

الكلمة إلى سلطان على المتواصلين يكونان أداتي التربية والحكم . فالكلمة التي تصبح سلطانا على المتواصلين تفسد التربية والعملة التي تصبح سلطانا على المتبادلين تفسد الحكم . فيفسد الوازعان: الضمير والقانون .

وإذا فسد الوازعان "فسدت معاني الإنسانية" وفقد الإنسان "رئاسته التي له بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (ابن خلدون) والمفهومان يعنيان أن الإنسان تفسد معاني إنسانيته بمجرد أن يفقد منزلته الوجودية بوصفه خليفة أو رئيسا بالطبع فلا يبقى حرا روحيا ولا سياسيا فيعبد الوسيط والوصي .

وعندئذ نفهم القصد بالعبادة غير المباشرة: لا تعبد ربك إذا فقدت معاني الإنسانية ومنزلتك الوجودية التي هي أهلية الاستخلاف وعلامتها الحريتان الروحية والسياسية وهما ما أهمله من رد الدين إلى العبادات التي هي بذاتها أداة تربوية وليس غاية التربية التي هي المحافظة على المنزلة الوجودية.

فمن دون المنزلة الوجودية يفقد الإنسان الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له فلا يكون حر الإرادة ولا صادق المعرفة ولا خير القدرة ولا جميل الحياة ولا جليل

على الباطل والشر والقبح والذل.

والفرد والجماعة إذا فسدت فيهم معاني الإنسانية بسبب الوساطة في التربية والوصاية في الحكم يعتبرها ابن خلدون قد ردت أسفل سافلين وهو الخسرة سورة العصر ولا معنى حينها للتظاهر بالتدين لأن من هذه حاله يعتبره ابن خلدون "عالة" وليس قائما بذاته يربه من يعوله : وشرط الإيمان الكفر بالطاغوت.

ومرة أخرى فالآية 177 من البقرة تؤكد على ذلك بنوعين من التوكيد ؛ 1 -فهي ترتب واجبات المؤمن كما شرحت 2-تنتهي بهذه العبارة الحاسمة " أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون" . ومعنى ذلك أن من كانت صفاتهم ما ورد فيها هم من يوصف إيمانهم بالصدق وسعيهم بالتقوى .

فإذا طبقنا هذا الترتيب والوصف الحاسم في الخاتمة على ما يجري منذ الفتنة الكبرى إلى الفتنة الصغرى علمنا أن إهمال أمر فصلت 53 ونهي آل عمران 7 هو الذي قلب كل القيم الإسلامية فجعل الأمة تفقد معاني الإنسانية وتصبح عالة على غيرها فاقدة لكل سيادة ومتصفة بكل السوالب التي ذكرنا .

لذلك فلا يوجد تعاون ولا تبادل حقيقي لشروط القيام المادي والروحي ولا تعاوض عادل بل تناهب وتسالب وتخاصم وتغاش وتراش وتكاذب دائم بمعنى أن المسلم فقد حرية الإرادة وصدق المعرفة وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود فأصبح عبدا يتبع الباطل والشر والقبح والذل: تربية وحكم فاسدان بالجوهر .

وقد حصر القرآن الكريم علل هذا الفساد ونجلباته في تحول العملة إلى سلطان على المتبادلين وتحول الكلمة إلى سلطان على المتواصلين الأول بالربا والثاني بقول مخالف للفعل . والثاني معيار ليس للتواصل العادي فحسب بل لأسمى تواصل أعني الشعر الذي يقيمه القرآن بكون أصحابه يقولون ما لا يفعلون .

وينبغي أن لا يفهم من يتصورون القصد هو الدعوة إلى محاكاة ما يسمونه واقعا فيزعمون ضرورة التمييز بين قيم الفن وقيم الأخلاق متوهمين أن

الفن في حل من القيم الخمسة بل حين أنه لا يمكن للفن أن يكون فنا من دونها دون أن يتحول إلى وعظ وإرشاد كما قد يخيل لهم.

وحتى ألجم العوام عن الكلام في ما لا يفهمون فحتى وصف الشر والقبح والفساد وكل الموبقات التي يتخيلونها يمكن أن تكون موضوع فن إذا كان الفن صادقا في التعبير عن مقوماتها تعبيرا صادقا يصفها ولا يتحول إلى تمجيدها لأن القصد بالفن هو عبارة الذوق المدرك لهذه القيم الخمسة موجبها وسالبها .

فالهيام في الشعاب هذا قصده: أنهم لا يجابهون حقائق الأشياء حرها وعبدها حقها وباطلها خيرها وشرها جميلها وقبيحها جليلها وذليلها دون أن يعني الفن التعبير عن أحوال نفس الشاعر إذ كما قال أرسطو رواية عن أكبر شعراء اليونان: لا يبدأ الفن إلا متى تجاوز الشاعر الكلام عن أحوال نفسه .

وعندئذ يشترك الفن والدين والفلسفة والنظر والعمل في التعبير عن هذه القيم بصدق وبكفاءة وبالوعي اليقظ بحضور الله مع كل نفس من أنفاس الإنسان حضورا إذا لم ينسه يجعله رقيب نفسه فيتطابق باطنه وظاهره وذلك هو المعنى المقصود بالبر وغايته الصدق

والتقوى كما في البقرة .177

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

في الدلالة الفلسفية للتقابل بين آل عمران 7 وفصلت 53

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

304 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 3

الفصل الثاني 19

الفصل الرابع 50

الفصل الخامس 84

الفصل السادس 96

الفصل السابع 112

الفصل الثامن 131

الفصل التاسع 149

الفصل الثاني عشر 204

الفصل الثالث عشر 220

القسم الأول 220

الفصل الثالث عشر 221

الفصل الرابع عشر 307

الفصل الخامس عشر 324

القسم الأول 324

الفصل الخامس عشر 325

الأسماء وإبيان

تونس ب 26-10 - /1441 18-06-2020

المحتويات 2 وصلة 66 النص الأول: الإسلام ليس فرقة مسيحية مارقة بل وثنية ١61 النص الثاني: الإسلام دين العقل الإنساني المتكبر 170 ضلش 170 مايق 174 الص 174

لسنج ولإيبنتس باسلوب كلامي فلسفي يتجاوز علة قول لإيبنتس بالفاطوم. 188

المحتويات ٠0 موسو تيار بأسلب أدب سياسى جادزا ريمن مؤيةالإبلارللتضاماتنم. 0 فد 0

جوم ابس بأأسلوب فلسفى دينى يحض قظرية "الفاطو م" المحمدى وبين الحناية الرجانية والصايريا. 196 مح اقبال على ريص نكوص إلى الإشكالية الكلامية جائرمن الهيجلية وال رجسوية 200 خلقة ضع ف حجج اقبال فى ار على ليتس 203

الحائة العربية مرجلتاها بعلاقتهما بالحضارة الإسلامية 209 المحديث الإسلامى ومرجاتاهعلاقنهما بالحداثة الغربة 211

ليل ذ كط وخاولة ف مقصوسه دون رؤية الإسلام 225

القسم الثالث وود قليل نض هيجل الكوص اليجلى وأ(على الحضا تين الغربية والإسلامية. وود موجزما توصلنا يرف ديل ذروة الحد اأة عن كط 22

شرج نض هيج ليان قئيل لالكوصين 279 المسألع الانية: امش ترك بين

أين. 283

المحاولة الوجورية 293 المعائلة المبترة المخمسالمرزوح إلمثلث 295

المعادزلة السليمة 296 -الفصل الأول-

- الفصل الأول - لن أغفل بل مغامرة قراءة القرآن الكريم فلسفيا عن أني سأغضب الكاريكاتورين المسيطرين على التحديث والتأصيل . كلاهما لا يقبل مناقضتي لرؤيتهما للدين كتعريفي للإسلام. فاعتباري إياه غاية ما يتحد به الديني من حيث هو ديني والفلسفي من حيث هو فلسفي وقصدي بهذا التعريف الذي هو عين ما تثبته سورة العصر أن الإسلام هو استراتيجية البحث عن الحقيقة اجتهادا عقليا (التواصي بالحق) وابداع طرق تحقيقها جهادا خلقيا (التواصي بالصبر) من جماعة الاحرار المؤمنين والعاملين صالحا . فموقف كاريكاتور التحديث مفهوم إذ هم يعتبرونه من أساطير الأولين . لكن موقف كاريكاتور التأصيل يعسر فهمه ولا أحد يتجرأ على دحضه لاستعمالهم سيف ديموقليس : تكفير من يرى غير رأيهم . فهذا الكاريكاتور يدعي أن القرآن فيه علم الغيب ويذهب المتحادثون منهم إلى أنه مدونة علمية يكفي معرفة العربية ليصبح "العلماء" الذين يدعون وراثية الأنبياء علماء بكل شيء فيكتشفون الاعجاز العلمي دون جهد بشرط أن يكون غيرهم قد اجتهد وبحث واكتشف القوانين العلمية التي يأولون القرآن لضوتها . فكيف الخروج من هذه الكماشة التي أجد نفسي بين فكيها؟ فهي تحول دون بيان أن القرآن مختلف تاما عن الكتب الدينية السابقة لأنه غاية ما يطلبه الدين وما تطلبه الفلسفة ولا يتضمنه بل يدعو إليه ويشير إلى سبله لأنه بصورة أدق، استراتيجية تحقيق الإنسانية لشروط بقائها تعميرا

واستخلافا وتوجيها للبحث فيما يطلبه الديني بما هو ديني؛ وما يطلبه الفلسفي بما هو فلسفي لعلم ما يمكن للإنسان عمله اجتهادا وعمل ما يمكن له عمله جهادا في التاريخ الفعلي للإنسان . لذلك سميته استراتيجية علم وعمل و'سبابة" تشير إلى شروط تحقيقهها .

الفصل الأول

ذلك هو الرهان الذي جعلته نصب عيني لما شرعت في قراءة القرآن قراءة فلسفية سنة 3 بكوالالمبور. فلكاني وضعت بين قوسين إيماني بالقرآن الذي ربيت عليه منذ نطقت لأني من أسرة ريفية متدينة وذات ثقافة إسلامية مالكية فقهيا وجيلانية قادرية صوفيا ربها شيخ وشاهد عدل ومزارع من أعيان قبيلة المرازيق هاجر جدها الأول من دوز) جنوب تونس) في بداية القرن التاسع عشر إلى الشمال واستقر في ريف بنزرت.

فكان التحدي الأول هو محاولة اكتشاف نظام النص الذي كنت وأنا طفل اراه أشبه بطريق دليل هاد ونظام عقد .

فعند الاكتفاء بالنظرة الأولى يبدو القرآن نصا شديد البعثرة عند من لم يدرب بصيرته على تجاوز السطح والغوص في الأعماق ليرى أن ما كان يتصوره تكرارا علته أنه يتوقف عند حس البصر للعبارة ولا ينفذ إلى حدس البصيرة لا وراء العبارة من الإشارة.

وما أن وفقني الله لاكتشاف النظام العميق للنص - أو لا بدا لي وكأنه قد أمدني بحل لما كنت أعاني منه - حتى انفتحت أمامي سبل التحرر من عائقين هما علة ما جعلني أعتبر علوم الملة كلها ودون استثناء قد حرفت

القرآن وهو مصدر الحيرة الأكبر وعلة الكماشة التي تكلمت عليها ؛

• العائق الأول هو ما ورثناه من رؤية الفلاسفة اليونانية لنظرية المعرفة ونظرية القيمة التي صارت حكما معيارا في معاني القرآن .

• والعائق الثاني هو ما ورثناه من معركة علوم الملة حول المحكم والمتشابه: فقد دمرت كل جلال به الموقف الفكري من القرآن .

وبين أن العائق الثاني فرع عن العائق الأول . فالأمر فيه يتعلق بتأسيس نظرية التأويل التي تقع في مأزق بسبب معركة التمييز بين محكم القرآن ومتشابهه .

فإذا كان المحكم غنيا عن التأويل ما دام محكما وغير متشابه ؛ وكان المتشابه محرما تأويله فإن المشكل يصبح مستحيلا حله للاستغناء عنه في ما يعتبر محكما أو لحرمته في ما يعتبر

متشابها. فكان المهرب إلى حل الفلاسفة الذي هو أفسد من حل المتكلمين لأنه أصل كل الأوهام لقوله

والقول بالمطابقتين بدأ مع بارمينيدس الذي تبنى حلا لعل أفضل عبارة حديثة عادت إليها هي قول هيجل العقل واقع والواقع عقل . وما عدى ذلك بلغة بارمينيدس عدم .

فالعلم مطابق للموجود . وهو معنى الحقيقة العلمية عند الفلاسفة (علم الشيء على ما هوعليه) .

والعمل مطابق للمنشود . وهو معنى القيمة عند الفلاسفة ([قيمة الشيء كما هوي ذاته) . وبافتراض الحقيقة واحدة فإن التأويل يصبح رد ما

يسمونه المنقول إلى ما يسمونه المعقول : ذلك هو مهرب الكلام.

ورد المنقول إلى المعقول له منهج . إنه قياس الغائب على الشاهد . فيكون الغيب مجرد دلالة غائبة في النص ويكفي قيس معانيه على ما يناظره في الشاهد حتى يتم الرد المؤسس للتأويل الذي يصبح مباحا في المحكم وفي المتشابه على حد سواء . كل المشكل هو حيلة تجعل الغيب مجرد غائب فتحصل المطابقتان معرفة وقيمة. وهذا الخلط بين الغيب والغائب هو الذي يجعل الكلام يقول بالمطابقتين .

وبذلك يصبح الكلام تابعا للفلاسفة وهو أمر يشيره ابن خلدون ببيان المراحل الخمس التي مر بها الكلام:

• قبل نشأته أي قبل خروج واصل على السنة في ساحة الجدال بخلاف الخوارج الذين خرجوا على شيعة علي في ساحة القتال .

• نشأته خارج السنة بعد تكون الشرق وفي كل المدارس التي تحاكي المدارس الفلاسفة وخاصة الرواقية والمشائية.

• شكله السني بعد خروج الأشعري عن الاعتزال في مسألة المطابقة القيمية [رفض التحسين والتقبيح العقليين (.

• بداية تأثره بالمنطق الأرسطي وخاصة مع الغزالي والقول الصريح بالمطابقة المعرفية (قبول مسلمات التحليلات الأواخر).

• ابتلاع الفلاسفة لعلم الكلام بعد الرازي وتلك هي شهادة وفاته) التسليم بالمطابقتين المعرفية والقيمية) .

ومعنى ذلك أن ابن خلدون لم يكتف بإبداع البديل عن علم الكلام بعد أن

انتهى إلى التسليم بنهايته للخروج من مأزق ما ورثه فكر المسلمين عن الفلسفة اليونانية وعلم الكلام اليهودي والمسيحي وبالتخلص الواعي من المطابقتين ؛ بل هو أول من كتب شهادة وفاته الرسمية وعللها بهذا الابتلاع أولا وبعدم الحاجة الدفاعية على الإسلام بعلم زائف ثانيا . ويمكن أن أقول إن ذلك كان الخطوة الأولى نحو فهم الطابع الإشاري للقرآن دون تضمن المشار إليه من قوانين الطبائع أو من سنن الشرائع اللتين هما مطالبه .

المهم أني اكتشفت أن ما ابحث عنه لست أول الساعين إليه بل سبقني إليه وإن بصورة لم تكن بالصراحة المطلوبة عندما أحدث الانقلاب الفلسفي بل فلاسفة النظر والعقد الذي احدثه ابن تيمية وفلاسفة العمل والشرع الذي أحدثه ابن خلدون شرطين للتحرر من العائقين الموروثين عن الفلاسفة اليونانية وعن علم الكلام اليهودي والمسيحي أي القول بالمطابقتين في المعرفة وفي القيمة ونفي الغيب بزعم علم الإنسان محيطا وعمله تاما والعودة إلى أن كل معرفة اجتهادية وكل قيمة جهادية .

ولا أنكر أن دافع الرجلين كان دينيا بالأساس لكن علاجهما للمشكل كان فلسفيا خالصا في الحالتين .

كلاهما فهم ما حصل من تحريف في علوم الملة رغم اختلاف مجالات البحث النقدي لأن الأول اهتم بنظرية المعرفة والثاني اهتم بنظرية القيمة .

لكن ما يعنيني شخصيا هو ما بين الهمين من وشيجة وعلاقتهما بنظام القرآن العميق .

ذلك أنه لا أحد منهما وصل مشكله وعلاجه بنظام القرآن حتى وإن كان

الدافع هو رفض فهم المتكلمين لشرط شروط فهمه أعني التحرر من القول بالمطابقتين .

وقد يكون دافعي مثلهما دينيا إذ إن بحثي في نظام القرآن ليس من جنس ما يدعيه أصحاب النسخ المسيخة من الاستشراق : كذبة العباد العلمي بل المسألة الدينية.

فإن لم تكن مؤمنا بما يتعالى على الدنيا كان موقفك منه نفيا لحقيقته ولا معنى للبحث في حقيقة ما تؤمن بأنه من أساطير الأولين عدا البحث في جنسه الأدبي .

ومع ذلك في مستوى الوعي لم يكن دافعي دينيا بل كان فلسفيا خالصا .

فما حاولت الجواب عنه في البحث لخصته في محاولة نشرتها قبل يومين كتبتها بالعربية لأن المحاولة الأصلية كانت بالفرنسية.

وقد لخصته بعنوان الارشيتاكتونيك الابعد خلقية أو الميتاأخلاق قياسا على الارشيتاكتونيك المابعد طبيعي لدى الفلاسفة أو المتافيزيقا .

وكانت تلك بداية تعريف القرآن بكونه في نفس الوقت ما بعد أخلاق وهو ما يغلب عليه بوصفه نظرية الديني وما بعد طبيعة وهو ما يغلب عليه بوصفه نظرية الفلسفي . والواحد بين المابعدين هو ما بينهما من وشيجة أي إن ما بعد الأخلاق غاية في القرآن وما بعد الطبيعة أداة فيه . وتجمعهما استراتيجية شروط قيام الإنسان:

- فالأداة هي أداة الإنسان المستعمر في الأرض
- والغاية هي غاية الإنسان المستخلف فيها .

وما كانت العلاقة بين القرآن بما هو استراتيجية تكوين الإنسان أو التربية وبما هو استراتيجية تنظيم الإنسانية أو الحكم وهما بعدا السياسة وكان الرسول قد أنجزهما بالتوالي أي بدأ بالتربية في المرحلة المكية ثم بالتساوق أي انتهى بالجمع بين التربية والحكم لمرحلة المدنية فقد اجتمعت استراتيجية القرآن وسياسة الرسول .

وتلك علة اختياري عنوانا للقراءة هو؛ "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية .

لكن الحل التيمي لفلسفة النظر والعقد والحل الخلدوني لفلسفة العمل والشرع لم يكفياني للوصول إلى ما اعتبرته دليلا على وجاهة فرضيتي حول طبيعة القرآن باعتباره

لله وحده:

. الاستعمارية الأرض لتحقيق شروط قيام الإنسان العضوي والنفسي بفضل التسخير: مجال النظر والعمل وتطبيقاتهها .

. والاستخلاف في الأرض لتحقيق شروط نظام شروط الاستعمار يمثل غيبية هي عناصر الإيمان : مجال العقد والشرع وتطبيقاتهها .

لكن حل ابن تيمية وحل ابن خلدون لا يكفيان للتخلص مما ترتب على المطابقتين في علوم الملة وما أنتجته من الانحطاط بسبب العجز في المهمتين أي في التعمير والاستخلاف لأنها ردت الموجود إلى ما يعلمه الإنسان والمنشود إلى ما يعمله الإنسان وللتخلص من مشكل التأويل الذي صار تحكميا ينسحب على ما له مرجع دلالة وجودي انسحابه على ما ليس

له مرجع دلالة وجودي لأن الغيب رد إلى الغائب قيسا على الشاهد مثله قدر التحريف عام كلام . ورفض السلف -ومنهم ابن تيمية وابن خلدون - للكلام فيه وعي غائم بهذه الإشكالية. والحل الذي سعيت إليه وآمل أن أنجزه هو الوصول فلسفيا أي من دون استعمال حججا مبنية على عقيدتي الدينية إلى اثبات استحالة المطابقتين بمنظور فلسفي خالص أولا واستحالة أن يوجد في القرآن علم يتجاوز هذه الاستحالة بمنظور القرآن نفسه . فأكون بذلك قد تخلصت من الكاريكاتورين وشرعت في بحث طليق . واعتقد أن ابن تيمية قام بالخطوة الأساسية بتأسيس علوم النظر والعقد عندما ميز بين علم المقدرات الذهنية التي هي كلية وضرورية وبرهانية ومحضة وعلم الموجودات الخارجية التي ليس لها أي من هذه الصفات . وقياسا عليه -ولكن بصورة ضمنية-لم يكن بوسع ابن خلدون أن يؤسس لعلوم الإنسان أو فلسفة العمل والشرع من دون هذا التمييز.

فإذا اثبت استحالة الإحاطة المعرفية وامتناع التمام القيمي بالنسبة إلى الإنسان فلسفيا وأثبت استحالة رد الغيب للغائب دينيا تمكنت من فهم أن ما يحول دون الأولى ليس الغائب المجهول لأنه لم يصبح شاهدا بعد إذ هو قابل لأن يصبح شاهدا بل هو ما لا يمكن أن يكون شاهدا أبدا ومن ثم فمثل هذا المفهوم الحد الفلسفي مرادف لمفهوم الغيب وهو معنى الشيء في ذاته عند كنط حتى وإن لم يكن قصده الكلام في الغيب بالمعنى الديني في فلسفة النظر لكنه جعله شرطا في تأسيس فلسفة العمل وإن بشكل المسلمات.

وحتى يكون ذلك كذلك فلا يمكن أن يتضمن القرآن علما بالغيب بخلاف

ما يتوهم علماء الملة. فهو أولا خطاب لجميع البشر ومن ثم فحتى الرسول الذي هو إنسان ككل البشر لا يعلم الغيب . وإذا صدقنا من يدعي انه يعلمه فمعنى ذلك أنه لم يبلغ ما علمه . فيكون قد كذب على المرسل إليه وخدع المرسل إذ لم يعلم الأول بما كلفه الثاني تبليغه . والرسول لا يكذب بشهادة القرآن فيه رغم أنه لم يخل من نقده في مواقف كثيرة ولم يشكك في صدقه وأمانته أبدا .

وقد تم اثبات الاستحالتين في المحاولة السابقة المتعلقة بأكسمة القرآن انطلاقا من الآيتين اللتين اخترتهما شعارا للقراءة الفلسفية: الإسراء 105 و106. وإذن فلن أعود إلى المسألتين هذين وسأمر مباشرة إلى المعاني التي تترتب على كون القرآن رسالة ورسالة تذكير أي عناصر الرسالة الخمسة وما تذكر به ؛ المرسل) الله) والمرسل إليه (الإنسان) والرسول (محمد) ومنهج التبليغ (التربية والحكم) ومضمون الرسالة أي كل ما تقدم تذكيرا وتأسيسا لشروط مهمتي الإنسان في فرصته الثانية بعد إخراجه من الجنة أي التعمير والاستخلاف لإثبات أهليته في تحمل مسؤولية الأمانة التي قبل بها طوعا . والشرط الوحيد في ما أسعى إلى تحقيقه هو الا يكون مما ينتسب إلى علم الكلام الذي هو ليس علما بمعاني القرآن بل تعريف لها سواء تكلم في ما يعتبره محكما أو في ما يعتبره متشابها لأنه أولا لم يحدد معيار التمييزبين المحكم والمتشابه ولأنه يستعمل التأويل بقياس الغائب على الشاهد . والاول مستغنى عنه وهو معنى كونه محكما والثاني مستحيل وهو معنى

كونه متشابها . والمهرب الفلسفي أي حل المطابقتين مستحيل عقلا لأن

"الوجود لا يرد إلى الادراك" (ابن خلدون) ولأن علم الموجودات الخارجية ليست كلية ولا ضرورية ولا برهانية ولا محضة) ابن تيمية) .

بقيت إذن مسائل الرسالة الخمس وكيف نتكلم فيها بغير علم الكلام اعتمادا على نفي المطابقتين وعلى التمييز بين الشاهد والغيب:

1 . المرسل) الله)

.2 المرسل إليه) الإنسان)

.3 الرسول) الخاتم)

.+ منهج التبليغ تربية وحكما

5 . مضمون الرسالة أي كل ما سبق ولكن خاصة ما تذكر به الإنسان لينجح في مهمتيه أي التعمير والاستخلاف .

وهذه هي العناصر التي تعتبر إشارات القرآن فيها ليست علما بالغيب بل توجيه للإنسان حتى يحقق شروط علم عالم الشهادة والعمل فيه بمثل عليا مستمدة من الإيمان بما يتعالى عليه أي من مثل عليا هي ما يشار إليه من نظام في الموجود وفي المنشود أصله في عالم الغيب . وأول مشكلة تعترضني وهي من الغيب هي مشكلة:

كيف نتكلم في المرسل أي الله من دون أن ندعي علم الغيب ومن دون تأويل لأن كلام القرآن فيه كله من المتشابه بدلالة ليس كمثله شيء؟

يعني كيف نتكلم في ما لا يمكن قياسه على عالم الشهادة؟

ذلك هو اللغز الذي تبين لي أن حله هو عكسه ؛ فكلام الله على نفسه في القرآن ليس قيسا للغيب على الشاهد بل هو العكس تاما أي قيس الشاهد

على الغيب في شكل توجيه لما يمكن الإنسان من التعالي على الشاهد بالاشرئباب إلى مثل عليا غيبية هي ما به يكون الشاهد موجودا أولا ومأمورا ثانيا .

وهذه هي المعضلة؛ كيف قلبت العلاقة في القياس من قيس الغائب على الشاهد إلى قيس الشاهد على الغائب الذي هو غيب وليس مجرد غائب يمكن أن يكون شاهدا في عالم الشهادة؟

كيف يقيس القرآن الشاهد على الغيب وليس الغيب على الشاهد؟

تلك هي المفارقة التي أعلم أنها عسيرة الهضم عند أصحاب العقول المحنطة. فالقرآن يقدم الغيب الذي يتكلم على الله ليس كما هو بل كما يمكن للإنسان أن يتصور ما ينسبه إلى الله إذا كان مؤمنا به بالاعتماد على إطلاق يعلم استحالته في عالمه ويعتبره مثاله الأعلى: أي إن المسلم مهما كان مستواه الفكري ودرجة ثقافته يعلم أن كلام القرآن على الله خاضع لما يترتب على مبدأ "ليس كمثله شيء" لكنه المثال الأعلى لكل شيء .

أي إن الإنسان حتى العادي يعتبر الله مثالا أعلى لا مثيل له . فكل ما يقال عنه يعبر عن المثال الأعلى بإطلاق لما ينبغي أن يسعى إليه عالم الشهادة خلقا وأمرا مع العلم أن المطابقة مع المثال الأعلى مستحيلة. فالله مريد بإطلاق وعالم بإطلاق وقادر بإطلاق وجميل بإطلاق وجليل بإطلاق . والمؤمن وحتى الملحد يعلم أنه لا يوجد شيء في عالم الشهادة مريد بإاطلاق وعالم بإطلاق وقادر بإطلاق وجميل بإاطلاق وجليل بإطلاق . ولهذا شبهت الامر بالمقدرات الذهنية الرياضية: فلا يوجد شيء في عالم الشهادة يطابق المفهومات الرياضية بإطلاق . ولنأخذ مفهوم الدائرة:

يستحيل أن يوجد شيء يطابق مفهومها لأنها مباشرة بعد النقطة يمكن أن تكون أوسع من كل العالم وأقرب شيء من العدم أي النقطة. وكذلك العدد الحقيقي : فبين واحد واثنين يمكن تصور اللامتناهي الذي لا يقبل العد . وواحد واثنين لا وجود لهما لأنهما صفة لكائن أو لاجتماع كاثنين أيا كانا. وما قلناه عن المعاني الرياضية يمكن قوله عن المعاني القيمية: فالجميل والجليل صفة ليس لها حد من أدنى مراتب الجمال والجلال إلى ما مرتبة اللاتناهي منهما . وقس عليهما الحقيقية والخير والحرية والكرامة. فيصبح الأمر ليس قيس الغائب على الشاهد بل العكس تاما أي قيس الشاهد على مثل عليا لا يمكنه أن يطابقها مهما كان تاما بل تصور ما يمكن أن نفعله في عالم الشهادة لكي

نتقرب من عالم الغيب بما نتخيله فيه من إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود نعلم أنها ليس فيها ما في الغيب من إطلاق وكمال لكن فيها ما يقربنا منه بوصفه مثالا أعلى ؛ فعندما نقول أخلاق الرسول هي أخلاق القرآن فهذا يعني أن الرسول هو أقرب إنسان لهذه الاخلاق لكنه مهما بلغ من الكمال فهو كنسبة رسم دائرة إلى مفهوم الدائرة.

وذلك هو المعنى المقصود بقيس الشاهد على الغيب . فلا يكون الأمر قيسا لموجود نسبي بموجود أكمل فحسب بل هو قيس لمنشود نسبي بموجود مطلق مع العلم بأن المنشود النسبي هو ما يمثل العبادة أي إن الإنسان بذلك يؤمن بأنه لا معبود له إلا الله باعتباره مثاله الأعلى الذي يحاول تحقيق ما يطلبه منه في الرسالة التي وصلت إليها والتي تذكره بما فطر عليه . وهو يعلم أن المطلوب منه ليس بلوغ الكمال بل السعي إليه . فالعبادة من

نوع واجب الوسيلة وليس من نوع واجب النتيجة. فالنتيجة لا يعلمها إلا علام الغيوب لأنه رهن العلم بالسرائر التي لا يعلمها حتى صاحبها : فلا أحد يعلم سريرته يقين العلم وهو المعنى الأول لمفهوم اللاوعي . ومن ذلك ما ذكره ابن خلدون في شفاء السائل عن سؤال عمر هل كان من المنافقين الذين عينهم الرسول

وما فطر عليه هو ما وصفه الله بأنه ما لأجله خلقه) الإنس والجان (أي للعبادة التي تعني التوجه إلى المنشود المطلق مع العلم بأنه ليس كمثله شيء مما يمكن للإنسان أن ينشده لعلمه بأن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها نسبية ولا يمكن أن تكون مطلقة. فيكون الغيب معيار الشاهد وليس العكس . والدين هو هذا الانشداد الدائم لمعيار مطلق مع العلم باستحالة المطابقة معه. وتلك هي جاذبية الغيب الذي بمقتضاه يكون الفكر الإنساني دينيا كان أو فلسفيا مشدودا إلى ما يتعالى به على كل موجود إلى مطلق المنشود . ويترتب على ذلك أمران:

110 (. ليس لله صفات بل له أفعال يصفها الإنسان في دعائه لما يخاطب ربه) الإسراء . . وكل أسمائه هي ما يدعوه الإنسان بها صفات لأفعاله وليس لذاته .

وأفعاله نوعان هما :

* الخلق أو القضاء

. والامر أو القدر

وكلاهما بكلمة كن إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا. ولا مثيل لها .

ولا نستطيع أن نضيف شيئا لأن هذا ما يقوله القرآن . ولا يمكن أن نقول عن الله أكثر مما يقول عن نفسه في الرسالة: وكل ما يضيفه علم الكلام ترجيح بدون مرجح لأن التأويل لا يكون مقبولا إذا لم يوجد مرجع دلالة يحتكم إليه للترجيح كالحال في عالم الشهادة عندما نحتكم إلى التجربة لترجيح الفرضية المناسبة لتفسير الظاهرة المدروسة. وكل تأويل يدعي البحث في معنى أن يريد الله أو أن يعلم أو أن يقدر أو أن يحيا أو أن يوجد بالقياس على هذه الأفعال عند الإنسان تشبيه أفعال الله بأفعاله فيدعي أنه مثيل الله.

وهنا تأتي أهمية نظرية المقدرات الذهنية النظرية) ابن تيمية) والعملية (ما أضفته قياسا عليه حتى أفهم ابن خلدون) . فلا يوجد شيء مثيل للمعاني الرياضية في النظر ومثلها لا يوجد شيء مثيل للمعاني القيمية في العمل . وإن كان كل شيء يقاس بنوعي المعاني الكلية المقدرة ذهنيا وهي لا تقاس على أي شيء . فإذا اعتبرنا هذا الشرط البسيط في المقدرات بنوعيها ورفعناه إلى اللاتناهي فهمنا معنى أن الغيب هو المعيار المطلق : وهو أساس الدين والفلسفة في آن .

والمعيار المطلق لا يقاس بأي شيء. لكن كل شيء يقاس به . بمعنى أننا لا نستطيع تصور شيء طبيعي أو تاريخي (آيات الله في الآفاق (أو عضوي او روحي (آيات الله في الأنفس) من دون قيسه بالمعيار المطلق من حيث خلقه ومن حيث قدره معرفة لا يمكن أن تكون محيطة وقيمة لا يمكن أن تكون تامة بل هما دائما غير مطابقتين والفواصل بينهما وبينها لا متناهية بلا حد . وهذا القلب للعلاقة بين الغيب والشاهد هو ما لا يقبله أصحاب

العقول البسيطة التي تجعل الامر الواقع معيار الأمر الواجب: وهو ما وصفته بوثن النخب العربية . وهو علة الانحطاط وخاصة في ما يسمونه إبداعا أدبيا الذي صار تاريخا مشوها لا

يتجاوز الترجمة الذاتية "للزبراطة" الذي لا يرون من الموجود فضلا عن المنشود إلى سرتهم .

ومرد الإلحاد إلى وهم المطابقة في المعرفة والقيمة برد ما نعلمه وما نقيمه إلى علمنا وتقييمنا وهو ما يعني أننا نطلق أنفسنا فنزعم أننا صرنا مقياس الموجود على ما هو عليه ومقياس المنشود على ما هو عليه أو اعتبرنا الموجود والمنشود أمرين اتفاقيين ناتجين عن صدف متوالية بلانظام ولا غاية. والانحطاط ليس شيئا آخر غير نتيجة الاخلاد إلى الأرض . فمن يجعل الأمر الواقع أمرا واجبا قد يعتبر أنجح الناس لأنه "واقعي" لكنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون "كالكلب يلهث سواء حملت عليه أو لم تحمل" .

وبهذا المعنى فالكلام إذا تجاوز البحث وصار يدعي العالمية فهو يضمر الإلحاد الناتج عن الإخلاد إلى الأرض سواء قال بالتشبيه أو نفاه فكان مشبها إلى حد التجسيم أو منزها إلى حد التعطيل لأنه في الحالتين يدعي التأله فينسب إلى نفسه الخلق والأمر المطلقين وليس قيس معرفته وتقييمه بهما مع حفظ اللامماثلة بكل معانيها . وهذا هو الإيمان الذي هو غاية البحث عن الحقيقة بقدر مستطاع الإنسان . فما يقوله القرآن عن الله مثلا ليس شيئا آخر غير ما يتخيله الإنسان عنه في سعيه لتصوره مع علمه أنه ليس كمثله شيء. ولا معنى لتسمية ذلك مجازا : لأنه لا وجود لوجه شبه

أصلاء

وبذلك فالأسماء الحسنى ليست أسماء الله في ذاته بل هي ما به يدعو الإنسان ربه -سواء كان مؤمنا أو ملحدا -لأن دعاء العرفان وحده هو الخاص بالمؤمن . دعاء اليأس مشترك بين المؤمن وغير المؤمن ويضرب القرآن أمثلة عن موقف الإنسان الخائف في لجة البحر وتنكره بعد خروجه وزوال الخطر المحدق به . وهو دعاء يمكن أن يعتقد البعض أن القرآن لم يستثن منه حتى الرسل (يوسف .(110 لكنه في الحقيقة يستثنيهم منه لأن الرسل لا ييأسون إذ هم يعلمون حكم من ييأس من روح الله.

ولست غافلا عن الاعتراضات التي قد تعتمد حجج لغوية. فقد يعترض متفقه في اللسان فيسأل: كيف نفيت الصفات عن الله والقرآن يبدو مليئا بها وهي من أهم مباحث علم

الكلام؟ لكن لو حللناها وأهملنا تعريف المتكلمين لوجدناها ترد كلها اسم الفاعل بصيغة المبالغة: فعليم صيغة مبالغة من اسم فاعل هو "عالم" بإطلاق وصف فعله عليه وسمي به كما يسمى اسم المفعول بانفعاله: نقل صفة الفعل إلى الفاعل وهو معنى اسم الفاعل ونقل صفة الانفعال إلى المتفعل وهو معنى اسم المفعول به .

وكل الاسماء الحسنى هي من هذا النوع وهي أنواع الدعاء الموجه من المؤمن لربه . ومثلها ما يسمى صفات مثل الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؛ فهي فعل أراد وعلم وقدر وحيي ووجد . فهذه صفات لفعل الله وتجدد أنواع الخالق أو أنواع الآمر وليست صفات ذاته . من ذلك أن الإرادة هي بدورها تقال بصيغة مبالغة مشتقة من الفعل "فعال لما يريد"

أوصفة القدرة "قادر على كل شيء" بمعنى قدير . وبذلك يتبين أن كل قضايا علم الكلام هي إما فلسفية غير مفهومة أو لغوية غير محللة التحليل الكافي.

وذات الله وفعلاه في ما عداه-الخلق بكن والأمر بكن - كلاهما غيب مطلق والأسماء وصفات الأفعال كلها تعود إلى ما يتصوره الإنسان ربه عليه في الدعاء وفي فهم الاستجابة إما بالخلق أو بالأمر المتعلقين بما لأجله يتوجه الإنسان إلى ربه باعتباره وراء للمعرفة أو للتقييم . فما يحيط بالإنسان من الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وما تتقوم به الأنفس) عضويا وروحيا) يمكنه أن يعلم نظامها باجتهاده وأن يقيمها بجهاده دون أن يكون له علم محيط أو تقييم تام بخلقها وأمرها اللذين هما من الغيب المطلق . وما يعلمه وما يقيمه كاف لقيامه لأنه شرط قيامه وهو ما تذكره به الرسالة الخاتمة فتحدد استراتيجية سياسة تكوينه تربية وحكما .

كان ما وصلنا إليه أمس في الفصل الأول من هذه المحاولة في كلامنا على المرسل (الله) بالاقتصار على ما يقوله القرآن للتعريف به يثبت حقيقتين : الحقيقة الأولى هي طبيعة العلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب إذ أن هذه العلاقة هي قيس الأول على الثاني بعكس ما يفعل الكلام الذي يقيس الغائب على الشاهد خلطا بين الغائب والغيب. والقرآن يثبت حقيقة الدين ودوره بطريقة مقابلة تام المقابلة للطريقة التي يعمل بها علم الكلام. وبخلاف الرؤية الافلاطونية في تعريف الحب فإن الوعي بالحاجة إلى ما يتجاوز الذات ليس نقصا بل هو التمام الإنساني .

فوعي الإنسان بعدم كماله في القياس المقابل للقياس الكلامي هو كمال

الإنسان أي الوعي ما يتعالى عليه وبوجود ربه . ووعي الإنسان بوجود ربه هو أساس تعريف ابن خلدون: للإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". فلا معبود له غير الله الذي استخلفه . "طبعه" أنه لا معبود له سواه فيكون حرا بإطلاق إزاء كل شيء . واقتضاء الاستخلاف ذلك معناه أن الوعي بالتعالي هو أساس الاستخلاف وهو العبادة.

والرئاسة كمال ذاتي عكس السيادة التي هي تضايف مع الضعف : إذ هي تنتج عن صراع حيواني يجعل الإنسان الضعيف عابدا للإنسان القوي الذي يشعر بأنه سيد لعبد وليس رئيسا بطبعه . ولهذا كان شعار الفتح الإسلامي في الرد على قائد الفرس "جئنا لتحرركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد" حتى نكون جميعا رؤساء أو خلفاء لله وحده وليس عبيدا لمن يتأله من الطغاة فيصبح سيدا ويقسم البشرية بالعرق أو بالطبقة أو الجنس لأننا نؤمن

1. الأخوة البشرية) النساء (1

2. وحصر التفاضل في تقوى الله لا غير) الحجرات .(13

وهذا هو المقصود بتعريفي القرآن في محاولة قراءتي له قراءة فلسفية في" استراتيجية القرآن التوحيدي ومنطق السياسة المحمدية" بمعنى توحيد الإنسانية بمقتضى توحيد الله

الفصل الثاني

الذي لا معبود سواه أي إن الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف .

ومن يدعي الألوهية فيستعبد البشر ومن يقبل أن يستعبد كلاهما دون منزلة الإنسان الخليفة. ويترتب على ذلك أن الرسول لم تكن مهمته مقصورة على تبليغ هذه الرسالة فحسب بل تحقيق هذا المعنى في عينة من البشر تطبق المبدأين بالسياسة من حيث هي تربية وحكم .

وبذلك نصل إلى المسألة الثانية أي مسألة المرسل إليه (الإنسان) . فبعد المرسل) الله) يأتي في ترتيب الأهمية والحضور في نص القرآن المرسل إليه) الإنسان) بحيث إن القرآن يقبل التعريف بكونه سياسة تربيته وحكمه بما عرفه ابن خلدون وذلك بقيس قياس عالم الشهادة الذي هو شرط بقائه بجعله يشرئب إلى مثل عالم الغيب . وهو موقف مطلق المقابلة مع موقف علماء الكلام .

وطبعا فهذا القياس يبدو مفارقة كبيرة لأن يبدو منافيا لمعنى القيس إذ كيف نقيس معلوما بمجهول؟

وتلك هي الحقيقة الثانية التي توصلنا إليها: وهي أن الإنسان أو المرسل إليه إنسانيته هي هذا الوعي بكونه خليفة أي إن جوهر وجوده هو عبادة الله والتحرر من كل معبود سواه تصديقا لقوله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون. ولا يمكن من يعبد غيره أن يكون حرا أو رئيسا بل يصبح تابعا لغير الله أي لمستبد تكون علاقته به علاقة عبد بسيد . فتقيد معاني الإنسانية. ولذلك وصل القرآن عبادة الإنسان لرب وحده بشرطين هما تعمير الأرض لكلا يتبع غيره في رزقه وتحقيق قيم الاستخلاف ليكون رئيسا

لرئاسة بالطبع ليست علاقة تضايف مع السيادة التي هي سيادة على عبد

وكلاهما فقد انسانيته التي هي كونه خليفة. والشرط الأول هو تعمير الأرض أساس رئاسته الطبيعي لأنه يحرره من التبعية لغير ذاته والشرط الثاني هو قيم الاستخلاف أي معاني الإنسانية التي لا معبود لها غير الله. فكلما كان الإنسان محتاجا لغيره في سد حاجاته صار عبدا لغير

الله . وكلما كان متحررا من عبادة ما به يسد حاجاته راعى قيم الاستخلاف فصار رئيسا بمقتضاه.

وبذلك لن يسيطر عليه غيره ولا يعبد غير الله كما أنه لن يسيطر على أحد تعلمه بأن أي إنسان أخوه ومساو له ولا يتفاضلان إلا بالتقوى . وتلك عزة الإسلام وكونية الإنسانية فيه . فيترتب على ذلك من ثم أن التربية والحكم أداتي التبليغ تستهدفان تحرير المرسل إليه أي الإنسان كل إنسان من هذين الخطرين:

1. عدم التعمير المؤدي إلى التبعية لغير الله

2. تحول التعمير إلى عبادة ما يسد الحاجة بدل السلطان عليه .

فيكون الإنسان مهددا إما بالعبودية لبشر مثله أو لما يسد حاجاته فلا يتعالى عليه . وغالب البشر يعبدون ما يسد الحاجة فيصبح غاية ويعبدون من يسيطر على ما يسد الحاجة فيؤلهوه . وذلك هو الخسر الذي تهدف الرسالة تحرير المرسل إليه منه:

1. الوعي بالخسر في سورة العصر ولا يحرر منه فرديا إلا

2. الإيمان 3. العمل الصالح . لكن التحرر لا يتم إذا كان فرديا وتلك هي علة كونه سياسيا وإذن فلا بد من التحرير الجماعي في

.+ التواصي بالحق لمعرفة قيم الاستخلاف

.5 والتواصي بالصبر لتحقيقها في التاريخ الفعلي .

وتلك هي السياسة بل الرؤية القرآنية وهي مرادفة للإسلام: لذلك فوصف الإسلام السياسي "بليوناسم". فتكون سورة العصر ملخص ما تذكر به الرسالة المرسل إليه وهو عين ماهو مرسوم في كيان الإنسان بحيث إن الإسلام هو بالجوهرسياسة التعمير بقيم الاستخلاف اللذين هما عين العبادة التي كلف بها الإنسان ليثبت جدارته بالاستخلاف بوصفه اجتهادا معرفيا وجهادا قيميا يختبر بهما لكونه قبل أمانة العبادة الحرة.

لا يمكن لأي قارئ ذي بصيرة للقرآن أن يجهل أن كل كلام الله على الإنسان فيه هو علاج ما يحول دون الإنسان وهذين الدورين:

١. التعمير لكلا يكون مضطرا ليصبح تابعا لغير الله بسبب الرزق

.2 مراعاة قيم الاستخلاف لكلا يصبح عبدا لدنياه فاعلا أو محلا .

وتلك هي مهمة السياسة تربية وحكما . والأولى للوزع الذاتي النابع من ضميره وأخلاقه والثانية للوزع الأجنبي النابع من السلطة الرادعة باسم القانون . والوزع الذاتي مصدره الضمير والتربية الخلقية والوزع الأجنبي مصدره ردع العرف والقانون .

ولهذه العلة اعتبرت الكلام على الإسلام ووصفه بالسياسي من لغو الكلام . فكلمة الإسلام إذا لم يكن محرفا وحدها تكفي . وكلمة سياسة إذا كانت راشدة وحدها تكفي . جوهر الإسلام هوسياسة عالم الشهادة لتعميره بقيم الاستخلاف . ولا توجد طريقة أخرى لتحقيق ذلك من دون تربية الأجيال

بما يجعلهم قادرين على ذلك وتنظيم الجماعة بقيم الاستخلاف . وجوهر السياسة الإسلامية هي تحقيق شروط وجود الإنسان السلمي بفضل الوازع الذاتي غاية التربية والوازع الأجنبي غاية الحكم .

ولأثبات هذه الحقيقة في رؤية القرآن للمرسل إليه أي الإنسان واعتبار القضية هي قضية تربيته وحكمه أي سياسته في عالمه الشاهد بقيم عالمه الغيبي فسرت سورة هود التي قال عنها الرسول إنها قد شيبته هي وأخواتها. وكنت أعجب من قول الرسول ذلك وتخصيصه بهود التي أتبعها بأخواتها الأربع:

1. الواقعة 2. والمرسلات 3. والنبأ

+. والتكوير. ستكون هذه السور الخمسة الملخص الجامع المانع لما يجعل المرسل إليه بحاجة إلى التذكير لأنها تحدد علل النسيان الذي يحوجه إليه .

ولم يهنأ لي بال حتى فهمت ما يمكن أن يشيب الرسول الخاتم في علاقة بما كلف به ليكون الرسول الخاتم الذي يعالج ما لم يختم في الرسالات السابقة أي ما حال دونها وتحقيق الرسالة بصورة نجعلها كونية وعين الديني بداية) اسلام الفطرة) وغاية (الإسلام الذي يحققها فعليا في التاريخ الإنساني (. فتذكير المرسل إليه ليس مجرد خطاب قولي بل هو فعل حقيقي بتربيته وحكمه تربية وحكما يجعلانه مربي نفسه وحاكمها لما يتذكر ما جهز به وتلك هي علاقته بالمرسل كما تبين شهادته منذ كان في ظهر أبيه .

وحتى أوضح ما فهمته فلنضع هود قاب مخمس السور التي شيبت الرسول . ولنضع على يسارها الواقعة والمرسلات وعلى يمينها النبأ والتكوير. ولنقرأ

سورة هود بوصفها مركز هذه السلسلة من السور التي تعدد علاقة المرسل بالمرسل إليه من حيث الحاجة إلى تذكيره بها يعوقه في تحقيق مهمتيه معمرا ومستخلفا. ولنقرأ هود في ضوء ما تفيده سورتا اليسار وسورتا اليمين من حولها . فاليساريتان تصفان الآخرة والتكذيب بيوم الدين أي بالبعث والحساب . واليمينيتان تخبران بيوم الدين وعلامات نهاية الدنيا وبداية البعث .

وهود التي هي قاب المعادلة وتجمع ما بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب تجدد معوقات تحقيق المهمتين وعلاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ: إنها تجدد سياسة عالم الشهادة عند من ينسى البعث والحياة الآخرة إذا لم يعمل بالرسالات وعند من لا ينساهما إذا عمل بالرسالات. فتكون العلاقة هي بين رؤيتين للوجود والحياة: الرؤية التي تحرر أصحابها من الخسر وهي التي تطبق ما تستطيع من مثل عالم الغيب في عالم الشهادة والرؤية التي غرق أصحابها في عالم الشهادة ونسوا عالم الغيب فكانوا من المخلدين إلى الأرض.

والآن فلنقرأ سورة هود بما يعنيه قيس الشاهد على الغيب وليس العكس كما اعتاد عليه المتكلمون . فقيس الشاهد على الغيب أي عكس قيس الغائب على الشاهد عند المتكلمين هو سياسة عالم الشهادة بمعيار قيم عالم الغيب أي المطلق من الإرادة الخيرة والعلم الصادق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل التي هي أفعال الله الخالق والآمر. وكل

هذه الأفعال المطلقة مستحيل تصورها أفعالا للإنسان موجودة لكنها ليست مستحيلة نشدانا ليس مستحيلا نشدانا . وذلك هو معنى جعل الله آدم

خليفة الدنيا .

سورة هود فيها ذكر سبعة رسل . ثلاثة ورد ذكرهم قبل إبراهيم . وثلاثة ورد ذكرهم بعده في ترتيب السورة. فقبله نوح وهود وصالح . وبعده لوط وشعيب وموسى . والقاب إبراهيم .

فما مشكل الثلاثة الأول؟

وما مشكل الثلاثة الأواخر؟

ولماذا إبراهيم في القلب من هذه المعادلة العجيبة التي تحدد اللقاء بين الدين والتاريخ؟

ولماذا كان هذا اللقاء مشيبا للرسول الخاتم؟

الجواب يحدد ما في المرسل إليه من معوقات تنسيه ما فطر عليه وما تذكره به الرسالة

وعلة الشيب هي ما يراه الرسول من هذه المعوقات التي عليه علاجها بالتربية والحكم . والآن إذا رأيتموني استعمل التأويل في كلامي على الغيب فأوقفوني واعتبروني قد أخلفت وعدي بأني أرفض استعمال التأويل الذي جعل الكلام يقيس عالم الغيب على عالم الشهادة خلطا بين الغيب والغائب . فكل ما سأقدمه لا يمكن ألا يراه أي إنسان مهما قلت خبرته بعالم الشهادة ليفهم أني لا أتجاوز ما هو من عالم الشهادة . لن أتعرض لعالم الغيب الذي يقيس القرآن عليه عالم الشهادة بأعمال بطريقة المتكلمين .

نبدأ على بركة الله.

فما الحل الذي أمر القرآن نوحا بعمله؟

ألم يأمره بصنع السفينة؟

وأخذ زوجين اثنين من كل شيء للإنقاذ من الطوفان؟

أليس معنى الأول الصناعة ومعنى الثاني الزراعة ومعنى الثالث التحرر من سلطان الطبيعة على الإنسان بما للإنسان من قدرة على إبداع السفينة والزراعة؟

هل يمكن أن نفهم ذلك بغير الأمر بضرورة التحرر من الطبيعة (الطوفان) بتعمير الأرض لسد حاجاته بعمله الصناعي والزراعي بعلم على علم؟

أليس هذا معنى "استعمركم في الأرض" أي كلفكم بتعميرها حتى لا تدينوا لغير الله في الدنيا فتكونوا أحرارا فلا تستعبدكم الطبيعة بشحها أو بجوائحها لأن الله سخرها لكم ولكن بشرط أن تستعملوا ما جهزكم به حتى تنتجوا بأنفسكم ما يسد حاجاتكم شرطا لقيامكم الحر والمتحرر من العبودية لغير الله؟

أليست العبودية للطبيعة هي التي تجعل الإنسان عاجزا عن سد حاجاته والخضوع لمن يسيطر عليه بها؟

سأقفز مباشرة إلى النبي الأخير في القائمة الواردة في سورة هود: موسى . فلنقارن ما طلب منه بما طلب من نوح. نوح كلف بما يحرر من طغيان الطبيعة على الإنسان (الطوفان) .

بماذا كلف موسى؟

كلف بتحرير الإنسان من طغيان الحكم السياسي (فرعون) .

وكيف ذلك؟ بمحاولة الإقناع وعند الفشل بالهجرة) تماما كما فعل الخاتم (أي الوعي بما يتعالى عليه والوعي بوجود ربه مصدرا لكل المثل العليا التي بها يعير أفعاله في عالم الشهادة.

ولننظر الآن في ما بين نوح المكلف ببيان شروط التحرر من أقصى طغيان الطبيعة على الإنسان فتسيطر على حاجاته المادية ويعبدها -وذلك هو سر الوثنيات الطبيعية - وموسى المكلف ببيان شروط التحرر من أقصى طغيان الإنسان على الإنسان بالسيطرة على حاجاته المادية والروحية وذلك هو سر الوثنيات السياسية: سنجد أدوات السيطرتين على الإنسان قبل وبعد الحل الإبراهيمي وهي أربعة.

فقبل إبراهيم أداتان لاستعباد البشر هما السيطرة على توزيع الثروة والسيطرة على توزيع الماء . وبعد إبراهيم أداتان كذلك هما :

* والسيطرة على شروط التبادل الاقتصادي العادل وتحريفه .

ولو أخذنا توزيع الماء وتعريف الجنس لوجدنا السيطرة على شرطي الحياة الكيمياوي والعضوي (هود وصالح) . ولو أخذنا توزيع الثروة وتعريف التبادل الاقتصادي لوجدنا السيطرة على شرطي العيش المشترك) لوط وشعيب).

بعبارة أوجز فإن ما نجده بين نوح وموسى هو كل المسائل التي ترد إليها سياسة عالم الشهادة بمعيار عالم الغيب أي إن ما يحدث في عالم الشهادة من سياسة البشر لأمرهم إذا ناقضت مثالها الأعلى في سياسة عالم الغيب فإنها تؤدي إلى العبوديتين لغير الله أي عبودية طغيان الطبيعة وعبودية طغيان السياسة. وهذان الطغيانان يكونان بفساد الأربعة بينهما وطبعا فساد القلب

أي ما فساد ما يمثل إبراهيم إصلاحه .

من لم تشيبه هذه المعوقات الكامنة في الإنسان وفي شرطي بقائه الطبيعي والسياسي إذا فهم أنه مكلف بعلاجها وفهم عسر علاجها لا يمكن أن يكون عاقلا فضلا عن أن يكون رسولا كان قد بعث مبشرا ومنذرا ومكلفا بتحقيق الحلول التي تمكن من تجاوز فشل كل الرسالات السابقة كما في سورة هود أو بعدها بتحريفها كما يقصها القرآن في نقده للتحريف بمنهج التصديق والهيمنة القرآني وهي نفس المعوقات التي تتكرر في كل لحظات التاريخ الإنساني.

فما مشكل هود؟ صلف أصحاب الثروة واستبدادهم بالأرزاق .

وما مشكل صالح؟ صلف رافضي سقاية الناقة التي هي رمز المحافظة على الماء حيث ينعدم

أي في الصحاري. وما مشكل لوط؟ تعريف وظيفة الجنس التي لم تحافظ إلا على اللذة دون الوظيفة

وما مشكل شعيب؟ فقدان المكاييل والموازين أي علة التطفيف وفساد التبادل العادل .

هل توجد مشاكل أخرى في سياسة العيش المشترك بين البشر عيشا ساميا بوصفهم أخوة ومتساوين اختلافهم وتنوعهم ثروة هدفها التعارف معرفة ومعروفا؟

هل القرآن يعير الإنسان بعد الحريتين من الطغيانين (نوح وموسى) بغير مواقفه من علاج هذه المشاكل التي تفسد حياة البشر المشتركة فتلغي

الأخوة والمساواة وتحولهما إلى حرب معيارها العرقية والطبقية والجنسية وليس التعارف معرفة ومعروفا فلا يبقون إخوة (عكس النساء ١ (ويتفاضلون بغير التقوى (عكس الحجرات 13)؟

وهذه الظاهرات هي صفات المرسل إليه عندما ينسى والتذكير هدفه إيقاظه من الغفلة والنسيان.

وهل كان ذلك يكون كذلك لو لم ينس الإنسان أنه مائت وأن له حياة أخرى يحاسب فيها على أفعاله في هذه الدنيا على الخسر أي عدم التحرر من العبوديتين لاستبداد الطبيعة ولاستبداد السياسة بدل العبودية لله وحده وتحقيق شروط حريته بالتعمير لسد حاجاته وبالاستخلاف لسدها بغيب القيم السامية ومثله . وإذن فكلام القرآن على المرسل إليه - الإنسان- هو لتذكيره بهذه المسائل وعلاجها المتمثل في سياسة عالم الشهادة بقيسه على عالم الغيب الذي يعلم النسبة بينه وبين الشهادة وهي نسبة المثال غاية للنشدان .

وهنا تبرز منزلة قاب هذه المعادلة أي حضور إبراهيم بين الثلاثة الأول والثلاثة الثواني في سلسلة هذه الرسالات . فهو رمز التوحيد بعد الإشارة في آيات الأفول رمزا لفعل التحرر من أسمى ما في الطبيعة أي النظام الفلكي وما ترتب عليه من التحرر من أهم تعريف للسياسة أي الوثنية التي كان عليها قومه . والحل الذي يشمل ما تقدم عليه في السلسلة أي عبودية الطبيعة وسوء توزيع الثروة والماء وما تأخر عنه أي عبودية السياسة وسوء التبادل والجنس هو الوحدانية التي تجعل الإنسان لا يعبد إلا الله وحده لا شريك له

فتفهم حينها لماذا يمكن أن نسمي محمدا إبراهيم الثاني أو إبراهيم الذي حقق ما عجز دونه إبراهيم حتى وإن كان قد وضع حجر الأساس روحيا بمبدأ الوحدانية وماديا

بإسماعيل وتأسيس المسجد الحرام وتحرير البشر من التضحية بهم) رمز الأضاحي في العيد الكبير (. فروحيا بأن بشر بالتوحيد الخالص وماديا بأن أنزل جد الرسول في أرض جدباء ليس فيها ضرع ولا زرع حتى يعيد حفيده محمد الإنسانية فيستأنف وجودها عن عدم.

وبهذا المعنى فالبشرى التي أتى بها الملائكة لإبراهيم والتي أضحكت زوجته لا تشير لا إلى إسماعيل ولا إلى إسحاق بل إلى محمد لأن مضمون هود وأخواتها مضمونها الذي شيبه يعني أن الكلام يدور حول دوره أو بنوته الروحية للوحدانية الإبراهيمية: فهو ابن إبراهيم الروحي وليس البيولوجي الذي بعث حيث رمي بجده وأمه في الصحراء القاحلة التي ستكون قلب الإنسانية المتحدة بمبدأي النساء 1 والحجرات 13 واستراتيجية الرسالة هي ما ورد في الرسالات التي تحيط بإبراهيم في سورة هود قبله وبعده .

المشيب في هود وأخواتها هو هذه المهمة التي لم تعد مجرد تبليغ رسالة بل تحقيقها في التاريخ الفعلي أو على الأقل تحقيق عينة منها بقلب ما يجري أي بجعل الغيب محددا لقيم الشاهد نقلا إياه من الموجود إلى المنشود بوصف ذلك هو معنى كون الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهذا الانقلاب الذي يجعل عالم الغيب عالم مثل تحدد المنشود الذي يقتضي بمقتضاه إصلاح الموجود أي عالم الشهادة وجعله متعاليا على الأمر الواقع بالأمر الواجب هو إصلاح ما في المرسل إليه يعرفه

القرآن بالخسر والنسيان.

وهو ما يعني أن الديني والفلسفي يشتركان في كونهما مصدر المثل التي بها ينتظم وجود الإنسان حتى يرتقي نحو منشوده فلا يخلد إلى الأرض . ولذلك فلا توجد فلسفة ولا دين ليس بينهما هذه الرؤية التي تنفي أن يكون الموجود في عالم الشهادة معيارا للمنشود في عالم الغيب بالمعاني المتعالية معرفيا وقيميا . وكل من يجعل الأمر الواقع مثالا ينتهي إلى الرد أسفل سافلين بلغة القرآن أو ما يرمز إليه الانتقال من "أحسن التقويم" إلى "الرد أسفل سافلين" وقد عرف ابن خلدون ذلك بمفهوم "فساد معاني الإنسانية" .

وبهذا المعنى فيمكن أن يعتبر الإنسان المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية نظرية وعملية لا توجد إلا في ذهن الإنسان وحينها يتعذر عليه تمييزها عن النفسيات أو أن يعتقد

أن لها قياما ذاتيا أرقى من العالم الحسي والمادي وهي التي من دونها لا يمكن أن نعلم شيئا أو أن نقيمه مع اليقين بأنه مهما سما لن يطابقهما . وإذن فلنا ظاهرتان تشبيان هذا القيس المعاكس لقيس المتكلمين : فالمعاني الكلية الرياضية في النظر أو الخلقية في العمل لا تقاس على الأمر الواقع في الطبيعة أو التاريخ بل لا بد من العكس.

ولا أحد ممن له وعي بذاته من حيث هو إنسان يمكن أن يدعي أنه لا يميز بين ما هو أمر واقع في كل مجريات حياته وما هو أمر واجب يجعله لا يقبل بالأمر الواقع الذي يمس من حرية إرادته وصدق معرفته وخير قدرته وجمال حياته وجلال وجوده . وهذه الفروق هي ما من دونها يفقد

احترامه لنفسه ورؤيته لذاته . وكل فعل للتغيير الأمر الواقع يقتضي تصور أمر واجب لا يمكن تعريفه بقيسه على الأمر الواقع لأنه ليس له مثيل فيه إذ المنشود لا يكون في الموجود . وكل من يحاكي موجودا يكون نسخة باهتة منه .

وتلك هي علة المقلدين الذين لا يخرجون من التبعية أبدا والفرق بين الانشداد إلى مثل عليا منشودة وتقليد الموجود يوصلنا إلى حقيقة المرسل إليه في الرؤية القرآنية بوصفه مشدودا إلى منشود مثالي من عالم الغيب. وتلك هي الفطرة التي تجعل الإنسان شبه برزخ بين عالمين عالم الشهادة بوصفه يراه دائما موجودا لكنه يعتبر وجوده أمرا واقعا وليس أمرا واجبا ومن ثم فهو عنده مشدود إلى أمر واجب هو المنشود. لكنه لا يعلم منه إلا أنه المتعالي والغيبي والمثال.

ومعنى ذلك أنه حتى لو كان من عتاة الملحدين فهو لا يستطيع أن يكون من عتاة الاستسلاميين للأمر الواقع . فيكون ما يدعي أنه ثورة على ما لا يرضيه من الموجود علته الذي هو جوهر كيانه يؤديه إلى الاستسلام إليه عندما يصبح "فاتاليست" فلا يعتقد أنه يوجد ما يتعالى على الموجود وينفي كل منشود يحرره من طغيانه . ولذلك فلا يوجد أحد ليس خاضعا لليأس لأن وجوده الدنيوي لا يمكن أن يشفي غليله فيصبح ذا نزعة عدمية حتما . وغالبا ما يغرق في الملهيات والمخدرات وحتى الانتحار إما ماديا أو روحيا .

أي إن الملحد ينتهي إلى التسليم بالتخلي عما جعله يثور على الأمر الواقع -كل الحجج المستعملة ضد الظلم والمرض والفناء في حياة الإنسان

-فتكون أدلة الملحد هي قلب نظرية العدل الإلهي باستدلال ضمني: لو كان الله موجودا لما وجدت هذه العاهات ولا يدري أن وصفه إياها بالعاهات هو عدم رضاه بالموجود وانشداده إلى المنشود. وجودها يدعو لتفضيل نفي وجود الله على وصفه بالعجز الذي سمح بها فيكون بنحو ما أكثر بوجود الله على أن يقبل به منقوصا .

لكن لو فهم الإنسان أن علمه ليس محيطا وأن علمه ليس تاما لأدرك أن استدلاله مبني على مقدمتين كلتاهما لا تستقيم : الأولى هي أنه يتصور علمه محيطا ومن ثم فهو يعتقد أحكامه على عالم الشهادة مطابقة لحقيقته علما وقيمة. والثانية هي أن عالم الشهادة مكتف بنفسه وأنه الوحيد ولا شيء يتعالى عليه فيصبح سجنه لخطاياه . فاعتقاده في وحدة العالم يجعله سجنا لأن العالم مهما كان واسعا فهو دون أجنحة خياله . واعتقاده أن علمه محيط يزيد في ضيق السجن لكأنه جعل حياته مجانسة لحياة سجين في زنزانة تزداد ضيقا يوما بعد يوم.

الدين يفتح آفاق الإنسان على اللامتناهي والمثالي والكمال والجلال والجمال . وكل ما في القرآن من كلام على الإنسان بوصفه المرسل إليه هذا مداره أي ما حاولت وصفه ورده إلى ما تضمنته سورة هود وأخواتها وما يترتب عليه من معيقات لحل معضلات مهمتي الإنسان معمرا ومستخلفا فتكون تلك العقبات أصل كل صراع بين البشر وذلك هو مصدر كل الشرور التي يحاول القرآن تحرير الإنسان منها بالسياسة التي هي في آن تربية دون سلطان وساطة بينه وبين ربه وحكم دون وصاية بينه وبين شأنه ومن ثم فالإسلام استراتيجية سياسية لتحرير البشرية وتوحيدها .

لن أعجب إذا قهقه أحد الحمقى فاعتبرني أقول ما لا يعقل . كيف أزعم قيس المعلوم على المجهول؟ وينتهي إلى توهم رأيي مجرد نكاية في "علم" الكلام الذي يقيس الغائب المجهول على الشاهد المعلوم. كيف يمكن أن نقيس الشاهد على الغائب بل وأكثر على الغيب؟ هذا عين اللامعقول . ومع ذلك فالفكر الإنساني العلمي والإرادة الإنسانية العملية كلاهما يعمل بهذا القياس الذي يبدو غير معقول . وقبل ذلك لو كان الغائب قابلا للقياس على الشاهد لكان ذلك يعني قيسا للمجهول على المعلوم برده إليه مصادرة على المطلوب .

والقياس الذي لا يبدو معقولا هو ما يعمل به العلم والدين في آن . فهما مما لا بد منه ليس في الدين فحسب ليس في النظر والعمل الدينيين فحسب بل في كل فكر علمي وفي كل عمل على علم في عالم الشهادة . فكل استراتيجيا نظرية أو عملية تعمل بتوقع سيناريوهات فرضية ليست موجودة فعليا بل هي معدومة في الواقع الفعلي وبعضها قد يوجد وبعضها قد لا يوجد أصلا بعد الاحتكام إلى التجربة. ومع ذلك فهي تقيس الشاهد عليهما وهما من الغائب وجلها من الغيب حتى في العلم .

وذلك هو جوهر الخيال في كل إبداع إنساني يتجاوز الموجود الفعلي إلى الممكن الذي يكاد ألا يتناهى . فممكن الوجود العام معدوم وهو يعتبر دائما أصل الحاصل منه في كل نظر وفي كل عمل . وأهم شيء من جنسه هو المعاني الكلية المقدرة ذهنيا في النظر (مثل المعاني الرياضية) وهي أساس كل معرفة علمية للطبائع . وكذلك المعاني الكلية المقدرة ذهنيا في العمل التي وضعتها قياسا عليها (مثل المعاني الخلقية) وهي

أساس كل تقييم عملي للشرائع . إن ذلك لأمر عجيب لكنه مما ليس منه بد .

لا أحد يعلم حقا طبيعة الكائنات الرياضية مثلا ولا حقيقة الكائنات القيمية لأنها لو لم يكن لها قيام ذاتي واقتصرت على كونها تصورات نفسية لاستحال أن تكون سر كل القوانين العلمية في الطبيعيات وكل السنن القيمية في التاريخيات . لا يمكن للذاتي النفسي أن يصبح

شرطا في الموضوعي الوجودي . لا يعقل أن تكون القوانين والسنن التي نحصلها باستعمالها مجرد أحوال نفس الإنسان فيكون هو المشرع للطبيعة وللتاريخ.

كما أنه لا يوجد عاقل يمكن أن يصدق التجريبيين الذين يزعمون أن المعاني الكلية الرياضية المقدرة ذهنيا في النظر والمعاني الكلية العملية المقدرة ذهنيا في العمل مستقرأة من التجربة الطبيعية أو من التجربة التاريخية بقياس الغائب على الشاهد لأنه لا يوجد أي شيء في الشاهد له خصائصهما وطبيعتها رغم أنه لا يعقل ولا يفهم من دونهما لأن كل قانون وكل سنة لا تصاغ إلا بهما وليس فيهما ما يمكن أن يجعلهما قابلين للعلاج النسقي والمنطقي من دونهما .

1. وقد سبق أن استعملت مصطلح "اللاحم الوجودي" في كلامي على أحياز الإنسان الخارجية - الجغرافيا والتاريخ وثمرة تفاعلهما المادية أو الثروة وثمرة تفاعلهما الروحي أو التراث وأصلها جميعا الذي سميته اللاحم الوجودي أو المرجعية". وآن أوان تعريفه من حيث علاقته بالمقدرات الذهنية النظرية والعملية: فشعث التجربة الطبيعية لا يمكن أن تصدر عن

معطياته قوانين الطبيعة لأنها لامتناهية الدلالة ومثلها معطيات شعث سنن التاريخ.

2. واللاحم الوجودي في هذه الحالة ليس من الشعثين الطبيعي والتاريخي بل هو ما يضفي عليهما النظام بمستويين من التقييم أولهما معرفي والثاني قيمي . فالتقييم المعرفي يحدد سلم الدلالة أي ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في النظر لاكتشاف نظام الطبيعة لإخراجها من شعثها باللاحم الوجودي المعرفي وهو رياضي والثاني يحدد سلم القيمة وما ينبغي اعتباره في العمل نظام التاريخ لإخراجه من شعثه باللاحم الوجودي القيمي وهو خلقي . وكلاهما لا يمكن أن يكون ماديا ولا حسيا أبدا .

فرضيتي هي أن "كن" الموجدة و"كن" الآمرة في الدين تجمعان ما يمكن اعتباره معاني كلية ليست مقدرة ذهنيا بمعنى أنها من إبداع الإنسان بل هي ما لا يمكن للإنسان ألا يعتقد في وجودها شرطا لوجود كل موجود ولنشدان كل منشود وكلاهما لا يدركان من دون

المقدرات الذهنية إدراكا علميا وعمليا ومع ذلك فالإيجاد والأمر كلاهما غيب لأننا نقبلهما ولا نستطيع تعريف طبيعتهما ولا حتى قياسهما على نوعي التقدير الذهني النظري والعملي .

وكل ما نستطيع قوله هو عين ما يقوله القرآن: "ليس كمثله شيء" أي إننا لا نستطيع تفسير لماذا يوجد شيء بدل العدم ولماذا يوجد بذلك الكيف من بين ما لا يتناهى من الكيفيات الممكنة. ومن ثم فليس يمكن أن نقيسهما على الشاهد بل نقيس الشاهد الممكن للإنسان عليهما وليس الشاهد التجريبي الذي لا ينضبط بل الشاهد الذي يقبل الانضباط بالمقدر

ذهنيا في النظر والشاهد المقدر ذهنيا في العمل شرطين لمعرفة الطبائع ولتقييم الشرائع في التعمير والاستخلاف الإنسانيين .

والإيمان بالمعاني التي توجد فوق المعاني التي تشبه المعاني الكلية المقدرة ذهنيا في النظر والمعاني المقدرة ذهنيا في العمل يشبه الإيمان بالمعاني المقدرة ذهنيا في العقد والمعاني المقدرة ذهنيا في الشرع لكنها أرقى منها وهي تقبل كأمر واقع وجودا وكيف وجود ولا يمكن تجاوز كونها وقائع - فاكتا - والتي يعبر عنها إيمان لا يتزحزح كما نجد ذلك عند الرسل وهي يقين وجداني عبر عنه الرسول برده الشهير على قومه . وكل من يفكر حقا في علاقتنا بالطبيعة وبالتاريخ وبما فيها ذاتيا من طبيعي وتاريخي ينتهي إلى هذا اليقين .

فمن أقسم بالله أنه حتى لو وضعوا القمر في يمينه والشمس في شماله ردا على محاولة نهيه عن تبليغ الرسالة فإنه لن يتوقف حتى لو هلك دونه ذكر الصفة الأساسية في من يختاره الله ليكون رسولا بالمعنيين مربيا وحاكما لإنجاز المهمة. فهذا الوصل بين حياته ورسالته من علامات الإيمان العميق الذي يعرف بجعله مصيرا ذاتيا معنى الحياة لا يتقوم إلا به . ولا يمكن تصور باحث عن قوانين الطبيعة أو عن سنن التاريخ ليس له يقين بأن الطبيعة لها قوانين هي التي يطلبها وبأن التاريخ له سنن هي التي يطلبها؛ الإيمان بذلك شرط البحث العلمي في أي ظاهرة وشرط الخروج من فوضى الطبيعة والتاريخ الغالب على سيلانهما الأبدي .

وصلنا إذن إلى المسألة الثالثة مسألة الرسول بعد المرسل (الله) وبعد المرسل إليه (الإنسان). فعلامة الرسول الخاتم أنه لا يعتمد إلا في أدلة دعوته على

هذين اللاحمين الوجوديين آيات ضرورتهما وآيات وجودهما. وبين أن كل ما قال القرآن في الرسول لا يخرجه من كون واحدا من المرسل إليهم . وتلك علامة الصدق لأنه إذا لم يقل إنه عبد الله مثل غيره فإنه سيدعي الوساطة بين الله وعباد الله وكأنه من طينة أخرى . لكن ما عنده ليس ما يميزه إنسانيا بل ما كلف به من مهمة: هي التبليغ بالمعنيين . لكنه ليس وسيطا يغني عن العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه ([آل عمران (79 ١

ومعنيا التبليغ يتعلقان ببعدي السياسة أي التربية والحكم . والرسول ليس وسيطا في التربية ولا هو وصي في الحكم بل هو مذكر حصرا "فذكر إنما أنت مذكر (نفي الوساطة في التربية) لست عليهم بمسيطر) نفي الوصاية في الحكم "(. وبوصفه مذكرا فهو بشير بالنسبة إلى من يقبل أن يتذكر فيؤمن ونذير بالنسبة إلى من يرفض أن يتذكر فيجحد ويبقى ناسيا لما فطر عليه مما يذكره به الرسول ولا يعلمه بما ليس فيه: الرسول يعيد المخاطبين إلى ذواتهم ليتذكروا ما نسوه بسبب الإخلاد إلى الأرض بدل الاستخلاف فيها .

وبهذا المعنى التذكير هو استرداد منزلة وجودية يغفل النسيان الإنسان عنها فيصبح في ما يسميه القرآن الخسر أي السقوط من أحسن التقويم إلى الرد أسفل سافلين . ولهذه العلة جمعت بين المعاني الكلية التي تؤسس للنظر والعقد ثم بين المعاني الكلية التي تؤسس للعمل والشرع معيارين يحرران الإنسان من شعث التجربة الطبيعية والتاريخية. فالإنسان لا يمكن أن يعلم شيئا من دون عقد في وجود حقيقة حتى وإن كان يعلم أنه لا يحيط بها . ولا يمكن أن يعمل شيئا من دون وجود قيمة حتى وإن كان يعلم أنه لا

يحققها بصورة تامة. وهذا الجمع بين الأمرين في الحالتين هو ما يجعل العلم مشروطا بعقد الحقيقة والعمل بشرع في تحقيقها .

ولعل أبرز علامة على إنسانية الرسول وخاصة إذا كان مثل الخاتم مكلفا ليس بتبليغ رسالة نصية وكفى بل هو مكلف أيضا بسياسة تحقيق بعديها أي التربية لتكوين الإنسان

والحكم لحفظ نظام شروط تكوينه رعاية وحماية بمنطق قيس الشاهد على الغيب أي على الإيمان بما قسناه على المعاني الكلية النظرية والعملية مع تعاليه عليها لأنه عقد وشرع مؤسس لها . فمن دون الإيمان بوجود الحقيقة وبوجود القيمة لا يمكن للإنسان أن يتعالى على ما يسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية الذي هو فقدان تعريفه له "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وهو عقد في "كن" الخالقة وشرع بـ"كن" الآمرة. ومعنى ذلك أنه إذا كانت المعاني الرياضية شرط علوم الطبيعة وكانت القيميات شرط علوم الإنسان فإن بعدي "كن" هما شرط ذلك كله في ما يجعل الطبيعي والتاريخي في الآفاق والعضوي والروحي في النفس على ما هي عليه ليكون عالم الشهادة ذا نظام للموجود والمنشود . لكن فعل كن الخالق وفعل كن الآمر ليسا قابلين للعلم ولا يمكن البحث عن نظام للمخلوق والمأمور من دون افتراضه لأن النظام موجود ومكيف دون أن يكون فيه ما يثبت ضرورة وجوده ولا كيفه . ومع ذلك فالإنسان لا يستطيع تجاوز طبيعة الوجود ولا كيفه .

وذلك هو الواحد في الديني وفي الفلسفي . وهو عين نظام القرآن الذي

يبلغه الرسول تبليغ مبشر ومنذر في التربية والحكم دون وساطة روحية (نفي الكنسية) ودون وصاية مادية (نفي الحكم بالحق الإلهي (؛ ثورة الإسلام السياسية تربية وحكما بمنطق الأخوة البشرية (النساء (1 والمساواة) الحجرات .(13 ومعنى ذلك فإذا كان لنا أن نتكلم على إعجاز القرآن فهو الإشارة إلى هذه الأمور التي لا غناء عنها في العلم والعمل سواء نظرنا إليهما فلسفيا أو دينيا .

وينقسم كلام القرآن في الرسول إلى نوعين . أحدهما الترجمة لحياة الرسول لأنه كلام في سيرته من حيث هو إنسان ويتعلق بخصوصياته في حياته الروحية والعضوية وكل ما له صلة بهما باعتباره ممثلا لكمال الإنسانية رجولة وفحولة قوة وضعفا ما يميزه عن غيره في ذلك كله وهو قص لما كان الرسول يعيه من إنسانيته ويحملها بشجاعة وصدق لا مثيل له حقا .

حتى إن القرآن وصل إلى قص ما كان يشتهيه الرسول ويخفيه خجلا من عادات العرب ويتعلق بحبه للمرأة التي تزوجها ابنه بالتبني بعد طلاقها .

وهذا القسم الأول لا يعنيني إلا لبيان وجهه السلبي بمعنى تحريرنا من كل تخريف وضعه من بعده من أضفوا عليه كل أكاذيب التصوف ومحاولات التنزيه المطلق عما يعتور الإنسان من حيث إنسان من علامات الإنسانية العادية فينفون عنه ما في الإنساني مما هو "شديد الإنسانية" بلغة نيتشة قوة وضعفا ما يعني أن الرسول مجتهد معرفيا ومجاهد خلقيا بأقصى الإمكان الإنساني . لكن ذلك لم يكن نادرا ولا يحول دونه وكل ما يجعله حقا ممثلا لأسمى ما في الإنسان من حيث هو إنسان.

أما القسم الثاني من سيرته من حيث هو رسول فهو ما يعنينا في المحاولة. فالرسول ليس مكلفا بتبليغ رسالة وكأنه "ساعي بريد" رغم أنه ليس وسيطا بين المؤمن وربه بل هو مكلف بما يتجاوز التبليغ الأمين والصادق بالخطاب بل كان مكلفا بتحقيق عينة نموذجية من استراتيجية القرآن الساعية إلى توحيد الإنسانية استنادا إلى مبدأين:

1. الأخوة البشرية) النساء (1

2. المساواة بين البشر) الحجرات .(13 ولا يتحقق ذلك من دون علاج ما فشلت الرسالات الست التي حددتها سورة هود في علاجه من معضلات سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب.

وإذن فالرسالة وظيفتها التذكير بأن الإنسان فطر على أن يكون فاعلا سياسيا يعالج معضلات حياة البشر في عالم الشهادة وذلك بتحقيق مهمتين هما: 1-تعمير الأرض -2 وتحقيق قيم الاستخلاف فيها أو سياسة العالم بتعميره تعميرا يطبق القيم التي تثبت أهلية الإنسان للاستخلاف. وذلك وهو معنى كونه خلق للعبادة حصرا. والعبادة هي في هذه الحالة الاجتهاد المعرفي (التواصي بالحق) والجهاد القيمي (التواصي بالصبر) بإيمانه وعمله الصالح: وبصورة أدق تحقيق شروط الاستثناء من الخسر الخمسة: الوعي بعلل الخسر وعلاجها بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

وما كلف به حددته سورة هود وأخواتها كما بينت ذلك في الفصل الثاني عند الكلام على المرسل إليه . وحددت نوعي تجليه كما تبينه صورة يوسف القرآنية التي هي النقيض المطلق لصورته التوراتية: 1-فهي أولا تبين

أن كل مهام الإنسان تتعين شكل رؤى أو أحلام تصبح حقائق بفضل ما عينته سورة العصر التي حددت شروط الاستثناء من الخسر الخمسة: الوعي بعلله وعلاجها بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

وهذا الإنجاز يستعمل أدوات السياسة الخمسة باعتبارها أبعاد اللحام الوجودي في كل جماعة بين الجماعات:

1. الحب بكل معانيه لأنه هو سر اللاحم الوجودي الأعمق

2. الاقتصاد لأنه سر فاعليته علاقة بالطبيعة وعلاقة بين البشر

3. التوقع العلمي لأنه سر التخطيط التعميري في هاتين العلاقتين

4. الحكم الراشد لأنه سر سوس ما تقدم وتوظيفه من أجل الجماعة

5. لكن لا شيء من ذلك يكون صالحا بحق من دون تذكر برهان الرب لأنه الحائل دون الإخلاد إلى الأرض والقيام بعكس كل ما تقدم عندما تفسد معاني الإنسانية.

وبهذا المعنى فكل ما اختلقه من شوهوا سيرة الرسول في التبليغ ببعدي فعل السياسة أي التربية والحكم يكفي قراءة ما يقوله القرآن لإعادة كتابتها بوصفها جوهر السنة القولية المصحوبة بنموذج التواصل بينه وبين المرسل إليه باعتباره هو نفسه مرسل إليه (في التربية) والفعلية المصحوبة بنموذج التفاعل بنفس الاعتبار (في الحكم (سلما وحربا لأن تاريخ الإسلام ليس فيه معجزات تخرق العادات بل هو اجتهاد معرفي وجهاد خلقي لتحقيق مهمتي الإنسان اللتين هما جوهر العبادة لله وحده .

وهو ما يجعلني قادرا على تحرير سيرة الرسول من كل تشويهات من يوهم

بأنه يمدح الرسول وهو يذمه بما يدعيه فيه ويسهل ولا يمكن تصديقه لأنه مناف لما جاء به القرآن فيصبح الرسول معرضا للتشويه بسبب هذه الخرافات التي ألصقت به والتي يحرره منها

القرآن الكريم ليثبت المحددات الأساسية لسيرته كما حدثت فعليا لتحقيق العينة من وحدة الإنسانية تربية وحكما يخلوان من التمييز العرقي والطبقي والجنسي في الجماعة التي تؤمن وتعمل صالحا وتتواصى بالحق وتتواصى بالصبر وهو واحد منها في ذلك كله .

وكل "مثلجة" لتاريخ الإسلام ولسيرة الرسول لا يمكن أن يصدقها من قرأ القرآن وتدبره . وهي إما ناتجة عن الجهل أو عن الدجل الذي هو جهل ادعياء حب الرسول ولا يدرون أن ذلك تشويه لسيرته ولدوره في تحقيق العينة من الاستراتيجية القرآنية لتحقيقها بمبدأ الأخوة البشرية) النساء1 (وبمبدأ المساواة بين البشر) الحجرات :(13 لا تفاضل بغير التقوى . فلا يمكن أن يكون الصحابة قد ربوا كما وصفهم ابن خلدون تربية وحكما يحافظان على ما سماه بأسهم فلم يكسر فيهم العنوان والعزة لو صح أن فيه أخلاق التصوف الذي يعتبر المتعلم ميتا يغسله .

والكثير من الشواهد القرآنية تحرر الإسلام من "المثلجة" وخاصة من المعجزات الكاذبة التي تخرق العادات لأن كل استدلال القرآن يعتمد على بيان النظام في الطبيعة وفي التاريخ وفي كيان الإنسان العضوي وفي كيانه الروحي . فلو كان الإسلام يعتمد المعجزات لما كان الرسول قائدا عسكريا قاد بنفسه أكثر من ستين معركة ولما كان يعمل استراتيجيا بسنن التاريخ وقوانين الطبيعة والعلم بكيان الإنسان العضوي والروحي وبحيل

السياسة في السلم وفي الحرب ككل قائد يؤمن بالاستراتيجيا لا بمعجزات العمل بغير علم .

ولأضرب مثالا من حمق المؤرخين العرب لسيرة الرسول في معركة الأحزاب وهو ليس الوحيد . فهم يجعلون قيادات الأمة كلهم أغبياء ونجاحهم في المعركة كان بسبب نصيحة سلمان الفارسي. وهي طبعا من أكاذيب الفرس الذين استشادوا من حمق المسلمين بعد أن اخترقوهم مع بعض اليهود للتخريب من الداخل . وعلامات الكذبة بينة للحس . فلا يمكن لمن قاد ثورة من جنس ما حصل في إخراج العرب من الجاهلية أن يكون جاهلا بخدعة بسيطة من هذا النوع علما وأنها لم تكن مؤثرة في الحرب.

فأولا لم يكن بوسع المسلمين في ذلك الوقت حفر خندق يحيط بالمدينة كلها رغم صغرها فيحول دون اقتحامها . وثانيا لا شيء يمنع المهاجمين من طمر ما حفر ليحدثوا ممرا للخيالة. وثالثا خيانة اليهود بحجة عورة حيهم فلم يحفروا الخندق من ناحية حيهم . وكان يمكن أن يستفيد المهاجمون من هذه الخيانة. ورابعا حتى الزوبعة الرملية فإنها لم تكن كافية لتحقيق النصر لأنها كالمعتاد لا تدوم طويلا . وأخيرا فقد غاب التعليل السليم لسر النصر.

فتعلل النصر بعلله السليمة:

1. تاريخيا وفعليا لو كان الفرس أكثر خبرة بالحرب من العرب لأفادوا أنفسهم فأين

2. روحيا وخلقيا ؛ لم يكن الرسول قائدا مثل قيادات العرب الحاليين بل

شارك بنفسه الحرب عملا بالأنفال 60

3. وماديا حفر خندق محيط بالمدينة مستحيل واختراقه ممكن كما بينت وقد وقع خرقه بالخيانة اليهودية

4. مناخيا الزوبعة الرملية لم تدم قرنا وكان يمكن للغزاة الحصار والانتظار

5. والحصار كان كافيا لنجاح الحملة لأن المسلمين لم يكن لهم القدرة على الصبر طويلا لأنهم كانوا فقراء وليس لهم ما يعولهم لمدة طويلة. لذلك فنصر المسلمين كان شجاعة الرجال وحكمة القيادة والإيمان بالرسالة ونقائضها عند الأعداء.

والغريب أن كل تاريخ الإسلام يفسر بمثل هذه الأكاذيب كما هو بين من كل الأفلام السخيفة التي تعرض تاريخ الفتوحات وكأن نجاح المسلمين فيه كان مجرد صدف دون علم بفن الحرب وبالجغرافيا وثقافات الشعوب التي فتحوا أرضها. ولأضف معلومتين في هذا الاستطراد . الأولى تخص الدولة الأموية؛ فتشويه الفرس وتوابعهم من العرب جعلها دولة كافرة في حين أنها طبقت قاعدة الضرورة تبيح المحظور للخروج من الحروب الأهلية التي فرضها عليها الطامعون في تطبيق نظرية الحكم الشيعية أي الحق الإلهي في الحكم. والغريب أن السنة صارت تعتقد ذلك بمقابلة فجة بين عصر ملائكة في الحكم الراشدي

وعصر شياطين في الحكم الأموي وينسون التأسيس الحقيقي لدولة الإسلام يعود لبني أمية وهم الذين جعلوها أكبر امبراطورية أنهت دولة الفرس ومستعمراتها وأخرجت بيزنطة من كل مستعمراتها .

وزعموا أن الحضارة الإسلامية والعلمية والفلسفية منها لم تبدأ إلا مع الدولة البديل منها والتي لم تتحرر من الاختراق الفارسي إلا بفضل الأتراك الذين كانوا سنة وصادقين بداية من دور السلاجقة إلى نهاية الخلافة في الربع الأول من القرن الماضي . فالدولة العباسية فجرت وحدة دار الإسلام وحالفت كل أعدائها لأن إدارتها كانت فارسية. ولو لم يقيض الله السلاجقة وأحفادهم لكانت السنة قد انتهت ولعادت دولة فارس وبيزنطة فاستردتا كل ما كان تابعا لهما في العالم . وهو ما تحاولانه الآن بالحلف بين فارس وروسيا وإسرائيل وأمريكا .

فقد شاءت الأقدار أن ما حصل حينها يكاد يتكرر الآن لأن الأعراب صاروا عبيدا لإيران وروسيا ولإسرائيل وأمريكا ولنا في الأفق ما يشبه تكرار التاريخ وهو أن أحفاد العرب والمسلمين لا أحفاد الأعراب والمرتدين استأنفوا دورهم. فنحن مع إخوتنا من سنة الترك والكرد والأمازيغ والأفارقة ومن الهنود والملويين من سينقذ حضارة الإسلام بهزيمة ثانية لهذا الحلف بين الصفوية والصهيونية ومن ورائهما من الروس والأمريكان لنستأنف دور الإسلام في نظام العالم الجديد .

ومرد ما وصفته من تشويه تاريخ الإسلام كله إلى تحريف سيرة الرسول الذي جعلوا سنته تقدمه وكأنه "زعيم الدراويش" حتى صار المسلمون في عصر الانحطاط ينتظرون المعجزات بدلا من العمل بالأنفال .60 أسسوا لخرافات الأئمة والأولياء بتشويه حياة الرسول في حين أنه كما يثبت القرآن ذلك كان يطبق استراتيجيته بما جهز به الإنسان أي بالاجتهاد المعرفي والجهاد الخلقي لتحقيق مهمتي الإنسان المكلف تعميرا واستخلافا

للرعاية والحماية اللتين هما شرط الحرية والكرامة.

ولولا إضفاء الطابع "الدروشي" على التاريخ الإسلامي لاستحال أن يحكم مصر بلطجية والجيش الذي اخترقته أمريكا وإسرائيل وأن يحكم بقية العرب من لا يختلف عنه سواء بحماية فرنسية أو روسية أو أمريكية لأن الشعوب صارت كلها تعيش بغير روح القيادة المحمدية: الانحطاط هو تشويه سيرته وتزييفها . وكلما شوهت أمة من الأمم سيرة قياداتها وأبطالها آل أمرها إلى ما نرى عليه حال العرب الذي صارت قياداتهم كلها من الأقزام التي لا طموح لها ولا مجد عدا أكاذيب إعلامهم وطباليهم .

ولولا الشباب لزالت الروح المحمدية. فما هي هذه الروح؟ ذكرت قسمه بأنه حتى لو أعطوه القمر والشمس لن يتوقف عن الدعوة حتى لو استشهد دونها . فنجح في وضع حجر الأساس في إنجاز العينة وتمت بفضل الرجال والنساء الذين رباهم بهذه الروح . وما يعنيني هو أن الصورة التي أرادوا إلباسها له أسهمت في تحريف الرسالة وانحطاط الأمة. فصارت قيادات العرب خاصة من أسفل ما عرفت البشرية من القيادات : مخلدون إلى الأرض بحيث يمكن أن يكون الحاكم العربي عميلا بأجر عند المخابرات الأميركية ولا يخجل وصارت جيوشهم مرتزقة عند كل أعداء الأمة.

ودافعي العملي الذي يكمل دافعي العلمي في هذه المحاولات هو البحث في شروط الاستئناف . وهي تنقسم إلى نوعين:

1. الأول هو فهم الرسالة بوصفها استراتيجية سياسية للدنيا بقيم الآخرة .

2. الثاني هو فهم سيرة الرسول بوصفها إنتاج عينة تبين كيفية تحقيق

استراتيجية كونية توحد الإنسانية بالاجتهاد العلمي وبالجهاد الخلقي .

ولا يمكن تصور مثل هذه الاستراتيجية في أمة ربيت على الذل وفسدت فيها معاني الإنسانية كما حددها ابن خلدون في الفصل الأربعين من الباب السادس بسبب عنف التربية وجنف الحكم اللذين يسلبان الإنسان البأس والأنفة فيقبل العبودية لغير الله.

والاجتهاد العلمي وتطبيقاته هو شرط التعمير . والجهاد الخلقي وتطبيقاته هو شرط الاستخلاف . والعمل بهما معا هو سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الآخرة التي هي مثل

الخلق والأمر أي إن الغاية من جنس البداية في الوجود والمنشود في كيان الإنسان العضوي والروحي لتحقيق هذا الوصل الدائم بينهما . فمن لم تكن له أخلاق القرآن ونموذج العمل بها ممثلا في سيرة الرسول لا يمكن أن يكون مسلما معتزا بهذا النسب فيصبح تابعا ذليلا كما هي حال من يدعون التحديث بالتقليد وليس بالإبداع من نخب العرب الحقيرة الذين يشترهم العدو بسكرة وليلة في فندق مع غائية .

لما أخبر الله الملائكة «إني جاعل في الأرض خليفة» كان ذلك تعريفا للإنسان بهذا الاشرئباب الدائم للتعالي على ما وصفته به الملائكة إلى ما كلفه به الله بالاجتهاد المعرفي والعقدي شرطا بة تحقيق شروط بقائه العضوي خاصة وبالجهاد القيمي والشرعي شرطا ك تحقيق شروط بقائه الروحي. فمن دون الجمع بينهما يمكن توحيد الإنسانية ماديا بالعبودية والقهر. لكنها ستكون توحيد التدمير والنفي بفرض التمايز العرقي والطبقي والجنسي تحت وهم الحريات الغريزية وليس للتعمير بقيم الاستخلاف .

وتلك هي العلة التي تجعلني أعتقد بأن الإسلام الجامع بينهما هو مستقبل الإنسانية بعد أن آل أمرها إلى التهديم النسقي لكل ما يجعل الإنسان أهلا للاستخلاف . الإسلام هو السبيل الوحيدة لتحرير الإنسانية من عولمة مادية لا تعمر بل تدمر وتعويضها بعولمة يكون المادي فيها أداة وليس غاية ويكون الهدف هو تحقيق التعمير بقيم الاستخلاف . وهو ما أعنيه بقياس الشاهد على الغيب عكس قياس الكلام الغائب على الشاهد . فكل المثل حتى بالمعنى العادي هي من الغيب الذي يقاس به الشاهد لأن تصورها بكمال ما يماثله من الشاهد لا يحدد طبيعته بل يحدد صفته بالممتنع على الشاهد .

فلا توجد في الشاهد إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود مطلقة وكاملة بل كلها فانية. وعلم الكلام الذي يقيس الغائب على الشاهد ويخلط بين الغيب والغائب لا يدرك ذلك وهو يكتفي بالسبب فيعتبره علما وهو ما جعل اليمين الماركسي يتصور الله صورة أسطورية تعوض تنقائص الإنسان ويساره يعتبر الدين أفيون . والعلة هي تخريف التأويل الكلامي

الذي عكس آل عمران 7 وعكس فصلت 53 وتلكما هما علتا وهن الأمة وتجاهلها الأنفال 60 حتى صارت الأمة ذليلة ليس فيها روح العزة والكرامة.

أقسم محمد لما عرضت عليه قريش الحكم التابع كحال حكم العرب الآن هو البداية للخروج من سيطرة القيادات التي تستمرئ العبودية لأعداء الأمة والرسالة. ومع ذلك فهم مع شعوبهم يطغيانهم مقام الألوهية بالعنف أو بالحق الإلهي . لكني الآن بت واثقا من أن روح محمد عادت إلى شباب الثورة. وهي لم تعد لشباب العرب وحدهم بل لكل شباب شعوب

الأمة لأن الإسلام لا يتحدد بشعب دون شعب بل هو كما أسلفت يتأسس على مبدأين

1. الأخوة البشرية) النساء (1

2. والمساواة بين البشر دون تمييز عرقي أو طبقي أو جنسي) الحجرات :(1 معنى التعارف بين المختلفين عرقيا وطبقيا وجنسيا معرفة ومعروفا .

الفصل الرابع

وصلنا الآن إلى المسألة الرابعة-منهج التبليغ -وفيه تتبين صفات الرسول السياسي تربية وحكما أعني وظيفتيه من حيث هو مبلغ تبليغ بشير ونذير ء التذكير بالقول والفعل . فهو مكلف ببعدي التبليغ في رسالة هي استراتيجية سياسية لتوحيد البشرية وتكوين عينة من هذه الإنسانية على أساس قيمتي الأخوة البشرية (النساء (1 والمساواة بين البشر (الحجرات (13 دون تمييز عرقي ولا طبقي ولا جنسي بدعوتهم للتعارف معرفة ومعروفا .

وأهم هذه الصفات خمس يعسر أن تجد لها مثيلاء أي رسالة سابقة من التي قصها القرآن لنقد ما حصل لها من تحريف وللاعتبار بالتجربة التاريخية الإنسانية في فهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ:

ا. التجرد بخصوص واجب النتيجة:؛ فالله يقول له عليك بالدعوة ولا يهمك الاستجابة أو عدمها فذلك أمر يتولاه الله بنفسه .

2. وهذا يحرر الرسول من الغضب ويمده بصبر لا نهاية له

3. القدرة على الاستماع اللامحدود للخصوم بلا ملل ولا مال . ولما بدا

منه ما قد يبدو شيئا من الحرص على الغاية نزلت عليه "عبس" .

والأهم من هذه الثلاثة صفات تعديد دوره وفيهما يتعين جوهر الثورة الإسلامية الكونية والتي تعتبر مستقبل الإنسانية لأنها شرط تحريره مما يعلو عليه بينه وبين علاقته المباشرة

.4 أنه ليس وسيطا بين المؤمن وربه الذي هو أقرب إليه من حبل الوريد وبينه وبين

.5 وأنه ليس وصيا على المؤمنين في حياتهم الدنيا: الغاشية 21-22 . فحصر مهمته التذكير نفي الوساطة في التربية والوصاية في الحكم تعريف لسياسة الإسلام.

وبذلك يتحدد مضمون منهج التبليغ الذي هو عين السنة: فهو ليس السنة القولية فحسب بل هو السنة الفعلية بمعنى أنها تشمل أحاديث الرسول وأفعاله في وظيفتي التربية والحكم

لأن القصد هو فهم كيفية ترجمة الرسول استراتيجية القرآن العامة خلال تطبيقها لتكوين عينة من المشروع الكلي أي توحيد الإنسانية بقيمتي النساء 1 والحجرات13 . والترجمة كانت أولا مؤسسية في المرحلة التي غلبت عليها وظيفة التربية) المكية) ثم في المرحلة التي غلبت عليها وظيفة الحكم) المدنية) . وفي الأولى أنشئت نواة دستور التربية وفي الثانية نواة دستور الحكم .

وهذه العناصر التبليغية المحددة للمنهج تتعلق بمستويي مهمة الإنسان في عالم الشهادة: 1-مستوى التعمير 2-ومستوى الاستخلاف . والأول هو بعدا

التكوين والتموين أي تكوين الإنسان ليكون معمرا ومستخلفا وتموين الإنسان لتحقيق شروط البقاء الحر والكريم . ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان بقيم الاستخلاف الذي يغنيه عن التبعية لغيره فيكون دور كل فرد جامعا بين كونه خادما للجميع ومخدوما من الجميع . وذلك هو معنى مقارنة الجماعة بالجسد الواحد: كل عضو فيه خادم للكل ومخدوم من الكل .

وهو ما يعني أن المقابلة فرض عين وفرض كفاية لا تنطبق إلا في العبادات . أما في المعاملات فكلها في آن فرض عين وفرض كفاية أي إن كل فرد مسهم في إنتاج شروط حياة الجماعة مستفيد من دور بقية الأفراد في الجماعة. فيصبح الوجود الجمعي جامعا بين نوعي الفروض في آن . فكل فرد ينوب البقية في سهمه من إنتاج شروط رعاية الجماعة وحمايتها: وهو معنى كونها كالجسد الواحد في حديث الرسول .

وهذه الرؤية لم يكن أحد يصدق أنها يمكن أن تؤسس لنظام يبدو وكأنه قد عرف بالسلب لأساس كل سلطة بنفي الوساطة الروحية بين الإنسان وربه وحياته الأخرى (الكنسية) والوصاية السياسية بين الإنسان وشأنه في حياته الدنيا (الحكم بالحق الإلهي) وجعل السياسة الروحية والسياسة المادية فرض عين وكفاية في آن أي إن كل فرد راع ورعية: وذلك هو معنى الحديث كلكم راع ورعية. والراعي والرعية من الرعاية وهي مفهوم إيجابي بخلاف ما صارت تعنيه لما صار الحاكم طاغية وليس نائبا للجماعة الحرة في خدمتها .

ويترتب على ذلك ما بلغ الأمر بهيجل إلى اعتبار هذه الرؤية يتوبية وحائلة دون تأسيس دولة قابلة للاستقرار والبقاء لأنها تجعل الجميع متساويين ولا

يتفاضلون إلا بالتقوى ليس عند الله يوم الحساب فحسب بل عنده في الدنيا والآخرة ومن ثم فهي عنده لا يمكن ألا تكون ضد كل تنظيم في الحياة الجمعية لأن هذه تقتضي التراتب فيهما . وطبعا كلام هيجل يعتبر حقيقيا لأنه يجعل الأمر الواقع هو الحكم ولا يؤمن بما يتعالى عليه إذا لم يتحقق فعليا وهو ما يعني أن كل منشود إذا لم يصبح موجودا فهو خيال .

وطبعا فهذا الحكم يبدو وجيها لأن معنى التراتب في الوظائف ظنه هيجل تراتبا بين القيمين عليها فخلط بين الوظيفة واستغلالها من القيمين عليها بما يمكن تسميته تسلطا باسمها على موظفيه فيها نيابة عنهم . فلا فرق بين صانع الخبز للجماعة وحافظ الأمن فيها . كلاهما موظف . تسلط أي منهما استغلال سلطوي . ولما كان استغلال السلطة أمرا ثابتا فإن فهم هيجل يبدو معقولا. لكن لو كان استغلال السلطة غير الشرعي شرعيا لأنه هو الغالب لاستحال أن نميز بين الموجود والمنشود وخاصة السعي للتغير نحو الأفضل .

لذلك فنفي الكنسية -وساطة روحية- ونفي الحكم بالحق الإلهي -وصاية سياسية- في الإسلام ليس نفيا للتراتب الضروري في التربية بين راعي التكوين والمتعلم وفي الحكم بين راعي القانون والمواطن بل هو نفي لتحول الراعيين إلى سلطتين يستغلان وظيفتيهما ليصبحا وكأنهما هما الأصل والتحكم فيها . فهذا خلط بين الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري . فعندما يتحول الشرطي إلى سلطة بذاته وليس ممثلا للسلطة التي هي القانون فإن الفرق بين الشخصين الطبيعي والاعتباري دليل انحطاط الواقع وليس دليل الواقع .

فليس القاضي هو السلطة بل القانون الذي يحكم بمقتضاه . فإذا صار القاضي بشخصه الطبيعي هو السلطة أصبح القانون وكأنه إرادته الشخصية وليس إرادة القانون والمشرع. والمشرع ليس فردا بل هو إما الله أو إجماع الجماعة إما نصا أو عرفا . ولذلك فهيجل كان مع وجود الكنسية ووجود الحق الإلهي في الحكم وهي سلطة الأمير عنده. وقد سبق إلى ذلك ابن سينا في كلامه على الحاجة إلى سلطة روحية في التربية وحق الإلهي في الحكم ودحض

ل ل ابن خلدون حجته بوجود مجتمعات تكتفي بالحق الطبيعي أي قوة العصبية ونظام العقل

بدل الدين المنزل.

صحيح أن هيجل أضفى بعض التعديل على الحق الإلهي في الحكم (في كتابه حول فلسفة الحق وهو مخلاص لكل كتاباته في الفلسفة السياسية) فلم تبق الإمارة حكما مطلقا بل صارت دستورية لكنها بقيت وراثية. وهو حق إلهي ملطف لأن الوراثة في هذه الحالة ليس لها شرعية البيعة كما في الإسلام حتى وإن أصبحت شكلية لأنها لا تطبق بشرط شرعيتها أي بأن تكون حرة من المبايع . والإصلاح أبقى على الكنسية ملطفة كذلك .

والمبدأ الأساسي في الاستراتيجية السياسية المحمدية -جوهر نظرية التربية ونظرية الحكم في القرآن باعتبارهما فرض عين وفرض كفاية في آن- أي إن كل إنسان مطالب بالمشاركة فيهما مع إمكانية تنويب غيره وإنابة غيره فيهما مع المساهمة عند إنابة غيره بالمراقبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا المبدأ الأساسي طبقه الرسول في المرحلة التي غلبت عليها

التربية) المكية) وفي المرحلة التي غلب عليها الحكم) المدنية) . وطبعا في الأولى كان الحكم ضمنيا وفي الثاني اجتمع الأمران في سياسة المدينة.

وكان المسجد في آن مركز التربية ومركز الحكم ومركز التدبير بالتواصي بالحق اجتهادا معرفيا والتواصي بالصبر جهادا خلقيا للشورى بمعناها القرآني أي إن الأمر أمر الجماعة وهي التي تديره بالشورى . وهو مختلف تماما عما جعله الفقهاء مشورة اختيارية من جنس نصح الحكام الذي يحق لهم مخالفتها . وكان المركزي المنهج التبليغي هو "قراءة القرآن على الناس على مكث) الإسراء 106 (بوصف الرسول بشيرا ونذيرا . وقد اعتبر العلامة المميزة لهذا التبليغ هو المحافظة على "الباس" دليلا على غياب العنف في التربية وفي الحكم العنف الذي يعتبره علة "فساد معاني الإنسانية" أي علة فقدان حقيقة الإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وقد يظن الكثير أن الرسول كان يستثني السلطة التشريعية من الشورى لأنها منزلة من السماء باعتبارها ما أوحى الله له به وعلى الناس السمع والطاعة لكن التبليغ صار نفيا

للمبدأ العام أي الشورى التي هي تعين معنى التكليف والمسؤولية الشخصية. وهذا الفهم نتج عن الخلط بين القصص 68 (وتتعلق بالخلق) والأحزاب 36 (وتتعلق بالأمر). ومن يخلط بينهما يستحيل أن يفهم القصد من نفي الخيرة على المؤمن والمؤمنة. توهما بأن ما قيل في الخلق ينطبق على ما في الأمر .

ففي الخلق لا وجود لاختيار أصلا لأن الخالق يخلق ما يريد وليس لأي مخلوق اختيار خلقته لأن ذلك لو توهمناه ممكنا لكان معناه أنه موجود قبل خلقه ويختار خلقه أو عدم خلقه . لكن في الأمر الاختيار موجود حتما لأنه يتعلق به ليس منذ خلقه بل منذ رشده وخاصة من تبين الرشد من الغي في المسائل الدينية. والمشكل في ماذا؟ طبعا لا اختيار في المبادئ التي تحدد القيم العليا للأمر. وهذا صحيح حتى للقانون الوضعي . فحتى العلماني لا يعتبر القوانين نزواتية بل هو يؤسسه على ما يسميه حقوق الإنسان الطبيعية.

أين الخيار إذن في القانون الوضعي وقياسا عليه في القانون الشرعي تيسيرا لفهم المسألة؟

فيما لا يتعلق بقيم القانون من حيث هو قانون وضعيا كان أو شرعيا أي في القيم الخلقية التي يعتبر القانون أداة تحقيقها بشرعية معلومة للجميع هي شبه عقد متعارف عليه بين الجماعة ويحاسبون بمقتضاه على العمل به أو على عدمه . ومن شروط مسؤولية العمل به أو عدمه تقدم القانون على الفعل الذي يقيم من حيث مسؤولية الفاعل. فلا يحاسب الإنسان على أمر لم يضبطه قانون سابق : وهو ما يسميه الغزالي النفي الأصلي أو البراءة الأصلية .

الخيرة التي ينفيها القرآن على المؤمن والمؤمنة في الأحزاب 36 تتعلق بالمبادئ وليس باختيار العمل بها أو عدم العمل بها . والمبادئ التي تؤسس القانون تتعلق بأسس التشريع الخلقية. لكن لو كان الإنسان ليس مخيرا في العمل بها وعدم العمل بها بل وحتى في الإيمان بها وعدم

الإيمان بها لما كان للكلام معنى فيها عنصرا من التربية والحكم . فالكلام دليل

أنه ينهى عن عدم الإيمان وعدم العمل بها والرسول بذلك نذير ويدعو للعمل بها وهو بذلك بشير .

وإذن ففي الأمر) الأحزاب (36 بخلاف ما في الخلق) القصص (68 كلام القرآن يعني أن الإنسان حر الإيمان بمبادئ التشريع الخلقية وفي العمل بها أو في عدم الإيمان وعدم العمل بها والتربية تتمثل في إعلامه بذلك . لكنه ليس له خيار في كون التشريع السوي لا بد له من تلك المبادئ. وحتى ينطبق حتى في قانون الطرقات: فمبدأ تجنب السرعة التي تتسبب في الحوادث ليس قابلا لأن يكون موضوع اختيار. لكن العمل به أو عدم العمل به فيه اختيار وبه تتحدد مسؤولية المكلف .

ولو فهمنا الآية 36 من الأحزاب بمعنى أن الإنسان مفروض عليه السمع والطاعة وكأن الأمر صار علاقة علة بمعلول كما في الظاهرات الطبيعية كما تخيل الفقهاء بعد الإقرار بالحكم فإننا ينبغي أن نعتبر الآيتين 21 و22 من الغاشية منسوختين لأن الرسول حينها ينبغي أن يكون مسيطرا وليس مذكرا حصرا . بل الآية 36 من الأحزاب المعنى هو أن الرسول يذكر بأمرين وقع الخلط بينهما .

• في آية الخلق لا وجود للخيار أصلا؛ لا مخلوق يختار خلقته . وحتى لو أراد أن يبدلها بعد حصولها فهو عندئذ ينتقل من الخلق إلى الأمر أي إلى التشريع المتعلق بالحرية وليس بالضرورة.

• وهوية الأمر مضاعف : منه ما يجانس الخلق ويتعلق بالمبادئ الخلقية

التي تؤسس الشرع ومنه ما هو مطلق الحرية وبه تقدر مسؤولية الشخص وعليها يحاسب باعتباره مكلفا .

فما ما يتعلق بالشرع نفسه هو مجال الحرية التي فيها الخيار. والحرية مشروطة طبعا لأنها تجري إما إيجابا أو سلبا في إطار قوانين الفعل عامة والتي لا يمكن الخروج عنها حتى عند توهم الخروج عنها . ومن ثم فكلام الرسول في الآية 36 من الأحزاب لا يتعلق بالثاني بل بالأول لأن الثاني لو سلمنا به لنفينا دلالة فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر.

فالله أعطى للبشر حرية الإيمان والكفران وحرية العمل بالشرع وعدمه وحملهم مسؤولية ذلك .

وهذا يطرح إشكالية القضاء والقدر والجبر والاختيار في أفعال العباد وسأخصص لها دراسة مستقلة وخاصة للرؤية الفلسفية الغربية الحديثة التي تتقول على الإسلام ما يفيد الجهل المطبق به . وسأركز في الدراسة على لايبنتس وهيجل خاصة وكلامهما على ما يسمونه الفاتاليسم الإسلامي بالمقارنة مع المسيحية التي يبرؤونها منه. وهذه الدراسة شديدة الدقة والاختصاص وستكون بشكل مختلف عن التغريد الهادف للتقريب الجمهوري ..

وطبعا أفهم ألا يهم الفقهاء هذا الكلام وعلاقته بهذه الإشكالية الفلسفية العويصة. ذلك أنهم يكتفون بالسياق الموضعي من القرآن-مثل التخدير الموضعي في الجراحة- ولا يرون أن القرآن ضد التخدير موضعيا كان أو شاملا بل هو يريد الإيقاظ والوصل بين كل آيات القرآن بل إن كل آية من آيات القرآن تتضمن كل القرآن ولا تفهم إلا بالقرآن من حيث هو

وحدة لا يدركها من غفل عن نظامها . ولولا ذلك لاستحال أن يكون القرآن منجما: فلا يمكن أن يفهم الرسول ما نزل أولا إذا لم يكن فيه علامات ما سينزل لاحقا وإلا لكان

وحاشا أن يكون الرسول يبلغ الرسالة ارتجالا لكأنه غافل عن النظام الذي هو البنية العميقة للقرآن والاستراتيجية السياسية التي تقود التربية والحكم المستهدفين من التذكير . فهو يعلم أنه عليه أن يقرأ القرآن على الناس على مكث) الإسراء (106 و"يقرأ" هنا لها دلالة ما طاب منه جبريل ورد الرسول عليه "ما أنا بقارئ" . فهو لا يعني أنه لا يحسن القراءة بمعنى ترديد محفوظات أو قراءة نص مكتوب بل هو يعني ؛ "لست مكلفا بتبليغ رسالة" فأقرأها على الناس على مكث كما جاء في هذه الآية لاحقا ء

فكان توضيح الخبر من الملاك جوابه نزول سورة القلم "اقرأ باسم ربك . . . الآية . ". أي كل القرآن ملخصا في "العلق" تحديدا لما على الرسول القيام به وما سيعترضه من عقبات في سياسة الأمر وهي من جنسين منها ما يعالج بالتربية ومنها ما يعالج بالحكم لكنها جميعا تعود

إلى العلاجين معا مع تقديم التربية أولا. واسم العلق واضح الدلالة لأنه يشير إلى خلق الإنسان من علق وهو التخلق الذي يتم صورة الإنسان ليكون قادرا على القراءة باسم ربه الذي علمه ما لم يعلم) إحالة إلى تعليمه الأسماء كلها :(فيكون التبليغ إيقاظ الفطرة وإخراجها من النسيان.

وتعليل هذه العقبات هو بدوره جاء في سورة تلخص القرآن كله من حيث هو استراتيجية سياسية لعلاج أدواء الإنسانية التي هي جوهر العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في القرآن بالتربية والحكم . وتلك هي مهمة

سورة القلم . والعلاج ليس مقصورا على علاقة الرسول بالمرسل إليهم مباشرة في سعيه لتحقيق العينة في المكان والزمان المحددين في حياته بل هي تشمل كل الإنسانية ماضيا ومستقبلا . فالماضي تراجعه لبيان ما أفشل التجربة وتلك وظيفة النذير والمستقبل لبيان ما ينجح التجربة وتلك وظيفة البشير.

فما يتعلق بالماضي من القرآن يكاد يساوي نصفه أو ربما أكثر. إنه القصص القرآني الذي هو عرض نقدي للأحداث والأحاديث المتعلقة بما أدى إلى تحريف الرسالات السابقة ومحاولة علاجه بمنهج التصديق والهيمنة. ومستقبلا حديثا وأحداثا مقبلة بوصفه بشيرا ونذيرا بما يمكن أن يكون عليه مآل الإنسانية: ومثال القلم عظيم . وبهذا المعنى ففلسفة الدين لا تفهم من دون المعيقات التي يمثل درسها جوهر فلسفة التاريخ. والحصيلة هي علاقة الأحداث التاريخية بالمعاني القيمية التي هي قيم عليا ذات تأسيس غيبي .

فنحن اليوم نعيش حالة جنيسة . كل البشرية اليوم تعيش ما عاشه أصحاب الجنة) أي

الضيعة التي تثمر ما يقتات به البشر) سورة القلم . فقد أصبحت البشرية على ما أصبح عليه أصحابها لما نسوا ربهم والمثل العليا التي تضفي المعنى على الأحداث التاريخية. فكل ما كان الأقوياء في العالم يتصورونه دالا على سلطانهم وقوتهم تبخر في لمح البصر بفعل فيروس لا يرى حتى بأقوى أدوات الرؤية الأكثر حداثة. ولعل ذلك يجعلهم يتبينوا الرشد من الغي فيكفروا بالطاغوت ويؤمنون بالله.

ولهذه العلة اعتبرت جائحة كورونا تمثل درسا للإنسانية كلها وخاصة

للمتجبرين والطغاة منها أفرادا أو طبقات أو أجناسا أو دولا يدعوهم إلى التواضع وإلى التساؤل عن المآل إذا تواصلت العولمة المادية التي أدت بالتلويث المادي والتلويث الثقافي إلى نفي كل ما يتعالى على الأمر الواقع الذي صار وكأنه هو الأمر الواجب وأهمت المثل التي بها يكون الإنسان خليفة. لكن ما قد يترتب على الجائحة من أزمة اقتصادية قد يعيد البشر إلى الاقتتال على مصادر العيش والثروة.

وهو ما جعلني أعبر عن تفاؤل لا يخلو من إمكانية التشاؤم . لكني غلبت التفاؤل فظنه الكثير من القراء ناتجا عن عقيدتي فحسب حكما بأن الإسلام يمثل مستقبل الإنسانية. نعم لعقيدتي دور في حكمي . لكن التاريخ بين خطأ هيجل وماركس وفساد حلهما . فشل الحل الهيجلي الليبرالي المؤسس فلسفيا لنظرية القوة من حيث هي فعل طبيعي والحل الماركسي المغالي في نفس الحل . وفي خصوص حكم هيجل على خروج الإسلام من التاريخ وحكمه على نهاية التاريخ لا يحتاج إلى تعليق : فالحاضر يثبت العكس تماما .

درس كورونا وما يترتب عليه من الوعي بالحاجة إلى التواضع هو الذي سيحرر البشرية من عولمة دين العجل أي سلطان ربا الأموال (معدن العجل (وربا الأقوال (خوار العجل) والعودة إلى اعتبار العملة أداة تبادل ينبغي ألا تتحول إلى سلطان على المتبادلين وهو معنى ربا الأموال والكلمة أداة تواصل ينبغى ألا تتحول إلى سلطان على المتواصلين وهو معنى ربا الأقوال . وربا الأموال هو جوهر العولمة المادية وربا الأقوال هو جوهر العولمة الثقافية. الأول يمثله البنوك والبورصات . والثاني تمثله الملاهي

والإعلام المزيف للوعي الإنساني .

وبذلك نفهم السياسة المحمدية في التربية وفي الحكم بوصفهما أداتي التبليغ التذكيري الذي لا يكون فيه للمذكر سلطان على المرسل إليهم لأن الله قال للرسول «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر» . وهو إذن تبليغ لا سلطان للمبلغ فيه . فهو ليس محكوما بواجب النتيجة بل هو مقصور على واجب الوسيلة بالمعنى القانوني . عليه أن يبلغ الرسالة والتذكير

الموقظ ما في كيان الإنسان مما هو مفطور عليه من حيث هو إنسان وأنساه إياه الإخلاد إلى الأرض لكنه لا يفرض عليه شيئا.

لم يكن مع الرسول كنيسة أو سلطة روحية تتوسط بين المؤمنين والله وشأنه الأخروي ولا وصي أو سلطة مادية تتوسط بين المؤمن ورزقه وشأنه الدنيوي . كان كل مسلم مشاركا في المسجدية تدبير الشأن العام الروحي والمادي بممارسة الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اجتهادا معرفيا هو التواصي بالحق وجهادا خلقيا هو التواصي بالصبر . وتلكما هما طريقة التذكير في التربية وفي الحكم . ومع ذلك فلا بد من وجود مؤسسات الرعاية للتربية ومؤسسات الحماية للحكم رغم أن الجميع مشارك فيهما .

وكان ذلك دليل على أن نظرية هيجل في طوباوية الرؤية الإسلامية ورؤية ماركس في الرؤية البديل التي تجعل تاريخ الإنسان خاليا مما يتعالى على التاريخ حكما نهائيا لأنه تاريخ طبيعي خال من البعد الروحي ومحكوم بدعوى مقاومة دين العجل أي سلطة أصحاب رأس المال وأصحاب الإيديولوجيا في حين أنه الطريقة المثلى لجعلهما ينطبقان بعنف دولة

مستبدة هي في آن كنيسة وحق إلهي وإن بشكل طبيعي هو القوة العرقية أو الطبقية.

والرمز الحالي الذي يبين أن هذين الرأيين الهيجلي في الليبرالية والماركسي في الشيوعية يوجدان فعليا وهما قطبا العولمة الحالية أي غاية الغرب الأقصى) أمريكا (وغاية الشرق الأقصى (الصين (لا يختلفان إلا ظاهرا. وهما يعتبران بداية التاريخ الإنساني ونهايته في فلسفة التاريخ وفلسفة الدين الهيجلية والماركسية. لكن مرز العولمة التي هي واحدة في النظامين لأن ما يزعم في الرأسمالية خداع وهو عين ما يوجد في الشيوعية: من يسيطر على الثروة والسلطة المادية والروحية قلة تستبعد الأغلبية دائما . لذلك فالإسلام هو المنقذ الوحيد منهما .

ولا أعني أنه سيكون قوة من جنسهما تقضي عليهما . إنه سيكون الرؤية التي سيضطرون لتبنيها حتى لا يكونوا مثل ما جاء في كلام الله على أصحاب الجنة التي رأوها مصبحين وقد صارت قاعا صعصعا في طرفة عين . الإسلام ليس المنقذ بالتهديم بل بالإصلاح . فلا أحد له

ذرة من عقل يفكر في القضاء على الصين وأمريكا فضلا عن أن ذلك ليس في متناول أحد وإذا صار في متناوله فهو لن يتحقق بدون فناء الكل في حرب مدمرة للبشر والشجر والحجر.

ففضلا عن عدم القدرة المادية على ذلك فإن أخلاق القرآن لا تعتمد على التهديم بل على التعمير والشرط هو السياسة الإصلاحية بالتربية والحكم الراشدين . فلا يمكن أن ننتصر إذا الصيني أو الأمريكي سيتشبث بالرؤية التي كانت له قبل كورونا وقبل الطرق المسدودة التي أدى إليها التلويثان

المادي والروحي . فالتلويث المادي ليس إلا نتيجة سلطان معدن العجل أو ربا الأموال . والتلويث الروحي ليس إلا نتيجة خوار العجل أو ربا الأقوال .

لا أحد له بعض العلم يمكن أن ينكر أن فاعلية كورونا تقاس بنقصان فاعلية المناعة الإنسانية العضوية والروحية. فلو كان الإنسان عضويا وروحيا ليس مقصورا على ضحايا التلويث الناتج عن الاقتصاد المتوحش والثقافة المتعجرفة وأن الهواء والماء والغذاء وما يناظرها في شروط الحياة الروحية هدمت مناعة الإنسان. ولذلك فاحتمال العودة إلى حرب حول ثروات العالم مستبعدة لأن كلفتها أكثر من ربحها . ولذلك فتغليب التفاؤل هو الراجح في تحليلي .

وقد لا يرى الناس أن العلة هي ربا الأموال وربا الأقوال أي دين العجل - الإبيستيولوجي - الذي صار أساس نظام التربية ونظام الحكم في العالم كله - الإبيستيوقراطيا نظام حكم وتربية-بحيث إن الإنسانية التي يزعمونها تحررت صارت كلها مستعبدة لشكل معلمن من كنيسة وسيطة بين الإنسان والسلطان الأعلى وحكم وصي بين الإنسان ورزقه سلطتين على البشر عبيد العنف والاستغلال والإعلام والملاهي والبنك والبورصة.

تلك هي طريقة التبليغ التي كافح بها الرسول والتي أسعى لتكوين عينة منها عينة بدأت بالتربية في المرحلة المكية وانتهت بالحكم في المرحلة المدنية. وجمعت بينهما في الرؤية الشاملة لأن بداية الحكم لا تعني نهاية التربية بل هما يتواصلان معا إلى الغاية التي هي وحدة الإنسانية هدفا لاستراتيجية الرسالة. وأعتقد أننا في فجر هذه العولمة التي سيكون

الدليل الهادي لها الإسلام ورؤيته . لكن ذلك يبقى رهن الاستئناف

الإسلامي الذي بدأت أرى إرهاصاته ولعل عودة تركيا لذاتها من علامات الاستئناف الأشد وضوحا .

وصلنا الآن إلى المسألة الأخيرة وفيها زبدة القول أي الجواب عن السؤال التالي؛ ما مضمون الرسالة؟ فالمسائل الأربع الأولى كانت ركائز المضمون وأسسه أعني أنها شروط تحقيق الهدف من رسالة التذكير بطبيعة المرسل (الله) وبطبيعة المرسل إليه) الإنسان) وبطبيعة الرسول (محمد) وبطبيعة المنهج (مقوما التبليغ أي رؤية الإسلام السياسية تربية وحكما) . وبقي الآن تحديد طبيعة الغاية أعني مساعدة الرسالة الإنسان تعميرا واستخلافا لأن المسائل الأربع الأولى هي مقدمات هذه المساعدة. وما قد يعجب له القارئ هو أن هذه المساعدة قد لا تعتبر دينية بالمعنى التقليدي للأديان بل هي قد تعتبر فلسفية حتى بالمعنى التقليدي للفلسفة . إنها علاج للمعضلات الخمس التي تعتبر الفلسفة الحديثة قد تصدت لها وقدمت لها حلولا:

. ديكارت بداية.

* وهوسرل غاية وبينهما كنط وهيجل وماركس .

ما هذا ؟ هل هو مزاح؟

طبعا قد يبدو وكأني أمزح بمثل هذه الرؤية في نظر القائلين بالطلاق البائن بين الديني والفلسفي .

لو كان مزاحا لما ضيعت وقتي بل كتابة العناوين التالية: في ديكارت كتبت مقالا يجيب عن سؤال هل تأملاته ميتافيزيقية أم هي ميتا! يثيقية؟

وفي هوسرل ترجمت أهم كتاب له في الفينومولوجيا لأن مشكله الأساسي

هو التأسيس الفينومينولوجي والسيميوتكي لأهم إشكالية في المنطق : كيف نخلصه من الرؤية النفسانية ونثبت أن المعاني الكلية ذات وجود فعلي لأن للإنسان حدس الماهيات . وفي كنط كان أول نص نقلته إلى العربية مقاله عن التنوير. وفي هيجل ترجمت دروسه في فلسفة الدين.

ولم أترجم لماركس إلا نتفا من آرائه في فلسفة هيجل وخرافة جعله يمشي على رجليه بعد أن كان يمشي على رأسه . ولم يكن ذلك تعبيرا عن نفور من "فلسفته" فحسب بل كان خاصة احتقارا للقائلين بها من المتخلفين من نخب العرب لأن الماركسيين الغربيين متطورون وليسوا مثلهم لم تتجاوز معرفتهم بماركس الكتاب الأحمر لتعليم العامة . ولا يمكن أن أدخل في مسألة العلاقة بين الفلسفي والديني من يخلط بين توظيفهما الإيديولوجي وطبيعة رؤيتهما المعرفية والقيمية.

وحتى لا أطيل سأكتفي بقمتي المسائل مما عالجته الفلسفة الغربية الحديثة وأبرزتها حتى لا يبقى عدم الفهم عند مدرسي الفلسفة من لا ينفذون إلى جوهر مسائلها فيخبطون خبط عشواء وتغريهم ما صارت عليه "فلسفة" نيتشه التي تعبر عن العدمية التي آل إليها حال النخب الغربية كما يحصل بكل حضارة شاخت وأصابتها أمراض الترف . فما يعنيني هو هذان القمتان لما لهما من علاقة مباشرة بمعضلتي النظر والعقد وبمعضلتي العمل والشرع من حيث هما جوهر ما بين الفلسفة والدين من صلة وثيقة لا انفصام لها . وكلتاهما ماثلتان في أهم ما كتب ديكارت وكنط وأهم ما كتب هيجل وهوسارل . وطبعا سأعتبر كنط غاية فلسفة ديكارت وهوسارل غاية ما حصل من رد فعل هيجل على كنط . وتلك هي الزبدة التي تعنيني:

« فغاية تأسيس ديكارت الفلسفة على ضمانة إلهية هي ما صار أساسا للفصل بين ما يعلمه الإنسان من الوجود وما يعلم أنه لا يعلمه منه . وذلك هو معنى الفصل الإبستمولوجي ذو الدلالة الوجودية فلسفيا ودينيا الفصل بين الظاهرات والحقائق العقلية في ذاتها .

* وغاية تأسيس هوسارل لفلسفته على الشك الديكارتي هي عكس ما وصل إليه كنط ما يعلم الإنسان أنه لا يعلمه هو هذا العالم وهو المتعالي الحقيقي بالقياس إلى ما يعلمه العقل الإنساني . والمعلوم أن فينومينولوجيا الروح هي الشك في الشك لدحض الكنطية وتأسيس العلم المطلق الزعوم:

« فيبدو كنط وكأنه يواصل ديكارت لكنه أنشأ قطيعة معه عندما فصل بين العلمي والعقدي ولطف المقابلة بتأسيس الثاني على الحد من الأول أولا وعلى أحد مبادئ الرياضيات أي المسلمات في غياب اليقينيات في فلسفة النظر لتأسيس الإيمانيات في فلسفة العمل .

« ويبدو هوسرل وكأنه يواصل هيجل بالعودة إلى ما يبدو قولا بما يقول به من نفي للفصل الكنطي بين الظاهرات والعقليات فإذا به ينشئ أساس الحل الهيجلي والحل الكنطي في آن من أصلهما لأن المتعالي على النظري لم يعد ما يدركه العقل بل ما يدركه الحس فيكون تعالي الموجود في النظري وتعالي المنشود في العملي هو العالم الطبيعي والعالم التاريخي الخارجيين . لكن من أين يأتي الجزم بالمطابقتين والفينومينولوجيا تثبت استحالة تحققهما . * وطبعا بقي حل هوسارل معلقا على عقد وشرع ليس لهما تعليل فلسفي مقبول عقلا: فمن أين لهوسرل أن العالم واحد وأن ما يدركه الإنسان من المعاني الكلية علم بهذا العالم الذي يعتقد أنه موجود ويعمل فيه معتقدا أن

المنشود فيه ممكن؟ والمطابقة مستحيلة في الحالتين لتعالي الموجود والمنشود الخارجيين على المعقول والمأمول في حدس الماهيات المتجاوزة لحس العينيات؟ وفي ذلك كله لا أنسى أني أعالج مسألة دينية بالجوهر علاجا فلسفيا لأني وصلت معضلات الفلسفة بمحيرات الدين . وهي الغاية من الرسالة الخاتمة أو بصورة أدق المضمون الغاية من التذكير القرآني الذي هو ليس مسألة خطاب وعظي بل هو استراتيجية سياسية لتوحيد الإنسانية بالاعتماد على ما في الإنسان من تجهيز النظر والعقد لمعرفة الحقيقة والعمل والشرع لتحديد القيمة حتى يكون مسؤولا عن قوامه المادي تعميرا والروحي استخلافا . فكل الإشكال في القرآن الكريم هو كونه خطابا للنظر والعقد لمعرفة الحقيقة وللعمل والشرع لتحقيق القيمة تجهيزين للإنسان في علاقة بالتعمير والاستخلاف مهمتيه في هذا العالم من حيث متأسس على ما وراء يتعالى عليه بداية وغاية بمقتضى الخلق المحكوم بالمعاني الرياضية والأمر المحكوم بالمعاني القيمية.

وهذا هو "الشيء" الواحد المشترك بين الديني من حيث هو ديني والفلسفي من حيث هو فلسفي من منظور القرآن: أي شروط قيام الإنسان العضوي والروحي في عالم شاهد غير مكتف بنفسه ويحتاج إلى عالم رديف غيبي من دونه لا يمكن:

* فهم العالم الشاهد وإدراك قوانينه

© استمداد شروط البقاء و"إبداع" ذاته في التاريخ.

* فمعضلة القرآن الجوهرية هي البحث عن شروط فهم الإنسان لموجوده ومنشوده.

• في عالم ذي مستويين تاريخي وراءه الطبيعي •

* وفي كيانه ذي مستويين متصل بالتاريخي ماثلا في وعيه وبالطبيعي ماثلا في بدنه • وقد جمعت ذلك كله تحت عنوانين : الأول يصح على معضلة هوسرل وما ترتب على استكمال نقد هيجل لكنط بحل يعتبره صاحبه استكمالا للشك الديكارتي • والثاني يصح على معضلة كنط وما ترتب على استكمال حل ديكارت بالفصل بين النظري والعقدي • والغاية هي بيان فساد الحلين الهوسرلي والكنطي بالقياس إلى الحل القرآني كما فهمه ابن تيمية وابن خلدون رغم أن الإشكالية واحدة قرآنيا • وهو ما يجعل حلهما متجاوزا لأهم ما جاء في الفلسفة الحديثة بعدهما ليس بتقديم حل بديل بل ببيان عدم كفاية الحل الفلسفي الحالي إذا عمقنا النظر فيهما واستنتجنا لوازمهما •

فما هو المشكل الذي كان حل هوسرل له حلا فاسدا؟

ولماذا هو استكمال لنقد هيجل لكنط بقلبه لأن ما كان يعتبره كنط ظاهرات (فينومان) صار عنده هو المتعالي على ما يعتبره كنط حقائق في ذاتها أو عقليات (نومان)؟

وما هو المشكل الذي كان حل كنط له حلا فاسدا؟

ولماذا هو استكمال لحل ديكارت بشرط الفصل بين الظاهرات والعقليات؟

أزعم أن من غابت عنه دلالة فساد الحلين لا يمكن أن يدرك البنية العميقة لنظام القرآن ولغاية رسالة التذكير أعني مسألة هذه المحاولة الأخيرة.

ولست غافلا عن كوني أعكس العلاج الفلسفي التقليدي . فكما أقابل حل الكلام الذي يقيس الغائب

الغيبي على الشاهد الحسي فأجعله قياس الشاهد على الغيب أقابل البحث عن حل المعضلات الدينية فيما يتوهم حلا فلسفيا بالبحث عن حل المعضلات الفلسفية فيما أعتقد أنه محيرات

« فالمشكل الأول الذي كان حله الهوسرلي فاسدا عنونته بما يبدو خلطا بين فلسفة النظر وفلسفة الديني فسميته؛ "النظر والعقد" . * والمشكل الثاني الذي كان حله الكنطي فاسدا عنونته بما يبدو خلطا بين فلسفة العمل * وهذا هو موضوع هذه المسألة الأخيرة من بحثنا . ويكفي شرح التسميتين أي القصد من الجمع بين النظر والعقد في فلسفة النظر ونظرية المعرفة وبين العمل والشرع في فلسفة العمل ونظرية القيمة. فهوسرل كتب محاولاته في المنطق قبل كتابه في الفينومينولوجيا الذي نقلته إلى العربية. وكل الإشكال في بحوثه المنطقية يرد إلى مشكل وحيد هو علاج شروط التمييز بين النفسي وما ليس بنفسي في المعاني والتصورات العامة التي هي أصل أحكام المنطق وكل معرفة علمية. وكتب محاولاته في الفينومينولوجيا وكل الإشكال هو التمييز بين إدراك العيني حسيا وإدراك المعاني الكلية حدسيا. وفي المرتين غاب عن ذهنه أساس حليه : فما أساس الفرق بين العيني المدرك حسيا والكلي المدرك حدسيا (ما يسميه حدس الماهيات)؟ وكيف انقلبت العلاقة فصار المدرك حسيا من المعاني العينية هو المتعالي على المدرك حدسيا من المعاني الكلية؟ ثم من أين جاء الاعتقاد بأن الثانية مطابقة للأولى حتى وإن لم تستوعبها كليا؟ فما علة غياب الجواب عن

سؤال أساس التفريق وادعاء المطابقة؟ إنها وهمه الذي أكد عليه في الفينومينولوجيا : وحدة العالم التي هي أساس نقد هيجل لكنط رغم أن كنط لم يزعم تعدد العوالم حتى وإن كان استثناء الإنسان من الضرورة لتأسيس الحرية فيه على الأقل ثنائية العالمين الشاهد والغيبي (موضوع الإيمان المؤسس على المسلمات) . فعبارة هيجل "لا وجود لا هناك بالمقابل مع ما هنا" أو بلغة أخرى "الواقع عقل والعقل واقع" هي أساس ادعائه الوصول إلى العلم المطلق فلسفيا (فينومينولوجيا الروح) والمصالحة دينيا (دروس فلسفة الدين وخاصة أدلة وجود الله

مدا له ل ل 7 0. الوهمان: لا نعام ما العقل ولا خاصة ما الواقع: * وقد رد ابن خلدون كل أوهام الكلام والفلسفة إلى زعم المطابقة بين ما ندركه من الوجود والوجود في النظر ورغم المطابقة بين ما نريده من المنشود والمنشود في العمل . * وقبله رد ابن تيمية كل أوهام الكلام والفلسفة والتصوف الذي هو مزيج منهما إلى زعم العلم محيطا والإرادة شاملة . فوضع نظرية امتناع المطابقة فيهما معا. « لأن الأولى تشترط المستحيل إذ العلم المحيط بالعيني يقتضي الإحاطة بكل الوجود للترابط بين الموجودات. * والعمل الشامل مستحيل لأنه يقتضي الإحاطة بكل الفواعل في العالم الطبيعي والتاريخي والعضوي والروحي . فإذا ميزنا المعاني الكلية عن المعاني النفسية أي ما ندركه مما لا يحس عما ندركه مما يحس أو الفرق بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي فلا بد من أساس لهذا الفرق وخاصة للتوحيد بين الإدراكين شرطا لحقيقة العمل في النظر وشرطا لتحققها العمل . فمن أين نأتي به؟ من أين يأتي الفرق بين

الإدراكين الحسي والعقلي ؟ وكيف نعلل المطابقتين؟ بصورة أوضح، ما حقيقة المعاني الرياضية بالمقارنة مع الحقائق الطبيعية؟ وما حقيقة المعاني القيمية بالمقارنة مع الأحداث التاريخية؟ وبصورة أكثر وضوحا المسألة الدينية التي تهتم بعلاقة المعاني القيمية بالمعاني التاريخية المقدمة على المسألة الفلسفية التي تهتم خاصة بعلاقة المعاني الرياضية بالمعاني الطبيعية وسؤالها هو: ما حقيقة المعاني القيمية الخلقية خاصة بالمقارنة مع المعاني التاريخية السياسية خاصة؟ والقرآن يجمع بين المسألتين لأنه يقدم حلا للأولى بالقول إن كل شيء خلق بقدر وإن عمل الإنسان في التاريخ ضبط بأمر فجمع بين الفلسفي والديني . ولا تكلم ابن تيمية على الفرق بين علم المعاني المقدرة ذهنيا في النظر وعلم الأعيان الوجودية في خارج الأذهان فاعتبر الأول برهانيا وكليا ومحضا ونفي عن الثاني هذه الصفات:

-الفصل الخامس- «* فهل يمكن عندئذ التفريق بين الذهني والنفسي إذا حصرنا وجودها على كونها مقدرات

« أم إن للمقدرات الذهنية معنى متجاوز للنفسي ؟ وما طبيعته إن كان فعلا متجاوزا للنفسي .

« وقياسا عليه بالنسبة على القيم فيم هي لا ترد إلى النفسي؟ ولما قست على معاني ابن تيمية المقدرة ذهنيا في النظر ووضعت نظائر لها في العمل معتبرا القيميات في العمل وتطبيقها على التاريخ مثل الرياضيات في النظر وتطبيقها في الطبيعيات تساءلت عن طبيعة وجود النوعين أي المقدرات الذهنية النظرية والمقدرات الذهنية العملية: لو كانت نفسية لفسدت نهائيا ولاستحال الكلام على النظر والعقد وعلى العمل والشرع كلاما يفيد أنهما

لا يردان إلى النفسي من الإدراك بل لهما شيء من "الموضوعية" ومن الموضوعية المتجاوزة يسمى المشترك بين الذوات Inter-subjectivity مع العلم باستحالة تبين ذلك بالمطابقة لاستحالة أن تجد في الطبيعة ما يطابق المعاني الرياضية وفي التاريخ ما يطابق المعاني القيمية.

هوسرل يزعم أن إدراك الماهيات الجوهرية الكلية-الايدوس - ليس نفسيا وأنها ذات وجود معياري ذاتها ليؤسس المنطق والعالم . ويقول بوحدة العالم فيبقى لغز طبيعتها لأنها إذا لم تكن نفسية ولم تكن مستمدة من التجربة كما يقول التجريبيون - وهو حاسم في رفض التجريبية-فلابد من تعليل مقبول عقلا يعين أصلها . وإذن فهو قد قبل الحل الهيجلي "قطوس بل شكارة" الحل الذي هو القول البارمينيدي "الواقع هو العقلي" "والعقلي هو الواقعي" دون أن نعلم حقيقة الواقع وحقيقة العقل ما هما . وهو ما يرده ابن تيمية إلى القول بـ"الإنسان هو مقياس كل شيء" موجوده ومعدومه أي جوهر القول السوفسطائي بل هو دونه لأن السوفسطائيين لا يستنتجون المطابقة من هذا الرأي بل يجزمون بأن ما يتجاوز ذلك لا يمكن علمه . وهم إذن أكثر تواضع من أفلاطون وأرسطو الذين كانوا يتصورن العقل مرآة عاكسة.

الواقع والعقل كلاهما مجهول والتوحيد بينهما مصادرة على المطلوب في إشكالية نظرية المعرفة. وإذن فحل هوسرل أساسه نفي الثنائية الكنطية بدون دليل لأن العقل والواقع كلاهما مجهول ناهيك عن التوحيد بينهما . وأساس التوحيد هو وهم وحدة العالم ورده إلى العالم المدرك حسيا

بإضفاء التمام عليه عقليا لأن كل معنى ندركه عقليا يقابله معنى حسي لا

ندرك منه إلا بعض وجوهه ونستكمله بالمعنى العقلي استحضارا لما ليس حاضرا في الإدراك الحسي . وإذن فالنظر عنده لا يؤدي إلى العقد فحسب بل هو مستحيل من دون عقد سابق عليه دون تعليل العقد : العقد الهيجلي بوحدة العالم وبنفي وجود عالم آخر وراءه متعال عليه وتوهم التاريخ الحكم النهائي أي نفي مسلمات كنط الثلاث التي تضمر اثنتين أخريين . فلسفة هوسرل مستحيلة الفهم دون هذين فيتبين حل هوسرل تحقيقا لفكرة هيجل في نقد حل كنط . ويتبين فساده لاعتقاده في فساد الحذر الكنطي القائل بالمسلمات وعدم تعريفها الحقيقي بكونها موقفا دينيا . وفي الحقيقة كان اعترف بذلك ضمنيا لما استعمل كلمة الإيمان إذ قال في مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص ": اضطررت للحد من قدرات العقل للإبقاء على محل للإيمان" وكان يعني أن لجوؤه إلى المسلمات بالمعنى الرياضي للكلمة أي وضع مقدمات لا دليل عليها من شروط بناء النسق الإيماني لتأسيس الفلسفة العملية والأخلاق وشرطها استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية.

ولا يظنن أحد أن حل كنط ينسب الإيماني بتأسيسه على مسلمات ليطلق العلمي بل هو نسب العلمي تنسيبه للإيماني بل وأكثر لأن الحد منه جعله مقصورا على الظاهرات دون العقليات أو دون ما هو في ذاته . والمسلمات مفهوم رياضي من جنس المسامة الخامسة وهي تعني ما يعتبر بدهيا ويقبل دون حاجة للبرهان عليه إما لبداهته واستغنائه عن الدليل أو لاستحالة البرهان عليه وتبين لاحقا أنه شرط نظام أقليديس الهندسي (مفهوم المتوازيات) وأن تعدد الهندسات ممكن ويترتب عليه تعدد الأنساق

الرياضية كما حصل في الهندسات غير الاقليدية.

فيكون تعدد الأديان من جنس تعدد الهندسات بسبب تعدد المسلمات التي تؤسسها . والفرق هو طبيعة المسامات فهي رياضية كما في العلوم الطبيعية وهي قيمية كما في العلوم الدينية. وما كانت العلوم الإنسانية جامعة بينهما فهي بحاجة إلى نوعي المسامات لأن الإنسان كان طبيعي ببدنه وما بعد طبيعي أو "مستقل" عن الضرورة الطبيعية بروحه شرطا في تأسيس الأخلاق . والمسلمات الكنطية الثلاث -الإنسان حر والنفس خالدة والله موجود -تقتضي وجود مسلمتين أخريين:

فالخلود أخروي وهو إذن تضمر مسامة رابعة هي البعث لتحقيق العدل التام. وذلك إضمار لمسامة خامسة هي الحساب الذي يحقق العدل التام . وبذلك يتبين أن تأسيس كنط للأخلاق ديني بإطلاق بخلاف تعريف البعض ممن يدرسون الفلسفة بمنطق "ويل للمصلين" لعشقهم الكذب على أنفسهم قبل غيرهم بدعوى نقد النقد الكنطي دون فهمه .

ففيم يتمثل فساد الحل الكنطي؟ المقابلة في الظاهرات الإضافية إلى الإنسان (الفينومان) والعقليات "الموضوعية") النومان (. وهي مقابلة تضمر الوحدة بين الأمرين مستنتجة من الاعتقاد وحدة العالم الذي لا يتعدد في ذاته بل بالإضافة إلى الإنسان وبحجة ينفيها نسقه إذ هو جعل العلية مستثناة من رؤيته النقدية لما زعم أنه لا يمكن أن يظهر ما ليس له ما يظهر وراءه. والفساد في التمييز بين الذاتي والموضوعي بخدعة لا معنى لها . لأن ذلك يستثني العلم بالعلم أي النقد الكنطي نفسه من كونه ذاتيا وليس موضوعيا مثل معارفنا الأخرى . فعلمنا بعقلنا وبحدوده ذاتي أيضا ء

كل الجهد الكنطي لحل مشكل المعرفة ببيان امتناع المطابقة والانتهاء إلى أن المعرفة الإنسانية

ذاتية بإطلاق وأن حقيقة الأشياء في ذاتها محجوبة عن الإنسان الذي يؤمن بوجودها ويعلم أنه لا يعلمها حل مفيد فلسفيا ودينيا . لكنه حل فاسد فلسفيا فضلا عن ضرره الديني . ففعل النقد هو بدوره من جنس علم الأشياء إذ لا علة لاستثناء علمنا بعقلنا وحدوده من علمنا بالأشياء فهو شيء وهو أيضا فينومان وليس نومان . فهو علم "شيء" هو "قدرات العقل" في ظاهرها وليس في حقيقتها في ذاتها . فحكمه فيها ذاتي كذلك بمعنى أن علم العقل بذاته ليس علما به في ذاته . وهو إذن مجهول مثله مثل كل الأشياء . ومعنى ذلك أن علمنا بذواتنا هو بدوره علم ذاتي وليس موضوعيا . وكل ما يظنه هيجل ذكاء في دحض التمييز الكنطي بين الظاهرات والعقليات أو الشيء في ذاته من معتقدات هيجل التي هي وهم لأن الوجود يرد إلى الإدراك بما في ذلك وجود الذات وجودها الذي لا يرد إلى إدراكها لذاتها . واعتقاد المطابقة بينهما هو ما اعتبره ابن خلدون وهم الفلاسفة والمتكلمين الأكبر . ومن هنا جاء تلاعب هيجل على معنى الذي في ذاته والذي بذاته والذي بغيره . فعلمي بذاتي ليس في ذاته ولا بذاته . بل إضافي إلى إدراكي لذاتي الذي هو ليس محيطا

بذاتي ولا مستوعب لكل كياني . وهي مداورة لتأسيس خرافة العالم المطلق التي بنى عليها هيجل فينومينولوجيا الروح الذي يرد إليه روح الله الحالة في المسيح: هيجل اعتبر الثيولوجيا المسيحية حلا لإشكالية فلسفية بالمصادرة على المطلوب . فرد العلم إلى العقد دون الاعتراف بأن المسألة

صارت عقدية ولم تبق فلسفية بمعنى أن التسليم بالحل صار تخيلا للوعي بأنها لا حل لها؛ وإلى ذلك ترد كل حيل هيجل التي كان لا بد من وضع منطق يجيزها وهو منطق الجدل الذي هو ميتافيزيقاه جمعا بين بارمينيدس وهرقاليطس . وهو في الحقيقة لاهوته .

وهذا العالم المطلق في فينومينولوجيا الروح هو عينه الدين المطلق في دروس فلسفة الدين كما بينت مقدمة ترجمتي لدروسه وخاصة للضميمة التي اعتبرتها جزءا من القسم الأول الذي أسس به هيجل فلسفته في الدين وضممتها إليه . ذلك أن القول إن الإلهي تصالح مع الواقع الطبيعي ومع روح الإنسان فحل في الطبيعة وفي المسيح رمزا للإنسان لا يبعد عن أساطير الأولين لأنه لا يحل مشكل كنط الذي هو مشكل حقيقي لا شك فيه حتى وإن شابه خطأ الإضمار القائل بوحدة العالم بمعنى أن الظاهرات هي ظاهرات الباطنات من نفس العالم . وهذا هو المشكل في حل كنط: كيف نعلم أن الظاهرات هي ظاهرات نفس الشيء الذي نفترضه ظاهرا فيها وأنهما من نفس العالم؟ فلو اعتبرت بدني هو ظاهر روحي فما يدريني أنهما من نفس العالم وأني لست منتسبا إلى عالمين مختلفين جوهريا؟

وما يتجاهله المتعجلون في قراءة تاريخ الفلسفة هو أن هيجل لم يقدم جديدا في الحقيقة. فحله هو عين حل بارمينيدس ممزوج بالهرقليطية - أي التوحيد بين مضمون الشذرة الخامسة كما شرحت ذلك في كلامي على الارشيتاكتونك بل إحدى محاضراتي في بيت الحكمة وبين التناقض المعلل للصيرورة . فهو يزعم أن النفاذ الوحيد إلى الوجود هو العقل مثل بارمينيدس ولكن بالمعنى الهيجلي (شرحت ذلك في بيان المقابلة الهيجلية

بين الفرشتند والفارنونفت وأثرها على المقابلة بين القضية الحملية والقضية التأملية عنده -ومن ثم فهما شيء واحد عنده وكل ما عدى العقل بهذا المعنى هو طريق الضلالة) الشذرة الخامسة) دون أن يحدد أي عقل مع إضمار أن هذا العقل هو عقل الرب لأن المتكلم في قصيده التعليمي عقل إلاهة بخطاب يتلقاه عقل الإنسان؛ ولذلك

استعمل هيجل مفهوم الروح بدل العقل في فينومينولوجيا الروح وهو مفهوم ديني وليس فلسفي : وتلك هي العلة في كون حله يرد إلى روحنة حل سبينوزا بتذويت الجوهر.

وبذلك نعود إلى ديكارت . فهو لم يعد لحل كنط ولم يقدم له حقا ولم يؤسس لحل هيجل ناقدا لكنط حقا لأنه وضع حل المعاني الفطرية التي يمكن اعتبار حل هوسرل عودة إليها -بمعنى حدس الماهيات الذي يقول به أرسطو في الفصل الأخير من التحليلات الأواخر - رغم ادعائه ذلك في محاضراته "الديكارتية" في السوربون بل يبقى المشكل بلا حل في إطار هذا المربع وتبقى اعتراضات يعقوبي وتلعثمات الحلول لما يسمى مشكل سبينوزا قائمة باعتبارها جوهر الصراع بين علم الكلام العقلي الذي دحضه كنط والنقد الكنطي الذي صار مركز الاعتراضات على المسألة السبينوزية ومحاولات دفاع ابن مندل عنها . لذلك فقد لا يكون لها من حل غير الاعتراف بأنه مشكل ليس له حل إلا بالمعنى الذي مال إليه ديكارت؛ اعتبار المسألة مسألة اعتقاد في خيار إلهي فيكون حلا دينيا حتى وإن لم يصرح ديكارت بذلك لأنه في الحقيقة جوهر العقيدة الجنسينية التي تواصلت حتى عند باسكال (وحتى نيوتن كان ميالا إلى هذا الحل .(

ودون إحالة إلى خرافة تأثر ديكارت بالغزالي -وهي خرافة لا أصدقها حتى لو صح أنه اطلع على المنقذ من الضلال للفرق الجوهري بين التوجهين : الغزالي يعالج إشكالية شك وجودي فعلي يمكن أن تكون دافع البحث وليست موضوع البحث وديكارت يعالج إشكالية الشك وشروط الخروج منه ليس بوصفه مشكلا وجوديا لتأسيس المعرفة العلمية . فالحل الذي قدمه ديكارت مبني على نظرية المعاني الفطرية-Idées Innées -وهو يعتبرها إيمانية لكنه لا يهتم بها إلا لعلاج مشكل تأسيس العلم والقول بالشطري ليست مسألة عقلية بل هي مسألة عقدية كما هو بين من أجوبته على المعترضين إذ اعتبرها خيارات إلهية حرة لنظام الوجود كله .

حل الغزالي بفكرة "عادت الثقة في الأوليات بنور قذفه الله في القلب" في المنقذ من الضلال حل صوفي (نور القلب) يعتمد على معنى أرسطي) أوليات) وهو جمع سينوي مزيج بين الكلام والفلسفة وليس حلا فلسفيا بالمعنى الحديث في تأسيس نظرية المعرفة الديكارتي . فالقصد بالنور هو الكشف وليس ذلك قصد ديكارت بل قصده ما جعله أساسا لكل فلسفته أي المعاني الرياضية التي بنى عليها

نسقه الفلسفي بديلا من الميتافيزيقا والمنطق الأرسطي ولذلك سميتها Méta-géométrie في مقالتي حول ديكارت وهي منشورة بالفرنسة وأعتد أني ترجمتها إلى العربية ونشرت منذ عقود في مجلة مطاع صفدي) ليس لي معلومات دقيقة حول تاريخ النشر) .

فالمعاني الرياضية والمعاني القيمية التي هي مقدرات ذهنية في الحالتين معرفية في الأولى وقيمية في الثانية لا تقبل الوصف بالذاتية ولا بالموضوعية

إذا قابلنا بين المعنيين لأننا لا نعلم معناهما أولا إذ الموضوعي يعني الشيء في ذاته أو "الواقع" والذاتي يعني ما يعود إلى عقل الإنسان ولا نعلم ما يعود إليه إلا توهما ونسبيا بالمقابلة بين الحسي والعقلي . ولا نعلم حقيقة الحسي ولا حقيقة العقلي إلا كما نعلم غيرهما من الأشياء ومن ثم فكل المعنى الكنطي علته أن توهم أن علمنا بهما يختلف عن علمنا بغيرهما من الأشياء . علمنا بعلمنا حسيا كان أو عقليا لا يختلف عن علمنا بغيرهما من الأشياء . وهم المطابقة بين الذات وعلمها بذاتها في ما يسميه القرآن السرائر.

فحتى المقابلة بين الحسي والعقلي من الحمق عدم الاعتراف بأننا نجهل طرفيها ونجهل خاصة طبيعة العلاقة بين كياننا البدني وكياننا الذي يعي به والذي نسميه عقلا أو روحا أو ما شئت من الأسماء : فما الحسي وهو في علاقة مباشرة بكياننا البدني ؟ وما العقلي وهو في علاقة مباشرة بوعينا أو بما نسميه روحا من كياننا؟ كلاهما إدراك لذواتها ولغيرها من الموجودات لكن لا شيء يبين أن الثاني أكثر "كثافة" وجودية من الأول . فالثابت أننا نشك في الوجود العقلي وقلما نشك في الوجود الحسي وتحاول دائما الاحتكام إلى الثاني في علمنا الذي نصل إليه بالأول: وهو معنى اللجوء إلى التجربة في تعيير الفرضيات العقلية.

فما مصدر توهمنا أن العقلي أكثر "موضوعية" ونحن لا نعلم معنى الموضوعية دون ردها إلى شهادة التجربة الحسية؟ ولذلك انتهت نظرية المعرفة إلى اعتبار الموضوعي هو المشترك بين الذوات Inter-subjectivité أي شهادة حسية لكثير من الأشخاص فيكون الأمر وكأنه خبر يعير بتعدد الشهود . لكن كيف يحصل المشترك بين الذوات؟

هو مفهوم قريب من مفهوم الاجماع في اصول الفقه . والمعلوم أن الاجماع لا يحصل فعليا أبدا . لا يوجد شيء تجمع عليه الذوات إلا إذا

كان القصد نوعا من الذوات التي لها سلطان القرار والتحديد . فننتقل من العلم إلى سلطة العلماء .

فيصبح الموضوعي مفهوما سلطانيا وليس مفهوما معرفيا أو بصورة أدق تأسيسا لسلطة العلماء وهي كنسية العلماء . ومعنى ذلك أنه في لحظة من لحظات تاريخ المعرفة الإنسانية يوجد من يؤدون دور "الكنيسة" المعرفية يعتبرون وسطاء بين الإدراك الإنساني العادي وإدراك من هم في صلة مباشرة مع "الموضوعي" يعينونه لغيرهم فهاما كما تفعل الكنيسة كسلطة روحية . وهذه الكنسية هي التي تؤسس نظرية أفلاطون في ضرورة أن يكون الحاكم فيلسوفا : والأساس ليس معرفيا فحسب بل هو قيمي كذلك بمعنى أن الفيلسوف يحدد الحقيقة والقيمة بدعوى نفاذه إليهما نافذا مطابقا . شارف الفصل الخامس على النهاية ولم أتطرق بعد للمشكل في الرسالة الخاتمة لأني أسهبت في الكلام على المشكل في وجهه الفلسفي الحديث . والاسهاب لم يكن استطرادا بغير قصد بل هو لتحرير فكر الشباب المسلم من خرافات باعة الغريب الغربية في الفكر الفلسفي الذي لا أميز فيه بين غربي وشرقي . لا فيه ولا في الدين؛ لأفكر إلى كوني وإنساني مهما تعددت التلوينات الأسلوبية. وما كنت لأفعل لو لم يكن ضروريا لفهم القصد من الواحد بين الديني والفلسفي في كل تاريخ الإنسانية كلما تعلق الأمر بغاية الرسالة التي وظيفتها تذكير الإنسان بجهازيه اللذين يحقق بهما مهمتيه قرآنيا: النظر والعقد لأن الخلق بقدر(رياضيات أداتية) والعمل

والشرع لأن الأمر بحكمة (قيميات غائية) .

فالمهمة الأولى هي ما يترتب على استعمار الإنسان في الأرض أي تحقيق التعمير بما جهز به فطريا من جهاز يمكنه من النظر والعقد شرط العمل على علم . والمهمة الثانية هي ما يترتب على استخلافه في الأرض أي تحقيق قيم الاستخلاف بما جهز به فطريا من جهاز يمكنه من العمل والشرع شرط العمل بقيم . والأول اجتهاد لطلب الحقيقة والثاني جهاد لتحقيقها . وسواء كان الإنسان مؤمنا أو ملحدا صالحا أو طالحا فإن أدواته تعود إلى النظر والعقد وغايته إلى العمل والشرع سواء كان صادقا أو منافقا . ولذلك فالقرآن ليس خطابا للمؤمنين بل لكل البشر من آمن ومن ألحد ؛ وكل ذلك ضمن العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية.

-الفصل الخامس- فيكون مضمون الرسالة من حيث هي تذكير هو عين ما جعل الشافعي يعتبر سورة العصر تتضمن

القرآن كله :

.> الإيمان د. العمل الصالح . التواصي بالحق وتلك هي شروط الاستثناء من الخسر أي شروط تحقيق المهمتين تعميرا واستخلافا في التاريخ الفعلي ؛ إنه جوهر مضمون الرسالة. وبذلك فالقرآن جواب عن الأسئلة الخمسة التالية: «* ما الوعي بالخسر ولم هو شرط الشروع بل تحقيق الإنسانية؟ * ما معنى الإيمان بالإيجاب أو بالسلب لأن الملحد مؤمن سلبا أي إنه يؤمن بعدم وجود الله؟ * ما معنى العمل بالإيجاب وبالسلب أي العمل الصالح والعمل الطالح؟ « ما معنى التواصي بالحق وعكسه التواصي بالباطل لتحقيق غاية التواصي في الحالتين؟ « وأخيرا ما معنى التواصي بالصبر لتحقيق الحق

أو لتحقيق الباطل؟ وهذه الشروط الخمسة للاستثناء من الخسر هي التي تحررنا من؛ « القول بالمطابقة في نظرية المعرفة * القول بالمطابقة في نظرية القيمة « القول بالنظام الطبيعي الاتفاقي دون تعليل لقابليته للعلم بالمقدرات النظرية والتجربة * القول بالنظام التاريخي الاتفاقي دون تعليل لقابليته للعلم بمثيلها . © القول بوحدة العالم الشاهد واكتفائه بنفسه . والمسألة الأخيرة هي الأهم . فالقول بوحدة العالم وحصرها في عالم الشهادة ونفي ما يتعالى عليه حاول ديكارت وكنط التحرر منه وفشلا وجاء هيجل وهوسارل ليدعيا أن العلم المطلق والدين

المطلق يردان في الغاية إلى القول بوحدة الوجود الطبعانية سبينوزيا وماركسيا أو وحدة الوجود المذوتة هيجليا وهوسارليا . وهذا يتبين أن ما ظن استطرادا فلسفيا لم يكن مطلوبا لذاته بل الهدف منه مضاعف ؛ تحرير الشباب من باعة الغريب الفلسفي وإعادة الفكر إلى جوهره الكوني بحثا عن فهم الموجود والمنشود ليس في كيان الإنسان وحده بل في كل ما يحيط به كذلك. سنضطر إذن إلى المزيد من الفصول ولا أدري كم سيكون عددها . كنت أظن هذا الخامس هو الأخير فتبين أنه فاتحة لما قد يكون بعده مما تقدم . لن يكفينا فصل واحد ولا اثنين لذلك فلن نتوقف حتى نفي الإشكالية حقها مهما طالت لأن الإسلام ظلمه أهله عندما حرفوه بقصد أو بغير قصد وبظلمه حرمت الإنسانية من نعم الله عليها إذ أنزل القرآن فيه دواء وشفاء لكل أدوائها . ولا يمكنني بيان ذلك من دون إعادة النظر في تاريخ العلاقة بين الفكرين الفلسفي والديني وبيان ما يمثل جوهرهما الواحد طلبا لعلاج نفس المعضلات المعرفية والقيمية. وقد سبق

فكتبت في وحدتهما لكن البحث كان شديد الوجازة وعديم التأسيس الذي يرضيني حقا.

فهو تأسيس غير كاف ولا شاف لأنه لم يبين علل فشل الحضارة الإسلامية في استثمار ما تضمنه القرآن مما كان يعسر ألا يراه حتى العميان لفرط وضوحه وبينونته للسامعين . وهذا الوجه الخفي مما حيك للإسلام وللأمة من فخاخ وقعت فيها وما تزال خطاها تتعثر في ما هو دونها حبكة أعني الفتنة الصغرى بعد الكبرى . وقد آليت على نفسي علاجها بما من الله علي به من "غرام" بمحاولة فهم القرآن بوصفه هو هذا الواحد بين الديني والفلسفي شكلا وبين فلسفة الدين والفتنة الصغرى - العلمنة والقومجية-ذات حبكة أدنى ليس بإطلاق من حبكة الفتنة الكبرى بل بالإضافة إلى العصر الحالي وإلى المسلمين الحاليين خاصة. ففي الكبرى -الباطنية والتشيع -لم يكن للمسلمين دراية كافية بأعدائهم الذين اخترقوا صفوفهم وحرفوا قيم الإسلام ومعانيه . أما اليوم فإن بين المسلمين من لهم دراية بالأعداء . وإن كان عددهم قليلا فإن كفاءتهم كافية لتفكيك الاستراتيجية المحاربة للإسلام ليس من باب رد الفعل بل بالفعل الموجب والراشد الذي لا

الفصل الخامس

يعتبر العدو هو غير مطلق بل هو نفسه ضحية لما يحارب به الإسلام من سلب المعاني الإيجابية الخمسة في سورة العصر.

توقعت أن فصلا واحدا يمكن أن يفي بالغرض لختم هذه المحاولة. لكن

كتابته وتعقيده جعلاه يتحول إلى خمسة فصول اقتضى الانتقال إليها هذه الوصلة التي تربط بين الفصول العشرة التي تم إنجازها والفصول الخمسة التي اضطررت لإضافتها حتى تكون المحاولة موفية بغرضها . وتلك علة التراخي في نشر شيء منه فضلا عن الأحداث المتسارعة التي حالت دون إتمامه . لذلك فالخاتمة ما تزال بعيدة لأن المحاولة تحتاج إلى خمسة فصول حتى تفي بغرضها .: فصل تمهيدي أحسم فيه مسألة المقدرات الذهنية وعلاقتها بإشكاليتي نظرية المعرفة ونظرية القيمة .> إشكالية الموقف من الإسلام في فكر حركة الإصلاح الديني والسياسي في الحداثة الغربية وسأعنونها بقضية الإصلاح د. إشكالية الموقف من القضاء والقدر في فكر لايبنتس ورد محمد اقبال عليه . إشكالية فلسفة كنط بوصفها التأسيس الابستمولوجي والاكسيولوجي للإصلاح اللوثري . إشكالية النكوص الهيجلي إلى علم الكلام الوسيط والفلسفة القديمة القائلين بالمطابقتين

وبوحدة العالم المردود إلى عالم الشهادة وسأسميه بنظرية المصالحة الهيجلية بين عالم الشاهدة وما ورائه .

فتكون المحاولة مؤلفة من خمسة عشر فصلا ونحن قد وصلنا في الفصول العشرة السابقة إلى تحديد بيت القصيد منه والمتعلقة بإشكالية ترتبت على تحريف علوم الملة كلها بسبب قراءة آل عمران 7 وفصلت 53 بجعل الأولى تأسيسا لحصر العلوم في تأويل نصوص القرآن والثانية حصر دلالة الآية في الموعظة بما يجري في الظواهر الطبيعية والوقائع التاريخية بمنطق القضاء والقدر

المفهومين فهما يحول دون فهم العلاقة بين حرية الخالق وحرية المخلوق

أي القضية المركزية في الفكر الديني الإسلامي كما تعين في صراع الاعتزال والأشعرية حول أفعال العباد. لذلك فهذه المحاولة لا تفي بغرضها ما لم أعالج قضية القضاء والقدر بعد أن بينت فيها دلالة

التقابل بين آل عمران 7 وفصلت 53 وبنظرية الواحد بين الفلسفي والديني في القرآن فتكون الخاتمة فلسفية بالجوهر ومن ثم فهي ذات طابع تقني . لكن المسألة لا تكون فلسفية ودينية في آن إلا إذا أعدت صوغها بصورة نجعل إشكالية القضاء والقدر أو إشكالية أفعال العباد من حيث هي جوهر علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ

أي عين ما سميته مسألة العلاقة بين سياسة عالم الشهادة وصلتها برؤية أصحابها لما يمكن أن نسميه سياسة عالم الغيب التي تستمد منها المثل العليا علة لما بين الموجود والمنشود في حياة البشر من تفاضل لا متناه يجعل الإنسان ساعيا دائما إلى استكمال ذاته إذا تحرر من الإخلاد إلى الأرض ومن القول بالمطابقتين وبوحدة العالم المقصور على عالم الشهادة.

وهي القضية التي يتحدد فيها تأويل رؤية المسلمين للقضاء والقدر رؤيتهم التي بنى عليها لايبنتس نقده لتصور المسلمين لها دفاعا عن نظريته في أفضل العوالم الممكنة والساعة التي تعدل مرة واحدة ثم تعمل بذاتها دون تدخل إلهي وردا عن اعتراضات بعض المدافعين عن رؤية نيوتن لها (كلارك (. ولكن قبل الخصومة اللابنتسية النيوتونية في المسألة كانت حركة الإصلاح الديني قد هاجمت رؤية الإسلام واعتبرتها دالة على عقلانية شيطانية وقابلتها فلسفة التنوير التي توهمتها دالة على كون الإسلام دينا طبيعيا بدعوى أنه لا يتضمن ما ينسب إلى المسيحية من وساطة في

التربية ووصاية في الحكم .

وقبل الدخول في العلاج لا بد من الكلام على الدافع الراهن في الفاعلية التاريخية الإسلامية التي بدأت فكريا في حوار مع الفكر الغربي الحديث من منطلق مسألة القضاء والقدر عند محمد اقبال ورده على نظرية لايبنتس في "الفاطوم الإسلامي" والإشكالية التي بلغت الذروة في شعار الثورة المستمد من بيتي الشابي حول القضاء والقدر وقدرة الإرادة الإنسانية في التغيير التاريخي .

ويمكن القول إن الإشكالية الأصلية الأولى مدارها:

.: الموقف الذي كانت بدايته حركة الإصلاح وغايته حركة التنوير أي موقف لوثر من العقل وموقف كنط منه . في علاقة بنظرية المعرفة وبنظرية القيمة وعلاقتهما بالموقف من الإسلام .> الموقف الذي كانت بدايته حركة الصلح التي ترد على عليهما ردا من موقف لوثري في تعريف العقل وموقف كنط منه . في علاقة بنظرية المعرفة وبنظرية القيمة وعلاقتهما بالموقف من الإسلام كذلك . كما يمكن القول إن الإشكالية الأصلية الثانية مدارها :

.> موقف لايبنتس من إشكالية أفعال العباد مع وصلها بإشكالية أفعال الله أو العلاقة بين الحريتين حرية الله وحرية الإنسان والنظامين الطبيعي والتاريخي أو قضية أفضل العوالم الممكنة وخصومته مع نيوتن ممثلا بممثله كلارك . .> قصور رد محمد اقبال عليه لأنه يرد من منطق نظرية أرواح الشعوب الهيجلية دون فهم للعائق الذي يوجد في حل علم الكلام سواء اختار الاعتزال وهو أميل إليه أو الأشعرية لكن الفصل التمهيدي وفصل

الختام كلاهما من مجال آخر يتجاوز الخصومتين إلى المنظور الذي استنتجته من قراءتي للقرآن الكريم ومن نقدي للنكوص الهيجلي الذي حرف الفلسفة والدين في آن وانتهى إلى خرافة المصالحة التي تجعل الإنسان والله حبيسين في عالم الشهادة اعتمادا على كذبتي العلم المطلق (فينومينولوجيا الروح) والدين المطلق (فلسفة الدين .(أما القضايا الثلاث الوسيطة بين الفصل التمهيدي والفصل الخاتم فهي تهدف إلى الحسم في قضية جامعة يهملها كل من يريد أن يعتبر الغرب الحديث في قطيعة مع ما حدث في الحقبة الإسلامية من تاريخ الإنسانية لوصله المباشر بما قبل الإسلام كذبا وتزييفا للتاريخ تزييفا ما كان ليعنيني لو لم يصبح محددا لآفاق المستقبل .

فقد صار الكثير من المنتسبين إلى حضارة الإسلام يعتبرونه مقتضيا القطع مع الإسلام والاعتماد على خرافتي العالم المطلق والدين المطلق بالمعنى الهيجلي صراحة والماركسي ضمنا وخاصة في ما يسمى بما بعد الحداثة التي هي غاية العلاج الهيجلي والماركسي رغم أن الكثير يتصوره قطيعة معهما لاعتماد على أكبر كذبة هي قطيعة نيتشة معهما

سأعتمد النقيض التام لكل تاريخ الفلسفة وتاريخ الدين كما يعرضهما الفكر الغربي الحديث في تصوره لذاته بوصفها في قطيعة مع الإسلام لوصل ذاته مباشرة بالفكر المتقدم عليه وسيكون مسعاي مستندا إلى ما برهنت عليه في محاولات سابقة من نتائج مدارها الموقف من القول بالمطابقتين وبوحدة العالم حصرا إياها في عالم الشهادة ورد كل ما يتعالى عليه إليه

وهي كلها متنافية مع الرؤيتين النقديتين للإسلام في فكر الغرب الحديث

من بداية الإصلاح في قضيتي الوساطة (الكنيسة) والوصاية) الحكم بالحق الإلهي (إلى مآله في رؤية هيجل وماركس (نفس القضيتين (وكلها نتائج تلغيها ببيان استنادها إلى نظرية في المعرفة وفي القيمة تتسمان بالسذاجة مع ما يترتب عليهما من قول بوحدة العالم وحصره في عالم الشهادة:

.: سذاجة القول بالمطابقة المعرفية: أثبتناها

.> سذاجة القول بالمطابقة القيمية: أثبتناها .

د. سذاجة القول بوحدة العالم: تترتب عليهما وقد أثبتناها .

.+ سذاجة القول باكتفاء عالم الشهادة بنفسه ؛ تترتب على الإثباتات الثلاثة المتقدمة

. سذاجة القول بوحدة أنظمة العوالم المتعددة وعلى الأقل عالم الشهادة وعالم الغيب

تترتب على الأربعة التي هي فروع عنها وهو معنى "ليس كمثله" شيء رغم إمكانية الكلام

فما يصح من قوانين الطبيعة ومن سنن التاريخ في العالم الشاهد لا شيء يثبت صحته في غيره من العوالم الممكنة. فإذا قلنا بوجود إله فلا يمكن الزعم بأن ما يصح على الإنسان يصح عليه: يترتب على الأربعة السابقة وهو أصلها كلها .

وسأسمي هذه السذاجات الخمس باسم قد يبدو غريبا ؛ الموقف القضوي الأصلي المتقدم على فعل القضاء نفسه في كل أحكام الإنسان وهي سابقة

على مضمون الحكم الذي هو المضمون القضوي ولا يتقدم علم الحقائق في عمل الإدراك المعرفي ولا تتقدم إرادة القيم في عمل الإرادة من ذلك إلا بمراجعته النقدية بما يشبه التفنيد المتدرج لهذا الموقف القضوي في الإدراك المعرفي وفي الإدراك القيمي للوصول إلى عكس العلاقة بحيث يصبح الموقف القضوي فيهما هو بدوره موضوع تجديد من منطلق إدراك المضمون المعرفي والقيمي . فيكون مفهوم الموقف القضوي على نوعين :

المعنى التقليدي وهو موقف الناظر من حقيقة مضمون القضية

والمعنى الأعم منه وهو موقف المدرك من الإدراك الموجودي والإدراك المنشودي .

وهذا المعنى الثاني يتعلق بما يستطيعه الإدراك المعرفي وبما يستطيعه الإدراك القيمي . وهما ما تضعه الفينومينولوجيا بين قوسين بالنسبة إلى العقد القائل إن موضوع الفكر ذو وجود خارج الفكر أو وضعه وكأنه موجود خارج الذهن وليس مجرد معنى ذهني يمكن أن يكون موجودا أو مجرد فكرة ذهنية قد لا تكون إلا وهما أو خيالا.

وهذا الموقف القضوي الأصلي ديني وفلسفي في آن وهو أصل القول بالمطابقتين وأصل الكثافة الوجودية للإدراك الحسي الكثافة التي تجعله عصيا على التشكيك فيه وغالبا ما يتصوره الناس عين الواقع ومن يشكك فيه يرد عليه بالرؤية الماركسية ضد المثالية الغالية بالدعوة إلى الوقوف أمام القطار إذا تصوره مجرد فكرة للدلالة على أنه معتوه .

لكن الفلسفة والدين لا يبدآن حقا إلا بالتشكيك فيه واعتبار ما فوقه مقدما عليه وتلك هي علة تقديم العقل على الحس في كل معرفة وتقييم وكل

المعاني العقلية أقرب إلى نفي تقديم الإدراك

العقلي على الإدراك الحسي . وتلك هي العلة التي تعتبر الفلسفة مشيا على راسها أي إنها تقلب ترتيب الأشياء راسا على عقب .

وسنرى أن كل ما يقوله لايبنتس حول القضاء والقدر سواء لتبرير رؤيته في الثيودوسيا) العدل الإلهي (أو لنقد رؤية الإسلام وحتى ردود محمد اقبال عليه علته قولهما بالمطابقتين وبوحدة العالم:

.: شكل ما يقوله الأول عن الإنسان متناف مع القول بنظرية المسيح لأن ما ينسبه من نقص إلى الإنسان ليعلل الشر ينبغي أن ينطبق على الله ولو جزئيا لأن المسيح ابنه من وجه وإنسان من وجه . .> وما يقوله الثاني لا يحل المشكل لأن الجدل بين القدرية والجهمية لا يختلف عن حل لايبنتز لأنه جامع بينهما ففيه قول بما تشترك فيه المعتزلة مع الأشعرية في نظرية المعرفة وفيه ما تتاف به الأشعرية في نظرية القيم . ولما كانت كل النظريات الفلسفية تؤول إلى رد الخلق الإلهي إلى تأويله بمقتضى ما يعلمه الفلاسفة عن الصنع الإنساني فإن استحالة المطابقة بينهما تلغي كل إمكانية لرد الأول إلى الثاني فالصنع فعل إنساني ليس مثل الخلق الإلهي:

.> فالخلق الإلهي يجيب عن سؤال ماذا الوجود بدلا من العدم في حين أن الصنع لا يجيب عن مثل هذا السؤال الفلسفي العميق فوجود المخلوق بدلا من عدمه لا جواب عنه أو ليس لنا علة ترجيحه أي علته الكافية. .> والتشريع الإلهي يجيب عن سؤال لماذا يكون المخلوق بذلك الكيف بدلا من غيره والتشريع الإنساني لا يجيب عن هذا السؤال الفلسفي العميق فتكييف المخلوق لا معيار لاختياره من الممكنات اللامتناهية. فالقول

مثلا إن الخلق بـ"كن" الخالقة والأمر بـ"كن" المصورة الإلهيين لا يمكن من اعتبار الكنين مماثلان للصنع والتكييف الإنسانيين فكلا الكنين الإلهيين لا يحيط بهما مثال الصنع والتكييف الإنسانيين وإذا اعتبرناهما من الأوهام فينبغي أن نثبت أن الصنع والتصور الإنسانيين خالقان ومصوران أو أن ننفي تكوينية العالم ونظامها .

ومن ثم فالخلق والأمر لا يعطياننا شيئا معلوم الطبيعة ونفيهما لا يحل المشكل لأنه لم يعد أحد ينفي أن العالم الشاهد ليس سرمديا بل له تاريخ تكويني وله نظام لا تكفي الصدفة لتعليله ولذلك فالخلق والأمر البديلان من الصنع والتصوير من الغيب الذي لا يقبل القياس عليهما . صحيح أننا نستطيع تسميته بقياسه عليهما وحتى الكلام عليه بالمماثلة معهما . لكننا نعلم أن ذلك لا فنحن نعلم أننا نؤمن بوجوده دون علة مرجحة لاختياره بدل العدم ونسلم بكيفه دون أن نعلم علة مرجحه لاختياره مما لا يتناهى من الإمكانات التصويرية . وما نعلمه هو أن علمنا يبقى دون العلم

المحيط وأن عملنا يبقى دون العمل التام والفرق ليس كميا بل هو كيفي .

ولا يمكن أن نزعم أن تفضيل الوجود عن العدم وتفضيل كيف الوجود المخلوق عن غيره من الكيفيات اللامتناهية والزعم مثل لايبنتس أنه الأفضل الممكن بلغة لايبنتس وأن ذلك ليس لصفات ذاتية له بل لأنه اختيار إلهي دون بيان علة ترجيح أو بلغته العلة الكافية .

فهذا الرأي مناف لكلتا الخليتين الممكنتين عقلا بمنطق الثالث المرفوع الذي يقول به لايبنتس؛ فإما أن الفضل كان اختيارا بإرادة الرب الحرة

وإما هو كذلك لصفات ذاتية له ترجح الكيف المعين المنتخب فيكون معلولا بما فيه من ذاتي وليس باختيار الرب الحر.

والمعلوم أن كل نقده لما يسميه "الفاطوم المحمدي" في رؤية لايبنتس يستند إلى الخلية الأولى وهي لا تستقيم من دون رد الخلق والتكييف الصوري الإلهيين إلى الصنع والتكييف الصوري الإنسانيين المؤسسين للمطابقتين ولوحدة العالم المردود إلى عالم الشهادة وقياس كل ما يتعالى عليه .

وما كنت لأزعم إثبات سذاجة المعاني التي يتأسس عليها نقد رؤية الإسلام للقضاء والقدر لو كنت أعني بالإثبات أكثر من بيان سذاجة التأسيس المضمر وإظهار الضمائر فيه وذلك بعد أن حددت علاقة التناسب العكسي بين الموقف القضوي والعلم بمضمون القضية . فكلما زاد علم الإنسان بمضمون القضية قل يقينه في الموقف القضوي لأنه يكتشف النسبة بين العلم والجهل في فعل

المعرفة: فكلما زاد علم الإنسان في أي مجال اكتشف أن نسبة علمه إلى جهله هي عين نسبة المتناهي إلى اللامتناهي فأدرك الفارق بين إدراكه للموجود والموجود وإرادته للمنشود والمنشود . وعلى هذا الأساس اعتبرت ابن تيمية وابن خلدون متقدمين جدا في رؤيتهما لنظرية المعرفة ونظرية القيمة لتعذر رد ما يتعالى على عالم الشهادة إليه . فقد كان ابن خلدون وقبله ابن تيمية سباقين إلى ما يؤسس هذه القاعدة التي وصفتها . فابن خلدون اعتبر رد الوجود إلى الإدراك سر وهم الأوهام الفلسفية أي الإحاطة فهي عنده:

.: وهم المتكلمين والفلاسفة ورده إلى ظاهرة كونية سماها "حب التأله" عندهم وعند المتصوفة فثلاثتهم يتصورون إدراكهم محيط بموضوعه ولا شيء فيه يتعالى عليه فيدعون من ثم .> وقياسا عليه رد المنشود إلى الإرادة عند الحكام وكل الطغاة الذين يتصورون إرادتهم من جنس إرادة الله البالغة بلوغا تاما . وقصة إبراهيم مع الملك الذي قال إنه يحيي ويميت معروفة. وابن تيمية اعتبر العلم المحيط يقتضي أن يكون علم أي شيء علما بكل شيء وهو علة استحالته ويعتبر نظرية المتصوفة في المعرفة وفي الحكم . فهي رد المنشود إلى الموجود الذي يحكمه حسب رأيهم القضاء والقدر ودعواهم العلم المحيط به ومن ثم شكل ما يحدث في العالم من ظلم وطغيان مراد من الله والحاكم ظل الله في الأرض وهم نوره . وبهذا نفهم قضية القضاء والقدر الذي يتحول إلى فاتاليسم بسبب المطابقتين المعرفية والقيمية لكأن الإنسان صار علمه محيطا وإرادته مطلقة النفاذ مثل الله .

ولا يعني هذا الكلام أني أدعي أكثر من إثبات إمكان ما يترتب على نشي العلم المحيط والعمل التام لأن القرآن لا يفرض ذلك وهو معنى الحرية الدينية التي تتأسس على تبين الرشد من الغي أي على اليقين بالاستحالات الخمسة دون اليقين بما يترتب عليها إذ يمكن من يسلم بها أن يرفض مع ذلك الإيمان بالممكن وراءها .

ولهذه العلة فإن القرآن لم يرهن العلاقة بالله بالإيمان بدين معين بل أمر الأديان الواقع بل رهنا بثمراتها التي هي جوهر الديني فيها وهو الأديان الواجب أي: من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) البقرة 62 والمائدة (69 واعتبر العلم اجتهادا والعمل جهادا

وكلاهما واجب بمقتضى واجب الوسيلة وليس واجب النتيجة بمعنى أن الإنسان إذا لم يصب في اجتهاده ولم ينجح في جهاده فلا جناح عليه بشرط أن يكون صادقا في طلبه الحقيقة وفي العمل وبذلك فالثلاثة لم تذكر من شروط العصر إلا الأصل وفرعين منه يتعلقان بالفرد المدرك والمريد . لكن الفرعين الآخرين مضمران وهما التواصي بالحق والتواصي بالصبر لأنه لا يمكن للإنسان أن يؤمن ويعمل صالحا إذا لم يكن مؤمنا باليوم الآخر حيث يمتنع على الإنسان أن يكذب لأن كل جوارحه تصبح شهودا عليه . فتكون هذه الشروط الثلاثة هي عين مضمون سورة العصر لأن الأصل الذي تتفرع عنه هذه الشروط صارية الآيتين الإيمان باليوم الآخر أي بعالم الغيب المتعالي على عالم الشهادة . فهذا الشرط هو عين الوعي الذي يخرج الإنسان من الخسر بما يترتب عليه من محاولة العودة إلى التقويم الأحسن. ومن لم يفهم هذه المعاني لا يمكن أن يفهم ما جرته فلسفة هيجل وماركس القائلة بالمطابقتين وبوحدة العالم -وهي جوهر وحدة الوجود طبعانية (سبينوزية-ماركسية) كانت أو روحانية (هيجلية-فيورباخية) على الإنسانية وقبلهم تأثير سطحية المادية الفرنسية التي تتجلى في المقابلة بين روسو وفولتار وينبغي ألا نخلطها مع التنوير في صيغته الألمانية وحتى الإنجليزية في تقابله مع الرومانسية الكاثوليكية التي بين هاينه ميلها إلى الهندوسية التي تعتبرها أصل فكرتها الدينية. فتكون خطة الفصول الخمسة التي علينا انجازها كالتالي؛

.: فصل تمهيدي أحسم فيه مسألة المقدرات الذهنية وعلاقتها بإشكاليتي نظرية المعرفة

ونظرية القيمة

د. إشكالية الموقف من الإسلام في فكر حركة الإصلاح الديني والسياسي بل الحداثة الغربية وسأعنونها بنظرية الإصلاح الديني

د إشكالية الموقف من القضاء والقدر في فكر لايبنتس ورد محمد اقبال عليه

.+ إشكالية فلسفة كنط بوصفها التأسيس الابستمولوجي والاكسيولوجي للإصلاح اللوثري

اشكالية النكوص الهيجلي إلى علم الكلام الوسيط والفلاسفة القديمة القائلين بالمطابقتين وبوحدة العالم المردود إلى عالم الشهادة وسأسميه بنظرية المصالحة الفلسفية الدينية الهيجلية بين عالم الشهادة وما ورائه .

الفصل السادس

والدراية بالأعداء قد تعد من عداوتك لهم حتى وإن بقيت عداوتهم لك بنفس الحدة . لأن درايتك بعلل العداوة عامة قد تجعلك مساعدا لنظيرك ولهم في المسعى الاجتهادي للعلاج وإزالة علة سوء التفاهم بين البشر بسبب سوء فهمهم لما يفرق بينهم وكان يمكن أن يوحدهم . فما انتهى إليه الفكر الغربي من طرق مسدودة علتها الاعتقاد الجازم بالمطابقتين نفيا لما يتعالى على عالم الإنسان وعمله وبوحدة العالم نفيا لما وراءه . فسر طغيان البشر يرد إلى ظنهم علمهم محيطا وإرادتهم قضاء وقدرا . لكن صمود المسلمين وصبرهم جعلهم ينتصرون روحيا إذ إن غاية القوة الغربية الحالية(

أمريكا (فشلت في حروبها ضدنا وسيكتشفون أن نظام العالم الجديد لن يستطيع الاستغناء عنا .

ومن ينكر منهم هذه الحقائق يكون بذلك عدو نفسه قبل أن يكون عدو كل أنه عدو الإنسانية السوية . فكما أسلفت ما أعلمه علمي وقيمي هو بدوره علم بشيء وتقييم لشيء . وإذا كنت لا أعلم شيئا ولا أقيم شيئا ذاته فلا يمكن أن ادعي أن علمي بعلمي وتقييمي لقيمي علم وتقييم لهما في ذاتهما خاصة إذا زعمت كما زعم كنط أنه لا يمكن أن يكون علمي للظاهرات ممكنا وهو حاصل من دون أن يوجد شيء يظهر وهو ثغرة كل نسقه . إذ لا يمكن أن تستنتج ما وراء الظهور ما دام علمك بعملك هو بنفسه ظاهر . وهو ما يلغي كل النقد . ولست ألجأ لحجة هيجل ؛ ذلك أن بيان تناقض كنط لا يعني أن نقبض قوله صحيح وفيه هيجل نفسه يستعمل مبدأ لا يمكن قبوله فبالنسبة إلى كنط إذا كانت العلية لا تصلح إلا بشروط التجربة الممكنة فهي إذن لا تصلح في هذه الحالة لإثبات ما يتجاوز التجربة. فالقول إنه لا يعقل الظهور من دون شيء يظهر يعني أن الشيء الذي يظهر هو علة الظهور. وهذا تجاوز لظهور الشيء إلى الشيء في ذاته بوصفه علة الظهور. فيكون كنط فيه مصادرا على المطلوب أو متناقضا أو كليهما معا . ومع ذلك فهيجل ليس

محقا في رفض النتيجة التي وصل إليها كنط ؛ فهو يرفض الثالث المرفوع . وهذا الثالث المرفوع هو أن الحل موجود رغم نفينا للمتناقضين معا . وكما قال الغزالي في تهافت الفلاسفة فنحن في هذه المحاولة لا ندخل مدخل من يريد أن يثبت شيئا موجبا بل الهدف هو بيان أمرين ؛ الأول هو القول

بالمطابقتين لا دليل عليه ولم ندع أننا نعلم علة عدمهما لأننا سميناها الغيب أي اللامعلوم . الثاني القول بوحدة العالم وعدم وجود ما ورائه لا دليل عليه ولم ندع أننا نعلم غيره . والقرآن لا يعتبر الغيب قابلا للعلم من الإنسان وينفي كل تماثل بين عالمنا وعالم الغيب . والنتيجة أن ما يسمى علما لما يسمى واقعا ليس يقينيا بل هو ترجيح فرضيات بالاحتكام إلى شواهد تجريبية نسبية جدا. وما يعتبر يقينيا فيها لا يتجاوز نوعين ليس لهما علاقة بما يسمونه واقعا بل هما في علاقة إما بما يسمى مقدرات ذهنية نظرية أو عملية أو بما يفترض مطابقا لها عند رد أمر موجود أو منشود فرضيا إلى ما نتسلمه في تعريفه على أنه مطابق لحقيقته أو لقيمته فيكون ترجيحا فرضيا حتى لو قاربت نتائج التجربة الطبيعية أو التاريخية ما توقعه النظام الفرضي الاستنتاجي في علوم الطبيعة أو في علوم الإنسان . ولهذه العلة فلا يمكن تجاوز المعرفة النسبية والحسم في معضلات الوجود فلسفيا بخلاف الدين الذي يعتبر الحسم خيارا عقديا وليس حقيقة علمية. العلم ليس فيه يقين فيه ترجيح بين فرضيات تفسيرية بشواهد تجريبية متغيرة بتطور النظرية وأدوات الإدراك فيكون لدينا خمسة مستويات فيما نسميه معرفة:

.: إدراك حسي مباشر

.> تجارب متواطئة مشتركة بين الناس

د. تجربة مؤطرة بنظرية علمية تكون هي فيها من الشواهد على ترجيحها

. معرفة فرضية استنتاجية معلقة على حصول المؤيدات التجريبية

د. أنساق رياضية أو قيمية لا تهمها التجربة الطبيعية والتاريخية أصلا بل التناسق المنطقي كاف فيها كما أي لعبة رمزية وهي المعرفة البرهانية

والكلية والمحضة والبديهية الوحيدة

فإذا حللنا هذا المخمس من مستويات المعرفة والتقييم وجدنا أن القلب منه هو النوع الثالث . وقبله مستويان يعسر أن يعتبرهما عاقل علميين بل هما إدراك إما فردي غفل أو جمعي غفل . وبعده مستويان كلاهما فرضي استنتاجي إما مطبق لكل الغاية وهو الرابع أو غير معني بالتطبيق أصلا رغم أنه شرط في المعرفة العامية وفي التقييم العملي وهو الأخير . وهما درجتا العلم والتقييم الأرقيان . والأوسط الذي هو القلب هو العلم والتقييم بمعناهما العادي أي إن العلم والتقييم يمثلان حدا أو سكة بين المدارك التابعة للموجود والمنشود الغفل بإطلاق والمدارك المتعالية على الموجود الغفل بإطلاق لكأنها الحل الوسط بين نوعين من الإدراك الإنساني. فإذا طبقنا هذا السلم وجدنا أن العلم والتقييم اللذين يسميان عقليين في هذه المستويات الخمسة هما مصدر ما يتهم لأجله ما يسمى بعلوم الدين بالطابع الخرافي رغم أنه من جنسهما بل هو أقرب إلى النوعين الأرقى مما يسمى علما . وحتى كلام العامة على عالم الشهادة فيه لا يختلف عن الأولين وكلام العلماء فيه لا يختلف عن الأوسط. فما علة التنافي إذن بين الديني والفلسفي؟

فما يسمى برهان باسكال - وهو في الحقيقة رهان الغزالي - فيه تعليق الحكم حتى تحصل التجربة التي تجعل الإنسان يحكم على خياره؛

* فيكون الإيمان فرضية إن وجد يوم آخر وجزاء ربح وإن لم يوجد لن يخسر شيئا بل يكون ربح ما يترتب على الإيمان به الفضيلة والتحرر من الإخلاد إلى الأرض .

* أو يكون الإيمان من جنس إيمان الرياضي بنتائج استدلاله الذي لا تعنيه التجربة أصلا ء لكن نسبته إلى حياة الإنسان من جنس نسبة الرياضيات والقيميات إلى نظره وعمله: غير ممكنين من دونهما .

والجواب عن مسألة التنافي بين الدين والفلسفة من المفارقات . فالعلة هي تعصب من يزعمون أنهم فلاسفة لأن ما يؤسسون عليه ما يتصورونه يقينا علميا وقيميا أي المطابقتين ووحدة العالم مجرد

عقائد ولا علاقة لهما باليقين ولا حتى بالترجيح العلمي الدائم فضلا عن كون العلم والعمل كلاهما غني عن اليقين . فاليقين اعتقاد ذاتي وليس حقيقة موضوعية. وهو غاية الموقف القضوي الذي يعتقد صاحبه أنه يملك الحقيقة المطلقة وليس مضمونا قضويا مبني على احتكام فعلي للعقل أو للتجربة لسبب بسيط وهو أن بداية البحث العلمي والتطبيق العملي مشروطة بموقف قضوي من حكم مضمر مفاده ما سميته العقائد الخمس التي لا دليل عليها قبل استعمالها .

ومن ثم فهذه المعتقدات التي ينطلق منها البحث العلمي دليلها بعدي وليس قبليا أي إنها من جنس الإيمان بمبدأ بيرس أي ما يسميه ما يثبت في الغاية البعيدة من تطور المعرفة أي بالنتائج المثبتة لصحة الفرضيات:

.: العالم فيه الموجود والمنشود

.> العالم قابل للعلم والتقييم

د. الإنسان يعلم ويقيم

. علمه وتقييمه موضوعي

.5 ولا يمكن للإنسان أن يعيش في العالم من دون ذلك . ومن المفارقات أن اليقين بهذا المعنى من

حيث هو غاية الموقف القضوي هو بالأحرى صفة للإدراك الحسي أكثر مما هو صفة للإدراك

وذلك سواء تكلمنا على العقد العام المشترك بين كل البشر أو تكلمنا على العقد العلمي والعملي . والدليل أن كل النظريات والعمليات لا يعترف بعلميتها وعمليتها ما لم تؤيدها التجربة الحسية بالفعل . في الحقيقة فهي التي تجعل الناس يتوهمون حصول المطابقتين ووحدة العالم : فاعتبار التجربة-فالتجربة العلمية مهما تجهزت الحكم النهائي فيها هو للإدراك الحسي أو ما يوحي به - شهادة بصحة النظرية في أي علم عدا المستوى الخامس دليل قاطع على أن الإنسان يعتقد أن إدراكه الحسي هو "الواقع" الموضوعي .

فيكون الموضوعي في الغاية هو الذاتي في الغاية حتى لو شهدت له أدوات الإدراك المجهز و" اجماع" العلماء المؤولين للمعطيات التجريبية المخبرية وغالبا ما تكون نتائجها نسبا احصائية وليست يقينية لأن معيار "الدلالة" من اختيار المجربين أو من معايير الدلالة الإحصائية في درس العينات الدالة. والدلالة العملية والقيمية للمعطيات التجريبية التي يحتكم إليها الباحثون لترجيح أحد التأويلات ليست أمرا ثابتا ونهائيا لأن تقدم النظرية أولا وأدوات الإدراك التجريبي ثانيا قد تغيرها بين والمستوى الخامس الغني عن التجربة - أي الرياضيات في النظر والقيميات في العمل أي المقدرات الذهنية النظرية) ابن تيمية) والعملية التي قستها عليها -مختلف تاما ولا

ندري حقيقة "الكائنات" اللتين يدرسانها ما طبيعتهما لأنها لو كانت نفسية لاختلفت ليس من شخص لشخص بل وكذلك من حال لحال عند نفس الشخص . والثابت أنها ليست كائنات خارجية لأنها وإن قبلت التعين في أمثلة فهي لا تطابقها أبدا بل كل ما يضرب مثالا لها يبقى دونها مطابقة لمفهومها العقلي كما يضعه حدها . هي في الأذهان لكنها ليست نفسية وهي في آن ليست خارجية ومن ثم فوجودها من طبيعة لا تعلمها .

وإذن فلا بد من الاعتراف بأمور"موجودة" وجودا لا نعلم حقيقة طبيعته لا هو ذاتي بمعنى الموجود في النفس ولا هو موضوعي بمعنى الموجود خارج النفس . فلو افترضنا أنه من إبداع الإنسان مثل القيم الجمالية والمعاني الرياضية فإننا عندئذ ينبغي أن نستنتج أن الإنسان له قدرة على التعالي على "الواقع" وإبداع ما ليس منه وما لا يرد إليه . فنعترف بما يوجد دون أن يكون من الواقع المحسوس سواء بمعنى ما يدركه الحس الباطني أو ما يدركه الحس الخارجي . وعندئذ يعسر أن نواصل الاعتقاد بأن هذا العالم الشاهد هو العالم الوحيد .

لكن الأهم من ذلك هو أن هذا الموجود المستغني عن شهادة الحواس والتجربة الحسية الباطنية والخارجية لا يمكن تصور المدركات الحسية والتجربة المعرفية والقيمية ممكنتين من دون هذا الذي لا يقبل أن يكون محسوسا وعندما نعينه ليصير ما صغناه به محسوسا فإنه لا يكون مطابقا له أبدا . فلا توجد دائرة مهما أجدنا رسمها مطابقة لمفهومها . كل دائرة نرسمها هي مثال تقريبي وهي

متعينة من حيث محدداتها الكمية في حين أن الدائرة ليست محددة

بمقوماتها الكمية (مثلا الشعاع يشترط فيه الوحدة دون تحديد كمي (.

فليس لمفهوم الدائرة مقدار محدد لشعاعها ولا سمك معين لمحيطها ولا خاصة قيام في مادة معينة ترسم عليها بل هي معنى مطلق التجريد . ونفس الكلام يصح على النقطة وعلى المستقيم وخاصة على المماس الذي لا يماسها إلا في نقطة واحدة مع العلم أنه بلا سمك ومحيطها مثله بلا سمك ولا تتعين النقطة في محيط الدائرة . وكل الكائنات الرياضية والقيمية المقدرة ذهنيا هي من هذا الجنس وبهذه الخاصيات التي تجعلها وكأنها عدم إذا حصرنا الوجود في التعين المتمدد والمتحيز في المكان والزمان تحيزا مقوما له .

وما قلناه عن المعاني الرياضية يقال مثله عن المعاني القيمية. فالخير والشر والحقيقة والباطل والجمال والقبح والذليل والجليل كلها معان قيمية لا يمكن أن تتعين وكل الأمثلة التي تشير إليها تبقى دونها كمالا وجوديا وتاما مفهوميا . ومع ذلك فلا يمكن وصف أي شيء وصفا قيميا من دون هذين النوعين من المعاني التي هي ليست عدما بل هي موجودة وجود لا نعلم طبيعته ما هي وهي لا تتعين تعينا محدد الكيفية القابلة للمطابقة مع كيف قيمي معين في الوجود الخارجي لأنها ليست

وإذن فعندنا نوعان من الصفات المتناقضة لهذين المعنيين . فهما مما لا يقبل الإدراك الحسي لكنهما في آن مما لا يمكن أن يدرك المحسوس بدونه . وهي قابلة لأن تعتبر شبه إشارة إلى معان أرفع من كل وجود محسوس لكأنها من جنس الغيب الذي لا يتعين في المشهود لأنها هي التي تصوره ما يتعين بها صورة له معرفية أو قيمية . فنحن ندرك شيئا ما

"ليس كمثله شيء" ولا ندركه ولا نقيمه إلا به دون أن نعلم طبيعة وجوده ومنشوده ما هي رغم أننا لا ندرك أي موجود وأي منشود من دونهما . لكن الغيب له رتبة أعلى منهما لأننا لا نستطيع تصوره مفهوميا مثلهما . ومن ثم فهو بريء حتى من التعريف المفهومي وقابلية التصور الذي تتميز به "الكائنات" الرياضية والكائنات

.> وأفعال الأمر يكن الآمرة. والأولى تجيب عن سؤال: لماذا يوجد شيء بدلا من لا شيء؟ والثانية تجيب عن سؤال: اذا يكون الموجود على الكيف الذي هو عليه بدلا من كيف آخر من الكيفيات اللامتناهية الممكنة؟ وكلتا المعضلتين كونية والجواب فيها هو التسليم بهما بوصفهما "واقعة" أو فاكتوم . والتسليم إيمان كوني لا مفر منه . وحتى من يبالغ في التشكيك فلا يفصل بين "الواقعة" والخيال مثلا فهو يعلم أن المفهومين متضايفان ؛ لا يمكن الكلام على خيال أو وهم دون متضايف معهما هو "الواقعة" التي أولها هي وجود الذات نفسها وذلك هو جوهر الكوجيتو الديكارتي . بلغة فلسفية؛: فاكتا (جمع فاكتوم) تعني أنها معطيات تفرض نفسها أمرا واقعا لا يمكن نفيه وهي أساس كل العقائد الإيمانية التي لا تفسير لها ولا تعليل وأولها إيمان الذات بوجودها ووعيها به وكونها في عالم يحيط بها مختلف عما تتخيله أو تتوهمه أو عن الأحلام وحتى عن المعتقدات في الغيبيات . فكل هذه يمكن التشكيك فيها إلا بوجود الذات وكونها متحيزة في المكان والزمان . وهي تسد ثغرة تنتج عن غياب المعقول وليس دليلا على حضوره. فالمعقول هو أن يوجد تعليل لاختيار الوجود بدل العدم وأن يوجد تعليل لاختيار إحدى كيفيات الوجود من الممكن اللامتناهي منها . لماذا

نعتقد أنهما خيار؟ والكائنات الرياضية والقيمية التي لا ترد إليها ولا ترد إلى النفسانيات هي التي تجعل التفكير في ما وراء وجودنا ووجود عالمنا وقيمهما محيلا ضرورة إلى شيء غيرنا أي غير الذاتي وعالمها الموضوعي ننسب إليه الخلق والأمر أي الوجود بدل العدم وكيفه الحاصل من اللامتناهي الممكن . والعلة هي أننا لا نستطيع تعليل الوجود وكيفه وإذن فوعينا بغياب التعليل دليل الوعي بثغرة في الموجود الذي ليس متكيفا بذاته . فنشعر بالحاجة إلى ما يسد الثغرة بأمر مكتف بذاته . وغيابه في محل ضرورته هو علة تفسيره بخيار لمختار. وكل أدلة وجود الله ترد إلى الوعي بهذه الثغرة في الوجود وكيفه .

والجواب هو مفهوم الإله الخالق والإله الأمر. وهذه البنية مقومة لما يمكن أن نسميه الوعي الإنساني بذاته وبكل ما يدركه حتى لو نفاها كما يفعل الملحد لأن الوعي بالحاجة سابق على دعوى الاستغناء عنها . فلا يدرك شيئا بخلاف ذلك . والقرآن تذكير بهذا المعنى: أي بهذه البنية العميقة في كيان الإنسان والتي بها يكون قادرا على تحقيق مهمتيه وشرطي بقائه:

.: بها يستطيع أن يعمر الأرض التي يتعامل معها بجهازه المعرفي تعاملا مستحيلا لو لم تكن

قابلة لمفعوله د. وبها يستطيع أن يعمرها بقيم الاستخلاف تعميرا قيميا بجهازه القيمي تعاملا مستحيلا لو لم تكن قابلة لمفعوله . وما كان مختارا فهو يمكن :

.> أن يعمر أو أن يدمر

.> وأن يقيم كخليفة أو أن يرفض التقييم كخليفة. الحالة الأولى التعمير

بقيم الاستخلاف يكون التذكير مبشرا . وفي الحالة الثانية يكون التدمير وبعكس قيم الاستخلاف يكون التذكير منذرا . وهو يجمع بين الوجهين لأن الإنسان مكلف وحر له ما يشبه "كن" الخالقة التي هي أصل الإنية و"كن" الآمرة التي هي أصل الماهية. والإنية والماهية هما اللتين لا يمكن أن ينظر أو أن يعمل من دون الاختيار والتردد بينهما . والأول خيار لأن الإنسان له قدرة التوجيه في كن الأولى بمعنى أنه يعتبر الوجود أحد الممكنين فيسأل ماذا وقع هو بدل العدم . وله نفس القدرة في كن الثانية بمعنى أنه يعتبر كيف الوجود ممكن حاصل من ممكنات لامتناهية فماذا هو بدل غيره. وهذا هو معنى الفطرة في القرآن التي يمكن ردها إلى التجهيزين أولا وإلى الخيارين ثانيا فالإنسان فطر على الفعل الحر أي على الاختيار بين التعمير بقيم الاستخلاف والتدمير بعكسها . وهوية الغالب متردد بينهما لأنه يعي عندما يختار التدمير بدل التعمير ونفي قيم الاستخلاف بدل قيم الاستخلاف لا يفعل عن جهل بل هو يعلم ؛ فمن يظلم يدرك حقيقة الظلم عندما يلم فيكون

ظالما بوعي وهو إذن يقدم على جريمتين أولاهما التعدي على المظلوم والثانية التعدي على العدل لذاته . وبهذا المعنى فالتمييز بين القانون المدني والقانون الجنائي ليس مشروعا لأن العدوان على القانون موجود في الحالتين والجريمة مضاعفة دائما : من المظلوم والحق .

والمس بالمدني لا يقل ضررا بالمصلحة العامة مثل التحيل في العقود والالتزامات لأنه يفسد شرط التعامل النزيه الذي هو أصل العيش السلمي المشترك والجنائي علته الأساسية هي عدم العدل في المدني ؛ فالسرقة التي

تقابلها أغلظ عقوبة في الشريعة يمكن أن تكون بصورة تحريف القانون المدني بدعوى أن التعاقد شريعة المتعاقدين . ولذلك فالإنسان بحاجة إلى التذكير بهذه المعاني التي تجعل الإنسان قاضي نفسه . لأنه الذي يظلم ينسى أنه قد يظلم . والمطفف إذ يستوفي لما يكتال ينسى أنه يخسر إذا كالوه أو وزنوه.

وكل القيم هي بهذا المعنى . كل ما يحضر منها يلازمه نقيضه المنسي . فيكون التذكير ليس إعلاما بمجهول بل تذكير بمنسي . وهذا هو سر كل ما يقترفه الإنسان من سيئات . وهذا هو معنى التفاضل بالتقوى أي بما يسميه ابن خلدون بمجاهدة التقوى أي بالعمل بقيم الاستخلاف أو الشريعة . وفوقها مجاهدة الاستقامة وهي مراقبة النفس حتى لا تخسر ولا تستوي في كل أعمالها وليس لكل التجارة بمعناها المعتاد لأن كل أعمال الإنسان تجارة بمعنى أنها أفعال نجازى يوم الدين. حان الآن أوان تعديد ما تذكر الرسالة الإنسان به من شروط تحقيق مهمتيه -التعمير والاستخلاف -شروطهما المباشرة المؤسسة على ما قدمناه في مسائلها الأربعة التي عالجناها أي المرسل (الله) والمرسل اليه) الإنسان) والرسول) محمد (وطريقة التبليغ) السياسة بوظيفتيها تربية وحكما وبعلاقتهما بما يؤسسها من مثل عليا هي علاقة عالم الشهادة وبعالم الغيب) . والخامسة تتضمنها جميعا لكننا قدمنا الأربعة الأولى ولم يبق إلا ما يتعلق بالمهمتين هذين وتجهيز الإنسان لهما وتخسير الدنيا ببعدها المادي والعضوي للاستجابة إلى حاجات الإنسان في قيامه العضوي وببعدها التاريخي للاستجابة إلى حاجاته في قيامه الروحي .

وإذن فما بقي علينا علاجه هو العناصر التالية؛

<ود-بعدا تجهيز الإنسان ليكون قادرا على تحقيق مهمتيه وذلك بجهاز النظر والعقد في التعامل مع علاقته بالعالم من حيث هو مصدر قيامه العضوي وبجهاز العمل والشرع في التعامل مع علاقته بالعالم من حيث هو مصدر قيامه الروحي .

دوب -بعدا تسخير الطبيعة والتاريخ المناسبين لعمل الجهازين 5-وكل ذلك هو معنى سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب تربية للإنسان وحكما كلاهما فرض عين على الجميع وفرض الكفاية فيه يجعلان الإنسان خادما للكل ومخدوما من الكل .

.: النظر والعقد أو جهاز المعرفة .> العمل والشرع أو جهاز القيمة د. تسخير الطبيعة أو العمل الذي يسد حاجات الإنسان المادية ويسميه ابن خلدون العمران البشري .+ تسخير التاريخ أو التنظيم السياسي لكل الوظائف لسد حاجات الحقوق والواجبات الروحية والتشريعية ويسمه ابن خلدون الاجتماع الإنساني .5 والمجمع هو سياسة العالم بتربية الإنسان وحكمه حتى يؤهل لرعاية ذاته وحمايتها فرديا وجماعيا وتلك هي وظيفة السلطة السياسية القيمة بإدارة الجماعة لأمرها إدارة الأحرار بأسلوب الشورى لتنظيم التبادل والتواصل داخليا وخارجيا . سأحاول الإيجاز لأن كل هذه القضايا سبقت دراستها في محاولات أخرى وخاصة تلك التي تعلقت بالمعادلة الوجودية. وقد أطنبت في دراستها لتحديد مفهوم الدولة خاصة ببعديها البنيوي من حيث هي جهاز لا تتخلو منه جماعة وهي مصفوفة خاوية تملأ بالقيمين عليها وهم نواب الجماعة لكل تسيير وظائف الدولة

يملء تلك الخانات أو المؤسسات . لكن لا بأس من التذكير بالأساسيات لأنها تمثل ما

أهملته علوم الملة وإهمالها إياها هو علة وصفي لهذه العلوم بكونها محرفة ومحرفة للقرآن والسنة وللعبادة التي خلق الإنسان حصرا لها .

ولا يمكن أن أتجاوز حدا معقولا في علاج هذه القضايا بل سألوجز. والطريقة الوحيدة هي جمع التجهيزين المضاعفين في كيان الإنسان بوصفهما أداتي التعمير والاستخلاف . فمن دون النظر والعقد لا يمكن للإنسان أن يعالج علاقته بالشروط الطبيعية لقيامه وطبعا فهي في علاقة مباشرة بالتسخير أي التناسب بين حاجات الإنسان وما توفره الطبيعة من شروط قيامه بشرط العمل على علم . لكن العمل على علم يمكن أن يتحول إلى تدمير بدل التعمير من ثم فلا بد من العمل والشرع الذي يعالج علاقته بالشروط التاريخية لجعل قيامه يجري بمقتضى العمل بقيم تحمي التعمير وتحول دونه والتحول إلى تدمير.

وإذن فسأخصص للأولى والثانية فصلا وللثالثة والرابعة فصلا وللأخيرة فصلا وفصلا أخيرا خاتمة للمحاولة فتكون الفصول عشرة خمسة قبل هذا الذي هو السادس مع أربعة هي ما ذكرته الآن. والسادس أحاول فيه تعليل حصر القضايا في هذه الخمسة التي ذكرتها حين هذا : اثنتين لبعدي التجهيز أدرسهما في فصل واحد واثنتين لبعدي التسخير أدرسهما في فصل واحد ومسألة للسياسة التي هي رعاية وظائف الجماعة وحمايتها بدولة الأحرار الذين هم رعاة أنفسهم ومرعيتها

وكل هذه القضايا هي مما ليس له تعليل لأنها مما هو كما هو دون تعليل

لوجوده ولا لكيف وجوده . وهو كذلك بها يشبه القرار الإلهي مطلق الحرية في الخلق وفي الأمر بمعنى أننا لا نستطيع تقديم تفسير لوجودها أولا ولكيف وجودها ثانيا . فلا تعليل لكون الإنسان موجودا ولا لكونه على ما هو عليه تجهيزا وعلاقة بمحيطه الطبيعي وبمحيطه التاريخي مع تقديم الثاني على الأول كلما تقدم في الحضارة إذ يتحرر من العلاقة المباشرة بالطبيعة بتوسط العلاقة المباشرة بالتاريخ . وكذلك لكونه مجهزا بالقدرة على النظر والعقد والعمل والشرع.

وليس لنا تعليل لوجود الطبيعة ولا كيف وجودها ولا لوجود التاريخ ولا كيف وجوده ولا للمنشود الإنساني منهما ولا لكونهما مسخرين أو فيهما ما يناسب شروط عيش الإنسان. وكان يمكن ألا تكون الأرض بمناخها وبنباتها وحيوانها مناسبة لعيشه ولنموه ومن ثم فهذا الأمر واقع ليس له تفسير بل هو كما هو رغم غيره ممكن الحصول ولا مرجح له . وكونها تمكن من ذلك ليس له تعليل إلا عند المؤمن الذي يعتبر ذلك تفضلا من خالقها . لكن الملحد ليس له تفسير عدى اعتبار ذلك من الصدف: وهو ما لا يعقل لأن الانتظام في الصدف ينفي عنها الطابع الاتفاقي .

ثم لا شيء يعلل أن يكون البشر لهم القدرة على التواصل فيكونوا قادرين على التعبير بالإشارة وبالعبارة ولا على التبادل فيكونوا قادرين على التعاون بالمقايضة أو بالعملة ما يجعل حياتهم مبنية على التواصل والتبادل شرطي للتعاون من أجل تحقيق ما يسد حاجاتهم المادية والروحية بما يشبه توزيع العمل بصورة تجعل كل فرد خادما للكل ومخدوما من الكل ليس بين الأحياء وحدهم بينهم وبين السلف والخلف وبينهم وبين الجماعات

الأخرى . فلا توجد جماعة إنسانية مهما كانت بدائية ليس فيها كل هذه الوظائف وهي عين وظائف السياسة من حيث هي سياسة وتعينها في مؤسسات لتصبح ذات كيان اعتباري هو الدولة من حيث هي دولة

لكن الأهم من ذلك كله أو أن البشرية كلها الحي منها والميت الموجود ماضيا وحاضرا وما سيوجد مستقبلا نمثل وحدة في كل الزمان وفي كل المكان مهما جرى بينهم من حروب وعداوات لأنهم جميعا يستمدون قيامهم مما يمده به العالم الطبيعي والعالم التاريخي ويحصلون عليه بما جهزوا به للنظر والعقد وللعمل والشرع بالتواصل والتبادل . ومن ثم فطبيعي أن تكون الرسالة الخاتمة من علامات ختمها أنها خطاب ليس لجماعة بعينها بل لكل البشرية عرضا لكل ماضيها وتخطيطا لكل مستقبلها وشروعا لبناء عينة منها في حاضرها تمكن من التعايش السلمي .

وتلك هي علة كون قيمها لا تفصل بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية لأن الفواصل بين الجماعات لا تمنع التواصل بينها ما يتعلق بكل شروط القيام العضوي (الثورة) والروحي (التراث) وبين العمل بقيم الاستخلاف زمن السلم وزمن الحرب فلا يكون من الصدف أن تكون الرسالة الخاتمة أول رسالة حددت قانون الحرب وجعلته أكثر إنسانية من كل رؤى الشعوب

الأخرى لأنها تحول دون حروب الإبادة للبشر والشجر والحضارات واللغات وجعلت قوانين العدل والأمن فيه جنيسة للقوانين الداخلية.

فتكون سياستها في الداخل وفي الخارج مبنية على مبدأين هما الأخوة البشرية) النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات (13 نفيا للتمايز بين

الأعراق والطبقات والجنسين ولا تبقي للمفاضلة بينهم إلى مبدأ واحدا شرطا بل التعارف معرفة ومعروفا وهو مبدأ التفاضل عند الله بالتقوى أي باحترام القانون المحقق للسلم . وطبعا ليس بالضرورة أن يكون ذلك هو ما حصل في التاريخ الفعلي . فالمسافة بين المبادئ وتطبيقها أو بين "الواقع" والمثال تبقى دائما مسيطرة مهما حرص الإنسان على الكمال .

بقيت إذن ثلاثة فصول واحد للتجهيزين وواحد للتسخيرين وواحد لسياسة الإنسان فردا وجماعة وإنسانية والأخير خاتمة تلخص المحاولة كلها ونختم بمزيد التحديد لما هو واحد بين الفلسفة والدين أي للعودة إلى شرح سورة العصر وما تعنيه بخصوص العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في القرآن الكريم . وهذا الفصل الأخير سيكون من جنس مختلف لأنه شبيه بالسادس وهو مناقشة لمفهوم المثالية لدى حض فهم لايبنتس لمفهوم القضاء والقدر القرآنيين ولأن القضية ذات علاقة مباشرة بأهم شعار من شعارات الثورة أعني ببيتي الشابي حول القدر.

الفصل السابع

- الفصل السابع في الفصل السابع من هذه المحاولة "في الدلالة الفلسفية للتقابل بين آل عمران 7 وفصلت "53 أخصصه

لتجهيزي الإنسان اللذين من دونهما لا يمكنه تحقيق مهمتيه كما يعددهما القرآن أي التعمير والاستخلاف:

.: جهاز النظر والعقد شرطا ضروريا غير كاف في التعمير .> وجهاز العمل والشرع شرطا ضروريا غير كاف للاستخلاف . والكفاية تحصل من

دورهما المشترك . فاجتماعهما يحقق الضرورة والكفاية معا فيمكن الإنسان من تحقيق مهمتيه أي علاقته بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ فيدرك ما وراءهما المتعالي عليهما ويفهم علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب وتلك هي استراتيجية استخلاف الله للإنسان في القرآن . وخطة الفصل كالتالي: .> تعريف جهاز النظر والعقد .> تعريف جهاز العمل والشرع د. أثر الأول في الثاني بتوسط العملة والكلمة سلبا إذا ظن الأول كافيا . تأثير الثاني في الأول بالتصدي الإيجابي لأثرهما السلبي إذا لم يظن كافيا فلم يستغن عن الأول .5 مقومات السياسة التربوية وتكوين الإنسان ليكون بفضل الجمع بينهما الذي ينتج الإيمان بالمتعالي مستقلا عن الطبيعة وعن التاريخ فلا يخلد إلى الأرض بل يسمو إلى ما له منه آيات المعاني الكلية النظرية معيار قوانين الطبيعية والمعاني الكلية العملية معيار سنن التاريخ. ويوجد في هذه الخطة إشكالان مضاعفان يشترك فيهما العنصران الأولان أي النظر والعقد وإشكالان مضاعفان يشترك فيهما العنصران الثانيان أي العمل والشرع والإشكالات الأربعة

يوحدها إشكال خامس هو علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب الذي من دونه يصبح الإنسان كائنا أرضيا حصرا فيخلد إلى الأرض . وتلك هي العلاقة التي يحددها القرآن بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وبها نكتشف وحدة الفلسفي والديني أو معنى أن جوهر الإسلام هو سياسة عالم الشهادة بنماذج عالم الغيب التى مكن الله الإنسان من القدرة على إبداعها لما علمه الأسماء كلها وهي المعاني الكلية النظرية أداة المعرفة والمعاني الكلية العملية أداة القيمة. فالإشكالان الأولان هما

.> علاقة النظر بالعقد

.> وعلاقة العقد بالنظر. والإشكالان الثانيان هما

د. علاقة العمل بالشرع

.+ وعلاقة الشرع بالعمل

. والإشكال الخامس هو الذي يؤسس للإشكالات الأربعة: إنه علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب

سواء كان الإنسان متدينا أو ماجدا.

فلا يوجد إنسان يمكن أن يكتفي بعالم الشهادة مهما ألحد لأنه يبحث عن علل النظام فيه بمستوييه الطبيعي والتاريخي وحتى بمستويي كيانه من حيث هو جسد وروح أو لنقل -حتى لا نغضب الماديين -من حيث هو وعي بجسده لا يرده لجسده ولا حوله من العالم الطبيعي والتاريخي . والآن نبدأ البحث في مفهوم "النظر والعقد" لنفهم أولا علة كونه مفهوما مؤلفا من مفهومين يبدوان متناقضين عند الفاصلين بين الديني والفلسفي أو ما الذي يجعل هذين المفهومين مقومين لمفهوم واحد حتى لو حاولنا الفصل بينهما كما يتوهم الكثير ممن يذهبون إلى حد توهم التناقض بينهما؟ فلولا وجود هذا المفهوم الواحد الذي يجعل أيا منهما متضمنا للثاني حتى عندما نفصل بينهما لكنت أول القائلين بالفصل بين الديني والفلسفي الذي هو علة تنازعهما . فما آل بي إلى نفي الفصل بين الديني والفلسفي هو استحالة الفصل بين النظري والعقدي . وهو توحيد مقابل تاما للتوحيد

الهيجلي : فهو يوحد بينهما على أساس الصلح بين الربوبي والطبيعي وبين

العلم المطلق والدين المطلق . والتوحيد هنا علته نفي معنى الصلح المغشوش والمطابقة الكاذبة المؤسسة للعلم المطلق والدين المطلق؟

ومعنى ذلك أن كل من يقول بالتنازع بين الفلسفي والديني ليس ممن يعتد برأيه في الفلسفة أو الدين وهو عندي ممن يكتفي بسطح المعاني فيقول بمنطق "ويل للمصلين" أو يبالغ مثل هيجل فيدعي أنه لا شيء وراء العالم وأن التاريخ هو الحكم النهائي . فلو لم توجد العلاقة بين النظر والعقد أصلا لهذا الترابط بينهما لكان القائلون بالتنازع بينهما وكأنه تناف يبدون محقين . وهم يبدون كذلك للغفلة عنها مقوما لهما . ذلك أن النظر مجرد اعتباره نظرا يجعله نظرا في غيره منظورا إليه وفي ذاته ناظرة إليه وإلى ذاتها بل وأكثر من ذلك فإنه يتضمن التسليم بأنه يوجد غيره من الناظرين وتوجد شركة بينه وبينهم في موضوع النظر.

وحتى نفهم الترابط بين النظر والعقد فلنفرض نظرا دون عقد . كيف يمكن أن يكون نظرا؟ هل هو لا شيء؟ وهل هو نظر في لا شيء؟ وبلا شيء؟ ولا يطلب شيئا؟ وليس له علامة على البلوغ إلى ذلك الشيء ليعلم أن بحثه وصل إلى غايته أم هو يرمي في عماية؟ كلمة "شيء" لا أكررها عبثا بل هي على الأقل مفروضة حتى لو قلنا إنها موضوعة فرضيا لا وجوديا . فمن يمكنه أن يزعم الاستغناء عنها أولا والاستغناء عن التسليم بوجود ذات ناظرة؟ وكل هذه الأمور مشروطة في النظر حتى لو وقع التشكيك لاحقا ليس في وجودها بل في كيف العقد فيه . وهو تشكيك ملازم للدين ملازمته للفلسفة .

والوضع الأضعف هو الوجود الفرضي . لكن ماذا اختير من بين ما لا

يتناهى من الفرضيات الممكنة؟ أليس لترجيح معين؟ هل الترجيح بلا مرجح؟ المرجح هو ما يسند الفرضية من القرائن التي يترتب عليها "اعتقاد ما" هو الموقف القضوي الذي وضع المضمون المطلوب في البحث النظري لأنه المحتمل الأرجح في عملية النظر؛ والموقف القضوي هو السلم المحددة لدرجات الاعتقاد في وجود المضمون القضوي وصحة تصوره . وإذن فحضور العقد في النظر هو حضور المواقف القضوية التي ينطلق منها وينتهي إليها ببيان الفرق بين موقف البداية وموقف الغاية لأن النظر هو اختبار

باسسس سي ا ا ا القضل التسايع اا سفافسف ل سسسيس" الموقفين بالاحتكام إلى المضمون القضوي منطقيا وتجريبيا: وذلك هو جوهر البحث العلمي وجوهر

فينتج من ثم أنه لا يمكن أن يوجد نظر منفصل عن عقد ما . والعقد هذا متعدد الأبعاد: فهو اعتقاد يعلل ترجيح موقف قضوي من موضوع محتمل بقدر معين من العلم بمضمونه . لكن ليس ذلك فحسب بل هو ترجيح أن علمه ممكن وترجيح أن الباحث عنه قادر عليه أو غير قادر عليه وأنه توجد أدلة على الوصول إليه أو عدمه وأن ذلك مشترك بين العقول . وكل هذه العقائد شروط لا بد منها للشروع في البحث العلمي ولمواصلته بل هي شروط حتى للوجود العادي لأنها من شروط البقاء . وغالبا ما تتولد عن الوعي بثغرة في الرصيد الحاصل من المعرفة أو من التقييم في مجال من مجالات البحث العلمي لأن مجالات البحث متضامنة ومتكاملة وبعضها قد يوحي لغيره ما يوقظ اهتمامه بأمر لم يكن مما يخطر على بال الباحثين . ثم

هي تتولد حتى عند العامي للوعي بحاجة حاضرة بغياب ما يسدها فيكون الوعي بغيابه علة طلبه .

وليس صحيحا ما يقوله أرسطو في المقالة الأولى من الميتافيزيقا بأن العلم النظري يبدأ بعد سد الحاجات أولا لأن سدها النهائي مستحيل وثانيا لأن طالب ما يسدها يبقى دائما المحرك الأول للأسئلة إذ إن الحاجة المعرفية حاجة روحية وليست أهم من الحاجة العضوية لا بينهما من علاقة هي علاقة الغاية بالوسيلة في الاتجاهين . كل هذه من باب الاعتقاد ولها درجات هي التي تعدد المواقف القضوية التي تقود البحث العلمي دائما . فهي مواقف من حلول موضوعة فرضيا لأشياء موجودة فرضيا بأدوات نظرية صالحة فرضيا لحل المشكل . ولنا عن حصول الحل علامات فرضية نحتكم إليها في ترجيح المطلوب . وكل ذلك من العقائد المقومة لعمل النظر: فيكون البحث العلمي في الحقيقة اختبار لعقائد ومحاولة لتأييدها أو لدحضها للانتقال من العقد المرضي إلى العقد الذي يعتقد أنه صار مؤسسا على نسقية منطقية وعلى شهادة تجريبية بمعايير الثقة في الشهادة التي يتواضع عليها أهل الاختصاص عادة .

والنتيجة هي بخلاف الفهم السطحي معنى النظر فانه لا يوجد نظر من دون أن يتقدم العقد عليه مرتين وأن يتأخر عنه مرتين ؛ فقبل النظر لا بد من الاعتقاد وجود الموضوع القابل للعلم ولو

فرضيا وب وجود القدرة على علمه عند الإنسان وبعد النظر لا بد من العقد غاية إما لتأكيد عقد الانطلاق أو لدحضه أو لتصويب وتجويده لأن البحث يهدف إلى اثبات حقيقة موجودة وعلم موثوق أو إلى نقد رؤية لدحضها إذا

كانت كاذبة أو تعديلها إذا كانت بحاجة إلى التصويب. فيكون النظر محاطا بالعقد قبله وبعده ولا يعتبر نظرا إذا غاب أحد هذه العناصر الاربعة وإلا فهو لا يبقى بحثا علميا بل يمكن اعتباره إما ابداعا ادبيا خياليا أو أوهاما ناتجة عن أمراض نفسية. فالنظر لا يعتبر نظرا علميا ما لم يكن منطلقا من عقيدتين ولو فرضيا وساعيا إلى عقيدتين ولو بمجرد الترجيح وطبعا فمضمونا لعقد متغير لكن الخانات العقدية ثابتة بمعنى أنه لا بد من عقد ما دون تعيين العقد الذي يتغير بحسب حال المعرفة ومراحل اقترابها من الغاية. وهذا ما يتمسك به الفاصلون بين المفلسفي والديني . فهم يميزون بين العقد الذي ذكرت أصنافه الأربعة والعقد الذي يعتبرونه دينيا وينسبونه إلى الخرافة أي العقد ب ما وراء هذه الاصناف . فهم يعتقدون أن الدين ليس عقده متعلقا بما يجانس هذه الاربعة بل بعقد يعللها بما يسميه ما وراءها . فيوهمونك بأنهم العلم يعتقد ب ما هو "واقع" وليس ب ما هو خيال مفترض وراء هذا الواقع الذي يقبل الإدراك الحسي إما مباشرة أو مجهزا بوسائل مخبرية. فإذا سألتهم ما معنى "الواقع" مطبقا على الموضوع القابل للعلم والذات القادرة على العلم قبلهما ثم مطبقا على الحقيقة الناتجة عن النظر في "واقع" المنظور و" واقع" الناظر ما الواصل بينهما بحيث نميز بين الصدق والكذب المعرفيين؟ فلن يستطيعوا جوابا . ذلك أن الأمر لا يتعلق بمضامين عينية يمكن الإشارة إليها بل بشروط مبدئية لا يمكن الاستغناء عنها وهي أقرب إلى ما يوصف باللاواقعي عند الكلام على العقد الديني . فالمبدأ العام المتعلق بالعلية وبالنظام وبقابلية الأشياء للمعرفة وللتقييم وقدرة الإنسان على فهم الطبيعة والتاريخ والإمساك

بنظامهما ليكون تعامله معهما عملا على علم كل ذلك لا شيء يثبته فعليا إذا طبقناه على ما لم يحصل بعد . فمن أين لنا أن غدا يشبه أمس؟ فتكون المقابلة بين الواقع الحقيقي والواقع غير الحقيقي وبين الحقيقة والخرافة مقابلة ليست نسبية إلى الذات العارفة إلا إذا قلنا أن الوجود كله هو ما في إدراك الإنسان ولا شيء يوجد

خارجه . فيكون ما يوجد خارجه ليس له ما يجعله موجودا أولا وعلى تلك الكيفية ثانيا وهما ما نسميه ما وراءه . فهل ما وراء الموجود وجوديا وما وراء المنشود منشوديا كلاهما يقتصر على الأماني الإنسانية أم إن لهما اساس موضوعي هو الذي يبقي على الأماني الإنسانية بل ويزيدها تدعيما كلما تقدمت الإنسانية في المعرفة والتقييم؟

وإذن فالفرق بين الفلسفي والديني ليس متعلقا بضرورة الماوراء بل بطبيعته . لكن وجوده وكونه شيئا آخر غير ما به نفسر "الواقع" أعني ما نعتبره موضوع نظام "الواقع" وتعليله حتى لو سلمنا بأنه يمكن أن يكون حالا فيه فيؤله "الواقع" ليس لأنه تمظهره بل لأنه نظام تمظهره وهو دين طبيعي وليس منزلا بالضرورة. ولا فرق عندي بين الدين الطبيعي والدين المنزل . فالتمييز بينهما ينتسب إلى "كثافة الاعتقاد" أو تخريجه المختلف بين الثقافات لكن كونه ضروريا لكل الثقافات هو ما يعنيني . ولهذه العلة فابن خلدون عندما رد على ابن سينا وقع في خطأ فادح : فهو يعتقد أن غالبية الشعوب ليس لها عقائد دينية تؤسس الدولة لظنه أن الأديان الطبيعية ليس أديان . والإسلام من خاصياته أنه يعتبر الاديان المنزلة أديان طبيعية ما دامت فطرية أي إنها مقوم من مقومات طبيعة الإنسان .

خاصية الإسلام هو اعتبار الدين حتى المنزل فطريا أي إنه يضيف إلى ما تعريف الفلاسفة للإنسان (الحيوانية والناطقية) الإيمانية بما ذكرت من المعتقدات التي لا يمكن للنظر ولا للتقييم الضروريين لمهمتي الإنسان معمرا ومستخلفا أن يحصلا من دونها . وإذن فهو بنحو ما دين طبيعي وان اختلف اسلوب خطابه ونسبة الرسالة إلى الله مباشرة وجعل الرسول مجرد مبلغ أو ناقل للرسالة أي إنه لا يمكن تصور الإنسان من دون دين بهذا المعنى أي الاعتقاد الفطري بوجود شيء على كيفية ما قابل للعلم ووجود ذات بكيفية ما قادرة على علمه والعيش بما تستخرجه منه بعملها على علم بقوانينه وبتطبيق علومها مع نظام قيمي هو شريعة العمل الإنساني .

وهذه الخصائص في الإسلام هي التي كانت محيرة للفكر المسيحي واليهودي منذ نزول القرآن إلى الآن حتى إن فلاسفة الأنوار عدوا الإسلام إيجابا ما أعدته الكنيسة سلبا دينا عقلانيا بإطلاق: فكان موقفها من العقلانية الديني في الكنيسة وليس من الديني عامة إلى حد جعل هيجل يعتبر

كنط والتنوير أميل إلى الإسلام منهما إلى المسيحية . وبذلك فالعقائد الأربعة حول النظر تعود إلى معنيين للنظام المفترض بداية والمثبت غاية. وذلك هو المفهوم الواحد المؤلف من المفهومين "نظر وعقد" . وهو تجهيز الإنسان المعري المتضايف مع استعداد العالم الطبيعي والتاريخي ليكونا مصدر قيام الإنسان المادي والروحي عن طريق العلم وتطبيقاته.

وهذه الحقيقة دينية وفلسفية في آن . وهي نظرية وعقدية فيهما معا رغم أنها تبدو نظرية في الفلاسفة وعقدية في الدين . ولكنها فيهما معا تتصف بهذين الوجهين حتما . ولا يمكن الفصل بينهما. والفصل بين الدين

والفلاسفة علته توهم الديني عقديا دون نظر والفلسفي نظريا دون عقد . وهما من الأوهام العامية. وحتى إذا قبلنا بانطباق هذه الرؤية على الأديان التي يقصها القرآن فهي لا تنطبق على الإسلام لأنه يعتبر ذلك ناتجا عن تحريفها وليس عن كونها أديانا سوية كما عرضها الرسل الذين بلغوها . ولما كان لا ينفي أن فيها ما هو صادق فهو يمتحنها بمنهج

أمر الآن إلى "العمل والشرع". ولن أطيل في بيان المفهوم الواحد المؤلف من المفهومين لأن ما قمنا به في النظر والعقد يساعد على فهم أسرع به العمل والشرع إذ إن على المفهوم الجامع بين المقومين واحدة في الحالتين . فالعمل لا بد له من شرعين قبله ومن شرعين بعده مثل النظر والعقد الذي يحتاج إلى عقدين قبله وعقدين بعده . ففي حالة المعرفة تعتبر هذه المقتضيات ضرورية إلى الانطلاق من عقد فرضي حول نظام الطبيعة والوصول إلى عقد يقرب من الحقيقة اثباتا للنظام . فالعمل مسبوق بشرعين ينطلق منهما ومتبوع بشرعين ينتهي إليهما بنفس منطق النظر المحتاج إلى العقد قبله وبعده . فكل عمل لا بد له من تشريع سابق حول مجريات العمل المطلوب انجازه ومن تشريع سابق هو حسابات الكلفة التي يتطلبها انجازه . ثم يليه تشريع مضاعف يقيم مجريات العمل المنجز ومطابقته للخطة ويقيم حسابات الكلفة التي ترتبت على تحقيقه ومطابقة الكلفة الحاصلة للكلفة المتوقعة . والتشريعات الاربعة تقييمية في ضوء المعتقدات المعرفية بداية وغاية بينهما النظر الناقل من الاولى إلى الثانية.

وهو ما يعني أن العمل والشرع أعقد من النظر والعقد لأن هذين من أدوات ذينك . فالمفهوم .. الجامع بين النظر والعقد من ادوات المفهوم الجامع

بين العمل والشرع أو لنقل إنه أداة تقنية تقيم في ضوء الغايات التي هي قيمية قد تكون خلقية أو جمالية أو وجودية متعالية عليهما لأنها تتعلق بحرية الإنسان وكرامته وبإعالته وبحمايته فردا وجماعة. فيكون الجهاز الذي يتحد فيه النظر والعقد والجهاز الذي يتحد فيه العمل والشرع شرطين لتحقيق الرعاية والحماية الماديتين والروحيتين أو شرطي للاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها .

ومثلما وحدنا العقائد الأربعة فأرجعناها إلى النظام المتوقع والنظام المتحقق (علم الإنسان ووعيه (فإنه يمكن أن نوحد الشرائع الأربع) ارادة الإنسان وعمله (فنرجعها إلى غاية النظام القيمية سواء كانت متعلقة بالخير والشر) القدرة وفعله (أو بالجمال والقبح (ذوق الحياة) أو خاصة بالجليل والذليل (رؤية الوجود والحياة) أي بمقومات حرية الإنسان وكرامته وجودا أو عدما وهي إذن متعلقة بالمنشود وراء الموجود؛ فالعمل والقيم متعلقان بالمنشود لأنهما يحددان فعل الإنسان المغير للموجود والمشرئب إلى ما يتعالى عليه .

في ختام تعريف المفهومين المركبين لأنهما كلاهما مؤلفان من مفهومين النظر والعقد بالنسبة إلى الأول والعمل والشرع بالنسبة إلى الثاني -وهي رؤية غير مسبوقة بفضلها نتجاوز المقابلة السطحية بين الفلسفي والديني -يمكن أن نعتبر العلاقة بينهما هي العلاقة بين الأداة والغاية بالقياس إلى استعمالهما وبين الموجود والمنشود بالقياس إلى ما يستعملان من اجله وبين نظرية المعرفة ونظرية القيمة بالقياس إلى دورهما كجهازين . فنكون بذلك قد أعددنا ما يساعد على فهم رؤية القرآن للعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة

التاريخ وتأصلهما في كيان الإنسان أولا وفي علاقته بالآفاق أو بعالم الشهادة من حيث هو عالم طبيعي وعالم تاريخي كلاهما آية تعيل لا بعدها ولا يستطيع الوعي الإنسان منها فكاكا وهو معنى فطرية الإسلام.

ويبقى أمامنا علاج مسالتي التفاعل بين المفهومين المركبين في الاتجاهين أي من النظر والعقد إلى العمل والشرع ثم من العمل والشرع إلى النظر والعقد: والتفاعل الثاني مختلف تاما عن الأول . وتلك هي علة التخميس واستحالة القبول بالتثليث: فما أن ننطلق من الزوجية فإن للعلاقة

اتجاهين مختلفين ولا يمكن اعتبارها نفس العلاقة وذلك هو الخطأ الذي وقع فيه هيجل . فحتى ... وعي الإنسان بذاته لا يترتب عليه تثليث الذات بل تخميسها لأن وعي بذاتي غير ذاتي وله تأثير فيها ولها تأثير فيه وهما مختلفان تماما والجامع بينها اربعتها هو ما أسميه أنا. ويتضح ذلك أكثر في علاقة وعيي بجسدي:؛ التأثير المتبادل بينهما ليس واحدا . فأكون جسدا وروحا وتأثر الاول في الثاني والثاني في الأول ثم وحدتي التي هي عقيدة لا شيء يثبتها وإذن فهي ليست حقيقة علمية.

وهذه العلاقة قابلة للتبسيط بالعودة إلى مقومي المفهومين اللذين درسناهما . فنبحث علاقة النظر بالعمل وعلاقة العقد بالشرع في الاتجاهين على النحو الذي يفهمنا علاقة المفهومين المؤلفين في الاتجاهين أيضا . وحتى أيسر درس التفاعل في الاتجاهين وضعت نظرية الوسيط في التعلق . وهذا الوسيط مضاعف فهو أداة التبادل لثمرتهما المادية وهو أداة التواصل حولها أي ثمرتهما الروحية وأعني بذلك دور "العملة" ودور "الكلمة". فثمرة النظر والعقد تكون موجبة وهي حينئذ التعمير وتكون سالبه وهي حينئذ التدمير .

وثمرة العمل والشرع هي قيمة العمل الموجبة أو السالبة أي صلاحه أو طلاحه في تحقيق شروط العيش المشترك الذي هو بالجوهر ثمرة نظام التواصل أو الثقافة مثلما أن نظام التبادل هو الاقتصاد .

والثمرات يمثلها التبادل الاقتصادي والتواصل الثقافي في كل جماعة وبين الجماعات بل المعمورة: وهما مستويا المرسل إليه في رسالة الإسلام وضمنهما الفرد لأنه هو الحامل للمسؤولية بوصفه مكلفا بالتعمير والاستخلاف . وقد اضطررت لوضع نظرية الوسيطين لأن أثر النظر والعقد في علاقة الإنسان بالطبيعة هو مصدر قيامه المادي وأثر العمل والشرع في علاقة الإنسان بالتاريخ هو مصدر قيامه الروحي . ولا يمكن درس القيامين في ذاتهما بل لا بد لهما من تعين يكون أداة للتبادل هو العملة وأداة للتواصل هو الكلمة وهما سرعان ما ينتقلان من دور الأداة بين المتبادلين والمتواصلين إلى دور سلطان صاحبيهما عليهم .

وذلك هو دور العملة ودور الكلمة الأولى للتبادل والثانية للتواصل . لكنهما سرعان ما تنقلبان إلى سلطان المسيطرين عليهما سلطائهما على المتبادلين وعلى المتواصلين عندما ننتقل إلى البنية العميقة

لأنظمة الحكم الحديثين أي الثيوقراطية أو الانثروبوقراطية فنكتشف أن البنية العميقة الواحدة فيهما هي ما سميته الأبيسيوقراطية أو نظام حكم العجل : عبادة معدن العجل (ربا الاموال) وخواره (ربا الأقوال (. فالعجل معدنه الذهب وهو رمز العملة التي تصبح سلطانا في الثيوقراطيا وفي الانثروبوقراطيا وهي في الأولى باسم الله وفي الثانية باسم الإنسان وهما وجهان لنفس العملة التي تخفي حقيقة الانثروبوقراطيا بوصفها علمنة

الثيوقراطيا مع المحافظة على نفس الشيء مع تغيير الاسم ؛ الكنيسة تصبح مافية ثقافية مسيطرة والحكم بالحق الإلهي يصبح مافية اقتصادية وهذا التحول يحدث في الاتجاهين ؛ فهو إما بأثر من ثمرة النظر والعقد أو بأثر من ثمرة العمل والشرع . ولذلك فالتحريف له مصدران؛ من ثمرة ربا الأموال ويأتي من ثمرة النظر والعقد إذا حرف وهو الاقتصاد الذي صار غاية سلطانية وليس أداة لقيام الإنسان العضوي ثم من ثمرة ربا الأقوال ويأتي من ثمرة العمل والشرع إذا حرف وهو الثقافة التي صارت غاية سلطانية وليست أداة لقيام الإنسان الروحي . لكن الإصلاح لا يأتي إلا من إصلاح ثمرة العمل والشرع لأن الثقافة هي التي تسيطر على الاقتصاد بخلاف ما يتوهم الكثير : فهي أصله لأن الاقتصاد ثمرة التعامل مع الطبيعة بعمل على علم وغايته ثمرة التعامل مع التاريخ بعمل على قيمة.

وحتى نفهم ذلك فينبغي أن نعلم أن ثمرة النظر والعقد هي الاقتصاد الذي يمكن أن يكون في خدمة الإنسان غاية أو في استخدام الانسان أداة وثمرة العمل والشرع هي الثقافة ويمكن أن تكون في خدمة الإنسان غاية أو في استخدامه أداة . وأبرز مثال فيهما هو منزلة المرأة: فهي تكون مجرد أداة اقتصادية عندما تصبح مجرد أداة ثقافية فهي أداة التسويق في الاقتصاد الاستعبادي وأداة الاغراء في الثقافة الاستعبادية.

ولما كان الاقتصاد أساس الشوكة في الحكم والعنف في التربية وكانت الثقافة يمكن أن تكون تبريرا لهما أو ثورة عليهما فإنها هي أصل كل إصلاح وأصل كل توطيد للفساد . والفساد والصلاح يبدآن بالثقافة التربوية أي بتكوين جهازي الإنسان أعني الجهاز الموحد للنظر والعقد والجهاز

الموحد للعمل والشرع . وقد عرفت المفهوم المركب من النظر والعقد وعرفت المفهوم المركب من العمل

والشرع وبينت دورهما ثم أساس التفاعل بينهما بتوسط أداة التبادل أو العملة وأداة التواصل أو الكلمة وهما ناقلان للتفاعل من كونه يتوسط أداتين إلى كونه انقلابا إلى سلطتين هما أصل الإفساد أو الاصلاح للاقتصاد والثقافة .

والاقتصاد هو شرط القيام العضوي الإنساني وإذا صار غاية واستعمل للسلطان على الإنسان صار أداة استعباد مادي . والثقافة هي شرط القيام الروحي للإنسان وإذا صارت غاية واستعملت للسلطان على الإنسان صارت أداة استعباد روحي . وذلك بين الافراد في الجماعة الواحدة أو بين الجماعات في المعمورة . والاقتصاد هو العلاقة بين البشر بتوسط العلاقة بينهم وبين الطبيعة . والثقافة هي العلاقة بين البشر والطبيعة بتوسط العلاقة بينهم وبين التاريخ . فتكون رؤية الطبيعة ورؤية التاريخ هي ما وراء السياسة: ورؤية الطبيعة والتاريخ من دون الاشرئباب إلى ما ورائهما هو سر الاستعبادين لأنهما من دونه يصنعان بديلا منه هو الأوثان الطبيعية أو التاريخية. الوثنية الطبيعية معلومة. شكل الأديان البدائية كانت وثنية بهذا المعنى . لكن الوثنية التاريخية مجهولة وهي ما يغلب على المجتمعات التي نكصت إلى الوثنية الطبيعية ثم جعلتها تاريخية بأن صارت أوثان الطبيعة هي أوثان السياسة أي الطواغيت المسيطرين على رزقي الإنسان المادي والروحي . ولذلك فما وراء السياسة العلانية أو الخفية الواعية أو غير الواعية هو دائما موقف متردد بين الإخلاد إلى الارض والطبيعة أو السمو عليهما

إلى ما وراء ليس من طبيعتهما بل هو ما يضفي عليهما معنى هو المميز بين التعمير وحرية الإنسان وكرامته والتدمير وعبودية الإنسان وفقدانه للكرامة .

وإذن فالحرية هي ثمرة عن التحرر من نوعي الربا أي معدن العجل وخواره والعبودية هي ثمرة هذين النوعين من الوثنية أي عبادة غير الله وذلك هو تبين الرشد من الغي أو شرط الحرية الدينية: الكفر بالطاغوت شرط الإيمان بالله. فيكون المشكل كله في تجهيز الإنسان بالنظر والعقد أداة لعلاقته بالطبيعة ليعلم قوانينها ويطبقها لسد حاجاته منها (التسخير (وفي تجهيزه بالعمل والشرع أداة لعلاقته بالتاريخ ليطبق سننه من أجل سد حاجته الروحية والسمو إلى المنشود والتحرر من الإخلاد إلى الأرض: الإنسان الجدير بالخلافة.

فيكون سر الجوهر السياسي للإسلام كامنا كله في شروط العلاقة بالطبيعة لسد الحاجات العضوية بتوسط التبادل العادل المشروط في التعاون بين البشر وفي العلاقة بالتاريخ لسد الحاجات الروحية بتوسط التواصل المشروط في التفاهم بين البشر هو اساس فهم علل انقلاب أدوات التبادل والتواصل من مجرد أدوات إلى غايات سلطانية بين البشر. تلك هي حبكة القرآن واستراتيجيته في بعدي سياسة عالم الشهادة بمثل من عالم الغيب : التربية التي تعد الجهازين والحكم الذي يعد

مو هي عومد

شروط استعمالهما بصورة تحقق حرية الإنسان وكرامته والتوازن بين البشر بوصفهم أخوة) النساء (> متساوين ولا يتفاضلون عند الله إلا بالتقوى) الحجرات د:) ١

والآن فالتحاول فهم السر في انقلاب الأداتين -العملة والكلمة- من دور الأداة إلى دور السلطان؟ فما الذي يجعل العملة تصبح سلطانا على المتبادلين في حين أنها أداة للتبادل بوصفها رمزا للقيم الاقتصادية؟ وما الذي يجعل الكلمة تصبح سلطانا على المتواصلين في حين أنها أداة للتواصل بوصفها رمزا للمعاني الثقافية؟ ذلك هو مفهوم ربا الأموال ومفهوم ربا الأقوال . ولنأخذ الربا الاول :؛ فمرده إلى ما يجعل العملة تصبح وسيطا يغني عن التبادل بالمقايضة: ففي المقايضة البضاعة أو الخدمة حاضرة بذاتها والعملة تغني عن حضورها .

ولو أخذنا الربا الثاني ؛ فمرده إلى نفس الظاهرة أي ما جعل الكلمة تصبح وسيطا يغني عن التواصل بالمعاني نفسها . المعنى نفسه في التواصل هو الإشارة الحية الغنية عما يرمز إليها بالكلام مثل البضاعة أو مثل خدمة نفسها في التبادل المغنية عما يرمز إليها بالعملة . فماذا في دورهما يعطيهما سلطانا؟ إذا فهمنا ذلك تمكنا من فهم ما يجري في المجتمعات البشرية التي تتحول إلى مجتمعات وثنية تعبد طاغوت الطبيعة وطاغوت التاريخ أي نوعي الشرك اللذين يريد الإسلام تحرير الإنسانية منها بالتربية والحكم المتخلصين من ربا الاقوال وربا الأموال وهي ثورة ما تزال غير مفهومة حتى عند كبار علماء الإسلام قديمهم وحديثهم .

أمران مشتركان بين العملة بوصفها مغنية عن تبادل المقايضة والكلمة بوصفها مغنية عن تواصل المشاورة الحية إنهما :

الاسماء والبياه 100 أبو يعرب المرزوق اسيسيسسس ا ا ا #إلفضل لايع .> الاستعداد الآني لأي تبادل ولأي تواصل بسبب كونهما "ادخار" قيمة

وادخار معنى جاهز

للاستعمال مباشرة .> استغناء التبادل والتواصل عن الحاجة الآنية التي تعجل التبادل والتواصل عند طرح التبادل أو التواصل ما ييسر الاحتكار الذي هو تبادل وتواصل مؤجل بسبب تعين الفرص التجارية في الاقتصاد والمقامية في المقال . والسياسة هي بالأساس استعمال هذين النوعين من الاحتكار وتحين الفرص للفعل القولي والمادي. وطبعا هذه من الأمور التي لا تجدها عند الساسة العرب يستعملونها لصالح شعوبهم إما لأنهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" أو لان من يعلم ذلك تابع ويطبق ما يؤمر به . والأمر الأول يجعل صاحب العملة أو الكلمة قادرا على الاستفادة من الفرص لأن من يملك المال السائل يمكن أن يهجم على الفرصة متى حانت ومن يحتاج إليه مضطر للقبول بشروطه فتكون العلاقة علاقة بين حر هو مالك المال السائل ومضطر هو المحتاج إليه . وهي أصل سلطان الأول على الثاني والربا هذا أصله . ونفس الشيء في التواصل : سيد اللغة أقدر من العيي . كل نكبات الحمقى علتها أنهم لا يدرون عيهم فيتصورون مثل رئيسنا أن فتح الاشداق دليل فصاحة. لكن سيد الكلمة لا يمكن ألا يكون في خدمة سيد العملة: وقد اعتبرهم الفارابي خدم السلطان السياسي والمالي وهم كذلك إلا ما ندر. ولذلك فالعملة ليست سلطانا اقتصاديا فحسب بل هي سلطان اقتصادي بيده السلطان على ما عداه من كل أنواع السلطان بدأ بالكلمة. لذلك فالقرآن يعتبر النفاق الذي هو بالجوهر الكلام المخادع وخدعته افعال التقية وإذن فهو ربا الاقوال أي جوهر الكذب وهو أشد ما يمقته الله وهو حكم أشد من اعلان الحرب على ربا الأموال . والسلطان

السياسي موظف عند سلطان العملة ويوظف سلطان الكلمة من هنا الكنسية والحق الإلهي في الحكم بداية للدول .

وأعود إلى البنية العميقة الواحدة بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا - ولنا منهما مثالان يجمعان فعليا بينهما في العمق وفي الظاهر أعني إيران وإسرائيل لأبين أن من يتوهم الدولة العلمانية مختلفة عن الثيوقراطية لم يفهم بعد أنها هي نفسها وقد علمنت وهي ليست مستغنية عن كل

الاسماء والبياه 101 أبو يعرب المرزوق

مكوناتها . ولعل ذلك يبرز بوضوح في النظام الذي يبدو أعدى أعداء الثيوقراطيا أعني النظام الشيوعي : فالكنيسة صارت حزب البروليتاريا والحق الإلهي في الحكم صار حق الطبقة البروليتارية.

ومن يدرس بتمعن ما يحصل في الخلافات بين المنتسبين إلى الدولة الشيوعية وتفتت الفكر الشيوعي إلى طوائف وفرق يرى أنها لا تختلف عن الفرق الدينية والطوائف بل حتى التسميات واحدة؛ التمسيق والتبديع واللعن والتصفية الجسدية واللعان المتبادل . ولما كانت أدوات الصراع متقدمة جد فالضحايا بالملايين لأن السلاح لم يبق مجرد سيوف وخيول ولان التبادل والتواصل

صارا معولمين بخلاف ما دعا إلى الإسلام من عولمة الأخوة البشرية) النساء (: والمساواة بين البشر (الحجرات دد): فصارت البشرية تعيش حربا أهلية كونية في كيان الفرد وبين الذكر والانثى ثم في نفس الجماعة ثم بين الجماعات . ولا مفر من سياسة القرآن التي تنبني على حقيقة الإنسان وعلاقته بالرحمن .

الفصل الثامن

نبدأ الآن الكلام في الفصل الثامن وفيه نبحث مع التجهيزين ما يناظرهما في الآفاق أي في العالم الطبيعي والعالم التاريخي أي في علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ . وذلك يعني الإنسان علاج الإنسان لشروط قيامه وبقائه المتضايف مع بقائهما أعني حفظ عالم الشهادة المحيط به لا بينه وبين كيانه الشخصي من تلازم ولما فيهما من آيات دالة على ما ورائهما لكونها مما يرينه الله من آيات في الآفاق وفي الأنفس (فصلت (7) . فالتناظر بين التجهيزين والعالمين اللذين يتغيران بالجهازين ويغيران الجهازين ..

وهذا هو مضمون الباب الأول من مقدمة ابن خلدون أو هو معادلتها المتحكمة في بقية فصولها الخمسة. وبلغة القرآن فإن آيات الله في ثمرة فعل الخلق هي قوانين الطبيعة وآيات الله في ثمرة فعل الأمر هي سنن التاريخ. وبهما يستدل القرآن على وجود ما وراء عالم الشهادة ويؤسس العلاقة بين سياستيهما أي بين أفعال الإنسان في عالم الشهادة وأفعال الله في عالم الغيب الذي يجعل عالم الشهادة يكون شاهدا بكيف شهوده رغم أنه لا شيء منه يماثل عالم الغيب . فالله خالق للطبائع وآمر للشرائع ..

وتجهيز الإنسان بالنظر والعقد يتعلق بثمرة فعل الخلق وتجهيز الإنسان بالعمل والشرع يتعلق بثمرة فعل الامر. لكن فعل الخلق وفعل الأمر كلاهما من الغيب بمعنى أن الإنسان حتى الملحد "يؤمن" بشيء مثلهما . وثمرة فعل الخلق لها قوانين رياضية تعلم منها بالتجربة وثمرة فعل الامر لها

سنن قيمية تعلم بالتجربة. ومن هنا اضطراري لوضع نظرية المقدرات الذهنية القيمية قياسا على المقدرات الذهنية الرياضية) التي وضعها ابن تيمية) . وتطبيق الرياضيات على التجربة فيزياء وتطبيق القيميات على التجربة تاريخ.

وموضوع هذا الفصل الثامن هو معنى المقدرات الذهنية النظرية والعقدية أدوات تجهيز الإنسان المعري وتطبيقاته لعلاج علاقته بالطبيعة ومعنى المقدرات الذهنية العملية والشرعية أدوات

الاسماء والبياه 103 أبو يعرب المرزوق

تجهيز الإنسان القيمي وتطبيقاته لعلاج علاقته بالتاريخ . وبهما يحقق الإنسان مهمتيه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها بالتعامل مع قوانين الخلق الرياضية وبالتعامل مع سنن الأمر القيمية. وهما بعدا التسخير القرآني أي مضمون نظرية المعرفة ونظرية القيمة فلسفيا .

ولأكن صريحا من البداية . فالمقدرات الذهنية النظرية أدوات لتنظيم التجربة الطبيعية واكتشاف قوانين الطبيعة وتطبيقاتها في استعمار الإنسان للأرض والمقدرات الذهنية العملية التي اضفتها إليها قياسا عليها أدوات لتنظيم التجربة التاريخية واكتشاف سنن التاريخ وتطبيقها في الاستخلاف في الارض هما معنى تجهيز الإنسان بالقدرتين اللتين يمثلهما النظر والعقد في المعرفيات والعمل والشرع في القيميات . والإنسان يعلم على معرفة ويعمل على قيمة. وهما قدرتان فطريتان فيه وما يكتسبه هو مضمونهما وما يدفع إليه من تطويرهما .

فالمضموني مصدره التجربة التي تتحقق بالإدراك الحسي المباشر أو المجهز

بما ينتجه العلم من أدوات تقوية الإدراك الحسي المباشر. وإذن فما هو فطري هو القدرة على "إبداع" المعاني الكلية التي تمكن من التعامل مع الخلق بالرياضيات وابداع المعاني الكلية التي تمكن من التعامل مع الأمر بالقيميات . والرياضيات والقيميات لغتان أولاهما لقول قوانين الطبيعة والثانية لقول سنن التاريخ . وابن تيمية اعتبر المعاني الكلية النظرية للعبارة عن قوانين الطبيعة مثل ألفاظ اللسان ورسوم الكتابة. وقياسا عليها اعتبرت المعاني الكلية العملية للعبارة عن سنن التاريخ مثلها . وهما وباستحالة تعينهما المطابق في "عالم الشهادة" رغم ضرورتهما لتصوير تجربتي الإنسان فيه يحيلان إلى عالم من جنس ثان يتعالى عليه : عالم الخلق والامر.

وهذان القدرتان المعرفية والقيمية الفطريتان من حيث الشكل دون المضمون الذي هو مكتسب وهو من جنس قيم المتغيرات في الرياضيات وفي القيميات والذي هو تجريبي حتما فلا يكون إلا مكتسبا من التجربة في عالم الشهادة الطبيعي والتاريخي . وكلاهما متطور بمعنى أن الفطري يتطور أو هو ابداع لا يتوقف إذ قد يقتضي المضمون ابداع لغة نظرية ولغة قيمية أكثر قدرة على ترجمته . وعندما نتكلم على ختم الرسالة فالقصد تحديد طبيعة نوعي المقدرات الذهنية الخلقية والأمرية دون حصر أشكالها التي تتطور بلا حصر ولا نهاية.

ولا بد هنا من تحديد طبيعة اللغة الطبيعية أي الألسن وفهم معنى تعددها . فهي أولا لغة من الدرجة الثانية أي إنها ما بعد لغة يترجم بها من له القدرة على ابداع اللغتين الأساسيتين أي المقدرات الذهنية النظرية والمقدرات الذهنية العملية هذه المعاني الكلية لغير القادرين على ابداعها . اللغة الطبيعية

تبدو مباشرة لكنها تصبح كذلك عند من لا يرى ما بينها وبين مرجعاتها من حضور اللغتين الأخريين المتقدمتين عليها . ولولا ذلك لاستحال تعليم الألسن للأطفال أعني علاقة الألفاظ بالأشياء التي يتوهم العامة أنها علاقة مباشرة من جنس العلامات العادية التي تكتب على لوحات لتحدد أسماء البضائع أو المواد في الأسواق.

لكنها في الحقيقة هي ما به يمكن للمعلم أن يعلم الطفل اللغة الأعمق التي تنقله من هذه العلاقة المباشرة الوهمية على ما بينها وبين الموجود والمنشود من المعاني الكلية المقدرة ذهنيا والتي هي اللغة الكونية التي من دونها يستحيل التفاهم بين البشر وتصبح اللغات الطبيعة جزرا لا وصلة بينها . فالمعاني الكلية سواء كانت نظرية أو قيمية أو حتى صناعية بالمعنى التقني هي اللغة التي ينتقل المتعلم من لغة التواصل بينه وبين الناطقين إلى لغة التواصل مع كل الأشياء أي غير الناطقين : بصوغ القوانين والسنن . هذا الفصل الثامن يدرس دور العلاقة بين الإنسان والطبيعة والعلاقة بين الإنسان .

والإنسان بهذا المعنى الذي لا بد منه شرطا في القدرة على التعمير والاستخلاف وفيهما تكون اللغة الطبيعية ما بعد لغة لأنها ترجمة للغتين الأعمق اللذين تمثلهما لغة المعاني الكلية النظرية والقيمية التي وصفنا . ويمكن بجملة واحدة أن أصوغ علة التخلف الذي تعاني منه الأمة منذ قرون بعبارة ليس أوضح منها. فالفكر في حضارتنا صار أعمى تاما لأنه لم يدرك أن اللغة الطبيعية لا يمكن أن تكون لغة معرفة ولا لغة قيمة لأنها ترمز إلى المعرفة والقيمة في الثقافة رمز العملة لهما في الاقتصاد دون أن تكون

لها بهما علاقة في غياب لغة المعرفة ولغة القيمة اللتين هما المعاني الكلية المقدرة ذهنيا نظريا وعمليا .

صار فكرنا يستعمل اللغة الطبيعية من دون اللغة الاصلية التي تمكن من التواصل مع الطبيعة ومع التاريخ أي إنه يتوهم اللغة الطبيعية قادرة على قول قوانين الطبيعة وسنن التاريخ من دون

الاسماء والبياه 105 أبو يعرب المرزوق شرطيهما . وهذا هو أصل كل التخريف حول الأعجاز العلمي لتوهم لغة القرآن الطبيعية قولا في المعاني الكلية النظرية والعملية. وإذا كان لابن تيمية وابن خلدون فضل فهو أنهما فهما هذه الحقيقة: الأول اكتشف أن المعاني الكلية مقدرات ذهنية نظرية ذات وظيفة لتأسيس الطبيعيات والثاني اكتشف ما يناظرها وإن لم يسمه وهي قيمية لتأسيس الإنسانيات واللغة الطبيعية ما بعد لغة في الحالتين تصل المعرفي والقيمي بالعامي .

وعندما قال الله في القرآن كل شيء خلقناه بقدر وكل شيء أمرناه بسنن ثم أضاف في فصلت 5 إننا نعلم أن القرآن حق إذ رأينا ما يرينه من آياته في الآفاق وفي الانفس فهو يدعونا لإبداع اللغة التي هي غير اللغة الطبيعية التي تتكلم على الأشياء وكأنها علامة مثل العملة دون أن تكون متضمنة لكيانها المعري أو القيمي . وإذن فالمقصود بالآيات هو المعنى الرياضي والمعنى القيمي في الآفاق وفي الانفس وهي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ حول الإنسان وفيه ناطقة بلغتهما التي على الانسان ابداعها لكونه مجهز بالقدرة عليه .

وهي إذن ليست لغة القرآن بما هي لغة تشير إلى محل اللغتين اللتين على

الإنسان رؤيتهما في الآفاق وفي الانفس ليبدع المعاني الكلية التي نكتشفها في الآفاق وفي أنفسنا أي في العالم الشاهد المحيط بنا وفي كياننا العضوي والروحي أي في كيان الطبيعة الفيزيائي وفي كيان التاريخ القيمي . والآيات فيهما هي المعاني الكلية التي "تقولهما" أي اللغة التي تعالج علاقتنا بهما . والقرآن عرف نوعين للغة التي يبدعها الإنسان ؛ لغة تعبر عما يمكن للإنسان أن يبدعه (الرياضيات) لقول ما يدركه) التجربة الطبيعية) من قوانين شاهد الخلق (كل شيء خلقناه بقدر) وأن يبدعه (السنن) لقول ما يدركه) التجربة التاريخية) من سنن شاهد الأمر) لن تجد لسنة الله تبديلا) . وما يبدو من تدبير سابق بين نظامي التجهيز الإنسانيين أي النظر والعقد في المعرفيات والعمل والشرع في القيميات إذ يطبقان على الموجوديات والمنشوديات يعسر أن يقبل العقل أن تكون كلها من الصدف لاستحالة أن تكون الصدفة أصلا للنظام . ولذلك فهما يصبحان دافعين للبحث عن ماوراء هذا التناسب بين تجهيز الإنسان المعري ونظام الطبيعة وتجهيزه القيمي ونظام التاريخ. فيكون للإنسان منطلقان في البحث الماورائي : فإذا انطلق من المعري الطبيعي كان فيلسوفا وإذا

الاسماء والبياه 106 أبو يعرب المرزوق المعنى أن كل باحث في الفلسفة فيلسوف وكل باحث في الدين نبي.

وهما دافعان للمؤمن والكافر إلى العناية بالإلهيات بنوعيها الفلسفي والديني لأنهما منفصلتان انفصال أمر واقع ودعوى التفاضل بين المتنافسين . فالمؤمن بخلاف الماجد لا يفسر النظام باللانظام حتى لوسام له أن الفوضى مقدمة على النظام بل وخاصة إذا سلم بذلك . فالانتقال من الفوضى إلى

النظام هو الذي يعني أن للنقلة المنتظمة والثابتة ما يدل على أنها ثمرة عمل قصدي وراءها حتى لمجرد المقابلة بين الحالتين . وفي هذه الحالة يبدو المؤمن صاحب الموقف الأقوى منطقيا لأن اثبات حالة واحدة تدحض الكلية السالبة وسلب حالة واحدة لا تثبت الكلية السالبة.

ولذلك فأقصى ما يمكن أن يرد به الملحد على المؤمن ليس نفي الفرق بين العالمين بل يقتصر على نفي المفارقة. وتلك هي علة القول بوحدة الوجود سواء كانت طبعانية برد التاريخي إلى الطبيعي توحيدا للنظامين أو روحانية لنفس الفرض . ولذلك فالتصوف عندي إلحاد يقول بالمحايثة إما من النوع الأول أو من النوع الثاني ولا فرق فعلا بين الردين الطبيعي للروحي أو الروحي للطبيعي لتحقيق المحايثة. وابن عربي يستعمل كلمات تفيد المعنيين لأن القول إن العالم هوعين الله يفيد المعنيين لأن العين يمكن أن تكون مادية أو روحية.

والمقدرات الذهنية النظرية والعملية من حيث هما قدرة فطرية دائمة التطور الشكلي لا المضموني - إذ لا مضمون لهما ولا يوجد مضمون يمكن أن يكون من جنسهما حتى عندما يكون ما بعد الرياضيات هو بدوره رياضيا وما بعد القيميات هو بدوره قيميا - يحققان شروط التكيف مع العالمين الطبيعي والتاريخي في تناسب مع تطور التجربتين الطبيعية والتاريخية المحددتين للمضمون باعتبار المقدرات وكأنها معادلات صورية تبحث عن قيم فيهما فيكون المنطلق شبه تطويع لشكل العبارة الرياضية والقيمية حتى يقرب من المضمون الطبيعي أو التاريخي ؛ وفي الحقيقة فذلك هو معنى اخضاع التجربة للمعاني الكلية إذ هي توحي بتعديلات في العبارة كمن

يطوع القول للمقول ذهابا من المقام إلى المقال .

الاسماء والبياه 107 أبو يعرب المرزوق والظاهرة المعرفية والقيمية التي تحصل من الملاءمة والتدبير بين التقدير الذهني القبلي في الذهن والتضمين الموضوعي البعدي في التجربة يضعنا أمام نظام أسمى منهما هو الذي يعلل التناظم المتبادل بين تجهيزي الإنسان وخاصيتي العالم الطبيعي) الخلق بقدر) والعالم التاريخي (الأمر بسنة) فيكون الإنسان أبلغ دليل على وجود الله . ففيه أثر من فعل الخلق ومن فعل الأمر بلغة أرقى من اللغة الطبيعية التي لا تتجاوز التواصل بين البشر على التواصل بلغة المعاني الكلية النظرية والعملية بينهم وبين الكائنات الاخرى غير البشرية.

ولغة المعاني الكلية النظرية والعملية -وهذا من المفارقات أقرب إلى لغة الإشارة منها إلى لغة العبارة لأن الإشارة هي عين الشيء الذي يشير بذاته وبهما يعبر البدن بهندسة الرسم ونغم الصوت فيكون بدن الإنسان ظاهرة طبيعية ناطقة بلغة متقدمة على الكلام . فيصبح مفهوم الاستخلاف له هذا المعنى الذي يفيد بأن له شيئا من كن الخالقة وكن الآمرة في المعاني الكلية المتقدمة على اللسان الطبيعي . إنه خليفة ليس بمعنى القائلين إنه خلق على صورة الله -وقد حسمها ابن تيمية عندما جعل الضمير يعود على الاسم الاقرب في جملة "الله خلق آدم على صورته" أي "على صورة آدم" وليس على "صورة الله" -بل بمعنى أن تصوير آدم بالمعنى الذي جعله قادرا على التقدير الذهني .

معنى كونه خليفة هو جعله حاصلا على بعض ما نذهب إليه عندما نتخيل الإنسان خالقا يريد أن يصنع روبوتا له شيء من فاعلية الخلق المستقل .

فنسبة الله إلى الإنسان هي نسبة الإنسان إلى مثل هذا الروبوت المستقل عنه بما يشبه استقلال الإنسان عن الطبيعة. وذلك هو معنى حرية الإنسان أي له القدرة على ابداع المقدرات الذهنية والعمل بها في المعرفة تطبيقا على الطبائع وفي القيمة تطبيقا على الشرائع . وكل من يعجز عن ذلك يصفه القرآن بأنه من "الصم البكم العمي الذين لا يعقلون". بمعنى الذين ليس لهم القدرة الحادسة التي تبدع المعاني الكلية ذهنيا وراء القدرة الحاسة التي لا تتجاوز العموميات اللسانية الطبيعية المستمدة من التشابه الحسي .

وهو ما يجعل الشعوب التي مات فيها هذا الابداع للمعاني الكلية المعرفية والقيمية تتحول السياسة فيها إلى حرب أهلية بسبب الندرة التي تنتج عن غياب إبداع معرفة قوانين الطبيعة وتطبيقها

الاسماء والبياه 108 أبو يعرب المرزوق لإنتاج ما يسد حاجتها فيكونوا قوم العنف والثرثرة لأن الكلام باللسان الطبيعي لا يتجاوز الثرثرة ولا يمكن أن يتضمن علما أو قيما بل هو يحيل إلى ما تتضمنه لغتا المعاني الكلية وهي مقتصرة على التواصل حول المعلوم وليست قادرة على ابداع العلم لأنها لا تبدع ما يعبر عن قوانين الطبيعة ولا ما يعبر عن سنن التاريخ وتطبيقهما التي من دونها لا يوجد ما يتم تبادله وتبادله بعدل شرطا للتعاون الذي يكون فيه الجميع خادما ومخدوما .

والآن سافتح قوسين لن يرضى عن الاستطراد الذي أضعه بينهما لا كاريكاتور التحديث ولا خاصة كاريكاتور التأصيل ويتعلق ما أعنيه بالواحد بين الديني والفلسفي الذي يلغي ما ظنوه مميزا لهما أحدهما عن الآخر. ما يميزهما ما ترتب من تعريف عن توظيفهما وليس من جوهرهما بل هو من

أعراضها العامية في المجتمعات الإنسانية. وقد بينت أن هذا التوظيف علته أصحاب ربا الأموال (الاقتصاد) المستخدمين لربا الأقوال) الثقافة) أداتي كل حكم استبدادي في تاريخ البشرية.

وأول أمر يستفز كاريكاتور التأصيل هو نفي أن يكون الوحي محويا على العلم بالغيب . فشتان بين الاعلام بوجود الغيب وبين علم الغيب خاصة والنص القرآني صريح بأن علم الغيب مقصور على الله صاحب العلم المحيط . ولا يمكن أن تكون الرسالة رسالة بأمر لا يمكن أن يعلمه المرسل إليه إذا كان المرسل عاقلا . والمعلوم أن المبلغ نفسه محجوب عنه الغيب . فكيف سيبلغ ما لا يعلم؟ وكيف ترسل رسالة لا تفهم؟ أما خرافة الكشف الصوفي ووراثة الانبياء فهما من التلاعب بالألفاظ إذا كان ما يدعيه الصوفية وما يرثه العلماء غير ممكن حتى للرسول .

وإذن فليس في الفكر الديني ما لا يدركه العقل ويستسيغه إلا إذا كان مما لا يدركه الفكر الفلسفي ويستسيغه . وما لا يدركه العقل في الفلسفة انتهت الفلاسفة إلى الاعتراف به وهو ما توصل إليه الفكر الديني قبلها أعني استحالة المطابقة في المعرفة واستحالة المطابقة في القيمة. فمعرفتنا وتقييمنا كلاهما نسبي إلينا ودائم التغير دون أن يطابق الموجود علما والمنشود قيمة. وعندما أدرك الفكر الفلسفي تحرر من وهمين هما علة الفصل بينه وبين الفلسفي في ما هو جوهري في نظرية المعرفة ونظرية القيمة.

وليس صحيحا أن الفلسفة تتميز عن الدين بكونها لا تنطلق من الإيمان بل تصل إليه وقد تصل لكنها يمكن أن تتوقف دونه . وهذان كذبتان . فهي مثل الدين تنطلق من عقيدتين وتنتهي إلى عقيدتين في النظر وتنطلق من

تشريعين وتنتهي إلى تشريعين في العمل كما بينت في الفصل السابق . ففي النظر تنطلق الفلسفة مثل الدين من التسليم بوجود شيء قابل للعلم وبوجود ذات قادرة على علمه . وتنتهي إلى التصديق بما علمت أو بما لم تعلم وبدلالته على ما يعلم أوما يجهل . وفي العمل تنطلق الفلسفة مثل الدين من التسليم بتشريعين تقديريين لما تسعى إلى

ولا يمكن تصور نظر من دون هذه العقائد الأربعة المحيطة به اثنين قبله واثنين بعده . ونفس الأمر بالنسبة إلى العمل بمعناه الفلسفي . لابد له من تشريعين قبله وتشريعين بعده من الأولين يشرع به عمله وإلى الثانيين ينتهي عمله . ومن يتجاهل ذلك أعمى البصيرة ولا يهم القصد بالعمل الإنساني الذي يعني البحث عن الحقيقة ولا بالعمل الإنساني الذي ليس بعين تحقيق ما يعتقده حقيقيا لأن عمل الإنسان ليس فعلا طبيعيا أو آليا بل هو عمل على علم باستراتيجية أساسها ما يضعه من تشريع بداية وغاية. وذلك هو الفرق بين الشرائع والطبائع.

وإلى حد الآن اكتفيت بتلخيص ما برهنت عليه في الفصل السابع وفي بداية هذا الفصل الثامن. لكني لم أبدأ في الاستطراد الذي يتعلق بالقدرتين على التقدير الذهني النظري والعملي أي ابداع المعاني الكلية والقيم الكلية التي لا توجد في الأشياء رغم أن الأشياء لا يمكن أن تكون قابلة للمعرفة والتقييم إلا بفضلها . فالرياضيات والقيميات ليست مما له وجود معلوم الطبيعة لأنها من التقدير الذهني لكائنات مفهومية هي التي تبدع ما صدقات مفهومية أيضا لأن ما ماصدقاتها ليست مما له مثيل في الوجود الخارجي إذ من شروطها التمام التصوري الذي يزول بمجرد التعين المادي أيا كانت

المادة التي تتعين فيها . فلا يمكن تصور مادة من دونها لكنها غنية عن التعين المادي .

عندما كان الناس يجهلون الواحد في الديني وفي الفلسفي جوهريا بعد تحريرهما من العرضي والعامي كانوا يتصورون أن الديني ينشغل بما يمكن أن نعتبره مقصورا على المعاني الكلية

القيمية. والفلسفة تنشغل بما يمكن أن نعتبره مقصورا على المعاني الكلية المعرفية. لما جاء الإسلام بين أن ذلك علته تحريف الديني وتحريف الفلسفي . وقد يفهم القارئ معنى التحريف الديني لكنه يستغرب من استعمال مفهوم التحريف للكلام على الفلسفة. لكنه لو طبق المعنى الديني للتحريف لفهم أنه ينطبق على الفلسفة كذلك : فالأمر في الحالتين متعلق بالتناسق بين المسلمات التأسيسية وما يترتب عليها . وهذه المسلمات هي ما عرفناه أي العقائد الأربع المحيطة بالنظر والشرائع الأربع المحيطة بالعمل .

كيف ذلك؟ عندي على ذلك دليلان كلاهما مستمدان من هذه العقائد الاربع والشرائع الاربع . فالعقائد الأربع نمثل قاعدة هرم الفكر النظري الذي ذروته النظر والشرائع الاربع نمثل قاعدة هرم الإرادة التي ذروتها العمل . وذلك ينطبق في الدين وفي الفلسفة على الإنسان وما ينسب إليه من نظر شبيه بمثاله الاعلى الذي يعتبره علة ماورائية للموجود والمنشود . فجنسا أفعال الله في القرآن) الخلق بقدر والأمر بسنة) ووظيفتا الإنسان فيه) التعمير شرطه الخلق الإنساني والاستخلاف شرطه الأمر الإنساني) وما يناسبهما من تجهيز محدد في الإنسان (النظر والعقد للتعمير والعمل

والشرع للاستخلاف) ومن تسخير العالمين الطبيعي والتاريخي لشروط قيام الإنسان من حيث هو مكلف بتلكما الوظيفتين باعتبارهما مقومي العبادة لله وحده لأنه لم يخلق إلا للعبادة .

ولنبدأ بجنسي أفعال الله كما يعرفهما القرآن الكريم وهما من مجال الإيمان بما وراء الطبيعة وبما وراء التاريخ . فأولهما هو الخلق والثاني هو الأمر . فأما الخلق فالقرآن اعتبره بقدر وهو إذن ذو صلة بمقدرات الإنسان النظرية لمعرفة هذا القدر لعلم القوانين الطبيعية التي هذا شكلها ومضمونها لا يمكن تجديده فعليا إلا بالتجربة حتى لو أمكن تصوره بالفرض العقلي . والثاني هو الأمر وهو ذو صلة بمقدرات الإنسان القيمية للعمل بسنن التاريخ وعلاقتنا بها لا تختلف عن علاقتنا بالطبيعة قياسا للعمل على النظر لأن الإرادة من دون المعرفة قد تكون رماية في عماية. لكن لو لم تكن قوانين الطبيعة قابلة للعلم بالرياضيات مطبقة على التجربة هل كان الإنسان يستطيع أن يعيش في العالم بعد أن يستنفد كل ما تنتجه حتى بعد الترحال فيها فتنضب ثرواتها

ينتهي وجوده بنضوبها فيكون عبدا للطبيعة وليس لله؟ هنا تأتي قصة نوح التي ينبغي فهمها بالجواب عن هذا السؤال . فقصة نوح لها مع قراءتها الوعظية التقليدية دلالة أخرى أعمق وهي شروط التحرر من الخضوع إلى الطبيعة وعبادتها : فالحل الذي قدمه يعني شروط تحرير الإنسان من سلطان الطبيعة عليه بالصناعة والزراعة: صنع السفينة واستنبات كل ما يستمد منه الإنسان قيامه (أخذ زوجين اثنين من كل شيء (.

وفي ضوء هذا المعنى تم شرح سورة هود كلها في ما تقدم تطبيقا لأعلى

التحرر من سلطان الطغيان التاريخي (موسى (بعد الطوفان الطبيعي (نوح) وبينهما التحرر من طوفان المستبدين بالثروة (هود (وبالماء (صالح) وبالجنس) لوط) وبالتبادل (شعيب (والخلاص هو عبادة الله وحده (ابراهيم (. والأهم من ذلك الجماعة الإنسانية ورمزها من ركب سفينة نوح لم تبق مبنية على علاقة الدم ولا حتى على علاقة الزواج -لأن امرأته وابنه - لم يصبحاه بل صحبه من آمن بالعقل وقبل تطبيقه فركب السفينة وأخذ مع نوح من كل زوجين اثنين ليستعيدا ما كانوا يأخذونه من الطبيعة دون علم فأنتجوه بعلم قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

قوانين الطبيعة بينة من عدم الغرق بفضل السفينة وسنن التاريخ بينة من علاقة وجود الجماعة بالتعاون وليس بالدم . وبذلك فالقرآن يثبت أن التقدير الذهني النظري مع تطبيقه على التجربة الطبيعية هو أساس العلاقة بالطبيعة لتحقيق شروط بقاء الإنسان العضوية والتقدير الذهني العملي مع تطبيقه على التجربة التاريخية هو اساس العلاقة بالتاريخ لتحقيق شروط بقاء الإنسان الروحية. وتلكما هما أصل علاج الإنسان لعلاقته بالعالم الطبيعي وبالعالم التاريخي دون الخضوع لهما خضوع تأليه هو أصل كل الوثنيات وقد جهز التجهيز المناسب لشروط قيامه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

وإذا كان يوجد شعب في عصرنا ليس من العسير عليه فهم ما أشرح هنا فهو عرب الإقليم وخاصة أصحاب الثروات الطبيعية التي لا يدين بها أصحابها لعملهم الصناعي أو الزراعي كما في قصة نوح ولا لعملهم السياسي والخلقي كما في قصة موسى والتي فيها كل العيوب التي تكلمت عليها

سورة هود كلاما شيب الرسول الخاتم ثروة وماء وجنسا وتبادلا ووحدانية: فهم يعيشون في القرن الحادي

والعشرين مثلما كانوا في عصر الجاهلية مع فقدان ما كان لأهلها من قدرة على النهب والسلب لأنهم لم يأخذوا من الحضارة الحديثة إلا على الاستهلاك والمبوعة والتخنث إلى حد الاحتماء

بغيرهم مكتفين برفاهية من يبيع ما تنتجه الطبيعة وهم يتمطون ويتثاءبون . « نفاذ البترول « وتأميم الغرب اموال العرب واستثماراتهم فيه سواء كانوا من المشرق) دول الخليج والعراق (أو من المغرب) ليبيا والجزائر) فإنهم جميعا سيعودون إلى الجاهلية دون ما لأهلها من قدرة على الإغارة على غيرهم لأنهم جبناء أولا ولأنهم عزل من كل سلاح إذ من يبيعهم اليوم خردته سيضن بها عليهم حتى لا يحاربوه بها . كان يمكن بفرس وسيف أن تغزو

أجوارك. اليوم جيرانك لهم كل الاسلحة التي تفنيك وتعتدي على أرضك وعرضك . فلا يوجد عربي اليوم يعمل بالأنمال +60

وبهذا المعنى ما ختمه الإسلام ليس الدين لأنه معنى الديني فيه ليس ما آل إليه عند الحمقى ممن جعلوه نكوصا إلى الخرافة. ما ختمه الإسلام هو وهم الفصل بين الديني والفلسفي . ما أنهاه القرآن هو الدين والفلسفة إذا تصورناهما منفصلين أحدهما عن الآخر بدعوى أن الوحي فيه علم بالغيب وبه يتجاوز العقلي والعقلي فيه مطابقة مع ما يسمونه الواقع وبه يتجاوز الديني . فالقرآن لا يعتمد على المعجزات التي تخرق العادات حتى وإن امتلأ بقصص ما يذكر في الأديان السابقة رواية دون تبن . والمشكل أن قراء

القرآن يخلطون بين مرويات القرآن ومعتقداته . فالقرآن ليس فيه ما يدل على أنه يعتقد كل ما يرويه . فما من معجزة رواها لا تتضمن تفسيرا يردها إلى دلالة تتجاوز الوقوع الفعلي إلى الوقع الرمزي.

ولو كان يعتقد في خرق العادات لكان في أحداث التاريخ الإسلامي في حقبة نزول الوحي ما

يجانسها . لو كان الرسول يعتقد بخرق العادات لما اجتهد ولما جاهد ولانتظر حدوث المعجزات

مثلما يروى على الأنبياء السابقين . فالرسول اجتهد وجاهد وقد من الله عليه بأن أوحى اليه ما يهديه إلى الاجتهاد والجهاد الصائبين . والله لا يقصر وحيه على البشر ولا على الأنبياء بل هو يوحي لكل الكائنات وليس للرسل وحدهم أو للعلماء . والوحي بهذا المعنى هو هذه القدرة الإبداعية للمعاني الكلية النظرية والعملية التي يتميز بها أصل البصيرة في كل تاريخ الإنسانية وبهذا المعنى فهي شرط كل إبداع طبيعيا كان أو تاريخيا . ومعنى الختم هو عين معنى جمع القرآن بين الديني والفلسفي وكونه متضمنا لمعنى التقدير الذهني النظري والعملي تجهيزا للإنسان من حيث هو إنسان.

ومالي القرآن منهما هو غاية ما يتصوره العقل الإنساني . فأن يقول القرآن إن كل شيء خلقناه بقدر وأن كل شيء مكتوب في سجل مرقوم وأن كل شيء أمرناه بسنة لا تتبدل ولا تتحول يعني أنه بلغ ذروة ما لا يمكن ألا يكون سرمديا فوق الزمان والمكان لأنه لم يحدد نوع العدد ولا نوع السنة بل جعل طلب معرفتهما والعمل بها عين التكليف . فهما لا يوجدان في القرآن بأعيانهما بل بالمفهوم الذي يحدد طبيعتهما أي المقدرات

الذهنية التي هي أدوات النظر العقلية والمقدرات الذهنية التي هي أدوات العمل الإرادية والقدرة على تطبيقهما لفهم قدر الخلق وسنة الأمر والأول شرط التعامل مع الطبيعة والثاني شرط التعامل مع التاريخ فيكون الإنسان بهما مجهزا للتعمير تطبيقا للأولى على التجربة الطبيعية والاستخلاف تطبيقا للثانية على التجربة التاريخية. فنفهم حينئذ معنى أن الإسلام خاتم ليس بالمعنى المضموني بل بالمعنى الشكلي أي إنه لم يعطنا المضمون العلمي ولا المضمون العملي في أعيانهما بل هو أعطانا المفتاح الموصل إليهما والقدرة على استعماله في التعامل مع الطبيعة للتعمير ومع التاريخ للاستخلاف : جهزنا بالنظر والعقد للبحث عن قوانين الطبيعة شرطا لقيامنا العضوي وبالعمل والشرع للبحث عن سنن التاريخ شرطا لقيامنا الروحي ثم دلنا على محل اكتشاف القوانين والسنن فقال جل من قائل : "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق". وأنهاها بأنه على كل شيء شهيد .

وكل ما في القرآن هو دعوة لاستعمال النظر والعقد في التعامل مع الطبيعة ودعوة لاستعمال العمل والشرع في التعامل مع التاريخ وتذكير بأن ذلك له مستويان رؤية الآيات أي إدراك ما

في الطبيعة من نظام قانوني وما في التاريخ من نظام سنني وتطبيق المقدرات الذهنية لصوغ معطيات التجربة المجهزة ليس بالحواس وحدها بل بما تمكن النظرية من تجهيزها به من قدرات تجعلها تدرك ما لا يدرك بالحواس المجردة. وإذن فرؤية الآيات في كل شيء هي رؤية القوانين في الطبيعة ورؤية السنن في التاريخ . والقوانين والسنن توجد كذلك في كيان

الإنسان العضوي وفي كيانه الروحي الذي ليس هو شيئا آخر غير "لغز" الوعي بكيانه العضوي وبما حوله من العالمين الطبيعي والتاريخي . فلغز الألغاز في الإنسان هو هذا الوعي الذي لا تفسير له لأنه شرط كل طلب ومن عجائب المقدرات الذهنية النظرية والعملية أنها خالية مما يقبل التصديق والتكذيب بغير معايير المنطق أي ما لا يعتبر تصديقا أو تكذيبا أو تناسقا أو عدم تناسق لأن الأولين يعنيان الاحتكام إلى التجربة وهما لا يحتكمان لغير التناسق المنطقي . فهما شكل دون مضمون خارجي غير ما وضعاه مضمونا مقدرا ذهنيا مطابقا لتعريفات حدوده البسيطة وقواعد توليدها . وعندما نتكلم على التصديق والتكذيب بخصوصهما فالقصد تصديق تطبيقهما أو تكذيبه عندما نعين لهما مضمونا هو قيم بالمعنى الرياضي لتغيراتها المجردة . لكن القول إن الخلق بقدر والأمر بسنن لا يقبل التكذيب ولا التصديق لأنه ليس علما بمضمون محدد بل هو تحديد لشروط إمكان علم الموجود وعمل المنشود . والقدر والسنن المعينان في الطبيعة وفي التاريخ كلاهما مطلوب من الإنسان البحث عنهما وليسا معطيين محددين .

وبهذا المعنى فلا شيء في القرآن قابل للمحاكمة التجريبية بل هو شرط كل محاكمة لعلم الموجود ولعمل المنشود . وهو إذن استراتيجية شكلية للمعرفة واستراتيجية شكلية للقيمة بهما تتحقق أهلية الإنسان للتعمير والاستخلاف إن عمل بها وبعدمهما يتحقق فشل الإنسان في التعمير والاستخلاف: كذلك فهمته . ولأن علماء الملة تصوروه "صندوق" أو ماعون صنعة فإنهم تصوروا أنه يمكن أن يكون مصدر علوم الملة فيكون

تفسير ألفاظ القرآن علم العلوم ومنه يستمد النظر ببعديه الكلامي والفلسفي والعمل ببعديه الفقهي والصوفي وإذا بالسبابة التي تشير إلى ما عليهم رؤيته تتحول إلى ما لا يرون غيره ؛ فكان العقم وبدلا من رؤية القمر لم يروا إلا السبابة التي تشير إليه .

الفصل التاسع

زبدة الحصيلة من الفصول الثمانية تعريف الإسلام بكونه "استراتيجية سياسية لكيان الإنسان العضوي والروحي في عالم الطبيعة والتاريخ بمقتضى ما يصلهما بمثل من عالم الغيب". وهي حصيلة مشروطة بالعمل بعلم الطبائع لسد حاجات الإنسان العضوية وفي العمل بقيم الشرائع لسد حاجاته الروحية بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . وهذه الحصيلة تبرهن على ما بنيت عليه قراءتي الفلسفية للقرآن الكريم إذ عرفت القرآن بكونه "استراتيجية التوحيد القرآنية (لتوحيد الإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية (لتحقيق عينة منها .'(

وبهذا المعنى فلا يمكن الفصل بين الديني والفلسفي في الرسالة الخاتمة كما يعرضها القرآن الكريم لأن الكلام فيه هو على الإنسان من حيث هو كائن عضوي وروحي وشروط قيامه بهذين المعنيين وعلى عالم الشهادة الطبيعي والتاريخي الذي يحيط به ويحتوي على هذه الشروط التي يحققها الإنسان بما جهز به من نظر وعقد وعمل وشرع . فيكون التاريخ الإنساني ثمرة هذه الاستراتيجية التي تنظم علاقات الإنسان بهما تنظيما هو السياسة المشدودة إلى مثل عليا لا مثيل لها فيه وتلك هي علاقة عالم الشهادة بعالم

الغيب في الرؤية القرآنية.

وهو معنى أن طبيعة هذه الاستراتيجية من الغيب الذي ليس كمثله شيء . فالخالق والآمر أو الله ليس كمثله شيء ومن ثم فهو غيب مطلق . وفعلا الخلق والأمر ليس كمثلهما شيء لكن لهما علامات في المخلوق والمأمور هي ما في الأول من نظام رياضي للطبائع وما في الثاني من سنن قيمية للشرائع. وتلك هي المعاني الكلية التي يستطيع الإنسان وضع نظريات التقدير الذهني التي تساعده على العبارة المعرفية والقيمية عن التجربة الطبيعية والتاريخية. والإنسان المكلف بالتعمير والاستخلاف مشدود إلى ما يترتب على هذه المعاني الكلية في المعرفة وفي القيمة وما هما علامة عليه من آيات الخلق والأمر. وهذه

المعاني هي بدورها لا مثيل لها ولا تقاس على شيء من الموجود والمنشود الحسيين رغم أنه لا شيء منهما يمكن أن ينال من دونهما مطبقين على التجربة .

وما كانت افعال الله التي هي من الغيب قد ردت في رؤية القرآن إلى جنسين هما

1. جنس أفعال الخلق) القضاء)

2. وجنس أفعال الأمر) القدر)

وكان القرآن قد وصف الأول بأنه يكون بقدر والثاني بأنه يكون بسنة فإن القرآن قد أشار بصورة صريحة إلى أن الأول من طبيعة رياضية أساسا للخلق والثاني من طبيعة قيمية أساسا للأمر فحض الإنسان على طلبهما بالنظر

والعقد لتحديد ما يعلمه من مقدار كيان الموجود والعمل والشرع لتحديد ما يريده من مقدار كيان المنشود بتطبيق المقدرات الذهنية النظرية والعملية على التجربة الطبيعية والتجربة التاريخية حتى يحقق مهمتيه تعميرا واستخلافا . فالخلق متعلق بالطبائع والأمر متعلق بالشرائع . لكن الطبائع والشرائع من حيث هي في ذاتها من الغيب وهي مثل عليا تقاس عليهما الطبيعة والتاريخ كما يدركهما الإنسان ولا تقاسان بهما. وذلك هو معنى نفي المطابقتين في نظرية المعرفة وفي نظرية

ولهذه العلة فقد قلبت طريقة المتكلمين والفلاسفة الذين يقيسون الغائب على الشاهد ولا يميزون بين الغائب الذي يقبل الشهادة والغيب الذي لا يقبلها أبدا لأنه لا مثيل له في عالم الشهادة حتى وإن كان لا شيء من هذا العالم يمكن تصوره من دونه باعتباره مثالا غير متعين تعينا يقبل الإدراك الحسي . فهم إذن يردون المثال إلى الممثول فيصبح ما يسمونه واقعا مجرد رد الأمر الواجب إلى الأمر الواقع من ثم يزول الفرق بين الموجود وإدراكنا وبين المنشود وإرادتنا . وتلكما هما علة حصر الموجود والمنشود في الشاهد ونفي ما وراء الشاهد من غيب يكاد الشاهد أن ينطق بعدم استغنائه عنه لتضمنه عدم اكتفائه بذاته .

وليس ذلك لأن الإنسان يعوض نقصه كما يزعم فيورباخ فيكون هو خالق ما يستكمل ذاته به ؛ فالمشكل ليس في تفسير النتيجة بالتعويض حتى لو سلمنا بعلل فيورباخ بل في الوعي بعدم الاكتفاء بالذات. وهذه هي خصائص المقدرات الذهنية النظرية شرطا في معرفة الطبائع المحسوسة في التجربة الطبيعية والمقدرات الذهنية العملية شرطا في معرفة الشرائع

المحسوسة في التجربة التاريخية. ففيها بصنفيها وعي باستحالة أن يكون الموجود موضوعا للإدراك الحسي والمنشود موضوعا للإرادة الحسية ما يمكن أن يطابق المعاني الكلية المعرفية والقيمية المقدرة ذهنيا . ولما كان من العسير اعتبار هذه المقدرات من الظاهرات النفسية وكانت غير موجودة خارج الذهن فهي إذن مجهولة الطبيعة أو لنقل إنها تعبر عن حضور

وطبعا فهي ليست من الغيب لأنها معلومة. لكنها من علامات الغيب لأن معلوميتها ليس لها مثيل في معلومية الظاهرات المنتسبة إلى النفسانيات ولا إلى معلومية الظاهرات المنتسبة إلى عالم الشهادة سواء كان طبيعيا أو تاريخيا . وهي ليست من الغيب بمعلوميتها مع ذلك بل بكونها دالة على معلومية لا ترد إلى عالم الشهادة العضوي والطبيعي والنفسي والتاريخي. ولأنا لا نعلم شيئا شاهدا غير العضويات والطبيعيات والنفسانيات والتاريخيات فإذن هي ليست من عالم الشهادة . ولا يعنيني غير ذلك : يوجد وينشد مما ليس من عالم الشهادة أو مما لا يمكن أن يرد إلى عالم الشهادة رغم كوني أدركه وأريده بل أشعر بأني أبدعه شرطا للمعرفة وأبدعه شرطا للتقييم شرطا تصويريا للمضمون

وهي إذن كما عرفها ابن تيمية لغة من درجة أعمق من درجة الفاظ اللسان ورسوم الكتابة (درء التعارض (لأنها ليست مقومة للمضمون بل مصورة للعبارة عنه وأعيان المضمون فيها من جنس قيم المتغيرات في الرياضيات وفي المنطق . وإذن فالمقدرات الذهنية النظرية والعملية تعد علامات شاهدة أو آيات من عالم غيبي أو هي ما به قدرة الإنسان على

ابداعها من انعكاس لعالم الغيب وهو معنى كونه خليفة. فالإنسان خليفة بما فيه من قدرة على

العملي شرط القيمة بما يريده من سنن التاريخ المصحوبين بالوعي الحاد بأن المعاني الكلية التي يقدرها الذهن معرفيا وقيميا ليس لها مثيل في عالم الشهادة بأصنافه الأربعة أي كيان الإنسان العضوي والنفسي وكيان العالم الطبيعي والتاريخي .

فالمعاني الكلية المقدرة ذهنيا سواء كانت نظرية) الحقائق وراء الطبائع) أو عملية (القيم وراء الشرائع) ليست ظاهرات نفسية وليست ظاهرات عضوية وإن كانت هذه الظاهرات مصاحبة لها وهي حتما من شروط قدرة الإنسان على إبداعها وليست طبائع محسوسة وليست قيما محسوسة لكن مضمونها المعرفي والقيمي مستمد مما يجربه الإنسان منهما وتبقى دائما متعالية على مضامينها التجريبية المتعينة في كيان الإنسان ببعديه وكيان العالم ببعديه أي ما يرد إليه ما يدركه الإنسان من الموجود وما يريده من المنشود في عالم الشهادة فيه وفي ما حوله .

والمقدرات الذهنية النظرية والعملية ليست دليلا قطعيا بخصوص وجود الغيب لأنها معلومة رغم كونها مجهولة الطبيعة لأننا بينا بالسبر والتقسيم لما نعلمه من أنواع الموجودات التي يمكن أن ترد إليها أنها ليست منها فلا هي عضوية ولا هي نفسية وإن كان لا بد من العضوي والنفسي لأنها مشروطة بمبدعها الذي هو عضوي ونفسي . ولا هي طبيعية ولا هي تاريخية وإن كان لا بد من الطبيعي والتاريخي لأن تعينها المحدد لقيم المقدرات من حيث هي متغيرات هما مصدراه . ولذلك اعتبرناها علامة على إمكان عالم

آخر لا ينتسب إلى عالم الشهادة لا دليلا قطعيا . وهذا كاف لترجيح عدم الاقتناع بوحدة العالم. فنحن لم ندع القدرة على إثبات وجود الغيب بل نعتبر التسليم به إيمانيا وما يمكن اعتباره دليلا شبه حاسم هو امتناع المطابقتين .

وكل إلحاد يرد إلى زعم وحدة العالم وتأسيسه على المطابقة في نظرية المعرفة وعلى المطابقة في نظرية القيمة. وكون المقدرات الذهنية علامة لإمكان عالم غير عالم الشهادة وكون امتناع المطابقتين مرجح قوي للقول إنها ليست منه لأنها ليست مقومة للموجود ولا

للمنشود بل هي فعل قول الموجود وفعل قول المنشود لغة عميقة قبل اللغة الطبيعية التي هي ترجمة لها وصلا بين المعرفة والقيمة وبين من يطابقهما بلغة وسيطة بين العالم والمتعامل . والمعاني الكلية ليست مقومة لكن لا شيء يمكن أن يعلم أو أن يقيم من دونهما ومن ثم فهي تحيل إلى ما يتعالى على عالم الشهادة بل هي شرط شهود ما فيه من آيات تحيل إلى الغيب.

وما يتعالى على عالم الشهادة فلا يخلد إلى الأرض هو ما يعتبره القرآن علة أهلية الإنسان للاستخلاف . فما به يجيب القرآن على تعجب الملائكة من استخلافه هو ما جهلوه من قدرته على التسمية عندما علمه الله الاسماء كلها . كل الأسماء لا متناه ولا يمكن تعليم الإنسان اللامتناهي لكن تعليمه ما يجعله يدرك علاقته بالمتناهي هو الكلي وليس الكل . فالأسماء كلها يقصد بها الكلي وهي تتضمن حتما أسماء الأشياء وأسماء فعلي خلقها وأمرها بقدر وما يترتب على الخلق وعلى الأمر في المخلوق وفي المأمور ترتبا يجعله شاهدا ومحتويا على ما يحيل إلى الغيب من علامات الموجود

والمنشود الشاهدين .

والآن يمكننا أن نتكلم على القصد من تعريفي الإسلام في محاولة قراءة القرآن الفلسفية بكونه "استراتيجية التوحيد القرآنية (للإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية) لتكوين العينة منها)' والقصد توحيد الإنسانية بمنطق الأخوة (النساء (1 وبمنطق المساواة (الحجرات (13 وتكوين عينة من هذا التوحيد في النواة الأولى التي أسسها الرسول. والآية الأولى من النساء اعتبرت الإنسان ذا رحمين كوني (من نفس واحدة) وجزئي من جماعة من الجماعات المتعددة وبه علاقة بالربوبية في الحالة الأولى وبالألوهية في الحالة الثانية. والأولى علاقة مضطرة عضويا وروحيا والثانية علاقة حرة عضويا وروحيا .

فالإنسان ليس حرا في كونه إنسانا وليس حرا في كونه مربوبا. لكنه حر في كونه من جماعة معينة وفي كونها آلها. وعلاقة العالمين في الأولى مضطرة لكنها في الثانية حرة: لذلك يمكن للإنسان أن يسمو على الأرض بتذكر العلاقة أو أن يخلد إليها بنسيانها: وتلك وظيفة التذكير . ومن الطبيعي أن يكون حامل علامة العلاقة بين العالمين عالم الشهادة موضوع السياسة الإسلامية وعالم الغيب مصدر المثل العليا في المعرفة وفي القيمة مناط

التكليف . ومن ثم فالفرد هو الذي يحمل المسؤولية المتعلقة بما يترتب على هذه العلاقة ولا يمكن أن يكون المسؤول من دون شرطين هما ؛ حرية الفاعلية الإنسانية وكرامة المنزلة الإنسانية.

لكن حرية الفاعلية وكرامة المنزلة وإن كانتا فرديتين من حيث المسؤولية فهما لا تتحققان فرديا إذا لم تكن في آن محيلة إلى العالمين أي إنها نسبة

بين الفرد وشروط قيامه في عالم الشهادة أي الطبيعة والتاريخ وبينهما وبين ما وراء عالم الشهادة. وهو في الحالتين فرد من جماعة فتكون مسؤوليته الفردية مصحوبة بمسؤولية مشاركتها فرض عين وفرض كفاية تحقيق شروط البقاء العضوي والروحي وهو ما يعني أن مسؤوليته ليست على أفعاله الفردية وحدها بل على ما تتضمنه من سهم في أفعال الجماعة وليست مقصورة على مثل عالم الغيب فحسب بل تمتد إلى وقائع عالم الشهادة التي تجمع بين الفردي والجمعي .

ولذلك فهي وقائع تؤدي إلى الخسر الذي تعالجه سورة العصر في وجهيه الفردي والجمعي . والخسر هو "الرد أسفل سافلين بعد أحسن التقويم" والقصد بالخسر والرد أسفل سافلين هو الاخلاد إلى الارض بمعنى قطع العلاقة التي تصل مثل عالم الشهادة بوقائعه. والعلاج الذي تقدمه سورة العصر للخروج من الخسر الذي يهدد الإنسان بسبب الحاجة المباشرة للطبيعة والتاريخ الحاجة المرسومة في كيانه العضوي والروحي مخمس الأبعاد أصل وأربعة شروع اثنان فرديان بالجوهر واثنان جماعيان بالجوهر ومشروطان بالفرديين :

1. فالأصل هو الوعي بعمق الخسر يتبعه الفرعان الفرديان
2. الإيمان بعالم الغيب
3. العمل الصالح يتلوهما الشرعان الجمعيان بدلالة المشاركة
4. التواصي بالحق
5. التواصي بالصبر.

وتلك هي صلة المستويين الفردي والجمعي في علاج الخسر مبدأ عام ثم سلوك الفرد وسلوك الجماعة .

وبهذا المعنى كان المذكر بشيرا بما يترتب على استعادة أحسن التقويم بعلاج الخسر ونذيرا بما يترتب على النسيان وعدم السعي لاستعادة الأول والتحرر من الثاني . فهو بشير بما يترتب على الاستثناء من الخسر أي استرداد التقويم الأحسن بعد الرد أسفل سافلين أي التحرر من الاخلاد إلى الارض الذي هو قطع العلاقة بين العالمين وفروع الاستثناء من الخسر للخروج من الخسر أربعة اثنان منها للفرد كفرد هما الإيمان والعمل الصالح واثنان للجماعة كجماعة أي للأمة مؤلفة منهم ولا يمكن حصولهما من دون المطلوب من الفرد في آن.

وتلك هي الرؤية السياسية التي تقود فلسفة الإسلام به سياسة عالم الشهادة بمقتضى قيم الاستخلاف التي يترتب عليها التعالي عليه تعاليا لا يتحقق من دون شرطين: التحرر من سلطانه الطبيعي والتاريخي دون نفيهما بل بالتمكن منهما تمكنا يسد حاجات الإنسان ويحرره من طوفانهما عليه وذلك بفضل شده إلى مثل عالم الغيب الذي لنا منه علامة هي المقدرات الذهنية النظرية للتعامل مع الطبيعة والتحرر من سلطانها ووثنيتها والمقدرات الذهنية العملية للتعامل مع التاريخ والتحرر من سلطانه ووثنيته وما بينهما كما حددته سورة هود . وإذن فهما علامة العالي وأدوات التمكن عند تطبيقهما على التجربتين الطبيعية والتاريخية.

وبداية تمكن الإنسان من السلطان على الطبيعة بالتحرر من طوفانها تلك هي قصة نوح مع قومه والعبودية الطبيعية. فالقصة هي وصل بين العالمين هدفه

التحرر من طوفان الطبيعة الخارجية وطبيعة كيان الإنسان من حيث هو عبد للاستبداد الطبيعي . والغاية هي تمكن الإنسان من السلطان على التاريخ بالتحرر من طوفان التاريخ الخارجي وتاريخ كيان الإنسان من حيث هو عبد الاستبداد السياسي من طغيانه وتلك هي قصة موسى مع قومه والعبودية السياسية: والحل إبداع نوعي المقدرات النظرية والعقدية لعلاج العلاقة بالطبيعة والعملية والشرعية لعلاج العلاقة بالتاريخ.

فنوح نجى الإنسانية من سلطان الطبيعة على رزقها بإبداع ما يمكن من الانتصار على هيمنة الطبيعة في الخارج بالسفينة والزراعة وفي الداخل بعدم ربط الإنسانية بعلاقة الرحم الجزئي بل بالرحم الكلي . فابنه وزوجته لم يصحباه بل صحبه باقي البشر لأن الرمز هو انقاذ الإنسانية كلها بصرف النظر عن القرابة العضوية المباشرة لأن البشر كلهم أخوة ومتساوون . وعندما أتكلم على ما يغفله المفسرون الذين لا يرون من القصة إلا الموعظة الدينية دون دلالتها العميقة التي هي هذا الوصل بين العالمين الذي يشير إلى الاستخلاف وعلاقة ذلك بالعلاج التقني والزراعي اللذين يشيران إلى التعمير .

لكن موسى يبدو في الظاهر أن مهمته كانت مقصورة على انقاذ قبيلته من استبداد التاريخ بإبداع ما يمكن من الانتصار على هيمنة الدولة في الخارج (فرعون) وفي الداخل) تغيير معتقدات البشر) . لكنه مثل نوح لم ينجح لعلة الاقتصار على الرحم الجزئي بحصر العملية في القوم. وعدم النجاح هو مآل "تحرير" بني إسرائيل إلى الحل الشيطاني الذي عمم العبودية عن طريق دين العجل الذي يجعل البشرية كلها عبيد بعديه أي معدنه وخواره. فمعدنه

أي العملة وربا الأموال صار أداة الاستعباد المادي والخوار وربا الأقوال صار أداة الاستعباد الروحي في العالم كله .

والمغزى العميق الجمع بين التحريرين الذي يمثله نوح والذي يمثله موسى وهما بداية التحرر من طغيان الطبيعة وغاية التحرر من طوفان التاريخ مع ضرورة الكونية التي وجدت في محاولة نوح وغابت في محاولة موسى . ولذلك تعليل مضاعف هو ما بين التحريرين من الطغيانين وما كان لا بد من حصوله لتتبين علة الطغيانين أعني البنية العميقة للسلطة التي تغيب فيها العلاقة بين عالمي الشهادة وعالم الغيب عندما يصل الاخلاد إلى الأرض ذروته في دين العجل . والمعوقات التي توجد بين نوح وموسى هي وقائع التاريخ والعلاقة بين العالمين والحل المستمد من هذه العلاقة: والوقائع هي سلسلة القصص الواردة في سورة هود التي شيبت الرسول .

فالمعوق الأول هو توزيع الثروة (هود) والمعوق الثاني هو توزيع الماء (صالح) والمعوق الثالث هو توزيع الجنس (لوط) والمعوق الأخير معوق التبادل العادل (شعيب .(تلك هي المعوقات التي توجد بين الطغيانين الطبيعي والتاريخي . وعندما ننظر إلى الموقع الذي يشغله إبراهيم نجده في النصف بين الثلاثة الأول والثلاثة الأواخر إليه جاءت الملائكة لتعلمه بأمرين هما مآل قوم لوط وبشرى بابن في سن يأس زوجته . والحل هو وحدانية ابراهيم لمعضلة العلاقة بين العالمين ومشكلة استئناف الابراهيمية لتحقيقها الفعلي في التاريخ؛ الوحدانية والرسول الخاتم الذي هو الابن المبشر به والذي جاءت رسالته لما بلغت البشرية سن اليأس.

فإذا وصلنا نوح بموسى وجدنا شروط تعالي الإنسان بتحريره من طغيان

الطبيعة ومن طغيان التاريخ عليه وذلك هو معنى التحرر من الوثنية الطبيعية ومن الوثنية السياسية بحيث يكون الإنسان كما يعرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" ليس له من معبود غير الله: الوحدانية الابراهيمية. لكنها وحدانية تحرر الإنسان صراحة من عبادة أسمى مال الطبيعة أي من الفلك وأسمى ما في التاريخ أي من دين قومه الطبيعي . والدين الطبيعي بهذا المعنى هو تعريف الدين بمعناه الفلسفي كما هو بين من نظريته الأرسطية. وذلك ما يعني أن الوحدانية الأسمى هي الاستئناف المحمدي الذي كانت رسالته الخاتمة جامعة بين الواحد الفلسفي والواحد الديني المحرر من تحريفيهما .

وإذن فمحمد لم يعد لوحدانية إبراهيم مباشرة بل عاد إليها بما يفيد أنه لم يكتف بمقاومة تحريف الدين كما فعل إبراهيم بل هو عاد إليه بإضافة مقاومة تحريف الفلسفة التي هي قائلة بالدين الطبيعي العائد إلى نوع من الصابئية. ذلك أن الوحدانية الابراهيمية وإن تعلقت بهما معا فهي لم تصل إلى فهم علة الفصل بينهما الناتجة عن تحريفهما والراجعة إلى عدم إدراك العلاقة بين العالمين من حيث هي معيار سياسة مهمتي الإنسان - الاستعمار في الأرض والاستخلاف -في عالم الشهادة بقيم عالم الغيب أي بقيم الاستخلاف أي النظر والعقد والعمل والشرع.

وهذه العلاقة هي منزلة الإنسان الوجودية بل هي عين كيانه لأن العلاقة بين بدنه ووعيه أو روحه هي عين العلاقة بين العالمين عالم الشهادة (بدنه) وعالم الغيب) روحه أو وعيه ببدنه وبما حوله وبوعيه). وتلك هي ما فيه من علامات التعالي التي يمكن بتذكرها الخروج من الخسر أو من الرد

أسفل سافلين بعد التقويم الأحسن . فالوعي المحمدي في الرسالة الخاتمة هو أصل كل شروط الاستثناء من الخسر شروطه المترتبة على أصلها وهو شرط الشروط . فالوعي بالخسر هو الوعي بما قد يحول دون هذه العلاقة بين العالمين وهي في آن دينية وفلسفية.

ولها مستويان فردي مؤلف من الإيمان والعمل الصالح وجمعي مؤلف من التواصي بالحق استهدافا لطلبه والتواصي بالصبر جهادا لتحقيقه وكلاهما يشترط المستوى الفردي والأصل . والوعي بالخسر كوني وكلي بمعنى أنه لا يوجد إنسان خال منه حتى لمن يبلغ غاية الخسر وقاعه فيخلد إلى الأرض نهائيا بمعنى أنه لا بد أن يشعر ولو في لحظات خاطفة من الصحو أنه قد تخلى عن حريته ومنزلته الإنسانية ففقد كرامته لما يتخلى عن حرية إرادته وصدق علمه وخير قدرته وجمال حياته وجلال وجوده ففقد إنسانيته . ولا يوجد إنسان مهما انحط لا يستيقظ بعد غفواته ليشعر أنه لا يستطيع أن ينظر إلى نفسه في المرآة لفرط ما انحط .

ويتشعب عن الاخلاد إلى الارض وفقدان العلاقة بين العالمين ظاهرة سماها ابن خلدون فساد معاني الإنسانية) المقدمة الباب الاخير الفصل (40 بل واعتبر أن هذا الفساد يصل إلى حد الانتحار التدريجي بمجرد الوعي بفقدان الإنسان لرئاسته التي له بطبعه وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . وكل ذلك لأنه فقد العلاقة بين العالمين والغرق في الداني فلا تبقى له صلة بشرطي المعاني الكلية النظرية المقدرة ذهنيا أي المركوزين في فرعي كثافة الوجود الفردي أي الإيمان والعمل الصالح وفي كثافة الوجود الجمعي أي التواصي بالحق طلبا للحقيقة والتواصي بالصبر سعيا لتحقيقها

وصلا بعلامات الغيب في الآيات التي يرينا الله إياها في أعيان الآفاق والأنفس .

كل ما أقدمه هنا يمكن اعتباره من نتائج الأكسمة التي حاولت بناءها لتكون عمارة القرآن قابلة للاستنتاج من مجموعة قليلة من الحدود العنصرية -وقد سميتها المعادلة الوجودية-وقواعد التوليف بينها وهي المنطق ذو القيم الخمس-مع استعمال المنطقين اللذين يعترض علي بهما أي ثنائي القيمة) أرسطو) وثلاثيها (هيجل -(لأني أعامل القرآن وكأنه النسق الذي يمكن من فهم عناصر الرسالة الخمسة -المرسل والمرسل إليها والرسول وطريقة التبليغ ومضمون الرسالة- وكلها ضابطة للعلاقة بين العالمين عالم الشهادة ممثلا لجوهر فلسفة التاريخ وعالم الغيب ممثلا لجوهر فلسفة الدين وما بينهما هو المشترك بين الفلسفي والديني أي استراتيجية سياسية تحقيق فاعلية الإنسان ومنزلته في الموجود والمنشود .

وشرط شروط الفاعلية هو الحرية ويترتب عليها المسؤولية الفردية -كل يأتي ربه فردا - وشرط شروط المنزلة هو الكرامة -كرمنا بني آدم . والتكريم ليس مقصورا على المؤمنين لأنه أولا من علامات الحرية وثانيا لأنه غاية حاصلة بالقوة لكل البشر وهم بأفعالهم يجعلونها متحققة بالفعل يعني أن تمامها هو المرتهن بالإيمان . فالإنسان حتى وهو غير مؤمن يبقى مكرما لأن منزلته هي حرية وصل العالمين أو فصلهما. وهو بوصلهما يتعالى على الاخلاد إلى الأرض أو الخسر وبفصلهما ينحط إليها فيقع في الخسر. وقد رأينا أن الاستثناء منه مشروط بالوعي به الذي يدفع إلى فروع الفاعلية الأربعة الفردية والجماعية التي حددتها سورة العصر.

ولولا ذلك لما حصر دور الرسول في التذكير بوصفه بشيرا ونذيرا دون أي سلطان على الإنسان . فلا هو وسيط بين المرسل إليه والمرسل أي بين الإنسان وربه في التربية ولا هو وصي بينه وبين ربه في الحكم أي في بعدي سياسة دنياه وعلاقتها بأخراه. وهو ما يعني في الإسلام تحريم الكنسية وتحريم الحكم بالحق الإلهي هما جوهر سياسته التي تترتب على حرية الإنسان ومسؤوليته وهو أمر ينطبق على جميع البشر مؤمنهم وجاحدهم لأنهم بالطبع في علاقة مباشرة بربهم وفي علاقة مباشرة بشأنهم . وتلك هي القضية التي سأخصص لها

فصل الختام حول مفهوم القضاء والقدر والخطأ الجسيم الذي وقع فيه لايبنتس عندما اعتبر المسلمين "فاتاليست" وللأمر علاقة مباشرة بأهم شعارات الثورة أعني بيتي الشابي التي استعادت المعنى القرآني الأصلي للقضاء والقدر.

والوصل بأحداث التاريخ الحي جزء لا يتجزأ من كل محاولاتي لأني عرفت القرآن بكونه جامعا بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ جمعا يترتب على الواحد في الديني والفلسفي . وبهذا المعنى فاعلية الإنسان ومنزلته تقتضي التحرر من الوساطة والوصاية. فليس للمعلم سلطة روحية على المتعلم وليس للحاكم سلطة زمانية على المحكوم . لأن المتعلم والمعلم كلاهما مسؤول عن التعلم والثاني مستشار عند الأول وهو في خدمته ولا سلطان له عليه والحاكم والمحكوم كلاهما راع ورعية والحاكم نائب المحكوم يعينه بحرية ويعزله بحرية إذا لم يحترم شروط النيابة.

والبشر كلهم أخوة. فهم من نفس واحدة (النساء (1 وهم متساوون مهما

اختلفت أعراقهم وطبقاتهم وأجناسهم . وهم لا يتفاضلون عند الله إلا بالتقوى أي باحترام ما حددته سورة العصر من شروط الاستثناء من الخسر وهي تعود كلها إلى الوصل بين العالمين في عالم الشهادة بما يقربهم من هذين الامرين أي من الاخوة والمساواة . وما يقربهم منهما هي الموضوعات السبعة في سورة هود وتتعلق بمعوقات هذا الوصل بين العالمين وشروط الاستثناء من الخسر في سورة العصر التي لا تتحقق من دون الوصل بين عالم الشهادة مصدر المعوقات وعالم الغيب مصدر التعالي عنها ليس بعدم الإيفاء بها بل إن الإيفاء بها هو الأساس الأول للتحرر منها .

فنفهم حينئذ ماذا كانت نظرية الدولة في سورة الإسراء) والمعراج (التي تشير إلى هذه العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب لأن معراج الرسول هو رمز هذه العلاقة الواصلة بين العالمين . فخلاله غادر الرسول رمزيا عالم الشهادة وصعد إلى عالم الغيب ولا يعني ذلك أن اطلاعه على الغيب كان مما ينقال وإلا لكان معناه أن الرسول اطلع على ما يستطيع تبليغه ولم يبلغه . وما ينسب إليها في تخريف المتصوفة هو من شطحيهم ولا علاقة له بما

الاسماء والبيان 128 أبو يعرب المرزوق اطلع عليه الرسول مما يستطيع قوله وإلا لقاله بوحي قرآني ككل ما هو مطالب بقراءته على الناس على مكث مبشرا ونذيرا (الاسراء206-205).

وقد حددت ١ الآية 38 من الشورى طبيعة نظام الحكم واسلوب الحكم ووصاته برمزين أولهما ذو علاقة بعالم الغيب) الاستجابة للرب) والثاني ذو علاقة بعالم الشهادة (الإنفاق من الرزق). فالآية تبدأ بالاستجابة للرب التي هي عين العلاقة بالغيب وتنتهي بالأنفاق من الرزق الذي هو عين العلاقة

بعالم الشهادة وبينهما طبيعة الحكم وأسلوبه . والبداية بالعلاقة بعالم الغيب هو الوجه الأسمى من الدين والنهاية بالعلاقة بعالم الشهادة هو الوجه الأسمى من الفلسفة. والجمع بين الوجهين هو جوهر الاستخلاف والتعمير وهما وظيفتا الإنسان وجوهر العبادة في الإسلام. ومن يتصور الإسلام من دون سياسة ودولة يخلط بينه وبين الأديان والفلسفات المحرفة .

فالواحد بين الديني من حيث هو ديني والفلسفي من حيث هو فلسفي هو سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب أي الواحد بل فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . فأما طبيعة نظام الحكم فهي "أمرهم" أي أمر الجماعة التي استجابت لربها. وهذا المعنى هو بالاصطلاح الفلسفي في ذلك العصر هو " أمر-راس+الجماعة- بوبليكا-راسبوبليكا" . وتلك هي طبيعة نظام الحكم الذي هو " جمهورية بالعربية-راسبوبليكا باللاتينية". فأمر تعني الشأن السياسي وأهم" تعني الجماعة. والآية تضيف الاستجابة. وبهذا فالجمهورية بمعناها القرآني ذات مرجعية هي معنى الصلة بالمتعالي على التاريخ.

وهذه الإضافة مهمة جدا لأنها هي التي تجعل سياسة عالم الشهادة متصلة بعالم الغيب . وإذن فهي جمهورية ذات مرجعية متحررة من الإخلاد إلى الأرض أي إنها ليست جمهورية علمانية باختنا الحديثة أو وثنية بلغة عصر نزول القرآن: والعلمانية وثنية بمعنى أنها تتصور العالم واحدا وتعتبر ما يتعالى عليه من صنع الإنسان وليس ذي قيام ذاتي بحيث إن الأصل فيها هو ما توثنه من الطبيعة ومن التاريخ . الجمهورية التي تعددها الشورى 38

الاسماء والبيان 129 أبو يعرب المرزوق جمهورية ذات مرجعية متعالية على عالم الشهادة بمثل قيمية ومعرفية ترمز إليها المقدرات الذهنية النظرية

والمقدرات الذهنية العملية .

وهي ما يعيد الإنسان إلى أحسن التقويم فيحرره من الخسر أي التواصي بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر . وتلك هي علة أسلوب الحكم الذي يقتضي أن يكون كل فرد من الجماعة مسهما في إدارة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب . فهو "شورى بينهم" أي "تشاور الجماعة" ومعناه بالمصطلح الفلسفي في ذلك العصر ولكن هذه المرة باليونانية هو ديمقراطيا أي حكم الشعب بالتشاور الجماعي لأن الأمر فرض علينا وهو من ثم أمر الجماعة المستجيبة لربها بالإيمان والعمل الصالح وبالتواصي بالحق اجتهادا لمعرفة الحقيقة والتواصي بالصبر جهادا لتحقيقها. وأهم موضوعات التشاور تتعلق بالاستجابة للرب بداية (علاقة بعالم الغيب) وبالإنفاق غاية (علاقة بعالم الشهادة) ووصلا بينهما .

وبذلك نثبت أننا نستنتج نظام القرآن من حيث هو استراتيجية سياسية يكون الإنسان بفضلها معمرا للأرض ومستخلفا فيها فرديا وجماعيا بالمعنيين أي الخاص بكل جماعة ثم بكل الجماعات معا أي الإنسانية بوصفهم اخوة ومتساوين . ولم يكن يسيرا تطبيق هذه الرؤية السياسية في عصر نزول القرآن لأن تأسيس الدولة يعسر أن يحصل في مجتمع لم يعرف مفهوم الدولة بأي معنى سابق لا عند العرب ولا في الامبراطوريتين اللتين كانتا مسيطرتين على الاقليم -فارس وبيزنطة -قبل أن تهزمهما دولة الإسلام الناشئة خلال ما إن مرحلتي تطبيقها المتدرج دون أن تسلم من عدوى نظامهما والنظام الجاهلي .

وأختم بإزالة أهم عائق أمام الاستئناف وعلة إساءة فهم ما تلا مرحلة

الراشدين لأن الوصل انتهى وأصبح الفصل بين العالمين قساما لشخصية الفرد المسلم وفي نظام الجماعة السياسي . فقد حاولوا تطبيق هذه الرؤية بتدرج إلى أن حدثت الفتنة الكبرى فقلبت الأمر راسا على عقب قلبا لم يفهم المسلمون أنه كان مؤسسا على مبدأ قرآني أصيل أسيء تطبيقه لأن لم يستعمل بمعناه الأصيل أي بوصفه مؤسسا على الضرورة التي تبيح المحظورة حدود

الاسماء والبيان 130 أبو يعرب المرزوق حصولها . لذلك فقد صار الحل دائما وأدام معه الحرب الأهلية بأن جعل الضرورة دائمة واباحة المحظور دائما مثلها. والعلة هي عدوى نظام الامبراطوريتين والتشنيع الشيعي اليهودي للحل القرآني إذ سعت الباطنية أصل التشيع وجنيستها أصل التهود إلى فرض ما حرمه الإسلام لتخريبه من الداخل .

فتبنى المسلمون الوساطة في التربية وقد صارت مضاعفة فقهية وصوفية معللة كلاميا وفلسفيا) والوصاية في الحكم بالحق الإلهي وبالعنف الطبيعي مثل امبراطوريتي فارس وبيزنطة. وعبقرية معاوية ومن تلاه من خلفاء بني أمية وخاصة عبد الملك بن مروان الذي انهى الحرب الأهلية في العراق وفي مكة-بوعي أو بغير وعي لا أدري -طبقوا مبدأ قرآنيا شهيرا الذي حاول عمر بن عبد العزيز ختمه لفهمه طبيعته وهو مبدأ "الضرورات تبيح المحظورات" أو حالة الطوارئ في الحكم . فالسياسة في الحرب الاهلية كانت تقتضيه للخلاص منها ومواصلة بناء الدولة الإسلامية مع المحافظة على الدستور القرآني: لم يلغ حكام بني أمية البيعة ولا سلطة الشريعة حتى وإن صارت كلتاهما شكلية.

ووقع أهم تحريف في طبيعة الحكم وفي أسلوبه لأن مفهوم الشورى العام بوصفه فرض عين ألغي وتحول إلى فرض كفاية إذ أصبحت الشورى خاصة بمن يختاره الحاكم من "العلماء" وهي شورى نصح سري وليست شورى ملزمة وعلانية. وإذن فالمشكل ليس في هذه السياسة التي كانت تكون مفهومة لو اعتبرت مؤقتة للتغلب على الحرب الاهلية. لكن ديمومتها وخاصة شيطنتها والحرب على دولة الإسلام من كل حدب وصوب والتخريب الباطني والقرمطي وخاصة فساد الدولة العباسية التي هي من جنس الدولة العربية الحالية التابعة للصفوية والصهيونية ولم تكن دولة لخدمة الإسلام: فقد أسسها ثأر الفرس من الإسلام ولم يكن فيها العباسيون إلا مثل حكام العرب الحاليين مجرد صورة. ولو لم ييسر الله غيرهم من المسلمين لضاع الإسلام ولعادت دولة الأكاسرة والحاخامات من ذلك الحين . يسر الله جندا لم يتوقعهم أحد وهم الأتراك والاكراد والأمازيغ وغيرهم من شعوب الأمة حموا البيضة والإسلام: من التشيع والتهود والصليبيين والمغول

الاسماء والبيان 131 أبو يعرب المرزوق

ا #الفضل لقاع والاسترداد وسيحمونهما مع بعض العرب المخلصين من الصفوية والصهيونية في العصر

- الفصل العاشر - قبل أن أتكلم في المسألة العاشرة التي كنت أنوي بها ختم البحث في دلالة العلاقة بين آل عمران 7 وفصلت 5 سأقدم عليها مسألة أخرى تكون هي العاشرة لتبقى الخاتمة كما هي بعد أن تصبح الحادية عشرة . والمسألة التي أضيفها في هذا الفصل العاشر هي نظرية

الرموز الخمسة التي تمكن من فهم البنية العميقة للعلاقة بين الآيتين آل عمران 7 وفصلت 5 وقلب الأولى إلى نقيضها هو علة تعريف علوم الملة كلها وقلب الثانية إلى نقيضها هو علة فشل المسلمين في تعمير الأرض وفي الاستخلاف عليها .. سبق أن درست رمزين من الخمسة هما ؛ رمز التبادل أو العملة ورمز التواصل أو الكلمة. درستهما بوصفهما أداتين ودرست سر تحولهما إلى سلطانين فيصبحان حينها أصلا لدين العجل الذي يعتمد ربا الأموال (سلطان العملة) وربا الأقوال (سلطان الكلمة) لأن دين العجل هو سلطان معدنه أو الذهب وسلطان لسانه أو الخوار وهما علة التحريف الديني وخاصة في الدولة الثيوقراطية (الحكم باسم الرب (والفلسفي وخاصة في الدولة الانثروبوقراطية (الحكم باسم الإنسان) وما كان التحريف هو قطع الصلة بين سياسة عالم الشهادة وسياسة عالم الغيب فإن فلسفة التاريخ تصبح عديمة الصلة بفلسفة الدين . فعالم الشهادة يصبح مثال ذاته الاعلى ولا يعلو عليه مثال . فيكون ما يسمونه واقعا واجبا . وهو ما تفيده عبارة هيجل القائلة إن التاريخ هو الحكم النهائي . والقصد نفي الغيب أو اثبات العلم المطلق (موضوع فينومينولوجيا الروح) والاستغناء عن فرضيات كنط لتأسيس الأخلاق على رؤية دينية فيها الإيمان بما يتجاوز قدرات العقل الإنساني . وإذن فكل المعاني الدينية المترتبة على مسلمات كنط الثلاث الصريحة والاثنتين الضمنية أي البعث والحساب تصبح مجرد أوهام إنسانية لتعويض ما يشعر بنقائصه إذا لم يقل بنظرية المصالحة الهيجلية أي بالدين المطلق (موضوع دروس فلسفة الدين) . فيكون الله من خلق الإنسان (فيورباخ) .

لكن رمز التبادل ورمز التواصل يترتب عليهما حتى لو نفينا الأديان رمزين آخرين وهما رمز استعمار الإنسان في الدنيا ورمز سلطانه عليها فلا يبقى الاستعمار بمعنى التعمير بل يتحول إلى معنى التدمير إذا كان هذا السلطان ليس بمعنى الاستخلاف الذي يضفي عليه قيم التعمير الموجبة ويحرره من قيم التدمير السالبة وهي طغيان العام المطلق والدين المطلق وهما مدلول الاستبداد الطبيعي والاستبداد السياسي وهو ما يعنيه رمزيا وصف الملائكة الإنسان بكونه ليس أهلا للاستخلاف لأنه مفسد في الارض وسافك للدماء .

وهو معنى رؤية التاريخ الهيجلية بوصفه صراع أرواح الشعوب والماركسية بوصفه صراع الطبقات . وذلك هو جوهر العولمة التي تعتمد على الرمزين الأولين بجعلهما أداتي سلطان بعد تجاوز دورهما أداتي تبادل وتواصل وذلك هو ربا الأموال وربا الاقوال والتي تسمي تعميرا ما هو تدمير واستخلافا ما هو استعباد . ولذلك فهما النقيض التام لرؤية القرآن الذي ينفي صراع أرواح الشعوب بمعنى الأخوة البشرية) النساء (: وصراع الطبقات وهو معنى المساواة بين البشر (الحجرات د) فيحرر الإنسانية من العولمة المادية الخالية من العولمة الخلقية التي تكون تعميرا واستخلافا بتحقيق هذين القيمتين: وذلك هو معنى استراتيجية القرآن التوحيدية للإنسانية. والرمزان الثانيان المتعلقان بالتعمير والاستخلاف هما ما سميته تجهيزي الإنسان وهما:

.> جهاز المعرفة شرط التعمير أي النظر والعقد الاجتهاديين

.> وجهاز القيمة شرط الاستخلاف أي العمل والشرع الجهاديين . وهذان الرمزان يفيدان إن صغناهما سلبا التحرر من وهمي المطابقة في نظرية المعرفة والمطابقة في نظرية القيمة. والتحرر من وهمي المطابقة في المعرفة وفي القيمة اعتراف بما يتجاوز معرفة الإنسان وقيمته وذلك هو الرمز الخامس أي الاعتراف بأن العالم الطبيعي والعالم التاريخي وعلاقة كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي بهما تحيل إلى أنظمة فيها أربعتها وعلاقتهما إلى ماوراء يتعالى عليهما بمعاييره يتحدد الصلاح والطلاح به تاريخ الإنسانية.

الاسماء والبيان 134 أبو يعرب المرزوق والرمزان الثالثان أولهما هو المقدرات الذهنية النظرية التي تؤسس للنظر والعقد عندما تطبق على التجربة الطبيعية وثانيهما هو المقدرات الذهنية العملية التي تؤسس للعمل والشرع عندما تطبق على التجربة التاريخية. وهما بطبيعتهما المجهولة وبعدم وجود اعيان مطابقة لها تحيلان إلى الرمز الخامس كذلك أي إلى نفس التعالي وعالم الغيب . فتكون الإحالة الأولى في الأربعة رموز السابقة متعلقة بالقدرة المعرفية والقدرة القيمية وتكون الإحالة الثانية متعلقة بالقدرة على إبداع الأدوات الرمزية أي المقدرات الذهنية النظرية التي تحقق القدرة المعرفية وإبداع الأدوات الرمزية أي المقدرات الذهنية العملية التي تحقق القدرة القيمية. وبذلك تكون الرموز الخمسة هي: .> الكلمة .> العملة د. المقدرات الذهنية النظرية . المقدرات الذهنية العملية . عالم الغيب الذي ليس كمثله شيء وهو الله وفعله الخالق وفعله الآمر اللذان منهما يأتي مفهوم القضاء (فعل الخلق) والقدر (فعل الامر) وهما موضوع النظر

والعقد للحقيقة والعمل والشرع للقيم . وهذه الرموز الخمسة لا يمكن فهم القرآن من دون وجهيها السوي والمحرف . فكل مضمون الرسالة القرآنية يرد إلى مجالين بعد تعريف المقومات الخمسة للرسالة أي المرسل والمرسل إليه والرسول وطريقة التبليغ ومضمون الرسالة:

.> تقديم البديل السوي الذي هو الديني عند الله وهو واحد وهو الفلسفي عنده كذلك وهما العلاقة الواحدة بين عالم الشهادة وعالم الغيب المتعالي عليه والمحيط به .

الاسماء والبيان 135 أبو يعرب المرزوق ويمكن للإنسان أن يصل اليه بذاته أو بتذكير غيره ممن وصل قبله سواء كان رسولا أو فيلسوفا .

وما أسميه فيلسوفا هو من يصل بتدبره الشخصي من خلال الغوص في هذه الرموز. وبهذا المعنى فالرسل فلاسفة أولا ثم مكلفين بإيقاظ غيرهم ثانيا ويصح في الحالتين اعتبار النوعين ممن يوحى إليهم بالمعنى العام للوحي الذي هو تلقي دلالة الرموز وهو المعنى القرآني الذي لا يقتصر حتى على البشر . والعجيب أن علماء الملة يتجاهلون ظاهرة ملازمة لكل الرسل في القرآن الكريم وهي أنه ما من رسول جاء بل أمة إلا وكان فيها من قبلوا رسالته مباشرة وأعانوه لأنهم وصلوا بذواتهم إلى ما يذكر به الرسول وهم قد آمنوا به لأنهم لم ينسوه . فالرجل الذي جاء من أقصى المدينة في يس أو الشاهد من أهلها في يوسف أو خديجة في المدثر أو الصديق الخ...

وقصة حي بن يقظان عيبها أنها تخيلت المحال عندما تصورت من يصل باجتهاده متوحد وخارج عن الحياة الجماعية. وهو محض خيال لا حاجة إليه لأن الإنسان لا يمكن أن يتوحد لا عضويا ولا روحيا. ولنلخص الآن

الرموز الخمسة:

.> الله وتجليه في فعليه خلقا وأمرا .> والإنسان وتجليه في فعليه للتعامل مع الله إيمانا أو كفرانا

د. والإنسان وتجليه في فعليه للتعامل مع مشغولي فعلي الله : الطبيعة والتاريخ أي النظر والعقد والعمل والشرع . ثم تجليه في كيانه من حيث هو كائن عضوي وروحي تعميرا واستخلافا أو العكس .5 وأخيرا تعامل البشرية ما بينهم طلبا للعدل في التبادل والصدق في التواصل أو العكس برمزي التبادل أو العملة والتواصل أو الكلمة. والتجهيزان هما جهازا تلقي قبل أن يصبحا جاهزي بث يحتاج إلى القدرة على التعبير اللساني . وهذا يحسم قضية جوهرية في فلسفة اللغة بت الآن متأكدا من أن حلولها السابقة تخلط بين هذين الوظيفتين . فالتلقي سابق على البث والإدراك الحسي للذات وللأشياء سابق على العبارة اللسانية ومن ثم فهو غني عنها وهي تأتي متأخرة في التواصل تماما كالعملة في التبادل . فالتواصل مع الذات

الاسماء والبيان 136 أبو يعرب المرزوق وبينها وبين غيرها يجري بالإشارة قبل أن يصبح جاريا بالعبارة . والإشارة من جنس المقايضة وهي مثلها لا تصبح لفظية وغير مباشرة بتوسط الكلمة إلا كما يصبح التبادل نقديا وغير مباشر بتوسط العملة .

لذلك فاللغتان المتقدمتان على اللسان هما لغة الرسم في المكان ولغة الموسيقى في الزمان . وهذه أمور تأكدت منها من خلال ملاحظتي حفيدي في مرحلة الانتقال من التواصل بالإشارة قبل النطق وتعلم أسماء الأشياء إلى التواصل بالعبارة بعد النطق وتعلم الأسماء . وإذن فالنطق واللغة

اللسانية ترجمة للغتين المتقدمتين اللتين هما أصل المقدرات الذهنية النظرية التي من دونها لا يمكن تصور القدرة على تلقي نظام المكان أو الرسم والمقدرات الذهنية العملية التي من دونها لا يمكن تصور القدرة على تلقي نظام الزمان أو الموسيقى.

وفي خلال تلقي نظام المكان بالإدراك البصري وتلقي نظام الزمان بالإدراك السمعي وكلاهما يشبها التبادل بالمقايضة العينية بالإشارة إلى الأشياء ذاتها أي مع العالم في محاولة التواصل مع الذات ومع الآخرين دون التسمية التي تمكن من التبادل بالعملة والتواصل بالكلمة. وهذا التلقي الثاني يلي الأول وهو ترجمة لسانية للمعاني المعرفية في التواصل مثل العملة التي هي ترجمة "لسانية" للقيم المادية في التبادل . وكلتا الترجمتين لا تتضمنان معرفة ولا قيمة بل تحيلان إلى المعرفة والقيمة التي هي من جنس التلقي الأول . ومن التلقي الأول والتلقي الثاني يأتي فعل الشكر وفعل الكلام المعبر عنه . والأول هو أصل ابداع لغة المعاني الكلية النظرية المستقلة تماما عن الأشياء لأنها تتعلق بنظام الأشياء عامة دون تعيين والثاني هو أصل ابداع لغة المعاني الكلية العملية المستقلة تماما عن القيم لأنها تتعلق بنظام القيم عامة دون تعيين +

وهذا المعنى هو التحقيق الفعلي لمضمون فصلت :5: فالإنسان يرى في ما يرينه الله من آيات الآفاق (الطبيعة والتاريخ) ومن آيات الأنفس (كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي (ما يجعله يتبين أن القرآن حق لأنه يصف ما يحصل فعلا في فعل الجهازين جهاز النظر والعقد الذي يرى تلقيا في نظام العالم وفي العضوي من الإنسان وجهاز العمل والشرع الذي يرى

تلقيا نظام تاريخ العالم والروحي من الإنسان يراهما احداثا جارية ويراهما حديثا حولهما جاريا في جماعته . فيتلقى

الاسماء والبيان 137 أبو يعرب المرزوق

الاحداث مباشرة من أشياء العالم وكيانه العضوي وصيرورتهما التاريخية في مجراهما حضوريا ويتلقاها بصورة غير مباشرة في أحاديث جماعته عن أشياء العالم وكيانه الروحي وصيرورتهما في مجرى الحديث: وبذلك يصبح مترجما للأحداث بالأحاديث .

والأحاديث تخبر بالأسماء عن المسميات دون أن تكون الأسماء متضمنة لمضمون عدى ما يعلم من غيرها لأنها تشير إلى ما حصل في المستوى الأول أي في ما تم تلقيه من الأحداث نفسها سواء تعلقت بالعالم أو بالذات. وأول من قدم هذه الرؤية هو ابن تيمية الذي استنتج أن دلالة الألفاظ استعمالية ولا علاقة لها بمضمون يأتي منها بل هي تشير إلى مضمون يأتي من فعل ترجمة لما يأتي من غيرها أي من علاقة مباشرة بالمرجعيات التي تتكلم فيها اللغة دون أن يكون بين اللسان والاشياء أدنى علاقة طبيعية بل هي كلها مواضعات تشير إلى المعاني الثقافية (معرفة وقيما (من جنس العملة التي تشير إلى القيم الاقتصادية (بضائع وخدمات) .

وقد أخصص لهذه المسألة أي العلاقة بين اللغتين اللسانية والمتقدمة عليها رسما وموسيقى وما يترتب عليهما من اعتبار الأولى ترجمة والثانيتين أصلا للمقدرات الذهنية في مكان وزمان تصوريين للبحث في نظام يوصف بما عرف به ديكارت الرياضيات بكونها نظام القياس والترتيب عامة. والقياس دون تحديد المقيس والترتيب دون تحديد المرتب هو الذي يميز المقدرات

الذهنية النظرية والعملية لأنه لا يتكلم على المضامين المقيسة والمرتبة بل على ما يقتضيه النظام بينها إذا تكلمنا عليها بوصفها قيما لمتغيرات لا تعنينا لأنها تتحدد عندما نريد تطبيق المقدرات الذهنية النظرية على الطبيعة وكيان الإنسان العضوي والمقدرات العملية على التاريخ وكيان الإنسان الروحي .

والقصد بالروحي فعله الذي ننسب إليه التلقي والترجمة رغم أنه لا شيء ينفي قطعا أنهما ربما من أفعال البدن . المهم أني لا أدعي العلم بطبيعة الروحي لأني اعتقد أن الروح من الغيب لأنها من امر ربي . وإذن فالقصد هو الوعي بالذات وبالعالم وبما يتعالى عليهما وبالحاجة وصلهما به . ولذلك فالمستوى الثالث من الرموز هو الأساس في كل الإشكالية لأنه هو الذي يلتفت إلى المستويين المتقدمين عليه وصلا مع المثل التي يتضمنها عالم الغيب وإلى المستويين المتأخرين عنه بحثا عما

الاسماء والبيان 138 أبو يعرب المرزوق يمكن أن يقاس عليها في عالم الشهادة . وهو يكون بالأولين في صلة بما يتعالى عليه وبالأخيرين في علاقة بما يحاول التعالي عليه في اشرئبابه للمثل . والتلخيص ليس تلخيصا للرموز فحسب بل هو تلخيص لمضمون الرسالة الغائية لأن كل ما لا يرد إليهما من القرآن هو تعريفات مفهومية لعناصر الرسالة.

وعناصر الرسالة الخمسة هي كما بينا:

.: المرسل أو الله

.> والمرسل إليه أو الإنسان

د. والرسول أو مبلغ الرسالة

.+ وطريقة التبليغ أو التبشير والنذير في التربية والحكم

. واخيرا تعريف هذا المضمون الملخص . وذلك هو القرآن . وبهذا المعنى فالرمز الثالث أي التعامل مع فعلي الله في الطبيعة وفي التاريخ وفي كيان الإنسان العضوي وفي كيانه الروحي هو الذي يصل أو يفصل بين التعاملين اللذين يأتيان قبله أي الأول والثاني والفعلين اللذين يأتيان بعده أي التعمير والاستخلاف وتعامل البشر في ما بينهم. ففيه يمكن للإنسان أن يخلد إلى الأرض أو أن يصل عالم الشهادة بعالم الغيب . وهذا المستوى الثالث هو تجهيز الإنسان بالنظر والعقد للمعرفة وتجهيزه بالعمل والشرع للقيمة والنظر والعقد هو أداة التعمير والعمل والشرع هو أداة الاستخلاف . وإذن فالتجهيزان هما ما يناسب مهمتي الإنسان بمعنى أن الإنسان لم يكلف بها لا يستطيع لأنه جهز التجهيز الضروري والكافي لتحقيقهما . والتجهيز الأول هو أصل القدرة على ابداع المعاني الكلية المقدرة ذهنيا للنظر الذي يحقق العلم بالتطبيق على التجربة الطبيعية والثاني هو أصل القدرة على ابداع المعاني الكلية المقدرة ذهنيا للعمل الذي يحقق القيمة بالتطبيق على التجربة التاريخية. وهذه الرؤية هي التي يعتبرها القرآن جوهر الديني عند الله وهي التي لا يمكن ألا تعتبرها الفلسفة جوهر الفلسفي عند الإنسان . فيكون الفلسفي غير المحرف هو الذي يدرك هذه العلاقة وصلا وفصلا

الاسماء والبيان 139 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر- فيختار بتناسق عقلي الحل الذي يكون إما بمنطق الأولين والأخيرين من منظور الوصل أو من

منظور الفصل .

وبهذا المعنى فالقول بالمطابقة المعرفية في العلاقة بالموجود والقول بالمطابقة القيمية في العلاقة بالمنشود هي التي تنتهي إلى نفي ما وراء العالم واعتبار العالم واحدا والتاريخ حكما نهائيا بلغة هيجل مع تأسيس يقول بوحدة الوجود التي حاول فيها إصلاح الطبعانية السبينوزية بتذويت الجوهر. وذلك يفترض ما أسس عليه هيجل كل فلسفته أي الصلح بين العلم المطلق والدين المطلق من مدخل نظرية العلم في فينومينولوجية الروح ومن مدخل الدين في دروسه في فلسفة الدين . وقد ترجمت الثانية. ولم أترجم الأولى لأن بعض العرب ترجموا بعضها وترجمها العونلي ورغم أني لست راضيا عن ترجمة صفوان (بعض فينومنولوجية الروح وأظنها عن الفرنسية) وترجمة العونلي) وأظنها عن الفرنسية كذلك أو بالاستعانة بترجمة هيبوليت الركيكة جدا رغم معرفة العونلي بالألمانية) فقد أحجمت على إعادة الترجمة.

وإذن فنقد هيجل لنقد كنط وخاصة لتمييزه بين الظاهرات والحقائق التي لا يدركها العقل (يتأسس على وهمين:

.> وهم العلم المطلق (فينومينولوجيا الروح الذي ينبني رفض القول بمحدودية العلم التي توصل إليها كنط أو نفي العلم الإنساني المطلق) .> وهم الدين المطلق مؤسسا إياه دينيا على الصلح بين الربوبي والطبيعي برمز المسيح ابن الله . وبذلك ينفي الغيب ويحيث الربوبي في الطبيعي والتاريخي بتوسط الحلول . لإحلال الإنسان الغيب ليكون علمه مطلقا . فيكون المنطلق هو تحريف المسيحية وقولها بالتثليث وببنوة عيسى للرب . والتمييز

بين العقل والروح - أو العقل الاستريائي أو الحصاة والعقل التأملي أو النهى وتغيير القضية الحملية إلى قضية تأملية واعتبار الموضوع متحققا في محولاته ونفي الفصل بين المنطقي والوجودي - مخادعة لأن حصر الوجود في عالم الشهادة ونفي عالم الغيب .

وهو ما يعني أن الروحي ليس شيئا آخر غير العقلي الوحيد الممكن في عالم الشهادة الذي هو عنده الوحيد وفيه يكون التاريخ الحكم النهائي . وهي مادية خالصة لا تختلف عن وحدة الوجود السبينوزية حتى وإن زعم تذويت الجوهر . أسماء الرموز عند تحريفها:

تعريف أداتي التبادل والتواصل هو دين العجل إذ جعلهما أداتي سلطان على المتبادلين

والمتواصلين .> تعريف علاقة الإنسان بالطبيعة والتاريخ وبكيانه العضوي والروحي هو الاخلاد إلى الأرض

د. تعريف الفصل بين العالمين هو وحدة الوجود بشكليها الطبعاني والتاريخاني . ولذلك فطبيعي جدا أن يستنتج ماركس أن حلول هيجل هي عين حلوله لأن الروحي والديني والتعالي كلها خداع أو تقنعة هيجلية ولا تعبر عن إيمان صادق بما يتعالى على الطبيعة والإنسان.

ثم سميت:

.+ تعريف تجهيز الإنسان بقدرة التقدير الذهني في النظر والعقد وبقدرة التقدير الذهني في العمل والشرع بالقول بالمطابقتين لأن إطلاق العلم بالموجود والقيمة بالمنشود يعني نفي الفرق بين الإدراك وموضوعه وهو ما

سماه ابن خلدون وهم رد الوجود إلى الإدراك

. وأخيرا فقد سميت تعريف تجاوزهما بتحييثه وجعله موضوع علم مطلق متطابق مع دين مطلق نفيا للغيب وهو غاية المعنى الذي يترتب على القول بالمطابقتين . فنفي الغيب هو دعوى العلم المطلق ودعوى الدين المطلق هو دعوى العمل التام رغم أننا لا نعلم علة الموجود والمنشود بدل نقيضيهما ولا كيفهما بدل غيره .

وإذن فالرموز الخمسة تقبل الاستعمالين الحدين الموجب والسالب وتقبل الاستعمالات الوسطى بينهما أي الاستعمال السوي والاستعمال المحرف وما بينهما هو درجات ثلاثة قريبة من الموجب وقريبة من السالب والدرجة صفر بينهما . ومن ثم فيمكن ردها الاستعمالات الخمسة إلى أحكام

الفعل الإنساني في الفقه الإسلامي لتصنيف أحكام أفعال العباد في القرآن الكريم . فإذا اعتبرنا السوي هو الواجب والمحرف هو الممنوع كان ما بينهما قابلا للرد إما إلى درجة المندوب إليه أو إلى درجة المكروه أو إلى الدرجة صفر المباح . وأكثر من ذلك فإن مبدأ الضرورة التي تبيح المحظور والتي يكون فيها الفاعل هم شارع نفسه بمعنى تقدير الضرورة وإباحة الفعل سواء المتخلي عن الواجب (مثل الإفطار في رمضان بسبب المرض (أو القائم بالسالب (اكل الميتة في حالة فقدان الغذاء السليم .(

ذلك أن فعل الفصل أو الوصل بين العالمين عالم الغيب أصل مثل النظر والحقيقة واصل العمل والقيمة في الدين وفي الفلسفة وعالم الشهادة الذي يكون فيه فعل الإنسان ذا صلة بالمثل عند الوصل أو نافيا لما يتعالى عليه وعلى أفعاله عند الفصل . وبذلك يتحدد التعمير أوالتدمير والاستخلاف أو

الطاغوت . لكن ما يتحدد أمر أعمق وهو علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ: فسياسة عالم الشهادة من فلسفة التاريخ وسياسة عالم الغيب من فلسفة الدين والعلاقة بين العالمين هي العلاقة بين الفلسفتين وهي جوهر الإسلام الذي هو فلسفة العلاقة بين العالمين وبين السياستين ومن ثم بين الفلسفتين . وتلك هي علة عسر فهم الإسلام في الرؤى المحرفة للدين والفلسفة بالفصل بين المجالين وليس بالوصل بينهما : فالديني لا يقبل الفصل عن التاريخي والتاريخي لا يقبل الفصل عن الديني.

وإذن فالتعمير والتدمير حدان اقصيان بينهما أحكام فعل الإنسان في علاقته بالطبيعة وبكيانه العضوي والاستخلاف والطغيان وحدان اقصيان بينهما احكام فعل الإنسان في علاقته بالتاريخ وبكيانه الروحي . والعلاقتان هما موضوع التذكير القرآني . ولذلك فكل الأمثلة التي يناقشها القرآن في كلامه على مآل التحريف في الرسالات السابقة تدور حول هذه المسائل الأربعة وأصلها أعني مسألة علاقة سياسة عالم الشهادة بسياسة عالم الغيب سواء على مستوى سياسة الفرد لكيانه العضوي والروحي أو على مستوى سياسة جماعة من الإنسانية أو الإنسانية كلها سياسة شأنها الاقتصادي) الإنتاج المادي بضائع وخدمات (وسياسة شأنها الثقافي) الإنتاج الرمزي بكل أنواعه

الاسماء والبيان 142 أبو يعرب المرزوق علما وقيما وتطبيقاتهما (وتأثير تلك السياسة الموجب إذا كانت العلاقة بما يتعالى الدنيا أو السالب إذا أخلدت إلى الأرض ..

وهذا العرض النقدي لآل التحريف في الرسالات السابقة يقدمه القرآن في

شكل العلاقة التي تصل فلسفة الدين بفلسفة التاريخ في عرض نسقي هو مضمون سورة هود خاصة (مع أخواتها الأربع طبعا (التي قال عنها الرسول الخاتم إنها شيبته . وما حاولت فهم علة تشييبها له أمكن تعديد طبيعة الرسالة الخاتمة وكونيتها سواء في تعريفاتها لعناصر الرسالة أو لمهمتيها في نقد التحريف والمعوقات التي أدت إليه وفي تقديم البديل الذي هو استراتيجية توحيد الإنسانية بعلاج المعوقات التي تعرضها هود وأخواتها عرضا نسقيا هو مهمة الرسالة الخاتمة من حيث هي سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب . وهو قياس مقابل تماما لطريقة الكلام والفلاسفة المحرفين: لا يقاس عالم الغيب على عالم الشهادة بل يقاس أمر عالم الشهادة الواقع على مثال عالم الغيب الواجب.

والعرض النقدي جاء في سبع نماذج حدان وبينهما خمس معوقات محرفة لهما : الحد الأول يمثله تحرير نوح الإنسانية من طغيان الطبيعة بالتقنية) السفينة) والزراعة) أخذ زوجين من كل شيء لاستنباتهما) على أعين الله الذي أوحى لنوح بالحل . وحرر الحل من علاقة الدم لأن ابنه وزوجته استثنيا نفسيهما منه . والحد الثاني يمثله تحرير موسى أهله من طغيان التاريخ بعد الفشل في اقناع فرعون وآله وذلك بالهجرة على أعين الله الذي أوحى لموسى . فحدث التحريف الأهم وعمت العبودية والطغيان بدين العجل أي بتحريف آداة التبادل والتواصل فصارت العملة ربا الأموال وصارت الكلمة والاقوال أداتي العبودية العامة .

أما المعوقات الخمسة فهي سيطرة معري توزيع الثروة (هود) وسيطرة معري توزيع الماء (صالح) وسيطرة معرية وظيفة الجنس) لوط (وسيطرة

معري معايير التبادل) شعيب) . فقصة قوم هود كما هو معلوم تتعلق بسلطة أصحاب الثروة وطغيانهم على البقية. وقصة قوم صالح كما هو معلوم تتلق بتوزيع الماء في بلد يشح فيه الماء لأنهم يجمعونه في قلت فكانوا يحرمون الحيوانات من حظها فيه واختير الناقة التي تمثل نوعا من "آلة" خزن الماء . وقصة قوم لوط كما هو معلوم تتعلق بالمثلية

ميسن سس سس سا أل اس الجنسية. وقصة قوم شعيب كما هو معلوم تتلق بأدوات الكيل والتعيير أي بالتطفيف ومنع التبادل

وبين العائقين الأولين) قصة قوم هود وقوم صالح) والعائقين الأخيرين (قصة قوم لوط وقوم شعيب (نجد قصة إبراهيم وزوجته وقدوم الملائكة لإعلامه بأمري هما مآل قوم لوط والبشرى بالحل الذي أعلم به ابراهيم الذي بشرته الملائكة بابن في لحظة بلوغ زوجته سن اليأس . وهذه البشرى هي التي تشير إلى الرسول الخاتم الذي سيعالج كل هذه الأمراض التي تتعلق بها القصص . والملاحظ أن الاقتصاد جمع مع مقوم الحياة الأول أي الماء ثم جمع مع مقومها الثاني أي الجنس . وهذه المقومات الأربعة ضرورية لكنها فسدت لأن أصحابها لم يصلوها بما يتعالى عليها أي بما يرمز إليه إبراهيم (الوحدانية) والابن الذي بشر به أي محمد (سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب) في التاريخ الفعلي وهو معنى تكوين دولة الإسلام الكونية.

وبين أن هذا الابن الذي بشر به ابراهيم لا يمكن أن يكون ابنا عضويا بل هو ابن روحي لأن القصة لا يمكن أن تنطبق لا على اسماعيل ولا على اسحق . فإسماعيل ولده وهو شاب من زوجة مصرية شابة. واسحاق جاء

مباشرة بعده وإبراهيم لم يشخ وسارة ما زالت شابة ولم تصل إلى سن اليأس بدليل طردها اسماعيل وهو طفل مع أمه . وإذن فالبشرى تتعلق بابن روحي وليس بابن بايولوجي . وذلك الابن هو طبعا الرسول في لحظة يأس الإنسانية. ولو لم يفهم الرسول الخاتم الدلالة الرمزية لما اعتبر هود وأخواتها مشيبة لرأسه ؛ فقد فهم القصد من سلسلة السورة ومن كونه هو موضوع البشارة والمكلف بتحقيق ما لم يتحقق سابقا بسبب عدم تذليل هذه المعوقات. وإذن فما شيب الرسول هو فهم القصد من الرسالة في هود وأخواتها وما يترتب عليها من مهام منتظرة منه لتحقيقها بالتصدي للمعوقات الخمسة التي حرفت دور الثروة والماء والجنس والمعايير التبادلية وطبعا معها المعايير التواصلية التي لها صلة مباشرة بالحدين الاقصيين لأن التواصل لا يكون حقيقيا بين من ليسوا أحرارا من العلاقة بطغيان الطبيعة ([قصة قوم نوح) ومن العلاقة بطغيان التاريخ ([قصة قوم موسى (بسبب عدم فهم رسالة التوحيد الأولى التي بعث هو خاتما لتحقيقها في التاريخ الفعلي بمنطق النساء)1 الاخوة البشرية) والحجرات د (المساواة بين

-الفصل العاشر- البشر :(فهم محمد أنه ابراهيم الثاني موحد الإنسانية بالوحدانية وعلاقة سياسة عالم الشهادة

بمثل سياسة عالم الغيب .

ولا يكون ذلك إلا بما ورد في هود من حيث المعوقات في سياسة عالم الشهادة وفي أخواتها بما يترتب على الوصل بين سياسة العالمين سياسة الإنسان معمرا وخليفة في عالم الشهادة بالانشداد إلى المثل العليا المستمدة من سياسة الله لعالم الغيب:

.: فالواقعة كما هو معلوم مدارها التذكير بالآخرة . .> والمرسلات كما هو معلوم مدارها التذكير بمآل المكذبين بيوم الدين + د. والنبأ كما هو معلوم اعلام وتذكير بالبعث والحساب.

. والتكوير كما هو معلوم تقدم علامات نهاية عالم الشهادة وبداية البعث . وهذه الأخوات تتعلق بما يشد الإنسان إلى عالم الغيب . أما المعوقات التي وردت في سورة هود فهي التي تشد الإنسان إلى عالم الشهادة وقد تلهيه عن عالم الغيب إذا أخلد إلى الأرض فصارت الدنيا مبتغاه والغاني هواه فنجد بعدي دين العجل أي ربا الأموال وربا الأقوال .

وبذلك تكون هود هي الأصل العارض للأمراض التي تحول دون الإنسانية وأن تطبق النساء : والحجرات .7) وهذا الأدواء تمثل عرضا للتحريفات الأربعة وعلاج الحدين الأقصيين) علاج نوح لطغيان الطبيعة وعلاج موسى لطغيان التاريخ) والحل المؤسس لحليهما (علاج إبراهيم) ومن دون هذه الحلول التي تؤسس لسياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب الذي حددته أخوات هود اي السور الأربعة. ذلك هو الأمر الذي شيب الرسول الخاتم . وما كان يمكن فهم هذه البنية من دون اكتشاف نظرية الرموز الخمسة أساسا لأكسمة القرآن الكريم .

وإذن فالتحريفان الاقصيان الموصلان إلى طغيان الطبيعة ([قصة قوم نوح) ورفض الثورة عليه وطغيان التاريخ ورفض الثورة عليه ([قصة قوم موسى) وهما عين التحريف الذي تعيشه الأمة الإسلامية منذ بداية الانحطاط بسبب ما سماه ابن خلدون فساد معاني الإنساني هما عين ما

- جمس ان حددته الآية 66د من البقرة التي حددت ثمرتي تبين الرشد

من الغي الذي هو شرط حرية

.: الثمرة الأولى هي التحرر من الطاغوت الطبيعي .> والثمرة الثانية هي التحرر من الطاغوت التاريخي . وما بين التحريفين العوائق الأربعة وأصل التحريفية والعوائق المترتبة عليها: عائق توزيع الثروة وعائق توزيع الماء وعائق الجنس وعائق التطفيف لغياب معايير التبادل . والعوائق وطرق العبودية للطبيعة وللتاريخ كلها تعود إلى سياسة عالم الشهادة تنفي مثل عالم الغيب . وإذن فهي جميعا ناتجة عن الاخلاد إلى الأرض والقطع مع ما يتعالى على الطبيعة وعلى التاريخ أي الوحدانية التي تجعل الإنسان لا يعبد غير الله فلا يؤله الطبيعة ولا يؤله التاريخ ولا يؤله بدنه ولا يؤله نفسه . والتحرر من طغيان الطبيعة ومن طغيان التاريخ لا يكون من دون الوحدانية إيجابا وهي سلبا نفي العبودية لغير الله أي العبودية لأصحاب السلطان على الثروة (قصة قوم هود (ولأصحاب السلطان على الماء (قصة قوم صالح) ولأصحاب السلطان على الجنس) قصة قوم لوط (ولأصحاب التطفيف في التبادل (قصة قوم شعيب (..

سأختم هذا الفصل الإضافي والذي لم يكن ضمن تصوري للبحث في العلاقة بين الآية 7 من آل عمران والآية 5 من فصلت شرح المثال الذي ضربته لتحديد العلاقة بين الله والإنسان أو اشكالية فهم العلاقة بين حريتين مطلقة للخالق والآمرة الوجود والمنشود غيبه وشاهده ونسبية حرية الإنسان ومعنى تكليفه . فمشكل المشاكل في تعريف الأديان هو التعلل الذي يبدو وجيها في اتهام الله نفسه بالتقصير لأنه مثل العالم الذي صنع آليا وأعطاه الحرية في أن يخرج على البرنامج الذي صنعه بمقتضاه ثم يريد أن يعاقبه

لأنه خرج عن طوعه ولذلك فإما أن الإنسان حر وليس للرب عليه من سلطان) الحل القدري عند المعتزلة) أو الإنسان مجبر وليس عليه من جناح (الحل الجبري عند الجهمية) .

الاسماء والبيان 146 أبو يعرب المرزوق

ولذلك ضربت هذا المثال المستمد من العلم الخيالي . افترض أن إنسانا صنع آليا قادرا على التصرف الحر بصورة تخرجه عن طاعة المبرمج أي الخروج عن التعليمات المرسومة في برنامجه بمعنى أن الحرية التي له صارت مطلقة بحيث لا يمكن أن يتقيد بالبرنامج . وطبعا فمثل هذا الامر إذا حدث فامكانه حدوثه علته أن الإنسان قادر على صنع آلي حر بل لأنه ليس قادرا على توقع ما يمكن أن يكون في برنامجه من خلل يجعله يتجاوز هامش الحرية الذي توقعه له أو حدد به حريته لئلا يمكنه من الخروج عن طوعه حتى إذا تصوره قابلا لعصيانه .

لكن السؤال هو هل يمكن أن يكون هذا الإنسان قد صنع ليس ما هو قادر الخروج عن البرنامج بل ما هو أكثر حرية منه لأن الإنسان الصانع في نسبته إلى خالقه لا يستطيع الخروج عن برنامج خلقه : ولا أحد من البشر يبلغ به الحمق إلى حد توهم ذلك حتى لو قال بالصدفة فنفى كل برمجة. وهذا يثبت أن القياس مستحيل بين الله الخالق للإنسان والإنسان "الصانع" للآلي وأن قياس الخلق على الصنع يفترض العلم المحيط بالخلق والأمر. وكل أخطاء هذا الفكر هو قياس الخلق على الصنعة. فالصنعة ليست مشروطة بأكثر مما هو ضروري للمعلوم في المصنوع . والخلق حتى يكون مثلها لا بد أن يكون العلم محيطا والعمل تاما . وكلاهما مستحيل :؛ لا بد مثلا أن

نفترض صنع آلي ذكر وآلي أنثى وأن يتجامعا فينجبا فنقول " إنا صنعناكم آلا واحد وجعلنا منه زوجه وصنعنا منهما رجالا كثيرا ونساء") تخريف النساء ..(:

وإذن فإذا أمكن للإنسان أن يصنع آليا قادرا على الخروج على البرنامج - وهو معنى كونه حرا - فإن شرط خروجه أن يكون ناتجا عن قصور في البرنامج وليس عن تمام فيه ؛ أي إن خللا ما نتج مثلا عن عدم توقع علاقة السوفت وار أو خاصية في مواد الهارد وار. فتخيل الخروج عن البرنامج يعني أحد أمرين : إما عمل برنامج فيروسي تدخل فأفسد عمل برنامج الصانع أو نقص في البرنامج إما فيه لذاته أو حصانته ضد الفيروسات . لأن برنامج الصنع لو كان عمله مطلق التمام وكان على علم محيط لكان قادرا على توقع الخروج الممكن وما قد يترتب عليه وتحصن ضد أي فيروس ممكن .

فإن لم يكن قادرا على ذلك فمعناه أن ما حصل ليس حرية الصانع مقابل حرية الروبو يقاس عليه علاقة حرية الله بحرية الإنسان بل جهل مقابل أمر غير متوقع . ومن ثم فالمشكل كله متأت من خطأ مضاعف هو قيس علم الإنسان على علم الله وعمل الخلق الإلهي على عمل الصنع الإنساني ويعود إلى القول بالمطابقة المستحيلة. وبذلك نصل إلى مشكل أفعال العباد أو معضلة القدرية والجبرية أي هل الإنسان مختار أو مجبر . والجواب الآن يصبح من أيسر الأمور لأن ما كان يعول دون المعتزلة والأشعرية والحل هو تصور الحريتين والضرورتين من نفس الطبيعة والعلة هي القول بالمطابقة لكأن علم الإنسان محيط؛ ونفس المشكل في الفلاسفة .

فالقوانين الطبيعية بخلاف ما يتصور أرسطو عند المقابلة بينها وبين سنن أفعال العباد لا تتعلق إلا بأحد المتناقضين من الممكن فحسب لا مقابل تعلق أفعال العباد بهما معا -وهي إشكالية طرحها في مقتضيات مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع الميتافيزيقة مطبقة على عمل الإنسان لكي توقع مستقبل أفعال الإنسان -وهو كلام خاطئ مائة في المائة؛ فهي تتعلق بوجهي التناقض معا حتى في الطبيعة بمعنى أن القانون الطبيعي ينطبق في الإيجاب وفي السلب أي إنه يتضمن الحالتين دون أن يكون ما يحصل نفس الفعل لكن نفس القانون.

فإذا تعلق القانون الطبيعي مثلا بحدوث المفعول "أ+" بشروط معينة فهو يتعلق بنقيض "أ+" إذا تغيرت الشروط في الحالة الثانية فكانت نقيض الشروط في الحالة الأولى . . ومن ثم فالقانون عام في الحالتين . ولذلك فالرسول بشير بالموجب ونذير بالسالب . فلكأنه يقول للإنسان إذا وصلت سياسة عالم الشهادة بعالم الغيب يحصل ما أبشرك به تعميرا وخلافة . وإذا فصلت يحصل ما أنذرك به . وإذن فالبرمجة التي تحرر الإنسان تحرره ليكون قادرا على النقيضين بحرية نسبية لأنها لا تخرجه على القانون الذي وضعته الحرية الإلهية المطلقة. ويمكن القول إن نظرية الكسب الأشعرية لم يكن ينقصها إلا نفي المطابقة المعرفية لأن الأشاعرة نفي المطابقة القيمية.

وقد وضع لها برنامج جهازي الإنسان -النظر والعقد للمعرفة التي تتألف من المقدرات الذهنية النظرية مطبقة على التجربة الطبيعية والعضوية والعمل والشرع للقيمة التي تتألف من المقدرات الذهنية العملية مطبقة على التجربة التاريخية والروحية مع القدرة على العمل بهما في حالة

الوصل وفي حالة الفصل بين العالمين أي في الحالة التي يكون فيها الرسول بشيرا وفي الحالة التي يكون فيها نذيرا . فيكون فعل الإنسان حرا في مستوى الإنجازي الحالتين سواء وصل بين العالمين أو فصل . وتكون النتائج مضطرة في مستوى البرنامج الحالتين وهي نسبة بين علم محيط وعمل تام عند الخالق وعلم محدود وعمل ناقص عند المخلوق .

وهذا يلغي الحل الذي وضعه ابن سينا لأن ابن سينا كان يقول مثل الفلاسفة اليونانية بالمطابقتين المعرفية والقيمية لكأن كامتي "العقل" و"الإرادة" لهما نفس الدلالة عندما تنسبان إلى الله وعندما تنسبا إلى الإنسان . فالعلم المحيط يمكن أن يحيط بالجزئي إحاطته بالكلي والعمل التام يمكن أن يطابق الكلي والجزئي أما العلم النسبي فهو لا يحيط بأي منهما ومثله العمل الناقص. لكنهما كافيان ليكون الإنسان مسؤولا عن خياره في حدود استطاعته لأن البرنامج في جهاز نظره وعقده وفي جهاز عمله وشرعه لا يفرضا عليه أحد الحلين لأنه لا يعمل آليا بل هو يعمل بقدر علمه وعمله في حدود تكليفه وهو مسؤول في تلك الحدود .

ولهذه العلة فهو ليس مطالبا بواجب النتيجة بل بواجب الوسيلة. ولذلك فعلمه اجتهادي وليس علما محيطا وعمله جهادي وليس عملا تاما . والاجتهاد مثاب حتى إذا لم يصب بشرط أن يكون صاحبه صادقا في طلب الحقيقة. والجهاد مثاب حتى لو فشل بشرط أن يكون صاحبه صادقا في تحقيق ما يؤمن بأنه حق في حدود اجتهاده . ولهذه العلة كذلك لا يمكن أن نحكم على ظاهر الأفعال والاقوال بل يوجد مستوى لا يعلمه إلا الله وصاحبه يعلم منه ما يكفي لتحميله مسؤولية التكليف أعني مستوى

السرائر. فصاحب العلم والعمل الإنسانيين يعلم إن كان لا ينافق فيتلاعب بالحقيقة في علمه وبالقيمة في عمله . لكن علمه وعمله ليسا مطلقين حتى بأقواله وأفعاله . وهكذا فقد وصلت إلى غاية البحث وأصبح من الضروري علاج مسالة القضاء والقدر التي تتعلق بقضية الصلة بين الحريتين حرية الله المستخلف والإنسان المستخلف والمكلف بتطبيق النظر والعقد في علم قوانين الطبيعة والعمل والشرع في إرادة سنن التاريخ بفضل العلاقة بين العالمين وكيانيه بدنا وروحا . وهذه الإشكالية من المسائل التي عني بها الفكر الحديث خلال الإصلاح الديني والفلسفي وخاصة في الفكر الألماني وسأكتفي بمثالين من لوثر ولايبنتس . فهما أفضل من يمثل

الفكر الحديث الديني والفلسفي لأن كل ما أتى بعدهما تكلمت فيه وهو بلغ غاية النكوص إلى ما قبل الحداثة في محاولة النقد الهيجلي لكنط بالعودة إلى خرافة العلم المطلق والدين المطلق .

- الفصل الحادي عشر - المرحلة التمهيدية ضرورية ليس لتعلقها بنظرية المقدرات الذهنية ودلالتها على ما ذكرناه حين الوصلة بين الفصول العشرة السابقة والفصول الخمسة الموالية -وهذا أولها -ما ذكرناه من سذاجات فحسب بل لأنها من شروط فهم طبيعة الحل اللوثري والحل الكنطي والحل اللايبنتسي ورد محمد اقبال عليه والمآل في رد هيجل على كنط بالنكوص إلى علم الكلام المسيحي الوسيط وإلى الأساس الضمني في الفلسفة القديمة حتى لو ادعى مراجعة المنطق ذي القيمتين بالمنطق ثلاثي القيم الذي يعتبره المنطق الأرسطي في ميتافيزيقاه وفي نظرية الطبائع إذ يقول لك تاريخ الفلسفة إن أرسطو لم يستعمل منطقه بل المنطق الذي يقول

به هيجل .

ولذلك فهذا الفصل الحادي عشر والذي هو تمهيد لبقية الفصول يشتمل على الحلول التي آلت إلى ما يجانس الصراع الأساسي في المقابلة بين الاعتزال والأشعرية في نظرية أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله تعللها ولا يمكن البحث في صلتها بتحريف المسيحية للدين والكلام عامة من دون فهم تبعيتهما للقول بالمطابقتين وهما ما يفهمنا وهاء مهارب لايبنتس في كلامه على القضاء والقدر فيها وفي الإسلام ووهاء ردود محمد اقبال الذي يقول بالمطابقتين لتأثره بالفكر الهيجلي وخاصة بنظرية أرواح الشعوب

وحتى أعود إلى أصل كل هذه المسائل لا بد أن أضم إليهما مسألة أعم هي علاقة اللغة الطبيعية بالمقدرات الذهنية قبل نشأة الألسن وبعدها لأنه لا يمكن الكلام على المقدرات الذهنية إذا بقينا نتصور أن أفعال العقل الإنساني لا تقع إلا بتوسط الألسن الطبيعية في حين أنها فعل بعدي يترجم المقدرات الذهنية ويشترطها متقدمة عليها حتى لو كان طروؤها التالي مؤثرا في ما تقدم عليه خلال عودته عليه . ولأن هذه المسألة مهمة جدا فهي التي سأبدأ بها قبل الكلام في رؤية الإصلاح الديني والتنوير للإسلام وقبل الكلام في رؤية لايبنتس لمسألة القضاء والقدر المتشعبة عن الأصل وعن علاقة العقل بالموجود والإرادة بالمنشود في حالة العلاقة بين حريتين حرية الخالق وحرية المخلوق .

أساس المقدرات الذهنية

الاسماء والبيان 151 أبو يعرب المرزوق

فحتى أحدد طبيعة المشكل لا بد من الحسم في مسألة الأساس الذي

يضفي المعنى على نظرية المقدرات الذهنية وذلك من وجهين :

.: الوجه الأول بفرضية تعتبر أصلها لغة من طبيعة أعمق من طبيعة اللغة الطبيعية متقدمة عليها تقدم الشرط على المشروط انطلاقا من كون الأطفال يتعلمون العلاقة بالعالم وبالبشر قبل النطق وتعلم اللغة الطبيعة وهو ما يحد من الغلو في الكلام على دور الألسن الطبيعية فضلا عن المفاضلة بينها بحجة تفاضلها في العبارة عن الأبعاد الوجودية والفلسفية

.> الوجه الثاني بكونها تمثل آية من الآيات الدالة على ان الإنسان فيه ما يجعل الوصل بين العالمين مفطورا في كيانه ذاته دون أن يكون مضمونها مفطورا فيه لأن كيانه العضوي والروحي يتكيف وأهم شروط تكيفه المرونة التي توجد في كيانه العضوي من حيث انفتاح الشطري على المكتسب حتى في الجينوم وفي كيانه الروحي يوجد ما هو مثيل لهذه المرونة إذ نعلم أن التكيف مع المضمون يقتضي تطوير أدوات التعبير عن العلاقة به . ومن علامات ذلك أن مجالات تطبيق الرياضيات توحي أحيانا بتطوير نظرياتها وابداع "حيل" رياضية لعلاجها . وهذان الوجهان كلاهما محاولة شخصية مبنية على ما سبق لي بيانه واستنتاجه من درس لغة القرآن وكذلك من درس سلوك الأطفال اللساني ومتابعة تدرج حفيدي مراس الحبيب في تعلم اللغة الطبيعية فضلا عن الاستناد إلى درس طبيعة عمل الحواس التي هي في علاقة بالموجود والمنشود مردها إلى نوعي التقدير الذهني المعرفي والقيمي كما أبين هنا

المقدرات الذهنية لغة قبل اللغة الطبيعية سبق أن أشرت إلى أن لغة القرآن عجيبة فلها مستويان: .: مستوى درامي يعرض أفعال في مشاهد شبه

مسرحية بين أبطال يتفاعلون .

.> مستوى لساني هو الاقوال حول تلك الأفعال في المشاهد المسرحية.

الاسماء والبيان 152 أبو يعرب المرزوق

وهو ما يعني أن الأقوال تترجم الأفعال فتكون لغة الأفعال سابقة على لغة الاقوال لكأنها ترجمة . إلى لغة من اللغات الطبيعية وقابلة للترجمة إلى أي لغة طبيعية لكأن اللغة الطبيعية فيها ما بعد لغة للغة متقدمة عليها هي الأفعال التي يشخصها أبطال المشاهد الدرامية. وهو ما يعني أن اللغة الطبيعية لا تفيد بذاتها بل بما تعيل عليه مباشرة في الأفعال التي تترجمها بالأقوال .

وحتى أشرح هذه الظاهرة كان علي أولا أن أذكر بما تكلمت عليه في مسألة الحواس والحوادس وأن استكمل ما قلته عن البصر والبصيرة والسمع والسميعة بتعميم خاصية الانتقال من الأول في كلتا الحالتين إلى الثاني فيهما أعممه على الشم والشميمة والذوق والذويقة واللمس واللميسة. لكن ذلك لا يكفي بل لا بد من تجربة حية تثبت أن لغة الأفعال فعلا وانفعالا متقدمة على لغة الأقوال تلقيا وبثا . وهذه الإضافة تكون بالاعتماد على تجربة تعلم الأطفال للغة والتواصل الذي لهم قبل حذق اللغة بل وحتى قبل بداية النطق اللفوي.

الحوادس وعلاقتها بالمقدرات الذهنية النظرية والعملية

بينت في محاولة سابقة أن الحواس الخمس أي مدارك الإنسان العادية التي لها جوارح محددة في كيان الإنسان العضوي وبها يدرك الإنسان كيانه العضوي والعالم الطبيعي والإنساني المحيط به إدراكا أوليا لا يتجاوز

الحضور في المدى الذي تصل إليه قدرة الحواس مباشرة دون تجهيز مستمد من العلوم التي تمكن من جعلها قادرة على إدراك ما يتجاوز مداها المكاني في علاقتها بالأشياء والكمي في علاقة بكيان الأشياء .

والمعلوم أنه يمكن أن يقيسها المرء على أدوات صناعية لها جهاز آلي كان يسمى البدن) يسميه أرسطو جهازا آليا مستعد للحياة أي لكل ما تتصف به الحياة من وظائف (ولها جهاز تحكم (يسميه أرسطو نفسا هي الآمرة والناهية للوظائف الحيوية كلها ومنها الفكر بكل درجاته وأسماها النطق).

لكني أضفت ما يتميز به بعض البشر من تجاوز الغرق في الحواس -وهي حاصلة بالقوة لجميع البشر لكنها لا تصبح بالفعل في الرؤية الدينية إلا بما يسميه التذكر تقريبا بالمعنى السقراطي -

الاسماء والبيان 153 أبو يعرب المرزوق

فافترضت أن كل حاسة لها مستوى قادر على تجاوز الغرق في الحس والتعالي عليه فيتذكر بذاته ونسبت هذا التجاوز إلى حادسة ملازمة لكل حاسة فتجعلها تدرك أمرا آخر يتجاوز ما تدركه الحواس في الإدراك العادي وهو أمر لا علاقة له بالمدى بمعنى بعد الشيء الذي تدركه ولا بالمقدار بمعنى كمه بل من حيث ما فيه من معان جمالية وهي نسب رياضية تخص الشكل المكاني لموضوع البصر) الشكل الجرمي في المكان) والشكل الزماني لموضع السمع) الشكل الصوتي في الزمان) . فيما يتعلق بالحاستين اللتين لهما دور أساسي في المعرفة وفي التقييم لكني تجاوزت هذين الحاستين وما يلازمهما من الحادستين المقصورتين على دور الحوادس المعرفية واقترضت أن بقية الحواس لها هي بدورها حوادس

تتجاوزها إلى ما لا يدركه إلا من كان متميزا مثل الرسام في البصر والموسيقي في السمع:

.: ففي الشم مثلا نجد "الشمام" وذلك بين في صناعة العطور.

.> وفي الذوق نجد "الذواق" وذلك بين في صناعة الخمور.

د. وفي اللمس نجد "اللماس" وذلك بين في "فعل الجنس التام". فعندما تبلغ المتعة ذروتها) الارجاسم (ندرك لطافة الملامسة في اللقاء بين الجنسين بحيث إن ملامسة البشرة من أحدهما لها قدرة عجيبة في اثارة الثاني . وفيها تعمل كل الحواس عمل الحوادس لأن البصر والسمع والشم والذوق واللمس كلها تنقلب إلى بصيرة وسميعة وشميمة وذويقة وليسة. وبهذا المعنى ففعل الجنس يشبه نظرة خاطفة على عالم من طبيعة مختلفة ناما عن العالم الحسي العادي. وهذه كلها تنقل أصحابها من عالم الشهادة في مستواه الأول إلى عالم الشهادة في مستوى اعلى منه . وإذن فحتى عالم الشهادة فإنه ليس واحدا إلا لأننا نتوقف عند الحواس ونرد إليها الحوادس فنعتبرهما من طبيعة واحدة حصرا للنسبة بينهما في البعد الكمي المتعلق بالمسافة بين الذات والموضوع أو الكيفي المتعلق بالكثافة الوجودية في كيان الإنسان نفسه . لكن العالمين مختلفان كيفيا ويصعب التوحيد بينهما لأن الأول لا يمكن رده إلى ما يحققه التجهيز الذي يمكن من رؤية ما لا

الاسماء والبيان 154 أبو يعرب المرزوق

يرى بالعين المجردة مثلا . وقس عليه بقية الحوادس . فهي جميعا من طبيعة مختلفة لأنها ليست اختلافا كميا في قدرة الحواس بل هي اختلاف

كيفي في إدراك لا يمكن اكتسابه حتى وإن أمكن تطويره بالاكتساب وهو من خاصيات كيان الإنسان وما له من إمكانات كلها بالقوة وبعضها يمر إلى الفعل .

ومثلما أن وجود الرسام والموسيقى (وسأسمه النغام) له تعين فعلي في الرسوم وفي الأنغام وهي صناعة تحول قدرة ذوقية إلى فاعلية إبداعية وذلك بتوسط الترجمة الرياضية التي هي من المقدرات الذهنية النظرية فإن وجود الشمام والذواق واللماس يمكن أن يكون لها تعين فعلي في المشموم وفي المذوق وفي الملموس وهي مؤثرات كونية حتى في ثمرات الطبيعة مثل كل الفواكه والمأكولات ولها صلة بمحفزات العلاقة بالغذاء وبالجنس .

ولذلك وضعت نظرية المائدة وفنها والسرير وفنه وهما التعبير البدني الأقصى ولهما صلة عميقة وشديدة التأثير بل هما أبعد غورا من بصيرة الرسام وسميعة النغام . وهما في علاقة مباشرة بالمقدرات الذهنية العملية وبالمؤثرات الفعلية في مجال الممارسات الإنسانية ونسبتهما إلى الشرائع من جنس نسبة الرياضيات إلى الطبائع : هذه للمقادير الكمية وتلك للمقادير الكيفية. والأولى غالبة على نظرية المعرفة والفلسفة والثانية غالبة على نظرية القيمة والدين . لكن الواحد في الفلسفة والدين يجمع بينهما ويرتب دوريهما في النظر وفي العمل في آن .

ويمكن اعتبار الشميمة التي هي الوسيط بين البصيرة والسميعة للمقدرات الذهنية المعرفية خاصة والذويقة واللميسة للمقدرات الذهنية العملية خاصة فتكون جامعة بين المعرفي والقيمي الأسميين وهما مجموعين يمثلان رمز الإرادة والسلطة أو الشمم . ويمكن أن اعتبر كلام الرسول على حب

الصلاة والنساء والعطر مشيرا إلى هذه العلاقة لأن البصيرة والسميعة ترمز لهما الصلاة بمعنى الرؤية والتلقي أو الحوار مع المطلق ولأن الذويقة واللميسة ترمز لهما المرأة والشميمة رمزها العطر الذي له فاعلية الإدراك عن بعد مثل الاولين والإدراك اللصيق بكيان الإنسان الحيوي عن قرب حتى إنه من علامات قرب الموت فقدان حاسة الشم .

الاسماء والبيان 155 أبو يعرب المرزوق

والملاحظ أن الحالتين تتعلقان بالكيانات من حيث كونها مدركة بالحواس في وظيفة إدراك الأشياء المتعينة في المكان والزمان ومن حيث هي مدركة بالحوادس في وظيفة إدراك تأثيرها الجمالي بهذا التعين الحسي . والسؤال هو هل يوجد مستويان آخران لهذه الإدراكات الأربعة الفرعية وهل لها أصل يوحد بينها؟

.> فإذا سمينا الإدراك الأول إدراك التحييز في المكان والزمان ببيان النسب بين المدرك والمدرك وكان هذا الإدراك (معرفيا (

.> وإذا سمينا الإدراك الثاني إدراك التأثير القيمي للعلاقة بين المدرك والمدرك وكان هذا الإدراك قيميا (جماليا) . د. فيمكن أن نستنتج أن الأول عينة من التقدير الذهني المعرفي . ويمكن أن نستنتج أن الثاني عينة من التقدير الذهني القيمي . فيكون الأصل هو التجهيز العضوي لقدرة روحية هي مستويات الإدراك المعرفي والقيمي الإنساني من حيث هو علاقة صورية خالصة تتلى بالمضمون الوجودي في الإدراك العيني وقابلة لأن تستعمل خالية من كل مضمون فتصبح أصلا للإدراكات الأربعة التي أشرنا إليها . إذ يمكن أن يغمض الإنسان عينيه ويرى كل ما سبق له أن

رآه مثلا ثم يتخيل ما لم يره قياسا على ما رآه . وقس عليه كل الحواس . فيكون للإنسان عالمان عالم التجربة الفعلية وعالم التجربة الخيالية. والعلم مستحيل من دون التجربة الخيالية في وضع الفرضيات ومن دون التجربة الفعلية في المفاضلة بينها وترجيح ما يعتبره معيارا لاختيار النظرية الأفضل أي الأقدر على تفسير الظاهرة التي يدرسها . وكل ما قلناه عن الرؤية يقال عن السمع والشم والذوق واللمس في حضور الموضوع وفي غيابه لأن الإنسان يتذكر ما سبق منها ويتوقع فعليا الممكن منها فيكون متلقيا للمحدوسات التي يتذكرها ومبدعا للمحدوسات التي يتوقعها إما قيسا عليها أو ابداعا غير مسبوق بما يتذكره . ولذلك فيمكن أن نفترض العكس الآن:

الاسماء والبيان 156 أبو يعرب المرزوق

يمكن اعتبار التجربة الخيالية أصلا لإنتاج ما يتخيله المتخيل وليس لمجرد فرضية يحتكم في ترجيحها إلى التجربة الفعلية. ألا يكون بوسع الإنسان عندئذ أن يعتبر الحالة الأولى هي في الحقيقة عين من الحالة الثانية التي تصبح هي الأصل بمعنى أن الإنسان يدرك ما يتخيله حتى في حالة المدارك الحسية التي كنا نتصورها أصلا؟

ذلك هو الموقف العكسي في نظرية المقدرات الذهنية النظرية والعملية. فهي تعكس فتجعل ما يصنعه الإنسان عالما مشروطا بما يتخيله . ثم تفترض ان العالم الذي يعلمه هو العالم المصنوع الذي وراءه عالم متخيل هو الذي تطلبه : تطابق خطة صنع العالم الطبيعي والعالم التاريخي . كل نظريات المعرفة وكل نظريات القيمة تعمل بهذا المنطق: هي لا تعامل عالم التجربة المعيش على أنه هو الأصل بل هي تعتبره عينة من أصل هو ما

تتخيله قبله أصلا له وهو نظامه القانوني الذي تفسره به .

المقدرات الذهنية من آيات الوصل بين العالمين والنظام القانوني الذي تفسر به عالم الشهادة يعتبر في المنظور الديني نظام الخلق والأمر ويعتبر في المنظور الفلسفي نظام الصنع والتصوير. لكن الأهم من ذلك كله اكتشافي أمرا مذهلا يتألف من المعنيين التاليين:؛

.> المستوى الأول بدرجتيه الحاسة والحادسة تحصل فيه النقلة من المستوى المعرفي والذوقي من الأعيان الدرجة الحاسة إلى المستوى الأول من المعرفي والذوقي مما يتجاوز الأعيان إلى ما وراء حدسي يجعلهما وكأنهما شبه حامل مادي لصورة متعالية عليهما . فيكون المستوى الأول لما هو رمزي في ما هو طبيعي أو تاريخي في العالم المحيط بالإنسان و كيان الإنسان العضوي والروحي كما عرفناه بوصفه الوعي بذاته وبغيره من الموجود والمنشود في حياة الإنسان.

.> المستوى الثاني بدرجتيه له ما يناظر الدرجتين الأوليين في ترتيب معكوس يجعل الدرجة الحادسة أصلا للدرجة الحاسة في عالم كله رمزي وكلي شبه صوري خالص يمكن أن يعدد

الاسماء والبيان 157 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

انفتاحا على الممكن الموجودي في المعرفة والممكن المنشودي في القيمة . وهو الذي يصل الأربعة بأصلها من خلال قوة ابداع المعاني الكلية المقدرة ذهنيا والمقدمة على تعديد القيم المضمونية سواء تعلقت بعالم الشهادة شرطا لتنظيم التجارب فيه أو بعالم الغيب باعتباره مثالا خلقيا وأمريا للصنع والتصوير الإنسانيين: وهذا هو الديني والفلسفي الواحد الذي

اعتبرته يعمل بعكس ما يعمل به علم الكلام الذي يقيس الغائب على الشاهد والغيبي على الشهودي والفلسفة التي تقيس النظري على التجريبي. وهذه النقلة التي تحدث في وعي الإنسان بذاته في بعديها العضوي والروحي وفي وعيه بغيره طبيعة كان أو تاريخا هي التي تترجم بلسان الجماعة أو بما يسمى اللغة الطبيعية وهي شارطة للسان الطبيعي وليست مشروطة به: اللسان الطبيعي ترجمة خاصة تتغير بحسب الجماعات والثقافات لنفس الظاهرة الكونية في كيان الإنسان وهي شرط التواصل بين البشر وشرط الترجمة بين الألسن . وتلك هي نظرية ابن تيمية في تعدد الالسن الطبيعية. وهذه الرؤية تلغي الكثير من تخريف الخصوصيات اللسانية المتجاوزة للألسن الطبيعية كما في كل تخريف هيدجر بحيث يستمد منها رؤى وجود يمكن أن تعتبر كونية متجاوزة للخصوصية اللسانية وسقوط تخريف هيدجر حول تفضيل بعض الألسنة على بعضها الآخر . فلا فضل لليونانية ولا للأمانية يتبعه كذلك كل تخريف على تفضل العربية على غيرها من الألسن فالعربية ليست مفضلة على غيرها من الالسن حتى وإن كانت لغة القرآن لان ذلك لوصح لصح على كل اللغات إذ إن القرآن نفسه يقول إن كل أمة يرسل لها الرسول وتكون الرسالة بلسانها . وإذن فاللسان الكوني المتقدم على كل الألسن الطبيعية التي هي بالجوهر خصوصية هو أفعال وليس أقوال وهذه الأفعال هي التي تنتج المقدرات الذهنية النظرية والعملية وهي اللغة الكونية إن صح التعبير وبهما يتجاوز الإنسان الخصوصيات الثقافية إلى الكونية الإنسانية التي يطالبها الدين والفلسفة مع تقديم وتأخير للبعدين المعرفي والقيمي . فالديني يعمل بهما مع تقديم

القيمي على المعرفي والفلسفي يعكس فيقدم المعرفي على القيمي . والموقف الأول أصح لأن المعرفي هو بدوره قيمي . وذلك هو معنى الوحدة بينهما؛ الخلاف هو في إطلاق التمييز بين المعرفي والقيمي . الحقيقة والباطل قيمتان مثل الجميل والقبيح والجليل والذليل والحر والمضطر. فماذا أعني بالأفعال التي اعتبرها لغة متقدمة على لغة الاقوال؟

ذلك هو ما سأحاول بيانه الآن:

.: فالمقدرات الذهنية النظرية والعملية حتى في المستوى الأول الناقل من الإدراك الحسي عند الإنسان العادي والإدراك الحدسي عند الرسام والموسيقي انتقال من المحسوس إلى المحدوس ومن الكياني المادي إلى الكياني الرمزي لأن الرسام والموسيقي كلاهما يحس بالشيء وبما يوحي به من قيمة جمالية بمعنى أنه يتجاوز تعينه المادي في شيء ما إلى صورته التي هي مصدر دلالته الرمزية لبنية مكانية تتعين في الرسم وليس في المرسوم ولبنية زمانية تتعين في التصويت وليس في الصوت . فيكون الفعل اللغة هو إبداع الرموز بما فيها رموز اللسان الطبيعي لوظيفة ما بعدية أي إنها لترجمة ما يبدعه المدرك من رموز معرفية وقيمية يترجمها إلى رموز تواصلية وليست معرفية. ولا قيمية بل هي تشير إليها ويفهمها من له القدرة على النفاذ إلى تلك الرموز. .> لكن هذا الطابع الذي تتقدم فيه الصورة على المادة في النقلة من الإدراك الحسي إلى الإدراك الحدسي يصبح في المقدرات الذهنية النظرية والعملية الخالصة غنيا عن المادة ومبدعا لصورة "خالية" من المادة المعينة من التعين المادي أيا كان . إنه فعل ابداع منفتح على

الممكن النظري والعملي الذي يجعل المضمونات تنضوي في الصور الخالية انضواء القيم المتغيرات الرياضية التي تصور مكانا مجردا هي التي تبدعه إذا تكلمنا على الرسم والتي تصور زمانا مجردا هي التي تبدعه إذا تكلمنا على الموسيقى . لكن عند الكلام على إدراك الموجود عامة والمنشود عامة فإن الكلام فنحن نتجاوز الماوراء النسبي إلى المحسوسات إلى المارواء المتجاوز للمعقولات هو الماوراء المطلق الذي يطبق على عالم الشهادة أي التجربة الطبيعية والتاريخي ليؤسس المعرفة في النظر والقيمة في العمل .

الاسماء والبيان 159 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادى عشرح

ويقاس عليه ما وراء هذا الماوراء الذي يطبق على عالم الغيب بوصفه ممكنا بمثل تعتبر هذه المقدرات مشيرة إليها دون أن تكون من جنسها لأنها ليست صناعة وتصوير إنسانيين بل خلق وأمر إلهيين ؛ لكأننا قلنا إن الله الذي يقول في القرآن إنه يخلق بكن (لغة معرفية) ويأمر بكن (لغة قيمية) لا نستطيع تخيله إلا بوصفه مبدعا للخلق والأمر بشروط المعرفة والقيمة التي هي شروط لغوية (كن الخالقة وكن الآمرة) مثل المقدرات الذهنية النظرية والعملية كما سماها ابن تيمية متقدمة على اللغة الطبيعة.

الاسماء والبيان 160 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

- الفصل الثاني عشر - يترتب على التمهيد الذي يمثل الفصل الأول من الفصول الخمسة التي أضفتها الى العشرة السابقة لختم البحث في العلاقة بين آل عمران 7 وفصلت و ولفهم علل التحريف الذي أصاب فكر الأمة في علومها الغائية الخمسة) التفسير الذي هو الأصل والكلام والفلسفة الفرعان النظريان والفقه والتصوف الفرعان العمليان) وقصورها في علومها

الآلية الخمسة) الوسميات التي هي الأصل واللغة والتاريخ أداتا علوم الدين الاساسيتان والمنطق والرياضيات أداتا علوم الفلسفة الاساسيتان) وما تلاها من عقم في إبداع شروط الاستعمار في الأرض (مهمة الإنسان الشارطة لبقائه) والاستخلاف فيها (مهمة الإنسان المحددة لمنزلته الوجودية) أن أعالج أربع مسائل علاجا خطاطيا لأن التعمق في أي منها يعني الزيادة في عدد الفصول وتكرار ما سبق أن بينته في محاولات سابقة: أولا، ثلاثة منها تتمثل كل واحدة منها في مقارنة بين نصين من الفكر المسيحي ذوي دلالة في فهم موقفه من الإسلام والعلاقة بين المسيحية والإسلام خلال الانتقال من القرون الوسطى إلى عصر الحداثة. وذلك في مسائل تتعلق :

.> بطبيعة الدين ودور العقل فيه (توما الاكويني ولوثر) .> وبرؤية العلاقة بين العالمين الربوبي والإنساني ومنزلة العقل فيهما (لايبنتس ومحمد

اقبال) د وأخيرا برؤية العالم التي تنتهي إلى القول برد التاريخ الإنساني إلى التاريخ الطبيعي (هيجل وماركس) .

وإذن فهذه المحاولة تعالج المسألة بالاعتماد على ستة نصوص تبحث في علاقة الغرب بالإسلام خلال هذه النقلة من منظور العلاقة بين الديني والفلسفي أو بين الوحي والعقل . والغاية هي فهم

الفصل الثاني عشر

علاقة الفكرين الكلامي والفلسفي خلال تدرجهما نحو الحداثة التي تظن غربية ثمرة لمعجزة - العبقرية الأوروبية مثلما كانت الحقبة اليونانية تفسر بالمعجزة اليونانية التي بينت وهاءها في كتاب قديم حول علاقة اليونان

بمصر وبابل.

ومعنى ذلك أن هذه المحاولة انتهي إلى مراجعة تاريخ العلاقة بين الفلسفي والديني وبين فلاسفة التاريخ وفلاسفة الدين وسر عدم فهم المسيحيين للإسلام رغم محاولتهم محاكاة ثورتين المحررة للإنسان من الوساطة في حياته الروحية أو الأخروية ومن الوصاية في حياته المادية أو الدنيوية. لكن ما يعنيني في هذه المحاولة هو مدار النصوص حول رؤى المتكلمين والفلاسفة الغربيين لعلاقة الدين بـ"العقل" ونظرية المعرفة والقيمة قولا بالمطابقتين المعرفية والقيمية ونفيا لهما في صلة بصدام فكر أوروبا المسيحية التي انتقلت من قرونها الوسطى إلى ما يسمى حداثتها .

والمسألة الأخيرة تختم البحث في شروط الاستئناف باعتماد العلاقة السوية بين الآيتين آل عمران 7 وفصلت 5: اللتين قلبت دلالتهما القرآنية التي أخرجت علوم الملة عن المعاني الأساسية في القرآن الذي حرف فصار رمزا للاعقل حتى صارت الآية التي تنهى عن التأويل وكأنها حاضة عليه والتي تعدد محل البحث في حقيقة القرآن وكأنها ناهية حين أنها حاضة على طلبها في الآيات التي يرينها الله الآفاق وفي الأنفس مجال البحث العلمي الطبيعي والتاريخي وتطبيقاتهما(الآفاق) والعضوي والروحي وتطبيقاتهما) الأنفس) لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف وتتضمن هذه الفصول المسائل التالية التي سأدرس أهم دلالاتها من خلال نصوص ممثلة للإشكالية الأساسية العلاقة بين المسيحية والإسلام في فكر علم الكلام و فكر الفلاسفة. وسنرى أن غاية هذا المسار من المسألة الأولى إلى المسألة الثانية ينحو بصورة شبه حتمية

إلى الحل الهيجلي الماركسي.

الاسماء والبيان 162 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

بمعنى إلى العرض الفلسفي الدلالة العميقة للمسيحية واليهودية وما به تختلفان جوهريا عن الإسلام ما يعني أن دور علاقة أوروبا بالإسلام من حيث هو دين ومن حيث هو حضارة كان المحدد الأساسي لبيان طبيعة ما يسميه القرآن تحريما للمسيحية وغايته الهيجلية واليهودية وغايته الماركسية:

.> الفصل الثاني عشر وهو هذا بعد التمهيد يعتمد نصين مميزين لرؤية المسيحية لبداية تأسيس أهم مدارسها الكاثوليكية في القرن الثالث عشر (نص لتوما الأكويني) ولبداية تأسيس أهم حركة في الإصلاح الديني في القرن السادس عشر) لوثر) أي في القرون الثلاثة التي نقلت الفكر الغربي من القرون الوسطى إلى الحداثة. .> الفصل الثالث عشر بعده يعتمد نصين كذلك لكن هذه المرة أحدهما جاء بعد الإصلاح الديني وهو يتعلق بموقف لايبتس حول القضاء والقدر ومناسبة الكلام في الإسلام بخصوصهما والنص الثاني هو رد محمد اقبال عليه في ما يمكن اعتباره بداية التحديث د. الفصل الرابع عشر بعده يعتمد على نصين أحدهما لكنط والثاني لهيجل وفيهما المقابلة بين التنوير والفلسفة الحديثة (كنط) والنكوص إلى العصور الوسطى والفلسفة القديمة (هيجل (ومدار الخلاف هو النقد ونقد النقد وطبيعة العقل وقدراته وعلاقة ذلك بين الإسلام والمسيحية من علاقة سرها هو سر المواقف من المطابقتين . ب. الفصل الخامس عشر هو محاولة استعادة العلاقة السوية بين آل عمران 7 فصلت

5: شرطا في التحرير من التحريف والشروع في الاستئناف الذي يجعل الأمة قادرة على تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها كما يحددها القرآن الكريم في هذين الآيتين . لن يتجاوز العلاج في المسائل الثلاثة الأولى بيان الإشكال في النصوص بعد ترجمتها إلى العربية وتعديد عقدة العلاقة بين الحضارتين وبين الرؤيتين الدينية والفلسفية التي تجعاني أعتقد أن فشل الحل الذي ترتب على غاية هذه المسار هو الدليل القاطع على الرؤية القرآنية.

الاسماء والبيان 163 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

وقبل ذلك لا بد من الكلام على الدافع الراهن في الفاعلية التاريخية الإسلامية التي برزت في شعار الثورة ممثلا ببيتي الشابي اللتين تتعلقان بمراجعة مفهوم القضاء والقدرة علاقة بفاعلية الإنسان التاريخية. وقد بدأت فكريا في اللحظة الأساسية التي أسست الحداثة الغربية من خلال موقف أحد أكبر فلاسفة الغرب (لايبتس خلال معركة مع كلارك ممثلا لنيوتن) حول مفهوم القضاء والقدر تحت عنوان "الفاتوم المحمدي" في أدلة دفاعه عن العدل الإلهي ونظرية أفضل العوالم الممكن وبدأت عندنا في رد محمد اقبال عليه .

والإشكالية بلغت الذروة في شعار الثورة المستمد من بيتي الشابي حول القضاء والقدر لأن هذين البيتين صارا رمز الثورة كلها في كل بلاد العرب حيث صار اللقاء بين الشعر والقرآن من أهم مميزات اللحظة الثورية العربية التي تعتبر لحظة الوعي بشروط الاستئناف . ويمكن القول إن الإشكالية الأصلية الأولى كما طرحت في علاقة الغرب بالإسلام مدارها :

.: موقف البداية الذي كانت بدايته موقف توما الإكويني من الإسلام بوصفه دينا وثنيا وحركة الإصلاح من الإسلام بوصفه دينا شيطانيا . وكلا الموقفين يتأسسان على القول بالمطابقتين في نظرية المعرفة ونظرية القيمة.

.> موقف الغاية الذي كانت النقد الكنطي ونقد النقد الهيجلي منه في علاقة بنظرية المعرفة وبنظرية القيمة وعلاقتهما بالموقف من الإسلام كذلك.

د. الموقف الأوسط الذي كانت بدايته موقف لايبنتس ورد محمد اقبال عليه ورغم كونه الوسط فإني اضعه كغاية لأن رد محمد اقبال يجعله شبه تحرر من الموقف الهيجلي والماركسي وعودة إلى لحظة الوصل بين القرون الوسطى والحداثة ممثلة بلايبنتس الذي مثل نوعا من نقد النقد الديكارتي للفكر القديم وإعادة بناء فكر الحداثة على مفهوم التواصل بدل مفهوم القطيعة:

* فموقف لايبنتس من إشكالية أفعال العباد مع وصلها بإشكالية أفعال الله أو العلاقة بين الحريتين حرية الله وحرية الإنسان والنظامين الطبيعي والتاريخي أو قضية افضل العوالم الممكنة وخصومته مع نيوتن ممثلا بممثله كلارك .

الاسماء والبيان 164 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

« قصور رد محمد اقبال عليه لأنه يرد من منطق نظرية أرواح الشعوب الهيجلية دون فهم

للعائق الذي يوجد في حل علم الكلام سواء اختار الاعتزال وهو أميل إليه

أو الأشعرية وهي التي توصلت إلى نصف الحل؟

لكن الفصل التمهيد وفصل الختام كلاهما من مجال آخر يتجاوز الخصومتين إلى المنظور الذي

استنتجته من قراءتي للقرآن الكريم ومن نقدي للنكوص الهيجلي الذي حرف الفلسفة والدين في

آن وانتهى إلى خرافة المصالحة التي تجعل الإنسان والله حبيسين في عالم الشهادة اعتمادا على

كذبتي العلم المطلق (فينومينولوجيا الروح) والدين المطلق (فلسفة الدين) .

سأعتمد إذن نصين أحدهما لتوما الأكويني والثاني للوثر انتخبتهما من كتاب كارل يوسف كوشل:

الأديان من التنازع إلى التنافس لسنج وتعدي الإسلام الذي ترجمته مناصفة مع الأستاذ منير

الفندري استاذ الألمانية في جامعة منوبة وصدر عن مؤسسة كلمة بأبو ظبي سنة و7600 ولا كان

النصان من القسم الأول - في علم الكلام - الذي ترجمه الزميل فإني سأعيد الترجمة لأتحمل

مسؤولية ما سأقوله بالاعتماد على ترجمتي الشخصية كالحال في القسم الثاني في الأدب

لأننا اتفقنا على أن يترجم كل واحد منا ما يتعلق باختصاص الثاني حتى تكون الترجمة بعين بكر

وطبعا كل منا راجع عمل الثاني . لكن الترجمة تبقى لصاحبها ولا أريد أن أحملها مسؤولية

قراءتي للنصين .

فكان من الواجب قبل ذلك من نقلة وسيطة هي محاولة لايبنتس في تعليل رؤيته في صراعه مع

مدرسة نيوتن ديكارت من خلال الجدل مع كلارك ونظرية أفضل العوالم ونظام الساعة المغنية

عن التدخل الإلهي في سير العالم . ودفاع لايبنتس على رؤيته هي التي أدته إلى التعليق على ما

يسميه الفاتوم المحمدي أو نظرية القضاء والقدر التي تلغي حرية الإنسان.

وهي الوسط بين المعركة التي حددت صورة الإسلام في الكلام المسيحي والترجمة الفلسفية التي ستنتهي إلى معركة كنط والتنوير من جهة وهيجل والنكوص إلى القرون الوسطى والفلسفة

الاسماء والبيان 165 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

القديمة من جهة ثانية. وعندما أتكلم على ديكارت فلابد من الكلام على الطريق الثانية للعلاقة بالإسلام وهي غير ألمانية مرتبن: .> واقصد المدرسة الكلامية الصوفية بما يشبه الأشعرية الغزالية التي مال إليها ديكارت وحتى باسكال ؛ المدرسة الجنسينية. وهي اسبانية. .> المدرسة التوحيدية بالمعنى الكلامي العقلاني بما يشبه الاعتزال التي مال إليها من يجد في الإسلام القول بالوحدانية ونفي الكلام المسيحي: المدرسة السوسينية. وهي إيطالية.

فتكون علاقة الفكر المسيحي الكلامي والفلسفي بالإسلام في عصر الحداثة ذا خمسة مصادر على مستوى العلاقات الفكرية بين الحضارتين إضافة العلاقات المعيشة سلما وحربا بينهم منذ بداية الفتح إلى بداية حروب التحرير لجل بلاد الاسلام التي استعمرها الغرب الذي يسيء الفهم من يتصور قطيعته مع المسيحية الوسيطة تعني قطيعته مع ما ربي عليه من مناصبة نخبة العداء للأمة وللإسلام لأن أهم مؤسسة تربوية غربية ما تزال إلى الآن من توابع المؤسسات الكنيسية أو المؤسسات الحربية بكل أبعاد الحرب وخاصة الحرب التي تهدف إلى الاستحواذ على ثروات دار الإسلام:

.> المدرسة الألمانية) العلاقة بالفتح التركي والمعركة بين البابا وولي العهد الألماني الذي سيصبح قيصر المسيحية بوصفه في آن ألماني واسباني وزعيم الإسلام وحرب الاسترداد والصمود أمام الفتح العثماني وخاصة في معارك البحر الابيض المتوسط.

.> المدرسة الإيطالية وبابوية والمعركة السوسينية.

د. المدرسة الاسبانية الفرنسية والمعركة الجنسينية.

. المدرسة الانجليزية والمعركة الربانية - التييسم .

.5 المدرسة الهولندية وتجمع بين كل هذه المدارس لأنها كانت جامعة بينها وبين كل من هاجر من اسبانيا إليها ومعركة وحدة الوجود ومركز التجديد الفلسفي والعلمي .

الاسماء والبيان 166 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

النص الأول: الإسلام ليس فرقة مسحية مارقة بل وثنية فنص توما أهميق

"إن علاج الخلاف مع الإسلام لم يبق جدالا عاما بل صار يجري بمنطق الدفاع العقلي . فالإسلام عند توما الاكيويني لم يبق "فرقة مسيحية مارقة" بل هو دين قائم بذاته وليس ضلالة عقدية بل هو وثنية ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد عقليا على الأقل . والوثنية هي ما ينبغي دحضه . أما الضلالة العقدية فيكفي المرء أن يحكم بفسادها . ومن ثم فقد سام توما لمحاوره كذلك بما نسبه من اعتراضات إلى المسلمين على المسيحية: ":-وبالفعل فهذا كما أوردت ما يحاربه الكفار ويسخرون منه . فالعرب) السراسان يعني المسلمين) يسخرون بالذات مما ذكرت أعني من كوننا نصف المسيح بابن الله حين أنه لا صاحبة له .

<-وهم ينظرون إلينا كمجانين لأننا نؤمن بثلاثة آلهة.

د- كما يسخرون من كوننا نزعم أن المسيح ابن الله صلب من أجل إنجاء البشرية ب -لأن الله وهو القدير على كل شيء كان يمكن أن ينجي البشرية دون آلام ابنه

- كما أنه كان يمكن أن يخلق البشر خلقة تعول دونهم والسيئات . 6-ثم إنهم يعيبون على المسيحيين أنهم يأكلون ربهم يوميا في القداس بحيث إن بدنه حتى لو كان بعظم جبل لكانوا قد استهلكوه بعد" .

سأكتفي باستخلاص المعنى الأساسي مما أقره توما الاكويني لمحاوره أعني القطيعة مع رؤية المسيحيين للإسلام بوصفه فرقة مارقة حرفت المسيحية واستبدالها برؤية أخرى تعتبره دينا وثنيا أو دينا طبيعيا لا يعتمد على الوحي والنقل بل هو مثل الفلاسفة كما يرونها رؤية وثنية أساسها

العقل كما يتبين من الحجج التي تنسب إلى المسلمين في ردهم على الرؤية المسيحية للدين المنزل؛

الاحتكام إلى العقل في تعديد تناسق العقيدة ورفض الأسرار التي تتجاوز فهم العقل الإنساني.

.> المسيح بشر رسول وليس ابن الله

د. الإنسان لا يحتاج إلى وسيط في شأنه الروحي وهو غني عن الكنسية.

ب. الإنسان لا يحتاج إلى وصي في شأنه الدنيوي وهو غني عن الحق الإلهي في الحكم (بمقتضى القسمة ما لله وما لقيصر) .

. وإذن فالإسلام برؤيته ليس دينا بالمعنى المسيحي للدين وهو إذن ليس فرقة مارقة من المسيحية بل هو رؤية وثنية أقرب إلى الرؤى الفلسفية منه إلى الرؤى الدينية التي من

10711011011311 1512110 مع 011 2617ع6121111 1016 1115 61113110615

6 .صطناطع 200108261152-1 1611013 501106117 رتل 111111[0- 016115

138 ون 1512و ,«ع 11716 11106 5ط « 611086 5111011318617

110111317651650 بتته 1611681 186115131101688 ©1106 5011061717 11610106 للعنتكه065110161[16 211111117 135 ,لتتن 11610611

1131656 بل6ع 1112111171011 1111155 11610611111177 . 1111155 1/761:0611

مم21 صصعاة 13551510 11101135 16116. 111117211176111 12116111121

مستلسينا اال 161 1511111761106 0126 565170130521111 516116110

د16 701 رأ21865 1 0 ل01 11716 11785,)8, 10165151 :» 17018681

د6 5212260 116 : 761500116111711: 1110 لمتكا ط ص61 111181311018

ص50 كلد 111515 17117 1355 01153851 11716 ون 210ل 130116 51001161 111056 5326: ل1121 1611026 60110102 1170 راع 5626101117 01165

601 61-0176021 تعن 211 قطنا تناتما تلت باعل ن761 كل2 5صنا 61-2018 6616 نعل 211 0180116 5لا 11711 0355 متت 1611151861211 166111611:

بتتع اط 621 0 1711 1255 بت 1211 32116 51650011817 . ةلوط

601 1176017 رلل6 117 رتل 0 614761121611701 655165 6050161186501]ا 125 نما كفا ع0 161526186501601 025

1" بأ 5 211112018 ملعنماع طعي صع 1161152 سعل ع11ق1 ا رن مصعصصقءا 1105261 13116 50111165

سعل 0 يفن1ا . 161126 171161511101621 1355 16111617, ص تقط150 50

نمسعسدول 2:52 للم ست طعناع51188 135 تت70 د11 01115 161 516 [610 1/717 31160 "ل صصعت بتأكفتط) طلقا "061. 01355 1110 بتا6 601117617261 111610 111111156111115 12015 50101 117216, 1361785 طأ6 81105510716 »

وقد انتخبت هذا النص كما ورد في كتاب يوست كوشال "الأديان من التنازع إلى التناشس"، 170170 06 11110 ع165511: معصمعنل16 دعل انع قا ألا م7لنا2 511611

5.6» 0115561001[: قفالا كمسط2ط بمتفاكا 165 111211510106118

وبذلك نصل إلى غاية هذا التطورة رؤية الغرب المسيحي بمدخليه الكلامي والفلسفي المشترك بين الكاثوليكية بداية والبروتستنتية غاية. وذلك هو مضمون نص لوثر ولكن في مستوى ثان هو غاية الموقف من دور العقل في الدين من حيث هو دوره المعرفي ودوره القيمي . وقد انتخبت النص من نفس الكتاب لكارل يوسف كوشال الذي سبق أن ترجمته مناصفة مع أستاذ الألمانية في جامعة

منوبة الاستاذ منير الفندري سنة 2005 مباشرة بعد عودتي من ماليزيا ونشره مؤسسة كامة بأبو

ته 55. ,تقوو 0271105 ,فلا15

) عمسن لا ننمد. 0خ نلا ا مطعة 011 1 1171017ع0176018 111 د11 "رع نابا . آ/ا[

النص الثاني: الإسلام دين العقل الإنساني المتكبر

وهذا النص عجيب لأنه ينطلق مما نتيجة النص السابق في اعتبار الإسلام وثنية وليس فرقة مارقة من المسيحية كما كان ذلك سائدا في القرون الوسطى ولكن للحسم في أنه ليس وحيا لأنه يستند إلى العقل واعتبار ما ينطبق على الإنسان من مبادئ وقيم ينطبق على الله . وسنرى أن هذا الكلام ينبني على ضميرين مثله مثل كلام الاكويني وهما ؛

.: القول بالمطابقة في نظرية المعرفة بمعنى إطلاق علم الإنسان واعتبار الدين يبلغ للإنسان معرفة متجاوزة لما يستطيع علمه وليس منبها إلى كونه غير محيط بالغيب المعرفي الذي يطالبه بالإيمان بوجوده دون أن يعلمه بمضمونه . .> القول بالمطابقة في نظرية القيمة بمعنى إطلاق عمل الإنسان واعتبار الدين محتويا يبلغ الإنسان تقييما متجاوزا لما يستطيع الإنسان تقييمه وليس منبها إلى كونه غير محيط بالغيب القيمي الذي يطالبه بالإيمان بوجوده دون أن يعلمه بمضمونه . يقول كارل يوسف كوشل :؛ "فمن المثير في هذه الرؤية أن لوثر كان بعد في القرن السادس عشر قد قدم تقييما للقرآن لم يصبح ذا دلالة تاريخية قوية إلا بعد مائتي سنة لاحقا في عصر لسنج . ذلك أن لوثر يسلم بأن القرآن كتاب عقل وهو أمر يزيد في

النفور منه نفورا مطلقا إذ إن القرآن

يصبح بذلك عنده ليس إلا وثيقة شنيعة لقوة الإنسان الذاتية التي تعتمد على مبدأ "العدل في مجازاة الإنسان على أفعاله - 611+70611250160111181/آ مفهوم عسير الترجمة" الجدير باللعن . فالقرآن - كما جاء نصا بل كلام لوثر - "هو عقل إنساني متكبر على كلمة الله وروحه) أي

الوحي ."(فقانونه لا يعلم شيئا آخر غير ما يقبل عقل الإنسان وتخريفه تحمله".

]2176 ممداكا عنل بأمتسنصااه 7طل2 1601 قعل عمنتاع آلآ عصلع 21111170611[

مسصطتنصا 0725 باكأصتتصئ آآ سعل طمعدا8 صن صدم]1 سصلنتتمصععاه 61 ط01,]آ 1(سل 055011510102 :111111021176181 16115011611 1161116 الجاعنط 01560150113 001611015031011 صن كلد كتطعتنص اتصفل

.«العالع تمعد عل آلا « 1: 1711016-25 170131111171111 17 رتت 1/6156 065 سم اتمنتصتعت عطعت 106015 لاعت »حطط تلاة سرع طناآ 50-151 10611201721

211006175, 1611161112015 62612ع طل56 طط 1 01165 .107011111086151

مسمعن ص10 امتمداتسسسا 1111017 17171122 10605201162

» 06111 11735 «

وتلك هي غاية الدلالة على ما سماه الاكويني وثنية لأن العدل في المحاسبة على الأفعال تتضمن التحرر من الجزاء التحكمي باللطف الإلهي الذي هو في الحقيقة أساس الوساطة والشفاعة والحاجة إلى المسيح ونائبته الكنسية في الشأن الروحي والثيوقراطيا في الحكم السياسي:

فالعدل في الحكم الإلهي المستند إلى مجازاة الأفعال دون حاجة للطف أو شفاعة يذكر بمفهوم أفلاطوني هو ثالثة الفرضيات التي بمقتضاها يحكم بإعدام الملحدين أعني أن الله يقبل "الرشوة" فتغريه النذر والأضاحي لكأنه مثل الحكام من البشر الذين يقبلون "الرشوة" . المفهومان الثانيان أولهما نفي وجود الله والثانية نفي أن ينشغل الله بالعالم

وبالبشر والأخيرة هي التي يعيب على لوثر على الإسلام رفضها بمبدأ الجزاء بحسب

.> والعلة هي ما يسميه كبر العقل -وهو مفهوم سترى في الفصل الرابع من أهم ما يعيبه هيجل على الإسلام وعلى التنوير إلى حد التمييز بين عقل الرأي 61512110/آ 161 والنهى 0171 17617 1016 - الذي هو "تخريف" العقل .

د. تصور الاحتكام إلى الأفعال في الجزاء سلبا وإيجابا دالا على تحكيم العقل الإنساني في مفهوم العقل معرفة وتقييما في القرآن مبنيا على القول بالمطابقتين لكأن اعتماد القرآن في مخاطبة الإنسان على عقله معرفة وتقييما مطابق لعلم الله معرفة وتقييما . فمثلا لا يخطر ببال لوثر أن القضاء الإنساني في الإسلام يميز بين الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وأن القضاء

الإلهي يوم الدين واعتماده على الأفعال يضيف إلى علم الظاهر العلم بالسرائر واستحالة كذب الإنسان لأن كل جوارحه تشهد عليه أو له فضلا عما يسجله الملكان اللذان يوجدان على يمينه وشماله..

. وحتى كلام فلاسفة التنوير ومنهم لسنج على عقلانية الإسلام ومثله الربانيون الانجليز (التييست (فإنهما مبنيان على القول بالمطابقتين ولم ينتقل الفكر الغربي إلى نفي المطابقتين إلا بفضل النقد الكنطي ولهذه العلة فكلام كنط في مقالة ما التنوير مداره على معيار الأفعال والرشد وحرية الفرد الإنساني وعما يمكن أن يحول دونه وهذه الحرية والرشد أي ما يبقيه قاصرا في حياته الروحية) الكنسية) والسياسية (الحكام) .

.5 من هنا تعول كل الإشكالية في المعركة بين هيجل وكنط حول مفهوم العقل وعلة تسمية هيجل كتابه فينومينولوجيا الروح والفصل بين العقل بمعنى رأي الحصاة -فارشتند -والعقل بمعنى حكم النهى -فارنونفت . التي سبقتها معركة السبينوزية أو معركة الحرية والجبرية وذروتها مسألة القضاء والقدر والتي يمكن اعتبار رمزها لسنج وابن مندل ويعقوبي وقد تدخل فيها كنط . لكن محاولة التمييز بين مستويي المعرفة النظرية الممكنة) الظاهرات) والممتنعة) الأشياء في ذاتها (لم توصله إلى التمييز بين العالمين ومنزلة العقل (كنط (وهو

الاسماء والبيان 172 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني عشر-

ما آل النكوص الهيجلي إلى بداية الإشكالية في القرون الوسطى للحكم على الإسلام بالاعتماد على القول بالمطابقتين .

الاسماء والبيان 173 أبو يعرب المرزوق

الفصل الثالث عشر

القسم الأول

طال إعداد هذا النص وتشرع وحالت الأحداث دون إتمامه في حينه . وقد اضطررت لقسمته إلى فصلين . اليوم أنشر فصله الأول وإن شاء الله يأتي دور الفصل الثاني وهو مخصص للايبنتس ورد محمد إقبال على موقفه مما يسميه الفتاليسم الإسلامي مع مدخلين يعدان إليه .

وطبعا فرد اقبال ما كان لتعنيني لولا علاقته بأهم شعارات الثورة الحالية بعد أن صارت جامعة بين

التحرر) من الاستبداد والفساد في الداخل (والتحرير (من الاستعمار والتفتت في الخارج :(الشعار هو صوغ الشابي لمفهوم القضاء والقدر بكلامه على إرادة الشعب.

ففيه إذن وصل بين ثورة التحرر الحالية وثورة التحرير السابقة وهو وصل يعتبر الآن ذروة اللحظة الدالة على الجمع بين شرطي الاستئناف وغايتيه: الجمع بين التحرر والتحرير لأن كلا منهما علة ومعلولا لأهلية الإنسان بمنزلته الوجودية حرا كريما بعدي التكليف .

لم يعد خفيا عن أي متابع لما يصنف في تاريخ الفكر الإنساني أن أوروبا حرفته مرتين وليست في ذلك استثناء:

.> الأولى عندما اعتبرت الفكر اليوناني ثمرة خرافة سموها المعجزة اليونانية

بدلا من الاعتراف بما لم ينكره كبار فلاسفة اليونان مما يدينون به لحضارة الشرق المتقدمة عليهم . ومثال ذلك شهادة أرسطو في المقالة الأولى من الميتافيزيقا واعترافه بأن اليونان يدينون بالتأسيس النظري للرياضيات لمصر؛

الاسماء والبيان 174 أبو يعرب المرزوق

الفصل الثالث عشر

.> والثانية عندما اعتبرت الفكر الغربي الحديث ثمرة خرافة ثانية سموها المعجزة الأوروبية بدلا من الاعتراف بما لم ينكره كذلك كبار فلاسفتها مما يدينون به للحضارة الإسلامية المتقدمة عليهم والجامعة لما تقدم عليها دون نكرانه بل هي كانت تمجده. ولعل أبلغ شهادة ما قاله أحد كبار المؤسسين للعلوم الإنسانية والهرمينوطيقا قصدت فلهالم دلتهاي حول التحول الإبستمولوجي الذي تدين به أوروبا للمرحلة الإسلامية من تاريخ العلوم في كتابه مدخل لتأسيس علوم الإنسان: مدخل إلى علوم الإنسان محاولة لتأسيس دراسة المجتمع والتاريخ

الجزء الأول الذي صدره لايبتسيش منة ر54ت. 151716111117117 مصاع 711 و1116 5 012 ع 651111101681117 111617 1:5116 ا . 081161 661516517155605 016

161021655 580.3 . عتطعنط6652 د16 665611562111170 51110111110 01617 «

وقد ترجمت الفصل المخصص لمصادر الفلسفة العربية من رابع أجزاء كتاب بيار دوهام في نظام العالم وسخريته اللاذعة من ارنست رنان صاحب ابن رشد اللاتيني وخرافاته حول عقم الفكر العربي والإسلامي) الطبعة الأولى بيت الحكمة 1955 والثانية دار الفكر دمشق بيروت «0مد) ١

لكن ذلك لم يلغ ما في تاريخ الانتقال من العصر الوسيط اللاتيني المسيحي إلى العصر الحديث في أوروبا العلامات الخمس التي يمكن إيجازها في المعاني التالية والتي هي ثمرة مراجعة ما توقفت دونه نظرية ابن خلدون في علاقة التغالب بين الحضارات ونظرية هيجل في صراع أرواح الشعوب: المرحلة الأولى:

انقلاب البعد النموذجي في علم الكلام المسيحي واليهودي إذ صار علم الكلام الإسلامي رغم نشأته المتأخرة تاريخيا عنهما هو الرائد وقائد حركة الفكر الكلامي والديني في العالم طيلة ثمانية قرون وقد رمزت إلى ذلك في الفصل الثاني عشر من هذه المحاولة بما بغاية هذا الانقلاب التي حصلت بصورة نهائية في مرحلة كانت بدايتها موقف توما الأكويني من الإسلام وغايتها موقف لوثر

الاسماء والبيان 175 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

المرحلة الثانية:

انقلاب البعد النموذجي الفلسفي في الفكر الإنساني من الاكتفاء بعلاقة المعرفة العقلية بالرؤية الفلسفية للدين الذي تضعه الفلاسفة بديلا من الأديان المنزلة إلى علاقتها برؤية الأديان المنزلة في المدرسة النقدية بصورة حاسمة

ومحاولة الاعتراف بحدود المعرفة العقلية التي صارت تقتصر على عالم الشهادة ولا تنفي وجود ما يتعالى عليه وأصبحت تعتبره خارج نطاقها .

ولعل ذلك من أهم ما يستفاد من الفصل الذي ترجمته من الجزء الرابع من نظام العالم لبيار دوهام وقد تعين خاصة في فكر ديكارت الذي نقل تأسيس نظام العلوم من التأسيس الميتافيزيقي إلى التأسيس الميتاأثبقي فأصبحت أدلة وجود الله مقدمة على الطبيعيات منطلقا لكل تأسيس معرفي لأن الأمر في المعرفة صار بالأساس علاقة خلقية بين العقل والإرادة وليس طبيعية بين العقل والطبيعة.

المرحلة الثالثة:

الشروع بدوافع سياسية للشعب فيها دور شبيه بما كان عليه الأمر في الرؤية الإسلامية التي تعتبر المشاركة فيها فرض عين أنتجت رؤية جديدة تتجاوز حصر الدين والعلم في النخب وسطاء ما أدى إلى الاستغناء عن اللغات الميتة الخاصة بالثقافة النخبوية واعتماد اللغات الشعبية وتطوير العاميات لتصبح حاملة للفكر الفلسفي والعلمي والديني بديلا منها مع ما ترتب على ذلك من تكون خمس لغات أوروبية متنافسة كل واحدة منها صارت رامزة إلى علاقة بعض ورثة الحضارة اللاتينية المسيحية بالحضارة العربية الإسلامية بالتناسب مع نقاط التماس بين الحضارتين نقاطها الخمسة بداية بإسبانيا ثم إيطاليا وفرنسا وانجلترا وآخرتها ألمانيا التي كانت في صدام مع الفتح الإسلامي العربي بداية والتركي غاية.

وذلك لأن المؤلفات العربية صارت وخاصة منذ الحروب الصليبية جزءا لا يتجزأ من مسار الثقافتين الفلسفية العلمية والدينية السياسية في أوروبا ليس

بوصفها وسيطا بين أوروبا واليونان فحسب أو بينها وبين التراث الإنساني القديم كله فحسب بل وكذلك بوصفها قد حددت علاقة جديدة بين

الحضارات يكون فيها التخاصب ذا اتجاهين من العلوم النظرية الصورية الخالصة إلى العلوم النظرية التطبيقية مثل الرياضيات والطبيعيات والعكس بالعكس ومن الثقافة الفلسفية العامية إلى الثقافة الدينية السياسة. وأبرز من أشار إلى ذلك فلهالم دلتهاي كما أسلفت .

المرحلة الرابعة:

وكان عامل التأثير الأهم هو الرؤية العربية الإسلامية الجديدة للعالم أي علاقة الدنيا بما يتعالى عليها والتي كانت أقرب إلى الرؤية اليونانية من حيث عدم ترذيل الدنيا بغلاف الرؤية اللاتينية المسيحية وذلك بمقتضى التوالج بين مفهوم الاستعمار للأرض وما يتعالى عليه أو الاستخلاف في الرؤية الإسلامية وهو ما غير هذه الرؤية المسيحية للديني من حيث هو ديني - بشهادة هيجل في فلسفة التاريخ وتنزيل القيم الدينية فيه - وبشهادة هاينه في الأدب وتنزل القيم الدنيوية في رؤية العالم عند محاولته في تاريخ الأدب الألماني والأوروبي تعليل ما تميزت به إبداعات جوته (وقد بينت ذلك في ما كتبته عن جوته .(

المرحلة الخامسة:

وهذه المعاني الخمسة تمثل جوهر الانقلاب الكيفي والقطيعة الفعلية مع العصور الوسطى الأوروبية والتي كلها بينة العلاقة بما بين الحضارتين من تواصل في السلم والحرب على حد سواء . وقد بدأتها بالعلامة الأولى التي رمزت إليها بموقف توما الاكويني في القرن الثالث عشر وموقف لوثر في

بداية القرن السادس عشر والمتمثلة في أصدق وصف قاله توما الاكويني وهو بالمقياس المسيحي جعله يعتبر الإسلام وثنية وليس دينا بالمعنى المسيحي للدين.

وقد تطورت هذه الرؤية في عصر الأنوار حتى الإسلام يعتبر دينا طبيعيا وعقليا وليس دينا منزلا ذا أسرار وألغاز لا يقبلها العقل . فكلمة وثني في علم الكلام المسيحي الوسيط تعني الفلاسفة اليونانية بالمقابل مع الدين المسيحي.

لكن من له دراية بمنزلة العقل في الإسلام ينبغي ألا يفهم أن منزلة الدنيا فيه من جنس منزلتها عند اليونان وإلا لكان أقرب إلى الطبعانية بل هي منزلة يتصاحب فيها الاستعمار للأرض

والاستخلاف يكون فيها الأول مطية الثاني وامتحانه . ولولا ذلك لآل الأمر إلى مفهوم المصالحة الهيجلي فيصبح الإسلام قائلا بالمطابقتين مثله وما كان لنقده التحريف المسيحي الذي هو معنى المصالحة الهيجلي ولنقده للفلاسفة اليونانية التي هي معنى القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية. فالإسلام مختلف عن رؤية الوجود المسيحية التي بلغت ذروتها في الهيجيلية وعن رؤيته اليونانية التي بلغت ذروتها في المشائية. فهو يرفض المصالحة الهيجلية بين الغيب والشاهدة والمطابقة البارمينيدية بين الوجود والعقل .

وبهذا المعنى فالعائق الذي عاشته أوروبا في خروجها من القرون الوسطى للتحرر من سيطرة غاية فكرنا على بداية استئناف فكرها شبيه بالعائق الذي نعيشه نحن اليوم للتحرر من سيطرة غاية فكرها على بداية استئناف فكرنا

أحببنا أم كرهنا . وهذا العائق في الحالتين هو سيطرة رؤية الغالب على المغلوب وهو المعنى الذي ينبغي مراجعته لما فيه من الجمع بين الرؤيتين الخلدونية والهيجلية وهما الغايتان في الحضارتين .

فسيطرة الرؤية الغربية للعالم الرؤية التي تؤثر فينا حاليا وسيطرة الرؤية الإسلامية التي أثرت فيهم خلال انتقالهم من القرون الوسطى إلى الحداثة قربت بين الرؤيتين ولم تلغ أيا منهما ؛ كلانا أخذ ما كان ينقصه في بناء حضارته من النواة التي تميزه للمحافظة عليها وإذن فليس الأمر علاقة صراع الحضارات الهيجلي ولا علاقة التغالب الخلدوني .

فالعلاقة هي بين تعيين حضاريين كلاهما يمثل مسارا نحو الكلية الإنسانية وطلب الكونية التي تتطابق مع الإنساني من حيث هو إنساني ولا يمكن لأي تعين أن يكون هو الإنساني بل أحد وجوه التعدد في السبيل الموصلة إليه بما فيها إيجابا وبما ليس فيها سلبا بمعنى أن ما بينها من فروق ليس تفاوتا بل هو عين التعدد الذي تعنيه الآية 3 من الحجرات أي إن الشعوب والقبائل تعددت

للتعارف معرفة ومعروفا وكلها تسهم بما يميزها ولا تتصارع به إلا بسبب رؤية وجودية هي ما فهمه ابن خلدون بمعنى التغالب وفهمه هيجل بمعنى صراع أرواح الشعوب .

الاسماء والبيان 178 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

وطبعا فشكل متأثر بغيره لا يطابقه ولا يحاكيه دون المحافظة على ما يختلف به عليه فيكون خليطا بين ماضيه وحاضر من يحاكيه والحصيلة هي تجدد الذات وتغيير النموذج الذي صورته عند المتلقي غير ما هو عليه في

ذاته عند أصحابه:

.: فعندنا حضور ما يدين به المحاكي لذاته وماضيها وهو النواة المميزة التي تكون بها أي حضارة تلك الحضارة أو لنقل هويتها العميقة وسأبين في بحث لاحق أن الحضارات في تدرجها إلى الكونية كما يحددها الإسلام تمر بخمس مراحل وتبقى عليها ولا تفاضل بينها ولكل من السالف بقاء في الخالف وتكيف مع ما يعتبر مكملا لتكوينيتها جميعا خلال السعي لتحقيق شروط وظيفتي الإنسان في الكون: الاستعمار للأرض والاستخلاف فيها بفضل جهازيه المعرفية أي النظر والعقد والقيمية أي العمل والشرع كما بينت في دراسات سابقة: وكلها مقومة لكل هذه المراحل الخمس.

فالمرحلة الأولى تبقى دائما المرحلة الأخيرة بمعنى أنها البداية والغاية وهي القدرة على إبداع شروط البقاء العضوي والروحي ولها شرطان قبلها شرطان بعدها والأولان بداية أداتية والثانيان نهاية غائية. والأولان هما الإرادة والعلم شرطا القدرة على شروط القيام العضوي والعلاقة بالتاريخ والطبيعة في مستوى الاستعمار في الأرض والثانيان هما الرؤية والذوق شرطا القدرة على شروط القيام الروحي والعلاقة بهما في مستوى الاستخلاف في الأرض .

.> ثم حضور مثاله المؤثر فيه وما يدين به لحاجاته التي ألجأته إليه لأنه يجد لديه شروط سدها فتكون النواة هي المحددة للنقص وليس العامل الأجنبي عنها .

د. ثم فعل >- -> هو الذي يصمد برؤيته لذاته أمام رؤيته من يجد فيه ما يسد به حاجاته لكأن منشوده الذي يلاحظه في غيابه موجوده متحقق في

موجود غيره عندما يقارنان بتصور مثالي للإنساني . وذلك هو دور المحافظة على الذات خلال تقليد النموذج . وفي هذا تنسيب لنظرية ابن خلدون في تقليد المغلوب للغالب ولنظرية هيجل في تعالي الغالب على

الاسماء والبيان 179 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

. ثم فعل -> في -7 لأن الحاجة الراهنة لا تغلب على الصمود المحافظ بل على ما يحول دون تجاوزه لذاته حتى يغيرها بمقتضى منشوده للتجاوز موجودها . فيكون الوعي بالحاجة بوصفها المنشود بالمقارنة مع الموجود تحرير الموجود مما هو ميت فيه . ويشبه ذلك تصرف البدن الآخذ في تعويض الأعضاء) الجراف) الذي لا يقبل من البدن المأخوذ منه إلا ما تقبل به حصانته العميقة لكيانه الحي أو لعملية التكيف وإلا لحصل الاندماج التام ولذابت الحضارة الآخذة في الحضارة المأخوذ منها كما يتوهم هيجل وابن خلدون .

.5 وتلك هي شروط إبداع ثمرات التجاوز وبذلك اعتبرت التفاعليين د-وب -مثالا حيا من عقم القول بنظرية التثليث لأن الحصيلة ليست حالة واحدة يكون فيها البقاء لما توهم غالبا أو حضارة أسمى فيزول ما يتوهم مغلوبا أو حضارة أدنى بل أحيانا العكس هو الذي يحصل . ومن ثم فالرؤية الأصح هي نظرية التخميس وليس التجاوز الماحي للمغلوب في رؤية ابن خلدون أو للموضوع ونقيضه -الأوفهيبونج الهيجلي - بل هي تولد لقاء بين زوجين يصبحان في كيان الحضارتين والتفاعل ليس انفعالا قبالة فعل بل هو فعلان مختلفان ينتجان ثمرتين مختلفتين وتلك هي علة المفعولين المتكاملين بدلا من المفعول الواحد . فالمزاوجة بين التفاعلين

هو سر التنوع الحضاري الذي هو من جنس التنوع العرقي المخصب للحياة العضوية وللحياة الروحية في تاريخ الإنسانية الذي هو واحد وكوني دائما .

ولا بد هنا من التخلص من نظرية الفعل ورد الفعل حتى في النظرية الفيزيائية: فلو كان كل فعل مقابله رد فعل مساو له ومقابل في الاتجاه لاستحال التغير ولبقي كل شيء جامدا لا يتحرك . فلا يوجد فاعل خالص وراد فعل خالص بل كلاهم فاعل ومنفعل والفعل والانفعال معنيان بسيطان هو حدان بينهما وسيطان ومبدأ موحد وهو معنى المخمس . وقد كان أرسطو يعرف الحدين الأقصيين بالقوة الفاعلة والقوة المنفعلة. وفي الحقيقة فالمهم في الحالتين هو معنى ال"قوة" أي الإمكان الذاتي وهو ما يفيد أن المنفعل له في ذاته قوة الانفعال ولا ينفعل إلا في حدودها فتكون هي عين فعله في ذاته لينفعل لو اعتبرناه منفصلا عن الفاعل وتصورنا العلاقة بينهما من دون مبدأين متعال عليهما هو الذي يجعل العلاقة بينهما ممكنة:

الاسماء والبيان 180 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

شما يجعل مادتين تتفاعلان في الطبيعة فعلا وانفعالا مستحيل الفهم من دون نظام متعال عليهما يجعلهما يتفاعلان ذلك النوع من التفاعل بمقتضى القوى الطبيعية الأربعة الأساسية المعلومة والتي هي بدورها بحاجة إلى قوة توحد بينها وهو ما يحاول العلم اكتشافها :

.> القوة الذرية القوية.

.> القوة الكهربائية المغناطيسية.

د. وقوة الجاذبية وهي قوة المحافظة على نظام العالم بمستواه النيوتوني.

. والقوة الذرية الضعيفة .

. القوة التي لم تتحدد بعد - واعتبرها البرزخ الوجودي بين عالم الشهاد وعالم الغيب وبين ما

يخطر على بال البشر وما لا يخطر على بالهم - هي القوة التي ينبغي أن توجد .

فلا يوجد وعي إنسان يخلو من اعتبارها ما ليس منه بد ليكون للوجود معنى أو حتى لا فيه من اللامعنى وهي التي تحافظ على نظام العالم باللامتناهيين في الكبر وفي الصغر والتي توحد هذه

القوى الأربع بوصفها فروعا عنها وليس هي الممسكة بالوجود المتجاوز لا يقبل الرد لرؤيتنا عنه لأن ما نعلمه من شاهد الوجود لا يكاد يساوي واحد في المائة منه فضلا عن غيبه .

فهذه القوى الأربع محيطة بكل تفاعل بين المواد في العالم وإذن فليس فيها من تفاعل إلا بمقتضاها . ولما كانت هذه القوى هي بدورها متفاعلة فلا بد لها من قوة فوقها هي التي تمثل وحدة المجال الذي يجري فيه تفاعلها وهو نظام العالم إذا كنا نقول برؤية مادية أو مدبره إذا كنا مؤمنين بوجود الله وفي الحالتين فهو من قبيل المخمس في هذه الحالة أعني قوة جاذبية ليس بين الأجرام (قانون نيوتن في العالم الوسط بين اللامتناهيين (ولا جاذبية ما فوق موضوع جاذبية نيوتن أو ما دونه بل ما جاذبية أسمى هي التي تجعل هذه القوى الأربعة تعمل معا وهي من ثم أصلها ويمكن

اعتبارها بل الخلق والأمر عند المؤمن أو ما يماثله عند المادي . وتلك هي القوة

الاسماء والبيان 181 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

فالقوي على الفعل له قدرة التمدد المؤثرة في غيره والقوي على الانفعال له قدرة التكيف مع فعل" المؤثر فيكون التمدد الذي ينجر عن تأثره هو المنشود في الموجود ذا الحضور بالغياب الواعي بغيابه في حالة الحضارات الإنسانية ويكون الوجود الحاضر عند المؤثر دالا على طبيعة الحاضر بغيابه في شكل منشود يقتضيه الموجود . وهو فعل الذات يجعلها قادرة على تقبل ما تحتاج إليه من فائض قوة المؤثر. ولنأخذ مثال البدن الذي يغتذي: فهو إذ يجوع لا يأخذ من الغذاء إلا ما يسد حاجته وطبعا قد يخطئ فيأخذ ما يظنه غذاء فإذا به يصبح سما ء

ومن هنا فالأخذ مثل الأكل عند العاقل يقتضي أخذ المناسب ومن ثم فشرطه الوعي بطبيعة ما يحتاج إليه وما يأخذه وما يرفضه . فتكون حاجته فعلا وليست انفعالا لأنه بهذا الوعي ينتخب من الغذاء ما يستجيب لفعله في ذاته التي تعدل كيانها بما يجعلها تنمو؛ وإذن فلا بد من مراجعة نظرية ابن خلدون في التغالب ونظرية هيجل في التفاضل . فالمغلوب نوعان يقلد دون انتخاب ويبدع ما ينقصه فيكون الغالب عنده ليس نموذجا بما أبدع بل بالإبداع . والمفضول نوعان مفضول لا يعي فيم هو مفضول ومفضول يعيه . والأول يعتبر الغير هو بما أبدعه وليس بقدرته على الإبداع. لذلك فالعرب اليوم يعتبرون الغرب فاضلا عليهم بما أبدعه وليس بقدرته على

إبداعه . والأول يمكن استيراده لكن الثاني لا يستورد بل يبدع من جديد.

فالتأثر بالمبدعات انفعال مطلق والتأثر بالإبداع فعل مطلق لأنه فعل تكيف ليس الغير فيه إلا دليل الإمكان وليس شرط الوجود . ومن ثم فالعلاقة ليست علاقة فعل بانفعال بل علاقة فعلين أحدهما في الغير والثاني في الذات بصورة تجعل الذات لا تأخذ من الغير ما هو شرط قيامه بل تعين مثله شرط قيامها فتتكيف ليس بمحاكاته بل بإبداع ما ينقصها وبالتحرر مما يعوقها انطلاقا من علاج وضعها الذي عليه ذاتها وليس انطلاقا من المؤشر إلا بما هو مادة لفعلها الذي يكون مثالا من يحسن علاج وضعه وليس مثالا لمن يستعار منه العلاج .

وفي ذلك أيضا فاعلية إزاء الذات إذ إن فعل التكيف الآخذ من الغير يصحب فعل التحرر منها في الذات من ميت بما فيها من حي . ومثال ذلك أن الغربي لما تأثر بالمسلمين لم يصبح مسلما بل بقي مسيحيا مع أخذ ما يجعله يستفيد مما يتفوق عليه المسلم به فيكون فاعلا بنوع التلقي . ونفس الأمر

الاسماء والبيان 182 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

يحصل الآن؛ فالمسلم تغرب بنحو ما لكنه بقي مسلما وتحرر مما في ذاته يحول دون تكيفه مع الظرف الجديد دون أن يفقد ذاته التي جعلته قادرا على التكيف وذلك هو الحي من ذاته . ومن ثم فالعلاقة ليست كما ظن ابن خلدون تقليد المغلوب للغالب بل علاقة بين فاعليتين واحدة يكون فيها ما يظن مغلوبا ساعيا لحيازة ما يجعله غالبا بإضافة علة الغلبة التي عند خصمه إلى ما في ذاته جعل فعندما يأخذ المسلم العلوم الحديثة مثلا فهو ليس مقلدا بل متكيفا مع شروط البقاء التي غلب بها مؤقتا وحيازتها لها من

جنس الغذاء الذي ينتخبه البدن ليبقى فيكون فيه حكمان:

تشخيص الحال واكتشاف علة الضعف وهذا هو منطلق كل قوة وقد حصل ذلك بين المسلمين وفارس وبيزنطة ثم حصل بين المسلمين والأوروبيين وهو بصدد الحصول بين الغرب الأقصى والشرق الأقصى حاليا لأن التنافس بين الصين وأمريكا هو الذي يمكن أن يحدد مصير نظام العالم المقبل . ولا يمكن للمسلمين أن يستعيدوا دورهم إذا لم يحققوا شروط التكيف مع عالم العماليق باستعادة وحدة الأحياز الخمسة الجغرافيا والثروة والتاريخ والتراث والمرجعية اللاحمة للعناصر الأربعة وهكذا فالعلاج بالأخذ المفيد لا يختلف عن الاغتذاء وهو الذي يكون الحكم فيه قوة البدن الحي الاستيعابية والتحويل الذي تدخله عليه فتكون بذلك مرحلة جديدة في الابداع قد تجعل النموذج يتحول هو بدوره إلى حاجة تقليد مقلده: البدن الميت لا يحاكي ولا يقلد ولا يتكيف والبدن الذي يحاكي ويقلد ويتكيف لا يفعل إلا بما هو حي به كيانه وبه يتحرر من الميت منه في آن.

وكل من له دراية بتاريخ أوروبا الحديثة يعلم أنها شرعت في الكلام بلغاتها العامية وفي تعليم أبنائها العلوم الحديثة مع بقاء اللاتينية شبه لغة مشتركة في المستوى الأكاديمي مع تدرج نحو اشتراك العلماء في خمس لغات علمية غالبة كلها ذات صلة مباشرة بوجود العربية في أوروبا وحضارتها وهي الفرنسية والانجليزية والإيطالية والألمانية مع التعويض المتدرج لأديان الفلاسفة بالأديان المنزلة.

الاسماء والبيان 183 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

وهو ما جعل البحث الفلسفي والعلمي في علاقة بالأديان المنزلة وعلم الكلام الذي لم يبق هامشيا بالمعنى الذي كان عليه في نظر المدرستين المشائية والافلاطونية اللتين كانتا تعتبران الأديان المنزلة مللا عامية وإيديولوجيا شعبية أصحابها شبه دراويش (أفلاطون وارسطو) من جنس ما يراه الماركسيون حاليا) الفارابي مثالا) .

وقد سبق أن عالجت الأمر في محاضرة حول الانتقال من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الحديث (بيت الحكمة السنة الماضية .(309 كما يمكن العودة إلى نص بيار دوهام الذي نقلته إلى العربية منذ ثمانينات القرن الماضي ويتعلق بمصادر الفلسفة العربية (فصل من المجلد الرابع من كتابه حول نظام العالم) . كما يمكن اعتماد ما قاله أحد كبار مؤسسي العلوم الإنسانية ونظرية التأويل) الهرمينوطيقا (في الغرب فلهالم ديلتهي وما ينسبه من دور للمرحلة العربية الإسلامية في تاريخ العلم .

ودون أن أجزم أن تغييب هذا الوجه من تاريخ الحداثة له علاقة وطيدة بالموقف من الإسلام الموقف الهادف إلى تغييب دور علاقة الفكر الأوروبي به لأن حضوره حتى في الفلسفة والعلوم لم يكن بالوسع نفيها . لكن غياب الكلام على دور مدرستين كلاميتين مهمتين وعلى دور الإصلاحين الديني والسياسي في الغرب الحديث يثبتان لكل مراقب نزيه أن حقيقة ما حدث فعلا.

فهذا القصد حاضر حضورا مهيمنا على محاولة استبعاد دور الإسلام التأثير العميق على التغير الجذري في رؤية العالم ونظرية المعرفة ونظرية القيمة في الفكر الغربي الحديث على الأقل قبل أن يعرفه هيجل وماركس وينكصان

به إلى صراع الأرواح وصراع الطبقات وحصر تاريخ الإنسانية في تاريخها القابل للرد إلى التاريخ الطبيعي في عالم ليس له ما يتعالى عليه .

لو لم يكن القصد العودة السريعة إلى الأوضاع الراهنة في العلاقة بين الإسلام والغرب لما اخترت لايبنتس طرفا غربيا واقبال طرفا مسلما في القضية ورمزا للعودة إلى الاستئناف الإسلامي موضوعا للفصل الثالث عشر. فرد محمد اقبال على أعظم فيلسوف ألماني وأكثر مفكري الغرب عداوة

للإسلام بسبب قرب الفتح العثماني لبلده جعلته وسيطا بين بداية التحول في هذه العلاقة من حيث العلاقة بين الوحي والعقل فيهما وفضلته على أي من الأزواج الثلاثة الموالية:

.> لايبنتس ولسنج بأسلوب كلامي نقدي متجاوز لموقف الكلام المسيحي الايبتسي الذي أوصل لايبنتس إلى إشكالية ما يسميه الفاطوم الإسلامي لتمييز قوله بما يترتب على "أفضل العوالم الممكنة" عن نظرية القضاء والقدر الإسلامية. .> فولتار وروسو لعرض العلاقة بأسلوب أدبي ذي وظيفة اجتماعية لتجاوز السخرية من رؤية الإسلام للقضاء والقدر ودوره في النظام الاجتماعي أو نظرية الدين المدني في رؤية روسو والدين من حيث هو أداة حكم الدهماء في نظرية فولتار. د. جوته ولايبنتس لعرض العلاقة بأسلوب فلسفي ديني متجاوز لنظرية الفاطوم الإسلامي عند لايبنتس والمقابلة بين الفاطوم والتسليم لإرادة الله في ما يتجاوز ما يقدر عليه الإنسان وهو أمر يقتضي قول جوته بما توصل إليه كنط من نفي القول بالمطابقتين . أما الكلام على فولتار-رغم أنه أقل فلاسفة الحداثة انتسابا إليها لبعده كلاميا وفلسفيا عن روحها وسطحية آرائه الفلسفية التي يغلب

عليها البعد الإيديولوجي المقالد سطحيا للربانيين الانجليز كما يتبين من علاقته بروسو - فلأن جل المثقفين العرب متأثرين بالفكر الفرنسي المغاربة منهم والمشارقة على حد سواء . وأكثر هؤلاء المثقفين رأفة بالشعب واحتقارا له في آن يقف من الإسلام الموقف الفولتاري معتبرين الدين مجرد أداة سياسية لحكم القطيع الشعبي . ولن أطيل الكلام في هذه الأمثلة الستة لأني أريد الانتقال مباشرة بعد الكلام على رد محمد اقبال السطحي على لايبنتس لاعتماده على نفس الأسس أي على القول بالمطابقتين عند المعتزلة إلى علاج زوجين أخيرين هما كنط وهيجل (ومعه ماركس (وعلاجهما الحاسم في هذه الإشكالية موضوعا للفصل الرابع . فهيجل وماركس هما المؤثران الأهم في فكر النخب العربية والإسلامية حاليا لأن ريدة فكرهما هي نقد محاولة تأسيس الأخلاق على حدود العقل النظري والحاجة إلى الإيمان بما يقرب من المقابلة

الاسماء والبيان 185 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

الكيفية بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب . ولا شيء غير ذلك يرد إليه ما يمضغه من يدعون التفكير بين النخب العربية أو من يتصورون أن ما بعد الحداثة يمكن أن يخلصهم من التبعية في حين أن من يدرك حقيقتها يعلم أنها مجرد نتيجة فرعية للهيجلية والماركسية.

وأكثر مفكري العرب كذبا ولصوصية فكرية يدعونها مشروعا فلسفيا من يزعمون أنهم يتجاوزون كنط بدعوى أنه يفصل بين الدين والأخلاق ويدعون تدارك ذلك في حين أن التأسيس الكنطي العميق يمكن رده إلى منطلق فاسفة النقد كلها عنده الذي الابستمولوجي فيه تابع للأكسيولوجي

. فالفصل بين الظاهرات والحقائق في ذاتها عمادا لأبستمولوجيته هو شرط تأسيس الأخلاق على الإيمان عمادا لأكسيولوجيته لأنها شرط استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية التي هي شرط العلم . ومن ثم فالتحرر من الضرورة الطبيعية لتأسيس شرط الأخلاق او الحرية مسألة تجدد علاقة الديني بالفاسفي التي هي عين نفي المطابقتين القيمية) أكسيولوجيا) والمعرفية

وبهذا المعنى فجوهر ما نقل الفكر الغربي إلى الحداثة بمعنى الإصلاحين الديني والسياسي محيطين بالإصلاح الابستمولوجي والاكسيولوجي في صلة باللقاء الصدامي بين الحضارتين العربية الإسلامية والمسيحية اللاتينية جوهره الذي كان مخفيا لم يتضح إلا في النقد الكنطي وعلاقته بالنقد الديني والابستمولوجي البريطاني الذي كانت رؤيته الدينية

وخاصة عند من تأثر بهم كنط مما يسمى بالنزعة الربانية-تييست - أقرب تطور فكري في الغرب الذي انتقل من اعتبار الإسلام مجرد فرقة مسيحية مارقة إلى دين عقلاني طبيعي كما بينت في الفصل الثاني عشر والنقلة التي حصلت بين توما الاكويني ولوثر والموقف الحاسم في عصر التنوير مراجعة تاريخ الانتقال من القرون الوسطى والحداثة وبيان وهاء الوصل المباشر بين الغرب الحديث واليونان مستحيل لأن الثغرة تبقى مما لا يسد بخرافة المعجزة الأوروبية في علاقتها بما قبلها بنظرية المعجزة اليونانية في علاقتها بما قبلها .

الاسماء والبياه 186 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

وهذه الوسائط التي ذكرتها في الكلام وفي الفاسفة مع التركيز على التوالج

بين نزعي الفكر الديني والفاسفي هدفها ليس الدفاع عن دور الإسلام والمسلمين

بل استعادة حقيقة ما حصل حتى نفهم تاريخ الفكر الإنساني لأن الفكر الإسلامي من خصائصه الجوهرية أنه كوني وأنه لا ينكر ما بين الحضارات من تخاصب دائم: فالحضارة الإسلامية أكثر الحضارات حرصا على حفظ التراث الإنساني واعتبارا بفضل من تقدم عليها وذلك في الديني وثمراته وفي الفلسفي وثمراته على حد سواء .

لذلك فسأكتفي بتعليقات سريعة على هذه الأزواج الثلاثة التي تجاوزتها للمرور مباشرة إلى ما يمكنني من العودة السريعة لراهن العلاقة وبعدها أدرس هذا الخيار: لايبنتس ورد محمد اقبال عليه خاصة وهو شديد التأثر بفلسفة هيجل ونظرية أرواح الشعوب .

وهو أمر لم أستطع فهمه لأنه لا يمكن لمسلم مثله فاهم للقرآن أن ينسى النساء : والحجرات 13:

فيزعم أن لنظرية أرواح الشعوب التي هي لها أساس ديني بين في فكر هيجل بل هي أساس نظرية توالي الأديان الموصلة إلى أسماها أي إلى المسيحية في شكلها بعد الإصلاح .

كيف يمكن محمد اقبال أن يزعم لنظرية أرواح الشعوب - التي هي هيجلية بالجوهر-معنى فينسب بمقتضاها الفلسفة الإسلامية إلى الفرس وينسى أن الفرس لا فاسفة لهم أصلا قبل الإسلام . فعلى حد علمي ليس للفرس مفكرين من حجم ابن سينا والغزالي أو حتى من تلوهم قبل الإسلام ما يعني أنهم ليسوا فلاسفة لأنهم فرس بل لأنهم مسلمون ولأن

القرآن بالجوهر فاسفي وديني في آن. فالقرآن يجمع بين اسلوب علم الكلام الحجاجي شكلا وأسلوب الفاسفة في الاستدلال العلمي بالنظام الطبيعي والبايولوجي مع تحرره مما يشد الكلام والفاسفة أي مما يحرفهما أعني من القول بالمطابقتين والتجانس بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب . فالقرآن ينفي المطابقتين بجعل العلم اجتهاديا والعمل جهاديا ولا يوحد بين العالمين فيحول دون قيس عالم الغيب على عالم الشهادة بل يعتبر الثاني عالم النماذج التي يحاكيها الأول في سعيه للانتقال من الموجود إلى المنشود مع استحالة تحقيق المطابقة بينهما : لا يوجد علم إنساني محيط ولا عمل انساني تام.

الاسماء والبياه 187 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

لسنج ولايبنتس باسلوب كلامي فلسفي يتجاوز علة قول لايبنتس بالفاطوم.

كانت حصيلة الموقف الذي يحول ما يسمونه عقلانية الإسلام مذمة كبرى ليعدوه وثنية وليس دينا منزلا لخلوه مما يعتبره المسيحيون أسرار الوحي الإلاهي التي لم يجدوها فيه -بين الاكويني ولوثر. لكن هذه النتيجة أصبحت في عصر الأنوار محمدة حتى صار الرد على أهم مدرستين كلاميتين قريبتين منها تتهمان بميل إلى الرؤية الإسلامية للديني -السيسونية الإيطالية والربانية الإنجليزية) التييست .(

وتلك هي بداية المحاولة التي أراد لايبنتس تنزيه رؤيته القائلة بأفضل العوالم عن قابلية الرد إلى التأثر بالنظرية الإسلامية العقلانية التي تؤمن مع ذلك بالقضاء والقدر. وللإنصاف فإنه ما ينسب إلى لايبنتس لا شيء يثبت أنه يتبناه كما سنرى لكننا سنفترض تسليما بالراي الذي ساد أن يتبناه . وفي

هذه الحالة فإن ما فات لايبنتس هو شرط هذا الإيمان بالقضاء والقدر عند المسلمين باعتباره قولا بعلاقة حريتين حرية مطلقة للرب وحرية نسبية للخليفة-وهو معنى الكسب عند الأشاعرة حتى قبل التخلص من القول بالمطابقة المعرفية علما وأنهم متخلصون من المطابقة القيمية لرفضهم القول بالتحسين والتقبيح بخلاف المعتزلة- ومن ثم فالإيمان بالقضاء والقدر يعني الإيمان بهذا الفارق ومن ثم بنفي المطابقتين : فعلم الإنسان محدود وعمله غير تام وإذن فكل ما يتجاوزهما قضاء وقدر بالنسبة إلى الإنسان.

وفي هذه الحالة إذا فهمت حق الفهم يصبح سعي لايبنتس للتمييز بين ما يسميه اللطف الإلهي في المسيحية التي يعتبرها أساسا لنظريته في أفضل العوالم وبين إسلام الأمر للرب في الإسلام -وهو المعنى العميق لمعنى الإسلام - الذي وصفه بالفاتاليسم المحمدي ناتج عن قوله بالمطابقتين متوهما علم الإنسان محيطا وعمله تاما . وطبعا لم يكن بوسعه أن يفهم الرؤية الإسلامية التي أدرك حقيقتها جوته كما سنرى

فقال إن الإسلام لأمر الله وحكمته هو جوهر الإيمان الديني الذي لا يترتب عليه نفي حرية الإنسان عندما تدرك محدوديتها المعرفية والتقييمية أي عندما لا تقع في خطأ القول بالمطابقتين التي يمكن اعتبار الكنطية بداية فهمها وفهم الحاجة إلى التحرر من القول بالمطابقتين لتأسيس

الاسماء والبياه 188 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

الأخلاق على الرؤية الدينية المجانسة للرؤية الإسلامية. وهو ما جعل هيجل يتهم فكره بكونه أميل إلى الرؤية الإسلامية.

أكتفي في هذا القسم الاول من هذا الفصل بالزوجين الاولين وأترك

الأزواج الأخرى إلى القسم الثاني من هذا الفصل ليكونوا مدخلا لدراسة رد محمد اقبال على رؤية لايبنتس للفاطوم المحمدي -القضاء والقدر عند المسلمين -رغم أني أعتقد أن لايبنتس لا يعبر عن رايه الشخصي في الموضوع بل هو يسعى إلى نفي التهمة التي قد تناله بأنه ميال إلى الرؤية الإسلامية لأنه يعتبر ما يحاول دحضه راجعا إلى الراي السائد ولا يعتبره رايه الشخصي وهو بذلك قريب من راي جوته كما سترى .

ختمت القسم الأول من هذا الفصل الثالث عشر بموقف شامل من الإسلام موقف ممثل لثقافة القرنين السابع عشر والثامن عشر أي العصر الكلاسيكي وعصر التنوير وفيه الأبعاد الكلامية والفاسفية والأدبية والتاريخية والسياسية وازدهار الاستشراق في كل بلاد الغرب واعتبرت لايبنتس (متكلم وفيلسوف ومؤرخ وسياسي (ولسنج) أديب وناقد لعلم الكلام وفيلسوف) ممثلين لهذه الحقبة .

وكانت غايتها منظور التنوير بعد أن قدمنا في الفصل الثالث عشر حسم الموقف من مآل شروع الفكر الغربي في الإصلاحات الخمسة التي يمكن اعتبارها جوهر الحداثة تمثيلا لها توما بتوما الأكويني بداية وبلوثر غاية وهي إصلاحات في علاقة مباشرة باللقاءين التاريخي والفاسفي في أوروبا عن طريق فلاسفة الإسلام وجيوشه وفيها تغيرت صورة الإسلام مما جعل ما كان فيها يعتبر علة ذمه إلى ما صار علة مدحه لأن الإصلاحات كلها صارت محاكاة وإن لم تكن صريحة لما تقتضيه صورته:

فالإصلاح الديني المحافظ على الكاثوليكية يحاكي الإسلام في أهم ثورتين عرفتها الحضارة الإنسانية وتخص علاقة العقل) الفلسفة) والإرادة)

الدين (في عالمي الإنسان ودور الفرد فيهما تحريرا له من سلطان الألغاز الدينية وعلاقته بالغيب دون المساس بالسلطتين الروحية والسياسية

الاسماء والبياه 189 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

والرمز الحلان القادمان من إيطاليا) السوسينية) ومن اسبانيا الجنسينية للفصل بين العاسي والديني والمحافظة على السلطتين الروحية والسياسية بالحق الإلهي .

والإصلاح الديني القاطع مع الكاثوليكية يحاكي الإسلام في نفس الثورتين وتخص علاقة العقل والإرادة في عالمي الإنسان ودور الفرد فيهما تحريرا أعمق لأنه يعود إلى الجذر إذ تعلق بالتخلص من السلطانين الروحي والسياسي وجعل الإنسان له علاقة مباشرة بربه وبشأنه .

وفي الغاية فإن صورة الإسلام في غاية هذا المسار صار ممثلا للدين من حيث هو طبيعي وعقلي عند التنويريين والربانيين لقوله بالوحدانية وخلوه من الألغاز المسيحية فأصبح أقرب ما يكون إلى الرؤية التنويرية في أوروبا عامة والربانية) تييست (في إنجلترا خاصة. والمعلوم أن التنويرية والربانية أثرت كبير الأثر في النقد الكنطي وقبله في مؤسس ألمانيا الحديثة الذي كان يعتبر نفسه هارون الرشيد الألماني .

وقد أجلت البحث في المسألة كما صيغت في الموقف الأدبي وفي الانثروبولوجيا السياسية والاجتماعية ممثلين بروسو وفولتار وموقفهما من صورة الإسلام بل ممارستهما النقدية في الأدب والفاسفة الاجتماعية وبلا رؤية الوجود الإسلامية وكانت الغاية الوصول إلى رؤية جوته لمسألة القضاء والقدر في شبه تعديل لما ينسب إلى لايبنتس . وسنرى أن نفس النتيجة

التي حدثت في ما آل إليه علم الكلام (بين الاكويني ولوثر) وما آلت إليه الفاسفة (بين لايبنتز ولسنج) في عصر التنوير تكررت في الرؤية الأدبية السياسية) روسو وفولتار) وفي الرؤية الذوقية والوجودية (جوته أديبا وفيلسوفا (وهاينه (مؤرخا للأدب ورؤى الوجود) .

ولست أدعي في ما أعرض إضافة شخصية تتجاوز ارجاع العامل المنسي بقصد لي فهم ما حدث لأن الإسلام الذي كان مدار الجدل في هذه المجالات الكلامية والفاسفية والأدبية والسياسية والاجتماعية بصورة لا تقبل الإهمال هو العامل المغيب الذي كان أصحاب نظرية الفصل بين الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية يحاولون فرضه وهو ما صار اليوم يسمى الحضارة اليهودية المسيحية.

الاسماء والبياه 190 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

وهذه التسمية تخون أصحابها لأن ما يسمى بالحضارة اليهودية المسيحية وما يسمى بالحضارة اللاتينية اليونانية كلتاهما ليستا كذلك إلا بسبب هذا النسيان المتعمد :

.: فاليهودية لم تعد إلى المسيحيين مباشرة بل بوصف أصحابها كانوا وسطاء بينها وبين الإسلام بتوسط دور الإسلام في تكوينهم الذي جعلهم يصبحون وسطاء. لأن يهود أوروبا كانوا معربين وخريجي المدارس الإسلامية في كل شيء ورمزهم من سماه ابن تيمية غزالي اليهود وجل المترجمين للتراث الفاسفي والعلمي . .> كما أن اليونانية لم تعد إلى اللاتينيين مباشرة بل بوصف أصحابها كانوا وسطاء بينها وبين

ثقافة الإسلام بتوسط دور حضارته في تكوينهم الذي جعلهم يصبحون

وسطاء . ففلاسفة أوروبا كانوا معربين ثقافيا وخريجي مدارس الرد على فلاسفة الإسلام في كل شيء ورمزهم خاصة توما الاكويني والقديس اللطيف .

وهذا النسيان المتعمد نعلمه جيدا في ما يجري عندنا . فالكثير منا يريد أن يدعي ان ما نسعى إليه

يقتضي الغاء حقبة محاكاتنا للغرب الحالي والزعم بأننا في علاقة مباشرة بماضينا ومستغنين عما

أخذناه من الغرب بدعوى أننا نملكه قبلهم . فهذه الظاهرة التي تزيف التاريخ تتكرر دائما بين

الحضارات بحيث إن كل حضارة تأخذ ممن سبقها وتحاول الزعم بأنها صاحبته فتنسبه إلى أصول

تتخطى بها حقبة الاخذ للزعم بان ما أخذته هو بضاعتها ردت إليها .

لكن الإنصاف يقتضي تنسيب الأخذ والعطاء كما بينت في مراجعة قانون ابن خلدون في علاقة

المغلوب بالغالب وقانون هيجل في صراع أرواح الشعوب . فالعلاقة بين الحضارات أعمق من هذين

التصورين لأن التغالب بين المتواجهين والتصارع بين الأرواح ليس إلا ظاهر الأمر. فكلاهما في

علاقة بغاية مشتركة هي تحقيق المشترك الذي ينحو إلى الكلي فيما هو إنساني والأمر أشبه بما

يحدث في اكتشاف ثروات الأرض +«

فالمستكشفون يتنافسون في طلب ما يسد الحاجة وقد يتصارعون عليه . لكن ما يكتشفونه ليس ملكا

لأي منهما بل ما يعود إليه هو أنه سبق غيره في الوصول إليه . وما يأخذه اللاحق من السابق ليس

ملك السابق ولا ملك اللاحق بل هو ملك العلاقة بين كيان الإنسان العضوي والروحي وما في

الاسماء والبياه 191 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

الطبيعة والتاريخ مما يستجيب إلى حاجيات هذا الكيان العضوي والروحي . وتلك هي رؤية الإسلام التي وضعت المبدأين المحررين من الفهم السطحي الصراعي والتغالبي:

فالنساء : تجعل كل البشر اخوة يتقاسمون ما في الأرض مما يستجيب لحاجيات البشر بالعدل

والحجرات 13: تجعل التعدد والمساواة ضرورة للتعارف معرفة ومعروفا في التعاون بينهم ولا تفاضل عرقي أو طبقي أو جنسي بينهم لأن المعيار الوحيد للمفاضلة بين البشر هو التقوى أي احترام الشرائع التي تنظم هذا العيش المشترك والتعاون العادل .

وكما سنرى أن ذلك كله انتهى إلى الرؤية الكونية ومفهوم الإنسانية وحتى السلم الكونية بين البشر وكلها اجتمعت في الفاسفة النقدية الكنطية التي رفضت علة الصراع والتغالب الأبستمولوجية والأكسيولوجية أعني

المطابقتين فاقتربت من الموقف الذي تحرر من وهم رد الوجود إلى الإدراك والتسليم بأن الإنسان مشدود إلى عالمين عالم الشهادة وعالم الغيب وأن الثاني شرط تحرره من الاخلاد إلى الأرض الذي صار غاية النكوص الهيجلي الماركسي وهي الغاية التي صارت الطابع العام في فكر المسلمين صراحة عند كاريكاتور الحداثة وبصورة ملتوية عند كاريكاتور الأصالة ورمز ذلك مفهوم التدافع الذي هو ترجمة حرفية لمفهوم الصراع الجدلي عند هيجل بين أرواح الشعوب والمعاني وعند ماركس بين طبقات الشعوب والمواقف .

وبذلك نكون قد وصلنا إلى مآل علم الكلام والفاسفة المحرفين للدين والقاسفة بسبب حصر الإنسان في سجنين هما كيانه العضوي وعالمه الطبيعي وهما عين ما يسمونه الواقع فتكون الغاية هي رد الإنسان إلى تاريخه الطبيعي مثله مثل كل الحيوانات التي ليس لها ماوراء الطبيعة ولا ماوراء التاريخ. وفي هذا الإطار تندرج محاولة محمد اقبال للرد على أكبر متكلم وفيلسوف مسيحي هو

لايبنتس . لكنه لم يخرج من النكوص الهيجلي وحتى الماركسي لأن كلامه أقرب ما يكون إلى ما يسمى علم الكلام الجديد .

الاسماء والبياه 192 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

فكلا الرجلين يصل بين الفاسفة والكلام في رؤية قديمة ووسطية تؤمن بالمطابقتين إيمانا كان من الطبيعي أن ينتهي إلى المآل الهيجلي الماركسي . فإقبال نفسه كان متأثرا بالهيجلية وبفلسفة الحياة النيتشوية وبرؤية برجسون الاحيائية المروحنة. وكلتاهما أقرب إلى القول بوحدة الوجود الطبعانية

السبينوزية المذوتة هيجليا . فيكون محمد إقبال مثله مثل هيجل لا يمثل النهضة الإسلامية المتحررة من القول بالمطابقتين بل هو نكص إلى المشترك بين الفاسفة وعلم الكلام الوسيطين الإسلاميين اللذين كانا في صراع مع المدرسة النقدية وبين الفلسفة وعلم الكلام

إذن ثلاثة مستويات لعلاج صورة الإسلام في غاية الحداثة الغربية قبل أن تفسدها الهيجلية والماركسية التي ما تزال مسيطرة على فكر النخب في الإقليم بنوعيها الممثل لكاريكاتور الحداثة بوضوح ولكاريكاتور الأصالة بتخف يغير الاسم دون المسمى:

.: روسو وفولتار.

.> جوته ولايبنتس .

د. اقبال ولايبنتس . وذلك تمهيدا إلى المرحلة الأخيرة من رؤية الديني عامة والإسلامي خاصة في المنظور الغربي . و هذا المجال يمكن اعتبار من يزعمون نقد الفكر الغربي بدعوى الانتساب على ما بعد الحداثة أو بخرافة الحق في الفاسفة والاختلاف من الغافلين لأنه لا يدرون أنهم غارقون إلى الأذقان في هذه المرحلة الأخيرة التي تمثلها الهيجلية والماركسية. فما بعد الحداثة هي تمامهما عندما يبلغ رد تاريخ الإنسان المتعالي على التاريخ الطبيعي إليه في مناخ القول بوحدة العالم وبغاية المطابقتين إذ إن تأليه الإنسان واعتبار الوجود كله ليس إلا سردياته ما يغنيه عن غير رؤاه لكأنه صار صاحب "كن" الموجدة و"كن" المعيرة بالمعنى النيتشوي للكلمتين .

الاسماء والبياه 193 أبو يعرب المرزوق

وبذلك فغاية الهيجلية والماركسية هي النكوص المطلق إلى الأسطورة والخرافة التي يشغل فيها الإنسان في العالم الطبيعي الخلق العنيف سياسيا والغلق اللطيف فنيا، وتلك هي غاية النيتشوية

والداروينية معممتين على الوجود كله . وهذه الرؤية مغرية لأنها تدغدغ كبرياء الإنسان لكنها ناتجة عن كذبتي الإنسان على نفسه:

.: ادعاء المعرفة النظرية المحيطة بحدود الوجود والعالم بردهما إلى ما يدركه الإنسان بجعله إدراكه خالقا لها ولا وجود لها إلا به وهو معنى السرديات التي ليس لها مسرود وراءها كأن الفكر كله صار أدبا .

د. ادعاء التقييم العملي المدرك لقيم الأشياء والافعال بردها إلى ما يقدره الإنسان بجعل عمله عين مجرى الوجود لكأنه أحد آلهة الميثولوجيا كما يتجلى ذلك في نظرية الانسان الأرقى عند نيتشه .

روسو وفولتار

بأسلوب أ

ب يتجلى بالسخرية من الإسلام للتضايق من التقدم.

لا أحتاج للإطالة في ذكر المقابلة بين روسو وفولتار عامة وبين موقفيهما من الإسلام خاصة. فبصورة

عامة فولتار "ليبارتان" وليس "ليبيرالي" كما يتوهم الكثير من قرائه . وقد كانت نصوصه تفرض

علينا في الثانوي -في سنة الجزء الأول من الباكالوريا - من بين النصوص الفرنسية التي كان هدفها

إعدادنا "للتفكير" الحر.

ففولتار ليس مفكرا بل هو أديب وهو مستهتر بالأديان عامة. وتلك حال كل من يخلط بين الديني

وتوظيفاته ويتوهم أن الفلسفي بريء من التوظيف الذي يحرفه مثل الديني فلا يعلم أنه ذو

ورغم تطور موقفه من الإسلام ومن الرسول خاصة بين مسرحيته التراجيدية بعنوان "التعصب أو

محمد الرسول" سنة در7د 0101011616 6016 1/10113110 011 12113115111, 1,6 ومصنفه بعد ذلك بعقد ونصف بعنوان "محاولة حول الإنسان عامة وحول عادات الشعوب وأرواحها" سنة 1756

65 1و6 1ه 110211175 151117165 6106121ع ده ع 101010 155215101171 05 فإن موقفه بقي سلبيا من الدين عامة ومن الإسلام خاصة بخلاف ما بدأ يسود منذ القرن السابع عشر وخاصة في القرن الثامن عشر عصر الأنوار.

ورغم نقد لايبنتس لما سماه الفاتاليسم المحمدي - الجبرية أو الجهمية الإسلامية - بمناسبة دفاعه عن رؤيته القائلة بكمال العالم والتي اتهمها معاصروه بالفاتاليسم فحاول التمييز بين رؤيته التي يعتبرها مطابقة للرؤية المسيحية والرؤية التي تنسب عادة إلى المسلمين -لأنه يرويها على أنها شائعة ويقول ما يفيد أنه لا يصدقها لأنه كان ذا تصور إيجابي للإسلام الذي يعتبر قريبا من الربانية الانجليزية أي دينا طبيعيا وعقلانيا . ويمكن أن أصف

موقف فولتار وخاصة سخريته من نظرية أفضل العوالم اللايبنتيسية في سر كلام لايبنتس في الفاتاليسم - هي ثيوديسيا ضدية أو سلبية - أي إنها مقامة في الظلم الإلهي وليست مقالة في عدل الله وتنزيهه .

لكن روسو الذي يفهم وظيفة الديني الاجتماعية ودوره في السياسي السوي دون أن ينفي إمكانية تحريفه كان يبحث عما يحققه الدين من تناغم في حياة الإنسان وتحرير من الفصام بين كيانه العضوي وكيانه الروحي وما يترتب على استعادة وحدتهما من شروط العيش المشترك السلمي في الجماعات البشرية عندما تكون مؤسسة على عقد اجتماعي بحيث إن نظرية العقد الاجتماعي عنده هي أقرب ما وصل إليه الفكر الغربي للرؤية القرآنية.

فقد قال؛ "كان لمحمد رؤى سليمة جدا إذ هو ضبط نظامه السياسي ضبطا جيدا وما بقي حكمه تحت سلطة خلفائه وخليفته فكان لذلك هذا الحكم نظاما واحدا بكامل الدقة ونظاما جيدا . لكن العرب بلغوا الازدهار والثقافة والحضارة والترف والجبن فأصبحوا خاضعين للمتوحشين فتم الفصل بين القوتين) الدينية والسياسية) (في العقد الاجتماعي الكتاب الرابع في الدين المدني)".

الاسماء والبياه 195 أبو يعرب المرزوق

بتتنا لا6 42016110 11 501176111111611 66 5116065561115, 565 1165ل8 165

,ركتا0 161065, 110115521715, 161761115 قن ط11:2 165 قتا . فل 0 6101

607721 (1011 160011111161163..." 17111553112665
76ن061 165 611176 01715101 1ه 02612161168101
,50013 ,117176117

ويقرب من موقفه موقف أحد عمالقة التنوير الالماني قصدت هيردر كتابه أفكار معدة لتاريخ للإنسانية الذي خصص فصله التاسع عشر للكلام على ممالك العرب 0161/2161 1461018 والكتاب كان بعنوان؛ 161 650101186 1161 211101111050116 106617

11605661 (297:) وفيه كلام على الإسلام (بالمناسبة خصومته مع كنط كان سببه النقد

الذي جاء عرض كنط لكتابه هذا وصلته بابن رشد (.

جوته ولايبنتس أسلوب فلسفي ديني يخص تقرير "الفاطوم" المحمدي ودين العناية الربانية والتسايرجا .

يمكن اعتبار الفرق بين ذروتي الفكر الألماني -لايبنتس وجوته -قبل الانحدار الذي يمثله هيجل وماركس هو غاية ما وصلت إليها الرؤية المسيحية لعلاقتها بالإسلام خلال البحث المتجرد وبداية الانتقال إلى أدلجة العلاقة بين الحضارتين بمنظور صراع أرواح الشعوب الهيجلية التي واصلتها الماركسية وإن بصيغة طبقاتها .

فموقف جوته الذي يؤمن بالنقد الكنطي والذي به يتجاوز كنط لايبنتس في رؤيته .

حتى بلغ الأمر بهيجل إلى اتهامه باعتناق الإسلام يتجاوز خرافة الفاتوم

الإسلامي الذي استعمله لايبنتس مهربا ليبعد عن رؤيته لأفضل العوالم بأنها تسليم بالرؤية القرآنية رغم أن هذه لا تستند إلى الخلط بين عالم الشهادة وعالم الغيب لأن أفضل العوالم في القرآن ليس عالم الشهادة بل عالم الغيب الذي هو المثال الأعلى لعالم الشهادة وغاية اشرئبابه الاستكمالي وخاصة الإنساني منه ليستعيد تصويره الأتم والتحرر من الرد أسفل سافلين بشروط سورة العصر

وسأكتفي بنص وحيد لجوته للمرور إلى لب الفصل الثالث عشر خاتمة للكلام على علاقة الفكر الغربي الحديث ليس من منظور الفكر الغربي للفكر الإسلامي بل من منظور مفكر إسلامي لغاية الفكر الغربي بعد أن بلغ أتم فساد طرأ عليه أعني شكله الهيجلي لأني اعتقد أن محمد اقبال هيجلي حتى وإن ظن مفكرا إسلاميا لقوله بالمطابقتين من منطلق هيجلي يجعل استعمال الفكر الاعتزالي في رده على لايبنتس مفهوما أولا ولقوله بنظرية أرواح الشعوب ثانيا في وصفه للفاسفة الإسلامية وصفا لا يختلف عن رؤية ارنست رونان الذي هو بدوره متأثر بأرواح الشعوب الهيجلية فهذا رأي جوته في القضاء والقدر الذي لا يرى فيه فرقا يذكر من حيث الطبيعة بين الإسلام والمسيحية. لذلك فهو اهتم بوجوه أهم هي وظيفته في التربية خاصة وفي طمأنينة النفس لإدراكه الفرق بين التوكل والتواكل لأن الإيمان بالعناية الإلهية لا تتنافى مع رعاية الذات لنفسها بالقدر المستطاع لها ؛

"لا بد وأنك قد درست مثلي منذ خمسين سنة تاريخ الكنيسة لكي تفهم كيف أن كل شيء مترابط . و المقابل فإنه لجدير بالملاحظة إلى أسمى

حد بأي العقائد كان المسلمون يبدؤون تربيتهم . ففي المقام الاول هم يثبتون لك شبابهم اساسا لدينهم بالاعتقاد بأن الإنسان لا يمكن أن يصادفه في حياته إلا ما حدده إلاه من منذ القدم ومن ثم فهم مجهزون لحياتهم كلها فلا يكاد الواحد منهم يحتاج إلى المزيد" .

الاسماء والبياه 197 أبو يعرب المرزوق

50101611 161166186520616 عتل ص تط2[معات5 ط1171616 1111110115161

د .21قط0 211521710 65ال2 0135 11716 رتت 61[:1ع 5 211 تنا بتلع 118

عتل سععطع.1 معط ل تمد انم ر11010711018 16051110 15165

67 111101386117 كلل . ممعمصطتعع 151-21611176 101121101116021 617 1111-6

رعصناعناك>زه دانا برعل صن قماء قصنا2 تمعن[ع طن كص ع تاقاط صمنعناء16 11161 ص0ت حستطا 25ت 5ل2 رع صتصقةا د61 681ع 5 11015 161526261 0161 0355 د611616/اا 110265 سصتتقها معنت ط سصتتقةا ص نالع ط «

01166 11-516 بلع نالا 1121506 0116 تنا 506116 رتل 1115 1621211102 1/1011

جد . .5 11210 سد انط تلط2 176113817 11561 ,8قود.

فما كان يعنى به جوته في نظرية القضاء والقدر هو دورها في التربية وفي القدرة على الاقدام بمقتضى التوكل وليس بمقتضى التواكل منبها إلى ثلاثة عناصر:

.> الأول هو مفهوم العناية الربانية وجوهريتها في كل الأديان وهي سر الطمأنينة الروحية التي من دونها يمتنع الفراغ لأي عمل .> الثاني دورها في التربية التي تجمع بين التوكل والاقدام ولا تعني التواكل والعجز د. الثالث فهم العلاقة بين المحدود من العلم والعمل الإنسانيين واللامحدود من العلم والعمل الإلهيين وهو القصد بالتسليم للرب . ويبرز ذلك الانتقال من الرؤية اللايبنتيسية إلى الرؤية الكنطية رغم أن لايبنتس كما سنرى فيما انتخبناه من كتابه في العدل الإلهي لم يكن بحق يعتقد في ما ينسب إلى المسلمين من التواكل ونفي فاعلية الإنسان التي تترتب على معرفة الاسباب لأن المثال الذي ينطلق منه يثبت العكس

إذ إن نظرية العزل في جائحة الطاعون من أشهر الأمثلة على أن الرسول نفسه كان يعلم أن " سبب الانتشار هو العدوى . وقد انتخبت هذين الفقرتين من كتاب لايبنتس في العدل الإلهي :

وبهذا القدر يعسر أن يدخل القضاء والقدر أو الافتراض القبلي بالعال الضرورة المضادة للصدفة أو للحرية أو للأخلاق والأحرى بعكس ذلك حقا أن الفاتوم المحمدي (يعني الإسلامي) اللامعقول يختلف عن الفاتوم المعقول الذي يقول به المسيحيون . وذلك بالذات في ما يلي فالأتراك (يعني المسلمين (لا ينشغلون بالعال في حين أن المسيحيين وكل العقلاء يستخرجون المعلول من العلة .

فالأتراك - كما يحكى ولا أكاد أصدق أنهم كلهم مجانين - يعتقدون أنه لا فائدة من الهروب من الطاعون وغيره من الأدواء الأخرى وذلك بحجة أن ما ينبغي أن يحصل وما هو مكتوب سيقع مهما فعلت أو لم تفعل . ولا شيء أفسد من هذا القول لأن العقل يعلمنا أنه إذا كان مكتوبا أن إنسانا ما سيموت بالطاعون فإنه مكتوب كذلك أنه لا يتجنب علل الطاعون . ذلك أن الموت كما يقول المثل الألماني يريد أن تكون له علة. والامر هو كذلك في الأحداث الأخرى" (النص كتبه لايبنتس بالفرنسية وهو يكتب بها وباللاتينية أكثر مما يكتب بالألمانية) .

اقتسام صعذط علو ,اتلة 011231311101 01131311561716 218 601186106

00031« كن2ا نال عتفاانل كصفاء م1102 ك1 م صنطة» 1/2501

1111056 016165 : 601 د61 01601561101 615 تلطه 165 «ططن2]

قبى١ كانام1ا كداه لفط 1116165 20015 311565, 0165 510011161601011

-> 7 50161110115 كلتثناو معنف 2 1026 ن2 زا ,01-ا-16 120017 65-111, 1,65

أي نساو يي علو اه نم2 ألم تناو 6ه 1116 601616616 50115 618, 61

تتام 1 ص6ل11 . 1355162035 01116 1355167

0116170115 01101 61:3 60111211117 دنا 01657106516010 201016100 110115 121501 01115011613 وتلا [2

165 035 2711612 ند للثناو 0601311551 اق [ار6516 0161201 1110111172 110110106 28 011601070162621 11616و أكصطلة 6817, . 016138706516 0211565

3105 165 10115 016 16110811106 5ه صه 12611 . 31156 ©1117 0117 112017176111277

1665 110130010816 16116001066 155215 ,رتنصطط تا 016 65 (1211171

6011611188 211126 11ن1617-1 121060 كفصو 121166 أ 2لط 161 110176 .

بالإحالة إلى فقرة قصيرة من ملخص الفصل الذي كتبه الأستاذ 52617 501116171112116

الاسماء والبياه 200 أبو يعرب المرزوق

مكتلها 15120016 1102101 الوارد في مجلة ديوجان العدد 57 (>) الصفحات 75-853 بتاريخ ماي .2010

"كتب اقبال خلال كلامه على المصير فقال " المصير كلمة كثر سوء فهمها سواء في عالم الإسلام أو خارجه". وكان قصده أن المسلمين هم نفسهم من ناحية اولى قد أساؤوا تعريف المعنى بكونه اعتقادا قويا في

التحديد المسبق المطلق للمصير ومن ناحية ثانية أساء غير المسلمين توصيف الإسلام بكونه دينا يتميز بالتأسيس على التعصب الاعمى المترتب على الإيمان بكون مصير الإنسان مكتوبا مسبقا . ومثل هذا التوصيف لما يتميز به الإسلام أضفى عليه لايبنتس تكريما فلسفيا عندما رد على النقد القائل إن فلسفته تؤدي حتما إلى الضرورة والفاتاليسم . فقد الح على التمييز بين ما تقوله نظريته فعلا حول الضرورة وما لا ينبغي خلطه به ؛ الجبرية الإسلامية أو "الفاطوم المحمدي" .

» 666 121135 0101تد21" 1311115 قعاص ل2طو1 تبطتاقعا آه عصتل62 50

187726 611765 161115 05لا 5لا 1/1 بلمصقط عله عط 1ه بأنقط1 11610163171

سكنه0 011100103 3560017 101ع1ا216 25 1518110 1111501121201611260

38 .ع21] معناعت باع علص صن طن] 2 110110 5181101101118

متصطت.1 ترط تجننصعنل 01110500112621 1761ع 71725 131301112311017

باط 106712 توطصر كه لنطم نط تفط 1005ئه 16 1650011017810 ,71712611 0ه 161051510 بتتكتلقا1 210 1601016065517 3601111006557 7و5 010 1021111026

كنط 11721 ضع تنطاط 01511011017

سطاطاآه مسكتلقاة! نم15 101: صسعكل12 1115 ط 1001 212017311117115]

وختم صاحب المقال قائلا؛ إن فلسفة اقبال في الزمان باعتباره "المدة" (تبعا لبرجسون) التي هي شرط حب المصير من دون فتاليسم) جبرية). 25 1011026 اه تجطام 050انحام و'لوطو1 101211017 0101101 25126 8615501131) 3 11735 ل2ط10) 0111721101

لن أطيل الكلام في موقف لايبنتس لأني أولا كتبت في ذلك سابقا عندما درست الجدال الذي دار بينه وبين كلارك في المفاضلة بين رؤيته ورؤية نيوتن لطبيعة دور الإله في نظام العالم ورفضه أن يكون العالم أفضل العوالم الممكنة واعتباره مثل الساعة التي تعدل مرة واحدة ثم تصبح عاملة بآلياتها دون ان يكون للرب عليها سلطان . ما يعنيني هو رد اقبال الذي يرجع إلى الموقف الاعتزالي وهو الحل الأفسد على الاطلاق لأن العلاقة ليست بين الضرورة والحرية بل هي بين حريتين مطلقة علمها محيط وعملها تام ونسبية علمها غير محيط وعملها غير تام.

وهذا كاف للغرض لأن القصد هو بيان عودة الإشكالية من منطلق محاولات تشخيص الوضعية الروحية وفهم الرسالة في مرحلة الاستئناف الذي قاد مقاومة الاستعمار واصبح الآن بعدا روحيا في الاستئناف في مرحلة التحرر من الاستبداد والفساد واستكمال التحرير من الاستعمار. وهذا هو الوجه الأول لاختيار شاعر النهضة الإسلامية في الهند الإسلامية وفيلسوفها . أما الوجه الثاني للاختيار فهو ما اعتبره العائق الأساسي لفهم

الثورة الإسلامية التي لا يمكن فهمها من منطلق الفاسفة الغربية بعد نكوصها إلى ما قبل الكنطية غربيا وإلى ما قبل ابن خلدون إسلاميا . فلا يمكن فهمها لا ببرجسون ولا خاصة بما ذهب إليه لايبنتس واختيار حله الذي يقابل بين المسيحية والإسلام في الموقف من القضاء والقدر.

الاسماء والبياه 202 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

ضعف حجج اقبال في الرد على لايبنتس أبدا فالاحظ أن لايبنتس نبه إلى أنه يتكلم على شائعة لا يصدقها لأنه لا يصدق أن الأتراك ويقصد المسلمين كلهم فاقدون للعقل بحيث يعتقدون أن يكون المقدر إلهيا مقصورا على المعلولات دون عللها . كما أن الرد على لايبنتس ببرجسون وبنيتشة لا يعتبر ردا والبحث في حلول علم الكلام الإسلامي مع غياب دور المدرسة النقدية نكوص إلى ما قبله وهو علة النكوص إلى ما قبل النقد وقبل الشروع في علاج مسالة الفصل الأصلية لا بد من فهم دلالة فصلت إذ ليس في مسالة التعمير والاستخلاف مباشرة مهمة ومنزلة ينسبهما القرآن إلى الانسان نسبة تجعلهما مدار التذكير من حيث هو وصل بين سياسة عالمين عالم الغيب وعالم الشهادة وتؤسس العلاج الديني باعتباره

اخراجا للإنسان من الخسر والسعي للاستثناء منه بالوعي بعلله والعمل بما يحرره منها وعيا وإيمانا وعملا صالحا وتواصيا بالحق اجتهادا لمعرفة هذا الوصل وتواصيا بالصبر جهادا لتحقيقه .

فالإنسان مدرك للآفاق والأنفس إيجابا بكونهما أصلا لفاعليات لا يمكنه أن ينسبها إلى نفسه من دون أن يكذب على نفسه مهما كان ذا سلطان وقوة أولا ولا إليهما ثانيا من دون أن ينسب إليهما كل ما يعجز دونه إذا

صدق نفسه:

.> فهو لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه نظام الآفاق الطبيعية

.> وهو لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه نظام كيانه العضوي

د. وهو لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه نظام الآفاق التاريخية

. وهو لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه نظام الحياة الروحية

.5 فيضطر إما إلى نسبتها إلى "شيء" في نوعي الآفاق ونوعي مقومات كيانه

.

الاسماء والبياه 203 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث عشر-

وهو شيء لا ينسبه إليهما إلا بشكلين ممكنين عقلا إما بوصفه محايثا فيهما أو مفارقا سواء دون وسائط أو بوسائط طبيعية أو بشرية. وتلك هي أصناف الأديان الممكنة عقلا والتي تعتبر مراحل تطورية الوصول إلى آخر معنى للدين بوصفه علاقة غيبية بين عالم غيب بعالم شاهد لها

تأويلات ناتجة عن قيس الأول على الثاني تعريفا للقيس الأنسب:

.: بتوسط فاعلية بعض الطبيعة

.> أو بتوسط فاعلية بعض البشر لصفات عضوية

د. أو بتوسط فاعلية بعض البشر لصفات روحية.

. أو فاعلية الطبيعة ككل

د. أو فاعلية الحياة ككل . فالإنسان عنده مرة أفعال مجهولة في الطبيعة عامة وفي طبيعته العضوية ثم في التاريخ عامة وفي علاقته بتاريخه خاصة

وكلها أفعال لا يستطيع ردها إلى فاعليته فيتدرج في محاولة فهمها لأنه لا يستطيع أن يعيش من دون هذه العلاقة بين ما يحيط به وما ليس له فعل إلا بمحاكاته من حيث هو ثمرات أفعال مجهولة الطبيعة حتى في ما يبدعه من ثمرات فاعليته . لكنه يحاول قيس علاقة افعاله بثمراتها بعكسها فيتصور وراء الثمرات التي ليست من فعله إلى فعل من طبيعة فعله وتلك هي علة خطأ قيس الغائب على الشاهد ظنا أن الفاعل الذي يبحث عنه يشبهه . لكنه لا يمكن أن يرد الخلق مجهول الفاعل إلى الصنع معلوم الفاعل والأمر مجهول الفاعل على الامر معلومه لكأن الفاعل الذي يبحث عنه -ولنسمه الرب -هو الذي يحاكي الإنسان ويظن أن من يطلبه لفهم ما ليس من صنعه ينبغي أن يكون صانعا مثله . والعلة طبعا هي القول بالمطابقتين:

.: توهم علم الإنسان محيطا بالطبيعة وذلك هو القول بالمطابقة في نظرية المعرفة

د. توهم عمل الإنسان كافيا لفهم التاريخ وذلك هو القول بالمطابقة في نظرية القيمة

الاسماء والبياه 204 أبو يعرب المرزوق

د. لكن ما أن يدرك الإنسان خطا : حتى ينتهي إلى أن قياسه خلق الطبيعة على الصنع الإنساني خطأ هو علة تأليه الإنسان لذاته في النظر.

. وما أن يدرك الإنسان خطا د حتى ينتهي إلى أن قياسه أمر التاريخ على تدبير الإنسان لتاريخه خطأ هو علة تأليه الإنسان لذاته في العمل .

.5 ولهذه العلة فإن المطلوب في الآية هو رؤية آيات الله في الآفاق وفي

الانفس أي ما لا يمكن نسبته إلى الإنسان من الأفعال حتى وإن أمكن للانسان ان يحاكي بعضها فينتقل من الخلق والأمر إلى الصناعة والهندسة في التعمير والاستخلاف . وهو القصد بأن الحل هو قيس الشاهد على الغيب وليس العكس كما يفعل المتكلم والفيلسوف .

وما كان ما يقاس من الشاهد على الغيب ليس الفاعلية بل ثمراتها فإن ذلك يعني أن الإنسان له مثال أعلى يعلم أنه لا يمكن أن يضاهيه لكنه معمر ومستخلف ولا يمكنه أن يتصف بهذين الصفتين من دون قدرة نظرية وعملية جهز بهما شرطا في قيامه بمهمتيه اجتهادا وجهادا بوصفه مستعمرا في

الحمد لله فقد فرغت فجر اليوم من الفصل 33 بقسميه بجهد جهيد ولعل في النفس فيه شيء من

الاسماء والبياه 205 أبو يعرب المرزوق القسم الأول

القسم الأول من هذا الفصل الرابع عشر سأنتقل من الكلام في رؤية الفكر الغربي الحديث للإسلام إلى ما ترتب عليها إيجابا وسلبا في الغرب وما ترتب عليها في الرؤية التي صارت مسيطرة علينا حتى صار الكثير منا نسخة مسيخة منه فصار التأصيلي والتحديثي كلاهما يعتبر هذه الرؤية محددة أساسية لرؤية العالم والوجود بمن في ذلك القائلين بالخصوصية وبحق التفلسف المستقل وهو غارق في التقليد البليد بلا حد .

وما أسميه تقليدا بليدا هو عدم فهم الشرق بين الموروث الكوني في العلم والعمل وبين المحاكاة الدالة على عدم فهم ظاهرة توارث الحضارات وتخاصبها بالصورة التي راجعت بها مفهوم تقليد المغلوب للغالب الخلدوني

ومفهوم صراع أرواح الشعوب الهيجلي .

ذلك أني اعتقد أني قد استوفيت الكلام في الرؤية الغربية للإسلام وما ورثته من رؤيته وسكتت عنه لتزييف واضح لتاريخ الانتقال من العصور الوسطى إلى ما يسمى بالحداثة. وهو تزييف يبين أن ما يراد تغييبه إيديولوجيا يثبته كبار فلاسفة الحداثة الذين لا ينكرون توارث الحضارات وتخاصبها كل ما يتعالى على الخصوصيات من مجالات معارفهم تماما كما يثبت عظماء اليونان دور من تقدم عليهم بهذا المعنى

وكما يثبت عظماء حضارتنا دور اليونان وغيرهم من الثقافات التي تقدمت على الحقبة الإسلامية في حضارتهم . والتخاصب بهذا المعنى هو التوارث الذي يختلف تماما عما يسمى تأثيرا وتأثرا لأنه يتعلق بجوهر الكوني في محددات النظر والعمل والرؤى التي يتأسسان عليها في الحقب المتوالية التي هي دائما تراكم كوني بالإيجاب والسلب إنها تراكم الموجب فتحفظه وتراكم السالب فتتجنبه وبذلك تتوالى حقب التاريخ وتتمايز كما بينت في مراجعة مفهوم العلاقة بين الغالب والمغلوب بالمعنى الخلدوني ومفهوم توالي أرواح الشعوب بالمعنى الهيجلي .

الاسماء والبياه 206 أبو يعرب المرزوق

عم هم

ومعنى ذلك أني لا أعرض موقفا شخصيا من التحريف الأيديولوجي لما هو من حقائق توارث الحضارات وتخاصبها ولا أنسب هذه المراجعة لذاتي فكل كبار الفلاسفة في الحقب الثلاثة التي تعنيني لم يتنكروا لفضل المتقدمين على حضارتهم ودورهم في التراث الإنساني الكوني وخاصة في

العلوم النظرية والعملية وتطبيقاتها . لا يوجد علم يتطور من دون هذا الشرط ولا يوجد عمل ينمو من دون هذا الشرط .

فالعلوم والأعمال والقيم والمشاكل وحلولها كلها كونية والتفاوت بين الشعوب ليس تفاوتا بينها من حيث هي دورها في حياتهم بل من حيث تساوقها مع دورهم في التاريخ الإنساني الذي يمكن اعتباره من صدف مصير الكون إذا لم نكن مؤمنين بأن لهذه المراحل التكوينية الإنسانية خاضعة لخطة ولعل من الأمثلة على ذلك أنه لا أحد بالعقل يمكنه أن يستنتج من المحددات المشهودة الجزم بأن العرب في عصر الرسالة كان لهم موضوعيا ما يؤهلهم للدور الكوني الذي أصبح لهم بفضل الرسالة:

.: فلا هم شعب بدائي مثل المغول اندفعوا بعلة عضوية للسيطرة من اجل حاجات عضوية هي السيطرة على ثروة العالم ككل قبيلة كبيرة ضاقت بها جغرافيتها فتوسعت لتسد حاجات دون رسالة .> ولا هم بلغوا درجة من الحضارة تجعلهم أهلا لأن يكونوا ذوي رسالة كونية لأن الامبراطوريتين اللتين تحيطان بالجزيرة العربية أكثر تحضرا منهم وهما تحتلان أطرافها وتحيطان بها وتعتبران العرب أعرابا دون الحيوانات الأهلية منزلة . ومع ذلك فقد حصل ما نعلم صارت لهم رسالة وأخرجوا الامبراطوريتين من كل المستعمرات التي كان أهلها عبيدا لهم فصاروا أحرارا يسهمون في حضارة الإسلام التي صارت لأول مرة مبنية على مفهومين لم يسبقهما إليهما حضارة وهما دوران ينسبهما القرآن للإنسان من حيث هو إنسان أي الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها تأسيسا على مفهوم الأخوة البشرية) النساء (: وتجاوز

التفاضل العرقي والطبقي والجنسي حصرا للتفاضل بين البشرية مفهوم التقوى وجعل التنوع العرقي والطبقي والجنسي للتعارف معرفة ومعروفا وهي بداية العولمة الثقافية قبل الوصول إلى تحريفها المؤدي إلى العولمة الاقتصادية ونفي الثورتين ثورة الأخوة وثورة المساواة:

وهما ما لأجله اتهم هيجل الإسلام بكونه متعصبا وعاجزا عن بناء دولة مستقرة لنفيه التفاضل العرقي والطبقي والجنسي ولأنه مثل الثورة الفرنسية متعصب للمجردات واليوتوبيا ومثل التنوير -سماه التنوير الشرقي -يؤمن بالعقل الاستريائي وبلغة لوثر يؤمن بأن الله يحاسب البشر بحسب أعمالهم ويطبق القانون عليهم كما يطبقه على نفسه .

لم يبق إلا البحث في ما يمثل التحول الذي حدث في الحضارة الغربية الحديثة بفضل هذا المعنى من الوراثة تماما لا يمكن للنظر والعمل أن يتطورا من دونه إيجابا وسلبا كما أسلفت وهو ما لا يمكن نكران حضور حضارة الإسلام فيه تماما كما لا يمكن اليوم نكران حضور الحضارة الغربية فيما يجري عندنا من تحولات . وما يعنيني في هذا الفصل هو ما اعتبره قصورا في الإصلاحين الديني والفلسفي قصورا آل إلى مآزق الحضارة الغربية وحضارتنا التي ورثت منها هذا القصور في مرحلة النهوض الحالية.

ومن ثم في الرؤية للعلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب ودور السلطتين الروحية والسياسية أعني أهم ما ورثته الحداثة من رؤية الإسلام وقيمه وحرفته إما غلوا أو قصورا في فهمه وتطبيقه . وهذا الغلو والقصور

هما ما اعتبره علة النكوص عن رؤية الإسلام في الحضارتين الأوروبية والإسلامية الحالية بسبب نفس الظاهرة أي الوراثة الغالية والمقصرة في آن وعلة ومآل الحضارة الإنسانية إلى مآزقها التي لا مخرج منها من دون استئناف المسلمين تجديد رؤية الإسلام وقيمه بصورة تحررها مما حصل لها في عصر الانحطاط ومما حصل لحقبة النهوض من وراثة زيفت الحداثة التي صارت في أذهان مفكري الإسلام الحاليين لا تختلف عما حصل بها بسبب انحطاطها في رؤى الاستعمار نكران الجوامع الكونية بينها وبين ما تقدم عليها .

فيتبين بذلك أن الإسلام هو مستقبل الإنسانية كلها . ومعنى ذلك أن ما كان هيجل يعيبه على غاية الحداثة عند كنط وما كان يعيبه على التنوير وما كان يعيبه على الثورة الفرنسية وما كان يعيبه

الاسماء والبياه 208 أبو يعرب المرزوق على الإسلام الذي ظنه مثلها بصورة عامة دون اعتبار الفروق رغم التماثل فهو دال على نفس "© الأزمة التي نتجت عن تعريف الإسلام وقيمه وتعريف الحداثة وقيمهما في آن . لذلك فالهيجلية والماركسية هما ذروة التحريف المبرر لصراع أرواح الشعوب وطبقاتها وبداية النكوص إلى ما قبل الحداثة وإلى رد الفعل عليهما وعلى نكوصهما رد فعل أغرق في النكوص إلى الميثولوجيا ما بعد الحداثية كما سأحاول بيانه .

الحداثة الغربية مرحلتاها وعلاقتهما بالحضارة الإسلامية ففي الحضارة الأوروبية حصلت درجتان من النكوص من يهملهم لا يمكن أن يفهم مآل الحضارة الغربية الحالية إلى الضياع في عالم لم يعد لأصحابه القدرة على

احتكار وسائل القوة التي تمكنهم من فرض رؤاهم واعتبار البشرية كلها من توابعهم:

الأولى كانت إلى ما قبل حداثة الغرب التي كانت ذروتها النقد الكنطي . وهي نكوص نقد النقد الكنطي عند هيجل ومعه ماركس والعودة إلى القرون الوسطى الكلامي الديني (كما هو بين من ضميمة الأدلة على وجود الله (عند هيجل والفلسفي المادي عند ماركس (كما هو بين من الروح السبينوزية) والقول بالمطابقتين في الحالتين أي ابستمولوجية المطابقة في النظر وأكسيولوجية المطابقة في العمل .

.> والثانية هي ما يبدو رد فعل على هذا النكوص فكان عودة إلى الفكر المتمازج لحياة الإنسان في عالم الشهادة واكتشاف اللاوعي وشبه التعادل بين العلمي الوضعي والشعري الخيالي (شلنج) أو ما يسمى بما بعد الحداثة لأن كل تقدم في أدوات قوة الإنسان تجعله يتأله وينفي الشرق بين ما يستطيعه وما لا يستطيعه فيجعل كل الممكن وكأنه حاصل . وهذه الظاهرة بدأت خاصة مع شلنج وشوبنهاور ورفضهما للهيجلية ومعهما كل النزعات الوجودية الموغلة في الإيمان) مثل كيركجارد بداية) والموغلة في الإلحاد (مثل سارتر غاية) والموغلة في الغموض المفيد لهما معها (مثل هيدجر).

الاسماء والبياه 209 أبو يعرب المرزوق

ولم يصبح هذا المناخ الروحي العام بحديه الموغل في الخيال الشعري وفي الخيال العلمي واضح المعالم في "شاعرية" نيتشة و"سردية" رورتي وكلتاهما غاية البراغماتية الابستمولوجية والأكسيولوجية. وقد توسط بين شلنج

وشوبنهاور من جهة أولى ونيتشة وورورتي من جهة ثانية مدرسة فرنكفورت وإشكالية دور العقل الحاسب مع نقد ثقافي في تعميم للكنطية لعل أكبر رموزها أصحاب التأويل والرمز والثقافة مثل صاحب الأشكال الرمزية وهو نقد يختلف عن النقد الكنطي لأنه لا ينطلق من أغراض ابستمولوجية لتأسيس العلم ودينية لتأسيس الأخلاق بل من أغراض ثقافية لتأسيس الحياة الروحية واجتماعية لتأسيس الحياة السياسية.

ولست غافلا عن كون الكثير ممن يدعون الكلام في الفلسفة الغربية بسبب سطحية الاطلاع على الأدبيات وخاصة على تشاجنها وتفاعلاتها ذات الدلالة على هذه العلاقات لا يمكنها أن تقبل بمثل هذه القراءة لأنها تجهل أن لها "كيمياء" تحدد مقومات الفكر الإنساني ومناخاته المعتبرة في التطور الحضاري متصورة أنها أمر اعتباطي وأنها لا تتأسس على قوانين ثابتة في كل المراحل وفيها لا يمكن فصل نوعي الرؤية أي التي تدعي العقلانية والفلسفة والتي تدعي الوجدانية والدين وتفاعلهما من الأولى إلى الثانية) حضور الموضوعي الطبيعي في الذاتي الإنساني) ومن الثانية إلى الأولى) حضور الذاتي الإنساني في الموضوعي الطبيعي (وأصل هذه الشروط الأربعة هو التفاعل الدائم بين ما يمكن تسميته علوم الطبيعة وشرطها الضرورة الشرطية وعلوم الإنسان وشرطها الحرية الشرطية) وقد خصصت للمفهومين وعلاقاتهما محاولة سابقة) .

فقد تبين الآن أنه لا توجد علوم طبيعة خالية من دور الذات الإنسانية ولا توجد علوم إنسان خالية من دور الموضوع الطبيعي وأن كل سلوك إنساني معرفيا كان أو قيميا لا بد فيه مما يترتب على كون الإنسان طبيعيا ببدنه

وتاريخيا بروحه أي بما له من وعي بكيانه البدني وبما يحيط به من أفق طبيعي وأفق تاريخي . وأعرف الروح -التي هي من الغيب -بمفهوم بديل هو الوعي بالذات وبغيرها الوعي الذي اعتبره لغز الألغاز وغيب الغيوب ولا يمكن تفسير معناه ولا تعليل

الاسماء والبياه 210 أبو يعرب المرزوق سس ا ا الفط لاله م الممسيس سسسسسسمسشاست وجوده فهو "واقعة" لا يمكن لأي شيء أن يصبح معلوما أو معمولا من دونها لكنها ليست معلومة ولا معمولة من صاحبها .

ومرحلتاه وعلاقتهما بالحداثة الغربية وفي الحضارة الإسلامية حصلت نفس الدرجتين من النكوص بمحاكاة الهيجلية والماركسية وبمحاكاة ردود الفعل الغربية عليهما في ما تصوره البعض تأييدا لرؤى الإسلامية وجدوا ضالتهم فيها وهو ما يسمى بما بعد الحداثة التي هي نكوص أبعد منه أي إلى الفكر الميثولوجي الذي يجعل والشعريات السرديات ليس لها مشعور ولا مسرود لا تبين أن زعم علم الأشياء على ما عليه مستحيل .

وطبعا ففي البحث لا يعنيني ما يدين به الغرب للشرق وما يدين به الشرق للغرب لأن ما أحاول فهمه هو ما يتعالى على هذه الخرافة التي تجعل المقابلة بينهما وكأنها تنفي ما يوحد بينهما أعني كون أقوالهما وأفعالهما تتحدد بكونها بشرا وليس بكونهما من الشرق أو من الغرب.

كنت دائما أتوجس من النزعة العنصرية لدى أصحاب المقابلة سواء كانوا من الشرق أو من الغرب وسواء كانوا مادحين لهذا الشق أو لذاك والذامين لهذا الشق او ذاك . ذلك أن هذه المقابلة بحد ذاتها إذا صحت وهي تصح حتما يكون كلامها في الفلكلور وليس في الفكر الفلسفي وتطبيقاته العلمية

الطبيعية والإنسانية ولا في الفكر الديني وتطبيقاته العملية الطبيعية والإنسانية. فإذا وجد كلام يعتبر الخصوصيات محددة للطبيعيات والإنسانيات فلسفيا أو دينيا فهو لم يتجاوز الفكر الفلكلوري

كمن يتصور التمايز بين أشكال الملابس هو المهم في تعديد وظيفة الملبس الذي هو علاقة بين كيانين طبيعيين يحمي البدن من مفعول الطبيعة ويزين الأبدان ويرمز إلى علامات التمييز الطبقي والفلكلوري فلا يكون المفيد فيه علاقة بين صفات الملبس بذاتها بل بين دورها في التمييز تماما كالحال في الألسن : فما بينها من فروق ليست هي موضوع علوم اللسان بل الكلي فيها وهو واحد في كل الألسن .

الاسماء والبياه 211 أبو يعرب المرزوق وهو ما جعلني أضيف فرعين آخرين من علوم اللسان . لم أكتف بالثلاثة المعلومة بل أضفت إلى الدلالي المعنوي وأضفت إلى التداولي الدلالي التداولي المعنوي . ذلك أن الدلالي له علاقة بمرجعية خارجية ليس هو صانعها ولا هي تابعة له بل هو مصنوعها وتابعها في حين أن المعنوي هو الذي يبدع مرجعيته وهي مصنوعته وتابعته ويكفي مقارنة علم الطبيعيات بعلم الرياضيات والتاريخ بالأدب . وإذا ميزنا المعنوي على الدلالي فلا بد أن يوجد نوعان من التداولية:

.> التداولية التي يحتكم فيها إلى المنطق والمرجعية الخارجية أي المعرفة التي لا بد فيها من النظرية والتجربة .> والتداولية التي يكفي فيها الاحتكام إلى المنطق لأن المرجعية الخارجية تأتي ليس لتكون حكما بل للتعبير عنها إذا أردنا صوغها رياضيا . فلا يوجد دليل تجريبي في المعرفة الرياضية. والتجريب ليس للرياضي في الطبيعي بل لفاعلية النموذج الرياضي لتفسير

الطبيعي . وبهذا المعنى فإن البعدين اللذين أضفتهما متقدمان على الأبعاد التي ضاعفتهما . فعلم المعاني سابق على علم الدلالة وعلم التداول المعنوي سابق على علم التداول الدلالي. ويترتب ذلك على ما بينته من أن عبارة الأبدان متقدمة على عبارة اللسان بل إن عبارة اللسان هي في الأصل عبارة جسدية مصوتة أو عبارة جسدية يصحبها صوت صار رمزا لسانيا يفيدها في الأول ثم صار يفيد ما تفيده هي . وذلك عين ما حصل في الانتقال من الكتابة الرسمية إلى الكتابة الأبجدية. فالرسم كان رمزا لشيء اتخذ رمزا لحرف اسمه الأول . وصار يحيل إلى الصوت الأول من اسم الحيوان مثلا للدلالة عليه . وإذن فلغة الرياضيات سابقة على اللغة اللسانية مطبقة على عبارة البدن الحركية للأعضاء التي تفيد بحركتها في المكان وللأعضاء التي تفيد بتصويتها في الزمان . وهذا أمر يمكن فهمه من خلال ملاحظة سلوك الأطفال قبل تعلم اللغة وخلال تعلمها المتدرج جمعا بين الألفاظ وما تشير إليه وانتقالا من التلفظ غير الجامع بينهما إلى التلفظ الجامع بينهما عندما يصبح كلام الطفل دالا على إفادة ما يقصد متجاوزا تكرار ما يسمع .

الاسماء والبياه 212 أبو يعرب المرزوق فالأطفال يعبرون بالإشارة إلى المكان بتحركهم فيه وتحريك جوارهم وبالإشارة إلى الزمان بحركة تصويتهم المصاحب للحركة العضوية. ولعل أول وصل بين الحركة البدنية والحركة التصويتية لا تتعلق بالعالم الخارجي بل بعالم الداخلي مثل الجوع والعطش والشعور بالألم بحيث إن الحركة والتصويت كلاهما شبه نداء أو تنبيه للأم ولمن يرعاهم .

فالتصويت المصاحب للحركة في المكان أشبه بتنبيه السامع مثل النداء

وليس هو معبرا إلا على الإشارة إلى المشار إليه في العبارة دون تعيين لقصد الإشارة والولي هو الذي يفهم القصد قياسا على نفسه بعد أن صار التصويت عنده ذا دلالة محددة وليس معنى عاما . وبذلك فابن تيمية يمكن اعتباره أول من انتبه إلى الظاهرة فجعل كل اللغة ترجمة لمعنى لا يصبح ذا دلالة إلا بالتجربة الواصلة بين افتراض معنى عام لا يتحدد إلا بمعرفة سابقة بالشيء المشار اليه في الخارج ليس منه بل من ممارسته والوصل بينهما في الاستعمال .

ولذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد مشارا إليه بعدة لغات . وذلك هو شرط الترجمة بينها . فلو لم تكن اللغة ترجمة ولو لم تكن قبل كل شيء ترجمة داخلية تجعل الطفل يفهم معنى اللفظ المجهول بمعنى لفظ آخر معلوم يسمى مرادفا لاستحالت الترجمة الخارجية. فلو قلت "خبز" في تونس لكان للكلمة عدة دلالات في البادية وفي المدينة وفي الأحياء الشعبية وفي الأحياء الراقية وكذلك لو قلت "عيش" في المشرق . والترجمة الداخلية هي سر وجود الترادف والأداة الأساسية لتعلم اللغة وتكوين مجالات الدلالة.

والترجمة الخارجية هي أشبه بالترادف في نفس اللغة الإنسانية الكونية التي تجعل كل اللغات تؤدي نفس الوظائف مع الاختلافات الخصوصية بسبب التجارب المختلفة في الوصل بين التصويت والإشارة الى الشيء الذي يسميه اللفظ وهو معنى الدلالة التي لا تكونه إلا ضمن إطار معجم تلك اللغة كله .

وما يصح على الألسن التي هي المميز الأساسي للإنساني يصح على كل ما

يصل به الإنسان إلى الكلي إما في الإنساني من حيث هو إنساني أو الطبيعي من حيث هو طبيعي أو في ما في الطبيعي من إنساني وما في الإنسان من طبيعي لأننا لا ندرك من الطبيعة إلا ما للإنسان إليه سبيل وما

الاسماء والبياه 213 أبو يعرب المرزوق الإنساني من طبيعي لأننا لا سبيل إلى ما يتجاوز الطبيعي فيه حتى وإن كان مما للإنسان إليه سبيل ومن ثم فعالم الإنساني هو المجال الوحيد لعلمنا ولعملنا . لكن علمنا وعملنا لهما خاصية مزدوجة:

.: فالعلم الإنساني ليس علما بالمعلوم فحسب بل هو علم بحدوده الظرفية والجوهرية بمعنى أنه لا يحيط بعالم الشهادة فضلا عن أن يحيط لما جعله يكون على ما هو عليه ؛ العلم علم بما نعرف وبما نجهل من موضوعها . د. والعمل الإنساني ليس عملا للمعمول فحسب بل هو عمل بحدود المعمول الظرفية والبنيوية بمعنى أنه لا يحيط بالمعمول المشهود وبالمعمول غير المشهود في كل عمل يقوم به ؛ العمل عمل بما نستطيع وبما لا نستطيع منه . وقد يفهم الإنسان وصفي للعلم بهذين البعدين المتقابلين ولا يقبل وصفي للعمل بهما. ولكن لو سألت أي إنسان مقدم على عمل أيا كان هل هو حائز على كل محدداته ومآلاته فإن أجابك بنعم فاعلم أنه ساذج أو جاهل بمعنى العمل . وإن قال لك إن ما يحوزه من محددات العمل لا يكاد يذكر بالقياس إلى ما لا يحوزه أي ما يمكن أن يتدخل فيه فيجعله غير ما قصده لكان بحق داريا بمعنى العمل .

لكن أزوف العمل هو الذي يجعل الإنسان يقدم عليه لأنه لو انتظر الحصول على كل ما يتصوره جامعا ومانعا لاستحال ان يشرع في أي عمل . لو فكر

بهذه الصورة لصار مثل الأنظمة العربية: ينتظرون تحصيل شروط النصر على العدو وتحقيق التوازن فيصبحون من منتظري جودو ولن وبهذا المعنى فلولا الإيمان بالقضاء والقدر لما لا نستطيع الإحاطة به لامتنعت الشجاعة والإقدام ولامتنع علينا أن نعمل شيئا في حياتنا . وغالبا ما يكون المصاب بداء التردد بسبب طلب الكمال في العمل والإحاطة في العلم أعجز الخلق على فعل شيء . ولهذه العلة مثلا أنه لا يمكن أن يحارب الإنسان الذي يفهم لا تناهي عوامل النصر والهزيمة ويتردد طمعا في الإحاطة بها كما لا يمكن أن يبادر في الاقتصاد وحتى في أي لعبة. وتلك هي علة استحالة أن يعيش الإنسان من دون

الاسماء والبياه 214 أبو يعرب المرزو جسن عقيدة ما في التوكل والاعتماد على "الحظ" في ما لا يستطيع حيازته من لا تناهي المحددات في كل عمل .

تعليل اختيار كنط وهيجل

وقد اخترت من يثبت الغاية دون أن يصلها مباشرة بالإسلام (كنط) ومن يثبت النكوص دون أن يصله مباشرة بالإسلام (هيجل (بل بموقفه من ممن يثبت الغاية. ولا بد من الاعتراف بأن هيجل هو من جعل هذا الدور الذي أنسبه إلى كنط متحددا بموقفه من الإسلام لأنه اعتبر رؤيته أكثر قربا من الإسلام واليهودية منها إلى المسيحية.

لذلك كان الأول كنط والثاني هيجل . وهيجل كما بينت في مقدمتي لترجمة دروسه في فلسفة الدين هو بدوره يمكن اعتباره يتحدد بعلاقة رؤيته بالإسلام ولو سلبا لأنه هو أول من قال إن الإسلام حقق بسرعة وظيفة

الدين لكنه فشل والمسيحية هي التي نجحت في ذلك بفضل الإصلاح . وسأحافظ على العلاقة الزمانية بينهما فأختم بهيجل لأبين أن النكوص ليس متعلقا بالموقف من الإسلام وحده بل من كل الفكر الحديث والعودة إلى اعتبار ما توصل إليه الغرب بين توما الاكويني ولوثر أي علاقة الإسلام والعقل هو ما ينبغي محاربته بتغيير مفهوم العقل حتى يوافق قوله بالعلم المطلق والإرادة التامة وقوله بأن المسيحية بألغازها هي الدين الخاتم بديلا من الإسلام الذي اعتبر مماثلا لفكر الأنوار والثورة الفرنسية.

فما ورثه فكر المسلمين الحالي ليس خصائص فكر كنط بل خصائص فكر هيجل رغم أن كنط أقرب إلى الرؤية الإسلامية من حيث الموقف الإبستمولوجي والأكسيولوجي حتى وإن اختلف الموقف الانطولوجي كما سأبين . لكن هيجل يبدو أقرب إلى الرؤية الإسلامية بمنزلة عالم الشهادة لما ترتب على عملية الإصلاح الديني البروتستانتي . لكن الأول يبعد عن الإسلام للقول مثله بوحدة العالم والثاني يبعد عنه للقول بأكثر منه لنفيه وجود عالم آخر وراء عالم الشهادة . وذلك هو القصد بالموقف الأنطولوجي:

الاسماء والبياه 215 أبو يعرب المرزوق .: ومعنى ذلك كنط يقول بوحدة العالم ظاهره وباطنه وما ينفيه هو أن يكون علم الإنسان بالغا باطن عالم الشهادة علميا ويجعل عمله بحاجة إلى بلوغه ولو على سبيل التسليم الفرضي والأمل الديني.

.> وهيجل لا يكتفي بوحدة العالم ظاهره وباطنه بل ينفي الشرق بين العالمين لأنه لا فرق بين الظاهر والباطن والإنسان يعلمهما معا وهو معنى

العلم المطلق ولا وجود لما وراء عالم الشهادة ولا أمل خارج التاريخ. سأختار من أعمال الرجلين نصا ذا دلالة كافية لفهم مواقفه ورؤيته والهدف ليس علاج القضية من حيث هي قضية رؤية الغرب للإسلام بل من حيث هي مستقبل عودة الغرب للعلاج الإسلامي بوصفه الحل الوحيد لإخراج الإنسانية من مآزقها:

.: والنص يبدو علاجا لقضية ابستمولوجية تؤسس لعلاج قضية اكسيولوجية بمعنييهما .

.> والنص يبدو علاجا الخلفية التي تجعله غاية نهاية الحداثة وبداية ما بعدها بمعنييها . ولنشرع في التحليل للرؤيتين الكنطية والهيجلية وما ترتب عليهما من انقلاب في معنى الحداثة وطبيعة العلاقة بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية:

.: تحليل سريع للحل الكنطي وبيان أنه غاية ما يمكن للإصلاح المسيحي أن يستوعبه من ثورتي الإسلام؛ فالحل الذي يبدو علاجا لتجاوز التناقض بين السببية والأخلاق يقتصر على الأول هو حل مشكل العقل وإغفال مشكل الإرادة في كيان الإنسان والخلط بين دور المكان والزمان في العلم الطبيعي وبينهما في العلم الإنساني أو بين علاقة العقل بهما وعلاقة الإرادة بهما . ففي الإرادة هما يمثلان عين كيان الإنسان إذ هما ليسا صفة لموضوع الفكر بل لكيان المفكر نفسه وليس من حيث هو معلوم بل من حيث هو حي ومدرك . فبهما تعدس الذات ذاتها وكيانها ولا تكتفي بمعرفتهما النظرية فتسقط خرافة أن الإنسان ليس له حدس الأنا وهي جوهرية في فلسفة كنط .

فالشعور بالألم ليس معرفة نظرية بظاهره لموضوع معرفة نظرية بل هو عين الكيان المتألم والشعور بالجهد ليس معرفة بظاهره لموضوع معرفة نظرية بل هو عين كيان صاحب الجهد حتى وإن كان المتألم وصاحب الجهد لا يعلم حقيقة الألم وحقيقة الجهد من حيث هما عين كيانه العضوي الواعي بذاته.

الثاني هو الخلط بين العلم والإدراك وبين الحس والحدس وتوهم استحالة حدس الأنا مع الزعم بأن كل معرفة مصحوبة ب"أنا افكر") أي بالوعي بالذات في علاقة بفعل الفكر وبموضوعه (وهو خلط بين العلم والإدراك . فالإدراك المصاحب لكل معرفة وكل إرادة أوسع من العلم وهو شرط التفكر وهذا الوعي ليس "أنا أفكر" بل هو حدس الأنا الذي ينفيه كنط وهو الوعي بالأنا متعينا في كيانه العضوي الذي يحس بما يجري في كيانه وفي ما لكيانه به علاقة فعل وانفعال .

والوعي أو الادراك ليس علما بل هو وعي بفعل العلم وبعلاقة بموضوع العلم وبفعل العمل وبموضوع العمل بهما كيانيا إيجابا أي ما يستطيعان وسلبا أي ما لا يستطيعان ومن ثم فهو مصحوب دائما بالوعي بحدوده وبجهله .

.> تعليل سريع للحل الهيجلي وبيان أن هذه الغاية تؤسس لتحريف يعيد المسيحية إلى تحريفها

الأول الذي يجعل الإنسان مقياس كل شيء بالمعنى الذي ترمز إليه نظرية المسيح ابنا للرب شفيعا يؤسس للوساطة الروحية والوصاية السياسية.

كل الإشكال هو إذن في القول بوحدة العالم -حتى كنط يقول بها لأن

الظاهرات والباطنات وجهان

لنفس العالم ولا يختلفان إلا بحدود المعرفة النظرية وما أن نزيل الفرق بين الظاهرات

والباطنات حتى لا يبقى إلا العالم الوحيد الذي يسميه هيجل "الواقع" او "الما هنا" الذي ليس له

ما هناك ؛ وتلك هي وحدة الوجود السبينوزية المعدلة هيجليا بتذويت الجوهر السبينوزي أي إن

الطبيعة الطابعة ذات وهي عين ما يعتبر هيجل مصالحة بين الربوبي والطبيعة.

وغاية المشكل عند كنط هو؛ هل تأسيس الأخلاق على المسلمات الثلاث الصريحة (وجود الله خلود

النفس وحرية الإنسان (والمسلمتين الضمنيتين) البعث لأن النفس ليس خالدة في عالم الشهادة

الاسماء والبياه 217 أبو يعرب المرزوق والحساب يوم الدين لأن البعث غايته تحقيق العدل المطلق أمام أعدل الحاكمين (يجعل عمل الإنسان ليس حرا إلا فرضيا بحيث إن ما يصح على الإرادة في ظاهرها ليس له ما يناظره في باطنها فيكون العمل الإنساني هو بدوره حرا في الظاهر ومجهول الطبيعة في الباطن مثل نظره؟

ما فائدة هذا الحل؟

هل الإيمان الذي أوجد له كنط محلا بالحد مما يدعيه النظر لتأسيس

العمل هو إيمان بمجهول غير قابل للعلم النظري وهل العلم النظري المتعلق بالعقل يلغي الإدراك العملي المتعلق بالإرادة فلا تكون للإدراك المصاحب لأفعال الإرادة أقل دلالة معرفية من الإدراك النظري المتعلق بالعقل؟

وماذا لوكان ما ينبغي على التسليم الفرضي هو إدراك النظر العقلي وليس إدراك العمل الإرادي؟

فلنورد النص الأساسي الذي يهدم كل البناء الكنطي لحصر الحل في ما يتأسس على الحدس ومفهوم التجربة الممكنة التي تلغي تجاوز عالم الشهادة مقصورا على ما يتعلق به الإدراك النظري الذي يعتبره فلاسفة العرب مقابلا للحدس المباشر أو ما لا يحتاج لوسائل استدلالية (وهو الإدراك بالوسائط بين المقدمة والنتيجة والتي حاول ديكارت تغطيها بالكوجيتو أي النويسيس بدلا

من" الديانويزيس" (٠

فهو فيه يعالج التمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته تمييزا غير ممكن من دون القول بما لأجله قام بالتمييز وهو ما يعني المصادرة على المطلوب ٠ فانتقله إلى العربية: "وإلا لكان يترتب على ذلك (حصر الوجود في المعلوم النظري الذي هو الظاهرات القابلة للتجربة الممكنة) القضية المتناقضة القائلة إنه يوجد ظهور دون شيء موجود يظهر" ٠ 061 501151171106 1061117

تمستعط0 وي 2ل 11725 رتتنةتد "

الاسماء والبياه 218 أبو يعرب المرزوق

وما صحبها من التمييز في هامش طويل نورده حينئذ -بين "معرفة" الشيء و"التفكير فيه" يمكن أن يقبلا من كنط لتأسيس التمييز المحدد لمجال العلية السببية وتأسيس الأخلاق على غير الإيمان بما نفكر فيه دون أن نعلمه أو ما يقرب من مفهوم الغيب؟

فيكون الغيب والإيمان والأخلاق ثلاثتها مؤسسة على رفض القول بالمطابقتين مع زعم العالم واحدا؟

والقدرة على التفكير في ما لا نعلم من الوجود بالنظر اعتبره كنط مقصورا على ما يكفي فيه عدم التناقض المنطقي وله علاقة بما أشرنا إليه في المعرفة الرياضية بوصفها هي التي تبدع موضوعها الذي هو معنى غير متعدد بالإحالة الدلالية وهو الشرق بين العلم الذي من شرطه الحدس التجريبي والعلم الذي ليس من شرطه الحدس التجريبي والذي تزعمه الميتافيزيقا وينفيه النقد . وهذا هو الوصل مع المدرسة النقدية العربية التي بدأت بتهافت الفلاسفة وثنت بموقف ابن تيمية في فلسفة النظر وما يترتب عليها في فلسفة العمل وختمت بموقف ابن خلدون في فلسفة العمل وما يترتب عليها في فلسفة النظر . ولولا ذلك لكان الكلام على قرب كنط من رؤية الإسلام التي أشار إليها هيجل بلا معنى . لكننا سنبين ما الذي ينقصها لتصبح فعلا من جنس الرؤية الإسلامية عند المدرسة النقدية العربية.

ولأورد الهامش لما له من علاقة بمفهوم ابن تيمية للمقدرات الذهنية التي نفكر فيها ولا نعلمها علمنا للوجود الخارجي:

"لمعرفة شيء لا بد أن أكون قادرا على اثبات إمكانه (سواء بمقتضى شهادة التجربة انطلاقا من وجوده الفعلي أو قبليا بالعقل (. لكني بوسعي

أن أفكر في أي شيء إذا اكتفيت بعدم مناقضتي لنفسي أعني إذا كان تصوري مجرد فكرة ممكنة سواء حافظت عليها سواء كانت تلك الفكرة مطابقة لجملة الإمكانات كلها أم لا. وحتى أضفي على مثل هذا التصور صدقية موضوعية) إمكان حقيقي إذ إن الإمكان السابق كان مجرد منطقي (يقتضي الأمر إضافة شيء آخر . وهذا الإضافة

الاسماء والبياه 219 أبو يعرب المرزوق

بالذات لا يحتاج إلى أن يصبح مصدرا معرفيا نظريا إذ يمكنه كذلك أن يكون مصدرا معرفيا عمليا" .

561161 2115 ع1:]3117-ا عل كنصع7611 مسعال 5611326 5 (العغلطه ناعة]ا

12011726. 11761561 واتمتتصئ ا سنت تلرم صم 2ا06ه بانعكلطه تلا 71لا

561051 101171111111001 161 17601 بللاتمط16 11725 برتلا تطعا صعكتلصعل زد طا

11011681167 11117 تتصاع 8 صنعمت صصع تل 1.1. ,11710615016266

(166 انماع 6010 ع تحتاغاع زمه عط تمع 82 صسعط5016 سعص صانا .تطعتو (61ع6121116 01610861520100 178101055 11651616 عتل صصعل 61ةلط168116ا

أطمتدقعط ع2 عه نحا ا 1016565 1101:0011. تلط 10 ©111725

03211107110

65 1761:0617 211 11611617 15112611111150 معط 101105 110111 ص طع د6ع11 11701216150617 21161 21 +]

10111 متط 1/1 66018 د10 . ع:161 باتمسسمص ا معصند . عل كلنائ6[1011011067 1ن عائته 1 11110500116 162111160161506

فهذا الهامش قوي الدلالة على علاقة ما وصلت إليه الحداثة في النقد الكنطي إلى ما أشرنا إليه من الوراثة ولو غير الصريحة . فالشرق بين معرفة الشيء والتفكير في الشيء وردت عند ديكارت

الاسماء والبياه 220 أبو يعرب المرزوق مقابلة أعمق هي المقابلة بين تناهي العقل ولا تناهي الإرادة بحيث إن العقل هو القدرة على التحكم في خيال الإرادة التي تبدع الممكن دون تمييز بين الممكن الفعلي والممكن المنطقي

هي عينها التي يتأسس عليها مفهوم "التقدير الذهني" التيمي الذي هو الوحيد الذي يعتبره موضوع البرهان دون أن يكون علما للموجود الخارجي . لكن الأهم هو أن كنط اعتبر ما يترتب على الممكن المقصور على الشرط المنطقي لا يحتاج إلى أن يصبح مصدرا للمعرفة النظرية لكنه يمكن أن يكون مصدرا للمعرفة العملية .

وهذا ما يعني أن التقدير الذهني الغني عن الإمكان الفعلي أو المقصور على

الإمكان المنطقي يجمع بين الرياضيات والأخلاقيات أي بين ما لا يستمد من مصادر المعرفة المحتاجة إلى التجربة بل هو يستمد من التقدير الذهني المقصور على الإمكان المنطقي . فأكون قد أصبت عندما أضفت إلى التقدير الذهني النظري) الرياضيات والمنطق) التقدير الذهني العملي) الأخلاقيات والقيميات عامة) . وبذلك نعود إلى العلاقة بين العقل والإرادة أعني المقابلة التي استنتجتها في كلامي على نظرية الغزالي في السببية للتمييز بين رؤيتين:

.: الرؤية اليونانية التي تقدم العقل على الإرادة.

.> الرؤية الإسلامية التي تقدم الإرادة على العقل . وكل فلسفة كنط تحاول إنقاذ مبدأ السببية بحصرها عالم الظاهرات اعتمادا على نظرية نيوتن ما يسميه كنط بآلية الطبيعة وهو ما لم يعد مقبولا في العلم الحالي لأن لا متناهي الكبر ولا متناهي الصغر كلاهما مستغن عن السببية بمعناها النيوتوني أو على صرامتها على الأقل:

.> فتكوينية العالم في مستوى لا متناهي الكبر لا تخضع لصرامة الحتمية بل لعل الصدفة فيها أهم من النظام الحتمي بلغة الملحدين والقضاء والقدر فيها أهم من النظام الحتمي بلغة المؤمنين : من انفجار البداية إلى النظام الحالي للسموات.

.> وآليات الطبيعة في مستوى لا منتهي الصغر لا تخضع لصرامة الحتمية بل لعل الصدفة فيها أهم من النظام الحتمي أو القضاء والقدر بنفس اللغتين : من تفاعل مكونات الذرة إلى

الاسماء والبياه 221 أبو يعرب المرزوق تفاعل الذرات إلى العلاقة بين

الطاقة والمادة وحتى ما يجري في قانون الوراثة وعلاقته بها ليس محددا : * ففي دماغ الإنسان القليل جدا من الخلايا العصبية تعمل والبقية تبدو حشوا في حين أن لها وظائف مجهولة وقد تكون أهم من المعلومة كيفيا لأنها كميا تفضلها بالملايين . * و البرنامج الوراثي للإنسان نفس العلاقة بين العناصر الفاعلة والعناصر النائمة التي تبقي الكثير من الأبواب المفتوحة لما هو مطلق الحرية بالقياس إلى قوانين الوراثة حتى يمكن من التكيف مع علاقته بالمحيط . والحصيلة أن ما بين الإنسان من "طبيعي" خاضع لما يسميه كنط آلية الطبيعة وما فيه من "متعال" عليها لا يقتضي المقابلة بين ظاهر وباطن في عالم الشهادة ولا يترتب عليه أن العالم واحد في ذاته ومزدوج في معرفتنا النظرية فحسب . والثنائية المعرفية الكنطية لا تحل مشكل المتعاليات سواء في النظر أو العمل . وهو ما يعني أن تعدد العوالم والاختلاف الكيفي بينهما هو الشرط الذي لا بد منه والذي يمتنع تصوره إلا بمبدأ "ليس كمثله شيء'. فالعلم يثبت أن الموجود فعلا في عالم الشهادة يعكس ما استنتجه كنط لأن المتحرر من آلية الطبيعة أوسع من الخاضع لها على الأقل في ما يتعلق بالإنسان سواء تعلق الأمر بما في دماغه من عصابين فاعلة في جهاز التحكم الواعي لدى الإنسان وحتى غير الواعي أو بما في نظام الجينوم من عناصر فاعلة في جهاز التحكم الأعم في تكيف الإنسان مع المحيط . وقد يكون ذلك عاما في كل الموجودات ليس الحية فحسب بل في كل الموجودات التي لها خصائص عامة اعتمدناها تعريفها متوهمين أنها طبائعها وهي في الحقيقة ما تصورناه كذلك في ما علمناه من عالمنا الشاهد وقد يكون لها فيه ما لم نعلمه بعد وفيها من عالم

الغيب ما لن نعلمه أبدا لأن علمنا لا يمكن أن يصبح محيطا .

الاسماء والبياه 222 أبو يعرب المرزوق بعد أن بينا ما حصل في وراثة الإصلاح المسيحي لإصلاح المؤسستين الدينية والسياسية والعلاقة بعالم الشهادة حتى في الآداب وأخذ كل ما كانوا يعيبونه على الاسلام مع تحريفه بالذهاب به إلى عكس رؤيته من "النصيب من الدنيا" إلى لا نصيب غيره.

وبعد أن بينا نظرية الوراثة الحضارية وكيف تكون في النظر وفي العمل وفي "نحلة العيش" بالمعنى الخلدوني لما كان ما يرمز إلى ما يمثل الكلي في سد الحاجات عندنا ثم بعد ذلك العكس بعد تخلف الحضارة الإسلامية وبعد أن أصبحت الحضارة الغربية هي المثال في عملية التحديث .

وبعد أن راجعنا قانون ابن خلدون في علاقة المغلوب بالغالب ونظرية هيجل في الأوهيبونج في علاقة أرواح الشعوب المتوالية بعضها بالبعض وبينا أن المقارنة ليس بين الآخذ والمأخوذ منه بل الأولى هي التكيف مع الظرفية التاريخية التي كان المأخوذ أكثر مناسبة للتكيف من المتروك المبدل منه على الأقل في الظاهر.

الثانية هي إيقاظ الآخذ إلى ما في كيانه الحضاري من شروط المشاركة في الكوني بمراجعة أعراضه للتمييز بين ما يحفظ كيانه المشارك في الكونية وما يحرره مما يحول دونه والمشاركة فهذه تجعل المتروك لا ينتهي كما توهم هيجل وابن خلدون بل يعاد تقييمه لأن البديل المأخوذ في طبيعة العلاقة بين مقومات الحياة العضوية ومعوضاتها التقنية وفيهما يتجلى الدورية الكونية الحضاري . وهنا يأتي دور المغلوب في التكنولوجي لكنه غالب في

البايولوجي أي في المائدة والسرير وفنيهما فتصبح علاقة المحاكاة عكسية: الغالب يقلد المغلوب في العمق .

فالأخذ لا يتخلى عما يميزه في الحالتين ودور العلاقة العجيبة بين العضوي والحضاري بحيث إن ما يبدو مغلوبا حضاريا يكون غالبا عضويا والمغلوب عضويا يكون غالبا حضاريا فيكون غاية الغزو بعد أن كان غازيا

الاسماء والبياه 223 أبو يعرب المرزوق

صحيح أنه يبقى غازيا من فوق لكنه يصبح مغزوا من تحت كالحال في علاقة المهاجرين من العالم ..

الثالث إلى العالم الأول بسبب طبيعة العلاقة بين الغالبية الشعبية والفنون الشعبية وبالمائدة

وفنونها والسرير وفنونه : منزلة العرب والأفارقة ودورهم فيهما عند الطبقات الشعبية والجنس

اللطيف خاصة وحتى الجنس الخشن الذي صار"شبه لطيف" .

نشرع في الكلام على قراءة تعريف الحداثة الغربية وتحريف التحديث الإسلامي . وكلاهما

يهدفان إلى غايتنا الأساسية في علاجنا لما عليه حضارة المسلمين الحالين . وهو ما يقتضي أن نجيب

عن سؤالين: العودة من هيجل ناقدا لكنط والتنوير ومعهما الإسلام إلى توما الأكويني وعلم الكلام المسيحي الذي أسس عليه دروسه في فلسفة الدين وابتدع نظرية العلم المطلق أساسا لنظرية المصالحة بين الفلسفة والثيولوجيا .

.> كيف نقرأ تحريف التحديث الإسلامي؟ وذلك لفهم العودة من محمد عبده مدافعا عن

التحديث بالمحاكاة في نظام محمد علي الذي تصوروه حداثيا وعن اسلام -ابن رشد ([ضد انطون) لإحياء رؤيته الفلسفية في نصوصه الثلاثة التي تزعم دحضا لبداية المدرسة النقدية العربية وزعمه ومعه المعتزلة عقلانيين وهو ما مكن حداثيي العرب من نسخ النكوص الذي حققه هيجل في الحداثة.

وبذلك صارت الهيجلية والماركسية الأساس الفلسفي لجل المشروعات الفلسفية العربية بما فيها تلك

التي تدعي الاحتجاج بالنقد ما بعد الحداثي كما بينت في القسم الأول من الفصل الرابع.

قسمه الأول لكنط ولم كان قربه من رؤية الإسلام منقوصا في فهم علاقة عالم الشهادة بعالم

والثاني لهيجل ولم كانت رؤيته لما ينقده من الإسلام علة نكوصه إلى القرون الوسطى وما قبل نشأة الفلسفة عند اليونان .

لكن الهدف في الحالتين هو ما يجري في فكرنا وشروط التجاوز لأني اعتقد أنه لا يمكن للأمة أن تستأنف دورها ما لم تدرك القانون العام الذي يحكم مجالي الفكر الفلسفي والديني أي مجال تعلقهما بعالم الشهادة ومجال تعلقهما بعالم الغيب تسليما بوجوده أو نفيا له.

ليل نض كط

وحاولت في قصور ل دون مؤي الإسلام ونصل الآن إلى نص كنط الذي يلغي كل دعاوى من يتصورون أنه يفصل الأخلاق عن تأسيسها الديني الذي يعتبره مستحيلا من دون التأسيس الابستمولوجي لفلسفة النظر والفصل بين الظاهرات والحقائق بل ذاتها فصلا من دونه لا يمكن للإيمان أن يتأسس فيؤسس شروط الأخلاق الثلاثة الصريحة والاثنين الضمنيين : "إلا أنه لما كنت لا أحتاج لتأسيس الأخلاق أكثر من ألا تكون الحرية متناقضة ويمكن على الأقل أن تقبل ان تكون قابلة لان نفكر فيها من دون أن يكون علينا المزيد من البحث في كونها من ثم لا تضع أي عقبة لنفس العمل في طريق آلية الطبيعة (إذا أخذت بة علاقة أخرى) . وبهذا المعنى تدعي أن نظرة الأخلاق لها محلها وكذلك نظرية الطبيعة لها محلا . لكن ذلك ما كنا لنجده لو لم يكن النقد قد علمنا مقدما ما لا يمكن تجنبه من جهلنا بخصوص الأشياء في ذاتها نفسها وأن كل ما يمكن أن نعلمه علما نظريا مقصور على مجرد المظاهر. وهذا الشرح للفائدة الإيجابية للمبادئ الأساسية لنقد العقل الخالص تتبين بخصوص مفهوم الله والطبيعة البسيطة للنفس التي أكون قد قطعت نصف الطريق لفهمها . وبالتالي فلا يمكنني أن أبدأ فأسلم بوجود الله وبالحرية وبالخلود) خلود النفس (من أجل الاستعمال العملي الضروري لعقلي إذا أكن قد حددت بل آن من ادعاء العقل النظري رؤى

الاسماء والبياه 225 أبو يعرب المرزوق

متطرفة لأنه حتى يبلغ إليها لا بد له من استعمال هذه المبادئ التي هي في الواقع مبادئ مقتصرة على اشياء التجربة الممكنة في حين أنه قد استعملها

فيما لا يمكن ان يكون موضوع تجربة ممكن . وفي الحقيقة فاستعمالها يحولها دائما إلى ظاهرة ولا يبقي عليها حقائق في ذاته . وبذلك نثبت أن كل توسيع للعقل الخالص مستحيل . وبالتالي فقد اضطررت إلى رفع المعرفة حتى ابقي محلا للإيمان وأن أبين أن مواصلة دغمائية المتافيزيقا أعني امتياز التقدم فيها من دون نقد العقل الخالص هو المصدر الحقيقي لكل عدم إيمان يعترض على كل أخلاق اعتراضا شديد الدغمائية دائما .

11761616 1355 كلة رعطه 17211 تدعا نلعت 11015 1/0121 2117 1316 287 50 د00 111051012150 6, 17106150162 5101 111111100156151

صسعط61 1615 ده ماه مساكتصقطع ممصن اا صعال مكل2 516 1355 بلل6 611171158

كد 1111101 منعء1 عقع بمعسصمسص مع قمساط 113170111178 11201161826216

عنفاط مععط تا نععلط6 161511111 طعا 631101810126 50 : ع1 ع6//ا 061

51 256171101 117610165 بتلع 111 2116 1131117161116 016 11120 111156161 2117701717011 115 تطع نط كل تاتل6] لتطعنط صططط6 17 126, قط 861111061 161101118620 عصتنا جاع كد صل تع ط117017155611نا ص ط116 11111761111610 بلتعصصقا سعمسعكاله 11711101611520 11725 ركعلل2 1220 باختط616ط 561051

1656ل ص16 . 116650131113116 121566111112261 211010556

4526 1355151010 اتصنتصت61آ سعصل6 1611 61110053126 1011115061 5666 1151617ن تنتا 12 صل6 110182 0161 60111110 701 36811115 065

2150, ةل ط1 . 68616 6117010 1810 1610126 "1ل 321 01616 2618611,

دع6ع01 1010761 165 بنط 3 حصنا 2 611؟1ط116 1551لا 11170 50111161611

رتل6 2111611110 تقدساه تطعنط التصتاص ا معصتع10 قط 6617211 0617 6115ل1012 2181610116 اتصسسدص ا مع تت مالنقله 16150 0161 1 حلط 717

6 117611 رع مدح دده ع1 1511516 507176118116617 لز 11 ع111112551111/ 61 1166116 66861151311026 كنت 01611211055 516111 01611106110 1121155, 216617211 125 ند 17/7011 1610ع 516 6010 117 رتت 151121711118161 رنتطقاا سند 5 قعمسنمط3] 151 0161 68611512110 (6 صن تطعنط 11785 ,0611 1/761 11105016 مصا2 17617172110 151752261111112]6061261111 016565 171110116 طعناعة سس انام اتصسسصص ا معمنعت ع1 ع17ن611611 12177 1211526

د 61211 تنا تتئنا رلته ط72ن21 7155لا 0035 5ل2 16111115518 11131781.

.ل ولد تبططم1 1611/1 15110 016110081112 110110 رتت 2116120111110 11312

,لتعسصسصم لساعائمأ تمصا معصته ص عل ع>لتا 1[عصطه طن ما بلنعاةآ 25ل

تيمر 108110215015155. 56 لقع]606122611 161 ,قط 01812116 . ملاحظتان: « الأولى حول تأسيس الأخلاق على الدين بدلالة كلمة الإيمان الصريحة وبدلالة المضمر في كلمة خلود النفس أي البعث والحساب . فتكون المسلمات خمسا وهي كلها ذات دلالة دينية: .> وجود الله .> خلود النفس حرية الإنسان وهذه دينية لأنها عين ما تميز الأديان به الإنسان بالمقارنة مع غيره من الحيوان وهو امر يتعلق بالاستثناء من الضرورة الطبيعية. .+ ولولاها لاستحال أولا كلام الإنسان على علام أتم يكون فيه للتكليف معنى

.. ولولاها لاستحال الكلام على العدل الإلهي التام وضرورة الحساب يوم الدين.

* الثانية حول الحل الإبستمولوجي وتناقضه مع تأسيس الأخلاق . فقد كان ينبغي أن يصبح تابعا للحل الأكسيولوجي عند كنط لو لم يعتبر هذه المعاني مسلمات فرضية وعكس فجعل ما هو مسلمات فرضية هو مسلمات فرضية تؤسس لمعرفة الضرورة الطبيعية بخلاف ما فعل للحرية الإنسانية.

ومع ذلك فبخلاف ما يراد اقناع القراء بأن كنط فيلسوف أولا -بمعنى يتقدم الابستمولوجي عنده على الأكسيولوجي -قبل أن يكون متكلما -بمعنى يتقدم عنده الأكسيولوجي على الابستمولوجي - ليس مقبولا لأنه يبقى تلميذا أمين للايبنتس وبنحو ما لا خلاف مع الحل الديكارتي لأن الضمانة الإلهية مستحيلة الاثبات كما يتبين من موقفه من أدلة وجود الله التي تمثل نقطة القطيعة الأساسية بينه وبين هيجل وقربه من الربانيين الانجليز رغم عدم تخلصه مما عجزت الإصلاح من ويمكن القول إن هذه من مزايا المؤسسة التربوية للثقافة الغربية بقيادة الكنيسة. وخاصة خلال الشروع في التدارك في التعامل مع الفتح الإسلامي بخلاف نقائص المؤسسة التربوية في ثقافة المسلمين التي كان البعد الفلسفي والعلمي عرضيا فيها وغالبا ما يكون للرد على الفلاسفة وليس للعلم مطلوبا لذاته . فجميع علماء أوروبا في عصر الحداثة خريجو المدرسة الدينية وأشهرهم ديكارت ولايبنتس وكل فلاسفة المثالية الألمانية.

وإلى الآن ما تزال التربية الجدية تابعة للكنيسة . وهو مشكل لم يتم علاجه إلى الآن لأن التربية أصبحت تابعة للسياسة التي هي بيد المستبدين بالدولة ومجرد تابع لاستبدادهم وفسادهم ولا علاقة لها لا بالفلسفة وما يندرج تحتها من العلوم الطبيعية وأدواتها من العلوم المساعدة (الرياضيات والمنطق (ولا بالدين وما يندرج تحته من العلوم الإنسانية وأدواتها من العلوم المساعدة) اللسانيات والتاريخ).

وبهذا المعنى فلا يمكن الكلام على ما في الكنطية من قرب من الإسلام أو من بعد عنه إلا بالعودة إلى ما حاولت بيانه من موقف من منزلة الوجود

الدنيوي وعلاقته بالوجود الأخروي وكله يدور حول مسألة الخطيئة الموروثة والحاجة إلى مسيح متأله ينقذ البشر منها لأنها تعتبر ناتجة عن لعنة

الاسماء والبياه 228 أبو يعرب المرزوق

الخطيئة الموروثة. وما كتابه في الدين ثمة بمقتضى العقل بمجرده دليل قاطع على أنه يؤمن فعلا بالمسيح وبأنه ابن الله ونموذج الإنسان وقد ضحى الله به لينقذ الإنسانية في معركة الخير والشر. والقول بالخطيئة الموروثة يترتب على القول بأن الإنسان شرير بالطبع ولا يمكن العلاج من دون تضحية الرب بابنه لإنقاذ البشرية. ولعلاج هذه القضية التي لها صلة بما للإنسان من ارتباط بالطبيعة وبالحياة وبما للموقف المحرف للأديان وللفلسفات من العالم ومن البدن وضعت نظرية "المائدة والسرير وفنيهما":

فالأولان يحددان العلاقة بين الإنساني والطبيعي وما قد يترتب عليها من تجاوز عالم الشهادة الطبيعي إلى ما بعده وهو المسلك الأول نحو الجمع بين عالمين عالم الشهادة الطبيعي وعالم الغيب المادي.

والثانيان يحددان العلاقة بين الإنساني والعضوي وما قد يترتب عليها من تجاوز لعالم الشهادة التاريخي إلى ما بعده وهو المسلك الثاني نحو الجمع بين عالم الشهادة التاريخي وما عالم الغيب الروحي ..

والعلاقة الأولى تمثل شرط قيام الفرد ودوامه . والثانية تمثل شرط قيام الجماعة ودوامها . وهما إذن المحددان للعلاقة بين العضوي والتقني في قيام الحضارات ويتجلى في فني المائدة والسرير محققا لشروط القيام العضوي بمستويه الفردي والجمعي أو حائلين دونه .

والمائدة والسرير يمثلان علة الاستعمار الأرض والفنان يمثلان الاستخلاف فيها إن حققا الشروط القيمية أو يمثلان ما وصفت الملائكة به آدم . ولهذه المعاني علاقة مباشرة بالمكان والزمان ليس بهما هما مفهومان قبليان بالمعنى الكنطي بل بما مقومان لكيان الإنساني العضوي الفردي والجمعي أي بقاء الفرد بفضل علاقته بالطبيعي وبقاء الجماعة بفضل علاقتها بالحياة:

فإذا كان الفنان المتعلقان بالمائدة والسرير يدعمان بقاء الفرد والجماعة كانت الحضارة في

عنفوانها الذي يضفي على المائدة والسرير منزلة مقدسة في الرؤية الحضارية رؤية تجمع بين عالم الشهادة وعالم الغيب .

الاسماء والبياه 229 أبو يعرب المرزوق .> وإذا كان العكس كانت الحضارة في عكس العنفوان إما بالإخلاد إلى الأرض أو بنفيها بدعوى الفراغ لما يتعالى عليها . وهذا هو جوهر الرؤية التي تعتبر الدنيا مدنسة والمادة ممثلة للشر في تحريف الفلسفة والدين. فالفلسفة القديمة تعتبر المادة عائقا ابستمولوجيا لدور العقل المصور بسبب تمنع المادة عن التصوير المعرفي والدين المسيحي وحتى الإسلامي المتأثر بهما يعتبران المادة عائقا أكسيولوجيا لدور الإرادة بسبب تمنع الغرائز عن طاعتها في التشريع القيمي .

وكان من المفروض أن يؤدي الإصلاح الديني والفلسفي أن يعتبرا مسألة العقل والعلاج الإبستمولوجي برفض هذه الحجة يصبح به مرتبة ثانية بالقياس إلى الإرادة والعلاج الأكسيولوجي برفضها كذلك فيكون العلاج

الديني مبرئا للبدن والمادة من الدنس ومقدما على العلاج الفلسفي الذي أسس لهذا التدنيس . والعلاج الفلسفي الكنطي يحاول إزالة التناقض بين شروط الحرية في التاريخ وشروط الضرورة في الطبيعة معتبرا وجود شروط الحرية مسلما فرضيا وشروط الضرورة حقيقة علمية.

وبهذا المعنى فيمكن أن أقيم ما غاب في الاقتراب الكنطي الجزئي من الحضارة الإسلامية في مجال المعرفة لقوله بعدم المطابقة رغم ابقائه على وحدة العالم بقوله بالمطابقة في مجال القيم والاقتصار على التسليم الفرضي لوجود شروطها التي هي الله والخلود والحرية وما يحوج إليها أي البعث والقضاء الأخروي:

فحياته العاطفية منعدمة لأن المائدة والسرير عنده ليس لهما ما ينبغي أن يكون لهما من أهمية في كل تأسيس للمعاني الوجودية وخاصة لجميع القيم التي هي من ثمرات فنونهما وشروطهما الخلقية في الرؤية الحضارية سواء كانت فلسفية أو دينية. وهما عين ما يصل القيم بما يسميه ابن خلدون "نحلة العيش" التي تحدد الرؤى الوجودية والقيمية دينيا وسياسيا في حياة الجماعات وتكون الدول والحضارات.

الاسماء والبياه 230 أبو يعرب المرزوق

وكلما حاولت أن أفهم ما يؤدي إلى تحريف الفلسفة والدين إلى تعريفهما تعريفا هو الذي يجعلهما في صراع دائم وينتج العنتريات التي يمثلها ادعاء اتهام الفلسفة بتحريف الدين أو الدين بتحريف الفلسفة فيزعمون أنهم محرري أحدهما من الثاني عدت إلى الخلط الذي أنتج تصديق التعريف الفلسفي للإنسان بكونه حيوانا ناطقا جمعا بين دلالتين للكلمة اليونانية التي

تفيد النطق اللساني والإدراك العقلي ثم الخلط بين معنى الإدراك والمعرفة وهما مختلفان تمام الاختلاف لأن المعرفة مشروطة بالنطق والإدراك غني عنها .

ولأبدأ بالتمييز بين الإدراك والمعرفة وهو تمييز يشبه ما بين الحس والعقل؛ .: فالأول لا يعرف بل يدرك

.> الثاني لا يدرك بل يحاول ان يترجم الاول برموز يكون فيها ما يدركه الإنسان من قيم الرموز باعتبارها متغيرات بلا نسبة العملة إلى الأشياء التي تقيم بها .

وقد يظن أن الإدراك في هذه الحالة إذا لم يكن معرفة ومعرفة ناطقة فهو عين ما تشترك فيه الحيوانات ولا شيء يميز الإنسان عنها في غيابها في حين أنه عين كيان الإنسان: فما يشبعه الإنسان ليس موضوع معرفة بل هو عين كيان الإنسان في تلاقيه مع ما يناسبه من كيان الطبيعة ومن كيان التاريخ . والخطأ الأساسي الذي تولدت عنه مشكلة الابستمولوجيا والأكسيولوجيا وما بينهما من تفاعل لأن الابستمولوجيا هي أكسيولوجيا المعرفة أعني أنها محاولة اكتشاف القيم بالمعنى الرياضي لمتغيرات هي الرموز المعبرة عما ندركه من الأشياء التي هي ليست عين كياننا المدرك لذاته . والأكسيولوجيا هي أبستمولوجيا الإدراك بمعنى أنها هي التي تحدد قيمه إما الوحيدة والتي هي عين كيان المدرك أو قيمه المتعددة التي هي قيم المتغيرات الرمزية التي تعبر عن الأشياء التي لنا بها علاقة وكأنها بضائع أو خدمات بل الأسواق . وطبعا المعرفة بعد الإدراك هي أخذ علم بالإدراك ومحاولة ترجمته بنظام رمزي لكنه لا يمكن أن يعلل طبيعته حتى

وإن علل آليات حدوثه في كيان الإنسان العضوي إذ نحن نعلم آليات عمل

الاسماء والبياه 231 أبو يعرب المرزوق

الحواس لكننا لا نعلم معنى أن أرى وأن اسمع وأن اشم وأن اذوق وأن ألمس وأن أدرك ذلك بوصفه جزءا من كياني الرائي والسامع والشام والذائق واللامس. كيف ذلك . سآخذ مثالين أحدهما يتعلق بالمائدة وفنها والثاني بالسرير وفنه لأبين أن الإدراك المطابق لكيان المدرك متقدم على المعرفة بالأشياء حتى لو تعامل الإنسان مع نفسه وكأنه شيء. والإنسان في حالة التطابق بين الإدراك والكيان في الحس والحدس يكون غنيا عن المعرفة وهو ذوق بالأساس ومتعدد بعدة الحواس وهو ما أسميه الحوادس. ولا علاقة لهذا الكلام بالتصوف لأنهم يتصورونه معرفة ذوقية وليس كيانا ذاتيا للمدرك منفعلا بما يدرك دون أن يعلم طبيعة الفاعل والفعل ولا يمكن أن يعلمهما حتى لو وضع نظاما لترجمتها إلى معرفة نظرية: .: فسأفترض أني جالس على مائدة فوقها كل "المأكولات" الممكنة حاضرة وتعد أمامي المشهيات وأصف ما أدركه انفعالا بما أنا متلق لما يصدر عنها ولما يصدر عني بما أنا باث لأحاسيسي وأفترض أني لا أستطيع أن اسميه بأي لغة ولا أستطيع أبلغه لغيري لأن التواصل فيه .> وسأفترض أني جالس على سرير فوقه كل "المنكوحات" الممكنة حاضرة وتعد المشهيات واصفا ما أدركه انفعالا بما أنا متلق لما يصدر عنها وما يصدر عني بما أنا باث لأحاسيسي وافترض أني لا أستطيع أن اسميه بأي لغة ولا أستطيع تبليغه لغيري لأن التواصل فيه ممتنع . ولست غافلا على أن مثالي شديدا

التجريد لأني أزحت ما لا يمكن تصوره فعليا أعني ثلاثة شروط متلازمة معهما : فأولا افترضت وجود مائدة وسرير بمعنى أني انتقلت بسرعة من الطبيعة التي استمد منها الغذاء مباشرة إلى المائدة ومن الجماعة التي استمد منها الجنس مباشرة إلى السرير الخاص بي. وثانيا افترضت أن المائدة والسرير منفصلان بمعنى أن الجنس الثاني غير موجود معي حول المائدة حين أن المائدة والسرير متلازمان سواء في الأسرة أو حتى في المطاعم وفي الفنادق .

الاسماء والبياه 232 أبو يعرب المرزوق

وأخيرا افترضت انفصالي عن الجماعة وأني وحدي على المائدة وعلى السرير حين أن المائدة تفترض مشاركة غيري إما فيها أو من خدمها والسرير كذلك . وفيهما يكون غيري مشاركا أو منافسا على الغذاء وعلى الجنس .

ومن ثم فوضعي هذه الشروط الثلاثة بين قوسين الهدف منه الاكتفاء بالعلاقتين البسيطتين المتعلقتين بالتبادل والتواصل العضويين بين الإنسان والطبيعة والحياة مؤجلا الكلام على التبادل والتواصل الاجتماعيين بين الإنسان والإنسان في الجماعة.

والمعلوم أن هذا النوع الثاني من التبادل والتواصل يكون ثانيا في البداية ثم يصبح اولا بعدها بمجرد اكتشاف استحالة التبادل والتواصل مع الطبيعة من دون التبادل والتواصل في الجماعة لكون الفرد لا يوجد منفردا أبدا إذ حتى عندما ينفرد فإنه يكون حائزا على ما حصله في الجماعة في كيفية التعامل مع الطبيعة ومع الحياة.

ولهذه العلة صارت المعرفة أي الزاد التجريبي الموروث وكأنه متقدم على الإدراك الذي هو خاصية طبيعية وليس اكتسابية مثل المعرفة ومنه خاصة الحواس الخمس التي هي طبيعية والمكتسب فيها هو ما يترتب على ترجمة المدركات إلى معلومات بعد حصول الترجمة اللسانية للإدراكات المباشرة وهي مادة الكلام الذي يبين الفرق بينهما ليعلل التحريف الذي يحصل في الفلسفة و الدين . وإذن فيمكن اعتبار المائدة استعارة عن الغذاء والسرير عن الجنس في مثالينا المجردين من حيث إن الأول هو العلاقة بين كياني العضوي وما يسد حاجته في الطبيعة والثاني هو العلاقة بين الجماعة والحياة بتوسط الفرد والعلاقتان تحددان شروط بقاء الإنسان فردا وجماعة دون حاجة إلى المكتسبات المعرفية التي تنتج عن تراكم التجربة والخبرة وتحولهما إلى منظومات نسقية هي بداية المعرفة العلمية.

فتكون المائدة رمزا للطبيعة في البداية والسرير رمزا للحياة في البداية ويكون ما يترتب عليهما من الفنون رمزا لما فيهما ارتياب ذوقي يجعل الإنسان يتجاوز الطبيعة والحياة إلى ما يضفي عليهما معنى جمالي أسمى من مجرد الغذاء والجنس في بعدهما الساد للحاجة العضوية فيعطيهما

الاسماء والبياه 233 أبو يعرب المرزوق

معنى روحيا هو أساس الحياة الاجتماعية فوق الحياة العمرانية بلغة ابن خلدون في عالم الشهادة تكل هي الحياة الروحية التي ينتج عنها التعلق بعالم الغيب . فيكون الفنان أصل الدولة أو نظام التعاون والتبادل والدين أي نظام التآنس والتواصل .

ولا شك أن الطفل إزاء المائدة قبل تعلم اللغة يوجد في هذه الحالة التي

يكون فيها الإنسان إزاء الطبيعة إذا افترضنا بداية مطلقة لوجود الإنسان في الطبيعة التي يستمد منها مباشرة شروط بقائه . ولا شك أن من يولد أصم وأبكم وجد في الحالة الثانية على الأقل لأن له كل الحواس عدى حاسة السمع . وهما يشتركان في عدم النطق .

وإذن فإدراك المرئي فوق المائدة وفوق السرير وإدراك المسموع) للطفل قبل النطق) فوقهما وإدراك المشموم وإدراك المذوق إذا مد يده فذاق وإدراك الملموس إذ لمس ما يرى وما يسمع وما يشم وما يذوق كلها قابلة للحصول دون حاجة إلى لغة ومعرفة وخاصة بالنسبة إلى الأخير عند الأصم والأبكم لأن اعضاءه الجنسية ستتحرك تحرك عضو البصر وعضو الشم وعضو الذوق . وكل الحواس تعي ما تدرك دون أن تعلم شيئا منه ولا تستطيع التعبير عنه باللسان . وهذا هو الفرق الذي يعنيني لرفض التوحيد بين الإدراك والعلم لأن الاول شرط الثاني لكن الثاني ليس شرط الأول بل هو من أدواته عندما يتجاوز الفطري إلى المكتسب . فالمعرفة والعلم لا يختلفان عن تزويد الحواس بأدوات تقوية الحاسة مثل النظارات للبصير والسماعات للسمع الخ..

فالنظر جهاز تكنولوجي من جنس أدوات تقوية الحواس أداته الترميز فيكون للإنسان نوعان من التجهيز الذي يمكن الإدراك من التحول إلى نظر ويمكن الإرادة من التحول إلى عمل . والجمع بينهما هو العلم الإنساني سواء كان علما بالطبيعة أو علما بالتاريخ . والعلة هي أن الإنسان له تبادلان وتواصلان: تبادل وتواصل مع الطبيعة وتبادل وتواصل مع الجماعة. وكلاهما ضروري لكليهما : فالأول شرط بقاء الجماعة العضوي وأساس

الدولة وهو موضوع الثاني الاول والثاني شرط بقاء الجماعة الروحي وهو غاية الأول وأساس الدين.

الاسماء والبياه 234 أبو يعرب المرزوق في المقالة الأولى من الميتافيزيقا حاول أرسطو تقديم فرضية حول تكوينية الفكر الإنساني فوصل . إلى الذاكرة باعتبارها المميزة للإنسان عن غيره من الحيوانات ولم يصل إلى ما يناظرها لأن الذاكرة تتعلق بالماضي ويناظرها التوقع وهو عكسه بمعنى أن الإنسان ليس له الذاكرة فحسب ولا التوقع فحسب

بل له التموقع بين التفاتين إلى الحاصل من الممكن مما يوجد على المائدة وعلى السرير والممكن الذي لم يحصل مما يوجد منها واجتماع الممكنات الماضية والمقبلة في الإمكان الحاضر على المائدة والسرير والذي يتمايز ما فيه بأول تصنيف للأشياء بنوع الحس الذي يدركه وتمايز الحاس والمحسوس بالمقابلة بين المنفعل) الحاس (والفاعل) المحسوس) .

وسبق أن بينت أن بدن الإنسان مساحة مكانية ومدة زمانية كيانيا وليس باعتبارهما تصوريين مشروطين بهما المعرفة بل هما مقومان للكيان إذ إن مساحة البدن تكبر وتصغر ومدته تطول وتقصر ولهما بداية وغاية وهما عين الحياة.

والتذكر والتوقع كلاهما بدنيان قبل أن يصبحا فكريين . والفكر تال على الإدراك الذي يسبقه ويسبق اللسان عند الأطفال . وبهذا المعنى يكون التعبير البدني هو اللغة الأولى التي يكون فيها اللسان نفسه جارحة يعبر بالصوت عامة قبل أن يصبح ألفاظا ذات صواتم وجملا ذات فائدة. والتذكر والتوقع يصبحان مما يسجله كيان الإنسان بما بين الفعل والانفعال

في الكيان من حيث هو مساحة ومدة بهما يقيس المكان والزمان خارجه والجوارح تتحول إلى وحدات قيس ومدة الحركة في المكان تصبح أداة قيس للزمان والعكس بالعكس .

فيصبح مثلا المنفعل لما يرى يسمع ويشم ويذوق ويلمس فعلا أو تخيلا أي إن المائدة والسرير يصبحان حاضرين مع أي عنصر مما كان عليهما في ترابطه بالتوارد مع كل ما كان عليهما . وحينئذ يحصل في التواصل ما يحصل في الانتقال من المقايضة إلى التبادل: تبدأ العملة في التبادل بداية الكلمة في التواصل ويشرع الإنسان في المعرفة بعد أن يكون قد حقق التسمية التي تجعل الاسم نائبا للمسمى في الإشارة إليه .

الاسماء والبياه 235 أبو يعرب المرزوق وتصبح الذاكرة جماعية وليست فردية لأن الماضي لن يقتصر على معيش الفرد الإدراكي لما فوق المائدة بل على معيش الجماعة الحاضري تراثها الغذائي تماما كما لن يقتصر على معيش الفرد الإدراكي لما فوق السرير بل معيش الجماعة الحاضري تراثها الجنسي .

وكل هذا متعلق بالأشياء ذاتها وليس بمعرفتها وهو متعلق بها من حيث هي قيم في المائدة وفي السرير وليس من حيث هي معلومات .

وعندما يتعلق الأمر بها من حيث هي معلومات يكون الامر من جنس الانتقال من الكلام على الثروة العينية إلى الكلام على العبارة عنها بالعملات سواء كان ذهبية أو ورقية أو حتى كتابية أو حتى مسماة لغويا في الوعود . وإذن فالمعلومات واللغة ابعد شيء عن الوجود الفعلي تماما كما تكون القيم المادية والعملة ابعد شيء عن الأشياء الغذائية وعن

الأشياء الجنسية وعما يوجد بينهما من استعارات تجعل الكلام على الغذائي وعلى الجنسي قابلين للاستعارة التعبيرية أحدهما من الثاني . وكل من لم يفهم هذه الحالات لا يمكن أن يفهم لغة القرآن الذي يجعل المائدة والسرير رمزين لشهادة العالم الأدنى على العالم الأسمى الذي يتضمن ما يفيدانه مع العلم بأن ما فيه لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على بال بشر لكن ما في العالم الأدنى يكون بها محتويا على آيات دالة على ما في العالم الأسمى . بحيث إن ما فيه يمكن القول هو ما تفيده الحوادس المصاحبة للحواس بالمعنى الذي نقول إن البصيرة مصاحبة للبصر والسميعة للسمع والشميمة للشم والذويقة للذوق واللميسة للمس .

فيكون من يدرك ذلك فاهما القصد بأن مائة المائدة والسرير مقومين لقيام الفرد الذي يدين به للطبيعة وقيام الجماعة التي تدين به للحياة يعتبران آيتين للقيام الفردي والجمعي الخالدين . ولا فرق حينها بين ما يوجد بالفعل على المائدة وما يوجد بالفعل على السرير لأن فاعلية ما عليهما في ملازم لهما أيا كانت قيمتهما بالمعنى الدنيوي.

فقيمة أفقر غذاء عند الفقير قد تكون ألف مرة أقوى من قيمة أغلى غذاء عند الغني . وهذا المفعول هو الآية وليس نوع الفاعل الذي ينفعل به المغتذي أو الناكج . وفي العالم الأسمى يكون

الاسماء والبياه 236 أبو يعرب المرزوق

الثواب بحصول ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر وتلك هي الجنة ويكون العقاب الحرمان من ذلك وتلك هي جهنم . أما كيف يعيش المجازى وكيف يعيش المعاقب فآيته في عالم الشهادة يرمز

إليه أسمى جزاء مع الخلود واشد عقاب مع الخلود . أما المعرفة وتطبيقاتها فهي لتحقيق هدفين:

.: الأول لتحقيق شروط الاستعمار الأرض من أجل علاج العلاقة بالطبيعة من أجل قيام

الفرد والجماعة والعلاقة بالحياة لبقاء الفرد والجماعة. .> الثاني لتحقيق شروط الاستخلاف في الأرض من أجل علاج العلاقة بهذين العلاقتين حتى لا يظن أن عالم الشهادة ليس لا ماوراء لها كما يظن المخلدون إلى الأرض.

وذلك هو ما يؤول إليه تحريف الفلسفة وعلامته الاقتصار على الاستعمار الأرض وتحريف الدين وعلامته نفي الاستخلاف وما وراء عالم الشهادة . ومن ثم فما في فلسفة كنط هو عين ما وعيه بكيانه الذي لم يتحرر من الخطيئة الموروثة التي ألغى الإسلام برؤية لا تجعل رمز اخراج آدم من الجنة وانزاله إلى الأرض عقابا بل هو فرصة ثانية ليثبت أنه جدير بالاستخلاف خلال تعمير الأرض بقيم تثبت أنه حر يتحمل مسؤولية اعماله التي يبحث ليحاسب عليها مع رهان الانتباه إلى عالم الخسر وشروط الاستثناء منها فتكون المرحلة الدنيوية من وجوده اجتهادا لمعرفة هذه الشروط وجهادا لتحقيقها . وتلك هي الكلمات التي تلقاها فتاب فعفي عنه واجتباه ربه ولا علاقة للعصيان بالجنس وليس الأمر خطأ حواء بل هو خطؤهما معا وهي مبرأة فلم تحمل مسؤولية كما حمل آدم ما يرفع من منزلتها لأنها ترمز لبقاء النوع ودور فنون السرير ورمز آدم لبقاء الفرد ودور فنون المائدة. لم يسترد البدن قيمته ودلالته في الحضارة المسيحية حتى إن

جوته اضطر إلى اعتبار المنزلة التي اعطيت لعالم الشهادة وما فيه إلى رمز تعاقد بدل قصته مع الشيطان وهو ما كان يوصف به الإسلام باعتباره عند لوثر عمل شيطاني وليس دينا . ولا تكاد تجد ذكرا للجسد ودوره مائدة وسريرا في حياة كنط لأن الامر كله يتعلق بـ"العقل" وليس بالإرادة وبالمعرفة وليس بالقيمة.

الاسماء والبياه 237 أبو يعرب المرزوق ولذلك لا يكاد يوجد ما يفيد أن له حياة السرير وفنونه وحتى حياة المائدة فلا علاقة لها بمن المائدة بل هي متعلقة بالتواصل الفكري مع مجالسيه من المتكلمين في هموم فكرية نظرية لا علاقة لها بالحياة إلا من حيث هي موضوع فكر وليست قيام كيان ولا نعلم هل كان له علاقة بالجنس الثاني وهل كان بين مجالسيه منه مثال يذكر.

وحتى كلامه على الذوقيات والفنون رغم كونها بالجوهر تابعة للحواس فإنها لم يبق فيها إلا ما لا دلالة له عليها بل صارت مجرد أفكار مثلها مثل القيم الخلقية التي صارت شرطها ألا تحصل أصلا لأنه إذا أخلينا الإنسان من الدوافع الفعلية في حياة الإنسان واعتبرنا الفعل الخلقي هو الخالي منها صار الفعل الخلقي منعدما انعدام البدن الذي هو مجال سلطان الإنسان الخلقي الأول والأخير..

وعقيدة الخطيئة الموروثة هي الفرق الجوهري بين المسيحية والتي تؤسس لنظرية الشفيع ونائبته الكنيسة التي هي سلطة وساطة روحية في التربية وما يترتب عليها من حاجة السلطة السياسية لان تستند إلى حق إلهي في القوامة عليها وليست حقا لجميع البشر.

وهذا هو القصور الذي بقي عليه الاصلاح المسيحي مما أدى إلى استحالة التخلص منه من دون رمي الوليد مع ماء غسله أي رمي الدين نفسه مع الكنيسة والقيم المتعلقة بالمائدة والسرير وفنيهما معه

والانتهاء إلى الاخلاد المطلق إلى الأرض كما يتبين مما آلت إليه الحداثة تأسيسا على الهيجلية

ومآلها الماركسي التي هي بل غايتها النكوص المطلق على المشاعية البدائية نفيا لنظام عالم الشهادة أو الدولة ولنظام عالم الغيب أو الدين.

الاسماء والبياه 238 أبو يعرب المرزوق

اا ااا "الفصل البائع عم" ...ا سستسسسسسسسسس القسم الثالث

الحكم على الحضارتين الغربية والإسلامية لا بد من بداية تخلص الكلام في هذه الإشكالية من سكارى الزبيبة. فالكلام في الفلسفة وفي الدين وخاصة في علاقة الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية بالاعتماد على الغاية على المقابلة كنط هيجل لفهم ما حصل بينها خلال: .> انتقال الحضارة الغربية من القرون الوسطى إلى الحداثة في موقف الآخذ من الحضارة الإسلامية التي جمعت كل التراث الفلسفي والديني المتقدمين عليها فصارت الممر الواجب بذاتها وبما تحتوي عليه من تراث إنساني متراكم خلال العصور السابقة بالإيجاب والسلب أي بما يستحق البقاء وبما يستحق التجاوز. .> وانتقال الحضارة الإسلامية الحديثة من الانحطاط إلى التحديث الآخذ من الحضارة الغربية بنفس المعنى الذي وصفته في الأخذ الغربي منها لأن الحضارة الغربية اضافت الكثير ووسعت الاستفادة من التراث الإنساني حتى مما لم تعرفه الحضارة الإسلامية من

الحضارات الأخرى . وهذه المسألة من أشد المسائل التي يطرحها البحث في تكوينية المسرح الفكري الحالي ومناخه العولمي

بداية لإعادة بناء ما يمكن من تجاوز الأزمة الحضارية الإسلامية ليس بعصرها في علاج قضاياها

الذاتية فحسب بل بجعلها شاملة لقضايا الإنسانية في لحظة مآل العولمة إلى ما يهدد كيان الإنسان

والعالم . فمنذ نزول القرآن لم يبق في حضارتنا ما يمكن وصفه بكونه خصوصيا بل هو علاج كوني بمنطق النساء 7 والحجرات 3: اساسا لكونية الرسالة الخاتمة .

الفصل الرابع عشر

إنها مسألة شديدة العواصة خاصة عند جمعها مع ما سميته في دراسات سابقة بتحريف علوم الملة الغائية) التفسير أصلا والكلام والفلسفة وللفقه والتصوف في حضارتنا) والأداتية) الوسميات أصلا للسانيات والتاريخ والرياضيات والمنطق (وعللت ذلك بقلب دلالة الآية السابعة من آل عمران من نهي إلى امر وقلب الآية 5 من فصلت من أمر إلى نهي فآل بالحضارة الإسلامية إلى الانحطاط لأنها صارت وفي آن:

.: فاقدة لشروط الاستعمار الأرض أي إن علاقتها بالطبيعة بقيت ساذجة ولم تستند إلى العلوم النظرية المتجاوزة لما وصل إليه اليونان على الأقل من حيث النموذج النظري للعلمية التي بقيت مشائية مزيجة حتى بعد انتقال

الإبداع الفكري إلى الغرب لأن القطيعة الفعلية مع الفكر اليوناني في علاقته بالطبيعة لم تصبح حقيقة إلا بعد أن تغيرت الرؤى الطبيعية في القرن السابع عشر. .> وفاقدة لشروط الاستخلاف فيها أولا لأن من ليس له القدرة على التعمير يصعب أن يكون قادرا على الاستخلاف . فشرطه الحرية والسلطان على الطبيعة لتكون مصدر العيش الذي يكون فيه الإنسان كما وصفه القرآن مسيطرا على الكبد الذي خلق فيه . ذلك أن شرط التحرر من العبودية هو التعمير الذي يتساوى في كل أنواع العمل فلا تكون الأعمال اليدوية دون الأعمال الفكرية منزلة لأنها جميعا بحاجة إلى كفاءات علمية وتقنية تقتضي أن يكون الجميع حائزا على الحد الأدنى من المعرفة التي تجعل العمل على علم . ومن حسن الحظ أن الربط بين الحضارتين لا يحتاج في كل هذه المجالات إلى دليل على الأقل بالرجوع إلى احداث التاريخ وحتى إلى أحاديثه . فعندما نعود إلى كبار مفكري الغرب نجد أنهم لا يصدقون الأكاذيب الإيديولوجية التي تدعي أن الحداثة الغربية لا تدين بشيء للحضارة العربية الإسلامية وأنها ثمرة معجزة أوروبية كما كان ذلك يزعم مؤدلجو تاريخ العلوم والفلسفة اليونانية بكونها ثمرة معجزة يونانية بخلاف شهادة كبار الفلاسفة اليونان .

الاسماء والبياه 240 أبو يعرب المرزوق لكن الأهم هو أن سكارى الزبيبة من أنصاف المثقفين صاروا هم بدورهم يؤصلون للجمع بين الخرافتين على نصين أحدهما كتبه ارنست رنان حول ابن رشد اللاتيني والثاني أرنست بلوخ كتب كتاب ثم قدم محاضرة حول اليمين واليسار الأرسطيين وكلاهما متأثر بهيجل لأن الأول قراءته تعتمد على نظرية أرواح الشعوب

لزعمه أن الساميين لسوا قادرين على التفلسف بخلاف الآريين والثاني يزعم أن الغزالي ظلامي وابن رشد تنويري . وهما الخرافتان اللتان سيطرتا على الفكر عندنا سواء كان إسلاميا أو علمانيا:

.: فالإسلامي بدأ مع محمد عبده الذي كان حواره مع أنطون للدفاع عن اسلام ابن رشد بمناسبة كتاب ارنست رنان الذي كان ذا علاقة بلبنان وفيها كتب قدم محمد عبده دروسه في علم الكلام وعقلانية المعتزلة . .> والعلماني مع فيلسوفين من مصر وسوريا هما حسن حنفي المائل إلى تحويل العقيدة إلى ثورة بنظرية فيورباخ في الألوهية والطيب التيزيني المائل إلى اعتبار ابن رشد عقلاني وتنويري وإذا كان الإسلاميين من لم اشاركه الكتابة عدى المرحوم الشيخ البوطي حول فكر النهضة الفقهي فإن رمزي الحداثيين شاركت معهما في حوارية حول الفلسفة الإسلامية ما حال دونها والانبعاث (التيزيني (وحول العلاقة بين النظر والعمل وما حال دون فهم علاقة الغاية والأداة بينهما . ويمكن القول إن المرحوم الجابري له انتساب إلى النوعين بالانتساب إلى ما يسمى الرشدية الجديدة بمعنى نكوص غاية الحداثة الأول وطه عبد الرحمن بمعنى نكوص غاية الحداثة الثاني. وهما معنيان حددتهما في القسم الاول من الفصل الرابع عشر. معنى ذلك أن العلاقة بين النكوصين في كلا الحضارتين كما بينهما فيه لا تحتاج لمزيد الاثبات في هذا الفصل الثالث منه لأنها بينة في أحداث النهضة وفي حديثها عن أحداثها على الاقل بداية ما يسمى بالنهضة إذا اعتبرنا ما قدمه ذلك الجيل هو البداية لتوهم النهضة بدأت بفضل غزو نابليون لمصر وبعثات المصريين إلى فرنسا وكل الأدبيات التي كانت غايتها

قولة بعضهم إنهم قد

الاسماء والبياه 241 أبو يعرب المرزوق وجدوا إسلاما دون مسلمين في الغرب تعميما لما رأوه في فرنسا على الغرب كله وتركوا في الشرق مسلمين دون إسلام ..

والمعلوم أنه بسبب الحاجة لشرح معوقات النهضة الفلسفية في حضارتنا الحالية -خلال حواري مع المرحوم الطيب التيزيني - وضعت نظرية الزمان التاريخي المخمس لدحض خرافة الظلامية في الفكر الديني وخرافة التنويرية في الفكر الفلسفي التي صدقها اليسار العربي من المتفلسفين والذين بسبب ذلك لم يكن بوسعهم تجاوز التسميات التقليدية التي جعلتهم لا يعتبرون فلاسفة إلا من كانوا ورثة للمدرستين الفلسفيتين اليونانيتين والخليط بينهما وبين التخريف الباطني الذي يدعون أنه أهم شيء في التراث الفلسفي في حضارتنا بحيث صار التخريف الصوفي والباطني والامامي يعتبر فلسفة ودينا وهما تحريف بين لهما كليهما .

ولذلك فلا غرابة أن يكون الالتقاء بينهم باعتبارهم متوهمين الماركسية فلسفة وعلما وبين هذا التراث الذي يشاركها نفس القول الساذج بالمطابقتين سواء في نظرية المعرفة ونظرية القيمة بشكل الخطاب الفلسفي التقليدي أو المطعم بالشطحات الصوفية التي من جنس تخريف ابن عربي . وطبيعي جدا أن يعتبروا المعتزلة عقلانيين لقولهم بهما .

موجز ما توصلنا إليه في نقد ذروة الحداثة عند كنط

م .: فهو قد عكس تقديم الضرورة الطبيعية على الحرية الإنسانية مكتفيا بألا يكون القول بهذه حائلا دون كونية القول بتلك . فكان أن صارت

الحرية الإنسانية بحاجة إلى أن تعتبر بحاجة إلى مسلمات حول الحقائق في ذاتها الممنوعة على العلم الإنساني . والمفروض أن يكون العكس بمعنى أن حدود العلم هي التي ينبغي أن تكون مؤسسة على مسلمات لأن التجربة الممكنة فيها لا ترجح التأويل العلمي إلا بوصفها مبنية على مسلمة المطابقة. ولا توجد مطابقة أكثر يقينا من إدراك الإنسان لحرية إرادته لأن ضرورة الطبيعة لا تعرف إلا بحرية الإنسان باعتبارها ما يصمد أمام حرية الإنسان سواء فيزياء كقوة مادية أو خلقيا كدافع

.> ولا تعليل لهذا العكس غير ما بقي في رؤيته من عقد ديني هو الإيمان بالخطيئة الموروثة

علة غياب دور المائدة والسرير في كيان الإنسان من حيث هو بآن طبيعي وما بعد طبيعي وهو والفرق بين الذوق المعبر عن تقديم الإرادة على العقل والعمل على النظر والمعرفة المعبرة عن تقديم العقل على الإرادة والنظر على العمل .

وهو ذلك تلميذ لايبنتس الذي كان يتوهم امكانية رد الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي إلى

حد تسميته إدراكا عقليا مبهما. وسنرى أن هيجل توهم العكس ولكن بالخلط بين المعرفة النظرية

والإدراك الحسي الذي صار يعني عند كنط الحدس شرط التجربة الممكنة. وهو بهذا يرى رأي

التصوف فلا يميز بين المعرفة الذوقية المتعلقة بإدراك الإنسان لكيانه في

علاقته بالطبيعة

وبالتاريخ ومعرفته للوجود الخارجي المختلفة تماما حتى لو طبقناها على الإدراك الحسي للكيان

ولا بد هنا من لمحة على مسار هيجل الفكري . فهو مثل كنط متكلم فيلسوف لأن كل مساره مؤلف

من المراحل الخمس التالية التي بدأت

:-بمحاولات في الفكر الديني

د -وختمت بدروسه في فلسفة الدين . وبين البداية والغاية مر هيجل بالمراحل الثلاث التالية؛

<-بين البداية والنهاية مشاركة في المجلات الفلسفية وخاصة في ما دار حول التمييز الكنطي بين الظاهرات والشيء في ذاته أو حول توحيد الملكات وتحريرها من الثنائية الكنطية (بين فشته وشيلنج مع انحياز للثاني) . ولما تم الاعتراف به في الجماعة العلمية.

د-كتب الموسوعة باعتباره استاذ فلسفة ومدير معهد ثانوي لتكوين الطلبة لأنه كان يعيش من

+ -وشارك في الفلسفة السياسية والدساتير ومحاولة الحصول على رضا النظام الملكي والتنافس مع

الكبار مثل شلاير ماخر وقد تمكن من التغلب على شيلنج الذي كان متفوقا عليه بإنتاجه الفكري الباكر.

ويبقى أهم اعماله الكتاب الأول والكتاب الأخير أي فينومينولوجيا الروح

ودروس فلسفة الدين . ويمكن اعتبار الضميمة جامعة بينهما ودالة على أن ثورته المنطقية التي جعلت المنطق عين الميتافيزيقا هي عين ما يعيد المعنى لأدلة وجود الله التي هي العلم المطلق والتأسيس الفعلي للمصالحة. وسنرى أن ترقي الروح الجزئي والتطابق مع الروحي الكلي بالمعرفة وبالتاريخ في هذا النص هو أن العلم المطلق والدين المطلق أي المسيحية.

وهكذا فإذا جمعنا البداية والغاية أمكن أن نعتبر البداية نفسها من طبيعة الغاية أي إنه لم يخرج من فلسفة الدين ومحاولة تحقيق المصالحة بين الدين والفلسفة وذلك بتقديم حل ظنه حاسما للجدل الدائر في المثالية الالمانية حول نظرية المعرفة ونظرية القيمة والمطابقة التي تتجاوز الفصل الكنطي بين الظاهرات والحقائق بهدف اعادة تأسيس الرؤية المسيحية أصلا لهما كما يتبين من القول بالعلم المطلق ولكن مع الاستعاضة عن مفهوم العقل 7015123110 عند الفلاسفة بمفهوم ذي دلالة دينية هي الروح 66151

وننتقل الآن إلى نص هيجل من دروس في فلسفة الدين . وبخلاف تحليلي لنص كنط لن أطيل في تعليل نص هيجل لأني قدمت في بحوث متعددة موقفي من هذا النكوص وخاصة في محاضرة علم الكلام الجديد التي قدمتها في آخر السنة الماضية. وسنرى أن العلاقة بين النقد الكنطي والإسلام حلقة الوصل فيها هي رأي هيجل في فلسفة الأنوار وطبيعة "العقل" الذي كما بينا في الفصل الثالث عشر بقسميه هي ما انتهى فكر الحداثة الغربية في الإصلاح الديني والفلسفي إليه

وصار يسمى فلسفة الانوار والرؤية الربانية المتحررة من ألغاز المسيحية بحيث صار الإسلام يعتبر دينا طبيعيا وعقليا أشبه بدين الفلاسفة وهو معنى

توصيف توما الإكويني للمسلمين بكونهم وثنيين

الاسماء والبيان 244 أبو يعرب المرزوق (مثل اليونان) وليسوا متدينين مثل المسيحيين بمعنى أن الإسلام ليس فرقة مسيحية ضالة بل هو دين وثني . ولنقرأ الآن نص هيجل وبه ذهننا مفهوم التنوير:

"لا تدرك (رؤية) الأنوار إلا السلب والحدود والتحدد بما هو تجدد فلا تفي المضمون حقه وهو منها ظلم أكيد إزاءه. فالصورة أو التحدد ليس مقصورا على التناهي والقيد بل هو باعتباره الصورة كلها هو عين المفهوم . وهذه الصور المختلفة هي عينها صور ضرورية وجوهرية. فالرب وبفضل الفلسفة يتضح معنى الدين ويحصل على تعليله من قبل الوعي المفكر . والتقوى الغفلة مستغنية عن ذلك . فالقلب يمدها بشهادة الروح فتدرك الحقيقة التي تصلها عن طريق سلطة النقل فتشعر بالسلام والصلح بتوسط هذه الحقيقة . وما أن يشرع الفكر في وضع النقيض معارضا للعيني وفي وضع ذاته مناقضا للعيني يكون ذلك عين مسار الفكر الذي يحقق التناقض تحقيقا تاما هذا حتى يبلغ إلى الصلح .

وهذا الصلح هو الفلسفة . وبهذا المعنى فالفلسفة هي عام اللاهوت. فهي تعرض صلح الرب مع ذاته ومع الطبيعة الصلح القائل إن الطبيعة التي هي غيرية بذاتها إلهية وإن الروح الجزئي من ناحية أولى هو ما يسمو إلى الصلح وهو من ناحية ثانية ما يحقق هذا الصلح في تاريخ العالم . وإذن فهذا الصلح هو سلم الرب الذي ليس هو أسمى من كل عقل بل هو لا يصبح واقعا ولن يصبح موضوع فكر فيعلم بوصفه حقا إلا بفضل العقل".

16631011, 1111171701 176155 11116121711116 1016

5010017 36511101611215 1٠ 520ط1عغلصة, 0161 1701 11110 مطاط 101311501 صعا أتتنصمل أنه

بانعكلط150011 "انا 1 ط10710 565210101611151 016 متتتاه 1* 116 11111760.

011111515610510 عل لقاللقاه1 كقل2 5011006117 ,كلصت 5

1176 6011. 512 تسصستاق ط 601165 عصناصل 121756 "عل و1 : 10765611116

أطالع 1351112 بتطعنط مدعل أسعاه ط انماع نسم 117 6121826106 10161115 مطعسل علا ,كناد العطعط2الا عنل تصصنط 11110 6615165 165 03576118115 8616018111756 016 111061 د 1110(متتتتتمها صطا 111011131211

5 ماهد عسعطل .النعطعطد آلا دوقعلل 171110111615 ع نادت 176156

110010616 0185 61ع86 21561260 6280115312 ه161 ماع22 صعةلص1(0 6561 5015: 665011531250121 دا 120110616 125 عع 11110510

01151 601165 عصسبتصطة وآ 516516111012 . 115011111601081

مدصلع فكت عصط كما سنادأا عنل 55ل ضسقا سن 2أا1 016 1011 11101 56151

5 أكطا؟ سصطنطة 661516115 0101102 161 01355 15111110 6110110 510 ع1 الا عل د 5لل] رتت 1116 211 61-56111111118 ا 21117 510 رأ15 1617010111861 عمط ق61:5آ 1656ل متصستسم؟ا قممصسصحاة 1615 21101165017

51 تعطق 1101 161 601165, 1116006 "عل مطل 11561111116151 101656 861711551 اث اتصتتتصه آ عنل 111176 061 501106117 بالتمتتصت آآ 16ل2 215 يتاع ععطدلا عقا قل2 8602011011 .

(سقطت ترجمة الفقرتين الاخيرتين التاليتين من النص وسيتم الحاقهما بالفصل الموالي والأخير من المحاولة ولعل في ذلك صدفة طيبة لأن الأمر يتعلق بالموقف من التنوير ومن نقد العقل الاستريائي الذي يعتبر أهم ما اضافه هيجل للمنطق ليتجاوز المنطق الأرسطي ذي القيمتين بدعوى تأسيس منطق يغني عن الفصل بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر وهو ما استعمله

الضميمة التي تعالج منطقيا أدلة وجود الله بهذا المعنى الذي يعتبر مضمون المتغيرات المنطقية. مطابقا لصورتها . وسيكون ذلك منطلقنا في الفصل الخامس عشر بأقسامه التي لم تتحدد بعد والتي ستحلل معنى آل عمران 7 والقصد بالمتشابه ومعنى فصلت 5 والقصد بآيات الله في الآفاق وفي الانفس).

67 516110 1355 بناسصتسصتصاء طن 16111105012 قوع 161 1615121065, 065 التمصنتددص 1 0855 بأكلء تنط 12 صن اعت 2نا21 العطط2 لا 14611810111021

القط0ص1 سعقع نل ص7 صمطع11 قتط016 17111 ع 1111211117 1016 151. 03111

6 0255 باء طن 56" 06111110500126 021617 قع طنط 11110 11311 عستتجل الا سعل ,رعللق101] صسعل صععلصه لا 102610015205 561071155185, 215

عدطاء] تمصن عل 2) : 51310086 111711521606161 0126 111615100

6ع ند كفل و كعلصعائ ا ا مسقل اننظ 0116 (ط 146118101,

171011561 مسوقعتل متنط6126 18 116565 . 161146118101 معصط 1611

1126110410 لط 11526173 رتت ع 116511 ا ماع11 6.17.1.

عق ا بعص1116 .]علط]265 عسعالة لا 111701 1161211586

ملاحظتان سريعتان:

.: الخلط بين الإدراك والمعرفة العلمية: في الإدراك كما وصفنا في كلامنا على كنط لا يوجد فرق بين صورة ومادة لأن المضمون ليس معرفيا بل هو ذوقي كالحال في الإدراك الحسي بمستوياته التي درسنا سواء تعلقت بالغذاء او بالجنس خاصة أي بعلاقة الفرد بما يقيمه عضويا وبعلاقة الجماعة

بما يقيهما حيويا وما يصحبهما من فنون تجعل الإنسان فردا وجماعة يتجاوز العضوي والحيوي إلى الجمالي والقيمي

ويكتشف أن ذلك يمر حتما بتوسط الجماعة التي تجعل التبادل والتواصل مع الطبيعة) وهو مستوى التعمير ويسميه ابن خلدون العمران البشري (وتلك بداية الدولة والحاجة إلى حماية شروط الرعاية في الجماعة مشروطا بالتواصل والتبادل بين البشر) وهو مستوى الاستخلاف ويسميه ابن خلدون الا جتماع الإنساني (وتلك بداية نشأة الدين .

وبين أن نشأة الدين متقدمة على نشأة الدولة لأن نشأة الجماعة والاجتماع الإنساني متقدم على نشأة النظام المؤسسي الذي هو قوامة الجماعة على نفسها إما جماعيا فرض عين أو بالنيابة فرض كفاية وهو معنى الدولة التي تحمي شروط الرعاية أي أساسا الثروة التي تقتات منها الجماعة مباشرة أو بما تستعمله من وسائط حيوانية تصبح أدوات عمل وأدوات تحويل النباتي إلى الحيواني للحاجة إلى اللحوم بل الغذاء . وتتطور وظيفة الحماية لتصبح حماية المجال الحيوي للجماعة على سطح الارض وتحته وفوقه وفي البحار وخاصة مصادر الطاقة والغذاء.

ولا يمكن لذلك أن يكتفي بالإدراك الحسي بل لا بد من تدخل العلوم وتطبيقاتها وأهمها تقوية الإدراك الحسي وتجهيز العلاقة بين الإنسان والطبيعة أو التعامل مع الموجود فيكون أساس النظر

وهو الذي ينتج الأدوات الرمزية تماما وكما يحصل في الانتقال من التبادل بالمقايضة إلى التبادل بالعملة

ويحصل الانتقال من التواصل بالإشارة إلى التواصل بالكلمة ويتدخل في

الإدراك الحسي المتعلق بالمنشود فيكون أساس العمل وهو الذي ينتج الأدوات التقنية تماما كما يحصل الانتقال من الرمز المحاكي للموجود إلى التقنية الصانعة للمنشود . والخلط الهيجلي أداه إلى نظرية العلم المطلق

لأنه توهم أن المضمون المعرفي في الإدراك العقلي من جنس المضمون القيمي في الإدراك الحسي .

ففي الإدراك الحسي المضمون قيمة وحيدة أي إن أي حاسة لا تحس إلا ما يخصها بمعنى أن البصر يرى المرئي والسمع يسمع المسموع والشم يشم المشموم والذوق يذوق المذوق واللمس يلمس الملموس . أما في الإدراك ا لعقلي فإن المضمون ليس قيمة وحيدة بل هو قيمة بالمعنى الرياضي لقيمة المتغير . فالنظرية لا تتعلق بمضمون معين وحيد مثل كل حاسة بل بمفهوم يحدد صفات مجموعة من القيم الممكنة هي التي يتعين فيها انطباق المفهوم على كل ما له الصفات التي عرفت بها المجموعة.

هيجل هو تصوره التعيين الذي وضعه في رؤيته للعقل التأملي -النهى وهو الروح الذي يكون فيه التطابق التام بين الصورة والمادة بل يزول الفرق بين المفهوم والماصدق في التصور وعلى هذه الرؤية أسس أدلة وجود الله لأنها هي عين ترقي الروح الجزئي للمصالحة مع الروح الكلي بالمعنيين الموجودية المضمون الطبيعي

أو الماصدق الذي هو بدوره من طبيعة إلهية -بالمقابل مع العقل المستريائي المجرد الذي لا يتطابق مع العيني فلا يكون شكرة أو كليا متعينا -الحصاة -ينقله مباشرة من المنطق إلى الميتافيزيقا أي إنه لا يميز بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر الأرسطية ولا يميزبين المنطق الصوري

والمنطق المتعالي الكنطيين .

ولا يمكن اعتبار المعاني التي يعتبرها مضمونا ماصدقيا للمفهومات قيما وحيدة ممكنة من دون قول بالمطابقة-وهي مصادرة على المطلوب -لكأن ما يحدث في المعرفة العقلية من جنس ما يحدث في

الاسماء والبيان 249 أبو يعرب المرزوق الإدراك الحسي حيث لا يتجاوز ما يدركه الحس القيمة الواحدة التي هي المحسوس الخاص بتلك الحاسة حتى لو أخطأت أي إنها حتى وهي مخطئة لا تحس إلا المحسوس الذي يخصها .

والمعرفة تأتي بعد ذلك عندما ننتقل إلى النظر في شروط المطابقة بين المفهوم والماصدق وهي دائما شبه مستحيلة لأن المضمون الماصدقي هو ما نعرفه ونعتبره موضوعا في حدود علمنا به وبصورة موقتة إذ قد يتغير المضمون الماصدقي وهو دائم التغير لأنه في الحقيقة مضمون فرضي ومؤقت بمقتضى الفرضيات النظرية التي عرف في ضوئها .

لا يمكن لهيجل أن يزعم امكانية العلم المطلق ما لم يثبت أن المعرفة العقلية مثل الحواس لمدركها العقلي ما للمدرك الحسي من قيمة واحدة تتعلق بكونها معقوله تعلقه بكونه محسوسه . فالمعقول ليس قيمة واحدة بل هو قيم لا متناهية بحسب الفرضيات التي ينطلق منها التحديد المفهومي . وليس لنا أي إمكانية لإثبات المطابقة بين المحددات المفهومية للتصور والتعيينات الماصدقية للأمر المتصور.

وتلك هي علة استحالة النظرية المكتفية بنفسها خارج الرياضيات والمنطق الغنيين عن التجربة. وكل ما له علاقة بالوجود الخارجي لا بد فيه من

عرض النظرية على التجربة لانتخاب التأويل الأقرب للتناسب بين المفهوم والماصدق . وهو تناسب دائم النسبية والتغير بمقتضى التطور النظري أولا وتطور أدوات الإدراك الحسي في التجربة العامية .

.> الصلح الزائف بين الروحي الجزئي والربوبي ولا بين الطبيعي أو الغيرية في ذاتها والتي تكون إلهية في آن: لوكان ما يصح على الإدراك العقلي ما يصح على الإدراك الحسي لكان حل هيجل معقولا. لو كان ما يدركه العقل غنيا عن الكلام في شروط المطابقة مثل ما يدركه الحس لكان ما يقوله هيجل عن العلم المطلق والمصالحة مقبولا؛ أي لصح أن الماصدق مضمون وحيد هو مرجع المفهوم فيكون ما بين الرمز المعبر عن ا لمفهوم والماصدق المعبر عن الوجود أمرا ممكنا .

الاسماء والبيان 250 أبو يعرب المرزوق

والقول بذلك يشبه من يتصور أن العملة عندما تترجم إلى مقابل لبضاعة معينة أو لخدمة معينة في التبادل الاقتصادي تكون من نفس طبيعة البضاعة أو الخدمة في حين أنها مجرد تواضع إنساني يستمد العلاقة بالتبادل الفعلي من المواضعة وضمانة الدولة.

ونفس الامر يمكن قوله على الكلمة: فلولا المواضعة وضمانة الجماعة الناطقة بها لكانت عديمة العلاقة بالشيء الذي تسميه . والدليل هو تعدد اللغات لتسمية نفس الشيء مثل ذلك مثل العملة في العلاقة بما تمكن منه . والقدرة الشرائية للعملة مثل القدرة التعبيرية للكلمة وهي نسبة بين شيئين لا يمكن أن يتطابقا .

ومن يتصور أن المفهوم العلمي شيئا آخر مختلف عن الفاظ لغة متقدمة

على اللسان وأنه لسان الاصطلاح العلمي ولا يختلف عن اللغة الطبيعية التي يمكن أن تعبر عنها لغير العلماء لا يمكن أن يفهم ثورة ابن تيمية الذي يعتبر التصورات العلمية لغة مثل اللسان بل وحتى مثل الكتابة . وكلها لا علاقة لها بالموضوعات التي نجدها مثل في الإدراك الحسي:

لأن الحس هو عين المحسوس من الشيء وهو غير الشيء الذي لا يدعي الحس أنه علم به بل هو يقتصر على إدراك حضوره أمام البصر أو أمام السمع أو أمام الشم أو أمام الذوق أو أمام اللمس دون أن يدعي أن ما يحسه هو طبيعة الشيء أو العلم به؛ هو وعي بوجوده أمام الحاسة لا غير . فالحس لا يعنيه اثبات المطابقة لأنه لا يدعي أكثر مما يستطيع فهو لا يتعلق بطبيعة الشيء في ذاته بل بطبيعة إدراكه له أي إنه يراه كمرئي أو يسمعه كمسموع أو يشمه كمشموم أو يذوقه كمذوق أو يلمسه كملموس. ويترك تحديد طبيعة المرئي وطبيعة المسموع وطبيعة المشموم وطبيعة المذوق وطبيعة الملموس لما نسميه معرفة عقلية من خلال منزلة هذا الظاهرات في منظومات التصنيف اللسانية والمفهومي في النظريات التي نسميها علما

وهي أمور لا تعني الإدراك الحسي . فيكون ما يزعمه هيجل هو وصف التصورات العقلية بما تتصف به المدركات الحسية وزعم المطابقة بين المفهوم والماصدق بحيث يصبح العلم محيطا بالموضوع وداريا بطبيعته وليس مقصورا إدراكه على حدود ما يعلمه من الموضوع في حدود ما تعرفه به

الاسماء والبيان 251 أبو يعرب المرزوق الحدود الدقيقة وتأييدها بالتجربة

في لحظة من تاريخ الاحتكام على التجربة للمفاضلة بين التأويلات النظرية الممكنة .

وبهذا المعنى فبعد خرافة المطابقة هذه تأتي المطابقة الثانية: اعتبار هذا المضمون المؤقت نهائيا ثم اعتباره من طبيعة إلهية ثم اعتبار الإله حل في الذات العارفة و الموضوع المعروف ومن ثم حصول المصالحة. وهذا ينتهي الى المقولة الشهيرة: العقل واقع والواقع عقل . لكن هذا الواقع هو هذه المطابقة الزائفة التي تجعل منطق هيجل عين الميتافيزيقا ولا يبقى فرق بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر ومن ثم فلا فرق بين العلم والإيديولوجيا كما لا فرق بين الفلسفة

ولا يمكن رد التحليلات الأواخر إلى التحليلات الأوائل من دون توهم المفهوم هو عين الماصدق لكأن كل العلوم صارت رياضيات مقصورة على تعريفها هي للشيء وليس للشيء وجود خارج التعريف الذي يبدعه.

لكن ما يبدعه العلم مفهومات خالية من المضمون الثابت وكل مضمون يؤيد النظرية هو قيمة وجودية تثبت التجربة أنها قابلة للقول بتلك النظرية ويمكن الاحتكام إليها لترجيح تأويل النظرية في حدود ما يحصل من مشترك بين الذوات الباحثة في ذلك المجال واتفاقهم على أن النظرية جهاز رمزي قادر على قول ما نعلم من خصائص الشيء دون أن يرد الشيء إلى تلك الخصائص التي تعلمها

فتكون هي بالنسبة إليه اسم مؤقت قد يتغير كما أبرزت التجربة تغيرا في ما نعلمه من خصائص جديدة قد تكون السابقة مطلقة الخطأ فتحدث انقلابة في النظرية أي في الجهاز الرمزي الذي نستعمله لغة علمية لقول ما نحاول

ضبطه في نسق النظرية من تمظهرات الموضوع الذي هو مجال البحث العلمي .

الاسماء والبيان 252 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع عشر-

ومن ثم فلا وجود لمطابقة معرفية ولا لمطابقة قيمية بل مناسبة تقبل على أنها دالة على جدوى "© التفسير النظري في التواصل مع الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية وخاصة مع الظاهرات الرمزية التي بها نقول الوجود في النظر والمنشود في العمل .

الفصل الخامس عشر

القسم الأول

ما أقدمه في هذه المحاولة كما في كل سابقاتها ينتسب إلى احياء المدرسة النقدية العربية - الغزالي وابن تيمية وابن خلدون - ومواصلة نهجها في اعادة بناء علوم الملة الغائية والأداتية .

لكنها مواصلة تهدف إلى نقدها وخاصة إلى تجنب ما وقعت فيه من خطأ الاقتصار نقد يؤول غالبه إلى سد الذرائع بدل تقديم البدائل التي تتأسس على رؤية تعمل بالآيتين اللتين هما موضوع هذه المحاولة:

.> فالبديل الذي قدمه الغزالي سرعان ما غرق في الحل الصوفي مع ميتافيزيقا ابن سينا وكلاهما يقول بالمطابقتين تأسيسا على القول بالكشف الصوفي وعلى قلب العلاقة الارسطية بين ما بعد الطبيعة والطبيعة لتعويضها

بالعلاقة السينوية التي سماها صاحبها علاقة ما قبل

.> والحل الذي قدمه ابن تيمية لم يتجاوز الإشارات المحددة للبديل دون إنجاز فعلي لما يترتب عليه لكنه تحرر من المطابقتين . ورغم أنه كان واعيا بأن ما يلمح إليه كان انقلابا ينهي كل أسس الفلسفة القديمة التي تبناها فلاسفة الإسلام ومعها كل علوم الملة إلا أن ذلك بقي مجرد مشروع يستعمل في النقد ولم ينجز إيجابيا .

د. والحل الذي قدمه ابن خلدون حقق انجازا قيما هو الانتقال من علوم الملة إلى بدائل على الأقل في تأسيس النقد التاريخي على الانثروبولوجيا القرآنية) نظرية الإنسان). لكنه لم يبنها على نفي القول بالمطابقتين رغم وجود النفي عنده صراحة ما جعل عمله يبدو وكأنه يواصل المدرسة الفلسفة اليونانية القائلة بهما .

والقصد بعلوم الملة الغائية "العلوم" الخمسة التالية . فأصلها هو علم التفسير باعتبارها كلها مستمدة من قراءة معينة للقرآن الكريم ومعه السنة التي تعتبر أول تفسير للقرآن. والسنة

الفصل الخامس عشر

تفسير لكنها ليست تفسير كلام بكلام بل هي تفسير بمعنيي التيسير الذي هو تأويل بمعناه القرآني الحقيقي.

أي الشرح القولي للآيات النصية التي تشير إلى المطلوب من الإنسان انجازه علميا وعمليا في التعامل مع الآيات التي يريهما الله الآفاق (الطبيعة

والتاريخ) وفي الأنفس (ما في الإنسان من طبيعي أي كيانه العضوي وتاريخي أي كيانه الروحي (باعتبارها مرجعيات موضوعية هي مجال عمل الإنسان وعمله (فصلت (5) بقدر الإمكان.

وذلك هو تاريخ الإسلام خلال حقبته الأولى عندما كان الرسول نفسه قائدا للثورة الإسلامية في مجاليها الأساسيين أي في سياسة عالم الشهادة (التعمير) يمثل عالم الغيب (الاستخلاف) وفي تحرير الإنسان من السلطتين اللتين كانتا تستعبدانه أي السلطة الروحية الوسيطة بينه وبين ربه والسلطة السياسية الوسيطة بينه وبين شأنه .

وكان ذلك في آن عقيدة في الأذهان وسلوكا في الأعيان بأقرب ما يكون الأمر بين ما يعتقده المسلم وما يطبقه دون أن يعني ذلك حصول مطابقة تامة بينهما لاستحالة تحقق المثال في الواقع تحققا تاما .

وعن التفسير يتشرع علمان نظريان هما الكلام والفلسفة وما يتبعهما من فروع جزئية وعلمان عمليان هما الفقه والتصوف وما يتبعهما من فروع جزئية. أما العلوم الأدوات هي كذلك خمسة أصلها لم يكن منفصلا عن فروعه بل كان مندسا فيها كلها ضمنيا وهو ما يمكن تسميته نظرية الرمز أو نظرية الآية التي تسمى حاليا السيميوتيكا) الوسميات) .

وهي أساس كل العلوم الأدوات المتشرعة عنها . وهي تنقسم مثل العلوم الغايات إلى اثنين يغلبان على العلوم النظرية منها خاصة وهما المنطق والرياضيات واثنين يغلبان على علوم العمل خاصة وهما الفقه والتصوف .

وكان ابن رشد قد احتج على الغزالي مثلا بأن نقده في التهافت لا علاقة له بفلسفة ارسطو بل بما فهمه منها ابن سينا خاصة. وطبعا ما كان لابن

رشد أن يدعي هذه الدعوى لأنه هو نفسه لم يعرف

الاسماء والبيان 255 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

فلسفة أرسطية مباشرة بل تعلمها من كتب ابن سينا والفارابي وترجمات شراح أرسطو ولم يكن ذا علاقة مباشرة بفكره ولا حتى بشروطه العلمية والمنهجية التي كان يظنها نهائية وهي بنت عصرها .

ويمكن القول إن الرازي لو لم يكن متقدما بالزمان على ابن تيمية لرد على عمله بما يشبه كلام ابن رشد على عمل الغزالي ولكن بمدح السينوية لأنه كان من تلاميذها مع ميل أفلاطوني لقوله بنظرية المثل وليس بذمها كما فعل ابن رشد في تهافت التهافت في نقده لنقد الغزالي لها في التهافت .

كما يمكن القول إن كل المؤرخين الذي تقدموا على ابن خلدون لو تلوه- وقد تلاه منهم الكثير من المؤرخين - على فرض فهمهم لما حققه - لاعتبروا نقده دوريا لأن الانثروبولوجيا القرآنية التي يبني عليها بقيت وكأنها من جنس التأييد البعدي لرؤية فلسفية تبدو مشائلة بسبب ما يبدو من استعمالها للاصطلاح الأرسطي .

فهذا الاستعمال عند من لم يدرك الانزياحات العميقة التي حصلت في الاستعمال الخلدوني كما سبق أن بينت في كلامي على ثورته التي جعلت الفلسفة تاريخية شرطا في جعل التاريخ قابلا لأن يصبح أحد العلوم الفلسفية الأمر الذي لم يكن ممكنا في الرؤية الفلسفية المشائية ولا حتى في الأفلاطونية.

وحتى لا يحتج علي أحد بنفس الحجة في مواصلة المدرسة النقدية التي

أدعي الا نتساب إليها كان لا بد من حيازة الممكن من الدراية بالنصوص الأصلية في الفلسفة الحديثة التي تبناها مفكرونا منذ بداية عصر النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أعني منذ بداية التعرف السطحي على الفلسفة الغربية الحديثة والمنبهر بها انبهار فلاسفتنا الأول

وخاصة بغايتها حينها أي فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كنط وبداية تخريفها بنقد هيجل لغايتها الكنطية ما حولها إلى ما بعد الحداثة الناقدة لعقلانية الحداثة المتقدمة على تحريفها الهيجلي

الاسماء والبيان 256 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

والماركسي . وهو ما يعني خاصة غاية فكر الحداثة الأولى في النقد الكنطي وغاية الحداثة الثانية في نقد نقده أو الهيجلية والماركسية اللتين آلتا إلى ما يسمى ما بعد الحداثة.

كان لا بد من الاطلاع على مواقف رموز الكلام والفلسفة الأوروبيين حول الإشكالية التي تعنينا والتي الهم الأول فيها الكشف عن:

.: الدور الذي أدته رؤية فكرنا فيها من خلال رؤية النقلة من القرون الوسطى إلى العصر الحديث خلال اللقاء به لقاء لا ينكره الكبار لكن بات التنكر له بعد الهيجلية والماركسية من سمات أدلجة الحداثة لتحويلها إلى تبرير للاستعمار والمركزية الغربية. .> والدور الذي أدته رؤية مفكري الإسلام من المتكلمين والفلاسفة لفكر الغربيين ودورها في النقلة من الانحطاط إلى عملية التحديث الجارية حاليا والتي تحولت إلى تبني هذه الرؤية أو الصراع معها وفي الحالتين تعريف الذات برؤيتها التي صارت مترددة بين الكونية والخصوصية. وكما أشرت إلى ذلك في القسم الثالث

من الفصل الرابع عشر فقد سقطت ترجمة فقرتين من نص هيجل حول علاقة الفلسفة التي يعوض بها المثالية الألمانية شكلها الكنطي بالثيولوجيا المسيحية المتقدمة على الحداثة لبيان ما يسميه بالمصالحة بين الإلهي والطبيعي - جوهر المسيحية في رؤيته كما يتبين من الضميمة لدروسه في فلسفة الدين -ودور الروح الجزئي (الإنسان) بذاته وبتاريخه في تحقيق المصالحة مع الروح الكلي بحيث يصبح تاريخ الإنسانية أو أرواح الشعوب متطابقا مع التكوينية التي بلغت تمامها في الدين المطلق) المسيحية) وفي العلم المطلق (فلسفة هيجل .(وقد وعدت بالحاق الفقرتين بالفصل الخامس عشر قسمه الأول لأنهما تتضمنان مربط الفرس في هذه العلاقة بين الظاهرتين: . ظاهرة الحداثة الغربية وعمل فهم الأوروبيين للرؤية الإسلامية خلال نقلتهم من القرون الوسطى إلى الحداثة بتحقيق الثورتين اللتين حكمتا الإصلاح الديني (طبيعة علاقة المؤمن

الاسماء والبيان 257 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

بربه هل هي مباشرة أو بتوسط الكنيسة) والإصلاح السياسي) طبيعة الحكم هل هو حق الاهي للحاكم أو إن الحاكم نائب الجماعة باختيارها الحر) .

. وظاهرة التحديث الإسلامي وعمل فهم المسلمين للرؤية الغربية خلال نقلتهم تلك التي يريدون محاكاتها متوهمين ان ما عالجه التحديث الغربي من إشكاليات النقلة من جنس ما على التحديث الإسلامي علاجه . وهو علة كل الإشكاليات الزائفة مثل الكلام على دور الدين في العلاقة بالرب أو في العلاقة بالعالم وكلتا العلاقتين مختلفتين تمام الاختلاف في

الوضعيتين الغربية في بداية تحديث هذه العلاقة والإسلامية في بداية تحديث هذه العلاقة إذا قيست برؤية الدينين المسيحي والإسلامي.

ولعل في ذلك صدفة طيبة لأن الفقرتين الهيجيليتين تعددان موقف هيجل من التنوير ومن نقد العقل الاستريائي أو الحصاة 1611761512110 الذي يعتبر أهم ما اضافه هيجل للمنطق ليتجاوز المنطق الأرسطي ذي القيمتين بتعريف جديد للعقل أو النهى 76111111171 1016 يجمع بين العقلي والروحي 106166151 وتأسيس المنطق الجدلي ذي القيم الثلاث والذي يغني في رؤيته عن الفصل بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر فيكون في آن منطقا وميتافيزيقا أي جامعا بين الشكلي والمضموني في الاستدلال .

وهو ما استعمله في الضميمة التي تعالج منطقيا أدلة وجود الله بهذا المعنى الذي يعتبر مضمون المتغيرات المنطقية مطابقا لصورتها . وسيكون ذلك منطلقنا في الفصل الخامس عشر بأقسامه التي لم تتحدد بعد والتي ستحلل معنى آل عمران 7 والقصد بالمتشابه ومعنى فصلت 5: والقصد بآيات الله في الآفاق وفي الأنفس . والآن فلأنقل الفقرتين من نص هيجل الفقرتين اللتين سقطت ترجمتهما في القسم الثالث من الفصل الرابع عشر:

"إن ما يعارض الفلسفة وجهان:

الوجه الأول هو "كبر" العقل (غروره) الذي يعيب عليها أنها تدعي بيان حقيقة في الدين وتبرهن عليها وأنه يوجد في ذلك عقل . فالتنوير لم يعد يريد شيئا من هذا المضمون ومن ثم فهو

الاسماء والبيان 258 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

يعيب على الفلسفة بشدة بحيث إنه جعله هدفا واعيا وفكرا منهجيا للخواطر والتحكم وصدف الفكر.

والوجه الثاني الذي يعارض الفلسفة هو التدين الغفل . وإليك المواقف المختلفة: أ-الدين المباشر ب - الحصاة التنويرية ج -معرفة الدين العقلية. وهذه المعرفة العقلية) العقل من حيث هو نهى وليس حصاة) للدين هي التي حاولت بيانها في هذه الدروس".

67 51610 1355 بناصتسصتصاء طن 16111105012 ق6 161 115121065, 065 التمستتصص آآ 255 بأكاء تنحط 12 2117261811110 2611 21لا 14611810111021

القط0ص1 سعقع نل ص7 عمطع10 كمتطعنط للم ع 211117 اانا 03111 .151 1016

1656 1355 راء طن 561" نا 1611111050 ادع 02 ق تمصن 11119 د81 ط 112 1111لا سعل ,رعللق101] صعل صععلصه لا 12610015205 561071155185, 215

216ل نسصلا 416 3) : 513100186 0161617 نط2 11071615 016 1116175100 6م00 داه و قعل صعائ ا ا مسقل انط 16ل (ط 146118101,

171011561 مسعوقعنل متط2612ط18 116565 . 16118101 برعل معصطع 1611

410 نط 12 ع1لط 11526173 رتت ع 11651 ا ماع11 6.17.1.

عق ا بعص1116 .]علط]265 عسعالة لا 111701 1161211586

ما يعنيني أمران في مدخل هذا القسم الاول من الفصل الخامس الذي سأحاول فيه شرح آل عمران 7 وبيان مفهوم المتشابه وعلتي النهي عن تأويله أي زيغ القلب وابتغاء الفتنة:

.> الأول هو علاقة ما ورد في هذين الفقرتين بعلة نقد هيجل للتنوير ولفلسفة كنط الفاصلة

بين ظاهر الشيء وحقيقته في ذاته ونكوص هيجل إلى ما قبل الحداثة أي النكوص إلى القرون الوسطى كلاميا وإلى ما قبل أرسطو فلسفيا وهو نكوص مزيج ترتب بانقلاب عجيب إلى ما سيحدد أهم مميزات ما بعد الحداثة التي هي عودة إلى ما قبل الفلسفة القديمة أي إلى احياء الفكر الميثولوجي بديلا من الأديان. فما كانت الأديان تسميه غيبا صار ميثولوجيا من صنع الإنسان خلال صنع التاريخ الفعلي والمخيالي . ومن له دراية بمصنفه الفلسفي الأول -فينومينولوجيا الروح -يعلم الدور الأساسي في تأويل هيجل للأدب اليوناني بهذا المعنى ونقله من الميثولوجي إلى المحددات الأساسية لتاريخ الإنسانية في تكوينيتها الروحية والتاريخية.

.> الثاني هو علاقة ذلك بما غلب على التحديث الإسلامي من الخلط بين الحداثة وهذين النكوصين الواصل بالقرون الوسطى الإسلامية والفلسفة القديمة ثم المؤدي إلى فهم الإسلام من خلال علوم الملة المحرفة بسبب التأثر السابق بها . وإذن فهذا النص شهادة من هيجل بصحة ما حاولنا بيانه من عمل نسبته كنط والثورة الفرنسية التي كان معجبا بها في شبابه نسبتهما إلى "روح" إسلامية أكثر من نسبتهما إلى مسيحية واعتبار

علمه المطلق متطابقا مع الدين المطلق ومن ثم وحد بين الفلسفة والثيولوجيا بفضل ما سماه الصلح بين الربوبي والطبيعي عامة والتاريخي الإنساني خاصة.

والمعلوم أن هيجل كان يعرف الإسلام في فلسفة التاريخ العالمي (الباب الرابع الفصل الثاني من كتابه ' فلسفة التاريخ) بكونه "ثورة الشرق" التي عرفها بخمس خصائص ثلاثة منها بالمقابل مع المسيحية واليهودية والهندوسية واثنتان دون مقابلة مع الأديان الأخرى بل بمقابلة مع الدلالة السياسية والقيمية للثورة الفرنسية وما تتصف به من نزعة تجريدية وعنيفة والقطع مع ما وصفت من صورة إيجابية للإسلام في عصر التنوير الصورة التي تواصلت عند جوته مثلا .

ومجموع هذه المقابلات يجعل رؤيته للإسلام هي عين ما آل إليه أمر رؤية الغرب له بين البداية ممثلة بما تعدد بين توما الاكويني ولوثر وما صار عليه الإسلام باعتباره دينا طبيعيا وعقليا مختلفا هاما عن الدينين المنزلين الآخرين وعن الأديان الطبيعية الشرقية وقريبا من التييسم الانجليزي ومن رؤية التنويريين غاية القرن الثامن عشر:

مع المسيحية بالمقابلة بين الموقف من الكلية والعينية 8. الوجود كما آلت إليه في العالم الجرماني في المرحلة الرابعة من فلسفة التاريخ أي في غاية الإصلاح لأن اوروبا الحديثة هي التي تبدو في تكوينيتها وكأنه كان غايتها دون أن يبين دور اللقاء بالحضارة الإسلامية سواء من غرب أوروبا (العرب والأمازيغ والأفارقة) أو من شرق أوروبا (العرب والأكراد والاتراك).

.> مع اليهودية بالمقابلة بين خصوصية اليهودية وكونية الإسلام في المرحلة التي نجاوز فيها الشرق ما يتصف به الشرق من الوثنية وبداية الأديان المنزلة والمقابلة هنا هي بين خصوصية الدين اليهودي وكونية الدين الإسلامي أي بين حصر التنزيل في شعب مختار وكونية الدين المنزل توزيعيا (كل أمة له رسالة بلسانها) وشموليا) الخاتم واحد لجميع البشر).

الاسماء والبيان 261 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

د. مع الهندوسية بالمقابلة بين حيوية الذاتية في الإسلام ولا تناهيها وفاعليتها في التاريخ بكل أبعاده والولوج إلى العالم بخلاف الهندوسية التي يغلب عليها السكون والتأمل الروحاني أو الصوفية. لكنها فاعلية يعتبرها هيجل بسبب النزعة التجريدية تنفي العيني فتكون هدامة للعالم ولا تهتم إلا بعبادة الواحد الذي هو الوحيد الجدير بالوجود.

. مع الثورة الفرنسية بالتعلق بالمجردات المثالية وخاصة في رؤيتهما للبشر والقول بالمساواة المطلقة بين البشر ونفي كل تمايز بينهم عرقيا كان أو طبقيا ولا يوجد من رابط بين البشر إلا العلاقة بهذا الرب أي الرابطة الدينية أو الأخوة الإسلامية. بحيث إن الرسول نفسه لم يكن إلا إنسانا مثل غيره البشر وليس مستثنى مما للإنسان من ضعف الإنسان .

.5 مع الثورة الفرنسية في ما يترتب على الإيمان برؤية للرب مطلقة التجريد بحيث لا يقبل التصور ولا يقبل التجسيم وهي رؤية آل إليها مفهوم الموجود الأسمى عند فيلسوف الثورة الفرنسية والنزعة العنيفة إلى حد الإرهاب ونفي كل متعين ما يذكر بنظرية الموجود الأسمى عند منظرها .

وبهذا المعنى فالنكوص الهيجلي ليس بالقياس إلى التنوير مستوى الفكر

فحسب بل هو كذلك في مستوى التاريخ السياسي ورمزه الثورة الفرنسية التي كان معجبا بها في شبابه . فهو لم يقبل بالقيم الجديدة التي يمثلها في الرؤية التنوير الساعي إلى تخليص الدين من حلول الرب في الإنسان وتعين الغيب في عالم الشهادة.

فقد عاد هيجل إلى علم الكلام الوسيط ويتبين ذلك خاصة في ضميمة الادلة على وجود الله وإلى الفلسفة القديمة والوسيطة القائلة بالمطابقتين . وذلك هو جوهر تأسيسه نظرية العلم المطلق في محاولة لدحض:

.> التمييز الكنطي النافي للمطابقتين المعرفية والقيمية وهي إشكالية حاول فشت ثم شائع علاجها ولم يفلحا وهيجل لم يصبح ذا اعتبارية في الفكر الألماني إلا بفضل هذا التأسيس الذي أنهى فكر الحداثة والتنوير.

الاسماء والبيان 262 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

.> والثاني يمثلها في التاريخ الثورة الفرنسية الساعية إلى تخليص السياسة من الحكم بالحق

الإلهي وتأسيس حكم الجماعة لذاتها . وكل محاولاته في فلسفة القانون معارضة للثورة الفرنسية لان الغالب عليها النزعة الليبرالية مع المحافظة على سلطة الإمارة حقا إلهيا .

وكلتا الثورتين يعتبرهما هيجل من جوهر الطابع الإسلامي في الفكر الحديث وخاصة في غايتيه أي

التنوير رؤية وجودية والثورة الفرنسية ممارسة سياسية. والفقرتان اللتان تداركت الغفلة عن

ترجمتهما في القسم الثالث من الفصل الرابع عشر.

وهما فقرتان تمثلان دليلا على أن النكوص الهيجلي هو أيضا نكوص ليس بالقياس إلى الكنطية

فسحب بل وكذلك بالقياس إلى الثورة الفرنسية وهما الوجهان اللذان يعتبرهما أقرب شيء في

الحضارة الغربية في عصره إلى الإسلام .

وبذلك فإن هيجل هو الذي يبين أن انطلاق فكر المسلمين التحديثي سواء كان متدينا أو ماجدا

انطلاقه من الهيجلية والماركسية متصف بنفس النكوص الذي انبنتا عليه . وذلك ما أريد بيانه في

كلامي على آل عمران .7

فمن دون القول بالمطابقتين والنكوص إلى علم الكلام والفلسفة القائلين بهما لا يمكن أن يساء فهم هذه الآية وضديدتها أي الآية فصلت -: وهما التحريفان اللذان حالا دون فكر المسلمين وتحقيق شروط مهمتي الإنسان في عالم الشهادة أي الاستعمار فيه والاستخلاف عليه . وفي هذا القسم الأول من الفصل الخامس عشر سأكتفي بشرح آل عمران 7 التي تتضمن المعاني الخمسة التالية:

.: معنى المتشابه والمحكم

.> معنى زيغ القلوب

3 معنى ابتغاء الفتنة

د. معنى الإيمان الذي يغني عن تأويل المتشابه الذي هو عين القول بنفي المطابقتين . ولكن قبل ذلك لا بد قبل شرح هذه المعاني -حتى بشكله السريع هنا لأني خصصت لها محاولات سابقة-من فهم ما حل بالتفسير أساس كل علوم الملة من تحريف من دون التحديد الحصري لطبيعة الرسالة التي تتألف من المحكم والمتشابه ولمضمونها بصورة تمكن من بيان ما حل بالتفسير . والتفسير هو أصل كل علوم الملة إيجابا ومنها الفلسفة سلبا بمعنى أنها كانت تمثل الضديد الذي كانت الردود عليه ممثلة لحضورها فيه ولذلك اعتبرتها أحد علوم الملة لأنها النظير السلبي في الظاهر لعلم الكلام وهي في الحقيقة اساسه باعتبارها تبنت رؤيتها القائلة بالمطابقتين .

© أولا طبيعة الرسالة: هي رسالة تذكير وليست رسالة تعليم بما يجهله الإنسان أي طبيعتها وطبيعة مضمونها بل هي موجهة للإنسان من حيث هي مرسومة في كيانه وهو يعلمها لكنه نسيها ذهنيا في معرفته وسلوكيا في قيمه ؛ والقصد أن ما تذكر به الرسالة هو ما تعنيه كملة "فطرة" .

« ثانيا مضمون الرسالة: لا يتجاوز خمسة عناصر وما عداها كله من تحريف المفسرين وهي : 7-مفهوم المرسل <-مفهوم

المرسل إليه د-مفهوم الرسول د -مفهوم التذكير التربوي والسياسي 5-مفهوم المضمون المنسي والذي هو مضمون الرسالة وغاية التذكير .

والمنطلق المباشر من الرسول من حيث هو مذكر هو الذي يحدد علاقة هذه العناصر الخمسة بعضها بالبعض وتراتبها . فهو قلب هذا المخمس أي

مفهوم الرسول ؛ فالمميز الأساسي للقرآن هو التأكيد على أن الرسول إنسان مثل غيره ولا يتميز إلا بكونه كلف بالتذكير لأنه لم ينس أوإن شئنا اختير بوصفه متذكرا بذاته رسولا لتذكير غيره وهو معنى الاصطفاء.

وللتقريب فإن الأمر يشبه من خرج قبل الآخرين من الكهف في جمهورية أفلاطون رغم أن أفلاطون اعتبر الاصطفاء شبيها بالانتخاب الطبيعي (نظرية المعادن والتفاضل بين أبعاد النفس الثلاثة) ولا ينسبه إلى تدخل إلهي بالاصطفاء كما به الدين . فما يعتبره أفلاطون انتخابا طبيعيا .

لكن القرآن يعتبره اصطفاء إلهيا وهو عام وموجود في كل أمة وله بداية يمثلها في القرآن آدم وغاية يمثلها محمد ؛ وكلاهما رسول للإنسانية كلها الأول في بدايتها والثانية في غايتها وبينهما رسل لأمم معينة وليس للإنسان من حيث هو إنسان رغم أن الديني فيها واحد وهو ما تلقاه آدم وما تلقاه محمد .

ثم يعود التحليل من الرسول إلى المرسل إليه قبله ثم إلى منهج التذكير بعده لأن العلاقة بينهما هي التي تجدد خصائص هذا المنهج . فمحمد يخاطب العقل والوجدان بدلالة النظام وليس الخيال بدلالة المعجزات . وبذلك ينتقل المسار إلى المرسل قبل المرسل إليه وإلى المضمون بعد منهج التذكير لأن العلاقة بين المرسل) الله) والمرسل إليه هي مدار الدين كله وهي علة التذكير .

فقبل الرسول نجد المرسل إليه الذي هو المخاطب بالرسالة وهو موضوع التذكير لإعداده إلى مهمتيه اللتين كلفه بهما المرسل وهما جوهر بعدي سياسة عالم الشهادة في علاقة بعالم الغيب مصدر المثل التي يسعى إليها

الإنسان غاية للتذكير أي استعماره فيه واستخلافه عليه وتلك هي غاية ولذلك فالعلاقة بينه بين المرسل إليه ومنهج التذكير لأن غاية خطابه هي تحقيق شروط سياسة عالم الشهادة في علاقة بعالم الغيب . فإذا تم ذلك يكون من الواجب الكلام في عالم الغيب إلى المرسل وعلاقته بالمرسل إليه وبعالم الشهادة وعلاقة هذه العلاقة بمضمون الرسالة أي ما ينبغي تذكره لتتحقق الغاية من الرسالة .

الاسماء والبياه 265 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

وما كان المخاطب بالرسالة هو الإنسان من حيث هو إنسان فلا يمكن أن يكون إنسانا معينا في أمة بعينها أو حقبة بعينها بل الإنسان عامة في كل الأمم وفي الحقب . وهي إذن مضامين كونية ليس بخصوصيات أصحاب الأدوارية في القصص بل بالمعاني التي يجسدونها .

ولا شيء غير ذلك في القرآن . الرسالة مدارها هذه المعاني الخمسة. ولذلك فلا بد من التنبيه

إلى أن إشارات القرآن في قصصه إلى أحداث بعينها وشعوب بعينها في حقب بعينها ليس القصد منها أعيان الأحداث ولا أعيان المخاطبين بها .

فما يفيده القص القرآني هو ما فيها مما يتعالى على التعينين لأن الرسالة الخاتمة تتوجه إلى الإنسان من حيث هو إنسان يتضمن في كيانه المشترك بين كل البشر مهما اختلفت ألوانهم أو مستوياتهم الحضارية. إنه كلام في ما هو كوني وكلي لا العينيات بمعنى أنه كلام في ما لا بد منه ليكون الإنسان قادرا على تحقيق مهمتيه بتذكر ما رسم في ما فطر عليه ليكون أهلا للتعمير والاستخلاف بخلاف ما زعمته الملائكة التي ادعت أنه فاقد

لأهلية الاستخلاف لما فيه من نزعة الفساد في الأرض وسفك الدماء ومراهنة إبليس على أنه لن يثبت أهليته حتى في الفرصة الثانية التي أعطيت له بعد عصيانه أمر الجنة. أعلم أن الكثير من القراء المتذاكين يتصورون أني غافل عن إمكانية اعتبار ذلك ميثولوجيا وليس حقيقة دينية. وهو أمر لا يعنيني كثيرا حتى لو كان كما يقولون لأن غرضي ليس البحث في الفرق بين الأمرين بل إثبات ما يقول القرآن عن نفسه وعن عناصر الرسالة الخمسة دون مناقشة فهذه مسألة إيمانية ولا علاقة لها بما يزعمونه علما وخاصة عند القائلين بالمطابقتين :

* فلا يوجد علم قادر على الحسم في المسألة للقرآن والإسلام.

* ولا يوجد علم قادر على الحسم في المسألة على القرآن والإسلام.

الاسماء والبياه 26 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

فمن لم يوفقه الله للإيمان يمكنه أن يعتبر ذلك كله من خيال الإنسان بما فيه الإنسان نفسه إذ لا علة لاستثنائه من تصوره لنفسه مجرد خيال يجري في ذهن هو بدوره ليس موجودا فعليا بل كائن خيالي يتخيل نفسه موجودا . ومثلما ميزت بين الكلي والأعيان بحيث يكون خطاب القرآن غير متعلق بالأعيان إلا من حيث هي بعض قيم المتغيرات لكأن معاني القرآن خانات خالية سرمدية تتوالى عليها المضمونات وكأنه قيم المتغيرات التاريخ -النسبة شبيهة بعلاقة الرياضيات بالطبيعيات لو فرضنا الأولى عملا مطلقا فوق التاريخ والثانية هي المضامين الطبيعية التي نكتشفها بالتدريج خلال تاريخ البحث العلمي في الظاهرات الطبيعية- لأن التاريخي فيه مجرد تعينات للكوني . وما يتكلم عليه في أحداث قصصه هو ما فيها من كونية المعاني

التي تعتبر الأعيان أمثلة منها . لذلك فينبغي أن نميز الخطاب القرآني بين: ما يكون الله فيه متكلما على ذاته ودوره والمسائل الخمسة التي تتضمنها الرسالة كلامه بوصفه هو صاحب الرسالة ومضمونها وما يكون فيه الله راويا لكلام الأبطال المذكورين في القصص التي يقصها بهدف تحديد الكليات التي يستخرجها منها ليحدد مقومات المسائل المتعلق بالعناصر الخمسة أي بالمرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التذكير ومضمون الرسالة.

• معنى المتشابه والمحكم: لولا الخلط بين مفهوم الغيب ومفهوم الغائب لكان التمييز بين المتشابه والمحكم يسيرا لأن الغائب في عالم الشهادة من علامات الغيب في الوجود شاهده وغيبه ولذلك فهو غيره . لذلك سأبدأ فأميز بينهما لتحديد علة قلب معنى آل عمران 7.

فالغائب هو ما ليس بعد معلوما من عالم الشهادة مما يقبل العلم إنسانيا منه إذا لم ندع العلم المحيط فنزعم رد الوجود إلى الإدراك قولا بالمطابقة (ابن خلدون) . فيكون الغيب عندئذ على

الاسماء والبياه 26 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

.: أولهما هو ما لا يقبل العلم لعدم الإحاطة بعالم الشهادة.

.> والثاني هو ما لا يقبل العلم لأنه ليس من عالم الشهادة. فيكون الغيب هو ما لا يمكن أن يصبح معلوما من عالم الشهادة لعدم المطابقة وهو طبعا كل عالم الغيب بمقتضى حده . ومعنى ذلك أن ما ليس بعد معلوما من عالم الشهادة بعلم غير محيط يمكن أن يصبح معلوما . لكن ما هو من الغيب في عالم الشهادة -إذ ليس لنا علم محيط به -ثم عالم الغيب وراء عالم الشهادة كلاهما لا يمكن أن يصبح معلوما . وقد ذكر القرآن مثالين

من الغيب الحاضر في عالم الشهادة . أحدهما ورد في المقابلة بين ظاهر سلوك الإنسان وباطنه أو سريرته . والثاني ورد في تحديد الفرق بين من نعلمهم من الأعداء ومن لا يعلمه منهم إلا الله .) الانفال .(60

ولا يوجد عالم اليوم يصدق أن علم الإنسان محيط بعالم الشهادة حتى لو كان ملحدا فضلا عن عالم الغيب إذا كان يؤمن بوجوده . وإذن فما لا يعلم من عالم الشهادة علته عدم الإحاطة بدليل نسبة المعلوم بالقياس إلى المجهول في أي مجال علمي مهما كان بسيطا.

ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هو أننا مهما دققنا في أي توقع للمستقبل قياسا على الماضي يفاجئنا الكثير مما لم يكن بالوسع توقعه لأن العناصر المتدخلة في أي حدث لامتناهية ولا يمكن توقع اللامتناهي . كل فكرنا مبني على الاقتصار على المؤثرات الغالبة واستحالة حصر المؤثرات وتقدير ما لم نتوقعه منها التقدير الجامع المانع .

لكن عدم قابلية عالم الغيب للعلم من طبيعة مختلفة لأن علته اختلاف طبيعة العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب بمقتضى حديهما وليس بمقتضى محدودية علم الإنسان فحسب. فكل ما يتعلق بعالم الغيب ينطبق عليه مبدأ "ليس كمثله شيء" مما هو من عالم الشهادة. وتلك هي علة كون كلمة "متشابه" من الأضداد في القرآن .

الاسماء والبياه 268 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

هي تفيد التماثل في عالم الشهادة وتفيد استحالته في عالم الغيب . وبهذا المعنى فلا يمكن تطبيق . نظرية المجاز فيه لأن دلالة الاستعارة مستحيلة إذ ليس كمثله شيء من عالم الشهادة ومن ثم فالاستعارة مستحيلة لعدم

وجود أي وجه شبه .

وبهذا المعنى فالقرآن يقول عن نفسه أنه كله متشابه وهو المعنى الأول عندما يكون القصد الدلالة في عالم الشهادة وإن بعضه محكم وبعضه متشابه وهو المعنى الثاني لأن المتشابه هنا يتعلق بعالم الغيب يعني بما لا مثيل له في عالم الشهادة.

وهذا المعنى الثاني هو المشكل لأنه يتعلق بالغيب الذي لا يقبل العلم وليس بالغائب مما يقبل العلم في عالم الشهادة بقياس المجهول على المعلوم . والمتشابه بالمعنى الثاني ليس له مرجعية فيكون ذا دلالة معلومة بل هو متعلق بمعان لا مرجعية لها في عالم الشهادة يمكن حصر دلالتها بالاحتكام إليها .

فهو ليس كلاما في ما يمكن الاحتكام فيه إلى مرجعية من عالم الشهادة ككل علم لموضوع منه . فكل المشكل في القرآن وتفسيره هو أن الكلام على الغيبيات فيه يبدو وكأنه قابل للقياس على الكلام في الشاهديات أي في عالم الشهادة .

وهو ما يجعل القرآن كله يبدو وكأنه قائل بالمماثلة بين الله والإنسان مثلا إذا اعتمدنا وحدة العالمين من حيث الطبيعة وحصرنا الفرق بينهما في الكمي بالمقدار) مثل أكبر (وفي الكيفي (مثل لا يتصف إلا بالفضائل .)

وطبعا فالقول إنه "ليس كمثله شيء" يعني أن المماثلة مع الإنسان مستحيلة حتى لو فرقنا بينهما كميا أو كيفيا . وهذا هو أصل خلاف المتكلمين في صفات الله مثلا أو حتى في أفعاله .

وعندما نفهم ذلك ننتهي إلى العكس مما أعني أن الأمر لا يتعلق بقياس الله على الإنسان بل بقياس الإنسان على الله.

وإذن فما ينبغي قياسه ليس عالم الغيب على عالم الشهادة بل العكس تماما أي قياس عالم الشهادة على عالم الغيب باعتباره عالم مثل يشد إليها عالم الشهادة.

الاسماء والبياه 269 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

والانشداد هو نسبة بين حدين موجود ومنشود في كيان الإنسان وليس بين الإنسان والله: ما ينشد إليه الإنسان ليس أن يكون إلها بل أن يترقى في الكمال مع العلم بأن الكمال المطلق ليس في متناوله . فعندما نتكلم على الله وكأننا نتكلم على الإنسان ما يحصل ليس مقارنة الله بالإنسان بل تحديد غاية للإنسان مع العلم باستحالة الوصول إليها . إنها إشارة إلى غاية هي منشود الموجود الإنساني من التمام. وذلك هو معنى الاستخلاف منزلة وجودية للإنسان بها عرف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي إن الإنسان وجوده سياسة ذاته وعالم الشهادة سياسة منشودها أن يكون خليفة عليه لكأن النسبة بينه وبين عالم الشهادة من جنس النسبة بين الله وعالم الغيب الذي يحتوي على عالم الشهادة كذلك. مع ضرورة التمييز بين كون هذه النسبة منشودة عند الإنسان وموجودة عند الله أي إن هذه ليست متحققة فعلا عند الإنسان الذي يؤمن بأن تلك متحققة فعلا عند الله، مثال ذلك العدل الإنساني موجوده غير منشودة عند الإنسان. لذلك فهو فمنشوده هو أن يشرئب إلى العدل المطلق الذي يؤمن أنه موجود عند الله فعلا وليس مجرد منشود لأن

شرطيه متوفران وهما العلم المحيط والتقييم التام وهو معنى المطابقتين الحاصلتين في تصورنا لله ومستحيلتا الحصول عند الإنسان. فالعدل الإلهي مطلق لأنه لا يكتفي بالظاهر مثل قاضي عالم الشهادة بل هو يحكم بالسرائر التي يعلمها وذلك هو معنى الحساب يوم الدين: وهذا هو الوعي الإنساني باستحالة المطابقة المعرفية والمطابقة القيمية عنده.

• معنى زيغ القلب: وينتج عن هذا التعريف أن زيغ القلوب هو القول بعكس كل ما تقدم أي زعم علم الإنسان محيطا وزعم تقييمه تاما فيكون زيغ القلب هو معنى التأله الذي تكلم عليه ابن خلدون: فهو عند الطغاة

الاسماء والبياه 270 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

السياسة ادعاء القدرة الإلهية وعند الطغاة في المعرفة هو ادعاء الإحاطة. ومن يتحرر من هذين النوعين من التأله يكون صادقا بمعنيين:

.: الأول في الموقف القضوي الذي لا يمكن أن يكون مطلق اليقين الذي من جنس اليقين الإيماني . وأكبر الأدلة هو أن المعرفة العقلية مهما استدللنا عليها تبقى من حيث اليقين دون المعرفة الحسية لأن موضوعها لا يعتبر موجودا إذا لم يكن قابلا لأن يكون محسوسا . ولولا الحس لاستحال الكلام على الموجود أصلا فضلا عن المنشود . .> الثاني في المضمون القضوي الذي لا يمكن أن يكون مطابقا أبدا لأن من يتصور أن تعريفه لموضوع فكره مطابقا له ينبغي أن ينتهي إلى أمرين ممتنعين فعلا . الأول أن يزعم أن علمه نهائي ولن يتغير وهو أمر يكذبه تاريخ أي معرفة إنسانية التي قد تتقدم وقد تتأخر لأن المعرفة في تراكمها يمكن أن تثبت ما يتجاوزها إما إلى ما بعدها أو إلى ما قبلها . والثاني أن يزعم أن الوجود

مطلق الشفافية للعقل الذي يكون حينئذ لكأنه في عالم الغيب ولكان موضوع البحث العلمي مقصور وجوده على نسبته إلى إدراك الإنسان فيكون الوجود كله مقصورا على المنظور الإنساني لكأنه من خلق الإنسان للإنسان دون سواه من الموجودات الأخرى.

وقد يقبل حصر وجود الموضوع في المنظور الإنساني في كل ما هو من صنع الإنسان مثل المقدرات الذهنية النظرية التي يتكلم عليها ابن تيمية) الرياضيات والمنطق وهما لغة إنسانية لقول ما يدركه من خصائص الأشياء لا لقول وجودها في ذاتها (وقياسا عليه وضعت مفهوم المقدرات الذهنية العملية) القيميات والأخلاق وهما لغة لقول ما يدركه الإنسان من قيم الأشياء لا لقول قيمها في ذاتها) .

• معنى ابتغاء الفتنة: فيكون حب التأله عند الطاغية السياسي والطاغي العلمي سواء كان العلم نظريا أوعمليا ليس من باب الخطأ السياسي والمعرفي غير القصدي كأن يكون لغفلة أو لمرض بل هو ذو قصد هو الميل إلى بث الفتنة بين البشر سياسيا ومعرفيا .

الاسماء والبياه 271 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

وأداته هي التأويل لغاية ولذلك فهو تعريف قصدي للسياسة وللمعرفة من أجل تأسيس الطغيان . في الحكم وفي العلم . فكأن المتأله يدعي الألوهية:

0 الآمرة في الطغيان السياسي.

0 والخالقة في الطغيان المعرفية. ولهذه العلة فالتأويل المعرفي لا يؤسس

لطغيان المؤولين فحسب بل هو يؤسس لطغيان الحكام بل هو تأويل بأمر منهم ولأجل تأسيس طغيانهم . فيكون زيغ القلوب عند العلماء جريمة مضاعفة؛: ادعاء الإحاطة المعرفية والتحول إلى مشرعين للطغيان السياسي . وهذا هو الزيغ الذي علته طلب الفتنة: زيغ العلماء يؤسس للفتنة في الأذهان وفي الأعيان .

* معنى الرسوخ في العلم: فهل الرسوخ في العلم الذي يمثل استثناء من تحريم تأويل المتشابه هو كما يدعي ابن رشد الحصول على علوم العقل والفلسفة فيكون العقل حائزا على علم الأشياء على ما هي عليه ويكون القرآن نصا قابلا للتأويل برده إلى هذا العلم العقلي بحيث يصبح تأويل الراسخين في العلم مطابقا للأشياء كما هي في ذاتها ومن ثم فهو مطابق للتأويل الذي تخصره الآية في علم الله؟ فهل علم الإنسان العقلي مطابق لعلم الله فيكون الفيلسوف عالما بالغيب كما يدعي المتصوف في ما يسميه الكشف؟

هل الرسوخ في العلم يعني القول بالمطابقتين؟ وهل توجد سذاجة ابستمولوجية) المطابقة المعرفية) وسذاجة أكسيولوجية) المطابقة القيمية) أكثر من هاتين الرؤيتين . وهما رؤيتان تفيدان عمى البصر والبصيرة واللتين ما يزال الكثير من الهيجليين والماركسيين يزعمونهما وبهما يصلان سذاجتهم بسذاجة فكر فلاسفتنا القدامى ومن يزعمون عقلانيين من المتكلمين أي المعتزلة؟

* معنى الإيمان:

وهنا نصل إلى ما به انتهت الآية وهو الموقف الإيماني المغني عن تأويل

المتشابه . فالإيمان يعني أمرين: .: الأول هو العلم بحدود العلم ؛ لا علم إلى العلم بحدود العلم أي معرفة ما نعلم من الوجود وما نعلم أننا لا نعلمه منه إما بصورة مؤقتة أو نهائيا وخاصة إذا قارنا "مقدار" المعلوم ب"مقدار" المجهول حتى من عالم الشهادة بالنسبة إلى من لا يؤمن بوجود غيره. .> الثاني هو أن العلم نفسه مستحيل من دون الإيمان بشروطه الخمسة: أي بوجود من يقدر على أن يعلم وبوجود ما يقبل أن يعلم وبتجهيز يجعل القدرة على العلم ممكنة وبتنظيم ما يعلم يجعله قابلا لأن يعلم وبغاية ذلك كله وهي أن الغاية هي التصديق بأن هذه العملية فعلية وليس مجرد خيال ومن ثم فالعلم يندرج في التسليم بأن الجواب عن سؤالي الفلسفة لا يكون إلا إيمانيا وهو أساس كل العقائد الدينية أوعلى الأقل أساس الإسلام:

.: لا يوجد جواب غير الإيمان عن سؤال: لماذا يوجد الوجود بدل العدم وكلاهما ممكن عقلا والثاني أيسر من الأول لأنه لا يتطلب خلقا؟ فيكون الجواب: الإيمان بقدرة خالقة. .> لا يوجد جواب غير الإيمان عن سؤال لماذا يوجد الموجود بالنحو الذي يوجد عليه بدلا من نحو آخر وكلاهما ممكن بل إن النحو الآخر يبدو لا متناهيا الأنواع والكيفيات وكلها متماثلة؟ فيكون الجواب الإيمان بقدرة شارعة. وبذلك يتبين أن البشر حتى عتاة الملحدين لا يمكنهم الشروع في المعرفة) ابستمولوجيا) وفي التقييم) أكسيولوجيا) من دون الإيمان - حتى فرضيا -بأن الوجود وما هو عليه كلاهما لا تفسير لهما غير نظرية الخلق والأمر وهما فعلا الله في القرآن وكل ما عداهما من الأفعال المنسوبة إلى الله وصفات أفعاله متشعبة إما عن الخلق الموجد أو عن الأمر الشارع.

أخصص هذا القسم الثاني من الفصل الخامس عشر لشرح فصلت 53. وختما للبحث في ما صار مشكل الفكرين الديني والفلسفي بعد هيجل في العالم كله وما يعنيني هو أنه قد أصبح بذاته أو بقراءته الماركسية مسيطرا على فكر المسلمين سواء كانوا علمانيين أو الإسلاميين .

فما يجمعهم هو دعوى التحديث المماثل لما آلت إليه الحداثة بعد النقد الهيجلي لماسة كنط ودعوى نقده الماركسي ومآلهما إلى النكوصين اللذين وصفت في القسم السابق من هذا الفصل:

النكوص إلى القول بالمطابقتين ووحدة العالم أي نفي ما وراء عالم الشهادة الطبيعي

والتاريخي المطلقين . .> النكوص إلى الاكتفاء بمطابقة ما يسمونه بالسرديات مع ذاتها للاستغناء عن الموضوع وحتى عن الذات.

وإذن فعلينا بعد بيان ذلك في الرؤيتين الغربية للإسلام والشرقية للغرب بيان ما بين الآيتين آل عمران 7 وفصلت 53 من ترابط يجعل قلب دلالتهما علة لما حصل للأمة من انحطاط وفي ما بين النكوصين في فكر الحداثة الغربية التي انحطت فصارت أيديولوجيا استعمارية عملا وآلت إلى النكوص الفكري مرتين اللتين أشرنا إليهما بالصورتين التاليتين : .> فالأولى التي عادت إلى علم الكلام الوسيط ولكن مع اعتبار مركزية الله -بعد ما اعتبره التيقن من الله ونهاية الصليبيات- إلى مركزية الإنسان الذي حل فيه الله وذلك هو .> والثانية بالذهاب إلى المطابقة المطلقة التي تتجاوز المطابقتين القديمتين والوسيطتين وحتى الهيجلية بنفي ما يمكن التطابق معه والاقتصار

على السرد الذي لا مسرود له في ما يسمى بما بعد الحداثة وتحول الفكر إلى "الابداع" الميثولوجي الذي يعوض المسيح بضديده.

الاسماء والبياه 274 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

وهذا يقتضي أولا بيان دلالة المقابلة بين الآيتين آل عمران 7 وفصلت 53 ودلالة قلب دلالتهما في

فكر الأمة الذي مثل النكوص دون ثورتي الإسلام بتبني المطابقتين . ويقتضي ثانيا إيراد نص هيجل المؤسس لهذين النكوصين . وذلك هو موضوع هذا القسم الثاني من الفصل الخامس عشر. ولا يبقى إلا القسم الثالث والأخير من هذا الفصل لعرض المعادلة الوجودية التي تمثل مضمون هذا المشترك بين الآيتين بعد تحريرها من القلب الذي عكسهما . فما بينهما من علاقة المشير والمشار إليه هو ما تذكر به الرسالة المرسل إليه في القرآن الكريم . وعندئذ يتبين ما يترتب على التحرر من القول بالمطابقتين وبوحدانية العالم التي انتهى إليها القول بهما في نكوص فكر الأمة مرتين في الانحطاط وفي التحديث الذي يخلط بين الحداثة ونكوصيها . لذلك فلا بد من إيراد النص الذي اعتبره العودة النهائية لفكرة المطابقتين العودة التي أعادت النكوصين في . فهذه المحاكاة ليست محاكاة للحداثة بل هي محاكاة لنكوصيها . إنها في الحقيقة لا تحاكي الحداثة بل انحطاطها الذي نتج عن النقد الهيجلي للكنطية التي هي ذروتها وذلك على .> إما مع المحافظة على الثنائية ذاتية وموضوعية وهو القصد بالمطابقتين اللتين نكصتا إلى كلام القرون الوسطى وما ورثته من الفلسفة القديمة والوسيطة. .> أو بالاستغناء عن الثنائية فتكون المطابقة هي مطابقة الذات لذاتها لأنها مبدعة

لسرديات لا تسرد شيئا مختلفا عما تبدعه في السرديات لعدم وجود حقيقة فعلية قائمة بذاتها . نص هيجل :؛ ص 267-265. من نفس المصدر الذي استعملناه في القسم السابق :(75-7) ولننقله إلى "إن آخر كيفية محددة هي ذروة التربية الشكلية لعصرنا . لكن حديها المتعارضين في تقدم الأمة هي أولا عدم حرية الروح وعبوديته في محل الحرية المطلق وهي ثانيا الذاتية المجردة عديمة

الاسماء والبياه 275 أبو يعرب المرزوق

المضمون . ومن ثم فالأمر الثالث في هذا المضمار هو كون الذاتية قد تطورت بذاتها في الحقيقة ولكن تطورها كان بمقتضى ضرورة المضمون بحيث إنها تعلم أن لها مضمونا بوصفه ضروريا وأن هذا الضروري قائم بذاته وتعترف به .

إنه موقف الفلاسفة الذي مفاده أن المضمون يلجأ إلى المفهوم ويحتوي على ما يثبت شرعية وجوده بفضل الفكر. وهذا الفكر ليس تجريدا خالصا وتجديدا بمقتضى قانون "الهوهو" وليس له ما وراء العيني بل هو ذاته عيني جوهريا . وبذلك فهو تصور عقلي يكون المفهوم بلغ كله التام فصار فكرة. إنه الموجود القائم بذاته والعقل الحر الذي يطور المضمون بمقتضى ضرورته وبعال حقيقته .

إن هذا الموقف هو العلم . ذلك أن أنه يعترف بحقيقته ويعلمها . أما تنوير الاسترياء) العقل بمعنى الحصاة (وموقف التقوى فإنهم يتهربون من كل مضمون . فالموقف الذاتي الخالص لا يعترف بالمضمون . ومن ثم فهو لا يعلم الحقيقة. وفي الحقيقة فإن المفهوم هو الذي ينتج الحقيقة-إنه الحرية

الذاتية -لكنه يعرف هذه الحقيقة بوصفها في آن ليست أمرا مصنوعا بل بوصفه حقيقة قائمة بذاتها . وهذا الموقف الموضوعي هو الوحيد القادر على أن يقيم شهادة الروح على نحو مثقف ومتفكر فيعبر بذلك عن شهادة الروح.

ومن ثم فهو يثبت شرعية وجود الدين وخاصة الدين المسيحي الدين الحقيقي . وبالذات فهو يعلم هذا المضمون بمقتضى ضرورته وبمقتضى عقله . كما أنه يعلم الصور أيضا بل تطور هذا

المضمون . وكلاهما - المضمون والشكل -متماهيان . إن هذه الأشكال وضروب ظهور الرب وتصورات الحسي والوعي الروحي وما بلغ الكلية والفكر وهذا التطور التام ذلك هو ما رأيناه (في هذه الدروس في فلسفة الدين (.إن المضمون يثبت شرعية وجوده بفضل شهادة الروح ما كان مفكرا .

فشهادة الروح هي الفكر وهو يعلم الصورة كذلك وتحدد الظهور ومن ثم فهو يعلم حدود الصورة

ومن ثم فهو يثبت شرعية وجود الدين وخاصة الدين المسيحي الدين الحقيقي . وبالذات فهو يعلم هذا المضمون بمقتضى ضرورته وبمقتضى عقله . كما أنه يعلم الصور أيضا في تطور هذا المضمون . وكلاهما - المضمون والشكل -متماهيان . إن هذه الأشكال وضروب ظهور الرب وتصورات

الاسماء والبياه 276 أبو يعرب المرزوق ممسسسس ب ا #اللطا ا المبسسمسمسسسسسته الحسي والوعي الروحي وما بلغ الكلية والفكر وهذا

التطور التام ذلك هو ما رأيناه (في هذه الدروس في فلسفة الدين) . إن المضمون يثبت شرعية وجوده بفضل شهادة الروح ما كان مفكرا . فشهادة الروح هي الفكر وهو يعلم الصورة كذلك وتحدد الظهور ومن ثم فهو يعلم حدود الصورة

نص هيجل:

56861161121061 2617 ع مدح ااا 2761 1016 016177611. 131101118 11115

بالنعطتعطدصنا موعن 0151615 5110 66111611006 161 17011011011178 061 العطنوعطط عل ممنعع؟] د6 0101726501 661516511 161601502110165 عصطه 1601181 [ط5 ع1 بأقا اتتاعاء [طن5 2050:2616 016 111102176116105 5 1107118121731 [ط51 عل 1355 ,لت02 1161211151 011116 113111035 2556 بالععا اتنحتص القط0] ص01 110107610181611 161" 186 510,361 101170110165 011652617 هنا 018 101/0761 11211215 6111617

أصتص6 20011 1110 5616110176155 17516 2111110 ,7ت0اةا00[6 .

صسنالقط10 عل 516 0255 معتنططه كم انطاط عل اننا 0 103515101615212 1466116176 56116 صعغلصه ل فقل سنت عمسن تاعغتنط106 اتترع36 د-ع01

10165 161016611520101 1055 135 4050 3علط 410 ال18.

66520126 16110160111317 5 [1811101 601525 دعل 126 3651111011061 1110050151 باع "لم1 جل للت765 5151561651 50101617 را6 16001217 ع0 2117116 بلقاتلقاه 2115610611 568111516 161 1355 مصتع ان 13681

القططص صعة عنل تمسسس ا 01616 56161002, 510 017 125151016

ا ا #الفصل الهافشا مقسسسسيستسسسسيس سس سس 8 ص 1/7155 سن علصا 521200 1551510116561 211116011617161. ألا تمتصعاات أ سنا لتلمصعةا 71121611210 56116 «

508 0160161515006 11110 61ا513110265آ 165 1016 101-1217118

اللصنام 514810 ع تتاعل زطن5 1061161 . لط 10 صعللة ص6ع1761111001

مداه طعطدنالا عسنئعا انصما 111001 1021 صمعصنعةا أت مصعةا 1 .

156 135-11 نط2 ألا 0162 21731 010011016111 ا61 2 1061 5681111

سن كلد العطعط2 آلا 656لل تصتصعغا تنه ع2 سات 1161 511 6101176[

65 76118015 25ل كقنطة] صنعلل2 151 لصنا 51210 ع تحتاغل زه 1016561 212.

5 50 صن عع لاه طد دقن آلا 16016106 260110816, أن21 615165

7 1150650110616 بنته أعتل16 عا عصناع 16611611 ع نل نط1 13-1151 مموعنل معط تمصصعغاه "ن بصم1ع 161 ص المطغطة الا عل مصعط51116 تلط

20 . المتاطضت ا تاعصاه 5 طع 18 بال6 011176110181 أ "رع صاع 5 111311136 101816. 65 قعل عمسلل 1م1101 1612 دأ صل 01110 1" 2ت 2116 1" 110171 م0161 111710 11211 11-001 86101121520110 30610165.

عن 601165, 0611711178 5-1 دعا ص كاه الا 016 17011118611, 101656 بصت6 8617115515 6151166ع كفل صن 51011266 25 17 صععصنا[ل01516 ا 56 كا د تمص معا6ع صعغلصه 10 بصنا 611611 1811ل 21117 035

1061 . 665661 217611117161 66151 16 1ن ممستلل الما 17011513170166

5 6615165,501117 165 كلطاع7611 5فل طعسنتلة 516 1161181ط160 111311

10 115 عل أله طنسص0ا 865 علل0 محتتتة*1 عنل طعنل2 ص1 1ع

مده" عل صسعلسوتطه 5 016 1810112116 .«

بدأ هيجل بوصف ما عليه حال التربية والثقافة في عصر التنوير وقسم المواقف إلى ثلاثة هي تربية الثقافة التنويرية المبنية على عقل صوري مجرد (الموضوع) وتربية الثقافة الدينية المبنية على نقل عقدي ساذج (نقيضه (وتربية فلسفية) التجاوز الجدلي) الذي يكون فيه العقل الذي يتطابق فيه الشكل العقلي والمضمون الوجودي وهو الذي يسميه فلسفة.

ومعنى ذلك أن هذا العقل يجمع بين العقلي والنقلي إن صح التعبير جمعا يسميه التطابق بين شهادة الروح التي هي مضمونية وشاهدة المنطق الذي هو شكلي وصوري . ويعتبر ذلك عين الفلسفة التي تجمع بين العلم المطلق والدين المطلق.

ورغم ما يبدو به ذلك من جدة ينسبها هيجل لنفسه من خلال نظريته المنطقية التي هي في آن ميتافيزيقا لجمعها بين الشكل والمضمون ولعدم الفصل بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر بلغة أرسطو وبين المنطق الصوري والمنطق المتعالي بلغة كنط فإنه يعتبر ذلك كان قائما في ممارسة بل كان يعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها هيجل أي بعدم التمييز بين الشكل والمضمون في استدلاله . ولا بد من الاعتراف بأن هيجل كان محقا في ذلك لأن ما به ينتهي كتاب التحليلات هو الإدراك الحدسي للحدود الذي يسميه هيجل هنا شهادة الروح ويبدأ بمبدأ قطع التسلسل ونفي الدور لتأسيس الاستدلال على هذه الحدود الحدسية لحقائق الأشياء أو ماهياتها .

وذلك هو ما أعنيه بالنكوص الأول الذي يستند إليه نقده لعدم المطابقة

المعرفية في التمييز الكنطي بين الظاهرات والحقائق في ذاتها . فهذه العودة إلى القول بالمطابقة الأرسطية التي هي في

التحليلات الأواخر حدس الماهيات -وهي فكرة عادة إليها هوسارل وعليها بنى كل فلسفته -هي المصدر الأول للقول بالمطابقة المعرفية.

أما العودة إلى المصدر الثاني للقول بالمطابقة فهو مضمون ضميمة دروسه في فلسفة الدين يطبق هذا الموقف الفلسفي الذي يرجع المنطق إلى عدم الفصل بين الشكل والمضمون -بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر عنده وعند أرسطو -فهو تأسيس ليس على حدس الماهيات بل على ما يسميه شهادة الروح . إن عملية الاستدلال الثلاثية لا تجري في المضمون المعرفي المنفصل عن الشكل المع

بل هي تجري في تحول الروح نفسه الذي يرتقي في سلم هو عين أدلة وجود الله أو شهادة الروح الكلي في ترقي الروح الجزئي من العرضي إلى الجوهري في كيانه الروحي بمعنى أنه هو الذي يسمو خلال الوعي عرضيته إلى الاعتقاد بأن هذا الوعي هو في آن وعي بكونه مدينا بجوهريته إلى ما في وعيه بكيانه الوجودي من جوهرية متجاوزة لظاهر وجوده فيكون بذلك منغمسا في الباطن الوجودي.

إذ هو يدرك في كيانه الذاتي أن العرضي لا يقوم بذاته بل بما فيه من تجلي الجوهري فيه . فتكون الأدلة الثلاثة- التي تبدأ بالعالمي وتنتهي بالوجودي وبينهما الغائي - هي مراحل ترقي الروح لإدراك ذاته في فعله الجامع بين شكل الاستدلال ومضمونه في كيانه الذاتي أي إنه يدرك أنه روح جزئي تعين فيه الروح الكلي وجوديا وأن الفعل العقلي الصوري الذي تعين فيه

المضمون الوجودي للمضمون العقلي الوجودي.

ولو كان كلام هيجل مقصورا على الوجود من حيث هو ما يناسب الوجود الإنساني وليس الوجود بإطلاق لما وجد خلاف معه . ذلك أن مفاد كلامه في الحقيقة هو القول بوحدة الوجود المذوتة لتجاوز وحدته المطبعة عند سبينوزا التي تبدو وكأنها يدمج الإنسان في الوجود لكنها في الغاية ترد الوجود إلى إدراك الإنسان ولا تصل إلى ما توصل إليه ابن خلدون بما يثبت أن نقد كنط

الاسماء والبياه 280 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس عشر-

.: فنفي كنط المطابقة مبهم لأنه ينفيها بالإضافة إلى الوجود عامة فيميز بين الظاهر للإنسان والحقيقة في ذاتها ويبدو بذلك وكأنه يرفض رد الوجود إلى الإدراك وفي ذلك هو محق . .> لكن نفي المطابقة بالقياس إلى الوجود بإطلاق لا يعني نفي حقيقة ما يدركه الإنسان بالقياس إلى ما يناسبه من الوجود وقد قال ابن خلدون قولته الشهيرة:

"وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال" (المقدمة الباب السادس فصل علم الكلام) . ورغم أن التعليل الخلدوني يبدو كنطيا لأنه مبني على حصر السببية ما يقبل الإدراك الحسي من الوجود فإنه مع ذلك ينتهي إلى أنها حتى في هذا المجال تبقى لا متناهية تسلسلا ودورا (ما ينفي منطق التحليلات الأواخر الأرسطية) ومستحيلة فهم طبيعة التأثير السببي . وهما مفهومان يتميز بهما رفض

المطابقة حتى في عالم الشهادة ناهيك عنها في عالم الغيب. وبذلك نكتشف الخطأ الذي وقع فيه النقد الهيجلي وعلة النكوص الذي لم يغفل عنه ابن خلدون وقبله ابن تيمية وحتى الغزالي رغم نكوصه رغم وضعه مفهوم "طور ما وراء العقل" (في المنقذ) . فمن دون رد الوجود إلى الإدراك واعتبار الإنسان مقياس كل شيء يمتنع على العقل الإنساني حتى بإضافة شهادة الروح أو العقد في المضمون أن يدعي المطابقة المعرفية ناهيك عن المطابقة فيتبين أن كل المشكل مصدره التحريف المسيحي الذي جعله هيجل أساس فلسفته كلها ؛ فحلول الله في ابنه (الإنسان) وفي العالم) الطبيعة) جوهر مفهوم المصالحة والمطابقتين يؤدي إلى القول بوحدة الوجود . وهيجل يقول بها صراحة كما يبين ذلك أكبر مؤرخ لفكره فلهالم ديلتي) 116 115 صعط قاناعل قعل عتاطعنط66520 .(

الاسماء والبياه 281 أبو يعرب المرزوق

لكنه توحيد يرد الوجود إلى إدراك الإنسان ويهمل ما يصحب كل إدراك إنساني بإدراك حدوده وإدراك حدوده هو بداية الإيمان بما يتعالى على عالم الشهادة . والمهرب الهيجلي هو إعادة النظر في نظرية العقل والتمييز بين العقل من حيث هو حصاة لا تتجاوز ما يسميه هيجل الاسترياء -وهو ما يفيد معنى الحكم الرأي في الرؤية السلفية والعقل من حيث هو نهى أساسه شهادة الروح بلغة هيجل والإيمان بالمضمون بلغة الرؤية السلفية.

وهو يرد نقد كنط إلى التربية التنويرية التي تتوقف عند الحصاة والصورة ولا تغوص في المضمون بمعنى أنها تقتصر على التجريد الشكلي دون المضمون . وفي الحقيقة كنط لا ينفي المضمون بل ينفي أن يكون عين حقيقة

الموجودات التي لها حقائق في ذاتها غير ما يدركه الإنسان منها . وما كان كنط وهيجل يقعان في إشكال لو لم يكن وراء موقفهما تسليم بوحدة العالمين الشاهد والغيبي. فلو لم يردا الوجود إلى وحدة هي عالم الشهادة لكان تجاوز الخلاف من أصله : فعالم الغيب ليس كمثاله شيء لأن ذروته التي هي الله ليس كمثله شيء وهو لا يحل في عالم الشهادة بل آياته

تتجلى في عالم الشهادة ليرى الإنسان ما يناسبه منها ومثله كل الموجودات بمعنى أن كل موجود يرى من آيات الله في عالم الشهادة ما يناسبه منها لأن ما يراه هو شروط قيامه الوجودي دون أن يكون كل الوجود الذي لا يرد لإدراك أي موجود . ويمكن القول إن آيات القرآن التي تنقسم إلى محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات هذه دلالتها :

<-فالمحكمات هي التي تتعلق بما يناسب الإنسان من الوجود وهو الآيات التي يريها الله في الآفاق والأنفس وهي محكمات بمعنى أنها قابلة للاحتكام إلى مرجعية يدركها الإنسان بالبحث في الآفاق

وفي الأنفس التي هي مجال تجاربه الحسية والحدسية في العالمين الطبيعي والتاريخي وفي بعدي كيانه العضوي والروحي .

<-والمتشابهات هي التي تتعلق بما يتعالى على الإدراك الإنساني من آيات القرآن التي تتكلم في

عالم الغيب والتي ليس كمثلها شيء ومن ثم فهي متعلقة بالله وعلاقته بالوجود عامة وبوجود الإنسان خاصة لما له منزلة متميزة يكونه ذا مهمتين هما تعمير عالم الشهادة شرطا في بقائه

والاستخلاف فيه حتى يكون التعمير بما يناسب الأهلية للاستخلاف أي مطبقا لشرع الله الذي 0 يعلمه من خلال فهم آيات الآفاق والأنفس .

والأمر الآن إلى أكثر الأمور تخييرا في قراءة القرآن الكريم وهو السر الذي أرد إليه ما سميته تحريف علوم الملة الغائية وهزال علومها الآلية. إنه بالذات المشترك بين الآيتين التي وقع عكس دلالتهما عكسا هو علة تعريف كل علوم الملة أي التفسير وفروعه الأربعة النظريين (الكلام والفلسفة) والعمليين) الفقه والتصوف (. فلولا عكس آل عمران 7 وفصلت 53 لما فشلت الأمة في مهمتي الإنسان اللتين يحددهما القرآن صراحة: .: فهو مستعمر الأرض لينتج بنفسه شروط قيامه وقد جهز بما يمكنه من ذلك وسخرت له الطبيعة حتى يستمد شروط قيامه بعرق جبينه وهو معنى خلق في كبد؛ فوهب شيء من القدرة على الخلق بالعلم . .> وهو مستخلف فيها ليطبق بنفسه شروط بقائه السوي وقد جهز بما يمكنه من ذلك وسخر له التاريخ حتى ينظم شروط تواصله وتعاونه لتحقيق شروط وجود الجماعة: فوهب شيء من القدرة على الأمر بالعمل . ولذلك فالقرآن يتضمن مفهومين للآية الأول هو آية الله في القرآن أو الرسالة المذكرة والثانية هي آية الله في الآفاق والأنفس أو في مجال فعل الإنسان وشروطه بوصفه مستعمرا للأرض ومستخلفا فيها :

.> فالأولى تشير إلى عالم الشهادة وهذه التأويل فيها واجب وهي التي يتبين فيها الانسان أن القرآن حق وهي تتعلق بشروط التعمير وبشروط الاستخلاف: مشكل الفلاسفة والمتكلمين توهمهم علم عالم الشهادة

مطابق وليس تأويلا وهو الوهم المعرفي الأكبر .

.> والثانية تشير إلى عالم الغيب وهذه التأويل فيها حرام وهي التي تتعلق بما وراء الطبيعة وبما وراء التاريخ أو بما وراء شروط التعمير وبما وراء شروط الاستخلاف: مشكل الفلاسفة والمتكلمين توهمهم علم عالم الغيب ممكن لأنه يردونه بالتأويل إلى عالم الشهادة بما يسمونه قيس الغائب على الشاهد . وطبعا فهذا يعني أن الأمر بخلاف ما يعتقده المفسرون والمتكلمون والفلاسفة والفقه والتصوف بل أكثر من ذلك هو بعكس ما يعتقدون . فآيات القرآن يحرم تأويل ما تشير إليه إذا تعلق بعالم الغيب ويجب تأويل ما تشير إليه إذا تعلق بعالم الشهادة . فيكون المتشابه هو ما تشير إليه آيات القرآن من عالم الغيب . ويكون المحكم هو ما تشير إليه آيات القرآن من عالم الشهادة . وما كان

.: الأول توهم علم عالم الشهادة مطابقا ولا يحتاج إلى التأويل لكأن رؤية آيات الله في

الآفاق وفي الأنفس أمرا يمكن اعتباره بينا بنفسه ويجهلون على الأقل أن الدنيا نفسها تعتبر ظاهرا من الوجود وأن الحكم على البشر يكون بمقتضى الظاهر وليس بمقتضى السرائر التي لا يعلمها إلا الله.

.> وتوهم عالم الغيب بحاجة إلى التأويل بمنطق قيس الغائب على الشاهد لكأن الغيب مجرد

غائب وأن الغيب قابل للقيس على الشاهد في حين أنه ليس كمثله شيء . وكون الله يتكلم

عليه وكأن للتماثل مع عالم الشهادة في خطاب القرآن ليس مصحوبا بهذا الاحتراز بأنه ليس فالله لما يخاطب الإنسان يخاطبه بلسانه ولسانه لا يمكن أن يعبر عما ليس كمثله شيء لكنه يعبر عن النسب بين ما ليس كمثله شيء وعالم الشهادة . فمثلا الفصل في ما بين البشر من خلافات في اليوم الآخر يكون مبنيا على علم مطلق بالظاهر والباطن ولا يمكن أن تجد لذلك مثيلا في عالم الشهادة . وليس في ذلك مماثلة بين العالمين بل مقابلة بين كمال الحكم في عالم الغيب ونقصانه في عالم الشهادة.

وهذا الفرق ليس كميا بل هو كيفي . وهذا الفرق الكيفي علته الفرق بين العلم المحيط والعمل التام وبين العلم غير المحيط والعمل غير التام . وليس لنا أدنى قدرة على قياس العلم المحيط على العلم غير المحيط ولا بين العمل التام والعمل غير التام . ذلك أنه لا يوجد عمل إنساني تام يمكن أن يتميز عن العمل الإنساني غير التام؛ كل عمل إنساني غير تام .

وعدم التمام في العمل الإنساني لا يمكن أن يقارن إلا بعدم تمام دونه أو أكثر منه وليس بتمام إنساني . ومن ثم فنحن لا نعلم القصد بالتمام في العمل إلا بتوهم الذهاب إلى الغاية في هذا الفرق وكأن ذلك ممكن للإنسان . ونحن نعلم أنه غير ممكن . فيكون تمام العمل وإحاطة العلم مفهومين لا يمكن تصورهما بالاعتماد على مقارنتهما بالعلم والعمل الإنسانيين اللذين هما بالطبع غير محيطين وغير تامين .

ومع ذلك فالبديل هو قيس عالم الشاهد على عالم الغيب . وذلك بمعنى السعي بلا استكمال تمام العمل وإحاطة العلم مع العلم باستحالة بلوغ الغاية وهذا الوعي بالفرق هو مسافة الاشرئباب المعرفي والقيمي في كيان الإنسان

من حيث هو خليفة دون أن يطمح إلى المطابقة مع الإحاطة المعرفية والتمام العملي .

وتلك هي حقيقة الإنسان كما يدركها الإنسان عندما ينظر في دلالة ما يعيشه من فاصلة لامتناهية بين ما يعلمه وما يجهله وبين تقييمه وقيم الأشياء في ذاتها . وسنشرح هذه المعاني في القسم الثالث

والأخير من هذا الفصل الأخير في المحاولة من خلال تحليل المعادلة الوجودية إن شاء الله.

ل قا قعدعة و لتتكم تحق شاف 7" أن مش يية ا ل دي كل لت شرعت في شرح فصلت 53 (ستريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق © أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) فانطلقت من محاولة بيان مفهوم الآية فيها وما تشترك فيه دلالتها مع دلالة مفهومها آل عمران 7 للتمييز بين المحكم والمتشابه دون أن أصل إلى ما يبين علاقتها بما وعدت به غاية للبحث أي المعادلة الوجودية وحسم معنى القضاء والقدر وصلتهما

بامتناع المطابقتين . وهكذا فنحن نوجد أمام إشكالية يعسر تغطيها دون إيفائها حقها من العلاج

كيف تكون الآيات التي يرينها الله في الآفاق وفي الأنفس هي التي تتبين منها أن القرآن حق

وليس آيات القرآن التي يمكن اعتبارها ما يرينه الله للتذكير المبشر والمنذر إذ اعتبرنا الأولى محكمة والثانية متشابهة في حين أنه من المفروض أن

تكون آيات الرسالة المذكرة محكمة وآيات الآفاق والأنفس متشابهة؟

.> كيف تكون آيات القرآن متعلقة بعالم الغيب الذي لا نستطيع علمه ولا تقييمه لأنها

متشابهة وآيات الآفاق والأنفس التي نتبين منها حقيقة القرآن قابلة للعلم والتقييم لأنها محكمة ما يعني أن للتشابه علة وللإحكام علة مقابلة وهي ما به نميز الآية ذات المرجعية الدلالية شرط الوصول إلى إدراك الإحكام عن الآية التي ليس لمعناها مرجعية دلالية شرط استحالة الوصول إلى إدراك المتشابه .

في حالة فصلت 53 الآيات لها مرجعية هي الآفاق) الطبيعة والتاريخ) والأنفس (كيان الإنسان

العضوي وكيانه الروحي (وهي أربعتها من عالم الشهادة . فتكون الآيات التي تتجلى فيها

مرجعيات موجودة في الطبيعة وفي التاريخ وفي الكيان العضوي والكيان الروحي للإنسان . وتلك

هي علة الإحكام لأن دلالة الآيات لها مرجعيات من عالم الشهادة . وهي قابلة للتحديد بالتأويل

الأقرب لما يتوصل إليه البحث العلمي النظري المحتكم للترجيح بالاستناد إلى التجربة العلمية.

أما في حالة آل عمران 7 فإن الإحالة إلى مرجعية ترجح التأويل ممتنعة وتلك هي علة التشابه

لأنها متعلقة بالغيب . وكل تأويل فيه يكون تحكميا . وغالبا ما يؤول إلى قيس عالم الغيب على عالم الشهادة حين أن القرآن يعتبر عالم الغيب ليس كمثله شيء سواء تعلق بذات الله أو بأفعاله أو بكل ما يتعلق بالآخرة.

ولذلك ميزت بين علم الدلالة وعلم المعنى وبين التداول المتعلق بالأول والتداول المتعلق بالثاني فجعلت علوم اللسان خمسة وليست ثلاثة كما تعتبر حاليا (محاولة سابقة) : فالمعاني المتعلقة بالثاني والتداول حولها بخلاف الدلالات من جنس المعاني النظرية الرياضية والمعاني العملية القيمية. وكلتاهما معان صورية ليس لها مرجعية في الوجود الخارجي ومضمون معين إلا إذا طبقناهما على عالم الشهادة فوجدنا فيه ما يمكن أن يكون قابلا للعبارة عنه بهما لكونها تشبه منشوده في شكل غاية في اللامتناهي أو المثال الأعلى الذي لا يمكن أن تطابقه أي وجودها التجريبي . وكلها يمكن أن نقول عنها "الاستواء معلوم لكن كيفه مجهول" والسؤال عنه بدعة دالة على الزيغ في القلب وعلى ابتغاء الفتنة.

ويوجد وجه ثان من المقارنة بين الآيتين سننتقل إليه حيننا هذا . وهو الذي يعودنا إلى معنى المعادلة الوجودية التي خصصنا لها هذا القسم الثالث والأخير من الفصل الخامس عشر والأخير . فبعد أن رأينا المقابلة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب موضوع التذكير المتعلق بهما في القرآن الجامع بين المحكم والمتشابه وبعد أن بينا أن الأمر الموجب في فصلت 53 والنهي السالب في آل عمران 7

وهي مقابلة تعني؛

.: أن التأويل واجب في الأولى لأن العلم والعمل أساسهما تأويل لآيات

عالم الشهادة وفيه مرجعية لدلالة الآيات قابلة للترجيح .

.> وحرام في الثانية لأن العلم والعمل كلاهما في عالم الغيب بذاته وبعلاقته بعالم الشهادة مما لا يعلمه ولا يعمله إلا الله:

د. فعالم الشهادة لنا منه أعيان وجودية قابلة لأن تكون مرجعية نحتكم إليها فيما نفترضه من نماذج لفهم آيات الله المحكمة وتتعلق بما يرينه الله منها في الآفاق ببعديها) الطبيعة التاريخ) وفي الأنفس ببعديها) الكيان العضوي والكيان الروحي (وهو مجال العلم والعمل الإنسانيين : وهذه الآيات التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس هي ما يرد إليه نظام عالم

الشهادة بعناصره الأربعة وإحالتها إلى ما وراء هو الذي يمكن اعتباره حضور عالم الغيب فيها وأساس استحالة القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية.

. وعالم الغيب الذي ليس لنا منه أعيان وجودية قابلة لأن تكون مرجعية نحتكم إليها فيما نفترضه من نماذج لفهم آيات الله المتشابهة التي تتكلم على عالم الغيب وعلى الله وعلاقته بعالم الغيب وعالم الشهادة أي بفعلي الخلق والأمر عامة وبهما في صلة بالإنسان خاصة من حيث موجوده ومنشوده في العالمين وكلها تعود إلى معنى الإيمان الذي لا يمكن ادعاء رده إلى نوع المعرفة والقيمة اللتين تنطبقان في عالم الشهادة لاستحالة المطابقتين .

. فهذه الصلة أو الماوراء الذي يحيل إليه الآفاق والأنفس هي نسبة بين فعلي الله خلقا وأمرا مجهولي الطبيعة - الفعل بكن البارئة والفعل بكن المقدرة -وهما جوهر علاقة عالم الغيب بعالم الشهادة العلاقة التي هي سر

الأسرار في استحالة وجود إنسان بلا دين حتى بالسلب لا بين علم الإنسان وعمله من صلة مع العالم الشاهد تثبت أنه ليس من خلقه ولا من أمره رغم أنه لا يفهم من دونهما لأن افتراضهما هو علة طلب علمهما وعمل ما من دونه لا يستطيع تحقيق شروط بقائه عضويا وشروط استخلافه أي حريته وسلطانه على هذه الشروط روحيا من حيث هو فرد ومن حيث هو جماعة من أدنى الجماعات إلى الإنسانية كلها .

بعد أن تأكد العلم الحديث بأن العالم متناه مهما توسع وبأن حدث بعد أن لم يكن وبأن فان بعد أن كان وبأن بين نشأته ونهايته يوجد تطور ولنفترض أن فرضية الانفجار الكبير حقيقة علمية فإن هذه التكوينية حتى لو قلنا بكونها بالصدفة فإن النظام الذي يجعلنا نفهم صيرورته التكوينية يقتضي البحث عن منظومة قوانين .

فمن دونها لا يمكن أن نفهم مراحله التي وصلت إلى آخرتها التي هي نحن بوصفنا نبحث ونفهم هذا المسار لكان الوجود الطبيعي ينتهي إلى الوجود التاريخي الذي هو وجود الإنسانية التي تعود على تكوينية عالم الشهادة برؤية ما يتجلى فيه من آيات الله أي من آيات خلق وأمر بمعنى مما يجعلنا نطرح سؤال:

لماذا يوجد شيء بدلا من لا شيء (وهو معنى القضاء أي قرار إرادة ايجاد الشيء.) ولماذا يكون هذا الموجود على تلك الهيئة بدلا مما لا يتناهى من الهيئات الممكنة .

وبهما يصبح جوهر الجواب الديني وجوهر السؤال الفلسفي متلازمين وهما جوهر الإنسان السائل والمجيب . وهو يتأله إذ يزعم أنه هو الخالق والآمر

عندما يزعم أن علمه وعمله مطابقين للوجود وجودا وكيف وجود . وقد يفهم القارئ معنى الدين بالإيجاب أي الإيمان بوجود ما وراء عالم الشهادة أي الخلق والأمر اللذين يجيبان عن سؤالي العقل من أدنى درجاته إلى أرقاها أعني الوعي بالحرية التي علامتها الأساسية هي فعل التوجيه الوجودي تمييزا في الموجود بين الممكن والواجب والممتنع . ومن فعل التوجيه يأتي سؤالا العقل والوجدان الفلسفيين والدينيين في آن واللذين يعيران العقل والوجدان وليس للإنسان عليهما جواب إلا بالإيمان إيجابا أو بالكفران سلبا .

والإيمان والكفران كلاهما موقف فلسفي وديني في آن لأن الموقف الثاني مضطر لاعتبار بعدي الآفاق وبعدي الأنفس أي الطبيعة والتاريخ والكيان العضوي والكيان الروحي بعد أن صار متأكدا علميا من أنها جميعا ليست سرمدية ومن ثم فهي عنده خالقة لنفسها بعد العدم ومنتخبة لكيفها من بين ما لا يتناهى من الكيفيات الممكنة لأنه لا يستطيع التنصل من كون عقله بطبعه موجها أي إنه لا يعتقد بالضرورة في كل شيء بل يميز بين الضروري والممكن والواجب وهو معنى التوجيه الوجودي) المودالتي .(

وإذن فالكفران بالخالق والآمر لا يغني عن ضرورة الجواب عن السؤالين لأنهما من كيان العقل والوجدان الإنسانيين من حيث هما موجهان . فيكون الجواب بتأليه الطبيعة والصدفة وإقناع الإنسان نفسه بأنهما كافيان لتعليل وجود الوجود بدل العدم وتعليل كونه على كيف معين من بين كيفيات لا متناهية ممكنة . الكفران ليس نفيا للدين بل هو تأليه للطبيعة والصدفة وهو أصل كل الأديان الطبيعية.

ومن هنا نجد الأصل الذي يساعد على فهم النكوصين اللذين تولدا عن نقد هيجل للنقد الكنطي . وما يتميز به هيجل هو الجمع بين الموقفين الإيماني والكفراني . ولهذه العلة فدرسه مفيد جدا لفهم اشكالية علاقة الإسلام بالأديان جميعها الطبيعي منها والمنزل وعلة كونه لا يمكن ألا يكون مؤلما من وجهين متساويين من حيث الحضورية في القرآن:

.> فالقرآن استعراض نقدي لتاريخ الأديان الطبيعية والمنزلة أو لتكوينية الأديان وما يعرض لها من تحريف بالقياس إلى الديني والفلسفي الفطريين في كيان الإنسان وهما ما وصفت وأكثر الأديان تحريفا هو الدين الذي أله أحد البشر لتأسيس السلطتين الروحية والسياسية توظيفا للدين فيهما وتلك غاية آل عمران في الآية 79 منها ؛ (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم النبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون .

.> والقرآن تقديم للبديل الذي يمثل دين الله -دون نفي حق الأشكال التي نتجت تعريفه في الوجود بوصفها أمرا واقعا وشرطا للتسابق في الخيرات أعني في حق البحث عن الحقيقة الدينية وصولا إلى تبين الرشد من الغي شرط العبادة التي تحرر الإنسان من الطاغوت أي السلطانين اللذين يحرفان الدين فلا يعبد إلا الله ولا يؤله الآفاق والأنفس فيتحرر من عبادة الطبيعة وعبادة التاريخ . وهذا يعني أن ما يسميه هيجل بالمصالحة التي بينا معناها في الفصول السابقة هو القول بأن الخالق والآمر حل في الآفاق و الأنفس أي في الطبيعة وكيان الإنسان العضوي وفي التاريخ وفي كيان الإنسان الروحي وفي تاريخ الإنسانية التي هي صراع الأرواح لتحقق الروحي الكلي

الذي يعي ذاته بحلوله في الروح الجزئي) الإنسان) الذي يعلم مكونات التاريخ ويعملها ولا شيء وراء التاريخ الذي هو الحكم النهائي . أما ماركس فهو لم يضف شيئا إلى هيجل بل طرح منه البعد الروحي مكتفيا بالاستغناء عن الروح الكلي والجزئي الهيجليين واعتبر الطبيعة نفسها كافية بصراع مادي خالص ليس الروحي فيه إلا

خداع إيديولوجي أعني صراع الطبقات للوصول خلال التاريخ المردود إلى ما يشبه التاريخ الطبيعي بجدل المتناقضات إلى المصالحة بين الإنسان وما يصبو إليه من علم محيط وعمل تام

بآليات طبيعية خالقة وآمرة: وهو ما أعنيه بمثاجة التاريخ الإنساني وجعله محيطا بالوجود معرفة وتقييما .

والنكوص الأخير الذي هو مآل الشهمين الهيجلي والماركسي المكتفيين بعالم الشهادة ونفي وجود ما يتعالى عليه أتى هذا النكوص الذي يرد الفعل عليهما بالذهاب بهما إلى الغاية فنفى المتعالي للمتداني أي إن عالم الشهادة هو نفسه لم يبق له وجود بل جزء من عالم الإنسان الخيالي. وهوما يسمى بما بعد الحداثة في شكلها النيتشوي قلبا للمسيحية واستبدالا للمسيح بضديده واستغناء حتى عن الإنسان بالمعنى العضوي والروحي والاكتفاء بالإله الميثولوجي بديلا منه الإنسان المؤله في النكوص الأول .

وهذا الإله الميثولوجي هو ضديد المسيح أو موت الإنسان -ليس المؤلف فحسب بل وكذلك الفاعل التاريخ وهو معنى الابستمية الفوكلدية التي يستعملها الجابري دون فهم -بعد موت الإله ولهذا الإله الميثولوجي عديم الهوية المحددة له نفس وظيفة الإله في الأديان الميثولوجية إذ ينسب إليه

الخلق والأمر لأنه هو الذي يصنع الأساطير أو السرديات التي لا تسرد شيئا خارج فعل السرد الذي لا فاعل له معين فيكون من جنس الأدب الشعبي الذي ليس له مؤلف معين ولا موضوع معين فتزول الذات بعد الموضوع.

لكن هيجل لم يسأل نفسه عن دلالة روح الشعوب وجدل صراعها المحقق للمصالحة التي تحرر الإنسانية من الصراع . وماركس لم يسأل نفسه عن دلالة طبقات البشر وجدل صراعها المحقق للمصالحة التي تحرر الإنسانية من الصراع. وكلاهما يشتركان في التناقض التام بين جعل الصراع الجدلي سر عمل التاريخ سواء بوصفه صراع أرواح الشعوب أو صراع طبقاتها وجعل غايته التوقف عن العمل دون أن يكون توقفه دالا على الموت إذا كان عمله دالا على حياة الإنسانية. كيف تكون غاية محرك الحياة توقفه عن العمل دون أن تكون نهاية ما يحركه؟ ما المحرك البديل في التاريخ: فهل يبقى معنى للقلب إذا توقفت نبضاته؟

لذلك فالروح الخالق والآمر واحد ولا يمكن أن يحل في أرواح الشعوب فيتعين فيها ويكون هو بدوره حصيلة غائية لصراعها الجدلي بل هو مطلق التمام وما وضعه في الإنسان من شروط لتعمير عالم الشهادة شرطا في قيامه العضوي وللاستخلاف فيه شرطا لقيامه الروحي واحد بالنسبة إلى كل البشر. وحتى لو قبلنا المعنى الضمني في الرؤيتين الهيجلية والماركسية التي تقيس تاريخ الإنسانية وتكوينيتها على تاريخ الفرد وتكوينيته العضوية والنفسية فإن فهم هذه مطلق الخطأ عند من يظن أن التكوينية يمكن أن تبدأ من دون ما يتصور غاية لها لأن كونها غاية حاصل في كل مراحلها وما يتغير ليس التجهيز العقلي والروحي بل كيفيات التعبير عنه ومراحل

تحقيقه التي تعتوي عليه كله بكل واحدة منها ولا وجود للأرواح ولا للطبقات .

فالكلام على أرواح الشعوب يعني تصنيف الجماعات بمعيار الوحدة الثقافية. والكلام على الطبقات يعني تصنيف الجماعات بمعيار الوحدة الاقتصادية. لكن في الحالتين يرجع التصنيفان إلى معيار مشترك بينهما وهي القسمة الثنائية بمعيار الغالب والمغلوب إما بالتفاضل الروحي الذي يصبح ماديا بالسيطرة على القوة المادية وهي شوكة الجماعة-سيد عبد - أو بالتفاضل المادي الذي يصبح روحيا بالسيطرة على رمز القوة الروحية وهي شرعية الدولة. فيكون الحل الضمني في الحالتين ترجمة ميثولوجية لأداتي الدولة: الشوكة والشرعية.

وكلاهما ينتهيان إلى الممتنع أي الاستغناء عن الشوكة والاستغناء عن الشرعية بنهاية صراع السيد والعبد في الحالتين وزوال الدولة بتعاليها على المجتمع المدني عند هيجل وبزوالها عند ماركس . والنتيجة هي تأليهها لأنها تصبح عين العقل والدين الروحيين عند الأول وتصبح عين العقل والدين الماديين عند الثاني ؛ فننتقل من الانثروبوقراطيا المؤمنة) الكنيسة والحكم بالحق الإلهي (إلى الانثروبوقراطيا الملحدة) الحزب هو الكنيسة والحكم بالحق الطبيعي (..

لكن إذا كان مفهوم روح الشعب هو الروح الجامع للأرواح الجزئية أي لأرواح الافراد فلا بد أن يكون روحا وسيطا بين الروح الكلي والروح الجزئي . والسؤال عن طبيعته ما هي . افترضت أنها ثقافية. فتكون ثقافة الشعب روحا تشترك فيها أرواح الأفراد . ويكون هذا المشترك خاصا بأفراد

ذلك الشعب دون أفراد الشعوب الأخرى لأنه يميزهم عنهم تمييزه لشعبهم .

ما مصدر الروحي الجماعي أو روح الشعب هل هو خضوع الجميع لثقافة واحدة تربى عليها الأجيال هي التغلب سيد عبد؟

والسؤال هو كيف ينقسم الشعب قسمة ثنائية إلى الاحرار والعبيد؟

ما الحد الفاصل بين الحرية والعبودية أو الغالب والمغلوب بالمعنى الثقافي يجعله كافيا لقسمة الجماعة إلى قسمين دون أن يكون كل قسم هو بدوره مؤلفا من درجات لا متناهية من خاصيته فتكون الحرية درجات والعبودية درجات وتتحول الثقافة بمقتضى ذلك إلى أيزو اقتصاد روحي معبر عن هذا التمايز؟

وما قلناه عن مفهوم أرواح الشعوب يقال مثله عن طبقات الشعوب أي الغالب والمغلوب بالمعنى الاقتصادي . فالملكية دون عمل درجات والعمل دون ملكية درجات . والملكية ليست دائما دون عمل والعمل ليس دائما دون ملكية ومن ثم فأصحاب الملكية درجات وأصحاب العمل درجات . فكيف تتمايز الطبقتان لتصبحا بمنطق التغالب في صراع جدلي على ملكية أدوات الإنتاج وثمراته ويتحول الاقتصاد بمقتضى ذلك إلى ثقافة إيديولوجية معبرة عن هذا التمايز الناتج عن التغالب مالك عامل؟

علل النكوصين تعود إذن إلى تصور المعادلة الوجودية التي اعتمدها القرآن الكريم والتي يكون فيها ما تفيده فصلت 53 محددا لكل مقوماتها الموجبة والسالبة في آن . والقصد أنها تتضمن المعادلة عندما تكون كاملة لأنها لم تحرف والمعادلة عندما تصبح مبتورة بسبب التحريف":

.: فالمعادلة الوجودية التي هي جوهر الدين وجوهر الفلسفة غير المحرفين أي غير القائلين

بالمطابقتين هي الواحد فيهما وهي تمثل الدين والفلسفة عند الله وعند الإنسان مع التمييز بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب . وسنكتفي هنا بتمثلها للدين وهي كونية تحكمها

النساء 7 والحجرات 3: حيث يكون جميع البشر اخوة ومتساوين لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى

أي بالحرية التي تعني الاستخلاف الذي يجعل الإنسان لا معبود له غير الله ولا توجد بينه وبين ربه في عالم الغيب وساطة روحية وبينه وبينه وبين شأنه في عالم الشهادة وصي سياسي . ففرض الكفاية في العلم المختص ليس سلطة روحية وفرض الكفاية في العمل المختص ليس سلطة سياسية . ذلك أن ما هو سلطة روحية وسلطة سياسية كلتاهما للرب دون سواه وللإنسان من حيث هو خليفة دون سواه. .> والمعادلة الوجودية التي هي جوهر الدين وجوهر الفلسفة المحرفين أي القائلين بالمطابقتين هي التوحيد بين العالمين برد عالم الغيب إلى عالم الشهادة ونفي ما وراء الآفاق) الطبيعة والكيان العضوي والتاريخ والكيان الروحي (واعتبار الطبيعة والكيان العضوي والتاريخ والكيان الروحي فاعلة ومنفعلة أي خالقة لنفسها ومشرعة لها من جنس التوحيد بين الطبيعة الطابعة والمطبوعة ومن جنس التوحيد بين الذات والموضوع . ولا يمكن فهم القول بالمطابقة المعرفية وبالمطابقة القيمية من دون رد الوجود إلى الإدراك بلغة ابن خلدون أي باعتبار علم الإنسان محيطا وعمله تاما بلغة ابن تيمية أو بنفي طور ما وراء

العقل بلغة الغزالي . وهي بلغتي الجامعة بين هذه الاحترازات الثلاثة وغاية للمدرسة النقدية ما سميته بالمطابقتين الأبستمولوجية والأكسيولوجية. لم يبق إلا أن أرسم المعادلة الوجودية التي خصصت لها سابقا الكثير من المحاولات مع بعض التعديلات ليس في الجوهر بل في عرضها وتدقيق مقوماتها . وسأعرضها في شكلها المبتور أولا أي في شكلها الذي يمثل النقد القرآني للتحريف . ثم سأعرضها ثانيا في شكلها السليم الذي يقدمه القرآن بديلا والذي هو غاية هذه المحاولة وشرط علاج اشكالية القضاء والقدر لأن الأول يتعلق بالجواب عن السؤال الفلسفي والديني الأول (لماذا يوجد شيء بدلا من العدم) والسؤال الثاني (لماذا كان الموجود بهذه الكيفية بدلا من غيرها والكيفيات الممكنة لامتناهية) . والجواب في الحالتين إيماني الدين و الفلسفة على حد سواء ؛ لا يمكن لأحد أن يتجاوز القول الأمر هو كذلك أمرا واقعا لا يمكن تعليله بغير الإيمان مع التشريق بين العالمين بالمفارقة أو الإيمان مع التوحيد بينهما

المخمس المرجوح إلى مثلث

نقسم الآفاق إلى أربعة عناصر فنصل ما فيها من دلالة على آيات نظام الضرورة (الطبيعة والكيان العضوي (ونصل ما فيها من دلالة على آيات النظام الدال على الحرية (التاريخ والكيان

الروحي (. ونضع الإنسان بين النوعين لأنه ينتسب إلى الطبيعة بكيانه العضوي والضرورة وينتسب إلى التاريخ بكيانه الروحي والحرية. فتكون المعادلة على النحو التالي

.: الطبيعة + الكيان العضوي -عالم الضرورة الشرطية -) الإنسان- قلب

المعادلة

-> التاريخ + الكيان الروحي -عالم الحرية الشرطية.

ويمكن أن نعكس فنضع التاريخ والكيان الروحي قبل الطبيعة والكيان العضوي .

وهذه المعادلة مبتورة لأننا لا نجد فيها كلاما على ما يتعالى على الآفاق والأنفس فيكون ماوراء لها يعلل وجودها وكيفيتها فيوهمون بأنهم يعتقدون أنها مكتفية بنفسها . وحتى يتجنب أصحابها البتر يعتبرون الطبيعة وكيان الإنسان العضوي الإنسان العضوي والتاريخ وكيان الإنسان الروحي كلها مضاعفة الدور إذ يعتبرونها فاعلة ومنفعلة. فهم يعتبرون الفاعل فيها محايثا للمنفعل منها

فتكون الطبيعة طابعة ومطبوعة وتكون الحياة محيية ومحياة ويكون التاريخ مؤرخ ومؤرخ ويكون الروح مروحن ومروحن . وكل ذلك يترتب على القول بوحدة العالم أو برد عالم الغيب إلى عالم الشهادة بسبب القول بالمطابقتين الأبستمولوجية والأكسيولوجية . لكن لو سألتهم عن معنى الفاعلية والانفعالية فيهما كليهما لكان معنى ذلك حلول ما يسمى ربا في المعادلة السوية هو الفاعلية وما يسمى مربوبا هو الانفعالية.

وهذا الرب الذي هو ربا ومربوبا في آن ومقسم إلى أربعة مستويات هو معنى "الكاوزا سوي' أو الرب الذي هو علة نفسه أو خالق ذاته فيكون خالقا ومخلوقا وأمرا ومأمورا . وبذلك يتبين أن الإلحاد مستحيل لأنه في الحقيقة لا يختلف عن الإيمان السوي إلا بالمقابلة بين المفارقة والمحايثة لكنه يتلعثم للخروج من مأزق الفرق بينهما إذ يترتب عليهما أن وصف المنفعل

بصفات الفاعل والعكس بالعكس بمعنى أن الرب يتصف بالحدود مثل المربوب والمربوب يتصف بالقدم مثل الرب ويمكن القول إن غاية الملحد والمتصوف مهما نافق الأول بادعاء التواضع والحط من منزلة الإنسان في الوجود إلى مجرد كائن طبيعي مثل غيره التواضع بتقية التدين إلى مجرد العابد المطيع هي قولة ابن عربي الله عين العالم ويقصد الذي لا فرق فيه بين عالم الشهادة وعالم الغيب لأن الثاني لا وجود له ما دام الكشف يثبت في تعريفه أنه من "خيال" الإنسان الكامل متطابق مع الرب.

نفس الشكل السابق مع الاضافات التالية:

.> وضع الرب في القلب مكان الإنسان فوق الآفاق والأنفس أي الطبيعي والعضوي والتاريخي

والروحي . .> ووضع الإنسان في القلب تحت الآفاق بعنصريها أي الطبيعي والعضوي والأنفس بعنصريها التاريخي والروحي .

د. اعتبار العلاقة بين الرب من فوق والإنسان من تحت دالة على معنى الاستخلاف .+ واعتبار العلاقة بين الإنسان والطبيعي والعضوي دالة على استعمارة الأرض .

., واعتبار العلاقة بين الإنسان والتاريخي والروحي دالة إيجابا على اتباع قيم الاستخلاف إن عملت بها أو على نفيها إن عملت بضدها .

فتكون المعادلة السوية والمعادلة المحرفة كلتاهما موضوع الرسالة الخاتمة أو الوجه الموجب والوجه

.: فالوجه الموجب هو الديني والفلسفي اللذين يؤمنان باستحالة المطابقتين

ومن ثم فهما يقولان بوجود عالمين منفصلين من طبيعتين مختلفتين والأول هو عالم الشهادة الثاني هو عالم الغيب الموجود في ذاته وفي ما يمكن تسميته ماوراء العالم الشاهد وهي المتشابه من آيات الله التي تشير إليه لكنها تعتبره غير معلوم للإنسان . ولذلك فكل ما في القرآن من كلام على الغيب إشارات إلى ما وراء عالم الشهادة المتعالي عليه والمختلف من حيث الطبيعة والفاعلية. .> والوجه السالب هو ما يترتب على أن الإيمان بما يؤدي وظيفته حتمي حتى عند من لا يؤمن بوجود رب مفارق لأنه لا يمكن أن ينكر فاعلية في الطبيعة وفي الكيان العضوي وفي التاريخ وفي الكيان الروحي بل يعترف بها ويجعلها محايثة فيها فيؤلهها ويكون ليس كافرا بالأديان بل عائدا إلى الأديان الطبيعية التي مثاجت هذا الوجه منها . ولذلك فالأديان والفلسفات لهما وجهان ابستمولوجي واكسيولوجي أحدهما يقول بالمطابقتين والثاني يقول باستحالتها:

.> والأول يؤدي إلى وحدة الوجود ووحدة العالم مع القول بثنائية تجعل الفاعل محايثا في المنفعل والثانية تثبت تعدد الوجود وتعدد العوالم مع القول بعلاقة بين عالم الشهادة .> والثاني هو عالم فاعلية الرب الخالق والآمر وتمتد هذه الفاعلية إلى عالم الشهادة وهوما لا يمكن تعليله عقلا لأنه يتعلق بأمر واقع لا تفسير له سواء قلنا بالخلق والأمر أو بالصدفة والفوضى . وبين أن الحل الثاني هو الأقرب للمعقولية لأنه لا يوجد اليوم من يستطيع أن يزعم أن علم الإنسان محيط وأن عمله تام . ولا يمكن نفي أن الإنسان الذي يحاول أن يفهم الوجود يفترض أن

له نظاما سواء بفعل فاعل غيره أو بفعله ومن ثم فحتى لو كان من عتاة

الملحدين فلا بد أن ينتهي إلى أنه إذا كان منظم نفسه فهو قد ألهه فصار مخيرا بين القول بالصدفة أو القول بأنه وهو بصدد خلق نفسه يكون في تكوينيته وتوالي مراحلها وكأنه مبرمج مسبقا أو مبدعا لكل مرحلة من عدم.

ولعل أفضل مثال هو الكيان العضوي . لكن القرآن يستعمل في الاستدلال المستويات الأربعة من الآفاق والأنفس ليثبت أن لها ماوراء يعلل وجودها بدلا من عدمها ويعلل كيفها المعين بدلا من غيره. وللكيان العضوي حضور كبير في الاستدلال القرآني وفيه دائما إضافة الكيان الروحي لأن الأول يفيد حضور شرط النظام الطبيعي أو الضرورة والثاني حضور شرط النظام التاريخي أو الحرية. ولهذه العلة قلت إن القرآن ليس نصا دينيا فحسب بل هو نص الواحد بين الديني والفلسفي .

والله أعلم .

أبو يعرب المرزوقي

منزلة القرآن،عقد التأصيلي والتحديثي في فهمها_ابو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

72 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل التاسع 54
الفصل الحادى عشر 67
الفصل الثالث عشر 75

الفصل الأول

تكلمت بها يكفي في وصف الظاهرة كما حدثت بل ماضينا لكنها تكررت بشكل اشد خطرا مما حصل فيه . وقبل أن أصف الظاهرة في عصرنا فلأشر أولا دلالة ما يسمونه رد المنقول للمعقول الذي يبدو مختلفا عن موقف حداثيينا من الدين بحجة العلم . فالموقف القديم لا

لم يكونوا يجرؤون على القول إن الدين خرافة وأن العلم هو الحقيقة الوحيدة كما يفعل حداثيونا. لكن الفارابي جرأ على ذلك في كل كتبه وخاصة في الحروف والبقية وإن لم يجرؤوا فقد كانوا يعتبرون الدين صيغة شعبية وعامية من الحقيقة التي هي فلسفية لا غير بالمعنى الذي كانوا يتصورونه فلسفيا .

وبهذا المعنى فالظاهرة الحديث والقديمة الموقف من علاقة الدين والإيمان بالفلسفة والعلم هي هي . لكن الأخطر أن الاحتراز الذي كان عند علماء الدين من رد ما يسمونه نقليا إلى ما يسمونه عقليا هو بدوره انتهى وعوضه أكبر مرض اصاب عقولهم هو البحث عن العلم الوضعي في القرآن: "الاعجاز العلمي".

فالتحديثيون حسموا الأمر دون تقية وقالوا صراحة بما كان يقول به القدماء ضمنا بأن الحقيقة هي العلم وأن الدين خرافة. أما التأصيليون فموقفهم أخطر من موقفهم لأنهم يفعلون ما له نفس الدلالة متوهمين رفع منزلة القرآن ببيان أنه علمي بالمعنى الوضعي كذلك . وتلك هي خرافة الأعجاز العلمي .

وليست الامر توقف عند الكلام عن الطبيعيات بل هم ذهبوا حتى إلى الإنسانيات وجعلوا همهم في مقارنة نصوص رؤيوية من القرآن بنصوص علمية وضعية حتى لو لم تثبت علميتها ليبرهنوا على ما هو في الحقيقة من جنس ما يقول به التحديثيون: قبلوا معيار التحديثيين وحاولوا اثبات صحته بتأويلات ساذجة.

وسأذكر ثلاث قضايا هي في الحقيقة ما تزال في طور الفرضية التي حولها نزاع كبير بين علمائها أنفسهم وهي نظرية خلق الإنسان (داروين) ونظرية النفس (فرويد) ونظرية

الاجتماع الجدلية (ماركس) . وهي كلها فرضيات لا شيء يثبت علميتها وحتى لو أثبتت فإنها كما بينت دائما "حقائق" مؤقتة قابلة للتجاوز.

لن أذكر اسماء يكفي الكلام في القضايا والقراء يعلمون من المقصود ويمكنهم أن يبعثوا ليعلموا من المقصود . وسأبدا بالمسالة الاولى ؛ خلق الإنسان . يحاولون بيان سبق قرآني أو قابلية تأويل نظرية خلق الإنسان بما يتفق مع نظرية داروين . فزعموا أن الإنسان غير البشر وأن البشر سابق على الإنسان.

ويزعمون أن موقف الملائكة من استخلاف آدم رغم انه يسفك الدماء ويسفك فيها مدعين أنهم كانوا على دراية بسلوك البشر قبل خلق آدم أو تحويله إلى آدم الجدير بالاستخلاف ولأضف إليهم حجة أخرى فتعليمه الأسماء بعد قرار استخلافه هو نقله من البشرية غير الناطقة إلى الإنسان الناطق .

وسأقبل مناقشتهم بمنطقهم -لأني بطبعي أرفض البحث عن سبق علمي في

القرآن ولا أومن بأن القرآن كتاب علم بل هو كتاب تربية وحكم . هو رؤية فلسفية للعالم الطبيعي والتاريخي وإشارات لسنن تنظيم حياة الإنسان الروحية والسياسية فردا وجماعة في الجماعة وبين الجماعات الإنسانية كلها .

وابدأ بمسألة البشر والإنسان . القرآن يكذب هذه الفكرة السخيفة تكذيبا قاطعا . فهل يعقل أن يكون ذلك كذلك والله يقول في آل عمران 79 (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة. . الآية» متكلما على سيدنا عيسى عليه السلام: هل عيسى ليس إنسانا بل ما قبل الإنسان يصح عليه قول داروين؟

ثم القرآن لا يتكلم على تحويل البشر إلى إنسان بل يتكلم على خلق آدم من تراب وليس من كائن حي قبله وتصويره والنفخ فيه من روحه فكيف يوفقون بين التطور الدارويني وهذا الخلق من تراب وليس من حيوان سابق نول بالصدفة وحافظ على ما جد فيه من تغير لأنه مفيد للتكيف مع شروط الحياة؟

أما الحجة التي أضفتها لهم -عملا بعادة ابن تيمية الذي يحاول أن يقوي حجة الخصم قبل أن يدحضها - فهي تعليم الأسماء كلها الذي لم تكن الملائكة تعلمه مسبقا عندما أعلمها

الله بأنه سيجعل في الأرض خليفة . لكن أولا هل التسمية أزالت ما اعترضت به الملائكة؟ هل فقد الإنسان سفك الدماء والفساد؟

ولذلك فلا علاقة بين تعليم الأسماء وحكم الملائكة بمعنى أن الملائكة لم تحكم بذلك لجهلها بما طرأ لاحقا لأن ما طرأ لاحقا لم يكن ليغير حكمها

على آدم بسفك الدماء والفساد في الارض . وعبارة "إني جاعل في الأرض خليفة" دلالة اسم الفاعل فيه دلالة الحكم السابق للتحقيق حكم في المستقبل عامة .

وأعتقد والله أعلم أن قراءتهم للآية غير متناسق . فرد الملائكة على اخبارهم بجعل الإنسان خليفة لا يكون متناسقا بجعل "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" مفيدا خبرا عن أمر حاصل لاحظوه في سلوك الإنسان بل هي تقرير لخاصة ذاتية استنتجتها الملائكة من احتقار في مادة آدم بنفس حجة ابليس .

ولي على ذلك دليلان . الأول هو المقابلة بين هذا السؤال الاستنكاري ووصفهم لذواتهم "ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك" فهذه خاصة ذاتية للملائكة يباهون بها في مقابل حكم ضمني بخاصية ذاتية لآدم وليس خبر عن أمر حصل ولاحظته الملائكة. لكن الدليل الثاني أعمق وابعد غورا .

إنه أمر الله الملائكة بالسجود لآدم . ففيه عقاب لها على "احتجاجها" على "إني جاعل في الارض خليفة" الناتج عن حكم ضمني بعدم أهلية آدم للاستخلاف . وهو نفس الحكم الذي تشبث به إبليس فعصى ربه ولم يسجد وهو السلوك الذي يزعم بعض المتصوفة إنه دليل فتوة بحجة إن السجود لله وحده وليس لأوامره.

وهذا هو الأمر الوحيد الذي يفهمنا علة الامر بالسجود لبيان الله للملائكة إن من اختاره للاستخلاف أسمى منهم وأنهم مأمورون بالسجود له بعد بيان أن حكمهم كان ناتجا عن جهل بخصائص آدم التي لأجلها اختير للاستخلاف وتعليم الأسماء سابق على تساؤل الملائكة فالعطف عنا لا

يفيد الترتيب.

ولا أقدم هذه الفرضية تحكما بل لأن الله "صنع" آدم على أعينه وهو بخلاف كل المخلوقات لم يخلق بـ"كن" بل بأيدي الله وعنايته المباشرة:

اس ا لحل الإو اا يسيس 1. خلقه 2. وصوره 3. وسواه

4 ونفخ فيه من روحه

5. وعلمه الأسماء كلها . وذلك ليكون أهلا للاستخلاف .

والملائكة لم تر إلا منزلة مادته فتسرعت في الحكم .

لكنها لم تعص لم أمر الله فلكأنها كشرت عن ذنبها إذ سجدت إلا ابليس أبى واستكبر. ومع ذلك قبل الله طلبه بمقتضى عدله لأنه لا يمكن أن يعطي لآدم فرصة ثانية ولا يعطي لإبليس مثله فرصة ثانية لكأن الله قبل التحدي بين آدم وابليس في الامتحان الدنيوي لأن كليهما عصى أمر ربه .

وما كنت لأخوض في قضايا الغيب كما أفعل هنا لو لم يكن الأمر علاج أمر يمس من تناسق القرآن الكريم علما وأني لم أتكلم في دلالة كل هذه الرموز بل اكتفيت بالتناسق بينها دون أن أتكلم في كيفها . فلا يمكن أن يكون كلام الملائكة في آدم خبرا عن أمر لاحظته بل هو حكم مستنتج من "احتقارهم" لمادته .

وبذلك فقد بينت ضحالة الفرضية المميزة بين الإنسان والبشري رغم أن الآية 79 من آل عمران كانت وحدها كافية لنسف هذه الخرافة: لو كان يوجد فرق بين الإنسان والبشري كما يزعمون لما وصف الله عيسى عليه السلام الذي هو نظير آدم من حيث الخلق الابتدائي والنفخ بكونه بشرا ولم

يقل إنسانا .

وبالمناسبة فهذا ينسف خرافات شحرور حول نفي الترادف في القرآن لأن إنسان وبشر مترادفان بإطلاق. ويمكن أن أعدد الكثير من المترادفات القرآنية ومنها خاصة المس واللمس في الاستعمال القرآني للدلالة على العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة. الرجل خراف فلا تلوموه واطلبوا له الشفاء.

وقد سبق ان كتبت في ما يدعيه من منهجية قبل أن ألقاه وليس من عادتي أن اعبر عما قد يظن دليلا على سوء الأدب مع أي أحد لكن بعد أن سمعته مباشرة ورأيت نوعية

احتجاجه الساذج لم يعد بالوسع السكوت على العبث بأسمى كتاب في الوجود؛ القرآن الكريم

وختاما لهذه المسألة الأولى حول التمييز بين الإنسان والبشري في خرافة القول بأن نظرية خلق آدم لا تتنافى مع نظرية داروين أكتفي بالإشارة إلى قضية لغوية في العربية: فاسم الفاعل فيها من بين ما يفيد كما في حالة "جاعل" دلالة الفعل دون زمان محدد بل في كل الزمان . لكأنه صفة للمنسوب إليه .

فإذا قلت مثلا الإنسان مائت فالمعنى أن من طبيعته أن يموت ولا أعني أنه ذلك سيكون في المستقبل بل لكأني اعتبرت ذلك صفة مقومة ويصح على أسماء الفاعل سواء اشتقت من الفعل القاصر أو المتعدي . والملاحظة اللغوية الثانية التميز بين الخبر المحدد بالزمان والخبر المطلق المتعلق بالفعل أو بشبهه ككان.

فعبارة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" لا يعني فعلاها "يفسد فيها ويسفك الدماء" أن الملائكة رأت آدم قبل كلامها يفسد فيها ويسفك الدماء بل يعني حكما مطلقا مستنتجا مما تصوروه طبيعة آدم ككل الكائنات الحية الأخرى التي رأته شبيها بها طلب شروط حياته ولم تر ما ميزه الله به بعد .

وهذا النوع من الأحكام هو أصل الكثير من الاخطاء في المعرفة الإنسانية وهو علة كل الأحكام المسبقة: فعندما يقول الأوروبي عن العربي:؛ آه انت عربي إذن -بمقتضى التعميم المتسرع-إذن أنت إرهابي كحكم مسبق . وهذا أصل كل عنصرية . الملائكة حكمت حكما مسبقا لأنها لم تر إلا الحيوان في الإنسان .

وطبعا لا أحد له ذرة من عقل يعتقد أن الله كان بحاجة لمشورة الملائكة أو غيرهم في ما اراد . لكن القصة كلها "امثولة" لشرح أهم خصائص الإنسان ولغز الفرصتين الأولى في الجنة والثانية في الدنيا وإضفاء "المنطقية" على الحياة الإنسانية التي لا شيء فيها إلا وهو من ألغز الالغاز.

وتلك هي وظيفة الرؤى الوجودية. والقرآن الذي يعرف نفسه بكونه رسالة تذكير بما يملكه الإنسان من مقومات وما يرتهن به وجوده من مهمات وما جهز به للقيام بها أفضل

قيام وما يصحب تلك المقومات من قيم أولاها كونه حرا في اتباعها وعدمه . والرؤية فوق كل علم بخلاف ما يتوهم الباحثين عنه فيها .

لل ل ل« ل ل لل لل لال زد

ي_-_-__9_9_9_9_-_-ط09ء/؛(ض._©«0909ه3393183#1#13#57|7979#[«.0

- الفصل الثاني - أصل الآن إلى تجلي نفس العقدة في القضية الثانية: سبق القرآن لفرويد . والعقدة هي

تقييم القرآن الذي هو كلام الله باجتهادات العلماء مهما كانت عظيمة وحتى لو سلمنا بأن فرضياته علمية فهي ككل علم لا تتجاوز كونها معرفة مؤقتة سيتجاوزها البحث العلمي كلما تقدمت أدوات إدراكنا .

وهي ليست علمية والعلم تجاوزها من زمان وسبق ان كتبت في الموضوع ولا اريد أن أعود إليه . ما يعنيني هنا هو بيان سطحية المقارنة بين النفوس الثلاثة في القرآن وقوى النفس الثلاث عند فرويد إذ لا شبه بين الأمرين إلا في "ثلاثة" . وما عدا ذلك كله مختلف تماما من حيث الطبيعة والوظيفة والغاية.

هل يوجد إنسان مؤمن وله عقل يميز به بين المعاني يمكن أن يصدق أن الامارة ذات أصل عضوي واللوامة ذات أصل اجتماعي والمطمئنة هي التوازن بينهما في الأنا المتكيف مع مبدا الواقع والمسيطر على مبدا اللذة؟ من يفعل ذلك لا يختلف عن التحديثي الذي يريد أن يهزأ من القرآن ومن معانيه التي لا يفقهها .

ومعنى ذلك أنه :

1. معقد إزاء المعرفة العلمية وبدلا من طلبها من محلها فيقوم بالبحث العلمي يكتفي بتعزية نفسه ولو بتحريف القرآن مدعيا أنه يعطيه كل شيء وما عليه إلا أن يتعلم العربية

للتفاقه اللغوي . 2. يعتبر العلم فوق القرآن ومن ثم فهو يتوهم أنه يرفع من

شأن القرآن إذا بين ما فيه من علم .

وفي الحقيقة فعقدة مثل هؤلاء إضافية إلى التحديثي : هو يريد أن يثبت له أن له تعويضا عما ينقصه ولا يعلم أنه بذلك يثبت له وهميه الأساسيين : أولا أن العلم أسمى من القرآن وثانيا أن ما في القرآن حتى لو اعتبرناه علميا فهو تاريخي مثل كل علم . ولذلك فأصحاب هذه الخرافات من أكثر الناس سذاجة.

فقوى النفس الثلاثة في الفرويدية حصيلة بين العضوي) الموضوع) والاجتماعي) نقيض الموضوع) والتوازن الشخصي أو الأنا المتكيف) التأليف (وهي ذات منطق جدلي بين . ولا شيء يثبت أن النفس المطمئنة هي الأنا المتكيف بتوازن بين مبدأ الواقع ومبدا الرغبة وكلها في الدنيا ولا بعد ديني لها.

ومن ثم فالقائل بهذه المقارنة من حيث لا يعلم أصبح دهرانيا لا يقول بوجود آخر غير الوجود الدنيوي وهو من ثم أصبح مثل فرويد لا يعتقد إلا قوى العالم الشاهد بمنطق

1. تاز .2 انتيتاز 3 مانتاز.

وفي مضمار آخر بينت أن كثرة ترديد الإسلاميين لخرافة التدافع لها نفس المعنى .

فإذا كان ما يجري في التاريخ حصيلة التد افع فمعنى ذلك أن الله لا دخل له في ما يجري رغم أن القرآن صريح في أن ما يجري ليس تدافعا بل هو دفع إلهي للناس بعضهم ببعض . لكن ما العمل مع من يعاني من العقد

فيتبنى مفهومات منافية تماما لما ورد في القرآن ويصبح ماديا جدليا دون أن يدري .

لم يسال أصحاب هذه المقارنة أنفسهم عن "النفس المطمئنة" مطمئنة بماذا؟ لم يسأل عن معنى آيات الفجر يا أيتها النفس المطمئنة (27) ارجعي إلى ربك راضية مرضية (28) فادخلي في عبادي (29) وادخلي جنتي .(30) وهي أمور لا علاقة لها بفرضيات فرويد .

ومن يغفل عن هذا البعد من "رؤية" القرآن للنفس وفرضيات فرويد لم يعد متكلما في القرآن بل في استسلامه لنظريات فرويد في الدين أعني رده بالذات إلى هذه الفرضيات تفسير كل ما ينسب إلى الإنسان بما في ذلك الدين الذي هو من تجليات ثالوثه المادي الجدلي الملخص.

لذلك فكلما رأيت تأصيليا منتفخ الأوداج متبجحا بـ"علمه" المزعوم في هذا المضمار كلما زاد احتقاري له وعلمت أنه يعاني من عقدة إزاء التحديثي الذي لا يقل عنه سخفا لتوهمه

أن العلم حقيقة مطلقة وأن الأديان خرافة وخاصة بين نخبنا فأتساءل هل لها أعماق روحية أم تكتفي بأدنى ما في الحيوان .

ولا بد هنا من تعريف النفس المطمئنة وعلة اطمئنانها . وهي لا تفهم إلا بكونها الضديد التام لفرضيات والجدل الهيجلي فضلا عن الماركسي . فلو كان الإنسان يمكن أن يطمئن أصلا فيقبل بأن حياته مقصورة على وجوده الدنيوي لقبل رأي فرويد وغيره من الماديين الجدليين المقارنة مع رؤية القرآن للنفس .

لكن النفس الإنسانية حتى عند أعتى الملحدين لا ترضى بأن تكون حبيسة في عالم الشهادة أو الدنيا. وإذا لم يكن لها دين تؤمن بما يحرر الإنسان منه بعالم أرحب فهي تبدعه ولو بالمخدرات والذهول الدائم عن الوجود في السجن الدنيوي . فإما أنها تطمئن بهذه الحرية الدينية أو بالاستذهال الذاتي التام.

والاستذهال الذاتي التام يسميه باسكال (فيلسوف متدين بالكاثوليكية المحدثة ورياضي كبير (التلهي 017/61115561061 © أو الهروب بأي شيء من الجنس الدنيوي . وهذا هو دليل عدم الاطمئنان . ولا يشذ عن ذلك أي ملحد وإذا قال عكس ذلك فهو إما يكذب على غيره بوعي أو على نفسه بغير وعي .

لذلك فإذا ما استثنينا التنفيس عن عقد النقص والعجز عن الفعل الحقيقي للإبداع العلمي ما الذي يستمده أصحاب هذه المحاولات العقيمة التي تحط من شأن القرآن بوهم رفعه؟ إنهم يستمدون أمرين يمثلان خطرا قاتلا للحضارة الإسلامية:

1. استمراء العجز والحلول الوهمية

2. تثبيط حب الشباب للإبداع العلمي

وليس من مصادفات التاريخ أن الظاهرة تكررت: فما نراه في عصرنا مناظر تماما لما حصل في مرحلة تاريخ فكرنا الوسيط . تمسك التأصيليون بخرافة المقابلة بين العلوم الأهلية والعلوم الأجنبية مدعين أن الاولى مغنية عن الثانية بمعنى أنها فيها كل شيء . ولما هزموا صاروا يبحثون عن الاجنبية في الأهلية .

في الحقيقة إلا من جنس القائلين بالإعجاز العلمي . وكل تخريفات الرازي التي يظن غاية المعرفة العلمية بل التفسير ليس إلا تخريفا من جنس ما نسمعه من كلام أصحاب الإعجاز

وحتى ما يمكن أن ينسب إلى بعضهم من إضافات طفيفة على منطق ارسطو فهي تبقى في دائرة نفس البارادايم الذي لم يحاول زعزعته إلا الغزالي ولم يتجاوزه في النظر والعقد إلا ابن تيمية وفي العمل والشرع إلا ابن خلدون . ولهذه العلة ميزتهم عن غيرهم الفلاسفة والمتكلمين في تاريخ فكرنا الإسلامي .

وبذلك تفهم كيف أن أكثر من عقدين من محاولة النهوض لم تأت أكلا مستساغا لا في مستوى علاج العلاقة العمودية بيننا وبين الطبيعة ولا في علاج العلاقة الافقية بيننا وبين التاريخ . كل من سعى في نفس الوقت إلى تحقيق هاتين الغايتين نجح في تحقيقهما إلا نحن . والعلة هي عين هذه الظاهرة العقيمة .

كل التأصيليين في عصرنا ورثوا سخافات المتكلمين في القرون الوسطى وكل التحديثيين في عصرنا ورثوا سخافات فلاسفتنا في القرون الوسطى : كلاهما يردد معرفة يتصورها مطابقة للوجود ونتائج جاهزة لم يبق كما قال الفارابي إلا أن "تعلم وتتعلم". وما كانت مطلقة فلا شيء فوقها ومغنية عن التجاوز.

فالتحديثي لو كان بحق يهم الحداثة ما هي لعلم أن العلم أكثر الأشياء نسبية وأن عدم الوعي بخاصيته هذه دليل جهل بالعلم وبالحداثة واساس كل تحريف لهما تماما كما يحدث عن التأصيلي الذي ينسى أن القرآن لا

يتوقف عن التنبيه إلى ذلك بالتمييز بين العلم

فالتأصيلي الذي يتوهم أنه يرفع من مقام القرآن بخرافة الإعجاز يعني أنه لا يفهم العلاقة بين الأمرين الديني والعلمي والتحديثي الذي يعتقد أن الدين خرافة لا يميز بين الدين وتوظيفاته التي هي من جنس توظيفاته هو للعلم الذي يجعل نسبيته . كلاهما لم يصل بعد حتى إلى رتبة العقل التمييزي .

ولست أعجب من الظاهرتين لكني أنبه الشباب إلى ضرورة التحرر من النجوم التي تتكلم باسم الدين وتعاني من عقدة الحداثوية والتي تتكلم باسم الحداثة وتعاني من عقدة إطلاق العلم والتهوين من البعد الديني من حياة البشر. ولا يفعل ذلك إلا المخلدون إلى الارض أو ذوي الاستذهال الذاتي الباسكالي .

فمن فقد الغوص في أعماق ذاته لا أعجب من أن يكون دون جلده عمقا ذلك أن الجلد نفسه من حيث هو حامل أثر المحسوسات في الذات هو الطريق إلى الأعماق تحفيزا لها بمثيرات خارجية هي المدارك الحسية الخارجية. لكن المدارك الحدسية الداخلية هي السبيل المثلى لأعماق الذات والوجدان .

وأول انفراجة خارج الخارج تمر بهذا الغوص في أعماق الذات أعني أن التحرر من ضيق عالم الشهادة إلى فسيح عالم ما بعد الشهادة كفضاء مفتوح دون علم ما فيه من غيبيات هو بداية ميلاد الإنسان المبدع دائما . فهذا الفضاء المسيح هو منبع العلم والفن والدين ومنه يستمد الإنسان قيم مقوماته كلها .

فمن هذا الفضاء المسيح يستمد الإنسان حرية الإرادة وصدق العلم وخيرية

القدرة وجمالية الحياة وجلالية الوجود فيتحرر من العبودية والباطل والشر والقبح والذل . وهذا هو الواقع الحقيقي لأن ما يتصوره الناس واقعا هو أمر واقع ينتج عن السجن الدنيوي فيحاكون وكأنه مثال فيصبحون كلبا لاهثة .

ولنأت الآن إلى القضية الثالثة: الفهم الماركسي للتاريخ أي المادية الجدلية التي لطفوها باستعمال اسم الاشتراكية الإسلامية والتي هي كذبة هدمت كل شروط التنمية الاقتصادية فلم يبق مشتركا إلا تقاسم الفقر للشعب والحياة الباذخة للنومنكلاتورا بالمعنى السوفياتي كل من زعمت تطبيقها .

لكن كل شيء في القرآن مناف تماما لأي قراءة اشتراكية أو رأسمالية لشروط الحياة المادية والروحية للجماعة وللإنسانية كلها بل هو نظام "سوي جينيريس" (نوعه ذاتي أو فريد النوع) لم يجرؤ أحد على تحديد خصائصه وبيان فضائله لأنه محاولة قراءة القرآن

حصل للقرآن ما حصل لدار الإسلام: مزق تمزيقا فصار جذاذا بين ما تصورت علوم الملة الخمسة أنه ما يعنيها منه بوصفه "صندوق أدوات" (بوات آ أوتي) وليس رؤية وجودية ذات نسق من الأنظمة التي تشبه نظام كيان الإنسان العضوي والروحي حيث كل الوظائف فيه أداة وغاية في آن لأنه كان حيا .

فشكل البلاد العربية التي تدعي القراءة الاشتراكية للإسلام والتي تدعي القراءة الرأسمالية كلتاهما أفلست ولم تتمكن من تحقيق تنمية ذاتية الفاعلية والحركة . فالأولون جعلوا من الدولة الحاضنة دولة قاتلة للفاعلية الاقتصادية والدولة المتوحشة دولة قاتلة للفاعلية الاجتماعية فغابت الدولة أصلا .

فدولة الاشتراكية المزعومة صارت دولة مافية النومنكلاتورا ودولة الرأسمالية المزعومة صارت دولة السماسرة . وكلتاهما تحت سيطرة مافية هي التي تدعي تمثيل الدولة ولا يكون الشرق بينهما إلا صفة أدواتهما أعني النومنكلاتورا والسماسرة . ولو لم يكن لديهم ثروة طبيعية لكانوا جميعا متسولين .

والعلة هي أنه رغم جيوش الفقهاء بالمعنى التقليدي أو بالمعنى الحديث لم يتساءل أحد عن نسق النظام القانوني بمستوياته الخمسة التي تؤسس لها الرؤية القرآنية:

. مستوى القانون المدني مع 00 00 0 00 0 0 0

.2 مستوى القانون الجنائي

.3 مستوى القانون الإداري

4 مستوى القانون الدستوري

.5 وأخيرا بعد شرعية القانون عامة

ومستوى شرعية القانون عامة هو الأصل والبقية شروع ويحدده القرآن الكريم بكلمتين وردتا في سورة النساء من الآية 58 : الأمانة والعدل . والأمانة علاقة بين القانون وشرعية تمثيل سلطة الجماعة لأن الأمانة هي هذا التمثيل الذي يؤديه القانون والقائم به كحكم . والعدل هو دليل القيام بهذه الأمانة.

وهذا الاساس قائم بذاته وهو في آن قائم في كل المستويات المتشرعة عنه : فالمدني يتعلق بالالتزامات والعقود وهي مشروطة بالأمانة والعدل .

والجنائي يتعلق بكل ما ينتج عن الخلل في المستوى الأول الذي يتحول إلى أهم مصدر للجنايات بين البشر وعن نزوات البشر وهي أيضا معلولة بعدم الأمانة والعدل .

والمستوى 3 أو مستوى القانون الإداري يتعلق بالمستويين 1و2 ليس من حيث علاقة الإنسان بالإنسان بل من حيث علاقة الإنسان بالدولة ممثلة بمن لهم نيابتها في استعمال القانون وشرطه كذلك الأمانة بالقياس إلى هذا التمثيل والعدل في أدائه للعمل بمقتضى القانون . المستوى 4 هو القانون الدستوري .

وهذا المستوى هو الاقرب من المستوى الأول الذي هو أصل كل المستويات. فوظيفة القانون الدستوري تعديد مبادئ كل تلك القوانين وضبط وظائف الدولة بوصفها ممثلة لإرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها . وهو إذن مشروط بالأمانة والعدل في شروط التشريع والتنفيذ بمقتضى الأصل والشروع الأربعة.

ولم أذكر القضاء واكتفيت بالتشريع والتنفيذ لأن القضاء ليس سلطة سياسية مثل التشريع والتنفيذ بل هو سلطة فنية وخلقية. فهي فنية بمعنى أن القاضي مثل العالم أهم

دور له هو تحقيق المناط في تطبيق القانون . لكن لا سلطان له على وضع القانون ولا على

وإذا أصبح القضاء سلطة سياسية أو سيس فقد فقد الأمانة والعدل . لان الأمانة في القضاء هي أمانة العالم بل طالب الحقيقة خلال البحث عن المناط والعدل هو تطبيق ما توصل إليه من حقيقة في النزاعات بعد

الوصف القانوني للأحداث التي يستمد منها الدليل والقرائن خلال تنزله على النازلة.

تسييسه أو اعتباره سلطة سياسية ثالثة من جنس التشريع والتنفيذ يعني في الحقيقة دعوته إلى مغادرة دوره كعالم في تحديد المناط عامة فأسة القانون أن تجديد الأحكام عامة دون وصل بالنوازل العينية أو خلال الوصف القانوني للأحداث في النوازل العينية: وهذا يعني تعريض الأمانة والعدل في آن.

ما يخضع للمحددات السياسية هو التشريع والتنفيذ :.

1. يراعي ما يطابق حاجات الجماعة في علاج أدوائها وتفعيل قوتها وحريتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها

2. يراعي شروط الأمن العام في تطبيق احكام القضاء المشروطة في تطبيق القانون . فمن حق التنفيذ أن يعطل لحين حكما قد يخل بالأمن العام

لماذا كل هذا الكلام في فلسفة القانون التي تترتب على الرؤية القرآنية لتنظيم الحياة الجماعية؟ لأني لا أفهم أن تعرف الحياة الجماعية بالاستناد إلى عنصر واحد هو عنصر الاقتصاد سواء كان رأسماليا أو اشتراكيا . نظام حياة الجماعة أشمل من الاقتصادي الذي هو أشمل من هذه المقابلة رأس مال عمال .

ولذلك فلا الإسلام رأسمالي ولا الإسلام اشتراكي ولا هو بين بين كعادة أصحاب خرافة الوسطية مثل تعريفه لا هو يهودي ولا هو مسيحي بل هو يتحدد إيجابا وليس سلبا بالنفي المزعوم للإشراط والتشريط السخيفين . هو

يتحدد بذاته وخاصة بالنسق الذي حاولت وصفه قانونيا على مستوى الحقوق والواجبات جميعا .

ولم أر أكثر قصورا واختزالا من الرؤية الجدلية حتى للاقتصاد . فالسطحية تبلغ أوجها عندما يرد الاقتصاد إلى نوعين من الجدلية السطحية: جدلية التنافس بين أصحاب راس المال آلية أولى للصراع وجدلية التنافس بين راس المال والعمل آلية ثانية للصراع . في حين أن رأس المال وكلا التصورين خاطئ.

فرأس المال لا يحصل إلا بتجميعه وهو في الغالب مبني على المشاركة الواسعة في تجميع الادخار وقلما تكون الشركات الكبرى مبنية على فرد واحد أو اسرة واحدة مثل الشركات الصغرى محدودة المسؤولية وحتى في هذه الحالة فالشرط هو تعاون أفراد الأسرة وليس صراعها والصراع يشككها وينهيها .

والعمل لا يمكن أن ينجز شيء معتبر من دون مشاركة الكثير من أهل الخبرة كل في أحد وجوه المنتج إلا في الحالات البسيطة التي يكون العمل منجزا لفرد واحد متعدد الاختصاصات . والتنافس في هذه الحالة يكون تسابقا في الكفاءة والانجاز وليس جدليا بمعنى الصراع الجدلي هيجليا كان أو ماركسيا .

وتأتي الكذبة الكبرى وهي الصراع بين رأس المال والعمل . وهي كذبة كبرى بمعنيين . فأولا العملية الاقتصادية أعقد من أن تكون مقصورة على طرفين هما صاحب راس المال والعامل وثانيا وهذا هو الأهم فهذا الحصر في طرفين وجعلهما متصارعين دليل عدم وعيهما بمصلحتهما وليس دليل

دفاع عنها .

ولم أر أكثر عقما من الفكر النقابي الذي ينبني على هذه الرؤية الجدلية الصراعية التي تنتهي في الأخير إلى تهديم مؤسسة الانتاج الاقتصادي وشروط تحقيق مصلحة كل الأطراف التي تتدخل في العملية الانتاجية. والعلة بالذات هي محاولة فرض الرؤية الجدلية الصراعية بجعل الانتاج بين طرفين .

فالاقتصاد مثله مثل كل شأن جمعي لا يقتصر على علاقة بين طرفين هما صاحب راس المال والعامل بل هو شديد التعقيد وفيه حتما خمسة أطراف وليس طرفان وكل منهما جمعي بالتساوق وبالتوالي . فلأشرح هذا التعقيد الذي يثبت سطحية التحليل الماركسي للاقتصاد بسبب الرؤية الاختزالية.

ولنبدا بالعملية في مستوى التساوق أي في الآن وهنا : فلا بد من؛ . فكرة ما لإنتاج ما . ولا بد من مستثمر لتلك الفكرة ولا بد من ممول لها . ولا بد من نظام عمل ينتج الشيء الذي يسد حاجة اقتصادية بضاعة أو خدمة . ولا بد من الشرط الأهم وهو مستهلك لهذا الشيء الذي يسد حاجته .

ومن السطحية توهم صاحب الفكر فرد وصاحب الاستثمار فرد وصاحب التمويل فرد وصاحب العمل فرد وصاحب الاستهلاك فرد بل كل هؤلاء جماعة ليسوا أفرادا بالتساوق وبالتوالي . فبالتساوق الفكرة لا تأتي لمن هو من خارج الميدان وإذن فالفكرة تأتي وكأنها تسد ثغرة نظام الانتاج لسد الحاجات.

والاستثمار بنفس الاسلوب هو الوعي بهذه الثغرة وفرص الربح الذي قد ينتج عن تحويلها إلى فعل ينتج ما يسد تلك الحاجة والتمويل بنفس

الأسلوب يرى وجاهة الاستثمار فيموله والعمل هو تحقيق ما تقدم والكل ينطلق من درس لحال الحاجات والطلب عليها وأحيانا تصطنع الحاجات وتبقى دائما بنفس المنطق .

هذا من حيث التساوق الآن وهنا. ولكن صاحب الفكرة يندرج في تاريخ الافكار التطبيقية للعلوم ولها تاريخ وصاحب الاستثمار يندرج في تاريخ الاستثمارات وما استقر منها في العملية الاقتصادية وما فيها من ثغرات هي فرصة الاستثمار ونفس الأمر بالنسبة إلى التمويل . والعمل بالجوهر تاريخ الخبرة.

وأخيرا وهذا هو الأصل والمبدأ الأهم في العملية الاقتصادية بهذا المعنى الذي بينا هو الثقافة الاستهلاكية أو طبيعة الحاجات التي ثقافة ما جعلتها من أولياتها في حياة الإنسان المادية والروحية والتي وظيفة الاقتصاد الاستجابة لها بمنطق مختلف تماما عن منطق الصراع الجدلي.

وهذا المنطق هو ما يمكن تسميته بمنطق التسابق في الخيرات بالمعنى القرآني وهو يطبقه على التسابق الإيجابي في مجال التعدد الديني الذي يعتبره القرآن آلية الترقي في

در رمح رن >> 70

- الفصل الثالث التصورات الدينية التي تؤدي إلى التهذيب المتدرج للأخلاق وللروحانيات حتى تكون حرية

المعتقد بابا لهذا الترقي .

ونفس الأمر في كل عمل شرطه التبادل بين البشر في نفس الجماعة أو

بين الجماعات المختلفة والتعاون يفترض التبادل بين المتعاونين ولا يمكن أن يحصل تبادل من دون تواصل . وإذن فما يسمونه صراعا جدليا ويعتبرونه شرط التقدم هو خدعة: لأن ذلك يحصل لما يصبح التبادل والتواصل مغشوشين .

فإذا صار التبادل خاضعا لسلطان ينقل العملة من كونها أداة له إلى كونها سلطانا على أطرافه وإذا صار التواصل خاضعا لسلطان ينقل الكلمة من كونها أداة له إلى كونها سلطانا على أطرافه فإن الأمر لا يتعلق بما هو ذاتي للاقتصاد بل لما طرأ عليه فأفسده وجعله عملية خداع في التبادل والتواصل .

التعريف السالب بلا هو كذا ولا هو كذا بين متناقضين يعني إخضاع المعرف إلى المنطق الجدلي وإن سلبا. الرؤية الإسلامية للمجتمع الإنساني كما يحددها القرآن ليست لا رأسمالية ولا اشتراكية بل هي تتأصل في مجال هو التناغم الوجودي الذي لا يطابقه نوعا الصراع الجدلي مثالا كان أو ماديا .

وذلك يعني أن الصدام الجدلي ليس وصفا لنظام الوجود الاجتماعي الإنساني عامة بل هو وصف لانخرام هذا النظام أو بأقل تقدير لجعل الأمر الواقع الناتج عن هذا الانخرام أمرا واجبا . "والأمر الواقع" هو دائما ظاهر الاشياء لكن حقيقتها العميقة أو بنيتها العميقة هي الأمر الواجب وذلك في كل شيء.

ولعل أبرز مثال يستمد من علم الفلك : فقد عاشت البشرية آلاف السنين على وهم ثبات الارض وحركة الشمس حولها لأن ذلك هو ظاهر الأمر.

لكن التقدم العلمي بين العكس تماما وهو أن الأرض هي التي تدور حول الشمس مع الاعتقاد بأن الشمس ثابتة لكن الثابت هو أن الشمس نفسها تدور حول شيء آخر.

الأمر الواقع هو الاعراض والأمر الواجب هو قوانين ما يعرض في الظاهر وهي حقيقته الباطنة. فرتب الحياة تبدو وكأنها في صراع وحرب دائمة بعضها على البعض؛ الحيوان يأكل النبات خاصة أو بعض الحيوانات الأقل تطورا منه والإنسان لا يعيش من دون أكل ما دونه من الحي . فتبدو الحرب هي الأساس .

لكن لو كان ذلك كذلك واعتبرناه هو حقيقة الحياة لما كانت الحياة ككل ممثلة لنظام قائم الذات يجعل ذلك دورة متكاملة ليس ما فيها مما يبدو صراعا جدليا إلا جنس العملية التي وصفناها في الكلام على الاقتصاد حيث يكون ما يقيم الارقى هو فائض ما ينتجه الادنى وإلا لانقرض .

وعندما لا تحترم هذه القاعدة يزول الادنى فيزول معه الأعلى . ولهذه العلة المبدأ ليس ما يعتبر صراعا جدليا بل النظام الأسمى الذي يجعل التوازن في النظام ككل هو الأصل

وهو مبني على التناغم بين مستويات الحياة وليس على التناقض بينها . وما علم الإنسان هذا المبدا بدأ يشكر ما يحفظ الطبيعة.

لذلك تغير مفهوم الاقتصاد والتعامل مع الطبيعة للحفاظ على شروط البقاء . فلو كان منطق الصراع الجدلي هو القانون الأسمى لكان الحل في الإبقاء عليه حاكما في الاقتصاد وهو الاستغلال المفرط للطبيعة نباتها وحيوانها وإنسانها فيكون التاريخ غايته الانتحار والدمار وليس البقاء والإعمار.

عندما نغلق دورة الحياة فلا نفصل بين مستوياتها فصلا يحدده منطق الصراع الجدلي تصبح هذه المستويات متخادمة كل منها يعلم أن بقاءه مشروط ببقاء ما دونه وما فوقه في السلسلة وهي دائرية وكلها تنبع من الطبيعة ومن التاريخ: الطبيعة لسد الحاجات المادية والتاريخ لسد الحاجات الروحية.

وبذلك نصل إلى العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والافقية بين الإنسان والتاريخ وإلى العلاقة بين العلاقتين : فالرؤية التي تنظم العلاقة الأفقية هي التي تسدد الرؤية التي تنظم العلاقة العمودية. وهذه الرؤية هي المميزة للثورة الإسلامية:

1. رؤية الإنسان: النساء 1 ومبدأ الأخوة البشرية.

2. ثم علاقة الإنسان بالإنسان: الحجرات 13 المساواة بين البشر دون اعتبار الفروق العرقية والطبقية والجنسية والدينية ولا تفاضل بينهم عند الله إلا بالتقوى .

3. التبادل العادل لضمان بقاء التعاون شرط البقاء

4 التواصل الصادق لضمان اطمئنان البعض للبعض

5. أساس هذا التناغم : قيم المقومات الخمسة.

والمقومات الخمس هي :؛ الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . وقيمها الموجبة هي: الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال . وسوالبها هي العبودية والباطل والشر والقبح والذل . وهذا هو الديني في الأديان وهو ما يذكر به القرآن ويحرره بنقد التحريف بمنطق التصديق والهيمنة: تلك هي

الرسالة الخاتمة.

وبذلك نفهم إذا يعتبر القرآن التعدد والتنوع في كل شيء من آيات الله وضرورة وجودية مصحوبة دائما بالتناغم بين المتعددين وليس بالصراع الجدلي . وعلة هذا التصور الفصل الاصطناعي بين الكائنات وجعلها وكأنها تقوم بذاتها من دون هذا التعدد المتساوق والمتوالي دائما وما يفرقها أعراض مرضية.

فهي واحدة بالتساوق بمعنى أن المتعاصرين الذين يبدون بمنطق الصراع الجدلي متنافين وخاصة في لحظات الحروب يكون ما بينهم من تبادل وتواصل هو الأساس رغم الظاهر الذي علته عدم التعارف معرفة ومعروفا وهو ليس خاصية إنسانية بل خاصية عدم تحقق الإنسانية في الطرفين وليس الصراع هو الذي يحققه .

تحققه هو يكون بالتحرر من الصراع الجدلي وليس به: لو كان التاريخ صراعا بين السيد والعبد مثلا لظل دائما كذلك ولما تم التعارف لأن حصوله يعني توقفه ولا يمكن لنظام وجود الشيء أن يتوقف من دون توقف وجود الشيء . منطق الصراع الجدلي لو كان هو نظام الأشياء لاستحال أن يحصل الاعتراف المتبادل .

لا بد أن يكون منطق التناغم النظامي هو الاساس ومنطق الصراع الجدلي من أعراض انخرامه ومن ثم فهو ليس القانون العام بل هو غياب فاعلية القانون العام غيابا مؤقتا: من جنس المرض الذي يوقف عنفوان الحياة . ولذلك فهو يؤدي إلى انخرام العلاقتين شرطي الحياة: تدمير الطبيعة وتدمير التاريخ.

وهذه الرؤية لا يمكن أن تعرف سلبا بكونها ليست رأسمالية وليست اشتراكية بل هي تعرف إيجابا في مستوى آخر غير مستوى الصراع الجدلي الذي يحول دون وجود حل وسط بينهما وهو البديل منهما كليهما دون أن يكون وسطا بينهما فيه من هذا ومن ذاك بل هو ما بسببه لا أحد منهما بمستقر لكونه مرضيا .

فرد الاقتصاد إلى علاقة ثنائية صراعين بين رأس المال والعمل علتها اختزال البنية الكلية والاكتفاء بطرفين يليه اختزال الحياة الجماعية إلى هذا الصراع الذي هو عرض من اعراض الاختزال يليه تحويل هذا الصراع إلى حرب على الطبيعة في العلاقة العمودية وعلى التاريخ في العلاقة الافقية.

وبهذا يتعلق دور النذير لأنه هو ما به يفسر القرآن تدمير الحضارات. والبديل القرآني هو ما يتعلق به دور البشير لأنه هو ما به يفسر القرآن بناء الحضارات. ومن ثم فكلا الموقفين في الانظمة العربية لم يهتم بالنذير ولا بالبشير بل انطلاقا من عقدة النقص قاسوا رؤية الإسلام على الموجود لتقاليده.

ولست أنكر أن أي حضارة تبحث عن شروط الاستئناف بعد انحطاط يقع لها ما وقع عندنا: فهي تتبنى ما فاقها به غيرها وتنسبه إلى تراثها أو تطلبه منه حتى تبرر أخذه بمنطق بضاعتنا ردت إلينا. وإذن فليس هذا ما يعنيني الإشارة إليه ما دام أمرا كونيا ما يعنيني هو الخلط بين المستويات.

فلو كانت المقارنة متعلقة بنفس المستويات لاعتبرت ذلك معقولا . لو قارنوا مثلا بين اعمال المسلمين مع أعمال الأوروبيين لفهمت ذلك. أما أن يقارنوا القرآن بأعمال الأوروبيين وأن يبحثوا عن فكر ماركس أو هيجل

وداروين وفرويد في القرآن ويعتبرون ذلك تشريفا له فدليل خلط بين المستويات.

فالقرآن يتكلم في مثل الاشياء ويمكن أن تقارن رؤاه برؤى الكتب الدينية الأخرى منزلة كانت أو طبيعية فتتم المقارنة بين رؤيتين للوجود ومثله . مقارنة القرآن بأعمال من طبيعة أخرى يزعمها أصحابها علمية وليست رؤيوية عامة فخلط بين المستويات . المطلوب ما يترتب على الرؤية بالقياس إلى نظائرها .

لذلك فلست أقارن القرآن مع هيجل أو ماركس عندما أدحض المنطق الجدلي الذي هو ميتافيزيقا جديدة بل أبين أن الرؤية القرآنية لا يمكن أن تقبل بالمنطق الجدلي اساسا لفهم الوجود وتفسير ما يتجلى منه في الطبيعة والتاريخ وخاصة في علاقات البشر ومن ثم فكل من يبحث عن الجدل فيه لا يتبع رؤية القرآن.

وأبرز مثال كان أول خلاف لي مع الشيخ القرضاوي في أول لقاء بينه وبيني . فلما استعمل كلمة تدافع خلال أول ندوة لمركز الدراسات التابع للجزيرة مباشرة بعد تأسيسه . فالتدافع مفهوم جدلي مبني على الثنائية الحزبية الصراعية. لكن القرآن لا يوجد فيه مفهوم التدافع بين البشر بل الدفع من الله.

ومفهوم الدفع هو فاعلية المبدأ العام في أي نظام؛ فحتى في الفيزياء المادية الصرفة نظرية الصدام بين جرمين ليست تدافع ذاتي بل هي نتيجة دفع خارجي علته النظام القانوني للقوى خلال اللقاء بينها. فالشمس والارض لا تتدافعان لا جذبا ولا دفعا إلا مجازا بل قانون الجاذبية هو الذي يحقق

ذلك .

والفرق بين الأمرين شاسع . فعندما يكون كل جرم متدافع فذلك يعني أن القانون هو الصدام والحصيلة هي ما بين المتصادمين وليس القانون الذي تخضع له القوى هو الناظم لمجريات اللقاء بين القوى في اي مجال معين . ففي المغناطيس القانون الناظم هو قوانين المجال المغناطيسي وليس الممغنطات فيه .

ولنختم بمثال الاقتصاد: فليس الصدام بين رأس المال والعمل هو المحدد بل المعادلة الكاملة للفعل الاقتصادي عامة وهو البنية المخمسة التي تشمل الجماعة كلها بل والإنسانية كلها هي المحددة: الشركة والاستثمار والتمويل والعمل والاستهلاك . وهذه كلها تشمل الجماعة الواحدة والبشرية في كل تاريخا .

فالأفكار التي تطبق فتستثمر لإنتاج معين ونقول لتتحقق وتعمل لتنتج فعلا حتى تسد حاجة المستهلك جماعية . كل هذه المستويات الخمسة وهي ليست جماعية يا جماعة واحدة لأن تعديد المستهلك يتجاوز حدودها ولأن العادات الاستهلاكية هي بنت ثقافة عصر وتطور ثقافي لكل العصور.

وهذا يعني أن الاقتصاد الذي يسد حاجات مادية بالأساس ليس قابلا لان يفصل عن الثقافة التي تسد حاجات روحية بالأساس ومن ثم فالأمر كله متعلق بما بين الحاجات المادية والحاجات الروحية للإنسان من علاقات هي علة وجود الجماعات وشرط ما بين التبادل والتواصل من علاقات فيها .

ولست أنفي أن ما يظهر في "الأمر الواقع" يعد تدافعا لكنه في الحقيقة دفع

خارجي للمتدافعين في حالات انخرام النظام وحالات إعادة النظام . فخذ ابسط مثال عادات العرب حاليا: يبدو أنهم يتدافعون على ركوب الحافلات مثلا . لكن الدافع هو انخرام نظام النقل في البلاد العربية والتربية.

وفي حالة الدفع الإلهي لمنع منع الحرية الدينية) تهديم الصوامع والبيع أو لمنع العدوان على المستضعفين : حالتان في القرآن) هو الذي يدفع بعض الناس ببعضهم حتى يعيد التوازن فيحول دون أن يكون الوجود مبنيا على التدافع بين البشر. التدافع بين البشر دليل انخرام النظام وليس هو النظام الوجودي.

وغاية المحاولة بيان أنه ؛ حتى لو كانت نظرية داروين في أصل الإنسان وفرويد في بنية النفس وماركس في المادية الجدلية علوما -وهي ليست علوما- فإنها تبقى دون القرآن ولا تنتسب إلى جنس قوله . فهو رؤية وجود سامية قابلة لأن تكون أصل إيحاء يمكن أن يوجه الإنسان لإبداع النظر والعقد والعمل والشرع.

وكل من يبحث فيه بغاية اكتشاف معرفة علمية فضلا عن فرضيات لم تتأكد علميتها بعد بل وثبتت أنها تهويمات لا علمية فيها يحط من شأنه ولا يرفعه بخلاف ما يتوهم . وهي محاولات ساذجة تدل على عدم فهم معنى العلمي ومعنى الديني ناتجة عن خلط بين المستويات . ونفس الأمر يمكن أن يقال عن الفلسفة.

فلا الديني ولا الفلسفي بقابلين لأن يقاسا بالمعرفة العلمية الوضعية حتى لو كانت صحيحة وشبه ثابتة علما وأنه لا توجد معرفة علمية مطلقة الصحة

ونهائية لأنها دائمة التغير حتى لو طال عمر بعض "الحقائق" فيها بسبب بقائها بمعيار مستوى مداركنا صامدة. لكنها النهاية ستتغير بتقدم أدوات إدراكنا .

وأدوات إدراكنا نوعان:

1. أدوات التقدير الذهني وهي على ضربين التقدير الذهني النظري والتقدير الذهني العملي والاول كالرياضيات والوسميات والثاني كالخلقيات والاستراتيجيات.

2. أدوات التطبيق العلمي على الموجودات التي من عالم الإدراك الحسي وهي على ضربين الطبيعيات والإنسانيات .

وإذا جاز لي أن أعرف المشترك بين الديني والفلسفي أو الواحد فهو الرؤى الوجودية أصل التقديرات الذهنية بنوعيها وبضربيهها .

1. الديني هو شكل الوحي الوجداني

2. الفلسفي شكل الوحي العقلاني.

. خاص بالرسل

كلاهما متلق ومبدع لوسميات موحية لكل إبداع في النظر والعقد والعمل والشرع.

فالنظر والعقد هما شرط الاستراتيجيات العلمية والعمل والشرع هما شرط الاستراتيجيات العملية. والاستراتيجيات الأولى وظيفتها علاج العلاقة العمودية شرطا لاكتشاف للسلطان على سيلان الطبيعة الابدي والثانية وظيفتها علاج العلاقة الافقية شرطا لاكتشاف السنن للسلطان على سيلان

التاريخ الأبدي.

وبهذا فقد اكتشفنا العالم الذي يحل فيه الإنسان المبدع الذي يخرج من العالم الطبيعي والعالم التاريخي إلى عالم أرحب منهما فيتعامل معهما وكأنهما حالة ما من إمكان مفتوح لعدة حالات فيعتبرهما بعض الممكن وأحد العوالم اللامتناهية التي يبدعها الإنسان كمقدرات ذهنية برؤى الوجدان والفرقان .

وبتطبيق هذه المقدرات الذهنية المستوحاة من واحد الرؤى أو واحد الديني والفلسفي على الموجود القائم بذاته من دون أن نعلم حقيقته ولا حقيقة قيامه بذاته رغم أننا نتلقى منه معطيات عن طريق مداركنا الحسية الخارجية والداخلية فتوحي لنا بما يمسك بها من الانظمة فتعبر عنها بالمبدعات الذهنية .

ومعنى ذلك أن لنا نوعين من التلقي وعلاقتين بينهما : التلقي الذي هو تلقي كبار المبدعين من الرسل والفلاسفة وهو الرؤيوي المشترك بين الوجداني والعقلاني أو الديني والفلسفي . والتلقي الذي هو تلقي جميع البشر وهو الإدراك الحسي . وكلا التلقيين موحيان لكل إبداع إنساني لاستراتيجية النظر والعمل .

واستراتيجيات النظر والعقد (في مصدري الإدراك الحسي واللاحسي (واستراتيجيات العمل والشرع (نظام الإدراك الحسي واللاحسي) تعني أن الإنسان لا يمكن أن يعالج المخلوقات القائمة بذاتها خارجه بما فيها ذاته التي هي خارج ذاته من دون أن يخلق هو بنفسه كائنات مطلقة الشفافية هي أدوات علمه وعمله .

ولا نعلم حقيقة العالمين الطبيعي والتاريخي اللذين هما مصدر ما نتلقاه من معطيات حسية حول الوجود القائم بذاته خارجنا بما في ذلك وجودنا الشخصي ولا نعلم حقيقة

الديني والفلسفي اللذين هما مصدر ما نتلقاه من معطيات لا حسية حول ما وراء الوجود القائم بذاته . وهما موحيان لمبدعي الاستراتيجيات.

وسواء كانت الاستراتيجيات للنظر والعقد علوم الطبيعة أو للعمليات والشرع في علوم الإنسان فلا بد من الجمع بين الوجود الخارجي (الطبيعة وماوراءها والتاريخ وماوراءه) والقدرة الذاتية لمعرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ تطبيقا للمقدرات الذهنية بنوعيها على ما نتلقاه من الطبيعة والتاريخ.

هل معنى هذا أن الوحي ليس خاصا بالرسل؟ نعم . إذا كان القرآن يعتبر الرسول الخاتم مذكرا وليس مقدما للإنسان ما ليس عنده فمعنى ذلك أن الوحي عام لكن الرسل هم من فضلهم الله بعدم نسيان ما في كيان الإنسان من دين فطري وهم إذن لا يتميزون بمضمون الموحي بل بخاصية عدم نسيانه .

والرسول الخاتم ليس رسولا برسالته فحسب بل هو أيضا رسول بكل الرسالات السابقة والتي لم يكن تذكيرها كافيا لينهي آفة النسيان . ويثبت ذلك أمران: فالهيمنة هي انتمان عليه .

.2 شرط الإسلام الإيمان بكل الرسالات السابقة.

وكنت دائما متحيرا في هذه المسألة حتى فهمت الآية 177 من البقرة: فالإيمان بالسابق من الكتب والرسالات والرسل لا يختلف عن الإيمان

بالقرآن لأن المطلوب الإيمان به منها هو ما تصبح عليه عندما يحررها القرآن مما شابها من تحريف أي عندما ترد إلى القرآن الذي هو الديني فيها وما عداه تجريف .

فلكأن الآية 177 تكرر بمقتضى التفصيل الإيمان بالرسول الخاتم وبرسالته ببيان أن ذلك يقتضي الإيمان بما يرد إليه كل الرسالات السابقة وتنزيه الرسل السابقين من التحريفات التي طرأت على رسالاتهم . فهي جميعا تذكير لمن نسي الديني الفطري) طبعا بشرائع مختلفة لأنها إضافية إلى النضوج الإنساني (.

مصدر الرؤى الدينية والفلسفية واحد وهو الديني والفلسفي الفطري أو الوعي بأن للطبيعة والتاريخ (والإنسان مكون منهما) ما وراء موجود بالفطرة في كل وجدان الإنسان وفرقانه والرسل وكبار الفلاسفة أمدهم الله بتلقي التذكير من خلال تدبر الكون طبيعيه وتاريخيه وهم مكلفون بصوغ الرؤى بالوجدان والفرقان .

وما يتميز به الرسول الخاتم -ولذلك كان خاتما -هو بيان هذا التطابق بين الوجداني والفرقاني في القرآن الكريم لأنه ليس تذكيرا بالمعجزات التي تخرق النظام للتأثير في الخيال بل هو تذكير بالنظام الطبيعي والتاريخي أو بقوانين الطبيعة وسنن التاريخ التي طبيعتها : استراتيجية رياضية وسياسية.

والاستراتيجية الرياضية نوعان:

1. ابداع المقدرات الذهنية النظرية وإبداع تطبيقاتها على معطيات الطبيعة وذلك هو العلم وشرطه العقد أي الإيمان بوجود العالم الطبيعي وبكونه ذا قوانين وبكون الإنسان قادر على اكتشافها بالعقل والتجربة. فهي خلقت

بقدر والقوانين هي اكتشاف هذا القدر الرياضي .

2. ثم ابداع المقدرات الذهنية العملية وإبداع تطبيقاتها على معطيات التاريخ. والتاريخ له سنن لا تتبدل ولا تتحول واكتشاف هذه السنن يعني اكتشاف تشريعات أو أنظمة من المواضعات الإنسانية التي هي جوهر الاستراتيجيات العملية والسياسية للإنسان في علاقته بالطبيعة وبالإنسان وبذاته.

ولما كان الرسول خاتما فالقرآن هو التذكير الأخير وهو ما يعني أن الإنسان بات متحررا من النسيان وأصبح حضور مضمون الرسالة التي تم التذكير بها حاضرا حضور العالم الطبيعي والتاريخي أمام وعي كل إنسان وهو ما يعني أن الامة يكفيها أن تكون موجودة ومطبقة للإسلام حتى تكون تجسد التذكير النهائي .

ولا أقصد بوجود الأمة وتجسيد التذكير النهائي هو مجرد الوجود العضوي والمادي بل الوجود الذي يجسد حرية الإرادة وحقيقة العلم وخيرية القدرة وجمالية الحياة وجلالية

الوجود . فإذا فقدنا هذه المقومات الوجودية والخلقية نفقد معاني الإنسانية فلا نبقى جديرين بالاستخلاف وشاهدين على العالمين .

ويتحقق لنا ذلك بشروط أهمها ؛

1. أن يكون لنا استراتيجية قرآنية في النظر والعقد تعالج علاقتنا بالطبيعة لنكون

قادرين على تعمير الارض. 2. أن يكون لنا استراتيجية قرآنية في العمل

والشرع تعالج علاقتنا بالتاريخ لنكون قادرين على الاستخلاف .

.3 أن يكون لنا بهذين الاستراتيجيتين شروط الرعاية.

4 ثم أن يكون لنا بهذين الاستراتيجيتين شروط الحماية الذاتية للرعاية الذاتية

.5 وأخيرا فهذان الاستراتيجيتان هما جوهر السياسية ببعديها أي التربية بلا وساطة والحكم بلا وصاية وهو ما يعني أن نطبق حرفيا الآية 38 من الشورى في كل أمورنا الدنيوية والاخروية.

والآية تجعل الاخروية متقدمة وهو معنى "استجابوا لربهم" ومن ثم فالاستجابة إلى الرب هي عين الإيمان بمضمون الرسالة الذي يرد إلى تذكير الإنسان بمنزلته الوجودية معمرا للأرض وخليفة بمعنى أنها تذكره بضرورة الإيمان بحرية إرادته وبحقيقة علمه وبخيرية قدرته وبجمال حياته وبجلال وجوده.

وتبشره بكل الخير في حياته الدنيوية والأخروية إن عمل بما يترتب على هذه المقومات وتنذره بالعكس إن لم يفعل فيكون مسؤولا عن خيره وشره في الدنيا والآخرة. وما لم يراع ذلك فلن يكون منتسبا إلى خير أمة أخرجت للناس ولن يشهد على العالمين . ذلك أنه خسر منزلة المذكر بالرسالة بمجرد وجوده.

فوجوده بدونها كعدمه . لان ما يذكر من وجوده هو هذه القيم الملازمة للمقومات لتكون دالة على أن التذكير النهائي متجسم في أمة محمد . فمن لم يكن حر الإرادة وصادق العلم وخير القدرة وجميل الحياة وجليل

الوجود يعبد غير الله وباطل العلم وشري الإرادة وقبيح الحياة وذليل الوجود فليس مسلما ء

أما بقية الآية فتحدد طبيعة نظام الحكم (أمر الجماعة-جمهورية) وأسلوب الحكم (شورى بين الجماعة-ديموقراطية) . والجمهورية الديموقراطية المباشرة هدفها الاساسي علاج شروط العيش المشترك السلمي بحل المشكل الاقتصادي الاجتماعي : الانفاق من الرزق وأبوابه معلومة.

كيف يمكن أن نستنتج من الرؤية القرآنية بعد أن عرفناها في المحاولات السابقة والتي نعتبر ما حل بعلوم الملة من تحريف علته عدم البدء بتعريفها لتفتح نظاما من الآفاق المنتظمة المحررة مما حدث في التعامل مع القرآن بتفتيت وتشتيت أشبه بما حل بدار الإسلام من تفتيت وتشتيت مصدرين للانحطاطين .

الانحطاطان هما ؛

1. انحطاط النظر والعقد علة للعجز في علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة شرط الاستعمار في الارض.

2. انحطاط العقد والشرع علة للعجز عن علاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ شرط الاستخلاف . وغياب الشرطين هو معنى فساد معاني الإنسانية والتحول إلى عالة) ابن خلدون (.

وكما أسلفت فإن العلاقة الأفقية مقدمة على العلاقة العمودية لأنها هي التي تتأسس على الوجود والإرادة اللذين يترجمان في العمل والشرع بالرؤية والسياسة والعلاقة العمودية تتبعها لأنها أحد أبعاد الرؤية والسياسة بل هي

أهم أدواتها لتحقيق الغاية التي هي القدرة المادية والروحية.

فيكون مجال العلاقة العمودية هو مجال العلوم بالمعنى الذي عرفناه في المحاولة السابقة أعني في نوع ابداع المقدرات الذهنية المؤسسة للمعرفة) استراتيجية الرياضيات الخالصة) التي تتأسس عليها العلوم (استراتيجية الرياضيات المطبقة على التجربة الطبيعية والتاريخية) .

ويكون مجال العلاقة الأفقية هو مجال الفنون بالمعنى الذي عرفناه في المحاولة السابقة أعني في نوع ابداع المقدرات الذهنية المؤسسة للأذواق) استراتيجية السياسيات الخالصة) التي تتأسس عليها الأعمال) استراتيجية السياسيات المطبقة على التجربة التاريخية

وثمرة العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة هي الثروة وهي موضوع التبادل في الجماعة وبين الجماعات وثمرة العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان هي التراث وهو موضوع التواصل فيهما . وطبعا فالتواصل مداره الثروة والتراث كذلك . التواصل الاولي حول التبادل وهو في الثانية حول التواصل ذاته.

والتبادل في ذروته الاعم التي تحتوي كل المتبادلات بالقوة هو رمز الفعل أو العملة. والتواصل في ذروته الأعم التي تحتوي كل التواصلات بالقوة هي فعل الرمز أو الكلمة. فيصبح كل الوجود الإنساني من حيث هو كائن عضوي روحي محكوما برمزين: رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة.

ولذلك فالرؤية القرآنية تجعل دور التذكير ووظيفة البشير والنذير في ما يتعلق بقيم الاستخلاف الضامنة لأهلية الإنسان له مدارها أحكام هذين الأداتين أداة التبادل الأعلى وأداة التواصل الأعلى : فإذا فسدت أداة التبادل وأداة

التواصل وتحولتا إلى سلطان على المتبادلين والمتواصلين فسدت كل القيم.

وفساد الرمزين رمز الفعل (العملة) وفعل الرمز) الكلمة) هو ما يرمز إليه القرآن ببعدي العجل في دين العجل : فساد العملة أو مادة العجل التي هي الذهب) العملة) وفساد الكلمة أو صوت العجل الذي هو الخوار) الكلمة). وهذا الفساد المضاعف يفسد الدنيا والآخرة ولذلك فهو ذروة التحريف الديني .

وينبغي هنا أن نذكر بالقيم في بعدها المادي وهي موضوع ما يقدر بالعملة والقيم في بعده الروحي وهي موضوع ما يقدر بالكلمة (صاحب كلمة مثلا). فالغش في العملة والربا يفسدان العملة والخداع في الكلمة والكذب يفسدان الكلمة. وإذا فسدت العملة فسد التبادل وإذا فسدت الكلمة فسد التواصل .

وعادة ما يميز القيم المادية) الاقتصادية) نوعان من القيم : الاستعمالية والتبادلية. وعادة ما يميز في القيم الروحية) الثقافية) نوعان من القيم ؛ الجمالية التي تطلب لذاتها وتقبل الدخول في الاقتصاد والجلالية التي لا تقبل الدخول في الاقتصاد لكونها تتعلق بكرامة الإنسان.

وأصل هذه القيم الاربع التي هي فروعه هو كيان الإنسان من حيث قيامه العضوي وقيامه الروحي . ومعنى ذلك أن كل القيم هي في الحقيقة منزلة أبعاد الإنسان "المادية" من حيث هو كائن ذو حاجات عضوية وأبعاد الإنسان الروحية من حيث هو كائن ذو حاجات روحية. والجامع لا يقبل البيع والشراء والتبادل .

والقيم المادية أو الاقتصادية معلومة ولا تحتاج إلى شرح . لكن القيم

الروحية بحاجة إلى شرح وخاصة الفرق بين القيم الجمالية والقيم الجلالية. فيمكن أن يشتري أمير مراهق لوحة بما كان يمكن أن يعالج حاجات جيل كامل من شباب شعبه لكنه لا يمكن أن يشتري شرف إنسان حر يفضل الموت على فقدان شرفه .

الشرف قيمة جلالية لا يتنازل عنه أحد إلا إذا كان ذليلا ولا يفهم معنى الجلال . فتكون القيمة الرابعة من فروع الكرامة أسمى القيم لكن سموها علته جمعها بين كل القيم الشرعية الاربعة بمعنى أن الكرامة تقتضي أن يكون للإنسان سهم في الشروع كلها ليكون رئيسا بالطبع وأهلا للخلافة.

الآفاق المنتظمة التي تترتب على الرؤية لأنها تجري في الإطار الممكن العام أعني في عالم المعاني وليس في عالم الدلالات تبدو وكأنها مبدعة لموضوعاتها التي تحيل عليها من جنس الميثولوجيا واليوتوبيا وليست من جنس محاكاة موجودات سابقة الوجود عنها كما في حال عالم الدلالات.

ومعنى ذلك أن ضرورة إيجادها قبل علم عالم الطبيعة والتاريخ للعمل فيهما على علم شرط به علمهما والعمل فيهما بمقتضى علمهما الذي يصاغ ويعبر عنه بها . فالآفاق المنتظمة هي التقديرات الذهنية للنظر والعقد أساسا لعلم الطبيعة والتاريخ وهي التقديرات الذهنية للعمل والشرع للعمل فيهما على علم .

فيكون الإنسان لا يستطيع أن يعلم الطبيعة والتاريخ ولا يستطيع أن يعمل فيهما على علم إلا إذا "خلق" عالمين من التقديرات الذهنية التي لا مرجعية خارجية لها من جنس الطبيعة والتاريخ ذوي الوجود المدرك بالحواس

بحسب درجات تطويرها لمضاعفة فاعليتها بما يصنعه من أدوات لتقوية مداركها .

فما من علم إلا وهو رياضيات تطبيقية وما من عمل إلا وهو أخلاقيات تطبيقية. فالطبيعيات والإنسانيات رياضيات تطبيقية أولاهما بوضوح تام ودقة متناهية والثاني تسعى إلى أن تصل إلى هذا المستوى لكنها تبقى دون ذلك لأنها أكثر تعقيدا ولذلك فالرياضيات فيها كيفية وليست كمية.

فما من علم إلا وهو رياضيات تطبيقية وما من عمل إلا وهو أخلاقيات تطبيقية. فالطبيعيات والإنسانيات رياضيات تطبيقية أولاهما بوضوح تام ودقة متناهية والثاني تسعى إلى أن تصل إلى هذا المستوى لكنها تبقى دون ذلك لأنها أكثر تعقيدا ولذلك فالرياضيات فيها كيفية وليست كمية.

إذا كان ذلك كذلك ولم نقل بالخلق عن عدم فلا بد من أن نعتبر المقدرات الذهنية بنوعيها ذات مصدر ما والفرضية الاقرب للرجحان هي أن للإنسان تلقيا من طبيعة مختلفة عن التلقي الحسي الذي هو الركن الثاني للعلم والعمل بعد هذا الركن الاول أو المقدرات الذهنية. فهل هي فطرية ويكفي تذكرها؟

هل يمكن القول بنظرية سقراط وأفلاطون فتكون من جنس الفطرة الدينية في الرسالة الإسلامية التي تقول إن الرسول لم يأت بعلم ليس موجودا عند الإنسان بل هو يذكر بعلم مركوز في ذات الإنسان المفطور عليه؟ لكن ألا يعتبر القرآن العلم مكتسبا وليس فطريا؟ فما هو المكتسب وليس فطريا؟

فرضية العمل عندي هي أن المكتسب هو العلم والعمل بالطبيعة والتاريخ أي العلم بها له مرجعية خارجية سابقة عنه والعلم فيه أي الطبيعة والتاريخ

بما فيهما الذات الإنسانية لكن التقديرات الذهنية السابقة عنهما والمشروطة فيهما مبدعة لموضوعها وعلمه والعمل فيه وهي ليست من جنس الإدراك الحسي .

ولنقل إنها من جنس القدرة على الإدراك الحسي . ولو افترضنا أن الإدراك الحسي مبدع لموضوعاته لكان هو بدوره من جنسها . لا نستطيع أن نسلم بأن الإدراك الحسي مبدع للموضوعات التي يدركها رغم أنه في الحقيقة مبدع لها بنحو ما لأن ما يدركه من الطبيعة والتاريخ يثبت له العلم أوهام بمنظور علمهما .

فما نراه أو نسمعه أو نشمه أو نذوقه أو نلمسه من العالم "المادي" طبيعيا كان أو تاريخيا نكتشف بالتدريج وبحسب تطوير أدوات إدراكنا الحسي بفضل ما نبدعه من أدوات تقوية فاعلية الحواس مختلف تماما عما ندركه بها مباشرة من دون هذه الأدوات . إنها مبدعات حواسنا وليست حقيقة العالم الخارجي .

فلو افترضنا تطور ادوات الإدراك الحسي التي نصنعها لا متناهيا لكانت مستويات موضوع الإدراك الحسي غير المباشر بتوسطها لامتناهي المستويات وكل ما تقدم على المستوى "م" من المستويات "م 1- إلى غير غاية" هي من إبداع مستوى الإدراك الحسي السابق عليه فيكون "م" هو بدوره إبداعا لمستواه كذلك.

هل معنى هذا أن القول بالوحدة المطلقة الصوفية هو الحقيقة؟ أعني هل حقيقة الوجود الخارجي لا تتجاوز هذه المستويات الإدراكية التي هي من صنع مستويات الإدراك الحسي؟ فيكون الإنسان صاحب هذه القدرة على

"خلق" مرجعيات إدراكاته فيكون لنا مقدرات ذهنية ومقدرات حسية بحسب عالمين مختلفين؟

لكن الإنسان هو بدوره موضوع للإدراكين فهل هو بدوره مقدر ذهني ومقدر حسي فيكون بهذا المعنى مقدرا ذهنيا مبدعا لذاته المعقولة والعاقلة ومقدرا حسيا مبدعا لذاته المحسوسة والحاسة؟ ألسنا بهذه نؤله الإنسان أم نحن أمام نسخة ممثلة لحقيقة الإله دون أن تكون إلها وهو معنى الخلافة العميق؟

هل يكون هذا مجرد نسخة من الله تجعل الإنسان يعرفه بمعرفة ذاته لأنه في آن يدرك أن ما يمكن أن يغتر فينسبه إلى ذاته لا يمكن أن يكون من "إبداعها " بل هو تلق من جنس التلقي الحسي . فنحن نتلقى بالحواس معطيات تحيل إلى مرجعية خارجية نعلم أننا لسنا نحن صانعيها .

ذلك أن عدم تناهي مستويات ما ندركه من الطبيعة والتاريخ أو العالم الخارجي الذي نسميه واقعا بتطور أدوات إدراكنا لا نصل فيه إلى لحظة يكون فيها إدراكنا هو موضوع ذاته وينتهي وجود المدرك الخارجي بل إن كل مستويات إدراكنا تبقى دون الإحاطة بالموضوع الخارجي .

فيكون اللاتناهي هو استحالة استنفاذ الفضل بين إدراكنا وموضوعه . والفضل الذي هو لصالح الموضوع الخارجي يعني أن إدراكنا لا يحيط بالوجود وهو معنى استحالة رد الوجود إلى الإدراك بالمعنى الخلدوني ومعنى العلم غير المحيط لوجود الغيب أو عدم معرفة حقيقة

فضت أن أعتبر المحاولة السابقة متواصلة في هذه فضممت فصولها إلى فصولها فتكلمت مفهوم جديد اسمي به ما يترتب على الرؤى من أنظمة

ممكنة تؤطر الوصل بين الرؤية وما يمكن أن تفتح من آفاق فيها لعلاج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين التاريخ وما ورائهما .

سميت ذلك "الآفاق المنتظمة" أو سبل الإنسان في تعامله مع شروط قيامه في الطبيعة والتاريخ وما ورائهما وما بينهما من علاقات ليعمر الارض بقيم الاستخلاف أو بدونها في ما له فيه حرية الاختيار من القيم الخمسة وصفا لمقوماته : حرية إرادته وصدق علمه وخير قدرته وجمال حياته وجلال وجوده.

وقد أطلت الكلام إلى حد الآن في "النظر والعقد" فبدا وكأني أهمل "العمل والشرع" رغم أني لمحت تلميحا إلى أصناف القانون برؤية التي أقصدها بكلمة الشرع) ليس الشرع المنزل فحسب لأن كل شرع إنساني وضعي إذا توفر فيه شرطا الشرعية كان جديرا بالتقديس له (مختلفة تماما عما اعتيد في الكلام عنه .

لذلك فقد حان الوقت للكلام بأكثر وضوح في المسألة ببعديها "العمل" و"الشرع" كما تكلمت بالتفصيل في مسألة النظر والعقد . فكلاهما ينتسب إلى الآفاق المنتظمة التي تترتب على الرؤية التي هي في حالتنا ما حاولت تعريفه رؤية إسلامية على سبيل فرضية العمل العلمية دون الزعم بما يتجاوز ذلك .

ولأذكر بهذا التعريف حتى يهم المنهج الذي يستنتج منها الآفاق المنتظمة التي أدرسها بوصفها مستمدة منها ومترتبة عليه . فالرؤية هي مضمون القرآن الكريم بوصفه رسالة خاتمة وكونية. وهي تعرف نفسها بكونها كذلك وبوظيفتها التذكيرية التي يكون فيها مبلغ الرسالة بشيرا ونذيرا ١

والتعريف مستنتج من هذه الخصائص:

1. رسالة بأبعادها الخمسة.

2. تذكير بموجود في كيان الإنسان

3. مضمون الرسالة منسي

4. المبلغ لا سلطان له على المرسل إليهم وهو واحد منهم

5. الرسالة مصحوبة بنقد للتجربة الإنسانية في تحقيق مهمتي التعمير والاستخلاف ومشروع إصلاح سياسي تربية وحكما من أجلهما .

وأبعاد الرسالة الخمسة هي :

1. المرسل) الله)

2. المرسل إليه) الإنسان)

3. الرسول) النبي محمد)

4. مضمون الرسالة هو نظام العمل والشرع لتعمير الارض اختبارا لأهلية الإنسان للاستخلاف) السياسة: نظام التربية ونظام الحكم (

5. طريقة تلقي الرسالة) الوحي بأشكال متعددة تستكمل النظر والعقد) .

ولأنها رسالة لا ينبغي أن تتضمن ما لا يفهمه المرسل إليه خاصة وهي تستثني علم الغيب مما جهز به المرسل إليه لعلاج المهمتين وإذن فلا يمكن أن يكون فيها علم به ولا حتى بالشاهد لأنها كرؤية توجه إلى حيث على الإنسان البحث ليوظف جهازي النظر والعقد للتصور المعرفي والعمل والشرع للإنجاز الفعلي .

ركزنا في البحث إلى حد الآن على البعد الأول أي النظر والعقد وشروط العلم والعمل مستوييها الاول أو المقدرات الذهنية النظرية والعملية والثاني في تطبيقاتها على عالم التجربة الطبيعية والتاريخية وهي مرحلة أولى ضرورية للوصول الى الكلام على البعد الثاني أي العمل والشرع الأكثر تعقيدا .

ولنشرع الآن في فهم نظام الآفاق العملية التي هي أكثر تعقيدا بسبب تضمنها الآفاق النظرية إذا كان العمل والشرع على علم وليس رماية في عماية كحال الأفراد والجماعات عديمة الاستراتيجية في تحقيق مهمتي الإنسان من حيث هو مستعمر في الارض ومستخلف فيها بما وصفنا من مقومات ذاته وقيمها .

ما ذكرته في إشاراتي حول مستويات القانون قلبت الترتيب فتكلمت على الشرع قبل العمل مثلما فعلت عندما تكلمت على العقد قبل النظر وهذا أمر ضروري في الحالتين . فلا نظر من دون عقد ولا عمل من دون شرع . لا يشرع الإنسان في النظر من دون مبدأين عقديين ولو على جهة الفرض .

فمن لا يعتقد ولو على جهة الفرض بأن "شيئا ما" موجود وذو نظام هو موضوع العلم أولا وبأن الإنسان له القدرة على اكتشاف ذلك النظام بمدركه العقلية والحسية لا يمكن أن يشرع حتى مجرد الشروع في البحث العلمي . ومن لا يسلم بذلك لا يدري فيم يتكلم . البحث العلمي وتصديق نتائجه يتأسسان على ذلك .

وكل سخافات المجادلين العقائد من أدعياء العقلانية لا يستطيعون أن يثبتوا أن ذلك من العلم وليس من العقد وكل ما يمكن أن يقبل منهم هو نسبة هذين الشرطين لعقل إلهي مدبر للنظام في الموضوع وللقدرة المعرفية

في الإنسان. وحينها تفقد العقلانية اساسها ء فالنظام والقدرة بحاجة إلى تعليل معقول .

ونفس القلب في الترتيب يحتاجه العمل والشرع . فالعمل يفترض أمرين كذلك : فلا بد أن يكون تحقيق شيء ما مشروطا بنظام توالي الأفعال في مسار تحقيقه والتوالي فيه "قانون" أو "سنة" ترتب الأفعال وتقسمها بين المشاركين في العمل وهذا هو معنى الشرع وضعيا كان أو منزلا .

وهذا النظام المرتب لمراحل الإنجاز بمسار توالي الأفعال وتقسيم العمل لا يكفي أن يكون شرطا في العمل نفسه بل هو كذلك شرط في قدرة الفاعل العملية أي إن الإنسان لو كان يمكن أن يقوم بعمل مباشرة من دون أن يتقدم عليه خطة تصورية قبل المرور إلى الخطة الإنجازية لما كان عمله عملا بل اضطراب.

وإذن فالتناظر بين النظر والعقد والعمل والشرع تام. النظر يناظر العمل والعقد يناظر الشرع . والعنصر الثاني من الزوجين شرط العنصر الاول منهما بخلاف ما يعتقده أصحاب الآراء العجلى ممن لا يتدبرون طبائع الأشياء : فلا ينظر من لا يعتقد ولا يعمل من لا يشرع؛ وهذا مترتب على الرؤية.

العلاقة بين النظر والعمل والعلاقة بين العقد والشرع متناظرتان والثانية شارطة للأولى دائما حتى وإن كانت الأولى قادرة على تغيير الثانية لأنها تعدلها بأن تعدد نوع العقد ونوع الشرع الملائمين لنوع النظر ولنوع العمل بحسب تطور النظر والعمل وخاصة أدواتهما المضاعفة لقدرتي الإنسان فيهما .

رأينا معنى مشروطية النظر بالعقد وعلينا الآن أن نبحث في معنى مشروطية

العمل بالشرع . وقد سبق فعرفتهما بكون النظر والعمل كلاهما مبني على استراتيجية علاج علاقة ما. وعلى التعيين فالمشروطية الأولى هي كون النظر والعقد علاجا للعلاقة العمودية بين

والمشروطية الثانية هي على التعيين كون العمل والشرع علاجا للعلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ عامة والتاريخي في الإنسان وهذه المشروطية الثانية تتضمن في آن المشروطية الأولى لأن النظر والعقد نوع خاص من العمل والشرع ويخضعان لهما بهذا المعنى خضوع البعض للكل .

أعتقد أن هذا كاف لتعليل تقديمي الكلام في الشرع على الكلام في العمل مثل تعليلي تقديم الكلام في العقد على الكلام في النظر. وسأشرع في الفصل الموالي تعميق البحث في مستويات القانون أو الشرع الأربعة التي أشرت إليها باعتبارها كلها خاضعة لشرع الشرع أو معياري الأمانة والعدل أصلا لكل شرف.

فقد ذكرت القانون المدني والقانون الجنائي والقانون الإداري والقانون الدستوري. ويبدو أن الأول والثاني لا خلاف حول مدلولهما. والثالث والرابع ما يزالان غير محددين . ويحتاجان للمزيد منه . لكن الإشكال كله هو اعتبار مبدأي الأمانة والعدل أصلا لكل مستويات القانون وهما قانون القانون .

فما لا نفهم معنى الأمانة ومعنى العدل يمتنع أن نفهم معنى قانون القانون أو كونهما ما به يكون القانون قانونا ذا شرعية . فالأمانة تعني أن القانون مؤتمن على أمر والقائم عليه ممثل لصاحب الأمانة فيكون العدل ذا معنيين :

1. العدل بين صاحب الأمانة والمؤتمن عليها

وصاحب الأمانة بالنسبة إلى الرؤية القرآنية مضاعف: الله أولا وخلفائه ثانيا أي الجماعة. فيكون القاضي مثلا مؤتمن على ما تمثله إرادة الجماعة المشرعة بوصفها مؤلفة من خلفاء الله في العمل بقانون القانون أي بالأمانة والعدل لأنها هي الأمينة على معاني الاستخلاف أو مقومات الإنسان بقيمه .

والمشرع ثم القاضي ثم المنفذ كلهم مؤتمنون على الأمانة التي تمثلها إرادة الأمة المشرعة بمقتضى ما تراه مطابقا لإرادة الله المتعينة في مقومات الإنسان بقيم الاستخلاف وبتحريم سوالبها: الإرادة بقيمة الحرية والعلم بقيمة الحق والقدرة بقيمة الخير والحياة بقيمة الجمال والوجود بقيمة الجلال .

وبهذا المعنى فمستويات القانون أو الشرع الأربعة وأصلها كلها مفطورة في الإنسان بحسب الرؤية القرآنية بمعنى أن الإنسان لا يتصور الالتزامات والعقود (القانون المدني) والعدوان على كرامة الإنسان (القانون الجنائي ومعتقداته وحقوقه) والعلاقة بسلطة الدولة) القانون الإداري) ممكنة من دون قانون

وهذه المستويات الثلاث الأولى من أهم موضوعات القانون الرابع الذي ينظم قانونيا الترجمة السياسية للأساس الخلقي لكل القوانين أي القانون الدستوري (القانون الدستوري (. ويبقى الأصل القانون الخلقي الأسمى أو ما به يكون القانون قانونا شرعيا أصل القوانين كلها أعني الأمانة و العدل) النساء .(58

ولولا تعالي هذا الأصل لاستحال أن تراجع الدساتير والقوانين . فالشروع الأربعة من القانون كلها نظام لأمر من العمل والشرع واقع مثل القوانين العلمية التي هي نظام لأمر واقع من النظر والعقد وكلاهما دائم المراجعة في ضوء انفتاح أفق الفهم والتأويل للأمرين الواقعين بالقياس إلى مثلهما العليا .

لم يبق إلا أن نفحص كيفية توالي هذه المستويات وتولدها بعضها عن البعض في الفصل الموالي . فالجنائي رغم اختلاف موضوعه عن المدني غالبا ما يكون هذا مصدر وجود

موضوعه لأن أغلب الجنايات سببها عدم حصول الأمانة والعدل في المدنيات فيصبح الإنسان قاضيا ومتقاضيا في آن .

بينت أن التحريفين اللذين حدثا في نظام الافق العلمي كان غائبا تمام الغياب في علوم الملة الخمسة) التفسير وأصوله وشروعه الأربعة في النظريين الكلام والفلسفة وأصولهما وفي العمليين الفقه والتصوف وأصولهما) ونظام الافق العملي كان أكثر غيابا منه لأن الرؤية نفسها وما يترتب عليها مفقودان .

ومن الأمثلة الساطعة والدالة عليه عدم التعجب من كون أكثر أحكام القانون الجنائي الإسلامي متعلقة بأهم موضوعات القانون المدني أعني الملكية سواء كانت ملكية مواد أو خدمات . وهو أمر حيرني حقا إذ كيف تكون أحكام الملكية الاعتداء على الملكية أشد من ففي هذه تجد القرآن يشجع على العفو والقبول بالدية ولا يفعل في السرقة إذ لا عفو فيها وخاصة إذا كانت مسلحة) الحرابة) ولا قبول للتعويض مثلا . لم أفهم

ذلك إلا عندما فهمت العلة الخفية في ذلك : فالتشدد في حكم الجنايات في الملكية والتخفيف في حكم جناية قتل النفس لهما نفس العلة العميقة.

فغالبا ما يكون قتل النفس صادرا إما عن القصاص الذاتي أو الثأر وغالبا ما تكون بداية هذا الاقتتال بالثأر والثأر المضاد ناتجا عن قضية متعلقة بالملكية أو بالشرف والعدوان على الملكية فيه عدوان على الشرف مرتين:

1 . المعتدي عليها استهان بقدرة صاحبها على حمايتها

2 الملكية من كيان الإنسان

فالملكية من كيان الإنسان من وجهين : هي زاد قيامه والله نفسه قال في النساء عن المال إنه قيام للإنسان . وهي ثمرة جهده الذي هو بعض من كيانه . فهي مدار كل القانون المدني سواء كانت عينية بالفعل أو ما يمكن أن يتعين بالقوة لأنه ثمرة الجهد العضلي أو الفكري . كل العقود والالتزامات متصلة بها .

حمايتها تغني عما يهدد الحياة من جرائم جنائية وما يترتب عليها من قصاص مباشرة هو الثأر في المجتمعات إذا غابت العدالة فيضطر الناس إلى أخذ حقوقهم بالعنف بشكل من تحول المتقاضي يقضي وينفذ بنفسه .

ولا يعني فهمي العلاقة بين المدني والجنائي ومثال العلاقة بين الحكمين في الجنايات المتعلقة بالملكية أو المباشرة التي لا تبدو ذات صلة بها أني مؤيد للطريقة التي فهمت بها الأحكام . ذلك أني أميز بين تعديد القرآن الكريم للحدود وتطبيقها الأعمى دون فهم أنها الحد الاقصى بإطلاق .

ففي كل قانون وضعيا كان أو منزلا ليس الحد الأقصى في العقوبة إلا

للحالات الخاصة جدا عندما لا توجد مخففات في غالبية النوازل المعروضة والتي على القاضي مراعاتها دون أن يجعل ذلك تجريئا للمجرمين على القانون . والمبدأ هو في حدود الإمكان تحقيق الأمانة والعدل واحترام كرامة الإنسان .

وما أسميه بالظروف الخاصة ليست متعلقة بأعيان المجرمين بل بالظرف العام الذي يجعل الأحكام من طبيعتها وهي ظروف تتكرر في كل الحضارات ما يعني أنها ليست تاريخية بمعنى أنها تزول بزوال أحد حصولات الظرف بل تبقى قائمة لأن الظرف يتكرر. فالظرف الاول في تاريخنا هو ظرف بناء دولة في لا دولة.

فكيف كان يمكن لتأسيس دولة الأمانة والعدل في مجتمع كان قانونه النهب المتبادل والاقتتال الدائم بين القبائل العربية من أجل الثروة والمرأة ويعد ذلك مما يفاخر به من يعتبرون فرسانا وأبطالا؟ كيف يمكن تحويل ذلك بوصف قانوني صارم (سرقة وحرابة) له أشد العقوبات في ظرف بناء دولة القانون .

وهذا الظرف يتكرر كما اختل النظام اختلالا يتهدد دولة القانون إذا كانت دولة قانون وشرعية ومن ثم تكون حالة الطواري معتمدة مبدأ تطبيق أشد العقوبات في الحدود التي هي تعني الحد الأقصى في العقوبة وليس العقوبة ذاتها التي يحددها القاضي بحسب تقديره للظرف العام ولظروف النازلة .

وينبغي ألا نخلط بين الحد الذي هو القدر الأقصى من العقوبة والحكم الذي هو القضاء بطبيعة الفعل أو تثبيت الوصف القانوني للفعل الذي

يستحق العقاب ويبقى الحد الأقصى من بين ما يمكن أن يعتبره القاضي مناسبا مقدار العقاب الذي يقدره القاضي بالنظر إلى ظرفيات النازلة كلها .

وإجمالا يمكن رد الظرف إلى بعدين : ظرف الوضع العام أو النظام العام من منظور هذا الجنس من الجرائم والظرف الخاص للمتهم في نازلة بعينها من جنسها. وفي كل الأحوال فإن ما كان ضروريا لإخراج العرب من الجاهلية من صرامة بل المسألة ليس دائما وإعادة النظر هذه في مفهوم الحد واجب.

وهذه المراجعة لا تناقش في شرعية الحدود ولكنها تناقش في الخلط بينها وبين الحكم نفسه؛ الحد هو الحد الأقصى من العقاب الذي هو أداة الحكم وليس الحكم . الحكم هو تجريم المعتدي على القانون (وضعيا كان أو منزلا) والعقاب شيء آخر لأنه يقدر من القاضي بحسب المعطيات العينية العامة والخاصة.

والمعلوم أن من مبادئ القانون الإسلامي هو تقديم التخفيف على التشديد ويتبين ذلك خاصة من التشدد في الإثبات حتى إن أدنى حجة تدعو للشك في الإثبات تصب لصالح المتهم بل إن الشريعة تشجع على التعاسر في الدليل على الإثبات والتياسر في الدليل على النفي عملا بمبدأ الرحمة.

أمر الآن إلى العلاقة بين مستوي القانون الأولين والمستويين الثانيين . وأبدأ بالقانون الإداري . وهنا لا بد من التنويه بإشارة خلدونية تخص الحرابة. فهو يعتبرها ناتجة عن تقاعس بل وأحيانا عن مساهمة من ممثلي الدولة في تحقيق الأمن العام . ومعنى ذلك أن المتضرر من حقه أن يلجأ لمحاكمة الدولة.

ومحاكمتها بوصفها شخصا معنويا تكون بتوسط من يمثلها وهذا ينتسب إلى القانون الإداري . فيكون الجنائي (الحرابة) المتعلق بالمدني (الملكية) ذا علاقة بالإداري. وفي الحقيقة يمكن حتى في السرقة العادية من دون عنف قطع الطرق أن تتعلق بالقانون الإداري إذا أخل الأمن بواجبه حيث وقعت السرقة.

وهذا الإخلال مضاعف : هناك الإخلال بعدم الحضور الرادع كما يحدث في بعض ضواحي المدن الكبرى أو كما يحدث في التقاعس عن تنفيذ الأحكام وغض الطرف عن جماعات اللصوص كما يحدث بل في حالات الفساد القضائي والأمني وبسبب الفساد السياسي في الغالب. وأبرز الأمثلة متعلق بأدنى طبقات السراق ممن يضطرون للسرقة من أجل العيش الأدنى في مجتمعات غابت فيها أبواب الإنفاق من الرزق التي تعددها الآية 177 من البقرة . فإذا الفاروق أوقف تطبيق الحد في عام المجاعة تحميلا للدولة مسؤولية المجاعة فمن باب أولى تحميلها مسؤولية عدم الضمان الاجتماعي .

والمشكل هو أن الحدود الأقصى لا تطبق إلا على الضعفاء . وأكبر اللصوص الذين يدعون الحكم بشرع الله وتطبيق الحد لو صدقوا لما بقي أحد منهم ذا يد أو أرجل . فهم ليسوا سراقا ولا محاربين فحسب بل هم سراق ومحاربون بقوة الدولة أي إنهم "حاميها حراميها" . ولو طبق الحد لقطعت أيدي كل الحكام العرب .

وليس الحكام وحدهم بل هم ونساؤهم وخليلاتهم وأبناؤهم وبلاطهم وطباليهم من النوعين أي من الدعاة باسم الدين والدعاة باسم الحداثة ولم

يبق أحد له حظوة وجاه له رجل أو يد سليمة ومعهم جل القضاة وجل الأمنيين وجل السياسيين فلا يكاد يبقى إلا من لم يستطع مد يده إلى المال العام عجزا لا تعففا .

ولا أكاد أصدق أن أحدا من القراء يمكن بنزاهة أن يتهمني بالمبالغة في وصف الحال . فهي ربما أشنع مما استطعت وصفه . لذلك فإني أتساءل أحيانا ما الذي بقي فينا يمكن وصفه بكونه إسلاميا هل العبادات الظاهرة المناقضة لكل ما من المفروض أن يكون ثمرة لها تسمى دينا إسلاميا؟

أنا شخصيا لا أعتقد بذلك . فإذا كان أكثر الناس تظاهرا بالتعبد هم الدعاة وخاصة الجدد منهم فهذا وحده كاف لكي يكون وصفي دون الأمر الواقع شناعة. لست أشنع بالحال بل أشخص أدواءها لعلنا ندرك حقيقة القيم الإسلامية التي هي حرية الإرادة وحقيقة

العلم وخيرية القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود

وهذه كلها منعدمة في مجتمع تسيطر عليه أشباه دول يحكمها الاستبداد والفساد المحليان والإقليميان والدوليان حكما نتيجته ما وصفه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية. فالطبقات الشعبية التي لم يعد بوسعها أن تعيش إلا بالعبودية والباطل والشر والقبح والذل خضوعا لمن هم أكثر منهم في ذلك .

فمن يدفعون الضعفاء للعبودية والباطل والشر والقبح والذل هم أكثر عبودية وباطل وشر وقبح وذل في علاقتهم بمن يحتمون به في المحميات التي يسمونها دولا وهي في الحقيقة معاقل لتهضم الشعوب حتى يتقاسمون أرزاقها وثرواتها مع مافيات العالم التي تحكم بالحديد والنار فتولي وتعزل

من تريد .

وما ذكرت هذا من أجل كلام سياسي بل لأن في ذلك تعميم لما أقول في القانون الخاص بجماعة إلى القانون الدولي . فما يستعمله الأقوياء لو كان العالم دولة جامعة للإنسانية لكان خاضعا للمستويات الخمسة التي حددناها في كلامنا على القانون . نعاني من فساد خمس مستويات وطنية وخمس مستويات دولية.

وكان يمكن أن أكتفي بالحال القانونية في الأمة. لكن دولة الإسلام وقانونه ليس خاصا بالأمة بل هو كذلك شامل للإنسانية فهو يطبق نفس المعايير في الأمانة والعدل أساس القضاء في الداخل والخارج بل هو لا يميز بين داخل وخارج في القانون إذ حتى الأعداء فلصوص العالم الأقوياء يسرقون ثرواتنا ويحمون مشاركيهم في سرقتها بل ويسرقون أوطانا بكاملها هم أو أذرعهم في الإقليم ولا يوجد قانون يحمي المسلمين وعندما يقاوم المسلم هذا الإجرام يتهم بالإرهاب حتى لو كان يدافع عن بيته وأرضه وعرضه وحتى لو تظاهر سلميا .

وبنفس هذه التهمة صار كل مستبد وفاسد يفعل ما يريد بشعبه ويجد التأييد من أحد ذراعي المستبد والفاسد الأكبر في العالم بالإعلام الزائف والسلاح وتعذيب الشعوب وسجن أفاضلها وهذا أيضا من مجالات القانون الدولي الذي لا يقل فسادا وظلما عن القانون المحلي بل هما متلازمان .

الفصل التاسع

لم نعالج من مستويات القانون إلا الأولين ومن المفروض أن نتكلم اليوم

في القانونين الإداري الدستوري أعني النوعين الأحوج للتوضيح لأنهما يبدوان غير قابلين للتحديد كنظام آفاق من الرؤية القرآنية بسبب جدتهما أو بسبب اعتبارهما غير منفصلين عن الأولين فيعاملان بهما أو مباشرة من المرجعية .

ولن نستطيع الحسم في الأمر قبل أن نزيد ما اعتبرناه أصلا لفروع القانون الأربعة بوصفه قانون القانون أو ما به يكون القانون شرعيا وأقصد المستوى الخلقي من شروط أداء القانون وظيفته المحققة للأمانة التي تتولاها المؤسسات القانونية شرطا في كل عمل والقيمون عليها نيابة عن صاحب الأمر، الجماعة.

وصاحبة الأمر الجماعة هي بدورها نائبة عمن تعتبره صاحب الأمر بحق وهي خليفته فيه أعني بالنسبة إلى المؤمنين الله وبالنسبة إلى غيرهم الطبيعة أو ما يقوم مقامها أو مقام الله أعني سلطان العقل الإنساني الذي ينفي أن تكون الإرادة المشرعة نزواتية أو تحكمية أو منافية لشرطي الأمانة والعدل .

لكن هذا المبدأ الأصل أكثر تعقيدا من أن يحصر في هذين المقومين الأمانة والعدل (النساء (58 لأن هذين يمثلان الوجه الخلقي المعبر عنه) الإرادة والعلم) وله وجه ثان يصاحب الخلقي دائما، إنه الوجه الوجودي (الرؤية والحياة) ويوحد بين هذين الوجهين المضاعفين غايتها وأصلها جميعا أي القدرة.

وقد سبقت الكلام على الوجه الخلقي) الإرادة الحرة والمعرفة الصادقة) على الوجه الوجودي (الرؤية الجليلة والحياة الجميلة) لأن القانون هدفه تحقيق شروط الإرادة والعلم حتى لو لم يكونا حرين وصادقين بسبب أن

الرؤية قد لا تكون جليلة والحياة قد لا تكون جميلة فتكون الإرادة تابعة والعلم زائغا .

إذ كما بينا فالقدرة التي هي الغاية سواء كانت مادية أو روحية يمكن أن تكون خيرة أو شريرة . فيكون القانون خاضعا للأمانة والعدل أو لخيانة الأمانة والظلم . وبذلك يتبين

أن الأصل في القانون هو وجها القيم الخمس الموجب منها أو السالب من حيث هي مكيفة قيميا للمقومات الخمسة .

ومعنى ذلك أن مقومات الإنسان الخمسة) الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود) لا يمكن ألا تكون مكيفة قيميا إما بالإيجاب فتكون الإرادة حرة والعلم صادقا والقدرة خيرة والحياة جميلة والوجود جليلا أو تكون العكس فيكون الإنسان خاضعا للعبودية والباطل والشر والقبح والذل ؛ والقانون على نوعين .

القانون الذي ينبع من الأمانة والعدل والقانون الذي ينبع من خيانة الأمانة والظلم . وجرت العادة أن يوصف الأول بالخلقي والثاني بنفيها. لكن الوصفين خلقيان أحدهما لكن ما يفسد هذه المعاني هو غياب الكونية .

ويمكن أن نشرح غياب الكونية بما يشبه نكتة جحا عندما قيل له يا جحا اشتعلت النار في بلدكم فرد هل وقعت في مدينتنا؟ قالوا له نعم . هل وقعت في حينا؟ قالوا نعم . هل وقعت في بيتنا؟ قالوا نعم . فقال "أخطأ رأسي واضرب". الحمد لله أنا سالم ولا يعنيني في غيري . المشكل هو الأنانية والغيرية.

ولأن الإنسان له هذه الخاصية التي تجعله يحدد مستويات ما يحرص عليه فهو بالتدريج ينتهي إلى أنه يقدم نفسه على كل ما عداه بدرجات تشبه ما وصفنا. ولهذه العلة فهو يحاسب يوم الدين بنفس المعيار أي على أفعاله التي يفسدها هذا الموقف النافي لوحدة المصير بين البشر بل وبينهم وبين العالم .

فكان الرمزية الحساب على الأفعال التي هي شخصية (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه» . لكنه يحاسب كفرد بسبب ما فرط فيه من الكلية بمعنى أنه لم يعامل الآخرين كما يأمل ذاته في معاملاته الدنيوية . ومن هنا نجد درجات تحرر القانون من الأنانية.

وهي درجات السمو إلى الكونية حتى يصبح الإنسان يتعامل مع كل الموجودات بمعيار الأمانة والعدل وهذه الدرجات خمسة: الأسرة الصغرى والأسرة الكبرى ثم الأمة

والإنسانية ثم العالم. فتجاوز الذات يزداد عسرا بحسب هذه الدرجات طردا ويسرا عكسا . وهذا هو السند الفطري للقانونية ودرجاتها .

فالإنسان أناني بالطبع وأدنى درجة لعدم الأمانة والعدل آل الأسرة الضيقة وتتزايد الأنانية وقلة الأمانة والعدل في الأسرة الواسعة ثم في الأمة ثم في الإنسانية كلها ثم العالم . فيكون قانون لحفظ الأسرة وقانون لحفظ صلة الرحم وقانون لحفظ الأمة وقانون لحفظ الإنسانية وقانون لحفظ العالم.

وسأسمي هذه القوانين الخمسة قوانين حقوق الإنسان وواجباته وهي التي ينبغي أن يراعي فيها طلب الكلية التي يكون فيها الإنسان في تعامله مع

أسرته الصغرى وأسرته الكبرى وأمته والإنسانية والعالم كما يريد أن يتعامل معه بمعياري الأمانة والعدل . وهذا هو ما يستنتج من رؤية القرآن لقانون القانون .

وقانون القانون يعني القانون الذي يحدد شروط شرعية أي قانون ومن ثم فهو جوهر الشريعة التي ظنها الفقهاء الأحكام . الشريعة هي قانون القانون وليست القانون. وهي ما إذا توفرت في أي قانون كان شرعيا . وبذلك فأساسه حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود أو تجاوز الذات.

ولما كان تجاوز الذات ليس مضمونا لغلبة الأنانية على الإنسان -كلهم كجحا في الطرقة - فإنه لا بد من وجود قانون للعلاقة بالأسرة الصغرى (الأحوال الشخصية) وقانون للعلاقة بالأسرة الكبرى (القانون الوطني) وقانون للأمة (قانون للأمة) وقانون للإنسانية) القانون الدولي (وقانون للعالم .

والمثال الأعلى هو أن تكون كل هذه القوانين خاضعة للأمانة والعدل فتتحقق فيها الكونية. لكن المشكل هو أن الكونية هذه قد تتعارض مع مدى فاعلية الحب والرحمة اللذين يتضاءلان كلما صعدنا في الكلية فهما أقوى ما يكون في الأسرة الصغرى ثم ينقص مفعولهما بالتوالي حسب هذا الترتيب.

فالنساء 1 -جمعت بين نوعين من الرحم الكوني والجزئي ؛ فالآية بدأت بأن تكلمت على الرحم الكوني (كل البشر من نفس واحدة) والربوبية ثم ثنت بالكلام على الرحم الجزئي

0 سس ال ان (والأرحام) والألوهية للعلم بأن الثانيين أقل كلية من الأولين : الإنسانية والربوبية واحدة

لكن الأمم والألوهية متعددة.

وهدف الرسالة الخاتمة هو أن يرتقي الثانيان إلى مستوى الأولين : أي أن تصبح الألوهية واحدة مثل الربوبية وأن يصبح الرحم الجزئي واحد مثل الإنسانية. لكن الله يعلم أن ذلك يحصل بالتدريج وهو لا يوجد كهدف خلقي وقانوني إلا في الرسالة الخاتمة: لذلك فالقانون فيها كوني .

وغالبا ما يكون اللجوء إلى التعامل بالقانون بمعناه المجرد الفاقد لاقترافه بداية خصومة العلاقات: ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون(188 البقرة)

وذلك خاصة في أقرب العلاقات والمثال هو الأسرة التي هي تعاقد بين شخصين لكنيا في آن تآنس وتراحم بينهما وهي أكثر من عقد في العلاقة بين الأهل والأبناء وخاصة قبل بلوغ مرحلة تعمل مسؤولية القيام بالذات لأن أطفال البشر أقل صغار الأحياء قدرة على بلوغ

مرحلة الاستقلال عن رعاية الأهل . فأضاف نظام الآفاق القانونية القرآنية مرحلة سابقة عن اللجوء إلى القانون والمحاكم

هي مرحلة الصلح بالتحكيم الأسري (من الأسرتين الأصليين للأسرة التي فيها خصومة) ويمكن تعميم ذلك على القانون المدني والقانون الجنائي والقانون الإداري وحتى القانون الدستوري وبل المستويين الوطني والدولي .

ذلك أن التبكيتات القانونية إذا بدأت قد لا تتوقف ونهايتها هي حل الأسرة والشركة وكل ما كان يسير بمقتضى التوافقات الودية بين الأطراف التي تتألف منها المؤسسة المهددة بالخصومات . وبهذا المعنى فالقانون رغم ضرورته للأنظمة وللعمل فهو شبه الحل "في" كل أعمال البشر عندما يدب فيها الخلاف .

فتكون وظيفة القانون شبه الحل الثاني للمحافظة على الحد الأدنى من العمل المشترك أي عمل بمعيار الأمانة والعدل في الحسم الذي قد ينتهي إلى الصلح أو قد يفض الشراكة.

لكن بعض الشراكات لا تفض؛ فالشراكة في الوطن وفي الأمة وفي الإنسانية وفي العالم لا يمكن أن تفض . إذن للقانون فيها وجه ثان .

إنه وجه ما سماه ابن خلدون الوزع الأجنبي في حالة غياب الوزع الذاتي أي إن القانون يتدخل عندما يغيب الضمير الخلقي . وهو تدخل وقائي بمجرد وجوده لأن الإنسان من المفترض أن يكون عالما به وهو ليس معذورا إذا جهله وعلاجي عندما يحصل ما لم تحل دونه الوقاية. وذلك في كل المستويات القانونية.

يمكننا الآن أن نعود فندرس النوعين الأخيرين من القانون أعني القانون الإداري) وقد درسته عند أكبر علمائه الفرنسيين ؛ جورج فيدال) ثم القانون الدستوري وهما في الرؤية القرآنية ينتسبان إلى أدبيات الأحكام السلطانية التي قلاها ابن خلدون لقلوه للمدن الفاضلة لطلبه ما غاب فيهما: طبائع الأشياء.

وهما موضوع الفصل العاشر من المحاولة وسيأتيه الفصل الحادي عشر

والأخير للكلام في العمل وعلة حاجته الشرع حاجة النظر للعقد . وبذلك أكون إن شاء الله قد فرغت من البحث المتعلق بمنزلة القرآن من حيث هو رؤية للوجود والعالم وشروط التعامل معهما بنظام الآفاق المحققة لمهمتي الإنسان.

وهي إشكالية أعتقد جازما أن التأصيلي والتحديثي كلاهما يجانب الصواب ليس بسبب خطأ ذاتي بل لأن الأول يعتمد على علوم الملة التي حرفت الرؤية القرآنية والثاني يعتمد موقف من الأديان من منطلق القول بنظرية المعرفة المطابقة ويتوهم حيازته الحقيقة المطلقة بعلمه المبتور.

بوسعنا الآن أن نتكلم على النوعين الأخيرين من القانون أعني الإداري والدستوري. ولكن لا بد من تقديم الدستوري على الإداري لأن ما يتضمنه الإداري (والنوعان الأولان يقتضيانه أيضا إلا أن التأثير في الإداري أكبر من التأثير فيهما) بسبب علاقته المباشرة بطبيعة نظام الحكم وأسلوبه .

فالقضاء الإداري لا يوجد في كل الأنظمة في حين أن النوعين الأولين من القضاء لا يمكن أن يخلو منهما نظام . وهو لم يوجد في الدولة الإسلامية بسبب عدم وضع نظرية في الرؤية الإسلامية التي ينبع منها ما سميناه أنظمة الآفاق المحددة لخصائص النظر والعقد ولخصائص العمل والشرع.

فصحيح أن رجالات الدولة كانوا يقاضون لكن بصفتهم الشخصية في المدني والجنائي وليس بوصفهم ممثلين للدولة وينوبونها في تحمل مسؤولية الدولة في المدني والجنائي رغم أن الرؤية الإسلامية تقتضي ذلك لأنه كان ينبغي أن يكون أحد أهم عناصر مفهوم

مفهوم القانون الإداري يعني أن الدولة نفسها خاضعة للقانون ومن ثم فهي تتحمل مسؤولية أفعالها وعدمها ويمثلها أشخاص القيمين عليها والفرق واضح بين محاكمة الحكام مدنيا وجنائيا في تعديهم على ما ينتسب إلى مجالي المدني والجنائي بصفتهم الشخصية وبين العدوان بصفتهم ممثلين للدولة.

كما أنه يوجد فرق بين أن أشكو الدولة بسبب مسها بحقوقي مدنيا أو حتى جنائيا وبين أن أشكوها لأنها تجاوزت القانون بما فعلته أو بما لم تفعله وكان عليها ألا تفعله حتى لو لم أكن المتضرر المباشر بفعلها أو بعدمه إذ حينها أكون شاكيا بصفتي مواطنا ليس بصفتي المتضرر المباشر: وهذا هو جوهر الحسبة.

لكن هذا المعنى غاب لعلتين رغم أنه كان ينبغي أن يكون من مشمولات نظام أفق العمل والشرع الذي تقتضيه الرؤية القرآنية:

1. غاب أولا لأن الراشدين كانوا يقومون به بأنفسهم إذ لم يكن ضميرهم الديني يسمح لهم باستغلال السلطة أو بالسماح للدولة التي يمثلونها بأن تفعل أو لا تفعل ما يخالف الشرع.

ثم بعد أن انتقلنا من الشرعية المتقدمة على الشوكة إلى العكس أو من الخلافة إلى الملك العضوض جاءت العلة الثانية:

2. صارت الدولة فوق القانون والمساءلة لأنها ليست مبنية على الشرعية بل على التغلب . فلم يعد أحد يجرؤ على مساءلة الحاكم فضلا عن محاكمة الدولة شخصه .

فكان حضور الشرعية وغيابها علة لنفس الأمر، الدولة مرت من وضع الخاضعة للقانون إلى وضع المخضعة للقانون . ومنذئذ إلى اليوم ما زالت الدول في بلاد الإسلام مخضعة للقانون ومتلاعبة به وليست قابلة للمساءلة بل هي صارت أداة التعدي على ما سميناه أصلا للقانون وشرحناه بإفاضة.

ولذلك شكلي أعجب من سخافات الحداثيين الذين يتصورون الإسلاميين عندما يتكلمون على الراشدين رجعيون يريدون العودة إلى الماضي والظلمات كما يزعمون . وما معذورون إلا لأنهم لا يفهمون هذه المعاني اللطيفة التي قد يكون الكثير من الإسلاميين أنفسهم لا يدركونها بوعي ودافعهم منزلة الراشدين فحسب.

وبوسعي أن أزعم دون فخر بمبدأ و"أما بنعمة ربك" أن أقول إن الرؤية الإسلامية فيها نظام آفاق في كل مجالات الحياة الإنسانية يمكن أن تكون منطلقا للحلول وهو أمر مختلف تماما عن الزعم بأن الحلول موجودة فيها بل الموجودة فيها هو نظام الآفاق التي يمكن للمجتهدين أن يستمدوا منها الحلول .

أما دعوى استمدادها من مجرد الشرح اللغوي لنص القرآن فهو أمر مناف تاما لما يشير به القرآن نفسه:

1. فهو أولا يقول إن تبين حقيقته لا يكون بشرح ألفاظه بل برؤية آيات الله

ا ا - الفصل العاشر 2. وهو ينهى نهيا مجرما عن تأويل المتشابه أي المتعلق بالغيب المحجوب على الجميع

بمن فيهم النبي.

فما حرف علوم الملة هو قلب هذين الآيتين فجعلوا الأمر (فصلت 53 (نهيا فأهملوا ما يعلم لم يروا آيات الله الآفاق والأنفس فلم تتبين لهم طبيعة الرؤية القرآنية وما يترتب عليها من أنظمة الآفاق وجعلوا النهي (آل عمران (7 أمرا فانشغلوا بما لا يعلم: فكانت علومهم وأعمالهم كلاما على كلام .

فعلوم الشاهد لم تكن قادرة على علاج العلاقتين العمودية مع الطبيعة لأنها لم تكن هادفة لاكتشاف قوانينها والأفقية مع التاريخ لأنها لم تكن هادفة لاكتشاف سننها. ومن دون قوانين الطبيعة وسنن التاريخ لا يمكن أن تبنى حضارة قادرة على إعالة نفسها وحمايتها بل هي تصبح عالة على غيرها فيهما .

ومن يكون عالة على غيره لا يمكن أن يعمر الأرض ولا أن يستخلف فيها فيفقد ما يسميه ابن خلدون "الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو معنى فساد معاني الإنسانية. لذلك يمكنني القول إن التربية التي صارت وساطة والحكم الذي صار وصاية لم يعد همها إلا السلطان لاستعباد الإنسان.

واجتمع ذلك كله في تعريف الدستور الذي وضعه القرآن وضعا صريحا وفصيحا رغم أن كلتا النخبتين ما تزال تجادل في وجوده وفي وجود نظرية الدولة في الإسلام متصورين أن القرآن الذي هو استراتيجية تربوية وسياسية يمكن أن تكون رؤيته خالية من أهم أدوات هذه الاستراتيجية الثورية.

فالدولة بمقوميها من حيث هي تعيين الرؤية العامة التي يترتب عليها نظام الآفاق هي نظام كل النظم النظرية والعملية كما وصفناها أي نظام العمل والشرع الذي يحتوي ذاته وغيره من الأنظمة الأخرى وخاصة نظام النظر

والعقد لأن ما صدق مفهوم الدولة في العمل يطابق ما صدق مفهوم إرادة الجماعة كذات .

إرادة الجماعة لما تصبح ذاتا في دولة فإنها تتعين في ما يترتب على الرؤية من مقومات العقد والشرع ومن مقومات الدولة كنظر وعمل ويجتمعان العمل على علم بأنظمة الآفاق

وما يستنتج منها من علاج للعلاقتين العمودية والأفقية. وهذا هو ما يجعله القرآن "أمر الجماعة" وحدده آية حرفت مفاهيمها .

ولأورد الآية مميزا بين عناصرها ثم سأكتبها لاحقا بتعويض الضمائر فيها بما تعود عليه حتى يتبين التحريف الذي حصل؛" 1 -والذين استجابوا لربهم 2 -وأقاموا الصلاة 3 -وأمرهم

4-شورى بينهم 5-ومما رزقناهم ينفقون" الشورى (38) :فما دلالة عناصرها؟

نكتب الآية بتعويض الضمائر:" 1 -والذين استجابوا لربهم 2 -وأقاموا الصلاة -3 وأمرهم-أمر المستجيبين لربهم 4-شورى بينهم -شورى بين المستجيبين لربهم -5 رزقناهم ينفقون- ومما رزقنا المستجيبين لربهم ينفقون". عندنا تعديد جماعة بمعيار الربوبية وليس الألوهية ما يعني أن الدولة كونية.

فلو كانت الاستجابة لله وليس للرب لكانت خاصة بالمسلمين رغم أن المسلمين إلههم وربهم واحد . لكن في الأديان المحرفة الإله ليس الرب بمقتضى تحريف مفهومه إذ يصبح إله جماعة بعينها وليس رب العالمين . ثم يأتي علامة الاستجابة الأولى وهي الصلاة رمزا لكل العبادات

كعلامات مشعرية على الاستجابة.

ثم تأتي نظرية الدولة طبيعتها وطبيعة شرعيتها: هي أمر المستجيبين لربهم أي أمر الجماعة التي تذوتت به الدولة فصارت ذاتا فاعلية لها إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود . ومنها تستنتج طبيعة نظام الحكم: أمر الجماعة - جمهورية) راس بوبليكا-أمر الجماعة) ثم تأتي طبيعة أسلوب الحكم فيها .

فأسلوب حكم جماعة الاستجابة للرب لأمرها هو الشورى بين الجماعة (شورى الجماعة- ديموقراطية أو حكم الشعب كجماعة). فيكون نظام الحكم وأسلوبه في دولة الإسلام جمهورية ديموقراطية بالاصطلاح الفلسفي الحديث. ويكون موضوعها رؤية أساسها الاستجابة للرب وغايتها علاج المشكل الاقتصادي الاجتماعي .

وقد رمزت الآية للمشكل الاقتصادي الاجتماعي بعبارة "ومما رزقناهم ينفقون" وأبواب الإنفاق معلومة من كثير من نصوص القرآن لعل أهمها البقرة 177 وهي قد جعلتها من

شروط الإيمان أو الاستجابة إلى الرب وفيها إحالة إلى ضمير المتكلم أي إلى الله رزقناهم ما يعني العرفان للرب المستجاب له.

لكن كل هذه المفهومات حرفت . صار الأمر ليس أمر الجماعة بل أمر ولاة الأمر. وصارت الشورى ليست شورى الجماعة في أمرها بل نصائح الدجالين لولاة الأمر من المتغابين وليس حتى من ذوي الشرعية وأصبح الرزق ليس بيد الرب بل بيد أصحاب المكرمات من اللصوص المستبدة بالأمر.

ثم يزعم "العلماء" أنهم ورثة الأنبياء ويحكم "الأمراء" أنهم يحكمون بشرع الله. فمن يحق له بعد كل هذا التحريف أن يعجب من وضع الأمة الحالي ومن فساد معاني الإنسانية في جميع طبقاتها حتى بلغ الأمر إلى فقدان مقومي السيادة أعني الرعاية والحماية الذاتيتين والتبعية المطلقة للأعداء؟

وما كنت أومن بما قاله أفلاطون من أن النظرية هي النظام الفرضي الاستنتاجي الذي يضع نموذجا يصاغ بلغة شبه رياضية ليترجم ما يعتبره البنية القانونية لموضوع النظرية وظيفتها تعليل كل ما يتجلى فيه من مظاهر فعلا وانفعالا فإني أعتبر ذلك قد كان معدوما في علوم الملة وهو ما أحاول تداركه.

وفي مثل هذه الحالات فإن دليل النظرية ليس فيها وإن كان لتناسقها ما يعتبر من قرائن صحتها لكن الدليل الحقيقي هو بقدر المستطاع تفسير أكبر قدر ممكن من تجليات الموضوع . والموضوع هنا هو مدى نجاح الأمة أو فشلها في علاج العلاقتين بالتجهيزين النظري العقدي والعملي الشرعي لتحقيق مهمتي الإنسان .

وأعتقد ولا فخر أني أوضحت أمرين يبدوان دالين على وجاهة التحليل والتأويل: الوصف الموضوعي لوضعنا والتعليل المعقول لما حدث في علوم الملة وأعمالها مما جعله يكون على ما هو عليه من انحطاط وفقدان لشرطي السيادة رعاية وحماية وما ترتب عليهما من فساد معاني الإنسانية وتبعية عيال.

الفصل الحادى عشر

وصلنا إلى الفصل الحادي عشر والأخير من المحاولة لنعرف قدر المستطاع أعقد مفهوم على الإطلاق في شبكة المفهومات الضرورية لعلاج المسألة مسألة ما يترتب على الرؤية القرآنية بوصفها استراتيجية توحيد البشرية بمشروع نقدي بنائي للتجربة البشرية في تحقيق شروط تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

تلك هي فرضية العمل التي اعتمدتها لقراءة القرآن قراءة فلسفية تحرره من اعتباره "صندوق أدوات" مباشرة فيها كل شيء بدلا من أن تكون رؤية تؤسس لنظام الآفاق المجهزة

1. ليقدر على تحقيق مهمتيه تعميرا للأرض واستخلافا عليها .

2. بإرادة حرة وعقل عالم وقدرة خيرة وحياة جميلة ووجود جليل .

والرسالة الخاتمة لا تدعي الإتيان بالجديد بل التذكير بما هو مرسوم به كبيان الإنسان العضوي والروحي وإزالة ما شابه من تحريف إما بالنسيان أو بتحريف محاولات التذكير السابقة لأن كل الرسالات لها نفس المضمون العقدي الذي يحدده القرآن حتى وإن تعددت الشرعات والمنهاجات.

وتعددها مقصود لأنه هو فرصة التسابق في الخيرات حتى يتذكر الناسون ما فطروا عليه إما بأنفسهم أو خلال هذا التسابق عندما يتبين لهم تفاضل الشرعات وكأنها متوالية من مراحل التربية لتنمية الوازع الذاتي) الضمير) ولتنمية الوازع الأجنبي) القانون (مسارا لقانون القانون : الأمانة والعدل .

وأولى علل تعريف العمل تعريفا جامعا مانعا هو أن اسمه الحقيقي هو "العمل على علم" لأن كل ما ليس على علم لا يسمى عملا بل هو

اضطراب بيولوجي مثل الصرع أو حركات من هوى غيبوبة أو ترنحات السكير أو المريض بالرعشة. ومعنى العمل على علم الجمع

فلا بد في العمل على علم من:

1. غاية محددة

2. أدوات محددة ضرورية لتحقيقها

3. استراتيجية تصورية لمراحل الانتقال من البداية إلى الغاية

4. قدرة مادية لترجمتها إلى استراتيجية إنجاز متكيف مع الطواري في مدته

5. ما يعني قدرة خلقية للصبر والمواظبة والمراجعة الدائمة للعمل لأنه على علم .

والشرط الأعسر هو الأخير : فكم من أهداف واستراتيجيات تصورية وأدوات وقدرات مادية تبذل ثم تذهب سدى فلا يتحقق الهدف ولا تثمر الاستراتيجية التصورية ولا تصلح الأدوات ولا تفيد القدرات المادية إذا لم تكن مستندة إلى قدرة روحية عقلية تتكيف مع الطواري وتصابر وتثابر لتحقيق الهدف .

وكان العمل مع ذلك قابلا لأن يكون أقل عسرا لو كان يمكن أن يحصل للفرد بل هو بالجوهر جماعي دائما. لا يوجد عمل مهما كان تافها يمكن أن ينجزه فرد مجرده ولهذه العلة لا يوجد مجتمع ليست الأعمال فيه مقسمة ومن ثم فهي متكاملة بالضرورة وخاصة في ما يتعلق بشأن جماعي وليس فرديا .

والعمل الجماعي في كل أنواع العمل هو الأسمى سواء في النظر والعقد أو

في العمل والشرع في تحقيق مطالب الإرادة أو مطالب العلم أو مطالب القدرة أو مطالب الحياة أو مطالب الوجود . والأول هو عمل السياسة والثاني هو عمل العلم والثالث هو عمل الاقتصاد والرابع هو عمل الفن والأخير هو عمل الرؤى.

ورغم أن الإبداع لا يكون إلا فرديا فإن شروطه جماعية وثمرته للجماعة. وسأكتفي ببعض الأمثلة وهي مناسبة للحسم مع خرافة المنطق الجدلي المبني على التناقض والصراع بدل التناغم والوفاق . وليكن مثالانا الأولان من فن الرسم وفن الموسيقى وهما أساس كل فن لأن مادتيهما هما أصل كل الوجود المحسوس.

فالفن رغم كونه جوهر الروحي عند الإنسان لا يقوم إلا في محسوس متعين في المكان أو في الزمان . والأول هو حيز الرسم أو الأشكال السطحية أو ذات التضاريس غير الملونة أو

الملونة. والثاني هو حيز الموسيقى الصامتة أو المصوتة غير الناطقة) أي صوت) أو الناطقة (صوت الإنسان: الشعر والغناء) .

ولنضرب الآن مثال الرسم المسطح الملون، هبنا أخذنا لونين الأبيض والأسود بالتناظر مع الوضع والنفي بالمعنى الجدلي. السؤال: هل اللونان في الرسم يؤديان الوظيفة بالتناقض فيكون التقابل بين ناصع الأبيض وظلام الأسود هو المؤدي لوظيفة الرسم أم الدرجات المتكاملة من اللونين وتناغمهما؟

الرسوم البديعة ليست ناتجة عن تناقض اللونين بل هي التي يتكامل فيها اللونان بصورة يكون تمازج النور والظل وتكاملهما فيها هو الذي يحققها

ويبرز ملامح الرسم المحاكي أو المجرد في كل لوحة مكتفية بهما . وإذا تعددت الألوان أكثر من اثنين فالأمر يصبح أشد وضوحا ودلالة.

أما في الموسيقى فلا حاجة لطويل الاستدلال: فالمستوى الأرقى من الفن الموسيقي هو دون شك السنفونيات وهي لا تتألف من نشاز التناقض بين الأصوات بل هي تتألف من تناغمها . ولا أظن أنه يوجد دليل على سخف الرؤية الجدلية والصراعية في الوجود الطبيعي وفي الوجود التاريخي من هذين الدليلين .

والعمارة رسم في أبعاد المكان الخمسة والآداب موسيقى في أبعاد الزمان الخمسة. سبق أن شرحت أبعاد الزمان الخمسة: الماضي له بعدان حدثه وحديثه حول حدثه الذي سبقه والمستقبل له بعدان حدثه عن أحداث المستقبل التي ستليه والحاضر هو بؤرة الإبداع الأدبي المؤلف منها خمستها خارجها .

ولأول مرة سأتكلم على أبعاد المكان الخمسة في العمارة . فهي أولا تحتاج إلى أبعاد المكان الثلاثة التي هي الطول والعرض والارتفاع (وما دون الأرض لا يحسب لأنها المنزل مثلا يكون قد بدأ منه (والمشكل في البعدين الآخرين المناظرين للحديثين اللذين ينقلانا من الزمان الطبيعي إلى الزمان التاريخي .

وهما في الحقيقة بعدان يشترك فيهما المكان مع الزمان عندما ينتقلان من كونهما بعدي الطبيعة إلى بعدي التاريخ. فالزمان يمر من ثلاثة أبعاد إلى خمسة بسبب الحديث حول

الحدث السابق والحدث اللاحق والمكان كذلك يعد ذا صلة بالحدث

السابق وبالحدث اللاحق . شكل منزل له هذان البعدان في العمارة .

فهو بحد ذاته ثمرة الحديث عن العمارة السابقة بل هو بدوره حديث عن العمارة السابقة لكنه في آن حديث عن العمارة اللاحقة لأن صاحب المنزل تجده دائما متلهفا لجعل منزله يكون نموذجا للعمارة اللاحقة فيكون عند من لم يحقق منزله ويبحث عن نماذج يحاكيها قبلة تحكي عن المستقبل المعماري.

ولو أضفت مثالا آخر هو ذروة الفن وأجمل الفنون على الإطلاق وفيه ما هو مطبوع وما هو مصنوع . فالمطبوع هو الطبيعة وبدن الإنسان وما هو مصنوع هو ما يدخله الإنسان على الطبيعي خارجه وفي بدنه . فلا توجد امرأة لا تجمع بين المطبوع والمصنوع ولا توجد حديقة ليست جامعة بين المطبوع والمصنوع.

وما يزيد هذا المزيج بين المطبوع والمصنوع في بدن الإنسان رجلا كان أو امرأة أكثر مما يجعله يجمع بين رسم يجمع بين شكل المكان وحركة الزمان أعني الرقص . فالرقص حركة في الزمان ترسم أشكالا في المكان بكيان هو بدوره مشكل بتضاريس بدنه فهو إذن نحت متحرك وموسيقى صامتة .

العجولون سيعتبرون هذا خروجا عن الموضوع. في الحقيقة لو لاحظوا أن الأمم التي تعمل بحق أي تعمل على علم بالمعنى الذي عرفناه في بداية هذا الفصل هي التي عرفت بالإبداع في الفنون التي ضربتها أمثلة لمعنى التناغم في العمل الفني والذي هو مشروط في كل عمل لأن كل عمل عمل فني بالجوهر.

فإذا وجدت أمة "علماؤها" يحرمون هذه الفنون الخمسة التي ضربتها أمثلة تتعين فيها شروط العمل على علم - الرسم أساسه هندسة النسب المكانية والموسيقى أساسها عدد النسب الزمانية - فأعلم أنها أمة لا يمكن أن تبدع في أي مجال من مجالات العمل بل تكتفي بتقليد الموجود . وهو مناف للرؤية القرآنية.

والأدلة كثيرة . فمنها ما هو ذو صلة بنمط الحياة الجاهلية التي لم يحرمها الإسلام بل استفاد منها وهي متعلقة خاصة بفنون الحرب والفروسية وفيها أهم خاصية يتعلق بها الأمر

وهي شروط النظام وتناغم الأفعال المتعددة المشروطة بها العمل على علم لأن النظام فيه هو علامة كونه عملا على علم .

ومنها ما له صلة بالعبادات نفسها . فالصلاة عامة وصلاة الجماعة خاصة من أهم رموز النظام والتناغم حتى إن أحد قادة الفرس عجب من كون العرب صاروا قادرين على العمل المنظم بهذه الصورة التي بهرته فقال ما لا يزال يقوله الفرس إلى اليوم محافظين على موقفهم ممن فوضوهم قبل الإسلام .

ومنها ما هو أكثر دلالة على أن الموسيقى حتى وإن لم تكن خالصة قد مثلت العلاقة المباشرة مع أسمى عبادة وهي قراءة القرآن . فتجويد القرآن موسيقى ناطقية بأفضل نطق وأفضل خطاب رسالة رب العالمين لخليقته . لكن علماء الانحطاط أهملوا كل هذه الإشارات فقتلوا الذوق خاصة والشعر انحط إلى التكدي .

فالشعر كان من المفروض ألا يقتصر تأثره بأسلوب القرآن في مستواه

الأول -وقد فعل - بل كان ينبغي أن يتأثر بمستوى أسلوبه الثاني وبروحه التي تتجاوز المادية الفجة للشعر الجاهلي . فالمستوى الثاني من الأسلوب القرآني أقرب إلى أساليب الأدب اليوناني منها إلى

أساليب الشعر الجاهلي . ففيه التصوير الشعري لا يكون بالكلام بل بـ"المشاهد التمثيلية" التي تشبه التراجيديا

(مدح الأبطال دراميا أي بالأفعال وليس بالأقوال) والكوميديا (ذم نقيض الأبطال دراميا كذلك) فضلا عن الأبعاد الروحية ذات الرمزية الكونية بخلاف دوران الشعر الجاهلي على الذاتيات الردية والفخر القبلي .

وكان ابن رشد -وهذه من محامده-قد تنبه إلى هذه الخاصية في أسلوب القرآن لكنه لم يجرؤ على قول ذلك مباشرة فنسب الأمر إلى الكتب الدينية خلال شرحه لكتاب أرسطو في الشعر. ولا ضير في ما قاله لأن المقارنة لا تعني المساواة بين طرفيها . فالله يتكلم على نفسه بما يبدو تشبيها بالملوك وهو ملك الملوك .

والتحدي بالقرآن كان ضد الكافرين به لكنه لا يعني منع محاكاة أساليبه في التعبير لأن كل ما يبدعه الإنسان هو محاكاة لأساليب الله في الخلق . فما من ابتكار إنساني وخاصة في

التقنيات ليس هو مجرد محاكاة قاصرة لآيات الخلق . وكل ما نسميه فنون الذكاء محاكاة للعقل الإنساني وإذن محاكاة للخلق .

وإذا كان القرآن لا يحتج على شيء إلا بالإحالة إلى نظام العالم الطبيعي وقوانينه ونظام العالم التاريخي وقوانينه ويعتبر ذلك من آيات الله والأدلة

على وجوده وعلى عمله على علم محيط فمن باب أولى أن تكون التربية والحكم محاكاة لهذين النظامين دليل عرفان لا عبارة عن الكفران.

فهذا هو معنى الاستخلاف : فما كان الله قد اختار الإنسان ليكون خليفته لو لم يكن قد جهزه بما يمكنه من أن يحاكي أفضل ما في الوجود فيخلص ما يماثلها مع النسبية طبعا والمؤمن الصادق لا يعتبر ذلك تألها وكفرانا بل هو يعتبره جوهر العبادة لأن محاكاة أخلاق القرآن وهي أسمى مخلوقات الله إيمان

كنت أنوي ترك هذه البقية للغد لكن الكاتب شجعني على إتمامها رغم أن سرحته خوفا عليه من الإرهاق فبارك الله فيه والحمد لله أن المحاولة وصلت إلى غايتها حتى وإن كان كل مسائلها بحاجة إلى المزيد لكن لا بد من شد الزمام ومسك اللجام . ويكفي ما قلنا ولله الحمد والشكر على نعمائه .

الفصل الثالث عشر

رغم أني ختمت البحث بالفصل الحادي عشر إلا أن النفس ما زال فيها شيء من حتى لم أتكلم على عمل الدولة التي هي ذات الجماعة أو جهازها العصبي الناظم لعملها على علم . والغاية من البحث كله هي تحرير هذا العمل من عقد النقص التي يعاني منها نوعا

والمثال المعروف في تقاليدنا ليس مقارنة الجماعة وعملها كذات على علم بالبدن ووحدته بل مقارنة العملين من حيث الانتظام بين الوظائف وخاصة عام كل وظيفة بالبقية وتفاعلها معها فعلا وانفعالا . لكن ذلك لا يني أن

كل عضو من الأعضاء العاملة معها والمتعاملة له اختصاصه ونجاحه يكون في أدائها .

وقد سبق فبينت أن أعضاء الدولة العاملة بتناغمها وبقيام كل منها بوظيفته بحسب مقتضياتها هي النخب الخمسة وهي نخبة الإرادة أو الساسة بنوعيهم ونخبة العلم أو منتجو المعرفة بنوعيهم ونخبة القدرة أومنتجو شروط القيام بنوعيهم ونخبة الحياة أو الفنانون بنوعيهم ونخبة الوجود أو أصحاب الرؤى بنوعيهم .

وسأضرب مثالا من الفنون مرة أخرى للدلالة بمعنى "تؤدي وظيفتها كل بمقتضى اختصاصها" . وسأسمي هذا المثال من الفنون بالحاسة التي تؤديها : فعندنا عين الرسام وأذن الموسيقار وأنف العطار ولسان الطعام واللماس فيها جميعا لأنها كلها تدرك بالملامسة من العين إلى اللسان .

فهذه الأعضاء تجمع بين الموهبة الإلهية لأعضاء الإدراك الحسي وتكوين صارم لهذه الموهبة للحصول على هذا النوع من الفنيين لك أهم الفنون التي وصفت : عين الرسام وأذن الموسيقار وأنف العطار ولسان الذواق للسوائل وخاصة الخمور وكلها مصحوبة كما أسلفت بالملامسة بين الإنسان والمواد الخارجية.

ويمكن أن نقول إن هذه الاختصاصات هي من جنس "الهوائيات الوجودية" التي لها من الدقة واللطافة ما يجعلها أسمى ما لنا من علاقة بالوجود الخارجي تجعل الجماعة بعضلهم

قادرة على تعديد أرقى مستويات الذوق الفني للمرئي والمسموع والمشموم والمذوق والملموس مما حولنا من الطبيعة ومحاكاته بتقنياتنا .

فالرسام والنحات يمكنهم أن يبدعوا بتقنياتهم ما يحاكي كل شيء بل وإبداع ما لا مثيل له في الوجود الخارجي ونفس الشيء يقال عن الموسيقار وعن العطار والذواق في الطعوم وكلهم من لطيفي اللمس بحواسهم الرهيفة. ونموذج الفنون تقاس عليه حاسة السياسي والعالم والمنتج لشروط القيام وللرؤى .

مشكل عمل الدولة هو إذن مشكل مضاعف : كيف تنتخب الجماعة هذه النخب في العمل كما تنتخب عين الرسام وأذن الموسيقار وأنف العطار ولسان الطعام بحاسة لمس أو تلق مباشر

للمعطيات التي يتحدد بها قيام الدولة ونجاحها في تحقيق شرطي السياسة أعني الرعاية والحماية الذاتيتين .

ثم كيف تعمل هذه النخب الخمسة بصورة تجعل عملها يكون مثل السمفونية في الموسيقى أو مثل البدن السليم في الحياة بصورة يتحقق فيها شرطان: أن تعمل كل نخبة بمقتضى وظيفتها بكامل الحرية وأن يكون الحاصل من عملها هو التناغم المجانس لتناغم الآلات الموسيقية في السنفونية المبدعة.

فلأشرح أولا معنى "بنوعيهم" في الحالات الخمس : فكل واحدة من النخب هي كل الجماعة والمختصون منها بحسب المجال والأول فرض عين والثاني فرض كفاية بمعنى أن الجميع ساسة حكما ومعارضة ومنتجو معرفة إنسانية وطبيعية ومنتجو قدرة مادية أو رمزية ومنتجو فن بمواد خارجية أو بكيان الإنسان.

وقبل ذلك وبعده منتجو الرؤى الدينية والفلسفية وهم نوع عجيب في كل

الحضارات لأن اختصاصهم هو اللا اختصاص لكون الرؤى متقدمة على الاختصاصات ومرتبة لها وهي من جنس رئيس الفرقة الموسيقية في مستوى التصور وليس في مستوى الانجاز الذي يؤديه بنفس المعنى السياسي .

فإذا تم انتخاب هذه الأصناف من النخب على أحسن وجه وأدت كل واحدة منهم دورها بمقتضى معاييره وقيمه فإن السنفونية تكون موجودة بينهم بالقوة خاصة إذا عمت النخبة

الأسماء والبيآن 68 أبو يعرب المرزوقي

لمرجعياتها الروحية والعقلية.

فالرؤى هي في الحقيقة استراتيجيات عمل على علم بأي جماعة. وطبعا فلا السياسي ولا العالم والقادر ولا الفنان هم مجرد آلات ناسخة للرؤى المعبرة عن المرجعيات الروحية والعقلية للجماعة بل هم بدورهم بحكم تربيتهم عليها بحرية خالية من الوساطة والوصاية لهم اجتهاداتهم الخاصة بهم .

ولذلك فكلما كانت النخب حرة ومعبرة بكامل الحرية على فهومها كلما اقتربنا من تحقيق شروط الطابع السنفوني للعمل الجماعي وهو من طبع هدف عسير التحقيق لكنه شيئا فشيئا يتحقق فتصح الدولة وكأنها ساعة سويسرية تعمل بتناغم تام بمقوماتها الخمسة:إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود .

وليس هذا إلا قاعدة الأساس لعمل الدولة لأن امتحان فاعليتها هي في

تطبيقاتها في وظائف الدولة المباشرة لحياة الجماعة اليومية في كل أنشطتها التي تعود بالأساس إلى علاج العلاقتين العمودية مع الطبيعة لإنتاج شروط الحياة العضوية والعلاقة الأفقية مع التاريخ لإنتاج شروط الحياة الروحية.

وهذا هو المستوى الثاني من وظائف الدولة والذي هو في علاقته بالمستوى السابق من جنس التجربة الطبيعية في علاقتها بالنظر والعقد ومن جنس التجربة التاريخية في علاقتها بالعمل والشرع. والمستوى الثاني يتألف من خمسة وظائف للحماية وخمسة وظائف للرعاية .

فالجماعة لا تعمل بسلام في ما بينها -وهو شرط تقاسم الأعمال والتعاون ثم التبادل بالتعاوض العادل - من دون حماية داخلية وهي مضاعفة قضاء وأمنا ومن دون حماية خارجية وهي مضاعفة دبلوماسية ودفاعا وهذه الحماية بحاجة لأن تعمل على علم وذلك هو دور الاستعلام والإعلام السياسي في كل دولة.

لكن قبل ذلك فالجماعة لا توجد ولا تبقى أصلا من دون القيام المتجدد دائما بإنتاج الإنسان نفسه تكوينا بالتربية النظامية والتربية الاجتماعية وتغذية لبدنه بالإنتاج

الاقتصادي ولروحه الإنتاج الثقافي وشرط ذلك عمل على العلم هو البحث والإعلام العلميين حول الطبيعة والتاريخ وحول الإنسان.

ويكفي أن تنخرم واحدة من هذه الوظائف حتى تسد البقية ما لم يقع تداركها أولا وتدارك السنفونية الحاصلة من عملها المشترك على علم ناما كما تعمل الجوقة الموسيقية بآلات أعضائها المختلفة بقيادة رئيس الجوقة الذي يراقب الإنجاز ويسيره . وهذا تقريبا هو دور الحكومة مع مراقبة

المعارضة للأداء .

وطبيعي أن يكون الأمر شديد العسر لكن القاعدة الأساسية هي أنه كلما كانت النخب حرة ومتحاورة كان ذلك بخلاف أوهام المستبدين والفاسدين كلما تحقق التناغم أما إذا استبد أحد وخاصة رئيس الجوقة فأراد أن يصبح هو صاحب القرار في كل هذه الاختصاصات فإن النتيجة هي الانخرام والعقم الملقبين .

وهنا يأتي مثال عمل البدن . فإن لم يعمل جهاز الدورة الدموية وجهاز الدورة الغذائية وجهاز الدورة العصبية وجهاز المدارك الحسية كل بمقتضى وظيفته ولم يكن سليما فإن البدن يمرض ويصبح معوقا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى السنفونية فأي آلة تسد تدخل التشاز فيها فتفسد . وكذلك الدولة.

والفساد يصيب العمل على علم الذي هو جوهر قيام الدولة بوظائفها من مدخلين:

1. مدخل الآلة المجردة التي هي نظام المؤسسات التي يتكون منها صورة الجماعة أو الدولة وهي جهاز آلي خال ممن القيمين عليه وهو المدخل البنيوي الآلي وفيه تكون الدولة شبه مكنة "'قطعها" هي المؤسسات.

2. من تتعين فيهم المؤسسات بوصفهم قيمين عليها وممثلين لدورها فيملؤون خانات الجهاز أو المكنة التي تتألف من منظومة المؤسسات ليجعلوها كائنا حيا وكل من يقوم على مؤسسة يكون ممثلا للجماعة وهو المقصود بالأمانة في مستويات القانون الشرط الأول فيه مع العدل شرطه الثاني .

وهذا المستوى الثاني هو مناط البعد الخلقي من الدولة. الأول هو البعد التقني من الدولة والثاني هو البعد الخلقي من الدولة ويمكن قياس ذلك على علاقة نظام المكنة في السيارة والسائق . فالقيم على إحدى المؤسسات سائق لها وكأنه سيارة يمكن أن تفسد تقنيا كمكنة ويمكن أن تفسد خلقيا كسياقة .

لكن المكنة تسهم في أخلاق الدولة إذا هي تطورت فتعقدت أجهزتها بصورة تحول دون أخطاء السائق وتمكن من اكتشافها ومحاسبته على سوء سياقته وهذا هو دور القانون في الدول لأن مساءلة القيمين على المؤسسات لا تكون ممكنة من دون تجهيز المؤسسات بأدوات مراقبة القيمين : وهو دور خلقي كذلك .

والقيمون لهم كذلك بعد تقني . فالقيم له كفاءة تقنية وله سلامة خلقية . فلا الأولى وحدها تكفي ولا الثانية تكافئ بل لا بد من الاثنين : من هنا ضرورة تكوين القيمين على المؤسسات تقنيا وخلقيا . وبذلك وفيت بالمطلوب علما وأن ما في النفس من حتى لن يوقفه إلى مشارقة الحياة . والله هو الموفق .

والثابت أمران:

أن العمل على علم أي عمل على علم عمل جماعي حتى وإن بدا فرديا وخاصة عندما يتألف من شروط تقامه . فلا يوجد عمل فني كامل من دون المستويات الخمسة التي بينتها في إنتاج الثروة بضاعة كانت أو خدمة. فلا بد أولا من الفكرة ولا بد من المستثمر والممول والعمل والمستهلك .

وذلك العمل الفني؛ فمثلا لو أخذنا أفلام السينما فلا بد فيها من صاحب

العمل الأدبي والمستثمر الذي يكلف من يصوغها في سيناريو وممول للعمل ثم الممثلين وكل الطاقم المنجز للعمل ثم المستهلكين وهم في المقام الأول لأن المستثمر والممول لم يختاروا الشركة إلا بعلم من حاجة المستهلك للمنتج .

وكذلك الأمر في كل عمل يبدو فرديا حتى في إطار حياة الأسرة أو حتى في أقصى حالة وهي حالة الفرد المنعزل فهو لا يكون عملا إلا على علم بشركة يستثمرها ويمولها ويستهلكها

نفس الشخص في الظاهر لكن الشركة والاستثمار والتمويل والاستهلاك كلها جماعية في شروطها وفي ثمراتها .

لكن هذه الأبعاد تصبح بارزة حتى لفاقدي البصيرة في العمل الجماعي أي في الدول لأن الرؤية والسياسة والعلم والذوق والقدرة ببعدي كل واحدة منها مشاركة في أي منجز جماعي وخاصة في بعدي السيادة التي هي ممتنعة إذا لم تكن الجماعة قادرة على الرعاية والحماية الذاتيتين .

أبو يعرب المرزوقي

نسق القرآن محاولة تعد لـأكسمته بقدر الإمكان أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

72 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 17

الفصل الثانى 21

الفصل الثاني 22

الفصل الثانى 31

الفصل الثالث 33

الفصل الرابع 46

الفصل الخامس 63

توذس ب -13-10 /1441 05-06-2020

الفصل الأول

- الفصل الأول - لا عزمت على البحث في شروط بناء القرآن؛ بناء نسقيا يجعله وكأنه ذو بنية أكسيومية للديني من حيث هو ديني (كما هي حقيقة الإسلام باعتباره نظام الفطرة بداية؛ واستراتيجية تحقيقها غاية) وظيفته تحديد سياسة عالم الشهادة في ضوء عالم الغيب مثالا أعلى يعبر عنه بلغة عالم الشهادة مع حرز أن لا شيء منه يماثله ؛ اكتشفت الخيط الهادي؛ أي المبدأ الذي يمكن من استنتاج القرآن كله منه . وقد تصورت "فرضية عمل" توضع تحت الامتحان الفعلي ؛ أن أساس ذلك ينبغي أن يكون الحد الأدنى من الآيات؛ أي آيتين على الأكثر تؤديان هذه الوظيفة بحيث أننا لو افترضنا أنه لم يبق غيرهما من القرآن (مع افتراض أنه يمكن ألا يحفظ كله كما وعد الله) لأمكن لي أن اعيد بناء معاني القرآن كلها استنتاجا من ذلك الحد الأدنى من آياته . وما فاجأني أني اكتشفت أن معنى هذا الحد الأدنى يصدق على أي زوجين من الآيات إذا اخذناهما مترابطتين منطقيا ؛ لأن سر ترابطهما هو هذه الخاصية طالتا أو قصرتا . فانتقلت من مشكل طلب الزوجين بما اشترطته؛ إلى اختيارهما من بين كل أزواج آيات القرآن المتصفة بهذا الترابط بعد أن تأكدت أنها كلها تتصف بهذا الشرط. ولولا ذلك ؛ لاستحال أن ينجم القرآن أو لصار التنجيم غير خاضع لنظام يعلل ترتيبه خلال تعليمه وخلال تنفيذ معانيه في التاريخ باستراتيجية ناجعة كما حدث فعلا خلال العقدين ونيف من البلاغ النبوي, بحيث تتوالى الآيات

في التنجيم توالي مراحل الخطة التي هي استراتيجية سياسة عالم الشهادة بمثال عالم الغيب. بعبارة أوضح: كيف يمكن للإنسان أن يسوس عالم الشهادة، محاولا الاعتماد على مثال أعلى هو سياسة الله لعالم الغيب الذي يحكم عالم الشهادة ؛ ليس مماثلة مطابقة بل مماثلة المشرئب للمثال الأعلى، مع العلم باستحالة المطابقة معه، ومع العلم أن المطلوب ليس الوصول إليها، وهو مستحيل ؛ بل الاشرئباب أو الجاذبية التي تحرر من الإخلاد إلى الأرض بقصد السمو؟

فالإنسان لا يعير بنتيجة فعله وحدها، بل خاصة بصدق مسعاه إليها من حيث هو اجتهاد نظري وجهاد عملي (وهو معنى الاستثناء من الخسر في سورة العصر) . وحينئذ سهل امر الاختيار بين المتماثلات في ذاتها والمختلفات، سهلا قدرتي على بيان تلك الخاصية فيها لغيري . فكون لكل أزواج آيات القرآن المترابطة حدا أدنى للترابط المعنوي، لا يعني أن بيانها فيها لغيري، له نفس المصاعب في شرحه لغيري حتى وإن بدا ليس شبها بينا بذاته. شكان أن اخترت آيتين متكاملتين وجعلتهما شعار التيسير لأنهما بدوا لي أكثر يسرا وليونة هذه الوظيفة العامة في كل الأزواج القرآني . وأهم ما يسعدني في هذا الاكتشاف ما يضيفه لاكتشاف سابق استعملته في محاضرة لي حول الحكم والسياق في الفقه وهو، أن كل حكم في القرآن يحدد القرآن طبيعته بزوجين من صفات أفعال الله متكاملين يحددان طبيعته مثل ؛ (وكان الله عليما حكيما)، فعليم وحكيم ليسا صفتين لله مباشرة، بل لفعله المحدد لطبيعة الحكم . وفي هذه الحالة, أمثل لخاصية أزواج الآيات بآيتين من الإسراء :"(وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما

أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا (105) وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ,((106) فهما يمثلان الزوجين الأيسر على المتأمل لإثبات الفرضية؛ اي وجود كل القرآن فيهما مثل (وكان الله عليما حكيما) لوصف حكم الله في نظام المرائض) الآية 11 من النساء) .

لكن الاستنتاج لن يكون من الآيتين مباشرة؛ بل من مبدأ ثان وهو تعريف القرآن نفسه بكونه "رسالة تذكير" للمكلفين بأمر حاصل ؛ لكن الإنسان ينساه بسبب اخلاده إلى الأرض اخلادا يفسد عمل جهازه الإدراكي ؛ ويرمز إلى تأثير مبدأ تدخل الشيطان لإثبات عدم أهلية آدم للاستخلاف . فالمعنى الوسيط بين الفرضية واثباتها ؛ يمكن اعتباره فرضية فرعية وهي الاعتماد على تعريف القرآن لذاته من حيث هو رسالة أي: معنى التذكير ومعنى النسيان اللذان يرجعان وظيفة الرسالة إلى إيقاظ الفطرة وليس الإتيان بعلم ليس بعد حاصلا فيها . لكأن الأمر شبها بنظرية سقراط في المعرفة والتذكر . ولما كان مفهوم الرسالة يعني أنها مؤلفة من بنية مخمسة العناصر:

1 . المرسل) الله) .2 والمرسل إليه (الإنسان وغيره من الموجودات حتى وإن لم تكن حاملة للأمانة لأنها لم تقبل تحملها مثله (

.3 والرسول يبلغ للرسالة

.+ ومنهج التبليغ في وظيفتي التربية والحكم أي سياسة الإنسانية

.5 ومضمون الرسالة وهو كل العناصر الخمسة من حيث هي تذكير بشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

وبهذين الفرضيتين ؛ الأصلية والشرعية؛ سنستنتج مضمون القرآن ومعانيه بكل ما فيه . واطاب من القارئ الكريم ألا ينسى أننا فرضنا جدلا - لأننا نؤمن بان الله حافظه - أن القرآن قد فقد لسبب من الأسباب ولم يبق منه الا الآيتان اللتان وجدناهما بالصدفة؛ ونريد استنتاج ما افترضناه قد ضاع من نصه ؛ ومن ثم من معانيه لنستعيدها بالاستنتاج كمن يعيد بناء إحدى الإحاثيات العضوية في طبقات الارض العميقة التي تعود إلى ملايين السنين ولم يجد إلا بعضها .

فلكان فرضيتي تعامل القرآن في هذه الفرضية الجدلية وكأنه كائن إحاثي وجدنا بعض عناصره بالصدفة؛, وهنا عنصرين فحسب؛ ومنها سنستنتج كل الكيان بعملية تنسيقية تفترض أن البعض فيه علامات دالة على الكل الذي نكتشفه بصورة جامعة مانعة؛ أي لا تفضل عن أي شيء منه ولا تضيف إليه أي شيء ليس منه بفضل النسق . فالبحث في الإحاثيات يعتمد مثل هذه الفرضية لأنه من البعض يستنتج الكل الذي له في البعض علامات نسقه المحدد لعناصره المقومة.

*«وحتى لا يتهمني أحد بأني أفترض المستحيل لأنه يعارض وعد الله بحفظ القرآن؛ فينبغي أن أضيف أن الله وعد في القرآن بحفظه لكنه لم يقل إن ذلك الحفظ هو بالضرورة في عالم الشهادة. فاعل الحفظ مقصور على عالم الغيب . والدليل أن الكتب السماوية السابقة يشملها الحفظ لأنها من نفس المشكاة لكنها حرفت إما بالزيادة أو بالنقصان. ولم

يحاول أحد. وضع هذه الفرضية لاستعادة الأصل إلا القرآن في كلامه. عنها بمعيار التصديق والهيمنة. ومعنى ذلك أن فرضيتي لها أصل في معيار

التصديق والهيمنة القرآني . لكن هذا المعيار أساسه مسلمة هي أن ما ليس فيها موافقا للقرآن تحريف ؛ وإذن فالقرآن ينطلق من نسقه لإصلاح الرسالات السابقة عقديا ولا يتطرى لإصلاحها شرعيا لاعتباره الشرائع متعددة (المائدة ,(48 لكني أرجح أن الحفظ يتعلق أيضا بعالم الشهادة وذلك لعلتين :

© لأن القرآن هو الرسالة الفاتحة والخاتمة مثل موضوعيا :

© الذي هو التذكير بالفطرة الإنسانية ومن علاماتها شهادة الميثاق .

© ومن ثم فهو باق ما بقي الإنسان في عالم الشهادة.

© ولأنه طبعا باق في عالم الغيب.

© لأنه نسخة من اللوح المحفوظ في اعتقادنا نحن المسلمين .

فهو إذن باق في عالم الشهادة لأنه عين ما يذكر به الإنسان وما يذكر به الإنسان مرتسم كيانه العضوي والروحي وهو قابل للتلخيص في آيتي الميثاق أو شهادة المأخوذين من ظهور آبائهم . وكان يمكن أن اختارهما بديلا عن آيتي الإسراء اللتين جعلتهما شعار التيسير الفلسفي ؛ أي البحث في بنيته النسقية . لكني فضلت هذين ليسر الاثبات لتوضيح الفرضية للقارئ .

هي إذن عملية فلسفية خالصة؛ أو بصورة أدق منطقية خالصة رغم أن لها أصلا في معيار التصديق والهيمنة؛ لكني لا أدعيه لأن الله مطلع على ما حرف وهو ليس في مستطاعي . ولهذا شبهت العملية بطريقة البحث في الإحاثيات الحية التي دفنت منذ ملايين السنين تحت الارض والتي تعتمد على نسقية النظام الذاتي للكيانات العضوية وحتى نظام المبدعات الحضارية

من التراث الإنساني في الحريات التي تدرس التراث.فنحن نكتشف بعض عناصرها بالصدفة في الدراسات الجيولوجية لطبقات الأرض ومنها نستنتج كل عناصرها بمنطق النظام الذي يقتضي الباقي المفقود من طبيعة علاقاته بالبعض الموجود جمعا ومنعا . هي إذن عملية شديدة التعقيد وهي في هذه الحالة غير مسبوقة في التفاسير المعلومة إلى

حد الآن؛ إذ حتى نظرية القرآن يفسر ذاته أي بعضه ببعضه فهي استقراء من الموجود وليست استنتاجا لما يفترض مفقودا ويراد استعادته .

فاستقراء وحدة الكل من الموجود أيسر؛ لكنه ليس أصلا لاستنتاج؛ بل نتيجة لاستقراء . وما هو نتيجة للاستقراء لو أردنا التثبت من كونه تاما (والاستقراء لا يكون تاما أبدا) فإنه سيعود لفرضيتنا . إذ أنه لا شيء يثبت تمامه إلا إذا بينا أنه كاف لاستنتاج الباقي لو فرضناه مفقودا بافتراض التمام في نسق العناصر المكونة للشيء . وذلك هو معنى الاصل في أي نسق عقلي وهو هدف المحاولة. والمعلوم أن القرآن يستدل بنظام العالم الذي هو نظامه نظام الطبيعة ونظام التاريخ ونظام كيان الإنسان البدني ونظام كيانه الروحي . وإذن فهو نسخة من هذه الأنظمة التي تمثل نسيج استدلاله الديني . ومعنى ذلك أن نظام القرآن هو نظام العالم الطبيعي والتاريخي ونظام الإنسان العضوي والروحي في آن . وهو جوهر الدين بالمعنى الذي تجدده فصلت 53 التي تبين حقيقة القرآن والتي هي عين ما نراه في آيات الله التي تتجلى في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وفي الانفس (كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي). ومنها يتبين أن التذكير بالفطرة يعود إلى التذكير بمهمتي الإنسان وبجهازيه لإنجازها وبتسخير العالم الذي

يستمد منه الإنسان شروط قيامه في عالم الشهادة. ولهذا سميت التفسير الذي شرعت فيه خلال مقامي في كوالالمبور بين 2002 و2005 عنونته في هذا العنوان: الجلي في التفسير: "استراتيجية القرآن التوحيدية (للإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية". وهو ما يعني أن السنة هي منطق السياسة المحمدية من حيث هي سياسة التربية لتكوين الإنسان وسياسة الحكم لقوامة الرعاية والحماية. وبذلك قطعت دابر النزعة القرآنية الدالة على الحمق لأن أصحابها يدعون أن القرآن مغن عن السنة التي هي عينة منه حققها الرسول .

وما حققته السياسة المحمدية بهذا المعنى هو عينة من استراتيجية تحقيق الوحدة الإنسانية. ولذلك فالإسلام حام لكل الأديان بوصفها أمرا واقعا متعددا من أمر واجب واحد هو الدين عند الله أول الإسلام من حيث هو الفطرة الدينية الكونية) البقرة 62

والمائدة 69 والحج :(17 وصحابة الرسول ممثلون لكل الأعراق التي كانت ممثلة للإنسانية عصر نزول القرآن أي العرب والعجم بكل كل أصنافهم المعلومين في ذلك العصر عينة من الكل .

والجامع بين عناصر هذه العينة حددته النساء 1 من حيث الاعتماد على وحدة الإنسانية (مبدأ الأخوة البشرية: كلهم من نفس واحدة ولهم رب واحد حتى لو تعدد اعتقادها في آلهة مختلفة) وحددته الحجرات 13 من حيث المساواة بينهم قانونيا وحصر المفاضلة في الأخلاق) التنوع العرقي والطبقي والجنس ليس أساسا للمفاضلة وتعددهم يقتضي التعارف معرفة ومعروفا) ولا تفاضل بين الأعراق لأن التفاضل الوحيد الذي يعترف به

القرآن يكون التقوى عند الله.

كيف سنستنتج من هاتين الآيتين القرآن الكريم كله، بوصفه رسالة خاتمة، بعد أن وصلناهما بوسيط هو مفهوم الرسالة التي تتحدد، بمرسل ومرسل إليه ورسول وطريقة تبليغ الرسالة ومضمون الرسالة من حيث هي تذكير لأمر منسي وليست تعليما لأمر مجهول عند المرسل إليه ، وكل ذلك ورد في الآيتين كما سترى؟

وتلك هي الإشكالية التي نريد بيان إمكانها بالاعتماد على أي زوجين من آيات القرآن بقيا منه إذا افترضنا أنه لم يبق غيرهما من القرآن.

الخمسة التي يفيدها مفهوم الرسالة: المرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج تبليغ الرسول لمضمون الرسالة ومضمون الرسالة؟ هنا أيضا لا نحتاج إلا للمنطق: فحتى في المراسلات الإنسانية أول ما نفكر فيه هو من أوصل إلينا الرسالة وهو في ذكرنا للعناصر الخمسة قبلها ، أي الثالث، أعني الرسول . ونرتب بقية العناصر على جناحي القلب: اثنين قبله، واثنين بعده.

فقبل الرسول عنصران ، وبعده عنصران . وهما بالتناظر بين ما قبله وما بعده:

© أول تناظر هو بين المرسل إليه وأسلوب التبليغ لأن هذا الأسلوب ينبغي أن يكون في علاقة بشروط التلقي الكونية عند المرسل إليه .

© تناظر ثان بين المرسل والرسالة إذ لا يمكن أن تكون الرسالة غير ما ينتظر من الخالق والآمر أعني حتما استراتيجية الأمر بالخير واستراتيجية النهي عن الشر

© تناظر داخلي في كلا الجناحين: ففي ما قبل الرسول تناظر بين المرسل والمرسل إليه لأن الرسول ليس وسيطا يبين المرسل والمرسل إليه يتجاوز تبليغ الرسالة؛ وفي ما بعد الرسول

© تناظر شامل بين الجناحين: وهو التناظر بين عنصري الآفاق أو العالم (الطبيعة والتاريخ) وعنصري الأنفس أو الذات الإنسانية (الكيان العضوي والكيان الروحي).ولعل أهم مميز قرآني في الرسالة هو نفي الوساطة الروحية بين الإنسان وربه شؤونه الروحية؛ والوصاية المادية بين الإنسان وعالمه في شؤونه الدنيوية. وذلك أنه يفسر التحريف بدور الوساطة والوصاية وجعل الدين والسياسي وكأنهما فرض كفاية؛ في حين أنهما فرض عين . لذلك فالعنصران الواردان بعد الرسول في ترتيب العناصر؛ أي بين منهج التبليغ, ليس وساطة تلغي العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه؛ بل هي توقظها كما يحددها مضمون الرسالة الذي ليس للرسول دخل فيه ؛ لأنه هو نفسه أحد المرسلين إليهم . فهو لا يتميز عن غيره من المخاطبين بالقرآن إلا بحيازته على شرطي الأمانة في التبليغ؛ أي البصيرة الشاملة والصدق في الإنباء بما يتلقاه: ولذلك ؛ فأخلاقه هي أخلاق القرآن وهي من موضوعات الكلام في الرسول . وهذا التناظر في الجناح الثاني بين أسلوب التبليغ والمضمون المبلغ ؛ يتعلق ببصيرة الرسول وبأمانته وصدقه وبالتأكد من أن المضمون المبلغ جاء مطلق المطابقة مع الرسالة كما تلقاها من المرسل ولم يطرأ عليها تحريف أو تغيير خلال عملية إيصالها للمرسل إليهم بجوهر السياسة بما هي تربية وحكما : وتلك هي عصمة الرسل ولا تنفي كون ما يتجاوز الرسالة هو اجتهاد وجهاد وليس هو فيه معصوما لأنه شرط ذلك

العلم المحيط وعلم الغيب المنفيين عن غير الله .

نأخذ الآيتين ونبدأ بالعنصر الثالث الذي هو قلب العناصر الخمسة أي بالرسول . فالآيتان تعددان وظائفه تعديدا حصريا وصفا للغاية من اختياره بأربعة مفهومات يوحد بينها جوهر دوره الذي لا يكتفي بإيصال الرسالة بل بالعمل على تحقيقها (تنزيلها) بما هو جوهر السياسة؛ أعني بنموذج التربية وبنموذج الحكم ؛ وأسلوبهما هو أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة؛ لذلك فهو لا يكون إلا مبشرا ونذيرا . وسياسة التربية مقدمة على سياسة الحكم . ويمكن اعتبار المرحلة المدنية هي سياسة التربية, والمرحلة المكية هي سياسة الحكم ؛ وطبعا فالأولى تتواصل مع الثانية ولا تكتفي بالإعداد إليها .

فالآية الثانية (106) تعدد وظيفة الرسول (نموذج المربي والحاكم لتنزيل مضمون الرسالة على نوازل عينية تعد أمثلة من تنزيل معنى المثال الأعلى) واسلوبه) البشير والنذير) وأداته) قراءة الرسالة على مكث) . وتلك هي علة اختياره من بين البشر أوعلة اصطفائه لما حاز عليه من شروط أداء أفضل شروط البلاغ ليس التصوري فحسب بل الفعلي كذلك . وبذلك ؛ فصفات الرسول كفاءة فنية وجدارة خلقية قابلة كلها للاستخراج من هذه الآية حتى لو فقدت كل آيات القرآن الأخرى . ف "وما. . . إلا" في حصر الإرسال في "بشيرا ونذيرا" تعني الجمع والمنع. وإذن فما حددته الآية لوصف وظيفة الرسول وأسلوبه وأدواته في تحقيق ما طلب منه لسياسة عالم الشهادة سياسة بالقرآن تكون عينة من مضمونها التاريخ الفعلي كاف ومغن عما سواه حتى لو افترضنا أن حربا أو جائحة كونية انهت وجود

المسلمين وآثارهم ولم يبق إلا هاتين الآيتين المتزاوجتين من آيات القرآن كلها . وكل العناصر الخمسة قابلة للاستنتاج من هاتين الآيتين ومن كل زوجين من الآيات لهما صفة الترابط الحائز على معنى تام مكتف بذاته كما سنرى أنها ما يمكن استنتاج القرآن كله منه والعلة في الزوجية والاكتفاء بالذات هو أنه لا يمكن تصور الواحد المكتفي بذاته متوفرا لغير الله. وكل ما عداه لا بد فيه من الزوجية التي هي شرط التخميس البنيوي لكل معنى مكتف بذاته: فلا بد من الزوجين ومن تفاعلهما في الاتجاهين أي من أول إلى ثان ثم من الثاني إلى الأول ؛ ونظام بنية هذه العناصر الأربعة وذلك هو المخمس البنيوي المكتشف

بذاته . والأهم من ذلك كله - عند افتراض انقراض المسلمين وزوال تراثهم - هو أن هذا الاستنتاج قابل للامتحان بالرجوع إلى القرآن للتأكد من صحته . فيكون الاحتكام إلى نص القرآن في ما يخص الرسول ودوره كأنه احتكام إلى التجربة في النظريات العلمية. إذ لا نفحص كل القرآن ؛ إذا أمكن لاحقا اكتشاف نسخة في مكان ما بعد البحث المستوي؛ فلن نجد إلا ما توصانا إليه بعملية الاستنتاج المنطقي المعتمد على فرضيتنا . وهذا هو القصد بالتفسير الفلسفي للقرآن الكريم: اكتشاف عدد قليل من المبادئ كافية لاستنتاج كل ما في القرآن بصورة نسقية تغني عن تضارب الآراء حول تأويل القرآن وكأنه فوضى وليس مدونة ذات نسقية قابلة لأن تقودنا في قراءته مثلما تقودنا النظرية العلمية للخروج من ظاهر الفوضى في الطبيعة. وكل من عاد بهذا المعنى إلى القرآن لامتحان فرضيتنا يكتشف أن الإحالة على الرسول الخاتم باسمه العلم لا تتجاوز خمس آيات:

© اربعة منها باسم محمد

© والخامسة باسم أحمد وكل ما عداها من الإحالات بالوصف وهي موجودة في كل سور القرآن تقبل الرد إليها تؤكد صحة ما استنتجناه من الآية 106 من الاسراء . وقد أطنبت في شرح ذلك في ما صدر من التفسير الفلسفي ؛ وجله لم يصدر بعد وهو متواصل ومنه هذه المحاولات . وقد بينت ذلك فيه وبها حددت فلسفة السياسة في تكوين العينة المحمدية من استراتيجية القرآن التوحيدية للإنسانية وطبيعة المعارك التي خاضها الرسول الخاتم بوصفه مربيا وحاكما لهذه العينة من توحيد الإنسانية بمنطق النساء 1) الاخوة البشرية) والحجرات)13 التعارف معرفة ومعروفا (. وبذلك فالقرآن يختلف عن جميع الكتب الدينية لأنه يجمع بين نوع التصنيف الديني ونوع التصنيف الفلسفي إذ هو بالأول يخاطب الوجدان وبالثاني يخاطب الفرقان . وتلك هي علة مخاطبة لكل إنسان . وإذن فالآية 106 في علاقتها بالآية105 قابلة لأن تكون مصدرا نستنتج منه كل ما ورد في بقية القرآن من كلام على دور الرسول وأسلوبه وأدواته حتى وإن كانت محاكاة ابداع القرآن مستحيلة إنسانيا لكن الامر لا يتعلق بالإبداع القرآني بل بمضمون الرسالة وما تطلبه من المرسل إليه. فما نعنيه

بالاستنتاج يقتصر على ذلك . ولا يعني أننا نعتبر هذا الاستنتاج مغنيا عن نص القرآن بل معناه أنه طريقة في إثبات استحالة تعريف القرآن إلا إذا بدل كله . وتلك هي علة ما يزعم من أن ما في المصحف العثماني غير القرآن الذي ينسب إلى غيره إما إلى علي أو إلى فاطمة عند غلاة الباطنية. أما المعارك التي خاضها الرسول فيمكن استنتاجها من معنى (ونزلناه

تنزيلا) بأسلوب التنجيم الذي حصل في إنزال القرآن بالحق ونزوله بالحق ما يعني أن أسلوب التنجيم كان الهدف منه القراءة الماكثة تربية لتكوين الإنسان بإيقاظ ما نسيه وحكما بقوامة شروط قيام الإنسان تعميرا واستخلافا. وهما عين السنة أو السياسة المحمدية والتي شيبته سورة هود وأخواتها كما شرحتها . وبذلك يتبين القصد من عنوان التفسير الفلسفي : استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية.

والمعارك التي صاحبت القراءة على مكث والتنزيل على النوازل التي تمثل لتعيين الممكن من المثل هي المعارك التي أحصتها سورة نوح التي قال فيها الرسول إنها قد شيبته مع أخواتها:

© معركة نوح أو معركة التحرر بالتقنية والزراعة من هيمنة الطبيعة على الإنسان .

© معركة هود أو التحرر من المستبدين بالثروة وهي تابعة لعلاقة الإنسان بالطبيعة.

© ومعركة صالح أو مشكل توزيع الماء أصل الحياة الأول: وهي تابعة لعلاقة الإنسان

© معركة لوط أو مشكل الجنس أصل الحياة الثاني ؛ وهي تابعة لعلاقة الإنسان بالسياسة من حيث هي تربية.

© معركة شعيب أو مشكل معايير التبادل العادل: وهي تابعة لعلاقة الإنسان بالسياسة من حيث هي حكم .

© معركة موسى أو التحرر من الاستبداد بالقانون والمشاركة فرض عين

للتحرر من هيمنة الحكام المستبدين ورمزهم فرعون .

© معركة إبراهيم وقد نزلتها هود بين المعارك الثلاث الأولى والثلاث الأخيرة أي معركة ابراهيم : التوحيد .

ومجموعها معارك محمد . وما شيب رأس الرسول ليس فهم هود وأخواتها الأربع (الواقعة والمرسلات والنبأ والتكوير) فحسب بل هذه المعارك والمهام التي كلف بإنجازها وهي هذه التي ذكرت في هود أعني مهام رسالات نوح و هود وصالح ولوط وشعيب وموسى وخاصة مهمة رسالة ابراهيم قمتها وأساس المهام وعلاجها بتجاوز الطبيعة والتاريخ . فهذه المهمة مشروطة فيها جميعا لأنه من دونها يمكن للإنسان أن يعبد الطبيعة أو الثروة أو مصدر الحياة الأول أو مصدرها الثاني فيصبح مطففا ومستبدا أو عبدا بدلا من أن يكون كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو تعريف مستوحى من القرآن. فالمعارك الثلاث الأولى تتعلق بالحيز الطبيعي وثمرته) الطبيعة والثروة) وأصل الحياة) الماء)؛ والمعارك الثلاث الثانية تتعلق بالحيز التاريخي وثمرته (التاريخ والتراث (واصل الحياة) الجنس). والبداية تحرر من المعارك الثلاث الاولى والنهاية تحرر من المعارك الثلاث الثانية. والتحرر شرطه عبادة الواحد الذي هو فوقها جميعا خلقا وامرا. ومن ثم فالتوحيد بمعنى عبادة رب واحد هو شرط توحيد الإنسانية حول القيم الكونية التي هي مضمون القرآن الكريم الكوني الذي هو تدارك يصاغ التحريف ويقدم بديل النهاية الذي هو بديل البداية للوصل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . فيكون الرسول الخاتم قد فهم عليه خوضها لتحقيق ما لم يتحقق من الرسالات

السبع الواردة في سورة هود؛ تحرير الإنسانية من سلطان الطبيعة وسلطان أصحاب الثروة وسلطان المسيطرين على الماء بداية وتحريرها من سلطان الدولة المستبدة) الفرعونية (وسلطان المسيطرين على شروط التبادل العادل. لكن التحريرين مستحيلان من دون الوصول إلى قناعة تحرر من كل هذه الطواغيت بعبادة رب العباد بدل العباد فلا معبود غير الله: وذلك هو معنى الوحدانية. وإذن فالقرآن يشمل الإنسانية كلها من حيث علاقتها بالمكان كله أي بعلاقته بأحياز وجوده

من حيث دور الإنسان فيهما معمرا للعالم (كل الثروة) ومستخلفا فيه (كل التراث). ويوحد بينها أربعتها المرجعية التي هي علاقة فلسفة الديني بفلسفة التاريخي في محيطه وعلاقة فلسفة العضوي بفلسفة الروحي في كيان الإنسان . وهذا كله قابل للاستنتاج من الآيتين لأن الإنزال والنزول والتنزيل فعلا وفعلا مطلقا متعلق بالحق مطلقا في طريقة إنزاله وفي مضمون نازله وفي طريقة تنزيله وفي مضمون مفعوله المطلق أي بقيمة القيم الكلية: ومحمد مكلف بتحقيق عينة في التاريخ الفعلي وليس بمجرد إبلاغ الرسالة. ولهذه العلة, فالقرآن كتاب الإسلام الكوني يقبل التعريف بكونه خاتمة سياسة عالم الشهادة تربية وحكما وليس مجرد تبليغ رسالة خلقية لأن السياسة هي عالم أدوات تحقيق نظام القيم الكونية واستراتيجيته: ولا بد فيه من دولة معيارها القيم الكونية التي تصل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. ولهذه العلة كذلك كانت أمة الإسلام مكلفة بتعميم العينة التي حققها الرسول في معاركه التاريخية الفعلية خلال تاريخ الإسلام كله أي من نزول القرآن إلى يوم الدين . ولهذه العلة فلست خائما على الإسلام من

اعدائه فهو منتصر لا محالة لأن الله لا يخلف وعده وهو قد وعد بأن نكون شاهدين على العالمين ولا يمكن أن نكون شاهدين بحق إذا بقينا تابعين من وصفتهم هود .

في الفصل الأول الذي طبقنا فيه الفرضية القائلة إنه يمكن استنتاج كل القرآن - لو افترضناه جدلا قد فقد - ولم يبق منه إلا آيتان على الأقل) طبعا نحن لا نؤمن بأنه يمكن أن يفقد) لكن من دون هذه الفرضية يستحيل أن نكتشف بنية من أدنى عنصر منه فنستعيد القرآن كله منه بوصفه متضمنا لا يثبت النسقية المطلوبة بهذه الفرضية والانطلاق من مثال لإثباتها بخصوص مقومات الرسالة: مرسلا ومرسلا إليه ورسولا ومنهج

ورغم أن ذلك ينطبق على أي آيتين لهما ترابط منطقي كما بينت ذلك في الفصل الأول وقد اخترت الآيتين 105 و106 من الإسراء لأن شرح الفكرة بالاستناد إليهما أيسر لإفهام القارئ وجعلتهما شعارا لمحاولة تفسير القرآن فلسفيا، والقصد بالتفسير الفلسفي هو البحث عن بنائه نسقيا وكأنه نظام أكسيومي يمكن استنتاج كله من بعضه إذا اعتبرناه محددا للحدود البسيطة وقواعد تواليفها كما يحدث في بناء تبديهي) أكسيومي) لنص القرآن كما نفعل في كل عمل وخاصة في الفيزياء النظرية.

فالتجربة في العلم تتلو النظرية لامتحانها ولا تسبقها لتستقرئ منها كما يتوهمها الكثير . ذلك أن نسبة عملنا التبديهي إلى نص القرآن عين نسبة العمل التبديهي المنطقي الرياضي بالنسبة إلى ظاهرات الطبيعة. ولا أخشى أني اعتمدت على عينات من القرآن مثلما يعتمد الفيزياء على عينات من الطبيعة نموذجية في النظام(-كما يفعل الفيزيائي في البحث عن نظام

تبديهي للطبيعة يخرجه من فوضاها الظاهرة إلى نظامها الباطن) والبداية تكون دائما بالأيسر ثم يأتي التعقيد المتدرج .

والعينات في الفيزياء تؤخذ من بعض الظاهرات الفيزيائية التي يتجلى فيها أساس كل معرفة نظرية لموضوع طبيعي أعني بعض الظاهرات الطبيعية التي يسهل صوغها المنطقي الرياضي . وكانت هذه الظاهرات في كل تاريخ الإنسانية حتى قبل اليونان هي تلك الظاهرات الفلكية من انتظام شبه ثابت رياضي يؤيده المعطى التجريبي . وما زلنا إلى الآن

الفصل الثاني

ندين ما بين النهرين اكتشاف القاعدة الستينية في الفلكيات وفي الساعات لاعتمادهم على المثلث متساوي الأضلاع ذي الزوايا الستينية .

اعتبرته علة عقم علوم الملة أي تجنب ما أمرت آل عمران تجنبه . وأما الإيجابية فهي فصلت 53 التي تعتبر حقيقة القرآن تتبين من آيات الله في الآفاق وفي الانفس أي نظام الطبيعة والتاريخ (الآفاق) ونظام كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي (الانفس). كما جعلتني اعتبر الانطلاق من تأويل المتشابه في آيات نص القرآن طريقة خاطئة أضرت بعلومنا .

الآيتين الأخريين إلا لأبين أن فرضية فقدان بقية القرآن تقتضيهما . وذلك لعلتين . الأولى أنه من دون بقية القرآن هل يوجد طريق أخرى لاستعادته بغير طريقة العلم الذي من هذا الجنس أي عدم شرح النصوص بل معاينة الأشياء من منطق فرضية نظرية؟ فالقرآن يقول إن حقيقته تتبين من الآفاق والأنفس وإذن فهو يوجهنا إلى حيث ينبغي أن ينصب بحثنا العلمي وينهانا

عن تفسير نصوص قابلة لتأويلات لامتناهية وهو مطلوب آل عمران 7 نهيا عن اتباع طريق زيغ القلوب وابتغاء الفتن . والثانية استعمال الآيتين 105-106 أربع مرات كلمة حق ؛ إنزال بالحق ونزول بالحق وتنزيل وتنزيلا بهما يعني أن الآيتين كافيتان لاستنتاج القرآن من مطلب المعرفة من حيث هي طلب الحق بالحق وتنزيل الحق تنزيلا على موضوع المعرفة التي لا تطاب غيره دون حاجة لغيرها هذه المبادئ الأربعة. والأولان هما النظرية التي هي قول في الحق بالحق على قدر الاستطاعة والثانيان هما الاحتكام إلى التجربة التي هي تنزيل للنظرية على موضوعها مع الاقتصار عليه دون سواه وذلك هو مدلول المفعول المطلق . وبهذا المعنى فالقرآن نفسه استعمل هذه الطريقة في نقد التحريف أي إنه اكتشف التحريف بالزيادة والتحريف بالنقصان بالاستخراج من نسق الديني من حيث هو ديني وهو معنى التصديق والهيمنة: فهو يصدق ما في الكتب السماوية بالهيمنة

أنقص منه في عملية التحريف التي يرجعها في آل عمران إلى حلف فاسد بين الوسطاء الدينيين بين المؤمن وشأنه الأخروي والاوصياء السياسيين بين المؤمن وشأنه الدنيوي حتى بلغ الأمر إلى تأليه عيسى أساسا للوساطة الكنسية .في التربية والوصاية السياسية في الحكم بالحق الإلهي المزعوم.

وهو ما جعلني أعتبر القرآن يجمع خصائص النص الديني والنص الفلسفي أو بصورة أدق هو نص الواحد في الديني وفي الفلسفي وتلك هي علة رد القرآن على المعاجزين : فكلما طلبوا من الرسول الإتيان بمعجزة يكتفي بالقول إن المعجزات التي من جنس خرق النظام الطبيعي أو التاريخي ليست ضرورية لأنها للتخويف وليست للتعليم الديني الذي هو تذكير وايقاظ

ما فطر عليه الإنسان . وما قص المعجزات السابقة يدل على أنها دليل الاعتقاد فيها بل هي ضمن ارجاء الفصل بين اصحاب الأديان إلى يوم الدين) البقرة 62 والمائدة 69 وحتى الحج .(17

وبهذا المعنى فالبحث في حقيقة الكتب السماوية في الوجه النقدي من القرآن هو عينه الذي أطبقه في استرجاع القرآن لو افترضناه قد فقد ليس من خلال تأويل آياته النصية المتشابهة لعدم إحالتها إلى مرجعية من عالم الشهادة وتعلقها بالغيب في كلام الرسالة الموجهة إلى الإنسان ولا يمكن من فهم عناصرها الخمسة. والنسبة بين هذا المسعى الثاني والمسعى الذي يريد أن يستمد قوانين الطبيعة من المزاوجة بين افتراض النظرية والاحتكام إلى التجربة هي عين النسبة بين بناء علم الطبيعة بالاعتماد على المقدرات الذهنية النظرية نموذجا لصوغ التجربة الطبيعية وبين عكس ذلك أي الانطلاق من التجربة التي هي حمالة أوجه ولا يمكن بها اكتشاف قوانين الطبيعة .

وبعبارة أوضح فإن علة عقم علوم الملة كلها هي كونها اعتمدت على عكس أمر فصلت 53 بجعله وكأنه نهي وعكس نهي آل عمران 7 بجعله وكأنه أمر وانغمست في زيغ القلوب وابتغاء الفتنة لأن التأويلات ليس لها مرجعية تحتكم إليها إذ الغيب ليس الغائب فيقاس

ب بمستسمس سمه مس سس مس ممه و الك ا لل و المسسسات مس مسي لس لاس مسي على الشاهد مثله . ولهذه العلة اعتمدت طريقة الصعود من التجربة العمل إلى التأويل ال : ي".

لم تعتمد على فرضيات مستمدة من نماذج رياضية هي المقدرات الذهنية

النظرية التي تمكن من اكتشاف قوانين الظاهرات الفلكية وهي البداية الأبسط . وقد اضطررت لوضع نظيرا للمقدرات الذهنية النظرية سميته المقدرات الذهنية العملية أي حيث تكون القيميات في العمل مؤدية لوظيفة الرياضيات في النظر. وهي لا تتعلق بنظام الموجود بل تضيف تعلقا بنظام المنشود وهما بعدا الظاهرة الإنسانية التي هي في آن طبيعية وما بعد طبيعية أو قيمية بكل معاني القيم التي هي الحدود البسيطة وقوانين التوليف واحدة.

وهي واحدة بمعنى أنها تعود إلى جنسي المنطق:

1. منطق الضرورة الشرطية عندما يغلب مفهوم النظام الطبيعي على الظاهرات أعني النظام المضطر

2. ومنطق الحرية الشرطية عندما يغلب مفهوم النظام التاريخي على الظاهرات أي

النظام الحر. والنظام الاول بعدد بنى الظاهرات الطبيعية والنظام الثاني بعدد الظاهرات الإنسانية.

وفي هذه الحالة تكون الأديان أو على الأقل الإسلام نظام ما بعد تاريخي روحي كما أن الفلسفات نظام ما بعد طبيعي مادي. في"

ومنطق الحرية الشرطية أوسع من منطق الضرورة الشرطية لأن الثاني يعتبر حالة خاصة من الاول . وهما في النهاية مثل غاية التلاقي بين خطوط الإسقاط الهندسي في الرسم بوان دو فويت -بمعنى أن العلم سيكتشف أن النظام الضروري الشرطي محدود وأنه في

الفصل الثانى

الطبيعة هي نفسها اختيارية لأنها بعض الممكن رياضيا:

1. فهي خيار بين الوجود والعدم

2. وهي خيار لكيفية من الكيفيات اللامتناهية للوجود .

والقصد أن العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لا تتمايزان إلا لأن العلم ما يزال دون الغاية التي هي حقيقته والتي هي وحدة النظامين في الموضوعين الطبيعي والإنساني . وهو معنى صفة الشرطية فيهما . فلا يمكن تصور الضرورة إلا بوصفها نظاما مشروطا بكون العناصر تخضع لبنية ذات وظيفة أي العمل على علم . وقرآنيا ذلك هو معنى الجمع بين مفهومي القضاء والقدر مفهوما واحدا : فكل موجود خاضع لهذين الخيارين أحدهما يقضي بإيجاد الشيء والثاني يقدر كيف وجوده. وهذا يصح حتى على أفعال الإنسان.: تقرر

نظام الطبيعة مثل نظام التاريخ يشترط أن يكون عملا على علم حتى يعمل : لا بد من افتراض "أمر" ما من جنس الشيء الذي لا بد منه في علم الإنسان للطبيعة وللتاريخ ونسبة ذلك إلى عقل جبار لا يكون تاليا عن الطبيعة والتاريخ يستمد منهما النظام بل يكون سابقا عنهما يضفي عليهما النظام خلقا وأمرا. والفرق بين المؤمن والملحد هو أن المؤمن يشخص هذا العقل ويعتبره مشارقا للعالم والملحد يتركه مهملا فيعتبره حينا صدفة وأحيانا نظاما

فيصبح العلم الإنساني للطبيعة والتاريخ وكأنه مشروط بأن يتأله الإنسان أي أن يفترض أنه لو كان في منزلة الخالق والآمر فماذا يكون النظام الذي يضعه في الطبيعة وفي التاريخ فيجعل علمهما ممكنا دون أن يزعم أن له القدرة التي لهذا العقل الجبار الذي لا يكتفي بعلم الموجود بعديا بل هو يعلم قبليا فيخلق ويأمر. الفرضيات العلمية هي من هذا الجنس؛ أي إن الإنسان يتخيل نفسه وكأنه هو صانع الظاهرة ويبحث في شروط إيجادها أولا وكيفها ثانيا ثم يمتحن ما تخيله فإذا أيدته التجربة اعتبر فرضيته علما لكن بصورة

الفصل الثاني

مؤقتة لأنه قد يتجاوز هذا العلم . ومن فالعلم الإنساني تاريخي بالجوهر لأن المطابقة

وبهذا المعنى فلا يمكن علم الضرورة الشرطية إلا بافتراض الحرية الشرطية قبلا وأصلا لها لأنها هي التي تختار النظام الذي تخلق بمقتضاه الموجود وتأمره أي تضع قانونه قبل أن يصبح موجودا أي إنها تتخيله في وضع المنشود قبل الموجود . والإنسان لا يعلم أي شيء إلا بمثل هذا الافتراض ؛ يضع نفسه محل من يبدع النظام الذي يخلق بمقتضاه ويأمر المنشود ليوجده . وكل الصناعات الإنسانية منشود يتحول إلى موجود . والأول وجود ذهني في مستوى الرموز والثاني وجود فعلي في مستوى المرموزات.

وتلك هي علة اعتبار ابن تيمية المعاني الكلية لغة سابقة متقدمة عن اللسان وهي مثله مثل الكتابة. ومنها استمددت الفكرة التي فرضت علي وضع

نظرية المقدرات الذهنية العملية التي تؤسس العمل حتى في النظر إذا تصورناه تفسيرا لما يحصل من عمل النظر المبدع للموجود خلقا وأمرا . ومن هنا جاء أنه لا يوجد نظام للعالم الطبيعي والتاريخي في المعرفة الإنسانية ليس مستمدا من التكنولوجيا الإنسانية. فالمقدرات الذهنية النظرية لا تكفي إذا لم نعتبرها هي بدورها حالة من المقدرات الذهنية العملية لأن الحقيقة قيمة هي بدورها أي إنها منشود يفرض سبلا للموجود خلفا .

ومن هنا كانت كل النظريات الدينية والفلسفية قياسا للخلق والأمر على الصناعات الإنسانية وتتصور الخالق والآمر صانعا للمخلوق المأمور لنقله من المنشود إلى الموجود . وهو ما يعني أن الحرية الشرطية متقدمة على الضرورة الشرطية . وذلك لاستحالة تصور الخلق المطلق عن عدم وهو غاية إبداع الموجود الأمور من المنشود الذي يكون عدما قبل إيجاده: كيف ينقلب العدم وجودا . ولولا فهم هذه العلاقة العميقة لاستحال أن يقالب ابن خلدون علاقة الفلسفة العملية بالفلسفة النظرية: الميتافيزيقا حالة خاصة من الميتا إثيقا .

لكن الدين المنزل - والإسلام خاصة - يعتبر هذا المعنى هو الغيب ذاته . فالله موجود فعلا وليس مجرد اسقاط لصورة الإنسان على الطبيعة والتاريخ والقرآن كلام الله حتى وإن كان

قد اختار التعبير عن أفعال الله بالقياس إلى أفعال الإنسان مع التوكيد على أن الغيب لا مثيل له وأن أفعال الله تشرح للإنسان بالقياس إلى أفعاله دون أن تكون من جنسها . ولهذه العلة فكل نظرياتنا حتى لما تبدو مطابقة للتجربة ليست مطابقة لحقيقة الأشياء بل هي مطابقة لمرحلة من مراحل

إدراكنا لها ؛ وذلك هو تجهيز الإنسان بما يمكنه من تحقيق شروط مهمتيه مستعمرا ومستخلفا في الأرض .

وإذن فالقرآن ليس تألها محمديا أي إنه ليس مجرد أسقاط لخصائص أفعال الإنسان على خصائص أفعال الله لكأنه "جنس أدبي" ينتحل مؤلفه صفة الإله الذي يخاطب البشر -بطل خيالي - فيكون من جنس الميثولوجيا أي مجرد جنس أدبي المتكلم فيه يدعي النطق باسم الإله . فيكون في الإنسانيات وما بعدها من جنس الرياضيات في الطبيعيات وما بعدها . وهذه مسألة عقدية وليست هم البحث . لكنها جوهرية: ذلك أن المقدرات الذهنية النظرية والعملية لا يمكن ردها هي بدورها إلى مجرد موجودات خيالية بل هي ذات وجود فعلي ندركه إذا تحررنا من حصر الموجود في المحسوس.

وعندما أقول "مسألة عقدية" وليست هم البحث فذلك استكمالا للفرضية التي انطلق منها حتى استعيد القرآن الذي افترضت -بعكس عقيدتي - أنه قد فقد ولم تبق منه إلا نتف قليلة وأخذت مثال بقاء الآيتين اللتين جعلتهما شعار التفسير الفلسفي الذي شرعت فيه سنة 2002 في كوالالمبور لما كنت وحيدا دون الأسرة . وفي الحقيقة فكرة أن القرآن موجود كله في بعضه ليست جديدة . إذ يقال إن الشافعي مثلا كان يعتبر سورة العصر لو لم تنزل إلا هي لكانت كافية.

وإذن فالقصد ليس الكلام في عقيدتي الإسلامية بل في إثبات ما يقوله القرآن عن نفسه من أن حقيقته تتبين من رؤية الآفاق والأنفس (فصلت 53) وليس من آيات نصه التي يؤدي تأويلها الذي ليس فيه مرجعية يحتكم

إليها باعتباره حمال أوجه لعدم القدرة على التمييز بين الغيب والشهادة مع خطر الخلط بينهما إثباتها بخصوص مقومات الرسالة. وهذا وحده كاف للفصل بين المحكم والمتشابه . فكل كلام في آيات الله في الآفاق والأنفس محكم

زيغ القلب وابتغاء الفتنة: وذلك هو معنى آل عمران .7 وكل كلام في الآيات النصية التي ليس لها هذا الشرط متعلقة بالمتشابه أو الغيب.

وتجنب الخلط بين المتشابه والمحكم هو مدلول آل عمران7 لأن الخلط هو الذي ينتج عن زيغ القلوب وابتغاء الفتنة بالعلم الزائف كما كمن يريد أن يبني عالم الطبيعة من التجربة الغفلة التي تقال باللغة الطبيعية التي ليس لدلالاتها مرجعية تحيل على تجربة علمية احتكم إليها لتعيير فرضيات مستمدة من المقدرات الذهنية النظرية نموذجا لصوغ قوانين الطبيعة بالاعتماد على التجربة العامية المقابلة للغفلة. وهذا مقصود رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس من فصلت .53

ولما كانت المقدرات الذهنية النظرية قد مكنت من هذه النقلة النوعية في البحث عن قوانين الطبيعة فإن تحقيق نفس النقلة في البحث عن سنن التاريخ (العلوم الإنسانية) يحتاج إلى مقدرات ذهنية علمية تكمل فيها المقدرات الذهنية النظرية لجمع الإنسانيات بين الطبيعي والروحي وتجاوزها الطبيعيات. فما من ظاهرة إنسانية إلا وفيها نوعا الشروط التي تحددها الضرورة والتي تحددها الحرية. وهذا بين في كيان الإنسان نفسه لأنه محكوم بقوانين الظاهرات الحية وبقوانين الظاهرات الرمزية التي هي مستوى من الحي لكنها أرفع من الضرورة الشرطية لأن فيها حرية شرطية.

ورمزها القرآني "وعلمه الأسماء كلها" .

حددت مجال البحث في النظام النسقي للقرآن الذي أنوي استخراجه من الآيتين 105 و106 من الإسراء باستنتاجه من مفهوم الرسالة بوصفها تذكيرا وفروعها الخمسة أي:

1. المرسل 2. والمرسل إليه 3. والرسول

4. ومنهج التبليغ

5. ومضمون الرسالة أي التذكير بمهمتي الإنسان والتجهيز الذي يساعده على تحقيقهما إذا استعمله كما ينبغي له استعماله .

وعلي الآن تحديد الترتيب الذي سأتبعه في عملية الاستخراج الذي افترضت إمكانه .

أنجزت في الفصل الأول من المحاولة عملية استنتاج مفهوم الرسول الذي هو المركز في مصفوفة العناصر وقلبها أي العنصر الثالث . استخرجت كل ما يتصف به الرسول من الآيتين دون حاجة لبقية القرآن وبينت أنها جامعة ومانعة لكل ما نحتاج إلى معرفته من القرآن حول صفات الرسول ومقومات سياسة عالم الشهادة التي عليه القيام بها في التربية وفي الحكم بنماذج من الغيب لكأنه يحاكي أفعال الله في الخلق والأمر ليس للوجود الحاصل بل للمنشود المطلوب تحصيله بالاجتهاد النظري والجهاد العملي بوصف الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

وبقي علينا أن نقوم بنفس العمل لاستخراج العنصرين المتقدمين عليه والعنصرين المتأخرين عنه أي بالترتيب التالي:

. المرسل إليه (الإنسان)

.. والمرسل (الله) قبله . ثم

.ومضمون الرسالة بعده أي التذكير بمهمتي الإنسان (تعمير الأرض والاستخلاف) وتجهيزه المساعد على ذلك) النظر والعقد والعمل والشرع) ؛ وتلك هي بقية البحث .

فإذا حققنا استخراج العناصر الخمسة انتقلنا إلى اختبار الفرضية بتصورنا قد اكتشفنا نسخة من القرآن في مكان ما لم ننتبه إليه قبل الشروع في عملية الاسترجاع.

ولا أعتقد أنه يوجد دار بالرسالة الخاتمة-أي القرآن- يمكن بنزاهة أن يدعي أن القرآن فيه شيء آخر غير هذه العناصر الخمسة - أي الكلام في المرسل) الله وأفعاله) والمرسل إليه (الإنسان وأفعاله) والرسول (كل رسول وأفعاله المكلف بها) ومنهج التبليغ (أي بعدا سياسة عالم الشهادة تربية وحكما (ومضمون الرسالة) أي ما تذكر الإنسان به

مهمتيه وتجهيزه للتعامل مع الآفاق والأنفس) ومع أعراضها الجامعة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ وهما مجموعين يمثلان سياسة عالم الشهادة - تربية وحكما - بالانشداد إلى مثل عليا تنتسب إلى الإيمان بعالم الغيب وراءه.

وما اعتبره تحريفا للإسلام في علوم الملة هو توهم القدرة على مقايسة علمهم بعلم الله . تصوروا أن ما يفعله الله مع الإنسان يضاهيه ما يمكن أن يفعله الإنسان مع الله . فالله لما يخاطب الإنسان يخاطبه بلغته أي بما يفهمه

الإنسان مع الإشارة الصريحة بأن عالم الغيب لا يقبل القياس على عالم الشهادة. والإنسان الذي في قلبه زيغ ويبتغي الفتنة يقيس الغيب على الشهادة فيتأله . والتأله مفهوم خلدوني مختلف تماما عن مفهومه الصوفي فهو ذم وليس مدحا للمتأله: لأن مرادف لعلة الطغيان سواء عند الحاكم الذي يعتقد أنه ذو قدرة مطلقة والعالم الذي يعتقد أنه ذو علم محيط .

مفهوم "حب التأله" مفهوم خلدوني سلبي جدا. وهو يعني به أمرين: سياسيا هو أصل الاستبداد عندما يتوهم الحاكم أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته لها ما لإرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته من إطلاق . وذلك هو جوهر ما تعنيه البقرة 256 التي تقدم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تقدم الشرط على المشروط. فلا يمكن أن يؤمن الإنسان بالله من دون الكفر بالطاغوت لأن الإيمان بالله يعني ألا يعبد سواه وألا يخاف سواه . وذلك هو بالذات معنى الشهادة الأولى : لا إله إلا الله.

ومعرفيا "حب التأله" هو ادعاء "العلماء" المزيفين أن معرفتهم محيطة إحاطة علم الله ومن ثم الإيمان بنظرية المعرفة يدعي أصحابها المطابقة. وكل الفلسفة القديمة -إذا ما استثنينا بعض الشكاكين - تتأسس على وهم المطابقة. وعند علمائنا هو علة قراءة آل عمران 7 قراءة تعطف تأويل من يزعمون أنفسهم راسخين في العلم على تأويل الله للمتشابه. وكل تحريفات الإسلام مردها إلى هذا التأله عند ادعياء الرسوخ في العلم . فالمتشابه هو كلام الله الغيب المحجوب الذي يدعي المؤولون إلغاءه بعطف علم الراسخين المزعوم أن على علم الله بعطف علم تأويلهم على علم تأويله .

ا - ال " 0 ل م شرطها أن تكون مفهومة من المرسل إليه . لكن الإنسان

لا يستطيع مكالمة الله بلغته فيكون كلامه مع الله مستندا إلى أن الله يفهم كلام كل مخلوقاته دون أن يكون كلامهم مطابقا للغته إذا افترضنا أن لله له لغة تطابق المعاني التي هي مقاصده. وتلك هي العلة التي تجعلني أرفض نظرية المقاصد لأنها تعني ضمنيا أن ما يفهمه الفقيه هو ما قصده الله. لذلك فالقرآن ينفي أن يكون لعالم الغيب نظائر في عالم الشهادة فيقاس الغيب على الشاهد . لكن ادعياء الرسوخ في العلم خاطوا بين الغائب والغيب. والغائب لا يقبل الحضور. والغيب هو ما لا يقبله ولا يقاس على الشاهد .

وليس معنى ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يعلم الشاهد من الموجود وما يترتب عليه مما يقبل الشهود من المنشود بل حدد القرآن محل خطابه ومناط فهمه : إنه ما عينته فصلت .53 فالله يرينا آياته التي تقبل العلم في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي الأنفس (كياننا العضوي والروحي (لنعلم حقيقة الرسالة دون أن يكون علمنا محيطا بما وراء الشاهد وبما الشهود من محجوب وتلك علة استحالة القول بالمطابقة دون المعنى المذموم من التأله أي معناه الخلدوني: فلا علم للإنسان إلا اجتهادي ولا عمل إلا جهادي بمعنى أنهما غير مطابقين للموجود وللمنشود حتما لما فيهما من الغيب المحجوب .

ومضمون الرسالة تذكير بمهمتي الإنسان بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها وحائزا على شروط تحقيق تلكما المهمتين أي النظر والعقد لمعرفة قوانين الطبيعة والعمل والشرع لمعرفة سنن التاريخ مع بيان المناسبة للقوانين التي هي خلق بقدر(رياضيات) وأمر بسنن (قيم (والتجربة الطبيعية والتاريخية. وانطلاقا من هذا الفهم لمضمون الرسالة بات من الواجب أن

أضع نظرية المقدرات الذهنية العملية استكمالا لنظرية المقدرات الذهنية النظرية . والأولى شرط قول ما ندركه من القيم جهادا قيميا عامة وخلقيا خاصة والثانية شرط قول ما ندركه من الحقائق اجتهادا معرفيا عامة ومعرفة بالممكن من الحقيقة خاصة.

فإذا كانت الفرضية التي اعتمدتها صحيحة فإن البحث في القرآن إذا افترضنا أننا وجدنا نسخة من المصحف العثماني بعد فقد واستطعنا أن نقارن ما اكتشفناه من الآيتين في هذه المجالات الخمسة التي هي عناصر الرسالة تكون المقارنة بين ما توصلنا إليه بالفرضية وما نجده في المصحف نظيرا لمحاكمة النظرية بمعطيات التجربة العامية فيتبين حينها القصد بالتفسير الفلسفي للقرآن . فالقصد هو أن القرآن من حيث هو رسالة نص له خاصية النسيج الخطابي في الدين وفي الفلسفة والفرق الوحيد هو أن الثاني ينزل من النظر والعقد إلى العمل والشرع والأول يصعد من العمل والشرع إلى النظر والعقد .

ولأني قمت بذلك وتأكدت منه عنونت محاولتي في التفسير كالتالي ؛ "استراتيجية القرآن التوحيدية (توحيد الإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية (لتكوين العينة من هذا التوحيد (. وهو إذن وبالجوهر استراتيجية سياسية بمعنى استراتيجية في تربية الإنسان وحكمه لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . فكان التعريف جامعا مانعا لمضمون القرآن ومضمون السنة في آن أي لدور الإسلام في سياسة عالم الشهادة بمثل عالم الغيب . وكل فصل بين القرآن والسنة من حماقات من لم يكتشف بنية القرآن العميقة من حيث هو رسالة تذكير بهذا المعنى : استخراج

سياسة عالم الشهادة تربية وحكما للإنسان من حيث هو مستعمر الأرض ومستخلف فيها .

والمقدرات الذهنية العملية) القيميات) هي المثل العليا التي تنشدها هذه السياسة وهي مناظرة للمثل النظرية التي هي مقدرات ذهنية نظرية) الرياضيات) . وهذه كان أول من اعتبرها ابن تيمية الوحيدة القابلة للعلم الكلي والبرهاني والمحض الذي لا يوجد في أعيان المدركات الحسية. وقد وضعت مفهوم المقدرات الذهنية العملية) القيميات) التي لا تتعين في الحسيات كذلك مثلها مثل المقدرات الذهنية النظرية بمعنى أن القيم المثلى للقرآن ليست مما يمكن للإنسان أن يحققه تحقيق مطابقة بل هي مما ينشده الإنسان لكيلا يخلد إلى الأرض إذ بفضلها يكون مشدودا لما يتعالى على الفاني .

الفصل الثانى

تعينه محدودا بكيان مكاني وزماني محسوسين لأنها هي غير قابلة للحس بل إدراكها عقلي خالص دون أن يكون لها قيام عيني محسوس لكأنها كائنات عدمية إذا تصورنا الوجود هو المتمدد المحسوس فإن الكائنات القيمية لا تتعين في الحسيات أبدا وما يتعين منها يصبح بمجرد تعينه محدودا بكيان مكاني وزماني .

كلا النوعين من المقدرات الذهنية غير متمدد وغير محسوس بل إن كليهما معقول لا

وهو ما يعني أن أفعال أي إنسان يمن في ذلك الرسل اجتهادية في النظر

وجهادية في العمل وليست مطابقة للمثل لأنها تعينات منها تبقى دائما دونها كمالا .

وما يقال عن المقدرات الذهنية النظرية) الرياضيات) يقال مثله عن المقدرات الذهنية العملية) القيميات).

كلا النوعين من المقدرات الذهنية ليس لها وجود متمدد ومحسوس لكنه يمتنع على العقل الإنساني أن يدرك الوجود المتمدد والمحسوس إدراكا عليما من دونهما "لغة" نعبر بها عنه اجتهادا دون مطابقة. وإذا كان ما قاله ابن تيمية عن المقدرات الذهنية النظرية ثورة غير مسبوقة فإنها ظلت غير مفهومة أولا وناقصة ثانيا لأنها لا تكفي لإدراك ما يلتقي فيه الديني والفلسفي وينهي الخصومة بينهما وهي خصومة ناتجة عن وهم المطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة.

وهكذا فقد شرحت ما أعنيه بالتفسير الفلسفي للقرآن الكريم . وهو عمل لا أدعي فيه شيئا آخر غير التطبيق الحرفي لما يقوله القرآن عن نفسه بوصفه رسالة موجهة إلى الموجودات كلها من حيث هي مكلفة وخاصة لمن لم يخلق إلا للعبادة التي هي تعمير الأرض والاستخلاف فيها امتحانا لأهليته لحمل الأمانة. فلا يمكن للرسالة ألا تكون علاقة بين مرسل ومرسل إليه وبينهما المبلغ أي الرسول الذي له طريقة في التبليغ ومضمون يبلغه . وذلك عندي كاف لفهم النسيج العميق لنص القرآن بعد أن استخرجه من هذه التصورات عقلا ثم أمتحنه

بعرضه على نص القرآن بالعودة إليه عودة عالم الطبيعة إلى التجربة لامتحان فرضياته النظرية.

الفصل الثالث

لا أنكر أن محاولة البحث في نسق القرآن لتبديهه برد كله إلى أدنى قدر من أبعاضه يوضع فرضيا حدودا أولية مع قواعد توليف بينها واستنتاج بقية نصه من هذا البعض من العناصر البسيطة باستعمال القواعد القليلة للاستنتاج فيها الكثير من المغامرة بل والمقامرة على صبر القارئ وخاصة على سماحة الأحبار الذين يدعون حماية القرآن وسعة البال. ومع ذلك فإني أقدم عليها تحديا لكل من يعمم التشكيك السائد عند ناقدي الحديث -وقد بينت حمقهم -يعممونه على القرآن.

فهذا النوع الثاني من الأوصياء على الإسلام هم أقل الناس احتراما لوعد الله بحفظه دون حاجة إليهم . وهم يولون أهمية للمشككين في تضمن القرآن ما يحول دون ذلك أعني حصانة ذاتية القرآن علتها نسقيته .

فعبارة "تفسير فلسفي" للقرآن عندهم عنوان كفران وليس عرفان بحقيقته لأن لكأن أبا يعرب هو الذي ألف فصلت 53 حتى ولو أراد قراءتها بما يتلاءم مع منطق القرآن استدلالا على وجود الله ووحدانيته .

وما كنت قد ربيت على ألا أخشى في ما أعتقده حقا لومة لائم فإني أتعدى فأبين أن القرآن ذاتي التحصين بنسقه الثابت في كل جزء من أجزائه مهما قل وقد اعتمدت شرطا واحدا؛ الزوجية بين الآيات المترابطة. ذلك أن وصلت إلى قناعة لن أحيد عنها وهي أن القرآن يجمع بين خصائص النص الديني والنص الفلسفي بمعنى أنه ذو نسيج ونسقية مجانسة لنسقية الفكر الفلسفي ونسيجه. ولا أعتقد أني أول من تفطن لهذه

الخاصية. فالغزالي مثلا استخرج منطق أرسطو من أدلة القرآن في كتاب سماه القسطاس

وطبعا فمحاولة الغزالي كانت قاصرة وقصورها هو علة رفض ابن تيمية لرؤيته . فهو لم يميز بين التحليلات الأوائل التي تنتسب إلى المقدرات الذهنية لأنها تعمل بمتغيرات بالمعنى الرياضي دون مضمون وجودي والتحليلات الأواخر التي تطبقه على قيم لتلك المتغيرات

فيصبح قولا بالمطابقة في نظرية المعرفة وهو أمر مطلق التنافي مع رؤية القرآن، وإدراك ذلك هو سر ثورة ابن تيمية الفلسفية.

وكل المتكلمين على نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي يجهلون هذه الحقيقة متصورين أن ما يعني ابن تيمية هو التحليلات الأوائل في حين أنه لا يجادل فيها لأنه يعتبرها من جنس الرياضيات مقدرات ذهنية نظرية) لعملها بالمتغيرات التي هي خانات خالية من المضمون الوجودي الذي هو قيم المتغيرات إذ تتعين كما في التحليلات الأواخر) بل إن ما يبحث فيه ابن تيمية هو التحليلات الأواخر التي شرط "صحتها" المفترضة في الميتافيزيقا الأرسطية نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة وما يترتب عليها حتما من سفسطة في النظر وزندقة في العمل كما بين ذلك .

فأما السفسطة في النظر فهي القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وتعني ادعاء العلم المحيط. وأما الزندقة في العمل فهي القول بالمطابقة في نظرية القيمة وتعني القدرة المطلقة وتمام العمل . وذلك هو معنى السفسطة في النظر والزندقة في العمل لأن فيهما ما سماه ابن خلدون "بحب التأله" الذي هو علة الطغيان السياسي عند الحكام والمعرفي عند الفلاسفة والتصوف

المتفلسف القائل بالكشف .

استأنف الآن في هذا الفصل الثالث استنتاج بقية العناصر التي تتألف منها رسالة التذكير القرآنية من آيتي الإسراء 106و105 في فرضية فقدان نص القرآن وكأنه لم يبق منه إلا هذان الآيتان. وهي فرضية العمل التي انطلق منها لتبديه نص القرآن أي لجعله نسقا يرد إليهما لكأنه كله موجود فيهما وجودا يغني عن بقيته إذ نستطيع استخراجه منهما اعتمادا على أكسمته في حالة فقدان بقية نص القرآن . وقد بينت أن ذلك أيضا ممكن بالنسبة على أساسيات السيرة القولية والفعلية بنفس الطريقة.

وعبارة "يغني عن بقيته' لا تعني أننا نحن مستغنون عنها بل تعني أننا مطمئنون إلى أن القرآن لا يمكن أن يحرف بالزيادة ولا بالنقصان لأنه كله موجود في أي زوجين من آياته مترابطتين ترابطا تام المعنى ومكتفيا بذاته . وله شبه بمبدأ آخر وضعته في تفسير أحكام

القرآن. فكل حكم من أحكامه مؤسس على زوجين من أفعال الله التي سماها المفسرون والمتكلمون صفات لذات الله وهي أسماء لأفعاله .

وقد ضربت مثال نظرية المواريث أو الفرائض في القرآن. فالآية الحادية عشرة من النساء تنتهي بقوله جل وعلا "وكان الله عليما حكيما" بمعنى أن نظرية الفرائض تستند إلى فعلين إلهيين هما فعل العلم وفعل الحكمة. والأول فعل معرفي من النظر والثاني فعل قيمي من العمل . وجميع الأحكام تنتهي على نفس المنوال .

ولأكتف بمثال ثان أبلغ لعله أبلغ في الدلالة على هذا المعنى .

فآية حرية المعتقد 256- من البقرة -وشرطها تبين الرشد من الغي تبينا ذاتيا نابعا من اجتهاد المؤمن ختمت بقوله تعالى "والله سميع عليم". فهما فعلان إلهيان وليسا صفتين لذاته كما يتوهم المتكلمون لأنهما صيغة مبالغة من سامع وعالم . إنهما اسما فاعل وليسا صفتين لله؛ فالله سامع وعالم تعني أنه يصغي لتفكر الإنسان ويعلم سره فيميز الصادق من المنافق .

والآن فبعد كلامي في مركز العناصر الخمسة أي ثالثها والمتعلق بالرسول الذي بينا دوره انطلاقا من الآيتين 105 و106 من الإسراء رتبنا الزوجين المذكورين قبله في تعديد عناصر الرسالة أي المرسل إليه (الإنسان) والمرسل) الله) ورتبنا الزوجين المذكورين بعده فيها أي منهج التبليغ (السياسة تربية وحكما) ومضمون الرسالة (مهمتا الإنسان وجهازا تحقيقهما (. ووصلنا المرسل إليه بالمنهج والمرسل بالمضمون .

والرسالة بمسائلها الخمس هي كل القرآن ولا شيء يمكن أن يضاف إليها أو ينقص منها . ولهذه المسائل وجهان:

1. وجه العلاقة بما وراء العالم الشاهد أو عالم الغيب وهو الديني الخالص

2. وجه العلاقة بالعالم الشاهد أو عالم الإنسان الطبيعي والتاريخي (الآفاق الخارجية حول الإنسان) والإنسان العضوي والروحي (الآفاق الداخلية في كيان الإنسان).

ل + يرينها لله ل اميت

بينا طبيعة العلاقة بين الزوجين الأولين ثم العلاقة بين الزوجين الأخيرين ثم بين الأربعة ثم بين عناصر الرسالة مخمسة الأبعاد في الفصلين السابقين .

وسنخصص هذا الفصل الثالث للزوجين الموجودين مباشرة حول القلب أي حول الرسول أعني أولهما مما قبل الرسول (المرسل إليه أي الإنسان) وثانيهما مما بعده (منهج التبليغ) والفصل الرابع سنخصصه للأول قبله (المرسل أي الله) وللأخير بعده (أي مضمون الرسالة). والخامس لنظام عناصر الرسالة الخمسة وهي عين معادلة الإنسان الوجودية) مفهوم شرحته سابقا) .

ما القصد بـ"الفصل الخامس للكل"؟

القصد هو للقرآن ككل بعناصر الرسالة الخمسة والنسيج التي تؤلفه بوصفه هو النسق الذي انتهيت إلى رده إلى مفهوم واحد سميته 'معادلة الإنسان الوجودية" التي هي حبكة القرآن ولحمته وسداه . وإليها يرد المقصود بالأكسيومية أو بناء نص الرسالة بناء تبديهيا (مرادف أكسمة): فنظام القرآن هو معادلة الإنسان الوجودية) الأنفس) وهو معادلة العالم الذي يحيط به) الآفاق (. وهما موضوع الفصل الخامس والأخير.

والآن ما علاقة المرسل إليه (الإنسان) الوارد في ترتيب عناصر الرسالة بين الله (المرسل) والرسول (مبلغ الرسالة) في ترتيب عناصر الرسالة الخمسة ما علاقته بمنهج التبليغ في القرآن وهو الرابع في ترتيب عناصرها؟ أو بعبارة أدق ما طبيعة ما عرفنا بمقتضاه الرسول بكونه بشيرا ونذيرا وقارئا على مكث للقرآن المنزل بالحق والنازل بالحق والمنزل للحق به القرآن على الحق في التاريخ تنزيلا به جمعا بين بعديه؟

وكيف يكون تقديم المرسل إليه على الرسول في الترتيب إذا لم يكن به ذلك التوكيد على كونه إنسانا أولا وكونه هو بدوره مرسلا إليه مثله مثل

غيره من البشر؟ فلنلخص ما توصلنا إليه :

عندنا أولا أربع مفهومات تعرف وظيفة الرسول: بشير ونذير وقارئ بمكث للقرآن ولتنزيله تنزيلا ومجموعها هو السياسة من حيث هي تربية وحكم .

وعندنا أربع مفهومات تعرف القرآن وحقيقته : مضمونه حق طريقة إنزاله حق وتنزيله في التاريخ حق ولا شيء غيره بدلالة المفعول المطلق تنزيلا . والحصيلة هي أن المجموع هو مضمون الرسالة وموضوع البلاغ.

فتكون العلاقة بين المرسل إليه وطريقة التبليغ من حيث هي تحقيق الرسالة الفعلي في التاريخ ما يجعل علاقة الديني بالتاريخي أو علاقة مضمون الرسالة بأفعال السياسة التي تحققها في التاريخ الفعلي هي جوهر الإسلام . وإذن فالعلاقة بين الإنسان وسياسة تكوينه تربية وحكما يحددان الرسالة الخاتمة كما حددها القرآن جوهر العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين: مهمة الرسول تحقيق عينة من المشروع القرآني من حيث هو استراتيجية توحيد الإنسانية. فيكون ذلك مدخلا لفهم سيرة الرسول القولية والفعلية: فيكون مشروع الأكسمة كي آن مدخلا لدحض التشكيك في سلامة القرآن والسنة وحمايتهما من كل تحريف بالإضافة أو بالنقصان.

وهنا سأسكت وأترك الكلمة لابن خلدون ليحدد لنا هذه السياسة ببعديها تربية وحكما كما يقتضي ذلك الإسلام وذلك باعتماد نصه الوارد في الباب الثاني من المقدمة. وفيه نكتشف أول ثورة فلسفية في معنى التربية والحكم في القرآن أعني المقابل المطلق لنظرية هيجل وماركس ولكل فلاسفة التربية والحكم بوصفهما نظام تدجين الإنسان لنقله من الحيوانية إلى الإنسانية. فقد عرف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى

الاستخلاف الذي خلق له". والرئيس عنده مقابل تاما للسيد : هذا متضايف مع العبد . والإنسان من حيث هو إنسان حر ولا سيد له لأنه لا يعبد غير الله.

وذلك هو القصد بتكريم الإنسان في القرآن واعتباره مكلفا وليس حيوانا شرك أهليته للحرية-رؤية هيجل وماركس - سياسة التدجين في التربية والحكم أي إن كل ما حصل في تاريخنا كان منافيا للإسلام منافاة مطلقة إذ كان الأولياء لما يأخذون الطفل إلى الكتاب يقولون للمؤدب "حاسبنا بالجلد" أي استعمل معه كل العنف الممكن حتى تربيه وتعلمه . وهذه الرؤية التحررية المكرمة للإنسان هي مما لا يمكن أن يكتشفه الباحث عن ماركس أو

هيجل أو كونت في فكر ابن خلدون؛ فهذا البحث الناتج عن عقدة نقص المغلوب تعميه فلا يرى حقيقة الثورة الإسلامية في عمل ابن خلدون .

ونفس الأمر بالنسبة إلى الحكم ؛ فهو عنف محض في كل تاريخنا باستثناء ما كان عليه قبل الفتنة الكبرى . ولنورد الآن نص ابن خلدون وصفا لتربية الرسول وحكمه . فلنورد النص في التغريدات 21 - إلى :26

+ أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس-المضطهدة كما نبيه (في فصل التربية من الباب السادس (6.40 . .أما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدفع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك . وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك

بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلا ببأسه . . .ونجد أيضا الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيرا ولا يكادون يدافعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس". ثم يأتي الكلام على تربية الرسول وحكمه "ولا تستنكر ذلك بما وقع للصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي وإنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلا يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه "ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد . ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علما وصناعة

يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية ممسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وإنما الشرعية فغير ممسدة لأن الوازع فيها ذاتي . ولهذا كانت الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثره

أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم في وليدهم وكهولهم") المقدمة الباب الثاني الفصل السادس).

فنفهم حقيقة المقابلة الخلدونية بين مفهوم السيد ومفهوم الرئيس. فالسيد علاقة تضايف بين غالب ومغلوب . وهي علاقة بين سيد وعبد . وعليها يبني هيجل وماركس نظرية الإنسان وتكوينية الحضارة. لكن ابن خلدون يرى العكس تاما لأن الإنسان رئيس بالتكريم والتكليف . وهذه الرؤية هي التي يفقدها من يترك نص ابن خلدون وما فيه من ثورة قيمية ويبحث فيه شبها لا يوجد ليشفي عقدة يعاني منها وهي تقييم كل الحضارة الإسلامية بما يعتبره فاضلا عليها فيعميها عن فضلها الكوني .

من لم يفهم هذا النص الخلدوني بالنظر في ما يجري في شعوبنا لن يفهم علة الأدواء التي تعاني منها الأمة. فلكأن ابن خلدون يعيش بيننا ويصف الخنوع والذل والمهانة والكسل والخبث والدناءة الخلقية الغالبة على شعوب ربيت وحكمت بما يجعلها فاقدة لما يسميه ابن خلدون سورة البأس رمز عزة الإسلام وأنفة المسلم. وسورة البأس هي الرمز الدال على صلاح معاني الإنسانية لأن فقدانها سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" بسبب التربية والحكم العنيفين المدجنين للإنسان .

فما الحصيلة من فحص العلاقة بين المرسل إليه أو الإنسان المخاطب بالرسالة ومنهج التبليغ الذي كلف به الرسول؟ من يفهم هذه العلاقة يفهم قولي إن عبارة "إسلام سياسي" بليوناسم أي إن كلمة إسلام كافية وتغني عن وصفه بالسياسي وكلمة سياسة الأحرار كافية تغني عن ردها إلى الإسلام . فكلتاهما تعني تدبير عالم الشهادة ممن استعمره الله في الأرض

واستخلفه فيها بمعيار المثل العليا التي يحيل عليها القرآن باعتبارها عين ما فطر عليه الإنسان وجوهر الإسلام.

ا جا ال ا الفلسفي بل هو في آن كتاب الواحد فيهما أي ما يشتركان فيه من الصفات التي يقابل بينهما من لم يفهم معنى طلب الحقيقة (التواصي بالحق) وطلب تحقيقها في التاريخ الفعلي (التواصي بالصبر) بالنسبة إلى الإنسان المؤمن والعامل صالحا ليتجنب الخسر أو الإخلاد إلى الأرض (مضمون سورة العصر). والقرآن كما هو بين غني عن المعجزات الخارقة للعادات إذ كل استدلالاته تعتمد على بيان النظام الذي يوجد في عالم الطبيعة وفي عالم التاريخ وفي كيان الإنسان العضوي وفي كيانه الروحي أي بالآيات التي حددتها فصلت 53 بوصفها ما نتبين به حقيقة القرآن.

وأخيرا فهو يفهم إن كان ذا بصيرة وفطنة أن القرآن متضمن فلسفة الديني وفلسفة التاريخي اللتين بهما يعلم الإنسان طبيعة تكليفه بعمارة الأرض ليكون منتج شروط بقائه والاستخلاف فيها ليكون ذا نظام قيمي يحول دونه والإخلاد إلى الأرض ويعلم طبيعة تجهيزه المعرفي والقيمي الذي يمكنه من إنجاز مهمتيه في الوجود وهما جوهر العبادة التي لم يخلق إلا لأجلها أي تعمير الأرض والاستخلاف فيها وهما مهمتان كونيتان تعرفان نظرية الإنسان.

وأسمح لنفسي دون فخر أني لو كنت في أمة تقدر العلم حقا لاعتبرت ما أحاوله إحياء لجهد سعت إليه المدرسة النقدية في فلسفة الإسلام إليه وإن لم تصغه بهذا الوضوح لأنها كانت في صراع مع تحريف علوم الملة الغائية الخمسة) التفسير وفروعه في الكلام والفلسفة نظريا وفي الفقه والتصوف

عمليا) . فالمدرسة النقدية تمكنت من تجاوز الفلسفة القديمة (لرفضها القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية). ولست أبالغ عندما أقول إن الفلسفة الحديثة ما تزال دونها بسبب نكوصها الذي نتج عن فلسفة هيجل وماركس اللتين آلتا إلى ما يسمى ما بعد الحداثة فعمتا على فهم الإنسان وطبيعة الحاجات التي تقتضي الوصل بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب.

ولا أخفي سرا عندما أقول إني بدأت أنشر أهم أفكار التفسير الفلسفي بوسائل الاتصال الاجتماعي لأني أعتقد أن ذلك واجبي إزاء القراء حتى تكون الخدمة التي أسديها لوجه الله فلا أنتظر منها ربحا أو أطلب مقابلها أجرا علما . والمعلوم أن ذلك حتى لو كان مطلوبا مصدر رزق فالنشر العادي يكلف القارئ لكنه لا يفيد المؤلف ومن ثم فهو كاف لتجنبه . وأحمد الله أني غني عما يتجاوز ما يقنع به الإنسان الحر والكريم الذي لا يخلد إلى الأرض .

ولا أنكر أن مثل هذه الأعمال قد لا تكون في متناول القراء العاديين أي الذين ليس لهم لذة في الجهد الكافي للتغلب على عسر الفكر وتعقيده . فالثقافة الحالية أشبه بالنكوص إلى الثقافة الشفوية التي لا تتحمل التعقيد النظري . وغالبا من يطلب مني البث التلفزي بمعنى استعمال طريقة أمجها طريقة الدعاة. ولما كان الفكر العميق مستحيلا من دون الانتقال من الشفوي إلى الكتابي فإني أرفض رفضا قاطعا استعمال التواصل الشفوي في مثل هذه المسائل .

فلست داعية ولا أريد أن يقرأني من لا يتحمل معي مسؤولية التفكير بذاته فيزاحمني في متابعة استدلالاتي ويناقشها ليس معي بل مع نفسه ثم يكتب

ما يراه فيها فيكون ذلك إبداعه الشخصي وليس مناكثات جنسية لا يترتب على الخلط بين الفكر والمواقف منه . فهذه ليست فكرا فاعلا بل رد فعل انفعالي تافه . وأكاد أجزم أن جل المعتمدين على المشافهة لا يتجاوز فكره عرض مواقفهم دون مضمون علمي يتجاوز ترديد ما لا يحتاج إلى جهد فكري لأنه عرض محفوظات أكل عليها الدهر وشرب: وجلها وعظ وإرشاد إما خرافي يحرف الدين يزعمه أصحابه دينيا أو خرافي يحرف الفلسفة يزعمه أصحابه فلسفيا .

فحصر الوجود في عالم الشهادة سجن للإنسان لا يطابق كيانه الذي لا يرضيه الموجود لكون الإنسان السوي مشدودا للمنشود أكثر من انشداده للموجود . ولا يوجد شيء احتقره أكثر من قول بعض الفقهاء الذين يتصورون أنفسهم مجددين بخرافة فقه الواقع . ولو سألتهم ما الذي يفهمونه في "الواقع" لردوه إلى الإدراك العملي للأمر الواقع. فقه الواقع

ليس شيئا آخر عندهم إلا تبرير السائد . لكأنه يمكن الكلام على "واقع" من دون معرفة سر الوقع الذي هو كثافة ما في الوقوع من قيم هي عين التحرر من الأمر الواقع .

وإذن فما يسمونه فقه الواقع هو جوهر الهزيمة الروحية التي تترتب على عدم فهم السامي من المعاني . فالأمر الواقع ليس حقيقة ما به كرم الله الإنسان وكلفه ليثبت جدارته بالحرية والاستخلاف بل هو فرض إرادة الغالبين على المغلوبين لأنهم أخلدوا إلى الأرض ولم يبق لديهم اشرئباب لما يتعالى على الفاني من الوجود الإنساني وهو في الحقيقة خيانة لقيم الإسلام أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود . وذلك

عين ما يسميه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" .

وهو عين ما قصده ابن خلدون بكلامه على فقدان سورة البأس الذي يجعل الإنسان يكفر بالطاغوتين طاغوت الاستبداد في الحكم وطاغوت العنف في التربية. وهما الداءان اللذان يجعلان شعوبنا خاضعة لأمثال مجرم مصر الذي يتحكم في رقابة مائة مليون مصري خانعين ومجرم سوريا الذي شرد جل شعبه وهدم جل حضارته ومجرمي العراق الذين حوله إلى مزبلة للحاقدين على الإسلام من مليشيات الملالي ومجرم السعودية الذي أهان منزلة الحرمين وكل مجرمي حكام العرب والنخب المطبلة لهم .

وأغلب النخب الدينية -ناهيك عن العلمانية- لا يعلم أن بذلك ينفي كل القيم السامية حتى لو تمحض للعبادة ولم يغادر المسجد أو تمحض للحرب عليها باسم الحداثة التي هو أبعد الناس عنها لأن كبار فلاسفتها قبل هيجل وماركس كلهم مؤمنون . ذلك أن الإنسان لم يكرمه الله بالمشاعر التعبدية بل بما تثمره في كيانه أعني حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود . وهذه كلها منعدمة في أكثر من 90% من شعوبنا ونخبنا .

وعدمها هو الذي يسميه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية". فالشعوب صارت تعبد الطغاة لكونها أصبحت بمفعول التربية والحكم العنيفين جبانة وكسولة ومنافقة ومخادعة وعابدة للحاجات النباتية وليس لها اشرئباب لما يخلصها من الإخلاد إلى الأرض بسبب سياسة

تربية وحكم ليس لها شرعة بل هي قائمة على عنف الشوكة والعمالة للمستعمر الحامي . وقد وصف ابن خلدون ذلك بأن من ربي هذه التربية

وحكم بهذا الحكم يصبح عالة على غيره ويرد أسفل سافلين وهو ما تعرفه سورة العصر بكونه الخسر.

الفصل الرابع

كان الوصل بين المرسل إليه) الثاني في ترتيب عناصر الرسالة الخمسة: الإنسان عامة) ومنهج التبليغ تربية وحكما (الرابع في ترتيبها: مهمة الرسول) وبينهما الرسول) الثالث فيه وهو من ثم المركز والقلب في الترتيب) أمرا ميسورا حدوثا وتفهيما من يبحث عن فهم البنية العميقة للرسالة. فكيف سيكون الحال بين المرسل) الأول في الترتيب : الله) ومضمون الرسالة) العنصر الخامس والأخير في الترتيب)؟

كيف نصل بين المرسل) الله) وما يطلبه من المرسل إليه) الإنسان) وما جهزه به من قدرة على النظر والعقد في علاج علاقته بشروط مهمته الأولى أي شرط قيامه العضوي (مستعمرا في الأرض (ومن قدرة على العمل والشرع في علاقته بشروط مهمته الثانية أي شرط قيامه الروحي) استخلافه في الأرض) ليكون قادرا على تحقيق ما كلف به بوصفه حرا ومسؤولا وذلك هو معنى تكريمه .

والقرآن يعتبر ذلك يحول دون الإنسان والاحتجاج بأنه قد كلف بما لما يجهز له ليستطيع انجازه فيدعي أنه مجبر وليس مخيرا في سلوكه ومنع التنصل فيتنصل من المسؤولية. ذلك هو رهان الوصل بين العنصر الأول والعنصر الاخير من عناصر الرسالة الخمسة. وهو موضوع الفصل الرابع من البحث لأكسمة القرآن برد كله إلى أدنى بعضه ممثلا بكل آيتين متلازمتين

اخترت للتمثيل الآيتين 105 و106 من الإسراء.

وكان يمكن أن اختار أي آيتين لهما خاصية الترابط الكافة لأداء معنى تام . لكني فضلت هذين لجعلهما شعارا لمحاولة التفسير الفلسفي . وما اعنيه بالتفسير الفلسفي للقرآن الكريم هو الغاية قابليته للصوغ الأكسيومي أي التبديهي باعتماد بعض الحدود البسيطة وبعض القواعد القليلة للتوليف بينها توليفا يمكن من استنتاج مضمون القرآن في حال افتراض فقدانه وامتحان فرضية الأكسمة بالعودة إليه وكأننا وجدنا نسخة لعرض ثمرة المحاولة عليها كما تعرض النظرية على التجريب العلمي به الطبيعيات .

وللوصل بينهما وجهان:

1. وجه أول منشموته هو ما الذي ينتظره الله من الإنسان .

2. ووجه ثان هو كيف يمكن استنتاج طبيعة أفعال الله مما ينتظره من الإنسان لأن الحر المكلف تترتب عليه مسؤوليته عن افعاله لا غير في معنى الجزاء إيجابا وسلبا .

ومن له دراية بما كان لوثر مثلا يعيبه على الإسلام فبنفي عنه طابع الدين السماوي بسبب هذه الرؤية المكتفية بالمعيار العقلي إلى حد الاستغناء عن معنى اللطف الإلهي أو "الجراس" في حساب الإنسان ومساءلته إيجابا وسلبا بمقتضى اعماله دون أي شيء آخر.

والحساب المقتصر على الاعمال هذا تعريفه الذي لا يعتبره لوثر مقبولا لتنافيه مع الحاجة اللطف أو الجراس الإلهياة عه قله صعتاعتتناءيدط تتم لع ص مط م16 ص 0م ل طاتتصممعع فععصو5 فعصك؟ صعتطء يط صعة ,

صتطاء و13 فجك أعصه مس11 صنه 0د 6086 60:ك14601 000 .
"فلكأنه يكفي الإنسان أن يعمل بمقتضى القانون باعتباره ميلا واشرئبابا لتحديد واجبات منزلته إزاء الرب والبشر". بعبارة أخرى أساس العدل بلا التكليف والحرية للا القرآن هو المشكل عنده.

وطبعا فالحساب بحسب الاعمال في الإسلام لا علاقة له بالمنزلة الاجتماعية أو السياسية بل هي ذات علاقة بمنزلة الإنسان من حيث هو إنسان مكرم وحر. فلا يفضل أحد أحدا عند الله إلا بالتقوى) الحجرات .(13 وفي ذلك نفي للفروق العرقية والطبقية والجنسية والاكتفاء بالصفات الخلقية والدينية للأعمال . وكان هيجل يعتبر ذلك دليلا كافيا على استحالة أن يؤسس القرآن دولة مستقرة بسبب هذه المساواة النافية لكل تراتب بين البشر غير هذا المعيار.

فالموقف من الله ومن الإنسان والمنزلة التي يترتب عليها الموقف تؤديهما عبارة "شتند" 4 هذا التعريف التي هي منزلة وموقف 8. آن وهي إذن متعلقة بمسألة التراتب المستند إلى معايير غير التقوى التي هي احترام القانون أو الشريعة. لكنها في الإسلام لا يبقى منها إلى الموقف بمقتضى المنزلة الوجودية عند الله التي تنبني على تقوى شرعه (المجاهدة

الاولى مجاهدة التقوى بمصطلح ابن خلدون) وليس من المنزلة الاجتماعية أو العرقية أو الجنسية أو القانونية بل معنى الحجرات 13 حصرا أي "تقوى احترام الشريعة" .

هو معنى مرادف للمساواة أمام القانون بل الدولة الحديثة ولا تفاضل بين البشر إلا باحترام القانون الذي هو عقد ذو اتجاهين: عقد بين الله والإنسان

ضامن للعقد بين الإنسان والإنسان . ما يعني أن الله لا يفاضل بين الناس بغير هذين الوجهين من التعاقد ذي الوجهين . وحتى إذا عفا الله عن اخلال بالوجه الأول من العقد فهو لا يعفو عن الاخلال بالوجه الثاني منه . فلا وجود لتدخل الشفعاء أو اللطف التحكمي فيه . وحتى ما يبدو لطفا في الفقه الاسلامي فهو ليس لطفا بالمعنى المسيحي بل هو حصيلة ما نجهله من سلوك الإنسان لكوننا لا نعلم ما كان خفيا في سريرته من صدق أو نفاق.

فيتبين أن العلاقة بين العنصر الأول) المرسل : الله) والعنصر الاخير (مضمون الرسالة: ما كلف به الإنسان ويسأل عنه وما جهز به حتى لا يحتج يوم الدين بأنه مظلوم إذ كلف بما لا يستطيع أو كان مجبرا وليس حرا (من العناصر الخمسة هو وقاية من التشكيك الممكن عدل الله خلقا وأمرا ؛ وهو ما يسمى في الاصطلاح الفلسفي بالعدل الإلهي "ثيودوسيا" . والمعلوم أن جل حجج الملحدين مصدرها التشكيك فيه بناء على ظنهم أن علم الإنسان محيط وعمله تام فيجعلوهما معيارا لتقييم الخلق والامر.

فتكون مهمة الرسالة تذكير الإنسان بمهمتيه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها وبما جهز به ليحققهما أي جهاز القدرة على النظر والعقد للمعرفة وجهاز القدرة على العمل والشرع للقيمة. والقدرة الاولى تناسب استعماره في الأرض . والقدرة الثانية تناسب استخلافه فيها . والأولى لمعرفة قوانين الطبيعة اجتهادا معرفيا وتطبيقها جهادا قيميا والثانية لتقييم سنن التاريخ اجتهادا معرفيا وتطبيقها وجهادا قيميا . والتذكير بالتربية مستغن عن الوسيط الروحي (دون كنسية) والتذكير بالحكم مستغن عن الوصي

المادي) دون سلطة ذات حق إلهي (كما عليه الشأن في الأديان الاخرى.

وبذلك لا تبقى للإنسان حجة على الله الذي لم يضعه في امتحان من دون الشروط الضرورية للنجاح فيه خاصة باعتبار انجازها فرضا عينيا لا يعتمد فيه على وسيط ولا على وصي . ثم هو في الفرصة الثانية إذ إن الفرصة الأولى أضاعها لما عصى الأمر هو وحواء فأكلا من الشجرة التي توهما أنها ستمدهما "بالتأله" أي بالخلود الذي يمتنع على المخلوقات قبل الانتقال لعالم الخلد فيصبح البصر حديدا ويدرك ما كانت تخفيه سرائره التي لا يعلمها إلا الله .

فتكون العلاقة هي حرفيا ما توقعته آينا الميثاق عند اخذ أبناء آدم من ظهور آبائهم (الأعراف (172-173 ليشهدهم على أنفسهم على التزامهم بمضمونه فلا يحجوا بسنهم أو بتربية سلفهم لهم تحميلا إياهم لمسؤولية أفعالهم بعد أن أتاهم التذكير بما يخص ما فطروا عليه مع التوكيد على أن الله لا يحاسب أحدا دون التذكير أي على ما يتقدم عليه . وهو مزيد من ضمانة شروط العدل والحؤول دون التذرع بالنسيان. وقد يعترض معترض فينفي بذلك امكانية ختم الرسالة: وكان ذلك محيرا قبل أن أفهم دلالة فصلت 53

فهي جعلت التذكير كونيا وغنيا عن مواصلة التذكير برسالة بعد أن عرفته هذه الآية بكونه حاصلا دائما في الآيات التي يريها الله في الآفاق والأنفس وهي عين ما يحتج به القرآن على الديني الكوني أو تبين حقيقة القرآن الذي هو الرسالة الخاتمة المذكرة بالرسالة الفائجة أو المشطرة . وهذا أيضا مطابق

لمعنى عدم رجعية القانون على ما تقدم على وضعه في القانون الحديث . ولهذه العلة فالقرآن يؤكد على كونية التذكير بمعنيين: كونية توزيعية كل أمة لها رسول بلسانها . والإنسانية كلها لها رسالة كونية أخيرة تذكر بالرسالة الكونية الأولى المرسومة في كيان الإنسان العضوي والروحي فطره الله عليها و آفاقه الطبيعية والتاريخية.

وتلك هي عناصر المعادلة الوجودية التي نخصص لها الفصل الخامس والأخير من هذه المحاولة. وهذه المعادلة لا تكتمل لو لم يكن ما جهز به الإنسان مناسبا لما جهزت به الطبيعة والتاريخ خارج الإنسان وما جهز به كيان الإنسان العضوي والروحي المناظرين للطبيعة

والتاريخ من مناسبة لقيامه مع ما يتوفر فيهما من شروط بقائه فتكون الطبيعة والتاريخ مصدر غذائه العضوي) الثروة خاصة) والروحي) التراث خاصة) حصيلتين لفعل جهازي المعرفة والعقد في النظر والقيمة والشرع في العمل .

ولو كان الرسول يأتيه بمضمون علمي وعملي غير مرسوم في كيانيه العضوي والروحي وفي علاقتهما بالآفاق الطبيعية والتاريخية لكان ذلك يعني أن التراسل بين الله والإنسان مستحيل . فلا بد من وجود إنسان يتذكر من دون حاجة إلى مذكر وإلا لكان الرسول بحاجة إلى رسول فلا يتوقف التسلسل . ومن المتذكرين بأنفسهم يصطفي الله المذكرين لغيرهم . وإذن فتذكر البعض ومنهم الرسل وذوو البصيرة سابق على تذكير من يحتاجون بسبب غفلتهم ونسيانهم إلى مذكر. ولذلك ففي القرآن تجد دائما شخصا -راجع يس مثلا - يدعو الناس إلى اتباع الرسول دون أن يكون

رسولا. ومن هؤلاء الرجل الصالح الذي سماه المتصوفة كذبا الخضر وزعموه أعلم من موسى مثل زعم ابن عربي أنه خاتم الأولياء لبنة

والظاهرة مطابقة لعموم الوحي وخصوص النبوة والرسالة. فالوحي متقدم على النبوة والنبوة متقدمة على الرسالة. والوحي تلق لآيات الله بالبصيرة والتحرر من الإخلاد إلى الارض الذي ينسي الإنسان ما هو مرسوم في الأنفس من حيث هي كيان الإنسان العضوي والروحي وفي كيان العالم الطبيعي والتاريخي ؛ وتلك هي الآفاق والأنفس التي جعل الله آياته فيها مصدر تبين حقيقة القرآن تبينا يشهمنا ختم الرسالات . لكن البصيرة التي تدرك آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وحي كوني أو تلق بالبصيرة وهو ليس مقصورا على البشر بل هو يشمل كل الموجودات (النحل مثلا أو مخاطبة السماء والأرض) بخلاف النبوة والرسالة الخاصتين بالإنسان.

ولهذه العلة فغالبا ما يكون أول المؤمنين بالرسالات من هذا الجنس من ذوي البصيرة فيؤيدون الرسل مباشرة دون تلكو . ولهم رمزية القرآن بأول المؤيدين للرسل ومنهم في تاريخ الاسلام الصديق وخديجة. ولهذه العلة فالإكراه الديني مستحيل وهو مناف للغاية

من التذكير الذي يوقظ التذكر ليشتعل. . ونفس هذا المشكل نجده في الاخراج. من الكهف في فلسفة أفلاطون . والتعليم فلسفيا كان أو دينا لا يمكن أن يعتمد على الإكراه المنفر والحائل دون التذكر. وتلك هي علة اعتبار ابن خلدون التربية العنيفة والحكم العنيف منافيان لحقيقة الإنسان وهما علة فساد معاني الإنسانية. ويذكر خمس نتائج ضارة برئاسة الإنسان طبعا واستخلافا .

والادواء الخمسة هي

1. انكماش النفس بالكسل عن النشاط العضوي

2. النفاق أو التناقض بين الظاهر والباطن

3. الخبث أو الكيد للغير دون علة وجيهة كالدفاع عن النفس

4. الخنوع وعدم الدفاع عن الذات والأهل

5. فقدان كل طلب للفضائل وتفضيل طلب الرذائل .

وهي صفات تؤدي إلى تحول المرء إلى عالة على غيره فيرد أسفل سافلين عضويا وروحيا ويفقد كل إنسانية فيه ككل الشعوب الخانعة التي لا يبقى لها الا الحياة النباتية للبهائم . وهذه صفات الشعوب التي قبلت ذل الاستعمار الخارجي والاستبداد الداخلي .

فتكون العلاقة الحية بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب المرسومة في كيان الإنسان العضوي والروحي وفي كيان العالم الطبيعي والتاريخي هي جعل إرادة الإنسان حرة وعلمه صادقا وقدرته خيرة وحياته جميلة ورؤيته جليلة. وكل هذه الصفات هي أخلاق القرآن وهي معنى اليقظة التي تمثل الواحد المشترك بين الديني والفلسفي . وهي التي لا تتحقق للإنسان إلا إذا بقي في علاقة مباشرة بربه صاحب الحرية المطلقة والعلم المحيط والقدرة الخيرة بإطلاق والحياة السرمدية والوجود الذي يجود بكل ذلك . وهي علاقة لا تفارق الوعي الإنساني إذ حتى نفيها فهو تذكر سلبي بمعنى أن النافي لا بد أن يذكر ثم يرفض الذكرى النافعة بلسانه عكس وجدانه.

لكن ذلك كله يجري في مناخ درامي هو حبكة نص القرآن وفيه قطبان

هما الله والإنسان . ومدار الدراما حول ما يبدو من خروج الإنسان عن السيطرة بسبب ما يوفره له جهازاه المعرفي والقيمي من حرية الاختيار وميله لأيسر الخيارين أي الاستسلام لأدنى جيد في مقاومة الاخلاد إلى الأرض بحيث صار وكان ما قالته فيه الملائكة أقرب إلى طبعه وصار الأمر وكان تعدي الشيطان لبيان عدم أهليته للاستخلاف أقرب إلى حقيقته . لكن القرآن يعول على استثناء العصر للبعض من الخسر بفضل الوعي الموجب وثمراته الاربع أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر .

فيكون التاريخ الإنساني كله هو هذه الدراما التي بطلها الإنسان من حيث هو في تنازع دائم مع ذاته تذكرا ونسيانا اقترافا للسيئات وتداركا بالحسنات مشدودا إلى قطبين هما قطب الاخلاد إلى الأرض وقطب التشوف إلى ما يسمو عليها . وكل ذلك مادة لحوار دائم بين الإنسان وربه عرفانا بعلاقة مباشرة وكفرانا بها . والكفران بها لا ينفي وجودها بل يرفض التصديق بها . ولذلك فالإلحاد ليس نفيا لهذه المقومات في وعي الإنسان بل إن عدم الاعتراف بها من أدلة استحالة التخلص من وجودها في كيان الإنسان وكيان عالمه .

ولا يمكن قرآنيا أن يكون ذلك مفهوما لو أن الله أراد أن يثبت أهلية آدم مع ذلك للاستخلاف ولذلك فالدراما القرآنية تجعل الله قد قبل تحدي ابليس فأنظره إلى يوم الدين لأن غاية الرهان هي فعلا اثبات أهلية آدم للاستخلاف . والمعلوم أن القرآن يعلمنا بأن الله إنما خلق الإنس للعبادة (ومعهم الجن) أي لتحقيق شروط أهلية آدم للتعمير والاستخلاف . وذلك

هو علة اقتناع كل مسلم بالفلاح في الغاية لتكون الأمة شاهدة على العالمين . وهو سر استحالة يأس المسلم وعلة تفاؤله الدائم الذي يظنه الكثير فاتاليسم كما توهم لايبنتس .

وبهذا المعنى فيعسر أن تجد مسلما يشك في النصر في أي معركة تدخلها الامة حتى لو حدثت انكسارات لإيمانه بأنه منصور في الغاية وعدا من الله الذي لا يخلف وعده . ولعل أفضل مثال في عصرنا حروب الأمة مع اسرائيل والسند الغربي الذي يبدو وكأنه ضامن

وذلك بعض من علل اختياري شعار تفسيري الفلسفي منها) الآيتان (105-106 . فلا يمكن أن يكون القرآن حقا إنزالا ونزولا (فلسفة الدين) وتنزيلا على النوازل (فلسفة التاريخ) ثم لا يصدق في ما جاء في الإسراء حول نصرنا الحتمي على أعدى أعداء الأمة.

واستبدال فهم أسماء الله على أنها محيلة إلى صفات تنسب إلى الذات بأفعال الله التي تتعلق بأنواع فعلي الخلق والأمر هو ما يلغي كل إمكانية للقول بالتعدد في ذات الله والبحث عن علاقة بين الذات والافعال التي تقبل إلى الرد إلى فعلين هما فعل الخلق وفعل الأمر الغيبيين . وهما موازيان في القرآن لمعنى القضاء (فعل الخلق (والقدر) فعل الامر). ومن الثاني الشرائع . ومن الاول الطبائع . وكل المخلوقات زوجية حتما لأن فيها بعد الخلق) أي تعين الوجود الفعلي أو الإنية: تعين الموجودء1:5:60026-170:00) وبعد الأمر أي كيفية الوجود الماهوية) الماهية: هوية الموجوةد +20-د560) .

وما جهز به الإنسان فيه شيء منهما لأنه ما مكن منه من قدرة على

الاستعمار في الأرض شرطا لقيامه العضوي وقدرة على الاستخلاف فيها شرطا لقيامه الروحي . فالاستعمار بحاجة إلى خلق نسبي يمكن الإنسان من استمداد ما يعيله منها بعمل على علم بقوانينها . والاستخلاف بحاجة إلى أمر نسبي يمكن الإنسان من استمداد ما به ينظم علاقته بغيره وبالطبيعة وبالتاريخ وقبل ذلك بذاته وبربه . فالإنسان معمر للأرض شرط بقاء ومستخلف فيها شرط خيرية البقاء وحسن الخاتمة.

إنها السياسة بالمعنى العميق للكلمة وفيها وجهان أحدهما يكون الإنسان والثاني وهو التربية العضوية والروحية والثاني يحميه من غيره إنسانا كان أو أي مخلوق آخر يمكن أن يعتدي عليه وهو الحكم أي الوزع الأجنبي والذاتي (بلغة ابن خلدون) . فالسياسة هي رعاية الإنسان وحمايته من حيث كيانه العضوي وكيانه الروحي ويحتاجهما كذلك عالمه الطبيعي والتاريخي . وتلك هي علة علاقته بالطبيعة شرط قيامه المستمد منها بالنظر

والعقد وتطبيقاتهما ومن التاريخ شرط بقائه المستمد منه بالعمل والشرع وتطبيقاتهما : وذلك هو مضمون ما تذكر به الرسالة الإنسان ليحقق وظيفتي الاستعمار والاستخلاف .

فتكون سياسة عالم الشهادة المشدودة إلى عالم الغيب هي جوهر العبادة التي لم يخلق الله الإنسان (والجن) إلا من اجلها. وإذن فيمكن تعريف الإنسان قرآنيا بكونه الكائن المستعمر الارض والمستخلف فيها والذي هو "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له") تعريف ابن خلدون) لأنه مكرم وحر ولا معبود له سوى الله وحده. وهذا التعريف الذي يلخص كل ما تذكر به الرسالة هو الذي يجعلها خاتمة لأنه لا يمكن تصور إنسان

يمكن أن ينسى هذا الفهم لكيانه وعلاقته بكيان عالمه إذ هو ملازم له والرسالة الأخيرة أطلعته على ذلك وخيرته بينه وبين الاخلاد إلى الأرض دون عذر يحتج به يوم الدين.

وهو ما يعني أن المشاركة في سياسة عالم الشهادة بهذا المعنى فرض عين وليست فرض كفاية. وكل من تنويه الجماعة لا يجعل فرض العين يلغي بل هو يتحول إلى مهمتين هما التنويب ومراقبة النائب فرضا عين وهو معنى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن ثم فكما لا يوجد وسيط في الفروض التعبدية من حيث هي شعائر في المسيحية واليهودية والتشيع القداس يكون فيه رجل الدين وسيطا - فإنه لا يوجد وصي في الفروض السياسية) المسيحية واليهودية والتشيع الحاكم بالحق الإلهي (وذلك هو معنى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرط إيمان (آل عمران (104 وشرط الانتساب إلى خيرية الأمة (آل عمران .(110

فيمكن القول إن العلاقة بين المرسل (الله) ومضمون الرسالة (ما تذكر به) هي بيان فضل الله على الإنسان تكريما وتكليما وبيان ما على الإنسان إنجازه لإثبات أهليته للاستخلاف الذي هو معنى ما لأجله خلق الله الإنسان أي عبادته دون سواه . وتعني عبادته دون سواء التحرر من كل معبود سواه؛ وهو معنى الانشداد إلى القيم المثالية الخمسة. وهذا المضمون الواصل بين جود الله وعرفان الإنسان مستمد من الآيتين 105-106 أي من علاقة الحق النازل مضمونا ومنهجا) فلسفة الدين) والحق المنزل على النوازل تنزيلا يعين

أمثلة منه في التاريخ الفعلي حتى لا يبقى معاني مجردة مع استحالة التطابق

بين الأمثلة

والمثل (فلسفة التاريخ)

وقد رأينا أن المعاني الكلية في شكل المقدرات الذهنية النظرية والعملية لا يمكن أن تتعين في الأمثلة العينية من المثل المجردة لكنها تصلها بالتجربة الطبيعية وبالتجربة التاريخية شرطا في علمهما . وذلك يتبين أن الإنسان مشدود إلى حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود رغم نسبية ما يحققه منها بالقياس إلى مثلها العليا التي يؤمن بوجودها في أفعال الله حتى عندما يضل فتخلط عليه الأمور فيفقد حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود لأنه لا يمكن أن يعتبر خضوعه وكذبه وشره وقبحه وذله بهذه الصفات ينفيها ويدعي عكسها على الأقل في الظاهر .

فكيف نستخرج كل ذلك من الآيتين؟ إذا اخذنا الآية 105 وجدنا وصف القرآن من حيث وجهه المتعلق بفلسفة الديني المحض: فالرسالة أنزلت بالحق أداة (بالحق أنزلناه) وبالحق مضمونا) بالحق نزل (أي إنها شكلا ومضمونا حق خالص . إنها تعريف لوظيفة المثل الدينية الضرورية لحياة البشر. والتذكير يعني أنها مرسومة في ما فطر عليه الإنسان، نزلناه على أمثلة عينية ([من نوازل التاريخ الإنساني (تنزيلا) أي إن الأمثلة ليس لها معنى آخر غير التنزيل للمثل في أمثلة تعين عليها ولا تطابقها (.

لكن الرسالة ومثلها لا ترد في ذاتها إلى علاقتها بالإنسان لأنها تتوجه إلى كل الموجودات التي هي لا متناهية مثل كلمات الله التي هي لامتناهية. وإذن فما يعني الإنسان هو ما يحدده المضمون الذي تذكره به في العنصر

الخامس والأخير أي ما تكلمت عليه قبل قليل . وهو شروط قيام الإنسان بتجهيز يمكنه من تعمير الارض والاستخلاف فيها وتجهيز العالم بما يناسب ذلك وهو معنى التسخير . ومن دون العلاقة بين تجهيز الإنسان بقدرة النظر والعقد للتعمير وبقدرة العمل والشرع للاستخلاف لا يمكن فهم القرآن والإنسان والوجود وختم الرسالات وكونية إسلام البداية) الفطرة (وإسلام الغاية (رسالة محمد (.

وهذا ينقلنا من الديني الخالص في ذاته دون اعتبار لعلاقته بالتاريخ الإنساني إلى الديني كنظام مثالي يستمد منه التاريخ الإنساني نماذجه القيمية وندرك الأول بوصفه مقدرات ذهنية نظرية وعملية بها يمكن أن يصوغ الإنسان ما يطلبه في انشداده إليه خلال تاريخه الفعلي ومنه يستمد امثلة نموذجية لسياسة عالم الشهادة المشدود إلى مثل عالم الغيب وهو معنى التنزيل: ونزلناه تنزيلا أي ما ينتج عن الاجتهاد الإنساني في النظر والعقد وتطبيقهما وفي الجهاد في العمل والشرع وتطبيقهما . وذلك سواء كان مؤمنا أو ملحدا ؛ لأن الإيمان والإلحاد لا يتعلق بوجود النظام في كل ذلك بل بعلته التي هي الله عند المؤمن والصدفة عند الملحد .

والمقابلة بين المؤمن والملحد ليس بين الإيمان وعدمه بل بين طبيعة موضوع الإيمان هل هو الله أم الصدفة . وبين أن المؤمن أكثر عقلانية من الملحد لأن ما يضع به العقل الأشياء ينبغي أن يكون عقلا أتم مما يفسره بها . وإذن فالمضمون الحقيقي لهذه العلاقة بين العنصر الأول والعنصر الأخير هو هذه العلاقة بين المثالي والتاريخي. إنه طبيعة المسافة اللامتناهية بينهما والتي يقدر بها مستوى اجتهاد الإنسان في النظر والعقد ومستوى

جهاده في العمل والشرع أعني مستوى سعيه المشرئب إلى المثال والمتحرر من التاريخي وذلك هو معنى علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ في القرآن .

فلكأن الإسلام يجعل سياسة الإنسان لعالم الشهادة محاكاة سياسة الله للخلق والأمر ويجعل مقاضاة الإنسان على عمله خيرا وشرا بقيمة مسعاه لإثبات جدارته للتعمير والاستخلاف وهو معنى التكريم والتكليف ووقاية من التعلل يأتي التذكير ضد النسيان لكيلا يبقى للإنسان حجة يوم الدين فيكون القضاء العادل . وهو ما لم يفهمه لوثر عندما يعيب على الإسلام عقلانية العدل الإلهي المستند إلى الجزاء على أساس الافعال اجتهادا في النظر والعقد وجهادا في العمل والشرع وليس على اساس التحكم لكأن الله طاغية بدعوى اللطف

ولا يمكن أن يعمل الإنسان مسؤولية اجتهاده في النظر والعقد وتطبيقهما لتحقيق شروط التعمير وجهاده في العمل والشرع وتطبيقهما لتحقيق شروط الاستخلاف إذا وجد وسيطا بينه وبين ربه يسيطر على حريته الفكرية فيلغي واجبه الذي هو فرض عين في علاقته بسياسة عالم المثل الغيبي التي يقيس عليها عالم الأمثلة الشاهد وإذا وجد وصيا بينه وبين عالمه في علاقته يسيطر على حريته السياسية في سياسة عالم التاريخ الشاهد: لذلك فالإسلام ألغى الكنسية في التربية والحق الإلهي في الحكم .

وتلك هي العلة الحقيقية التي جعلت المؤمنين بالمسيحية واليهودية والزرادشتية والصابئية والشيعة وحتى المؤمنين برؤية الفلاسفة اليونانية التي سادت في فكر المسلمين لا يقبلون بالإسلام رؤية للوجود وللتاريخ لأنه يتنافى مع تصورهم نظرية المطابقة في المعرفة اطلاقا لعلم الوسيط ونظرية

المطابقة في القيمة اطلاقا لإرادة الوصي : وهما معنى "حب التأله" الخلدوني عند أصحاب الطاغوتين المعرفي والسياسي بدلا من النظر الاجتهادي والعمل الجهادي .

وبهذا المعنى فالرسول نفسه مجتهد في النظر والعقد خلال التبليغ بالتربية (ما غلب على المرحلة المكية) وهو مجاهد في العمل والشرع خلال التبليغ بالحكم (ما غلب على المرحلة المدنية) أي خلال فهمه للتنزيل وتحقيقه استثناءا بالأمثلة التي ضربها القرآن لأفهام البشر المثل التي تحكم نظام كيان العالم الطبيعي والتاريخي ونظام كيان الإنسان العضوي والروحي . وهو تنزيل تاريخي لإنزال الحق شكلا ولنزوله مضمونا لأن التنزل الإلهي مثالي غيبي والتنزيل الرسول تاريخي شاهد: وتلك هي علاقة السنة بالقرآن وهي المعيار لنقد متن الحديث أو السنة القولية المنسوبة إلى الرسول أو متن التاريخ المنسوب إلى مؤلفي

وهو ما قصدته عندما سميت التفسير الفلسفي الذي شرعت فيه بهذا العنوان" استراتيجية القرآن التوحيدية) للإنسانية) ومنطق السياسة المحمدية) للعينة من التوحيد والتي تمثلها السنة القولية والفعلية) وجعلت شعار هذه المحاولة الآيتين اللتين انطلقت

منها هنا لشرح الفرضية التي اعتبرها بداية الأكسمة القرآن الكريم لإثبات حصانته الذاتية. وعندما يتم بناء الأكسمة فإن النقد العلمي لرواة السنتين القولية ([رواية أقوال الرسول) والفعلية (رواية أفعال الرسول) يصبح مؤسسا على قواعد لا تكتفي بالثقة في الرواة ذاكرة وأخلاقا .

وصلنا الآن إلى غاية البحث -المفصل الخامس والاخير - في محاولة

الاعداد لأكسمة نص القرآن اكسمة تمكن استنتاج كله من بعضه الأدنى مقدارا لا قدرا لأن كل الازواج من آياته المترابطة لها نفس المنزلة في أداء هذه الوظيفة. وقد اخترت الآيتين 105-و106 من الإسراء لكونها أوضح مثال يبين هذا المعنى جمعا ومنعا . والمحاولة يمكن أن تؤتي أكلها عندما ينتهي بناؤها المتدرج وامتحانها بعرضها على نص القرآن وبيان قدرتها على استخراج كل ما فيه بالاستنتاج مما انتخبته من حدود بسيطة وقواعد التوليف بينها .

ففي هذين الآيتين عناصر الرسالة المقومة الخمسة:

1. المرسل هو المتكلم) الله)

2. والمرسل إليه هو المخاطب (الإنسان)

3. والرسول هو المبلغ (محمد)

4. ومنهج التبليغ

5. واخيرا مضمون الرسالة (تنزيل النص على نوازل التاريخ الإنساني تنزيلا لتوكيد طبيعة وظيفة الرسالة ودورها في سياسة عالم الشهادة تربية وحكما .

وأزعم أن القرآن لا يحتوي إلا ذلك مرتين .

. المرة النقدية وهي بمنهج التصديق والهيمنة لنقد التجارب الدينية السابقة ونقد تعريفها خلال تنزيلها في التاريخ الفعلي . وقد حصرت في سبعة تجارب وردت في سورة هود هي تجربة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى . ويتوسط بين الثلاثة الأولى والثلاثة الثانية تجربة ابراهيم التي تتضمن المفتاح الكوني لعلاج أسباب عدم نجاح التجارب الست: وفي

ذلك وضع أول للعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . وهي البنية العميقة لنص القرآن الكريم .

. والمرة الإيجابية لتقديم البدائل التي تحقق شروط نجاح التجربة الدينية تنزيلا في التاريخ . وهي العينة المحمدية للتاريخ الإنساني الكوني في المستقبل . وهي عولة سياسة عالم

الفصل الخامس

الشهادة في ضوء مثل عالم الغيب . وذلك لعل مشكل العلاقة بسلطان الطبيعة (نوح) وبسلطان المال (هود) وبسلطان الماء (صالح) وبسلطان الجنس (لوط) وبسلطان التبادل الاقتصادي (شعيب (وبسلطان الدولة (موسى) . والمفتاح هو الوحدانية الإبراهيمية التي تتحرر من كل سلطان ليكون السلطان لرب العالمين فيتحرر الإنسان من بقية السلاطين التي تستعبده فيكون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له") ابن خلدون (

وهذا الفصل الأخير نخصصه لوحدة العناصر الخمسة المقومة لمنظومة الرسالة بعد أن درسنا مركزها) الرسول) وزوجها الأول (ما قبله مباشرة وما بعده مباشرة) ثم زوجها الثاني (ما قبل ما قبله وما بعد ما بعده) هو الوحدة التي تمثل كما سأبين ما سميته معادلة الإنسان الوجودية التي تصف وجوده باعتباره عين الوصل بين العالمين عالم الشهادة أو وجوده الدنيوي وعالم الغيب أو وجوده الاخروي وهما مما لا يمكن التنصل منهما حتى لعتاة الإلحاد .

بل يمكن القول إن الملحدين أكثر ارتباطا بهذه المنزلة المشدودة إلى العالمين حتى لوكان أحدهما موجودا بالسلب وليس بالإثبات: فحرص الملحد على سلب العالم الأخروي أكثر من حرص المؤمن على إثباته . والادمان على العنصر المسلوب عند الملحد يجعل حضوره في حياته شبه ملزومة -لايتموتيف -شبيه بالهذيان العصابي . فأنت لو قارنت الماركسيين العرب مع الإسلاميين لوجدت الأولين أكثر كلاما في الاديان وتعبيرا عن الحقد والنقمة الدالة فعلا على عاهة نفسية.

وقصدي أن معادلة الإنسان الوجودية ليست مقصورة على المؤمن من البشر بل هي تشمل كل البشر من آمن منهم ومن ألحد . كل من يتابع كتابات الماركسيين مثلا يعلم أنهم أكثر النخب كلاما في الأديان ولو بالسلب والنفي والتحقير والحقد على المؤمنين بحيث إنهم أكثر البشر تعصبا إلى حد ذهان المرض النفسي . وهذه الظاهرة عامة لكنها بلغت حدا هذيانيا عند النخب الماركسية العربية وهي لا تتكلم في الدين عامة بل تصب جام نقمتها على الإسلام ما يعني أن الدافع هو العجز السياسي في اقناع الجماهير التي يحتقرونها .

ولهذه العلة فأصدق قول ورد في تعليق أحد علماء الاجتماع مختص في وحدة البنية الاقتصادية سواء كانت رأسمالية أو شيوعية (ريمون هارون: فرنسي ذو ثقافة فلسفية ألمانية خاصة) هو الرد على القائلين إن الدين هو أفيون الشعوب) القصد المؤمنة) قوله إن الماركسية هي أفيون النخب) القصد الملحدة) . وهي أفيون بالمعنيين: روحيا وهو الإدقاع إلى حد النكوص إلى التوحش الحيواني في الاخلاد إلى الأرض وماديا إلى حد

الاستعداد لبيع كل شيء مقابل كسكروت أو قنينة جعة .

وإذن فكلامنا عن معادلة الإنسان الوجودي لا يستثني أحدا بل الإنسان من حيث هو إنسان أيا كانت رؤيته دينية أو لا دينية يخضع لهذه المعادلة التي هي في آن معادلة القرآن ومعادلة أي مخلوق كما يقتضي ذلك تعريفه مضمونه بالقول إنه الحق الحق الذي أنزل بالحق ثم نزل في الوجود الفعلي تنزيلا .

و"نزلناه تنزيلا" تعني الانتقال من الإنزال والنزول بالحق في مستوى فلسفة الدين إلى مستوى فلسفة التاريخ أي في الوجود الفعلي . وهي تعني أن الحق الذي نزل بالحق لا يمكن أن نتبين أنه حق إلا بعرضه على هذا التنزيل الفعلي الحصري في الوجود الفعلي مثلما أن النظرية تبقى فرضية ما لم تؤيدها التجربة المتكررة والثابتة. وهو ما يحيل مباشرة إلى فصلت 53 إيجابا وإلى آل عمران 7 سلبا؛ أي أنه ينهى عن تأويل المتشابه لعدم القدرة على الاحتكام إلى عالم الغيب ويأمر بالبحث في ما يرينه الله في الآفاق والأنفس لإمكانه في عالم الشهادة.

وإذن آيات الآفاق الطبيعية والتاريخية وآيات الأنفس العضوية والروحية هي الشاهد من الوجود الفعلي الذي نزل الله فيه الحق الذي أنزل بالحق نزله تنزيلا والذي لا يمكن أن يوجد في تأويل المتشابه لأنه يفيد العكس أي ليس طلب الحق في الشاهد بل تأويل الغيب بسبب زيغ القلب وابتغاء الفتنة . وهو ما يعني أن علوم الملة التي أولت المتشابه تؤول حتما إلى تحريف الرسالة بسبب ما يدعيه من يزعمون الرسوخ في العلم من اعتبار علمهم الذي يعطفوه على علم الله مساويا له في تأويله .

وبذلك فيكفي أن نفهم معنى تنزيل القرآن معاني القرآن تنزيلا بكونها تعني ما يتجلى من آيات الله في الآفاق ببعديها الطبيعي والتاريخي والأنفس ببعديها العضوي والروحي حتى نفهم أن طلب الحق القرآني لا يكون من نصه الذي يضع هذين المبدأين في شكل إشارة إلى العلاج المصيب والعلاج الخاطئ فيكون تبين حقيقة القرآن صادرا عما يحيل عليه نصه في الوجود الشاهد بأنواعه الخمسة أي آيات الآفاق وآيات الأنفس وما يصل كليهما في تزاوجهما ووحدتهما .

وتلك الوظيفة استعرت لها اسم "السبابة" التي تشير والتي لا يمكن أن تكون بديلا مما تشير إليه . فآيات الآفاق زوجان:

1. آيات الطبيعة

2. وآيات التاريخ وهي الآفاق التي تحيط بكل موجود وخاصة بالإنسان . وآيات الانفس زوجان:

3. آيات كيان الإنسان العضوي

4. وآيات كيانه المدرك لكيانه العضوي وآيات الآفاق ولذاته أي كيانه الروحي

5. وأخيرا فأصل هذه الآيات كلها ومبدأ وحدتها وسر ترابطها هو كونها آيات من علمها يمكن أن نتبين حقيقة القرآن.

وهي دعوة للبحث العلمي بخلاف تأويل النصوص دون مرجعية يحتكم إليها تكون وظيفتها من جنس وظيفة التجربة العلمية . فكونها آيات يعني أنها تحيل إلى ما وراء هو سر نظامها . والقرآن يسميه فعل الخلق أي ما

يجعلها موجودة بدلا من أن تكون معدومة وفعل الأمر أي ما يجعلها موجودة على ذلك الكيف الوجودي من بين ما لا يتناهى من الكيفيات الممكنة عقلا . فهي إذن آية بوجودها بدل عدمها وبكيف وجودها بدلا من غيره الممكن .

ولا يتصورن أحد أن الملحد يمكنه التنصل من طابع الآية أو الإحالة إلى غير شهودها . إذ حتى لو قال بالصدفة فهو قد وضع مبدأ يعلل به الامر الواقع الطبيعي والتاريخي في الآفاق والأمر الواقع العضوي والروحي في الأنفس بما لا يمكن أن يكون هو بدوره أمرا

بل هما خيار من بين الوجود والعدم خلقا وبين ما لا يتناهى من الإمكانات أمرا .

بل أكثر من ذلك . فالقائل بالصدفة أكثر حاجة للتعليل من القائل بالإيمان . فهذا يمكن أن يعتبر الوجود بديلا من العدم والكيف الحاصل بديلا من الاكياف اللامتناهية الممكنة اتجين عن حرية الخلق والأمر الإلهيين . لكن الملحد يقول بالصدفة. ولا يمكن أن يعتبر ما يحصل ضروريا من دون بيان تواتر الصدفة لتحصيله : فتواترها واستقرارها الموصل إلى نظام ثابت ولو نسبيا يتناقض مع الصدفة.

فالصدفة لا تتوافق مع الانتظام والاتساق حتى في حالة القول بالتطور؛ فهبنا سلمنا بتطور الانواع لكن ذلك لا ينفي اضطراد قوانين الوراثة ولو لأعصار تدوم آلاف القرون ولا ينفي توارث ما يناسب شروط التاريخ الطبيعي التي تحدد التحول المفيد فتبقيه والتحول أو الجمود غير المفيد فتلفيه بالانتخاب الطبيعي . فما يجعل الانتخاب يحصل هو

ولا تعنيني مناقشة الملحدين في خيارهم العقدي -لأن الإلحاد حتى وإن ظن أصحابه أنه نفي للدين دين بمعنى أن أصحابه يؤمنون بأن الصدفة مبدأ لما عليه الوجود وهي إذن تؤدي دور مبدأ حاصل النظام المتناهي على أرضية فوضى الممكن اللامتناهي -بل ما يعنيني أنه لا مفر من هذا المخمس في المعادلة. فالخانات التي ينفيها الملحد تبقى حتى بعدمها لأنه يبقى يكافح لإثبات ترجيح بلا مرجح واختيار بلا مختار وهو معنى الصدفة.

وبذلك تتبين طبيعة البنية العميقة التي سنؤسس عليها أكسمة القرآن أي صوغه التبديهي برده إلى الحد الأدنى من عناصره أعني الأزواج المترابطة من آياته النصية بوصفها تشير إلى عناصر الرسالة الخمسة أي المرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التبليغ ومضمون الرسالة. إنها في آن بنية القرآن وبنية الإنسان وبنية كل المخلوقات بوصفها جميعا آيات دالة على فعلي الخلق والأمر الإلهيين أو غياب الإيمان المنسوبين إلى الصدفة أصلا للنظام في رؤية الملحدين .

وما يعنينا من هذه البنية التي سميناها "المعادلة الوجودية" هو كونها معادلة الإنسان من حيث هو البرزخ الواصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب بكيانه العضوي (بدنه (وبكيانه الروحي) وعيه بذاته وبغيره (بهذه البرزخية أو انشداد وجوده الشهودي بوجوده الغيبي فيكون شهوده الوجودي آية تحيل إلى الوجود الغيبي: فالغيب في حياة الإنسان ليس ما يجهله ويمكن أن يعلمه بل ما يعلم أنه لا يمكن أن يعلمه لعلمه بحدود علمه وبلا تناهي المعلوم الممكن وبعدم اكتفاء الموجود بذاته سواء كان الإنسان أو عالم

الشهادة كله .

ولا فرق في هذه الحالة بين الإحالة التي تؤدي إلى الإيمان بالوجود الغيبي وتعتبره مفارقا للوجود الشهودي وبين الإحالة التي تؤدي إلى نفي الوجود الغيبي ولا تؤمن بما يفارق عالم الشهادة أي العالم المادي الحسي . فأصحابها مضطرون لوضع مبدأ محايث هو نظام هذا العالم الذي لا تكفي الصدفة لتفسيره . وهما بين امرين لا ثالث لهما : إما تأليه الطبيعة ورد التاريخ إليها معتبرا بها "كاوزا سوي" أي علة ذاتها أو القول بالصدفة التي لا تفسر شيئا بل هي نفي للضرورة الشرطية أساس كل نظام في الوجود وينبغي أن ينتهوا إلى نفي الحرية الشرطية فيصبح الإنسان مؤمنا بالفاتاليسم وهو غير الإيمان بالقضاء والقدر الذي يؤمن القائلون بهما بأن صاحبهما أي الله عليم حكيم .

حان الآن عرض المعادلة كاملة مع تعديل يزيدها وضوحا لأني عروضي السابقة لها فيها الكثير من التجريد الذي يجعل فهمها عصيا ؛ فالتنضع «مبدأ التفسير أو الخالق والآمر" في مركز المعادلة أو قطبها سواء كان إيمانا برب أو بصدفة تحيل عليها الآفاق الطبيعية والتاريخية والانفس العضوية والروحية بوصفها أربعتها ممثلة لعالم الشهادة الذي له ماوراء فتكون آيات محيلة إلى ما وراء هو علاقتها بهذا المبدأ الذي ينسب إليه النظام فيها . ثم نضع على أحد جناحي المبدأ بدن الإنسان وعلى الجناح الثاني وعيه أو روحه.

ثم نضع الطبيعة بوصفها المكون الاول لعالم الإنسان الشاهد تحت المكون الأول للأنفس أي البدن أو كيان الإنسان العضوي ونضع المكون الثاني

لعالم الإنسان أي التاريخ المكون الثاني للأنفس أي الوعي أو كيان الإنسان الروحي . فنحصل على المخمس الذي تتألف منه

#الفصل الإقامسنة

معادلة الإنسان الوجودية وهي لل آن معادلة القرآن ومعادلة كل موجود إذا نسبنا إليه ما نسبناه إلى الإنسان ب عرضنا فاعتبرها ذا كيان بدني وكيان روحي . ويبقى الفرق بين المؤمن والملحد متعلقا بالغيب ومفارقة مبدأ التفسير الوجودي.

فالمؤمن يؤمن بالغيب ومفارقة المبدا التفسيري والملحد يؤمن بنفي الغيب وبنفي المفارقة. لكنه لا يني الحاجة إلى مبدا يعلل به النظام الذي هو متناه على أرضية الإمكان اللامتناهي بين الوجود والعدم من حيث الخلق وبين كيف الوجود الحاصل وكيفياته اللامتناهية الممكنة الذي اختارته الصدفة من بينها . وهذا الفرق المضاعف يثبت أن المؤمن هو العقلاني وأن الملحد فاقد للعقل . فالعقل معناه أن يكون لترجيح الوجود على العدم ولاختيار أحد الممكنات اللامتناهية تعليل لتفضيل الوجود على العدم ولانتخاب أحد الممكنات .

ولذلك فهو لا مفر للملحد من النكوص إلى الحيوانية أو إلى التسليم بعدم التعليل ويكون المفر بالإدمان على الغيبوبة الوجودية الدائمة في الملهيات والمخدرات التي هي ما يطابق مفهوم الإخلاد إلى الارض بالمعنى القرآني ومفهوم التخلي عن الفهم والعقل: صم بكم عمي فهم لا يعقلون . لا يمكن للملحد أن يستقر روحيا ولا عضويا بل هو بة تآكل وجودي دائم؛ وذلك هو التلضي في جهنم . ومع ذلك فلا يوجد مؤمن صادق لم يعش تجربة

الشك والإلحاد لأنها هي لحظة الخيار الحر للإيمان والتخلي عن كفران الحقيقة.

وهي التجربة التي تصفها سورة العصر، فتجربة الشك والإلحاد تسميها السورة "الخسر" . وهي تعتبر الاستثناء منه مشروطا بخمسة شروط هي :

1. الوعي بالخسر الذي هو الاستسلام لتجربة الإلحاد

2. الإيمان الصادق

3. العمل الصالح (وهما علاج للشرد ولذلك فهما دجون مشاركة)

4. التواصي بالحق للاجتهاد النظري

العلة اعتبر الشافعي سورة العصر ملخص القرآن كله .

فلنقرا المعادلة بعد أن رسمناها ب مخمس ثقمته المبدا وقاعدته على جانبيه كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي وتعتهما كيان العالم الطبيعي وكيانه التاريخي بوصفها أربعتها لا تفهم إلا بما يستمد منها من دلالة على فعل المبدأ فيها خلقا ([وجودها بدل عدمها) وأمرا (كيفها من بين لامتناهي الممكن) . وقد عممت هذه المعادلة على كل الموجودات لأنها جميعا مخاطبة بالرسالة التي تركز على الإنسان وتذكيره لأنه لا يستجيب كرها بل طوعا وهو معنى حريته وأساس مساءلته يوم الدين .

وإذن فكيان الإنسان الروحي هو حتما وعيه بعلاقته بالمبدا وبكيانه العضوي وبكيانه الروحي وبكيان العالم الطبيعي وبكيان العالم التاريخي . وإذن فبنية الأنفس وبنية الأفاق التي يقول القرآن إنها تدل بما يرينه الله من آياته فيها على حقيقة القرآن هي في آن بنية كل موجود وإذن فآياته تدل بهذه

الإحالة. والاحالة عليها تعطينا مرجعية الدلالة التي علينا طلبها بالبحث العلمي فيها وليس ب تأويل آيات النص التي تذكرنا بما علينا فعله ولا تعوضنا فتقدمه لنا كما يتوهم أصحاب الاعجاز العامي . ولو كانوا صادقين لسبقوا غيرهم إلى معرفة قوانين الطبيعة بدل انتظار اكتشاف غيرهم لها ثم يؤولون النص في ضوئها زاعمين أنها ما قصده. ويذهلون عن أكبر جريمة يوقعون فيها المسلمين إذ يجعلون القرآن تاريخيا مثل العلم لأن الحقائق العلمية تاريخية بالجوهر وهي متبدلة في حين ان القرآن ليس تاريخيا وهو صالح لكل زمان ومكان: فهل نكذب القرآن إذا تبين كذب النظريات التي يزعمون أنها من ادلة الاعجاز؟

اليس هذا بلا وعي منهم تأييد للقائلين بتاريخية القرآن وبأنه انتهى مع انتهاء صلوحيته لزمانه فحسب أم هم ينفون تاريخية العلم فيجعلون نظرياته مثل إشارات القرآن صالحة لكل زمان ومكان؟

فما يريه الله للمخلوقات كلها واحد وكوني ومطلق لتعاليه على المكان والزمان . . لكن بعض البشر يراه وبعضهم لا يراه فيطلبه ويعلم أن ما يصل إليه اجتهاد وليس علما مطابقا وجهاد وليس عملا تاما . فيكون التذكير هو إيقاظ ما يمكن من رؤية ما يرينه الله.

وهذا الإيقاظ يعني التذكير بوظائف ما جهز به الإنسان لرؤيتها وهو البعث العلمي والطلب العملي . وهو ما فقدناه لما تركنا فصلت 53 وانشغالنا بآل عمران 7. إنه التحريف . ولست أشك به أن المعترضين سيرون لك ما أقدمه تناقضا مع موقفي الرافض لعلم الكلام . وذلك لأنهم لا يرون أن ما أكتبه هنا هو لإثبات عقم علم الكلام واستحالته . فأساسه مصادرة على

المطلوب المستحيل : وهو أن الممكن لله ممكن للإنسان ظنا منهم أن مخاطبة الله للإنسان بما يفهمه من عالمه الشاهد منعكس فيكون قياس الغيب على الشاهد ممكنا لو كان الغيب هو الغائب أي ممكن الحضور بخلاف الغيب الذي لا يحضر للإنسان إلا في الآخرة . فيكون العلم المتناهي علما محيطا والعمل المتناهي عملا تاما .

ذلك أن علم الكلام كله مبني على قراءة آل عمران 7 " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه

اق اك 2 ص م

ا محكماته م الكتاب وأخر متشابهات . © فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه

اد كد م د قد +

منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله : وما يعلم تأويله إلا الله ؛ © والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا © وما يذكر إلا أولو الألباب " قراءة تعطف قدرة تأويل المتشابه عند من يدعون الرسوخ في العلم على تأويل الله له بدلا من فهمها كما تفيده قواعد العربية ومضمون الآية بكونه الكلام عليهم استثناءة وليس عطفيا في الآية.

ومن دون هذه القراءة السقيمة للآية يستحيل أن يتنصل المتكلمون والمفسرون لنص القرآن والفقهاء والمتصوفة من خديعة قياس الغيب على الشاهد خلطا بين الغائب والغيب. ومن هذا الخلط كل التخريف حول الاعجاز العلمي بل تفسير نص القرآن المغني عن البحث العلمي والمقتصر

على شرح الالفاظ التي تشير آيات خارجها . يمكن قياس الغائب على الشاهد لأن الغائب هو ممكن الشهود . لكن الغيب مستحيل الشهود في عالم الشهادة لأنه

ولهذه العلة اعتبرت آيات النص سبابة تشير إلى محل دلالة القرآن ولا تحتوي عليها + وهي تشير إلى المحل وإلى الشرط؛ بمعنى أنها تطلب من الإنسان أن يقوم بالبحث العلمي في الآفاق بشرعيها الطبيعي لاكتشاف قوانينه والتاريخي لاكتشاف سننه وفي الأنفس بفرعيها العضوي لاكتشاف قوانينه والروحي لاكتشاف سننه حتى يرى بالنظر والعمل وتطبيقاتهما آيات الله التي تبين حقيقة القرآن التي لا توجد في نصه بل في ما تحيل عليه الإشارات إلى عناصر المعادلة التي حاولت صوغها صوغا نسقيا .

ولذلك فشكل علوم الملة التي اعتمدت على شرح آيات النص على أنها مصدر علم بالقرآن ودليل اعجاز علمي وبوظيفة الرسالة التي يوهمون أنها تتضمن العلم بالغيب - لكأن الله يبعث رسالة فيها ما يؤكد على استحالة علمه فتصبح الرسالة عملا سدى - تحريف لهما لأنها لا تتجاوز نسيج رتيلاء ثرثارة لا تبحث عن قوانين الطبيعة وعن سنن التاريخ من كيان العالم وعن قوانين العضوي وسنن الروحي من كيان الإنسان رغم أن القرآن لا يستدل إلا ما فيها من انتظام خلقا وأمرا .

ما أقدمه ليس علم كلام بل هو دحض لإمكانه وإثبات للاستغناء عنه بمجرد تطبيق آل عمران 7 لتجنب زيغ القلوب وابتغاء الفتنة اللذين يدل عليهما تأويل المتشابه أي قياس الغيب على الشاهد وتطبيق ما تطلبه فصلت 53 من بحث علمي عن حقيقة القرآن في الأنظمة الأربعة التي تحيل إلى

مبدا النظام أي الله. وما أنسبه إلى ابن خلدون مثلا من عبقرية هو أنه لم يستخرج علمه من تفسير نصوص القرآن رغم تأييد ما توصل إليه بالإشارات القرآنية بل اعتمد البحث في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وبالتفاعل بينهما ليكتشف "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني".

الآية 53 من فصلت لا تقول إن حقيقة القرآن نراها في آيات نصه التي يغلب عليها التشابه بل تقول إن نصه يرينا بإشارات محكمة -ما دام يستثني المتشابه من العلم الإنساني ويعتبر تأويله دليل زيغ القلب وابتغاء الفتنة (آل عمران (7 أين ينبغي أن نبحث علميا وعمليا عن الحق الذي أنزل بالحق ونزل به وعن تنزيل إشاراته تنزيلا في الآفاق

ببعديها الطبيعي والتاريخي وفي الانفس ببعديها العضوي والروحي . وذلك بدعوة الإنسان لاستعمال ما جهز به فطريا أعني جهاز النظر والعقد للمعرفة وجهاز العمل والشرع للقيمة جهازيه لتعمير الأرض بالعلم وتطبيقاته التقنية وللاستخلاف فيها بالعمل وتطبيقاته

لكن علوم الملة أي "التفسير والكلام والفلسفة والفقه والتصوف" التي هي علوم الملة الغانية الخمسة كلها كانت كلاما على كلام من جنس ما نهت عنه آل عمران 7 من تأويل المتشابه ظنا أن المقصود من خطاب القرآن للإنسان هو إشارات النص وليس ما تشير إليه خارج النص أعني ما قال الله جل وعلا إنه ما يرينا من آياته فيه وهو ما يجعلنا نتبين أن القرآن حق؛ نبحث فيها لفهمه وهي دعوة للبحث العلمي في قوانين الطبيعة والاحياء وفي سنن التاريخ والأرواح.

وذلك ما حاوله ابن تيمية في نظرية النظر والعقد وما فعله ابن خلدون في

نظرية العمل والشرع . فكانت إبداعاتهما ثورة تجاوزت بأشواط الفلسفة اليونانية القائلة بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة وقلدهما فلاسفتنا كلهم بلا استثناء. لا أحد من ابن تيمية وابن خلدون استخرج القوانين والسنن من شرح الالفاظ بل اكتشف القوانين والسنن من البحث العلمي في الآفاق وفي الانفس ليفهم الألفاظ التي تشير إلى محلها وإلى منهج البحث عنها فيها . وتلك هي علة ثورتيهما اللتين قطعتا مع المطابقتين في النظر والعقد وفي العمل والشرع.

ولولا اكتشابك ذلك في عملهما أو على الأقل بذراته الأولى ما اهتممت بهما ولما خصصت لهما أكثر من أربعة عقود من البحث والتمحيص (منذ 1979 إلى اليوم) لأفهم عالم تمكنهما من تجاوز القول بالمطابقتين في الفلسفة اليونانية وفي الفلسفة الإسلامية وفي علم الكلام اليهودي والمسيحي والإسلامي وكلها تعتمد على القول بالمطابقتين في النظر والعمل . وهذا الاعتماد هو الذي جعل ابن تيمية يعتبر المنطق الأرسطي شرط تطبيقه السفسطة في النظر

يقتضي جعل إرادة الإنسان مقياس كل شيء في المطابقة العملية.

وفي الحالتين تنفي الغيب وترد الوجود إلى الإدراك بلغة ابن خلدون. والحمقى لا يفهمون هذا الكلام لأنهم يعتبرونه حربا على "العقلانية" وتكفيرا . ولا يدرون أن عكسه نفي للعقل وليس للعقلانية فحسب . والآن ما معنى التطابق بين بنية كيان الإنسان وبنية كيان العالم وبنية كيان القرآن؟ وهل هذا الكلام يعني أني اعتبر ذلك حقيقيا في ذاته - فأناقض نفسي وادعي المطابقة لكأني أعلم الغيب أم اقتصر على اعتبار ذلك هو أولا

ما يقوله القرآن وأنه هو ما لا يمكن للإنسان العاقل تجاوزه فيدعي أن علمه محيط لعلمه أن ما يجعل لا متناهي وما يعلمه متناه بحيث لا أستطيع أن أزعم إن حقائق الأشياء عند الله قابلة للاستنتاج من آيات القرآن أو من آيات الآفاق والأنفس: كل ما أعلمه اجتهاد في حدود الممكن للإنسان) . . .ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . . ". البقرة .(255

لو ادعيت غير هذا المعنى لكان كل ما قمت به سدى: فما ادعيه هو الممكن للإنسان بمقتضى القرآن أولا ثم بمقتضى ما انتهى إليه العقل لما بلغ الرشد ثانيا وخاصة في النقد الكنطي الذي أساسه بيان الممكن للعقل النظري واشتراط ذلك الحد من قدرته لتأسيس الأخلاق والفلسفة العملية . وما أعنيه ببلوغ العقل الرشد هو وعيه بأن علمه ليس محيطا وعمله ليس تاما . ومن ثم تسليمه بأن ما يعلمه وما يعمله لا يكاد يساوي صفرا بالقياس إلى ما يجهله من الموجود وما يأمله من المنشود . وهذا هو المعنى الذي يعتبره القرآن تبين الرشد من الغي شرطا بل الاعتقاد الحر.

ذلك هو مبدئي في نظرية المعرفة للنظر والعقد وفي نظرية القيمة للعمل والشرع" ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" عقديا وهو مبدئي فلسفيا لأني فهمت ما وضحه ابن خلدون بصورة لا لبس فيها في علة خطأ الميتافيزيقا والكلام: الوجود لا يرد إلى الإدراك والمنشود لا يرد إلى الإرادة. ودعوى الرسوخ في العلم إذا أطلقت هي الوجه الثاني من

<القصل التامن ع

"1 ا ادو ال 0 سي السداة ا سلطان كاذب يدعيه الإنسان الذي لم يتبين الرشد من الغي فيكون عبدا لهواه ولدنياه.

والآن أريد أن أشرح ما أشرت إليه بوصفه تعديلا بسيطا على عرض المعادلة الوجودية. فقد نقلت مكوني الإنسان -كيانه العضوي وكيانه الروحي -من وضعه مباشرة تحت المبدا للرمز إلى علاقة الإنسان المباشرة بربه مميزا أساسيا للإسلام عن الأديان التي تقول بالوساطة الروحية وقبل الطبيعة والتاريخ مكوني عالمه على جناحي هذه العلاقة مميزا له عن القائلين بالوصاية السياسية. ولولا ذلك لكانت وساطة الكنيسة في التربية ووصاية الحكم بالحق الإلهي موجودتين في سياسة عالم الشهادة في الإسلام كما تقول المسيحية واليهودية.

والتشيع بهذا المعنى لا علاقة له بالإسلام . فهو تعريف خالص لبعدي ثورته ومحاكاة بينة للتحريف المسيحي واليهودي للديني وجعله مجرد أداة لاستعباد الإنسان بدل تحريره كما تقتضي ذلك ثورة الإسلام . فالعلاقة المباشرة بين المؤمن وربه روحيا مستغنية عن الوسطاء والعلاقة بين الإنسان وعالمه ماديا مستغنية عن الاوصياء : والاستغناءان هما شرط حريته وكونه لا يعبد غير الله. وكان ذلك غير كاف لبيان دور بعدي الأنفس أي كيان الإنسان العضوي والروحي بالقياس إلى بعدي العالم أي كيانه الطبيعي وكيانه التاريخي رغم أني عوضت ما ينقص في الصوغ السابق للمعادلة بما اعتبرته ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ وهما يرمزان إلى بعدي كيان الإنسان في علاقتهما اللامباشرة بالمبدأ. والعرض الحالي

والمعادلة الوجودية تبقى واحدة رغم هذا التغيير في الصياغة إذ يمكن قراءتها في شكلها الوارد في كلامي عليها كما ورد في كل المحاولات السالفة أو في شكلها الوارد هذه المحاولة مع تفضيلي هذا العرض الاخير

لأنه أوضح ويبين خاصة علاقة كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي بكيان العالم الطبيعي وكيانه التاريخي وتعالي المبدأ. فما وضعته في المركز سابقا هو العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه دون التمييز بين بعدي الإنسان العضوي

والروحي ثم وضعت الطبيعة والتاريخ على جناحي القلب ووضعت وراءهما لكونهما يمثلان علاقة غير مباشرة بين الإنسان وربه وهو دور لا يعوض العلاقة المباشرة بتوسط المابعدين .

أما تفضيلي لهذا العرض الاخير فعلته خاصة هي قربه إلى ضروب الاستدلال القرآني على وجود الله ووحدانيته وعلى أفعاله التي ظنها الكثير صفات للذات . لكنها ليست كذلك بل هي أسماء لتجليات فعليه الخالق والآمر تجلياتهما التي صارت أسماء يدعى بها من قبل المؤمنين بحسب ما ينتظرونه من الله بمنظور إنساني فيها نوع من أسقاط ما يطلبه الإنسان من ربه عليه : كما يتبين من الآية 110 من الاسراء" قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أي ما تدعوا فله الأسماء الحسنى © ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا ",

فتكون، الأفعال التي تقبل الرد إلى جنس فعل الخلق بأنواعه اللامتناهية وإلى مفعوله أي المخلوقات اللامتناهية والافعال التي تقبل الرد إلى جنس فعل الأمر بأنواعه اللامتناهية وإلى مفعوله أي المأمورات اللامتناهية هي الأساس لهذه المعادلة. ويمكن أن اعتبر الاولى تجليات القضاء والثانية تجليات القدر. وفي كل واحد من الأفعال الخالقة والأفعال الأمرة والمخلوقات والمأمورات يتزاوج الخلق والأمر تزاوج "أن يكون الشيء" و

"أن يكون على كيف معين": لكأن كينونة الشيء مادة وكيفها الذي تتعين به صورة مع عدم القول بفواصل بينها .

وهذا فيه قلب للرؤية اليونانية مرتين : فأولا المادة مخلوقة بالقضاء والصورة مأمورة بالقدر والفعلان متلازمان بمعنى أن "قرار" الخلق لا ينفصل عن قرار الأمر إذ كلاهما رمزه كن الذي له هذان الوجهان في المفعول لأن المخلوقية تخص عين المخلوق والمأمورية تخص نظام الاشتراك في حيز المخلوقات أو نظام العالم أي اشتراكه في المكان والزمان لغيره من المخلوقات . والفعل ليس له شريك ولا حيز مكاني ولا زماني . ولا يمكن اعتبار أحدهما قابلا للقيام من دون الثاني كما أنهما لا ينفصلان بزمان بين الخلق والامر إذ يتلازم البعدان في الموجود مخلوقيته ومأموريته:

* ومعنى ذلك أنه لا يمكن تصور خلقا سابقا للأمر أو أمرا سابقا للخلق في المخلوق والمأمور

بل هما فعل واحد للخالق والآمر له هذان الأثران اللامتناهيان في الموجود

« الذي هو بذاته مخلوق وبعلاقاته مأمور - نظام الأحياز التي تتعايش فيها المخلوقات- ويرمز إليهما كلمات الله من جنس علاقة تلازم اللفظ والتلفظ .

وكل من يحاجج في مسألة حدوث العالم أو قدمه في علاقة بقدم الله وسرمدية أفعاله بجنسي مفعولها وأنواعها اللامتناهية ينسون أمرا أهم وهو مسألة علاقة علمه المحيط واللامتناهي وقدرته التامة واللامتناهية بعلمنا وقدرتنا المتناهية فيريدون فهم لغز العلاقة الأولى دون فهم لغز العلاقة الثانية. ففيهما نحن أمام لغز المتناهي باللامتناهي : فكل متناه طبيعيا لا

متناه حقيقيا بالقسمة اللامتناهية. ولنا مثال في ذلك من المقدرات الذهنية النظرية عندما نقارن مجموعة الأعداد الطبيعية المعدودة بمجموعة الاعداد الحقيقية اللامعدودة . وقياسا عليها مجموعة العلوم والقيم والمنتجات الإنسانية المعدودة إذا قارناها بمجموعة العلوم والقيم والمخلوقات الإلهية اللامعدودة . ولذلك فيمكن أن أقسم أفعال الله أو أسماءه بهذا المعنى إلى جنسين يوحد بينهما اسم العلم - الله .

لكن اللغز الكيفي أبعد غورا؛ إنه قفزة وجودية لا ترد إلى العدد الحقيقي الرياضي غير القابل للعد . وهذا هو أصل كل أدلة وجود الله لأنها تعود لعلاقة المحدود الفاني باللامحدود الباقي . فلا يمكن للإنسان أن يقنع بالموجود المحدود بل هو في أفعاله الخمسة -أن أريد وأن أعلم وأن أقدر وأن أحيا وأن أوحد - يتجاوز الموجود المحدود منها إلى المنشود اللامحدود منها. صحيح أننا لا نستطيع الجزم بحدوث العالم وإن اعتقدناه ذا بداية ونهاية. لكننا دون شك نستطيع الجزم بحدوث علمنا بداية وغاية دون تردد لعلمنا اليقيني ببدايتنا ونهايتنا على الأقل من حيث وجودنا الدنيوي . فلا يكون المشكل إذن متعلقا به بل بأصل الفكرة القائلة بوجود علم لا متناه يكون علمنا بالقياس إليه متناهيا . ومثل ذلك أصل فكرة وجود لامتناه يكون وجود العالم بالقياس إليه متناهيا .

فيكون الإشكال في الحالتين ليس أصل تناهي أعمالنا الخمسة (أن أريد أن أعلم أن أقدر أن احيا وأن أوجد) ولا أصل تناهي عالمنا الطبيعي والتاريخي بل أصل لا تناهي علم الله وأصل لا تناهي وجوده. فيتبين أن الأمر كله هو أن الإنسان لا يمكن أن يقبل اكتفاء المتناهي بذاته فيستنتج

أنه متضايف مع المكتفي بذاته أي اللامتناهي علما ووجودا . وهذه العلاقة بين القدم الخالق والآمر وحدوث المخلوق والمأمور ليست مسألة كمية فنتردد بين حديها إما جعل اللامتناهي متناهيا أو المتناهي لا متناهيا بل هي معنى علاقة الغيب بالشهادة:

* والمشكل ليس في العلاقة بل في كون الإنسان لا يستطيع تصور ذاته وعالمه الشاهدين من دون ما وراء غير شاهد . وهذه الاستحالة هي كون الإنسان ذا وعي برزخي بذاته وبعالمه بين المتناهي واللامتناهي .

«. فيدرك تناهيه وتناهي عالمه ويدرك أنهما لا يكتفيان بذاتهما فينسبهما إلى فعلين خالق وآمر لا متناهيين لذات لا تقاس بالزمان والمكان لأن هذين بعدان من المخلوق والمأمور وليس من فعل الخلق والأمر اللامتناهيين .

سيقال لكننا لا نفهم علاقة المتناهي باللامتناهي إلا برد الأول إلى الثاني أو الثاني إلى الأول . وأفهم ألا يفهم الإنسان هذه العلاقة. وكان ذلك يكون محيرا لو كان علم الإنسان محيطا وعمله تاما . لكن الإنسان يعلم أن علمه ليس محيطا وأن عمله ليس تاما . وتلك هي علة استحالة القول بالمطابقتين:

. فنحن نعلم استحالة المطابقة في نظرية المعرفة لمحدودية علمنا .

. واستحالة المطابقة في نظرية القيمة لمحدودية عملنا .

* ويترتب على ذلك الإيمان بالغيب حتى عند الملحد الذي يدعي تعليل الموجود والمنشود

بالصدفة. «. لأنه يؤمن بها ولا يستطيع تفسيرها بغيرها باعتبارها لغزا غيبيا

يفسر ما ليس بلغز شاهدا .

رسيس ا ا #اللفصل الحاميين" . المعادلة الوجودية تشمل كل الكائنات وهي معادلة القرآن ولا علاقة لها بالفروق

العقدية بينهم .

أبو يعرب المرزوقي

النصر الحتم، أمة الإسلام لا تهزم أبدا

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الأ سماء والبيان

اضطر أحيانا إلى إيراد شيء من الترجمة الذاتية في كلامي على مسائل نظرية معقدة. وذلك لصلتها بواقعات حصلت بالفعل فيما يشبه الجدل الجاري حاليا .

فهي لا تتصل بي شخصيا إلا من خلال اتصالها بما دار من معارك حول منزلة الأمة ومصيرها في حقبة بدأت النخب تشك مستقبلها وتنسبها لماض شبع موت .

لما أوهمونا بضرورة العودة من فرنسا لإنشاء حلقة ثالثة باسم شهادة التعمق في البحث نظير البي ايتش دي الأمريكية؛ قدمت مشروع بحث حول ابن خلدون .

كان المشروع بالفرنسية؛ وقد ترجم القسم المقدم منه بعنوان الاجتماع النظري الخلدوني ؛ وأشفعته لاحقا بقسم عربي بعنوان التاريخ العربي المعاصر.

ذلك أن الأستاذ المشرف كان آن ذاك رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع؛ فانتظرت جوابه حول المشروع أكثر من نصف سنة؛ وتبين أنه لم يقرأه بعد .

عندها ألغيت المشروع وأعدت. كنت أعلم بأن هذا الموقف يغلق باب التدريس في الجامعة. واخترت أن أعمل مع أستاذ المنطق وهو من أوروبا الشرقية.

واخترت موضوعا بعيدا عن قضايا الأمة وعلمائها وكان "منزلة الرياضيات

ودورها في علم أرسطو" بالفرنسية كذلك . فلغة الرسائل في الفلسفة كانت الفرنسية.

وكان في ذلك الخير العميم حتى وإن أخرني أكثر من خمس سنوات للالتحاق بالجامعة في خطة مساعد . ما العلاقة بالحاضر؛ "التاريخ العربي المعاصر"؟

ذلك أني واثق من أن الأستاذ الذي لا أزايد عليه في إخلاصه للأمة؛ بل هو من الأساتذة المعروفين حتى بالالتزام الديني ؛ نادرا مناخ نخبوي معادن .

لكنه كان ذا حس سياسي بما يعارض الانتساب للنظام . ف"رائحة" رفض هذا المناخ بموقف نظري وعلمي (مقاومة الحديث بالأحدث) قد يضر بمزايا النظام.

وهنا أصل إلى بيت القصيد ؛ فقد ظهرت دلالة الموقف من "الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر" بمناسبة ما قلته عن مستقبل الأمة.

شاركت في ندوة أعدها قسم العربية في الجامعة بعد ذلك بعقد ؛ وحاولت فيها بيان منزلة الامة في التاريخ المعاصر وما يمكن توقعه دورا لها في مقبله .

لم أدع أن الأمة ستقود العالم بدور فاعل ؛ بل قلت إن الأمة سيكون دورها مركز العالم على الأقل بدور منفعل في البداية وسندي الثقل المادي والروحي .

وكان ذلك في الحقيقة وإن بصورة ضمنية محاولة لدحض نظرية هيجل المضاعفة: نهاية التاريخ وخروج الإسلام منه . وأذكر سخرية بعض المتعاربين من الفرضية.

ما أريد بيانه الآن هو لماذا اعتبر التاريخ قد أثبت حدسي المدعوم بتحليل العاملين المادي والروحي لدور الأمة التاريخي على الأقل كانفعال مؤقتا .

وما كنت لأصل هذه الأمور بعضها بالبعض لو لم يكن بحثي حول الغزالي قد جعلني شبه منبوذ بين النخبة التي كان اليسار والقوميون مسيطرين عليها .

كيف أدعي أن الغزالي هو الفيلسوف المبدع وليس ابن رشد . فالشارح مهما كان كبيرا يبقى شارحا لإبداع غيره ما لم يتجاوزه في الشرح بدل عبادته .

وأقصى ما يمكن أن يقال فيه أنه معلم عظيم لإبداع غيره . لكن إذا كان عمل الغزالي هو تجاوز هذا الغير الذي شرحه ابن رشد فهو بحق الأعظم في المجال المعني .

وهذا الموقف من موقفي إزاء فهم الحداثة وقراءة الماضي في ضوئها وتقديم الغزالي على ابن رشد في نظرية العلم والوجود ؛ هو علة منبوذيتي بينهم .

ولا زلت إلى اليوم أشكر أصحاب هذا الموقف والمناخ؛ لأنه كان السر في قبولي التحدي ومواصلة الجهد إلى اليوم لبيان ما اعتبره علامات الاستئناف .

وطبعا لا يمكن لهذه العلامات أن تصبح وقائع ما لم يسبقها عملان

أحدهما ملتفت إلى الماضي لإعادة تأويله بالالتفات إلى المستقبل شروعا في تحقيقه .

ما العلامات التي بزغت في إعادة تأويل الماضي من منطلق مشروع المستقبل الذي هو الاستئناف والذي بمقتضاه ادعيت أن الأمة ستحدد مستقبل العالم؟

أعني ما العلامات التي رأيتها وعمي عنها من ضحك من كلامي وذراها اليوم تتحقق ولو بمستوى سلبي لكنه بصدد التطور نحو الفاعلية أمرا لا مرد له؟

هذا المشكل إذا عولج فلسفيا تصبح صيغته: إعادة قراءة الماضي في ضوء مشروع المستقبل دليل على أن عنفوان حياة بدأت تتحرك رغم ظنها قد ماتت .

فالحديث حول أحداث الماضي الموجودة يصبح تابعا للحديث حول أحداث المستقبل المنشودة: فيصبح ما بالقوة محددا لما بالفعل إذ يجلي ما ينبغي تداركه .

محاولات اليساريين والقوميين تحقيق ما عجز دونه الاستعمار أعني مهمة التحضير المستبد بإلغاء حضارة والاستعاضة عنها بما يحاكونه مما لا يفهمون .

فمشروع العلمنة المستبدة التي رأت في ابن رشد -دون فهم لأن الرجل فقيه بالمعنيين دينيا وفلسفيا -زعيم التحديث العلماني والغزالي زعيم الظلامية.

والمآل هو وضعنا الحالي . أي الحرب الأهلية بين الانحطاطين: تأصيلي زائف يعادي الفلاسفة، وتحديثي زائف يعادي الدين : معاداة الإبداع وعبادة الاتباع.

والغريب أن كلا الصفين عادى ما يدعيه الثاني بصورته الكاريكاتورية مما يدعيه هو: كلاهما خلق عدوه وضديده بصورته عما يدعيه خلطا بينه وبين تشويهه .

فالتأصيلي الزائف يعادي الفلاسفة وهو أبعد ما يكون عن فهمها . والتحديثي الزائف يعادي الدين وهو أبعد ما يكون عن فهمه . كلاهما دونكيشوت يحارب النواعير.

لماذا يمثل الإسلام روحيا ودار الإسلام ماديا ما لا يمكن تشيد مستقبل الإنسانية من دونه شرطا في تحقيق الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف؟

كيف نثبت ذلك علميا من منطلق مقومات الوجود الإنساني التي تجددها أحيازه في الأعيان وأبعاده الأذهان وما بين الأحياز والابعاد من تمفاعلات؟

وحتى يكون تحليلي علميا بحق ؛ ينبغي ألا أكتفي بحالة واحدة، لأن ذلك قد يكون محض صدفة. بل لابد على الأقل من حالتين حدين تشملان ما عداهما جميعا .

وينبغي أن تكون الحالتان متناقضتين حتى يكون كل ثالث محصورا بينهما دون حاجة لرفعه (لأن التاريخ لا يخضع للثالث المرفوع (ومتعلقتين

بالإسلام وداره.

والحالة الأولى هي غاية الحروب الصليبية. والحالة الثانية هي غاية الحروب الاستعمارية. ففي الأولى اضطر الغرب طرق دائرية لتجنب ما فشل في احتلاله .

فكان الاعتماد على العالم الجديد والطرق الدائرية حول ما كان في حيازة المسلمين من المعمورة: وتلك بداية تجاوز الغرب للمسلمين قوة وثروة وإبداعا .

وكان العالم كله رهان الصراعات فيه بين الغرب وبيننا لأن ما عدانا لم يكن داخلا بحق اللعبة الدولية إلا دخول المغول وقد استوعبهم الإسلام.

ولم يستطع الغرب السيطرة الفعلية على العالم الإسلامي بشكله القديم إلا بعد الحرب العالمية الثانية, إذ سقطت الخلافة ليس عسكريا فحسب؛ بل روحيا .

وإذن؛ فالمرحلة الأخيرة من مراحل الحرب وانتصار العدو تحققت وهي روحية: لم يعد المسلمون يؤمنون برمز وحدتهم أو الخلافة رغم تفتت دار الإسلام.

والمعلوم أن الفرد أو الجماعة لا يهزمان ما لم يساما بالهزيمة روحيا . الهزيمة العسكرية وفقدان الأدوات المادية لا يكفيان ما ظل عندهما صمود روحي .

ولما كان الغرب رغم الإطاحة بالخلافة العثمانية لم يتأكد من الهزيمة الروحية للشعوب؛ حتى وإن اطمأن لبعض النخب؛ فإنه يواصل الحرب من

أجل تحقيقها .

ما يجري حاليا ليس له من هدف إلا تحقيق هذا الهدف . لأن الحل الذي نجح في المرة الأولى بالعالم الجديد والطرق البديلة للسيطرة؛ لم تعد ممكنة الآن.

دار الإسلام في قلب العالم وهي بين المحيطين وما بينهما من ممرات فضلا عن كون المسلمين منتشرين في العالم كله غربيه وشرقيه بحضور ذي وزن متتام.

وأسلحة الحرب الروحية التي يستعملها الغرب حاليا لا تختلف كثيرا عن الأسلحة التي استعملتها الكنيسة في الحرب العقدية ضد مقومي الحصانة الروحية.

إنها حرب تشويه الإسلام ومحمد . وقد كتبت أمس عن المحاضرة التي قدمتها بالفرنسية حول دراسة القرآن التي يسمونها حديثة وتدعي أنه انتحال مما سبقه .

والهدف بيان أنه صدى لبيئته الثقافية البدوية وللمنتحلات من اليهودية والمسيحية في أشكالها الشرقية مدعين أن ذلك علم حديث للنصوص الدينية.

مجرد إيديولوجيا كنسية وسخافة ابستمولوجية: فالإبداع العلمي والأدبي والفلسفي والديني لا تقبل الرد إلى البيئة التاريخية وإلى السوابق النصية.

بل أكثر من ذلك؛ فما يغيب من البيئة الثقافية ومن السوابق النصية هو المميز للإبداع لأنه لا يكون إبداعا إلا بما يتجاوز به ما قبله ليؤسس ما

بعده.

وهذا يصح على الإبداع العلمي والفني والفلسفي والديني. وهو أصح على القرآن لجمعه بينها كلها جمعا تجاوزيا فريد نوعه كعلم رئيس ؛ ما بعد الأخلاق .

لكن العائق الإيديولوجي (الموقف الكنسي من الإسلام) والعائق الابستيمولوجي) توهم العقل مرآة لما يسمونه واقعا (يحولان دونهم وفهم ثورة القرآن.

والعائق الإيديولوجي والعائق الابستيمولوجي بما يدعونه حداثة في علاج النصوص الدينية يوظفهما الاستعمار بكفاءة أفضل في الرمزية على الإسلام .

فبسبب التشويه النسقي لوظيفة من يدعي التأصيل ومن يدعي التحديث يجتمع على الإسلام حربان أهليتان 1: - أحيت الفتنة الكبرى و2 - استثبتت الفتنة الصغرى .

ويقود الحربين ذراعا الاستعمار: أحفاد الشعوبية وبقايا الباطنية وشتات الدولة الفاطمية للأولى وأحفاد الصليبية وأدعياء الحداثة من العرب.

والذراعان هما إيران وإسرائيل ومن ورائهما روسيا وأمريكا وكلتاهما في الحقيقة ممثلة للغرب الوسيط الذي فشل في الحالة الأولى التي وصفنا ويكرر.

ولا يمكن أن يتحالف كل هؤلاء ضد كائن لا يعتقدون أنه حتى وإن لم يكن قادرا حاليا على أن يكون المنافس القادر فهو يحول دونهم وسبق من

يخافونه .

بعبارة وجيزة: روسيا وأمريكا) أوروبا عاجزة) وذراعاهما الإيراني والإسرائيلي يعتقدون أن من لم يسيطر على الإسلام وداره قد يسبقه الشرق الأقصى .

وهذا هو الدور السلبي الذي يجعلنا منفعلين في اللحظة الراهنة. لكن الانفعال ليس هو الذي يخيف الأعداء بل هو يعطيهم أمل جعلنا مثل الهنود الحمر.

ما يخيفهم هو ما بدأوا يقتنعون به من استحالة جعلنا مثل الهنود الحمر. إذ يخشون أن ننتقل من الانفعال إلى الفعل وهم يخشونه لأنهم يتوقعون إمكانه .

وحيلة الاختراق لجعل كل مقاومة قابلة للوصف بالإرهاب؛ علته فهمهم أن المقاومة دليل على أن شباب الأمة بدأ يستعيد المبادرة في طريق الاستئناف .

وبعد هذه المقدمات التي تبدو طويلة وعسيرة الفهم لما فيها من عوامل ذاتية تخص علاقة بالظرف وموضوعية تخص مقومات الظرف؛ أبدأ البيان إن شاء الله.

والمنطلق الأول كما أسلفت نظرية الأحياز: جغرافيا دار الإسلام؛ وتاريخها؛ وثمرة تماعلهما المادية والرمزية؛ ثم المرجعية المؤسسة لحضارة الإسلام.

فدار الإسلام أكبر دار متحدة المقومات الحضارية والتاريخية رغم ما

يعمها من شتات وتفتيت لجغرافيتها السياسية ومبدعاتها الثقافية: حيوية وثراء .

وتاريخها له خصائص مراحل التاريخ الإنساني الخمسة: القديم وما قبله، والوسيط الحديث وما بعده، توليفة إبداعية حفظت ما تقدم وأسهمت فيما تلاه.

وبمفعول التاريخي في الجغرافيا، اتحدت مقومات ثروتها بوحدة القيم . وبمفعول الجغرافيا في التاريخي اتحدت مقومات تراثها بوحدة المشاعر الروحية.

فكانت دار الإسلام بذلك أثرى دور العالم الحضارية ماديا) الأرضية والجوية والبحرية) وروحيا (كل معالم الأديان المنزلة والطبيعية) اجتمعت فيها .

والأحياز الخمسة هي إذن كونية وأعظم في المعمورة: المكان والزمان والثروة والتراث والمرجعية الإسلامية) القرآن والسنة) الحضارة المبنية عليها .

وهذه العناصر الخمسة لا يمكن القفز عليها أو تصور نظام للعالم من دونها خاصة إذا كان أهلها قد استعادوا الطموح لأداء دورهم على الأقل منذ قرنين .

وهنا نصل إلى المنطلق الثاني ، أبعاد الإنسان فردا وجماعة في تعينها الذي تعدده الأحياز التي وصفنا بمكانها وزمانها وثروتها وتراثها ومرجعيتها .

ولكن قبل ذلك لا بد من شرح القصد باتحاد الثروة بوحدة القيم . هذا

الموضوع شديد التعقيد ؛ وسأخصص له بحثا يذكر بما كتبته في شبابي ضد ماركسي عربي .

فالاقتصاد بخلاف أوهام الماركسيين ليس ظاهرة دالة على فعل المادة في التاريخ بل هو أدل على فعل الرمز فيه : فالقيمة الاقتصادية ظاهرة ثقافية أساسا ء

وهي ثقافية أساسا وخاصة بوصفها كما حددها ابن خلدون كمية العمل في البضاعة أو الخدمة . فسلم الأعمال في نظام توزيعها ظاهرة ثقافية بالأساس .

ومنزلة القيمة المادية بالمعنى الاقتصادي يحددها قانون العلاقة بين العرض والطلب . وكلاهما يحدده سلم القيم الذي يحدث الطلب حتى ولو كان قصديا .

ولولا ذلك لما كان للإشهار دور في الاقتصاد؛ ولولا ذلك لما كانت الاستراتيجيات الاقتصادية مبنية على دراسة ثقافة المستهلك وشروط تغيير قيمه .

وتلك هي علة الفرق بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية؛ فضلا عن كون القيم لها خمسة مستويات: الاستعمالي والتبادلي وهما حد القيم الأدنى .

وفوقهما القيم التي لا تقبل الاستعمال ولا تقبل التبادل ؛ وهي قيم وسيطة بين الروحي والمادي: لا يستعمل الكريم ابنه أو زوجته ولا يتبادلهما .

وفوق هذين المستويين ؛ القيم التي تسمو حتى على الحياة؛ أي القيم التي

يقبل المرء أن يموت من أجلها وهي خمس ؛ عين ما نسميه مقاصد الشريعة الخمسة.

واستعملها رغم أني لا أسميها كذلك (حواري مع المرحوم الشيخ البوطي) لأفيد بها شروط المنزلة التي يعطيها الإسلام للإنسان: كرامة الخلافة والتكليف .

فالحر يقدمها على حياته فيقبل الموت في الدفاع عنها 1: -حرية فكره 2 - وحرية عقده -3 وسيادته على ماله 4 -وسيادته على عرضه 5 -وسيادته على حياته .

وهي حقيقة الإنسان التي اعتبرتها المنطلق الثاني لبيان دور الإسلام في التاريخ الكوني المقبل اعتمادا على دوره في التاريخ الإنساني الماضي .

وهكذا فهذا الاستطراد حول القيمة هو الجسر الواصل بين المتناقبين: أحياز الوجود الإنساني وأبعاده . ولنأت الآن إلى الأبعاد المقومة لكيان الإنسان .

رأينا أن الأبعاد المقومة لكيان الإنسان فردا كان أو جماعة؛ هي النزر النسبي من صفات الله المطلقة والتي هي عين كون الإنسان أهلا للاستخلاف .

لكأنها هي النفخ في الإنسان بمنظور الانثروبولوجيا القرآنية: الإنسان فيه شيء من نفس الله. وهذا الشيء هو المقوم الجوهري لكيانه بأبعاد خمسة.

ولا يوجد مسلم لا يعتقد بأن كيانه يتقوم بهذه الأبعاد . حتى إن أول قضية خلافية في علم الكلام كانت حول أفعال العباد هل هي حرة أم مضطرة.

والسنة التي هي غالبية المسلمين تقول بأنها حرة وإن حدتها بالحرية المطلقة

الخاصة بالخالق والآمر وذلك هو الفرق بين صفات المستخلف والخليفة.

فإرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجودها كليها متناهية ونسبية وفانية؛ لكن إرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها لامتناهية ومطلقة .

ومن ثم؛ فكل مسلم يؤمن بحريته كخليفة فيها جميعا دون أن يطلقها لإيمانه كذلك بالحرية الأسمى التي للمستخلف : وهو لا يمكن أن يخضع لغير الله أبدا .

وهو ما يريد أعداء الإسلام تغييره بتشويهه لأنه يمثل الحصن الحصين للهوية الحضارية والروحية لأي مسلم بل أي شعب مهما كان بدائيا وفي كل المعمورة.

وما ظلت دار الإسلام كما وصفت وروح المسلم كما أوضحت فإنه لا توجد قوة في العالم يمكن أن تنتصر على المسلمين رغم ضعفهم الحالي ؛ ذاتيا وموضوعيا .

فما في مقومات الكيان؛ اعتقاد المسلم بأن الله معه وبأن نصره لا ريب فيه يجعله ذاتيا ونفسيا غير قابل للهزيمة وأحيازه حائلة ماديا دون الهزيمة.

الأ سماء والبيان مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. دعوا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم

الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ سماء والبيان - المدير التنفيذي: حذر مراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

تعديد منظومة علوم الإسلام بالممارسة دون نظرية دقيقة: 1

للرحلة الأول: مساوقة (خريت:

(لرحلة (لثانية: مساوقة (لقرت:

(لرحلة للثالثة: براية (لقطاب (لاصطلاعي

(لرحلة الرابعة: استنباط (لعلوم (لقرآنية الأساسية

(لرحلة (للأخيرة. نشأة نسق منظومة العلوم: تحديد منظومة العلوم الإسلامية بالنظر الدقيق: 3 الأكسيومية التوقيفية والأكسيومية الوضعية 5 الأنساق الإبداعية والمنعرجات المعرفية 6

نم عم كم اتح ادح الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام - أبو يعرب المرزوقي

تحددت منظومة العلوم الإسلامية الأساسية ذات المرجعية القرآنية بمفهوماتها الرئيسية في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ فكرنا الإسلامي . فنشأت أرشيتاكتونيك موازية للأرشيتاكتونيك التي ورثتها الحضارة الإسلامية عن الفلاسفة اليونانية. وقد تعددت هذه المنظومة النسقية بالممارسة أولا ثم بالتنظير ثانيا . ذلك أن القرآن الكريم رغم كونه حديثا كان حدثا كذلك . فهو ما بعد الحديث الديني عامة. إنه حدث إصلاحي لتجربة الإنسانية الروحية والتاريخية حدث يفكك تحريفات الأديان السابقة وما ترتب عليها في تاريخ الإنسانية أولا و مآلها الأخروي ثانيا .

وما كان الإسلام من حيث هو حدث إصلاحا دينيا بالجوهر فإن حديثه كان يمثل فلسفة هذا الإصلاح النقدية لتجارب الماضي وكان في آن

استراتيجية تحقيق هذا الإصلاح في التاريخ الفعلي بتجربة مقبلة هي كل تاريخ الإسلام والإنسانية بعد نزول القرآن. وذلك هو جوهر السياسي بما هو تربية في الأذهان والعقول وحكم في الأعيان والمؤسسات . ومن ثم فتحديده بالممارسة متقدم على تحديده التنظيري الذي ساو الممارسة وهو ملازم لها.

تحديد منظومة علوم الإسلام بالممارسة دون نظرية دقيقة:

(لرحلة (لأول: مساوقة (لحريت:

الجيل الأول ساو الحديث أو خارطة استعمالات ألفاظ القرآن لأن لغته هي لغة هذا الجيل: فهو كان يتكلم نفس اللغة أو ما يقرب من ذلك فكان التناظر بين النظامين الرامز الدال والمرموز المدلول شبه بدهي وعفوي.

(الرحلة للثانية: مساوقة اثرت:

مو مو مه

وساوق الجيل الحدث في نفس الحين لأنه عاين تاريخه الحاضر ولأنه أسهم في تحقيقه . فهذا الجيل عايش الأحداث بالتواصل الحي وبالنص معايشته نزول القرآن المنجم وحدد خارطة الدلالة بها

الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام - أبو يعرب المرزوقي

عاشه من أحداث كان مشاركا فيها وفي تحقيق شروطها . فكان القرآن حديثا حول أحداث كلاهما يحيل إلى الثاني بتناظر المنظومتين منظومة الرموز ومنظومة المرموزات .

الرحلة (لثالثة: برزية (لقطاب (الاصطلاحي

وبالتدريج بدأ الخطاب الاصطلاحي يبرز بلغة صناعية يختص فيها البعض ممن كيف بعلاج القضايا الفقهية قبل العقدية. وهو ما كان مشروطا بالتحديدين السابقين : بداية تكون علماء مختصين صاغوا الفنون المستمدة من القرآن والسنة الفنون المستجيبة لحاجات التجربة الإسلامية من حيث هي تربية وسياسة لتكوين أمة عينة من الإصلاح القرآني لمسار الإنسانية.

(لرحلة الرابعة: استنباط العلوم (لقرآنية الأساسية

ثم توالى استنباط الفنون التي تحدد سياقات فهم القرآن الداخلية من حيث الإحالة إلى السياقات الخارجية الإضافية إليها وتعدد السياقات الخارجية من حيث دور الإدراج بالحكم بمستوييه إما حكم على جزئي بكلي أو على كلي أدنى بكلي أسمى : وهو معنى تحديد المناط لكل تأويل (من الحديث إلى الحدث (وتعليل (من الحدث إلى الحديث).

(الرحلة (لأخيرة. نشأة نسق منظومة العلوم: فاكتمل نسق الفنون الرئيسية وأولها وهو أصلها علم التفسير والبقية فروع منه تمثل بحسب المجالات سياقات دلالات القرآن من حيث هو رسالة كما وصفنا :؛

1. الفقه أو الشريعة

4. وعلم الكلام . وكلها قابلة لأن تكون مضاعفة بوصفها علم نظرية الموضوع وعلم نظرية العلاقة بين النظرية والموضوع أي ما بعد العلم ؛ فكل منها علم وما بعد علم . فالفقه مثلا علم موضوعه (علاج النوازل قانونيا ودينيا: قضاء وفتوى) وأصول الفقه مثلا علم أصوله . وإذن فكل علم من

هذه العلوم له التفاتان:

- إلى موضوعه في الأعيان الخارجية الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام - أبو يعرب المرزوقي

- وإلى أصوله أو مرجعيته في القرآن والسنة. وغالبا ما يتقدم على ذلك درس نص القرآن ماديا بمعنى تحقيق نصه وترتيب مضامينه وكلها علوم مساعدة لهذه الفنون الرئيسية فضلا عن الفنون المساعدة التي لا تقتصر على القرآن مثل علوم العربية والتاريخ والمنطق والرياضيات . تحديد منظومة العلوم الإسلامية بالنظر الدقيق : فتكون أرشيتاكتونيك القرآن هي نظام الفنون المحددة لسياق دلالاته. 1-الفن الأصل هو التفسير وهو العلم الرئيس: أصل الفنون المتشرعة المستنبطة منه من حيث الرامز إليها ومما يتضمنه نسقه من حيث تعيين مرموزها أو موضوعاتها . والتفسير أيضا علمان: - علم موضوعه أي نص القرآن - وعلم أصول موضوعه أعني نظرية الوحي ونظرية اللسان ونظرية تاريخ البشرية الروحي والدنيوي والعلاقة بينهما . والفنون الفرعية أربعة فنون كل واحد منها مضاعف كما أسلفنا موضوعا وأصلا: 2-النسق العقدي: وموضوعه أي صورة العلم وهي عقلية ومادته وهي نقلية) نظرية الوجود الأصل أي الخالق الآمر وعلاقته بالعالمين ومنزلة الإنسان فيه .(

4 -النسق الشرعي : وموضوعه أي صورة العلم وهي عقلية ومادته وهي نقلية ([نظرية الوجود الشرع أي المخلوقات المأمورة وعلاقته بالأصل ومنزلة الإنسان فيها) .

وإذن فالفنون الأربعة الأخيرة منطاقة إما من نص الرسالة أو من موضوع نصها الذي حدده نسقه بإحالته عليه دون أن يكون درس قوانينه واردا في نص الرسالة: أي إن المخلوقات والشرائع تدرس تعيناتها الموضوعية وليس في تعيناتها النصية في الرسالة فحسب.

أما محاولة بناء نفس العلوم بالاقتصار على ما ورد في الرسالة مباشرة مضمونا نقليا دون تصوير عقلي أو بتجاوز ما وضعته الرسالة من حدود أولية بالمعنى الأسكيومي تصويرا عقليا دون مضمون نقلي - أي عدم اعتبار مبدأ ليس كمثله شيء -سواء ورد فيها أو ورد في الموضوعات التي تتكلم عليها فإنها تتجاوزه بما يؤدي إلى القول بأن المرسل إليه له ما للآمر والخالق من قدرة على الأمر والخلق

الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام - أبو يعرب المرزوقي

وإن ضمنا من خلال رد الوجود إلى الإدراك أو نفي الغيب الذي هو الحد الوارد في الرسالة ([ابن خلدون) .

ومن هنا يتبين القصد بمفهوم النقلي . فهو ليس صفة للديني في مقابل الفلسفي الموصوف بمفهوم العقلي . فلا توجد معرفة إنسانية من دون مضمون نقلي وصورة عقلية. مفهوم النقلي هو مضمون المعرفة. ويكون هذا المضمون معطيات التجربة في الفلاسفة ومعطيات الوحي في الدين: وكلا نوعي المعطيات إيماني لأنه مسلم بلا دليل غير إدراكه كمعطى مفروض من خارج الإدراك الإنساني . والمقصود بالنقلي مضمون العلم الديني بما يناظر المنظومات العلمية الحدود الأولية وقوانين علاقاتها وكلاهما نقلي

دائما بمعنى أنه موضوع وضعا من صاحب النسق فلسفيا كان أو دينيا . وفي حالة الدين يمثل هذا الأساس المضموني النقلي الحدود الأولى بالمعنى الأكسيومي 18110085 56005 وقوانين علاقاتها التي وضعها صاحب النسق الديني . وعن محاولة إخضاع المعطى المضموني إلى نوعين العلاج المتجاوز لمجرد التسليم الإيماني تنشأ عشرة علوم أخرى لأنها تضاعف الأرشيتاكتونيك الإيماني وهي:

1 - أصلان هما التفسير الذوقي الصوفي والتفسير العقلي الفلسفي للقرآن الكريم.

3 رد الفقه النقلي إلى الفقه الذوقي علما ومعلوما ويمثله فقه صوفي ذوقي : فيكون التصوف وأصوله بديلا من الفقه وأصوله صورة ومادة.

5 -رد العقد النقلي إلى العقد الذوقي ويمثله عقد صوفي ذوقي : ويكون التصوف وأصوله بديلا من العقد وأصوله صورة ومادة.

7 -رد الفقه النقلي إلى الفقه العقلي ويمثله فقه كلامي عقلي : ويكون الكلام وأصوله بديلا من الفقه وأصوله صورة ومادة.

9 -رد العقد النقلي إلى العقد العقلي ويمثله عقد كلامي عقلي : ويكون الكلام وأصوله بديلا من العقد وأصوله صورة ومادة.

وبذلك يكون نسق العلوم المتشرعة عن قراءات القرآن الخمسة أي القراءة الجامعة ثم القراءة الفقهية القراءة الصوفية والقراءة الكلامية والقراءة الفلسفية خمسين علما عشرة لكل منها: أي

الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم

للقرآن والفقه وموضوعه والتصوف وموضوعه والكلام وموضوعه والفلسفة وموضوعها والقول وموضوعه يعني الوصل في التأصيل بين العلم وموضوعه لا يكون إلا بالتأصيل أي بعلاقة العلم بمرجعيته المؤسسة له . العلوم خمسة مضاعفة وكل منها يرى بمنظور كل واحد منها فتكون؛ 5 كي 50 علما .. الأكسيومية التوقيفية والأكسيومية الوضعية ومثلما أن الفنون الدينية التي تتأسس على نسق مضموني نقلي باعتباره مقدمات نسقها لها أصل هو التفسير النقلي الذي يحدد دوري المرسل) الله ؛ الخلق والأمر) ويؤول القرآن في ضوئهما فالفنون الدينية ذات الأساس الذوقي والعقلي المتجاوزين للمضمون النقلي بتأويل يرده إلى الذوق أو إلى العقل لها أصلان هو التفسير الذوقي أو العقلي اللذان ينسبان هذين الدورين إلى المرسل إليه أو إلى قياس المرسل على المرسل إليه تحررا من مبدأ ليس كمثله شيء فيجعلون الإنسان المتلقي إما بما هو صاحب ذوق أو بما هو صاحب عقل مساويا للمرسل (الله) : الانثروبومورفيسم. فإذا جمعنا هذه العلوم في أرشيتاكتونيك شاملة لكل الخطاب الديني الملتزم بمنظومة النص أو المتجاوز لها ذوقيا وعقليا كانت العلوم الدينية في الإسلام على الأقل 25 علما وأنها قابلة للعرض في شكل جدول له قلب هو الخمسة الأول المضاعفة وجناحان ذوقي وعقلي كلها مضاعفة بحسب الموضوع والمرجع أو الأصل . والقلب يبقى المعيار الذي يعود إليه الجناحان بعملية تأويل تؤسس لهما وذلك على النحو التالي: قراءتان بمقتضى الغاية العملية والشرع:

1. قراءة نصية: تتقيد بعرفية النص عند السلف بالممارسة دون تنظير دقيق.

.2 قراءة ذوقية: للاستعمال الخلقي أو عند أصحاب التجربة الروحية والزهد. قراءتان بمقتضى الغاية النظرية والعقد:

.1 قراءة منطقية تقدم النص على الطبيعة: للاستعمال الظاهري والسياسي عند المتكلمين.

.2 قراءة منطقية تقدم الطبيعة على النص؛ تتجاوز حرفية النص إلى المعاني المجردة عند الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام - أبو يعرب المرزوقي

لكن القراءة العملية والنظرية ظهر فيها ما يرد على العقلي بالنقلي فنجد علم كلام نصي أو تاريخي مقابل علم كلام عقلي وما يرد على الصوفي الباطني بالذوقي السلفي أو الزهد.

الأنساق الإبداعية والمنعرجات المعرفية

يمكن أن نؤرخ للأنساق العلمية ([فلسفة وعلوم) وما يترتب عليها من الأنساق التقنية) الآلات والأدوات) وللأنساق العقدية) الأديان والأساطير) وما يتأسس عليها النوعان أعني الأنساق الفنية) الآداب والفنون) والأنساق الجامعة بينها كلها أعني الأنساق الثقافية ككل بوصفها أصناف الإبداع الإنساني أو ما يسميه أرنست كسرر 01150116 5/005 ع عام 0650انحاط

000 موضوع ميتافيزيقا الأشكال الرمزية) أنظمة المؤسسات التي ينتظم بها الوجود التاريخي للجماعات في شكل مادي رمزي هو عين كيان الجماعة الحضاري) أحد النوعين التاليين من التاريخ ؛ إما بوصفها أنساقا ذاتية

التحديد لسياقاتها رامزة ومرموزة بالتناظر بين منظومتيهما . أو بوصفها ظاهرات تعددها ظروفها الخارجية أكثر مما تحددها مقوماتها الذاتية .

فينتج أن العلاقة الأرشيتاكتونية بين الفلسفة والدين راوحت بين ما بعد الطبيعة وما بعد الأخلاق معرفيا ووجوديا:

وشرط الميتافيزيقا التي هي ثيولوجيا عقلية مبدأ بارمينيدس أو المطابقة بين العقل والوجود . وشرط الميتا أخلاق بيان امتناع شرط الميتافيزيقا أو الثيولوجيا العقلية والاكتفاء بها حيث يتطابق فيها العلم والمعلوم .

فالإنسان لا يعلم ولا يعمل إلا تاريخه وعلاقته بالمعطى التجريبي والإيماني . وإذا كانت الأرشيتاكتونيك الفلسفية تنتهي إلى ثيولوجيا عقلية فإن الأرشيتاكتونيك الدينية تنتهي إلى انثروبولوجيا عقلية . فالتسليم بأن العلم لا يعلم إلا ما يبدع وأن الإنسان لم يبدع الوجود الطبيعي وأن الوجود الطبيعي شرط الوجود التاريخي يقتضي ألا يتجاوز علم الإنسان ما أبدعه أي تاريخ مبدعاته الرمزية وتطبيقاتها في الطبيعة والمجتمع وذلك هو مفهوم العمران البشري

الخطاب القرآني وكيف يحدد مجالات انطباقه - القرآن بوصفه العلم الرئيس في حضارة الاسلام - أبو يعرب المرزوقي

ويقتضي ذلك التسليم بوجود ما لم يخلقه الإنسان وكذلك التسليم بوجود خالق غير الإنسان (ج بعض الفلسفات) وغير الطبيعة (وبذلك تتميز الأديان والفلسفات التي للدين فيها منزلة إيجابية) تسليما يقتضي الإيمان بأنه الوحيد الذي يعلم ما يتجاوز ما صنعه الإنسان وما يعلمه إلى المعطى الإطاري المتعالي على فاعلية الإنسان الإبداعية: الإيمان بالغيب . وهو

معطى يتسلمه الإنسان ولا يمكن له إثباته عقليا (مضمون الباب الأول من المقدمة) . فتكون الأنثروبولوجيا هي الإنسان بما هو مستعمر في الأرض : مبدع لشروط عيشه المادية التي تقتضي التعاون والتواصل . لكنه لا يمكن أن يثبت وجود العالم بل يؤمن به ولا أن يثبت حتى وجوده بل هو إيمانه به هو عين وعيه بوجوده. وبما مستخلف فيها : مبدع لشروط نظام عيشه الخلقي قيما وتربية والسياسي قوانين ومؤسسات . لكنه لا يمكن أن يضر لا يوجد عنده هذا الحس بضرورة النظام والعدل شرطين للعيش المشترك بالتعاون والتعاون والتواصل.

وشرط هذا التعريف الإيمان بثيولوجيا عقدية لا عقلية أي إنها لا تتأسس على العلم بل على الإيمان . وبمعنى آخر يمكن لما بعد الأخلاق أن تتألف من انثروبولوجيا علمية على ثيولوجيا عقدية إيمانية . ولأذكر في الختام بأن المحاولة اعتمدت في رؤيتها للإشكالية على منعرجات النسقية المنغلقة في كل أنظمة الإبداع الإنساني للرامز والمرموز وينطبق ذلك على المعرفة الإنسانية فلسفية كانت أو دينية ومن ثم فما يحدد العلاقة بينهما هو رؤيتهما لصلة النسق بالإحالة إلى مرجعية إما محددة داخل النسق نفسه لا من خارجه لأن نسبة الإنسان إلى الثقافة رامزا ومرموزا هي نسبة الله إلى

الوجود رامزا ومرموزا +

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في

أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنتجاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ابن خلدون، محير المواجع ومثير الفواجع

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

تونس ل 16-10 - /1438 11-07-2017

حي المواجيع ومثيرالفواجع

عنوانان من المقدمة يبدوان متناقضين : "لي أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم" و "لخ أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية .

لكنهما في الحقيقة من أفضل ما كتب في تعديد علاقة الديني بالسياسي في المجتمعات البشرية قديمها وحديثها ؛ صريحها ومضمرها رغم تخريف الكاريكاتورين .

فالكاريكاتور التأصيلي الذي يرد السياسي إلى الديني؛ والكاريكاتور التحديثي الذي يلغي الديني من السياسي ؛ كلاهما غافل عن العلاقة العميقة بينهما .

وعنوانا الفصلين اللذين كتبهما ابن خلدون المسألة كافيان وحدهما لبيان طبيعة هذه العلاقة. وهي تعرف في الفكر السني بعلاقة الشوكة بالشرعية.

صحيح أن الشرعية تبدو أوسع من العامل الديني إذ لها عدة اوجه تتعين فيها مثل القبول بالدساتير التي تبدو ذات طابع عاماني لا إشارة فيها للأديان .

لكن ما يتناساه أصحاب هذا الوهم هو أن الدساتير دون تسليم؛ يجعلها جزءا لا يتجزا من الأخلاق الموضوعية شبه مسلمات عقدية مجرد ورقة يفرضها محتل .

والدساتير الفاعلة ليست أوراقا مكتوبة. هي عرف سائد وتقاليد إنها اخلاق موضوعية تحكم معاملات الجماعة وعلاقة الحاكم بالمحكوم بإجماع سلمي وحر.

ومن دون هذه الأخلاق الموضوعية يصبح النظام السياسي استبدادا مطلقا؛ فيكون كل مواطن وراءه شرطي أو مخبر ويكون الناس في سجن عام كحال العرب اليوم.

فما علاقة الدين بالأخلاق الموضوعية؟ لو أخذنا الأخلاق الموضوعية أي العرف والعادات في المعاملات والحكم من دون وازع باطني ؛ لكانت النفاق العام .

وهي ليست النفاق العام فحسب بل هي بالضبط ما وصفه ابن خلدون بمفهوم "فساد معاني الإنسانية" فيتكاذب الجميع ويتخادعون وفي خوف دائم بعضهم من بعض .

فلا يبقى من الدين إلا الرسوم الخارجية التي تتحول إلى أداة مصداقية مخادعة إيهاما بأن القشور دليل تقوى ؛ وهي في الحقيقة عين النفاق : حال جل العرب.

وقد بين الربيع العربي وخاصة الثورة المضادة ؛ كيف أن جل النخب الدينية التقليدية والنخب العلمانية الحداثية كلتاهما تنافق فيما تدعيه من قيم.

ذلك أنهم بمجرد أن جد الجد ؛ وأصبح المطلوب تطبيق هذه القيم في التاريخ الفعلي وتجاوز مجرد الكلام ؛ انحازت غالبيتهم الساحقة للمستبدين والفاسدين .

وتبين أن خدم الحكام المستبدين والفاسدين هم أصل الداء . فهم من أجل فتات يرميه لهم هؤلاء كالكلاب حول موائدهم بأخلاق عبيد لحكام

؛ هم بدورهم عبيد .

ذلك أن الحكام المستبدين والنخب النافذة ليس لهم أخلاق الرئاسة التي تأبى الذل والإذلال؛ وإنما هم خدم سيد استعماري يذلهم كما يذلون شعوبهم .

فمن يتأمل قردة الثورة المضادة أمام أي غفير إسرائيلي ؛ ناهيك عن وزير أو رئيس أمريكي يجدهم كلهم مثل رئيس شرطة دبي : مجرد خادم ذليل مافية دولية .

لذلك فلا معنى للكلام على علاقة الدين بالسياسة هكذا ومباشرة ؛ بل لا بد من التمييز بين الفعل السياسي وغطائه القيمي سواء كان دينيا أو علمانيا .

فما يسميه التقليديون قيما دينية وما يسميه الحداثيون قيما حداثية ليس ما يقولونه ويتظاهرون به ؛ بل ما يفعلونه لما تكون هذه القيم رهان المعارك.

وابن خلدون لم يفته هذا الفرق؛ فبه يميز بين الوازعين الذاتي والأجنبي. والأول سلطان القيم هو أساس الشرعية السياسية؛ والثاني هو الشوكة السياسية.

والوازع الذاتي لا يمكن أن يضفي الشرعية حتى على ذاته إذا كان منافقا لا يتعدى القشور والأقوال دون وزع مكتفيا بالقشور . وهو ما فضحته الثورة.

ذلك أن الشوكة لو كانت بحق تستمد شرعيتها منهم ؛ وليسوا مجرد غطاء زائف وكاذب؛ لكانت بحق مضطرة لتتوقف أمام دفاعهم عما يعتقدون

فلا يكونوا طبالين .

فلا أحد يصدق أنه لو كان علماء السعودية مؤمنين حقا بالإسلام الذي يزعمون العلم فيه لاستحال على أي دكتاتور أن يعرض عليهم فتاوى منافية للإسلام .

وقد وجدوا حيلة تريحهم بمساعدة دجالي الحداثة؛ فزعموا أن الدين لا دخل له في السياسة: فبات الإسلام يقبل الاستبداد والفساد ويسمح بتبريرهما .

قد نجد لهم عذرا فالحكام بيدهم الأرزاق . وهذا صحيح . لكن له شرطين : أن يريد العلماء الثروة لا الكفاف ؛ وأن يتنافسوا على الحظوة لدى المستبدين.

وهذا من قوادح الإيمان أو على الأقل الصدق فيه . لذلك فقد أصبح الدين بضاعة؛ وأصبح دجالو الدعاة من الأغنياء والمقابل حتما هو بيع الدين بالدنيا .

والظاهرة ليست جديدة؛ فآل عمران تعتبر التحريف المادي والمعنوي للدين أصله يرد إلى هذه الظاهرة: حلف بين رجال الدين والحكام المستبدين والفاسدين .

ومرة أخرى فالقصد بـ"رجال الدين" كل من له وظيفة اضفاء الشرعية القيمية على السلوك السياسي دينيا كان أو علمانيا : الطبال التقليدي والحداثي .

ونجح حكام الثورة المضادة؛ فجمعوا بين النوعين . بل وأبدعوا نوعين

آخرين أشد وقاحة وهم دعاة جدد؛ تحديث الخطاب الديني وتأصيل الخطاب الفلسفي .

ولست بحاجة لذكر الأسماء فالنوعين الأخيرين ظاهرة بدأت تطغى وخاصة بين تأصيلي يفلسف الدين أو تحديثي يدين الفلاسفة؛ إنها سوق أكثر نفاقا ونفاقا .

وبهذين النوعين الجديدين من التجارة بالأصالة والحداثة؛ يتوقف التحليل الخلدوني . فعمق الظاهرة لم يكن بوسع ابن خلدون إدراكه لعدم تجليه في عصره.

وفرضيتي كان يمكنه الانتباه إليها بالمقارنة بين اساس القيم الدينية في الإسلام؛ وأساسها في رده على ابن سينا في اثبات النبوة بضرورة الشارع.

فابن خلدون اعتبر الشارع ليس بالضرورة صاحب وحي بدليل أن أصحاب الأديان الطبيعية) الأديان الآسيوية) أكثر عددا من أصحاب الأديان المنزلة.

وإذن؛ كان يمكن المقارنة بين اساس القيم الدينية في الإسلام واساس القيم في الأديان الطبيعية) والعلمانية دين طبيعي حتى في حالة الإلحاد).

فأساس القيم الروحية التي ينسبها الإسلام إلى الشارع الإلهي ؛ لم يأت بها الوحي . بل هو يذكر بها وهي مرسومة في الفطرة التي فطر الله الناس عليها .

والعلماني لا ينشئ القيم ؛ بل هو يعتبرها مرسومة في "طبيعة الإنسان" ويسميها الحقوق (والواجبات) الطبيعية للإنسان: فما علاقة الفطرة بالطبيعة.

وإذن، فالتشريع الحر للإنسان في العلمانية بخلاف التشريع المضطر في الدين، خرافة من أوهام كاريكاتور التحديث: لا يوجد فيلسوف يعتبر التشريع تحكميا .

لكن الديموقراطية توهم بذلك. وهي عندئذ شعبوية وليست ديموقراطية. الديموقراطية تشريعاتها مستمدة مما بلغ إليه العلم بطبيعة الإنسان والعمران.

من دون ذلك، يمتنع نقد الموجود بالمنشود . وجود الفارق بين الموجود والمنشود ء كل عمران علته أن الإنسان يميز بين الأمر الواقع والأمر الواجب.

فما يسميه المسلم الصادق فطرة، يسميه العلماني الصادق طبيعة الإنسان . لكن المسلم المنافق والعلماني المنافق اللذين فضحتهما الثورة كافران بهما .

ما أريد بيانه، هو أن السياسة التي هي فعل تحقيق القيم بقدر الاستطاعة في حياة الجماعة بالتربية والحكم لا بد فيها من الوازعين الذاتي والأجنبي.

والوازع الذاتي سمه قيم العقد الديني أو العقد الفلسفي لا يهم . المهم هو كونها قيما صاحبها صادق الإيمان بها أو غير صادق: إنسان حر أو تاجر أشر.

وقانون العلاقة بينهما هو قانون العلاقة بين الوازعين: كلما كان الوازع الذاتي أو الضمير الخلقي فاعلا ، قلت الحاجة إلى الوازع الأجنبي أو الشوكة.

وكلما تقدمت الشوكة, احتاجت إلى ظاهر من الوزع الذاتي توظف لها تجار الأصالة والحداثة بأنواعهم الأربعة القديمين والجديدين: درس الربيع

العربي.

ومن علامات تحول هذه المعاني التي يظنها الكثير افكارا ذات وجود ذهني حصرا؛ أصبحت مؤسسات فعلية ذات وجود عيني في جغرافية العرب بفضل الربيع.

فالنوع التقليدي من تجار الأصالة ومن تجار الحداثة؛ كانا موزعين بين بلاد الأنظمة القبلية والأنظمة العسكرية في جغرافية العرب قبل سقوط السوفيات.

وكان كاريكاتور الاصالة في خدمة الأنظمة القبلية وحاميها الغربي ؛ وكاريكاتور الحداثة في خدمة الأنظمة العسكرية وحاميها الشرقي : دكتاتوريات العرب.

وخف الصراع بين نوعي الانظمة بعد سقوط السوفيات؛ لأن محمياته أصبحت محميات غربية بعد أن فقدت سند الدب الروسي فأصبح اليساري والقومي ليبراليا .

ولما جاء الربيع كانت ثورة الشباب الفاضحة: أصبح التأصيلي والتحديثي تابعا لممولي الثورة المضادة؛ ولكن بشيء من الاختصاص والجمع بينهما في أن .

فالليبرالي واليساري والقومي إجمالا دجالو التحديث؛ صاروا تابعين لكنيسة جديدة ضمت الأزهر ومنظمة العلماء المنافسة لاتحاد علماء المسلمين .

وهذه مركزها أبو ظبي وتوابعها في القاهرة وفي كل بلاد الربيع و المهجر. وظلت الكنيسة القديمة التي يمثلها السلفيون تابعة لأحوال الحكم السعودي.

ومهزلة المهازل ما يجري في مصر، صارت مزبلة ومصب النفايات العربية كلها لأن منظرها وقائدها ماريشال غبي وعميل دنيء أطلق الغياب بعلم الكباب.

صرت أتطير من ابن خلدون: فهو يحرك كل المواجع ويحلل كل الفواجع، فلا يتركني أهنأ بلحظة كلما قرأته وناظرت بين إبداعه وحال الأمة ووضع الغمة.

توس في 16-10 - /1438 11-07-2017

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازى إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

مت المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل علوم الملة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

60 صفحة

سأبدأ بحث التأصيل بالفقه . فلنعرفه ؛ إنه علم الوظائف السياسية بشرعيها) التربية والحكم (شرطين للتنظيم الروحي والمادي لقيام الإنسان فردا وجماعة.

وقد كان ابن تيمية يقول بما ينتج عن هذا التعريف رغم أنه لم يصفه . فعندما يقول إن نصف الفقيه يفسد البلدان فهو يعني يفسد سياستها تربية وحكما .

وعلي قبل التقدم في العلاج بيان الجمع والمنع في الحد : فهل هو يجمع كل ما يتضمنه السياسي تربية وحكما ويمنع ما عداهما أم هو لا يجمع ولا يمنع؟

ثم تأصيل علم الزهد أو ما صار يسمى تصوفا لأجمع أسباب تحريره من علل ما حل به من فساد؛ إنه التحرر من سلطان الدنيا والوعي بالفقر الوجودي.

والتحرر من سلطان الدنيا لا ينفيها بل يثبتها ليتجاوزها إلى الوعي بالفقر الوجودي. فالفقر المادي غرق في الدنيا يلغي الوعي بالفقر الوجودي: الدين.

ومن لم يفهم ذلك لن يفهم زهد الرسول والصحابة. لم يكونوا فقراء ماديا ولا نفاة للدنيا خاصية الإسلام اعتبارها مطية للآخرة بالعمل الصالح.

والعمل الصالح ليس العبادات وحدها بل المعاملات وخاصة السلطان على المال ليكون أداته وليس غايته ؛ فالفروض الخمسة مقترنة بالإنفاق من الرزق .

لا تنفصل الصلاة عن الزكاة وهذه عن شرطها النصاب: ومن ثم فمن لا

يملك النصاب يظن نفسه معفى من الزكاة وينسى تخليه عن الفرض بتخليه عن تحقيق شرطه .

تحقيق شرطه جزء منه : الفرض ليس الزكاة بل السعي ليكون المؤمن قادرا على الزكاة. وقس عليه الصلاة: فشرطها هو شرط النظافة والتخلي عنه تخل عنها .

والصوم شرطه الصحة وهي مكلفة جدا غذاء ودواء ومن تخلى عن الشرط تخلى عن المشروط. أما الحج فالأمر بين بل هو صريح . وإذن فالأخيرة تلغي الفقر المادي.

فالمسلم عندما ينحط إلى الفقر المادي يكون قد تخلى عن 4 من 5 من المفروض ولا يبقى له إلا الشهادة. وكل نفي لشروط تجاوز الدنيا بأسبابه غرق فيها.

وبغياب هذه الشروط لا يكون التعبد تعبيرا صادقا عن الإيمان بل هو تعويض بمظاهر التدين وهروب من تحقيق الشروط خلطا بين الفقرين المادي والوجودي.

والحديد 27 وسيرة الرسول وصحابته واضحة الدلالة على هذا المعنى . والفقر الوجودي هو الوعي بعلاقة وجود الإنسان المتناهي بوجود الله اللامتناهي.

فالإنسان إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود لكنها جميعا قاصرة ومتناهية وفانية قبالة إرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده:؛ الوعي بالفقر الوجودي.

الزهد هو هذا الوعي بالفقر الوجودي وليس التخلي عن استعمار الأرض الذي هو شرط تجاوز الفقر المادي للوعي بالفقر الوجودي وشرط التكريم الإلهي .

ولأحدد الآن مفهوم علم الكلام . أعلم أن علماء السنة يشددون النكير على الكلام. وأرى رأيهم فيه . لكن لا يوجد دين من علم الكلام بديل محرف منه .

فما أريد تعريفه هو هذا العلم الذي يعتبر الكلام تحريفا له. وموضوع هذا العلم العقائد مثلما أن موضوع الفقه هو الشرائع) السياسة تربية وحكما (.

فالشرائع التي هي سياسة وجود الإنسان الدنيوي تربية وحكما بوصفها ثمرة العقائد التي هي سياسة الوجود الإلهية تربية وحكما للمكلفين من المخلوقات.

فالعقائد هي سياسة الله للكون تربية وحكما للمكلفين من المخلوقات وتكون الشرائع هي ما يترتب عليها من سياسة الإنسان في الكون بمقتضى العقائد .

فلكأن الأمر تناظر بين سياستين أو دولتين؛ الله يسوس كل المخلوقات تربية وحكما والمكلفون منهم مطالبون بأن يسوسوا دولتهم) الأرض (بشرعه : الاستخلاف .

العلم الذي كان الكلام تحريفا له هو علم سياسة الله للكون أي علم نظام الكون كما يحدده القرآن وعلاقة سياسة الإنسان للأرض بمقتضاه أي الشريعة .

والعلم بسياسة الله للكون تذكر الرسالة به ويطلب بما قالت فصلت :53

والقرآن يقول إن هذه السياسة هي نظام الطبيعة الرياضي ونظام التاريخ الخلقي .

فيكون يوم الدين أو الحساب مبنيا على سياسة الإنسان لذاته وجماعته بوصفه خليفة تربية وحكما بمقتضى نموذج سياسة الله للكون بوصفه المستخلف .

وهذا هو الفهم السني للعلاقة بين العقيدة والشريعة وهو مصوغ في القرآن ولا يمكن أن نتصور متكلما أقدر على صوغه منه ؛ الآية 177 من البقرة كافية.

وعلم الكلام يحول العقيدة كما حددها القرآن إلى مذاهب عقدية تتصارع على صيغ يظن أنها تعليم للعقيدة وهي في الحقيقة تحريف لها لخلق الطائفيات.

جوهر علم الكلام هو ما نبهت إليه الآية 7 من آل عمران: مرض القلوب وابتغاء الفتنة بدعوى الرسوخ في العلم والقدرة على تأويل المتشابه مثل الله.

الطوائف الكلامية أصل "دعشنة" النظر والمذاهب الفقهية أصل "دعشنة" العمل. الأولون أفسدوا الاجتهاد بزائف النظر والثانون أفسدوا الجهاد بزائف العمل .

وزائف النظر هو ادعاء علم الغيب في العقائد وزائف العمل هو ادعاء عمل الغيب في الشرائع . وذلك بسبب قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7.

فيكون العلم الذي حرفه الكلام هو تذكير القرآن بسياسة الله للعالم

والمخلوقات طبيعيها وتاريخيها مع تركيز على الإنسان بوصفه ممثلا للمكلفين .

إنه علم الحكمة الإلهية في الوجود بوصف الله صاحب الخلق والأمر مثالا أعلى لا يتحرر به الإنسان ولا يسمو إلا بالاشرئبات إلى خلافته بمعنى اتباع شرعه .

ويجمع بين موضوعين : القرآن كمدونة تامة والعالم الطبيعي (قوانينه رياضية) والعالم

وكما رأينا في العلاقة بين الفقه والزهد فإن العلاقة بين هذا العلم الذي حرفه الكلام والعلم الذي حرفته الفلسفة هي علاقة بين الشرط والمشروط.

ففي فلسفة العمل لا يكون الإنسان قادرا على الزهد إلا إذا حقق ما به يتجاوز الفقر في الدنيا والحاجة المادية للوصول إلى الوعي بالفقر الوجودي .

وبين العلمين لا يمكن للإنسان أن يصل إلى الحكمة الإلهية إلا بالحكمة الإنسانية التي تسمو إليها بمجرد اكتشاف قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

والنجاح في استعمار الأرض بصورة تحرر الإنسان من الفقر المادي ليعي الفقر الوجودي شرطه حكمة الإنسان أو قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

فبعلم قوانين الطبيعة يسد حاجاته المادية وبعلم سنن التاريخ ينظم حياته الخلقية وبهما معا يتحرر من الغرق في الأرض فيسمو إلى حكمة الله في العالم .

وعلم قوانين الطبيعة وسنن التاريخ (فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ) هو مضمون الفلسفة وإذن فالفلسفة هي شرط إدراك حكمة الله في الكون أي

الدين .

لكن تحريف علوم الملة الذي درسناه جعل الفلسفة والدين متعاديين وكذلك يفعل كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث في حين الأولى شرط الثاني .

ومن يفهم هذه النتيجة يدرك علة اعتماد القرآن على النظامين الطبيعي والتاريخي في الاستدلال الديني الذي يصل به الإنسان إلى إدراك حكمة الله.

ليس في القرآن معجزة أخرى غير هذه؛ فبخلاف الأديان التي ينقدها لا يستدل القرآن بالمعجزات أي بخرق العادات بل بحكمة النظام وانتظام العادات.

فالقرآن نص فلسفي غايته بيان حكمة الله في الكون وذلك هو جوهر الدين التام والكامل الذي يدعو البشرية كلها إلى البحث العلمي في آيات هذه الحكمة.

وهذه الآيات الدالة على النظامين توجد في الآفاق والأنفس أي في الطبيعة والتاريخ كما توجدان في الأعيان) الآفاق) وفيهما في الأذهان) الأنفس) .

والآية السابعة من آل عمران تحذر من الجرأة على التأويل المخالف للغيب بدعوى الرسوخ في العلم والقالب لفصلت 53 بإهمال عالم الشهادة للرجم بالغيب.

لن أعجب كثيرا إذا اتهمت بما ينفي التواضع عن محاولتي إصلاح علوم

الملة خاصة ممن يظنني أول قائل بموت علوم الملة: عنوان الإحياء بالغ الدلالة.

دعوة الغزالي لإحياء علوم الملة اعتراف بموتها بمعنى أنها فقدت ما يمثل حياتها أي فاعليتها كعلوم وليس بمعنى أنه علينا أن نرميها في المهملات .

فهي جزء مقوم من حياة علومنا ومرحلة مهمة من تكوينيتها : والتجاوز بالإحياء يقتضي حتما أن ما نحييه لم يمت موتة نهائية بل هو أحد صفائح ما يخلفه .

ففي كل بحث إنساني يحقق التجاوز يكون التجريب السابق ذا فائدة في التجريب اللاحق فيكون أحد صفائح تكوينيته ويبقى وجها من وجوهه المقومة فلا يبرح

وكل العلوم تتقدم بقطائع من شروطها إعادة النظر في الأصول : فالمعرفة عامة والمعرفة الفلسفية خاصة لا تتقدم إلا بقدر مراجعتها للأصول والبدايات.

فيكون ما يحصل لها من ارتفاع في سلم المعرفة مقتضيا ما ينبغي أن يحصل لأصولها من انغماس في أعماق الأرض مثل ناطحات السحاب بسوقها بعمق عروقها .

ولهذا خصصت الفصل الأول للحدود الجامعة المانعة للمنون الأربعة) الفقه والتصوف والكلام والفلسفة) ولمرجعية تأصيلها القرآنية أي حكمة الله لسياسة العالم .

وقد تبين أن القرآن نص فلسفي يجمع بين فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ

وعلاقتهما

فتكون الرسالة مشروعا استراتيجيا لتحقيق الغاية التي هي رمز الحكمة الإلهية أو الوحدانية ومطالبة الخليفة المكلف باحتذائها في سياسة الأرض .

ومن ثم فدولة هذه الرسالة ليست قطعة من الأرض بل كل الأرض وما يحوطها من العالم وما لو تعلقت به همة الإنسان بسلطان لناله (بما وراء العرش)ء

وقد بينت سابقا أن كل دولة مهما صغرت لها بالقوة هذه الامكانية بسبب دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس: فهي بالدورتين تمسح كل العالم بالتوالي .

وما هو ممكن لكل دولة بالقوة هو ما يريده الإسلام بالفعل لدولته بوصفها سياسة تحقيق حكمة إنسانية تحاكي الحكمة الإلهية: وهذا هو منطلق التأصيل .

فما استخلاف الإنسان؟

بماذا يتميز الإنسان عن المخلوقات الأخرى حتى يستخلف؟

إن الديني في أي دين هو الاستخلاف الذي يحدد منزلة الإنسان الوجودية.

قصة الاستخلاف رمز لهذا المفهوم: فما معنى أن يكون الإنسان قد علم الأسماء كلها ليعتبر أهلا للاستخلاف رغم كونه يفسد في الأرض ويسفك الدماء؟

فلنحاول الفهم اعتمادا على القرآن الذي يمثل لكل مفهوم بقصة ولكل

قصة بمفهوم جمعا بين أسلوبيه في التعبير عن المعاني المجردة بتجسيدها وتشخيصها .

ولفهم الأمر لابد من الكلام على قصتين: فالقرآن خصص علاجات طويلة لخلق الإنسان ليكون خلقا وتسوية وتصويرا على نموذج سابق ونفخا وتعليما للأسماء .

فلكأن القرآن يقول إنه لم يخلق بمجرد أمر كن بل هو خلق على عين الله بمراحل مركبة قلبت التراب إلى أسمى الكائنات ليكون مكلما بعد تعلم الأسماء .

وتعلم الأسماء أعدت له المراحل السابقة التي جعلته قابلا للتعلم . لا تقتصر الأسماء على ما يعرف به الإنسان في الفلسفة القديمة النطق كلاما وعقلا .

وحتى نفهم الأمر فلأقس القضية -مع ليس كمثله شيء -بصنع الإنسان للروبوتات: ففاية الإنسان التي لم يصلها بعد هي جعله قريبا من حيازة صفات خالقه .

والله لم يخلق الإنسان على صورة الله . خلقه على صورته (بفهم ابن تيمية): أي على صورة الإنسان التي صوره بها لعودة الضمير إلى الاسم الأقرب.

والتصوير نقل التراب إلى الإنسانية القادرة على الخلافة هي النفخة التي أعطت للإنسان جزءا فانيا من صفات الله الذاتية والسرمدية التي لا تفنى .

والصفات هي: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . وكلها صفات

متناهية وفانية عند الإنسان لكنها لامتناهية وسرمدية عند الله . المماثلة ممتنعة .

لكن توهمها ممكن : لذلك فالاستبداد والتحكم يسميه ابن خلدون بالتأله الذي يجعل البعض يتصور إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده مطلقة فيتأله .

إنها مرض يصيب الساسة (إطلاق الإرادة) والعلماء (إطلاق العلم) وأصحاب المال (إطلاق القدرة) والفنانين (إطلاق الحياة) وأصحاب الرؤى) إطلاق الوجود).

تأله الإنسان علته نسيان معضلة التشابه بين نوعي الصفات : فهو بها خليفة بشرط الوعي بالفرق المطلق بين المتناهي الفاني واللامتناهي والسرمدي.

وكما هو معلوم فديكارت أسس فلسفته كلها على إثبات وجود الله ضامنا للعلوم كلها بدليل الوعي بهذا الفرق بين الصفات أي بين المتناهي واللامتناهي .

وكلمة "معضلة التشابه" تنتسب إلى حكم المتشابه الذي لا يمكن تأويله لأنه من الغيب . فالنفخ الذي نقل آدم من الترابية إلى الإنسانية لغز غيبي.

لا أستطيع له تفسيرا ولا أحاول تأويله: كل ما يعنيني هو أن حصيلته بنص القرآن هي جعل الإنسان أهلا للاستخلاف لأنه قابل لتعلم الأسماء كلها .

والأهلية تتضمن شروطها وثمراتها: فالأسماء جعلته أهلا للخلافة تكليما بمهمة لحر مسؤول: وتتعلق بمجال الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

وهذه المجالات هي مجالات سياسة الأرض المحاكية لمجالات سياسة العالم: فيكون الخليفة ذا نموذج في سياسة الأرض هي سياسة المستخلف للعالم .

وسياسة الأرض كما بينت تشمل المعلوم منه للإنسان بأدوات الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فتكون العلوم التي سنؤصلها هي علوم مجالاتها .

وهذه العلوم هي علم الإرادة والسياسة وعلم العلم والنظر وعلم القدرة والاقتصاد وعلم الحياة والفن وعلم الوجود ورؤى المعادلة الوجودية أو الحكمة.

ويمكن أن نعتبر علم الإرادة والسياسة) تربية وحكما (مرادفا لعلم الفقه باعتباره علم الأنظمة التي تتعلق بالإرادة سواء لدى الأفراد أو الجماعات.

وأن نعتبر علم العلم والنظر نظرية معرفة وجود الطبيعة والتاريخ في الوجود العيني ونظرية أدوات معرفتهما أو المقدرات الذهنية لإبداع صيغ قوانينهما .

وأن نعتبر علم القدرة والاقتصاد علم أدوات الإرادة والسياسة بوصفها تربية وحكما شرطين للرعاية والحماية لقيام كيان الإنسان المادي خاصة.

وأن نعتبر علم الحياة والفنون علم أدوات الإرادة والسياسة بوصفها تربية وحكما شرطين للرعاية والحماية لقيام كيان الإنسان الروحي خاصة.

وبذلك يكون العلم الأخير أو علم الوجود والرؤى علم أصول هذه العلوم الأربعة السابقة جمعا بين الحكمتين التي منها ومن المرجعية الروحية

للجماعة.

ومن تدبر القرآن بصبر واجتهاد يعلم أن موضوعاته هي هذه الأبعاد بشرط وصلها بالسياستين ؛ الإلهية للعالم نموذجا والسياسة الإنسانية للأرض خلافة.

وهذه الأبعاد هي التي حالت العلوم الزائفة دون علمها بمقتضى فصلت 53 بسبب الجرأة على آل عمران 7 ظنا أن الغيب يرد بالتأويل والقياس إلى الشاهد .

سنأخذ هذه المجالات الخمسة فصولا بوصفها مجالات البحث العلمي التي تقبل التأصيل قرآنيا لتحقيق استراتيجية التوحيد سياسة الرسول عينة منها .

سنة 1974 لما عدت من فرنسا عينت في معهد ابن شرف لتدريس الفلسفة لطلبة الباكالوريا بالفرنسية قبل تعريب الفلسفة وخلالها عربت بأمر من بورقيبة.

لم يكن الدافع معرفيا بل سياسيا خالصا :؛ تحرير تدريس الفلسفة من طغيان الماركسيين الذين كانوا يقصرونها تقريبا على تدريس الماركسية والصراع الطبقي .

ولم يكن الأمر يعنيني من هذا الوجه لأن محاولة التخلص من إيديولوجيا بأخرى لا يمثل تحرير الفلسفة من التوظيف فضلا عن حماية الوظيفة التربوية.

فكتبت متنا لتدريس مادة الفلسفة بمقتضى غايتها الذاتية بمعزل عن التوظيف الإيديولوجي فما يعنيني هو تعليم العلاج الفلسفي لقضايا الفكر

والوجود .

وما عربت الفلسفة نقلت المتن الذي كتبته بالفرنسية إلى العربية واصطلحت على مقابل لـ"لوجي" في أسماء مجالات الفلسفة: ابستمو(لوجي (أكسيو(لوجي (.

ولم يكن ذلك ابتداعا لأن العرب سبق لهم أن اصطلحوا على "فيلولوجي" بفقه اللغة فاخترت "فقه" صدرا بدلا من الذيل "لوجي" أضعه أمام الموضوع تسمية تعلمه .

مجالات الفلسفة إلى: فقه العلم 0151600010816 وفقه العمل 3:1010816:, وفقه القيم 1010666 وفقه الوجود 00101086 مع فقه المناهج 61000010816 1/ا

وقد نسيت ذلك تماما إلى أن ذكر الشيخ طه عبد الرحمن كلامي عنها تعريضا به ؛ فقد استعمل هذا الاصطلاح بعد عقد وادعى حق الملكية في أمر اعتبره تافها .

فلا أحد منا يمكنه أن يدعي الاصطلاح لأنه موجود في فقه اللغة وحتى لو لم يكن موجودا فهو مجرد اصطلاح ولا يفيد كشفا علميا أو فلسفيا حتى يباهي به.

اضطررت لذكر هذه القصة لأني سأستعمل المصطلح استعمالي له في كتاب "تدريس الفلسفة في الباكالوريا" لتسمية العلوم الخمسة التي حددتها في الفصل الثاني .

وإذن فعندنا : فقه الإرادة والسياسة وفقه العلم والنظر وفقه القدرة

والاقتصاد وفقه الحياة والفن وفقه الوجود والرؤى . وهي مناظرة لأصناف القيم .

وإذن فقد عدت إلى مفهوم الفقه العام وليس للمفهوم الاصطلاحي في علم الفقه التقليدي ليفيد ما يفيده الزيادة الذيلية في أسماء مجالات الفلسفة.

فقه عوضت لوجوس دون حصر في لتسمية هذه المجالات بمعنى أعم من علم لأنها تعني الفهم والتعليل فتجمع بين بعدي المعرفة التحليلي والتأويلي : فلسفة .

والعلة تكمن فيما رأيناه عند تأصيل العلم الجامع والذي هو آن بحث في القرآن مرجعية) تأويل نص (وفيما يوجه إليه بفصلت 53) تحليل وجود (.

وهذا يقتضي أن أبطل دعوى هي مضغة العلمانيين العرب : دعواهم أننا حضارة نص وأن ذلك مميز لحضارتنا وسر تخلفها . وهذا لعمري مبلغ التعسف والابتسار.

وقد بينت سابقا أنه لا توجد حضارة خالية من الالتفات المزدوج لمرجعية نصية) التأويل (ولموضوعات وجودية) التحليل :(من ثوابت المعرفة الإنسانية.

مشكل من يتصور ذلك خصيصة لحضارتنا ناتج عن تصورهم المرجعية النصية دينية وكتابية بالضرورة . وهو ما يعني تجاهل بحوث الانثروبولوجيا في المجال .

بل لعل أصحاب هذه الخرافة لم يفتحوا مقدمة ابن خلدون:؛ فبابها الأول

يدرس عاملين طبيعي وثقافي وفعل 21 2 و22 1والحصيلة هي العمران الإنساني .

دور العاملين يتفاضل بحسب الحضارات وحتى بحسب مراحل تطور نفس الحضارة لكن الأمرين كلاهما ضروري في أي حضارة ؛ مرجعية رمزية + موضوعات خارجية.

فلا وجود لنفاذ مباشر للموضوعات بل هي دائما تمر بمنظومة رمزية سابقة تمثل جهاز رؤية أو رؤى لا ينفذ الفكر الإنساني إلا بتأويل يصقلها ليتجاوزها .

وغالبا ما يكون طغيان أحد تأويلات المرجعية معقما لها لكنها لا تخلو منها حضارة سواء كانت ميثولوجية أو دينية أو ادعت العلمية مثل الماركسية.

فالماركسية مرجعية للفكر الماركسي الذي يريد تفسير الوقائع وهي ميثولوجيا يدعي لها أصحابها العلمية ولا شيء فيها يمكن اعتباره علميا هي عقيدة.

ويكذب من يتصور أن الفرق بين هذه والمرجعية القرآنية هو تقديس القرآن وعدم قابليته للتغيير . فالتغيير ليس ماديا بل هو عمليات تأويل وفهم متعددة.

ولهذه العلة سميت هذا المجال مجال الوجود والرؤى: فالرؤى هي المرجعية والوجود هو ما يتصور موضوعا لها وهو بعيد المثال ولا يرى إلا من خلالها .

لماذا اعتبرت هذه العلوم الخمسة مناظرة للقيم؟

بينت سابقا أن القيم ليست ثلاثة أزواج كما اعتاد وصفها الفلاسفة أي الحق والخير والجمال ومقابلاتها

ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يقيم إذا لم يكن قادرا على الخروج من مجرى المجال الذي يقيمه ليسمو عليه فيراه من خارجه وشرط ذلك الحرية أو التوجيه .

فالتوجيه بمعنى تحديد الجهات بالمعنى المنطقي للكلمة أي الممكن والممتنع والواجب شرط تقييم شارط للتقييمات الثلاثة التقليدية الحق والخير والجمال.

لكن التوجيه أي الطفو فوق الوجود بما يمكن من تمييز الممكن والممتنع والواجب منه هو جوهر الحرية التي بها يكون الإنسان فوق الضرورة الطبيعية.

والإفلات من الضرورة الطبيعية والتسامي عليها هوعين الوعي بالمتعالي على كل ضرورة أو الحرية المطلقة أصل الحق والخير والجمال إنه المتعال : الله.

دون الوعي بهذا المطلق يمتنع أن يستثني الإنسان نفسه من منطق الطبائع ليسمو إلى منطق الشرائع : إنه القيمة الأصل أي المتعالي المطلق أصل كل القيم.

وهنا يبرز التناظر بوضوح: المتعالي لفقه الوجود والرؤى والجمال لفقه الحياة والفن والخير لفقه القدرة والاقتصاد والحق لفقه العلم والنظر.

أما التوجيه فهو لفقه الإرادة والسياسة. ولما كان التوجيه أقرب إلى

المتعالي فإنه مجال التأله الذي يشوب كل سلطة أيا كان مجالها منها خمستها .

وهنا لا بد أن نسأل عن السر في هذا التناظر بين أصناف الفقه وأصناف القيم التي أحصينا . والجواب خلدوني وهو ما يحول دون رؤيته كاريكاتور التحديث.

فابن خلدون يخصص الباب الأول لدرس شروط قيام الإنسان والجماعة فيردها إلى شروط ذات صلة بالمكان) جغرافيا (وذات صلة بالزمان (معرفة غيب المستقبل (.

والشروط الجغرافية تتعلق بقيام الإنسان البدني والشروط التاريخية تتعلق بقيام الإنسان الروحي . وعلاج الثاني هو مصدر المرجعات وعلاج الأول هو مصدر العلوم .

وقد قسم هذه العلوم إلى فطرية ومكتسبة. والاكتساب هو تراكم الخبرة فهو تكلم على الاكتساب الحقيقي في غاية المقدمة والاكتساب المزيف في بدايتها .

واعتبر العمران البشري موضوع العلاقة بالطبيعة خاصة والاجتماع الإنساني موضوع العلاقة بالثقافة خاصة وحياة الإنسان هي التفاعل بين العلاقتين .

وفقه الوجود والرؤى يعتمد على تأويل العامل الثقافي وتحليل العامل الطبيعي والتأويل مقدم دائما على التحليل في علاقة الإنسان بالعالم .

لذلك فلا يمكن تصور حضارة بدون نص أي مرجعية تمثل رؤية من خلالها ينفذ الفكر الإنساني لشروط قيامه المادي والروحي وذلك هو دور

الدين والفلسفة.

انجواس الزمان هي سر المرجعيات التي ينظر منها الإنسان للعالم وشح المكان هو سر العلوم التي يغزو بها الإنسان العالم وتلك هي الرؤى الوجودية.

ومنها يأتي مفهوم المعادلة الوجودية التي وضعتها لكي أوضح هذه العلاقات : وهي مؤلفة من قطبين الله والإنسان بينهما علاقة مباشرة وغير مباشرة.

فالمباشرة غنية عن الوساطة وهي لم تصبح معلومة إلا بفضل الإسلام الذي ألغى الوساطتين الروحية) الكنسية) والسياسية) الحكم بالحق الإلهي (٠

وغير المباشرة تمر بفلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ وسيطين فعليين بين الإنسان والله سلطانهما على الإنسان يمكن أن يلغي العلاقة المباشرة بينهما ٠

ولا تحرير من سلطانهما الحائل دون العلاقة المباشرة بين الله والإنسان إلا بالاجتهاد والجهاد أي بفصلت :53 اكتشاف آيات الله فيهما بالبحث العلمي ٠

وآيات الله فيهما على ضربين : فيهما موضوعات خارجية في الأعيان (الآفاق) وفيهما موضوعات ذاتية في الأذهان) الأنفس): شروط استعمار الأرض ٠٠

وعندما نكتشف آيات الله فيهما في الأعيان وفي الأذهان أي النظام الرياضي للطبيعة والنظام الخلقي للتاريخ نكون قد تقدمنا إلى العلاقة المباشرة.

فمن لم يتعلم آيات الله في الطبيعة وقوانينها) النظام الرياضي) وفي التاريخ) النظام الخلقي (يصبح عابدا للطبيعة والتاريخ فيخلد إلى الأرض:؛ الطبعانية.

فإذا اجتمعت الحواجز الأربعة) الكنسية والحكم بالحق الإلهي وجهل آيات الله في الطبيعة وفي التاريخ) كانت الحال كما هي عليه في انحطاط حضارتنا .

والتحرر من الأولين دون التحرر من الثانيين لا يحقق الفرض : لأن استعمار الأرض لا يكون خلافة إلا من التحرر منهما معا . وتلك حال المسلمين الآن .

وعندما انحرفت الحداثة عن فلسفة مؤسسيها وتحولت إلى فكر استعباد وتغرير لا فكر تحرير وتنوير صارت استعمارا وتأليها لأصحاب القوة؛ تأله خلدوني .

الفصل الرابع

أصلت فقه الوجود والرؤى ونظرية القيم المناظرة للمجالات التي يؤصلها لأنها جميعا تتفرع عنه في العلاج النظري : ذو صلة بقطب المعادلة الأول :؛ الله.

وإذا كان فقه الوجود والرؤى يناظر القطب الأول من المعادلة الوجودية ويؤصل فروعه نظريا ففقه الإرادة والسياسة يناظر القطب الثاني ويؤصلها عمليا .

لذلك فهذا الفصل الرابع سيتعلق بتأصيل فقه الإرادة والسياسة وهو يناظر القطب الثاني من المعادلة الوجودية أعني الإنسان: الذي يعرف بهما .

فنكون بذلك قد انتقلنا من الثيولوجيا (قول في الربوبية) إلى الانثروبولوجيا (قول في الإنسية) وهما قطبا المعادلة الوجودية غايتين لأصل النظر والعمل .

ويحكم العلاقة بين هذين القطبين في العلوم الزائفة ما يشبه التمانع لولا نقد الإسلام لأصله الذي هو التحريف : فما يعطى لأحدهما ينفى عن الثاني .

وما كان فقه الوجود والرؤى ومعه نظرية القيم أصلا نظريا لأنواع الفقه الباقية وكان فقه الإرادة والسياسة أصلا عمليا لها فهما معرضان لمنطق التمانع .

وغالبا ما يعرف هذا التمانع بينهما في شكل الصراع بين الديني والسياسي في كل الحضارات أو بين المتعاليات والمتدانيات من الحاجات الإنسانية.

فيبدو الأمر وكأنه صراع بين إرادة الله) الدين) وإرادة الإنسان (السياسة) أو معركة الحاكمية التي هي من مهازل الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي .

وهي من موروثات العلوم الزائفة كما في قضية أفعال العباد الكلامية والمقابلة بين الاختيار والجبر والمقابلة التي عمقها ضرب القرآن بعضه ببعضه .

وهو ضرب علته قلب دلالة فصلت 53 والتأويل المستحيل لآل عمران 7 . فانتساب الروح إلى الغيب صريح قرآنيا وهي مختارة ومجبرة في آن على

الاختبار.

وهو معنى التكليف : فالمكلف مجبر على الاختيار وهو الاتصاف بالحرية شرط المحاسبة تحديدا للمسؤولية. والقرآن يخبر بذلك ويحيل إلى آيات الأنفس .

وهكذا فما يمثله فقه الوجود والرؤى في مستوى الفلسفة النظرية يمثله فقه الإرادة والسياسة في مستوى الفلسفة العملية. فتكون بينهما تبعية متبادلة.

الفقه 2 يتبع الفقه 1 به النظر و1 يتبع 2 في العمل : والواصل بين التبعيتين هو نظرية القيم وآثارها العملية. ف 1 يتميز بالفعل اللطيف و2 بالعنيف .

والفعل التام عنيف بما فيه من مادي ولطيف بما فيه من رمزي . والانحطاط هو فقدان مقومي الفعل : عجز رمزي ومادي للجهل بسنن التاريخ وقوانين الطبيعة.

وتلك هي نتيجة العلوم الزائفة. فقلب فصلت وادعاء الرسوخ في العلم آل إلى ترك عالم الشهادة القابل للعلم والانشغال بعالم الغيب اللامعلوم بإطلاق .

وهذا الادعاء والقلب يعنيان أن صاحب العلم الزائف تأله فادعى أن رسوخه في العلم يفتح له عالم الغيب فيصبح علمه مضاهيا لعلم الله المحيط بكل شيء.

يدعون علما مستحيلا فينتجون علما زائفا . لا يرون آيات الله في الآفاق) قوانين الطبيعة الرياضية وسنن التاريخ الخلقية) فيصبحون ريشة في مهبها .

وذلك هو معنى فقدان مقومي الفعل المؤثر؛ تصبح الجماعة والفرد عاجزين

أمام مجرى الطبيعة ومجرى التاريخ ومن ثم فهم منفعلون لأن فكرهم أصبح خرافيا .

وحينئذ تصبح الإرادة والسياسة ليسا عمل الحرية التي تحقق شروطها وثمراتها بل نفي العمل الحر وتعويضه بالاستبداد والفساد بمقتضى مجرى الطبائع .

وهذه هي الحال التي أبحث لها عن علاج من خلال استعراض تكوينية العلوم الزائفة التي حرفت القرآن بالموانع الأربعة التي ذكرت فيما تقدم من الفصل .

فالوساطة الكنسية تلغي الحرية الروحية والوساطة السياسية تلغي الحرية السياسية والجهل بالطبيعة والتاريخ يلغيان شروط التحرر بالعلم والأخلاق ..

وهذا ما حدث في تاريخنا السياسي: حررنا القرآن من الكنسية) الحرية الروحية) ومن الحق الإلهي في الحكم) الحرية السياسية) فتمت إعادتهما بشكلين شيعي وسني .

عند الشيعة كانت العودة صريحة: وساطة كنسية للمرجعيات ووساطة سياسية للأئمة بالحق الإلهي . والإمام يجمع بين الوساطتين . ولا يزال الأمر كذلك .

أما عند السنة فالأمر أعقد: لم يغيروا مبدأ إلغاء الكنسية والحق بالحكم الإلهي المميزين للسنة عن الشيعة في الأقوال لكنهم عوضوه بما هو أدهى منه .

أصبح للسنة كنسيتان متنافستان: كنسية الفقهاء وكنسية المتصوفة وكلتاهما في خدمة الحكم بالحق الطبيعي وليس الإلهي أي بالتغلب والعنف بدل الشرعية.

فإذا أضفت هذه العودة المضاعفة إلى فقدان العلم بقوانين الطبيعة الرياضية وبسنن التاريخ الخلقية فهمت علل انحطاط الأمة بعد مرحلة الراشدين.

وسأكتفي بالكلام على السنة رغم أن وضع الشيعة ليس أفضل لأن توهم إيران قوة دليل سذاجة الدعاية والمطبلين للخمينية: ستنفجر ربما قبل الوهابية.

ما حدث عند السنة التي ما تزال تقول بنفي الكنسية والحق الإلهي إلى الآن هو قلب العلاقة الانتقال من حكم الدستور إلى حكم حالة الطوارئ الدائمة.

فبعد الحروب الأهلية الأربعة التي تلت الفتنة الكبرى وقعت الأمة في فصام الإرادة والسياسة بين ما تعتقد وما نمارس: الدستور القرآني صار مجرد كلام.

وهذا شبيه جدا بما يجري اليوم في كل بلاد العرب: عندما تقرأ دساتيرها تجدها أكثر تقدمية حتى من بلاد الغرب الديموقراطية . وما يجري فعليا نقيضه .

وهذا هو الداء الذي على الثورة علاجه . وطبعا فقل أن تخلو ثورة من العنف . همي هو فعل الفكر اللطيف وليس فعل اليد العنيف . والأول يحد من الثاني .

ينبغي أن أشرح علة الازدواج في اسم هذه الأصناف من العلوم أو من الفقه . نلاحظ أن أول من سمى علمه باسمين مؤلفة من خمسة عناصر هو ابن خلدون .

فهو سمى علمه "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني". وهذه خمسة عناصر:

1. العمران 2. البشري 3. الاجتماع

وبنفس المنطق لابد من المقابلة بين البشري والإنساني ومن المقابلة بين العمراني والاجتماعي مقابلتين ضروريتين ومتحدتين لفهم المعادلة الوجودية.

ومعنى ذلك أن ابن خلدون كان يعمل بهذه المعادلة حتى وإن لم تكن واعية في رؤيته: وكما بينا فباب المقدمة الأول يبين العلاقة بالطبيعة والتاريخ.

لكنهما وسيطان بين القطبين الإنسان والله. المقدمة بحث في شروط العمران الطبيعية والثقافية مع غلبة الطبيعي على العمراني والثقافي على الاجتماعي .

والثقافة بعد رمزي يحدد معاني البعد المادي من الوجود الإنساني . إنه عين العلاقة بين الإنسان والمتعاليات أي العلاقة بين القطبين الله والإنسان.

إنها عناصر المعادلة الوجودية الخمسة: الإنسان الله الطبيعة والتاريخ والعلاقة المباشرة وغير المباشرة بين القطبين الله والإنسان . مضمون المقدمة.

ومضمون المقدمة هو الإبداع الخلدوني لفقه الإرادة والسياسة بالمعنى الذي

نريد تأصيله . فالإرادة مضاعفة إرادة الفرد وإرادة الجماعة . مثلها السياسة.

هي علاقة بين إرادتين حاكمة بالفعل وحاكمة بالقوة. وغالبا ما يتعين ذلك في قيادتي الحكم والمعارضة للحقوق المترتبة على الحرية وشروط تحققها .

والسؤال هو ماذا كان دور العلوم الزائفة في جعل هذه العلاقة بين الإرادات تنحط إلى ما ينفي أهم خصائصها المترتبة على أنها ثمرة حرية الإنسان؟

جواب ابن خلدون واضح: صراع الإرادات بمقتضى التأله هو بالطبع صراع عنيف مناف لغايته وشرط وجوده:؛ إرادة الجماعة لحماية ذاتها داخليا وخارجيا .

فحاجتها إلى الاجتماع التي هي ضرورة طبيعية تحتاج إلى وازع خارجي يحمي التعاون والتبادل شرطي القيام الجمعي من التظالم : علة وجود الدولة خلدونيا .

والحماية الداخلية لا تكفي فالجماعات تتنافس على شروط العيش فالعلاقة بينها من جنس العلاقة بين الأفراد في نفس الجماعة: حاجة لحماية خارجية.

ولا مخرج من هذه الوضعية إلا بتعاقد بين حاكم ومحكوم يبدأ لصالح الحاكم وحده ثم يتطور ليصبح لصالح الحاكم والمحكوم . ولا بد من طرف محايد يحدده.

ابن خلدون ينسب هذا الحياد إلى الدين فيكون الطرف المحدد لعناصر العقد هو الشرع الإلهي . لكنه لم ينتبه إلى التحريف الذي يعيد العقد

المجحف .

فيعود للطبيعي في العلاقة التي أنشأت الدولة دوره في منع هذا التحريف الديني العائد بالعقد إلى جعله لصالح الحاكم وحده وهو المرحلة القرآنية.

لكن هذه المرحلة القرآنية تعداها الشيعة علنا والسنة سرا فنكص المسلمون إلى دين يخدم الحكام بدلا من أن يكون الطرف المحايد لصوغ العقد .

ولا يمكن للدين أن يؤدي هذا الدور إلا إذا تساوى الحاكم والمحكوم أمام حاكم الحاكمين : من هنا سياسة الله للعالم هي نموذج سياسة الإنسان للدنيا .

وبهذا المعنى ينبغي قراءة الشورى 38 في ضوء النساء 58 حتى نفهم طبيعة الحكم وأسلوبه : فالحاكم ليس هو صاحب الأمر والسيادة بل الأمة وهو أجير عندها .

بدأت الكلام بفقه الوجود والرؤى آخر قائمة أصناف الفقه الخمسة وبآخر قائمة القيم وأسماها "التعالي" ثم ثنيت بأولاها لتناظر الشمول بين النظر والعمل ..

وحتى يتضح منطق التأصيل الذي اتبعته فلأذكر أن قيمة المتعالي هي عينها قيمة الجلال . وبنفس الترتيب سآخذ الثانية من النهاية ثم الثانية من البداية.

أي أني سأمر إلى فقه الحياة والجمال قبل الوجود والجلال من الآخر وبعدها إلى فقه العلم والنظر بعد فقه الإرادة والعمل) السياسة) من البداية.

فنسبة فقه الوجود والرؤى إلى فقه الإرادة والسياسة هي عينها نسبة فقه

الحياة والفن إلى فقه العلم والنظر، نسبة بين الرمز والفعل في التاريخ والطبيعة.

فلنؤصل فقه الحياة والفن . وطبعا فالقصد بالحياة حياة الإنسان بما هو إنسان وليس مجرد حيوان مخلد للأرض : حياة الإنسان فنية وأردتها العلوم الزائفة.

ولعل تأصيل فقه الحياة والفن أعسر التأصيل لأن الحياة والفن ماتا شر ميتة بسبب العلوم الزائفة وبسبب المنون الفاسدة التي نتجت عنها عبارة وممثلين .

وسأخلص بسرعة من تأثير الفنون الفاسدة عبارة وممثلين وسأنطلق من رأي ابن خلدون في مآل أسمى فنون العرب مقتصرا على توظيفه الدنيوي: الشعر.

الشعر لم يبق فنا عند العرب منذ أن أصبح أداة ارتزاق وكدية. لذلك يقول ابن خلدون أن كل من له كرامة ابتعد عن تعاطيه حتى وإن كان له بعض شاعرية.

ولا شك أن الشعراء المتكدين تنافسوا في المحسنات البلاغية والفنيات الشعرية لكنهم بسبب هذا التوظيف أفقدوه جوهر الفنية لأنه صار أداة وليس غاية.

حتى صار أفضل الشعراء -المتنبي - سافل الطبع مرتزقا بأسمى ما كان ينبغي أن يكون مطلوبا لذاته وليس مجرد أداة للارتزاق طمعا في أدنى سلطان سياسي .

وهذا يصح على أغلب شعرائنا إلى الآن حتى وإن لم يبق التوظيف مقصورا على التكدي المباشر بل بتوسط مغازلة السلطان الشعبي بما يشبه المعارضة.

وقد حدث ذلك في الإعلام وفي الفلسفة التي تحولت كلها إلى إيديولوجيات تصبح فيها أمانة الإعلام ونزاهة الفلسفة شبه معدومتين بسبب التوظيف .

فهل شعر المتصوفة خال من هذه العيوب التي تفصل بين الإبداع الفني وقيمة الجمال؟

هل يوجد فن لدى المتصوفة؟

لكن ابن خلدون لم يهمل نقد الشطح.

فالشطح ليس عبارة فنية ولا عبارة معرفية بل هو ذروة الفن والعلم الزائفين خاصة إذا علمنا طبيعة الرؤية الوجودية والإرادة السياسية التي يمثلها .

فهو يعارض الحياة بالاغتراب الروحي والسياسي الذي يجعل وجود الإنسان نهبة بين شيخ الطريقة وأمير الحكم ميتا يغسله الأول ويستغله الثاني .

والفن يحيي ولا يقتل والأخلاق تحرر ولا تستبعد . إنه تعبير فاسد بممثلين يتحيلون على قيمة الجمال في العبارة تبريرا للطاغوتين الروحي والمادي.

إذا لم يكن الفن مغذيا لعنفوان الحياة بالجميل فهو ليس فنا بل أداة دعاية للطاغوتين السياسي والروحي من أجل دور الوسيط بين الإنسان وربه.

ولأمر الآن إلى العنصر الأهم الذي نتج عن أثر العلوم الزائفة مباشرة وليس بتوسط المهارب التي حاولت تقديم فن يمكن أن تسمح به هذه العلوم

الزائفة.

وما كان ينبغي أن يتحرر منه الفن بسموه نحو الجمال والجلال أصبح ملازما للفن الذي صار من وظائف الأجانب وطبقة سفلى لأسفل ما في الإنسان .

وهو ما حدد منزلة للفنانين جعلت الجماعة تعتبرهم عين الفساد والانحطاط في الأقوال وهي تنحو إليهم في الأفعال وخاصة الطبقات الباذخة من الجماعة.

والنتيجة انحطاط الذوق وانعدام الإبداع وصار كل شيء مستوردا للترف وليس للعبارة عن متعاليات الروح التي هي شرط عنفوان الذوق الحيوي في الجماعة.

وهذا الفن الذي هو عين عنفوان الحياة ومغذيه يجمع بين قوانين الطبيعة الرياضية الموسيقى) وسنن التاريخ الخلقي) الفروسية) المتجلية في الحياة.

فلها صورة جامعة بين التناغم الموسيقي) الرياضيات) والتسامي البطولي) الأخلاق) في أهم ما تتميز به الحياة تعبيرا عن عنفوانها أي الحب والحرب.

والحب والحرب هما تجليات التناغم والتسامي يجتمعان في الجنس الذي هو علة الوعي الأولى بالجمال والكمال في علاقة الجنسين وعليها يقاس كل عنفوان .

وهذه الرؤية تعد أكبر ثورة حققها الإسلام لما رفض التأويل المسيحي الذي يعتبر الإنسان ملعونا بسبب الجنس بين آدم وحواء : هل خلق

الجنسان عبثا؟

فليس الجنس مقصورا على الوظيفة التناسلية وإلا لكان الإنسان مجرد حيوان بل هوعين ذو الحياة والاشرئباب إلى الجمال والجلال في الوجود كله .

وبسبب فساد الذوق الجمالي أو الفن ترجمانا عن الحياة فسد الجنس نفسه فصار حيوانيا ومعه انحطت منزلة المرأة والجمال الحي والمبدع من الأحياء.

وسأذكر حديثا سمعته لم أصدق أن قائله ناقد عربي حاصل على جائزة في النقد الشعري . ففي خلال كلامه على الرواية حصر حضور المرأة فيها في دور الخيانة.

ولم يكن كلامه على الموجود في الرواية الغالبة بل على ما ينشده منها لاعتباره الكلام على الحب بين الزوجين مضجرا وغير مثير للأثر الإبداعي .

ولست أحكم بمنطق أخلاقوي على الأدب بل هو الذي يفعل : فهو أخلاقوي بالسلب بمعنى أن الأثر الجمالي للرواية مشروط بدور المرأة الخائنة.

لكني أعتقد أن حضور المرأة في الرواية من شروط الجمال الدرامي في الأفعال لكن فيها جميعا السالب والموجب لأن المهم هو لياقة الذوق في الحالتين .

ولياقة الذوق يعسر فهمها في الجمال الطبيعي وأرقاه جمال الجنس في عين

أحدهما عن آخرهما فهمها أيسر في إبداع الإنسان وليس في إبداع الطبيعة.

فإبداع الإنسان المسموع موسيقى وهو رياضي وإبداع الإنسان المرئي رسم وهو رياضي فيكون الركن الرياضي محددا للتناسق ولا بد لياقة بالجمال والجلال.

وتتعلق بالمسموعية والمشهودية وهي نسب في روح الإنسان المبدع فاعليتها في روح الإنسان المتلقي متناسبة مع ما اكتشفه مما يوحد الأرواح.

وهذا التناسب مع ما يوحد الأرواح هو الجمال بداية والجلال غاية أو هو ما يثير في الأرواح الوعي بهما أحدهما أو كليهما ذروة لعنفوان الحياة.

لست أدري هل يمكن لهذا الصوغ أن يبلغ القصد للقارئ بدور الإبداع الفني في عنفوان الحياة الإنسانية من حيث هي وعي بالذات الحرة وتشارك في الخلق .

وهي تشارك فيه إما مرسلة أو متلقبة . مبدع العلم الفني يشارك مبدعا. لكنه ما كان ليشارك مبدعا لو لم يكن قد شارك متلقيا لجمال إبداع الخالق .

فالفن الراقي بهذا المعنى هو لب الدين . إنه تلق شبيه بالوحي لآيات الجمال الخلق والجلالة في الخليقة كما يدركها سواء في الآفاق أو الأنفس.

لذلك فنسبة فقه الحياة والفن إلى فقه العلم والنظر هي نسبة فقه الوجود والرؤى إلى فقه الإرادة والسياسة؛ الإبداع الفني أساس الإبداع العلمي .

العقم في الحياة والفن علة للعقم في العلم والنظر:

1. أساس فعل الروح الرمزي.

2. أساس فعلها المادي.

وبهما يتم التعالي على الطبيعة والتاريخ ..

ذلك أن الجامع بينهما هو فعل الإبداع لنماذج المنشود المتجاوز لوقائع الموجود . إنه الخيال المبدع الذي مات نهائيا في حضارة زيفت علومها وأعمالها .

لذلك كتبت فصلا منذ أكثر من عقدين حول "هبل النخب العربية" أو ما يسمونه واقعا . كم أمقت الكلام عن فقه الواقع . الواقع لا يثقه إلا بقدر ما يبدع.

فهو اسم فاعل من الوقع وإذن فهو وقع فعل الإنسان بإرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده وليس ما يخضع له الإنسان فيها جميعا فيكون منفعلا لا فاعلا.

وأول أشكال إبداع الواقع الإبداع الفني المعبر عن عنفوان الحياة التي تبدع شروط بقائها الروحية والمادية في شكل رمزي كفن وفي شكل فعلي كعلم : الخلافة.

اختير الإنسان خليفة لأنه جهز بما يجعله قادرا على الإبداع وأهم أدوات رمز إليها القرآن بتعلمه الأسماء التي هي عين الفاعلية الرمزية المبدعة.

ولها علاقة بـ"كن" الكلمة التي يبدع بها الله مملكته أي العالم وأصبح الإنسان بفضل الحياة الخاصة به ثمرة للنفخ من الروح الإلهي مبدعا بالرمز.

أما الواقعية البدائية التي غلبت على الفنون والعلوم في حضارة مات عنفوان حياتها والخيال المبدع ولم يبق منها إلا جثتها علوما وأعمالا زائفة.

الشاب الأمريكي أو الإسرائيلي أو أي شاب من الأمم الحية يحلم بغزو

الفضاء في حين أن شبابنا الذي يحرضه القرآن على أن ينال ما وراء العرش واقعي .

كل الأدب العربي صار بواقعيته السطحية والشعبية مجرد تخريف لسكارى يحكون غثيان وجودهم المبتذل لعجزهم عن الإبداع الخالق لما يسمونه واقعا .

وإن انحطاط بلاد العرب كلها سببه واقعية ما يسمونه إبداعا (رواية وسينما خاصة) وهي تأبيد للانحطاط والتخلف وعبودية الفقراء والنساء للأغنياء .

ضربت مثالي الموسيقى والرسم لأنهما أصل كل الفنون مادة وصورة؛ فالمادة هي الزمان والمكان والصورة هي تجسيدهما الرياضي المسموع والمشهود . الصوت وبنية الشكل الخالصين لخلوهما من التأسين والتلوين.

وقد يضاف التلسين فيكون الشعر والغناء ويضاف التلوين فيكون تجسيم المرسوم . ثم تجمع البنية والحركة في الجسم الإنساني فيكون الرقص ذروة الجمال .

فإذا هاج الجمع بين الحركة والبنية كانت أمواج البحر العاتية أو تضاريس الطبيعة السامقة جمعا بين النظام والفوضى المعبرة عن الجلال غاية للجمال .

وعندما أرى الشمس أرى الجلال أمامي ماثلا أو عندما أرى النشور يوم الدين فيقشعر بدني أرى الجلال الجامع بين النظام والفوضى المطاقين متعانقين

فيكون كياني نفسه مرتجا كأنه جزء من هذا الهيجان الطبيعي الكوني الذي

بنص القرآن لا يستطيع القضاء على ضعف البدن خلد في الجنة أو في النار.

فأكون وكأني أرى بأم عيني توهم المحاسبي واصفا الجنة التي يصبح فيها الإنسان خالقا لما يشعر به بمجرد أن يشعر به دون حد ولا نهاية لقدرة الخلق .

بهذا المعنى يكون القرآن معجزة فنية لتضمنه صورا من الجمال والجلال اللذين يجعلان الإنسان يخرج من سجنيه : بدنه والعالم فيشف بصورة لا حد لها.

ولا يوجد فن لا يرد إلى ما أسلفت فالعمارة هندسة للمكان يكتنف الكيان ويروض الزمان حتى يثبت الإنسان لحظة حياته الفانية في لا متناهيهما الماحق .

وصلت الفن بالحياة المتجاوزة للعضوي من الوجود إلى هذا العنفوان العضوي والروحي القادرين على تعدي المكان والزمان ليملكهما الكيان والوجدان .

ذكرت في الفصل السابق أن النسبة بين فقه الحياة والفن وفقه العلم والنظر هي عينها النسبة بين فقه الوجود والرؤى وفقه الإرادة والسياسة: تناسب مهم .

ونقدم الفاعلية الرمزية على الفاعلية المادية: فقه الحياة والفن وفقه الوجود والرؤى فاعلية رمزية وفقه الإرادة والسياسة وفقه العلم والنظر مادية.

والعلة هي أن الفاعلية الرمزية أوسع أفقا من الفاعلية المادية: ذلك أن

الإرادة والسياسية والعلم والنظر كلاهما محدود بمعضلات موضوع فعله الخارجي .

الإرادة والسياسة علاقة تفاعل مع الإرادات الفردية والجمعية والعلم والنظر علاقة تفاعل مع الظاهرات الطبيعية والتاريخية بخلاف الفقهين الآخرين .

فالوجود والرؤى والحياة والفن يبدوان في حل من هذه المحددات بل هما يسبحان في آفاق أكثر حرية هي رؤى الممكن بإطلاق في الأولى والخيالي بإطلاق في الثانية.

والممكن والخيال كلاهما أكثر تمثيلا للحرية والإبداع مما يوفره فقه الإرادة والسياسة وفقه العلم والنظر المتفاعلين مع الإرادات ومع الظاهرات .

حددنا فقه العلم والنظر ومنزلته في منظومة العلوم أو في منظومة أنواع الفقه التي

كما أن التناظر بين فقه الوجود والرؤى وفقه الإرادة والسياسية يناسب التناظر بين قيمة الجلال أو المتعالي في الأولى وقيمة الحرية والتوجيه في الثانية.

وصلنا الآن إلى أهم مجالات الفكر الفلسفي لأنه مجالها الأول : نظرية العلم والنظر هي البداية الواجبة لكل فكر فلسفي من بدايته إلى غايته.

وهذا هو مبحث الابستمولوجيا . فقه العلم بأتم معنى الكلمة لأن الابستيمي اليونانية هي أتم أشكال المعرفة العلمية في مقابل الظن والرأي والحس.

بها يبدأ الفكر الفلسفي وإليها ينتهي وما عداها يعتبر تطبيقات لها أو

تأسيسات بعمل نقدي يدحض الاعتراضات على إمكانها وعلى شروط إمكانها الفعلية.

ولست أضيف جديدا في هذا إلا ما بينته من العلاقة بينها وبين فقه الحياة والفن . فهذه هو الإضافة التي ما كانت لتحصل لولا أثر القرآن الكريم .

فهو الذي يعتبر ما يدعو إليه من علم محييا ومنيرا . وهو محيي بما فيه من فقه الحياة والفن ومنير بما فيه من توسيع للأفق بالخيال الوجداني المبدع.

الأبستمولوجيا هي نظرية المعرفة العلمية بما هي نظرية الخيال المبدع للنماذج النظرية أي مقدرات ابن تيمية الذهنية وتطبيقها على معطيات التجربة.

إنها علم العلم وهي إذن قبس من النور المحيي الذي يدرك آيات الآفاق والأنفس فيطلع على نماذج خيالية للشاهد تكون رياضية للطبيعة وخاقبة للتاريخ .

وهي مستحيلة من دون أن يتنزل الفكر الإنساني نفسه في وضع يرى فيه منطق الخلق في العالمين الطبيعي والتاريخي يرينه الله إياها في الآفاق والأنفس.

وهو إبداع بالتلقي لكأنه شبيه بالوحي ؛ سباحة خيالية في أقيانوس الرموز يبني نموذجا رياضيا أو خلقيا يبدو وكأنه يوتوبيا رياضية وخلقية قابلة للانطباق +

وفقه العلم والنظر ليس علما لموضوعات خارجية بل هو علم لعلمها أو لنماذج علمها بوصفها الفعل الرمزي المطلق لذهن إنسان يتخيل العالم

وكأنه يصنعه .

لا إبداع علمي بدون إبداع فني 2. -تجل لعنفوان الحياة في رمز يبدع نموذج الجمال ونظام الروح 1 -تجل لعنفوانها في رمز يبدع نموذج الحقيقة ونظام المادة.

لكن الإبداعين من جنس العبادة؛ لا يدعيان الإحاطة بموضوعهما بل هما يتلقيان آيات الله لا نهاية لها ويمسكان منها وميض المتعالي واللامتناهي .

ومهما اقترب النموذج الرمزي في الأذهان من الموجود في الأعيان لن يحصل التطابق بينهما أبدا ؛ الاقتراب مسار لامتناه ويبقى الفاصل بينهما سرا غيبيا .

تشبه علاقة نموذج الأذهان الرمزي بالموضوع الخارجي علاقة شبكة الصياد يرميها لـ

هر قلا يسام و الابماك الأ بتاحجهاشا مرصيد لقا

فالذهن شبكة رمزية للإمساك بموضوع متخيل (مثل الفن) تكون عناصره متطابقة مع عناصر الشبكة الرمزية بحدود أولية وقواعد توليف بينها هي منطقها .

وتعتبر المنظومة المؤلفة من ذلك مقدما لتال هو كل ما يقبل الاستنتاج منها بمقتضى تلك القوانين وتسحب النتائج على الموضوع المتخيل للتطابق المفروض .

فإذا وجد شيء من التشاكل بين خصائص الموضوع المتخيل في النموذج الرمزي وخصائص موضوع خارجي تبينها التجربة أمكن اعتبار النموذج

أداة لمزيد العلم به .

ويمكن اعتبار النموذج خانات خالية من المضمون الخارجي هي متغيرات يشار إليها برموز واعتبار تطبيقها تعيينا لقيم هي معطيات تجريبية نملأها بها .

والمشكل هو إذن في منظومة الشبكة التي ننسجها لنمسك بها "سمك" البحر الوجودي الخارجي كما يتجلى في معطيات التجربة التي تبرز بعض التشاكل بينهما .

والشبكة التي ننسجها يمكن أن يكون العلم فيها مطلقا لأن ما نعلمه هو ما عملناه . لا نعلم

والمقدرات الذهنية كلها إبداع رمزي حدودا وقواعد توليف مضمونا مجردا وشكلا منطقيا . لذلك حصر ابن تيمية العلم الضروري والكلي فيها دون سواها ء

وبمجرد تطبيقها على موضوع خارجي لملء الخانات الخالية أو الحدود المجردة وافتراض تطابق منطق منطقه مع منطقها ننتقل إلى نوع آخر من العلم .

ومجرد افتراض المطابقة بين النموذج الرمزي عناصرا ومنطق توليف وموضوعا خارجيا يعني أن علمنا به يقتصر على ما تتحقق فيه المطابقة بمقتضى التجربة.

والتجربة مفتوحة بلا حد فلا يمكن أن تحصل المطابقة ويبقى الأمر تداولا بين معطيات التجربة ومراجعة النموذج الرمزي للتقريب اللامتناهي بينهما .

لكن الإبداع الذي ينتج النماذج الرمزية ليس مقصورا على ما يجعله علما

مساعدا في علم الوجود الخارجي بل هو علم بذاته بصرف النظر عن وظيفته هذه.

وتلك هي الرياضيات التي هي العلم الأتم والفن الأتم ؛ علم البنى المجردة التي تبدع عوالم رمزية لا نهاية لها يكون فيها الإنسان شبه إله خالق لها .

وذلك هو القصد بتعليمه الأسماء كلها : فقصة الاستخلاف تعتبره أهلا بسبب هذه القدرة رغم أنه يفسد في الأرض ويسفك الدماء . الإبداع محرر من الشر.

وككل خير فإنه يكون خيرا عند مبدعيه وقد يصبح شرا عند مستعمليه . فالعلوم كلها

فقه العلم والنظر مثله مثل فقه الحياة والفن لهما سلطان رمزي يوظفه صاحب فقه الوجود والرؤى وصاحب فقه الإرادة والسياسة لغايات أجنبية عنهما .

فمعرفة أسرار المادة تتحول إلى مصدر للأسلحة بدل الرخاء ومعرفة خصائص النبات تتحول إلى مصدر لصنع السموم بدل الأدوية وهلم جرا من التوظيف الشرير.

ومثلها الفنون فما يبدعه الفن لتنشيط الحياة وتفعيل قدراتها الخلقية والخلقية سرعان ما يتحول إلى أداة دعاية وتغدير وتغييب عن فاعلية الوجود .

وهكذا نقترب من بيت القصيد في هذه المعادلة التي تؤصل لعلوم الملة وبين ما يربط بينها من الصلات والعلاقات: إنه قلب المعادلة بعد المربع المحيط .

والقلب هو فقه القدرة والاقتصاد . فالإنسان لا يمكن أن يكون مستخلفا في الأرض قبل أن ينجح في تعميرها . فهو مستعمر فيها كخليفة إما عارفا أو جاحدا.

واستعمار الإنسان في الأرض هو العمران البشري بمصطلح ابن خلدون . واستخلافه هو الاجتماع الإنساني بلغته . فالأول لسد الحاجات والثاني للأنس بالعشير.

والأنس بالعشير هو مجال فقه الحياة والفن وسد الحاجات هو مجال فقه العلم والنظر. وهما متشارطان دون الاقتصار على التوظيف الدنيوي رمزا للتعالي .

وذلك هو مجال العلم الأعسر لتعلقه بقيمة الخير والشر؛ إنه مجال فقه القدرة والاقتصاد . فهو شرط الحياة العضوية قياما وشرط الحياة الروحية كمالا .

إنه شرطها قياما لأن الإنسان لا يعيش إلا برضع أمه (الأرض) الدائم إذ منها معاشه وهو شرطها كمالا لأن من يفقد الأول يغرق في طلبه فلا يتعالى .

الفقر المادي مغن عن الوعي بالفقر الروحي ؛ لا يمكن للجائع أن يعي القيم السامية إلا سلبا كحرمان وليس كاستكمال موجب للذات . تدين الفقراء تعويض .

لذلك فالإسلام وضع نظاما هدفه إلغاء الفقر المادي حتى يسمو الجميع لإدراك الفقر الوجودي أو الحاجة الروحية للتسامي بالعبادة الموجبة لله

وحده.

ومن غابت عنه هذه المعاني لا يمكن أن يفهم أهمية القدرة والاقتصاد في القرآن الكريم . وقد بينت أن الفروض الخمسة مشروطة بتجاوز الفقر المادي.

ولأختم هذا الفصل بملاحظتين: الأولى العلم إما مطلق بوصفه فرضيا في المقدرات الذهنية صوغا رمزيا لمضمون مقدر ذهنيا يصبح نسبيا إذا عين خارجيا .

وتعينه في موضوع خارجي يجعله من جنس الشرطية المتصلة يكذب مقدمه بكذب تاليه فيكون معاقا دائما على تجربته بالتالي وهو مبدئيا محتمل التكذيب .

وهذه الملاحظة الثانية تجعل العلم نسبيا دائما إذا كان موضوعه خارجيا ومطلقا في المقدرات الذهنية لأنها مبدعات من جنس مبدعات الخيال الفني .

وإذن لا وجود لعلم مطلق بالوجود الخارجي . المطلق يبقى مجرد تقدير ذهني لمنظومة رمزية بلا مضمون وجودي خارجي : خانات خالية بلا مرجعية خارجية.

مرجعية هذا البناء الرمزي أو التقدير الذهني هي بدورها بناء رمزي أو تقدير ذهني: يفترض التقدير الذهني تقديرين للشكل والمضمون كالإبداع الفني .

العلم والنظر تابعان للحياة والفن . الحياة تبدع ذاتها بما يشبه الإبداع الفني . والعلم مثلهما . وهما مثل الحياة يغتذيان من الوجود الخارجي .

فقه القدرة والاقتصاد هو قلب معادلة أنواع الفقه الخمسة . فقبله فقه الإرادة والسياسة وفقه العلم والنظر وبعده فقه الحياة والفن وفقه الوجود والرؤى .

وهو في آن غايتها لأنها جميعا يمكن أن تصبح مجرد أدوات له هو شرط حالها أو ما هي عليه في آن . لذلك فمنزلته حاسمة في كل عمران وهي كذلك في القرآن .

فلنعرف بحد جامع مانع قبل أن نؤصله . فيمكن أن نسميه بصورة مجازية بالحبل السري لكل جماعة يصلها بالعالم وصل قيام ووصل منزلة فيه طبيعة وتاريخ .

وله وظيفتان متعامدتان

1-سر القيام بعلاقة عمودية بين البشر والطبيعة التي يستمد منها معاشه .

2-سر المنازل بعلاقة أفقية بين البشر بعضهم بالبعض .

فبالعلاقة العمودية يعتبر الاقتصاد ثمرة سلطان الإنسان على الطبيعة وسلطان سعيه للتحرر منها بما يجعله ثمرة عمله بدل أن يكون ثمرتها المباشرة.

ويمكن اعتبار ما طلب من نوح عمله في الطوفان رمزا لهذه العلاقة: فقد طلب منه أن يأخذ زوجين من كل شيء وأن يعيد تكوينها بعمله بعد الطوفان .

فهذا الفعل رمز للعلاقة بمصادر العيش الطبيعي وبالسعي للتحرر بصنع المنتج الطبيعي بالعمل الإنساني كما في علاقة الغذاء بالزراعة بعد مجرد الجني .

أما العلاقة الأفقية بين البشر فهي شروط وجود الجماعة المتعاونة على هذا الإنتاج المادي المشروط به العيش بالعلاقة العمودية ويرمز إليه شعيب.

والعلاقتان مشروطتان بما يرمز إليه المشترك بين جميع الأنبياء: الحاجة إلى نظامي حماية ورعاية داخلية) نفس الجماعة) وخارجية (بين الجماعات) .

وهذا النظام هو موضوع فقه الإرادة والسياسة الذي يتأسس هو بدوره على موضوع فقه الوجود والرؤى؛ دولة ذات مرجعية تعدد شرعيتها بنموذجها .

وهو ما لا يخلو منه دين أو فلسفة. وما يحقق العلاقة العمودية هو فقه العلم والنظر وما يحقق العلاقة الأفقية هو فقه الحياة والفن بتداخل الدورين .

فيتبين بذلك علة اعتباره قلب معادلة أنواع الفقه الخمسة. فهو يستعملها جميعا فيكون ثمرة عملها وشرطه في آن : حصيلة لفعلها وممول وجودها .

وإذن فكل من يزعم الفصل بين الدولة والدين يتجاهل هذه الحقائق وكل من يلوم الماركسية على ما توليه من أهمية للمسألة الاقتصادية لم يتدبر القرآن.

الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية واجب لأنه فصل بين التربية والحكم والعيب في الماركسية هو اعتبار الاقتصاد المؤثر الوحيد أو حتى الأول .

الإسلام يفصل بين السلطتين التربوية والحاكمة خادمتين لوظيفتي فقه الوجود والرؤى وفقه الإرادة والسياسة ويعتبر مرجعيتهما النظرية العملية واحدة.

فليس للمربي سلطة روحية وليس للحاكم سلطة زمانية متعاليتين على المتعلم والمحكوم بل هما نواب عن الجماعة في إدارة عملية التربية والحكم لا غير .

والإسلام يولي أهمية كبرى للاقتصاد لكنه لا يعتبره الأهم ولا حتى الأول: فهو علاقة عمودية بالطبيعة مشروط بعلاقة أفقية بين أفراد الجماعة.

فللاقتصاد السوي علة غائية اجتماعية وروحية) التعاون والتضامن) وله علة فاعلية فنية وعلمية في العلاقة العمودية ووجودية وسياسية في العلاقة الأفقية .

اعتباره الأهم أو الأول دليل ليس على دور الاقتصاد السوي بل على دوره اللاسوي: أي الاقتصاد المتنافل مع علته الفاعلية التي لا يوجد من دونها.

وهو ما يمكننا الآن من تقديم حده الجامع المانع بعلله: فالعلة المؤسسة لعلمه هي خوف الندرة أو التزود بما يسد الحاجة قبل أزوفها أو سر الملكية.

فالملكية هي موضوع فقه الاقتصاد الأول وهي علة وجود الدولة الحامية كما يعرفها ابن خلدون بوصفها ناتجة عن الحاجة إلى التعاون ومنع العدوان عليها .

وهذه العلاقة واحدة في الجماعة وبين الجماعات: الاقتصاد من حيث هو حل لمشكل الخوف من الندرة هو أصل الملكية التي هي أصل الحاجة إلى الحماية.

والملكية هنا عامة وليست خاصة بالممتلكات بالمعنى الحديث بل هي

متعلقة حتى بملكية الذات وما يتبعها مما يعتبره الفرد جزءا من قيامه الحر.

ذلك أن البشر كانوا جزءا منها أي إن القوي يملك الضعيف وهو سر العبودية وسر منزلة الأطفال والمرأة في الصراعات البدائية حول شروط العيش الأولى .

والعامل الذي لا يملك شيئا غير بدنه وكفاءاته ليس عنده ما يتبادله مع غيره إلا ما يملك فتكون ذاته ملكية خاصة يتصرف فيها فيصل إلى المتاجرة بها .

ولهذا وجدت تجارة العبودية وخاصة تجارة المرأة والجنس حيث يتحول الكيان الذاتي نفسه إلى بضاعة تتبادل بسبب هذا الخوف من الندرة في أسباب العيش .

ولا تقدم روحي خلقي من دون حل إشكالية تحرير الإنسان من خوف الندرة التي هي علة فاعلية للاقتصاد بصورة قد تنفي كرامة العيش فيلفي الاقتصاد علته .

وهذا هو خطأ الحل الماركسي : إلغاء الملكية التي تحرر من الخوف وإلغاء الدولة التي تحمي العلاقتين مع الطبيعة وبين البشرية حمايتها محررة منه .

فلأثبت هذه الحقيقة لأصل إلى الحد الجامع والمانع لمقومات موضوع فقه القدرة والاقتصاد: شروط العلاقتين العمودية بالطبيعة والأفقية بين البشر.

ولأذكر بهذه الشروط: الشرطان المباشران للعلاقتين هما فقه الحياة والفن وفقه العلم والنظر . فما الشرطان غير المباشرين؟ إنهما شرطا المباشرين.

فقه الوجود والرؤى وفقه الإرادة والسياسة هما الشرطان غير المباشرين

لأنهما شرطا الشرطين المباشرين . وهما جوهر العلاقة بين الديني والسياسي.

وتدبر القرآن الكريم يبين معنى أمرين شديدي الغرابة فيه:

-1 البعد الاجتماعي الاقتصادي من العبادات.

2-القانون الجنائي الأشد متعلق بالملكية.

قبل أن أدرس القانون وفلسفة التاريخ كنت أعجب من هذين الأمرين وخاصة من الثاني: حكم السرقة أشد من حكم قتل النفس لأن فيه تشجيعا على العفو.

فلسفة القانون والتاريخ تبينان أن الصراع على الحوز والملكية هما سر كل الحروب ومن ثم فعدم حمايتها لا يقتصر على قتل نفس واحدة بل ما لا يحصى .

وقد ذهب ابن خلدون في تعريف الظلم إلى ما قد يفيد أنه يرده حصرا إلى العدوان على الملكية والحقوق المتعلقة بها بين الأفراد أو بينهم وبين الحكام.

فالعدوان على الكرامة أشد من العدوان على الملكية . لكن لما كانت الملكية هي التي تعالج هذا العدوان من له يعتدي عمن ليس له فالملكية صارت مقدمة.

فقلما يعتدي الفقير على كرامة الغني لكن الغني كثيرا ما يعتدي على الفقير : والعلة أن الملكية سلطة وهي تعطي لأصحابها عدوانية بسبب التأله.

ولهذه العلة كان الاقتصاد ورمزه الملكية التي تحمي من خوف الندرة

بحاجة إلى أن يكون تابعا للعبادات روحيا ومحدودا بالسياسات ماديا منع الظلم .

إذا تحقق ذلك أمكن أن نقول إن كل عمل دال على القدرة والاقتصاد هو عمل جماعي حتما؛ ويتألف من خمسة عوامل هي مقومات جوهره وماهيته وهي عناصر حده.

فسواء كانت ثمرة العملية الاقتصادية بضاعة أو خدمة فهي تتضمن عمل البشرية كلها من بدايتها إلى تلك العملية: القلب فكرة مبدعة للبضاعة أو الخدمة.

فكيف تصبح الفكرة بضاعة أو خدمة تسد حاجة المستهلكين؟

لا بد من تحويل الفكرة إلى عمل منتج للبضاعة أو الخدمة. وهو ما يقتضي ثلاثة عوامل أخرى.

عندنا فكرة (رجل الأعمال (لسد حاجة) المستهلك (لا بد من ممول ومن عامل ومن نظام يكون ذا معنوية تدير منظومة تجمع بين هذه العناصر الأربعة.

أساس البداية فكرة مبادر وأساس الغاية حاجة مستهلك وبين البداية والغاية عندنا الممول والعامل وفي الوسط كيان معنوي يتعين في منظومة تدير المشروع.

والاقتصاد السياسي هو نظام هذه المنظومات التي تسد حاجات الجماعة وتمكنها من العيش غير التابع وكذلك من التبادل مع الجماعات الأخرى بحسب الحاجة.

وبهذا المعنى فالدولة هي هذا النظام كله بشرط أن نعتبر الحماية والرعاية مقومين للاقتصاد : فالحماية شرط حصوله السلمي والرعاية للعناصر الخمسة.

وشرط الحصول السلمي هو نظام العلاقة الأفقية بين البشر القانوني والخلقي وشرط رعاية العناصر الخمسة هو نظام العلاقة العمودية بينهم وبين الطبيعة .

فنفهم عندئذ ماذا قلت إن كل البشرية من بدايتها إلى لحظة الإنتاج الاقتصادي الحالية مسهمة فيها: فالعلاقة الأفقية هي خبرة البشرية السياسية.

والعلاقة العمودية هي خبرة البشرية العلمية. مثال ذلك أن استخراج البترول وفائدته الاقتصادية ليست عملية خليجية بل كونية جعلت البترول يسد حاجة.

وهذا ينطبق على أي بضاعة أو خدمة: البشرية المتساوقة والمتوالية كلها حاضرة في أي إنتاج اقتصادي بشروط هذا الإنتاج السياسية والعلمية والحاجة.

والعلة الفاعلة التي هي الخوف من الندرة هي التي تهدد الأرض بوصفها الحبل السري لحياة الإنسان . فضرع الأرض قد يجف لعدم احترام دوراتها الطبيعية.

وهذا هو المعنى الثاني للاقتصاد بمعنى عدم التبذير الذي قد يجعل الأرض عقيما فتزول شروط البقاء مهما حاولنا استبدال دوراتها الطبيعية بالصناعية.

وتلك هي أخلاق القرآن في المسألة الاقتصادية: المبذرون إخوان الشياطين . وتلك علة الحاجة إلى الدولة الكونية التي قد تحد من التنافس في التبذير.

وهي تحد منه بالحد من الخوف من الندرة بين الجماعات مثلما ينبغي أن

تفعل في نفس الجماعة. ففيها كل البشرية جماعة واحدة: النساء 1 بقيم الحجرات .13

بقي علي أن أشرح لم اعتبرت فقه القدرة والاقتصاد مناظرين لقيمة الخير والشر. لأبدأ باللغة: فالخير والشر والوجود والعدم مفهومات متعلقة بالثروة.

وهما متعلقان بالقدرة عامة أو بالنسبة بين الإرادة والقدرة. وفيهما يتجلى جوهر الإنسان وحريته التي تقاس بهذه النسبة (في العربية والألمانية) .

ولعل ذلك من علل اعتماد القرآن لغة اقتصادية في الكلام على الأفعال عامة بما في ذلك دلالتها الروحية والدينية في العلاقة بين المؤمن وربه .

ففيها القرض الحسن وفيها الربا الحسن وفيها كل استعمالات المال بل الخير . وعلى هذا الأساس حرم الربا في الدنيا لأنه دليل الاستعمال في الشر.

وعلى هذا الفرق وحده كان يمكن إخراج وظيفة البنك بوصفه شرطا في تمويل اقتصاد الجماعة من مفهوم الربا لأنه استعمال في الخير لكأنه إقراضا لله.

ذلك أن ثروة الجماعة مرتهنة به وإيمانها مرتهن بالتحرر من علل الإخلاد إلى الأرض وأهمها الفقر وفشل تعمير الأرض الذي هو شرط الاستخلاف التام.

وكان من المفروض أن يفهم الفقهاء ذلك لولا زيف العلم الذي يؤسسه وكان من المفروض أن يفهموا أن نظرية الفرائض بالنسب تقتضي حلا يحررها من مآلها .

فمآلها بسبب فساد الفقه كان عكس القصد منها: فبدلا من أن تكون شرط الترابط الأسري تحولت إلى تفتيت الثروة والأسر وضياع فائدة الملكية المحررة.

كان من المفروض أن يفهموا أن النسب في الميراث والفرائض يقتضي ألا تفتت الثروة لأن قسمتها بالنسب تقتضي تحولها إلى رأسمال مشترك بين الورثة.

فتحقق الملكية وظيفتيها التي قصدها القرآن، العامة وهي تحرير الإنسان من خوف العوز والخاصة وهي المحافظة على وحدة الأسرة بدل نزاعات الورثة.

وشرط إخراج البنك من الربا الدنيوي أن يكون ملكية عامة وليس ملكية خاصة لأنه التمويل يتبع العملة رمزا لقوة الاقتصاد كله . والعملة أداة التبادل . صاحب الفكرة وصاحب الحاجة والممول والعامل وإدارة المشروع.

والعملة والتمويل مثل المكاييل والمقاييس والموازين لهما صلة بشروط العدل في إنتاج الثروة وتبادلها بالتعاوض العادل بين المشاركين في إنتاجها .

كل هذه المسائل حال دون فهمها وعلاجها ما سيطر من علوم زائفة حاولنا بيان زيفها وما أدت إليه من فقر وعجز أعيا التحرير والتنوير بالتغرير والتزوير.

ما الحاجة إلى ثلاث فصول أخرى وقد أصلنا لأنواع الفقه الخمسة؟

بنينا التأصيل على تناسبات بين الأول والأخير وبين الثاني والرابع وبين قيمها .

فهذان تناسبان بحاجة إلى التحليل لأن ما قدم كان شبه مسلمات دون تدليل . والمسألة الأهم: لماذا أنواع الفقه خمسة؟

ولم التناظر مقومات للذات والقيم؟

تلك هي المسائل الثلاث التي علينا علاجها ليكون التأصيل مستوفيا شروطه الفلسفية مع بعض الإشارات إلى ما يمكن أن يكون وصلا لها مع رسالة القرآن .

وهذه المسألة الأخيرة هي التي ستفهمنا منزلة الفقه الأوسط أي فقه القدرة والاقتصاد صلة بالفقهين المتقدمين قبله والمتأخرين بعده ونظرة القيم.

وبعلاج هذه المسائل الثلاث نكون قد فرغنا من تأصيل علوم الملة وبينا القصد العميق لنظرية ابن خلدون في فساد معاني الإنسانية جوهر انحطاط الأمة.

ما بدأت به الفصل الثامن هو في آن خاتمة الفصول السبعة السابقة ومقدمة الفصول الثلاث الموالية. وسأعالج هذا الفصل مسألة التناسب بين الفقهين 5 و 1.

لماذا يتناسب فقه الوجود والرؤى مع فقه الإرادة والسياسة؟

ما الذي يجعلهما دائما في صراع رغم أن هذا الفقه الأول مبدئيا مرجعية هذا الفقه الثاني؟

ولماذا تتناسب القيمة المرتبطة بالوجود والرؤى) التعالي أو الجلال) مع

القيمة المرتبطة بالإرادة والسياسة) الجهة أو الحرية)؟ مشكلان عويصان؟

ابن خلدون بعبقريته المعتادة فسر الظاهرة نفسيا بعاملين لا يخلو منهما عمران:

- لذة السلطة

- وحب التأله عند الحكام وأصحاب الرؤى: السياسي والمفكر.

ولما كانت الظاهرة متعلقة بما يمكن أن نسميه السلطتين السياسية والروحية فإنها ظاهرة كونية بكونيتهما لئلا يظن أنهما مرض خاص بالمسلمين والعرب.

لذة السلطة وحب التأله يجعلان أصحابهما في صراع يكون في الغالب داميا أو مؤديا إلى الدم في كلتا النخبتين وبينهما؛ نخبة الحكم ونخبة الرؤية.

ولا يحصل ذلك إلا لأن النخبتين تنقسمان في الحكم وفي الرؤية فيحصل حلف بين قسم من الأولى وقسم من الثانية ضد قسم من الأولى وقسم من الثانية.

فيتبين التلازم بين السياسة والمرجعية في صراع الإرادة وصراع الرؤية: كل حزب أو عصبية يجمعها مصالح وقيم ويقودها منها أصحاب الإرادة والرؤية.

ويظل الأمر داميا حتى يحصل ما آل إليه نظام الرؤية ونظام الحكم في نظرية الدولة الحديثة وما تقدم إليه الإسلام عندما جعل الأمر أمر الجماعة.

فالتربية (مضمون الرؤى) والحكم (مضمون الإرادة) أمر الجماعة بمنطق التواصي بالحق والتواصي بالصبر لا وسطاء روحيين وسياسيين بحق إلهي أو

طبيعي .

وبذلك يميز الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بين الرؤية الشيعية والرؤية السنية: الإمامة رعاية الشأن العام باجتهاد الجماعة وبعدم تأثيم تعدده.

بينا إلى حد الآن الترابط بين موضوعي الفقهين في الأمر الواقع من خلال مآله إلى الصراع والحل الذي قدمته الدولة الحديثة وسبق إليه الإسلام.

لكن المطلوب هو بيان الأمر الواجب أي بمقتضى المبدأ وطبيعة الأشياء وليس بمقتضى الأمر الواقع الذي قد يكون مجرد صدفة عارضة: ما علة الترابط؟

مثل هذا البحث ليس ممكنا ولا يفهم من دون تجاوز علوم الملة الزائفة: فهي تعبث بالرؤية بما اعتمدت عليه من قلب لفصلت 53 ومن جرأة على آل عمران .7

لن أعجب إذا وجد نفورا من القراء لعدم تعودهم على مثل هذه القضايا . فهي لا تخطر على بال من لم يدرك زيف علوم الملة التي رفضتها مدرستنا النقدية.

ومن لا يفعل يكون قد اعترف لأعداء الإسلام بأن علة انحطاط المسلمين هي الإسلام نفسه وليس العلوم المزيفة التي زعموها من مرجعيته قرآنا وسنة.

ذلك أن ما حل بالأمة من أحداث تاريخية خارجية مثل الصليبيات والمغوليات والاستردادیات والاستعماريات لا تكفي لتفسير ما حل بالمسلمين من نكبات.

فقد صارت عزلاء بعد أن فسدت فيها معاني الإنسانية بالمصطلح الخلدوني فصارت عقيما وصارت القيم كلها مقلوبة عندنا دينها ألفا ووجودها الجاهلية.

ويصح عليها في صورتيها في الأنظمة التقليدية القبلية التي تدعي التربية والحكم بالإسلام والأنظمة الحداثية العسكرية التي تدعيهما بالحداثة.

ومن دون هذا التشخيص الأمين لا يمكن العلاج. فمن يغالط في التشخيص يفشل في الدواء . لكني آليت على نفسي مهما كلفني ذلك من عداوات أن أصدق التشخيص .

ما يعنيني هو الترابط المبدئي وليس العرضي: والترابط بين المجالين مضاعف فهو علاقة الرمزي بالفعلي وعلاقة الجلال) التعالي (بالتوجيه) الحرية).

والعلاقة الأولى وجودية لأنها نسبة بين وجودين الرمزي والفعلي والثانية علاقة قيمية لأنها نسبة بين الجلال أو التعالي والتوجيه أو الحرية.

فالوجود الرمزي هو مجال فقه الوجود والرؤى لأن العلاج الإنساني في إبداع الرؤى عملية رمزية تقع في الأذهان المرسلة والمتحررة من الوجود الخارجي.

والوجود الفعلي هو مجال الإرادة والسياسة لأن العلاج الإنساني في إبداع السياسات عملية فعلية في الأعيان المحددة والخاضعة للوجود الخارجي .

فمجال الأول أرحب من مجال الثاني ويكون الأول أكثر حرية من الثاني لأن الإبداع الرمزي خيالي حتى لو كان منطقيا والإبداع الفعلي واقعي

مهما تجبر .

والخلاف بين صاحبيهما خلاف بين مثال وممثول مثالية وواقعية رغم أن الأول أقل قدرة من الثاني على فرض إرادته ؛ تقابل الدين أو الفلسفة والسياسة.

وهذه العلاقة يمثلها رأي أفلاطون الممتنع : فلا يمكن أن يكون الفيلسوف حاكما لاختلاف فاعليتي الرمز والفعل رغم حاجة الثاني إلى الأول كمرجعية.

ويمثلها فرق بالموقفين الحاكم والمعارض في كل الأنظمة الديموقراطية:

- الأول محكوم بمحددات الفعل والواقعية

- والثاني محكوم بمحددات الرمز والمثالية

وبذلك يتبين أن تنافس السلطتين الرمزية والفعلية مداره مدى حرية الفعل أو مدى اضطراريته بحسب محددات مجاله ومجراه مهما تقارب السياسي والرؤيوي.

تبين أن طبيعة النسبتين الوجوديتين (الرمز والفعل) محكومة بطبيعة النسبتين القيميتين (التعالي والتوجيه (. والعلاقة هنا أدق من العلاقة هناك وألطف .

ذلك أن التوجيه تعال لكنه تعال متعين : فهو إدراك يميز بين الممكن والواجب والممتنع ليس بمقتضى الوجود الرمزي فحسب بل وبمقتضى الوجود الفعلي .

فالسياسة مشروطة بهذا التمييز لكنه ليس مرسلا ولذلك قيل إنها فن

الممكن: فالممكن هنا ليس الممكن المطلق والمجرد بل الممكن في وضعية عينية.

السياسي هنا كجنرال الحرب خلال المعركة وصاحب الرؤى كالاستراتيجي قبل المعركة. كلاهما ينظر في الجهات الممكن والممتنع والواجب.

والسياسي مقيد بمجرى المعركة الفعلية وليس بتصور المعركة في خطة تعد لها فحسب. لذلك فالتقريب بين الرؤى والسياسات هو سر الاستراتيجيا السياسية.

ويصح ذلك عن كل فعل . لا بد أن يسبقه نظيره على المستوى الرمزي لئلا يكون مرتجلا وعملا على غير علم . وخاصة في الاقتصاد، استراتيجيا التنافس.

من أين يأتي الاستبداد أو حب التأله الذي يتكلم عليه ابن خلدون: بل السياسة لوهم الحرية المطلقة والتفرد بدلا من الحرية النسبية والتعاون.

لذلك لا بد من تجديد السلط حتى تكون الحرية ثمرة التعاون لا الاستبداد والتفرد الذي يلغي ثمرة الحرية بفقدان الروية والتخطيط الرمزي والفعلي .

والتحديد مضاعف وهو قيمي في الحالتين:

- فرض مرجعية قانونية وخلقية وبمراقبة الجماعة للحكام .

- ومرجعية منهجية وخلقية بمراقبة الجماعة للمربين .

وتلك هي ثورة الإسلام المضاعفة عندما ألغى الكنسية أي سلطة الطاغوت الروحي والحق الإلهي في الحكم أي الطاغوت السياسي ؛ حرية المؤمن

روحيا وسياسيا.

ومرة أخرى ننتهي إلى أن هذه الثورة المضاعفة أضاعتها العلوم المزيفة التي تركت ما طلبته فصلت 53 وتجرأت على آل عمران 7 فأعادت الطاغوتين .

فيتبين أن إعادة اكتشاف ثورة الإسلام الروحية) الإنسان يلقى ربه فردا (بنفي الوساطة والتعلل بها يوم الحساب وثورته السياسية) الأمر للجماعة) .

لكن قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 أنتج علوما زائفة حصرت الدين في معارك مذهبية) الكلام (وفي فقه يبرر الموجود ويلغي شروط السعي للمنشود .

فكان المآل بفعل الطاغوتين في التربية) الكنسية) والحكم (الاستبداد (إفقاد الإنسان معاني الإنسانية وإفقاده الأهلية للخلافة لصيرورته عبدا لهما .

وحتى بعض الاستثناءات من الفقهاء فهي غير مؤثرة لأن منافسهم كان أقوى منهم: الكنسية الصوفية التي تقول بالجبرية وتعتبر المستبدين ظل الله.

وحرف مفهوم القضاء والقدر بحجة أن الله ليس عاجزا على منع ما يقع لو لم يكن ذلك هو قضاؤه وقدره ومكتوبا فصارت العبودية للمستبد والاستعمار شرعية.

وهو عين الكفر بثورتي الإسلام؛ جاء لتحرير البشرية من الطاغوتين فأعادهما من يسمون علماء الأمة بسبب القلب والجرأة كما بينت في أصل التحريف .

والتضخم الحاضر في نوافل العبادات ليس من الدين في شيء بل هو من

وجوه العطالة والبطالة. ذلك أن آليتي إنتاج الثورة شرط الرعاية والحماية ألغيتا .

فإذا كان تمويل الجهاد يوصف بكونه قرضا لله فإن تمويل الاقتصاد أولى لأنه شرط القوة العلمية والمادية التي من دونها يمتنع تحقيق فضيلة الجهاد .

وتنظيم الرعاية والحماية شرطي قيام الدول لا يترك للتطوع والتبرع . إنه من فروض العين للمواطن إسهاما في الادخار لتمويل البحث العلمي والاقتصاد .

وضمانه يقتضي أن توجد مؤسسات لجمع الادخار وهي منظومة البنوك التي تكون ملكا للجماعة وليس للخواص حتى يكون تمويل الاقتصاد قرضا لله مثل الجهاد .

ونفس الأمر يقال عن الفرائض فجعلها مبنية على الكسور إشارة إلى ضرورة المحافظة على وحدة الملكية وعدم تشتيتها لتصبح موضوع حرب بين الورثة.

إخضاعها لمنطق الكسور يعني المحافظة على وحدتها وتحويلها إلى أسهم في مؤسسة ترفع الملكية من العينية إلى الرمزية فتحفظها وتبقي على وحدة الأسرة.

ولا خوف من التراكم الرأسمالي إذا كان الاقتصاد لصيقا ببعده الاجتماعي الناتج عن جعله جزءا من العبادات في الإسلام: إنفاق الزكاة في وجوه محددة.

ونفس الأمر يقال عن الإشكاليات التافهة التي تجعل العلم يدور حول منافسات لا تتجاوز الألفاظ لكأنها من جنس الشنشنات العبثية شرشرة البطالين .

وكان ذلك يكون مقبولا لو لم يصحبه ترك الحبل على الغارب لطاغوت العلماء) التخدير بدل التنوير القرآني) والأمراء) الاستبداد والتبذير بدل التعمير (.

عقبات حالت دون العزة الإسلامية بسبب الغفلة عن سر ثورتي القرآن بتوجيه فصلت 53 وتحذير آل عمران 7 من مرض القلب وابتغاء الفتنة.

نأتي الآن إلى التناسب بين الفقه الرابع فقه الحياة والفن والفقه الثاني فقه العلم والنظر فنسأل عن علته وعلة تناسبه مع قيمتي الجمال والسؤال .

سميت القيمة المرتبطة بفقه العلم والنظر بالسؤال، والقصد طلب الحقيقة موضوع نظرية المعرفة الأول.

لكن له دلالة أعمق هي دلالة الوعي بالفقر الوجودي .

فالسائل يطلب أي شيء . ويفيد هنا من يطلب الحقيقة معرفيا ووجوديا بأولهما يكون مطلوبه أداتيا وبثانيهما يكون غائيا فيتضمن مطلوب الفقهين 5 و1

فالسؤال المعمق هو الذي يحقق شروط السلطان على الطبيعة وعلى التاريخ . فينفذ إلى آيات الله في الآفاق والأنفس وسلطان الفقه الأخير والفقه الأول.

والوسيط بين فقه العلم والنظر وهذين الفقهين الأخير والأول هو فقه الحياة

والفن إذ السؤال يتجاوز إلى الوجود والإرادة كبناء رمزي للطبيعة والتاريخ.

وهذا هو أصل العلمين الرئيسيين الفلسفي والديني : فالأول ما بعد طبيعة والثاني ما بعد تاريخ والقرآن يجمع بينهما في ما أطلقت عليه ما بعد الأخلاق .

واستنادا إلى هذه العلاقة وضعت نظرية المعادلة الوجودية: فعلاقة فقه الحياة والجمال بفقه العلم والنظر كسؤال وجودي تبدع نظام الطبيعة والتاريخ.

فلا يكتفي الإنسان السائل في هذه الحالة بمعرفة الطبيعة والتاريخ بل هو ينقلب إلى إله خالق لنموذج نظري وفني صوغا رمزيا لبنية الآفاق والأنفس .

فالسائل الوجودي يطلب ما ينقصه إذا قاس نفسه بالخالق فيتخيل بنية الوجود انطلاقا إما من الطبيعة أو من التاريخ فيبدع ما بعد الطبيعة أو ما بعد التاريخ.

ويكون هذا السؤال الوجودي أو الصبو إلى الكمال شكرانا أو كفرانا : وهما معنيا التأله بمعنى تأله الحامد أو تأله الجاحد . ما بعد الأخلاق يجمعهما .

والقصد ما بعد الأخلاق كما يتجلى للإنسان بمنزلة وجودية هي الخلافة سواء كان طائعا أو عاصيا تعلمه أنه يحاكي العالم رمزيا ولا يبنيه فعليا .

لذلك رتبت نوعي الإبداع فقلت إن فقه الحياة والفن يحيط بفقه العلم والنظر دائما: وكل أمة مات فيها فقه الحياة والفن يموت فيها فقه العلم والنظر.

ولولا إدراكي لهذا المأزق الذي تعاني منه حضارتنا منذ تأسيس العلوم المزيفة لما أدركت تميز المدرسة النقدية المستثناة من علاج التحديث المزيف .

أدعياء العقلانية من المتكلمين (الاعتزال) والفلاسفة) المشائية) ظنوا العقل أجوبة جاهزة بدلا من إبداع ينتج عن سؤال وجودي فجمدوا هذين الفقهين .

ومثلهم يفعل من يدعي الانتساب إليهم حاليا من أدعياء التحديث . يوثنون الموجود فيعميهم عن رؤية المنشود . وأدعياء التأصيل يردون الفعل بالرفض .

فيتكرر العقم الذي آل إلى الانحطاط فيزيدنا غرقا فيه حتى وإن بدا ما يحصل وكأنه استئناف للفاعلية. لكن البروتاز تساعد صاحب الإعاقة ولا تلغيها .

أفرادنا وجماعاتنا تعاني من الإعاقة وتكتفي بتركيب بروتازات في كل شؤونها بمجرد مبادلة ما أنتجته الطبيعة لدينا بما أنتجه الإنسان لدى المبدعين .

فقه الحياة والفن وفقه العلم والنظر لا يكاد يوجد منهما شيء والاستيراد يحول دون تنميتهما فمراحل التعلم في مجاليهما يغرق بها المحاكاة القاتلة.

فلا يبقى المطلوب منشودا بإطلاق بل هو موجود حاصل عند الغير يوثن فيصبح منشودا عند المحاكي فلا يبقى مطلوب السؤال وجوديا حرا بل مطلوبه عبودي.

والفرق بين السؤال الوجودي والسؤال العبودي كالتالي ؛ الأول علته اشرئباب الإنسان نحو الله مثالا مطلقا والثاني اعتبار إنسان آخر في منزلة الله.

وشتان بين عبادة رب العباد وعبادة العباد . الوجودي عبادة رب العباد والحكاية عبادة العباد . الأول إبداع الأحرار والثانية تقليد العبيد : عقم تام.

الموقف الأول دين الاحرار. والموقف الثاني وثنية العبيد . والعلة هي نظام الحكم ونظام التعليم إذ يصبحان مفسدين لمعاني الإنسانية) ابن خلدون).

وهما يصبحان مفسدين لمعاني الإنسان فقاتلين للإبداع في فقه الحياة والفن وفقه العلم والنظر بما يتحولان إلى عنف يلغي انشراح الحياة ونشاطها.

ولنعد إلى مسألتنا بوجهيها : التناسب بين فقه الحياة والفن وفقه العلم والنظر وعلاقته

وقبل هذه العودة لا بد من تعريجة وجيزة حول ما يؤدي إليه توثين المطلق الرمزي بتعيينه في عين فعلية من انحطاط يجمد الإبداع فيجعل الأوثان مقبرة.

ما درست الفلسفة اليونانية شرطا في فهم فكرنا الفاسفي وغير الفاسفي (بعد الغزالي الذي أدخل فيه الفاسفة) هالني الفرق بين بدايتها ونهايتها .

فقد وثن مفهوم "النوس" ومفهوم "اللوغوس" وأصبحا كائنين فعليين وليسا فعلي إبداع: لم يبق النوس فعل حدس عقلي يبدع اللوغوس بنى رياضية رمزية.

أصبحا كائنا متجسما يسمونه العقل الذي يحرك السماوات بالجاذبية فيصبح

العالم كله مبنيا على محاكاة بين نوعين من الكيان: الطبيعي وما بعده .

لم تبق المعرفة طلبا لعلاقة فعل يبدع نماذج رمزية من طبيعة رياضية) نسبة رياضية وليس عقلا متعينا (وموضوع نظام نظامه الرياضي دون مطابقة بينهما .

تحولت النماذج الرمزية لبناء علم مفترض للطبيعة إلى كائنات فعلية فانعكست العلاقة الوجودية: صار النموذج الرمزي وجودا جامدا تحاكيه الطبيعة .

وقد حصل ما يماثله في الماركسية: صار الماركسيون يغيرون الظاهرات الاجتماعية والسياسية بالعنف حتى تطابق النموذج الرمزي في النظرية الماركسية .

والسر هو وهم المطابقة: يتصورون العالم يدرك الحقيقة المطلقة فيعلم الموجود على ما هو عليه ثم يعكسون فيصبح الموجود خاضعا لما ظنوه علما مطابقا .

وهذا هو سر كل جمود في المعرفة والنظر وفي الحياة والفن أو عين الانحطاط والعلة كما رأينا ابستمولوجية أعني نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة.

وقد أرجع ابن خلدون ذلك إلى وهم "رد الوجود إلى الإدراك" عند كل مدرك في بادئ رأيه . نظرية المعرفة المسؤولة عن الانحطاط هي العقلانية الساذجة.

وبلغة كلامية هي وهم رد المنقول إلى المعقول وقيس الغيب على الشهادة

. فالمنقول في الطبيعة هو معطيات التجربة والمعقول هو النظرية الجامدة.

تجاهل ما يتجاوز به المنقول) معطيات التجربة الحسية والحدسية) هو الذي يبسط الأمر فيوهم بالمطابقة بين العلم وموضوعه ثم يعكس : العلم هو المقياس .

فيجمد العلم ويعمى الإنسان عن رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس بسبب قلب العلاقة هذا وبسبب الجرأة على آل عمران 7 نفيا للغيب المتجاوز للعلم .

وهنا تعيدنا التعريجة لمسألتنا : فتقديم فقه الحياة والفن على فقه العلم والنظر علته أن الثاني هو دائما من جنس الأول لكنه بخلافه أقل حرية منه .

ذلك أن فقه الحياة والفن يتجاوز الطبيعة والتاريخ لأنه يتشوف لمحاكاة رمزية لما يتخيل عليه مصدرهما المطلق أي الخالق فيحاكيه خلقا رمزيا وعبادة.

أما فقه العلم والنظر فهو لا يمكن أن يتجاوز الطبيعة والتاريخ وعندما يتجاوزهما لينشئ ما بعد طبيعة وما بعد تاريخ فيصبح مرجعية سياسية جامدة.

فقه الحياة والفن غايته دينية عندما يتجاوز الجمال إلى الجلال وفقه العلم والنظر غايته فلسفية تتجاوز السؤال المعرفي إلى السؤال الوجودي.

والجلال والسؤال الوجودي من المفروض أن يتطابقا في القطب الأول من المعادلة الوجودية معبرين عن اشرئباب الإنسان إلى الله قطبي معادلة الوجود .

فتكتمل المعادلة الوجودية؛ الله والإنسان وبينهما الطبيعة والتاريخ وسيطين بينهما في التواصل بينهم إما بفقه الحياة والفن أو بفقه العلم والنظر.

والتواصل بينهما جوهره بشقه الحياة والفن موقف ديني والتواصل بينهما بفقه العلم والنظر موقف فلسفي . والقرآن يجمع بينهما: بفقه القيم والأخلاق .

وإلى حد الآن لم أتكلم على فقه القيم والأخلاق بوصفه جوهر رسالة القرآن لأنه سيكون موضوع الفصل العاشر والأخير : وهو علم استراتيجية القرآن.

اعتبرت من مثاله الأعلى الله إنسانا حرا ومن مثاله الأعلى إنسان آخر إنسانا عبدا قاصدا أن كلا منهما يعبد مثاله الأعلى الأول إلها والثاني وثنا .

والتوثين الذي يؤسس للعبودية تاريخيا والضرورة طبيعيا علته محاولة الاستغناء عن أحد القطبين في المعادلة: وهما فيها متلازمان وجودا وعدما .

فما به ينتقل الإنسان من نظام الضرورة الطبيعية بنظام متعال عليها هو نظام الحرية الخلقية هو الاشرئباب نحو المتعالي المطلق . إلغاؤه يلغي ملغيه .

وما يقال عن ملغي الألوهية من المعادلة ومآله إلى الطبعانية يقال عن ملغي الإنسانية من المعادلة ومآله إلى التاريخانية التي تغرق في الطبعانية.

مشكل الأمة الحالي أنها تعيش حربا أهلية علتها الصفين الملغي للألوهية والملغي

-1 صف ادعياء التحديث

-2 صف ادعياء التأصيل

فأدعياء التحديث يلغون قطب الألوهية من المعادلة شرطا لدور الإنسان في التاريخ. وادعياء التأصيل يلغون قطب الإنسانية شرطا لدور الإله في التاريخ .

والعلة في الحالتين العمى الروحي الذي يحول دون رؤية العلاقة بين فقه الحياة والفن وفقه العلم والنظر أساسي إبداع الفعل وإبداع الرمز:؛ الخلافة.

فقصة الاستخلاف القرآني ترمز إلى هذه العلاقة: فجعل الإنسان خليفة في الأرض سابق لما يظن خطيئة ولا ينفي فساده وسفك الدماء . فعلته علم الأسماء .

وعلم الأسماء يعني القدرة على الإبداع الرمزي أو الرمزي الذي يهدي الحياة والفن والعلم والنظر الذي يشرئب لفهم الإبداع الفعلي الخالق للوجود .

فبهما يحاكي الخليفة مستخلفه: الإنسان أو القطب الثاني في المعادلة لا يوجد إلا كمتواجد مع الله. وما أن ينفى أحدهما حتى ينفى الثاني عند الصفين .

وقد يسلم الكثير بصحة هذا القول بخصوص نفي وجود الله الذي ينتج عنه نفي مميز الإنسان الذي يخرجه من الضرورة الطبيعية. لكن قل أن يسلم المقابل .

وهو في الحقيقة أوضح من الأول: فالذي ينفي دور الإنسان في التاريخ يلغي دور الله فيه . ذلك أن دور الإنسان في التاريخ هو ما تفعله الحرية.

إذا ألغينا دور الإنسان بوصفه الفاعل الحر بقي دور الفعل المضطر ولا يبقى معنى للحاجة إلى الله لأن الطبيعة تفي بالحاجة إلا إذا نفيناها كذلك .

فإذا نفيناها فينبغي أن ننفي نوعي الفعل المضطر والحر ويبقى الفاعل الوحيد هو الله بفعل ليس له أي من الصفتين فيصبح لا مضطرا ولا حرا بل صدفة.

والقول بالصدفة نفي خالص لإله حكيم وللحاجة إليه . وهذا هو مأزق الأشعرية الوجودي؛ نفي العلاقة السببية في الطبيعة ونفي الحرية في أفعال العباد.

تلك حقيقة التناسبين بين الفقهين وبين القيمتين المرتبطتين بهما . حاولت بيانها فلسفيا مع إشارات لامحة لدلالاتها في الإسلام وفهم المسلمين له .

سميت القضية الأخيرة باسمين يبدوان متباعدين:

. التناظر بين صفات الذات الخمس والقيم.

.2 إشكالية ما بعد الأخلاق القرآنية . والعلة معادلة الوجود .

ولأذكر بصفات الذات: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ولو كانت مطلقة عند الإنسان لما وجدت حاجة للسؤال الوجودي ولا قيم في وجود الإنسان .

فشعور الإنسان بمحدودية إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده هو عين شعوره بالألوهية.

وعلى حد علمي فأول من جعل ذلك أساسا لكل فلسفته هو ديكارت.

وبخلاف كل تغريف الحداثيين العرب فإن الفلسفة الحديثة فلسفة دينية

بالجوهر جعلت العمل النظري تابعا للعمل الخلقي وأداة لتحقيق القيم في التاريخ.

وهو المميز الحقيقي لثورة الإسلام؛ فالديني ليس مقصورا على الأذهان بل هو روحنة العالم بما يحققه فيه بالسياسة (تربية وحكم (من قيم خلقية كونية.

والسياسة تربية وحكما تقوم على حرية الأفراد ومسؤوليتهم في عالم الغيب وطبعا في عالم الشهادة ومن ثم فصفاتهم مترابطة بقيم تحدد مداها وفاعليتها .

تلك هي علة تسمية القضية باسمين مترابطين : فكما أن استعمار الإنسان في الأرض لا يكون سويا إلا بقيم الاستخلاف فكذلك لا تكون صفاته سوية إلا بها .

والطابع السوي واللاسوي يناظر مفهوم التأله بمعنى العبادة والتخلق بأخلاق القرآن وبمعنى الاستبداد والتخلق بنقائضها . تلك هي الصلة بين الاسمين +

وهنا نعود إلى تسمية ابن خلدون تعلمه: "علم العمران البشري الاجتماع الإنساني". فالأول رمز استعمار الإنسان في الأرض والثاني رمز قيم الاستخلاف .

المقابلة بين العمران والاجتماع تناظر المقابلة بين البشري والإنساني . والأولى لسد الحاجات والثانية للأنس بالعشير وهذا ذروة فقه الحياة والفن.

ولم يكن من الصدف أن كان آخر موضوعات المقدمة كلاما في الذوق الذي هو حاسة الجمال والكمال والجلال والتفكر في المآل والاشرئباب

بوجود السؤال.

أشرع في علاج هذه المسألة الأخيرة في تأصيل علوم الملة للتحرر مما حل بها من تزييف جعلها أساس التحريف الذي أفسد بالطاغوتين معاني الإنسانية.

وصلنا الآن إلى أعمق أعماق فلسفة القرآن: فمشكل الإرادة هو الحر والمضطر) أو الاختيار والجبر (ومشكل العلم هو الحق والباطل) أو الصدق والكذب .(

ومشكل القدرة هو الخير والشر (سيادة أو عبادة للمال) ومشكل الحياة هو الجميل والدميم) أو الحسن والقبح) ومشكل الوجود هو الجلال والضلال أو) التعالي والتداني (. فيكون حكم الصفات كلها بعدها القيمي الذي يتمثل في السمو لمن جل وعلا أو الهبوط لمن ذل ودنا؛ مدارها جميعا كرامة الإنسان.

فالله ذو الجلال والإكرام (إكرام الإنسان خليفته .(والقرآن هو إذن ما بعد الأخلاق لأنه يؤسس علاقة الإنسان بالطبيعة والتاريخ على علاقته بالله.

علاقة خلقية مباشرة لأنها علاقة بين حريتين : حرية الله المستخلف وحرية الإنسان المستخلف ؛ كل صفة يعترضها خيار بين حدين بينهما اللامتناهي .

فبين الحر والمضطر والحق والباطل والخير والشر والجميل والدميم والجلال والضلال ينشد الإنسان إليهما كليهما بالتعالي عن الأرض والإخلاد إليها .

وما يمثل الأرض التي يتعلق بها التعالي والإخلاد هو الحد الأوسط من هذه الصفات وقيمه أي القدرة والخير والشر؛ إذا سادها تعالى وإذا سادته تداني .

والرمز هو الاقتصاد أو رمزه أي المال الذي يمكن أن يساد أو يسود . فإن ساد المال كان الإنسان حرا وطالبا للحقيقة والخير والجمال والجلال .

وإن ساد المال عبد الإنسان المضطر والباطل والشر والدمامة والضلال : يسود غيره بالمال فيكون سلطانه بالمضطر والباطل والشر والدمامة والضلال .

تلك علة المركزية التي يشغلها المال - الثروة عامة- في الإسلام: علاج سلطانه يكون؛

1. فرض عين الجميع حتى لا يسيطر أحد به
2. فرض الحقوق الاجتماعية

وجعل المال فرض عين يتبين من كونه شرطا في الفروض الخمسة: لا صلاة ولا صيام ولا حج ولا زكاة من دون حد معقول من الملكية الحامية من الحاجة لاغير .

وهو بين في الزكاة والحج وهو مضمرة الصلاة والصيام لأن النظافة والصحة شرطيهما لهما كلفة مادية كبيرة . أما الشهادة فكلام إن لم يصبحه الباقي .

وفرض الحقوق الاجتماعية على الدولة معلوم وهو الإنفاق من الرزق في أبواب حددها الإسلام حتى لا يكون أحد خاضعا لمن يمكن أن يساد

بالمال وأدواته.

وهذه العلاقات ليست مجرد تأويلات حكمية بل هي منصوصات دستورية فيما عرفنا به الدين من حيث هو ما بعد الأخلاق أي استراتيجية تحقيق القيم الفعلي .

واستراتيجية تحقيق الموجب من القيم تحقيقا فعليا ومنع السالب منها قدر المستطاع هو السياسة الملازمة للدين بوصفها استراتيجية الدولة تربية وحكما .

وبهذا المعنى اعتبر من "البليوناسم"(مثل أصعد على فوق (القول بأن الإسلام دين ودولة أو الإسلام دين ودنيا. قد يصح مثل هذا القول على المسيحية.

كما لا يصح الكلام على الفلسفة وكأنها نظرية دون عمل الدين التام والفلسفة التامة كلاهما نظر وعقد وعمل وشرع حتما . والمتغير هو فهم هذه الأبعاد .

لماذا يكون الأمر على هذا النحو؟

الجواب فلسفي صريح وديني ضمني في الإسلام: لأن الإنسان في حالة سلطان المال عليه ينكص إلى قانون التاريخ الطبيعي.

فالاقتصاد من دون البعد الاجتماعي أساسه ما يشبه صراع الكائنات الحية من أجل شروط الحياة العضوية فيكون قانونه البقاء للأفضل فيه أي للأقوى .

ويبدو ذلك مطابقا لحقيقته ومناسبا للتفسير الماركسي للتاريخ - نفس

اللحظة التاريخية التي وضعت فيها نظرية التطور بمنطق التاريخ الطبيعي لداروين .

لكنه مناف تماما لحقيقته الفعلية: فالاقتصاد السياسي ينتج حتما عن التعاون والتبادل والتعاوض بنظام لا يكفي فيه القانون الطبيعي ولابد من الخلقي .

لأن من شروطه الصفات الخمس (الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود) بموجب قيمها وليس بسالبها إلا شكله الخالي من الحقوق الاجتماعية الواجبة.

فإذا لم يوجد صاحب الفكرة صاحب الحاجة وصاحب التمويل وصاحب العمل وصاحب الإدارة امتنع فعل الانتاج الاقتصادي . وهذا المخمس فيه كل الإنسانية.

والإنسانية حاضرة كمعين للأفكار والحاجات والادخارات والأعمال والإدارة بآثارها وليس بالضرورة حضوريا ماديا بذواتها : يقتضي نظاما تربية وحكم .

لم يدري التاريخ الطبيعي للانتخاب الطبيعي في عالم الحيوان ما يشبه نظامي التربية والحكم شرطي السلام بالوازعين الذاتي والأجنبي (ابن خلدون).

لذلك فالنكوص إلى قانون التاريخ الطبيعي ليس من طبيعة الاقتصاد بل من طبيعة فساده ومن ثم فالحقوق عامة والحقوق الاجتماعية خاصة هي شرطه الأول .

لا وجود لاقتصاد من دون دولة تربي وتحكم . وحينئذ يصبح المشكل :؛

هل الاقتصاد يسود الإنسان أم يسوده الإنسان؟

والجواب واحد في الفلسفة والإسلام.

وإذن فالدولة ومرجعيتها صنفان بمقتضى غلبة موجب القيم أو سالبها مع وجود الوجهين حتما والاختلاف بين الصنفين أساسه نسب الموجب والسالب فيهما .

وموجب القيم يتحدد بالالتفات الإنساني إلى المتعالي أو إلى المتداني والأول رمزه الدين القويم والثاني رمزه عبادة العجل أو الإخلاد إلى الأرض .

الاقتصاد رمزا للقدرة عامل جوهري لكنه ليس الأهم ولا الأول كما في النظرية الماركسية إلا بسبب النكوص إلى قانون التاريخ الطبيعي المنافي لشروطه .

ولهذه العلة فالتقدم الإنساني يكتشف بالتدريج هذه العلاقة بين الاقتصاد السوي وشروط إمكانه السامية التي تتجاوز التاريخ الطبيعي إلى الخلقي .

وأهمية ثورة الإسلام هي رفض خرافة الفقر المادي علامة للتدين بل الإسلام يعتبره علامة لعبادة أصحاب الثروة فالغرق في الحاجة أصل الذل والعبودية.

والسمو إلى الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال مشروط بالتحرر من الحاجة ونجاح تعمير الأرض شرطا في فهم دلالة الاستخلاف تحقيقا للقيم العليا .

وهذا هو معنى عدم فصل الإسلام بين الدين والدنيا وبين الدين والدولة.

ففيه دين يعني الدين والدنيا تعميرا واستخلافا والدين والدولة تربية وحكما .

فالإنسان أي إنسان لن يشعر بالفقر الوجودي أو الحاجة إلى الاستكمال في سلم الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال إذا غرق في الفقر المادي .

ذلك أن الفقر المادي تبعية لسلطان الطبيعة ولسلطان التاريخ:

.2 وعلته عدم العدل الاجتماعي .

وتابعهما دينه تعويضي وليس عبادة.

لذلك فوظيفة فقه العلم والنظر وفقه الحياة والجمال تمكين الإنسان من السلطانين ورفعه إلى الوعي بطلب الكمال والجلال وتجاوز الإخلاد إلى الأرض .

لكن العلوم الزائفة تخلط بين الفقر الوجودي علة الوعي بالحاجة إلى الاستكمال والفقر المادي الذي ينسي الإنسان هذه الحاجة فيخلد إلى الأرض كحيوان .

ثم تؤسس هذه العلوم الزائفة الطغيانين طغيان السلطة الروحية لمن يسمون علماء والسلطة السياسية لمن يسمون أمراء صنفي من يسمون بأولى الأمر كذبا .

فالقرآن (الشورى (38 يعتبر الأمر أمر الجماعة (نظام الحكم والتربية) وسياسته بالشورى) أسلوب الحكم والتربية) بمنطق التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

وختاما فثورة الإسلام مبنية على أن الإنسانية كلها جماعة واحدة كلفت بتعمير الأرض) استعمرت فيها (بقيم الاستخلاف ودولة الإسلام كونية

بالجوهر.

فالبشر إخوة) النساء 1 (بمعيار المساواة التامة إذ لا تفاضل إلا بالتقوى) الحجرات (13 والطريق إلى ذلك هي تحرير العباد من بعضهم البعض بعبادة الواحد .

والرحم الكوني (جمع مع الربوبية) مقدم على الرحم الجزئي (جمع مع الألوهية) والمخاطب في آيتي النساء والحجرات هو الناس بلا تعيين لملة أو عرق أو طبقة.

كل ثمرات هذه الثورة أضاعتها علوم مزيفة قلبت فصلت 53 وتجرأت على آل عمران فأنتجت علوما تعبر عن مرض القلوب وابتغاء الفتنة بين البشر.

فكان تاريخنا السياسي خاضعا لما سميته حالة الطوارئ وليس للدستور القرآني . وعلومنا غلبت الأحكام الجزئية على الدستور الكلي فكانت سبب الانحطاط .

ذلك ما أردت أن أشرح تكوينيته في مستوى الإرادة والسياسة والعلم والنظر والقدرة والاقتصاد والحياة والفن والوجود والرؤى في صلتها بأخلاق القرآن.

وما هذه التحليلات التي تبرز العلاقات البنيوية والتطورات التكوينية كانت ثمرة محاولة قراءة القرآن قراءة فلسفية في كتاب الجلي في التفسير .

وزبدته بيان أن القرآن استراتيجية توحيد للبشرية وأن السنة منطق السياسة المحمدية لتحقيق عينة من هذه الوحدة تكون نواة رسالة المسلمين شاهدين .

وينتج عن الموقفين المتسامي إلى فوق والمتنازل إلى تحت أن القيم الأسمى تسمو على قيمتي الاقتصاد والقيم الأدنى تجعلهما الأسمى في حياة البشر.

فقيما الاقتصاد هما الاستعمالية والتبادليةء قيم البضائع والخدمات التي تسد الحاجات

وهو يتعالى عليهما بقيمتين أخريين تؤسسان لأصناف القيم التي بها يتحدد ما للإنسان من متجاوز للقانون الطبيعي : هما التوجيه والوعي بالمطلق .

وبهذين القيمتين يصبح الإنسان خارج البيع والشراء وهو معنى الخروج من عصر العبودية عبودية العمل والجنس . وأصل القيم بنوعيها كيان الإنسان.

فما فيه من جاذب إلى تحت هو سلطان القانون الطبيعي الذي يجعله خاضعا لقيمتي الاقتصاد وما فيه من جاذب إلى فوق يحرره منه بقيمتي منزلته كمكرم .

فما أن يصبح الإنسان ذا منزلة تجعله لا يباع ولا يشترى عبودية للعمل وللجنس أصبح المكرم الذي يمكن اعتباره ذاتا خلقية حرة ومدركة للجلال : خليفة.

لكنه قبل ذلك يكون عبدا لغير الله وليس مكرما فيباع ويشترى بمنطق القوة المادية التي تخضعه والحاجة المادية التي تذله : عبودية العمل والجنس .

وبهما لا يرى من الإنسان إلا الجسد الذي تؤثر فيه الحاجة المادية وتسيطر عليه القوة المادية فيكون خاضعا للجوع والخوف: التحرير منهما -الإسلام . 1 (البيان"

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ الغربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في

تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

ا مستا

"جع وو بي جعي

ينيد ١١ | الوا "1 0 1

الا ات ا '

ابد + الم + تحهة"_ | اي ننس

أبو يعرب المرزوقي

الإصلاح الديني، ماذا يعني بالنسبة إلى الإسلام؟

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

كلما سمعت متحدثا يدعو إلى "الإصلاح الديني" قاصدا بالدين الإسلام أتأكد من أن المتحدث أمي في الإسلام وفي إصلاح المسيحية الذي يريد الاقتداء به .

قد أطمئن لمن يريد إصلاح علوم الملة وأعمالها التي ابتعدت عن الإسلام كما تجدده مرجعيته القرآنية وتشرحه مرجعيته السنية. فقد أصبح ضرورة دون شك .

لكن الكثير من اصحاب التقية يقصدون بهذه تلك: يتكلمون على إصلاح علوم الملة وممارساتها ويقصدون إصلاح القرآن والسنة ونسيهما بدعوى تجيزهما الزماني .

وأطمئن لمن يتكلم على التجديد بمعنى المجدد على رأس كل قرن . وقد يكون هذا تقية وخاصة عندما يزعم أن التجديد هو الخضوع لمنطق لما يسميه "الواقع".

ذلك أن ما يسمونه "الواقع" ليس ما له وقع بذاته وضمن بعدي التطور الذاتي للنظر والعمل بل ما وقعه متأت من تقليد المستورد الذي صار يعتبر كونيا

ذلك أن هذا التجديد باسم "الواقع" هو تقليد باسم التكيف مع ما يفرضه الأقوى لحين على الأضعف لحين لأن لم يعد يرى ما فيه من سر قوته الذاتية.

أخرج هذه الحلول الثلاثة بإضافتها إلى الموقف الصريح لدعاة الإصلاح الديني المحاكي لما يسمونه الإصلاح الديني المسيحي في القرن السادس.

وأدعي أن هؤلاء يجهلون خصائص الإسلام وطبيعة الإصلاح الديني

المسيحي الذي ما يزال الإسلام متقدما عليه في كل ما حاول إصلاحه فأسس لعكسه النيتشوي .

اتهام من نريد دحض رأيه بالجهل قد يعتبر دعوى العلم المطلق . لكن القصد هو الاحتكام إلى الأمر الذي يتعلق به الأمر؛ الإسلام والإصلاح المسيحي.

وسأبدأ من الثاني: ما الإصلاح المسيحي وما مآله؟

ولن أتكلم في الأمر برأيي قبل رأي أحد كبار فلاسفة الدين ومفسري حاجة المسيحية

وينبغي القول أني أدعو للإصلاح الديني بمعنى إصلاح العلوم والأعمال أو السلوك النظري والعملي على علم الذين حرفا وصايا القرآن بقصد أو بغير قصد .

وقد كتبت في هذا التحريف بقصد (عند الباطنية) وبغير قصد (عند السنة) في النظر وفي العمل ومن يريد أن يطلع على ذلك فهو منشور في الموقع والمدونة.

وإذن فقبولي للإصلاح لا يتجاوز ذلك لأن ما عداهما هو عين الإصلاح الدائم وذلك هو سر حيوية القرآن . فدعوى إصلاح نكوص إلى التحريف باسم الإصلاح.

أبدأ إذن بنص هيجل حتى نعلم أن الإصلاح لم يمس الدين من الدين المسيحي ما يعتبره القرآن تحريفا بل تعلق بفساد المؤسسة الروحية والزمانية.

الفصل الأول من القسم الثالث من الباب الرابع بعنوان الإصلاح نمت

م-:.1 1: مععصمعوعدهعد1 عطاعئت1 عل معططول:170 دعل مند 158ء وللكتف بهذا .

سيفصل هيجل ما يقصده بكلمة الفساد في قوله "إن الإصلاح قد خرج من فساد الكنيسة" (خرج بمعنى مآلها كما في قول يخرج الميت من الحي والحي من الميت).

والقصد أن هذا الخروج من فساد الكنيسة تطور ذاتي للكنيسة من حيث هي سلطان روحي ذي علاقة بالسلطان الزماني أي التواطؤ بين الديني والسياسي.

ويضيف هيجل أن الفساد لا يتعلق بأمر عرض كما يحصل للافراد بل هو " ي:ا(

صعطاء عقط يى ,علععللتخص غوطا؟ عط كتنج طعتو عقط عطعتتك1 ععل صعطولن 17

فقا وفمل ,عط ص1 وعطعتلصصتك ص قله وعوع101 كمال تيتمل مصتتة ص0 0ت 0 0ط بدا تلصتصتك 1 ن1 كم يمل 0

+عامصتاءنا ماعن موطاء «معطة طلقطاغعصصة , تغطاءه: صتك كله , عطعتله مسر"

"إن فساد الكنيسة نما فتطور منها نفسها ويتمثل مبدؤه في كون ال"هذا") أي العيني المشار إليه (يوجد فيها هي نفسها بما هو محسوس فيها هي ذاتها" .

ويضيف أن ذلك قد آل إلى "ظاهرية" التدين فيصبح التدين والاعتقاد في

الخرافة خاصة مرتبطين بأمر حسي تافه . في أشكال متعددة: عبودية السلطة فالروح بوصفه قد أصبح خارج ذاته وغير حر ومثبت لنفسه خارج ذاته : فيتنامى حب السلطة والفساد الخلقي وكل فساد الجلافة والدناءة والنفاق والخداع.

اكتفيت بالتخليص والترجمة لأن ما يعنيني هو إحالة القارئ للنص أما يعنيني فهو بيان فيم يتكلم هيجل : فلكأنه يصف حال الدعاة ورجال الدين عندنا .

هو إذن يتكلم على تطور ذاتي للمؤسسة الدينية وكيف فسدت ذاتيا والإسلام لا يحتاج للإصلاح في هذا لأنه يعلم ذلك ونبه إلى أن أكثرهم من الفاسقين .

الإصلاح ليس إصلاحا للدين المسيحي بل هو إصلاح للسلطة الروحية. فمآلها هو عين ما يصفه القرآن الكريم في آل عمران تعليلا وفي الحديد 27 تعليلا .

الإصلاح الديني في القرن السادس والتصاقه بالمسيحية لا يتعلق بالحاجة إلى سلطة روحية بل هو ينسب فسادها إلى اختلاطها بما يناف مبدأها الروحي ..

والإسلام يرفضهما :

1-لا حاجة لسلطان روحي (كنسية).

2-ولا يمكن فصل الديني عن الدنيوي لأن هذا شرط العمل الذي هو موضوع التقييم

وقصدي بأن الإصلاح المسيحي بهذا المعنى لم يحل المشكل ولم ينقذ المسيحية ذلك كان مآله إلى القاب النيتشوي؛ لا وجود إلا للدنيوي العضوي والرمزي .

التحرر من الكنسية -لأن أكثر أهلها من الفاسقين بعبادة ابتدعوها من أجل السلطة -آلت إلى تأليه عيسى كما هو بين من آل عمران 79 وعبادة الوسطاء .

وصلح الإسلام مع الدنيا له دليلان في البداية وفي الغاية: فالبداية تتمثل في أن آدم عفا عنه ربه واجتباه ولم يترك لنا خطيئة موروثة تحتاج لشفيع .

ومن باب أولى ألا يحتاج المؤمن لنائب الشفيع) الكنيسة نائبة المسيح (فالله يعلم أن هذه المؤسسة بالجوهر لا تكون إلا فاسدة . لكن النكوص أعادها.

وقد عادت بشكلين مضاعفين :

- في التشيع العودة صريحة وهي للفقهاء ومتصوفة الباطنية.

- وفي التسنن العودة مراوغة هي لفقهاء السلطان والاختراق الصوفي.

لكن المشكل عندنا أخذ شكلا آخر أخطر: ذلك أن النظر والعمل كلاهما أصابهما فساد من جنس آخر . فالنظر قلب آل عمران 7 وفصلت 53 ليؤسس لزائف العلوم.

والتأسيس لزائف العلوم هدفه التأسيس لزائف العمل الذي تقوم به الكنيسة التي أعادها التشيع علنا والسنة خفية: فسلطانها مستمد من الرجم بالغيب.

فيتحيلون على آل عمران 7 فيدعون رسوخا في العلم يسمح لهم بعمل ما

حرمته الآية وفسرته بمرض القلب وابتغاء الفتنة: دواعش قلم ينتجون دواعش سيف .

ويقلبون فصلت 53 وبدلا من البحث عن حقيقة القرآن في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) والأنفس) النفس وصلتها بهما (صار العلم تغريقا حول الغيبيات .

فأهملوا تحقيق شروط مقومي الإنسان: الاستعمارية الأرض والاستخلاف. فكانوا سبب الانحطاط وجعل الأمة قابلة للاستعمار لأنها فاقدة لشروط القوة.

وبذلك يتبين أن هيجل لا يصلح المسيحية لأنه يبقي على المؤسسة فيبقي على الشفيع (تأليه المسيح) والوسيط) الكنيسة التي تنوبه (فيبقى على التحريف .

شكل مسلم يطالب بنفس الإصلاح هو في الحقيقة يطلب تمسيح الإسلام لأنه سيجعل الدين وظيفة لوسطاء ينوبون الوسيط وليس فرض عين كما في الإسلام.

وبمجرد تحقيق هذا الفصل يحصل ما نراه اليوم: كنسية علنية عند الشيعة تكذب على الشعب فتدعي أنها تحكم بشرع الله وهي تحكم بسبب الحرس الثوري.

وكنسية سنية تبرر باسم شرع الله كل العدوان عليه باستثناء الحكام من الخضوع لشرع الله استبدادا وفسادا طمعا أو خوفا والأول أكثر من الثاني .

الإصلاح لا يتعلق بالإسلام ولا خاصة بما حرر منه البشرية من تحريف

أسس الكنسية والحق الإلهي في الحكم بل بالنكوص عنه إلى التحريفات التي بينها .

فهو ما اعتبر من واجبي بيانه وبيان أهم تحريف حصل لتحقيق ما يشبه التمسيح عند المسلمين : تضخم العبادات وتبرير المستبدين والفاسدين (ما لقيصر).

التضخم في العبادات وإهمال المعاملات يناظران القسمة: ما لله وما لقيصر. وهذا تمسيح . وهو ما يقصده دعاة الإصلاح من العلمانيين : نفي تام للإسلام.

فمن كان يتكلم على إصلاح الإسلام بحسن نية ويقصد ما بينا فكلامه مقبول . لكني أعتقد أن غالبية المتكلمين على اصلاح الإسلام يقصدون هذا التمسيح.

الإصلاح الديني بالنسبة إلى الإسلام مختلف تماما عنه بالنسبة إلى المسيحية لاختلاف الداءين اللذين أصابا الدينين كان بقدر اختلاف الدينين .

واختلاف الدينين هو الذي يريد محوه من يدعي حاجة الإسلام للإصلاح قياسا على إصلاح المسيحية بمعنى العودة إلى قسمة حياة الإنسان بين الله وقيصر.

واعتمدت على هيجل لفهم الإصلاح المسيحي بوصفه علاجا لما حل بالمؤسسة الكنسية من فساد ذاتي جعلها وساطة تتصف بما وصفها به الإسلام والغاها بسببه .

وقد أجملت معنى النص فترجمت "فرمشكايت" بالتعبد والحقيقة أي أنها تعني التعبد الذي يبالغ في مظاهر التقوى بصفات قبيحة ذكرها هيجل : مثل تظاهر الدعاة.

وقد رأينا بوضوح أن أغلبهم تقواهم نفاق بالأساس كما تبين من مواقفهم ضد محاولة الشعوب المسلمة التحرر من الاستبداد والفساد عدوي الإسلام بالجوهر.

هيجل لم يعتبر الوساطة الكنسية والحاجة إلى الشفيع (ابن الله) أمرين منافيين للدين المسيحي بل هما جوهره . وذلك هو الفرق النوعي بينه وبين الإسلام.

بل أكثر من ذلك فنظرية الحكم التي يقول بها تقتضي أن يكون الملك الحاكم أشبه بصاحب الحق الإلهي في الحكم وهو يعتبر الوراثة أفضل من الانتخاب.

وهو لم يقل شيئا من عنده بل وصف ما حدث فعلا في تطور الحالة الروحية الغربية بوضع فلسفة تاريخ مستندة إلى فلسفة دين إذ لا وجود لما بعد الدنيا .

والروحي هو ما في الأذهان، والمادي ما في الأعيان، والوجود الدنيوي يجمع بينهما والتاريخ تدرج الوعي الإنساني في المصالحة بينهما والإصلاح يحققها .

الإسلام إصلاح التحريفات الناتجة عن الوساطة والحاجة إلى شفيع بين الله والإنسان لأن الدين المسيحي مبني على الخطيئة الموروثة: 2:14:01 عن

وكل المنادين بإصلاح الدين الإسلامي يقصدون تمسيحه حتى بعد "الريفورم" سلطة روحية وسيطة بين الله والإنسان مقصورة على الأذهان والأعيان لقيصر.

وهو ما أريد علاجه لأني بينت أن النكوص إلى هذين الحاجتين حصل فعلا في الإسلام: الوساطة الروحية والقسمة بين الله(العبادات (وقيصر) المعاملات (.

وهو حصل بشكلين متقابلين :

- الشيعي يقول بهما صراحة ويدعي أن قيصر تابع لله مدعيا أن الإمام يجمع بين السلطتين الروحية والدنيوية حقا إلهيا .

- والسني يرفض السلطة الروحية والحق الإلهي في الحكم بالأقوال لكنه يتحول إلى سلطة روحية تابعة للمتغلب فيجعل السياسي فوق الديني بالأفعال .

فيكون ممثل الدين في الحالتين كاذبا: لأن دعوى غياب الوساطة في السنة كذبة لأنها وساطة مضاعفة إذ المتغلب يستعمله وسيطا روحيا مع الشعب.

ودعوى جمع الإمام بين السلطتين تأسيسا للسياسية على الدينية كذبة: ظاهريا الخميني يمثل العلاقة نائبا عن الإمام بفضل الحرس الثوري؛ التغلب .

والقرآن يبين في آل عمران أن التحريف الديني علته الحلف بين سلطتين فاسدتين: تقلبان العلاقة بين بعدي الوجود بالأفعال وتغطيان عنها بالأقوال .

وهذا هو النفاق الأكبر : الدين والأخلاق يصبحان أداتي تبرير وليسا أداتي

تنوير.

يغطيان عن الاستبداد والفساد ولا يقاومانهما كما هو واجب وظيفتهما .

إنها الظاهرة التي أريد فهم علاجها بالقرآن: فهو لم يكتف بكونه الاصلاح الديني في كل دين فهو عين هذا الإصلاح الدائم بفلسفة دين وفلسفة تاريخ

ويوحد الفلسفتين لعلاقة بين بعدي الوجود الإنساني (مستعمر في الأرض ومستخلف فيها) وصلتهما بتجلي حقيقة القرآن في الآفاق والأنفس استراتيجية لتحقيقها .

وبهذا المعنى فيمكن رد العلاج إلى آيتين هما الحرز الذي يحول دون التحريف عندما لا يحرفان وهما علة التحريف عندما يغيب دورهما الحارز لدور الإنسان .

وأقصد بالحرز هنا ما يحول دون وجود السلطتين المتوسطتين بين المؤمن وربه في رزقه الروحي) الدين) وفي رزقه المادي) السياسة) : تبعية لسلطة فوقه .

فالفرد الإنسان يحاسب فرديا -يأتي ربه فردا -وإذن فلا بد من أن يكون المسؤول المباشر عن رزقه الروحي وعن رزقه المادي دون وساطة روحية وسياسية.

وبهذا المعنى فالإمام السياسي مثل إمام الصلاة في السنة: أي مسلم إمام ممكن إذا رضي به المصلون حقا للجميع ولا يعين فيه فرد إلا بإرادة الجماعة.

والأهلية المعرفية والخلقية مشروطة في الإمام للصلاة وللحكم شرطين لأداء الوظيفة وشرطين للإيمان مؤيدين بشرطين في الجماعة تشاركيا ([العصر) ٠

فالمؤمن الغني عن الوساطتين لا بد فيه من خمسة شروط حددتها سورة العصر: أن يعي وضع الخسر وأن يتحرر منه بأربعة أفعال : اثنان خاصين واثنان مشتركين للجماعة.

فلا بد أن؛

2٠ ويعمل صالحا ([وهذان فعلان خاصان لا يمكن أن يشاركه فيهما أحد) وأن ينتسب إلى جماعة

3٠ فيتواصى بالحق

4+٠ ويتواصى بالصبر معهم ٠

فالإيمان والتواصي بالحق شرطان معرفيان للنظر خاصة والعمل الصالح والتواصي بالصبر شرطان خلقيان للعمل خاصة. وكل منهما يتضمن شيئا من الثاني ٠

بهذا استغنى الإسلام عن علل التحريف في الأديان: سلطة الوساطة الروحية وسلطة الوساطة السياسية وتخالفهما المولد للاستبداد والفساد في التاريخ.

والتحريف وعلله هو الخسر الذي لا يخرج منه الإنسان إلا بالأفعال الخمسة: الوعي بالخسر ثم الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

واستعادة هذين السلطتين تأسس على استعادة التحريف من جديد وذلك

بغصب دلالة آل عمران7) التأويل (وفصلت53) النصوص (أصلا للعلوم والأعمال الزائفة.

وسأبدأ بتحريف الآية السابعة من آل عمران، وقع بين يدي كتاب مؤخرا أهداني محققه ا.د . رجب شنتورك لمنتخبات الميراني من أعمال الإمام السرهندي.

وفيه سر كل العلوم والأعمال الزائفة الناتجة عن تجاوز ما نبهت إليه الآية باسم الرسوخ في العلم العقلي كلاما وفلسفة والعلم اللدني تصوفا وولاية.

يقول ، "أيها الأخ إن الله سبحانه قسم كتابه المجيد على قسمين : محكمات ومتشابهات. فالقسم الأول منشأ لعلم الشرائع والاحكام والقسم الثاني مخزن علم الحقائق والأسرار. وما ورد في القرآن أو الحديث من اليد والوجه والقدم والأصابع والأنامل كلها من المتشابهات وكذا مقطعات الحروف الواردة في أوائل السور القرآنية أيضا من المتشابهات التي لم يطلع عليها إلا العلماء الراسخون" (ص 250. المختارات ط. 3 (2016 والسرهندي من المعتدلين .

حدد المتشابه وحدد الرسوخ في العلم . واعتبر الأول موضوع الثاني . وذلك مخالف لنص الآية تمام المخالفة مهما تمنن فقهاء اللسان في قراءتها لغويا .

فهنا عطفنا الراسخون في العلم على الله في تأويل المتشابه تسليما جدليا منافيا للنحو العربي فإن بداية الآية تجعل هذا الفهم مستحيلا: مرض وفتنة.

ضم الراسخين إلى الله في التأويل يعني استثناءهم من مرض القلوب وابتغاء

الفتنة. فهل رفعهم فوق البشر الآخرين خاصية غير الرسوخ المكتسب في العلم؟

إذا كان الرسوخ غير المكتسب فهذا يستغني عن العلم العادي (الكلام والفلسفة والفقه إلخ . (. فلا يبقى إلا الكشف أو العلم اللدني . وذلك هو قصده.

إذا كان أصحاب الكشف منزهين عن مرض القلوب وابتغاء الفتنة بالرياضة فهل هذا يمكنهم من علم الغيب؟

فقد عرف المتشابه بالصمات والحروف المقطعة.

الرسوخ في العلم هو اللدنية الصوفية وهو بهذا المعنى فوق علم النبي الذي لم يدع علم الغيب . تعريف المتشابه وقابليته للتأويل هو مصدر التحريف .

وهنا يأتي دور الآية الثانية: فصلت 53 . فلا يمكن الجرأة على الآية 7 من آل عمران من دون قلب للآية 53 من فصلت . فقلبها أنتج كل العلوم الزائفة.

وقراءتها دون قلب وجهة البحث العلمي الذي تنصح به هو الذي يجعل موضوع المعرفة المتشابه وحصر المحكم في الشرعيات والأحكام كما يزعم السرهندي.

فهذه الآية تميز بين المحكم والمتشابه بما توجه إليه البحث لمعرفة حقيقة القرآن؛ (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق.

فيكون المحكم ما يتعلق بآيات الله في الآفاق وفي الأنفس ويكون المتشابه ما عداه أي موضوع العلوم الزائفة التي يدعي أصحابها الرسوخ في العلم .

والآفاق والأنفس هي عالم الشهادة أي الطبيعة والتاريخ في الأعيان وفي الأذهان) الأنفس (أما الغيب فهو ما وراء الشاهد وهو المتشابه القرآني.

الآية 53 فصلت تميز بين عالم الشهادة موضوعا للعلم الذي يعلم حقيقة القرآن برؤية آيات الله في العالم طبيعيه وتاريخيه في الأعيان و الأذهان .

أما تفسير نص القرآن بقياس الغيب على الشهادة أساسا للتأويل ظنا أن نسبة الغيب إلى الشهادة هي نسبة الغائب إلى الشاهد فهو مصدر العلوم الزائفة.

وهذا هو ما أعنيه بقلب وجهة الآية فصلت 53 أساسا للجرأة على الآية آل عمران 7بالعلم اللدني الذي يتجاوز الأنبياء مع دعوى وراثة هذا العلم عنهم .

قصار الوارث يدعي وراثة ما لم يدعه الموروث: الراسخ في العلم يرث من النبي علما لم يدعه ؛ علم الغيب . فما يتجاوز الشاهد بالقياس عليه نفي للتجاوز.

وهذا العلم الزائف هو الذي يؤسس للوساطة: إذا كان بعض البشر يتميز بصفات لم يدعها حتى الأنبياء فهم سيكون وسطاء بين المؤمن وربه أكثر من الرسول.

فالرسول لم يدع وساطة بل هو مجرد مبلغ ومذكر ولا يستطيع شيئا لأحد بدليل ما قاله عن عمه . أما الأولياء فصاروا شفعاء كنسيين بالكذب على الرسول.

يدعون أنهم ورثة الأنبياء . وليس للأنبياء غير التبليغ والتذكير بما ينسى مما هو مكتوب في الفطرة . وكل ما عدا ذلك كذب على النبي بادعاء ما لم

يدعه.

وحتى في التبليغ والتذكير يستدل الرسول بمعنى أنه يجعل المخاطب حكما على مضمون الرسالة فلا يصدق إلا بالمشاركة في البحث عن الحقيقة بنفسه .

واستدلال الرسول مبني على أدلة مستمدة من نظام الآفاق والأنفس ويوجه المخاطبين لطلب حقيقة القرآن في آيات الله في الآفاق والأنفس لإكمال خطابه .

ولهذه العلة كان القرآن غنيا عن المعجزات لأن من يستدل بالنظام لا يمكن أن يعتمد على الاقناع بما يخرقه . فالمعجزات للتخويف وليست للاقتناع الحر.

وزبدة القول إن تعريف المتشابه ودعوى قابليته للتأويل من الراسخين في العلم هو الأساس النظري الذي يبني عليه أصحاب العلوم الزائفة الوساطتين .

فالراسخون في العلم وسطاء بين المؤمن وربه في رزقه الروحي سلطة تحتاج إليها الوساطة السياسية بين المؤمن ورزقه المادي : سلطانان مستبدان وفاسدان +

والسلطانان الفاسدان يتحالفان فيجعلان الدين خادما للدنيا ليس برفعها قيميا عن الإخلاد إليها بل بالتغطية عنه وإلغاء وظيفة التحرير والتنوير.

ما المقصود بالعلوم الزائفة التي تحرف الدين فتزيل دوره التحريري والتنويري وتعوضه بالوساطة التي تحول التربية إلى مرض القلوب وابتغاء

الفتن؟

نحتاج لإصلاح التربية وليس الإسلام. فهو إصلاح بالجوهر لأنه أزال علل التحريف المؤسس لسلطتي الوساطة في الرزق الروحي والمادي (الدين والسياسة).

والتربية لها حدان:

- نظري) ويتعلق بشروط المعرفة)
- وعملي) ويتعلق بشروط الأخلاق)
- وبينهما حد أوسط (حرية الفرد ومسؤوليته)
- ووصلتين : الحق والخير.

والحق يصل النظر بحرية الفرد ومسؤوليته والخير يصل العمل بهما ليكون قادرا على تعمير الأرض بوصفه مستعمرا فيها خليفة مقومين لذاته الحرة والمسؤولة.

فتكون استراتيجية التربية التي يحددها القرآن لتجنب ما يترتب على الوساطة الروحية والسياسية من أدواء هي توجيه فصلت 53 وشروط العصر لتجنب الخسر.

وتحقيق هذه الاستراتيجية يجعل كل القيم مردودة إلى الجميل وصفا لسلوك الإنسان (صبر جميل مثلا) والجليل وصفا "لسلوك" الله: فتكتمل منظومة القيم .

منظومة القيم القرآنية خمسة وليست ثلاثا :

1. الحق (للنظر)

.2 والخير) للعمل)

.3 والحرية) تشوفا لما بعدها وشرطا لما قبلها (

.+4 والجمال (كمال المعنى)

.5 والجلال (سر الوجود)

ومن دون معادلة هذه القيم لا يمكن فهم تعريف الإنسان بكونه مكرما باستعماره في الأرض وبالاستخلاف فيها رغم العلم بأنه قد يفسد فيها ويسفك الدماء .

والحرية في المنظومة القيمية هي شرط العلم والعمل المختار لا المضطر لتجنب الفساد في الأرض وسفك الدماء . لكنها مشروطة بالاشرئباب للجمال والجلال .

لا شيء أبشع من العالم لولا التشوف الإنساني للجمال والجلال فهما جوهر ما يترتب على الإيمان بذات هذه صفاتها مع الاطلاق في قيوميته ؛ الله.

فالإسلام يعتبر الوجود الإنساني استعمارا في العالم بالعلم والعمل أداتين لتعميره أو لتدميره . والتعمير يكون بالاشرئباب للجمال والجلال المطلقين .

وهما مطلقان في ذات الله ومنها يشعان على العالم فيخرج من البشاعة ويتصف بالجمال والجلال والعلم والعمل ويكتشفان أثرهما في آيات الآفاق والأنفس.

آيات الله في الآفاق والأنفس يطلبها العلم والعمل بالعلم والأخلاق في قوانين النظام الطبيعي ((رياضي (والتاريخي (خلقي (في الأعيان وفي الأذهان .

لا شيء أبشع من العالم إذا خلا من هذا الاشرئباب إلى الجمال والجلال ومحاولة الإنسان المكرم والحر إضفاءهما بطلب النظام وراء هذه البشاعة.

والنظام الذي يمثل الجمال وراء العالم ويضفي عليه المعنى رياضي بالجوهر والنظام الذي يمثل الجلال وراءه خلقي بالجوهر؛ الإسلام أو نظام الدين.

فأقول للتيسير إن الطبيعة ذات نظام رياضي (كل شيء خلقناه بقدر) والتاريخ ذو نظام خلقي (سنن لا تتبدل ولا تتحول) : فلسفة القرآن الطبيعية والتاريخية.

ورغم قولي بفلسفة القرآن الطبيعية والتاريخية فإني لا أقول بالإعجاز العلمي : حدد طبيعة النظامين وترك لنا البحث عن قوانينهما الجزئية والعمل بها .

فالقول بالإعجاز العلمي هو من صنف العلوم الزائفة: لن نجد في القرآن ما يقول لنا إنه موجود خارجه في الآفاق والأنفس وعلينا طلبه لمعرفة حقيقته .

أصحاب القول بالإعجاز العلمي قلبوا فصلت :53 هي تقول إن حقيقة القرآن فيما يرينه الله من آيات الآفاق والأنفس وهم يطلبونها من ألفاظ القرآن .

يكذبون على القرآن وعلى العلم : فهذا تاريخي بالجوهر لتغيره بحسب ما نحققه من فرضيات تؤيدها التجربة. والقرآن مطلق الحقيقة . التأويلات رجم بالغيب.

خصصت لعلوم الملة الأربعة وأساسها مجموعة من المقالات بينت أنها جميعا علوم زائفة لأنها عكست الآية 53 من فصلت وتجرأت على الآية

7من آل عمران .

لكني لا أقتصر على هذا التعليل الذي قد يظن دينيا لأنه يحتج بآيتين . تعليلي الفلسفي هو أن هذه العلوم الزائفة حالت دون تحقيق شرطي قيام الإنسان.

فهي لا تحقق شروط الاستعمار في الأرض وهي لا تحققها لتجعله أهلا للاستخلاف بمعنى تحقيق غاية الاشرئباب للجمال والجلال في حياة الفرد والجماعة.

والعلوم صنفان:

- النظرية أي الكلام والفلسفة) الميتافيزيقا (

- والعملية أي الفقه والتصوف .

- والأصل هو التفسير الذي هو علم أصولها جميعا إيجابا وسلبا .

وما أقصده بالأصل الإيجابي أي جعله بنصه دون فصل بين ظاهره وباطنه مرجعية الكلام والفقه . وأقصد بالأصل السلبي جعله ظاهرا من مرجعية باطنية وراءه.

وهذا يعني أن المقابلة بين الفقه والتصوف أو بين الشريعة والحقيقة هي بين مرجعية قرآنية فعلية وبين تقية باطنية تخفي مرجعية يعتبر القرآن ظاهرها .

وكلاهما يضطر لذلك بسبب قلب دلالة فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7. والعلة عدم تحررهم من القول بالمطابقة وإطلاق علمهم بقياس الغيب على الشهادة.

الكلام على قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 تعليل ديني نحتاج

إليه لأننا نتكلم على علوم الملة. لكن التعليل الفلسفي هو فساد نظرية المعرفة.

والواصل بين التعليلين الديني والفلسفي هو الوهم المضاعف الناتج عن القول بنظرية معرفة يتطابق فيها العلم والوجود: علم الشيء على ما هو عليه حقا .

فعلم الشيء على ما هو عليه حقا ممتنع على أي علم غير علم الله: فعلم الشيء على ما هو عليه يعني علم الوجود كله لأن كل شيء حصيلة لكل الأشياء فيه .

ولذلك فالقول بنظرية المطابقة بين علمنا والوجود تفترض وهمين؛ أ"

1. أن الوجود شفاف بإطلاق ومن ثم فلا يوجد غيب فيه

2. أن علمنا مطلق يحيط به تماما

وإدراك حقيقة هذين الوهمين هو ما تتميز به فلسفة من سميتهم فلاسفة المدرسة النقدية) الغزالي قبل الانتكاسة) وابن تيمية وابن خلدون الأصرح فالأصرح.

ولأورد نص ابن خلدون: "وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه وبينا فساد ذلك وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوي إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا") المقدمة الباب 6 الفصل 31 في إبطال الفلاسفة - الميتافيزيقا - وفساد منتحلها (.والتفاضل بين العلم

والوجود رآه ابن تيمية بعين أخرى؛ فعنده أن كل تصور يمكن أن يليه ما لا يتناهى من التصورات المتفاضلة في إدراك الموجود بغير غاية وكل دعوى المطابقة يجعل الإنسان مقياس كل شيء.

فتكون نظرية الحقيقة المطابقة مجرد قول بأساس السفسطائية: الإنسان مقياس كل شيء . لكنه بصورة ساذجة لأن السفسطة لا تقول بالمطابقة بل تنفيها .

القول بالمطابقة سفسطائية ساذجة تعتبر العقل مرآة تعكس الوجود كما هو عليه وكل العلوم الزائفة تدعي المطابقة المطلقة الممتنعة على الإنسان .

وقد يستغرب الكثير من اعتبار الفلسفة من علوم الملة: لكني لا أتكلم على الفلسفة عامة بل على فلسفة حضارة الإسلام والمسيحية في القرون الوسطى.

فكلتاهما تعتبران النص الديني ظاهر النص الفلسفي (في الغالب علم أرسطو أو أفلاطون (. ففلاسفتهم تقية أو حقيقة اعتبار الأول ظاهر باطنه الثاني .

هي إذن مواجهة بين نصين مع مضمون طبيعي وتاريخي غفل لأنه مبني على ملاحظات مما يسمى واقع بإدراك شبه علمي لعموميات تتعلق بها وتعمم بلا نقد .

شكلها أو ينحصر تفسيره الظاهرات بتأثير مجهول الطبيعة شبه سحري لنفوس وعقول سماوية باستعارة من علاقات البشر وممارساتهم الصناعية: الهيلومورفية

فيتبين أني لم أظلم الفلسفة عندما ضممتها إلى علوم الملة (عندنا وعند

المسيحيين واليهود في القرون الوسطى (: تناظر نصين بعلم لا يتجاوز الكلام.

ولذلك فهي قد كانت معيقة للعلم مثلها مثل الكلام بل أكثر لأن الكلام استمد منها نفس النموذج المعرفي وبالغ في التقية مدعيا عن الدين بالعقل .

وما جعلني أصبح عدوا لكل من يزعم العقلانية من نخبنا هو ظنهم أن تهافت الفلاسفة الذي هو بداية التفلسف الحقيقي ليس فلسفيا بل هو قتل للفلسفة.

لا كتبت رسالة الإجازة في الفلسفة حول مفهوم السببية عند الغزالي (بالفرنسية) في السوربون أخرجت من ملة الفلاسفة: كيف أفضل الغزالي على ابن رشد .

وما كتبت عن ابن تيمية وثورته الفلسفية التي تجاوزت الفلسفة القديمة والوسيطة اعتبرت رجعيا لأن أنسب ثورة لرجل صار رمزها لدى أميي الحداثة.

واعترف أني إلى الآن لا أفهم كيف يمكن لمن يفهم في الفلسفة الحديثة أن ينسب

سذاجة مدح العقل ليست عقلانية.

العقل النقدي) الغزالي في بداياته قبل أن ينكص إلى ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة وابن تيمية وابن خلدون (لا يفهمه قروسطيون حداثتهم شعارية.

وليعلم أي حداثي أن خرافة اليسار الأرسطي قياسا على اليسار الهيجلي

((قراءة ماركسية للعلاقة بين الغزالي وابن رشد (إيديولوجيا وليست علما موثوقا .

الفصل الرابع

وهكذا فبقلب دلالة فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7نشأت كل العلوم الزائفة النظرية) الفلسفة والكلام) والعملية) التصوف والفقه (بتأصيل قرآني وسني .

والتأصيل يضاعف هذه العلوم لأنها تلتفت إلى المرجعية وإلى الموضوع إيجابا وسلبا غالبا من خلال تناظر بين نصين أحدهما يعتبر ظاهرا والثاني باطنا .

وحتى الكلام السني فإنه يرد المنقول إلى المعقول لكأنه يعتبر الأول ظاهرا والثاني باطنا بمنهج التأويل وبقياس الغائب على الشاهد سذاجة معرفية.

والمعقول المزعوم لاستناده إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة (على ما هو عليه) فيما يزعمونه مطابقا لما يسمونه الواقع أو الوجود الخارجي .

فالمعقول هو توهم المعرفة التي يسمونها عقلية انعكاسا للوجود على العقل كأنه مرآة فيعمم أحكامه بقياس الغائب على الشاهد تحريفا لوظيفة المنطق .

فيقع الخلط الاستدلالي الصوري بمتغيرات هي خانات خالية إلى الاستدلال المضمون الذي يملأ هذه الخانات دون تأسيس لما يمكن تسميته بالمنطق المتعالي .

فما بين التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر يوجد أمران:

1. تأسيس تعويض المتغيرات بقيم ملئها بمضمون وجودي

2. البلوغ إلى هذه القيم الموضوعية

والأول يفترض أن قوانين المنطق مطابقة لقوانين الموجود والثاني يفترض أن للعقل نافذا إلى المعطيات المضمونية من طبيعة مختلفة عن العلاج المنطقي .

واضطر كنط لوضع المنطق المتعالي لعلاجهما واضطر أرسطو لاعتبار مبادئ المنطق مبادئ وجودية في الميتافيزيقا وإلى أمرين آخرين في التحليلات الثواني .

وما اضطر إليه في التحليلات الثواني هو ضرورة قطع التسلسل والدور بداية لتحديد نظام) البرهان) وإلى الحدس الماهوي غاية لتحديد حدوده) الحد (.

وهذه الأمور الأربعة تؤسس لنظرية المعرفة المطابقة وتتأسس عليها وهي تساعد على تنظيم الخطاب حول حقائق المعرفة العلمية ولا تسهم في اكتشافها .

فاكتشاف المعرفة العلمية مشروط بإبداعين مختلفين تماما عن المنطق الذي هو مجرد أداة للمحافظة على وحدة المضمون المنقول من المقدمة إلى النتيجة.

والمنطق ينقل النقيض من النتيجة إلى المقدمة إذا اعتبرنا المقدمة مقدما والنتيجة تاليا لأن نقيض التالي ينتج نتيجة المقدم . لا دخل له في

المضمون.

والأمران إبداعان خالصان افتراضيان يبدع شكلا متخيلا تقاس عليه بنية متخيلة للموضوع مضمونا بمبدأ التشاكل بينهما فيعد علما إذا أيدته التجربة.

إبداع شكل مجرد بلا مضمون وجودي هو ما يسميه ابن تيمية"المقدر الذهني" وفيه دون سواه يمكن للعقل أن يدعي الضرورة المنطقية والمعرفة البرهانية.

والبحث عن بنية الموضوع المتخيلة التي تشاكل هذه المقدرة الذهنية يمكن من الاستدلال في الشكل وكأنه استدلال في المضمون المعوض لمتغيرات المقدر.

لكن لا وجود لمطابقة تامة بين الشكل المبدع والمضمون المبدع حتى لو أيدته التجربة لأنها لا تؤيده بصورة ضرورية وبرهانية: تلك هي ثورة ابن تيمية.

ذلك ما يهمله المتكلمون والفلاسفة عصره: عقلانية غفلة تخلط بين شكل الكلام على المعرفة والمعرفة العلمية التي تحاول الامساك بمضمون الموضوع.

وبهذه الغفلة عن نقد مفروضاتهم يبني المتكلمون والفلاسفة معرفة أساسها المواجهة بين نصين يزعمون أحدهما نقلا بلا عقل والثاني عقلا بلا نقل.

لذلك تكلم ابن تيمية عن "صريح المعقول" بمعنى خالصه وليس بمعنى غير الضمني وهو ليس بعد علما بل يصبح علما إذا كان فيه منقول تجريبي هو مضمونه .

ذلك أن العلم العقلي له مضمون نقلي حتما (معطيات الموضوع سواء كان تجريبيا حسيا أو فرضيا عقليا (والعلم النقلي له شكل عقلي حتما (شكل المعطيات).

وكلاهما إبداع أولهما لمقدرات ذهنية والثاني لبنية متخيلة للموضوع والعلم هو التشاكل النسبي دائما بينهما بسبب الاحتكام إلى معطيات التجربة.

لكن عملية قلب فصلت 53 تلغي كل إمكانية للاحتكام إلى معطيات التجربة ومنهج التشاكل بين المقدرات الذهنية والمعطيات الخارجية فيكون العلم زائفا .

وهم يقدمون على ذلك لأنهم بدعوى الرسوخ في العلم يجعلون المتشابه موضوع معرفة نفيا للغيب وطردا لمبدأ قياس الغائب على الشاهد رغم عدم شهوده.

وأنا شبه متأكد من أن نسبة هذه الثورة لابن تيمية وابن خلدون من بعده لن يصدقها أحد من ادعياء الحداثة فهم ما يزالون في مستوى "عقلانية" ابن رشد .

وأقصى ما يمكن أن يفهموه هو المناظرة الخارجية بين نصين ظنا أن الديني مجرد إيديولوجي للعامة وأن العلم انعكاس للواقع على مرآة العقل المزعوم.

وتلك هي السذاجة التي تحرر منها ابن تيمية وابن خلدون وحاول قبلهما الغزالي ثم فاح رغم أنه مهد الطريق ووضع المفهوم الجد "طور ما وراء العقل".

وعلى هذا الأساس الواهي قلبا لفصلت 53 وجرأة على آل عمران 7 بنيت

العلوم العملية (الفقه والتصوف (ومرجعيتهما التفسيرية للقرآن والسنة إيجابا وسلبا .

فالفقه يدعي البناء الإيجابي على القرآن والسنة والتصوف سلبا بمقتضى المقابلة بين الرسوم والحقائق وبين الظاهر والباطن: بالجرأة على آل عمران 7.

كيف كان الفقه والتصوف يكونان لو طبقا فصلت 53 ولم يجرآ على آل عمران 7؟

فكلاهما يتعلقان بسلوك الإنسان فردا وجماعة مستعمرا ومستخلفا في الأرض +

فالإنسان الفرد والجماعة كلاهما ذووا كيان مضاعف : طبيعي وخلقي إذ هو ذو قيام عضوي وروحي . وكل فصل بين هذين البعدين من قيامه مناف لفصلت وآل عمران .

ففصلت تجعل مناط الفقهي والصوفي وصورتهما القرآنية لا يعلمان من النص بل من كيانه العضوي -الروحي والاجتماعي السياسي معلومهما الشاهد دون غيبهما .

واستنادا إلى ذلك اكتشف ابن خلدون علمه الجديد فسماه باعتبار هذين الوجهين: العمران البشري للحاجات المادية والاجتماع الإنساني للحاجات الروحية.

ولهذه العلة كان علمه في آن مؤلفا من وجهين من الجماعة بحسب وجهين من الفرد والجماعة: فهي مستعمرة في الأرض (عمران (

ومستخلفة فيها) اجتماع) .

فقابل بين العمران والاجتماع رتبتين في قيام الإنسان ووازاهما بالبشري والإنساني . ويغلب على الأول القانون الطبيعي وعلى الثاني القانون الخلقي .

والأول يفهم بالآفاق (الطبيعة والتاريخ في الأعيان) والثاني بالأنفس) الطبيعة والتاريخ في الأذهان :(انثروبولوجيا مشدودة إلى ما دونها وما فوقها .

وما دونها القانون الطبيعي وما فوقها القانون الخلقي : نظام العالم وشرع الله. والفرد والجماعة في صلة كونية بهما دون وساطة سلطة روحية وسياسية.

فالفرد يؤمن ويعمل صالحا والجماعة تتواصى بالحق وتتواصى بالصبر وكل الأنظمة الضرورية لذلك تنبع من الفرد والجماعة وجودا وعدما لأن الأمر أمرهما .

وذلك هو مضمون الشورى :38 فالأمر أمر الجماعة وهي تديره بالشورى . والجماعة هي المستجيبة للرب والأمر حكم ذو وظيفة اجتماعية: الإنفاق من الرزق ..

ووجوه الإنفاق تحدده الآية 177 من البقرة ضمن الصوغ التام للعقيدة وتحديد منزلة الفروض الدينية العقدية والشرعية: ليس البر. .. بل البر ...

لكن ما حصل بسبب قلب فصلت والجرأة على آل عمران هو العكس تماما: ضخمت العبادات وأهملت المعاملات وخاصة أصلها : التحرير والتثوير بالتربية والحكم .

وهذا هو أهم مشغل في المقدمة: فالتربية والحكم المستبدان والفاسدان

يديان معاني الإنسانية في الفرد والجماعة فتزول فائدة الفقه والتصوف أصلا.

لن أطيل الكلام على العمل) الفقه والتصوف) فقد خصصت للفقه عدة محاولات لعل أهمها حواري مع الشيخ البوطي حول أزمة أصول الفقه وتعليقات لاحقة.

كما لا أريد قول المزيد أكثر مما قلت في التصوف . لكني اعتقد أنهما يحولان دون شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها بعلم زائف يقودهما .

والمقدمة وشفاء السائل محاولتان خلدونيتان لعلاج ما حل بهما من فساد . كما أن الغزالي بالإحياء حاول نقد الفقهاء بالتصوف فجمع بين المرضين .

ذلك أن الكلام على إحياء علوم الدين عديم الفائدة إذا لم يقدم عليه علوم شرط الدين أي علوم الدنيا : فهذه للاستعمار في الأرض وتلك للاستخلاف .

والاستخلاف هو أن يكون الاستعمار مؤهلا للإنسان حتى يكون جديرا بأن يكون خليفة الله في الأرض محققا لما كلف به بأخلاق القرآن: فأين نحن من ذلك .

فما غلب على الفقه هو ما جعله قابلا لتوظيف الدين خدمة لحاكم الأرض وتجاهلا لحاكم السماء بتحريف شرعه والتصوف بالتخدير الخرافي والخضوع للوسيط.

بينا أن علوم الملة الأربعة زيفت بسبب تأصيلها المقلوب موجبا كان أو

سالبا في القرآن والسنة: أصول الفقه وأصول التصوف وأصول الكلام وأصول الفلسفة.

والتأصيل الموجب على الأقل في الأقوال هو ما يميز الفقه والكلام . والتأسيس السالب في الأفعال هو ما يميز التصوف والفلسفة مقابلة بين ظاهر وباطن .

أطنبت في شرح القصد بقلب دلالة فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 وبينت أن القلب يتمثل في طلب حقيقة القرآن في نصه وليس في الآفاق والأنفس موضوعه .

لذلك فبدلا من البحث في عالم الشهادة تجرأوا على آل عمران 7 ليبحثوا في عالم الغيب المحجوب بدعوى الرسوخ في العلم مضاهاة للرب القادر التأويل .

ولا زلت عاجزا عن فهم هذه الجرأة ولم أجد لها تفسيرا غير العامل الابستيمولوجي المتمثل في نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة وحصر الوجود في الإدراك.

فأي عالم بالعربية يفهم أن الواو للاستئناف وليست للعطف . وهبه تعسف شكيف يهم حينها (يقولون آمنا به كل من عند ربنا

أليس ذلك دليلا قاطعا على التسليم بالعجز عن التأويل الذي هو مقصور على الله دون سواه؟

وكل محاولة لتأويل المتشابه دليل مرض قلب وابتغاء فتنة؟

ولا يكفي أن أدعي ذلك بل فلأثبته بطبيعة علاقة هذه العلوم الزائفة بعضها

بالبعض ثم بما نتج عنها من آثار مدمرة على الحضارة الإسلامية وما تزال .

فبين الفقه والتصوف نشأت مقابلة بين الشريعة والحقيقة وبين القانون والأخلاق . فصل الفقه عن الأخلاق والحقيقة؛ وفصل التصوف عن القانون والشريعة.

والنتيجة الفساد المطلق في فلسفة العمل وبات الفقه للتحيل السياسي والتصوف للتحيل الروحي : ونشأت كنسية برأسين لخدمة سلطان الإخلاد إلى الأرض.

أصبحت السياسة خاضعة للقوى الطبيعية بإطلاق وأصبحت الأخلاق خاضعة للنفاق الصوفي الذي يستعبد الأرواح بدل تحريرها الذي من أجله جاء التذكير .

يعلم الله أن قلبي يعتصر لكني لم أعد أستطيع السكوت عما توصلت إليه خلال شروعي في تفسير القرآن الكريم : فهذا التحريف هو سلاح الثورة المضادة.

فالفقه الذي يريده القرآن أساسه فلسفة سياسية لتحرير البشرية تعاملاتهم التي ينظمها قانون أساسه خلقي وعادل في نظام سياسي السلطان فيه للأمة.

والزهد الذي يريده القرآن أساسه سياسة الذات بنفس هذه القيم في جماعة العناية بالشأن العام فيها فرض عين فيتطابق مع الفقه الذي يريده القرآن.

وبدلا من أن يكون الفقه كما يريده القرآن تحول إلى منظومة الحيل التي تبرر الموجود وتغطي عن تناقضه مع المنشود القرآني حتى أصبح مشرعا للتغلب .

والزهد بدلا من التحرر مما يستعبد الإنسان لئلا يخلد إلى الأرض صار تغييبا لفرض العين في رعاية الشأن العام وعبودية مطلقة لكنيسة الصوفية .

ولم يكن ذلك في الحالتين مسألة إرادة أفراد أو سوء قصد منهم - باستثناء الباطنية- بل هو نتيجة حتمية وغير واعية بسبب الجبن والجرأة المشار إليهما .

فهذا التحريف مقصود لدى فكر الباطنية وهو لدى غيرهم من علماء الإسلام ثمرة عدوى الباطنية: ولهذه العلة قاومت المدرسة النقدية بشدة هذا التحريف .

يخطئ من يتصور مقاومة المدرسة النقدية للكلام والفلسفة والتصوف رفضا للعقل كما يزعم ادعياء الحداثة: فهم يقاومون علوم الباطنية المزيفة للعلوم .

وكلما أردت أن أشاهد مسرحيات هزلية قرأت لعلماني أو حداثي يتكلم على عقلانية الاعتزال والرشدية وعلى عمق التصوف وخاصة لدى أدعياء الشعر الحديث .

فمن عال كتابتي للشعر المطلق والأعجاز القرآني . فلا أحد من النظامين الجدد يفهم معنى الشعر الذي لم يعد قانون: أجمل الشعر أكذبه بل أسماه أصدقه .

ونفس ما وصفت في العلاقة التقابلية بين الفقه والتصوف ونتيجتها يصح على العلاقة التقابلية بين الكلام والفلسفة ونتيجتها لكن بين الإيمان والعلم .

ما حصل بين القانون والأخلاق وبين الشريعة والحقيقة فأفسد الفلسفة العملية في حضارتنا ؛ حصل بين العلم والإيمان فأفسد الفلسفة النظرية فيها

كذلك .

لم يبق الإيمان تجاوزا للعلم دون نسبه بل صار معارضا له ولم يبق العلم وعيا بحدوده لا يستقر إلا بالإيمان بسبب صراع المتكلم والفيلسوف في النظر.

فتناظر الصراعان:

1. بين الفقيه والمتصوف فأفسد فلسفة العمل .

2. بين المتكلم والفيلسوف فأفسد فلسفة النظر والنتيجة فقدنا شروط القيام

ومن فقد شروط القيام المستقل لا يمكن أن يكون عابدا لربه بل هو يصبح عابدا للمتحكم في شروط قيامه فيصير عبدا لعبد : وهذا هو جوهر التحريف الديني.

كل المسلمين اليوم أفرادا وجماعات عبيد لعباد وليسوا عبدة لله؛ فمن تكون جماعته عاجزة عن حماية ذاتها ورعايتها يصبح عبدا لمن يحميه ويرعاه.

والعلة أن الأمة بسبب هذه العلوم الزائفة أصبحت عديمة الفاعلية المشروطة في استعمارها في الأرض وأهلية الاستخلاف فيها : دولها محميات بلا سيادة.

فالسيادة نتيجة لفلسفة العمل وفلسفة النظر شرطين للفرد والجماعة القادرين على تعمير الأرض بقيم تؤهلها للاستخلاف الذي لا يستأهله إلا الأحرار.

ولينظر القارئ من حوله وسيجد أن جل الفقهاء وكل المتصوفة وجل المتكلمين وكل الفلاسفة في لحظتنا هم مع الاستبداد والفساد بسبب

علومهم الزائفة.

لكن الأخطر هو أن هذه الظاهرة لا تقتصر على الحكام فحتى المعارضات يحكمها نفس الخاصية: فأمراء الحرب كمعارضة باسم الإسلام يحكمهم الفقه الفاسد .

والأنظمة والاستعمار يستعين بتصوف الزهد الفاسد . والحداثيون باسم الفلسفة الفاسدة يحالفون الأنظمة الفاسدة ومن يعارض منهم مثل أمراء الحرب.

وإذن فالأمراض التي أصفها لا تتعلق بما مضى فحسب بل هي ماتزال سيدة الوضعية القانونية والخلقية والإيمانية والعلمية في مناخنا الروحي والثقافي.

لذلك فما أكتبه ليس تاريخا للماضي فحسب بل هو تفسير لما يجري في الحاضر وخاصة في معركة التحرير والتحرر التي تخوضها الأمة دون تأسيس نظري واضح .

هدفي مما أكتب في مسألة الإصلاح الديني هو التأسيس النظري لشروط الاستئناف الذي تستعيد فيه الأمة دورها الكوني طلبا للتحرير بعبادة رب العباد .

والآن وصلت إلى غاية البحث: ينبغي أن أشرح قصدي من تعديد طبيعة المشروع القرآني بكونه "استراتيجية التوحيد" ودور الرسول فيه "بمنطق السياسة .

فالتحضير (منذ 2002 في ماليزيا) عنوانه "استراتيجية القرآن التوحيدية

ومنطق السياسة المحمدية" واعتبرته فلسفيا لأنه بحث في نظام وليس شرحا لألفاظ .

وما أقصده بمنطق السياسة المحمدية هو تعديد جامع مانع لمفهوم السنة النبوية. لكني لن أستطيع شرح ذلك من دون بيان الحاجة لدراسة القانون لفهمه .

كل خلاف حول دور السنة علته الجهل بفلسفة القانون : فالسياسة هي التربية والحكم أو دور الوازعين الذاتي والأجنبي بلغة ابن خلدون وتلك هي السنة.

وقد اضطررت لدراسة القانون سنتين كاملتين في باريس لفهم هذا الأمر، منطق السياسة المحمدية هو العلاقة بين التربية والحكم في بناء دولة الأحرار.

إنها عكس ما اعتبره ابن خلدون علة لفساد معاني الإنسانية. منطق السياسة المحمدية هو إصلاح معاني الإنسانية في كل فرد وجماعة بشرية في العالم كله .

فمحمد لم يكن مكلفا بتبليغ الرسالة الكونية فحسب (استراتيجية توحيد الإنسانية يابعد أي النساء1 والحجرات13 (بل تكوين دولة عينة تطبقها : مشروع الإسلام .

فأولا لا يمكن أن يوجد تشريع مضاعف واحد لله والثاني للنبي بل يوجد درجات في نفس التشريع كما في القانون الوضعي في السياسة أي التربية والحكم

فشكل تشريع بعضه دستوري وبعضه قانوني والثاني تطبيقي للأول . وهو بدوره يحتاج إلى أحكام تطبيقية وإلى إجراءات تنفيذية. والأولان للقرآن دون سواه.

والسنة للثانيين : أحكام تطبيقية للقوانين التي تطبق الدستور القرآني وذلك في مستوى قوانين التطبيق وإجراءات التنفيذ وذلك في التربية والحكم .

صحيح أن القانون الوضعي لا ينشغل بمسألة التربية ويكاد يقتصر على الحكم وهو يضمها إلى الحكم غافلا عن تجاوزها الوازع الأجنبي إلى الذاتي .

وذلك من نتائج الفصل بين السياسي والروحي في الممارسة السياسية ورد ذلك إلى الممارسة الاجتماعية لجعلها من قضايا المجتمع المدني وجدلياته .

المهم هو تجديد دور السنة: هي سياسة تفصل أحكام الدستور القرآني والقوانين التي اشتقت منه في مجاليها المتعلق بالوازع الذاتي وبالوازع الأجنبي.

وما يتعلق بالوازع الذاتي هو التربية وما يتعلق بالوازع الأجنبي هو الحكم وابن خلدون يسمي الثاني الأحكام السلطانية والأول الأحكام الشرعية.

والمشكل المعرفي العقدي هو هذا السؤال: هل الأحكام التطبيقية التي يسنها الرسول هي من الوحي الذي تلقاه الرسول أم من اجتهاده كمرب وحاكم؟

والاشكال على أهميته لا يقلل من دور السنة: فلا يمكن لأي عاقل مهما

تجبر وتكبر أن يدعي أنه حتى في الاجتهاد السياسي تربية وحكما أفهم من الرسول.

فمجرد القدرة على جمع عرب الجاهلية -كما هم الآن -معجزة سياسية تربية وحكما . وبناء دولة كونية معجزة كونية ومن ثم فكل من يقلل من شأن السنة غبي .

فالاجتهادات النبوية-تسليما جدليا بأنها ليست وحيا -لا ينبغي النظر إليها مضمونيا في أعيانها بل في نسبتها إلى ما عالجته من قضايا مطلقة الصلوحية.

وأقصد الجواب عن السؤال التالي : صفة سياسة الرسول كيف ربى وكيف حكم؟

هل كانت تربيته وحكمه يستندان إلى الاستبداد والفساد على الفرد والجماعة؟

وهذه السياسة هل صاغت الدستور بما يتسق مع قيم القرآن وأحكامه أم بخلاف ذلك) الصحيفة) وهل كان صحابته من عرق واحد أم ممثلين للإنسانية كلها؟

بهذا ينحل مشكل الحديث، القرآن هو الأصل والسنة هي تطبيقه في التربية والحكم وكل ما لا علاقة له بالأصل أو ما يعارضه ليس منه أو يؤول ليكون منه .

عالجنا قضية الجبن والجرأة. ويبقى علينا تأصيل الفقه والزهد والكلام والفلسفة للوصل بين القانون والأخلاق والعلم والإيمان باستراتيجية القرآن.

سنخصص له سلسلة أخرى من البحوث تحدد طبيعة قراءة القرآن بوصفه

استراتيجية توحيد البشرية بالتوحيد الديني المطبق في التاريخ: النساء 1 والحجرات 13

إنه القصد بالشهادة على العالمين وشهادة الرسول علينا في تحقيقنا لهذه الاستراتيجية التوحيدية التي تحرر البشرية من الاستعمار المدمر بالمعمر.

أنهيت الكلام على الإصلاح الديني الذي لا يحتاج إليه الإسلام بخلاف الأديان الأخرى لأنه هو إصلاحها وإن لم تدركه إلى الآن وبينت أدواءنا وعلاجها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجعة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

مواضعات مفهومية في تأسيس القرآن للواحد في الديني والفلسفي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

58 صفحة

الفهرس

الفصل الثالث 30
الفصل الرابع 50

توذس ب -26-09 /1441 19-05-2020 الأ سماء والبيان

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

- الفصل الأول - استوفيت الكلام في الوصل بين فتوحات شيخ الإسلام ابن تيمية بما يسد ثغرات تفصل بينها فيمكن من فهمها بصورة أوضح اعتمادا على نسقية مفهومية . ولم يبق لي ما أقوله في دوره الذي أطلت فيه الكلام في ضميمة المثالية الألمانية . وأريد الآن أن أعود إلى هذه الروابط النظرية التي أضفت شرعية النسق النظري على فكره لمزيد التعميق لأن الكثير منها ما يزال في مرحلة الامتحان . فقد استعملت الكثير من المفهومات ليست من الاصطلاح الفلسفي المعهود بسبب نكوص الفاسفة إلى سرديات تاريخية حول بعض النكت إما البيوغرافية أو المنتسبة إلى موضة الكلام على آراء المشاهير بالشذود في أمهات المسائل . وسأكتفي اليوم بمفهومين غريبين لأن كلا منهما مؤلف من مفهومين ما يجعلهما مفهومين مركبين وليسا بسيطين بخلاف المعتاد . فالمفهوم يكون عادة ذا وحدة تخبط بعناصره التي تتبعها وليس مؤلفا من مفهومين يبدوان من سجلين مختلفين : . الأول هو النظر والعقد . والثاني هو العمل والشرع. والمفهوم الموحد للنظر والعقد هو معنى طلب الحقيقة في الفكر الفلسفي . فالنظر يطالب الحقيقية ليصل إلى ما يعتقد أنه الحقيقة. فيكون العنصر الثاني غاية والعنصر الاول أداة. ما يعني أن المفهوم المركب هو المفهوم الذي

يعتبر التلازم بين الأداة والغاية في المعرفة الإنسانية غير قابلين للفصل : فالنظر أداة لغاية هي الحقيقة ولا ينفصلان لكأن الأول هو الطريق والثاني هو نهايته. وهذا التلازم بخلاف ما يكون عليه العمل مفاده أن الغاية في هذا الأخير ليست بالضرورة متلازمة مع أداة معينة لأنها تستعمل الأدوات المتاحة التي حققها النظر والعقد والتي هي في الغالب ثمرة سابقة عليها ويتم تحصيلها في مسعى النظر إلى تحقيق العقد في حقيقة ما

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

يعني في النهاية أن مفهوم "العمل والشرع" هو الغاية وأن "النظر والعقد" هو الأداة في تجهيز الإنسان للتعمير والاستخلاف .

فيكون" العمل والشرع" هو الفلسفة العملية التي هي الغاية من "النظر والعقد" أو الفلسفة النظرية. وبذلك يكون العمل عملا على عالم . ونسب هذه العلاقة دينية. لكنها تعكس فتأخر المقدم في الفلسفة وتقدم المؤخر. بمعنى أن الفلسفة العملية التي هي الغاية مقدمة على الفلسفة النظرية لأنها تختار من بين حلولها الأدوات المناسبة للعمل المزمع بالمفاضلة بين النظريات والعقائد .

والآن فلأشرع في شرح المفهوم المركب الأول "النظر والعقد" بما تكلمت عليه من تمييز بين المضمون الوجودي والكثافة الوجودية المناظرين لمضمون القضية وللموقف القضوي. وهذان مفهومان معلومان ومعهودان . لكنهما غير محللين بما يبين الفرق بينهما . فقد جرت العادة الكلام عليهما دون مضاعفة أي منهما. لكني ضاعفتهما لأني ميزت بين الموقف من

النظر والموقف من العقد في المفهوم المؤلف الواحد .

فنحن أمام أربعة عناصر اثنين في النظر والعقد واثنين في العمل والشرع وكلها ذات أصل يوحدها في كيان الإنسان أي تجهيزه لمهمتيه . ولننظر في الاثنين الاولين . عندنا المضمون الوجودي الذي يناظر المضمون القضوي ويكون مع رفع الحكم بالوجود مقتصرا على مضمون النظرية من حيث بنيانها المنطقي ثم نفس المضمون مع الحكم بالوجود من حيث ما سميته بالكثافة الوجودية التي تجعل الإنسان يصدق أن موضوع النظرية موجود فعلا وليس مجرد ظاهرة ذهنية . وإذن عندنا ظاهرة ذهنية وظاهرة خارجية.

وللفكر موقف منهما كليهما . فالموقف القضوي الأول موقف من تناسق النظرية مع رفع الحكم في ما يخص الوجود وعدمه . والموقف القضوي من الثاني موقف يحدد درجة تصديق مطابقة المفهوم للماصدق الموجود فعلا خارج النظرية بالقول أظن أعتقد أرجح إلخ.. أن هذه النظرية تتعلق بموضوع فعلي خارج ذهن صاحبها وهو ما يوصف بواقع الموضوع الخارجي .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

وبذلك يتبين أن الموقف القضوي من المضمون الوجودي غير الموقف القضوي من الكثافة الوجودية لأن الثاني ينتقل من بنية المفهوم إلى وجود الماصدق وهو العقد . أما الأول فيقتصر على بنية المفهوم من حيث نسيجه المنطقي وتناسقه الذي يضفي عليه المعنى دون تعلقه بمرجعية هي ماصدقه

في الوجود الخارجي .

ولابد من التنبيه إلى خطأ شائع حول المفهوم . فهو ليس بديل التصور كما يتوهم بعض المترجمين لـ"كونسابت" أو لـ"بجريف" كما يحاول المتفاقهون الذين وضعوا كلمة "أفهوم" التي لا تعني شيئا في العربية. فالمفهوم هو الوجه المعنوي من التصور وهو متلازم مع الوجه الموضوعي أو الماصدق الذي يعرفه المفهوم.

فالتصور مفهوم متلازم مع ماصدق . والفصل بينهما هو الذي يحول المفهوم إلى معنى ذهني ينظر إليه بتعليق الحكم في القول بوجوده أو بعدمه أي بمعزل عن مرجع وجودي لأنه ينتج عن رفع الحكم بوضع المعنى موجودا خارج الذهن . والعملية تسمى عملية رفع الحكم في الفينومينولوجيا لفحص المعنى من حيث نسيجه المعنوي وتناسقه المنطقي قبل الجزم بوجوده أو بعدمه .

فيترتب على ذلك ضرورة التمييز بين مضمون القضية في حالة رفع الحكم عن مضمونها في حالة وضع الحكم . وهو ما يترتب عليه التمييز بين حالتين من النظر في مضمون القضية وبالتالي التمييز بين موقفين قضويين أحدهما يتعلق بدرجات القبول بالتحليل الذهني والثاني يتعلق بدرجات التصديق بمطابقته للموضوع الذي يعرفه المفهوم.

والأول هو النظر. والثاني هو العقد .

التصور الواحد الذي يتألف منهما بوصف النظر أداة والعقد غاية في كل معرفة. ولولا ذلك لما احتجنا للمنطق ولكانت التجربة الغفلة كافية كما في حالة من يتصور الإدراكات الحسية عاكسة لما يسميه الواقع فيكون موقفه

القضوي مبنيا على شعور بالكثافة الوجودية أو بتأثير الموضوع فيه دون أن يكون فاهما للمضمون الوجودي.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

+ -فالمدارك الحسية تحتوي على الكثافة الوجودية الأسمى في المدارك الغفلة . وهي التي تمثل ما يسمونه "الواقع الملموس". والفلسفة والدين كلاهما يقلب الأمر فهو يعتبرها محتوية على الكثافة الوجودية الأدنى لأنها لا تكتفي بنفسها . فأعماقها هي مجال النظر الباحث في المضمون القضوي المعلل لقيامه .

وتلك هي علة التلازم بين النظر أداة والعقد غاية. فتكون النظر أداة تحرير العقد من الغفلة وإيصاله اليقظ الذي يبحث في ما وراء الظاهر الحسي ليبلغ إلى الباطن الحدسي سواء بالمعنى المعرفي أو بالمعنى القيمي في الفلسفة وفي الدين على حد سواء . تلك هي وحدة الفكر الإنساني الفلسفي والديني .

وبذلك تسقط خرافة المقابلة بين العقل والنقل . فأصحاب هذه الخرافة يعتقدون أن العقل هو النظر والنقل هو العقد . فيكون العقل نظرا دون عقد في الغاية والنقل عقدا دون نظر في الغاية. وحتى يفهم القارئ فلنسأل : هل العقل يمكن أن يعلم من دون ماصدق فعلي للمفهوم الذي يعلمه؟ ولنسأل هل النقل يمكن أن يعلم من دون مفهوم تصوري للموضوع الذي يعلمه؟

وإذن فإذا سلمنا بوجود فرق بينهما فهو لا يتعلق بالعقل أو النقل لأن كليهما عقلي ونقلي دائما أي إن كل فكر دينيا كان أو فلسفيا لابد له من

شكل عقلي ومضمون نقلي . وهو في الفلسفة التجربة الطبيعية وفي الدين التجربة الروحية. والشكل واحد في الحالتين أي تحليل المضمون القضوي لتحديد الموقف القضوي أو تحليل المضمون الوجودي لتحديد الكثافة الوجودية التي يعبر عنها الموقف القضوي .

فالموقف القضوي ليس تحكميا إلا في الأيديولوجيا . لكنه في العالم فلسفيا كان أو دينيا يعتمد على تقدير الكثافة الوجودية التي يمثلها المصادق المناسب للمفهوم في التصور. فإدراك الكثافة الوجودية هو المحدد للموقف القضوي في الفلسفة والدين على حد سواء . ولا فرق بينهما فكلاهما مؤلف حتما من نظر وعقد حتما .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

وكل من يعكس فيبدأ بالعقد ثم يذهب إلى النظر فإنه يكون في إحدى الوضعيتين التاليتين : فهو إما يبحث عن الحقيقة حقا أي عن مدى التلاؤم الممكن بين المفهوم والماصدق لتأسيس عقده في ضوء نظره أو العكس لا يبحث عن الحقيقة بل تأييد عقده بتحريف نظره ليسند عقده . وهذه هي الوضعية الغالبة في الفكر الإنساني إذ لا توجد لوحة بيضاء "تبولا رازا" لعسر التحرر من العقائد المسبقة وهو معنى محاولة التحررمن التوظيف الأيديولوجي وإذن فالموقف العلمي في الدين أو الفلسفة لا بد أن يكون جهدا متواصلا للتحرر من العقد المسبق الذي لم يتأسس على نقد ونظر أمين في أسسه أي في التناظر الممكن بين مكونات المفهوم ومكونات الماصدق . والأول عمل منطقي ورياضي لتناسق النظر . والثاني عمل

حسي وتجريبي لتناسق الوقائع . والتجربة تكون إما حسية أو روحية. وكلتاهما ذات وجاهة والمشكل هو أن التجربة الحسية تبدو حاصلة على ما يشبه الإجماع بخلاف التجربة الروحية. وقد ذكرنا العلة وهي أن المدارك الحسية هي الأسمى من حيث تأثير الكثافة الوجودية في وعي الإنسان مهما حاول أن يتخلص من سلطان المحسوسات عليه لأنها جزء مقوم من كيانه الذي هو في علاقة مع العالم الخارجي إذ إن كيانه العضوي حاس ومحسوس آن واحد؛ ويعسر أن يشك الإنسان في كيانه العضوي المحسوس.

لكن التجربة الروحية ليست في متناول الجميع رغم أن الجميع له روح مثلما له بدن . فكما بينت كلنا نرى . لكن لسنا كلنا مالكين لعين الرسام التي ترى جمال الشكل . وكلنا نسمع لكن لسنا كلنا مالكين لأذن الموسيقار التي تسمع جمال الصوت . وأعمق من ذلك لسنا كلنا مدركين لآيات الجلال وراء نظام خلق الطبيعة أو لآيات الجلال وراء نظام أمر التاريخ؛ أي ما نعتبره فعل الإرادة الإلهية الحرة .

إدراك جمال الشكل وجمال الصوت قابلان للصوغ الرياضي كما أسلفنا. لكن كيف نصف إدراك الجلال الكامن في الطبيعي (جلال الخلق ونظام الضرورة) والجلال الكامن في

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

لأن صوغهما يجمع بين الجمال والجلال وبين الحرية المطلقة المؤسسة للضرورة في الطبيعة وللحرية في التاريخ: وتلك هي بنية القرآن التي اعتقد

أني قد اكتشفتها ولا فخر.

وقد حاولت أن أبين ذلك في كتاب "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" أين بينت أن الجلال هو إطلاق الجمال بالتناظر بين مقوميهما لأن الوجود أولا وكونه على ما هو عليه ثانيا لا يكفي لفهمهما الضرورة المنطقية والرياضية إذ هما أحد الممكنات في اللامتناهي . جمال الرسم وجمال الصوت يناظران جلال الكون الذي يعبر عما وراء أفعال الوجود الطبيعي وجلال الحضارة التي تعبر عما وراء أفعال الوجود التاريخي . وإدراكاتها العلمية وانجازاتها العملية هي العبادة المثلى لأنهما هما فعل تحقيق التعمير والاستخلاف .

والادراكات الأربعة التي تمثل العبادة هي جوهر الإنسان من حيث هو كيان محقق لذاته بالوعي بها اجتهادا أولا وبالعمل بها جهادا ثانيا وهو معنى كونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . ولما كان الله يقول إنه لم يخلق الإنس والجن إلا ليعبدوه فتلازم وجهي مهمته هذين هو جوهر العبادة . فمن لا يدركها هو الناسي لما فطر عليه ليكون مشدودا إليها ومن لا ينجزها هو العاصي فلا يرى وراء الحواس الحوادث وخاصة الجمال الشكلي والجمال الصوتي ومن ثم فهو لا يرتقي إلى ما هو أسمى أي جلال ما بعد الأفعال الطبيعية وجلال وما بعد الأفعال التاريخية .

وهي أربعتها علاقة غير مباشرة بالرب تعيد الإنسان إلى علاقته المباشرة به أي قلب المعادلة الوجودية. فيكون بذلك هو الآية الكبرى التي تدرك الآيات الشرعية الأربعة أي جمال الشكل وجمال الصوت وجلال آيات نظام الطبيعة وجلال آيات نظام التاريخ ومن ثم فمهمة الإنسان هي علم

هذه الآيات الأربعة المتشعبة عنه أصلا لإدراكها بعلمه وتحقيقها في عمله : الاستخلاف .

والان نمر إلى المفهوم الثاني "العمل والشرع" بعد المفهوم الاول "النظر والعقد". وهو المفهوم الثاني المؤلف من مفهومين متلازمين تلازم النظر والعقد في المفهوم السابق . فيكون

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

لنشرع . وكلاهما فعل جماعي ؛ أشار إليهما القرآن في سورة العصر بالتواصي بالحق لمعرفته بتعاون الناظرين وبالتواصي بالصبر لتحقيقه بتعاون العاملين .

والعبادة هي إذن التواصي بالحق لمعرفة الحقيقة أو للتخلص من الغفلة والنسيان والتواصي بالصبر لتحقيقها في التاريخ الفعلي أو للتخلص من العصيان . ولا يمكن أن يحصل ذلك من دون أن يكون المشارك فيهما مؤمنا (النظر والعقد) وعاملا صالحا (العمل والشرع) . فيكون ما كلف به الإنسان عبادة هو التحرر من الخسر الذي أوجب إعادة تأهيله والمهمة الأولى هي أن يكون مبدع شروط قيامه العضوي وهو تعمير الأرض ورعايتها . والثانية هي أن يكون مبدع شروط أهليته للاستخلاف بأن يجعل التعمير معتمدا على اكتشاف قوانين الطبيعة باجتهاده النظري وهي ما يناظر عين الرسام وعلى اكتشاف سنن التاريخ بجهاده العملي وهي ما يناظر أذن الموسيقار. فيرى آيات الآفاق ويسمع آيات الأنفس (فصلت 53 (: لاختبار أهليته للاستخلاف .

علينا الآن أن نشرح العلاقة بين العمل والشرع مقومي المفهوم الثاني كما شرحنا العلاقة بين النظر والعقد مقومي المفهوم الاول وأن نحلل طبيعة التلازم بين مقومي كلا المفهومين . فما هي علاقة العمل والشرع وما هي طبيعة التلازم بينهما؟ قلنا إن العمل أداة والشرع غاية. وهذا يبدو غريبا إذ في العادة يعتبر الشرع أداة العمل لكن الدين والفلسفة يعكسان العادة كما في المسألة السابقة .

رأينا في المسألة السابقة أن الفكر الغفل ينطلق من العقد ليجعل النظر مجرد أداة لدعم ما يعتقده فيحرفه حتى يصبح أداة تأسيس الابتعاد عن الحقيقة وليس الوصول إليها وذلك هو معنى الإيديولوجيا . في مسألتنا التشريع الغفل يجعل العمل الفاسد أداة لفرض تشريع يعرف الحقيقة ولا يحققها أي إن نظير الإيديولوجيا هو العائق الصادق لأنها تحول دون طلب الحقيقة هو الاستبداد ضد العمل الصالح لأنه يحول دون تحقيق الحقيقة .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

للتواصي بالحق حتى حال دون تحريف الاعتقاد من أجل الوصول إلى الحقيقة بالاجتهاد الجماعي والعمل أداة تحرير الإنسان من تعريف تحقيق الحقيقة ومن هنا الحاجة إلى التواصي بالصبر حتى يحال دون تحريف التشريع: تحرر من الإيديولوجيا وتحرر من الاستبداد شرطي الإيمان والعمل الصالح.

والآن أجدني مضطرا لذكر أمر محير وهو أن العمل ليس قسيم النظر إلا بصورة عامية ولضرورة التحليل المجرد لكنه فلسفيا ودينيا يشمل النظر.

ففعل النظر هو بدوره عمل . لكنه ليس بالجوارح بل بالذهن . وهو ليس عملا في الأشياء بل عمل في ما يستعمله الإنسان من رموز للتفكير فيها تكون بدائل من الأشياء كمن يحسب ما يملك بحسبان الأوراق النقدية.

وهذه الخاصية هي الظاهرة الأساسية المميزة للإنسان عن كل ما عداه من الكائنات الحية. كل ما نعلمه منها بخلاف الإنسان لا يتعامل إلا مع الأشياء نفسها كما يدركها إلا الإنسان فهو له تعاملان بجوارحه مع ما يدركه منها حاضرة بذاتها خارج ذهنه أو ذهنه مع ما يدركه من رموزها في حضورها أو في غيابها . لكأن الرموز تنوب الأشياء في عمل الذهن. ولذلك فللإنسان مهما كان أميا عالمان:

1 . عالم يكون فيه متعاملا مع كل شيء مما يدركه بكيانه العضوي أو بجوارحه معه كشيء 2 . ويكون فيه متعاملا معه بذهنه كاسم لذلك الشيء في ثقافته أو اختصاصه يرمز إليه به مسلما بالتناظر التام بين الشيء ورمزه أو اسمه ومن ثم فالعملية الذهنية شاملة للرمز الحاضر والشيء الذي يكون حاضرا باسمه رغم غياب عينه الفعلي .

ومثلما أخذت مثال عملياتنا الحسابية على العملة لحساب الثروة المادية أو لتقدير المقتنيات الممكنة بفضلها فانه يمكن أخذ الكلمة لحاسب أسماء الأشياء في العملية الذهنية سواء كانت حاضرة أو غائبة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

والفرض المؤسس للعمليتين هو اعتبار الشيء واسمه قابلين للتناوب أحدهما ينوب الثاني في الحضور إلى الذهن الذي هو العامل المشترك بين النظر

والعمل بوجهيه الفعلي والرمزي: فلنحاول فهم المسألة المعقدة رغم أن جميع البشر يمارسونها عامة وخاصة لا فرق .

ويمكن فهمها اعتمادا على مثال المقارنة بين التبادل المعتمد على المقايضة والتبادل المعتمد على العملة وسيطا فيه . فنوع التبادل الاول يتعامل مع الأشياء التي يتم تبادلها؛ والنوع الثاني يتعامل مع ما يرمز إلى الشيء عامة وهي قيمته بالعملة التي هي مواضعة لوسيط بين الأشياء التي تتحدد قيمها في التبادل لسد الحاجات . والعملية في الذهن لا تتعلق بالتبادل بل بالتواصل . ويمكن أن يكون مثل المقايضة بالإشارة إلى الأشياء دون رموز لسانية أو بالعبارة اللسانية في حضورها أو في غيابها: فتكون ألفاظ اللسان مثل أوراق العملة حوامل لقيم في التبادل مادية وفي التواصل معنوية.

وامكانية التبادل في غياب الشيء وإمكانية التواصل في غياب الشيء بفضل العملة في التبادل للتحرر من المقاضية التي تقتضي حضور الشيء وبفضل الكلمة في التواصل للتحرر من الإشارة التي تقتضي حضور الشيء هذه الامكانية في حالتي التبادل والتواصل هي التي تجعل العمل بالجوارح على الأشياء ليس هو العمل الوحيد بل هو يقع بالذهن على رموزها كذلك .

فنفهم معنى "علمه الاسماء كلها" أي علمه القدرة على التسمية التي تجعل الامرين ممكنين . وبعبارة وجيزة فإن العمل يكون بالبدن ويكون بالذهن والأول شديد المحدودية بالقياس إلى الثاني لأنه يحرر من عائق المكان والزمان والتعين المادي والتعين المعنوي فيمثل قوة التجريد الأقصى . والتواصل المعنوي مشروط في التبادل المادي عند الإنسان حتى في العمل بالجوارح عندما يصبح عادة تنجزها الجوارح دون تفكير لأنه صار فعلا آليا

أي ملكة وعادة وهو من شروط تفرغ الذهن لعملية أشمل هي عملية تنظيم الأعمال المتكاملة حين

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

ويمكن لهذا التنظيم هو نفسه أن يصبح عادة عندما يتحول إلى عادة نظام جاهز يتعود عليه الإنسان مثل كل الأفعال المتكاملة في انجاز شيء ما كما نلاحظ ذلك مثلا في أي مهارة بدنية كما في سلسلة من الحركات الرياضية أو من الافعال الصناعية أو عمل متكامل صار التمكن من سلسلة العناصر التي انتظمت فيه عادة تنجزها الجوارح بصورة آلية. وهذا هو سر الروبوتات المبرمجة.

وبهذا المعنى فالمفهوم الأول أي النظر في الرموز والعقد في ما يوصل إليه من تجديد ما يجدر اعتقاده في المسألة المنظور فيها يعتبر جزءا مقوما للمفهوم الثاني أي لمفهوم العمل والشرع . ففي أي عمل القياسات العينية لعناصر موضوعه المعتبرة ليست إلا تعيينا يجري أولا في رموزها التي نعلمها بها . مثال ذلك بناء بيت أو جسر. فالقياسات النظرية سابقة على القياسات التطبيقية على العين شرط الانجاز الفعلي .

والرموز التي نعلم بها الأشياء أمور ذهنية تتعامل مع الاسماء وليس مع الأشياء بعد أن وضعت رموزا لها تمكن من اعتماد التناظر بين الرموز والمرموزات بحيث يكون أحدهما منعكسا على ثانيهما كما في الكيمياء . فما نجريه من تفاعل بين رموزها في لغة الكيمياء ننتظر حصوله في التفاعل الكيمياوي نفسه في الواقع الفعلي .

وهذا يقتضي أن يكون النظر قد تخلص من الإدراك الغفل وصار رامزا لما صار يعتقد بالبحث العلمي أنه "حقيقة" الشيء على الأقل إلى حين المزيد من التقدم في معرفة حقيقة الشيء الذي نتعامل مع رمزه وكأنه مطابق له مع العلم بأن المطابقة التامة مستحيلة ولهذه العلة فالمطابقة يمكن اعتبارها غاية في نهاية الوصول إليها يقتضي قطع اللامتناهي . وإذن فغاية كل نظر من حيث هو عمل أو موصل إلى عمل هو طلب الممكن من مطابقة الحقيقة. والإنسان لا يمكن أن يستقر له قيام من دون الاعتقاد في شيء ما ركيزة لثبات هو علة الاستقرار حتى ولو كان على خطأ. ولذلك فالاعتقاد يعتبر الدرجة الأسمى في الموقف القضوي التابع لتأثير الكثافة الوجودية ومن ثم فهو خاضع لتقييم المواقف القضوية فيكون

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

بالتالي خاضعا لقيم الأحكام الخمسة في تقدير أفعال العباد . فالإنسان لا يخلو كل فعل من:

1 . الاعتقاد في الامتناع

2 . الاعتقاد في الوجوب

3. الاعتقاد في المكروه

4+ . الاعتقاد في المندوب أو

5. الاعتقاد في اللامحدد بالقيم الأربع السابقة وهو بنحو ما اعتقاد في المباح أو الاعتقاد الصفري.

وقد يعجب الكثير كيف أرجع النظر إلى غايته إلى أحكام الفعل منطبقة على غايته التي هي العقد؟ لكن الأمر يتعلق بتحديد المواقف القضوية التي تترتب على تأثير الاعتقاد في الكثافة الوجودية . والمواقف القضوية أفعال إنسانية وأحكامها هي أحكام أفعال الانسان الحرة أي التشريعية بصرف النظر عن كونه متدينا أو غير متدين لأن الانسان في كل الأحوال شارع نفسه في أفعاله الحرة حتى لو كان تابعا لتشريع سماوي أو لتشريع وضعي . ولا بد له من حيث هو مشرع ذاته في تصنيف الافعال من أن يعتقد أحد الأحكام الخمسة وهي بمقتضى اعتقاده وليست بطبعها لأنها حرة وليست مضطرة .

ففي غاية النظر يصل الإنسان إلى اعتقاد في حقيقة ما بوصفها إما ممتنعة أو واجبة أو مكروهة أو مندوبة أو مباحة. والحكم الاخير يعني أنها ليست أيا من الاحكام الاربعة الاخرى . وأكثر من ذلك فإنه عند الاضطرار يجعلها كلها مباحة فيفقدها بقية الأحكام . وهذا نص قرآني : عند الضرورة كل المحرمات تصبح اتيانها مباحا وكل الواجبات يصبح تركها مباحا . وهذا يحصل في الحروب مثلا وفي التعامل مع الأحكام القيمية والمعرفية . وبذلك فالنظر والعقد جزء من العمل الذي يعيد إلى الشرع الذاتي لأن الإنسان حر إذ هو يمكن أن يطيع الشرع السماوي أو الأرضي أو أن يعصيهما ولا يكون ذلك ممكنا من دون أن يصبح شارعا لنفسه . فالشرع هنا ليس القصد به الشرع بمعناه الديني المعتاد ولا بمعناه

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

الوضعي المعتاد بل بمعناه المعبر عن التشريع الذاتي سواء كان سويا كالذي يوصل إليه النظر الباحث عن الحقيقة الطبيعية والتاريخية بالتحرر من الإيديولوجيا ومن الاستبداد أو غير سوي مترتب على الهوى . وهذا التحرر لا يتحقق من دون ماوراء الطبيعة وما وراء التاريخ.

وهكذا فما وراء الطبيعة شبيه بما وراء الحس في عين الرسام وما وراء التاريخ شبيه بها وراء الحس في أذن الموسيقار.

ويوجد ما وراء وراء هذين الماوراءين وهو الوعي بآيات النظام الطبيعي معبرة عن جلال الخلق وبآيات النظام التاريخي معبرة عن جلال الأمر. وذلك هو جوهر الواحد في الديني والفلسفي إذا لم يحرفا .

وهذا الواحد الديني والفلسفي في كيان الإنسان الذهني والعضوي في ذاته وفي علاقته بالعالم هو ما سميته معادلة الإنسان الوجودية سواء كان الإنسان مؤمنا أو ملحدا . وهي تتألف من قلب هو الإنسان وفوقه خانة المتعالي الذي يوجد وراء كل وراء وتكون إما ممتلئة بالله أو خاوية يملؤها صاحبها بوثن من الطبيعة أو من التاريخ برمز هو الصدفة أصلا ويوجد على يمين القلب التاريخ وما بعده وله علاقة بكيانه الروحي وعلى يساره الطبيعة وما بعدها ولها علاقة بكيانه العضوي . لكن ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة مصدران للنظامين الطبيعي والتاريخي يصلانه بصورة غير مباشرة بالقلب فيعيدانه إلى العلاقة المباشرة بالمتعالي أي بما يملأ الخانة الأسمى بمبدأ النظام أو بمبدأ الصدفة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

تبين القصد من توضيح مفهوم "النظر والعقد" و "مفهوم العمل والشرع" وما بينهما من أواصر مما سميته معادلة الإنسان الوجودية القائمة في كيانه الذاتي (الأنفس) وفي ما حوله من الوجود) الأفاق (. والآن أريد توضيح مفهومين آخرين فأفهم عالل قلب أمر فصلت 53 نهيا وهي آل عمران 7 أمرا فأحال أثر القلبين على الفشل في انجاز مهمتي الإنسان كما يعرفهما القرآن الكريم .

فالمهمتان هما ؛

1. مهمة استعمار الإنسان الأرض أي تكليفه بتعميرها وتجهيزه بالقدرة على ابداع المقدرات الذهنية النظرية لصوغ القوانين والتجربة الطبيعية التي ينتظم بها الخلق

2. ومهمة استخلافه في الأرض أي تكليفه وتجهيزه بالقدرة على أبداع المقدرات الذهنية العملية والتجربة التاريخية التي ينتظم بها الأمر. والجمع بين المهمتين يحقق العمل على عالم بقوانين الطبيعة وبسنن التاريخ: وتلك هي وظيفة الاجتهاد والجهاد مقومي العبادة لله وحده.

فكيف يحول قلب آل عمران 7 بعكس دلالتها كل إمكانية لتجاوز المواقف القضوية إلى المضامين القضوية لأنه يعكس العلاقة بينهما جاعلا منه متقدما عليه في تأويل المتشابه فيصبح كل تأويل دالا على زيغ في القلب يفسد النظر والعقد وابتغاء الفتنة يفسد العمل والشرع؟ هذا القسم الأول من هذا الفصل .

وقسمه الثاني ؛ كيف يؤدي قلب فصلت 53 بعكس دلالتها إلى عدم التفكير حتى مجرد التفكير في البحث العلمي في القوانين والسنن.

مرة أخرى نحن أمام مفهومين كلاهما مركب من مفهومين . فالأول هو "زيغ القلوب" و"ابتغاء الفتنة"" والثاني هو "آيات الآفاق" و"آيات الأنفس"". والمفهوم المؤلف الأول يلغي كل إمكانية للتمكن من شروط التعمير والاستخلاف أي مفهومي "النظر والعقد" و"العمل والشرع" فيحول دون تحقيق هاتين المهمتين .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

والثاني إذا قاد إلى البحث العلمي في آيات الآفاق وآيات الأنفس يمكن منهما .

فنرى بذلك الوشيجة المتينة بين المفهومات الأربعة أي مفهوم "النظر والعقد" ومفهوم "العمل والشرع" ومفهوم "زيغ القلوب وابتغاء الفتنة" في آل عمران 7 ومفهوم "آيات الآفاق وآيات الأنفس" في فصلت 53 فنفهم صلة المفهومات بتحقيق المهمتين اللتين هما عين العبادة التي لأجلها خلق الإنسان في رؤية القرآن للعلاقة بينه وبين ربه : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدوني .

وما كان المدارة القلبين العاكسين للآيتين هو المقابلة بين مفهومين آخرين هما "المحكم' و"المتشابه" فإن البداية لا بد أن تكون الكلام على هذين المفهومين اللذين صار الحسم شبه المستحيل لتحديدهما في نص القرآن مبررا لكل التحيل الذي بنى عليه قلب آل عمران 7 بعكسها من النهي إلى الامر وبقلب فصلت 53 بعكسها من الأمر إلى النهي في علوم الملة الخمسة: الكلام والفلسفة في النظر والعقد والفقه والتصوف في العمل

والشرع.

ورغم كثرة اللغط في صراع المواقف المتناقضة حول تعديد ما هو متشابه وما هو محكم في القرآن الحكيم فإن المسألة عندي محسومة بنص القرآن نفسه ولا حاجة لكثرة التفاقه فيها . فالآيتان نفساهما يحسمانها . ذلك أن آل عمران 7 اعطتنا علامة في ذات الإنسان المؤول: وهي زيغ القلوب وابتغاء الفتنة التي هي علامة تدل على أن قصده ليس طلب الحقيقة ببيان الدافع النفسي والغاية السياسية من وراء الفتنة الدينية) وهو مضمون سورة آل عمران كلها؛ الحلف بين رجال الدين ورجال الحكم (. الآفاق وفي الانفس يتبين الإنسان الذي يراها حقيقة القرآن. وهو ما يعني أنها تتضمن معايير تحول دون زيغ القلوب وابتغاء الفتنة. وهي ليست معايير نفسية بل موضوعية لأن فيها ما يحسم الخلاف بين الباحثين لأنه الآفاق والأنفس مرجعية يحتكم إليها الباحث فيهما ولا يقتصر على آيات النص فيحول الموضوع الخارجي دون القصد التأويلي التحكمي لزائغي القلوب طالبي الفتنة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثانى-

بينها وبين الآيات الوجودية تمكن الباحثون من الاحتكام إلى مرجعية تحسم الخلاف بين الذاتي والموضوعي . فيتبين من ثم أن المتشابه هو ما لا يمكن فيه حسم الخلاف بين الباحثين بالاحتكام إلى مرجعية تحسم الخلاف في التأويل بالحدود التي يتواضع عليها العلماء في دور هذا الاحتكام للحسم بخلاف الاقتصار على كلام في ما لا مرجع فيه يحتكم

إليه؛ وإذن فالمتشابه هو كل ما يتعلق بالغيب المطلق الذي ليس لنا فيه مرجع خارج النص بل وخارج عالم الشهادة الذي لا يخلو من الغيب لأن كل شاهد فيه غيب مثل السرائر وراء سلوك الإنسان الظاهر؛ التأويل مواقف قضوية من علم مضمون القضية بل هي متقدمة عليه

أما المحكم فهو كل ما يتعلق بعالم الشهادة مما يقبل الشهود أي باستثناء ما فيه من غيب . وهو ما يجعل العلم اجتهادا لا يدعي صاحبه الإحاطة والعمل جهادا لا يدعي صاحبه التمام . وفيه تفسير دلالة معيار القضاء الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر بمعنى أنه لا يطلق أحكامه فيترك القطع وينسبها لكي لا يظلم المتقاضي ولكي لا يقع في خطأ لا رجعة فيه إذا تعلق الأمر بالقانون الجنائي .

فرجائي أن يعذر القراء دعواي أن تعريف القرآن علته جدل عقيم حول التمييز بين المحكم والمتشابه مكن من قلب الآيتين فكان ذلك داء دويا حال دون ذوي البصيرة ورؤية لمعيارين أحدهما ذاتي في آل عمران 7 والثاني موضوعي في فصلت 53.

واعتذاري من القراء علته أني أفهم تشكيكهم في تشكيكي في علماء الملة الذين صار ما يضفى عليهم من التقديس أو يكاد يعتبر العلم قد انتهى معهم وأن كل من يشكك في صواب ما رؤاهم يتهم بالتشكيك في المرجعية نفسها وليس في فهمهم لها لشرط خلطهم بين تأويلات "العلماء" والمرجعية التي حرفوها بتأويلهم غير المتروي : وذلك هو سر الجمود لأن نقد فهم العلماء للمرجعية صار وكأنه نقد المرجعية نفسها .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب

تضمنهما بعض الفوائد رغم أنهما لا يمكنان الأمة من تحقيق مهمتي الإنسان المسماة مهمة التعمير ومهمة الاستخلاف لأنهما لا يبحثان في قوانين الطبيعة وفي سنن التاريخ ولا في كيان الإنسان العضوي ولا في كيانه الروحي بل هما لا يتجاوزان الوعظ والإرشاد واجترار بعض نتائج العلم اليوناني القديم في أدنى مستوياته أي الكلام عليه وليس ممارسته المنتجة لثمراته وأولها التطور المطرد .

ففوائد هذه العلوم لا تتجاوز أمرين : فهي تطلعنا على محاولات تحقيق النصوص والتمكن من اللسان العربي وتطلعنا على أطوار الفكر الذي هذا مطلوبه والتي لم تتجاوز التراث في عصر أرسطو وفي عصر علم الكلام ولا علاقة لها بإبداع العلوم والأعمال التي تحقق مهمتي الإنسان من حيث هو مكلف من الله في القرآن بمهمتي التعمير والاستخلاف وهما ركنا العبادة لأن الشعائر من علامات العبادة وليست هي العبادة.

وكلامي على الشعائر بوصفها مجرد علامات العبادة قد يظنها الكثير استنقاص من منزلتها ودورها لأنهم يتصورونها دالة بظاهرها ليس بثمرتها مثل النهي عن الفحشاء . ولا يدركون أنها من دونها ليست دالة على العمل الصالح إذ قد تفيد بظاهرها عكس باطن الإنسان. فتكون مثلا دالة على النفاق وليست دالة على الإيمان الصادق . وأكبر الأدلة أن الكثير من القائمين بها من المسلمين وخاصة في عصرنا لا يترددون في الكذب والغش والخداع والغدر والسرقة وأكل مال اليتيم وخاصة تأييد الظلمة وخدمة المستبدين .

أما من يتمحض للبحث العلمي لاكتشاف قوانين الطبيعة وسنن التاريخ فلا يمكن أن يكون تمحضه غطاء منافقا أو غشا أو خداعا لأنه لو فعل لاستحال أن يعلم علما حقيقيا يمكنه من اكتشاف شيء من قوانين الطبيعة وسنن التاريخ فضلا عن كون ذلك يتطلب كل الحياة إذ لا يمكن بالخداع الوصول إلى الحقيقة لأن من شرط الوصول إليها اتباع طرق تكشف صاحبه إذا حاد عنها لوجود معايير يعسر أن يختلف باطنها عن ظاهرها في المناهج العلمية ويحقق النتيجة المرجوة التي هي بدورها ظاهرة وليست باطنة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

لكن ذلك يمكن أن يحدث بعد اكتشاف القوانين والسنن أو عندما يكون اكتشافها ليس من أجل الاستخلاف بل للحرب عليه كما في توظيف التقنية المادية والرمزية في العولمة التي تلوث الطبيعة وتلوث الثقافة . وفي هذه الحالة كذلك المعايير الموضوعية متوفرة وتمكن من كشف موظف العلم والعمل لغايات منافية للمهمة الثانية أي الاستخلاف عند من يكتفي بالمهمة الأولى أي التعمير فيصبح تدميرا كالعولمة .

وذلك بخلاف الشعائر فهي علامات مبهمة لأن فيها ظاهرا وباطنا يمكن أن يكونا متناقضين تماما . ولهذا ميز الله بين ظاهر السلوك الشعائري الذي نعلمه وسريرة المتعبد بها والتي لا يعلمها إلا الله. لكن خداع طالب الحقيقة والساعي لتحقيقها كلاهما لا يفلحان إلا في الظاهر لأن الظاهر إذا ناقض الباطن يفضح نفسه بفشله الظاهر. وتوظيف التعمير والاستخلاف لا يمكن اخفاؤه وغالبا ما يكون الموظف لهما غير العلماء بل الساسة وأرباب

الأعمال .

ولهذه العلة اعتبرت عدم الاقتراب من حدود الله ليس مقصورا على المتقاضي الذي يتهم به فيحاكم عليه بل هو يشمل القاضي الذي يحكم بالظاهر وقد يتناسى السرائر فيزعم تطبيق الحد لكأن حكمه مثل حكم الله الذي يعلمها . وإذن فعليه ألا يقرب حدود الله بمعنى ألا يطبقها وكأنه محيط بالسرائر. فحكمه ليس في مستوى حكم الله. ومن ثم فالحدود كلها مما لا ينبغي الحكم به في القضاء الإنساني حكما قاطعا وكأنه لا دور للسرائر في الحد من الاكتفاء بالظاهر.

إنما الأحكام تعدد حدا اقصى من العقاب وهي غير مقداره . لذلك فكل قاض ينبغي ألا ينسى اخذ السرائر المجهولة بعين الاعتبار فيحكم حكما العقاب فيه ينبغي أن يكون دون الحد الأقصى لأنه يستحيل أن يدرك سرائر الفاعل إدراكا مطلقا مثل الله . فيكون الحد الأقصى في العقوبة لا يقبل التطبيق بسبب الجهل بالسرائر الذي يصبح علة التخفيف في الحكم حتما لأن عدم العلم بكل المعطيات يجعل الشك لصالح المتهم حتى لو كانت الأدلة الظاهرة تبدو حاسمة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

ومن له دراية بالأخطاء القضائية يعلم أن الأدلة المزيفة من النوادر. ولا يمكن الاحتجاج بتطبيق الرسول للحدود . فلأنه لا يوجد قاض يمكن أن يزعم أن قضاءه من جنس قضاء الرسول . والرسول شارع وقاض . فيكون تطبيقه للحدود أمثلة تشريعية للحالات الشبيهة. ولا يقتصر قضاؤه على

تطبيق تشريع سابق مثل القاضي العادي : في قضائه إذن بعدان تشريعي وقضائي . فتطبيقه للحد الاقصى من مقدار العقوبة في الحد كان في بداية تأسيس دولة لجماعة كانت تعيش على التناهب والتسارق والتقاتل كان يقتضي الذهاب بالعقوبة إلى غايتها .

والرسول في هذه الحالة مستثنى من البقاء دون العقوبة الاقصى في الحكم ليس لكونه رسولا -لأن الرسول ايضا لا يعلم السرائر- بل الاستثناء علته حكم قرآني أسمى يقتضي تشريعا خاصا للقضاء في مثل تلك الحالات . وهذا المبدا هو الضرورة التي تبيع المحظور. فالمحظور هو الاقتراب من حدود الله. والضرورة التي تبيحه هي اخراج العرب من التوحش لبناء الدولة أو لحمايتها عند الضرورة.

فبناء الدولة أو حمايتها من خطر الفوضى يشبه في هذه الحالة حالة الطوارئ التي تقتضي قوانين خاصة أساسها الضرورة التي تبيع المحظور. وهي مثل تحليل المحرم كما أكل الميتة أو شرب الخمر في حالة تعرض الحياة للخطر جوعا أو عطشا. لكن ذلك من الشاذ الذي لا يقاس عليه في القضاء العادي الذي ليس فيه تشريع خاص فيبقى من واجب القضاء الجنائي التخفيف بسبب الجهل بالسرائر ولتجنب الخطأ القضائي الذي لا رجع فيه كحكم الاعدام.

ومبدا الجهل بالسرائر اقوى من مبدا فضل الشك في القانون الجنائي في استعماله لصالح المتهم ولصالح القضاء العادل الذي يتجنب الخطأ الذي لا يقبل التدارك مثل حكم الاعدام أو قطع اليد لاستعمال ظروف التخفيف في القضاء بفضل التمييز بين الحكم ومقدار العقوبة. وكل ظروف

التخفيف في الفقه الإسلامي علتها اعتبار الظاهر غير كاف .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثانى-

لوعينا بأن علمنا ليس محيطا ولأن الغيب لا يعلمه إلا الله فتكون أحكامنا في العمل نسبية مثل أحكامنا في النظر: وذلك هو معنى عدم المطابقة لعدم الإحاطة المعرفية ولعدم التمام العملي . وبذلك نفهم كيف أن القرآن يرجئ الحسم حتى بين الأديان واختلاف أصحابها ويترك الفصل بينهم إلى يوم الدين.

والقرآن طبق ذلك في حالتين على الاقل . فحد السرقة مثلا دون حد الحرابة لأن هذه سرقة مع عنف مادي . وهي إذن جريمة مضاعفة: سرقة وقطع الطريق بالسلاح. ومع ذلك فالقرآن جعل توبة المحارب قبل قدرة الدولة عليه ملغية للعقوبة لكنها طبعا لا تلغي الحكم . وإذن فالقرآن يميز بين الحد مقدارا للعقوبة والحد حكما . والسارق يمكن أن يكون بسبب الجوع وهذه حسمها الفاروق . ولكن يمكن أن يكون لمرض يسمى "كلابتوماني" أي الهوس بالسرقة. فهذا يعالج ولا تقطع يده مثلا.

والحالة الثانية من التخفيف هي حالة اشتراط المستحيل للحد من تطبيق الحد الاقصى من العقوبة في الحدود كما في اثبات الزنا والاكتفاء بالتلاعن من الأدلة القاطعة على أن القاضي ينبغي أن يتجنب الاقتراب من حدود الله التي يفرض اعتبار الجهل بالسرائر من المخففات في الحكم القضائي فيقدر العقوبة دون الحد لأنه ليس أعدل الحاكمين أي الوحيد العالم بها .

أعود الآن إلى آل عمران 7 فأبدأ بها وكان يمكن أن أبدأ بفصلت 53. لكني أفضل البداية بالعلامة الذاتية التي تمكن من التمييز بين المحكم والمتشابه . فما لا يمكن فيه الاحتكام إلى مرجعية لحسم الخلاف بين الباحثين هو المتشابه أي الغيب: فمثلا نحن نعلم أن الله ليس كمثله شيء فكيف نفصل بين تآويل وتأويل بالاعتماد على قيس الغائب على الشاهد والغيب ليس مجرد غائب يمكن أن يحضر بل هو مطلق الغياب ولا يحضر إلا يوم الدين لما يصبح البصر حديدا؟

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثانى-

إلى حجة القوة . وتلك هي الفتنة التي تبدأ بصراع التآويل التي لا تقبل الحسم لغياب ما يحتكم إليه فيكون الحل فرض تأويل صاحب القوة فننتقل من صراع التآويل إلى صراع الإرادات وتلك هي الفتنة التي من أكبر شواهدها الفتنة الكبرى وما أدت إليه من حروب

لكن الخلافات في التآويل التي لا يوجد لها مراجع فإنها غير قابلة للحسم إذ لا يوجد مرجع من خارج النص يمكن الاحتكام إليه لأنها تتعلق بالغيب الذي لا نعلمه . فيكون الموقف القضوي فيها متقدما على العام بالقضوي مستحيل العلم أصلا أو الذي يختلقه صاحب الموقف القضوي بمقتضى هواه من جنس إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم : وهذا هو معنى زيغ القلب . فالدافع ليس طلب الحقيقة بل فرض رؤية: أي أدلجة القرآن بدلا من علمه .

ولهذه العلة صار كل مذهب له قرآنه يختار منه ما يناسب إيديولوجيته التي

تعبر عن زيغ قلبه ثم يؤول باقي القرآن لتأييد ايديولوجيته فيضرب بعض القرآن ببعضه الآخر ويصبح الله على الصورة التي تؤيد المذهب في حين أن القرآن يقول إن تبين حقيقته لا يكون بشرح آياته النصية بل برؤية آياته في الآفاق وفي الأنفس . وهذا هو التحريف الذي هو الموضوع الأساسي في آل عمران . وهو حصيلة حلف بين "علماء" و"أمراء" فوصل الأمر إلى تأليه عيسى .

المعيار الذي توصلت إليه من منطلق هذا الوجه الذاتي يخلص القرآن من كل تأويل للمتشابه لأنه من الغيب الذي ليس فيه مرجع يمكن الاحتكام إليه للحسم في الخلافات بين الباحثين حتى لو فرضناهم يطلبون الحقيقة بصدق ولا يقصدون التحريف . فكل حجة لها حجة مضادة والتآويل لامتناهية ولا يمكن أن تتوقف ومن ثم فلا يبقى إلا الحسم العنيف فيسيطر تأويل الأقوى لحلفه مع الطغاة .

وبذلك يفسد الدين فينتقل من مصدر للإصلاح إلى أداة للتغطية على الطاغوتين:

1. طاغوت الوسطاء بين المؤمن وربه في التربية أو الكنسية

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

ست ا الا 7 0 حم ال ا 2. - عليها الوسطاء شرعية طاعة ولي الامر فيكون الحكم هو عين الاستبداد باسم الله. وهذا هو مرض القلوب وابتغاء الفتنة.

وبين أن الغيب أو ما ليس لنا فيه مرجع موضوعي نحتكم إليه هو المتشابه

الذي يمنع تأويله .

أما المحكم فهو ما لنا فيه مرجع يمكن الاحتكام إليه: ولذلك قال القرآن إن تبين حقيقة القرآن تكون برؤية آيات الآفاق وآيات الأنفس . لكن ما لنا مرجع يمكن الاحتكام إليه لا يمنع من أنه ليس كله شاهدا بل إن فيه غيبا حتما . لذلك فالاحتكام إليه يقتصر على ما هو قابل للعلم فيه بصورة نسبية وهو معنى نفي المطابقة والاقتصار على المعرفة الاجتهادية. علمنا ليس محيطا حتى بالشاهد . وإذن فهو لا يحسم التأويل إلا في حدود المشهود من الموجود .

وهكذا فقد وصلنا إلى الآية الثانية أعني فصلت .53

فهنا يتبين الأمر بتبين حقيقة القرآن من خلال رؤية آيات الله في الآفاق و الأنفس . وروحية.

وهذه العناصر الأربعة اثنان منها أضمن كمرجع للاحتكام إليهما واثنان أقل ضمانة.

لكنها جميعها مراجع يمكن الاحتكام إليها وحسم الخلاف بين الباحثين بصورة معقولة.

فمن الآفاق الطبيعة ومن الأنفس البدن . وكلاهما تغلب الشهادة فيهما على الغيب . ومنهما التاريخ والروح . وكلاهما يغلب الغيب فيهما على الشهادة . ولهذه العلة فالخلافات في هذين أكثر من الخلافات في ذينك . ففي الأربعة غيب . لكنه في التاريخ والنفس يبدو ذا حضور أبرز إذ يغلب عليهما منطق الحرية الشرطية. وحضور الشهادة أبرز في الطبيعة والبدن إذ

يغلب عليهما منطق الضرورة الشرطية. وفي الحالتين يبقى الاحتكام إلى التجربة حاسما للخلافات التأويلية.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

والفرق بين الضرورة الشرطية في الطبيعي والعضوي والحرية الشرطية في التاريخي والروحي هي علة تعثر العلوم الإنسانية بالقياس إلى العلوم الطبيعية لأن التاريخ والروحي في الإنسان يفترضان الطبيعي في الطبيعة والإنسان ويضيفان إليهما أبعادا أخرى الغيب فيها أكثر حضورا منه في الطبيعي والعضوي على الأقل في تصور العلوم الحالية لأننا بدأنا نكتشف أن هذا التمييز علته تخاف علوم الطبيعة وعلوم الأنسان معا .

فقد بدأنا ندرك أن الطبيعي والعضوي ليسا ماديين فحسب ومن ثم فتغليب الشاهد فيهما من علامات قصور ما بلغ علمهما وأن التاريخي والروحي ليسا لا ماديين فحسب ومن ثم فتغليب الروحي فيهما من علامات قصور ما بلغ علمهما بل إن المقابلة مادة روح والمقابلة شهادة غيب يحتاجان للحذر الشديد ولعلهما من قصور ما في علمنا .

وهكذا فإن علوم الملة تركت واجب البحث العلمي في آيات الآفاق وآيات الأنفس وجعلتها مجرد عبر للوعظ والإرشاد لكأنها علامات رضا الله أو غضبه وليست علامات نظام كيان العالم ونظام كيان الإنسان (مثل الجوائح) بدلا من أن اعتبار معرفة قوانينها وسننها بالبحث العلمي شرطا في التعمير والاستخلاف . وفي هذه الحالة فمن الطبيعي أن تصبح الأمة عزلاء ومتسولة أو عالة على غيرها كما يقول ابن خلدون .

فالقرآن لم يكتف بتجهيز الإنسان بأدوات النظر والعقد للتعمير وبأدوات العمل والتشريع للاستخلاف بل بين أن الخلق بقدر وحسبان وهو إذن ذو قوانين رياضية وأن الأمر بسنن لا تتبدل وهو إذن ذو قوانين قابلة للتحديد ما يعني أنه دلنا على طبيعة ما علينا البحث عنه في الخلق و الأمر حتى ننجز مهمتينا اللتين هما فرعا العبادة الفعلية أي التعمير والاستخلاف .

لكن قلب فصلت 53 بجعلها تفيد عكسها وعدم الانتباه إلى أن حقيقة القرآن تتبين من خلال اكتشاف قوانين الطبيعة وقوانين كيان الإنسان العضوي ومن خلال اكتشاف سنن التاريخ وسنن كيان الإنسان الروحي وليست في شرح النصوص التي كما بينت ركزت على قلب آل عمران 7 بجعلها تفيد عكسها فأصبح العلم مقصورا على تأويل المتشابه ليطابق ما

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

ظن علما عقليا محيطا وهو أقوال على أقوال لا تتناهى ولا أثر لها في التعمير ولا في الاستخلاف وهو ما جعل العبادة تقتصر على الشعائر التي هي ظاهر قد يتناقض مع الباطن فلا نميز فيها بين الصدق والنفاقي.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

الفصل الثالث

خصصت الفصلين الأولين من هذه المحاولة لبيان فضل ابن تيمية على

الفكر الإنساني. وخصصت فصلين مواليين لشرح ما استعملته من مواضعات مفهومية يسرت لي الكلام في إبداعاته . ولم أدع لهذه المواضعات أكثر من كونها "لغة" تعبر عن المعاني التي أبني عليها قراءتي. وهي لغة بالمعنى التيمي للمعاني الكلية التي لا يعتبرها مقومة لموضوعات الدراسة بل مقومة للعبارة عنها .

وأخصص هذا الفصل للوصل بين عين الرسام وأذن الموسيقار المدركين للجمالي في المحسوس البصري والسمعي وهما أصبحا قابلين للعبارة عنهما بالمقدرات الذهنية الرياضية من جهة وما يناظرها في إدراك الجلالي في نظام الآفاق وفي إدراك الجلالي في نظام الأنفس . فيكون نظام الآفاق مناظرا لنظام الرسم ويكون نظام الأنفس مناظر لنظام الموسيقى . وإذن فيمكن البحث عن المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية للكلام على هذين النظامين .

والمشكل العويص لا يتعلق بنظام الآفاق رغم أنه مضاعف لأنه نظام الطبيعة ونظام التاريخ. والأول يستند إلى الضرورة الشرطية ولذلك فهو مردود إلى ما يقال بالمقدرات الذهنية النظرية أي بالرياضيات والثاني يستند إلى الحرية الشرطية وهي التي تضعنا أمام مشكل التعبير عنها الذي نبحث عنه . أما نظام الطبيعة فقد بات قابلا للصوغ الرياضي لا بديل عنه . والمعلوم أن الطبيعيات الكيفية لم تعد مفيدة رغم أنها كانت بداية كبار فاسفة وينبغي الاعتراف بأنها لم تخل من صوغ رياضي على الأقل في علوم الهيأة وفي البصريات وحتى في دراسة المعادن وقيس الكثافة والكتلة وإن كانت كلها محاولات تجريبية أكثر مما هي نظرية بالقدر الكافي ربما لأن

الرياضيات نفسها لم تكن بعد قادرة على دراسة القوة والحركة وقوانين النظام الطبيعي العام . لكن الطابع الكيفي ظل مسيطرا على الطبيعيات وللأمر صلة بالميتافيزيقا الارسطية.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

والصوغ الرياضي لارسم وللموسيقي لم تنتظر العصور الحديثة بل كانت قد حققت مراحل متقدمة عند البونان بعد أفلاطون وارسطو في محاولة أولية للهندسة الاسقاطية- 0106 - التي بنى عليها الرسم والنحت والعمارة وللمعادلات الهرمونيكية التي بنيت عليها الموسيقى . والمعلوم أن كتاب اقليدس قد مكن من بناء اجرام افلاطون الخمسة وكلها من شروط العبارة الرياضية في الطبيعيات وخاصة عند بطليموس في الهيأة وفي البصريات التي واصلها ابن الهيثم .

والمعضلة الحالية هي صوغ جلال التاريخ وجلال الروحي من الأنفس لأن البدني تابع للطبيعي وبصورة أدق للحيوي من الطبيعي . فصوغهما أعسر من صوغ جلال الطبيعيات ومن العضوي في الأنفس . فالإنسان مؤلف من العضوي وهو تابع للطبيعيات أو العكس إذ قد تكون الطبيعة في العمق تابعة للحيوي ومن الروحي وهو تابع للتاريخيات أو العكس إذ قد يكون التاريخي تابعا للروحي. والألمان يسمون العلوم الإنسانية كلها علوم الروح00501:08::::06:608:0 . و"العكس" تشير إلى إشكال في تصور الطبيعة هل هي جامدة أم حية والتاريخ هل هو مادي أم روحي .

لما كان كل ما يقبل الصوغ الرياضي يعتمد على ما سماه ابن تيمية

المقدرات الذهنية النظرية فإن ما يتعسر صوغه الرياضي هو الذي يحتاج لحل يماثله دون أن يقتصر عليه ومن ثم فهو يوجب نوعا آخر من المقدرات الذهنية أكثر تعقيدا وصوغا . وهو ما حاولت تسميته بالمقدرات الذهنية العملية التي لا تقدم البعد المكاني بل البعد الزماني. وينبغي أن تكون هذه العملية لها خصائص مشتركة مع النظرية مع مميز يخصها .

والمميز الذي يخصها بدأت الطبيعيات تصل إليه أي إلى يكاد يلغي الفرق بين المادي والروحي . وهو ما جعلني أطرح سؤال هل الطبيعة جامدة بإطلاق أم فيها في الغاية ما هو حي أي ما يتجاوز الضرورة الشرطية إلى ما يقرب من الحرية الشرطية؟ وهل التاريخ روحي بإطلاق أم فيه في الغاية ما هو جامد . فتكون الإشكالية في العلوم الإنسانية التي تبحث في جلال نظام التاريخ والروح جمعها بين الضرورة والحرية الشرطيتين .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

ومن ثم فالمشكل ؛ هل المادي والروحي حدان لنفس الوجود الذي يراوح بين التكاثف والتلاطف؟ هل المادة غاية التكاثف والروح غاية التلاطف في الوجود؟ إنه المشكل الأعوص في نظرية المعاني الكلية بوصفها مقومات العبارة عن الوجود بهذا المعنى وليست مقومات الموجودات. فهل اعتبار هذين الحدين مختلفين بسبب مدارك الإنسان وعبارته عن مداركه أم الأمر متعلق موضوعيا بما هما عليه؟ ولما كنا لا نعلم ما هما عليه في ذاتهما لأن علمنا ليس محيطا فيمكننا أن نعتبر شبيها بما فوق ما نراه من الجرم وما نسمعه من الصوت وما دونهما حدين لقدرة

إدراكنا الحسي من حيث الطبيعة لكنه مطلق وليس مثلهما مما يقبل التجاوز بالتجهيزات المكملة للحواس . فالعلوم الطبيعية مكنتنا من صنع أجهزة تطور قدرتنا على رؤية ما كنا لا نراه بالعين المجردة وعلى سماع ما كنا لا نسمعه بالأذن المجردة مما هو فوق قدرتنا الطبيعية عليهما ومما هو دونها . وذلك يحصل فعلا بفضل التجهيز الذي نصنعه بعد معرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ في الآفاق وقوانين العضوي وسنن الروحي في الأنفس . وقد نصل إلى لحظة ندرك وحدتهما لأننا صرنا نرى ما يقرب من اللامتناهي في الصغر وما فوق اللامتناهي في الكبر بالعين وبالسمع. وحتى يمكن اكتشاف المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية عملية بالمقارنة مع المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية نظرية يكفي أن أنطلق من أهم خاصية في هذه وأبحث عن مثيل لها في تلك . وهذه الخاصية تكمن في القصد في"ذهنية" . وهذا القصد مضاعف:

1 . هو أولا سالب إذ هو ينفي التعين . وهو موجب إذ هو يثبت قابلية كل متعين للتشكيل به فيكون نظامه القانوني . فجميع الكائنات الرياضية لا تقبل التعين لأنها كائنات ذهنية حدية شرطها المكان والزمان لكنها ليست مكانية ولا زمانية. فتبدو وكأنها كائنات غير موجودة وجود القيام بالذات لكأنها معدومة لأنها حدود الأشكال المكانية والزمانية الممكنة دون أن تكون جزءا من المتعينات

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

بهما لكأنها ليست بذات كيان يقبل التعين المادي لأنها كائنات حدية

مثل النقطة والواحد + فالنقطة تفترض متحيزة في المكان مثلا لكنها دون مقدار قابل للقسمة. وبها بلا تناهي ضمها بعضها إلى البعض يتكون كل كائن هندسي من المستقيم إلى الجرم وكل كائن عددي حقيقي وكلها توجد بمفهومها الذهني .

لكنها مع ذلك لا يمكن تصور أي كائن متعين ذي تحيز وامتداد جرمي أو عدد حقيقي لا أفعال الذهن الذي يدرك المتناهي واللامتناهي دون تعيين إذا بقي ذهنيا ويصبح متعينا إذا صيغ به شيء من الوجود . وباستعارة تعريف ديكارت للرياضي هي : 1 -فعل القيس و2- فعل الترتيب في آن.

الكائنات الرياضية ليست في الذهن وكأنها مضمون يحتويه الذهن بل هي أفعال الذهن في الموجود أيا كان مضمونها مشروط بالفعل في مكان وزمان مجردين وليس في مكان وزمان وهذا يعني أنها تتعلق بكل ما يخضع للضرورة الشرطية في حدود مداركنا للموجود والعبارة عنها دون الزعم بأن مقاساتنا وتراتيبنا مقومة للموضوع الذي نقيسه ونرتبه أو هي حالة فيه حلولا مقوما بل إحلالها فيه هو إحلال لفعلنا فيه شرطا في تعاملنا معه بوصفه قد صار معينا ومحددا به . فإذا وجدت ما يناظر ذلك بالنسبة إلى كل ما يخضع للحرية الشرطية في حدود مداركنا للمنشود والعبارة عنها أكون قد نجحت في اكتشاف الحل المطلوب فهل يمكن أن نجد نظاما يقيس ويرتب المنشود مثل النظام الذي يقيس ويرتب الموجود يتجاوز الكيفي إلى تضمن أبعاد الكمي في التاريخي والروحي؟ وهذا النظام هو نظام القيس والترتيب بوصفهما فعلين للذهن وليسا أمرين موجودين فيه ومنفيا عنهما القيام في الخارج لأنهما عين فعلي الذهن الإنساني القائس والمرتب:

التقدير الذهني سواء كان نظريا أو عمليا ليس هو شيئا آخر غير فعل الذهن الإنساني يبدع المقدرات لغة للتعامل مع

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

الأشياء أيا كانت طبيعتها . فهل يوجد نظام لفعل الذهن الإنساني الذي يقيس المنشود ويرتبه مثل الذي يقيس الموجود ويرتبه؟ المواضعات هدفها بيان إمكان ذلك .

ولأبدأ بتعريف المنشود المتعلق بالحرية الشرطية بالمقابل مع الموجود المتعلق بالضرورة الشرطية. والحرية الشرطية والضرورة الشرطية مفهومان سبق لي الكلام عليهما وبيان طبيعتهما في محاولة سابقة. أما المنشود فهو لا يتعلق بما هو موجود بل بما ينبغي أن يوجد أو ما يتمنى الإنسان إيجاده فهو إذن متعلق بمعدوم وجوديا موجود ذهنيا في شكل معاني كلية لأفعال ذهنية إطار جهات الإمكان والامتناع والوجوب . والعمل والشرع الذي يتعلق به هو إذن الجواب عن سؤال ماذا على الإنسان فعله ليحصل المنشود الذهني . فيكون مؤلفا من أمرين؛ أولا قيس المنشود وترتيبه . وثانيا قيس المجهود الضروري لتحقيقه .

فيكون العمل والشرع جوهر الاستراتيجيا الإبداعية لنقل المنشود من حالة النشدان إلى حالة الوجود . إنه استراتيجية ذات مستويين الاول هو التقدير الذي يختار المنشود وهو من مجال الإرادة . والثاني هو التقدير الذي يختار المجهود وهو من مجال القدرة. وهما متعالقان إذ إن قيس المجهود يتدخل في اختيار المنشود بمعيار القدرة والاقدام على المجهود يحدده

منزلة الخيار المنشود بمعيار الإرادة. فيكون عملية قيس وترتيب لفعلين هما فعل "أريد" كذا و" أقدر" على كذا .

وما كان القيس والترتيب هما بدورهما فعلين فإن الأمر يتعلق بقيس وترتيب فعلين بقيس وترتيب فعلين . وهذه أربعة أفعال تفيد أن المقدرات الذهنية العملية أكثر تعقيدا من المقدرات الذهنية النظرية. فالمقدرات العملية تشترط المقدرات النظرية أداة لتحقيقها لحسبانها وحسبان شروط تحقيقها . لا بد من قيس الهدف وترتيبه ومن قيس كلفة تحقيقه في الممكن منهما لإرادة ما وقدرة ما .

وقيس الأهداف وترتيبها ليس تحكميا بل هو تابع لتقييمها وترتيبها في مستوى الإرادة ولكن باعتبار مستوى القدرة . فنكون قد انتقلنا من المعرفة المحايدة ما أمكنت المحايدة في قيس الموجود وترتيبه إلى المعرفة المقيمة في ترتيب المنشود وترتيبه . وإذن فلا اختيار من

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

دون قيس القيم وترتيبها في سلم تفاضلي بل مستوى الأهداف الإرادية وفي مستوى القدرات الفعلية. وهو النوع الأساسي من القيمة وهي خلقية فوق الكلفة التي يقتضيها فعل الإنجاز الذي يعود به الغاية إلى الاقتصاد .

وبذلك تتضاعف الأفعال: أفعال القيس والترتيب للأهداف الممكنة لاختيار المطلوب وافعال القيس والترتيب للأفعال الممكنة لاختيار ما يحقق الهدف الذي تم عليه الاختيار. ذلك هو جوهر ما يمكن أن نسميه الحساب الاستراتيجي في المنشود بمعيار الإرادة والقدرة أوما ينبغي أن

يكون بخلاف الموجود الذي الكلام فيه على ما هو كائن . والأمر إذن يتعلق بكل أفعال الانتقال من الموجود إلى المنشود وحسبان ينتسب إلى منطق الجهات .

وما ينبغي أن يكون أو ما نريده أن يكون لا بد فيه من قوانين ما هو كائن لأنه يصبح بعد تحقيقه مما هو كائن . فيكون الأمر متعلقا بما ينقلنا من موجود حاصل في حالة أولى إلى موجود قابل للتحصيل في حالة ثانية رغم كونه ليس بعد موجودا . والأمر إذن يتعلق بإيجاد المنشود لجعله موجودا وفيه حتما البعد الزمني . فلكأن الإنسان بالحرية الشرطية يحاكي الخالق والأمرية الحرية المطلقة غير المشروطة . وهو ما يقابل العلاقة بين الحرية الشرطية والضرورة الشرطية. فتكون معرفة شروط الضرورة عند الإنسان منطلقا لتقديم الحرية الشرطية عليها دون أن يطلقها لأنها بقدر علمه بالضرورة الشرطية الشاهدة فحسب بمقتضى عدم الإحاطة واستحالة المطابقة.

وإذن فالعلم شرطه أن يتخيل مبدعه افتراض الموجود في الطبيعي والعضوي وكأنه قبل أن يصبح موجودا كان منشودا فيكون علم الموجود هو بدوره استراتيجية تحقيق المنشود لكن المحقق له ليس الإنسان بل إما قوة محايثة فيه أو قوة مفارقة هي الله وكلتاهما تعمل بما يشبه عين الرسام في المرئي وبما يشبه أذن الموسيقار في المسموع إدراكا للجمال وبما يناظرهما في نظام الجلال الطبيعي وفي نظام الجلال التاريخي إدراكا للجلال . والإنسان لا يبدع الموجود بل هو يبدع ما يفترضه استراتيجية ناشده ومحققه هذه الحالة.

7 07ل تكنولوجية أي متعلقة بصنع الشيء المنشود الذي يفترض متقدما على الشيء الموجود: ورمزه إذا أردنا شيئا نقول له كن فيكون . كن الإلهية من الغيب . كن الإنسانية هي صنع المنشود في عالم الشهادة وتلك هي استراتيجية تحقيق المنشود بعد اختياره بمعيار الإرادة واختيار كلفته بمعيار القدرة. وإذن ففعلا القيس والترتيب الذهنيان في المنشود استراتيجية مضاعفة هي استراتيجية علمه واستراتيجية عمله . أما في الموجود فالعمل حاصل والسعي لفهمه يقتضي تصوره منشودا قبل تحققه لاكتشاف عمل تحقيقه .

وبهذا المعنى فلا يمكن تصور الذهن الإنساني يعلم أو يعمل من دون رؤية دينية سواء اعتبر محقق المنشود لجعله موجودا ربا مفارقا أو ربا محايثا وأعني بالرب صاحب فعلي الإرادة والقدرة: إذ حتى الملحد فهو يميز بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة بلغة وحدة الوجود السبينوزية. والآن بعد أن عرفنا المنشود بالمقارنة مع الموجود وتبين أنه استراتيجية مضاعفة أولاهما تعدد الهدف باختيار المناسب للغرض من النشدان والثانية تحديد كلفة تحقيقه فإن الأمر أصبح متعلقا بعاملين :

- قيس الأهداف وترتيباتها في ضوء الغرض المطلوب . وهو قيس الإرادة
- وقيس الكلف وترتيبها في ضوء إمكانات طالب الهدف . وهو قيس القدرة.

وهذان الفعلان لا يمكن لأي إنسان أن يعيش لحظة من دونهما بصرف

النظر عن كونه متعلما أو جاهلا أو عن كونه ذكيا أو غبيا . وتبين أن اختيار الغرض المطلوب حرية شرطية. فهو حرية لأن فيه اختيار وهو مشروط بكونه يستجيب للغرض . فيكون الأمر عائدا لقيس المناسب للغرض من بين عدة خيارات بعد ترتيبها بمعيار التفاضل في القدرة على تحقيق الغرض وهو معنى التدبر العملي أو استراتيجية العمل قبل الانجاز الفعلي الساعي

وإذن فاستراتيجية المنشود تجمع بين نوعين من القيمة كلاهما مضاعف: 1 . القيمة الخلقية وهي مضاعفة لأن لها بعدين هما حرية الناشد وكرامته

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

-الفصل الثالث- 2 . ثم القيمة الاقتصادية وهي مضاعفة كذلك لأن لها بعدين كذلك هما الاستعمال

وهذه العوامل الأربعة هي التي تحدد المعاني الكلية المقدرة ذهنيا لصوغ عبارة المنشود العلمية. وبذلك فقد وجدنا ما نطلبه لكي نستطيع العبارة عن إدراك الجلال في التاريخي والروحي مناظرا للعبارة عن إدراك الجلال في الطبيعي والعضوي .

إذن نحن أمام أربع قيم ؛ اثنتان يمكن وصفهما بالخلقيتين وهما الحرية والكرامة. واثنتان يمكن وصفهما بالاقتصاديتين وهما التبادل والاستعمال . ويوجد تناظر بين قيمة الحرية في الخلقي وقيمة التبادل في الاقتصادي . كما يوجد تناظر بين قيمة الكرامة في الخلقي وقيمة الاستعمال في الاقتصادي . فالتبادل الاقتصادي رمز الحرية لأنه يحرر الإنسان أولا

بوصفه ينتج عن تقسيم العمل في الجماعة من حيث استعمال الزمان.

ثم هو ثانيا بفضل تقاسم الأعمال في الجماعة يؤسس مفهوم الحقوق والواجبات إذ يكون كل فرد منه من الجماعة خادما لبقية أفرادها وهو ما يعني أن فرض الكفاية يصبح بديلا من فرض العين في سد الحاجات المستحيل فرديا لأنه لولا تقاسم الأعمال لصار عائقا أمام حرية الإنسان والاستفادة من التعاون على سد حاجاته ليكون له هامش حرية توفرها خدمة بقية العاملين . وإذن فالتحرر زمانيا والتحرر بالقانون الحامي للحقوق والواجبات في التعاون والتعاوض يمثلان أهم نتيجة للتبادل .

لكن الأهم من ذلك كله هو أن التبادل الذي يوفر هذا الهامش من الحرية بسد الحاجات المعتمد على خدمات أفراد المجموعة التي تتقاسم العمل مقابل خدمات الفرد يجعل السلم الأهلية اساس الوجود الجمعي وعلة التخلص من الحرب الاهلية التي يكون مدارها عدم وجود القانون الحامي للحقوق والواجبات حتى يحصل التعاون والتبادل والتعاوض العادل المحافظ عليهما. فتكون الحرية في هذه الحالة هي القانون الضامن لشروط الحقوق والواجبات وهي الغاية النهائية المعللة لوجود الدولة التي هي شوكة القانون .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

يضمن شروط البقاء العضوي من خلال السهم في العمل الجماعي أو تقاسم العمل وضمان المنزلة التي يحددها سلم تقاسمه في مستوى التعاون والتعاوض بمقتضى القانون الحامي للحقوق والواجبات . فالإنسان يمكن

أن يفقد كرامته مثلا لو اضطره الجوع إلى التسول أو السرقة. والأولى تذلل للغير وفقدان للكرامة. والثانية عدوان على حق الغير وفقدان للكرامة إذا ثبتت عليه تهمة السرقة فعوقب بجريمة العدوان على ملك الغير . ولهذه العلة فقيم التبادل والتعاون والتعاوض ثلاثتها لا تكفي لتحقيق شروط السلم الأهلية وهو ما يقتضي قيم التضامن بوصفه حقا للفرد الفاقد للثلاثة الاولى وواجبا على الجماعة. فتكون القيمة الاستعمالية متصلة بالحد المحافظ على الكرامة شرطا في بقاء وجود الجماعة سلميا وبعيدا عن علل الحرب الاهلية وهي ما يحول دون "اكل الحرة بثدييها" أي إن الجماعة من واجبها تحقيق ما يستجيب للحاجات الأساسية حتى لمن له معيقات دون المشاركة في العمل الجماعي وهم من يحدد القرآن حاجتهم لذلك) البقرة .(177 ولا عجب إذا اعتبرت القيمة التبادلية أغلى من القيمة الاستعمالية لأن الحرية شرط الكرامة. فالحر هو الذي لا يقبل أن يذل لغيره ويطلب ما يتعالى على الاستعمالية: ولهذه العلة فقيمة التضامن هي التي تحول دون إذلال المحتاج إليه لأنه صار حقا لفاقد ما يغنيه عنه وواجبا على الجماعة.

وما يتعالى على القيمة الاستعمالية ليس حطا من هذه رغم كونه ترفيعا من القيمة التبادلية. ولأضرب مثالين: فالمائدة رمزا للغذاء من القيم الاستعمالية والسرير رمزا للجنس من القيم الاستعمالية. وفن المائدة وفن السرير من القيم التبادلية في الخدمات وليس في البضائع المستخدمة والمقيمة أي الغذاء والجنس . من ذلك أن الذهب قيمة تبادلية لأنه علامة جمالية في ذوق السرير ويتبع فن السرير والخبز قيمة استعمالية عضوية لكن الحلويات قيمة تبادلية لأنها علامة جمالية في ذوق المائدة .

لكن ما يحدث في قلب القيم إلى عكسها يتمثل في تحول رمز التبادل (العملة) من أداة تحقيق الحرية إلى أداة تحقق العبودية بما يصبح لها من سلطان على المتبادلين . وهو ما سميته ربا الأموال . كما أن رمز التواصل (الكلمة) لما يتحول من أداة التواصل لتحقيق الكرامة إلى أداة سلطان على المتواصلين . وهو ما سميته ربا الأقوال . وعندما يحصل هذان التحولان ينحط سلم القيم: ويصبح تحديد الكلفة الاقتصادية بمستوييها الاستعمالي والتبادلي متحكما في تعديد الغاية الخلقية بمستوييها كرامة وحرية.

وهكذا تصبح القيمتان الخلقيتان - الحرية والكرامة- تابعتين للقيمتين الاقتصاديتين - التبادلية والاستعمالية. فيكون التبادل هو المحدد للحرية. ويكون الاستعمال هو المحدد للكرامة. بحيث إن الإنسان يصبح عبدا للمسيطر على رمز التبادل) العملة) ويتنازل عن كرامته للمسيطر على رمز التواصل (الكلمة): والتواصل يتعلق بالقيمة الاستعمالية والتبادل بالقيمة التبادلية. وعندئذ تصبح الحرية والكرامة بضاعتين تباعان وتشتريان. والآن فلنحاول فهم العلة التي لأجلها يتعلق التواصل بالقيمة الاستعمالية وما علة دور الكلمة فيه ؟ إن اللقاء بين البشر من اجل التعاون هو لسد الحاجات بتقاسم العمل والتخادم المتبادل أو التساخر المتبادل . وهذا لا يكون من دون تواصل بمعنيين ؛ أولا في انجاز العمل بتكامل أسهم كل مشارك في منظومة العمل المتكامل . وثانيا في تقاسم ثمرته بالقسط وهو التعاوض العادل للتخادم والتساخر. وهذا يتعين خاصة في نظام الأسرة الذي يكون

الاستعمالي فيه مقدما على التبادلي في الاقتصادي والكرامة على الحرية في الخلقي .

ففيه لا يوجد تبادل بين أفراد الأسرة بل تواصل بينهم وإذا عكسنا انهارت الأسرة وهو ما نلاحظه في الرؤية الحديثة للأسرة التي لم يعد لها وجود في الحقيقة لأنها تحولت إلى شركة. لكن في الأسرة السوية الأب والام لا يعتبران عملهما في تربية الأبناء بالمعنى الكامل لمفهوم التربية أي الرعاية والحماية أمرا ينتظران منه مقابلا ماديا لأنها ليست خدمات تبادل بل هي علاقات تواصل إذ هو ليس خدمة ولا بضاعة بل هو تواصل وتراحم من الرحمة ومن الرحم لكأن الأب والام يشعران بأن الابناء "تواصل" صادق لحياتهما .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

ورمز التواصل الكلمة الطيبة مثلما أن رمز التبادل هو العملة غير الربوية. وقد اخترت الكلمة التي تكون طيبة بمعنى التبالغ وصلة الرحم وقد تكون خبيثة وهي منتهى الإذلال من القوي للضعيف عندما تصبح ربا أقوال أي للخداع مثلما تصبح العملة ربا أموال للاستغلال . وهكذا وجدنا ما يمكن قيسه وترتيبه في مجال جلال نظام الطبيعة والحياة وفي مستوى جلال نظام التاريخ والروح.

فما يمكن قيسه وترتيبه في جلال الطبيعة والحياة هو نظام الطبيعة ونظام الحياة اللذين حسم أمر صوغهما الرياضي الذي لا بديل عنه . وهو تطبيق المقدرات الذهنية النظرية على صوغ التجريب الطبيعي والعضوي:؛ الصوغ

الرياضي لقوانين الطبيعيات والعضويات. واكتشفنا ما يمكن قيسه وترتيبه في جلال التاريخ والروح؛ إنه القيم الأربع أي القيمتان الخلقيتان الحرية والكرامة والقيمتان الاقتصاديتان التبادل والاستعمال .

فأما القيمتان الاقتصاديتان فهما أيضا قابلتان للصوغ بالمقدرات الذهنية النظرية مع التجريب لقيس الاستعمالي والتبادلي مع حصر دور رمزهما العملة في دور الأداة لئلا تتحول إلى سلطان على المتبادلين بربا الأموال . وأما القيمتان الخلقيتان أي الحرية والكرامة فهما قابلتان للقيس والترتيب بسلم قيم مع حصر دور رمزهما الكلمة في دور الأداة لتلا تتحول إلى سلطان على المتواصلين : تواصل الأحرار وتواصل الكرام . وإذن فالأمر مضاعف: بين الخلقي والاقتصادي ببعديهما كليهما ثم بين بعدي كل منهما .

فبين النوعين هو جعل الاقتصادي تابعا للخلقي وهو شرط منع رمز التبادل (العملة) من أن يتجاوز دوره في التبادل لئلا يصبح سلطانا على المتبادلين بربا الأموال ومنع رمز التواصل من أن يتجاوز دوره في التواصل لئلا يصبح سلطانا على المتواصلين بربا الأقوال . وإلا كان الدين دين العجل بمعدنه وخواره . ففي حالة حصول هذا التحول يصبح الإنسان مستعدا للخضوع لسلطان غيره غير الشرعي فيكون عبدا فتفقد الحرية والكرامة وتفقدان طبيعتهما الخلقية لأنهما تصبحان بضاعة أو خدمة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

ا 87 الاقتصادي 9 قيعت اللقي الام سمال 7 6ط التبادلي على

الاستعمالي في الاقتصاد صارت الحاجات الاولية من أتفه الاشياء في التبادل والتعاوض فانحطت منزلة منتجيها وأصبح المجتمع مترفا بحيث إن مآله إلى غلبة الفقر وانحصار الثروة في القيم التبادلية بدلا من القيم الاستعمالية ما يجعل العبودية تفرض على الحرة أن تأكل بثدييها وتصبح الجماعة جماعة أسياد وعبيد وليست جماعة بشر متساويين في المنزلة الوجودية والقانونية.

فتكون حرية المترفين ملغية لكرامة المعدمين الذين يصبحون عبيدا . وهي حال كل مجتمع سيطر عليه ربا الأموال وربا الأقوال أي دين العجل الذي يحكم البشر بالمال الفاسد وبالخطاب المنافق فيؤدي إلى تلويث الطبيعة التي هي شرط البقاء العضوي وتلويث الثقافة التي هي شرط البقاء الروحي . وإذا قدمنا الحرية على الكرامة بإطلاق أصبحت حرية القلة أو السادة بل استعباد الكثرة أي العبيد وعوض السلم بالحرب الباردة التي تقضي على الحياة الأهلية وتؤدي إلى الاحتراب إما في حرب أهلية أو غلبة الإجرام.

وقد يعجب الكثير إذا سمعوني أقول إن هذه المعادلة من اكتشاف ابن خلدون في فصل الترف من المقدمة. ففيه بين فاعلية العلاقة بين الاقتصادي والخلقي بما يقرب من هذه المعاني حتى وإن لم يكن قد اعتمد على نسق تام من المواضعات التي من جنس ما حاولت بناءه بالتدريج منذ أكثر من أربعة عقود من البحث . ولم يكن بوسع دارسيه اكتشاف جل إبداعاته لأنهم يبحثون في شكره أوجه الشبه مع أوغست كونت أو مع ماركس فلا يرون ما يميزه وهم الأهم .

وهذه الخاصية العجيبة في فكر حداثيينا عامة وليست خاصة بابن خلدون؛

إما البحث عن السبق والتأثير في حداثة الغرب أو البحث عن وجه الشبه في حالة استحالة البحث الأول . وكلا البحثين دليل عقدة نقص وليس بحث علمي . لكن التخلص من هذه العقدة هو الذي مكنني من بيان أن ما سعى إليه ابن تيمية في مراجعة فلسفة النظر والعقد أنماه سعي ابن خلدون في مراجعة فلسفة العمل والشرع. فكلاهما تحرر من تعريف علوم الملة الدينية

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

والفلسفية رغم أن مسعاهما بقي حبرا على ورق لأن من أتى بعدهما إلى الآن ما يزال يخرف بمنطق يهمل فصلت 53 ويدمن آل عمران 7.

آمل أني قد وفيت شيخ الإسلام حقه من التكريم ببيان أهمية ثورته في نظرية المعاني الكلية باعتبارها لغة يتقوم بها قولنا عن الموجود وليست مقومة للوجود وهي قطيعة ثورية مع الفلسفة اليونانية. وهو من هذا المنطلق حاول إعادة النظر في كل علوم الملة الغائية الخمسة وعلومها الأداتية الخمسة فكان بذلك أكبر فيلسوف في حضارتنا نظير أفلاطون وأرسطو في حضارة اليونان . لكن دوره الاساسي كان في النظر والعقد وأثرهما على العمل والشرع ويقابله ابن خلدون في العمل والشرع وأثرهما في النظر والعقد

لكن ابن تيمية تجاوز أرسطو في فلسفة النظر والعقد وابن خلدون تجاوز افلاطون في فلسفة العمل والشرع . وتجاوزهما ذو علاقة بما صار الآن من أهم مباحث الفلسفة الحديثة التي لم يؤثرا في بدايتها لأن الغرب لم يكن على علم بأعمالهما . وليس المحير جهل الغرب بهما وشروعه الآن في فهم

ما حققاه بل جهل علماء الأمة حتى الحاليين بهما لأن ما يقال عنهما ما يزال مقصورا على مجرد البحث عمن يشبهون وليس عما يتميزان به .

فلما كان ابن تيمية وابن خلدون غير معروفين في الغرب إلى حدود القرن التاسع عشر معرفة يمكن أن تكون قد أثرت في الغرب فقد حماهما الله من خرافة البحث عن تأثيرنا فيه وهو الغرض الاول للباحثين في تراثنا . وهو ما نجاني منه الله فلا أبحث عن أثر لهما في زيد أو عمر من مفكري النهضة الغربية ولا عمن يشبيهما فيها . فهما لم يؤثرا في نهضة الغرب ولا أحد من الغربيين يشبههما ممن يقاسان عليهم من الغربيين .

ولما كان ذلك لم يحصل أي أنه لا يمكن أن يزعم أحد فيهما مثلما يزعمون في تأثير الغزالي في ديكارت أو في تأثير ابن رشد في النهضة الغربية الذي جعلوه مؤسس الحداثة الغربية والفصل بين الدين والسياسة إلخ . . من الخرافات لم يبق لهم إلا خرافة البحث عن السبق بشبيه لهما في الغرب؛ ابن تيمية مثل لوثر وابن خلدون مثل كونت أو ماركس . وهذا حط من ابن تيمية ومن ابن خلدون . فلا وجه للمقارنة لأن ما يعالجه لوثر لا وجود له في بحثهما

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

لعدم حاجة الإسلام إليه وما يلفيه كونت أساسيا في عملهما: الوساطة والوصاية لا توجد إلا عند الشيعة ولا معنى لها عند ابن تيمية وابن خلدون إلا في الرد على التشيع والتصوف . وإذن فما يطلبه الباحثون فيهما لا علاقة له بعلم إبداعهما بل هو رد فعل على عقدة عند الباحثين العرب

تجعل الأشياء لا قيمة لها بذاتها بل بهذا الشبه مع زيد أو عمر من الغربيين أي مع ما يعتبر ذا قيمة في الغرب والنتيجة تغييب ما هو أهم أعني ما قد يكون أمرا الغرب لم يفكر فيه أصلا وليس من همومه أو هو من نقائضها وفكر فيها الرجلان وهو ربما أهم مما فكر فيه بكونه أكثر كونية ومستقبل الإنسانية من حيث المسألة الأبستمولوجية (نظرية المعرفة وعدم مطابقة علم الإنسان مع الموجود) والمسألة الأكسيولوجية (نظرية القيمة وعدم مطابقة عمل الإنسان مع المنشود .(

وفهم هذا الموقف العقيم الناتج عن العقدة -وهو جنيس خرافة الأعجاز العلمي للقرآن - هو الذي حررني من الوقوع في ما وقع فيه الفكر الإسلامي قديما بالقياس إلى الفكر اليوناني فلسفيا وبالقياس إلى الفكر الكلامي المسيحي واليهودي والمجوسي كلاميا بسبب نفس العقدة؛ حضارة ناشئة تبحث عن نماذج تعير بها نضيها . والحضارة المستأنثة تفعل نفس الشيء بالقياس إلى من سبقها بشيء ما . وكل مسعاي هو التحرر من هذه العقدة من منطلقين: الأول أني ضد الخصوصيات واعتبر الإنساني الكوني متقدم على الثقافي الخصوصي والثاني هو أن الإسلام نفسه يفرض أن يكون رسالة خاصة بثقافة أو شعب معين بل هو للإنسانية هو رسالة لشأن الإنسانية كلها يمبد أي النساء 1 والحجرات 13

ولا يعني ذلك أني أنكر أن الحضارات تتبادل التأثر والتأثير ولكن ذلك ليس متعلقا بالقضايا من حيث كونيتها بل بها من حيث التدرج في الترقي إلى كونيتها . فاليونان أثروا في فكرنا بهذا المعنى بدليل أني اعتبر هذا الأثر حال دون تجاوزه لتوهمه كاملا فأخذ الخصوصي الثقافي وكأنه كوني

وجودي . ولا أنكر أن فكرنا يمكن أن يكون قد أثر في نهضة الغرب بنفس المعنى . ما أنفيه هو أن يكون الفكر قابلا للفهم من خلال تأثره أو تأثيره

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

أعني من خلال ما لا يمثل الإبداع فيه بل الاتباع قبل فهمه هو ذاته التي يحددها الكوني الإنساني في فهم ما يجعله منفعلا بغيره أو فاعلاة غيره.

وما لم ننفذ إلى ما فيه من محدد كوني للتلقي من غيره ولتلقي غيره له فإننا نكون كمن يكتفي بقشرة الأعراض التي في ذلك الفكر دون البلوغ إلى ما يعلل وجود تلك القشرة فيه وطغيانها عليه سواء كانت دليل قوة أو دليل ضعف . وإذن البحث عما فيه من فاعلية

تكون آخر فصول هذه المحاولة أخصصه لوصل كل هذه المواضعات بمعادلة الإنسان الوجودية.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

الفصل الرابع

هذا الفصل الاخير أحاول بيان الدور الذي تؤديه القيم الأربع التي استخرجناها . وأعني القيم التي تتعلق بها المقدرات الذهنية العملية التي تؤدي في العلوم الإنسانية أي علم التاريخي والروحي نفس الدور الذي

تؤديه المقدرات الذهنية النظرية في العلوم الطبيعية والعضوية لصوغ ما تمكن منه التجربة من معطيات الموضوع .

وهو ما يعني أننا انتقلنا من ابداع ابن تيمية إلى ابداع ابن خلدون وهو عكس ما حصل عندما اكتشفت ابن تيمية بحثا عما يمكن أن يكون قد أسس ثورة ابن خلدون قبله بتغيير فلسفة النظر. فإن ابن تيمية تعلق إبداعه بمسعة النظر والعقد وشروطها التي تقتضي الجمع بين المقدرات الذهنية النظرية والتجربة لمعرفة قوانين الطبيعة الجامدة والحية. والإبداع هنا يتعلق بمجال الضرورة الشرطية بمصطلح أرسطو لأن نظامها نظام علاقة وظيفة بجهاز.

ولذلك فالنموذج في فلسفة النظر والعقد التي تدرس قوانين الطبيعة خاصة يكون تكنولوجيا أي إن الأمر وكأنه صناعة فيه مادة وصورة وعلة محركة وعلة غائية . وهو ما يسمى في الفلاسفة القديمة النموذج الهيلومورف نموذج تصوير المادة. . فالصناعة هي دائما تصوير لمادة من أجل وظيفة وليست خلقا للمادة ولا حتى للصورة في الفلاسفة القديمة. ولذلك فالنموذج العام في فلسفة أرسطو هو نظام العالم بوصفه آلة مصورة للمادة ولا معنى لتصور الطبيعة ذات تاريخ بل هي عنده سرمدية.

لكن ابن تيمية يرفض تطبيق هذه الرؤية على أفعال الله ويغير النموذج لتنطبق على أفعال الإنسان نظرية كانت أو عملية. ولذلك فعلاقته بينة بثورة ابن خلدون . فإبداعه يتعلق بفلسفة العمل والشرع وشروطها التي تقتضي الجمع بين المقدرات الذهنية العملية والتجربة لمعرفة سنن التاريخ المادي والروحي . وهذا هو مجال الحرية الشرطية بمصطلح لم يضعه أرسطو رغم

أن فكرته مضمرة في الميتافيزيقا. لكنه مبدأ صريح في الإبداع الخلدوني الذي سأحاول بيانه هنا ء

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

صحيح أن أرسطو وضع مفهوم قوة الإنسان على الضدين بخلاف الطبيعة التي ليس لها هذه القوة . وهو ما يقرب من مفهوم الحرية الشرطية لأن القيام بأحد الضدين بدلا من الثاني مع القدرة عليه يعني بنحو ما القدرة على اختيار أحد الاثنين . لكن فلسفته العملية لا تستند إلى هذا المعنى بل بناها على طبيعة النفس ومقومات الأسرة وكلتاهما ضرورة

ولذلك فرغم إضافة الأسرة فإن أرسطو لم يتجاوز أستاذه في اعتبار الفلسفة العملية مؤسسة على الضرورة الشرطية وليس على الحرية الشرطية. فأفلاطون يؤسسها على قوى النفس الثلاث أي العقل والغضب والشهوة . وأرسطو يقول في الحقيقة نفس القول ولكنه يعتبره متحققا فعليا في الأسرة بوصفها نموذج الدولة في فلسفته .

وهذا هو مناط ثورة ابن خلدون . فهو يعكس تماما النموذج الأفلاطوني الارسطي . إنه لا يعتبر النفس نموذجا بقواها الثلاث ولا الأسرة بمقوماتها الثلاث (رب الأسرة والأسرة وعبيدها (بل هو يعتبر الدولة والجماعة وشروط القيام الخارجية هي المحدد لبنية النفس ومقومات الأسرة اللتين تتبعان بنية الدولة وتتأثران بالتطور الحضاري وليس لها ثبات الطبيعة. ويجمع ذلك بمفهوم بديع يتألف من القيم الأربع المذكورة: مفهوم 'نحلة العيش" .

فمفهوم "نحلة العيش" ببعديه أي التساكن (تساكن افراد الجماعة) لسد حاجات الرعاية والحماية والتساكن (تساكن الأفراد الجماعة) لسد حاجات الأنس بالعشير. ويسمي التساكن الأول العمران البشري . ويسمي التساكن الثاني الاجتماع الإنساني. ولذلك سمى علمه "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني". والقصد علم قيم "نحل العيش" في القيم الاقتصادية والحكم وقيم "نحل العيش "في القيم الخلقية والتربية. وتلك هي قيم الإنسان الأربع ومجال الفلسفة العملية .

والقيم الأربع كما سبق أن بينت في الفصول السابقة هي:

1. القيمتان الاقتصاديتان اي القيمة الاستهلاكية والقيمة التبادلية للبضائع والخدمات واستعمالهما في الرعاية والحماية وظيفتي الدولة.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

2. والقيمتان الروحيتان أي قيمة الكرامة وقيمة الحرية في علاقة التبادل والتواصل في الجماعة شرط قيامها لتكون قادرة على رعاية ذاتها وحمايتها وهما شرط الحرية والكرامة بوصفهما عدم التبعية للغير .

وذلك ما يترتب عليها من نظام سياسي ببعديه أي رعاية الجماعة وحكمها شرط البقاء والتجدد للجماعة الحرة والكريمة التي لا تدين بشروط قيامها لغيرها فتكون عالة عليه .

بوسعي إذن أن أستنتج من أفكار ابن خلدون بعد تنظيمها نسقيا -لأن المقدمة بحاجة إلى إعادة تنظيم بالتمييز بين النظرية والأمثلة التوضيحية التي

وردت فيها تطبيقا للنظرية وليست اصلا استقرائيا لها كما توهم المرحوم عبد الرحمن بدوي - أنه يعتبر "نحلة العيش" أصل القيم الأربع أي القيمتين الاقتصاديتين (الاستهلاكية والتبادلية) والقيمتين الخلقيتين) الكرامة والحرية) . وهو يفسرها كلها بالعلاقة بين الطبيعي والحيوي من جهة والتاريخي والروحي من جهة ثانية.

وقد وردت صيغة النظرية في خطاطة أولية في الباب الأول من المقدمة أعني نظرية التفاعل بين أحياز محيط الإنسان وأحياز كيانه وما يترتب على التفاعل بين كيان الجغرافيا مناخا ومصدر غذاء وكيان الإنسان روحا وكيانا عضويا . وكل مضمون المقدمة في أبوابها الخمسة الموالية تتبع هذا التفاعل في نحل العيش أي ما ترتب على هذا التفاعل تغيير متبادل بينهما وتأويلات لفهمها . وهذا ما لم يكن بوسع من يبحث عن أوغست كونت أو ماركس في ابن خلدون أن يكتشفه .

فهذه المعاني لا أحد غيره تفطن إليها بهذا الوضوح الذي يتجاوز المقابلة بين هيجل وماركس وبين المادي والروحي ويتجاوز اعتبار دور الديني في الفلسفي والفيلسوف في الديني أمرا يمكن شطبه بالمقابلة بين الواقع والخيال. إذ إن القيمتين الخلقيتين -الكرامة والحرية- اللتين هما من جوهر الحرية الشرطية لا يمكن اعتبارهما ممكنتين لو اقتصرنا على الضرورة الشرطية التي لا تستثني الإنسان من قوانين الطبيعة والبايولوجيا . فهما

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

بالذات ما به يعلو الإنسان على سيطرة القيمتين الاقتصاديتين -الاستعمال

والتبادل -

وعندما وضعت نظرية نظام الأبيسيوقراطيا) الحكم باسم دين العجل (واعتبرته البنية العميقة لنظام الثيوقراطيا (الحكم باسم الرب) ولنظام الأنثربوقراطيا (الحكم باسم الإنسان) فالقصد هو فهم علل استعباد الإنسان وردها إلى سلطان معدن العجل (ربا الاموال (وسلطان خواره (ربا الأقوال (. والمعلوم أن الله أعلن الحرب عليهما في القرآن. ولا يمكن تحرير الإنسان من السلطانين من دون دور الدين في السياسة أو دور التعالي على الضرورة الشرطية بالحرية الشرطية.

4 -فأما اعلان الحرب على ربا الأموال في القرآن فغني عن الشرح . لكن اعلان الحرب على ربا الأقوال أشد فيه من الحرب على ربا الأموال لأن الله يقول "كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" وهذا هو جوهر الخوار اي استعمال الأقوال كذبا أو تحريف الكلم من أجل الخداع. وذلك ما يجعل الرب خديعة في الثيوقراطيا والإنسان خديعة في الانثروبوقراطيا . والخديعتان تغطيان على دين العجل أي ربا الأموال وربا الأقوال .

ولنا مثالان في الإقليم يتبين الباحث حقيقة هذه المعاني:

1. فإسرائيل تدعي الحكم باسم الإنسان وتزعم تأسيس وجودها على حق إلهي في فلسطين مع الزعم بأنها شعبه المختار وغيرها جوهيم. لكن نظامها في الحقيقة أبيسيوقراطي أي دين العجل بربا الاموال وبربا الأقوال .

2. وإيران تدعي الحكم باسم الرب وتتأسس على عنصرية الأسرة المختارة وتريد الثأر من العرب لإسقاطهم دولة الأكاسرة . لكن نظامها في الحقيقة أبيسيوقراطي أي دين العجل مثل إسرائيل .

أما الأنظمة العربية العسكرية والقبلية فهي أفسد من إيران وإسرائيل وأكثر ضررا بالأمة منهما لأنها أولا في خدمتهما ولأنها لا تتغطى بأي برقع بل هي مباشرة أبيسيوقراطيا . فهي توابع للنظامين الإسرائيلي الامريكي وللنظامين الإيراني الروسي وأربعتها

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

ابيسيوقراطية تبعية محميات يسمونها دولا وهي قبائل نكصت عن الإسلام ومافيات لا علاقة لها بمفهوم دولة ممثلة لإرادة أمة. ولم يكنها أنها ناتجة عن تفتيت جغرافية الأمة فإنهم يحاولون تشتيت تاريخها بحثا عن شرعية تاريخية كاذبة مما تقدم الإسلام .

فلا يوجد نظام عربي واحد يستمد شرعيته من إرادة شعبه ولا من تاريخ الأمة بل كل نظام عربي يستمد بقاءه ليس من شرعية ذاتية بل من تبعيته لإرادة حاميه الذي يفرضه على شعبه مقابل ما يدفعه من جزية مما يحرم منه شعبه أي من ثروته وحريته وكرامته . فلا يوجد حاكم عربي واحد يتجاوز دوره دور الغفير حتى لو سمى نفسه أميرا أو ملكا أو رئيسا أو شيخا أو اي اسم شاء ؛ كلهم عبيد للحامي وأدوات استعباد للشعب .

واستعبادهم للشعب قابل للقياس والترتيب لأنه مسد لمعاني الإنسانية بما هو مخل لحقوق المواطنة الاقتصادية والخلقية وحتى لنحلة العيش التي صارت كلها فاقدة للعلاقة بالأحياز الذاتية للجماعة. لا شيء بقي منتسبا حقا لمكونات كيان الأمة. كله حضارة زائفة لأنها مستوردة بلا جذور لأنها محاكاة ببغائية. وابن خلدون يعتبر الجماعة التي هذه صفات نظامها

السياسي والقيمي جماعة خضعت للتربية العنيفة والحكم العنيف اللذين يفسدان معاني الإنسانية. فهي تصبح جماعة متصفة بما يفيد الاخلاد إلى الارض وكل الرذائل التي تنجر عنه ما يحولها إلى عالة على غيرها رعاية وحماية فتسفل أسفل سافلين ([عولجت سابقا .(

فكيف يكون مفهوم "نحلة العيش" بالمعنيين اللذين وصفت أي التساكن لسد حاجات الرعاية والحماية في الجماعة (العمران والاقتصاد) والتساكن لسد حاجات العشير والأنس به (الاجتماع والاخلاق) موحدا بين هذه القيم الأربع أي الاثنتين الاقتصاديتين والاثنتين الخلقيتين وعلاقتها بالمقدرات الذهنية العملية معرفة وقيمة؟ ذلك ما كان يستحيل فهمه وتعليله لو لم يكن ابن خلدون قد استند إلى ما يماثل نظرية ابن تيمية في المعاني الكلية التي تقال بالمقدرات الذهنية لكنها عملية وكلها قرآنية رغم ما يبدو من معان أرسطية: مثل التعمير والاستخلاف وحب التأله وكل القيم الاقتصادية والخلقية قرآنية مائة في المائة .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

ومعنى ذلك فلكأن ابن خلدون فهم أن الإسلام ليس ثروة بعباداته الشعائرية بل بعباداته الأعمق منها أي بكون سياسة تربية وسياسة حكم ونظرية سلم القيم الأربع الاقتصادية والخلقية التي تحرر الإنسان من دين العجل وتبدع نظاما يحقق في آن القوة بعدم التنكر للدنيا والحل الذي يحرر من الاخلاد إليها . إنه سياسة الموجود في عالم الشهادة وتغلب عليه الضرورة الشرطية بمثل من عالم الغيب تغلب عليها الحرية الشرطية: وهي معان كلية لا

ندركها إلا من حيث هي مقدرات ذهنية عملية مثلها مثل المعاني الكلية التي ندركها بالمقدرات الذهنية النظرية.

ولهذه العلة فلا يمكن أن نجد له مثيلا قبله ولا بعده إذ حتى ابن تيمية فهو مؤسس لقراءة القرآن وليس مؤسسا لتوظيفها في الفلسفة العملية لاقتصاره على الفلسفة النظرية . ومن يقرأ المقدمة بعجلة يتوهم انها تقسم "نحل العيش" إلى جنسين البدوي والحضري منهما في مسار كوني لا يتكرر أي إن الجماعة التي تصل إلى الثاني تكون قد تجاوزت نهائيا الأول . فلا يرى التداخل بين الجنسين تداخلا ينتج عنه خمسة نحل لا يغيب أي منها في أي جماعة من البشر الاحرار ممن لهم شروط السيادة: اثنتان في البدوي هما حد أقصى في بدايتها وحد أدنى من البداوة في غايتها . واثنتان في الحضري هما حد أدنى في بدايتها مؤسس للمدن وحد اقصى في غايتها .

وهما قابلان للقيس بعنوان الحياة التي رمزها القوة الديموغرافية والحضور التاريخي في العالم. والمدينة هي التي تمثل مركز نحل العيش كلها ولا يمكن أن توجد مدينة خالية من البدايتين والغايتين . فالحد الأقصى من البداوة هو ما يسميه ابن خلدون البداوة العربية -ولا يعني العرب كعرق بل من يعيشون في الصحراء مع الأبل ويذكر منه الأعراب والأكراد وهو إذن مفهوم انثروبولوجي وليس عرقيا لأنه موجود في نحلة العيش وليس في الأقوام التي تعيشه وعلته الأساسية جغرافية إما دائمة أو غير دائمة بالمعنيين أي المناخ ومصدر الغذاء -والحد الأدنى هم المستقرون حول المدن التابعون لها .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب

يحددها ما يبدعه الإنسان للتعامل معها والتحرر من مشغوليها المناخي والغذائي وذلك خلال النقلة التاريخية من الحد الاقصى إلى الحد الأدنى . والتوسط بين الحدين هو البداوة المستقرة التي تنشئ الدول والتي تستقر في المدن لأن الاستقرار هو غاية نحل العيش. وبه تبدأ نحل العيش الحضرية التي يكون اقصاها حيويا ما للبداوة من عنفوان حيوي ينشئ شروط الاستقرار أي الدولة التي تنشئ المدن والحضارة وأدناها حيويا قتل الحضارة بالترف . وبين الحدين مراحل فساد معاني الإنسانية.

وبذلك فالأمر كله يعود إلى علاقة الحيوي بسياسة عالم الشهادة من حيث هو علاقة بين الأحياز الخارجية والأحياز الذاتية للإنسان أي ما تكون حصيلة العلاقة بين الطبيعي والحضاري . فيكون التاريخ ذا بنية كونية هي هذه الصيرورة لنحل العيش التي هي أصل القيمتين الاقتصاديتين (قيمة الاستعمال وقيمة التبادل) بالقيمتين الأخلاقيتين (قيمة الكرامة وقيمة الحرية) . وهي في آن ثمرتها لأنها بداية التاريخ وغايته من أقصى البداوة إلى أدناها ومن أقصى الحضارة ومن هذه إلى ادناها والحدود الأربعة كلها باقية بصورة ابدية في كل مدينة إذا كانت مدينة فعلية وليست اصطناعية مثل مدن دول البترول لأنها لا تاريخ ذاتي لهاء

ولذلك فكل مدينة فيها كل نحل العيش البدوية وكل نحل العيش الحضرية وإذن فمنزلتها في أبعاد المكان مثل منزلة الحاضر في أبعاد الزمان الأربعة الاخرى : فهي الحاضر المكاني الجامع لنحل العيش مثل الحاضر الزماني الجامع للقيم القيم الأربع من حيث هي بعدا الماضي حدثا وحديثا

وبعدا المستقبل حديثا وحدثا. فيكون الحاضر الزماني مثل الحاضر المكاني قائمين دائما في المدينة التي هي إذا كانت حقيقية وليس مصطنعة كل عين التعبير المادي والروحي لكيان الأمة التي أنشأتها .

ولذلك كان تاريخ زمان الأمم مخمس الأبعاد مثله مثل تاريخ مكانها . واجتماعهما هو كيان الأمة الحضاري الذي يوجد في ثروتها وفي تراثها خارج كيان الأفراد وفي كيانهم.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

فالزمان التاريخي ماضيه مضاعف لأنه ماضي حدثه وماضي حديثه عن حدثه ؛ وذلك هو مصدر ثروته وتراثه المنجز. ومستقبله مضاعف لأن مستقبل حديث ومستقبل حدثه: وذلك هو مصدر ثروته وتراثه المستعد للإنجاز. والحاضر الزماني محيط ببعدي ماضيه يبدأ بما قبله وببعدي مستقبله يبدا بما بعده . وهو كالمرجل يغلي بها أربعتها . ومثله الحاضر المكان التاريخي التناظر التام في كل هذه الخصائص ..

والتناظر بين أبعاد المكان الخمسة وأبعاد الزمان الخمسة واحاطة الحاضر الزماني بالماضيين الحدثي والحديثي وبالمستقبلين الحديثي والحدثي واحاطة المدينة بالمكانين بنفس المعاني الأربعة هذا التناظر هو الذي يجعل المدينة مركز الإسلام والهجرة إليها بداية تاريخه وهي مركز المقدمة واحتواءها كل القيم موجبها وسالبها . والمسلمون بدأوا في التنصل من ثورتهم منذ أن عادوا إلى جعل أم قراهم ساسانية (دمشق) ثم مناذرية (بغداد).

فما قبل المدينة العامل ذو التأثير الغالب هو البداوة وسيطرة الطبيعة على

الإنسان وما بعد المدينة العامل ذو التأثير الغالب هو سيطرة التاريخ على الإنسان . فالإنسان يكون في ما قبلها الإنسان أكثر تبعية لما يستمده من الطبيعة مما يستمده من التاريخ . وفي ما بعدها الإنسان أكثر تبعية لما يستمده مما أضافه هو إلى الطبيعة مما يستمده من الطبيعة في كل القيم . وإذن فالتراث التاريخي هو ما ينقل ثروة البشر من التبعية للطبيعة إلى التبعية للتاريخ أي إلى منجزات الإنسان الذي يبدع مصادر الثروة: فالزراعة مثلا هي البديل من الجني وتربية الحيوان هي البديل من الصيد .

إحاطة المدينة بكل أبعاد المكان مما قبل ماضي المكان ببعديه إلى ما بعد مستقبل المكان ببعديه وإحاطة الحاضر بكل ابعاد الزمان مما قبل مكان الزمان ببعديه إلى ما بعد مكان الزمان ببعديه يعتبران من ثوابت كيان الإنسان لأن المكان والزمان ملازمان لكينونته جزءا من تحيزيه فيهما كبدنه وروحه . وهما حيزان محيطان به لكنهما مرتسمان في كيانه العضوي بتوسط الثروة وفي كيانه الروحي بتوسط التراث .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

فكل فرد رغم انتسابه لزمان جماعته ومكانها بهذه المعاني الاربعة وبمركزها له نصيب منهما يخصه . ومن ثم فالأمكنة والأزمنة هي بعدد الافراد في الجماعة تماما كما هي بعدد كيانهم بدنيا وروحيا . فيكون كل إنسان بين مجالين بهما يشبه المجال المغناطيسي الذي يحيط بوعيه بكيانه وبوعيه بكيان الجماعة. وهو مشدود المجالين موضوعيا وذاتيا في وعيه وهو ما يجعل كل فرد وكأن كيانه نسخة متنوعة من كيان الجماعة العضوي

والروحي .

وبذلك نصل إلى معادلة الإنسان الوجودية. فهو في قاب المعادلة ويشعر أن فوقه خانة قد تكون مليئة بمبدا متعال إذا كان يؤمن بالتعالي على عالم الشهادة وقد تكون خالية منه إذا كان لا يؤمن بمبدا التعالي على عالم الشهادة مبدأ واحد مهيمن على الأنظمة التي تحيط به وتجيله إليه بما يشبه الوعي بماوراء يعللها . فللفرد بدنه ووعيه به وبروحه وله وعي بما حوله التاريخي والطبيعي يحيطان به إحاطة بدنه وروحه به ؛ لكأن المكان الجغرافي مثل بدنه والزمان التاريخي مثل روحه.

ووعيه بعلاقته ببدنه وبوعيه ووعيه بعلاقته بالمحيط الطبيعي وبالمحيط التاريخي يجعلانه يشعر بأن كيانه الذاتي البدني والروحي مدين للمحيطين به الجغرافي والتاريخي شرطا لقيامه العضوي والروحي . ويشعر بأنه قادر على التحرر منهما والتعالي عليهما فيعتبرهما غير مكتفيين بذاتهما مثله ويدينان لما يتعالى عليهما مثله ولا يكفيان من ثم لوصل موجوده بمنشوده؛ فيعي فيهما ما وراء كما يعي الرسام في المبصرات جمالها كما يعي الموسيقي في المسموعات جمالها. وهذا هو ما سميته الوعي بجلال نظام الطبيعة والحياة وبجلال نظام التاريخ والروح.

فيكون هذا الماوراء علاقة غير مباشرة بما يملأ الخانة التي فوق الإنسان في قاب المعادلة الوجودية. فيعيده إلى العلاقة المباشرة به وهي الوحيدة التي تصل الموجود بالمنشود عند الإنسان سواء كان مؤمنا أو ملحدا . فالشعور بان الموجود من حيث ما هو كائن فوقه ما ينبغي أن يكون وما جعله يكون على ما هو عليه ليس في كيانه سحب بل في ما حوله هو أصل كل

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي

القيم وأصل الفكرين الفلسفي والديني .في وجود ما يتعالى على عالم الشهادة وهو أرضية

فالإنسان يشعر في كيانه الذاتي بدنه وروحه أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها جوهر وجودها هو الوعي بكونها دون المنشود دائما . فإرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها محدودة في الوجود لكن وجوده في آن يشرئب إلى منشود تكون فيه غير محدودة. والشعور بخصوص الطبيعة والتاريخ اللذين من حوله والشعور بعدم الإحاطة والكمال يجعل الإحاطة والكمال جوهر المبدأ الذي يعلو على كل شيء موجود مشدود إلى منشود يتجاوزه.

وهو ما يفرض مراجعة تعريفي الأولي لأصل القيم الأربعة. فقد اعتبرته "نحلة العيش". لكنه ليس إياها بل هو ما فيها من نظام التأثير في تفاعلاتها وسامها . والقصد أن نحلة العيش التي تحددها علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ هي مناسبة الوعي بالفارق بين الموجود والمنشود النسبيين والمطلقين : الإنسان يدرك أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها نسبية ومتناهية وأن المبدأ المتعالي إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها مطلقة ولا متناهية. وإذن فالنسبي يتعلق بقيام الإنسان النسبي والمطلق بها

فما يتعلق بقيام الإنسان النسبي هو ما يمكن سده بالقيم الاقتصادية وبالقيم الخلقية أي بقيمتي الاستعمال والتبادل اقتصاديا وبقيمتي الكرامة والحرية

خلقيا. لكن الإنسان مشدود إلى نشدان أسمى منهما وهو مطلق الإرادة ومطلق العلم ومطلق القدرة ومطلق الحياة ومطلق الوجود وكلها خارج عالم الشهادة . وتعلقه بها قد يخدعه فيدعيها وتلك هي بداية فساد معاني الإنسانية. لأن من يدعيها يستعبد بقية البشر في الجماعة أو حتى في العالم . فتفسد سياسة عالم الشهادة لأن أصحابه يجعلون الأمر الواقع أمرا واجبا فلا يبقى فرق بين الموجود والمنشود: وهو أصل كل عنف في التربية وفي الحكم أي في بعدي سياسة عالم الشهادة الذي يتوهم الاستغناء عن عالم الغيب.

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

وكاذب كل من يكذب بهذه المطلقات المنشودية في كيان كل إنسان فيدعيها من الخيال أو من التعويض عن النقص لأنه يخلط بين أمرين:

1. وجودها من حيث هي معاني كلية من جنس المقدرات الذهنية النظرية وهي عملية

2. والجزم بوجودها أو بنفيه خارج عالم الشهادة . فهي المقصود بعالم الغيب وحياة الآخرة.

وموقف الجاهل يشبه موقف من لا يهم أن المعاني المقدرة ذهنيا في النظر مثلا في الرياضيات ليس لها وجود خارجي بالمعنى المحسوس فيردها إلى ظاهرة نفسية عديمة القيام الذاتي . وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعاني المقدرة ذهنيا في العمل . المعاني القيمية مثل المعاني الرياضية لا توجد في عالم الحس لكنها ليست ظاهرات نفسية. ولا يعلم أو يفهم عالم الحس

الطبيعي وعالم القيم التاريخي من دونهما .

7 ومعنى ذلك أن نسبة الرياضيات من المقدرات الذهنية النظرية إلى الطبيعيات هي عينها نسبة القيميات من المقدرات الذهنية العملية إلى التاريخيات . فلو قيل للعامي إن ما يراه بعينيه ويسمعه بأذنيه له ما يتعالى عليه تراه عين الرسام وتسمعه اذن الموسيقار لصدق لأن الرسام والموسيقار يثبتان له ذلك بالعلم وبالعمل المنجز تطبيقا للعلم . لكن الملحد الذي يتعلل بالمعرفة العلمية لا يفهم أن قوانين الطبيعة وسنن التاريخ يراها المدرك لشروط العلم ولشروط العمل بمفعولها في الطبيعة وفي التاريخ وليس بمحسوسيتهما التي لا وجود لها .

وما نعبر به عن المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية النظرية والعملية يشبه ما يرى به الرسام والموسيقار الجمال في المحسوس . لكن الأمر هنا أرفع منزلة لأنه هو ما نسميه الفكر الفلسفي والفكر الديني اللذين يريان الجلال في النظام الطبيعي والعضوي والجلال في النظام التاريخي والروحي . وهو معنى الآيات التي يسميها القرآن آيات الله في الآفاق وفي الانفس وهي النظام الذي ينتج قوانين الطبيعة والعضوي والنظام الذي ينتج سنن التاريخ والروحي .

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

القرآن على وجود المبدأ الواحد المتعالي أو الله بوصفه خالقا وآمرا بفعلين من عالم الغيب الذي يعني عالما آخر وراء عالم الشهادة . فعالم الغيب وراء عالم الشهادة هو غيب الخلق والامر والخالق والآمر وبه أي بمطلقاته

التي يدرك الإنسان استحالتها في عالم الشهادة ويؤمن بأنها ليست مستحيلة عقلا في عالم آخر هو ما وراء الطبيعي والعضوي والتاريخي والروحي في عالم الشهادة وهو المقصود بأن الإنسان مهما كذب على نفسه يعلم يدرك أن علمنا ليس محيطا بالموجود ولا مطابقا له حتى في ما هو مشهود منه وعملنا ليس له كمال المنشود ولا مطابقا له حتى في ما هو مشهود منه .

وبهذا المعنى فالمعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية عملية تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية نظرية. وهذه تمثل شرط النظر والعقد للعلاقة مع الضرورة الشرطية في الطبيعيات وفي العضويات. وتلك تمثل شرط العمل والشرع في التاريخيات وفي الروحانيات. لكنهما شرط تصوير فعلهما المؤول للتجربة الطبيعية والعضوية والتجربة التاريخية والروحية دون مطابقة لأن المعاني الكلية لا تتعين أبدا في الأشياء لأنها "لغة" نقول بها ما ندركه من الأشياء دون أن تكون مقومة لها بل هي مقومة لإدراكنا وعبارتنا عنه دون أن تكون ظاهرات نفسية لأن لها قياما ذاتيا خارج الأذهان وخارج الاشياء .

وحتى أحلل هذه العلاقة بين الآفاق والأنفس وآياتهما التي تبين حقيقة القرآن وضعت نظرية الأحياز المحيطة بكيان الإنسان والاحياز القائمة في كيانه . فالمحيطة به هي الجغرافيا والتاريخ وتفاعلهما ينتج حيزين آخرين هما حيز الثروة التي هي ثمرة القيمتين الاقتصاديتين وحيز التراث الذي هو ثمرة القيمتين الخلقيتين . وهما حيزان تتحدد بهما منزلة الإنسان في الجماعة تحديد المكان والزمان لها . ومعنى ذلك أن الإنسان محاط بأربعة أحياز اثنان من الطبيعة (المكان والزمان) واثنان من التاريخ (الثروة

والتراث).

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

يتأرخنان . وحيزا التاريخ لا يبقيان تاريخين فحسب بل يتطبعنان .

والفرق بين التحديدين هو أن المكان والزمان يحددان منزلة الإنسان في تعينه العضوي والروحي كعين طبيعية لكن تعديد منزلته بالثروة والتراث يحدده كذات اقتصادية وخلقية فيعودان على تعديده المكاني والزماني ليضفيا على منزلته فيهما معنى ليس لهما طبيعيا فيصبحان ذوي منزلة اقتصادية وخلقية. فالمكان والزمان في الحضارة الإنسانية يعتبران من أهم القيم الاقتصادية والخلقية بعد تفاعلهما من الثروة والتراث.

من ذلك أن المكان الذي يسكنه الإنسان يصبح أغلى اقتصاديا في اقتسام المكان وأكثر دلالة اقتصادية. والزمان الذي تمثله شجرة نسبه أكثر دلالة خلقية في رؤية الجماعة بعضها للبعض . وكل ذلك له أصل في مرجعية روحية تحدد سلم القيم في الجماعة وتمثل لواحمها وأوتادها مكانيا وزمانيا . فالثروة والتراث يغيران طبيعة المكان والزمان ليضفيا عليهما معنى الثروة والتراث فتصبح قيمتهما الاقتصادية والخلقية أهم من كونهما فضاء مكانيا وامتدادا زمانيا؛ المتحيز في الحيز يغير طبيعته فيدرجه في سلم القيم وينقله من الموجود إلى المنشود . وجوديا كل الأماكن وكل الأزمنة متماثلة. لكنها منشوديا مختلفة بسب ما أضفي عليهما من قيم اقتصادية وخلقية .

أما الأحياز التي في كيان الإنسان نفسه فهي بدنه الذي هو نظير المكان أو الجغرافيا الخارجية ووعيه الذي هو نظير الزمان أو التاريخ الخارجي .

وتفاعلهما فيه ينتج ما يناظر الثروة وهو الزاد الذي في بدنه والذي يتجلى له عندما يبقي مدة من دون غذاء فيغتذي مما اختزنه بدنه وهو مثل الشحن في الهاتف الجوال يتناقص بقدر ما يأكل منه. ونرى ذلك خاصة في المجاعات عندما يضعف البدن حتى لا يبقى منه إلا الهيكل العظمي والبشرة .

كما ينتج ما يناظر التراث في ذاته وهو كل ما ورثه من تراث حضارته وما فيها من الحضارة الإنسانية سواء اطلع عليه أو لم يطلع لأنه كامن في ممارسات جماعته التي ربي

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

عليها بوعي أو بغير وعي لأن كل حضارة تمثل تراكم للتراث الإنساني الكوني مهما كان أصحابه منعزلين عن غيرهم من الشعوب . فحياة البشر واحدة بما تحتاج إليه مهما اختلفت وسائل سد الحاجات . والحضارات المتساوقة تتبادل التأثير التراثي والحضارات المتوالية تتوارث التراث.

وما يوحد هذه الأحياز الأربعة في كيان الإنسان الذاتية له هو كونه فردا متميزا عن غيره من الافراد بمزيج فريد نوعه رغم أن المكونات واحدة مزيج يحدد كيمياء الشخصية الفردية بحيث إن تميز الفرد في سلسلة الوراثة العضوية يناظره تميزه في سلسلة الموروث الروحي الذي له علاقة مباشرة بحصانة الجماعة الروحية وهي التي تمثل مبدأ وحدة الوراثتين العضوية والروحية المميزة له بوصفها سهمه من هوية الجماعة المتميزة حضاريا أرضية الهوية الكونية للإنسان من حيث هو إنسان عضويا وروحيا .

وبهذا المعنى فكل "المتجاهلين" عن التخلص من الهويات ومن الكلام الهووي لا يدرون فيم يتكلمون الهوية الكونية تمثل شكلا خاويا هو نظام الاستعداد لتحقيق الإنسانية وليس الإنسانية المتحققة وهي تعود إلى شكل الجهاز العضوي والجهاز الروحي أو الذهني الذي سميته بجهاز النظر والعقد في النظريات وجهاز العمل والشرع في العمليات وكلاهما استعداد مجرد لا يكون ذا وجود فعلي إلا بما يصاغ بها من مضمونه . وخلافي مع القائلين بالخصوصية ليس في هذا بل في ظنهم أننا إذا نزعنا الخصوصية الحضارية لا يبقى إلا الحيوان في الإنسان . موقفي هو أن الإنسان حتى من دون الحضارة الحاصلة ليس حيوانا فحسب بل هو كائن حضاري بالتجهيز المستعد للإنجاز الحضاري: وهذا التجهيز كوني بمعنى أنه يختلف عن مضمونه التاريخي الذي هو تعينه الخصوصي وليس حقيقة كيانه الكلي .

ولذلك فالهوية الإنسانية متقدمة على الهوية الحضارية التي هي من أعراض مضمونها الذي هو شرط تعينها ولذلك فلا يمكن تصور الهوية الكونية مغنية عنها ولا هي مغنية عن الهوية الكونية. فالمقدرات الذهنية النظرية) الرياضيات مثلا) والمقدرات الذهنية العملية (الأخلاقيات مثلا) لا يمكن تصورها موجودة لو لم يكن الإنسان في أحياز كيانه

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني - أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

اولا وفي الاحياز المحيطة به ثانيا ليس له موجود فعلي يدرك على أنه ذو وجود موضوعي يختلف عن المقدرات التي هي شكل يستمد مضمونه من الموجود والمنشود العينيين دائما . فتكون الأحياز الخارجية والأحياز

الداخلية هي معين المضمون الذي يصبح بتشكيله اعتمادا على المقدرات الذهنية مطبقة على التجربة المستمدة من نوعي الاحياز المضاعفين وعلاقات الإنسان بها في النظر والعمل معرفة علمية وقيمة عملية وهما ما يضفي الوجود والمنشود الفعليين للمقدرات الذهنية النظرية والعملية بوصفهما صور الموجود والمنشود الفعليين . لكن الموجود والمنشود الفعليين مضمون دائم التغير لأن المعاني الكلية التي للمقدرات الذهنية هي كما أسلفت مثل الجمال في المحسوس والجلال في نظام الطبيعة والبدن وفي نظام التاريخ والروح. وهذه هي معين كل أدلة القرآن في الحجاج الديني: وهي بديله من الاحتجاج بالمعجزات. معجزة القرآن هي نظام كيان العالم ونظام كيان الإنسان . وهو معنى فصلت :53 آيات الآفاق وآيات الانفس هي التي تبين حقيقة القرآن. وهكذا فقد بلغنا الغاية في المحاولة وبها نكون قد أدركنا ما كان يمكن أن يستمد من الفتوحات التي أنسب بذراتها إلى المدرسة النقدية عامة وإلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة. وهذه البذرات ليست إلا ثمرة محاولتهما التخلص من تحريف علوم الملة الناتج عن قلب آية فصلت 53 وآية آل عمران 7 بعكسهما . ولهذه العلة فإن ما تصوره فلاسفة الحداثة الاستغناء عنه لبناء المعرفة والقيمة هو عين ما جعل الإنسانية تصل إلى اعتبار تهديم العالم تعميرا وتهديم الإنسان تنويرا . ولهذه العلة كذلك أعتقد أن الإسلام هو مستقبل الإنسانية وأن فكر المدرسة النقدية العربية هو مستقبل الفكرين الفلسفي والديني. وبهذا المعنى فإني اعتبر نفسي رابع فروع أصلها بعد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) أصلها الذي هو القرآن الكريم المدرسة التي حاولت تبين حقيقة القرآن التي تحرر

الإنسان من تحريف الدين والفلسفة المتمثل في القول بالمطابقتين في النظر والعقد وفي العمل

أبو يعرب المرزوقي

ابن خلدون وهيجل نموذجا الترجمة الفلسفية لرؤية الإسلام والمسيحية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

تروؤا 2 م ليتوا ون ل 0 70 '

درس ابن خلدون شروط صعود الحضارات وعلل سقوطها وقضى بأن الشروط والعلل من طبيعة واحدة؛ إنها تكمن في قيم الاستراتيجية السياسية تربية وحكما .

فبدا تعديده للشروط والعلل مقصورا على الثقافي أو ما يرد إلى فعل الإنسان الحر لكان العامل الطبيعي من كيان الإنسان ومن محيطه عديم الدور فيهما .

لذلك فسأحاول البحث في هذين العاملين بعد تعديد دقيق لما ركز عليه لتحليل شروط الصعود وعلل الهبوط الحضاريين وفهم ردهما إلى السياسي تربية وحكما .

ويرد علاجه إلى نتائج استعمال الحرية الإنسانية في الاستراتيجية السياسية تربية وحكما لرعاية الإنسان تكوينا وتمكينا وحمايته داخليا وخارجيا .

وأهم نتائج هذا السلوك السياسي الترف فعلا وفساد معاني الإنسانية انفعالا وبهما يفسر ابن خلدون سقوط الحضارات وشناء الجماعات وبعكسهما صعودها .

وواضح أن تفسير الانحطاط بالترف وفساد معاني الإنسانية لتفسير الانحطاط وتفسير الصعود بالاقتصاد وبصلاح معاني الإنسانية كلاهما تفسير قرآني صريح.

كما أنه من الواضح أن هذين التفسيرين يردان إلى نظرية الإنسان القرآنية- أنثروبولوجيا القرآن - التي نجد في كيانه القدرة على الخير والشر: الحرية.

فالخير والشر إرادة لها لهما وقدرة عليهما مناط مسؤولية الإنسان لا ما فيه وما في عالمه من طبيعي . ابن خلدون يحمله ما يحمله إياه القرآن من مسؤولية.

وهذا يعني أن الطبيعة بين الإنسان و العالم مبرأة وبمعزل عن الخير والشر. وهذا نقيض الرؤية المسيحية كما يعرضها هيجل : طبيعة الإنسان والعالم شر.

وما أسعى إليه الآن هو بيان علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ في القرآن بعرض ابن خلدون لفهم الفرق بينهما وبين فلسفتهما المسيحية بعرض هيجل .

وأبدأ بفلسفة الدين وبصورة أدق بمنزلة الإنسان وحياته الدنيا في فلسفة الدين القرآنية كما فهمها ابن خلدون وفلسفته المسيحية كما فهمها هيجل .

ومعنى منزلة الإنسان في فلسفة الدين هو عين أساس فلسفة التاريخ بوصفه حصيلة أفعال الإنسان الذي تحدده خاصياته هذه المنزلة في فلسفة الدين.

فالفهم الخلدوني لأساس فلسفته التاريخية من فهمه لفلسفة الدين والتاريخ الإسلامية والفهم الهيجلي لهما من فهمه لفلسفة الدين والتاريخ المسيحية.

والفلسفتان متنافيتان بين الدينين وعند الفيلسوفين . وما أريد تفسيره وبيان أثره على العالم هو دور علاقة الحضارتين من بداية العصر الوسيط إلى الآن.

وبهذا يكتمل بحثي في شروط الاستئناف : فالحضارة الغربية الحالية لم تتخل عن هذا المقوم إلا في الظاهر. والترجمة الفلسفية لم تغير الأعماق

الدينية.

كل ما في الأمر أن العلاقة التي كانت بين حضارتين تعرفان نفسيهما بالدين صارت بينهما بعد أن ترجمت أعماقها الدينية بفلسفتي ابن خلدون وهيجل .

لكن يوجد فرق كبير : فلسفة هيجل طبعت الحضارة الغربية بحق سواء بصيغتها الهيجلية الأولى أو بصيغتها الثانية وتسمى ماركسية: فهما وجهان لنفس العملة.

فلا فرق بين فلسفة التاريخ الهيجلية وفلسفته الماركسية إلا بتقديم وتأخير لعاملي التفسير المستدين من فلسفة الدين وفلسفة الفلسفة الهيجليتين .

ما الواحد؟

إنه منطق الصراع الجدلي بتقديم وتأخير بين الروحي والمادي بين الشعوب والحضارات) أرواح الشعب (أو ضمن الشعوب والحضارات (الطبقات).

كلاهما يعيد التاريخ الإنساني إلى الطبيعي بمنطق الصراع الجدلي الذي ليس هو إلا تطبيق باكر للداروينية على الظاهرات الحضارية: انتخاب طبيعي .

وهذه الصورة هي فلسفة تاريخ تترجم فلسفة دين أصلها في الانثروبولوجيا المسيحية أو في منزلة الإنسان في المنظور الديني المسيحي كما أوله هيجل .

وفي المقابل بقيت فلسفة التاريخ الخلدونية مجهولة مثلها مثل علاقتها

بفلسفة الدين الإسلامية كما تجددت في فكر ابن خلدون: سر الشرق بين النموذجين .

نموذج الانثروبولوجيا المسيحية تطور بتطور قراءته الفلسفية ونموذج الانثروبولوجيا الإسلامية تجمد بتجمد قراءته الفلسفية: علة إحياء ابن خلدون.

ومن يرى مستقبل الأمة في شكل الحداثة الحالي يضيقون أفق الإنسانية بوحدانية مرضية تحصره في الترجمتين الهيجلية والماركسية للرؤية المسيحية.

وهذه الترجمة -هيجلية كانت أو ماركسية -ليست إلا صيغة فلسفية لدين العجل الذهبي لأنها مشروطة بنظرية الشعب المختار والجوهيم العالمي عبيدا له.

وإذا كان هيجل قد اعتبر التاريخ قد انتهى فإن ماركس بشر بعلامات نهايته: عموم دين العجل الذهبي بكذبة التحرير وهي بل الحقيقة العبودية المطلقة.

فعنده أن عموم الرأسمالية ينتهي إلى القضاء على الملكية الخاصة وعلى الدولة: وهو ما يحدث فعلا في نظام العولمة: الكل مرهون للبنوك والسيد مجهول.

والسيد هم أرباب البنوك أو سلطان التضليل المادي) اقتصاد الوهم (والتضليل الروحي (ثقافة الوهم (: العولمة تديرها مافية خفية تسود بهذين الوهمين .

قلت سأبدأ بفلسفة الدين فإذا بي أتكلم على فلسفة التاريخ. والأمر مفهوم: فالتحليل يبدأ من المعلول ليكتشف العلة ثم يعود منها ليفهم المعلول .

وصفنا المعلول أي فلسفة التاريخ وأساسها أنثروبولوجيا فلسفية فرضيتي أنها ترجمة لأنثروبولوجيا دينية ومنه سنعود إلى العلة: فلسفة الدين المسيحي.

وفلسفة الدين المسيحي لا افترضها ولا أدعي العلم بها أكثر من هيجل . لذلك سيكون الاعتماد عليه في بيان مقوماتها مع النصوص التي يستند إليها .

والى الآن لم أتكلم لا على فلسفة التاريخ الخلدونية ولا على قراءته لفلسفة الدين الإسلامي كما فهمها من القرآن لأن اعتماد المقدمة السنة قليل .

تنسب نظرية موت الله إلى نيتشة عادة . لكن صاحبها الحقيقي هو هيجل : وعليها يؤسس فلسفة التاريخ تشييدا لما بعده وجعلا له الحكم النهائي بين الأمم .

وهو يستمد هذه النظرية من حصيلة الحروب الصليبية: فعنده أن المسيحيين بعد هزيمتهم فيها تأكدوا من موت الله واكتسوا بخليفته : دور أمته في التاريخ.

ودور الأمة مبني على فكرتين :

1. الطبيعة الخارجية شر.

2. ولا تحرر من الخطيئة الموروثة إلا بوساطة نائبي المسيح؛ الكنيسة (الروح) والدولة) العقل (.

وهاتان الفكرتان هما أساس لصراع دائم بين أرواح الشعوب في تاريخ هو

الحقيقة الوحيدة والحكم النهائي بين البشر لكونه انتخاب طبيعي ليس له ما بعده.

ومن فهم هيجل للمسيحية يدرك أن ماركس لم يضف إليها إلا الإعلان الصريح على أن هذا التصور وهي مادية غير معلنة قبلا باصطلاح ديني ناف للأخرى .

وكلاهما يعتبر التطور التاريخي خاضعا لحتمية تاريخية هي ما يصح وصفه بكونه تاريخ طبيعيا سواء صراعا بين أرواح الشعوب أو صراعا بين طبقاتها .

لن أكثر من الشواهد . سأكتفي بنص واحد جامع لما حاولت شرحه؛: 6615: عل اأ6//ا بأط326 طعأك اه ناعم كا 5ق نا 5000610 0310116, 0161 2261+ 601/01١20110661 العططاع يأ 5160 ١١ ©06655 ١ع 6151]ذا 50 1100ل عنكه عمقطعع العطصاع (51860ا6ع توكعته 66151886.2 035 طعأ 6/6056 عاك ماعمي كاه ركعط1616 كع , أنعكاط 0610310١١١ 060 .ك3 1356 ٠/00 56قط أكل اناقلةا عتك ممع (ااه5 معطنعاط 1/1605 عاك كني كعالحظ ممع : 6656 ننتقلا صف 1/1056 اع كأ عل 0ن 03 .116626 0810116060 610600 كنا3 000001 أنا1 80565

366 6151602 نع ا 601165, املاط معط 5ق 5160 205 16056/ا بأتا2 60/01١663 , اك 5160 20 فلن 5 ١١ه5 50 اك 031011160 أاناط 080 50 7لا. 0/6060 600260ع1نا3 ٢٦٢٠١ أآنع»ا6 21011 6516 016 طعنك 0/86 ٢٠ 6120861ع أعمنا عاباع أئه 1605060/ا عل 11/110٠ مأ مك سه 5605 6011 50891 كاد

معطعناعتتفلا كا معن معطعطمع 5606٠ 000610 ٠ن2
6ا0556026-5/ا عضا عماع 35 ٦٠١ 0355 راذا 66151 56 0
اعااعني صعاعصضم صضمعكتة كسسة صا 030616, +كمطا6؟5

وقد ورد هذا النص لتعليل مقابلة مهمة.

والمقابلة هي بين منطلق الفلسفة المسيحية ومنطلق الفلسفة اليونانية: 1/000
56 35 56260, ا62ز ١٠أننا 65560 10061310 ركنا
001151601017 عنال 1161060100 ٠03+2 (ا1-0.1
606120516116 أن 0011050016 016 5605056 كا نتفلا
3056-66 عاك كتنصتصصعاع قعوا 0/0126 100616 .561051
501/01 كا كا2 "ناتلا عناتاا زماناك أل 000 0601660, 5 06050
,رمعتطكضعالا كعك أ5ما56 13101110026 5ق كاد نالا 16ل 5
كعااة 6691, 8606108 2111101311126 011ل 135260
0601660 العطط2/ثا بعك ٢٦١ ن//ا عتك 31 1151010 ١١ -2.أناع
03261 10/21 القطغط2//ا عتك ينه تطعته 2لا ك ,رططاأك 300610
8302 اعلا 2628+ 001116163٠16 80610/05555610 65
035 60ع6ع ونتاقلا عال0 1686ع8 0 انا 5000610 رأناع 1081
تطعته كلك أكل سنتلا أن 1/1050. 06881176 عماء ثالقطا»
2/551561) 5610516 035 .3111/65ععل١

هيجل الأعمال نشرة برلين الثانية 1844 المجلد الرابع ص.+125-124.

ولأكتفي بترجمة النصين بدأ بالذي قدمته رغم أنه بعد هذا النص الثاني وتعليل ما ورد فيه حول موقف المسيحية السلبي من الطبيعة؛ "ولكن ما

كان ليس بالأمر الطبيعي بل إنما هو ما سيجعل من نفسه لم يكن الروحي إلا هذه العملية المنتجة للوحدة في ذات الروح. وتنتسب هذه الوحدة الروحية إلى نفي الطبيعة ونفي الجسد بصفته ما على الإنسان أن يتخلص منه . وذلك لأن الطبيعة من أصلها شريرة بل إن الإنسان ذاته شرير من أصله؛ ذلك أن كل شر يفعله الإنسان مصدره غريزة طبيعية . ولما كان الإنسان من حيث هو في

ذاته) أي ما هو بالقوة) صورة الإله عينها وكان في تعينه الوجودي مجرد كائن طبيعي كان من الواجب على ما هو في ذاته أن يتحقق فيتجاوز الطبيعة الأولى . فالإنسان يصير روحانيا ويرقى إلى الحقيقة من خلال تجاوز الطبيعة بقدر كون الله ذاته ليس إلا روحا خالصا وكونه الواحد المنطوي على ذاته والذي يجعل ذاته غيرا حتى يعود إليها من خلال هذا

ذلك هو تعليل هيجل لرؤية المسيحية السلبية من الطبيعة الذي أخرناه لنبين أنه به يعرف "الفلسفة المسيحية" فانطلاقا من منطلق المسيحية التي نوجد فيها الآن أصبح على الفلسفة أن تعيد النظر في موقفها: ففي عصر الوثنية كان أصل المعرفة هو الطبيعة الخارجية بما هي عديمة الشكل وكانت الطبيعة الذاتية هي باطن الإنسان نفسه . فكانت الطبيعة مثلها مثل ذات الإنسان الطبيعية وكذلك الشكل جميعها ذات دلالة إيجابية ومن ثم فالكل كان خيرا .

أما في المسيحية فإن أصل الحقيقة له معنى آخر مختلف تمام الاختلاف . فليس هو الحقيقة المضادة للطبيعة والوعي الإنساني المباشر فحسب وليست الطبيعة ما ليس بخير فحسب بل هي أمر سلبي . إن الوعي بالذات في

المسيحية يحتوي على موقف سلبي (من الطبيعة)" . لا يوجد ما هو أكثر وضوحا من هذا .

الطبيعة شريرة والإنسان الطبيعي شرير. والخير هو قتل الطبيعتين بـ"التذويت" . وهو انتقال من الإنسان "في ذاته" (ذات بالقوة (إلى "لذاته") ذات بالفعل (.

وهذا الانتقال هو تخليص الطبيعة من طبعيتها والإنسان من طبعيته ؛ تماما عين من يراه في وضعية الإنسان الحالي الذي سخر الطبيعة الخارجية وطبيعته .

وسنرى الآن أن ابن خلدون يرى عكس ذلك تماما لإيمانه بأن الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية) الفطرة) خيرتان وأن غاية التخلص منهما الترف القاتل .

وتلك هي نظرية الإنسان الإسلامية أو الانثروبولوجيا القرآنية التي تعتبر الطبيعة الخارجية خيرة وطبيعة الإنسان خيرة ولا تؤمن بالخطيئة الموروثة.

ولنورد نصوص ابن خلدون التي تناقض نصي هيجل عنصرا بعنصر تقريبا حتى نفهم الرؤيتين الإسلامية والمسيحية في مرآة فيلسوفين ممثلين لهما أفضل تمثيل .

ولنشر إلى حقيقة قالها هيجل مقارنة الفلسفة المسيحية بالفلسفة الوثنية (يقصد اليونان (في تأسيس المعرفة؛ علة رؤية المسيحيين للإسلام كدين وثني .

ذلك أنه صحيح أن نظرة الإسلام للطبيعة ولطبيعة الإنسان مجانسة للرؤية

اليونانية: فهو لا يتنكر للدنيا وخاصة للجمال والجنس رمزيها الأبرزين ٠

والداري بفلسفة نيتشة يفهم اعجابه بالإسلام وبحضارته: فهو يعتبرها مثل الحضارة اليونانية ذات علاقة إيجابية بالطبيعة والحياة ورمزيهما الأبرزين ٠

ولو لم يكن لنيتشه رؤية إلحادية لكان يقبل بها الإسلام لكان رده على المسيحية التي هي أفلاطونية شعبية كافيا ولأغنانا عن تأويل ابن خلدون .

فالمشترك بين اليونان والعرب ليس مطلقا. فما يبنيه اليونان على الوثنية يبنيه الإسلام على الدين الخاتم لأنه إصلاح للأديان الطبيعية والمنزلة.

وهنا نصل إلى المقارنة التي ينبغي تقديمها على استعراض نصوص ابن خلدون التي تقابل نصوص هيجل مقابلة تامة بخصوص الطبيعة الخارجية وطبيعة الإنسان .

ومرة أخرى نعود إلى هيجل فهو استنتج من موقف الإسلام الموجب والمشترك مع التنوير من الطبيعة وطبيعة الإنسان أنهما يتحدان في منافاة المسيحية.

الانثروبولوجيا القرآنية لا تبدأ بخطيئة موروثة بل هي تبدأ وتنتهي بمشهدين يلفيانها ويحرران الإنسان: مشهد الاستخلاف قبلها ومشهد الاجتباء بعدها .

والمشهدان يمثلان بداية الإصلاح الثوري الذي أنسبه إلى الإسلام: فصورة آدم الشرير قدمتها الملائكة وصورة الإنسان الوارث للخطيئة قدمها إبليس ٠

والاستخلاف رغم دعوى الملائكة ثم العفو والاجتباء رغم دعوى إبليس يعنيان أن الإسلام يؤسس نظرية الإنسان "الانثروبولوجيا" متحررة من الدعويين ٠٠

ولا يعني ذلك أن الإنسان منزه عن الشر ولا عن الخطأ لكنه أهل للاستخلاف وقابل للتوبة ما يجعل معدنه خيرا وهو معنى الفطرة والشر عرضي في حياته.

والخطير في نظرية شرية الطبيعة وشرية الإنسان يجعل الإنسان بحاجة إلى ما يلغي الحريتين : وساطة الكنيسة والحق الإلهي في الحكم) وبهما يؤمن هيجل (.

لكن القرآن يلغي الوساطة بين المؤمن وربه (الكنيسة) ويلغي الحق الإلهي في الحكم) الحاكم أعلى من المحكوم) ويجتمع الأمران فيما تنزيه المسيح.

آل عمران 79 (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون) دحضا لألوهية عيسى ولدور وساطة العلماء .

فلنمر إلى فلسفة ابن خلدون التاريخية التي تعتمد على نظرية الإنسان القرآنية التي تقول بخيريته الفطرية والرد أسفل سافلين ثقافيا وليس طبيعيا .

إنه تعريف وليس فطرة إنسانية التي هي الأصل والتحريفات هي التي تغير "أحسن التقويم" فترده أسفل سافلين : والرسالة علاجها بالتذكير وليس بالسيطرة.

سأورد نصين لابن خلدون كذلك واحد يتعلق بنوعي العمران البدوي القريب من الطبيعة والحضري الأبعد منه عنها والثاني حول الغرائز والدوافع الطبيعية.

الباب الثاني الفصل الرابع: "في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر. قال صلى الله عليه وسلم "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" . وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه . فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وخاصة لها ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقه وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضا عوائده . وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك . حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذفون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها . فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير . وهم أقرب إلى الشطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر وهو ظاهر. وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو

أقرب إلى الخير من أهل الحضر".

لا ننسى هنا كلام ابن خلدون على "العرب" مفهوما انثروبولوجيا يفيد المرحلة الأولى في البداوة التي تمر بها جميع الأمم وهو غير المقصود هنا .

أن الفطرة بمعزل عن الخير والشر وأنهما مكتسبان وليسا طبيعيين وأن الأمر كله متعلق ببعدي السياسة أي التربية والحكم ما يترتب على ترف غاية الحضارة.

الفصل الرابع

1. تتعلق بالتمييز الخلدوني بين التاريخين القصير والمديد .

2. أما الثاني فيتعلق بالخلاف حول دور الفطري) الطبيعة) ودور المكتسب) الثقافة) في الخير والشر وهل الروحي هو التذوت المكتسب (هيجل (أم هو من الطبيعي .

والسؤال هو: هل الخير والشر من طبيعة العالم والإنسان (هيجل)؟ أم أن الطبيعتين بمعزل عنهما والأمر ناتج عن نوع علاقتهما وأثره المديد) ابن خلدون .(

ونوع العلاقة وحصيلتها في التاريخ المديد هو أثر السياسي تربية وحكما أي تجديد العلاقتين الأفقية بين البشر والعمودية بينهم وبين الطبيعة.

ففلسفة ابن خلدون التاريخية بخلاف فلسفته الهيجلية تعتبر التاريخ المديد هو الحكم على عملية التفاعل بين الطبيعة والثقافة: السياسة تربية وحكما .

والتعليل الخلدوني لآل الإنسانية في التاريخ المديد أقرب إلى الحقيقة:

فتضاءل قوى

ورغم أن الحضاري يحاول تعويض البايولوجي بالتكنولوجي فإن هذه القوة مادية خالصة وليست حيوية. وله علامتان بينتان: الترهل البدني والبرودة الجنسية.

ولذلك فتجدد الأجيال والتكاثر الديموغرافي ينتهي إلى شيخوخة عضوية وروحية يغلب عليهما البأس وفقدان المعنى والتشاؤم الحضاري والتعويض الوهمي .

لذلك فالحاجة إلى المهاجرين في المجتمعات الباذخة والمترفة من ضرورات التاريخ المديد . وما يعلمه ابن خلدون هو غزو الأقل تحضرا للأكثر في عصره .

ويتبين ذلك خاصة في السياحة: فالغرب يريد بعث حيويته الجنسية خاصة بما يجده عند شباب الشرق والشرقي يريد أن يشبع حيويته الجنسية عند شباب الغرب.

فيكون الغربي منفعلا والشرقي فاعلا بالمعنى البايولوجي الطبيعي .

الأول يتحرر من فائض المكتسب والثاني من فائض الطبيعي: علاقة بايولوجي

لكن عند النظر إلى الأمر من منظور التاريخ القصير ينعكس الوصف بالفعل والانفعال . فالتكنولوجي - المكتسب من الحضارة - أقوى بالأدوات رغم ضعف الغايات.

ومثلما رأينا تعليل هيجل نظريته في نصيه بنسبة الشر إلى الطبيعة فسنرى ابن

خلدون يعلل نظريته بنسبته إلى الثقافة الناتجة عن طبيعة العلاقتين .

والقصد بالعلاقتين كما أسلفنا أكثر من موضع هو علاقة البشر بعضهم بالبعض) جوهر

فالطبيعة الخارجية هي شرط الحياة العضوية وطبيعة الإنسان أو فطرته هي شرط الحياة الروحية: وكلتاهما خير بالأصالة وشر بعلاقة البشر بعضهم بالبعض .

فيكون دور الرسالة الخاتمة هي وضع قيم العلاقتين بالطبيعة الخارجية) العمودية) وبالطبيعة الذاتية) الأفقية)بمنطق التكامل لا الصراع الهيجلي .

وقد يبدو هذا الفهم الخلدوني متناقضا ؛ إذا كانت الطبيعة خيرة والفطرة خيرة فكيف يكون اللقاء بينهما مصدرا للشر الممكن الذي تتصدى له الرسالة؟

والسؤال هو في الحقيقة من أين يأتي التصور الهيجلي المترجم لرؤية الدين المسيحي (المحرف من منظور القرآن :(من الانثروبولوجيا المسيحية.

فالفرد غاية لحياته الفردية ووسيلة لحياته النوعية والجهل بهذا القانون يعكس العلاقة بين الحياتين ولا نرى النتيجة إلا في التاريخ المديد.

أما في التاريخ القصير فتبدو العلاقة السوية بين الحياتين شرا ؛ فالموت يبدو شرا مطلقا ينسب إلى الطبيعة فيظن توق الروح إلى الخلود غير طبيعي .

فلنصل هذا التوق للخلود بدور الحياة النوعية غاية للحياة الفردية وسنفهم أنه هو عينه حضور النوع في روح الفرد المتجاوز للبدن: المديد في القصير.

ومعنى ذلك أن الروح ليست مكتسبا وليست بالقوة بل هو دائما بالفعل في

البدن نفسه ولذلك يبعثان معا في الرؤية الإسلامية والموت ليس نهاية الحياة.

فهم الرؤية الإسلامية يقتضي حياتين . فالفناء الدنيوي لا يلغي البقاء الأخروي. وبذلك لا بد مما هناك وراء ما هنا بخلاف رأي هيجل : للتاريخ ما وراؤه.

وهنا تتبين حقيقة المعادلة الوجودية: لابد من قطبين الله والإنسان وبينهما الطبيعة والتاريخ مع تواصلين مباشر بين القطبين وغير مباشر بتوسطهما .

والقطب الأول مستخلف والقطب الثاني خليفة. والتواصل المباشر مستغن عن الوسيط السلطوي روحيا وسياسيا ومكتف بالطبيعة والتاريخ مجال الاستخلاف.

وهذه العلاقة تجدد دلالات التاريخ المديد الذي لا يقاس بأعمار الأفراد بل بأعمار الحضارات المتوالية تاريخ الاستعمار الأرض والاستخلاف .

والتاريخ المديد لا يتعلق بحضارة واحدة بل بتراكم التراث الحضاري مع توالي الحضارات المتوارثة له اعتمادا على التجدد العضوي والروحي للإنسانية.

والتاريخ المديد لا يعتمد على الأوفهيبونج (017651118) الهيجلية بل على تجدد الأجيال عضويا وروحيا لبقاء الجنس (الإرث البايولوجي (دون عنصرية.

ومعه توارث الحصيلة الحضارية) الإرث الحضاري) دون تفاضل . فالعلاقة الأفقية بين البشر) أسرة واحدة) وبينهم وبين الطبيعة (مصدرا

واحدا (من جنس واحد.

وهذا التصور للتاريخ المديد شامل للإنسانية ككل وللعالم من حيث هو محل قيامها ومصدر رزقها الذي لا بديل عنه كما يبين التاريخ وكما تذكر الرسالة.

وهذا الفصل الرابع هو الأوسط من الفصول السبعة التي ندرس فيها هذا التقابل بين المرجعيتين وقراءتيهما الفلسفيتين في فكر ابن خلدون وفكر هيجل .

بقيت ثلاث فصول: الخامس للعلاقة العمودية والسادس للعلاقة الأفقية والأخير لأثر العلاقة الأفقية في العلاقة العمودية بمنطق التحريف وبمنطق القرآن.

ولا تفهم رؤية ابن خلدون من دون أمرين مضمرين:

. الأول أن الحضارات تتواصل بالممارسة المعيشة أولا ثم بوسائط التواصل الرمزية التي

. والثاني أن للتاريخ خمس مستويات:

- اثنان قصيران فخ س0 000 00 0 0 00 00 00 00 000 - واحد لفردية واحدة - اثنان لعصبيات جماعة واحدة. و2طويلان 3-للأقوام 4-ثم لحضارة نفس الأقوام 5 -تاريخ الإنسانية.

الفصل الخامس يعالج العلاقة العمودية من منطلق تأثير المحيط الطبيعي في الإنسان بالتفاعل مع الحضارة؛ المقدمات 3و4و5 خاصة من باب المقدمة الأول .

يدخل ابن خلدون في فلسفة التاريخ عامل الأيكوسيستام أو النظام البيئي الطبيعي وتأثيره على الإنسان كيانه البدني والروحي وعلى تعامله مع شروطه .

وبهذا التعامل يتحدد مجال الاكتشاف الخلدوني موضوعا لفلسفة التاريخ من منطلق الانثروبولوجيا الفلسفية المحددة لمقومات وجود الإنسان وأبعاده.

ولنبدأ بهذا التعريف: "ونحن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع بها الأوهام والشكوك ونقول: لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها .

1. منها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات .

2. ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين سائر الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية.

3. ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى إلى التماسه وطلبه قال الله تعالى "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى

4. ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير

واقضاء الحاجات لمقتضى طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه . ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال

ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها .

5. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا له فلا جرم الحصر الكلام في هذا الكتاب بل ستة فصول :

1. في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض

2. في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية 3. في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية 4 في العمران الحضري والبلدان والأمصار

5. في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه

6. العلوم واكتسابها وتعلمها" .

ثم يعالج ترتيب الأبواب "وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري وطبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد". ولهذه المقومات

والترتيب مستويان. - فهما يصحان على كل حضارة من الحضارات - وعلى الإنسانية كلها بشرط وساطة بينهما هي توارث الحضارات المباشر

بالممارسة وغير المباشر بتواصل

والدليل أن ابن خلدون رغم كون جل الأمثلة التي يضربها من التاريخ الإسلامي فإن المقصود ليس التاريخ الإسلامي وهو لا يستقرئ التاريخ بل يستنتجه .

وإذن فنقد عبد الرحمن بدوي لا محل له لأن البحث الخلدوني لا يمكن أن يعاب عليه طابعه الناقص ككل استقراء بل هو استنتاجي من مفهوم الإنسان.

وكل قارئ فطن يلاحظ أن كلمة "عقل" لتعريف الإنسان الذي استنتج منه مجالات البحث بل الفكر والروية مع إحالات إسلامية تبين انثروبولوجيته.

وهو ما سيتضح من استعماله كلمة "الاستخلاف" في دلالاتها الثلاثة والوسطين بين الأول

وفي هذا النص المحدد لمجال البحث بشروعه الخمسة (من 2 إلى (6 وبأصلها (1) علامتان:

1. "شرف بوصفه على المخلوقات"

2. و"أعطى كل شيء خلقه ثم هدى".

فالفكر النظري يرده إلى الاستخلاف: "وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر . ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي

المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوانات . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته") المقدمة

كما يرد الفكر العملي إلى الاستخلاف :؛ المقدمة ١١ 24 "بل إن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء (...) "وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده".

واجتماع معنيي الاستخلاف النظري والعملي ينتج عن قابلية الجماعات لأن تستخلف في الأرض وهو المعنى الثاني وقابلية الأفراد للخلافة كحكم الجماعة.

والوسيطان بين الاستخلاف العام لكل البشر والاستخلاف الخاص للأفضل منهم عند الله والاستخلاف كحكم لمن تختاره الجماعة هو صفتا العمل والنظر.

العمل أو الرئاسة بالطبع هي الحرية إثباتا لجدارة بالاستخلاف العام؛ بين 1و2.

والنظر أو التدبير السياسي إثباتا لجدارة الحكم؛ بين 2و3.

وصلنا الآن إلى مدخل العلاقة الأفقية بين البشر بعد العلاقة العمودية بينهم وبين الطبيعة: دراسة أثر بعدي السياسية الحكم والتربية في الإنسان .

المقدمة 6.11: "فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي ولهذا كانت الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان

والتعليم والآداب" . هذه هي النتيجة التي تكون فيها العلاقة بين الناس حكما وتربية مفسدة لطبيعة الإنسان.

وقد يفهم الكلام على أن ابن خلدون ضد التربية والحكم عامة . لذلك لا بد من إيراد ما تقدم من النص كاملا ؛ "في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة.

للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم . وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم . فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد . فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يعني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن واثقين بعدم الوازع حتى لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها . أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه . وقد نهى عمر سعدا رضي الله عنهما عن مثلها لما أخذ زهرة بن جوية سلب الجالنوس فانتزعه منه سعد وقال "هلا

انتظرت في ابتاعه إذني؟". وكتب إلى عمر يستأذنه فكتب إليه عمر، تعمد إلى مثل زهرة وقد صلى بما صلى به وبقي عليك ما بقي من حربك وتكسر فوقه وتشد قلبه . وأمضى له عمر سلبه . أما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للبأس

بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر سورة بأسه بلا شك . وأما إذا كانت الاحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلا بنفسه . ولهذا تجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأسا ممن تأخذه الاحكام . ونجد أيضا الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم والصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيرا ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه . وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس . ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلا يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه" من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن

يكون الوازع كل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد . ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا الأحكام الوازعة ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة الباس فيهم". فيتبين الأمر بنوعي الوازع أن الأمر لا يتعلق بمقابلة بين البدو والحضر إلا للتمثيل لأن المشكل هو التمييز بين نوعين من السياسة كحكم الحكم وفي التربية: مناط المقابلة مع هيجل .

فهيجل يعتمد جدل السيد والعبد لتحقيق الحرية وابن خلدون يعتبر الحرية طبيعية للإنسان . جدل السيد والعبد لا ينتج أخلاق الأحرار بل أخلاق العبيد .

وقد سبق فبينا أن عصر العجل الذهبي يوهم الناس بالحرية لكنه في الحقيقة عصر العبودية العامة: لأداتي الفعل الرمزي المضلل أي العملة والكلمة .

ومجرد بناء فلسفة التاريخ على الصراع بين السيد والعبد كاف وزيادة لفهم الفرق بين الفلسفتين الإسلامية والمسيحية: هذه تحتاج هذه الرؤية للتحريفين .

الإسلام بخلاف المسيحية يؤمن بخيرية الفطرة ويؤمن ببراءة آدم . فقرار الاستخلاف متقدم على ما تعتبره المسيحية خطيئة موروثة تحتاج لشفيع فآدم عفا عنه ربه واجتباه وكرمه بالاستخلاف ولا يمكن أن يكون وارثا لخطيئة تلعن شرطي الحياة أي الدنيا والجنس وبحاجة لإله ابن يضحي من أجله لذلك فليس قصدي الكلام على سبق على هيجل أنسبه إلى ابن خلدون كعادة أصحاب المقارنة الدالة على عقدة غربية يقيسون بها قيمة

حضارتنا بقيمة غيرها .

فقصدي بيان فضل ابن خلدون وليس مقارنته بهيجل والفضل للأول علته فضل الإسلام على تعريف المسيحية بأن بينه وحذر من ثمرته في فلسفة التاريخ نظرية أرواح الشعوب عنصرية تنسب إلى الألمان صفة شعب الله المختار فلسفيا قياسا على صفة شعب الله المختار دينيا: والجامع دين العجل الذهبي.

والشعب المختار فلسفيا) الألمان (قياسا إلى الشعب المختار دينيا (بني إسرائيل) نظرية وردت صراحة في مقدمة هيجل لتاريخ الفلسفة وكأنها عقيدة.

وكلتا الخرافتين مبنية على موقف عنصري وجدلي . لكن ابن خلدون يقتصر على تأثير النظام البيئي والنظام السياسي في الإنسان ولا يهمه العرق أو الروح.

الفصل السابع والأخير من المحاولة يعالج قضيتين :

1. علاقة نظرية الذوق والعلم بمستوييهما بالمقدمة

2. هل يؤيد التاريخ المديد رؤيتها التاريخية

وبعبارة عكسية هل دحض التاريخ المديد رؤية هيجل ومن ثم فيم تعارض نظرية الذوق والعلم بمستوييهما التي حللنا بها صوغ فلسفة التاريخ القرآنية.

وطبعا فالشاهد في الحالتين كما طلبت فصلت 53 وآل عمران 7 هو ما عليه حال الإنسانية الراهنة وكيف يمكن اثبات أن الإسلام هو ما جاءها الأخير .

سأفترض أن القراء درسوا مقدمة ابن خلدون . فالباب الاول منها يضع نظرية العلاقتين وما وراءهما:

1. العمودية بين البشرية والطبيعة وما وراءها .

2. والعلاقة الأفقية بين البشر وما وراءها .

والماوراء علته حسب المقدمة هي توقع المستقبل خوفا من مفاجآت الطبيعة والتاريخ وربطهما بالماوراء فيكون الماوراء أساسا لعلاقة الذوق بالعلم في مستوييهما الأول ويكون مدار العلاقة العمودية الرزق والملكية ومدار العلاقة الثانية الجنس والمرأة.

وينتج عن ذلك تقسيم العمل بين الجنسين ؛ المرأة للرعاية والرجل للحماية شرطي بقاء الجماعة. فيبدو السلطان العنيف للرجل والسلطان اللطيف للمرأة.

والسلطان اللطيف أقوى من العنيف لأنه سلطان على صاحبه . وغالبا ما يكون السلطان الرمزي والروحي بيد المرأة لسكناها أحلام الرجل ؛ الكاهنات.

وابن خلدون لا يتكلم على هذا البعد الأنثوي من السلطان مباشرة لكنه يتكلم على عصبية الدم والأنساب مقومين أساسيين لشكل العمران الأول: البدوي.

وهو يستبق نتيجة البحث في المقدمة فيتكلم على الوحي والفنون الاكتسابية لتوقع المستقبل وصلا بين البداية والغاية بتوسط التصوف والعلوم الذائقة.

لأن ذلك كان شرطا في الكلام على العلاقة بين الذوق والعلم في

مستوييهما الأولين وفي العلاقة العمودية بين البشرية والطبيعة والأفقية بين البشر.

وذلك من خلال بيان دور الطبيعة في كيان الإنسان البدني والروحي ودور الثقافة فيما يمكن أن يطرأ على دورها من تحريف يؤدي إلى الأمراض الإنسانية.

وبذلك يبدأ نسيج المقدمة لأن الباب الأول منها هو نظير الحدود والقوانين والمسلمات كتاب اقليدس : هو وضع الأكسيومية التي تؤسس لبقية المقدمة.

فالباب الثاني في العمران البدوي هو الذي يمثل المستوى الأول من الذوق والعلم أي من علاقة الإنسان بالرزق (مع الطبيعة) وبالبحث عنه (مع الجماعة) .

وهذا العمران متقدم على نشأة الدولة بشكل فرض الكفاية. والجماعة ككل تؤدي وظيفة الدولة رغم عدم وجودها الشكلي : الرعاية للنساء والحماية للرجال .

وهكذا فالعمران البدوي يتحدد بدور الذوق الأول) الغذاء والجنس خاصة) وبدور العلم الأول السردية الواصلة بين الأرض والسماء والبحث عن سد الحاجة.

وينتهي ذلك إلى نوعين من المعتقدات غير الواعية بغاياتها النظرية:

1. معتقد الجماعة أو العصبية الشاملة

2. ومعتقد التنظيم السياسي القبلي بداية للدولة

فتكون الجماعة كأمة ببذرة أمة سابقة عن الجماعة ككيان سياسي ذي دولة محايدة لغيرها من الجماعات وذات علاقات سلمية وحربية معها : طلب الاستقرار.

عندئذ تتحدد الأحياز: الجغرافيا وقبلها تاريخ بذرة الأمة بسردية مؤسسة للذات وهي أيام الجماعة الدنيوية وعلاقتها بالماوراء : التراث قبل الثروة.

وباجتماعهما تنشأ المدينة التي هي مركز الدولة وأصل القرى التي تتبعها في جغرافيتها) المكان) وتاريخها) الزمان :(التراث والثروة المشتركين .

كانت الطبيعة مقدمة في العلاقتين بعبارة الذوق والعلم في مستوييهما الأولين وتكون المدينة مقدمة في العلاقتين بعبارتهما في مستوييهما الثانيين .

وإذن فالعمران البدوي يبدأ بالعلاقة العمودية مع الطبيعة خاصة وينتهي بنشأة المدينة التي تبقى شبه مركز للعمران غاية للبدوي وبداية للحضري .

والعمران الحضري يبدأ بنشأة المدينة وينتهي بالعلاقة الأفقية بين البشر، الدولة وسيط بين بداية البدوي وغايته والاقتصاد بين بداية الحضري وغايته .

فالذوق والعلم بمستويهما الأولين هما محور العمران البدوي وهما بمستويهما الثاني محور العمران الحضري . وتلك هي فلسفة التاريخ الخلدونية.

وهي في الحقيقة قراءة خلدونية لفلسفة التاريخ الإسلامية وصلتها بفلسفة الدين وهي نقيض فلسفة هيجل التاريخية قراءة لفلسفة التاريخ المسيحية.

والعمران البدوي ينتهي بجعل الجماعة العضوية ذات حكم؛ بعد الدولة الأول. والعمران الحضري ينتهي إلى جعلها ذات تربية: بعد الدولة الثاني .

سيكون المستوى الأول من الذوق والعلم أصلا للحكم ومداره شرطا الحياة: الغذاء والجنس . والمستوى الثاني منهما أصلا للتربية ومداره التراث ومداره معناهما .

لذلك كانت الدولة بما هي حكم ذات صلة مباشرة بالثروة والمرأة وكانت بما هي تربية ذات صلة مباشرة بالتراث المتعلق بمعناهما رؤية لمنزلة الإنسان.

ورؤية منزلة الإنسان تتضمن بالضرورة عناصر المعادلة الوجودية؛ الإنسان والله والعلاقة المباشرة بينهما وغير المباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ.

وسأقف عند هذا الحد إذ أن ما قلته في فلسفة هيجل التاريخية كاف فالقصد ليس الكلام عليها بل بيان الفرق بين التأسيسين بدين العجل وبالدين القيم. مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحايل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

رد شيخ الازهر على خشت في تجديد الخطاب الديني

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

78 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 7

الفصل الثالث 18

الفصل الرابع 31

الفصل الخامس 42

الفصل السادس 54

الفصل السابع 65

م ار

توذس في -04-06 /1441 30-01-2020

الفصل الأول

- الفصل الأول - لو بقيت مصر مصرا ولو بقي الأزهر حرا لدعيت للمشاركة في ندوته حول التجديد وإني اعتبر شيخ الأزهر معذورا عندما لم تأتني دعوة في أمر يعلم اهتمامي به . وهو صديق وسبق فساعد في التأشيرة بسرعة للمشاركة في ملتقى القدماء . فذلك انفتاح أزهري ويجمعنا بشيخنا الشافعي أمد الله في عمره في الدين والفلسفة .

لذلك فسأتخيل وكأني حضرت . فماذا كان يمكن أن أقول فيما سمعت بعضه من حوار حول تجديد الخطاب الديني وخاصة رد شيخ الازهر على خشت الذي لم يكن كلامه متعلقا بالتجديد الديني بل بالخطاب الذي يرضي السيسي وجوقته ممن يخلطون بين البحث العلمي في الأديان وخطاب يجعل الدين أفيون الشعوب في خدمة السلطان.

شيخ الأزهر صديق وزميل ..

يعلم أني لا أخشى في الحق لومة لائم .

ويعلم أني ما رضيت له الوضعية التي فرضت عليه -لكنه قبلها -إذ علقت أسبوع الانقلاب خلال مشاركتي في ندوة جامعة برلين الحرة ودار العلوم على النصوص التي صدرت باسمه قبل الانقلاب لأنها لم تكن معبرة حقا عن رسالة الازهر الروحية ودوره العلمي .

وقد استضافني الشيخ الشافعي بكرمه المعهود وإن كان في الاستضافة تلك المرة شيء من وقد فهمت وإن تلميحا أن شيخ الازهر هو بدوره لم يكن مقتنعا بها . المهم أن ذلك لم يشككني في أنه قد يتدارك الأمر. وقد فعل هذه المرة. فكلامه فيه شجاعة

وهو ما أتخيل نفسي محدثا به تعليقي على كلامه لو حضرت . صوت الازهر أصبح خافتا . وحتى لو نطق به أحد فإن وسائل التواصل الرسمية لن تمكنه من البروز أو إن برز فتقضي على دور مصر في الإقليم : شماعة الاخوان .

وهم لا يتورعون حتى عن اتهام من لا علاقة له بالأحزاب ولا خاصة بالأحزاب الدينية مثل الاخوان بهذه الصفة التي صارت شماعة.

شكل أنذال النخب العربية التي تدنت إلى مستوى الذباب لدى عملاء إسرائيل من ثورة العرب المضادة أو عملاء إيران من عملاء ثورة العرب المضادة: فحتى أنا اعتبروني "اخوانيا" .

وكيف أعجب من ذلك وهم جعلوا الاخوان -وهو شرف لو كانوا يدرون -هم وحدهم الممثلين لعودة الطموح لدور الأمة الكوني في الاستئناف الحضاري وجعلوا من سواهم عملاء التبعية والاستعباد من قبل روسيا وأمريكا وذيليهما الإقليميين أي إيران وإسرائيل وأذيال الذيلين لأن توابعهم العرب أذيال ومجرد ممولين للحرب على الإسلام.

ولا توجد نخبة تضحكني أكثر من أساتذة العربية وخاصة إذا عرفوا أنفسهم بتخصص الحضارة لما أسمعهم يتكلمون على النقد الديني أو التجديد الديني وخلطهما بالخطاب الديني . فهم أولى الناس بتجديد أدواتهم الفكرية قبل

الكلام في تجديد أي شيء آخر: معرفة العربية - حتى لو كانوا حقا يعرفونها إذ جلهم كثير اللحن والتلحين -لا تكفي أداة للبحث في الأديان .

ولا أنوي قول شيء في خشت لأن ذلك ليس من طبعي . سأكتفي بالقول في المسائل الموضوعة للبحث . وأول شيء لا أطيقه هو عبارة "الخطاب الديني". فالخطاب لا يتعلق بالعلم الديني بل بسياسة التواصل بين المؤسسات الدينية ولدى موظيفها . وهو من ثم أشبه بمنهجية الدعوة الدينية والتبشير ؛ فيكون سياسة تسويق وليس بحثا علميا .

صحيح أن للتسويق في الاقتصاد علما بالنفس وبالثقافات الاستهلاكية. لكنه أميل إلى الخداع واستعمال المغريات لنفاق البضاعة بوسائل ليست بالضرورة متعلقة بجودتها بل لعلها متناسبة عكسا مع عدمها . فعندما يستعمل التجار بدن المرأة للإغراء لا يكون المؤثر جودة البضاعة بل بدن المرأة باعتماد تأثير التوارد . فتكون الدعوة الدينية تسويقا ليس حتى للدين نفسه بل لما جعل الدين في خدمته .

والدين أسمى من أن يصبح أداة لشيء غير رسالته إذ حينها يكون ما جعل غاية بدلا منه أسمى منه . ولا يوجد ما هو أسمى من رسالة الدين إذا لم يكن محرفا . فهو يكون بالجوهر تواصيا بالحق لمعرفة الحقيقة الممكنة للإنسان وتواصيا بالصبر لتحقيق الممكن منها للإنسان بحده الخلدوني "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" المستوحى من الرسالة

ولو حضرت لكان ثاني شيء أقوله بعد ما ذكرته حول سياق القول هو طبيعة القول الديني ما هي . كنت أنتظر من شيخ الأزهر وهو الفيلسوف ألا يقبل الكلام على تجديد الخطاب بمعناه التسويقي وهو جزء من الدعوة بل

تحديد الديني ذاته وطبيعة رسالته قبل البحث في أسلوب تسويقه بالدعوة إليه خاصة وهذه مدفوعة بما يفرض على الأمة لتحريفه .

فعندما يتكلم خشت ومن لف لفه عن تجديد الخطاب فضلا عن خلطهم بين الديني وخطاب تسويقه هم يقدمون جواب عبيد عن طلب سادة لم يعد خافيا عن أحد : وهو كيف نجعل الإسلام بالشكل الذي يرضي أعداءه ممن يعتبرون رسالته خطرا عليهم لأنها بالنساء 1 وبالحجرات 13 ترفض العنصرية وتفرض المساواة بين البشر قيمتي الإسلام الأساسيتين .

ولا أعتقد أن شيخ الأزهر فاته ذلك . لكن المؤتمر كان ذلك موضوعه وهو من تنظيم الأزهر أي من إعداد بيته . فلم يكن بوسعه أن يخرج عما دعا إليه ضيوفه . لكن جوابه في الحقيقة لم يكن عن خطاب التسويق بل كان عن أثر الرسالة الإسلامية في دور الأمة تاريخيا أي عن التراث وقصده تراث الإسلام الذي بين دوره في انتشار الإسلام وعزة الأمة .

في الحقيقة لم يكن شيخ الأزهر يرد على خشت . كان يرد على من وراء خشت وعن قضية أعمق . وخشت من حيث لا يعلم فضح نفسه عندما اعتبر التراث بيت أبيه الذي سيغادره رغم حبه له إلى بيت "زوج أمه" أي "بيت السيسي" الذي هو بدوره يستكن في بيت من يحاولون قلع أسنان الإسلام وتراثه وهو يريد بيت أبيه مهجورا ليستكن في بيت نتنياهو.

فكان رد شيخ الأزهر بأن الواجب هو ترميم بيت الأب بدلا من الهجرة إلى بيت زوج الأم

لأن خشت لا ينوي بناء بيت جديد بل هدم البيت القديم وليس حتى قلوه ليعبد استعماله مادة خاما لبناء بيت وضعه مهندس آخر هدفه القضاء على

بيت أبيه وتعويضه ببيت محتلي الإقليم بقلع أسنان أصحاب البيت القديم.

قد يظن البعض أني أحاكم النوايا . وقد يظن البعض أني ضد حرية الرأي والاجتهاد. لكن الأمر لا يتعلق بنوايا خشت ولا السيسي وخدمه من النخب بل هو مشروع يعد جزءا من حرب على الإسلام ينفذه هؤلاء الذين لهم دوافع الاستشراق دون علمه : كل الذين

اا -الفصل الأول- يتكلمون في الإسلام منهم يعتبر الاستشراق بالقياس إليه رحيما بالتراث، كاستبداد العسكر

والقبائل مقارنة بالاستعمار.

كلاهما هدام ويهدف إلى القضاء على مبدأ حصانة الأمة وسر قوتها وبداية دورها الكوني -الإسلام -ولكن الشرق هو أن الاستعمار عدو ظاهر ويحاول أن يلبس قفازات فيدعي النصح والتحديث في حين أنهم هم عدو باطن ويهدم بوحشية ودون قفازات فضلا عن الزعم بحجة "شهد شاهد من أهلها" وهم لا أهلا ولا سهلا.

وقولي "لا أهلا ولا سهلا" يعني أمرين:

• هم غرباء في العلم إذ هم دجالون بـ"أوراقهم" (عبارة تونسية قبيحة بموصوف آخر مع نفس الوصف (ولا علاقة لهم بشروط المعرفة خاصة وهم يزعمون التفلسف الذي صار لعبة

• وهم غرباء عن الأمة لأنهم مستلبون ككل "الحركيين" (صفة جزائرية: أركون مثلا)

وأختم بالقول إن الإسلام لا يحتاج للتجديد بهذا المعنى المتعلق بشروط

التسالم بين البشر. فلا يوجد شيء أكثر منه جدة واستجابة لحاجة الإنسانية ليس الماضية وحدها بل الإنسانية في كل مستقبلها إذ تكفي النساء 1 والحجرات 13 أصلين والتصديق والهيمنة منهجا والاعتراف بالتعدد الديني أمرا واقعا وتأجيل الفصل في ما تختلف فيه واجبا ليوم الدين..

مرة ثانية أعود إلى مسألة "العصر الديني الجديد" لخشت . مجموعة من المقالات الصحفية يدعي صاحبها بها على هزالها تأسيس عصر ديني جديد . وهو موقف لا يختلف عندي عن عنتريات السياسيين العرب الذي يصنعون "صويريخا" لا يتجاوز مداه كلم يسمونه القاهر ربما اشتقاقا من اسم القاهرة للإيهام بالفتح . والامتحان معلوم رأيته سنتي الأولى بالجامعة في حرب 67.

مشكل الكلام في الأديان وفي نقدها ونقد التراث وكثرة المشروعات التي تتجاوز الفطر عدد إبل شتائنا شمال تونس حيث أقيم - الفقاع - أنه محل الفقاقيع التي من هذا الجنس ولا تدري هل الدافع هو فعلا حرص على استئناف الأمة أم هو تجارة ككل التجارات ذات السوق النافقة في الغرب يستمد منها أصحابها وجاهة التقدمية فتضفى عليهم علامة مسجلة في الحداثة.

وما كنت لا أريد محاكمة النوايا فإني سأكتفي بالمعايير التي يؤيدها مفهوم الحقيقة باعتبارها "المشترك بين الذوات الباحثة في أي علم أو ما يسمى بالجماعة العلمية المختصة في مسائل الطبيعة أو خاصة في مسائل كلنا يعلم أنها أكثر تعقيدا من علوم الطبيعة لأنها تتضمن بعضها وتتجاوزها بما هو مميز لعلوم الإنسان التي لم تستقر بعد معايير علميتها .

ذكرت أني رأيت امتحان العنتريات السياسية في سنتي الأولى بالجامعة في قاعة امتحان نهاية السنة الأولى إذ سمعنا بالحرب ونحن في قاعة الامتحان 5- جوان 67-وصدقت صوت العرب لما عدت إلى غرفتي في الحي الجامعي . فقد كنت شابا أصدق ما أسمع لأن الإعلام حينها لم يكن مفتوحا كما هو الآن ولم تكن الحياة اعتركتني فجعاتني أغلب التشكيك على

الفصل الثاني

التصديق في ما أتلقاه من الإعلام الرسمي وخاصة إذا كان بهذا النحو من عدم الجدية

لن تجد في أي جامعة غربية محترمة من يزعم أنه يؤسس لعصر جديد في أمر قديم بمقالات صحفية ولا حتى ببحوث شاب فيها قرناه طيلة حياته وغالبا ما يكون شيء من تقدير جهود المرء صادرا عن غيره وشديد التواضع لأن تأسيس عصر جديد لم يدعه أصحاب الثورات العلمية أو العملية الكبرى قطيعة مع الماضي .

وقد بحثت عن خشت لمعرفة أين حصل تكوينه وكيف ومن معلموه في حرفته وهل هم أعلام في مجالهم أم مجرد معلمين الخ. .. من العلامات الأولية لمعرفة طبيعة تكوينه . فلم أجد ما يشفي الغليل ثم إن ترجمته الذاتية تكتفي بالكلام عن كم منشوراته دون كيفها . والمعلوم أن دكتوراه الفلسفة التي تسيطر على التكوين الحديث -لم تعرها تونس إلا مؤخرا - لا تعتبر دليلا على التمكن من شيء بل هي بداية المسار التكويني . وحتى

هذه لم أجد أثرا في تعريفه بنفسه .

والمعلوم أن كلمة جديد وتجديد في العربية قد تفيد -كالحال في اصطلاح علم الكلام - معنى حدوث ما لم يكن ثم كان . وهو إذن أشبه بالخلق عن عدم وما أظن أحدا يمكن بهذا المعنى أن يجدد حتى لو كان عبقرية زمانه في أي علم لأن العلم حصيلة لجهود كل الإنسانية مصيبها ومخطئها . فالتجديد يقال وصفا لأفعال الخالق وليس لأفعال الإنسان. لكنه صار والهيمنة" أي غربلة الموجود للمحافظة على ما يقبل التصديق والهيمنة بتطويره .

فحتى لو كان الماضي مخطئا بإطلاق وليس فيه ما يقبل المحافظة عليه فإنه على الأقل يكون فيه سلبا ما يجعله مما ينبغي أن يترك وهذا بحد ذاته جزء من العلم ومن تطويره

بتجنب السبل الخاطئة. فالعلم لا يتقدم بما يضيفه من جديد في المعلوم فحسب بل بما يضيفه من جديد في المجهول : ففي تجنب الخطأ طريق إلى الصواب . وبهذا المعنى فالاجتهاد حتى لو أخطأ مثاب.

وهذا طبعا عند من يطلب الحقيقة بقدر الاستطاعة الإنسانية أي من يعلم أن علم الإنسان ليس محيطا . فإذا كان قصد الأستاذ خشت التخلي عن كل اجتهادات من سبقه - لأنه يتكلم على الارتحال من بيت أبيه - أي جهد 14 قرنا ونيف بينه وبين ما يعتبره مرجعية مقدسة أي القرآن وصحيح السنة فإن ما يعد به من تقديم قراءة تؤسس لعصر جديد

كان عليه أن يكون متناسقا وأن يراجع أيضا ما يسميه مرجعية مقدسة. ففي ذلك الملحد أو من لا يؤمن بأن القرآن صحيح ناهيك عن السنة أكثر

تناسقا منه لأن العصر الجديد في الدين لا يمكن أن يستثني شيئا من النقد لأن هجرة بيت الأب لا يمكن أن تظل بأركانها . فمن ينطلق من صفر معلومات حول الدين الذي سيؤسس عصره الجديد عليه ألا يبنيه على تسليم لا يقره العقل للكلام على التجديد باستعارة مسكن جديد.

وبهذا المعنى فليس عندي فرق بين كلام خشت إزاء التراث وكلام صاحب المنشار الذي يقول "'سنقضي عليهم جميعا وبحد الحين بقوة الدولة". ذلك أن ما وراء كلام خشت هو قوة السيسي الذي دعا إلى عصر جديد في الدين وفي طبابة القاصية. فيكون ما يقوله خشت إزاء ترك "بيت أبيه" لا يؤسس لعصر دين جديد) العصر وليس الدين في احترازه

"فلسفيا" وغباء يعتبر "حداثيا" ..

وهو نوع من فقه السلطان وليس علما ؛ السيسي يحتاج إلى "مشكرين" من هذا النوع رغم أنه يدعي أنه كبير المفكرين وطبيب الفلاسفة وبعضهم اعتبره من المرسلين . ولولا ذلك ما عينوه حيث هو الآن . وهذا النوع مما يسمى تشكير كما بينت في محاولتي السابقة "دعوة . إنه تسويق لسياسة يطلبها منصب السلطان .

ألست بهذا أحاكم نوايا الرجل؟ كذلك يبدو في وصفي المشروع بأنه فقه السلاطين الذي يعوض القديم بما يسميه حديثا وكلاهما لا يتعلق بعلم ديني بل بخطاب تسويقي لسياسة هو الذي تكلم عليها عندما اعتبر كل التراث من جنس ما في بعضه ككل تراث مما يسمونه تطرفا وهو الوجه الثاني من تطرفه لنفس العلة .

فلو كان ما يقوم به علميا لكان أول شيء يعترف به أن علم الإنسان طبيعيا

كان أو إنسانيا فلسفيا كان أو دينيا ليس علما محيطا ولا هو مطابق للموجود ولا للمنشود في ما يريده الإنسان من معرفة للموجود وتقييم للمنشود . وأن ما حصل في التراث ليس وحيد الرؤية وينبغي تطبيق غربال التصديق والهيمنة على شكر أهم مدارسه حتى يكون المنطلق كشفا محترما لحصيلة قراءات التراث .

سأسلم جدلا أن مشروعه ممكن أي أن الانطلاق مباشرة من القرآن أمر ممكن ألا يقتضي ذلك لا يعني الانطلاق من عدم حصل بعد الفحص الأمين لما كان يظن وجودا؟ أليس تركه بيت والده قبل أن يكون قد بنى بيتا جديدا بقاء في العراء؟

يخضع هو نفسه إلى ما اجتهد فيه علماؤه من تمحيص لتحقيق نصه وفهم دلالات لغته وأساليبه وهلم جراء

وهنا يبدأ كلام هذا الرهط من أصحاب المشروعات عن المناهج الجديدة والأدوات الجديدة التي يستعملونها للوصول إلى هذا العلم اللدني الذي يمكنهم من الانطلاق من النص مباشرة تسليما بأنه ليس "مخدوما" بعلم قديم حتى يكون ذلك النص بذلك الشكل وتفهم لغته ذلك الفهم الذي ضبطته علوم آلات القراءة.

عندما كتب مؤرخو القرآن من علماء الاستشراق الألماني "فلوا" كل ما كتبه القدامى عن تحقيق نص القرآن وتفسيره واستخرجوا منه ما اعتبروه شروطا لفهمه وتقييمه ولم يزعم أحد منهم أن القرآن يمكن أن يقرأ بالأدوات الحديثة وكأنها تستثني ما تحقق بالأدوات القديمة بخلاف هؤلاء الذين لا علم لهم بأي منهما .

وما يحيرني حقا هو تواضع المستشرقين الألمان الذين الكل يعلم حقيقة تمكنهم من الأدوات الجديدة لأنها من إبداع الفكر الألماني وانتفاخ أوداع "المستشرقين" العرب الذين هم أجهل الناس بهذه الأدوات الجديدة لأنهم يعتقدون أن معرفة أسماءها دليل على معرفة مسماها . لذلك فهم لا يبنون إلا قصورا من الرمال مثل الأطفال على شاطئ البحر ويزعمون اكتشاف العجلة .

وبكل تواضع فما اطلعت عليه في نقد الأديان وفي فلسفة الدين -وقد ترجمت دروس هيجل من الأصل - جعلني أصل إلى نتيجة مفادها أن ما قاله القرآن في تعريف اليهودية والمسيحية - اقتصارا عليهما لأنه تجاوزهما - لم يتجاوزه نقد الأديان في المدارس الحديثة حتى وإن اختلف الأسلوب والغاية من النقد القرآني .

يصنعها الإنسان . فمثلا نحن نميز بين تاريخ تكوينية النظرية العلمية والقانون الطبيعي الذي تريد صوغه . والقرآن يميز بين النصوص الدينية والقانون الروحي الذي تريد صوغه . والصوغ متعدد لكونه وصفا للدين كأمر واقع ,. لكن القرآن يتجاوز ذلك لتمييز تعدده كأمر واقع في عالم الشهادة ووحدته كأمر واجب في عالم الغيب .

ولذلك فهو يعتبر هذا التعدد في صوغ الحقيقة الدينية المعبر عن الاختلاف بين الأديان أمرا واقعا ويرجأ الحسم فيما يختلف فيه أهل الأديان إلى يوم الدين بل ويعتبر التعدد رغم كونه أمرا واقعا شرطا للتسابق في الخيرات حتى يكون الإنسان حرا في اختيار دينه بعد تبين الرشد من الغي فيكون العقد حرية مطلقة للإنسان .

وهذه الرؤية التي تجمع بين المائدة 48 والبقرة 256 هي التي نفهم بها "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا". فيكون النقد الديني في القرآن متعلقا بالشرعة والمنهاج الدالين على العلاقة بين العقد من حيث هو إيمان والممارسة من حيث هي عمل صالح وشرط كمالهما جماعة منهم تتواصى بالحق وتتواصى بالصبر.

فإذا أردنا مثل خشت "هجر بيت الأب" أي التراث والشروع في عصر دين جديد فمعنى ذلك أننا لا نلغي المحاولات المعرفية لمن تقدموا بل وكذلك ممارسات الأمة كلها أي إيمانها وعملها الصالح وتواصيها بالحق وتواصيها بالصبر لئلا نكون قد اعتبرناهم جميعا قد وقعوا في الخسر ولم يستثن منه إلا السيد خشت ومن ماثله من المقتحمين رماية في عماية .

ولست أدري هل يعي السيد خشت أو لا يعي أن موقفه هذا هو في علاقة وجهي العملة الواحدة مع الموقف الداعشي : فهذا تكثير باسم الحداثة سيئة الذكر وذاك تكفير باسم

القدامة سيئة الذكر قرآنا لأنها بمنطق هذا ما وجدنا عليه آباءنا. ولا يهم باسم ماذا تعتبر نفسك حائزا على الحقيقة وكل الآخرين ليس لهم منها شيء حتى لو كان أبوك الذي ستهجر بيته لتسكن في بيت السيسي ومن نصبوه.

وكنت متأكدا أن شيخ الأزهر بعد موقفه الشجاع سيكون محل هجوم كاسح من ذباب النقد الديني ومحاربي التطرف لكأن "المتطرفين" المزعومين حكموا العرب يوما أو هم مسؤولون على فشل العسكر والقبائل العربية في تحقيق أدنى شروط التنمية الاقتصادية والثقافية وتردي التربية

والحكم أداتي أي سياسة راشدة.

ولهذه العلة تدخلت في مسألة قد تبدو مصرية مصرية لأن مناصر الشجعان قد صار أندر من الكبريت الأحمر. لكن المسألة ليست مصرية حصرا بل هي إسلامية وكونية. ومن ثم فلا يمكن أن يترك الرجل لذباب صاحب المنشار -كل الإعلام المصري مأجور ومرتزق لدى صاحب المنشار ومن يقوده من أذنيه -وهما مثل السيسي عبيد نتنياهو وصهر ترامب ومن يفقد حريته وكرامته ليس مسلما .

والأمر لا يقتصر على اللحظة الراهنة . فالقصة الثانية لم تتوقف عند خدمة مشروع أمركة الإسلام بل هي تتعداه إلى ما هو أبعد غورا . فالحملة على رموز الإسلام في مصر مثل صلاح الدين وابن العاص جزء من مشروع أقدم مشروع هدفه ترذيل كل الإسلام السني بحجة آل البيت وليس القصد بيت الرسول بل بيت كسرى .

فتشويه كل التاريخ الإسلامي وليس التراث وحده ظاهرة مشتركة وسرها المقابلة بين الصدر وما تلاه وأدناه موقف ناقدي التاريخ من السنة أنفسهم وأقصاه موقف الشيعة التي

لا تستثني إلا عليا وقلة من الصحابة التي تبعته . وقد اضطررت إلى إعادة فهم التاريخ وتنسيب المقابلة بين الصدر وما تلاه منه . فوضعت لذلك نظريتين :

1. أولاهما لإزالة الشرخ بين ما قبل الفتنة الكبرى وما بعدها فعلاجت الشرخ بمبدأ الضرورة التي تبيح المحظور السياسي وهو معنى حالة الطوارئ في كل دولة لأن الأمويين لم يلغوا دستور الأمة الإسلام بل استعملوا

قوانين طوارئ في حروب أهلية طاحنة لحماية الدولة والبيضة.

.2 والثانية هي ما يناظرها من علاج في مجال النظر والعقد لعلاج علاقة الإنسان بالقوانين الطبيعية وعلاقة العمل والشرع لعلاج علاقة الإنسان بالشرائع لعلاج الإنسان بالسنن التاريخية فاستعملوا القرآن والسنة وكأنهما علماهما بدلا من أن يكونا كما هما

وهو قلب فصلت 53 بصورة جعلتهم لا يرون آيات الله في الآفاق والأنفس للعلوم التي تمكن من الاستعمار في الأرض وقلب آل عمران 7 فأكثروا من تأويل المتشابه المنهي عنه ما قال من شروط الاستخلاف في الأرض بسبب ما نتج عنه من فتن المذاهب المتصارعة حول التأويلات المشططة: ذلك مجال الإصلاح والتجديد الذي لا يستثني ما في القديم من أصل يستمد منه الجديد.

يكفي أن نخرج من حالة الطوارئ ونستعيد سياسة الإسلام في التربية والحكم أي العمل بالشورى 38 التي تجعل الجماعة تحكم نفسها بالتشاور ومبدأي التواصي بالحق والتواصي بالصبر حتى نستعيد العمل بالدستور القرآني فنخرج من الاستثناء ونلغي حكم المتغلب لنعيد حكم الأمة لنفسها باختيارها وشوراها .

ويكفي أن نعمل بفصلت 53 لتصبح علاقتنا بقوانين الطبيعة خاضعة للنظر والعقد الاجتهاديين وعلاقتنا بسنن التاريخ خاضعة للعمل والشرع فنكون أمة تبدع معرفتها وقيمها بمرجعية قرآنية وسنية لا تعتبر مصدرا للعلوم بل مصدرا لما يجعل العلوم ممكنة أي بالبحث العلمي والتجربة والقرآن والسنة نموذجان .

والنموذج لا يحتوي على مضمون العلم بل هو يحدد أدواته وغاياته ومناهجه . وذلك ما يحدده القرآن تجديدا لا يوجد ما هو أكثر منه صراحة ودقة: عقل مع تجربة أو عقل مع حواس لمجال الطبائع التي خلقت بقدر (رياضيات) ومجال الشرائع التي لها سنن لا تتبدل ولا تتحول من ثم فهي المطلوب معرفة وقيمة.

وحينئذ نفهم أن الخروج من الخسر كما حددته سورة العصر يعتمد على خمسة مبادئ هي جوهر الرسالة القرآنية:

1. الوعي بعلل الخسر

2. الإيمان الصادق

3. العمل الصالح

4. التواصي بالحق في الاجتهاد المعرفي نظريا وعمليا

5. التواصي بالصبر في الجهاد الخلقي والقيمي . وهو التذكير في الرسالة بمنطق

ولا تجديد بترك بيت الأب بل التجديد كما قال شيخ الازهر هو بترميم ما قد يكون أهمل في لحظة من لحظات تاريخ الأمة التي وصفت أعني في حالة الطوارئ التي دامت 14

قرنا والتي علينا الخروج منها وقلب فصلت 53 وآل عمران 7 للعمل بالنظر والعقد في قوانين الطبيعة وبالعمل والشرع في سنن التاريخ .

والغريب أن محاولة التحرر من هذين العائقين في حضارة الإسلام لم تنتظرني ولم تنتظر الخشت ولا حتى شيخ الأزهر لتكون موضوع الفكر

الفلسفي والديني العميقين عند مؤسسي المدرسة النقدية فيهما: قصدت أبا حامد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون على اقتصارا على من درستهم في بعض أعمالي المنشورة.

فأبو حامد كتب في ذلك مصنفين هما: إحياء علوم الدين في نقد سياسة الفكر الديني وخاصة الفقه والكلام وما يترتب على الأولين من إفساد العمل والشرع وعلى الثاني من إفساد النظر والعقد . فالفقهاء صاروا مثل ذباب الحكام الحاليين والمتكلمون مثل صحافيي الأحزاب في عصرنا ولا علاقة لهم بالعمل والنظر اللذين عرفهما القرآن بصورة كان يمكن أن تحرر الأمة من عالم الانحطاط .

كما خصص الغزالي لنقد الباطنية وفلاسفة السياسة المخائلة التي غيرت نظام الاختيار والبيعة الحرة بنظرية الوصية التي تجعل الجماعة بحاجة إلى وسيط بين المؤمن وربه (كنسية) وبحاجة إلى وصي بين المؤمن وشأنه) الحكم بالحق الإلهي (وجعل الفلاسفة أداة تهديم رؤية القرآن التي حررت الإنسان منهما بالشورى .38

أما ابن تيمية فواصل نقد الباطنية في سياقاتها الخمسة: في نظرية المعرفة (علم الموجود) وفي نظرية القيمة) العمل بالمنشود) وفي ما يترتب على تأثير الأولى في الثانية والثانية في الأولى وذلك أخيرا في حيز بروزها أي عند الفلاسفة والمتصوفة والباطنية والتشيع عامة

لتحرير إرادة الإنسان وجعله سيد نفسه واليقين خاضعا لسلطان الوساطة في التربية والوصاية في الحكم . فتجاوز نقده نقد الغزالي.

وكان مسك الختام عند ابن خلدون الذي أعلن عن وفاة علم الكلام

والفقه والتصوف في وظائفها التي جعلتها أدوات سياسية وليست معرفية وأسس لبديل منها يصلح نظرية العمل والشرع. لكن عمله بقي شبه مشروع إصلاح سياسي واقتصادي وثقافي وتربوي لم يفكر أحد في محاولة الاستفادة منه لإصلاح حال المسلمين . وليس هذا ما يسعى إليه خشت بل هو تكرار سمج للكلام الخاوي من أي زاد علمي حقيقي يمكن الأمة من استئناف دورها في مجالي استعمار الإنسان للأرض واستخلافه فيها .

أعود في فصل ثالث لرد شيخ الازهر على خشت بوسبقه مناسبة ملاحقة أعمق أدق من خصومة حول الخطاب الديني . وقد قرأت رد الثاني على رد الأول . وهو لا يستحق التعليق لاكتفائه بما يؤكد اندراجه في مهمة السيسي وكل الساعين لتشويه الإسلام ولا علاقة لهذا بالبحث العلمي بل هو توظيف إيديولوجي للجهل .

فلأمر مباشرة إلى جوهر المشكل الذي لم يعالجه شيخ الازهر بحذر وهو معذور.

فالظرفية السياسية والظرفية الثقافية في مصر تحول دونه وما يتطلبه العلاج من جرأة للعودة إلى البحث العلمي وترك مجال التوظيف .

فسياسيا لا توجد حرية تعبير لطالبي الحقيقة وثقافيا توجد فوضى تعبير لطالبي الباطل .

لكننا في تونس ثرنا من أجل حرية التعبير وما زلنا ننعم بها ولم ننكص مثلما حدث في وإن لم نتحرر بعد من فوضى التعبير لطالبي الباطل لأنها الوجه الثاني من حرية التعبير . لكن ذلك ليس شرا إذ من المعلوم أن الأشياء تعرف بأضدادها .

والقرآن كله مبني على حرية التعبير بهذا المعنى إذ حتى للشيطان الذي هو رمز الشر المطلق والباطل المطلق حاصل عليها . والإنسان خطاء بحسن نية أو بسوئها . وما نعيبه على أمثال خشت هو عدم الصدق وليس الاختلاف معنا . فلو كان خطؤه من جنس الاجتهاد غير المصيب مع حسن النية لكان الأمر مثابا .

الفصل الثالث

تحررنا من الخوف في تونس ولم يعد لأحد أن يفاخر بأنه لا يخشى في الحق لومة لائم ، فهذا أمر صار في متناول كل إنسان حر وكريم يحترم نفسه فلا يبيع ذمته أيا كان المقابل . ويمكن اعتبار الحرية قابلة للتقييم بمعيارين : معرفية وقيمية . والأولى معيارها الصدق . والثانية معيارها العزة التي تجعل الإنسان ذا وزع ذاتي بمصطلح ابن خلدون .

انطلاقا من هذين المعيارين سأضع بين قوسين علاقتي الإيمانية بالقرآن وأتعامل معه بوصفه نصا دون اعتبار طبيعة مصدره ولا ظرف نزوله وسآخذه كما يتكلم على نفسه إذ يعرفها بكونها : "رسالة تذكير للإنسان ومن خلق للعبادة مثله (الجان) لم يفرط به شيء (بضمير : مما يحدد علاقتهما خلقا وأمرا بالمرسل".

وهذا التعريف الذي يستخرجه كل قارئ أمين من نص القرآن اعتبره جامعا مانعا أي إنه يتضمن كل ما في القرآن ويستثني كل ما يزعم فيه ممن يقولون بالإعجاز العلمي أو بالإعجاز العددي لأن ذلك لو قبلنا به لكان يعني أن كل العلوم موجودة بمضمونها بعد في كيان الإنسان لأن الرسالة

لا تعتبر نفسها حاملة لمضمون يجهله المرسل إليه بل هي تذكير بمعلوم سابق لديه تعتبره قد فطر عليه .

فلو فطر على احتواء المضامين العلمية لما طالب منه البحث عنها في آيات الآفاق والأنفس التي سيريه الله إياها (فصلت (53 ولا نهاه عن تأويل المتشابه (آل عمران .(7 وإذن فلنسأل : بماذا يذكر القرآن الإنسان بوصفه المرسل إليه إذا وصفه ذاته بكونه لم يفرط مرسله فيه في شيء؟

لا يمكن أن يكون مضمونا علميا وإلا لكان الإنسان حائزا على معرفة لامتناهية تلغي البحث العلمي خارج ما في نص القرآن ولكان تعلم العربية وتأويل نصوصها كافيا لحاجة

البشرية لأي جهد خلال كل تاريخها . في حين أن القرآن يدعوه لدرس الطبيعة والتاريخ ونفسه ويقول إن ما يجعله أهلا للاستخلاف رغم صحة ما قالت فيه الملائكة هو تعليمه الأسماء كلها بمعنى أنه أعطي القدرة على تسمية كل ما لم يشترط فيه التذكير.

فإذا أحصينا ما ورد في القرآن من الأمور التي يذكر بها القرآن وجدناها لا تتعلق بمضمون ما يحتاج إليه للقيام بمهمتيه 1 في الاستعمار 2 الأرض والاستخلاف فيها بل هي لا تعدو خمس مجالات شديدة التحديد:

1. متعلقة بالمرسل وصفات أفعاله في خلق كل شيء بقدر وفي أمر كل شيء بسنة

2. وبالمرسل إليه وصفات أفعاله التي يحتاج إليها لينجح في الاستعمار والاستخلاف في الأرض.

3. وبالرسول وصفات أفعاله التي يحتاج إليها في التبليغ صدقا وأمانة.

4. وبطريقة التبليغ وصفات فعلها التي تحتاج إليها سياسة الإنسانية بالتربية وبالحكم . 5. وبمضمون الرسالة أي ما تقدم وبكونه لم يفرط في شيء يحتاج المكلف للتذكير به .

وسأبدأ كلامي بالعنصر الأوسط من مجالات التذكير في محاولة حصر مضمون التذكير بما يوجد في الفطرة أي بالرسول وصفات أفعاله . فالقرآن يعرف الرسول بكونه المذكر بما ينساه الإنسان من فطرته وليس بما يجهله . ويحدد طبيعة التذكير بحدوده وبغاياته ؛ فأما حدوده فوردت في الغاشية 21-22 . وأما الغايات فهي "وما أرسلناك إلا بشيرا ونذيرا" لتقرأ القرآن المنجم على الناس على مكث) الإسراء105 - (106 .

ومن ثم فصفاته المؤهلة للاصطفاء المناسب لجدارة ذاتية للرسول هي الصدق والأمانة في سياسة أمر الإنسانية بالاجتهاد الناظر وهو أهم عناصر التربية) طلب الحقيقة) وبالجهاد العامل وهو أهم عناصر الحكم) السعي لتحقيقها (. وشرطهما الإيمان والعمل الصالح. لكن ذلك لا يكفي لأن التبليغ تواصل . ومن ثم فلا بد من شرطين لتربية أمة صالحة هما التواصي بالحق للاجتهاد وبالتواصي بالصبر للجهاد .

إلى حد الآن كان تعريف الرسول بصفات أفعاله إيجابا. وهذا التعريف بالإيجاب يجمعه مفهوم يشمل كل هذه الصفات وهو "وإنك لعلى خلق عظيم". وهو تعريف لا يكتمل من دون أن يصحبه تعريف سالب علة يلغي كل تعريف مصدره نسيانه في كل دين؛ وهذا التعريف السلبي هو أصل كل أدواء الحضارات التي عملت بعكسه .

وذلك هو مضمون الغاشية 21-22 : "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" . فـ"إنما أنت مذكر" هي لسلب الوساطة بين المؤمن وربه . و"لست عليهم بمسيطر" هي لسلب الوصاية بين المؤمن وشأنه . والسلب الأول هو شرط حرية المؤمن الروحية لئلا تتحول التربية إلى سلطان على متلقيها . والسلب الثاني هو شرط حرية المؤمن السياسية لئلا يتحول الحكم إلى سلطان على المحكوم .

فالسلب الأول نفي للكنسية التي هي سلطة روحية وسيطة بين المؤمن وربه التي هي نفي للحرية الروحية للمؤمن وهو ثمرة الثورة الإسلامية الموجبة الأولى . والسلب الثاني نفي للحكم بالحق الإلهي أو الثيوقراطيا الذي هو نفي للحرية السياسية وهي ثمرة الثورة الإسلامية الموجبة الثانية. فيكون المؤمن سيد نفسه في علاقته المباشرة بربه ولا حاجة له لوسيط . ويكون المؤمن حاكم نفسه بما مكن الله الأمة على الوزع الذاتي بمقتضى الشورى

-الفصل الثالث- بلا حاجة له بوصي . وبهذا المعنى فالتشيع تحريف مطلق للإسلام لأنه يلغي ثورتيه

فلا تبقى الصلاة ذات معنى في حين أنها هي التذكير الدائم بهذه العلاقة المباشرة بالله الدالة على الاستغناء عن الوسطاء . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التذكير الدائم بهذه العلاقة المباشرة بالشأن العام الدالة على الاستغناء عن الأوصياء . ونظرية الإمامة تفرضهما بل وتعتبرهما المقومين الأساسين لعقيدتهم المنافية للإسلام بالجوهر.

والجمع بين نوعي الصفات الموجبة والسالبة لا تبقي من الرسول إلا الرسول وتلغي كل الاعتبارات الأخرى ومن ثم فهي لا تلغي بشريته بل تمعن في

توكيدها . بمعنى أنه لكأن القرآن يصل إلى المخاطبين به من دون أن يكون هو واسطة بل هو يصل مباشرة لكأن الرسول حمل رسالة "مغلقة" لم يفتحها لينقص منها أو ليضيف إليها شيئا من عنده وهو يتلقاها مثل غيره ويفتحها ليقرأها مثل غيره ثم هو مثل غيره يتفاعل معها بما من الله عليه من بصيرة ليقرأها على الناس على مكث .

و"مثل غيره" قد تبدو عبارة مناقضة لاصطفائه في مهمة التبليغ . وإذن فالقصد ليس مثل غيره من حيث القدرة على الفهم والأمانة في التبليغ والصدق في القول بمعيار المعدل العادي في البشر والا لما كان مطلوبا منه قراءته على الناس على مكث بل بمعنى أنه رغم فضله على غيره ذلك كله لم يدع علم الغيب الذي يزعمه له أصحاب الإعجاز العلمي أو أصحاب الكشف الصوفي.

فهو يقرأه بعقله ووجدانه بوصفه إنسانا له تلك الصفات ويفضل فيها غيره دون أن يتجاوز الممكن للإنسان أعني عدم القدرة على علم الغيب . لم يفت يكرر ما أنا إلا بشر

مثلكم . وأهم اعتراض عند هيجل على رؤية المسلمين للمسيح أنهم يعتبرونه بشرا مثل غيره ويقيسونه على رسولهم ويعتبرونه رجلا فاضلا مثل سقراط ومعلما مثله بالتذكير .

لم يدع الرسول الخاتم علما لدنيا . لم يدع علما بالغيب . لم يدع استغناء عن التشاور. لم يدع في حواره مع المخاطبين من البداية أنه على حق بل يحاول أن ينطلق من موقف مشترك وهو موقف البحث عن الحقيقة بما يتوفر للإنسان من قدرة على الفهم والتفهيم والاقتناع والإقناع واثقا من أن

الحق نافق والباطل زاهق .

لذلك فالمعجزة الوحيدة إن صح التعبير هي الاستغناء عن المعجزات التي هي للتخويف وليست للتبليغ . كل حجاج القرآن مبني على أن العالم الطبيعي له قوانين رياضية (الخلق بقدر) وأن العالم التاريخي له سنن لا تتبدل ولا تتحول رغم أنها تتعلق بمجال الحرية وليس بمجال الضرورة مثل الطبيعة. وكان كل عمل الرسول على علم بالأسباب واستراتيجية في التربية وفي الحكم سلما أو حربا .

ولهذه العلة فأنا أفهم موقف علماء الكلام المسيحيين في القرون الوسطى وخاصة في لحظة الإصلاح الديني وما بعدها إلى حدود فلسفة هيجل . فقد كانوا يعجبون من هذا الدين الغريب الخالي مما يتنافى مع من يطلب الحقيقة بعقله ويستغني عن وساطة الكنيسة وألغاز المسيحية. فاعتبروه دينا عقلانيا وطبيعيا وليس دينا منزلا عن طريق الوحي والأسرار اللاعقلية.

والقصد بـ"ليس منزلا" هو خلوه من الكلام في الغيب . فهو يعلمنا بوجوده ويطالبنا بالإيمان به لكنه لا يعطينا مضمونه ولا يقتضي العلم به أو يطالبنا بالبحث فيه بل ينهانا عن محاولة تأويل المتشابه الذي فيه من الغيب ما لا نستطيع له فهما . فيكون الغيب مفهوما

حدا وظيفته. بيان حدود علم الإنسان ونسبيته وهو من ثم أو ثورة ابستمولوجية تنفي نظرية المطابقة بين الإدراك والموجود معرفيا وبين الإرادة والمنشود قيميا .

وهكذا أعود إلى وضعي الإيمان بكون القرآن كلام الله بين قوسين بداية: فلو بدأت بالإيمان لما أمكن الوصول إلى ما يمكن أن يجعله الخوار الوحيد

الممكن عقلا إذا لم يتخل الإنسان عن العقل . ذلك أنه لو قال القرآن بالمطابقتين) المعرفية والقيمية) لصار قابلا

للتكذيب ككل معرفة وككل قيمة تتغيران بتقدم البحث فيهما وهو معنى تاريخية العلم والعمل الإنسانيين .

فالقول بهما يجعل الموجود والمنشود منافين له لأن معرفة الأول وقيمة الثاني كلتاهما تاريخية . فالموجود يكذب معرفنا دائما . وهو سر التطور المعرفي. والمنشود يكذب إرادتنا دائما. وهو سر التطور الخلقي : وإذن فنفي المطابقتين هو شرط صلاح القرآن لكل زمان ومكان لأنه بذلك يكون فوق تاريخية المعرفة في النظر والقيمة في العمل -

أومن بالقرآن كلاما إلهيا ليس بالإيمان الوراثي لأني من أسرة مسلمة فحسب بالإيمان المكتسب بالاجتهاد العقلي والعلة هي هذه الحقيقة: علمنا بالموجود وعملنا بالمنشود كلاهما محدود بهذا المفهوم الحد الذي يسميه القرآن غيبا والذي نعلم بوجوده ولا نعلم مضمونه . وكل من يدعي الإعجاز العلمي في القرآن يحط من شأنه لأنه يؤرخنه . مفهوم الغيب هو سر إيماني الذي يتأسس على العقل: الإيمان المستند إلى العقل هو عين علم العقل بمحدوديته وهو معنى قولة الصديق ما معناه "العلم بالعجز عن العلم قمة العلم" .

لوكان القرآن يحتوي على الأعجاز العلمي لكانت الحقيقة التي يتضمنها تاريخية لأن كل علم تاريخي بالطبع إذ لا توجد حقيقة علمية سرمدية بل كل العلوم تاريخية. وهي بل

تطور دائم وهذا التطور ليس دالا على تزايد المعرفة فحسب بل وأيضا على

تناقصها إذا قيس ما ندركه بما لا ندركه . ثم إنه علم نسبي إلى عقولنا وليس مطلقا بحيث نزعم أن غيرنا من الموجودات يعلم الموجود كما نعلمه ويدرك ما يشبه ما ندركه .

لكن الأهم من ذلك كله هو أن التنزيه يصبح مستحيلا لو قال القرآن بالمطابقتين . فكلنا يعلم أن الظلم يسود الطبيعة والتاريخ . فلو حكمنا عقلنا في ما يجري معتبرين أن ما نشعر بكونه ظلما هو في ذاته كذلك وليس هو بالقياس إلى ما نعلمه منه لاستحال أن ننزه الله عن الظلم مثلا . وهوما يحول دون الإيمان إذ إن جل حجج الملحدين هو التناقض بين قدرة الله المطلقة وانتظام العالم .

لوكان علمنا لما يحصل في العالم مطابقا لحقيقته بإطلاق وليس فيه شيء من الغيب نجهله لنسبنا الظلم إلى خالقه وليس إلى شيء نجهله علته نقص في علمنا . لوكانت معرفتنا مطابقة للموجود وقيمنا مطابقة للمنشود لكان الله عاجزا عن منع الظلم أو لاعتبرناه قد فشل في فشل في خلق الإنسان الكامل لان القرآن يصف الإنسان بأقذع الأوصاف فيكون الله صانعا غير قادر على أفضل مما يوجد لأننا نتوهم العلم المطلق بالموجود فضلا ونقصا .

بل لكان أهم سؤال وجودي مضاعف هو:؛ اذا "يحتاج" الله لخلق من يعبده أولا؟ والوجه الثاني من السؤال يمكن اعتباره مشكل المعري: لماذا خلقني وأنا في غنى عن ذلك لأنه "بحاجة" إلى من يعبده يجعلني بحاجة إلى عبادته بما فيها عذاب وأهوال لا تطاق إذ هو كان قد فقد البصيرة؟

وأظنه بهذا أثبت انه فاقد البصيرة لأنه أطلق علمه ليقضي بما قضى . تلك

هي الأسئلة الوجودية التي يمكن اعتبارها مصدر الفكر الإلحادي القاصر.

وهو فاقد للبصيرة قاصر النظر لأن إمكانه وامكان وضعه لهذين السؤالين هما الجواب عنهما . فهما ثمرة الخاصية التي جعلته قادرا على طرح السؤالين؟ فلا يمكن لأمر طبيعي خاضع للضرورة أن يسأل سؤاليه . لا بد من الحرية لطرحهما . ولا يمكن لمن يريد الحرية ألا يتحمل مسؤوليتها .

العبادة خيار وهي عين الاستثناء من الضرورة . والقرآن مدرك لثقل المسؤولية لذلك اعتبر الإنسان قد ظلم نفسه عندما قبل الأمانة التي هي بالذات هذه الحرية. فلو كان الإنسان مضطرا مثل غيره من الموجودات لكان تحميله المسؤولية ظلما. لكن الحرية هي شرط التكليف والمسؤولية في آن . كون الإنسان قادرا على أن يؤمن ويكفر خياران هما شرطا الحرية.

ومن ثم فالمشكل هو اعتقاد زائف بكذبتين لا يصدقهما عاقل . فالقول بمطابقة معرفتنا للموجود أي بما يسميه ابن خلدون رد الوجود إلى الإدراك. والقول بمطابقة عملنا للمنشود أي بما يمكن أن نسميه رد المنشود للإرادة . ولو كنا نعلم الموجود كما هو لكنا خالقيه خلقناه . ولو نعمل المنشود كما نريده لاستوفيناه.

فلا يوجد عالم يحترم نفسه يعتقد أنه محيط بمجال بحثه . ولا يوجد عامل يحترم نفسه يعتقد أنه بلغ تمام ما ينشده . فكل علم لا متناهي المسار. وكل عمل لا يحقق مطلق المنشود . كما أن نصل إلى مرحلة في المعرفة تنفتح مسالك لامتناهية وما أن نصل إلى مرحلة في العمل تنفتح أبواب لا متناهية لتجويده.

كلاهما المعرفة والعمل مشروعان لا متناهيان وما نعلمه من المحددات لأي مجال لا يكاد يشمل إلا القليل القليل منهما . ولذلك فلا يوجد في أي علم يقين مطلق . وكل من يزعم أن

علمه محيط كاذب ومتأله بالمعنى الخلدوني فيفرض رايه بالعنف والقوة وليس باللطف والحجة من مشترك المواضعات المعيارية للعلم والعمل عند أهلهها .

ولوكان خشت يعتقد أن القرآن كلام الله لاستحى من نفسه عندما زعم أنه سيهجر بيت أبيه أي التراث الديني باستثناء القرآن وصحيح السنة ليبني بيتا جديدا لكأن القرآن لم يبق له إلا أن يكون أداة إيديولوجية لخدمة مسكن خدم الاستبداد والساد إذ كلنا يعلم أنه بيت السيسي وناتن ياهو . فالقرآن نفسه في نقده للأديان كما تصورها غير المسلمين لم يدع ذلك في كلامه على ما تقدم عليه من تراث ديني بل قرر أن يطبق عليه منهج التصديق والهيمنة ليصلح الفهم وليس لهجرانه بالكلية.

أي ان القرآن لم يهجر التراث الديني بما فيه المحرف بل قرر أن يغربله فيحافظ على ما يصدق منه ويهيمن على ما لا يصدق فيصلحه وهو معنى الهيمنة لأن القصد هو هيمنة الحقيقة على تحريفها أو على الباطل . لكن خشت صار أعلم من القرآن سيهجر التراث ويعوضه بتراث طبعا لن يبدعه بل هو "نبوات" السيسي.

ما يدعو إليه خشت عودة إلى عبادة فرعون بزعم التجديد - والسيسي نفسه عبد في دعواه تجديد الخطاب الديني والقصد تحويله إلى أداة إيديولوجية لخدمة أسياده إذ هو ليس سيدا مثل فرعون صاحب إمبراطورية - ولا

مؤمن برب ديني بل ربه السيسي أي ناتن ياهو ومن وراءه ممن يريدون إسلاما على مقاسهم وكلسوا به العلماء المزيفين الذين صاروا من جنس "براحي" الأسواق يسوقون بسوقيتهم بضاعة فاسدة يسمونها خطابا دينيا جديدا بأدوات صحفية بدائية.

وحتى أختم هذا الفصل فلأشرح إلى أين يؤدي وهم الأعجاز العلمي في القرآن وفي السنة من أخطار على مصداقيتهما وعلى الأمة. فأولا مصداقية القرآن والسنة في الميزان بل ووظيفتهما الروحية لأن وصلهما بالعلم يعني نفي التعالي على الزمان والمكان الذي من دونه لا معنى لاعتبار القرآن كلام الله والحديث القارئ له على مكث كلام الرسول .

والخطر على الأمة فادح وضرره لا يقدر. تصور أمة بدلا من العمل على تحقيق ما تقتضيه مطالب الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها يعتبرون المستقبل مجددا مسبقا لأنهم يبنونه على تأويل آية أو حديث يحدد مآله دون أن يكون قد حدد شروطه التي هي عمل الجماعة بما يجعلها تحققه بالعلم والعمل على عمل .

فتسمع بعض الدجالين يقول لك إن اسرائيل ستزول في التاريخ الفلاني بالإعجاز العددي وتأويل آية من الإسراء لا شيء فيها يثبت أنها تتكلم على المستقبل لما نزلت بل لعلها تتكلم على الماضي . وكلامها إن كان على المستقبل فهو لم يحدد تاريخا معينا ومن ثم فهو لا يؤسس لتوقع علمي للمستقبل كما نتوقع الكسوف والخسوف بل هو دعوة للقيام بما ينبغي أن نفعل ليحصل .

ولشرح ذلك وضعت رؤية لسانية لم ينتبه إليها الكثير في لغة التشجيع على

فعل معين تحقيقه . فلما يقول الرسول إن القسطنطينية سيفتحها شخص بالصفات كذا هدف قوله زرع لعقيدة تجعل شباب الامة يطمح فيتنافس لتحقيقها كنبوءة وهي تشجيع على فعل .

فلو قلت لابني وهو يائس ستكون أكبر الأطباء في تونس أو أكبر الفلاسفة أو أكبر الرياضيين فأنا لا أتنبأ بما سيكون عليه ابني بل ازرع في مخياله وطموحه ما جعلته له

غاية يسعى إليها بكل جوارحه بوعيه وبلا وعيه . وهو نوع من وظائف القول معمول به كثيرا في التربية وخاصة في التربية التي تغذي الخلق والطموح للمعالي .

والقائلون بهذه المعجزات ينسون أن الرسول عرفه القرآن بانه مذكر بحقائق كونية وبقيم إنسانية متعالية على الزمان والمكان وأن من هذه الحقائق أن زرعهما يكون بالتربية التي تزرع القيم والحقائق في الأرواح. تصور أي معلم ناجح يشجع طلبته بمثل هذا الخطاب الذي يجعلهم ذوي طموح لمهمات محددة فيتنافسون على تحقيقها .

وهذا هو الهم الوحيد الذي يؤيده نفي النبي علم الغيب ونفيه القدرة على المعجزات . وقد عبر عن ذلك القرآن عديد المرات ومنها أنه لوكان يستطيع لاستكثر من الخير لنفسه . ولووضح ذلك لاستغنى عن الجهاد ولما خاض أكثر من ستين معركة لتأسيس دولة الاسلام ونشر قيمه ورؤيته الوجودية في العالم.

لكن هذه الخرافات التي حرفت فلسفة القرآن في دور الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض من مكانها ومناخها يستمد معين حياته العضوية.

ومن حيث هو مستخلف فيها من تاريخها وتجاربها يستمد معين حياته الروحية. وكلاهما يرفعانه إلى ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ فيحرراه مقومين لكيانه العضوي والروحي من أكبر خطر يهدد الإنسان هو: الاخلاد إلى الأرض ..

عدنا في نهاية الفصل السابق إلى مضمون القرآن المخمس . فبعد الكلام على قابله أي الرسول نعود إلى المرسل إليه - أي الإنسان . وسيليه الكلام على المرسل أي الله وبعد ذلك نتجه إلى المنصرين المواليين للقلب أي منهج التبليغ ومضمون الرسالة بالكلام على نظام التذكير بالصورة الثابتة والكونية.

وحتى نفهم القصد من تعريف نظام التذكير القرآني بالصورة الثابتة والكونية اضطررت في ما تقدم من البحوث إلى وضع مفهوم مساعد قياسا على مفهوم المعاني الكلية التي عرفها ابن تيمية بالمقدرات الذهنية النظرية - المنطق والرياضيات -شروطا لعلوم الطبيعة التي يؤسسها القرآن عليها لأن كل شيء خلق بقدر.

وهذا المفهوم لا يتعلق بعلوم الطبيعة فلسفيا وعلوم الخلق دينيا بل بعلوم العمل فلسفيا وعلوم الأمر دينيا . وهي معاني كلية ومقدرات ذهنية لا تتعلق بالمنطق والرياضيات والنظر والعقد بل هي تتعلق بصور قيمية والشرع تشمل القيم الخمسة التي تشبه المعاني الرياضية من حيث طبيعة المقدرات الذهنية. لكنها متعلقة بالأمر والمنشود وليس بالخلق والموجود.

وهذه القيم الخمس هي :

1. قيمة الحق والباطل .2 وقيمة الجمال والقبح .3 وقيمة الكمال والنقص

.+ وقيمة الجلال والتدني

الفصل الرابع

.5 وقيمة الحرية والضرورة أي التوجيه الوجودي الذي يؤسسها كلها . فهذه القيم تشبه "الكائنات الرياضية" التي ليس لها وجود متعين بذاتها بل هي تصبح ذات تعين عندما نعدد قيمها بمعنى قيم المتغيرات : فكلها شبه دوال رياضية؛ هي أشبه بالمثل العليا القيمية.

مثال ذلك بل المعاني الرياضية المقدرة ذهنيا أني لا أستطيع أن أبني الدائرة في مفهومها العام بل لا بد من تحديد معين لشعاعها . وعندما ابنيها فما أبنيه لا يطابق حدها أبدا لأن حدها يجعل محيطها مثلا مؤلفا من عدد لا متناهي من النقاط المتلامسة رغم أن النقطة لا حجم لها ولا يمكن من ثم أن تتلامس النقاط لأنها بلا حجم .

لكني لا أستطيع أن أتعامل مع أي حجم من دون هذه المعاني المقدرة ذهنيا والتي لا حجم لها. وعندما أتكلم على مماس الدائرة في نقطة واحدة فهذا المفهوم لا يمكن تعينه في الوجود الخارجي ..

لا أستطيع التعامل مع المكان إلا بالمعاني الكلية المقدرة ذهنيا والتى من ثم تعتبر لغة للكلام على الأشياء وليست مقومة لها ([وهذه ثورة تيمية) .

وقياسا عليها وضعت مفهوم المعاني الكلية المقدرة ذهنيا والمتعلقة بالعمل وليس بالنظر. فهي من جنسها معان ليس لها وجود خارجي لكن الكلام على العمل (الأمر أي الدين) مستحيل من دونها. لا نستطيع الكلام على

أفعال الإنسان من دون الحقيقة والجمال والكمال والجلال والحرية أو التوجيه الوجودي المميز بين الممكن والممتنع والواجب وأضدادها .

لو اكتفينا بالمقدرات الذهنية النظرية التي تمثل اكتشاف ابن تيمية لطبيعة دورها اللساني للعبارة عما ندركه من الأشياء دون أن يكون ما تفيده مقوما لها لاستحال أن نفهم

شيئا آخر غير الكيان المادي للأشياء أي موضوع الطبيعيات ومن ثم فلا يمكن تأسيس علوم الإنسانيات التي تضيف ما به يتجاوزها الإنسان .

وما به يتجاوز الإنسان ما فيه من طبيعي هو ما به قدرته على العودة على كيانه الطبيعي ليعيه ويقيمه مميزا بين الموجود والمنشود فلسفيا أو بين الخلق والأمر دينيا بمعنى أن الإنسان هو في آن كائن طبيعي خاضع لقانون الضرورة وكائن متجاوز لقانون الطبيعة لأنه يعلمه ويعمل به وهو من ثم تابع لقانون الحرية.

وهذا التجاوز الذي يضيف إلى قانون الطبيعة ما به يتجاوزه إذ يعلمه ويعمل به هو الذي يميز علوم الإنسان عن علوم الطبيعة وهو ما اضطرني لوضع المعاني الكلية العملية قياسا على المعاني الكلية النظرية. وهما وحدهما مجال العلم القابل للبرهان بخلاف الطبيعيات والإنسانيات أو تطبيقاتها العينية. وقد قابلت بفضل ذلك بين الضرورة الشرطية موضوع الطبيعيات والحرية الشرطية موضوع الإنسانيات.

والطبيعيات من حيث هي تطبيقات عينية للرياضيات أمر مفهوم لأنها هي المعطيات التجريبية التي تصاغ بالنظريات الرياضية والتي تتعلق بمضمون العبارة الرياضية من حيث هي صورة تشبه الدوال التي تتعين قيمها من

خلال ما نحصله من التجربة العينية للظاهرات الطبيعية وهذا لا برهان فيه بل هو يعتمد على شبه برهان) أيضا فكرة

والإنسانيات من حيث هي تطبيقات للعمليات أمر يعسر فهمه لأن هذه هي المعطيات التاريخية التي تجانس المعطيات التجريبية في الطبيعيات والتي تصاغ بالعمليات القيمية والتي تتعلق بمضمون عبارة عملية من حيث هي صورة تشبه الدوال الرياضية وتتعين في التاريخ العيني للظاهرات الإنسانية بشبه برهان كذلك .

فكما لا يمكن أن يوجد المستقيم والدائرة وكل معنى رياضي بصورة عينية بل هو صورة خالية من المضمون تملؤها مضمونات تجريبية من الطبيعة لا تطابق تلك المعاني الكلية لتصبح علم طبيعة لا يمكن كذلك أن يوجد الحق والجمال والكمال والجلال والحرية وكل معنى قيمي لأنها صور خالية من المضمون تملؤها مضمونات تجريبية من التاريخ.

ولأن القرآن يعلم ذلك فهو لا يتكلم على علم إنساني غير اجتهادي والإنسان مأجور عليه حتى إذا لم يصب إذا كان صادقا في طلب الحقيقة ولا يتكلم على عمل إنساني غير جهادي والإنسان مأجور عليه حتى لو لم ينجح إذا كان مخلصا في السعي إلى تحقيق الممكن : وذلك هو معنى نفي المطابقة والإحاطة في المعرفة وفي القيمة .

وحتى يكون كلامي شديد الوضوح سأستعمل مفهومين قانونيين : يوجد فرق بين ما يسمى بواجب النتيجة وما يسمى بواجب الوسيلة. فالعلم والعمل الانسانيان يخضعان لواجب الوسيلة وليس لواجب النتيجة. ومعنى ذلك أن من يطلب الحقيقة في المعرفة مطالب بالاجتهاد قدر المستطاع دون إحاطة

العلم . ومن يسعى لتحقيق العمل مطالب بالجهاد قدر المستطاع دون كمال العمل .

ما يعاير الله به الإنسان ليس الإحاطة في العلم ولا الكمال في العمل بل الصدق في الاول والإخلاص في الثاني . المعيار هو السعي الصادق والمخلص وليس النتيجة لأن المحددات ليست كلها في متناول الباحث عن الحقيقة والساعي لتحقيقها. إنه البعد الخلقي في العلم وفي العمل والحاجة للتواصيين ذلك هو المطلوب .

والتواصي بالحق في الاجتهاد العلمي والتواصي بالصبر في الجهاد العملي هما شرط الوصول إلى الممكن إنسانيا من مشترك معرفي وقيمي بالقياس إلى المعاني الكلية المقدرة ذهنيا والتي هي مرسومة في كيان الإنسان العضوي والروحي . وهما مضمون الفطرة الإنسانية موضوع التذكير : وهما مرسومان في كيان الإنسان المخاطب بالرسالة.

فكيف يعرف القرآن هذه الفطرة التي يخاطبها في الإنسان مذكرا بمعلوم وليس معلما مجهول؟ خمسة مشاهد وردت فيه تجيب عن هذا السؤال وبها تعرف الفطرة التي تذكر بها الرسالة الخاتمة الكونية لأنها تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان وليس بشعب مختار أو بأسرة مختارة أو بشعب أو بقبيلة بل بكل البشر الذين كتب عليهم التعارف معرفة ومعروفا .

فما المشاهد التي تعرف الإنسان بفطرته التي يخاطبها القرآن؟ 1. مشهد الاستخلاف قبل الدخول في الجنة

2. مشهد الفرصة الثانية بعد الخروج من الجنة

.3 مشهد قبول الأمانة التي رفضتها الجبال

.+ مشهد شهادة أبناء آدم وهم في ظهور آبائهم

.5 مشهد شهادة كيان الإنسان عليه يوم الدين.

وهنا أيضا القلب أي الثالث -مشهد قبول الأمانة -هو المركز. وهو سر البقية ومعنى خلق الإنسان للعبادة.

فعبارة "وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدوني" هو معنى ثقل الأمانة التي لم يقبل بها إلا الإنسان -ويمكن ان يقال نفس الشيء عن المكلف الثاني بها لكن ليس هذا محله - أمانة عبادة الله التي لا يفهم ثقلها إلا بعكسها بالتحرر من عبادة سواه . فتبين الرشد من الغي يعني الكفر بالطاغوت للإيمان بالله.

ومشهد الاستخلاف يعلمه الجميع . لكن مشهد الفرصة الثانية هو الذي يلفه الغموض . وهو اهم ما يميز رؤية القرآن وثوريتها: ففي المسيحية لا توجد فرصة ثانية لأن ما يسمى بالخطيئة الموروثة 12::0:1::0 1716 نجعل الحياة الدنيا عقابا ومحتاجة إلى شفيع - ابن الله- يضحي من أجل الإنسانية التي أجرمت لا قامت بما ترمز إليه التفاحة: وهذا التأليه للمسيح هو التحريف المطلق (آل عمران .(79

الإسلام الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها سابق على الأكل من الشجرة . وإذن فهو متوقع وحصل بعدها تلقي آدم رمزا للإنسانية بجنسيها لكلمات فأتمهن فعفا عنه ربه واجتباه وأعطاه فرصة ثانية ليثبت جدارته بالاستخلاف وجعل الفرصة الثانية المتوقعة قبل حصول الأكل من الشجرة

ردا على تحدي ابليس.

والتحدي طبعا ليس علة الفرصة الثانية بل هو لبيان علة ثقل الأمانة. فالتحدي الإبليسي لا يتعلق بقوة ابليس بل بثقل عبادة الله أو بثقل التخلص من الأوثان التي هي عبادة الطاغوت . وتتمثل في ما بين الاستعمارة الارض والاستخلاف فيها من تمانع: فمن يخلد إلى الأرض فعلا أو انفعالا ينسى الاستخلاف .

ونسيان الاستخلاف فعلا هو عبادة ما به يستعبد الإنسان غيره. وهو ما يسميه ابن خلدون حب التأله عند الطغاة بنوعيهم المادي) الحكام والأغنياء) والروحي) العلماء والمتصوفة) . وهو انفعالا خضوع المستعبدين لنوعي الطغاة أي الأوصياء برمز قوة الحكم والمال والوسطاء برمز العلم والتصوف : وذلك هو الطاغوت .

وكل تحريف للأديان علته الحلف بين هذين أي بين الوسطاء والأوصياء وهو الموضوع الرئيس لآل عمران ويبلغ الامر وذروته تأليه المسيح عليه السلام كما تبين ذلك آية تبرئته فيها اعني 79 منها والتي تنفي أن يكون المسيح الذي هو بشر قد ادعى الألوهية بل دعا إلى تعليم الكتاب ودراسة الوجود .

وطبعا فلا أحد يخطر بباله أن هذه المشاهد حقائق تاريخية كأنها تتكلم على مشاهد إنسانية لأن الله لا يستشير أحدا ولا حاجة له لإعلام الملائكة بجعله آدم خليفة بل هي معان كلية مقدرة ذهنيا للكلام على حقائق كونية تعدد منزلة الإنسان الوجودية عند الله بين الموجود والمنشود منه باعتباره إنما خلق للعبادة التي هي الأمانة الثقيلة وتحقيق شروط قيامه الحر بنفسه .

فتكون فطرته متضمنة لتجهيزه بما يجعله قادرا على بعدي هذا القيام الذاتي والمنزلة الوجودية:1 -مستعمر في الأرض لتحقيق شرط قيامه العضوي 2-ومستخلف فيها لتحقيق شرط قيامه الروحي . وهما شرطا تحقيق الأمانة أو مجال اختبار أهليته لأداء الأمانة الثقيلة والتي القرآن يعتبره ظلم نفسه بقبولها .

ورغم تشكيك الملائكة في أهليته للخلافة في المشهد الأول ومن ابليس في المشهد الثاني فإن الله دون أن ينفي عقل التشكيكين يعتبره مع ذلك أهلا لحمل الامانة بما جهزه به وجمعه في "علمه الأسماء كلها" . والأسماء كلها هي هذه المعاني الكلية المقدرة ذهنيا في كيانه العضوي (المعاني النظرية خاصة) والروحي (المعاني العملية خاصة). لكن كلا النوعين موجدان به الكيانين .

فالمرسوم منها في كيانه العضوي هو كل المعاني المقدرة ذهنيا في النظريات مقدمة على العلميات ([فكرة ابن تيمية أنها لغة وليست مقومة للأشياء (والمرسوم منها في كيانه الروحي

هوكل المعاني المقدرة ذهنيا في العمليات مقدمة على النظريات) فكرتي: لغة وليست مقومة للأشياء (: وهما نوعا الأسماء اولهما أساس للعلم والثاني أساس لعمل . والتقديم والتأخير لا يعني عدم التلازم بينهما .

وإذن الاستعمار الأرض لكيان الإنسان العضوي والاستخلاف فيها لكيانه الروحي مكونان متلازمان في الإنسان تلازم المعاني الكلية النظرية والمعاني الكلية العملية. فل المعاني الكلية النظرية المقدرة ذهنيا هي لغة التعامل مع الطبيعة أو أداة سيادة الإنسان عليها . والمعاني الكلية العملية المقدرة ذهنيا

لغة التعامل مع التاريخ أو أداة رئاسة الإنسان على نفسه:؛ اختبار أداء الأمانة.

ذلك هو المخاطب بالرسالة. وهو ما في الإنسان من فطرة عبرت عنها المشاهد الخمسة وهي ما تذكر به الرسالة. رأينا مشهد الأمانة وهو قلب المعادلة كلها . ورأينا المشهدين المتقدمين عليها أي الاستخلاف والفرصة الثانية . فانظر الآن إلى المشهدين المواليين للقلب - الامانة - أي شهادة أبناء آدم أو الميثاق ثم شهادة الجوارح يوم الدين . لكن قبل هذا المرور فلأوضح معنيين :

المعنى الأول:

كيف يعتبر كيان الإنسان العضوي محتويا على المعاني الكلية النظرية التي ترد إليها المقدرات الذهنية الرياضية وتتبعها المعاني العملية؟

كيان الإنسان البدني هو أدوات قيس المكان والزمان بما يتضمنانه من معنى العلاقة بين المقياس والمقيس الكميين والكيفيين لكل معاني الرياضي .

كيف يعتبر كيان الإنسان الروحي محتويا على المعاني الكلية العملية التي ترد إليها المقدرات الذهنية القيمية وتتبعها المعاني النظرية؟

كيان الإنسان الروحي هو أدوات تعيير قيم ما بعد في المكان وفي الزمان من القيم الخمس بما يتضمنانه من معنى العلاقة بين المعيار والمعير لكل معنى قيمي في التاريخ .

وبهذا المعنى فمفهوم "الإنسان" ينبغي أن يفهم بمستويات دلالته الخمسة

كما وردت في

القرآن: 1. الفرد 2 الأسرة 3. الجماعة .+4 الإنسانية

5. وأصل هذه المعاني بل هذه المستويات كلها أمر مشترك يجعلها في آن خاضعة لقانون الطبيعة أو الضرورة الشرطية ومتحررة منه بسنة التاريخ أو الحرية الشرطية متعالية على الطبيعة.

فلا يمكن للإنسان أن يكون مستعمرا في الأرض من دون علم بقوانين الطبيعة. لكنه بهذا العلم يصبح سيدا على الطبيعة -التسخير -فيكون معنى كونه خليفة هو ما به يعلو على قانون الطبيعة ليكون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"(تعريف خلدوني المقدمة الباب 2 الفصل 24) أي العبادة كسياسة لعالم الشهادة في ضوء الإيمان بعالم

وإذن فالسياسة حكم بما يحقق شروط الحرية والكرامة الإنسانية وهو معنى:

1. أخلاق الذات

.+ واخلاق الإنسانية

5. وأخلاق علاقة هذه المستويات الأربعة من السياسية بسياسة العالمين الطبيعي والتاريخي .

و"أخلاق" تعني سياسة عالم الشهادة قياسا على مثال أعلى هو عالم الغيب الذي يعبر عنه القرآن بما يشبه التعبير عن عالم الشهادة.

أليس في ذلك دور وتناقض؟

كيف نقيس عالم الشهادة على عالم الغيب أعني عكس ما كان يعمل به علم الكلام؟

أو كيف نقيس ما يعتبر معلوما على ما هو بالطبع غير معلوم بخلاف ما اعتاد عليه المتكلمون والفلاسفة أعني ما يسمونه قياس الغائب على الشاهد؟

ذلك هو معنى المقدرات الذهنية نظرية كانت أو عملية بوصفها لغة للكلام على الأشياء وليست مقومة للخلق ولا للأمر . فهل يوجد عاقل يمكن أن يتصور الأمرين التاليين .

1. أن يكون بوسعنا أن نتكلم على الله من دون تشبيه بالإنسان؟

2. وأن يكون ما نقوله عن الله بهذه اللغة مطابق لحقيقة الله في ذاته؟

فلا أحد يمكن أن ينكر أن القرآن يتكلم على الله بلغة تجعله شبيها بالإنسان -اسماؤه وصفات أفعاله مثلا -لكنه يضيف ليس كمثله شيء .

ما يقوله لغة وليس مقوما .

وهذا وحده كاف ليحررك من كل التخريف حول الحقيقة والمجاز. كل ما هو معنى مقدر ذهنيا لغة وليس مقوما ؛ وتلك هي أهمية ثورة ابن تيمية الفكرية.

ومن ثم فلا معنى للمقابلة حقيقة ومجازسواء تعلق الأمر بكلامنا على الله أوحتى بكلامنا على أنفسنا . ما هو رمز للكلام على الأشياء مقوم لكلامنا على الأشياء لكنه ليس مقوما لما نتكلم عليه : قدرة التسمية . وما نقوله على الكلمة هو نفس ما نقوله على العملة. وقد تمكنت من فهم دور هذين الرمزين في القرآن في وجههما السابي أعني بعدي العجل

الذهبي ؛ معدن العجل وخواره.

فعندما آخذ ورقية مالية أيا كانت فهي من حيث هي ورقة مالية ليست

مقومة لمالي فيها بل هي رمز للمالي فيها عندنا . ولو خرجنا من مجال نفاذ تلك العملة فإنها تفقد نفاذها إذا كانت لا تقبل التحويل .

والتي تقبله يكون نفاذها بمقتضى مجال التحويل . الكلمة بالنسبة إلى المعاني النظرية والعملة بالنسبة إلى المعاني العملية كلتاهما رموز للكلام على الأشياء دون أن تكون مقومة لها.

تبين إذن أن القرآن يحتوي على تذكير الإنسان بتجهيزه ليحقق علاقة كيانه العضوي بكيان الطبيعة مصدر بقائه وهو النظر والعقد بأداة المقدرات الذهنية النظرية شكلا وبما في الطبيعة من نظام قانوني رياضي تؤكده التجربة الحسية عندما تجهز بأدوات الإدراك التي يصنعها الإنسان ليقوي مداركه كلها .

وتبين أن القرآن يحتوي على تذكير الإنسان بتجهيزه لتحقيق علاقة كيانه الروحي بكيان التاريخ مصدر سياسته لشروط بقائه وهو العمل والشرع بأداة المقدرات الذهنية العملية شكلا وبما في التاريخ من نظام سنني قيمي تؤكده التجربة الحسية عندما تجهز أدوات الإدراك القيمي مثل المعرة في التذكير الأول .

ولا أحد يصدق نفسه يمكن أن ينفي أن القرآن يخاطب المرسل إليه أي الإنسان فردا واسرة وجماعة وإنسانية وعلاقة بالكون بغير هذين النوعين مما هو مرسوم في كيانه العضوي والروحي وهما بعدا ما فطر عليه في علاقة باستعماره في الأرض وبه استخلافه عليها . لكن علماء الأمة غفلوا عن ذلك فظنوا الدين شبه مقصور على الشعائر التي هي جزء من تربيته الروحية.

الدين بهذا المعنى هو سياسة الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها

بجهاز النظر والعقد للمعرفة وبجهاز العمل والشرع للتقييم في مستويات خمسة هي مستويات التربية والحكم:

1. الفرد 2 والأسرة 3. والجماعة

الفصل الخامس

5. وذلك في علاقتهم جميعا بالعالمين الطبيعي والتاريخي وبما يشدهما إلى ماوراتهما أي بمثالهما الأعلى أوسياسة الغيب.

فالله يسوس الغيب في ذاته وفي الشاهد . والإنسان يسوس الشاهد الذي له صورة إيمانية عن الغيب بمقياس ما يفهمه الإنسان دون أن يكون فهمه محيطا بالغيب . فنحن نعلم ما نعلمه من نظام الطبيعة ومن نظام التاريخ ونعمل بهما لكننا لا نستطيع أن نعلم لماذا هما ما هما ولا لماذا هما ذوا نظام هو ذاك النظام الذي هو أحد الممكنات عقلا ولماذا لا يمكننا أن نعمل بما يكون خارجا عن هذا النظام.

يمكنني الآن أن أنتقل إلى المرسل؛ الله . فهو عين الغيب المطلق ذاته وصفات أفعاله . لكنه يعلمني بذاته وبصفات أفعاله باعتماد قياسها على ذاتي وعلى صفات أفعالي مع حرز ليس كمثله شيء . يخاطبني بما أجد في ذاتي مما يقرب معناه لذهني مع علمي باستحالة المطابقة بين المعاني في ذهني والحقائق التي في ذات الله لأن القرآن مع هذا التعبير يضيف حرزا وهو أنه ليس كمثله شيء.

ندرك إذن أن الموجود ليس ضروريا بل هو اختيار حر رغم كونه ذا نظام.

فنصبح في علاقة بما وراء الموجود ونؤمن بأنه تحكمه الحرية ذات الغايات التي منها ننطلق لنبحث في النظام . ومنطلقنا هو تلك المعاني الكلية المقدرة ذهنيا . ولا نزعم أنها مطابقة للخطة التي جعلت الخلق والأمر يكونان على ما هما عليه لأنها غيب محجوب: كل من يزعم معرفة مقاصد الله مما خلق وأمر يدعي التأله الكاذب .

آخر لما يذكر به القرآن من حيث هو رسالة من المرسل بوصفه خالقا وآمرا إلى المرسل إليه من حيث هو مكلف بمهمتين ذكرتا نصا في القرآن:

1. الاستعمار في الأرض

2. والاستخلاف فيها .

والقرآن يعتبرهما مجالا لاختبار أهليته للاستخلاف الذي موضوع التقييم الإلهي يوم الدين كما تتعين أفعاله في اجتهاده النظري وجهاده العملي ..

فتكون المعاني التي يخبرها بها الله عن ذاته وصفات أفعاله شبيه بالمقدرات الذهنية وهي ما يستعمله القرآن ليعبر بها عن الله دون أن تكون مقومة لله ذاتا وصفات أفعال . ومثلها تعبيرنا عن عالم الشهادة بمقدرات ذهنية ليست مقومة له . ومن ثم فأسماء الله الحسنى ليست مقومات لصفات ذاتية لأفعال الله بل هي لغة للكلام عليها . فإذا اعتبرناها مقومة صرنا وثنيين نعبد معاني كلية ونزعم الإحاطة به ذاتا وصفات أفعال: نصنع لغة ونعبدها كما يصنع الوثني أوثانا ويعبدها .

فلا أستطيع أن أزعم أن علمي بالطبيعة وعملي في التاريخ محيطان بهما بل هما لغة أعبر بها عما أدركه منهما دون زعم ما أعبر عنه مقوما لهما . قد

ادعي أنه مقوم لمدركاتي التي هي نسبة بيني وبينهما وهي في تطور لا يتوقف . وذلك ما ينبغي ألا ينساه من يزعمون الاعجاز علمي لأنهم بذلك يؤرخنون القرآن.

كل من يزعم الاعجاز العلمي لا يختلف عن العلماني الملحد الذي يزعم القرآن نص تاريخي ليس صالحا لكل زمان ومكان . فلا يوجد علم إنساني صالح لكل زمان ومكان وليس للإنسان علم بالغيب ليكون صالحا لكل زمان ومكان فيدركه لو سلمنا بوجوده في القرآن . إلا

في وهم من لم يفهم معنى العلم . فما من علم حاصل إلا وهو بداية لاكتشاف جهل أوسع مما كان قبله . فالعلم 'شمعة خافتة" في اقيانوس غيب دامس .

فإذا جاءك أحمق مثل خشت أو أي علماني يزعم أنه بلغ غاية المعرفة وأن له مشروعا سيغير به هذه المعطيات الشكلية التي يتعلق بها التذكير القرآني لخلطه بينها وبين مضمونات مستمدة من التجربة العلمية والعملية الإنسانية فهو لا يدري بم يذكر القرآن ولماذا يقول إنه لم يفرط به شيء إشارة إلى مجال البحث فيها وعنها وليس بمعنى الاحاطة

بالمعاني الكلية النظرية التي هي مقدرات ذهنية ليست مضمونا علميا ولا مضمونا قيميا متعين في الوجود الخارجي الذي علينا علمه بل هي ما به يصبح المضمون العلمي والقيمي في الموجود والمنشود ممكنا . إنها بلغة كنطية شروط قبلية مرسومة به كيان الإنسان العضوي والروحي شروطا تجهيزية ليتمكن من تحقيق وظيفتيه أي لاستعماره في الأرض واستخلافه

ونحن ندركها فينا وليس لنا تعليل لوجودها لأن تعليلها فيه دور إذ هي

شرط كل تعليل . وهو ما يذكرني بقولة لايبنتس للوك الذي يقول كل شيء في العقل مصدره التجربة فرد عليه : "صحيح أن كل ما في العقل مستمد من التجربة إلا العقل نفسه". فما يستمد من التجربة مضمون مكتسب من علاقتنا بالعالم الطبيعي والتاريخي لكن ما به نكتسبه بالتجربة ليس منها وإن كانت التجربة تنميه وتطوره؛ ما يذكرنا به القرآن مرسوم فينا وهو شرط حصول التجربة الطبيعية والتاريخية.

وإذن فليس عندي ما أقوله عن الله غير ما يقوله عن نفسه في التذكير القرآني . وما يعبر به عن نفسه مما فيه لنا منه مثال دون أن يكون مثيلا هو ما ندركه من أنفسنا وأفعالنا . والله يكون متكلما بضمير المتكلم أو بضمير الغيبة وهو حينها غير الله راويا لكلام غيره كما في كلامه على الموجودات وخاصة على الإنسان والرسالات والرسل السابقين والأشخاص والامم التي يقص علاقاتها بما يذكر به مما أسلفنا الكلام عليه .

وروايته لا تعني التسليم بصحة ما يرويه بل بصحة حدوث ما رواه ممن ينسبه إليه. فاما يروي الله كلام الشيطان أو كلام الكفار أو كلام الطغاة أو كلام الملائكة في آدم فلا يعني أنه يقر ذلك أو يصح اعتباره من جنس كلام الله عن الموجودات باعتباره خالقها أو آمرها. ولذلك فالقرآن فيه على الأقل نوعان من الخطاب من كلام الله: أحدهما هو ما يقوله الله عن نفسه وأفعاله والثاني ما يقوله عنهما غيره . والفرق بينهما جوهري .

وآية الكرسي حاسمة في ذلك رغم أنها ليست بصيغة المتكلم بل بصيغة الغيبة اسلوبا القول المطلق الذي هو مضمون قضوي لا ينسب لقائل صريح

بل القائل ضمني وهو "إني" ثم الآية وخاتمتها "لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" . وهذا الذي يشاء أن نحيط بشيء منه: إنه علم بعالم الشهادة لا بعالم الغيب متخلله ومتجاوزه.

وإذا كان ما يقوله الله عن نفسه في القرآن يأتي بعبارة مشبهة بالإنسان فان فهمها كذلك علته ليس كلام الله بل ظن المعاني التي ترد في الكلام مقومة لموضوع الكلام وليست عناصر

الكلام من حيث هو رامز إلى ما ندركه من الموضوع دون أن يكون من حقيقة الموضوع إلا إذا توهمنا علمنا محيطا به .

ذاته وصفات أفعاله كلام في المتشابه وهو دليل زيغ في القلب وابتغاء الفتنة. فليس لأني مصاب بعمى الألوان استنتج أن الأشياء ليس فيها ألوان. وليس لأني لا أسمع إلا ما بين حد أدنى وحد أعلى مناسب لسمعي أن ذلك من مقومات المسموعات وليس من نسبة بينها وبين سمعي .

فهي قد تكون غير مسموعة أصلا لأنها أمواج وليست أصواتا. لكنها تصبح أصواتا عندما تكون في علاقة بسمعي . فما بين صوت المذيع في صوت العرب سابقا مثلا وبين سمعي أنا في تونس ألاف الكيلومترات التي ينتقل فيها الصوت دون تصويت لأنه يكون أمواج تقطع تلك

ا ان ان

المسافة ثم تتحول عند وصولها إلى مخي إلى أصوات.

ولو ذهبنا إلى الغاية وتصورنا أن لهاي ذاتها ما يجعلها بصفات معينة بصرف النظر عن علاقتها بغيرها فإن ذلك يكون مستحيل العلم بالنسبة إلينا . فما

يتغير كيانه بحسب متلقيه وبحسب حامله لا ندري حقيقة كيانه ما هي . وهذا أيضا من الغيب المتخلل للشاهد . والمنفصل من الغيب عن عالم الشهادة أكثر بعدا عن علمنا .

ولهذه العلة فمفهوم الغيب "مفهوم حد" يخلص الفكر الإنساني والإرادة الإنسانية من وهمين في النظر والعقد فيصبحان اجتهاديين وفي العمل والشرع فيصبحان جهاديين . ولا يمكن للاجتهاد والجهاد أن يكونا مطلقين لأنهما ثمرة تواص بالحق وتواص بالصبر أي ثمرة المشترك بين البشر من الإدراكي والإرادي.

لكن المشترك بين البشرية المعرفة النظرية وبين القيمة العملية لا يعني أن البشر صاروا خالقي العالم ولا واضعي قوانينه . فالذين يعتقدون أن الله خلصهم من البحث العلمي

معرفة الممكن لهم من قوانين الطبيعة وسنن التاريخ فيظنون أنه يكفيهم قراءة القرآن للاستغناء عن الاجتهاد والجهاد ليسوا علماء بل دجالون . وتلك هي علة الأ نحطاط .

صحيح أن "علماء" الدين يكثرون من الكلام على الاجتهاد وعلى الجهاد . لكنهم حصروا الأول في التحيل الفقهي . وحصروا الثاني في إحدى وسائله أي القتال . لكن الاجتهاد هو البحث العلمي لتحقيق غاية الاستعمار في الأرض . والجهاد هو البحث القيمي لتحقيق غاية الاستخلاف في الأرض . وحصرهما في ما حصرا فيه هو أكثر الأشياء تعليلا لانحطاطنا .

وبهذا المعنى خشت من الناشرين لعلل الانحطاط لأنه يتصور أن المسألة تتعلق بتجديد الخطاب كما أمره من عينه -السيسي - لهذا الدور وعين من

معه من طبالته حتى يسوق لأمركة الإسلام أمركة تجعله في خدمة الاستبداد والفساد الذي ينوبها في استعباد العباد بجعلهم مثل الهنود الحمر يرقصون على تدخين الكالومي : يريدك أن تنزع سر قوتك.

يستعبدون العالم كله ويعتبرونك متطرفا لأنك تريد أن تحمي نفسك . ذلك أن الإسلام الذي يحاربونه ليس رقص الدراويش ولا فتاوى الجامية ولا سلفية الاستعلامات بل كل من يريد أن يصنع بعمله غذاءه ودواءه وسلاحه المادي ليحمي أرضه وسلاحه الروحي ليحمي عرضه فيكون حرا وكريما بحكم راشد وتربية نيرة.

وبذلك يتبين أن الوصل بين النظر والعقد تجهيزا للمخاطب بالتذكير لا يعلمه أمرا يجهله بل يذكره بأمر قائم في كيانه أو قائم في ما يدركه من كيانه مباشرة باعتباره ما به يكون في صلة مع الطبيعة التي يستمد منها شروط بقائه العضوي قبل كل شيء؛ وليس ضروريا أن يستند ذلك إلى نظرية تامة الشروط . لأن التذكير هو إيقاظ قدرة في الإنسان لتحقيق

شروط قيامه .

فعلاقته بالطبيعة تبدأ بالأخذ المباشر مما تنتجه لسد حاجته العضوية وهو الجني . لكن سرعان ما تنضب منتجات الطبيعة فيكون في خلال ذلك قد كون الأسرة والجماعة وشرع في البعث عن بدائل وتعلم الزراعة مثلا وتربية المواشي أو السيطرة عليها فيكون تسخيره للطبيعة نباتها وحيوانها وحتى بشرها عملية علاقة معرفة وقوة موجودتان في جهازه العضوي ؛ الحواس والبدن.

ومعنى ذلك أنهما -الحواس معرفة والبدن قوة-صورتا قدرة حاصلتان شكلا

وتكتسبان مضمونا خبرة ناما كالقدرة على الكلام أو اللغة. فهي صورة فطرية تتعين بما تكتسبه من تعين لغوي - أي أني ولدت قادرا على الكلام. لكن كلامي قد يكون عربيا أو انجليزيا أو فرنسيا بالاكتساب . فإذا توهمت الأول مكتسبا ومضمونا علميا فقد وقعت وقوع من يقول بالإعجاز العلمي : القرآن يشير إلى ما أنا قادر عليه لكنه لا يعطيني ما أنا قادر عليه بل يأمرني بأن أحققه بنفسي :؛ إشارة إلى التجهيز وتوجيه إلى استعماله .

القرآن لا يذكرني بعلم بل بشروط العلم ولا يذكرني بقيم بل بشروط التقييم المرسومة كباني من حيث أنا إنسان . ولذلك فهو رسالة كونية وصالحة لكل زمان ومكان: وهو المعنى العميق لفصلت .53 وعندما يتعلق الأمر بمضمون معين فيه فهو للتمثيل لما يذكر به وليس هو ما يذكر به . والمضمون التمثيلي كما في كل تعليم متغير وتاريخي .

.1 فيمكن للإنسان بل ويجب عليه أن يجدده لأنه مضموني أي تمثيلي للمعنى الكلي العام في التذكير . والمضمون متغير بحسب تغير الوضع الذي يتعلق به الكلي العام . فلست مطالبا بركوب الناقة بدعوى المحافظة على السنن بل أركب السيارة . وأكون أحمق لو قررت

و ا ل ا ا الا ا السيف وركبت الخيل .

.2 والتجديد هنا لا يتعلق بتعويض تأويل بتأويل للمعنى الكلي بل بإبداع ما به يتحقق المعنى الكلي : فإذا قالت الأنفال 60 شروط الردع أي القوة ورباط الخيل فالمفهوم لا يحتاج لخشت حتى نعلم القصد منه: فالقوة تعني كل أسباب القوة وخاصة العلم وتطبيقاته والاقتصاد وثمرته أي الثروة والثقافة وثمراتها أي التراث ثم رباط الخيل تعني أدوات كل حرب ولا

تقتصر على الحرب البدائية التي تكون بالخيل والسيف . وهذا لا يقتضي الانتقال إلى عصر ديني جديد إلا عند صاحب الذهن البليد .

من ذلك أن كل القصص القرآني سواء كان تاريخيا حقا -مثل قصص بعض الحضارات التي وقعت فعلا -أو امثولات لتوضيح المعاني -مثل مشهد الاستخلاف -هو أمثولة لشرح معنى وتجسيده وليس حقيقة ذات وجود مادي لأن الله لا يمكن أن يرجع لأحد في جعله شيئا بل لكن توضيح معنى الاستخلاف وما يعترضه من عقبات يقتضي استعمال هذا المشهد الأمثولي .

والمشهد الأمثولي الذي من جنس مشهد الاستخلاف لا هو تاريخي ولا هو لا تاريخي لأنه أمثولة لتوضيح معنى وهو تجسيد للمعاني المجردة بأن تعرض وكأنها مشهد مسرحي ترى فيه المعاني ضمن حوار بين شخوص المشهد . لكنها أباديع عبارية وليست حقائق فعلية ذات كيان مادي قابل للإدراك الحسي وإلا لكان المعنى أن الله جل جلاله قد جلس مع الملائكة ليحاورهم ويأخذ ويعطي معهم .

كل الخرافات حول الاستواء من علامات السذاجة ولا علاقة لها بالمعرفة. فأصحابها يتصورون تجسيد المعاني . فالكلام عليها يعني أن الشيء الذي تتعلق به تلك المعاني مؤلف مما يكون الكلام مؤلفا منه . فلو قلت عن الإنسان المتردد "يقدم رجلا ويؤخر اخرى" لكان الفهم عند أصحاب هذه الخرافات أن التردد من حيث معنى مجرد له رجلان ويمشي فيقدم إحداهما ويؤخر الأخرى .

فالإنسان العامي ربما قد يتخيل مشهد الاستخلاف وكأنه مشهد حقيقي

فيتخيل الملائكة والله كائنات متعينة ببدن وروح جالسين في مجلس يتحاورون حول مسألة استخلاف الله آدم وبينهم أخذ ورد مثل ممثلي أي مسرحية. ولم يبق إلا نصب مائدة بينهم ووضع فناجيل قهوة. لكن ذلك طبعا محض خيال في ذهن من يجسد المعاني خلطا بين العبارة عن المشهد بهذه المعاني المجسدة واعتباره مقوما لله والملائكة .

وأساليب العبارة هذه المذكرة بالمعاني التي تتألف منها فكرة الاستخلاف بوصفها متكونة مما أشارت إليه الملائكة -سفك الدماء وفساد في الارض في سلوك الإنسان -ولم تعلم بعد ما به يكون الإنسان أهلا للاستخلاف بتجاوز الحيواني فيه ولم تعلم بعد ما به يكون إنسانا يعلم ويعمل بالمعرفة (النظر والعقد) والقيمة) العمل والشرع) ليست مقومات فعلية بل هي مجسمات للمعاني .

وإذا كانت المعاني أساليب تعبير وليست مقومات لما تعبر عنه فإن التأويل يصبح عديم المعنى لأن التأويل كان الهدف منه التنزيه. ولا معنى لتنزيه من شيء ليس في ما يراد تنزيهه لأنه بطبعه ليس من مقوماته أصلا سواء كان موجبا أو سالبا . فعندما ينزه المتكلم الله من الجوارح التي تجسم المعاني دون أن تقومها بدعوى تجنب التجسيم فينبغي أن ينتهي

به الأمر إلى التذكير .

ولو نزهنا فعطلنا باعتماد هذه الحجة لأزحنا كل صفات أفعال الذات بها في ذلك العلم والقدرة إلخ . . لأننا لا نعلم علما ولا قدرة من دون نسبتها إلى ما في كيان الإنسان العضوي لو كانت المعاني الكلية التي نستعملها في كلامنا مقومة لموضوع الكلام . لا فرق بين الكلام والعلم مثلا لهما جهاز

بدني لو كان كلامنا عنهما مقوما .

ولهذه العلة فابن تيمية محق عندما رفض المقابلة بين الحقيقة والمجاز باللغة . قائلا باللغة من حيث هي لغة رمز. والرمز للشيء ليس مقوما له بل هو مقوم لفعل الترميز. وفعل الترميز ليس حقيقيا ولا مجازيا بل هو مواضعة ترميزية. فما أسميه دلالة حقيقية يفيد

علاقة الرمز بالشيء الذي يرمز له هي عادة تعبيرية أو استعمال متغير من لغة إلى لغة. فليس صحيحا أن "قولي جدار يريد أن ينقض" مجاز بدعوى أن "يريد" تقال حقيقة عن الإنسان . لكن حينها أكون قد خلطت بين "كلمة" ينقض والانقضاض نفسه . لكن كلمة ينقض لا علاقة لها بالانقضاض بل لها علاقة بعادات العرب . ولو كانت مقومة لكان نفس الكلمة في جميع اللغات .

لو قلت مثلا إن انقض لها استعمال أقدم يطبق على الإنسان ثم طبقت على الجدار بعادة التشخيص أو اسقاط ما يصح على الإنسان على غيره لكان كلامي معقولا بمعنى أني أرمز لأفعال الجماد بما أرمز به لأفعال الإنسان وهو من اساليب العبارة ولا علاقة له بحقيقة

موضوعها لفهمت . أما اعتبار المقابلة هي بين حقيقة ومجاز فعلته توهم أن الرمز مقوم للشيء .

وبذلك يتبين أن علم الكلام مبني على سوء فهم لطبيعة الترميز وأن خرافة تغيير الخطاب مع الجهل بموضوعه لن يغير شيئا عدا التوظيف الذي انتدب خشت من اجله وتلك كانت ولا تزال وظيفة المتكلمين وخاصة السفهاء منهم . فكون القرآن يتكلم على الله بما يتكلم به على الإنسان لا يعني أن

كلامه على الإنسان حقيقة وكلامه على الله مجاز بل كلاهما من جنس علاقة العلامة بالشيء وهي علامة يتألف منه الكلام في الأشياء ولا تتألف منها الأشياء أيا كانت سواء كان الكلام دائرا حول الإنسان أو حول الله.

أفهم جيدا أن تكون نظرية ابن تيمية للتخلص من نظرية أفلاطون وأرسطو في اعتبار المعاني الكلية التي يعبر بها عن "الماهيات" مقومة لحقيقة الموجود عسيرة القبول عند القائلين بالمطابقة في نظرية المعرفة وأعسر منها قبولا اعتبار ما اضفته لها بما يجانسها للتعبير عن "القيم" مقوما لقيمة المنشود .

ذلك أنه يعسر أن يتنازل الإنسان عن المطابقة في المعرفة وأن يتنازل عن المطابقة في القيمة لأنهما تستندان إلى وهمين هما وهم رد الموجود إلى الإدراك ورد المنشود إلى الإرادة: لا بد أن الرد على نفيهما هو معطيات الوعي ومعطيات الإرادة أو الإيمان بأن الفكر مرآة تعكسهما بوصفهما وجهي "الواقع".

لكن لو سألت أي قائل بالمطابقتين : كيف تعرف أن ما تدركه هو "واقع" الشيء الذاتي له وما "تنشده" هو قيمة الشيء الذاتية له : هل تخرج إليه وراء إدراكك ونشدانك فتتصل بما تسميه "الواقع" مباشرة وبصورة مغايرة لما تجده في إدراكك ونشدانك؟

سيجيبك طبعا ، ذلك هو ما يحققه الاحتكام إلى التجربة.

وإذن فالحجة التي تؤسس للاعتقاد بالمطابقتين هو 'حكم التجربة" التي هي خروج من النظرية أو الرؤية الذهنية إلى ملامسة "الأشياء" من خلال التجربة التي هي مشاهدة عينية للشيء بتجليات أعراضه . ومن ثم فإذا

طابقت الرؤية النظرية المعطى التجريبي اعتبر الباحث ذلك دليلا على مطابقة "الواقع'.

ولما كان المعطى التجريبي يؤول في النهاية إلى الإدراك الحسي سواء كان مباشرة بالحواس أو بتوسط أدوات تقويتها مثل الميكروسكوب ومناظير الرصد الجوي والرنين الخ

الفصل السادس

من الأدوات . فالإدراك الحسي أصل التجارب في النهاية يصبح الحكم على الإدراك العقلي أصل النظريات: والحصيلة مطابقة مع "الواقع".

المشكل الذي يغفله أصحاب هذا الرأي تكذبه التجربة قبل أي شيء آخر: ذلك أننا لو فرضنا أننا في لحظة معينة استعملنا أدواتنا لتقوية الإدراك الحسي واعتمدنا ما حصل لتعيير النظرية واعتبرنا علمنا حينها مطابقا للواقع لكنا أمام أحد امرين:؛ إما أن هذه المعرفة نهائية أو أنها متغيرة بمزيد الدقة.

فإذا قلنا بثبات الحقيقة العلمية كذبنا تاريخ العلم . وإذا قلنا بتغير الحصيلة التجريبية وجدنا حالتين :؛ إما أن لهذا التغير نهاية فنعود إلى القول بثبات العلم ولا شيء يؤكد ذلك أو أن هذا التغير قد يكون لا متناهيا ومن ثم تسقط نظرية المطابقة إلا إذا قلنا بأن التجارب تستنفد اللامتناهي .

وقد كانت حجة ابن تيمية هي هذه بالذات: المطابقة لا تكون ممكنة إلا بشرطين . الاول هو أن يكون التصور نهائيا ولا يتغير لثبات موضوعه وهذا كذب لأن كل تصور يمكن تجويده بتصور أفضل منه . والثاني هو أن كل

شيء له ما لا يتناهى من اللوازم ولا يمكن الإحاطة بها إذ لابد من علم كل شيء لعلم أي شيء .

فيكون العلم بالضرورة دائما ناقصا وغير محيط بأي شيء: يستنتج ابن تيمية لا وجود لعلم برهاني وكلي ومحض إلا للمقدرات الذهنية الكلية . وما عدى ذلك فهو علم نسبي سواء كان استقرائيا أو استنتاجيا . فالاستقراء ناقص دائما والاستنتاج يتبع مقدماته إن

وعلى هذا الأساس نفى ابن تيمية المطابقة في العلم حتى في علم الشاهد ناهيك عن علم الغيب . وأضفت نفي المطابقة في القيمة حتى في المنشود الشاهد الخلود في الدنيا مثلا ناهيك عن المنشود الغيبي أي الخلودية الآخرة مثلا . وبهذا المعنى يسقط وصف كليات أفلاطون وكليات أرسطو بكونها مقومة للأشياء .

فإذا لم تكن مقومة فما هو دورها إذن؟ هنا تبرز عبقرية الرجل؛ إنه دور تعبير مثل ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة وليست مقومة للأشياء والفرق بين المعاني المقومة وبين المعاني الرامزة مثل اللغة والكتابة هو الفرق بين ما كان يقول به أفلاطون وأرسطو وتبناه كل فلاسفة العرب بل وظل معمولا به في الفكر الإنساني إلى رؤية ابن تيمية.

يقول:" ولكن 1 - المعاني العامة المطلقة في الذهن 2 -كالالفاظ المطلقة والعامة في اللسان 3-وكالخط الدال على تلك الالفاظ . فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى . فكل من الثلاثة 1 -يتناول الاعيان الموجودة في الخارج 2 -ويشملها -3 ويعمها لا أن في الخارج شيئا هو نفسه 1 - يعم هذا وهذا أو 2 - يوجد في هذا وهذا أو 3-يشترك فيه هذا وهذا . فإن هذا

لا يقوله من يتصور ما يقول . وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية أو من قلد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه (وهم أفلاطون وأرسطو ومن ينتمي إلى مدرستيهما من فلاسفة العرب في الإحالة التيمية)' (درء التعارض تحقيق محمد رشاد سالم دار الفضيلة الرياض 2008 ص (224-225. .

ثلاثة مستويات للغة المعبرة عن الكليات: 1 - المعاني الكلية 2 -والألفاظ اللغوية 3-ورسوم الكتابة. وهي غير مقومة للأشياء التي ترمز لها . وسبق لي أن بينت أن هذه كلها موجودة مرتين في كيان الإنسان العضوي أصلا للمعاني الكلية المستمدة من المكان وفي كيانه الروحي

أو او وية مقو ول م عر اج تضاح أب تجا الي اداج الزمان.

ثم بالتأليف بينهما نجد صوغ المكان بالزمان وصوغ الزمان بالمكان وأصل كل هذه المعاني هو وحدة كيان الإنسان المتشرد مدركا للمعاني الكلية أصلا لكل عبارة هي ما علمه من قدرة على التسمية. ونعلم الآن أن الرسوم الكتابية نوعان: رسوم للغات الطبيعية بأصواتها ورسوم للمعاني الرياضية للغات الصناعية. وطبعا كلنا يعلم أن اكتشاف رسوم الكتابة مر بعدة مراحل لا بد أن تؤول كلها إلى تشكل المكان وتشكل الزمان . والأول يشكل بما يلحظه البشر فيه من تنوع والثاني بما يلحظه فيه السمع من تنوع.

وأهم مرحلتين للكتابة هما التصويرية للمعاني مثل الصينية والتصويرية للأصوات مثل اللغات السامية التي هي تصوير يرمز إلى أول حرف من اسم الصورة (حيوان في العادة) ومزيج منهما تقدم على الالفباء الحالية هما المسمارية والهيروغليفية. وغاية هذا التطور حصلت في الشرق الأدنى وهي

الثورة التي يبنى عليها الكتابة الارقى والتي ما تزال إلى الآن سائدة.

وإذن فنحن في كل الحالات نرسم المعاني الكلية التي هي اللغة الأصلية والتي هي مقدرات ذهنية نظرية من النوع الذي قصده ابن تيمية وضرب منه مثالين هما المنطق والرياضيات ومن النوع الذي أضفته لاستكمال نظرية ابن تيمية أعني المقدرات الذهنية العملية التي هي العمل مثل الرياضيات في النظر .

وإذا كان النوعان لا يخلو منهما فكر إنساني في كل الحضارات البشرية فمعنى ذلك أنها فطرية من حيث هي قدرة عليها حتى وإن كانت مكتسبة من حيث تطور عباراتها مثل

الانتقال من الهندسة الاقليدية إلى الهندسات التي تختلف عنها بتغيير مفهوم المثلث والفضاء . مستو أو محدب أو مقعر وتبقى جميعها لغة نظام الفضاءات الممكنة .

والنوع الثاني الذي اضفته هو لغة محتوى الفضاءات الممكنة إذا كانت قيم أفعال الإنسان أي أفعال إرادته وعلمه وقدرته وذوقه ورؤيته بمعايير حداها الموجب المطلق والسالب المطلق ثم الموجب الذي فيه سلب والسالب الذي فيه إيجاب والمحايد تحديدا بأحكام افعال العباد: واجب ومحظور وبينهما مندوب ومكروه وفي القلب مباح.

وعندما يجد الإنسان نفسه أمام الضرورة فإن كل الأحكام تصبح من المباح ما دامت الضرورة باقية بشرط ألا يكون الإنسان قد استمر فيما أباحته فلم يفعل شيء لإزالة الضرورة كما حصل عند المسلمين عندما صارت حالة الطواري التي هي المباح بحكم الضرورة حالة دائمة قد حاول

عمر بن عبد العزيز ففشل .

ما الحصيلة إذن؟

علمنا يصنع أدوات نظرية وأدوات تقنية لتتعامل مع الطبيعة والأدوات النظرية للعبارة العلمية والأدوات التقنية للإدراك العيني أو للتجربة الفعلية والهدف استخراج قوانين تفاعلها. وعملنا يصنع أدوات قانونية وأدوات خلقية للتعامل مع التاريخ. والهدف استخراج سنن تفاعل البشر.

وما نعتبره علما وما نعتبره عملا هو ما يحصل مما بين الذوات الباحثة في النظر والعقد والباحثة في العمل والشرع من مبادئ مشتركة متفق عليها لتحديد معنى العلمية ومعنى العملية التعامل مع الطبيعة شرط الاستعماري الأرض ومع الإنسان شرط الاستخلاف

فيها وهما قدرة فطرية يشير إليها القرآن ومضمون يشير القرآن إلى حاجة الإنسان لاكتسابه لا غير.

وإذا كان ذلك كذلك أصبح كلامنا على الله ذاته وصفات أفعاله لا يختلف عن كلامنا على الطبيعة وعلى التاريخ وحتى على ذواتنا كلها من طبيعة واحدة وهي "صنع" أداة تعبير في النظر والعقد وأداة تمكين تقني للأدوات المقوية للإدراك حسيا كان أو عقليا لتصوراتنا مع استحالة المطابقة مع موضوعاتها .

وسأضرب مثال يذهب إلى غاية وهم المطابقة: فلا شيء أكثر وفاء للشيء من الصورة الشمسية. أليست نسخة مما هي صورته؟

لو أرسلت صورتي إلى شخص لم يرني سابقا ثم لقيته لقال رأيتك سابقا

ويقصد رأى الصورة التي أرسلتها له . أليست هذه مطابقة؟ نعم هي مطابقة لكنها خادعة . فهي مطابقة مع ذاتها .

ماذا أعني؟

عندما ألتقي الشخص الذي عرفني بصورتي هو سيرى عند حضوري صورتي أيضا لأن المصورة عملت بالضبط ما تعمله العين تأخذ صورة وهو يقارن صورة المصورة التي وصلته سابقا حتى ينتظرني في المطار مثلا -وهذا يحصل لي دائما في سفراتي -وصورة عينه لما لقاني ؛ فيقول الصورة مطابقة .

في الحقيقة الصورة مطابقة للصورة أو لذاتها . وليست لشيء خارج الصورة الذي يبقى وهم التطابق معه مجرد وهم . والدليل يعلمه الجميع لكنهم لا يريدون التسليم به: خذ

الآن آلة تصوير أدق دقة بحيث يمكن أن تصور كل ما يوجد في كياني من خلاء لأن البدن مؤلف من مليارات الخلايا ومليارات الفضاءات.

لوقارنا الصورتين لما وجدنا تطابقا بينهما ولو لم نكن نعلم أنهما صورتان في"نفس الشيء"" لما قلنا إنهما صورتان لنفس الشي . فمن أين نأتي بعبارة نفس الشيء عندما نتكلم على الأشياء التي لا نعرفها سابقا؟

عندما نبحث في الظاهرات الطبيعية ما نسميه نفس الشيء تصنيف عملي نعتمده في العلاج لا غير .

ولهذه العلة سمى ابن تيمية الحدود بمعنى التعريفات مجرد حدود بمعنى الفصل بين الأشياء وليست دالة على حقائقها وقارنها بالحدود بين قطع

الارض في الزراعة مثلا أو قسمة المكان في المدن بين الاجوار.

وهذه الحدود ليست مقومة لماهية المكان بل هي من علامات تقسيمه بين مالكيه وهي لغة قانونية.

فما بيت القصيد؟ كلامي على المرسل -الله-ممكن لكنه المعاني التي استعملها في كلامي عليه ليست مقومة له لا لذاته ولا لصفات أفعاله بل هي لغة تصف ما أدركه في تصوري الذي يجعلني أقيس الله وأفعاله على الإنسان وأفعاله دون أن يكون ما أقوله عليهما مقوما لا لذاتهما ولا لصفات أفعالهما .

وحتى يذكرنا القرآن بذلك فهو الذي يتكلم على الله بالمتشابه أي بالقياس على ما ندركه من ذواتنا وهو الذي يضيف "ليس كمثله شيء". فيكون قولا بأن كلامنا عليه أسلوب تعبير

لا يعني المطابقة. فإذا تصورنا أنه يعنيها صارت "إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم" أي إنها أوثان ظنت مطابقة.

خشت وأمثاله وثنيون ولا يعلمون. فما يدعيه من تجديد هو تعويض أوثان قديمة بأوثان جديدة صنعها زوج أمه السيسي الذي هو لقيط ناتنياهو.

لكن الدين ليس الاوثان القديمة التي ظنت مطابقة ولا الاوثان الحديثة التي يفاخر بها هذا الأحمق .

فالقرآن نفسه يقول عن كلامه على الله إنه كلام غير مطابق لأنه كله قياس على ما يقال في الإنسان مع حرز ليس كمثله شيء . فكل ما يقوله القرآن عن ذات الله وعن صفات أفعاله لا يختلف عند العامي ذات

"إنسان" مطلق وفاضل حتى وإن سلم بأنه لا يوجد إنسان خالق وآمر يشبه الله في الإطلاق والفضيلة.

ولذلك فالمتكلم الذي يدعي التنزيه - المعتزلة هم أسخف متكلمين على الإطلاق -لا يختلف عن العامي .

فلو صدقت أن كلام القرآن على الله كلام على "مقومات" الله لاستحال عليك حينها أن تنزهه من شيء إلا إذا وصلت إلى الموقف الباطني الذي لا يبقي منه إلا العدم كصاحب راحة العقل: تعريف الله بالنفي والتعطيل المطلقين .

وأكثر من ذلك فالظاهرات الطبيعية والأحداث التاريخية كلها في مداركنا تحيل إلى ما وراءها بما يتجلى منها دون أن يكون مكتفيا بذاته إذ نحن نتصورها على الأقل ذات نظام

يجعلها تتجلى لنا ذلك التجلي فتكون من ثم هي بدورها لغة: ولذلك فالقرآن يكلمنا على آيات الله التي يرينها فيها وهي كلماته .

أي إنها لغة يخاطبنا الله بها : فالآية التي يرينها فيها -فصلت 53 -لغة ولأننا تعلمنا الأسماء كلها نفهم هذه اللغة ومنها نستخرج قوانين الطبيعة التي تمكننا من التعامل معها تعاملا هو أداة التسخير الذي يمدنا بما يقيمنا وهو معنى استعمارنا في الارض بقيم الاستخلاف فيها: وذلك بين لكل ذي بصيرة.

وكون المرء ذا بصيرة يجعله يفهم أن تكون حجة هذه الآية هي "ألم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد": فما يرينه الله من آيات في الآفاق وفي

الأنفس وحده كاف للدلالة على أن القرآن هو الحق الذي لا يتبدل ولا يتغير وهو ليس مضمونيا بل هو الجهاز الثابت في كياننا شرط استعمارنا واستخلافنا في الأرض +

فلا أحد من البشر يمكن أن يبقى من دون هذه العلاقة الاستعمارية بالأرض ولا يمكن لهذه العلاقة أن تكون صالحة من دون قيم الاستخلاف فيها: والاستخلاف فيها شرطه معرفة قوانين الطبيعة للتعامل معها على علم وبقيم وسنن التاريخ للتعامل معه على علم وبقيم . وتلكما هما مسألتا الرسالة الأخيرتان.

فبعد القلب (الرسول) والمسألتان السابقتان عليه أي المرسل إليه) الإنسان) والمرسل (الله) يأتي ما بعد القلب أي منهج التبليغ ومضمون الرسالة التي تحتوي على كل ما تقدم وعلى شروط الاستعمار والاستخلاف مطبقة في التربية والحكم بعدي سياسة الإنسان في الدنيا التي هي جوهر الرسالة وغاية التذكير .

وسياسة الإنسان في الدنيا تربية وحكما ذات مستويات خمسة:

|. سياسة الفرد

2. سياسة الاسرة

3. سياسة الجماعة

+. سياسة الإنسانية كلها أي كل الجماعات

5. سياسة عالم الشهادة بعلاقته بعالم الغيب حتى لا نغفل عما يشير إليه بوصفه ما وراءه إذ هو لغة أو كلمات الله التي يرينها في الآفاق) أي في

الطبيعة والتاريخ (وفي الانفس (-فيكم أنتم وليس في نفوسكم أي في كيانكم العضوي والروحي .(

ولذلك فمن الحمق الاعتقاد بأن القرآن يحتوي على أكثر من ذلك فيكون فيه معجزات علمية تغنينا عن طلبها بأنفسنا حيث دلنا على وجودها لنرى أن القرآن حق ونهانا عن البحث عنها في المتشابه فقلبنا الامر وصرنا لا نبحث إلا فيه بتأويل المتشابه وتركنا ما أمرنا به فلم نذر آياته في الآفاق وفي الانفس .

تخريف خشت لا يختلف عن هذه الحماقة: يريد أن يقدم تأويلا لما يسميه النصين المقدسين ولا علاقة له بما أمرت به فصلت 53 متبعا ما وصف القرآن متبعيه بزيغ القلوب وابتغاء الفتنة. كل بحث عن العلم والعمل في نص القرآن أو في الحديث يؤمن بالأسماء التي سماها هو وآباؤه وليس بما أمر به القرآن.

القرآن يقول بل فصلت .53 فلكأن القرآن يقول فيها: أياتي النصية تريكم آيات الله التي تثبت صحة ما أذكركم به باعتباره في سياسة العالم

أي مضمون الرسالة من خلال توجيهكم إلى : «. البحث العلمي في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي انفسكم (ما فيكم من طبيعي ومن

تاريخي). . حتى يكون عملكم على علم في تحقيق مهمتي الإنسان اللتين هما عبادة الله التي خلق الإنسان من أجلها .

* وبها ستعلمون أن ما أذكركم به هو السياسة الحق التي هي الإسلام باعتباره سياسة عالم الشهادة بمعايير عالم الغيب. . وحتى يتبين أن القصد

هو هذه المعاني الثلاثة فأضف إلى فصلت 53 ضديدتها التي

تنهي عن التأويل . «* فآل عمران 7 تعني أن تأويل المتشابه علته زيغ في القلب) خلقي (وابتغاء الفتنة (سياسي).

- الفصل السابع - وصلت الآن في هذا الفصل السابع والاخير في الكلام على رد شيخ الأزهر على الأستاذ خشت الذي قرر مغادرة بيت والده والتبشير بعصر ديني جديد . وبين أني لست أدافع عن راي شيخ الازهر ولا أهاجم خشت بل أحاول بيان فساد هذا النوع من الحوار من أصله: فلا يتعلق الأمر بتسويق أدلجة الإسلام له أوعليه .

فشتان بين محاولة لفهم القرآن وصراع يدافع طرفاه عن استعماله دون السؤال عما وراء الاستعمال من فهم هو حقيقة المشكل الذي تعاني منه الأمة والبعض يحمل "الخطاب" مسؤوليته لكأن الخطاب التسويقي متطابق مع البحث العلمي الذي ينتج "البضاعة" التي يسوق لها الخطاب: الاشهار لبضاعة ليس علم إنتاجها فضلا عن دليل قيمتها .

والاشهار هو نفسه موضوع علم . وهوية تطبيقه على رؤية لتوظيف الدين يسمى "دعوة" أو تبشير . وإذن فما سمعناه من الرجلين ليس علما بالدين بل هو تطبيق غفل لعلم الاشهار والتبشير برؤية معينة تسمى خطابا يريدان إصلاحه حتى يعاد استعمال نفس البضاعة التي غاب علم صنعها وعوض بما يطلب من "نص" الدين الذي لم يدعه تأويلا يكون في خدمة إيديولوجيا توظفه .

فعندما تطلب من القرآن والحديث ما ليس فيهما ليكون حلا لما كلفت به وأشار عليك القرآن والحديث بضرورة ابداعه بنفسك من خلال ما يريكه

الله من آيات الآفاق والأنفس فتترك ما أشار عليك به في فصلت 53 وتعمل العكس تماما فتقوم بما نهت عنه آل عمران 7 فأنت مصاب بزيغ في القلوب وابتغاء الفتنة. ولسوء الحظ فجل علوم الملة الغائية كان ذلك

الفصل السابع

وهو أساس تحويل العلم إلى إيديولوجيا ولخ الدين تحويل فهمه إلى خطاب تسويقي لزيغ القلب وابتغاء الفتنة. فتعدد الرؤى وتتصارع ليس في شكل فرضيات للبحث بل هي دعاوى امتلاك الحقيقة الدينية. والعلة هي الخلط بين فهوم القائلين بالمطابقة في المعرفة بينها وبين الموجود وفي القيم بينها وبين المنشود مطابقة بينهما وبين العبارة عنهما بخلاف ما تفيده المقابلة بين فصلت 53 وآل عمران :7 رؤية القرآن .

استوفينا الكلام في ثلاثة عناصر من الرسالة بالترتيب بداية من قلبها وعودة إلى ما قبله ثم ذهابا إلى مابعده:3- الرسول(مذكر غير مسيطر 2(-والمرسل إليه (الإنسان: مستعمر في الأرض ومستخلف فيها) 1-والمرسل (الله: خالق وآمر) .وسنتكلم في مسألتين أخيرتين 4: -منهج التبليغ) الغاشية (21-22 5-وحدة مضمون الرسالة (سياسة عالم الشهادة علاقة بعالم الغيب).

وابدأ بمنهج التبليغ: بينا طبيعته بكونه تذكيرا بمعلوم مرسوم في فطرة الإنسان. فالتذكير ليس تعليما لمجهول بل هو إيقاظ لما غيبه النسيان . وإذن فالتبليغ عملية إيقاظ ما يغفل عنه الإنسان من المرسوم في كيانه العضوي أولا. فبدن الإنسان مرسوم فيه سر علاقته بحيزي المكان والزمان

والمعاني الرياضية . البدن أول مكان له نسب رياضية تعمل

ووعي الإنسان بذاته وبعلاقاته بغيرها من الموجود والمنشود حياته مرسوم فيه علاقته بما يملأ حيزي المكان والزمان من علاقاته بما يملأ المكان والزمان من حولها أي بالطبيعة وبالتاريخ من قيم ومعايير تحكم هذه العلاقات وهي معايير المعرفة والقيمة شرط العبارة عن قوانين الطبيعة وسنن التاريخ . الوعي بما يطرأ على البدن من تغير فيه آثار الزمان فيه باعتباره مكان يتشكل حيويا .

ونحن من حيث نحن بشر -دون يبز بيننا - نجد في كياننا العضوي والروحي جهازي القدرة على العلاقتين بالطبيعة شرطا للاستعمار في الأرض وبالتاريخ شرطا للاستخلاف فيها. والشرط الأول هو النظر والعقد وتطبيقاتهما في علاقتنا بالطبيعة: جهاز يحقق شروط الاستعمار. والشرط الثاني هو العمل والشرع وتطبيقاتهما في علاقتنا بالتاريخ: جهاز يحقق شروط الاستخلاف .

فهل يمكن أن يزعم أحد أن منهج التبليغ القرآني يحتوي على غير ما ذكرت هنا؟

أي التذكير بضرورة استعمال النظر والعقد لتحقيق شروط تعمير الأرض وكثرة التحريض والتشجيع على ذلك؟ وبضرورة استعمال العمل والشرع لتحقيق شروط الاستخلاف فيها؟ وهل يمكن أن يكون ذلك كذلك إذا لم يكن هذا التذكير جاعلا منهما خاضعين لما يتعالى عليهما مع نفس كثرة التحريض والتشجيع على ذلك؟

ومنهج التذكير هذا بما هو مرسوم في كيان الإنسان وعلاقته بالآفاق)

الطبيعة والتاريخ) وبالأنفس) الطبيعي منا أو الكيان العضوي والتاريخي منا وهو الكيان الروحي: والأنفس هنا تعني الذوات الإنسانية ولا تعني النفس في مقابل البدن) لا يكون فيه الرسول وسيطا بين المؤمن وما بعدهما) الله الذي خلقهما وأمرهما) ولا وصيا عليه بينه وبينهما فيكون مثالا سياسيا أعلى .

كيف اعتبر منهج التذكير هو عين منهج المثال الأعلى السياسي؟ سياسة ماذا؟ وبماذا؟

القرآن "مصنف" نسقي في سياسة عالم الشهادة يتعلق السياسة أي التربية والحكم لإدارة أحياز وجود الإنسان وعلاقات البشر فيها إدارة تهدف إلى الاستعمار فيها بقيم الاستخلاف . والأحياز هي المكان والزمان وما يترتب على تفاعل أفعال الإنسان فيهما من حيث هما مصدر قيامه أي الثروة والتراث . وأصلها جميعا رؤية للسياسة علاقة بين عالمي الشهادة والغيب. فتكون الأحياز خمسة: الجغرافيا والتاريخ والثروة والتراث والمرجعية.

سياسة بماذا؟

بالتربية لإيقاظ الوازع الذاتي (الرادع الخلقي) بلغة ابن خلدون وبالحكم لإيقاظ الوازع الأجنبي) الرادع القانوني .(ويكون ذلك في مستويات خمسة هي :

.3 والجماعة الجزئية

.+ والجماعة الإنسانية -والإسلام يتوجه إليها جميعا ومن منطلق حضور هذه في كل ما

.3 علاقاتها كلها بعضها بالبعض بالعالم من حيث هو وحدة الاحياز الخمسة التي ذكرتها شرطا للقيامين .

لذلك فلا يمكن تصور الإسلام من حيث هو دين شيئا آخر غير كونه سياسة بهذا المعنى تصل الدنيا بالآخرة أو الوجود الأول بالوجود الأخير . لكن مثلما أن الدين لا يمكن أن يطابق أحدا قيمه ومعاييره مطابقة تامة فكذلك لا يمكن مطابقة سياسته مطابقة تامة. ومعنى ذلك أن التربية والحكم بمعايير الإسلام -وهما عين السياسية - غاية لا تدرك المهم هو السعي إليها .

الأسماء والبياه 69 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

ا ب 7 ااي الي ضعت 7 0 ل فلا أحد يمكن أن يحقق شيئا له كمال المعاني الرياضية. يستحيل مثلا إيجاد دائرة لا يماسها المستقيم المماس في نقطة واحدة تعيينا فعليا للدائرة والمماس . وتلك غاية القياس الإنساني كأن نقطع دائرة باللاز ليقرب محيطها من هذا المعنى ولا يطابقه أبدا .

فمفهوم النقطة ومفهوم المستقيم في الرياضيات لا يمكن تجسيدهما أبدا . هذا في المعاني الكلية النظرية. ومثله في المعاني الكلية العملية: مفهوم الحق والعدل والجمال والجلال والحرية لا يمكن تجسيدهما أبدا . فهذه المعاني الكلية معان مجردة بإطلاق وليس لها تعين متجسم . لكن النظر مشروط بالمعاني الكلية النظرية. والعمل مشروط بالمعاني الكلية العملية وكذلك بالمعاني الكلية النظرية فهو أعسر في المعرفة.

حددنا منهج التبليغ بأسلوبه أي بخلوه من الوساطة بين المؤمن وربه (منع الكنسية) وبخلوه من الوصاية بين المؤمن وشأنه الدنيوي (منع الحكم بالحق

الإلهي (وبأدواته أي بالتربية والحكم . فتكون طبيعته سياسية بالجوهر أي إيقاظ الضمير الخلقي والحس القانوني . ولم يبق إلا تعديد غايته . والقرآن يحددها بالقول إن الرسول بشير ونذير.

فغاية السياسة تربية وحكما تتحقق إذا كان السائس يبشر بفائدة الضمير والقانون في علاقة البشر بعضهم ببعض من حيث هم اخوة (النساء (1 ومتساوون) الحجرات (13 ومطالبون لذلك بالتعارف معرفة ومعروفا وفي علاقتهم بالموجودات الأخرى وبالعالم. وينذرهم من ضرر عكسها فتكون حرب دائمة على الجغرافيا فيفقد الاستخلاف والاستعمار الأرض .

وهذه المعاني جمعت كلها في آيتين من الإسراء جعلتهما شعار محاولتي في فهم القرآن وتفسيره فلسفيا: الآيتان 105 و106 منها . وفيها كل ما يتعلق بعناصر الرسالة الخمسة: المرسل والرسول والمرسل إليه والمنهج والرسالة ووحدة العناصر الاربعة التي تتفرع عنها علاقة الإنسان بالعالمين وبما بعدهما .

وصلنا إلى المسألة الاخيرة وبها نختم الفصل السابع والأخير من المحاولة في إبداء الرأي حول رد شيخ الأزهر على خشت . وأعلم أن هذه المحاولة لن يستطيع الازهر نشرها ولا حتى التداول حولها . كما لا تستطيع أي مؤسسة عربية نشرها لأن الجميع يستفيد من الخلط بين الدين وما يسمونه خطابه قاصدين أدلجته ليوافق مطالب موظفيه .

وهذه المسألة الاخيرة هي مضمون الرسالة كما يتضمنها الاصل الذي يوحد المسائل الأربعة بوصفها فروعها فبعلل كونها شروعها . مضمون الرسالة هو كون القرآن كتاب سياسة الإنسانية لعالم الشهادة بالاحتذاء

بسياسة عالم الغيب مثالا أعلى من دونه يكون وجود الإنسان فاقدا للمعنى إذ يتحول الوجود الدنيوي إلى "أبسورد" السجن الأبدي.

وحينها يتبين أن الأمر هو تماما عكس ما يقوله الحمقى . فليس الدين منافيا للعقل بل لا يوجد عقل من دون شرط الدين . ولست أدعي هذه الرؤية لنفسي . فكل أنشطة الإنسان تصبح مجرد عبث إذا اقتصر وجوده على السجن الدنيوي. وحتى هذا السجن فانه يصبح عديم النظام إذ ما يضفي عليه معناه هو الاعتقاد بأن الإنسان عاقل والوجود غاية.

ولا يهمني إذا كان هذا الشرط مجرد خاصية في كيان الإنسان وليس لها ما يطابقها في الوجود في ذاته خارج كيان الإنسان . ما يعنيني هو أن كيان الإنسان لا يمكن أن يفهم من

دون اعتقاد في العقل وأن معناه غير ممكن من دون غائية. فالعقل حتى بدلالته اللغوية هو ربط بين مقدم وتال أو بين بداية وغاية إذ النظام علاقات عناصر معللة.

وكل ما كان يعيبه علماء الكلام المسيحي في القرون الوسطى إلى نهاية القرن الثامن عشر على الإسلام هو هذه الخاصية القرآنية: أنه جعل الدين نظاما من القوانين التي تشمل الخالق والمخلوق معا . فلوثر ينفي عن الإسلام طابع التنزيل لعلتين: لخضوع الخالق مثل المخلوقات للقانون وحسابهم بمقتضى أفعالهم . وكلاهما مبدآن قرآنيان .

فهو لا يفهم أن يكون الحاكم المشرع خاضعا لتشريعه مثل من يشرع لهم . فعنده أن معاملة الخالق للمخلوق لطف إلهي وليس حكما بمقتضى الأفعال جزاء لحسنها ولسيئها. فهذه رؤية سياسة ديموقراطية يطبقها الله على نفسه

قبل تطبيقها على غيره لا يمكن القبول بها لأنها عنده منافية للتراتب بين الحاكم والمحكوم .

لكن الإسلام من حيث هو رسالة يتضمن عرضا لسياسة نظام عالم الغيب في شكل تعليل للموجود والمنشود . وتعد هذه السياسة مثالا أعلى لسياسة نظام عالم الشهادة بعبارة تجعل الثاني وكأنه لغة معبرة عنه دون أن يكون الأول مردودا إلى الثاني من حيث الطبيعة: فالكلام على الله في القرآن أماثيل للعبارة عنه بلسان عالم الشهادة دون مطابقة لأنها ليست مقومة لموضوعها .

بعبارة أوضح سياسة عالم الغيب مثال أعلى لسياسة عالم الشهادة. لكن قبس العبارة تعكس فتجعل ما يقال عن سياسية عالم الشهادة لغة للكلام على سياسة عالم الغيب دون أن تكون مطابقة لها لأنها ليست مقومة بل مشيرة. وإذن فنحن أمام نوعين من القياس: وجوديا سياسة عالم الغيب هي المثال الأعلى لسياسة عالم الشهادة التي تقاس لتحقيق

الممكن للإنسان منها . فتكون سياسة عالم الشهادة لغة الكلام على سياسة عالم الغيب؛ فيرمز للرب بالملك .

وجوديا سياسة الإنسان لعالم الشهادة تقاس على سياسة الله لعالم الغيب وعالم الشهادة جزء منه .

تعبيريا الكلام على عالم الغيب يقاس على الكلام على عالم الشهادة. فيظن القارئ الغفل أن الله وكأنه ملك لكنه ليس كمثله شيء . ولأن الكثير يهم هذا الفهم فإنه سيعتبر دولة السماء دولة بوليسية وسيعتبر العقاب ساديا .

فتجد البعض يتحايل بما يسمى بالتنزيهيات التي تنتهي إلى النفي والتعطيل المطلقين ليس بالشرور الدنيوية فحسب بل بالحساب الأخروي فيزعم أن العقاب لا يمكن أن يصدر عن الله لأن فيه التعذيب الأشد إلى حد السادية لو اعتبرنا الكلام له دلالة المقوم كما نتوهم في عالمنا الدنيوي . والعلة هي توهم الكلام على عالم الغيب له دلالة الكلام على عالم الشهادة.

ولم يدر أصحاب هذا الكلام أن مدلوله هو أن العذاب الحاصل في الدنيا سواء من الطبيعة للإنسان (مثل الامراض والعاهات) أو من الإنسان للإنسان (الظلم والقهر إلخ. (. أن ذلك متناقض . فهل هي حاصلة فعلا في الدنيا دون أن يكون للإله عليها سلطان أو هي حاصلة رغم سلطانه فيكون عاجزا إلخ . . وهذا مشكل النظام بوصفه سياسة، فإذا كان الإنسان مسؤولا عنها في الدنيا فينبغي أن يكون مسؤولا عن نتائج الحساب في الآخرة .

وقد بينت في بحث سابق أنه إذا كان ما يوجد في عالم الشهادة ليس وهما بل هو موجود فعلا فلا بد أن يكون له نظير موجود في عالم الغيب وإن لم يكن له نفس الدلالة لأنه ليس

كمثله شيء . وإنه لكذلك في القرآن، فمثلا لا يوجد بدن يتحمل نار جهنم لو كان القصد نارا من جنس نار عالم الشهادة وبدن من جنس أبدان الدنيا .

وإذن فالمماثلة الوجودية لا معنى لها بل الموجود هو الفرق الوجودي . فالمماثلة هي في وجود العقاب والتعبير عنه بما نفهمه من العقاب في الدنيا . والقرآن يعطينا طريقة لفهمه بصورة يقبلها العقل ولا تكذب القرآن ولا

تتهم رحمة الله. أليست كل الجوارح تشهد على صاحبها يوم الدين؟ ألا يعني ذلك أن الخلود في النار هو شعور المرء الدائم بشروره وقد صارت شاهدة عليه بحيث إن العذاب هو عيش هذه الحالة وهي خلود في جهنم ؟

ألا يكون كيان الإنسان البدني والروحي هما جنته أو جهنمه بعد البعث حسب أفعاله حسناتها وسيئاتها؟ فيكون خلوده في الأولى أو في الثانية بما ارتسم في كيانه من أفعاله خيرها وشرها بحيث إن كيانه نفسه ببعديه المادي والروحي -لأن البعث في الإسلام بدني وروحي -هو محل جزائه على أفعال إرادته وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته . فيصبح ما كان خافتا له وجوده بنوعيه عين ما تفيده قيم أفعاله؟

ولنأخذ الآن الأنظمة في مستوياتها الخمسة وكيف يكون الأخير محتويا عليها جميعا وكل واحد منها يحتوي عليه : الروحي يصله بنظام العالم التاريخي . ونظام العالم الطبيعي متصل به ونظام العالم الحضاري متصل به ؛ صلة متبادلة .

ونفس الأمر يقال عن:

كد الوق راع بوواءة لحولا اليا أراع تال جيك اليه والروحية مشروطة بوجود الأسرة ونظامها . فأولا لا بد من الزوجين فنجد أنفسنا أمام خمسة أنظمة نظام الفردين المتزاوجين كما في 1 ثم نظام علاقتهما ثم نظام علاقة كل واحد منهما بخلائفهم وبأصولهم . وكذلك بالنسبة إلى الجماعة الجزئية ثم الجماعة الكلية أو البشرية ثم العلاقة بالعالمين الطبيعي والتاريخي وما ورائهما .

وكان يمكن أن نقف عند حد الفرد لو لم تكن العلاقة بشروط القيام

تحتاج إلى ما يشبه علاقة الاسرة بالفرد وعلاقة الجماعة الجزئية بالأسرة . وعلاقة الجماعة الكلية بالجماعة الجزئية وعلاقة العالم بذلك كله . فلا يمكن لأسرة بمفردها مثلا أن تسد حاجاتها العضوية والروحية بسبب ما بين الأسر من تمانع في العلاقة بالطبيعة) الرزق المادي) وفي العلاقة بالتاريخ (الرزق الروحي).

وهذه هي علاقة الرعاية والحماية. فالرعاية تقتضي تقاسم الأعمال والتبادل والتعاوض العادل . والحماية تقتضي التحالف من أجل منع الضرر خلال التنافس على موارد الرزقين . وتلك هي بداية الدول التي هي أدوات تنظيم التعاون والتحامي . وهما نظامان يعودان على الأسرة والفرد لتكوين الأجيال ونمويها : وهذه هي أهم مسائل مقدمة ابن خلدون .

لكن ذلك يؤدي إلى التدرج نحو معرفة أن البشر إذا لم يتجاوز الدول الخاصة بالجماعات ولم يجعلوا الإنسانية كلها في ما يشبه دولة واحدة أو نظاما عالميا فإن الحرب على الرزقين لن تتوقف ؛ ولذلك فدولة الإسلام كونية أي إنها تشمل الإنسانية كلها على الأقل من حيث هي مشروع لم ينجز كله دون أن ينفي ذلك وجود الدول الجزئية في إطارها . وهوما يؤدي

إلى نوع من القانون الدولي الذي يسعى لتحقيق ما يتحقق به الجماعة الواحدة من تعاون وتحام.

التعاون مفهوم . لكن التحامي ممن؟ أولا تحامي البشر بعضهم من البعض . ولكن الأهم من ذلك كله هو التحامي من أمرين صرنا نراهما بالعين المجردة: من الطبيعة في ذاتها ومما يجره سلوك الإنسان في الطبيعة من

تلوث: تلوث مادي . وكلاهما يمس الطبيعة بذاتها في الإنسان يمس الحضارة فيهما . ومن التاريخ في ذاتها وبما يجره سلوك الإنسان في الحضارة من تلوث : تلوث روحي .

اعتقد أن كل ما تضمنه القرآن من حيث هو رسالة ويتعلق بالمرسل (الله) وبالمرسل إليه (الإنسان) وبالرسول (محمد) وبالمنهج) التبليغ) وبأصل مضمون الرسالة وكونها مبدأ وحدة هذه الأبعاد الخمسة هو ما حاولت استخراجه من القرآن ليس بوصفه مضمونا علميا بل بوصفه شروطا قبلية للسياسة من حيث هي دين في مجال العلم وشروطه وفي مجال العمل وشروطه .

أبو يعرب المرزوقي

محاولة في فرضية المعادلة العادلة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

124 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 11

الفصل الثالث 20

الفصل الرابع 34

القسم الثالث 49

الفصل الخامس 59

القسم الثاني 81

الفصل السابع 98

الفصل السابع في 98

الفصل السابع 100

توذس ب -09-08 /1441 03-04-2020

الفصل الأول

- الفصل الأول - لأول مرة سأبدا بالنتيجة التي سأصل إليها في غاية المحاولة. فاعل ذلك يسهم في تحقيق شرط الصبر لدى القارئ ليتابع الاستدلال اللاحق بدلا من أن يكون سابقا . فالغاية هي بيان ما يترتب على الفرضيتين التاليتين :

1 . إذا كانت الأزمة شاملة لكل البشر فما بينهم حاليا من نسبابة كل شيء متعلق بشروط البقاء الطبيعي والحضاري ستتغير بن النسب.

2 إذا كان الانتاج الاقتصادي والثقافة سيتراجع فمن المفروض أن كلفته ستتراجع مثله . ومن ثم فيكفي أن يتراجع الاستهلاك مثله فتحصل فرضية الحد الأدنى من شروط البقاء بالنسبة إلى الجميع .

3. ويترتب على أولا أن ما سيغير الفرضية الأولى هو ما يترتب على ما بين البشر من فوارق في شروط البقاء الطبيعية والحضارية الموجودة بينهم والمنشودة منهم الآن.

4. ويترتب على ثانيا أن ما سيغير الفرضية الثانية هو ما يترتب على ما بين الانتاج وكلفته من فوارق بسبب عدم التناظر بين الانتاج والاستهلاك المحقق للحد الأدنى لشروط البقاء للجميع الآن .

5. فيصبح المشكل الواحد في الحالتين متعلقا بعدم تكييف سياسة العالم وأخلاقه قبل الأزمة بما يمكن من تجاوزها بل النكوص بهما إلى ما

سيفاقمها .

ومعنى ذلك أن ما آل بالبشرية مثلا إلى حرب بين البشر أو حرب بينهم وبين الطبيعة هو ما ينكص إليه البشر بدلا من تجاوز الأزمة بتجاوز ما أدى إليها من صراع بين البشر وصراع

تلك هي النتيجة التي أريد بيانها والتي هي في آن تشخيص دقيق للأزمة ومفتاح لحلها .

واعترف أنها ليست يسيرة البيان .

خاصة وهي تتعلق بشروط البقاء في الضراء وليس في السراء.

ولما كانت هذه الشروط في مستواها المباشر اقتصادية وثقافية فإن ما سيعترض على المحاولة هو حجة الاختصاص.

صحيح أني لست مختصا في التموينين الاقتصادي والثقافي للجماعات البشرية رغم أني درست الاقتصاد والقانون الاقتصادي في النظام الفرنسي .

لكني أعتقد أن الأمر غني عن الاختصاص الضيق . فكلا التموينين يرد عمقه إلى مسألة سياسية من حيث أدوات العلاج ومسألة خلقية من حيث غاياته.

1 . فالإنتاج الاقتصادي يتعلق بسد الحاجات العضوية خاصة.

2 . والانتاج الثقافي يتعلق بسد الحاجات الروحية خاصة.

3. والأول بخلاف ما يظن تابع للثاني لأنه لا اقتصاد من دون عالم (علة فاعلة) وقيم (علة غائية) . وكلاهما انتاج ثقافي مشروط في الاقتصادي

شرط أدوات عمل وشرط مناهج

هي مد مد

.4 ولا أنكر أن الاقتصادي شرط تمويل واستثمار) تعريف ابن خلدون للفرق بين العمران والاجتماع في المقدمة) . لكن الثقافة بالمعنى المذكور شرط الشروط.

.5 ولهذه العلة فأصلهما المشترك سياسي وخلقي بمعنى أن الجماعة ذات السيادة هي التي لها الإرادة (شرطها الحرية) والقدرة (شرطها الكرامة) لوضع استراتيجية في لحظة السراء لتكون مستعدة للحظة الضراء فتبقى محافظة على شروط البقاء .

والاقتصاد والثقافة كلاهما على نوعين ينتج عنهما مفهوم القيمة المتناقض الذي يجعل الكمالي أثمن من الضروري في لحظات السراء . لكنه يعيد الأمر إلى نصابه في الضراء

فيجعل الضروري أثمن من الكمالي . ومعنى ذلك أن الخبز) العيش في الشرق) اليوم أهم من الذهب.

إلا أن هذه الإعادة في مستوى القيمة لن تجعل الفلاح ثريا والمضارب فقيرا . ومن ثم فإن ما سيبقى مصدرا للمشكل هو أن السياسي والخلقي لن يتغير ما لم تحصل ثورة روحية.

وهذه هي المناسبة للبحث في شروط حصولها .

فالسلطان المستمد من سد الحاجتين وأثرهما الاجتماعي هو الذي سيزداد بسبب العاملين

السياسي والخلقي . والعلة هي عيوب الجماعة التي كانت مسيطرة في السراء والتي ستعتبر الضراء فرصة لمزيد السيطرة: من هنا مشكل الاحتكار والمضاربة وربا الاموال وربا الاقوال) وكلها درسناها سابقا وتقدم علينا ابن خلدون فيها وله دائما السبق في هذا المجال).

فمن كان يقدم قيمة التبادل على قيمة الاستعمال في الاقتصاد وفي الثقافة -بمعنى أن ما هو ضروري للبقاء ماديا كان أو روحيا يجعلونه أدنى قيمة مما هو كمالي -هم عينهم من سيتمكنون من التحكم في شروط البقاء الاستعمالية بما حققوه من ثراء في الحالة الأولى؛ يرفعون في قيمة الاستعمالي كما رفعوا في قيمة التبادلي فيستفيدوا من الظرفيتين .

ولذلك فالمستفيدون من الكمالي في السراء هم عينهم من يستفيد من الضروري في

الضراء. وإذن فمشكل المعادلة غير العادلة علتها ثبات السيطرة في الحالتين وهي ناتجة عن السياسي والخلقي .

فتغير تراتب القيم يبقى على نفس المعادلة بين الثروة والسلطة في غياب العلة الأعمق لفساد المعادلة التي يريد الإسلام تقويمها . فعدم وجود القيم المتعالية على الاستعمال والتبادل هو سر المعادلة الظالمة: وهي فساد الأخلاق العامة في الجماعة واستبداد نظام

الحكم المترتب عليها .

أي إن تقديم الكمالي في السراء وتقديم الضروري في الضراء كلاهما يعود بالفائدة على مفسدي المعادلة العادلة بين الانتاجين والاستهلاكين

الاقتصادي والثقافي في الجماعة الجزئية (ثروات أمة معينة) أو في الجماعة الإنسانية ككل (ثروات الطبيعة والحضارة (..

وقد بين ابن خلدون أن ذلك ملازم "لنحلة العيش" مهما تطورت . وهي تتطور خلال انتقالها من الاعتماد على الانتاج الطبيعي إلى الاعتماد على الانتاج الإنساني أو من العمران البدوي إلى العمران الحضري.

فقد بين ابن خلدون أن المدينة تغتذي مما ينتجه ما يحيط بها من عمران بدوي غير مرتجل تابع لها وخاضع لقوانينها . وهذا بين في كل الحضارات حيث يكون ما حول المدن تابعا للمدن وأهلها إذ يكاد الريف التابع مؤلفا من خدم أهل المدينة. والعلة هي تبخيس العمل الذي يسد الضروري.

ومن ثم فالسياسي والخلقي لهما بنية أعمق هي بنية توازن القوى بين العمرانين .

والمثال الذي يضربه ابن خلدون هو انتقال البداوة من رمز القوة والاستقلال لما كانت نحلة العيش مستمدة مباشرة من الطبيعة إلى رمز الضعف والتبعية للمدينة عندما صارت نحلة العيش مستمدة مما أضافته الحضارة للبداوة انتاجا واستهلاكا .

فإذا انطلقنا من هذه الملاحظة أمكن القول إن شروط البقاء التي تتجلى خاصة في لحظات الحرب بشكل هذا الانقلاب:

1 تراتب القيم حيث يصبح الاستعمالي مقدما على التبادلي .

2 . وفي توازن القوى بين دور الطبيعي ودور الحضاري في نحل العيش حينها يتبين أمران:

• أولهما يتعلق بالمائدة وفنها (كناية عن الغذاء وما حوله)

(• والثاني يتعلق بالسرير وفنه (كناية عن الجنس وما حوله •

فالضروريات تجعل المائدة مقدمة على فنها لأن سد الحاجة الدنيا للبقاء العضوي مقدم

على الذوق والتنويع فيه • والضرورات تجعل السرير مقدما على فنه لأن سد الحاجة الدنيا من الغريزة والنسل مقدم على الذوق والتنويع•

لكن هذا الانقلاب القيمي لا يستفيد منه من يسد حاجة المائدة والسرير بل من كان مسيطرا على قيمهما السابقة لما كان الفن هو المؤثر والذي يرفع من شأنهما بانقلاب التراتب بين الاستعمالي والتبادلي •

ومعنى ذلك أن الذي كان مسيطرا على قيم فنيهما بما حصله يصبح محتكرا لهما فيستفيد من هذا التحول القيمي حتى بعد فقدان الفن فيصبح الاستعمالي أغلى من التبادلي: يصبح الغذاء والماء والدواء والجنس أغلى مما كان يستعمل مزينا للاستمتاع بها باعتبارها فنونا •

وبهذا أصل إلى ما يتجاوز الاختصاص في الاقتصاد والثقافة أي إلى ما اعتبره جوهر

فهو البحث في تشاجن الاختصاصات عند ردها بالتجريد إلى شروط البقاء التي تتجلى في أزماته وأهمها الحروب سواء كانت ناتجة عن صراعات البشر عليها أو عن صراعاتهم مع فيصبح المشكل كله عين ما يسميه الفلاسفة الفلسفة العملية ويسميه الدين السياسة الشرعية التي تحقق الاستعمار في الأرض (العمران البشري بلغة ابن خلدون) والاستخلاف

فيها) الاجتماع الإنساني بلغة ابن خلدون كذلك (وذلك هو قصده بعنوان المقدمة:

1 . بعدها الأول يتعلق بالغايات من الوجود الجمعي ؛ أي بأخلاق التعامل بين البشر خلال التعاون من أجل سد الحاجات المادية أو الاقتصاد الذي هو شرط تقاسم العمل والمستهلك لا يسدها ليس بين الأحياء فحسب بل حتى الأموات يشاركون فيه بما تركوه من ثروة وخبرة.

وهو ليس خاص بجماعة دون جماعة بل هو كوني بالطبع.

2 . بعدها الثاني يتعلق بالأدوات التي تحقق تلك الغايات؛ أي بسياسة التعامل بين البشر سياسية تجعله تعايشا ساميا يكون فيه التعاوض العادل ليتواصل التعاون خلال التعاون من أجل سد الحاجات الروحية أو الثقافة التي هي العلوم وتطبيقاتها في الانتاج والاستهلاك والقيم وتطبيقاتها في العيش المشترك . وهي كونية كذلك ويشارك فيها الموتى والأحياء وكل الإنسانية.

ولأن ذلك كذلك توقعت أن الإنسانية هذه المرة بدأت تفهم أنها أمام خيار شديد

ل عيوبها لأن الأزمة الحالية علتها عيوبها وليس ذاتها .

والتجاوز هو عين المعادلة العادلة . فإذا علمنا أن الغايات والأدوات كلتاهما كونية وأنهما عمل الإنسانية كلها في كل تاريخها فإننا سنفهم أن ما ينقص العولة هو؛

1 . إصلاح الأخلاق العالمية لتطابق الغايات فتكون مثلها كونية وتطبق

مبدأ "النساء :"1 كل البشر اخوة لأنهم من نفس واحدة . وذلك ليس مقصورا على الاحياء منهم بل حتى الموتى لأنهم السلف الذي أسهم في ما يستفيد منه الخلف .

2 . إصلاح السياسية العالمية لتطابق الأدوات فتكون مثلها كونية وتطبق مبدأ "الحجرات "13 كل البشر متساوون ولا تمايز بينهم لا بالجنس ولا بالطبقة ولا بالعنصر وهم مطالبون بالتعارف معرفة ومعروفا وأنه لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى .

وهذا ليس يتوبيا -بخلاف ما يقول هيجل عن الإسلام الذي وضع هذه المبادئ بل هو الحل الوحيد الذي من دونه لا يمكن للإنسانية أن تخرج مما آل إليه أمرها الحالي . فمن دونه سيكون النكوص إلى حرب كونية مدمرة غايتها احتكار شروط البقاء باستعمال أسلحة الدمار الشامل ؛ وقد يكون كورونا أحدها من يدري.

وما كنت واثقا من أن الإنسانية بعد هذه الجائحة لن تختار النكوص عن العولة المادية بالعودة إلى ما بات مستحيلا أعني صراع الامبراطوريات الاستعمارية على تقاسم العالم المتخلف -لأنه لم يبق عالم متخلف اليوم فإن متفائل بأن الخيار سيكون خيار المعادلة

لم يبق في العالم من هو متخلف قابل للاستعمار لعلتين؛ -

فعدم الوعي بالحرية والكرامة فقد آخر معاقله أعني دار الإسلام وما حولها والدليل أن الأنظمة التابعة تحتضر منذ أن شرع شباب الامة في معركة التحرر واكتشف أن شرطيها استكمال معركة التحرير.

ولم يبق في العالم شعب يعجز عن المقاومة بالوسائل الحديثة التقنية في الحرب العنيفة

بأسلحة العصر التي تستفيد من العلاقة بين الكلفة والفاعلية كما بينت في بحوث سابقة و الحرب اللطيفة بأسلحة العصر التي تستفيد من التواصل الحديث الذي يمكن أن يبني وحدات قيمية متعالية على الحدود السياسية.

وهذا يعني أن ما كان ممكنا في بداية عصر الاستعمار لم يعد ممكنا في الخيار الثاني أي النكوص إليه فإن الحل الوحيد هو تخلي القوى الاستعمارية ومافياتها عن مشروع التعامل مع الإسلام كما تعاملوا مع الشيوعية مثلا ؛ فالأولى هي التي بينت فساد العولة المادية سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية.

فشل الحل الشيوعي تلاه فشل الحل الرأسمالي: ذلك هو مغزى كورونا الاقتصادي والثقافي بسبب فساد العلاج الخلقي والسياسي . وإذن فالعولة المادية أصبحت بحاجة إلى

العولمة الروحية: وذلك هو جوهر الرسالة القرآنية.

وذلك هو معنى كونها الرسالة الخاتمة كما بينت في شرح هود وأخواتها وعلة وصف الرسول

مفعولها فيه بأنها شيبت رأسه بما طلبته من أجل علاج أدواء البشرية: العلاقة بالطبيعة (نوح) وبالاقتصاد (هود) وبالماء (صالح) وبالجنس (لوط) وبشروط التبادل العادل (شعيب (والدولة المستبدة (موسى .(

ووصل كله بجعل التوحيد الابراهيمي من مجرد مشروع عقدي إلى مشروع

سياسي وخلقي وذلك هو جوهر الفرق بين الحنيفية الابراهيمية والحنيفية المحمدية.

لذلك فكلامه على الأرض كلها مسجدا ودولة إسلامية ليس بمعنى التدين الشعاري بل بمعنى أخلاق وسياسة تطبيقان النساء 1 (الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة والتعارف بينهم (....

ختمت الفصل الأول من هذه المحاولة بقول شديد التفاؤل مفاده إن الإنسانية بعد جائحة

كورونا يعسر أن تنكص إلى ما كانت عليه العولة قبلها وأنها لن تستطيع التخلي عن الوحدة

1. بعدها التبادلي الكمالي المقدم على الاستعمالي الضروري في التعامل الاقتصادي

وطنيا ودوليا لن يتواصل لأن النكوص إلى أنانية الانغلاق القومي الذي يسود حاليا كح

2. وبعدها التواصلي المقدم للتناكر على التعارف في التعامل الثقافي وطنيا ودوليا لن يتواصل لأن النكوص إلى أنانية العنصرية والطبقية لن يمكن من الخروج من عواقب الجائحة الحالية.

3. فالأول يسميه ابن خلدون العمران البشري الذي هو التعاون لسد الحاجتين الماديتين أي شروط البقاء العضوي رعاية وحماية. وهو يعتبر أصل تكون الجماعات وحاجتها لشوكة الدول . عليه بنى المستوى الاول من علمه .

4. والثاني الذي بنى عليه المستوى الثاني من علمه يسميه ابن خلدون الاجتماع الإنساني الذي هو التواصل لسد الحاجتين الروحيتين أو الانس بالعشير عاطفيا وذوقيا أي معنى البقاء العضوي وغايته . وهو أصل تسالم الجماعات وحاجتها لشرعية الدول.

5. فإذا جمعنا هذه المعاني الأربعة (المستويان الماديان والمستويان الروحيان) اكتشفنا الطريق التي توصل إلى الحل الوحيد الذي بقي للإنسانية بعد أن جربت الحل

الفصل الثاني

الشعوب تبين أن هذين الصراعين هما الداء وليسا الدواء .

وإذن فالحل هو علاج مصدر صراع أرواح الشعوب (المعنى الهيجلي لتفسير تاريخ الإنسانية) وعلاج مصدر صراع طبقات الشعوب (المعنى الماركسي لتفسير تاريخ الإنسانية) .

وقد اتضح ذلك خاصة في دروس الأول في فلاسفة الدين وفي فلاسفة التاريخ ودروس الثاني في نقدهما وفي المادية الجدلية.

وكلا التفسيرين السائدين في العولة المادية التي أدت إلى عجز الامبراطوريات الكبرى (ورمزها الولايات المتحدة والصين (على علاج الجائحة يثبتان أن الحل لن يأتي منهما بل لا بد أن يكون مصدره الرؤية التي سبقت فحددت هذين الداءين وعالجتهما : أعني القرآن الكريم الذي يحاربانه بأدوات هي من أراذل المنتسبين إلى الإسلام حكاما ونخبا في

خدمتهم .

لكن هذه الرؤية التي قدمتها في الكثير من المحاولات السابقة قبل الجائحة وأرجعتها إلى آيتين أولاهما تتجاوز صراع ارواح الشعوب وهي النساء 1 والثانية تتجاوز صراع طبقات الشعوب وهي الحجرات 13 حال دون تبينها أمران آمل أن تكون الجائحة مساعدة على إزاحتهما :

1. الأول ذاتي لفكر الامة وهو قلب علمائها العلاقة بين ما أمر به القرآن لهم بمعانيه بجعلهم الأمر فيه نهيا وأعني فصلت 53 وجعلهم النهي أمرا وأعني آل عمران 7.

فغاب البحث العلمي الذي يأمر به القرآن شرطا للاستعمار والاستخلاف في الارض وحضر التأويل الباطني الذي ينهى عنه ومنه خرافة الاعجاز العلمي .

2. والثاني ناتج عن عقد المقلدين . إنه قراءة حلول الإسلام بأفسد منطق ويتمثل في اعتبار الوسطية القرآنية توسطا بين شرين-خرافة لا افراط ولا تفريط- أي بين الرأسمالية والاشتراكية أو بين المسيحية واليهودية إلخ. .. من البين بين وهو فهم قاصر لنظرية أرسطوية الفضيلة مع تبني خرافة "التدافع" التي هي جوهر الصراعين .

فإذا حللنا ما ترتب على "أولا" تبين أن الأمة فشلت في التعمير والتدبير فأصبحت كما قال ابن خلدون عالة على غيرها بعد أن فسدت فيها أي في جل نخبها وحكامها معاني الإنسانية بسبب التربية والحكم العنيفين وهما علة قلب فصلت 53 وآل عمران :7

1. إذ أصبح في الأمة سلطة روحية أشبه بالكنسية تؤدي دور الوسيط بين المؤمن وربه . وهذه الوساطة بدأت بالتصوف الذي حرف الزهد ثم انتقلت إلى الفقه الذي حرف الشرع إذ إن الفقهاء - حتى يحافظوا على رضا الحكام - نافسوا المتصوفة في خرافة "الحاكم ظل الله في الأرض" أو "ولي الأمر" .

2. وتحريف التصوف والفقه أضفى بهذه الواسطة شرعية على الوصاية بين المؤمن وشأنه أي بالشوكة الروحية أو الحكم بالحق الإلهي عند الشيعة وبما يشبهه في الغاية عند السنة أي بالشوكة المادية أو الحكم بقوة العصبية: لا فرق بين ولاية الفقيه الذي يحكم بعصابة الحرس وولي الأمر السعودية التي تحكم بعصابة القبيلة.

وإذا حللنا ما ترتب على "ثانيا" تبين أن ما ترتب على أولا جعل كل الفهوم تقرأ القرآن بنظرية أرسطو في الفضيلة بالمقلوب . ذلك أن أرسطو لا قال إن الفضيلة وسط بين رذيلتين

لم يجعل الرذيلتين منطلق التعريف بل العكس تماما .. وهو قد اعتمد في ذلك مفهوما رياضيا: الزاوية القائمة تبدو وسطا بين الحادة والمنفرجة.

لكن القائمة هي أصل التعريف وليس العكس أي إن الحادة دون القائمة والمتفرجة فوق القائمة. والرذيلة في حالة القيم الخلقية تعرف بالابتعاد عن الفضيلة وليس وسطا بين الرذيلتين وإلا لصارت الرذيلة الاكبر من الوسط أفضل أكبر منه مثل المنفرجة. ومعنى ذلك أن الإنسان يعلم الفضيلة وهي الذروة وينحرف عنها . ولا يبدأ بمعرفة الرذيلة ثم يبتعد عنها ليطلب الفضيلة .

قد يبدو الأمر سواء.

لكن حينها نحرف مفهوم الفطرة . حسن فلنأخذ مثال التطفيف في المعاملات . كي لا يريد البائع أن يخسر وللشاري أن يستوفي؟ أليس لأنه يريد افساد الميزان؟

أليس الميزان هو الذي ننطلق منه لمعرفة المطفف إخسارا إذا كال واستيفاء إلى اكتال؟

والظلم كيف نعرفه : ألا يعلم المظلوم العدل؟

والظالم لو وضع نفسه محل المظلوم ألا يعلم العدل؟ وقس عليه الحق والباطل والصدق فهل معنى ذلك أنه يعرف العدل بالظلم مثلا؟

أم إن معرفة العدل فطرية والظلم انحراف عنه؟

وإذن فالعدل ليس وسطا بين ظلمين بل هو معيار فطري به يتم تحديد الظلم .

لماذا ضربت هذه الامثلة؟

لأننا رأينا في الفصل الأول أن ما يحدث في حالات الضرورة هو العودة إلى السلم الأسلم بين القيمتين الاقتصاديتين : فالقيمة الاستعمالية تستعيد منزلتها لضرورتها لأن القيمة التبادلية تفقد منزلتها لعدم ضرورتها . لكن ذلك لم يترتب عليه إصلاح السلم الاجتماعي بل يزداد الأمر سوءا كما شرحت ذلك أمس .

وعندئذ نكتشف الآن أن المشكل لا يتعلق بقيمتي سد الحاجات المادية) المائدة والسرير: القيم الاستعمالية) والحاجات المعنوية (فن المائدة وفن

السرير، القيم التبادلية) بل بنوعين آخرين من القيم سماهما ابن خلدون: "معاني الإنسانية" التي تسدها التربية والحكم العنيفين .

فيكون المشكل في قيمتين أولاهما تتعلق بالتربية المحافظة على كرامة المتعلم والثانية بالحكم المحافظ على حرية المواطن وهما بعدا السياسة التي تكون متلازمة مع القيم الخمس التالية؛

1. المحافظة على حرية إرادة الإنسان .

2. المحافظة على صدق علم الإنسان .

3. المحافظة على خير قدرة الإنسان .

4. المحافظة على جمال حياة الإنسان .

5. المحافظة على جلال رؤية الإنسان .

وهذه القيم الخمسة إذ نظرنا إليها من حيث هي وازع ذاتي (الضمير الخلقي) تمثل نظام التربية الخلقي وإذا نظرنا إليها من حيث هي وازع أجنبي (الوعي القانوني) كانت نظام الحكم الشرعي . وهذا هو الحل الذي يقدمه ابن خلدون لتحقيق معنى الآية 38 من الشورى .

فلنقرأ هذه الآية في ضوء نظريات الحكم لحظة نزول القرآن الكريم "'والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون".

1. فالاستجابة للرب تعني أمرين: لا رب غيره والربوبية للجميع دون تمييز بين الاديان بخلاف الألوهية .

2. الصلاة تعني أمرين ؛ الدعاء عامة وأسلوب متعدد بتعدد الأديان وإذن دون تمييز بين الاديان.

3. "أمر+هم" تحدد طبيعة النظام السياسي: "امر - راس باللاتينية" ثم" هم ضمير يعود على الجماعة -بوبليكا باللاتينية" وإذن فالنظام السياسي جمهوري -راسبوليكا .

4. "شورى+بينهم" تحدد أسلوب الحكم: "شورى الجماعة الملزمة والمباشرة وهي معنى الديموقراطية باليونانية.

5. "ومما رزقناهم ينفقون" الغاية هي الاقتصاد الاجتماعي : غاية الجماعة والدولة.

وهذا يحررنا من صراع أرواح الشعوب الهيجلي لأن البشر اخوة، النساء 1. كلهم من نفس واحدة.

ويحررنا من صراع الطبقات الماركسي لأن البشر متساوون: الحجرات 13 خلقوا للتعارف معرفة ومعروفا وليس للتناكر.

والجائحة بينت أن الأمر ليس يتوبيا كما يتوهم هيجل في نقد الرؤية القرآنية بل هو الحل الوحيد للخروج من الحرب الاهلية الكونية بين البشر، ذلك هو الحل القرآني وهو الوحيد في المستقبل .

وكلانا يواصل منبعي الرؤية الإنسانية الحديثة أي الفلاسفة اليونانية والأديان المنزلة. وإذن فكلانا نشبه الزاوية القائمة الإنسانية: بالقياس إلينا تجدد الزاوية الحادة والزاوية المنفرجة القيميتين .

أليس مشكل المشاكل في أوروبا اليوم هو عنصرية الإسلاموفوبيا .

ولهذا الخوف علتان

. أولاهما هي تاريخ العلاقة بين الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية

المسيحية.

• والثانية هي مشكل الديموغرافيا) السرير) والاقتصاد) المائدة (وفنيهما أي المسألتين اللتين تبين أنهما في علاقة بالضروري للقيام العضوي والروحي؟

أليس من تبعات الجائحة أنها ستقضي على هاتين العلتين في الصراع بين المجموعتين رغم أنها في الظاهر تبدو وكأنها ستعمقهما؟

فهل يستطيع النظام الأوروبي استرداد توازنه من دون مصالحة مع محيطه الإسلامي حول الأبيض المتوسط خاصة من أجل المشكل الاقتصادي والديموغرافي إذا اراد المحافظة على شروط التوازن في النظام العالمي بالقياس إلى الإمبراطوريات العملاقة.

ألا نكون نحن وأوروبا عملاقا خامسا قادرا على تحقيق التوازن في نظام العالم بين طرفيه الشرقيين) الصين والهند (والغربيين) الولايات المتحدة والبرازيل) فنكون نحن في الوسط قلب الإنسانية وأصل الحضارة الحالية ببعدها الديني والفلسفي بعد أن يتحرر الجميع من تاريخ القرون الوسطى وقرون الاستعمار؟

ذلك هو مصدر تفاؤلي وسره. فذلك هو الحلم الذي أوحت عزلة الكورونا بإعادة التذكير به لأنه كان حلمي قبلها وكتبت فيه الكثير.

واعتقد أن الجائحة يمكن أن تساعد على إدراكه وفهم دلالته لأني لا اعتقد أن العجز الحالي الذي أدركه من كانوا يتصورون أنهم أقوياء والذي لم يعد أحد ينكره -بمن في ذلك الحمقى مثل ترومب.

إن ذلك سيفرض على الجميع التسليم بأن قصة الناموسة التي اعجزت النمرود هي عين قصة الكورونا وسيصبح الإنسان مدركا لحدوده فلا يتأله ولا يتربب ويؤمن بأن الله فوق الجميع يجمعهم النساء 1 والحجرات 13 ويرى ما يريه الله من آيات الآفاق) الطبيعة

والتاريخ (وفي الأنفس (كيانه العضوي وكيانه الروحي (كما حددت ذلك فصلت 53

ختمت الفصل السابق بالقول إن الإنسانية ذاهبة إلى استكمال شروط الوصول إلى دلالة فصلت 53 فترى أن القرآن حق عندما ترى آيات الله في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) و الانفس (كيان الإنسان العضوي والروحي وهما فيه مناظران للطبيعة والتاريخ خارجه (.

واستنتجت أنها ستكتشف أن العولة هي نصف الطريق نحو فهم معنى النساء 1) البشر اخوة لأنهم من نفس واحدة ولهم رب واحد (ومعنى الحجرات 13) البشر متساوون بصرف النظر عن الفروق العرقية والطبقية والجنسية) وأنهم مدعوون للتعارف معرفة ومعروفا .

فبدوت شديد التفاؤل بمستقبل الإنسانية التي تكون قد أضافت إلى العولمة الحاصلة ويغلب عليها المادي من شروط قيام الإنسان العولة المنشودة ويغلب عليها الروحي من شروط قيام الإنسان . وهو ما يعني أني قد اعتبرت الإنسانية كلها ستصبح مسلمة .

ولعل ذلك يجعل الكثير يعتقد أني أعنى أن المسلمين الحاليين يمثلون هذا المثال الأعلى الذي اتصور الإنسانية ستصل إليه بعد تدبر ما تعيشه الآن وتفهم علله التي حاولت الكلام

على بعضها في الفصلين الاولين .

لوكنت اعتقد ذلك لكنت حقا مجانبا للصواب ؛ فالمسلمون لا يختلفون عن غيرهم حاليا إلا بالأقوال .

لكنهم بالأفعال لعلهم أفسد من أفسد ما يوجد على الكرة الأرضية. وكل الشرور التي لم يفعلوها العلة فيها ليس عدم الإرادة بل عدم القدرة. يصح عليهم حل جحا؛ ترك الحمار المسيب وعاقب المربوط لأنه لوكان يستطيع لفعل أكثر.

كلامي على الإنسانية كلها ومنها المسلمون . وقد يكون الخلط بين الاسم والمسمى مما يجعل بعض المسلمين يتوهم -وهذا هو تخريف من يزعمون الكلام باسم الإسلام من علماء المدرسة التقليدية -يتصورون الغرب سيسلم بمعنى أنه سيجد فيهم مثاله الأعلى: كل من يفكر كذلك يكذب على نفسه لما بينت في الفقرة السابقة.

الإسلام الذي أتكلم عليه لم يتحقق أبدا حتى في عهد الراشدين وحتى في عهد الرسول . هو مدلول النساء 1 والحجرات 13.

وكلاهما مثال أعلى تسعى إليه الإنسانية. وهما معنيان من جنس المقدرات الذهنية النظرية (المنطق والرياضيات): إنهما من المقدرات الذهنية العملية التي تشمل القيم الخمس التي يعرف بها الإنسان المستعمر الأرض والمستخلف فيها:

1. الإرادة الحرة.

2. والعلم الصادق . 3. والقدرة الخيرة. 4. والحياة الجميلة. 5. والوجود

الجليل .

وهذه القيم هي التي تمثل في كيان الإنسان مفهوم العبودية لله بمعنى أن الإنسان الذي يعيها يكون ذا إرادة حرة وذا علم صادق وذا قدرة خيرة وذا حياة جميلة وذا وجود جليل أي إنه لا يعبد غير الانشداد إلى هذه القيم من حيث هي مثل عليا الوعي بها هو جوهر العبادة والعمل بها هو تحققها المعلي .

الفصل الثالث

وهي منشود وجوده وأصل قيامه الروحي بوصفه انشدادا إلى إرادة الله الحرة وعلمه الصادق وقدرته الخيرة وحياته الجميلة ووجوده الجليل مثلا عليا لطريق التمام والكمال ينشد حظه منها : وذلك هو الإسلام وشرط السلام بين البشر وهو حقيقة الاستخلاف .

وما أريد الكلام فيه اليوم هو علاقة قيمتي قيام الإنسان العضوي الاقتصاد -الاستعمال والتبادل -وقيمتي قيامه الروحي -الحرية والكرامة- . وما يوحد بين القيم الأربع بوصفه أصلها وغايتها وشرط تحقق الممكن منها في التاريخ الفعلي هو كيان الدولة المجرد الذي يتعين عندما يصبح نظاما واعيا في الجماعات البشرية.

فالدولة من حيث هي بنية مجردة ملازمة لوجود الجماعات شرطا وغاية في آن هي عين هذه القيم في مراحل تحولها إلى مؤسسات ينتظم بها الوجود الإنساني بوعي أو بغير وعي منذ نشأة البشرية. لكنها تصبح عينية بمن يملأ خاناتها المؤسسية فيكون قيما عليها ومن هؤلاء يصيبها الفساد .

وهي من ثوابت كيان الإنسان العضوي حتى وإن تأثرت بتطوره الحضاري المتمثل في تربيته وحكمه من قبل القيمين على البنية المجردة للدولة. وهي بهذا المعنى المشترك بين الديني والفلسفي بمعنى فاعلية الخلقي غاية والسياسي أداة.

فحياة الجماعات البشرية ممتنعة بدونها وكل من يتكلم على نشأة الدولة في العصر الكلاسيكي أحمق لأنه يخلط بين الدولة وأنظمة القوامة فيها .

لذلك فالدين والفلسفة هما السياسة بالجوهر من حيث هي "تربية الإنسان أصلا للشرعية وحكمه أداة للشوكة مقومي النظام في الجماعات" .

ويمكن القول إن موجوده هو: القيمتان الاقتصاديتان) الاستعمالية والتبادلية) ومنشوده هو القيمتان الروحانيتان) الحرية والكرامة) .

والأصل هو السياسة المتعينة في الدولة من حيث هي جهاز التربية وجهاز الحكم في أي جماعة من حيث هي جماعة كائنات حية متطورة حضاريا بتطور هذا الوعي بكونها ذاتية النظام والتنظيم .

وقد حدد ابن خلدون حديها الاقصيين:

1. البداوة القصوى أو الخضوع شبه المطلق للشروط الطبيعية للحياة .

2. والحضارة القصوى أو الترف والقطيعة مع الشروط الطبيعية للحياة .

3. واعتبر التطور الإنساني محصورا بين هذين الحدين الاقصيين

4. ومحكوما بما سماه "نحلة العيش" اي هذه القيم الأربع .

5. وحتم بضرورة المحافظة على معاني الإنسانية بالتربية والحكم المتحررين من

ويمكن اعتبار هذا الفصل - الثالث من المحاولة-الفصل الأوسط بين الفصلين السابقين والفصلين المواليين ووظيفته اشتقاق خطة العلاج الذي يثبت أن مآل الإنسانية بعد هذه الأزمة هو إثبات ما تقوله فصلت 53 وما بسبب جهله أو تجاهله لم تنجح الأمة في تبين حقيقة القرآن وانجاز المهمة بالدولة الكونية التي بشر بها الإسلام.

فلو فعلت لكان الإسلام "استراتيجية التوحيد القرآنية بمنطق السياسية المحمدية" (تعليل عنوان تفسيري الفلسفي للقرآن الكريم) عولمة جامعة بين شروط الاستعمار في الأرض اقتصاديا بالتحرر من ربا الأموال والاستخلاف فيها روحيا بالتحرر من ربا الاقوال .

والتحرر منهما يعني فهم أن الإنسانية لن تصبح إنسانية إلا بالتحرر من دين العجل ودولته التي يحكمها ربا الاموال (معدن العجل (وربا الأقوال (خوار العجل (. وهما عين الأبيسيوقراطيا أو البنية العميقة للثيوقراطيا والانثروقراطيا حيث تكون التربية والحكم باسم الله المتأنس ثم باسم تكون التربية والحكم باسم الإنسان المتأله : كلاهما تربية وحكم باسم العجل .

فالانثروبوقراطيا ليست إلا علمنة للثيوقراطيا : سواء كانت ليبرالية أو ماركسية. فلا فرق بين تربية الكنيسة وتربية الحزب الشيوعي مثلا ولا فرق بين الحكم باسم الواجبات المزعومة إزاء الله والحكم باسم الحقوق المزعومة إزاء الإنسان .

كل ذلك هدفه تحقيق ربا الأموال وربا الاقوال أي بعدي العجل اللذين تغطي عليهما هذه المعادلة الكاذبة. ويمكن أن يزعم البعض أن الليبرالية تختلف عن الماركسية.

وفي الحقيقة الفرق في الأسلوب وليس في الجوهر؛ لأن ما يحققه الماركسي بأسلوب العنيف يحققه الليبرالي بالعنف اللطيف : كلاهما يستعبد الإنسان بوهم السعادة الكاذبة أو بوهم الوعد الكاذب.

وهي ليست كاذبة فحسب بل هي خداع لتمرير المعادلة الظالمة بسبب المقابلة بين قيم الاستعمال) تحط من الضروري) وقيم التبادل (ترفع من الكمالي (في شرط القيام العضوي أو التعاون بين البشر (مثل سلم الأجور) وبين قيم الكرامة (تحط من الضروري) وقيم

نن .تت عت ل الحرية) ترفع من الكمالي (في شرط القيام الروحي أو التواصل بين البشر (مثل سلم

ولعل سلم الأجور وسلم المنازل كلاهما دليل قاطع على هذا الخلل الأساسي في المعادلة وعلة ما تنبني عليه من ظلم مطلق .

فلو قارنت أسمى رتب المعرفة) البحث العلمي (بأدنى رتب الفنون (لاعب كرة) ولوجدت أن اجر المبدع فيه هذه يمكن ان يساوي ميزانية البحث العلمي في دولة متوسطة مثل تونس . ولو قارنت منزلة أسمى مبدع في فلسفة السياسة مثلا بأدنى رتب "صبابة" السياسة ستجد الأول شبه متسول لديه .

فتفقد الدولة شرط المعادلة العادلة وتتحول إلى أداة المعادلة الظالمة بلطف القانون وعنف الأجهزة: وعندئذ تصبح في حل من المشترك بين الديني والفلسفي اللذين يصبحان خطابا لا يتجاوز الاقوال بل ويناقض الافعال حتى لا تأتي كورونا لتذكر بتقديم الاستعمال على التبادل والكرامة على الحرية. ومن ثم فلا بد من البحث في مسألتين:

1. أصناف الانتخاب في تربية الإنسان وهو موضوع الفصل الرابع .

2. أصناف الانتخاب في حكم الإنسان وهو موضوع الفصل الخامس والأخير.

كيف أقدم الكرامة على الحرية؟ أليست الحرية أسمى منها؟

أبدا، فعندما يتنازل الإنسان عن كرامته بسبب فقدان شروط بقائه يصبح عبدا . فتكون العبودية تنازلا عن الحرية بسبب فقدان الكرامة.

ولهذه العلة لا يكون الإنسان الذي يقبل التنازل عن كرامته حرا بحق .

على العيش دون كرامة. وتلك هي العلة التي جعلت ابن خلدون يعتبر فساد معاني الإنسان علته العنف في التربية ومنه يترتب القبول بالعنف في الحكم .

فالأول تربية بنفي كرامة المتعلم والثاني حكم لمن ربي على فقدان الكرامة. ولهذه العلة فالجامعات العربية أكثر استبدادا وفسادا من الحكومات العربية لأنها محكومة بمحاربي الكرامة التوابع لمحاربي الحرية: والحرب على الحرية مادية وأداة اصحابها الخوف والطمع والحرب على الكرامة معنوية وأداة أصحابها النذالة والسفالة.

القسم الأول وصلنا إلى المسألة الاولى التي تحول دون عدالة المعادلة والتي هي المضمون الأول المشترك بين الديني والفلسفي من منظور القرآن:

1. ليس منظوره الموجب فحسب أي ما يذكر به أعني ما نعتبره حقيقة الإسلام كما يصفه القرآن وكما سعى إلى تطبيقه الرسول في عينة منها : وذلك هو معنى السنة التي هي سياسة الرسول تربية وحكما من اجل الرعاية

والحماية) وذلك هو مفهوم الدولة) .

.2 بل وكذلك منظوره السالب أي ما ينقد به ما يعتبره التجارب السابقة علة الحائلة دون إدراكه وهي العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ فيه إذ تجتمعان في جعل النظر والعقد شرط الرعاية وتعمير الأرض منطلقا للعمل والشرع شرط الحماية والاستخلاف

وقد بينت ذلك من خلال تعليل سورة هود وأخواتها وعلة اعتبار الرسول أنها قد شيبته ما فيها من تكليف بعلاج إشكالية الحيلولة دون:

.1 رسالة نوح أو علاقة الإنسان بسلطان الطبيعة عليه لأنها مصدر رزقه وسعيه للتحرر من سلطانها بالتقنية) السفينة) والزراعة (اخذ زوجين من كل شيء)

.2 رسالة هود أو علاقة الإنسان بالثروة عين رزقه الذي يستبد به كبار الاغنياء ومحاولة تخليص الجماعة من فسادهم واستبدادهم .

.3 رسالة صالح أو علاقة الإنسان بتوزيع الماء مصدر حياته الأول ومحاولة تحرير الجماعة من حرمان الحيوان فضلا عن الإنسان منه .

.4 رسالة لوط أو علاقة الإنسان بالجنس مصدر حياته الثاني محاولة تحرير الإنسان من طغيان

.5 رسالة شعيب أو علاقة الإنسان بشروط التبادل ومعاييره ومحاولة وضع الموازين والمكاييل ليحصل العدل في التعاوض .

.6 رسالة موسى أو علاقة الإنسان بالدولة مصدر نظامه والتحرر من سلطانها ومحاولة التحرر من استبداد فرعون وتخبه .

.7 رسالة ابراهيم أو علاقة الإنسان بما يتعالى على عالم الشهادة أو التوحيد ومحاولة التعالي على العالم الطبيعي بتجاوز الآفلين .

ورسالة ابراهيم هي المفتاح لأنها تشغل القلب ولذلك فقد وردت بين الثلاث الأولى والثلاث

الاخيرة منها . ولأن الرسول فهم أنها الوحدانية الابراهيمية التي تمثل التعالي على عالم الشهادة والإيمان بعالم

فالإيمان بما يتعالى على العالم الطبيعي والتاريخي يعتبر شرط الشروط اجتهاد الإنسان وجهاده الروحي للتحرر من الحوائل دون عدل المعادلة. فقد اعتبر الرسول الخاتم نفسه وكأنه ابراهيم

ولذلك فقد دحض القرآن أن يكون ابراهيم يهوديا أو نصرانيا بل هو مقدم على الجميع

لو لم يهم الرسول أن هذه السور الخمس-هود وأخواتها الأربع؛ الواقعة والمرسلات والنبأ والتكوير-هي مضمون الرسالة التي كلف بها مع بيان أنها ليست رسالة تقدم جديدا بل هي رسالة تذكر بما هو مرسوم في كيان الإنسان العضوي والروحي .

والمشكل هو إذن نسيان الإنسان أو غفلته عما هو هويته كيانه أو ما فطر عليه وليس تعليما إلا من حيث التوجيه إلى ما يذكر بها ولذلك وصفت القرآن بكونه سبابة مشيرة ولا يحتوي على المشار إليها اذ هو المطلوب من الإنسان تحقيقه .

وذلك هو مضمون فصلت 53 الذي يحدد مجال البحث اجتهادا والإنجاز

جهادا لمعرفة حقيقة القرآن وإلى ما قد يحول دون التذكر الفعلي وذلك هو مضمون آل عمران 7 . التي كان اللجوء إليها علة انحراف علوم الملة الغائية الخمسة) التفسير والكلام والفلسفة والفقه والتصوف .(

فآل عمران 7 التي خالفها علماء الملة مثلت مشكل المشاكل وهي علة فساد الفكرين الديني والفلسفي بسبب الخلط بين الغيب والغائب . فالفلاسفة وقعت في خطأ مميت عندما ظنت أن اللامعلوم من الوجود هو الغائب عن الحس.

ومن ثم فهي قد اعتبرته ما يدركه العقل وراء الحس . لكنها توهمت أمرين مستحيلين وهما علة القول بالمطابقة في نظرية النظر والعقد أولا؛

1. أن الموجود شفاف والمشكل كله ل قصور الحواس + 2 العقل نفاذ والمشكل كل ل قصور المنهج .

وكذلك علة القول بالمطابقة 8 نظرية العمل والشرع ثانيا؛

3. أن المنشود موجود بالقوة والمشكل كله ب قصور الإرادة. 4. أن الإرادة فعالة والمشكل كله ب قصور القدرة .

فيعود الأمر إلى وحدة العالم والوجود بما فيه مما هو بالفعل وما هو بالقوة والإنسان محيط به موجودا ومنشودا ولا وجود لمفهوم الغيب . لكن ذلك كله مبني على مفارقة وهي قلب العلاقة ب كل هذه المجالات:

1 النظر والعقد كان الحكم بقصور الحواس وعلاجه بنفاذ العقل . لكن الحكم في النهاية يعود إلى الحواس لأن العقل من دون التجربة يصبح خيالا . وإذن فالحل دوري وهو قياس الغائب على الشاهد . وهو حل تبناه

علم الكلام لصير مأزق الشكر الفلسفي مأزقا للفكر الديني.

2 العمل والشرع كان الحكم بقصور الإرادة وعلاجه بكمال القدرة . لكن الحكم في النهاية يعود إلى الإرادة لأن القدرة من دون إرادة تصبح ظاهرة طبيعية وليست إنسانية. وإذن

فالحل قياس الحرية على الضرورة فنعود إلى الحل النظري.

وهو حل تبناه علم الكلام وخاصة الاعتزال حيث صارت الحرية من جنس الضرورة تحصل بقدرة طبيعية هي التولد وحتى الأشعرية إذ إن الكسب كسب لا يحصل بالضرورة.

وما يعنيني في هذا الفصل ليست هذه المقدمة المتعلقة بالماضي الفكري الذي سيطر على الفلاسفة والدين فحال دون تجاوز القول بالمطابقتين أي المأزقين المتعلقين بنظرية المعرفة (النظر والعقد (وبنظرية القيمة) العمل والشرع) بل ما يتعلق بالحاضر والمستقبل .

فما نتج عن فلسفة أفلاطون وأرسطو تكرر مثله وأخطر منه ب ما نتج عن فلسفة هيجل وماركس . وبالذات أرسطو وماركس .

فأفلاطون وهيجل أبعد غورا ولا يقدر عليهما النخب الأمية والمسيطرة على العمل والشرع أو السياسة في بلاد العرب ويكتفون بالتبسيط الأرسطي لأفلاطون والماركسي لهيجل .

فالقول بالمطابقتين أوضح عند أرسطو وماركس وهو ما يجعل الفلسفة مطابقة تقريبا للرؤية العامية لما يسميه هؤلاء النخب الواقع ويقيسون عليه ما يجهلونه فيكون الأمر كله عائدا إلى القول

ولذلك فجلهم يسخر من أفلاطون وهيجل .

والمشكل أنهم لا يدرون أن هذين) أفلاطون وهيجل (يعودان في النهاية وفي العمق إلى ذينك) أرسطو وماركس) إذ إن توهم المثل) أفلاطون) والأفكار ([هيجل (قابلة للعلم يعني في النهاية نفي الغيب والقول بوحدة العالم والوجود.

ويمكن القول إن الإله الصانع الأفلاطوني في الطبائع والسياسي في الشرائع أصبحا عند هيجل المسيح في العقائد الدينية المؤرخنة وهيجل العقائد الفلسفية المؤرخنة.

وما قام به أرسطو إزاء فلاسفة الطبيعة والتاريخ الأفلاطونية (كتاب الميتافيزيقا) قام به ماركس إزاء فلسفة الطبيعة والتاريخ الدين الهيجلية (كتاب الايديولوجيا الالمانية) .

والآن يمكن أن أعالج المشكل الأول : مشكل القيمتين الاقتصاديتين -الاستعمال والتبادل - وعلة عدم عدل المعادلة فيهما حتى عندما يتبين أن الاستعمالي أهم من التبادلي كما في حالة كورونا اليوم: فالغذاء أهم من الذهب .

لكن صاحب الذهب يبقى مسيطرا على القيمة الاستعمالية لما تحقق له سابقا من سيطرة على القيمة التبادلية والقيمة التواصلية. وإذن فالأمر كله متعلق بالسيطرة على أداة التبادل وأداة التواصل:

1 التبادل أو العملة لا تبقى مجرد أداة تبادل بل تصبح بتوسط ربا الأموال أداة سلطان

2 التواصل أو الكلمة لا تبقى مجرد أداة تواصل بل تصبح بتوسط ربا الاقوال أداة سلطان على المتواصلين .

ومعنى ذلك أن المسيطرين على بعدي العجل -المال والخوار-هم من يسيطر على الضروري لقيام الإنسان العضوي والروحي بفضل سيطرتهم على الكمالي ..

والكمالي هو علة ربا الأموال علة ربا الأقوال .

وإذا كان ربا الأموال متعلقا بالقيمتين الاقتصاديتين أو الماديتين فإن ربا الاقوال متعلق بالقيمتين الثقافيتين أو الروحيتين : فالأوليان تقلبان العلاقة بين الضروري والكمالي من شروط حياة

امسسسسسسس ا ا "الفظ ال أمسسيسسيسسيس مس سمسسسسيس سمس الإنسان العضوية والثانيتان تقلبان العلاقة بين الضرورة والكمالي من شروط حياة الانسان

تبين الآن أن الفصل الرابع لا يكفي لعلاج إشكالية القيمتين الاقتصاديتين أعني الاستعمالية والتبادلية ومن ثم فسأكتفي اليوم بهذه المقدمة لأعود في فصل رابع "بيس" أو مكرر لعلاجها .

وإذن فسيكون الامر بالمثل بالنسبة إلى القيمتين المتعاليتين عليهما أعني الكرامة والحرية فأخصص لهما فصلين خمسة وخمسة مكرر . آملا أن يكون ذلك مساعدا على وضوح أزيد .

والله ولي التوفيق: ودائما سيكون ابن خلدون أهم مصدر لتجديد معالم الحل خلافا لما يتصوره القائلون إنه لم يعد صالحا بل مات مع عصره.

لو كان هذا التخريف صحيحا لكان أفلاطون وأرسطو وهيجل وماركس هم أيضا قد ماتوا مع عصرهم . والغريب أن القائلين يموت ابن خلدون وفكر المسلمين مع عصرهم لا يستحون فيحتجون بما يسمونه فلاسفة ما بعد الحداثة رغم أن مؤسسها -نيتشه -عاد إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو ناهيك عن هيجل وماركس.

إن هذه التكوينية -الجوناز-هي التي تمكن من إعادة النظر في تاريخ فكرنا دون فصله عما تقدم عليه وما تأخر عنه . فلست من القائلين بالخصوصية في الفكرين الديني والفلسفي لأن ذلك ينافي جوهر المشترك بينهما كما يعرضه القرآن الكريم الذي لا يخاطب جماعة دون جماعة.

بل هو يخاطب الإنسانية كلها (النساء 1 (ولا يميز بين شعوبها وقبائلها بل يسوي بينهم جميعا (الحجرات (13 ويدعوهم للتعارف معرفة ومعروفا ما يعني أن الخصوصيات ثانوية وفلكلورية وليست من أساسيات الفلسفة والدين . القسم الثاني أواصل في الفصل الرابع مكرر ما شرعت فيه حول التراتب بين القيمتين الاقتصاديتين الاستعمالية والتبادلية في حالتي السراء والضراء أي في السلم وبل الحرب دون أن يترتب على ذلك تغير في العلاقة بين ما كانوا أصحاب الثانية وأصحاب الأولى بمعنى أن من كان مسيطرا على القيم التبادلية يبقى بعد تأخر دورها مسيطرا على القيم الاستعمالية بعد أن تقدم دورها .

وما كانت حالة الضراء تجعل سد الحاجات العضوية هي المسيطرة فإن أغرب ما يحصل في الجماعات البشرية هو أن سد الحاجات الروحية بالقيمتين الثقافيتين أي الكرامة والحرية يصبح تابعا لسد الحاجات العضوية

فيتدنى المستوى الخلقي للجماعة حتى تكاد تنكص إلى الحيوانية وتفقد معاني الإنسانية كما بين ذلك ابن خلدون في الجماعات التي تكون السياسة فيها ببعديها تربية وحكما خاضعة لعنف الاستبداد والفساد بحكم تقدم سد الحاجات العضوية على الحاجات الروحية.

وحتى يفهم القاري ذلك فليدرس فصل الترف من المقدمة حيث يبين ابن خلدون كيف أن ذلك يؤدي إلى اجتماع الثروة عند القلة والفقر عند الكثرة فتزول معاني الإنسانية عند الجميع ويكثر الاستبداد والفساد والتنازل عن الكرامة والحرية ويصبح كل شيء بضاعة وخدمة تباع وتشترى ومن ثم فالقيم الاقتصادية تصبح هي المسيطرة وتزول أو تتقلصن القيم الثقافية أعني الكرامة والحرية. ومن علامات ذلك أن الشرف والعفة تزولان أو تكادان فيصبح كل شيء يباع ويشترى وتعود الإنسانية الى أول نجارة وهي نجارة الجنس والجواري والولدان.

وما أريد أن أخصص له هذا الجزء الثاني من الفصل الرابع أي الرابع مكرر هو أين يحصل ذلك وكيف . فهو يحصل في وظائف الرعاية الخمس للدولة أي في تكوين الأجيال ببعديه وفي تموينها ببعديه وفي أصلها جميعا أي في البحث العلمي الذي يبدع أدوات التكوين والتموين لأن الجماعات الإنسانية هي الجماعات التي يكون كل ما تنتجه من أدوات انتاجها لذاتها وهو معنى استعمارها في

الأرض ومعنى خلق الإنسان في كبد قرآنيا لأن الإنسان جهز بصورة تجعله قادرا على التعامل مع الطبيعة ومع التاريخ ليرعى نفسه بنفسه بشرط تكون الجماعات وانتظام وجودها وهو معنى الدولة في نظرية المقدمة. أما كيف

فهو موضوع هذا الجزء الثاني : ويمكن القول إن سؤال كيف له جوابان فعليان وجوابان امكانيان وعلاجها أربعتها واحد:

1. فيمكن أن يكون أحيانا سالبا في الضراء.

2. ويمكن أن يكون أحيانا موجبا في السراء .

3. لكن يمكن أن يكون دائما في الضراء.

4. ويمكن أن يكون دائما في السراء.

5 ومشر من البحث عن حل لهذه الحالات الأربع . وذلك هو المشكل الذي يتحدد بمقتضاه المشترك بين الدين والفلسفة أعني تحرير الإنسان من المعادلة الظالمة وتعديد شروط المعادلة العادلة التي تسعى إلى تجنب الفرضية الأولى بدارا أو وقاية فتحقق المرضية الثانية قدر المستطاع لعلم الإنسان بضرورة عدم الغفلة عن إمكانية الفرضية الثالثة -وهي مفهوم الخسر في القرآن -وكذلك لعلمه بهشاشته أي باستحالة إمكانية الفرضية الرابعة التي تهي التذكير الدائم بالفرضيات الثلاث السابقة عليها ومن ثم فهي العلاج الأصلي للأدواء الأربعة. وكل من درس أفلاطون يعلم أن كتاب الجمهورية كان محاولة للجواب عن سؤال "ما العدل" والذي اعتبر سقراط بطل الحوارية أنه لا يمكن تعريفه من دون توسيع الإشكالية والنظرة سؤال أوضح ويتعلق بالدولة العادلة التي تتعين في فيها المعادلة العادلة. ورغم أن الحل الأفلاطوني ليس الحل المناسب لأنه ما يمكن اعتباره المقدرات الذهنية النظرية بالمعنى التيمي ([موضوع المقالة السابعة من الجمهورية) فإنها بداية يستكملها الدين عندما يضيف ما سميته المقدرات الذهنية العملية استكمالا لنظرية ابن تيمية.

الفصل الرابع

وعندئذ يتبين أن سورة العصر هي التي تقدم علاجها من منطلق البحث في علل وقوع الإنسان في الخسر وشروط تحرره منه وهو آن مشكل لا يمكن حله من دون الجمع بين نوعي المقدرات الذهنية النظرية التي اقتصر عليها أفلاطون والعملية التي أضافتها السورة على النحو التالي: فالفرد لا يتحرر من الخسر من دون الإيمان) الاجتهاد في النظر والعقد (والعمل الصالح (الجهاد في العمل والشرع) . * والجماعة لا تتحرر من الخسر من دون التواصي بالحق) الاجتهاد لمعرفة الحقيقة) والتواصي بالصبر) الجهاد للعمل بالحقيقة) . * والكيف يصبح محددا بدقة على النحو التالي . فهو كيف تكون الجماعات أجيالها وكيف تمونها وكيف يرد ذلك كله إلى أصل وحيد يكون في البداية حصيلة الصدف ثم يصبح بالتدريس استراتيجية تعامل مع الطبيعة والتاريخ:

فأما كيف تكون الجماعات اجيالها فذلك موضوع مستويي التربية أعني التربية النظامية التي يغلب عليها التكوين المعرفي وتطبيقاتها والقيمي وتطبيقاته مع رعاية الكيان العضوي والروحي الجماعة العضوي والروحي من خلال نظام التعاون في تقسيم العمل بحيث يكون كل فرد في خدمة الجماعة بالسهم الذي يختص فيه من تقسيم العمل شرطا للتعاون المشروط بالتبادل العادل . وأما كيف تمون الجماعات اجيالها ذلك هو موضوع مستويي الإنتاج المادي أو الاقتصادي والإنتاج الروحي أي الثقافي اللذين يكونان حصيلتي التكوينين وذلك هو معنى كون الجماعة تنتج ما ينتجها أو

ما يحافظ على بقائها من خلال تعميرها للأرض وتنظيم تقاسم العمل بحيث يكون كل فرد في خدمة الجماعة لكأن فرض العين في إعالة الذات يتحول إلى فرض كفاية كل واحد ينوب البقية في إعالة الجماعة بما تحتاج إليه مما هو مختص فيه وصار نصيبه من الجهد الجماعي في بقاء الجماعة وتجديد شروط بقائها للمحافظة على ذاتها ١

لكن مستويي التكوين ومستويي التموين تكون أربعتها شبه عفوية وغير خاضعة لاستراتيجية إذ إن جل ما يحصل فيها يكون شبه سلوك فطري وكل ما يعتمده من طرق ومناهج يكون حاصلا عن

خبرة عفوية جلها يقع بالصدفة . فمثلا كل الأغذية اكتشفت بالصدفة إذ إن النباتي والعضوي . | والماء والهواء كلها تم اكتشافها بالصدف من خلال تجارب غالبا ما يكون ضحاياها أكثر من ولأضرب مثالا عشته بنفسي في البادية:

فضيعتنا فيها الكثير من الفطر والمعلوم أن فيه ما هو سام وفيه ما هو غذاء . فكان أول شيء يعلمنا إياه كبارنا من ذوي الخبرة التمييز بين الفطر السام والفطر المغذي ولا أعتقد أن كبارنا عرفوا ذلك بالبحث العلمي بل كان ذلك حصيلة تجارب أجيال سابقة بعضهم مات دون شك لأنه أكل من الفطر السام.

ونفس الشيء بل العقارب . فقد تعلمت التمييز بين أنواعها لأن ضيعتنا فيها الكثير من أصنافها . وما كنت لأتعلم ذلك لو لم يكن في جماعتنا من حصل على خبرة من أجيال سابقة بعضها لسعته عقرب ذات سم قاتل .

وقد لسعت مرتين ولحسن الحظ لم تكونا قاتلتين وإلا لما عشت لأكتب

هذا الفصل .

وفي احدى المرات كنت ضيفا بتطاوين وكنت خائفا من عقارب الجنوب . فسألت الصديق الذي استضافني هل أنام مطمئنا فلا أخاف من العقارب؟ فقال لي مازحا لا تخش شيئا فليس عندنا الكثير منها . فرددت عليه مازحا كذلك المشكل ليس في الكثرة فواحدة تكفي . ونمت مطمئنا لأنه أكد لي أنه لا توجد في هذا الفندق حتى واحدة.

وإذن فالتكوين ببعديه والتموين ببعديه لا بد فيهما من استراتيجية تجعلهما خاضعين للبحث والاعلام العلميين وهو الأصل فيها جميعا . وبه ننتقل من التكوين والتموين الخاضعين لفنيات رعوانية عفوية ليست خاضعة للعمل على عام ولاستراتيجية بعيدة المدى تقدم الأجل على العاجل للتغالب لتحقيق الهدف المشترك بين الديني والفلسفي أي شروط استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها دون الاخلاد إليها .

ويترتب على ذلك أن أول علل سيطرة الضراء هو غياب هذا الأصل أي البحث والاعلام العلميين

الجماعة. فتصبح الجماعة خاضعة دائما للضرورة وعاجزة عن التحرر من الأدواء السبعة التي

اشارت إليها سورة هود وأخواتها:

1. يبقى الإنسان تابعا للضرورة الطبيعية (لأنه لم يفهم رسالة نوح (. 2. يبقى الإنسان خاضعا للمستبدين بالثورة (لأنه لم يفهم رسالة هود (.

. يبقى الإنسان خاضعا للمستبدين بالماء (لأنه لم يفهم رسالة صالح) .

• يبقى الإنسان خاضعا للمستبدين بالجنس (لأنه لم يفهم رسالة لوط) •

• يبقى الإنسان خاضعا لمستبدين بمعايير التبادل (لأنه لم يفهم رسالة شعيب) •

• يبقى الإنسان خاضعا لدولة الاستبداد والفساد (لأنه لم يفهم رسالة موسى)

•• وكل ذلك لعدم التحرر من كل معبود سوى الله أي لعدم التعالي على المتألهين في الدنيا

والمستعبدين للإنسان لأنه لم يفهم رسالة إبراهيم • والرسول الخاتم كلف بتحرير الإنسانية من الشرك أي من هذه الآلهة الستة التي لا يحرر منها غير المعبود الوحيد: وذلك هو معنى العودة إلى إبراهيم القرآن • فماذا يحدث من دون هذا التحرير: فساد التكوينين وفساد التموينين وغياب البحث والأعلام العلميين • وتلك هي حال الأمة حاليا:

« ويمكن أن أسمي فساد التكوينين بظلم الانتخاب التكويني لأن منظومة التربية بمستوييها تنتخب في التكوين الذي يغلب عليه اعداد الأجيال معرفيا وخلقيا في منظومة التربية النظامية وفي التكوين الذي يغلب عليه تطبيق ذلك التكوين منظومة التربية الاجتماعية خلال القيام بالدور في تقاسم العمل في الجماعة.

* كما يمكن أن اسمي فساد التموينين بظلم الانتخاب التمويني لأن منظومة توزيع الثروة الناتجة عن الفساد في التكوينيين تؤدي إلى أن حصيلة الجهد الجماعي في الاقتصاد وفي الثقافة لا يطابق مبدأ الرجل المناسب في

العمل المناسب ومن ثم فغير المناسب يحصل على الثروة والمنزلة التي لا يستحقها ويحرم منها من يستحقها فضلا عن ترتيب المهن ومنازل أصحابها بحسب القيمتين الاقتصاديتين اللتين لا تبقيان محصورتين في الاقتصادي بل

تشملان ما يتجاوزه لأن الكرامة والحرية كلتاهما تصبحان تابعتين لهما عندما تسيطر حالة الضراء ويرد الجميع لوضعية الضروري أو الحد الأدنى من شروط البقاء . لكن ذلك كله يرد إلى غياب شرط الشروط الذي هو البحث والأعلام العلميين . وهما على صنفين أولهما يتعلق بمستويي التكوين وبمستويي التموين من حيث العلاقة بالطبيعة التي هي مصدر شروط البقاء ومن حيث العلاقة بالتاريخ الذي هو مصدر شروط تنظيمها . لكن إذا اكتفى البحث والاعلام العلميان بالعلاقتين بالطبيعة والتاريخ فقد يؤول إلى الاخلاد إلى الأرض فلا يرى ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ. فيها محاولة 'للتعالي على الإخلاد إلى الأرض: ة فعند أفلاطون وهيجل الأمر لا يحتاج إلى ونان . ولكن حتى عند أرسطو وماركس فإن الماوراء موجود فعلا . فهو عند أرسطو موضوع المقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا وعند ماركس هو الغاية من فلسفته لأنه في النهاية يطلب ما يحرر الإنسان من العبودية حتى وإن توهم أن ذلك ممكن من دون دين فإذا به يجعل نظرية الاشتراكية دينا ومجرد يتوبيا لا تحقق إلى عكسها أي الدولة الفاسدة والمستبدة.

القسم الاول فرغنا من الكلام على علل فساد وظائف الرعاية التكوينية والرعاية التموينية ببعديهما وفساد وظيفة الوظائف أعني البحث والإعلام

العلميين الذي هو شرط الرعايتين التكوينية والتموينية ببعديهما لأن كل ما ينتجه الإنسان هو لإنتاج ذاته الفردية والجماعية والمحافظة عليهما .

ولا يمكنه إنتاج ذلك من دون النظر والعقد لمعرفة قوانين الطبيعة والعمل والشرع لمعرفة قوانين التاريخ؛ وذانك هما أداتا كل سياسة التربية والحكم يعملان على عام .

ورأينا أن فسادية الوظائف هو علة الداء الذي يصيب المجتمعات الإنسانية ويسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية بسبب العنف في التربية والحكم . وطبعا ابن خلدون لم يتكلم على العنف بصورة تكتفي ما يترتب على التربية والحكم من إذلال للإنسان وقتل ما يتميز به .

بل عرفه تعريفا ينبني على أمر مشترك بين ما يتأسس في الطبع وهو فلسفي وما يتأسس في الاستخلاف وهو ديني مع تقديم الثاني على الأول لأنه جعله هو الذي يقتضي رئاسة الإنسان بمعنى مختلف تماما عن مفهوم السيادة عند هيجل وماركس:

فالسيادة عند هيجل وماركس منزلة قانونية نتجت عن صراع بين البشر فيها تمييز في الحقوق والواجبات والمنزلة بين سيد وعبد وتمييز بين البشر بمقتضى ما بينهم من علاقات قوة وتلك هي علة فساد الوظائف لأن الجماعة الإنسانية تتأسس على الصراع على السيادة فيصبح البعض عبدا

ويكون هذا الصراع إما صراع أرواح الشعوب كما عند هيجل أو صراع طبقاتها كما عند ماركس . ومن هنا نفهم القصد بجواب رسول جيش الفتح على سؤال قائد جيش فارس ما الذي أتى بكم لمحاربتنا: "جئنا لنحرركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد" .

والرئاسة عند ابن خلدون ليست منزلة قانونية فحسب بل هي منزلة وجودية تصبح قانونية إذا تحولت إلى منزلة خلقية تحكم السياسة تربية وحكما لأنها تنتج عن كون الإنسان له شروطها العضوية (وهي قدرة البدن والقوة المادية) التي تشمل كل البشر وشروطها الروحية ((وهي قدرة الفكر والقوة الخلقية) وليس فيها تمييز بين سيد وعبد بل الجميع رؤساء بمقتضى علاقات القيمة بينهم ومنه تصبح الجماعة الإنسانية مؤسسة على الأخوة لأنهم من نفس واحدة) النساء (1 وعلى المساواة والتعارف) (الحجرات .(13

يقول ابن خلدون في الفصل 24 من باب المقدمة الثاني بعنوان "في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء" ؛ "وفيه (في اندثار الأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له.

"والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غايته تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء والبقاء لله وحده"

فيكون ما حصل في وظائف الإعالة من فساد علته الفرق بين هاتين الرؤيتين: فالأولى تقلب علاقة الاقتضاء فتجعل الطبيعي يرد إليه ما يتجاوزه بحيث إن تاريخ الإنسان يتحول من مقتضى الاستخلاف إلى مقتضى الاستعمار في الأرض ومن ثم فإن قيمتي الكرامة والحرية تردان إلى قيمتي

الاستعمال والتبادل .

فيصبح الأمر الواقع من وجود الإنسان الذي لا ينكره إلا جاهل -وهو ما يتجلى خاصة في الحروب عندما يصبح الضروري أرفع قيمة من الكمالي لكنه يبقى تحت سلطة أصحاب الكمالي بما لهم من سلطان على الاقتصادي فيتقلصن كل شيء بما في ذلك الكرامة والحرية.

والآن أريد أن أمر إلى ما يحصل في وظائف الحماية بعد أن درسنا ما يحصل في وظائف الرعاية وسيكون ذلك موضوع هذا الفصل الخامس الذي يكتمل لاحقا في الفصل الخامس مكرر والذي يجمع بين نوعي الوظائف بوصفها عين الغاية من الدولة التي هي في آن المشترك بين الفلسفي والديني عندما يتحرران من القول بالمطابقتين .

فيدركان أن الأمر كله يتعلق بمعاني هذا التعريف الخلدوني للإنسان من حيث هو رئيس بطبعه (ما للإنسان من شروط الاستعمار في الأرض (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (ما للإنسان من شروط الاستخلاف فيه (.

وهذه العلاقة هي التي تحدد البنية المجردة للدولة من حيث هي نظام الوظائف بصنفيها التي هي فروض عين على الأفراد باعتبارهم جميعا مكلفين بفروض كفاية هي خدمة الفرد للجماعة وخدمة الجماعة للفرد بتقاسم العمل لسد الحاجات العضوية بالتبادل والتعاوض العادل ولسد الحاجات الروحية بالتواصل والتعارف الصادق +

وهذا هو المشترك بين الديني والفلسفي وكلاهما لا بد أن يكون في آن علاقة بالطبيعة وبالتاريخ وبما وراء الطبيعة وبما وراء التاريخ وبما يرد إليه

الماوراءين أي ما حددته سورة العصر أعني تجنب الخسر بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

وهي جوهر العلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب لأن الإنسان هو البرزخ بينهما: فروحه من عالم الغيب وبدنه من عالم الشهادة وكيانه من حيث هو واحد هو العبودية لربه طوعا (المؤمن بوعي (أو كرها) الملحد بلا وعي (.

ما رأيناه قد حدث في وظائف الرعاية يحدث مثله في وظائف الحماية وهي خمسة مثلها . ففيها الحماية الداخلية وهي مضاعفة أي القضاء والأمن . وفيها الحماية الخارجية وهي مضاعفة كذلك أي الدبلوماسية والدفاع . وفيها ما يناظر البحث والأعلام العلميان وهما الاستعلام والإعلام السياسيان .

فالبحث والاعلام العلميان يتعلقان بشروط التكوين والتموين ويشملان من ثم وظائف الحماية لأنه لا يمكن لجماعة أن توفر شروط حمايتها من دون تكوينها وتمويلها تنتجه الرعاية.

والاستعلام والاعلام السياسيان يتعلقان بقوامة كل الوظائف سواء ما تعلق منها بالحماية أو بالرعاية لأن كل عمل لا يكون على علم إذا لم يكن داريا بما يجري في الموضوع الذي يسوسه .

رأينا أن الفساد يسيطر على التكوينين والتموينين بسبب فساد الانتخاب بمعنى أن التكوين فيه انتخاب للأجيال إذا فسد يؤدي لتخريج الأجيال المناسبة لوظائف الرعاية كلها .

وللانتخاب مثل التكوين مستويان:

1. انتخاب في التكوين النظامي الذي يتقدم فيه النظر والعقد على العمل والشرع قبل التخرج من منظومة التعليم وفيها يكون المعلم في آن معلما وقاضيا يرتب المتعلمين بالعدل

بحسب الكفاءة

2 م انتخاب التكوين اللانظامي الذي يتقدم فيه العمل والشرع على النظر والعقد بعد التخرج أي في نظام تقسيم العمل المنتج سواء كان ثقافيا) العلوم والفنون) أو اقتصاديا

وفساد الانتخاب في المستويين هو بنحو ما فساد دور المعلم في المستوى الأول والمعلم في المستوى الثاني من حيث هو "قاض" يعير المتعلم في المدرسة وفي المعمل بحسب شروط الفن تعييرا عادلا أو تعييرا غير عادل .

والفساد هو في التعيير الذي هو شرط الانتخاب ومن المفروض أن يكون شرط وضع الإنسان المناسب في المكان المناسب في سلم تقسيم العمل الذي يتطلبه تفعيل الانتاجين الثقافي والاقتصادي في الجماعة لسد الحاجات العضوية والروحية.

وكل ظلم في هذه التعيير يترتب عليه فقدان للحقوق في الرعاية التموينية لأن التموين الذي يسد الحاجات العضوية والذي يسد الحاجات الروحية يتحدد بسلم الأجور الذي يستند عادة إلى سلم الرتبابة تقسيم العمل في الجماعة.

فينخرم النظام بحيث إن الجزاء لن يكون متناسبا مع الجهد بل العكس هو الذي يحصل فضلا عما يترتب على ذلك من سلطان الثروة الذي لا يكتفي بهذا المستوى الأول من الظلم بل ينتج عنه ظلم ثان .

وهو ما للمستبد بالسلطة من قدرة على افتكاك ما عند غيره ويسميه ابن خلدون "مد اليد" لما عند الغير وضرورة وجود السلطان الرادع لذلك وتلك هي الوظيفة الأولى للدولة في نظريته للدولة .

لكن الدولة نفسها قد يصبح من كلفوا بقوامتها هم بأنفسهم طرفا في هذه العملية بدلا من أن يكونوا حكما وذلك هو معنى الاستبداد السياسي . وهو العلة الأساسية لفساد الانتخابين في

مستوييهما التكويني والتمويني .

وأريد الآن أن أختم بالكلام على كيفية تعيين هذا الاستبداد عندما تصبح الدولة يمن له قوامتها طرفا في الصراع وذات دور إفساد الانتخابين في التكوين والانتخابين في التموين.

ولها مع ذلك القدرة على افتكاك الأرزاق المادية والروحية من خلال رد القيم المتعالية التي تجدد منزلة الإنسان من حيث هو مستخلف في الأرض (الكرامة والحرية) إلى القيم المتدانية التي تعدد منزلة الإنسان من حيث مستعمر في الأرض (الاستعمال والتبادل) .

وذروتها الدولة التي تدعي الحضانة وتعني في الحقيقة استعباد الناس بردهم إلى عبيد لأن العبد هو الذي يعمل مقابل القوت اليومي دون كرامة ولا حرية. وهذا هو جوهر الأنظمة الفاشية رأسمالية كانت أو شيوعية خاصة .

حددت وظائف الحماية الداخلية فبينت أنها القضاء والأمن . الفساد في الاستبداد يعكس العلاقة فيجعل القضاء تابعا للأمن بدلا من العكس بحيث إن القاضي لا يقضي بمقتضى الحقوق والواجبات كما يحددها القانون العادل بل يقضي بمقتضى ما يفرضه المشرع الظالم في تجديد ما يعتبره حقوقا وواجبات

وهو يجعلها متنافية مع ما يبقي للإنسان حقيقته بوصفه 'رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له": وذلك هو العنف الذي يفسر به ابن خلدون فساد معاني الإنسانية وهي على نوعين :

1. إما نكوص إلى جعل ما بطبعه هو المقتضي لرؤية فاسدة للسلطان على العالم أي المعنى السالب للاستخلاف والذي يسميه ابن خلدون "حب التأله" السياسي) الحاكم الذي يظن عمله مطلقا فيتصور نفسه ربا (والمعرفي) العالم عقلا أو كشفا الذي يظن علمه محيطا فيتصور نفسه ربا .)

ومن هنا المقارنة بالحيوانات المفترسة إذ إن الإنسان يمكن أن يثور على الظلم فيتصرف كحيوان ومفترس مع ظالميه: وهذه هي الرؤية الهيجلية والماركسية وهي تؤدي إلى الحرب الاهلية الإنسانية الدائمة.

إما باسم صراع أرواح الشعوب أو باسم صراع الطبقات وتنتهي في الغاية إلى ما نراه في العولمة: الأقوياء يصنعون ما يحفظ لهم سلطانهم بما يمكن أن يقضي على الوجود الإنساني قاطبة .

2. أو سمو إلى جعل "بمقتضى الاستخلاف" هو المقتضي لرؤية صالحة للسلطان على العالم أي المعنى الموجب للاستخلاف وهو تجديد العلاقة

بالطبيعة والتاريخ (الاستعمار في الأرض) والعلاقة بما بعدهما) الاستخلاف) من خلال الإيمان بالنساء 1 وبالحجرات 13.

بحيث لا يوجد تمييز بين البشر أو تفاضل إلا بالتقوى أي باحترام القانون العادل في الانتخاب التكويني والتموين فتنعكس العلاقة ويصبح الأمن تابعا للقضاء في الحماية الداخلية وتلك هي وظيفة قوامة الدولة للعدل .

وما يحصل في الحماية الداخلية يحصل مثله في الحماية الخارجية بمعنى أن الدبلوماسية في القانون الدولي في العلاقات بين الجماعات هي مثل القانون الوطني في العلاقات بين المواطنين ومن ثم ففساد القانون الدولي مثل فساد القانون الوطني هو قلب العلاقة بينها وبين الدفاع .

فيصبح القانون الدولي تابعا للقوة وليس للعدل . ومثلما يكون القاضي بالقانون الوطني تابعا للأمن يكون القاضي بالقانون الدولي تابعا للقوة العسكرية. ولذلك فالعالم اليوم يحكمه الأقوياء وليس العدل . وليس أدل على ذلك أكثر من حق الفيتو في مجلس الامن.

وطبعا لا يمكن للإنسانية أن تدرك هذه المخاطر بمحض إرادتها . فلا بد أن يأتي أمر يجعلها تدركه كرها لأنها لم تدركه طوعا . وتلك هي العلة التي تجعلني أعتبر جائحة كورونا درسا سماويا حتى يصبح فهم هذه الحقائق ليس خيارا بل اضطرار. اليوم الإنسانية بين خيارين لا ثالث لهما:

1 ما العودة إلى ما جعل ما نحن فيه بسبب الجائحة أمرا ممكنا أعني بصورة موجزة تلويث الطبيعة وتلويث الثقافة . الإنسانية تعاني من تلويثين هما جوهر حضارة العولمة المقصورة على رد قيمتي الروح أو البعد الاستخلافي في الأرض من حياة الإنسان ..

وفيه انشداد إلى ما يتعالى على الاخلاد إلى الأرض) الكرامة والحرية) إلى قيمتي البدن أو البعد الاستعماري في الأرض من حياة الإنسان وفيه انشداد إلى الاخلاد في الأرض) الاستعمال

.2 أو السمو إلى ما ذكرنا به القرآن الكريم بأن الخروج من هذا المأزق المرسوم حتما في فساد كل ما درسناه في كلامنا على وظائف الرعاية ووظائف الحماية ولا يتجلى إلا في الغاية لأنه يتراكم بكميات لامتناهية الصفر حتى تصبح جوهر التلويثين فيجد الإنسان نفسه وكأنه كان بصدد الانتحار التدريجي والبطيء .

ويدوم ذلك إلى أن ينفجر العالم كله بما أنتجه الإنسان من شروط القضاء على شروط بقائه . وذلك هو معنى الدعوة إلى تعامل البشر في ما بينهم بوصفهم أخوة) النساء (1 ومتساوين (الحجرات (13 لا يعيشون متسالمين إلا إذا تحقق بينهم العدل والمساواة.

فمن يعدل مع غيره ويساوي بينه وبينه لا يخدم غيره بل يخدم نفسه : والمثال هو علاج الفيروسات . فهي لا تعرف الحدود . فإذا توهمت أنك تحمي نفسك ولا يعنيك بلا غيرك فإن عدم حماية غيرك إضرار بنفسك كذلك . وهو ما يعني أن الإنسان لا يمكن أن يتخلص من التوازي التام بين فرض العين وفرض الكفاية.

فليست الفيروسات وحدها هي التي لا تعرف الحدود بين الدول ولا بين الأفراد بل الهواء والمناخ وتأثير التلوث الطبيعي والتلوث الثقافي وهو معنى وحدة المعمورة ووحدة الإنسانية.

وطبيعي أن يكون الدين الخاتم ذا نزعة كونية فيعتبر غايته جعل المعمورة

دولة واحدة.

وذلك هو معنى كونية الإسلام حتى وإن لم يحقق ذلك في ماضيه رغم السعي إليه بنظرية الفتح سلما أو حربا ؛ هو كونية شروط العيش السلمي بين البشر بالمعادلة العادلة.

وهذه المعادلة العادلة تتعين بها الدولة العادلة وذلك هو موضوع الفصل الخامس مكرر القادم وهو الأخير في المحاولة كلها .

أعلم أن الكثير سيتوهم أني بهذا الكلام المتفائل حول مستقبل الإسلام أنطق من العقد وليس من العقل . وينسون أني أصل بين النظر والعقد شرطين في نظرية المعرفة العمل والشرع شرطين في نظرية القيمة.

فالنظر والعقد أساس المعرفة سواء كان دينية أو علمية والعمل والشرع اساس القيمة سواء كانت دينية أو علمية. وهذان الأساسان إذا اعتبرا مطابقين طغى الإنسان بعلمه وعمله فتأله .

والمقابلة بينهما كانت ناتجة عن خطأ فلسفي توهم أصحابه الإحاطة في العلم والتمام في العمل مدعاة للقول بالمطابقتين وبوحدة العالم المردود إلى ما يدركه منه الإنسان ويعمله .

وقلدهم علماء الملة فصار علم الكلام -كما بين ابن خلدون مجرد نسخة من الفلسفة التي وضعها أفلاطون وارسطو القائلين بالمطابقتين . فعلوم الملة أصبحت كلها تقول بالمطابقتين مثل الفلسفة .

واليوم حداثيونا يقولون بنفس المطابقتين القديمتين والوسيطتين وأضافوا إليهما اللتين وضعهما هيجل وماركس . فصارت الفلسفة عند الحداثيين

خرافية أكثر من علم الكلام عند القدامى .

ما يجري حاليا في العالم يثبت أن العلم والعمل شديدا النسبية وأن الغيب لا يرد إلى الغائب لأن هذا ممكن العلم والعمل وذاك من المحال علمه أو عمله .

وإذن فهو مفهوم حد يحرر الإنسان من مرض حب التأله فيشده إلى ما يتعالى عليه : وذلك هو أصل ما أكتبه هنا وليس مجرد العقد بل هو اللأدرية المؤسسة لحرية الفكر الذي يصل بين النظر والعقد والعمل والشرع.

وذلك هو جوهر الإسلام شرط السلام بين الجماعة وبين الجماعات ليشمل الإنسانية كلها فلا تسد في الارض ولا تسفك الدماء فتتحرر مما وسمتها به الملائكة في أمثولة الحوار حول أهلية آدم للاستخلاف .

القسم الثالث

ختام هذه المحاولة-قبل بلوغ المعادلة السياسية العادلة تربية وحكما - لا بد من تعريج سريع يجيب عن سؤالين قد يبدوان متعلقين بالترجمة الذاتية. لكنهما في الحقيقة يساعدان على فهم ما استعملته من علاج يتمازج فيه الفلسفي والديني وبصورة أدق الإسلامي بصورة لا يكاد القارئ المتسرع معرفة أي المنظورين محددا للثاني للظن أنهما منظوران مختلفان بسبب ما يسيطر في الفكر من مقابلة بين الديني والفلسفي .

لذلك فلا بد من تعليل هذا المنظور وبيان أنه ليس جمعا بين منظورين مختلفين بل هو تجاوز للمقابلة السطحية بينهما وفهم للمنظور الواحد الذي

يرد إليه المنظوران اللذان يصبحان مختلفين لما يعرقان .

فعندما يعتبر الدين نقلا بلا عقل والفلسفة عقلا بلا نقل يظن من يخلط بين العقل والخيال فيحرف الفلسفة ويظن من يخلط بين النقل والوحي فيحرف الدين . فالنقل هو المضمون التجريبي سواء كان فلسفيا أو دينيا والعقل هو الشكل المنطقي سواء كان فلسفيا أو دينيا .

والغيب محجوب على الرسل حجبه على الفلاسفة: من يدعي أن الرسل يعلمون الغيب يكذب القرآن. ومن يدعي أن العقل مطابق للوجود يكذب العلم . كلاهما له مفهوم حد هو الغيب الذي يلغي القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية .

كل رجل دين يدعي عكس ذلك يصبح وسيطا بين المؤمن وربه فيؤسس للطغيان المعرفي ويشرع للطغيان القيمي والاستبداد . وكل فيلسوف يزعم المطابقة يؤسس لنفس الشيء: لذلك فالأفلاطونية والأرسطية والهيجلية والماركسية كلها تقول بالمطابقة ورؤاها أديان وفلسفات

وإذن فلا علم من دون مضمون تجريبي وشكل منطقي . ولا دين كذلك . وعلى كل فذلك عين ما يفيده القرآن إذا ميزنا بين ما يقدمه من رؤى بين ما يرد فيه مادة للنقد من منظور فلسفة الدين ومن منظور فلسفة التاريخ . وبذلك يتجدد الجواب عن السؤالين:

1. من أي موقع أتكلم في هذه المحاولة يمكن اعتباره محددا لمنظوري؟
2. وكيف انتهيت إلى تجديد هذا المنظور الذي سميته المشترك بين الديني والفلسفي؟

فأما الموقع فقد بدأ يبرز منذ انتقلت من تخصص الرياضيات إلى تخصص الفلسفة وكان ذلك لعلة خارجية لا علاقة لها بالاختيار الواعي . فلعلة خارجية لها علاقة بظروف السكن والأسرة اضطررت للذهاب إلى قسم الفلسفة رغم توجيهي على قسم الرياضيات.

وقد كان يمكن ألا يكون لي علاقة بمثل هذه الإشكالية لولا هذه الصدفة . وطبعا ففي تلك المرحلة لم يكن الذهاب إلى الآداب المعاصرة يلغي دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية كما عليه الحال الآن . لأنها كانت تجمع بين الآداب والعلوم . وإذن فما ربحته أكثر مما خسرته .

لكن الموقع تجعدد عندما دخلت إلى الجامعة. كانت الموضة الطلابية هي فلسفة ماركس. ولست أدري -ربما لأني من البادية وابن مزارع-لم أمل نفسي إلى فلسفة ماركس ولعل غرامي بأفلاطون وارسطو وخاصة بهيجل كان من علل احتقاري للماركسية ولرؤيتها المتخلفة للظاهرات الإنسانية وما يتعالى على محدداتها في ردها إلى رؤية لا تفهم إلا برد الإنسان إلى التاريخ الطبيعي بوصفه حيوانا أكثر من كونه إنسانا لا يقتصر على الدوافع المادية حتى وإن علل ذلك بغايات تبدو روحية مثل الحرية والعدل والمساواة بين البشر.

لكن لذلك كله يعتبر من الصدف ولا يمكن أن يعلل فلسفيا المنظور الذي سميته منظور المشترك بين الديني والفلسفي . ذلك أن هذا المنظور لم يكتف برفض الماركسية بل هو تجاوزها إلى رفض أفلاطون وارسطو وهيجل إضافة إلى ماركس.

فقد تبين لي أن نسبة ماركس إلى هيجل هي عين نسبة أرسطو إلى

افلاطون وأن الموضة السائدة بين زملائي في الجامعة هي عين الموضة التي حكمت فلاسفتنا الوسيطة: القول بالمطابقتين والقول بوحدانية العالم المردود إلى الشاهد منه ومن ثم إلى العالم المحسوس حتى في صورته المعقولة. وإذن فالمنظور متعلق إذن بأمرين؛

1 نظرية المعرفة التي لم تقنعني أي إني أرفض القول بالمطابقة بين ما يعلمه الإنسان من الوجود والوجود . وهنا يلتقي مفعول التربية الإسلامية وفهمي الأولي لفاسئة كنط وبينهما فلسفة الغزالي وابن ابن خلدون خاصة وذلك قبل أن اكتشف ابن تيمية.

.2 الثاني نظرية القيمة التي لم تقنعني أي إني أرفض القول بالمطابقة بين ما يعمله الإنسان من المنشود والمنشود . وهنا يلتقي كذلك الرؤية الأشعرية في التربية الإسلامية ونفس النهم الأولي الذي أثر خياري بل نظرية المعرفة.

وكان لا بد من تعريف هذا الحد الذي يحول دون المطابقة فاسفيا ودينيا . فهو فاسفيا تقدم المعرفة الإنسانية في العصر الحديث واكتشاف الرؤية المحدودة للقائلين بالمطابقتين . وهو دينيا مفهوم الغيب الذي يعني أن عالم الشهادة لا يكتفي بنفسه وأن الإنسان مهما عام لن يحيط بالموجود ومهما عمل لن يبلغ الكمال في تحقيق المنشود . وهذا هو المشترك بين الديني والفاسفي: حدود الإنسان في النظر والعقد وحدوده في العمل والشرع.

ولذلك فإني بخلاف الموضة السارية حاليا بين النخب العربية لا أستحي من الدفاع عن هذا الموقف بل إني اعتبره جوهر ما يؤمن به كل الفلاسفة بحق ممن لم يكن ساذجا فيخلط بين الميل العملي إلى القول بالمطابقة في المعرفة وفي القيمة مع التسليم بإمكان ما يتعالى على ذلك لكنه ممتنع على

الإنسان وهو الموقف السفسطائي الشكاكي حتى وإن لم يعترفوا بذلك صراحة كما فعل أفلاطون بخلاف أرسطو وهيجل بخلاف ماركس .

ومعنى ذلك أن أفلاطون وهيجل يعترفان بأن "واقع" الإنسان لا يتجاوز القول بالمطابقتين لكنه يدرك أن ذلك هو الممكن الفعلي للإنسان الذي هو دون الممكن المطلق . ويمكن اعتبارهما قائلين بالموقف الصوفية بمعنى أن الإنسان يدرك أن ما يدركه ليس كل الممكن . لكنه موقف صوفية سلبي بمعنى أنهما لا يقولان بالوصول إلى كل الممكن بكذبة الكشف.

ولذلك فأفلاطون وهيجل يمثلان حقيقة السفسطائية إذا حررناها من تشويههما لها وخاصة من تشويه أرسطو وماركس لها إذ يطلقان المطابقتين بسذاجة ليس لها نظير إلا عند حداثيي العرب ومقلديهم من التأصيليين الذين يدعون التحديث.

لكني أعتقد أن الأكبر منهم هم من تجرأوا بنفي المطابقتين صراحة - المدرسة النقدية العربية وكل الشكاكين بمن فيهم السفسطائيين لأنهم لم ينفوا ما يتجاوز العلم والعمل الإنسانيين بل هم اعتبروه من الممكن الذي يبقى خارج علم الإنسان وعمله -ومن ثم من لم يزعموا وحدة العالم لأنهم رفضوا المطابقتين .

وما أعجب له حقا هو أن علوم الملة كلها انحرفت عن هذا الموقف وصارت مثل الفاسفة القديمة تقول بالمطابقتين مع قلب أمر القرآن نهيا في المعرفة والقيمة [فصلت (53 ونهيه أمرا (آل عمران7 (وتجاهل الآيات التي تقول بإرجاء الحسم في ما يختلف فيه أهل الأديان إلى يوم الدين وقلبها بإرادة الحسم فيها في عالم الشهادة في حين أنها مبنية على علم

السرائر الذي هو من الغيب الذي لا يحيط به إلا علم الله.

وأعتقد أن القول بأننا نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر في العمل والشرع وحتى في النظر والعقد عند الفقهاء لا تعني أن الحكم بالظاهر يلغي احترام ما يقتضيه اعتبار السرائر وتوهم قاضي الأرض مثل قاضي السماء له القدرة على معرفة مطابقة وتقييم مطابق فيطبق حدود الله كما هي في علم الله وعمله الجامعين بين الحكم بعمل الظاهر وتقييمه والحكم بعلم السرائر

فاعتبار السرائر المجهولة للإنسان الحد من الحسم بمقتضاها يؤدي إلى تواضع القضاة والفقهاء وتجنب الذهاب إلى الغاية في الأحكام التي هي اجتهادية وليست محيطة وذلك بالبحث عن المخففات الأحكام الفقهية وعدم الخلط بين الحكم ومقدار العقوبة وذلك بالبحث عما يحول دون الاقتراب من حدود الله في حكم القاضي كما به فعل المتهم الذي يقضي في شأنه .

بعد هذا التوضيح في خاتمة المحاولة أذهب مباشرة إلى غايتها . فما المعادلة العادلة التي تكون ك نسبة الزاوية القائمة إلى الحادة والمنفرجة في مثال أرسطو لتحديد الفضيلة بخلاف ما يهم عادة من الوسط عند من أساء تأويل نظرية الإسلام في الوسط ونظرية أرسطو في الفضيلة.

فالمعيار سابق على التطرفين وليس هو حلا وسطا بينهما . هما يعرفان به وليس هو بهما . كذلك المعادلة العادلة هي في القرآن وفي الفاسفة النموذج المثالي لبنية الإنسان فردا وجماعة ورعاية وحماية للذات وللغير ليس حبا فيه فحسب بل لأن حماية الذات شرطها حماية الغير بسبب وحدة الأحياز الخمسة:

1. فحيز المكان واحد ولا يتوقف عند مكان كيان الفرد ولا عند مكان كيان الجماعة بل يشمل الإنسانية كلها وكل الحدود الفاصلة اعتبارية وهي لا تمنع انتشار المؤثرات في الإنسان إلا حدود ما يشهده الإنسان بحواسه لكنها من الدقة والسيلان ما يجعل ما يحصل في أي نقطة من المكان شاملة لكل المكان . وهذا لا يمنع تعدد المناخات مثلا لكنها كلها متفاعلة ومتبادلة التأثير والتأثر.

2. وحيز الزمان واحد ولا يتوقف عند زمان الفرد ولا عند زمان الجماعة بل يشمل الإنسانية كلها ماضيها ومستقبلها لأن حاضرها يحيط بهما إحاطتهما به إذ إن أثر الماضي ماثل فيه بما حصل منه وأثر المستقبل حاصل فيه بما هو بصدد الحصول منه وهو لحظة التلاقي والتفاعل بينهما بأحد اثهما وبالحديث الدائر حولهما .

3. والحيز الثالث الناتج عن تفاعل الإنسان مع الحيزين الطبيعيين بتقديم ما يستمد من الطبيعة هو الحصيلة من تفاعل المكان والزمان في استمداد شروط قيام كيان الإنسان العضوي من الطبيعة. إنها ثروة الفرد والجماعة والإنسانية وهي الزاد أو الرزق المادي (الاقتصاد بضائع وخدمات) الذي يحققه الإنسان بعلمه وتطبيقاته وبعمله وتطبيقاته وفيه يتحيز الإنسان فردا وجماعة تحيزه في المكان وفي الزمان. فالناس يرتبون بمقتضى الثروة كما يرتبون بمقتضى المكان والزمان .

4. والحيز الرابع الناتج عن تفاعل الإنسان مع الحيزين بتقديم ما يستمد من التاريخ هو الحصيلة من تفاعل الزمان والمكان في استمداد شروط قيام الإنسان الروحي من التاريخ. إنها تراث الفرد والجماعة والإنسانية. وهي

الزاد أو الرزق الروحي) الثقافة علوما وفنونا (الذي يحققه الإنسان بتنظيم علمه وتطبيقاته وعمله وتطبيقاته وفيه يتحيز

الإنسان فردا وجماعة تحيزه في المكان و الزمان . الناس يرتبون بمقتضى التراث كما يرتبون بمقتضى الثروة والمكان والزمان.

لكن الحيز الأصل والغاية هو المرجعية التي تؤسس لسلم سلالم الترتيب الأربعة السابقة وهي دائما نظام يتحد فيه الفاسفي والديني باعتباره التأسيس الرؤيوي للقيم التي تحكم هذه الأحياز وسلم المراتب فيها ومنها يمكن تحديد المعادلة وشروط عدلها أو ظلمها وهي مرجعية السياسة باعتبارها فن رعاية الأجيال تكوينا وتموينا وحماية الفرد والجماعة داخليا وخارجيا .

أي بكلمة واحدة هي المرجعية وقد تعينت دولة أو عودة الجماعة على ذاتها لتكون قيمة عليها إما بمنطق تعريف الإنسان من حيث هو رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له فتكون معادلة عادلة أو بعكس ذلك فتكون معادلة ظالمة. وحتى نفهم جيدا دور هذه الأحياز فينبغي أن نعلم أنها

1 هي في كيان الفرد؛ بدنه هو مكانه وروحه زمانه وما في بدنه من شروط بقاء ثروته وما في روحه من شروط بقاء تراثه وذاته هي وحدة كيانه وهو مع فرديته متناظر مع كيان الجماعة.

2. وهي خارج كيان الفرد تلك الخمسة التي ذكرنا مع الجماعة التي تشغلها وما يتجاوزها للإنسانية كلها .

3. وهي في كيان الجماعة؛ ديموغرافيتها هو مكانها وتاريخها هو زمانها وما

تقوم به ديموغرافيتها هو ثروتها وما يقوم به تاريخها هو تراثها وذاتها هي وحدة كيانها وهي مع كونها تلك الجماعة متناظرة مع كيان الفرد ومع كيان الإنسانية كلها .

مسمس اا ااا #أأفك لاطا ا ممتمسسسسمسمسسى ممست .4 وهي خارج كيان الجماعة تلك الخمسة التي ذكرنا وما يتجاوزها إلى الإنسانية كلها فوقها

وإلى الفرد دونها ..

.5 وهي شاملة للإنسانية والعالم المعلوم والمجهول في كيان الإنسانية وفي العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب: وهذا هو سريان المؤثرات الكونية المرئية مثل الهواء والمناخ أو اللامرئية مثل الفيروسات والجراثيم وما قد لا يخطر على بالنا من الموجودات التي لم نكتشفها بعد .

ولا يمكننا أن نحدد المعادلة العادلة والظالمة ما لم يتحدد هذه البنية المجردة التي تؤسس للتناظرات التي أشرت إليها . ولهذه العلة وضعت معادلات سابقة عن المعادلة العادلة التي أتكلم عليها وهي التالية وكلها لا تكتفي بذاتها فتقتضي ما وراء لها يحيل على التي تليها:

. المعادلة الفردية وما وراءها ؛ فالفرد إرادة ذات رؤية تتحقق بالمعرفة علة فاعلة بالقيمة علة غائية فتكون له قدرة . لكنها جميعا مستحيلة من دون إطار جماعي عضويا وروحيا . ولهذه المعادلة الفردية ما وراء هو المعادلة الجمعية.

.2 المعادلة الجمعية وما وراءها:؛ والجماعة لها إرادة ذات رؤية تتحقق

بتعينها في الأفراد وما بينهم من تقاسم العمل في النظر والعقد أداتين للتعامل مع الطبائع وفي العمل والشرع أداتين للتعامل في ما بين الأفراد . ولهذه المعادلة الجمعية ما وراء هي المعادلة التاريخية.

.3 المعادلة التاريخية وما وراءها:؛ ولا يمكن ل1 و2 أن يحصلا انطلاقا من الصفر بل لا بد أن يكون لهما ماض فعلي وقولي ولهما مستقبل قولي وفعلي وبينهما ومحيط بهما حاضر هو بؤرة التاريخ. ولهذه المعادلة ما وراء هو المعادلة الطبيعية.

.4 المعادلة الطبيعية وما وراءها: والمعادلة الطبيعية هي التي تمد الإنسان بشروط البقاء العضوي فردا وجماعة فتكون الحيز الأصلي للإنسان من حيث هو كيان عضوي خاصة. ولهذه المعادلة ما وراء وهو الماوراء المطلق وكل محاولات الفهم والتفسير تعود إلى السؤال الوجودي حول العالم الطبيعي وأبرز مظاهره هو الأنواء والفلك . وجل آلهة الأساطير مستمدة من تأليهها .

5-المعادلة الوجودية وما وراءها . وبذلك نصل إلى معادلة المعادلات وهي الجامعة بين الماوراءات كلها وبصورة أدى إلى تسلسلها الكوني بمعنى أنه عين التسلسل الواحد في كل الحضارات ولا يهم بأيها يبدأ . وتلك هي المعادلة التي وضعتها والتي بها يمكن فهم المعادلات السابقة كلها وخاصة تسلسلها .

فلأذكر بها أولا ثم أحاول بيان تعينها في البنية المجردة للدولة أو لقوامة الجماعات الإنسانية لذاتها فردا وجماعة جزئية وجماعة كلية أي الإنسانية كلها كما يصورها القرآن والفاسفة. وقبل أن أتكلم في هذه المعادلة

الوجودية الجامعة فلا بد من الإشارة إلى أن المعادلات لا تتعلق بقيمها أو بمضمونها لأنها تنطبق على أي فرد وأي جماعة وأي تاريخ وأي طبيعة وأي وجود .

ومعنى ذلك أن التعين لا يكون إلا بعد أن نحدد مضمونا يعتبر قيما معينة لمتغيرات تصدق على كل فرد وعلى كل جماعة وعلى كل تاريخ وعلى كل طبيعة وعلى كل وجود إذا اعتبرنا كلامنا شاملا للعالم الشاهد ولم ندع إطلاق ما نتكلم عنه بدعوى المطابقتين اللتين بدأنا بنفيهما . ومعنى ذلك أن الخصوصيات تتعلق بقيم المتغيرات وليس بالمتغيرات.

الفصل الخامس

فعندما أستعمل في القياس الحروف أ وب وج فإن أ وب وج متغيرات وهي كونية ولا تصبح متعينة . إلا عندما أعوضها بموجودات هي قيم تلك المتغيرات سواء كان مطابقة أو غير مطابقة حقيقية أو فرضية. وهو ما يعني أني لا أتكلم على الخصوصيات التي لا تتعلق بمتغيرات المعادلة بل بقيمها .

ولأضرب مثالا شهيرا ؛ فعندما يتكلم فان آس عن المتكلمين وينشغل بحيواتهم وبتاريخهم فإنه لا يتكلم على علم الكلام بل على من قام بدور المتكلم . وهذا الذي يشير إليه لا يعنيني كثيرا لأنه يمكن أن يكون زيدا أو عمروا ويمكن أن يكون عربيا أو فارسيا أو هنديا أو تركيا أو أمازيغيا . فان آس مؤرخ لأعيان المتكلمين ولا علاقة لذلك بالكلام نفسه لأنه يكون كما كان بصرف النظر عن أعيان المتكلمين إذ يمكن لغيرهم أن يكون

محلهم .

لكن ما يعنيني في بحثي هو أن الكلام هو بحث ما وراء الشاهد قياسا له عليه على أساس الخلط الابستمولوجي بين الغيب والغائب واستعمال التأويل برد عالم الغيب إلى عالم الشهادة كما يرد الغائب إلى الشاهد . وتلك هي نظرية المطابقة في نظرية النظر والعقد ومثلها نظرية المطابقة في نظرية العمل والشرع . وإذن فبحثي لا يتعلق بالمضامين العينية بل بالبنى المجردة التي تتعين عندما نأخذ المضامين العينية فنعتبرها قيما لها ونفكر في القيم وليس المعادلات المجردة وشروط عدالتها .

وطبعا فالبحث في محافظتها على عدالتها البنيوية أو فقدانها له علاقة بالقيم أي بمن تتعين فيه : وذلك هو المستوى الثاني من البحث وهو متعلق بالقوامة: من يملأ خانات البنية المجردة أو من يصبح ممثلا للبنية المجردة ليجعلها تصبح فاعلة حيث تكون الذات الطبيعية ممثلة للذات المعنوية وهو معنى القوامة في وظائف الجماعة العشرة التي تكلمت عليها في الفصل الخامس السابق .

ولنشرع في تعريف المعادلة الوجودية التي لا يمكن ألا تكون عادلة لأنها عين العدل . فلنأخذ أي فرد إنساني فإنه يمكن أن يعتبر في علاقة بالطبيعة بتوسط الجماعة عضويا لأنه يدين بوجوده العضوي إلى أبويه وهذا يعطينا أنه حصيلة متوالية هندسية قبله لأن أباه من أب وأم وأمه من أب وأم وهكذا دواليك فيكون ما قبل الفرد تسلسل متوالية هندسية تصل إليه وبعده تسلسل في متوالية هندسية تصل إلى أخلاف الأسلاف .

ويمكن اعتبار بقاءه العضوي مدين للجماعة لأن ما يستمده من شروط

البقاء العضوي هو ما أسلفنا وما يستمده من شروط البقاء الذي يأتيه من الطبيعة أي من خارج الوراثة العضوية يستمده من الوراثة الحضارية أعني ثمرة العمل الإنساني على علم أو بالصدفة من التعاون على سد الحاجات التي تبقى على حياة الفرد والجماعة والنوع.

وفيه مشاركة لكل الأجيال السالفة في الجماعة وكل الجماعات السالفة في الإنسانية. ويكفي أن ننظر في الزراعة مثلا . فأدوات حرث الأرض موروثة عن الحضارات السابقة كما نراها خاصة في الزراعة البدائية التي ما تزال تدين للحضارات القديمة بفنيات الزراعة.

فيكون الإرث الحضاري هو بدوره من جنس الإرث العضوي لا بد فيه من انتقال "شيء" من جيل إلى جيل ومن سلف إلى خلف وهو الذي يجعل علاقة الفرد بالطبيعة مدينة للعلاقة بين البشر من حيث إن الجماعات تمثل كيان متحد في سد حاجات الرعاية وحاجات الحماية في ما بينها ثم في ما بينها وبين غيرها من الجماعات وفي ما بين البشر وغيرهم من الكائنات الحية والجامدة في العالم .

ومثالنا الحالي في الحرب مع كورونا مثال بين للبنية المجردة . فهي معركة كونية لا تعرف الحدود لا المكانية ولا الزمانية حتى وإن ظل حمق البشر يعاملها بإخضاعها للأنانيات التي حددتها الحدود

السياسية والثقافية . والجميع لا يجعل أنه إذ فرضناه قد نجح في بلده فتغلب على الجائحة فإن بقاءها عند جاره غيره يعني أنها لم تنقرض وهي قد تعود إليه بعد أن تكون قد تطورت فصارت أكثر خطرا عليه وهو يتجاهل طابعها الكوني لحمق ولعدم فهم ما أحاول بيانه .

فيكون الفرد إذن في قلب معادلة يمكن أن نعتبره بين التاريخ والطبيعة .

لكن التاريخ له ما وراء والطبيعة لها ما وراء . ويمكن أن نعتبر أن ما وراء الطبيعة هو ما يفسرها من قوانين علمية وأن ما وراء التاريخ هو ما يفسره من سنن سياسية.

لكن لا القوانين ولا السنن يمكنهما أن تكتفيا بنفسيهما لأن كونها موجودة أولا وكونيا على ما هي

عليه كما تبدو لنا ليست من الضرورات التي تعلل ذاتها بل هي تبدو لنا وكأنها بفعل فاعل أي أنها

ذلك أننا لو حاولنا تصورها بالصدفة لأصبح وجودها شبه مستحيل بحساب الاحتمالات إذا أخذنا بعين الاعتبار التواليف الممكنة للمحددات التي تتحكم في وجودها أولا وفي كونها على ما تبدو عليه لنا .

فينتج من ثم نوع من إدخال شبه تعليل غائي للوجود ولكونه على ما يبدو عليه لنا مع اعتبار كل الممكن الذي اختير من بينه ما نراه حاصلا وكأنه دليل على أن هذا الفاعل فاعل مختار.

وإذن فهو ذو تدبير هادف أو عمل غائي . وطبعا يمكن للإنسان من حيث هو ساذج أن يتصور ذلك قد جعل كذلك من أجله .

وهو الأساس أول رؤية انبنت عليها الأساطير الأولى في تفسير ما يجري في الكون وقيس هذا المبدأ الأول على الإنسان وتصور العالم كله من جنس ما نطلبه أي دولة لها ملك خالق وآمر.

ثم عكست العلاقة قيس نظام العالم على نظام الوجود الإنساني ثم صار

نظام الوجود الإنساني يقاس على نظام وجود العالم وكلاهما يمثل المعادلة التي تكون عادلة إذا كان نظام الوجود الإنساني البعيد عن المثال مطابقا لنظام وجود العالم المثالي . وهنا نصل إلى مشكل المشاكل : القول بالمطابقتين . فالإنسان يزعم الإنسان في رؤيته أنه يعلم ذاته وصفاتها وما يترتب عليهما من نظام للوجود الإنساني في عالم الشهادة.

ثم يقيس عليها ذات الله وصفاته وما يترتب عليهما من نظام الوجود الإلهي في عالم الغيب يتأله فيتصور نفسه هو الذي صنع صورة المثال وهو الرب الحقيقي والأديان من جنس أساطير الأولين الذين ألهوا الطبيعة والتاريخ في شكل دولتين دولة العالم الأسطوري ودولة العالم الشاهد: وبذلك نجد الأديان الطبيعية التي من جنس الفرعونية وكل الأديان الشرقية في الصين والهند أو الأديان غير المنزلة.

ما نسميه الأديان المنزلة إذا لم تكن محرفة - أو على الأقل كما يعرضها القرآن وكما يعرف ذاته - هي التحرر من هذه الصورة التي تجعل الأديان من صنع الإنسان والتي تنتهي إلى القول بالمطابقتين اللتين تعنيان في الجوهر تأله الإنسان سواء كان تألها بالمعرفة والقيمة النظر والعقد أو تألهه بالقوة والحكم في العمل والشرع . فيترتب عن ذلك سؤال جوهري يغفل عنه أصحاب هذه الرؤى: إذا كان ذلك كذلك فمن أين تأتي المقابلة بين الأمر الواقع والأمر الواجب أو بين الموجود والمنشود في فكر الإنسان بحيث يصنع بمقتضاهما "وثنا" يسميه ربا فيعبده؟

ما الذي يجعل الإنسان يعتبر الموجود ناقصا ويحتاج إلى منشود قبل أن يصل إلى الحل الذي يزعم أصلا لخلق هذا الوثن أي ما يفترضه فيورباخ

فيجعل الإنسان هو الذي خلق الله وليس العكس؟

إذا كان لا بد أن يوجد في الإنسان الوعي بهذا الفرق بين الأمر الواقع والأمر الواجب أو بين الموجود والمنشود قبل أن يترتب عليه علاجه بخلق الوثن .

فلا بد من فهم هذه العلة السابقة عن المعلول وإلا فالتفسير ليس تفسيرا والكلام مع من يفسر بالعلة وليس عالمة . لأني عالمة لا أفسر بالعلة أي إني لا اعتقد أن وجود مبدأ متعال على الإنسان المعادلة قابل للفصل عن وجود الإنسان بحيث أطلب له تعليلا غير بنية المعادلة نفسها .

وعندئذ تصبح المعادلة الوجودية هي الإنسان قلبها وفوقه ما يشعر أنه متعال عليه لا بد أن يفترض وجوده بينه وبين التاريخ بوصفه أصلا لما وراءه من سنن سياسية تربية وحكما في كيانه وخارجه به يتنظم أمر الجماعة وأن يفترض وجوده بينه وبين الطبيعة بوصفه أصلا لما وراءها تغذية وحكما في كيانه وخارجه وأن يعتبر هذا الماوراء في الحالتين متجاوزا ذاته وجماعته ويشمل الإنسانية كلها .

فهو يشمل عالمه وغيره من العوالم التي هي بعدد الموجودات فيجد نفسه في حضرة اللامتناهي والمطلق وتلك هي حقيقة الحقائق وقيمة القيم وهما المشترك بين الديني والفاسفي ومنه يستمد مفهوم المعادلة العادلة وهي جوهر القرآن الذي هو في آن رؤية دينية وفاسفية ذات وجهين:

. فاسفة الدين النقدية للمطابقتين بمنطق التصديق والهيمنة وما يترتب عليهما من تأليه للإنسان وهو مبدأ حب التأله الذي ينسب إليه ابن خلدون فساد التربية والحكم بسبب العف المترتب عليه .

ب. فلسفة التاريخ النقدية التي تقدم الأدلة على ذلك من تاريخ الإنسانية الذي يتعارض مع المعادلة العادلة فيؤدي إلى ما يتنافى مع النساء 1 والحجرات 13

- الفصل السادس - القسم الأول

مثلت الفصول السابقة (من 1 و2 و3 و4 و4م و5 و5م) محاولة للوصول إلى تحديد المرجعية المشتركة بين الديني والفاسفي التي تمثل المعادلة الوجودية العادلة والتي تقاس عليها المعادلة السياسية العادلة الممكنة لدولة الإنسانية الشاملة التي تجعل الإنسان يحقق مهمتيه بوصفه مستعمرا في الأرض (يستمد منها شروط بقائه بنظام التبادل) ومستخلفا فيها (ينظم شروط قيامه بنظام التواصل) .

وهذه المرجعية هي التي تمكن الإنسان من تحقيق أفضل معادلة سياسية ممكنة للإنسان تحقق السلام بين الفرد وذاته ثم بين الأفراد في نفس الجماعة ثم بين الجماعات بصورة تحفظ الأحياز التي هي أصل شروط البقاء وعلة الصراع عليها إذا لم تكن السياسة تربية وحكما عادلة. وقد بينت في الفصل السابق سلسلة المعادلات التي تنتهي إلى المعادلة الوجودية على النحو التالي:

فالمرجعية وقد تعينت دولة أو عودة الجماعة على ذاتها لتكون قيمة عليها إما بمنطق تعريف الإنسان من حيث هو رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له فتكون معادلة عادلة أو بعكس ذلك فتكون معادلة ظالمة. وحتى نفهم جيدا دور هذه الأحياز فينبغي أن نعلم أنها مضاعفة:

1. فهي في كيان الفرد؛ بدنه هو مكانه وروحه زمانه وما في بدنه من

شروط بقاء ثروته وما في روحه من شروط بقاء تراثه وذاته هي وحدة كيانه وهو مع فرديته متناظر مع كيان الجماعة.

-الفصل السادس- .2 وهي خارج كيان الفرد تلك الخمسة التي ذكرنا مع الجماعة التي تشغلها وما يتجاوزها

للإنسانية كلها .

.3 وهي في كيان الجماعة: ديموغرافيتها هو مكانها وتاريخها هو زمانها وما تقوم به ديموغرافيتها هو ثروتها وما يقوم به تاريخها هو تراثها وذاتها هي وحدة كيانها وهي مع كونها تلك الجماعة متناظرة مع كيان الفرد ومع كيان الإنسانية كلها .

.4 وهي خارج كيان الجماعة تلك الخمسة التي ذكرنا وما يتجاوزها إلى الإنسانية كلها فوقها وإلى الفرد دونها ..

.5 وهي شاملة للإنسانية والعالم المعلوم والمجهول في كيان الإنسانية وفي العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب: وهذا هو سريان المؤثرات الكونية المرئية مثل الهواء والمناخ أو اللامرئية مثل الفيروسات والجراثيم وما قد لا يخطر على بالنا من الموجودات التي لم نكتشفها بعد" .

حصلنا على عدة نتائج تمثل دعامات التأسيس الذي نسعى إليه:

.1 تحررنا من المطابقة في نظرية المعرفة. .2 فصار النظر والعقد اجتهادا وليس علما مطلقا . .3 تحررنا من المطابقة في نظرية القيمة.

.4 فصار العمل والشرع جهادا وليس عملا تاما .

وبذلك تأكدنا بأن المقابلة بين الديني والفاسفي لم يعد لها أدنى معنى لأن

ما يختلفان به ليس هو المهم لأنه أسلوبي في عرض رؤية المعرفة والقيمة وتقديمهما للبشر لتنظيم التربية والحكم وما يترتب عليه في الانتقال من تعصب في النظر والعقد المطلقين إلى النظر والعقد الاجتهاديين وفي الانتقال من تعصب في العمل والشرع المطلقين إلى العمل والشرع الجهاديين .

ولا يمكن حصول ذلك من دون تصور كل اجتهاد يقتضي على مستوى الفرد الإيمان وتصور كل جهاد يقتضي في مستوى الفرد العمل الصالح ولا يمكن تحديد الإيمان في مجال النظر والعقد وتجديد العمل الصالح في مجال العمل والشرع من دون تواص بالحق في الاجتهاد وتواص بالصبر في الجهاد في مستوى الجماعة.

وإذا كان ذلك حصل نتيجة لتجاوز القول بالمطابقتين في الفكر الفاسفي القديم والوسيط وفي الفكر الديني الذي حاكاه فإن تجاوزهما في الفكر الحديث ينتهي إلى تجاوز الرؤية الصراعية بين الأفراد (سيد عبد الله الرؤية الهيجلية والماركسية) وبين أرواح الشعوب والجماعات (هيجل) وبين طبقاتها (ماركس) وذلك في الجماعة الواحدة وفي البشرية كلها .

وإذا زال الصراعان وزالت المطابقتان يكتشف الإنسان أن استعماره في الأرض واستخلافه فيها شاملان للإنسانية كلها وأن شرط الأول حماية الأرض مع حماية الإنسان وشرط الثاني التسليم بأن للإنسانية ربا واحدا وأن الخلافات في المسائل الدينية لا تحسم في عالم الشهادة وهي إذن مرجأة إلى عالم الغيب فيصبح التعايش بين الأديان شرط السلام بينهم والمشترك بينها يحدده الدين الخاتم الذي يعتبر الخروج عن هذه المبادئ

هو التحريف المشترك كذلك للدين والفاسفة

وهذه العناصر هي المرجعية الكونية المشتركة بين البشر والتي على أساسها تتعايش الفهوم المتعددة ليس للمبادئ التي هي المشترك بين الديني والفاسفي ومن ثم ما يتعالى على ما يختلف فيه الناس وأرجأه القرآن إلى يوم الدين لأنه من الغيب) البقرة 62 والمائدة 69 وحتى الحج 17 الذي أضاف الشرك (بل لطرق تحقيقها وأدواته وإذن فالخلاف يتعلق ما سماه ابن خلدون مجال عدم التأثيم أو الاجتهاد السياسي (المقدمة الباب الثالث فصل ولاية العهد) .

وذلك هو معنى تنوع القوى السياسية التي تحسم الخلافات في الاجتهاد السياسي بمنطق عدم التأثيم للمفاضلة بين الطرق والأدوات التي تحقق بها وظائف الجماعة وقوامة الدولة عليها فيتأسس التعاون السياسي بين القوى السياسية التي تحتكم للجماعة) الشورى (38 التي تختار من ينوبها في القوامة.

والقوامة كما أسلفنا تتعلق بنظام التبادل والتواصل لتحقيق شروط الرعاية والحماية بالاجتهاد في النظر والعقد وبالجهاد في العمل والشرع . وهذه المهام الأربع هي التي تمثل مدار الخلافات بين البشر في نفس الجماعة وبين الجماعات وهي مادة فاسفة التاريخ وأهم مجالات البحث في فاسفة

وتلك هي مهمة السياسة من حيث هي تعمل بأجهزة تتعين في البنية المجردة للدولة وتصبح فاعلة بمن تكلفهم الجماعة لتحقيق شروط المعادلة العادلة كما تحددها المرجعية التي تميز بين ما هو من مجال الاختلاف الذي يحسم سياسيا والاختلاف الذي يرجأ إلى يوم الدين لما له صلة

بالغيب.

وبذلك تتحدد خطة الكلام على المعادلة العادلة السياسية أو البنية المجردة للدولة من حيث هي بنية القوامة التي تتعلق بالرعاية والحماية اللتين وصفنا في الفصول السابقة أي الرعاية بمستويين

التكوين والتموين والبحث والأعلام العلميين والحماية بمستويي الحماية الداخلية والحماية الخارجية والاستعلام والإعلام السياسيين .

وتلك هي وظائف الجماعة التي ترعى نفسها وتحميها بمنظومة القوامة أو الدولة التي هي نظام من المؤسسات المجردة التي تتعين بمن تختارهم الجماعة ليكونوا ذوات طبيعية تنوب الذات المعنوية في القوامة وهو المستوى الثاني من كيان الدولة التي هي نظام القوامة لوظائف الجماعة:

المستوى الأول : وهو كوني ولا يتغير لا في المكان ولا في الزمان إلا تعينه وليس في بنيته المجردة: البنية المجردة وهي المستويات الخمسة التالية:

1. منظومة المرجعية

2. منظومة الوظائف التي تترتب عليها .

3. منظومة القوى السياسية التي تمثلها الاجتهادات المتعلقة بمناهج تحقيقها وأدواتها وهي

معنى السياسة. 4. منظومة الحكم والمعارضة أو تقاسم العمل بين القوى السياسية الحاكمة بالفعل والحاكمة بالقوة.

5. وأخيرا منظومة العمل والشرع أو الدستور الذي هو العقد العرفي أو

المكتوب بين الجماعة وذاتها لجعل الدولة بمستوييها المجرد والمعين أداة قوامة هذه العناصر الخمسة أي بما فيها العقد أو الدستور الذي يحدد كل هذه العناصر ومنها ذاته .

المستوى الثاني وهو خصوصي وينحو إلى الاقتراب منه كونية المجرد لكنه يبقى دائما خصوصيا بحسب الثقافات والتقاليد المختلفة. تعين البنية التي هي نفس تلك المستويات التي هي أشخاص اعتباريين بعد أن تملأ بأشخاص طبيعيين فتصبح قوامة متعينة بمن تختارهم الجماعة ليقوموا

نيابة عنها بمهمة القوامة على الوظائف العشر (خمسة للرعاية وخمسة للحماية) ورأس القوامة وهي الوظيفة الحادية عشرة.

ويمكن أن نعتبرها رئيس السلطة التنفيذية لأن التشريعية تابعة للتنفيذية باعتبارها أداة تحقيق شروط مطابقة التنفيذ للشرعية وهي عملية تأويل الدستور والقوانين ومن ثم فهي عمل علمي وفني وليست فعلا سياسيا مثل التنفيذ .

ولا بد هنا من فتح قوس قبل مواصلة الكلام على العناصر الثلاثة الباقية وهو معركة الأنظمة الثيوقراطية والأنظمة الديموقراطية أو معركة السياسة تربية وحكما باسم الله) الثيوقراطيا) والسياسة والحكم باسم الإنسان) الانثروبوقراطيا) .

فهما يبدوان متضادين بل ومتناقضين . لكن ذلك ليس إلا ظاهرا من الأمر. فهما وجهان لعملة واحدة . وقد سميتهما الحكم باسم العجل أو الأبيسيوقراطيا .

كيف أبين أن الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا وجهان لعملة واحدة رغم ظاهر التناقض بينهما أي بين الدولة الدينية والدولة العلمانية؟ وقد اضطررت لوضع هذه النظرية لما تعذر علي شرح قولي إن رؤية القرآن للدولة لا تقبل الوصف بالثيوقراطية (مثل الكاثوليكية) ولا بالعلمانية

وقد تعيرت في الاسم الممكن لهذا النوع من النظام الذي ليس ثيوقراطي ولا علماني وليس مزيجا منهما كما يزعم من يتكلم عن علمانية مخففة أو ثيوقراطيا مخففة عودة إلى خرافة التعريف

بمفهوم الوسط الذي عرف بكون "لا كذا" ولا "ضد كذا" أو الوسط بين شرين أو الفضيلة بوصفها وسطا بين رذيلتين .

فأولا الثيوقراطيا هي حكم الإنسان للإنسان وكأن الحاكم يعبر عن إرادة الله. وهذا يعني أن بعض البشر يدعون تمثيل إرادة الله ويزعمون فهم مقاصده . وهو أمر ينفيه القرآن نفيا قاطعا . وذلك هو معنى مفهوم الغيب بوصفه مفهوما حدا واعتبار علم الإنسان اجتهادا وعمله جهادا . فيكون الحكم الثيوقراطي مبنيا على خطأ فاسفي وديني : فلسفيا القول بالمطابقتين ودينيا نفي الغيب.

وثانيا الأنثروبوقراطيا هي حكم الإنسان للإنسان وكأن من ينوب الإنسان في حكمه يمثل العلم المطابق لما يصلح للإنسان بمعيار الاختصاص الغني أو بمعيار الأغلبية وهو ما يعني القول بالمطابقتين فيعود الأمر إلى ثيوقراطيا معلمنة أو مدعية العلم المحيط والعمل التام.

فهي بذلك تستثني كل ما يتجاوز الاجتهاد وتلغيه من الحياة العامة معتبرة إياه مسألة شخصية

فيصبح ما يتجاوز الاجتهاد والجهاد غير معتبر في حياة البشر وهو ما يعني نفس الخطأين الفلسفي والديني .

وفي الحالتين يتأله الإنسان الذي بيده السلطة السياسية مباشرة أو بتأليه الطبيعة الإنسانية التي تصبح أساس ما يسمى بحقوق الإنسان الطبيعية فتكون الواجبات هي بدورها طبيعية والفرق الوحيد هو بين الإله المتعالي على الطبيعة والإله المحايث للطبيعة وكلاهما يحل في من بيده

ولما حللت هذه السلطة السياسية وجدتها في الحالتين تعود إلى غاية أداتيها في شكليهما أي:

1. رمز الفعل أو العملة التي تنتقل من أداة تبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين وتتحكم بقوة الحكم فتجمع بين رمز الفعل (ربا الأموال) والفعل (بقوة الحكم) .

2. فعل الرمز أو الكلمة التي تنتقل من أداة تواصل إلى أداة سلطان على المتواصلين وتتحكم بقوة التربية فتجمع بين فعل الرمز (ربا الأقوال) والرمز (بقوة التربية) .

وبذلك فقد اكتشفت البنية العميقة للنظامين اللذين يبدوان متضادين بل ومتنافيين إنها الجمع بين هذين التحريفين للسياسة ومن ثم للمعادلة العادلة المتعينة في الدولة من حيث هي قوامة وظائف الجماعة أي ربا الأموال وقوة الحكم للسيطرة على كيان الإنسان العضوي وربا الأقوال وقوة التربية للسيطرة على كيان الإنسان الروحي .

وتلك هي علة ما يسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية بحيث لن يبقى

الإنسان كما عرفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" فيصبح عبدا لوصاية الحكم ولوساطة التربية ممن يقصرون الإنسانية فيهم فتصبح الإنسانية منقسمة إلى سادة وعبيد لأن البعض يصبحون بديلا من رب العباد بهذه الحيل الأربع التي ذكرناها .

وهذه الحيل الأربعة لها اسم محدد في القرآن إنه "دين العجل"؛ فسميت البنية العميقة للنظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي الأبيسيوقراطية) نظام العجل ؛ معدنه وخواره (.

هل يوجد الآن اسم للنظام الذي ليس ثيوقراطيا وليس انثروبوقراطيا وليس مزيجا بتغليب الأول أو مزيجا بتغليب الثاني وليس وسطا بينهما كما يزعم من يتكلم على العلمانية المخففة. نعم وأبدأ بتعريفه السلبي : فهو يلغي ربا الأموال ويلغي ربا الأقوال .

ويلغي الوساطة بين المؤمن وربه ويلغي الوصاية بين المؤمن وشأنه فيكون الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . والتعريف الموجب هو المقصود بالمعادلة العادلة وهي:

1. العلاقة بين جزئي النساء :1 ففيها قسمان . القسم الأول هو النسب الكوني (كل البشر إخوة لأنهم من نفس واحدة) ولهم رب واحد . لكن القسم الثاني هو النسب الجزئي) الأرحام) ولهم آلهة ما يجعلهم في واقع الأمر مختلفين في المسألة الدينية: وحدة الرب وتعدد الآلهة.

وهذه مسألة لا تحسم في عالم الشهادة بل القرآن يرجئها إلى يوم الدين مع الإعلان بأن الدين عند الله واحد . وهو الإسلام الفطري وليس الإسلام الذي قد يعتبر أحد الأديان وليس الديني

في الأديان كما هي حقيقته .

.2 والعلاقة بين جزئي الحجرات 13 . ففيها قسمان : رغم أن جميع البشر من ذكر وأنثى فإنهم شعوب وقبائل . ذلك فالتصنيف الذي يسيطر هو الشعوب والقبائل وللتغلب عليه يتضمن القرآن دعوة للتعارف معرفة ومعروفا للتحرر من التجاهل والتناكر بين الشعوب والقبائل وينفي أن يكون التفاضل بينهم بهما كما في الدنيا بل هو ينبغي أن يكون بالتقوى كما هو عند الله.

.3 والعلاقة بين جزئي الشورى 38 . وبهذا المعنى فإن المعادلة العادلة في الترجمة السياسية لهذه المعادلة الوجودية للبشرية هي ما يترتب على المسألتين السابقتين أي على وحدة الإنسانية ووحدة الرب وعلاقة التعارف وعلاقة التقوى .

فتكون المعادلة أن الذين يستجيبون للرب يكون أمر التربية والحكم أمر الجماعة تديره بالشورى بينها من أجل جعل الرزق شرط العيش السلمي المشترك بالإنفاق منه واعتباره هبة من الرب.

4 والعلاقة بين جزئي فصلت53 وجزئي آل عمران 7 . لكن ذلك مشروط بتحقيق ما تطالب فصلت 53 والتخلص مما يحرفها كما ذكرت آل عمران .7 فلا يمكن للإنسان أن يعمر الأرض إذا لم يقم بالبحث العلمي ليرى آيات الله في الآفاق وفي الأنفس ولم يتخلص مما نهت عنه آل عمران 7 أي مما يؤدي إليه مرض القلوب وابتغاء الفتنة .

وذلك باعتماد تأويل الآيات القولية دون إحالة إلى عالم الشهادة أو بإحالة ترد عالم الغيب إليه بمنطق قيس الغائب على الشاهد وخلطا بين الغيب والغائب بدلا من البحث في الآيات الوجودية التي حددتها فصلت 53 أي

الطبيعة والتاريخ وكيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي .

وذلك من حيث هي من عالم الشهادة دون وهم الوصول إلى عالم الغيب الذي هو ما تسميه آل عمران 7 بعالم المتشابه باعتبار تأويله يعتمد على التشبيه بعالم الشهادة ورده إليه خلطا بين الغيب والغائب .

.5 وكل ذلك على أساس مضمون سورة العصر والتمييز بين ما يقبل الاجتهاد والجهاد وما لا يقبله أي التمييز بين مهمتي الإنسان في عالم الشهادة وما يرجأ إلى عالم الغيب ويتعلق بما

سريرة الإنسان وراء أفعاله الظاهرة . فسورة العصر تعتبر الجزء الثاني من كل هذه الأبعاد الخمسة هو الخسر والاستثناء منه . فيكون الاستثناء منه بالنسبة إلى الفرد بالإيمان) الاجتهاد في النظر والعقد) والعمل الصالح (الجهاد في العمل والشرع) ويكون بالنسبة إلى الجماعة بالتواصي بالحق) الاجتهاد في النظر والعقد (وبالتواصي بالصبر) الجهاد في العمل والشرع (. وتلك هي المعادلة العادلة أو السياسة الإسلامية في التربية تكوينا وتموينا والحكم قوامة للرعاية والحماية.

ولا يوجد اسم آخر غير الإسلام بدلالتيه أي السلام الكوني في التعمير والاستخلاف في عالم الشهادة ترك عالم الغيب حسم الخلاف فيه إلى يوم الدين . فيترتب على ذلك تحديد البنية الكونية للقوى السياسية التي تعمل بهذا المنطق سواء غلبت الوجه الأول من هذه المستويات الخمسة .

أي الكونية الإنسانية والتعارف ورئاسة الإنسان وقوامته على نفسه تربية وحكما ورؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس والعمل بشروط التحرر من الخسر. وتلك المبادئ لا يوجد من ينكر أنها صريحة القرآن.

فيكون عملها بمقتضى المعادلة العادلة أو السلم الكونية بين البشر وبينهم وبين عالم الشهادة الذي يبقى مشرئبا لعالم الغيب فلا يطغى فيه أحد على أحد بل الكل تبقى فيهم معاني الإنسانية

لكن ذلك لا يلغي وجود المستوى الثاني منها بمعنى الخصوصية الإنسانية والتناكر وسيادة الإنسان القيم على غيره تربية وحكما وتأويلا لآيات النصوص بدل رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس .

وهو ما يؤدي إلى عدم العمل بشروط التحرر من الخسر فتفسد معاني الإنسانية فيكون العمل بالمعادلة الظالمة وتصبح الإنسانية في حرب أهلية كونية بينهم ثم بينهم وبين عالم الشهادة لأنهم فقدوا الاشرئباب لعالم الغيب فيطفئ الألهون كل المعرفة وكل القيم ويخلد الإنسان إلى الأرض .

وبذلك تتألف القوى السياسية من حدين أقصيين كلاهما ينتهي إلى نوعي المعادلة الظالمة التي تفصل بين بعدي الإنسان كما بينا في كلامنا على المعادلة الوجودية أي كونه مستعمرا في الأرض وفي علاقة بالطبيعة وما بعدها ومستخلفا فيها وفي علاقة بالتاريخ وما بعده والمابعدان هما ما يحيل إلى المابعد المطلق أو الربوبية وعلاقة عالم الشهادة بعالم الغيب:

1. أعني من لا يعترف إلا بالاستعمارية الأرض من دون الاستخلاف فيها: الرؤية الدهرية الخالصة .

2. ومن لا يعترف إلا بالاستخلاف فيها من دون الاستعمار الأرض؛ الرؤية الصوفية الخالصة .

لكن الجمع بين البعدين له وجهان كذلك:

1. من يقدم الاستعمارية الأرض ويجعل الاستخلاف تابعا له ليكون الثاني في خدمة الأول وهي الرؤية تجعل القيم المتعالية تابعة للقيم المتدانية أو التي تقصر الروحي فتكون الكرامة والحرية تابعتين للاستعمال والتبادل .

وتلك هي الرأسمالية المعدلة لعلة اقتصادية سياسية: الحاجة إلى توسيع رقعة المستهلكين والحاجة إلى توسيع قاعدة الناخبين للقوة السياسية التي تريد الحكم .

2. من يقدم الاستخلاف ويجعل الاستعمار في الأرض تابعا له ليكون الثاني في خدمة الأول وهي الرؤية التي تعكس فتجعل القيم المتدانية تابعة للقيم المتعالية والتي تروحن الاقتصادي فيكون الاستعمال والتبادل تابعين للكرامة والحرية.

3 وتلك هي الاشتراكية المعدلة لعلة خلقية وسياسية: الحاجة إلى توسيع رقعة المناخين والمتعارفين والحاجة إلى توسيع قاعدة الناخبين للقوة السياسية التي تريد الحكم .

4. ويوجد بين هذه القوى الأربعة قوة مترددة بينها جميعا وفيها من هو أميل لواحدة منها لكنه انتهازي يتبع الغالبة في كل الحالات ومن ثم فالقوى السياسية التي تتألف من الجماعات المعبرة عن إرادة شعب من الشعوب.

تلك هي هذه التأويلات الخمسة الممكنة عقلا ودينا للتعبير عن تأويلات المرجعية السائدة في الجماعات البشرية كلها والتي بمقتضاها تتكون نظرية

الدولة وبوصفها التجسد الفعلي للمعادلة.

سواء كانت عادلة كانت أو ظالمة وضمنها تتعين نظرية نظام الحكم الذي يعين كيفية ملء خانات

لمعادلة أو تعيين القيمين الذين ينوبون عن الجماعة بل نقل البنية المجردة للدولة إلى بنية معينة.

أما البنية المجردة فهي نظام المؤسسات الكونية التي هي عين ما العشرة والسلطة التنفيذية التي ترأسها وهي مؤلفة من ذوات طبيعية تكلف فرض كفاية نيابة عن كل الذوات الطبيعية.

أي أفراد الجماعة بتوسط انتخابهم لتمثيل الذوات الاعتبارية التي هي كل مؤسسات الدولة. وبذلك نصل إلى آخر عناصر المعادلة العادلة أو الظالمة وهي الدستور الذي له خمسة موضوعات هي :؛

1. المرجعية وقد تكلمنا فيها وهي أهم شيء لأنها تعدد شروط العيش السامي المشترك.

2. وظائف الجماعة وما يناظرها من قوامة الدولة وفيها مجلة الحقوق والواجبات

3. القوى السياسية وفيها تنظيم الأحزاب التي تمثل إرادة الجماعة ورؤاها وقيمها .

4. أنظمة الحكم وتمثل القوى السياسية التي تنوبها الجماعة للحكم والمعارضة باسمها .

5. الدستور يعدد بشكل ذاته تعاقدي بين الجماعة ما بينها ثم بينها وبين

الدولة في بنيتها المجردة وفي تعينها النظامي ويحدد بقية الأبعاد وهي اثنان قبله) المرجعية والقوى السياسية) واثنان بعده) الوظائف وأنظمة الحكم) .

أنهينا البحث النظري الخالص من منطلق المشترك بين الفلسفي والديني -في الإسلام - بعد تحريرهما من القول بالمطابقتين وبوحدة العالم حصرا بل عالم الشهادة وتسلمينا بأن عالم الشهادة متضايف دائما مع عالم الغيب أو ما لأجله يمتنع القول بالمطابقتين في المعادلة العادلة.

ولم يبق إلا البحث في تاريخ المعادلة العادلة وسنن الانتقال إليها من المعادلة التي تكون في أدنى حدود العدل ثم ترتقي إلى أن تصل إلى الممكن منه للإنسان المجتهد في النظر والعقد والمجاهد في العمل والشرع باعتباره مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

وسأدرس تطور المعادلة في الإسلام من خلال تعينها في الدولة التي اعتبرها قريبة جدا من الشكل الأمريكي الحالي بما مستويين ترجمتها السياسية التي تصبح دولة وفي ذلك علاقة تاريخية تعود إلى تكوين أمريكا الحالية أولا والى طبيعة الإصلاح الديني الذي فيه الكثير مما يدين به إلى محاكاة الإسلام:

من حيث نظام البنية المجردة أو معادلة المؤسسات التي تمثل عودة الجماعة على نفسها لتكون صاحبة القوامة عليها . ومن حيث نظام تعيين البنية المجردة أو معادلة اختيار من يقوم بفرض الكفاية السياسية أعني نظام القوى السياسية ونظام سياسة الشأن العام حكما ومعارضة للقوامة.

والقوامة غير الوظائف التي لا تكون بيد الدولة بل بيد الجماعة بمعنى رفض

الدولة الحاضنة التي تمثل عين الاستبداد بالأرزاق المادية والروحية . لكن هذه القرابة بين المسار المؤدي إلى الممكن من المعادلة العادلة في النظام الأمريكي وفي النظام الإسلامي فيها اختلاف جوهري يتعلق بأمرين:

بالتراتب بين الاستعماري الأرض والاستخلاف فيها بمعنى أن النظام الأمريكي دون المطلوب في تعديل الرأسمالية ولم يفهم بعد التراتب المقابل الذي يقول به الإسلام حتى وإن لم يطبقه المسلمون.

وقد ازدادوا تخليا عنه بمحاكاة ما يسمى بالدولة الحديثة الحاضنة التي لا تختلف عن الاستبداد بالأرزاق المادية والروحية. لكنه ينحو إلى التعديل رغم المحافظة على تقديم الاستعمار على الاستخلاف بمعنى أن القيمتين المتعاليتين تابعتان للقيم المتدانية.

والعلة هي المرجعية التي ما تزال لا تقول بما يترتب على النساء 1 والحجرات 13 والتي ما تزال تقول بالمطابقتين بمعنى أنها لا تعترف بما يتعالى على سلطان الإنسان فتتوهم أن العلم والتقنية يمكن أن يجعلا الإنسان ربا وهو ما أدى إلى التلويثين تلويث الطبيعة وتلويث الثقافة .

ولعل كورونا مناسبة للمراجعة في أمريكا .

أكاد أجزم أن الإنسانية بعد هذه الجائحة ستكتشف بخلاف "سخرية الحمقى" من نخب العرب الحداثية أن الإسلام هو الحل للعولمة التي تفهم طبيعة التضايف بين الوجودين في عالم الشهادة وفي عالم الغيب في كيان الإنسان وأن أي إخلال به إخلال بالمعادلة العادلة التي هي شرط صلاح معاني الإنسانية.

صحيح أن بداية الجائحة تبدو مؤدية إلى عكس ما أتوقع أعني أن الانغلاق والأنانيات الوطنية تسيطر في البداية.

الفصل السادس لكنها ستفشل لأنها ستدرك أن غلق الحدود لن يقدم الحل لأن الكوني ينبغي أن يكون في الحل كما

هو المشكل .

فمثلما أن الجائحة لا تعترف بالحدود السياسية والعرقية والثقافية والطبقية فإن الحل ينبغي أن يتخلص منها جميعا مثلها ليكون العلاج في مستوى الداء وعندما يصبح أخلاق الجماعة الإنسانية كلها فإنه يتحول إلى وقاية وذلك هو الحل القرآني .

وهذا ما أنا متأكد منه وأتوقعه قريب التحقق: عودة الإسلام إلى التاريخ ستكون كونية وعولة جامعة بين شروط الاستعمار الأرض وقيم الاستخلاف فيها كما حددهما القرآن . وقد لا يحصل في حياتي . لكنه سيحصل حتما لأنه هو معنى شهادتنا على العالمين .

القسم الثاني

اخترت أن تكون المقارنة مع الولايات المتحدة الأمريكية لعلتين :

أولا لأنها صارت رمز العولة المادية المتوحشة . ومن ثم فهي غاية ما يمكن أن تبلغه هذه العولة أو قمة الفساد في الأرض وسفك الدماء . وكل تغير بعد الكارثة سيعبر بالقياس إليها .

وفي مقابل ذلك يمكن اعتبار ما وصلت إليه الأمة من ترد هو الوجه الثاني من العولة أو وجهها السالب بمعنى أنها رهان صراع المتحكمين في العولة الموجبة الذين يعتبرونها مجال الاستباحة التامة والغنيمة الأساسية من يريد أن يبقى سيد العالم بنفس العولة المتوحشة.

فالسلطان على العالم يكون من يتمكن من السيطرة عليها والاستفراد بها بسبب ما فيها من شروط لا توجد في غيرها من النواحي المتعلقة بالثروات وبالتراث وخاصة بالمنزلة الجيواستراتيجية بين العالمين الغربي والشرقي.

ويمكن القول إن الصين لن تستطيع منافسة أمريكا ما لم تتمكن من إخراجها من دار الإسلام التي تمتد من اندونيسيا إلى المغرب وما لم تصل إلى العالم القديم وهو المغزى من طريق الحرير.

وكل من يفرح بصعود الصين شماتة في أمريكا اعتبره لا يفهم الأخطار التي تتهدد الإنسانية لولا قدر الله حصل ذلك . فالإنسانية ستنكص إلى ما قبل أساسي الحضارة الإنسانية ذات الطابع المتعالى على الحيوانية ببعديها الفلسفي والديني وهما نبعا الفكر الإنساني الذي يسعى إلى المعادلة العادلة حتى وإن لم يصل إليها بعد .

أما العلة الثانية فقد أشرت إليها في خاتمة الفصل السابق وهي وجوه الشبه الشكلية الكثيرة الناتجة عن مقومات النظام السياسي الذي يملأ خانات البنية المجردة للدولة. ولكن مع الهدف الضديد الذي لا يمكن فهمه من دون وصله بالإصلاح المسيحي في علاقة بتأثير الصراع بين الحضارتين العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية التي أدت إلى أخذ الثانية من الأولى مع تحريف ما استوحي منه ليتماشى مع تحريفها الذاتي أي؛

1. دين العجل الذي هو البنية المشتركة بين ما كانت عليه الأنظمة الثيوقراطية الغربية الوسيطة وما صارت عليه الأنظمة الانثروبوقراطية الغربية الحديثة.

2. المطابقتين كما تعينا في الإيديولوجيتين الناتجتين عن غاية الفلسفة الوسيطة الموروثة عن الفلسفة القديمة ثم الناتجتين عن غاية الفلسفة الحديثة بقراءة هيجلية أو بقراءة ماركسية .

ويمكن أن نعتبر النقاش الذي دار حول ما يسمى بالمسألة السبينوزية وخاصة بداية من لاسنج إلى نهاية النقاش بين كنط وابن مندل ويعقوبي في سياق المثالية الألمانية اللحظة الفاصلة بين محاولات التخلص من دين العجل والمطابقتين بمعناهما القديم) الافلاطوني الارسطي (التي بلغت ذروتها في محاولة كنط والعودة إليهما بنقد المثالية الألمانية للحلين الكنطيين المتعلقين برفض المطابقتين ودين العجل إذ هو وضع ولوبي شكل اعتبره هيجل يوتوبيا نظرية السلم العالية.

ولذلك فكل من يتصور ما يجري حاليا بين المسلمين والولايات المتحدة وبين هذه والصين بلا علاقة بهدف السيطرة على شروط التحكم في نظام العالم ومنزلة دار الإسلام في هذه المعركة كل من يتصور ذلك من الصدف لم يدرك هذين الأمرين اللذين لهما أبعاد جوهرية .

وذلك في المرحلة الفاصلة بين نهاية العصر الأوسط وبداية العصر الحديث تاريخيا في النظر والعقد وفي العمل والشرع (المطابقتان) وفي الاستعماري الأرض وفي الاستخلاف فيها لا يمكن أن يعتبر مدركا لما بين هذين المهمتين وتلكما الأداتين .

وإذا غابت عنه أهمية المهمتين وأهمية الأداتين فإنه لا يمكن أن يفهم هذا الفصل الذي يقارن بين مسار السعي إلى المعادلة العادلة فيهما والقصد من الكلام على أن الإسلام سيكون الحل الكوني لإخراج البشرية من العولة التي تقدم الاستعمارية الأرض على الاستخلاف

وذلك باعتبار الأداة غاية والغاية أداة وتفهم أن النظام الإنساني لن يصل إلى المعادلة العادلة من دون النظام المقابل الذي يجعل الاستعماري الأرض تابعا للاستخلاف فيها حتى يتحرر الإنسان من الفساد في الأرض وسفك الدماء برمزية القصة المتعلقة بأهليته .

ولهذه الإشكالية علاقة مبينة بالمرحلة التي حسمت فيها المعركة التاريخية لصالح الغرب بسبب ما حل بأمة الإسلام من انكماش سأحاول شرحه . فقد حكم أهم تغيير غربي بتأثير واضح من الحضارة الإسلامية في ما قبل الإصلاح الديني (النظام الثيوقراطي تربية وحكما (وخلاله (التخلص من النظام الثيوقراطي .(

فكانت حروب دينية وتحديثية غيرت أهم مؤسستين انبنت عليها الحضارة الغربية التي نتج عن تغييرها النظام الاقتصادي والنظام الثقافي ومن ثم كل الثورات التي عرفها الغرب: والنتيجة هي الانتقال من الثيوقراطي إلى الانثروبوقراطي نقلة كان لا بد أن تتم بفضل دور البنية العميقة المشتركة بينهما والتي هي النظام الأبيسوقراطي .

الإصلاح من حيث هو معركة بين إرادة الكنيسة مواصلة حكم أوروبا ومحاولة شارل الخامس استعادة قيصرية جديدة تصالح الكنيسة وتحيد دورها السياسي في صراعه مع الخلافة العثمانية التي كان يقود ضدها

حرب الاسترداد في البحر الأبيض المتوسط وحرب الصمود في أوروبا

وذلك لكونه ممثلا للغرب الكاثوليكي وممثلا لبداية أوروبا البروتستانتية) لجمعه للنسبين الاسباني والألماني) بدأ الصلح بين المسيحية واليهودية وجعل الرؤية التوراتية مقدمة على رؤية

الأناجيل التي أعيدت قراءتها في ضوء الأدبيات اليهودية والتي وقع فيها الانتقال من النزعة الدفاعية إلى نزعة الغزو في العلاقة بالعالم .

لكن ذلك لم يجعل ألمانيا تصبح مركزا متقدما في عملية التحديث السياسي والعلمي والفلسفي بل ظلت ألمانيا متخلفة عن فرنسا وانجلترا وحتى اسبانيا إلى بدايات القرن الثامن عشر لأن الحروب الدينية أنهكتها وحصول هجرة الإصلاحيين إلى أمريكا خاصة بحثا عما يسمونه الأرض الموعودة الجديدة. ولما كان الإصلاح متأثرا بالإسلام من حيث الحد من سلطان الكنيسة في الوساطة بين المؤمن وربه في التربية والحد من الحكم بالحق الإلهي في الوصاية على المؤمن وشأنه .

وذلك مع التأثر بالتوراة وعقيدة شعب الله المختار واعتبار بقية البشر جوهيم وخدم للشعب المختار فانه قد جمع بين الشكل الإسلامي في التنظيم السياسي والمضمون اليهودي في المرجعية فكان جمعا بين تحريف المسيحية باليهودية وتحريف الإسلام بهما معا آن بحيث إن المآل كان ينبغي أن ينعكس الأمر بين الاستخلاف والاستعمارية الأرض فيكون الأول في خدمة الثاني .

وذلك هو معنى توسط دين العجل بين أوروبا التي كانت شعوبها تربى وتحكم بالثيوقراطيا على أوروبا التي ستصبح تربى شعوبها وتحكم

بالانثروبوقراطيا . وما بنيت عليه أمريكا هو دين العجل الذي يتجلى فيه التدين الشعبي والاخلاد إلى الأرض إلى الآن مع تحول الفتح الإسلامي إلى غزو استئصالي بمنطق إيديولوجيا الغزو العبري.

غزو أرض فلسطين كما في ما تقصه التوراة من ضرورة افناء الشعوب شيبا وشبابا ذكورا وإناثا وأطفالا ورضعا. ولعل الفرق بين أمريكا التي سيطر عليها من مروا بالإصلاح الديني وأمريكا

-الفصل السادس- التي سيطر عليها الكاثوليك بين في هذه السياسة: الغزو الكاثوليكي كان أقل استئصالا من الغزو

وما كان الإسلام هو النقيض المطلق لدين العجل كما بينا وكان ضد عقيدة شعب الله المختار وكان الفتح لا يتضمن استئصالا للشعوب التي تفتح بلادها بل هي إن لم تسلم تبقى تحت حماية الدولة الإسلامية مع دفع الجزية وإذا أسلمت تصبح هي التي تحكم بلادها كما هو بين من تاريخ الإسلام

بل وتصبح من أهم بناة حضارته والفاتحين لغيرهم من الشعوب مبشرين بالإسلام بنفس الرؤية. لكن سأنشغل به هنا ليس هذا الوجه رغم أهميته لتأصيل العلاقة بين ما يجري حاليا وما جرى في

غاية العصر الوسيط الأوروبي وبداية العصر الحديث .

ما يعنيني هو الوجه الثاني الذي يتعلق بالمعادلة العادلة وتكوينيتها خلال التطور التاريخي لتعين البنية المجردة التي بينت أنها فوق التاريخ لأنها من جوهر وجود الجماعات الإنسانية. وإذن فالمشكل هو تطور الشكل

السياسي لنظام تعيين القيمين على وظائف الجماعة بملء الخانات التي تتألف منها البنية المجردة الكونية للدولة.

فتحديد مضمون المرجعية ومضمون وظائف الجماعة العشرة والقوى السياسية ونظام الحكم والدستور هو المقصود بملء بنية الدولة المجردة بالقوامة التي هي نظام الحكم والذي يشبه الشكل الإسلامي من شبه النقيض للنقيض .

أي إنه يقلب العلاقة بين الاستخلاف والاستعمار في الأرض حتى لا يكاد يبقي إلا على الاستعمار في الأرض بل حين أن ما حصل في الإسلام كان لا يبقي إلا على الاستخلاف في الأرض . وما كان ذلك يعني أن مطلق الحدين الأقصيين فهما متقابلان تقابل الفاعل والمنفعل .

فمن يفقد شروط الاستعمار في الأرض يصبح تابعا للمتمكن منها فيصبح الاستخلاف عنده شبه تغلب عن الدنيا وشبه خلط بين الفقرين الفقر إلى الله والفقر إلى من يعوضه في الدنيا وهي العبودية للقوة لقوة محتلة سواء كانت مباشرة أو بتوسط عملاء من الجماعة .

ولا يمكن أن أتكلم على تكوينية هذه المضمونات من دون أن أشرح العناصر التي تجدد هذا التعيين :؛ فمن يملأ خانات هذه البنية المجردة أو مؤسساتها الخمسة) المرجعية والوظائف والقوى السياسية والحكم والدستور) لا بد له من أن يعتمد على مقومي الفعل السياسي اللذين ردهما الفكر السياسي الإسلامي في المدرسة النقدية إلى عاملين متلازمين لا بد من قدر منهما مع تغالب بين دوريهما ؛

الأول هو الشوكة وهو علة الحاجة إلى الحكم ؛ لأن الوازع الذاتي لا يكفي

لتحقيق السلام بين البشر بتحقيق القدر الممكن من العدل أو للتقليل من الظلم .

الثاني هو الشرعية وهو علة بقاء الحكم :؛ لأن الوازع الأجنبي لا يكفي إذا لم يستند إلى الوازع الذاتي الذي يعترف بشرعية استعمال القوة إما من أجل العدل أو من أجل التقليل من الظلم .

والمقابلة بين الشرعية والشوكة في السياسة تتطبق على أصناف القيم الخمسة:

فهي في الإرادة نميز بين شرعية الحرية وشوكة الضرورة في سلوك الإنسان الناقل من الموجود إلى المنشود . ونميز بين المعرفة الصادقة والمعرفة الكاذبة ليس في المطابقة مع الموضوع بل مع ولاء الذات للحقيقة ورفضه الباطل .

ثم هي تقابل الخير والشر في القدرة لأن القادر على تحقيق إرادة على علم يمكن أن يريد بها الخير أو الشر. ثم هي تميز بين الحسن والقبح في الذوق فتميز بين ما ينمي روح الإنسان وما يضعفها وهو المعيار الأساسي في تعديد الفنون الجميلة. وهي أخيرا تميز بين الرؤية الساعية إلى الكرامة والجلال والرؤية التي تحط من الكرامة وتنمي الإذلال .

وهذه القيم بمقابلاتها تتعين السياسة التي تحرر القيم المتعالية من ردها إلى قيمتي الاقتصاد أي الاستعمال والتبادل لأن الإنسان عندئذ يتحول إلى أداة ولا يبقى غاية وذلك هو داء العولة التي تتبع دين العجل وهو ما يتنافى مع المعادلة العادلة التي نبحث عن شروط تحقيقها . وذلك هو المشترك بين الفلسفي والديني وهو جوهر القرآن الكريم .

وقد استعمل ابن خلدون هذين المعيارين -الشرعية والشوكة- لتحديد أصناف الدول ويقصد أنظمة الحكم وأعمارها لكنه لم يستعمله معيارا واضحا للتاريخ حتى وإن جاز لنا اعتبار تجديد الأعمار به فيه شيء من استعماله معيارا للتاريخ . لكن لما كان ابن خلدون لا يميز بين الدولة من حيث هي بنية مجردة وبين أنظمة الحكم من حيث هي ضروب تعيين القوامة فيها بتعيين القيمين عليها فان عدم توضيح ذلك في المقدمة كان أمرا طبيعيا .

ونحن هنا نستكمل ذلك فتحاول بيان التكوينية من خلال استعمال ما بين هذين العاملين من دور

بالترتيب وخاصة بالوصل والفصل بينهما في مراحل تطور نظام ملء البنية المجردة للدولة التي هي كما أسلفت ثابتة لا تتغير لأنها عين وظائف الجماعة الخمسة أي المرجعية والوظائف والقوى السياسية والحكم والدستور.

سأبدأ بالقول إن تاريخ هذا التطور لا يمكن أن يكون شاملا لدار الإسلام إلا ما بين تكون دولة الإسلام الواحدة ونهاية وحدتها بعد سقوط دولة بني أمية أي قرن وخمس القرن . لكن حتى التخلص من هذه الصعوبة سأقصر التاريخ الذي أقدمه بهذين المعيارين على ما يمكن اعتباره المركز أي أطول خلافتين بعد الدولة الواحدة أعني الخلافة العباسية والخلافة العثمانية. وطبعا فهذا فيه الكثير من التحكم .

لكن إذا كان القصد الكلام بالعينة على التعيين فإن العينة في هذه الحالة كافية لأن الخلافتين العباسية والعثمانية تمثلان ما يعدل 12 قرنا من 13

قرنا باعتبار القرن الأخير لم تبق فيه خلافة وما يزيد عن 14 قرنا هو ما يعدل عهد الراشدين وعهد الرسول الخاتم . وإذن فالعينة كافية وهي تشمل أطراف المركز. فتكون المراحل بهذه الصورة قابلة للتحديد على النحو التالي:

مرحلتا النشأة الأولى: الجمع بين الشرعية والشوكة مع خضوع الثانية للأولى : حكم الرسول ثم الخلفاء الراشدين وبدأ تآكل الشرعية الأمر الذي انتهى باغتيال عثمان.

1. مرحلتا الخلافة الأموية: محاولة الجمع بين الشوكة والشرعية مع خضوع الثانية للأولى ثم فقدان الشوكة وبقاء شرعية عزلاء (الدولة الاموية)؛ سقوط الدولة الاموية الشرقية التي كانت تمثل المركز والتي كل ما أتى بعدها يفيد التفتت المتدرج لدولة الإسلام.

ولعل محاولات هارون الرشيد التواصل مع شارلمان كان أول خيانة للإسلام لأنه لم يتواصل معه إلا بنية الحلف ضد الدولة الأموية الغربية. وكل من يفاخر بهدايا الرشيد لشارلمان يتغافل عن هذا الدور الخياني الخطير.

2. مرحلتا الخلافة العباسية: نفس ما حدث للأموية لكن التفتت بلغ الذروة وخاصة بعد تولي أبناء هارون الرشيد وسيطرة الأمهات العربية والفارسية والتركية وتحول الخلافة إلى مجرد سلطة رمزية يحكمها العربي ثم الفارسي ثم التركي .

ويكون ذلك إما عن طريق العصبية أو الإدارة أو الجيش إلى أن صارت شبه كنفدرالية رمزية عديمة الوحدة الفعلية لأن كل ولاية صارت سلطنة

لا تدين للخليفة إلا ببعض الرموز وخاصة الشعائر مثل دعاء الجمعة . لكن الشريعة بقيت واحدة في الكثير من تنظيم الجماعة.

وقد مرت بين النشأة الأولى وهاتين المرحلتين والمرحلتين اللتين ستليانها قبل البداية الثانية أو الاستئناف مرحلة تمثل الفوضى العارمة في المركز الذي سقط وتعدد الخلافات فيه (السنية والشيعية) من بداية الحروب الصليبية إلى نهاية الحروب المغولية ونشأة الخلافة العثمانية التي بدأت مع أخذ الرمز من المماليك أي في نفس اللحظة التي بدأ فيها الإصلاح في أوروبا .

.3 مرحلتا الخلافة العثمانية: محاولة الجمع بين الشوكة والشرعية) السلطان صار خليفة) ثم شرعية عزلاء لما صارت الولايات شبه مستقلة ولم تبق للخليفة إلا الشرعية لما أصبحت الرجل المريض . وهي أيضا مرت بما مرت به الخلافة الاموية ثم العباسية وتم تهديمها تقريبا بنفس العوامل أي الصراعات الداخلية والغزو الخارجي .

.4 فقدان الشوكة والشرعية وهي المرحلة الحالية في تاريخ الأمة والتي دامت منذ سقوط الخلافة العثمانية إلى الآن . لكن هذه الحالة على سابقتها تمثل أملا كبيرا للمستقبل لأنها مصحوبة بالوعي بفقدانهما نوعين من الوعي فعلي ورمزي:

فرمزيا اغلب المسلمين يعتبرون المرحلة الأولى هي المثال الأعلى .

وفعليا كل المسلمين يشعرون فعلا بأنهم لا حول لهم ولا قوة من حيث الشوكة. وأهم شيء يؤلم المسلمين هو البحث عمن يمكن أن يوحد المسلمين اليوم.

ولعل الكثير من المسلمين يأملون أن تستعيد تركيا دورها لكن ذلك يبدو صعب المنال

إذ رغم أن تركيا تبدو تعيش هذا الطموح لكن الشعب التركي نفسه ليس بعد مقتنعا بذلك .

5. مرحلتا الاستئناف أو النشأة الثانية: وهي ما أتوقعه . فالعولة الإسلامية التي تكون فيها مهمة الاستعمار الأرض تابعة لمهمة الاستخلاف هي العولة التي تحتاج إليها الإنسانية والتي يمكن أن تصلح العولة الأمريكية لأن أمريكا من دوننا ستنتصر عليها الصين .

ولا يمكن أن تنجو الإنسانية من دون حلف بين المسلمين وأمريكا لتجنيب الإنسانية العولة الصينية التي لو تمت لكانت أفسد ألف مرة من العولة الأمريكية لأنها لا تعترف لا بالإنسان ولا بالله؛ لا من منطلق المنبع الفاشي ولا من منطلق منبع الأديان المنزلة .

وسأنطلق من تحليل ابن خلدون لنظام القوامة الذي ملأ خانات الدولة في غاية المرحلة الوسطى التي عاصر بدايات نهايتها (في الثلث الأخير من القرن الرابع عشر وقبيل نهاية حروب المغول في موجتها الثانية) بشكلها الذي قلت إنه الشكل الذي بني على علاقة الشوكة والشرعية بالفصل بينهما فصلا جعل هذه للخليفة وتلك للسلاطين مع تعديد المشترك وغير المشترك منهما .

والعرض الخلدوني للخطط هو الذي جعلني أعتبر ما بين الشكلين الإسلامي والأمريكي من وجه شبه شكلي يبين أن تكوينية القوامة ليس وليد الصدف بل إنه له بنية كونية هو بدوره دون نفي

الخصوصيات . فنظام القوامة الإسلامية له عدة وجوه شبه بنظام الولايات المتحدة الأمريكية مع

وكذلك دور علاقة الاستعمار بالاستخلاف في الأرض العلاقة التي جعلت الثاني تابعا للأول بسبب ما بينت حول دور دين العجل . وقد خصص ابن خلدون الفصل الحادي والثلاثين من الباب الثالث بعنوان في الخطط الدينية الخلافية وميز بين الدورين نيابة عن صاحب الشرف:

1. حفظ الدين بمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها (التكاليف الشرعية هي ما يأمر به الدين في القرآن والسنة وما يترتب عليها من مكملات في التصور والتنفيذ) .

2. سياسة الدنيا بمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري (مع ملاحظة أنه لم يذكر الاجتماع الإنساني والسكوت عن ذلك له دلالة عميقة سنعود إليها) .

وعلق بخصوص سياسة الدنيا بمقتضى رعاية مصالح الناس في العمران البشري بالقول:

"وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يمسد إن أهملت وقدمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذا المصالح . نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح . فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا ويكون من توابعها . وقد ينفرد إذا كان في غير الملة. وله على كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة.

وهي تتعين خططا وتتوزع على رجال الدولة ويحسن قيامه بسلطانه . وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا

ممستسمس مسمسسس مسسمسس مس سمت مس ممم حاكن أل 7 متسيس سمسسسسسساماساتسساميسسلاس ته للخلفاء الإسلاميين . فلنذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة ونرجع إلى الخطط الملوكية

النوع الأول من التمييز بين الخطط القابلة للفصل بين الشرعية والشوكة. 1 الخطط الدينية الخالصة وهي تابعة للخليفة. .2 الخطط السياسية الخالصة وهي تابعة للسلطان .

النوع الثاني من الخطط المشتركة لأن الفصل بين الديني والسياسي ممتنع. .3 وفيها الشوكة المحتاجة إلى الشرعية: 4 وفيها الشرعية المحتاجة إلى الشوكة: .5 أصل وحدة هذا التعدد : كيان الإنسان الفرد والعلاقة بين الأفراد في نفس الجماعة ثم بين الجماعات في المعمورة . وإذن فيمكن الكلام على شرعية ذات شوكة وشرعية عديمة الشوكة وشوكة ذات شرعية وشوكة عديمة الشرعية.

ولا بد كذلك من التمييز بين نوعين من الشرعية لئلا نتصورها دينية فحسب إذ إن ابن خلدون في تصنيفه للأنظمة تكلم على الشرعية الناتجة عن أداء النظام وظائف القيامة وهو ما سماه مصالح العمران والتي ينسب إليها طاعة المواطنين بخلاف الشرعية الدينية التي تضيف إلى طاعة المواطنين للحاكم شرط طاعته هو لحاكم الحاكمين أي الشرعية الدينية.

وهو يعتبر الملك قابلا لأن يكتفي بشرعية مصالح العمران لكنه يصبح أتم إذا أضاف شرعية مصالح الآخرة . ونفس الشيء بالنسبة إلى الشوكة. فيمكن أن تستمد الشوكة شرعيتها من مصالح العمران وحدها أو منها مع شرعية ما يتعالى عليها .

وتلك العلة ما حصل عندما أصبح الفصل بينهما في المراحل التي تكلمنا عليها أمرا مفهوما ما جعل القوامة ذات مستويين أولهما فيه الفصل والثاني لا فصل فيه . وهذا هو معنى التمييز بين

ووجه الشبه الشكلي مع الولايات المتحدة مع عكس الترتيب بين أساسي الشرعية هو عندما يقع الوصل بين الشوكة والشرعية مع عكس الترتيب في القوامة الإسلامية: أي بتقديم مصالح العمران على مصالح الآخرة أو الاستعمار في الأرض على الاستخلاف قد يصبح مطلقا عندما يلغي ما لا يتطابق مع ما يرد إلى الطبائع بمنطق حقوق الإنسان الطبيعية بسبب القول بالمطابقتين توهما بأن الإنسان يعلم هذه المصالح علما مطابقا ولا يعتقد في ما هو غيبي منها .

تلك الحالة لا يبقى إلا السلطان وحقوق الإنسان الطبيعية وهو الانثروبوقراطيا التي تنتهي إلى الأبيسيوقراطيا بمعنى أن القيمتين المتعاليتين - الكرامة والحرية- تصبحان مردودتين إلى قيمتي التبادل والاستعمال الاقتصاديتين عند الجميع لأن الأغنياء يجعلون الثروة معيار الكرامة والحرية والفقراء يتنازلون عنهما بسبب التبعية في شروط البقاء التي يتحكم فيها الأغنياء فيصبحوا هم الأرباب الفعليين : وتلك هي حقيقة نظام الولايات المتحدة الأمريكية.

والمسلمون لم يتحرروا من البنية العميقة أي الأبيسيوقراطيا التي تتنكر وسطا بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا لأن الأنظمة في البلاد الإسلامية سواء كانت شيعية ثيوقراطية صراحة أو سنية وسطا بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا غير الصريحتين لأن الحكم يعتمد على تقديم الشوكة غير الشرعية مع خف بشرعية عديمة الشوكة .

وهو النظام الذي يسميه المسلمون الملك العضوض . ومع ذلك فالسنة على الأقل في النصوص النظرية التي تنظم الحكم تعتمد على الخطط التي ذكرها ابن خلدون في غاية ما توصلت إليه القوامة التي تملأ خانات البنية المجردة للدولة.

وإذا اعتبرنا النوع الثاني من الشرعية التي تعود إلى القيام بوظائف مصالح العمران بلغة ابن خلدون دون حاجة إلى شرعية متعالية عليها أمكن أن نعتبر ذلك وكأنه ضمنا يفترض أن شرعية الحكم مستمدة من رضا الجماعة بدليل الطاعة مقابل المصلحة وهو أصل الديموقراطية أو أصل الأنثروبوقراطيا حتى لو أنها ليست بالضرورة حاصلة على ما يثبتها أعني الانتخابات.

فالرضا هو ما تثبته الانتخابات وما يثبته بقاء النظام حتى عندما يكون التغيير بغيرها أي

بالصراع والتغالب . ولذلك فعمر الدول بالمعنى الخلدوني يقاس بهذا الشرط أي بعجز من يريد تغيير العصبية الحاكمة التي ضعفت بعصبية أقوى بالمطاولة حتى تفقد العصبية الحاكمة القدرة على مقاومة المطاول لها أي حتى لا يبقى ما لها من رصيد الرضا عليها القدر الكافي لإبقاء عليها .

فإذا كان الحكم جامعا للشرعية التي من هذا النوع والشوكة فإن النظام يسمى بلغة ابن خلدون ملكيا ولا يحتاج إلى شرعية الدين لكنه يستعملها ليمدد في عمره لأن الشرعية الدينية تزيد العصبية قوة لكنها لا تعوضها . والشرعية الدينية في حالة الفصل تكون عديمة الشوكة المعينة.

لكن شوكتها سلبية وهي عدم تبعية العامة للثورات التي تريد الإطاحة بالملكية حتى عندما لا تقوم بمصالح العمران . ولهذه العلة فإنه لا يوجد نظام مهما ادعى من العلمانية لا يلجأ إلى الدين على الأقل في الأزمات الكبرى مثل الحروب أو الجوائح لأن ذلك يمكنه من الحصول على رضا العامة التي تمثل الأغلبية دائما .

نقف عند هذا الحد في الإعداد للمقارنة بعد تعديد وظائف الخليفة ووظائف السلطان عند الفصل بينهما حيث تكون العلاقة بينهما من علاقة تشبه علاقة النظام الذي فصل بين رئاسة الحكومة ورئاسة الدولة في الأنظمة التي يكون فيها رئيس الدولة ذا سلطة رمزية.

وقد لا تكون دينية) ألمانيا) أو دينية) إنجلترا (وحيث تكون شبيهة بالولايات المتحدة عندما لا نفصل بينهما بشرط وجود ما يمثل جملة من القيود تمثل إرادة الجماعة التي تحركها قيم الجماعة.

وفيها طبعا القيم الدينية التي تؤدي دورا كبيرا في انتخابهم ليكون ممثلين للإرادة الشعبية (النواب والشيوخ) رغم أن الترتيب بين الاستعمارية الأرض والاستخلاف فيها يبقى من جنس مصالح العمران أي إن الثاني تابع للأول في الولايات المتحدة حتى في سلطة النواب والشيوخ لأن من بيده السلطان الفعلي هو اللوبيات وهي محكومة بالأبيسوقراطيا .

والهدف من هذه المقارنات هو بيان التكوينية الكونية حتى للتعيين الخصوصي للبنية الكونية للدولة من حيث هي بنية مجردة . فحتى تكوينية القوامة التي تملأ خاناتها المجردة فتعينها أي طبيعة الأنظمة فإنها تبقى في العمق تابعة للكوني وليس خصوصيا فيها إلا أساليب التعيين وليس التعيين ذاته .

وأساليب التعيين كما سنرى منها مثلا مفهوم أهل الحل والعقد أو معتبري الزمان بلغة الغزالي وعلاقة ذلك باستتباع الرأي العام وهما مستويان اعتبرهما الدستور الأمريكي .

فهو يميز بين مؤسسة كبار الناخبين والناخبين العاديين والفرق الوحيد هو أن التعيين الأول أسلوبه مؤسسة تعمل بالضمير والثاني مؤسسة تعمل بالوجود الصريح إلى الحد الذي قد تلغي أغلبية الناخبين الكبار أغلبية بقية الناخبين . وهو ما يحصل في ما سماه الغزالي بمعتبري الزمان الذين يغلبون الأقلية على الأغلبية في النهاية.

وهو ما حصل مثلا في السقيفة حسم الفاروق الخلاف حول تعيين الخليفة قبل أن ينفرط عقد الجماعة التي ترددت بين حلين قبلي (منا أمير ومنكم أمير) أو وراثي مثل الامبراطوريات المحيطة) اختيار علي لقرابته) .

الفصل السابع

الفصل السابع في

لن تبلغ هذه المحاولة المؤلفة من عشرة فصول 3) ثم من 4 إلى 6 مضاعفة

ثم هذا السابع (غايتها قبل أن أجيب عن سؤالين بقي الجواب فيهما مضمرا رغم أني أردد ما يوجبه كثيرا في محاولات فهم دور الإسلام في التاريخ الكوني وخاصة في مرحلة بلوغ الإنسانية إلى الكونية. وهي قد بلغتها على الأقل في مستواها المادي المحكوم ببعدي دين العجل أو بما سميته بالأبيسيوقراطيا .

وهذا النظام هو البنية العميقة للحدين الأقصيين من تنظيم الشأن الإنساني . والحدان الأقصيان يترتبان على موقفين من علاقة عالمي الشهادة والغيب عندما ينحط الفكر الإنساني إلى القول بالمطابقتين في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة فيتوهم علمه محيطا وعمله تاما. والإسلام حرر الإنسان من الموقفين بتحريره من المطابقتين بمفهوم حد هو

لكن علماء الملة بتأثير من الفلسفة اليونانية كما وصلتهم ومن الأديان التي تأثرت بها وذكرها القرآن في عرضه النقدي للأديان السابقة قبلوا بالمطابقتين فآل الأمر إلى تأسيس العلوم الغائية الخمسة (التفسير في المرجعيتين النصية والوجودية ويتفرع عنهما الفلسفة والكلام في النظر والعقد والتصوف والفقه في العمل الشرع وما يتولد من التواليف بينها) على القول بالمطابقتين ومن ثم امتناع التحرر من قلب العلاقة بين فصلت 53 وآل عمران 7 ظنا أن تأويل المتشابه ممكن بالخلط بين الغيب والغائب فقاسوه على الشاهد الذي ظنوا علمهم به وعملهم مطابقين .

وسأحاول في غاية البحث الجواب عن سؤالين أحدهما يتعلق بالمبدأ العام الذي يترتب على التحرر من القول بالمطابقتين من امتناع الفصل بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب لأن الثاني هو الذي يمثل المفهوم الحد

الذي:

1. يجعل مسعى الإنسان المعرفي النظر والعقد مسارا لا يتوقف نحو المعادلة العادلة باجتهاد التواصي بالحق .

الفصل السابع

2. ويجعل مسعاه القيمي في العمل والشرع مسارا لا يتوقف نحو المعادلة العادلة بجهاد

3. إذا كان مؤمنا بالغيب ممثلا لما وراء عالم الشهادة وعلاقته به التي تمكنه من أن يدركه بالنظر ويعتقد حقيقة ما يدركه في حدود إدراكه له دون رده إليه .

4. وإذا كان عاملا صالحا ممثلا لما وراء عالم الشهادة وعلاقته به التي تمكنه من أن يقيمه بالعمل ويعتقد في صدق ما يقيمه في حدود تقييمه له دون رده إليه .

5. وتلك هي شروط الاستثناء من الخسر -في سورة العصر التي قال فيها الشافعي أنها ملخص التذكير القرآني كله - استثناء يترتب على التخلص من القول بالمطابقتين اللتين تمثلان علة تأله الإنسان وطغيانه في المعرفة والنظر والعقد وفي القيمة والعمل والشرع. وتلك هي علة وجود المعادلة الظالمة: أعني تأله الإنسان وطغيانه معرفيا في النظر والعقد وقيميا في العمل والشرع.

ولهذه العلة كان الإسلام أول دين يقبل بالتعدد الديني من حيث هو أمر واقع ويرجى الحسم في ما يختلف فيه أهلها إلى يوم الدين) البقرة 62

والمائدة 69 وحتى الحج (17 لما يصبح البصر حديدا فيعلم الإنسان أن الدين عند الله واحد . والتعدد من حيث هو أمر واقع يعتبر شرطا في حصول أمرين:

الأول هو الحرية الدينية التي تجعل الاختيار ممكنا من خلال الاجتهاد والجهاد .

الثاني هو التسابق في الخيرات خلال عملية الاختيار التي تكون نتيجة تبين الرشد من

1. وعلي الآن الجواب عن السؤال الأول التالي: ما مصدر القول بوحدة الديني والفلسفي هل هو بقية أدين بها لهيجل الذي يقول بما يشبه ذلك في كلامه على المسيحية التي وصلت حسب رأيه إلى مفهوم المصالحة بين الإلهي والطبيعي في الإنسان وفي التاريخ أم للأمر مصدر أعمق وأبعد غورا .

ست 2 "م م لوال - ل ما مصدر لقو السلا الدين الكوني الوحيد بدليل النساء 1 والحجرات 13 في حين أن معنى كاثوليكية هو ادعاء المسيحية الكونية كذلك -كاتالو تعني الكلية في اليونانية -ومن ثم ففي كلامي شبه تزييف

و الحقيقة فإن الجواب عن السؤالين موجود في القرآن أولا وفي مقدمة ابن خلدون ثانيا رغم أني لم أتفطن إليه قبل شروعي في التفسير ورغم أن اهتمامي بابن خلدون سابق عليه دون أن أنتبه إلى جوابه الصريح والذي له علاقة مباشرة بهذا الفصل الأخير من المحاولة.

وابدأ بالظاهرة القرآنية التي تفيد ذلك ولم أنتبه إليها إلا مؤخرا بعد أن شرعت في هذه المحاولة وقرأت التمييز الخلدوني بين نظام الخلافة في ملء خانات البنية المجردة للدولة -نظام الملكية - أو الحكم العقلي الطبيعي في ملئها . وهو النص الذي ينبغي التذكير ببعضه إذ قد سبق فتكلمت على بعضه الآخر في الفصل السابق والذي مفاده أن هذا الملء يمكن أن يكون مقصورا على ما له صلة بعالم الشهادة فتتحدد شرعيته بتحقيق وظائف العمران ويمكن أن يتجاوزه إلى ما له صلة بعالم الغيب فتحدد شرعيته بها وبما يتعالى عليها ليضفي عليها معاني الاستخلاف إضافة إلى معاني الاستعمار الأرض .

والمقابلة بين العولتين المادية والروحية قابلة للفهم بالاستناد إلى هذه المقابلة إذا لم تكون مقابلة بين الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا اللتين تردان إلى مجرد تغطية على الأبيسوقراطيا بحيث لا يكون البعد الروحي المستمد من الله أو من الإنسان خدعة تهدف إلى إخفاء بعدي العجل أي ربا الأموال الذي يجعل رمز الأموال ليس أداة تبادل بل سلطان على المتبادلين وربا الأقوال الذي يجعل رمز الأفعال ليس أداة تواصل بل سلطان على المتواصلين :

كذلك لئلا يمسد لو أهملت . وقدمنا أن الملك وسطوته كاف لك حصول هذه المصالح) يعني الملك يغني عن الخلافة) .

"نعم إنها تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه) الشارع) أعلم بهذه المصالح فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا ويكون من توابعها .

"وقد ينفرد) الملك) إذا كان من غير الملة. وله) الملك) على كل حال

مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خططا وتتوزع على رجال الدولة وظائف فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم فيتم بذلك أمره ويحسن قيامه بسلطانه .

"وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تعرف إلا للخلفاء الإسلاميين" (المقدمة الباب الثالث

ورغم أن حكم ابن خلدون في المقابلة بين النظامين الخلافة والملكي فيه خطأ تاريخي لأن جعله خاصا بالمسلمين ليس عاما إلا عند الفصل بينهما لأن الجمع بينهما لا يخلو منه عمران حتى في عصره . فالمسيحية كانت قد وصلت إلى ما يشبه ما كان عليه الإسلام في علاقة الخلافة بالسلطنة في عصر ابن خلدون بل وقبله وبعده.

وحتى الأنظمة التي يتصورها ملكية فإنها تتضمن وظائف الخليفة عندما يكون في نفس الوقت جامعا بين السلطتين . وأكثر من ذلك فحتى الأنظمة الطبيعية التي لم تصل إلى النوعين العقلي والديني فهي تتضمن بعض الوظائف الدينية البدائية وهي وظائف شعائرية بل الغالب لا تخلو منها الوثنيات.

وإذن فكلام ابن خلدون يضمر أنه يقصر الدين على المنزل من الأديان ويظن أن السياسي في الدين شبه خاص بالإسلام وهو حكم غير مطابق للتاريخ حتى في الأنظمة التي وجدها الإسلام قبله في بيزنطة وفارس . والغريب أنه لاحظ انتهاء دور الخلافة وتكفل الملكية بوظائف الخليفة -رسوم -قبل أن تصبح السلطنة العثمانية خلافة. وهو أمر حصل

الاسماء والبياه 100 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

بعد ابن خلدون بقرن ونيف أي بعد هد أن' تغلبت على المماليك | ك وأخذت ت رمز الخلافة | الذي ذى كان في مصر منذ سقوط الخلافة العباسية في منتصف القرن السابع - الثالث عشر) قبل تأليفث المقدمة بقرن تقريبا) .

لكن لا بأس من المحافظة على هذا المعنى الخلدوني لأنه بنى عليه المقابلة بين صنفي النظم المتقابلين الذي سماه عقليا والذي سماه دينيا ليؤلف منهما مع الصنف الأصلي الذي يتشرعان عنه أي الطبيعي ومنها ثلاثتها يتألف النظام الأتم أعني النظام الجامع بين العقلي والديني والطبيعي واعتبره النظام الجاري في المعمورة كلها وخاصة دار الإسلام) المقدمة الباب الثالث الفصل 25 في معنى الخلافة والإمامة والفصل 51 في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره .(

ومع ذلك فتمييزه بين المصالح العمرانية التي يمكن أن تكون ملكية وغنية عن الخلافة وحاجتها إلى الخلافة تعد حاجة كمالية وليست ضرورية أمر مهم ومهم جدا لأن المقابلة الحالية بين الثيوقراطيا والعلمانية تقرب منها حتى وإن كانت الخلافة بمعناها الإسلامي ليست ثيوقراطيا لأنها لا تعتمد على الوصاية أي الحق الإلهي في الحكم كما في الكاثوليكية أو في التشيع وليس فيها مبدئيا وساطة بين المؤمن وربه أو كنسية. والملكية كذلك ليست علمانية رغم أنها انثروبوقراطيا لأنها لا تتضمن تعريفا لذاتها بنفي الوظائف الدينية بل يجعلها تابعة لإرادة الملك .

وهما إذن نوعان مختلفان عن المقابلة الحديثة بين العلماني والديني . فلا

الديني فيها بديل من العقلي بالمعنى المستثني للمقدس . ولا العقلي فيها بديل عن الديني المستثني لغير المقدس إذا لم يكن فيه شرع إلهي بالمعنى المنزل . وهذا هو ما جعلني أتفطن لظاهرة في القرآن كثيرا ما ترددت ولم أنتبه إليها ولا أعتقد أن أحدا أولاها الأهمية التي هي جديرة بها، وسأذكر منها ثلاثة أمثلة وردت القرآن الكريم ومثالان من السنة (ولعل مؤلف حي بن يقظان انطلق من هذه الفكرة) ؛

الاسماء والبياه 101 أبو يعرب المرزوق

1. الشاهد من أهلها: فهو ليس نبيا ولا رسولا ومع ذلك فهو تمكن بعقله من معرفة

الحقيقة ومعيار اثباتها .

2. الرجل الصالح وموسى : ليس نبيا ولا رسولا ومع ذلك فهو يعلم الرسول

.

3. الرجل الذي يسعى من أقصى المدينة والرسل في يس: ليس نبيا ولا رسولا ومع ذلك ينصح أهل القرية باتباع الرسل..

+. أبو بكر الصديق والتصديق المطلق والصاحب الأول.

5. الفاروق ونزول بعض الآيات المؤيدة لرأيه في مسائل عدة.

فهذه الحالات الخمس تثبت دون منازع بأن إدراك الحقيقة يمكن أن يكون بالوحي ويمكن أن يكون بغيره (والمعلوم أن الوحي في القرآن ليس خاصا بالرسل ولا حتى بالإنسان بل هو ظاهرة عامة تشمل الإنسان والحيوان والجماد لأنه يعني تلقي خطاب الخالق .(وطبعا فليس للإنسان

مصدر ثالث غير هذين على الأقل في مسألتنا لأن المشكل هو البحث عن الواحد المشترك بين الدين والفلسفة.

فالوحي هو تلقي خطاب الله في الوجود وإدراك الحقيقة بالقدر الممكن إنسانيا ودون أن يكون بين المصدرين تفاوت إذا قبلنا بأن الوحي ليس فيه معرفة بالغيب الذي هو محجوب ولم نصدق من يزعمونه ممكن للرسل ليدعوا وراثة علم الغيب من الحقيقة الدينية عنهم أو حتى للأئمة أو للأولياء من ذوي الدجل الصوفية. فحتى على الرسل والأنبياء ليس لهم ١ طلاع على الغيب إلا إذا خلطنا بين الغيب والغائب.

فإدراك الغائب ممكن عقلا بطرد الشاهد عليه ممكن وهو شرط كل توقع سواء في النظر والعقد (الفرضيات) أوفي العمل والشرع) الاستراتيجيات). لكن الغيب لا يقبل هذه القاعدة ومن ثم فكل ما ينسب إلى الرسل يرد إلى طرد الشاهد على الغائب وهو إذن من جنس الإدراك العقلي وليس الإدراك المتجاوز للعقل حتى لا يتوهم البعض أن كشف الغيب

ممكن للرسل أو للمتصوفة والأولياء كما في كل محاولات التخريف الذي يدور حول الخضر

والقطبية الصوفية.

وقد بينت بالتحليل المنطقي العقلي أن كل ما ينسب إلى الخضر ليس فيه أدنى علم بالغيب لأنه لوكان ذلك كذلك لكان موسى أولى بعلمه منه لأن موسى نبي ورسول وهو مجرد رجل صالح لكنه ليس نبيا ولا رسولا . والقضية كلها لو فهمت بالمقابلة التي يفاخر بها مؤولوه للدلالة على أن

الخضر أعلم وأحكم من موسى لكان ذلك دليلا على تبرير ثلاثة جرائم وليس حكما:

1. قتل طفل بريء

2. وخرق سفينة فقراء هي مورد رزقهم

3. وحماية ثروة جماعة لا تحترم حاجة ابن السبيل . وكلها إذا فهمت حرفيا كانت دالة على الحمق وليس على الحكمة.

والمفتاح موجود في خرق السفينة. فهل كان ذلك يحميها ويحمي مصدر رزق أصحابها لو كان الخرق مفسدا لها بحيث لا يمكن إصلاحها لاحقا؟ لو قسنا عليها قتل الطفل لصار يعني قتل نزعة الإجرام فيه وليس قتله هو . ومن ثم فالقصد ضرورة إصلاحه تربويا . والأخيرة هي ضرورة رد السيئة بالحسنة لتربية شعب لا يحترم وفادة الضيف .

وذلك هو الدرس الذي يشهدنا الجمع بين احتجاج الرسول ورد الرجل الصالح ردا رمزيا فهم حرفيا قصار وكأن الصلاح هو علم الغيب الذي يبرر الجريمة. والمعلوم أن فولتار قد استغل هذه القصة في أحد مؤلفاته بنفس الدلالة التي تسيء فهمها. وحاشا أن يكون القرآن يبرر الجرائم التي اعتبروها حكمة لأنهم أساؤوا تأويلها) ربما بضمير خرافة اللبنة الذهبية فوق اللبنة الفضية) .

لا فرق بين الرجل الصالح مع موسى والرجل الذي جاء من أقصى المدينة يسعى والرجل الذي شهد على التي أرادت اغواء يوسف واتهمته باطلا وتصديق الصديق لمحمد وسبق رؤى الفاروق لنزول بعض آيات القرآن

المؤيدة لها. وكل ذلك يعود إلى "الواحد بين

الاسماء والبياه 103 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

الديني والفلسفي" أو بين ما يتوصل إليه الإنسان بالتحليل العقلي وما يتوصل إليه بالحدس الوجداني في تلقي خطاب الله بمعنى آياته في الآفاق وفي الأنفس وهو المعنى العام للوحي .

وفهم هذه القضية هو الذي جعلني أحسم في مسألة ختم الوحي الرسالي المسألة التي كانت تعيرني . فإذا كنا نحتاج للرسل فكيف يمكن أن نصبح في غنى عن تواصل تلقي الوحي بالمعنى الرسالي؟ والجواب هو أن ذلك يصبح مفهوما إذا كانت الرسالة الاخيرة تسلم بالمبدأين الواردين في القرآن:

الأول أن لكل أمة رسولا بلسانها وأن الامة التي لم تتلق رسالة توجد في وضعية البراءة الأصلية بمعنى أنها لا تتحمل مسؤولية مثل التي ليس لها حجة على عدم تطبيق التشريع السماوي . وهو حكم ابن تيمية في اليونان أوما يقرب منه.

الثاني أن الرسالة الخاتمة كونية بمعنى أنها لم تستثن أحدا بعد أن اعتبرت البشر إخوة (النساء (1 واعتبرتهم مدعوون للتعارف معرفة ومعروفا لأنهم متساوون ولا يتفاضلون لا بالعرق ولا بالطبقة ولا بالجنس بل هم متساوون ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى .

وحتى أكون أكثر دقة فإن هذا اللقاء بين الديني والفلسفي واعتبار الوعي بمعناه العام والكوني هو تلقي خطاب الخالق ليس في النصوص بل في رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وخاصة بعد الرسالة الكونية والخاتمة

وتلك هي حقيقة القرآن (فصلت (53 وليست نصوصه إلى التذكير بذلك .

كل ذلك لم يكن مفهوما عندي قبل أن أكتشف سر التجهيز الإنساني لتحقيق مهمتيه في الوجود وشرطي قيامه . وذلك هو معنى الفطرة التي يذكر بها القرآن بوصفها جوهر الإسلام الكوني وهو ليس مكتسبا بل المكتسب هو ما تضيفه إليه التجربة خلال رؤية آيات الله في الآفاق و الأنفس (فصلت (53 ١

أعني تجهيز الإنسان ليكون قادرا على سد حاجات المادية وتجهيزه ليكون قادرا على سد

حاجاته الروحية. وهذان التجهيزان متراتبان تراتب المهمتين وشرطي بقاء الإنسان أعني ما جعله ابن خلدون موضوع المقدمة كما هوبين في العنوان: أي العمران البشري للأول وهو بالأساس علاقة بالطبيعة وعلاج لسد الحاجات المادية بالتبادل وشرطه والاجتماع الإنساني للثاني وهو بالأساس علاقة بالتاريخ وعلاج لسد الحاجات الروحية بالتواصل وشروطه:

1. والتجهيز الأول يعود إلى مفهوم المقدرات الذهنية النظرية التي ينبني عليها النظر والعقد أساسا لتحقيق شروط الاستعمار الأرض أو لحل إشكالات العلاقة بالطبيعة من حيث هي مصدر الرزق المادي للإنسان لأنه شرط ترجمة التجربة الإنسانية مع الطبيعة إلى قوانين نمكن من التعامل معها بالعمل على علم .

2. التجهيز الثاني يعود إلى مفهوم المقدرات الذهنية العملية التي أضفتها ما تفطن إليه ابن تيمية وهي التي ينبني عليها العمل والشرع أساسا لتحقيق شروط الاستخلاف في الأرض أو لحل إشكالات العلاقة بالتاريخ من

حيث هو مصدر الرزق الروحي للإنسان لأنه شرط ترجمة التجربة الإنسانية مع التاريخ إلى سنن مستقرة تمكن من التعامل معه بالعمل على علم .

والمشترك بين الفلسفي والديني هو ضرورة التجهيزين بسبب الحاجة على سد الحاجتين شرطين لقيام الإنسان وبقائه لكن الفرق بينهما هما التراتب بينهما . فالفلسفي يقدم الأول على الثاني والديني يقدم الثاني على الأول . وكلاهما يفسد إذا اقتصر على أحدهما دون الثاني فظنه كافيا ومغنيا عنه . وذلك ما قصده ابن خلدون بكلامه على الملك والخلافة. ومثلما فضل النظام التام بكونه في آن جامعا بينهما بوصفهما فرعين من الأصل الطبيعي فإنه لم يتكلم على ما يمكن أن يحصل من الفصل بينهما فصلا يظن فيه أحدهما مغنيا عن

1. العولة المادية هي التي تصورت الفلسفي مغنيا عن الديني والوجداني في سياسة العالم لقولها بالمطابقتين وتوهم معرفة العقل محيطة بالغيب .

الاسماء والبياه 105 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

العالم لقولها بالمطابقتين وتوهم معرفة الوحي محيطة بالغيب.

ولأجب الآن عن السؤال الثاني ؛ ما مصدر الزعم بأن الإسلام هو الدين الكوني الوحيد ومن ثم فهو الذي يبشر بالعولة التي تجمع بين بعديها المتعلق بالاستعمار في الأرض والمتعلق بالاستخلاف فيها أي بالشروط المادية لقيام الإنسان والشروط الروحية لقيامه بمنطق النساء 1 والحجرات 13 وهو المنطق الذي ينعدم بمجرد أن نكتفي بأحدهما . والاكتفاء بأحدهما يعطينا العولتين:

المادية الخالصة التي توهمها أصحابها مغنية عن الروحية وهي التي تمثلها الولايات المتحدة الأمريكية بعد أن حاولت إصلاح المسيحية فإذا فيها تنتهي إلى مضاعفة تحريفيا:

الروحية الخالصة التي توهمها أصحابها مغنية عن المادية وهي التي تمثلها الأمة الإسلامية بعد أن حرفت القرآن بأن تخلى علماؤها عن دلالة فصلت 53 وأدمنت على رفض ما نهت عنه آل عمران 7 فصارت كل علومها دالة على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة.

من يقرأ مرجعية المسيحية أي الأناجيل -وهي أشبه بالحديث عندنا منها بالقرآن إذ هي رواية عن المسيح وليست كلام الله -قبل الإصلاح الأول التي أقدم عليه بولص-وذلك هو أصل معنى الكاثوليكية أي إضفاء الكونية على ما كان المسيح يعتبره تداركا خاصا باليهود -إنما بعثت للنعاج الضالة من بني إسرائيل -وذلك في رسائله للوثنيين أي لغير اليهود من شعوب الإمبراطورية الرومانية. لكن ما لم ينتبه إليه المتكلمون في هذا الإصلاح الأول هو أن هذه الكونية مقصورة على المخاطبين بالرسالة التي تبقى من حيث الاتصال بالرب حصرية في اليهود دون سواهم حتى إن أحد أكبر مفكري العصر الكلاسيكي (باسكال) كان يعتبر كون محمدا ليس يهوديا دليلا كافيا على أنه ليس رسولا ء

الاسماء والبياه 106 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

وإذن فاليهودية الرسالة خاصة باليهود رسولا ومرسلا إليه وهي لا تعترف بغير العالم الدنيوي ومن ثم فالرسول لا يمكن أن يكون من غير اليهود والرسالة لا يمكن أن تكون لغير اليهود والبقية عبيد لهم لأنهم هم شعب

الله المختار في الدنيا التي ليس لها أخرى.

بولص تخلى عن القسم الثاني من الخصوصية وجعل الرسالة موجهة للجميع من هنا "كاتالو" بمعنى الكونية أو الكلية باليونانية فصارت الرسالة شاملة للبشر. لكن الشفيع يبقى ابن الله وهو يهودي: المسيح ويمكن اعتبار القراءة التثليثية ذات صلة بتأثير الفلسفة اليونانية أكثر مما هي من جوهر الفكرة المسيحية لأنها قريبة جدا من نظرة التثليث الارسطية في تصور الله "عقلا يعقل عقله أو حبا يحب حبه".

والإسلام يزيل التصورين ويعتبر الرسل أو ناقلي كلام الله ظاهرة كونية ويعتبر الرسالة للجميع أيضا . والرسالة للجميع لها معنيان توزيعي وتجميعي . فكل أمة لها رسول بلسانها . التي لم تتلق رسالة تبقى على النفي الأصلي أي إن عقلها كاف وليست مطالبة بأحكام الدين الكوني) الإسلام) وهي مطلقة البراءة الاصلية بلغة ابن خلدون . وهذا هو حكم ابن تيمية اليونان . والرسالة الخاتمة لجميع البشر وشرط الإيمان بها الإيمان بكل الرسل وبكل الكتب السماوية وطبعا بالعقل معها أو حتى بمفرده في حالة غيابها .

وقبل المرور إلى المقارنة بين المسعيين إلى المعادلة العادلة التامة أو الناقصة لا بد من التذكير بالمراحل التي بينتها في الفصل السابق حول مراحل تاريخ هذا المسعى في الحضارة

1. النشأة حوالي 40 سنة وهي مضاعفة أي لحظة الرسول ولحظة الراشدين . وكلتا اللحظتين تمثلان المثال الأعلى في ملء خانات الدولة المجردة بأفضل تعيين ممكن للقيمين لأن التغير في التاريخ يتعلق بأنظمة تعيين القيمين وليس بالبنية | لمجردة التي هي كونية دائما. في حين أن نظام

تعيين القيمين هو الذي يتدرج في السعي إلى الكونية.

.2 الدولة الأموية الشرقية -ما يقرب من قرن - ولم أتكلم على الغربية لأني اكتفيت بالكلام على المركز الأساسي الذي يعرف ما عداه بالقياس إليه: وقد بدأ بالجمع فكانت

الاسماء والبيانه 107 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

الخلافة سلطنة في آن ثم صارت خلافة مع تعدد السلطنات التي بدأت تستقل بسبب شساعة الإمبراطورية الإسلامية وعسر فرض سلطة المركز.

.3 الخلافة ا لعباسية -ما يقرب من ستة قرون - نفس المسار رغم أنها كانت قد سقطت منها أجزاء كبيرة إلى أن كادت تقتصر على بغداد قبل سقوطها

.+ زوال الخلافة -حوالي قرنين -بين منتصف القرن السابع عشر وخمس القرن السادس عشر وتحول دار الإسلام إلى سلطنات لا يربطها رابط الخلافة إلى أن استردت السلطنة العثمانية رمز الخلافة من المماليك في مصر بعد افتكاكها من ١ لممالك في الخمس ١ لأول من ١ لقرن السادس عشر.

.5 الخلافة العثمانية -- حوالي خمسة قرون -منذ ذلك إلى سقوط الخلافة العثمانية في الربع الأول من ال قرن العشرين . وهي مثل المراحل السابقة تبدأ بوحدة السلطتين الخلافية والسلطانية ثم تنفصل عنها الولايات التي تصبح سلطنات شبه مستقلة ولا يبقى لها صلة مع الخلافة إلا في الشعائر والشريعة.

.«6 المقاومة للاستئناف ويمكن القول إن ذلك دام قرنا قرنين كاملين لأنه بدأ منذ أن صارت الخلافة مهددة بالسقوط ثم بعد سقوطها إلى احياء الأمل من جديد لإعادة بناء من نوع جديد قد يكون شبيها بالتجمعات الحضارية التي من جنس ما يحدث في أوروبا التي كانت شبيهة بالخلافة وهي اليوم أشبه بالفدرالية الامريكية وإن كانت ما تزال هشة. وهو المأمول بالنسبة إلى المسلمين أو على الأقل بالنسبة على الإقليم الذي تلتقي فيه القارات الثلاث القديمة والذي سميته "ولايات الوسط المتحدة" .

يمكنني الآن أن أمر إلى المقارنة السريعة بين المسعيين الإسلامي والمسيحي بعد الإصلاح الثاني في القرن السادس عشر والذي تعلق بمحاكاة حلين إسلاميين مع المبالغة في إطلاقيهما بسبب القول بالمطابقتين:

الحد من الوساطة بين التربية بتحجيم دور الكنيسة وجعل العلاقة بين الإنسان وربه مباشرة لكن نظرية الرب في المسيحية وفي اليهودية محرفة ما يجعل المآل في الهيجلية

الاسماء والبياه 108 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

والماركسية هو المآل الوحيد الممكن والأول يمكن اعتباره في التطبيق تأسيسا للرؤية الليبرالية والفاشية باسم رؤية للإنسان المتأله وفي الثاني تأسيسا للرؤية الاشتراكية والفاشية في آن باسم رؤية للإنسان المتأله .

الحد من الوصاية الحكم بتحجيم دور الحق الإلهي في الحكم وجعل العلاقة بين الإنسان وشأنه مباشرة لكن نظرية شأنه في المسيحية واليهودية محرفة ما يجعل نفس المآل يتحول إلى الطبعانية في الهيجلية بمنطق صراع

أرواح الشعوب أو في الماركسية بمنطق صراع الطبقات.

وهو ما يؤدي في الحالتين إلى رد تاريخ الإنسانية إلى التاريخ الطبيعي إما برد ما يتعالى عليه إليه كما يفعل هيجل بمفهوم المصالحة أو بنفيه أصلا والاقتصار على التاريخ المادي ما دام مقصورا على التاريخ الطبيعي الذي ليس له ما وراء بمعنى أن مآل الهيجلية إلى الماركسية ليس إلا ترجمة للإصلاح الثاني الذي ليس هو إلا عودة المسيحية إلى اليهودية ولم يبق للديني في الحقيقة إلا ما يمكن رده إلى ظاهرة نفسية أو ابيفينومان من جنس ما فهمه فيورباخ أي إن الله نفسه من انتاج ظاهرة نفسية إنسانية هي حاجة الإنسان إلى ما يسد ما يدركه من عدم كمال في نفسه . فيصبح التاريخ هو هذا الاستكمال الدنيوي ولا شيء وراءه.

المقارنة هي إذن بين المسارين في طلب المعادلة الوجودية

المسار الإسلامي في أنظمة القوامة أي ما آل إليه تحريف المسلمين لرؤية الإسلام وفيه جلت الأبيسيوقراطيا التابعة لأنها نتجت عن وهم الاستخلاف من دون شرطه أي الاستعمار الأرض .

المسار الأميركي في أنظمة القوامة أي ما آل إليه تعريف المسيحيين لرؤية المسيحية وفيه تجلت الأبيسيوقراطيا المتبوعة لأنها نتجت عن وهم الاستعمار من دون شرطه أي الاستخلاف الأرض .

الاسماء والبياه 109 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

وبين أن الولايات المتحدة من أكثر شعوب الغرب تدينا شعبيا مع الرؤية الأبيسوقراطية

مثلها مثل المسلمين الذين هم أكثر شعوب الشرق تدينا شعبويا مع الرؤية الأبيسيوقراطية. وإذن فالتدين الشعبي يمثل في الحالتين وبصورة لا لبس فيها البنية العميقة التي سميتها الابيسيوقراطيا التابعة في حالة العرب من المسلمين خاصة والمتبوعة في حالة الولايات المتحدة من المسيحيين خاصة.

وسأكتفي بعرض مسالتين يستند إليهما ما ادعيته من تقارب شكلي بين نظام القوامة بين الولايات المتحدة الأمريكية غاية العولمة الفاعلة وهو غني عن الكلام الطويل لأن الأمر بين للجميع . لكن ما يحتاج لطويل شرح هو ما حصل في نظام القوامة الإسلامية وما آل إليه غاية العولمة المنفعلة . والمعلوم أن نظام القوامة ليس هو الدولة من حيث البنية المجردة بل ما ملأ به الجماعات خانات البنية المجردة للدولة. وهذه البنية المجردة هي كما بينت سابقا بنية كونية لا تتغير لا بحسب الزمان ولا بحسب المكان لأنها عين كون الجماعة جماعة ذات نظام ذاتي مرسوم في كيان الإنسان من حيث هو إنسان له الوعي بشروط بقائه التي هي ما يسمى بوظائف الجماعة والتي يكون الوعي بها شرط ملئها ما يعينها لتصبح قوامة الذات لذاتها فردا وجماعة وإنسانية.

لذلك فليست المقارنة بين الدول من حيث البنية ا لمجردة لأنها واحدة عند جميع البشر بل هي بين الأنظمة السياسية التي تملأ خانات البنية المجردة والتي تتقارب الشعوب فيها إذا قسنا ما حققته بما يقرب من المعادلة العادلة بتحقيق بعض شروطها التي تقبل العصر جنسين :

1. الأول هو جنس الشروط التي تنتسب إلى الاستعمار الأرض والتي

سماها ابن خلدون مصالح العمران وهي قابلة للفصل عن النوع الثاني من أنظمة القوامة. وقد سمى ابن خلدون هذا النوع من الأنظمة العقلية ويعتبرها على نوعين: التي تراعي مصالح الحاكم وحده والتي تراعي مصالح الحاكم والمحكوم . ويعتبر الفرس قد طبقوها .

الاسماء والبياه 10 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

وطبعا فعلة هذا الخطأ الخلدوني هوظنه أن الدين لا دخل له في سياسة الفرس ربما لأنه لا يعتبر دينيا إلا ما كان منزلا كما في اعتراضه على ابن سينا بحجة مفادها أن أكثر البشر لا دين لهم -ويقصد ليس لهم رسل -ولعله يفكر في شعوب آسيا من غير المسلمين. لكن المخرج هو أنه يعتبر الشوكة يمكن أن تكون كافية لأن نسبته الطاعة إلى تحقق المصلحة العمرانية أي أداء وظائف القوامة المصاحبية.

وقد رأينا في الفصل السابق أنه حتى في هذه الحالة وظائف القوامة تتأسس في مرجعية هي التي تعين المصلحة العمرانية حتى وإن لم تكن هي التي تعددها من حيث البنية الكونية المجردة للدولة. شكل الوظائف من حيث البنية المجردة تتحدد في المرجعية لكن تعين القوامة فيها هي التي تختلف من جماعة إلى أخرى بحسب غلبة تأويل القوى السياسية للمرجعية مع المحافظة على الوظائف العشرة ورئاستها خمسة للرعاية وخمسة للحماية.

2. الثاني هو جنس الشروط التي تنتسب إلى الاستخلاف فيها والتي سماها ابن خلدون ما تضيفه الخلافة للملكية في أنظمة القوامة أي رعاية الشرع السماوي التي فيها ما لا يمكن للعقل أن يكفي لتأسيسه . وهو يعتبر هذا الجنس ذا نوع واحد ولم ير فيه ما رآه في العقلي أي إن فيه ما يكون

لصالح الحاكم وحده وفيه ما يكون لصالح الحاكم والمحكوم .

ولو تناسق في بعثه لاعتبر ذلك كذلك أيضا لأن الدين يمكن أن يستغل مثل العقل إما لصالح الحاكم والمحكوم أو لصالح الحاكم وحده. ولعل الدين أقرب إلى ذلك من العقل لأن الثاني لا يرجئ الجزاء والأول يفعل فيصبح مطابقا للرؤية الماركسية التي تعتبره عملية تعويضية للقبول بالظلم الموجود .

وابن خلدون يعتبر الحالتين العقلية المضاعفة والدينية المضاعفة لا تمثل أنظمة فعلية لأن الأنظمة الفعلية لا بد أن تكون جامعة بينها أربعتها مع أصلها الذي تحاول السيطرة عليه وهي طبيعة العلاقة الطبيعية بين البشر وهي التظالم والعدوان المتبادل الذي لأجله

الاسماء والبياه 111 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

جعلت الجماعة أولا وبنيتها هي الدولة المجردة ثم جعلت الأنظمة لتأسيس القوامة فرض كفاية يصبح فيها ملء الخانات من الوظائف .

والجماعة هي التي تكلف بها من يؤديها نيابة عنها إما بالأنظمة الملكية التي تعنى بالمصالح العمرانية كما عرفها أو التي تتجاوزها لتضيف إلى المصالح العمرانية أي مصالح الاستعمار الأرض أو المصالح الاقتصادية) الاستعمال والتبادل (المصالح الاجتماعية أي مصالح الاستخلاف فيها (عنوان المقدمة) . وهذه المصالح هي ما يتعلق بالقيم المتعالية على القيم الاقتصادية) الكرامة والحرية) . وبذلك يمكن القول إن جعل هذه تابعة لتلك له شكلان متناظران بالسلب دائما وهو هذا هو التناظر بين العولتين الأمريكية والإسلامية:

1. فالإسلام اكتشف قبل كل الأديان الأخرى كونية القيم الروحية أي الكرامة والحرية. لكن المسلمين تصوروا الاستخلاف في الأرض كافيا ومغنيا عن الاستعمار فيها فأصبحت الكونية عزلاء ومن ثم فهي كونية تابعة للغير بالضرورة إذ أصبحت الكرامة والحرية تابعة للاستعمال والتبادل اللذين هما قيمتان يسيطر عليهما الغير فيصبح سيدا عليهم بدلا من ربهم .

2. والأمريكان اكتشفوا قبل الجماعات الأخرى كونية القيم المادية أي الاستعمال والتبادل . لكنهم تصوروا الاستعمار في الأرض كافيا ومغنيا عن الاستخلاف فيها فأصبحت الكونية مسلحة ومن ثم فهي كونية مستتبعة للغير بالضرورة إذ أصبحت الكرامة والحرية تقتضي ما يشبه نظرية شعب الله المختار الذي يعتبر البقية جوهيم يستعبدهم بما له من قوة.

وإذن فالتناظر المتعاكس هو في آن ترابط بين غايتين وصلت إليهما الإنسانية الأولى عندنا والثانية عند الامريكان . والأولى وهم الاستخلاف من دون الاستعمار في الأرض . والثانية وهم الاستعمار في الأرض من دون الاستخلاف . وتلك هي إشكالية العولة المادية الحالية والعولة الروحية الحالية وتبعية الثانية للأولى. والمطلوب تحرير الأولى من رؤية الاستتباع والثانية من رؤية التبعية. ولا يكون ذلك ممكنا من دون أن يضيف المسلمون

الاسماء والبياه 112 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

شروط الاستعمار في الأرض والأمريكيون شروط الاستخلاف فيها فتتجاوز الإنسانية أزمتها الحالية بتطبيق النساء 1 والحجرات 13.

فالولايات المتحدة توجد حاليا في غاية ما وصل إليه نظام القوامة التي تملأ

نفس الخانات في البنية المجردة للدولة الإسلامية كما وصفها ابن خلدون في المقدمة لكنها حققتها بمنطق متناقض النساء 1 والحجرات 13 أي بمنطق استتباع بقية البشر بالعنف ولا أحتاج لبيان حصول العكس عند المسلمين ولكن في الأقوال لأن الامة عاجزة دون الأفعال التي تجعل النساء ١ والحجرات 13 تكونان فعليتين وليستا قوليتين . وهذا ما أريد اثباته بالاعتماد على معطيات عينية بعد أن اعتمدنا في الفصل السابق على المقومات الرؤيوية التي ينبغ منها التقارب بين المسعيين نحو المعادلة العادلة في تعيين البنية المجردة للدولة بما يملؤها ممن يكلفون بالقوامة نيابة عن الجماعة

وقد جرت العادة في المقارنات التي يقوم بها المثقفون من المسلمين سواء كانوا من التأصيليين أو من التحديثيين محاولة تقييم أعمال الأمة بمعيار ما حققه الغرب وذلك في كل المجالات والغاية هي الفخر بالسبق . وهذا النوع من المقارنة هو آخر ما يعنيني:

1. أولا لأن جهد البشرية في تحقيق شروط بقائها واحد يتقاسمه المتساوقون والمتوالون ولا شيء مما يحقق شروط قيام الإنسان ليس حصيلة كل تاريخ الإنسانية ما مضى منه وما هو آت لأن ما هو آت هو دائما تحقيق لأحلام ما سبق .

2. وثانيا لأني في الغالب اثبت أن الكونية ثابتة في الوظائف مثل كل الوظائف الحية والحضاري منها لا يختلف عنها والخصوصيات أسلوبية وهي من جنس اللباس والعمران تؤدي نفس الوظيفة رغم الاختلاف في الأقمشة والخياطة للأول والمواد وأساليب العمارة في الثاني .

وإذن فلا يمكن أ ن يكون اللاحق معيارا لتقييم السابق والسابق ليس معيارا لتقييم اللاحق إذ إن السبق في الزمان أو التلو فيه لا يعني السبق أو التلو فيما يتحقق خلاله بل إن كل نشاط له زمانيته الكونية التي تترتب على تراكم الأحداث والأحاديث المتعلقة بها

الاسماء والبياه 13 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

بنوعيهما المتعلقين بالماضي والمستقبل لأن التراث من المكتسبات وهو يمر حتما بنظام تكوين الأجيال بالاعتماد على الخبرة الحاصلة في الممارسة والحاصلة النظرية

والحاصل منهما يكون من الماضي إذا كان متعلقا بالأحداث الماضية لكنه يمكن أن يكون من المستقبل إذا كان متعلقا بالأحاديث . فالأحداث سابقة في الماضي لكنها لاحقة في المستقبل والعكس بالنسبة إلى الأحاديث. ولهذه العلة فقد اعتبرت الزمان التاريخي الإنساني مخمس الأبعاد والحاضر ليس بين الماضي والمستقبل بل هو محيط بهما وهما بينه تقدمه على ما مضى في فهمه وعلى ما سيأتي في توقعه .

وإذن فالمعيار خارج الاثنين وهو مفهوم المعادلة العادلة الذي هو في آن من المقدرات الذهنية النظرية التي يحتكم إليها في النظر والعقد لتحقيق شروط الاستعمار الأرض (ابن تيمية) ومن المقدرات الذهنية العملية التي قستها عليها والتي يحتكم إليها في العمل والشرع لتحقيق شروط الاستخلاف فيها . فالتسابق إن وجد هو في السعي إليها والتراتب في القرب منها إذ لا أحد يمكن أن يطابقها.

لكنها معلومة من حيث هي غاية وهو المعنى الذي أردت بيانه في كلامي

على نظرية أرسطو في الفضيلة ونظرية القرآن في الوسطية والتي هي ليست وسطا بين رذيلتين أو تطرفين بل هي المعيار الذي يوصف ما يبتعد عنها بالرذيلة والتطرف فتكون هي المعيار للطرفين وليست ما يعير بهما .

والشرق شاسع: ذلك أن لو لم يكن الإنسان يعلم الزاوية القائمة مثلا لما كان لمعنى الحادة والمنفرجة معنى . ولو لم يكن الإنسان يعلم العدل لاستحال عليه أن يحدد الظلم سواء ظلم الغير أو ظلم الذات وهو معنى التطرفين في كل القيم الخمس أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الذوق وجلال الرؤية وهي ما به يكون الإنسان أهلا للاستخلاف .

وإذن فسأقوم بالمقارنة لبيان التناظر العكسي بين الوصول إلى الغاية في فساد العلاج الأمريكي والإسلامي رغم التماثل الشكلي مع التعاكس القيمي لكون الأمريكي اقتصر على

الاستعمار الأرض) ورد إليه الاستخلاف والمسلم اقتصر على ' الاستخلاف ورد إليه الاستعمار الأرض . والأول ممكن وهو شرط استتباع الغير . والثاني ممكن وهو شرط التبعية للغير . وإذن فنحن أمام عولة الاستتباع الأميركية وعولة التبعية الإسلامية.

وفي مثالنا المسلم ظالم نفسه لأنه فقد حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الذوق وجلال الرؤية وأصبح يحلم بالنموذج الأمريكي متصورا أن ذلك هو الحرية والصدق والقدرة والجمال والجلال والأمريكي ظالم غيره لأنه يستمد ما يظنه تلك القيم بالحرب عليها عند الغير موهما نفسه أنه بذلك يكون ذا إرادة حرة وذا علم صادق وقدرة خيرة وذوق

جميل ورؤية جليلة ولا يدري أنه لا يختلف عن المسلم إلا بكونه الوجه الثاني من نفس قطعة العملة التي هي فساد معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون سواء كانت سيادة أو عبودية.

فالإنسان لا يعرف بالسيادة ولا بالعبودية (هيجل وماركس (إذ هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو التعريف الذي لا يستقيم من دون النساء 1 والحجرات 13 اللتين تخلى المسلمون عنهما فأصبحوا مغابين لكل متغلب وأكلة لكل آكل وصاروا مجرمين مثل الامريكان لأن المتشعل مسهم مع الفاعل في ما يسود العالم من شر بسبب تخليه عن فرض العين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل الوسائل الخمس الشرعية لذلك: القلب واللسان واليد وما بين القلب واللسان وما بين اللسان واليد:

1. المسالة الأولى هي مسألة تقسيم الخطط بين الخلافة والسلطة ولكن بعبارة ابن خلدون التي تفصل بين الملكية التي تعنى بمصالح العمران دون وصلها بالأمر الديني والخطط التي تضيفها الخلافة إليها بأن تضيف الامر الديني ما يعني أن الأولى علمانية أوكما يبين تصنيف ابن خلدون للأنظمة العقلية بصنفيها والدينية بصنفيها والأصل العام الذي لا بد فيها من العقلي والديني لتجاوز الطبيعي .

2. المسألة الثانية هي مسألة تعريف كتب الأحكام السلطانية للعناصر المقومة لنظام الخلافة وشروطه ومكوناته التي تتعلق بشروط الترشح لها التي تتعلق بالكفاءة العلمية

الاسماء والبياه 15 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

والخلقية شرطا في الاجتهاد والسلامة الصحية والقدرات البدنية شرطا في الجهاد ولجنة الترشيح وتنظيم البيعة والجرم الانتخابي المضيق والموسع ومعنى السيادة العامة وتوزيع السلطة على المكان ومعاييرها .

يميز ابن خلدون إذن بين الخطط التي ينسبها إلى المصالح العمرانية والتي تتبع السلطان وهو صاحب السلطة التنفيذية والتشريع الذي ليس فيه نص من الشريعة أو اجتهادات اجتماعية بل المذهب الذي تنتسب إليه السلطنة.

والخطط التي ينسبها إلى الخلافة والتي تضاف إليها وهي تتعلق بالسلطة التشريعية التي تستثنى من تشريع السلطة التنفيذية وهي كما ذكرنا ما فيه نص من الشريعة أو اجتهادات اجتماعية في المذاهب الفقهية المعترف بها في الخلافة .

وسأبدا بهذه الثانية وهي تشمل وظائف القوامة في 1-التربية 2-والقضاء 3-والجهاد +-والضمان الاجتماعي أو الانفاق من الرزق المحددة شرعا وكل ما له علاقة بالأوقاف -5 والشعائر الدينية. ومن ثم فللخلافة دور مالية الدولة من وجه الانفاق من الرزق والأوقاف التي تستثنى من سلطة السلاطين . ومعها سلطة ذات أهمية كبرى غالبا ما تهمل الكلام على تنظيم القوامة وهي سلطة شروط التعاوض العادل أعني صك العملة والمكاييل والمقاييس والحسبة:

يقول ابن خلدون: "فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع وهذه كلها متشرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية

والدنيوية وتنفيذ أحكام المشرع فيها على العموم".

العدالة والحسبة السكة

ويورد هنا ابن خلدون القانون الجنائي في المشتركات ثم صارت هي والتنفيذ تابعين للسلطان . وهي تابعة لبعض الوظائف المشتركة بين الخلافة والسلطنة - ولا يصح أن نعتبر

الاسماء والبياه 16 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

بل هو لله والرسول والمجتهدين والاجماع -وسنعود إليها بعد أن نحدد سلطة السلاطين وهم كثرة لأنهم يشبهون الولايات في فدرالية الولايات المتحدة وسيادتها تبقى ضمن السيادة الكبرى للخلافة التي تشمل كل السلطنات.

أما وظائف القوامة التي تعود إلى السلاطين: الإمارة والوزارة والحجابة والحرب والخراج بعد أن خرجت من سلطة الخلافة التي صارت رمزية فأصبحت سلطانية أي تابعة للسلطة الفعلية. وبعض الوظائف زالت والجهاد بطل أو أضيف إلى السلطانيات وذلك في الفاصلة بين نهاية الخلافة العباسية وبداية الخلافة العثمانية وهي فاصلة دامت ما يقرب من القرنين .

وتسجيل ابن خلدون هذه التشكيلة كانت في منتصفها أي في أواخر القرن الثامن الرابع عشر . و"أهم ما بطل من وظائف الخلافة نقابة الانساب التي يتوصل بها للخلافة أو الحق من بيت المال بطلت لدثور الخلافة ورسومها وكلها صارت في عهد ابن خلدون تابعة لرسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد" .

وهذا الذي دثر لم يعد لأن العثمانيين لم يدعوا النسب القرشي ولأن علماء ا لكلام منذ القرن الخامس تخلوا عن شرط القرشية) إمام الحرمين أول هذا الشرط كما صاغ ابن خلدون ذلك بأنه كان يعني العصبية وهو إذن يصبح من حق أي عصبية تحكم المسلمين وإمام الحرمين كان يشرع للسلاجقة) وهي بداية العثمانية بنحو ما لأنهم أتراك لكنهم حكموا في إطار الخلافة العباسية) . وقد حكم قبلهم البويهيون في إطار الخلافة العباسية كذلك . لكن الخلافة كما أسلفت تبدأ سلطانية خلافية أي جامعة بين الشرعية الخلافية (نسبة على الاستخلاف في الأرض (والشوكة الدنيوية أو العمرانية) نسبة إلى الاستعمار الأرض) كما يسميها ابن خلدون .

تجاوز الفصل ما قدرت لكني مضطر لمسك العنان فلأختم بملاحظتين في شكل تساؤلين:

1. هل استطاع المسلمون بعد أن فصلت الخلافة عن الملكية أو بعد أن صارت الخلافة سلطانا رمزيا لا أثر له في وظائف العمران عدا تبرير الموجود لا من المفروض أن يكون

مسؤولا عنها بالملكية أن يحققوا وظائف العمران أم إن الملكية عادة إلى النظام الطبيعي العمل الذي يحكمه العنف الذي يمسد معاني الإنسانية وتصبح التربية التي تتبع الخلافة ممثلة للعنف الرمزي بلا تربية وظيفتها تبرير العنف المادي للحكم؟

2. هل الأبيسوقراطيا التابعة أو المنفعلة هي شيء آخر غير الوجه الثاني للأبيسيوقراطيا المتبوعة أو الفاعلة بحيث إن وضع المسلمين عامة والعرب

منهم خاصة في علاقتهم بالغربيين عامة والأميركان منهم خاصة ليس أمرا ناتجا عن الصدف بل هو غاية ما وصل إليه تاريخ الإنسانية الحالي بمعنى أن العولة الإسلامية والعولة الأمريكية وجهان لنفس الظاهرة واحدة منفعلة والثانية فاعلة ولا يمكن تحرير الإنسانية إلا بفهم هذه العلاقة.

وفهمها سيؤدي إما إلى إصلاحها ومن ثم إلى تحالف بين الأمريكان والمسلمين لتحرير الإنسانية من الاستعمار في الأرض فعال من دون استخلاف ودين صادق ومن الاستخلاف في الأرض صادق من دون استعمار الأرض فعال أو إلى حرب مدمرة مثل الجارية منذ أن صارت العولمة الغربية المفاعلة ككل ممثلة بالولايات المتحدة والعولمة الإسلامية المنفعلة ككل ممثلة بالإقليم الذي تلتقي فيه القارات القديمة الثلاثة والذي هو مركز هذه الحرب التي آن أوان تجاوزها واعتقد أن كورونا يمكن اعتبارها العلامة الفاصلة في ذلك لأنها .

1. أثبتت كذبة المطابقتين: أي إن التقدم العلمي والقيمي مهما بلغا يبقيان دائما نسبيين ولا يمكن أن يكون العلم محيطا ولا العمل تاما .

2. أثبتت ضرر الأبيسيوقراطيا : أي إن التقدم الاقتصادي والثقافي مهما بلغا يبقيان رهن ما يتعالى على ربا الأموال وحق التعاون مقدم على الربح وربا الأقوال وصدق التواصل مقدم على الخداع.

وذلك القصد بوحدة الديني والفلسفي الذي أحاول بيانه ولا علاقة له بما يراه هيجل لأنه هو جوهر القرآن الذي يرجأ حتى الفصل بين الأديان إلى يوم الدين وشرطه وجود اليوم الآخر وهو ما يعتبر رفضا قاطعا لأساس فكر هيجل وماركس كله أي القول إن التاريخ

هو الحكم النهائي وأن الإلهي حال في الطبيعي سواء كان ماديا جامدا (ماركس) أو حيا إنسانا (هيجل).

أبو يعرب المرزوقي

في التماثل السطحي بين عالم الشهادة وعالم الغيب

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

74 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 2
الفصل الثاني 12
الفصل الثالث 22
الفصل الرابع 28
الفصل الخامس 42

توذس ل -27-07 /1441 22-03-2020

المحتويات 8 -الفصل الأول-

- الفصل الأول - يمكن اعتبار الأزمة التي تعيشها البشرية بسبب كورونا فرصة للكلام في ما يتجاوز الدنيا فيضفي عليها معنى قد يساعد على فهم ثورة الإسلام ودورها في إنقاذ الإنسانية ليس من الفيروس الطبيعي الذي يهدد مناعتها العضوية وحدها بل من الفيروس الحضاري الذي يهدد حصانتها الروحية.

فالنوع الثاني من الفيروسات هو علة النوع الأول بسبب ما يحدثه من فوضى روحية هي علة التلويثين المادي والثقافي حياة البشر. وتلك هي ثمرة كل ما يتوهمه الإنسان لنفسه من "السيادة على الطبيعة وملكيتها" بلغة ديكارت أو "حب التأله" بلغة ابن خلدون .

وإذن فهذه المحاولة شبه نقاهة روحية آمل أن تفيد في تحقيق غايتين :

1 . الأولى فهم النخب العربية خاصة والإسلامية عامة ما فقدته من وعي بأهمية الثورة الإسلامية التي هي ثورة كونية تحرر الإنسان من الغرق في الفاني حتى يتعالى عليه فلا يخلد إلى الأرض دون إهمالها لأن الإنسان مستعمر لة الأرض ومستخلف فيها . وكلاهما ضروري لوجود الإنسان السوي بل هما متلازمان حتى لو كان الإنسان غير واع بهما وبدورهما في حياته العضوية والروحية.

.2 الثانية فهم النخب التي تحارب الإسلام -نخب الإسلاموفوبيا سواء منا أو ممن ليسوا منا- أن سجن الإنسان نفسه في عالم الشهادة وتوهمه مستغنيا

عما يتعالى عليه هو أصل النوعين من الفيروسات التي تهدد حياة الإنسان وشروط بقائه أي الفساد في الأرض وسفك الدماء .

نعم يوجد ما هناك وراء ما هنا بعكس ما يزعم هيجل والتاريخ ليس الحكم النهائي .

الفصل الأول

ولعل أكثر المسائل المحيرة للفهم علاقة العالمين -عالم الشهادة وعالم الغيب- في القرآن الكريم هي التي تجعل قراءته العامية مضرة بسمو رؤيتيه الخلقية المعرفية إذا لم نكتشف السر المفهومي الذي يتجاوز التماثل السطحي بين العالمين الدنيوي والأخروي التماثل الذي يعلل في الظاهر محاكمة عالم الغيب بمعايير عالم الشهادة للخلط بين الغائب والغيب . فهذا الخلط بينهما هو الذي جعل علم الكلام والدعاوى الخاصة بالماورائيات أمرين ممكنين لبنائهما على مفهومين كلاهما دال على مصادرة على المطلوب:

• المفهوم الأول هو قيس الغائب على الشاهد . وهذا ممكن إذا كان الغائب ليس من الغيب بل من الشاهد . فكل علم بالمجهول فيه قيس على المعلوم إذا كان المجهول من نفس الطبيعة . تطبيق هذه الطريقة في الكلام على الغيب مصادرة على المطلوب لأن مجرد قياسنا إياه على الشاهد هو اعتباره غائبا وليس غيبا .

• المفهوم الثاني هو تأويل ما لا يطابق ما يصل إليه العقل من الوحي لرده إليه وهو في الحقيقة عين المفهوم الأول من منظور آلية تحقيقه المنهجية .

فالقياس مشروط بالتأويل وهو مثله مصادرة على المطلوب لأن الوحي لو كان قابلا للرد إلى العقل لكان منه ولكان العقل مغنيا عنه . ومن ثم فلا معنى للزعم أنه غيره .

ولا يمكن زعم المفهوم الثاني ممكنا إلا بشرطين: أولهما يجعل العلم الإنساني محيطا حتى تكون معرفته مطابقة لحقيقة الموجود الشاهد وغائبه ناهيك عن الغيب .

والثاني أن عمل الإنسان تام حتى يكون تقييمه مطابقا لحقيقة المنشود الشاهد وغائبه وإذن فالشرط الضمني هو رد عالم الغيب إلى عالم الشهادة والقول بوحدة الوجود ووحدة العالم أي بلغة هيجل لا وجود ل"ماهناك وراء ما هنا" .

وبهذا التمهيد أصل إلى الأمر المحير الذي أريد الكلام فيه اليوم وذلك في خمسة فصول للكلام على أتفه حجج الملحدين الساخرين من ثنائية العالم في الرؤية القرآنية وخاصة مما يبدو من تناظر بينهما جعل الكثير يعتبره دالا على التأويل التعويضي للدين وحتى التوظيفي له بوصفه في رؤيتهم "أفيونا للشعوب" .

وسأبين أن الأفيون الحقيقي هو القول بوحدة العالم والإيهام بأن الإنسان يمكن أن يكتفي بالموجود الذي يغني عن المنشود في حين أن هذا التلازم بينهما هو جوهر كيانه لأنه يعيش هذا التوتر الوجودي الدائم بوصفه مشدودا إلى ما يتعالى على كل موجود . فيكون عين وجوده هو هذا التعالي الدائم عن الحاصل من كيانه عضويا وروحيا وهو "جوع وجودي" لا علاج له من دون الدين .

والسخرية الدالة على السذاجة بخلاف ما يتوهم أصحابها السخرية من التناظر بين

العالمين في الرؤية القرآنية هو مجال التطبيق الذي انطلق منه للكلام في المسألة باعتبارها من أهم مميزات القرآن الكريم بالقياس إلى الكتب السماوية الأخرى . ولهذه العلة يستعمل هيجل هذه الخاصية ليفسر به رؤيته لما كان علماء الكلام المسيحيين في القرون الوسطى يعتبرونه من أكبر حجج التبخيس من أهم ثورتين كونيتين في الإسلام .

. الثورة الأولى هي إيلاء أهمية كبرى للجنس وللعناية بكيان الإنسان العضوي نظافة وغذاء ورياضة حتى إن الصلاة فيه شبه يوجا

. والثورة الثانية اعتبار الاقتصاد ذا الغاية الاجتماعية من شروط العبادة لاشتراط اشتراط النصاب في الزكاة والاستطاعة الحج والصحة في الصوم والنظافة الصلاة وكلها بحاجة إلى تنمية مادية هي الاستعمارة الأرض .

دنيويا . حتى كان لوثر يعتبر القرآن عملا للعقل الإنساني من وحي الشيطان والدجال (ضديد المسيح) ولا علاقة له بالوحي . ويعتبر من أكبر الأدلة على رأيه أن القرآن أنه يعتبر الجزاء الأخروي معياره أعمال الإنسان في الدنيا وليس لطفا إلهيا .

فكان يعتبر ذلك بدعة محمدية وخبثا إنسانيا لأنه يخضع الله فيقيس حكمه على الحكم المطلوب من الإنسان العادل والمفهوم الذي يعبر به عن حجته هو مفهوم العدل بمقياس العمل الإنساني هماع :ج1701 17:6 وليس بمقياس اللطف الإلهي .

وظل علم الكلام المسيحي ينفي عن الإسلام كونه دينا سماويا منزلا ولا حتى هرطقة

منحرفة من المسيحية كما كان يرى في بداية علاقتهم بالمسلمين لأنه عقلاني إلى أقصى الحدود بل وشيطاني حسب لغة لوثر حتى صار يعتبر لاحقا ممثلا للتنوير-بل إن هيجل سماه تنوير الشرق في الفصل الثاني من الباب الرابع من فلسفة التاريخ (باب العصر الجرماني).

وما ثورة هيجل على التنوير وتغييره مفهوم العقل تمييزا بين العقل الاستريائي 6: "00 الذي لم يتجاوزه التنوير ممثلا بكنط الذي يتهمه بكون رؤاه إسلامية وحتى

يهودية والنهى الصتتدس7 عنط الذي لم يتحقق إلا عنده هو بوصفه قد وجد الحل -منطق الجدل أو التثليث - الذي يبين أن المسيحية هي غاية الوحي والدين الخاتم والأتم.

وقد اعتبر هيجل رؤية الإسلام للجنة وما فيها من متع جنسية وغذائية من علامات التعبير عن هم دنيوي هو علة ركون المسلمين للذة الجسدية وهو علة نخلهم عامة وحيوانية ذوي

السلطان منهم خاصة بعد انتهاء سنوات العظمة في العهد الأول من حكم العرب (الفصل الثاني من الباب الرابع من فلسفة التاريخ (.

كما أن الكلام على ما في جهنم من عذاب كان شديد الإحراج لعلماء الإسلام أنفسهم لأنه يكاد يحول المسألة إلى سادية لا تليق برب العزة فضلا عن موقف نفاة البعث الجسدي واعتبار ما ورد في الكلام على الجنة

نفسها ذا دلالات رمزية ولا تعني الجنس أو الأكل

وفي الحالتين فإن الأمر محير فعلا إذا ما انطلقنا من القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية فتوهمنا ما ندركه من عالم الشهادة هو الحقيقة فنقيس عليه ما يقال عن عالم الغيب ثم نحاكمه بما نحاكم به هذا العالم.

وطبعا حتى لو نفينا المطابقتين كما أفعل واعتبرنا العوالم متعددة ولكل منها معاييره حتى وإن كان الكلام عليهما بين البشر لا يمكن أن يكون بغير ما يفهمه البشر فإن الحيرة تبقى ما لم نجد طريقة في فهم علاقة العالمين بما في كيان الإنسان نفسه منهما باعتبارهما وجهين من كيف وجوده.

فالشيء الثابت أن وجود عالم الغيب في كيان الإنسان الذي يعيه وهو في عالم الشهادة

يشبه وجود عالم المثل أو عالم المعاني المجردة في كيان الإنسان الذهني التي من جنسها ما سماه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية النظرية وما سميته بالمقدرات الذهنية العملية أعني شرطي العبارة عما يمكن أن نعلمه من الطبيعة بالأولى مع التجربة العلمية الطبيعية ومن التاريخ بالثانية مع التجربة العملية التاريخية.

فرضيتي هي أن وجود عالم الغيب في كيان الإنسان الذي يعيه وهو في عالم الغيب يشبه

وجود عالم المثل وقد صار محايثا بمعنى أن المعاني التي كانت مفارقة صارت حالة في كيان الإنسان العيني والتي من جنسها ما نراه من عذاب وآلام في عالمنا الذي نعيش فيه ولكن بصورة خالدة ومطلقة كما يصفها

القرآن عندما يتكلم على الجنة وجهنم .

فالوجه الأول أو الوجه الموجب من الخلود هو الحياة في الجنة. ووصفها يكاد يكون أشبه ما يكون بوصف الحياة بحصول كل ما يتمناه الإنسان من نعيم في الأرض لحرمانه منه . وهوما قد يجعل القراءة القائلة بأنه سردية تعويضية تبدو قراءة وجيهة حتى لو احترزنا بالقول إنها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر.

وهي من أهم الحجج التي تبدو مطابقة لاعتبار الدين "أفيون الشعوب" أي تخديرا من أجل القبول بالظلم . وحقيقة هذه الحجج هي أنها السردية التي تبدو معقولة إذا قبلنا القول بالمطابقتين وبوحدة العالم لنفي وجود عالم ثان حصرا للوجود في الشاهد منه ونفي

وهذه السردية هي سردية من وضع هيجل خاصة إذا اكتفينا بالشكر الفلسفي .

لكنها في عمقها هي السردية الصوفية المتفاسفة القائلة بوحدة الوجود سواء كانت مروحنة كما عند الصوفية التقليدية أو في ترجمتها الهيجلية المروحنة والسبينوزية المطبعنة.

وبخلاف ما يتوهم المتعامقون فهذا الفهم هو بدوره فهم عامي . إنه ليس فهما دينيا ولا فهما فلسفيا لأنه مبني على توهم المطابقة المعرفية في النظر والعقد من حيث العلاقة بالحقيقة الطبيعية وعلى توهم المطابقة القيمية في العمل والشرع من حيث العلاقة مع التاريخ. وكلتا المطابقتين من أوهام العامة التي توصل إلى قول التصوف بأن المستبدين

بالحكم هم ظل قدرة الله الأرض وأن المستبدين بالعلم هم ظل علم الله فيها: وهذان الرؤيتان هما ما يسميه ابن خلدون بـ"حب التأله".

لكن إذا تجاوزنا هذه القراءة العامية التي يظنها الكثير فلسفية وصوفية أمكننا أن نفهم

الدلالة العميقة للفصل بين العالمين في القرآن الكريم دون أن نجزم بأن هذه الدلالة التي نتكلم عليها عندما ما يتجاوز الإيمان إلى الإثبات العلمي للتناقض بين القول بنفي المطابقتين والزعم بأن إثبات ذلك علميا أمر ممكن .

فما الدافع العميق لما نراه يحصل في الدنيا من تحقيق المفقود الذي يصبح مطلوبا للتعويض ما يعني أن هذا إن صلح اعتباره دافعا لإيجاد عالم الغيب أو العالم الثاني لا يتعلق بتعويض عن معدوم بذاته بل عن نزعة لإعدامه علتها الخوف من انعدامه الممكن . فيكون الدافع ليس التعويض في الآخرة بعالم غيبي بل علاج لمرض في الدنيا علته ليس حقيقة فعلية بل ما ينتجه الخوف من الندرة التي ما كانت لتوجد لولا الخوف من إمكان حصولها فيصبح الخوف هو الذي يوجدها: وهذا هو العامل الأساسي لوجود الاقتصاد .

وإذن فالعالم الأخروي -في هذه الحالة- يكون هدفه التحرير من الخوف في العالم الدنيوي وليس تعويضا عن معدوم فيه لأن الندرة علتها الخوف من إمكانها وليس من ولنا مثلا التلهف على تخزين الغذاء والدواء في جائحة كورونا مثال ماثل أمامنا .

فيكون الإيمان محررا من هذا الخوف ومن ثم فهو علاج لنزعة التخزين

المسبب للندرة وليس تعويضا عن معدوم. فالندرة في سد الحاجات العضوية والندرة في سد الحاجات الروحية ليست موجودة في عالم الشهادة بل هي موجودة في خوف الإنسان من عدم كفاية

فتكون الجنة في عالم الغيب دليلا على أن التخلص لا يكون إلا بما يمثله الإيمان بالله في عالم الشهادة بوصف رؤية وجهه هي المعين الذي لا ينضب فهو ما يسد الحاجتين في عالم الشهادة كما يسدها في عالم الغيب لو آمن الإنسان بأن الرازق هو الله فتحرر من الخوف من الندرة التي هو سببها بلهفته للتحرر من الخوف منها . فإذا فهمنا الرموز الواردة في وصفها القرآني هذا الفهم أمكن تحديد دور الإيمان في عالم الشهادة دوره الذي لا يمكن تدبير السياسة وتنظيم الحكم بدونه .

وهذا التخلص ليس بمعنى التخلص من الحرمان بل بمعنى التخلص من عبادة ما تسد به الحاجة في عالم الشهادة مهما بلغ وهو معنى الإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف" الخلدونية الذي هو وجه العبادة لله التي لأجلها خلق الإنسان كما جاء في قوله جل وعلا "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون".

ولو كان هذا الشعور مقصورا على المحروم الفعلي أي الفقراء وكان الأغنياء منزهين عنه لصدقنا أن الأمر هو للتعويض .

لكن ذلك شعور عام نجده عند المرزوق أكثر مما نجده عند المحروم بحيث إنهما كليهما لا يتحرران من هذا الشعور الذي يرمز إلى خوف أعمق هو الخوف من الموت المتعين في الخوف من نضوب شروط الحياة الدنيوية.

فيكون الأصل هو الخوف من الفناء أو من عدم الحياة الأبدية للإنسان. وكان يمكن أن نستنتج أن وعي الإنسان بأنه فان أو مائت هو علة الوعي بالخلود الأخروي والعلة الوحيدة للحاجة إليه لو تأكدنا من أن معرفتنا مطابقة لحقيقة الوجود وأن تقييمنا مطابق لقيمته . وإذن فالجزاء الأبدي ليس تعويضا عن عدم الحضور بل هو دليل الإيمان بالحضور الأبدي

لما يمكن للإيمان به أن يزيل الخوف على نضوب شروط البقاء أو الخوف من الفناء . كل المشكل هو إذن رهن وهم القول بالمطابقتين .

لو تخلى الإنسان عن وهم العلم المحيط والعمل التام واعترف بأن علمه وتقييمه شديدا النسبية لما وقع في هذا الخوف الدائم من المجهول الذي يدعي أنه معلوم فيطلق عالم الشهادة ويستمد منه معيار الحكم الحاسم كما في فلسفة هيجل وماركس وفي تصوف كل القائلين بوحدة الوجود سواء كانت طبعانية (سبينوزا (أو روحانية ([هيجل (.

وبذلك نفهم التناظر بين مفهوم الخلود في الجنة والخلود في النار بوصفهما مفهومين: أحدهما يعبر عن حال من تحرر من هذا الخوف .

والثاني يعبر عن حال الغارق فيه . وكلاهما يعيش حاله في دنياه وفي أخراه.

فعندنا جزاء أبدي سلبي هو الغياب الأبدي ما كان يخشى نضوبه في حياته الدنيا) جهنم (مناظر لجزاء أبدي إيجابي هو الحضور الأبدي (جنة) لما كان الإنسان يخاف نضوبه في حياته الدنيا؛

1. حضور ما يرمز إلى "المائدة" أو شروط البقاء العضوي للفرد دون خوف

من

.2 حضور ما يرمز إلى "السرير" أو شروط البقاء العضوي للنوع دون خوف من

.3 حضور ما يرمز إلى "فن المائدة" شرط السلطان المستمد من البقاء الروحي للفرد المتبادل .

.+ حضور ما يرمز إلى "فن السرير" شرط السلطان المستمد من بقاء الجماعة المتواصلة الروحي .

.5 حضور المؤثر الفعلي ورمزه رؤية وجه الله أي مصدر المدد المغني عن الخوف من

ومن ثم فالخلود يحصل لأن ما كان علة الخوف من فقدان شروطه انتهى إذ إن كل شيء موجود بلا حد ومعينه الذي لا ينضب حاضر. والإيمان الصادق هو الإيمان بأن الله حاضر معنا في عالم الشهادة حضورا يحررنا من الخوف من النضوب والفناء .

وهو يرانا ولا نراه لكأننا في الآخرة نراه كما يرانا عندما يصبح البصر حديدا (كما يصف القرآن ذلك): أي إن الإنسان يصبح مدركا للغيب معرفة وقيمة .

وقد يكون كتاب المحاسبي في "التوهم" من الحدوس الدقيقة التي أدركت هذا المعنى وإن لم تفسره التفسير الذي يبدو لي وجيها . فالمعنى العميق فيه هو أن الإنسان يصبح له ما يشبه قدرة "كن" .

وفي المقابل فإن جهنم هي الخلود في هذا الخوف الذي انتقل من كونه

خوفا من الممكن في الدنيا إلى صيرورته خوفا من الحاصل الفعلي في الآخرة .

وهو النار التي لا تنطفأ والتي يمكن أن تكون خالدة.

الخالد في الغاية هو حال النفس المطمئنة في العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب وحال النفس الفاقدة للاطمئنان فيهما . ولا علاقة للأمر بالفقر والغنى لأننا بينا أن الأغنياء أشد خوفا من الفقراء مهما تراكمت ثروتهم لأنهم أقل إيمانا.

لذلك فجهنم هي الخلود في هذه الحالة الروحية من عدم الاطمئنان لحضور الخوف الدائم من غياب ما رمزنا إليه بحضوره في الجنة:

1. غياب المائدة بإطلاق الجوع العضوي الدائم . 2. غياب السرير بإطلاق الجوع الجنسي الدائم. 3. غياب فن المائدة بإطلاق أو الشعور بكل ضار يتبع الغذاء مع عدمه .

الفصل الثاني

4. غياب فن السرير بإطلاق أو الشعور بكل ضار يتبع الجنس مع عدمه .
5. غياب رؤية وجه الله أي مصدر الخلود وشروط اللذين لا ينضبان .

ويترتب على ذلك تناظر متعاكس بين الجنة والنار وبين عالم الشهادة وعالم الغيب. والتناظر ليس بين ما يظن من الأمور الموصوفة بل في ما يترتب على الإيمان من اطمئنان في العالمين وفي ما يترتب على عدمه من عدم الاطمئنان في العالمين . كل ما في الأمر هو أن الاطمئنان وعدمه كانا

حالا ظرفية في عالم الشهادة وصارا حالا خالدة في عالم الغيب بعد أن صار عالم شهادة بالبعث .

ومعنى ذلك أن فكرة التعويض الأخروي للمحرومين سخيفة. لأن المترفين أيضا لا يتحقق لهم الاطمئنان بما يحصلون عليه مهما تراكم كمه وتجود كيفه في عالم الشهادة بمقتضى ما يشبه مفهوم "الجرب" عند أفلاطون أو مفهوم "اللامتناهي الزائف" عند هيجل:

1. التناظر بين محدودية الكمال وإطلاقية النقص: مصارعة الثناء لا تنتصر على

الموت علاقة بالطبيعة. 2. التناظر بين محدودية الكمال وإطلاقية النقص: مصارعة الثناء لا تنتصر على

3. أن يكون معنى الجنة حضور الكمال دون نقص هو المعنى الذي يمكن أن يفهمنا استحالة رضا الإنسان بعالم الشهادة وحده.

وهذه الحال فطرية وهي مما يذكر به القرآن لأن "حب التأله" أو الطغيان المعرفي والقيمي ينسى الإنسان هذه الحال .

مثال ذلك أن نسيان الموت من العلل الرئيسية لكل تجبر وكل طغيان معرفي أو قيمي وخاصة عند طغاة الحكام.

والحكم على هذا الرفض بكونه معبرا عن حقيقة فعلية أو عن "وهم" إنساني مرده إلى حسم ما لا يقبل الحسم.

فمن يقول بالمطابقتين المعرفية والقيمية -رغم العلم باستحالتهما -يعتبره وهما لأنه يتصور علمه وعمله مطلقين فيقول بما يقول به هيجل : لا يوجد

"ما "هناك وراء ما هنا" وأن التاريخ هو الحكم النهائي ولا وجود لحياة الآخرة.

لكن لما كان كلامه على المطابقة هو الوهم بعينه لأنه لا يوجد عاقل يمكن أن يصدق أن علمه محيط وأن الوجود يرد إلى ما ندركه منه أو أن عمله تام وأنه لا يوجد منشود يتجاوزه فإن قول هيجل بالمطابقة بين "العقل" و"الواقع" من أكبر أوهامه وعلة تحويل الفلسفة والدين إلى إيديولوجيا حمقاء تجعل الأمر الواقع أمرا واجبا. ورؤية ماركس أضعف من رؤية هيجل ولا تحتاج لمزيد رد.

.+4 أن يكون معنى جهنم حضور النقص المطلق والخالد دون كمال يكفي لفهمه قراءة الحوار الذي يجري أحيانا بين سكان الجنة وسكان النار في القرآن الكريم. فهو يصفهما بمطالب الثانين من الأولين وردود هؤلاء على أولئك وتتعلق خاصة بالماء والغذاء اللذين هما رمز الحياة . كما أن كلام القرآن على الغذاء والماء في جهنم بين . والمهم هو عدم النضوب ووصف المحيط الطبيعي والروحي بالكمال وعدم النضوب.

عليه كان سيفيد اللذة القصوى في المنظور القرآني وهي اللذة التي لا يعلو عليها غير لذة رؤية وجه الله أي علة الخلود وعدم النضوب المشعر بالنقص وعلة الخوف من الفناء .

.5 أن يبقى التناظران كلاهما ممكنين دون دليل على الموجب ولا على السالب . فمعنى رؤية وجه الله وعدم رؤيته هي المجهول المطلق في هذا التناظر وإن كان المعنى الناتج عن التناظرين هو حضور الوجود المطلق في الموجب بالنسبة إلى الجنة ورمزه الاستمتاع المطلق وحضور العدم المطلق

في السالب بالنسبة إلى جهنم ورمزه العذاب المطلق .

ولا يمكن أن نجزم إثباتا أو نفيا بخصوص حقيقة هذه الرؤية أو عدم حقيقتها إلا إذا قلنا بالمطابقتين . وقد بينت أنه لا يوجد عاقل مهما تدنى مستواه العقلي يمكن أن يقول ومن ثم فالحسم يصبح مسألة قرار خلقي هو جوهر حرية الإنسان وهي جوهر القدرة على "التوجيه" بالمعنى الوجودي للكلمة ويستعمل في منطق الجهات لكنه وجودي الطبيعة.

فهو الذي يقرر التمييز بين الممكن والواجب والممتنع في الموجود والمنشود. وتلك هي حقيقة الفرق بين الضرورة الطبيعية والحرية الخلقية. وكلتاهما شرطية كما بينت في بحوث سابقة. والنكوص الهيجلي والماركسي هو العودة إلى ما قبل العلاج الكنطي الذي يجعل التمييز بين الظاهرات والباطنات) العقليات) شرطا في فهم قابلية الإنسان للاستثناء من الضرورة الطبيعية التي من دونها لا يمكن تأسيس المعرفة العلمية .

والاستثناء شرط في تأسيس القيم الخلقية وأولها الحرية الإنسانية. ومن هنا جاءت مسلمات كنط الثلاث الصريحة التي من دونها يستحيل استثناء الإنسان من قانون الطبيعة بالمعنى السبينوزي.

والمسلمات الثلاث يترتب عليها مسلمتان ضمنيتان تعطيان للمسلمات دلالة دينية ولا تقتصر على الدلالة الفلسفية التي تعالج المشكل الأبستمولوجي في التمييز بين الطبيعي

المسلمات الكنطية الثلاث الصريحة: 1. أن الإنسان حر

2. أن الإنسان نفسه خالدة

.3 أن الله موجود.

المسلمتان الضمنيتان المترتبان على مسلمات كنط :

.+ فمن المسلمة الثانية ينتج وجود آخرة لأن خلود الإنسان منفي في الدنيا .

.5 ومن الثالثة ينتج أنه وجود حساب يوم الدين لأن العدل التام معدوم في الدنيا .

إن أهم قضية تقض مضجع من يقرأ القرآن -بعد وضع قضية الإيمان بكونه منزلا أو الإيمان بكونه غير منزل بين قوسين - ليس لأنه القرآن أو لأنه كتاب الإسلام بل هي قضية تشمل كل كتاب يعتبره أصحابه منزلا وكلاما إلهيا بالمعنى غير الاستعاري للكلمة أي بكونه كلام الله مباشرة وليس ترجمة لما عاشه قائله بوصفه قد أوحي إليه هو ما في بعدي هذا التناظر من سؤال عميق يمكن صوغه كالتالي:

لسياسة عالم الشهادة أو الدنيا موجود فعلا فتكون سياسة عالم الشهادة والدنيا هي امتحان أهلية الإنسان للاستخلاف ووعد سياسة عالم الغيب ووعيدها؟

.2 أم هي من نوع المقدرات الذهنية العملية تؤدي في نظام عالم الحرية والتاريخ الدور الذي تؤديه المقدرات الذهنية النظرية في نظام عالم الضرورة والطبيعة فنقع في الرؤية الهيجلية التي تنفي أن يكون وراء هذا العالم الذي نعيش فيه عالم يتعالى عليه وتؤكد أنه لا يوجد إلا عالم وحيد .

والجواب عن هذا السؤال هو مشكل الإنسانية الحالي . إنه الجواب المحدد

لمستقبلها . ولذلك فالرهان لا يمكن إلا أن يكون رهان العالم كله مع الإسلام الذي يعرف نفسه بكونه رسالة كونية للإنسانية كلها في علاقتها بالعالم باعتبار الإنسان مستعمرا في الدنيا ومستخلفا

وطبعا لو كنت في مستوى الإيمان لا أسلم بالحل الإسلامي والقرآني لما كتبت حرفا في دحض نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة - التي كانت سائدة قبل فكر المسلمين الفلسفي والكلامي) أفلاطون وأرسطو) والتي عادت لتسود في عصر تصوروه بعده ([هيجل وماركس وما انتهت إليه الأولى في فوضى علم الكلام في الله والثانية في فوضى ما بعد الحداثة التي هي عودة إلى علم كلام في الإنسان -ودحض نظرية القيمة القائلة بالمطابقة ولكنت هيجليا بل وماركسيا .

ولهذه العلة فإن ما يجعلني أعتبر إيماني ليس عقديا بمعنى التسليم العجائزي بل هو مبني على اللاأدرية المعرفية والقيمية الناتجة عن اليقين بأن المطابقتين مستحيلتان على

الغيب الذي هو في النهاية توفيق وهداية إلهية. ذلك أن نفي المطابقتين الثابت يجعل القول بوحدة العالم عديم الأساس فلا يزيل إمكان وجود عالم فوقه يكون هو أحد علاماته دون

وهذه هي حال الحرية المطلقة التي تجعل غلبة المجهول على المعلوم في النظر وغلبة المجهول على المعلوم في العمل هما حقيقة منزلة الإنسان التي هي كونه حرا في اختيار عقده حتى بالنسبة إلى ذاته وإلى حقيقة ما يدركه بحواسه بالمقابل مع ما يتخيله بخياله .

نحن الآن أمام المنزلة الوجودية للمقدرات الذهنية سواء كانت نظرية مثل

الحقائق الرياضية التي لا يمكن أن يكون أي شيء منها قابلا للحس أو حتى لتحديد طبيعة وجودها عقليا أو عملية مثل القيم الخلقية التي لا يمكن أن يكون أي شيء منها قابلا للحس أوحتى لتحديد طبيعة وجودها عقليا .

ومعنى ذلك أننا نتعامل مع أشياء لا نستطيع تحديد طبيعتها لكننا من دونها لا نستطيع أن نعلم الطبيعة من دونها تصويرا ما ندركه بحواسنا الخارجية بما فيها كياننا العضوي أو أن نعلم التاريخ من دونها تصويرا لما ندركه بحواسنا الباطنية بما فيها كياننا الروحي أي وعينا بذاتنا .

فإذا وصلت ذلك بتعريف القرآن نفسه بكونه تذكيرا بأمر منسي مرسوم في الفطرة وليس تعليما لشيء مجهول سيكتسب أصبح من الواجب التساؤل عن هذا المذكر به ما طبيعته . لما بحثت في القرآن وجدته .

يحدد الأول بكونه ما به تم الخلق بمعنى أن الطبيعة اختلت تنتظم بتوافق الرياضيات التي نعاملها بوصفها تقديرات ذهنية نظرية تطبق على التجارب العلمية في الطبيعة لنعلم ما نعتبره قوانين الطبيعة ([كل شيء خلقناه بقدر) .

ويحدد الثاني بكونه ما به يتم الأمر بمعنى أن التاريخ يجري بسنن لا تتغير ولا تتبدل والتي نعلمها بوصفها تقديرات ذهنية عملية تطبق على التجارب السياسية في التاريخ.

وقد يتصور البعض أني بهذا أزعم أن القرآن يتضمن إعجازا علميا . وقد كتبت الكثير لدحض هذه الرؤية لأن أصحابها يخلطون بين العلم وشرطه دقة التحديد وبين المعاني العامة التي تقبل تأويلات لا يحد منها التحديد الدقيق . فمن يتصور أن تأويل كلمة جاذبية مثلا فيها دلالة نظرية الجاذبية

عندي مجنون .

نظرية الجاذبية قانون علمي كلمة جاذبية مفهوم عامي قد ينطبق أول شيء على وكل معاني القرآن التي يتأولها ادعياء الإعجاز العلمي هي من جنس كلمة جاذبية وليست من جنس نظرية الجاذبية.

أعتبر خياري تصديق ما جاء في القرآن الكريم ليس عريا عن الدليل حتى إن كان في الغاية يستند إلى الإيمان لأن العلم هو بدوره غايته الاعتقاد بأنه بلغ إلى ما يتصوره الحقيقة بالقدر الممكن للإنسان .

لذلك وصلت بين النظر والعقد . وكل من له دراية بالفينومنولوجيا يعلم أن موقف رفع الحكم خلال البحث غايته التحرر من العقد الغافل للوصول إلى العقد الواعي . والفرق بينهما هو شرط البحث العلمي في أي مجال .

وكان أرسطو يقابل بين التعجب السابق عن معرفة العلة وهو العقل الغافل عن العلة والتعجب التالي عنها والعلم الذي اكتشف العلة: ويضرب مثال التعجب من وجود الأعداد الصماء .

وإذن فالمعرفة تبدأ بعقد غافل عن حجته وتنتهي إلى عقد واع بحجته .

والحجة التي أبني عليها كلامي في المسائل التي لها صلة بالتحرر من الموقفين الفلسفيين اللذين أضرا بعلوم الملة الغائبة الخمسة أعني موقف المطابقة في نظرية المعرفة والنظر وموقف المطابقة في نظرية القيمة تكررا مرتين :

« الأولى ورثها فكرنا القديم عن أفلاطون نسبيا وأرسطو بإطلاق .

« والثانية ورثها فكرنا الحديث عن هيجل نسبيا وماركس بإطلاق .

لذلك فالأدلة التي اعتمدها ليست من الأدلة الكلامية بل هي على النقيض منها . فهي مستمدة من استحالة المطابقتين أي استحالة العلم المحيط واستحالة العمل التام استحالتهما التي تحول دون نفي إمكانية تعدد العوالم ونفي القول بالمطابقتين سواء في شكلهما القديم

-الفصل الثالث- عند أفلاطون نسبيا وأرسطو بإطلاق أو في شكلهما الحديث عند هيجل نسبيا وماركس

ومعنى ذلك أن العلم نفسه هو الذي ينفي هذه الإمكانية بل ويستمد قوته من هذا النفي . فلا يوجد عالم اليوم يستطيع الزعم بجد أن علم الإنسان محيط أو عمله تام.

وإذن فليس تصديقي بما في القرآن حول العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب من جنس إيمان العجائز أو الإيمان الموروث.

ومن يتصور الأديان من أساطير الأولين فهو الغارق في أساطير الآخرين .

كما أن استدلالي ليس من جنس الرد على الملحدين لأن كل الردود عليهم مبينة على القول بالعلم المحيط والعمل التام وإن في الاتجاه المقابل . رؤيتي موجبة رغم أنها شبيهة باللاأدرية التي تجعل الإيمان تفضيلا اختياريا لترجيح أكثر وجاهة من الترجيح الذي يلجأ إليه الملحدون .

فالموقف اللاأدري عندما يتعلق الأمر بالماورائيات موقف قرآني لكون الحسم فيها متعال على المعرفة ونظرية القيمة الممكنتين للإنسان واللتين ليستا محيطتين . وهو علميا ضروري حتى في الدنيويات لأنه لا يوجد شيء يخلو من الغيب أو على الأقل مما ليس معلوما أوحتى مما لا يقبل الحسم

فيه بعلم يقيني .

وقد بنى القرآن عليهما الإرجاء في الحسم بين الأديان المتعددة من حيث هي أمر واقع عالم الشهادة) البقرة 2م والمائدة 69 وحتى الحج 17 (رغم قوله بأنها واحدة بالجوهر عند الله لكن ذلك لن يحسم لإزالة ما اختلف فيه إلا في عالم الغيب . وهذا الدين الواحد

الذي يطلب منا القرآن الإيمان بأنه الإسلام باعتباره الدين في كل دين لن نعلم ما فيه من ماورائيات بيقين إلا يوم الدين .

وذلك هو مفهوم الغيب الذي تتعلق به الآيات المتشابهة التي تأويلها يفيد زيغ القلوب وابتغاء الفتن والذي أمرنا بأن نؤمن به:

1. اللاأدرية المعرفية في الماورائيات هي التي تجعل العلم الإنساني اجتهاديا دائما لأنه غير محيط حتى بعالم الشهادة الذي لا يخلو من الغيب ناهيك عن عالم الغيب الذي لا نشهد إلا ثمراته .

2. اللاأدرية القيمية في الماورائيات هي التي تجعل العمل الإنساني جهاديا دائما لأنه غير محيط فلا يعلم أن ما قد يظنه شرا خير وما يظنه خيرا شر بسبب عدم خلوه من الغيب الذي لا نشهد إلا ثمراته .

3. والإنسان في الحالتين لا يدري هل هو يحقق ما يرضي الله بعلمه وعمله أو لم يحققه فيبقى دائما متواضعا في حكمه على علمه وعمله فلا يحسب أنه قد أثبت أهليته للاستخلاف فضلا عن التأله .

+. ومن ثم فسلوك الإنسان مع غيره ومع نفسه ينبغي أن يكون دائما محكوما بهذا التواضع الذي يحرره من الحكم القاطع معرفيا وقيميا على

الغير خيرا أو شرا بل يعتبر علمه وعمله لا يعلم حقيقتهما إلا الله .

الفصل الثالث

د ا وج ا مج ا يتجبر فيعامل الناس والأشياء بقيم الإسلام دون وحشية أو تكبر ؛ إنه إتمام مكارم الأخلاق وهام الدين في القرآن

لكن أهمية هذه اللاأدرية هي أنها شديدة الإيجابية. فهي علة رد المعرفة والنظر إلى الاجتهاد الذي يثاب عليه الإنسان سواء أصاب أو أخطأ إلى حد إرجاء الحسم في ما تختلف فيه الأديان كما أسلفت بل وحتى الشرك فقد اعتبر من بينها (الحج .(17

وهي علة رد القيمة والعمل إلى الجهاد الخلقي الذي يثاب عليه الإنسان سواء أصاب أو أخطأ إلى حد رهن الحكم على النية والقصد وليس على النتيجة إذا توفرت شروط الأهلية والكفاءة.

وما كان الحسم في الاختلاف بين أهل الأديان مرجأ فمن باب أولى أن يكون مرجأ بين المرء ونفسه في الامتحان الدائم للإيمان إذا كان صادقا في التجربة الروحية التي هي جوهر حياة الوعي بمنزلته من حيث هو خليفة يطلب حال النفس المطمئنة. والمعلوم أنه لا اطمئنان من دون اليقين . واليقين ليس مسألة استدلال بل هو فوق الاستدلال الذي قد لا يوصل إليه بل يحول دونه .

ويبقى الإشكال الجوهري في هذه المحاولة هو ما سعيت إلى بيانه من صلة بين معان قرآنية كانت غامضة ويحتج بها علماؤنا دون تحديد دقيق يساعد

على جعلها حججا وجيهة وليست مهارب كلامية.

والصلة التي أعنيها تتعلق بما انتهيت إليه في البحث عن طبيعة المعاني الكلية التي سماها ابن تيمية المقدرات الذهنية النظرية (الرياضيات ومنطق النظر) والتي قست عليها ما سميته المقدرات الذهنية العملية) الأخلاقيات ومنطق العمل (.

وأغرب ما عجبت له في رؤية ابن تيمية نفيه للكلية والبرهانية في غير المقدرات الذهنية والمعاني الدينية ما يفيد وإن لم يقل ذلك صراحة أنه يعتبر هذه الأخيرة من جنس تلك الأولى .

وقد حاولت وصلهما بمفهومين مترابطين هما مفهوم التذكير ومفهوم الفطرة.

فلا تذكير إلا بما كان معلوما ثم نسي .

وما كان معلوما دون تعليم سابق في البدء لا يمكن إلا أن يكون ما رمز إليه القرآن بتعليم آدم الأسماء كلها وإذن بما فطره الله عليه .

وهذه المعاني الكلية هي إذن المعاني الدينية التي جهز بها الإنسان ليكون قادرا على العلم وعلى العمل أي على ما بفضله يمكن أن يحقق مهمتيه اللتين هما الاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها . وهذه المعاني الدينية الكلية التي يطلب منا الإيمان بها ويكتفي القرآن بالتذكير بها لأنها مرسومة في ما فطرنا عليه والتي من دونها لا يمكن أن يحقق الإنسان مهمتيه ليست مما يتعين في الأعيان بل هي مما تعمل به الأذهان وما لا يمكن إدراكه بالحواس .

وذلك هو معنى المقدرات الذهنية النظرية المشروطة في كل معرفة علمية والمقدرات الذهنية العملية المشروطة في كل عمل خلقي .

وكلا النوعين من المقدرات الذهنية مرسومة في ما فطر عليه الإنسان أعني أن ما تذكر به الرسالة هو أن الفكر الإنساني لا يمكن أن يفكر إلا بالمعاني الرياضية ومنطق النظر وأن الإرادة الإنسانية لا يمكن أن تعمل إلا بالمعاني القيمية ومنطق العمل .

وهذه المعاني الأربعة تنمو بنمو الإنسان فردا وجماعة وتحققه المتدرج فردا وجماعة جزئية) الأمم المختلفة) وكلية) أي الإنسانية كلها (.

وهي تجهيز الإنسان الفطري الذي تذكر الرسالة الإنسان به. ... وهو تجهيز لا يمكن أن يكون كافيا إذا لم تكن به علاقة تناغم مع ما في الطبيعة والتاريخ من قابلية لكشف أسرارهما للإنسان بفضل ما توفره له من قدرة على فهم قوانين الأولى

فالإنسان من دون علم ومن دون عمل لا يمكنه أن يعمر الأرض وينظم التاريخ. فمن دون معرفة طبيعة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ ومن دون عمله بهما لا يمكن للإنسان أن يعمر الأرض أو أن يستخلف فيها .

وإذن فالتذكير القرآني لا يتعلق بالعلوم والأعمال العينية حتى يتكلم العلماء على الإعجاز العلمي بل هو تذكير بالمبادئ العامة التي يتكون منها جهاز الإنسان المعرفي والقيمي حتى يتمكن من كشف القوانين والسنن التي لا تعلم إلا عينيا خلال التجربة الطبيعية والتاريخية ولا يمكن أن توجد في نص القرآن .

ولذلك فالقرآن ينبهنا بأن حقيقته لا تعلم إلا عندما يرى الانسان الآيات التي يريه الله إياها في الآفاق وفي الأنفس (فصلت (53 أي في الطبيعة و التاريخ وفي أنفس البشر التي هي مؤلفة من الطبيعي عضويا ومن التاريخي روحيا .

والمشكل ليس في كون هذه المعاني الكلية التي سماها ابن تيمية مقدرات ذهنية نظرية وحصر العلم البرهاني فيها والمقدرات الذهنية العملية التي قستها عليها وحصرت العمل التام فيها ليس في كونها موجودة في الأذهان فحسب بل في كونها موجودة خارج الأذهان وخارج عالم الشهادة أيضا .

أي إنها أربعتها -الرياضيات ومنطق النظر والأخلاقيات ومنطق العمل وطبيعة قوانين الطبيعة وطبيعة سنن التاريخ -ما تذكر به الرسالة بالإشارة إلى مظانه التي ينبغي البحث فيها لمعرفتها بتلك المبادئ مطبقة على التجربة في العلاقة بالطبيعة وبالتاريخ كلها من عالم آخر ليس للإنسان منه إلا كونها تمثل صلة الوصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب .

وإذن فالإيمان لا يتعلق بوجودها في الأذهان بل بوجودها في أعيان متعالية وجودا يعلل كونها مشروطة لعلم الاعيان الشاهدة وفي قيمها حتى وإن لم تكن حاصلة في علمنا بل إن دورها في العالم الشاهد ماثل في الأعيان المحسوسة التي ندركها ونكتشف ما فيها من قوانين وسنن بالتدريج . فكيف يمكن للإنسان أن يقدر ذهنيا كائنات لا وجود لها في عالمه الحسي .

ولا يقدر عالمه العقلي أن يتصورها موجودة بتعين محدد في هذا العالم الشاهد لأنها غير قابلة للتحقق خارج تعريفها إلا إذا تصورنا أن التمثيل

للفكرة هو الفكرة التي نمثل لها برسم مثلا على السبورة عندما نشرحها للمتعلمين أو عندما نرسمها لنصنع ما يمكن أن يتصف بما يقرب من صفاتها مع تجديد لقيم محدداتها .

المشكل هو إذن هذه القدرة على التقدير الذهني معان ليست قابلة للحس وليست قابلة لأي تعين خارج تعريفها والتي ينساها الإنسان ويذكره بها القرآن. والإنسان رغم أنه لا يستطيع تصور نوع وجودها لأنها لا تقبل الرد إلى ظاهرة نفسية في ذهنه حتى وإن أخطأ في تأويلها بحسب تجربته المقيدة .

وهذه القابلية للتأويل التي أوهمت أصحاب نظرية الإعجاز من علل ما يبدو من قابلية للتصديق لأقوالهم لأنها فعلا تقبل ذلك التأويل .

لكن ما يغيب عن بالهم هو أن التأويل لو كان دالا على الإعجاز لتحقق أمران ينفيانه ولا يثبتانه :

1. الأول أنه بعدي دائما بمعنى أن التأويل الذي يطبقونه لا يمكنهم من اكتشافات علمية بل الاكتشافات العلمية هي التي تكتشفه بمعنى أن ما يكتشفه العلماء بالبحث في الآفاق وفي الانفس هو الذي يمكن اكتشاف ما في القرآن من معجز فيكون نزول القرآن سدى لأن ما فيه يتحقق بدونه ولا يتحقق به .

2. الثاني وهو الأخطر لو كان ما في القرآن يؤثر في الذين آمنوا به بكونه اعجازا علميا لكان معنى ذلك أن عرب الجاهلية أدركوا ما يدركه أصحاب الإعجاز العلمي أو لكان القرآن لا يؤثر بما فيه بل بما ليس فيه . وإذا كان القرآن يؤثر بما ليس فيه من علوم فإن ما يؤثر به القرآن من طبيعة

أهم وعلينا طلبها .

وهذا هو الذي سميته "السبابة" القرآنية أعني أن النص القرآن يشير إلى هذه المعاني مطلقة التجريد . إنه يشير علينا بما ينبغي النظر إليه ويعين محل وجودها الذي نستطيع باستعمالها فيه نحقق بما جهزنا به شروط بقائنا في علاقتنا بالطبيعة) المقدرات الذهنية النظرية) وفي علاقتنا بالتاريخ (المقدرات الذهنية العملية) وفي علاقتنا بما فينا من عضوي طبيعي) وتتبع الطبيعة) من روحي تاريخي) وتتبع التاريخ).

وذلك هو معنى فصلت 53 . فبها يرينا القرآن أين ينبغي أن نبحث عن آيات الله التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس شرطا في تبين حقيقة القرآن ونحقق بما توجهنا إليه إشاراتها الاستعمار الأرض بالبحث

العلمي وتطبيقاته ونتمكن من تسخير الطبيعة وننظم ذلك بالاستخلاف فيها بالبحث القيمي وتطبيقاته فنتمكن من جعل هذا التسخير تعميرا لا تدميرا .

وإذا كان يمكن أن نتكلم على الاعجاز القرآني فينبغي ألا يكون متعلقا بما ينفي تعريف الإنسان بالحرية التي من شرطها أن يمتحن الإنسان في أهليته لها بما ينجزه في تعمير الأرض والاستخلاف فيها وليس بما يجده جاهزا في نص القرآن فيغنيه عن الاجتهاد العلمي والجهاد العملي .

فلو وضع في القرآن علم وعمل ناجزين لفقد معنى حقيقة الإنسان من حيث هو مكلف بمهمتين تقيم أهليته للتكليف تحقيقهما باجتهاده النظري وجهاده العملي . فالاستعمار في الأرض شرطه علمه بالطبيعي خارجه وفي ذاته وتطبيقاته والاستخلاف فيها شرطه عمله بالتاريخي خارجه وفي ذاته وتطبيقاته .

فلو كان الشرطان متحققين بعد في القرآن لأصبحت الرسالة مناقضة لذاتها لأنها في حالة تضمنها من تطلب للإنسان القيام به تكون مغنية له عن الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل لتحقيق مهمتيه اللتين ستقدر بهما اهليته للتكليف وعندئذ تصبح دلالة سورة العصر عدما إذ لا معنى اشتراط الاستثناء من الخسر.

والاستثناء من الخسر يكون بالوعي به أولا أصلا للشروط الأربعة المترتبة على هذا الوعي أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق بحثا عن الحقيقة والتواصي بالصبر

الفصل الرابع

- الفصل الرابع - لا بد أن أفهم الجمع التيمي بين ما وصف به المقدرات الذهنية وما وصف به العقائد الدينية: فهو يقصر الكونية والبدهية والذاتية والبرهانية والمحضية فيهما دون سواهما من الموجودات الخارجية التي يعتبرها بحاجة إلى التجربة العلمية التي لا بد لها من العودة إلى الحواس مهما كان بينها وبين الادراك العلمي من تجهيزات مثل المكابر الذي كانت بعض أدواته معلومة في عصره .

ولا بد من فهم علة القول بالمطابقتين في القديم) أفلاطون وأرسطو) وفي الحديث (هيجل وماركس) وخطأ ما بني عليه من وهم شفافية الوجود ونفاذ العقل المطلقين وهما ترتب عليه الفصل الجذري بين الفلسفي (في محاولة فهم النظر والعمل) والديني (في محاولة فهم العقد والشرع) الذي بدأ منذ قصيدة بارمينيدس والتوحيد بين العقل والوجود والخرافة والعدم.

فهذا التوحيد يضمر تأليه الإنسان أو التوحيد بين العقل بمعنى نظام الوجود (وهو المقصود بالنوس في اليونانية) والعقل بمعنى الإدراك العقلي الإنساني (وهو المقصود باللوجوس في اليونانية). فالنوس وإن استعمل احيانا للدلالة على عقل الإنسان يعني العقل الناظم للوجود . ولما كان نظام الوجود لا يرد إلى ما ندركه منه فلا يمكن أن نرده إلى اللوجوس الذي هو عقل الإنسان ونطقه .

فإذن فسر المطابقتين اللتين تدرج فيهما أفلاطون وأنهما أرسطو ثم تخلص منهما كنط وعاد إليهما هيجل بتدرج وماركس ففعل مع هيجل ما فعل أرسطو مع أفلاطون سرهما بدأ بهذا الخلط بين نظامين مطلق ونسبي والأول هو نظام الوجود والثاني هو ما ندركه منه بعقلنا . وما أدعيه -وسبق أن حاولت بيانه في عديد المحاولات -هو أن الإسلام حررنا بمفهوم

حد هو مفهوم الغيب من المطابقتين المتقدمتين عليه تاريخيا ويمكن أن يحررنا من المتأخرتين

عنه تاريخيا .

وبذلك فهو يعيد الوحدة بين الديني والفلسفي بمعنى البحث في ما لا بد منه لفهم عالم الشهادة الذي لا يكتفي بنفسه بما يقتضيه التأمل العقلي والتدبر الروحي من شروط تجعل نظام العالم ونظام كيان الإنسان وما بينهما مع تبادل التأثير والتآثر مفهومين للإنسان في حدود الممكن الذي يكون بالعلاج الترجيحي وليس بالحسم المطلق .

وأبقى على الرؤى الدينية التي لم تعتمد ما يدركه الإنسان من نظام العالم مصدرا للاحتجاج بل كونها قدمت ما سيطر عليها من فكر الخوارق

والمعجزات . وهو يرويها ولا يجادل فيها حتى وإن كان دائما يسعى لتقديم ما يغني عنها بتفسير سأقدم منه مثالا عجيبا في الفصل الأخير متعلقا بما قاله الرسول الخاتم في سورة هود وأخواتها وأهمية فهم التوحيد بين الديني والفلسفي إذا نخينا عن القول بالمطابقتين اللتين هما سر الفصل بينهما .

لكن هذا التحرير لما صار قائلا بالمطابقتين بتأثير من فلاسفة أرسطو خاصة تخلى ضمنيا عن المفهوم الحد مفهوم الغيب فانتهى إلى المطابقتين مثل اللتين تقدمتا عليه أو اللتين تأخرتا عنه كما هو بين من جل علوم الملة الغائية حتى وإن نفوا ذلك بالأقوال وهي لا تعنيني لأني أتكلم على الأفعال.

ولعل أبرز مثال هو تكرار الفقهاء عبارة نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

فهذا القول كان ينبغي أن يقتضي ألا يكون الحكم في هذه الحالة مطابقا لحكم الله بل كان ينبغي أن يراعي أن القاضي ليس له علم بالأسرار ومن ثم فينبغي أن يميز بين حكمه وحكم الله فلا يطبق أيا من العقوبات الواردة في النصوص بل يراعي فيها ما ينقصه من

في كر الستقاه ال - ص 07 ليست مقصورة على المتهم بل هي تشمل القاضي كذلك .

عدم الفصل بين الديني والفلسفي باعتبار المشترك بينهما هو جوهر الديني والفلسفي

وكلاهما لا يمكن أن يدرك الغيب.

ومعنى ذلك أن الوحي نفسه لا يتضمن علما بالغيب لأنه لو تضمنه لكان

معناه أن الرسل يعلمون الغيب فيتقابل العلمان الفلسفي والديني.

وإذا صح ذلك صار الرسل قادرين على إعلام المرسل إليهم به فيصبح الغيب معلوما للجميع أو يصبح الرسل غير أمناء على الرسالة لأنهم يخفون ما يعلمونه عن غيرهم فلم يبلغوا الرسالة بأمانة.

وذلك هو معنى التحرير الذي أتكلم عليه والذي ينفي أمرين عدم نفيهما هو علة ما حصل لعلوم الملة من انحراف جعله يقابل دلالة فصلت 53 وآل عمران7 بأن جعل الامر بالبحث في عالم الشهادة الطبيعي والتاريخي خارج الأنفس وفيهما في الأنفس أي مكوني كيان الإنسان) البدن والروح) وكأنه هو المنهي عنه وجعل تأويل المتشابه في نص القرآن وكأنه هو المأموربه .

والعلاقة بين فصلت 53 وآل عمران 7 هي الفصل بين المتشابه والمحكم في التذكير. فقول القرآن إن تبين حقيقته تكون في ما يرينه الله من آياته في الآفاق وفي الانفس يعني أن رؤيتها هي مجال البحث العلمي الممكن للإنسان وأن ما عدى هذه الآيات أي ما يتكلم في ما ورائها أي في ذات خالقها وآمرها وطبيعة فعلي الخلق والأمر هو موضوع المتشابه الذي نهينا عن تأويله .

لكن الذي حدث هو العكس تماما أي إن آيات الله في الآفاق وفي الأنفس اهملت وتركز

التأويل كله على ما وراءهما وأصبح البعث ذا آيات الأنفس الثم اعتبرت مندوق أدوات لعلوم الملة الغائية الخمسة واستغنى المسلمون عن البحث في الآيات التي نتبين بها حقيقة القرآن من حيث هو تذكير بما جهز به

الإنسان لإنجاز مهمتيه وهما بعدا العبادة: التعمير والاستخلاف.

أجبت عن هذين المسألتين لأنهما مقدمتان المسالة المتعلقة بطبيعة ما يذكر به القرآن مضمونا لرسالته وتمييزه عن خرافة الاعجاز العلمي لا بد من حسم إشكالية العلاقة بين المقدرات الذهنية وهذا التذكير وكيف وصلتها بمفهوم التذكير والمشتركة باعتبارها متعلقة بتجهيز الإنسان ليكون قادرا على القيام بمهمتيه اللتين هما معنى تعليل خلقه بعبادة الله.

فالإسلام يعتبر مهمتي الإنسان استعمارا في الارض واستخلافا فيها عين العبادة. والمسلمون تخلفوا لما تصوروا الاستخلاف ممكنا من دون التعمير وكل من يريد التعمير من دون الاستخلاف يجعله تدميرا لا تعميرا .

فقد حصرت التذكير بالعناصر الخمسة الواردة في القرآن وميزتها عن دعوى الاعجاز العلمي باعتبارها شروط تحقيق الإنسان لمهمتيه وهو تذكير بموجود في عالم الشهادة وليس بما يعلله به عالم الغيب . وهذه العناصر الخمسة هي :

1. مبدأ الطبيعية: كل شيء خلقناه بقدر بمعنى التقدير في القضاء والقدر وفي تعديد المقدار.

2. ونظرية علمها: الجمع بين الصورة الرياضية والمضمون التجريبي العلمي الطبيعي . وذلك هو القصد بالنظر والعقد . فالنظر هو البحث العلمي . والعقد يبدأ فرضيا فيكون أداة التجربة الطبيعية وحصيلتها التي تجعلنا نعتقد أن ما توصلنا إليه من المعرفة العلمية هو الحقيقة النسبية إلى علم الإنسان.

3. مبدأ التاريخ: كل شيء أمره بسنن لا تتبدل ولا تتغير وهو بمعنى الأمر

الغيبي والأمر الإنساني.

4. ونظرية عمله: الجمع بين الصورة القيمية والمضمون التجريبي العملي التاريخي . وذلك هو القصد بالعمل والشرع . فالعمل هو أفعال الإنسان في الطبيعة والحضارة والشرع يبدأ فرضيا فيكون أداة التجربة التاريخية وحصيلتها التي تجعلنا نعتقد أن ما توصلنا إليها من التقييم العملي هو الحقيقة النسبية إلى عمل الإنسان.

5. هذه الأبعاد الأربعة هي سعي الإنسان المستعمر في الارض والمستخلف فيها مع حيز في علمه وعمله هو مفهوم ذي بعدين معرفي وقيمي يجمع بينهما مفهوم واحد هو "الغيب والعدل الإلهي" اللذين بهما نفهم تعليل خلق الإنسان للعبادة.

فهما عين المفهوم الحد الذي يضفي النظام والمعقولية على الوجود الذي يصبح مطلق التناقض لو كان الإنسان في نفس الوقت عاجزا عن الإحاطة ومطالب بما يقتضيها . ولذلك فاعتبار الرسالة تذكيرا بهذه الشروط مع حيزها أمرا معقولا .

إذ لا يمكن أن يحاسب الإنسان وهو لم يخلق نفسه على تلك الصفات التي تجعله محدود العلم والقدرة دون أن يكون محدود المسؤولية عما لا ذنب له فيه؟

وعندئذ نفهم علة اعتبار العلم اجتهادا والعمل جهادا والحساب ليس بالنتائج بل بتقدير

ولأذكر الآن بالمطابقتين المتقدمتين على الإسلام أي على نزول القرآن .

فقد أشرت إلى أن المطابقتين متدرجتان إذ هما عند أفلاطون دون ما هما عند أرسطو.

ذلك أن أفلاطون لا يعتبر المثل مطابقة للأعيان التي تحاكيها والتي محاكاتها تبقى دائما دون المطابقة التامة معها رغم أن مدخل المطابقة عليها هو الإله الصانع الذي ينظر إلى المثل ويصنع مثلها في المادة المستعصية على التصوير المحقق للمطابقة (محاورة الطيماوس التي هي أكثر محاورات أفلاطون وصلا بين العالمين عن طريق الصوغ الرياضي لا يصنع منه العالم) .

والمعلوم أن غاية هذه المحاورة هي نظرية الاجرام الخمسة الافلاطونية التي خصص لها اقليدس المقالة الثالثة عشرة من كتابه في الرياضيات لبنائها رياضيا ما يعني أن أفلاطون ومن بعده اقليدس وحتى بطليموس لاحقا حاولوا تطبيق الصوغ الرياضي للطبيعيات مع الاعتراف باستحالة المطابقة بين الصورة الرياضية والمادة الطبيعية حتى عندما يتعلق الامر بعالم ما فوق القمر الذي كان يعتبر أتم من عالم الكون والفساد الذي هو عالم ما دون القمر نظرية العصر في الفلك .

ولما كان ما يشذ عن المطابقة عند أفلاطون هو المادة وكانت المادة أصل الشر عنده لأن المثل هي أصل الخير فإن قوله بالمطابقة كان نسبيا ولم يكن مطلقا كما صار عند أرسطو.

صحيح أن أرسطو حافظ على ما يمكن أن يعتبر المثال الوحيد وهو مفهوم المحرك الذي لا يتحرك أو الرب في نظريته التي عرضها في المقالة الثانية عشرة -مقالة اللام -لكن يعتبر أن كل عنصر من عناصر السماء له رب

يحركه لكنه يتحرك محاكيا المحرك الأول .

والأرباب كلها مفارقة .

لكن الصورة التي تحدد ماهيات الأشياء ليست مجرد محاكاة للمثل كالحال عند أفلاطون بل هي محايثة فعليا للأشياء الطبيعية لأن المادة ليست إلا قوى على قابلية التصوير وليس ذات وجود مستقل ولا تمثل الشر كما في فلسفة أفلاطون .

وتلك هي الغاية التي وصلت إليها المطابقتان المعرفية (الصورة) والقيمية (الخير والشر).

ولأمر الآن إلى المطابقتين المتأخرتين عن الإسلام وهما المسيطرتان في فكر الحداثيين ومن يحاكيهم من علماء الدين لأنهم الآن مثل سلفهم في الماضي يقولون بالمطابقتين حتى وان لم يصل منهم إلى ما يترتب عليهما من قول بوحدة الوجود إلا غلاة الصوفية المتفلسفة .

ويمكن القول إن النسبة بين هيجل وماركس مناظرة للنسبة بين أفلاطون وارسطو ولكن فارقين جوهريين :

الفرق الأول هو أن هذين قالا بالمطابقتين بعد أن حصل عكس ما دفع الأولين إلى القول بهما. فكنط حقق عكس ما حققه بارمينيدس.

ذلك أنه دحض كل إمكانية للمطابقتين المعرفية والقيمية بأنه فصل بين النومان والفينومان واعتبر ذلك ليس لعلة ابستمولوجية فحسب بل لعلة أكسيولوجية لأن استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية هو شرط القيم وخاصة القيم الخلقية.

ولا يمكن تأسيس الأخلاق من دون المسلمات الثلاث وهي تقتضي اثنتين اخريين كما بينت

ما يجعل هذا الاستثناء هو العمق جوهر الديني في علاقته بالفلسفي أو جوهر المشترك بينهما : لا يمكن تأسيس القيم عامة والأخلاق خاصة من دون هذا المشترك الذي يحدد العلاقة بين الضرورة الطبيعية والحرية الإنسانية.

والفرق الثاني هو أن هذين قالا بالمطابقتين بصورة أكثر وضوحا من ذينك .

فهيجل يقول بها بمقتضى قوله بوحدة الوجود المروحنة كما يتبين من نقده لوحدة الوجود الطبعانية التي يقول بها سبينوزا الذي كان في بداية مشاركة هيجل في الفكر الألماني أهم موضوع للنقاش بين فلاسفة ألمانيا مثل لسنج وكنط ويعقوبي

لكن ماركس ألغى هذه الروحنة بجعل الجدل ماديا خالصا وهو ما لا يتماشى حتى مع وحدة الوجود السبينوزية التي لم تكن فاقدة لشيء من الروحانية إذا لم ننس أنه يقول بما يقول به ديكارت من الصفتين الأساسيتين للوجود أي الفكر والامتداد حتى وإن كان لا يقصره عليهما لأنه يعتبر صفاته لا متناهية.

وهو بذلك متقدم على هيجل وماركس لأن القول بلا تناهي الصفات يضفي النسبية على ما يعلمه الإنسان منها وهما الاثنتان الديكارتيتان أي الامتداد والفكر.

وأختم الفصل الرابع بأمر اساسي حتى نفهم أزمة الفكر الذي يسمى ما بعد

حديث وكيف نشأ من الهيجلية والماركسية أساسا .

ويمكن أن نعتبر حصول ذلك بمسارين يبدوان متقابلين لكنهما ضمنيان في فلسفتهما لأنهما يمثلان أحد التأويلين الممكنين:

التأويل الأول يمكن اعتبار قمة مساره هو النيتشوية .

ففلسفة هيجل وماركس يجمع بينهما قياس التاريخ الحضاري للإنسانية على التاريخ الطبيعي للكائنات الحية. فكلاهما يعتبر الأمر متعلقا بصراع حيوي إما بين أرواح الشعوب أو بين طبقات المجتمعات.

فإذا حولنا ذلك إلى صراعات الفاعل فيها هو الحي من حيث هو حي وما يميز الحي الإنسان من حيث هو إنساني كان لنا رؤية داروينية تعتمد نموذج الإبداع الفني باعتبار الإنسان حيوان رامز أو حيوان مبدع للفنون التي تصبح جوهر الوجود ويصبح الإنسان جوهر التطور الحيواني من حيث تطور الحيوان المرمز أو المبدع لذاته في تصوراته لها من حيث هي قوة حيوية.

التأويل الثاني يمكن اعتبار قمة مساره نظرية السرديات التي ليس لها مسرود غير ذاتها وهي بنحو مزايدة على النيتشوية وتتمثل في نوع من الابوفينومنيسم أي اعتبار الوجود وكأنه عالم ميثولوجي مطلق ليس وراء ابداع السرديات الإنسانية عامية كانت أو عملية ما يتجاوزها .

فكأننا بعد نشيء الشيء في ذاته في المثالية الالمانية للتخلص من ثنائية كنط لم يبق لنا إلا الفينومان وزال النومان. وحينئذ فإن النسبوية تصبح مطلقة ويصبح كل إنسان حبيس تصوراته وكل حضارة حبيسة ثقافتها أي إن العالم الرمزي هو العالم الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يتصوره وأن

يفهمه في حدود نظامه الرمزي.

وطبعا فهذا لو صح لاستحال على الإنسان أن يفهم حتى ذاته ناهيك عمن يزعم مشاركا له في ثقافته . فلا يوجد رمز يشيد نفس المعنى في لحظتين متواليتين إلا إذا اعتقدنا أن الرامز يبقى واحدا خلال تلكما اللحظتين . فلكون على الاقل قد جوهرنا الرامز فضلا عن

المرموز والرمز. وحتى لو سلمنا بأن ذلك ممكن في نفس اللحظة فإنه لا شيء يثبت أن التأويل الرمزي يمكن أن يحصل لحظيا إذ هو ينبغي أن يكون متزمنا .

وتزمنه يعني توالي اللحظات . فما الذي يصل بين لحظتين متواليتين؟

إذا كانتا ماضيتين فهو التذكر وإذا كانا مستقبلتين فهو التوقع . فمن يتذكر ومن يتوقع إذا لم يكن وراء الترميز "شيء" يرمز وشيء يرمز إليه دون ضرورة أن يكون الترميزي مطابقا لما في الشيء الرامز ذهنيا ولما في الشيء المرموز عينيا .

القول بالمطابقتين علته الحاجة إلى ثنائية ما الأذهان وما الاعيان والحاجة إلى نفي الفرق . فيكون المشكل في نفي الفرق .

ونفي الفرق عندما يطلق يعني نفي الطابع المناظري للإدراك لكأننا قلنا إن الوجود يرد إلى الإدراك . وذلك ما لو قلنا به لانتهينا إلى المطابقتين .

وتلك هي العلة التي جعلتني أعتبر ابن خلدون قد انتهى إلى نفس ما انتهى إليه ابن

وما كان لا شيء يثبت أنه قرأ أعمال ابن تيمية أو حتى سمع به فإني

اعتبرت الرجل قد توصل إلى نفس النتيجة من خلال سعيه للتحرر من عقال الصراع بين الفكرين الديني والفلسفي واثبات أن الإدراك الإنساني ليس مطابقا للوجود العياني بل هو منظور من المناظير اللامتناهية كما يرى ابن تيمية مع استحالة الاحاطة التي هي من أهم مبادئ القرآن وهو معنى الإيمان بالغيب.

ولأختم هذا الفصل قبل الأخير بالإشارة إلى أمر قد يبدو توقعا في غير محله . اعتقد أن أزمة كورونا رغم هولها ستكون رحمة للإنسانية. فهي حتما ستكتشف أن الانتصار على

علل الفيروسات الطبيعية التي تصيب مناعة الكيان العضوي للإنسان فردا وجماعة شرطه الأساسي هو بالبدء بالحرب على الفيروسات الحضارية التي تصيب خاصة الكيان الروحي

وهذا الحل هو جوهر الإسلام كما سأبين في الفصل الأخير . كورونا ستكون أكبر مبشر بالعلاج الذي سيحرر الإنسانية من أدواء العولمة وسر تحقيق كونية الرسالة في التاريخ الفعلي كما هي مرسومة في الرؤية القرآنية.

طبعا لست غافلا عن كون الجوائح لم تبدأ مع العولمة . لم يخل منها تاريخ الإنسانية قبلها . ولا اعتقد أن الجوائح عقاب إلهي كما يتوهم بعض

الحمقى . لكن بعضها ذو صلة بما يترتب على تعامل الإنسان مع ذاته ومع محيطه الطبيعي والثقافي.

فتلويث الطبيعة والحضارة علته انحرافات اقتصادية وثقافية. وما زاد الطينة بلة هو أن هذين التلويثين أصبحا من علامات التأله بالمعنى الخلدوني أو من

علامات "السيادة على الطبيعة وملكيتها" بالمعنى الديكارتي .

ثم صار ذلك إيديولوجيا يعبر عنها هيجل بنظرية القوة التي تقاس بتجليها الفعلي في تعينها الفعلي في التاريخ الفعلي وصارت مبنية على صراع أرواح الشعوب وهو الشكل الأول مما صار يسمى صدام الحضارات المتنافسة وضمن ذلك صراع الطبقات المتنافسة على الثروة والسلطة بحيث صار وصف الأمر الواقع في فلسفة هيجل وماركس ليس كشفا لمرض ينبغي علاجه بل تحويله إلى أمر واجب هو قانون التاريخ الذي يقدم على أنه علمي .

وبدلا من اعتبار الكشف عن الداء بداية لعلاجه تحول هو عين الداء.

وذلك ما سأحاول الكلام عليه في الفصل الخامس والأخير من المحاولة.

سأحاول عرض كل الأدواء التي تعتبر علة التلويث الطبيعي والروحي في الجماعة الإنسانية محددة بالنص في سورة هود وأخواتها والتي وصفها الرسول بكونها قد شيبت رأسه : فما علة هذا الوصف؟

وصلنا الآن إلى بيت القصد من المحاولة كلها . كيف أثبت أن الديني والفلسفي في القرآن هو المشترك بين نوعي العلاج الإنساني لكلامه في المتعاليات التي يعتبرها غاية ما يرد إليه النظر والعقد في المعرفة ومنطق العلم وغاية ما يرد إليه العمل والشرع في القيمة ومنطق العمل .

والهدف هو بيان أن دلالة هذا المشترك هي عينها دلالة التلازم بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب . فالمتعاليات تحيل إلى عالم الغيب بإحالتها إلى نظام عالم الشهادة باعتباره شهادة أو قرينة على آثار عالم الغيب

وأفعاله فيه .

فلكأن عالم الشهادة هو قمة جبل الجليد الوجودي الذي يمثله عالم الغيب. وذلك ما فهمت من فصلت 53 التي تقول إن تبين حقيقة القرآن يحصل بما يرينه الله من آياته في الآفاق وفي الأنفس .

والآية هنا تعني الرمز الذي يحيل إلى مرموز وراءه. وكان ديكارت قد استعمل معنى قريب من ذلك ويسميه إمضاء الخالق في المخلوق بحيث كان يعتبر كل موجود حاملا لإمضاء

خالقه الدال على مخلوقيته .

ولكن حتى تكون الحجة أقوى ما يمكن فإني لن أعتمد المدخل الفلسفي الذي عالجت به المسألة في عدة محاولات سابقة بل سأعتمد على أصل كل علوم الملة الغانية) أصل الفقه والتصوف في الفكر العملي والكلام والفلسفة في الفكر النظري) أعني التفسير.

فقد كنت أعجب من كلام الرسول عن هود وأخواتها إذ قال إنها قد شيبت رأسه.

وسأنطلق من هذه الإشارة النبوية العظيمة لأبحث في هذه العلاقة الملازمة لكلام القرآن أعني التذكير بالعلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب .

فهود وأخواتها تتضمن أهم الرسالات التي تتردد كثيرا في التذكير القرآني بهذه العلاقة التي هي مدارها. والمعلوم أن هود قد ذكرت بالاسم في هذه الإشارة ومن ثم فلا خلاف حولها.

لكن أخواتها توجد فيها روايات مختلفة. وأرجح رواية هي التي تشير إلى السور التالية:

1. الواقعة .2 المرسلات .3 النبأ

فتكون السور التي شيبت رأس الرسول الخاتم خمسا بحسبان هود التي ذكرت بالاسم.

وسأضع هود في القلب وقبلها الواقعة والمرسلات وبعدها النبأ والتكوير رغم أنها الأولى في ترتيب سور القرآن . وبين أني غني عن إيراد السور أو الإحالة النصية لما أتكلم فيه .

فالمفروض أن المسلمين كلهم - على الأقل الذين هم من الأجيال المتقدمة على ما حل بمنظومات التربية من نكبات جعلتها تلغي تدريس القرآن.

ذلك أن الأجيال التي درست في عهد ابن علي في نظام التربية الذي يتبع القائلين بتجفيف المنابع قد خضعوا لتطبيق الرقابة على نص القرآن لتخليصه مما يعتبرونه غير "متسامح". وقد ذهب محمد الشريف إلى المطالبة بتنقية القرآن الذي يدرس مما يعتبره من هذا الجنس بل إنه اقترح على بوش بعد 11 سبتمبر تقديم خبرته وتجربته في تحقيق ذلك عالميا .

وأذكر أن الرسالة التي بعثها إليه نشرت في إحدى صحف أمريكا وقد اعطاني منها

الفصل الخامس

ولا بأس من التذكير السريع بما يحتاج إلى شرح في علاقة بما أريد بيانه أعني المشترك بين الديني والفلسفي والعلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب.

الوصل بين العالمين في العلاج الديني الذي يعتمده القرآن بوصفه رسالة تذكير يتعلق بمهمتي الإنسان وشروط انجازه إياها .

ذلك أن الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها والسعي لتحقيقهما هو عين العبادة ومجال اختبار أهليته لهما وهما مهمتاه في عالم الشهادة . ولأجل هذا الاختبار أعطي آدم الفرصة الثانية في قصة تعدي ابليس لهذه الأهلية واخراجهما من الجنة بعد العصيان الذي وقعا فيه مع العفو عن آدم بعد أن تلقى كلمات فأتمهن .

ومن اليسير حتى على من ليس على بينة من هذه السور أن يطلع عليها بسرعة بدءا بمضمون سورة هود حتى يستطيع متابعة تحليلها الذي سأحاول جعله أبسط ما يكون لأن التحليل لن يكون من جنس التفاسير التقليدية فلن أطلب منه إلا بيان هذه العلاقة بين العالمين وبيان أنه عين المشترك بين الفلسفي والديني في دراسة الشأن الإنساني.

فما يعنيني من الرسالات المذكورة فيها وترتيبها وما له بها صلة حتى وإن لم يذكر فيها صراحة وينبغي افتراضه حتى تكتمل الصورة لا يتجاوز هذا الغرض المحدد في المحاولة بفصولها الخمسة. فأسماء الرسل وأقوامهم المذكورين فيها هم بحسب الترتيب التالي .

وذكر القوم يعني أن الرسالات في هذه الحالات كلها لم تكن مثل الإسلام موجهة للإنسانية كلها بل كانت أديانا قومية المخاطبين وكونية

المضمون بما فيها من الديني ومن الفلسفي ولو كان متعلقا بإشكالية جزئية الحضور عند تلك الأقوام . فالقرآن يميز بين نوعي الرسالات

رغم وحدة ما يرد فيها من الديني والفلسفي وإن كان مضمونه متعلقا بإحدى مشاكل الإنسانية وليس بكل مشاكلها كالحال في النوع الثاني؛

1. نوع "لكل أمة رسول بلسانها" ويتعلق بمسائل جزئية من حيث صلتها بوضع تلك الأمة. لكنها كونية من حيث علاجها باعتبارها أحد وجوه ما يحصل للإنسان من حيث هو إنسان .

2. ونوع "الرسالة الفاتحة والخاتمة" أي الإسلام الذي هو الديني فيها جميعا والذي يتميز بكونه منظومة مسائل الإنسانية كلها بصورة نسقية كما يتبين من منظومة هذه السور التي شيبت الرسول الخاتم . ولنورد الآن قائمة الرسل وأقوامهم كما وردت في سورة هود بترتيبها فيها ؛

1. نوح وقومه

2. هود وقومه

3. صالح وقومه شمود

4. ابراهيم وزوجته (لم يذكر قومه) 5. لوط وقومه

7. موسى وقومه.

أما من لم يذكر صراحة لا هو ولا قومه لكنه من ضمائر السورة فهم أولا المخاطب بالرسالة أي الخاتم ثم الرسول المتقدم على نوح أي آدم والرسول المتأخر على موسى بينه وبين الرسالة الخاتمة أي عيسى عليه السلام . كما لم تذكر امرأتان ذاتا علاقة بآدم وعيسى

أعني مريم وحواء لكن ذكرهما ذو صلة بهما وينبغي افتراضه ضميرا في القصة. ومن يعرف ولو سطحيا القرآن الكريم يعلم أنه قد قارن عيسى بآدم من حيث الخلق غير المعتاد

وقد ورد ابراهيم وسط قائمة الأسماء المذكورة في سورة هود قبله ثلاثة وبعده ثلاثة. وطبعا محمد هو المخاطب الاول بالسورة التي عليه تبليغها للإنسانية.

والعلاقة بين إبراهيم ومحمد معلومة في القرآن لأنها هي العلاقة بين الحنيفيتين الإبراهيمية والمحمدية.

وقد ذكرت حواء ومريم لأن المقارنة القرآنية بين آدم وعيسى من حيث المولد غير العادي تفترض المقارنة بين أميهما حتى وإن كان التأويل السائد أن آدم لا أم له بالزعم أنه هو النفس الواحدة التي خلقت منها الإنسانية.

لكن الأعراف 169 لا يمكن أن تقبل هذا التأويل الذي قد يحتمل في النساء 1

فالأعراف 189 أولت بغرابة لا يقبلها عقل فجعلت النفس الواحدة هي آدم وصار آدم

إن التأويل السائد هدفه تأييد خرافة من الاسرائيليات تقول إن حواء خلقت من ضلع آدم الأعوج .

ولن أدخل في نقاش حول دلالة القصص القرآني للكلام فيها بالإثبات أو بالنفي وكأنها كلام في حقائق بايولوجية أو تاريخية وليست رموزا لمعان

روحية من الغيب الذي لا يعلم من دون شرط العلم المحيط الممتنع على الإنسان.

أطلب من القارئ أن يتابع خطة القراءة الحالية للسورة . فليقارن في سلسلة السبعة المذكورين صراحة. ولننطلق في المقارنة من الأول من البداية لندرس علاقته بالأول من الغاية.

ثم ننطلق من الثاني ذهابا من البداية لندرس علاقته بالثاني عودة من الغاية.

ثم ننطلق من الثالث من البداية وعلاقته بالثالث من الغاية.

وتطبيق نفس العلاقة ليس محض صدفة كما سنرى .

فهي ترمز إلى أن الحل الموجب والسالب في الإشكال يطرح في البداية ويعالج في الغاية بنفس القاعدة بحسب رد فعل القوم على الرسول .

فإن كان موجبا كان الحل موجبا وإن كان سالبا كان الحل سالبا . ولذلك فالأمر كله في صلة بتاريخ الرسالات وتاريخ الإنسانية تطبيقا أو تحريفا.

وسيجد في هذه الحالات الست التلازم الدائم بين الرؤيتين الدينية والفلسفية في المشترك بينهما الذي هو عين المشترك بين العالمين عالم الغيب وعالم الشهادة وذلك على النحو التالي الذي يتكرر في الحالات الست الواردة في هود:

نأخذ نوحا وموسى :

كلاهما نجى قومه من أمر لا يبدو بينهما علاقة.

لكن لو عمقنا النظر ولم نقف عند القراءة المقصورة على الدلالة الدينية بالمعنى التقليدي والتي تتعلق بالاستخلاف ونظرنا في ما يمكن أن يكون

لرسالة نوح من علاقة بقراءة فلسفية تجمع بين الدلالة الدينية والدلالة الدنيوية والتي تتعلق بالاستعمار في الأرض ثم نعكس فننظر ما يمكن أن يكون لرسالة موسى من علاقة بقراءة فلسفية تتعلق

بالاستخلاف في الأرض. فماذا سنرى؟ سنرى الأمرين التاليين بالجواب عن السؤالين التاليين:

1. ماذا طلب الله من نوح في الرسالة التي كلف بتبليغها لقومه؟

ألم يطلب منه أن يصنع سفينة وأن يأخذ من كل زوجين اثنين؟

فما دلالة ذلك؟

أليست دلالته أن الله كلف الإنسان بأن يستعمل التقنية والزراعة أداتين للتحرر من طغيان الطبيعة عليه حتى يصبح منتجا ذاتيا لشروط بقائه التي تحرره من سلطانها عليه؟

2. ماذا طلب الله من موسى في الرسالة التي كلف بتبليغها لقومه؟

ألم يطلب منه أن يهاجر مع قومه وأن يشق النهر لينجي قومه؟

فما دلالة ذلك؟

أليست دلالته أن الله كلف الإنسان بأن يهاجر إذا لم يستطيع التحرر من طغيان الدولة عليه حتى يصبح حرا سياسيا إذا لم يكن قادرا على التغيير بطريقة أخرى؟

وسنرى أن ما شيب الرسول الخاتم هو أن ما طلب من الرسولين بخصوص قومهما صار مطلوبا منه أن يجعله شاملا للإنسانية كلها لما بين رسالته الخاتمة والرسالة الفاتحة المرسومة في ما فطر عليه الإنسان من حيث هو

إنسان كما تعدده النساء 1 (الأخوة البشرية من نفس واحدة) ومن حيث وجود نفي كل تمييز بين البشر عدى التمييز بالتقوى عند الله .

لكن هل يمكن التحرر من استبداد الطبيعة ومن استبداد السياسة وجعل التحررين كونيين يشملان الإنسانية كلها إذا لم تتوفر شروط شبه قطاعية لتصبح الإنسانية كما يعرفها

بمسسسمسممسسسسس سوس سس مس مس م ع ا فصل الثا ويا ابن خلدون استمدادا من القرآن "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة

فما الشروط القطاعية التي تجتمع فيها العلاقة بين الطبيعة والتاريخ أو بين الضرورة الطبيعية والضرورة السياسية التي ينبغي علاجها للانتقال إلى التحرر من الضرورتين؟

إنها أربعة شروط أخرى متشعبة عن هذين الأصلين أعني التحرر من سلطة الطبيعة المستبدة بكيان الإنسان العضوي والتحرر من سلطة الدولة المستبدة بكيان الإنسان الروحي .

وهي شروط وردت في الرسالات المذكورة نصا ومعها شرطان آخران وردا في من ذكروا ضمنا من الرسل (آدم وعيسى وأميهما) وشرط أخير ورد مناصفة بين الضمني والصريح السورة (إبراهيم ومحمد .(

وسأبدأ بالأربعة الصريحة في السورة .

نأخذ هودا وشعيب:

.3 فنقارن الآن الرسالة الثانية من البداية بالرسالة الثانية من الغاية أي رسالة

هود ورسالة شعيب .

فما المشكل فيهما ؟

في رسالة هود الكلام على محتكري الثروة الاقتصادية أي اغنياء قوم هود .

وفي رسالة شعيب الكلام على فساد شروط التبادل العادل بفساد الموازين والمكاييل هي

والوصل بين الأمرين هو أن احتكار الثروة -التي لا يمكن إنتاجها إلا بالتعاون بتقسيم العمل المنتج للثروة وتبادل البضائع والخدمات- يترتب عنه وينتج عن فساد شروط التعاوض العادل بين المتبادلين. وإذن فالمشكل هو توزيع الثروة وشروط التوزيع والتعاوض العادلين .

فالاقتصاد بطبعه مهما كان مستوى التطور الإنساني لا يكون إلا عملا جماعيا يكون فيه فرض الكفاية طريقة لسد حاجات فرض العين بين المتعاونين . كل يسهم بقسط في إنتاج الثروة يمد به غيره ليسد حاجاته ويستمد من غيره ما يسد به حاجاته . ولا يمكن تحرير الإنسان من العبودية السياسية من دون حل مشكل دون شرط الحياة توزيعا للثروة والتعاوض العادل .

ولنأخذ الآن صالحا ولوط:

4. ولنقارن الآن الرسالة الثالثة من البداية بالرسالة الثالثة من الغاية أي رسالة صالح إلى قومه شمود ورسالة لوط إلى قومه .

فما المشكل فيهما؟

رسالة صالح الكلام على مسألة توزيع الماء .

وفي رسالة لوط الكلام على مسألة الجنس وفيها أيضا توزيعه المختل لغلبة المثلية.

فما المشترك بينهما؟

إنه شرطا الحياة وبقاء النوع . فعلاج توزيع الماء وعلاج المثلية الجنسية شرطان لبقاء الإنسان . ولا يمكن تحرير الإنسان من العبودية الطبيعية من دون شرطي الحياة ماء وجنسا .

إذا عدنا إلى البداية أي نوح بوصفه محررا لقومه من استبداد الطبيعة (الطوفان) بصنع السفينة وتأسيس الزراعة (من كل زوجين اثنين) وموسى بوصفه محررا لقومه من استبداد الدولة) استبداد فرعون) ورأينا ما بينهما من تحريرات جزئية اقتصادية) الثورة والتبادل) وحيوية (الماء والجنس) مع اعتبار الامر رسالة من عالم الغيب لعلاج مسائل من

حينها يمكننا أن نقول إنه لم يبق أي مشكل آخر يمكن أن يكون خارج هذه الإشكالات التي بجمعها نحصل على مضمون الرسالة الخاتمة بوصفها مضمون الرسالة الفاتحة المرسومة ب ما فطر عليه الإنسان من حيث هو إنسان: وذلك هو المطلوب من محمد تحقيقه وليس تبليغ النذير به فحسب.

من يمكن أن يفهم ذلك ولا يشيب رأسه؟

ما شيب رأس الرسول هو فهمه المطلوب منه: ليس تبليغ الرسالة فحسب بل معرفة السر في فشل الرسالات الست التي حللنا في تحقيق المطلوب؟ وهنا يصبح المشكل ليس مشكل فلسفة الدين وحدها بل هو أيضا مشكل

فلسفة التاريخ.

وتلك هي العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبين النظر والعقد في المعرفة ومنطقها من حيث هي أداة التحرير من استبداد الطبيعة والعمل والشرع في القيمة ومنطقها من حيث هي أداة التحرير من استبداد الدولة.

وهنا نجد ابراهيم الذي يوجد في الوسط بين الرسل الثلاثة الاول -نوح وهود وصالح - والثلاثة الأواخر -لوط وشعيب وموسى. وتوسطه في القائمة رغم عدم ذكر رسالته

واقتصار دوره على اعلام الملائكة له بما سيحل بقوم لوط وتبشيره بابن جديد الأمر الذي اضحك زوجته التي تجاوزت سن اليأس كل ذلك فيه إشارة إلى أمرين:

.: الأول هو الإشارة إلى ما يرمز إليه ابراهيم وهو تأسيس الوحدانية التي تحرر من عبادة الظاهرات الطبيعية في أرقى أشكالها أي الفلك والرمز هو آيات الأفول . فهو الرسول الذي يمكن القول إنه ممثل الوعي بعالم الغيب من خلال اكتشاف فناء عالم الشهادة إذا لم يعتمد على علاقته به كما يفيد ذلك رمز الأفول .

.2 الثاني هو الإشارة إلى ما ترمز إليه البشرى التي لا تتعلق باسحق ولا طبعا بإسماعيل بل بمحمد الذي هو الابن الروحي الذي سيحقق ما لم يشرع فيه ابراهيم لأن رسالته لم تتجاوز اسرته التي صدر عنها وأسرته التي صدرت عنه .

ولأمر الآن إلى الرسولين المضمرين . ذلك أنه الخطاب الذي يتلقاه الرسول

الخاتم لا يمكن أن يكون كاملا إذا لم يكن قد تضمن المعجزتين المتعلقتين برمزي البداية والنهاية من تعديد طبيعة العلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب.

فآدم يعتبر رمز البداية وعيسى رمز الغاية في معجزة الخلق . والقرآن هو الذي عرف الثاني بوجه الشبه مع الأول .

والقرآن هو الذي عفا عن الأول فحرر الإنسانية من خرافة الخطيئة الموروثة التي هي علة الحاجة إلى شفيع يغني عنه العفو الوارد في القرآن . وهو الذي برأ الثاني من توظيفه وتأليهه في الآية 79 من آل عمران("ما كان لبشر أن يؤتيه الله : كتابا وحكما ونبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما

كنتم تدرسون.

فتكون الغاية من إيرادنا هذين الرسولين واعتبارهما مذكورين ضمنيا في ما شاب منه الرسول لنفهم علة الإشابة.

فلا يمكن أن تكون الصورة كاملة إذا كان الرسول الخاتم قد فهم من هود وأخواتها المهمة التي كلف بها ومن ثم فهو قد فهم أنه لا يمكن أن يحقق ذلك إذا لم يكن قد تحرر هو بدوره مما كان سائدا من تعريف في أقرب دين إليه زمانيا أعني دين عيسى .

فيكف يكون أن يكون المسيح في الرسالة الخاتمة غاية ما يمكن للإنسان أن يبلغه مع تحريره من وهم التأليه وخاصة من استعماله لتأسيس ما سيكون الإسلام أهم ثورة عليه لأنه حلف بين سلطتين روحية وزمانية

يعتبرها القرآن آل عمران أصل الاستبدادين الروحي والسياسي وسر التحريف الذي يفسد العالمين عالم الغيب وعالم الشهادة بتوظيف الدين في التربية والحكم في دور مناف لحقيقة دوره الذي هو بالذات العلاقة بين العالمين :

1. علة فساد التربية الإنسانية بتأسيسها على حاجة الإنسان إلى وساطة بينه وبين ربه أعني المنظومة الكنسية التي هي سلطة روحية مستبدة باسم الله .

2. علة فساد الحكم الإنساني بتأسيسه على حاجة الإنسان إلى وصاية بينه وبين شأنه أعني المنظومة التي تحكم بالحق الإلهي والتي هي سلطة سياسية مستبدة باسم الله.

وأختم البحث بالكلام في اخوات سورة هود:

فالواقعة كلنا يعلم أنها متعلقة بالآخرة التي هي كلها من عالم الغيب .

والمرسلات كلنا يعلم أنها متعلقة بالتكذيب بيوم الدين والمكذبون هم الطغاة إما بالحكم أو بالثروة أو بالعلم المزيف .

والنبأ الاسم وحده كاف للدلالة على ما بين الدنيا والآخرة من علاقة وما ترتب على النبأ من هلع عند المكذبين بيوم الدين .

والتكوير كما هو بين للجميع متعلقة بعلامات النشور والبعث . ولا يمكن لمن يفهم ذلك ألا يشيب . والله ورسوله أعلم وأحكم .

- ضميم - خصصت خمسة فصول للبحث في علاقة عالم الشهادة بعالم الغيب -بعنوان التماثل السطحي بين عالم الشهادة وعالم الغيب -من منظورين: منظور نظرية المعرفة والنظر ومنظور نظرية القيم والعمل . فهذان

المنظوران يمكن أن يكونا قائلين بالمطابقتين اللتين تعاني منهما الإنسانية لأنهما علة "حب" التأله بالمعنى الخلدوني .

ويمكن أن يكونا قائلين بنفيهما المحرر منه .

فالقول الأول يعتبر العلم محيطا بالوجود والإرادة مستوفية للمنشود .

والقول الثاني ينقل المعرفة من وهم الإحاطة إلى الاجتهاد المعرفي وينقل القيمة من وهم التمام إلى الجهاد الخلقي .

وكان هدفي وصل الإشكالية بنظرية المقدرات الذهنية النظرية التي وضعها ابن تيمية وبنظرية المقدرات الذهنية العملية التي قستها عليها وأضفتها لجعل الكلام في نظرية القيمة في العمل والشرع (أي علوم علاقة الإنسان بالحضارة) قابلة للعلاج الذي تقبله نظرية المعرفة في النظر والعقد (أي علوم علاقة الإنسان بالطبيعة) .

وكل الإشكال هو ما بين العلاقتين من تفاعل في الاتجاهين أعني أثر علاقة الإنسان بالحضارة في علاقته بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالطبيعة في علاقته بالحضارة ووحدة هذه العناصر الأربعة التي هي أصلها وغايتها والتي بنى عليها ابن خلدون كل علمه في العمران البشري والاجتماع الإنساني . وتلك هي ثورته التي تجاوزت كل الفلسفة القديمة.

وحتى أفهم هذه الثورة التي بدأت بنقد الميتافيزيقا عند الغزالي وتقدمت إلى نقد نظرية النظر والعقد القائلة بالمطابقة عند ابن تيمية وختمت بنقد نظرية العمل والشرع

القائلة بالمطابقة عند ابن خلدون. وقد بينت في محاولات سابقة أن هذين

النقدين لا يقبلان التعليل من دون الاعتماد على طبيعة المقدرات الذهنية التي ما تزال مجهولة بنوعيها الذي وضعه ابن تيمية والذي قسته عليه .

ذلك أن رفض المطابقتين لا يمكن فهمه من دون التمييز بين عالم المقدرات الذهنية وعالم مالا يعلم من الموجود والمنشود إلا بها علما يبقى بحاجة إلى التجربة بخلاف علمها هي الغني عن التجربة.

لذلك ملت إلى تأويل المقدرات الذهنية ميل سقراط وديكارت ولايبنتس فلسفيا والقرآن دينيا إلى أنها تعود إلى الفطري في القدرات الإنسانية ومن ثم فهي مقصورة على ما فطر الله الإنسان عليه من تجهيز مشروط في تحقيقه مهمتيه أي استعمار الأرض والاستخلاف فيها . ولما كان الإنسان متطورا منذ كونه جنينا في بطن أمه إلى أن يأخذ الله أمانته فإن هذين القدرتين والتعبير عنهما يتطوران بتطوره لأنهما هما شرط تعامله مع محيطيه الطبيعي والتاريخي .

لكن كونها فطرية لا يعني أنها ثابتة وليست متغيرة لأن الإنسان نفسه متطور ومن ثم فهي مثله متطورة لأنها ذات علاقة مباشرة مع تطوره من حيث هو متكيف مع ظروف حياته أي علاقته بالطبيعة خارجه وفيه وعلاقته بالحضارة خارجه وفيه .

ثم اعتبرتهما استنادا إلى التعريف القرآني لأهلية آدم للاستخلاف ذاتي صلة بقصة تعليمه الأسماء كلها . فالرد على تعجب الملائكة من استخلاف من عرف عنه الفساد في الارض وسفك الدماء قدحا في أهليته بتعليمه الأسماء يمكن اعتباره شهادة على أن عالم الأسماء هو القدرة على ابداع لغتي العلاقة بالطبيعة والعلاقة بالتاريخ .

أعني شرطي قيامه في عالم الشهادة دون انقطاع عن عالم الغيب بعد أن اعتبرته الملائكة غير أهل بسبب فساده في الأرض وسفك الدماء ورفض ابليس السجود له لنفس العلة مع حجة الشرف بين المادتين مادته من نار ومادة آدم من تراب .

وطبعا فالقسمة رمزية وهدفها تجديد منزلة الإنسان الوجودية.

ولا شيء يفرض على الجميع أخذ هذه القصة القرآنية الرمزية مأخذ الحقيقة العقدية.

إذ يمكن للبعض أن يرفضها فيعتبرها من أساطير الأولين كما يرفض القائلون بالتجريبية القول بالأفكار الفطرية ويعتبرون كل شيء مكتسبا خلطا بين القدرة والمقدور عليه بها . وليس موضوعي الدفاع عن الإيمان بها أوعن عدمه فلست أكتب في العقائد بل في عرض القرآن لدراما الوجود الإنساني في علاقته بربه وبغيره من جنسه ومن غير جنسه وبالطبيعة وبالتاريخ ويفترضه مما يعتبره ما ورائهما .

فذلك يساعد على فهمهما كما وردا في التعبير القرآني بأساليب فنية اخترت اليوم في الرواية باعتبار القرآن يستعمله بشكل مشهدي يشبه العرض المسرحي الذي تعضر فيه الشخوص في مشاهد ركحية وهو جمع بين الرواية بالمعنى الحديث والشعر بالمعنى اليوناني .

لكن النظر إليها من حيث هي إبداع فني لا يقتضي الكفر بها كما يتوهم سطحيو الحداثيين حتى وإن بدا ذلك دالا عليه لغاية المقابلة بين العالمين عند من يقول بالمطابقتين

فيتصور علمه محيطا وعمله تاما . لذلك فليس عندي مشكل في موقف الملحدين خاصة وتفسيره ناتج عن القول بالمطابقتين كما سأبين وهما من أوهام:

د د

. الفلسفة القديمة) أفلاطون نسبيا وأرسطو بصورة مطلقة). .. .2 وما بعد الحديثة (هيجل نسبيا وماركس بصورة مطلقة) .

واعتباري هيجل وماركس بداية ما بعد الحداثة لأنهما أعادا الفلسفة إلى الميثولوجيا بأن مثلوا التاريخ أحدهما بتأويله انجيليا والثاني بتأويله توراتيا وحصره في عالم الشهادة ونفي عالم الغيب مع إطلاق الإرادة والعلم والقدرة والذوق والرؤية الإنسانية وذلك هو القصد بالتأله الخلدوني الذي يعتبره مرض الإنسانية عندما تطلق سلطانها السياسي والمعرفي.

وهي أوهام لا يمكن أن يكون القائل بهما جديا إذ لا يمكن أن يدعي عاقل أن علمه محيطه وأن عمله تام ولذلك فلا بد من التخلي عنها بعد أن علمت أن أسرار الوجود لا يحيط بها علم مهما تقدم بل هو كلما تقدم اكتشف أن نسبته إلى ما يجعل تكاد تكون قريبة من الصفر بالقياس على لامتناهي المجهول من الوجود .

ثم إن الإيمان هو في النهاية هداية من الله وعدمه لا يدل على عدمها إلا في حالة موت الإنسان دون أن يهديه الله فيكون إضلالا من الله كذلك . والإيمان ليس دائما من ظاهر الإنسان فعلام الغيوب وعالم السرائر قد يكون لديه ما يخفى عنا فيكون من نعتبره غير مؤمن أشد إيمانا ممن نظنه مؤمنا .

ولذلك فإني سأعلق الحكم في مسألة الأيمان وأحاول النظر في القرآن بوصفه محتويا على النوعين من المقدرات الذهنية وأتعامل معه بهذه الصفة تاركا معلقا الوصف المعرفي والقيمي لنص القرآن: سأعتبره رواية بالمعنى الأدبي للكلمة لكنها من النوع الذي يجمع بين نوعي

المقدرات الذهنية فيكون جنسا أدبيا من نوع خاص يجمع في آن الابداعين الأدبي والرياضي:

1. والانطلاق يكون من مفهوم الخلق فيه مبني على العنصر المقوم للأدب أي الكلمة: الخلق بكلمة كن . كما أن فعل الخلق وفعل الامر اللذين ينسبهما الله فيه إلى نفسه يكون وصفه بكونه قضاء وقدرا. والأول حكم خالق وهو بكن والثاني مقدار حكم محكم وهو أيضا يكن .

فيكون البعد الأدبي مقدم على البعد الرياضي لكن البعد الرياضي مفروض فيه لأن فعل الخلق وفعل الأمر لا يمكن أن يكون حاصلا ما لم يكن بقدر.

2. والمخلوق طبيعيا كان أو تاريخيا يعتبره القرآن بقدر أي إنه كيانه من طبيعة رياضية حتى وإن كان هذا الكيان الرياضي لا يعلم إلا بالمدارك الحسية التي تعطيها ما هو منقول عما يوجد في المخلوق كما يدركه الإنسان على الأقل بالنسبة إلى المدارك الإنسانية.

ومثله المأمور الطبيعي والتاريخي سواء كانا خارج الإنسان أو كيانه لأنه مؤلف من كيانه البدني وهو طبيعي ومن كيانه الروحي وهو تاريخي .

فيكون المخلوق والمأمور هو بدوره من المقدرات الذهنية. والدليل أنه لا

تجد تجربة تستنفد الإحاطة بكيان أي موجود طبيعي أو تاريخي بل يبقى فيه دائما ما يجعله عصيا على مطابقة ما نعلمه منه لحقيقته .

وسأنطلق من عاملين أقصيين يتعلقان بالوجود الإنساني ويحيطان بعاملين أقصيين ثانيين يتعلقان بالوجود عامة: المحاسبي ونيتشة ولايبنتس وسبينوزا .

فأحد الأولين حصل في ثقافتنا فعليا والثاني حصل الوعد به أو السعي إليه . ويمكن أن تكون الحصيلة هي العمل الخامس ويمثله هيجل وماركس . وقد زاوجت في هذه الحالات لأنها بالوجهين تمثل وجهي فهم القرآن فهما حرفيا وقاصرا إذا اعتبر "قصة الوجود" عند القول بالمطابقتين .

وصدقنا أن تأويلنا للقرآن مطابق للغيب الذي يعتبر عالم الشهادة مجرد رمز إليه كما تبين فصلت 53 يبين أنه الحق ليس بمعنى المطابقتين بل بمعنى عدمهما ؛ فما يتبين للإنسان عند رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس هو ما يريده الإنسان وما يعلمه وما يقدر عليه وما يذوقه وما يراه كلها أمور شديدة النسبية وان الإنسان لا يقدر الله حق قدره.

وسأبدأ بالأول هو عمل المحاسبي كتاب التوهم وما يصبح ممكنا للإنسان المخلد في الجنة ويمكن توقع جزءا ثانيا لم يكتبه المحاسبي كما لم يكتب أرسطو جزءا ثانيا للشعري في الهجاء .

فيتكلم على ما يحرم منه الإنسان المخلد في جهنم . ثم أمر إلى الثاني وهو أحلام نيتشه بالإنسان الأسمى الذي يكون إبداعه الفني هو الخالق والمقدر للعالم بعد رده إلى مجرد إبداع فني للإنسان الأسمى .

ونيتشة ألف في الوجه الثاني نظيرهما وهو نقده للعالم الذي نعيش فيه وتصوراتنا له .

وإذن فكلاهما ينسب الأمر إلى الإنسان وليس إلى الله في الوجهين الموجب والسالب.

والفرق أن محاسبي ينسبه إلى الإنسان في الآخرة ولا ينفي وجود الله واكتفى بالوجه الموجب . في حين أن نيتشة يرفض المقابلة بين العالمين من أصلها ولا نستطيع حتى القول إنه

وكتب في الوجهين الموجب الذي يحلم به والسالب الذي يريد التخلص منه ليستبدله

لكن العملين الآخرين أي عمل لايبنتس وسبينوزا فلا يتعلقان بالإنسان وما يقدر عليه في الآخرة ولا في الدنيا بل بالوجود من حيث هو وجود . وهيجل وماركس يعودان بعدهما إلى الجمع بين الوجود والإنسان ليعودا إلى ما يقدمه نيتشة في حلمه برده إما إلى الموجود في عالم الشهادة في شبه دفاع مستميت لتصوره المسيحي وتلك هي علة ردي فلسفته كلها إلى دروسه في فلسفة الدين التي بدأ بها وختم بها كل أعماله الفلسفية ما يجعله قد عاد إلى

ولكن من دون لاهوت وحدة الوجود ث"المونادة" الايبنتسية (هيجل (أو إلى المنشود ولكن في التاريخ الفعلي للطبيعة ما يجعله قد عاد إلى سبينوزا من دون لاهوت وحدة الوجود "الأخلاق" (ماركس).

ولما كانت هذه المحاولات كلها قراءات لقصة الوجود في القرآن -الوجود

عامة وصورة الله وصورة الإنسان-من منطلق المطابقتين فإن كل مدارس التصوف المتفلسف التي عرفتها حضارتنا وكل الحضارات السابقة واللاحقة لا يختلف عنها إلا بالعبارة أي بلغة علاقتها بنوعي المقدرات الذهنية أقل وضوحا مما هي عليه عند هؤلاء الفلاسفة .

لكني أستطيع القول إنها أقرب إلى المقدرات الذهنية العملية والأدب في حين أن لغة الفلاسفة أقرب إلى المقدرات الذهنية النظرية والرياضيات . لكن النوعين نكوص إلى الميثولوجيا بسبب القول بالمطابقتين وهو أمر لا يمكن أن ينطبق على القرآن: فهو كما بينت يفيد بما جاء في فصلت 53 أن ما يتبينه الإنسان من رؤية آيات الآفاق والأنفس هو حقيقة ما يقوله القرآن أي إن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وذوقه ورؤيته قاصرة على تأويل الغيب وأن عالم الشهادة رامز له دون أن يكون مماثلا له .

وما جعلني أميل إلى أن نوعي المقدرات الذهنية اللذين عند الإنسان هما أبرز علامة على معنى الاستخلاف الذي يجعل الإنسان له شيء مما ليس له مثيل في عالم الشهادة يدركه دون أن يكون ذا وجود عيني إلا في ما يدركه بذهنه بل ويبدعه بإدراكه الذهني هو أن الإنسان ليس له أدنى سلطان على الوجود الشاهد من دون هذين النوعين من التقدير الذهني .

فالرياضيات ضرورية للتعامل النظري والتقني المادي مع الطبيعة بالتجربة لصوغ قوانين تمكن من التعامل معها والقيميات ضرورية للتعامل مع العملي والتقني الروحي مع التاريخ والتجربة لصوغ سنن تمكن من التعامل معه .

فمن دون التعامل الأول لا يمكن للإنسان أن يعمر الأرض شرط بقائه ومن دون التعامل الثاني لا يمكن للإنسان أن ينظم التعمير شرط تعاونه

الذي هو شرط الرعاية والحماية.

وإيماني بالقرآن لا يجعلني أنفي أن كل هذه القراءات ممكنة ووجيهة.

ذلك أننا إذا سلمنا بأنه لا شيء مما في عالم الشهادة يطابق ما في عالم الغيب بات كل تصور للإنسان وللوجود ولله يخطر على بال الإنسان ليس مستبعدا لأن ما يجعلني أفضل فهما على فهم هو التجربة في العلم والمصلحة في التاريخ.

وكلتاهما إضافية إلى الإنسان من حيث هو جزء من عالم الشهادة.

والمشكل هو أن عالم الشهادة متضايف مع عالم الغيب . وهذا التضايف يجعل المرء مخيرا بين أحد التأويلين إما برد هذا إلى ذاك أو ذاك إلى هذا. أو برفض الردين والإبقاء عليهما معا إثباتا أو نفيا .

ولو كنت أومن بأن أقرب حل هو الموقف الذي وصل إليه آخر علمين من المدرسة النقدية

في تراثنا أعني ابن تيمية في نظرية النظر والعقد) الفلسفة النظرية ونظرية المعرفة) وابن خلدون في نظرية العمل والشرع) الفلسفة العملية ونظرية القيمة) فاني اعتبر عملي هذا جامعا بين الخيارين لأن كونه موقفا نقديا يقتضي ما يقتضيه القرآن نفسه من ضرورة عرض الموقف المنقود ضمن العرض القصصي الذي يقص العلاقة بين الموقفين :

. موقف المتخاصين من المطابقتين القائلين بوجود عالمين عالم الشهادة وعالم الغيب وما بينهما من تفاعل في الاتجاهين ووحدتهما هي العرض القرآني من جهة أولى وكل إشكالية الإيمان مصدرها الوعي بهذا القصور

في إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وذوقه ورؤيته .

2. وموقف الفارقين في المطابقتين القائلين بوحدة الوجود والعالم ووهم الإنسان بتمام إرادة وعلمه وقدرته وذوقه ورؤية وملخص ذلك جاء في قول هيجل : موت الله وعدم وجود "ما هناك وراء ما هنا" واعتبار التاريخ هو الحكم النهائي ما يعني الاقتصار على عالم

وحينها يتساوى الاثبات والنفي مساكي الموقف الإنساني الدالين على اعتبار الإنسان مطلق الحرية في اختيار مصيره.

وذلك هو سر كل الدراما الإنسانية في القرآن أعني أساس مغامرة الإيمان والكفران .

وما كنا لا ندري في عالم الشهادة من هو المؤمن حقا ومن هو الكافر إذ كما بين القرآن في ما يختلف فيه الناس في المسائل الدينية مؤجل إلى يوم الدين رغم التوكيد على أن الإسلام هو دين الله الحق صار المشكل هو ما يقوله القرآن من أن المعيارين - التجربة في العلم والمصلحة في العمل -شديدا النسبية ولا يمكن الاكتفاء بهما للحسم حتى في هذه.

ومن هنا يبقى الإيمان خاضعا لمبدأ -البقرة -256 تبين الرشد من الغي وهو تبين روحي يخص كل فرد ولا يوجد فيه طريق واحدة يشترك فيها فردان للوصول إلى هذا التبين . وبهذا المعنى فالقرآن قد حدد في فصلت 53 وفي آل عمران 7 تعديدا صريحا مأساتي الإنسان اللتين يمثلهما الموقفان وبيان وجود الإنسان البرزخي الناتج عن هذه الدراما التي تترتب على العلاقة بين العالمين عالم الشهادة عالم الغيب ومن ثم التمييز القرآني الواضح بين المحكم والمتشابه النسبيين إلى ما جهز به الإنسان من قدرة على النظر

والعقد في المعرفة وعلى العمل والشرع في القيمة:

1. موقف من التأويل الممكن للإنسان والذي فيه التجربة والمصلحة أعني تأويل آيات عالم الشهادة ممثلا بالآفاق) الطبيعة والتاريخ (والأنفس (كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي ويناظران بعدي الآفاق لأن الأول طبيعي بالأساس والثاني روحي بالأساس.

2. موقف من التأويل المستحيل للإنسان والذي فيه استحالة تجديد معنى للتجربة والمصلحة ومن ثم حصول الزيغ والفتنة أعني تأويل آيات عالم الغيب ممثلا بالذات والصفات والخلق والأمر أي كل ما وراء عالم الشهادة ببعدي الآفاق وببعدي الأنفس.

لكني أعتقد أن ذلك كله يأتي من عدم العمل بما ينصح به القرآن من ضرورة التحرر من الوهمين المتعلقين بالمطابقتين .

فوهم مطابقة العلم للموجود ومطابقة العمل للمنشود علتهما حب التأله عند الإنسان أعني ما يفسر آراء النماذج التي ذكرتها في هذه الضميمة:

فعل كن الخالق والآمر. وكان من المفروض أن ينفيها عنه جهنم فيكون الثواب والعقاب هو هذان القدرتان الموجبة والسالبة للإنسان.

2. ونيتشة يقيس الإنسان في الفن على الله إذ ينسب إليه ما ينسبه القرآن إلى فعل كن الخالق والآمر . وهو ينفيها عنه في الدنيا التي يسميها الناس عادة الواقع التاريخي فيكون تحقق الإنسان في رأيه هو ما يحصل في الفن ونفيه ما يحصل في التاريخ.

3. ولايبنتز يقيس الوجود كله على الإنسان باعتبار كل فرد مرآة كونية

ينعكس عليها كل ما عداها ويقاس عليها كل ما عداها فتكون كل الموجودات مرايا عاكسة كل واحدة منها عاكسة للوجود كله وهو ما يشبه التعدد والوحدة في آن ويشبه ما يسميه ابن خلدون بالوحدة المطلقة وقد شبهها التلمساني بأمواج البحر.

4. وسبينوزا يقيس الوجود على الإنسان لكنه يميز بين صفتي الوجود اللتين حددهما ديكارت -الفكر والامتداد -منظورين يجعلهما مقابلين للصفات اللامتناهية لكنه مع ذلك يتكلم على وحدة الوجود بمفهومين لا يتجاوزان ما يدركه الإنسان أعني الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة وهما مفهومان لا يتجاوزان ما يدركه الإنسان من الوجود . فيكون بهذه الطريقة قد نزل دون ما يبدو ديكارت قد اقتصر عليه أعني الامتداد دون الفكر الذي يمكن تجاوز الصفتين إلى اللامتناهي منها .

5. وهيجل عاد إلى ما هو أقرب إلى لايبنتس فصار الإنسان هو التعين الفعلي لمرآة الوجود مع تأليهه بخلاف لايبنتس . وما نسبه سبينوزا للطبيعة الطابعة والمطبوعة ذوته

فصار منسوبا إلى الحضارة الروحية المروحنة والمروحنة بعامل التذويت وصراع الأرواح الذي يعوض صدام القوى في الطبيعة بمفهوم الديناميك الكلاسيكي عند سبينوزا .

6. وأخيرا فماركس عاد إلى سبينوزا ولكن بالمفهوم المذوت الهيجلي لأن الدينامية هي دينامية التطور التاريخي مع نفي الحاجة إلى الروحة الهيجلية رغم الحاجة إلى الصراع الجدلي بين الطبقات التي تقتضي وجود الأوعاء وهو بنحو ما روحنة لأن الغاية من الثورة مثالية وخلقية بالأساس .

وهو نوع من الأنسنة المؤلهة أو التي تقول بنظرية موت الله الهيجلية ونفي ما وراء عالم الشهادة الذي يكون الحكم النهائي فيه هو التاريخ.

7. وهنا نعود إلى الموقفين الحدين موقف المحاسبي ونيتشة وعلاقتهما بفهم القرآن من حيث تعديده للعلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب . ومن ثم فقراءته يمكن أن تكون إما بالمقدرات الذهنية الأدبية كما في حالة هذين الحدين الأقصيين الاول والأخير أو بضم ثمرة العلوم فتستعمل المقدرات الذهنية الرياضية كما في حالة لايبنتس وسبينوزا الاول بعلم رياضي كان فيه من المبدعين والثاني بشكل رياضي إقليدي في صياغة كتابه في الاخلاق وهو أمر سبق لديكارت أن سخر ممن طلب منه ما يماثله في الردود على اعتراضات بعض علماء عصره على التأملات .

لذلك سأحاول قراءة القرآن وكأنه عمل "ابداعي" كما فعلت في كتاب الشعر المطلق والإعجاز القرآني فاعتبره "رواية" بالمعنى الادبي -دون كلام على الاعتقاد وعدمه -وأبين أن القرآن نوع فريد من الإبداع الروائي يعرض إشكالية العلاقة بين الإنسان والله والوجود عامة والوجود التاريخي الإنساني.

فالرسل فيه يمثلون الناطقين باسم عالم الغيب وبقية المذكورين في القرآن ممن يدخلون في صراع معهم يمثلون الناطقين باسم عالم الشهادة لأدرس فيه معنى فصلت 53 وآل عمران 7 وكل ما يمر به التاريخ الإنسان من قلب تام للعلاقة بين ما كان يسمى ميثولوجيا في الحضارات القديمة إذ صار التاريخ الإنساني هو نموذج الميثولوجيا بدلا من العكس .

والقرآن يستعمل نوعي المقدرات الذهنية للكلام على عالم الشهادة وعالم الغيب ويجمع بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين جمعا لم يعد فيه ما كان

سائدا في الفكر القديم حيث يكون الميثولوجي هو المنظور الذي يقرأ به التاريخ والطبيعة بل هو يعكس فيجعل التاريخ هو الذي يقرأ به الميثولوجي أو ما بعد التاريخ والطبيعة. وهذا القلب له علاقة بإشكالية استعمار الارض شرطا في الاستخلاف: فلا يمكن تحقيق ما يطالب به عالم الغيب من دون تحقيق ما يقتضيه عالم الشهادة. ويمكن أن أستثني من هذا الفهم موقفين :

1. الموقف الصوفي: فهو موقف يجعل التأويل الميثولوجي للقرآن هو الأصل في ما يدعيه من كشف ينفي القرآن إمكانه لأن من شرطه نفي الغيب وقيس عالم الغيب على

2. الموقف الشيعي : فهو الموقف الذي نكص إلى جعل الميثولوجي بالمعنى القديم نموذج التاريخي بالمعنى القرآني بحيث إن كل فكرهم "ابداع" لخرافات حول معجزات الأيمة التي تتنافى مع القرآن .

والمحاولة هي طبعا من جنس محاولة الشعر المطلق والأعجاز القرآني . ويمكن أن أسميها بالرواية المطلقة والأعجاز القرآني .

وما يبدو غريبا في العنوانين أنهما يأتيان مني الذي كنت دائما ضد القول بالإعجاز العلمي في القرآن. وقد بينت علة نفي الاعجاز بسبب نفي المطابقتين في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة.

ومن ثم فالإعجازي كلامي على الشعر المطلق والرواية المطلقة يعني الحد الذي لا يمكن للشعر والرواية البلوغ إليه فيكون الإعجاز هو ما كان يسمى امتناع البلوغ مبلغ القرآن كي

فالشعر والرواية لهما حد لا يصلان إليه لكنه يبقى القوة الجاذبة وهي

الأعجاز القرآني . ما يعني أني بخلاف المعتاد اعتبر القرآن نموذجا ومثالا أعلى علينا محاكاته مع العلم باستحالة البلوغ مبلغه مثلما أن الإرادة والعلم والقدرة والذوق والرؤية الإنسانية كلها دون الإرادة والعلم والقدرة والذوق والرؤية التي نعتبرها مطلقة عند الله وربما كما يقول القرآن نفسه بأن البصر يصبح حديدا يصبح الإنسان في عالم الغيب الذي يصبح عالم شهادة بعد البعث في متناوله ما فكر فيه المحاسبي في كتاب التوهم .

وإذن فمثلما أفسر القرآن تفسيرا فلسفيا يمكن أن أشرح النموذجين الشعري والروائي الواردين في القرآن مع نفس الاحتراز وهو أني لا أدعي التأويل أو العلم المطلق بتغضير معاني القرآن أو بفاية فن الشعر وبغاية فن الرواية في القرآن.

والفنان لا يجريان في عالم الشهادة الطبيعي والتاريخي بل في عالم المقدرات الذهنية النظرية) الرياضيات مثلا (وفي عالم المقدرات الذهنية العملية) الأخلاقيات مثلا).

وهما عالمان ندركهما ذهنيا ولا يمكن تصورهما حاصلين في ما يسمى الواقع القابل للإدراك الحسي وحتى العقلي إذا اعتبرناهما حاصلين في الأعيان . ذلك أن من طبيعة المقدرات

ل 7 ا ا ا عام 0 لأنهما لا يمكن ان يتعينا في مادة بسبب ما للمادة من أبعاد تخلو منها المعاني الرياضية والمعاني الخلقية مثلا .

وقد أخصص لاحقا محاولة مفصلة للكلام على عقدة هذه الدراما الإنسانية المتعددة وعلى شخوصها وقراءتها من حيث هي نوع من الرواية الانطولوجية والوجودية.

واستعمل كلمتين يونانية وعربية لإفادة الفرق بين الوجودي المتعلق بما له علاقة بهويات الأشياء والوجودي بمعنى طبيعة الوعي الوجداني بالوجود عند الإنسان وهو في الغالب وعي بالطابع الدرامي لحياة الإنسان من خلال الموقفين القائل بالعالمين والوجودين والمقصور على وحدة العالم والوجود .

والمقابلة بين "انطولوجيك" و"اكزيستنسيال" مقابلة معلومة لكن العربية بدت وكأنها لا تتضمن الشرط بين المعنيين عندما نستعمل كلمة وجود لعدم وجود كلمة "دا-زاين" مقابل

لكن لو عدنا إلى استعمال هيجل لكلمة "دا-زاين" ولم نكتف باستعمال هيدجر لها لسهل علينا فهم الشرط بين الوجود المتعين بالتحيز المكاني والإشاري والوجود العام اللامتعين واللامتحيز ككل الماهيات التي هي معان ذهنية لسنا ندري طبيعتها ما هي لكننا ندركها كما بين هوسرل في كلامه على حدس الماهيات.

فتكون المقابلة العربية دون حاجة للتحيز المكاني أو الإشاري التي تفيدها إشارة "دا" أعني أن المقابلة هي بين العين الموجودة والوجود اللامتعين بالتحيز القابل للإشارة إليه

بمحل في المكان . وكان يمكن أن نعتمد على مصطلح وضعه الكندي للكلام على الوجود وعدم الوجود أي الأيس والليس للدلالة على الدازاين ونبقي كلمة الوجود للدلالة على الزاين .

لكن ذلك يكون مواضعة اصطلاحية وليس دلالة تفيدها بنية الكلمتين كما في دازاين وزاين.

والعلة هي أن اللغة العربية ليست نحتية بل اشتقاقية رغم أن "الأيس" يمكن اعتبارها " لا أيس بإدغام الألفين الوصلية والقطعية" . وإذا كانت العين عينا إنسانية فإنها تتضمن الوعي بالوجود المتعين للذات الإنسانية فننتقل من ثم من الدلالة الهيجلية العامة للعين في دازاين إلى الدلالة الهيدجرية للعين الواعية فيها .

والعين من دون الوعي ليس لها البعد الاكزيستنسيالي ومن ثم فلا يمكن أن يوجد فيها البعد الدرامي الذي هو ليس شيئا آخر غير الوعي بالفعل وما يصحبه من شعور قيمي موجب أو سالب.

والهدف من المحاولة هو مواصلة الفكرة الأولى التي دونتها في كتابي حول فلسفة الدين الذي كانت مناسبة كتابته حوار دار بيني وبين الصديق عبد الجبار الرفاعي) شيعي معتدل من العراق) في مكة المكرمة خلال لقائنا الثاني فيها بمناسبة الحج وطلبت منه أن يرسل أسئلته بعد الحج -لأن الوقت لم يكن كافيا لمتابعة الحوار- وأجبته عليها في الكتاب .

وفيه بينت أن القرآن فيه نوع من ترجمة ذاتية للرب في علاقته بالإنسان وكذلك ترجمة ذاتية للرسول في علاقته بالقرآن وبالتاريخ الذي أسهم فيه بما قام به لتحقيق وظيفتيه السياسيتين أعني التربية والحكم بوصفه رسولا خاتما ومصلحا لتحريف الديني في الأديان السابقة.

ولا أعتقد أنه يمكن أن يوجد حرج في الكلام على المعاني الفنية في القرآن إذ حتى أكبر منظر إسلامي حديث - السيد قطب - لم ير ذلك ما يناقض الإيمان بالرسالة .

الاسماء والبيان ن ابو يعرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين بين جدل المتكلمين ووجدان المؤمنين

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 12
الفصل الرابع 18
الفصل الخامس 25

ا ال ا ا

ربس روا

الفصل الأول

على أحد الأصدقاء على ما أكتبه في الدين عامة والإسلام خاصة والقرآن بصورة أخص متسائلا: كيف توفق بين موقفك السلبي من علم الكلام وما تكتبه حسب رأيي منه دون شك . فأمدني بفرصة بيان الفرق بين ما اكتبه وعلم الكلام الذي اعترف بأني اعتبر ما عرفنا منه ضرره أكثر من نفعه .

ولأبدأ بما يجعلني أقف هذا الموقف السلبي من علم الكلام. ولست الوحيد: لم أعرف فيلسوفا واحدا من فلاسفتنا كان موقفه منه إيجابيا إذ حتى استثناء الفارابي في كلامه على وظيفتيه المكملة للعقائد والشرائع بعد غياب واضعهما والمدافعة عن وضعه فهي تحطه إلى منزلة الإيديولوجيا بلغتنا الحديثة.

وهذا الدفاع الوحيد عن علم الكلام بين فلاسفة الإسلام هو بالذات أول دوافعي لرفضه . فبخلاف جل من يتكلم في الدين لا اعتقد أن العقل هو الذي يؤسس الدين بل الدين هو الذي يؤسس العقل ؛ فأول أساس للعقل هو الإيمان بأن الإنسان عاقل وبأنه مقوم كلي للإنسان وهذا دليل على أن العقل لا يؤسس ذاته.

فلو اعتمدنا على ما نراه من الإنسان في واقع أمره لنثبت أنه عاقل وأن العقل مقوم كلي للإنسان من حيث أنه إنسان لكنا من أسخف العقول: فما

يعم الإنسانية واقع أمرها أنها غير عاقلة بل مجنونة تعمل كل ما تستطيع لتفسد وتسفك الدماء وتغرب العالم من أجل نزوات جنونية.

وبهذا المعنى فالعقل ببعديه المعرفي والخلقي مثال أعلى ديني وليس حقيقة علمية يمكن الانطلاق منها لإثبات الإيمان بهذا المثال الأعلى . وهوية واقع الحاصل منه يمكن أن ينقلب على ذاته فيكون أداة تهديم بمجرد أن يتصور ذاته قادرة على المعرفة بإطلاق بأخلاق تجد من إخلاد المعتمد عليه إلى الأرض .

والقرآن لا يستعمل كلمة العقل حتى بالصيغة المصدرية فضلا عن الجوهر الذي يشار إليه بالاسم عقل بل يكتفي بالمشتقات الفعلية ويعتبره قدرة فهم ما يتلقى عن طريق اللسان

ولذلك فبين الرسالات وألسنة الأقوام المخاطبة بها وهو إذن مفهوم أعم ومعناه

العقلانية ـ الساذجة هي القائل أصحابها بنظرية المعرفة المطابقة والتي سخر منها ابن خلدون وقبله ابن تيمية وقبلهما الغزالي . فالغزالي وضع حدا لهذا الوهم بنظرية طور ما وراء العقل وابن تيمية وضع حدا له بنظرية لا تناهي تجويد التصورات وابن خلدون صاغه متهكما بوهم رد الوجود إلى الإدراك.

وهبنا سلمنا أن العقل يدرك الحقائق بصورة تغنيه عما يتجاوزه فهؤلاء هذه الحالة توق لا يتناهى نحو تجاوز ما يسمونه حقائق أعني العالم الطبيعي والعالم التاريخي: فما لك الإنسان من اشرئباب يعبر عن وعي "مقدس" يعتبر العالم كله غير كاف لطموحه الوجودي نحو كمال ليس له وجود في العالم .

ولهذه العلة فأي إنسان حي الوجدان لا يمكن أن يخلد إلى الأرض حتى لو حاز كل ثروات العالم وأمجاده بل هو دائما مشدود إلى عدم الاكتفاء بسجنيه: بدنه والعالم .. ولولا التكليف بمهمة التعمير والاستخلاف لكانت الدنيا بحق أقل من جناح بعوضة: فقيمة الدنيا ومعناها مستمدة مما يتعالى عليها فيها .

وما يتعالى عليها فيها هو بالذات الإنسان في التصور القرآني على الأقل إذ هو عين ما وراء الدنيا في الدنيا أو الجسر الواصل بينها وبين كل ما يتعالى عليها وهو معنى الاستخلاف قرآنيا . وبهذه الصفة اعتبر أهلا للخلافة لأنه مسم ومبين . وهما إن تسامحنا مع الفلاسفة وظيفتا العقل وليس له غيرهما

قد صدق ميشال التسمية الألماني عندما اعتبر العقلانية 1200: بالاصطلاح الفرنسي عقيدة العقل :ادماعم05:نء» 176 بالاصطلاح الألماني . والمحاسبي قدم الوظيفة الخلقية فعلا على الوظيفة المعرفية انفعالا: تنظيم الإنسان لسلوكه وفهم الإنسان لنظام التاريخ والطبيعة هما معنى العقل دينيا .

وفهم نظام الطبيعة والتاريخ لا يمكن أن يستمد من الاستقراء لأن ما يغلب عما ندركه منهما ليس النظام والعقل بل الفوضى واللاعقل: ومن ثم فما نطلبه من نظام وعقل من

الاشرئباب للتعالي عليهما شرطا تعاملهما .

وهذا هو التعليل الفلسفي الذي يجعلني أرفض علم الكلام: الدين غني عن التعليل العقلي لأن في ذلك قلبا للعلاقة بينهما . الدين يؤسس العقل عند الجميع المتعلم وغير المتعلم الشعور بالنظام والغائية والحكمة شعور ديني

متقدم على العقل الصناعي وتنظيم تقدم

وهو أمر يبدو لي طبيعيا : فلو كانت الإنسانية محتاجة إلى ظهور المنطق حتى تنظم حياتها وتؤسس حضاراتها لاستحال على البشرية أن تبدأ وجودها التاريخي . وإذن فما يقوم به المتكلم يجعل الشعور الديني بواجب التنظيم والوعي بالنظام مصنوعا وليس مطبوعا . العقل المصنوع أداة تالية عن العقل المطبوع.

والعقل المصنوع من جنس أدوات الإدراك الحسي التي تقوي قدرتها على الرؤية والسمع مثل المجاهر وأدوات الرصد في الفلك . المنطق والرياضيات مثلا مبدعات صناعية لا تختلف عن الأدوات التي هي ترجمتها كالحال في أدوات الرؤية في علاقتها بالبصريات والتنصت بالسمعيات إلخ..

وبهذا المعنى فالدين يمكن أن يدرس بالعقل الصناعي من حيث ظاهرة في العالم الشاهد وليس من حيث ما يتسلمه من عالم غيبي لأن ما يستلمه أو يأمر بتسلمه ليس مما يقبل الإدراك الحسي ولا العقلي الصناعي إذ هو أساسهما؛ كون الإنسان مبين ومتبين لا تفسير له عدا تفسير دوري فيه بدنه من وظائف عضوية.

لا أحد يستطيع أن يفسر معنى "أنا الآن واع بشيء وبوعيي بذاتي من حيث مدركة لذلك الشيء": هذه واقعة أعيشها وقد أصلها ببعض خلايا المخ كما أصل وظائف الحاسوب بخلايا ذاكرته لكني لا أستطيع تجاوز هذه المقارنة البائسة بيني وبين الحاسوب بل أزداد يقينا

ولا يعني ذلك أني أرفض مثل هذه المقارنات بين عمل الإدراك الإنساني تبيينا وتبينا وعمل الحاسوب فهذا يساعد التقدم التقني في تجويد وظائف

الحاسوب لكني لا أخاف من

يوم يصبح فيه الحاسوب مثل الإنسان مبدعا للحواسيب التي لم يتوقعها الإنسان قبله ويكلفه بها . وتوهمه كتوهم الإنسان خالقا لنفسه .

لكن الحجج الأهم التي تجعلني أرفض الكلام هو ما يستند إليه دعواه الدفاع عن الدين بالحجج العقلية والوصول إلى تحديد العقائد الصحيحة. فهذا نفاق مطلق . ذلك أن من يؤمن بأن القرآن كلام الله لا يمكن أن يدعي أنه أقدر على صوغ العقائد أفضل من القرآن . وحتى لو اقتصر على تعليلها بأوضح منها .

ففي ذلك دعوتان تثبتان النفاق : فأن يحاول ذلك من ليس بمؤمن بالإسلام قد أفهم. لكن من يدعي أنه مؤمن به ويريد أن يقدم ما هو أبلغ من القرآن صوغا وأوضح من تعليم الرسول) السنة) تعليما لا يمكن ألا يكون غير صادق في أحد وجهي دعواه؛ الانطلاق من الإيمان والدفاع بالعقل . لا يمكن الجمع بينهما .

والجمع بينهما لا يتجاوز فنون الدعوة والتبشير بالنسبة إلى من أتصوره حسن النية كح استعمال الحجاج للإقناع وليس للعلم . وهذا هو الفرق بين الكلام وبين ما أحاول القيام به: فتعاملي مع القرآن من جنس تعاملي مع أي موجود في الأعيان أبحث عن نظامه وقوانينه كما تتجلى فيه ولا أغيره ببديل منه .

نسبة العقائد الكلامية بالقياس إلى العقائد الواردة في القرآن لو تصرف الفيزيائي مع الطبيعة تصرفه مع القرآن لكان الفيزيائي يحاول اعتبار نظرياته بدائل من مجرى الطبيعة نفسه وليس علما بها ولصرنا الطبيعة التي صنعها

الفيزيائي لا الطبيعة التي درسها . عقائد الكلام بدائل من عقائد القرآن .

ومن ثم فالكلام فلسفة منافقة . فالقول بعلمية الكلام ضميره الاستغناء عن الحاجة إلى الوحي . فإذا كان الغيب قابلا للقياس على الشهادة - حتى لو تحايلوا فسموه غائبا لا غيبا والفرق بين لأن الغيب يمكن يصير شاهدا لكن الغيب بمقتضى حده لا يكون من الشاهد في الدنيا -لم نعد بحاجة إلى الأنبياء .

وما يعجب له المرء هو سخافات القائلين بالاعتزال الجديد وبالرشدية الجديدة بدعوى العقلانية والحداثة: فلا ابن رشد حديث ولا المعتزلة عقلانية. كلاهما متخلف حتى على

أرسطو فضلا عن الإسلام والفكر الحديث . فأرسطو لم يقل أبدا إن الميتافيزيقا علم. وعقلانية المطابقة الساذجة لا تتطابق مع الإسلام.

فالعقلانية الساذجة تقول بالمطابقة ما يعني أن الإنسان يعلم الأشياء على ما هي عليه علما محيطا وهو مستحيل التصور إسلاميا وحتى فلسفيا . فالفلسفة تقدمت لما تحررت من هذا الوهم وأدركت أن علمنا نسبي إلى أبعد الحدود وأن ما للفكر الإنساني من فاعلية سرها الوعي بهذه النسبية شرطا في تقدمه .

هل هذا يعني أني أنفي إيمان المتكلمين؟

أبدا، لست فقيها لكي أتكلم في عقائد الناس وأقاضيهم . أحاول فهم الفرق بين موقفين من الدين، كتجربة وجدانية كونية كل تجارب الإنسان الأخرى فروع منها واعتباره مجرد فرع من تجربة معرفية تعلو عليه .

والقصد من التجربة الوجدانية الكونية أصلا لكل تجارب الإنسان الأخرى يجعل المعرفة نفسها فرعا منها وليست أساسا لها ؛ إنها من التجربة الوجدانية الكونية التي هي جوهر العلاقة المباشرة بين الإنسان ومثاله الأعلى أو الله في ما سماه القرآن الميثاق ليكون الإنسان صلة المتناهي باللامتناهي .

والكلام بدلا من أن ينير هذه العلاقة عمى عليها فحال دون الإنسان وفهم الدين ليعيش التجربة الوجدانية ليدرك وظيفة الجسر بين العالمين . وهذه التعمية هي جوهر مآل الكلام إلى تصوف وحدة الوجود كما في فلسفة هيجل ودراسته أدلة وجود الله بوصفها إثبات الروح لذاته مردودا إلى المسيح رمز الإنسان.

والنتيجة التي تتراءى في كل محاولات الكلام هي دهرية الميتافيزيقا الفلسفية مسقطة بوعي أو بغير وعي على روحانية ما بعد الأخلاق الدينية. وأهمية فلسفة هيجل وماركس وصلتهما بوحدة الوجود المسيحية سواء كانت صريحة كما عند هيجل أو ضمنية كما عند ماركس تتمثل في تنكر الدهرية في الإنسانوية .

فهيجل في خاتمة دروسه في فلسفة الدين يختم فلسفته كما بدأها في فينومينولوجيا الروح بدهرنة الروحي واعتباره متعينا في أرواح الشعوب التي هي مراحل توعي الروح الإنساني بذاته جمعا بين كيانه الموضوعي في الأعيان وكيانه الذاتي في الأذهان ليتطابق الذهني والعيني تطابقا بين العقل والواقع .

الفصل الثاني

وذلك هو جوهر وحدة الوجود التي نقلها هيجل من كونها وحدة متجوهرة الذاتية من أعراضها أو من أحوالها بلغة سبينوزا إلى كونها متذوتة الموضوعي منها هو عين الذاتي والذاتي هو عين الموضوعي في ما يسميه التجاوز الجدلي للمقابلة بين الذاتي والموضوعي ومن ثم يزول الفرق بين العالم وما ورائه .

ولا يختلف هذا الموقف في شيء عن موقف ابن عربي الذي يعبر عنه بلغة رمزية في إحدى رسائله بالقول إن العالم هو عين الله . وطبعا فهو لا يقصد عضو البصر بل كونه عينا بمعنى أن الله متعين وحال في العالم وليس له وجود مشارك للعالم وأن ما يجري في الطبيعة والتاريخ لا فرق فيه بين موجود ومنشود .

ذلك هو معنى وحدة الوجود التي تنتهي إلى أن ما للإنسان من اشرئباب لا يتعالى على العالم من خيالات الإنسان وأن "الواقع" -وثن الحداثيين العرب خاصة-مجانس للضرورة الطبيعية وليس فيه إلا صراع القوى التي تصبح من ثم عين إرادة الله ولا مفر من العمل بمقتضاها فيتساوى الكل وتزول القيم أصلا .

وطبعا فهذا أيضا دين لكنه دين العجل الذهبي ذي الخوار: سلطان المال وسلطان إيديولوجيا القوة . وقد بينت في سابق البحوث أن سلطان المال يتعين في رمز الفعل أو العملة وسلطان الإيديولوجيا يتعين في فعل الرمز أو الكلمة. الدهرية هي دين العجل الذهبي ذي الخوار الذي يستعبد البشر

بالعملة والكلمة.

وسلطان العملة يمثل سلطان القوة الاقتصادية (سيطرة على شروط سد حاجات الإنسانية المادية غذاء وعلاجا ورفاهية مادية) وسلطان الكلمة يمثل سلطان القوة الثقافية (سيطرة على شروط سد حاجات الإنسان الروحية علوما وفنونا وإعلاما (: وهذا كاف لمن يقتصر على وجود لا يتجاوز الإخلاد إلى الأرض .

ولذلك كان تأويل المدرستين اللتين ورثتا فلسفة هيجل متمثلا اعتبار الأديان من إنتاج الإنسان المستكمل لما يشعر به من نقص في ذاته بما يبدعه من أوهام وأولها الله نفسه باعتباره صورة كاملة عما "يتمنى" الإنسان أن يكون روحيا) اليمين (وماديا) اليسار)

ور الج ا ا | الموقفين الوارثين لفلسفة هيجل مقصورا على سطحيات ترجماتها في علم الكلام المسيحي الموجب (الوجودية المؤمنة) والسالب (الوجودية الملحدة). وهنا أيضا الكلام جديده كقديمه نسخة منحطة من فلسفة عصره .

لذلك فالأفضل الاكتفاء بالفلسفة وبنظرياتها في الربوبية سواء المستدلة على وجود الرب بالحاجة إلى محرك العالم الطبيعي والمنظم له(الفلسفة الوسيطة وما قبلها) أو الفلسفة الحديثة المستدلة على وجوده بالحاجة إلى مشرع العالم التاريخي والمنظم له(الفلسفة الحديثة وما بعدها (بدل التجربة الروحية.

وهذه المقابلة ينطلق منها القرآن ليعتبر الدهرية نفسها بحاجة إلى تجاوز العالم الطبيعي والتاريخي إلى ما يتعالى عليه حتى وإن توهمته من جنسه

وحالا فيه سواء كان النفس الكلية أو العقل الكلي أو أي مبدأ نظام لكأنه مقصور على الأمر دون الخلق: الفرق الجوهري بين ما بعد الطبيعة ومابعد الأخلاق ..

وهذا الفرق جوهري؛ لأن الإيمان بأن الله خالق وآمر يعني أن ما بعد الطبيعة ومابعد التاريخ لا يمكن أن يفسرا بقوانينهما وسننهما وكأنهما غير مخلوقين لإرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها معبرة عن خيارات حرة تجعلها على ما هي عليه وليست سابقة الوجود عن تدخل محرك يحركها أو مشروع ينظمها .

فمدار الأمر كله ثنائية المادة والصورة التي فرضت على الفكر الإنساني بمنطق الهيلومورفية إما للتشكيل الوجودي بالمحرك الغاية) أرسطو) أو بالإله الصانع) أفلاطون) أو بالعقل الكلي أو بالنفس الكلية أو بالإله الشارع (ديكارت) أو بالإله المحايث غائية روحية (يمين هيجل (أو مادية يسار هيجل .(

وبذلك يتبين أن ما يسمى بأدلة وجود الله هي في الحقيقة أدلة نفي وجوده؛ فإذا قسنا دور الله في الوجود بدور القوى الطبيعية أو التاريخية فكأننا قلنا إننا لا حاجة لما يتجاوز نوعي التعليل الناتجين عن قياس الله على الإنسان أو على الطبيعة. ولا معنى لما لا تتميز فاعليته عن فاعلية نظامها .

أمرا نافلا يمكن الاستغناء عنه . لو كنا قادرين على تفسير الوجود بفاعلية الطبيعة أو بفاعلية الإنسان لكان الكلام على فاعلية متعالية عليهما من لغو الكلام . الخلق والأمر لغزان وجوديان كالحياة والموت.

وبهذا المعنى فهيجل محق : أدلة وجود الله تثبت سعي الروح الإنساني إلى

إثبات ذاته. لكنه غير محق في تمجيد أدلة وجود الله . فهذا السعي ينتهي إلى أن الله كروح لا قيام له إلا في روح الإنسان . فيكون الإنسان هو علة القيام الإلهي وليس العكس . تلك هي علة رفضي للأدلة فقصاراها ما قاله هيجل .

كل الفلسفة الغربية بعد هيجل علم كلام مسيحي متنكر وخاصة ما بعد الحداثي منها؛ لذلك فالفلسفة تحولت إلى مدارس كلامية أبعد ما تكون عن العلم والإيمان بل هي صارت -على مثال نيتشة -لا تؤمن بغير الكذب النافع معتبرة الحقيقة من أوهام الإنسان ولا وجود إلا للرؤى المناظيرية:2602117/157726 م615

صحيح أني أقول بالبرسباكتيفيسم في المعرفة لكني أعدلها بالإيمان: أومن بوجود الحقيقة والخير والجمال والجلال والمتعال بوصفها مثل عليا ذات وجود حقيقي لكن الإنسان لا يحيط بها علما وإن كان وجوده مشروطا بالإيمان بها وذلك هو القصد بالتجربة الوجدانية جوهرا للدين في القرآن على الأقل .

والقرآن نفسه يقول بالمناظيرية التي بهذا المعنى ويعتبرها شرط التسابق في الخيرات: المثل في التجربة الوجدانية حقائق إيمانية وليست معرفية وهي غاية التسابق المناظيري بين مدارك البشر. ولذلك فكل نفس لها طريق في هذا الاشرئباب للسعي نحو المثال وهو مجال الاجتهاد والجهاد .

فالعلم المطابق الوحيد هو علم الله المحيط . وكل علم إنساني مناظيري بالطبع بمعنى أنه نوع من حظ به ذو الوجود يحدد درجات التجربة الوجدانية التي تكلمت عليها والتي هي في آن لطف إلهي واجتهاد وجهاد

إنساني بهما يقدر إيمانه وتحقيقه للأمانة تعميرا للأرض اختبارا لأهليته الاستخلافية.

وهذا هو معنى السرائر التي لا يعلمها إلا الله والقول بها هو الذي يحد من طغيان الوسطاء على حرية الإنسان الروحية وطغيان الأوصياء على حريته السياسية: وتلك هي علة الإرجاء القرآني للفصل بين أهل الملل والنحل في ما يختلفون فيه ما جعل دولة الإسلام توجب على المسلمين حماية كل الأديان.

فلا توجد إلا آيتان في القرآن تعلنان الجهاد الهجومي) الطلب (هما دفع الناس بعضهم ببعض لمنع العدوان على المستضعفين ودفعهم لمنع العدوان على الأديان . أما باقي الدعوات للجهاد فهي للدفع وليس للطلب . فتكون حماية المستضعفين والأديان من جهاد الدفع الكوني بكونية الإسلام وليس الطلب.

وجهاد الدفع الكوني جنيس حق التدخل في القانون الدولي الحديث: يجب على دولة الإسلام أن تحول دون اضطهاد المستضعفين ودون منع حرية العبادة (يرمز إليها بصوامع وبيع ومساجد (حتى خارج حدودها لأن ذلك من مقومات عبادة الله وتحرير البشر من عبادة العباد والله أعلم .

الفصل الثالث

وطبعا عندما أقول كل الفلسفة الغربية بعد هيجل علم كلام مسيحي متنكر فليس القصد بـ"مسيحي" دين المسيح عليه السلام . فالقرآن صريح في تبرئته من تألبهه (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول

للناس كونوا عبادا لي من دون الله لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون.

وإذن فالقصد علم كلام الذي حرف المسيحية ليؤسس الوساطة روحيا والوصاية سياسيا وهو لا يختلف كثيرا عن علم الكلام الإسلامي في ذلك وفي المآل الصريح أو الضمني لتصوف وحدة الوجود كما بينت في الكلام على علوم الملة. وهذا التنكر لا يستثنى منه حتى رافضو الهيجلية مثل كيركجارد وماركس ونيتشة وهيدجر.

وليس بالصدفة أن عرف هيدجر الحداثة بعناصر خمسة كان أهمها ما سماه "تمسيح العالم" في بحثه العالم من حيث هو صورة م811 215 1/0/8611 1016 بمعنى يجعل الإنسان ترجمان الوجود والناطق باسمه تعينا مناسبا لدلالة 1035610 ليس بمعناها العام 1516© مقابل [5500726 بل بما يناظر "المسيح" في الهيجلية.

فيكون مدار الكلام في هذه الحالة هو منزلة الإنسان وعلاقته بالله أو بالمطلق الذي يتعالى بمشاركة العالم ولا يتصور حالا فيه ولا في الإنسان وكلا الحلولين تابع لرؤية وحدة الوجود ولإطلاق نظرية المعرفة المطابقة فلا يوجد ما هناك وراء ما هنا بلغة هيجل : محايثة المثال لـ"الواقع" .

ولن أعجب إذا عجب بعض الفلاسفة العرب من قراءة الفلسفة دينيا بدلا من قراءة الدين فلسفيا . بل الحقيقة كلاهما مدخل للثاني . وعندي أن الأعم -الدين-أولى بأن يكون مدخلا لقراءة الأخص - الفلسفة -خاصة وهي بتطورها الذاتي آلت إلى هذا المنظور الذي صار صريحا عند هيجل خاصة.

وليس صحيحا أن نيتشة هو قائل إن "الله قد مات" بل أول القائلين بها هو هيجل في فلسفة التاريخ وفلسفة الدين . قالها تعبيرا عن يأس الصليبيين بعد هزيمتهم والتسليم بأن

المسيح قد مات لما عادوا خائبين ليخلدوا إلى الأرض . وقالها بدلالة نفي ما وراء العالم؛ هذا 01655611 ليس له 1605611

وكل عالم نيتشة الذي لا فرق فيه بين واقع وخيال والذي هو مجال الإنسان المتأله المبدع مثل دودة القز لنسيج خياله وأكاذيبه النافعة معتبرا ذلك فلسفة ضد المسيح لم يخرج من الفهم الهيجلي "للواقع" الذي فقد وجهه الثاني ولم يبق منه إلا الهنا بعد فقده الهناك

وحينئذ لن يوجد فرق بين التعمير والتهديم فكلاهما يولد نفس المتعة متعة الإرادة التي تريد نفسها في لعبة الشعوب باللامعنى في الوجود. وكل ما اعتبر ثورة على الكنيسة (الوساطة) وعلى الدولة (الوصاية) وطد لسلطانهما المافياوي دين عجل حديث بمعدنه وخواره؛ إيديولوجيا الإخلاد إلى الأرض كدودها .

ما يمدحه هيجل يقدح فيه نيتشة لكن الموقفين وجهان لعملة واحدة: سجن الإنسان في الهنا مجال المعقول متلازم مع الهروب منه إلى ميثولوجيا اللامعقول في وإلى وصف معقول الأول عين هامش للمعقول الثاني فيكون المعقول اليائس من الهناك اللامكان الخيالي ليوتوبيا الأبسورد الوجوديات الملحدة.

وهو "النيجاتيف" من الدين الذي يبدو ثورة عليه وهو في الحقيقة ما لا علاج له غير الدين بمجرد أن يتخلى الإنسان عن تألبه ذاته وادعاء أن الله

مجرد "مخلوق" لخيال الإنسان الذي هو الروح الوحيد وما عداه من خياله ناما كما يقول تصوف الوحدة المطلقة كما عرفه ابن خلدون في المقدمة وشفاء السائل .

وما كان ذلك يكون كذلك لولا إطلاق نظرية المعرفة المطابقة التي توهم الإنسان بأن له علما محيطا يجعله يرد الوجود إلى الإدراك فلا يشك في شكه ما يعتبره تصورات عامية (الدين) في حين أنه أصل كل ما يمكن أن يدور بخلد الإنسان بما في ذلك نفي الدين بإطلاق ما يسميه واقعا حصرا في الدنيوي.

ومن قارن شرح ابن القيم لمنازل السائرين للهروي ردا على شرح التلمساني يدرك الفرق بين الرؤيتين للعلاقة بين الربوبي والإنساني والمناوشة بين الردين اللذين يرفضهما

الإسلام؛ فالتلمساني قولا بالوحدة المطلقة يجعل الهروي قائلا بها وابن القيم يثبت العكس تمييزا بين الذاتين الآلهة والألوهة.

وقد أبدع ابن تيمية في الرد على ابن عربي وخاصة في شرح "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" ليحرر الفرق بين الوحدتين الشهودية والوجودية ومن ثم ليبين حقيقة المنزلة التي يوليها الإسلام للإنسان والتي مهما كانت رفيعة لا تصل إلى ما وصل إليه تعريف المسيحية الذي آل إلى النقيض .

فالعولمة تبدو وكأنها قد كرمت الإنسان بأن جعلته سيدا مطلقا ليس له -كما يقول هيجل - ما هناك ومكتفيا بما هنا لكنها في الحقيقة هي سحقه وجعله عبدا لآليات عمياء فاقدة كل معنى إذ صار مثله مثل أي حيوان آخر خاضعا لمنطق الانتخاب الطبيعي والصراع فصار أداة وأصبح غاية ما

كان ينبغي أن يكونها .

العولمة هي دين العجل الذهبي الذي يحكم العالم بتوسط الولايات المتحدة وإسرائيل : كنيسته هي شركات الإنتاج التخديري أو ثقافة اللهو بمعنى باسكال في خدمة ميثولوجيا التوراة ودولته هي مافيات البنوك التي تمتص دماء الجوييم لخدمة أجندات خفية هي عين إيديولوجيا الشعب المختار.

ولذلك فليس من الصدفة أن يصبح رهانها لاستكمال سلطانها هو تغيير كل الرؤى الإسلامية التي باتوا يرونها ضديدا لهم وشرطا في تحقيق حلم حكم العالم كله شرقه وغربه ليس بالحرب على الإسلام وحدها بل وكذلك بالسيطرة على داره محلا لشروط هذه السيطرة المادية ثروة ومكانا والروحية تراثا وزمانا .

وكل المشكل بالنسبة إلي هو هل المسلمون قادرون على رفع التحدي ليكونوا بحق شاهدين على العالمين ليس بمجرد الرفض ورد الفعل بل بتقديم البديل السليم الذي أساسه النساء 1 الأخوة البشرية) والمساواة بين البشر حصرا للمفاضلة في التقوى) الحجرات 13 (بديلا من الإنسوية الكاذبة؟

أم إن كاريكاتور التحديث الذي بغفلة أو بخبث يروج للإنسوية الكاذبة وكاريكاتور التأصيل الذي لا يمثل الإسلام كما يحدد نفسه في مرجعياته بل انقلابين حصلا عليه جعل

-الفصل الثالث- الأمة تعاني من الاستبداد والفساد اللذين أفسدا معاني الإنسانية بسلب حريتي الإنسان

الروحية والسياسية.

دافعي الأساسي في هذه المحاولة هو فهم الشروط الضرورية والكافية لتمكين شباب الأمة الثائر بجنسيه من تجاوز الحرب النفسية عليه لئلا ينجر وراء كاريكاتور التحديث ومليشيات القلم الحداثي المزعوم أو وراء كاريكاتور التأصيل ومليشيات أمراء الحرب ويشرع في استئناف ثورتي الإسلام بحق .

فلسنا وحدنا من يحتاج إلى الاستئناف الإسلامي . إنه فرصة الإنسانية كلها حتى تتحرر من دين العجل وإيديولوجية الشعب المختار وتأسيس شروط الأخوة البشرية) النساء (1 والمساواة التي لا تعترف بفروق العرق والطبقة والجنس للتعارف بدل التناكر ولا تفاضل فيها إلا بالتقوى .

ولست غافلا على أن هذه المعاني تستعمل بلا شك شعارات لنقائضها بإطلاق: ذلك أن إيديولوجية العولمة والحداثة تبدو قائلة بنفس هذه القيم . لكن سادة العولمة بكنائسهم الجديدة) الإنتاج الثقافي التبليغي (وبقوة مافياتها وإرهابها يستعملونها براقع لجبروت أسلحة الدمار الشامل لفرض إرادتهم +

وما يسمونه قانونا دوليا هو في الحقيقة قناع يخفي ما تفرضه الدول التي لا تحتكم إلا إلى القوة في إدارة العالم كله بها يتناقض تماما مع العدل والحق . ولسنا وحدنا الذين نعيش هذه التحريفات التي مسماها مناقض لاسمها كلما تعلق الأمر بتطبيق القانون لغير صالح هذه القوى في تقاسمها للعالم .

ونحن أمة الإسلام أكثر شعوب العالم معاناة لعلتين : أولا لأننا بأحيازنا الخمسة نمثل قلب العالم مكانا وزمانا وشرطا ماديا وشرطا روحيا يجعل

سادة العالم يعتبرون استئنافنا لدورنا عائقا لبقائهم سادة العالم ولذلك فتفتيت مكاننا وتشتيت زماننا يضعفنا ماديا وروحيا فييسر سيطرتهم على العالم .

والعلة الثانية هي أن الإسلام دين عزة وكرامة للمسلمين وللإنسانية عامة ما يجعل أصحاب العجل يعتبرونه مسا لرؤاهم ومحررا للإنسان من الوسطاء روحيا بشكليهما

الكنسيين القديم والحديث ومن الأوصياء سياسيا بشكليهما القديم (الحق الإلهي في الحكم بالدين) والحديث (الحق الطبيعي في الحكم بالقوة) .

الفصل الرابع

لو كنت من القائلين بفلسفة الخصوصيات لكان كلامي على مآل الفلسفة الغربية بعد هيجل منتسبا إلى المواقف الدفاعية التي تحاول أن تنفي الفضل عن غيرنا وتعيده إلينا بالأقوال وهي أبلغ طريقة لإثبات أننا لسنا كذلك بالأفعال . فعندي أن الفكر الفلسفي إذا كان بحق فكرا فهو كوني مثل الدين الواجب.

وأقول بالواجب لأن الأمر الواقع تغلب عليه الخصوصيات الثقافية التي لم يع أصحابها أنها بالنسبة إلى الفكر مجرد أساليب تعين الكلي في الجزئي . لذلك فلا يوجد بين الجماعات البشرية فروق كيفية إلا في الأساليب عبارة عن غفلة عن ذو الوجود لكن الحقائق التي يطلبها الفكر واحدة واختلاف إدراكها كمي .

تمايز الحضارات لا يختلف عن تمايز مراحل الحضارة الواحدة في مسار نضوجها لأن كل حضارة في الحقيقة متفاعلة مع مساوقاتها ووارثة لما تقدم عليها وموروثة مما يليها وذلك علاجها للعلاقتين الأفقية (علاقة البشر بعضهم بالبعض) والعمودية (علاقة البشر بأحياز وجودهم وخاصة الطبيعة) .

وعلى كل فهذه رؤية الإسلام كما يتحدد في مرجعيتيه القرآن والسنة بوجهي قولهما في تاريخ البشرية الروحي والسياسي نقد للتجارب السابقة وبدائل للتجارب المقبلة. ولهذه العلة فالقرآن لا يتكلم على الخصوصيات إلا بهذا المعنى التاريخي لا البنيوي: بمعنى أن تعدد الإنسانية هو مراحل تاريخ نضوجها .

وعندي إذن أن نسبة هيجل إلى بداية غروب المرحلة الحديثة) التي هي مرحلة سلطان أوروبا على العالم) لا تختلف كثيرا عن نسبة ابن خلدون إلى بداية غروب المرحلة الوسيطة) التي هي مرحلة سلطان المسلمين على العالم) وصوغ رؤية جديدة للعالم تجاوزت مرحلة الرؤية الثيولوجية إلى الرؤية الانثروبولوجية.

فالرجلان جعلا بؤرة عملهما تحديد طبيعة العلاقة بين الله والإنسان في الرؤى الذهنية وفي الوقائع العينية جمعا بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ وقراءة لمرجعيات الإنسانية

الروحية. كلاهما نقل الكلام والفلسفة من ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ إليهما وخاصة إلى ما دونهما في أحد آليتهما الفعلية .

لكن لا أحد منهما ينطلق من الخصوصية بدليل اسم المقدمة عند ابن

خلدون "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" الكونية ذكرت مرتين : بشري وإنساني برؤية مبنية على علاقة الإنسان بالطبيعة لسد الحاجات المادية وبالتاريخ لسد الحاجات الروحية وبها بعداهما النظري والعملي والأصل هو ما بعد الأخلاق .

ونفس الأمر يقال عن هيجل : ففلسفة الدين كونية وفلسفة التاريخ كونية وكلتاهما مبنية على النظر وفلسفة الطبيعة والعلم وفلسفة الحضارة والأصل عنده يجمع بين ما بعد الطبيعة وما بعد الأخلاق ويمكن أن نسميه مابعد المنطق) الجدل (.وهو ما يعلل انطلاقي من هيجل للكلام على الإنسانية ونحن منها في ما ولاه.

وقصدي أن رؤية هيجل أكمل وأكثر جدوى تفسيرية لوضعنا الراهن رغم أنه لا ينتسب مباشرة لحضارتنا مثل ابن خلدون . فرؤيته ثمرة مرحلة من تاريخ الإنسانية لم نسهم فيها لا في مستوى الأذهان ولا مستوى الأعيان إلا منفعلين بعد محاولة ابن خلدون تجاوز ثقافة

درست الانقلابين بما يكفي فتكلمت على ما نتج عنهما من فساد نظام التربية ونظام الحكم (الانقلاب السياسي على الدستور القرآني) وخاصة من فساد النظر والعمل) الانقلاب المعرفي على الدستور القرآني) وآن أوان الكلام في منزلتنا ومنزلة أوروبا منطلق كلا المفكرين من بداية فلسفة دورهما الكوني .

وهذا لا يعني أن أميل إلى رؤية هيجل وأفضلها على رؤية ابن خلدون لذواتنا. لكن هيجل يدرجنا في فلسفته بمحاولة قراءة رؤيتنا للدين والتاريخ وهو الأمر المعدوم في فكر ابن خلدون إذا ما استثنينا إشارة واحدة لشروع

أوروبا في النهضة العلمية وتردي وضع العلوم في الحضارة الإسلامية في عصره .

ولست غافلا عن كون كاريكاتور التأصيل سيعجب من الجمع بيننا وبين أوروبا بسبب تخريف أصحابه حول الحروب الصليبية التي يفهمون بها لحظتنا الراهنة عجب كاريكاتور

إد لس التأصيل منه بسبب تخريف أصحابه حول القطيعة بين الحداثة) الغرب عامة) والعصر

الوسطى (المسلمون عامة) .

لكن اللحظة الراهنة واحدة بالنسبة إلينا وإلى أوروبا، كلانا تابع فقد دوره الكوني. فما سميته محميات عربية -وأهله يتصورونه دولا -لا تبعد عنه دول أوروبا وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية: أوروبا فقدت امبراطورياتها وصارت محميات فيها مثلنا قواعد للعملاقين بدعوى كل منهما حمايتها من الثاني .

فمن يصدق أن اسبانيا والبرتغال وبلجيكا وهولاندا يمكن أن تصبحا من جديد امبراطوريات؟

وهل يوجد من يحمل محمل الجد محاولات فرنسا استعادة مستعمراتها الافريقية بأكاذيب التعاون من طرابير تنصبهم لحماية ما بقي لها من مصالح في خاماتها؟

أمريكا والصين سيحققدان أوروبا دورها العالمي نهائيا .

تبعية أوروبا الفعلية -السياسية والعسكرية وخاصة شروط القوة المادية

والاستراتيجية -لا تختلف إلا بالكم عن تبعيتنا ولعلنا أقل تبعية في مستويات جوهرية هي ما به نختلف عن أوروبا ديموغرافيا وإمكانات الأرض والموقع الجغرافي) الطاقة والممرات والنمو الديموغرافي وتسارع التدارك العلمي والتقني (.

وعدم أخذ هذه الحقائق في الاعتبار هو السر في غباء أصحاب كاريكاتور التحديث: يتكلمون على عدو لم يعد موجودا خدمة للعدو الموجود الذي يريد أن يقنع أوروبا أن الخطر عليهم منا وليس منه . ما يهدد أوروبا هو ما يهددنا نحن كذلك: أمريكا وإسرائيل أو المسيحية الصهيونية استراتيجيا وروسيا تكتيكيا .

ومن يبالغ في التركيز على العداوة بين الإسلام وأوروبا هو اليمين الأوروبي وأغبياؤنا الذين أفسدوا شروط المستقبل بطرق العلاج الماضية دون فهم للحظة التاريخية الكونية والمصير المشترك لما يحيط بالأبيض المتوسط الذي هو قلب حضارتي العالم منذ ثلاثة آلاف سنة فقد تنقرضان بانقراض المشترك بينهما .

عدو هذه الحضارة المشترك أخطر مما بينهما من عداوة ماضية؛ وهذا العدو لا علاقة له لا بالمسيحية ولا بالإسلام ولا يمكن أن يسمى عدوانه حربا صليبية فهو مغول الغرب الذي يستعد لمنافسة أمريكا ومغول الشرق الذي يستعد لمقاومته وأدواتهما إيران وإسرائيل: والرهان تبعيتنا نحن وأوروبا ١

ويوجد سؤال تكاد كل الشفاه أن تنبس به ؛ ما علاقة هذا بالكلام على "فلسفة الدين بين

العلاقة هي عين العلاقة بين ما انطلق منه ابن خلدون وما انطلق منه هيجل : فما انطلق منه ابن خلدون إخراج للفكر من الانقلابين اللذين أفقدا المسلمين دورهم الكوني .

فكانت محاولته استعادة شروط الدور: أعاد فكر الأمة -على الأقل كمشروع لم ينجز من بعده - إلى أمر فصلت 53 وحررها بنهي آل عمران 7 ليعيد للتربية والحكم بعدي السياسة دورهما المصلح لما وصفه بـ"فساد معاني الإنسانية" الذي أصاب نظر الأمة وعملها في علاقتيها العمودية والأفقية.

وما انطلق منه هيجل أصاب فكر الغرب بالانقلابين المقابلين: فحصره ما يتعالى على الدنيا في الوهم ظنا أن العقل هو الواقع وأن الواقع هو العقل أدى إلى ضياع دور أوروبا الكوني فترجمت ثروتها الدينية والفلسفية والعلمية والسياسية إلى التاريخ الطبيعي في الرؤيتين الرأسمالية والاشتراكية.

ابن خلدون اكتشف سر انحطاط الأمة واقترح حلا لاستئناف دورها: والسر هو الانقلابان على الدستور المعرفي نظريا وعمليا والدستور السياسي تربية وحكما ففقدت الأمة سلطانها على التعمير وتوهمت أنه يمكن أن يكون الإنسان أهلا للاستخلاف بالعبادات دون معاملات العلاقتين الأفقية والعمودية.

وكان حل ابن خلدون إعادة تحديد منزلة الإنسان الوجودية فركز على مفهوم الاستخلاف في النظر والعمل والتربية والحكم وفي العلاقة العمودية لتسخير الطبيعة والأفقية لتحقيق الثورتين الروحية والسياسية بمعنى أنه في الحقيقة استمد فلسفة التاريخ من فلسفة الدين قراءة ثورية لمرجعيات

الإسلام .

وهيجل عمل العكس تماما؛ أي إنه توهم أن الإسلام خرج من التاريخ (فلسفة التاريخ الجزء الرابع العالم الجرماني)وأن المسيحية التي هي حضارة أوروبا الإنسانوية ستسيطر على العالم . لكن بعدي فلسفته أنهيا سلطان الحداثة والمسيحية بتحريف فكرها: الديني صار مسيحية صهيونية والفلسفي مشاعية بدائية.

فكان مآل الإصلاح الديني والروحي الأوروبي إلى رد الدين إلى خرافات التوراة وآل الإصلاح الفلسفي العلمي الأوروبي إلى رد العلم إلى خرافات صراع الآلهة الميثولوجي ولكن في التاريخ الفعلي للإنسانية. وهذان الردان هما جوهر فكر مغول الغرب: أمريكا وإسرائيل وفكر ما بعد الحداثة.

وسأختم هذه المحاولة بفصل أخير يبين أن وحدة الإنسانية) النساء 1)والمساواة بين البشر (الحجرات (13 هما المستقبل وجوهر ثورة الإسلام في نقده للتجربة الروحية والسياسية الإنسانية أو فلسفة الدين (مسارها الروحي) وفلسفة التاريخ (مسارها السياسي (وتجاوزا للمقابلة بين الديني والفلسفي .

لم يعد أدنى معنى لحروب الملل والنحل التي هي جوهر الكلام وعلة رفضي له لتعارضها مع القرآن الذي أرجأ الحكم في العقائد إلى يوم الدين في ثلاث آيات شهيرات (البقرة 62 والحج 17 والمائدة 69 (على أساس المائدة 48 التي تعتبر التعدد الديني مقصودا من الله لأنه شرط التسابق في الخيرات.

وبهذا المعنى فأفضل استراتيجية لاستعادة الإسلام دوره الكوني بدءا

بالمصالحة بين ضفتي المتوسط هي التركيز على التماثل بين وضعيتي الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية لأنهما تشتركان في المصدرين الديني (الابراهيمية) والفلسفي) السقراطية) وضرورة تجاوز مآسي التاريخ الوسيط والحديث. خلافاتها والشعوب تجاوزتهم في ذلك إلى سلوك عفوي لا ينافي أخلاق المؤمنين . فالاختلاط بين الشعوب لا ينكره إلا عديم البصيرة. لا تكاد توجد أسرة ليست مشتركة في جيل أو جيلين نتجا عما بينهما علاقات السلم والحرب .

ومن عاش في أوروبا منا ومن عاش بيننا منهم تقاربت ثقافتهما وتشاركوا في تراث الحياة اليومية كأدوات المائدة وآداب السرير والأعياد والأفراح والأتراح ما يجعل نحو الثقافتين إلى تقارب متزايد وخاصة أن التواصل الثقافي والتبادل الاقتصادي صارا فارضين لتوحيد اللسان والوجدان والمخيال في الأجيال .

وإذا ما استثنينا بعض الأحزاب الهامشية من اليمين واليسار الأقصيين في كلتا الضفتين فإن التيار الغالب أميل إلى المصالحة حتى بدون وعي بضرورتها الاستراتيجية في عالم

الفصل الخامس

يتقاسمه المغولان الشرقي) أمريكا وأذيالها) والغربي) الصين وأذيالها) ونحن وأوروبا لسنا إلا محميات بالفعل لأمريكا وبالقوة للصين .

ومن معاني التاريخ البارزة أن حكم هيجل على مستقبل الإسلام كذبه التاريخ وأن ما نتج عن فكره من حرب أرواح الشعوب (صار يسمى صدام

الحضارات) ونهاية التاريخ ونسخة فكره الماركسية من حرب الطبقات كذبها تطور الاقتصاد الحديث وأصبحت نظرية النساء 1 والحجرات 13 الحل الوحيد للتحرر من دين العجل .

تحرير الفلاسفة من "كلمنتها" الهيجلية في حضارة أوروبا وتحرير الديني من "كلمنته" في حضارتنا هما الطريق إلى تحرير الإنسانية من حروب الملل والنحل سواء كانت دينية خالصة أو دينية معلمنة كما في الهيجلية والماركسية) الحزب الشيوعي كنسية معلمنة) لتخليص الإنسانية من دين العجل معدنه وخواره.

ما يسمونه ما بعد الحداثة ليس هو إلا الجمع بين كاليكلاس سياسيا والعجل الذهبي دينيا والعبارة التي تظن فلاسفة وعي بل الحقيقة خرافية تعتبر الثقافات جزرا لا يصل بينها كونية إنسانية متعالية على مقوماته البايولوجية مثله مثل أي حيوان لا يخضع إلا للتاريخ الطبيعي بالصراع على الحاجات المادية.

وكل ما كتبته في كلامي على علوم الملة وعلى الكلام وعلى الشكوك في المقاصد وعلى الدولة وعلى دستور الإسلام السياسي والمعرفة كل ذلك هدفه تغيير استراتيجية المسلمين لتحقيق شروط الاستئناف بما يقتضيه الظرف الكوني الذي تناسبه رؤى الإسلام بصورة لا تكاد تصدق إذا حررنا من الانقلابين .

والانقلابان هما علة حرب الأمة الأهلية الدائمة من الفتنة الكبرى بداية إلى الصغرى غاية وكلتاهما تتعلق بنظرية التربية والحكم في الإسلام:؛ فمن فتنة الوساطة والوصاية بالمعنى الشيعي إلى فتنة الإخلاد إلى الارض بالمعنى

العلماني : إما نفي الحريتين في الاولى أو نفي المتعاليين في الثانية.

والفتنتان الكبرى بداية والصغرى غاية هما ما جعل الامة تفقد دورها الكوني على أساس ثورتي الإسلام أو الحرية الروحية والحرية السياسية رغم تكون امبراطورية إسلامية على

اساس لم يتغير فيه ما اراد مراد الإسلام تغييره للانتقال من حروب الملل والنحل وما وراءها من عداوات إلى النساء 1 والحجرات 13.

وآن الآن أوان الاستئناف بمعايير الدستور القرآني في المعرفة والسياسة تربية وحكما وتجاوز حالة الطوارئ التي فرضت على الأمة طيلة 14 قرنا اصبحت فيها القوانين الاستثنائية صاحبة الفصل في النظر والعمل وعطل الدستورين السياسي والمعرفي التربية والحكم .

ما قلت إن جهاد الطلب مشروع في حالتي الدفاع عن المستضعفين والحرية الدينية فحسب

تعجب أحد القراء وسألني عن هذه الآية 3 نكر الذين يوون الله ولا باليوم الآخر

لجزية عن يد وهم صاغرون -

وهو محق لأن فهم الآية بمنطق الانقلابين يجعل أوصاف من تطالب الآية بمحاربتهم علة الحرب . فيكون الإسلام بهذا المعنى يحارب غير المسلمين لأنهم غير مسلمين وليس للعلتين اللتين ذكرت في الكلام على جهاد الطلب بمنطق حق التد خل في القانون الدولي الحديث.

طبعا لم يكن بالوسع أن أجادل في التفسير التقليدي للآية ولا أن اجيبه بما

تجيب به الآية في نهايتها "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون". فحتى تعني أن دفع الجزية هو علة الحرب وليس وصفهم غير المسلمين في الآية) التوبة (29 .

لا حاجة للاستطراد في التعالم اللغوي . فالجواب الكامن في الآية يبين أن رفض دفع الجزية بالنسبة لغير المسلم هي مساهمته في ميزانية الدولة مثل الزكاة بالنسبة إلى المسلمين . ولا علاقة للأمر بكونهم غير مسلمين بل بمساهمتهم في ميزانية الدولة وتسمى جزية وليست زكاة . فالإسلام لا يكرههم في الدين .

والفتوحات كانت تهدف لتحرير العباد من عبادة العباد وغالب البلاد المسيحية لم تفتح بالحرب بل بالصلح ولم يفرض عليهم الإسلام بل أسلم بعضهم بمنطق المائدة 48) التسابق في الخيرات (إما عن اعتقاد أو لتجنب الجزية وقد تكون هذه الحالة من جنس حالة أصحاب

ومذاهبها لم يبق لها وجود إلا في دار الإسلام . ونلاحظ اليوم أن من يحاول إفناءها ليس المسلمون بل الغزو الغربي كما رأينا ذلك في العراق وذلك في سوريا حاليا بالتبشير والتهجير والدس عليهم باختراق داعش وأمثالها .

ويمكن الاستدلال بالتاريخ الغربي: هل أبقت حروب الاسترداد في أوروبا على مسلم واحد وحتى على يهودي واحد بعد استرداد الاندلس أم إن هؤلاء جميعا مسجوا كرها أو هجروا إلى دار الإسلام؟

ويهود الأندلس من حماهم؟

ألم يهجروا لبلاد المسلمين مع المسلمين فعوملوا مثلهم إلى يومنا هذا؟

وطبعا لا أنوي الدخول في الكلام بمنطق الدفاع . القرآن موجود والتاريخ موجود وعلى أي باحث نزيه أن يقضي بنفسه في الامر. ما يعنيني أساسا هو أن ما يتهم به المسلمون من عدوانية باسم الدين ليس كله كذب لكنه حدوثه لم يكن بمقتضى الإسلام بل بتجاوزه أحكامه لأن الفتح يمكن أن يتحول إلى استعمار.

وقد حدث فعلا عندما تحولت الدول إلى تقديم طلب المال) أصل الاستعمار) على تحرير الناس من عبادة العباد) أصل الفتح (وهو تعريف وقع فعلا والدليل موقف الراشد الخامس الذي رفض مثل هذا السلوك ما يعني أنه قد وجد . لكن ذلك كان خروجا عن رؤية الإسلام وليس تطبيقا لها كما يدعي نفاة الحقيقة.

ثم إن المسلمين اليوم حتى لو أرادوا أن يخرجوا على أحكام الإسلام فهم أعجز من أن يقدموا على استعمار غيرهم: هم مستعمرون بالفعل من اندونيسيا إلى المغرب وما استقلالهم إلا ظاهر من الأمر لأن كل بلاد المسلمين اليوم محميات لأمريكا بدليل الارتهان في الحماية والرعاية لسلطانها المطلق .

وما يقتل بالضحك سخافة داعش التي تريد غزو روما وأوروبا ظنا أن ما كان ممكنا للرسالة عندما كانت بحق رسالة تحرير للبشرية يمكن أن يحققه من جعلها رسالة استعباد

الحرب: ليسوا دعاة للإسلام بل مخربيه ومشوهيه .

وأخيرا فإن الإسلام يمكن أن يستعيد دوره الكوني محررا روحيا وسياسيا للمؤمنين به أولا ليكون بأخلاقهم الإسلامية المتحررة من الانقلابين قدوة لغيرهم ممن يعانون من الاستعباد الذي هو جوهر العولمة بوصفها تحقيقا فعليا لما وصفت به الملائكة آدم: فساد في الارض وسفك الدماء .

أبو يعرب المرزوقي

الملكية وانتقالها بالتوريث، نظامهما القرآني والضرر الاقتصادي من تحريفه

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 14
الفصل الرابع 21
الفصل الخامس 27

7 اندم ماله اف ا 0 00 ا ما 000 م" ١ ا 0(1 اا اا بيار 0 زولا اا 1 0 ا ا "/ أ 1 را 0 0 0 ا 0 لل 0 0 1 0 0" 0 0 0 0 "/ 1 ب 1 " ا 011 0" 1 ل 1! / ل ل ا 0 ل 0 7 ا 1 0 ل ل ل 1 1 ل 1 8 ا 0 1" اللا الي ا 0/0 ا ابارت يدايا انيلايل ل ب ل ا ل ل ال ا

الفصل الأول

آن أوان الانتقال من الكلام في علل الانحطاط التي نتجت عن تعريف علوم الملة من حيث هي عالم الأفكار التي صدرت عن ظاهرتين:

1. الأولى وهي الأصل هي قلب أمر الله في مجال البحث عن المعرفة التي تمكن من علاج العلاقتين العمودية والأفقية (فصلت53) ونهيه (آل عمران7) وقاب نهيه (ما ليس منه).

والظاهرة الثانية:

2. هي تمزيق القرآن بحسب هذه العلوم كل صاحب عام لا يرى منه إلا ما له علاقة مباشرة بمجال بحثه لكأن العلم الذي يطلبه موجود فيه بخلاف ما تقول فصلت 53 وآل عمران 7 ولكأن كل مجال عديم العلاقة البنيوية مع المجالات الأخرى فلا تكون المعاني متواصلة ولا متضامنة .

فنتج عن الظاهرة الأولى ترك عالم الشهادة وعلاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة لسد الحاجات العضوية والعلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان لسد حاجات الإنسان الروحية ووصل الأمرين بتكوين الإنسان) التربية) وتموينه) الغذاء المادي والروحي (ونظام التبادل والتواصل .

وينتج عن الظاهرة الثانية توهم العلوم موجودة في القرآن مباشرة وليس في ما حدده مجالا للبحث عنها (آيات الآفاق والأنفس) ومجالا يمتنع الخوض فيه لأنه من الغيب (آل عمران (7 وهو ما أدى إلى سذاجة استخراج علوم الملة منه وكأن التفسير مغن عن علوم الطبيعة والتاريخ طالبا لشروط الحضارة والسيادة.

والحصيلة الكثيبة هي أن العلوم صارت ثرثرة لا أثر لها على ما لأجله جهز الإنسان بما يمكنه من إبداعها أي النظر والعقد والعمل والشرع فتراكمت الأقوال على الأقوال التي لا تؤدي إلى الأفعال عدا تثبيت سلطان أصحابها وسطاء بين الإنسان والله) التربية) وأوصياء بينه وبين أمره (الحكم) .

بوازة ابستمولوجية (النظرية الحرقة) لانساية آل كام بعد عدو القرن يلعا 27 وآل عمران 7 هي توهم القرآن مصدرا مباشرا للعلوم وليس رؤية تضبط للإنسان حدود العلم الممكن والغيب اللاممكن وتوجهه إلى مجالاتها ومناهجها عملا بنظرية الإنسان

فتعومل مع القرآن وكأنه صندوق آلات :01::ه 1 130160 يكفي معرفة اللغة العربية والتأويل التحكمي لكي نجد فيها ما يناسب الحاجة إلى حد تحويل القرآن إلى مصنف في الحكم الشعبية التي يتشدق بها الدعاة في تغريفهم اليومي الذي يزيد شعوب الأمة غرقا في الأمية والجهل واستسهال المعرفة والعلم .

وما من الله علي بفرصة العودة إلى القرآن بعد أكثر من 50 سنة -لأني ابتعدت عنه منذ أن سيطرت على التربية الحديثة رغم أني من أسرة تقليدية ذات تكوين زيتوني -وكان ذلك خلال مقامي في كوالالمبور فحصت

كتب التفسير فوجدتها ركاما من الكلام على الكلام والتأويلات المباشرة التي لا تسمن ولا تغني .

ولا زلت لم أفهم علة الدخول في القرآن لتفسيره من دون فرضيات حول طبيعته وقوانينه كما يفعل أي إنسان يريد أن يفهم ظاهرة ذات قيام بالذات في الأعيان مستقل عما في الأذهان حتى لو كانت نصا ولمفهومه تاريخ هو كل التأويلات التي تعومل بها خلال تاريخ فكر الأمة منذ 14 قرنا .

ومع ذلك كنت مستعدا للتسامح مع هذا العيب المتعلق بالشرط الابستمولوجي للتعامل المعرفي مع أي موضوع والشرط المنهجي الذي يمكن من الاحتكام على النص بوصفه الموضوع المدروس لامتحان الفرضية التي انطلقت منها الدراسة بوصفها بحثا علميا في موضوع قائم بذاته ومستقل عن تصورات الباحث فيه .

وتسامحي لا يعني التخلي عن هذين الشرطين بل فهم أن العلم بذلك ربما لم يكن متوفرا لدى المفسرين لكن ما لا يمكن التسامح معه هو تمزيق القرآن بسبب الاستعمال المباشر لآياته وكأنه صار رصيد مدونات منفصلة وليس رسالة ذات وحدة من لم يكتشفها لينطلق منها لا يدرك تفاعل المجالات وتجاذبها المتبادل .

قلت لطي آل اعون هذا فلم الل رلوم ال مق الصعة ويج لم اها يمد ات مطلق الصحة أو من القطعيات أو من المعلوم من الدين بالضرورة. فهذا القول يبدو اعترافا بقيمة القرآن لكنه في الحقيقة حط من قيمته لأن ضميره هو أن ما فهمه القائل هو ما قاله القرآن فيتقول على الله بلا علم .

وبعد طويل تدبر عزمت على محاولة تدارك ما اعتبره عيب التفاسير القرآنية

الناتج عن:

التعامل مع القرآن دون فرضيات حول طبيعته ووظيفته تكون معروضة للامتحان بينها وما يترتب عليها وبين القرآن وما يترتب عليه للنظر في مدى صحة قراءة ما يقوله عن نفسه وعن موضوعه في ضوء الفرضية.

ومزية هذه الطريقة أن صاحبها لا يدعي أن ما يستنتجه من فرضية العمل التي ينطلق منها هو ما يقوله الله جل وعلا بل هو ما ينتج عن فرضيته بما تحققه من ترجمة مترتباتها لما يترتب على ما في النص بوصفه رسالة نظام المرسل إليه والمرسل والرسول ونحاول فهم مضمون الرسالة وما تقوله عن نفسها ودورها .

فوضعت الفرضية التالية: القرآن رسالة من الله إلى الإنسان والرسول مبلغ للرسالة ومعلم لها في مجال شروط وظيفتي الإنسان (معمر للأرض ومستخلف فيها والاستخلاف كاف لتضمن العبادة والقيم التي تحكم التعمير) بمشروع يهدف إلى توحيد الإنسانية مع استراتيجية تربوية وسياسية لتحقيقه .

لذلك سميت المحاولة "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" (والسياسة هي التربية والحكم (. وهذه المقدمة الهدف منها التذكير بما اتبعته في العرض النقدي لعلوم الملة وما ترتب عليها من فساد نظام التربية والحكم . ومن اليوم سيكون الكلام على ما ترتب عليها من فشل اقتصادي وثقافي.

والفشل الاقتصادي له علاقة بنظام العمل والشرع) القانون (والفشل الثقافي له علاقة بنظام النظر والعقد. وطبيعي أن يكون النظامان مشروطين

بنظام التربية والحكم.

فالتربية تكوين يحتاج إلى تموين والتموين مادي) الاقتصاد (وروحي (الثقافة) والحكم حماية للأنظمة كلها تحتاج إلى رعاية لها كلها .

ونظرا إلى دور النظر والعقد في العلاقتين العمودية والأفقية لعلاج مسائل التموين الضرورية للتكوين إذ لا يوجد إنتاج مادي من دون البحث العلمي فإن العمل والشرع المنظمين للإنتاجين رعاية وحماية فإنه من المفروض أن أقدم الثقافي على الاقتصادي فإني سأعكس لأن الرعاية أولى بالتقديم من الحماية.

وقد سبق فتكلمت في الاقتصاد عامة والمشكل هنا ليس كل الاقتصاد بل سأقتصر على الملكية وانتقالها وما قد يترتب عليهما من تشجيع لتكوين الثروة أو لتعطيلها وهو ما قد يساعد على الجمع بين العلتين لانحطاط الحضارة الإسلامية وشروط التحرر منه، الناتج عن النظر والعقد والناتج عن العمل والشرع.

وما دفعني الليلة لإبقاء الكاتب معي بعد السحور راجيا منه أن يسهر معي هو كثرة الكلام على مسائل الإرث في تونس حاليا. وقد كتبت في ذلك سابقا محاولتين أولاهما منشورة في عدة مواقع والثانية نشرت في مدونتي لكنها لم تكن في سياق البحث الشامل لشروط الاستئناف وقد بدأته منذ اعتزال السياسة.

والمشكل أن الكلام على الملكية وعلى انتقالها بالتوريث خاصة ذو صلة مباشرة بالمسائل القانونية التي خصصت لها محاولة سابقة مطولة وخاصة بالقانون الجنائي القرآني لأن أشد القوانين الجنائية القرآنية متعلقة بها سواء

السرقة عامة أو السرقة العنيفة وقطع الطرقات) الحرابة) .

مثال ذلك أن الكلام على حد السرقة وحد الحرابة في القرآن وكأن ما يحكمهما مرتهن بظروف الجاني من دون الوصل بظروف الحماية والرعاية كما يحددهما القرآن هو الذي يفسد دلالة القانون الجنائي القرآني وطبيعة المسؤولية التي يحددها القاضي خلال وصف النازلة وتحديد الحكم ومقدار العقاب . وقد يتضح المعنى أكثر لو تكلمنا على محاولة تطبيق قانون الأحوال الشخصية على المرأة دون مقابلها على الرجل في مجتمع لم يعد يعمل بقيم الإسلام . فلا يكون القانون حينها

متسس سا ا ا اي "لقصل الأول قانونا ذا شرعية أي أمينا لشروط شرعية القانون وعادلا لشروط معاملة طرفي النازلة

وقد بينت أن "ولهن مثل الذي عليهن" مبدأ عام وليس خاصا بالحالة التي تعلقت بها الآية وأن "وللرجال عليهن درجة" تقتضي أن يكون للنساء عليهم درجة كذلك . والدرجتان تتعلقان بواجب كل منهما إزاء الآخر فما للمرأة هو على الرجل وما للرجل هو على المرأة. وبذلك يتعادل الحق والواجب . فالله أعدل العادلين .

وهذان المثالان يحددان المعيار الذي ينبغي احترامه في امتحان الفرضية: فلا يمكن الكلام على الملكية وانتقالها من دون علاقتها بالنظام القرآني كله وعلاقتها بالقانون الجنائي وعلاقته بالنظام القرآني ككل . كما أن ذلك كله لا بد من تنزيله في نظام الأحوال الشخصية وعلاقة الملكية بأمرين آخرين .

فأما الأمر الأول فهو عضوي خلقي :

1. تأثير انتقال الملكية بالتوريث في تبادل الجماعات للنساء والتزاوج الخارجي وهو عضوي لصلته بصحة الأجيال وخلقي لصلته بتوسيع صلة الرحم بين الجماعات بالتصاهر

2. دون الإضرار ببقاء الملكية موحدة إلى حد كبير لدى أصحابها عندما يتزاوجون خارجيا .

بينا في عدة محاولات سابقة نتائج الفشل في علاج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين التاريخ (شروط التعمير وسد الحاجات بالتبادل والتواصل (بسبب فشل مؤسسة التربية (النظر والعقد) ومؤسسة الحكم) العمل والشرع) ولم نر نتائج الفشل المتعلق بالثروة والتراث أو الاقتصاد والثقافة .

والغريب أن أعداء الإسلام يرجعون هذا الفشل إلى الإسلام عامة والقرآن بالذات وهو إرجاع أكثر الناس قولا به أدعياء الحداثة من العرب خاصة وأكثر الناس مشاركة في تأييد هذا الفهم المتمسكون من أدعياء الأصالة بأخطاء الماضي في التعامل مع القرآن بتمزيقه شر ممزق وقلب مبدأي رؤيته .

وللمرة الألف أذكر بأن مبدأي رؤية القرآن تنفي أن يكون مباشرة مصدرا لكل شيء بل هو رؤية عامة في التربية والحكم هادفة إلى تحقيق شروط مهمتي الإنسان في الكون أي تعميره والاستخلاف فيه بأمر هو فصلت 53 في علاج العلاقتين وبنهي هو آل عمران 7 بعدم الخوض العقيم في الغيب.

وإذن فالقرآن بريء من علل الانحطاط بل علله هي ما أنتجته علوم الملة الغائية من توظيف مباشر لبعض إشاراته الرؤيوية المتعلق بالنظر والعقد

وبالعمل والشرع من حيث تجهيز الإنسان بما يمكنه من تحقيق شروط التعمير والاستخلاف في التربية والحكم وفي الاقتصاد والثقافة.

وكان من المفروض بعد أن تكلمت في النظر والعقد وفي العمل والشرع وفي التربية والحكم أن أمر مباشرة إلى الكلام في الثقافة والاقتصاد وما نتج عن الموضوعات الأربعة التي ذكرت قبلهما لبيان الانحطاط في الإنتاج المادي) الاقتصاد والثروة) وفي الانحطاط في الإنتاج الرمزي) الثقافة والتراث) .

ولما كان الإنتاج الرمزي متعلقا بالنظر والعقد الشرط الأول للإنتاج المادي والعمل والشرع الشرط الأول للإنتاج الرمزي وكلاهما شارطان للتبادل والتواصل فإن اختيار

الفصل الثاني

بأيهما نبدأ كان أول إشكالية ينبغي حسمها. وكان حسمها بطبيعة العلاقة بين الرعاية والحماية وظيفتي الدولة في كل جماعة بشرية .

وبين أن الرعاية غاية وأن الحماية أداة ومن ثم فالأولى مطلوبة لذاتها والثانية مطلوبة من أجل الأولى: نحمي شروط الرعاية بمعنى أن ما يكون الإنسان وما يمونه هما أساس رعاية الإنسان تكوينا وتموينا أما الحماية فهي تحقيق شروط التبادل والتواصل الأمينين والعادلين في الداخل ومع الخارج.

ومن ثم فالرعاية مقدمة على الحماية تقدم الغاية على الوسيلة. وفي الرعاية تكلمنا بإفاضة على التكوين (التربية النظامية والاجتماعية) وتكلمنا على

الإنتاج المادي (الاقتصاد والثروة) والرمزي (الثقافة والتراث العلمي والفني) من حيث آلياتهما وغاياتهما دون أن نعمق البحث في المنتج ذاته .

وهنا أيضا نجد أنفسنا أمام إشكالية الترتيب نفسها بأيهما نبدأ . وهنا نمس الحل: تقديم الغاية على الوسيلة. والثروة هي الغاية أي شرط قيام كل شيء والتراث هو الوسيلة أي أداة تحقيق شروط الثروة أو شروط القيام المستقل لجماعة رعاية وحماية. فنحن نبدع العلوم أداة التعمير والفنون أداة الاستخلاف .

فينتج عن ذلك أن إشكالية الثروة محورية والتراث ببعديه العلمي والفني هو أحد وجوهها لأنه هو بدوره منتج مثلها وله دور اقتصادي مهم بل هو أهم أبعاد ثروة الأمم وهو متقدم من حيث القيمة الاقتصادية من المنتج المادي أو الاقتصادي المادي؛ اقتصاد المعرفة والفنون من أهم ثروات الشعوب المتقدمة.

والجامع بين هذين النوعين من الثروة المادية والرمزية مفهوم الثروة والملكية. فالملكية تكون ملكية للأشياء وملكية للحقوق المعرفية مثل براءات الاختراع وحقوق التأليف في الإبداع الفني أهم بنود ثروة أي أمة متقدمة لا تقتصر على الاقتصاد البدائي المادي . وهو رهن التحويلات التقنية بضائع وخدمات.

وما كثر اللغط هذه الأيام حول "الفرائض" أو توريث الملكية لأن "مخرف" تونس الثاني) السبسي (أراد أن ينافس "مخرفها الأول (بورقيبة) فيما يسمونه حداثة قررت أن أعالج

الموضوع بجدية وصرامة لا علاقة لها بالتحديث أو التأصيل وقد سبق كما

ذكرت أن نشرت في الموضوع محاولتين خفيفتين .

وما هذا إلا دافع ظرفي. لكن الدافع البنيوي وهو الأهم يتعلق بفشل الفقهاء في علاج قضية الملكية انتقالها بالوراثة إلى حد قلب ثورة الإسلام كما وصفها القرآن وخاصة سورة النساء وهي ثورة تتعلق بأمرين قلبا تماما بسبب سوء فهم النظرية القرآنية في الوصل بين الملكية وصلة الرحم أصلا وفرعا .

فانتقال الملكية بالمواريث صار أساس قطع صلة الرحم بدل تمتينها وصار المانع الأساسي لتراكم الثروة الذي هو أساس كل تنمية اقتصادية ممكنة. فجل قضايا القانون المدني وحتى الجنائي سببها صراع الورثة على تركة الموروث وتنتهي إلى تفتيت الملكية إن سلمت وإلى الاقتتال بينهم إن ساءت الأحوال .

ولي بذلك دراية نظرية (درست القانون) وعملية لأن والدي رحمه الله كان "شاهد عدل" أي مسؤول مدني على كل أنواع العقود المتعلقة بالملكية والمواريث وبالأحوال الشخصية بوصفه ضابطا في القانون الشرعي الإسلامي مكملا لمهمة القضاء الشرعي قبل أن يوحد بورقيبة بين النظامين الشرعي والحديث.

وسبب النكبة التي نتجت عن قلب مهمة الملكية بسبب سوء فهم الفرائض القرآنية ووصلها بين الملكية وصلة الرحم في النساء أمران:1-توهم ما في القرآن من رؤى يمكن استعمالها مباشرة وكأنها قوانين وليس قوانين القوانين و2-توهم فهم القرآن ممكنا من دون فرضية عامة توحد إشاراته الرؤيوية العميقة .

وأبدأ بأول إشارة لا يمكن لأي عاقل ألا يعجب من الذهول عنها في

البحث في نظام الإسلام لانتقال الملكية عن طريق التوريث وأعني أن أساسها رياضي وهو مبني على النسب الكسرية والموروث جله لا يقبل النسب الكسرية ما يعني أن الملكية لا تقسم على الورثة إلا بشرط تصفيتها لتصبح قابلة بالكسريات .

فتكون الملكية تفتيت مستمر ولا تتراكم أبدا فضلا عن كون جلها يحتاج إلى التصفية للانتقال من الملكية القارة إلى الملكية غير القارة أو من الملكية العينية إلى قيمها السائلة

رمزها أو المال السائل . والمال السائل يسير التبخر لأنه يتحول مباشرة إلى سد الحاجات

الملحة فتذوب في لمحة عين .

وبذلك تضيع الفائدتان : فلا الثروة تنمو ولا صلة الرحم تتوطد لأن أساس الثروة الملكية يتفتت وأساس صلة الرحم تناهر بسبب المنازعات على توزيع التركة إذا كانت عينية قابلة للتوزيع العيني الذي يتجلى في الطابع الكسري للنسب. فإذا ترك الموروث منزلا وبقرة ونعجة فكيف ستقسم كسريا من دون تصفية؟

هذه هي القضية التي سأحاول دراستها بوضع الأسئلة التي لم توضع لاقتصار "الفقهاء" على اعتبار ما في القرآن من إشارات كافية للتطبيق المباشر دون نظرية تجيب عن الأسئلة التي من جنس وظائف الملكية والانتقال الجامع بين الوصية والفرائض وعلل الحد المضاعف من الوصية فيها .

فحصر الوصية في الثلث لا أكثر وحصرها في غير الورثة بمقتضى الفرائض مثلا يجعل الفرائض لا تنطبق على كل الموروث بل على بعضه واستثناء الورثة من الوصية ما علاقتها بالوظيفتين : إنتاج الثروة أو تعطيلها وإنتاج علاقات الرحم أو تعطيلها وأخيرا علاقة ذلك بالاعتماد على النسب الكسرية فيها .

وهل لنسب التوريث للأصول والفروع دلالة في الوظيفتين ثروة ورحما أم هي مجرد نسب تحكمية ليس لها علاقة بتحقيق الغايتين وهل لاختيار النسب الكسرية تحكمي أم إن لذلك غاية كان يمكن أن تنتج مؤسسات تحفظ وحدة الملكية حتى لا تتفتت فتحفظ من ثم صلة الرحم التي تذوب بتفتت الملكية وصراعاته.

وما يضجرني حقا هو محاولة الكلام على حكمة مباشرة في التفتيت بمعنى رفض تراكم الثروة بمعنى رفض الرأسمالية لأن ذلك عديم المعنى فالرأسمالية المبنية على الأسهم مثلا أكثر عدلا من كل نظام ملكية آخر فضلا عن جمع هذا التراكم السهمي بين الفضيلتين: المحافظة على وحدتي الملكية وصلة الرحم .

فتوزع ثمرة الملكية السهمية) المناسبة للطابع الكسري للفرائض) يوسع صلة الرحم دون أن يفتت الملكية ودون أن ينشئ منازعات لأن المنتظر من الثمرة هو الذي يبقي عليها

وينميها ويسمح ببيع الأسهم كلها أو بعضها وهو ما يمكن أن يقيد بحدود معينة لكي لا ننتقل من التفتيت إلى دولة بين الأغنياء.

وأهم مشكلة أريد أن أشير إليها قبل الانتقال إلى البناء النظري النسقي

للعلاج هي أساس كل ظلم في التوريث إذا توهم الناس أن المتوفى -وليكن رب الأسرة -هو المالك المتفرد بالموروث . وليكن مثالنا الملكية لدى المزارعين أو الفلاحين . رب الأسرة ليس مالكا وحيدا إلا بالمعنى الرسمي.

لكن المالك الحقيقي هو الأسرة كلها وخاصة البادية: فالبنات والأبناء والأم هم الذين يكونون الثروة بعملهم اليومي وطيلة حياتهم ورب الأسرة هو الذي يسمى المالك. وهذا عين الظلم . لذلك فالفرائض ينبغي أن تتدخل بعد أن يحدد دور أفراد الأسرة في إنتاج الثروة التي أصبحت تركة توزع عليهم .

وسأكتفي بمثال شخصي: بعض إخوتي تفرغوا للعناية بأرضنا وأنا تفرغت للدراسة فتكلف ذلك على الأسرة وعلى الإخوة الذين كانوا ينتجون الثروة التي أنفق بعضها علي لأتمم دراستي . فهل من العدل بعد وفاة والدي أن يكون لي من تركته ما لهم منها؟ وهل تطبيق الفرائض قبل تحديد ما يعود للمسهمين فيها؟

لست أشك لك أن الفرائض وراءها حكمة عميقة سأحاول سبر أغوارها لكنها لا تتعارض مع الأمانة والعدل بين المسهمين فيها بالتناسب مع مقدار سهمهم . إخوتي وأختي وأمي الذين عملوا يملكون مع والدي ليس لرأس المال) الأرض) بل لما أنتجته ولم يكن لهم أجر لأنهم ليسوا عمالة عند والدي.

لا بد إذن من التمييز بين التركة والملكية. التركة ليست الملكية. الفرائض تطبق على الملكية وليس على التركة. التركة تتألف من ملكية المتوفى

وأسهم نموها مع صاحب رأس المال فيها فيكون أول عمل عادل وأمين تحديد أسهمهم وإخراجها من التركة وتطبق الفرائض على ما يملكه منها المتوفى.

فأن يهمل الفقهاء هذا العامل الجوهري يعني أنهم يخلطون بين المفاهيم ويحرفون رؤية القرآن لانتقال الملكية بالوراثة لأنهم لم يحددوا دور رب الأسرة ودور أفرادها في إنتاج

الثروة . فليس كل أفراد الأسرة مستومين بلا إنتاجها وليس رب الأسرة هو المالك الوحيد بل معه من أسهم من الأسرة في إنتاجها .

الفصل الثالث

في الفصل الثاني من المحاولة عرضت بعض الإشكاليات وكأنها تواردیه أو من فيض الخاطر وأدخلت فيها بعض الأمثلة ومنها مثال يخصني شخصيا . لكن ذلك يمكن اعتباره من المقبلات كما في فن المائدة . سنمر الآن إلى النسقيات التي ليس فيها فيض خاطر وتوارد بل تعليل نسقي لأعوض إشكالية في حياة الجماعات .

فالملكية وانتقالها بالتوريث إذا لم يحققا الغاية منهما أعني التموين شرط بقاء الحياة وتواصلها عضويا وخلقيا) الأجيال السليمة بالتزاوج الخارجي وتوسيع صلة الرحم (وشرط تنمية شروط البقاء لتماشي التكاثر الديموغرافي فإن الجماعة تصبح أفقر فأفقر وأضعف

لست غافلا عن انتقال الملكية بطرق أخرى غير التوريث لكنها في تلك

الحالة تنفصل عن قضية توسيع صلة الرحم فتكون شبه محايدة عن القضية الثانية الأساسية وهي الوراثة العضوية بين البشر والتقارب العضوي والروحي بين الجماعة التي هي ليست اقتصادية خالصة بل وكذلك عضوية وروحية بتوسع صلة الرحم .

فسر أسرارية سورة النساء هو النساء 1 والذي جعلني أعتبر القرآن استراتيجية توحيد الإنسانية بمعيار الحجرات 13 واعتبار السياسة المحمدية) تربية وحكما (مشروع هدفه تحقيق عينة فعلية في التاريخ تصبح نموذجا لهذا الهدف الذي بمقتضاه يحق لنا أن نعتبر القرآن الرسالة الخاتمة والكونية .

والسر هو كلمة "رب" (اتقوا ربكم (. فهذه الكلمة هي جذر التربية والربو. والربو التربية مادي للبدن ورمزي للروح وأساسه الثروة معين التموين المادي لكيان الإنسان البدني والتراث معين التموين الرمزي لكيان الإنسان الروحي . وقد جمع المفهوم مع الرحم الكوني كما جمع مفهوم الله مع الرحم الجزئي .

فالإنسانية من نفس واحدة وإذن فهم إخوة وهذا هو الرحم الكوني وجمع المفهوم مع الرب . والإنسانية مؤلفة من عائلات كبرى هي الجماعات وهذا هو الرحم الجزئي وجمع

مع مفهوم الله (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) . الأصل وجوديا الرحم الكلي والترقي إليه في الوعي الفرع الرحم الجزئي .

وبهذا المعنى فالتلازم بين الثروة والرحم ليس أمرا مقصورا على السياسة الداخلية لكل جماعة بل هو أمر كوني يتعلق بالسياسة الدولية أو العالمية لأن الثروة التي بها يتقوم وجود الإنسان من حيث هو كائن عضوي

مصدرها الأرض وثرواتها التي هي حصيلة نظام العالم ككل أو على الأقل النظام الشمسي .

وتوسع صلة الرحم تكون الجماعة الواحدة ثم بالتدريج يشمل كل البشرية بالاختلاط السلمي والحربي (فما يحدث في الحروب من سبي واغتصاب ومن نزوح وهجرة) يجعل البشرية بالتدريج تتمازج أعراقها وثقافاتها دون تناف بينها بل تعارف وهو مضمون الحجرات 13 بمعنى المعرفة والمعروف .

ولذلك فما سأبينه في القضية بوصفها ضمن جماعة بعينها لأن موضوع بحثنا هو الملكية وانتقالها بالتوريث في الإسلام يمكن تعميمه على كل أبناء آدم . وما يحدث حاليا مثلا بيننا وبين أوروبا فضلا عما حدث خلال التاريخ من مزاج سلمي وحربي قد ينتهي بعد أقل من قرن إلى تعدد ثري متحد دون تناف .

انتقال الملكية بالتوريث مرتبط بـ:

1. من مالك التركة؟ ما طبيعة الأمر الموروث؟ .. ما أثر تفتيت الملكية على ثمرتها للورثة وللثروة الوطنية؟ .. وما أثر التزاوج الداخلي العضوي على الأسرة بدعوى الحفظ للملكية؟ وما الأثر على العامل الخلقي على صلة الرحم؟ .. وهل الطابع الكسري يشير إلى العلل الغائبة؟

وغاية البحث هو الجواب عن هذه الأسئلة الغائبة بصورة نسقية في ما بين عناصر انتقال الملكية بالتوريث وفي ما بينها وبين المبادئ العامة التي تجعل الاقتصادي ناجعا أولا ونجعله من عناصر التأثير الرئيسي في كيان الجماعة العضوي والمبادئ العامة للعدل في توزيع

وليس من شك في أن سوء فهم هذه المعادلة هو السبب في تحقيق عكس المنتظر من النظرية القرآنية في الفرائض . فتوهم الفقهاء أن هذه النظرية تطبق مباشرة من دون فهم دورها في تحقيق غايتيها أي توزيع الملكية لكيلا تكون دولة بين الأغنياء ولتيسير التزاوج الخارجي آل إلى الإفقار والتزاوج الداخلي .

والإفقار والتزاوج الداخلي أدى إلى التردي العضوي والخلقي لأن سلطة الأسرة أصبحت تفضل الحفاظ قدر الإمكان على وحدة الملكية ومنع تفتيتها ولو بحرمان البنات من حقوقهن التي قدرت بصورة لا تحول دون التزاوج الخارجي لأنها لا تؤدي إلى تفتيت كبير للملكية فكثرت الشحناء والبغضاء بدل صلة الرحم .

والعلة هي توهم الفقهاء أن الفرائض توجد بين حلين لا ثالث لهما إما الظلم المطلق بمنع الحقوق أو العدل المطلق بتفتيت الملكية ولم يروا أهمية كونها كسرية ما يعني أن التفتيت ليس هو المقصود بل المقصود هو تحديد الحقوق في رأس المال والمحافظة عليه لتكون المشاركة في ثمرته دائمة دون إضعافه .

وما كان الحل ممكنا من دون أمرين ؛ رؤية بنية الإشكالية كاملة ورؤية علاقتها بالغايتين أي تنمية ثروة الورثة بدل الحصول على سهم ضعيف بسبب التفتيت وإنهاك شرط كل عمل اقتصادي للجماعة هذا اقتصاديا ثم تغريب صلة الرحم بسبب الخصومات حول تفتيت رأسمال بين المشتركين في التركة بالإرث .

وغباء أدعياء الحداثة المطالبين بالمساواة بين الإخوة مثلا يثبت أنهم بلا بصيرة لعدم رؤية دور الملكية في المسألة العضوية التي تترتب على التزاوج الداخلي للحفاظ على وحدتها ومنع التزاوج الخارجي فيكون العاجل قد أخفى الآجل لأن ضرر التزاوج الداخلي ينتسب إلى التأثير البطيء والمديد .

فقد تنمو الثروة في الأسر الغنية بالتزاوج الداخلي لكنها تضعف به عضويا فيقل تكاثرها وتضعف بنيتها العضوية وتصبح مؤلفة من المرضى والمتردين عضويا حتى تنهار ولعل أفضل دليل أن يهود العالم رغم أنهم شعب قديم لم يتجاوز عددهم 14 مليون حتى لو كان لهم أكبر ثروات العالم.

وهم أكثر شعوب العالم معاناة من الأمراض النفسية . فما يتصورونه قوة وسعيا لجمع أدوات القوة هو دليل على الضعف والجبن وليس دليلا على الاطمئنان النفسي . وقد يكون السبب في ذلك أن دينهم لا يؤمن بالحياة الأخرى ويعتبرون الموت نهاية مطلقة. وهم القوة دليل مرض نفسي وخوف رهيب وماحق .

ولست معنيا بالبحث في الغائيات الماورائية ولا حكمة النسب التي تحددها الفرائض في توزيع التركات بين الورثة ما يعنيني هو بيان العلاقة بين سقم الحلول التي فرضها تصور القرآن قابلا للاستعمال المباشر وكأنه مدونة قانونية بدلا من أن يكون رؤية يمكن أن تستنتج منها في ضوئها حلول غير مباشرة.

وما أقوله عن انتقال الملكية بالتوريث أقول مثله عن كل أبواب الفقه وخاصة عن القانون الجنائي والقانون الاقتصادي . وما يعنيني خاصة هنا هو

القانون الاقتصادي . فاشتراط التوحيد بين الممول والمستثمر من غباوات الفقه وليست راجعة إلى القرآن . فالتوحيد بينهما يعني المرحلة البدائية من الاقتصاد .

والإنتاج الاقتصادي حتى البدائي لا بد في بعديه البضائعي والخدماتي من المقومات الخمسة: من الفكرة والاستثمار والتمويل والعمل والاستهلاك . ويوجد تناظر بين الفكرة والاستهلاك لأن هذا يوحي بتلك بوصفها وعيا بثغرة في سد الحاجات وتناظر بين الاستثمار والعمل لأن هذا يحقق ذاك ويوحدها التمويل .

وقد توهموا أن التوحيد بين المستثمر والممول شرط ضروري لمنع الربا. وهو عين السخف لأن الربا لا يأتي من الفصل بينهما بل من جعل التمويل يتحول إلى سلطان على العملية الاقتصادية بأبعادها الخمسة وليس عن انفصاله عن الاستثمار. فيكفي أن نقيد العلاقة بينه وبين الأربعة الباقية لتكون لها السلطة .

فالتمويل مصدره الادخار وهو ما يفضل من الثروة بعد طرح الاستهلاك ومن ثم فهو ثمرة تضحية جماعية لذلك فلا ينبغي أن يكون التمويل تابعا للقطاع الخاص ولا للقطاع العام بل ينبغي أن يكون تابعا لقطاع تعاوني اجتماعي يكون فيه السلطان لأصحاب الفكرة والاستثمار والتمويل والعمل والاستهلاك.

ولا بأس من أن تكون السلطة الشرعية التي تمثل إرادة الأمة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها حق المراقبة والتعديل لهذا القطاع الأوسط قطاع التمويل التعاوني بين الإبداع الفكري والاستثماري والعمل والاستهلاك .

فهذا الحل هو الأرجح في الرؤية القرآنية لأنه يحقق النجاعة الاقتصادية ويلغي الربا.

أما خرافة البنك الإسلامي فهي حل زائف لأنه يلغي الفاعلية الاقتصادية ويبقي الربا بل ويضاعفه . فهو يلغي الفاعلية لأن الممول لا يريد أن يكون مستثمرا مباشرا ويحافظ على الربا لأن البنك الإسلامي مكلف على المقترض أكثر من البنك الربوي العادي . فهي

وما بيناه في قضية الحل البديل الزائف لإشكالية التمويل الربوي سنبين أكثر منه في قضية الحل البديل من تراكم الثروة الذي يجعلها دولة بين الأغنياء . تفتيت الملكية يؤدي إلى هذا الحل لأنه يمنع بقاءها متحدة دون حصرها في أيدي جماعة حرمت البقية من السهم فيها بالحل الذي توحي به النسب الكسرية.

لن أهتم الآن بأسهم الورثة ونسبها الكسرية من الشيء الموروث فما يعنيني أولا هو الدائرة التي يجري فيها توزيع التركة: فهي الأصول بنوعيها أي الأب والأم والإخوة والأخوات وهي الفروع أي الأبناء بجنسيهم والزوجات . والقلب هو الموروث فتكون العناصر خمسة القلب هو الموروث وقبله اثنان وبعده اثنان .

وهو ما يعني أن إطار توزيع التركات-دون اعتبار الوصية-هو في آن توزيع الإرث الاقتصادي المباشر أو الثروة الأدنى وإطار توزيع الإرث العضوي المباشر أو النسب الأدنى . وما لم يعتبر هذا العامل لن نفهم شيئا من العلاقة بين الأمرين وشرطي المحافظة عليهما دون منع توسيعهما .

وقبل أن نجيب عن سؤال من المالك الذي تنسب إليه التركة التي ستنتقل

إلى الورثة لا بد من تحديد الشيء الموروث . وطبعا الفقهاء كانوا يتصورون هذا الشيء مقصورا على الشكل البدائي من الملكية (الأرض والعقار خاصة وبعض المنقولات) لكن الثروة هي العناصر الخمسة المقومة للعملية الاقتصادية.

فالملكية تشمل أصول العناصر التالية وثمراتها: .. الفكرة .. الاستثمار التمويل .. العمل . الاستهلاك.

والاستهلاك لا يتصوره الناس جزءا من الثروة رغم أنهم يتكلمون على "الفوند دو كومارس" وهو في الحقيقة "ثمن" الحرفاء من المستهلكين في كل الحرف والمهن وخاصة الحرة منها .

كرا رمح رن >> 70

الفصل الرابع

فقد تكون التركة الحقوق الناتجة عن فكرة أو ديون المستثمر أو تمويلات الممول أو حقوق العامل مثل التقاعد أو حقوق المستهلك أي الأصل التجاري) الفوند دو كومارس) ولا يمكن أن يكون تقسيم هذه الأمور قابلا للتفتيت لأنها ليست عينية مثل الملكية التقليدية التي لم يرق إليها خيال الفقهاء .

فهم لم يتجاوزا الملكية القارة والمنقولة التي هي المستوى الأول من الاقتصاد قبل أن يتعقد فيصبح جامعا بين الإنتاج البضائعي والخدماتي في الأبعاد الخمسة من العملية الاقتصادية التي وصفنا . والمشكل هو أن

تفتيت المستوى الأول من الاقتصاد هو الذي حال دون الوصول إلى معاني الملكية المجردة .

إذا عدنا إلى الإطار الأسري الأدنى أعني القلب أو من يزعم صاحب التركة ثم الورثة من الأصل المضاعف ومن الفرع المضاعف فإن تحديد دور كل منهم في التركة لتعيين سهم كل واحد منهم في تكوينها أو عدم سهمه من المفروض أن يساعد على معرفة سهم المتوفى الذي سيقسم على الأصل والفرع بالفرائض .

وما يقال على الإطار الأسري يصح على الإطار الوطني : فالجيل الحاضر يشبه الشخص الذي تنسب إليه التركة والجيل السابق يشبه الأصل الوارث والجيل اللاحق يشبه الفرع الوارث. وهذا يفهم عندما نطبق ذلك على الكتلة العاملة التي تتحمل الجيل السابق والجيل اللاحق من الجماعة لأنهما لا يعملان حاليا .

وهذا أيضا لا يفهمه الفقهاء رغم أنه هو مضمون الإنفاق من الرزق الذي يعتبر من أهم العبادات في الرؤية القرآنية للإنتاج المادي وتوزيع ثمرته على الجماعة ككل . ويمكن كذلك أن نقيس الإنسانية كلها على ما قلناه عن الأسرة وعن الأمة: الأخوة البشرية) فا لنساء (1 بمعيار) الحجرات .(13

وما سخافات الحداثيين كلامهم على المساواة في الإرث بدعوى العدل بين الأبناء إلا دليل على الجهل المطبق بهذه الأبعاد العميقة لنظرية انتقال الملكية بالتوريث في القرآن. والآية 11 من النساء صريحة في أن تحديد النسب في الإرث هدفها منع تغليب الأحوال

فلكأنها تضع حدا لتحكم من يعتبر المالك في توزيع الملكية كلها بحسب ما

يبدو له من تودد عند الورثة وفيه نوع من الحد من الوصية لكيلا يحرم الذكور الإناث من الإرث الذي يحقق العدل دون أن يمنع الزواج الخارجي فيكون النظام في آن نظاما يحافظ على وحدة الملكية وتوسيع صلة الرحم خارج الأسرة.

فالآية 11 من النساء تنتهي بهذه الجملة التي تقابل بين الحكم الموضوعي المبني على العلم والحكم الذاتي المبني على أحوال النفس وتقدير الأنفع من الورثة (آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما).

والإشارة إلى أساس الحكم الموضوعي الذي ينبني عليه قانون المواريث والفرائض يحددها مفهومان في الآية هما صفتان من صفات الله: عليم وحكيم . فالله عليم بالسرائر بخلاف حكم صاحب الملكية التي قد يوزعها اعتمادا على تقدير النفع وهو حكيم يعلم العلاقة بين الاقتصادي والعضوي والخلقي في حياة البشر.

ومن السذاجة تصور مبدأ لا وصية لوارث سيحول دون فاعلية أحوال نفس المتوفى في توزيع ملكه بحسب ما يظنه دراية بأي الورثة أكثر نفعا له . ذلك أن المالك يمكن أن يتحيل فيعوض الوصية بالبيع الشكلي لمن يفضله من أبنائه إما توهما لأنه أكثر نفعا له أو أكثر صلاحا أو أولى من البقية بما يملك .

وقد يتحيل المالك فيوصي لغير وارث ويوصيه بأن يوصي للوارث إذا كان يخشى من افتضاح البيع الشكلي أو من الطعن فيه من الورثة بعد وفاته إذا حصلت قبل مرور سنة من البيع وأثبت الورثة الآخرون أن البائع لم يكن

مالكا لقدراته العقلية التي تمكنه من التصرف المسؤول في ثروته .

والكثير من النزاعات بين الورثة تدور حول جنس هذه الأمور فتفسد ثمرة الملكية وتفسد صلة الرحم وتفسد الغايتان من الوصل بين الاقتصادي المادي والاقتصاد العضوي في الجماعات البشرية للترابط بين الملكية والمصاهرات في كل المجتمعات البشرية حتى الحديثة والعلمانية ما يعني أن الأمر طبيعي جدا .

ولذلك فالمجتمعات الغربية تميز بين الزواج المبني على المصالح والعلاقات الجنسية المبنية على الحب والعواطف . والأول ذو صلة متينة بالملكية والثروة والثاني ذو صلة متينة بالعواطف والحب . وهو فصام من فوائد نظام الفرائض الحد منه بتيسير تبادل النساء بين الطبقات والأعراق والقبليات خاصة.

ففي الخليج مثلا توجد ظاهرة تحمل كل هذه المعاني وهي ظاهرة ما يسمى بالتناسب بين الزوجين من حيث المرتبة الاجتماعية التي تتحدد بالثروة أساسا وبالتفاخر والتنافس بين القبائل وهي ظاهرة تخفي حقيقة عميقة هي الخوف من خروج الملكية من القبيلة بالتزاوج الداخلي ورفض الخارجي منه .

لكن ذلك ليس خاصا بالخليج حتى وإن بدت وكأنها أبرز فيه لقربه من البداوة. لكن الأسر الغنية في الغرب لها نفس السلوك مع التنفيس بالفصل بين زواج المصالح وعلاقة العواطف وهو ما جعل الزنا في هذه المجتمعات شبه ظاهرة طبيعية والمجتمعات الإسلامية السابقة كانت تفصل بين الحصان الحرة والجارية.

فالزوجة الحرة للإنجاب ولها حظ من الملكية ومن ثم فهي متناسبة مع الزوج والجارية أمة للمتعة وأحيانا تنجب ما قد يجعلها تنتقل من رتبة العبودية إلى رتبة الحرية وكل ذلك له صلة بالملكية وانتقالها بالتوريث . وهذه أمور يتجاهلها سخفاء الكلام على المساواة عند من بلغ أرذل العمر زعما بالتقدمية

فإذا أقر مبدأ المساواة في الإرث الذي يظن تقدميا فإن نتيجته أنه سيضاعف التزاوج الداخلي وينقص التزاوج الخارجي على الأقل لدى الأسر التي تملك ما تخشى عليه من الذهاب خارج الأسرة . ذلك أنه حتى في الوضع الراهن وبالقدر الأقل يوجد من الأسر من يحرص على منع التزاوج الخارجي .

فيضعون بناتهم في موقع ليس فيه خيار أمامهن إلا بين العنوسة أو التخلي عن حقوقهن في الميراث حتى بالقدر الحالي ناهيك عنه عندما يصبح مساويا لحظ الأخ . وطبعا الكلام على الحقوق في هذه الوضعية دليل على عدم فهم أن الوارث لا حق له بل الموروث إلا بإرادة

النظر عن الطابع الشرعي والعقدي لنظام التوريث القرآني:

1. ففيه تعد على حق المالك في التصرف فيما يملك

2. وفيه تعد على اختياره جعل ملكه يوزع بحسب معتقده الديني .

وكلاهما تعد عما هو من حقوق الإنسان.

أجبنا عن الأسئلة الأربعة الأولى دون فصل بينها لأن التمييز بينها كان لعلة منهجية لكنها مترابطة بالصورة التي جاءت في التحليل ولم يبق إلا المشكل

الرئيس الذي أبقيناه ليكون غاية البحث لأنه غاية الفرائض التي غابت عن فكر الفقهاء فآلت إلى نقيضها : قضت على نمو الثروة وتوسع آصرة الرحم .

توهموا أن العدل هو في تفتيت الثروة بمقتضى الفهم السطحي للفرائض ولم يروا أن الله جعلها مبنية على النسب الكسرية التي لا تنطبق إلا بتفتيت الثروة أو حتى بتحويلها إلى مال سائل . وكلمة مال لا تعني المال السائل لأن سورة النساء اعتبرت أن الله جعل المال قياما للإنسان فلا يعطى للسفهاء .

وكلمة "مال" هي من المفردات المركبة من "ما" اسم موصول مضاف و"ل" حرف دال إلى المضاف إليه بمعنى "ما له" وهو "ه" في المركب هي الشخص المالك للمال . وكما رأينا فالمال يمكن أن يكون ثمرة فكرة أو ثمرة استثمار أو ثمرة تمويل أو ثمرة عمل أو ثمرة استهلاك. وكلها ملكية تنتقل بالتوريث .

لكن الفقهاء تصوروا أن حلين لا ثالث لهما تفتيت ما يقبل التفتيت من الملكية مثل العقارية والمنقولة وتصفية ما لا يقبله بتحويله إلى مال سائل وكلتا العمليتين تقضي على أصل كل ثروة . فالتفتيت يجعل الملكية عاجزة عن الإنتاج المربح والتسييل يحولها مباشرة للاستهلاك فلا تقبل استثمارا لزهادتها .

وهي في الحالتين تتحول إلى موضوع نزاع لا يتوقف بين الورثة لأنه كلما قلت الثروة ازداد الحرص على السهم منها إذ إن الورثة يكونون في تلك الحالة أشد الناس حاجة مهما

و ا ا ا ا ا الإرث . فتضيع المصلحتان الاقتصادية وصلة الرحم .

ورغم عبقريته فإن ابن تيمية لم ينتبه لهذه المعضلة لكنه بمناسبتها أعطانا معلومة تهم سيرته العلمية يتجاهلها أعداؤه؛ فهو كان رياضيا متمكنا من الجبر وهو من أسرة رياضية أبا عن جد . فقد أخبر بذلك خلال كلامه على حل معضلات تقسم الإرث (الفرائض) لكنه قال إنها تقبل العلاج دون حاجة إلى الجبر.

الفصل الخامس

انطلق في البحث عن الحل الغائب بسبب غياب النظر والعقد والعمل والشرع اللذين انتهيا إلى قلب كل الحلول التي اعتمد عليها الكلام والفلاسفة في النظر والعقد والفقه والتصوف في العمل ما جعل الأمة تصبح عاجزة عن علاج علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ أساسي التعمير والاستخلاف في حضارتنا .

والحل في المشكل الذي نعالجه هنا يتعلق بالصفتين اللتين انتهت بهما الآية 11 من النساء؛ عليم حكيم. وسبق أن وضعت مبدأ في فهم الأحكام بالبحث فيها انطلاقا من الصفتين الإلهيتين اللتين نختم بها . فهنا العلم والحكمة والأول يتعلق بالنظر والعقد والثاني بالعمل والشرع؛ الحل ينبغي أن يجمع بينهما .

والسؤال هو كيف نسترد الهدفين اللذين أضاعهما التعامل مع القرآن وكأنه صندوق أدوات مباشر بدلا من اعتباره كما يحدد نفسه أفقا ورؤية وجودية وروحية وظيفتها التذكير بمهمتي الإنسان في الدنيا وبتجهيزه لهما وبشروط

قيامه بها في الدنيا المادية والروحية تعميرا للدنيا واستخلافا فيها .

والتعمير هو علاقته غير المباشرة بربه من خلال علاقة المباشرة بتوسط الطبيعة أصلا لقيامه المادي وعلاقته غير المباشرة بتوسط التاريخ أصلا لقيامه الروحي . والعلاقة الأولى لبها الملكية أو الثروة المادية) الاقتصاد) والعلاقة الثانية لبها المنزلة الوجودية أو التراث الرمزي) الثقافة) .

ومن دون النظريات التي توضع فرضيات عمل لفهم القرآن بوصفه أفقا ورؤية تهدي الحلول غايات وأدوات للتعامل مع الطبيعة والتاريخ علاقتين غير مباشرتين بين الإنسان خليفة والخالق مستخلفا انطلاقا من العلاقة المباشرة به والتي لا يمكن تصور الإنسان واعيا بذاته من دون وعيه بها فعلا وإن أنكرها قولا .

مشكل الفقه في نظرية انتقال الملكية بالتوريث علته توهم ما في آيات الفرائض يقبل الاستعمال المباشر من دون نظرية نسقية تصل ذلك بالهدفين منها المبنيين على العلم

(النظر والعقد (والحكمة) العمل والشرع) . وما نطبق ذلك بمعنى فصلت 53 وآل عمران 7 نكتشف أن آيات الله فيهما هي القوانين والسنن

والقوانين والسنن هنا هي قوانين المواريث التي تنمي الاقتصاد والقوة المادية وسننهما وقوانين المواريث العضوية التي تنمي الثقافة والقوة الروحية في الجماعة الواحدة وبين الجماعات البشرية. وفي ذلك يبرز دور النظر والعقد) الفلسفة النظرية) ودور العمل والشرع) الفلسفة العملية) .

ولا يمكن تصور فلسفة نظرية أو فلسفة عملية من دون فرضيات عامية

تتعلق بما وراء الأحكام التي هي ليست أحكام مباشرة في النوازل بل هي أحكام الأحكام في النوازل . وهذا يصح على جميع ما يمكن أن يستخرج من الرؤية القرآنية أما الأحكام المباشرة للنوازل فهي ثمرة البحث العلمي في الآفاق والأنفس.

وطبعا ففي النص قرائن تمكن من وضع فرضيات العمل في البحث دون أن تكون حقائق مؤكدة لأنها فرضيات قابلة للإبقاء أو للتخلي عنها بمجرد المقارنة بين ما يستنتج منها كنظام رمزي لترجمة خصائص الموضوع المدروسة وبين خصائص الموضوع التي تتجلى في الآفاق والأنفس أي في العالمين وفي الإنسان ذاته .

فما القرائن التي قد تمدني بفرضية عمل تخرجني من المآزق التي وصفت في كلامي على التعامل مع علاقة الملكية اقتصاديا وخلقيا بصلة الرحم عضويا ورحميا؟ افترضت أن القرينة الأساسية الأولى قانون اقتصادي خلقي هي علاقة التعاكس بين توسيع صلة الرحم وتضييق تفتيت الملكية والثانية قانون علمي حكمي .

وقد انهمت دراسة القانون الأول في الفصول السابقة من خلال النتائج السلبية لتجاهله أعني انعكاس الهدف من علاقة الاقتصادي بالعضوي في القرآن الكريم وقرينته أن درسهما كان واحدا في سورة النساء ولم يبق إلا أن أدرس في هذا الفصل الأخير علاقة ذلك كله بإعتماد توزيع التركة على النسب الكسرية.

فالنسب الكسرية قرينة دالة على أنه يمكن اكتشاف نظام يحفظ وحدة الملكية فيحول دون تفتيتها ويمتن آصرة الرحم بأن يبقي الورثة مجتمعين

حول ثمرة الملكية إذا اكتشفوا

الحل المؤسس للمعضلة وهو تحويل الملكية التي تحفظ لتكون رأسمال مشترك بين الورثة وكأنهم شركة أسرية محدودة المسؤولية.

والشركة الأسرية محدودة المسؤولية لا تلغي حرية التصرف في الملكية التي تصبح أسهمها في الشركة فيمكن لصاحب السهم أن يبيعه إذا أراد الخروج من الشركة دون الصراع بين الورثة ما يبقي على اللحمة الرحمية بين أفرادها وقد يحول معنويا دون إدخال من يعادي الرحم ودون جعل الثروة دولة بين الأغنياء.

فيحصل تراكم الثروة بسبب عدم التفتيت دون أن يكون ذلك من طبيعة رأسمالية تجمع الثروة بين يدي قلة لأنها تكون ثروة موزعة بين المساهمين وهي في آن ذات فاعلية اقتصادية بالحجم وذات فاعلية اجتماعية بالتوزيع بين المساهمين . فتكون الأسهم تعينا رمزيا للملكية دون المساس بوحدتها شرطا لفاعليتها

ويمكن تعريف النظام الاقتصادي الناتج عن هذه الرؤية بكونه اقتصادا اجتماعيا وليس رأسماليا لأن هذا هو معنى "دولة بين الأغنياء" في حين الاقتصاد الاجتماعي الحاصل من هذه الرؤية هو "أمر الجماعة" كما تعدده الآية 38 من الشورى التي تنتهي بمبدأ الإنفاق من الرزق وهو معنى الثروة الاجتماعي .

فإذا أضفنا إلى ذلك نظرية تمويل الاستثمار باعتباره الادخار الذي هو فضل الإنتاج على الاستهلاك وكلاهما من عمل الجماعة فيكون شبه حصالة اجتماعية أو أصلا للتمويل التعاوني بين مقومات العملية الاقتصادية الخمسة

أي الشركة والاستثمار والتمويل والعلم والاستهلاك أصبح النظام القرآني فريد النوع.

ولست أغالي إذا قلت إنه مستقبل كل اقتصاد تجاوز الرؤية الجدلية المبنية على التنافس الذي من جنس قانون التاريخ الطبيعي في البيولوجيا إلى التسابق في الخيرات في المائدة وأن الإسلام متناسق مع دعوته لتوحيد البشرية وفي مشروعه السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي : تآخي المتعدد .

وبذلك أثبت أن التأصيلي والتحديثي كلاهما يحرف القرآن لأنهما يتصوران أن رؤيته الحقيقية هي ماضي قراءاته التي تصورته صندوق أدوات بخلاف ما يشير به على قارئه

بالقول إن تبين أنه الحق لا يكون بشرح ألفاظه بل بالبحث عن آياته في الأفاق وفي الأنفس: أي بطرق البحث العلمي الرصين .

وطرق البحث العلمي الرصين تنطلق من فرضيات وتختبرها بالمقارنة بين الفرضية المتناسقة والمعطيات المتناسقة المستمدة من الموضوع . فتكون الفرضيات مقبولة في حدود ما تمكن منه من تناظر تفسيري للظاهرة المدروسة وهو تفسير متطور دائما بالتناسب مع مدى الاطلاع على تجلياتها في الأعيان .

ولما كان القرآن الكريم قد قال إن المخلوقات خاضعة لقوانين رياضية (كل شيء خلق بمقدار) وأن سبيل الإنسان لمعرفة هذه المقادير لا يكفي فيها مجرد التأمل بل لا بد من التجربة التي منطلقها معطيات الحواس المتطور بتطور أدوات الإدراك الحسي فإن القرآن قد دلنا على علاج

علاقتنا بالطبيعة.

ولما كان القرآن قد قال لنا إن التاريخ خاضع لسنن لا تتبدل ولا تتغير فهو قد دلنا على طريق البحث في هذه السنن وتتمثل في طلب الثوابت في تاريخ الحضارات الإنسانية من شروط البناء والتعمير وشروط التهديم والتدمير ولذلك فالنظر والعقد والعمل والشرع محددان في القرآن الكريم دون نتائج بحثهما .

الخرافون من "العلماء" تصوروا أن القرآن فيه نتائج البحث مباشرة ما يغنيهم عن البحث العلمي في الآفاق وفي الأنفس كما أحاول هنا تقديم أمثلة من درس علاقة انتقال الملكية بالتوريث وانتقال الحياة بالوراثة في المجتمعات البشرية أو علاقة الثروتين الاقتصادية والديموغرافية السويين ..

وهذا هو ما أعنيه بأن القرآن ليس فيه أحكام النوازل والأشياء بل أحكام الأحكام. فهو قانون القانون وسنة السنن . قانون القانون يحدد الشروط الخلقية والتقنية لشرعية القانون الذي يتعامل مباشرة مع الموجودات وبين البشر. وسنة السنن تحدد الشروط الخلقية والتقنية لشرعية السنن في بناء الحضارات.

وقد آليت على نفسي التي نذرتها لهذه المهمة أن أعيد النظر في كل علوم الأمة وأعمالها حتى يكون الاستئناف في مستوى البداية أو النشأة الأولى لأمة الإسلام وحضارته فتستعيد

والتاريخ معمرا للأرض ومستخلفا فيها .

والتعمير هو المهمة الأولى للإنسان وهي أداتية) استعمركم في الأرض

أي كلفكم بتعميرها لأنه شرط بقائكم (والاستخلاف هو المهمة الثانية للإنسان وهي غائية) استخلفكم فيها بمعنى تحقيق التعمير بقيم الاستخلاف أي بقيم قانون القانون وشرع الشرع وعلم العلم إلخ . . .بالنسبة لقيم مقومات قيام الإنسان .

وهذه المقومات كما سبق أن بينت هي: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . أما قيمها الموجبة فهي الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال والسالبة هي نقائضها أي العبودية والباطل والشر والقبح والذل . والمسلم الصادق يطلب الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال ويرفض نقائضها .

والطلب والرفض كلاهما عماده في المعرفة النظر والعقد و السلوك العمل والشرع. ومن ثم فالقرآن الكريم يحدد معايير المعرفة ومعايير السلوك ولذلك فهو سياسة تربية سياسة حكم يكون فيها الإنسان وبها معمرا للأرض شرط قيامه المادي ومستخلفا فيها شرط قيامه الروحي .

ولا يمكن أن نبحث عن أدوات القيامين لتحقيق الغايتين بالتشقيق اللغوي والتأول المباشر والساذج لآيات النص بل النص نفسه يقول إن حقيقته ليست فيه بل في آيات الله التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس (فصلت 53) وينهى عن الخوض في الغيب (آل عمران 7) وعلوم الملة كلها عكست الآيتين فانحرفت .

ذلك ما أمدني الله بنوره حتى أغير وجهة علوم الملة فأعيد دلالة فصلت 53 وآل عمران7 لاتجاههما الذي حدده القرآن تجديدا صريحا لا يحتاج إلا إلى انتهاج المنهج العلمي المتواضع كما هي طبيعة الاجتهاد: اعتماد

الافتراض لصنع النموذج التفسيري ثم معارضته بمعطيات موضوع البحث.

وفي حالتنا هذه كان موضوع البحث "انتقال الملكية بالتوريث" وكيف نفهم قانون القانون المتعلق بالفرائض في سورة النساء وما علة الوصل بين مسألة المؤسسة الاقتصادية الأساسية

أو اللقية وسالة الجمة اللشوية اا ب ا للقانونين الشارطين للحياة السوية

فأما القانون الأول فهو قانون الوراثة العضوي وشروط سلامة التكاثر السوي في الجماعة الواحدة في الإنسانية كلها وأما القانون الثاني فهو قانون الإرث الاقتصادي وشرط سلامة التموين السوي في الجماعة الواحدة وفي الإنسانية كلها . وقد بينت أضرار غياب هذه العلاقة في فهم فقه المواريث القرآني .

ان اما ل الاي ل ل ١ ااا "م 7 الال 0 أرنايايا نايا 0 ااانه ااانه الال 0 ا ا ا ااا ا 1 ا ل 0 ا الاي ساب سيا ا ار 0 4 ا ال ا 0 ال

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

شكوك على نظرية المقاصد، عمقها وخطرها

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

114 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 8

الفصل الثالث 20

الفصل الرابع 24

الفصل الخامس 32

الفصل السادس 41

الفصل السابع 48

الفصل الثامن 51

الفصل التاسع 59

الفصل العاشر 63

الفصل الحادي عشر 71

الفصل الثاني عشر 77

الفصل الثالث عشر 82

الفصل الخامس عشر 93

الفصل السادس عشر 99

الفصل السابع عشر 105

الفصل الثامن عشر 111

الفصل التاسع عشر 117

الفصل الأول

بدأت الفصل التاسع من الكلام على " الدولة: مفهومها وبعداها البنيوي والتاريخي" ولم أتجاوز فيه التغريدة الثانية ووعدت بالعودة إليه . لكني مضطر لتأجيل ذلك حتى أذكر بموقفي من إشكالية "نظرية المقاصد" لأن رحلتي إلى المغرب كانت لتكريم أحد أكبر رجالاتها: الشيخ أحمد الريسوني حفظه الله.

لما كرمت بهذه الدعوة للمشاركة في التكريم عجبت شديد العجب.

صحيح أن الشيخ من أصدقائي الأعزاء، لكني أعلم أنه يعلم أني من معارضي هذه النظرية بشدة. فكيف دعيت لهذا التكريم؟: فهمت من الدعوة أنه ليس رمزا للعلم الديني فحسب في عصرنا بل أيضا للانفتاح الفكري الفريد .

فأن أدعى مع الكثير من الزملاء الكرام لتحية رجل جمع بين النظر في المقاصد والعمل بها مع العلم بموقفي منها اعتبره من علامات نضج البحث العلمي الذي يتعاون فيه الفكران الديني والفلسفي دون الحساسية التي كانت تعتبرهما عدوين ومتنافيين . لذلك أردت أن أحرر التكامل بين الموقفين من المقاصد .

لست بحاجة للتذكير بأن موقفي من المقاصد ليس جديدا فقد شرحته في الحوار الشيق الذي دار بين المرحوم الشيخ البوطي وبيني رغم أن عرضه فيه كان مجملا وليس مفصلا أو إن صح التعبير لم يعلل التعليل الوافي لأن القصد لم يكن التركيز عليه بل على شمول الأزمة لمجال أصول الفقه

.

كان يكفيني حينها بيان "وفاة" أصول الفقه ما ظل مقصورا على إشكالية الصوغ الفني للأحكام وتوسيع مجال تطبيق النصوص المحدودة على النوازل غير المحدودة وخاصة بعد أن أصبح مجاله الأول خارجا عن سلطانه : فالدول الحديثة كلها بما فيها التي تبدو محافظة على الشريعة لا تعمل إلا بالقانون الوضعي .

ومعنى ذلك أن الفقه لم يبق له إلا دور إضفاء الشرعية البعدية والشكلية لأفعال الدولة التي تعمل حقيقة بالقانون الوضعي وليس بالفقه . وما لم نعترف بهذه الحقيقة فلا يمكن

أن نستأنف تأصيل الفقه ووصل ما تعمل به الدول الحديثة بالمرجعية الإسلامية . وموقفي : حل المقاصد عقيم وخطير على الإسلام.

واكتفي بهذه الإشارة لأن الشيخ نفسه بدأ يشعر بأخطر استعمالاتها حتى وإن لم يحددها . ومن هذه الاستعمالات الخطيرة وتجديدها .

سأنطلق في هذه المحاولة التي أشعر بأنها ضرورية لاستكمال ما بدأته مع الشيخ البوطي رحمه الله. فما الذي ألجأ مؤصلي الفقه إلى نظرية المقاصد؟ ولم هي عقيم وخطيرة؟ فهذا العقم والخطر الذي توقعته من منطلق ما يترتب على عاقل لجوء الأصوليين إليها لا يتعين فعليا إلا عندما تصبح الحركات الإسلامية قائلة به ومستعملة إياه بعد وصولها إلى الحكم . وعندئذ يتبين الخطر الناتج عن الانتقال من علاج مسألة أصولية بالجوهر إلى مسألة سياسية بالجوهر.

فالمسألة الأصولية بينة للجميع ويمكن أن نعددها من جواب قاضي الرسول عن سؤاله:

1 . بم ستحكم؟ فبعد جوابه بالقرآن

2. وإن لم تجد؟ وبعد جوابه، بسنة رسول الله

3. وإن لم تجد؟ وبعد جوابه: اجتهد رأيي ولا آلو

باركه الرسول ولم يعترض ولم يضف شيئا .

إشكالية أصول الفقه تحددت في هذه الأسئلة وأجوبتها وخاصة في تأييد الرسول لقاضيه وعدم الاعتراض عليه . وبالحقيقة فهذه الإشكالية هي عينها إشكالية القانون الوضعي حتى وإن كانت المرجعية مختلفة. لكنها واحدة من حيث الوظيفة القانونية. فكل قاض يحكم بالرأي دون مدونة نصوص ليس قاضيا بل دجال .

وكل قاض يقتصر قضاؤه على ما فيه نص قانونيا كان أو قضاء ممن تقدم عليه من كبار القضاة لا يستاهل اسم القاضي: فواجبه أن يبحث كما فعل قاضي الرسول في المرجعية الأصلية) وهنا القرآن) ثم في من قضى قبله (وهنا السنة) وإن لم يجد أن يجتهد رأيه على

وهذان الشرطان في وظيفة القضاء ينتجان عن العلاقة غير المتناظرة بين النصوص والنوازل التي يحتكم فيها للقضاء . وإذن فأصول الفقه يعالج هذه القضية المضاعفة. فسؤال كيف نقضي مشروط بـ:

2. وكيف نجتهد به حالة غياب النصوص والسوابق القضائية.

لذلك كان إشكالية تأصيل الفقه مضاعفة:

1 . استعمال النصوص (عندنا القرآن (والسوابق القضائية (عندنا السنة خاصة).

2 . استعمال الاجتهاد .

والمشكل أن قاضي الرسول لم يحدد القصد بـ"أجتهد رأيي ولا آلو". لم يتكلم على القياس ولا على الاستحسان ولا حتى على الاجماع رغم أنها جميعا مضمرة في "أجتهد رأيي". كيف هي مضمرة؟

هي مضمرة وإلا لما اختاره الرسول للقضاء . فلا بد أن الرسول قد اختاره لعلمه بأنه فضلا عن حيازة العلم الكافي للتسليم بجوابيه الأولين) أقضي بكلام الله وبسنة رسوله) حاصل على ما يؤهله لهذه الوظائف الثلاث المضمرة:

3 . الاجماع بمعنى تمثيل رأي الجماعة .

رأي الجماعة هو ما تجمع عليه بأنه المعروف والمنكر ومن ثم فهي مصدر تشريع بهذا المعنى: ومعنى ذلك أن قاضي الرسول كان داريا بما تجمع عليه الجماعة من معروف ومنكر وهو حينها ما كان يسمى "ما تجمع عليه صحابة رسول الله" أو كل من ربي على سنته من الأمة الناشئة.

فإذا اعتبرنا هذه العناصر وجدنا مراحل تكوين الفقه وتأصيله :

1 . منطلق أبي حنيفة (وفيها العلاقة مباشرة بين المرجعية القرآنية واجتهاد الرأي)

ةج ال ا

.3 منطلق احمد بن حنبل (اكتمال المرجعية الثانية)

.+ منطلق الشافعي (تأسيس علم الأصول) .

فتكون المراحل:

1 . أبو حنيفة: قرآن + رأي (دور الحديث قليل (والمضمر هو أخلاق الجماعة) المعروف والمنكر) والعلم بالمرجعية وصفات الحكم الأمين والعادل (. وذلك هو جواب قاضي الرسول . وما يبدو غيابا للحديث هو في الحقيقة حضور حي في أخلاق الجماعة متعينة الأحداث .

.2 والمرحلة الثانية: مالك بن أنس؛ قرآن + مزيد من الحديث + حضور صريح وليس مضمرا لأخلاق الجماعة أو لإجماعها باعتبارها هي بدورها مصدر تشريع . وهو كذلك جواب قاضي الرسول . ومع ذلك بقيت مدونة النصوص قليلة وهو ما سيلجئ الفقهاء إلى الشرط الموضوعي للقضاء الأمين والعادل أي مدونة النصوص .

.3 وتلك هي المرحلة الثالثة: احمد بن حنبل : كل ما تقدم مع التركيز على أهمية الحديث أي المدونة النصية التي تعد من الحكم بمجرد الرأي وتعيدنا إلى الحكم بالمرجعية وبأفضل الأحكام القضائية السابقة لأنها منسوبة إلى الرسول نفسه بوصفه قاضيا أساسا. (اقتصر على القضاء ولا أنشغل الآن بالإفتاء)

والجمع يعمل الفرق بين القضاء والافتاء ؛ فالقضاء يقضي بين نزاع بين شخصين فأكثر. والافتاء يقضي في نزاع ضمير حول فعل إما فردي أو جماعي ويكون التردد فيه متعلقا بوصف الفعل وتكييفه شرعيا .(وذلك هو جوهر الفرق بين الفقه والقانون الوضعي . فالقانون الوضعي ليس له هذه الوظيفة الثانية.

وحاصل القول إن المرحلة الرابعة-الشافعي -هي التي حاولت أن تستخرج من هذه التجارب الثلاث فلسفة الشريعة أو أصول الشريعة في كتاب الرسالة وعليها بني مذهبه وجمعه بين منجزات المراحل الثلاث السابقة مع إضافة ما خلت منه . فالنظرية الجامعة جعلت صاحب "اجتهد رأيي ولا آلو" يألو بشروط الاجتهاد .

لكن الغاية (التأسيس النظري لأصول الفقه في الرسالة) التي انتهت إليها هذه المراحل الثلاث) أبو حنيفة ومالك واحمد (تفترض مرحلتين متقدمتين عليها :

1 . الرسول وينطلق من القرآن

2. الخلفاء الراشدون ينطلقون من القرآن ومنه وسطيا بينهم وبين القرآن وكأنهم في وضعية قاضي النبي كقضاة (الفارق مثلا)

وهنا تتعقد القضية؛ فالقرآن يجمع بين المرجعية التشريعية المرجعية القضائية. والسنة كذلك . والخلفاء الراشدون ليس لهم وظيفة تشريعية بل يقتصرون على بعدي الوظيفة القضائية: القضاء والافتاء في مجالين أكبر) الوصل بين العقيدة والشريعة) وأصغر (الوصل بين الشريعة والنوازل العقدية والشرعية) .

والوصلان هما موضوع الفقه الأكبر بمعنى الوصل بين العقيدة والشريعة والوصل بين الشريعة والنوازل المتعلقة بالوصل الأول أي ما يناظر مدى مطابقة القانون لأساسه الدستوري (في القرآن والسنة) ولكن ليس بالمعنى القانوني فحسب بل بالمعنى العقدي كذلك . ولا علاقة للفقه الأكبر بعلم الكلام .

وكون القرآن والسنة جامعا كل منهما بين التشريعين الأكبر والأصغر يجعل حضورهما المرجعي للقانون عسير التحديد بمجرد المقارنة مع القانون الوضعي : إلا إذا وضعنا بديلا من التشريع الإلهي والنبوي التشريع الطبيعي والتاريخي أو ما ينسب إلى طبيعة الإنسان وإلى تاريخه السياسي .

وذلك ممكن شكلا إذا أردنا أن نفهم وحدة البنية بصرف النظر عن العناصر التي تتعين فيها البنية: فالقرآن تشريع قانوني دستوري وتشريع قانوني عادي . وكل مفت أو قاض وإن لم يكن واعيا بذلك يعمل بمقتضاه تماما كما يعمل أي قاض في القانون الوضعي بالقانون الدستوري والقانون العادي .

فبوسع أي قاض بالقانون الوضعي أن يرفض تطبيق قانون عادي إذا تبين له أنه معارض أو مناف لأحد مبادئ القانون الدستوري في دستور البلد الذي هو مطالب بتطبيق قوانينه في

نوازل أهله فيكون القاضي دائما بالقوة جامعا بين القضاءين العادي والدستوري على الأقل في شكل الاعتراض على القانون العادي.

أعلم أن ذلك نادر الحصول وأن ذلك من مهام القضاء الدستوري . لكن القضاء الدستوري لا يتحرك إلا بطلب من سلطة إما قاعدية أو فوقية. والقاعدية عندنا هي الحسبة. والفوقية عندنا هي الفقهاء والقضاة منهم على وجه الخصوص فتشغيل القضاء الدستوري مصدره أخلاق الجماعة وحماتها: الجماعة والعلماء .

لكن الفقه الأكبر خرج من انشغال أصول الفقه بوصفه أحد عناصر موضوعه المباشر ولم يبق له دور إلا بهذا المعنى المضمر. والعلة بينة:

التشريع منسوب إلى الله أو إلى النبي ولا يمكن الكلام على تناقض بينه وبين القرآن لأنه منه. والخلافات تتعلق بتأويل المصدرين وبالنقلة من "لا آلو" إلى "آلو .

علينا إذن أن ندرس هذه النقلة من "أجتهد رأيي ولا آلو" إلى "أجتهد رأيي وآلو" أو من الاجتهاد النابع من أخلاق الجماعة وفكرها المطابقين لمعاييرها دون انفصام بين النظر والعمل (بفضل التربية النبوية) قبل التنظير إلى التنظير الأصولي الذي ساوق الانفصام بينهما وباتت المعايير موضوع خلاف.

وحتى نفهم القصد :؛ فهذا الانفصام حصل كذلك في اللغة . فالذي يتعلم لغته القومية مستغن عن النحو لكن البلوغ إلى الاتقان فيها يقتضي العودة على مهارته اللسانية ليعلم قوانينها فيصبح مقوما للسانه بعلمه . والدافع الثاني في الفقه هو التباعد بين الممارسة والمعايير

الفصل الثاني

يمكن القول إذن أن كل تاريخ الفقه هو محاولة الحد من "اجتهد رأيي ولا آلو" أو محاولة تأسيس حل معضلة التشريع التي هي دائما علاقة النصوص القانونية المتناهية بالنوازل اللامتناهية وسعيها الدائم للوصل بين هذين الحدين وصلا لا يتناهى . فمهما أضفنا إلى وفرضيتي النظرية هي أن نظرية المقاصد حتى لو سلمنا بها لن تمكن من تحقيق الحل لأنه أولا مستحيل ولأن حلها لن يكون مقبولا إلا بشرطين يجعلان الدين مجرد خدعة وظيفتها التغطية على الرؤية الباطنية للدين : مجرد إيديولوجيا للعامة تضفي

الشرعية على إرادة المتحيلين باسم الدين.

وذلك هو جوهر التحريف الذي يتكلم عليه القرآن. وطبعا فأنا أنزه كل المنظرين للمقاصد من إمام الحرمين إلى الشاطبي وخاصة الصديق أحمد الريسوني -ودليلي كتابه مقاصد المقاصد الذي يحاول فيه منع هذا المآل الممكن وخاصة عندما تصبح الأحزاب الدينية حاكمة فتبرر كل شيء بما يسمونه إكراهات الواقع .

مفهوم "فقه الواقع" و"إكراهات الواقع" و" الفقه ابن زمانه" و "حيثما وجدت المصلحة كان الدين" كل هذه العبارات هي من التعليلات الصريحة لهذا الوصل بين التشريع والقانون وما يراد بهما ليكونا مجرد أداة إيديولوجية طيعة بيد من يتعامل بها ليضفي الشرعية على ما ليس له منها إلا شكلها اللفظي .

ولأعين بصورة جامعة مانعة توظيفات نظرية المقاصد في الجدل الحالي بدعوى المد في عمر الفقه بحلول زائفة منطلقها تعريف خاطئ للفقه ووظائفه . فالمقاصد تهدف إما إلى تعديل الأحكام التي يظن أنها لا تتفق مع العصر أي تغيير الموجود أو لسد حاجات لا وجود لها تسدها الشريعة أي لإيجاد المعدوم .

وتعديل الموجود من حدود الله وأحكامه أو حتى تعطيله يوجد عند العلماني والإسلامي: وغالبا ما ينافق الأول مدعيا حماية الدين وتحديثه والثاني يكون عادة في موقف دفاع

يصبح مثل العلماني داعيا لتعديل الموجود .

أما إيجاد المعدوم فله نوعان يشبه ما كان يزاد بالقياس أو بالاستحسان إلخ. . أو بالمقاصد نفسها وهي تمد الفقهاء بصلاحية أكبر في هذه الزيادة باسم التكيف مع التطور. وطبعا كل هذه المطالب مشروعة ولست ضد تطوير التشريع سماويا كان أو وضعيا . لكنه في الحالتين مبني على أسس خاطئة.

وينتج هذا التعديل للموجود باسم التحديث أو فقه الواقع أو الاكراهات الخ . . وكذلك إيجاد المعدوم بنفس التبريرات عن موقف باطني غير واع حصل بالتدريج لما أصبح التشريع وسيلة من وسائل إضفاء الشرعية على ما ليس بشرعي توظيفا للدين في السياسة حتى في الأنظمة التي تدعي العلمانية.

والنتيجة أربعة:

1 . تعديل الموجود

2 . إيجاد المعدوم

3. الموقف الباطني باسم التحديث وفقه الواقع

4. التطابق مع الموقف الشيعي الذي يجعل الديني غطاء للسياسي عامة وبدلا من أن يكون الدين تحريريا وتنويريا يتحول إلى النقيض التام من ذلك . وهذا الاستغلال من نفس الطبيعة في الوهابية والتشيع.

ولست أعمم على أفراد الفقهاء بل كلامي يتصل بجلهم وخاصة بمن كان منهم في خدمة الأنظمة وهم الأغلبية حتى في البلاد التي يحكمها العسكر لأن الأمر ليس مقصورا على البلاد التي تحكمها تقاليد القبيلة أو العسكر بغطاء ديني للاستهلاك المحلي وحداثي وغالب الثرثرة حول الوسطية هي

من هذا النوع . ذلك أنه لا توسط يمكن أن يغطي على الاستعمال الأيديولوجي للعقائد أو للعلوم حتى وإن اختلفت معايير التمييز بين الصدق

والكذب في نوعي العقد الإيماني والعقد العلمي . الفرق الوحيد يكمن في يسر تبين ذلك في العلم وعسره في الإيمان .

وما جعلني أستأنف الكلام في المسألة بعد حواري مع الشيخ البوطي هو أن استغلال نظرية المقاصد لتعديل الموجود وإيجاد المعدوم في الشرع لم يعد ذا دينامية عادية تنبع من الداخل بل هو صار مفروضا من الخارج كما يتبين من تدخل الغرب عامة وأمريكا خاصة في برامج تعليم المسلمين وعقائدهم وعبادتهم .

وتبرير هذا التدخل يحتاج إلى نظرية المقاصد أكثر من الحاجة الذاتية لأصول الفقه كما وضعها إمام الحرمين أو الغزالي أو كما نسقها ونظمها الشاطبي أو بالطريقة التي يحاول الشيخ الريسوني إحاطتها بحروز تحول دون ما وصفت من انفلات يؤدي إلى جعل الفكر قد يتصور العجلى أني ضد التطور الفقهي والقانوني . لكن الحقيقة هي أن المقاصد لا تطور الفقه بل تلغيه إذا ذهبنا بها إلى الغاية. وهي لا بد ذاهبة إلى الغاية. فهي تيسر التحيل الفقهي وتبرر كل شيء بالمقاصد خاصة إذا كان مستعملها ليس حريصا على ما من دونه يفقد التشريع شروط الشرعية.

فبصرف النظر عن المرجعية التي يستند إليها القانون -شرعيا كان أو وضعيا -يؤول الأمر إلى العلاقة بينها وبين السياسي الذي يوظفه لموقف إيديولوجي يدعي صاحبه تجديد مقاصد الشارع بمقتضى المصلحة إما بوهم معرفة مقاصد الله من التشريع (الشرعي) أو مقاصد الطبيعة) الوضعي (منه .

وسأقتصر على المقاصدية الشرعية لكن نظيرتها الوضعية ممكنة ولا فرق بينهما إلا بطبيعة المرجعية أو الأسس التي ينبني عليها شرعية الأمر والنهي القانونيين أو التعبير عن الإرادة التشريعية التي تتبناها جماعة من الجماعات . وسرعان ما ينقلب المقصد إلى مجال التقنين بدل وظيفته وشروط تحقيقها .

فمثلا عندما يحدد المقاصديون المقاصد الضرورية (خمسة أو أكثر وهو أمر ناقشناه في الحوار مع المرحوم البوطي) سرعان ما يهملون الأصل الجامع -فعل الحماية-ويمرون مباشرة المقاصد التي هي المجالات أو الموضوعات المحمية: حماية كذا . . يتكلمون في "كذ" وينسون "حماية" .

فعندما أقول "حماية" العقل مثلا مقصدا يضعون تحته منع المخدرات مثلا تكون الحماية فعلا سلبيا قد ينتهي إلى مفهوم سد الذرائع أو فعلا إيجابيا قد ينتهي إلى فتحها ويهملون بها مقتضاه يكون القانون الموضوع حائزا على تأسيس يتجاوز تحكم فهمهم لإرادة المشرع إلهيا كان أو إنسانيا .

وبهذه الصورة يصبح فعل "حمى" غير محدد وشروط التعبير عن الإرادة الإلهية أو الإنسانية في التشريع غير محددة بل كلاهما مسلم تعدد تحديد طبيعته أو شروط أداء وظيفته وقيم الأداء فضلا عن كون الفقيه مفتيا أو قاضيا يصبح حائزا وإن إضمارا على

وظيفتي التشريع والقضاء. وينتقل القاضي من وظيفة الوصل بين سلطتي التشريع والتنفيذ بالحكم الذي ينزل

التشريع بالوصل بين نص وحدث لوصفه القانوني -وهي عملية فنية خالصة-تقتضي الحصول على ثلاث مهارات (مهارة فهم النص الواصف

للأفعال التي يتعلق بها وفهم الأحداث الموصوفة والوصل بين الواصف والموصوف :(ولهذا الفعل حد .

فالوصل بين نص القانون الواصف والحدث الموصوف إدراج لجزئي وجودي (الحدث) في كلي معياري يعبر عن إرادة الشارع إلهيا كان أو إنسانيا . وإذن فهو فعل ذو بعدين؛ تقنيا هو إدراج لجزئي تحت كلي . ومعرفيا هو إدراج لجزئي إرادي تحت تعيير إرادي: وهو إذن من مجال معرفية تقييميا لكن حقيقته تقييمية.

ومن ثم فمجرد العلم بالنصوص والعلم بالنوازل حتى لو فرضناهما حاصلين لا يكفيان ليكون المرء فقيها سواء كان بمعنى القضاء أو بمعنى الإفتاء . فلا بد من شرعية تؤسس

لأداء هاتين الوظيفتين اللتين لا تتعلقان بمجرد المعرفة بل بالجمع بين نظام التعيير في الجماعة وشروط تطبيقه في الأعيان .

وهذا ينتسب إلى سلطتين تحيطان بالقضاء هما سلطة التشريع وسلطة التنفيذ لأن القاضي يصل بين السلطتين دون أن يكون سلطة من جنسهما بل هو سلطة معرفية . في نظام التعيير الذي تبنته الجماعة (شرعيا كان أو وضعيا لا يهم (معين من نظام سياسي شرعي بمقتضى ذلك النظام الذي تبنته الجماعة.

وإذن فالقاضي والمفتي كلاهما وسيط "معين" في النظام التقييمي للأفعال بإدراج أعيان الاحداث في كليات المعايير ليتم الانتقال من الحكم التعييري إلى الفعل التنفيذي دون أن يكون له دور وضع نظام التعيير النصي وبل نظام تنفيذه الفعلي . فهو مدين لسلطة التشريع بالنص ولسلطة التنفيذ

بإنفاذه.

فيكون فعله الواصل بين كليات النص القانوني المعيرة للأفعال وأعيان الأفعال في الوجود مشروطا بنوعين من الشروط: طبيعة علمه وشرعية وظيفته . وشرعية وظيفته مضاعفة: شرعية يمكن وصفها بالسياسية وشرعية يمكن وصفها بالخلقية. والأولى هي شرعية المعبر عن إرادة الشارع والثانية عن أخلاق القاضي .

وما نقوله عن القاضي نقوله عن المؤصل للفقه أو للقانون : ذلك أن للقانون أو الفقه ثلاث مستويات؛: التنظير والتشريع والقضاء) والافتاء الذي هو قضاء في مسائل الضمير الديني بوصفها نزاعا ذاتيا بين المرء ونفسه سواء كان فردا عاديا أو حاكما لدولة خلال التردد في وصف شرعي لا ينوي القيام به .(

والتنظير في الشرائع غير التنظير في الطبائع وهو الأمر الذي يغفله القائلون بالتحسين والتقبيح لظنهم أن الأحكام المعيارية من جنس الأحكام العلمية خلطا بين الوجودي (الأنطولوجي (والقيمي) الأكسيولوجي (من الاحكام . لا بد من التمييز بين صفات الشيء الذاتية ووصفه المعياري في أنظمة التشريع.

والقائلون بالتحسين والتقبيح العقليين لا يميزون بينهما فيعتبرون الوصف المعياري في الشرائع من جنس الوصف المحايد في الطبائع من نفس الجنس. لذلك فهم يعتقدون أن العلم بالصفات وحده كافيا ولا يرون أصل دور "المعيار"؛ فأنظمة التشريع ليست علما بالطبائع بل هي عمل بنظام تعيير للأفعال الحرة .

الشرائع لا تنطبق على الطبائع من حيث هي طبائع بل على نظام معين من القيم التي تبنتها جماعة لتكون مرجعية قيمية تعير بمقتضاها أفعال الإنسان الحرة لا المضطرة. فالضرورة القانونية في الشرائع غير الضرورة القانونية في الطبائع . هذه يكفي فيها العلم وتلك لا بد فيها كذلك من شرعية للحكم فيها .

وشرعية من يقضي فيها مستمدة من شرعية من له شرعية تفويضه في القضاء باسم تلك الشرعية. وهنا نأتي إلى تحديد مفهوم "حماية" ومفهوم "كذ" ومفهوم "تعيير" قانوني ليتم الجمع بين الشروط الضرورية لوظيفة القاضي؛ أن يعلم نظام التعيير وأن يعلم نظام الاحداث بمقتضاه وأن يكون مفوضا لأداء هذا الدور.

والتفويض لهذا الدور يستمد شرعيته من أمرين:

1. من شرعية من له شرعية التفويض بمقتضى ذلك النظام التقييمي في تلك الجماعة .

2. والشروط الخلقية التي يحددها ذلك النظام في أهلية من يتولى تلك الوظيفة وهي بالإضافة إلى ما ذكرنا قيمتان خلقيتان حددهما القرآن: الأمانة والعدل .

لذلك فالكلام على المقاصد لتعديل الموجود من نظام التشريع الخاص بجماعة من الجماعات أو لتوسيعه بإيجاد المعدوم فيه ليس كلاما متعلقا بمستوى فعل التنظير ولا بمستوى فعل التشريع ولا بمستوى فعل القضاء والافتاء أي المستويات الثلاثة وكأنها من جنس فعل النظر المجرد والعالم والتطبيق .

فالأفعال الثلاثة في المجال الأكسيولوجي غيرها في المجال الابستيمولوجي . لا بد من هذا في ذاك . ولعل هذا نفسه مشروط بآخر شروط ذاك أي الأخلاق . إنها علاقة الفلسفة

العملية بالفلسفة النظرية: فمن يقول بالتحسين والتقبيح يلغي الفرق بين الوجودي (مجال الابستمولوجيا) والقيمي (مجال الأكسيولوجيا .(

ولولا هذه القضية الفلسفية لما تدخلت في القضية الفقهية. فلست فقيها ولست عالم دين . لذلك فقد حرصت على عدم إدخال الحجج النقلية وهي كثيرة وكلها تؤيد الفلسفي إذا طبقنا ما يأمر به القرآن ([فصلت (53 وما ينهى عنه (آل عمران (7 بخصوص مجال علم الإنسان وحدوده إبستيمولوجيا .

إن مجرد العلم بهذه الشروط والمقدمات يجعل كلام أدعياء الحداثة والأصالة على حد سواء في مسألة المقاصد ذا صلة بالحرب على السنة والحديث . ذلك أنهم يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين سرا أو علانية خلطا بين الطبائع والشرائع وبين قانون الضرورة في الأولى وقانون الحرية في الثانية.

فحتى لو كان الحديث كله موضوعا -وهو أمر لا يصدقه عقل -فإنه يبقى أكبر دليل على أن ابن حنبل كان أدرى الفقهاء بطبيعة علوم الشرائع: فهي ليست علما لطبائع الأشياء وليس تنكرا لهذا العلم لكنها عمل بنظام تعيير تبنته جماعة أو وضعته لتنظم بها حياتها المعيارية التي تعدل من حياتها الطبيعية.

والحديث حتى لو سلمنا جدلا بأن الكثير منه منتحل دليل على أن بناء

القضاء والافتاء أي التعيير المقبول من الجماعة بوصفه المعروف والمنكر عندها أعني القيم التي تعتقد حقا أو ظنا أنها تمثل ما كان يمكن أن يكون حكم الرسول فيها هو المرجعية الثانية بعد الأصل المؤسس لرؤيتها للوجود والتاريخ.

فيكون ابن حنبل قد استكمل شروط النظام الذي يمثل المرجعية القيمية للجماعة بوصفها ما تعتبره ممثلا لفهمها للأصل القرآني باعتبارها ترجع كل أحكامها إلى ما تنسبه إلى المعبر عن الإرادة في مرجعيتها الأصلية أو القرآن لكأن القرآن هو الدستور والسنة هي القانون عامه وخاصه مطبقا في التاريخ.

والقول إن ابن حنبل استكمل شروط النظام الذي يمثل المرجعية يعني الإيذان بنهاية العصر الأول من الفقه وبداية عصر ثان . ولهذا العصر الأول خمس مراحل هي:

1. مرحلة الفقه النبوي

2. مرحلة الفقه الراشدين

3. مرحلة فقه جيل التابعين الأول بعد الراشدين

4 المرحلة الأولى من تكون المذاهب الفقهية

وهذه المرحلة الأولى من تكون المذاهب تتكون من محاولة أبي حنيفة 3 ومالك ابن أنس + والأول يكاد يقتصر على القرآن والرأي . ويمكن القول إن الثاني صاغ بصورة شبه تامة مقومات أي فقه أو أي قانون حقيقي لا يكتفي بمرجعية الجماعة الأولى بل يعتمد على مقومات أي قانون وضعيا

كان أو شرعيا .

وبهذا المعنى ففقه أبي حنيفة على منزلة الرجل ليس إلا بداية الإدراك بأن القانون أو الوازع الأجنبي بلغة ابن خلدون لم يعد معتمدا على الوازع الذاتي بعد نهاية عصر التابعين الأول وأن الحاجة إلى صوغ قواعد نظام فقهي يعتمد على المرجعية الأولى خاصة واجتهاد الرأي أي "ولا آلو .

وهو ما يعني أن المصدر الثاني (الحديث) والثالث أي أخلاق التابعين وعاداتهم (المعروف والمنكر كما تعينا في عصر الرسول) . وهذا ما أضافه مالك الذي يمكن القول إن مصادر الفقه كلها قد اجتمعت لديه ويمكن اعتباره بلغ تمام المصادر لو لم يكن علم الحديث منقوصا .

وبين أن علم الحديث لا يمكن أن يكتمل لأنه في الحقيقة الوجه الثاني من الرسالة المنزلة: فأصحه هو تعليمها النبوي وبقية درجات الصحة دالة على ما بقي منه في أذهان الأمة من آثاره المحددة للمعروف والمنكر كما عرف من تربية الجماعة وأخلاقها بوصفها الجيل الذي عاصر الرسول) الصحابة) والتابعين .

أو لأقل بصورة واضحة: أن الحديث ليس مجرد مدونة من الأقوال بل هو مجموعة الأحكام التي كان الصحابة والتابعون يعتمدونه من قواعد ومبادئ يربون بها أبناءهم وبناتهم ويعملون بها في حياتهم باعتباره فقه الرسول نفسه الذي نزل القرآن في التاريخ الفعلي محددا للمعروف والمنكر أي أخلاق الجماعة.

والوعي بهذا التعريف كان شبه تام في فقه مالك لكن الوعي لا يكون تاما ما لم يصبح موضوعه مطلوبا لذاته بصورتين: الأولى تأسيسه كعلم والثانية

تنزيله في نظرية تامة

للفقه . وهذا هو دور المرحلة الخامسة والأخيرة من عصر الفقه الأول وتتضمن المذهبين الثانيين : ابن حنبل والشافعي .

والوعي بهذا التعريف كان شبه تام في فقه مالك لكن الوعي لا يكون تاما ما لم يصبح موضوعه مطلوبا لذاته بصورتين: الأولى تأسيسه كعلم والثانية تنزيله في نظرية تامة للفقه . وهذا هو دور المرحلة الخامسة والأخيرة من عصر الفقه الأول وتتضمن المذهبين الثانيين : ابن حنبل والشافعي .

فابن حنبل جعل الحديث مطلوبا لذاته وركنا ركينا من الفقه والشافعي وجد كل المقومات جاهزة فكان دوره وضع النظرية أو التأصيل النظري الأول للفقه بكل مقوماته . ويمكن القول إن كل ما أتى بعده إلى أن صيغت نظرية المقاصد شروحا للرسالة وتجويدا للمقومات وأساليب الفقه وليس تنظيرا يعتد به .

وإذن فالعصر الثاني لم يتجاوز الفقه العصر الأول من بناء نظرية الفقه رغم أنه هو بدوره مر بخمس مراحل بدأت ترى التأسيس الثاني الذي أنسبه إلى ابن خلدون والذي حرر علوم الملة كلها من الخطأين اللذين حرفاها: قاب فصلت 53 والجرأة على آل عمران

وغاية هذين الخطأين نظرية المقاصد رغم أن الكثير يعتبر ابن خلدون قائلا بها لأنه يبرز وجه شبه بين عمله وبينها ويسير بها في تعليل صعود الحضارات وسقوطها خاصة. لكن ذلك كما سنبين من جنس استعماله مصطلح أرسطو بدلالات لا علاقة لها بعلم أرسطو. إنه استعمال للغة عصره بدلالات جديدة.

ونهاية العصر الثاني من الفقه وأصوله كانت غاية نظرية المقاصد أي الشاطبي وبداية العصر الثالث هي نظرية ابن خلدون التي جمعت بين الوزعين اللذين يجمع بينهما الفقه ومقومه الأول الوزع الذاتي ومنه تستمد شرعيته ومقومه الثاني الوزع الأجنبي أو الأحكام

الفصل الثالث

لذلك كان الفقه مشروطا برؤية للحكم والتربية تختلف تماما عما كان حاصلا في الجماعة منذ أن حصل قلب العلاقة بين هذين العاملين فأصبحت الشوكة مقدمة على الشرعية بداية من الفتنة الكبرى والحروب الأهلية التي قلبتها فعطل الدستور وأصبحت الأمة في حالة طوارئ منذئذ إلى الآن .

فالشورى 38 تعتبر الأمر أمر الذين استجابوا لربهم) طبيعة النظام) وتعتبر إدارته بشوراهم (أسلوب الحكم) فيكون فهم التشريع المنزل أو وضعه عامة أو فيما ليس فيه تنزيل فعلا يرد إليهم لعلاج ما يحصل بينهم من حاجة إلى تحكيم وضربت مثال الانفاق من الرزق الذي هو علة النزاع الأول في أي جماعة.

والفرق بين القانون والفقه هو عامل الوزع الذاتي الذي هو شرط مقوم في الثاني وغير مقوم في الأول . لذلك كان القانون يردع ويجازي سلبا فحسب وكان الفقه يردع ويجازي إيجابا بمعنى أن فيه بعد الحسنات وليس السيئات فحسب . وطبعا عدم فهم هذا الوجه جعل الجزاء الموجب أخرويا وليس دنيويا أيضا .

والغريب أن القانون بدأ يحقق الجزاء للحسنات في الدنيا بعنوان تشجيع المبادرات الخيرة التي يقوم بها المواطنون بل الإنتاجين المادي (الاقتصاد) والرمزي) العلوم) المشروطين في تحقيق شروط العمران والاجتماع وعلة تأخير الفقه في هذا الوجه تأصيل الفقه حصر في شكلياته المنطقية.

وتلك هي علة عدم تجاوز العصر الثاني العصر الأول الذي كان ضروريا كبداية وكان ينبغي تجاوز البداية إلى ما توصل إليه ابن خلدون من إعادة ترتيب ما تقتضيه فصلت 53 والتركيز على العمل بآل عمران 7 بمعنى النهي عن دعوى علم الغيب الذي يترتب على عطف فعل الراسخين على ما هو محصور في علم الله.

وتلك هي علة اعتراضي الأول على المقاصد: فمقاصد الشريعة يعني مقاصد الله. ومقاصده من الغيب وهو قد نهى عن تأويل المتشابه (آل عمران (7 وبين الطريق إلى

معرفة حقيقة القرآن (فصلت (53 فاعتبر العلم الإنساني بما في القرآن من حقائق لا يرى القرآن بل في آيات الله في الآفاق والأنفس .

وذلك ما فعل ابن خلدون: درس آيات الله في الآفاق والأنفس ليحدد علم العمران البشري والاجتماع الإنساني فيفهم شروط انتظامهما وضبطهما وبين أنها مطابقة ما حدد القرآن مبادئه التي تعود إلى المحكم فيه فتغني عن الخوض في المتشابه الذي هو دليل مرض القلوب وابتغاء الفتنة.

ما المراحل التي تعدد في العصر الثاني من الفقه وأصوله؟

خمس مراحل متعلقة بالعلوم الأدوات التي يحتاجها الأصولي ويمكن القول إن الإجماع حاصل على أن المرحلة الأولى استوفت البحث في الغايات . وهذه العلوم الأدوات هي:

1. علم الحديث . وعلم اللغة . وعلم المنطق .. علم التفسير .. والغاية المقاصد .

وكل هذه المقومات حاضرة في كل المراحل لكن بروز دورها ليست متساوقا بل هو متوال في الزمان: فالحديث أولا واللغة ثانيا والمنطق ثالثا والتفسير رابعا وغاية المرحلة كانت صوغ الشاطبي لنظرية المقاصد نسقيا رغم أنها ظهرت مع بروز دور التبني الضمني لنظرية أرسطو (مع الجويني والغزالي).

ويمكن القول -وهذا من المفارقات - أن تبني نظرية أرسطو وأفلاطون القانون -سابقة لأنها هي أساس الموقف الظاهري لابن حزم: فهو يرفض كل محاولات القياس على ظاهر النص القرآني وكل ما عدا المنصوص عنه ينتسب إلى تشريع يمكن اعتباره وضعيا لأنه لم يكن غافلا عن محدودية ظاهر النصوص في تنظيم الحياة .

ما يخرج عن ظاهر النصوص غير محدود في حين أن ما يشمله قليل جد . فيكون التشريع ما لا تشمله النصوص مجال التشريع الوضعي بلغتنا الحديثة ولا يمكن قيسه على مجال التشريع المنزل وهو الوحيد الثابت والمقدس وغير القابل للقيس عليه إلا إذا توهم الفقيه ما نهت عنه آل عمران 7.

وهذا التنظيم الثاني للوزع الخارجي بالقانون ليس وضعيا بالمعنى الحديث أعني أنه ليس مشروطا بنفي التشريع المنزل بل هو مطلوبه وشرطه عدم

القول بمقاصد الشريعة التي إن قلنا بها فينبغي القول بأنها من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ككل التكاليف . فلسنا نعلم من قصد الله إلا أنه خلقنا لعبادته .

وعبادته -الجن والإنس -هي حقيقتنا التي يريناها الآفاق والأنفس؛ أي استعمارنا في الأرض امتحانا لأهلية الاستخلاف التي وضع شروطها في فطره لنا بأن جعلنا أحرارا مكلفين بتعمير الأرض بقيم محددة بوضوح في القرآن ومشروطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حدا لحقيقة الإنسان المؤمن .

وقد حدد القرآن ذلك إنشاء (آل عمران (104 وخبرا (آل عمران110) وجعل الحد الأول شرطا والثاني جواب شرط؛ إذا أمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر كنا خير أمة أخرجت للناس . وهذا هو موضوع الفقه وتأصيله القرآني بمعنى أن موضوع الفقه هو عين التربية التي تحقق الغاية من الخلق وتعرفها ؛ العبادة .

وهي تعرفها بكونها استعمار الإنسان في الأرض بقيم الاستخلاف . وهذا التعريف لا يجعل الفقه متحددا بالمقاصد التي لا يعلمها إلا الله بل بحقيقة الإنسان فردا وجماعة من حيث هو عابد لله بمقومات العبادة أو الإيمان كما حددتها البقرة 177 .وفيها حقيقة علم الفقه ومنطلق تأصيله الوجودي.

أما حصر التأصيل في العلوم المساعدة التي تمكن من استخراج القوانين من النصوص فهي مهمة ثانوية وتقنية تتقدم بتقدم العلوم المساعدة ولا تعتبر من المقومات الجوهرية للفقه

-الفصل الثالث- وتأصيله . وهذا هو جوهر الخلاف بين الشيخ البوطي رحمه الله وبيني . وهو كذلك علة

رفضي لنظرية المقاصد .

العصر الثاني من الفقه وأصوله يتعلق بعلوم الآلة وليس بجوهر الفقه وتأصيله . فعلم الحديث وعلم اللغة وعلم المنطق وعلم التفسير ونظرية المقاصد كلها آلية وليست جوهرية للفقه وأصوله . ومعنى ذلك أن هذه الأعمال مهمة دون شك لكنها من شكليات الفقه وأصوله وليس من جوهره .

وجوهر الفقه وأصوله لا يمكن أن يعلما من دون العودة إلى ما أمرت به فصلت 53 ونهت عنه آل عمران 7 وهو ما يمكن نسبته إلى ابن خلدون في العمل (مجال الكلام في الفقه وأصوله) . وما كان لثورة ابن خلدون في نظرية العمل أن تتحقق لو لم يسبقها ثورة في

الفصل الرابع

أبدأ الفصل الرابع من الشكوك بشرح كلمة شكوك. هي مصطلح استعمله الفلاسفة والعلوم النابعة منها مثل الشكوك على بطليموس للتعبير عن مفهوم يوناني شهير هو "ابوريا" ويعني الطريق المسدودة. فـ"أ" علامة النفي "وبرويا" النفاذ أو الممر. والمعنى المؤلف منهما يعني طريق العلاج النظري المسدودة.

في مقالة الدال من ما بعد الطبيعة عالج أرسطو 14 شكا أو ابوريا ليؤسس علم الميتافيزيقا . وما أحاوله هنا يماثل ما حاوله أرسطو لتأسيس ما بعد

الطبيعة . مسعاي هو تأسيس ما بعد الفقه معتبرا ما فعله الشافعي تأسيسا يوحد بين المصادر ويبين كيفية استعمالها أصلا لهذا العلم .

ولما كان العصر الثاني لم يتجاوز هذا الفهم واكتفى بتجويده بتجويد علوم الآلة أي الحديث واللغة والمنطق والتفسير وتوقف عند المقاصد طريقا مسدودة كان من الواجب جعل الطريق سالكة بالعودة إلى ما لم يتحقق به محاولة الشافعي التي اقتصرت على توحيد المصادر كمعين للأحكام والحاجة إلى هذه الآلات.

ولكن ذلك كان بقلب فصلت 53 وإن بإضمار بالجرأة على آل عمران 7 جرأة لم تتبين إلا عندما أصبح مفهوم المقاصد سائدا : مقاصد الشرع ينطبق عليها آل عمران .7 شرطها أن يعتبر الراسخون في العلم قادرين على تأويل المتشابه واعتبار الـ"و" في الآية عطفية

حل الشكوك أو الطرق المسدودة في الفقه وتأصيله جزء مقوم من نظرية الدولة في الإسلام: من دون بيان مفهوم الشرعية الفقهية لا يمكن تأصيل الفقه . وبلغة وضعية: لا يمكن تأسيس القانون من دون تحديد مفهوم الشرعية التي يستمد منها قوته الإلزامية. وهو ما يقرب من مفهوم السياسة الشرعية التيمية.

وكل مشكل الفقه أن الفقهاء تصوروا ان الفقه ممكن من دون السياسة الشرعية . ولأنه من دونها صار زجريا وليس تربية بالأساس في إطار السياسة الشرعية. ومعنى ذلك أن

الفقه كله وتأصيله هو فقه حالة الطوارئ التي تلت تعطيل الدستور بلغة حديثة تخول إلى وازع أجني بإطلاق وفقد بعد الوزع الذاتي.

أزمة الفقه انعكست إلى تأصيله الذي اقتصر على شكليات التأصيل أو بصورة أدق على علوم الآلة فيه بدلا من جوهره كما تعدد في العصر الأول دون أن يطلب حقيقته لأنه اقتصر على كون الأصل هو معين الأحكام وليس ما يصبحه من طبيعة الشرعية التي تعود إلى وظيفته في نظرية السياسة الشرعية دون سواها .

ومعنى ذلك أن الفقه وتأصيله يعودان إلى وظيفة القضاء بمعنييه (حكما قضائيا وافتائيا) في نظام سياسي خاضع لشروط الشرعية في نظرية القرآن التي تعني بعدي السياسة؛ التربية والحكم على أساس الحريتين اللتين تلازم أولاهما التربية بل هي جوهرها أي حرية روحية تلغي كل وساطة بين المؤمن وربه .

وهي شارطة لمفهوم الوزع الذاتي أو حرية الضمير وعلى اساسها تنبني الحرية السياسية أو نفي الوصاية على إرادة المؤمن عدى الحرية الأولى أو العبادة التي لا وساطة فيها بين المؤمن وربه ليكون من المستجيبين لربهم فيكون الأمر أمرهم فيسوسوه بالشورى التي معيارها التواصيين بالحق والصبر .

فيكون دور القانون الأول الزجر بدل التربية التي تجعل الزجر اقل العوامل تجديدا للسلوك فلا يكون الوزع الأجنبي (القانون الزاجر) مقدما على الوزع الذاتي (سلطة الضمير الخلقي) . أما السياسة المبنية على الوساطة الملغية للحرية الروحية والوصاية

وإذن الانتقال من الدستور إلى حالة الطوارئ بعد الفتنة جعلت الفقه قانون حالة الطوارئ ولم يبق من الفقه إلا اسمه بل إن العلماء صاروا وسطاء والحكام صاروا أوصياء ولم يعد الإنسان المسلم مؤمنا يعمل صالحا

والجماعة جماعة متواصية بالحق ومتواصية بالصبر صار الحكم طبيعيا وليس شرعيا .

وهو معنى الانتقال من الخلافة النبوية إلى الملك العضوض . فالخلافة النبوية هي التي تعتبر كل المؤمنين خلفاء فرض عين والخليفة خليفة فرض كفاية بمعنى أنه مأمر من الجماعة بحضورها الدائم في دور الخلافة العامة التي تجعله خادما للجماعة نيابة عنهم في إدارة الأمر الذي هو أمرهم وليس أمره.

وهذا هو معنى السياسة الشرعية: المربي ليس وسيطا والحاكم ليس وصيا بل كلاهما ينوب الجماعة في جعل التنشئة الخلقية والسياسية تنشئة تحقق الحرية الروحية) المؤمن في علاقة مباشرة بربه في كل حياته ولا تقبل أي وساطة) والسياسية (المؤمن هو صاحب الأمر فرديا وجماعيا يدير الشأن العام بالشورى (.

وهذا يقلب العلاقة بين الوزع الأجنبي) الآتي من خارج الذات (والوزع الذاتي) الصادر عن الضمير الخلقي والديني) فتكون الجماعة محققة مضمون سورة العصر: فالخسر هو الجاهلية. والاستثناء منها هو مضمونها المخمس: الوعي بالخسر ثم فرديا الإيمان والعمل الصالح وجماعيا التواصيان بالحق وبالصبر .

وذلك هو جوهر السياسة الشرعية المشروطة غاية للفقه وأصلا لتأسيسه وتجديد وظائفه وقيمه . وهذه السياسة الشرعية لم تطبق إلا في المرحلتين الأوليين : سياسة النبي وسياسة الراشدين الثلاث الأول لأن الرابع لم يحكم بسبب الحروب الأهلية التي بدأت مباشرة بعد

وإذن فما حصل في التأصيل الأول كان متعلقا بالمصادر وما حدث في العصر الثاني كان متعلقا بالآلات . وإذن فكلاهما لم يصل إلى علل مصدرية المصادر وإلى علل آلية الآلات في الفقه الإسلامي . وهو ما يعني أن الفقه وأصوله لم يدرك حقيقته بمقتضى فصلت 53 وآل عمران 7 . فغابت حقيقة ما في القرآن منه .

فما في القرآن من الفقه هو ما طلب القرآن تبين حقيقته في الآيات التي يرينها الله في الآفاق والأنفس وليس في شرح نص القرآن ولا في تعليم الرسول بل هو ما هذه من قوانين

نكتشف مطابقتها للسنن التي طبقها الرسول باعتباره طلبها من الآفاق والأنفس كما تبين سياسته ببعديها : تربية وحكما .

وقد أخذت سيد العلوم لأبين أنه قد صيغ بصورة منافية لما تقتضيه نظرية العلم ونظرية القيمة القرآنيتين بسبب قلب دلالة الآيتين فصلت 53 وآل عمران 7 . وبدلا من جعل ما في القرآن مثالا أعلى يقاس عليه ما نكتشفه في الطبيعة والتاريخ من آيات الله لنعلم به حقيقة القرآن عكسوا دلالة الآيتين .

تركوا ما وجه إليه الله أمرا لهم عالم الشهادة) فصلت (53 وانشغلوا بما دعا لتجنبه نهيا أعني وهم فهم عالم الغيب (آل عمران 7 (فانعكست وظيفة الفقه وقيمه في تأصيله وأصبح بالجوهر قانون حالة الطوارئ وليس سياسة قرآنية متعينة في وظائف دول قائمة على السياسة الشرعية ببعديها ؛ التربية والحكم .

وبهذا المعنى فإن عصر التأصيل المناسب لنظرية الدولة القرآنية لم يتحقق

بعد وهو يبدأ عندما نفهم معنى القول إن الأمة بسبب الفتنة الكبرى والحرب الأهلية عطلت الدستور فوضعت فقها للطوارئ ولم تكتشف إلا طريق فقه شرعي يطبق ما أمر به القرآن (فصلت (3 وما نهى عنه) آل عمران .(7

وهذا الفقه الذي هو قرآني شكلا فاقد لشرعية المثال القرآني الأعلى لأنه اعتمد نظرية معاكسة لما أمر به القرآن لمعرفة حقيقته وما نهى عنه حتى لا يخلط الإنسان بين حقيقته وأمراض القلب وابتغاء الفتنة: فالغيب لا يعلمه إلا الله ومن ثم فلا يمكن أن يبنى الفقه على مقاصد لا يعلمها إلا هو.

الغاية من وجودنا حددها القرآن الكريم . ولها وجهان: بالإضافة الى الله هي العبادة (خلق الجن والإنس لعبادة الله) وبالإضافة إلى الإنسان هي امتحان أهليته للاستخلاف خلال تعمير الأرض . وهما وجها الأمانة التي ظلم الإنسان نفسه بحملها وكاف بها مع تجهيز روحي (غاية) وعقلي) أداة) .

والسياسة ببعديها تربية وحكما هي الفقه وأصوله أصغره وأكبره ولا يمكن الفصل بينهما إلا في حالة واحدة هي السياسة التي تعطل الدستور وتعمل بحالة الطوارئ، والأمة الإسلامية عاشت على حالة الطوارئ منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم . وكل محاولات تأسيس الفقه التي حصلت تنتسب إلى حالة الطوارئ.

ولا يمكن التشكيك فيها من حيث الدور الذي أدته فهي كانت مناسبة لظرفية الطوارئ ولم تكن مناسبة لشروط الخروج منها والعودة إلى الدستور الذي بقي مجهولا بسبب قلب فصلت 53 وآل عمران :7 إذا أعدنا دلالة الآيتين كما أمر القرآن ستصبح سياسته وفقهه ممكنين فتستأنف الامة

الشاهدة دورها الكوني .

وإذن فالأمر لا يتعلق ببداية من عدم بل هي بداية ثانية ما كانت لتكون ممكنة من دون البداية الأولى التي كان تاريخنا بعد الفتنة الكبرى تحريفا لها بتعطيل الدستور وفرض حالة الطوارئ التي كانت ضرورية للخروج من الحروب الأهلية فلم يحقق إلا شروط الاستعمار واقتصرت شروط الاستخلاف على القشور.

وشروط الاستخلاف تنقسم إلى نوعين: شروط الحرية الروحية وشروط الحرية السياسية. والأولى هي شروط التحرر من الوساطة الروحية والثانية هي شروط التحرر من الوصاية السياسية. وليس بالصدفة أن كانت الوساطة والوصاية قد بلغت مبالغها وأن الأمة بدأت تعي علاقة انحطاطها بها .

والفتنة الصغرى الحالية تناظر الفتنة الكبرى السابقة: فهي سياسية مدارها وظيفتي الدولة تربية وحكما في علاقة بالوساطة والوصاية. ومن المفارقات أن ما يبدو وكأنه داعيا لعكس ما عكس في الفتنة الأولى هو من نفس الطبيعة؛ فالعلماني لا يختلف عن الباطني إلا بالأقوال . لكن الأفعال واحدة.

الباطني يجعل الدين مجرد أداة إيديولوجية للحكم والعلماني باطني صريح لا يحتاج إلى الدين إيديولوجية للحكم بل يستبدله بإيديولوجيا طبعانية هي عين ما يخفيه الباطني

بدين جوهره تقية ولا تقوى . وهو يوهم أن السياسة مستقلة تماما عما يتعالى عليها وإن كانت بحاجة إلى توظيف غاياته إيديولوجيا .

فالماركسي يوظف كل غايات الدين ويتصورها ضده لأنه يخلص بين الدين وتوظيفاته الباطنية: فهو يدعي الكلام باسم الحريتين اللتين هما جوهر الإنسان كما يحدده القرآن بجعلهما إيديولوجيا وليس حقيقة بدليل أن تطبيق نظرياته حقق العكس تاما؛ فقد الإنسان تماما كلتى الحريتين .

فالحزب وساطة كنسية والدولة وصاية سياسية وكلاهما دنيوي . حصر الإنسان في الدنيوي يجعله لا يساس إلا بقوانين الطبائع أي بالقوتين المادية والرمزية أي اقتصاد الربا وثقافة الخداع المؤسسين لدين العجل عبادة لغير الله إذ هما مادة العجل وخواره: رمز الفعل (العملة) وفعل الرمز(الكلمة) .

ليست المماثلة بين الفتنتين الكبرى والصغرى حول السياسة ودور الدين أو بين التشيع والتسنن في الأولى وبين الاسلامية والعلمانية محض تناظر شكلي بين دين التقية (الباطنية) ودين العجل (العلمانية) بل علاقة بين تعينين لنفس الداء؛ ما الحائل دون الإنسان وحقيقته أي الحريتين الروحية والسياسية.

ذلك هو الداء الذي رمز إليه القرآن بدين العجل الذهبي ذي الخوار. فالذهب هنا رمز لفاعلية الاقتصاد والخوار رمز لفاعلية الثقافة الحائلة دون حرية الإنسان الروحية والسياسية لأن أصحابهما يستعبدان البشر فتصبح مادة العجل) الاقتصاد ورمزه العملة) وخواره) الثقافة ورمزها الكلمة) أداتين للاستعباد .

وهذا يعني أن القرآن لم يحكم المسلمين إلا أياما معدودات هي مدة حكم الرسول والراشدين الثلاث الأول: وفيهما تحرر الإنسان ليس عامة بل العينة

التي حصلت في مدتهما وعند من كان ذا صلة مباشرة بتربيتهما وحكمهما أي ببعدي سياستهما لدولة الإسلام . وما عدى ذلك حالة طوارئ دائمة إلى اليوم.

وهي حالة أعادت العائقين دون الحريتين:

1. عائق الحرية الروحية حيث صارت التربية وساطة كنسية .

2. وعائق الحرية السياسية حيث صار الحكم وصاية استبدادية غاشمة أو ملكية عضوضة. وهذه الصيرورة المضاعفة هي ما أطلق عليه اسم حالة الطوارئ بالقياس إلى حكم الرسول والراشدين الثلاثة الأول .

ويمكن اعتبار حالة الطوارئ فقهيا وقانونيا حالة الضرورات التي تبيح المحظورات في نوعي التشريع الشرعي والوضعي . ومعنى ذلك أن كل حالة يتقدم فيها دور الشوكة على دور الشرعية سواء كان التشريع منزلا أو وضعيا هي حالة طوارئ يقل فيها دور القانون السوي يزداد دور اللاسوي منه .

الفصل الخامس

وطبيعي أن يكون الحد من القانون السوي منزلا كان أو وضعيا نسبيا إلى دور الشوكة والشرعية: فكلما كانت الشوكة أكثر حضورا كان الحد أكبر بسبب دور الوساطة الكنسية في التربية ودور الوصاية الاستبدادية في الحكم . ونظام التربية ونظام الحكم هما الإطار الذي تتعين فيه هذه الخاصية.

وغاية هذا التغير أو نهايته هي عندما يصبحان محققين لما سماه ابن خلدون

فساد معاني الإنسانية أي زوال ما يعبر عن الحريتين في كيانه التاريخي فرديا وجماعيا . فتنقلب الأمور إلى حد يصبح فيه دور القانون تثبيت هذا الفساد وليس التحرر منه لأن وظائف القانون تصبح أداة الدولة للقضاء على الحريتين .

وهذا يصح على نوعي القانون ذي المرجعية الوضعية وذي المرجعية المنزلة عندما تصبح المرجعية مجرد غطاء إيديولوجي لا يناقض المرجعية نفسها : فالوحي والعقل كلاهما قابل للتوظيف العجلي أي إنه يغطي على حقيقة الأفعال بخدعة الأقوال . ومربط الفرس هو التوظيف أو نقيض حقيقة الوظيفة .

ذلك أن الوحي (على الاقل ما لدينا منه في القرآن) والعقل (على الاقل ما نعلمه عن طريقه) كلاهما يعتبر الشرائع بخلاف الطبائع مصدرها مفهوم الحرية الروحية والحرية السياسية ومن ثم فهما متفقان على أن صلاح دور السياسة ببعديها التربية والحكم هو تنمية هذين الحريتين لا إعاقتهما في إعاقتهما .

والحريتان ليستا من مقاصد الشريعة التي لا يعلمها إلا الله بل هما حقيقة الإنسان أوالانثروبولوجيا القرآنية أي نظرية الإنسان في القرآن بوصفه خليفة ذا علاقة مباشرة مع الله وغير مباشرة معه مجهز بالقدرة على رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس شرطا لكي علم قوانينهما والعمل بها لتحقيق كيان .

فهو مجهز بهذه القدرة التي تكتشف قوانين الطبيعة) الافاق (وسنن التاريخ (الأنفس) والأولى من طبيعة رياضية بنص القرآن والثانية من طبيعة سياسية بنص القرآن. فكل

شيء خلق بمقدار) الطبيعي والتاريخ كذلك (لكن المخلوق الطبيعي ما يرى فيه من آيات هو قوانينه الرياضية والتاريخي قوانينه السياسية.

وكلا النوعين من القوانين لا يوجد في القرآن بل في آيات الله التي يرينها في الطبيعة وفي التاريخ . وعندما نكتشفها بما جهزنا به من قدرة على ذلك ندرك حينها حقيقة القرآن ماهي . هذا ما تقوله فصلت 53 . وعندما نبحث عن حقيقة القرآن به التأويل اللفظي لنصه متجاوزين آل عمران 7 نصنع علوما زائفة.

ويستحيل أن نكتشف قوانين الطبيعة وقوانين التاريخ مباشرة بالاعتماد على التجربة الحسية بل لا بد من مقومي العلم: المقدرات الذهنية علما شارطا لصوغ التجارب العامية المستمدة مباشرة من الطبيعة أو من التاريخ . فكل علم مؤلف من بعدين:

1. مقدرات ذهنية رياضية

2. أوسياسية حول موضوعات مجردة

وهذه المقدرات المجردة تتألف من خانات يمكن أن تلأ بمضمون وجودي يأتي من التجربة فتكون المقدرات القادرة على نظمها بصورة تعبر عنها وكأنها القالب الشكلي الذي يعول التجربة إلى علم يمكن بالاعتماد عليه تطوير التجربة التي تبقى الحكم النهائي لفرضيات المقدرات الذهنية .

وتلك هي الطريق الوحيدة لإبداع علوم الطبائع وعلوم الشرائع . والتاريخ مؤلف من الجنسين . والفقه وأصوله مقوم جوهري لعلوم الشرائع بوصفها علوم المواقف القيمية من الطبائع وأهمها ما في الإنسان من مقومات فطرية

(دينيا (وطبيعية) عقليا (. وهو ما يعني أن القرآن خال من القوانين العينية بنوعيها .

لكنه يشير إلى محلها وإلى كيفية الوصول إليها ويقدم بعض الأمثلة النموذجية من المحل ومن السعي . وذلك هو أساس استدلاله في المسائل التي يمثل بها لنظرية المعرفة ونظرية القيمة اللتين تعددان علاقة الإنسان بذاته ويمثله وبشروط قيامه التي هي علاقته غير المباشرة مع الله فضلا عن المباشر منها .

1. المبادئ العامة المتعلقة بطبيعة المطلوب

2. ومحل وجوده

3. وطريق الوصول إليه أو منهج اكتشافه

4 قيمه الأساسية ووظائفه التي تتجلى أدواره في المبادئ والمحل والطريق والقيم. وذلك هو دور القرآن الكريم الذي كانت السنة أول فهومه اللامتناهية.

وما أخشاه هو أن يظن المتعجلون أني آت بما لم يأت به الاولين وكأني أشكك في قيمتها أو عظمة رجالاتها مدعيا أني آت لما يأت به الأولون. وهذا طبعا مفهوم . لكني لم أدع شيئا وإنما أحاول فهم طبيعة الأزمة والشكوك لا تتعلق بأحد بل هي كشف عن المعضلات التي قللت من فاعلية الفقه واصوله .

وإذن فموقفي يتعارض تماما مع كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث: فالأول يتصور أن العودة إلى الأصل ممكنة بالعودة إلى قشوره والثاني

يتصور أن الحداثة ممكنة بتقليد قشورها . كلاهما آفة الحقيقة. والأول يريد استعادة الماضي الذاتي والثاني استعارة الماضي

والاستعادة استعارة والاستعارة استعادة والشرق بينهما هو في كون استعادة الأول استعارة من آباء الذات واستعارة الثاني استعادة من آباء الغير . فالحداثة ماض غربي . والأصالة ماض إسلامي . والجميع اليوم يعاني من إشكالية تحرير السياسة من دين العجل ؛ مادته الذهبية وكامته الخوارية.

الأزمة التي أتكلم عليها ليس خاصة بالمسلمين وحدهم بل بالغرب كذلك لأن ما نستعيره منه هو الذي قتل الفقه ومات معه بل آن؛ لأن الصراع بين أصحاب الكاريكاتورين أعماهما عن الواحد في تحريف التشريعين المنزل والوضعي . كلاهما مبني على نفي الحريتين بالوساطة الروحية والوصاية السياسية.

والدليل أن حال الانتخابات المجتمعات العلمانية صار من جنس حال البيعة في المجتمعات الإسلامية: كلاهما صار رسما بعد أن كان عينا . كلاهما يخفي آليات التربية والحكم الفعلية برسوم من حقائقهما هي الغطاء الإيديولوجي بتوظيف الدين أو العقل في خدمة السيدين الوحيدين: المال والإيديولوجيا .

كلاهما يحكمه دين العجل الذهبي ذي الخوار: كل ما في الأمر أن سلطة اليوم التي تلغي الحرية الروحية هي الأحزاب ولوبياتها ذات الخوار وسلطة اليوم التي تلغي الحرية السياسية هي البنوك ومافياتها ذات الدينار. ما عدا ذلك واجهة يحميها القانون زجرا وتلهية عن العبودية بالهموم الدنيوية.

وهذا يعني أن الأمة تعيش الآن لحظة الاستئناف المعتمد على إعادة

تأسيس علوم الملة بمقتضى فصلت 53 وآل عمران 7 ومن ثم فلا يمكن تأسيس اي علم من علوم الملة على العلاقة المباشرة بين الله والإنسان لأن وظيفتها هي جعل هذه العلاقة حضورا دائما لله مع الإنسان حتى يكون حرا روحيا وسياسيا .

أي إن هذه العلاقة المباشرة مع الله هي الوعي الدائم بشروط الاستثناء من الخسر في سورة العصر وشروع هذا الوعي الأربعة؛ الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر في كل أعماله الظاهرة والباطنة في نظره وعمله وتلك هي حقيقة معاني الإنسانية التي تفسد بغياب هذه الحال الوجدانية.

والإنسان لا يكون إنسانا صالح المعاني الإنسانية وغير فاسدها (بمصطلح ابن خلدون) إلا بهذا الاستثناء من الخسر. وهو به يصبح قادرا على تطبيق التوجه الذي يأمر به القرآن وينهى عن وهم تجاوزه حتى يصبح قادرا على رؤية آيات الله في الآفاق وفي النفوس . ومنها يبدأ العلم والعمل .

والعلم والعمل هو الذي يجعل العلاقة غير المباشرة بالله تمر بنوعي مخلوقاته الشارطين لوجود الإنسان ولامتحان أهليته للخلافة خلال بيان استجابته لاستعماره في الارض بقيم

الاستخلاف . فيعلم الطبيعة والتاريخ مصدري قيامه العضوي والروحي ليعمل على علم

بشروط الاستثناء من الخسر.

والفقه الذي هو أسمى علوم الملة لأنه أساس شرط تحقيق مهمة الإنسان

أعني شرط انتظام الجماعة في التبادل والتعاوض العادل حماية ورعاية لوجود الفرد والجماعة والتأهل للاستخلاف لا ينبع من العلاقة المباشرة بين الله والإنسان بل من العلاقة غير المباشرة سلطانا نظريا وعمليا على الطبيعة والتاريخ .

وتلك هي البداية الجديدة لتأصيل الفقه من منطلق تأصيل نظرية الدولة والسياسة تربية وحكما في القرآن: تأصيل الفقه يمر بتأصيل السياسة والدولة. فالفقه هو أداة الجمع بين الشرعية والشوكة أو هو محاولة جعل الوازع الذاتي هو القاعدة في حياة الجماعة والوازع الأجنبي مجرد مساعدا له .

والانتقال من عكس هذه العلاقة أو النكوص إليها هو المشكل في كل ما ذكرناه من شكوك: عصر الرسول والراشدين الثلاثة الأول حصل الانتقال من الشوكة اللاشرعية) جاهلية الحالة الطبيعية) إلى الشرعية ذات الشوكة) وظيفتي الدولة المربية والحاكمة) . والفتنة حالة الطوارئ نكوص الأفعال دون الأقوال .

والباطنية غطت عن هذا النكوص بتحريف الدين نفسه وأسست السياسة على الوساطة (كنسية شيعية أو تعليمية في الباطنية) وعلى الوصاية) الإمام المعصوم يحكم بالحق الإلهي وليس بإرادة الجماعة) . وفقهاء السنة حافظوا في الأقوال على الحريتين لكنهم قبلوا بالأفعال النافية لهما .

واليوم نحن في طور الاستئناف الذي يستعيد الحريتين الروحية (لا وساطة) والسياسية (لا وصاية) لا بد من فقه يؤمن بأنه لا يتأسس مباشرة في القرآن والسنة بل فيما يترتب على ما فيهما من علمي الطبيعة والتاريخ بوصفهما محددين لشروط تأسيس الفقه وتأصيله بمقتضى ما يتجلى من آيات الله

فيها .

وإذن الحضور الدائم للعلاقة المباشرة بين المؤمن وربه بوصفها حالة وجدانية تتحدد بها كل افعالنا هو أصل المرجعيات بوصفه نوع حضور الله في نظرنا وعملنا للطبائع والشرائع اللتين نستمد منهما مرجعيات فقهنا وأصوله حتى نعلم حقيقة القرآن أو الحضور الدائم لله

وهذا الحضور الدائم أو العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه هو الحرز الوحيد لكي يكون الفقه والعمل به محققا لما لا يكون الحكم والقاضي حكما أو قاضيا أمينا وعادلا . وفي هذه الحالة يكون المتنازعان كذلك جزءا لا يتجزأ من التحاكم بينهما لأن القانون الخالي من هذا المقوم سرعان ما يصبح ظالما .

أخلاق القاضي والمتقاضين مقوم أساسي من الفقه واستقلاله عن سلطة التنفيذ التي تتحكم في سلطة التشريع : فما يحقق استقلال القضاء رغم أنه ليس سلطة سياسية بل سلطة تقنية ومعرفية-مشروط بهذين النوعين من الأخلاق. ففي أمة فسدت فيها معاني الإنسانية يصبح الجميع يسعى لإفساد القضاة واستغلالهم .

الحضور اللفظي للشريعة لا يحرز القضاء أو الافتاء فيصبحان أداتين للظلم والتحيل وهو معنى استعمال الدين غطاء إيديولوجيا . وكل تنازل من ممثل الشرعية لممثل الشوكة خيانة لله ورسوله وهذا هو الحاصل منذ الفتنة الكبرى سواء كان الحكم دينيا أو علمانيا

ومن دون علاج ذلك لا معنى لاستئناف الأمة دورها . فالإسلام يمكن أن يكون مستقبل الإنسانية إذا قمنا بما حاولت وصفه في الشكوك. ولا

يمكن تحقيقه بالكاريكاتورين . فالفتنة الكبرى والفتنة الصغرى لهما نفس المآل . الأولى أدت إلى باطنية عالنية في التشيع وخفية كما في التسنن والثانية تسعى لنفس الغاية.

في الفصل السادس ندرس الكيفية التي تفسد بها وظائف الحماية التي تنتج عن الاقتصار على الوزع الأجنبي الذي لا يصحبه الوزع الذاتي سواء كان التشريع شرعيا أو وضعيا فيكون الفقه أو القانون مجرد غطاء لهذا الفساد الناتج عن الاستبداد وتحول السياسة إلى الخداع النسقي في الجماعة.

وما أظنني قبل هذا الفاصل بحاجة إلى الخوف من ألا يفهم ما سأقول فأتهم كالعادة بالتعسير هذا إذا لم يتجرأ أحد الاميين فيشكك في قدرتي على التبليغ مسقطا غباءه وعيه علي . فما سأقوله لا يتجاوز وصف ما يعيشه كل المسلمين من الهادي الى الاطلسي دون استثناء . وضع عام لوظائف الدولة كلها معكوسة .

فوظائف الحماية انعكست تاما : فالحماية الداخلية:

1. القضاء فاسد فاقد لشرطي شرعيته أي الأمانة والعدل .

2. الأمن فاسد لا يحمي المواطن وخاصة المؤمن بل يخيفه ويعذبه .

والحماية الخارجية:

3. الدبلوماسية في خدمة حامي نوابه في محميات خاضعة له .

+. والدفاع فاسد يحمي الأعداء ويستبد بالأوطان

ويبلغ فساد وظائف الحماية الغاية في:

5. المخابرات التي بدلا من أن تكون عينا حارسة للوطن والمواطنين

صارت عينا عليهم للحكام وحماتهم الذين جعلوا أوطاننا محميات لا سيادة لها لأنها تابعة في كل شيء وخاصة شرطي السيادة أعني القدرة على الحماية والرعاية الذاتيتين .

ولا أحد من القراء بجاهل بهذا الوضع حتى وإن كان لا يستطيع فهمه لعدم إدراك علله . وهدية من هذه المحاولة ليس الكلام على شكوك المقاصد بل وكذلك بيان مرات التحريف الذي يظن علما وما هو بالعلم لأنه آل إلى ما ذكرناه من النتائج التي لا يمكن تفسيرها ولو جزئيا إلا بما أصف هنا ء

الفصل السادس

. وإذا كان ما قلته عن الحماية بينا للعيان ولا يحتاج إلى استدلال ولا إلى برهان فإن وضع الرعاية أسوأ بكثير. في تكوين الإنسان:

1. التربية النظامية فاسدة لا تكون الإنسان خلقيا ولا معرفيا ومن ثم عجز الأمة على رعاية ذاتها شرطا في قدرتها على الحماية الذاتية.

2. وضد التربية اللانظامية أسوأ .

وما أسميه التربية اللانظامية هو التربية المرسلة في غير المدرسة أي في كل الجماعات التي يتألف منها المجتمع من المسجد إلى المقهى إلى أماكن العمل إلى الفضاء العام. فمجتمعاتنا الكل يشك في الكل ما يؤدي إلى التكاذب والتخادع والتغاشش وخاصة في التطفيف والتوظيف حتى صار المصلون يتسارقون.

والعلة هي فساد شروط التموين الذي هو شرط التكوين ؛ فالمجتمع الذي لا يستطيع سد حاجات مواطنية

.3 المادية) الاقتصاد) .

.+ والروحية) الثقافة) ويصبح تابعا فيهما لأنه فاقد .

.5 للبحث العلمي الذي يمكن من إنتاج ما يسد الحاجات بتموين ييسر التكوين يصبح مجتمعا عالة على غيره متسولا بدنيا وروحيا .

وهو ما يعبد الجماعة إلى الجاهلية حتما حيث يكون الكل متربصا بالكل من أجل ضرورات الرعاية بوظائفها الخمس والحماية بوظائفها الخمس ولا يكون شيء تصوره مطابقا لواقعه بل هو عكسه تماما فتكون الأفعال مناقضة للأقوال ويصبح التفاهم بين المواطنين مبنيا على سوء ظن الجميع بالجميع دائما .

لا أحد يطمئن لأحد ومن ثم فالعقد الضمني للتطامن المتبادل منعدم تاما . فلا القاضي قاض ولا الأمن أمني ولا الدبلوماسي دبلوماسي ولا الجندي جندي ولا خاصة الاستعلامي والإعلامي في خدمة هذه الوظائف هو يستخدمها لمصلحة عاجلة حتى لو حرق كل البلد: غياب الوازع الذاتي.

وفوق هذه الوظائف العشر توجد هيئة الحكم التي تمثلها القوى السياسية حكما ومعارضة والرأي العام السياسي. وهذا هو محل رأس الفساد. ومع ذلك فلو قرأت الدساتير وتصفحت مدونات القوانين وضعية كانت أو شرعية لظننت أن من يحكمك هو الفاروق بعينه . لكنها رسوم بلا أعيان . كلام بلا مضمون . خدعة الخدع.

من يحكم بالفعل (الأحزاب الحاكمة أو القبائل لا فرق (ومن يحكم بالقوة) المعارضات الحزبية أو القبلية) ينطبق عليهم مفهوم شرعي واحد ؛ إنهم محتربون . فالحرابة سرقة مسلحة. وسلاحهم وظائف الدولة. وطبعا يوجد من هو صالح بينهم . لكنه إبرة في كومة قش: عنف الدولة علته غياب الوازع الذاتي.

وهذه الحال تستفزني خاصة عندما يكون برقعها الدين . فالبرقع العلماني قد لا يستفزني لعلمي بأنه لا ينافق بالمعنى الديني بل يدعي أن ذلك هو منطق السياسة والميكيافيلية وخاصة إذا طبقها صاحبها في غير بلده وهو ما تفعل القوى الاستعمارية كلها . لكن قوانا السياسية بدت ميكيافيلة الاستعمار.

فكان تشويههم للإسلام وتمريرهم لحياة المسلمين بالقانون الوضعي أو بالقانون الشرعي من أهم أدواء حضارتنا في كل عصورها باستثناء عصر النبي والراشدين الأول . وما داعش بأكثر تشويها منهم للإسلام وللفقه والقانون . والعلة مضاعفة:

.1 التأصيل بالعلاقة المباشرة) الرسالة) بين المؤمن وربه .

.2 والعجز عن التأصيل غير المباشر كما تأمر فصلت 53 وتنهى آل عمران :7 يجهلون علوم الطبائع وعلوم الشرائع التي لا توجد في نص الرسالة بل فيما توجه النظر إليه . ما في الرسالة هو السبابة المشيرة للأمر الذي ينبغي علمه ليكون علما . ظنوا الموضوع هو السبابة لا ما تشير إليه .

ولما فعلوا ذلك تركوا عالم الشهادة مجهولا وغرقوا في عالم الغيب المحجوب حتى لا الأنبياء . ولا عجب فهم قد اعتبروا ال"و" في سابعة آل عمران عطفا للراسخين في العلم

على صاحب العلم المحيط فظنوا علمهم محيط يمكن أن يستخرج المشار إليه من السبابة المشيرة . فكان العلم الزائف .

والجهل بالآيات التي يرينها الله في الآفاق والانفس جهل بالعلاقة بين الطبيعة والجماعة. فهذه تستمد شروط قيامها المادي من تلك. ولا يمكن تسخير الأرض بالجهل بقوانين الطبيعة. لذلك فحتى ما فيها من ثروات لم يصبح كذلك إلا بفضل المستعمر بعد أن فقدنا كل سلطان على التعمير ولم يبق إلا التدمير .

والتدمير يكون في هذه الحالة تدمير علاقة الإنسان بالإنسان لأن تدمير الطبيعة هو بدوره بحاجة إلى علم قوانينها والمبالغة في استغلالها الذي يدمرها لأن كل ما فيها ناضب بالجوهر ولا يعوض إلا في التاريخ المديد التاريخ الجيولوجي . ولا شيء يضحكني أكثر من الكلام على فقه الواقع .

لا أفهم كيف من لا يعلم قوانين الطبيعة الرياضية وقوانين التاريخ السياسية أن يتكلم على فقه الواقع . يجهلون أن الواقع لا يدرك وأن ما يدرك هو ما نعلم وأن ما نعلم بالقياس إلى ما نجهل هو في نسبة المتناهي الضئيل إلى اللامتناهي اللامحدود . وما نعلمه مشروط بنظريات ليست في متناولهم .

وإذن ففي هذه الحالة يكون الفقه والقانون رماية في عماية أو يبنى على ظنون حول ما هو بالجوهر مما لا يعلم أي الغيب المحجوب . والقرآن يوجهنا لمعرفة حقيقته إلى الآفاق والانفس ويوجهنا إليه طبيعة قوانينهما دون أعيان قوانينهما لما كان لمفهوم عالم الشهادة

ولوكان القرآن يعتبر علم الغيب ممكنا لنا لما نهانا عن المتشابه ولما اعتبر محاولة تأويله مرضا في القلب وابتغاء للفتنة . لكن كذبة الرسوخ في العلم

وكذبة وراثة الأنبياء هي التي آلت بالباحثين في علوم الملة إلى سلطة كنسية تدعي تمثيل الوحي ووراثة النبي فيما لا يملك فهو لم يؤول المتشابه .

النبي لا يورث لا ماديا ولا روحيا؛ هو المبلغ والمعلم وليس له سلطان غير سلطان القرآن وسلطان الاجتهاد في التبليغ والتعليم . وسلطان القرآن هو مرجعية سلطان الأمة المؤلفة من افراد يمكن أن تكون لهم أهلية الاستخلاف بشرطين ؛ الحرية الروحية والحرية السياسية أي التحرر من الوساطة والوصاية.

والله نفسه ينهى عن النبي الوساطة والوصاية: "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" وإذن فرسالة مبنية على الحريتين وأكثر من ذلك فهو لا يأتي بأمر ليس قائما عند مخاطبيه بل يذكر بأمر قائم عندهم . فالقرآن مكتوب بعد في الفطرة ومنسي ووظيفة التنبي التذكير بها أو التحرر من الغرق في الفاني .

والإيمان الصادق يتجلى عندما يشعر من يسمع تذكير النبي بصدى ما في القرآن في نفسه فيكون التناغم بينهما هو جوهر التواصل المباشر مع الله . إنها الحالة الوجدانية التي تمثل الوزع الذاتي في كل إنسان ذي بصيرة تحرر من الوساطة والوصاية وتوجه مباشرة إلى الآفاق والانفس طلبا لحقيقة القرآن .

حتى لا أتجنى على أحد من أعلام الفقه وأصوله لا بد في هذا الفصل السابع من الشكوك أن أشرح القصد بتعطيل الدستور القرآني وفرض حالة الطوارئ التي ما تزال سارية منذ أربعة عشر قرنا . فالفقه وتأصيله لم يتجاوز

تعيين أجوبة قاضي الرسول في ظرف حالة الطوارئ: تعيين أبي حنيفة فمالك فأحمد فالشافعي .

والثلاثة الأول حددوا مصادر الفقه جمعا ولم يحدد طبيعة الدور الذي تؤديه بنظرية يمكن اعتبارها مؤصلة للفقه . وذلك ما يعود الفضل فيه لرسالة الشافعي . وذلك ما نسبته إلى عصر الفقه الأول وقدمت عليه نوعين من الممارسة الفقهية كانت المصادر فيه متعينة في الرسول ثم في الراشدين الثلاثة الأول .

والفرق بين هذين الحالتين السابقتين والحالات الثلاث الموالية هو الذي يحدد الفرق بين الحكم العامل بالدستور والحكم العامل بحالة الطوارئ وتعطيل الدستور الذي نتج عن الحرب الأهلية التي تلت الفتنة الكبرى . وتعطيل الدستور في الممارسة بأحكام استثنائية ينتج بالبون بينهما فصاما في القانون .

لذلك فجواب قاضي الرسول دلالته مختلفة عن دلالة نفس الجواب لدى المؤسسين الأربعة: فهم مثل قاضي الرسول يجيبون عن أسئلة الرسول الثلاثة وسكوته بعد جواب القاضي الثالث: أجتهد رأيي ولا آلو. فالحكم بالقرآن والحكم بالسنة والحكم باجتهاد الرأي في حالة العمل بالدستور غير الحكم بها في حالة تعطيله .

فإذا اعتبرنا قاضي الرسول له ما للفاروق من فهم لعلاقة أحكام الدستور بأحكام تنزيله في علاج الظرف ودور هذه في تلك فهمنا أن الموقف المعرفي لديه هو ما أمرت به فصلت 53 مع حرز ما نهت عنه آل عمران 7. بمعنى أن قاضي الرسول مثله مثل الفاروق يطلبان حقيقة القرآن من

آيات الله في الآفاق والأنفس .

فإذا كان القرآن يعدد موضع البحث عن حقيقته فمعنى ذلك أنه لا يعتبر آيات النص هي المصدر المباشر لمعرفة حقيقته بل تجلي آيات الله في الآفاق والأنفس التي تبين هذه الحقيقة عندما نعلم قوانينها وسننها المتعلقة بالموضوع الذي يتعلق به البحث: النظام

وإذن فلا بد من التمييز بين النظام القانوني الذي يحدده الدستور والنظام القانوني الذي يعطله ويقدم عليه الأحكام الاستثنائية التي تفرضها حالة الطوارئ. ومن ثم فالنظام القانوني في عهد الرسول والراشدين يعمل بأحكام مطابقة للدستور والنظام القانوني بعد الفتنة يعمل بأحكام استثنائية.

وحتى أقرب الأمر إلى ذهن القارئ: كالفرق بين حالة السلم وحالة الحرب . أو كالفرق بين ما قبل 11 سبتمبر وما بعدها في نظام الحريات الفردية في الولايات المتحدة . وعادة تكون حالة الطوارئ مؤقتة. لكنها عندنا ما تزال موجودة منذ الحرب الأهلية الأولى إلى اليوم في كل بلاد المسلمين .

لكن الأحكام الاستثنائية تتضمن ما يشير إلى كونها استثنائية وهو سر الفصام بين الإحالة إلى الدستور مع قلب العلاقة بينه وبين الأحكام الخاصة التي صارت هي القاضية في أمره بدلا من أن يكون هو القاضي في أمرها. فصارت الأحكام الخاصة تقدم الخاص وتعتبره ناسخا للأحكام العامة.

وبعبارة أوضح: فالحرية الدينية هي الحكم الدستوري العام في القرآن الكريم لكن فقه حالة الطوارئ اعتبر الأحكام الخاصة في القرآن ناسخة للأحكام العامة وأولت كل آيات القرآن في ضوء هذا القلب ما جعل فلسفة القرآن الدينية والسياسية تنقلب راسا على عقب بأن صار الاستثناء هو القاعدة.

مثال ذلك أن الآية 48 من المائدة لم يعد لها أثر في فهم علاقة الأديان بعضها بالبعض إطار دولة الإسلام؛ فالتعدد الديني فيها مقصود لذاته ولوظيفته في تأسيس الإيمان على

الفصل السابع

حرية الضمير . فلذاته هو علامة الوزع الذاتي ولوظيفته هو شرط التسابق في الخيرات طلبا حرا للدين الأسمى أي الإسلام .

وبذلك يمكنني القول إن المميز الأساسي للفقه وتأصيله في عصره الأول الذي وصفنا هو كونه قلب العلاقة بين القاعدة والاستثناء بجعل الاستثناء محددا لدلالة القاعدة وبات الفقه وتأصيله مؤسسين ومؤسسين على نظام قانوني تعدده حالة الطوارئ الدائمة فصار الاستثناء هو القاعدة في كل أحكامه .

ولذلك فصوريا لا شيء يعاب على هذا النظام وهو نظام متناسق لكنه مضمونيا عكس النظام الذي يستند إلى الدستور ومبادئه لأنه يقلب العلاقة بين المبدئي والظرفي فيه . وذلك في أحكام الاجتهاد والجهاد والمعاملات والعبادات والعلاقات الداخلية والخارجية أي في كل ما يتعلق به النظام القانوني .

وكما بينت فإن عصر الفقه وتأصيله الثاني لم يأت بجديد إلا في علوم الآلة: فتقدم علم اللغة وعلم المنطق وعلم التاريخ وعلم التفسير يهدف إلى تجويد الآلة لعله يتمكن من حل معضلة العلاقة بين النص المحدود والنوازل اللامحدودة في كل نظام قانوني . دون جدوى فكان المهرب الوحيد هو

نظرية المقاصد .

ونظرية المقاصد تعبر عن أمرين : اليأس من النظام القانوني الذي تعدد في عصره الأول ومحاولة "بطننة" الفقه بأن يصبح مبنيا على وهم معرفة مقاصد الشارع والتشريع بالاعتماد عليها للإيهام بالعمل بمبادئ الإسلام المقاصدية وحينها لا يكون القرآن إلا غطاء لقانون

لكن الخطأ الأساسي هو قلب فصلت 53 وآل عمران 7 لأن مقاصد الشارع لا يعلمها إلا هو إذ هي من الغيب وهو الوحيد الذي يعلم العودة ومن مقصده إلى شروط تحقيقه أو العلاقة بين الغاية والوسيلة في تحقيق المقصد . فهل نقول إن كل ما يحقق الغاية هو المطلوب؟ ألا يؤدي إلى منطق الغاية تبرر الوسيلة؟

المقاصدية هي إذن سعي لوضع نظام قانوني وضعي متنكر في شكل قانون ذي مرجعية دينية شكلية وذلك هو جوهر الموقف الباطني الذي لا يختلف عن الموقف العلماني إلا بنوع التنكر الديني . وهو نظام قانوني مختلف عن النظام الذي حدده العصر السابق وليس أفضل منه حتى وإن أوهم اصحابه أنه تطوير له.

ولأن النظام القانوني المبني على المقاصدية هو بهذه الصفات فلا عجب أن يتقاسمه كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث لأداء الوظائف الخمس التالية: فهو أداة تعديل الموجود من التشريعات القرآنية (مثال الإرث وتغيير بالمقاصد) وإيجاد المعدوم في التشريعات القرآنية (كل الإحداثات التشريعية) .

وبذلك يكون القرآن ظاهر وراءه باطن هو المعتمد ويؤسس على المقصد

الذي يعلمه الشارع الإنساني والفرق بين القائلين به من السنة والقائلين به من الشيعة هو نسبة هذا العلم للإمام وعلمه اللدني عند هؤلاء ونسبته إلى العقل عند أولئك وشرطه القول بالتحسين والتقبيح العقليين) اعتزال) .

وفي الحالتين يكون الإيهام باعتماد القرآن أساسا للمقاصدية تقية لأنها ذريعة لإضفاء الشرعية القرآنية على تشريع وضعي خالص لأن الأمر كله متعلق بالقدرة على اختيار الوسيلة المحققة للمقصد أي كيفية العودة من المقصد إلى الحكم الذي يحققه والذي يقتضي الإيمان أن يكون من الغيب في شرع الله.

فالسر في فاعلية أي تشريع هو لعبة هذه العلاقة بين الغاية والوسيلة في الأحكام . هبنا عرفنا الغاية أو المقصد فكيف نعلم علاقته بالوسيلة التي تحققه على الوجه المناسب بكل يقين؟ فعدم التناسب بينهما يمكن أن يؤدي إلى عكس المقصود لأن الطرق الموصلة إلى نفس الغاية لا متناهية.

وحتى في الفاسفة فان الحكمة كل الحكمة هي في هذه العلاقة بين الغاية والوسيلة بل هي جوهر الحكمة العملية لأن الفلاسفة يعتبرون الغايات فطرية والوسائل هي التي يحتاج

سس سس ا ا ...لفطل السايع." الإنسان أن يحددها بحذر وحكمة وتدبر . والعلة هي أن التحسين والتقبيح ليسا من جنس الوصف النظري للذاتيات في موضوع العمل .

صفات الشيء الذاتية قابلة للتحديد العقلي وهي موضوع العلم النظري . لكن الحسن والقبح الخلقيين ليسا من الصفات الذاتية المقومة للأفعال بل هي مقومة لعلاقات الفعلة وهي من ثم إضافية لما تواضعوا عليه من شروط

التعامل الأقل كلفة على شروط وجود الجماعة وبقائها وهي مادة التعاقد بينهم .

والتعاقد بين البشر ليس بالضرورة مصوغا في نصوص صريحة رغم أنه لا يمكن تصور عيشا مشتركا من دونه ؛ فهو نظام قانوني قد يكون مجرد عرف . وقيمه هي المعروف والمنكر وهي عقد بين البشر من دونه لا يمكن أن توجد جماعة من الأسرة فصاعدا . ولما كان عامنا

والديني بالجوهر، كل الأديان -حقيقة كانت أو مزيفة -هو الإيمان بنظام قانوني نتج عن عام محيط ينسب الله الذي هو ليس خالقا فحسب بل وآمر . الشريعة هي ما نعتقد أنها أمر الله لخلقه المكلفين . والله يقول إن معرفة أمر الله وخلقه هي حقيقة القرآن التي ينبغي طلبها من آياته في الآفاق والأنفس.

وإذن فشكل طلب للفقه والنظام القانوني الذي يبين حقيقة أمر الله لخلقه المكلفين لا بد أن يتوجه إلى الآفاق والأنفس أي إلى الطبيعة ذات القوانين الرياضية (تقديرا ذهنيا وتجربة) والتاريخ ذي القوانين السياسية ([تربية وحكما (بحسب طبيعة الموضوع ووظائفه المحققة لقيام الإنسان معمرا ومستخلفا .

الفصل الثامن

تبين مما تقدم أنه لا معنى للكلام على النظام القانوني بوصله مباشرة بالنص القرآني بوصفه عين العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه بدلا من وصله بما وجه إليه النص القرآني بوصفه علاقة غير مباشرة تشهد لحقيقة القرآن أو

للعلاقة المباشرة بين المؤمن وربه: إنها آيات الله الآفاق والأنفس .

وهذا موضوع بحثنا في الفصل الثامن من الشكوك . فالنظام القانوني الذي يبين حقيقة التشريع القرآني ليس آيات النص بل ما تشير إليه بالتوجيه الذي ورد في فصلت 53 أمرا في آل عمران 7 نهيا لمعرفة حقيقة القرآن الذي هو التواصل المباشر بين المؤمن وربه حول شروط قيامه معمرا للأرض ومستخلفا فيها .

وذلك يعني أن النظام القانوني والخلقي) الفقه) لا يتأصل مباشرة في آيات القرآن النصية بل فيما وجهت إليه من آيات الله في الآفاق والأنفس المتعلقة بوظائف النظام القانوني الذي يترتب على النظام المحقق لشروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الأهلية للاستخلاف : النظام السياسي تربية وحكما .

حقيقة القرآن الذي هو التواصل المباشر بين الإنسان وربه لا تعلم من منه بل هي تعلم مما أشار إليه القرآن إشارة توجه الإنسان للبحث عنها فيه . وإذن فعلم الطبائع والشرائع لا يستمد من القرآن مباشرة بل مما أشار إليه محلا لآياته التي تتجلى فيها حقيقته: شروط قيام الإنسان الطبيعية والتاريخية.

ومعنى ذلك أن التواصل المباشر يوجه الإنسان إلى التواصل غير المباشر الذي يتم خلال تعمير الإنسان للأرض بوصف ذلك امتحانا لأهليته للاستخلاف . وهذه الشروط هي عين مقومات كيان الإنسان المستعمر في الأرض لتحقيق شروط قيامه المادية لامتحان أهليته للاستخلاف لتحقيق قيامه الروحي .

وبهذا تتحدد حقيقة القرآن دليلا مذكرا للإنسان بمقومي كيانه المادي ([وشرطه تعمير الارض أو تسخيرها لقيامه المادي (وكيانه الروحي (وشرطه أن يكون ذلك التعمير خاضعا

لاختبار مدى أهليته للاستخلاف أو مدى تحرره مما وصفته به الملائكة ومن دعوى ابليس بعدم أهليته .(

والأمر هنا لا يتعلق بالغيب بل بوظائف الرسالة التي هي القرآن كما يعرف نفسه علاقة مباشرة تذكر الإنسان بأنه في امتحان دائم هو عين كيانه المادي والروحي كما يتعين في الطبيعة التاريخ علاقة غير مباشرة مشدودة إلى ما في العلاقة المباشرة من تعديد لهويته العضوية والروحية: مستعمر ومستخلف .

ولما كان مكلما أي حرا مخيرا قادرا على تطبيق التكليف وعدم تطبيقه بات الأمر متعلقا بسياسة ذاته تربية وحكما أو بنظرية الأمة ذات الدولة إطارا الامتحان لتحقيق مقومي الكيان أي التعمير والاستخلاف فإن النظام القانوني يتأسس في نظرية الدولة كما حدد القرآن مثالها أي سياسة الله للعالم .

وهذا هو الدستور الذي عطل وعوض بحالة الطوارئ كما وصفت . فما هو هذا الدستور؟ وكيف يتألف من الحريتين الروحية (لا وساطة بين الله والإنسان) والسياسية (لا حكم بالحق الإلهي (شرطين للاختبار؟: كيف يمكن أن يحاسب الإنسان إذا لم يكن حرا روحيا وحرا سياسيا لكيلا يحمل مسؤولية أفعاله لوسيط ووصي

فما هو هذا الدستور؟

حددته الآية 38 من الشورى: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" . العلاقة المباشرة هي الاستجابة للرب . وعلامتها إقامة الصلاة. والإشارة الواردة فيها تحدد مقومات هذا الدستور.

فمرجعية الدستور هي الاستجابة إلى الرب . وطبيعته هي نسبة الأمر للجماعة. وأسلوبه هو سياسته بالشورى . وأهم مجالاته هي الإنفاق من الرزق الذي هو ثمرة التعمير والذي تعمير إدارته هو غاية الاستخلاف . وينتج عن ذلك أن النظام السياسي الذي يشير إليه القرآن وظيفته الخروج من الخسر.

فالمرجعية تعددها سورة العصر: وله أصل وأربعة فروع. الأصل هو وعي الإنسان بشروط الاستثناء من الخسر الذي قد يرد إليه إذا لم ينجح في اختبار أهلية الاستخلاف أو في الحياة الدنيا تعميرا بقيم الاستخلاف: والفروع الأربعة اثنان منها متعلقان بالذات الفردية يضاف إليهما واثنان بعلاقة الذوات أو بالجماعة.

فالفرد المكلف والذي يختبر ثم يحاسب كفرد يوم يأتي ربه فردا مطالب بالإيمان والعمل الصالح . وبوصفه عضوا في جماعة لا بد من التواصي بالحق والتواصي بالصبر) المشاركة في الحالتين (. ومن ثم فالاستجابة للرب في الشورى 38 أصحابها هم هؤلاء . وهم أصحاب الأمر وهم مطالبون بسياسته بالشورى.

فإن حال الشورى .38 فهي تعرف النظام السياسي وتضعه بين حدين: المرجعية التي وصفنا والمجال الأساسي الذي بمقتضاه يمتحن الإنسان في

التعمير بقيم الاستخلاف أي الإنفاق من الرزق . تنزل النظام السياسي بين نظامين أولهما علاقة الإنسان بالرب والثاني مركز علاقة الإنسان بالإنسان: الرزق.

شكل علاقة بين البشر مدارها ثمرة الاستعمارية الأرض (الرزق (في ضوء علاقة الإنسان بربه المذكورة أو المنسية وبين هذين الحدين يأتي النظام السياسي والقانوني لتنظيم هذين العلاقتين المباشرة بين الإنسان وربه وغير المباشرة بين الإنسان مجال اختبار الأهلية الأساسي أي الانفاق من الرزق .

ولنأت الآن إلى تعريف النظام السياسي والقانوني الذي يحقق هذه الإشارة والذي هو المثال الأعلى الذي ينبغي أن تكون الدولة، الجماعة الصالحة مشدودة إليها بوصفه محققا لاختبار الأهلية الذي يتحقق في سياسة الإنسان لوجوده الدنيوي باعتباره مستعمرا في الأرض ضرورة ومستخلفا اختيارا .

واختبار الأهلية يقع بمدى تطبيق قيم الاستخلاف في أفعال التعمير وسياسة ثمراتها . وهذا هو مضمون الآية 177 من البقرة . وليحصل الاختبار لابد أن يكون النظام السياسي

والنظام القانوني مبنيا على شروط اختبار الأفعال الحرة التي يكون فيها الأمر أمر الجماعة المؤلفة من أفراد يمارسون الحريتين .

فالآية وضعته بين الاستجابة للرب والإنفاق من الرزق . وفيه مقوما النظام السياسي والقانوني اللذين يتوفر فيهما شرط اختبار الحريتين: طبيعة النظام وأسلوب النظام. فنسبة الأمر إلى الجماعة تعدد طبيعة النظام جمهورية (أمر

الجماعة-راس بوبليكا) وأسلوب إدارته بالشورى يعني ديموقراطية.

وهذه الجمهورية الديموقراطية تتأسس على مرجعية الاستجابة إلى الرب بداية وعلى اجتماعية الرزق غاية فيكون النظام القانوني المناسب لهذا النظام السياسي نظاما هدفه الوصل بين طبيعة التعمير وأهدافه وطبيعة الاستخلاف ودوره في جعل التعمير يثبت أهلية الإنسان للاستخلاف أو عدم أهليته .

تأصيل النظام القانوني والخلقي أو تأصيل الفقه ينطلق من هذا التعريف للنظام السياسي حكما) النظام القانوني) وتربية (النظام الخلقي) في جماعة مؤمنة بدلالة حددتها سورة العصر لإخراج الإنسان من الخسر الممكن خلال اختبار الأهلية في الاستخلاف كما وصفنا .

وهذا يعني أن تأصيل الفقه لا يؤسس مباشرة على نص القرآن بل على ما وجهنا إليه من طلب آيات الله الآفاق والأنفس طلبا قد ينتهي إلى تحقيق أهلية الاستخلاف وقد ينحرف فيبعدنا عنها . وما نحاسب عليه هو ما نضعه من قوانين وأخلاق في سياسة الأمر الذي هو أمرنا بالشورى فنحمل مسؤولية ما يترتب عليها .

فإذا ناسب تشريعنا الذي نضعه بالشورى شروط أهلية الاستخلاف كان شرعيا وإن لم يناسبها كان لا شرعيا . والمناسبة تتحقق بفضل صفات القانون والأخلاق التي تجعلها تحقق قيم الاستخلاف وهي الأمانة والعدل في حالة الفقه والقانون . ومبدأ عدم إجماع الأمة المؤمنة على الخطأ يؤيد هذا التصور.

ومن ثم فالجماعة المؤمنة التي تتألف من أفراد يؤمنون ويعملون صالحا تكون متواصية بالحق وبالصبر في النظر والعمل ويكون تشريعها منطلقا من

الاستجابة إلى ربها وساعيا إلى الانفاق من ثمرة التعمير بقيم الاستخلاف هي السلطة التشريعية التي يكون تشريعها قانونا بمعزل عن المقابلة وضعي -ديني .

وبذلك تتحرر الأمة في مرحلة الاستئناف من حالة الطوارئ التي نتجت عن الفتنة الكبرى بداية واستأنفت عن الفتنة الصغرى غاية وتحررت مما يعوق الحريتين بين الفتنتين ولن تقع فيما يعوقهما بعد عودتهما وتحالف أصحابهما في حرب ضروس ضد هذا الدستور الذي عطلته الفتنة الكبرى وتريد الصغرى إلغاؤه.

فالفتنة الكبرى كان مدارها الدستور القرآني لفرض دين التقية الباطني المتعين في التشيع . والفتنة الصغرى مدارها الدستور القرآن لفرض دين العجل المتعين في العلمانية. وهما الآن متحالفان ضد الإسلام بل دلالته الأصلية التي يشير إليها القرآن ويترك لنا واجب خوض اختبار الأهلية باجتهادنا .

والاختبار شامل : القرآن وفهمه الأسمى (السنة) يفرضان على المؤمنين ما حددته سورة العصر للخروج من الخسر أو للنجاح في اختبار الأهلية. وهذا الاختبار هو التعمير بقيم الاستخلاف وهو يشمل كل شروط التعمير علما بالطبائع والشرائع وعملا بهذا العلم وتنظيم الحياة) الأمر) بإرادة مؤمنين أحرار.

والفقه الناتج عن علوم آيات الله التي يرينها في الآفاق والأنفس لنعلم حقيقة القرآن هو الذي علينا تأصيله ليكون عودة إلى الصدر بمرحلتيه: فقه الرسول وفقه الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول (لأن الرابع لم يحكم بسبب

الحرب الأهلية) : شرعية الفقه من شرعية الدولة التي حددها الدستور القرآني .

لذلك فالفقه وتأصيله خلال حالة الطوارئ ليس شرعيا لأنه مبني على قلب فصلت 53 وآل عمران 7 وقلب العلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية التي فرضتها حالة الطوارئ

على الأقل في الأفعال . فصار الكلي في مبادئه يعير الجزئي وأصبح القانون الجزئي ناسخا للقانون الكلي في كل مجالات الفقه .

هذا الفصل التاسع أريد أن أبين أن القانون ليس شرعيا لأنه مستمد من المرجعية الدينية في الظاهر بل لأنه بحق منتسب إلى ما بمقتضاه تعتبره المرجعية الدينية شرعيا . والقرآن الكريم لا يمكن أن يعتبر الشرع شرعيا لمجرد كونه في الظاهر ذا مرجعية دينية استنادا إلى ما ضربه من أمثلة .

فالأمثلة التي يضربها القرآن شارعها هو قاضيها في "دولته" التي القيم عليها لا يأتيه الباطل لأنه يحدد دلالتها القرآنية انطلاقا من آيات الله التي يراها في الآفاق والأنفس. وهو ما يصدق على الرسول وعلى الراشدين . وحينها كانت المرجعية في ما حدده الدستور قبل أن يعطل ويعوضه قانون الطوارئ.

ومعنى ذلك أن الدستور المحدد لدولة الرسول وعمل الراشدين بمقتضى ما تعلموه منه قد حدد مصادر التشريع ليس في تلك الأمثلة بل في النظام السياسي الذي وصفنا في الفصل السابق والذي يتبعه النظام القانوني المترتب عليه بين حدين الاستجابة للرب والانفاق من الرزق بنظام طبيعته جمهورية وأسلوبه شورى .

فالأمر أمر الجماعة المستجيبة لربها بشروط الاستثناء من الخسر كما حددتها سورة العصر لتحقيق دولة الأحرار روحيا) لا وساطة بين المؤمن وربه (وسياسيا (لا وصاية على أمة أفرادها أحرار) . لكن الأمر صار بسبب تعطيل الدستور أمر من لم يعد مستجيبا للرب إلا في الظاهر والجماعة خاضعة لوساطة ووصاية.

وهذا ما أعنيه بحالة الطوارئ التي فقد فيها المسلم حريته الروحية وحريته السياسية وصار الفقه وتأصيله وكأنه فرض كفاية لكأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليسا فرضي عين . وفرض العين في هذه الحالة هو واجب مضاعف هو اختيار المشرع ومراقبته لأن التشريع ليس مسألة علم بل مسألة إرادة.

الفصل التاسع

الاستجابة للرب من أجل إدارة أمرهم بالشورى حتى يتمكنوا من إزاحة ما يحول دونهم والأخوة (النساء (1 بقيم المساواة والعدل) الحجرات (13 فيكون نظام دولة الإسلام وقانونها مشدودين لنظام دولة الله) الكون (وقانونها .

ومفهوم الأمة لا تجمع على خطأ يعني مفهوم المستجيبين للرب إرادتهم مشرعة في نظام يكون الأمر فيه أمرهم (طبيعة النظام) وتكون إدارتهم له بالشورى التي تطبق الوعي بشروط الاستثناء من الخسر أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

وهو ما يعني أن البشرية خسرها في اتباع دين العجل الذهبي ذي الخوار:

سلطان المال (مادة العجل ذهب) وسلطان الأيديولوجيا الدهرية (صوت العجل خوار) . فالنظام الإسلامي الذي وصفت هو البديل الوحيد للنظام العلماني الموحد للإنسانية بدين العجل مقدما نفسه بديلا من توحيدها الإسلامي بالدين الخاتم .

وهو ما يعني أن المعركة الكونية الحالية ليست بنت الصدفة بل هي تحدث في مرحلة التاريخ الإنساني الذي يصبح فيه نظام الإنسانية السياسي والقانوني مخير بين العلمانية والإسلام بعد أن يتحرر مما آل إليه نظامه الروحي والسياسي إلى موقف باطني أو ظاهري لم يبق من الإسلام فيه إلا القشور.

ففي الحقيقة لا يوجد فرق كبير بين فقه داعش وفقه الأنظمة الإسلامية سواء ادعت الحكم بالشرع أو بالوضع لأن النتائج واحدة ما دام ليس معبرا عن إرادة المؤمنين الأحرار روحيا وسياسيا بل هو إرادة دول خالية من الشرعية التي تجعل قضاءهم تأسيسا وحكما وتنفيذا ظالما بالجوهر وغير أمين لقيم الإسلام.

وهو ما يبين أن كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث من نفس الطبيعة: فلا فرق بين القانون الذي يدعونه شرعيا والقانون الذي يدعونه وضعيا ما دام كلاهما لا يعبر عن

جماعة مؤلفة من أفراد أحرار روحيا وسياسيا حتى يكون وجودهم بمنزلة امتحان أهلية الإنسان للاستخلاف التي تتحدد بالوزع الذاتي.

فإذا لم يكن مصدر القانون شرعيا كان أو وضعيا صادرا عن الوزع الذاتي كان مطلق الأجنبية وفاقدا للأساس المستمد من كون الأمر أمر الجماعة المستجيبة لربها والحرة روحيا وسياسيا لتديره بالشورى كما حددت ذلك

الآية 38 من الشورى فهو صادر عن عبادة العباد لا عبادة رب العباد .

ولست غافلا عن الدور الذي أقع فيه : إذ كيف أجعل القانون يستمد شرعيته من إرادة المستجيبين لربهم وأنسب إليه وظيفة تربية الإنسان وحكمه حتى يصبح أهلا للاستخلاف خلال امتحان الأهلية؟ من أين لي بمن يكون مستجيبا للرب ليكون صاحب الأمر الحر روحيا وسياسيا ليكون بالشورى مصدر التشريع والتنفيذ؟

كيف لإنسانية فسدت فيها معاني الإنسانية سواء حكمت بالعلمانية أو بالدين أن تحقق هذه الرؤية القرآنية للنظام القانوني التابع للنظام السياسي الذي أهل الإنسان للعلم به وللعمل على علم به فيكون صاحب الأمر الذي يدرك ضرورة نظام قانوني الشورى سيقع في الخسر لخلوه من شروط الاستثناء منه؟

والجواب هو أن ذلك ممكن وإلا لما وضعه القرآن وقدم منه الرسول عينة حاول الراشدون محاكاتها بقدر الوسع فصارت الأمة قابلة لأن تكون شاهدة على العالمين بشهادة الرسول عليها . وإذا فهمنا نظام سياسة الرسول وأسلوب حكمه أمكن لنا تحقيق هذه الثورة لاستئناف دورنا والخروج من حالة الطوارئ.

لذلك أؤمن بلا حد بأن القرآن مستقبل الإنسانية ونظامه السياسي والقانوني هو أساس شريعته وأن تأصيل الفقه في غايته نظرية المقاصد ليس نابعا مما وجهنا للبحث فيه عن حقيقته وأن الأمثلة الواردة لا يقاس عليها لأن شارعها ليس المكلفين بل المكلف فلا يقاس

والمعلوم أن عينيتها لا يحيط بها إلا علم محيط لكن خصائصها الكلية في

متناول علم الإنسان النسبي . وهذه هي التي يمكن استخراجها من آيات الله في الآفاق والأنفس بها أمدنا الله به من قدرة الاستنباط في ضوء مقومات دولة الإسلام التي تخول للأمة التشريع والتنفيذ الشوريين في التربية والحكم .

فالعلم بقوانين الآفاق) الطبيعة رياضية القوانين) والعلم بالأنفس) التاريخ سياسي القوانين (مع الحريتين الروحية والسياسية وبالدستور القرآني بحديه) الأصل الاستجابة للرب والغاية الإنفاق من الرزق) وطبيعة الأمر (أمر الأمة) وأسلوبه) الشورى) يكون تأصيل الفقه في إرادة أمة الأحرار بالمعنيين .

ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو تشريع الأحرار بمقتضى التكليف لاختبار الأهلية بالخلافة لا يتعلق بالأفعال كتال فحسب بل بها كمقدم كذلك وإلا فإن التكليف يصبح منقوصا لأن يقتصر على تطبيق لوازع أجنبي حتى لو كان نصا مقدسا ما لم يكن نابعا من الوازع الذاتي تشريعا وتنفيذا .

لذلك اشترطت الآية 38 من الشورى الاستجابة للرب مقدما ونظرية الدولة طبيعة وأسلوبا تاليا والتغلب على العائق (عبادة العجل تؤدي إلى عكس الأنفاق من الرزق فتكون استعماله للاستعباد (الذي قد يحول دون تحقيقها في التاريخ الفعلي بوصفها رسالة الإسلام الخاتمة: ومنها النظام القانوني المناسب.

وبذلك يتبين أن الفقه وتأصيله قد مر بعصرين مضموني وآلي كلاهما خلط أصحابه بين دور المرجعية التي تشير إلى مجال البحث فيما يتأسس عليه

التكليف في التعمير والاستخلاف ليس في المرجعية المشيرة بل المرجعية المشار إليها . القرآن حدد محل تجلي حقيقته: ليس نصه بل آيات الله الآفاق والأنفس.

تأصيل الفقه مثل أي علم لا يطلب من نص القرآن بل من آيات الله في الخلق والأمر آياته التي يرينها في الآفاق والأنفس أي في الطبيعة والتاريخ القائمين في الأعيان ليصبحا

قائمين في الأذهان، لا يمكن تأسيس الفقه وتأصيله إلا في مجال عمله الذي هو أمر الجماعة . مرجعية الفقه هي نظام أمر الجماعة .

وقوانين الطبيعة الرياضية وقوانين التاريخ السياسية هي الآيات المتجلية في الآفاق والأنفس والعمل بها هو شرط سياسة أمر الإنسان من حيث كيانه الطبيعي ككائن حي والروحي ككائن حي مكلف وفي إطار النظام المحقق لغايتي التكليف) التعمير والخلافة) يكون الإنسان مكلفا بعمل تام تختبر فيه أهليته .

والعمل التام لا يمكن أن يكون مجرد تطبيق لتشريع وإلا لكان ما فيه من روحي حر ومسؤول مردودا لما فيه من طبيعي خاضع للضرورة . إبداع التشريع من التكليف الذي يتجاوز تطبيق تشريع خارجي وأجنبي . فالرسالة لم توجد المضمون كان معدوما بل ذكرت بما كتب منه في الفطرة مع شروط الاستثناء من الخسر.

الفصل العاشر

وصلنا الآن إلى الفصل العاشر والأخير من الشكوك وفيه بيت القصيد . فالقرآن لا يتضمن القوانين العينية بل يكتفي ببيان طبيعتها ونظرية العلم التي توصل إليها في مجال حددتها الآية 53 من فصلت أمرا وآل عمران 7 نهيا لا في نصه حدا يصح على كل العلوم وخاصة علم شروط الحياة الجماعية شرط بقاء الفرد .

والعلة بينة لأن القرآن جعل حقيقته تعلم من آيات الله في الآفاق والأنفس بوصفهما بعدي عالم الشهادة الذي علمه في متناول الإنسان لأنه شرط تحقيق التكليف الذي هو شرط اختبار أهلية الإنسان للاستخلاف . والتكليف له بعدان: تعمير الأرض شرطا لقيام الإنسان والاستخلاف فيها شرطا لأهلية الإنسان .

وهذان الشرطان لا يتحققان من دون السياسة كفعل والدولة كجهاز لهذا الفعل بوظائفه العشر: خمس هي أبعاد الوظيفة الأولى للدولة) اثنان للحماية الداخلية القضاء والأمن واثنان للحماية الخارجية: الدبلوماسية والدفاع . يوحد هذه الأربعة الاستعلام والإعلام السياسيين في نسبته للجماعة نسبة جهاز الرد العصبي) .

وخمس للرعاية هي أبعاد الوظيفة الثانية للدولة (اثنان للتكوين التربية النظامية والتربية المرسلة في المجتمع واثنان للتموين الانتاج الرمزي أو الثقافة العلمية والعملية والانتاج المادي أو الاقتصاد العلمي والعملي . ويوحد هذه الوظائف الأربعة الاستعلام والإعلام العلمي أو البحث العلمي أصل كل رعاية) .

وهذا هو موضوع السياسة تربية وحكما وما الدولة إلا الوجود المتعين

للسياسة بهذا المعنى . وقد جمع القرآن ذلك في سورة قريش: أطعمهم من جوع (رمز الرعاية) وآمنهم من خوف (رمز الحماية) . لكنها سياسة مكلف ببعدي التكليف المشروط في قيام الإنسان وفي منزلته الوجودية: معمر للأرض ومستخلف فيها .

وقد حدد القرآن نظام الحماية والرعاية فسماه "الأمر" ونسبه إلى الجماعة وأسسه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو تأسيس خلقي لوظائف النظام السياسي العام ولنظام

الشورى كما سبق أن بينت .

ولا يمكن تأسيس النظام القانوني والنظام الخلقي) الفقه يجمع بين النظامين) إلا في إطار هذه السياسة عملا والدولة جهاز عمل يحقق هذه الرؤية لمهمة الإنسان المكلف بتعمير الأرض (مستعمرا فيها) بقيم الاستخلاف) خليفة فيها) فعلين كاملين اجتهادا تشريعيا وتنفيذيا وبينهما قضائيا مع العلاقتين .

والأولى تصل القضاء بالتشريع والثانية تصله بالتطبيق . وإذن فالقضاء بمقتضى الفقه مشروط بشورى تكليف من له أهلية التشريع وبشورى تكليف من له أهلية التنفيذ. وتكليف ذي أهلية التشريع وأهلية القضاء وأهلية التنفيذ هي مهمة الأمة المؤلفة من المستجيبين لربهم الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر.

وتوسط القضاء بين التشريع والتنفيذ يجعل التنفيذ في الحقيقة محيطا بالقضاء من كلا طرفيه التشريعي والتنفيذي لأن التشريعي في الحقيقة تابع للتنفيذي في الأنظمة الديموقراطية؛ فالقوانين قابلة للتغيير بتشريعات بديلة

يضعها الحزب الأغلبي لتحقيق برنامجه هذا فضلا عن طرق الضغط على القضاة.

وحتى الدساتير قابلة للتغيير إذا كانت وضعية وليست مقدسة مثل الدساتير الدينية المتعالية على منطق القوى السياسية المتنافسة في النظام الديموقراطي العلماني . وكل ذلك يعتبر من فضائل تحرير السياسة من سلطان الدين بل هو من أهم حجج المدافعين عن

وعندما يصبح القانون العام والخاص خاضعا لمنطق التنافس بين القوى فإن ينتهي في الغاية ليس إلى تحرير السياسي من الديني بل إخضاعه للدين العجل الذهبي أي سلطان المال على الإرادة وسلطان الإعلام على العقل وكلاهما يمثل أداة تزييف الحقيقة وتحكيم الباطل بمنطق المافيات.

وعندما يصبح القانون العام والخاص خاضعا لمنطق التنافس بين القوى فإنه ينتهي في الغاية ليس إلى تحرير السياسي من الديني بل إخضاعه لدين العجل الذهبي أي سلطان المال على الإرادة وسلطان الإعلام على العقل وكلاهما أداة منافية للحريتين تزييفا للحقيقة وتحكيم الباطل بعد إلغاء الحريتين .

فالوساطة بعد الكنسية صارت حزبية والوصاية بعد الحكم بالحق الإلهي صارت حكما بالحق الطبيعي أي بسلطان المال على الإرادة وبسلطان الإعلام على العقل تزييفا للوعي وتسويدا للباطل . فالحكم العلماني والحكم الديني من دون الوزع الذاتي كلاهما وازع أجنبي وتوظيف مناف للحريتين الروحية والسياسية.

ولا يتحرر القضاء من التوظيف السياسي المنافي لوظيفة الفصل بين

المتحاكمين من دون تحقق صفتيه فيه أعني الأمانة والعدل ولا ضامن لهذا التحقق إلا بالوزع الذاتي المصاحب له بوصفه وزعا أجنبيا . والوزع الذاتي هو حضور الله في وعي الإنسان المدرك للأخوة الإنسانية مراقبا) النساء .(1

وهذا الوعي بحضور الله مراقبا للأقوال والأفعال هو التقوى التي تحصل في القضاء عندما يكون الحكم أمينا وعادلا. وتلك العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه) القرآن)التي تسدد العلاقة غير المباشرة أو ما يراه من آيات الله في الآفاق والأنفس بعلمها وعلم التطابق

وذلك يعني أن عصري الفقه الأولين لا يختلفان من حيث الطبيعة ما يتوهمه أصحاب الاعجاز العلمي من وجود القوانين العلمية العينية في القرآن وتوهم البحث عنها في نصه بالشروح اللفظية لبعض الإشارات التي توجه فكر الإنسان إلى محال البحث العلمي فيما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس .

والفقه وتأصيله علم يوجهنا القرآن لمحل طلبه الذي يبين حقيقة القرآن متعينة فيما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس وهو ما يغني عن وهم الإعجاز العلمي الذي يطلب

قوانين الفقه وأصوله من نص القرآن . لكن القرآن هو العلاقة المباشرة (بين الله والإنسان) المسددة للعلاقة غير المباشرة.

ومثلما حدد القرآن حقيقة الخلق والأمر التي ينبغي طلبها من الآيات التي يراها في الآفاق والأنفس لنتبين من حقيقة القرآن. والقرآن لم يعين قوانين الآفاق والأنفس قوانينه سياسية أي نظام الطبيعة ونظام التاريخ.

وفي إطار هذين النظامين الرياضي للطبيعة والسياسي للتاريخ حدد القرآن طبيعة قوانين الفقه أو القانون بالمعنى السياسي بكونها خلقية تصف الحكم والحكم: فكلاهما ينبغي أن يتصف بالأمانة والعدل . والأمانة هي حفظ الحقوق والواجبات إذ القاضي يفصل بين المتنازعين فيهما تمثيلا للطرف الثالث .

والطرف الثالث هو حضور الله في فعل الحكم وهو الضامن الحقيقي لحياد القاضي ولاتصافه وحكمه بالأمانة والعدل . ولما كان هذا الحضور في الضمير من أسرار النفوس التي لا يعلمها إلا الله وجبت الحروز التي تتعلق بأحكام القضاء الظاهرة التي تضمن بقدر معقول شروط الحياد والموضوعية.

فتكون الضمانات الإجرائية مقدمة على القانون المضموني وهي أهم ما جاء في القرآن لضمان شروط قيام القضاء بواجبه على أحسن وجه . وتبقى كلها من جنس العلاقة غير المباشرة التي لا بد فيها من علامات المطابقة مع العلاقة المباشرة بين الله والإنسان . وذلك في وظيفتي الدولة بشروعهما .

فالقضاء يشمل الحماية وفروعها الخمسة والرعاية وفروعها الخمسة وهو إذن لا يستثني نفسه من الخضوع لأحكامه فهو قاض في القضاء قبل أن يكون قاضيا في الأمن والدبلوماسية والدفاع والاستعلام لتتحقق شروط الحريتين الروحية والسياسية فيكون المكلف بحق قابلا لاختبار أهليته للتعمير والاستخلاف .

وهو قاض في التكوين أي التربية النظامية والتربية المرسلة في الجماعة وفي

التموين الروحي بالإنتاج الرمزي أو الثقافة العلمية والعملية وفي التموين المادي أو الاقتصاد العلمي والعملي وفي البحث العلمي أصلا لها جميعا . والحماية والرعاية بوصفها موضوع قانون تعير بالأمانة والعدل .

والحماية والرعاية كلتاهما تتعلقان بعلاقة التبادل وبعلاقة التواصل والتفاهم بين البشر في الداخل والخارج وبينهم وبين الطبيعة وبعدي التبادل والتواصل بين إنسانين أو بين إنسان والطبيعة. والمدار هو العلاقة بالأحياز وما يدور حولها من تعاقدات وخلافات يضبطها القانون بقيمتي الأمانة والعدل .

والأحياز التي يضبط القانون والفقه شروط التحاكم فيما يدور حولها خلاف بين البشر هي تقاسم المكان وتقاسم الزمان وتقاسم مفعول الأول في الثاني (ثمرة الإنتاج الرمزي أو التراث) أو مفعول الثاني في الأول (ثمرة الإنتاج المادي أو الثروة). والثروة والمكان والتراث والزمان أصل كل التزاعات.

والنزاعات هي بين الإنسان والإنسان على ما بينهما من علاقات أو ما بينهما وبين الطبيعة من علاقات فيكون الإنسان والطبيعة هما بدورهما موضوعا للقانون المنظم للعلاقات. وكل ذلك قانون مدني . وعن الظلم في الحكم بين المتنازعين فيه تنتج القوانين الأخرى: الأسري والجنائي والإداري والدستوري.

وكل ما نكتشفه في آيات الله في الآفاق والأنفس أو العلاقة غير المباشرة بين الله والإنسان يثبت حقيقة ما جاء في القرآن . فهو يحدد مجال القانون أو الفقه بهذه المعاني كلها ويعين قيمتي الحكم أي الأمانة والعدل تاركا

تعديد مقدار الجزاء والعقاب العيني الدنيوي للمتنازعين لاجتهاد القاضي .

ولو لم يكن الأمر كذلك لما غير الفاروق الذي هو أكثر الناس أمانة وعدلا العقاب الذي هو وسيلة الحكم وليس الحكم بحسب ظرف الجناية الحاصلة في السرقة: ذلك أن الفاروق

كان يميز بين الحكم ووسيلة العقاب . فالحكم هو عقاب الجناية والوسيلة هي تقدير العقاب بحسب ظرفها: شرطا في الأمانة والعدل .

ومن ثم فالثابت هو الحكم والمتغير هو تقدير الوسيلة المحققة للعدل الأمين في أعيان النوازل . ومعنى ذلك أن الفاروق كان يدرك أن حقيقة القرآن تتعين في آيات الله في الآفاق والأنفس وأن العلاقة المباشرة بين الله والإنسان أو القرآن وظيفتها مراقبة العلاقة غير المباشرة بتوسط وظيفتي المكلف .

فالمكلف وظيفته الأولى تنتج عن كونه مستعمرا في الأرض أو مكلفا بتعميرها مصدرا لقيامه ووظيفته الثانية كونه مستخلفا فيها أي مكلفا برعايتها بمقتضى الأمانة والعدل جوهر شرع الله الذي ينبغي أن يكون حضوره الدائم كرقيب على أقوال الإنسان وأفعاله هو عين الوزع الذاتي : بمعيار الأمانة والعدل .

وقد يظن بعض القراء أن هذا البديل فيه شيء من الاستغناء عن النصوص والاكتفاء بالآفاق والأنفس . لكن اتهامي بهذه الرؤية اتهام للقرآن نفسه ؛ ذلك أن فصلت 53 صريحة والذهاب المباشر للنصوص يعدو عن آل عمران 7 لأن قلب فصلت 53 يجعل المنطلق النص بداية وتحرير المناط غاية في حين أنها ترى العكس .

الفصل الحادي عشر

الفصول العشر السابقة من شكوك على المقاصد كان عرض إشكالية الفقه وتأصيله بما هي أزمة ناتجة عن فهم أولي للعقد بين الله والإنسان أو ما يمكن تسميته بعقد الاستخلاف . وهذا العقد هو القرآن الكريم . وهو الديني في كل دين غير محرف . والفهم الأولي كان عكس توجيهات المستخلف للخليفة لمعرفة حقيقته .

والأمر طبيعي ؛ وهو يتبين من المقابلة بين فهمه قبل الفتنة الكبرى وفهمه بعدها . فقبل الفتنة لم يكن ممكنا أن يساء فهم توجيهات العقد لأن الرسول كان على صلة مباشرة بالوحي والراشدين كانوا على صلة مباشرة بالرسول وربوا على نفس الصلة التي تعتبر العقد لتوجيه العلم والعمل واختبار أهلية الخليفة.

لكن ما حصل بعد الفتنة الكبرى والحروب الأهلية الأربع التي ترتبت عليها هو تعطيل الدستور أو العقد في النظر والعمل وخاصة في شروط اختبار أهلية الإنسان للخلافة التي يحددها العقد أو الميثاق وتقبل الرد إلى مضمون القرآن بوصفه التذكير بهذا العقد كما رسمته آيات الأعراف 172-173

(وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى : شهدنا . أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين (172) أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون؟» الرسالة تذكير بهذا الميثاق وبمضمون اختبار أهلية الإنسان للخلافة.

ومضمون الاختبار هذا هو كل ما يتعلق بالخلافة-خلافة الإنسان -في الحياة الدنيا أو ما سيعرض منه في نهاية الحياة الأخرى لتقييم نتيجة الاختبار. وما كان القرآن الذي هو هذا الميثاق قد نزل من أجل تعليمه (الإسراء 105 و106) فإن تعديد طبيعة القرآن كله لم يكن ميسورا إلا للنبي وللراشدين من بعده.

وقلب العلاقة بينه كدستور أو ميثاق بين الخليفة والمستخلف توجيها لشروط النجاح في الاستخلاف وبين الأعمال النظرية والعملية التي حاول العلماء استخراجها منه ظنت أعمالا

نهى عنه من توهم استنتاجها (آل عمران .(7

وذلك هو مدلول ترك ما وجهت إليه فصلت 53 أمرا والانشغال بما أشارت إليه آل عمران 7 نهيا وكان ما حدث بعد الفتنة من قلب للعلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية مناظرا لقلب فهم القرآن الأمر نهيا والنهي أمرا . تركوا طلب حقيقة القرآن في آيات الله في الآفاق

والأنفس وطلبوها من المتشابه . ويمكنني القول إني لم أفعل شيئا من عندي: كل ما أحاوله هو التحرر من هذا القلب المضاعف:

1. في الممارسة السياسية للخروج من حالة الطوارئ التي تعيشها الأمة منذ الفتنة الكبرى (الباطنية) ومكنت الفتنة الصغرى الحالية) العلمانية) من بيان طبيعتها

2. وفي علوم الملة قلبا لمفصلت 53 وآل عمران 7.

وانطلاقا من الفتنتين الكبرى والصغرى) الباطنية والعلمانية) بينت طبيعة

المآل النظري

والعملي : 1. قلب للعلاقة بين الدستور أو العقد القرآني والقوانين الاستثنائية في الممارسة

2. قلب لعلاقة بين ما أمر به القرآن وما نهى عنه وفي مجال اختبار أهلية الاستخلاف بالحريتين الروحية والخلقية

واختبار الحرية الروحية) العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه (وأثرها في الحرية السياسية (العلاقة غير المباشرة بين المؤمن وربه) تربية وحكما في الدنيا بوصفهما اختبارا لأهلية الإنسان كخليفة ذلك هو مجال كل علم وكل عمل يحاسب عليه الإنسان في الآخرة. والتكليف إذن مشروط بهذين الحريتين ..

وتلك هي الشريعة التي تضبط الطبيعة: فالإنسان من حيث هو مخلوق يتبع الطبيعة ومن حيث هو مكلف يتبع الشريعة والقرآن هو إذن الميثاق بين الله والإنسان وهو إن صح

التعبير تعليمات إلهية للإنسان حتى يبدع شروط قيامه الطبيعي والتشريعي . هو ما بعد شريعة وما بعد طبيعة وليس شريعة ولا طبيعة.

ومن ثم فما نتج عن قلب العلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية وبين المأمور به والمنهي عنه في علاقة القرآن بمجال الاختبار) العلم والعمل الإنسانيين (هو الخلط بين ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة اللذين في القرآن والطبيعة والشريعة في مجال امتحان أهلية الإنسان للاستخلاف : فصلت 53

وهذا القلب لفصلت 53 ولآل عمران 7 جنيس لما يسمى بالإعجاز العلمي: فأصحاب الإعجاز العلمي يبحثون عن قوانين الطبيعة في شرح نص القرآن . لكن فصلت 53 تقول إن حقيقة القرآن توجد في آيات الله التي يرينها في الآفاق والأنفس . ومعنى ذلك أن قوانين الطبيعة ليست في القرآن بل في العالم نفسه .

إنها لا تعلم بشرح نص القرآن بل تعلم بالبحث العلمي في الطبيعة وآيات الله فيها هي القوانين . والقرآن حدد طبيعتها دون أن يحدد أعيانها . فكل مخلوق خلق بقدر ومن ثم فهو يعني أن قوانين الطبيعة لا تعلم إلا بالإبداع الرياضي المشفوع بالتجربة العلمية. القول بالأعجاز العلمي تكذيب للقرآن .

وهذا الحكم يصح على كل علم بما في ذلك علم الشريعة. ومن ثم فأول من فهم هذا الانحراف وأعاد وجهة العلم الشرعي هو ابن خلدون : لم يعد يطلب الشرائع من شرح آيات القرآن بل من تطبيق التوجيه القرآني في فصلت 53 فطلب الشرائع من آيات الله في الآفاق والأنفس آياته التي نتبين بها حقيقته المابعدية.

وقد حاولت تحديد مقومات المجال الذي يختبر فيه الإنسان من حيث أهليته للاستخلاف كما يحددها القرآن الكريم تحديدا جامعا مانعا وسميت ذلك "المعادلة الوجودية" وهي على النحو التالي: القرآن تذكير بنص الميثاق أو العقد بين الله والإنسان إما كعلاقة مباشرة

والعلاقة غير المباشرة بين الله والإنسان ذات بعدين هما الطبيعة والتاريخ. أو بلغة القرآن تجلي آيات الله في الآفاق والأنفس وتحكمها العلاقة المباشرة بين الله والإنسان. والميثاق يتكلم على تواصلين بين الله والإنسان

مباشر وغير مباشر. والأول هو عالم الغيب والثاني أثره في عالم الشهادة.

فإذا طبقنا فصلت 53 تبين لنا أن قوانين الطبيعة وسنن الشريعة لا توجد في نص القرآن. فهو ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة. فقوانين الطبيعة توجد فيها وهي رياضية تجريبية. وسنن الشريعة توجد في التاريخ وهو سياسي تجريبي . وكونهما كذلك يعني أن طلب هذه القوانين والسنن والعمل بها هو مجال الاختبار.

ومعنى ذلك أن التكليف - الاستخلاف -لا يقتصر على العمل بل هو يشمل النظر كذلك . فهما أداتا القيام بمهمة الخليفة وهما ما تختبر فيه أهلية الإنسان للاستخلاف والتقييم حتى يجازى إيجابا أو سلبا لأن حكمها هم حكم الاجتهاد) النظر) والجهاد) العمل (كما حددت ذلك صراحة سورة العصر.

وبهذا يتبين أن القرآن يمكن فهم طبيعته التي غفلت عنها علوم الملة رغم أنه حددها صراحة تجعله ذا بعدين مباشر هو التذكير بالميثاق أو الديني في كل دين وهو معنى كون الإسلام هو الدين الخاتم وغير مباشر هو تذكير بشروط أهلية الإنسان للاستخلاف في مستوى ما بعدها .

ومستوى ما بعد شروط الاستخلاف هو ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة وهما غير الطبيعة وغير الشريعة .ما يوجد في القرآن هو ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة. والخطأ الذي حصل وكان ينبغي أن يحصل هو الخلط بينهما وبين ما بعدهما ؛ فتعاملت الأمة مع نص القرآن والسنة وكأنهما علم طبيعة وعلم شريعة.

وهما ليسا علما بل عقد أو ميثاق يحدد الشروط التي تمكن من تحصيل

أهلية الإنسان للخلافة وهي شروط متعلقة بنظره وعمله في الدنيا التي هي مطية الآخرة لأن نظريه

) الاجتهاد (وعمله) الجهاد (هما ميدان أقواله وأفعاله التي تعبر بمقتضى عقد الاستخلاف أو الميثاق الذي شهد به أبناء آدم: دين الفطرة.

وهذا هو قصدي بأن الديني والفلسفي شيء واحد : كلاهما ينطلق من تعاقد بين الإنسان والحق . فالإنسان بالجوهر كائن لا يمكن أن يكون لوجوده معنى إلا بهذا الانشداد الدائم للحق لأن كيانه الروحي بمجرد أن يدرك ذاته يدرك أن حياته هي هذا الانشداد سواء علمه بعقله (فاسفة) أو بوجدانه(دين (.

وسأخصص الفصل المقبل لمحاولة ابن خلدون في تأسيس علم الشرائع أو سنن السياسة بمقتضى فصلت 53 فطلبه من آيات الله في الآفاق والأنفس أي آياته في التاريخ الشامل والمديد الذي هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني بمقتضى طبيعته الجامعة بين طبيعة مضطرة وطبيعة حرة:؛ قانون التكليف وسننه .

لكن الكلام في محاولة ابن خلدون ينبغي تأجيله إلى ما يصلها بما تقدم في الفصول العشرة حول الشكوك لأنه لا يمكن الانتقال من عرضها بطريقة أرسطو في مقالة الدال إلى علاجها فيما بعد الشريعة-وهي طريقته التي خصصت لها بابا كاملا من رسالتي في الحلقة الثالثة حول منزلة الرياضيات في علمه .

وعلاج الشكوك فيما بعد الشريعة يعني ردها إلى المعادلة الوجودية والوصل بين العلاقة المباشرة بين الله والإنسان فيها والعلاقة غير المباشرة بتوسط

الطبيعة والتاريخ بينهما . فالقرآن تذكير بهذه المعادلة وبما يترتب عليها في العقد بين الخليفة والمستخلف بتواصل موضوعه قوانين التواصل والتبادل .

ما بعد الشريعة التي تذكر بالعلاقتين المباشرة وغير المباشرة بين قطبي المعادلة الوجودية) الله والإنسان) هي ما بعد التكليف أو بنود الاستخلاف وصلا للإنسان الخليفة بالله المستخلف في العلاقة المباشرة وهي مقومات العبادة المباشرة وبة العلاقة غير المباشرة وهي مقومات اختبار الخليفة نظرا وعملا .

فلأذكر بالمعادلة الوجودية موضوع التكليف والاختبار التي هي بنية العقد أو الميثاق بين قطبيها الله والإنسان ما بينهما من علاقة مباشرة وبتوسط الآفاق والأنفس:

1. الله 2. الإنسان 3. الطبيعة

5. العلاقة المباشرة وغير المباشرة أو التواصل والتبادل المباشرين وغير المباشرين

وكل هذه العناصر التي تتألف منها المعادلة الوجودية حاضرة في القرآن بذاتها ونما بعدها إنها في آن حاضرة بوصف عام يحدد طبيعتها وطبيعة ما يمكن للإنسان إدراكه منها

الفصل الثاني عشر

شروط قيامه المادي والروحي.

وذلك هو التكليف الذي يضاف إلى قيام الإنسان المادي باعتباره قيامه

الروحي الذي يمكن اعتباره علاقة أخلاقه بخلقته المرسومين في فطرته والمتعين في نظره وعمله مجالين لامتحان أهليته لأن يكون خليفة بفضل ما يترتب على قدرة التسمية التي أهلته للاستخلاف مبديا كما في مشهد الاستخلاف .

فهذه الإضافة -القدرة على التسمية- هي ما جهلته الملائكة التي وصفته من حيث هو حيوان بكونه مفسدا للأرض وسافكا للدماء . وإذن فالتكليف هو النظير الخلقي للنظير المعري الذي يرمز إليه تعليمه الأسماء كلها أسماء المخلوقات أعني قدرة التسمية التي تنقل المسمى من الأعيان إلى الاذهان .

وهذه النقلة من الأعيان إلى الاذهان قلبت العلاقة بين الطبيعة والتكليف : ففضل الاسماء يتحرر الإنسان المسميات ليصبح مفارقا لها وكأنه صار فطريا قادرا على التعبير القيمي بمستوياته الخمسة؛: وجوديا هو التوجيه (يميز بين الجهات الوجودية) ثم الجمالي والمعرفي والخلقي والوجودي أو العلاقة بالله .

وهذه القدرة على الانفصال عن مجرى الوجود العيني والارتقاء إلى الوجود الذهني بفضل قدرة التسمية هي أصل كل وعي تقييمي ومنه يستمد الوزع الذاتي (بلغة ابن خلدون (الذي لا يكون الوزع الأجنبي أو الخارجي ذا معنى من دونه ؛ إنه جوهر الانشداد إلى المطلق أو الى طلب الحقيقة بالوجدان أو بالفرقان.

وطلب الحقيقة بالوجدان هو الديني المفطور في الإنسان وطلبها بالفرقان هو الفلسفي المفطور فيه . والتطابق بين هذين المفطورين في الآفاق وفي

الأنفس هو الجزء الثاني من فصلت 53 التي تبين أن معرفة حقيقة القرآن لا تكون إلا بما نراه من آيات فيها وفي الآفاق : حقيقة القرآن تتجلى في الأعيان وفي الأذهان .

وما يتجلى فيهما هو آيات الله التي هي قوانين الأعيان وقوانين الأذهان المتعلقة بالطبيعة والتاريخ وإدراك تجليها هو البصيرة والحكمة التي هي ضالة المؤمن هي الجمع بين النظر والعمل بها تدركه البصيرة من تجلي القوانين الرياضية في الطبيعيات والسنن السياسية في الأخلاقيات أو الإنسانيات.

وما كانت الشرائع التي هي موضوعنا متعلقة بالإنسان بوصفه مكلفا بمهمة الخليفة فإنها ليست معطاة في القرآن الذي هو المعادلة الوجودية وما بعدها بوصفها ما بعد مضمون الميثاق فإن الشرائع بهذا المعنى هي شرائع أفعال الإنسان وأقواله التي عليه إبداعها جزءا من موضوع اختبار الأهلية للخلافة .

ولو كانت معطاة بأعيانها وليس بمبادئها فحسب لكان الإنسان مجرد كائن طبيعي غير مكلف ولكان خاضعا للضرورة كأي حيوان ليس له القدرة على التسمية أو قدرة التعالي على الضرورة لتحقيق مطالب التكليف التي تختبر بها الأهلية أي إبداع أدوات النظر والعمل أي وظائف الدولة تعينا للتربية والحكم .

فماذا نجد في هذه المعادلة الوجودية التي هي ما بعد نظرية الله ونظرية الإنسان ونظرية الطبيعة ونظرية التاريخ ونظرية التواصلين والتبادلين لأنها الرسالة الخاتمة. فمن يؤمن بأن القرآن كلام الله وأن ما يقوله عن نفسه وعن الرسول الخاتم ينبغي أن يعتقد أن القرآن يتضمن سر كل شيء في الوجود .

وهذه هي حقيقته التي تقول فصلت 53 أنها ما يرينها الله من خلال آياته في الآفاق والأنفس أي في عالم الشهادة وينهانا عن طلبها من عالم الغيب المحجوب (آل عمران (7 الذي القول فيه متشابه وينهانا عن تأويله لأن الإقدام عليه دليل مرض القلوب وابتغاء الفتنة. لذلك شواهدها ليست عطفية بل استئنافية.

وإذن فكل من عمل بما يعارض فصلت 53 وآل عمران 7 عملوا بالإسلام موضوعا للعلم ما عمله ما عمل به أصحاب تعطيل الدستور والاعتماد على القوانين الاستثنائية موضوعا

الكبرى إلى الفتنة الصغرى الحالية.

والفتنة الكبرى بطننت الإسلام والفتنة الصغرى تحاول علمنته . ولا كنت ضد البطننة والعلمنة فإن همي هو إخراج الأمة منهما وإعادة التأسيس من رأس : علوم الأمة وأعمالها التي حصلت خلال حكم الطوارئ كلها قوانين استثنائية نتجت عن تعطيل الدستور العملي (سياسة) والدستور النظري (معرفة) .

وطبعا فما حصل بسبب هذه القوانين الاستثنائية في العمل والنظر لا يمكن نفيها فهي جزء لا يتجزأ من تاريخ تراثنا السياسي والمعرفي وهي تجربة طويلة مكنت الأمة من تحقيق قدر لا يستهان به من التعمير والاستخلاف لكنها في الحقيقة كانت باطنية النظر وعلمانية العمل حولتا الدين إلى إيديولوجيا .

فذلك من قضاء الله وقدره ليرزقها بتاريخ طويل حتى تتمكن من تجربة تاريخ البشرية حتى تخرجها من الغفلة بإشارة سورة يوسف فتدرك رهانات دنياها ودوره الاختباري للأهلية الاستخلافية الحب ونظام الحاجات

المادية والحاجات الروحية فتخطط للمستقبل بالوصل بين الحلم والعلم برقابة برهان الرب

ونظرية الله ونظرية الإنسان ونظرية الطبيعة ونظرية التاريخ ونظرية التواصل والتبادل المباشر بين الله والإنسان وغير المباشر بينهما بتوسط الطبيعة والتاريخ لم ترد في القرآن بوصفها علوما عينية في القرآن بل هي وردت فيه بوصفها ما بعد علومها العادية لتوجه البحث فيها والعمل اختبارا للأهلية.

وذلك هو معنى "خلق ثم هدى". والهداية إشارات الله إلى الطريق القويمة في النظر والعمل وليس القيام بالنظر والعمل بدلا من الإنسان . لذلك فالشريعة بوصفها علم الفقه وتأصيله تخضع لنفس المنطق: القرآن لا يتضمن إلا الإشارات الموجهة إلى الطريق القويمة لإبداع الإنسان فيها نظريا وعمليا .

وإبداع الإنسان للشريعة نظريا هو الفقه وأصوله . وإبداعه لها عمليا هو الدولة وأصولها. الفقه هو نظرية الدولة ووظائفها أو حرزا الوجود الإنساني في الأعيان والاذهان خلال الاختبار: والشريعة هي مقومات حمايته ورعايته . وفروعهما هي وظائف الدولة متعينة في الأعيان والأذهان هي الشريعة.

وهذه هي مادة التاريخ الإنساني الذي هو توليفة بين ما للإنسان من طبيعي ومن روحي إذ يلتقيان مرتين : فيه كفرد وحرزه الإيمان والعمل الصالح . وفي الجماعة وحرزها التواصي بالحق والتواصي بالصبر . فتكون الشريعة بهذا المعنى هي هذه الحروز الخمسة: إرادة الخروج من الخسر كما حددته سورة العصر.

لابد إذن ما بعد العلم وما بعد العمل الهادية للإنسان في اختبار أهليته

للاستخلاف بتعامله مع مقومات المعادلة الوجودية: الله والإنسان والطبيعة والتاريخ وما بين الله والإنسان من تواصل وتبادل مباشرين ثم ما بين الإنسان والطبيعة وما بين الإنسان والتاريخ علاقة غير مباشرة بين الله والإنسان.

نظرية الله ءنن71:6010 ونظرية الإنسان عنع010م0::00 ونظرية الطبيعة متعما0:ه© ونظرية التاريخ عنعهامم::11 نظرية التواصل «متمعتصسوسمه والتبادل 2:00 بين الله والإنسان المباشرين ثم غير المباشرين بتوسط الطبيعة والإنسان والتواصل والتبادل هي موجهات القرآن لكل علم وعمل .

والشريعة كنظر هي الفقه وتأصيله وكعمل هي أفعال العباد أفرادا وجماعات التاريخ ومن ثم فهي مثل كل العلوم والأعمال لا نصل إليها إلا بأمر فصلت 53 ونهي آل عمران 7 وبالدستور وليس بتعطيله واستبداله بقانون الطوارئ المعتمد على كل ما هو قوانين استثنائية في القرآن والسنة.

الفصل الثالث عشر

مزقوا القرآن شر تمزيق متصورين أنه معين مضمونات ما يزعمونه علما حقيقيا ولم يدروا أنهم ناقضوا أمره (فصلت (53 ونهيه (آل عمران 7 (فشوهوه وطلبوا منه ما نفى أن يكون فيه لأنه ما بعد ما تتعين فيه آياته أي الآفاق والأنفس اللذين أهملوهما وطلبوا المستحيل : علم الغيب بقياسه على عاداتهم الشاهدة.

لم يفهموا أن القرآن يوجههم لعلم الشاهد كشاهد ليفهموا بعديه الطبيعي

(رياضيات تطبيقية) والتاريخي (سياسيات تطبيقية) وكلما أصابوا علمهما تبينت لهم حقيقة القرآن التي هي المثال الأعلى المطلق الذي به يعبر الشاهد ولا يعلم بقياسه الغيب عليه لأن مثال أعلى لا يدركه إلا الله بعلمه المحيط .

ومن ثم فالمنطلق هو الطبيعة التي تتجلى فيها قوانينها الرياضية وتلك هي آيات الله التي يرينها فيها والتاريخ الذي تتجلى فيه سننه السياسية وتلك هي آيات الله التي يرينها فيه. فنرى القوانين والسنن بما نبدع عبارة ما تلقته البصيرة والسميعة والشميمة والذويقة واللميسة حوادس وراء حواسنا.

وهذه الحوادس التي تمكن الحواس من تجاوز ظاهر الآفاق والأنفس إلى قوانينها وسننها هي التي جهز الإنسان بها ليتجاوز كيانه الطبيعي الخاضع للضرورة إلى كيانه الروحي المتعالي عليها بالحرية والقدرة على تدبر الكون والتاريخ عودة مما في الأنفس إلى ما في الآفاق . فالأنفس تدرك صفاتها المقومة .

فالإنسان يدرك أن له إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجود هي شروط هذا التلقي والتعبير عنه للتواصل والتبادل المباشرين مع الله الذي ينسب إليه إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا كلها مطلقة وهي جوهر المثال الأعلى الذي لا يمكن للإنسان أن يعيش لحظة من دون انشداده إليه .

فينسب إليه الخلق والأمر الذي يذكره به القرآن خلق كل شيء وأمره فتتحدد لديه معايير علمه وعمله في عالم الشهادة ومن ثم فالاتجاه الأصوب في المعرفة هو قياس الشاهد على الغائب وليس العكس . فالمثال الأعلى غيب لكن منه ينبجس نور يضيء الشاهد بشهوده الحاضر والماضي

والمستقبل شهود التقدير الذهني .

وإذا أيدت التجربة العلمية والعملية بعض مقدرات الذهني حصل العلم جمعا بين التقدير الذهني والتحقق العيني في النظر والعمل . وهذا الجمع بين التقدير الذهني والتحقق العيني لأفعال العباد هو اختبار أهلية الإنسان في الخلافة أو عدم أهليته . لذلك كان موضوع الفقه كل أفعال الإنسان وتعاملاته .

وأفعال العباد بهذا المعنى ترد إلى العمران والاجتماع مادة للسياسي بما هو تربية وحكم بشروط انتظام هذه الأفعال وما يترتب عليها من ثمرات وتعاملات يمكن أن تكون مجال توافق أو خلاف بين البشر ما يقتضي حكما بينهم يكون فيه الوازع الأجنبي متمما للوازع الذاتي وخاصة عندما يعمو فلا يزع ذاتيا .

والآن صار بوسعنا أن ندرس الثورة الخلدونية: فهي مستحيلة الفهم من دون أن يكون قد تفطن إلى الانقلابين اللذين منعا تحقيق ذلك في المستوى العملي) التخلي عن الدستور السياسي وتعويضه الطوارئ) وفي المستوى النظري التخلي عن فصلت 53 وآل عمران 7 في كل علوم الملة التي أرجعها إلى الصواب

وكانت الثمرة الثورية متمثلة في أن ما بعد العلم والعمل الفلسفيين اللذين كان يرد إلى الميتافيزيقا أصبح يرد إلى الميتاأخلاق: لم يبق مابعد الطبيعة) أرشيتاكتونيك قانون الضرورة) وحتى ما بعد التاريخ) أرشيتاكتونيك سنة الحرية) ممثابن للعلم الرئيس بل مابعد الأخلاق أو المعادلة الوجودية.

وهذا العلم الرئيس البديل هو الذي يؤسس للعلاقة بين القوانين الطبيعية)

رياضيات مطبقة) والسنن التاريخية (سياسيات مطبقة) بوصفها علاقة تواصل وتبادل بينهما في ضوء

بت د ا را ا#اللفصل لقال غير اد ا علاقة مباشرة بين الله والإنسان هي عين كيان الإنسان أو عين انشداد صفاته النسبية إلى

صفات الله المطلقة التي وصفنا .

وهذا هو الميثاق أو العقد الوجودي الذي يترجم قرآنيا بعقد الاستخلاف: الإنسان يعبر ما ينسب إلى الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود من أفعال العباد بمعايير تليق بإرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده مع العلم باستحالة التطابق بين النوعين النسبي والمطلق: وهذه الاستحالة هي الغيب .

المقدمة مبنية على عناصر المعادلة الوجودية الخمسة: نظرية الله ونظرية الإنسان ونظرية الطبيعة ونظرية التاريخ ونظرية التواصل والتبادل المباشرين بين الله والإنسان وغير المباشرين بينهما بتوسط الطبيعة والتاريخ وكل ذلك على أساس عقد الاستخلاف واختبار أهلية الإنسان للاستخلاف نظرا وعملا ء

وهي مبنية على دور الأحياز في تحقيق شروط الأهلية: فتحويل المكان إلى جغرافيا والزمان إلى تاريخ حضاريين بما يحققه الإنسان بعلمه وعمله فيهما وما ينتجه هذا العلم والعمل من تفاعل بين الجغرافيا والتاريخ في الاتجاهين من الجغرافيا إلى التاريخ) تراث شعب) ومن التاريخ إلى الجغرافيا ([ثروته) .

وهذه الأحياز الأربعة-الجغرافيا والتاريخ والتراث والثروة-يوحدها عامل

روحي متعين في منظومة من القيم لها قيام في الأذهان والأعيان هي المرجعية التي تجمع الجماعة روحيا وهي عندنا القرآن والسنة وما يمثلهما في المعالم ذات الدلالة الروحية كالحرمين والمساجد والشعائر ومراسم الحياة والموت.

وهذه المرجعية الموحدة للأحياز هي بدورها حيز يتضمن البعد الروحي من حياة الجماعة أو ما يجعلها أمة لأنها هي في الحقيقة حصيلة ما بعد العلم أو ما بعد الطبيعة والتاريخ والعلاقة بينهما وبين القطبين الله والإنسان أعني المعادلة الوجودية التي تحرر الإنسان من الوجود المحدود والفاني.

ولا توجد جماعة-ذات دين وثني أو منزل -تخلو من التحدد بهذه الأحياز التي وصفت . وهي الإطار الذي يجري فيه الاختبار بالنسبة إلى كل إنسان . وواضح أن حياة الإنسان

مشدودة إلى هذه الأحياز: فمن الجغرافيا يستمد مادة حياته ومن التاريخ صورة حياته ومن الثروة زاده المادي ومن التراث زاده الروحي .

وبذلك فكل إنسان يحتوي في كيانه العضوي والروحي كل البشرية لأن الزادين ومصدريهما كلاهما واحد وكلاهما يتحدد في المرجعية إما مصدرا مكتفيا بذاته لأنه هو المعبود ((الدهرية) أو مصدرا غير مكتف بذاته بل هو مسخر من إله مفارق هو صاحب الرزقين المادي والروحي وهو المعبود الوحيد .

ويتعين ذلك في السياسة تربية وحكما : التربية والحكم المؤسسين على الدهرية التي تؤله الطبيعة والتاريخ ويتعين الإله في أصحاب السلطان عليهما أي إن الدولة هي التي تمثل النظام الإلهي . فالحاكم والكاهن بشكل دولة

فرعون وهامان هم أصحاب العطاء والمنع في الرزقين فيؤله الأقوى منهما ؛ فرعون .

فصارت الدولة مبينة على نفي الحريتين اللتين من دونهما لا معنى للاختبار: الحرية الروحية تزول بسبب الوساطة التي يرمز إليها ممثل السلطة الروحية) الكنسية) والحرية السياسية تزول بسبب الوصاية التي يرمز إليها ممثل السلطة المادية) الحكم بالحق الإلهي (. والإسلام ثورة على الوساطة والوصاية.

ومن دون هذه الثورة على وساطة السلطة الروحية ووصاية السلطة المادية) بعدا الدولة أو التربية والحكم (لا يمكن أن يختبر الإنسان من حيث الأهلية للاستخلاف . لذلك فالدولة التي يسعى الإسلام إلى تحقيقها هي ما حددته الآية 38 من الشورى وفيها يكون الأمر أمر الجماعة تسيره بالشورى.

ومدار الأمر روحي ومادي:؛ فهو الاستجابة للرب بداية والإنفاق من الرزق غاية. والأمر الروحي هو المحرر لأن الاستجابة إلى الرب هي الحرية الروحية والحرية السياسية والأمر

المادي هو التحرر من سلطان الدهرية أو دين العجل الذي يكون فيه الأمر بيد المتحكمين في الرزق المادي.

وما أعرضه هنا في شكل شرح فلسفي للرؤية التي يمثلها القرآن هو ما وضعه ابن خلدون في شكل نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني بوصفه تعين حقيقة الإنسان في التاريخ بوصفه مستخلفا وممتحنا من حيث نظره في شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف وعمله باجتهاده النظري .

وهذا ما نبينه في الفصل الموالي (14) من خلال تأويل المقدمة مضمونيا وبنيويا وفيها محاكاة لأسلوب القرآن في قراءة تاريخ الإنسانية وجه نقدي للموجود وعرض نظري للمنشود بوصفه بديلا يحرر من الموجود المشدود إلى الغرق في المحدود والفاني ويجذب نحو اللامحدود والباقي .

قد يظن القارئ أني ادعي أن ابن خلدون استمد علمه من شرح نصوص القرآن. فيكون كلامي متناقضا إذ أعيب على أصحاب الإعجاز العلمي ومن جنسهم أصحاب علوم الملة الذين يشاركونهم وهم استخراج العلوم من شرح نص القرآن ثم أزعم ذلك في المقدمة علما للعمران البشري والاجتماع الإنساني.

لكن المضمون العلمي في المقدمة لا يوجد منه شيء في القرآن الكريم ولا يمكن أن يستخرج من نصوصه . ما فيها من القرآن يقتصر على توجيهه للبحث نحو آيات الله في الآفاق والأنفس) فصلت (53 ويتخلى نهائيا عما سبق من الجرأة على آل عمران .7 وذلك ما فعل ابن خلدون في بحثه صراحة.

فبعد إعلانه أنه لن يبحث في السياسة بمنطق أفلاطون - المدن الفاضلة- ولا بمنطق الأحكام السلطانية بل بطريقة جديدة لم يسبق إليها حتى من أرسطو الذي يرفض منهج أفلاطون - المدن الفاضلة-ويحاول أن يبحث بطريقة قريبة مما توخاه ابن خلدون ولكن بأسلوب سنرى أنه لم يتجاوز أفلاطون كثيرا .

وهذا هو سر ما أزعمه من منعرج تاريخي كوني غير تغييرا كيفيا البحث في فلسفة العمل والتاريخ بصورة لم يكن في مستطاع الفلاسفة اليونانية الوصول

إليه لأنه في الحقيقة مبني على ثورة الإسلام في النظر كما صاغها ابن تيمية وفي العمل كما صاغها ابن خلدون : الجمع بين نظر وعمل متجاوزين لليوثان .

وعلامة المنعرج مضاعفة: فأولا ضم ابن خلدون التاريخ إلى الفلسفة التي كانت تستثنيه من نظامها المعرفي لعلتين أولاها أنه يتعلق بالعيني والعرضي من الوجود وثانيتها لأن العلوم العملية تقتصر في منظومتها على ثلاثة هي السياسة والأخلاق والاقتصاد المنزلي واعتبر الفلاسفة أنفسها تاريخية .

فهي عنده تاريخية لأنها حصيلة التجربة وتراكمها وما عدا ذلك ليس من العلم بل هو من الفرضيات الشاملة التي يدعي الفلاسفة بها تجاوز عالم الشهادة والمعلوم من قوانينه بقدر الاستطاعة) انظر فصل الفلسفية وفساد منتحليها (. ويرفض هذه الفرضيات الشاملة لأنها مبنية على نظرية المطابقة في المعرفة .

ودون أن يذهب إلى ما ذهب إليه كنط من رد العلوم العقلية إلى الاقتصار على مظاهر الأشياء فهو يعتبرها مدركة لحقيقة ما يمكن للإنسان إدراكه من الوجود الحقيقي دون أن يرد الوجود إلى إدراكه . وما لا يدركه منه هو الغيب وهو موجود في كل معرفة بوصفه حدا لا يتجاوزه علم الإنسان غير المحيط.

فدور ابن خلدون في العلوم الإنسانية مماثل لدور أرسطو في العلوم الطبيعية. فهو مثله جعل التاريخ وما بعده نظير الطبيعة وما بعدها. ومثلما تجاوزت علوم الطبيعة والاستراتيجيات الرياضية تأسيس أرسطو فعلوم الإنسان والاستراتيجيات السياسية تجاوزت تأسيس ابن خلدون . كلامنا

لا يتوقف عند ثورته .

ثورته كانت منعرجا بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية إلى حدود مرحلتها العربية التي أصبحت مدرسية قبله بأعلام النكوص فيها إليها) ابن رشد فيلسوف متفقه والسهروردي المقتول فيلسوف متصوف والرازي متكلم متفلسف وابن عربي متصوف متفاسف (فهم عادوا إلى الهلنستية الجامعة بين العلم والميثولوجيا .

وقد تمثل المنعرج الخلدوني لتأسيس علوم الإنسان مرحلة إخراج دراسة التاريخ وعلم الإنسان من الميثولوجيا لدراسة العوامل الطبيعية والروحية التي يتأسس عليها المنطق الجديد المبني على نظرية المعرفة النافية للمطابقة. شكل العلوم اجتهادية بالجوهر لا تعبط بالوجود الطبيعي والتاريخي .

وبهذا المعنى فالإنساني مثله مثل الطبيعي فيه ما يقبل الصوغ العلمي وليست العلوم العملية) التاريخ) بأقل قابلية لذلك من العلوم النظرية (الطبيعة) لأن في التاريخ

الموضوع طبيعي وروحي وفي الطبيعة علم الموضوع طبيعي وروحي . والجامع بين الطبيعي والتاريخي هو الإنساني ذو الكيان المزدوج .

وبهذه النتيجة تبدأ المقدمة: فالباب الأول منها يدرس الشرط الطبيعي الواصل بين الطبيعة والإنسان أي (المكان) كعامل جغرافي شارط لكيان الإنسان الطبيعي وتدرس الشرط الروحي الواصل بين الإنسان والطبيعة أي الزمان كعامل تاريخي شارط لكيان الإنسان الروحي . وهذا هو منعرج التأسيس الخلدوني.

ويبقى مع ذلك وجه شبه عميق بين أرسطو وابن خلدون؛ فالأول أخرج البحث العلمي اليوناني من الميثولوجيا إلى بدايات علوم الطبيعة والثاني أخرج البحث العلمي الإسلامي من الدين إلى بدايات علوم الإنسان . والفرق بين الميثولوجي والديني في التأسيسين هو دور المرجعية الروحية في عقل الرجلين .

وهو دور متعاكس تماما : أرسطو حرر الطبيعة من تأليهها الميثولوجي ليجعلها منطلق علمه المستند إلى التجريد من المحسوسات الطبيعية لتأسيس علم الطبيعة العقلي وابن خلدون حرر الدين من تطبيعه الميثولوجي ليجعله منطلق لتأسيس علمه المستند إلى المتعاليات الإنسانية موضوعا لعلم الإنسان العقلي .

كلاهما ينطلق من رؤية ما بعد طبيعية عند أرسطو وما بعد تاريخية عند ابن خلدون. ولولا ما بعد الطبيعة الميثولوجية لما استطاع أرسطو تأسيس علوم الطبيعة. ولولا ما بعد التاريخ الديني لما استطاع ابن خلدون تأسيس علوم الإنسان . الميثولوجيا تستثني التاريخ. الدين يمرضه حتى على الطبيعة .

فالمنعرج الأرسطي حصر العلم في الطبيعي واعتبر العلوم العملية توابع لها . والمنعرج الخلدوني عكس فاعتبر العلوم النظرية توابع للعلوم العملية. ومعنى ذلك أن الطبيعة في علاقة تشابك مع التاريخ لأنها في ذاتها غاية لا تدرك وما يدرك منها تابع لتاريخ المعرفة الإنسانية أحد عناصر العمران +

ما يعلمه الإنسان من الطبيعة ليس الطبيعة بل علاقته بها أو ما إليه يرد مقومات حياته أولا وأخيرا مهما بدا عليه العلم وكأنه للطبيعة في ذاتها بصرف النظر عما يشغل الإنسان من شروط قيامه فيها . علوم الطبيعة هي

علوم العلاقة العمودية بين الإنسان والعالم أساسا للعلاقة الأفقية بين البشر.

ومعنى ذلك أن العلم النظري للطبائع جزء لا يتجزأ من العلوم العملية للشرائع وابن خلدون يؤسسه في علاقة الإنسان بالمكان والخوف من المستقبل . وهذا هو مضمون الباب الأول من المقدمة: الميثولوجيات والأديان علتها الخوف من المستقبل) الزمان) في علاقة بشروط قيام الإنسان في الجغرافيا) المكان).

فالباب الأول درسا لما في المكان من جغرافيا مفيدة لقيام الإنسان موارد ومناخا ولما في الزمان من تاريخ مفيد لقيام الإنسان توقعا وتخطيطا للتعامل مع الشروط الطبيعية ودرسا لأثر الأول في الثاني وأثر الثاني في الأول ومن ثم لتأسيس شروط السيطرة على المكان والزمان: العمران والاجتماع.

وبهذين المنعرجين يمكن القول إن الصراع بين الفلسفي والديني قد انتهى وأن شروط ظهور الفلسفة الحديثة قد تحققت وكان الدور الأول فيها لابن خلدون . فتأسيس الفلسفة الحديثة (ديكارت (جعل غاية العلم عين ما اعتبره ابن خلدون من أدوات العمل : العمران هو أن يصبح الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة .

وهو ما يعتبره ابن خلدون معنى الاستخلاف ببعديه النظري والعملي . المقدمة هي الاستدلال النظري والتاريخي على هذه النظرية الخلدونية التي حررت الإسلام من تطبيعه في الفكر الديني واعتبره ما بعد التاريخ وليس جزءا منه . وذلك عينه ما قصدته فصلت 53 أمرا وما قصدته آل عمران 7 نهيا .

وهذا المنعرج يعني أن علوم الملة الخمسة المتقدمة على ابن خلدون وابن

تيمية كلها علوم مزيفة: فهي "طبعنت" و"أرخنت" القرآن مدعية أنها تستمد من شرح ألفاظه علوم الملة

مباشرة فكانت من جنس "الإعجاز العلمي" بدلا من فهم أمر فصلت ونهي آل عمران فتتوجه لآيات الله في الآفاق والأنفس.

وأزعم أن هذا المنعرج لم يعمل به إلى الآن في علوم الملة التي لم تتجاوز العودة إلى هذا الانحراف المثالي لما أمر به القرآن ولا نهى عنه . ما زال الكثير من فقهاء عصر الانحطاط ومتكلميه يقودون فكر الأمة بما تحرر منه ابن خلدون في نظرية القانون والأخلاق للتربية والحكم الإسلاميين .

و"تمطيط" هذه الشروح اللفظية بلغت حدها فانقلبت إلى ضدها في نظرية المقاصد . التي هي في الحقيقة مجرد تبعية لتطويع فكر الأمة إلى ما يرضى عنه المتغلبون لتأسيس تشريعات رد الفعل على ما يسمونه واقعا دون تمييز بين الواقع والأمر الواقع:؛ تطويع الإسلام لقيم الغالبين سر ازدهار خرافة المقاصد .

الفصل الخامس عشر

أصحاب نظرية المقاصد الأول غير أصحابها الحاليين وإن كانت النتيجة واحدة: تمطيط الاستناد إلى شرح نصوص المرجعية مصدرا لعلم الفقه وتأصيله بخلاف ما تأمر به المرجعية وتنهى عنه . فالفقه وتأصيله منطلقه آيات الله في الآفاق والأنفس لتتبين حقيقة القرآن وليس من شرح آيات القرآن والكلام في الغيب.

والأمثلة المضروبة في آيات القرآن لا تصح إلا لعلتين ؛ الأولى لأنها أحكام صاحب العلم المحيط وردت في القرآن والثانية لأن مطبقها الأول هو مبلغها ومن ثم فهي تؤخذ على حرفيتها . ولا تقبل التطبيق من قضاة علمهم ليس محيطا وشروط تطبيقها لا متناهية التعين بحسب آيات الله في الآفاق والأنفس.

تطبيق الأحكام القرآنية المباشرة غير ممكن لغير النبي . وكل العلماء يدركونها بصورة غير مباشرة من خلال ما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس مع حرز آل عمران 7 التي تحذرنا من الجرأة على المتشابه بدعوى رسوخ في العلم يعطي للعلماء ما يختص به الله: علومنا اجتهادية لشاهد الوجود .

وبذلك تكون حقيقة القرآن هي ما بعد التاريخ وليست من التاريخ وكل ما فيه علاقة مباشرة بين الله والإنسان تهدي علاقة الإنسان غير المباشرة به من خلال علم الطبائع وعلم الشرائع والعمل بهما وهما لا يدركان إلا في عالم الشهادة بما أمرت به فصلت 53 ونهت عنه آل عمران 7.

لذلك فكل علوم الملة التي لم تتأسس بما حددته الآيتان لم تتبين حقيقة القرآن بل هي انحرفت عنها وأسست علوما زائفة لا يمكن للأمة أن تبني عليها حضارة قادرة على حماية ذاتها ورعايتها خاصة وقد صاحب ذلك قلب للعلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية التى فرضتها في حالة الطوارئ بعد الفتنة .

كل علوم الملة هي بنت هذين القلبين: قلب الآيتين وقلب العلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية بعد الفتنة والحرب الاهلية التي تلتها .

والاستئناف لا يمكن أن يتحقق من دون التحرر من هذين القلبين . وهو إذن قد بدأ فكريا منذ المقدمة لكنه لم يصبح فكرا ذا أثر على العمل بعد .

وآخرة العلامات على هذين القلبين نظرية المقاصد التي تريد تمديدهما بمحاولة تمطيط الاستناد المباشر على شرح النصوص بدل البحث في آيات الله في الآفاق والأنفس . ومما زاد الطين بلة هو توظيف المقاصد لكي تبرر الخضوع لشروط المستعمر باسم فقه الواقع

وهو سخيف لأن أصحابه يخلطون بين الواقع والأمر الواقع . فالواقع اسم فاعل من الوقع . لكن الأمر الواقع هو الموقوع الذي يفرض من موقعه على الموقعين عليه خضوعا وتبعية وليس اختبارا وحرية. كل ما يسمونه مقاصد هو ما به يبررون تطويع الإسلام لغلبة الحضارة الغربية ودين العجل الذهبي ذي الخوار.

والدليل القاطع على أن ما في القرآن من أمثلة مباشرة ليس مما يقاس عليه إنسانيا ليكون أساسا للفقه وأصوله المباشر وأن المطلوب هو ما أمرت به فصلت 53 وما نهت عنه آل عمران 7 هو مواقف الفاروق الذي كان أدرى الناس بهذا الأمر؛ لم يعطل الحكم القرآني بل عمل بهذين الآيتين منطلقا مما يعلم منهما .

فقد أدرك أن آيات الله في الآفاق والأنفس هي المنطلق حتى عند الرسول: فهو كان يؤسس دولة في جاهلية لا تعترف بأي قانون غير قانون النهب والسلب والحرب الدائمة. وهذا لا يمكن صده لتأسيس دولة القانون إلا بقانون استثنائي خاص بشروط الانتقال من عدم دولة الجاهلية إلى وجود دولة الإسلام.

ودولة الإسلام تحمي الإنسان وترعاه ومن ثم فتشريعاتها تنبني على الدستور القرآني وليس على الأحكام الاستثنائية لمرحلة بنائها الثاقلة من عدم الدولة الجاهلية إلى الدولة

في الإسلام . لذلك فهم الفاروق أنه عليه أن ينطلق من آيات الله في الآفاق والأنفس وليس من الفهم الحرفية للنصوص .

وهو إذن لم يعطل الحكم ولا النص بل طبق فصلت 53 وآل عمران 7 المحددتين لما يترتب على علم الإنسان الذي يمر حتما بقوانين الآفاق والأنفس أي الطبيعة والتاريخ ليؤسس فهمه لحقيقة القرآن: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكفي بربك أنه على كل شيء شهيد".

علم الطبيعة غير علم ما بعده. وعلم الشريعة غير علم ما بعدها . المابعد في الحالتين ليس منطلق العلم العيني بل هو منطلق أسسه المنهجية والمفهومية. القرآن ما بعد الشرائع وما بعد الطبائع ولا يعلم ما فيه مباشرة بل بتوسط ما يوجه إليه في الطبائع والشرائع من مجالات بحث تمكن من فهم حقيقته .

وأي إنسان له ذرة من عقل ينبغي أن يفهم أن الآيات التي يرينها الله في الآفاق والأنفس والتي تتبين بها حقيقة القرآن هي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ . والأولى رياضية مطبقة على تجربة الطبيعة والثانية سياسية مطبقة على تجربة التاريخ. ذلك ما فهمه الرسول فطبقه وما فهم الصديق والفاروق فطبقاه .

وللنظر فيما فعله مؤسسو المذاهب الفقهية. فأبو حنيفة قدم الرأي متوهما أن دلالة الألفاظ والرأي المرسل كافيان لوضع المذاهب الفقهية من دون علم

للشرائع كما تتجلى في الآيات التي يرينها الله في الآفاق والأنفس . ومثله فعل مالك ظنا أن عادات أهل المدينة

ولننظر فيما فعله مؤسسو المذاهب الفقهية. فأبو حنيفة قدم الرأي متوهما أن دلالة الألفاظ والرأي المرسل كافيان لوضع المذاهب الفقهية من دون علم للشرائع كما تتجلى في الآيات التي يرينها الله في الآفاق والأنفس . ومثله فعل مالك ظنا أن عادات أهل المدينة

وابن حنبل حاول تجنب القصورين فضاعف دور الحديث لعلمه أن الرسول كان يقرأ القرآن بمقتضى فصلت 53 وآل عمران 7. وذلك لم يكف لأن علم الآفاق والأنفس لم يتحقق بعضه إلا في منعرج ابن خلدون . وجمع ما حصلته المحاولات السابقة في رسالة الشافعي : تأسيس مباشر على شرح النص و"الواقع الغفل".

ومثلما أن هذه المحاولات مكنت الأمة من تنظيم شؤونها لمدة أربعة عشر قرنا تماشيا مع حالة الطوارئ التي فرضتها الحرب الاهلية بعد الفتنة الكبرى فقلبت العلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية فإن هذا التنظيم أصبح يقتضي محاولات جنسية لما حققه ابن خلدون بتطبيق الدستور والمعرفة القرآنيين .

ومعنى ذلك أن نظرية المقاصد لم تعد صالحة وهي وضعت لأنها تعتبر ما تقدم عليها غير صالح . وهي في الحقيقة أنهت ذاتها وأنهت ما قبلها بأن صارت في الحقيقة قولا بعلمانية وباطنية بتقية دينية: فعلم مقاصد الله به التشريع لا يعلمها غيره . فعلمنا لا يتجاوز ما يوجد بين ما حددته فصلت 53 وآل عمران 7.

والمشكل أن الكثير من المتعجلين يتصورني أؤسس لفقه علماني ما دمت أعتبر الأحكام مقصورة على مرحلة الرسول مربيا وحاكما بوصفه المبلغ الأدرى بدلالة ما يبلغه . لكن ذلك من وهم المتعجلين . فابن خلدون لم يؤسس لفقه يؤصله على نفي الدين بل هو يؤسسه على ما بعد التاريخ: مفهوم الاستخلاف .

وبصورة أدق على اعتبار التاريخ محل اختبار أهلية الإنسان للخلافة. وذلك ينطبق على نظريه وعمله في تحقيق شروط مهمتيه : تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . الاختبار هو كل التاريخ. لكن الفقهاء السابقين ظنوا الاختبار مجرد تطبيق لنص يمكن أن يفهم كنص وليس

وهذه المقومات الفطرية هي بالذات شر شروط قيام الإنسان في العالم أو الآفاق والأنفس بما جهز به الإنسان من قدرة على رؤية آيات الله فيهما أي قوانين الطبائع وسنن الشرائع

وهي موجودة في الطبيعة والتاريخ وليست في ألفاظ القرآن . والقرآن هو الذي يقول ذلك معتبرا حقيقته في الآفاق والأنفس .

والقرآن لم يكتف بذلك بل حدد طبيعة الآيات التي يرينها في الآفاق والأنفس لنتبين أنه الحق ؛ فاعتبر الخلق ذا طبيعة رياضية تجريبية واعتبر الأمر(التاريخ)ذا طبيعة سننية تجريبية. وبطبيعة الخلق وبطبيعة الأمر يستدل القرآن على ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ ليوجه الخليفة نحو شروط الأهلية.

ذلك ما فهمته من المنعرجين النظري عند ابن تيمية والعملي عند ابن خلدون: فالأول وضع شروط علم صريح المعقول والثاني علم صحيح

المنقول وبهما يمكن القول إن الأمة تجاوزت حالة الطوارئ وآن أوان عودتها إلى الدستور وإلى نظرية المعرفة التي تنفي الإحاطة على الاجتهاد الإنساني .

وإذا كان لي من فضل في هذه المحاولة فهو التنبيه إلى أن قلب العلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية التي فرضتها الحرب الاهلية بعد الفتنة الكبرى وقلب العلاقة بين الآيات النصية في القرآن والآيات المتجلية في الآفاق والأنفس يؤديان إلى أن علم هذه شرط في منع القلبين بفضل الحريتين .

فالحرية الروحية التي تمكن المؤمن من العلاقة المباشرة بربه هي التي تجعله في كل لحظة مبدعا في رؤية ما يريه الله من آيات الآفاق والأنفس وبهذا الإبداع المعبر عن الحرية الروحية يمكن للإنسان أن ينظم شروط الحرية السياسية أو المشاركة الفعلية في تحقيق شروط الأهلية للاستخلاف : دولة الإسلام .

الفصل السادس عشر

كل ذي بصيرة قرأ الشورى 38 يعلم أن نظرية الحكم الإسلامية وضعت بين قطبين: بداية مؤسسة على العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه وغاية مؤسسة على العلاقة غير المباشرة بين المؤمن وربه؛ الذين استجابوا لربهم بداية والذين ينفقون مما رزقهم الله مجال الاختبار الأول لأهلية الاستخلاف .

لذلك أسس ابن خلدون فلسفة التاريخ التي هي أساس تأسيسه لعلوم الإنسان على هذه البداية) نظرية الاستخلاف (وعلى هذه الغاية (ما سماه

نحلة المعاش (وعلى أساسها ميز بين نوعي العمران بمراحلهما المتعددة: العمران البدوي والعمران الحضري يتميزان بنحلة المعاش وعلاقتها باختبار أهلية الاستخلاف .

والقرآن وضع طبيعة نظام الحكم وطبيعة أسلوبه بين هذين القطبين فحدد طبيعة النظام بكونه "أمر الجماعة" وأسلوبه بكونه "شورى بينهم". وإذا قرأنا ذلك بنظرية أنظمة الحكم وأساليبه تبين لنا أن أمر الجماعة يعني راس بوبليكا أي جمهورية وشورى بينها تعني حكم الشعب لنفسه أي ديموقراطية.

وهذا هو مقتضى الحرية الروحية - المسؤولية فردية-ليكون لاختبار الأهلية معنى (كلكم يأتي ربه فردا)) التحرر من الوساطة الكنسية) ويترتب عليها الحرية السياسية) التحرر من وصاية الحكم بالحق الإلهي (وهما تعريفان نتجا عن قاب فصلت 53 وآل عمران 7وحالة الطوارئ التي علقت الدستور بعد الفتنة.

ولا معنى لاختبار الاهلية من دون هذين الحريتين الروحية والسياسية لأن الإنسان المستخلف يكون فاقدا لشرطي التكليف والتقييم عمله . ليس هو من يعمل التاريخ فكرا ويدا بل هو تابع لوسيط روحي ولوصي سياسي هما من يفعل تشريعا وتطبيقا وقضاء فيكون الفقه كما ذراه منذ الفتنة مبررا لعبودية لغير الله.

والرسول لم يغفل عن ذلك بل توقعه وتكلم على الملك العضوض الذي لم يتأخر كثيرا على لحظته إذ هو قد بدأ مباشرة بعد الفتنة وانقسم إلى نوعين: النوع الذي نكص عن

هذا التعديد القرآني لنظام الحكم وأسلوبه بالوساطة والوصاية (التشيع والباطنية) والنوع الذي نكص بالأفعال دون الأقوال أي السنة.

فالسنة في أفعالها رغم بقاء أقوالها مطابقة لنظرية القرآن . فأصيبت بغصام حرف كل الاعمال لأنها عوضت الوساطة بالدور الذي ادعاه علماؤها للرسوخ في العلم فصاروا وسطاء وبالوساطة الروحية برروا الوصاية السياسية وأضفوا الشرعية على تقديم الشوكة على الشرعية حالا لم نبرحها إلى الآن.

والعبودية لله هي الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون . أما الوازع الأجنبي أو الأحكام السلطانية فهو يمكن أن يكون عبودية تابعة للأولى إذا كانت نظرية التربية والحكم تابعة لها. أما في حالة ما حصل بداية من الانتقال من الخلافة على منهاج النبوة إلى الملك العضوض فهي عبودية لغير الله: للمتغلب .

وهذا القول لا يمكن أن يعد علمانية حتى وإن كان بمقتضى فصلت 53 وآل عمران 7يرفض أن يكون الفقه مؤسسا مباشرة على تفسير ألفاظ القرآن بل هو يؤسسه على سنن التاريخ وقوانين الطبيعة كما حددت ذلك عبارة آيات الله في الآفاق والانفس أي في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ مجالي اختبار الاهلية.

فالله لا يكلف نفسا إلا وسعها . والله حجب الغيب . وآيات القرآن النصية تتضمن غيبا محجوبا يحول دون علم الإنسان النسبي والإحاطة. لذلك فالتكليف لا يتعلق بمعرفة مقاصدها الغيبية بل هو يتعلق بدلالة ما يرينه الله في الآفاق وفي أنفسنا من آياته التي تهدينا أعني قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

والقرآن هو المابعد الإيماني الذي يهدينا إلى سبل معرفة هذه القوانين الطبيعية والسنن التاريخية من خلال الاختبار الذي نحن مطالبون به خلال القيام بمهمتين مناظرتين للتكليف: استعمرنا في الأرض واستخلفنا فيها . واستعمارنا في الأرض شرطه علم قوانين الطبيعة واستخلافنا شرطه علم سنن التاريخ.

ذلك هو الانقلاب الكوبرنيكي الخلدوني: اعتبر البحث فيما بين الطبيعة والإنسان وتبادل الفعل والانفعال بينهما هو مجال البحث لفهم حقيقة الشرائع التي تتعلق بالاختبار والتي هي مدار التكليف . وحدد هذا المجال بكونه العمران البشري والاجتماع الإنساني. علمه والعمل به هو اختبار الأهلية .

ولست غافلا عن أن ما أحاول بيانه في هذه المحاولة يمكن أن يعتبره علماء الملة كلهم خروجا عن الملة لأن فيه نفيا لكل ما بنوا عليه علومهم الزائفة خضوعا للانقلاب على الدستور بعد الفتنة. وكل محاولات الإصلاح والإحياء ضميرها الوعي به لكن حلولها ما تزال موالية لعلوم مطبوعة به دون وعي بزيفها .

وقد فعلها المرحوم البوطي في حواره معي حول أزمة أصول الفقه . وفيه بينت أن نظرية المقاصد من العلوم الزائفة. فالقانون والاخلاق) وحدتهما هي الفقه (لا يمكن أن نستند فيهما إلى العلم بالغيب الذي هو ليس في متناولنا . وكل تفسير للقرآن يتجاوز عالم الشهادة ليس علما رغم وهم الرسوخ في العلم .

ما نعلمه هو ما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس أي في عالم الشهادة

الطبيعي والتاريخي . والاول هو عالم الخلق المشهود والثاني هو عالم الامر المشهود . والاول من طبيعة رياضية تجريبية يستدل به القرآن على وجود الله ووحدانيته بنظام العالم والثاني سياسية تجريبية للاستدلال بنظام أمره.

وكل علمنا اجتهادي وليس فيه شيء من دعوى القطعيات . هو اجتهاد مأجور إذا صدقت النية حتى لو لم يصب . والاختبار يعتبره جزء من إثبات الاهلية أو من سلبها . فيمكن للأمة أن تشهد على العالمين . فشهادتها لا تقتصر على الإيمان بمقومات الاسلام النصية بل تتضمن الاختبار التاريخي فيما يترتب عليه .

وللمرة الألف أعيد فأذكر بعلم الإنسان اجتهادي ولا قطعي فيه سواء كان من علوم الدين أو من علوم الدنيا . هو اجتهاد في حدود الشاهد لا يتجاوزه وكل ادعاء للقطعيات

عملية تأسيس نظرياته على فرضيات.

والفرضيات تبقى صالحة ما ظلت قادرة على تفسير الظاهرة المدروسة تفسيرا يرضى عنه العقلاء وتؤيده التجربة. لكنها ليس علما مطلقا بل هو في صيرورة دائمة بصيرورة تقدم المعرفة وخاصة معرفة أدوات الإدراك الطبيعي والصناعية وهي ما نرى به مع البصيرة آيات الله في الآفاق والأنفس.

فإذا توهمنا أن هذه المطالب موجودة في ألفاظ القرآن فنحن نكون قد ألغينا كل معنى للاختبار الذي يرمز إليه مشهد الاستخلاف ومزاعم ابليس حول عدم أهلية الإنسان للاستخلاف . وهذا الكلام ما كنت لاستعمله لولا أن المشكل هو مع من يزعمون تمثيله حتى صار أبو قتادة يحاكم آرائي

بتخريفه حول العلم .

لوكان الحوار مع العلمانيين لكان مجال الخطاب غير . فدعواهم الاستغناء عما وراء الطبيعة والتاريخ من حاجة إلى الدين والله وظنهم أن القرآن مثل غيره من المراجع الدينية هما موضوع النقاش معهم . وهم في كلا الأمرين أكثر للعقلانية من أبي قتادة؛ هو يعيش في التحريف الجزئي وهم في الكلي .

فحتى أكثر الابداعات الإنسانية متانة - علوم المقدرات الذهنية) الرياضيات والمنطق) وأعمالها الفنية (السياسيات والتاريخ) -ليست غنية عن الإيمان بأمرين على الاقل؛ الأول أن العالم ذو نظام يقبل المعرفة وأن الإنسان ذو عقل يقدر على ذلك . فمن دون هذين الشرطين لا إمكانية ولا حاجة للعلم والعمل .

ومجرد هذه الحاجة والإمكانية تعني أن للعالم نظاما لا يبدعه عقل الإنسان بل يتلقاه أمرا واقعا لا سلطان له عليه وهو إذن إيمان أسمى بأن الإنسان مهما بلغ لا يمكنه أن ينفي أنه محوط بما لا سلطان له عليه وأنه لا يمكن أن يدركه وأن يفهمه وأن يعتبره ذا نظام قابل للعلم والعمل فيه على علم .

وتلك هي ثورة الإسلام . وهو الديني في كل الاديان التي لا تختلف عنه إلا بما فيها من تحريف للديني . ولذلك فهو لا يرفضها بل يراجعها بمعيار التصديق والهيمنة حتى يحررها من الاغترابين الروحي (وساطة الاستبداد الروحي في التربية) والسياسي (وصاية الاستبداد السياسي في الحكم :(لا عبودية لغير الله .

فالتحرر من الفتنة الكبرى وما ترتب عليها مداره عين مدار التحرر من

الفتنة الصغرى وما يترتب عليهما حاليا من الوقوع تحت وساطة الاستبداد الروحي) الخداع الإعلامي مافية العالم وعملائها) ووصاية الاستبداد السياسي) الخداع السياسي مافية العالم وعملائها :(الإسلام يحدد القبلة من جديد .

الفصل السابع عشر

لما شرعت في الكلام في الشكوك على المقاصد لم أكن أنوي علاج مسألة تأسيس الفقه وتأصيله بوصفه في آن فلسفة القانون عامة عامه وخاصه ومن ثم تحديد صلته بفلسفة السياسة ببعديها تربية (وظيفة الرعاية: العلاقة بالتكوين والتموين) وحكما (وظيفة الحماية: العلاقة بالحماية الداخلية والخارجية) .

ظننت أني سأقتصر على تدوين الشهادة المرتجلة التي قدمتها بمناسبة تكريم الصديق والزميل أحمد الريسوني يوم 28 نوفمبر بجامعة الجديدة بالمغرب التي نظمها مخبر الدراسات الفقهية وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية فيها . وللأمانة والتقدير المتبادل فإني لم أخف عن الصديق شكوكي حول المقاصد .

لكن المقام لم يكن مناسبا لتفصيل ذلك . وتلك هي علة اضطراري لهذه المحاولة التي تبدو قد طالت أكثر من المنتظر. لكن لا بد مما ليس منه بد . فلا يمكن للأمة أن تستأنف دورها بفقه الحركات الإسلامية الذي هو متخلف حتى على فقه قرون الانحطاط إذ شتان بين هذا وبين فقه داعش وبوكو حرام .

فهذا الفقه حتى لو مطط بفقه المقاصد هو الذي يجعل حجج العلمانيين والليبراليين مؤثرة حتى وإن كانوا نوعا مضاعفا من الدعشنة والبوكوية الحرامية. فكلاهما كاريكاتور مما يدعيه مرجعية: فلا هؤلاء يمثلون الحداثة ولا أولئك يمثلون الأصالة. كلاهما مقلد بليد لتراث عتيد ولا ثورة تتأسس على التقليد .

وحتى لا يكون ما أحاول اثباته وكأنه صادر عن نزعة دخيلة كان لا بد من أن أثبت العلاقة بين النكوصين اللذين حدثا بسبب الحرب الأهلية التي تلت الفتنة) أربعة حروب أهلية بدأت بين أم المؤمنين والإمام علي وانتهت بالحرب بين ابن الزبير وابن مروان مرورا بالحرب بين معاوية وعلي والحرب بين ابنيهما (.

والنكوص الاول سياسي وقد تمثل في قلب العلاقة بين الدستور والقوانين الاستثنائية كالحال في كل حالات الطوارئ التي تعطل الدستور وتجيز المحظور بوصفها مجمع الضرورات. ومنذئذ ظلت الأمة تحكمها حالة الطوارئ التي عطلت الدستور وحكمت القوانين الاستثنائية فصار الأخص ينسخ الأعم .

والنكوص الثاني معرفي وقد تمثل في قلب مناظر لما حصل في السياسة: فبدلا من تأسيس المعرفة بحقيقة القرآن بين ما أمر به ([فصلت (53 وما نهى عنه (آل عمران (7 حصرا للمعرفة في عالم الشهادة وللإيمان في عالم الغيب قلب العلماء المعرفة فأهملوا عالم الشهادة وشرعوا في التخريف حول الغيب المحجوب.

وهو ما جعل كل علوم الملة تنحرف عن منظور القرآن نفسه الذي حدد

كيفية تبين حقيقته (فصلت (53 المتعلقة بشروط تحقيق الإنسان لقوامي ذاته ومجالي تكليفه: الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . فهما مجال علمه وعمله اجتهاده وجهاده اللذين تمتحن بهما أهليته للاستخلاف ويحاسب عليهما يوم الدين .

ونتج عن ذلك تغيير دلالة ال"و" في آل عمران 7 ليجعلوها عطفية حتى يتحول الرسوخ في العلم إلى عكس ما يفيده: بدلا من الإيمان بالغيب المحجوب صار قدرة على تأويل المتشابه لكأن علم الراسخ يضاهي علم الله المحيط. ومن ثم قال الكلام والفقه والتصوف وحتى التفلسف بنظرية المعرفة المحيطة والمطابقة.

فغرقوا في وهم العلم المستحيل وتركوا العلم الممكن للإنسان أعني الاجتهاد في معرفة الآفاق والأنفس لتبين حقيقة القرآن من حيث هو رسالة تذكير للإنسان بما جهز به من قدرات (العلم والعمل (وبما كلف به من مهام لا تعدو شروط بقائه واختبار أهليته الذي شرطه تعمير الارض بقيم الاستخلاف الكوني .

وهذا التوصيف كان يمكن أن يظن ناتجا عن منظور علماني لو كنت أنا صاحبه . لذلك فبيان دور المتقدمين على الفتنة الصغرى (المقابلة بين الديني والعلماني) وبعد الفتنة

الكبرى) المقابلة بين الحريتين الروحية والسياسية في المنظور السني ونفيهما في المنظور الشيعي بالوساطة والوصيتين النافيتين لهما) .

وهو ما أنسبه إلى من اعتبرتهم ممثلين لمدرسة الفلاسفة النقدية العربية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون (. فالغزالي بين الفرق بين الشيعة والسنة

في فضائح الباطنية، المقابلة بين الوصية والاختيار. وابن تيمية بينه في الرد على ابن المطهر والسياسة الشرعية. وابن خلدون تحرر من الانقلابين .

فالمقدمة دليل على تجاوزه للانقلابين السياسي والمعرفي. المقدمة هي بداية التحرر من حالة الطوارئ والقوانين الاستثنائية والعودة إلى الدستور سياسيا وبداية التحرر من الخوض في الغيب أو العلم الزائف والعودة إلى ما أمر به القرآن (فصلت53) وما نهى عنه (آل عمران (7 لاكتشاف شروط قيام الإنسان.

ولم يبق علي الآن إلا بيان دور الرسالة التوجيهي نحو المطلوب دون تضمنها إياه: ليس في القرآن أي من علوم الملة بل هو ما بعدها الذي يوجه إلى موطنها وطرقها دون أن يتضمن أيا من قوانينها أوسننها لأنه يعتبر اكتشافها) الاجتهاد) والعمل بها) الجهاد) بعدي اختبار أهلية الإنسان للاستخلاف .

القرآن ما بعد يوجه وليس مجلة قوانين أو علوم . وذلك هو دور المرجعية الروحية التي تعرف نفسها بكونها تذكيرا بما هو مرسوم في الفطرة وليست إمدادا بما ليس فيها . وما في الفطرة هو ما سميناه المعادلة الوجودية: القطبان الله والإنسان والوسيطان الطبيعة والتاريخ وما يصلها التواصل بمستوييه .

والمستوى الاول من التواصل بين القطبين الله والإنسان هو الرسالة التذكيرية ورد الإنسان عليها . وهي ما بعدية وتوجيهية نحو مجال التكليف والاختبار دون أن تتضمن ما يغني عن الاجتهاد والجهاد لتعمير الارض بقيم الاستخلاف. لكن الانقلابين تصور أصحابهما أن القرآن فيه ما يغني

الإنسان عنهما .

فحولوا القرآن إلى مدونة قوانين يمكن اكتشافها بمجرد التفسير اللفظي بخلاف ما أمر به في فصلت 53 وما نهى عنه في آل عمران 7. وابن خلدون تحرر من هذين الانقلابين بوعي تام ذكره عندما بين في فصل الكلام أن رعاية المصالح العامة (السياسة) ليست من العقيدة بل من اجتهاد الجماعة .

وأكد أن ضم المسألة إلى علم الكلام) الأشعري) لم يكن بسبب كونها من العقائد بل بسبب الحاجة إلى دحض النظرية الشيعية التي تعتبر الأمر جزءا من العقيدة. وعندما ينفي نسبتها إلى العقيدة بالمنظور الشيعي فهو لا يعني أنها لا علاقة لها بالعقيدة بل العقيدة هي التي جعلتها اجتهادا للجماعة.

وإذن فالمقابلة ليست بين العقيدة والسياسية بل بين نوعين من تصور العلاقة بينهما: السني يعتبرها جزءا من التكليف الذي تختبر أهلية الإنسان للاستخلاف به أي الاجتهاد السياسي والخلقي) لتنظيم حياة البشر جزء من التكليف والحرية) والجهاد لتعمير الارض والاستخلاف بمقتضاه كلاهما فرض عين .

وكونهما فرض عين يعني الحريتين: الحرية الروحية أو التواصل المباشر بين الله والإنسان دون وساطة كنسية والحرية السياسية دون وصي يحكم بالحق الإلهي بالتواصل غير المباشر بتوسط علم الطبيعة وعلم التاريخ اللذين بهما ينظم الإنسان شروط تعمير الأرض بقيم الاستخلاف عملا بفصلت 53 وآل عمران +7

وهذا الفهم الخلدوني الذي أعد إليه الغزالي وابن تيمية لا يمكن أن ينسب إلى مضمونه بل اكتشافه الذي ظل مخفيا بسبب سلطان العادة السائدة التي فرضها اعتبار ال" و" في آل عمران 7 عطفية وليست استئنافية فصار الرسوخ في العلم اصلا لكل العلوم الزائفة التي هي سبب الانحطاط والتخلف .

وتحرر ابن خلدون من عائقي الحريتين الروحية والسياسية هو الذي جعله يعلن صراحة نهاية نظرية المعرفة المطابقة مبينا أن الوجود أوسع من الإدراك وأن المعرفة الإنسانية

مقبولة في حدود ما يسد حاجاته تعمير الارض بقيم الاستخلاف والباقي إيماني وليس علميا ؛ اجتهاد يعلم الشاهد ويؤمن بالغيب.

لذلك فالمقدمة هي أول ثمرة علمية لهذا المنظور الذي صحح التحريفين السياسي والمعرفي فأعاد العمل السياسي والمعرفي إلى ما كان ينبغي أن يكونا عليه لو اعتمد المنظور القرآني الوارد في فصلت 53 وفي آل عمران 7. أصبحت العلوم ثمرة للبحث العلمي في الطبيعة والتاريخ وليس في شرح ألفاظ القرآن.

والبحث العلمي في الطبيعة والتاريخ في أعيانهما وفي أذهان البشر هو الاجتهاد والعمل على علم بنتائجه هو الجهاد في تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . والقرآن يذكرنا بأن ذلك مرسوم في فطرة الله التي فطر الناس عليها وهو عين التكليف الذي تختبر به أهلية الإنسان للاستخلاف ويحاسب عليه يوم الدين.

الفصل الثامن عشر

السؤال الاستنكاري الذي انتظره هو:؛ ما هذا؟ هل يعقل أن تكون علوم الملة الخمسة (الفقه والتصوف والكلام والفلسفة وأصلها التفسير) علوما زائفة؟

هل يعقل أن تدعي أنك في آخر الزمان وتثبت ذلك وتعتبره شرطا للاستئناف باقتراح بداية جديدة تعيد العمل بالدستور ونظرية المعرفة الممكنة قرآنيا؟

ويتبع هذا السؤال اتهامي بالاستناد إلى المدرسة النقدية لأبعد عني تهمة الخروج عن الملة بهذا الرأي العجيب . وطبعا فواضعو هذا السؤال لا يمكن أن يجادلوا في أمرين:

الأول هو أن النبي نفسه توقع حصول الانقلاب السياسي والتخلي عن الدستور القرآني وتعويضه بحالة الطوارئ أو الملك العضوض .

والثاني هو أن علوم الملة كلها تأسست بعد هذا الانقلاب السياسي الذي عوض الدستور المعطل بالقوانين الاستثنائية لحالة الطوارئ . فأقوالها حول العلم لا تطابق افعالها فيه التي كانت مطابقة لحالة الطوارئ وليس لحالة الشرعية. وما كان للأفعال أن تكون كذلك من دون قلب فصلت 53 وآل عمران 7.

وما كنت لأعني بهذه العلوم التي لم يعد أحد يعمل بها أو يهتم بها إذا ما استثنينا طائفتين (أصحاب كاريكاتور التأصيل من جنس بوكو حرام

وداعش مدحا وأصحاب كاريكاتور التحديث من جنس العلمانيين والليبراليين العرب هجوا) لولا الاصرار على إحيائها لكان المريض يريد أن يتطبب بالطب الرعواني .

والكثير من أصحاب السؤال الاستنكاري والاتهام المترتب عليه يفعلون بحسن نية . فهم يتصورون الشكوك على علوم الملة شكوك على المرجعية التي انطلق اصحاب هذه العلوم منها لكأني من يشكك في الملك العضوض الموالي للخلافة على منهاج النبوة ويشكك في منهاج النبوة؛ الملك العضوض يندثر بنفس المرجعية.

فالتحريف الشيعي الذي نفى الحريتين بإعادة الوساطة الروحية في التربية والوصاية السياسية في الحكم يدعي تمثيل المرجعية . والملك العضوض يقول بالحريتين لكنه يعمل بما يشبه التشيع لأن الوساطة الروحية صارت للعلماء مقابل أن تصير الوصاية السياسية للأمراء في الافعال المتدثرة بكاذب الاقوال .

وما يدعيه التشيع لتأسيس الوساطة الروحية هو عصمة الأئمة وما يدعيه التسنن لتأسيسها هو دعوى وراثة العلماء للأنبياء وما يدعيه التشيع لتأسيس الوصاية السياسية هو شرعية آل البيت وما يدعيه التسنن لتأسيسها هو دعوى شرعية المتغلب . تعريف مضاعف: معارضة باسم واجب زائف وحكم باسم واقع زائف .

فكان سر الانحطاط كامنا في هذين التزييفين الشيعي والسني لدستور العمل القرآني سياسيا ولدستور النظر القرآني معرفيا . وقد من الله علي بإدراك شرط الاستئناف عندما تأملت فصلت 53 وآل عمران 7 ففهمت أن القرآن

هو الذي حدد المخرج من هذه المآزق التي توقعها الرسول عندما تكلم على الملك العضوض .

الاستئناف لا يكون بإحياء ما كان شرطا في تحريف النشأة الاولى . لا يمكن للنشأة الثانية للعودة إلى منهاج النبوة أو الاستئناف أن يعتمد على عمل (دستور العمل السياسي) وعلم (دستور النظر العلمي (أفسدا النشأة الأولى التي اخرجت الامة من الخلافة على منهاج النبوة إلى الملك العضوض ..

فإذا كان هذا المعنى هو ما يعاب علي فأهلا بكل التهم . وعلى كل فكل المعرفة الإنسانية النظرية والعملية سواء كانت من منطلق ديني أو من منطلق طبيعي مرت بمثل هذه الحالة: لا أحد اليوم يعتمد فلك بطليمس لفهم نظام العالم ولا أحد يعتمد طب ابن سينا لعلاج الأمراض . ومثلها علوم الملة. كلها ماتت .

وتدريسها ليس علما بموضوعاتها بل هو علم بتاريخها ككل الآثار التراثية التي ندرس تاريخها ونعلم أنها آثار لماض مضى وانتهى وأنه علينا أن نستأنف البحث من رأس معتبرينها

من التجارب التي كانت ضرورية لتجاوزها والعودة إلى الأصول لإعادة قراءتها القراءة التي تمكن من تحقيق شروط قيام الإنسان .

ولست أول من بادر. فما كان الغزالي يكتب فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين لولم يكن قد فهم طبيعة الانحراف . وما كان ابن تيمية يشذ عن كل علماء عصره لو لم يكن قد فهم طبيعة الأزمة. وأخيرا ما كان ابن خلدون يحدث المنعرج الحاسم لو لم يكن قد عمل بفصلت 53 وآل

عمران .7

ولو كنت أحتمي بهؤلاء لأمرر ما اقول لما قلت ما لم يقولوه؛ لا أحد منهم وضع شكوكا صريحة على علوم الملة بل سكتوا. وسكوتهم ليس علامة على رضاهم بل لأن الظرف لم ينضج بعد لتكون الأمة في فجر الاستئناف . كتبوا وهم يائسون لأنهم كانوا يعايشون عصر الانحطاط الخانق ويبحثون عن مخارج حينية.

أما نحن اليوم فقد لاح لنا فجر الاستئناف : شبابنا بدأ يغير التاريخ ويطالب بتطبيق دستور القرآن المبني على الحريتين الروحية والسياسية في النظر والعمل لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف . صحيح أن ذلك لا يبدو للعين المجردة . لكن من كان ذا بصيرة يفهم أن الأمة تستأنف دورها فعلا .

قد أكون الخطاف الذي يعلن عن الربيع . لكن الشباب سبقني فهو شرع في تنفيذه فنقل الأمة من كاريكاتور التأصيل بتقليد ما كان علة الانحطاط الذاتي لماضينا ومن كاريكاتور التحديث بتقليد ما كان علة الانحطاط المستورد من المستعمر إلى حقيقة التأصيل والتحديث المطابقين كلية قيم القرآن وعولته .

وكلية قيم القرآن وعولته اساسهما النساء 1 والحجرات 13 والحريتان: الحرية الروحية أو العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه والحرية السياسية أو العلاقة غير المباشرة بينهما عن طريق العلم بالطبيعة والتاريخ والعمل بثمرات هذا العلم لتعمير الارض بقيم الاستخلاف: جوهر ثورة الإسلام.

من قبله أو بتخريف العلمانيين والليبراليين العرب الذين يتصورون أن نقد

تراثنا يعني رمي الطفل مع ماء استحمامه . الطفل هنا هو المرجعية القرآنية والسنية وماء الاستحمام هو كل محاولات فكرنا الماضية.

فالطفل يبقى الأصل والماء تجارب مضت هي مما نعتز به ونعتبر أنفسنا ورثته الذين يتجاوزونه بفضله: ففي تاريخ المعرفة والعلوم الأخطاء من شروط التجاوز والتقدم. وشرط الاستئناف تجاوز انقلابين عملي) تعطيل الدستور السياسي وفرض حالة الطوارئ) وعلمي (تعطيل الدستور المعرفي والتخريف حول الغيب).

وأستطيع القول الآن أن محاولات التجاوز ليست جديدة بل هي كانت موازية لمحاولات التعطيل ؛ كل من انتسب إلى المدرسة النقدية في تاريخ فكرنا من أهل السنة وخاصة من كان يعتبره في نظر العلمانيين والليبراليين العرب الحاليين رجعيين هم في الحقيقة ثوار على هذين الانقلابين على ثورتي الإسلام.

لكن ثورتهم لم تتجاوز مرحلة رد الفعل . لم يبدأ الفعل حقا إلا مع ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل؛ كلاهما انتقل إلى مرحلة بناء البديل لتجاوز نظرية المعرفة المطابقة عند الاول ولتجاوز نظرية العمل المطابق عند الثاني . فالنظر المطابق والعمل المطابق كلاهما مما يختص به الله.

ما يطلب من الإنسان ليس العلم المطابق ولا العمل المطابق بل الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل لتحقيق شروط المهمتين اللتين يعتبر الإنسان مكلفا بهما لإثبات أهليته للاستخلاف : الحرية الروحية والحرية السياسية هما اساس الاجتهاد والجهاد ونقيضهما هو الوساطة الروحية والوصاية

السياسية.

لذلك فابن تيمية أعاد النظر في فلسفة النظر فأدرك أن العلم الإنساني مشدود إلى المطلق دون أن يكون مطلقا بل كل معرفة قابلة للتجاوز وكل تصور وراءه تصور أتم منه

دون أن يكون الأتم . ومثله أدرك ابن خلدون أن العمل الإنساني جهاد قابل للتجاوز وكل عمل وراءه عمل أتم منه دون أن يكون الأتم.

فينتج عن ذلك أن الأهم في النظر والعمل هو تاريخهما أو منطق تطورهما خلال تحقيق الإنسان لمهمتيه في عالم الشهادة سعيا يختبر به أهلية الإنسان للاستخلاف في تعمير الارض بقيمه وذلك هو التكليف أو الأمانة التي حملها الإنسان . وهذا هو مجال العلم والعمل: فصلت 53 أمرا وآل عمران 7 نهيا .

لم يبق بعد الآن إلا أن أبين أن الآفاق والأنفس التي يرينا الله فيها آياته الدالة على حقيقة القرآن هي عالم الشهادة ببعديه الطبيعي والتاريخي وهما مجال البحث عن العلاقة غير المباشرة بين الإنسان وربه خليفة له في الارض وصلتها بالعلاقة المباشرة بينهما كما تذكر بها الرسالة الخاتمة.

الاسماء والبياه 100 أبو يعرب المرزوق

وهنا يأتي دور مقدمة ابن خلدون: فكأنه طبق فصلت 53 فطاب حقيقة مجال الأمر الإلهي الذي يوجهنا إليها القرآن في تعلقه بالخلق المأمور القرآن من الآفاق والأنفس: الإنسان فردا وجماعة. وخلال هذا الطلب لكأنه اهتدى إلى دلالة الشورى 38 التي تعين مجال البحث عن تطبيق الإنسان

مصيبا ومخطئا فيها .

فهو ينطلق من مفهوم الاستخلاف في الدنيا بمعنييه عند من يحقق الأهلية ومن لا يحققها ليدرس سنن العمران البشري والاجتماع الإنساني (بداية الشورى 38 الاستجابة إلى الرب) ويجعل مدار الاختبار كله حول مفهوم عميق أبدعه ابن خلدون ليغير كل العلوم العملية صاغ به غاية الآية: الإنفاق من الرزق .

فقد جعل مدار علم العمران البشري والاجتماع الإنساني وسننه السياسية كما تعينت في التاريخ الإنساني كله يدور حول هذا المعنى بعد أن سماه باسم أبدعه وبه نتبين حقيقة الشرائع التي يرينها الله في آياته في الآفاق والأنفس: "نحلة المعاش". وهي ذات بعدين عمودي وأفقي .

فنحلة المعاش علاقة عمودية بين البشر والطبيعة أو الارض التي منها المعاش وعلاقة أفقية بين البشر تبعا للعلاقة الاولى وما يتعلق بها من تبادل بينهم ومن تواصل حول ذلك التبادل سلما وحربا. وقد أحصى أشكال هذه النحلة وحدد دورها بوصفها اساس تصنيف أنواع العمران والاجتماع.

وقد لا يصدق القارئ أني ما فهمت منزلة الاقتصاد والملكية وارتباط كل المعاني القرآنية بهما إلا بفضل هذا المفهوم الثوري الذي وضعه ابن خلدون . وما فهمت علاقته بأساس العلاقة الأفقية بين البشر أعني كل ما يتعلق بالزواج وعلاقة المرأة بالرجل ونظرية الارث إلا بفضل ابن خلدون .

الفصل التاسع عشر

الحق يجعل حماية الملكية أهم حتى من حماية النفس البشرية. فحدها وخاصة إذا كانت عنيفة (الحرابة) لا تسامح فيه في حين أن حد قاتل النفس فيه تشجيع على المسامحة فجل جرائم القتل تتعلق بخلافات حول الحقوق والمنازل .

وقد ميز ابن خلدون بين العمران البدوي والعمران الحضري بالاعتماد على معيار نحلة المعاش التي صنفها إلى خمسة أنواع اثنان للأول واثنان للثاني والوسطى هي أساس الانتقال من الاول إلى الثاني : فالوسطى هي نحلة المعاش المعتمدة على الزراعة لأنها بداية الاستقرار نشأة الدولة.

وما تقدم على نحلة المعاش المعتمدة على الزراعة نوعان كلاهما يميز البداوة: جني منتج الطبيعة والرعي وهما مجال الترحال . وما يليها نوعان هما نحلة المعاش المعتمد على الصناعة وعلى التجارة . وعندما تنشا الدولة في المرحلة الوسطى توجد الشرائع المنتظمة وجودها المتعين في مؤسسات وقوانين .

ودراسة هذه التكوينية هي مجال البحث في آيات الله المتعلقة بالفقه وتأصيله أو بالقانون) الوازع الأجنبي أي الذي يأتي من خارج الذات (وبالأخلاق) الوازع الذاتي أي الذي يأتي من الضمير) . ذلك هو أحد العلوم التي يكتشفها ابن خلدون في دراسة التاريخ خبرا عن العمران البشري والاجتماع الإنساني.

من يدرس القانون الوضعي يتصور أن القانون الجنائي لا علاقة له بالقانون المدني ولا بالقانون الأسري ولا بالقانون العام بنوعيه) الإداري والدستوري) لكن القرآن دون أن يتضمن هذه الأنواع بجزئياتها يوجهنا إلى

مجالات البحث فيها وخاصة إلى طبيعة العلاقة بينها ومن ثم إلى نظام الشرائع عامة.

لكن الشرائع التي يمكن الوصول إليها بالبحث العلمي فيما وجهنا القرآن إليه محلا لآياته التي تتعين في الآفاق والأنفس قوانين وسننا لا يحتوي عليها القرآن بل التاريخ الإنساني

الاسماء والبياه 102 أبو يعرب المرزوق -الفصل التاسع عشر-

ببعدي التشريع فيه : كوازع أجنبي أو الاحكام السلطانية وكوازع ذاتي أو الأحكام الخلقية والروحية الفطرية.

ولذلك جمعت فصلت 53 بين الآفاق أي الطبيعة والتاريخ والأنفس أي ما يناظرهما في الفطرة نابعا من الضمير ولذلك فالرسالة تذكير بموجود في ذات الإنسان وليس إنشاء لمعدوم فيها . ومن لم يفهم هذا المعنى من القرآن الكريم طبيعي ألا يقوم بالبحث العلمي المأموربه قرآنيا فيتجرأ على آل عمران 7.

وكل من يفعل ذلك ينسى أن اختبار أهلية الإنسان للخلافة هو نفسه الوجود الدنيوي في المنظور القرآني . فقصة الاستخلاف تبين أن إنزال آدم فيه ما يشبه الرد على التحدي الإبليسي: ادعى أن آدم ليس أهلا للاستخلاف فلم يأتمر بأمر السجود . وعتاة التصوف يعتبرون ذلك فتوة لا يسجد صاحبها لغير الله.

وهذا الكلام يبدو من جنس الأساطير لأنه تعبير رمزي عن حقائق وجودية يثبتها تاريخ الإنسان والحضارة لأن مدار حياة البشرية عمرانهم وفي

اجتماعهم هو الاستعمارية الأرض بقيم الاستخلاف إثباتا أو نفيا . والأول أساسه النساء 1 والحجرات 13 والثاني اساسه دين العجل الذهبي أي العبودية لغير الله .

ومن حسن حظي أني عشت إلى لحظة من تاريخ البشرية صارت فيها هذه المقابلة بين رؤية الإسلام للإنسانية ورؤية العجل الذهبي بمعدنه وخواره لها يصبحان مناط كل الخلافات في الجماعة البشرية مسلمة كانت أو غير مسلمة وهي معركة حاسمة في مصير الإنسانية وفي دور شهادة المسلمين على العالمين .

وكنت واثقا من أن موقف المدافعين عن فقه عصور الانحطاط وتأصيله سيعتبرون هذا المنظور علة كافية لاخراجي من الملة وقد سبق المرحوم البوطي أبا قتادة رغم اتزانه وتهور أبي قتادة ومن لف لفه ممن أفسدوا ثورة الشباب بتفاهة يشبه ما كان يرد به ابن رشد على الغزالي ظنا أن علم القدامى مطلق .

الاسماء والبياه 103 أبو يعرب المرزوق -الفصل التاسع عشر-

ولم أضحك في حياتي أكثر مما حصل عندما قرأت تعليق أبي قتادة على هذه التغريدات+ يريدنا أن نتداوى بطب ابن سينا وأن نسير حياتنا بفقه كان علة كل ما حل بالأمة من نكبات . فلا فرق عندي بين من يفسد المعارضة -وهو منهم - ومن يفسد الحكام من الدعاة الذي يتصورون التشقيق اللفظي علما .

القرآن يقول صراحة أن تبين الحق يكون بما يرينه من آيات في الآفاق والأنفس وهم يعكسون فلا يقومون بالبحث العلمي فيهما بل يكتفون بشرح

الألفاظ، خرافة الاعجاز العلمي . وبكل وقاحة يزعم أن الراسخين في العلم علمهم من جنس علم الله في التأويل

هؤلاء المخرفون أفسدوا ثورتي الإسلام الروحية والسياسية ويريدون فرض الاستبداد الروحي لمن يسمونهم علماء والاستبداد المادي لمن يسمونه أمراء. والجمع بين العلماء والامراء يسمونهم أولي الأمر. من ولاهم؟ الاقتتال بين أمراء الحرب وليس إرادة الامة التي تختار بحرية من يمثل إرادتها .

لوكان العلم يكفي فيه تعلم العربية لكنا نحن اسياد العالم لكثرة المتقعرين في التشقيقات اللفظية العربية. ما فتحت تفسيرا من التفاسير للقرآن الكريم إلا وأكاد أتقيأ مما يحتوي عليه من ثرثرة لا علاقة لها برسالة خاتمة تعرف نفسها بكونها تذكيرا بالفطرة ودعوة لرؤية آيات الله في الآفاق والأنفس ..

وآياته في الآفاق والانفس تتعلق بالخلق وبالأمر. والرسالة تقول لنا إن آيات الآفاق والأنفس رياضية تجريبية في الخلق وسننية تجريبية في الأمر. ومن ثم فلا يمكن وضع علم الطبائع وعلم الشرائع من دون البحث العلمي في الرياضيات وتطبيقاتها التجريبية وفي السياسيات وتطبيقاتها التجريبية.

وإذا كان الله وهو الخالق يقدم قوانين الخلق على قوانين الامر -الربوبية-فإنه من الغريب أن تسمع إنسانا يدعي الرسوخ في العلم يقلب العلاقة بين الخلق والامر فيأمر من

الاسماء والبياه 104 أبو يعرب المرزوق

ا ا #الفصل لسعم دون العلم بحقائق ما يريد تنظيمه بالأمر. التشريع أمر

حول موجود وأفعال الإنسان.

بل بعلم وهو لا يأمر تحكما بل يمد المأمور بشروط قابلية التكليف بحكم كونه لا يكلف نفسا إلى وسعها . لذلك فالأمر بما هو تشريع ينظم الوجود مشروط بالعلم بالوجود الذي يراد تنظيمه استنادا لمقومات كيانه .

لذلك فأكبر عائق لنهوض الامة واستئناف دورها الكوني هم هؤلاء العلماء المزيفون والمزيفون . القرآن والسنة موجهان لعلم الشرائع) السياسيات تربية وحكما) والطبائع (رياضيات وتجربة) ولا يتضمنان علم التشريع الذي هو ما نعلمه بآيات الله في الآفاق والأنفس أي في الطبيعة والتاريخ وفي الفطرة .

وصلنا الآن إلى بيت القصيد . لنفهم ما فهمه الفاروق . لوكان لم يعمل بفصلت 53 أمرا وبآل عمران 7 نهيا لتأسيس علم الشرائع لظن قد عطل حكم السرقة وناقض الرسول الاكرم الذي بين أنه قاطع يد السارق حتى لو كان فاطمة الزهراء . ذلك أن الرسول بخلاف غيره كان الأعلم بشروط تطبيق الحدود وعلم صحابته .

القالبين لمعنى فصلت 53 أمرا ولمعنى آل عمران 7 نهيا يتجاهلون اجتهاد الفاروق فيفهمون الحدود فهم بوكو حرام وداعش وليس فهم الامة قبل أن يعطل الدستور السياسي والدستور المعرفي بوصايا القرآن والسنة. وسأقبل جدلا أنهم على حق ولنحاول فهم حلهم لقضايا الأمة حاليا : فقرروا قطع يد السراق .

عندئذ أطرح الأسئلة ليس لهم حل:

من سيكون القاطع؟

وكم عدد المقطوع أيديهم؟

إذا كان أكبر اللصوص هم الحكام وحاشيتهم من النخب فهم سيقطعون أيدي من جوعوهم حتى يرضوا الدجالين ممن يتصورون الشريعة هي قطع الايدي . فيكون السارق الاكبر مضحيا بالسارق الأصغر الذي هو من جوعه فاستسرقه .

ألا يكون الرسول في كلامه على الملك العضوض قد قصد ذلك ونبه إليه؟

هل نقبل أن يصبح الفقه وتأصيله مجرد أداة لخدمة أغراض منافية لثورتي الإسلام أي الحرية الروحية والحرية السياسية حتى يكون المؤمن مؤمنا وعاملا صالحا والامة متواصية بالحق ومتواصية بالصبر؟

هل نحن كذلك؟

ما الفرق بين فقهاء أمراء الحرب وفقهاء حكام المحميات العربية مثلا؟

هل منهم من يمكن أن يدعي أنه يعمل بشرع الله؟

لكن "العلماء' المزعومين والدعاة هل يتجاوز دورهم القصام بين الاقوال والأفعال مغلبين منطق الضرورات تبيح المحظورات فيجعلون الشريعة مجرد غطاء يبرر حكام الطغاة من النوعين؟

وهبنا تصورنا ثورة من قلة مخلصة لا ينطبق عليها هذا الوصف فلا يكون أمراء حرب ولا حكام محميات هل يمكن للشريعة الإسلامية أن تقطع أيدي ثلاثة أرباع الشعب المسلم؟

فالتسارق هو المناخ العام في المجتمع إذ ليس من الضروري أن تكون

السرقة عينية: فالغش والاحتكار والتطفيف كلها سرقات خفية.

لكن الأهم من ذلك كله هو أن كل وظائف الدولة العشرة مبينة على أكثر من السرقة فهي حرابة: فإذا من بيده سلطان الدولة ولو جزئيا يستعمله سلاحا للتغطية على فساده واستبداده: فالقضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع والاستعلامات جلها وفي بعض بلاد العرب كلها تعيش من عرف الامة وتخدم عكس دورها .

والأمر لا يتوقف عند وظائف الحماية الخمسة هذه بل يتعداها لوظائف المجتمع الاهلي الخمسة أيضا فالتربية النظامية والتربية الاجتماعية والإنتاج الثقافي والإنتاج الاقتصادي والبحث العلمي كل ذلك هو وظائف الرعاية التي تعمل بعكس دورها وإلا لما انحططنا ولكنا في قمة الهرم الدولي .

والوظائف العشر تعمل عكس دورها ومن ثم فهي تسرق أجرها مقابل عمل لم تقم به بل قامت بعكسه فصارت الامة تدفع اجر من يعمل على تخريب وظائفها والتخريب هودائما لصالح الأعداء الذين يستفيدون من هشاشة الامة التي يريد لها الإسلام أن تسود العالم فصارت مسودة بأراذله وأخبث البشر.

الحثالة ممن يسمون أنفسهم فقهاء المعارضين للحكام باسم الإسلام في الحركات التي تدعي الجهاد يتصورون دولة طالبان وداعش وبوكو حرام هي الدولة الإسلامية. وهي في الحقيقة النقيض المطلق لنظرية الدولة الإسلامية كما حاولت بيان حقيقتها ظنا أن حفظ بعض المتون البالية علما للشرائع .

الاسماء والبياه 107 أبو يعرب المرزوق

ولا فرق بينهم وبين الفقهاء الذين يبررون سلوك حكام المحميات . أولئك هم مبررو سلوك أمراء الحرب باسم الإسلام الذي شوهوه وهؤلاء هم مبررو سلوك أمراء المحميات التي اقتطعوها من دار الإسلام لتصبح مجرد قواعد لإمبراطورية مول الغرب: الولايات المتحدة الأمريكية.

وهذان النوعان من الفقهاء المزعومين يمثلون شبه كنسية تضيع الحرية الروحية بوساطة تنويمية للشعوب أساسها تعريف الرسالة التي أتت للتحرير وليس للتزوير. الوساطة الروحية تبرر الوصاية الاستبدادية لحكام المحميات باسم الدين أو باسم الفقه ولأمراء الحرب الذين يدعون المعارضة بنفس الاستبداد.

والنوعان أخطر على الرسالة وثورتيها أي الحريتين الروحية والسياسية من كل طغاة العالم وحتى من الاستعمار وعملائه لأن هؤلاء يضاعفون قوة مقاومة العدوان بقيم الإسلام وأولئك يشوهونها فيسهمون في إضعافها ويكادون يبررون هروب الشباب إلى العلمانية والإلحاد بتخريفهم ونفي التطور العلمي .

والاخطر من ذلك كله هو أن رؤيتهم للمعرفة هي سر التخلف الذي نزع كل الأدوات والأسلحة التي تمكن الأمة من حماية ذاتها ورعايتها . لو أضعت كل حياتك في تقايب ألفاظ القرآن والحديث لما حققت أدنى أداة أو سلاح لتحقيق مقومات الحماية والرعاية وب ذلك نفي للأنفال 60 ليس بعده نفي .

فالإنسان كائن بتعمير الارض بقيم الاستخلاف . ومن كان جاهلا بقوانين الطبيعة وبسنن التاريخ استحالت عليه أن يحقق شروط التعمير فضلا

عن قيم الاستخلاف . ومعنى ذلك أننا لم ننحط صدفة بل لأننا تركنا توجيه فصلت 53 وتحذير آل عمران 7 فعكسناهما : تركنا عالم الشهادة مجهولا وخرفنا حول عالم الغيب .

توهم أدعياء الرسوخ في العلم عكس ما وصفتهم به آل عمران 7 واستبدلوا الإيمان بالغيب بدعوى علم عطفوه على علم الله وهو عندي عين الكفر بكل القرآن لأن علم الإنسان ليس

الاسماء والبياه 108 أبو يعرب المرزوق

محيطا كعلم الله حتى يكون الراسخون مثله قادرين على تأويل المتشابه؛ فهذا دليل مرض القلب وابتغاء الفتنة.

وما "يقهرني" حقا هو تخريف القائلين بالإعجاز العلمي . لوصح أن القرآن يحتوي على هذا الاعجاز وكان الوصول إليه بشرح النصوص لكان أصحاب هذا الوهم أول الكاشفين على اسرار الكون الطبيعي والتاريخ ولغزوا المجرات واستخرجوا من الارض ما فيها من الثروات ولما كان منا متسولون حماية ورعاية ولكانوا هم الرواد لا ينتظرون اكتشاف غيرنا ثم يدعون وجوده بعده في تفاسيرهم الوهمية. وهم من حيث لا يعلمون يجعلون حقائق القرآن تاريخية لأنه لا يوجد علم نهائي بل كل العلوم في تطور دائم . فهل ما يدعون وجوده في القرآن يصبح كاذبا بعد أن يتجاوزه العلم؟ الدجالون فسروا القرآن ببطليموس .

وإذا كانت الطبائع لا تعلم بشرح النصوص فمن باب أولا ألا تعلم الشرائع به . فالشرائع أكثر تعقيدا من الطبائع ومن ثم فعلمها أعسر. وإذا كانت الطبائع لا تعلم إلا بالإبداع الرياضي والتجربة المادية فإن الشرائع تضيف

إليها بسبب ما فيها من طبائع الابداع السياسي والتجربة الخلقية.

ومن يجهل هذه الشروط المضاعفة لعلم الطبائع ولعلم الشرائع لا يحق له أن يبدي رايا في الفقه وفي تأصيله . فالإنسان كائن طبيعي (على الاقل بمادة بدنه (وتاريخي) على الأقل بمادة عقله) وهو يعرف فردا وجماعة بعلاقة عمودية مع الطبيعة (مصدر زاده المادي) وعلاقة أفقية مع التاريخ (مصدر زادة الروحي (

واستعماره بل الارض مشروط بإنتاجه لهذين الزادين وهما ما يطلبه القرآن منه تكليفا يؤهله للاستخلاف إذا هو حققه بقيم الاستخلاف كما حددها القرآن في النساء 1) الاخوة البشرية) وفي الحجرات 13 (المساواة بين البشر) وشرط ذلك الحريتان الروحية

وهذا هو مناط أحكام أفعال العباد وهو مجال اختبار أهلية آدم وأبنائه للخلافة:

الاسماء والبياه 109 أبو يعرب المرزوق

-الفصل العشرون- 1. والقرآن فيه دستور سياسي للتربية والحكم بتوجيه الإنسان نحو شروط الحياة

المنظمة لك استعمار الارض

2. ودستور معرفي لتوجيهه نحو العمل على علم .

والاول حددته الشورى 38 والنساء 57 والثاني فصلت 53 وآل عمران 7.

والتحديد التوجيهي هو الهداية التذكيرية للإنسان حتى يستعمل ما جهز به فطريا للتعامل مع الطبيعة والتاريخ بما له من إرادة وعلم وقدرة وحياة

ووجود تؤهله لأن ينجح في الاختبار جوهر الحياة الدنيا مطية للحياة الأخرى. ذلك هو مفهوم الرسالة الخاتمة والشاملة للإنسانية وشرط الشهادة عليها .

ذلك ما افهم من الرسالة الخاتمة وثورتيها أي الحرية الروحية علاقة مباشرة بين المؤمن وربه والحرية السياسية علاقة غير مباشرة بينه وبين ربه لأنها تمر بعالم الشهادة الطبيعي والتاريخي الذي اختباره يكون في ما يعلمه وما يعمله للتعامل معهما تعميرا للأرض بقيم الاستخلاف لحساب يوم الدين .

أبو يعرب المرزوقي

ما دلالة {ما فرطنا في الكتاب من شيء}- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 12
الفصل الرابع 19
الفصل الخامس 26

ملف رطاف ى لكاب من شى. 4

تونس 1439.03.28 - 2017.12.17 (بويعرب (مرزوتي (لأسماء والبيان

(ما نينا ني الكتاب بن شي)؟ رم ارا

الأ سماء والبيان

الفصل الأول

تكلمت على الانقلاب على الدستور السياسي القرآني في بعد الحكم وفلسفة العمل بها يكفي وأشعر أن الانقلاب على الدستور القرآني السياسي في بعد التربية وفلسفة النظر لم يمسد كلى المنظورين .

لابد من العودة إلى المسألة بتدقيق أكبر وأعمق . فمثلما أن ثورتي الإسلام تبدوان غير قابلتين للتصديق عند أدعياء الحداثة- الحرية الروحية أو التخلص من الوساطة الروحية لنظام التربية الكنسي والحرية السياسية أو التخلص من الوصاية المادية لنظام الحكم بالحق الإلهي - فذلك في فلسفة النظر والعمل .

وستكون هذه العودة فلسفية خالصة وتتعلق بالمسألة الابستيمولوجية: فعندي أن كل المسألة صادرة عن الرؤية الابستيمولوجية التقليدية التي تجاوزتها الفلسفة الحديثة والتحقت بما سبقها إليه الدين عامة والدين الإسلامي خاصة. وأقصد بالابستيمولوجيا التقليدية القول بنظرية المعرفة المطابقة .

ما أظن أحدا له اطلاع على الابستمولوجيا الحديثة يسلم بأن علم الإنسان

له القدرة على النفاذ المطلق الذي يحقق التطابق بين ما علمنا وما الوجود في ذاته بصرف النظر عن المنظور الذي ينطلق منه العلم بوصفه نافذة إلى ما يتجلى منه للإنسان بتدريع لا يتناهى دون ضمان المطابقة المطاقة.

مجرد تطور المعرفة دليل قاطع على أن هذا المطابقة غاية لا تدرك فعلا أو على الأقل توقعا كتال عما يفيده التطور الدائب لمعرفتنا التي أحيانا تنتهي إلى انقلاب تام على ما كان سائدا مما نظنه علما نهائيا . وفي ذلك غنم كبير لأن التواضع الناتج عن نسبية علمنا هي شرط التقدم والتعاون بين العلماء .

والحصيلة هي أن الفلسفة الحديثة وخاصة بعد النقد الكنطي انتهت إلى أن نظرية المعرفة المطابقة لم يعد أحد يقول بها وأصبحت نسبية إلى تطور مدارك الإنسان حتى لو

لم نقل بما يقول به كنط من حصر المعرفة في مظاهر الوجود دون نفاذ إلى ما يسميه الوجود المعقول (النومان) للشيء بل ذاته .

والمشكل الذي يعنيني لا يتأتى من هذين النوعين من نظرية المعرفة - المطابقة أو الزعم بعلم الشيء على ما هو عليه في ذاته وفي هذه المطابقة واعتبار المعرفة نسبية إلى الذات العارفة-بل من كون الفكر الإسلامي في علوم الملة الخمسة صار محاصرا بينهما ويخبط خبط عشواء .

وسأبدأ أولا بالمرحلة الأولى التي كانت نظرية المعرفة المطابقة مسيطرة على الفكر الفلسفي الموروث وعمت بالتدريج على الفكر الديني في علوم الملة الخمسة أي الفقه وتأصيله والتصوف وتأصيله والكلام وتأصيله والفلسفة وتأصيلها وأصلها جميعا غير القرآن والوجود وتأصيلهما: الجرأة على

آل عمران +7

بدأت المسألة مع أرسطو: ففي مقالة اللام من ما بعد الطبيعة وصف أرسطو علم الله بكونه مقصورا على علم ذاته لا يتعداها . فلا علم لله بالعالم كليه وجزئيه لأن العلم التام مطابق للموضوع التام وهذا لا ينطبق إلا على الله عالما موضوعا للعالم ؛ العقل يعقل ذاته ولا شيء سواها للتطابق بين التمامين .

وكل ما عدا الله فالعلم والمعلوم كلاهما ناقص بما في ذلك السماوات التي ما فوق القمر رغم كونها أتم ما في الطبيعة. والإنسان له القدرة على علمها المطابق للتطابق بين عقله ومعقوله حصرا في الكليات والذاتيات مع استثناء الأعراض غير الذاتية لكونها لا تنحصر. ثم حصل تقدم عند ابن سينا الذي نسب إلى الله العلم بالكليات التي توجد في العالم ولم يعد علمه مقصورا على ذاته . لكنه استثنى معرفة الجزئي من علم الله. وحتى نفهم ذلك فالكلي مفهوم متعين في الأعيان التي تنتسب إلى ما صدقه . وإذن فالله رغم إطلاق علمه لا يتجاوز علمه النوع إلى العدد .

وواضح أن ابن سينا تجاوز أرسطو بقوله إن الله يعلم كليات الموجودات العالمية ولا يقتصر علمه على ذاته دون سواها لكنه بقي أرسطيا في القول إن العلم لا ينزل دون الكلي وشكله

الأخير أي النوع بعد الجنس ولا يصل إلى العدد الذي هو العيني من الكلي ؛ عناصر ماصدق المفهوم بأعيانها .

مثال ذلك أنه يعلم الإنسان كنوع -جنسه الحيوان وفرقه النوعي الناطق -ولا يعلم زيدا أو عمروا إلا بما يشترك فيه مع جميع البشر أي الحيوانية

والناطقية لأن بعد ذلك نجد الأعيان التي لا يحصرها حد ومن ثم فالعلم يكون بالماهيات وليس بالإنيات التي تدرك بالحواس لأن العدد يشار إليه ولا العلم .

لذلك كان أهم إشكالية في ابستيمولوجيا أرسطو هي التالية: لا علم إلا بالكلي ولا وجود إلا للعيني. وكان حله أن الكلي حال في العيني وبذلك اختلفت ابستمولوجيته عن ابستيمولوجية أفلاطون الذي يعتبر الكلي نفسه ذا وجود فعلي وعيني بل عالم المثل وما يوجد به عالمنا نسخ منه انحطت بالتمدد .

وبنحو ما يمكن القول إن الابستمولوجيا القديمة والوسيطة لا تقول بالمطابقة حقا بل هي تقول بأن المعلوم الوجود هو جوهره وما عداه ليس من جوهره هي أعراض غير الذاتية: نفي حقيقة الأعراض غير الذاتية باعتبارها 0:0 8.6006 لموضوعها بل هي ذاتية بالمعنى الحديث يعست زيان؟ مدمتوت + 1001

حصل تدرج إذن في نظرية المطابقة:

1 . علم الله لذاته دون سواها للتطابق بين تمامين في العلم وفي المعلوم) أرسطو)

2 . علم الإنسان للكليات الماهوية والعرضية الذاتية دون ما به يتعين العدد بعد النوع) أرسطو)

3 . علم الله للكليات الماهوية والعرضية الذاتية دون ما به يتعين العدد (ابن سينا (. وبذلك فابن سينا أوجد علاقة بين النوعين من العلم ؛ علم الله

المطابق بإطلاق لتمام علمه وذاته وعلم الإنسان المطلق المطابق لموضوعه كذلك لأن علمه به يمر بالكليات والذاتيات التي يعلمها الله كذلك فيكون علم الموجود العالمي وسطيا بين العلمين علم الله وعلم الإنسان .

ولما كانت فلسفة ابن سينا هي التي سيطرت على الكلام وما عداه من علوم الملة فإن ما كان مجرد ممارسة أساسها الضمني هو هذا الحل السينوي أصبح ممارسة صريحة وبات القول بالمطابقة ذا دلالتين : مع الموجود ومع علم الله له أو وحدة العلمين بالموجود في الطبيعة وفي العناية) مصطلح سينوي) .

وهذه الابستمولوجيا سيطرت على القرون الوسطى كلها إسلامية كانت أو مسيحية لتجانس الرؤية المعرفية الموروثة عن الفلسفة في صوغ ابن سينا والغزالي (المتأخر بعد تخليه عن نزعته النقدية وتبنيه السينوية) وهو الصوغ الذي رفضته المدرسة النقدية الإسلامية: الغزالي الأول وابن تيمية وابن خلدون .

ولهذه العلة اعتبرت هذه المدرسة قد أعادت النظر في نظرية العلم ونظرية العمل : فقالت بأن المطابقة مستحيلة وقالت من ثم بأن العمل قابل للعلم مثل النظر وأن علم الشرائع (العمل (رغم أنه أكثر تعقيدا من علم الطبائع فإنه ممكن كذلك وإن بقدر أدنى منه . وما كان مستحيلا بات ممكنا ؛ علم التاريخ .

فمن يتوهم أن ابن خلدون يمزح عندما قال إن سر ثورته في تأسيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني هو ما جعله ينقل التاريخ من فن الأدب (بمعناه العربي القديم ؛ أيام العرب) إلى فن الحكمة أو الفلسفة.

وذلك أمر كان مستحيلا في الأبستمولوجيا اليونانية والسينوية لما سأبين من العلل .

صحيح أن لليونان مؤرخين كبار. لكن الابستمولوجيا اليونانية عامة والأرسطية خاصة ومعها ابستمولوجيا فلاسفتنا التقليديين من الكندي إلى ابن رشد كانت تنفي كل إمكانية لجعل التاريخ علما ؛ فهو عند أرسطو دون الشعر قابلية للانتساب إلى العلم؛ فليس موضوعه الكلي المضطر ولا الكلي الممكن .

فهو كلام في العيني العرضي أو اللقاء الاتفاقي بين أحداث عينية لا تقبل الحصر ولا ترد إلى الطبائع وآخرها الكلي النوعي وما دونه عددي وليس نوعيا ولا جنسا ولا حتى تناسبا

علاقات التناسب الوجودي بتناظر النسب بين الظاهرات . فما لا يقبل الرد إلى الطبائع حكمة عملية لا ترقى إلى النظرية.

وسر الدور الذي أنسبه إلى المدرسة النقدية العربية) انظر ضميمة المثالية الألمانية الشبكة بيروت) هو تحرير النظر من إطلاق المطابقة وتحرير العمل من دعوى العرضية غير القابلة للحصر ما جعل الحد من إطلاق علم الطبائع والرفع من مستوى علم الشرائع يلتقيان في ابستمولوجيا الفلسفة الحديثة.

الانقلاب على الدستور القرآني في التربية والمعرفة رمزه سوء فهم "ما فرطنا في الكتاب من شيء": فهذا النص هو الذي أسس عليه الانقلابيون على فصلت 53 وآل عمران 7 الرجوع إلى نظرية المعرفة المطابقة القائلة بأن ذلك يعني أن الكتاب يحتوي على علم كل شيء والرسوخ في العلم له دلالة المطابقتين .

والمطابقتان هما مطابقة الوجود ومطابقة علم الله. وقد اخترت علاج هذه القضية بمناسبة بداية الثورة على الانقلاب الدستوري في الحكم والعمل وهي ثورة لا تتم إلا بالثورة على الانقلاب الدستوري في التربية والمعرفة. فهذا الانقلاب الثاني مثل الأول أصاب الأمة بشلل الإبداعين النظري والعملي .

نسوا أن دلالة هذه العبارة القرآنية "ما فرطنا في الكتاب من شيء" محكومة بطبيعة ما في الكتاب وبطبيعة علم المخاطب به . فالكتاب رسالة هدفها أن تذكر الإنسان بما فطر عليه وتنذره من ما يخالف ذلك . فإذا قرأنا العبارة وفي ذهننا تذكر هذين الضميرين كان الفهم هو فصلت 53 وآل عمران 7.

والضمير الأول يعني أن الكتاب الذي يذكر الإنسان وينذره ويعلمه بما يحتويه حول الأشياء التي يريناها الله آيات في الآفاق والأنفس ويطلب منها النظر فيها والعمل بها نكتشفه من قوانين الطبيعة (الآفاق) وسنن التاريخ حتى نتبين ما يريد الكتاب كرسالة تذكيرنا باعتباره وتنبيهنا لعواقب تجاهله .

وإذن فالعبارة تعني "ما فرطنا في الكتاب (كرسالة تذكير وتعذير) من شيء علينا تذكير المكلف بما يجب علمه وتحذيره مما يجب تجنبه حتى يحقق ما كلف به أي الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف امتحانا لأهليته لهذه المهمة التي تحملها وخشيت الجبال من تحملها : الخلافة الأرض بشرع الله .

وهذا ينفي الفهمين العقيمين اللذين اعتمدا على نظرية المعرفة المطابقة والظن بأن العلوم والأعمال كلها موجودة في نص القرآن: نص القرآن

رسالة تذكر بما ينبغي على

الفصل الثاني

الروحية (لا وساطة) والحرية السياسية (لا وصاية) .

صحيح أن القرآن كرسالة تذكير وتحذير ذكر لنا طبيعة الآيات التي علينا البحث عنها في الطبيعة و التاريخ فحدد طبيعة قوانين الطبيعة (رياضية تجريبية: كل شيء خلقناه بقدر) وطبيعة سنن التاريخ (سنة الله التي لن تجد لها تبديلا ولا تحويلا) ولم يعين القوانين والسنن بل طلبنا بالبحث عنها فيهما .

لذلك فكل تخريف يطلبها من شرح ألفاظ القرآن خزعبلات صبيانية تؤدي إلى مناكقات تأويلية يتوهم أصحابها أن معجم العربية كنز كل العلوم الذي لا يشذ بحسب أهواء الدجالين من المؤولين لألفاظ القرآن كخرافة دحاها بمعنى بسطها ثم كورها ثم إلخ... من تخريف الإعجاز العلمي .

القرآن الكريم سبابة مشيرة وليست المشار إليه . علماؤنا لم يروا إلا السبابة وغفلوا عن المشار إليه بها ؛ والسبابة تذكر وتنذر لكنها لا تفعل بدلا من الإنسان المكلف ما تذكره به وتنذره منه . والغفلة عن هذا هو سر الانقلاب الذي حصل في التربية والمعرفة: الحصيلة الجهل بالعلاقتين شرط القيام.

فعلم العلاقة العمودية بين الجماعة والطبيعة والعمل به هو شرط سد الحاجات الرعائية والحمائية. والجهل بها وعدم العمل بها هو علة العجز في

الرعاية والحماية. ومن فقد هذين الأمرين أصبح عالة على غيره لتوهمه أن الكلام عمل والتخريف في شرح النصوص علم .

ولو فهم ملايين الشباب من الجنسين هذه الحقيقة لما بقي أحد عاطلا ولكان سر العمل هو الاجتهاد في إبداع الحلول والجهاد في تحقيقها فتكون الأمة خلية نحل كل يعلم ويعمل حتى يحقق ما عليه كمكلف بتعمير الأرض بقيم الاستخلاف ولما أصبح الجميع عالة على التسول لسد حاجة الرعاية والحماية.

وهذه الرؤية هي الثورة بحق . أما مواصلة الأفكار التي بها سيطر على الأمة طاغوت التربية وطاغوت الحكم المبني على "فساد معاني الإنسانية" الذي جعل الجماعة تتبادل الغش والغدر والاستغلال المتبادل فإن ذلك لا يتغير عائق الحرية الروحية والحرية السياسية: يبقى الانقلابان سائدين وإن تغير المستفيد منهما .

الكل يلوم الكل ولا أحد يلوم نفسه على فساد التربية والحكم رغم أن ما يحكم الجميع هو هذا الفساد الحائل دون حل مشكلات العلاقة العمودية. فالعلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة عقيمة والنتيجة تحول العلاقة الأفقية بين البشر إلى صراع دائم على تقاسم الفقر والجهل وعدم العمل على علم .

فكلما قل العلم والعمل على علم لسد حاجات الرعاية والحماية بالعلاقة العمودية بين الجماعة ومحيطها الطبيعي زاد الصراع في محيطها التاريخي على قلة ما يسدها بالعلاقة الأفقية ولا يبقى إلا الصراع على الندرة في مجتمع صار قانونه قانون الانتخاب الطبيعي والبقاء للأقوى وليس للأنفع .

وحصيلة الانقلابين وعلتهما في آن هما عدم تجذر التربية والحكم

الإسلاميين في الشعوب التي أسلمت لقصر المدة التي عاشتها الأمة بمقتضاهما في العصر النبوي والراشدي: لم يعود الناس على الحرية الروحية في التربية والنظر والحرية السياسية والعمل ومن ثم فسرعان ما نكصوا إلى نقيضيهما السابقين .

عاد طاغوت الوساطة الكنسية ووصاية الحكم بالحق الإلهي صراحة عند الشيعة وبصورة مخاتلة عند السنة لأنها ظلت محافظة على مثال الثورتين الأعلى في الأقوال أما الأعمال فلا تختلف عن الشيعة إلا بأساس الطاغوتين؛ دعوى الرسوخ في العلم والضرورة التي تشرعن الامتغاب والشوكة.

قصار مفهوم "أولياء الأمر" أي العلماء بما هم وسطاء والأمراء بما هم أوصياء لا يدل على فاعلية تمكن من حل قضايا العلاقة العمودية بين البشر والطبيعة ومن حل قضايا العلاقة

الأفقية بين البشر بل هم أولياء الاحتكار العنيف للنظر والعمل الزائفين تأثيره الوحيد التزايد المطرد للاستبداد والفساد .

ومن الأوهام تصور ما يدعى من تطور في نظام التعليم ونظام الحكم في بلادنا قد انتهى إلى نتائج محررة من هذين السلطانين العنيفين ومكونا لأجيال مبدعة قادرة على علاج العلاقة العمودية أو الأفقية بصورة تحقق شروط القيام المستقل بل هي مجرد محو للأمية تخرج المقلدين والعاطلين والإيديولوجيين .

لم يبق في نظام التربية والنظر وفي نظام الحكم والعمل إلا صراع الإيديولوجيات لأن قضايا العلاقة العمودية والعلاقة الأفقية تعتبر محلولة إذ

يكفي فيها الاستيراد: استيراد ما يسد الحاجات في الرعاية والحماية ومن ثم فإنه لا حاجة للاجتهاد النظري والجهاد وما يخرجني عن طوري حقا هو الكلام على "العلماء". فهؤلاء لا علم لهم بالطبيعة ولا بالتاريخ إذا ما استثنينا المحفوظات التي تتكلم على علم شبع موتا أو على علم وهمي اختلقوه حتى يكون لهم دور: فما عدا العبادات كل ما يقولونه تخريف . والعبادات غنية عن النظر الممارسة تكفي في أفعال الجوارح.

وأفعال القلوب لا تكون وجدانا صادقا إذا صارت معلموها وسطاء يعتبرون التعليم تلقينا خارجيا وليس إيقاظا لقدرات ذاتية للمتعلم . لذلك فقد يخرجون حفظة لتراث لفظي لا سلطان له على شروط الاستخلاف وتعمير الأرض . فلا يبقى إلا منطق الدعاء والدعوة والادعاء لأوهام تزيد الأمة تبعية لمستعمريها .

العبادات غنية عن النظر بل هي عمل مباشر يتعلم بمحاكاة الأطفال لآبائهم إذ من جنس آداب العيش كالأكل والكلام والعناية بالبدن والنفس . قد تحتاج إلى التوجيه لكنه ليس علما بل آداب عيش . تعقيده وتطويله كلام يقتل العفوية التي تلازم الصدق وتحوله إلى تكلف يلازم النفاق : صدق النية جوهر العبادة.

اعد ل 2 ل التو 1 < - تتجلى في الآفاق والأنفس وهذه الآيات هي قوانينها في الطبيعة وسننها في التاريخ ولا يحصل علم في هذين المجالين بشرح النصوص بل لا بد من دراسة الظاهرات نفسها لمعرفة وهذه البحوث العلمية ليست في متناول من نسميهم "علماء" هم في الحقيقة حفظة للنصوص ومؤولون زائفون وبعيدون لما فيها بشروح متكلفة تجعل النصوص

حسب رأيهم محتوية على علم كل شيء في حين أن القرآن لم يقل إن القرآن يحتوي على علم كل شيء لأنه رسالة عندما أنصح ابني بما عليه القيام به للنجاح في دراسته لم أعلمه ما سيستعمله خلال الدراسة. من يعلمه هو نشاطه النظري والعملي في مجال الدراسة والتعامل مع الموضوع بنفسه تعاملا فعليا لا يقتصر على التلقي الكلامي : لا يتعلم الفيزياء بقراءة كتاب بل لا بد من ممارسة مخبرية مع تمكن من الرياضيات .

ولما نكصت الأمة لم تعد تنقب في الأرض ولا تحدق في السماء لمعرفة قوانين الآفاق الطبيعية والتاريخية بل تكتفي بلغو كلام لا معنى له حول ما لا يقبل العلم بمقتضى آل عمران 7 والعلة هي توهم الرسوخ في العلم قدرة على معرفة ما يعترف النبي نفسه أنه يجهله : العلم لكن المأساة تكررت في العصر الحديث . فالعودة إلى نفس هذا الانقلاب على الدستور المعرفي والتربوي والإيهام بالإحياء الأصيل رغم مخالفة أصحابها لما أمر به القرآن (فصلت (53 ونهى عنه (آل عمران 7 (جعل أدعياء التحديث كاريكاتورا مقابلا يحارب الإسلام

الفصل الثالث

ما أظنني بحاجة للاعتذار للقراء بخصوص المصطلحات الفلسفية القديمة - كلامي على أرسطو وابن سينا مثلا -فهي من زاد أي متابع عربي ومسلم لأحد علوم الملة الخمسة) الفقه وتأصيله والتصوف وتأصيله والكلام وتأصيله والفلسفة وتأصيلها وأصلها جميعا غير القرآن وعلم الوجود في حضارتنا .(

ولا أنفي أن جل الشباب غير متابع لهذه العلوم إذا ما استثنينا خريجي المدارس الدينية. والمشكل مع هؤلاء يتعلق بمصطلح الفلسفة الحديثة. وهو نفس الأزق بل هو أخطر لأن محاولات البعض منهم الاعتماد على التعلم الصحفي من أسرار ما أجده في الغالب لديهم من تعالم زائف خال من مقومات التعلم السوي .

ورغم كل محاولات التبسيط فإن هذين النوعين من المعرفة من علوم الآلة لكل كلام على المسائل التي تصل بين الديني والفلسفي في كل حضارة تجاوزت المقابلة السطحية بين العقلي والنقلي ؛ فشكل عام مؤلف منهما لأن المضمون نقلي والشكل عقلي في كل معرفة

والفرق بين المضمونين الديني والفلسفي ليس من حيث كونه مضمونا متلقى من خارج بل كونه مضمونا متلقى عن طريق الحواس الخارجية أو متلقى عن طريق الحواس أو الحواس الباطنية للمعاني التي لا تتعين في محسوس بل في مفهوم منتسب إلى ما وراء المحسوس من أصول قانونية وسننية تنسب إلى ما يسمو عليه .

والشكلان كذلك واحد من حيث الشكلية لكنه مختلف من حيث العلاقة بالمضمون: فالعلاقة في العلوم الوضعية علاقة تقدم الشكل على المضمون بل تعتبر المضمون نفسه من صنع الشكل العلمي نفسه في حين أن العلوم الدينية بسبب تقديسها للمضمون تعكس فتعتبر المضمون ليس من صنع الشكل بل هو ذو مصدر إلهي .

وكان يمكن أن نردهما إلى أمر واحد لو كانت كل الأديان من جنس الإسلام: فالإسلام لا يعتبر علاقة المضمون الديني بالشكل العلمي مختلفة

عن علاقة المضمون الطبيعي بالشكل

الحالتين آيات إلهية دالة على النظام.

لذلك فالقرآن لا يستدل على ما يقدمه من تذكير وتعذير على وجود الله ووحدانيته بالمعجزات بل بالنظام: معجزته الوحيدة هي نفي أي إعجاز غير مستمد من النظام القانوني في الطبائع والسنني في الشرائع. وهذا لا يعني أنه ينفي معجزات الأنبياء السابقين بل هو يقصها ولا يقيس الرسالة الخاتمة عليها .

والدليل رده على كل المعاجزين : فهو يقول إن المعجزات كانت للتخويف ولم تكن للإقناع . والإسلام يكتفي بالحجاج للإقناع وعماده بيان النظام الذي هو جوهر معجزاته في الطبيعة وفي التاريخ . ولذلك جعلت فصلت 53 جوهر نظرية المعرفة القرآنية وجعلت آل عمران 7 الحد الذي لا يمكن لعلمنا تجاوزه.

على الآن شرح "ما فرطنا في الكتاب من شيء" بهذا المعنى الذي يجعل القرآن سبابة تشير إلى مشار إليه يوجد خارجه ما ينتظر من رسالة تعرف نفسها بكونها تذكيرا وتحذيرا للإنسان المكلف بواجباته ومحظوراته من حيث هو كائن حر روحيا (لا يخضع لوسيط) وسياسيا (لا يخضع لوصي (تختبر أهليته للاستخلاف .

فأما الضمير الأول فهو كونها في رسالة تذكير وتعذير . وأما الضمير الثاني فهي موجهة إلى الإنسانية بوصفها أمة كل الكائنات الحية التي ذكرتها الآية لها ما تتميز به وهو معلوم: أمة مكلفة (حرة ومسؤولة) ومستخلفة في الأرض (تكليف برعاية الأرض وحمايتها أصلا لقيامه (يختبر صلاحه

وفساده بسلوكه .

والضمير الأول يعني أن ما يذكر به الإنسان معلوم لديه قبل التذكير ما يعني أن بين العلم السابق والتذكير اللاحق نسيان . وكذلك بالنسبة إلى التحذير. والضمير الثاني يعني أن التكليف تذكير بما يوليه للإنسان من منزلة) الاستخلاف) وما يترتب عليها من

والجمع بين التذكيرين وما يترتب عليهما) أربع مسائل (تتأصل في دلالة الرسالة: هي شبه تدعيم للتكليف ومساعدة للمكلف لكأنها رسالة نابعة عن تحذير أكثر من نبعها عن تذكير ما يعني أن الرسالة تشبه ما يفعله أي صاحب أمر لمن يوبه فيه بعد ملاحظة سوء تصرف منه .

لذلك فالرسالة تلخصها أفضل تلخيص سورة العصر: فهي تبدأ ببيان الداعي للرسالة (الإنسان في خسر كما يتبين من سلوكه (وتأتي التوصيات لبيان شروط خروجه منه مضمون الرسالة التذكيرية والتحذيرية: فتكون فروعها الأربعة التي تتأصل في التوعية بالخسر وما

1. أصل هو الوعي بالخسر والداعي للخروج منه 2. الإيمان 3 العمل الصالح 4. التواصي بالحق 5. التواصي بالصبر.

وبهذا فالرسالة لم تفرط في شيء يخص شروط خروج الإنسان من الخسر الذي تردى إليه فاحتاج إلى تذكيره وتحذيره.

والدليل أن الآية 44 من الأنعام التي منها هذه العبارة تؤيدها الآية 44 منها" فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون" ؛ فالرسالة تذكير وشبه توبيخ لسلوك

الناسين .

وحتى أحصر معنى "كل شيء" في الآية لا بد من نسبة الشيء الذي تحتويه الآية إلى المخاطب بالرسالة وعلاقته بالمرسل إليه (مستخلف يراسل خليفة) وموضوع الخطاب المتعلق ما كلف به الثاني من الأول وبشروط إنجازه الغائية والأداتية والجزاء المتعلق بإنجاز المهمة جزاء موجبا أو سالبا.

"كل شيء" ليست مهملة فتكون محتوية على التخريف الذي بنيت عليه علوم الملة وكأن المعرفة الإنسانية تقتصر على شرح آيات القرآن حتى لو أضفنا إليها السنة. كل شيء في الآية واضح: هو كل شيء يتعلق بتذكير الخليفة بما كلف به وتحذيره من عدم الإيفاء بها التزم به عندما قبل الأمانة.

لذلك فمحاولة استخراج علوم الملة من نص القرآن تنافي ما أمر به القرآن (فصلت (53 وما نهى عنه (آل عمران (7 أي إن المحاولة انقلاب على الدستور القرآني في مجال التربية والمعرفة اللتين تمكنان الإنسان من تحقيق ما ذكر به من مأمور به ومنهي عنه . والتربية التي ذكر بها مدارها المعادلة الوجودية.

والمعادلة الوجودية من حيث هي موضوع معرفة تنقسم إلى ما هو إيماني وإلى ما هو علمي . فالإيماني يتعلق بمقوماتها والعلمي يتعلق بما يمكن اكتشافه بالبحث العلمي في هذه المقومات أو بصورة أدق في ما هو شاهد منها : الله والإنسان وبينهما الرسالة علاقة مباشرة والطبيعة والتاريخ علاقة غير مباشرة.

والدستور القرآني المتعلق بالتربية والمعرفة يقول إن تبين حقيقة الرسالة)

القرآن) لا يوجد في نصها بل في الآفاق والأنفس (فصلت (53 ومن ثم فهي لا تعلم من شرح النص بل من البحث العلمي في آيات الله في الآفاق أي في قوانين الطبائع وآياته في الأنفس أي سنن التاريخ.

أما حقيقة الله وحقيقة التكليف أو الاستخلاف فهما قضيتان إيمانيتان لا يمكن أن ندعي علما فيهما يتجاوز الإيمان للمسلم بهما أو عدم الإيمان لمنكرهما . فتصبح المعادلة تطبيعا للإنسان وللإله وضم الفاعلية القصدية أو التي يتقدم عليها إرادة وعلم إلى الضرورة الطبيعية ونفي الحرية والتكليف .

وذانك هما الموقفان الممكنان معرفيا:؛ فإما الاعتماد على الإيمان المتجاوز للطبيعة والتاريخ بذاتين حريتين هما الله والإنسان الأولى مستخلفة والثانية خليفة أو نفي الفاعل

الحر في الحالتين ورد الكل إلى الآلية الطبيعية فيكون الإنسان مثله مثل أي كائن طبيعي خالص خاضعا للحتمية الطبيعية.

ولا يمكن لمن ينفي الفاعلية الحرة وراء الطبيعة أن يدعي وجود فاعلية حرة بعدها في التاريخ. من ينفي وجود الله كفاعل حر للطبيعة لا يمكن أن يثبت الإنسان كفاعل حر للتاريخ . المفهومان متلازمان حتما . فالإنسان لا يمكن أن يكون فاعلا حرا للتاريخ إذا كان

من يزعم حرية للإنسان ليجعله خالق نفسه (التاريخ من صنع الإنسان) يفترض أن الإنسان مستثنى من الضرورة الطبيعية. وليس يمكن القول بالاستثناء الإنساني من الضرورة الطبيعية لتفسير التاريخ من دون التسليم بأن الطبيعة أولى بالحاجة إلى خالق حر . فالخاضع للضرورة العمياء لا يخلق الحر.

وهذا ليس استدلالا يقيس الغائب على الشاهد فضلا عن قياس الغيب على الشهادة: فما يجعلنا نعتبر الإنسان فاعلا حرا ليس مجرد الشعور بالحرية بل كذلك ما في فعله من غائية متقدمة على الإنجاز وأدواته. هو يتصور وينظم الفعل باختيار بين ممكنات متعددة فيفاضل بينها ؛ تلك هي الحرية.

وكل من له دراية بعلوم الطبيعة يعلم أن ما فيها من حلول ليس مضطرا بل هو نتيجة خيارات ومفاضلة بين عدة إمكانات وذلك فهو الفرق بين الضرورة المنطقية في الرياضيات والغائبة التي فيها "ديزاين" في الطبيعيات يفاضل بين الحلول الرياضية المتعددة ليختار

وكان أرسطو يسمى هذا الفرق بين طبيعة النظام المنطقي في المقدرات الذهنية وطبيعة النظام الوجودي في الطبيعيات بـ"الضرورة الشرطية" أي إنها تتضمن اختيار مشروط بتحقيق الغاية من الكيان الذي يؤدي الوظائف وخاصة في الكائنات الحية. ولايبنتز مال إلى نفس الرؤية. وكل عاقل يرى العلاقة بالحرية.

وفي هذه الخاصية تكمن عبقرية هيجل في كلامه على أدلة وجود الله . فما أضافه ليس علاقتها بالمستدل عليه بل علاقتها بالمستدل . فالمستدل عليه هو الله . والمستدل هو الإنسان. والسؤال هو ما الذي يجعل الإنسان لا يكتفي بالوجود الطبيعي ويبحث عن وجود ما بعد طبيعي يعلله به؟

ما الذي يشعر الإنسان بأمرين عجيبين:

1. أن العالم الطبيعي لا يكتفي بنفسه بل يشعر الإنسان بأنه ممكن وليس ضروريا أي إنه يعجب من كونه ومن كونه على ما هو عليه .

2. وأن وراء العالم الطبيعي وجود مكتف بنفسه غني عما يعلل وجوده لأنه واجب الوجود وليس ممكنه فحسب.

وطبعا فلا يمكن لله أن يكون واجب الوجود إذا لم يكن ممكنه لذلك اعتبر كنط واجب الوجود هو ما يوجد لمجرد إمكانه . ومن ثم فالإمكان معنيان:

1. الممكن مقابل الممتنع وحينها يكون الواجب ممكنا أو غير ممتنع .

2. والإمكان الغير الواجب هو المشروط بما يعلل انتقاله من إمكان العدم عليه إلى الحصول الوجودي

بعبارة أوجز، ما الذي يجعل الإنسان قادرا على التوجيه الوجودي) الجهات بالمعنى المنطقي11165ا1002//) أين يقوم الإنسان عندما يوجه الوجود إلى ممكن وواجب وممتنع؟ هذه القدرة هي التي تعني هيجل : وهي قدرة لا يمكن تخيل وجودها من دون الحرية التي تمكن من الاقلاع والتعالي على مجرى الضرورة.

وإذن فأدلة وجود الله قد لا تكفي للدلالة العلمية على وجوده لأن الدلالة العلمية تفترض التحقق من الوجود بعد افتراضه النظري في الاستدلال . وهذا مستحيل في الكلام على الغيب وذات الله ووجوده وصفاته كلها من مسائل الغيب المحجوب وهي إيمانية وليست علمية. لكنها تكفي دليلا لقدرة التوجيه، الحرية.

الفصل الرابع

وقدرة التوجيه أو الحرية عند الإنسان أمر قابل للتحقق منه إذ هي من عالم الشهادة وليست من عالم الغيب . كلنا يوجه فيحكم لأمر بإمكانه أو امتناعه أو وجوبه ويستطيع التحقق من الجهات في عالم الشهادة إذ ينتقل من الفرض العلمي في النظرية إلى التحقق العلمي في التجربة. وكل إنسان له هذه القدرة .

فتكون أدلة وجود الله أدلة على حرية الإنسان وحاجة الإنسان الحر إلى علاقة برب حر يخلق كائنات حرة لتكون له بها صلة هي علاقة حريتين متحاورتين مباشرة بالرسالة وبصورة غير مباشرة بها في الطبيعة والتاريخ من آيات مبينة لدلالة هذه العلاقة بقوانين الطبيعة وسنن التاريخ .

فعندما ينفذ الإنسان إلى أسرار الطبيعة فيتجاوز"فوضاها" الظاهرة إلى نظامها الباطن (القوانين) وإلى أسرار التاريخ فيتجاوز "فوضاه" الظاهرة إلى نظامه الباطن (السنن) يكون الإنسان قد تجاوزهما إلى ما بعدهما من حرية مبدعة لهما تتجلى في العلاقة بين المستخلف والخليفة قرآنيا .

وذلك هو مجال التكليف : فلما أجاب الله بأن آدم يملك ما لا يعلمه الملائكة عندما نفوا أهليته للاستخلاف في المشهد المشهور وعين ذلك في ما علمه من أسماء حدد شرط تعاليه على الأشياء إلى رموزها التي تمثلها الأسماء . والرموز أو عالم الأسماء أوسع من عالم المسميات لأنها من الإمكان المطلق .

وإذن فالإنسان يوجه بفضل مقامه في عالمه الرمزي المؤلف من الأسماء والنظر منه إلى عالمه الفعلي المؤلف من الأشياء فيرى من هذه ما هو حاصل ليس بوصفه ضروري الوجود بل ممكنه لأن "قيم" المفهوم هي كل

عناصر الماصدق والاسم مفهوم كلي وليس علما فيكون كل عنصر من ماصدقه قيمة ممكنة له .

قاسم الإنسان مفهوم أو اسم عام يصدق على كل فرد إنساني وكل واحد منهم "قيمة" معينة ممكنة لمتغير متعدد القيم وكل منها يقبل أن يملأ المتغير بوصفه خانة خالية مجوعة

أعيان ماصدقها قيم ممكنة لها . وتلك هي بداية التحرر من التعين الذي يصبح أحد جهات الوجود وهو الممكن الحاصل .

القدرة على التسمية العامة قدرة على التجريد وهو أصل التوجيه وما كان ليكون ممكنا لو لم يكن الإنسان قادرا على التعالي على المحايثة في سيلان الوجود الأبدي وكأنه يقف على قمة جبل ليرى سيلانه دون أن يجرفه ويقيمه وجوديا بجهات الإمكان والوجوب والامتناع أمورا واقعة يدركها .

لكن هذا العالم الرمزي الذي يحرر الإنسان من سيلان عالم الأشياء لا يصبح علما لهذا العالم بالاقتصار على الأسماء بل لا بد من الانتقال منها إلى عالم المسميات أو دلالات الأسماء كما تتعين خارج عالم الأسماء . لذلك اعتبر القرآن تبين دلالاته يقع في ما يرينه من آيات خارج نصه : عالم الأشياء .

من هنا جاء في الآية 38 من الأنعام الإشارة إلى "ما فرطنا في الكتاب من شيء": "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ؛ © ما فرطنا في الكتاب من شيء © ثم إلى ربهم يحشرون"(38) يختص به الأحياء .

والشيء مصدر شاء أو مفعول المشيئة. وهو إذن دليل على فاعلية الخلق المناسب للمخلوق المخاطب. وهو هنا تذكير للمخاطب بما يترتب على مخلوقيته المشفوعة بالأمر. فالتذكير والتحذير في الرسالة بهذا المعنى تذكير بما فطر الإنسان عليه خليفة مكلفا بالعلم والعمل على علم للقيام بما كلف به بقيمه .

وخلقة الإنسان وأمره منصوص عليهما في آيات القرآن الواردة في نصه لكن القرآن يقول إن حقيقة هذه الخلقة وأمرها كلاهما مثل كل شيء غيرهما ودلالة الخطاب لا يتبينهما الإنسان من آيات الخطاب ذاتها بل من تجليهما في الآفاق والأنفس ومن ثم فالأنثروبولوجيا هي الملجأ الوحيد لعلم قوانينهما وسننهما .

وقد حاولت في الجلي في التفسير أن أعتبر القرآن من الظاهرات الخارجية مثله مثل الطبيعة والتاريخ حتى وإن كان نصا أي نظاما رمزيا معينا وأن أنطلق مما يغلب على ظاهره

من فوضى قل نظيرها بسبب ما يبدو تكرارا لنفس القصص ولنفس المفهومات ولنفس الإشارات العينية لأحداث بعضها تاريخي وبعضها أمثال .

فهو حينها عنصر من عناصر الآفاق والأنفس ليس المطلوب استخراج علوم منه بل البحث فيه موضوع علمي ككل الظاهرات القائمة خارج ذهني لعلي أنفذ إلى نظامه أو ما يجعله ما هو بوصفه نصا تاما له بداية ونهاية وتسلسل غير متفق عليه وليس ذلك ضروريا لبعثي .

وما دمت قد اعتبرته أحد عناصر الآفاق والأنفس فدراسته العلمية ينبغي أن

تكون فرضية استنتاجية مثلها مثل أي معرفة للظاهرات الموجودة والقائمة بذاتها أي التي ليست من صنعي بل هي موضوع تام الاستقلال عني وعلي أن أتعامل معه بصورة قابلة للإثبات والدحض أو للتصديق والتكذيب (علمي به لا هو) .

فإذا كذب علمي بشيء فإن ذلك لا يؤثر على الشيء بل على علمي به . ولذلك فهو علم فرضي مؤقت دائما إلى أن يتم دحضه بما يكون أقرب إلى حقيقته من علمي به . وقد لا نصل إلى غاية هذا التقدم نحو حقيقته تماما كما هو الشأن في علم أي موضوع خارجي . تكذيب ما تقدم من 'علوم" قرآنية لا يمس القرآن في شيء .

لكن القرآن ليس أي شيء ولا أقصد بذلك قدسيته . فهذه ليست موضوع البحث موضوعه هو ما الذي يميزه عن الموضوعات الأخرى رغم كونه موضوعا للبحث مثلها لمعرفة طبيعته وليس لاستخراج علوم منه . ولنبدأ بالمميزات السلبية: فهو ليس ظاهرة طبيعية وليس ظاهرة تاريخية حتى وإن كانت مادته وصورته منهما .

فمادته طبيعية لأنه جملة من المفردات التي لها وجود صوتي وكتابي ينتسبان إلى لغة معينة وكل ذلك مادة معينة لها دلالات معينة في جماعة معينة . وشكله تاريخي لأن صيغ في عصر معين في جماعة معينة واستعمل استعمالا معينا في هذه الجماعة. وهو لا يقدم نفسه منتج الجماعة بل كخطاب منزل للبشرية كلها .

وهو يعرف نفسه بكونه رسالة تذكير وتحذير شواهد تذكيرها وتحذيرها كلها مستمدة من تاريخ البشرية في علاقتها بالطبيعة والتاريخ وخاصة بعلاقتهما

في صلة بالرسالات

وكلف به لتحقيقه كعقد بينه وبين مستخلفه .

وبهذا المعنى فهو ليس مقصورا على التذكير بمقومات الإنسان ومهمته والتحذير من الإخلال بهما وهذا هو المستوى الأول منه بل هو كذلك خطة لتفادي ما حدث في المستقبل معتبرا ذلك رسالة أخيرة موجهة إلى الإنسانية كلها التي عليها بعد هذا التذكير والتحذير النهائيين ألا تنتظر رسالة أخرى بعدها .

وهذا المعنى هو الذي سميته استراتيجية توحيد للإنسانية ذات دستورين للمعرفة والحكم مع تذكير بوحدتها العضوية والنفسية . فيكون النسيان متعلقا بعدم التطابق بين حقيقتها العضوية والنفسية وحقيقتها الروحية والخلقية: وهذه الاستراتيجية سياسية تربية وحكم أساسها الحريتان الروحية والسياسية.

ومن هذا التعريف كفرضية عمل في التفسير الفلسفي للقرآن أمكنني استنتاج مفهوم الزمان القرآني في رسالته إلى الإنسانية: فالزمان المطلق حاضر من الأزل وإلى الأبد أي إنه سرمدي . لكنه مؤلف من أربع فروع لهذا الزمان الحاضر أصلها . فقبله حدث وحديث أو ماض مضاعف . وبعده حديث وحدث أي مستقبل مضاعف .

وأربعتها يحيط بها الحاضر السرمدي الذي منه وعلى أساسه تعبر الرسالة على مضمون الخطاب الموجه إلى الإنسانية: فهي تحكي أحداثا ماضية تقييما بحديث تقييما ونقدا وهي تستهدف أحداثا مقبلة إعدادا بحديث لأحداثها في التاريخ الفعلي والماضي ببعديه لبيان التقصير خاصة والمستقبل

ببعديه للتدارك الممكن .

ما الذي تتضمنه الرسالة ويجعلها فعلا لا تفرط في شيء مما تتعلق به؟

طريقتان لحصر الأمور التي تتضمنها الرسالة بوصفها كما حددناها استراتيجية خاتمة للتدارك الروحي والسياسي بتوجيه الرسالة الخاتمة إلى ما يجتنبها المساد الأرض وسفك الدماء بالأخوة) النساء 1 (والمساواة) الحجرات .(13

الأولى هي خاصيات التراسل والثانية هي حقيقة المهمة التي حددتها الرسالة للإنسان وتذكره بالتعاقد الذي بمقتضاه التزم بالخضوع لاختبار الأهلية في مجالي تعمير الأرض بقيم الاستخلاف وممارسة حريتيه الروحية (لا وساطة) والسياسية (لا وصاية) وتجنب ترديهما كما يحصل دائما بالانقلابين .

فأما خاصيات التراسل فقد بينا أن القرآن نفسه يحددها بكونها رسالة تذكير بما هو مرسوم في ما فطر عليه الإنسان وتحذير من عواقب النكوث وعدم احترام بنود عقد الاستخلاف. والاستخلاف لا يجعل الحياة الدنيا عقابا بل هي مجال ممارسة الإنسان لحرياته وإثبات جدارته بالاستخلاف بعد أن تاب آدم واجتبى.

والمعلوم أن مشهد الاستخلاف سابق على عصيان آدم وحواء وهو ليس خطيئة موروثة بالمعنى المسيحي الذي يصلها بالجنس (سخافة لأن خلق الزوجين يستثنيها لأن اعتبار العلاقة الجنسية آثمة مناف لخلقهما (بل لعلها رمز لشجرة مخدرة إذ وعد الشيطان فيه دال على مفعول جنون العظمة (الخلود) .

طبعا المشهد كله رمزي وليس أحداثا فعلية لأن الله لا يستشير أحدا ولا يحتاج لرأي أحد في خلق ما يريد إن آمنا بوجود خالق مطلق الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ولا أريد الخوض في الغيب . فما يعنيني هو ما جعل فهم هذه الرموز مؤشرا في رؤى المسلمين للعالم ودور الانقلابين في تاريخهم .

ولا يمكن لأحد أن ينكر أن التذكير والتحذير الواردين في الرسالة لم يتركا شاردة ولا واردة لم يشيرا إلى مظان البحث عن علاجها بأسلوب فصلت 53 وآل عمران .7 فكانت

الفصل الخامس

التذكير والتحذير متعلقا بما في الأنفس مما يتعلق بما يشبه العلاج في المستويين الفردي والجمعي لتحقيق الأخوة البشرية والمساواة.

وهذا مقصور على تحديد الغايات التي يبقى علاجها معلقا بالأدوات والأساليب وهي مجال الاجتهاد والجهاد أو مجال الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر بين الأحرار روحيا وسياسيا أعني الواعين بكونهم مكلفين في وضع اختبار لأهليتهم لهذا التكليف : تذكير وتحذير بخصوص التكليف .

لكن الأهم من ذلك هو حقيقة المهمة التي رسمت لما فطر عليه الإنسان وتعاقد عليه ليكون خليفة ورمزه قبول الأمانة التي رفضتها المخلوقات الأخرى . فهذه المهمة اختيار حر لآدم وهو رمز دال على أن جوهر المهمة التي كلف بها آدم هو الحرية الروحية في النظر والعقد والحرية

السياسية في العمل والشرع.

ومثلما أسلفت فهذا الوصف للمهمة صريح في القرآن وهو سبابة إشارة لما لا يعلم سر تعيناته بفحص آي القرآن في النص بل بعام تجلياتها في الآفاق والأنفس تحقيقا بشروط الاستخلاف أو بعدم شروطها وهما نوعا تعين الوجود الإنساني فعلا وانفعالا في تاريخ الإنسانية: إشارة القرآن لفلسفة التاريخ الفعلي .

وهنا لا بد من التذكير بقول شديد العمق لابن خلدون: "قل أن يخالف الأمر الشرعي الأمر الوجودي" فزاد عليه صاحب بدائع السلك "بل لا يخالفه أبدا". وهما يقصدان أن علم الأمر الشرعي لا يعلم بشرح النصوص بل برؤية آيات الله في الآفاق والأنفس أي في الوجود: سر اكتشاف ابن خلدون دور القوة في السياسة .

وطبعا فالأمر لا يتعلق بالقوة العمياء بل بما يسميه ابن خلدون بالوازع الأجنبي الذي يتدارك ما لا يكفي فيه الوازع الذاتي مع تقديم لهذا على ذاك عندما لا يقع الانقلاب على الدستور السياسي . وكذلك في النظر والعقد : فقل أن يكون ما يشير إليه القرآن من سنن مخالفا لقوانين الطبيعة والتاريخ .

والجمع المصيب بين الطبيعي والتاريخي أو بين الطبائع والشرائع يتحقق بفضل علمهما أو رؤية آيات الله فيهما بوصفهما آفقا وأنفسا نتبين فيهما حقيقة القرآن أو بصورة أدق إشاراته إلى ما علينا علمه لنعمل على علم فيكون الجهاد العملي مبنيا على الاجتهاد النظري

لا أشك لحظة واحدة أن سؤالا بديهيا يرتسم على شفاه الكثير من القراء ؛

ماذا أبقيت من الديني في الإسلام؟

أليس هذا موقف قريبا جدا من رؤية تلغي دور المرجعية الدينية في النظر) العام والعقد (وفي العمل) السياسة والشرع)؟

كيف تعتبر من انطلق من المرجعية ليستخرج منها العلوم منقلبا على القرآن؟

أفهم التساؤل لكن الجواب لم أفرضه أنا بل هو صريح في القرآن ؛ حقيقة القرآن تتبين مما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس وليس من آيات النص القرآني بمعنى ما فيه من إشارات هي ما اصطلحت عليه بالسبابة المشيرة إلى مشار إليه في الوجود الذي يختبر الإنسان في تعامله معه نظريا وعمليا .

بل القرآن نفسه لا يحتاج إلى بذلك. صحيح أن المعاجزة كانت بالقرآن لكنها لم تكن معجزة بمعنى ما يقابل نظام العالم وقوانينه ونظام التاريخ وسننه بل إن كل حجج القرآن مستمدة منهما بدلالة ما فيهما من نظام ليس ما فيهما من خرق للنظام . ومن ينفي هذه الحقيقة لا بد وأنه قرأ القرآن في غيبوبة.

وحذاري من الظن أن هذا معناه قياس ما في القرآن من غيب على الشاهد . فكلامنا يفيد العكس تماما: الشاهد يقاس على الغيب أو على المثال الأعلى الذي يذكره القرآن ولكنه على سبيل التمثيل أو ضرب الأمثال دون أن يعين دلالته -وهو معنى التأويل -لأن ذلك مرجأ إلى يوم الدين يوم يصبح البصر حديدا.

وأمثلة هذا الإرجاء إلى يوم الدين كثير الورود في القرآن كلما تعلق الأمر بالخلافات العقدية بين البشر. وينتج عن ذلك أن التعدد الديني في القرآن ليس مستنكرا بل هو

مطلوب لأن شرط التسابق في الخيرات (المائدة (48 وهو تعدد في العقائد وفي الشرائع: وبفضله تبرز دلالة الرسالة الخاتمة وعمقها .

سيعجب القراء : نفهم أن يقاس الغائب على الشاهد .

لكن كيف يمكن أن نقيس المعلوم على المجهول؟

كيف نقيس الشاهد على الغائب فضلا عن قياسه على الغيب؟

خذ مثالا علوم الطبيعة: لو لم يقس العلماء شاهد الطبيعة على غائبها الذي يوضع فرضا يهدي البحث لاستحال اكتشاف أي سر من أسرار الطبيعة.

وطبعا الغيب مجهول بإطلاق . ومع ذلك فالمعلوم منه أنه رمز الكمال والجمال والجلال والمتعال في كل ما نريد معرفته من العالمين الطبيعي والتاريخي . لأن ما نقيس عليه ليس حقيقة الغيب بل ما تمثله من قيم يشرئب إليها الوجدان الإنساني في تصوره لخلق الله (العلوم النظرية) وأمره) العلوم العملية) .

فأغلب المبدعين في العلوم والفنون هم من يشرئب إلى هذه المثل العليا ويفترض أن خلق الله) الطبيعة والعقيدة) وأمره (التاريخ والشريعة) لا يمكن ألا يكون لهما نظام بديع (بديع السماوات) وأن تمثل ما يقرب من هذا النظام البديع هو جوهر العلوم النظرية والعملية في كل فلسفات الطبيعة والتاريخ .

وهذه المثل العليا في تصوراتنا هي التي تبدع "المقدرات الذهنية" بلغة ابن تيمية وهي التي تعطينا معايير المطلوب في درس الطبيعة والتاريخ لوضع قوانين الأولى الرياضية مع التجريبية وسنن الثاني السياسية مع التجربة والقرآن دلنا على "رأس الغيب": الخلق بمقدار والأمر بسنن كلاهما ثابت .

لكن الانقلابين أفقدا علماءنا البصيرة ولم يبق لهم إلا البصر فصاروا يعتبرون واقعا ظواهر الطبيعة وعوارض التاريخ ولم يذهبوا إلى ما طلب القرآن الذهاب إليه ؛ آيات الله في الآفاق والأنفس رياضية تجريبية في الطبائع وسياسية تجريبية في الشرائع وكلاهما مجال بحث علمي عويص لا يعمل بشرح الألفاظ .

الثانية أغنت عنها التكنولوجيا ووجودها ضروري لأن العلم بحصيلة العلم وإن لم يكن علم دراية فهو علم رواية والزاد المحفوظ ضروري في كل معرفة لكنه غير كاف: العلم بصيرة وإبداع وليس ذاكرة واتباع.

وعندما ننتقل إلى هذا المعنى من العلم فلن تجد أميين يفتون في توافه الأمور وجلائلها ولن يتصدر باسم الإسلام دعاة تجار يستخدمون الدين ولا يخدمونه ويبيعون آخرتهم من أجل دنياهم : ذلك أن العلم بهذا المعنى الذي حدده القرآن في فصلت 53 أمرا وفي آل عمران 7 نهيا يتطلب الزهد الحقيقي : حب الحق .

ومثلما أن دستور المعرفة والتربية أساسه حب الحق النظري فإن دستور العمل والحكم أساسه حب الحق العملي ؛ والأول مستحيل بدون حرية روحية والثاني مستحيل بدون حرية سياسية. لذلك كان التكليف الديني في الإسلام مبينا عليهما أصلين وغايتين وعلى التربية والحكم في الدستورين

التربوي والحكمي .

ذلك ما أردت بيانه حتى نحرر القرآن الكريم من استعمالاته الدنية: فصار أساسا للدجالين في الطب والسحر والتنجيم والتخريف السياسي والعلمي حتى ابتذل وأصبح شبه كتاب حكم شعبية وليس أسمى كتاب عرفته البشرية لأنه فعلا تواصل دائم بين الإنسان الحر روحيا وسياسيا وبين الله الذي لا يعبد سواه.

وهذا الفهم إذا تحقق في وجدان الشباب بجنسيه سأكون سعيدا وسأموت راضيا عن نفسي لأن أوان الاستئناف قد حان ولا يمكن الاستئناف الفعلي والمبدع لشروط الحماية والرعاية مقومي السيادة لأمة العز والكرامة أمة محمد الذي جاء "على مكث" بالحق منهجا والحق مضمونا بما نزل عليه لينزله على التاريخ.

أبو يعرب المرزوقي

كيان الانسان أصلا للنظر والعقد وللعمل والشرع

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 13
الفصل الرابع 19
الفصل الخامس 25

الفصل الأول

عندما تكلم القرآن على النظر في الطبائع) القابلة للعلم) والعقد (في العقائد موضوع الخلق (تكلم على قوانين الخلق وهي بنى رياضية) الخلق بقدر) وعندما تكلم على العمل) القابل للعلم (والشرائع (في الشرائع القابلة موضوع الامر) تكلم على سنن الأمر، السؤال هو ما الفرق بينهما قوانين الخلق وسنن الامر؟

وكل الادلة التي يستعملها القرآن في حجاجه (لإثبات وجود الله مثلا) يتكلم على النظام الطبيعي حصيلة للخلق بعدد والادلة التي يستعملها في حجاجه) لإثبات سنن مآل الحضارات مثلا) يتكلم على النظام التاريخي حصيلة للأمر بأحكام خلقية. هل هذا مؤشر على الفرق بين القوانين الرياضية والسنن التاريخية؟

ألا يمكن ان نعتبر ذلك تمييزا بين موضوع النظر والعقائد بالخضوع للقوانين الضرورية أو قوانين الخلق (لأن العقائد معتبرة فطرية أي مرسومة في كيان الإنسان) وسنن موضوع العمل والشرع بالخضوع للسنن الحرة أو سنن الأمر (لأن التشريعات متعددة: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا)؟

ألا ينتج عن ذلك أن العقائد والطبائع واحدة وكونية والشرائع متعددة وغير كونية؟ هل يكون تعدد الشرائع هدفه كما حددته المائدة 46 هادفا إلى التسابق في الخبرات بمعنى أن العلمي النظري واحد والعملي العملي متعدد فيكون التعدد الثاني هو ما تقتضيه مراحل التدرج في العلم النظري والعملي؟

كيف نجمع بين وحدة النظر والعقد وتعدد العمل والشرع وفيهما كليهما ما هو طبيعي وماهو إنساني؟ ففي النظر والعقد الطبائع طبيعية) في الأعيان) والعقائد إنسانية (في الأذهان) وفي العمل والشرع العمل طبيعي (في الاعيان) والشرع إنساني (في الاذهان). فهل الطبيعي والإنساني كلاهما مزدوج الدلالة؟

فيكون الطبيعي في الطبيعة غير الطبيعي في الإنسان. ويكون الإنساني في الإنسان غير الإنساني في الطبيعة: فالعمل الذي هو تعامل إنساني مع الطبيعة مزيجا من الطبيعي

متجاوز للطبيعي وله فيه الاختيار(الخلقي (.

وإذن فلدينا طبيعتان هما نظام العالم الطبيعي ونظام الإنسان الطبيعي ؛ قوانين الخلق في العالم التاريخي . والنسبة بين النظامين الإنسانيين كالنسبة بين الطبيعتين . والإنسان خاضع لهذه النسب الأربعة وكيانه أصلها .

ولذلك فهو أكثر المخلوقات تعقيدا بما في ذلك العالم الطبيعي فضلا عن العالم التاريخي لأنه مؤلف منهما وأرقاها ما جعله يكون أهلا للاستخلاف . وينبغي اذن أن نحدد ما به كان الإنسان أرقى المخلوقات لنفهم ما يجعله أهلا للاستخلاف إذا عمل بالفروع الأربعة التي ذكرناها وهي عين كيانه وهو أصلها .

ما معنى أن كيان الإنسان هو كونه أصل هذه الافعال الأربعة: ينظر ويعتقد ويعمل ويشرع حتى لو كان مطلق الأمية؟ ولماذا كان ينظر ويعتقد رياضيين ؟ ويعلم ويشرع سننيين؟ الحقيقة "يعتقد" ليس رياضيا مباشرة بل هو ما بعد رياضي . كما أن يشرع ليس سننيا مباشرا بل ما بعد سنني . ما القصد بما

بعد؟

قبل الجواب ينبغي أن أجيب عن اعتراضين لا بد أن يصدرا عن الكاريكاتورين: كيف تجعل العقدي ما بعدا مؤسسا للرياضي وتجعل الشرعي ما بعدا مؤسسا للسنني؟ فكأنك قلت إن رأس العلم (الرياضيات) أساسه العقيدة ورأس العمل أساسه الشريعة(السنن). فالتأصيلي لن يقبل فقهيا والتحديثي ابستمولوجيا .

فأما التحديثي فاعتراضه ابستمولوجي كما يتوهم لأنه يخلط بين العقدي الديني والاعتقادي الاجتماعي ولا يصدق الأعراف 172-173 لأنه يتصور الديني هو المثيولوجي . والتأصيلي فاعتراضه فقهي كما يتوهم لأنه يتصور أن اعتبار العقيدة أساسا للرياضيات حطا منها لخلطه بين فعل الرياضيات وثمرته الرياضية.

والرد على التحديثي أيسر من الرد على التأصيلي لأنه يتحجج بما يتوهمه ابستمولوجيا ويظنه قائلا بأن العقدي لا صلة له بالعلمي فضلا عن أن يكون مؤسسا له وخاصة لذروته أي الرياضيات . وينسى الامور التالية:1 - العقل يبدع نسقا رياضيا 2 -ويتصور العالم ذا نسق 3-ويميز بين النسقين 4+-ويطبق1على 2 ويعتبر ذلك علما للعالم بنسقين أحدهما يبدعه العقل الإنساني والثاني ليس للعقل الإنساني في إبداعه دور. فكيف يفسر هذه المسائل الخمسة هل هي علمية أم عقدية؟ هب الإنسان لم يعتقد بإمكانية 1 و2 و3 و4 فهل يمكن أن يتكلم على 5؟ ألا يرى إذن ان العقد هو أساس العلم النظري؟

وطبعا فلست أزعم أن كل عقدي هو كذلك أساس بل العقدي الذي هو

كذلك هو الأساس: والعقدي الذي هو كذلك هو العقدي الذي جاء به رسالة موضوعها ليس الأديان التاريخية بل الديني في كل دين تاريخي وهو الرسالة الخاتمة التي يصفها القرآن بكونها دين الله التام.

فالقرآن هو الذي يقول إن الخلق بقدر أي إن الطبيعة قوانينها رياضية وأن طلبها يكون برؤية الآيات في الأفاق والانفس وبه يتبين الإنسان حقيقة القرآن . وهذه هي العقيدة التي حددتها الآيتان 172 و173 من الأعراف بوصفها شهادة من أبناء آدم الميثاق وبعدم الاحتجاج بأثر التربية وبالسن؛ فطرية.

لكن التأصيلي أعسر اقناعا لأنه يتصورني قد قلت إن أساتذة الرياضيات هم علماء العقيدة. وهو يتوهم أن أساتذتها هم مبدعوها . قلة قليلة منهم لهم دور فيها . ما أتكلم عليه هو ذلك المخمس الذي ذكرته في ردي على التحديثي . فمبدعو الرياضيات يتخيلون نسقا ومطبقوها يجدونها في العالم .

ولما كان القرآن يستدل على وجود الله بنظام الخلق وبسنن الامر بات واضحا أن من لم يفهم معنى العقد ولا لمعنى الشرع على الاقل في الرسالة الخاتمة. المقدرات الذهنية ليست تحكمية هي أثر هذه العلاقة مكتوبا في الفطرة .

اكبر . وكذلك بل رأي التأصيلي والتحديثي . والرد على التحديثي هنا أيضا أيسر من الرد على التأصيلي . فالأول يتصور ما تسنه المجالس النيابية تستمد شرعيتها من إرادة المجالس النيابية وليس من مفهوم الشرعية.

وعندما تبين له أن ذلك لو كان كذلك لما أمكن القدح في ما تسنه المجالس قدحين أساهما مفهوم الشرعية بمستوييها شرعية الذي يسنها

وشرعية السنن نفسها . والشرعية الأولى هي حقيقة الانتخابات ونزاهتها والشرعية الثانية وهي أرقى هي مطابقة حقوق الإنسان . وهذه هي التي تضفي الشرعية على السنن .

ولا يمكن لأي حداثي نزيه أن يجادل في هذه الحجة لأنه يحتج ببعديها ليؤسس لحق المعارضة في المعارضة على ما تسنه الحكومات من سنن في تنظيم الحياة السياسية الاقتصادية والاجتماعية. والآن ماذا يعسر أقناع التأصيلي لأن يتصور ما جاء في القرآن من أحكام هي الشريعة وليست سننا من جنس القانون .

لذلك فهو لا يمكن أن يفهم أن هذه السنن لا تقبل من سلطة غير شرعية سننا ينظم بها المجتمع ولا تقبل من دون شروطها التي إذا توفرت في أي سن تعتبر شرعية: وشروطها هي تعليلها الخلقي وصحة نسبتها إلى ما فرضه الله من واجبات وحقوق على الإنسان . والقرآن يحدد شرعية السن وشروط المسنون .

لا يفهم التأصيلي أن السن ليس نص الحكم الذي هو حد بشروط التنزيل والمنزل على النوازل وهو لا يكون إلا لعالم النص الخلقية وشروط شرعية المنزل على النوازل الخلقية وخاصة الاستقلالية وهي جميعا رهن شرعية سلطة الامر التي ينسبها القرآن للجماعة ويحدد نظام إدارته بالشورى .

فيكون الكلام على السنن وكأنها هي الشريعة خطأ من جنس الكلام على القانون وكأنه هو الشرعية. في القانون الوضعي الشرعية ذات مستويين شرعية الشارع شرطا في حقه في وضع السنن القانونية وشرعية الأساس الذي هو حقوق الإنسان الطبيعية.

في القوانين الدينية التي تظن هي الشرعية ننسى ما يناظر هذين الامرين رغم ان حق الله كشارع لا جدال فيه وهما شرعية السلطة التي تستعمل القوانين الدينية وشرعية اساس الشرعية وهي أن تكون مطابقة لشروطها التي تناظر حقوق الإنسان الطبيعية وهنا حقوق الإنسان وواجباته التي حددها القرآن.

والفرق بين البحث في شرعية الشارع في القانون الوضعي وعدم الحاجة إليها في القانون الشرعي هو الذي يجعل الفرق الاول ينتقل في الشريعة السماوية إلى وجه ثان يستغني عنه القانون الوضعي لأنه جزء من شرعية الشارع فيه : هو شروط التنزيل تنتقل من الشارع إلى العامل به.

فالعامل بالقانون الوضعي خاضع لشروط التنزيل الوضعية ولصفات الشارع الإنساني لكن العامل بالقانون الشرعي تنزيله إنساني وصفات الشارع إلهية. فكيف نحكم على صاحب التنزيل على النوازل: لا يمكن تطبيق الشرائع المنزلة من دون مراعاة هذا الفرق . إذن الشريعة الدينية شريعة للتشريع وليست للسنن .

ما كان شريعة للسنن القانونية في القرآن لا يمكن أن يطبقه إلا من تتوفر فيه شروط الأمانة والعدل النبويين . أما القضاة العاديين فما يطبقونه من تشريع من وضع البشر على الاقل في التحديد النسبي للمناط والاجتهاد الذي لا يتجاوز الظاهر للجهل بالسرائر: شرعية سلطة الحكم ونسبية علم القضاء .

فيكون الحل في غياب من أمانته وعلمه وشرعية سلطته السياسية ومعرفته بعلل الأحكام الخلقية ووظيفتها الدنيوية والاخروية هي الشرع الذي يؤسس للسنن القانونية. وهذا غير متوفر إلا للنبي في الدنيا ولله في الآخرة . لذلك فالشريعة القرآنية شريعة للتشريع وليست شريعة للنوازل بعد وفاة الرسول .

ذلك أن التوقيع باسم الرسول لا شيء يضمن أن الموقعين لهم شروط التوقيع خاصة والحكومات في العالم الإسلامي كلها ليست ذات شرعية لا دينية ولا وضعية بل هي حكومات

مفروضة ولا تطبق الشريعة بمعنى الحكم على النوازل وليس على شروطه الا على الضعفاء : فأكبر السراق هم الحكام ولم نر حاكما قطعت يده.

أما عندما تكون الشريعة السماوية محددة لشروط شرعية التشريع أو السن القانوني فإن ذلك يصبح حكما على التشريع وليس حكما على النوازل . فيكون حكما على التشريع وعلى شرعية الشارع والقاضي والمنفذ للشروط الخلقية التي أهمها الامانة والعدل لتطبيق تشريع حدد القرآن شروط شرعيته ليكون سننا شرعية.

تلك هي علة عسر أفهام المسألة للتأصيلي . ذلك أنه يعتبر الأحكام تطبق آليا لكأن من يقضي فيها وينفذها هو ذو شرعية ويطبقها بمقتضيات ما يتوفره فيه يجعله ذا شرعية. وهذا ال"ما" يجعله ذو شرعية لا يتعلق بالحكم فيحس بل يتعلق بشرعية القاضي والحاكم الذي يعينه وشروط التنزيل أي الامانة والعدل .

وشروط التنزيل نوعان: لا يكفي شروط تحقيق المناط بل شروط الظرف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي التي قد تصل إلى تعطيل الحكم المؤقت أو حتى الدائم إذا كان الشرط دائما . وفي القرآن من العلل الخلقية والسياسية ما يمكن من ذلك . ولعل أهم علة هي الضرورة التي تبيح المحظور ناهيك عما هو ليس محظورا .

أعود الآن إلى كيان الإنسان وفروعه الأربعة بعد أن بينت العلاقة بين

الشرعين الاولين (النظر والعقد) والشرعين الثانيين) العمل والشرع) انطلاقا من العقم الذي أصاب نظر الامة وعملها لأنها طلبت العلم والعمل بعكس ما أمر به القرآن ونهى عنه . فهو أمر بفصلت 3 ونهى بآل عمران 7.

وهو ما ألغى النظر والعمل ولم يبق إلا العقد والشرع . فهما يتوقفان بمجرد أن تترك آيات الله التي يرينها في الآفاق والانفس وتهتم بالعقد والشرع اللذين يتحولان إلى بحث ما لا يمكن علمه) الغيب)علما ينطبق في الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف (آل عمران (7 ويهملان علم الطبيعة والتاريخ.

وقد خصصت لبيان ذلك محاولات هدفها بيان علل عقم علوم الملة الخمسة) الكلام والفلسفة والفقه والتصوف وأصلها جميعا أو التفسير) التي تحولت إلى محاجة الدين والعلم والقانون والأخلاق والتفسير بصورة تجعلها مجرد شرح نصوص وعلة للصراع بين التأويلات التي لا تقبل التقييم لغياب ما يحتكم إليه .

ولست أنوي العودة إلى بيان الطابع اللاديني واللافلسفي واللافقهي واللازهدي واللاتفسيري في هذه العلوم أولا لعقمها الذي لم يحقق شروط الاستعمار في الارض والاستخلاف فيهما وهما مقوما الإنسان من حيث كيانه العضوي والروحي وثانيا لأنها تناهى ما أمر فصلت 53 ونهى آل عمران 7.

وقد أوجز القصد بهذا العقم في الاستعمار والاستخلاف في الارض من حيث فاعلية العلم والعمل وعدم العمل بالأمر والنهي القرآنيين المشيرين إلى مجال البحث العلمي الموصل لحقيقة القرآن ومجال التخريف المبعد عنها

بما ما يمثله اليوم ما يسمى بالإعجاز العلمي: شرح نصوص القرآن لاكتشاف المكتشف .

وما يعمله أصحاب هذه الرؤية اليوم بالنسبة إلى المكتشف في العلوم الأوروبية الحديثة عمله أصحاب هذه العلوم المزعومة بالنسبة إلى المكتشف في علوم اليونان . ولولا بقاء تقاليد

الفصل الثاني

العلمي والعملي لا يبعد عن الصفر.

وهذا الوصف يصح على ما سميته الكاريكاتورين . فالموروث من العلوم اليونانية شارك فيه العلماء بالمعنى الوضعي ولم يشارك فيه لا الفلاسفة ولا المتكلمون ولا الفقهاء ولا المتصوفة ولا مفسرو القرآن في الماضي وكذلك في الحاضر بالنسبة إلى العلوم الحديثة حتى التي هذه موضوعاتها .

ولا يعني ذلك أنهم كانوا ناقصين ذكاء أو عاجزين عن الابداع لعلل عرقية بل لعلتين هما ما يشير إلى عكس الامر والنهي : عملوا عكس فصلت 53 وعكس آل عمران 7. وإذن فالامر يتعلق برؤية وبنظام تعليم . والرؤية مضاعفة: حقيقة عالم الشاهد التي لا توجد إلا فيه) الآفاق والانفس) وحقيقة المتشابه) المتشابه) .

أما نظام التعليم فهو مقصور على شرح النصوص والصراع بين الفلاسفة والمتكلمين حول علاقة العلم والأيمان والفقهاء والمتصوفة حول علاقة القانون والأخلاق . وبدلا من أن يكون ذلك في دراسة الشاهد من أجل

الاستعمار الارض والاستخلاف فيها اخرجوها من المنظومة التربوية وهي عمل علماء عصاميين .

ومعنى ذلك أن معرفة شروط الاستعمار في الارض) العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة) وشروط الاستخلاف فيها) العلاقة الافقية بين الإنسان والتاريخ) قد استثنيت من منظومة التعليم الرسمية فلم تتجاوز المدرسة الإسلامية العلوم اليونانية ومبتذلاتها بدون إبداع يذكر تهاونا كما يحصل الآن.

ومما لم أجد له فهما حقا هو تعامل الفلاسفة مع النصوص الفلسفية اليونانية تعاملهم مع النصوص الدينية متصورين ان العلم موجود فيها حتى قال الفارابي إن العلم قد تم مع ارسطو ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم . ابن رشد الذي يظنه الحداثيون العرب منبع حداثة الغرب كان أكثر من الفارابي إيمانا برأيه.

وهوما نراه يتكرر عند الحداثيين العرب فعندهم أن العلم قد اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم وخاصة عند من يريد أن يعتبر نفسه خادما للقرآن عندما يدعي أنه قد سبق إلى هذه الحقيقة أو تلك من المبدعات الغربية والتي لا يفهمون أنهم بذلك يفقدون القرآن قدسيته ويؤرخنونه . فالعلم تاريخي بالجوهر.

ولهذه العلل سأحاول بيان القصد بأن كيان الإنسان ليس هو شيئا آخر ما أشرت إليه من غيب الروح التي لا نعلمها لكنا نرى أفعالها في فروع كيان الإنسان الأربعة: النظر والعقد والعمل الشرع كما حللتهما في الفصل السابق بمفهوم الطبيعة المزدوجة والإنساني المزدوج وما بين عناصرهما وبينهما من

تفاعل .

ولست بكلامي هذا آتي بجديد فلو لم يكن ما أقوله سابقا لما احتاج الغزالي للكلام على إحياء العلوم (لاحظ موتها (ولما كتب ابن تيمية ما كتب في نقد علماء هذه العلوم الخمسة وحاول تقديم البديل وكذلك فعل ابن خلدون. طموحي إذن هو توحيد محاولاتهم وتحديثها كشكر حي ينسب لأصحابه مع صفة 'محدث".

من ذلك الكلام على كنطية محدثة أو أرسطية محدثة أو ديكارتية محدثة وسأسمي المحاولة بكونها غزالية محدثة وتيمية محدثة وخلدونية محدثة أحافظ منها على المبادئ الأساسية جعلتهم يحددون طبيعة الازمة في النظر والعقد وفي العمل والشرع ولكن بعلاج لم يكن ممكنا لهما لأنه لا أحد واصل اجتهادهما .

والمواصلة لا تعني المحافظة على المضمون بل الروح التي أبدعته والتوجه الذي حددته والنقد الذي وجهته لما اعتبرته علة "الموت" استنادا إلى عنوان "إحياء" فلا نحيي الحي بل الإحياء هو إعلان وفاة ما يراد إحيائه مع بقاء المجال خاليا من البديل فيكون الإحياء هو البديل أو أعادة التأويل .

والدعوة إلى الاستكمال وربما اعادة التأويل طلبها ابن خلدون طلبا ختم به مقدمته فقال:

"وقد كدنا نخرج عن الغرض . ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب

له . ولعل من يأتي بعدنا من يؤيده الله بفكر .

صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا . فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلاحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكتمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون") المقدمة خاتمة

ومن الفكر النقدي الذي يمثله الغزالي وابن تيمية وابن خلدون يمكن القول إن الحصيلة هي:

1 . الشروع في نقد الفلاسفة والكلام والفقه والباطنية والظاهرية عند الغزالي أو الوعي بالمأزق الحضاري رغم وقوعه هو نفسه فيه مباشرة

2 . الشروع في تجاوز النظر والعقد القائلين بالمطابقة عند ابن تيمية والتجاوز الأتم حصل عند ابن خلدون .

.3 بناء نظرية العمل والشرع في المقدمة بمعنى أنه يتضمن التجاوز التيمي في النظر والعقد شرطا في تجاوزه بل وصاغ بصورة صريحة تجاوز نظرية المطابقة بالقول إن الوجود لا يقبل الرد إلى الإدراك وأن المعرفة لا يمكن أن تتجاوز ما يقبل التجربة منطلق كل معرفة.

ومع ذلك فابن خلدون الذي حقق قفزة نوعية في ضم التاريخ للفلاسفة بعكس استثناء الفلاسفة القدامى عند العرب واليونان منها فأسهم من ثم بالجمع بين العمل والشرع ولم يفصل بينهما فإنه مع ذلك كان لا يعتبر الفيزياء من العلوم الضرورية حتى وإن أحب الرياضيات التطبيقية وفي فيزياء) الفلك مثلا) .

وكلامه في النظرية التربوية لم يكن ثوريا كما يزعم إلا في ما يتعلق بأخلاق

التعامل بين المعلم والمتعلم والتخفيف من الحشو. لكنه لم يتعرض للمضمون التربوي بصورة تحرره

نظام التعليم من شبه الاقتصار على علوم الملة وأبجديات علوم المنطقية والرياضية في حدود الاستعمال في علوم المله.

وفي الحصيلة الجملية لا أحد حتى من المدرسة النقدية اعتبر النظر والعقد والعمل والشرع من شروط الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها . فلو فعلوا لكان مفهوم العلاقة العمودية مع الطبيعة قد بحث كشرط الاستعمار في الأرض ولكان مفهوم العلاقة الأفقية مع الإنسان قد بحث كشرط للاستخلاف .

ولهذه العلة خصصت هذه المحاولة إلى دراسة هذين العلاقتين أو فلسفة الطبيعة وتطبيقاتها التقنية وفلسفة التاريخ وتطبيقاتها الخلقية والأولى هي مادة النظر والعقد والثانية هي مادة العمل والشرع . والاولى هي علاج العلاقة العمودية والثانية هي علاج العلاقة الافقية. والعلاجان يتعلقان بقضيتين .

الأولى هي العلاقة بالأحياز الخمسة ظرفا لوجود الإنسان وشرطا لقيامه والثانية هي العلاقة بالمقومات الخمسة مظروفا لوجود الإنسان والعلاقة بين الظرف والمظروف من الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الثالث تعطينا الأبعاد الأربعة للمعادلة الوجودية التي هي أهم بنية عميقة للقرآن نفسه .

الفصل الثالث

لا يمكن الخوض في هذه المسائل الخمس من دون شرح مفهوم

الاسترماز الذي سبق أن استعملته وأشرت إلى دلالته دون وصلها بهذه الأبعاد التي تحدد ظرف الوجود الإنساني (احياز الوجود) ومظروفه (مقومات الكيان) التي هي منها يأتي الطبيعي) العضوي والفطري) في الإنسان والإنساني فيه (الروحي والرمزي).

وشرح مفهوم الاسترماز يعني التمييز بين مفهومه الفلسفي الذي يعرفه بالحيوان الناطق ومفهومه القرآني الذي يعرفه بالإنسان المستخلف في استعمار الارض رسالة وبتجهيزه بها يمكنه من ذلك أعني علم الأسماء كلها) البقرة: قصة الاستخلاف) وعلم القرآن والبيان) الرحمن : قصة تمييزه عن المخاطب الثاني).

وشرح مفهوم الاسترماز يعني كذلك النظر في العلاقة بين هذه الرسالة والتجهيز وما يصف القرآن به الإنسان من هشاشة عضوية وخلقية تجعل التجهيز ليس لتأهيله لوظيفته فحسب (الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف (بل أيضا لعلاج هذه الهشاشة التي هي علة ما وصفته به الملائكة من فساد وسفك الدماء .

والفرق بين تعريفي الإنسان بما جهز به (بين الناطقية فلسفيا والتسمية والبيان قرآنيا) وبين الوظيفتين (غيابهما فلسفيا وحضورهما قرآنيا) الاستعمار بقيم الاستخلاف) وهو ما دفعني للبحث في الاسترماز لأنتهي إلى حقيقة يمكن تلخيصها في مقابلة النطق والإبانة. قدرة الروحي على إبداع الرمز والاسم.

قدرة إبداع الرمز والاسم أو الاسترمازهما أثر ما في الإنسان من الروحي وفيه شيء من قدرة الخلق الإلهي لأن الله يخلق بهما فهو يريد الشيء

المعدوم فيبدعه برمز كن وبتسميته . وإذن فما جهز به الإنسان له شيء من هذه الوظيفة يبدع المعدوم بالرمز والاسم . ومجموع هذا التجهيز هو المقومات الخمس .

وأعني بالمقومات الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود التي ترجمتها في الجماعة بالسياسة والمعرفة والاقتصاد والفنون والرؤى الوجودية وهي كلها مقومة للفرد

وبما يغلب عليهم إحدى هذه الصفات يمثلون النخب الخمس التي وظيفتها في الجماعة كوظيفة هذه المقومات في الفرد .

فتكون النخبة السياسية مؤلفة ممن يغلب عليهم مقوم الإرادة ونخبة العلماء ممن يغلب عليهم مقوم المعرفة ونخبة القدرة ممن يغلب عليهم مقوم القدرة ونخبة الفنانين ممن يغلب عليهم مقوم الحياة والذوق ونخبة الرؤى ممن يغلب عليهم مقوم الوجود؛ نخب الجماعة هي إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ورؤاها .

وإذن فالجماعة هي بنحو ما كيان متفرد مقوماته هي نخبه الخمس التي تناظر مقومات الفرد الإنساني أعني إرادته وعلمه وقدرته وحياته ورؤاه . لكن الملاحظ أن ممثلي الرؤى صنفان؛ أصحاب الفكر الديني وأصحاب الفكر الفلسفي . وإذن فكل مقوم الإرادة والعلم والقدرة والحياة له نفس هذين الصنفين .

وتلك هي العلة في وجود التقابل في معارضة بين الساسة وبين العلماء وبين الاقتصاديين وبين الفنانين مثل ما يوجد في الرؤى بين الفلاسفة والمتكلمين وبين المتصوفة والفقهاء . وهذا التعارض ليس بالمعنى

الصراعي الجدلي بل بمعنى التواصي بالحق في الاجتهاد والتواصي بالصبر في الجهاد .

وما الذي يمكن من الفصل بين النظرتين نظرة الصراع الجدلي ونظرة التواصي المحرر منه؟ تلك هي علة البحث في الاسترماز بوصفه قدرة الخلق بإبداع الرموز والأسماء التي تختلف عن وهم الناطقية التي هي سر القول بنظرية المطابقة لأن الفلسفة التي عرفت الإنسان بها جعلتها في آن حقيقة الوجود .

وهم المطابقة البارميندي بين الوجود والنوس ما كان ليكون ضارا لولا الخلط بين النوس مبدأ عاما هو عين الرب الخالق والنوس الإنساني الذي هو العقل والذي يتوهم نفسه ذا علم محيط بالوجود مثل الرب الخالق . فأن يكون الله محيطا بالوجود أمر يقبل عقلا بخلاف وهم نسبة ذلك إلى الإنسان.

وحياته ووجوده كلها نسبية وليست مطلقة فيدرك أنه قادر على إبداع الرموز والأسماء وما يمكن إبداعه بها دون أن يدعي أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده مطلقة فيميز بينها عند الإنسان وبينها عند الله .

فيفهم حينئذ معنى "إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم" وما أنزل الله بها من سلطان". فمعنى الجملة الاولى تبين أن التسمية يمكن أن تعبر عن حقيقة المسمى ويمكن أن تكون مجرد أسماء . وهو معنى التقييم إذ قابلية التسمية الصادقة التسمية الكاذبة كناية على كل القيم أي الخير والشر إلخ...

والجملة الثانية هي نفي السلطان المطلق على الإبداع الإنساني او الاسترماز.

ليس للإنسان به سلطان مطلق مثل الله رغم أن الإنسان بها يبدع الإبانة والرمز اللذين هما أداتا الإبداع الحضاري عنده فيكون للإنسان قدرة للإبداع الوجودي بالإبداع الرمزي دون إطلاق) خليفة) وتلك هي المقومات الخمس.

ويتبين هذا الفرق حتى في تحايل مفهومي الإبانة والاسم . فالإبانة من البين والبون. والبون مسافة البين أو مسافة ما يفصل بين شيئين . وإذن فالإنسان يبين بالفصل بين الأشياء ولا يفصل بينها إلا بالانتقال منها عامة إلى جعلها مسميات يكون الاسم فيها سمة وسموا عن وجودها غير المبين .

فيكون فعل الإبانة هو عين إبداع السمات التي تبرز تعدد بون البين أو المسافة الفاصلة بين السمات علامات على المسافة الفاصلة بين المسميات بتلك السمات التي صارت علامات. وهذه هو أساس الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود أي إن الصفات المقومة للإنسان ترجع إلى شرطي أهلية الاستخلاف .

وهي ترجع إليهما من الوجهين : وجه التجهيز للقدرة على الرسالة التي تجعل الإنسان خليفة ووجه كيان الإنسان العضوي والروحي في علاقته بالطبيعة والتاريخ الظارفة

لفاعلية مقوماته الخمس أي إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده بالمعاني المضاعفة التي أشرنا إليها حيننا هذا .

ولنأخذ الجملة الأولى من سورة الرحمن : فعندنا خمس كلمات هي 1: -الرحمن 2 -علم 3-القرآن 4-خلق 5 - الإنسان . وعندنا علمه البيان .

وهي كذلك خمسة كلمات: 1 -فعل علم 2 -وفاعل الفعل مقدر وهو الله و3 -والمفعول به وهو الضمير الراجع إلى الإنسان -4 والبيان المفعول به الثاني لفعل علم و5 -ما يبينه مقدر غائب .

وكان ينبغي أن يكون ما يبينه الإنسان مقدرا وغائبا . ذلك أن ما يبينه الإنسان لو حدده القرآن لكان ذلك معارضا لفصلت 53 ولآل عمران7 . ذلك أن ما يبينه الإنسان صادق وكاذب وخير وشر وجميل ودميم وحر ومضطر وإله حقيقي أو وثن . أعني كل القيم موجبها وسالبها الدال على آثار روح الإنسان .

فلو حددها القرآن فأوردها في نصه لكان كل تخريف البحث عن القيم النظرية (التواصي بالحق) والبحث عن تحقيقها العملي (التواصي بالصبر) يكفي فيه شرح النص ولا حاجة للبحث العلمي في ما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس وتجنب البحث الزائف في ما وراء ذلك من المتشابه والغيب .

لكن الأهم من ذلك كله هو تحديد الوسيط الوحيد بين الرحمن وخلق الإنسان: إنه تعليم القرآن . وهذه الوساطة هي تعليم البيان . فيكون البيان عند الإنسان ثمرة لتعليم القرآن. وتعليم القرآن هنا يتجاوز الامر الذي يظنه الكثير خاصا بالمسلمين بل هو يعني ما تعنيه الشطرة أو الروحي في الإنسان عامة.

وسأستعمل هنا نظريتي في المعادلة الوجودية لأحدد ما تعلم الإنسان إبانته . في الآية لم يحدد القرآن ما يبينه الإنسان الذي علم البيان وقبله القرآن . فالقرآن كما هو بين من الآية وسيط بين الإنسان والله وهو معنى الرسالة

وهي علاقة مباشرة بينهما . وما يبينه الإنسان هو العلاقة غير المباشرة.

وهذه العلاقة غير المباشرة بين الله والإنسان تمر بالطبيعة وبالتاريخ أي بها يكون الإنسان مظروفا فيه باعتباره الظرف الشارط لتجلي كيانه العضوي (الطبيعي) وكيانه الروحي) التاريخ) وذلك بالاسترماز المبين والمسمي لقوانين الطبيعة ولسنن التاريخ من خلال رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس .

وهكذا فالتحليل البنيوي لـ"الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان" يثبت أن نظرية المعادلة الوجودية صحيحة وأن تعريف القرآن للإنسان أعمق ألف مرة من تعريف الفلسفة قديمها وحديثها للإنسان لأنه تعريف يحدد رسالة الإنسان الوجودية وجهازه النظري والعقدي والعملي والشرعي ليحقق الاستخلاف .

الفصل الرابع

اعتبرت الفرد الإنسان متقوما مما يصدر عنه من أفعال دالة على صفات ذاتية له هي الإرادة والعلم والقدرة والحياة) او الذوق) والوجود) أو الرؤى) وصنفت النخب بتألفها ممن غلبت عليهم إحدى هذه الصفات والأفعال الدالة عليها فاستنتجت أن خمسة أصناف : السياسي والمعرفي والاقتصادي والفني والرؤيوي.

واستنتجت أن الجماعة التي تكون ذات وحدة حية تتألف من هذه النخب صفات لها ناتجة عن أفعالها التي من دونها لا توجد الجماعة وخاصة الدولة التي تعمل بهذه الافعال وكأنها وظائف وكأنها شبه حي . لكنها جهاز شبه

آلي هو نظام مؤسسات تحقق الحماية الداخلية والخارجية والرعاية التكوينية والتموينية

لكن هذا الجهاز الآلي يصبح شبه حي لأن ما يملأ المؤسسات التي هي خانات خالية ووظائف محددة لا تعمل من دون من يملأها ويعمل بنظامها فتكون الدولة في آن جهازا آليا(المؤسسات (التي هي خانات خالية يملأها أشخاص (يحيونها بعملهم الذي تجدده قوانين مؤسساتها) . المالئون لها نوعان : بالفعل وبالقوة.

فالمالئون للمؤسسات بالفعل هم من اختارهم الشعب بالاختيار أو من فرضوا عليه بالتغلب وهم الحكام . والذين بالقوة هم من اختارهم الشعب أو من فرضوا بالغلب للتربص بالحكام وهم المعارضون . وهذان هما نوعا القوى السياسية التي تتداول سلما أو حربا على تمثيل إرادة الجماعة حكما ومعارضة.

وقد استنتجت ذلك من كون نخبة الوجود أو الرؤى تنقسم دائما كل الحضارات بين من يتكلمون باسم الرؤى الديني ومن يتكلمون باسم الرؤى الفلسفية وهما يتبادلان دور الحكم والمعارضة في الرؤى وليس في السياسة وفي الحقيقة هما في ما وراء السياسة أو في مرجعياتها الأساسية.

وهذه بنية كونية في كل الجماعات والفرق الوحيد بينها هو النسب بين ممثلي الرؤيتين مثل النسب بين ممثلي الحكمين فالغالبة تحكم في السياسة أو في الرؤى والمغلوبة تعارض

فيهما . لكن كيفية تحديد من يتولى الحكم ومن يتولى المعارضة فيهما هي كيفية الاختيار السلمي والاضطرار الحربي .

والغلبة التي تفرض الاضطرار وليس الاختيار وغاية الحكم أن يجعل الاختيار يتم بغاية رمزية وليست فعلية أي بالانتخاب الحر الذي بدلا من العنف يختار اللطف . وطبعا البحث ينبغي أن يتعلق بنوع اللطف . حقيقي أو غطاء على الثيوقراطيا (عنف ينسب لإرادة الله) والأنثروبوقراطيا (عنف ينسب لإرادة الإنسان).

والغالب في الأنظمة الوطنية أو الدولية هو هذان النوعان من العنف اللطيف لأن النوعين الآخرين هما هما بعد أن يفتضح الغطاء فتحدث الثورة ضد الوساطة والوصاية اللتين تدعيان الكلام باسم الله واللتين تدعيان الكلام بالاسم الإنسان . وهذا الافتضاح يلغي شرعية الدولة الزائفة فلا تبقى الا الشوكة.

ونباهة فلاسفة المدرسة النقدية العربية ثلاثتهم (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) اكتشفوا قانونين ثوريين صاغهما ابن خلدون في فلسفته التاريخية وعللهما بنفس التعليل الذي سبق إليه الغزالي وابن تيمية وهو تعليل فلسفي وديني في آن؛ ضرورة الشرعية والشوكة والتناسب العكسي في دورهما السياسي .

ففي فضائح الباطنية بين ذلك الغزالي في حوار متخيل بينه وبين باطني حول أساس الحكم في الإسلام . فكان رد الغزالي على نظرية الوصية بالقول إن اساس الحكم في الاسلام هو الاختيار الحر والاغلبية ومن ثم فهو يحتاج إلى الشرعية) الاختيار الحر) وإلى الشوكة والاغلبية التي تحول دون الاقلية ومنع الحكم .

وظائف النخب لا تقاس إلا بمعايير الكفاءة والأخلاق) الأمانة والعدل

النساء (58 التي هي الشوكة بمعنى أعم من الشوكة بمعنى القوة المادية أو الوازع الخارجي لأن الكفاءة

هو هه هن 5

وهو معنى قرآني لطيف لعل ابن تيمية فكر فيه . ففي الانفال 60 حرصت آية الردع على التمييز بين القوة والقوة العسكرية: أعدوا لهم 1 -من قوة عامة و2-رباط الخيل . فالأولى تتعلق بقوة النخب الخمسة التي تكلمت عليها أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . والثلاثة الوسطى غنية عن التدليل .

لكن الأولى والأخيرة لا بد من توضيح القصد منها على الأقل بمثال : فرنسا قبل دوجول سنة 1958 وبعده بقليل لم تتغير قوتها المادية لكن ضعف إرادة ممثلي إرادة فرنسا في الجمهورية الرابعة جعلته مطلقة التبعية لأمريكا . فكانت إرادة دوجول سلاح ردع لأنه كان يفعل ما يقول . والعكس عند العرب .

ونفس الأمر بالنسبة إلى الرؤى . فعندما تكون جماعة لنخبها رؤية يؤمنون بها فإن التمسك بها مصدرا لاستراتيجيتها في تحقيق شروط سيادتها هي التي تردع مثل الإرادة السياسية القوية. فلا أحد يشك في أن الغرب مستعد لخوض حروب من أجل اسرائيل لكن رؤية نخبها هي الاعتماد على الذات في الدفاع .

وهنا أيضا عكس العرب . لكنهم يعتمدون على من يسمونه حليفا وهو في الحقيقة حام محتل . الدليل وجود القواعد في كل بلاد العرب وانقسام انظمتهم القبلية العسكرية إلى توابع لذراع روسيا (إيران) ولذراع أمريكا)

إسرائيل (. وفي الحقيقة هما ذراعان لكلتى القوتين لأنهما كلتاهما تمنعان استئناف دورنا .

أما العلم والقدرة والحياة أعني نخبة المعرفة وتطبيقاتها ونخبة الاقتصاد وتطبيقاته ونخبة الذوق وتطبيقاته فدورها في الردع وفي القوة أمر لا يجادل فيه عاقل . ولذلك فأصل كل ضعف العرب والمسلمين بالإضافة إلى الإرادة السياسية والرؤية الوجودية هو الداء الذي أشخصه وأبحث له عن علاج .

والآن إذا كان ازدواج النخب الخمس التي هي بعدد من يغلب عليهم مقومات الشخص الإنساني (حكم ومعارضة في السياسة وفي الرؤى وفي باقي النخب الثلاث بينهما أي نخبة

المعرفة ونخبة الاقتصاد ونخبة الفن وكأنها جميعا مبنية على المنطق الجدلي والصراع للتداول على الوظائف (فماذا يناظرها في المقومات؟

هل الإرادة الفردية والعلم الفردي والقدرة الفردية والحياة الفردية والوجود الفردي هي بدورها مزدوجة بحيث تصبح عشرة كل منها فيه ما يناظر الحكم والمعارضة؟ ماذا يمكن أن يكون الازدواج في الإرادة؟ وفي العلم؟ وفي القدرة؟ وفي الحياة) الذوق)؟ وفي الوجود (الرؤية)؟

سأترك الجواب لابن خلدون حتى يعلم متهمي بأني ماضوي -وهم يتبعون حتى من يعود إلى الفلاسفة ما قبل السقراطية ويعتبرون ذلك ثورة - لكن أن تعود بعين جديدة لمفكر مسلم فإن ذلك رجعية وظلامية وإذا رحموك سموها ماضوية . وغالبا ما يكون ذلك مركبا لأبلد خلق الله حتى يعرفوا.

إنه النص الذي يعرف فيه ابن خلدون ما يحصل للأمم إذا ربى نشؤها بالعنف وحكمت به "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم 1 -سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل 2-وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه 3-وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا 4-وفسدت معاني الإنسانية ثاني له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على في ذلك -5 بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين . وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به ونجد ذلك فيهم استقراء') المقدمة الباب السادس المفصل (40 وجدنا الأن عدة أمور في جواب ابن خلدون .

إنها ما ينتج عن تواز بين مفعول العنفين في التربية وفي السياسة أو الحكم وهو إفساد معاني الإنسانية بمستوياتها الخمسة:1 - النفسية الخلقية 2 - النفاق أو اختلاف الظاهر عن

الباطن 3-الخداع والمكر 4 -فقدان الدفاع عن النفس والأهل (عالة) 5 - اهمال الفضائل والرد إلى أسفل سافلين : فساد معاني الإنسانية.

هل يوجد من يجادل في دقة هذا التشخيص الخلدوني والتعليل وصدقهما لا يمكن أن يكون صادقا فضلا عن أن يكون ساعيا إلى تجاوز مآزقنا الحالية: فعندي أن هذا التشخيص والوصف والتعليل وثلاثتها في هذا النص

ما يزال أعمق فهم لطبيعة ما تعاني منه الأمة. إنها حقيقة وضعنا من الماء إلى الماء.

وهذا الوصف هو الذي يحدد الازدواج في المقومات الخمسة أي في الإرادة وفي العلم و القدرة وفي الحياة وفي الوجود وهي معاني الإنسانية بل هي الإنسان ذاته وغايته) أي حقيقته التامة) . والازدواج هو السوي والفاسد فيها وهذان هما مناط الخلاف الذي يضفي الازدواج على النخب في بنية الجماعة والدولة.

فعندما يصبح الازدواج في السياسة وفي العلم وفي الاقتصاد وفي الأمن وفي الرؤية محكوما بفساد المقومات الخمسة يكون الحاكم والمعارض فيها جميعا ليس محكوما بالتواصي بالحق ولا بالتواصي بالصبر بل بمنطق الصراع والجدل . فيصبح هذا المآل ليس السياسة السوية بل هو السياسة الفاسدة.

ومعنى ذلك أن منطق الجدل والصراع علته العميقة هي ما سميناه دين العجل الذي يتنكر في الثيوقراطيا وفي الانثروبوقراطيا بوساطة ووصاية تتكلمان في الأولى باسم وثن نسميه الله وفي الثانية باسم وثن تسميه الإنسان لكن الإنسان والله تحول إلى أداة مضاعفة هما معدن العجل وخواره.

الفصل الخامس

لما اخترت العنوان "كيان الإنسان: أصلا للنظر والعقد وللعمل والشرع" مدخلا أولا لعلاج كيانه كجهاز جامع بين قيامه الفعلي وهو الأصل

ومقومات التجهيز الذي يحقق هذا القيام الفعلي وهي فروع القيام كجهاز فاعل يحققه في ذات الإنسان ككيان "مادي-روحي" لا يقبلان الفصل قرآنيا لا في الدنيا ولا الآخرة .

وهذا هو كيانه الذي قيام لا معنى له من دون تجهيزه الذي لو فصلناه عن الكيان لكان الكيان هو المقصود بالمادي (اي البدن) والتجهيز هو المقصود بالروحي) الروح) لكن البدن بغير هذا الجهاز لا شيء فيه من الانساني أو مما يتميز به الإنسان عن غيره من الحيوان والجهاز من غير البدن لا قيام له بذاته .

والعلة في كون قيام الإنسان بدن مجهز هذا التجهيز هي كونه مظروفا بشروط قيامه مادة لبدنه وجهازه بظرف هو ما يحيط به من العالم الطبيعي الضروري لبدنه مادة حياة عضوية ولروحه موضوع حياة روحية والعالم التاريخي مادة حياة روحية ليكون بحق محققا تعايش الأحرار لتكون الطبيعة مادة حياته عضوية .

وهذا المقصود بالعلاقتين : العمودية شرطا في استعمار الأرض والتبادل والأفقية شرطا الاستخلاف والتواصل . وعلاج العلاقة العمودية يعتمد على جهاز النظر والعقد في المقام الأول وعلاج العلاقة الأفقية يعتمد على جهاز العمل والشرع في القيام الأول. لكن العلاجين متوالجان كلاهما ضروري للثاني .

والظوارف هي الأحياز. فالحيز المكاني المباشر هو الجغرافيا والحيز الزماني المباشر وهو التاريخ . وفعل كيان الإنسان المظروف في الجغرافيا يعالج العلاقة العمودية ليستمد شروط قيامه المادي وهي الثروة في المقام الأول

ولا يتم ذلك من دون تعاون وتبادل وتعاوض وذلك هو علاج العلاقة الأفقية .

ومباشرة يتبين أن الديني في الأديان الذي جاء القرآن ليخلصه من التحريف الذي ينزل به إلى دين العجل المتنكر في الثيوقراطيا والفاسفي في الفاسفات الذي ينبغي تخليصه من

التحريف الذي ينزل به إلى دين العجل المتنكر في الانثروبوقراطيا شيء واحد وهما وجها الوجود الإنساني أي قيامه وتجهيزه .

وهذا هو معنى فصلت 53 وآل عمران 7 تعريفا لشروط عمل التجهيز الموجب الذي يتعامل مع العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية مع التاريخ شرطين لقيام الإنسان وعمل تجهيزه الاستعمار وبل الاستخلاف وتلك هي بنية القرآن المضمونية. ومعنى ذلك أن هذه البنية هي عين كيان الخليفة وتجهيزه .

وحتى أعبر عن هذه الحقيقة وضعت نظرية المعادلة الوجودية:؛ "الله الطبيعية) الله- الإنسان) التاريخ الإنسان" وشرحت معنى "الله والإنسان" في الوسط علاقة مباشرة بينهما دون نمائع شرطا في العلاقة غير المباشرة في" الله والإنسان" محيطان بالطبيعة والتاريخ كما بعد يجعل الاستعمار بقيم الاستخلاف .

وهنا تأتي نظرية الاسترماز: ففي قصة الاستخلاف كان ما لا يعلمه الملائكة في حكمهم على عدم أهلية الإنسان للاستخلاف هو الاسترماز أي تعلم الأسماء كلها . وشرحت الاسترماز سابقا في فصول خصصتها لما سميته أنطولوجيا اللسان ضاعفت فيها مفهوم النظم ومفهوم الدلالة شرطا

في مفهوم التداول .

ولا أنوي الخوض مرة أخرى بل تعليل ذلك ويكفي مثال الدلالة فهي تقتصر على 0:6 في معنى أنها تجعل الرمز اللساني محيلا إلى شيء معين في الوجود . وهذا لوكان يكفي لاستحال الإبداع الذي ليس له إحالة على شيء معين في الوجود بل هو رمز يبدع ذاته ويبقى مفتوحا دون مرجعية محددة 5:71 ،061 .

وإذن فشرط التقدير الذهني الذي يبدع رموزا ليس لها دلالة لكنها ذات معنى متجاوز للدلالة هو الإيمان بوجود عالمين على الأقل أحدهما ظارف للإنسان وهو العالم الطبيعي والتاريخي وهما عالم الدلالة وعالم مظروف هو الإنسان وما به يتجاوز العالمين في علاقة بما وراء هو "الله" : علاقة الاستخلاف .

ولا مشاحة في الاصطلاح لتسمية هذا المابعد المؤسس لعالم الدلالة المحدود بعالم المعنى اللامحدود لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونه لأنه جزء من بنية قيامه وتجهيزه وما فيها من تجاوز لشروط عالم الدلالة الطبيعي والتاريخي إلى عالم فسيح أوسع منهما بما لا يتناهي من الممكن الوجودي المطاق .

تحريف الديني والفاسفي هو محاولة حصر الإنسان في عالم الدلالة ظنا أن عالم المعنى وهمي إما صراحة كما في العلمانية والمادية والانثروبوقراطيا الناتجة عنهما دين عجل متنكر بالإنساني أو خفية كما في الدينية والروحية أو الثيوقراطيا الناتجة عنهما . فيكون الأصل المحرف هو نفي التعالي الإنساني.

ونفي التعالي الإنساني أو عالم المعاني المتعالي على عالم الدلالات يمكن اعتباره تجريفا للاسترماز بنوعيه التبادلي) العملة)والتواصلي) الكلمة) وجعلهما معدن العجل وخواره نفيا لدورهما السوي الذي يضفي البعد الروحي على قيم التبادل المادية) الاقتصاد) وعلى قيم التواصل الرمزية) الثقافة) .

وتعالي عالم المعاني على عالم الدلالات هو المضمون الصريح للآية الأولى من سورة النساء. ففيها المستويان عالم الدلالات الطبيعية والتاريخية وعالم المعاني المتجاوزة للدلالات الطبيعية والتاريخية إلى ما وراء يتأسس على حرية الإنسان واستخلافه شرطي أخلاقه وتعاليه على الضرورة.

ففيها دعوتان مستندتان على علاقتي الإلهي والإنساني . فالإلهي خالق وآمر والإنساني مخلوق ومأمور. والعلاقتان بين ذاتين أولاهما مطلقة الحرية تخلق وتأمر والثانية نسبية الحرية تخلق وتؤمر والآية تدعو الإنسان بالصفتين وتذكره بالرحمين اللذين يحرران التبادل والتواصل من دين العجل .

"اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة": فيها إشارة للربوبية الخالقة وفيها إشارة للرحم الكلي المضطر للإنسانية) الأخوة الإنسانية)."واتقوا الله الذي تساءلون به

والأرحام' '؛ فيها إشارة للألوهية وفيها إشارة للرحم الجزئي المختار للإنسانية (التزاوج بين البشر) . والرقابة الإلهية تشمل الرحمين .

وهذا هو الفرق بين العلاقات البشرية المبنية على دين العجل أي على رمز التبادل (العملة) ورمز التواصل (الكلمة) المتنكر بتحريف الديني والفاسفي أي بالثيوقراطيا أو بالانثروبوقراطيا لتحريف غايات الإرادة والعلم والقدرة

والحياة والوجود ومن ثم تعريف

حقيقة الإنسان بتحريف وظيفة الرمزين .

فعندما ننزع عن دين العجل تنكره تكتشف أن حقيقته هي تحريف وظيفة رمز التبادل(العملة) ورمز التواصل (الكلمة)من كونهما شرطي الحرية السياسية) العملة) والروحية) الكلمة) إلى أداتي العبوديتين لتحولهما إلى سلطان على كيان الإنسان البدني (الغذاء والجنس) وعلى كيانه الروحي) أبعاد تجهيزه الأربعة) .

فالعملة حقيقتها المتعالية على توظيفها في دين العجل هي رمز التبادل المشروط بقيم البضائع والخدمات والتعاوض العادل بين الناس المتساوين في القيمة وفي الحاجات التي يقوم بها كيان الإنسان البدني والروحي؛ النساء تمنع السفيه من التصرف في المال نقدا وعينا لأنه شرط قيام الإنسان.

ونسبة الكلمة إلى التواصل هي عين نسبة العملة إلى التبادل . وحقيقتها إذا خلصناها من التحريف الناتج عن دين العجل هي رمز التواصل الصادق بين الناس المتساوين في القيمة وفي الحاجات الروحية التي يقوم بها كيان الإنسان الروحي والبدني: فالخداع التواصلي تحريف ثقافي متبادل التأسيس مع الاقتصادي .

ولما كان هذا الفصل هو الأخير في المحاولة فلأذهب مباشرة إلى الزبدة . في الفصل الثالث شرحت التجهيز الروحي للإنسان ليكون قادرا على تحقيق بعدي مهمته في الوجود الدنيوي أي الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها دون ادعاء معرفة حقيقة الروح لأنها من أمر الله والغيب المحجوب حتى

على الرسل .

لكن أفعال الروحي من الإنسان المتعين في البدني منه هي مضمون "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان" . وتبين أن القرآن هو العلاقة المباشرة بين الله والإنسان وأن البيان الذي علمه هو شرط أهليته للاستعمار الأرض والاستخلاف فيها . والبيان شارط للأول وشارط للثاني موجبهما وسالبهما .

فإذا تنكر رمز التبادل في معدن العجل أي سلطة المال وتنكر رمز التواصل في خوار العجل أي سلطة الكلمة سواء كان التنكر باسم تحريف مفهوم الله وتحويله إلى وثن تستعمله سلطة الوساطة وسلطة الوصاية (الثيوقراطيا) أو باسم تحريف مفهوم الإنسان لنفس الغاية (الانثروبوقراطيا (حرف الديني والفاسفي .

وتحريفهما الثيوقراطي هو أصل الفتنة الكبرى التي عرفها تاريخنا في بداية تعطيل الدستورين وفرض حالة الطوارئ التي دامت 14 قرنا وتحريفهما الانثروبوقراطي هو أصل الفتنة الصغرى التي يعرفنا تاريخنا منذ ما يسمى بالعصر الحديث . وتجمع بينهما بنية عميقة هو دين العجل ورمزاه إيران وإسرائيل .

وهما رمزان لبيان مضمون النساء 1 ومضمون الحجرات 13 وليس كل منهما إلا ذراع لحضارة العجل أو العولمة التي هي سلطان تحريف وظيفة العملة ووظيفة الكلمة لأن الأولى صارت أساس التبادل الظالم والثانية أساس التواصل الكاذب . والتبادل الظالم في نفس الجماعة وبين الجماعات معياره القوة والسيطرة .

وما يغطي عليه هو مفهوم "السوق" التي تحدد أسعار البضائع والخدمات موضوع التبادل الاقتصادي . فهذا المفهوم كذبة لأنه ليس كما يتوهم الكثير عملية موضوعية لا دخل فيها لنسب القوة بين المتبادلين . فالأقوى هو الذي يفرض الأسعار والقيم بآليات سأدرسها لاحقا: قيمة الدولار أغلبها سياسي وليس سوقي .

وما قلته عن العملة أقول مثله عن الكلمة . فنسبة القوة إلى القيمة الاقتصادية لها نظير هو نسبتها إلى القيمة الثقافية . فقيمة الثقافة الأمريكية ليست ذاتية لها بل سرها في قوة

في أبعاد فصل الأيمن أمريكا التي هي عجليتها بمعنى أن الكلمة تخدم العملة فأسست لثقافة الاستغلال بدل ثقافة

التعاون والتعاوض العادل .

وهو ما يبين خطاب هابرماس الذي يتصور أن منطق التداول (في ثقافة النظام الديموقراطي (يمكن أن يصلح منطق التبادل (في اقتصاد النظام الرأسمالي) لأنه لم يفهم أن الأول وظيفته ليس التواصل الصادق باسم الله حول التبادل الظالم بل هو التواصل المخادع الذي يبرر التبادل الظالم باسم الإنسان .

أعود إلى الرحمن . من المخاطب؟ الكائنان اللذان لم يخلقا إلا للعبادة: الجن والإنس.. ومن الجن والإنسان شياطين وهم محرفو وظيفة رمز الفاعلية أو العملة وفاعلية الرمز أو الكلمة ومؤسسو دين العجل وتنكره في الثيوقراطيا وفي الانثروبوقراطيا . ولفهم ذلك يكفي قراءة المعوذات الثلاث .

لن أطيل في بيان ذلك لأنه من بعض أفكار التفسير الفلسفي للقرآن الكريم . سأكتفي بالقول إن الأولى تعرف الله الحق وتميزه عما يوثنه وخاصة قياسه على الإنسان من حيث الصفات الوجودية. والثانية تعرف ما في كيان الإنسان من استعداد لقبول هذا التحريف وهي القيم السالبة الخمس ورمزها "شر ما خلق".

والأخيرة تبين أن شر ما خلق هو شياطين الإنس والجان أو ما يؤسس للإنسان الذي لا يعوذ بالله بل يعوض بتوثينه فيفقد إنسانيته التي هي علاقته المباشرة بالله وعلاقته غير المباشرة بالطبيعة والتاريخ بمنظور العلاقة المباشرة أعني بما يجعله يعتبر ما فيهما من نظام ما يراه فيهما من آيات الله.

ففي السور الثلاث الملجأ الوحيد هو العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه دون وسيط ولا وصي وهو ملجأ من دين العجل أو من الوسطاء والأوصياء الذين يقيسون الله على الإنسان (م.1) وينسبون إلى الإنسان قدرات تتجاوز سلطان الله (م.2) وذلك بوسوسة شياطين الإنس) الجلية)والجان) الخفية) (م.2).

اضطررت لاعتبار الإخلاص أصلا للمعوذتين فوصفتها بصفتهما لأن المضمر فيها هو ما يتعوذ به من يتعوذ في المعوذتين أعني رب الفلق ورب الناس. ولا يمكن أن نتكلم على المعوذتين من دون الكلام على هذا الرب المنسوب إلى الفلق والناس . والأول مجال الضرورة والثاني مجال الحرية.

ولولا ذلك لما كان موضوع المعوذة الأولى (رب الفلق) الكلام على السحر خاصة أي نفي النظام الطبيعي وبما يؤسس لسلطان الوسطاء والأوصياء على الإنسان . ولما كان موضوع المعوذة الثانية (رب الناس)

الكلام فيه على الوسوسة التي تؤيد في الأذهان ما يؤثر في الأعيان من أدوات سلطان الوسطاء والأوصياء.

أعلم أن الإخلاص ليست معوذة لكنها أساس الكلام في المعوذتين بمعنى أن توثين الله بقياسه على الإنسان هو الذي يجب على المؤمن أن يتعوذ منه والعياذ لا يكون بغير هذا المعنى الحقيقي للإله . السور الثلاث وحدة متكاملة لبيان أصل دين العجل وشرط التخلص منه وهما موضوع النقد والبديل القرآنيين .

ولعل بل اسمها معنى من دلالاته أنها تؤسس للخلاص مما يتأسس عليه تعريف مفهوم الله ومفهوم الإنسان المؤسسين لسلطان الوسطاء والأوصياء الذي لا يتحقق إلا ببعدي دين العجل في سياسة الدنيا التي تعتبر غاية الأخرى بدل العكس فتحرف الأخرى لتكون في خدمة الأولى وذلك هو تنكر دين العجل .

أبو يعرب المرزوقي

القرآن أقيانوس الوجود ونظامه

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 13
الفصل الرابع 18
الفصل الخامس 26

الفصل الأول

سأقص ما أقض مضجعي من علاقتي بالقرآن الكريم منذ نعومة أظافري: عدم قدرتي على الإمساك بالخيط الناظم فيه فكان يبدو لي أقيانوسا متلاطم الامواج لا أستطيع الطفو بل كلما حاولت الفهم أغرق في تداخل موضوعاته وتكرار أقاصيصه دون أن أتبين طبيعة ما بينها من صلات قابلة للإدراك المنتظم .

كنت أتخيل فيه مسارب وشعاب متد اخلة متقاطعة ومتضاربة متنافية وبالجملة كنت أشعر بضياع حقيقي مع ما ربيت عليه من تقديس وإيمان بأنه كلام الله الذي لا يأتيه الباطل. فكان همي الأول والاخير هو كيف يمكن الجمع بين هذا الإيمان الذي لم أشك فيه يوما والارتسام الذي لم أستطع التخلص إلا منذ قريب .

والداعي إلى القص مضاعف: أولا هي تجربة قد تفيد الكثير ممن عاشوها مثلي وخاصة طفولتهم عندما حفظنا ما تيسر من القرآن المجيد ثم وهذا هو الاهم خاصة لإدراك الحجج الواهية التي يمكن أن يعتمدها أدعياء نقد النصوص في محاولة التشكيك في القرآن الذي هو بذاته نص معجز بحق.

والمعلوم أني أنفي خرافة الأعجاز العلمي في القرآن . فلو صحت لكان القرآن معجزا بغير ذاته كأمر موجود بل بمضمونه كأمر يخبر عن موجود. لكنه عندي معجز بذاته كما يكون العمل الفني معجزا بذاته وبدلالته على صانعه وليس بما يخبر به عن غيره. فتوقع المستقبل مثلا ممكن للعام ولا دلالة له على الإعجاز.

وهو معجز بالذات بهذا الدوار الوجودي الذي يعيشه من يخوض فيه ولا يطفو من تلاطم امواجه إلا وهو قد أدرك من حقائق الوجود ودلالة الدوار الذي عاشه إلا وقد تحرر من الغاني ومن الوسطاء والأوصياء فأصبح حرا روحيا وسياسيا وأدرك معنى كونه إنسانا يمكن أن يراسله الله ويخاطبه بهذا النص المعجز.

يفهم الإنسان أن شعوره بكونه إنسانا أهلا لأن يخاطبه الله في القرآن الموجه إلى أي إنسان سمت همته لسماع التذكير بما في ذاته من معاني الإنسانية التي لا يمكن أن يجد

مثلها إلا أعماق نفسه بعد خروجه من غفلة النسيان خروجا هو الهدف الأول والأخير من التذكير القرآني بالإنساني في الإنساني.

وأول خطوة خطوتها في الإمساك بخيط ناظم أول هو التمييز بين مقومات الرسالة: فلا بد فيها من مرسل ومرسل إليه ومضمون الرسالة وطريقة الإرسال ومنهج التبليغ . وهذه العناصر الخمسة حددتها آيتان من الإسراء هما 105 و106 ولذلك جعلتهما شعار محاولتي قراءة القرآن فلسفيا .

وبالحق أنزلناه وبالحق نزل © وما أرسلناك إن مبشرا ونذيرا (105) وقرآن فرقناه لقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا (106) فالآيتان تعددان المرسل والمرسل إليه ومضمون الرسالة وطريقة الإرسال ومنهج التبليغ .

لكن هذا الخيط الناظم يصح على كل رسالة حتى لو كانت بين إنسان وإنسان ومن ثم فهو لا يمثل الخيط الناظم الذي يتفرد به القرآن الكريم بل هو دون المطلوب وكان لا بد من خطوة ثانية تجعل الرسالة فريدة النوع لأن مضمونها هو عين هذه العناصر أي إنها لا تتكلم إلا على هذه العناصر

الخمسة .

القرآن رسالة بين مرسل (الله) ومرسل إليه (الإنسان) وطريقة الإرسال) الوحي لرسول) ومضمون الرسالة الذي هو الرسالة نفسها بوصفها تذكير المرسل للمرسل إليه بما ينساه مما هو مرسوم في كيانه ومنهج التبليغ) التربية والحكم النبويين (. وإذن فالرسالة لا تهم إلا بما في الآفاق والأنفس من آيات الله.

وكونها تذكيرا بما هو مرسوم في كيان الإنسان يجعلها محددة لمنهج فك شفرتها لأنها مشفرة حتى لا تكون دلالاتها مقصورة على مستوى لغتها الأول بل لها لغة تخصها تكون فيها العربية والمشاهد "المسرحية" لعرض ما تتكلم عليه وتقرأ بآيات الله الآفاق والأنفس أي الطبيعة والتاريخ وليس بألفاظها .

ما كنت أعيشه من دوار وجودي مما بدا لي وكأنه فوضى في النص هو الحقيقة فاعلية الجاذبية الخفية التي توقظ في النفس الإنسانية هذه العودة إلى الذات لترى في ذاتها ما

القرآن من أسرار وألغاز لا يمكن تبين حقيقتها إلا بفصلت 53 : سنريهم آياتنا في الآفاق

و أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق .

القرآن معجزة بأثره الموقظ وليس بمضمون يغنينا عن البحث العلمي والذوقي والخلقي الذي ندركه عندما نستيقظ بفضل فاعلية الإيقاظ القرآنية. فهو إذن خطاب إيقاظي وليس نصا علميا يمكن أن تستمد منه

العلوم من دون الاجتهاد النظري والعقدي والأعمال من دون الجهاد العملي والشرعي الذي يوقظهما فينا .

هو استراتيجية وجود توقظ في الإنسان ما جهز به لإنجازها وليس بديلا من عمل هذا التجهيز الإنساني لإنجاز مهمتيه اللتين يعرفه بهما القرآن: الأولى هي تعمير الأرض والثانية هي الخيار الحر بين تعميرها بقيم الاستخلاف أو بدونها . والرسول مبشر للمعمر بقيم الاستخلاف ومنذر للمعمر من دونها .

ولا يمكن لقيم الاستخلاف أن تتحقق من دون تعمير والتعمير من دونها تعمير زائف لأنه يتبين في الغاية تدميرا للأرض وليس تعميرا . وأولى قيم الاستخلاف هو ما تجدده النساء 1 البشر اخوة من نفس واحدة فإذا نسوا ذلك صاروا أعداء فيصبح التعمير تدميرا (ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى (الحجرات .(13

وهذا هو معنى كونية الرسالة: فهي من الرب الواحد للإنسان الواحد بلا تمييز بين البشر بالعنصر أو بالطبقة أو بالجنس . لكنها تعترف بالتعدد الديني بوصفه أمرا واقعا ناتجا عن اجتهادات بشرية وهي مشروطة في التسابق في الخيرات) المائدة (48 والفصل بينها مرجأ إلى يوم الدين منعا للصراع بين أصحابها .

والصراع المسموح به هو الدفاع عن الحرية الدينية؛ (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض هدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيه اسم الله كثيرا © ولينصرن الله من ينصره © إن الله لقوي عزيز (40)

وبين من الآية أن الحرية الدينية هنا تتعلق بكل الأديان ولم يذكر ما هو خاص بالإسلام إلى بعد ذكر الأديان الاخرى برموزها؛ الصوامع للمسيحية

والبيع لليهودية والصلوات

لكل دين فلا يخلو منها أي دين بمعنى الدعاء ويأتي أخيرا ذكر رمز الإسلام المساجد ليختم بمعنى الديني: ذكر اسم الله.

وإذا كان ذلك كذلك وكان القرآن تذكير بما في فطرة الإنسان مرسوما في كيانه من المعاني التي يوقظها في نفسه فإن القرآن ينبغي أن يتضمن معادلة هذا "الأمر" الواحد في الإنسان من حيث هو انسان وحددته آيتا الأعراف 172-173 بوصفه ميثاقا بين الله وابناء آدم رسم فيهم من بدء الخليقة .

شهادة حرة واعتراف بالغفلة ودلالة على التذكير وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريت وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم © قالوا بلى © شهدنا © أن تقولوا يوم القيامة إن كنا عن هذا غافلين (172)

ثم إن الشهادة الحرة مشفوعة بالتنبيه إلى الاعتذار الذي يحتج به الإنسان لينفصل من المسؤولية عن غفلته عن الميثاق المرسوم في كيانهم " أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ؛ © أتكن بما فعل المبطلون" .(173)

وهنا وصلت إلى الخيط الناظم الذي هو لقاء بنية القرآن وبنية كيان الإنسان وبيئة عالم الوجود الدنيوي المشروط في قيام الإنسان من حيث هو هذا الشاهد بالميثاق : وهو ما سميته بالمعادلة الوجودية: علاقة مباشرة بين الله والإنسان (مستخلف وخليفة) ثم علاقة غير مباشرة بينهما لا تفهم من دونها .

وهذه العلاقة غير المباشرة التي لا تفهم من دون المباشرة هي التوسط بين الله والإنسان بما يقيم الوجود الإنساني أي ما سمته فصلت 53 بآيات الله في الآفاق والأنفس . فالآفاق هي الطبيعة والتاريخ المحددين لآفاق وجود الإنسان والأنفس هي كيان الإنسان الذي هو طبيعي وتاريخي أو عضوي وروحي .

ويمكن أن نكتب المعادلة على النحو التالي:

.2 الطبيعة .5) العلاقة المباشرة بين الله -الإنسان)

-الفصل الأول- .3 التاريخ .4 الإنسان.

ومضمون كيان الإنسان ووعيه بكيانه .

فيكون القرآن الذي بدا لي عديم النظام ومحيرا ومتلاطم الامواج التي ضللت في شعابها فلم أكتشف طريق الخروج من الغرق في الدوار الوجودي إلا بعد أن أدركت هذه المعادلة التي لا يمكن ألا يجدها إنسان في نفسه ولا يجد نفسها فيها ؛ إنها معادلة القرآن ومعادلة العالم ومعادلة علاقة الإنسان بربه .

مسمسمسمسمسيسس سمس سس مس م د اال لإا اشسسسسسيس - الفصل الثاني - كيف أمكن استخراج هذه البنية المعادلة؟ ما ساعد في ذلك هو البحث في المسائل التالية: .1 المرسل .2 المرسل إليه 3 مضمون الرسالة .4 طريقة الإرسال أو الرسول صفاته ودوره

وهذه المسائل هي التي إذ ميزناها وحللناها أمكن التحرر من الغرق في ما يبدو فوضى

ذلك أنها كلها ترد مرتبة وفي كل مرة ترد جميعها بما بينها من علاقات لا تقبل الفصل لأن منظومتها هي ما تتكلم فيها الرسالة بوصفها تذكيرا بها باعتبارها مرسومة في كيان الإنسان وهي لا تأتي بأمر جديد يخصها بل تكتفي بالتذكير بها أو بتحرير الإنسان من النسيان والغفلة بسبب أخلاده إلى الارض ..

فالمرة الأولى هي المرة النقدية أو نقد تعريفات الديني في الأديان التي عرفتها البشرية تاريخها ويذكر منها القرآن خمسة معتبرا الإسلام أصلا لها جميعا وهي تحريفاته . فيذكر منها اثنين منزلين) اليهودية والمسيحية) واثنين طبيعيين) الصابئية والمجوسية) وأصل كل تحريف (الشرك (في سورة الحج .17

والمرة الثانية هي الكلام في الرسالة الواحدة التي تتعدد إما بمقتضى تطور الإنسان إلى بلوغه نضوجا يمكنه من تلقي الرسالة الخاتمة أو بمقتضى التحريفات التي تضاف إلى الديني في الأديان أو الإسلام الفطري لتمسده بعلتين متلازمتين الوساطة نفيا للحرية الروحية والوصاية نفيا للحرية السياسية.

وكل مرة ينبغي أن تصرف في خمس ورودات:؛ ترد لنقد تحريف مفهوم الله المرسل ومفهوم الإنسان المرسل إليه ومفهوم الوحي طريقة الإرسال ومعه الرسول صفات وأدوار ومفهوم

الفصل الثاني

تفشل وغالبا ما تمثل بسبب التحريف.

ومن هنا يتأتى ما يبدو تكرارا وهو الحقيقة مناظير العلاج أو مد اخله من منطلق هذه المفهومات إما للنقد أو للبناء على ما يخلصه النقد مما شابه بسبب التحريف فتكون الورودات 2 مع 2 . أي 12مدخل أو منظور ومن هنا تتشابك المداخل والمناظير فيتشعث النص ويبدو فوضويا من لم يغص في أعماقه .

والمداخل هذه 2 للنقد والبناء و5 لكل منهما هي الحد الأدنى من المداخل . ذلك أن كل مدخل هو بدوره شبه لا متناهي المناظير . فالكلام على الله والكلام على الإنسان والكلام على الوحي والرسول والكلام على مضمون الرسالة والكلام على منهج التبليغ تربية وحكما وعلى العينة كلها شبه لامتناهية.

ففيه ترجمة الله الذاتية وسيرة الرسول وطريقة الإرسال وبنية الرسالة وسيرة الإنسان ومنهج التبليغ تربية وحكما وهي أمور من لم يغص فيها لن يفهم معنى الالوهية والرسولية والرسالة والإنسانية والتبليغ تربية وحكما والعينة التي تمثلها دولة الرسالة الخاتمة نموذجا لوحدة الإنسانية في النقد والبناء .

فلا غرابة إذا جمعت كل هذه المداخل أن يصيبك الذهول أمام التداخل والتوالج والتشاجن بين هذه المستويات 2.12 وجوه لا متعددة من كل عنصر منها فتكون 12 قوة عدد الوجوه التي لكل مدخل منها وذلك هو أصل الدوار الوجودي الذي يعيشه من يقرأ القرآن في طفولته دون أن يكون له دليل ناظم لشبكة علاجاته.

نظام المداخل:

.6 واكسيولوجي لقيم الحياة الفردية والجماعية .7 وبيداغوجي لتربية

الإنسان .8 وسياسي لتنظيم حياة الجماعية فيكون شبه خارطة لشروط حياة الإنسان .9 المادية

لكنه لا يعطيك الحلول بل يقترح عليك سبل اكتشافها ويترك لك الخيار لتكون ثمرة لفعلك النظري والعقدي في معرفة شروط فهمها وفعلك العملي والشرعي في معرفة شروط تحقيقها . وهو إذن ليس مدونة لحلول جاهزة بل هو دليل حكمة البحث في ما وراء مسؤولية الإنسان الحر والمكلف علمه وتصوره وعمله وانجازه.

فلنحاول فهم كلام القرآن على هذه المسائل العشر كلاما ليس فيه ما يدعيه أصحاب خرافة الإعجاز العلمي بل هو حكمة عامة للتعاطي معها بأخلاق القرآن تحقيقا لعمارة الارض بقيم الاستخلاف وعواقب السعي المنافية للتعمير بها. وهذه العواقب الوخيمة اجتمعت في التهديم بدل التعمير له عولمة مافيات العالم .

ونبدأ بالمرسل) الله) كيف يترجم لذاته؟ فهو يتكلم بشخصيات مختلفة: أميز فيها المتكلم بكلامه والراوي لكلام غيره إما عليه أو على كل ما يتكلم عليه بما في ذلك كلامه على ذاته . فهناك فرق بين الله يأمر وينهى وبين الله يروي ما تقول ملكة سبأ. لابد من التمييز بين الأمرين لعلم ما يقوله عن ذاته .

فالله متكلم أصالة عن ذاته ومتكلم رواية عن غيره . وهذان وجهان من القرآن مختلفان هاما . الأول هو كلام الله والثاني هو رواية كلام لغير الله. هو يروي تصورات الإنسان عن الله إما خلال نقدها أو خلال قبول ما يقبل منها . فيكون لكلامه وجه ثالث وهو وجه الفارز بين المقبول والمرفوض

مما يرويه.

ويوجد وجه رابع هو وجه المحاور للإنسان وللأنبياء وحتى للشيطان وهو غير المتكلم عن ذاته والراوي والفارز. وأخيرا نجد الله المستدل لإثبات ما يصف به ذاته من كمالات ودحض ما يصفه به غيره من نقائص وتبريرات لما يقترفونه بالاعتماد على الشبهات في كل ما صار موضوع علم الكلام لاحقا .

ولذلك كان السلف يمقت الكلام والمتكلمين لأنهم يستعيدون هذه الشبهات ليقدموا لها ما يتوهمونه حلولا وهي أكثر استعجاما وشبهات مما دحضه القرآن الكريم وبين فيه وجه الصواب دون أن يتجاوز الإشارة بها يمثل للغيب بالشاهد ليس قياسا له عليه بل العكس تماما نفيا لهذا القياس بليس كمثله شيء.

والقصد أن الله يتكلم على ذاته بما يمكن للإنسان إدراكه فلا يكون ما يقول عن ذاته هو ما تتصف به ذاته لأن ذلك من الغيب بل ما يتصوره به الإنسان بشرط ألا يعتقد أنه يوجد ما يماثل الله في تصوراته وبهذا الشرط يسمح له بأن يتصوره بأي من أسمائه الأعراف (180) والإسراء .(110)

فعندما يدعو الإنسان ربه باسم من أسمائه فهو يدعوه بما يتصوره فيه من صفة تستجيب لدعوته دون أن يلحد في الله فلا يعتبر تلك الصفة مماثله له بل هي مماثلة لما ينتظره منه في دعوته . وهذا يلخص التشبيه ونفيه في آن . فلا يكون وضع المشكل الكلامي حول الذات والصفات إلا إلجادا إثباتا أو تعطيلا .

علم الكلام وخاصة جليله لا علمية فيه لأنه مناف لأمر فصلت 53 ولآل

عمران .7 فهو مشروط بقلب دلالتهما وجعل أمر الأولى نهيا ونهي الثانية أمرا. ذلك أن دقيق الكلام ثرثرة حول الأجرام بـ"ماذا لو" ولا صلة له بعلم الطبيعة وجليله إلحادا بمعنى الاعراف في أمر المتشابه ويرجم بالغيب .

فلا يبقى من ترجمة الله لذاته إلا خمسة مسائل :

إثبات وجوده

.1 وإثبات وحدانيته

.3 وإثبات علاقته بالإنسان ومنزلته لديه

4 وإثبات فطرية ذلك كله في كيان الإنسان أو حقيقة المعادلة الوجودية التي تكلمت عليها في الفصل الاول من هذه المحاولة.

وهو يثبتها ليس بالكلام في الغيب لأنه لا يعقل أن يرسل رسالة يكون مضمونها متعلقا بها تؤكد نفس الرسالة باستحالة عمله على الإنسان . الرسالة تتضمن ما يعلمه الإنسان لا غير . ومن ثم فكل الادلة المستعملة في هذه المسائل الخمس مثل علوم الطبيعة وعلم التاريخ منبتها في ذاتهما في كيان الإنسان .

ومعنى ذلك أننا نعلم وجود الله ووحدانيته وعلاقته بالعالم وعلاقته بالإنسان ومنزلته وبكونها كلها فطرية مرسومة في كيان الإنسان بنفس الطريقة التي نعلم بها قوانين الطبيعة وسنن التاريخ في ذاتهما وفي ما منهما في كيان الإنسان باعتباره طبيعيا وتاريخيا من حيث كيانه العضوي والروحي .

ما يقوله علم الكلام من تأويل والتصوف من كشف لدني كل ذلك رجم بالغيب لا شيء يثبت صحته وهو من لغو كلام . العلم الوحيد الذي حددته

فصلت 53 أمرا مصدره ما يرينه الله من آيات في الآفاق وفي الأنفس حتى نتبين أنه الحق أما ما نهت عنه آل عمران 7 فهو لغو الكلام والتصوف: زيغ قلب وابتغاء فتنة .

علم الآفاق والأنفس يعني علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وهما مشروطان بما ورائهما الإيماني : فلو لم نكن مؤمنين ولو فرضيا بأن الطبيعة والتاريخ لهما نظام قانوني يحكم تجلياتهما لاستحال أن نعلمهما. ولو لم يكن في الأنفس ما يمكن الإنسان من علمهما لما علمهما . هما إذن عقد يؤسس لعلمهما .

لذلك قضيت بأن القرآن يتألف من خمس فلسفات أو حكمات: الحكمة الاصلية هي ماوراء كل العلوم والأعمال الانسانية أو الحكمة الإلهية التي هي تفسير القرآن الكريم . ولها أربعة فروع:

1 تؤسس لعلم الطبيعة بوصفه علم رياضيات تجريبية (كل شيء خلقناه بقدر)

2. تؤسس علم التاريخ بوصفه علم سنن سياسية خلقية

3. ثم تؤسس لعمل النظر والعقد تجهيزا عقليا للقدرة التصورية شرطا في الفعل الإنساني .

4. وتؤسس للعمل والشرع تجهيزا خلقيا للقدرة الإنجازية شرطا به الفعل الانساني.

وهتان القدرتان هما ما جهز به الإنسان ليعمر الارض شرطا في قيامه العضوي بقيم الاستخلاف شرطا في قيامه الروحي .

وبهذا المعنى فنحن نعتمد ترجمة الله لذاته بذاته وكل لغو الكلام لدى

المتكلمين والكشف لدى المتصوفة ليس هو إلا رجما بالغيب ينهى عنه القرآن صراحة في آل عمران7 ويأمر بما هو ممكن للإنسان شرطين لعلمه وعمله في فصلت 53 تحديدا لمجال تبين حقيقة القرآن: آيات الله في الآفاق والأنفس الشاهدين.

الفصل الثالث

ترجمة الله الذاتية لا تتجاوز ما ذكرناه من أبعادها الخمسة وكل كلام يتجاوزها رجم بالغيب منهي عنه . لكن ترجمة القرآن للإنسان ومحددات سيرته الفكرية والخلقية يعسر ألا يسلم بها إنسان صادق مع نفسه ولا يماكث في ما هو شبه وصف موضوعي لا يمكن اعتباره "المشترك" من صفات الذوات كذوات بشرية.

وإذا كانت صفات الله هي ما تسميه أسماؤه الحسنى التي يقبل الله في القرآن يدعى بها وينهى عن الالحاد فيها بمعنى ظنها حقيقة صفاته وعدم فهم أنه ليس كمثله شيء فلا يحق الاثبات ولا النفي فيها فإن صفات الإنسان في القرآن حقائق نعلمها لأنها من عالم الشهادة ولأن كلا منا يدركها مباشرة في ذاته .

وعدة صفات الإنسان التي تقبل أن تكون اسماء صفاته تقارب الثلاثين صفة بعضها موجب وبعضها سالب ويمكن أن تقارب من حيث العدد نصف اسماء الله إذا اعتبرنا أسماء الله قابلة لأن تعتبر مسمياتها صفات على الاقل في تصور الإنسان للرب بأسماء صفات تطابق ما يدعوه بها لأنها ما ينتظرها منه رغبة ورهبة.

وتنقسم هذه الصفات إلى ما هو مقوم لوجود الإنسان وما هو واصف لسلوكه الناتج عما في مقوماته من نقص كمالات التقويم . فله الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود التي هي عبن الكمال في صفات الله لكنها عين ما به يدرك الإنسان نقصه ويعلم أن عيوب سلوكه مرده لإطلاقها لغفلته عن نقصها الفعلي .

شكل العيوب التي يتصف بها الإنسان كما وردت في القرآن مردها إلى توهمه أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده لها ما لصفات الله من الإطلاق فيتأله بالمعني الخلدوني ويطغى ولا يتبين له مآل هذا الطغيان يصبح يؤوسا بسبب كونه عجولا وهذه العلاقة السلبية تترتب على الغفلة عن حدود مقوماته .

فكل صفاته الموجبة تنقلب إلى عكسها بسبب هذه الغفلة عن حدودها؛ فالعقل يتعطل بسبب كونه يقتصر على البصر دون البصيرة وعلى السمع دون السميعة وعلى الشم دون

تدركه الحواس الظاهرة من معان محددة لمنزلته الوجودية.

وذلك هو معنى صم بكم عمي فهم لا يعقلون . فهذه العبارة لا تعني أن الإنسان فاقد للحواس بل تعني أنه لا يعقل لأنه يتوقف عند الحواس فلا يرى ما وراءها بالبصيرة ولا يسمع بالسميعة ولا يشم بالشميمة ولا يذوق بالذويقة ولا يلمس باللميسة (قياسا على العلاقة بين البصر والبصيرة وتعميلا لدلالتها (.

وما لا يفقده الإنسان في هذه الحالة هو ما به استأهل منزلة الخلافة التي تجعله يتجاوز الشاهد الذي لا يعلمه حقا إلا بتجاوزه إلى ما بعده دون أن

يكون هذا المابعد معلوما لأنه من الغيب : ونحن ندركه بما يتبين لنا من حدود إدراكنا فترى أن إرادتنا وعلمنا وقدرتنا وحياتنا ووجودنا كلها محدودة .

فيكون وعي الإنسان بذاته وبمحدودية صفاتها عين الدليل الاساسي على وجود الله وعلى وحدانيته لأنه لا يمكن أن يشاركه أحد في الكمالات التي بالقياس إليها يكون الإنسان واعيا بمحدوديته وبمحدودية كل المخلوقات فيكون الإيمان المطلق بوحدانية الله على أساس مبدأ "ليس كمثله شيء" وهو عين الشهادة.

فعندما أشهد "لا إله إلا الله" كأني قلت لا يوجد من يماثل الله في الاتصاف بمقومات الألوهية التي أدركها بمجرد إدراكي لحدود مقوماتي أي إرادتي وعلمي وقدرتي وحياتي ووجودي . فتكون الشهادة وكأنها اعتراف بإلهيتي تألوه لا يضاهيه غيره ولربوبيتي لرب لا مثيل لربوبيته: صدق وعيي بذاتي شهادة .

وبمجرد حصول هذا الوعي الصادق يصبح تصديق الرسول امرا مشروعا منه لأن ما بلغني إياه هو عين ما يوجد في ذاتي وكنت ناسيه فهو يذكرني بما أجده في ذاتي بمجرد وعيي الصادق به . فتكون الشهادة الاولى اساسا للشهادة الثانية وتلك هي معجزة القرآن: لم يكن الخاتم بحاجة لمعجزة اخرى .

معجزته هي كون القرآن ليس شيئا آخر غير عرض هذه المعجزة: وعي الإنسان الصادق مع نفسه والمدرك لمقومات وجوده تعديد بين لمنزلته الوجودية ومن ثم فهو يدرك أولا أنه مربوب فيأله الله الواحد ويصدق من

يذكره بذلك ولا يدعي لنفسه سلطان وساطة أو وصاية عليه بل يكتفي بتذكيره بما في كيانه .

وهذه هي الدلالة الأولى لمعنى الاستخلاف: فالإنسان خليفة بمعنى أن منزلته الوجودية هي الدليل على وجود الله ووحدانيته الواعي بكونه دليلا لتأتي دلالته من منزلته الوجودية التي هي الموجود ذي الوعي المحدود بالوجود اللامحدود . وما بين المحدود واللامحدود في الموجود هي أساس شهادة الوجود .

والدلالة الثانية هي عموم الاستخلاف بمعنى أن الإنسان خليفة حتى عندما لا يشهد بل ينكر. فناكر الحقيقة أيضا دليل عليها بل هو أقوى دليل عند الإنسان لأنه يدعو إلى طلبها . فما من إنسان مهما عميت بصيرته لا يدرك في الإنكار بداية دليل على ضرورة البحث عن علته ودوافع صاحبه فضلا عن مآله .

فالحقيقة هي دليل ذاتها وعكسها يكون دليلها ايضا حتى عند الناكر لها: فهو ينكرها بلسانه ولا يستطيع نكرانها بوجدانه لأنه هي عين وجدانه لكونها جوهر كيانه . فمهما تجبر الإنسان وطغا ادعى الالوهية) التأله بالمعنى الخلدوني (فإنه لا يعدم التجارب التي تبين له مدى ضعفه الذي لا يستطيع لها دفعا .

فهو يمرض ويفقد من يعز عليه بالموت ويعلم أنه مائت وأنه لا يضاهي الجبال طولا ومهما استغني يمكن أن يفقر ومهما عظم جاهه يمكن أن يأفل ومهما توسع علمه يعلم أنه ما يجهله أكثر مما يعلمه فلا إرادته ولا علمه ولا قدرته ولا حياته ولا وجوده الأمور الثابتة والدائمة بل كلها ناقصة

وفانية وبالية.

وهبه فسر ذلك كله بكونه من أفاعيل الطبيعة وإنها لكذلك لكن كونها فاعلة وكونه يشعر بفعلها ما ينفعل به لا يرضيه مهما توهم لأنه استسلام في كل الاحوال لما هو دونه

الذي يشعر بأنه أسمى من كل شيء طبيعي .

ولا يوجد عالم عاقل يمكن أن يرضيه الموقف الطبعاني حتى وإن ألحد ولم يؤمن بوجود الله لأنه مضطر في هذه الحالة أن يسقط على الطبيعة ما به يتميز عنها أعني أنها ينبغي ان تكون عاقلة ولا تعمل بالضرورة العمياء لأن ما يحصل حتى فيها فضلا عما فينا ذو نظام أو انتظام متعال على أحداثها .

فإذا نسب نظامها إليها جعلها علة ذاتها -كاوزا سوي - فألهها ويكون إلحاده دينا طبيعيا وليس كفرا بالأديان . فالقصد بالديني - على الأقل في الإسلام - هو ما يستدل به القرآن على وجود الله ووحدته أي نظام الطبيعة ونظام التاريخ وقدرة الإنسان على علم الأولى رياضيا تجريبا والثاني خلقيا سياسيا ١

وبهذا المعنى شكل الفلسفات أديان طبيعية سواء الحد صاحبها أو لم يلحد. فمن يزعم أن قوانين الطبيعة الرياضية التجريبية وسنن التاريخ الخلقية السياسية موجودة بالفعل وهي بالضرورة غير الطبيعة وغير التاريخ بل هي ما بعدهما الذي يجعلهما يكونان على ما هما عليه يؤمن بما بعد ما .

وهذا "المابعدما" يسميه الفلاسفة ما بعد الطبيعة من آمن منهم ومن الحد بحسب ما يعلل به الحاجة إلى "مابعد ما" . ولا يهم إن كان هذا المابعد

محايثا أو مفارقا . فاعتبار قوانين الطبيعة وسنن التاريخ محايثين لا يغير من الأمر فالقرآن لا يولي أهمية لهذه المقابلة: فالله اقرب إلينا من حبل الوريد .

والله لا يتحيز والمقابلة بين المفارقة والمحايثة تحييز في المكان . ولا أنفي ذلك عن الله بكلام في الغيب فالقوانين الرياضية والسنن التاريخية معان لا تتحيز هي بدورها حتى وإن كانت قوانين وسنن لظاهرات مادية لها قيام مادي متعين في المكان والزمان. فلا أستطيع إثبات أيا منهما للمعاني أو نفيه .

ب د بنج الع أ الاب ا 7 ا ا الدماغي . ولا أنفي أن ذلك يمكن أن يكون كذلك . لكن ما المتعين في الأذهان: هل هي أثر المعاني أم المعاني ذاتها من حيث هي وعي بالنسب بين الأمور التي تصل بينها المعاني وهو معنى قانون الطبيعة وسنة التاريخ؟

فأن يكون جهاز دماغي العصبي أداة للإدراك ليس في ذلك شك . لكن الإدراك غير أدواته . فأنا الآن أكتب هذه المعاني التي أدركها بذهني وغيري سيدركها بذهنه وما بين ذهني وذهنه هو ما أمليه على الكاتب في هذه التغريدات فأين تكون المعاني وهي لا في ذهني ولا في ذهنه بل هي في رسوم الكتابة؛ ألها ذهن؟

الفصل الرابع

تكلمنا إلى حد الآن على المرسل والمرسل إليه أي قطبي الرسالة ورأينا أن العلاقة المباشرة بينهما ترجمت في كتاب هو الرسالة التي جاءت من المرسل إلى المرسل إليه. وبينا أن الرسالة مضمونها هو ذاتها أي إنها لا

تتكلم إلا في طريقة التراسل وما بينهما من ميثاق

وهذه الرسالة هي القرآن وقد أصبحت ذات قيام مستقل عن المرسل والمرسل إليه وعن كل وساطة تربوية ووصاية حكمية وإذن فلا وجود مؤسسة كنسية ذات سلطان روحي ولا مؤسسة سياسية ذات سلطان مادي ينوبان ما بين الله والإنسان في علاقتهما المباشرة بالقرآن وعلاقتهما غير المباشرة بالطبيعة والتاريخ.

تكلمنا على المرسل وتكلمنا على المرسل إليه وحان الآن أوان الكلام على ما بينهما من علاقة مباشرة هي الميثاق بين المستخلف والمستخلف وعلاقة غير مباشرة هي الطبيعة وما وراءها والتاريخ وما وراءه في ذاتهما و كيان الإنسان عينا وذهنا والعلاقة الثانية

وإذن فلنتكلم على العلاقتين : المباشرة وما يترتب عليها والعلاقة الثانية وما يترتب عليها ثم نسأل هل هذا هو مضمون الرسالة بعد كلامنا على المرسل والمرسل إليه أم لا. فإذا كان ذلك كذلك صح فهمنا لما في الرسالة من مضمون وإلا فعلينا أن نعيد النظر في قراءتنا الفلسفية للقرآن ميثاقا كونيا .

العلاقة المباشرة التي حددتها آيتا الميثاق (الأعراف (172-173 لا نجد التزامات متبادلة بل هي الصريح هو التزام من طرف واحد من أبناء آدم الذين شهدوا وحذروا من الاحتجاج يوم الحساب بتأثير آبائهم إن أخلوا بالالتزام . لكن الله في القرآن يتكلم على التزام متبادل بدليل الرضا المتبادل .

والالتزام المتبادل الذي يعبر عنه الرضا المتبادل (رضي الله عنهم ورضوا عنه) يشمل الدنيا والآخرة بمعنى أن لله لا يخلف ما يعد به للإنسان الذي

لا يخلف ما تعهد به لما قبل

الأمانة أي بأن يعمر الارض بقيم الاستخلاف اختبارا لأهليته للاستخلاف وهو معنى الرهان عليه في النظر إلى يوم الدين.

هذا هو مضمون العلاقة المباشرة التي لا وساطة فيها ولا وصاية والتي تجعل الإنسان حرا روحيا وحرا سياسيا حتى يكون مسؤولا على أفعاله التي هي موضوع اختبار أهليته للاستخلاف بفضل العلاقة غير المباشرة التي هي تعمير الارض بقيم الاستخلاف عملا فيكون له أو عليه أهلية أو عدم أهلية للاستخلاف .

والرسالة تذكر بأن الإنسان قد جهز بما يمكنه مما سيمتحن فيه (مثال البلد (8-10 ومن ثم فالكلام لا يقتصر على مهمتي الإنسان بل وكذلك على ما جهز به ليكون قادرا عليهما: ومن يأتي التجهيز للقدرة النظرية (النظر والعقد) وللقدرة العملية) العمل والشرع (شرطين للتعمير لقيم الاستخلاف .

ومثال البلد يجمع بين البعدين : "ألم نجعل له عينين (8) ولسانا وشفتين (9) وهديناه النجدين (10) فالإشارة إلى العينين ذات علاقة بالنظر والعقد والإشارة إلى النجدين ذات علاقة بالعمل والشرع. والإشارة إلى اللسان والشفتين ذات علاقة بالوصل بين الامرين: النطق .

فالنطق ورمزه اللسان والشفتين ذو علاقة بالنظر والعقد بوصفهما شرطي التبادل بين الإنسان والطبيعة) العلاقة العمودية) وذو علاقة بالعمل والشرع بوصفهما شرطي التواصل بين الإنسان والإنسان) العلاقة الافقية) . والأولى تحقق شروط التعمير المادي والثانية شروط الاستخلاف الروحي

.

فنجد الحكم الخمس أو الفلسفات الخمس:

1. الأصل أو القرآن أو الحكمة الإلهية ثم فروعها الاربعة:

2. العلاقة بالطبيعة

3. وعلمها) النظر والعقد)

4. والعلاقة بالتاريخ

5. وعلمه) العمل والشرع).

مضمون الميثاق بين(الله)) الإنسان :(الله يفي بتجهيز المكلف الذي يتحمل مسؤولية الإنجاز أو عدمه.

وما كانت المهمة بفرعيها) التعمير وقيم الاستخلاف) شاقة فإن المطلوب ليس النتيجة بل السعي إليها بصدق فيكون النظر والعقد اجتهاديا وليس علما مطلقا ويكون العمل والشرع جهاديا وليس عملا مطلقا . فالله لا يحاسب الإنسان على النتيجة بل على السعي الصادق والنية الحسنة والنتيجة على الله .

ولذلك فلا يمكن أن نحكم بالنتائج وحدها على عمل الإنسان فقد ينجح ويعاقب مع ذلك إذا كان ذلك بغير قيم الاستخلاف والله وحده يعلم سريرته لأن البشر يحكمون على النظر والعقد وعلى العمل والشرع بالنتائج الظاهرة ولا يشقون على قلوب الآخرين لمعرفة الثوايا والسرائر. وهذا من شروط السلم المدنية.

لكن مفهوم الاجتهاد ومفهوم الجهاد كلاهما حرف . فما في الاول من

تواضع الناظرين اعترافا بأن علم الإنسان ليس مطلقا وما في الثاني من تواضع العاملين اعترافا بأن عمل الإنسان ليس مطلقا أفسده القول بنظرية المعرفة المطابقة التي هي في الحقيقة نفي للغيب بإدعاء المطابقة النظرية والعملية .

فالقول بالمطابقة في النظر هو الذي يؤدي إلى التعصب في العقد . والقول بالمطابقة في العمل هو الذي يؤدي إلى التعصب في الشرع. والتعصبان ينفيهما القرآن بمجرد أن سمى النظر اجتهادا وسمى العمل جهادا وكلاهما في سبيل الله بمعنى أن القصد هو السعي الصادق بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ولا يكون ذلك إلا بالإيمان والعمل الصالح في طلب الحقيقة التي لا تحصل من دون تواص بالحق وتحقيقها الذي لا يحصل من دون تواص بالصبر . فالتواصي بالحق يعني أن الجميع يشارك بقدر الاستطاعة في طلب الحقيقة دون إطلاق والتواصي بالصبر يعني أن الجميع يشارك بقدر الاستطاعة في تحقيقها دون إطلاق .

ولأن الأمر علوم الملة كان نقيض ذلك اعتبرتها كلها محرفة وبحثت عن علة التحريف فوجدتها في قلب فصلت 53 وآل عمران7 . تركوا ما أمرت به الآية الاولى وانشغلوا بما نهت عنه الآية الثانية فكان تجاهل البحث العلمي في عالم الشهادة والخوض الوهمي في عالم الغيب.

وهذا هو ما أعنيه بتحريف دستور التربية القرآنية التي أصبحت ساعية لتأسيس سلطان الوسطاء وليس للتربية القرآنية التي تلغي هذا السلطان لتؤسس للحرية الروحية. وهي تحرفها لأنها كوساطة مطلوبة من الأوصياء

في دستور الحكم حتى تدعم سلطانه بحجج لها ظاهر الدين وهي نفي له.

والقرآن الكريم يشعر كل تعريف بهذا الحلف بين الوسطاء في التربية والأوصياء في الحكم من أجل أهداف دنيوية خالصة تحيلنا إلى ما سميته بالنظام التربوي والسياسي المستند إلى دين العجل : فمعدنه هو المال الذي من أجله يتحالفان وخواره هو التحريف الذي يحول الدين إلى إيديولوجيا تلغي الحريتين .

وهذا الحلف وتعليله ببعدي دين العجل وغاية ما يصل إليه هو تأليه عيسى وجعل العباد تعبد العباد كما نجد ذلك صراحة في آل عمران 79) وما بعدها) والله يبرئ عيسى عليه السلام من هذا التوظيف الكنسي الذي يؤسس للوساطة في التربية لخدمة الوصاية في الحكم .

ولسوء الحظ فإن الفتنة الكبرى أسست للعودة الصريحة للوساطة والوصاية عند الشيعة وما يناظرهما ولكن ليس على أساس عقدي بل كأمر واقع عند السنة التي بقي تنفي ذلك في الأقوال وتعمل بما يقرب منه في الافعال لأن تبرير شرعية الوصي في الحكم وشرعية الوسيط في التربية مخالف للقرآن مخالفة صريحة.

وهو مخالف مرتين : أولا لأن الفصل بين الاقوال والأفعال هو أشد مقتا عند الله وثانيا لأن تبرير الوسيط المربي) الفقيه (لشرعية الوصي الحاكم) المتغلب) بالضرورة التي تبيح

المحظور رغم شرعية الحجة ينبغي إن صحت الضرورة أن يكون مقصورا على وجودها كأن يكون في الحرب مثلا .

أما أن يصبح ذلك أمرا دائما فمعناه أن الفقهاء خوفا من الفوضى جعلها أساس الحكم في الإسلام: فإذا المتغلب يصبح شرعيا بالتغلب فمعنى ذلك أن التد اول على الحكم سيكون دائما بالتغلب فيصبح الحاكم حريصا على بقائه متغلبا ويصبح المعارض ساعيا للتغلب عليه فتكون الشوكة مبدأ الحكم وليس الشرعية.

هذان هما التحريفان اللذان سيطرا على التربية بالوسطاء والحكم بالأوصياء عقديا وبنيويا عند الشيعة وظرفيا عند السنة لكنه الظرفي أصبح بنيويا لكونه لم يربط بالضرورة التي أباحته ظرفيا . لذلك فالأمة منذ الفتنة الكبرى تعيش على حالة طوارئ منافية لقيم الإسلام طيلة 14 قرنا ء

ثم وتلتها منذ أكثر من قرنين الفتنة الصغرى أو العلمانية. الأولى علتها كذبة الحكم باسم الله (الثيوقراطيا) والثانية علتها كذبة الحكم باسم الإنسان) الانثروبوقراطيا). والكذبتان يرفضهما الإسلام لأنهما في الحقيقة حكم باسم العجل معدنه وخواره (أبيسيوقراطيا) . ذلك ما بيناه في محاولات سابقة

فرغنا من مسائل ثلاث هي المرسل والمرسل إليه ومضمون الرسالة كعلاقة بينهما أو كميثاق بين الله المستخلف والإنسان المستخلف وبقي علينا أن ندرس المسألتين الأخيرتين: طريقة الإرسال) الوحي والرسول) ومنهج التبليغ) التربية بلا وساطة والحكم بلا وصاية) .

الكلام على المسألتين الاخيرتين سيقتصر على الرسول لأن التربية بلا وساطة والحكم بلا وصاية خصصنا لهما محاولة مطولة قبل هذه . والوحي كذلك تكلمنا فيه وخصصنا له محاولة سابقة. لم يبق إذن إلا الكلام على

الرسول . القرآن كخطاب مباشر للإنسان وغير مباشر جعله المبلغ الخاتم وترجم له بدقة فائقة.

ولعل سورة الضحى أكثر الترجمات وضوحا لحياة الرسول ولطبيعة الهم الأول للرسالة الخاتمة أعني البعد التضامني بين البشر ورعاية ذوي الحاجات الخاصة مثل الايتام والسائلين وهو ما يذكر بالبقرة 177 التي تقدم المعاملات على العبادات أو هي تضعهما في نفس المستوى في التدين الإسلامي .

فهي تضعه مباشرة بعد العقيدة قبل العبادات المشعرية وهو ما يؤكد أن البعد التضامني من الرسالة هو أسمى العبادات رغم أنه من المعاملات وهو المفهوم الأساسي في الديني بمعناه القرآني بوصفه متمما لمكارم الأخلاق حتى إن أهم وصف للرسول هو شهادة الله فيه ؛ 'وإنك لعلى خلق عظيم'(القام .(4

وترجمة الرسول أو سيرته التي وردت في الرسالة والتي ذكر فيها الرسول الخاتم بالاسم 4) مرات محمد ومرة أحمد (منذ طفولته إلى وفاته في وظائفه الخمس:

.1 رسول .2 مربي 3 حاكم

4 نموذج خلقي

.5 الإنسان الكامل بصفات الإنسان السوي في حياته العاطفية والفكرية والاجتماعية والسياسية سلما وحربا

فسيرته قبل الرسالة ومنذ الرسالة بأقواله وأفعاله جزء لا يتجزأ من الرسالة

الإسلامية حتى وإن بقي القرآن هو الاصل والسيرة هي الفرع بقولها فعلها . وكل من يعتبر الحديث

الفصل الخامس

نافلا يغفل منزلة الرسول في ترجمة القرآن لحياته بوصفها نموذج الإنسان خلقيا ومعرفيا وعاطفيا وسياسيا في السلم و الحرب .

وكل المخرفين حول الحديث ممن يعتبرون العناية به من تحريف الامة أو من يدعي أن في السنة من يقدمه على القرآن كاذب وخاصة عندما يزعمون أن ذلك من عمل المتأخرين بعد تدوين الحديث . فلا يوجد حتى في الأعمال البشرية العادية من يترك المبرزين فيها ويدعي الاتصال بها مباشرة دون سماعهم .

فلا يمكن من يتعلم الرياضيات أن يهمل علم مؤسسيها الكبار خلال مراحل تطورها ولا من يتعلم أي فن أن يفعل بكبار مبدعيه نظريا كان الفن أو عمليا . فكيف حينئذ يعاب على من يتعلم فهم القرآن من مبلغه ومعلمه بنص القرآن (الإسراء .(106 وحاجة الفقيه للحديث من جنس حاجة القاضي للقانون والسوابق .

فلا يوجد إنسان عاقل يقبل أن يقضي في نازلته قاض يعتمد على رأيه واجتهاده الشخصي مغفلا النصوص القانونية وسوابق أحكام كبار القضاة ممن يعتد بعلمهم وكفاءتهم . فكيف إذا كان المرجوع إليه رسولا وصفه الله بما نتكلم فيه هنا . فلا يمكن أن يكون أمينا وعادلا و"على خلق عظيم" ولا يعتمد عليه في القضاء .

كل من يحاول التشكيك في الحاجة إلى السيرة حديثا وأفعالا ينقصه "البون سنس" أو العقل السليم . ولا يوجد دين حتى لو كان من الأديان الطبيعية ولا فلسفة حتى لو كانت من الأكثر علمانية تخلو من سيرة مؤسسها أو مبلغها في الأديان المنزلة . أدعياء التفلسف والحداثة يجادلون في أهمية السيرة دون عقل سليم.

لكني لا أعتبر السنة قولا وفعلا وحيا ثانيا بل هما اجتهاد الرسول وجهاده وهو منزه عن الخطأ دون أن يكون معصوما في ما يتجاوز تبليغ الوحي . ذلك أن اعتبار السنة قولا وفعلا وحيا يجعلها مثل القرآن ولا شيء يماثله لأن أي تعليم لأي علم أو عمل لا يمكن أن يكون مثيلا لذلك العلم أو لذلك العمل .

ولما كان الله قد أمره في"شاورهم في الأمر" فقد جعل السنة قولا وفعلا من اجتهاد الرسول وجهاده ليس من الوحي وإذن فالوحي الوحيد هو القرآن . والدليل الأمتن هو ما في القرآن من تعديل لبعض تصرفاته حتى لو اعتبرناها بقصد التنبيه لمثلها من بعده . فهي كذلك تنبيه للتمييز بين ما يتلقاه واجتهاده .

وهذا لا ينال من قيمة السنة بل هو يبقي على رتبتها التي لا يسمو عليها إلا القرآن. ومن ثم فاجتهاد الرسول وجهاده يمثلان أفضل الممكن للإنسان في ما اجتهد فيه وجاهد الرسول . وهذا وحده كاف وكل جدال في منزلة علم الرسول وعمله من عدم الذوق والعلم عند من يشككون في كل شيء عدا تشكيكهم .

بعد كلمة سريعة على حياته الخاصة سأكتفي بالكلام في وظائفه الخمس

كلاما وجيزا أختم به هذه المحاولة المكملة لتشريح القرآن) محاولة سابقة):

1. رسول 2. مربي 3 حاكم

4. نموذج خلقي 5. الإنسان الكامل بصفات الإنسان السوي في حياته العاطفية والفكرية والاجتماعية

والسياسية سلما وحربا لم يقل القرآن على حياته الخاصة المتقدمة على الرسالة إلا القليل اعدادا للوظيفة الضحى :

1. ألم يجدك يتيما فأوى 2. ووجدك ضالا فهدى

3. ووجدك عائلا فأغنى . وفي الشرح:

4. ألم شرح لك صدرك

< في 0 "الفط الخاصن" ١.) تت

7. ورفعنا لك ذكرك.

وشرح الصدر ووضع الوزر الذي أنقض ظهر النبي هو ما مر به الرسول من البحث والتشوف وقد يكون ذلك مدلول اخراجه من حالة الضلال الوارد ذكره في الضحى وسطا بين اليتم والعالة وهما همان دنيويان فكان شرح الصدر ووضع الوزر تحقيق ما كان الرسول يستعد إليه في تحنفه فأرسل ورفع ذكره.

ورفع الذكر المشار إليه هو ما خص به من رسالة خاتمة هي الدين في كل دين والكلي القيمي الذي يتوجه إلى الإنسانية كلها وهو رفع الذكر المطلق له التاريخ الإنساني الروحي والمادي الذي يستعرضه القرآن الكريم لتفحصه

ونقده وتطبيق مبدا التصديق والهيمنة على كل التجارب التربوية والسياسية.

فكانت ثورتا الإسلام؛: الاولى أنهت الوساطة الروحية بين الله والإنسان؛ "فبلغ إنما أنت مبلغ' (ضمير إنها أنت مبلغ هو نفي أن تكون وسيطا روحيا (. والثانية عللت الثورتين "لست عليهم بمسيطر (والضمير أنت ليس وصيا على المؤمنين الذين تبلغ لهم الرسالة): ثورة النظام التربوي وثورة النظام السياسي.

وهكذا نصل إلى وظائف الرسول الخاتم الخمس:

1. رسول خاتم

2. مرب بلا وساطة

3. حاكم بلا وصاية

4. نموذج خلقي للإنسانية عامة

5. مثال الانسان السوي بإطلاق في حياته العاطفية والفكرية والاجتماعية والسياسية سلما وحربا . ومن ثم فالكلام على رسوليته مضاعف : الثورتان والنموذجان .

فأما الثورتان فقد خصصت لهما عديد المحاولات: الإسلام قطع مع ما يجعل الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا تخفيان طبيعتهما الأبسيوقراطية: أي إنهما تخفيان سلطان المال) الربا) وسلطان التحريف (الخوار) على الكيان الإنسان العضوي بالاستغلال الربوي وكبته الروحي بالتخدير الإيديولوجي .

وإذن ففيه نقد للفتنة الكبرى بالعودة إلى الثيوقراطيا الصريحة في التشيع والخفية في التسنن على الأقل في الافعال لأن الأقوال لا تقبل بالثيوقراطيا

ونقد الفتنة الصغرى أو العلمانية التي هي هي انثروبوقراطيا صريحة في الغرب الحديث وخفية في توابعه من الأنظمة العربية والإسلامية فعلا لا قولا .

وقد عوضت "فذكر إنما أنت مذكر" بل الآية في"فبلغ إنما أنت مبلغ" بقصد بعد أن بنيت أن مبلغ وليس وسيط لأن المذكر هو المرسل والنبي مبلغ للتذكير . وهذا من أساليب القرآن في الإيجاز. إنه أمر الله للنبي بأن يبلغ تذكيره للإنسان بالميثاق الذي شرحناه في فصول البحث السابقة: النبي مرب وليس وسيطاء

ولو كان هو المذكر فعلا لكان وسيطا وذا سلطان فيكون عليهم مسيطرا والله هو المسيطر الوحيد لأنه يذكر خلقه بما التزموا به وشهدوا على أنفسهم لما قبلوا الأمانة الثقيلة. التذكير هو القرآن نفسه رسالة الله. وأمانته .ا التبليغ دون أن يكون وسيطا هي سر كونه نموذجا الخلق العظيم والسوي القويم .

فأما دور النموذج الخلقي فيستمده من كونه مربيا لا وسيطا وحاكما لا وصيا وما كان الله مضمون سورة العصر والاستثناء من الخسر لو لم يكن نموذج الخلق التام كما وصفه القرآن مؤكدا "وإنك لعلى خلق عظيم".

أما نموذج كمال الإنسانية أو الاستقامة فتحدده الآية 42 من الشورى وبها نختم هذه المحاولة: "فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من

كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكن أعمالكم لا حجة بينا وبينكم

فالاستقامة هي مطلق النزاهة وهي معاملة الغير بما نقبل أن نعامل به فتجمع بين النزاهة والعدل والاحتكام إلى حاكم الحاكمين للفصل بين البشر في المسائل التي هي علة حروبهم ونسيان الأخوة البشرية) النساء 1 (والمساواة بين البشر) الحجرات .(13 ذلك هو الرسول الخاتم والإنسان الكامل .

أبو يعرب المرزوقي

الذوق والعلم، الأكسيولوجي والابستيمولوجي في فلسفة النقد العربية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

24 صفحة

من ألغاز ابن تيمية "فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة .

هذه القضية محيرة بأمرين: 1. مقابلة بخصائص ابستمولوجية بين علم المقدرات الذهنية وعلم الأمور الخارجية الموجودة

2. ضرب مثالين من الأول دون حصر

ينتج عن المقابلة الأولى مسألتان ابستمولوجيتان:

- لعلم المقدرات أسمى الخصائص الابستمولوجية لكنه ليس عاما بالأمور الخارجية الموجودة .

- وللنوع الثاني من العلم القدرة على علم الأمور الخارجية الموجودة لكنه فاقد للخصائص الأبستمولوجية السامية التي لعلم المقدرات الذهنية.

والسؤال الناتج عن هذين من المقابلة الأولى:

ما الذي ينقص الأول فيجعله فاقدا لقدرة الثاني؟

وما الذي ينقص الثاني فيجعله فاقدا لصفات الاول .

وينتج عن المقابلة الثانية مسألتان وجوديتان:

[ا هل توجد مقدرات ذهنية مثالي ابن تيمية) العدد والمقدار) ؟

[] وهل توجد أمور خارجية غير الموجودة؟

فإذا جمعنا فروع القضية التي تتضمنها هذه الجملة المحيرة وطلبنا أصلها الموحد لها اكتشفنا ثورة ابن تيمية الفلسفية وتجاوزه لا تقدم عليها .

فعندما يقول ابن تيمية "كالعدد والمقدار" يعني أن هذين حالتين من

المقدرات الذهنية التي تتضمن غيرهما . وعلينا إذن أن نعدد ما صدق "المقدار الذهني".

وعندما يقول ابن تيمية "الامور الخارجية الموجودة" فما الأمور الخارجية غير التي ليست موجودة؟ وهنا أيضا فلنحدد ما صدق الأمور الخارجية عامة .

وعندما يعتبر المقدار والعدد مقدرين ذهنيين ويعتبر علمهما أتم علم هل ينفي عنهما صفة "الأمر الخارجي"؟

أم صفة "الأمر الخارجي الموجود"؟

وكيف يكون الشيء خارجيا غير موجود؟

لا مخرج إلا إذا فهمنا من كلمة "موجود" هنا ما تضمره عندما يوصف بها الخارجي: الموجود تعني القائم بذاته .

فالعدد والمقدار أمر خارجي . لكنه غير قائم بذاته بل بإبداع الذهن الإنساني . فتكون الأمور الخارجية نوعين : موجود (بذاته) وغير موجود) بذاته).

وبهذا تنحل مسألتا المقابلة الثانية: الخارجي الموجود جزء من الخارجي والعدد والمقدار جزء من المقدرات الذهنية. وأصل الفروع الأربعة هو هذا التمييز.

العلم نوعان لأن المعلوم نوعان:

- ما لا يدين بوجوده للإنسان .

- وما يدين للإنسان بوجوده.

التمام الابستمولوجي للثاني والتمام الوجودي للأول .

ومهما بلغت المقدرات الذهنية من التمام الإبستمولوجي تبقى قاصرة على مطابقة الخارجي الموجود فعلا لأن فيه ما لا يحاط به ؛ تجاوز نظرية المطابقة.

وهذا حد ثورة ابن تيمية الفلسفية.

مسألتان لم تخطرا على باله : ما المقدرات الذهنية الاخرى غير العدد والمقدار؟

وما الأمر الخارجي غير الموجود؟

ذلك أنه كان يحاول حل مشكل العلم ولم يبحث في مشكل الذوق . والفرق بين العلم والذوق هو أن العلم يفترض تقدم موضوعه عليه . والذوق يفترض العكس .

وهو من ثم مصدر كل الخيال الذي يحتاج إليه العلم والفن؛ الذوق له قدرة إبداع ما يشتهيه في الخيال (مصدر الفنون (وينجزه في الواقع (مصدر العلوم .(

ومن هنا استنتج ما أضفته لثورة ابن تيمية: المقدرات الذهنية تتجاوز العدد والمقدار إلى كل المبدعات الفنية والدينية الأدبية التي تبدع معلومها .

علوم الأمور الخارجية الموجودة تقاس على مبدعات التقدير الذهني بافتراض أنها هي بدورها مبدعات مثل المقدرات الذهنية لتعلمها كما تعلم مبدعاتها .

وقد رأينا أن للذوق مستويين والعلم مثله . فالذوق بمعناه الغذائي هو

المحرك الأول للبحث عنه وهو مستوى العلم الأول يطلب سد حاجة مستواه الأول .

وإلى هذه العلاقة ترد كل علوم الطبيعة والتاريخ . لكن للذوق مستوى ثانيا وهو كذلك محرك مستوى العلم الثاني : وهو عالم الإبداع الجمالي والخلقي .

إنه المستوى الثاني من الذوق ومن العلم اللذين يكون الإنسان فيهما هو المبدع للأمر ولذوقه وعلمه : كل الفنون والنظريات الفلسفية والعقائد الدينية.

والإبداع هنا له وجهان: فهو أولا تلق ذوقي يكون فيه المبدع شبه لاقط وجودي (إنسان) للقيم الخمسة:

لكن التلقي ينتقل إلى الإرسال من خلال الإبداع الذي يترجمه إلى مبدعات رمزية هي "الأمر الخارجي غير الموجود" بذاته بل هو موجود بوجود الإنسان .

ولأن الوجود الرمزي غير قائم بذاته قبل أن يبدعه الإنسان ويترجم ما تلقاه بالذوق الوجودي فإن المبدع مؤمن بأن الخارجي الموجود له مبدع:؛ الله. المبدع هو قطب المعادلة الوجودية الثانية الذي لا يستطيع أن يعي ذاته دون افتراض أن وراء العالم إلها مبدعا يتلقى منه ما يترجم عنه بمبدعاته الرمزية.

الإبداع تواصل وجودي ذوقا وعلما بين تلق لرسالة ورد عليها في كل الجماعات البشرية منذ بدء الخليقة: آدم تلقى كلمات فتاب عنه ربه واجتباه.

يمكننا الآن أن ننظر في بعدي ثورة ابن تيمية الفلسفية: أي الوجه الأبستمولوجي والوجه الأكسيولوجي . والجامع بين الوجهين هو علاقة الذوق بالعلم .

سأتكلم في المسألة الأكسيولوجية لأنها متقدمة على المسألة الابستمولوجية تقدم الذوق على العلم . لكني مضطر لتقديم ما تعلق به كلام ابن تيمية.

ذلك أن ما استخرجته من كلامه بعد التحليل الذي خصصت له الفصل الأول لم يدر بخلده أصلا ولم يكن مما قصده؛ لم يدرس علاقة الذوق بالعلم التي نعتمدها .

ومع ذلك فالشيء الثابت أن ابن تيمية كان واعيا بأن التقدير الذهني لا يقتصر على العدد والمقدار ويقصد عالميهما وأن الأمور الخارجية تتجاوز الموجود .

لذلك اجتهدت لاكتشاف ما صدق المقدر الذهني وما صدق الامر الخارجي أي غير العدد والمقدار في الأول وغير الموجود بذاته في الثاني : وهما شيء واحد .

إنه عالم الإبداع الرمزي الذي ليس له مرجع مثل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. ومن جنسه الادب الراقي وكل إبداع فني وجمالي وخلقي وديني .

فالخاصية المشتركة بين المقدرات الذهنية كالعلوم كالرياضيات وبين الفنون كالبتوبيات والسرديات غير التاريخية كونها مبدعة لمرجعيتها الخارجية.

لكنها تبدعها ترجمة رمزية لما تتلقاها من عالم أسمى من العالم الخارجي المعتبر موضوعيا: كالوحي عند الانبياء والإلهام عند الشعراء وكل فن راق.

وفي هذه الحالة تكون العلوم التي من هذا الجنس هي أرقى العلوم . وابن تيمية وصفها بأسمى الصفات الابستمولوجية "الأولية البديهية العقلية المحضة" .

ولا بد من شرح هذه الصفات الأربع التي لا يوجد ما هو أسمى منها عند وصف علمية أي علم نظري:

1. أولية الصفة الخامسة: ليست علما للأمور الخارجية الموجودة . وهذه الصفة السلبية هي علة كونها بتلك الصفات الإيجابية الأربع؛ اولية بديهيه عقلية محضة.

والمفارقة الأساسية هي التالية: العلم الذي ليس بعلم للأمور الخارجية الموجودة هو نموذج العلمية الذي يسعى إليه ويتدانى منه ولا يبلغ مستواه أبدا .

فشرطه مستحيل : فالإنسان لا يبدع الأمور الخارجية الموجودة ويقتصر على إبداع علمها : الفرق بين الفيزيائي والرياضي أوبين المؤرخ والروائي مثلا.

والفرق بين الطبيعيات والرياضيات أو بين التاريخيات والروائيات هو الفرق بين إبداع خالص للموضوع وترجمته الرمزية وبين ترجمة رمزية دون موضوعها .

والترجمة الثانية تقاس على الاولى وهي قاصرة دائما ومن ثم فما لا تدركه

يعتبر أبستمولوجيا ما يفيده مفهوم الغيب دينيا : تجاوز نظرية المطابقة.

وما يترجمه علم الأمور الخارجية الموجودة هو التجربة والخبرة التي تحصل للإنسان من خلال التعامل معها وهذا هو ما ينقص المقدرات الذهنية.

فتكون صفات علوم الأمور الخارجية الموجود ليست أولية وليست بديهية وليست عقلية وليست محضة. ووصفها بها قول بنظرية المطابقة بين الموضوع وترجمته.

والنتيجة التي توصل إليها ابن تيمية: يمكن للمنطق أن يصح على مقدرات ذهنية تسالم بشروطه لكنه لا يقبل التعميم على الأمور الخارجية الموجودة خاصة.

فالأمور الخارجية الموجودة ليست معلومة مسبقا بل هي ما تحدده تجربة أحداثها التي قد يكون لها عدة أنظمة منطقية تعدد بنية ترجمتها الرمزية.

وقد شرح ابن تيمية عبارة "مقولة من منطق فقد تزندق" التي تبدو ساذجة بردها إلى تسليم الفلاسفة بالمطابقة بين قوانين المنطق وقوانين الوجود.

وهو لا يناقش صحة المنطق بل الوهم الذي يرد قوانين الوجود إلى قوانين المنطق الأرسطي : فشرطه القول بها جاء في التحليلات الأواخر والميتافيزيقا .

التحرر من نظرية المطابقة بينهما يفتح آفاق الإبداع للمقدرات الذهنية. فيصبح العلم إبداعا من جنس الأدب لترجمة رمزية حرة لحصيلة التجارب.

فيكون مجال المقدرات الذهنية إبداعا حرا للموضوع وعلمه ومجال الأمور

الخارجية الموجودة ترجمة للتجارب بما يناسبها من مجال المقدرات الذهنية.

ويمكن أن ينعكس الأمر، فننطلق من حصيلة التجارب ثم نصوغها بإبداع مقدرات ذهنية مناسبة لها والتقديم والتأخير بينهما لا يغير طبيعتهما المختلفة .

أعود الآن إلى الصفات الخمس:

.2 وبدهي .3 وعقلي 4 ومحض

.5 وليس عاما لأمر خارجي موجود.

كيف نفهمها ولم تعتبر أسمى الصفات الابستمولوجية؟

الآن وقد شرحنا المسائل التي استنتجناها من قولة ابن تيمية المحيرة التي انطلقنا منها يمكن إعادة فهم هذه المعاني التي يشغل العقل القارئ منها.

وبعده صفتان:

- وليس علما لأمر خارجي موجود .

وهذا هو تعريف العقل الذي يفهمنا قول ابن تيمية 'صريح المعقول".

فالمتكلمون والفلاسفة الذين يردون النقلي للعقلي يتوهمون أن العقلي مضمون معرفة ويتوهم شراح ابن تيمية أن "صريح"" تعني غير واضح وغني عن الشرح. ظنها من الصراحة وليس من الصراح .هنا ابن تيمية واضح: هو يعني الصراح أي ما عبر عنه هنا ب" المحض":؛ العقل المحض . لكن ذلك يقتضي شرح ما قبله .

عقل صريح يعني معرفة محض أي بلا مضمون من الامر الخارجي

الموجود (صفتان بعد القلب (. فيكون حينها بدهيا وأوليا [صفتان قبل القلب :(العقل في القلب .

فتكون "أولي" ما به نبدا التقدير الذهني و'بدهي" ما لا يحتاج إلى الاحتكام للأمر الخارجي الموجود: وهذا هو معنى الإبداع لما هو عقل محض أو صراح.

ليس للعقل شكل واحد بل هو قدرة الإبداع الرمزي التي تكون من جنس الأدب مطلق الحرية أو محدد بمعايير وقيود منطقية كما في الأكسيوميات الرياضية.

ما قلناه في ثورة ابن تيمية الابستمولوجية وعلى أسس المنطق الأنطولوجية لا يصدقه أحد ممن تنحصر الفلسفة عندهم في شعاراتها والعلم في بهاراته .

ولست مستعدا للموقف الدفاعي . فالباحثون الجديون سيثبتون هذه الحقائق بعد أن يعودوا لقراءته في ضوء ما حاولت بيان ما يحرره من أوهام الخذلان .

والخذلان مفهوم . فهو متأت إما من العلوم الزائفة أو من الأعمال الزائفة لأن ثورته كانت على طاغوت مفسدي معاني الإنسانية من العلماء والأمراء .

وكان الأمر يكون أيسر للقراء لو لم يزدد الخذلان من كاريكاتور الحداثة بعد خذلان كاريكاتور الاصالة: فأولئك أفرغوا هذه وأولئك تلك من حقيقتهما .

أكتفي إذن بما قلت عن ثورة ابن تيمية الابستمولوجية وتأسيسها

الأنطولوجي فمكناه من تجاوز منطق أرسطو وميتافيزيقاه وكلام العصر الوسيط وفلاسفته .

والآن فما عمق ثورته الثاني الكامن في مبدئيه اللذين وردا في جملته التي انطلقنا منها المحاولة ببيان ما صدق المقدر الذهني عامة والخارجي عامة.

إنه العمق الذي اعتبر نفسي مكتشفه بالانطلاق من نظرية الذوق بمستوييه ونظرية العلم بمستوييه وبينهما علاقة الغايات للأول بالأدوات للثاني .

فالذوق بمستوييه يحدد الغايات والعلم بمستوييه يحدد الأدوات . الذوق مصدر التقدير الذهني للغايات بمستوييها والعلم التحقيق الفعلي للأدوات بمستوييها .

والذوقي أساسه الحوادس المصاحبة للحواس الباطنية التي تدرك حاجات البدن والروح فتبدع غايات الفعل السائق لهما وتدفع إلى إبداع ترجمتها الرمزية.

الترجمة الرمزية المعبرة عن غايات الذوق بمستوييه والمبدعة لأدوات تحقيقها بمستوييه هي كل المقدرات التي تشمل كل ما يدين بوجوده للذوق والعلم .

وما يدين بوجوده للذوق والعلم والعمل بمستوييها هو الحد الجامع والمانع للثقافة: كل ما يفعله الإنسان في حيزي وجوده الطبيعيين والتاريخيين .

وتبدأ هذه الإضافة الجغرافيا الطبيعية إلى الجغرافيا الحضارية وبنقل التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الخلقي وتلك هي الترجمة الرمزية للعلاقتين .

والقصد بالعلاقتين هو علاقة الجماعة بالطبيعة وعلاقة الجماعة بعضها

بالبعض . وهذا يصح على أي جماعة وعلى جماعة الجماعات الشاملة للإنسانية كلها .

اسم علم ابن خلدون هذا معناه ؛ "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني". والعمران يغاب عليه مستويا الذوق والعلم الأولين والاجتماع الثانيان.

فالتفاعل بين مستويي الذوق والعلم يمس ما بين العمراني والاجتماعي : فمن بداية المقدمة إلى غايتها ينقص العمراني ويزيد الاجتماعي والعكس بالعكس .

فنرى المقدمة تبدا بالذوق المادي والبحث عنه) الباب الأول) وتنتهي بالذوق الروحي والبحث عنه) الباب الاخير :(هل كان ابن خلدون واعيا بذلك؟

هل كان ابن تيمية واعيا بهذا البعد الثاني أي الأكسيولوجي الذي استنتجناه من البعد الأول في قولته أي الابستمولوجي؟

البذرة موجودة والوعي مستبعد .

إذن نحن نستخرج من عمل الرجلين ما توجد بذرته في عملهما دون استثمارها منهما كما فعلنا مع الغزالي في الحوار غير المباشر بينه وبين ابن رشد .

وكان فعلنا هذا يعتبر غير مشروع لو اقتصر على تحليل النصوص . لكنه عمل اعتمد على أعمال الرجلين : فتحليل المقدمة مثلا تحليل عمل لا قول عليه .

لم نكتف بما قاله ابن خلدون علمه (مقدمة المقدمة) بل حللنا عمله المقدمة. فهي ليست قولا على عمل بل عمل علمي في العمران والاجتماع وعلاقتهما .

وتحليل الرد على المنطقيين ومنهاج السنة والردود على الرازي ليس قولا على عمل بل هو تحليل لعمل علمي استعمل فيه ابن تيمية بالفعل ما بيناه.

وتحليل التهافت والفضائح والاحياء والمشكاة والاقتصاد في الاعتقاد والمستصفى ليس قولا في قول بل هو قول في علم منهجا ومقصدا ونتائج يفهمنا ثورته .

والجديد في ثورة ابن تيمية حتى مع عدم تفطنه للبعد الثاني هو هذه القسمة العجيبة للعلوم وما ترتب عليها من ابستمولوجية وأنطولوجية جديدتين .

فإبستمولوجيا لم يعد بالوسع القول بنظرية المعرفة المطابقة وانطولوجيا لم يعد بالوسع القول بشفافية الوجود المطلقة بل فيه غيب محجوب لا يعلم .

وما كان ذلك ليكون لو لم يقع التمييز بين علم المقدرات الذهنية بصفاته الخمس: أولي وبدهي وعقلي ومحض ولا يعلم الوجود الخارجي : إنه إبداع خالص .

وهذا الإبداع الخالص ليس مقصورا على المعرفة بل هو يشمل كل إبداع ليس له مرجعية خارجية بل هو في آن إبداع للمرجعية ولترجمتها الرمزية.

وللتمثيل للقضية : نسبة الإبداع الرياضي إلى الفيزياء مثلا كنسبة الإبداع الأدبي إلى التاريخ. والمرجعية هي ما يسميه الأمور الخارجية الموجودة.

فما يتميز به الأدب الراقي على التاريخ هو أن هذا له مرجعية خارجية

وذاك يبدع مرجعيته وليس له مرجعية خارجية ومن ثم فكل أدب واقعي تاريخ مزيف .

وما يميز العلم الراقي-بصفاته الخمس-عما يسمى علم الواقع هو أن لهذا مرجعية التجربة الغفلة بخلاف العلم الذي يستمد رقيه مما يستمده من المبدعات.

وهو ما يعني أن الفيزياء الراقية تتدرج نحو الفيزياء النظرية التي تتخلص بالتدريج من التجربة التي تجعل "الواقع" معيارا ليكون المعيار المثال .

ولهذه العلة فإن علوم الطبيعة لم تصبح علوما إلا لما تحررت من تجربة الغفلة وأصبحت فرضية استنتاجية لقوانين تنطق على حالات مثالية هي شرطيا .

ففي "واقع" التجربة الغفل لا يمكن أن نصدق أن ريشة وصخرة ينطبق عليهما نفس قانون السقوط الحر مثلا : لكن التجربة في الخلاء (مثال (يصح القانون .

كل القوانين العلمية التي يعتمدها العلماء هي من هذا الجنس: تصح في "واقع" مثالي هو شرط القانونية التي تستبعد المؤثرات الخارجية في القانون. تبين أن الذوق بمستوييه هو الذي يحدد الغايات ويبدعها استجابة مسبقة قبل وجودها لمطالب البدن والروح والعلم بمستوييه هو الذي يبدع أدواتها .

فهل معنى ذلك أن أسمى ما في الإنسان هو هذه القدرة على الإبداع الذوقي من لا شيء المحرك للإبداع العلمي من لا شيء في تعامله مع الطبيعة والتاريخ.

وهذا اللاشيء هو الذي سماه ابن تيمية الأمور الخارجية غير الموجودة التي يسعى إليها الذوق والعلم ليوجدها استكمالا للموجود من الامور الخارجية؟

موجود الامور الخارجية هو الطبيعة والتاريخ وما في الإنسان من مكاني (بدنه) وزماني (روحه (إذ ينتجان بتفاعلهما معهما ما يضيفانه : التراث والثروة.

إذن كيان الإنسان البدني والروحي (الأنفس)يتفاعل مع حيزي المكان والزمان أعني الطبيعة والتاريخ) الآفاق (لينتجا بتفاعلهما حيزي التراث والثروة.

ويجمع هذه الأحياز الاربعة لكيان الإنسان أصلها جميعا هو الرؤية الذوقية والعلمية التي تمثل مرجعية الحضارة وهي متعلقة بالعملين الذوقي والعلمي .

عقم الحضارة علامته عجز أبنائها عن إبداع غايات الذوق بمستوييه وأدوات العلم بمستوييه أي التراث والثروة علاقة أفقية بالتاريخ وعمودية بالطبيعة .

فعلاقتهم الأفقية بالتاريخ الاجترار وعلاقتهم بالطبيعة العيش على ثرواتها لا دور للعمل الذوقي والعلمي فيهما : مفهوم البداوة الاولى الخلدوني .

وعندما تكون حضارة ما مرت بعصر كانت فيه ذات إبداع ذوقي وعلمي بمستوييهما ثم انحطت فأصبحت بهذا العقم فهي حضارة ناكصة كحالنا: فكيف تستأنف؟

وإذا كانت هذه الحضارة الناكصة قد فقدت "معاني الإنسانية" لأسباب ذاتية ومفروض عليها البقاء هذه الحالة لأسباب خارجية فحل المشكل

شبه مستحيل .

فالمعيقات لن تكون مقصورة على فقدان شروط الرعاية (الذوق وغاياته) بل يضاعفها فقدان شروط الحماية) العلم وأدواته (: ف" تفسد معاني الإنسانية" .

وابن خلدون يعتبر هذه الوضعية إذا طالت تؤدي إلى أحد أمرين؛ ا

- إما ذوبان الامة في أمة تستعبدها بحضارتها

- أو زوالها عندما لا تستطيع الانضواء فيها

والبعد الثاني من الثورة التيمية المغفول عنه البعد الأكسيولوجي قد يحررنا من الخيار الخلدوني بين ذوبان الاضعف في الاقوى أو الفناء والفناء .

وهو يرجع لدور المرجعية بذاتها وبدورها في فروعها الأربعة:

.3 وفعل الجغرافيا في التاريخ) التراث)

4 وفعل التاريخ في الجغرافيا) الثروة): تلك وضعيتنا الآن

من حسن حظ الأمة أن مرجعيتها (الإسلام) وجغرافيتها (داره) وتاريخها (تاريخه) وتراثها ([حضارته الرمزية) وثروته (حضارته المادية) وزنها لا يقهر.

فالاستئناف رغم ما بينا من عسره المضاعف (رعاية وحماية) ما يزال ممكنا بل فجره بزغ والدليل هو فشل الحرب الكونية عليه لمنعه بفضل وزنه العملاق .

وما يساعد على الاستئناف هو توسيع مفهوم الإبداع الذي قدمناه وفهم شروطه التي يحدد الذوق بمستوييه غاياته والعلم بمستوييه أدواته : وجدنا

ضالتنا .

ولا يظنن أحد أني بذلك أهرب من الحرب التي تخاض ضد الاستئناف من الداخل والخارج بل بالعكس فالنظرية الاستراتيجية في الحرب والسلم هي ما نتوخاه.

وقد بينت في تعديل نظرية كلاوسفيتز وثلاثية مراحل النصر (كسر الجيش والاستحواذ على الثورة والقضاء على إرادة المقاومة) تقتضي مضاعفة الأولين .

ذلك أن إرادة المقاومة قائمة بذاتها في المرجعية (الأحرار لا يستسلمون أبدا) ثم الجيش عتادا ومعنويات وفي الاستحواذ على الثروة أرضا وناسا .

استعمار الجزائر (130سنة):

1. صمدت المرجعية بذاتها

.لم تخر معنويات المقاومين رغم فارق العتاد ا

3. بقاء الناس في الأرض رغم أخذه الثروة.

القضاء على الجيش له وجهان عتاده ومعنوياته وهي أثر المرجعية فيه واحتلال مصدر الثروة له معنيان: الثروة والناس وهم أثر المرجعية.

فتكون العوامل خمسة: . المرجعية بذاتها (الإسلام) . عتاد الجيش . معنويات الجيش .. مصدر الثروة .. صمود اهل البلاد .

وعوامل الضعف حاليا هي 2 و4.

فلنجعل 1 و3 و5 منطلق إعادة البناء . فالمرجعية بذاتها وبأثرها في الجهاد والسند الشعبي تمثل الفاعلية الروحية لصلة الأحرار بأرضهم وتاريخهم.

ومن حظنا أن كونية مرجعيتنا وعالمية تاريخنا وجغرافيتنا تجعل من المستحيل إخضاع أمة الإسلام مهما كانت قوة أعدائها إذا وضعنا استراتيجية محكمة.

والاستراتيجية المحكمة قابلة للاستخراج من القرآن الذي هو استراتيجية توحيد البشرية بتغيير قبلة الإنسانية لاستعادة الحريتين الروحية والسياسية.

هذا إيجابا لكن ذلك يقتضي استراتيجية سلبية وظيفتها إزالة تقنية إضعاف المسلمين التي فتتت وحدة جغرافيتهم وشتتت تاريخهم وفككت صلتهم بالمرجعية.

مفهوم الإبداع الموسع الذي تكلمت عليه هو الذي سيحيي هذه العوامل التي ستوقف مفعول تفتيت المكان وتشتيت الزمان وتفكيك الصلة بالمرجعية.

واليوم فنيات التواصل ويسره من المساعدات الأساسية التي تجعل فعل الرمز) الكلمة والفنون) ورمز الفعل) العملة والتقنيات) تحقق هذه الاستراتيجية.

كا رمحم رن >> 70 الفتح الجديد هو الابداع الأدبي والدرامي والسينمائي والإعلامي مع تمويل نشر التربية التي تحيي الصلة بالروابط الجغرافية والتاريخية والمرجعية.

الفصل الأخير يبين المرحلة الثانية من الاستراتيجية: كيف يمكن الإبداع الموسع للفاعلية الرمزية التي يستعيد بها العمل الذوقي والعلمي مستوييه؟

فلتصل هذين المستويين من العمل الذوقي والعلمي بمقومي وجود الإنسان:

1. مستعمرك الأرض

1. بمستواها الأول .

2. وبمستواها الثاني .

فيستعيد الإنسان المسلم قدرتيه الإبداعيتين الذوقية بمستوييها والعلمية بمستوييها فيتحرر من فساد معاني الإنسانية ويتحرر من طاغوت التربية والحكم .

سنخصص هذا الفصل الأخير للقدرتين الإبداعيتين والتربية والحكم المنتميين لهما شرطا للاستئناف بقوة تتجاوز قوة النشأة الاولى لاستمدادها منها .

ذكر ابن خلدون كيف أن التربية والحكم العنيفين يفسدان معاني الإنسانية وقد حللنا كلامه . لكنه لم يعلل العنف الذي يسر به فساد معاني الإنسانية.

كما أنه لم يشرح الوصل بين فساد معاني الإنسانية ومآل الأمة التي يقع عليها ذلك إلى أحد مآلين ؛ مثل لأولهما ببني إسرائيل وللثاني بالفرس.

فهو فسر من لم يفنى بفساد معاني الإنسانية بحل الذوبان في الحضارة الغالبة) الفرس) وبحل بقاء التحبيل والخرج والوجود الجيتوي في الحضارة الغالبة.

وطبعا لم ير ابن خلدون ما نراه حاليا وهو أن كلا المثالين لم يستسلم منهم إلا قلة لكن دهاتهم عملوا باستراتيجية تقنيات الفيروس المتطفل والمخرب.

ذلك أن ما يزعم من دور لبني إسرائيل لتأسيس كذبة مضاعفة لا تكتفي بزعم الوساطة بين الشرق والغرب بل الزعم بأنهم من أهم مبدعي حضارة

الإسلام. وهذه الكذبة تصح في المثالين اللذين ذكرهما ابن خلدون : دون أن يهتم بهذا الدور التخريبي من الداخل والذي اعتبره العلة الأولى للفتنة الكبرى .

ولنعد لقضيتنا: توقف الابداع الذوقي والعلمي في مستواه الأول لدينا منذ قرون. فسدت العلاقتان الأفقية والعمودية بين المسلمين وبينهم وبين الطبيعة.

والعلاقتان هما العمل الذوقي المبدع للغايات والعمل العلمي المبدع للأدوات لتفسير العلاقة الأفقية بين البشر بتيسير العلاقة العمودية بالطبيعة.

ضاقت أسباب الرزق المادي فشملت سبب ضيق أسباب الرزق الروحي في إبداع غاياته وأدواته . كل شيء في الرزقين جمد فندر فعم منطق التاريخ الطبيعي .

ومنطق التاريخ الطبيعي هو صراع الكل ضد الكل على أسباب الرزقين المادي والروحي: وهو علة النكوص إلى البداوة الأولى : مرحلة العرب في كل الأمم.

وهي مرحلة الصراع على الرزق المادي والروحي بين البشر لسيطرة الندرة المطلقة في شروط العيش ماديا وروحيا ؛ موات بلا إبداع للغايات ولا للأدوات.

ويعتبر هذا النموذج العمراني مبنيا أساسا على الإبل والصحراء وشظف العيش وانعدام دوافع الإبداع الذوقية ودوافع الإبداع العلمية: بداوة مطلقة.

جل العرب لم يتجاوزوا هذا النموذج العمراني: فطرق الإنتاج وأدواته كلها

بدائية والحديثة مستوردة ومن ثم فالعمل الذوقي والعلمي المبدعان منعدمان.

ومن دون علاج هذين العائقين لا يمكن للاستئناف أن يتحقق . وطرق الإنتاج وأدواته يقتلها الاستيراد لأنه يحول دون تعلم الإبداع وتطويره بالممارسة.

فمن يستورد آخر صيحة لن يتدرج للوصول إلى ما يضاهيها أبدا؛ فكل الامم بدأت بمراحل الطرق والأدوات قليلة الكفاءة ثم مسار أوصلها إلى الأكفأ .

وما كان تعلم طرق الإنتاج وأدواته مشروطا بحجم معين فإن تفتيت الجغرافيا يجعل الجميع أقزاما عاجزين عن شروط الانتاج المادي فضلا عن إبداعها .

فمن دون سوق كبرى لا يمكن لأي صناعة أن تنمو لأن من يطلبها قليل ولأنها عاجزة عن السوق العالمية لانعدام شروط المنافسة للصناعة قليلة التطور.

فاجتماع ضيق السوق وعدم القدرة على المنافسة في العالم بسبب تأخر التقنيات لمن يريد أن يتعلم فلا يستورد تجعلان حد الإبداعين الأدنى مستحيلا .

وهذا هو السر الأول في استراتيجية تفتيت الجغرافيا . وتفتيت الجغرافيا يطلب شرعية

وإذا كان الابداعان الذوقي والعلمي مستحيلين في مستواهما الأول فمن

باب أولى ألا يكونا ممكنين في مستواهما الثاني : الذوق والعلم الأسميان.

فالأذواق الراقية الجمالية والخلقية والعلوم الراقية النظرية والأساسية أكثر كلفة من الأذواق المعيشية والعلوم التطبيقية الدنيا في العمران .

والمعلوم أن الأسمى مستحيل للعاجز على الأدنى: فلابد من قاطرة روحية ومادية. فالذوق للذوق والعلم للعلم روحيا والغزو للغزو ماديا للفضاء والعالم.

ومن ثم فالإبداع الذوقي للغايات والعلمي للأدوات حتى في مستواه الاول هو أهم مسألة سياسية تتعلق باستراتيجية تحقيق شروط التناسب مع حجوم العصر.

لكن العرب خاصة والمسلمون عامة حكامهم ومعارضوهم ليسوا إلا أمراء حرب أو ملوك طوائف كل عصبية عسكرية أو قبلية تريد أن تصح دولة طبعا بلا سيادة.

فيصبحون هم أصل التهديم الذاتي لشروط القيام المستقل في الرعاية والحماية الدنيا فضلا عن القيام في شروطهما العليا: فتزول شروط الإبداع والقيام.

وهكذا فقد حددت شروط الاستئناف ولو ببيان عوائقها لأن محفزاتها هي نقيض عوائقها . أما الاستراتيجية الشاملة فهي موضوع الجلي في التفسير .
مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

علوم الملة، ما القصد من ضرورة تجاوزها لذاتها؟

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

50 صفحة

هل اعتباري علوم الملة علوما زائفة يعني أني من القائلين بدفن التراث وعدم اعتباره جزءا لا يتجزأ من عملية بناء المستقبل؟

ذلك ما فهمه بعض القراء.

ولا بد هنا من طرح سؤال واضح؛ هل تجاوز الفيزياء الحديثة فيزياء أرسطو يعني أن علينا أن نلغيها لأنها لم تعد صالحة كفيزياء؟

أم إن لها بقاء آخر؟

ولنبدأ أولا فنعترف أنه لا يوجد عاقل يقضي بأن فيزياء أرسطو هي الفيزياء الصحيحة وأن الفيزياء الحديثة ليست بشيء فيبقي عليها وعلى أدوات علاجها .

لكن ذلك لا يعني أنها ليست جزءا مقوما من الفكر الفيزيائي في تاريخ العلم ومن ثم فهي لم تعد فيزياء صالحة لكنها تبقى مرحلة مهمة من تاريخ فكرها .

وتاريخ العلم وظيفته أن يبحث في علة كونها لم تكون الفيزياء التي تحقق غرض البحث الفيزياء بصورة تجعله علما فظلت فيزياء أرسطو دون العلم بعد .

هل يوجد من ينكر فضل أرسطو مع ذلك؟

كل ما في الأمر أن تاريخ العلم نقدي بالجوهر-ككل تاريخ - همه درس الفكر الماضي ومناهجه لفهمه وفهم شروط تجاوزه.

والقصد هو الجواب عن السؤال الجوهري لتاريخ العلم: ما الذي حصل في الفكر الفيزيائي فأعاقه لتجاوز فرضياته الأولى وطرق بحثه فلم يصبح علما؟

وبهذا المعنى فتاريخ العلم جزء مقوم للفكر الابستيمولوجي أي لنظرية المعرفة العلمية إشكالات وحلولا وطرائق وأدوات.

ذلك ما أحاوله مع علوم الملة.

أكون غبيا لو كنت أنكر فضل الشافعي في تأسيس أصول الفقه . وأكون أغبى لو تصورت أن ذلك هو أصول الفقه الذي يحقق وظيفته التي هي عين فلسفة القانون .

وحينها نجد أنفسنا أمام نفس الإشكالية التي رأيناها في فيزياء أرسطو:؛ فإما أن أعاند فأقول أصول الشافعي نهائية ومطلقة أو أبحث عن شروط التجاوز.

صحيح أن فيزياء القرون الوسطى بقيت عقيما لأنها ظلت متشبثة بفيزياء أرسطو حتى إن ابن رشد رفض كل ما عداها وعدها غير علمية فحال دون التجاوز.

ويمكن القول إن ابن رشد (فقيه متفلسف) والرازي (متكلم متفلسف) والسهرودي (متصوف متفلسف (وابن عربي (متصوف متكلم (قتلوا إعادة التأسيس الغزالية.

ففي مقدمات التهافت بين أن نقده لا يتوجه للرياضيات والمنطق لأنهما علميان بحق بل يقتصر على الميتافيزيقا وفرضياتها فإنه اعتبره كافرا بـ" العقل" .

ولا يزال أدعياء الحداثة إلى اليوم يقولون إن الغزالي قد قتل الفلسفة و"العقل". لم يفهموا أنه كان يبحث عن بداية جديدة لإدراكه طرقها المسدودة.

إن "حداثيينا" أكثر تخلفا من "تقليديينا"؛ يعتبرون فكر المعتزلة وفلاسفة ابن رشد عقلانيين بمعنى مطلق بدلا من فهم أن العقل يتجاوز نفسه دائما .

لكني لم أركز عملي على "الحداثيين" لأن دورهم على خلاف توهمهم لا أثر له يذكر في المعرفة أي معرفة ودورهم لا يتجاوز دور تجار الروبابيكيا .

ويحزنني كلام التقليديين على "علوم الملة" أي واحد منها وهي خمسة أصولية) أصلها التفسير وفروعها الكلام والفلسفة في النظر والفقه والتصوف في العمل (.

وقد عبرت عن ذلك بوضوح في حواري مع الشيخ البوطي ؛ يتكلم على أصول الفقه ويجهل أنه لا توجد دولة مسلمة اليوم بما فيها السعودية تعمل به وبالفقه .

صحيح أن الظاهر يخالف ما أقول؛ لكنه في الحقيقة من جنس دجل "خبراء" البنك الإسلامي . يأخذون البنك عامة ثم يتحيلون بالفتاوى ليبعثوا معان ميتة.

فبناء اقتصاد حديث يحتاج للفصل بين خمسة مقومات:

.2 فكرة تسد حاجته

د. تمويل للاستثمار فيها

.5 إدارة توحد المشروع.

وهذا التعقيد والبنية العضوية مقومة للدولة الحديثة كجهاز معقد يعمل بتفاعل الإبداع العلمي والاقتصادي بتوسط التقني للإنتاج المادي والرمزي.

وكل ذلك لا وجود له في الرؤية الاقتصادية والعلمية التي يراد حصر العمل

البنكي فيما كانت تعرفه من عقود كلها خاصة ليس لها هذا الجهاز المعقد .

فهل ننظم المواصلات والاتصالات الحديثة بنظام الحمام الزاجل والخيول في التواصل والاتصال : هل يوجد عاقل يفضل فيزياء أرسطو على فيزياء نيوتن؟

وهذه الطريقة تعطل النمو وتفسد وظيفة البنك دون أن أنفي أن النظام البنكي بحاجة إلى "دوزة" خلقية تستمد من الرؤية الإسلامية لوظيفة الاقتصاد .

لم أر فيما يسمى بالبنك الإسلامي هذه الدوزة الخلقية بل بالعكس هم حافظوا على أخلاقياته الحالية ثم عطلوه بإفساد الفصل بين الممول والمستثمر.

وما توهموه محررا من الربا صار أكثر ربوية لأن جعل العلاقة مباشرة بين المستثمر والممول يلغي دوريهما بما يفرضه عليهما من الجمع بين الوظيفتين .

وهو ما يعني أن هذه الرؤية قاصرة لأنها تتصور الملكية ينبغي بالضرورة أن تكون عينا

فعندما كان للذهب والفضة دور العملة أي رمز مقدار الملكية كانا في نفس الوقت ملكية. فلها دوران . أما العملة الورقية فهي مجرد رمز لتقدير الملكية .

ودورها في تمويل الاستثمار برمزيتها للملكية وليس بذاتها فيكون دورها

بقدرتها الرمزية على تمثيلها . فتكون من أدوات الإنتاج عند المستثمر.

فإذا طالبنا من الممول أن يصبح مشاركا للمستثمر بأن يجعله مالكا لأدوات إنتاجه يؤجرها له بدلا خلطنا بين الوظيفتين فعطلناهما بصورة غبية .

لم يبق البنك وسيطا بين المدخرين على العموم والمستثمرين على العموم بل أصبح مالكا مشاركا للمستثمر وليس وسيطا بضمانة بين التمويل والاستثمار.

وساطة البنك بين المدخرين على العموم والمستثمرين على العموم لا تعني أنه أصبح شريكا للمستثمرين بل هو ضامن حسن التصرف في الادخار بالضمانات.

جعل المدخرين طرفا في الاستثمار وليسوا مقدمي خدمة بمقابل هو الذي يعطل الادخار والاستثمار لإلزام المدخرين بأن يكونوا طرفا فيه ربحا أو خسارة.

وهذا لا يزيل الربوية بل يضاعفها: لأن صاحب المال سيعيد حسابه وسيضاعف نسبته من الربح ويضاعف ما يطلبه من الضمانات مقابل إمكانية فشل المشروع.

وهو ما يزيل أهم عناصر العملية الاقتصادية: ففيها يكون المستثمر مغامرا مغامرة محسوبة وحقه أن يكون مسؤولا ومنتفعا وحده من مغامرته الاستثمارية.

فيكون قد تحمل مسؤولة ما اقترضه بمقابل محدد سلما وتحمل البنك ضمانة القرض ولا دخل له في الربح ولا في الخسارة حتى تكون العملية

ذات نجاعة.

وختاما فالبنك الإسلامي يجعل المعاملات وكأنها تجري بنظام المقايضات العينية لا بنظام الوسيط الرمزي بين البضائع والخدمات، العملة كأداة تقييم .

ومدح النظام البنكي الإسلامي توظيف سطحي لإضفاء الشرعية: نظام البنك هو الوساطة في "بيع" خدمة لا المشاركة في إنتاجها : هو تجارة خدمية وليس ربا.

زبدة القول إن البنك الإسلامي لم يضف إلى الخدمات البنكية الدوزة الخلقية الإسلامية بل هو نكص بالاقتصاد إلى منطق المقايضة: تعطيل وليس أخلاقا .

بماذا يمكن أن تتعلق الدوزة الخلقية التي يحتاج إليها النظام البنكي؟

ما ظنوه أسلمة هو إطلاق سلطان البنك الذي أصبح شريكا مع الضمانات.

والشراكة مع الضمانات خداع تام للمقترض: فالبنك الإسلامي بالضمانات يدخل في الربح ويخرج من الخسارة . ومن ثم فهو أكثر ربوية من البنك العادي.

والأمر يتعلق بسلطان البنك على الاستثمار الذي اقترض صاحبه من البنك تمويله: فالبنك تاجر خدمي بضمانة عينية حاصلة ومن ثم فلا مغامرة في تجارته .

لكأن العملية رهن مؤجل إذا لم يدفع المقترض ما به اشترى الخدمة يكون من حق البنك أن يبيع المرهون ليسترد ماله ومقابل تأجيره من ثمنه .

وإذن فلا دخل له في الربح ولا في الخسارة. في حالة البنك الإسلامي يصبح البنك هو المستثمر الرابح دائما والخاسر دائما هو المستثمر المقترض منه .

وهنا يأتي دور الأخلاق: لا بد أن نطبق على تمويل الاستثمار نوعين من القيم الخلقية: ما ينطبق على التجارة عامة وعلى تجارة الخدمة المالية خاصة .

وأخلاق التجارة معلومة: وهي كل ما يحول دون التطفيف بنوعيه والغش بنوعيه في البضاعة والخدمة وفي التعاقد حولها . أما أخلاق الخدمة المالية فأشد .

فالنسبة بينهما كالنسبة بين القانون المدني والقانون الجنائي . الأول تعاقدي بين طرفين بشروط التعاقد لكن الثاني للحق العام فيه دخل كبير.

فتجارة خدمة التمويل تهم كل التنمية لأنها شرط الاستثمار عامة وهو مصدر الثروة والتراكم لأنه أصل الرعاية (شروط العيش (والحماية) شروط الدفاع).

النظام البنكي ينبغي أن يتبع مباشرة استراتيجية التنمية المادية والعلمية في الجماعة وظيفته جعل هذه الخدمة تشجيع مبدعي الأفكار ومستثمريها .

وهذا هو المعنى الأول لخلقيته والمعنى الثاني هو منعه من أن يتحول إلى نظام تحيل على ضمانات المستثمرين وتغريب الاقتصاد بتمويل المغامرين .

الفصل الثاني من ضرورة تجاوز علوم الملة سأعلل فيه اختياري البدء بأصلها أعني التفسير . وعلي أن أبين لم أعتبره أصل علوم الملة وبأي معنى

.

لما شرعت في قراءة القرآن فلسفيا بمعنى التعامل معه كما يتعامل العالم مع أي موضوع اختاره ليكون مجال بحث دقيق بنموذج نظري فرضي استنتاجي أولي .

وهو أولي لأن العلم يتقدم دائما بمراجعة النموذج الذي بدأ به محتكما إلى قوته التفسيرية وله قبلتان ؛ نتائج النموذج التفسيري غاية ومقدماته بداية.

فانطلقت من مبدأ التعامل مع القرآن مثله مثل أي حقيقة موجودة بهذه الطريقة العلمية قبل استنتاج علوم الملة منه كما حصل تاريخيا ؛ مرجعية عقدية.

ذلك أن العلوم التي أسست على القرآن: التفسير والشروع الأربعة أصول الفقه والفقه وأصل التصوف والتصوف وأصول العقيدة والعقيدة وأصول الفكر والفكر.

الفروع الثلاثة الأولى بينة للجميع . الأصل الرابع هو المشكل . لو سميته فلسفة لظن أن الفلسفة بمعناها التقليدي من علوم الملة. وهي ليست كذلك .

وما هو من علوم الملة ويعوض الفلسفة هو ما انتهى إليه الموقف النقدي من الفلسفة باعتبارها دخيلة على علوم الملة وهي محاولات وضع نظرية المعرفة.

وقد سميتها هنا أصول الفكر والفكر قياسا على الشروع الثلاثة المتقدمة عليه بأصول الفقه والفقه وأصول التصوف والتصوف وأصول العقيدة والعقيدة.

وقد قدمت أصول العلم على موضوعه: صحيح أن الفقه كممارسة متقدم على أصوله كنظرية لكنه لم يصبح "علما" إلا بعد وضع أصوله (بعد كتاب الشافعي (.

ومعنى ذلك أن المذهبين المتقدمين عليه لم يكن لهما الأساس النظري الذي لم يتحقق إلا مع الشافعي وبه يبدأ العلم تأصيلا نظريا للممارسة عملية.

وقس عليه بقية الفروع . وما يعني تخصصي هو الفرع الأخير أي نظرية المعرفة التي تأول تجاوز الفلسفة اليونانية بتأسيس صريح بدأ مع الغزالي.

وبداية الغزالي على احتشامها حددت الوجهة: ما شروط العلمية وما حدودها التي تقبل التحقق منها (جوهر التهافت لمن لا يهمل مقدماته الأربعة الصريحة.

وقد تحققت ثمرة هذه البداية رغم ما يبدو من علاقة متوترة بين صاحب البداية وصاحب الغاية في النقد التيمي ليس للمنطق بل لأسسه الميتافيزيقية.

وطبقت فعليا في مقدمة ابن خلدون التي ينطلق صاحبها من ابستمولوجية جديدة جعلت التاريخ يصبح من العلوم الفلسفية وجعلت العلوم كلها تاريخية.

والعلوم ليست تاريخية بنتائجها بل بكون موضوعها هو نفسه صار تاريخيا لأن كل علم يحدد موضوعه بـ"حلقه" من خلال رؤية تكون دائما حصيلة تاريخية.

فابن خلدون مثلا "خلق" موضوع علم التاريخ لأنه جعله علم نقد الخبر

المتعلق بأبعاد العمران كلها بزمانيتين وليس كلاما في تاريخ الأسر الحاكمة.

الزمانية القصيرة وهي تعنى بتعاصر الأحداث في حقب قصيرة والزمانية المديدة وهي تعنى بتواليها في حقب طويلة لأن التغير نوعان: سريع وبطيء .

والتغير البطيء أهم من التغير السريع . فالسريع يهم لحظة من تاريخ معين والبطيء يهم تاريخ الإنسانية كلها أو تاريخ تراكم خبرة توالي الحضارات.

لكأن ابن خلدون أثبت أن فلسفة التاريخ سابقة على علم التاريخ لأنها هي التي تؤصل له فتجعل الانتقال من التحسس المعرفي إلى العلم ممكنا بحق .

وطبعا فبسبب تواضعه لم ينسب ابن خلدون التاريخ المديد لنفسه بل اعتبر المؤرخين الكبار قبله أرخوا للميزات الحقب الطويلة. لكن اكتشافه تجاوزهم .

فهو الأول الذي اعتبر التاريخ المديد شرط التاريخ القصير لأنه هو الذي يمده بدلالة الأشياء : مثال المعلم . دور الحجاج لا يعود لكونه معلما .

توهم الدور ناتجا عن كونه معلم يجعل المعلم في عصر ابن خلدون يتوهم أنه يمكن أن يكون له دور الحجاج . دور الحجاج من عصبيته وليس من علمه .

والعكس كذلك: من كان في عصبية ذات سلطان فعلي يتوهم أنه بعد أن تفقد ذلك السلطان يبقى له ما لها من عزة ودور. فشل علي وأبنائه ضد بني

أمية.

فسلطانهم كان بسبب القرابة من الرسول وليس بعصبية ما تزال ذات فاعلية. ومن ثم فبنو أمية بعصبية جديدة تغلبوا على من فقد العصبية وبقي له وهمها .

وله مثال آخر أكثر دلالة: فالمدل بنفسه لأنه علامة يتصور أن ذلك يكفي لأن يكون ذا منزلة في السلطان السياسي . وهو خلط بين سلطانين مادي ورمزي .

ولا أحد منا اليوم لا يعجب أن العالم مهما كان عبقرية فلا يمكن أن يتجاوز سلطانه بالتقدير المالي ما يحصل عليه من إبداعه أكثر من جائزة نوبل .

لكن أي لاعب كرة شهير يحصل على أضعافها في عقد واحد . ومثله من يوظف نظرية المبدع في مشروع اقتصادي أو في فلم إذا كان الإبداع أدبيا : هو المستفيد .

وفي الجملة فإن المبدعين الكبار لا يستفيدون من إبداعهم إذ قد لا تظهر فائدته إلا بعد قرون . لكن تجار توظيف المعرفة قد يستمدون منه رزقا كثيرا .

وهذه الأمور لم يتوصل إليها ابن خلدون إلا بفضل فهمه للدلالة العميقة بين نوعي التاريخ: القصير والمديد : الدلالة أي موضوع العلم بطيئة التغير.

وهذا هو المرض الأساسي الذي تعاني منه علوم الملة: ظنوا الدلالة ثابتة خلطا بين وهم العلم النهائي وما ينبغي أن يكون عليه العلم بتغير الدلالة.

يمكن أن نعتبر الطبيعة ثابتة لكن دلالتها في العلم غير ثابتة. ويمكن أن نعتبر القرآن مثل الطبيعة ثابتا . لكن دلالاته غير ثابتة بل متغيرة دائما .

ودلالات علوم الملة كلها مثبتة ومن ثم فقد جمدت وتحنطت مثل المومياء، تتكلم على الموجود وكأنه ثابت فيما ثبته عليه كلامهم ظنا منهم أنه نهائي .

القرآن رسالة خاتمة ومن ثم فيمكن اعتباره مثل الطبيعة حقيقة ثابتة . لكن علمه يعطيه دلالات غير ثابتة تنتج عما يستنتج من فهمه بمقدماته ونتائجه .

ومقدمات علم القرآن -رغم أن القرآن عقيدة دينية -لا ينبغي أن تكون عقدية . ونتائجه علمية ولا ينبغي أن تكون عقدية لأن وظيفتها فهمه وما يستمد منه .

وبهذا المعنى سميت محاولتي قراءة القرآن فلسفيا لدرسه العلمي بما عرفت به القرآن تعريفا مستمدا منه هو، استراتيجية توحيد البشرية بالحريتين .

الأولى: تحرر الفرد الإنساني روحيا من الوسطاء بينه وبين ربه) السلط الروحية كالكنيسة) والثانية الجماعة الإنسانية من حكم يعلو عليها عدا ربها .

وما يعلو على الجماعة ليحكمها عدا ربها هو المستبد إما باسم الحق الإلهي (مثل الشيعة، شرعية الوصية) أو باسم الحق الطبيعي) السنة شرعية المتغلب).

لكن الثورتين ألغيتا لأن القراءات السطحية والأولية حولت القرآن إلى مدونة تؤسس لعلوم زائفة تسد الحاجات الأولية لمجتمع لم يفهم معنى

الحريتين .

وما كان ثورة تحرير مضاعف روحي وسياسي تحول إلى مدونة من الأحكام الفقهية والصوفية والكلامية والنقدية المعادية للفكر الحر إلى ما ينقضهما كليا .

وذلك هو ما سميته الانتقال من الدستور (عهد الراشدين) إلى حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى (منها إلى اليوم :(تعطيل الدستور وإلغاء الحريتين .

في الفصل الثالث من "علوم الملة ما القصد من ضرورة تجاوزها لذاتها؟' فأنحرر المقصود بأنها لم تعد صالحة دون أن يكون هذا الحكم دعوة للتنكر لوجودها .

فيم تتمثل عدم الصلوحية وفيم يتمثل تجاوزها دون التخلص منها لأنها من مراحل تكوينية فكرنا الذي لا يكون فكرا حيا إلا بتجاوز ذاته تجاوزا دائما .

فبعد أن بينت كيفية دراسة القرآن علميا بوصفه استراتيجية توحيد الإنسانية بتحريرها مما يحول دون الإنسان وأهلية الاستخلاف أمر إلى العلوم الأخرى.

وهي أربعة علوم:

1. أصول الفقه والفقه
2. أصول التصوف والتصوف
3. أصول العقائد والعقائد (علم الكلام)

.4 أصول نظرية المعرفة والعلم) نقد الفلسفة).

والثلاثة الأولى منها لم تعد صالحة بإطلاق إلا كموضوع لتاريخها العلمي ومحاولة فهم أعطالها وشروط تجاوزها وقد قست ذلك على تجاوز فيزياء أرسطو.

والرابع ما يزال صالحا مطالبا وأهدافا لكنه الطريقة التي حاول بها العلماء وضعها لم تمكنهم من جعلها تصبح علوما لأنها ظلت حبيسة الجدل الكلامي .

والقصد بـ"حبيسة الجدل الكلامي" يفيده فكر ابن تيمية. فالشيخ طرح القضايا الأساسية لنظرية المعرفة التي كانت ردودا ظرفية فلم تصبح فلسفة موجبة.

ورغم أن ابن خلدون حقق قفزة نوعية في محاولة صوغ ثمرة النقد إيجابيا فإنه استفاد منها في عمله لكنه لم يتحرر من الرد المقتضب لتصبح نظرية معرفة .

والأهم من ذلك كله أنه لم يبين علاقتها بما حققه في منجزه العلمي : لم يبين دلالة بيان حدود العقل والتمييز ممكن العلم وغير ممكنه وتجاوز المطابقة.

فلا يكفي القول إن الوجود لا يرد إلى الإدراك وتعليل ذلك بالكم وليس بالكيف: الوجود أوسع من الإدراك كميا وليس كيفيا لأنه لم يعلله بأمر جوهري.

والأمر الجوهري هو اقتصار العلم الإنساني على عالم الشهادة ومن ثم

الاعتراف بالغيب في الوجود أو بما يجعل الإحاطة ممتنعة ببيان حدود العلم .

وذلك هو شرط الانتقال من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين العلم وموضوعه إلى الوظيفة النموذجية للنظرية التي لا تتجاوز صوغ ما يقبل التجربة.

وهذا في الحقيقة جوهر الفرق بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة التي تبنت في النهاية حدا للعلم علته تمييز الدين بين علم الله وعلم الإنسان.

علم الله في كل الأديان محيط وعلم الإنسان في كل الأديان غير محيط وهو معنى الإيمان في مقابل العلم . والفلسفة تكتفي بأمرين يميزانها عن القديمة.

لا لم تعد تقول بالمطابقة تخليا عن جعل علم الإنسان محيطا دون أن تؤمن بوجود علم محيط تنسبه إلى الله كما يقول الدين : سلمت بنسبية علم الإنسان.

وطبعا يوجد فلاسفة يؤمنون بوجود الله ومن ثم بعلمه المطلق والمحيط . لكن ذلك ليس ضروريا في صحة نظرية المعرفة: المهم التسليم بحدود علم الإنسان .

إيمانهم بالله وبعلمه المحيط يجعل معنى العلم النسبي مفهوما. فالنسبي من دون وعي صاحبه برديفه المطلق يكون مطلقا للتضايف بين المعنيين .

لكن ذلك ليس له دلالة ابستمولوجية (معرفية)بل دلالته انطولوجية (وجودية): فالفيلسوف حتى لو كان ملحدا يكفيه أنه فهم امتناع إحاطة

علم الإنسان .

وإلحاده علته أنه يمر من نفي الإحاطة على علمه إلى نفيها بإطلاق ونفي الله نفسه غافلا عن كونه قد أطلق علمه لإهمال التضايف بين النسبي والمطلق .

لا يمكن للإنسان أن يدرك عدم إحاطة علمه من دون فهم أن ذلك غياب فضل على علمه وبتعميمها على صفات الإنسان أثبت ديكارت كمالات الله ووجوده.

وانطلاقا من هذه الرؤية الجديدة لعلم الإنسان -وهي قرآنية خاصة وعلامتها الغيب - يمكن التخلص من جمود علوم الملة التي بنيت على نظرية المطابقة.

فجمد العلم وجمد المعلوم لتوهم العالم علمه مطابقا لموضوعه الذي فقد دور النبع الحي فيصبح العلم استعراضا لمحفوظات منفصلة عن دلالات حية

ودلالات الموضوع في وعي المسلمين هي إيحاءات القرآن نبعا لا يتوقف خطابه لتدبريه بآياته الدالة على حقيقته في الآفاق وفي الأنفس (فصلت 53).

لكن علماءنا لم يبحثوا عن حقيقة القرآن حيث عينها -آيات الله في الآفاق والأنفس - اكتفوا بفنون قلبت المطلوب إلى نقيضه بالجرأة على آل عمران 7.

تركوا المأمور به (فصلت 53 (واهتموا بالمنهي عنه (آل عمران 7 (

فكانت النتائج هي ما توقعه القرآن نفسه : مرض القلب وابتغاء الفتنة قصار الباسم سما ء

وبمعنى فصلت 53 يكون موضوع أصول الفقه والفقه ليس القياس على الأحكام الواردة في القرآن بل على العلاقة بينها ودلالاتها الآفاق والأنفس.

فتكون القيم التي بها تحدد قانونية القانون هي الشريعة لا الأحكام . فهذه أمثلة تحققت فيها قيم قانون العدل المطلق المستحيل بالطبع على الإنسان.

واستثني من كلامي الرسول لأن الله أطلعه على بعض الغيب الذي هو عادة محجوب حتى عليه . فيكون بوسعه أن يحكم بالعدل المطلق الممكن لله وحده.

وقوله هو نفسه "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر تعني أن الحكم لا ينبغي أن يكون مطلقا لأنه بقدر العلم الذي يؤسسه وهو نسبي؛ تنسيب الأحكام.

فلا يبقى منها إلا معياره الخلقي لتكون متصفة بالقوانين التي تسعى لتحقيق العدل مع العلم بنسبية ما نبني عليها من علم يحد من إطلاق الأحكام.

فإذا جعلنا الأحكام هي الشريعة بديلا من الأخلاق والعلم اللذين يؤسسان لحكم الإنسان الذي هو نسبي دائما فكأننا اعتبرنا أحكامنا مطلقة كأحكام الله.

فيتبين أن أصول الفقه والفقه قد تأسسا على قلب دلالة فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 ظنا أن علمنا وحكمنا يمكن أن يقاسا على علم الله

وحكمه .

حكمنا بالظاهر لا ينبغي أن يكون من جنس الحكم بالسرائر التي لا يعلمها إلا الله؛ والعلم بالظاهر نسبي دائما ومن ثم فالحكم ينبغي أن يكون مثله .

وهذا يعني أن القرآن لم يقدم الحدود وأحكامها لكي نقيس عليها بل لكي نقيس على الأخلاق التي يتصف بها الحكم ليكون متصفا بصفة القانونية الشرعية.

لكن أصول الفقه والفقه انبنى على القياس وحتى على ما هو أدهى المقاصد مهملا دلالة فصلت 53 ومتجرئا على دلالة آل عمران 7 فكان قاصرا وظيفته .

ويكذب من يدعي أن الأمة سيست بالفقه وأصوله:؛ لابد أن نعلم أن الأمر كان دائما كما يجري الآن . إرادة الأقوياء يطلبون من "علم" الفقهاء ما يبرره.

لا أنكر أنه يوجد بعض الاستثناءات التي تثبت القاعدة: كل ما جرى في تاريخنا القانوني مناف للعقل وللدين فالعدل مستحيل مع الاستبداد والفساد .

فالقوانين التي تطبق بإرادة المستبد والفاسد تبقى حتى لو فرضنا وجود قاض شجاع للحكم بمقتضاها حبرا على الورق إلا إذا ناسب ذلك غرض الحاكم .

حكم القاضي قد يكون سليما لكن نسيان نسبية علمه ونسبية حكمه بعلمه وإهمال أن تنفيذ الحكم ليس بيده يجعل القضاء مهزلة كحاله الآن في

كل بلادنا .

واعتبر ذلك أكبر الجرائم إذا مررت هذه الأحكام باسم الله . فالله ليس ظالما وأعطانا شروط القانون العادل وأولها أن يكون الأمر بيد الأمة المؤمنة.

الفصل الرابع

ما قلناه عن أصول الفقه والفقه نقوله عن أصول التصوف والتصوف . إذ فرضنا أن الفقه حكم بالظاهر والله يتولى السرائر فمن المفروض ألا يدعيه إنسان.

منطقيا مجرد الزعم بالاطلاع على السرائر والمقابلة بين الفقه دراية بالرسوم والتصوف بالحقائق هو عين الكفر بالمعنى اللغوي للكلمة: إخفاء الحقيقة.

الحقيقة هي أن الرسول نفسه لم يدع الاطلاع على السرائر بل قال نحكم بالظاهر أي حكما نسبيا بنسبية العلم بالظاهر. فكيف يدعي الممتنع عقلا ونقلا؟

فلا يبقى لما صار يسمى تصوفا ما قصده الدين الإسلامي من ضرورة الزهد بمعنى التحرر من الدنيا ليس بنكرانها بل بتحقيق ما يشد إليها للتحرر من سلطانها .

وما يشد إليها هو الحاجة. والتحرر من الحاجة المادية يكون بالوسائل المادية وعلى رأسها المال . لذلك فالفقر المدقع مذموم إسلاميا لضرورة الكفاية.

فالفروض الخمسة مؤسسة على الكفاية المحررة من الفقر الذي يكون صاحبه عبدا من بيده سد حاجاته : الحج والزكاة ضرورة المال فيها بينة . ففاقده يقصر.

والصوم والصلاة لا بد فيهما من الكفاية: لأن الأول مشروط بالصحة والثانية بالنظافة وكلتاهما مكلفة. وإذن فأربعة من الفروض مشروطة بالكفاية المادية.

والشهادة وحدها وضع رجل على عتبة الإسلام دون الدخول بحق . الفقر المادي مكروه والتدين معه تعويض وليس حقيقة . شرط التدين الاستغناء عن غير الله.

والاستغناء عن كل ما عدا الله هو الوعي بالفقر الوجودي الذي يجعل الإنسان لا يعبد سواه فيكون مطلق الحرية من الحاجة وسلطان المال عليه لأنه سيده.

وذلك هو الزهد الذي يعني التحرر من سلطان المال الذي يملكه الإنسان لأن من لا يملكه لا معنى لزهده فيه غير العجز عن تحصيله بوجوه المشروعة.

ويكون الإنسان عندئذ زاهدا بحق إذا حقق المجاهدتين:

1. التقوى: تطبيق قيم الإسلام في معاملاته

2. الاستقامة: مراقبة الذات وعدم الغفلة عن الأولى

وبهذين المجاهدتين قد يمن الله عليه بما يمن به على الصديقين. لكن طلب ذلك بالصناعة الصوفية هو الذي يعتبره ابن خلدون تشوفا لأمر مستحيل .

والمستحيل المطلوب في هذه الحالة هو الاطلاع على الغيب والقيام بما يسمونه "كرامات" تجملا عن تسميتها معجزات وهي كلها أكاذيب الدجالين .

إذن ما التصوف إذا لم يقصد به الزهد؟

إنه نفي الحرية الأولى التي يتأسس عليها الإسلام؛ الحرية الروحية التي تغني الفرد عن وسيط بينه وبين ربه .

التصوف سلطان كاذب يدعي الوساطة بين الإنسان وربه ويجعل البشر عبيد الوسطاء وهو أكبر سلاح بيد الدجالين بزعم علم الغيب ليتبرك الناس بهم .

وهو من أسلحة الباطنية التي تستعمله لجعل السلطان الروحي الكاذب طريقة للاعتقاد في الخرافات والقبور اعتمادا على ميل الإنسان للخرافة والوثنية.

وكل استبداد سياسي يحتاج لهذا النوع من توظيف الدين وقد اضطر الفقهاء لدخول المنافسة كما نلاحظ ذلك . الكثير من منافقي الدعاة خدم للاستبداد .

وهو ما يؤدي إلى إلغاء ثورة الإسلام الثانية. فبعد إلغاء حرية الإنسان الروحية بكنيسة صوفية وشيعية يأتي إلغاء الحرية السياسية بتبرير الاستبداد.

والتبرير نوعان؛ عبادة أولياء الأمر وعبادة الأئمة ومن ينوبهم . لا فرق بين سلفية عبادة "ولي الأمر" في السعودية وعبادة نواب الأئمة في إيران.

وعندما تتحرك الشعوب لتستعيد الحريتين الروحية للفرد والسياسية للجماعة يلجأ المستبدون وحماتهم الاستعماريون إلى إحياء الخرافات الصوفية.

والخرافات الصوفية تتأسس على علم زائف هو أصول التصوف وهي مأخوذة من خرافات الأديان البدائية والفلسفات الوثنية التي يزعمونها علما لدنيا .

من يعرف هذه الخرافات الدينية والفلسفية القديمة التي سادت خاصة بعد تردي الفلسفة اليونانية يعرف بحق أن ما يزعمونه علما لدنيا هو أوهام شعبية.

وبل خطابهم يمكن أن نجد شيئا من الحقيقة . لكنه منتحلات من الدين والفلسفة السويين تزيينا لما يدعونه من معرفة لدنية يبتذلونها بزعم اللدنية.

وطبعا فكلامي هذا يكثر من الأعداء . لكن الأمة ستبقى مستعبدة من أصحاب الاستبداد السياسي ومبرريه من المتصوفة والمتفقه بعكس قيم الإسلام.

وما نجده من تبرير تعريفي بقيم الإسلام في التصوف والفقه نجد أمثاله في فكر أدعياء الحداثة بدعوى محاربة توظيف الدين : كلاهما يوظفه للاستبداد .

الفرق الوحيد أن أولئك يدعون أنهم مع الدين وهؤلاء يدعون أنهم مع الفلسفة. لكن المعية في الحالتين هي مع كاريكاتور الدين وكاريكاتور الفلسفة.

فالدين الحق والفلسفة الحق كلاهما يطلب الحريتين وإن بطرق مختلفة. وكلاهما متحرر من دعوى العلم المحيط والتقييم المحيط بل يسعيان لتحرير الإنسان.

ومعنى ذلك أن كل ما يزعم علما لدنيا هو المستوى الأدنى من المعرفة الإنسانية العادية في متون الفلسفة أو في متون الدين مع إيهام بأنها "فتوحات" .

فمن المتصوفة من هو ذو قريحة وفهم في المضامين المعرفية والأشكال البلاغية أو الشعرية لكنهم يخفون ذلك ويدعون أنه علم لدني اطلاع على الغيب.

وإذا الرسول نفسه -ومثله كل من يقصهم القرآن - لم يدع العلم بالغيب أو العلم اللدني وأنه مجرد مبلغ لرسالة لا تبدع دينا بل تذكر بما في الفطرة.

والخاتم نفسه -ومثله من يقصهم القرآن - لم يدع العلم بالغيب أو العلم اللدني وأنه مجرد مبلغ لرسالة لا تبدع دينا بل تذكر الديني القائم في الفطرة .

فكيف يمكن لنا أن نصدق الدجالين الذي يدعون ما لم يدعه الرسول ويزعمون أنهم ورثته : هل يمكن للمرء أن يرث من ميت ما لا يملك وما لم يدع حيازته؟

والزبدة من كلامنا هي أن التصوف مثل الفقه كلاهما حرف رسالة الإسلام بأن جعلها تسهم في استعباد الإنسان روحيا وسياسيا بدلا من تنويره لتحريره.

الفقه بالقانون والزهد بالسلوك كما حددناهما هما المطلوب لاستئناف دور الأمة التي يتمتع أبناؤها بالحريتين الروحية والسياسية فتكون أمة سيدة.

ولهذه الغاية ومساعدة الشباب لإدراكها كتبت هذا الكلام لعله يمكن

الشباب من التحرر من العلوم والأعمال الزائفة دون نكران دورها في الماضي .

ويمكن كذلك الاعتراف لأصحابها بفضل الدور الذي مكن من الصمود فحال دون انهيار الأمة التي فقدت القدرة على التنميتين منذ قرون: الروحية والمادية.

لكن الهجمة على الأمة بلغت حدا لم يعد يكفي فيه رد الفعل والمحافظة على علوم وأعمال فقدت فاعليتها بل ينبغي استئناف الإبداع في التنميتين .

وكلامي هذا ليس من جنس كلام أعداء الإسلام والأمة بل هو من جنس ما ينبغي فعله لجعلهما يستردان دورهما في التاريخ الكوني الذي نكاد نخرج منه .

من دون إبداع علمي مناسب للعصر ومن دون إبداع عملي يسهم في تجديد مستقبل الإنسانية سنبقى على هامش التاريخ تابعين وفاقدين للريادة والسيادة.

ولست ممن يرفض شيئا من دون بيان العلة ولا ممن يقترح شيئا من دون تعليل يجعل ما اقترحه من ضرورات المشروع الأكبر: استعادة الأمة لشروط سيادتها .

إنه الهدف الذي ينبغي لكل شباب الأمة أن يجعله قبلته في السعي للتحرير بشروطه: استعادة وحدة الأمة حول دور مثاله مرحلة نشأتها بالتحرر من كبوتها .

نصل في الفصل الخامس من "علوم الملة ما القصد من ضرورة تجاوزها

لذاتها؟' إلى أكثر هذه العلوم الزائفة وضوحا ما يغنيني عما اضطررت إليه فيما تقدم.

ف"علم" الكلام أو "علم" العقائد أكثر علوم الملة الخمسة قلبا لفصلت 53 وجرأة على آل عمران 7 . فأهمه ما يسميه جليل الكلام ودقيقه زائدة دودية.

لذلك فلن أحاول بيان هذه الحقيقة بخصوصه بل سأهتم بقضية أخرى وتتعلق بأساسية

1. قيس الغائب على الشاهد

2. والتأويل ثم بعلامته وثمرته

وأبدأ بعلامته وثمرته اللتين حددتهما آل عمران :7 فأصحابه كلهم دون استثناء من بغاة الفتنة ومرضى القلب وهو أمر ليس خاصا بنا فهو ملازم لكل دين .

لكن الأديان الأخرى تخلصت من مفعوله لكن الإسلام ما يزال يعاني منه لأن حركة الإصلاح غلب عليها كاريكاتور التأصيل بدل التجديد الواعي بالأدواء.

فلو لم توجد في القرآن صيغة دقيقة للعقائد لفهمنا أنه يوجد من يريد أن يضع صيغة تيسر الأمر للمؤمنين . لكن القرآن صاغ العقيدة بصورة لا لبس فيها .

وقد أفهم أن يتعدد شرحها خلال تعليمها للمؤمنين بها أو لغيرهم لكن أن تصبح هذه الشروح منتجة لعقائد مختلفة تنسب إلى المتكلمين فتلك بداية

الفتنة .

فالأمر لا يتعلق بنظريات علمية التعدد فيها من شروط التقدم في المعرفة بل برؤية مشتركة تحدد المقومات الأساسية للمرجعية العقدية الواحدة والموحدة.

وما وظيفته التوحيد تحول إلى التفريق وتوليد العقائد بعدد المذاهب بحيث صار كل متكلم يدعي أنه أكثر بيانا من القرآن نفسه لأنها صارت بدائل منه .

فهجر القرآن لدى أهل الحديث وأهل الكلام لا فرق . لا فرق بين وضع الحديث وصنع العقائد . وما كان متروكا لوجدان المؤمنين حولوه إلى حكم المتعالمين .

ولست ضد التعدد بل ضد المصطنع منه ؛ فالتعدد في التلقي أمر مشروع منه وهو إذا بقي حرا كان بعدد المؤمنين لتعدد الفهوم مع بقاء نص العقائد واحدا .

والإسراء اعتبرت أن الدعاء إلى الله لا يقتصر على صورة واحدة بل هو بعدد الصور التي توحي بها أسماؤه الحسنى (الإسراء (110 فكل منها يتضمنها كلها .

وهي حاضرة كلها معا في كل دعاء . إذ إن مجموعها هو الصورة التي لا تغادر وجدان المؤمن وتقبل الرد إلى أفعال الله وآياته في الآفاق وفي الأنفس .

ولم أر أحدا يعمل بهذا المبدأ مثل ابن تيمية الذي لم يضع عقيدة من

صوغه بل حاول بناء نسق هذه الصور وما يترتب عليها من تعاهد بين الله والإنسان.

ولنعد إلى منهجي الفكر الكلامي عامة لبيان أنهما يناقضان فصلت 53 وآل عمران 7. فقيس الغائب على الشاهد أساسه طرد الحاصل على المطلوب من العلم .

وهو أساس يكون مقبولا بشرطين:

- الأول أن يكون المطلوب قابلا للشهادة.

وأن يكون العالم مستعدا لاعتبار الطرد مؤقتا بوصفه وسيلة لتعميم الاستقراء .

والأول مستحيل في حالة الغيب لأنه ليس محجوبا إلا الآخرة يوم يصبح البصر حديدا والثاني غير متوفر لأن الكلام لا يستعمل التجربة العلمية.

وإذن فالكلام أبنية حجاجية خالية من مميزات المعرفة العلمية أولا لأنه يتكلم فيما لا يقبل العلم وثانيا لأن منهجه الترجيح الحجاجي بإفحام خصم .

الكلام لا يحتكم لشروط المعرفة العلمية التي الفاصل فيها ليس للحجاج وحده بل لا بد من معيار منفصل عن طرفيه بالاحتكام الحاسم بين فرضيات طرفيه .

وبين أن هذا الاحتكام قد يبين أن طرفي الحجاج على خطأ لأن ما يحتكم إليه ليس منحصرا جوابه بل فرضيات المتحاجين حتى لو كانا متناقضين .

كيف؟ فحتى لو قبلنا بعدم التناقض والثالث المرفوع فإن ذلك لا ينطبق إلا

بشرطين ؛ - صحة نظرية المعرفة المطابقة

والشرطان منعدمان حتى في الشاهد فضلا عن الغيب . ومن ثم فمنهجيا الحجاج لا يثبت شيئا لأن الفرضيات تبقى فرضيات ما لم تحسم بالتجربة العلمية .

نمر الآن إلى المبدأ الثاني من منهج الكلام : التأويل . ولأهمية هذه المسألة سأضطر للكلام لاحقا في العلوم المساعدة التي يستعملها الكلام فيه .

سأكتفي هنا بأساسي التأويل المزعومين ؛ المقابلة بين الحقيقة والمجاز وعلم الحقيقة التي يرد إليها المتكلم المجاز جليله ليستقيم تأويله .

أساس المقابلة بين الحقيقة والمجاز سوء فهم لبعد الدلالة من الترميز اللساني . يأخذون إحدى دلالات أي لفظ ويزعمونها دلالته الحقيقية.

ويعتبرون ما عداها من دلالاته إليها . وهذا الأساس أقصى ما يمكن بناؤه عليه هو القول إن تلك الدلالة هي الأكثر شيوعا أو ربما الأولى التي وضعت.

وهبنا سلمنا بذلك تسليما جدليا فهل المفردات لها دلالة محددة إذا خرجت من سياقها؟

وهم التناظر بين المفردات والدلالات يلغي وظيفة اللغة أصلا ء

فعدد المفردات في أي لغة محدود والدلالات تكاد تكون لا محدودة: ليس للمفردة دلالة واحدة بل هي متعددة بتعدد سياقاتها مثل المنازل في الأعداد .

فبأي تحكم ستختار واحدة منها ونعتبرها الدلالة الحقيقية ونرد إليها ما عداها بوصفها مجازية؟

وبذلك بين ابن تيمية أن المقابلة بينهما لا معنى لها .

العلاقة بين الرمز والمرموز ليس تناظرا واحد بواحد بل هي تناظر واحد بكثرة ولا تراتب بين الكثرة المناظرة للواحد لأنها تواضعية بحسب اللغات.

وإذن فوهم المقابلة حقيقة مجاز علته توهم العلم بـ نظرية المعرفة المطابقة دلالته حقيقية وما عداه دلالته مجازية ليست من مصطلح المعرفة العلمية .

وما أن نتخلص من وهم نظرية المعرفة المطابقة التي توهم بالعلم المحيط المدرك للشيء على ما هو عليه يصبح العلم هو نفسه وضعا لا يوصف بالحقيقة.

لا معنى لوصف علاقة كلمة "يد" والعضو "يد" عند الإنسان بالحقيقة إلا لتوهم التلازم بين الدال والمدلول . فيعتبرها المتكلم دلالاتها الأخرى مجازية.

ولا معنى للاحتجاج بنفي المجاز للقول إن لله جوارح ولكن لا نعلم كيفها . ذلك أن نافي المجاز هذه الحالة قائل مثل المتكلم بنظرية المطابقة.

الحقيقة الكلمات تتغير دلالتها بحسب منزلتها في الكلام وكل دلالاتها تواضعية بحسب اللغة وبحسب من الذي اختارها للدلالة على ما يتكلم عليه .

فلو أخذنا كلمة "حد" في الفقه وفي الرياضيات وفي المنطق وفي مسح الأرض وفي أي فن آخر لكانت الدلالة مختلفة رغم أن الكلمة واحدة: ما

سر ذلك؟

هي نسبة بين أمرين وليس لها من الأمرين شيء ولا طبيعة لها تكون أميل لأحدهما دون الثاني من جنس اليمين واليسار والفوق والتحت إلخ..

وكذلك المشردات: كل المشردات نسب . وبخلاف ما يظن فحتى اسم العلم نسبة لأنه علامة للتمييز بين المسميات دون أن يكون لها أي مضمون دلالي حقيقي .

فالخاتم اسمه محمد وأنا اسمي محمد ولا شيء يجمع بين علاقة اسمه به بعلاقة اسمي بي إلا نسبة الاسم للمسمى: الإشارة بالأول للثاني . والإشارة نسبة.

نمر إلى الشرط الثاني ما مصدر عام الحقيقة الذي يرد إليه ما يعتبر مجازيا وغير حقيقي في الكلام على جليل الكلام؟ هل يوجد علم بالله وصفاته؟

قد أفهم قول الفلاسفة ذلك عندما كانوا يؤمنون بنظرية المطابقة أي عام الاشياء على ما هي عليه وينفون من ثم ما يتجاوز عامهم الذي جعلوه محيط .

لكن كيف لمتكلم أن يقوله؟ هل ينفي الغيب؟

ومن ينفي الغيب كيف يسمى نفسه مؤمنا ومدافعا عن العقيدة؟

لماذا لا يعتبر نفسه دعيا يزعم عامه محيطا؟

على العلوم الأدوات التي تستعملها علوم الملة ومدى قصورها الفعلي .

من المعلوم أن العلوم الادوات أو المساعدة واحدة في كل العلوم سواء كانت علوم الملة أو العلوم عامة: وهي خمسة أصل وأربعة فروع تتلون بلون

الأصل .

فأما الأصل فهو نظرية المعرفة أو الرؤية الفلسفية العامة لعلاقة بين المعرفة والوجود ويمكن أن نسميها رؤية العلاقة بين الإدراك الإنساني والوجود.

وهذه الأداة الأصل في كل معرفة بلغت إلى العلمية هي في آن بداية وغاية . فكل مرحلة من مراحل المعرفة الإنسانية تنطلق منها وتنتهي إلى ما يتجاوزها .

وما يتجاوزها بداية مرحلة أرقى وهكذا دواليك . فالأصل بداية وغاية لفروعه علة ومعلولا في آن . والفروع الأربعة هي اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات.

والغالب على علوم الملة اللغة والتاريخ ووهم الإطلاق بالنسبة إلى الأصل لظنهم أن ما يصح على النصوص المرجعية يصح على علوم أصحابها : مطابقة وهمية .

ومن المفروض ألا يؤمن أي عالم من علوم الملة بالمطابقة لأن الدين نفسه يميز بين عام محيط مطابق مقصور على الله وعام الإنسان لا محيط ولا مطابق .

لكنهم ربما بتأثير من الفكر الفلسفي ظنوا أن العلم مطابق في مرجعيات النصوص الدينية قياسا على القول بالمطابقة الفلسفية في الوجود الطبيعي .

ومن هنا جاءت مغالطة قيس الغائب على الشاهد بمقتضى توهم الانتظام المضطرد في الطبيعة؛ من أوهام الفلاسفة التي قبلت بها علوم الملة في مرحلتيها .

واقصد بمرحلتيها عصرين مضاعفين) ابن خلدون):

1. طور كلام القدامى بعد نشأته الذرية وقبلها .

2. نشأة كلام المحدثين وبعد اندراجه في المشائية.

فعلم الكلام أسس لعلوم الملة كلها لأن مراحله هي عين مراحل كل واحد منها بوصفها آلت إلى فلسفة ذرية أولا ثم إلى فلسفة هيلومورفية ثانيا .

فالكلام بعد تحسس النشأة تبني رؤية الفلسفة الذرية ثم تبني رؤية اقتربت من الفلسفة المشائية التي سادت: نظرية المعرفة الفلسفية أصل مناهجه .

وخصومة الكلام والفلسفة تعلقت بمضمون المعرفة وليس بحقيقة العام شكلا وأدوات منهجية . لم يستفد من نفي القرآن لنظرية المطابقة: علة رفض السلف له .

القرآن يعتبر كل معرفة اجتهادا وليست معرفة محيطة . فالاجتهاد يعرف بمناهجه ووعيه بحدوده ومن ثم فهو في تقدم دائم وبأخلاق التواضع العلمي .

تكون اللغة تسمية لما ندركه من الموضوع والتاريخ لما فهمنا من مجراه والمنطق لما رتبنا من مدركاتنا في الاجتهاد دون دعوى المطابقة مع الموضوع

ورغم أن ابن خلدون مثلا قد وضع علم العمران ليصل إلى شيء من المطابقة فهو يبين عقبات ذلك وينتهي إلى أنها مستحيلة لأن الوجود لا يرد للإدراك .

فيكون مدار المعرفة العلمية وأصل مدى أدواتها متعلقا بهذا العلم الأول

الذي تستند إليه نظرية المعرفة: طبيعة العلاقة بين مدى الإدراك وموضوعه .

فمدار المعرفة العلمية وأصل فاعلية أدواتها هذا العلم الأول الذي تستند إليه نظرية المعرفة: طبيعة العلاقة بين الإدراك وما يعلم من الموضوع.

وما يعلم من الموضوع هو ما تؤيده التجربة بأدواتها من فرضيات نظرية. ولا شيء يثبت أنه حقيقة الموضوع بل ما ناسب تلك الفرضية بتلك الأدوات .

ولولا ذلك لكانت كل معرفة نهائية ولما تغيرت العلوم أو لتوهمنا أن المعرفة بموضوع معين لها غاية لا مزيد بعدها : لكن البحث العلمي لا يتوقف أبد .

وهو ما يعني أن ما نتوصل إليه من معرفة بأي موضوع يبقى دائما إضافيا إلى المنظور الذي يبحث فيه وأن البحوث كلها في كل الموضوعات متضامنة.

أي إنه يمكن لبحث في مجال "أ" غير مجال "ب" أن يؤثر فيه فيغير كل شيء فيه وخاصة دور تغير العلوم المساعدة وأدوات الإدراك التجريبي في المعرفة .

أما إذا كانت العلوم مبنية على المطابقة وتوهم اكتمال البحث في مجال العلوم المساعدة فإنها تجمد كما حصل لعلوم الملة كلها وتعوض من مرجعيتها .

وقد ضربت مثال حواري مع البوطي: يعتبر علوم اللسان العربي التي يعلمها وهي كلها متخلفة كافية لأصول الفقه عديم الصلة أصلا بعمل الدول الحديثة.

وأكثر من ذلك فهو لم يكن ذا صلة حقيقية حتى بالدولة الإسلامية التقليدية: فلا يمكن لقانون حرفه الاستبداد وجعله مبررا لتحكماته أن يعتبر

قانونا .

ولا معنى لقانون لفاقد للشرعية التي تحده : في دستور يقول إن الأمر أمر الجماعة وهي تسوسه بالشورى صار أمر ولي الأمر ويسوسه بفقهاء تحت سلطانه .

وذلك هو ما سميته تعطيل الدستور والحكم وكأن الجماعة في حالة طوارئ: صاحب السلطة التنفيذية وضع تحت سلطانه السلطة التشريعية التي صارت تبريرية.

شرعية أي قانون مستمدة من شرعية الحكم بمقتضى نظام دستوري يحترم أصل السلطة وليست منفصلة عنها فضلا عن تطبيقه بالشروط الخلقية للقضاء العادل .

وهذا هو مجال أصول القانون) الفقه في حالتنا) وليس مجرد الصوغ القانوني للأحكام المستمدة من المرجعية القانونية) القرآن والسنة) فذلك عملية تقنية .

والعملية التقنية لا تضفي الشرعية على القانون بل هي تولده من طبيعة التشريع المرجعي وأخلاقه وهذه هي العملية المعتبرة في تأصيل أي قانون .

ولا فرق في ذلك بين الوضعي والشرعي من القانون ؛ ولو اقتصرنا على ما يوجد في القرآن والسنة واعتبرناه مدونة قانونية لكان حاصل الظاهرية هو الوحيد .

فمن يعتمد القياس ينزل نفسه نظيرا للشارع وخاصة من يعتمد المقاصد فأما كمن يزعم الرسوخ في العلم مضاهيا لعلم الله في التأويل (آل عمران .(7

وإذا كان للتشابه مجال مفضل فهو مجال النوازل القضائية والحقوق . فلم يبق من خيار إلا اعتبار ما ورد من حدود شرعية هو لأخلاق القانون يعمل بها .

ليس هدف الأحكام التشريع بل تحديد أخلاق التشريع موضوع الشورى بمعايير خلقية حددتها الحدود نماذج إذ هو مقوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وذلك هو معنى الاستثناء من الخسر في العصر، (الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» أي الذين استجابوا لربهم في الشورى .38

فإذا لم يكن التواصي بالحق والتواصي بالصبر أساس الشورى لإدارة الجماعة أمرها فكيف يمكن أن يكون أساس التعامل فيما بينها حتى في أتفه الأمور؟

سياسة الجماعة أمرها بالشورى بخلق المؤمن العامل صالحا والمتواصي بالحق والمتواصي بالصبر هو أصل كل تشريع ذي مرجعية دينية أو وضعية.

التشريع الوضعي له مرجعية وضعية يؤمن بها المنتسب إليها ويعمل بمقتضاها متواصيا بالحق ومتواصيا بالصبر مسهما فيها فعلا وانفعالا: الديموقراطية.

الفرق الوحيد بين الشورى 38 والنظام الديموقراطي هو نوع الإيمان بأصل القيم التي تحكم التشريع : هل هو الحقوق والواجبات الفطرية أم الطبيعية .

وتلك هي أولى مسؤوليات المكلف قرآنيا لأن كل مؤمن مشارك في التشريع وإلا ما قال الرسول من رأى منكرا فليقومه الخ . وطبعا التقويم

تطور فصار بوسيط .

والوسيط مؤسسات تطبق القانون الذي وضعته الجماعة بفضل سياسة الشورى لأمرهم . فحرف الشورى فلم تبق نظام حكم بل نصيحة تابع منافق لمتبوع مستبد .

ولتأكيد ذلك فلنشرح الآية 38 من الشورى . ولنبدأ فنظهر ضمائرها التي يغيبها أسلوب القرآن الذي يغلب عليه الإضمار بلاغة الإيجاز البليغ.

فالمعطوفات الخمسة الواردة في الآية تبدو وكأنها مجرد معطوفات مبتدئية لا تتضمن خبرا بضمير المقابلة بين فضل الله وعدم استفادة الإنسان منه .

والخبر هو بيان شروط الاستفادة منه بسياسة الدنيا يحددها دستور القرآن لتنظيم حياة البشرية في الأرض . ومن بين المعطوفات شروط السياسة في الشورى .38

والشروط خمسة:

.1 الاستجابة للرب

.2 رمزها إقامة الصلاة

.5 ومما رزقناهم ينفقون .

علي شرح الفصل بين 3 و4 وهي تبدو معطوفا واحدا.

وهنا يبرز المستوى الثاني من الإضمار، وتقدير الكلام "وسياسة الأمر تكون بالشورى" فيطرح سؤالان، نسبة الأمر إلى الجماعة ونسبة الشورى إليها؟

فيصبح النص: الأمر هو أمر الجماعة وشورى سياسته للجماعة . ومن ثم "فأمرهم شورى" جملة فيها مضمران: نسبة الأمر إلى الجماعة ونسبة

الشورى إليها .

لو ترجمت الأمر أمر الجماعة لكانت تحديد لطبيعة نظام الحكم: ففي المصطلح الدستوري بلغة لاتينية يسمى ذلك "راس بوبليكا" أي نظام حكم جمهوري .

ولو ترجمنا شورى بينهم بالمصطلح السياسي باليونانية لكان ذلك يعني أسلوب الحكم في النظام الجمهوري ديموقراطي :؛ الآية حددت طبيعة الحكم وأسلوبه .

وأحاطت هذا التحديد بعاملين : الاعتراف بفضل الله بداية والتحرر من عبادة الدنيا بالبعد الاجتماعي للاقتصاد غاية أي سلطان المال على أصحابه .

وكلنا يعلم علاقة السياسة بالاقتصاد ويعلم أهمية سياسة الاقتصاد ووظائفه الاجتماعية في القرآن . تلك هي مجالات بحث الفقه التي أهملها التحريف .

مفروضات المطابقة بين العلم وموضوعه بزعم علمه على ما هو عليه .

وهي تعود إلى توهم أدوات العبارة عن الإدراك نافذة بإطلاق لموضوعه وليس معبرة عن مضمون الإدراك لا تتعداه فتنفذ لموضوعه إلا بوهم المطابقة.

فيكون وهم المطابقة جامعا بين كل المفروضات التي تؤسسه ؛ قانون الرمز اللساني والرمز التاريخي والرمز المنطقي والرمز الرياضي يعكس قانون الوجود .

القول بالمطابقة أساس هذه الأوهام حول علاقة قوانين الأدوات وقانون الوجود . فتكون في الأخير دالة على جعل قوانين أدوات المعرفة مقياسا للوجود .

وهو ما يسميه ابن خلدون برد الوجود إلى الإدراك وهو ليس ردا للمعرفة من حيث هي حسية بل من حيث هي أفعال أدوات الإدراك والمعبرة عنه في آن.

فالمدارك الحسية فردية لكن أدوات الإدراك الموصلة إلى المعرفة العلمية ليست فردية بل هي جماعية وهي في آن للتواصل بين الناس وبينهم وبين موضوعها .

الناس يتواصلون بها فتكون الحصيلة عملا جماعيا ويتواصلون بها مع الموضوعات فتكون عملا جماعيا حصيلة لتراكم المعلومة والمخبرة: التراث العلمي .

التراث العلمي حصيلة لاستعمال أدوات العلم التي هي علوم أداتية أو مساعدة: هي اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات مع طبيعة العلاقة بالموضوع.

نفاذ لحقيقته بإطلاق فتكون المعرفة نهائية أم هي اقتراب لا متناه من حقيقته دون المطابقة معها مهما اقتربت منه فلا يتجاوز العلم السعي الدائم.

والآن سآخذ الادوات الأربع واحدة بعد أخرى لامتحان دعوى النفاذ إلى حقيقة الشيء التي نؤمن بوجودها الموضوعي ولا تعلمها على ما هي عليه .

وتكون غاية البحث الكلام في نظرية المعرفة المطابقة التي اعتبرها مشروطة

بالعلم المحيط ومن ثم فهي مستحيلة على الإنسان لاستحالة الإحاطة عليه .

. ونبدأ باللغة؛ هل يوجد من يدعي أن اللغة أي لغة إنسانية يمكن أن تقول كل ما يريد الإنسان قوله؟

أم إنه لا شيء تخبط به العبارة وخاصة الوجدانيات؟

وقد كانت هذه أقوى حجة استعملها ابن خلدون ضد الشطح الصوفي لأن اللغة لا يمكن أن تكون إلا ما هو مشترك والوجدانيات ليس فيها مشترك فلا تقال .

وأتفه إدراك حسي لو أردنا قول مدركه لما كفت كل كتب العالم أن تحويه فضلا عن كونه يطرأ ويزول في لمح البصر فما أن ندركه حتى يترك مكانه لما يليه .

وهبنا افترضنا ما يدركه البصر مشتركا بسبب إمكان توجيه العيون نفس الوجهة-وهو مستحيل للتزاحم على حيز الناظر-فإن الذوق واللمس مما لا شركة فيه .

وهو مما لا يقال . ومعنى ذلك وهذا هو المهم : حتى ما ندركه تعجز اللغة عن قوله فكيف يما لا ندركه مما نحسه وغالبه يجري دون إدراك واع ولا ناطق .

فأبداننا مهما سترناها بالثياب لكن تبقى مخترقة كقطعة الجبن بكل ما في المحيط من عوامل مرئية وغير مرئية كما تبين لنا الآن من وسائل التواصل .

فالواحد منها في تبادل دائم مع المحيط لو انقطع لاضمحل وجودنا ولعل

التنفس أهم علاماته . الإنسان مثل الجوال يحتاج للشحن حتى يبقى يتواصل فعله .

وجل ذلك مما لا يقال باللغة التي تقتصر على العموميات المشتركة لكل الجماعة الناطقة بها حول ما يقبل الإشارة إليه بما يمكن من التواصل بخصوصه .

فإذا انتقلنا إلى المنطق المجرد أو المعين فهمنا أنه لا يقول شيئا عن المدركات بل هو يعوضها بمتغيرات يفترضها ذهنيا قابلة للتعويض بقيم معرفية .

لكنه هو في ذاته لا يتعلق بالقيم المعرفية بل بنقلها من المقدمة إلى النتيجة بعد التسليم

وتحصيل هذه المضامين المزعومة مطابقة رهن أدوات الوصول إلى المعلومة حول الموضوع ولا شيء يثبت أنها تحقق شرط المطابقة فيبقى الأمر شرطيا ء

من جنس إذا صح تعويض المقدمة بحقيقة الموضوع فيمكن نقلها إلى النتيجة بوصفها حقيقة مبنية عليها . وفيه مسلمتان لا شيء يثبتها لنقول بالمطابقة.

1. تعويض المتغير المجرد بالقيمة المعينة صادق

2. وأن الانتقال المنطقي من المقدمة إلى الى النتيجة مطابق للانتقال الوجودي بين

ولا شيء يثبت المسلمتين: فقيمة المتغير مصدرها التجربة وهي محدودة

والانتقال المنطقي يخضع لقوانين المنطق ولا دليل على مطابقتها لقوانين الوجود .

فنكون بذلك قد جعلنا التجربة التي هي دائما غير مطابقة حقيقة الشيء والقانون المنطقي قانونا للوجود حتى نقول بالمطابقة رغم عدم تحقق شروطها.

وقد قدمت المنطق على التاريخ لصلته باللغة. وهو ذو صلة بها مثله . لكن صلته بها تنتسب إلى الأدب أكثر من انتسابها إلى العلم مهما دقق المؤرخ.

وفيه شيء مما يصل بين اللغة والمنطق من حيث الوظيفة: فالسياق الخارجي تاريخي بالضرورة واستقراء المضمون الذي يعوض المتغيرات تاريخي بالضرورة.

فيكون التاريخ شرط الوصل بين المنطق المجرد والمنطق المطبق بدوره في السياق الخارجي للدلالة وبدوره في سياق استقراء المضامين لتعويض المتغيرات.

فيكون التاريخ هو هذه الوصلة بين صيرورة المضمون المعرفية وثبات البنى المنطقية التي تجمد صيرورة المضمون للتمسك ببنى ميتة بتثبيت قيم المتغيرات.

لذلك فحتى محاولات حل هذه المعضلة بالجدل لم تفلح في حلها: ذلك أن صيرورة المضمون لا تتوقف وبناه لا متناهية كما وكيفا ومثلها نماذجها المجردة.

وهنا نصل إلى الرياضيات ومثلها الفنون : إنها بنى مجردة لا تتوقف عن

صيرورة الإبداع لأنها الحقيقة إبداع لبنى مجردة تساعد في النظر والعمل .

وهي لا تدعي المطابقة مع وجود متقدم عليها بل هي "إيجاد" بنى قد تصلح نماذج لقول التجارب بأدوات تقنية تحول تقديرها إلى أدوات استكشاف الوجود .

وما كان ذلك لامتناهيا فإن القول بالمطابقة منتف ويعوضه التوازي بين وجودين

لامتناهيين : 1. رمزي خالص 2. فعلي خالص: تلامسهما لا يدعي المطابقة.

ونوعا الإبداع متفاعلان . فكلاهما يمكن أن يكون مصدر إيحاء للثاني كتفاعل مجال فعلهما المفضل ؛ النظر للإبداع الرياضي والعمل للإبداع الأدبي.

فلا يكون العلم والعمل إلا ما اختص به الإنسان لتحقيق شروط استعماره في الأرض إما بالإخلاد إليها أو بقيم الاستخلاف أي بأنواع القيم الخمسة.

والقيم الخمس هي :

1. الجلال) التعالي)

2. والجمال(الذوق)

3. والخير(القدرة)

4. والحقيقة) العلم)

5. والجهة) الحرية): والتعالي أصل القيم وشرطه فروعه

إنها شروطه بترتيب معكوس:؛ فالأصل هو التعالي . والجمال والخير هما غايتاه والحقيقة والحرية هما أداتاه . وهي قيم حرفها فساد النظر والعمل في حضارتنا .

والعلامة الاولى لفساد النظر هي عقم الإبداع الرياضي في حضارتنا منذ عصر الانحطاط والعلامة الثانية هي عقم الإبداع الأدبي . انحصرا في المحاكاة.

وبذلك يتبين أن الهدف من هذه المحاولة هو إحياء القدرة الإبداعية في مجالي الرياضيات العالية والأدب الرفيع لأنهما أساس كل إبداع نظري وعملي .

وصلنا الآن إلى زبدة البحث كله . سأخصص هذا الفصل الثامن لأهم مسألة في نظرية المعرفة التي هي بداية التجاوز الحاسم للفلسفة القديمة والوسيطة.

إنها المرحلة التي اكتشفها ابن تيمية والتي جعلتني أخصص له مع ابن خلدون رسالة دكتوراه الدولة في النظام الفرنسي القديم وهي غير 000 .

ذلك أنها تعد في الغالب في سن متأخرة تكاد تكون غاية التمكن من الاختصاص بخلاف هذه التي بداية الشروع فيه . وفي جزءان: النظرية وتطبيقها .

والنظرية هي منزلة الكلي والتطبيق هو إصلاح العقل في الفلسفة العربية: مجال التطبيق هو ثورة ابن تيمية (فلسفة النظر) وابن خلدون) فلسفة العمل (.

أنهيت الكلام في الفصل السابق بالكلام على أن الرياضيات هي أساس النظر والأدبيات هي أساس العمل . ولم أشرح ذلك وشرحه هو ما أقصده بزبدة المحاولة.

في النظام الفرنسي دكتوراه الدولة بعد التبريز أو دكتوراه الحلقة الثالثة (مثل 0 :(قدمتها في موضوع "منزلة الرياضيات في العلم الأرسطي".

وهذا موضوعي . وفي كلامي شيء من سيرتي العلمية لأن للمسألة علاقة بها . فاكتشاف ما ميز به ابن تيمية علوم المقدرات الذهنية حيرني كثيرا .

ومثله حيرني ما أراد ابن خلدون تحقيقه لنقل التاريخ من الجنس الأدبي إلى الجنس الفلسفي المبني على تعليل الأحداث وتفسير مساراتها .

فالأول خص علم المقدرات الذهنية دون سواه بالبرهانية بالكلية التي نفاها عن علوم الوجود الخارجي والثاني نفس التمييز التاريخ الذي يريد تأسيسه .

الظاهر يبدو أن الرجلين يطلبان أمرين متقابلين: فالأول ينفي أي علم كلي يكون موضوعه موجودا فعليا في الخارج والثاني يشترط التحرر من الأدبية.

ما نبحث عنه في علة ما يبدو تقابلا نفهم ما ينفتح أمام البصيرة:؛ الثورة المشتركة بين الرجلين : إنه الخيال المبدع. فالمقدرات الذهنية إبداع الذهن .

نقل التاريخ من الأدب إلى الفلسفة يبدو مقابلا لرؤية الأول . أما إذا كان البديل الخلدوني مبنيا على مقدرات ذهنية تبين أن للرجلين نفس الرؤية.

فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي سيكون أساس نقد التاريخ السائد لتعويضه بالبديل الخلدوني فإن هذا البديل ليس علما لموجود خارجي

.

نظرية العمل أو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني علم مقدرات ذهنية عملية

المشترك بينهما هو أن العلم البرهاني والكلي للمقدرات الذهنية هو أساس علوم الموجود الخارجي نظريا كان أو عمليا: المقدرات الذهنية نوعان:

1. الذي تكلم عليه ابن تيمية يجعل المنطق أداة لعلم موضوعه مقدر ذهنيا وليس الموضوع الخارجي كالحالة في المنطق السابق الذي ينقده ابن تيمية.

2. والذي تكلم عليه ابن خلدون يجعل التاريخ أداة لعلم موضوعه مقدرا ذهنيا وليس الموضوع الخارجي كحالة التاريخ السابق الذي ينقده ابن خلدون .

ولا يمكن تصور علم المقدرات الذهنية علما برهانيا وكليا ونفي الصفتين عن علم الموجود الخارجي من دون نفي النظرية الأرسطية في التحليلات الثواني .

ونفي الصفتين عن علم الموضوع الخارجي في التحليلات الأواخر يعني نفي الميتافيزيقا التي تؤسس لنظرية المعرفة المطابقة أساس الفلسفة القديمة.

وادعاء الصفتين للتاريخ البديل يعني نفيهما عن التاريخ السابق فيكون هذا التاريخ البديل ليس علما تاريخيا لموضوع خارجي بل لموضوع مقدر ذهنيا .

فيكون ابن خلدون قد أنجز في ابستمولوجية العلم العملي ما اكتشفه ابن تيمية في ابستمولوجية العلم النظري فاشتركا في ثورة تجاوزت الفلسفة

اليونانية.

الأول جعل العلم الضروري والكلي) البرهاني (في النظر مقصورا على الرياضيات كعمل منطقي على موضوع غير الموجود الخارجي الخالي من الصفتين .

والثاني جعل العلم الضروري والكلي) البرهاني (في العمل مقصورا على العمرانيات كعمل تاريخي على موضوع غير الموجود الخارجي الخالي من الصفتين .

الفرق الوحيد هو أن الموضوع المقدر ذهنيا وغير الموجود خارجيا يكون في النظر أكثر تجريدا منه في العمل لكنهما يشتركان في مثاليته الذهنية.

فالمقدر الذهني في النظر موضوع رياضي وهو في العمل موضوع تاريخي وكلاهما متخيل ذهنيا يبدع نماذج يعلم الموجود الخارجي النظري والعملي بتطبيقهما .

فيكون علم الموجود الخارجي النظري والعملي مزيجا من المقدر الذهني اليقيني ومن التجربة الخالية من الكلية والضرورة لأنها استقرائية بالضرورة.

ولهذه العلة كل علم موضوعه خارجي نظريا كان) كالفيزياء (أو عمليا (كالاقتصاد) لا يمكن أن يكون برهانيا وكليا بل هو إحصائي دائما لتجريبية مادته .

وبذلك تسقط نظرية المعرفة المطابقة والتحليلات الأواخر مع بقاء التحليلات الأوائل لأن مادتها مقدرة ذهنية وليست معطيات تجريبية من موضوع خارجي .

ويسقط التاريخ التقليدي الذي يحكي أحداثا موجودة في الخارج من دون مقدرات ذهنية في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني وتطبق على الخارج.

ولهذا جاءت المقدمة أكسيومية من جنس الاكسيومية الرياضية لكنها في العمل وليس في النظر ولم تتبين هذه الخصائص لأن صاحبها لم يفصلها عن التطبيق .

وهي أشبه بأنساق الفيزياء النظرية التي فيها شيء من الموجود الخارجي منها بأنساق الرياضيات ليس فيها شيء من الموجود الخارجي بل كلها متخيلة.

ثورة ابن خلدون لم تنقل الأدب إلى الفلسفة بل طور شكل الإبداع الأدبي من محاكاة التاريخ إلى إبداع نماذجه كما تبدع الرياضيات نماذج الطبيعيات.

كان عمل الرجلين هو هذه الثورة التي حصرت صفتي العلم التام في الإبداع الرياضي والأدبي واعتبرت علم الخارج الطبيعي والتاريخي تطبيقا لنماذجهما .

وهي ثورة لم تكن واعية بذاتها لأن الثورات العلمية ليس أصحابها بالضرورة واعين بها : العلم النظري والعمل العملي لا يحاكيان الوجود الخارجي .

إنهما يبدعان نماذج نظرية يحاكيها علمهما التجريبي . فعلم الطبيعية الخارجية نماذجه مبدعات رياضية وعلم الحضارة الخارجية نماذجه مبدعات أدبية.

صحيح أن ابن تيمية لم يضرب إلا مثالين من المبدعات الذهنية رياضي

ومنطقي . لكنه لم يستثن عداهما . وصحيح أن ابن خلدون لم يصف علمه مبدعا ذهنيا

ونسب إليه صفتي المقدرات الذهنية التيمية: الضرورة والكلية اللتين نفاهما عن علوم الخارج . وإذن فعلم التاريخ البديل مقدر ذهني . فهم ذلك كان عسيرا .

لكن عدم فهمه يجعل ما قاله ابن تيمية وما أنجزه ابن خلدون لغزين يتعذر على الأبستمولوجيا اليونانية التي عمل بها فلاسفتنا قبلهما أن تفسرهما .

لا يمكن بنظرية في المعرفة تقول بالمطابقة أن تفسر الفرق بين علم المقدرات الذهنية وعلم الخارج . ففي حالتها يكون 2 أولى من 1 بتمام العلمية.

لم يكن نقد ابن تيمية متعلقا بالتحليلات الأوائل بل الأواخر ولم يكن التاريخ جزءا من المنظومة الفلسفية فجعله الثاني منها بعد أن قلبها الأول .

أعلم أن الكثير من أدعياء الحداثة لن يفهموا هذه الأمور وأن من يفهمها منهم لن يصدقها لأنها فعلا تبدو أمرا شبه مستحيل في عصرهم (8ه14م).

كل من يريد تجدي هذه المحاولة عليه أولا أن يدرس الابستمولوجيا اليونانية وعلة كونها قائلة بنظرية المعرفة المطابقة وعلة إخراج التاريخ منها .

فإذا فهم ذلك وقرأ ما حدث من انقلاب على الأمرين في عملهما أمكنه حينها أن يجد نفسه أمام استحالة ابستمولوجية لفهم هذا الانقلاب بما تقدم عليه .

وسيفرض عليه الإنصاف إن كان محبا للحقيقة أن يعترف بأن الرجلين

قاما بثورة غير مسبوقة وهي ما تزال سارية المفعول ولا فضل لي إلا في الانتباه إليها .

يعسر التفطن إليها من دون فهم وظيفة المقدرات الذهنية بصنفيها .

رأينا أن علوم الملة قلبت العلاقة بين العالمين فلم تنته عما نهى عنه القرآن (الغيب) ولم تأتمر بما أمر به (علم الشاهد (وقاست الأول على الثاني .

ثم أولت كل ما لا مثيل له في عالم الشهادة لترده إلى مثيل منه أو لتلغيه فصار العلم تعميما للشاهد الآلي والمعرفة العلمية لأعراضه السطحية.

وكانت علومها المساعدة مقصورة على اللغة والتاريخ لا تتعداها قبل أن يصبح أي منهما علميا خلطا بين قواعد تعلم اللغة وعلمها وبين الأثر والتاريخ.

صحيح أنهم استعاروا من الفلاسفة الذرية أولا ثم من الفلاسفة المشائية ما اعتبروه علما نهائيا يؤسسون عليه ويستعملون مناهجه في الحجاج الكلامي .

ومن مشارقات ذوي العجلة المعرفية توهم نظريات الفلاسفة الذرية أو الفلاسفة المشائية ومنهجياتهما قابلة لأن تكون مقدمات لعقائد الأديان المنزلة.

فهذه النظريات مبنية على أن النوس-نظير الله في الأديان المنزلة-محايث في العالم الطبيعي لأنه هو نظام قوانينها وهي لا تقول بالحاجة إلى خالق .

لذلك فهم يستعملونها لبيان الحدوث أو المخلوقية التي توجب وجود الخالقية فيكون العالم الحادث دليلا على الله الخالق : قيس الغائب على الشاهد .

المصنوعات تدل على الصانع تعميم للسببية واستثناء ما يسمى بالسبب الأول منها مدعين ضرورة قطع التسلسل في السببية: الاستدلال يصادر على المطلوب.

فالعلم الإنساني غير محيط وغني عن المطابقة مع الموضوع لأنه فن التعامل معه على ما يبدو عليه دون شرط شفافية الوجود ونفاذ العقل المطلقين .

والدين عامة والإسلام خاصة مبني على أن العلم المحيط الذي يعلم الأشياء على ما هي عليه هو علم الله وحده وعلم الإنسان غير محيط وغير مطابق .

وهذا هو مفهوم الغيب الذي يختلف عن مفهوم الغائب . فالغائب نوعان؛ ا

1. غائب نسبي أي ما ليس بعد معلوما مما يقبل العلم

2. غائب بإطلاق لا يقبل العلم

فحتى لو سلمنا أن النوع الأول يمكن أن يقبل قياسه على الشاهد أي قياس مستقبل العلم على ماضيه فإنه يفترض أن ما نقيس عليه علم مطلق وتام ونهائي .

فتصل إلى مشارقة تنتج عن نفي الإحاطة وعدم قابلية الوجود للرد إلى الإدراك: بدلا من قيس الغائب على الشاهد صار العلم يقيس الشاهد على الغائب.

فالشاهد هو الموجود الخارجي . وابن تيمية ينفي عن علمه صفتي الضرورة والكلية معتبرا إياه جزئيا دائما . فما طبيعة الموضوع الذي يتصف علمه بهما؟

أولا هو موضوع غير موجود في الخارج . وثانيا هو ليس موضوع فعلي بل موضوع مقدر. إنه إبداع خيالي لا قيام له بذاته بل بذهن مبدعه وغائب في الخارج .

هو إذن علم بنى مجردة ليست موجودة في الخارج بل وجودها هو تقديرها في الذهن وهي إذن تقوم في بنى رمزية خالصة تتعين بالتطبيق على موجود خارجي .

الموجود الخارجي هو عالم الشاهد والمقدر الذهني هو عالم الغائب: علم الموضوع الشاهد في الخارج يقاس على علم المقدر الغائب في الخارج . قلب تام .

العلم ليس قيس الغائب على الشاهد بل العكس هو الصحيح : هو قياس الشاهد الموجود في الخارج على الغائب في الوجود الخارجي :؛ والغائب إبداع لبنى رمزية.

هذه دلالة رؤية ابن تيمية في العلم النظري : عكس القياس الكلامي . وقياسا عليه تبين أن ابن خلدون قام بنفس القلب بالنسبة إلى العلم العملي .

ومعنى ذلك أن علم العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس تاريخا يعلم الشاهد بل هو نموذج مثالي غائب في الوجود الخارجي يقاس عليه تاريخ الشاهد .

وهو ما حيرني منذ السبعينات . لذلك سميت أول كتاب لي في فكر ابن خلدون "علم الاجتماع النظري الخلدوني": فهو ليس علما للاجتماع الشاهد بل لمثاله .

وقد قدمته موضوع "شهادة التعمق في البحث 01/0 "المناظر لدكتوراه الحلقة الثالثة لكني تخليت عنه وفضلت كتابة رسالة في دور الرياضيات في علم أرسطو بالفرنسية.

وفيها بينت أن أرسطو كان على عتبة الثورة التيمية لكن ما أعاقه هو تصوره الرياضيات علما لبنى المادة في الموجود وليست إبداعا ذهنيا خالصا .

فلكانها عنده ناتجة عن التجريد من الوجود الفعلي الخارج وليست إبداعا فرضيا لبنى مجردة قد تقبل التطبيق على الموجود الخارجي دون مطابقة.

إذا كان الوجود الخارجي لا يقبل العلم الكلي والضروري فما العلاقة بين هاتين الصفتين وعلم التقدير الذهني الذي يقبلهما؟ ما العلة في ذلك؟

ولماذا يحتاج علم الوجود الخارجي التجريبي إلى علم المقدر الذهني غير التجريبي ؟ تلك هي المسألة التي حيرتني ولم ألمح الطريق إلى حلها إلا مؤخرا .

فلأصفها أولا قبل بيان ما لمحته من حل ممكن لما شرعت في قراءة القرآن فلسفيا باعتباره موضوع علم وليس موضوع عقد : وذلك سنة 2003 في كوالالمبور.

المسألة هي : ما طبيعة اللقاء بين المعرفي والوجودي (والمعرفي منه)؟

ما الذي يجعل بعض الموجود ينعكس على ذاته وعلى غيره ليدركه ويعبر عنه معرفيا؟

كلنا يعلم أن اليونان طرحوا المشكل وأجابوا عنه جوابين متقابلين إلى حد التناقض : حل أول ، لقاء المعرفة وموضوعها الوجودي هو ما بينهما من

تماثل .

الحل الثاني: نقيضه لقاؤهما هو ما بينهما من عدم تماثل . لكن لا الحل الأول بين فيم يتمثل التماثل ولا الثاني فيم يتمثل عدمه . بقي المشكل مفتوحا .

لما قرأت الآية 53 من فصلت أصابني ما يشبه الذهول : آيات الله في الآفاق والأنفس . فلا شك أن الآفاق والأنفس وجود خارجي بالقياس إلى المعرفة.

فما طبيعة الآيات التي يرينا الله فيها لنعلم حقيقة القرآن الذي هو أيضا من الوجود الخارجي؟ إن الآية هي الرمز الدال على معنى ما هي آية فيه .

آيات الله في الآفاق والأنفس رموز فيها بوصفها موضوعات ذات وجود خارجي . وهي رموز دالة على حقيقة القرآن الذي هو موضوع موجود في الخارج .

فإذا تذكرنا أن الإنسان اعتبر أهلا للاستخلاف لأنه تعلم الأسماء كلها وهي رموز اللقاء بين المعرفة كوجود يعود على الوجود الخارجي شرطا في إدراكه .

المقدرات الذهنية هي التعامل مع الرموز وكأنها مرموزات وإبداع بنى مجردة منها في فرضيات كلها خيالية شرطها اعتبار الرموز نفسها موجودات اسمية.

لذلك يمكن القول إن المقدرات الذهنية لعبة أسماء نبدع لها دلالات خيالية فتكون الرياضيات والآداب من الألعاب الاسمية كاليوتوبيا

والميثولوجيا .

والطبيعة والتاريخ وكل ما نعتبره وجودا في الخارج حالات خاصة منها فتلتقي معها في قوانين خفية تجمع بين الآيات وما هي آياته الدالة عليه .

وبذلك بدلا من الانطلاق من التجربة نحو النظرية العلم الحقيقي ينطلق من النظرية التي هي لعبة أسماء إلى التجربة كحالة خاصة من قوانين الأسماء .

وفي هذه الحالة نكون قد تخلينا نهائيا على وهم المعرفة المطابقة لنكتفي باعتبارها تعاملا ناجعا مع الوجود الخارجي بألعابنا الرمزية أو الاسمية.

لكن هذا الحل قد يبدو مناقضا لموقفي من الاعجاز العلمي. كيف أبني حل لمشكل ابستمولوجي عويص على ما أوحت به فصلت 53 وأواصل نفي الاعجاز العلمي؟

لا بد هنا من تعريف القصد بالأعجاز العلمي : هو الوهم القائل أصحابه بأن القوانين العلمية المعينة للظاهرات معنية موجودة في نص القرآن كقوانين .

وهذا بالذات ما تنفيه فصلت .53 فهي تقول إن معرفة حقيقة القرآن ليست في نص القرآن بل هي تطلب من آيات الله التي يرينا في الآفاق والأنفس.

فالقرآن هو الذي ينفي الأعجاز العلمي للقرآن لأنه يدعونا للبحث عن القوانين العلمية عامة ولحقيقته هو خاصة في آيات الله في الوجود الخارجي .

وهذا البحث يحتاج إلى أمرين:

.1 المقدرات الذهنية وهي قدرة إنسانية على إبداع عالم اسمي خيالي يتعامل معه وكأنه مسميات بافتراضات بنيوية حرة.

2. ثم التجربة النسقية بأدوات تقنية تقوي الإدراك الحسي للوجود الخارجي انطلاقا من فرضيات تقيس مجرى الوجود الخارجي على مجرى المقدرات الذهنية.

إدراك الآيات في الوجود الخارجي ليس إدراكا لوجود خارجي بل هي بانطباقها عليه تكون القوانين المجردة للوجود الخارجي : قياس الشاهد على الغائب.

ذلك هو ما أذهاني :؛ المنهج العلمي يعكس منهج علم الكلام : لا يقيس الغائب على الشاهد بل يقيس الشاهد) الوجود الخارجي (على الغائب) المقدر الذهني (.

الفصل العاشر والأخير يكمل الجواب عن التعارض البادي من رفض الأعجاز العلمي والكلام على أمر في القرآن يمكن اعتباره منه : ما طبيعة ما استمده منه

واعتقد أن الجواب بين وسأقوله دون إطالة: هل يمكن رد الفلسفة إلى القوانين العلمية المعينة والبعدية المشروطة بالبحث العلمي النظري التجريبي؟

الفلسفة لا ترد إلى العلوم الجزئية البعدية. هي فعل جامع بين الإبداعين الرياضي والأدبي الراقيين وهي قبلية بالضرورة . هي شرط العلم وليست علما .

تلك هي منزلة ما استمده من القرآن: فهو عندي فلسفة دين أي فلسفة وجود وفلسفة تاريخ مبنية على نظرية المعرفة الحاصرة للمطابقة في علم الله.

ميزت بين القول بالإعجاز العلمي والقول بفلسفة العلم ولأمر الآن إلى الغاية

من هذا العمل لأختم بتحديد القصد من ضرورة تجاوز علوم الملة للاستئناف .

ولأضف ملاحظة تخص النوع الثاني من الإبداع: فمثلما أنه في النظر ينتج المقدرات الذهنية الرياضية فإنه في العمل يبدع المقدرات الذهنية التاريخية.

ما يسمى بالأدب الواقعي هو من جنس العلم المبني على اعتبار ظواهر الأشياء الطبيعية هي حقيقتها فيكون تصور العلم استقراء لما يسمونه واقعا .

والعلم لم يصبح ممكنا إلا بعد أن عكس العلاقة بين ما يسميه واقعا وما يسميه مثالا خياليا ومثله الأدب لن يصبح ممكنا إلا بنفس العكس بينهما .

آدابنا تعاني من نفس التخلف بل علومنا لأننا لم نفهم بعد أن العلم بحق في النظر والأدب بحق العمل كلاهما يقيس الشاهد على الغائب وليس العكس .

العلم والعمل كلاهما يبدع مثال الشاهد ليقيسه عليه وليس العكس إلا كبداية قبل أن نفهم أن ما نسميه واقعا مشهودا حالة سطحية من واقع لا مشهود .

وهذه العلاقة ليس بالمعنى الأفلاطوني فالواقع اللامحسوس من إبداع قدرة التسمية عند الإنسان وليس وجودا مفارقا من جنس الوجود المحسوس وأكمل منه .

فالله يبدع علمه بكن وبه يخلق العالم الطبيعي ومنه الإنسان الذي له القدرة

والتكليف لإبداع علم وعمل ينتج بهما الحضارة بتعمير الأرض .

ولا بد أن يتحقق مثال العلم والعمل في عالم الأسماء قبل أن يصبحا قابلين للتطبيق على "الواقع" الخارجي بقياسه عليهما دون رده إليهما .

والسؤال، ماذا يعني كلام القرآن عن إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤهم عن الأديان الطبيعية التي هي من مقدرات ذهنية من جنس علم الكلام؟

هل "المقدرات الذهنية أدبية كانت أو علمية" تقتصر على وظيفة العلوم المساعدة كنماذج نظرية وعملية لعلم الآفاق والأنفس وتستثني الأديان الطبيعية .

فتكون المقدرات الذهنية الكلامية "إن هي إلا أسماء" مثل الأديان الطبيعية لأنها قلبت فصلت 53 وتجرأت على آل عمران 7 وتلك علة رفضها من السلف؟

كيف يوجد دين (الإسلام)يحدد الممكن وغير الممكن في العلم والعمل فيجعلهما عبادة وأداتي استعمار الإنسان في الأرض وظيفة وبقيم الاستخلاف خلقا؟

ذلك هو ما اعتبره الدليل القاطع على صحة هذا الدين لأنه يعتبر الإنسان بكيانه ونظره وعمله متميزا بهما وبالقيم المحررة من إخلاده إلى الأرض .

وقد اعتبر الحجة الحاسمة الدالة على أهليته للاستخلاف 2.- المشهد الحواري التأسيسي - قدرته على تسمية كل شيء من العالم الخارجي لاختبار أهليته .

واختبار أهليته مشروط بحريته وبتجهيزه لأن يكون مسؤولا عن نجاحه أو فشله؛ "الم نجعل له لسانا وشفتين - الكلام -وهديناه النجدين - للسلوك" وعلاماتهما .

والعلامات هي التي تبين أنه قدر على التخلص من التاريخ الطبيعي: فباغي العبودية ويتقاسم الرزق مع المحتاجين وهما شرطا الأخوة البشرية والمساواة.

وعدم التخلص من التاريخ الطبيعي هو ما لأجله اعتبرت الملائكة آدم في الحوارية التأسيسية "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" نافين أهليته .

ولهذه العلة كانت أدلة القرآن على الحكمة الإلهية مبينة على النظام الطبيعي المحقق للشروط الخارجية وبتحميل الإنسان فضل نجاحه أو مسؤولية فشله .

وما يزيدني حيرة هو أن ابن تيمية لا يعترف بخاصية الضرورة والكلية إلا للمقدرات الذهنية وللمعتقدات الدينية التي اعتبرها صحيحة: فماذا يعني ذلك؟

هل معنى ذلك أن "المقدرات الذهنية" النظرية والعملية التي هي ليست علما لموجودات خارجية مثل المعتقدات الدينية الصحيحة مقومة للإنسان كفطرته؟

هذا هو الحل الوحيد للاشتراك في الكلية والضرورة بين المقدرات الذهنية التي قدم منها مثال الرياضيات والمنطق والمعتقدات الدينية الصحيحة.

وإذن فهو يميزهما بالفطرية عن العلم والعمل المتعلقين بالوجود الخارجي

المحتاجين للاكتساب والتجربة المقيس عليهما بعكس القياس الكلامي .

فلماذا يضرب مثالي الرياضيات والمنطق عما سماه مقدرات ذهنية ولم يذكر من بينها المعتقدات الدينية الصحيحة والفطرية رغم الاشتراك في الصفات؟

مشكل لم أجد له حلا عمله رغم أن الحل الديكارتي يقرب منه ؛ فعنده أن كل الحقائق فطرية وليست مكتسبة وأنها هي أساس المكتسب من العلم والعمل .

وأكثر من ذلك فعنده أن الاعتقاد في وجود الله شرطها جميعا انطلاقا من المقابلة بين تمام صفاته الذي يفترضه التضايف مع عدمه عند الإنسان .

ولا يستثنى من صفات الإنسان إلا الإرادة التي يعتبرها لامتناهية وهي ما يمكن أن نعتبره رمز الحرية التي تبنى عليها المسؤولية أو التكليف الديني.

وبقية الصفات - العلم والقدرة والحياة والوجود -فهي كلها ناقصة بالقياس إلى مثال مطلق منها ينسبه إلى الله وينفيه عن الإنسان المحتاج إلى التجربة.

فكان يعتبر الحاجة إلى التجربة لمعرفة الوجود الخارجي من علامات نقص صفات العقل والقدرة والحياة والوجود الإنسانية: شرط المعرفة المكتسبة.

لكن ابن تيمية يعتبرها من ضرورات التواضع الإنساني لأن علمه وعمله لو كان غنيا عما يشده لما يتجاوزه رغم كونه ينتسب إلى الحس لادعى الألوهية .

فنصل إلى أهم أسرار الوجود؛ فما موضوع للإدراك الحسي في الوجود الخارجي وفي الذات مهما كان تافها فيه من الغيب ما لا يمكن للعقل

الإحاطة به .

ولهذه العلة يبقى علمه للوجود الخارجي ناقصا دائما لعدم الإحاطة وهو بالضرورة علم إحصائي خال من الكلية والضرورة ووظيفة المقدرات مده بالنماذج .

ولأختم هذه المحاولة بتصنيف نوعي العلم والعمل: الفطري والمكتسب. والأول فيه المعتقدات الفطرية والمقدرات الذهنية والثاني كل العلوم التجريبية.

والمعتقدات الدينية وحي خالص والكلام تحريفها والمقدرات الذهنية عقلية خالصة ولا دخل للتجربة فيها والتجريبية كلها إحصائية دائمة التكامل .

وأنا أضيف لهذا التصنيف التيمي المقدرات الذهنية الأدبية التي هي إبداع نماذج العمل وليس العلم والقرآن حدد نوعها بشرط الشعر المقبول .

فالتطابق بين قمة القول) الشعر) وقمة الأخلاق) الفعل (هو معيار الإبداع الذي يمثل القيم الخمس: الجلال والجمال والحقيقة والخير والحرية (فطرة).

آمل بهذا أن يفهم الشباب أن سعي كاريكاتور التحديث إلى إيهام الناس بأن الحقيقة الدينية لا وجود لها وأن الأديان إيديولوجيات دليل قصور عقولهم وأنهم بهذا الموقف دون كاريكاتور التأصيل فهما للدين ولوظيفته رغم أن هؤلاء يعتمدون على علوم مزيفة بنوها على قاب فصلت 53 ونتجاهل آل عمران 17

لكن الإسلام بين مجال المعرفة العلمية والعملية وبين حدود المعرفة الإنسانية فخلصنا من شرطي الطاغوتين : سلطة وسيطة روحيا وسلطة مستبدة سياسيا ء تونس -1439,02.03 2017.10.23 7

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تنشئة الأجيال، غرق في الموجود وغفلة عن المنشود -الفصل الثاني

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

تنشئت الأجيال؛

لما كتب ابن خلدون نصه هذا الذي انطلقنا منه في كلامنا على تنشئة الأجيال ؛ لم يغفل عن ملاحظة ذات أهمية تاريخية في مصير المسلمين والعالم كله . فقد لاحظ أفول الحركة العلمية وعموم الفوضى السياسية في بلاد المسلمين وضمور العمران . وقابل بين ذلك كله ما يجري به "العدوة الأخرى" قاصدا أوروبا .

كان ابن خلدون واعيا بالتقابل بين ضفتي المتوسط ؛ على الأقل في البلاد التي زارها مغربها ومشرقها؛ ومدركا خطر عقم التنشئة كما بينا في الفصل السابق .

فوعيه بالفرق بين الضفتين في شروط الاستعمارة الأرض؛ علمنا فساد حقيقة الإنسان فلسفيا ودينيا وحالنا فهمنا القصد بفساد معاني الإنسانية لدينا .

وعندما تكون حقيقة الإنسان بمدلولها الفلسفي والديني قد فسدت؛ تردت الجماعة الى "أسفل سافلين" لأن العنف والعسف يكون في آن علة ومعلولا لهذا التردي .

وهذا التردي الذي أفسد معاني الإنسانية وأهمها الإبداع النظري والعمل على علم لتحقيق شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف ؛ يجعل الجماعة عالة.

كل هذه المسائل أطنبنا في الكلام عليها. لذلك فهذا الفصل لا يتعلق بها بساوك النخب العربية الخمس لمنع تجاوزها بتحقيق شروط الاستئناف

الحقيقي . وسأنطلق من الاحداث الجارية في الإقليم

الذي يعود إليه دور القاطرة في نهوض المسلمين كلهم . لأن دولة وحدتهم بناها العرب وحافظ عليها الأتراك . فأنا أعتقد أن أهم معجزات الإسلام بعد القرآن ؛ هي تحقيق شرط دوره التاريخي أعني وحدة الأمة لحماية البيضة ورعايتها والتي فقدناها ومعها العزة.

لكن كاريكاتور النخب العربية التأصيلي والتحديثي ماذا يفعل؟

بدلا من السعي لاستعادة هذا الشرط تراهم يلومون تركيا على ما يتهمونها بالسعي إليه .

لست واثقا من أن تركيا تسعى لهذا الهدف النبيل ؛ ولا يهمني ذلك لأني واثق من أنها بمفردها لا تستطيعه ولا العرب كذلك؛ بل لا بد من الجمع بينهما .

فمن دون تكامل الشعب المؤسس والشعب المحافظ على دولة الأمة؛ لا يمكن في عصر العماليق تحقيق استئناف بحجم النشأة الاولى لتزاحم الأعداء علينا .

ففي اللحظة التي يسعى فيها الغرب إلى تجاوز مجرة التبانة في غزو الفضاء ؛ ما يزال العرب بعقلية قبائل الجاهلية يتنافسون لترضية الأعداء بخدمتهم له .

وبدلا من فهم خطر سعي ذراعي الاستعمار في الإقليم لمحوهم ومحو تركيا شرطا في استعادة امبراطوريتين متقدمتين على الإسلام ؛ يتسابقون لإرضائهما .

أهؤلاء بقي لهم شيء من الرجولة والكرامة؟ أم هم عادوا إلى ما كانوا عليه

في الجاهلية التي كان الخروج منها كما أسلفت من أهم معجزات الإسلام؟

والله إنه لأمر يفقأ المرارة ويكمد القلب ويسد على من له بعض حس وكرامة طعم الطمأنينة على أمة لها ما لها من الشروط المادية والروحية للسيادة.

شما نسميه بالوطن العربي (وفيه من أقوام الإسلام الأخرى من هم ليسوا أقل فضل تاريخ الامة) من أشرى أقاليم الأمة ماديا وله كل رموزها الروحية.

لكني مع عروبتي الثقافية وحتى الإثنية؛ لا أنفي أن العرب هم اليوم اقل المسلمين اعتزازا بالإسلام فساستها أكثر نوعهم استبدادا وفسادا . وعلماؤها أكثر نوعهم كسلا وعقما . واقتصاديوها من جنس ساستها . وفنانوها من جنس علمائها . وأصحاب الرؤى هامانيون.

وطبيعي أن يكون أصحاب الرؤى هامانيين من دون علم هامان ! إذا كان الساسة فرعونيين من دون سيادة الفراعنة: ضفدع تحاكي انتفاخا صولة الأسد .

أكره عبارات: صاحب الجلالة والسمو والسيادة في غياب الجلال والسمو والسيادة وأمقت "الدال" التي امتلأت بها الصحف وهي داء عقم وليست دال علم . فأولئك في قممهم وهؤلاء في ندواتهم دليل على أن ابن خلدون لم يكتب المقدمة ابداعا علميا فحسب؛ بل احتجاجا تاريخيا على فساد معاني الإنسانية كذلك .

وحتى كلمة كاريكاتور ليست أمينة: فالكاريكاتور له وجه شبه مع الحقيقة التي يكرترها . أما هم فلا شبه لهم مع الحقائق التي يكرترونها لتدنيها دونه .

فأي معنى لوقوف قزم يدعي الانتساب إلى أعظم أمة موقف عبد ذليل أمام أي أمة غربية؛ ظنا أن حمل نفس الاسم - وزير دفاع مثلا - يعني نفس الحقيقة؟

هب أنه يملك الكثير من آبار البترول ويشتري الكثير من العتاد العسكري؛ هل يجعله ذلك ذا سيادة وهو مجرد وال في محمية تحارب ذاتها من أجل كرسي؟

كيف ألوم نتن ياهو أو قائد الحشد الشعبي؛ فضلا عن قيادات الدول العظمى؛ إذا أهانهم واعتبرهم مجرد بيادق يحركها لما يريد ؛ فيعيدهم إلى الجاهلية؟

اي فرد لا يمرضه مثل هذا الوضع ؛ لا أعتبره منتسبا إلى الإنسانية فضلا عن أشرف انتساب لها؛ أعلم أن أدعياء التفلسف ممن هم عندي؛ أجهل خلق الله بالفلسفة وبعظائها القدامى) افلاطون وأرسطو) والمحدثين (هيجل وهيدجر) يعتبرون موقفي غير فلسفي .

وأعلم خاصة أن أكثر الناس طائفية؛ بل وخالقيها ؛ يعتبرون موقفي طائفيا لأني ارى أن الإسلام من دون غالبيته السنية مهدد بالتحريف الباطني والقرمطي .

فمن له الحد الأدنى من العلم بأدبيات أفلاطون وأرسطو قديما وهيجل وهيدجر حديثا؛ لا يجهل دور العزة الحضارية في فكرهم وخدمتهم لها

بكل استطاعتهم .

لكن مدعي التو يهل من ينهم مضوفات الفلسفة والحداثة؛ بدعي علي بكونه أدرى بها بما يترتب على الموقف الفلسفي من القيام الحضاري شرطا في الإبداع.

لذلك كتبت ذات مرة أن الفلاسفة لا تبدع من دون مشروع حضاري فيه تعريف مستقل لكيان الإنسان بشروط حريته وغائيته كما يبين نص ابن خلدون السابق.

لم يكتف بالأنثروبولوجيا الفلسفية (نظرية الإنسان) بل جذرها في الانثروبولوجيا الإسلامية (نظرية الاستخلاف (للوصل بين الإنسانية والمنزلة الروحية.

وهذا ما أسعى لجعل الشباب وخاصة بعد ثورة الحرية والكرامة واستعادة مفهوم القضاء والقدر التحريري يدركونه ليس بوصف رؤيتي بل رؤية عمالقة فكرنا .

وعمالقة فكرنا تجاوزا مشروع الفلاسفة اليونانية بوحي من فهم لمشروع فلاسفة القرآن التي تجدد الإنسان بالجمع بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض .

وفلاسفة القرآن بالحريتين الروحية (لا وسطان بين الإنسان وربه) والسياسية (لا سلطان بالحق الإلهي (هي التي جعلت الدنيا مطية الآخرة ثورة كونية.

كم أتقزز من بعض الأفونين الذين يعتبرون سعي تركيا لاسترداد مجدها

عدوانا على العرب لكأنها منعتهم من أن يكون لهم طموح الرجال بدل أكل البغال.

كم أتقزز عندما أسمع شيوخ الاستبداد والفساد يصفون تركيا بوكر العهر السياحي وينسون أن أغلب نخبهم النافذة ليس لها من الحداثة إلا هذا المأرب.

ينسون أن تركيا ليس لها بترول ولا غاز؛ وهي مع ذلك متفوقة على أغنى بلاد العرب رغم ما لديهم منهما يذهب فتاتا لما لا أحد يدري فيم دون عمل منتج .

ينسون أن أكبر تهمة لتركيا والاخوان؛ أي القبول بشروط الحكم الديموقراطي هي أكبر شرف لأنها هي الترجمة الحقيقية لنظرية الإسلام في الحكم الشرعي .

فلا معنى للبيعة من دون حرية. ولا معنى لولاية الأمر من دون خدمة الشعب . ولا معنى للشورى من دون سلطة القرار الشعبي . ولا معنى للكرامة من دون حرية.

وحياد الدولة من أهم مبادئ الإسلام . إنه أول دين التاريخ دولته تعترف بتعدد الأديان . فالقرآن أعطى غير المسلمين حق الاحتكام لشرائعهم .

لم يكتف بحرية الشعائر؛ بل أيضا بحرية الشرائع التي اعتبر تعددها شرط التسابق في الخيرات (المائدة (48 وأعطى للأقليات الدينية منزلة ذمة الدولة.

صحيح أن عقم فقه الانحطاط حول منزلة الذمة من منزلة رفيعة إلى منزلة

ذليلة, ولن تكن أكثر إذلالا لهم من إذلال المسلمين أنفسهم إذ صاروا عبيدا .

فقه التغلب هو الدليل الرئيس لنظرية ابن خلدون في فساد معاني الإنسانية: إنه فقه يداوي بالتي هي الداء . لم يحسم شروط التداول لتجنب الفوضى .

واعتبر القبول بالانقلابات التي تحكم فقه التغلب حلا لتجنب الفوضى ؛ فصارت الفوضى هي سبيل التداول على الحكم بالعنف: الأعنف يتغلب فيذل الجميع .

ثم شيئا فشيئا صار الأمر يمكن بالعمالة للمتغلب الاستعماري أن يصبح حاكم المحميات الإسلامية ويجد فقهاء يسمونه ولي أمر وهو مفرط في الأمر.

ثم يراد من المرء ألا يفقد صبره أمام هذا الانحطاط النسقي الذي يزداد يوما بعد يوم حتى لم يبق عربي له إمكانية الكلام دون أن يتهم بالإرهاب.

يأتونك من كل الآفاق ويحتلون أرضك وينتهكون عرضك ويستعملون العملاء من أهلك لتحقيق أهدافهم في وطن جعلوه محميات . فإذا قاومت اعتبرت إرهابيا .

لذلك صار المسلم المقاوم سواء بالطرق السلمية (الانتخابات الحرة عند الاخوان) أو بالطرق المشروعة في كل حركة تحرير وطني (حماس) رمز الإرهاب .

وهذا التعميم لم يبدأه الاستعمار فيطبقه علينا؛ بل طبقه على كل حركات المقاومة في العالم. لكن تخصيصه للمسلمين هو من فعل حكامنا ونخبهم

العميلة.

بهذا أختم كلامي على التنشئة بين الموجود والمنشود من خلال بيان المفقود لدى النخب بأصنافها الخمسة كما عرفه ابن خلدون في النص الذي أوردناه .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تنشئة الأجيال، غرق في الموجود وغفلة عن المنشود

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

علاقة الوازعين الذاتي والشرعي ببناء الأمة 1 الغرق في مجرى الأحداث والميديوكراسي 5 تشخيص مشكل الأمة في مجالات الحياة الخمسة 5

السياسة 6 المعرفة 6 الاقتصاد 7 الفنون 7 الرؤى 7

كيف نفهم انحطاط السياسة لتصبح مافياوية يهمها استشراف الموجود والتخلي عن المنشود؟ ظاهرة يسمونها إكراهات "الواقع "وفن الممكن لتبرير قصر النظر .

وطبعا، فتمييز السياسة بمعناها الأسمى الذي يسعى لتحقيق المنشود وتجاوز الموجود بشروط فهمه ؛ والعمل على علم بشروط تغييره يختلف تماما عن اليوتوبيا . وهو فهم يكون في حالتي السلم والحرب ذا نهج وقائي أكثر مما يكون علاجيا ؛ لأن النهج العلاجي يكون دائما رد فعل تحكمه الحاجة الآزفة وعجلة الارتجال ؛ وهو ما يعني التكتيك الفاقد للرؤية الاستراتيجية: كل المعارك والحروب التي خسرها العرب علتها هذا السلوك الارتجالي الذي يغرق صاحبه في الموجود . فلنحلل هذا الداء الذي يفسر التخلف العربي والإسلامي بالقياس إلى الأمم التي تسود العالم؛ دون أن يكون ما لديها من إمكانات أفضل موضوعية مما لدينا .

فما يميز أمة عن أمة ليس عرقيا ؛ بل هو ثقافتها السياسية والاجتماعية وما تحققه لأفرادها من شروط التربية والحكم الرشيدين؛ فما قصور هذين العاملين؟

علاقة الوازعين الذاتي والشرعي ببناء الأمة

وأعني بالسياسة السامية, وجهيها التربوي والحكمي . أعني بناء الإنسان الحر

بالوازعين الذاتي) التربية) والأجنبي) الحكم (بالاصطلاح الفلسفي الخلدوني .

والوازع الأجنبي ؛ هو الأحكام السلطانية أو الحكم وهو أجنبي سواء كان شرعيا أوغير شرعي . بمعنى أنه يأتي من خارج الذات إن لم يكن قد استقره الضمير . والشرعي من الوازع لجعل يكن ردة لطة لاون والنف الشرعي عند اللزوم للسلطة وإذن ؛ فالمقابلة الخلدونية بين الوازعين الذاتي والأجنبي ؛ تجمع بين حصيلة التربية وحصيلة الحكم أي باطن وظاهر يحددان السلوك في جماعة أحرار.

ومن ثم ؛ فجماعة الأحرار هي الجماعة تتقي تربيتها وحكمها الأحداث الطارئة بتكوين يعدها لعلاجها بعمل على علم رمزه في الحروب مثلا الأنفال 60 .

وهذا بالذات ما فقده العرب والمسلمون لغرقهم في الموجود الحيني ؛ مقتصرين على ردود الفعل الذي يؤدي إلى تراكم العجز إلى حد فساد معاني الإنسانية.

هدفي في هذه المحاولة بيان مراحل تراكم العجز إلى حد صيرورة الأمة عالة في الحماية والرعاية بالاصطلاح الخلدوني في كلامه على مراحل الانحطاط .

والغاية من هذا العمل ؛ مساعدة النشء للتحرير من رد الفعل . فالنظر شرط العمل ؛ والعمل فالنظر ذخيرة سلوكات ممكنة؛ وهو أصل كل استراتيجية وقائية تجعل التعاطي مع الأحداث فاعلا لا رد فعل ؛ شرطين للاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف .

وهذا لسوء الحظ، آخر ما يشكر فيه كل من تنازل عن هذه الخاصية المميزة لبناة الحضارة في تاريخ الإنسانية، فصرنا لا نتجاوز سطح الأحداث ورد الفعل . فلا تسمع إلا من يندد بكل محاولة للتحليل العميق واتهام كل طلب لبعائد الأمور بكونه تعقيدا لا فائدة منه ، وبكونه مما لا يحتاج إليه العمل المباشر.

وما ذلك إلا بسبب الغرق في مجرى الأحداث والاستسلام للارتجال العشوائي في كل شؤوننا ، فتفاجأ دائما بما لم نقم بأي جهد لتوقعه فتتوالى النكبات.

ولأورد النص الذي يحدد فيه ابن خلدون المميز الأساسي للفعالية الإنسانية التي تميزه عن غيره من الكائنات الحية: .)] أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر):

اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالحجارة وآثارها والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان . وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها : فمنها منتظم مرتب وهي الأفعال البشرية ومنها غير منتظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع او بالوضع . فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما . وذلك المبدا قد يكون له مبدا آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنه وقد يرتقي ذلك أو ينتهي . فإذا

انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد فيه ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم يتبع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته مثلا لو فكرية إيجاد سقف يكنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط فهو آخر الفكر ثم يبدا العمل بالأساس ثم بالحائط ثم بالسقف وهو آخر العمل . وهذا معنى قولهم ؛ أول العمل آخر الفكرة وأول الفكر آخر العمل . فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المترتبات لتوقف بعضها على بعض . ثم يشرع في فعلها . وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير وهو آخرها في العمل . وأولها في العلم هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر ولأجل العثور على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية. وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر . وما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى (إن جاعل في الأرض خليفة» فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته]! .

' (المقدمة الباب 6 الفصل (11

لن أطيل في شرح هذا النص، بل سأكتفي بملاحظات تعليق: - أولا، كل هذه الصفات غائبة في سلوك المجتمعات التابعة، وخاصة إذا بلغت التبعية تقليد الغالب. - ثانيا، وهذه علامات فقدان المميز الإنساني الذي ندركه بالمعرفة العقلية) انثروبولوجيا فلسفية) وفقدان شرط الاستخلاف) انثروبولوجيا دينية). - ثالثا، وهذا المميز هو النظر أو إدراك العلاقات السببية أو نظام التراتب بين العلل والشروط والأسباب في مجرى الأحداث لفهمها والعمل بمقتضاها . - رابعا، من دون ذلك يكون الإنسان محكوما بمجرى الأحداث وليس حاكما فيها . لأن الجهل بنظامها السببي يعني أن الإنسان لا يكون فاعلا بل مجرد منفعل . - وأخيرا، فمفهوم الإنسان فلسفيا كان) العقل (أو دينيا) الاستخلاف) يصبح مفقودا عند من ينحط إلى الانفعال بدل الفعل ، والغرق في الأحداث بدل الطفو. وما أظن أحدا يشكك بأن انحطاطنا الذي جعلنا مستعمرين وعالة على غيرنا ليس إلا ثمرة لهذا السلوك الذي جعلنا أبعد ما يكون عن صفات الإنسان الحر. وهذا هو معنى قول ابن خلدون "إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر" : الحصر المضاعف . "إنما تدرك بالحواس" حصر فيها ونفي ضمني للعقل . و" الربط لا يكون إلا بالفكر" حصر فيه فالعيش على الإدراك الحسي دون نظر عقلي ، حيوانية محضة .

كل الذين يتأففون من النظر العميق المدرك للبعائد هم من يعنيهم ابن خلدون بهذا الوصف الذي جعلنا عالة على أصحاب النظر المبدع والعمل على علم .

فلنخص الآن تجليات هذه الوضعية الأليمة التي أفقدنا العقل والاستخلاف

في آن، ففقدنا السلطان على الطبيعة والتاريخ لاغتذائنا بتبن العلوم الزائفة .

وسأعتمد مجالات الفعل الخمسة التي بها صنت النخب:؛ الإرادة) السياسة) والمعرفة) العلم) والقدرة) الاقتصاد (والحياة) الفنون (والوجود) الرؤى) .

الغرق في مجرى الأحداث والميديوكراسي

لكن لابد أن أشرح القصد بالغرق في مجرى الأحداث الذي يؤدي إلى موقف رد الفعل بدل الفعل والتقليد بدل الإبداع للرضى بالموجود والتخلي عن المنشود .

فهذا الغرق في سيلان الأحداث هو الذي يكرس الابتذال و" الميديوكراسي" أو سلطة أدنى الموجود للاستفادة منه وبدل الفاضل نبقى دائما بالمفضول .

مثال ذلك: فالإنجازات الرياضية من القيم المهمة. لكنها ليست محل عناية لأنها من أهم طرق التربية، بل هي الساسة لا يرون فيها إلا الجماهيرية.

وقس عليه تقديم المباشر على اللامباشر والقريب على البعيد ، لأن ذهنية الاستفادة من المفعول المثمر مباشرة يلغي العلوم الأساسية وما يعد إليها .

والأدهى هو أدلجة التربية التي جعلت المدرسة جهازا إيديولوجيا سواء للأسلمة أو للعلمنة، وليست محضنة تكوين للإبداع العلمي لما قصده ابن خلدون .

فجل مواد التدريس إيديولوجية، والمدرسة تحولت إلى ساحة صراع بين الكاريكاتورين: كلاهما يؤدلجها أداة للتدجين الروحي بدل العلم المبدع

والأخلاق .

فالحكومات والأحزاب العربية التي تريد أن تستفيد من الموجود؛ فهي لن تشجع تجاوز ما عليه مجالات الفعل الخمسة. فالمنشود لا حسبان له في واقعيتهم .

يكفيهم نجوم "الوزقليف" أي سلطان الرداءة في الإعلان والفنون وما يتصورونه إبداعا؛ فتراهم كالذباب يتنافسون على ترضية الموجود وإغفال المنشود .

تشخيص مشكل الأمة في مجالات الحياة الخمسة

فما هو أهم مشكل تعاني منه الأمة في مجال السياسة والمعرفة والاقتصاد والفنون والرؤى بسبب عدم الانتباه إلى ما يناسب عصر العماليق من شروط؟

ففي المجال السياسي ؛ بما هو عبارة الإرادة الجماعية؛ إذا كان شرعيا يتمثل الغرق في مجرى الأحداث عدم التفطن إلى محددات السلطان عليها بمقتضى الظرف . فليفرض أي حاكم عربي أن الهند بقيت كما كانت قبل توحيد البريطانيين لها ؛ هل كانت تصبح عملاقا يغزو الفضاء؟ وهل كانت الصين تفعل لو لم تتحد؟ ومثلهما أوروبا بعد أن فقدت دولها حجمها الامبراطوري فصارت محميات أمريكية وسوفياتية؛ وأمريكا دون وحدة العشرين ولاية؛ هل كانت تكون ما هي الآن؟ ولو سألتهم لم ترفضون ما يحميكم من الأعداء ويغنيكم عن التقاتل فيما بينكم على محميات ليست لكم فيها سيادة إلا إذا خلطتموها باستعباد شعوبكم؟ يفضلون أن يكونوا محميات "لمن يسوى وما يسواش" فتحكمهم المافيات

والأوباش في عبث ؛ الجميع فيه تابعون لأذرع الاستعمار، فتضيع الأوطان كأمراء الطوائف . لا أحد منهم لديه واحد بالمائة من سيادة أي ولاية أمريكية ويسمون أنفسهم ملوكا وشيوخا وأمراء ورؤساء توشح صدورهم نياشين هي لعب أطفال بلا عقول . ذلك هو الوضع الذي يجعلهم كلهم غارقين إلى الأذقان في وحل أدنى درجات السلطان تحت تهديد أحفاد بني ساسان وعبدة العجل والمليشيات الخادمة لهم .

المعرفة ولننتقل إلى المعرفة. ما فائدة جامعات ليس لها من محصول عدا تكديس الشهادات التي لا تختلف عن نياشين جنرالات العرب: فمن دون علم هي مثلها من دون عمل . خليك من الكذب وانظر إلى المنتوج ؛ ملايين الطلبة في مدارس محو الأمية تخرج العاطلين ؛ وإذا الجامعات لا تبدع شروط الحماية والرعاية محاضن إيديولوجية. فالإنتاج العلمي قاطرته البحث الأرقى في العلوم الأساسية والتطبيقات الأسمى في أسرار الطبيعة والتاريخ . وهي ليست في متناول المتسول حماية ورعاية.

فلو جمعت ميزانيات التعليم العربية لكانت ربما كافية للتنافس الندي مع الهند مثلا . لكنها حاليا لا تتجاوز محو الأمية وتوزيع الشهادات العامية. وليس ذلك لعيب في فكر العرب وذكائهم ؛ فالكثير منهم يبدع بمجرد أن ينتقل إلى الغرب حيث يجد شروط البحث العلمي الراقي والتحرر من مافيات بلاده.

الاقتصاد فإذا مررنا إلى الاقتصاد فحدث ولا حرج . بين ابن خلدون أن الاقتصاد في الاستبداديات أساسه الجاه والفساد ولا علاقة له بإبداع الثروة وتوسيعها .

وأقصى ما يبلغه الاقتصاد ؛ هو تحويل الدولة إلى مجرد سوق يستورد منتوج غيره ويصدر منتوج الطبيعة؛ والبشر فيه عالة لا ينتجون إلا ما يخرج من بطونهم ٠

الفنون أما الفنون؛ فهي إما تهريج فلكلوري أو محاكاة قردية لفنون لم يستوعبوا روحها ولم يوفروا شروطها :؛ فالسينما المصرية مثلا نسخة منحطة من الهندية.

الرؤى وأخيرا فالرؤى الفلسفية والدينية؛ صارت بخرافات أصحاب المشروعات الفكرية من مهازل دهر العرب: فإلى اليوم ليس بيننا من يضاهي ابن سينا والغزالي ٠ والنتيجة: حكام يستبدون ويفسدون ٠ نخب تعيش على فضلات موائدهم ٠ اقتصاديون مافياويون ٠ فنانون مهرجون ٠ أصحاب رؤى دجالون ٠ تلك هي علة الفقر والتبعية ٠

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الرابع

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الإسلام، سرمدي الأصالة والحداثة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فيم تتمثل حداثة أدعياء الحداثة العرب مشرقا ومغربا منذ أكثر من قرن؟

فيم يتمثل التحديث الذي بدأ يتحقق؟

فالإسلاميون لا يمثلون الأصالة فحسب .

إنهم يجمعون بين الأصالة المتحررة من الانحطاط، والحداثة المستقلة من التبعية: كل من يزعم عكس ذلك ما جرى به القرن الماضي ؛ يكذبه تكذيبا لا يجادل فيه نزيه .

فشكل تحديث سليم ينبغي أن يحقق شروط المناعة والتحرر. وبهذا المعنى لا يمكن نسبة أي قدر منه مهما صغر إلى غيرهم في جميع المجالات التي هي قابلة للحصر بحسب وظائف العمران +

لذلك فعندي خمسة أسئلة متعلقة بالتحديث الأصيل والتأصيليون غاية، وبالتحديث اللقيط والتحديثيون اللقطاء بداية وآفاق المعركة الجارية حاليا ومآلها .

فما معنى التحديث الأصيل؟

الجواب يشمل كل أنشطة الإنسان عندما تتعثر ويريد صاحبها استئناف العمل المبدع فيها لتستعيد قيامها بذاتها وحيويتها .

وهذه الأنشطة هي بالنسبة إلى أي أمة مرجعيتها الروحية وحياتها الوجدانية وقدرتها المادية وإدراكها لشروط قيامها وأخيرا إرادة أمة الأحرار صاحبة الشهادة على العالمين .

فالله في الإسلام يوصف بكونه رب العالمين وشارع الكونين الدنيوي والأخروي: ليس رب شعب معين ولا دينا دون آخرة . بل هو رب

العالمين والكونين .

وواضح أن التحديث اللقيط هو نقيض ذلك كله : التنصل من المرجعية وفقدان الوجدان والتبعية المادية والتماهي مع المستعمر والقبول بنفي شروط السيادة.

بهذا أجبنا عن السؤالين الأولين؛ أي ما التحديث الأصيل وما التحديث اللقيط. وإذن فبوسعنا أن نجيب: من سعى إلى الأول وإلى الثاني في القرن الماضي؟

والقرن الماضي كما هو معلوم؛ بدأ بحركات التحرر وانتهى بانقلابات العسكر وعملاء الغرب عليها؛ ليكونوا بديلا يحكم نيابة عن الاستعمار غير المباشر.

والعملية لم تنتظر خروج الاستعمار, بل هو الذي أعد لها مباشرة بعد الحرب العالمية الاولى لما أدرك أن كلفة بقائه مباشرا ستكون باهضة؛ فأعد البديل .

ما نراه يحدث الآن في اختراق حركات المقاومة, حصل كذلك بين الحربين . فاندس عملاء الاستعمار في حركات التحرر حتى يفتكوها وكأنهم هم المحررون فعلا .

وهذا ما حدث في كل بلاد العرب . وعلى كل فهو ما حصل في المغرب العربي كله . فما كان يسعى إلى الاستعمار وعجز دونه حققته بسرعة أنظمة الاستقلال الصوري .

والذين قادوا هذا الاغتراب والتغرب هم أدعياء التحديث الذي انتهى إلى

الوضع الراهن : تبعية مطلقة في المرجعية والحياة والقدرة والعلم والإرادة.

كل شعوب آسيا -وهذا أمر عاينته بنفسي لما هاجرت إلى ماليزيا -حققت شروط المناعة رغم أنها كانت دوننا إمكانات مادية ودوافع روحية وسندا حضاريا .

مقارنة مصر باليابان وكوريا الجنوبية وتونس بماليزيا تبين التخلف الذي نتج عن أفعال من يدعون التحديث والتقدمية والتنوير: إنهم الظلامية عينها فهم أبواق الاستبداد والفساد .

فمن كانت الدعاية تقنعه كان يتصور مصر -بحسب أفلامها وإعلامها-وتونس بحسب فترينتها السياحية أصبحتا جنة على وجه الأرض: الثورة عرت المذابح فبنيت مهازل

كذلك كان الجميع يتصور العراق أصبح يابان عربية وسوريا ولبنان سويسرا عربية

ماذا تجد؟

لا شيء عدا فترينات تخادع النفس . ذلك أن ما سرق أكثر مما بقي وما بقي لا يتجاوزما يسمح للحكام وعملائهم من رفاهية من يحكم شعب مستعبد .

وحتى لا أنسى أيضا متع حماتهم لأنهم جعلوا البلاد مرتعا لجيوش الأعداء ومخابراتهم ولجمعيات مخابراته التي توصف بالمجتمع المدني عيونا للمستعمر ومعاول لتهديم قيمه .

صحيح أنهم طلبا لما يضفي المصداقية على أسمائهم يقومون أحيانا بشبه

دفاع عن المضطهدين ليس لحمايتهم بل لابتزاز الحكام عند تضارب مطلب المصداقية؛ كأن يحاول حاكم التظاهر بالوطنية بما يشبه "البناش" الوطني .

وهذه لعبة معروفة يتداولها اليسار العربي: يريد أن يبدو معارضا معارضة يريدها الحكام ليقولوا نحن ديموقراطيون؛ وفي نفس الوقت هو حليف الأنظمة على حربهم على الإسلام والإسلاميين .

ذلك هو التحديث المطلوب: إنه المهمة التحضيرية التي تهدف إلى تغيير قيم الجماعة وأخلاقها ومحو كل ما يمثل مرجعيتها الروحية والخلقية والتاريخية. وذلك كله يمثل جوهر آخر مراحل استراتيجية الغزو؛ فما لم يقض العدو على المرجعية التي هي عين المناعة الروحية لا يعتبر نفسه قد انتصر على الأمة.

جوهر التحديث اللقيط؛ تحقيق المرحلة الأخيرة في الحرب. فبعد هزيمة الجيوش والاستحواذ على القوة المادية لمنع الاستئناف لم يبق إلا تهديم المرجعية.

عرفنا التحديث الاصيل والتحديث اللقيط . وعرفنا بوضوح أصحاب الثاني وطبيعة ما فعلوه بهدف تحقيق آخر مراحل استراتيجية الغزو كما حددها كلاوسفيتز.

فلنمر الآن إلى تعريف ما تم في سبيل التحديث البناء لدى من يتهمون بأنهم رجعيون وظلاميون أي الإسلاميون .

أولا حركات التحرير كلها كانت إسلامية.

وهي ناما من جنس ما نراه الآن حتى وإن كانت حينها لا تصارع على جبهتين كالآن ؛ لأن الصدام كان مع الاستعمار نفسه ومن كان يعدهم ما زالوا ضعافا .

هم الآن ممسكون بمقاليد الحكم ومعهم الاستعمار غير المباشر وذراعاه إيران وإسرائيل . لكنهم لن ينتصروا لأن المقاومة معها الشعب الذي لم يفقد أصالته .

ما بثوه من سموم لم يفسد مزاج الشعب . بل بالعكس فترينتاهم تتهاوى كقصور الرمال والقومة يتزايد زخمها : صمود شباب الأمة في سوريا جيوش الأعداء .

لوكان لسليماني بعض حياء لاستحى فتخفى ولا تعنتر؛ قلة من الشباب بتسليح بسيط صمدت خمس سنوات ضد النظام وضد مليشياته كلها وضد روسيا وأذاقتهم الأمرين

وخرجت سالمة.

وما كانت لتخرج سالمة لو كان العدو منتصرا أو قادرا على الانتصار الحاسم: وهي لن تتوقف عن المقاومة بل هي كانت محاصرة وسيصبح العدو هو المحاصر بعد مراجعة الاستراتيجية والابتعاد .

وذلك ما لم أتوقف عن بيان ضرورته وشروطه وشراته والاستراتيجية التي تمكن هزيمة الأعداء بالتحكم في المكان والزمان عسكريا وفي التواصل والصورة دبلوماسيا .

ماذا فعل الإسلاميون؟

أولا قادوا حركة التحرر دون ترك جبهة البناء . فكل المؤسسات الحديثة هم صانعوها وكل جبر للكسور الماضية هم جابروها . فانثبت ذلك .

وليكن مثال تونس فلي بها دراية أوسع من غيرها .

حركة الإصلاح .

احياء التراث.

بناء المؤسسات الحديثة ومشروعات المستقبل في مجالات العمران الخمسة المناظرة للوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة.

حركة الإصلاح زيتونية بما فيها منشأة الصادقية.

مشروع خير الدين من تأليف أهل الزيتونة.

أول حزب وحركة الكشافة وكل نوادي الرياضة للإسلاميين .

حركة العمال وحركة تحرير المرأة والتركيز على الدستور والجمع بين القطرية وما يتجاوزها؛ وهي أحدث فكرة وصلت إليها أوروبا بعد الحرب الثانية حتى تصبح بحجم عماليق العالم.

فهذه الفكرة هي سر القوة .في عالم العماليق والتحرر من الوطنية الضيقة بوطنية أوسع تحقق شروط المناعة في عصر العماليق . وهو أمر يحاربه اللقطاء .

لذلك فيسار العرب وقوميوه يناظرون يمين الغرب المتطرف الذي يريد العودة إلى الدولة العرقية بدل الدولة المبنية على الوحدة الثقافية في كونفدرالية دون مركزية.

لما أقارن أفكار ادعياء الحداثة في تونس ومصر؛ لا أجد عندهم إلا أدنى

ما يدافع عنه جماعة لوبان في فرنسا وجماعة بيجيدا في ألمانيا وربما ترامب في أمريكا .

وهذا طبيعي ؛ فالمرآة إذ تحاكي تعكس : يمين الغرب صار يسار العرب من سفهاء المثقفين الذين يتصورون كلام الجرائد فكرا وترديد الشعارات ثورية وتقدمية.

لا يؤمنون إلا بشيء واحد؛ أن تبقى بلادنا مرتعا للسياحة والاستباحة حتى يتمتعوا بما يعتبرونه حريات وإن كانت لا تتجاوز حياة العبيد والحيوان .

وكم يضحكني زعماؤهم -كأركون وأبي زيد والشري صاحب دكتوراه أم مائتي دولار - عندما يدعون أن الإسلاميين ليس بينهم مثقفون ولا فنانون ولا علماء مثلهم . من يقودهم السيسي وحفتر وبشار طالح يزعمون تمثيل التقدمية والتنوير والعلم والفن وحتى

يخلطون بين الثقافة والسفاهة: مثقفون زعماؤهم من جنس السيسي وطالح وحفتر ومفكروهم من أجهل خلق الله ولا يتجاوز كلامهم قشور الفكر الغربي الميت .

أما فنهم فهو لا يتجاوز ما كانت الحضارات الوسيطة تنسبه إلى الجواري والولدان. والسكارى والمخدرون لن ينتجوا ثقافة راقية شكلا ولا مضمونا: قشور.

صحيح أن لهم نجوم لا تحصى ولا تعد . لكنها كلها لا تتجاوز أبواق استعمارية للحرب على التنوع والتحرر من المركزية الغربية التي فقدت نسغ الحياة فتجاوزها الغرب نفسه .

لكن هذه النجوم أول من يحتقرها الغرب نفسه : فهو يعتبرهم مجرد مخبرين وطوابير خامسة ولا يعتد بهم إلا حدود خدماتهم لمصالحه . مآلهم مآل الحركيين .

لما كنت طالبا في باريس في السبعينات، اضطررت للعمل لتحصيل اسباب العيش فجات في الأحياء المخصصة للحركيين ورأيت المذلة والمهانة مآل الخونة.

وذلك ما ينتظر بقاياهم ممن لم ينجلي مع الاستعمار، لأنهم كلفوا بمهمة خدمة شكله اللامباشر. ونحن اليوم نخوض حرب التحرر والتحرير وسينجلون حتما .

مهما ساعدهم الاستعمار وذراعاه إيران وإسرائيل فالنهاية حتمية: لذلك فإني اعتبر أنهم والذراعين والاستعمار ذوو فضل لأنهم أعادوا للشباب جذوته.

حرب التحرير الأولى في القرن الماضي خاضها آباؤنا بثقافة لم تكن متمكنة من شروط فهم العصر ونجحوا مع ذلك في وضع الأسس . علينا أن نستكمل البناء .

نحن في الموجة الثانية من حرب التحرير، لذلك فهي تتضمن حرب التحرر. التحرير من الاستعمار والتحرر من الاستبداد والفساد . معركة صعبة: ذلك هو الجهاد الأكبر .

والموجة الثانية لا يمكن أن يقودها إلا الحداثي الأصيل ؛ بمعنى من يستخرج من حضارته قيمها التي كاد الانحطاط أن يلغيها وكاد الاستعمار أن يقضي عليها .

ذلك أن التحديث ليس محاكاة لمسار حضارة أخرى . بل هو حياة حضارة كونية حاربوها من أول يوم نشأت فيه ؛ فانتصرت عليهم وأعادوا الكرة وهي منتصرة حتما .

الإسلام الديني في كل دين جاء ليوحد بعدي الإنسان من حيث هو إنسان يجمع بين الدنيا وما يتعالى عليها لئلا يخلد إليها هو طريق الحق الكونية.

حداثته سرمدية: يكفي لفهم مقوماتها فهم النساء 1 والحجرات 13 غايات ويكفي لفهم حمايتها فهم الأنفال 60 والنساء 58 وفصلت 53 والبقرة 256 و177 الإسلام الكوني .

سرمخيااوا صا

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

هل نحن الامة التي كلفها الله بالشهادة على العالمين

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

أريد اليوم أن أفهم قضية لا بد أن الكثير قد شعر بوطأتها : هل نحن خلائف الأمة التي نزل عليها القرآن وكلفها الله برسالة كونية لتوحيد البشرية؟

الجواب البديهي هو نعم ؛ لأن الذي أنزل الرسالة وكلفنا بالمهمة؛ عالم بما يريد وفعال لما يريد . لكن ما نحن عليه ؛ يجعلنا نشك مهما كان إيماننا متينا ورضانا بقضاء الله وقدره.

وما لم نفهم علل هذا التناقض شبه المطلق بين أمرنا الواجب وأمرنا الواقع؛ لن يرتاح بال من يؤمن بالرسالة ويؤمن بأنها لا يمكن أن تخالف الحقيقة.

فمن اليسير على من لا يؤمن بالرسالة أن يكتفي بالقول بأن المسلمين هم كذلك وما يؤمنون به مجرد أساطير الأولين . ومثله من يؤمن بها ولا يعنيه الأمر الواقع.

كلاهما مرتاح البال فإلغاء أحد طرفي المعادلة يلغي التناقض بين الأمر الواجب والأمر الواقع . وأعتقد أن المسلمين انقسموا اليوم بين هذين الموقفين .

وإذن فكلامي موجه لمن يعيش التناقض لأنه لم يلغ أيا من طرفي المعادلة؛ أي يؤمن بالرسالة وصدقها ولا ينكر أن وضعنا مناف لها بصورة شبه تامة.

ومن بين هؤلاء من يغريه أحد الموقفين الملغيين لعلة التناقض إما بالشك في الرسالة أو بالشك في إيمان المسلمين بها . وهؤلاء يوجدون بين موقفي الإلغاء .

وبذلك تصبح المواقف خمسة: الملغيان واللذان يغريهما حل الإلغاء . لكنهم مترددون . ثم الموقف الذي يدحض الملغيين ويعالج تردد من يغريهم إلغاء أحد الطرفين .

وقبل الشروع في الدحض والتدليل لابد أن أشير إلى أن موقف الذين يلغون أحد طرفي المعادلة أقل خطورة من موقف المترددين تحت إغراء الإلغاء لعلة بينة.

فهؤلاء يترجمون حيرتهم بتجريم كلا الصفين الميال إلى اعتبار الدين خرافة والميال إلى اعتبار الواقع غير جدير بالاعتبار وهما أصل الحرب الأهلية.

فالذي يعتبر ابتعاد الواقع عن الواجب ليس جديرا بالاعتبار يريد فرض بقائه على حاله وهم مصدر الإرهاب الرسمي وفقهاؤهم جامية يحاربون الثورة .

والذي يشكك في إيمان معاصريه معللا الفرق بين الواقع والواجب بإرادتهم الابتعاد عن الدين هو الذي يمثل الإرهاب المعارض وفقهاء الجهاد الفوضوي .

والذي يشكك في إيمان معاصريه ويحاربهم بمقتضى هذا الاعتقاد لا يدرك حقيقة المسافة بين الإيمان القلبي وتحقيقه الفعلي لم يفقه مضمون سورة العصر.

فهي تعدد شروط الخروج من الخسر الخمسة: الوعي بحالة الخسر وهي ما نحن عليه ثم أربعة نتائج مترتبة عليه اثنان يتعلقان بالنظر والعقد واثنان بالعمل والشرع.

والذين يقاتلهم المشكك في إيمان الأمة هو الذي غاب عنه الفرق بين

العقد والنظر من جهة والعمل والشرع من جهة ثانية: الفرق بين القول والفعل .

الأمة أغلب أفرادها في وضع القائلين ما لا يفعلون بسبب انعدام شروط انتقال الإنسان من القول إلى الفعل بنظام التربية ونظام الحكم أي الحريتين الروحية والسياسية.

فيقاتل بغيابه من يعتبرهم كفارا وهم مؤمنون ومتواصون بالحق قولا لكنهم لم يحققوا ذلك فعلا بالعمل الصالح والتواصي بالصبر لفساد التربية والحكم .

والثاني الذي يعتبر الدين خرافة ويتصور نفسه تحديثيا لا يقل غباء وإرهابا عن الأول لأنه يتحالف مع الإرهاب الرسمي لحكام محميات خاضعة للمستعمر.

وهؤلاء أكثر إرهابا لأنهم هم الذين أفسدوا دور التربية والحكم اللذين يحققان الوصل بين القول والفعل بأن يصبح ما في القلب ملكة الجوارح.

الأمة تعاني في الحقيقة من إرهابين ؛ إرهاب من يتصور نفسه مصلحا ومؤصلا وإرهاب من يتصور نفسه صالحا ومحدثا : كلاهما يرهب الأمة بالسيف وبالقلم .

فليس صدفة أن قضى الرسول الخاتم نصف مهمته في التربية أولا والنصف الثاني في الحكم ثانيا حتى يكون أمة تعلم أن أشد ما يمقت الله الفصل بينهما .

ففساد التربية وفساد الحكم الناتج عن الاستبداد فيهما هو الذي اعتبره ابن

خلدون علة فساد معاني الإنسانية عند أي أمة ابتليت بهما كحالنا الآن.

وإذن فالمطلوب ليس شيئا آخر غير إصلاح التربية والحكم حتى يتحقق شرطا الحرية الروحية والحرية السياسية فيكون الإنسان المسلم حرا كما أراده القرآن.

وهذا الإصلاح التربوي والسياسي هدفه كما حدده القرآن تحرير المؤمن من الوسطاء روحيا ومن الأوصياء سياسيا: وهي من أعسر المهام ومن أطولها فأ .

فما الذي أصاب التربية السنية؟

وما الذي أصاب الحكم السني؟

ما الداء الذي أفسد معاني الإنسانية في حضارة المسلمين منذ الفتنة الكبرى إلى الآن؟

لما شرح ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" أرجعه إلى ضمور القوة الحية نفسيا وخلقيا ضمورا يؤدي إلى ما يسميه عالة كسلا وحيويا وتدنيا خلقيا .

وهو يشبه هذه الحالة بالموت العضوي والنفسي الذي يجعل الناس مستسلمين وعالة وعزوفا عن كل ما يعبر عن عنفوان الحياة ولذة العيش وقدرة الإبداع.

ولما كانت هذه الأحوال كلها يردها ابن خلدون إلى ما يسميه الأمل مصدر كل نشاط في الحياة المادية والروحية فهو يعني أن الناس يصبحون فاقدين للأمل .

وعلامات فقدانه تضاؤل الإنتاج المادي (سد الحاجات المادية) والانتاج

الرمزي (سد الحاجات الروحية) ومن ثم فهي حالة الفقر المادي والروحي: تصحر.

ويبرز ذلك خاصة في شباب الأمة الذي يفقد المحفزات الخمسة الأساسية لعنوان الحياة: الموسيقى والروحانيات والرياضية والحرب وحياة الجنس الرشيد التي لا بد فيها من ذلك كله .

وما كان الدين هو أساس كل تربية حتى في المجتمعات الملحدة -أي جملة من القيم المتعالية-فإن انحطاط الفكر نكص بالدين إلى معاداة هذه المحفزات.

فهذه الأعمال الخمسة الاثنان الأولان منها يعبران عن حياة الروح (الموسيقى والروحانيات: الصوت والصمت (والثانيان يعبران عن حياة البدن) الرياضية والحرب: اللعب والجد (ويجمع بينها إبداع وحدة الحياتين العضوية والذوقية.

نكص فقه التخلف بقيم الإسلام إلى نقائضها جهلا بأن كل ما يعتبره القرآن جزاء أخرويا ينبغي أن يكون أيضا جزاء دنيويا للنشاط الروحي الإنساني.

ذلك أنه بخلاف هذا المبدأ يصبح الجزاء الأخروي تعويضا ودالا على أن الله اختار للمؤمنين الحرمان في الدنيا وترك هذا الجزاء لمن لا يعمل بشرعه.

وذلك من غباوات فقه التخلف الذي غاب على عصر الانحطاط الإسلامي . والتربية والحكم ينبغي التحرر من الفهم العقيم للإسلام لعلاقة الدنيا

بالدين.

فليس من مبادئ القرآن جعل الآخرة جزاء الحرمان في الدنيا بل إن ما أنعم الله به للإنسان من محفزات صدق إيمانه نيلها مع عدم الإخلاد إليها .

وذلك هو معنى استعماره في الأرض بقيم الاستخلاف فيها وعليها . فمن كان محروما من شروط عنفوان الحياة لا يمكن أن يكون معمرا للأرض فضلا عن الخلافة.

إصلاح التربية يعني إذن ثورة فقهية تخلص التشريع الإسلامي مما شابه بسبب ثقافة انحطاط وانكماش أفقر الأمة ماديا وروحيا فأفسدت معاني إنسانيتها .

أما إصلاح الحكم -وهو أيسر من إصلاح التربية التي هي شرط السياسة خلقيا رغم أن السياسة هي شرطها اقتصاديا لكلفتها - فهو بدأ مع ثورة الشباب العربي.

وهو يعتمد على تحقيق شروط الحريتين الروحية بالتحرر من كنسية الانقلاب السياسي الذي حدث بعد الفتنة الكبرى والحق الإلهي في الحكم الذي ترتب عليه .

أكرر مرة أخرى أن ما حدث كان فقهيا من الضرورات التي تبيح المحظورات وهي حالة توقعها الفقه الإسلامي بهذا المبدأ القرآني حتى بل أكل المحرمات.

لكن المحظورات التي تفرضها الضرورات حالة طارئة لا ينبغي أن تدوم . دوامها بالتغلب جعلها شبه حق إلهي حرمه القرآن لأن الأمر للجماعة بلا

وصاية.

وهذا بالضبط ما تطلب الثورة . ومن ثم فالثورة المضادة ومموّلوها يواصلون الانقلاب الذي حصل بعد الفتنة الكبرى ويحيون الحرب الأهلية في الأمة.

ذلك ما ينبغي أن يفهمه الشباب حتى لا يصبح من حيث لا يدري أداة للثورة المضادة: ينبغي تفضيل العمل السياسي في بلاد الثورة وسيعم ذلك بالعدوى .

ومثلما حددنا محفزات الحرية الروحية التي هي عنفوان الحياة فلتحدد محفزات الحرية السياسية التي هي ثمرات الحرية الروحية لوصل القرآن بين الحريتين .

فالقرآن وصل الحرية السياسية بالحرية الروحية برمز يعلمه الجميع وهو مقومات صلاة الجمعة: فهي عناية بالشأنين الروحي والسياسي في صلاة الجماعة.

والله يعرف المؤمن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) آل عمران 104 (ويعتبر من يحقق ذلك عضوا في خير أمة (آل عمران 110 (لأن المحفزات من جنسين .

جنس العبادات وبه بدأت الآية 38 من الشورى وجنس الاقتصاديات وبه ختمت الآية ما يعني أن الحرية السياسية تحفز بالسياسة الدينية وبالعدل الاقتصادي.

وقد جمع القرآن الكريم بين هذين الجنسين المضاعفين في آية واحدة من البقرة هي الآية 177 . وهما مضاعفان لأن العبادات خالصة ومزيجة

بالمعاملات .

والاقتصاديات مضاعفة لاعتمادها على تحفيز الإنتاج والتضامن . فالإسلام يشجع الأول بحماية الملكية الخاصة ويشجع الثاني بوجوه الإنفاق القرآنية.

وتلك هي المحفزات الأربعة ويجمع بينها ما يجعل ثمرات العمل والانتاج حقا والاستمتاع به واجبا وهو النصيب من الدنيا فتكون السياسة تعميرا للأرض .

وعندئذ يمكن القول إن الاستخلاف في الأرض لا يكون ممكنا من دون الاستعمار فيها: المسلمون أهملوا استعمارهم في الأرض فقصارت صحاري فتصحرت قلوبهم . هامش الأمة

تتام مقع مل :01ت كلد معية ددا ع2 وده

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومحدد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الاختناق، تأملات في بعدي حياة الإنسان الوجودي والديني

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

العلاقة بين عولمة الأذهان وعولمة الأعيان 2 غاية الحداثة (هيجل (وبداية ما بعدها (نيتشه (2 ذهان المناخ الروحي ما بعد الحداثي 4 منزلتنا في إبراز حقيقة العولمة: هي عين الخراب 5 معنى الإلجاد 5 أبعاد الكفر غير الفقهي 7 تعليل بداية الكلام في الاختناق 7 الإسلام وتجاوز خراب العولة 9

لمهياء يقول هيجل : قراءة الجرائد صباحا هي صلاة الصبح عند الإنسان الحديث .

ويرد نيتشة، إنها من أعراض انحطاطه .

فما قصد الرجلين؟

وما حال العربي الحديث؟

ولنبرر قبل الجواب عن السؤالين اختيارنا للرجلين . ماذا هيجل بداية القرن التاسع عشر؟ ونيتشه نهايته؟ صفات القرن تعلل الاختيار وتبرر الصلة.

فالتاسع عشر هو قرن كل الثورات، أو إن صح التعبير هو الذي جنى ثمراتها ليعد لكل ما ولاه من مصائب الإنسانية، ومنها خاصة نحن إذ خبرناه في لحمنا الحي .

ففيه جنت الإنسانية ثمرة الانقلابات الخمسة التي تمثل جوهر الحداثة: الديني والفلسفي والعلمي والتقني والسياسي والاجتماعي .

فظن هيجل نهاية التاريخ واكتمال الإنسانية.

وظن نيتشه أن الإنسانية بلغت أرذل العمر ولابد من تجاوزها . ب العلاقة بين عولة الأذهان وعولة الأعيان

ما نحياه اليوم من العولة في الأعيان تحقق في الأذهان إيجابا عند هيجل ؛ وسلبا عند نيتشه . فانسدت الآفاق أمام الإنسان وأصبح يعتبر "العالم عين الله" بلغة ابن عربي . يظن نيتشة أنه قد قاب سلم القيم ؛ فعكس المنظور الأفلاطوني أو على الأقل صيغته الشعبية التي هي المسيحية؛ ما يعني أنه قد قلب الغاية بمنظور هيجل . فرأينا وجهي العملة الحداثية.

لكن القلب بمهربي الفن والعود الأبدي ليس تحررا من المحبسين (واقع العالم في الأعيان ولا واقع المخيال في الأذهان (ليس إلا الوجه الثاني من هيجل .

وهذا الوجه الثاني الذي يمكن ترجمته في عبارة وجيزة بالاعتقاد أن المثال يمكن أن يتحقق في الأعيان جماعيا (ماركس) أو فرديا (نيتشة) بعنف مقدس .

فالموقفان الهيجلي والنيتشوي ترجمة رؤيتي السجن الوجودي من الداخل ومن الخارج. وما ينبغي القيام به تعليلا لدخول السجن (فتصبح قراءة أخباره صلاة) أو لمحاولة رفضه وهكذا ؛ فعولمة الأعيان سبقتها العولمة في الأذهان : داخل السجن هو دين الإخلاد إلى الأرض؛ وفلسفة السلطان عليها ؛ وعلم أدواته ؛ وسياسة التدجين ؛ واجتماع الملاهي . لذلك فعند هيجل ؛ ليس ما وراء العالم إلا وهما ولا يوجد إلا ما فيه .

غاية الحداثة ([هيجل (وبداية ما بعدها (نيتشه) أما ثورة نيتشة على العولة في الأذهان؛ فتقتضي ما يناظرها عليها في الأعيان: وذلك هو ما يسمى بفكر ما بعد الحداثة؛ ما يعني أن هيجل أعد إليها سلبا.

شار هيجل على التنوير؛ وخاصة على تأسيسه الكنطي ناعيا إياه بالفصل بين

عالم النظر) الفينومان) وعالم العمل) النومان)؛ وقال إن الإمكان المغاير لما كان هذيان إنسان ([هيجل .(

أغلق كل الأبواب فأصبح الهنا -ديسزايت -بلا ما بعد - ينزايت - وأصبح الدين والعقل والدولة والمجتمع والنفس؛ سجونا متراكبة لا مخرج منها ولا مفر.

انتهى التاريخ العام والتواريخ الجزئية دينا وفلسفة وعلما وسياسة واجتماعا . ومن ثم؛ نتجت كل الفاشيات اليمينية واليسارية, فختم القرن العشرين : تلك غاية الحداثة التي انتقلت من الأذهان إلى الأعيان .

لم يكن كلام نيتشة قادرا على الحسم ؛ لأن ما عقد بالأفعال لا يحل بالأقوال . حربا القرن العشرين ليستا إلا غاية هذا الإيصاد المطلق لأبواب الآفاق . وما أوصد لا يفتح إلا بالخلع

أو بالحروب المدمرة.

وما اعتبره هيجل صلاة صبح؛ ووصفه نيتشة بقيء العصر؛ أي أخبار هذه السجون كح المتناهي هي عين ما نعيشه من تدفق مجاري الإعلام وخاصة العربي منه.

وبعبارة وجيزة؛ فقد عرفنا الإنسان الحديث بكونه سجين بركة آسنة اسمها العالم بأحيازه الخمسة:

- الأول والثاني ؛ جغرافيته وثمرتها) الثروة) - الثالث والرابع ؛ وتاريخه وثمرته (التراث)

- الخامس؛ بمرجعية تقصده أجنحة الخلاص؛ لأن العالم يصبح مرجعية

نفسه ليس له ما وراء غير أوهام الإنسان.

ذهان المناخ الروحي ما بعد الحداثي

فحتى الخيال فإنه قد أصبح مهيض الجناح؛ لأن الافتراضي الذي صار واقعا لم يحرره من الإيصاد ؛ بل زاده تغليقا . فأصبح الوجود كله ثرثرة وهذيانا في فوضى بابل .

الكل صار متوحدا وهو يتصور نفسه قد وسع رقعة التواصل . فعوض الإنسان التواصل الحي بما فيه من حميمية الحضور الفعلي ؛ بالحضور الافتراضي بحميمية كاذبة. فالتواصل بالغياب ؛ لا يفيد شوقا بل هو ملء للفراغ: الكل يبحث عن فرصة للشرشرة مع تجنب اللقاء المباشر, لأن الجميع لم يعد يطيق حضور غيره إذ هو قد توحد .

ما يظن وجودا فعلي الحضور، أصبح وعيا مجردا بالوجود الغائب؛ ما يعني أن النفس اختنقت بالتلاصق في السجن الذي أوصدت أبوابه: الجسد والمكان والزمان.

"الاسفاكسي - الاختناق" من انحباس الروح في البدن ؛ ومن انحباس البدن في المكان؛ ومن تفات الزمان ولا تعدد الإنسان؛ وحتى الالحاد لن يحرر الوجدان بل يضاعف الهذيان. تلك هي حال الإنسان في هذا الزمان.

غلقه هيجل بتمام نسق العولة في الأذهان .

وحاول نيتشه فتحه بتهديم الأركان .

لكن الفتح النيتشوي عودة إلى البداوة التي ما أن تحصل حتى تتخلدن توقا إلى الحضارة .

والتخلدن يعني الخضوع لمنطق الرؤية الخلدونية: فما يعنيه هذا العود الأبدي النيتشوي؛ لن يتجاوز النشوئية الخلدونية للعمران بقانون "حب التأله" الذي يتعين خاصة في الحرب الدائمة بين البشر. حرب التساط بقانون التاريخ الطبيعي .

هيجل ونيتشه لا يطيمان إلا بمنطق النشوئية التي 7 ابن خلدون وميك ببسارها تين الكون والفساد؛ الإنسان خاضع للتاريخ الطبيعي وللكون والفساد أو العود الأبدي. لكنه متعال عليه بما يجعله محبا للتأله بمعنيين ؛ ففيه لامتناهي الاشرئباب بين البناء والخراب. منزلتنا في إبراز حقيقة العولة: هي عين الخراب

لذلك فنحن اليوم عين هذه الثورة على الإيصاد الكوني أو العولة التي هي عين الخراب؛ ومن ثم ؛ فمفهوم أن نكون هدف الكل في حرب السجناء الذين يتلذذون بحياة سجين كهف أفلاطون .

العولمة هي كهف أفلاطون في الأذهان ؛ وقد اكتمل فأصبح حقيقة ماثلة في الأعيان . ولا مخرج منه من دون أن يدرك الإنسان أن مجرد وعيه بلا تناهيه تجاوز فعلي وليس توهما للاتناهي .

ما يسميه ابن خلدون حب التأله في سياسة العالم ؛ تسلط واستبداد وفساد سواء في نفس الجماعة أو في العالم . لكنه يمكن أن يكون بمفهومه القرآني ربانية ([آل عمران .(79 والربانية تعليم ودرس . وفيه تواضع المتلقي ونشاط المرسل والوعي بقيمة البقاء الذي يحرر من "أبسورد" الفناء ؛ فيخرج الإنسان من التوحد بالتوحيد .

في معنى الإلجاد

وحينها نفهم معنى الالحاد: إنه احتجاج المتوحد في شكواه من الواحد إذ لا يوحد .

ففي مسألة الحرية والعبودية بين الرب والمربوب ؛ قضية تشبه قضية دليل التمائع في علم الكلام .

الملحد يرفض الشرك . لسان حاله : "إما أنا أو هو . ولما كان هو ليس كاملا كما أتصوره؛ بدليل وجود الشر حتى 2 فإذا كان هو خالقي فقد خلقني على ما أنا عليه ؛ فشري دليل عجزه . وإذن فلا فرق بينه وبيني . كلانا عاجز عن منع الشر . ولا حاجة لرب عاجز ."

والله نفسه شاهد على ما الإنسان من عيوب . الهو نحل الإنسان بكل الأوصاف التي تجعله "صنعة" فاشلة. فكيف للكامل أن يصنع الناقص؟

إذن الناقص غني عن صانع فشل في صنعه كاملا . ويدور الاستدلال .

إذا دخل الإنسان في دوامة هذا الاستدلال ؛ فالنتيجة هي إما أن يجن فيفقد العقل ويسقط في غيبوبة اللهو, أو أن يستسام فيصمت نهائيا أو"يتهيجل" أو"يتنتش" أو يجمع

أين المفر؟

لماذا كان الإنسان حبيسا في وجود عينه وفي وجود ذهنه؟

أول من لام الإنسان على ذلك هو الله ذاته بالنسبة إلينا نحن المسلمين؛ ظلم نفسه فقبل ما رفضته الجبال.

هل هي لعنة أم نعمة؟

لن نتحقق من ذلك إلا يوم الحساب.

وغاية القول : الوجود امتحان . فالإنسان بين خيارين بديلاهما أفسد منهما . فإما يؤمن أو ينتحر أو يكثر بمعنى يخفي عن نفسه حقيقة بؤسه أو يطلب غيبوبة التخدير الدائم. والجامع بين هذه المواقف الأربعة هو النوسان بينها جميعا حتى يلقى ربه آمن به أولم يؤمن ؛ لأن الموت أكثر يقينا من حياة لا تثبت إلا بنفيها .

وما لم يفهم الدعاة ورجال الدين هذه الحقائق ؛ فإن كلامهم لن يكون مسموعا . الخطاب الوعظي لا يعظ ولا يردع: وهم لا يفهمون ذلك لأنهم لم يقرأوا القرآن بوصفه أعمق تجربة وجودية.

شك أن القران له عدة وظائف , فضلا عن الوظيفة الرئيسية التي هي خطاب الله لكل

ذي عقل . نسيان هذه الوظيفة الوجودية أرضية لهذا الخطاب هو الكفر.

أبعاد الكفر غير الفقهي

الكفر ليس بمعنى عدم الإيمان ؛ بل بمعنى الغطاء الذي يحول دون رؤية حقيقة الإنسان

في وعيه بصلة التناهي واللاتناهي في كيان ما يتحرك فيه ؛ فيحركه حركة وجهي السجن

من داخله وخارجه .

عندما نفهم ذلك ؛ ندرك سر التقابل النظري بين الفلسفي والكلامي ؛ والتقابل العملي

بين الصوفي والفقهي . فهي جميعا كذلك للغملة عن هذا العمق الوجودي.

وشبابنا يمكن أن يستأنف تجارب الإبداع التي هي الذهاب إلى الغايات وعدم الوقوف عند البدايات في كل التجارب التي تعبر عما يتحرك في كيان الإنسان فينبط الوجدان .

فتدفق ما ينبجس من الوجدان للتعبير عن الكيان، يبين معنى حياة الإنسان وهو الفرقان

الذي لا نجده في غير القرآن بما هو حرف نداء يوجه الإنسان لمعنى الأعيان.

تعليل بداية الكلام في الاختناق

ما الذي جعلني أبدأ في "الاختناق" الوجودي بهيجل ونيتشه؟

ليس من عادتي توسل الرموز الأجنبية حتى في المسائل الكونية . فعندنا ما يغني عنها .

لكن الأزمة التي اردت تشخيصها، وإن كانت كونية، فهي تعينت فكانت غربية: الحداثة.

ولا يمكن للأمانة الكلام عليها من دون البدء بتعينها ثم تجاوزها لكليها .

وكليها هو كونها تبين التناظر بين العولتين السالفة في الأذهان والخالفة في الأعيان. ومن لم يفهم السالفة لن يهم الخالفة. ونحن نقاوم الخالفة من دون تجاوز السالفة.

لكن جل الأقزام الخالطين بين الحديث والتحديث يتفاضون عن شرور القائمة لجل بالسالقة. لذلك حاولت الانطلاق منها لبيان دورنا في الخروج عليها .

وأقول الخروج عليها شرطا في الخروج منها ؛ نحن خوارج العولة لإخراج البشرية من شرورها . فالطبيعة والثقافة أولى ضحاياها لعبادة الإنسانية هواها .

وطبعا فوصفنا بالخوارج قد يظن تأييدا لمنطق العولة التي تعتبرنا ظاهرة شاذة فيها . وهنا لا بد من الكلام على الفقهين :

بدأ انحطاطنا الأول لما أفتى الفقهاء بشرعية المتغلب من الداخل .

ووجه الفتوى الثاني هو تبرير الخضوع خوفا من الفوضى .

سياسية ذات أبعاد شاملة لكل الوجود ؛ ثمرة للعبودية في الداخل . والفتوى الحالية حضارية أشمل من الأولى لأنها تريد محو ما نتميز به حضاريا حتى تكتمل العولة ويلفى الشذوذ الذي تمثله .

وليست العولة التي نعتبر شاذين عنها ؛ هي الإنسانية التي نؤمن بها بل هي نقيضها التام . فقد بدأت حضارتنا فاعتبرت الإنسانية كلها أمة واحدة) النساء 1 (ثم محونا كل الفروق غير الخلقية؛ فلم نبق إلا على معيار مفاضلة هو التقوى (الحجرات (13 تقديها للباقي.

وذلك ما يعيبه هيجل في فلسفة التاريخ على الإسلام ويعتبره منافيا لشروط السلطان الدنيوي - الدولة المستقرة - التي تمثل تعين العقل في التاريخ؛ أعني سجن عولة الأذهان تأسيسا لعولمة الأعيان) فلسفة التاريخ الباب الرابع الخاص بالعالم الجرماني الفصل الثاني منه الخاص بالمحمدية أي الإسلام .(

الإسلام وتجاوز خراب العولة

لكن ما وضعه القرآن ليس عولة في الأذهان ولا في الأعيان بل هو شروط تحرير الإنسانية من التنافس والتقاتل على الفاني ؛ برفعها إلى مستوى الإنساني الذي يتجاوز مجرد استعماره في الأرض إلى استخلافه عليها مكرما فيها .

فيكون الوصل بين التناهي واللاتناهي خروجا من وضع الساهي إلى عين اليقظة الوجودية التي تحول "تفوين" الدين (من الأفيون) وتدنيس السياسة فتكون اجتهادا وجهادا ء

فلا يكون الوجود للتدمير بل للتعمير ؛ ولا يكون التعمير بقتل الضمير؛ فيكون الإنسان دائما ثورة على الاستبداد والفساد فلا يطغى على العباد عباد .

ذلك هو الإسلام:

ليس إيمان عجائز.

ليس تخريف مراجع .

ليس تبرير مافيا .

إنه دائم الاجتهاد والجهاد لتحرير العباد.

فلا يحررنا من الاختناق إلا جهاد الفرسان ضد الطغيان في كل مكان ؛ لأن المعمورة كلها يعتبرها الإسلام معبد الإنسان مليء الكيان ؛ ثري الوجدان .

لذلك كانت الهجرة رمز الجهاد؛ والرحلة رمز الاجتهاد ؛ لأن الكيان في سيلان أبدي ولا يضفي عليه المعنى إلا إذا كان سياحة تحقيق الوجود

بحب المعبود.

(يريعرب المرزدرتي

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمانل بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة القرآن، ماهي؟ الفصل الاول_أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الفصل الأول

للأسماء والبيان

توصلنا في السلسلة السابقة؛ التي عالجنا فيها الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي؛ إلى نتيجتين يعسر أن يصدقها من تربوا في المناخ الذي حدده صراعهما؛ وقد ييسر على كلا الكاريكاتورين اتهام المحاولات؛ التي من هذا الجنس؛ إلى ضديده؛ إذ بينا أنه نديده في جمود سلفي يبني المستقبل بإعادة الماضي؛ فصاحب الكاريكاتور الحداثي ينسبها إلى إلى عامنة للإسلام متنكرة.

لكن الثابت؛ ألا أحد من الصفين الكاريكاتوريين يراجع نفسه فيعود إلى القرآن ويسائله بصدق؛ ليرى كيف يعرف نفسه والإسلام؛ لأنه نص ذاتي الانعكاس .

وذاتية الانعكاس يعرف بها القرآن ذاته ودوره؛ بوصفه استراتيجية مضاعفة بأسلوبين متكاملين : نقدية لمسار التجربة الروحية؛ وبنائية للبديل الخاتم.

وهو ميتاتشريع ولا يشرع للنوازل؛ إلا على سبيل التمثيل لتشريع التشريع؛ وأنه ميتامعرفة ولا يعرف الأشياء إلا على سبيل التمثيل لمعرفة المعرفة .

وقد استنتجنا من ذلك أنه الديني في كل دين ؛ لأنه يحدد الواحد في الأديان بوصفها مسار التجربة الروحية للإنسانية؛ وهذا الديني هو الأخلاق والقانون؛ أي مقومي الغايات التي يهدف إليها الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها؛ بوصفهما مهمتي الإنسان في الدنيا استعدادا لما وراءها

أو الحياة الأبدية.

كما أنه يحدد مقومي الأدوات التي تحقق تلك الغايات؛ أي النظر والعمل الممكنين من الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف ؛ وذلك هو الفلسفي في الفلسفة .

فالفلسفي في كل فلسفة هو معيار العقلي المدرك لحدوده ثمرة للديني في كل دين ؛ الذي هو معيار الروحي المدرك لحدوده: والمعادلة الوجودية هي وحدتهما .

وبالمصطلح القرآني ؛ فهذان المفهومان ؛ الديني في كل دين والفلسفي في كل فلسفة؛ يتحدان في مفهوم الاجتهاد والجهاد اللذين هما روحيان وعقليان في آن ١

ذلك أن كيان الإنسان مؤلف من هذين البعدين: مستعمر في الأرض؛ مكرم بالحرية الروحية؛ ومستخلف فيها مكرم بالحرية السياسية: الرشد الروحي والعقلي .

وبالوصل المنطقي بين هذه العناصر؛ نجد مقومات المعادلة الوجودية: قطبان الله والإنسان؛ وبينهما الطبيعة والتاريخ؛ والوصل هو اجتهاد الإنسان وجهاده.

والاجتهاد والجهاد بالنظر والعمل في الطبيعة والتاريخ؛ تأمل للآيات فيهما بوصفهما آيات الآفاق والأنفس تحيل إلى ما ورائهما صلة مباشرة بين القطبين .

والعلاقة بين القطبين هي حضور الغيب في الشهادة ؛ حضورا في الوجدان

والوجود لا يقال ؛ لكنه مصدر الإبداع الجمالي والجلالي والنظري والعملي : الحضارة.

والحضارة بهذا المعنى ؛ هي التعمير الذي يمكن أن يكون بقيم الاستخلاف ؛ فيكون مطابقا لحقيقة الإنسان وفطرته ؛ ويمكن ألا يكون بها فيؤدي إلى هلاكه .

وإذا كانت الحضارة قابلة لأن تكون استعمارا في الأرض دون استخلاف ؛ فإنها لا يمكن أن تكون استخلافا دون استعمار الأرض ؛ وكلاهما علة الانحطاط .

وبهذا المعنى ؛ فالعولمة تشمل انحطاطين : انحطاط المستعمر وانحطاط المستعمر.

- الاستخلاف دون شرطه الإنساني
- الاستعمار دون غايته الإنسانية

العولمة ليست وحدة الإنسانية الحرة؛ بل هي المضطرة بقانون التاريخ الطبيعي؛ أعني المقابل تمام المقابلة؛ لوحدتها الحرة بقانون القانون القرآني.

والوحدة بالقانون الطبيعي؛ ليست خالية من الأخلاق؛ بل يغاب عليها أخلاق سلطان الطبيعي من الإنسان؛ وقد انفصل منه ما نتج عنه الرد إلى أسفل سافلين .

لكنه لا يخلو ممن يحاول الخروج منه لوعي بالتقويم الأحسن ؛ لأن الإنسانية مهما تردت؛ لا تصبح بإطلاق خاضعة للقانون الطبيعي : فطرة التعديل الذاتي.

ذلك أن الوعي الإنساني ؛ كما أسلفت، بنيته هي عين المعادلة الوجودية: حتى وإن ذهل الإنسان عن قطبيها ؛ فغرق في وسيطيها الطبيعة والتاريخ، شأن العولمة.

وثورة المسلمين ؛ التي هي بداية الاستئناف ؛ والتي تمثل حاليا الصمود الحقيقي أمام هذا الذهول، يمكنها أن تكون جرس إنذار وأفقا جديدا لعودة الوعي .

لذلك اعتبرت الإسلام فرصة الإنسانية لإخراجها من مآزق العولمة، دون أن يكون في صراع مع قيم الحداثة، بل هو سيحررها من انحطاطها الاستعماري .

وإذا كان للإسلام مشكلة في هذا الدور، الذي يرى الجميع أن التاريخ الحالي يفرضه على الإنسانية، على الأقل أحد الحلول الممكنة فهي حال المسلمين .

وهذه المشكلة التي هي حال المسلمين ؛ هي سيطرة نوعي الكاريكاتور اللذين خصصت لهما عدة محاولات. وللكاريكاتور وجهان يحددان معركة التحديث والتأصيل ؛ لكني أريد أن أكون منصفا لهما كليهما ؛ فلا يمكن أن تكون المعركة صدفة، بل لا بد أن تكون ضرورية في وضعيات تلي الانحطاط، فتطبع بدايات الاستئناف .

فليس من اليسير أن يكون الاستئناف مباشرة بالإبداع، وهو لمجرد كونه استئنافا، فبه شيء من العودة إلى ماض ما يزال حيا ينبض ؛ وهو الدافع إلى الاستئناف .

والأعجب من ذلك أنه ؛ حتى في حالة النشأة التي لم يسبقها ماض يدفع لها ؛ يكون أصحابها في حالة مماثلة, لأنهم يبدعون ماضيا أسطوريا يؤدي هذه الوظيفة؛ أو قد يستعيرونه بإبداع نسب ليس لهم ؛ حتى يوجدوا هذا الماضي الذي يبررون به جدارتهم بمشروعهم ؛ إذ هو كان ممكنا للأجداد ؛ ومن ثم فهو ممكن للأحفاد .

وغالبا ما يكون بالمقابل مع الجماعة التي ينافسونها ؛ حتى يتحرروا من هيمنتها الفعلية: ولنا مثالان غربيان ؛ أحدهما أبدع أسطورة ؛ والثاني استعارها .

فاليونان - أفلاطون خاصة - أبدعوا أسطورة حضارة يونانية متقدمة على المصرية والبابلية ليتحرروا من حقيقة؛ هي أنهم كانوا يحاكونهما في بناء حضارتهم .

والأوروبيون استعاروا حضارة من الشرق ؛ كذلك حتى يتحرروا من الحضارة الشرقية التي كانوا متأثرين بها فعليا؛ ويريدون التحرر من أثرها بالعارية.

والعارية التي احتمى بها الأوروبيون في القرون الوسطى ؛ إزاء هيمنة الحضارة الإسلامية؛ مضاعفة: فهم ادعوا أن حضارتهم يونانية ويهودية ومسيحية. أعني الحضارة الفلسفية العامية؛ والحضارة الدينية الروحية؛ وكلتاهما شرقيتان أو على الأقل ذاتا أصل شرقي ؛ فأرسطو مثلا لا يعتبر اليونان أوروبيين . أما اليهودية والمسيحية فلا حاجة لشاهد على شرقيتهما . ثم إن من سيطر على ما يسمى أوروبا ؛ بعد سقوط روما؛ هم أهماج الجرمان من شمال الشمال . والاعتداد بالأوننة والتهود والتنصر والعرقية؛

ليس لها من دلالة إلا دلالة عقد النقص الحضاري ؛ الذي يجعل الشعوب تبدع أو تستعير ماضيا ليس لها. وفي مقابل ذلك ؛ كيف أصل القرآن الإسلام والمسلمين؟

1 (تخلص من العرقية) النساء ١-

-2 تخلص من الطبقية) الحجرات :(13 السبب الوحيد النوع الإنساني والتأصيل القرآني تأصيل حقيقي ؛ وليس كاريكاتوريا بإبداع أسطورة؛ أو باستعارة أصل ليس له ليؤسس عرقية؛ بل هو بالعكس يتحرر من العرقيات والمذهبيات. واحد الشعوب وواحد الأديان هو الإنسان . وبنية وعيه هي عين المعادلة الوجودية؛ التي بها يتحدد الوجود الإنساني بنسبيه : الدنيوي والمتعالي عليه . وبهذا المعنى فواحد الإنسان؛ ككائن حي ذي وجدان هو روحه ؛ وككائن منعكس على نفسه هو عقله ؛ لذلك كان القرآن في آن الروحي دينيا والعقلي فلسفيا . لغز ألغاز الإسلام وسر أسراره ؛ هو ما سميته فرادة القرآن؛ فلا نظير له . ما زلت أتساءل: هل هو متن ديني أم متن فلسفي؟ ما جنسه) بمعنى الجنس الأدبي)؟ لذلك فهذه مقدمة لمحاولة موضوعها ما القرآن . وسأختمها بدحض خرافة القرآنيين . فعندما أتكلم على القرآن ؛ لا أقصي الحديث فهو إما تعليمه؛ أو تطبيقه . وبهذا المعنى ؛ فالحديث جزء لا يتجزأ من المدونة الإسلامية؛ التي أصلها القرآن وتعليمها أو تطبيقها الحديث والسنة الفعلية. ولا أحتاج لغيرهما معيارا .

ذلك أني أميز بين الحديث والسنة؛ اللذين يعيران بأصلهما ؛ وبين مواقف المتعلمين منهم في حجاجهم خلال جدلهم المذهبي في العقائد أو في الشرائع.

فإذا حصل وضع في الحديث أو في السنن الفعلية, فهذا مصدرها؛ وهو جنيس استشهاد الطلبة بآراء الشراح؛ ولو بالكذب عليهم بدل المرجع بمعيار المصدر.

والحجة التي ينبغي أن تسكت كل القرآنيين ؛ وأغلبهم سخفاء : رفض الحديث بحجة تنزيه القرآن مما يعيبونه على الشريعة؛ يقتضي رفض نصف القرآن: المدني.

ودعوى تنزيه القرآن من الشريعة لمعارضتها ما يعتبرونه حداثة تشريعية؛ فيه جهل بالتشريع عامة؛ وبتشريع التشريع خاصة؛ مما لا يغنيني عن الرد.

قد لا يستسيغ الكثير عبارة "الجنس الأدبي" مطبقة على القرآن . لكن المفهوم يستعمل على كل نص؛ ولو سلبا؛ باستثناء القرآن من النثر والشعر (طه حسين (.

والقصد بـ"الجنس الأدبي" في هذه الحالة؛ لا يقتصر على الأسلوب؛ وإلا لكان القول إن القرآن فيه شيء من الأسلوبين المعتادين في الإبداع العربي.

لكنه كذلك لا يعني نسبة النص إلى مبدع إنساني محدد؛ إذ يمكن أن نتكلم على نصوص ليس لها مبدع معين ننسبه إليه ؛ ككل الآداب الشعبية والأساطير.

والمهم أن مفهوم الجنس لا يستثني النصوص التي نجهل مصدرها؛ أو ينسبها المؤمنون إلى الوحي ؛ وهذا يكفينا حاليا لأننا لا نريد أن نفرض إيماننا على أحد .

ذلك أني سأتعامل مع القرآن كنص؛ واضعا بين قوسين مسألة الإيمان أو

عدم الإيمان بمصدره الإلهي : بدل أن أحدد قصد القرآن بوصف نفسه بأنه معجز.

وأذكر مرة أني سمعت أستاذ النقد الأدبي، في حديث يدور بينه وبين بعض طلبته حول رأي القاضي عبد الجبار في الإعجاز، بنبرة ساخرة من مفهوم الإعجاز، وقد ادعى أن الإعجاز، إن سلمنا بوجوده، لا يعلم ، وإن علم لم يبق إعجازا . تبدو الحجة منطقية. لكنها لا تصح حتى في الإبداع الإنساني: فمن شروطه الفرادة.

ذلك أنه لا يتكرر, وكل تكرار لا يكون إبداعا ، بل نسخة من إبداع، ومن ثم، فسواء آمنا بمصدر الوحي أو لم نؤمن ، فإن المطلوب هو بيان الفرادة المطلقة.

وبصورة أكثر دقة، فإن خرافة المعري بأن نصوصه لو عملت قرونا مثل القرآن لكانت مثله (سخافة، فهبنا سلمنا بإمكان المماثلة، فهي شبه النسخة بالأصل .

شكل إبداع -حتى النظريات العلمية- يكون فريد نوعه ولا يمكن أن يتكرر.

إذا اكتشفنا لاحقا سبقا منسيا ، فإن فرادة اللاحق تجعلها ليست نسخة من السابق .

ولا نعلم أصلا سابقا عن القرآن يعتبر القرآن نسخة منه، ولا أعتقد أنه يمكن أن توجد نسخة يمكن أن تصل مماثلتها إلى حد عدم التمييز بينها وبينه .

فما مجال الإعجاز؟

ليس علميا ولا أسلوبيا . إنه تضمنه لما وراء أصل الإبداع عامة، وفروعه الأربعة خاصة، أعني المعادلة الوجودية

وهو يتضمن ذلك بوعي صريح هو جوهر عودته لنفسه حتى يعرفها، ويعرف طريقة الوصول إلى حقيقته باعتبارها ما يرينا الله في الآفاق والأنفس (فصلت ((53 وبوصفها تتجلى لك آيات الآفاق هي آيات الطبيعة والتاريخ، وبوصفها تتجلى لك آيات الأنفس تعني أن المعادلة الوجودية هي عين بنية الوعي الإنساني .

للأسماء والبيان مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحلال العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

استراتيجية التوحيد القرآنية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية شلا .» ص 0 . وله المشرق والمغرب فأيتما توأوا فثم وجه لله إن الله واسع عليم (115)

| لا تحذ الله ولدا سبحانه بل لهما في السماوات والأرض كل له قانتون (118) ١١ 1 بديع السماوات والأرض

إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون

الفصل الأول:؛ مدخل ا *مقدمة لمصادلة الوجود. علم الله وعلم الانسان ١ 1 . محاولة اختزال المصادلة. * الوجود والادراك . القرآن وبنيته. . علاقة الاحداث المادية بالأحداث الوجودية بين ارسطو وهيجل الوجود والادراك من منظور حب التأله الخلقية + الفلسفة اختزال إيديولوجي المدرسة الفلسفية النقدية العربية + العمران البشري والاجتماع الإنساني #خاتمة

ب ما

ومنطق السياسة المحمدية

رب أو

محاولة اختزال المعادلة الوجودية بين ارسطو وهيجل 1 الفلسفة اختزال إيديولوجي لمعادلة الوجود . 2 الوجود والادراك 2 الوجود والادراك من منظور المدرسة الفلسفية النقدية العربية 3 علم الله وعلم الانسان 4 القرآن وبنيته 5 حب التأله 6 العمران البشري والاجتماع الإنساني 6 علاقة الاحداث المادية بالأحداث الخلقية 7

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية الجزء الثاني:

مفهومات استراتيجية القرآن 'ول: مفهومات استراتيجية التو

مقدمة نصل إلى الجزء الثاني من كلامنا على استراتيجية التوحيد القرآنية وفيه استعراض للمفهومات ال 25 التي استعناها في فصول الجزء الأول من المحاولة. والمفهومات هي :

« المعادلة الوجودية

» واللواحم من سورة يوسف

» فالصفات المقومة للذات

والأخير مقومات توحيد العالم وحلولها الفلسفية والدينية.

محاولة اختزال المعادلة الوجودية بين ارسطو وهيجل فمن عادات الفكر الفلسفي وضع نظرية المفهومات الأساسية لكلامه في الوجود عامة أو المفهومات التي تمثل أساس كل العلوم التي تتفرع عنه لتؤلف نسقه . ويذكر التاريخ نظامين: » نظام مقولات ارسطو ال 10 تجاوزا لمقولات افلاطون ال .5 » ونظام هيجل بمفهومات منطقه الميتافيزيقي تجاوزا لمقولات كنط ال .12 فتكون محاولات وضع أنظمة المقولات مترددة بين حد أدنى هو 5 وحد أقصى هو مفهومات المنطق الهيجلي بوصفها في آن منطقا وميتافيزيقا أسس الوجود وعلمه . والمعلوم أن الشكلين الأوسطين بين أفلاطون وهيجل اقتصرا على المقابلة بين الموضوع) الجوهر وصفاته عند أرسطو) والذات) أفعال العقل عند كنط) . لكن أفلاطون وهيجل كلاهما بحث فيما هو أعمق دون فصل بين ذات وموضوع ولذلك فكلاهما مالا إلى الجدل في الوجود وعلمه عامة بدعوى

علم حقيقته بإطلاق .

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

وإذن فمحاولة اختزال المعادلة الوجودية في المنطق الجدلي الذي يوحد بين القطبين والوسيطين بفعل الوصل الجدلي هي جوهر مثالية أفلاطون وهيجل .

ولهذه العلة فبالوسع القول إن ما حاوله أفلاطون وظن هيجل أنه قد أتمه كان نوعا من الاجهاض الفلسفي لأن الاول هو بدايتها والثاني كان غايتها .

والاجهاض يتمثل في بيان استحالة المشروع الفلسفي من دون أن يكون ترجمة تدعي العقلانية لما يتجاوز كل عقل ومن ثم فهي تتحول إلى اختزال إيديولوجي . الفلسفة اختزال إيديولوجي لمعادلة الوجود.

ويتمثل الاختزال في وضع الغيب بين قوسين بقياسه على الشاهد

ولست بهذا أعبر عن يأس من محاولة شخصية في بناء نسق فلسفي

فذلك أمر لم اعتقد فيه أبدا

ولذلك فدائما أنفي ان يكون لي مشروع شخصي بل محاولات للفهم

ومن ثم فما اعتمده من مفهومات ليس بنية مقولية بل هو مجموعة فرضية من أدوات مفهومية امتحن بها ما يقوله القرآن عن ذاته كاستراتيجية توحيد

فإذا تبين تناسقها المفهومي وملامستها للتاريخ الإنساني كما يصفه القرآن وكما يجري فعليا بقدر ما نعلم منه فإن فرضيتي تكون قد صدقت بقدر كاف الوجود والادراك

ورفضي للأنساق المقولية علته أنها تفترض العلم التام والمنغلق بدعوى التمام الذي يقتضي رد الوجود إلى الإدراك وتأليه قطب المعادلة الثاني .

وذلك هو معنى قول ابن تيمية إن المنطق الأرسطي في مدلول التحليلات الثواني برده للوجود إلى الإدراك هو عين قول السفسطائية: الإنسان مقياس كل شيء .

ومن ثم فحصر المعرفة في الانظمة المقولية يرد إلى ما قاله ابن تيمية: رد الوجود إلى الإدراك أو المنطق يعني السفسطة في النظر والقرمطة في العمل .

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

واستدراك ابن خلدون على نفس النتيجة بالقول إن ذلك لا يعني نفي فائدة المنطق أو أن المنطق ليس صحيحا بل هو يعني أن استعماله مشروط بعلم حدوده.

وعلم حدوده هو الذي يبين أن الوجود لا يمكن أن يرد إلى الإدراك لما فيه من كثيف أو غيب لا ينفذ إليه العقل الإنساني أو لا يحيط به مهما اكتمل .

وبذلك تؤسس نظرية المعرفة القرآنية النظر والعمل شرطي الإيمان العاقل تطبيقا لا أوصت به فصلت53.

فيتحرر الإنسان من أوهام المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة.

وبهذا المعنى فما في القرآن من فلسفي هو النقد الفلسفي لكل محاولة ترد الوجود إلى الإدراك دون أن تعتبر الإدراك مجرد علم بخلب منه أو

"شاين".

الوجود والادراك من منظور المدرسة الفلسفية النقدية العربية ولهذه العلة كانت مدرسة الفلاسفة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) قد الحد من العلم لا يقتضي اعتباره علم خلب . شكل إدراك يدرك من الوجود ما يناسبه والوجود المطلق إدراكه مطلق وهو بمقتضى الحد علم الله الذي يتطابق فيه العالم والمعلوم لأن هذا ناتج عن ذاك للإنسان شيء من هذا النوع ولكن في حدود؛ فالإنسان أبدع لعبة الشطرنج وقواعدها لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يستنتج بعلمه كل تواليف اللعبة الممكنة ولأخذ محاولة الفراهيدي في حصر كل التواليف الممكنة لحروف العربية في كتابة معجم العين : فهو يمكن أن يحسب الممكن لكنه لا يستطيع تعديد حاصله . وهذا هو الفرق الجوهري بين العلمين : » علم يحدد الممكن بإطلاق والحاصل منه على التعيين . وعلم يحدد الممكن المجرد من صنعه لكنه يعجز عن تعيين الحاصل

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

علم الله وعلم الانسان 0

الفراهيدي يستطيع أن يعدد مفردات العربية الممكنة بإطلاق بحساب التواليف لكنه يعجز عن تعديد ما يحصل منها بالفعل ويستحيل ان يستطيع تعيين الحاصل .

وما نسميه علم الله هو هذا العلم الذي يحدد ممكن خلقه بإطلاق (رياضي) ويحدده

وهذا هو الفرق الذي لا يكفي فيه التمييز الرشدي.

فابن رشد يميز بين العلمين بالترتيب بين الموضوع وعلمه .

» موضوع علم الله تابع لعلمه . وموضوع علم الإنسان متبوع لعلمه .

ولاقتصار فلاسفة الإسلام غير النقديين على التمييز الذي صاغه ابن رشد كانوا يقصرون علم الله على الكليات دون الجزئيات والأعيان .

وهو الأساس .

فعلم الجزئيات والأعيان هو المشروط بعلم اللامتناهي ومن ثم بالمطابقة المطلقة بين العلم وموضوعه وهو مستحيل على غير من ننسب إليه هذه القدرة.

وهذه القدرة هي التي تدرك الغيب بما تتجاوز به علم الكلي إلى علم الجزئي والعيني بحيث إنه لا يوجد فرق بين العالم والمعلوم وهو معنى "كن فيكون" .

لهذه الأسباب لا ندعي تقديم لائحة من المفهومات المحيطة بما نقدم فيه فرضية تساعد على تصوره دون ادعاء الإحاطة به :

فالقرآن أوسع من العالم وأعقد .

المفهومات التي أقدمها هي ما احتجت إليه لأصوغ تصوري لاستراتيجية القرآن باعتباره منطلقا من فرضية عمل مؤقتة قد تتغير خلال مسعاي للفهم المتدرج .

وبخلاف الغزالي فالقرآن عندي كله جواهر ومن ثم فلا مفاضلة بين آياته وسوره مهما كان موضوع بعضها يبدو ثانويا دون نفي الترتيب في مسار

الجهاد به .

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

ذلك أن فرضية العمل التي أنطلق منها تعتبره لا يعالج إلا المعادلة الوجودية التي تعتبر استراتيجية التوحيد مجموعة السبل المعبرة عن الوعي بها .

ومن ثم فهي انطلاقا من هذا الوعي بها غاية تحاول تجاوز نسيانه بالتربية والحكم بعدي السياسة القرآنية أي استراتيجية التوحيد والإسلام ذروتها .

ولهذه العلة فلا شيء في القرآن ليس جوهريا

وهو ما يعني أنه كله جواهر

ولا معنى لجواهر القرآن بمعنى المفاضلة بين آياته في نسبة الحق والرسم.

مفهوم جواهر القرآن قراءة صوفية تميز بين ما يعنى بالباطن وما يعنى بالظاهر

وهي مقابلة لا يمكن أن تكون قرآنية لأنه علاج لما يجعلهما متقابلين .

وتقابلهما هو النفاق ولا يمكن للقرآن أن يتضمن ما ينتسب إلى ظاهر وما ينتسب إلى باطن لأنه علاج لما يرق

فيكون متعاليا على المقابلة ذاتها القرآن وبنيته

أستطيع الآن الشروع في عرض المفهومات التي استعملتها في المحاولة بعد أن بينت طبيعتها وحدود طموحي الذي لا يتجاوز فرضية لامتحان تعريف القرآن لذاته .

والقرآن يعرف ذاته خاصة في السور التي تبدأ بالحروف المقطعة لكنه لا توجد سورة خالية من ذلك فهو دائم العودة على ذاته : بنيته هي بنية الوعي

.

بينت سابقا أن بنية الوعي هي المعادلة الوجودية: كل وعي إنساني لا يمكن أن يحتوي على شيء آخر غير المعادلة الوجودية تامة وسوية أو ناقصة ومحرفة

فإذا كانت سوية وتامة كانت وصلا بين القطبين) الله والإنسان (من خلال آيات الوسيطين (الطبيعة والتاريخ) بما يصنعه مستعمرا ومستخلفا في الأرض

وهي تكون ناقصة عندما تلغي أحد القطبين فينتج عنه إلغاء الثاني ثم تغرق إما في الطبيعة أو في التاريخ وتتأرجح بين طرد حكم هذا في ذاك او العكس.

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

وهذا الشكل الثاني هو ما عليه حال العولة

والشكل السابق هو الإسلام

ولهذه العلة فالتاريخ المقبل معركة وجودية بين الشكلين والنصر للإسلام حتما .

كل من فتح المقدمة يعلم أن ابن خلدون في بابها الأول عرض الشروط الطبيعية والروحية لاستعمار الإنسان في الارض في علاقة مباشرة بمحاولة تجاوزهما .

انطلق ابن خلدون صراحة من وسيطي المعادلة الوجودية: أي من الطبيعة والتاريخ ووصل الإنسان بما يتعالى عليهما : بالمدركين للغيب بالفطرة

والرياضة. حب التأله

لكن الاهم من ذلك كله هو أنه أسس المحاولة على انثروبولوجيا فلسفية دينية تعرف الإنسان والإنسانية بما سماه حب التأله ورمزه الصراع السياسي .

لكنه يشرع حب التأله إلى ما سميناه الصفات الذاتية التي يتجلى فيها حب التأله مقوم أنثروبولوجيته أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود

وحب التأله له وجهان:

فهو يتعين فيما يرد إلى الاستعمار الأرض ماديا

وإلى ما يرد إلى الاستخلاف فيها روحيا أو خلقيا

وهما مقوما السياسي . العمران البشري والاجتماع الإنساني

نبدأ إذن بمفهومات المعادلة الوجودية:

السعي الواصل بين القطبين ذاته والله بآيات الوسيطين الطبيعة والتاريخ:

العمران البشري والاجتماع الإنساني

لذلك فالعمران البشري والاجتماع الإنساني مخمس:

الأصل هو الإسلام الفطري وتحريفاته الأربعة الاستعمار والاستخلاف كل منهما دون الآخر أو مستخدما له

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

والأول والثاني لا يستقيمان إلا بسلب الثالث والرابع:

وإذن فهما يتحددان بسلب المقابل إما بسلب الآخرة أو بسلب الدنيا

وكلاهما في صراع دائم .

والثالث والرابع هما الأفسد وهما وجهان لنفس العملة دعوى شراء الآخرة بالتخلي عن الدنيا أو اخفاء شراء الدنيا بتوظيف الدين: التصوف والكنسية

أما الأصل السوي الذي يمثله الإسلام فهو القول بالتلازم بين وجهي الوجود الشهادة (الدنيا (والغيب) الآخرة (تلازم العلم والعمل فيهما كليهما .

وهذا التلازم ليس مجرد عقيدة بل هو جوهر الوجود الإنساني الفردي والجمعي:

فالعمران البشري هو الاستعمار الأرض

والاجتماع الإنساني هو الاستخلاف في الأرض

ذلك أن العمران البشري يمكن أن يكون مجرد حضارة مادية تسفك في الأرض وتسك الدماء ويمكن أن يكون بقيم الاستخلاف فيكون أنسا بالعشير وعبادة لله

والإسلام يعتبر الحياة الدنيا -إذا لم تكن بقيم الاستخلاف - مجرد لهو وبه تصبح عبادة وشبه استعداد للسعادة الأخروية التي يكتمل فيها وجود الإنسان علاقة الاحداث المادية بالأحداث الخلقية

ومن الصلات الخفية بين الوسيطين الطبيعة والتاريخ ما تعول إلى موضوع سخرية لبعض السطحيين من العلمانيين : علاقة أحداث الطبيعة بأحداث التاريخ.

صحيح أن المبالغة في الوصل بين نوعي الاحداث يمكن أن يصبح تخريفا .

لكن عصرنا ينبغي أن يفهم الظاهرة أكثر من غيره.

فالتلوث مثلا بين التأثير .

والمشكل أن الناس قد يسلمون بعلاقة بين أحداث الطبيعة وأحداث التاريخ بهذا النوع من العلاقة المادية لكنهم يهزؤون من العلاقة بالأحداث الخلقية .

ذلك أنهم ينسون أن الاحداث المادية في التاريخ ليست بمعزل عن الاحداث الخلقية:

فالتلوث له علتان كلتاهما خلقية تعودان لعبادة العجل: الربح والغش.

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

فعمل الإنسان الذي يريد الربح وينسى رعاية الطبيعة أو يريده بالغش في المنتجات هو الذي يلوث الطبيعة

فيكون تلويث الطبيعة بتلويث الخلق الإنساني.

التصور الشعبي الساذج يصل أحداث الطبيعة وصلا مباشرا (مثل التسونامي (بعصيان

البشر الله فيعتبر الاولى عقابا على الثاني

والساخرون منهم أكثر سذاجة.

ذلك أن العلاقة موجودة والخلاف في تأويلها هل هي عقاب إلهي أم صلة بين الطبيعي والتاريخي أو تأثير متبادل بينهما : تلويث الطبيعة بتلويث التاريخ.

مثال ثان يتناساه الناس :

فالمساد في الأرض لا تحده حدود مثله مثل الأمراض المعدية.

فظن كل شعب الاقتصار على حماية ذاته اهمال لوحدة المصير .

لذلك فالإسلام بالمعادلة الوجودية لا يعترف بالحدود الجغرافية والسياسية لأن البشرية واحدة والعالم واحد وأحداث الطبيعة والتاريخ متفاعلة .

وبعض التفاعل محسوس حتى بالعين المجردة الآن بسبب التكاثر وتزايد التلوث

لكن أغلبه من التأثير البطيء الذي يعمل بتراكم لامتناهي الصغر وهو غيب .

ويوم يصبح الإنسان قادرا على تقدير هذا التأثير المبادل فسيفهم أن سخرية المتعالمين من عقائد الشعب العادي في علاقة الاحداث الطبيعية والتاريخية هي التي ينبغي أن يسخر منها .

أما التأويل الديني واعتبارها جزاء سالبا أو موجبا فهذا من التأويل الشعبي الذي يفيد بأن حقائق المعادلة الوجودية ذات منبهات شبه لا واعية .

خاتمة

طال الكلام على المخمس الأول

ولا يمكن أن نشرع في الكلام على المخمسات الموالية

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

لذلك فسنخصص لها فصلا آخر أو أكثر

حتى نستوية الكلام عليها جميعا .

أقف عند هذا الحد في كلامي على مفهومات المعادلة الوجودية بعد بيان مكوناتها التي توجد إما بحضورها أو بغيابها في كل وعي إنساني حي ٠

ووجودها بالغياب هو أصل كل الانزعاج الوجودي أو الاضطراب النفسي الذي يجعل الذات تتلظى في جحيم الشك وتعذيب الذات وتهويل صورة الرب غير الرحيم

أما الوجود بالحضور فهو سر الطمأنينة التي لا حد لها والإيمان الذي لا يتزحزح من جنس والله لو وضعتم الشمس في يميني والذي من دونه لا عظائم

فالإيمان هو سر المعنى:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم * وتأتي على قدر الكرام المكارم

وتعظم في عين الصغير صغارها * وتصغر في عين العظيم العظائم

شرط جلائل الأمور أنها في مجال الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود.

لكن المسلمين أفقدهم الاستبداد والمساد هذه الفضائل فاستبيحت أرضيم وعرضيم +

حوب ذل المشرق والمغرب فائتما توأوا فثم وجه لله إن الله واسع عليم (115) لا تحذ آله ولدا سبحانه بل لهما في السماوات والأرض كل له قانتون (118) بديع السماوات والأرض إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون (117) ريدي

*#مقدمة لمصادلة الوجود. -. #علم الله وعلم الانسان * محاولة اختزال

المصادلة. * الوجود والادراك القرآن وبنيته. الوجودية بين ارسطو وهيجل .. #*الوجود والادراك من منظور حب التأله

+ الفلسفة اختزال إيديولوجي المدرسة الفلسفية النقدية العربية # العمران البشري والاجتماع الإنساني

+ علاقة الاحداث المادية بالأحداث خلقية #خاتمة

لس اس ا

محولا لواح 1

منراة اضيا هي الفح لصب الو لرياضيت التضمة

الاجتماظط نرف الخندوني ولتريخ الصرن فقه الكل ومراسة" الإبسيكويوجيا الب 7.2 1 فق الئل لتعذيب الئل نديد لحل ابل 5 زابية تيه ب الضلاضة بين السلطان الأواحبي واسلحان أسياسي إصلاح الضفقلق في الفاسفة الصزبية فصي أ ان إل إسمية ابن تيمية واب كلدون ١٠١ أفاق النهحة الصربية و مستقبل الا وحدة الفكريئديتي واند

8 المفارفات المصرفية والقيمية هذ أبن خلدوز ١ "نادبالا النخب القربية وعضالة الوهبي لصوتي بصكلا الامة | إشكلية تجكية أكول الضفقج: إستهام ابل حندون والفك الاجتهادخ | النظر والحمل والمرق الحضارزي الجربد | المقاومة < محاولات في تجحليل استزاتي] | فسفة الذي من ممنطور القكر الإسلامية | فسفة التازيخ الخلدونية ودور كلم الصمزاز شروط نهمخة الكربة والمسلمين" | شرعية الحكم في عكر الطولمة. صونا للفشفة والكين: حرية الكفير والمصحتقة في القرآن والسنة. | تحدياب

وفرص - محاورات في أحوال الفكز: عن ب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التصليع الذديني | ١ التصليم الذيني؛ أفاته وشروط علاجتما | الجلي في التفسير - إشتراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية | الكتابة الأول؛ المقومات الاشتراتيجية | إ الكتابة لنابي؛ النمرات المصرفية - بكزية عت لفقل الماتيجي وإسياني لحو هما الكتاب الثلف: الثمراف الوجودية - الحصانة الزوحية وذو انحن | إستناف الصرب لتاريخمم الكوني ثورة الجرية والكرامة- تونسل نموفجا دور الفلاسفة النقدية العربية ومنجزاتها + موازنة تارتخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية |

مين الل والبيان -- (مرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية لكن أكثرهم لا يعلمون (37)

وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه

إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون]38 الأنعام *مقدمة + التأسيس الذاتي وتأليه الانسان . *# الفلسفة ورؤيتها للدين 1 + الاشكال +عولمة التلويثين + الظاهرات الطبيعية والتاريخية . * الوصل الحلولي عند *الفروع الأربعة لتوحيد العالم . + العقل الناظر وتوحيد من منظور اسلامي المتصوفة +علاقة الحرية بالضرورة الضرورة | +خاتمة.

رس أو

الاشكال 2 الشروع الأربعة لتوحيد العالم 3 علاقة الحرية بالضرورة 3

التأسيس الذاتي وتأليه الانسان 4

عولمة التلويثين 5 العقل الناظر وتوحيد الضرورة 6 الفلسفة ورؤيتها للدين 6 الظاهرات الطبيعية والتاريخية من منظور اسلامي 7 تأليه عيسى وتأليه الانسان 8 الوصل الحلولي عند المتصوفة 10

.د م

مصد مم لم يبق إلا مسألتان في استراتيجية التوحيد: توحيد العالم ومفهومات الاستراتيجية التوحيدية التي استعملناها وهي خمسة أصناف لكل منها بنية مخمسة. بدأنا ب؛ . المعادلة الوجودية » فاللواحم من سورة يوسف » فالأحياز » فالصفات المقومة للذات فما سندرسه في هذا الفصل الخاص بتوحيد العالم: المعضلة. وسنخصص فصلا أخيرا لهذه المفهومات

ال 25 لأنها هي ما يمكن اعتباره أدوات استراتيجية التوحيد نختم بها دراسة الاستراتيجية القرآنية التوحيدية. وقد سبق فاستثنينا من كلامنا مفهوم التوحيد بالمعنى التقليدي . فالله واحد وليس مؤلفا ومن ثم فهو غني عن التوحيد بل القصد موقف الإنسان من الوحدانية. ولا يمكن للعلم فيه أن يتجاوز مفهوم الشهادة والاخلاص وكلاهما تعبير عن الإيمان؛ إيمان بالوحدانية وليسا علما بها ؛ لا إله إلا الله سورة الإخلاص . ما يحتاج إلى التوحيد هو المخلوقات التي هي متعددة ومتجزئة ومن ثم فالدين الإسلامي وضع استراتيجية لتوحيدها تجعل المؤمن يرى فيها فعل الله الموحد . انطلقنا من فصلت 53 التي قسمت ما يمكن للإنسان أن يعلم من خلال آياته حقيقة القرآن قسمته إلى الآفاق والأنفس وفهمنا منهما الطبيعة والتاريخ.

ويمكن أن نعتبر الطبيعة والتاريخ آفاقا فتكون الأنفس حينها مؤلفة منهما باعتبار أن الإنسان مؤلف من:

* ونفس نجهل حقيقتها فهي روح من أمر ربي ..

وإذن يمكن للإيجاز أن نعتبر الطبيعة والتاريخ هما مقوما العالم إذ نريد تجديد استراتيجية توحيده التي نجدها في القرآن الكريم وتعبيرها المحمدي .

بينا في المستويات السابقة أن ما يلحم هو كذلك ما يرق وأن استراتيجية التوحيد في كل الحالات لها بعدان مثل القرآن تشخيص التفريق وعلاج توحيدي. الاشكال

ما المشكل في توحيد العالم؟

لا بد من توحيد الطبيعة ومن توحيد التاريخ ومن توحيد الطبيعة والتاريخ أي توحيد الضرورة وتوحيد الحرية وتوحيدهما معا .

فالطبيعة تكاد تكون لا متناهية التنوع .

فكيف توحدها الضرورة؟

والتاريخ يكاد يكون عين الفوضى .

فكيف توحده الحرية؟ وكيف نجمع بين الضرورة والحرية؟ ما علة القناعة أن

وراء ما لا يتناهى من التعدد والتنوع في الطبيعة وحدة

ووراء تلاطم أحداث التاريخ وحدة

ولم لا بد من وحدة لتلاقيهما وتفاعلهما؟

ولماذا يحتاج الإنسان لكي يريد ويعلم ويقدر ويحيا ويوجد لتوحيد ذاته وأن يوحد مقصد إرادته وموضوع علمه ومشروع قدرته ومعنى حياته ومسار وجوده؟

لماذا لا بد من وحدة العالم فيما وراء ما ليحدد الإنسان إحداثيات تحيز مقامه في المكان ودوامه في الزمان ليحقق قوامه) الثروة)ودوامه (التراث)؟ إذا لا يمكن للإنسان أن يصل إلى حال النفس المطمئنة من دون الوعي بالمعادلة الوجودية التي حددها القرآن الكريم الصوغ النهائي لحقيقة الوجود؟ الشروع الأربعة لتوحيد العالم إذن توحيد العالم توحيد أصل بشروع أربعة: وعي يدرك معادلة الوجود: » لعمل ضرورة الطبيعة * لعمل الحرية الخلقية . للعملين *« ولما وراء يؤسسهما والإشكال كله في

الماوراء هو التمانع بين صاحب الوعي الذي يدرك معادلة الوجود وصاحب التأسيس الذي يعلل الوجود: علاقة الحرية بالضرورة هل الوعي يبدع التصور أم المتصور؟ فما يعطى لأحد القطبين في المعادلة الوجودية يخصم من القطب الثاني وهو القصد بالتمانع بين الله والإنسان في رؤى توحيد العالم دينية كانت أو فلسفية. ولما يذهب التمانع إلى غايته فيقضي على القطبين يجد الفكر نفسه أمام الوسيطين في نفس التمانع بين الطبيعة والتاريخ: معضلة علاقة الحرية بالضرورة. ومحاولة حل هذه المعضلة هي التي مثلت غاية الفلسفة الحديثة (كنط) التي أتيتها محاولة تجاوز الحل بالمنطق الجدلي في المثالية الالمانية وما تلاها ء

لكن العلاج المتقدم على الفلسفة الغربية وهو عكسه هو الذي قدمته المدرسة النقدية [العربية):

بدأت بالعلاقة بين الطبيعة والتاريخ أو بين علاقة الحرية بالضرورة.

فوضعتها في مستويين نسبي ومطلق:

نسبيا ليست الضرورة الطبيعية والحرية الإنسانية إلا من قضايا بادئ الرأي فالوعي بالمعادلة هو وعي بالمقابلة بين الجبر والاختيار.

وعندئذ يصبح مشكل الضرورة والحرية من خلب عالم الشهادة الذي يجعلنا نعي مشكل العلاقة بين حريتين خالقة مكلفة ومخلوقة مكلفة فنتجاوز التمانع .

وذلك هو مفهوم علاقة الاستخلاف :

لا يمكن أن يكون الخالق خاضعا للسببية

ولا يمكن أن يكون المخلوق خارجا عن سنن الوجود:

ذلك هو تهافت الفلاسفة.

التكليف حرية في إطار سنن الوجود التي تعبر عن حرية الخالق لأنه مشرع لخلقه وكلف الإنسان بأن يبدع بمعرفة السنن ليحقق الوصل في المعادلة.

التأسيس الذاتي وتأليه الانسان ماذا فعل كنط غاية للفلسفة الحديثة التي انبهرت بعلوم الطبيعة؟ وصل إلى حل أعدم القطبين:

فعلم الإنسان بالطبيعة تشريع إنساني لا يتجاوز مظاهرها .

وذلك بدعوى الحفاظ على شروط الاخلاق وخاصة الحرية خارج الضرورة الطبيعية.

لكنه أسس ذلك على مسلمات عقدية وإن زعم متناقضا الأخلاق ذاتية التأسيس .

والتأسيس الذاتي الذي لا أساس له غير الشعور بالحرية لا يمكن أن يعتد به وإلا لكانت كل الأوهام التي نشعر بها حقائق فننفي الفرق بين الحقيقة والوهم .

وبلا ذلك تأليه للإنسان إذ يصبح ما يتوهمه مخلوقا فعليا من جنس مخلوقات التوهم عند المحاسبي . فيكون كنط قد تجاوز نفسه كما الأبوس بوستموم) المصنف المنشور بعد وفاة المؤلف (.

وحينها لن يكون فشت وهيجل وشانج إلا النتيجة الحتمية للكنطية إذ كفاهم نفي مفهوم الشيء في ذاته لتجاوز الثنائية بين قطبي المعادلة والوسيطين .

توحيد العالم تمثل إذن في تجاوز المقابلة بين الطبيعة والتاريخ أو بين قوانينهما أي الضرورة والحرية بالمثالية المطلقة وتقتضي تأليه الإنسان.

وما كان هذا التأليه مجرد وهم فالعملية انتهت في الغاية إلى تأليه مجرى العالم ببعديه الطبيعي والتاريخي باعتبار الأول معدا للثاني المكمل له .

فكانت تلك نهاية الفلسفة وبداية الإيديولوجيات التهديمية للطبيعة والحضارة وأصحابها يتوهمون البناء والتقدم حتى صرنا في عولمة التلويثين .

» فأما التلويث الأول فهو ثمرة الصناعات بسبب عبادة العجل الذهبي *
وأما التلويث الثاني فهو ثمرة الفنون بسبب عبادة الهوى:

وهو الاستعمار الأرض بلا استخلاف

لذلك فلا بد من استئناف البحث من رأس:

هل الضرورة تكفي لتوحيد الطبيعة؟

وهل الحرية تكفي لتوحيد التاريخ؟

وهما أنتجا توحيدا بين أمرين غير موحدين .

فالضرورة وحدها لا تكفي لأنها بمقتضى حدها عمياء وليست هادفة وهي في الحقيقة عين سلسلة الصدف .

لا بد إذن من شيء آخر حتى تكون موحدة للطبيعة .

العقل الناظر وتوحيد الضرورة

أرسطو فسر هذا الأمر الإضافي فوصف الضرورة بكونها شرطية أي إنها ذات غاية سابقة تجعلها تنجو إلى تحقيقها فتكون أداة الغائية المتقدمة عليها

.

إنها تتضمن عقلا ناظرا قبل أن يكون عاملا فلا توحد الضرورة العالم إلا بفعل قصدي من غاية إلى بداية تصورا ثم يعود من البداية إلى الغاية تحقيقا .

لكنه وضع ذلك في المادة الاولى المستعدة لأن تحقق ذلك بلا وعي غير الشوق إلى محاكاة المحرك الأول بجاذبية المثال:

العقل أو المحرك الأول الذي لا يتحرك.

وهو توحيد جمالي) استتيك (بايولوجي لأنه يفسر به نظام العالم المنجذب بكمال المثال ويقيسه على شوق الأنثى (المادة) للذكر) المحرك الاول) .

براي ا

حافظ أرسطو على تعالي الرب أو العقل الذي يعقل ذاته (الوعي (بجعله لا مباليا بما

يجري شوقا إليه .

كلا الحلين الفلسفيين القديم والحديث قياس للغيب على الشاهد .

ما يصل إليه علم الشاهد افتراض ما وراء قانوني للطبيعة والتاريخ شرطا للعلم والعمل .

فتكون الفلسفة وخاصة الحديثة قراءة للمعادلة الوجودية بالإضافة إلى نظر الإنسان وعمله وما تتهم به الدين ليس إلا اسقاطا منها عليه لأهم صفاتها .

فدعواها أن الما وراء الديني ميثولوجيا يصنعه الخيال الإنساني يصح عليها

أكثر مما يصح على الأديان المنزلة لأن هذه تدرك حدود الممكن للإنسان .

فبوسع الإنسان أن يبدع تصور الماوراء لكنه لا يمكن أن تصل به السذاجة إلى حد اعتبار التصورات التي أبدعها هي التي أبدعت العالم طبيعته وتاريخه .

فليست العبارات الرياضية التي نصوغ بها قوانين الطبيعة هي التي تحرك الطبيعة إنما هي رموز نعبر بها عما يحرك الطبيعة من قوانين ذاتية لها .

وإذا كانت هذه القوانين الذاتية محركة فلا بد أن تكون هي صاحبة الفعل لا الظاهرات التي تحركها القوانين الفاعلة.

فينتقل المشكل : توحيد القوانين . الظاهرات الطبيعية والتاريخية من منظور اسلامي

ما الذي يجعل القوانين تؤلف نظاما متناسقا يسير الظاهرات الطبيعية وقس عليها الظاهرات التاريخية؟

الدين الإسلامي يعطينا جواب هذا السؤال النهائي .

الله خالق وآمر والخليفة يقرأ ما يتجلى في الانفس من آيات الخلق في الطبيعة وآيات الأمر التاريخ

ذلك ما نؤمن به ولا نعلم غيره أولى منه لفهم معادلة الوجود .

وفضل هذا العقد هو التحرر من التمانع الذي رأينا نتائجه الوخيمة في عولمة التدمير.

ولأن ذلك كذلك فمن الطبيعي جدا أن يصبح أرباب العولة حربا على

الإسلام فحله هو الوحيد الذي يحرر الإنسان روحيا وسياسيا ليكون سيدا عابدا .

وإذا لم يكن الإنسان عابدا لربه سيد نفسه كان عبدا مسودا لغير ربه

وذلك هو الشرك وخاصة إذا عبد الإنسان نفسه:

حينها يكون عبدا لكل ما يسود على هواه.

ولذلك فرؤية الإنسان لمنزلته في المعادلة الوجودية وعلاقة الاستعمار بالاستخلاف تجدد بطابعها السوي والمحرف الفلسفة والأديان سويها ومحرفيها .

وقد ذكر القرآن التحريفات الاربعة النموذجية وأصلها في الآية 17 من الحج:

والشرك مقابل الإسلام.

إنها تأليه العجل) اليهودية)

وتأليه عيسى) المسيحية)

وتأليه الأجرام) الصابئية)

وتأليه مثنوية النار والظلام) المجوسية)

والشرك فيها وفيما عداها

تعريفات يذكرها القرآن ويقدم إصلاحا لتحريفها لكنه يهادنها بأن يخضعها مبدأ الإرجاء إلى يوم الدين وذلك لعلتين :

أثر التعدد

وشرط سباق الخيرات .

وفي هذا السباق يكون الإسلام النموذج الجاذب فتكون الأديان الخمسة هذه منطلقات في سعي الإنسان لفهم معادلة الوجود وغاية السباق هي حقيقة القرآن .

والقرآن لا يركز على الدينين الطبيعيين والشرك الخالص لاندغامها في تأليه الطبيعة والتاريخ فاتحدت مع الدينين المنزلين المحرفين موضع تركيزه. تأليه عيسى وتأليه الانسان

وما كنت سابقا قد تكلمت كثيرا على عبادة العجل فلأمر مباشرة إلى تأليه عيسى:

فهذا هو غاية كل التحريفات في التاريخ الحديث وخاصة الصوري منها .

ولذلك فالآية البينة التي تعلقت بها لتبرئة عيسى عليه السلام من هذا التحريف تلخص كل ما استنتجناه من استراتيجية القرآن التوحيدية والمعادلة.

والآية هي 79 من آل عمران:

(ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ((79)

فهذه الآية تبين أن ما سميناه وعيا سويا بالمعادلة الوجودية هو الإسلام الغاية.

فمؤلهو عيسى رمزا لتأليه الإنسان -تحريما يلغي الحريتين الحرية الروحية

بالكنسية والحرية السياسية بالحق الإلهي في الحكم - يعادون الإسلام حتما . وحجج القرآن لتبرئة عيسى سلبا: ما كان لبشر) طبيعة عيسى (أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله. وحججه إيجابا: لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون . والكتاب يحيل إلى آيات الآفاق والأنفس التي يعلمها الرباني ويدرسها والنبي يعلمها ويدرسها في الكتاب بالحكم . والمعلوم أن الحكم هو فاعلية العقل التي تنزل المفهوم على تعينه الوجودي نقلة من التصور إلى المتصور. ما يعني أن ما أمر به عيسى بتعليمه للبشرية هو عين ما أمر به كل من سبقه إلى آدم ومن لحقه إلى الخاتم؛ فصلت 53 تعليم آيات الآفاق والأنفس تلك هي المعادلة والمعادلة الوجودية هذه هي عين كيان الإنسان الطبيعي ووعي الإنسان الروحي . فهو بكيانه البدني والنفسي طبيعي وتاريخي ويدرك بوعيه القطبين وراءهما . وتلك هي رؤية برهان الرب في سورة يوسف التي هي في آن وعي بالخسر بعد التقويم الحسن وبشروط الاستثناء من الخسر الأربعة للفرد والجماعة في العصر. والحصيلة هي أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلى حال الاطمئنان والسكينة إلا بالتوحيدات الخمسة: » وتوحيد الإنسانية « وتوحيد الأمة . وتوحيد الأسرة * وتوحيد الذات.

الوصل الحلولي عند المتصوفة

ولهذا التوحيد اتجاهان: ذهابا وإيابا بين الذات والعالم لتجاوزهما بقراءة آيات الآفاق والأنفس أي الطبيعة والتاريخ فيصل القطبين الله والإنسان

وكل الطوام تأتي من تعريف هذا الوصل وغاية التحريف الوصل الحلولي

عند

ولذلك فالتصوف وثيق الصلة بتحريف الدين الطبيعي والمنزل في آن.

فالحلول والفناء هما ذروتا الشرك:

الأول يجعل الله حالا الإنسان

والثاني عكسه

وكلاهما يدعي تجاوز ما يتوهمه من تمانع بين قطبي معادلة الوجود .

وكلا الموقفين نفي صريح لمعاني القرآن في تحديده المعادلة بقطبيها الله والإنسان الخليفة وبينهما الطبيعة والتاريخ وسيطين لتجلي آيات العالم الفاني للإنسان.

فيتبين أن تعامق المتصوفة والمتفلسفة التي تدعي معرفة أسرار الوجود بالغرق في سيلانه الأبدي او بإغراقه في سيلان الذات دون حكمة الوعي السوي.

وما يزعمه الفلاسفة ومقلدوهم من المتكلمة والمتصوفة أن الخطاب الديني بل القرآن تخييل للعامة بحاجة إلى تعامقهم دليل سطحية وكبر علتها التحريف

وهما دليل قصور معرفي وانحراف خلقي :

فهو قصور معرفي بقياس الغيب على الشاهد

وهو انحراف خلقي بكبر من يتصور الله قد حل فيه أو هو فنى في الله جل وعلا. خاتمة

مجرد الوعي بالذات متلازم مع الوعي بالعبادة لما يتعالى عليها سواء أحلته في الطبيعة أو التاريخ أو ذاتها لكنه يبقى متعاليا عليها دوما .

وما يتصف بالتعالي لا يمكن أن يحل ما يتعالى عليه حتى بة أقل الموجودات كثافة وجودية ناهيك عما يرد إليه سر الوجود حتى لو كان القوانين المجردة.

لا يمكن للإنسان من حيث هو إنسان أن يتخلص من هذه البنية الملازمة لوعيه ووجدانه إلا بالهروب إلى الملاهي والمخدرات وعبادة العجل وتأليه وهمي لذاته .

وتلك هي جميعا صفات نموذج الحياة التي تقدمها حضارة العولمة والتي لهذه الأسباب لا يمكن ألا تعادي الإسلام معاداة المريض لمعرفة حال صحته وعلاجها .

استراتيجية القرآن التوحيدية و منطق السياسة المحمدية إ وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه 0 قل إن الله قادر على أن ينزل آية وأكن أكثرهم لا يعلمون (37) إ

وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه 8 إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون]38 الأنعام *#مقدمة + التأسيس الذاتي وتأليه الانسان . + الفلسفة ورؤيتها للدين + الاشكال +عولمة التلويثين * الظاهرات الطبيعية والتاريخية. * الوصل الحلولي عند +الفروع الأربعة لتوحيد العالم . + العقل الناظر وتوحيد من منظور اسلامي المتصوفة

+علاقة الحرية بالضرورة الضرورة. +تليه عيسى وتليه الانسان

ا 7 ١ منرات الا ع لا ل ا الرياضيات طمن الاجتماع خرف الخلدوني والتريخ المرشي فقه الف ومراسة الإبستقولوجيا البد شفاء التقائل لتهذيب المسال لصب الره ١ والسلطان السياسي

إصلاح الفقرق في. الفلسفة العربية. أفاق النهضة العربية و مستقبل الا وحدة الفكرين الديني والفلسفة

- المفارقات المعرفية والقيمية ١

النخب العربية وعضالة الإبداع ة

| الوعي العربي بقضايا الامة.

١ إشكلية تجفية أحول الفقو

| اسلام أبو دون والفك الاجتهاد ا

| النظر والعمل والمأزق الحضاري الجريد المقاومة < .محاولات في تحليل استراتي] فلسفة الحيل من منظور الفكر الإسلامية فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران

| شروط نهضة العربة والمسلمين" شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين:

| حرية الكفير والمعتقدة في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر: عن ب والمسلمين

| الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني"

| التعليم الديني، آفاته وشروط علاجها ١

| الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومن اسة المحمدية

| الكتاب الأول المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية

إ الكتاب الثاني، الثمرات المعرفية - بكزية عت لفقل الماتيجي وإسياني ولحو هما

| الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية -- الحصانة الروحية ودور النخب

| استئناف العرب لتاريخهم الكوني "ثورة الحرية والكرامة - نسل نموذجا

| دور الفلسفة النقدية العربية أومنجزاتها - مؤازنة تاريخية بين كروتي الفكر المسلمي الحية والدينية

أبو يعرب المرزوقي

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى

وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا

إن أكرمكم عند الله أتقاكم

إن الله عليم خبير (13)

+#مقدمة + مفهوم الفتح الإسلامي + المرجعية العقدية + الصراع بين الايمان والعلم * صراع الجماعات على الاحياز |. ومفهوم الغزو الاستعماري + وحدة الجغرافيا وعلاقته بالانحطاط الخمسة. + منزلة الاحياز في استراتيجية + وحدة التاريخ *خاتمة * التوحيد القرآني للبشرية بالأحياز القرآن التوحيدية

صراع الجماعات على الاحياز الخمسة 1 التوحيد القرآني للبشرية بالأحياز 2 مفهوم الفتح الإسلامي ومفهوم الغزو الاستعماري 3 منزلة الاحياز استراتيجية القرآن التوحيدية 4

المرجعية العقدية 5

وحدة الجغرافيا 6

وحدة التاريخ 7 دور الصفات 7 الصراع بين الايمان والعلم وعلاقته بالانحطاط 9

نصل الآن في الكلام على استراتيجية التوحيد إلى توحيد الإنسانية. صراع الجماعات على الاحياز الخمسة

والإنسانية من المفروض أن تكون واحدة على الأقل قبل أن تتكاثر ثم انتشرت فتشتتت . وفرضية أن الإنسانية متعددة من البداية بغير تعدد

الأفراد والأسر كان يفترض أن لها نشأة متعددة بحسب القارات عسيرة القبول فالنشأة الأولى واحدة. لذلك فالمفروض أن يكون التعدد ثقافيا وتاريخيا وليس طبيعيا والانتشار في المكان هو الذي أحدث الفروق الجنسية في أعضاء الحياة وليس في وظائفها . فتعددت الجماعات على أساس مظهر الأعضاء الخارجي (عنصرية) وعلى أساس مظهر الثقافات (حوامل المفهوم) فأصبحت الجماعات متصارعة على الأحياز الخمسة . * صراع على المكان لشروط الحياة العضوية) اقتسام المعمورة والثروة) * وصراع على الزمان لشروط الحياة الثقافية) اقتسام حقب الزمان والتراث) « فصراع المرجعية. وكما أسلفنا فما لأجله يتنافس الناس ويتصارعون هو ما بفضله يلتقون ليتعاونوا لأن سد الحاجات وحماية الذات تقتضي الجماعة فيكون ذلك فيها ومع غيرها . وغالبا ما يقع تعاوض بين الصراعين الداخلي والخارجي على الأحياز مكانا وثروة وزمانا وتراثا ومرجعية فتحد الجماعة من الداخلي بالخارجي فتكبر . فالأسر بالتزاوج الخارجي تتسع فتتكون الجماعة بوصفها فدرالية أسر كبرى أو قبائل ثم دويلات فإمبراطوريات حتى يتحدد المتعدد البيولوجي والثقافي.

ولكن في حد معين تنقلب العلاقة فتوسع الجماعة بالروابط العضوية المباشرة يعوضه تضايق الروابط الثقافية المباشرة في تناسب عكسي بين الظاهرتين . هذه الظاهرة نعيشها الآن فالبشرية صارت شبه واحدة بحيزي المكان والثروة لكنها بدأت تستعيد التنوع والتعدد بعيزي الزمان والتراث والمرجعيات. التوحيد القرآني للبشرية بالأحياز فانشرح التوحيد القرآني للبشرية بالأحياز وهو عامل الآفاق والصفات وعامل الأنفس في تحقيق

اللحام بين البشر على مستويات التوحيد الخمسة. فالفرد والأسرة والجماعة والبشرية والعالم كلها استراتيجية توحيدها القرآنية تعتمد على ما يحيط بها وهو الأحياز وعلى ما تحيط به وهو الصفات . ولأذكر بالأحياز: » المكان « والزمان . وثمرة تأثير المكان في الزمان أي التراث » وثمرة تأثير الزمان في المكان أي الثروة « والمرجعية التي توحد ذلك كله ولأذكر بالصفات: . الإرادة

. والعلم . والقدرة . والحياة . والوجود.

كلها صفات ذاتية توحد في موضوع التوحيد :في الفرد والأسرة والجماعة والبشرية والعالم .

مفهوم الفتح الإسلامي ومفهوم الغزو الاستعماري

وحتى نفهم الفرق بين استراتيجية القرآن التوحيدية فلنقارن بين مفهوم الفتح الإسلامي ومفهوم الغزو الاستعماري لتوحيد الجماعات بالتوسع الجغرافي.

صحيح أن الفتح يتحول احيانا إلى غزو استعماري وخاصة بعد أن فقدت دولة المسلمين هويتها الإسلامية.

كان مبدأ الفتح الأول : لكم ما لنا عليكم وما علينا .

لم يكن الفتح يفرض العقيدة إلا على المشركين أما الأديان الأخرى فمخيرون بين المحافظة على دينهم فيكونوا تابعين أو يسلموا فتكون المساواة

ولذلك فسرعان ما صارت الحضارة الإسلامية بوجهيها السلمي والحربي ثمرة عمل كل الشعوب التي قبلت عرض الإسلام والمساواة؛ م

لم ينفرد العرب بالفتح.

ولم تمس ثقافة الشعوب التي فتحت بقيت لغاتها وما لا يخالف العقيدة من عاداتها كما كانت إلى الآن طيلة أربعة عشر قرنا:؛ إيمانا بوحدة المتعدد .

بل أكثر من ذلك فحتى الأديان الأخرى فإن مدارسها الأولى لم تبق إلا في دار الإسلام وكذلك لغاتها ومعالم حضارتها لكنها دمرت خارج دار الإسلام .

وذلك هو الفرق بين استراتيجية القرآن التوحيدية واستراتيجية منافسيه من الأديان الأخرى:

التوحيد بمحو الفروق والذهاب إلى حد إفناء الشعوب .

والغرب اليوم يعيش معركة الخروج من التوحيد بالسلبي بنفي التعدد فهو على هذا المستوى يقترب من استراتيجية القرآن التوحيدية وللهجرة في ذلك دور.

وليس بالصدفة أن كان ما يحرج الغرب في الهجرة ليس الهجرة بذاتها بل هجرة المسلمين لأنها تفضح عيب التوحيد السلبي عنده:

أي التوحيد بمحو الفرق .

وما كان المسلم ليس من اليسير أن يقبل التنازل عن هويته فإن محو الفرق يصبح معه أهم مشاكل هجرته لدى الغرب

وتلك علة مرض الإسلاموفوبيا الغربية.

ذكرت بعوامل توحيد البشرية المحيطة بها(الأحياز) والمحاطة بها(الصفات)ونزلت قضية التوحيد في اللحظة الراهنة وجوهريتها في علاقة

المسلمين بغيرهم .

فلأشرع الآن في بيان إشكالية التوحيد على مستوى البشرية كلها وكيف عالجها الإسلام باستراتيجية القرآن التوحيدية وكيف طبقتها السياسة المحمدية.

وكان علي أن أضرب مثالا مضادا، فعندما سيطرت النزعة القومية المستوردة من الدولة الغربية الحديثة بدأت الصراعات القومية الخبيثة في دار الإسلام .

فما يسمى بالتعريب في الهلال وفي المغرب العربي هو أصل الصراع بين العربي والكردي وبين العربي والأمازيغي فسيطرت على الأمة النزعات الشعوبية.

أهم قيادات الثورة الجزائرية لم يكونوا عربا بالجنس بل كانوا مسلمين لا يميزون بين عربي وأمازيغي رغم أن لكل منهما لغته مع لغة القرآن المشتركة.

نسي الجميع الآية 13 من الحجرات

فلم تعد القبائل والشعوب تتعارف بل أصبحت تتناكر ودخلت الأمة في حروب أهلية لن تبقي ولن تذر ما لم نتدارك الامر.

منزلة الاحياز في استراتيجية القرآن التوحيدية

كيف تكون الأحياز أداة استراتيجية القرآن التوحيدية للإنسانية؟

فالأحياز أبعاض من المكان والزمان من أجل الثروة والتراث بمرجعية.

إنها اقتسام الأرض بين الجماعات ما فيها من ثروات إما بالتساوق (الأمم

المتعاصرة) أو بالتوالي (الأمم المتلاحقة) بالتعاون والتنافس خيره وشره.

فكل جماعة حتى لو كانت وحدها في جزيرة محاطة بغيرها من الجماعات المجاورة التي تقاسمها البحر المحيط بالجزيرة فتتصل بها سلما وحربا بسبب ثروات الأرض .

فتكون حدود الجماعات الجغرافية والتاريخية مشتركة وموحدة بسبب الثروة والتراث وحتى بسبب المكان والزمان ذاتيهما بمقتضى تعاليم مرجعياتها العقدية.

ما منزلة الأحياز في استراتيجية القرآن التوحيدية؟

ولنبدأ بالمرجعية العقدية الأساس : رمز تحرير المكان من التفاضل هو "أينما تولوا فثم وجه الله" .

وحتى بعد اختيار القبلة فإنها مركز دائرة ما يعني أن كل المستقبلين لها يمثلون عودة أشعة الدائرة إلى المركز للتوحيد في التوجه إلى بيت الله .

وللاختيار قصة:

إنه عود على بدء:

فبيت الله الحرام هي أول قبلة

ومن ثم فليس صحيحا أن القدس هي أولى القبلتين بل هي الثانية والحرم بداية وغاية.

وهو بداية وغاية لعلتين:

بداية لأن ابراهيم حرر البشرية من عبادة الأفلاك وحررها من التضحية بالإنسان.

وهو غاية لأن محمدا استعاد هذين الحريتين

ولذلك سميته ابراهيم الثاني؛

استعاد الرسالة التي لم يلوثها تحريف دين عيسى ولا تحريف دين موسى ٠

وهما التحريفان اللذان تعاني منهما البشرية.

إذا قارنت رسالة موسى برسالة نوح تجد أن التحريف هو نقل تحرير إبراهيم لكل الكائنات من سر الحياة) الماء (إذ يصبح قاتلا إلى تحرير قبيلة) العجل (٠

وإذا قارنت تحريف رسالة عيسى تجد نقل تحرير آدم للبشرية من الخطيئة التي ربطوها بالجنس (سر الحياة) فجعلوها خطيئة موروثة منافية للدين (الرهبانية)

ماذا فعل محمد؟

ألغى نظرية الشعب المختار واعتبر البشر متساوين وأخوة وألغى الرهبانية وحرر الجنس بشروط التعاقد الشرعية: ثورتا الإسلام الكبريان

لذلك فعودة محمد إلى ابراهيم هي في آن عودة إلى آدم ونوح مرتين : بتحريرهما من التحريف الذي أصاب رسالة عيسى وموسى وبتحديد مضمون رسالتيهما المبهم ٠

فآدم تلقى كلمات من ربه فتاب عنه وعفا عنه واجتباه.

لكن لا ندري ما هي الكلمات وما عفا عنه؟

ونوح حرر زوجين من كل شيء لكن لا نعلم مضمون رسالته؟ القرآن بين مضمون رسالة آدم ومضمون رسالة نوح:

فرسالة آدم هي عدم تأثيم الجنس بشروط العقد الشرعي ورسالة نوح هي تحرير الكائنات من الطبيعة بالشريعة. وتحرير البشرية من الطبيعة بالشريعة بين ذلك رسالة نوح: فالماء الذي هو سر الحياة يصبح قاتلا إذا لم يخضع للشريعة . لذلك لم ينج من احتمى بالطبيعة

فزوجة نوح وابنه لهما به علاقة طبيعية واحتميا بالطبيعة (الجبل) لكن ذلك لم ينجهما لأن النجاة لا تكون إلا بالسفينة التي صنعت على عين الله.

وحدة الجغرافيا ولنختم الكلام في العائق الجغرافي: بعد نفي المفاضلة بين الجهات تأتي نظرية الدولة التي لا حدود جغرافية لها: دولة الإسلام مفتوحة لتشمل المعمورة. ولنسم ذلك التوحيد الجغرافي للبشرية ويليه التوحيد التاريخي:

فلا يمكن أن ينفي أحد أن القرآن يتكلم على البشرية في كلامه على العينة الإسلامية. وكلامه ذو التفاتين :

«. نقدي في استعراض تجارب الماضي « وبنائي لما ينبغي أن يكون في المستقبل بنموذج جاذب لتسابق المتعدد في الخيرات المائدة 48 وحدة التاريخ وبذلك ينتقل التاريخ من مفرق إلى موحد: تلك هي العلة في كون حضارة الإسلام شملت كل التاريخ الإنساني القديم وما قبله والوسيط والحديث وما بعده. فالمكان يشرق بسبب التنافس على الثروة والزمان يشرق بسبب التنافس على التراث . وللتوحيد وضعت مرجعية الإسلام سياسة للثروة والتراث توحد ولا تفرق . لنا مثالان من سياسة الثروة التي توحد في نفس الجماعة وبين الجماعات: ففي نفس الجماعة الدليل أن الفقير غير الوارث له نصيب إذا حضر توزيع الميراث. وبين الجماعات

وضع الشرع الإسلامي في الإنفاق الشرعي للمالية العمومية حق ابن السبيل: ومعنى ذلك أن أي أجنبي له حق في الرعاية مثل المواطنين . وأخيرا فإن علتي الجهاد غير الدفاعي -جهاد الطلب - لا يتأسس على التبشير بالعقيدة بل على « منع الفساد في الأرض . وفرض حرية العبادة آيتا الدفع .

دور الصفات

مر الآن إلى دور الصفات بعد الاحياز:

ننتقل مما يحيط بالإنسانية) قسمة العالم مكانه وزمانه وثروته وتراثه بالمرجعية) إلى ما تحيط به الإنسانية.

وما تحيط به الإنسانية هو الصفات المقومة وهي ما به يكون الإنسان إنسانا وما يحول دونه وعدم الوعي بالمعادلة الوجودية أي جوهره: عبادة الله وجله.

فهذا الوعي بالمعادلة الوجودية يجعل الإلحاد مستحيلا:

فليس هو إلا وعيا منقوصا بها

فينفي القطبين ويردهما إلى الوسيطين أي الطبيعة والتاريخ.

الملحد يرد الله إلى الطبيعة ويرد الإنسان إلى التاريخ نفيا لمضمون الوعي الحقيقي

فيكون الوجود سيلانا أبديا للطبيعة والتاريخ مبقيا موتا بلا حياة.

كيف يوحد القرآن بالعوامل التي تحيط بها الإنسانية؟

جعل بنية الإنسان ومقوماته هي معنى الاستخلاف

فالإنسان كإنسان واع بما يتعالى عليه وعابد له.

ومنازل البشر متغيرة بتغير هذا المتعالي

وتلك هي صيرورة الوعي الوجودي:

وما يتعالى عليه لواحم يعبدها: المال والجنس والعلم والحكم دون برهان الرب

لكن برهان الرب يحرره من سلطانها فتصبح اللواحم على أهميتها مدارج السلوك التي يترقى الإنسان بها في منازل الوجود

فيسود خليفة للرب المعبود . ودرجات الترقي تكون دنيا منفصلة عن أصل معناها من دون برهان الرب وهي الدنيا الموصولة ببرهان الرب جمعا بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

وهذا الوصل بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها هو استراتيجية الإسلام في التوحيد بالصفات التي يحيط بها الإنسان لأنها مقومات من روح الله.

فإرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده تترقى فتصبح به صلة مباشرة بإرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده لما يصبح الإنسان أهلا للاستخلاف .

وهو لا يصبح أهلا للاستخلاف إلا بشروط الآية الأولى من النساء والآية 13 من الحجرات بفضل الوعي بالمعادلة الوجودية كما حددها القرآن الكريم .

الصراع بين الايمان والعلم وعلاقته بالانحطاط

ما يؤلمني حقا ويحزنني أن كل هذه المعاني أضاعها شكل الانحطاط الكلامي والفلسفي بسبب توهم الصراع بين الإيمان والعلم

فأضاعوا ثورة فصلت .53

وأضاعها شكل الانحطاط في العمل بسبب وهم صراع الفقهاء والمتصوفة في عصر الانحطاط في مقابلتهم بين القانون والأخلاق

فأضاعوا ثورة العمل والشريعة.

أفسد المتكلمون والفلاسفة العلم والإيمان فأضاعوا شرط النظر والعقد

وأفسد الفقهاء والمتصوفة القانون والأخلاق فأضاعوا شرط العمل والشرع.

فالحرية الروحية شرط حرية العلم والعقد

والحرية السياسية شرط حرية العمل والشرع:

فساد التربية والحكم بفساد الإيمان والعلم والقانون والأخلاق

ولما فقدت الأمة هذه الشروط أصبحت عاجزة على دور الشهادة على العالمين لأنها لم تبق أهلا للاستخلاف .

ولم يخلفها أحد بمنطق القرآن فكان ما نرى. العولمة هي الاستعمار الأرض من دون قيم الاستخلاف . وبدلا من أن تتحد الإنسانية بالاستراتيجية القرآنية صارت في حرب أهلية مدارها الإسلام.

لذلك فلا عجب إذا وصفوا الإسلام بالإرهاب

ما يرهبهم هو تذكيره لهم بما يحول دون الإنسانية والأخوة والمساواة أي الوحدة بالنساء 1 والحجرات .13

ما يرهبهم ليس ظاهرة الإرهاب فهي صنيعة مخابراتهم لتشويه الإسلام بل هذه القيم التي تؤاخي بين البشر بتحريم العنصرية والطبقية علة الحرب الدائمة

ذلك أن الجهاد ليس إرهابا فهو

إما للدفع وهو حق وضعيا ودينيا

أو للطلب وقد حصره القرآن في حالتين ؛ منع الفساد في الارض ومنع تهديم المعابد .

فمن شروط الحماية دفع الظالمين داخليا وخارجيا؛

والأمة اليوم تعاني منهما معا لأن المستعمر نصب على المسلمين عملاءه يحكمونهم بالاستبداد والفساد.

والثورة على الظلم والاستبداد والفساد ليست إرهابا بل هي واجب ديني وفلسفي لأن الحرية الروحية والحرية السياسية هما شرط الإنسانية الكريمة.

تلك هي استراتيجية القرآن التوحيدية مطبقة على العلاقات الدولية حتى تنتقل البشرية من الحرب الدائمة على ثروات الجغرافيا والتاريخ إلى الاخوة.

وغاية الكلام أن استراتيجية توحيد البشرية أساسها النساء 1 وغايتها الحجرات 13 في الجماعة البشرية كلها دون عنصرية وطبقية بقيم الاستخلاف

وبذلك فالإنسان عابد بالجوهر وهو معنى الاستخلاف الذي يتوج الاستعمار في الارض حتى لا يفسد فيها الإنسان ويسفك الدماء لكلا يصدق عليه كلام الملائكة.

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم

إن الله عليم خبير (13)

ا يعاد

+*مقدمة + مفهوم الفتح الإسلامي *المرجعية العقدية + الصراع بين الايمان والعلم + صراع الجماعات على الاحياز |. ومفهوم الغزو الاستعماري + وحدة الجغرافيا وعلاقته بالانحطاط الخمسة. * منزلة الاحياز في استراتيجية + وحدة التاريخ +خاتمة * التوحيد القرآني للبشرية بالأحياز القرآن التوحيدية

الا ا 0 سي

ص15 م ل منزلة الحيات في الخطاب العلمي لأرسطو ال 4 ل أوزمه كروين أل الإجايز إ ايض لاملا 0 لي الاباسة - التارلة الاجتماوة انركف لحني ولتريخ لصوي ل ادا فقه اكلم ومراسة" الإستفولوجيا البد ' شغ اال لتهذيب المسئل لحك الرحال إل 5 زابة تخايلية فثك الكلافة بين السلطان الروحي واستطان السياسي

أفاق النهضة العربية. و مستقبل الا وحدة الفكر الديني والفلسفة ١ ١ المفارقات الطرفية والحقيقية خ النخب العربية وعضالة الإبداع ة الوعي العربي بقضايا الامة إشكلية تجقية أخول الفقو | إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتماعي | النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي المقاومة < محاولات في تحليل استراتيجي فلسفة العقل من منظور الفكر الإسلامية فلسفة التاريخ

الخلدونية ودور علم العمران | شرو نمح الكربة والمسلمين: شرعية الحكم في حكر الظلمة | ضونا للثقافة وفحيل | حرية الفكر والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر: نحن والمسلمين | الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني" التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها ١ | الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية | الكتاب الأول المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي- وأدواته ١

١ لميخائيل كول عن الإنجليزية. | الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية -- الحصانة الروحية ودور الخ

١ ١ | إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة - موسى نموذجا

| أ دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها + مؤازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية. ١

١١ ب

١١

١١

0 تصميم الإ والبيان - التقرير التنفيذي: حدر مراس المرزوقي

١١0

أبو يعرب المرزوقي

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

السراتيجية القرآن التوحيدية و ما حاق أدوم المسمضية لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون (104) " تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما

جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم (109) لضان

#المقدمة المعادلة الوجودية شرط الأول + طبيعة عناصر الجماعة +النقلة من النسيج الأسري الى وحدة الجماعة +علة حاجة التعدد في الهوية الحضارية و علاقتها الأمة + الرسول الخاتم وتأسيس الامة المخلوقات للحام بين بالجماعة »الجماعة بين الطبيعة والتاريخ #المال لاحم الجماعة وعائقها نحرية + خاتمة

وب أو

النقلة من النسيج الأسري الى الأمة 1 الجماعة بين الطبيعة والتاريخ 1 المعادلة الوجودية شرط وحدة الجماعة 2 الرسول الخاتم وتأسيس الامة 2 المال لاحم الجماعة وعائقها الاول 8 علة حاجة التعدد به المخلوقات للحام بين مقوماتها العنصرية 4 طبيعة عناصر الجماعة 5 الهوية الحضارية و علاقتها بالجماعة 6

نشرع في الكلام على وحدة الجماعة أو الأمة وسيطا بين الأسرة والفرد دونها من حيث الحجم لا الدلالة فبعض الأفراد أمة والإنسانية والكون فوقها .

النقلة من النسيج الأسري الى الأمة فالفرد كما بينا لامتناهي التعدد ووحدته هي بنية كيانه التي هي عين بنية المعادلة الوجودية فنسيجه هو

نسيج الوعي الكوني بالوجود وبما

وهو خليفة بهذا الوعي إذا حقق ما يترتب عليه

لكأنه مستخلف ليكون مرآة المعادلة الوجودية 5

بقطبيها (الله والإنسان) ووسيطيها (الطبيعة والتاريخ) وفعل الوصل بين القطبين بالوسيطين (الحضارة).

فإذا تحقق له ذلك أو بعض ذلك كان عابدا بحق أو كان مطابقا لمقصد وجوده الوحيد: أحسن خلقه وتلك هي العبادة.

لكنه يرد أسفل سافلين فيغرق في الوسيطين .

وعندئذ لا تتحقق شروط الخلية الأولى السوية للجماعة أو الأسرة كما وصفناها :

هي تشبه خلية المخ العصبية بنسيجها وصلا

والنقلة من النسيج الأسري إلى الأمة مشروطة - في نظرية ابن خلدون - بما يميز الإنسان: . الوعي بالحاجة إلى التعاون . والوازع الناظم لمنع العدوان: الدولة

الجماعة بين الطبيعة والتاريخ

التلازم بين الجماعة والحكم السياسي وظيفة لمنظومة مؤسسات ترعى التعاون لسد الحاجات(العمران) والتآنس للعيش السعيد الاجتماع) هما موضوع المقدمة

وذلك هو المميز العقلي أو العلم من بين اللواحم أي القدرة على إدراك شروط المنشود وتحقيقها بعمل على علم: يصل بين الطبيعي والتاريخي ما

وراءهما .

وما وراءهما هو باب المقدمة الأول: الجغرافيا الطبيعية ثم إدراك الغيب أو ما وراء شروط حياة الإنسان والتفاعل بين هذين العاملين: بداية التاريخ

وإذن فابن خلدون يعتبر المعادلة الوجودية حاضرة من البداية: الطبيعة والتاريخ والقطب 5 الإنساني يطلب القطب الإلهي وصلا بين القطبين بالوسيطين

لا وجود لجماعة من دون طبيعة وتاريخ كائن حي هو الإنسان الذي يطلب ما وراءهما فتتكون جماعة شكل عمران (سد الحاجات) واجتماع (الأنس) بشرائع

والشرائع تنسب إما إلى قوى الطبيعة أو إلى قوى التاريخ أو إلى ما ينسب إليه خلق الطبيعة والتاريخ

المعادلة الوجودية شرط وحدة

ولذلك يبقى الفرد من حيث الدلالة لا من حيث الحجم أشمل من الأسرة والجماعة لأن وعيهما مؤلف دائما من وعيه بالمعادلة الوجودية وبما يبدعه للوصل .

والقرآن يؤكد على ذلك لأن كلا يأتي ربه فردا: يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل أمرئ منهم أمر يغنيه بسبب الخلافة

وكل تحريف يعتبر الفردية والذاتية معجزة الفكر الحديث سخافة ببغاوية:

الدين عامة والإسلام خاصة أساسه الوعي الفردي بالمعادلة الوجودية شرط وحدته.

وذلك لعلتين :

1-فالوعي كفاعلية فردي وينبثق عنه شكل الانفعالية في الجماعة بالسياسة أي بالتربية والحكم .

2 -والفرد كما هو كيانه هو عين معادلة الوجود .

ولولا العلة الأولى لما كان معنى لدور المبدعين في الصفات الخمس:

- في الإرادة
- وفي العلم
- وفي القدرة
- وفي الحياة

؟ «فإذا جاءت الصاخة (33) يوم يفر المرء من أخيه

(34) وأمه وأبيه (35) وصاحبته وبنيه (36) في

والرسل مبدعون فيها جميعا .

وتلك هي العلة في اعتبار إبراهيم أمة لأنه أبدع في الصفات الخمس بغلاف النخب التي تتوزع بحسب هذه الصفات .

ومثله أولو العزم والرسول الخاتم . 30

الرسول الخاتم وتأسيس الأمة

وسأكتفي بالإشارة إلى ذلك في حالة الرسول الخاتم:

فهو النموذج الأسمى في الإرادة وفي العلم و القدرة وفي الحياة وفي الوجود

وما أظن أحدا يجادل في ذلك 2

ألم يكن سياسيا؟

ومنظما للاقتصاد؟

ومحررا للمتعة المشروعة؟

ومؤسسا لرؤية وجودية هي الإسلام؟ 0

طبعا إ

وذلك كله دون شك من فضل الله.

لكن إخراس المتعنتين يجعلني أضع الأمر وكأنه منسوب إليه |

لأن الملحدين والماديين كما أسلفنا يقفون عند الطبيعة ولا يتجاوزونها إلى ما ورائها ١٠

فلنقبل جدلا الاحتكام إلى الطبيعة:

الرسول أمة لأن ما حققه في التاريخ بإرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها متعدية لأنها أنتجت أمة لها صفاته .

المال لاحم الجماعة وعائقها الاول

اللواحم بين الفرد والأسرة والجماعة واحدة وهي الجنس والمال والعلم والحكم ورؤية برهان الرب فيها

ولكن بتقديم وتأخير كما رأينا في الفرد والأسرة .

ففي توحيد الفرد كان الوعي (علم) مقدما

وفي توحيد الأسرة كان الجنس مقدما

أما في توحيد الجماعة فالمال هو المقدم.

لكن باقي اللواحم حاضرة وإن بترتيب للمقدم.

وكما أسلفنا شكل لاحم مقدم في الفرد أو الأسرة أو الجماعة هو في آن عائق:

فوعي الفرد وجنس الأسرة ومال الجماعة هو اللاحم الأول والعائق الأول.

والإعاقة تأتي من نسيان رؤية برهان الرب ومن نسيان الوصل بين القطبين ومن تجاوز الوسيطين

>3 ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر

والسلطان عليهما يحرر من الغرقى فيهما: امالك

ولهذه العلة كانت بداية الآية 228 من الشورى التي تجدد طبيعة نظام الحكم الإسلامي وأسلوبه

"الذين استجابوا لربهم" ونهايتها "ومما رزقناهم 5

ينفقون ٠ وكما هو معلوم فالآية ومع البقرة وصلت بين

٠ الإيمان بها اشارت إليه

٠ والانفاق بوجوهه الشرعية

لتحقق لحمة الجماعة.

ومن أراد أن يفهم قانون الإسلام الجنائي الخاص بالملكية والمال وقانون الفرائض فعليه ألا ينسى أن لاحم الجماعة وعائق لحمتها الاول هو سياسة

المال .

فتبعية سياسة رعاية الشأن العام وحمايته للمال هي التي تفسده وتحول دون وحدة الجماعة التي تصبح في حرب أهلية عليه فتكون نهبة للعدوان الخارجي .

وابن خلدون الذي يدرك هذه الحقيقة جيد الإدراك كاد يحصر مفهوم الظلم في المال والأعمال وخاصة ظلم الحاكم فيستعمله لمصادرة حقوق

والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة الموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك 4 المتقون 177(4) البقرة

< "ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد

مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل

1 وهو ما يقصده بعبارته الشهيرة الواردة عنوانا لكلامه على الظلم؛ "إن الظلم مؤذن بخراب ذلك أنه يجعل الدولة عدوة الجماعة فتنهار.

فبدلا من أن تكون الدولة راعية للجماعة وحامية لها تتحول إلى عدوان مستمر على علة قيام الجماعة أي التعاون على سد الحاجات والأنس بالعشير .

وحينها لا تكون الجماعة مستعدة لحماية الدولة التي بدلا من أن تكون صورة العمران رعاية وحماية تتحول إلى معول تخريب تستغل الجماعة

علة حاجة التعدد في المخلوقات للحام بين مقوماتها العنصرية

كيف نفهم علة الحاجة إلى التعدد في المخلوقات واللحام بين مقوماتها

العنصرية ليتفرد الله بالوحدانية؟

سؤال لا جواب عنه فسر الخلق من الغيب.

لكن لو أخذنا نظير هذه الإشكالية في عالم الشهادة لكان لنا مثالان:

الأول عام وهو كون جميع اللغات تحتوي على التعدد وقانون اللجام في تقطيعها .

الظلم أعم من ذلك وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه

لا عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه فجباة الأموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمة والمانعون لحقوق الناس ظلمة وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة

و28) وقوانين تأليفها متناهية) أحكام الصرف) لكن تأليفها في التقطيع الثاني يمكن أن يكون لا متناهيا .

وإذن فهذا الأمر يمكن تسميته بقانون الكثرة المنتظمة الذي هو قانون اقتصادي يجعل اللسان بقليل من الحروف (الفونيم) يعبر على لا متناهي المعاني .

والمثال الثاني رياضي ويتمثل في حل مشكل اللامتناهي بالمتناهي كما في العلاقة بين الترقيم والعدد بأي قاعدة كانت ثنائية أو عشرية أو اثنا

فاعتماد عدد محدود من علامات الأرقام مع الرتبة يجعل الإنسان قادرا على كتابة أي عدد شاء وقس عليه كل أنواع العدد من الطبيعي إلى

ولما كان الخلق رياضي البنية فإن اعتماده على تعدد متناه وقانون التوليف

بين العناصر يمكن من الخلق اللامتناهي بعدد محدود من المكونات العنصرية.

لكن هذا قياس للغيب على الشاهد لا يفيد علما بل هو يفيد تمثيلا لعدس الفكرة التي نفكر فيها ولا نعلمها بلغة كنط أو طور ما وراء العقل بلغة الغزالي .

بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من المقدمة الكتاب الأول الباب الثالث الفصل الحادي والأربعون

" المقدمة الكتاب الأول الباب الثالث الفصل الثالث

فما طبيعة العناصر التي لابد من لحمها لتحقيق وحدة الجماعة؟

المبدأ العام هو أن كل توحيد لاحق مشروط بما تقدم عليه من توحيد سابق، الفرد والأسرة.

توحيد الجماعة يعالج أمورا تهدد وحدة الجماعة

بذاتها وبما هي جماعة أسر وجماعة أفراد .

وكل توحيد مشروط ولو سلبا بكل ما تأخر عنه: البشرية والعالم .

فلكأننا قلنا إن كل مستوى من التوحيد يتضمن باقي المستويات (ما تقدم عليه وما تأخر):

فالتوحيد في كل حالة ثمرة المعادلة الوجودية وعيا بها لأن كلامنا على الإنسان.

فينتج من ثم أن توحيد الجماعة لا بد فيه مما وحد الفرد والأسرة وما يوحد البشرية والعالم ثم مال الجماعة مما يحتاج إلى التوحيد .

وهي إذن خمسة مستويات .

ذلك أن الجماعة هي جماعة أفراد وأسر على أرضية الإنسانية والعالم لكأنها صورة على خلفية تعديدها يكون إضافيا إليها لإبراز مقوماتها ووعيها بها.

وإبراز مقوماتها الفردية والأسرية والجماعية على أرضية الإنسانية (النسبة التاريخية) وعلى أرضية العالم) النسبة الطبيعية) هو فرادتها في التاريخ الكوني .

وكلامنا على توحيد الامة هدفه الكلام على كل امة معتبرين الامة الإسلامية العينة من النموذج الكوني الذي حققه الخاتم باستراتيجية القرآن .

فحضور الأفراد يكون بغلبة إحدى الإرادة أو العلم أو القدرة أو الحياة أو الوجود وتلك هي النخب السياسية والعلمية والاقتصادية والفنية .

والنخبة الجامعة هي النخبة التي تتكلم في الرؤى الشاملة وهي مرجعيات فلسفية ودينية.

وهؤلاء النخب في كل مجتمع يعتبرون أساس 5

التفريق والتوحيد .

والأمة اعتبرت من تختارهم ممثلين لهذه النخب الهيئة الانتخابية أو أهل الحل والعقد الذين يختارون باسم الأمة من ينوبها في إدارة شأنها العام .

ويمكن اعتبار توحيد الجماعة ما سماه ابن خلدون صورة العمران أو الدولة التي هي راعية سياسة الشأن العام تربية وحكما أو شروط الرعاية والحماية.

والدولة التي تحقق شروط الرعاية والحماية فتوحد الأمة تقوم على خمس

أساطين: • نخبة الإرادة - السياسيون • ونخبة المعرفة - العلماء • ونخبة القدرة - الإقتصاديون • ونخبة الحياة - الفنانون والرياضيون • ونخبة الوجود - الفلاسفة وأهل الدين وهذه النخب رغم تعددها حصيلتها هي الوعي الجماعي الذي تتألف منه حياة هوية الأمة أو بما به تصبح وكأنها شخص يعي صورتها عن المعادلة الوجودية.

١ الهوية الحضارية وعلاقتها فإذا كان هذا الوعي بالمعادلة الوجودية كوني

» بالجماعة الطبيعة فهو إذن قد بلغ ذروة الوصل بين الهوية

محفت العينية والمرجعية الكونية

| ورغم أن كل نخبة متعددة -السياسية والمعرفية وتلك هي خاصية الإسلام • 30

والاقتصادية والفنية والوجودية - إلا أن الحصيلة في

لذلك فهو بالضرورة تجاوز للدين القبلي نفس الجماعة هي هوية حضارية محايثة للأحياز 5

كاليهودية والدين الكوني بالعرض كالمسيحية التي

الخمسة. لا تؤمن بالكونية بل تعتبر الدين حكرا على الشعب

١ كيانها المتعين في المكان والزمان وحصيلة فعل المختار

الزمان في المكان أو الثروة وفعل المكان في الزمان أو فوفق اليهودية لا يتصل الله إلا بالشعب المختار ولا 35 | التراث بمرجعية هي رؤيتها للمعادلة الوجودية. حاطب خيرة والبقية عبيد لو أ فتكون وحدة الجماعة هي وحدة الاحياز التي 10 وفي المسيحية تعين الله في أحد أبناء الشعب

فحصتها من المكان هي جغرافيتها أما الإسلام فيعتبر كل البشر لهم رسل بألسنتهم (. | وحصتها من الزمان هي تاريخها والرسول الخاتم لجميع البشر. 40 | ومنهما الثروة والتراث. فالبشر كلهم أخوة والرسالة واحدة والتعدد .

وبذلك تتعين هويتها الحضارية ومرجعيتها [:5 لتسابق الأحرار في الخيرات. الروحية أي الوصل بين مقومات المعادلة الوجودية

١ للجماعة التي بها تتحدد ذاتية الأمة في سياسة خاتمة وبذلك تتحدد موضوعات السياسة الدولية حول (| وهنا يتدخل عامل المحدد الخارجي القادم من الجغرافيا والثروة والتاريخ والتراث والمرجعيات 45 | المنزلة في الإنسانية وفي العالم 20 المحددة للخيارات الوجودية | ١ ذلك أن القسط من المكان ومن الزمان هو المنزلة وهو ما وجب توحيد البشرية. تاريخ العالم.

وعلامة الختم في المرجعية الدينية هي أن يكون

توحيد الجماعة محكوم بالتوحيدين المتقدمين | مجال فعلها كل المكان وكل الثروة وكل الزمان وكل

عليه وبالتوحيدين المتأخرين عنه التراث والمرجعية الواحدة للإنسانية: 50 ومن ثم فتحديد هوية أمة ذات دور كوني يكون 25 ذلك هو الإسلام . وعيها بالمعادلة الوجودية.

والمعمورة كلها تصبح معبدا وأينما تولوا فثم وجه الله والأرض كلها مصلى والدولة تتجاوز حدود الجغرافيا والتاريخ فتلقي الصراع: سلم عالمية .

وينبغي إن صح أن الرسالة الخاتمة كونية أن تكون سياسة الدولة الإسلامية

في آن سياسة لكل

المعمورة وأن تتضمن قانونا دوليا في السلام والعرب

ولا بد أن يكون في المرجعية الدينية تسليما بالتعدد الديني واعتباره شرطا في التسابق في 5

ومن ثم فلا بد من وجود الحرية العقدية" فيها .

وتشبه هذه العلامات ما يمثله تأييد التجربة للفرضية العلمية:

فرضيتنا هي ان القرآن استراتيجية توحيد 10 بالمعاني التي ذكرنا وخاصة توحيد الإنسانية.

وذلك ما تبين من خلال ما بينا بخصوص توحيد الشخص والزوجين والجماعة التي هي في آن جماعة معينة لكنها عينة من الإنسانية في صلتها بالعالم كله .

نا ليك الكتاب الح مدقا لما بين

من الكتاب ومهيمن عليه فاحكم بيهم بم أنزن ل ونا تتبع أهواءهم عم جاءك من الحق لكل جملنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله نجلكم مه واحدة تكن ليبلوكم في ما آآكم فاستبقوا الخيرات

إلى الله مرجعكم جميعا فينبنكم بما كنتم فيه تختلفون (40) المائدة

لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها الله سميع عليم *256(4) البقرة

ايج لقن الوحوضة و لحل أل الم لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرو بالمعروف وتنهون عن المنكر وأولئك هم ثم المفلحون (104) لا تكونوا

كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما ااا اا له ا ل 0 عمران

#المقدمة #المعادلة الوجودية شرط الأول + طبيعة عناصر الجماعة +النقلة من النسيج الأسري الى وحدة الجماعة +علة حاجة التعدد في الهوية الحضارية و علاقتها

الأمة +الرسول الخاتم وتأسيس الامة الجماعة بين الطبيعة والتاريخ #المال لاحم الجماعة وعلاقها

+ ااا 1 ١ منزل الت ا الملمي لأرسطو الرياضات الفكم2.

النخب العربية وحظالة.الإبداع 6 الوعي العربي بفكليا المت

١ شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم هي قصر الموافقة

١ صونا للفلسفة والدين

١ حرية التمييز والمعتقد في القرآن والسنة تحديات وفرص.- مجاوزات في أحوال الفكر' 2 العرب والمسلمين.

١ الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

١ التعليم الديني؛ آفاته وشروط علاجها

١ الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية

الكتاب الأول المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية!

الفصل الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفكر الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحضانة الروحية ودور النخب

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة" أتوس نموذجا

١ دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

١ تصميم الأتمالازالبيان -- (فرير التنفيزي: حذر نراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

استراتيجية القرآن التوحيدية و السياسة المحمدية لقد خلقنا الإنسان في كبد (4) أتحسب أن لن يقدر عليه أحد (5) أ يقول أهلكت مالا لبدا (6) أيحسب أن لم يره أحد (7) 1 د ألم نجل له عينين (8) ولسانا وشفتين (9) وهديناه النجدين (10) ٠ فلا اقتحم العقبة (11) وما أدراك ما العقبة (12) فك رقبة (13) أو إطعام في يوم ذي مسغبة (14) يتيما ذا مقربة (15) أو مسكينا ذا متربة (16) ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (17) البلد

*حاجة الفرد إلى التوحيد +نظرية النفس القرآنية في ضوء المعادلة المخمسة * البنية العميقة للوعي - الذات بأبعاده الخمسة * الأنا وعلاقتها بالمعادلة الوجودية * مبدأ توحيد القوى النفسية في القرآن خاتمة

حاجة الفرد إلى التوحيد 1

البنية العميقة للوعي-الذات بأبعاده الخمسة

مبدأ توحيد القوى النفسية في القرآن 3 نظرية النفس القرآنية في ضوء المعادلة المخمسة 4 الأنا وعلاقتها بالمعادلة الوجودية 5

حاجة الفرد إلى التوحيد

هل يعقل أن يكون الفرد بحاجة للتوحيد ومفهومه أنه عين بسيطة من الإنسان لا

فبعض اللغات الأوروبية تعتبره ما ليس بمنقسم -انديفيدو- بمعنى ما لا يقبل القسمة لكنه في الحقيقة شديد التعدد عضويا ونفسيا

وقد ندعي أن البيولوجيا تكفلت بلحم التعدد البدني أي مليارات الخلايا المتساوقة والمتوالية في قيامه.

لكن كيف تتحد اللامتناهية؟

أحوال النفس

وكيف نفهم سر الائتلاف والاختلاف بين

البدن والنفس الذي هو لغز الألغاز؟

حتى وأحواله الصحية وأطوار مزاجه الناتج؟

إن المرء يشعر وكأنه سجين بدنه

أعلم أن الكثير من السخفاء حاولوا قيس أوصاف النفس الثلاثة في القرآن بنظرية النفس الفرويدية

فجعلوا أحوال النفس الواحدة سلطا ثلاثا بالمعنى الفرويدي.

وطبعا فهذا الفهم يقدمونه على أنه من أدلة خرافة الاعجاز العلمي الذي يضر بالحقيقة القرآنية خاصة وقد تبين أن نظرية فرويد خرافة وليست علمية.

ما يقوله القرآن هو أن كل الكائنات بخلاف .30 الله ليست واحدة بذاتها بل هى خاضعة لمبدأ 1 الزوجية ومن ثم فلها دائما نظير لا تتحد إلا

والقرآن يصف لكل مستوى من مستويات التعدد في الفرد والأسرة والجماعة والإنسانية 35 والكون طريقة لتوحيده الإرادي غير التوحيد .. الطبيعى اللاإرادي.

ومجموع هذه الطرق هو العبادة بالنسبة إلى المكلفين

أما الطرق اللاإرادية فهى عبادة

المكلفين من الموجودات:

* التربية الخلقية

والتربية القانونية أداتي الوصل بين المادي والروحي في مستويات التوحيد الخمسة المذكورة

ولا يمكن تصور هذه الطرق التوحيدية من

دون العقيدة والشريعة سواء كانت ذيتية متنزلة

أو وضعية.

فكلها تستند إلى الإيمان بقانون متعال إلهي أو طبيعي.

| وقد أفهم الصراع بين هذين الرؤيتين في غير الرؤية الإسلامية أعني في الأديان التي ١ نجد فيها القول بالمعجزات الخارقة للعادات ولا

العيب الوحيد في القائل بالأساس الطبيعي ١ للتعالي المبني على تحكم الإنسان) قطع تسلسل العلية) أنه يؤله الطبيعة أو يؤله ذاته إ ويعلم أنه يكذب على نفسه في التأليهين.

فلو كان التعالي تعاليا لما كان محايثا ١ للطبيعة أو لذاته بل ينبغي أن يكون ما به يكونان ٠ مرآتين عاكستين لآيات تتجاوزهما إلى ما يجعلهما ما هما. لذاتها واعتبارها في آن مجرد تفاعل بين قوى مادية لا تميز بين خير وشر لأنها خاضعة لضرورة عمياء دون عقل.

والكذبة الثانية على الذات التي هي جزء ١ ضئيل من مجريات الطبيعة لا يمكن أن يصدر عنها ما يؤسس لتشريع مرض إذ هو مبني على » وفي

الحالتين فهو إيمان متنكر بالتطابق: بين ظاهر علمه وحقيقة معلومه فيكون إيمانه ١ دون إيمان العجائز لأنه لا يعي أنه يرد اللامتناهي إلى المتناهي.

(وتسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من علم إلا قليلا ((85) (الإسراء)

إيمان العجائز مقبول لأنه يفترض التسليم 25 لرب خير لا يريد به شرا. | ومؤله الذات أو الطبيعة يفترض التسليم لضرورة عمياء لا تميز بين الخير والشر.

فيكون بهذا التأليه قد تنازل عن أهم .. وخاصة عندما يكون ضحية الثاني فيطلب الأول كما في رفض الظلم.

البنية العميق للوعي- الذات بأبعاده

كيف يوحد القرآن الفرد الإنساني؟

1 ءء 1ء فالروح من أمر ربي أي من الأسرار

الغيبية ولا يمكن لأي علم مهما تقدمت المعرفة أن يفسر أهم خاصياتها: الوعي الوعي: 0 ومعنى ذلك أن ما سميناه المعادلة الوجودية هو الحقيقة البنية العميقة للوعي بأبعاده الخمسة

والأبعاد الخمسة هى:

والقدرة # والحياة

وبمجرد وعي الذات بها تدرك نسبيتها وتناهيها فتذكر في آن إطلاقها في القطب المقابل.

وتدرك ما بين نسبيتها وإطلاقها أي

الوسيطين الطبيعي (الصلة بالعالم

* والتاريخي) الصلة بالعالم الثقافي)

والهوة السحيقة التي عليها ملؤها

فتملؤها بالوصل بين القطبين والوسيطين فتكون هذا الوعي المتحرق للوحدة وحدة ذاته وموضوعات فكره ووجدانه وحدتها التي لا تتجاوز عناصر المعادلة الوجودية.

وبذلك فالفرد لا يدرك وحدته إلا بتجاوزها إلى إدراك وحدة الطبيعة والتاريخ وما ورائهما الذي هو علاقة القطبين المباشرة أو مفهوم الاستخلاف القرآني (أو علاقة المتناهي

وعندئذ يصل الإنسان إلى النفس المطمئنة التي رجعت إلى ربها":

(28) فادخلي في عبادي (29) وادخلي جنتي ((30) (الفجر)

الاطمئنان هو الرجوع إلى الرب بهذه العملية التي لا يخلو منها وعي ولو كوميض

مبدأ توحيد القوى النفسية في القرآن

ومن عجائب التقليد البليد الذي جعل الكلام على أحوال النفس بمعناها القرآني دليلا على سبق لعلم فرويد الذي هو لا علم ولاهم يحزنون القول بالجدل. فعندهم أن المطمئنة هي التوليف الناتج عن الصراع بين الأمارة" واللوامة"* ثم تأتي خرافة الوسطية بين الإفراط والتفريط وممجوجات علم النفس البدائي. وأول أمر كان ينبغي التفطن إليه أن هذه الأحوال الثلاثة لو كانت نفوسا أو سلطا بالمعنى الفرويدي لكانت ذات محل واحد تلتقي فيه

لتتجادل فتثمر. عند فرويد المحل هو البدن. البدن مبدأ توحيده 8 عضوي (الهو) واجتماعي (الأنا الأعلى)

والحصيلة (الأنا)

تي غفور رحيم ((53) (يوسف) < (ولا أقسم بالنفس اللوامة ((2) (القيامة)

فهل هذا مبدأ توحيد القوى النفسية في القرآن؟

تلتقي هذه العناصر في الجسد لتكون الشخصية النفسية للفرد.

وهي بنية كلية فهي قانون طبيعي مثل قانون الدورة الدموية والتنفسية إلخ..

فما دور الوعي؟

نفس الخطأ الماركسي: وينسى أهم شيء.

فأدوات الإنتاج حصيلة العلم الذي هو أرقى ما في البنية الفوقية

ونفس الأمر في تصور وحدة الذات

فرويديا يستحيل فهم النفس بردها إلى البدن فضلا عن فهم وحدتها أو سر توازنها الذي هو مقوم الشخصية.

ولذلك فكلاهما يقع في تناقض فاقع:

ماركس يحتاج إلى الوعي الطبقي علاجا لأدواء التاريخ

وفرويد يحتاج إلى الحوار السريري علاجا لأعراض الشخصية.

تفسير مادي وعلاج روحي إما بالوعي الطبقي أو الحوار التحليلي. المخاطب في الحالتين مجهول الطبيعة:

وبذلك نصل إلى المعادلة المخمسة.

نظرية النفس القرآنية في ضوء المعادلة مواد

وعي بالقصور في ضوء المعادلة يؤدي إلى حال النفس فتكون لوامة

وعدم وعي به يؤدي إلى حالها فتكون أمارة ثم جهاد لتجاوز القصور فيحصل الاطمئنان.

وبذلك فنظرية النفس القرآنية هي نظرية توحيد بأبعادها الخمسة

الوعي بالمعادلة غايته الاطمئنان الذي يحركه بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر. ولذلك ينبغي فهم العكس: فالأمارة آمرة بالمعروف * واللوامة ناهية عن المنكر * وكلتا الحالتين تتعلق بعملية الوصل بين قطبي المعادلة بالوسيطين. خرافة النفس التي يتقاسمها الشر والخير كيانها متنافية مع مفهوم "أحسن التقويم" والرد إلى أسفل سافلين هو دور العوامل التي تولد النسيان.

وهي إذن عوارض خارجية وليست مقومة

من العوارض الخارجية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتحقق خيرية آل عمران ."110

والخيرية للفرد وللزوج وللجماعة وللإنسانية وللكون هي الحال المطمئنة التي هي غاية الإسلام وثمرته:

عندما يتجاوز الوعي العمى والصمم والبكم يطمئن وإذن طريقة التيقن هي؛ وعي بالقصور ونهي عنه

لفهم المعادلة الوجودية شرط توازن الذات أو وحدتها بمنزلتها في الوجود

الوعي وعلاقته بالمعادلة الوجودية أعلم أن ما أقوله عن النفس واللوم والأمر يبدو مفارقيا وخاصة رفضي للقراءة التقليدية

ومحاولة اعتبارها دالة على سبق علمي على نظرية فرويد.

لمك وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خير لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون ((110) (آل عمران)

وقد أرجعت القراءة التقليدية إلى ما ينسب إلى الوسطية الأرسطية في القيم الخلقية:

فهل أرسطو يقول مثل فرويد بعلاقة النفس بالبدن؟

نعم: النفس هي صورة البدن

وصورة البدن الأرسطية هي قوة المادة وليست كالنفس الأفلاطونية التي بلغة ابن سينا نزلت من المحل الأرفع.

القراءة التقليدية مادية غير واعية بذاتها.

اعتبر النفس هي الروح التي هي من أمر ربي والتي هي من الغيب المحجوب:

ولا يوجد علم يمكن أن يقول لنا ما حقيقة وعي الذات بذاتها ذروة الروح.

في كل لحظة حاضرة لا أدري ما الذي يصل اللحظة السابقة واللحظة الموالية بها ولا شيء يضمن بقائي بين لحظة ولحظة ولست أنا الضامن فماذا يمسكني كأنا؟

وكلما حاولت أن أمسك بما أسميه أنا لا أجد شيئا قابلا للإمساك إلا رقاص ساعة بين المتقدم والمتأخر مما أذكر وأتوقع دون ثبات الحاضر

السائل.

؟ (وأما من خاف مقامه وترى النفس عن الهوى (40) فإن الجنة هي المأوى ((41) (النازعات) ادخلي في عبادي (29) وادخلي

جنتي (30) (الفجر) -ـ

ولما أفكر أحيانا هل سأفيق فأسأل: أنا الذي كنت قبل أن أنام؟

وما أفيق ليلا أتساءل ماذا يحفظ وحدتي رغم تأليفي من مليارات الخلايا؟

لا حل إلا نفي الوحدة أو الإيمان بها.

من ينفيها لا يستطيع إذا لم ينطلق من وحدة النافي والمنفي

ومن يثبتها لا يمكنه أن ينسبها إلى ذاته فيؤمن

ذلك هو مشكل وحدة الفرد

وهو جوهر كل قضايا الفلسفة والدين وعلم النفس وعلم البيولوجيا

ومن ثم فأدنى عناصر العالم مشروط

ولأختم بالأسئلة التي تحير أي إنسان يريد أن يفهم سر ما يشعر به من وحدة المتعدد فيه. ما الذي يوحد

وما طبيعة الوعي المصاحب لإرادتي وعلمي

وقدرتي وحياتي ووجودي؟

ما الذي يخرج الإنسان من الحيرة في ذلك جميعا إن لم يوفقه الله بشيء من الإيمان؟

وكيف يصل إلى حال الاطمئنان والسكينة لئلا يتلظى بعدم الاستقرار

الوجودي بعد أن يعي ما يجعله لا يرى في قيامه إلا الفناء بين .30 عدمين سابق ولاحق؟ |

هل من خروج من جهنم هذه بغير الإيمان أو التخدير الدائم للذات بما يغيب الوعي بالفناء المشدود إلى عدمين من غياب حضور المعادلة الوجودية لوعيه؟

أليس ذلك هو الابسورد المطلق لجعل الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود مردودة إلى حرب دائمة في الفرد والأسرة والجماعة والإنسانية والكون؟

ذلك هو المقصود بتوحيد الذات المتجاوز لوهم الوحدة العضوية التي هي سيلان أبدي | ولعل أوراق الهوية أكثر تمثيلا للوحدة من سيلان البدن المفتت.

فعندي أن البلسم الوحيد لهذا الابسورد هو القرآن الكريم بوصفه استراتيجية توحيد للفردية ملتقى وجوديا للكون كله أرضية تبرز

وما تطمئن النفس بالصورة الموجبة لن تخلد للتخدير الروحي الذي ينتهي إليه 2. التصوف الكسول بل هي همة الله بالإيمان بك الأرض والاستخلاف. |

لذلك فالتحريف الديني نوعان:

أحدهما يقصي الوجود على الدنيا فيحولها إلى سجن لا خروج منه إلا بما نراه في التهديم الذاتي للإنسانية: العولمة. » والثاني يلغي الدنيا ويدعي التمحض للأخرى فيصبح في الحقيقة عبدا لصاحب التحريف الأول ومن

ثم فوضعنا التابع هو الوجه الثاني من عملة العولمة. والمعادلة الوجودية التي هي جوهر التأسيس القرآني للاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف هي الإسلام بوصفه محرر الإنسانية من مأزقيها الفصاميين. الوجود واحد لا يتقابل فيه دنيا وآخرة إلا سلبا

لكنهما وجها الوجود السوي الذي تتحقق الاستخلاف على الوسيطين.

لقد خلقنا الإنسان في كبد (4) أتحسب أن لن يقدر عليه أحد (5) يقول أهلكت مالا لبدا (6) أيحسب أن لم يره أحد (7) ألم نجل له عينين (8) ولسانا وشفتين (9) وهديناه النجدين (10) : فلا اقتحم العقبة (11) وما أدراك ما العقبة (12) : أ فك رقبة (13) أو إطعام في يوم ذي مسغبة (14) يتيما ذا مقربة)15(

أو مسكينا ذا متربة)16(ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة)17(البلد +حاجة الفرد إلى التوحيد + نظرية النفس القرآنية في ضوء المعادلة المخمسة « البنية العميقة للوعي - الذات بأبعاده الخمسة + الأنا وعلاقتها بالمعادلة الوجودية.

* مبدأ توحيد القوى النفسية في القرآن +خاتمة

(دروس فسفة

أديان قديمة: وسياسة جديدة الأجالة. الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عل الالجليرية

دقان ع ال

0 ماب خضات الصلقح بال الرياطلاية القغيمة

الاجتماق الال الخلذونت» والتاريخ الكرنا

فمماتخلي و رسب - الإبسيموتوحيا زيديا شفاء إلفائل لتمخيبة المشائل. لصبه "!١

الرو كاي والسلظان السياشي إحلا خا الهقل في: الفلسظة. ١ خلدول ا أفاق النهحة الصربية امس جا بيت لطن ١ وحذة الفكرين الديني و١ تجراتغ الفلشقة الكربية" <: المفارقات المقرفية والقيمي م النخب القربية وعطالة؛ الزبدا الوعل الصريحة بفضايا الامنة إشكالية تجدذية. أحوؤل الفقه إستفهاي ابن ظؤون والفكر إلاذ النظر وإلقمل وللمارق الحضارية المقاومة < قحاؤلات فخ تحليل فسفة الدين هل منظور الفكر الإ فلسفة الأإريخ- الخلذونية ودور علم" شروط نهكة الضزت والمسلميت شرعية الحكم في حدر القولمة. صونا للفلسفة والذدين حرية الكمير والمفتقة في القرآن والشنة تحديات وفرص,: - مكاورات فك أخوال ١ الثورة القرآنية وأزمة "التضليم الديا التصليم الديني: آفاته وشروظ لاط الجلي في التفسير" > إستراتيجية القزآن الكتاب الاول» المقومات. الإستراتيجية: والسياشة. ال انضانا الثابي؟ الثمرات المصرفية - نظرية فآيات ا#أفصل.الإستراتيجي والسباي وأدولأهما الكتاك الثالف: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية وذور النخب إستئناف الصرب لتاريخهم الكوني -ثورة الجرية والطرامة- تونس نموذجا دور الفاسفة النقذية الطرنية و منجزاته - مؤازنة تاريخية بين دروت القكز الفلسفيتين" الصربية والألمانية.

تصميم للأماء والبيان -- (للرير التنفيزي: حمر عراس

أبو يعرب المرزوقي

أستراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

يا أيتها النفس المطمئنة (27) ارجعي إلى ربك راضية مرضية (28) فادخلي في عبادى (29) وادخلي جنتي (30) فير ل

ب أ

معنى الوحدانية

التوحيد بالسلب

سر الوحدانية

وحدة المتعدد وتجزئة المتوحد

لطيفة ابن خلدون

التفسير امتحان

الفاعلية الموجبة والفاعلية السالبة: اللواحم اللواحم في سورة يوسف

فاعلية اللواحم

دور فصلت 53 في استراتيجية القرآن الجهد: اجتهادا وجهادا

اللواحم او مسافة الحرية الإنسانية وقيم الاعمال سلطان فعل الرمز وسلطان رمز الفعل

نا ذا ذ ذا د د 71

بدافع لا أستطيع له تفسيرا سأمر إلى شرح السياسة المحمدية" عنوانا للتفسير مرجتا

المدرسة النقدية. سأعود إلى الكلام على المرحلتين الأخريين أي ابن خلدون والرسول الخاتم. فالرسالة وجهها النقدي لتحرية الوجودية فيها شديد

الوضوح لأي متدبر.

لكني شعرت بضرورة شرح هذا العنوان لأن فيه ما افترضه تحديدا لحقيقة القرآن الكريم ذاته للوصل النازل.

فهل يقبل القرآن الفهم ببنية متناسقة تصاغ في مفهوم استراتيجية التوحيد للمجالات الخمسة التي حددناها - الفرد والأسرة والجماعة والبشرية والكون؟

هذا هو السؤال الذي أريد الجواب عنه بصورة تقرب مما حاولت البرهان عليه في محاولة التفسير التي توقعتها بعدد أحزاب القرآن ولم أتجاوز عشرها.

معنى الوحدانية

ولا بد أن أبدأ فأميز القصد بالتوحيد هنا لمقابلته بالمعنى المتداول في علم الكلام:

توحيد الله.

فالقرآن لا يوحد الله لأن الله هو الواحد الوحيد

الله لا يحتاج إلى التوحيد بل من يحتاج إليه هو الكائنات المكلفة التي تكليفها الأول يتمثل في أن تتحرر من عدل الله بغيره فتتصوره

مجزأ ومتعددا.

فالمكلفون يترددون بين تعدد الآلهة أو 5

التعدد في الإله الواحد وقل أن تجد من يقول بالوحدانية المتحررة من الشرك) التعدد) ومن التجزئة (الأقانيم).

وحتى من يتصور الوحدة بالسلب أي بنفي الشريك والأجزاء فهو لا يدرك مفهوم الوحدانية التي هي من الغيب الذي لا يدرك لأن كل ما ندركه متعدد ومجزأ.

ومع ذلك فلا يمكن للإنسان مهما كفر وألحد أن ينظر أو أن يعمل أي شيء من دون أن يكون الأساس وحدانية جامعة لذاته ولما

وهو يعلم أن هذه الوحدانية ليست قائمة في ذاته ولا موضوع نظره أو عمله بل هي ما لا يمكن بدونه أن يحصل نظر او عمل أو ذات أو موضوع أو وعي.

فما هو هذا الامر الذي لا شيء يمكن من دونه - مفهوما ممسكا بكيان الذات ونظرها وعملها وموضوع نظرها وعملها أساسا لتواصل إدراكها للوجود ووعيها به؟

من المعلوم أن الأجوبة هي بعدة عناصر المعادلة الوجودية:

وحدانية الله مباشرة

* أو وحدانية الله بصورة غير مباشرة

بتوسط الطبيعة أو التاريخ أو الإنسان

أو وحدانية ذلك كله.

التوحيد بالسلب

وقد بينا أن الإلحاد المطلق مستحيل لأن الملحدين يضعون ما ينسب إلى الله عند المؤمنين في مجرى الطبيعة أو التاريخ أو الخيال أو الصدفة المطلقة.

والتوحيد الحقيقة: اليس توحيدا بل بيان استحالة الإلحاد.

بالسلب ه

فالله ليس حالا في الطبيعة ولا في التاريخ ولا في الإنسان ولا الصدفة.

والتوحيد بالسلب هو ما لا يمكن للفلسفة ولعلم الكلام التقليديين أن يتجاوزاه

ولهذه العلة كان موقف المدرسة النقدية منهما موقف الرفض الثابت

والموقف الذي يعسر أن يجد العقل أفضل منه هو موقف القرآن:

فهو موجب بما يشبه قيس الله على أفضل صفات تنسب إلى الإنسان مع احتراز "ليس

ولا يمكن ذم هذا الموقف بمقولة ابن رشد واليمين الهيجلي:

اعتبار القائلين بذلك يقيسون الله على الإنسان مع إطلاق صفاته لاستكمال ذاتهم توهما.

فاحتراز "ليس كمثله شيء" يعني أن الوحدانية الإلهية من الغيب الذي لا يعلم ومن ثم فالكلام عليها بالفضائل التي للإنسان منها قبس ليس تشبيها ولا شركا

وأساس ذلك يعلله القرآن نفسه بالنفخ في آدم من روح الله فيكون المكلف متصفا بشيء من الروح الإلهي أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود.

وهذه الصفات كلها نسبية وهي بمجرد إدراك نسبيتها وعي بما يتعالى عليها وهي نفس الصفات لكنها مطلقة ولا متناهية وهي صفات ذاتية للذات الإلهية.

ولأنها مطلقة ولا متناهية فهي لا تتنا والوحدانية التي هي الذات نفسها والتي لنا منها أمثلة في كل ما نعتبره واحدا أي شيء

له هوية واحدة.

فعندما نأخذ أي ثمرة ونعتبرها ثمرة واحدة رغم اختلاف الحجم والمكان والزمان وندرك أن لها لونا وطعما مع أنها كائن واحد

فيكون التعدد فيها من آثار مداركنا التي بتعدد ظهوره إلى المدرك وما نعتبره واحدا فيها لا يدرك بالحس.

ولا نستطيع ان ننسبه إلى الثمرة بل إلى أمر روحي هو الذي يجعل نفس الشجرة مثلا يمكن أن نركب عليها عدة أنواع فتغذيها وتنتج تلك الثمرات المختلفة

فالشجرة فيها برنامج يؤهلها لتنتج تلك الثمرة و التراكيب عليها برامج تنتج تلك الثمرات المختلفة:

عدة أنواع من البرتقال من نفس الشجرة.

ونفس هذا السر التوحيدي نجده في كل الموجودات. كله يرد إلى روح محايثة أم مفارقة؟

وحدة وجود أم وحدة شهود؟ وحدة المتعدد وتجزئة المتوحد ما يعنيني ليس عرض المدارس السابقة بل محاولة فهم دور المعادلة الوجودية فيها جميعا لتتأكد أن كل خلافاتها لفظية وأن قصاراها محاولات متماثلة كلها تبحث عن حل لمشكل

المتعدد أو تجزئة المتوحد بوضعهما

والقرآن نفسه يعتبر حسم ذلك من الغيب مثل مسألة الروح.

فالله الواحد أقرب إلينا من حبل الوريد ما قد يعني قولا بالمحايثة

وهو متعال على كل شيء ما قد يعني قولا بالمفارقة

ولا يمكن الحسم عقلا ولا نقلا.

على مكان الله سلبا أو إيجابا (مسألة الجهة)

وعلى زمانه) التغير)

كل ذلك من التخريف الذي لا حسم فيه

والسؤال؛ هو كيف أجعل من مسألة اعترة

أنها من الغيب أساس التفسير "استراتيجية التوحيد" نظريا وأساس تطبيقه عمليا سياسة

الرسول؟ ذلك مطلوبي اليوم

من يذكر "لطيفة" ابن خلدون في فصل

الكلام يدرك الامر جيدا:

فهو يعتبر أدلة وجود الله المبنية على العلية

فقطع التسلسل في العلية تحكمي قبوله التفسير امتحان لولاه الاضية

١ يحسم القطع دون بيان طبيعته. وامتحان هذه القضية يعني أمرين:

30 قاد شيء يدل على المطابقة بين العلة الأولى أولا هل ما تقوله في أحكام الطبيعة والتاريخ ١ والله (الآفاق) والأنفس هو عينه الاستراتيجية التي فنؤله الطبيعة كالملحد. 5 يحتاجها العلم والعمل؟

١ والوجه الثاني في عدم جدوى الاستدلال لهذه الغاية كتبت التفسير لأثبت

بالعلية هو أن علية العلية ليست محددة * أن العلم والعمل بحاجة إلى الطبيعة:

| بيعة: الاستراتيجية التي حددها القرآن 3 كيف تفعل العلة ذلك هو السر الثاني * وأن العمل بها يحقق التوحيد المجهول وهو من الغيب. 10

تسلسل العلية أو قطعها التحكمي وعدم ا بالفرد والأسرة ١ فهم علية العلة ذانك هما ما يحول دون القبول والقرآن يوحد الخلق وتمر

١ بالكلام في غيب الخلق كيف يكون وجمله من الفرد (نقوية النقض] ١ الإيمان وليس من العلم. والزوجين (نظرية الأسرة) 0 | بهذا المعنى استعمل أمرا أسلم أنه من 15 والجماعة (نظرية الامة) الغيب ولكن بمنطق إيماني لاستعمال علمي في والبشرية (نظرية الاخوة) ١ عالم الشهادة وليس في عالم الغيب عملا

| ةة, والعالم (نظرية الكون):

" وأن تحريفها يمزق كل وحدة.

سلمت علميا للنظر أو إيمانيا للعمل الفاعلين الموجبة والفاعلين السالبة: ا (المسلمات ضرورية للعلم وللإيمان) أن ما 20 اللواحم 4" يقوله القرآن عن نفسه قابل للامتحان كما أمر ١

ق يت أدوات الت التى نسة ب فصلت :53 التفسير امتحان واد ممه ادو كيد التي ستليا

القرآن باللواحم التفسير امتحان واعتبرتها مضمون السورة التي ذكر الله يا مفتتحها مخاطبا الرسول الخاتم بالغفلة من

| القرآن يقول إني خطاب الرسالة التي تقول " ١

حقيقة المعادلة الوجودية: 25

١ الدليل يريكم الله إياه في آيات الآفاق

وسورة يوسف في القرآن تعرض الفاعلية الموجبة للواحم بوصفها تجاوزا للفاعلية السالبة

أما صورته في التوراة فهي عكسها تماما وذلك دليل تحريفها. 5

فلا يمكن ليوسف أن يكون نبيا وأن ينصح فرعون بما لم يقدم عليه حتى هو:

نصحه بخزن غابة السنوات السمان ليستغلها في العجاف فيجعل شعبه أقنانا يبادلهم قوتهم مقابل نزع ملكيتهم لأرضهم التي 10 تصبح ملكا لفرعون وهم أقنان لديه.

اللواحم في سورة يوسف

واللواحم في سورة يوسف هي: المال والجنس 15 " والعلم " والحكم والدين. وهذه اللواحم تعمل في مستويين: مستوى الأحلام والرؤى 20 ومستوى التاريخ والأفعال:

وهى امتحان الأنبياء

لكن اللواحم تصبح بالتنافس على حيازتها عللا للصراع عليها رغم أن وظيفتها هي .25 الفرد والأسرة ١

تأسيس التعاون بتوحيد والجماعة والبشرية والعالم. وهنا تأتي حاجة الخلق للأمر: فاللواحم تخضع لقوانين الطبائع (غرائز ... الجنس والمال والعلم والسلطة والدين) 30 وهي بحاجة لتعديل بقوانين الشرائع. وهذا التعديل: * إما ذاتي محايث في الطبيعة وتلك هي القوانين الرياضية * أو مفارق في التاريخ وتلك هي القيم 3

الآيات التى ترينا حقيقة القرآن. دور فصلت 53 في استراتيجية القرآن

بعلم هذه الاستراتيجية يمكن للمكلفين .. العمل بها في التربية والحكم لوضع نظام هو .40 تنظيم الفرد والأسرة والجماعة والبشرية والكون:

وتلك في السياسة الشرعية

ولا بد من التمييز بين القوانين الطبيعية

والقيم الخلقية حتى توجد صبغة الفعل الحر 45 أو الاختيار الذي بمقتضاه يكون المكلف مسؤولا 2.

0 لذلك سمينا هذه الأفعال الاختيارية التي يتميز بها المكلف والمسؤول عن أفعاله بالوصل بين القطبين - الله والإنسان- بتوسط علمه بالطبيعة والتاريخ أي العلم بآيات الآفاق والأنفس.

والقرآن قال لنا:

إذا أردتم أن تعلموا أن ما أذكركم به هو الحق فانظروا فيما أريكم من آيات الآفاق والأنفس) القوانين الرياضية والقيم الخلقية).

ذلك ما أهمله كل من قلب دلالة فصلت 53 فحرف الإسلام بأن أعاد سلطة كنسية بعلم زائف للغيب ألغت العلاقة المباشرة بين المؤمن

وربه وأسست الطغيان.

سلطة العلم الزائف بالغيب تلغي الحرية الروحية للمؤمن فتؤسس إلغاء الحرية السياسية وتجعل حاكم الأرض بديلا من الله: فطغيان هامان الروحي وطغيان فرعون السياسي يتساندان:

وتلك هي حال المسلمين وعلة ما يعانون منه من استبداد وفساد وانحطاط

وهكذا يتضح أن القرآن استراتيجية سياسية (تربية وحكم) تمكن الإنسان من فهم العلاقة بين الخلق والامر ومعنى استعماره في الأرض واستخلافه فيها.

الجهد : اجتهادا وجهادا

ومعلوم أن مطابقة الخلق للأمر من أعسر الأمور وأن الامتحان لا يتعلق بنتيجة الجهد بل

بالجهد نفسه اجتهادا وجهادا والصدق فيه: العفو والاجتباء.

الإسلام حررنا من الخطيئة الموروثة في الأديان المحرفة وما يترتب عليها من تحريف يجعل المؤمن بحاجة إلى وسيط (الشعب المختار أو عيسى):

فلكل أمة رسول بلسانها والرسول الخاتم للبشر جميعا والرسالة واحدة الجوهر وتعدد صورها علته التنافس في الخيرات حتى يكون الوصول للحق ثمرة جهد. (المائدة (48

لكن العينة لا يمكن أن تحيط بالمثال الأعلى بل لابد من الجهد شهادة على العالمين إلى يوم الدين.

اللواحم او مسافة الحرية الإنسانية وقيم الاعمال

ومن الأدلة على أننا في طريق الصواب هو أن اللواحم جامعة مانعة:

لا توجد لواحم اخرى غير المال والجنس والعلم والحكم والدين أي مضمون سورة يوسف

ومن الأدلة كذلك أن اللواحم في آن موحدة ومفرقة وأن المسافة بين دورها التوحيدي ودورها التفريقي هي مسافة الحرية الإنسانية وقيم الأعمال.

وهي التي تبين لنا الفرق بين الخلق والامر حتى التشريع الوضعي:

فالجنس بما هو من الطبيعة لا يعترف بضوابط التعاقد بل هو غريزة بمعزل عن

ومثله المال والعلم والحكم والدين:

كلها نوازع ذات أصول طبيعية في الذات والانضباط:

وتلك هي صبغة التشريع.

وما يترتب على التنافس عليها هو تسابق الخير والشر وهو يفهمنا كل التاريخ

الجنس والمال والعلم والحكم والدين لواحم وعلل صراع في آن.

سلطان فعل الرمز وسلطان رمز الفعل

والغريب أنها بلغة اقتصادية متعاوضة: كل منها فيه من بقيتها ومن ثم فيمكن لأي منها أن يكون بديلا من اي منها.

وهنا تأتي نظرية فاعلية الرمز.

فبفضل قدرة الرمز المالي على تحصيل أي شيء يمكن أن يكون بديلا من

الدين السوي وهو مدلول عبادة العجل الذهبي وقد سميت ذلك برمز الفعل:

فيكون الاقتصاد اللاحم والمفرق في آن:

وهو مجال الصراع الغالب في التاريخ الإنساني

لكنه الحقيقة مجال الادوات واعتباره مجال الغايات تحريف

وحينها يصبح الجنس تابعا للمال ولذلك فالمرأة كانت أول بضاعة للتبادل ولم تتحرر من هذه الوصمة إلى الآن بل الأمر تفاقم .في

والعلم صار أداة ومثله الدين ومن ثم فجل التحريفات أساسها عبادة العجل.

وجل حلول القرآن تتعلق بسياسة المال وأحكامه لأن سلطانه يفقدنا الحريتين

يليه سلطان الكلمة أو فعل الرمز:

ذلك أن السلطان في الجماعة ينقسم إلى سلطان رمز الفعل(المال) وسلطان فعل

وهما سلاحان مادي وروحي

تحريف وظيفة الكلمة وتحريف وظيفة العملة (سلطان فعل الرمز وسلطان رمز الفعل) اجتمعا في عبادة العجل أي في عقيدة السيطرة بالمال على السؤال.

لم يعد الإنسان يسأل عما وراء الطبيعة والتاريخ

بل أصبح يخضع للقوى المباشرة المتحكمة فيهما بقوة العملة والكلمة

بحربين مادية ورمزية:

وتلك هي العولمة

الأفاق والأنفس او في قوانين الطبيعة والتاريخ وما وراءهما.

ذلك هو ما قصدناه بالكلام على المعادلة الوجودية التي لا تخلو منها تجربة حضارية سلبا أو إيجابا

وبفضل التفطن إليها كانت النقدية ريادية

لكن الأدلة ستتواتر عندما نثبت أن توحيد الفرد والأسرة والجماعة والبشرية والعالم نظام جامع مانع هو مجال الاستراتيجية القرآنية بمقتضى المعادلة الوجودية.

فتكون فصول المحاولة الموالية متعلقة بهذه التوحيدات بمفهومها الفلسفي وحضورها في القرآن

وذلك هو الفقه الأسمى جمعا للحكمتين النظرية والعملية.

فندرك عندئذ لماذا سميت هذه المحاولة في التفسير تفسيرا فلسفيا رغم كونه تفسيرا لنص

فهو لا يعتمد خرق العادة: معجزته النظام

ومعجزته الوجودية مصحوبة بالمعجزة

وهي ليست الاعجاز العلمي + فليس فيه

تحديد للقوانين العلمية بل تحديد لطبيعتها الرياضية وللقيم الخلقية.

ثم هو يعين الطريقة الوحيدة التي تمكن .30

الإنسان من الوصول إليها باعتبارها شروط استعماره في الأرض واستخلافه فيها:

النظر في الآيات (فصلت (53

استراتيجية القرآن التوحيدية و منطق السياسة المحمدية ارجعي إلى ربك راضية مرضية (29) فادخلي في عبادي 29) |

الفصل الأول: مدخل الفصل الرابع: توحيد الأمة في دلالة إستراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الخامس: توحيد الإنسانية الفصل الثاني: توحيد الفرد الفصل السادس: توحيد الكون الفصل الثالث: توحيد الأسرة ل -

مسجلا مج بن الصنطج بال ا الرياضا] الجن الاجتماق الأكازك الخلذوني» والتاريخ الخرن

فقم الكل ووراسه - الإبسيموتو جنا ايديا ا شفاء إلسائل لتفخيبة المشائل. لصبه؟ !١

الروكي والسلطان السبياشي

إصلاخ الطقل في الفلسظة. الطااة "رز فورحل سطلد ال لواب ١ خلدولن 3 ١ ١ نف ال اسن سال ني المة كل ا فم لكلام ب لطن ١ 1

وحدة الفكرين الديني وال ١ تجليات القسفة الطربية المفارقات المقرفية و القيمي النخب القربية وعطالة؛ الأبدا ا الوعل الصريح؟ بفضايا الاومق إشكالية تجدية. أحول الفقه إستفهام ابن خلدون والفكر إلاد ١ النظر وللمل وللمازرق الحضارية المقاومة < قحاؤلات فح تحليل: فسفة الدين هل منظور الفكر "الإ فسفة التاريخ- الخجلدونية ودور علم اريخ وعلمة.

شروط نهكة الضكزت والمسلمينت شرعية للحكم في حضر القولمة. صونا للفلسفة والدين ١ حرية الكفير والمفتقة في القرآن والشنة

تحديات وفرص,: -_مكاورات فك أخوال ١

الثورة القرآنية وأزمة 'التضليم الديا التصليبي الديني: آفاته وشروظ لاط

الجلي في التفسير" - إستراتيجية القرآن منطق السياسية المحمدية

يريش هيجل"" عن ١

الكتاب الأول المقومات. الإستراتيجية: والسيافة ١

الالمانية ١ ا

/ الكتاب الثاني: الثمرات المصرفية - نظرية غآيات ال#أفصل.الإستراتيجي والسباشي وأدوإأهما

أكيان قديمة.: وسياسة حذيئة؛" االجالة ا ١ 1 الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروكية وذور النخب

الإسلامية بمنظور مقازن ,

ا ١ إسشاف الضرب لتاريخهم الكونك -ثورة الجرية والطرامة ".نونس أنموذجا لفيخائيل كؤل عل الانجليزية ١ دور الفاسفة النقذية الضرنية و منجزاتق - مؤازنة تاريخية بين دروت الفكز الفالسفيتين"' الصربية

أبو يعرب المرزوقي

القرآن فريد نوعه بالرسالة بالرسالة الكونية منهجا ومضمونا

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

| وكذلك أنزلنا آيات بينات وأن الله يهدي من يريد (15) إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى

والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد (17)

الالعاء رالا

1 تمهيد ١ 1 ا المشكل

الإقتهمن ممصراك الأشباء التقدميج 2 تبرير المنهج والموقف 3 تعليل وضع المشكل 4 الجواب عن الأسئلة 4 » موضوع العمل 6

ا نقد القرآن 7 نقد النصوص الدينية في الفكر الغربي 8

تتألف المحاولة من سبعة عشر فصلا لبيان ما يحيرني في القرآن الكريم وجوهر الثورة القرآنية.

وهذا أولها هو المقدمة التي طالت بعض الشيء لأنها تتضمن تحديد الاشكالية ومساكلها:

للموضوع 5) للنظر و5 للعمل)

وما يكون ثانيا مع تلك كله هو نسق القرآن الكريم (1)

واخرها الخاتمة.

للحضارات المتوالية في المعلوم من تاريخ الإنسانية الحضاري لم يحيرني كتاب تحيير القرآن الكريم في طبيعة ودورا.

وكلامي اليوم عليه ليس بوصفي مسلما

مؤمنا به بل بوصفي اجتهد لأجرد نفسي من هذا الانتساب الذي قد يفقدني الحكم الموضوعي المجرد لفهم طبيعته ودوره.

' (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس

كوا إن ل فصل بيهم بوم ايام إن اله على كن كيف

شبيد (07) (الحج)

ودافعي لعلاج هذا المشكل هو ما يعم قراءه من "المفكرين " العرب بمنطق كل الكتب الدينية من جنس واحد فيعاملونه معاملتهم لها دون نقد لنقدهم المجمل والمهمل. فالقرآن ليس من جنس الكتب الدينية

المنزلة ولا من جنس الكتب الدينية الطبيعية.

إنه كتاب تفكيك نقدي لها جميعا ولآخر

ما يرد إليه الفكر الديني.

فهو عرض نقدي

* لكل الكتب المنزلة وخاصة للتوراة والانجيل

* ولكل الكتب الطبيعية وخاصة للصابئية والمجوسية

* ولآخر ما يرد إليه الفكر الديني اي الشرك.

وهو يجمعها خمستها في آية واحدة ويتعامل معها بمنطق الإرجاء (الحج 17)'

فيقبل التعدد ويتسامح مع وجودها إذ يرجى الفصل بينها إلى يوم الدين.

ونقده وتفكيك نصوصه يعتمد على مفهوم التحريف المادي والمعنوي.

* والمادي يكون بتغيير النص زيادة أو

* والمعنوي يكون بتبديل المعنى بوضع الكلم وكلاهما يحرف رسالة الدين. وغالبا ما يعلل القرآن التحريف: * إما بتواطؤ بين رجال الدين ورجال السياسة: * أو بفساد نفسي وخلقي للمقدمين عليه بسبب إخلادهم إلى الأرض. وإذن فأساس النقد هو مفهوم الدين ووظيفته وهو مفهوم يجعله وصلا بين عالمين دنيوي وأخروي أولهما ينبغي أن يشد إلى مثال القيم في ثانيهما أي وصلا بين عالم السعي لتحقيق قيمه وعالم تحقيقها الأمثل معيارا لتقويمه. واعتبارا لوجود التعدد الديني وضرورة التعايش (المائدة 48 (فإن ذلك يقتضي الإرجاء (الحج 17(3 فبات من الواجب أن يكون الموقف من المعتقدات الأخرى موقف احترام وعدم التشكيك فيها والتسامح معها. الموقف من معجزات الأنبياء المتقدمين وهذا هو السر في أن الدين الذي يرفض الاعتماد على المعجزات لا يناقش معجزات

الأديان الأخرى بل يستعملها في حجاجه مع أصحابها دون التشكيك فيها. فيكون كلامه عليها كلام راو لمعتقدات غيره ليس كلام من يقول بها ولا من يعتمد عليها في تبليغ رسالته الخاتمة التي هي المضمون الواحد للديني. فكم من مرة تحدى العرب الرسول بأن يقدم لهم معجزة فيرد بأن ذلك ممكن لأن الله لكن الله لم يرد له أن تكون رسالته مبنية إلا على معجزة واحدة: نص يقول الحق عن الموجود ويحدد * والنص هو القرآن. * والموجود هو ما عليه نظام العالم الذي هو أساس منطق القرآن في التبليغ. * والمنشود هو ما كلف به الإنسان قدر مستطاعه ودليل حريته. معجزة الإسلام هي النظام وليس خرقه.

والنقد أساسه النظام وشروط الحرية الإنسانية.

وهي العلم بقوانين النظام والعمل على علم بها: وذلك هو التكليف وشرط الجدارة

بالاستخلاف إذا تجاوزنا الوجه السالب من

(إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس لذين أشركوا ن ل يفصل بيهم بوماقيامة إن الله على كن كيف شبيد ((17) (الحج)

الرسالة أي نقد التحريف في أصناف الأديان الخمسة:

* صنفان منزلان تمثيلا لكل ما تقدم على الإسلام من الرسالات المنزلة وهما اليهودية والمسيحية.

* وصنفان طبيعيان تمثيلا لكل ما تقدم على الإسلام من الأديان الطبيعية وهما الصابئية والمجوسية.

* والأخير هو الشرك تمثيلا لما دون ذلك من الأديان البدائية.

سند النقد القرآني بعد الوجه النقدي لهذه الأديان ينبغي أن فالمعلوم أن الأديان الفلسفية تتوزع على هذه الأديان الخمسة وخاصة آخرها.

وقد قلت إني سأتكلم ليس بوصفي مسلما ومؤمنا بالقرآن قصدت أن كلامي سيكون بوصفي ملاحظا خارجيا يحاول فهم كتاب محير لا يشبهه أي كتاب من الكتب التي عرفت بها هذه الأديان.

فسأقوم بفحص يسأل الأسئلة التالية:

* ما موضوعات القرآن النظرية؟

* وما موضوعاته العملية؟

* وما مناهجه التحليلية؟

* وما مناهجه التأويلية؟

* وأخيرا ما مجال عمله الذي يطبق فيه ما تقدم مما سألنا عنه؟

تلك هى الأسئلة الخمسة التى سأحاول

الجواب عنها وكأني لا انتسب إلى الإسلام ولا

أومن بالطابع المعجز للقرآن لكونه نصا يستدل بالنظام لا بخرقه. تبرير المنهج والموقف

سر المنهج

وبين أن هذه الأسئلة تتعامل مع القرآن تعامل أي فكر فلسفي لا يرى في النص غير النص ولا يفترض وراءه ما يقوله النص عن نفسه باعتباره عقدا ورسالة منزلة.

وطبعا يمكن أن يكون ذلك هو ما ننتهي اليه بعد البرهان عليه.

ولا نستثني إمكانية العكس:

لأن الرسول نفسه في حواره مع نصارى نجران لم يبدأ فيقول إني على حق.

إنما بداية الحوار وقبل المباهلة كان على طرق الحوار أن يضعا فرضية أن الحق هو المطلوب في اللقاء

ولا يحق لأحد أن يدعي أنه يملكه ليقنع به

الآخر: بحث مشترك.

سر الموقف

القرآن يطلب ذلك:

فهو يفرض الموقف على نفسه ملاحظا أن الاستدلال بالمعجزات لم يمنع الناس من التحريف وأنها في الحقيقة للتخويف وليست لإقناع الأحرار.

فإذا كان الإيمان الصادق يشترط تبين الرشد من الغي للإيمان الحر ويرفض الاكراه في الدين فهو يرفض كذلك الوسائل التي تخاطب الخيال لا العقل:

المعجزة للتخويف وهي إذن خطاب للخيال.

حول القرآن:

ما حاجتك لطرح هذا المشكل الذي يبدو بعيدا كل البعد عن هموم الأمة حاليا؟

تحرير الشباب من سخافات الحداثيين

فهؤلاء بأمية مقززة

قرأوا بعض البحوث في النقد الديني للتوراة والانجيل خاصة

فقاسوا عليهما النص القرآني

متجاهلين أن هذا النقد دون نقده بكثير كما وكيفا وخصائص علمية.

فنقد القرآن نقد نسقي لكل التجارب الدينية التي يدرس تحريفها ليس في نصوصها فحسب بل سعيها الفعلي لتحقيق قيمها:

فهي قد حرفت بالوساطة الكنسية وبالحق الإلهي في الحكم.

لم يكتف القرآن بدراسة التحريف النصي ماديا ومعنويا

بل درس علل التحريف التي قضت على

* الروحية (بالوساطة الكنسية) * والسياسية (وبالحق الإلهي في الحكم). وإذن فالنقد القرآني ليس ثورة منهجية في

تحقيق النصوص وقراءتها فحسب بل هو ثورة

روحية وسياسية هدفها تحرير الإنسان روحيا وسياسيا ليكون سيدا لا معبود له إلا الله. الجواب عن الأسئلة ولنعد إلى أسئلتنا الخمسة: النظر والعمل والتحليل والتأويل ومجال العمل (فلسفة وفلسفة لكن ذلك كله لأجل الثورتين. فالثورتان هما شرط الشهادة على العالمين التي تعني أن المؤمن حر روحيا (لا وساطة) وحر سياسيا (لا معبود إلا الله): إلغاء الكنسية وإلغاء الحق الإلهي في الحكم هما ثورتا الإسلام الكونيتان. وقد بينت أن الحداثة الغربية (من بداية الإصلاح الديني ق.16 إلى نهاية الثورات السياسية ق.17 و18) لم تكن إلا سعيا لمحاكاة

الدين التاريخ

لكن المحاكاة وقعت في خطأين جعلاها ترد الدين إلى الكنسية وإلى الحق الإلهي في الحكم فتلفيه بإلغائهما كمن يرمي الطفل المغسل مع ماء الغسيل.

علما وأن هذا الشطط لم يكن عاما بل هو قد سيطر خاصة على علمانية الثورة الفرنسية والمدرسة الشيوعية ظنا أن توظيف المسيحية

من جوهر الدين السوي:

وإذا كان يوجد من تقدم إلى نقد توظيف الدين وجعله للتخدير بدل التنوير فهو القرآن:

وليقرأوا آل عمران والمائدة والبقرة إلخ.. إذا كانوا صادقين في طلب الحقيقة.

هدفي إذن هو جعل الشباب يدرك أن المتكلمين في الدين من "الحداثيين" العرب أميون لا يعلمون طبيعة الحداثة ما هي ويتصورون أن الأديان كلها من طبيعة واحدة.

والمسيحية هي نفس الدين عمم بمنطق لا إنسان إلا من تمسح فأله أحد اليهود بزعم أنه ابن الله.

لكن الإسلام هو الدين السوي في كل دين لم يحرف.

ويكفي النساء 1 والحجرات 13 لفهم الفرق الجوهري ومعنى الدين الحق. الجواب يبدأ الجواب.

فالارشيتاكتونيك (نسق علوم العقل) الفلسفية حديثة الصياغة وقديمة البنية.

* | تقابل موضوعيا بين النظر والعمل

* وتقابل منهجيا بين التحليل والتأويل

* | وتحدد مجال الانطباق.

وقد اشرت إلى أن مدخلي سيكون فلسفيا خالصا وليس عقديا.

على أن أحدد فلسفيا الموضوع النظري والموضوع العملي والمنهج التحليلي

والمنهج التأويلي ومجال عمل ذلك كله.

ولعل البدء بشرح "مجال عمل ذلك كله" أفضل مدخل.

فالقرآن مضمونه هو العمل الاستراتيجي الشامل للنظر والعمل في التاريخ الفعلي من أجل تحقيق قيم رسالة تصل الدنيوي بالأخروي.

وبخلاف الخطاب الفلسفي فإن الخطاب القرآني يعكس العلاقة بين النظر والعمل:

مشروعه هو أن يعمل في التاريخ الفعلي على علم وباستراتيجية تربوية وسياسية تشرف عليهما دولة شرائعها تحكمها قيم

الرسالة. والهدف من هذا العمل هو * | تحرير الإنسان روحيا (منع

الكنسية والوساطة بين الله والإنسان)

* وتحريره سياسيا (منع الحق الإلهي في الحكم (حتى يتبين الإنسان الرشد من الغي فيكون إيمانه دون إكراه. خصائص الجواب

لن يكون الجواب في التغريد مستكملا شروط البرهان بل هو إشارات لمشروع كتاب فيه الأدلة التي أساسها الفرقان ودافعها الوجدان وغايتها خدمة القرآن دستورا لكل

موضوع النظر يعلم أهل الفلسفة

أن أول من عرف الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا بأنها ما قبل الطبيعة لا ما بعدها هو ابن سينا) إلهيات الشفاء).

وأن أول من صنفها إلى أربعة أقسام هو الغزالي (بنية تهافت الفلاسفة ثلاثة والرابع هو أسس المنطق).

ولم يصبح الارشيتاكتونيك ذا صوغ يعتبر حديثا بصورة رسمية إلا في عمل فولف الألماني الانطولوجيا العامة والأنطولوجيات الثلاثة الخاصة.

وبها نحدد موضوع النظر.

فلا أحد مهما كان بليد الذهن لم ير في القرآن نظرية الله ونظرية العالم ونظرية الإنسان ونظرية المفهومات العامة التي تشترك فيها هذه النظريات.

وبذلك فالقرآن الكريم مبني على هذا النظام المفهومي وكأنه فلسفة وجود قبلية تتحدد بصفات مطلقة ولا متناهية عند الله لكنها نسبية ومتراتبة عند غيره (كل المخلوقات أي العالم والإنسان).

وهذه الصفات هي التي صنفنا بمقتضاها الحب أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود.

موضوع العمل

ففي القرآن الله يتصف بهذه الصفات بصورة مطلقة ولا متناهية.

والعالم والإنسان يتصفان بها بدرجات

متراتبة ومنزلة الإنسان فيها خولته أن يكون

وهو ما جعل الملائكة تعجب فيرد الله عليهم: بأنه علمه الأسماء كلها. وذلك هو الموضوع الثاني أو الموضوع العملي الذي يجمع بين * البراكسيولوجيا (العمل) لأن الإنسان مستعمر في الأرض

* والاكسيولوجيا (القيم) لأن الإنسان

فالموضوع العملي:

1 أكسيولوجيا عامة

.2 ثم أكسيولوجيا إلهية (الله يكتب على نفسه)

.3 ثم أكسيولوجيا إنسانية

4 ثم أكسيولوجيا عالمية.

ونظام الوصل بين هذه المستويات الأربعة هو نظام الوصل بين النظر والعمل.

ونأتي الآن إلى المنهج بعد الموضوعين.

كيف يعرض القرآن الكريم ذلك كله أي موضوعات النظر وموضوعات العمل؟

.1 أولا بالخطاب التحليلي يستدل ويقنع بالجدل والمنطق.

.2 ثم يستعمل ثانيا أسلوب القصص وضرب الأمثال.

وكلاهما ليس تحليليا بل تأويلي لدى المتكلم ولدى المخاطب فلا يكون التلقي بالتحليل بل بالتأويل.

وبذلك نصل إلى مجال العمل النظري ومجال العمل العملي أي تحقيق الرسالة في التاريخ الفعلي

والقصد بالرسالة تحرير الإنسان روحيا (التربية) وماديا) الحكم).

فيكون مجال العمل استراتيجية تربوية واستراتيجية حكمية وهما وجها السياسة

وتحقيق ذلك يكون بأداتي الفكر النظري والفكر العلمي لتحقيق بعدي

الإنسان:

* المستعمر في الأرض

* والمستخلف فيها.

من هنا تضمن القرآن حتما

* نظرية المعرفة

* | ونظرية في العمل

* | ونظرية في التربية

* | ونظرية في الحكم

* | ونظرية في أدوات تحقيق الدولة وقيامها بوظائفها أي نظرية الحماية ونظرية الرعاية للمؤمنين والمواطنين الأحرار.

ذلك هو ما يحيرني في القرآن الكريم.

فما لم يتجاوز الميثولوجيا في الكتب الأخرى صار استراتيجيا لفعل تاريخي بأدوات والتاريخ واستعمالهما لتربية الإنسان وحكمه.

وذلك باستراتيجية تربوية وسياسية تحدد

شروط العمل الذي يحقق شروط حرية الإنسان الروحية والسياسية بدولة شرائعها كونية:

نقد الحديث

بعد ما بينا في هذه المقدمة هل يمكن الكلام على لياع وكأنه مثل الكتب التي نعلم أنها لاتصل حتى إلى مرتبة الحديث في ثقافة المسلمين

فهل خضع الحديث للنقد أم لا إذا تعلق النصوص بالمعنى الفيلولوجي والهرمينوطيقي؟

ألم يكن أهل الحديث مدرسة في النقد رواية (التحقق من وجود الحديث) ومتنا (التحقق من مطابقته لما يمكن أن ينسب إلى الرسول) وحداثيونا دونهم علما؟

فكل اعتراضاتهم لا تنطلق من الرواية ولا من الدراية بل من ايديولوجيا بعضهم يغلفها بزعم الدفاع عن الرسول والقرآن مبطنين غير ما يظهرون دوما.

نقد القرآن أما القرآن فلم يكن بحاجة للنقد النصي أولا هو نص مبني على نظرية في الوجود

نفسه مكتوبا وه

الأمر بنقد

الغبر د هه المسلمين كتابة أدنى المعاملات". فكيف بكتابته هو؟

يفرض على

جلن فرجل وامرأتان معنترضون من الشهداء أن نضل إحداهما فتذكر إحداهما اأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما اذو لا أو أن

لذلك وبخلاف الكتابين الآخرين (التوراة والأناجيل) كان القرآن يكتب بالتزامن مع نزوله ثم جمع بلجنة علمية وبشرط الشهادة أي شهادة حافظين لكل آية عند تحديد موضعها

وكل الأكاذيب التي حيكت حول النسخ المختلفة تبين طابعها الكاذب.

لكنهم مع ذلك يواصلون التعريض بصحة القرآن تأييدا لتخريف الصفوية عدوة الإسلام.

نقد النصوص الدينية في الفكر الغربي

أما نقد النصوص الدينية في الفكر الغربي فقد تابعتها من سبينوزا فنازلا وهي تبقى مهما سمت فلسفيا دون ما بينت أن القرآن قد قام به لتحرير ثورتيه من التحريف.

لم يكتف القرآن بنقد النصوص وبيان مفهومي التحريف المادي (تغيير النص) والمعنوي) تغيير المعاني)

بل بين أن أهم التحريفين الكنسية والحق الإلهي في الحكم.

ومعنى ذلك أن القرآن لم ينشغل بالنص وحده بل بتحريف ثورتي الرسالة التي هي

واحدة من آدم إلى محمد: تحرير الإنسان روحيا وسياسيا ليتحمل

شبيد وإنتفعلوا فإنه فسوق بكم واتوا الله وعلكم له وال بكل شيء عليم ((282) (البقرة)

فإذا وجدت الوساطة بين الإنسان والله روحيا (الكنيسة) وسياسيا (الحاكم بالحق الإلهي) كما المسيحية واليهودية والتشيع

لم يبق الإنسان مسؤولا ولا معنى للدين المحرر والمنور لأنه يصبح مستعبدا ومخدرا.

ا وكذلك أنزلناه آيات بينات وأن الله يهدي من يريد (16) إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى | والمجوس والذين أشركوا إن الله

يفصل بينهم يوم القيامة ا إن الله على كل شيء شهيد (17) | ص

1 ر أبو يعرب المرزوقي» ا

الدكتور أبو يعرب المرزوقي 07 بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية. بجامعة تونس مدير قسم الترجمة. بأكاديمية. العلوم والفنون عضو المجلس التأسيسي المنتخب على ثورة الحرية وزير مستشار لدى رئاسة حكومة

مفهوم السببية عند الغزالي منزلة الرياضيات في الخطاب ١ الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاري

الأمركيون الجوامج

فلسفة الدين ج02)

لجورج فلهلم الالمانية

أديان ة

أبو يعرب المرزوقي

أزمة أصول العقيدة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

بعدا القرآن: النقدي والبنائي 1

الساكن والمتحرك في استراتيجية القرآن 2 القرآن: استراتيجية التحرر من التحريفات 3 امتحان فرضية التفسير 3 تعريف القرآن 4

خاتمة في كلامي على أزمة الشريعة) أزمة أصول الفقه) وعلى أزمة العقيدة (أزمة أصول العقيدة) بدا وكأني أقرأ القرآن دون اعتبار لطرق قراءته المعهودة.

لا أحتفد بالنص ولا بالسياق ولا أسباب النزول ولا ما يسمى بالتفسير الموضوعي ولا طريقة الفرض والاستنتاج

افترض أن القرآن مثله مثل ظاهرات العالم قابل للقراءة بالنمذجة العلمية:

نفترض أن وراء آياته إذا أخذت ككل بنية مجردة تفسر كونها على ذلك النحو

ولما كان القرآن يعود على نفسه ليعرفها فإن هدفها تحديد منطق قراءته لأنه يحدد كيف وأين نطلب حقيقته

وتلك هي علة التركيز على فصلت 53

بخصوص أين وكيف بعدا القرآن: النقدي والبنائي

وعند القيام بذلك تبين أن القرآن يتألف

الحضارية "وبعد بنائي يمكن تعريفه بكونه استراتيجية التوحيد التي تلازمها الأمة الإسلامية كما نشأت في السنة الشريفة والتوحيد هنا لا يعني علم التوحيد بل يعني توحيد كل مستويات الوجود والموجودات التي هي متعددة بالجوهر. فالقرآن يأمر بتوحيد أصل لتوحيد المتعدد. فالواحد المطلق

هو الله. وكل ما عداه يخضع لمبدأ الزوجية ومن ثم فما يوحدها هو جملة المبادئ التي تحقق التوحيد المناسب لها بلواحم أو وصل وجودي واللواحم من جنسين # أحدهما يخص الطبائع * والثاني يخص الشرائع والأول يتعلق بكائنات غير مكلفة أو غير حرة والثاني لكائنات مكلفة أو حرة: الإنسان بخاصة وخاصية الإنسان أنه مؤلف: ففيه ما هو من الطبائع وما هو من الشرائع وهو مجهز بما يمكنه من السلطان على الطبائع بفضل مقومات ذاته الخمسة والشرائع

بعد نقدي للتجارب الروحية ونتائجها

وأول شيء افترض توحيده هو القرآن

ينبغي أن أدرسه كوحدة بلاحم هو بنية متعالية على الزمان والمكان بنص القرآن نفسه آيتين جعلتهما رمزا

الساكن والمتحرك في استراتيجية القرآن

ولنسم هذا الدرس المرحلة الساكنة (ستاتيك) كالحال دراسة الميكانيكا المجردة لأن تعريف القرآن بكونه استراتيجيا يجعله ميكانيكا الفعل بإطلاق

إذ هو استراتيجية

فعل القطب الأول) الخالق والآمر)

وفعل القطب الثاني (المخلوق والمأمور):

وفيه يتبين أن تنجيمه لأجل تعليمه

"وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا بشيرا ونذيرا وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ولنزلناه تنزيلا "(106)

وإذن فهي زمانية خارجية ليست ذاتية للقرآن بل هي إضافية إلى الإنسان الذي يتعلمه:

فمضمونه الحق # وطريقة إنزاله الحق

والحق لا يتغير وهو لازماني

وعندما ننتقل من قراءة القرآن السكونية إلى دراسته الدينامية فإننا ننتقل من بنيته المتعالية على الزمان والمكان إلى إضافاته للإنسان بتوسطهما * والوجه الأول من الدرس يكتشف السنن التي لن تجد فيها تبديلا ولا تحويلا

والوجه الثاني من الدرس نجد فيه التبديل والتحويل السلبي والإيجابي # والتطور يخص مقومات الذات الإنسانية من حيث هي نسبية بالقياس إلى المقومات المطلقة في الذات الإلهية: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود. لذلك تتألف المعادلة الوجودية من الله والإنسان قطبين " وبينهما الطبيعة والتاريخ

يكتشف فيهما الإنسان شروط الوصل

فإذا جمعنا بين الدرسين

والديناميكي كان تعريف القرآن: الوصل بين قطبي المعادلة الوجودية الله

والإنسان بوصفهما ما وراء الطبيعة والتاريخ

ويقابله في الاتجاه الصاعد من الإنسان إلى

الله الحضارة أو التاريخ الذي صنعته البشرية بمقتضى هذه المعادلة واعية كانت أو غير واعية

القرآن: استراتيجية التحرر من التحريفات

لذلك فالقرآن هو استراتيجية التحرر من تحريفات الحضارة للمعادلة الوجودية تحريفا يحول دون الحريتين شرطي التكليف والاستخلاف

الروحية والسياسية

وبهذا المعنى فالقرآن لا بد أن يكون رسالة كونية وخاتمة بمنطق التصديق والهيمنة:

يصدق الصادق من التجربة الإنسانية

" ويهيمن عليها تقويما لانحرافها

وطبيعي ألا تطابق الرسالة الشاهدة (الحضارة) والرسالة النازلة (القرآن) لأن النسبة بينهما كالنسبة بين المثال الأعلى وتعيناته التاريخية.

وما يعني الرسالة النازلة ليس المطابقة بل الجهد المبذول لتقريب الأعيان التاريخية من المثال الأعلى لأن الجزاء هو بقدر هذا الجهد والصدق فيه

وبلغة قانونية فالله لا يطالب المكلف بواجب النتيجة بل بواجب الوسيلة

أي إن الله ينتظر من الإنسان أن يبذل الجهد بصدق ودون نفاق وهو يقدر النتيجة

بلغة شعبية تونسية

"الإنسان عليه بالحركة والله يتولى البركة".

امتحان فرضية التفسير

وهذا هو جوهر البعد الخلقي من العمل لأن ما يتجاوز ذلك بعد فيزيائي يصعب حصره.

وصعوبة حصره علتها كثرة الفواعل المتدخلة حتى إنه يمكن القول إن العالم كله يشارك في كل حدث يحصل فيه مهما كان تافها رغم عسر إدراك ذلك بوعينا

وتلك هي علة محدودية علمنا ودور الغيب الوجودي الذي لا يحيط به إلا العلم المطلق الذي يفترضه الإنسان مؤمنا كان أو ملحدا بمجرد إدراكه لمحدودية علمه

وتكون فرضيتنا قريبة من الحقيقة بقدر ما تجعل ما في القرآن قابلا للاستنتاج منها إذا اعتبرناه ظواهر بنيته التي يفسر بها وكأنها قوانينها وراءها

وسنعتبر بصورة مؤقتة كما ينبغي أن يكون الأمر كل فرضية علمية أن ما اقترضناه جاء للقرآن مستخرجا منه حد جامع مانع يفسر ما فيه ويستثني غيره

من فهم أولي للقرآن استوحينا فرضية:

* أن القرآن استراتيجية توحيدية

" وأن السنة هي السياسة المحمدية أي

التربية والحكم المحمديين تطبيقا للاستراتيجية القرآنية في التاريخ

ثم تكتمل بالتوجيه السياسي -التربية والحكم- للجماعة البشرية بل دونها توحيد الفرد (بدنه ونفسه) والأسرة (الجنسين) وفوقها توحيد البشرية وتوحيد الكون

أما توحيد الله فهو الأصل

لكنه إيمان إنساني به يصبح بوسع الإنسان طلب هذه الوحدات لأنها جميعا

تنحو إلى الوحدة مع العلم أن تمامها خاص بالله وحده

والسنن التي تؤدي دور اللواحم التوحيدية للفرد وللأسرة وللجماعة وللبشرية وللكون يمكن أن نعتبرها القوانين التي هي الرياضيات والأخلاقيات

فبنص القرآن العالم خلق بقدر أي بقوانين رياضية والتاريخ أمر بقيم أي بسنن خلقية

والقوانين الرياضية هي أهم أدوات السنن الخلقية علما وعملا.

ذلك أن الإنسان يمكن أن يبدع منظومات رياضية رمزية تؤدي وظيفة النماذج بالتناظر بين عناصرها وعناصر الظاهرة التي يريد أن يقترح لها تفسيرا.

ولما كانت المواد التي يعمل فيها الإنسان لها خاصية المقادير الكمية فإن العمل مثل العلم آداته الأساسية رياضية

لذلك فالرياضيات هي أداة فك رموز الوجود

والوصل النازل هو الرسالة وهي خطاب

والنسب العددية ليست الوحيدة بل كل بنية لمنظومة علاقات تفهمنا الرسالة

وهدف التفسير بالفرض والاستنتاج يبحث عن هذه البنى انطلاقا من التعامل مع القرآن

منها الاستراتيجية التوحيدية التي حددناه بها حصل المطلوب

يكفي أن نثبت وجود الاستراتيجية التوحيدية بمستوياتها الخمسة في القرآن:

توحيد ذات الفرد

* وتوحيد الجنسين

" وتوحيد الجماعة

* وتوحيد البشرية

وتوحيد الكون

وأن نثبت التعليمات التي أمد بها القرآن الرسول ليسن بمقتضاها سننا سياسية ببعديها التربوي والحكمي حتى نكتشف تطبيق هذه

الاستراتيجية التوحيدية تعريف القرآن وإذن يمكننا أن نعرف القرآن بأنه

* رسالة إصلاحية لتحريفات التاريخ

الروحي وما ترتب عليها في التاريخ الحضاري من تفكيك للتجارب السابقة

ورسالة بنائية تحدد شروط أصناف التوحيد سابقة الذكر على أساس الحريتين الروحية والسياسية شرطي التكليف والمسؤولية.

والبناء السوي أساسه

* عقيدة ونظرية معرفة

وشريعة ونظرية عمل

فنفهم لم كان الإسلام معجزته الوحيدة الانتظام الوجودي

ونفهم لماذا كان رد الرسول على المعاجزين بطلب المعجزات ولو السلبية كأن يطلبوا ما يضرهم بأن المعجزات السابقة للتخويف واليسر للإيقاع بصحة الرسالة

وهو ما يعني أن القرآن نفسه يكذب كل ما نسج من حكايات عن معجزات الإسلام في غنى عنها لأن معجزته الوحيدة هي تناسق الرسالة وانتظام الوجود

وكل منجزات الإسلام التاريخية منجزات أساسها الاجتهاد (المعرفة) والجهاد (العمل) أي السياسة ببعديها لتحقيق الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف

وتكون # نظرية المعرفة والعقيدة * ونظرية العمل والشريعة

والحرية الروحية هي شرط الصلة المباشرة بين المؤمن وربه ليحقق الوصل بين القطبين

بتوسط قراءة آيات الوسيطين

والتاريخي: وتلك هي العبادة

لكن هذا الوصل العبادة له ثمرة عملية هي

ما به عرفت الآيتان 104 و110 من آل عمران

مفهوم المؤمن من حيث هو آمر بالمعروف وناه عن المنكر: سياسة

(ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير

يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولك

هم المفلحون) آل عمران (104)

دا حي 2 ا (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون ا 2 رك ب 2 بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو 5 دي ال مرج آمن أهل

الكتاب لكان خيرا لهم المؤمنون لتر 2

وأكثرهم الفاسقون) آل عمران (110)

وهذه شرطها الحرية الثانية أو الحرية السياسية التي تجعل كل مؤمن يعتبر الأمر أمره كما تقول الآية 38 من الشورى ليدير المؤمنين أمرهم بالشورى

(والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة

وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون) الشورى (38)

متكلم بل هو ما حددته الآية 177 من البقرة وما يقتضي الحريتين ليكون المكلف عابدا نظرا (اجتهاد) وعملا (جهاد).

(ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق

والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر

والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه

ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل

والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا

والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس

أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) البقرة (177]

منهجي التفسير

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية

| تصميم الأغلفة إيان 1

أبو يعرب المرزوقي

أزمة أصول العقيدة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

تنظيمة العقائد 1 زرا

التحريف العقدي 1 تحريف التفسير (أصل علوم الملة) العروة الوثقى

الملاحظة الأولى: الوصل بين العقائد والصرف الشرعي للمال

الملاحظة الثانية: المفهوم الأسمى في القرآن

در اذ ب

الملاحظة الثالثة: البعد الاجتماعي من العبادة

الملاحظة الخامسة: ما المؤمن؟

حب ب بد 0 70

أساس الكنسية 5

تنظيم العقائد

تكلمت على أزمة أصول الفقه وبينت أنها راجعة إلى تقزيم الفقه ذاته بوصفه العلم الرئيس مثل الفلسفة حكمة نظرية وعملية لتحقيق رسالة المكلفين:

وما كان هذا التحريف يحصل لو لم يتقدم عليه تحريف أصول العقد أو العقيدة التي تم تجاهل تحديد القرآن لها فأصبحت تتلون وتتعدد مثل نحل المتكلمين.

وما نراه من صراع أمراء الحرب المحرفين للجهاد أصله صراع أمراء الحرب المحرفين للاجتهاد.

فشيوخ أمراء الحرب هم رمز الانحطاط في الشرائع والعقائد

ولست أشكك في حسن نيتهم فتحريف الفقه وأصوله صار مناخا يجري في إطاره تفكيرهم الاجتهادي والجهادي الذي يتبع التحريف فيشوه الإسلام وهو يظن خدمته.

وأنت تجد كل زعيم حرب في القتال القتال باللسان فتفتت المقاومة العسكرية أصله تفتيت المقاومة الفكرية.

القصور ليس شباب المقاومة بل في قياداته العسكرية والفكرية التي ما زالت غارقة

في تحريف الشريعة والعقيدة بسبب قلب المتكلمين لفصلت 53

كل المتكلمين بلا استثناء بدلا من أن يطلبوا حقيقة القرآن في آيات الآفاق والأنفس التي هي من عالم الشهادة القابل للعلم تركوها وطلبوا الغيب) الذات والصفات والمقاصد إلخ).

واستنادا إلى علم زائف بالغيب وضعوا عقائد فصار لكل فرقة كلامية عقيدة وفتت الإسلام عقديا فكانت حروب الفرق الكلامية بداية الحروب الفعلية

هدف هذه المحاولة بيان هذا التحريف العقدي الذي أسس للتحريف الفقهي

وترتب على التحريفين الأصل والفرع ما نراه من انحطاط في علاج أدوائنا.

التحريف العقدي

والمنطلق هو العودة إلى القرآن نفسه كيف يحدد ذاته ودوره بوصفه التذكير الأخير الذي ينذر ويبشر البشرية مع نقد جذري لتجاربها الروحية

والحضارية

وذلك هو معنى كونه الرسالة الخاتمة:

التذكير الأخير الذي يفكك التجارب الروحية وصلة الحضارة بها

ليعيد بناء البشرية بشروط سورة العصر

وأول هذه الشروط هو النقد الذي يفهمها أنها وقعت في الخسر (الانحطاط) وأن الخروج

منه يكون بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر ومدلول هذه الشروط المتفرعة عن الوعي بما حصل من خسر تفود إلى الاجتهاد والجهاد * الإيمان والعمل الصالح فرديا

8 والتواصي بالحق والتواصي بالصبر جماعيا.

لذلك فليس بالصدفة أن قال الشافعي وهو من هو إن سورة العصر تحتوي على جوهر القرآن ومضمون الرسالة الخاتمة:

فالخسر هو الداء والعلاج بتجاوزه

لكن الخسر ليس لعنة وجودية كما في الأديان القائلة بالخطيئة الموروثة

فالاستخفاف متقدم

وآدم وحواء برآ واجتبيا:

حياة الدنيا عبادة وليست عقابا

وهذا هو أساس عقيدة الإسلام الأول

وكل تنكر للحياة الدنيا أو تحقير منها ليس منه في شيء

وهو جنيس إطلاقها بنسيان الآخرة:

كلاهما تحريف

معنى ذلك أن ما يعاب على الغرب من اقتصار على ما يظنه دنيا ليس أخطر مما

فهما وجها الوجود التام المتلازمان

ويمكن القول إن النسبة بينهما كالنسبة بين الامتحان والنتيجة:

والامتحان يتعلق بأهلية للاستخلاف.

أبناء آدم

والله يعلم ذلك لكنه أراده ثمرة عمل

فمن قرأ القرآن يعلم أن معضلة الإنسان وامتحانه من أهم أغراض الخطاب القرآني بحيث إن انثروبولوجيا القرآن لا تكاد تركز إلا على عيوب الإنسان

ويكفي وصف الإنسان بأنه أكثر الاشياء جدلا حتى نعلم أن كل الصفات التي تمثل حجر عثرة في الامتحان الذي يمر به الإنسان هو ظاهرة علم الكلام.

وهذه الخاصية علتها التنافس على مقومات العيش والمنزلة في عالمي الشهادة والغيب التي هي نظيران لواحم الجماعة وعلة الصراعات

فما هو أساس التوحيد بين البشر يتحول بسبب الجدل والتنافس أساس التفريق بينهم فتصبح السياسة حربا خفية عليها بدلا من أن تكون تنظيم التعاون

ولهذه العلة عنونت تفسيري ب "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" معتبرا ذلك هو مضمون العقيدة الإسلامية تصورا وإنجازا من الصدر.

والاستراتيجيا عملا غفلا يخلو من العلم بالوسيطين: الطبيعة والتاريخ.

تحريف التفسير [أصل علوم الملة)

وما كان التفسير أصل علوم الملة النظرية) الفلسفة والكلام) والعملية) التصوف والفقه) فإن تحريفه يؤدي إلى تحريفها كلها

ويتبين القصد من المحاولة

ويكفي أن أشير إلى أن صراع العلم والإيمان (بين الفلسفة والكلام)

" وصراع القانون والأخلاق (بين التصوف والفقه)

علتهما تحريف دلالة فصلت .53

كما أن الخروج من هذا التحريف من أيسر الأمور إذا علمنا أن القرآن لم يترك أدنى مبرر لمحاولات صوغ عقيدة الإسلام لأنها مضمون والمترب ص لبر م ا بالله م" الآخر والمائكة والكتاب والنين وآتى امال على حب ذوي قربى واليتامى والمساكين واب اليل والسائلين وفي الاب وأقام الصلاة وآتى

الزكاة والموفون يعهدهم إذ والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس

© أولتك الذين صدقوا وأولتك هم المتقون فالبقرة 177 تعالج آن العقيدة والشريعة والتلازم لوجهي الوجود الإنساني الدنيوي والأخروي

والآية في متناول أي قارئ إن لم يكن بعد حافظا لها.

بيان تضمن الآية للعقيدة كلها

فماذا فيها من العقيدة والجمع بين وجهي وجود الإنسان الشاهد والغائب أو الدنيوي والأخروي؟

إنه التحديد التام لأصل الجمع بين بعدي الشهادة والغيب في الوجود الإنساني وعلاقة العقيدة بالشريعة

بدأت الآية بالتعريف السلبي للبر أي بما

ينتج عن التحريف الذي يحصر الدين في العبادة بمعناها التقليدي بمثال التوجه للقبلة:

العبادة القشرية وتعرفه إيجابا بمضمون الدين الجامع بين شكل العبادة ومضمونها:

وأولها النظر العقدي والعمل الشرعي في المال بتحديد وجه صرفه الشرعية 6) أوجه)

تليها الفروض

ثم الالتزامات ثم الجهاد الحربي والخلقي وذلك هو معنى الصدق في الإيمان والتقوى.

وكل إضافة على ذلك رجم بالغيب وتحذلق كلامي.

ولا أحد يتصف بالنزاهة العلمية يمكن أن ينكر أن الدنيوي والأخروي تلاحمان تلاحما لا يمكن فصله لأن الوجود الإنساني مشدود إليهما لتحدده بهما معا

وسأكتفي بتعليقات وجيزة حول هذه العروة الوثقى التي لا انفصام لها:
الملاحظة الأولى: الوصل بين العقائد والصرف الشرعي للمال

فما معنى الوصل بين العقائد وصرف المال الشرعي؟

لنذكر عبادة العجل الذهبي

أصل الشرك هو عبادة رمز الدنيا المنفصلة عن الآخرة أي عبادة العجل الذهبي بديلا من المبدأ الأول في العقيدة:

الإيمان بالله والبقية مترتبة عليه

ولهذه العلة جمعت الآية بين أصول الدين القويم ووصلته مباشرة بما يحرر من التحريف الذي استبدله بعبادة العجل فحدد وجوه التحرر من سلطان المال.

المفهوم الأسمى في القرآن

والملاحظة الثانية حول هذه الآية تتعلق بحوار دار بمناسبة تقديم الصديق عبد الرحمن حللي بحثا حول البر باعتباره المفهوم المركزي في القرآن.

فدار جدل طويل عن المفهوم الأسمى في القرآن وكان رأي شيخ الأمة الشيخ القرضاوي أن المفهوم الأسمى هو التقوى.

وهو محق بمقتضى نفس هذه الآية؛

فالبر فيها ثمرة الصدق

والتقوى تبدأ به وتختتم بهما.

ذلك أن التقوى مع الصدق هي حرص الخليفة على الوفاء بشروط

الاستخلاف رعاية ما استخلف فيه

والمعلوم أن مجاهدة التقوى هي أساس المجاهدات

وهي إذن الأعم

فتشمل مجاهدة الاستقامة التي يتميز بها الصديقون كما يشير ابن خلدون في شفاء السائل

تقديم البعد الاجتماعي من العبادة على بعد العبادة المحضة وذلك لأن الأولى مصحوبة بالغاية والثانية تربية الإرادة من أجلها

الاجتماعية في المال وظيفتها

الرعاية التي هي الوظيفة الأولى للدولة ولها دلالتان

» أولاهما تخص صاحب المال الذي

يتحرر من سلطانه عليه # والثانية تخص المحتاج إلى المال لتحريره من عبادة صاحب المال فالتضامن لم يعد تفضلا لأنه جزء من العقيدة بل هو أحد الفروض العبادية الخمسة الملاحظة الرابعة: الوصل بين نوعي الجهاد وصل الآية بين الجهادين: بمفهوم الثبات والصبر في القتال وفي المحن. ولهذا علاقة بالتواصي بالصبر في الجماعة الملاحظة الخامسة: ما المؤمن؟ وبذلك تكون الملاحظة الخامسة والأخيرة " الصدق والتقوى. وهما شرط السلم بين البشر ومع الذات

أساس الكنسي

ما يتجاوز مضمون هذه الآية لا علاقة له بالعقيدة بل هو من اختلاق المتكلمين الذين يطلبون الزعامة والتمييز بين خاصة وعامة في المعرفة

الدينية

أما لماذا أؤكد على رفضي للفصل عامة- خاصة في الحقيقة العقدية فلأنها عبارة تخفي

الكنسية التي حررتها

استعادة أساس الأمة منها الإسلام.

فالعامة بالمقابل مع الخاصة في الدين هي عين المقابلة بين لاييك (عامة) ورجل دين (خاصة) هو الوسيط بينه وبين الحقيقة الدينية أي بين المؤمن وربه.

بين كل ما يمكن أن يعد من فروض الكفاية مفهوم

أما أن يصبح لفروض العين مختصون فهو متناقض مع العينية.

وليكن مثالنا الجهاد: فهو فرض عين لحماية البيضة لكنه يحتاج لفرض الكفاية فيما يتطلب منه الاختصاص لتعليم البقية فنون القتال والدفاع.

لكن بمجرد أن أصبحت الحماية تابعة لجسم مختص منفصل عن الجماعة لم يعد الجهاد فرض عين بل أصبح للحامية التي تحولت إلى قوة مستعبدة للبقية ماديا

فقدت الجماعة القدرة على حماية نفسها فصارت عبدا لمن اختص في الحماية وحولها إلى استعباد للجماعة:

فصار كل حكام المسلمين من مرتزقة الحامية

وقياسا عليه أصبح الدين عقدا وشرعا من فروض الكفاية بسبب هذه المقابلة الزائفة

فلم يبق التعليم تعليما بل وساطة تحوج

فتغولت مؤسسة الإفتاء وتزايد عدد الدجالين باسم الدين فصارت السنة شبيهة بالتشيع الذي يعتبر الدين أداة السيطرة على من جعلوهم عامة:

حاجة المرجعية

المرجعية في العقد والشرع مقصورة على القرآن والسنة.

كل ما عداهما زوائد دودية ولا وساطة في الإسلام

وكل اعتماد ديني على رأي فقيه وساطة

لابد للمؤمن من أن ينفذ مباشرة لخطاب الله (القرآن) ولتعليم النبي(السنة)

ولا معنى للاختصاص فيهما إلا بمعنى تعليم النشء مناهج النفاذ إليهما.

ذلك هو مضمون الآية 177 من البقرة المفنية عن كل صيغ العقيدة الكلامية التي صارت بعدد الفرق والتي فتتت فكر الامة فأدت إلى حرب الفرق الكلامية

وهدف المحاولة هو تحرير الامة من أمراء الحرب الكلامية التي هي أصل أمراء الحرب القتالية والتي شوهت الإسلام وحالت دون

المقاومة وتحقيق الغاية.

تلك هي أعماق الأزمة التي ينبغي علاجها

حتى يمكن للشباب الثائر من تحقيق شروط

الاستئناف بدءا بالتحرر ثم التحرير واستعادة

دور الإسلام التاريخي

يباقيات بع القضطات ال ا

اع أأقعارى ابقا لكان العر ني عار

ب بايا ولراسه - الإيستيمولوجيا البديل

فاق #الساخر لتموتين اتسائل تغبل الرحمان يق هلدوق الا يع ان ا و ا (ستاسع

ا اكد واين دون أظاع الضفة العربية ومستقيبل الإنسان ة دقع لضي

بق الملاعة نبن الشخر انطلق والإعجاز إفنكراني ذهب وخدة الفكرين رالديني والشاملقي

هنا حات المعا كا الا ا ا ألفب الجعرنية ومفطانة الإبداع 2 مدح رف اراس نقضايا الامة شكال ايد أصول الفقه إستقيا أن كلدون والفكر الإحتيادي أشكر الكل وافازق الحختاري ١ عدبي ا اد لات اخ اسه لقا يع الغادة

ب ل ححيى ٠ بم الس ل

0 اذه وارحكة التخوصع٠ / 7 8

أبو يعرب المرزوقي

أزمة أصول الفقه

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

علة الانحطاط وقابلية الاستعمار 1
العبادة وتقزيم الفقه
حرب الملل والنحل: نتيجة تقزيم الفقه
موقف المدرسة النقدية العربية
الرياضي والخلقي في الإنسان
المبدأ الأول للفقه الأسمى 3
ثمرات مفهوم الفقه السوي دور المدرسة النقدية في إصلاح التحريف 5
نواصل الكلام في أزمة أصول الفقه وما 5 ترتب عليها من اعتبار العبادة شبه نفي للدنيا بدلا مما بيناه:
الاستعمار في الأرض بما يصحبه من قيم الاستخلاف
وقد اعتبرت هذه الرؤية المقابلة بين العبادة 10
والاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف جوهر النفاق لأن القائلين بها يطبقونها على غيرهم وهذا لا يعني التعميم المطلق بل إن جل
القائلين بها من جنس مرجعيات التشيع 15
الصفوي يملؤون بنوك أمريكا بمسروقاتهم
ويجوعون الشعوب بتحريف العبادة. علة الانحطاط وقابلية الاستعمار
لكن الأخطر من ذلك هو ما سأحاول بيانه
الآن وهو ما يفسر الانحطاط وقابلية 20
الاستعمار في مجال العلاقة بالوسيطين بين

فيلسوف الجزائر مالك بن نبي

وحتى نفهم ذلك ينبغي أن ندرك أن العلاقة العميقة بين الدين والسياسة في الرؤية القرآنية علتها أن السياسة هي التربية والحكم من أجل شروط العبادة.

شروط العبادة كما حددناها لا كما حرفت فصارت بطالة مقنعة بدعوى احتقار الدنيا والعناية بالآخرة لكأن الدنيا ليست هي مطية الآخرة بشروط الامتطاء.

وما يثبت ذلك هو النظر إلى الأمر من الجانب المقابل:

فشيء واحد لا يغفره الله ألا وهو الشرك.

وتحريف الشرك حصرا في الوثنية البدائية

الشرك الذي يعارض هذا الفهم للعبادة هو ما يجعل الإنسان يعتقد أنه يدين بشروط كيانه عجزه رعاية وحماية.

فالمدين بمعاشه وحمايته لغيره من البشر مشرك

وهو مشرك لأنه لم يحقق شروط قيامه المستقل لا بقيم الاستخلاف ولا بدونها فصار عالة كما قال ابن خلدون

وذلك معنى فساد معاني الإنسانية أي إن كونه عالة على غيره يجعله تابعا له فلا يعبد الله بل يعبد هذا الطاغوت

والقرآن اشترط الكفر به للإيمان

عد 2و

ل ا ا ب د 2 | "<> "فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك

بالعروة الوثقى لا انفصام لها © والله سميع عليم" (البقرة (256

العبادة وتقزيم الفقه

العبادة بمفهوم القرآن هي الوصل بين القطبين بالسلطان على الوسيطين الطبيعي والتاريخي أي العلم بما فيهما من آيات.

وذلك هو ما أضاعته أزمة أصول الفقه فلا هو شرع للسلطان على الطبائع ولا على الشرائع بل اكتفى بفهم عقيم للعبادة فحرف القرآن بقلب اتجاه فصلت 53

فما حصل بسبب التحريف هو تقزيم الفقه وإهمال معناه القرآني:

إنه معنى يطابق مفهوم الفلسفة ببعديها أي الحكمة النظرية والحكمة العملية فأضاعوهما

وبهذا المعنى لا يمكن أن يتحصر علم الأصول في الفقه المقزم إلى فنيات استخراج الأحكام من القرآن والسنة بفقه اللغة والقياس

ولا يمكن أن يكون المتكلم والفقيه أحرص على معرفة الله والعمل بأمره من الله نفسه الذي قال لنا إنه يرينا حقيقة القرآن في آيات

الآفاق والأنفس

تركوا فصلت 53 بل قلبوها وبدلا من النظر آيات الله التي تعينت في الآفاق والأنفس بحثوا فيما لا يمكن أن يعلم بأكثر مما ورد في القرآن والسنة

اشتغلوا بالذات والصفات وأصبحوا يفتون بالرجم بالغيب والجهل التام بعالم الشهادة الطبيعي والتاريخي بمعرفة عامية يسمونها فقه الواقع

بالذات والمقاصد

والحصيلة السلبية مضاعفة:

" لم يكفهم الجهل بالطبائع والشرائع وما

* بل جعلوا ما يسمونه علوم دين حربا عليه

حرب الملل والنحل: نتيجة تقزيم

لما كانت هذه العلوم الزائفة رجما بالغيب

فإنها عديمة الشرعية العلمية ومن ثم فأساسها

الوحيد عنف صاحبها والحصيلة حرب الملل

والنحل الدائمة

وفي غياب العلم

* بقوانين الطبيعة (رياضية بنص القرآن)

وبقوانين التاريخ (خلقية بنص القرآن)

لا يمكن أن يكون البديل إلا الدجل الرمزي والعنف المادي

كذلك كان تاريخنا بعد حصول هذا التحريف لمفهوم الفقه النظري والعملي:

ضاع علم الطبائع وعلم الشرائع فصارت الأمة كما وصفها ابن خلدون عالة.

ولست أدعي علما لدنيا فهذا هو ما توصلت إليه مدرسة الفلسفة النقدية العربية لأن علميها -ابن تيمية وابن خلدون- بعد نقد الغزالي فهما حكمتي القرآن

فابن تيمية استخرج حكمة القرآن النظرية بتجاوز فلسفة اليونان النظرية

وابن خلدون استخرج حكمته العملية بنفس التجاوز

والحصيلة "معاني الإنسانية"

فما يناظر

الماع لوي ذا الى ءءء فو س0

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (الذاريات (56

من منظور القطب الإلهي

هو "معاني الإنسانية "من منظور القطب الإنساني

وصلا بتوسط الطبيعة والتاريخ

فيكون فكرهما هو شرح المعادلة الوجودية التي وضعت نظريتها لتتبين العلاقة بين عمل الرجلين واستخراج بالفقه التام لفصلت 53

الحكمتين من القرآن

فينتج عن ذلك أن استكمال عمل الرجلين هو تحديد الفقه الأسمى باعتباره نظرية التربية والحكم أو السياسة بقيم الرسالة لتحقيق معاني الإنسانية

تلك هي المهمة التي نذرت نفسي لها لأنها شرط تكوين الأجيال التي ستحقق شروط الاستكناف المحرر للأمة بوصفها شاهدة على العالمين ومحررة للإنسانية.

المبدأ الأول للفقه الأسمى

فلنضع المبدأ الأول للفقه الأسمى لنفهم

فالمقصد الوحيد الوارد في القرآن هو العبادة يقتضي أن نحدد علاقة الخلق بالأمر الإلهيين.

فالله يقول إنه يخلق بـ"كن" ويأمر بـ"اهتد": (طه (50

وكن أمر واهتد أمر

والأول رياضي والثاني خلقي

"الذي خلق فسوى (2) والذي قدر فهدى" (الأعلى (2-3

وإذن المشكل:

الرياضي والخلقي في الإنسان

الرياضي والخلقي في الإنسان

علاقة الرياضي والخلقي هي التي تحدد ما حبا به الله الإنسان من قدرة على الجمع بين الضرورة والحرية أو بين الطبيعي والتاريخي للوصل بين قطبي المخمس الوجودي.

ولست مغاليا إذا قلت إن ما غاب عن المبدعين ابن تيمية وابن خلدون هو هذه العلاقة التي بحسمها يمكن أن نفهم كل فلسفة القرآن النظرية والعملية.

مستويا العلاقة بين الخلق والأمر في العالم بين الطبيعة والتاريخ و الإنسان عضويا وروحيا:

"ألم نجعل له عينين) 8 (ولسانا وشفتين) 9 (وهديناه النجدين) 10

"((البلد

وتعريف الإنسان باللسان والشفتين هو الطبيعي فيه) جهاز الكلام)

وتعريفه بالنجدين رمز للفعل الحر الذي

وهذا هو المميز للتعريف القرآني للإنسان فهو لم يقتصر على حيوان ناطق بل هو حيوان

ناطق وحر بعداه طبيعي وخلقي مجهز للتعامل مع الطبيعة والتاريخ.

الآفاق والأنفس أي في الطبيعي والتاريخي من

حوله وفي ذاته

ثمرات مفهوم الفقه السوي

واستنادا إلى هذه البنية التي تجعله مكلفا بهذا الوصل الذي هو العبادة تمكنا من وضع: 30 " نظرية الأحياز | ونظرية المعادلة الوجودية # ونظرية الرمز أداة فعل بالأحياز نفهم الاستعمار في الأرض

وبالمعادلة الوجودية نفهم الاستخلاف في 35

وبالرمز رمزا للفعل (العملة) وفعلا للرمز (الكلمة) نفهم الوصل بين الاستعمار والاستخلاف.

والوصل بالكلمة والعملة ذو اتجاهين 8

فهو التواصل والتبادل بين البشر

ثم بينهم وبين محيطهم الطبيعي والتاريخي:

وتلك هي مبدعات الحضارة

والحضارة هي جواب الإنسان على خطاب الله للإنسان أو ما يسمى في الدين رسالة تذكر بما هو الفطرة بتوسط آيات الآفاق والأنفس

الطبيعة والتاريخ

وهذا هو المشترك بين الدين والفلسفة 1 السويين وهو ما يعد مصدر الصراع بينهما إذ 150 يحرفان. ١

ويمكن القول إن تحريف أحدهما يؤدي بالضرورة إلى تحريف الثاني.

دور المدرسة النقدية في إصلاح التحريف

وهذا أيضا مما اعتبر المدرسة النقدية قد عملت به ضمنا فلم تبلغ درجة الوعي التام به بسبب عدم الحسم في العلاقة بين القانونين الطبيعي والتاريخي

صحيح أن ابن تيمية جعل من هذه المسألة جوهر الخلاف بينه وبين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمتصوفة لجعل فلسفة النظر لا تطلق

وصحيح كذلك أن ابن خلدون انتهى إلى أن التربية والحكم العنيفين هما ما يفقد الإنسان الحرية أي جوهر الإنسان حتى قال بأن في الإنسان نزعة التأله

لكن الحل القرآني والفلسفي المتجاوز حتى للفلسفة الحديثة (حل كنط) هو الذي ينبغي أن يخرجنا من مآزق مدرسة النقد الفلسفي العربية ليتم دورها.

ولعل محاولة الغزالي نفي السببية في الطبيعة ونفي الحرية بمعناها البسيط في الأخلاق (الكسب) لعلهما قابلان لأن يكونا بداية جيدة لاكتشاف الحل.

فقرآنيا الأمر لا يتعلق بين المضطر والحر بل كن رياضي وهو للخلق طبيعيا أو تاريخيا

م < 8: واهتد خلقي وهو للخلق تاريخيا أو إنسانيا

فالمضطر والحر يبدوان متقابلين بالإضافة إلى الإنسان لأنه مخلوق مكلف في حدود سنن

لكن الله لا يتقابل عنده الخلق والأمر لأن .30 خلقه بالأمر. |

وعندما قلت إن ابن تيمية وابن خلدون عملا بالمعادلة الوجودية ضمنيا لم يكن ذلك مجرد دعوى:

فليقرأ أي باحث منصف الباب الأول من 5

مقدمة ابن خلدون

فهذا الباب الأول ليس إلا تطبيقا حرفيا لنظرية المعادلة الوجودية حتى وإن لم يصرح

ففيه نجد أساسي العمران الطبيعي 0 والتاريخي. 1

ويثني بفنون توقع المستقبل أو التاريخ الرمزي

وأثر الأولى في الإنسان والتاريخ

وأثر الثاني في الإنسان والطبيعة. والحصيلة هي التاريخ الحضاري * بدءا بالعمران البدوي # وختما بالعمران الحضري

وتفاعلهما في تاريخ البشرية رمزا إلى 50 العلاقة بين الطبيعي والثقافي في

العلاقة بين العمرانين البدوي والحضري

فاعلية الطبيعة (نتاج الطبيعة)

وفاعلية الثقافة) إنتاج الإنسان).

فيكون تاريخ الإنسان تحررا متدرجا من المضطر بفضل الحر أو بفضل فاعلية الإنسان التاريخية سلطانا على الطبيعة وعليه وصلا وعبادة استخلافية.

لذلك فالأبواب الخمسة بعد الأول من المقدمة نجد توجهين نحو المدينة أو الحاضرة فيتصل البدوي والحضري فتلتقي الفاعليتان الطبيعية والثقافية

ذهاب: من الباب الثاني) البدوي) إلى

الرابع (المدينة) بتوسط الثالث (الدولة). * عودة: من السادس (العلوم) إلى الرابع (المدينة) بتوسط الخامس (الاقتصاد .(

الذهاب هو مسار تثقيف الطبيعة الخارجية والداخلية

والعودة هو مسار فاعلية الأدوات الثقافية التي تعوض بالتدريج إنتاج الطبيعة بإنتاج

لكأن الإنسان بالثقافة يتحرر من الطبيعة

لكن هذا التحرر هو عين العلاقة بين المضطر والحر في عملية الوصل بين القطبين بالسلطان على الوسيطين.

ويمكن أن يكون ذلك استعمارا في الأرض فيكون ردا إلى أسفل سافلين ويمكن أن يكون بقيم الاستخلاف ولا يمكن أن يحدث الاستخلاف من دون الاستعمار في الأرض حتى وإن كان يمكن للاستعمار فيها أن يحصل من دون الاستخلاف لكنه يكون عين الخسران فالإنسانية بدأت

بالوثنية الطبيعية) الأديان

البدائية) وهي الآن تعيش بالوثنية التاريخية

لكن الحل هو التحرر من الوثنيتين:

ذلك هو ما أسعى إلى بيانه غاية لمدرسة الفلسفة النقدية التي أعتبر عملي مرحلتها الحالية التي ستكتمل عندما تصبح موضوع فكر

الأجيال ومنهج تربيتهم

أديان قديمة وسياسة / الإسلامية بمنظهر مقارن لميخائيل كول كل الإند

وزير مستشار لدى رئاسة حكومة .ثورة الحرية والكراء

مؤلفاته المقال الفلسفي ,١ 1

ملاة الرياضيات في الخطاب الصلمي عط الرياضيات القديمة ١ .ـ.7) 7 الاجتماع النظري لكوي وتايح الهج المحبضيا فقه الصلم ومراهم سما لهي 0

إشكالية تكذيه أول الفقه استقهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري الصريق)!

شرعية الحكم في عصر العولمة صونا للفلسفة. ولديم! 1

حرية التفكير والمحنقه ف القرنا 'والسنة تحديات وفرص 2, مكاورات في اكوا ل إيفكر 6 الثورة القرآنية وأزمة التعليم لدي زب

التعليم الديني؛ آفاته وشروط علاجها القاضي : الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية أو منطق الكتاب الأول؛ المقومات

الاستراتيجية والسياسة المحمدية الكتاب الثاني؛ الثمرات المعرفية- نظرية قضايا الفصل الاستراتية الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحضانة الروحية ودور اكتشاف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية وخرائط تونس دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها موازنة تاريخية بين أذرواء

أبو يعرب المرزوقي

أزمة أصول الفقه: نظرية المقاصد

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الغيب المعرفي والغيب القيمي 2 تجاوز الأصول لفنيات استخراج الأحكام وصوغها 4 الحضارة في الإسلام 5

في حواري مع المرحوم الشيخ البوطي حول لتجاوز الازمة.

ولا حاجة لتكرار القول في ذلك فالمحاورة

ما يعنيني اليوم هو

* بيان استحالة معرفة مقاصد الله التي لم يعلن عنها القرآن:

* وبيان أن ما أعلن عنه القرآن مختلف تماما عما ورد في هذه النظرية فضلا عن كون ما ورد فيها ليس مقاصد بل هو أدوات المقاصد الواردة في القرآن الكريم.

والقرآن الكريم حدد المقاصد التي لا نحتاج لطلبها بالاستقراء فهي بمقتضى المعادلة الوجودية ذات صلة بالعلاقة بين القطبين وبين الوسيطين والوصل

والمقصد الأول من منطلق القطب الأول - الله- هو تعليل القرآن لخلق الإنس والجن:

بسيو : * جم رد (الذاريات 86

هو المقصد الأصل لما دونه.

وما دونه أربعة ليست مقاصد بذاتها بل بدورها في العبادة التي لأجلها خلق الإنس والجن؛ والعالم وما بين مثل تيامؤيا جتقع تتحقق العبادة التامة. الطبيعة والتاريخ وسيطان بين القطبين

وفعل الإنسان هو الوصل بين القطبين بتوسط رؤية الآيات في الوسيطين.

فالعبادة التي لأجلها خلق الإنسان لها الإنسان بصورة تجعله يحقق العبادة التي خلق من أجلها وهي مرسومة في فطرته

وتتمثل تأهله للقيام بالوظيفتين لتحقيق العبادة بهما إذا تمتا بالتلازم:

* مستعمر في الأرض شرط قيامه * ومستخلف فيها شرط تمام العبادة

ومن ثم فواجبه وحسابه متناسب مع استعماره في الأرض بقيم الاستخلاف

1-الإصلاح في الأرض (العلاقة بالطبيعة)

2-العدل وحفظ الدم (العلاقة بالتاريخ). إنجازهما

* إما بالوصف الذي قالته الملائكة تعجبا من استخلافه

* أو بالوصف الذي يجعلهما عين العبادة التي خلق لأجلها

0 ولست متجنيا على أصحاب النظرية بل هم

ذلك أنه لا يمكن للشريعة أن تكون قد وضعت لما تغني فيه الطبيعة أو الفطرة عنها

فحماية النسل والمال والعرض والعقل والدين كلها من الفطرة وهي غنية حتى عن الإيمان بالدين لأنها تحصل بمقتضى الطبيعة حتى في الأنظمة الوضعية.

فإذا كانت الأنظمة الوضعية تحققها فإن الشريعة تصبح من النوافل غير ضرورية الوضعية وهي تؤسس للشريعة- المصلحة.

وما كانت المصلحة نفعية فهي قول بالأخلاق النفعية وليست عبادة كما

هي بنص القرآن لأن الرسالة تذكير بالدين المقوم لنسيان العهد

ثم إنه ليس من المقبول أن يكون أساس التشريع الشرعي وضعيا:

فإذا كانت المقاصد غير مذكورة في القرآن ولا السنة فهي إذن من وضع الفكر الوضعي

أما ما نجده في القرآن فهو مقصد واحد: خلق الإنسان للعبادة حصرا (ما ...إلا)

وخلق مجهزا لها بوجدانه وعقله وبشروط قيامه الطبيعية والتاريخية

* الشرط الطبيعي هو الاستعمار في الأرض أي العلاقة بالوسيط الأول مع القطب

* والشرط التاريخي هو الاستخلاف أي العلاقة بالوسيط الثاني مع القطب

والوصل هو تحقيق هاتين العلاقتين تحقيقا هو التجربة الذي رمز إليها القرآن بشكل درامي هو التحدي الشيطاني لبيان أن آدم ليس أهلا للخلافة-العبادة

فلتلخص استنتاج الشرائع من القرآن (القانون الشرعي) قياسا على استنتاج الشرائع الوضعية من تجربة الإنسان التاريخية (القانون الوضعي) لبيان الفرق

الغيب المعرفي والغيب القيمي

فسواء كان المرء مؤمنا بالقرآن أو غير مؤمن به فإن المعيار يبقى التناسق في نظريته التشريعية التي يفضلها المؤمن بمعيار أخذ الغيب في الاعتبار.

ففي نظرية المعرفة أمكن للعقل الإنساني الحاجة إلى التحرر من الموقف

السوفسطائي الذي يرد إليه القول بنظرية المعرفة القائلة بالمطابقة

حصل الاعتراف بالغيب في نظرية المعرفة بمجرد أن وقع التمييز بين الوجود والإدراك (ابن خلدون)

لكن التشريع بقي على ما كان عليه

ولم يتغير.

نظرية المقاصد في العمل من جنس نظرية المعرفة في النظر تدعيان أن الواقع والواجب يرد أولهما إلى الإدراك المعرفي والثاني الإدراك

ولأضرب مثالا من الغيب القيمي المناظر

فلو نظرنا إلى الأعمال من دون ما يتجاوز الإدراك

فإن ما خفي قد يتراكم بلا تناهي الصغر.

وتكون الحصيلة وخيمة جدا.

وليكن مثالنا في الأدوية.

كم من دواء استعمل عقودا ولم تظهر آثاره الجانبية إلا بعد هذه العقود؟

وقس عليه التشريع مثلا - نعلم بالقرآن أنه وخيم لكن الحداثة التي تقدم حقوق الإنسان المزعومة قد تؤدي إلى فناء

ما يعنيني إذن هو التناسق الذي يثبت أن القرآن معجزة:

* التناسق بين الخلق والأمر * والتناسق بين المربوبية المضطرة والآلهية الحرة

وتلك هي منزلة الإنسان التي تحقق العبادة

لا يمكن أن يقول الله إنه لم يخلق الإنسان إلا ليعبده ثم لا تكون مقاصد أمره مترتبة على خلقه لهذه الغاية أو المقصد الوحيد من وجود الإنسان.

فإذا أثبتنا التناسق بين غاية الخلق مقصدا

أسمى وأسنى وما يترتب عليها من شروط وثمرات بعضها من عالم الشهادة وبعضها من عالم الغيب تبين الإعجاز

والقرآن حدد الوجهة التي علينا الالتفات

إليها لنرى ذلك:

فصلت 53 تحدد الوجهة التي تقابل تمام المقابلة دعاوى المتكلمين والأصوليين في المقاصد

الآية تقول إن الله يبين أن القرآن حق بما يرينه من الآيات في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وفي الأنفس (شروط الوصل بين القطبين بفهم آيات الوسيطين)

فتكون العبادة هي الوصل بين القطبين

وذلك هو تعين إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده فهي عبادة استعمارا بقيم الاستخلاف

والأمر- الشريعة يحدد شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف التابع للآلهية الحرة

أما الطبيعة فتحدد شروطهما للمربوبية المضطرة

ولا ندرك الفرق بين التحديدين إلا بالتاريخ المديد كما يتبين من نتائج العولمة التي أظهرت الآثار الجانبية الخفية في الاستعمار بغير قيم

الاستخلاف

فما يبدو نجاحا في الحضارات التي تقتصر على تحديد المربوبية لا تختلف فيها الشريعة عن الطبيعة لكنهما يختلفان كلما تجاوزت الحضارة إلى الآلهية

وبذلك فالشريعة لا تنبني على المقاصد القابلة للتحديد العقلي أو فقه المصلحة المزعوم

بل هي تنبني على القيم التي تتجاوز بها الشرائع الطبائع. وما تجاوز به الشرائع الطبائع هو الذي يؤدي إلى نفي القول بالتحسين والتقبيح. العقليين ذلك أن القيم لو كانت قابلة للتحديد العقلي رتت

وإذا كانت تستنتج من الطبائع كانت تشريعا وضعيا يستند إلى نظرية العمل المطابق المستمدة من نظرية المعرفة بالمطابقة أي نفي الغيب في الوجود.

وإذا قلنا بالعمل المطابق المستند إلى العلم بالمطابقة نفينا الحاجة إلى الأمر المتجاوز للخلق أو المحرر من نسيان المخلوق الحر أو المكلف

الدين عقدا وشرعا تذكير بالفطرة أو بالعهد المرسوم في كيان الإنسان العضوي [الأعراف (172-173 للتغلب على النسيان علة الرد إلى أسفل سافلين

وهذا النسيان ينتج عن تحول الوصل بين القطبين بتوسط الوسيطين إلى الاقتصار على الوسيطين استعمارا في الارض بغير قيم الاستخلاف ما يؤدي إلى الفساد وسفك الدوولي

وما التحريف والانحطاط إلا نتيجة عكس

بدلا مما أدعن المتكلمون والأصوليون علما بشأن ذات الله وصفاته

دعت إليه

ومقاصده غير المعلنة

تجاوز الأصول لفنيات استخراج الأحكام وصوغها

تلك هي علة خلافي مع المرحوم البوطي. لم يفهم فتصورني بهذا الرأي خارج الملة ولم يعترف بأن الأصول ليست مجرد فنيات استخراج الأحكام وصوغها لم يكن يدري أن المتكلمين والأصوليين بهذا القلب * لعلاقة العلم النظري بالعقد * ولعلاقة العلم العملي بالشرع قد أفسدوا استراتيجية القرآن وسياسته. فكان ذلك في الغاية سبب الانحطاط في * بعلم الطبيعة شرط الاستعمار في الأرض " وبعلم الشريعة شرط الاستخلاف فيها فكان الانحطاط ومن السذاجة تصور علم الأصول مقصورا على اللسان والمنطق مطبقين على الأحكام دون فهم لفلسفة القرآن في الخلق والأمر وصلة ذلك بالمعادلة الوجودية لم يبحثوا في الوصل بين الوسيطين طريقين لمعرفة شروط الاستعمار في الارض بقيم الاستخلاف بخلقة الإنسان وخلقه فزعموا العلم بالذات والصفات والمقاصد

ولو بحثوا بمقتضى فصلت 53 لوجدوا أن العبادة هي الأصل وأن هذه العبادة هي الاستعمار بقيم الاستخلاف

وهي تقتضي أن تتحقق في الإنسان الصفات الخمس

أي ما به يعبد الإنسان خالقه بوصفه آمرا ومشرعا لإرادته وعقله وقدرته وحياته ووجوده

وذلك بوضع قيم التربية والحكم الممكنين من الرعاية والحماية

كل ما في الأمن أن هتين البعدين يسميان في القرآن بالاجتهاد والجهاد

وبصورة أدق بما هو واحد فيهما أعني الجهد المبدع علما وعملا لتحقيق الوصل.

والوصل هو الرد الصاعد على الخطاب الرسالة خطاب الله للمكلف

وخصائص إبداعه الحضاري تحدد مدى استجابته للأمر استعمارا بمعيار الاستخلاف

فيكون موضوع الأصول تحديد التربية والحكم المناسبين لإعداد الإنسان لهذه المهمة الرسالية التي هي عين ما خلق له الإنسان حصرا: "ما خلقت.. إلا"

وبذلك يتبين أن السلطان على الطبيعة) أداة الاستعمار في الارض) وعلى التاريخ (أداة الاستخلاف) هما جوهر العمل الذي يقيم به عمل الإنسان العابد.

وختاما فذلك هو ما جعله التحريف يصبح نسيا منسيا فانحطت الأمة وعجزت عن الرعاية وعن الحماية

فأصبحت تابعة وذليلة لتخليها عن قيم الإسلام

وبهذا المعنى فما كتبه السكران حول الحضارة وتصوره البعض منعرجا في فكره ليس ناتجا إلا عن تحريف يتصور القرآن يخير الإنسان بين الدنيا والدين

فالقول بالتنافي بين العالمين وبين العبادة والحضارة ليس من الإسلام في

شيء بل إن جوهر ثورة الإسلام هي اعتبار التكليف وظيفة الوصل في المعادلة

والوصل يكون بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده بصفات متناهية للإنسان مناظرة للامتناهي منها لله وبينهما الطبيعة والتاريخ وسيطين

فانزال الإنسان إلى الأرض ليس لعنة كما في المسيحية بل هو اختبار لأهلية الاستخلاف بعد أن تم العفو والاجتباء

والدنيا مثل الآخرة مقدسة.

ذلك أنه لا معنى للحكم الإلهي في الآخرة من دون أعمال الأولى: لذلك فلا فرق بين المتصوف والملحد: * الأول ينفي الدنيا. " والثاني ينفي الآخرة.

وكلاهما ناف للإسلام.

فنفهم أن يكون أهم ما يعيبه على الإسلام اعتباره الجزاء الأخروي على العمل الدنيوي لإيمانه بأن الإنسان ملعون بحاجة لشفيع والجزاء فضل وليس حقا

لكن الله في القرآن يكتب على نفسه كما يكتب على الإنسان

ويلتزم بوعوده ولا يعتبر الجزاء تفضلا بل حق إما للإنسان أو عليه بحسب أعماله في الدنيا

وطبعا فليس القصد بأعماله ظاهرها بل حقيقتها التي لا تخفى على الله وهو يعلم قصد صاحبها هل هو صادق النية أم منافق في أعماله: فالنفاق كفر

وأهم آثار هذه الثورة تحرير الجنس من التدنيس وتأويل عدم الطاعة

الآدمية بكونه العلاقة الجنسية وبأن حواء هي المذنبة إلخ. من التحقير من الدنيا

كما أن الملكية والسياسة والعناية بالحياة الدنيا والزينة والمتعة والنصيب من الدنيا كل هذه المفاهيم أصبحت بريئة مما يسمى الخطيئة الموروثة.

لذلك كان المسيحيون يعتبرون الرسول الخاتم وثنيا لكونه كان أقرب إلى رؤية العالم اليونانية منه إلى رؤيته المسيحية التي هي تحقير من مقوماتها

ومن آثار ذلك المقلوبة لدى علمانيي العرب وليبرالييهم بالاسم معايرة المسلمين بما يدعونه الهوس الجنسي رغم علم الجميع أن مرضى الجنس هم هم.

المسلمون يعتبرون التربية الجنسية جزءا من الفقه -لا حياء في الدين والقصد في التربية الجد

ية-إذ كان المسلمون بجنسيهم يتكلمون

في الجنس بصراحة

والفرق بين فالمسلم يتكلم فيه بشروط الكرامة للجنسين وليس بمعنى التسيب البهيمي الذي يعتبروه حريات وينكرون على المسلمين أخلاق احترام العقد.

وما كنت لأتكلم في الموضوع لو لم أكن قد رأيت هذه الحملات تكاد تنجح في تكوين عقد لدى الكثير من الشباب المسلم بأثر من الحرب

عليهم أن يكونوا فخورين بأخلاقهم وبإيمانهم بان الدنيا ليست مدنسة وأن المتع المشروعة من الإيمان ومن محفزات الاستعمار في الارض

والاستخلاف فيها

مدح الفقر والتحقير من الدنيا مناف لقيم القرآن ولسنة الرسول الخاتم وآية الرهبانية معلومة للجميع.

وكل القائلين بغير ذلك منافقون وفاسقون

وهذه المحاولة تندرج في المحاولات الكثيرة التي بدأت تنمو في مرحلة الاستئناف الحالية لتحررنا من الفقه الميت وتعيد للأمة قدرة الإبداع

الإسلام بخلاف الأديان السابقة لا يعتمد على المعجزات وخرق العادات بل عنده الإعجاز الحقيقي هو النظام واطراد العادات دون حصر الوجود في الظهور

فإذا اقتصرنا على المقصد الذي يعلنه القرآن فإنه لا شيء غير العبادة ولها بعدان: * الاستعمار في الارض طبيعيا والاستخلاف شريعيا للمخلوق من أجلها والربوبية تناظر ما في الإنسان من طبيعي وفي محيطه الطبيعي من مضطر مناظرة الألوهية لما في المكلفين من شرعي وفي محيطهم التاريخي من حر وفي ذلك يتطابق الديني والفلسفي وخاصة بعد أن اكتشفت الفلسفة بذاتها حدود العقل فصارت تميز بين الوجود والإدراك ولا تقول بالحقيقة المطابقة ففي ذلك اعتراف بالغيب أو بما لا يعلم من الوجود بسبب محدودية عقل الإنسان ولا يترتب عليه أن ما يعلمه الإنسان مجرد ظاهر بل هو ما يناسبه من الحق ذلك هو جوهر الفرق بين المفهومين الحدين: * مفهوم الغزالي "طور ما وراء العقل" * ومفهوم كنط "الشيء في ذاته".

علمنا متاسب وليمن حلب "شاين"

الإسلامية. بمنظور مقارن) لميخائيل كول هل لزنب

المقال القلهفي 1 منزلة الرياضيات فتي الخطاب الصلمب لارسطو الرياضيات القديفة' 1 ب

الاجتماع النظري اللقوني ولاريخ. الصربي ' المماصرا

الروحي واستضال الساس إ(

إفكلية تحذيه أصول الفقه إستقهام ابن كلدول والفك الإجتمادي النظر والصملوالمازق الحضاري ال

قرعية الحكل في محرا المويقة صونا الفسفم والدسا وا ١١ حرية الكمير والمصتقه فم القران والفية ١> أ تحديات وفرص 2, مطاورات في اكوا إيفكر 6 الثورة القرانية وأزمة اتيم الديجي ن.:: التصليم الدينبي؛ آفاته وشروط ملاجها الاي : الجلي في التفهير - إهتراتيجية القرآن التوحيدية أو منطة الكتاب الاول؛ المقومات الإستراتيجية والسنافة المكجدية الكتاب الثاني؛ الثمرات المصرفية- نظرية ضايات الفصل الإستراتية الكتاب الثالف: الثمرات الوجودية - الححانة الزوحية ودول إمشاف الصرب لتاريكهم الكوني -ثورةزالحرية وخرايد ونس دور الفلسفة النقدية الصربية ومنجزاتها موازنة تاريخية بين آذروا

أبو يعرب المرزوقي

ما الانسان؟ أو ما معنى {صم بكم عمي فهم لا يعقلون}؟

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 13
الفصل الرابع 19
الفصل الخامس 27

الفصل الأول

لم أفهم قوله تعالى (صم بكم عمي فهم لا يعقلون» إلا بفضل ما أسمعه من حداثيينا إذ يتكلمون على القرآن الكريم . فهمت حقا كيف يمكن للقرآن أن يقول عمن يسمع ويتكلم ويرى ويعقل أنه أصم وأبكم وأعمى ولا يعقل؟ بل أكثر من ذلك أنه يتصور سمعه وكلامه وبصره وعقله عين الحقيقة التي على غيره اتباعها .

وهذا الوجه الثاني من مواقفهم هو الذي دفعني إلى الحيرة أمام هذا "اليقين" الذي لهم في دعاواهم المعرفية والقيمية التي توصلهم إلى رؤية وجودية تجعلهم يكتفون بالمادية أكسيولوجيا والوضعية أبستمولوجيا وتصور ما يتجاوز المادي منهما قابلا لأن يرد إليه فيرد مقومي الإنسان إلى حاستي السمع والبصر.

ويتعامل مع القرآن بهذه الرؤية التي تتصور أن النطق هو عدم البكم والعقل هو عدم العمى وما يفيد ذلك من بعدي المادية في الإنسان) الكلام والعقل أداتي البث والتلقي المعرفيين (وفي ما عداه من الموجودات) المسموع والمرئي ما يقبل القول والتصور منها لأن الحواس الأخرى لا تنقال (.

وكما سبق أن بينت فإن المحسوسات التي تنقال وتدرك عقليا هي المسموع والمرئي . أما المذوق والملموس فندركه دون مشاركة مع أي مدرك آخر إلا برده إليهما لنتكلم عليهما بالإشارة والتعبير الجسدي المصاحب لهما مثل التلذذ في الأكل والتأوه في اللمس - إذا كان

الملموس حارقا أو لطيما مثلا .

فالملذوذ والملموس شخصيان بإطلاق وهما من الوجدانيات المادية الخالصة وهي تحصل فينا وإضافية إلينا ولا نستطيع أن نعتبرها صفات ذاتية للشيء المأكول أو للشيء الملموس والشروق فيهما متناسبة مع الأفراد والثقافات . لكن الشم فيه من النوعين : خاصيات المسموع والمرئي ومن خاصيات المذوق والملموس.

ويغلب عليه الوجه الثاني . وحتى المسموع والمرئي فهو لا يخلو من النسبوية الثقافية لأن رؤية الالوان مثلا وسماع الاصوات ليس واحدا بين الجماعات الثقافية المختلفة لكن الغالب

هو أن الصوت المسموع والشكل المرئي تغلب عليهما الصفات القابلة للعبارة الرياضية التي

كل هذا يمكن ألا يختلف فيه مادي ومثالي مؤمن وملحد لأنه نقاش حول الصفات بنوعيها الأولية والثانوية وهي قضية معلومة في الأبستمولوجيا القديمة والوسطية وحتى بدايات الحديثة ثم أهملت القضية واعتبرت المحسوسات التي تقبل العبارة الرياضية أي القياس والترتيب هي التي تعني التجربة العلمية خاصة

لكن إذا تعلق الامر بمعرفة الإنسان العامية فإن بقية الحواس تدخل في الاعتبار. لأن اختبار علامات الصحة البدنية والنفسية لا تتوقف عند المسموع والمرئي بل هي تدرس المشموم والمذوق والملموس بوصفها من علامات العنفوان العضوي والكيان الحي بدنيا ونفسيا ولعلها أهم من السمع والبصر.

وهي دون شك أهم من السمع والبصر وأبعد غورا بل لعلي أقول -إذا سلمنا برؤية مادية ووضعية-إن السمع والبصر أداتان وهما غايتان بمعنى أن الإنسان يسمع ويرى خدمة لحاجة الذوق واللمس في أصلهما العضوي الحيوي . فالذوق عضويا علاقة بالغذاء واللمس عضويا علاقة بالجنس . والسمع والبصر أداتان لطلبهما .

وانطلاقا من هذه التأملات التي أوجزتها اضطررت لتعميم المقابلة بين "البصير والبصيرة" فوضعت وراء كل حاسة ما يناظر البصيرة. فوضعت السميعة والشميمة والذويقة واللميسة وهي كلها صيغ مبالغة أنثت لتسمية الحواس المؤنثة لكنها من جنس عليم وعليمة وعظيم وعظيمة وفهيم وفهيمة.

والغاية هي فهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون -لا يفقهون -لا يرجعون -لهم قلوب لا يفقهون بها - أم على قلوب أقفالها -وكل لها نفس الدلالة التي لا يمكن أن تفهم بالانطلاق من المنظور الذي شرحناه والذي استوجب الخروج منه وضع نظائر البصيرة بالنسبة إلى كل الحواس لتعريف الإنسان بما يتجاوز الحسي .

وما دفعني لذلك المفارقة التي تتضمنها عبارة "صم بكم عمي فهم لا يعقلون". فالعلاقة بين صم وبكم علاقة ترابط ضروري وهي قانون بيولوجي الأصم لا يتكلم . يصوت لكنه لا يتكلم ومن ثم فصممه علة بكمه . لكن لا يمكن أن نقول أن عماه هو علة عدم عقله . العلاقة تفترض أن الكلام لم يعد متعلقا بالحاسة .

فيكون الزوجان الثانيان قابلين للقراءة إما بالضم إلى الزوجين الأولين فيكون

الإنسان الفاقد للسمع وللنطق عاجزا عن العقل إذا فقد معهما البصر . حينها أيضا نكون في مجال الحواس والمادة. لكن الآية تتكلم على من ليس فاقدا للسمع والنطق والبصر. هي تتكلم على واجدهما وفاقد فائدتهما .

ذلك هو منطلقي . ما الفائدة المفقودة في هذه الحالة عند من إدراكه الحسي وفعوله بثا (النطق) وتلقيا) العقل (سليم ومع ذلك تعتبره الآية لا يعقل وهو طبعا يعقل . وهذا يعني أيضا أن العقل له بعد ثان يناظر البصيرة بالنسبة للبصر وما عممته على السمع والشم والذوق واللمس ولنسمه العقيلة: فما هو؟

وحتى نوجز القصد: فكأن القرآن لا يعرف الإنسان بالحواس الخمس والعقل بل بالحوادس التي وراء الحواس أي البصيرة والسميعة والشميمة والذويقة واللميسة والعقيلة التي هي القلوب المتحررة من أقفالها وتكون الأقفال هي ما يجعل الحواس تكتفي بالحس ولا ترقى إلى الحدس والعقل لا يتجاوز عالمها .

من له دراية بأهم قضية في الفلسفة من بدايتها الأفلاطونية الأرسطية إلى غايتها الكنطية الهيجلية أعني قضية العلاقة بين المادة والصورة وبين الواقع والمثال يعلم أنها قضية ذات بعدين ابستمولوجي ويتعلق ببنية الموجود وأكسيولوجي ويتعلق بشرط وجود ما يتعالى على الموجود أي المنشود.

وإذا وجد ما يتعالى على الموجود أو المنشود يفهم أن ذلك هو شرط الحياة في الوجود لأن الانتقال من الموجود إلى المنشود فيه حركة والحركة هي علامة الحياة . المشكل في الفلسفة

القديمة والحديثة أنها تريد تفسير الحركة والحياة بالعلاقة بين جامدين

الموجود جامد والمنشود جامد عند هؤلاء .

حاول شلنج (في كتاب الحرية 1809 (تجاوز هذا المشكل بحل ظنه أفضل من حل هيجل (كتاب فينومينولوجيا الروح (1807 بأن أدخل الحركة في المثال ولم يقصرها على الممثول ولكن بالرد إلى الحركة الطبيعية بخلاف رد هيجل لها إلى الحركة الروحية . فكانت الطامة في الماركسية بردها إلى المادية التاريخية.

ولذلك فالجمع بين المادية والوضعية في الماركسية ليس هيجليا إلا بمنهج الجدل -الصراع بين النقيضين - لكنه في الجوهر شلنجي . ولا يمكن أن أشرح ذلك هنا . لكن يكفي أن نعلم أن مفهوم اللاوعي سواء في مستوى الفرد (فرويد) أو الجماعة (ماركس) أو الجمع بينهما) نيتشة) بوصفه شبه فتاليسم مفهوم شلنجي .

وكل هذه المعاني التي تصل الفلسفي بالديني وتصلهما بالطبيعي والتاريخي غائبة عن أذهان أدعياء الحداثة العرب الذين أهم علامة على أنهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" هو أنهم يقرؤون القرآن فلا يتزلزلون لأنهم لا يتجاوزون الحواس إلى الحوادس والعقل إلى العقيلة: مادية ووضعية ساذجتين وغبيتين .

ذلك أن أرسطو في علاقته بأفلاطون وهيجل في كنط كانا يعالجان قضية الأول من الزوجين يدرك أن المثال الموجود منشود ولا يرد إليه والثاني دون أن ينفي وجود المنشود الذي ينسب إليه التحريك الغائي وما لا يرد إليه هو ما ينقص الموجود ويمكن أن يكتمل في الطبيعي) أرسطو) وفي التاريخي (هيجل .(

وهذا المعنى المنشود المحرك كان عند أرسطو مطلق المفارقة يحرك ما في المادة من وجود بالقوة ولا يتحرك . وصار عند هيجل مطلق المحايثة يحرك ما في التاريخ من وجود بالقوة ولا يتحرك . والفرق أن أرسطو لا يعتقد أن الحركة الطبيعية تتوقف عند غاية لأنها دورية. لكن هيجل يعتقد أن التاريخ ينتهي .

المحرك الهيجلي الذي هو الفاعلية الإنسانية الروحية. فلسفة الدين وفلسفة التاريخ الهيجليتين أصبحتا فلسفة المادية والمادية التاريخية الماركسيتين . وهذه ليست فلسفة بل علمنة الخرافات المسيحية اليهودية .

أعود إلى "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" هي إعادة تعريف للإنسان . فكيان الإنسان العضوي يقبل التعريف من حيث علاقته بالعالم الطبيعي والتاريخي بالحاستين الأداتين (السمع والبصر) اللتين تخدمان الحاستين الغائتين (الذوق واللمس) بما يحتاج إليه ليعقل شروط بقائه العضوي . لكن للإنسان كيان ثان .

والكيان الثاني غاية إلى الكيان الأول الذي هو أداة . فالإنسان معمر للأرض شرط قيام عضوي . لكنه معمر لها بقيم الاستخلاف شرط قيام روحي . فخلال تحقيق شرط القيام العضوي يمكن أن يكون متساميا للقيام الروحي ويمكن أن يبقى لصيقا بالقيام العضوي دون ما يتعالى عليه محددا لمنزلته الوجودية.

فيكون شرط القيام العضوي شرطا ضروريا غير كاف لمعاني الإنسانية) بلغة ابن خلدون) ومن ثم فلا بد أن يكون كل ما هو مادي في الإنسان وفي عالميه الطبيعي والتاريخي في منزلة الشروط الأداتية وليس في منزلة

المقومات الغائية لإنسانيته . وهذا هو معنى "صم بكم

ودلالة الإدراك المتجاوز للإدراك الحسي التي من جنس البصيرة وراء البصر ليست خاصة باللسان العربي فكل الألسن فيها ما يجانسها . فكلمة "اسمع" بالفرنسية لها معنى السمع الحسي ومعنى الفهم وكلمة "أرى" لها دلالة الرؤية الحسية وإدراك المعنى الخ.. والكلام كبث له معنيان كذلك التلفظ والإفادة.

والعقل تلقيا له كذلك معنيان تلقي المعقول من الدرجة الأولى وما ورائه وغالبا ما يكون رهن الوصل بكل عناصر سياق التلقي خلال عملية التواصل الحي ولذلك فالتداول هو أعسر وجوه التواصل اللساني الحي الذي لا يعوضه أي تواصل مكتوب مهما حاول النص تضمين محددات المعنى والدلالة المتن والتهميش

لذلك فالسؤال يتعلق بما غاب لدى من يوصفون بـ(صم بكم عمي فهم لا يعقلون) . فما هم بفاقدي السمع ولا النطق ولا البصر ولا العقل" لكنهم يوصفون بهذه الصفات لعدم حضور المكملات السياقية للإدراكات الحسية التي يتميز بها الإنسان حتى تكون محققة لمعاني حقيقة الإنسان المتجاوزة لبعدها المادي .

ما المفقود عند الأصم الذي يسمع؟ وما المفقود عند الأعمى الذي يرى؟ ولماذا يكون نطقه بكما؟ وفهمه لا عقلا؟ إذا اعتبرنا أن وراء السمع سميعة ووراء البصر بصيرة فما تكون النطيقة وراء النطق والعقيلة وراء العقل؟ ألسنا نميز في النطق درجات وفي العقل مستويات؟ ما طبيعة هذا التمييز؟

بعبارة أوجز: هل يوجد عالم يمكن الخروج إليه بالطقو فوق عالم السمع

والنطق وعالم البصر والعقل أي وراء العالم المقتصر القيام المادي وأثره سواء كان فينا أو حولنا أم إن الإنسان حتى عندما يجنح خياله يبقى حبيس هذا العالم وكل ما عداه ليس إلا تعويضا للوعي بما ينقصه؟ وكيف يعي بالنقص؟

هل الوعي بالنقص إضافي إلى الكمال النسبي فأكون مثلا أنقص من حيث الثروة من جاري الذي يملك ما أتمنى امتلاكه ولا أستطيع؟ حسن لكن جاري مات مثلي فلماذا أعتبر

الفصل الثاني

دون البقاء قيمة؟ من أين لي بمعنى الفناء والبقاء؟

والأهم من ذلك ما معنى "أعي"؟ يمكن اعتبار الميكروفون يسمع ويضخم الصوت لكن هل يعيه؟ ويمكن اعتبار آلة التسجيل تنطق بما سجلت هل تعي ما تنطق به؟ ويمكن اعتبار أي جهاز كمبيوتر "يعقل" ما يتلقاه من مدخلات إذا تمت بحسب البرمجات التي فيه فهل يعي أنه يعقل ؟ المشكل هو "يعي" . هي تعني الوعاء .

الكمبيوتر "وعاء" ومخ الإنسان "وعاء" . لكن الوعاء الثاني يعي والاول لا يعي . والوعاء الثاني يعي أن وعيه يفترض من هو أوعى منه ومن هو الأوعى بإطلاق . لكن الوعاء الأول لا يعي ولا يعي أنه صنيعة من يعي وأن صانعه يعي أنه صنيعة من يعي أكثر منه حتى لو نسب ذلك إلى الطبيعة لأنه يكون قد روحنها .

عندما أضع وراء السمع السميعة ووراء البصر البصيرة ووراء الشم الشميمة ووراء الذوق الذويقة ووراء اللمس اللميسة فلست أعتمد المقارنة النسبية بين الأكثر قدرة على السمع مني كما يكون الامر عندما أقارن سمعي بسمع الموسيقار المحترف فأكون مجرد ثقيل السمع بل القصد معنى آخر.

فيمكن أن أكون أثقل سمعا من الموسيقار لكني سميع وهو أصم . ويمكن أن أكون أعمش بصرا وأقوى بصيرة من الرسام . إلخ.. .ومن ثم الامر لا يتعلق بشرط قوة الإدراك الحسي بل بما يمكن أن نصطلح على تسميته الروحنة أو بما يسميه ابن خلدون معاني الإنسانية التي تفسدها التربية والحكم العنيفان .

وهذا المعنى أسمى من الإبستمولوجي والاكسيولوجي المستندين إلى المقوم المادي الضروري وغير الكافي للوجود الإنساني . فالإدراك بالمعنى الذي وصفنا من دون المفقود المتعالي على الموجود طلبا للمنشود الذي وراء قيام الإنسان المادي كاف وزيادة للعلمي أداة وللقيمي العضوي غاية: الحيوان له ذلك .

فالحيوان يعالم بالسمع والبصر وينطق بثا ويعقله صنيفه تلقيا (مستوى الادوات) لتحصيل الغذاء والجنس) مستوى الغايات) وهذه هي شروط القيام العضوي المشتركة بين الحيوان عامة والحيوان الإنسان خاصة. وحتى لو أضفنا الجمال والخير والجلال بالمعنى المادي فذلك لا يغير من الامر شيئا.

لأن الجمال يكون في خدمة الغذاء والجنس والجلال يكون في خدمة السلطة عليهما والخير هو تحصيلهما فيكون أسمى ما في الإنسان المادي

عائدا إلى ما فيه من أصل ماديته أي الغذاء والجنس ؛ الجمال في اختيار المأكول والمنكوح والجلال في السلطان عليهما والخير في الزيادة منهما .

وهذه هي أبعاد الرؤية المادية للوجود أبستمولوجيا وأكسيولوجيا. ومعنى ذلك أنه لا يوجد في الغاية عند الإنسان ما يتعالى على المرحاض نهاية الاكل والحيض والنفاس نهاية الجنس والموت نهاية الحياة. وهذه رؤية تبدو واقعية. لكن من أين يأتي اليقين بأنها هي الحقيقة وأن التي تتعالى عليها وهم؟

ما الذي يجعل هذه الرؤية حقيقة وليست قابلة لأن تعتبر هي بدورها دوجم؟ ما الدليل على أن كل ما يتعالى على كيان الإنسان العضوي ينبغي أن يرد إليه رغم أننا لسنا على يقين من أمرين يفترضهما أصحاب هذه الرؤية مشروعا منهما :

1. هل نعلم فعلا حقيقة العضوي والمادي؟

2. وهل الوجود يرد إلى الإدراك؟

ما أن نسأل هذين السؤالين حتى نتأكد من أن أصحاب هذه الرؤية رغم انتفاخ أوداجهم ودعواهم احتقار "الكتب الصفراء" كتبهم سوداء لأنهم يصادرون على المطلوب . يتوهمون أن نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة حقيقة مطلقة فيتوهمون أن الوجود مردود إلى الإدراك ومن ثم يردون كل شيء إلى المادة.

فيعرفون الإنسان بكيانه العضوي: "يسمع وينطق ويرى ويعقل". لكن القرآن يبين أن هذا التعريف يتعلق بالشرط الضروري للإنسانية لكنه ليس كافيا.

فقد بينا أن كل

الحيوانات تسمع وتنطق وترى وتعقل وذلك كاف للدور العضوي أي للتواصل من أجل الغذاء والجنس والحياة الدنيا المشتركة لكل حيوان.

وقد أعترف للحداثي "الغالط في نفسه" بموقفه النزيه من ذاته لو تواضع فاعتبر ذلك اعترافا بأنه لا يرى بل ينفسه إلى كيانه العضوي الذي يرده إلى ما يتوهم نفسه قد علمه منه . لكنه يزعم أن ذلك هو الحقيقة المطلقة ويضحك ممن يؤمن بأن للإنسان منزلة أسمى وليست منزلة التعويض الفيورباخي .

فيكون معنى "صم" ليس عدم السمع بل السمع الحيواني. وأبكم ليس عدم النطق بل النطق الحيواني . وعدم البصر ليس عدم الرؤية بل الرؤية الحيوانية عدم العقل ليس عدم الفهم بل الفهم الحيواني . القصد غياب السميعة والنطيقة والبصيرة والعقيلة التي تجعل العلمي والقيمي يتجاوزان العضوي إلى الروحي

فرد الجمالي إلى الوظيفة العضوية يجعله جزءا من مغريات الغذاء والجنس فيسير بهما ورد الجلالي إلى الوظيفة العضوية يجعله جزءا من مغريات السلطان الذي هو أداة أدوات المقومين الاولين للعضوي أي الغذاء والجنس مع الأبهة المصاحبة للسيطرة عليهما . وهذا هو الأفق المطلق لالحياة الدنيا والمادية.

لكن عندئذ ينبغي أن يتخلى صاحب هذه الرؤية عن الكلام في العدل والحرية الخ.. لأن ذلك مناف للقانون الطبيعي كما يحدده كاليكلاس قديما واليمين المسيحي الأمريكي حديثا وكل الفاشيات والدكتاتوريات

والمافيات التي تحكم العالم . فلماذا يتناقض الحداثي العربي فأجعل كلامه مثل فعله حيث هو حليفهم؟

ما حاجته إلى التقية فجعل قوله وكأنه ذو نزعة مثالية وروحية يدافع عن الحقوق والقيم وفعله ذو نزعة واقعية ومادية يحالف الفاشيات القبلية والعسكرية في الداخل وأسيادهم وأسياده الذين كلفوهم حوافز وطراطير لإدارة المستعمرات التي ما تزال محميات بسبب رؤية هؤلاء الحداثيين بالتقليد؟

هل هم حقا يعادون الدين من حيث هو دين أم يعادون الإسلام دون سواه من الاديان رغم أنه ليس أحد الأديان بل هو الديني في كل دين كما يعرف نفسه ويثبت تعريفه بالتاريخ النقدي للتحريفات الدينية التي هم أجبن الناس على الكلام فيها لأن إسرائيل وإيران واليمين الغربي وكل الفاشيات تتأسس عليها؟

لم أسمع أي متشدق بنقد القرآن قال كلمة واحدة في التوراة وهي أبشع نص ديني عرفته البشرية. ولا يمكن لأحد السكوت عن بشاعتها إذا لم يكن من المؤمنين بنظرية شعب الله المختار (إسرائيل (أو بنظرية أسرة الله المختارة (إيران) ومن ثم باحتقار نفسه ومحاولة الانضمام إلى من يعتبره "جوييم".

لذلك فلا يمكن أن يكون الحداثيون العرب وخاصة من يتشدق بنقد القرآن منهم إلا "أصم وأبكم وأعمى ولا يعقل" لأنه قرأ القرآن ويدعي نقده دون أن يكون كيانه العميق قد تزلزل بحق فأدرك أن كل تغريفه حول الحداثة دليل جهل ليس بالدين فحسب بل خاصة بالفلسفة التي يدعون الكلام

باسمها .

فلا يوجد فيلسوف يعتد به في تاريخ الفلسفة -وهذه ملاحظة غزالية في مقدمات التهافت-يقول بما يقول به المتشبهون بالفلاسفة -وهؤلاء هم علة كتابة التهافت -ممن يتصور أن الفلسفي من حيث الانتساب إلى حب الحكمة قابل للفصل عن الديني من حيث هو الانتساب إلى حكمة الحب .

الفصل الثالث

"حب الحكمة" أو الفلسفة -فيلو (حب) سوفيا (حكمة) -من صلة بـ"حكمة الحب" أو الدين اعترافا بدين للديان أو حب الله رمزا لحب القيم الخمس التي هي جوهر كيان الإنسان وهو معنى كونه خليفة أي حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود تصبح عبودية للطبيعة والتاريخ .

هذا هو المعنى العميق الذي يدركه من يقرأ القرآن دون أن يكون من (صم بكم عمي فهم لا يعقلون). وهذا ما أبينه في هذه المحاولة لأثبت أن أدعياء الحداثة والعلمانية لا علاقة له بحب الحكمة) الفلسفة) فضلا عن حكمة الحب لأن ما يمجدونه -التصوف -تحريف لحكمة الحب مثل تحريفهم هم لحب الحكمة.

والتحريف الصوفي لحكمة الحب يقدم دليلا فعليا على صحة نظرية فيورباخ التي تعتبر الكمال الإلهي تعويضا إنسانيا عن نقصه . فالتصوف بجعل العبادة نفيا للدنيا يجعلها في الحقيقة غاية الوجود لأن فقدان شروط القيام العضوي

يجعله الهدف الأول من الوجود

ولذلك فالإسلام ينفي كل إمكانية للعبادة غير المشروطة بتعمير الارض وسد الحاجات الدنيوية. فأكثر الناس عبودية للدنيا هم المحرومون من شروطها الدنيا. ولا يمكن تصور أي عبادة إسلامية غير مشروطة بسد الحاجات الدنيوية والرمز الأوضح هو الزكاة: فهي لا تجب إلا على من له النصاب أي سد حاجات سنة.

العبادة في الإسلام نوعان كلاهما ينتج عن بعدي كيانه ؛ فهو مستعمر الأرض لتحقيق شروط كيانه العضوي وهذه هي العبادة الاولى. وهي الشرط الضروري غير الكافي لتحديد منزلته الإنسانية. والبعد الثاني هو كونه مستخلف في الأرض لتحقيق شروط كيانه الروحي وهذه هي العبادة الثانية.

والعبادة الثانية لا تكون كافية من دون الضرورية. فإذا غابت الضرورية صارت سلبية وليست إيجابية لأنها تعويضية وليست خالصة لوجه الله. فحرم القرآن الرهبانية

واعتبرها ليست من الإسلام بل من تحريف المسيحية وعوضها بالاجتهاد للحاجة العضوية(النظر والعقد)والجهاد للحاجة الروحية(العمل والشرع) .

فلو اكتفى الإنسان بالاجتهاد بالنظر والعقد ماديا لكانت الأبستمولوجيا والأكسيولوجيا مقتصرتين على علاج العلاقة العمودية مع الطبيعة شرطا التبادل المادي في الجماعة. لكن الحياة الجماعية لا يكفي فيها النظر والعقد والتبادل بل لا بد من التواصل الروحي غاية للجماعة وشرطا للتسالم والتآخي .

ولذلك وفي غياب حكمة الحب يصبح ما يسمى بحب الحكمة كذبة لأنها تؤدي إلى جعل الوجود حرب الكل على الكل وذلك هو أساس نظرية المعرفة القائلة بالتطابق وبمنطق الجدل القائل بالصراع وبنظرية الجماعة التي هي في حرب أهلية دائمة حول الأدوات في غياب الغايات: الجميع يصبح مرتزقا .

ماذا يعني الجميع يصبح مرتزقا؟ لماذا لم أقل مسترزقا؟ طلب الرزق واجب . الارتزاق غير . فطلب الرزق هو تعمير للأرض . والارتزاق ليس طلبا للرزق من وجوهه بالنظر والعقد اجتهاد لحل مشاكل العلاقة العمودية بالطبيعة وبالعمل والشرع لحل العلاقة الأفقية بالتاريخ بل هو استغلال تبعية للمستبد بهما .

لذلك فلا يوجد حداثي عربي ليس عميلا لصاحب سلطان محلي أو لصاحب سلطان على صاحب السلطان المحلي . وذلك هو الارتزاق . ولأن النخب لم تعد مسترزقة بل صارت مرتزقة فإن بلاد العرب لا تنتج لا ثروة مادية ولا تراثا رمزيا بل هي كما وصفها ابن خلدون "عالة" فسدت فيها معاني الإنسانية.

وما أقوله عن النخب التي تدعي الحداثة يقال مثله أو أكثر منه عن النخب التي تدعي الأصالة. كلهم مرتزقة ولا أحد منهم مسترزق . وأقصد أنهم لا يساهمون في علاج علاقة الجماعة بالطبيعة لسد حاجات العمران (ابن خلدون) ويؤججون حربا أهلية تحول دون علاج العلاقة بالتاريخ وحاجات الاجتماع (ابن خلدون).

والآن تفهم لماذا لم يعد شيء من القيم مطلوبا لذاته بل كله صار من

أدوات بعدي العجل ؛ معدنه) الاقتصاد (وخواره) الأيديولوجيا (. فالجمال الطبيعي ذروته المرأة عند الرجل والرجل عند المرأة. لكن لم يعد أحد يطلبهما لذاتهما. فالمرأة مثلا للتسويق الاقتصادي وللتحيل السياسي والاستعلامي .

وعندما تصبح الأغلبية في القوة الاقتصادية والسياسية نسوية سينقلب السلوك: يصبح الرجل مجرد حامل للتسويق الاقتصادي وللتحيل السياسي والاستعلامي . وفي الحالتين يعود الجمال ليكون في خدمة الغذاء والجنس وليس تعاليا عليهما لأنه يصبح أداتهما ولا معنى له غير هذا الدور الفني المنحط.

فعندما تفاخر وزيرة خارجية إسرائيل بأنها رقدت مع زيد أو عمر من زعماء فتح أو غيرها من الزعماء العرب فهي تعطينا مثالا جيدا يبين القصد من قلب العلاقة بين القيم في مثل هذه الحالات. والظاهرة عامة وليست عربية . فأحد كبار زعماء ألمانيا- وهو أول من دعانا كشباب سنة 64 -سقط لهذه العلة .

وكل مخابرات العالم تعمل بهذه الطريقة. والفن تردى لهذه العلة وخاصة المرئي منه ولذلك فلا عجب أن تتنافس المغنيات والراقصات في التعري بلا توقف . صحيح أن الفن مرتبط بالحواس . فالكلمة اليونانية للاستيتيك تعني الحس . لكن الجمالي في الحسي ليس الحسي بل ما وراءه أي الحدسي المتعين في الحسي .

فيكون الحسي خادما لا مخدوما . فإذا بالغنا في إظهار المثير من الحسي أصبح الجمال الحسي خادما لأن ما سيغاب عليه هو الإثارة الجنسية أكثر

من الإثارة الروحية وإلا لما كان الفن بحاجة للتعرية. فإذا أضفنا أن التغطية الشفافة أكثر قدرة على الإثارة والتعالي

فتضاريس بدن المرأة عند الرجل وتضاريس بدن الرجل عند المرأة أكثر إثارة مغطاة منها معراة. ذلك أن الأولى تبقي على الخيال والثانية تزيحه . ولا معنى للفن من دون

الإيحاء قريب من الوحي في الوعي الجمالي .

والعالم المادي من حيث صلته بحكمة الحب عمل جمالي هو بدن إذ خلا من الإيحاء بما ورائه فقد كل معنى وأصبح جلمود صخر ناما كالمرأة العارية التي لم يعد فيها أدنى سر. ولولا هذا المعنى لما كان الستريبتيز ذا معنى . وما أظن العالم جلمود صخر بل كما يقول القرآن آيات لمعان لامتناهية تحيط به .

لذلك فعندما أسمع حداثيي العرب يفاخرون بأنهم المبدعون بالقياس إلى عقم الإسلاميين وخاصة بعد أن صار زعماء الإسلاميين يصدقون هذه الخرافة ويتجاهلون أنهم هم سبب العقم لأن جعلوا الدين عديم الصلة بالفنون وقصروه على وظيفة العبادات والدجل من أجل الحزبيات والغاية القريبة لا أصدق ما أسمع .

فبئس الإبداع إذا كان من جنس ما يحبره حداثيو العرب ويصوروه في مسلسلاتهم وأفلامهم . هي أعمال دون التاريخ في الروايات الشعبية. وقد قال أرسطو إن الشعر أقرب إلى الفلسفة من التاريخ. لكن الشعراء العرب جعلوه دون التخريف الشعبي والفلكلور. يتوهمون أن وضع بعض الكليشيهات الوجودية فلسفة .

لم أر أبلد من المسرح والسينما المصريين ودونهما محاكاتهما في الخليج وفي المغرب العربي . فكل ذلك بلادة وركاكة وقلب لعلاقة الفن بما يتعالى على دنايا الموجود إلى ما فيه من آثار المنشود التي تضفي على الوجود معنى الخلود . لو كان الفن مجعولا لمحاكاة الموجود لأغنى عنه الطبيعة والتاريخ.

وما قلناه عن الفن يمكن أن نقول أكثر منه عن الرياضة. فهي جزء لا يتجزأ من التربية وهي جزء لا يتجزأ من شروط صحة الكيان العضوي وجماله وعنفوانه . لكنها تحولت إلى أداة للفرجة التي تعوض الحاجة الفاعلة بالحاجة المنفعلة . والعلة هي جعلها مجرد تجارة في حاجة التلهي الوجودية.

ومثلها التواصل . فأدوات التواصل الحديثة تبدو معبرة عن حاجة البشر للتواصل . لكنها في الحقيقة لا تعبر عن التواصل بل عن التلهي المغني عن التواصل الحي . فالثرثرة في الهاتف النقال لا تعبر عن حب من الطالب للمطلوب بل عادة إما عن حاجة أو خاصة عن نميمة لثالث بين الطالب والمطلوب.

صار الفن والرياضة والتواصل بعكس دورها الروحي وحتى العضوي أدوات وفقدت طبيعتها الغائية فالأول يفيد الذوق والثانية تشجع الكسل والثالثة تغني عن اللقاء الحي وثلاثتها تحولت إلى أدوات سياسية واقتصادية فيكون الإنسان نفسه أداة لبعدي العجل: معدنه وخواره . وذلك حتمي .

فإذا لم يكن للفن وللرياضة وللتواصل منزلة الغاية فلا بد أن تتحول ثلاثتها إلى أداة ما هو غاية في الرؤية الشاملة التي تجعل العالم طبيعيه وتاريخيه

عديم الغاية. فالعالم الطبيعي والتاريخ كلاهما عمل فني ورياضي وتواصلي بينه وبين الإنسان من حيث هو متعال على ما فيه من حيوان .

ما يسمونه فقدان العالم لساحريته 012306111718 يشقده أكثر من السحر بمعنى ما يتنافى مع واقعية العلم هو يفقده كل ما يجعل الإنسان إنسانا : فلا معنى للإرادة إذا صار الإنسان خاضعا للضرورة وهو هو العالم الوضعي ولا للحقيقة إذا كان الفكر مرآة للواقع . ولا للخير إذا كانت القدرة قوة عمياء .

ولا معنى للجمال إذا كانت محاكاة الموجود فنا ولا معنى للجلال إذا كان الاجل هو ما حصل . المنشود للإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود هو ما به يكون الإنسان إنسانا وهو أسرار الوجود الذي هو سحر ليس بمعنى الوهم بل معنى ما يحيط بالموجود من متعال عليه هو تحريك المنشود للموجود .

الفصل الرابع

أعلم أن كل هذه الابعاد المتعلقة بدلالة "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" لم تدر بخلد المفسرين . ولا غرابة ذلك . فالمفسرون كلهم تركوا ما أمرت به فصلت 53 وخاضوا في ما نهت عنه آل عمران 7 فحرفوا كل معاني القرآن متوهمين أن تبين حقيقته توجد في شرح ألفاظه بدلا من آيات الله في الآفاق والأنفس .

ثم ازداد الطين بلة لما تصور البعض أن تخليص التفسير من الخرافات التي كان مصدرها الإسرائيليات والجاهليات يقتضي البحث عن الاعجاز العلمي

لكأن الرسالة التي وجهها الله للإنسانية تذكيرا أخيرا كان هدفها أن يجعل المسلمين "يربعون أيديهم" ويكتفون بأخذ ما يكتشفه غيرهم ليزعمونه سبقا للقرآن .

فلا يكون القرآن رؤية وجودية تذكر الإنسان بما جهز به ليؤدي الوظيفة التي هي مضمون التذكير والتي هي رؤية متعلق بالمرسل والمرسل اليه والرسول ومضمون الرسالة وطريقة التربية والحكم لتحقيق ما تطلب من المرسل إليه في مهمتيه المحددتين: تعمير الارض والاستخلاف فيها .

فأفسدوا التربية والحكم وجعلوا الأمة عالة على غيرها بما أفسدوا معاني الإنسانية فيها لأنها أصبحت عاجزة عن البحث في الآفاق لمعرفة قوانين العالم الطبيعي والتاريخي وسنن الحضارات والاكتفاء بحشو الذاكرة بتخريف حول الغيب الذي لا يمكن حسم أي خلاف حول تأويلها لعدم وجود مرجعية يحتكم اليها .

والقرآن ألغى كل مرجعية يحتكم اليها مثل مرجعية الوساطة (لأن النبي نفسه مذكر وليس وسطا ولا سلطان له على مخاطبيه لست عليهم بمسيطر) أو مرجعية الوصاية (لأن النبي نفسه كحاكم لا يحكم بحق إلهي ومعصوما بل بوصفه مجتهدا وبالشورى (. والقرآن يأمره بأن يشاورهم في الامر الذي هو أمرهم .

ومن نسب الأمر للجماعة وجعل الحكم بشورى الجماعة هو الله نفسه في الشورى .38 كل هذه المعاني التي هي من آيات الله في الآفاق والأنفس أهملت وعوضتها معان متعلقة

بالغيب الذي نهي عن تأويله لأن في ذلك تأسيسا لوساطة من يدعون وراثة

النبي في ما لا يملك بمعنى سني وإن كان دون الشيعي .

فالشيعة تدعي الوساطة) المرجعية الدينية) والوصاية) الحق الإلهي في الحكم (والسنة جعلت وظيفة التربية بالتدريج تتحول إلى وساطة لأن من يدعون الرسوخ في العلم زعموا أنهم مثل الله يستطيعون تأويل المتشابه ثم لم يخوضوا إلا فيه سواء كانوا متكلمين وفقهاء أو خاصة فلاسفة ومتصوفة .

فصار الجميع يكذب باسم النقل أو باسم العقل الكلامي أو باسم العقل الفلسفي أو باسم الكشف الصوفي. وكلها دجل في دجل . ذلك أن الوعي بها يتجاوز الحسي والعقلي المبني عليه مفهوم حد وليس علما . بمعنى أنه مفهوم يبين ما لا يحق للعقل ادعاؤه ولا يبين علما متجاوزا للعقل : شرط الإيمان والتعالي .

فالإيمان هو أساس القيم الخمس التي لا يمكن للعلم أن يثبتها والحمد الله أنه لا يستطيع كذلك نفيها : حرية الإرادة وحقيقة المعرفة وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود . ولولاه لاستسلمنا للضرورة الطبيعية التي تعني أن القانون الوحيد هو القوة وما بين القوى من نسب نامية كما يقول كاليكلاس .

وعندئذ تفهم أن الحرية هي إرادة القوة والعلم هو رأيه والخير هو فعله والجمال هو ذوقه والجلال هو سلطانه. وبهذا يؤمن كل الحداثيين وخاصة العرب منهم رغم زعم أقوالهم العكس . فهم مع الأقوى في الداخل الذي هو الأضعف في الخارج: هم طغاة النخب العبيد لطغاة الحكام العبيد لحاميهم الاستعماري.

ولست بحاجة لبيان أنهم يعتبرون الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال كلها مطلوبة لغيرها وليس لذاتها والدليل أن فنهم وفكرهم كله يجعل هذه القيم في خدمة الحاجتين العضويتين أي فن المائدة وفن السرير. هم معذورون . فالنفس التي تسلم بأن حياتها هي دنياها لا تنتظر منها أن تفكر فيما وراءها .

في العالم أكنفظا أرفوي القوتة الاي صرت نايت سرق ما لا يقدر من المال فتساءل ابني يعرب: ماذا يمكن أن يفعل بهذا المال الذي سرقه؟ السرقة ليست بسبب سد الحاجة كما يسرق الجائع الخبز. السرقة هنا هي اللامتناهي الفاسد بمعناه الهيجلي .

فهي لا تتعلق بالمال وحده بل خاصة بالدعوة الشهيرة في الخليج "طويل العمر". لا يمكن لمسلم مؤمن بحياة أخرى أن يجعل هذه الدعوة أفضل دعوة تسمع في بلاد الخليج لم تصلنا بعد لكنها ستصل دون شك لأن رئيسنا لم يشعر بعد أن وصل إلى السن التي يرجع فيها الإنسان إلى ربه قبل فوات الأوان.

من لا يفكر في الموت لم يفهم لا الدين ولا الفلسفة. ومن ينسى الموت ولو للحظة لا يفهم معنى الحياة ولم هي بالذات من آيات الله في الأنفس التي بها يمكن للإنسان أن يتعالى على كل ما يتوهمه من إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود لأنها التجربة الروحية الأسمى التي تبين الانسان خليفة الله في .

لما تنظر في سرقات حكام العرب وفي تبذيرهم لثروات شعوبهم تعلم أن قارون ليس قصة قرآنية فحسب بل هو مرض إنساني وهو "عشش" في بلاد

العرب حتى إن شعب اليمن المسكين كان يتضور جوعا وحاكمه اللص والطاغي كان قد سرق خمس مرات ميزانية تونس التي هي

ما تسأل عن ثروات تونس التي سرقت في عهد ابن علي ومازالت تسرق لأن مافياته ما تزال هي الحاكمة وما تسأل عن ثروات مصر وسوريا والعراق وكل بلاد العرب فأنت لا يمكن أن تسر ذلك بحب المال فحسب لأن حب المال يمكن أن يبلغ حدا يصبح صاحبه زاهدا في المزيد لو لم ينس أنه مائت لامحالة.

هذا المفهوم الذي يجعل الإنسان يتخلق من اللامتناهي الزائف هو المعنى الذي يجعل الإنسان يدرك أن الأبستمولوجي والاكسيولوجي المقصورين على سد الحاجات الأولية

أداتان وليسا غايتين . وهما أداتان توصلان الإنسان الذي ليس أصم وأبكم وأعمى يعقل أن ما وراء كيانه العضوي كيان روحي فوق الأدوات.

ذلك أنه في كل الحالات إذا بقي في عالم الأدوات فسيكون هو بدوره مجرد أداة؛ فما يكدسه من مال ويحرم منه أصحابه سيرثه غيره مهما "طال عمره" الدعوى المشؤومة لعجائز الحكام العرب الذين يعيشون على مص دماء شعوبهم التي يأخذون منها قطرات لأن الباقي هو الجزية لحماتهم ضد شعوبهم .

وهنا يأتي دور النخب العربية بجل صنفيها: التي تدعي التأصيل وخاصة الدعاة الجدد والتي تدعي التحديث وخاصة "النقاد" الجدد للقرآن وللسنة وللتاريخ الإسلامي وأصحاب الوسطية من الصنفين والتي تعني السماح لإيران وإسرائيل ومن ورائهما عبيدهما من حكام العرب يرمون الفتات

لهؤلاء "المفكرين".

وليس أيسر عليهم من رميك بتهمة الإرهاب لأنك فضحتهم . أعرف الكثير من "مفكري" تونس الذي أصبحوا محامين على قومية بشار وثورية السيسي و"مقاومية" عميل إيران في الضاحية وإيران ثم أخيرا محامين على التطبيع مع إسرائيل لأن مموليهم طبعوا بمعنيين

وانهال الصم والبكم والعمي والذين لا يعقلون بكل سيوف قبائل العرب ليس على محمد بل على القرآن والسنة وعلى التاريخ الإعلامي إن واحدة من أغبى ما رأيت بين أساتذة الاعلام أن محمدا كان زعيم قطاع الطرق ضد قوافل المتحضرين مثلها من عتاة تجار قريش لكأن من أخذ أرزاق المهاجرين غيرهم .

لم يعد أحد يستحي من الدفاع عن الجاهلية وعن الاستعمار وعن الاستبداد وعن الفساد وعن تجويع العباد وتقتيل الاطفال والشيوخ ذكورا ونساء في الشام وفي اليمن وفي مصر وفي ليبيا وفي تونس التي كانوا يخططون لقتل الكلفة المقبولة من ذوي الدم غير الاحمر 20) ألف) باسم الحداثة والتقدمية والتنوير.

فبينوا بل وأثبتوا بل وبرهنوا على أن القرآن بعبارة "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" يقصد رهطهم الموجودة كل عصر وفي كل مصر ليس عندنا فحسب بل العالم اليوم محكوم بهذه الرؤية ومن ثم فالرسالة القرآنية أصبحت من جديد المخرج الوحيد لتحرير الإنسانية من هذا المرض الخبيث جذام العصر

هذا هو الخطاب الذي يتفوه به أنصاف المثقفين في تونس ومصر وكل

بلاد العرب ويسمون ذلك تقدمية وحداثة وتنوير. وهي الحقيقة عين ما وصفه ابن خلدون بالبداوة الأولى التي لا تعرف قانون إلا القانون الطبيعي ولا تعرف أخلاق إلا أخلاق التاريخ الطبيعي أي صراع القوى المادية.

وليس لهؤلاء من دواء إلا بالتي هي الداء . فإذا كانوا قلة من المرضى لم يفيد معهم دواء التي هي أحسن أي مخاطبتهم بوصفهم بشرا يسمعون وينطقون ويبصرون ويعقلون فأهلا وسهلا . وإلا فدواؤهم بدائهم . يريدون استئصال الأغلبية وهم عاجزون فقد يضطروا الغالبية لاستئصالهم كما يحدث في كل ثورة.

فتكون براقش قد جنت على نفسها. وليكونوا واثقين أن من يعميهم ليس من يحمي حكامهم . فحكامهم سيفرون بما سرقوه وخزنوه في بنوك الغرب. وسيقع لكم ما وقع للحركيين في الجزائر ولبقايا نظام فيتنام الجنوبية إذ حتى "السوق السوداء" في الجزائر لن يعترفوا بكم . فاتعظوا إن كان لكم ألباب

- /الفضل المقامين -

آن أوان شرح الآية بنصفها الأول؛ (ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إن دعاء ونداء © صم بكم عمي فهم لا يعقلون» 171) البقرة) . فلا علاقة لـ"كفروا" بالحكم الفقهي وصما لعلاقة بدين معين بل القصد "ينعق بما لا يسمع" فانشرح .

فالنعيق هو صوت الغراب . والغراب كما يعلم الجميع له دلالة الحيوان الذي علم الإنسان التعامل مع سوأة أخيه . وفيه إذن دلالة أن الإنسان عندما يجرم يصبح أقل عقلانية من الغراب الذي علمه كيف يواري سوأة

أخيه . لكن الامر هنا يتعلق بمواراة سوأة ذاته . وهذا هو الكفر بالقيم.

فلنترجم الآن الآية "من لا سميعة له لا نطيقة له . ومن لا بصيرة له لا عقيلة له" . فالنعيق منطق غراب ومحاكاته في قتل أخيه ومواراة سوأته سلوكه أقصى ما يبلغه فهم الدعاء والنداء إنما كحال الحيوانات فيكون بلا عقل تابع لمن يأمره فيتأمر مثل البهائم وتلك حال النخب التي تأتمر بأوامر مموليها .

قبل هذه الترجمة لم تكن الجملة مفهومة من الجملة إلا العلاقة الأولى بين السمع والنطق . فالأصم أبكم وهذا قانون عضوي معلوم . لكن لا توجد نفس العلاقة بين الأعمى وغير العاقل . فالكثير من العميان أعقل من الكثير من البصيرين . لكن بمجرد أن ننتقل من البصر إلى البصيرة تصبح العلاقة مثل الاولى .

إذن فمن لا بصيرة له حتى لو كان يرى لا عقل له . هو يرى لكنه لا يعقل . وهذا هو عمى البصيرة المساوي لفقدان العقل . ثم نعود إلى بداية الجملة. فيكون المقصود ليس العلاقة بين السمع والنطق العاديين بل بين السميعة والنطيقة مثل العلاقة الثانية بين البصيرة والعقيلة. فيكون فاقد الاربعة دون الغراب.

إذا هو دون الغراب ودون قاتل أخيه؟ لأن الغراب رغم كونه حيوانا وارى سوأة أخيه وورى جريمته . لكن من كان بهذه الصفات من البشر يفاخر بجريمته ولا يواريها ويعتبر

الفصل الخامس

التنكيل بسوأة أخيه بطولة. وهذا هو الجاري حاليا: اسمع قومي عربي ويساري عربي وداعية مدخلي ولحاس ليبرالي عما يشرحهم حاليا .

القومي والبساري يدعي تأييد ما يسميه ممانعة فتراهم فرحون بجرائم بوتين وحزب الله وإيران وعبدهم ومبرر وجوده في الدبلوماسية الدولية زعيم النصيرية في دمشق . والدعاة الجدد والجامية يدعي تأييد عبيد إسرائيل بدعوى الصمود أمام الصف الأول فلا تجد بينهم إلا مليشيا السلاح أو مليشيا القلم .

وأغلبهم كالطبل يأكل من الوجهين وهم توابع السيسي وممموله الأساسي لأن هؤلاء يدعون معاداة إيران في الظاهر وهم أعداء السعودية في الباطن ويدعون معاداة إسرائيل الظاهر وهم أعداء فلسطين في الباطن . وفي الحقيقة أغلبهم ينقل المعركة إلى ما وراء أوراق التوت: الحداثة والعلمانية والحريات الفردية

والحقيقة الثابتة هي أنهم جميعا لا يعتبرون القيم حقائق فعلية بل هي ذرائع أيديولوجية إنما كما هو الدين في رؤية الملالي والحاخامات . ذلك أن المعبود الوحيد عندهم هو البقرة أم العجل الذهبي) التي سميت سورة البقرة باسمها) فذبحها يعني التحرر من عبادة أم العجل ودينه معدنا وخوارا: إحياء القيم.

وحتى إذا فقدوا كل حجة فذبحوها فسيكون يوما كادوا يفعلون أي ذبحها كان في الظاهر لكن العجل بقي حيا فيه ؛ يعبدون بعدي العجل أي

الذهب والخوار. نعيق الغراب والخوار شيء واحد . الأول هو نطقهم الحيواني والثاني هو عقلهم الإيديولوجي . وفي الجملة فالآية تشخيص أنثروبولوجي للدنيوية والمادية.

ولو لم أكن قد بينت أن المثال لا يكون صادقا إذا كان المتكلم عليه منطلقه التعويض .. فقد بينت أن الإسلام يبدأ بوظيفة الإنسان الاولى شرطا ضروريا غير كاف لإنسانيته أي تعمير الأرض لأن سد الحاجات يغنيه عن الفقر المادي فيوعيه بالفقر الوجودي أي بأن الإنسان لا يمكن أن يرد إلى بعده العضوي .

ولهذه العلة نفى الإسلام تقديم العبادة الشعائرية على العبادة القيامية. فاعتبر المال قياما للبشر) النساء 5 (قبل سن الرشد وجعل كل الفروض الخمسة مرتهنة بالحد الأدنى من سد الحاجات المادية حتى تكون العبادة الشعائرية بحق عبادة صادقة وليست تعويضية. والرمز هو الزكاة والحج . لكن المبدأ واحد .

فالصلاة مكلفة لأنها تحتاج إلى النظافة والصحة وكلتاهما بحاجة لقدر كاف من الثروة والصوم مثل الصلاة وهو أحوج للصحة منها ولم يبق إلا الشهادة وهي وحدها عتبة الإسلام وليست كافية إلا إذا سعى الإنسان لسد الحاجات ولم يوفقه الله أو كان من ذوي العاهات فهو عندئذ معذور شرعا .

الإنسان مكلف بالاستخلاف غاية والتعمير أداة وامتحان أهلية الإنسان للأول لا يحصل إلا بسلوكه في الثاني ؛ وتلك هي العبادة غير الشعائرية التي من دونها ومن دون أن تكون خلالها لا معنى لها لأن كل العبادات

الشعائرية وكل الأحكام الشرعية تعليلها خلقي حتما . والخلقي هو التعامل مع الغير كالذات.

لذلك فليس في كلامي على المثال تزهيدا في الواقع . كلامي فيه هو اعتبار الواقع ليس الحاصل فحسب بل هو ممكن التحصيل ومن ثم فهو المسافة الفاصلة بين الأمر الواقع والواجب أو بين الموجود والمنشود وذلك هو مضمار التسابق في الخيرات أو فضاء القيم الخمسة؛: الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال .

فتكون الآية 171 من البقرة محددة للانثروبولوجيا أو نظرية الإنسان القرآنية وهو تحديد يضع لمعاني الإنسانية مستويين؛ الأول تسعى إليه علوم الدنيا وهي غاية حب الحكمة إذا أوصلت صاحبها إلى معاني ما وراء الدنيا أو حكمة الحب فيتجاوز الإنسان عبادة الفاني ويشرئب للباقي .

والاشرئباب إلى الباقي هو المنشود المرسوم لكيان الإنسان وهو معنى الفطرة الإسلامية: أي إن الإنسان مفطور على الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال . وعندما ينساها

يكون كما تقول الآية محمد 24 "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها' . الأقفال هي ما وصفنا هذه المحاولة.

وقد يتوهم الحداثي أنه تخلص بها مما يسميه دينا خلطا بين الديني كما يعرفه القرآن والدين كما يعرفه يسار الماركسية وقبلهما فولتار وقبل قبلهما الباطنية: توظيفه لخدمة بعدي العجل أي معدنه وخواره. لذلك فالأفعال نوعان . الأول هو معدن العجل المؤجر لصاحب الخوار أي الإيديولوجي ليحارب الديني

ولا أدعي أن أصحاب الخوار كلهم مأجورون فبعضهم انطمست روحه فلم يعد له ذائقة وجودية يمكن أن يزلزلها تدبر القرآن فيكونوا كما وصفهم القرآن صما بكما عميا لا يعقلون ولكن لأن قلوبهم أقفلت وعقولهم صدئت ولم يعد لهم ما به يمكن أن يتأسى بقاتل أخيه محاكاة للغراب .

لكن من يدعون الزعامة بينهم هم الذين يجرمون مع سبق الاصرار. وكم أعرف منهم من هم أجهل خلق الله وغالبهم لا علاقة له لا بالدين ولا بالفلسفة بل أكثرهم من دارسي الآداب وفاقدي الأدب يقرأون كتابا أو كتابين فيصبحون زعماء وما أيسر الزعامة كما قال الجابري: فرئيس العامة هو أكثرهم عامية .

ومن أهم علاماتهم هي إسقاط تبعيتهم لبعدي العجل على غيرهم. وغيرهم ليس بالضرورة من معاصريهم . فهم يقرؤون مثلا الغزالي على أنه عميل السلاجقة وابن تيمية عميل الأيوبيين وكم اتهموني بالوهابية لأني درست ابن تيمية وهم لا يعلمون أن معايير ابن تيمية تلغي كل من يؤمن بالوساطة والوصاية.

والوهابية انحرفت إلى حد يجعلها تشبه خمينية لأن العلماء صاروا وسطاء والأمراء صاروا أوصياء حتى اعتبروا حاكمهم ولي الأمر نفيا صريحا للشورى 38 التي تعتبر الأمر أمر الجماعة. ثم أفتوا بصحة البيعة المفروضة وبشرعية المتغلب ومن ثم فدعوى الحق الإلهي في الحكم عوضتها دعوى الحق الطبيعي فيه .

ولا شيء من هذا له علاقة بابن حنبل فضلا عن ابن تيمية الذي هو أكثر وضوحا وتأسيسا نظريا لهذه الامور منه . وعندي أن الوهابية في شكلها

الذي صارت إليه لا تقل خطرا على الإسلام من الخمينية: الفرق الوحيد هو انتحال الصفة أحدهما في الانتساب إلى سلفية أبو بكر والثاني إلى سلفية علي .

فشيعة علي تكذب عليه وشيعة أبو بكر تكذب عليه . وعلي خليفة وليس إماما مثله مثل أبو بكر وأبو بكر ليس ولي أمر بل الأمر للأمة وهي الوحيدة التي بوصفها الجماعة المستجيبة لربها) الشورى (38 هي صاحبة الامر وهي تسوسه الشورى ويمكن أن تولي من تنوبه تحت رقابتها في شأنها وخاصة في الانفاق من رزقها .

أبو بكر لما كلف بالخلافة ذهب للعمل في السوق . فاتفقت الامة على التكفل بشروط حياته المادية حتى يتفرغ للقيام نيابة عن الامة بشؤون الدولة. لم يكن يغرف من بيت مال المسلمين ويدفع الجزية لأي قوة تحمي نظامه ضد شعبه وحقوقه في ثروته ؛: ومما رزقناهم ينفقون . ونفس الأمر في إيران.

فالملالي والحرس المزعوم ثوريا مافيتان تجوعان الشعب الإيراني المسكين . وربما يوجد فرق بين الملالي وعلماء الدين السنة. فهؤلاء مغلوبون على أمرهم وليس لهم ما للملالي من سلطان يجعلهم شركاء المافية التي تسمى حرس . مافية حكام العرب عبيد لحاميهم الاستعماري ويستعبدون العلماء والشعوب .

أبو يعرب المرزوقي

الدنيا أو معنى مطية الآخرة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

28 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 12
الفصل الرابع 18
الفصل الخامس 24

الفصل الأول

لا أرجعت كل ما يوجد في حياة البشر إلى التبادل والتواصل ورمزيهما أعني رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة وركزت خاصة على الرمزين بوصفهما يمكن أن يردا إلى بعدي دين العجل أي مادته (ذهب العجل) وصورته (خوار العجل) لم يكن القصد حصر سلطان الإنسان على الإنسان

صحيح أن سلطان الإنسان على الإنسان لا يحصل فعليا إلا بهما لكنهما ذوا سلطان بوصفهما رمز ما به يحصل سلطانهما ومن ثم فالسلطان له قاعدة أعمق منهما وهما يمثلان السلطان تمثيل الرمز للمرموز. ولو ذلك لاستحال السلطان الزائف ولكان السلطان حقيقته هي ظاهره الرمزي .

وإذن فسلطان الرمزين سلطان عارية أي إنه مستعار مما يرمزان إليه فعليا أو وهميا. وحتى نفهم معنى المستويين كون سلطان الرمز عارية من المرموز وكونه يمكن أن يكون عارية فعلية أو عارية وهمية فلنتصور أحدا تظاهر بالشراء فاستعمل رموزه مثل السيارة والهندام ليوهم ليخادع أحدا بذمة كاذبة .

وهذا يكثر في الأعمال وفي السياسة وبل علاقات الرجال بالنساء حيث إن للإيهام برموز القوة تطمئن فتمكن من الخداع اليسير في الأعمال وفي السياسة وخاصة في غزو النساء عند من أزيار النساء وقد يكون الأمر كذلك عند "ازيار" الرجال من النساء . فالرمز ييسر الخداع بسبب العارية والوهم .

وقبل الغوص في هذه الإشكالية أريد أن أعتذر لنوعين من المعترضين على

هذا النوع من البحث وخاصة على لغة الكلام فيه . فالاعتراض على الفلسفة التي تبحث فيما يبدو عديم الفائدة لمن عقموا الفكر بسبب ارتيائهم بك الفائدة المباشرة وهذا يغاب على الثقافة التقليدية التي وصلت إلى تحريم الفلسفة .

فطالب الفائدة المباشرة يبقى دائما في المباشر فلا يرى شروطه ويظل حياته وحياة الأمة التي له عليها سلطان يستمده من دعواه العلم بالمباشر النهائي أي القفز إلى الآخرة التي تتحول إلى سلطان التخويف هذا النوع من الفكر هو الذي حال دون العلم بقوانين الطبيعة وبسنن التاريخ فجعلنا ذيل

وهؤلاء رغم خطر ما ترتب على فكرة الفائدة المباشرة معذورون فهم ينتسبون إلى رؤية بدأت تنقرض ولم يعد الاعتراض على التأمل الفلسفي حتى فيما يبدو عديم الفائدة يجد الكثير من الاعتراض بل إني شديد السعادة بما أراه من اهتمام متزايد بالفكر المجرد عامة وعلى رأسه الفلسفة لدى الشباب من الجنسين .

لكن ظاهرة أخرى عجيبة بدأت تطغى على الساحة الفكرية وهي الاكتفاء بتصنيف محاولات التفكير الفلسفي بما ينسب لصاحبها من مواقف إيديولوجية أو عقدية قد تكون صحيحة وقد لا تكون دون اعتبار إلى أن ذلك لا يغير من أهمية الفكر بصرف النظر عن موقفه العقدية التي تخصه

وحتى يكون هذا الأمر بينا فلأضرب مثالا يخصني : يعاب علي الاهتمام بابن تيمية لعلتين:

1. الوقفهم من ابن تيمية بسبب الحكم عليه من منطلقين علاقته بأعداء الأمة في عصره وعلاقته بما يدعي الانتساب إلى فكره في عصرنا .

2. ولظنهم أني أحاكم الفكر بمعاييرهم هم فألفي مفكرا بسبب عقائده وعقائدي.

والعلة الثانية هي أصل العلة الأولى ؛ اي إن موقفهم مني من جنس موقفهم من ابن تيمية. لكن لوكانت أرى المفكرين بهذه العين لما درست هيجل أو ماركس أو هيدجر. فثلاثتهم عقائدهم لا يمكن أن يقبل بها أي مسلم صادق . لكني أميز بين فكرهم ومواقفهم . لا أحمل هيدجر نازية هتلر ولا ماركس فاشية ستالين .

الظاهرة الجديدة هي إذن تحميلك عقيدة من درست فكرهم ولا يعلنون ذلك بل يبحثون فيما تكتب عما يمكنهم من "لعنك" باسم أمور أخرى تعود في النهاية إلى موقف الشيوخ الذي بدأنا ؛ بعضهم يعتبرك تكتب ما لا يفهم وهي حجة لا ينكرها أحد خاصة والجميع يعلم أن من لا يفهم لا يتهم نفسه بل يتهم الكاتب. أرسطو عديد المرات ولم يفهم لكنه واظب على قراءته حتى وجد شرحا للفارابي ففهم وحمد الله. لكن كيف تنصح أعشار المثقفين بأن يتواضعوا كما تواضع ابن سينا ؛ سيتهمونك بالادعاء لأنك لست أرسطو.

لا شك أني لست أرسطو واعترف بذلك . لكن الصحيح أيضا أن قصاصا شديد التوسط لا يمكنه أن يدعي أنه يحاكم قدرتي على الترجمة فضلا عن معرفتي بالعربية التي لا يعرف منها إلا الكتابة

الصحفية ولا يفهم أكثر منها فيزعم أن ترجمتي لهوسرل غير مفهومة لكأنه يفهم هوسرل حتى يحكم

على نقله إلى العربية.

أما بعض الشباب الذي يكون فرحا بما تعلم فيريد أن يثبت ذاته بمناقشات شكلية فهؤلاء يمثلون ظاهرة صحية ومبشرة بكل الخير لأن حماسة الشباب وطموحهم وسعيهم لإبراز نبوغهم ليس عيبا لأنه سرعان ما يزول بمجرد تجاوز لذة الاكتشاف الأول الذي يليه التواضع والنظر متعدد الأبعاد .

ويوجد موقفان آخران لهما أساس في الممارسات الجارية حاليا بسبب سلطان الصراعات الإيديولوجية وكلتاهما تحولان دون العلاج الفكري لأن الاتهام بهما صار عملة سارية؛ فإذا قلت الحقيقة لصالح أحد اعتبروك أجيرا عنده وإذا قلت الحقيقة ضد أحد اعتبروك به خدمه خصمة والغلب تهمة الطائفية والإرهاب.

والأصل الجامع بين هذه المواقف الأربع هي عدم الإيمان بحرية الفكر لأن كل هؤلاء يعتبرون موقفهم حقيقة مطلقة تسمح لهم بعدم السماح لغيرهم بأن يهتم بما يريد أن يهتم به حتى لو كان جنونا. لم يزل أصحاب هذه المواقف يعتبرون أنفسهم حكما في فكر غيرهم يعيروه ويصنفوه بهواهم دون نقد ذاتي.

طبعا سترد الحجة بالعكس: لما ترد عليهم ألست تقف موقفهم . اتركهم يقولون ما يلو لهم . وهو ما أفعل غالبا لكن أحيانا تفيض الكأس لما تسمع مبتدئا أو ربع مثقف يحاكم الفلسفة عامة بمعيار الفائدة (ولا أتحدث عن محاولاتي) أو يحاكمك بمعيار ما ينهم "عقيلة" .

أعود إذن إلى "ما لا فائدة منه" بلغة "لا تفهم" وأواصل الكلام في سر السلطان الذي يرد إلى الرمزين رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة حتى ندرك معنى العارية ويسر تحولهما إلى بعدي دين العجل في كل

الحضارات وعلة تجذير الرسالة الخاتمة من هذه الوظيفة التي تستعبد الإنسان.

ذلك أن الرمزين لا يمكن الاستغناء عنهما لا في الكلام على الدنيا ولا في الكلام على الأخرى. فحتى الأخرى فيها للرمزين دور شبيه بدورهما في الأخرى . والمثال الأكثر وضوحا هو مفهوم الربا المحرم في الدنيا والذي هو مفهوم شديد الفاعلية في الأخرى لأن الله يربي الحسنات ويقترض القرض الحسن.

وما كان ذلك ليكون مفهوما -تحريم الربا في المعاملات الدنيوية وتحليله في المعاملة الأخروية- لو لم يكن سلطان الرمزين من العارية وليس حقيقة ذاتية لهما : فالسلطان ليس لهما بل للفعل الذي

يمثلانه . سلطان فعل الرمز أو الكلمة مثلا هو سلطان الحقيقة والكذب اللذين تستمد منهما الكلمة سلطانها .

وسلطان العملة ليس سلطانها بل هو سلطان القيمة الفعلية أو الوهمية للقدرة التبادلية فنميز بين العملة الحقيقية والعملة الزائفة وللزيف درجات هي درجات تضخمها حتى تتحول إلى ورق بلا قيمة مثل الصكوك التي لا رصيد لها. مثلا؛ نزول جنيه مصر من قيمة 2 دولار إلى 1 من عشرين من قيمة الدولار.

ولا يوجد أحد مهما كان غافلا يجهل هذه الأمثلة. ولا يوجد أحد مهما كان فطنا يمكن أن يستغني عن الرمزين وعن دورهما في تمثيل السلطان المادي والسلطان المعنوي ومن ثم لبعدي العجل الذهبي الذي لا يمكن تصور جماعة ليست بنسب متفاوتة خاضعة له خضوعا رمزه هو الإخلاد

إلى الأرض،

فاللهيث الذي يتكلم عليه القرآن هو لهيث وراء هذين الرمزين بوصفهما أداتي السلطان على ما الإنسان بما يرمزان إليه . وما سعى إليه من حرف الحلول القرآنية تمثل في جعله يزداد سيطرة: ذلك أن علاج اللهيث ليس بنفي ما يدفع إليه بل بالسلطان عليه : لعدم تمييزهم بين الفقر إلى الله والفقر إلى العجل.

فمن تصور العلاج متمثلا في نفي الدنيا وينسى أن الإنسان مستعمر للأرض هو الذي يجعل سلطانها يزداد قوة لأن سلطان الرمزين هو سلطان الدنيا أو سلطان الحاجتين المادية) العملة) والروحية) الكلمة) عندما تصبحان بيد غيرك فتصبح عبدا له بسبب سلطانه على ما له عليك سلطان أي ذاتك المحتاجة.

الفقر إلى الله لا يكون صادقا إلا بفضل التحرر من الفقر إلى الدنيا وهذا لا يتم إلا إذا حقق الإنسان شروط الاستعمار في الأرض فيكون الفقر إلى الله علامته أنك استعمرت الأرض ليس باللهيث وراء سلطانها بل بالسلطان عليها الذي يجعلك تستعمرها بقيم الاستخلاف: معنى الدنيا مطية

ما الذي يجعل المسلم الذي يردد يوميا أو يسمع يوميا أن الله خلقه حرا وكرمه بأن جعله في علاقة مباشرة معه وفي علاقة غير مباشرة بتوسط شرطي قيامه العضوي والروحي أي الطبيعة والتاريخ يقبل بأن يخضع لمن بيده السلطان على سلطانهما عليه غير عدم علاج الجماعة علاقتها بهما للتحرر؟

ما الذي يجعل الشعوب الإسلامية غارقة في الفقر إلى الدنيا ومخلدة إليها

غير عدم فهمها أن التحرر منها ليس بدعوى التعالي عليها بلا سلطان عليها بما طلب الله في قرآنه استعماله للتحرر من سلطانها أعني النظر والعقد والعمل والشرع بمعرفة سرهما:؛ الرياضيات والسياسيات والتجربة العلمية والتاريخية.

والعلة هي الخلط بين الفقرين ؛ الفقر المادي والفقر الوجودي . نحن فقراء لله وجوديا دائما لأن ذلك هو جوهرنا المتناهي إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا لكننا لا ندرك ذلك حق الإدراك ولا نحيا بما يترتب عليه إلى متى طفونا من الغرق فيما يشدنا إلى الأرض بعدمه وليس بحيازته : سيادة الحاجة.

هل معنى هذا أن الإنسان لا يؤمن حقا إلا إذا كان غنيا عن الدنيا؟ نعم . لكن الاستغناء عن الدنيا ليس نفي الحاجة إليها بل سد الحاجة هو الذي يغني عنها باستثناء المرضى الذين لا يشبعون إن صح التعبير وهو أشقى مخلوقات الله. ورمزه الإخلاد إلى الأرض أو الكلب اللاهث دائما .

وهؤلاء هم من يستعمل بعدي العجل الذهبي للسلطان على الفارقين بين اللهيث إما لفقدان ما يسد الحاجة أو لأن حاجتهم المرضية لا تسد . ونحن نتكلم على أسوياء الفطرة أي من يتجاوز ضرورات الحياة إلى الحياة . وأفضل رمز لهذا المعنى هو معنى النصاب في الإسلام: فالزكاة مشروطة به .

والحج مشروط بأكثر والصلاة والصوم مشروطان بما يساويه لأن النظافة والصحة مشروطتان فيهما وهما من أكثر الاشياء كلفة مادية. وإذن بالمقصود بشرط التحرر من

الفصل الثاني

أبنائه للغد يمكن أن يفكر غيره.

وهذا الشرط هو الذي يفهمك معنى أن أكثر من 50 في المائة من الأمة غارقة في هذه الهموم والأصح القول "مفرقة" في هذه الهموم ومن ثم هي عبيد لما به يستعبد الإنسان في كل مكان وفي كل زمان أعني العجل الذهبي الذي يتحكم في شرطي قيامه: رمز الفعل (العملة) وفعل الرمز) الكلمة) .

سيقال تحليلك بخصوص رمز الفعل) العملة) فهمناه لكن ما دخل فعل الرمز) الكلمة)؟ وهذا هو سر حاجة العجل للخوار: فلا يمكن تصور فرعون من دون هامان . الدولة عادلة كانت أو ظالمة لا بد لها من بعدي السلطان أو الرمزين: رمز القوة المادية ورمز القوة المعنوية: الوصي والوسيط .

ولذلك كانت ثورتا الإسلام هما الحرية الروحية (التحرر من الوسيط أو الكنسية) والحرية السياسية (التحرر من الوصي أو الحكم بالحق الإلهي .(فصاحب السلطان على رمز الفعل هو الوصي أو صاحب السلطة الزمانية وصاحب السلطان على فعل الرمز هو الوسيط أو صاحب السلطة الروحية: تعطيل الدستورين.

وهذا هو الجواب الوحيد لحل ما يبدو من تناقض بين القول إن الجماعة فضلا عن الدولة لا يمكن أن تقوم من دون الرمزين اللذين يمثلها الوصي والوسيط والقول بالحريتين المغنيتين عنهما : هذا تناقض حله القرآن من عجائب الرسالة الخاتمة بل لعله من أهم معجزات القرآن المعتمدة على

نظرية النظام.

فنظرية المعجزة كنظام التي عوضت نظرية المعجزة كخرق للنظام ذات أبعاد خمسة هي: الأصل أو فلسفة الدين ثم فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ وفلسفة النظر والعقد وفلسفة العمل والشرع وكلها أنظمة متناغمة لا يمكن للإنسان أن يكون حرا روحيا وسياسيا من دونها لأنها أساس السلطانين على الدنيا .

فالسلطان على الدنيا سلطان على الطبيعة بالنظر والعقد من خلال السيادة على العلاقة العمودية بينها وبين الإنسان من حيث كائن عضوي خاصة وعلى التاريخ بالعمل والشرع من خلال السيادة على العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ من حيث هو كائن روحي والسلطانان هما حقيقة الإنسان مستعمرا ومستخلفا .

فكيف يحل التناقض؟ أن يكون الإنسان وسيط نفسه ووصيها وهو معنى كونه حرا روحيا وسياسيا . فعندما نلغي الوساطة والوصاية فالقصد ليس الوساطة والوصاية بل كونها سلطانا لغير الذات الإنسانية أو عبودية الإنسان للوسيط والوصي. عندما يكون وسيط نفسه ووصيها يصبح الحل كما يلي ..

سيعجب الكثير من الحل : فكون الإنسان وسيط نفسه ووصيها ليس مفهوما متناقضا بل هو جوهر الإنسان من حيث هو خليفة بمعنى أنه له الوعي الذي يتضاعف فيتكشف ما سماه ابن خلدون الوازع الذاتي أعني أنه ذو سلطان على ذاته هو هذه العلاقة المباشرة بينه وبين ربه وبينه وبين أمره.

وهذا عينه جوهر الديني في كل الأديان أو أساس الأخلاق أو معنى الدين

فطرة بمعنى أن الإنسان رقيب نفسه في كل ما يفعل مهما ضعف تأثير رقابته لنفسه . وقد من الله علي بإدراك هذا المعنى بمجرد تأمل النداء للقاء الرب المباشر في الأذان . ففيه حقيقة هذا المعنى العميق الذي هو أصل العلاقة المباشرة.

خذ الأذان اطرح التكرار وستجد : . الله أكبر . أشهد أنه لا إله إلا الله أشهد أن محمدا رسول الله حي على الصلاة

در رح رن >> 70

فالجملة الأولى نتيجة استدلال مضمر؛ فتش الإنسان في وجوده فلم يجد شيئا يمكن أن يعتبر مطلقا فاعترف بأنه لا أكبر من الله . والجملة الثانية شهادة بوحدانيته .

وبالجملتين كان وسيط نفسه في الوصول إلى النتيجة الأولى وما يترتب عليها أو النتيجة الثانية التي تغنيه عن عبادة غيره أي عن الوسطاء بينه وبين ربه . والجملة الثالثة فيها اعتراف بأن الرسول خاتم لأنه ذكره بهذه الحقيقة تذكيرا أخيرا والجملة الرابعة تسليم بضرورة المحافظة على المباشرة .

ولا مباشرة أكثر من الصلاة لأنها حوار مباشر مع الرب. والجملة الأخيرة تعرف كل ذلك بأنه الفلاح أي الجمع الناجح بين الدنيا والآخرة بمعنى تحقيق الاستعمار بقيم الاستخلاف . لما فتح الله علي فهم دلالة الأذان هذه شعرت بأن جهدي في قراءة القرآن كان خيارا صائبا فحمدا لله وشكرا .

وحتى أتأكد من صحة تأويلي للأذان كان ينبغي نظريا أن يكون المؤذن الأول عبدا حرره الإسلام. حتى يكون التعين التاريخي لفعل النداء للصلاة تعينا لمفهومه في ذات المنادي: وذلك هو اختيار النبي لبلال تدليلا على أن الإسلام جمع ثورتيه في الدعوة الى الصلاة التي يكررها كل مسلم ولو بكلام النفس.

ولا يمكن أن يكون ذلك كذلك بالصدفة. لذلك فقد تأكد لي أن الإنسان يكون وسيط نفسه حتى لو لم يدرس الفلسفة: فالجملة الأولى جمعت كل أدلة وجود الله لأنها ثلاثتها (الدليل الكوني والدليل الغائي والدليل الوجودي) تنتج عن هذه المقارنة الضمنية بين الوجودين الفاني والباقي : الله أكبر -الباقي

فهو الباقي قياما) الدليل الكوني (وهو الباقي غاية) الدليل الغائي (وهو الباقي وجودا (الدليل الوجودي) ومعنى ذلك أن الإنسان بفطرته يقوم بهذه الأدلة في وعيه فيكتشف أن العالم فان وأن نظامه الغائي ليس منه وأن البقاء لا يكون لغير الله الأكبر . ثم يأتي إثبات الوحدانية من أفعل التفضيل .

تعكس فتبني العالم بالله على الاستدلال الفطري عند الإنسان بدءا باكتشاف ضعفه لا يمكن ألا يكون رسولا من الله إليه بهذا المعنى الكوني أي إليه كإنسان عامة. وحينها يعلم أنه عليه ألا ينسى الحوار المباشر

وجمع هذه الحقائق هو الفلاح. لكن ما كان ذلك ليكون كذلك لو لم يكن "الله أكبر" دليل فهم أن الرمزين ليسا هما الغاية فيتحرر من بالله أكبر من بعدي العجل الذهبي: فلا يكون مخلدا إلى الأرض ولا يكون لرمز

الفعل ولا لفعل الرمز عليه سلطان لأن السلطان الوحيد الذي يعترف هو الله أكبر .

ولا استحي إذا قلت إن هذا الفصل الذي أمليته اليوم اعتبره غاية ما يمكن أن أطمح إليه في فهم الرسالة الخاتمة وخاصة بعد أن فهمت دلالة الجمل الخمس ودلالة اختيارها واختيار أول مناد بها لأنها تمثل عندي الدليل الحاسم على أن الإسلام يعتبر الديني في كل

والحريتان لا تغنيان عن الوساطة والوصاية بل عن تحولهما إلى سلطان خارجي على الإنسان: الإنسان وسيط نفسه ووصيها بالمعنى الذي شرحناه. فهو وسيط نفسه روحيا بضميره أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون وهو وصي نفسه بأمره أو الوازع الخارجي بلغة ابن خلدون ؛ وبهما هو رئيس بالطبع) ابن خلدون) .

ولا يكون رئيسا بالطبع ما لم يتمكن بالفلسفة النظرية والعقدية من علاج مشكل العلاقة العمودية مع الطبيعة (فلسفة الطبيعة) وبالفلسفة العملية والشرعية من علاج مشكل العلاقة الأفقية مع التاريخ) فلسفة التاريخ) وتلك هي الفلسفات الخمس التي هي مضمون القرآن الكريم إذا قرئ فلسفيا .

الفصل الثالث

مفهوم "الرئيس بالطبع" تعريفا للإنسان مفهوم أو من استنتجه من مفهوم الاستخلاف ابن خلدون ويقابل بينه وبين التغلب الذي هو التأله الفاسد أو الملك: "وهذا التغلب) الناتج عن العصبية) هو الملك وهو أمر زائد على

الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم (على تابعيه (قهر في أحكامه . وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر") المقدمة الباب 2 الفصل +(17

والمعلوم أن الانتقال من منزلة الرئاسة إلى منزلة الملك لا تكون من دون دوافع وأدوات. والدوافع هي التي يفسرها ابن خلدون بحب التأله عند الإنسان والاتصاف بما يغفل عن امتناعه للإنسان فينسى أنه خليفة .

وهو ما يعني أن الانتقال السياسي من الخلافة إلى الملك العضوض له أصل في كيان الإنسان الذي يصبو إلى أن ينتقل من منزلة الخليفة إلى منزلة الغني عمن استخلفه فيتأله وليس ذلك منحصرا في السياسة بل في كل الصفات المقومة للإنسان: إرادته يريدها سلطة مطلقة وعلمه يريده معرفة محيطة وقدرته يريدها لا مرد لها وحياته يريدها خالدة ووجوده يرد إليه الوجود في إدراكه رؤية له يظنها محيطة إرادة وعلما وقدرة وحياة. وهذه الإرادات كلها تتمثل في التغلب أو الملك العضوض . ومن ثم فالأمر كله يرد إلى مسألة السلطة وأدواتها . وقد رأينا أن الأدوات تبدو قابلة للرد إلى الرمزين موضوعنا .

ورغم عموم الظاهرة على الصفات الخمس فإن ظهورها الأبرز يكون في السياسة التي هي بالجوهر سلطان عماده -عندما يرد إلى ما في الإنسان من حيوانية- القوة الطبيعية 2. ترجمتها السياسية أي إلى العصبية سواء كانت قبلية أو حزبية عندما تتهذب فيصبح معيار تعديد الأغلبية ساميا ؛ آليات التداول السلمي .

وهو ما يعني أن الانتقال من الخلافة إلى الملك العضوض يمكن أن يؤول

إلى العودة إلى ما يقرب من الخلافة بمعنى أن الشرعية تصبح هي الأساس بدل الشوكة ولذلك يذكر ابن خلدون أن الدولة

وهو يفسر العنف السياسي بخاصيات تشمل الفرد والجماعة هي سر الاجتماع المنظم سياسيا ببعديه أي بالشوكة والشرعية سواء كانت الشرعية فعلية أو وهمية وبما يرمز إليهما أعني بالرمزين اللذين

-الفصل الثالث- يحققان الشوكة (المال أساس توظيف القوة) والشرعية) العقائد أساس توظيف الشرعية) . فلنورد

الخاصية المؤسسة.

"وإذا تعني له (لمن يستبد بالأمر) العصبية الغالبة) فمن الطبيعة الحيوانية) يعني البعد الأدنى من الإنسان) خلق الكبر (الرذيلة الأعظم في نظر الإسلام) والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة لا استتباعهم (عكس التواصيين (والتحكم فيهم . ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحكم لسد الكل باختلاف الحكام . "ولوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" فتجدع حينئذ أنوف العصبيات وتكسر شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا . فينفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة. وقد لا يتم للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها . إلا أنه أمر لا بد منه في الدول") المقدمة الفصل الباب

3 الفصل .(10 ها نحن من خلال نص ابن خلدون بدأنا نغوص لنكتشف المرموز وراء الرمزين؛ طبيعة القوة

وهذه القوة السياسية ذات أصلين أولهما هو العصبية والثانية هو صفات القيادة في العصبية الواحدة ثم فيما بين العصبيات المتنافسة على السلطة والرمزان يتعلقان بالأدوات التي هي في آن موضوع التنافس وأدواته بين البشر في نفس الجماعة وبين الجماعات: قانون كوني وليس خاص

وهكذا يتبين أن مدار السلطان والسلطة هو موضوع التنافس وأدواته: فالموضوع هو ثمرة العلاقة بالطبيعة وثمرة العلاقة بالتاريخ أي الثروة المادية والثروة الروحية إذ هما أساس القوة وأساس الشرعية. وهما إذن المرموز للرمزين اللذين يمثلان أداتي السلطة ببعدها المادي والمعنوي: العملة والكلمة .

وهنا يبرز الفرق الذي لم يفت ابن خلدون كذلك وهو ما يمكن نسبته إلى اختلاف ما يسميه "نحلة العيش". فنحلة العيش البدوية تجعل أصحابها يتصورون أن القوة التي لدى الإنسان ليس قوة إنتاج القوة وأدواتها بل في حيازتها بما لديه من قوة طبيعية فيعتبر الإغارة مثلا أو بيع الخامات ثروة وقوة.

فإذا كان موضوع التنافس فيما يدين به الإنسان إلى الطبيعة فإن من لم يدرك علاج العلاقة بين الإنسان والطبيعة هو القوة وليس ما يدين به للطبيعة من حيث هو منتوجها المباشر مثل الجني والرعي وبيع الخامات وحتى بيع المناخ والتراث في السياحة مثلا ؛ هذه ليست ثروة ولا قوة.

وهذا المسار الفكري هو الذي جعله يكون أول من اكتشف مفهوم القيمة الاقتصادية أو بصورة أدق كيفية تعديد القيمة وتقديرها للترجمة إلى ما يقبل أن يصبح مادة للعملة؛: إنه كمية العمل التي في المنتج ومن ثم

فضمنيا هو كذلك منزلة المنتج في سلم المنتجات السادة للحاجات الاستعمالية والتبادلية.

فتكون القيمة القابلة للترميز بالعملة كمية وكيفية فكمها يقاس بكم العمل وكيفها يقاس بمنزلة المنتج في سلم الحاجات الاستعمالية والتبادلية في حضارة من الحضارات بحسب حقب تطور بعدي الذوق فيها وارتقائها إلى الرموز وعدم الاقتصار على أساسي الذوق: الغذاء وفن المائدة والجنس وفن السرير.

ولهذه العلة كذلك وصل ابن خلدون بين الاقتصاد والعلوم (والتعليم عامة) معتبرا أن كل الصناعات التي تغير نحلة العيش تكون في البداية خبرات أولية ثم ترتقي لما يعود عليها العلم فتصبح ثمرة تنظير لعلاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان.

فتكون نحلة العيش الأرقى معتمدة على العلم وتطبيقاته في استخراج الثروة من الأرض ومن الخدمات وعلى الحاجات الاستعمالية وخاصة التبادلية التي تنتج عن الحياة في المدن أو بلغة ابن خلدون عن الترف وتجاوز الحاجات الأولية: فيكون المنتج مستمدا قيمته من عنصر ثالث أصلا للفرق

فالقيمة التبادلية أرفع من القيمة الاستعمالية للبضاعة والخدمة بسبب كون التبادلية لا تسد حاجات مادية بل تسد حاجات روحية مثل الفنون الرياش والأثاث وزينة النساء ولباسهن وكل ما لا يتعلق بالحاجات الأولية. وطبعا لا تنعكس العلاقة بين القيمتين إلا في الحروب مثلا: سد الحاجات الأولية هو الأهم .

ذلك أن شربة ماء من ضل طريقه في الصحراء أو جزء من كسرة في

الحرب لا يساوها ذهب الدنيا كلها لكن الكلام على يتعلق بما يتنافس عليه الناس في السلم . أما في الحرب -لمن يفهم معنى الأنفال

0 فإن من لم يستعد لها يكون دائما مهددا بوضع المحتاج لشربة ماء في الصحراء وقطعة كسرة في الحرب.

وهذا ما يعيدنا إلى بيت القصيد : شرطا الحرية الروحية والسياسية. فحتى يكون الإنسان حرا بحق ينبغي ألا يدين بشرطي رعايته وحمايته لغيره وإلا فهو يكون قد اختار أن يكون بينه وبين ربه وسيط ووصي . الوسيط يفرض الجهل لمنعه من الاعتماد على فكره والوصي يفرض الخنوع لأنه يمسكه بحاجاته الأولية

وغالبا ما يدعي الوسيط والوصي ما ينتج عن الخلط بين معنيي الفرض؛ يخلطون بين فرض الكفاية وفرض العين . فلا شك أن العلم والحكم كلاهما كمون وتخصص يمكن أن يعتبرا فرض كفاية. لكن هما في المقام الأول فرض عين . فالضروري للحرية الروحية (العقد) والسياسية) الشرع) كلاهما من أهم مقومات ذات الإنسان .

وسهم الإنسان فيهما هما معنى كونه إنسانا حرا في نظره وعقده وحرا في علمه وشرعه . ذلك أن الخبير في العلم وفي العمل يمكن أن يحتاج إليه الإنسان بوصفه خبيرا وليس بوصفه وسيطا. ولهذه العلة لا يوجد في الإسلام كرسي الاعتراف وكنسية غسل الذنوب بل النظر والعقد و العمل والشرع.

هذه كلها أربعتها فروض عين ولا ينبغي خلطها بفروض الكفاية التي هي في خدمة من يؤدون فروض العين وتحت رقابتهم بل ويخضعون

لاختيارهم: فالإنسان الحر يختار الطبيب والمحامي والسياسي ويستخدمهم في القيام بما يعلم معايير تقييمه فيحاسبهم عليه بعضهم بالنتائج وبعضهم بالوسائل .

مثال ذلك أن الإنسان الحر الذي يقوم بفرض العين يقيم الطبيب بواجب الوسيلة ويقيم السياسي بواجب النتيجة. إذا قام الطبيب بما يوجبه فنه ولم يشفى المريض فكلنا يعلم أن الشفاء على الله إذا كان الطبيب لم يخل بالوسيلة) تشخيصا وعلاجا (لكن السياسي مطالب بالنتيجة لأن العمل الغائي محدد بها .

ومثله المهندس المعماري أو المدني؛ إذا بنى الأول بيتا وسقط (دون عامل قاهر كأن يكون زلزالا أو طوفانا إلخ. (. وإذا بنى الثاني طريقا جرفها أدنى زخات مطر فهو يحاسب على بالنتيجة وليس بالوسيلة وكل ذلك يقتضي أن يكون الإنسان هو المسؤول عن ذاته وساطة ووصاية ولا يعتمد على وسيط أو وصي غيره.

الفصل الرابع

من تعودوا على المقابلة بين الفكرين الديني والفلسفي بدعوى أن الأول نقلي ونصي والثاني عقلي وواقعي لن يستطيعوا متابعة هذه المحاولات لأنها تبدو لهم خلطا بين جزيرتين لا يصل بينهما سبب لأن الحواجز الأيديولوجية بين كاريكاتوري التأصيل والتحديث تحول دون أي وصل .

وإذا حدث فأقدم البعض على الوصل كان من أسخف ما يقع وخاصة إذا كان من جنس ما يسمى بالإعجاز العلمي الذي يشوه العلم والقرآن في آن

. ما بيناه قبل هذه المحاولة يثبت أن القصد ليس الوصل بين مجالين مفصولين المقابلة بين العقلي والنقلي ليس لها أدنى معنى : فكل معرفة لها الوجهان .

لا توجد معرفة مضمونها ليس نقليا ولا توجد معرفة شكلها ليس عقليا وعندما نغوص في حقيقة المعرفتين الدينية والفلسفية نكتشف أنهما تتجاوزان هذه المقابلة بإطلاق لأن النقلي والعقلي فيهما واحد وهو التخلص من الذاتي المقصور على النفسي وهو الكلي الذي ينتسب إلى الواحد في وجهي المعرفة.

والواحد في وجهي المعرفة - أو الكلي -هو الإيمان بأن الإنسان لما يطلب الحقيقة فهو يسلم بوجودها وبأنها متعالية على إدراكه النفسي فيعتقد في آن أن له إدراكا يتجاوز شخصه النفسي إلى ذات كونية تدرك موضوعا كونيا هو الممكن له من الحقيقة سواء سماها فلسفية

وحتى يفهم كلامي هذا فليعلم القارئ أني أقصره على الإسلام الذي هو كما بينت سابقا الديني في كل دين وليست دينا من الأديان وهو ما بعد الديني الناقدي لتحريفات الأديان الأخرى وهو يرفض الاعجاز الخارق للعادة بل هو يعتبر المعجزة الوحيدة هي النظام في الطبيعة والتاريخ ويحرم الخوض في الغيب.

ولذلك فالإسلام نفسه هو الذي يتجاوز المقابلة السطحية بين النقل والعقل لأنه يعتبر تبين حقيقته لا تكون من نصه كنقل بل من آياته في الآفاق والأنفس ومن ثم كإدراك عقلي

يتعالى على المحسوس وعلى توهم طبيعته مادية كانت أو روحية لأن

طبيعته غيب لا يحيط به إلا الله، ندرك ما يتجاوز النفسي .

وما يتجاوز النفسي البعض يتصوره كيانا ماديا والبعض يتصوره كيانا روحيا لكن كلا التصورين ليس لنا عليهما أدنى دليل بدليل أن كل مادة نتصورها نهائية نتكشف أن التمدد فيها نسبي إلى درجة علمنا بها وبمجرد أن يتقدم علمنا نكتشف أن تمددها يتهاشش إلى حد التضاؤل فلا يبقى فيها إلا ما يشبه الفكرة.

لكأن الكثافة المادية التي نتوهمها في الموجودات هي من جنس النسيج المناسب لمداركنا العادية وهي في ذاتها أو خارج مداركنا لا ندري ما هي بل إن نسيجها يتلاطف بالتدريج حتى لا يكاد يبقى فيه شيء مما نسميه مادة فلا تكون المادة إلا ما نحتاج إليه حواسنا بوصفها تواصلا إدراكيا مع الوجود .

وقد أجازف فأقول إن ما في الوجود كله آيات أو رموز تتكايف وتتلاطف بحسب نوع الإدراك فتكون بالنسبة إلى حواسنا وكأنها مواد كثيفة ولكنها تتلاطف إلى حد تحول المادي إلى الطاقي والطاقي إلى المادي وكلاهما يمكن ألا يكون إلا مجرد آيات أو رموز أو كلمات وكلها تسميات قرآنية للمخلوقات .

وهذا ما بدأنا نلحظه في كلامنا على الرمزين: عدنا بهما إلى ما به يفعلان . فالعملة تفعل بأمرين بما تضفيه عليها السلطة السياسية من نفاذ وخاصة بعد أن أصبحت العملة ورقية عديمة القيمة الذاتية فيكون الفاعل فيها ليس الورقة بل سلطة النفاذ التي هي سلطة مجردة للدولة وضعتها عملة للتبادل .

لكن سلطة النفاذ لا يكفي فيها قرار السياسة إذ لا بد أن يكون للعملة رصيد

تمثله يقاس بقوة الاقتصاد الذي ترمز إلى القيم فيه ممثلة العملة أداة تبادل . صحيح أن الحكومات يمكن أن تطبع أكثر مما يخوله هذا التناسب فيحصل التضخم الذي يفقد العملة قيمتها وقدرتها الشرائية: فيتكاثف الأساس .

آم قم 1 ب الأساس ب ل 7 2 : 3 السوق (عرضا وطلبا (في تعديده بل إن التناسب بين المنتجات بنوعيها والحاجات بنوعيها والقيم بنوعيها كلها ذات صلة بالعمل ومراحل تحول إلى بضاعة أو خدمة هي التي تحدد بالعرض والطلب مقياس القدرة الشرائية للعملة .

والعمل المنتج للبضاعة والخدمة ليس ماديا إلا فيما سماه ابن خلدون "نحلة العيش" بالبدائية جنيا أو رعيا المنتج الطبيعة أو بعض الصناعات البدائية التي تعتمد على العمل البدوي لكن التقدم الحضاري شيئا فشيئا يتحول إلى عمل الفكر فيه متقدم على اليد وحتى الآلة التي تعوض اليد فيها تتلاطف .

فلا يكاد يبقى من العمل بمعناه المادي إلا النزر القليل وقد يحين وقت يصبح فيه الإنسان وكأنه يعمل بـ"كن" يأمر المواد فتطيعه ويأمر الآلات فتعمل بدلا منه والآلات يصنعها بفكره خاصة لأنها في الحقيقة نظريات تتحول إلى آلات مثل المجهر والمسابر التي هي نظريات بصرية تصبح أدوات إدراك آلية.

وهذا النسيج الفكري والنظري هو في الحقيقة نسيج رمزي المادي فيه مجرد حامل عرضي قد يصبح مقصورا على أداة البث وأداة الالتقاط كما يحصل التواصل الحالي الذي يستعمل الأمواج الكهرومغناطيسية حوامل للتواصل مع المجرات وبين البشر فالعالم المادي العادي من تخلف القائلين

"الواقع" غير الافتراضي .

هذه المقدمة التي تتعلق بطبيعة ما يتجه إليه الفكر-دينيا كان أو فلسفيا -بوصفه الموضوع الذي يستهدفه النظر بوصفه ذا قيام ذاتي مستقل في وجوده عن الإدراك لا فيما يدرك منه ويعتبر عين الوجود خارج الإدراك هو "شيء" ما لا نعلم طبيعته ما هي حتى وإن غلب على الدين اعتباره روحيا والفلاسفة ماديا .

وبهذا المعنى أوحد بين الفكرين لأن حكم أي منهما لا يستنده ما يقبل اسم العلم بل هو عقد منطلقه تضخيم دور المحسوسة بداية و" الاستقلالية" عن كل إدراك غاية وهما ما

يعرف به الموضوع القائم بذاته خارج فكر الإنسان ومداركه أو الوجود خارج الأذهان أو الوجودية الأعيان دون تعديد دقيق للعينة .

فما نسميه عينا لا يمكن أن يتجاوز إدراكه الإشارة إليه كأنية قائمة بالذات لو حاولنا تعديدها مفهوميا لكان ينبغي أن نؤمن بأنه بالوسع قول اللامتناهي من الصفات والأعراض حتى يميز بإطلاق عن عين أخرى فالتحيز في المكان والزمان لا يكفي إلا إذا تصورنا

فقد يكون بين الأشياء المتحيزة في المكان والزمان ومن ثم المتماسة في المحل من الوصلات ما لا يتناهى من سوائل و شفيف لا يتناهى مستويات الكثافة لامتناهية الصغر بحيث لا ترى ولا تدرك إنسانيا ولكنها تشبه ماء البحر بالنسبة إلى الأسماك فتكون الأحياء سابحة كلها في محل يمسك بوجودها معا .

وفي الفيزياء يتكلم العلماء على الأربعة قوى التي ينتظم بها العالم هي قواه الأساسية هي القوة الذرية الضعيفة والقوية والقوة الكهربائية المغنطية وقوة الجاذبية ولا بد لها من حامل هو الأصل وهي شروعه لئلا يكون قيامها في الخلاء وهي توحد نظام العالم الطبيعي دون أن ندري طبيعته ما هي .

وكل قوة هي فاعلية في بقية الموجودات ونعتبرها موجودا لتوهمنا دائما أن وراء أي فاعلية شيئا فاعلا ولا نسلم بأن الفاعلية قد تكون فاعلية لا غير وليس وراءها شيء فاعل إذا تخلصنا من قياس العالم على ذواتنا إذ نتخيل أننا "جوهر" وراء أفعالنا التي نعتبرها من ظواهره ونتوهم وراءها جوهر يمسك بها .

لكننا يمكن أن نكون من جنس مونادات لايبنتز كالمرايا التي تعكس العالم كلها في كيانيا شبه الذري دون أن يكون ماديا لأن المونادات عنده روحية وليست مادية. لكن كونها مادية أو روحية يبقى مجرد ترجيح غير مبني إلا على كوننا لا نستطيع تصور الأعيان إلا أعيانا مادية وتلك علة عسر فهم الدين .

ولما كان الأمر غير قابل للحسم بصورة علمية يقينية فإني اعتبر الدين والفلسفة أو على الأقل الديني الذي هو جوهر الإسلام لا يميز بينهما بل من يقرأ القرآن ويصدق ما فيه إن كان مؤمنا به لا يمكن أن يحسم في خلافات المتكلمين حول مسألة الصفات ومن ثم فلا حسم ويبقى الأمر وجهين لنفس المعنى .

أو هما بصورة أدق درجتان من درجات تمثل الوجود الغيبي وراء ما ندركه من الوجود الشاهد . ولا أعتقد أن الأمر يغير شيئا في المعتقدات

ولا حتى في النظريات لأنه من المتشابهات التي نهينا عن الخوض فيها في آل عمران 7 والنهي يشمل كل البشر ولا يستثنى منه أدعياء الرسوخ في العلم .

الفصل الخامس

الفصل الأخير سيبحث في تعريف "الدنيا مطية الآخرة" فلسفيا تعريفا يتطابق فيه القرآني والفلسفي دون أن يكون الكلام المفهوم ذا علاقة بالغيب لأن التعريف لا يتعلق بطبيعة موضوع هذا المفهوم أو ما صدق هذا التصور بل هو يتعلق بما يدركه الإنسان من وجوده كما يتعين في المعادلة الوجودية.

في الحقيقة العبارة "الدنيا مطية الآخرة" ليس المقصود بها ترتيبا زمانيا بين الدنيا والآخرة لكأن الأمر يتعلق بما بين الأولى والأخيرة من توال بل القصد هو أن أعمال الإنسان في الدنيا هي ما يجعله خلال حياته الدنيا يرتقي إلى ما يؤهله لجزاء بمعايير حياته الأخرى .

وحتى لو طبقناها على الحدين الدنيا والأخرى فليس القصد الترتيب بل التراتب: أي إن لحياة الإنسان رتبتين واحدة دنيا والأخرى عليا أو واحدة للعمل الاختباري والثانية للاطلاع على نتيجة العمل الاختباري. ويمكن أن نقول إن العمل الاختباري يتعلق بمدى مطابقة الاستعمار الأرض لقيم الاستخلاف .

انس الدين الآن واعتبر نفسك تنظر في ملف أحد نواب سلطة معينة كلف بمهمة ثم جاء يوم الحساب على عمله في تلك المهمة: ستجد أن العلاقة في عبارة الدنيا مطية الآخرة كأنها عبارة على علاقة بين مستويين من

السلطة أحدهما مكلف والثاني مكلف . وهي إذن عبارة تصف علاقة بين سلطتين عليا ودنيا ١

انس الآن علاقة السلطتين السياسيتين وانظر في علاقة مبدئين أحدهما أدنى والثاني أعلى في نظام أكسيومي أو في نظام منطقي أو رياضي معين . فلو شخصنا المبدأين واعتبرنا ما نقوم به نحن المستعملين للمبدأين من مراجعة الثاني بمعيار الأول أو الأدنى بمعيار الأعلى فإن الوضعية هي ما حددنا .

انس الآن العلاقة بين مبدأين في نظام أكسيومي وفكر في علاقة بين قوتين في النظام الطبيعي . ستكون الوضعية هي عينها إذا تصورنا أن ما في النظام من علاقة بين القوتين هو

ما نراه نحن فيما بين القوتين من تفاعل يحتكم إلى مجرى قوة النظام الأعلى في تقييم قوة النظام الأدنى . فنجد نفس الوضعية .

وهذا ما أعنيه بالقول إن مفهوم "الدنيا مطية الآخرة" في كلامنا الديني -دائما في الإسلام الذي يحتج بمعجزة النظام وليس بمعجزة خرقه - لا يختلف عنه في كلامنا الفلسفي إذا نحن قرأنا القرآن قراءة فلسفية بمعنى اعتباره كما يعرف نفسه قولا في القول الديني أو ما بعد الأخلاق لنقد تكوينية الإنسان .

والقصد بتكوينية الإنسان هو تحقق ما فطر عليه الإنسان (الأعراف 172-173) بالفعل خلال النضوج الذي اعتبر القرآن غايته تبين الرشد من الغي شرط الحرية الدينية بمعنى شرط منع الوسطاء والأوصياء الذين يفرضان الإكراه في الدين . فتكون التكوينية هي تحقق الحريتين وإلغاء

الوساطة والوصاية.

وعلامة هذا التحقق هو إلغاؤهما مضمونا للرسالة الخاتمة أو التذكير الأخير بما فطر عليه الإنسان أو بالميثاق الذي حددته آيات الأعراف .172-173 وعندما يتحقق الشرطان الحرية الروحية والحرية السياسية يصبح حساب الإنسان على تحقيق مهمته الاستعمار بقيم الاستخلاف تحقيقا يحاسب عليه إيجابا وسلبا .

وبذلك يكون علاج هذه المسألة علاجا لا فرق فيه بين الفلسفي والديني الذي من جنس ما حدد القرآن فيصبح اعتبار الإسلام بما هو ما بعد أخلاق فلسفة دين يتفرع عنها أربع فلسفات هي فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ وفلسفة النظر والعقد وفلسفة العمل والشرع ومجموعها هو مضمون القرآن الكريم .

وحتى تكتمل عبارة "الدنيا مطية الآخرة" لا بد من وصلتين بين الدنيا والمطية وبين المطية والآخرة حتى نفهم كيف للدنيا أن تكون مطية وأن نعلم كيف للآخرة أن تحتاج لمطية للوصول إليها . فالمطية هنا وساطة بين حالتين أو بين منزلتين متساوقتين في حياة الإنسان: فحياة الإنسان مسيرة بين حدين

الدنيا والآخرة . أو بين المنزلتين الوجوديتين المتلازمتين والمتساوقتين وليستا واحدة وراء الأخرى بل هما دائما متعاصرتين : إنه امتطاء الدنيا للوصول إلى الآخرة في سفر متزامن لا ينقطع عن منطلقه وغايته .

وأول ملاحظة ينبغي الانتباه إليها هي أن عودة الذات على ذاتها أو الوعي هي هذا التلازم بين الحدين في الحركة من أولهما إلى ثانيهما دون أن

ينفصلا أو يتواليا بل هما متساوقان كل ما يجري في أحدهما يجري في ثانيهما إنهما كالوعي بالذات حيث أكون أنا الواعي والموعى به في آن .

وكل منا يعي أن ذاته كوعي تبدو وكأنها سابقة عن ذاته كموعى به لكنه يعلم أن العلاقة هي من جنس المنعكس والمنعكس عليه فيكون في الحقيقة الموعى به وكأنه هو السابق لأنه هو المنعكس والوعي هو المنعكس عليه . وإذ كل منهما يبدو سابقا ولاحقا فهما إذن متساوقان ويبدوان متلاحقين بالتناوب .

وبذلك يتبين أن الوصلتين بين "مطية" وما قبلها وبين "مطية" وما بعدها تمتدان لتصبحا بسبب هذا التساوق المتناوب بالتبادل محيطتين بالحدين : فيكون الامتطاء سابقا ولاحقا لكل منهما . ومعنى ذلك أن الإنسان يعيش في باطنه هذه الحركة الدائبة بين موجوده الدنيوي ومنشوده الأخروي .

وتكون المسيرة من الموجود إلى المنشود هي حركة كيان الإنسان أشبه بما يجعل وجدانه وكأنه بئر ارتوازية تتفجر ماء (رمز الحياة) يصعد نحو السماء وتلك هي الدين الفطرة والفلسفة الفطرة إذ يتحدان في الاشرئباب الفطري لاستكمال الكيان بما في الوجدان من عبادة الرحمان .

والفلاسفة يسمون ذلك حب الحكمة والدين يسميه حب الله والله هو الحكمة أو هذا الاشرئباب للتعالي حركة تنسل من الدنيا إلى الأخرى ليس بالهروب منها بل

بسياستها) الاستعمار) بقيم. بمطالب في الفلسفات الخمسة التي يذكرها القرآن؛ فلسفة الدين أو ما بعد الأخلاق ثم الشروع الأربعة للحكمة التي ذكرت.

وقد حدد القرآن طبيعة المطلوب من الحكمة الأصل أو فلسفة الديني في الأديان وهو الأخلاق وحدد المطلوب في فلسفة الطبيعة وفي فلسفة التاريخ وهي الآفاق والأنفس بوصفها موضوعات لفلسفة النظر والعقد ولفلسفة العمل والشرع: هدفهما اكتشاف قوانين الطبيعة وسنن التاريخ: نظام الطبيعة ونظام التاريخ.

ونظام الطبيعة يحدد القرآن طبيعته بوصفه نظام الخلق ويعتبره رياضيا تجريبيا وبه يستدل على نظام العالم المادي ونظام التاريخ يحدد طبيعته بوصفه نظام الأمر ويعتبره سياسيا خلقيا وبه يستدل على نظام الروحي ونظام النظامين هو الحكمة الإلهية التي تجعل الله أحسن الخالقين وأعدل الآمرين.

ورغم أنه لا يبدو أن كل الفلسفات والعلوم مطابقة لهذه الرؤية فتعتبرها من الوجهين الديني والفلسفي فإني أستطيع أن أجزم أن التي لا تقبل بذلك مضطرة لما يناظره فتضعه في الطبيعة وفي التاريخ لأنه هو مطلوب بعثها؛ فهي تطلب النظامين وتضع حتما أن الأول

ولست أرى في ذلك تناقضا مع من يضفي على هذا الوجه الذي يحبثه بعض الفلاسفة في الطبيعة وفي التاريخ لأن الأمر لا يتحقق بالمحل بل بما يحل فيه : فمن أله الطبيعة اضطر إلى مضاعفتها خمسى الوجه الفاعل طابعا والوجه المفعول مطبوعا) ناتور ناتورنس وناطور ناطوراتا) في وحدة الوجود الطبعانية.

وحتى من يعتبر النظام وليد الصدف فهو بالضرورة يعتبر تراكم الصدف الذي ينتج الانتظام التدريجي كما عند أصحاب النظرية التطورية في الظاهرات الحية فهو في النهاية يؤمن مرتين بأن للانتظام قانون يجعله يصبح

نظاما: الأول هو تراكم المفيد من الصدف والثاني هو الانتخاب الطبيعي الذي يلغي الضار

فيكون القائل بالصدف من حيث لا يعلم ينتهي في الغاية إلى القول بما يشبه الغائية فيكون أكثر سذاجة من المتدينين ؛ ذلك أن هؤلاء من البداية يقولون بغائية في الوجود هي ما يعتبرونه حكمة . لكنه يجعل من الموضى أصلا للنظام فيجعل الحكمة غير حكيمة السلف وحكيمة الخلف . ولا بأس: فالحكمة واجبة

ذلك ما أردت تعريفه واستنتاجه من عبارة "الدنيا مطية الآخرة" حتى يهم الكثير ممن يستهينون بعمق بعض العبارات الدينية وأبعادها الفلسفية العميقة التي هي في الحقيقة من المعاني المقومة للوجود الإنساني رغم الغفلة عنها ونسيان ما فيها من مفجر لحركات الوجدان الروحي وعلاقة الموجود بالمنشود .

اا مالسا

أبو يعرب المرزوقي

إشارات القرآن، ما أمر به وما نهى عنه لفهمها

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 15
الفصل الخامس 29

إشارات القران ومسا

الفصل الأول

- - الفصل الأول - قد أفهم أن يغضب البعض من قولي إن القرآن قد فهم على أنه "صندوق آلات" يأخذ منه كل علم من علوم الملة عتاده ليعمل به عمله المشار أصلا؛ ثم الفقيه والمتصوف عمليا؛ والمتكلم والفيلسوف نظريا ؛ فيصبح الفكر شبه مقصور على ما يسمونه فقه الواقع بالإدراك المباشر في ضوء علم اللسان العربي لفهم القرآن. خاصة وقد أكون أيدتهم في غضبهم من كلامي هذا عندما قلت إن القرآن يعرف نفسه بكونه رسالة خاتمة ولا يمكن أن يكون فيها ما لا يمكن أن يكون قابلا للفهم من المرسل إليه؛ وإلا لفقدت الرسالة معنى دلالتها وركزت خاصة على نفس الاعجاز العلمي سواء في الشاهد أو خاصة في الغيب. فبدا كلامي : 1. متناقضا أولا- الرسالة مفهومة لكن لا تفهم مباشرة والرسالة لا تفهم مباشرة ولكن خالية من الإعجاز العلمي .2 ولم يبق شيئا يستفاد به من القرآن إذا كان فهمه المباشر غير صالح وليس فيه ما ليس معجزا فيتطلب الفهم غير المباشر. هل يكون القرآن لا يصلح لا للعامة ولا للخاصة؟ هذا هو الإشكال الذي أريد علاجه ؛ ليس لأن التهمتين يمكن أن تخيفاني لأن أي إنسان يفكر قليلا يدرك أنهما دالان على سوء فهم لمعنى خلو القرآن من الإعجاز العلمي ولمعنى أن مضمونه لا يدرك مباشرة؛ رغم كونه رسالة للإنسان من حيث هو إنسان . والجواب عن التهمتين موجود في القرآن نفسه . فوصفه نفسه بكونه رسالة تذكير يعنى أنه يوقظ الناسين . ولا يمكن إذن أن يفهم

منه مباشرة إلا ما يحقق إيقاظ الناسين للأمور التي تتعلق بها الرسالة: 1. من المرسل إليه 2. من المرسل

3. ما طبيعة العلاقة بين 1 و2

4. ثم من دور الرسول المبلغ

5. ما الذي ينتج عن الإيقاظ لتحقيق شروط العلاقة بين 1و2.

لذلك فما أنفيه من التلقي المباشر ليس ما يجعل الرسالة تتلقى وتفهم من حيث وظيفتها التذكيرية؛ بل ما يراد استمداده منها لعلاج العلاقة بين المرسل والمرسل إليه التي كان بها الإنسان عند توجيه نظره إلى هذه العلاقة وشروط حصولها في العالمين الدنيوي والأخروي والعلاقة بين نوعي شروط العالمين .

وما أنفيه من الإعجاز العلمي هو ما يتعلق بأعيان هذه الشروط وليس بالرؤية التي توجه إليها النظر والتي هي إشارة إليها وليست بديلا منها .

ولذلك شبهت توجيه الرؤية بالسبابة التي توجه بصر الإنسان دون أن يكون ما توجه إليه

البصر موجودا في السبابة. فهي إذن فتح أفق للرؤية وليست المرئي فيه . بعبارة أوضح:

لا يمكن أن يرى القرآن مباشرة؛ ولا أن يستمد منه الفقه والتصوف عمليا؛ والكلام والفلسفة نظريا مباشرة إذا؛ بل هو يوجه النظر والفكر إلى حيث ينبغي النظر لكي يحصل ذلك دون أن يكون المطلوب واردا فيها؛ يكفي فهم العربية لاستخراجه منه لكأنه يهيئ الحواس لاكتشاف قوانين الطبيعة

مثلا .

فكان ينبغي أن أجد في القرآن نفسه تعديدا لشروط فهمه وكيفية استعماله من حيث هو سبابة تشير وتذكر ولا تعوض جهد الإنسان في علاج ما تقتضيه مهمته في الوجود التي بها تقدر أهليته للمنزلة الوجودية التي يذكره القرآن بها والتي هي عين كيانه ومقومات ذاته

فعلا وانفعالا . ومعنى ذلك وبعبارة بسيطة:

القرآن، مثل الدواء يصحبه وصف لطريقة استعماله ولا يحصل لمن يتخلص من النسيان، لينتقل من الحواس (البصر والسمع والشم والذوق واللمس) إلى الحواس، التي تجعله يتنقل من الإدراك المباشر إلى الإدراك غير المباشر، حتى ينتقل من النظر إلى السبابة إلى ما تشير إليه.

فلأذكر في هذا الفصل الاول بهذين الأمرين اللذين خصصت لهما عدة محاولات سابقة بينت أن القرآن أمر بأن نتبين حقيقته في فصلت 53 ليس من شرح كلماته ؛ بل من النظر إلى الآيات التي يرينها الله في الآفاق والأنفس . وذلك يعني أن القرآن يوجهنا للبحث عن آيات الله في العالمين الطبيعي والتاريخي .

والدليل بين لأنه في كل استدلالاته لا يشرح آياته، بل يستدل إما بالنظام الطبيعي أو بالنظام التاريخي ؛ وهو الكتاب الديني الوحيد الذي لا يستدل بالمعجزات حتى وإن كان لا يجادل في صحة معجزات الأنبياء السابقين لأن ذلك لا فائدة فيه ولأن من مبادئ الإسلام قبول الأديان الأخرى كأمر واقع.

وإذا كان ذلك لا يكفي دليلا على ما أقول ؛ فلننظر سيرة الرسول نفسها التي هي تطبيق اجتهادي من الرسول لمعاني القرآن:

فهو كان في كل حياته وفي تعاملاته مع الغير وعلاقات دولته السلمية والحربية وفي التجارة لا يستعمل معجزات أو يدعي الكرامات بل كان يعمل بسنن المجال ويستشير الخبراء .

وهذا هو الوجه الموجب من الأمر الأول أعني ما يشير إليه القرآن مسلكا واجبا لتبين حقيقته ؛ أو ما أسميه الوصول غير المباشر لا يمكن أن يبنى على الرؤية القرآنية.

فهو لم يقل هي ذي آيات الله في الآفاق والأنفس ليغنينا عن البحث فيها ؛ بل اقتصر على تعريف مجالها -الآفاق والأنفس - وعلينا طلبها .

وما نصل ذلك بما يتعلق بها في كلامه على الخلق والأمر نجده يعتبر الخلق خاضعا للقوانين الرياضية الثابتة أي القابلة للتقدير المحدد ؛ والأمر خاضع للسنن السياسية الخلقية التي

والافتراض العلمي للقوانين الرياضية.

وما يعني أن السلوك المأمور به معاكس تاما لخرافات الإعجاز العلمي:؛ لا نبحث عن القوانين في آيات القرآن النصية بل نبحث عن القوانين في الطبيعة؛ لأن ما في آيات القرآن النصية إشارات ورؤية وليس قوانين .

فلا يوجد قانون يقال بكلام عام بل هو دائما محدد كما وكيما في علاقات محددة. وعندما نكتشف قوانين بالبحث العلمي الإنساني ؛ نكتشف أنها تؤكد الطبيعة الرياضية لقوانين الطبيعة عامة فنتبين حقيقة

القرآن التي يعلمنا بها وهي أن النظام الطبيعي ثابت وأن له قوانين رياضية عامة وأن اكتشافها يكون بالملاحظة والتجربة والافتراض الإنساني المتغير دائما يصيب ويخطئ في التعيين ٠

فيكون البحث العلمي مصدقا لما في القرآن من مبادئ عامة لبنية المخلوقات دون أن تكون فيه قوانين علمية لا يمكن اكتشافها إلا بالبحث العلمي الفعلي ؛ وهي متغيرة لأن اكتشافها هو عين تاريخ العلم المتطور بتجاوز نفسه؛ وهو إذن تاريخي الجوهر وبهذا المعنى يبقى القرآن متعاليا على المكان والزمان.

أما السنن التاريخية؛ التي هي سياسية خلقية بمعنى أنها تتعلق بكفاءة العمل على عالم وبقيمه ؛ فالقرآن يحدد طبيعتها ويصلها مباشرة بمقومات كيان الإنسان ؛ التي هي الإرادة التي هي حرة إن ذكرت ومضطرة إن نسيت ؛ وبالعلم الذي هو حق إن صدق وباطل إن كذب وبالقدرة؛ التي هي خير إن حسنت؛ وشر إن ساءت ؛ وبالحياة الذوقية التي هي جميلة إن جملت وقبيحة إن قبحت ؛ وأخيرا بالوجود أو الرؤية الوجودية التي هي مؤمنة بالنظام الطبيعي والنظام الخلقي وهي رؤية القرآن ؛ أو بالخرافات التي تجعل الإنسان غير جدير بأن يكون "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له)' ابن خلدون (٠

وهذه معان يعتبرها القرآن سننا لا تتحول ولا تتغير بمعنى أن الإنسان في تاريخه يحدد مصيره بهذه الخيارات وبدرجاتها وغلبة موجبها على سالبها ؛ لأن حصيلة الأفعال الإنسانية

-الفصل الأول- الدنيا شبيهة بحصيلتها في الآخرة أي إنها ميزانية الأعمال

مقارنة بين الموجب والسالب

والحصيلة هي النسبة بينهما .

تلك هي شروط القرآن الموجبة لفهم رؤيته:

لا يتفهم رؤيته من شرح كلماته المشيرة إشارة السبابة؛ بل مما تشير إليه أي من الآفاق والآن نجد مع الأمر هذا بوجهيه النهي بوجهيه لأن الإشارات القرآنية موجبة وسالبة. فيكون النظير السلبي لفصلت 53 آل عمران .7 ما ينبغي تجنبه .

فالقرآن يضع مبدا التمييز بين عالم الشهادة وعالم الغيب . وإشاراته إلى عالم الشهادة حددت المرجعية التي يحتكم إليها الإنسان لمعرفة المشار إليه وهو ما بيناه في التذكير بالأمر حول طريقة تبين حقيقة القرآن.

لكن عالم الغيب لا نملك عنه أدنى مرجعية لمعرفة المشار إليه بالمتشابه .

وطبيعي أن يكون ذلك كذلك ؛ أي أن ننهى عن الكلام في المتشابه أو ما يشير إلى الغيب لأن تأويلاتنا إن أقدمنا عليها لا يوجد ما يمكن العودة إليه لحسم الخلافات؛ إذ لا وجود لمرجعية دلالية يحتكم إليها لحسم الاختلاف في الفهم فلا يبقى إلى ما أشارت إليها الآية: الفتن والاقتتال بين المؤولين .

ولسنا فاقدين للمرجعيات الدلالية فحسب بمعنى أن الكلام في الغيب من جنس الأعمال التي ليس لها إحالة على وجود خارجي موضوعي يمكن علمه من خارج النص؛ بل نحن أيضا فاقدون لما يمكن أن يعوضه كالحال في الأديان التي لها سلطة روحية كنسية تعوض المرجعية الموضوعية هي

المرجعية الذاتية.

ففي الأديان التي فيها سلطة روحية أو مرجعية روحية وسيطة بين الله والمؤمن؛ يمكن للمؤمنين أن يحسموا خلافهم بالسماع إلى مرجعياتهم فيقل الخلاف ويبقى بين المرجعيات

فحسب؛ والمرجعيات في الغالب تتواطأ حتى لا تضعف سلطانها الروحي فيحصل نوع من التأويل الرسمي الذي يقلل الخلافات .

ومع ذلك فالانشقاقات في الكنائس وبين المرجعيات بهذا المعنى ليس بالقليل .

والذي حصل عندنا أن تعددها أكثر بسبب كون كل متكلم يصبح مرجعية؛ وكل مدرسة كلامية تصبح لها صيغ عقدية تكسر ما عدها من المدارس . وهذا هو بالضبط ما قصدته آل عمران :7 زيغ القلوب وابتغاء الفتن بين المؤولين .

هذا في ما يتعلق بالخلق وما بعده أي بما أمر به القرآن لفهم ما يقوله في المخلوقات -عالم الشهادة - وما ورائه عالم الخالق نفسه وأسرار الخلق العائدة إليه .

القرآن أشار أمرا بضرورة البحث في الآفاق ونهى عن البحث فيما ورائها . وعلماء الأمة عكسوا الأمر والنهي فصار الأمر نهيا والنهي أمرا ء

شرحنا آيات الله في الآفاق أو الخلق الذي أشار القرآن إلى أنه من طبيعة رياضية؛ تعلم بالملاحظة والتجربة؛ دون أن يتضمن القرآن هذه القوانين بأعيانها .

فما إشارة القرآن إلى الأمر؟

"ما في أنفسهم" لها دلالتان:

ما في الذوات عامة طبيعيها وغير طبيعيها ؛ أي كياني الإنسان البدني والروحي .

ولا يوجد خلاف حول كون الكيان البدني للإنسان أو العضوي خاضع لقوانين الخلق الإشكال في الكيان الروحي هل هو من جنسه وتابع له؟ أم إن له طبيعة ثانية؟

المقابلة بين الخلق والأمر نجعله مختلفا . فالإنسان طبعا مخلوق ويخضع للضرورة الطبيعية؛ لكنه مأمور كذلك وهو مجال الحرية.

وهذا هو مناط الإشكال الديني والخلقي .

وهو إشكال فلسفي كذلك . ويحاول البعض فصل الخلقي عن الديني لتوهم الإشكال الخلقي وحتى يكون فلسفيا لا بد أن يقطع مع الدين.

وهو تناقض لأنك إذا أخرجت الدين من الإشكالية أبقيت الطبيعة؛ والطبيعة لا تستثني الإنسان من قانونها أو الضرورة الكلية.

استثناء شيء ما من الإنسان من حكم الضرورة الطبيعية مهما تحايلنا ؛ يبقى نظرة دينية تعتبر الطبيعة نفسها خاضعة لما يتعالى عليها وفي ذلك تقديم للحرية على الضرورة . وحتى الفلاسفة القديمة؛ وخاصة أكبر رؤيتيها الأفلاطونية والأرسطية؛ كلتاهما اضطرتا لمثل هذه الرؤية الدينية.

ولعل أهم نص صريح في ذلك المقالة العاشرة من شرائع أفلاطون:

الفصل الثاني

مفاضلة في مجريات الطبيعة ما له غاية تغلو عليه وما ليس له غاية؛ فلا يبقى فيها إلا قانون صراع القوى ولا يحد بين قوتين إلا نسبة القوة بينهما .

وهذا أساس مقابلته بين كاليكلاس وسقراط في فهم النظام السياسي الخاضع للقانون الطبيعي والنظام السياسي الخاضع للقانون الخلقي . وأفلاطون يعمم ذلك حتى على النظام الطبيعي الذي هو خلقي بالصورة الرياضية؛ وما يشد عن الخلقي فيه راجع إلى ما في المادة من شر دون تصوير غائي أو عقلي (النوس).

وحل أرسطو أوضح وأكثر صراحة بأن الغاية؛ حتى في الطبيعة؛ متقدمة على الضرورة. ولذلك فهو يعتبر القوانين الطبيعية خاضعة لمبدأ "الضرورة الشرطية" بمعنى أنها "صناعة" أدواتها ضرورية؛ لكنها تعمل بمقتضى ما تقتضيه الغاية. وفي مثال البايولوجيا ؛ الوظيفة هي التي تحدد خاصيات العضو وليس العكس .

ولذلك فهو أول من اعتبر أن تطور العضويات ناتج عن "شبه" تجريب بايولوجي لحلول عضوية متطورة من أجل تحقيق نفس الوظيفة بحسب شروط عيش الكائنات الحية وتكيفها معها.

وهو بهذا المعنى الأب الحقيقي لنظرية التطور في البايولوجيا ولم يقل بثبات الأنواع من حيث الأعضاء ؛ بل من حيث الوظائف فحسب.

وما لم يبرهن التطوريون الجدد أن المكتسب الوظيفي يمكن أن يصبح

موروثا؛ لا يمكن تجاوز أرسطو الذي لا ينفي أن يكون المكتسب العضوي موروثا؛ إذ يمكن بيان العلاقة بين الجنين والبويضة والحيوان المنوي من اتصال كمي قابل للإثبات مع عدم تمكننا من إثبات ما بين الوظائف من تواصل كيفي .

فهل للذكاء مثلا علاقة له بحجم البدن الإنساني؟

علاقة بين "ذكاء" الابوين "وذكاء" الابناء . فإذا كان اليابانيون الحاليون أطول قامة من اليابانيين القدامى لتحسن الغذاء ؛ فهل هذا يعني أنهم أذكى مثلا؟

ففي كل اختصاص يمكن أن نقول إن ما لدى أي متعلم في الثانوية من معلومات أكثر مما كان لدى أفلاطون مثلا . لكن كم المعلومات لا يجعله أقدر من أفلاطون على فهم إشكاليات الفلسفة والرؤية الرياضية للوجود الطبيعي والسياسية والخلقية للوجود التاريخي . وهذا هو المعنى الثاني من "وفي أنفسهم".

وهذا ال"في أنفسهم" هو ما يتعلق به الأمر. وهو في القرآن متعلق بالسنن التي لا تتبدل ولا تتحول . وهي سياسية وخلقية وليست طبيعية.

وما كانت سياسية وخلقية وليست طبيعية فهي سنن ما يحصل بمقتضى قانون الحرية وليس بمقتضى قانون الضرورة: المأمور هو المكلف المسؤول.

وهذا النوع من سنن العالم التاريخي من الشاهد يخضع سنن سياسية خلقية تحكم الحرية؛ وهو الأمر في عالم الشهادة بخلاف النوع الأول من قوانين العالم الطبيعي من الشاهد الذي يخضع لقوانين رياضية تحكم الضرورة وهو

الخلق في عالم الشهادة. وهما المجال الوحيد القابل لعلم إنساني متطور وغير محيط.

وكلا العلمين الطبيعي والتاريخي متطوران ولا يمكن للإنسان أن يجدهما إلا في الآفاق والأنفس بالبحث العلمي الحقيقي؛ وليس بشرح نصوص القرآن التي توجهه إليها بصورة عامة ولا تحتوي على أي قانون أو سنة محددة يكفيها شرح كلمات القرآن لجعلها قانونا مباشرة أو ليسبق بها اكتشافها العلمي فيها .

تكلمنا إلى حد الآن على إشارات القرآن إلى شروط المعرفة العلمية لعالم الشهادة بنوعيه الطبيعي والتاريخي من حيث الموضوع الذي نريد علمه بالبحث العلمي الفعلي ؛ وليس بشرح الكلام الوارد في القرآن. ولم ننتقل إلى إشاراته إليها من حيث الذات التي يمكن أن

تدركها إذا تخلصت من النسيان. فحددنا ما يقبل العلم وما لا يقبله , وحددنا الخصائص العامة للمعلوم ولعدم المعلوم؛ وفهمنا معنى الإشارة التي لا تتعلق بقوانين المشار اليه بل بطبيعتها التي من المفروض أن تكون طبيعة المطلوب فيها والتي لا تعلم إلا بطلبها منه بالبحث العلمي الحقيقي الذي هو جزء من مهمة الإنسان معمرا

ومن هنا جاء التمييز بين من يستعمل مداركه ليدرك الآفاق والأنفس؛ ومن لا يستعملها فيكون من نوع "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" . وهذا التمييز بين نوعين من الإدراك مقصور على الحواس ومتجاوز لها هو ما يناظر البحث في الآفاق والأنفس بدل الاكتفاء بشرح آيات الله النص وآياته في الآفاق والأنفس.

وبهذا المعنى فإني لا أظلم أحدا إذا قلت إن من يطلب تبين حقيقة القرآن من آيات نصه مباشرة وليس من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس يمكن اعتباره المقصود بعبارة "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" وخاصة إذا اجتمع مع ذلك عدم احترام آل عمران :.7 ترك فصلت 53 والانشغال بما نهت عنه آل عمران 7

"الصم والبكم والعمي والذين لا يعقلون" هم من يطلب تبين حقيقة القرآن منه مباشرة وليس مما طلب من أن نبحث عنها فيه وخاصة إذا تركنا ما أمرنا به وما نهانا عنه في هذا ولسوء الحظ فذلك هو ما حصل في كل محاولات تأسيس علوم الملة الإسلامية على القراءة المباشرة لآيات القرآن النصية.

وتلك هي علة حكمي شديد القسوة على علماء الملة الغائية الخمسة؛: التفسير أصلا وفروعه أي الفقه ؛ والتصوف عمليا والكلام والفلسفة نظريا ء

وطبعا لو كان التاريخ لم يثبت أنها كانت نكبة على الأمة لأنها كلها دون استثناء استثنت أمر فصلت 53 ولم تنشغل إلا بنهي آل عمران 7

فهي لم تكن تهدف إلى علم ما طلب من الإنسان علمه لتحريره من سلطان الطبيعة ومن سلطان التاريخ عليه حتى يكون حرا كريما؛ بل هي سعت إلى "شبه علم" يسيطر على

الإنسان روحيا بعلم الغيب الزائف في نظر يجعل قوانين الرياضة والطبيعة سندا روحيا لوصاية مادية على الإنسان الذي يجهل سنن السياسة والأخلاق .

وبذلك فهي ليست علوما تمكن الإنسان من تحقيق بعدي كيانه ومنزلته الوجودية:

1 . هي جردته من شروط تعمير الارض

2. وجردته من شروط الاستخلاف فيها .

فصار الأولى عالة على غيره لا ينتج ما به يسد حاجة الرعاية والحماية.

وصار الثانية عبدا لغير الله لأن المحتاج للأولى ليس حرا ولا كريما .

من يتفطن إلى هذه العلاقات والنتائج التي لا جدال كونها قد حصلت فعلا؛ لا يمكن أن يعتبر حكمي قاسيا؛ بل هو مجرد وصف لما حصل . ويفهم من ثم ضرورة هذه المراجعة الجذرية وعلة استثنائي من هذا الحكم القاسي من سميتهم فلاسفة المدرسة النقدية: الغزالي نسبيا وابن تيمية وابن خلدون بصورة أتم.

لكن ثلاثتهم ؛ على أهمية دورهم ورغم استثنائي لهم من حكمي القاسي ؛ يشتركون في عيب لم أفهم سره إلى الآن ؛ وهو أنهم تخلصوا مما وصفت لكنهم ختموه بالنتيجة العكسية . اعتبروا الفلسفة وعلومها غير ضرورية؛ بل ضررها أكثر من نفعها لكأنها مثل الخمر والميسر.

فحتى ابن خلدون على قدره؛ استنتج من كلامه على آراء الميتافيزيقيين في المابعديات أن الفلاسفة والمنشغلين بها مفسدة؛ وأن الطبيعيات ليس مهمة ويمكن الاستغناء عنها. وطبعا لو كنا معاصرين له ورأينا ما يختلط بالفلسفة وعلومها من بدع باطنية وسحر وتنجيم وسيمياء لفهمناه . لكن سد الذرائع ليس حلا

والنتيجة التي تعنيني من هذه المحاولات ليس تقييم السابقين . ففضلهم لا ينكره إلا جاهل . لولاهم لما بقينا من نحن .

هم حافظوا على شروط بقائنا حتى وإن لم يحافظوا على شروط بقائنا أحرارا .

ما يعنيني هو أن ما حصل من خطأء لم يكن من القرآن ورؤيته ؛ بل بالعكس؛ كان من عدم إدراك أعماقه .

وعدم إدراك أعماق الرؤية القرآنية لها علتان:

الاولى ذاتية للرؤية نفسها بمعنى أن عسر رؤية الرؤية طبيعي في نص ثوري حقا في مجاليه؛ أعني في النظر والعقد لعلاج العلاقة بالطبيعة والتبادل (تعمير الارض)؛ وفي العمل والشرع لعلاج العلاقة الأفقية بالتاريخ والتواصل) للاستخلاف): شرطي تحقيق

وعدم الغوص في أعماق العلاقة بين الرسالة والتكليف المضاعف:

تعمير الأرض والاستخلاف علته عسر فهم العلاقة الجديدة بين التعمير والاستخلاف . فالعلة هي الرؤية الجديدة للعلاقة بين الشهادة والغيب؛ أو بين الأولى والآخرة؛ أو الفرصة الثانية لتقييم جدارة الإنسان بمنزلته الوجودية في رؤية القرآن.

ففي الرؤية القرآنية الإنسان فشل في الامتحان الأول وندم فعفا عنه ربه. وأعطاه فرصة ثانية لكنها تختلف عن الفرصة الاولى :

الاولى لم يكن عليه أن يشقى ويكابد ليعيش . كل شيء متوفر لكنه كفر النعمة. فأعطي الفرصة الثانية على أن يحقق بنفسه شروط عيشه تحقيقا

يحافظ على منزلة

لكن التشكيك في أهليته لهذه المنزلة الوجودية (خليفة) بقي موجودا ؛ ورمز بقائه هو إصرار من رفض السجود؛ ابليس؛ وكان من العدل أن يحسم الأمر بعد الامتحان في الفرصة الثانية. هذه هي الحبكة الرمزية لعلاقة الدنيا بالآخرة في الرؤية القرآنية للإنسان أولا هو طبيعي وما بعد طبيعي في كيانه .

ولو كانت الحبكة الرمزية تعتبر منزلة الاستخلاف غير طبيعية عند الإنسان وتقابل بين الطبيعي والروحي (بالمعنى الهيجلي الذي يعتبر الطبيعي مضاد للروحي) لاستحال أن يستخلف الإنسان .

الفصل الثالث

الاستخلاف يعني أن الإنسان كما يقول ابن خلدون "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي له": الروحي فطري في القرآن .

وهذه الفطرية صريحة في آيتي الميثاق أو شهادة أبناء آدم على أنفسهم (الأعراف (172-173 وهي متنافية بإطلاق مع نظرية هيجل التي هي ترجمة فلسفية للرؤية المسيحية التي تعتبر الروحي منافيا للطبيعي ؛ ومن ثم فالإنسان شرير بطبيعته وجسده؛ وخير بما بعد طبيعته وروحه . الجسد من عالم والروح من عالم ثان.

وهذا الموقف عند التعمق فيه ؛ يعود إلى موقف إبليس الذي احتقر تراب آدم بناره ولم ير أن الإنسان يفضل بما جعل التراب أفضل من النار

بالمنظور المادي: بمعنى أن منزلة الإنسان ليست روحية فحسب؛ بل وكذلك بدنية؛ ومن ثم فمنزلة بدن الإنسان مقدسة وهو المعبد الاول الذي بناه الله نفسه .

ومن يريد أن يفهم موقف هيجل في ترجمته للرؤية المسيحية؛ فليقرأ رسائل بولص وما يقوله في الجسد واحتقاره وموقف الكنيسة من الجنس واحتقاره؛ وليقارنهما بموقف الإسلام منهما . والمهم هو أن ما حصل في هذه العلة الأولى ؛ أن علماء الإسلام حافظوا على رؤية الإسلام في الأقوال ومسحوها في الأفعال .

ذلك أن إهمال شروط الاستعمار في الأرض يعني في النهاية إهمال ما به يكون كيان الإنسان العضوي مشبع الحاجات حتى لا يصبح عبدا للطبيعة فيسمو عليها بالسيادة على سلطانها ؛ ليصبح بحق متجاوزا للفقر المادي وواعيا بالفقر الوجودي ؛ أي بالحاجة إلى عبادة أصل كل القيم الله؛ فيكون خليفة بحق .

وبهذا المعنى, فلكأن الانحطاط مسح الإسلام والنهضة أسامت المسيحية. فنحن صرنا نحتقر الدنيا ولم نعد نعتبرها مطية الآخرة؛ وهم صاروا يحتقرون احتقار الدنيا فكادوا يصبحون أقرب إلى الإسلام منا لولا أنهم جعلوا الدنيا معبودا وليست مطية. الإسلام يطلب السيادة عليها مطية لا الإخلاد إليها قيمة .

وهي شبه معلومة حتى للإنسان العادي الذي ليس له الثقافة الفلسفية الضرورية للتعمق التأثير التاريخي الذي يغير قيم الشعوب . ويتبين ذلك من الموقف الإجماعي من المقابلة بين عصر الراشدين وما بعده.

عندما أسمع "عبارة هم رجال ونحن رجال"؛ أقول لعل البعض يقولها عن حسن نية لأنه يتصور أن المقابلة علتها التشكيك في "رجولة" المعاصرين والمبالغة في "رجولة" السابقين وليس في مقابلة بين الموقف التأويلي المحدد للعلاقة بالثورة التي حدثت في الإسلام وحرفت بعد عصر الراشدين .

والقول إن موقف التأويل أو أفق التأويل والفهم تغير ؛ لا يعني مفاضلة بين العقول أو حتى الأخلاق ؛ بل هو يعني تغير كيفي في فهم الرؤية الإسلامية من حيث هي ثورة في فهم "الديني" وعلاقته بـ"الدنيوي" لم يكن معهودا ولم يكن من الطبيعي أن يفهم الفهم الذي يقترب منه ؛ بل كان سيؤدي حتما للابتعاد عنه .

وذلك خاصة في الموقف التأويلي أو أفق التأويل لبعدي هذه الثورة: كيف يمكن أن يفهم الناس نظاما دينيا من دون سلطة روحية أو كنسية أو مرجعية مسيطرة على الأذهان؟

هذا الرسول يقول له ربه "فذكر إنما أنت مذكر" -

.2 إنك لست وصيا عليهم

ما هذا؟

كيف يمكن أن يفهم الجاهلي أو من كان تحت الاستعمار الفارسي) المناذرة) ومن كان تحت الاستعمار البيزنطي (الغساسنة) هذا الدين الجديد الذي يقطع نهائيا مع النظامين اللذين ينظمان حياة الجماعات؛ أي التربية والحكم ؛ ليعوضهما بأمر جديد لا سابق له في تاريخ الإنسانية؟

ولا أخفي أني شديد العجب من تمكن الرسالة الإسلامية السريع من القبول في البداية؛ فكونت أسس تحقيق مشروعها رغم أنها في قطيعة مطلقة مع أمرين:

3. مع النبوة نفسها إذ هذا رسول يخاطب الناس بالعقل والنظام وليس بالمعجزات والكرامات

4. مع أساسي النظام المعتادين وساطة التربية ووصاية الحكم

كما لا أخفي كذلك أن النكوص إلى ما قبلها لم يتأخر كثيرا ؛ إذ مباشرة بعد وفاة الرسول بدأ النكوص والفتنة الكبرى:

قصة منا أمير ومنكم أمير

ثم قصة الوصية

ثم قصة الردة الخ...

ولولا الخلفاء الثلاثة الأول لما بقي أثر لدولة الإسلام طبعا مع التوفيق والوعد الإلهي بأن الإسلام سينتصر حتما .

وهذا هو المقصود بالموقف التأويلي أو الأفق التأويلي الذي فقد والذي لا علاقة له برجولة من تقدم وعدم رجولة من تأخر, ولا بذكاء أولئك وغباء هؤلاء . الرجال هم الرجال والعقول هي العقول ؛ لكن الأفق التأويلي أو المنظور الذي يدرك طبيعة الثورة الحاصلة هو الذي غاب بسبب الفتنة الكبرى . ثم تدعم الآن بسبب الفتنة الصغرى .

1. فالأولى حاولت النكوص عن ثورة الإسلام إلى الثيوقراطيا التي يرفضها القرآن سواء كان على أساس الوصية في التشيع أو على أساس الغلبة في

التسنن .

2. والثانية تتوهم تجاوز الإسلام بالعلمانية إلى الانثروبوقراطيا. فتبين أنها "أبيسيوقراطيا" كما عرفهما القرآن.

ثورة الإسلام التي كان من العسير فهمها؛ رغم أن الخلفاء الثلاثة الأول سعوا إلى حمايتها بالممارسة دون القدرة على صوغها النظري ؛ هي التي حرفت لما نجحت الفتنة الكبرى

فأدخلت الأمة في حروب أهلية دامت نصف قرن انتهت إلى الانتقال من الخلافة إلى الملك العضوض .

والقائلون هم رجال ونحن رجال نوعان:

1. نوع هم أصل الانتقال إلى الملك العضوض وهم إلى الآن من توابعه .

2. ونوع ثاني هم أصل الانتقال من الخداع الثيوقراطي للأولين لبن إلى الخداع الانثروبوقراطي لمن تصوروا أنهم حققوا ثورة على الثيوقراطيا فاتضح المشترك بينهما : الخداع الأبيسيوقراطي .

والخداع الابيسيوقراطي أو دين العجل ؛ هو وهم تحرير البشرية بجعلها كلها عبيدا لأصحاب المال ([معدن العجل (ولأصحاب الإيديولوجيا ([خوار العجل) . العولمة وتوابعها من أنظمة العرب القبلية والعسكرية مجرد أدوات لمافيات تحكم العالم وتستعبد البشر بنظام البنوك والبورصات ونظام الاعلام والملاهي .

يقولون إن الحداثة والعلمانية حررت البشر فإذا هما في الحقيقة استسلام لدين العجل أي لمعدنه ولخواره لاستعباد كل البشر مع وهم الحرية:

لست أدري ما حرية من يرهن كل مستقبله ليكن رأسه في غرفة؟

وما حرية عقل من يشرب ليلا نهارا خداع الإعلام ويهرب من ذاته للملاهي والمخدرات؟

ما كانت تقوم الوساطة الكنيسة في التربية والحكم بالحق الإلهي في الحكم صارت تقوم به مؤسسات الإعلام والملاهي (كنيسة العصر) والحكم بالحق الطبيعي أي بالسلطان على المال وأكبر الادلة يوجد في أرقى ديموقراطية حالية نموذج الآخرين : أمريكا يحكمها مافيات المال والملاهي وبهما يتحكم العالم .

وطبعا لا بد من عصا غليظة لهما علاقة بالرمزين العلمة والكلمة. وتلك هي وظيفة القوة العسكرية والقوة الاستعلامية. فيكون العالم محكوما بأربع قوى أصلها العجل الذهبي: المعدن والخوار والمعدن مضاعف هو المال والسلاح والخوار مضاعف هو الاعلام والاستعلام . والأصل الدنيا أم العجل .

ومن هو مطلع على القرآن الكريم يعلم دلالة رمز البقرة في سورة البقرة:

كيف يكون ذبحها محييا للقتيل وللحقيقة التي ذهبت معه وكيف أن أصحاب العجل تلكأوا لئلا يذبحوها فذبحوها وما كادوا يفعلون .

نحن اليوم أمام البقرة التي هي عبادة الدنيا والتي هي العولمة والتي تحكم الإنسانية

وإذا أنظمة الغرب لها القدرة على الخداع فتخفي دور بعدي العجل فتدعي أن الإعلام والاستعلام لمعرفة الحقيقة وليس لفرض الباطل؛ وأن النظام العالمي البنكي لتيسير التبادل؛ والكل يعلم كذب ذلك فإن حكامنا لأنهم

متخلفون لا يستطيعون حتى إخفاء ذلك: هم يستعملون السلاح والمخابرات مباشرة.

والآن لا بد من حسم مسألة تحررنا من الفتنتين الكبرى والصغرى .

والتحرر من الصغرى أيسر لأنها عمت البشرية كلها ؛ ومن ثم فالتحرر منها ليس مرتهنا بنا وحدنا . فالجميع عون لنا عليها ؛ لأن البشرية اليوم بدأت تفهم أنها صارت عبيد بعدي دين العجل معدنه وخواره ؛ وأولهم الأمريكان كما هو بين .

لكن الفتنة الكبرى ما تزال خاصة بنا ؛ وهي أكبر فيروس مدمر للأمة الإسلامية؛ قصدت قضية الوساطة والوصية التي يستمد منها التشيع توظيفاته الحرب على الإسلام منذ

نشأته إلى اليوم. وقبل أن أتكلم في خرافة تأسيسه على حديث الغدير؛ فلأبدأ بالأمور التي لا جدال فيها قرآنيا وتاريخيا .

وسأبدأ بالتاريخي قبل القرآني لأن التاريخي أحداث لا يكاد أحد يصدق في العناصر الخمسة التي تعتبر منافية لأساس القول بالوساطة والوصاية:

1. أن القرآن نزل على محمد .2 أنه هو الذي ربى وحكم .3 أن أبا بكر وحد الجزيرة العربية .4 أن عمر أسس التاريخ الهجري .5 أن عثمان وحد القرآن المدون والمحفوظ

فهذه العناصر الخمسة التي لا يمكن تصور الإسلام موجودا بدونها فضلا عن أن يكون باقيا إلى اليوم من دونها ء

فالرسالة هي القرآن وفيها المشروع الإسلامي الكوني كله .

وعمل الرسول تربية وحكما هو السنة ولا يزال جله بين أيدينا . وتوحيد الجزيرة رمزه هزيمة المرتدين . والتاريخ الهجري أسسه عمر.

نا زر >> 70

وتوحيد نص القرآن بجمع ما توفر من المكتوب والمحفوظ وبشهادة أكبر علمائه يعود

والرسالة بذلك صارت ذات مؤسسات شبه تامة مشروعا وتطبيقا في التربية والحكم ووحدة جغرافيا وتأسيسا تاريخيا وتوحيدا للمرجعية.

كل الموقف التأويلي أو مقومات الظرفية التأويلية حسمت ولم يعد تغييرها ممكنا .

لوكان لحديث الغدير دلالة سياسية لكان استعمل حجة يوم اختلف الناس عمن يخلف الرسول في الحكم ولما قاسوه عمن استخلفه على الصلاة بحجة القادر على الأكثر أقدر على الاقل .

ما استعمل للحسم كان إما العودة إلى القبلية (منا أمير ومنكم أمير) أو حديث آخر له دلالة سياسية وهو حديث الإمارة من قريش.

لا أحد احتج بحديث الغدير؛ إذ حتى من فكرة علي لم يؤسسه رأيه عليه ؛ بل على القرابة لأنه من قريش أولا؛ ولأنه من أقرب الناس إلى الرسول بالقبيلة وبالنسب (زوج ابنته (.

لكن الأهم من ذلك كله حديث الغدير نفسه : ففيه كما ينبغي أن يفهم وصية ليس بعلي حاكما ؛ ولكن بعلي وأسرة الرسول لحمايتها من بعده.

وفي الوصية ترتيب بين وصية بالقرآن حتى لا يخالفه أحد وحتى لا يقدم

عليه شيء يليها في ذلك الوصية بعلي وأسرة النبي -وهو خلاف مطلق مع الفهم الشيعي -يليه وصية بموالاة علي والأسرة وليس بالوساطة والوصية التي فسر به مفهوم المولى في الحديث.

والدليل هو أن الأحداث الخمسة ليس لعلي فيها دور.

فلا علاقة لعلي بالوحي ولا بالسنة؛ والمعلوم أن دور عمر كمستشار حتى في بعض قرارات الرسول لا يشكك فيه أحد ؛ ولا أحد يدعي أن لعلي دورا في ذلك . كما أنه ليس لنا علم بأن

عليا قاد أهم معارك التأسيس لا في حياة الرسول ولا بعده؛ وخاصة المعارك الجوهرية الثلاثة المؤسسة للمكان والزمان والمرجعية.

وعندي أن ما قاله الرسول يوم فتح مكة وما كلف به معاوية بعد ذلك؛ يدلان بصورة واضحة أن النبي كانت له فراسة على أن دولة الإسلام لن ينقذها إلا أقوى عصبية في قريش أي عصبية أبي سفيان وذريته ؛ ذلك أنه لا يجهل أن ثورة الاسلام في التربية والحكم كما ربى عليها الصحابة الكبار؛ ما تزال هشة.

وهشاشتها هي أنها لم تصبح بعد ذات مؤسسات متينة:

هي متعينة في نص يعسر اكتشاف ما فيه من رؤية ثورية فضلا عن استيعابها وتحويلها إلى مؤسسات وفي قلة من الأبطال هم من ذكرت أي الخلفاء الثلاثة الأول الذين ثبتوا المكان والزمان والمرجعية وكانوا يمارسون الرؤية عمليا دون تنظير .

كيف ذلك؟

ولأبدأ بأبي بكر.

من يقرأ القرآن، يعلم أن دولته ليست محددة المكان ؛ بل هي تعتبر المعمورة كلها تابعة لها

فكان إذن لا بد من تحديد مركز أرضي لدولة الإسلام وذلك ما حققه أبو بكر لما خاض حرب الردة لتوحيد الجزيرة، ثم بعدها شرح في الفتح لتحقيق رؤية الإسلام الكونية.

وهو أمر مركزي تردد فيه حتى الفاروق، لكن أبا بكر لم يتردد لأنه كان الأعلم بالمشروع.

وما ثبت أبو بكر المركز الجغرافي للمشروع,، كان لا بد من تثبيت المركز الزماني للمشروع ويكون من جنسه : فانتشار المشروع في المعمورة رمزه الهجرة الدائمة للإسلام بوصفه فائزا وليس مستجيرا بغيره.

وهذا يعني تأسيسا لتحقيب جديد للتاريخ الإنساني) الفاروق (.

فاكتمل تركيز المشروع الكوني أي التعين المكاني والتعين الزماني لقلب الرسالة في الأرض (الجزيرة والهجرة إلى المدينة مع الفصل بين مركز الرؤية القديمة-مكة- ومركز الرؤية الجديدة- المدينة) . وختم عثمان بأصل المراكز: تثبيت القرآن.

خمس مؤسسات ثابتة لم يمسسها أدنى تغير يمس الجوهر مهما اختلفت التأويلات: 1. القرآن مشروع لتوحيد الإنسانية

2. السنة عينة من تربية بلا وساطة وحكم بلا وصاية

3. وحدة المركز الجغرافي

4. وحدة المركز التاريخي

5. وحدة المركز المرجعي.

فاكتملت أركان المشروع.

در رم رن >> 70

وهذا هو القصد بالمرحلة المثال الأعلى وليس شيئا آخر؛ والأمور التأسيسية لا تتكرر, وثباتها لا يعني أن اللاحق دون السابق؛ لأنها تخضع لما سماه برقلس في كلامه على فاعلية

المبادئ بأن الأعم يبقى دائما مؤثرا في الأخص الذي يزيده قوة لأنه قوة جديدة تتضمن قوة ما تقدم عليها لانبنائها عليها .

مثال ذلك أني عندما أعرف الإنسان بكونه حيوانا ناطقا ؛ فلا يمكن تصور "ناطق" من دون "حيوانا".

لكن الناطق يضيف إلى ما يستمده من الحيوانية ما تختص به الناطقية التي هي حيوانية تتميز بما يضيفه النطق للحياة . وهذا هو ما كان منتظرا من المسلمين بعد أن اكتملت صياغة المؤسسات القاعدية.

لكن ما حدث أمران هددا المؤسسات القاعدية:

1. الأول هو جرثومة النكوص إلى سلطة روحية وسيطة باسم حديث الغدير وسلطة سياسية وصية بنفس الحجة وتلك هي بداية الفتنة الكبرى .

2. والثاني جرثومة النكوص إلى القانون الطبيعي أو سلطة الحكم بالتغالب التي تستتبع سلطة التربية فتكون في الأفعال مثل الأولى .

ما يعني أن دولة الإسلام صارت مهددة بنكوصين إلى التقاليد الفارسية

البيزنطية والتقاليد القبلية العربية؛ وكلا النوعين من التقاليد هما ما كان الإسلام في قطيعة معهما في بعدي السياسة؛ أي في التربية من دون وساطة وفي الحكم من دون وصاية.

والثاني أرحم ؛ لم يغير المؤسسات القاعدية في الأقوال .

لم يغير المشروع ولم يغير تجربة الرسول ولم يغير المركز الجغرافي إلا سياسيا ولم يغير المركز الزماني ولم يغير المرجعية في الاقوال؛ لكنه جعل الشرعية شكلا إسلاما وواقعا جاهلية وهو معنى الملك العضوض . وصار النكوص إلى النموذج الفارسي والبيزنطي يعتبر التربية والحكم ثيوقراطيين عكس القرآن .

وظلت الحال كذلك إلى أن فتتت الجغرافيا بعد الاستعمار على أساس اثني بما يسمى بالدول القومية الحديثة وهي كذبة لأن الاستعمار لم يقتطع المحميات بمعيار القوميات بل بمعيار ما يحتاج إليه في الجيوسياسة وفي البحث عن مصادر الثروة والطاقة بحيث جعل كل محمية "كوكتال مولوتوف" كما ذراها الآن .

وجاء دور الفتنة الثانية أو الفتنة الصغرى للقضاء على الرابط الوحيد المتبقي بين المسلمين بعد أن قضوا على وحدة الجغرافيا ووحدة التاريخ .

لكن كما أسلفت هذه الفتنة كونية ولا تقتصر على المسلمين؛ ومن ثم فهي لن تعمر كثيرا بعد أن أصبحت الدول الكبرى تخاف من تدخل الدول في الخيارات الروحية.

1. الوجه الأول منه هو الانطلاق من لحظة اكتمال بناء المؤسسات

القاعدية إلى الآن للنظرية ما أضر بها من تأويلات لم تبق منها إلا الأقوال مع معارضتها التامة في الأفعال .

.2 الوجه الثاني العودة من اكتمالها في الممارسة دون صوغها ما يترتب عليها في

ذلك أن هذا الوجه الثاني هو الذي لو حصل لحال دون الوجه الاول .

ومعنى ذلك أن تعين المؤسسات القاعدية ليس فعل فريد قام به شخص فريد - الرسالة والسنة وتوحيد الجزيرة وتوحيد التاريخ وتوحيد المصحف -كل ذلك لم يتحول إلى مؤسسات ذات فاعلية موضوعية متعالية على الأعيان +

ما معنى شخص فريد؟

المشروع القرآني كان فهمه العميق حكرا على الرسول .

السنة في التربية والحكم فهمهما كان حكرا على أبي بكر والفاروق وعثمان.

أبوبكر أكثرهم فهما بدأ بأساس الدولة الأول أو المركز المكاني؛ وبعد الفاروق بالمركز الزماني والأخير ؛ اعتقد أكثرهم حنكة استدرك عليهم توحيد المرجعية.

ولذلك فقد كان طبيعيا أن يكون هو المستهدف من دهاة المؤامرة الشعوبية اليهودية على الإسلام أو الفتنة الكبرى .

وقد كان علي وأبنائه ضحاياها ولا يزال كل السنة العرب ضحاياها؛ لأنه لا يوجد خيار ثالث بين القول بالتشيع والتشكك في القرآن أو القول بالقرآن

والتشكيك في تأويل حديث الغدير.

وختاما لهذا الفصل المعقد أقول إن حديث الغدير صحيح؛ لكن تأويله هو أن الرسول كان يخاف على أسرته ومنها علي - الذي كان سيستضعف مثل كل أسرة الرسول؛ لأن قوة هذه الاسرة تعتمد على قوة الرسول وليس لها عصبية قوية قد تحميها من القبلية العربية: هي وصية لحمايتهم وليس لتوليتهم على المسلمين .

ولأني واثق بأن القرآن في شكله الحالي -كما يضبطه المصحف العثماني -لا تشوبه شائبة؛ وأن ما يبدو عليه من "فوضى" دليل صحة وليس دليل تدخل يد غيرت فيه أو قدمت أو أخرت.

فلو حصل لكان ذا نظام لا يحافظ على ما ينتج عن النسقية التي يصل إليها كل من يقرأه بما ينصح به القرآن نفسه ليكتشف نظامه .

ويشبه الامر نظام العالم.

فلا شيء أشد فوضى من العالم بالنسبة إلى من لم يكتشف نظامه بعد أن تقدمت العلوم التي بدأت بالتدريج تترقى لتصل إلى اكتشاف الكثير من علامات النظام فيه .

وقد بدأت بأبرز مجال يتجلى فيه نظامه أعني علم الهيأة الذي أسسته الحضارات القديمة وبلغ شبه تمه مع اليونان .

وأقول شبه تمه لأنه لا يوجد علم إنساني تام.

التام هو أنهم اكتشفوا أن نظام السماء لا يمكن الاكتفاء فيه بالأرصاد ؛ بل لا بد من ابداع نظام رياضي يمكن من وصل عناصره وصلا يجعل ما

يجري في السماء قابلا للحساب الدقيق ؛ وهو ما تم مع بطليموس حتى لو بني على فرضية تبين خطؤها .

وما عدلت بأن جعلت الشمس مركزا بدلا من الارض أصبح أقرب إلى ما نحن عليه الآن صلتنا بالسماء مع فارق كبير وهو أن العالم تواسع إلى حد لم يدر بخلد بطليموس ولا كوبرنكوس ولا ما بينهما من مجالات في حضارتنا لتجاوز الأول والاعداد للثاني .

المهم أن العالم ذو نظام صارم وراء الفوضى الظاهرة.

القرآن عندي هو في هذه الوضعية. لم نكتشف نظامه بعد واعتقد أن المسلمين لم يطرحوا هذا السؤال.

الفصل الخامس

يكتب في الرياضيات لما بحث في القرآن اكتفى بمفاضلة بين آياته من منطلق هموم الفقهية والصوفية وربما الجمالية.

صحيح أن نظام السماء عند القدامى وخاصة مصر وبابل كان البحث فيه لعلل نفعية هي النظام الزراعي خاصة وطبعا كان ذلك مخلوطا بهموم دينية وميتافيزيقية لكنه لم يخل من الصوغ الرياضي ولا زلنا نستعمل الكثير من فرضياتهم مثل القاعدة الستينية وعلاقتها بالمثلث متساوي الأضلاع وبعض الحلول الرياضية.

وما يعنيني بيانه هو أن القرآن لم يتعامل معه بمنطق الافتراض العلمي حول بنيته الخفية والعميقة التي تمكن من اكتشاف نظامه ونسقه الذي يمكن

من رد ما يبدو عليه من فوضى وتكرار والتقاء شبه اتفاقي بين القضايا التي يبحث فيها في نفس السورة أو في نفس النوع من السور وكأنه بلا منطق ونظام.

وما زاد هذه الفوضى الظاهرية طغيانا هو تفتيت القرآن كل علم من علوم الملية الغائية الخمسة يقتطع منه ما يعنيه ولا يصله بالباقي حتى بلغ الأمر إلى قراءات من جنس الاعجاز العلمي أو من جنس آخر بدعة تسمى التفسير الموضوعي الذي يجعل القرآن 'صندوق" عتاد

ثم هجم عليه "الدعاة" وخاصة "الجدد" منهم أو تجار الفضائيات، فأصبح القرآن ماعون صنعة الحكم الشعبية والوعظ والإرشاد، ثم أصبح اسم "العلماء" بديلا من اسم رواة الملح والأشعار والأحاديث والخرافات وهام جرا مما يتعلق بالكلام في ما لا يمكن الاحتكام فيه لما أمر القرآن بالاحتكام إليه .

وقد حاولت جمع ذلك كله في قراءة معنى (صم بكم عمي فهم لا يعقلون». ذلك أننا لو قرأنا الظاهرات الطبيعية بحواسنا لبقينا حقا صما بكما عميا لا نعقل . والقرآن يخاطب بك

الدرامية وعقولنا ذات الصلة بها بما يناسبها .

لكن ذلك مثل قراءة الطبيعة بالحواس وبالعقل المؤسس عليها لا يمكن من تجاوز الفلك الفسل والفيزياء الغفلة ولا يسمح بإدراك بنية السماء والطبيعة كما تحقق ذلك لاحقا عندما فهم العلماء أن ذلك مستحيل من دون نوعي التقدير الذهني الخالص (الرياضيات العالية) والمطبق (الرياضيات التطبيقية).

وبهذا المعنى فهو إعادة وصل مع العلوم القديمة التي توقف استعمالها في الكتب الدينية -التوراة والأناجيل - لعدم اعتمادها على النظام الرياضي التجريبي للخلق والسياسي الخلقي في الأمر واقتصارها على خرافات نسجت حول تاريخ قبيلة بدائية هي يهود الشرق وورثتها في الأناجيل ؛ وليقرأهما من يشك.

وما كان المفسرون الأول عديمي الثقافة العامية التي كانت حاصلة في ذلك الوقت عند اليونان مثلا فإنهم اكتفوا بالإسرائيليات والجاهليات من التمثلات البدائية وأصبح التفسير لا يتجاوز الأثر بهذا المعنى ومعه التعاليق اللسانية التي يمكن أن تفيد الشرح اللغوي لكنها لا تمس بنية القرآن العميقة.

ومن يظن التفاسير البلاغية (الزمخشري) والتفاسير الكلامية وشبه الفلسفية (الرازي) تجاوزت البنية السطحية فهو لم يفهم القصد . عميقا من المعاني . فالمطلوب ليس المعاني بل ما يجعلها تلك المعاني بمقتضى النظام.

ولما كان النظام المطلق من الغيب لا يعلمه إلا الله, فشكل نظام نفترضه منطلقا لقراءة القرآن يبقى فرضيا دائما ككل نظرية علمية. وهي معرضة للتغيير إما الترميمي؛ أو حتى الإلغاء إذا كثرت الشواذ في القرآن بالقياس إلى ذلك النظام المفترض . مثال ذلك الكلام على العالم في ستة أيام.

فلو كان اليوم في القرآن له دلالة واحدة هي اليوم الأرضي لعارضت الفرضية التي أنطلق منها في قراءة القرآن باعتباره استراتيجية توحيد البشرية. فخلق العالم واعداده لجعل الحياة تكون ممكنة فيه وخاصة حياة الإنسان يحتاج إلى ما لا يعد من الالفيات وليس الأيام . لكن تصور القرآن لليوم

متعدد .

فمن معاني اليوم؛ اليوم الذي يساوي خمسين ألف سنة من زمانية الأرض . وقد يكون اليوم الذي خلق فيه العالم يكون سكنا للحياة -وهذه هي فكرة خلق العالم في القرآن -قد تطلب أياما أطول من خمسين ألف سنة من زمانية الارض . ومجرد هذا الاحتمال يغنيني عن الشك في الآية لأنها تقبل ضمن النسق القرآني .

وفرضيتي هي بيان أننا لو قرأنا القرآن واعتبرناه نظام تذكير للإنسانية بأمور تتأسس عليها استراتيجية توحيدها المحررة من الخضوع لنظام الانتخاب الطبيعي واستبداله بنظام التكامل الخلقي بمبدأي النساء 1 والحجرات 13 فإن كل ما فيه خلقا وأمرا بالتضايف مع تجهيز الإنسان ومهمته متناسق .

ولنضرب مثلا موجبا؛ كيف يمكن أن يكون الإسلام قائلا بأن من ليس بمسلم ليس على دين الله ومع ذلك يسمح بالتعدد الديني؟

الفقهاء تصوروا ذلك متناقضا فاعتبروا كل ما يتعلق بعقائد غير المسلمين كشرا . فحسموا في أمر الله نفسه حكم بأنه من باب الإرجاء . وعلل ذلك بالتسابق في الخيرات (المائدة

اغفال الوصل بين حرية المعتقد (البقرة (256 وإرادة التعدد القصدية من الله (المائدة (48 ونظام الذمة ونظام النقد المعتمد على التصديق والهيمنة (علما وأن الهيمنة لا تعني التسلط بل السيادة على الشيء والمحافظة عليه في آن) حال دون فهم

وقد يكون أوضح مثال عن العجزية تبين نظام العقد القرآن هو دور الزمان

في كلامه . فهو يتكلم على الماضي وكأنه حاضر وعلى المستقبل وكأنه ماض وعلى جواب الشرط وعلى

الإنشاء وكأنه خبر ولا يمكن بعلم اللسان القديم وحتى بأبعاده الثلاثة في اللسانيات الحديثة أن يكفي لفهم لغة القرآن الكريم .

كما أن البلاغة التقليدية حتى عند الجرجاني وهو الافضل على الأطلاق ليست كافية لفهم لغة القرآن العادية فصلا عن لغته الدرامية المسرحية. ولذلك اضطررت لمضاعفة علم الدلالة بعلم المعنى وعلم التداول الدلالي بعلم التداول المعنوي مع الإبقاء على وحدة علم المبنى أو السنتاكس .

فاو فهمنا الإشكالية المنطقية التي تميز بين الدلالة 86061010118 ع أن والمعنى 06+ 7 لزالت كل خرافات المقابلة بين الحشوية والتعطيلية. فالدلالة مرجع خارجي وحد لرمزين المتواصلين ؛ والمعنى ليس له مرجع خارجي لرمز بين المتواصلين . وقد يظن لا شيء

فإذا كنا لا نؤمن إلا بالعالم الحسي الطبيعي اعتبرنا المعنى الذي لا دلالة له فيه من الخيال .

وإذا نفينا عنه الدلالة أصلا وسميناه مجازا فنحن معطلون .

وكل المعاني الماورائية مبدعات ذهنية في الفلسفة وهي في الدين معتقدات حول كيانات يتصورها المتدين موجودة حقا .

فيكون عالم المعاني أوسع من عالم الدلالات .

ولو لم يكن ذلك ممكنا لاستحال وجود الأدب والرياضيات: فكلاهما يبدع عالما من المعاني ليس لها دلالات في العالم الخارجي لكنها أكثر

حقيقة من العالم الخارجي الذي لا يهم من دونها .

والتداول نوعان بهذا المعنى : بين الدلاليين والمعانيين .

لو كان الرياضيون الكبار والأدباء الكبار أي الذين يبدعون معاني لا دلالة لها قبل أن تصبح موجودة بفضل إبداعهم؛ لاستحال تجاوز الرياضيات الطبيعيات والأدبيات

التاريخيات . الفرق بين الأدب الأسمى والتاريخ وبين الرياضيات الأسمى والطبيعيات هو الفرق بين الدلالة والمعنى .

لذلك فالديني والفلسفي لا يفهمهما من لا يفهم الأدبي الأسمى والرياضي الأسمى. والقرآن ديني وفلسفي وأدبي أسمى ورياضي أسمى وهو في آن رسم أسمى وموسيقي أسمى إذا أخذنا عبارته اللسانية وهو دراما أسمى وكوريوغرافيا أسمى هو أصل كل إبداع يخرج من عالم "الواقع" إلى عالم "أصل كل واقع".

وعالم أصل كل واقع هو الوحيد الذي يمكن أن يسع الإنسان: فالإنسان لا يتوقف عند حد في تجاوز "الواقع" حتى بالنسبة إلى أقل الناس قدرة على التخيل. لكن التخيل من جنس الأحلام بعضه دال على فساد المزاج وبعضه دال على سمو الروح. ورؤى الأرواح السامية هي دلالة الاستخلاف وشرط التعمير .

أبو يعرب المرزوقي

رؤية القرآن، لحمتها وسداها عين كيان الإنسان

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 11
الفصل الخامس 29

الما رب

الفصل الأول

عندما بينت وحدة الديني والفلسفي في النظر والعمل وأخذت القرآن مثالا لذلك؛ لم يكن قصدي أن مضمونهما واحد أو طريقتهما واحدة بل هما يشتركان في وصف المنشود بالكمال الذي يجذب الاستكمال الذي يمثله الموجود.

صيرورة الموجود إلى المنشود هي موضوعهما وإن باتجاهين يبدوان متقابلين .

فالديني والفلسفي موضوعهما هذه الصيرورة وشروط تحقيقها بعمل على علم .

- لكن الديني يقدم العمل
- والفلسفي يقدم العلم

وكلاهما محق لما بين السلوكين من تكامل فلا تعلم إلا ما تعمل ولا نعمل إلا ما نعلم؛ ما يعني أنه يوجد:

- عمل هو في آن علم
- وعلم هو في آن عمل هو الأصل الذي يتشرع عنه العمل والعلم .

فالعلم والعمل المنفصلين أو المتشرعين عن "أمر" هو عمل وعلم في آن هو عين كيان الإنسان بمعنى أن وجوده نفسه هو هذا الانشداد إلى المنشود المطلق بكيانه من حيث هو وجود مشدود إليه بصيرورة حياته الواعية:

الحياة الواعية هي العلم والعمل اللذان لا ينفصلان حتى إن لنشعر وكأننا نعمل مرتبن ..

تعمل في الذهني ونعمل في العين سواء بدأنا بهذا أو بذاك.

إن فكرنا قبل العمل أو عملنا قبل التفكير ففي وجودنا الذهني والعيني وعي بذاتنا وهي تدبر أمرها قبل الفعل وخلاله وبعده دائما فيكون كياننا في آن نظر وعمل أو عمل ونظر متلازمين .

وذلك يصح على الإنسان من حيث هو إنسان مهما كان أميا .

وعندما ينفصل الوجهان بحكم الاختصاص وتقسيم "العمل" يصبح العلم فعل الأذهان في الرموز ويصبح العمل فعل الأعيان بل الأشياء فيترمز العمل في النظر ويتشيأ العمل في

العمل ؛ لكن الأمرين يبقيان متلاصقين لأنهما حتى بعض التخصص لا يمكن تصور أحدهما منفصلا عن الثاني صراحة أو ضمنا.

والتلازم الصريح بين النظر هو التلازم بين:

البعد الرمزي المنطقي والرياضي والبعد الفعلي التجريبي والتطبيقي والضمني هو عندما يبلغ النظر الطبيعي درجة من النسقية تجعله مثل الفيزياء النظرية شبه مستغن عن التجريبية والتطبيق لأن النسق يتحول إلى حساب رمزي من جنس الرياضيات الخالصة.

ونفس الشيء بالنسبة إلى العمل المنفصل عن النظر عند الممارسين لأي عمل في الأعيان .

فهو لا يمكن أن ينفصل عن النظر الحاضر فيه صراحة أوضمنا .

فالأعمال التي تجري في الأعيان سواء في السياسة أو الاقتصاد أو في الحروب خاصة يعمل القائد ذو الخبرة في الأشياء وفي رموزها في آن صراحة أو ضمنا .

وعمله الصريح في الرموز يكون بما يجريه فعليا في الورق من حسابات للاحتمالات والبدائل وقد يحصل ذلك في ذهنه دون تعين فعلي في الأوراق بشيء من المهارة الحاصلة بمقتضى التجربة وهي من مميزات القدرة على أخذ القرار بالتقدير السريع للمعطيات الجاهزة في ذهنه بحكم تراكم الخبرة وتناسق المعطيات.

ويشبه ذلك ما يتميز به بعض الأذهان من قدرة على الحساب الذهني الذي يكاد ينافس الأجهزة الحاسوبية في سرعة الوصول إلى النتيجة في العمليات المعقدة ؛ وهذه الخاصية يحتاج إليها القائد الاستراتيجي وخاصة في الحروب حيث يكون لسرعة القرار الحسم بشرط الإحاطة الممكنة بالمعطيات والفرضيات والبدائل .

وبذلك يكون جوهر الإشكال هو التمييز بين مفهومي العلم والعمل إذ ينفصلان وإذ

فكلاهما يمكن النظر إليه منفصلا عن الثاني ؛

وكلاهما لا يمكن فهم حقيقته الفعلية وشروط فاعليته من دون النظر إليه في جوهر كيانهما الواحد لأن انفصالهما في الاختصاص لا يعني نفي تلازمهما الشارط لفاعليتهما .

القرآن مبني على هذه النظرية: فهو يعتبر التطابق بين الفعلين أو عدم وجود

المسافة بين العلم والعمل ممثلين للكمال والإطلاق في صفات الله الذاتية إرادة وعلما وقدرة وحياة

ووجوداء فلا يوجد فصل بين علم في الذهن يفعل في الرمز المنفصل عن مرموزه بل كن (رمز) توجد) الشيء مرموزها) .

وعند الإنسان العكس: يوجد انفصال بين العلم والعمل . والشيء سابق على الرمز أو ما في العين سابق على ما في الذهن بمعنى أن المدارك الحسية تقدم لنا الأشياء فنستمد الأفكار التي في الأذهان .

لكن لوكان الإنسان مقصورا على هذه لامتنع عليه أن يتصور المستوى الأول الذي ينسبه

إلى الله. فيكون الإنسان بمجرد وجوده الواعي وسيطا بين العالم الذي يحيط به وبين الله الذي يحيط بالعالم.

والله المحيط بالعالم هو المنشود وعالم الكمال والعالم المحيط بالإنسان هو عالم الاستكمال المشدود إلى عالم الكمال . وهذا قريب مما تصور عليه أفلاطون نسبة العالم الطبيعي إلى عالم المثل .

وهذه الرؤية الأفلاطونية هي التي رفضها أرسطو ليعود إلى القول بالمطابقة بمعنى أن ما في الأذهان نسخة مما في الأعيان فيكون العالم الطبيعي هو الحقيقة وما في الأذهان نسخة

منه . ومن ثم فقد أصبح المنشود ليس ما يتعالى على الموجود بكماله بل العكس الكمال بل العالم الطبيعي وهو منشود علمنا .

وبهذا المعنى فقد أفسد أرسطو التقاطب بأن عكسه: صارت صيرورة العالم

الطبيعي منغلقة على نفسها وصيرورته دورية كحمار الناعورة الذي يدور في نفس المكان ليس له غاية متعالية عليه ؛ بل إن الغاية التي اضطر إليها هي المحرك الذي لا يتحرك بل الميت لأن المادة هي المتحركة .

وما فعله أرسطو للنموذج الافلاطوني في النظر بالاعتماد على الطبيعة وما بعدها عمله هيجل للنموذج الكنطي في العمل بالاعتماد على التاريخ وما بعده.

فقلب الرجلان العلاقة بين الموجود والمنشود جاعلين الموجود غاية والمنشود من أوهام الإنسان الجاهل بالضرورة بدلا من أن يكون أساس تحرره منها .

والنتيجة أن أرسطو رد ما فوق الطبيعة إليها وهيجل رد ما بعد التاريخ إليه .

فلم يبق للفلاسفة ما يجمعها بالدين لأنها ردت ما بعد الطبيعة إلى الطبيعة وما بعد التاريخ إلى التاريخ مثلا مرحلتين من رفع "الأمر" الواقع الطبيعي والتاريخي إلى أمر واجب في حين أن الحرية تجعلهما مجرد حاصل من ممكن .

وفضل ثقافة القرآن أنه كان المخلص من التردي الأرسطي وسيكون المخلص من التردي الهيجلي وبنحو ما استعادة ما يشاركه الهم الافلاطوني والكنطي للعلاقة بين العالمين الأسمى والأدنى ودور الإنسان في الوصل بينهما باعتباره خليفة من حيث هو مكلف له دراية بالعلاقة بين العالمين على الأقل عقدا .

وهنا نكتشف دلالة مفهوم الخلافة . فالإنسان المشدود إلى العالمين له

وعي عقدي وليس علميا بما قبل العالمين الطبيعي والتاريخي وعلميا وليس عقديا بما بعد العالمين الطبيعي والتاريخي . وذلك هو معنى كونه

خليفة: يدرك ما دونهما ويؤمن بما فوقهما ووجوده سعي لفهم آيات الثاني في الأول دون إحاطة.

وهذا الإدراك غير المحيط -لإيمانه بالغيب فيهما - هو عين ما رمزت إليه آية الاستخلاف بتعليمه الأسماء كلها أي القدرة على تسمية الموجود خلال التشوف إلى المنشود. فيكون الرمز تاليا عن المرموز ويصبح أداته للتعامل مع العالم الطبيعي والتاريخي بالنظام العكسي لنظام خلقه وأمره.

• في عالم الكمال المنشود عندنا المثل والرياضيات متقدمين على العالم الطبيعي والتاريخي (رؤية القرآن لخلق العالم الطبيعي والتاريخي (

• وفي عالم الاستكمال الموجود عندنا نفس الشيء ولكن بالترتيب العكسي دون الكمال الحاصل عقدا في الأول أي العالم الطبيعي والتاريخي والرياضيات والمثل .

وإذن فعندنا معادلة مخمسة قطباها العالم الطبيعي والتاريخي أي شروط قيام الإنسان من حيث كون كيانه هذا الجامع بين النظر والعمل قبل الفصل بينهما في فعلين ناظر ضميره العمل وعامل ضميره النظر وهو جزء منه . لكنه يضع فوقه مثل ورياضيات لخلقه وأمره ويصنع بعده رياضيات ومثل للعيش فيه .

وهذا يعني أن كل فلاسفتنا ومتكلمينا القدامى ممن توهموا أن الوجود الطبيعي يرد إلى إدراكه اتباعا للرؤية الأرسطية ومدرستها ومن يدعون

أحباءهم ووراثة تراثهم مع دعوى الحداثة ممن توهموا الوجود التاريخي هو إدراكه اتباعا للرؤية الهيجلية ومدرستها يقولون بالمطابقة أي السذاجة الفلسفية.

لكن الديني والفلسفي هو الذي ينفي هذه المطابقة أو الرؤية الابستمولوجية الساذجة التي تعتبر العالمين الطبيعي والتاريخي يردان إلى إدراكنا وينفيان ما فيهما من غيب لا يمكن علمه مع اشتراط عقد لما يسمو عليهما من مثل ورياضيات وما يستعمل للتعامل معهما من رياضيات ومثل ما يبدعها الإنسان.

وما كان الإنسان أن يكون قادرا على إبداع الرياضيات والمثل لو لم يكن يؤمن بوجود عالم أسمى من العالم ببعديه الطبيعي والتاريخي هو أصله وما يشرئب إليه الإنسان باعتباره

المنشود الكامل الذي يستكمل الإنسان به وجوده ويعتقد أن كل موجود مثله له هذا النزوع إلى الاستكمال وهو معنى العبادة العميق .

وهذا هو الديني والفلسفي اللذان يمثلان لحمة الرؤية القرآنية وسداها .

والفرق بين الفلسفي والديني عند الفصل بينهما من جنس الفرق بين النظري والعملي لكننا بينا أن الفصل بينهما لا يزيل التلازم الواصل بينهما من حيث هما فعلان عين جوهر الإنسان: وجوهره متعين في القرآن.

هذا العنوان "رؤية القرآن لحمتها وسداها عين كيان الإنسان" محير حقا ء

كيف يكون القرآن لحمته وسداه عين كيان الإنسان؟

كيف يجعل الله الإنسان آيته المطلقة فيعتبر ذلك المعجزة الوحيدة للرسول

الخاتم؟ كيف يكون الإنسان عين الحجة التي يقنع بها الله الإنسان بكل ما في الرسالة؟

هذا هو موضوعنا .

كنت دائما متحيرا أمام سورة البلد التي تلخص مفهوم النسيان في علاقة بمفهوم التذكير الأخير في الرسالة الخاتمة وما فيها من علاقة بالعالمين الأسمى والأدنى وما ينبغي للإنسان القيام به للوصل بينهما الوصل الذي يجعله أهلا للاستخلاف أو تدارك ما فوته على نفسه في الفرصة الأولى في الثانية .

فالكيان الإنساني الذي هو طبيعي وتاريخي ذو وجودين في الأعيان وفي الأذهان؛ يعي نفسه من حيث هو أحد الكائنات الحاصلة في الوجود الخارجي فيكون له وجوده العيني مثل أي شيء آخر يدركه خارجه بحيث إن ذاته لها إدراك بكونها توجد خارج ذهنها ولها الوعي بذلك فيكون لها وجود في ذهنها وعيا بالذات .

كل الإشكالية التي تعثرت فيها المثالية الألمانية علتها الخلط بين مفهومين للعلم بمعنى المعرفة الصناعية التي ندرك بها الأشياء ونتعامل معها ونصوغها في أنساق معرفية هي النظر العلمي وحتى المعرفة العامية والعلم بمعنى الوعي بالذات المصاحب لكل أفعالنا على الأقل الواعي منها .

فهذا النوع الثاني من "العلم" ليس غير المعنى الأول الذي هو صناعة بل هو شرطه . لكنه أيضا شرط العمل لأن أي فعل ليس فيه منه شيء لا يعد عملا ؛ بل هو حركة آلية أو للزيادة في السرعة حيث يكون البدن جهازا آليا.

وصحيح أن أغلب أفعالنا لا تنشأ إلا انطلاقا من هذا الأصل ثم تنحط لتصبح أفعالا آلية لكنها دائما ناتجة عن الأصل الذي ضبط نظامها وجعلها تكون في علاقة الأداة بالغاية وليس

رماية في عماية. وهذه العلاقة بين الأداة والغاية أو الوسيلة والهدف في عمل الإنسان وعلمه هي التي لا

ولا بد هنا من التذكير بما سميته "المعادلة الوجودية" والتي هي البنية العميقة للقرآن الكريم والبنية المفهومية لكيان الإنسان حتى لا أستعمل مصطلحا صار شديد الغموض أعني جوهر الإنسان أو حقيقة كيانه الطبيعي والتاريخي في آن:

3 الله - الإنسان"

فعندنا في الوسط "الله - الإنسان" أو العلاقة المباشرة بين المتحاورين في القرآن؛

ثم الله قبل الطبيعة والإنسان بعد التاريخ وهما نفس المتحاورين ولكن بوساطة هي العالم الطبيعي والعالم التاريخي .

وهذه هي موضوعات الرسالة مع كلامها على ذاتها وعلى مرسلها وعلى رسولها ودوره وعلى المرسل إليه .

وكل ذلك منزل في التاريخ العيني ليس بوصفه محددا لها بل بوصفه عينة ممثلة للكوني فلا يكون السياق التاريخي محددا لها بتعينه المكاني والزماني ولا بالحضاري لا العرقي ولا اللساني؛ بل هو من جنس الآفاق التي يرينا الله فيها آياته لنتبين حقيقة القرآن من حيث رسالة خاتمة للإنسانية كلها .

والدليل القاطع على ذلك هو أن القرآن يبدو وكأنه رسالة من بين الرسالات وبصورة أدق الرسالة الأخيرة لكنه في الحقيقة يقدم نفسه على أنه الرسالة كل الرسالة من الأولى إلى الأخيرة ؛ ومن ثم فهو يتضمن عرضا نقديا لتحريف هذا الديني الواحد في كل الأديان بمنهج "التصديق والهيمنة" .

والأقطع من ذلك أمران:

1 .من شروط الإيمان بالرسالة الخاتمة الإيمان بكل الرسل السابقين بعد نقد تحريفها بمنهج التصديق والهيمنة أي إن ما فيها من سليم هو ما تقره الرسالة الخاتمة بوصفها تذكيرا بالرسالة المرسومة في فطرة الإنسان بميثاق بين الله والإنسان في 172 و173 من الأعراف .

والأمر الثاني:

2. حددته المائدة 48 وهو القصد من التعدد الديني باعتباره علة لغاية تقتضيها حرية العقيدة التي تنتج عن تبين الرشد من الغي ؛ إنه شرط التسابق في الخيرات أي اختيار الإنسان لعقيدته بحرية ما يعني استحالة تصور الإسلام قابلا للاضطهاد الديني لكونه يرجع الحكم إلى يوم الدين .

وله في ذلك ثلاث آيات تبين المراحل في الإرجاء:

62(بوعد تام (البقرة .

69(وبوعد ناقص (آل عمران .

17(وبإرجاء ليس فيه وعد أصلا) الحج .

لأنه ضم المجوسية والشرك واعتبرهما من الأديان أيضا ١

فيكون القصد بالتسابق في الخيرات هو الترقي الروحي للوصول إلى الإسلام غاية السعي إلى الحقيقة.

ولست غافلا عن كون الفقهاء ضيقوا هذه الرؤية مدعين أن هذه الآيات قد نسخت بسبب ما آل إليه أمر المسلمين من الانكماش والخوف بعد أن انحطت الرؤى وأصبح منظور سد

الفصل الثاني

الفتنة الكبرى خاصة .

وكنت قد بينت أن حالة الطوارئ هذه كانت مشروعة وأن قلب القيم الذي كان تجديدا مؤقتا للحريات ومعلولا بالضرورات التي تبيح المحظورات بسبب الحروب الأهلية التي أتت الفتنة الكبرى . لكن ما كان حلا ظرفيا يبيحه الشرع صار هو الحالة الدائمة فبقينا في حالة طوارئ 14 قرنا بالتمام والكمال .

فنحن الآن في 1440 والفتنة الكبرى كانت في بداية الأربعين السنة الأولى من دولة الإسلام.

والحمد لله فشبابنا بجنسيه بدأ مسيرة الخروج من حالة الطوارئ هذه ليستعيد الحريتين: الحرية الروحية بإزالة الوساطة بين المؤمن وربه والحرية السياسية بإزالة الوصاية بين المؤمن ودوره في شأن الأمة.

والمعلوم أن ابن خلدون لم يعتبر ذلك كما اعتبرته حالة طوارئ مؤقتة فرضتها الحروب الأهلية التي لم تتوقف منذ الفتنة الكبرى إلى الآن ؛ بل

هو اعتبر المرحلة السابقة-النبوية والراشدية - استثناء في التاريخ الطبيعي للدول والأمم وأن الأمر عاد إلى المنطق التاريخي العادي وغير الاستثنائي .

فعنده أن السياسي استعاد طبيعته التي كانت مستثناة بفضل دور الرسول والتربية الرسولية التي تضاءل أثرها وعادت إلى كونها صراعا في قوى سياسية وصدام عصبيات وهو لا يكتفي بالفتنة الكبرى تفسيرا ؛ بل يعتبرها نتيجة لرفض القبائل العربية الكبرى التسليم لقريش بالسلطان وذلك هو علة الفتنة .

ولذلك كانت الدولة الأموية مضطرة للعودة إلى ما تقتضيه طبيعة السياسة ذلك العصر لأن الثورة الإسلامية كانت سابقة لعصرها ولم تنضج الأمة لنظام يكون بلا سلطة وساطة روحية وبلا وصاية سياسية) التشيع عاد إليهما صراحة والسنة في الأفعال دون الأقوال) فتقدمت الشوكة على الشرعية الحالتين .

ثورة الإسلام أو البديل من الوساطة الروحية ومن الوصاية السياسية كانت تقتضي استخراج نظرية القرآن في التربية ونظريته في الحكم تغنيان المؤمنين عن الوساطة الكنسية والوصاية السياسية بالطريقة التي وضعها الاستثناء من الخسر؛ الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر .

فالرسول لم يكن:

وسيطا روحيا) إنما أنت مذكر)

ولم يكن وصيا سياسيا) لست عليهم بمسيطر)

وهما خاصيتان يكون الإنسان فيها بلغة ابن خلدون ذا وزع ذاتي ومتحررا من الوزع الأجنبي أو بصورة أدق فهذا يكون تابعا لذلك بمعنى أن الشوكة في الدولة تابعة للشرعية التي في ضمائر المؤمنين .

وعندئذ تتبين دلالة الآية 38 من الشورى:

- الاستجابة إلى الرب
- إقامة الصلاة
- أمر الجماعة
- تديره بالشورى

والإنفاق من الرزق يعني التحرر من العلة الأساسية للصراع بين البشر بالعدل الاجتماعي كما حددته البقرة .177

لكن ذلك يقتضي مؤسسات تحرسه .

وهذا ما فشل فيه الجيل الأول من الصحابة: فقد ظنوا أن معجزات الرسول ممكنة لغيره وأن الوازع الذاتي كاف ولم يعلموا أن الدولة الامبراطورية التي نشأت ليست قبيلة لكي تساس بالأخلاق العادة مثل خرافة عدل فنام.

ونسوا أنه ثلاثة من أربعة اغتيلوا بسبب عدم فهم ضرورة حماية الدولة لنفسها .

فاغتيال الفاروق واغتيال ذي النورين واغتيال الخليفة الرابع ليست إلا لأن الخلفاء رغم رشدهم لم تكن لهم ثقافة سياسية تمكن من حماية الدولة بسبب ظنهم أنهم يمكن أن يكونوا مثل الرسول -وهو ما اعتبره ابن خلدون من المعجزات الخارجة عن السنن السياسية-بل إني أزعم أنه كان له جهاز

حماية.

ولعل مهزلة اغتيال عثمان من الأدلة القاطعة أن الدولة كانت عوراء أي إنها لم تكن ذات حماية كافية بحيث إن مجموعة من الأفاقين يختالون خليفة منتخب وشرعي لا يمكن فهمها من دون نسبة ذلك إلى غياب الحماية والمؤسسات التي تعمل بها الدولة الإمبراطورية التي لا تقاس على القبيلة .

والمشكل أن الإسلاميين ما يزالون يفكرون بهذه الطريقة ومن جنسها "سلميتنا أقوى من الرصاص" ويقابلها الرصاص الغبي للذين لا يفهمون الفرق بين الردع والاستعمال . فلو عمل الإسلاميون بالأنفال 60 للردع لما احتاجوا لسلميتنا أقوى من الرصاص ولا للذين يسيئون استعمال القوة لجعلها ضد صاحبها .

امسسسمسمسسس سس مومس م م م ل ايا ااسسسيس - الفصل الثالث - فبأي معنى يعتبر كيان الإنسان مؤلفا مثل القرآن من هذه المعادلة الوجودية: 1. الله 2. الطبيعة 3. (الله-الإنسان) 4. التاريخ

فالحضور مباشر وغير مباشر بين الطبيعة والتاريخ وغير مباشر بالطبيعة والتاريخ مع الوعي بالذات وبالسياق.

ولأبدأ بالوعي بالذات وبالسياق الذي يتحيز فيه الإنسان وللنظر في القرآن؛

سنجد كلامه على نفسه ووعيه بذاته وبتحيزه من أهم مميزات أسلوبه في كل مرة يتكلم فيها على الله وعلى الطبيعة وعلى التاريخ وعلى الإنسان وعلى علاقة الله بالإنسان والإنسان بالله مباشرة وبتوسطهما .

لكن الأوضح من ذلك كله هو مدلول الآية 53 من فصلت : فالله يرينا آياته في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي أنفسنا (ليس بمعنى موضوع علم النفس بل بمعنى ذات الإنسان عامة وهي كيانه بدنا وروحا (حتى يتبين لنا أن القرآن هو الحق .

تبين حقيقة القرآن من آيات الله فيهما دليل وحدة البنية العميقة.

وما أن ينظر الإنسان في ذاته فيرى إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده حتى يدرك أنها شديدة النسبية ومن ثم فهو لا يدركها إلا بالتضايف إلى ما ليس بنسبي رغم كونه من جنسها من حيث الحقيقة أي إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة وهي غاية اشرئبابه وموضوع عبادته ومحبته ومعنى كيانه .

وهي العلاقة المباشرة بين الله والإنسان في الاتجاهين والقرآن يتكلم عليها بما يشبه الرضا المتبادل بينهما وعدمه في علاقة شديدة الحميمية فتشعر وأنت تقرأ وصف القرآن للإنسان سخط متبادل؛ علاقة حب متقابلة .

ولهذه العلة, فأكثر الناس تعبيرا عن الثورة على حالهم لا يعتبرونها أمرا طبيعيا عاديا؛ بل غالبا ما يكون في آن ثورة عليها وكأنها تتضمن شيئا من العقاب غير المستحق بمعنى أن الكشر أو السخط على الأحوال يشبه وكأنه اعتراف بوجود الله ونقمة على ما يتصوره الساخط ظلما فينزل بالله إلى مستواه.

وعكسه المؤمن تسليما بأنه يمكن لما يكرهه أن يكون فيه خير له وأنه يمكن ما يحبه أن يكون فيه شر له فيحدث شبه تسليم يرفعه إلى مقام الرضا بالقضاء والقدر فيصبح حرا من أحوال نفسه وسيدا على مجرى حياته بشبه

قبول ورضا بما ما يحدث ما يكون في ذاته

جوهر صبر المؤمن البطولي . فيكون الموقفان الساخط والراضي معبرين عما يمكن أن نسميه القوة الروحية التي لها الدلالة العكسية تماما فيكون:

. الساخط هو الضعيف

«* والراضي هو القوي

. ويكون الأول شبه مستسلما لجبنه وعدم تحمل مصيره

«* والثاني شبه مستسلما للإرادة الإلهية الغيبية

فيحصل ما يمكن تسميته بالاطمئنان النفسي في الضراء .

ولو قارنا بين الموقفين مثلا في الحروب لعلمنا أن

« الأول لا يمكن أن يكون جنديا جيدا لأي قضية ولا يعول عليه في أي جبهة

. وأن الثاني عقيدته هي عقيدة عمر المختار: لا نستسلم ننتصر أو نموت في سبيل الله.

فيكون الإنسان حينها وكأنه عين منظور القرآن مفهوم الإيمان الصادق وأخلاق القرآن.

وهذا هو النضوج الروحي الذي لا يمكن أن يتوفر إلا لمن بلغ اللامبالاة بمجرى الوجود الطبيعي والتاريخي مع كونه يؤمن بدوره فيهما كما تحدده مهمتاه فيهما؛ مكلف بتعمير الأرض ومكلف بالاستخلاف عليها .

* وتعمير الأرض شرطه العمل على علم بقوانين الطبيعة

• والاستخلاف شرطه العمل على علم بسنن التاريخ

وبهذا المعنى يصبح تسليمه بالقضاء والقدر فيما يتجاوز

* إرادته الحرة

• وعلمه الصادق

• وقدرته الخيرة

• وحياته الجميلة

• ووجوده الجليل

لأن الاستخلاف منزلة وجودية هذه علامات البرهان على الأهلية له ومن ثم فتوكل المؤمن ليس تواكل من يسيء فهم القضاء والقدر: الله يسألنا عما كلفنا به مما نستطيع .

وما فقد المسلمون هذه المعاني وصاروا يخلطون بين التوكل والتواكل وبين ما يتجاوز ما كلفوا به وما هم عنه مسؤولون بقدر الاستطاعة؛ أصبحوا يجدون أعذارا لقعودهم عن التعمير والاستخلاف معتبرين ذلك من الإيمان بالقضاء والقدر, في حين أنه ليس منه بل من الغفلة عن الفرق بين التوكل والتواكل .

وأحمد الله أني عشت إلى اللحظة التي ثار فيها شباب الأمة بجنسيه واستعمل الشعار الأسمى في ثورته؛ أعني ببيتي أبي القاسم الشابي .

فدلالة الثورة التي بدأت خلع المستبدين واستعادة شباب الأمة المبادرة لتحقيق شرط الحرية الروحية وشرط الحرية السياسية تمثلت في جعل بيتي الشابي شعار ثورتهم .

بيتا الشابي جبرا الكسر بين لحظتين من تاريخنا :

فلكأننا عدنا إلى الصدر حيث كان كل مؤمن بالرسالة حرا روحيا ليس بينه وبين الله غير القرآن وسنة الرسول تعليما للقرآن بالأقوال والأفعال؛ وحرا سياسيا ليس عليه وصي غير إرادته التي تعبر عن إرادة الشعب الذي أراد الحياة بمعناها القرآني .

وإرادة الحياة بالمعنى القرآني يقابل "حياة" بالمعنى القرآني .

فالحياة بمعناها القرآني هي حرية إرادة المؤمن وصدق علمه وخير قدرته وجمال حياته وجلال وجوده بوصفه خليفة لرب العالمين .

لكن "حياة" هي العكس من ذلك تماما أي عبودية الإرادة وكذب العلم وشر القدرة وقبح الحياة وذل الوجود .

ليس فضل الشباب التونسي الثورة بمعناها المادي فحسب؛ بل وكذلك اختيار الشعار وكون مؤلفه من تونس لا دلالة قطرية له لأنه شاعر العربية وخريج الزيتونة وابن الثقافة الإسلامية الأصيلة التي لا تعترف بما صنعه الاستعمار بدار الإسلام.

ولهذه العلة فالثورة عمت أرض العرب والمسلمين وستنتصر حتما .

الله لا يخلف ميعاده.

وعد الأمة بأنها شاهدة على العالمين .

ولا يمكن أن تفعل ما لم تسترد قيم القرآن في حياتها فتستعيد ثورتيه الكبريين:

- الحرية الروحية

أو التحرر من وسطاء التربية التي صارت أمرا واقعا بالفعل في حياة المسلمين والحرية أو التحرر من أوصياء الحكم : وهما علة الانحطاط وهما علته لأنهما يفسدان معاني الإنسانية في النظرية الخلدونية بمعنى أن: • الفرد يصبح عاجزا عن الإيمان والعمل الصالح

فلا يكون الفرد قادرا على سياسة ذاته خلقيا وتربوية ولا تكون الجماعة قادرة على

فالتربية تتحول كما يصفها المتصوفة "تغسيلا" ليت ويصبح كل فرد خاضعا لفت يتكأ عليه فلا يتحمل مسؤولية المكلف بل يختفي وراء وسيط مستبد اعتمادا على التمييز بين خاصة وعامة في ما هو فرض عين ليجعله فرض كفاية؛ وتلك هي علة انتشار الجهل والأمية وبداية الانحطاط الذي تعاني منه الأمة .

والسياسة تصبح بيد المستبدين الذين يدعون ولاية الأمر قبا لكل معانيها القرآنية سواء:؛

38(بالمشاركة في الحكم) الشورى •

• أو بالمشاركة المعارضة (آل عمران 104 و110)

فيتوقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويصبح أعداء الإسلام خلقيا وسياسيا هم من يحكم المسلمين بدلا من حكمهم لأنفسهم •

فالشورى 38 تجعل الأمر أمر الجماعة.

والشورى 38 تجعل إدارته شورى بين الجماعة.

لكن فقهاء السلطان وأمراء البهتان جعلوا الأمر لأولياء الأمر الذين لا شرعية

لهم كي يمثلوا إرادة الجماعة ولا أخلاق لهم للخضوع لإرادتها قلبوا الشورى فجعلوها نصيحة الوسطاء للأوصياء بما لا يضايق أصل البلاء .

والغريب أن الكثير من هؤلاء "العلماء" من صنفي علماء السلطان التأصيليين والتحديثيين المزعومين يدعون أن هذه المعاني مستوردة وأنها ليست من جوهر الإسلام وأنها مؤامرة ضد "الممانعين" وميليشياتهم حتى فضحتهم أمريكا وإسرائيل اللتان ضمنتا وجود السيسي وبشار وحفتر وكل الطغاة العرب.

وانضمت إليهم الثورة المضادة التي تمول حرب أمريكا وإسرائيل وإيران وروسيا على الإسلام في ذاته على ركنه التاريخي وأساس دولته وحماة بيضته من العرب والترك والأكراد والأمازيغ والتي صارت خدما لكل دعاية الإسلاموفوبيا في الغرب وتمويل حرب الاستعمار أفريقيا وآسيا وحتى في البلقان .

لكن قيم القرآن استردت جاذبيتها لأن الشباب أعاد إليها دورها الفعلي في التاريخ بإحياء ثورتيه:

- الروحية للأفراد
- والسياسية للجماعات

مع ما فيه منه قيم روحية وخلقية تحرر البشر من عبادة البشر إلى عبادة رب البشر وهو سر الفتح الغني عن استعمال القوة لانتشار القيم بالمثال والقدوة الحسنة.

حقيقة الرؤية القرآنية أردت التذكير بها لأن شباب الثورة بجنسيه يتقدم

عنده العمل على النظر بسبب حماسة الشباب واندفاعه الدال على الغيرة والحمية الخالصة ما جعل الثورة رغم تحالف كل أشرار العالم عليها تنتصر بالصمود البطولي ؛ وهي في النهاية سيدة صاحبة اليد الطولى وعدا من لا يخلف .

لم أفرغ من الكلام على "رؤية القرآن لحمتها وسداها عين كيان الإنسان". فقد يعاب علي قولي إن الصحابة فشلوا في حماية الدولة لأنهم تصرفوا بـ"الثقة" متصورين وكأن الامبراطورية الناشئة يمكن أن تساس كما تساس القبيلة بمنطق "عدل فنام". وغايتي ليس الإلام ؛ بل فهم العلل وقد سبق فبينت فضلهم .

فمقومات دولة الإسلام الكونية الخمسة تحققت لكنها لم تحم : .. الرسالة (نزلت من عند الله) تكوين الجيل الذي أعد لزرعها في الأرض (مرحلة الرسول) تحديد مركزها الجغرافي (مرحلة الصديق) تحديد مركزها التاريخي (مرحلة الفاروق) . توحيد المرجعية (مرحلة ذي النورين (.

كرا رمح رن >> 70

يكفي تذكر حادثة السقيفة وتردد الصحابة بين حلين كانت موضوع أخذ ورد:

« العودة إلى القبلية (منا إمام ومنكم إمام)

. أو تقليد الدول التي ما زالت تستعمر أطراف مركز الدولة الناشئة والتي ما تزال

فمنذئذ كانت الفتنة تنمو فحصل الانقلاب على عثمان .

وابن خلدون لا يعتبر الخلاف بين الصحابة وحده كافيا لحصول الفتنة بل هو يفسره بأمرين تاريخيا وبأمر أعمق فلسفيا .

القبائل العربية الكبرى حكم قريش التي لم تكن من كبريات القبائل ويقدم هذا على ذلك؛

. وأما الأمر الفلسفي العميق فهو طبيعة السياسي الذي يجعل المرحلة الرسولية والراشدة أمرا استثنائيا لا يخضع لمنطق السياسة.

لذلك فهو يعتبر هذه المرحلة استثناء تاريخيا وإعجازا دينيا لا يمكن أن يقاس عليه ما يحدث بمقتضى طبائع الأشياء . وهو يبحث عن شروط تطورها نحو التوازن بين الشرعية والشوكة

لذلك فكلامي على "الفشل" في حماية الدولة ليس هدفه استنقاص ما قام به الخلفاء الأول؛ بل فهم ما جعل جهدهم هذا الذي حقق الشروط الخمسة يبقى في الأذهان ولم يتحول إلى مؤسسات تحميه في الأعيان وتحمي خاصة نظام المؤسسات الحامي . فالدول تحتاج إلى الشوكة لأن الشرعية وحدها لا تكفي خاصة إذا تآكلت .

فمباشرة بعد حسم مسألة رئاسة الدولة حدثت الردة.

وهي دالة على أن القبائل التي أسلمت لم تكن مدركة إلى أن الأمر متعلق بدولة ذات رسالة بل كانت قياداتهم تتصور أن الأمر كله هو خضوع لقوة زعيم تولى ولم يبق لهم التزام مع غيره .

وهذه بداية الفتنة القبلية التي قدمها ابن خلدون على خلاف الصحابة.

فخلاف الصحابة تغلبت عليه الشرعية -شرعية الصديق والفاروق -

لكن خلاف القبائل اضطر الصديق إلى اللجوء إلى الشوكة . والشوكة كانت حينها ما تزال قوية ولم يفسدها خلاف الصحابة.

لكن في الانقلاب الذي اغتيل فيه عثمان كان خلاف الصحابة قد فعل فعله فلم توجد القوة الحامية لرأس الدولة.

عثمان كان يمكن لها أن تنجح لو أن أهل المدينة كانوا حقا متحدين ومستعدين لحماية الخليفة . فإذا لم يكن بينهم من تواطؤ مع هؤلاء فعلى الأقل هم بقوا سلبيين ولم يتدخلوا بصورة تحول دون الانقلاب على الشرعية والاغتيال .

وحتى أقدم مثالا مع فارق القياس؛ لو أن الشعب المصري كان بحق مؤمنا بالدولة الديموقراطية لما استطاع القلة من الخونة الذين سموا أنفسهم جبهة الإنقاذ -وهم جبنة الخونة الذين لم نر لهم بعد الانقلاب حسا -وبعض الخونة من الجيش أن يغيروا مجرى التاريخ في مصر التي كان يمكن أن تصبح مركز الإسلام.

ما يعني أن تصديق الصحابة لوهم الشرعية المغنية عن الشوكة هي عينها وهم الإخوان الذين زعموا "سلميتنا أقوى من الرصاص".

اطمأنوا متوهمين أن الثورة اكتملت وأن النظام مستقر ولم يعدوا أو يستعدوا للدفاع عن الثورة ويكاد يكون ذلك كذلك في جل بلاد الربيع رغم صمود الثورة في سوريا وليبيا .

صحيح أن صمودهما لم يؤت أكله . لكن الثورة لم تستسلم ولن تستسلم لأن المطاولة حققت نتيجتين إيجابيتين يغفلهما الكثير من المحللين :

1. وحدت الإقليم بأن جعلت الحرب الأهلية التي كانت بالقوة حول أمور سياسية محلية تصبح حربا أهلية حول خروج الإقليم من الاستثناء شبه خارج التاريخ الحديث.

والأمر الثاني وهو أهم:

2. عادت الأمة إلى "فوهة" مدفع التاريخ الكوني أعني إلى ما يشبه اللحظة التي توهم فيها أعداء الإسلام إخراجه من التاريخ. وهي عودة لكأنها بدأت يمحو ما حققه الأعداء منذ وعد بلفور ومشروع سايكس بيكو فأصبح ما ظن قد تم هو رهان اللحظة وموضوع المستقبل الإقليمي .

8 #الفصل الرابع | ست

كانت أوروبا هي صاحبة السلطان في العالم لكنها اليوم ليست في وضع أفضل من وضعنا على الأقل سياسيا. فهي مثلنا توجد في كماشة فضلة الامبراطورية السوفياتية والامبراطورية الأمريكية.

فهي لا حول لها ولا قوة مثلنا لكن قياداتها ما زالت تعادينا بدل الحلف معنا .

ويمكن القول إن الكثير من نخبنا التي تدعي الكلام باسم الإسلام لها جزء كبير من المسؤولية . فجلهم جاهلون بما يجري فعلا في العالم وبأن الاقليم كله بشرعية الشرقي (نعني (والغربي (أوروبا) لم يعد ذا سلطان على نفسه وخاصة على شروط قيامه الاقتصادية والجيواستراتيجية في النظام الجديد .

والنظام العالمي الجديد لم يبق لروسيا ما يتوهمه بوتين من دور رغم عنترياته .

قطباه هما :؛

* مغول الشرق الأقصى أو الصين

«٠ ومغول الغرب الأقصى أو الولايات المتحدة.

وما بقي من العالم هو موضوع تنافسهما .

أما الشرق الأدنى (نعني) والغرب الأدنى) أوروبا) فما زالت قياداتهما تعيش في الماضي .

لما أسمع بعض الشيوخ يتكلمون على الحرب الصليبية لا أميزهم عن أقصى اليمين الأوروبي الذي يتكلم على الغزو الإسلامي لأوروبا .

كلاهما ما يزال يعيش على نظام عالمي تجاوزه التاريخ وخاصة بعد أن فقدت أوروبا امبراطورياتها وصارت مستعمرة سوفياتية أمريكية ولا تزال خائفة من روسيا ومحتمية

سذاجة شيوخنا المتكلمين على الحروب الصليبية وغباوة اليمين الأوروبي كلتاهما مفيدة لروسيا وأمريكا حاليا ولكنها مفيدة خاصة للصين وأمريكا ؛ لأني اعتقد جازما أن روسيا لم يعد لها القوة الكافية ليكون لها دور في النظام العالمي القادم لأنها من العالم الثالث رغم الخردة السوفياتية التي تملكها .

ويوجد أمران متماثلان كذلك في فرعي الإقليم الأوسط أي الشرق الأدنى والغرب الأدنى هو إمكانية عودة أوروبا للتفتت القومي ومرض الأنظمة القبلية العربية التي تدعي أنها دول وهي دون المحميات منزلة بالمعنى السياسي لأنه مقومات الوجود غير التابع ممتنعة

فعودة أوروبا إلى القومية-بدأت بالانفصال البريطاني -سيزيد تبعية الأوروبيين إلى أمريكا خاصة وقد يمثل فرصة لعودة روسيا إلى أوروبا الشرقية ومرض القومية الذي هو خدعة في الدول التي تمثل الثورة المضادة عند العرب هي نهاية التجمعات الخمسة التي بنحو ما كان يمكن أن تحقق ما يشبه تكامل أوروبا.

فتتوا مجموعة الهلال وشتتوا مجموعة الخليج وفتتوا مجموعة النيل وفتتوا مجموعة المغرب وفتتوا مجموعة القرنين (قرن أفريقيا الصومال وقرن الجزيرة أي اليمن) ولم يبق إلا عبث أميرين غبيين يدعيان القومية العربية والعلمانية هم أعدى أعداء العروبة والإسلام وأكثر العرب بداوة وغباوة.

ويوجد تماثل عجيب بيننا وبين أوروبا حاليا:

• فأقصى اليمين وأقصى اليسار الأوروبيين كلاهما يسعى لتفتيت أوروبا من جديد باسم

الهويات القومية. • وأقصى التحديثيين العرب وأقصى التأصيليين العرب اليوم هم أعدى أعداء التكامل

ولولا الثورة ورد فعلهم عليها لما استعاد الاقليم وحدته ولو سلبا .

وما أسميه الوحدة السلبية هو ما أشرت إليه بأن اللحظة الحالية وبفضل صمود شباب الثورة بجنسيه أعاد تاريخنا إلى ما يشبه ما كان عليه منذ بداية حركة الانبعاث والنهوض وترميم الشأن قبل الوقوع في فخ النكوص إلى القوميات والعرقيات والطائفيات التي حررنا منها الإسلام بثورته .

ففي القرن التاسع عشر بدأت الأمة تفيق من غطيطها وتحاول استرجاع

دورها بدأ بالثورة على الاستعمار وهي ثورة كانت كلها من جنوب شرق آسيا إلى المغرب الأقصى ذات مرجعية إسلامية بحيث كان زعماؤها لا يعترفون بالحدود التي وضعها الاستعمار بل يقومون بالإيقاظ في دار الإسلام كلها .

وكانت حركات المقاومة والصمود ضد الاستعمار ومحاولاته ضرب مقومات الذات - العربية والإسلام والتاريخ المشترك والعاصمة الرمزية الواحدة عاصمة الخلافة -كل ذلك كان يمثل "المناخ" الروحي والقيمي والسياق السياسي الذي تحمد الله أنه قد عاد بفضل الثورة وهو بداية الانتصار.

تلك هي علة تفاؤلي وتلك هي علة تشاؤم الأعداء في الداخل وفي الخارج.

وما حربهم على السنة عربهم وأتراكهم وأكرادهم وأمازيغيهم في الإقليم إلا لأنهم فهموا أن الاستئناف قاب قوسين أو أدنى وأن ما كان ممكنا خلال الحرب العالمية الأولى لن يتكرر لأن شباب الأمة استعاد الثقة بالنفس.

لم أستنقص دور الصحابة الأول وخاصة الثلاثة الأول ؛ بل كان تنسيب الرؤية التي بلغت الذروة في الخروج عن رؤية الإسلام باسترجاع الوساطة والوصاية إلى التحريف الشيعي للإسلام وادعاء وراثة آل البيت للنبوة لكأنهم يقولون باتصال الوحي .

لم تصل السنة إلى ذلك لكنها أضفت على الصحابة هالة زائفة.

الاعتراف بالفضل لا ينفي تبين الخطأ من الصواب؛ وإلا فإننا نجرم في

حق الإسلام مرتين:

• بتجاهل رفضه لهذا ما وجدنا عليه آباءنا دون تمييز الصواب من الخطأ

« الغاء ثورتيه الروحية) تحريم الوساطة والكنسية في التربية) والسياسية) تجريم الوصاية والاستبداد .(

فالتعلم والأمر بالمعروف فرض عين .

لكن الوساطة تغني عن التعلم وتعمم الأمية حتى يصبح الوسطاء خاصة والبقية عامة وهو أمر مناف لثورة الإسلام الروحية التي غايتها جعل التعلم فرض عين وليس فرض كفاية والتعلم يكون من الكتاب ومن العالم بآن كما سنرى .

والوصاية تغني عن الامر والنهي فرض عين لأن شرطه سلطة الشعب .

فإذا كان الرسول نفسه يذكره ربه بأنه من حيث كونه مربيا "إنما أنت مذكر" أي لست وسيطا بين الله والمؤمنين بل مبلغ رسالة ويذكره بأنه من حيث كونه حاكما "لست عليهم بمسيطر" أي لست وصيا بين المؤمن وشأنه العام بل هو يديره بالشورى وأنت واحد من الجماعة تتشاور معهم ؛ فكيف بغيره؟

فوجد من ادعى ما لم يدعه النبي ونهي عنها نصا في القرآن وناوس بين موقفين أشدهما تطرفا كذبة آل البيت أصحاب الوساطة الروحية والوصاية السياسية وهي رؤية فارسية وبيزنطية فرضها استغباء دهاة فارس ويهود الجزيرة على العرب السذج بعد وفاة الإمام ثم كذبة وراثة العلماء للأنبياء عند السنة .

الفصل الخامس

فليس للنبي غير التبليغ وحكمة التعليم مع التوكيد على أنه لا يعلم الغيب ومن ثم فليس عنده ما يمكن أن يرثه العلماء لا ماديا ولا رمزيا غير اخلاق القرآن وهي كلها حق المؤمنين من حيث هم مؤمنون وليست تركة يرثها العلماء ليكونوا وسطاء ويتواطؤوا مع الأوصياء خروجا عن سنن الإسلام الحقة.

ولا بد هنا من التذكير أن ابن خلدون يعود إلى ما اعتبره مرحلة مستثناة من سنن السياسي من حيث هو سياسي ليبين أن النبوة نفسها لا تخرج عن طبائع الأشياء بمعنى أن الله لا يبعث نبيا إلا منعة من قومه .

ذلك أن الرسالات السماوية أولى من سواها بالاعتراف بسنن الخلق وطبائع الأشياء .

ولذلك فسياسة الرسول لم تكن معتمدة على الاستثناء الذي يغني عن معرفة سنن التاريخ والسياسة وطبائعهما بل كان يعلم بها والدليل أنه خاض أكثر من ستين حربا قادها بنفسه ولم يكن كالذين وراثته من أدعياء الرسوخ في العلم ينتظر المعجزات دون العمل بالأسباب لتحقيق الرسالة التي كلف بتبليغها .

ولست أبالغ إذا قلت إنه قد توقع الفتنة وأعد لها عدتها عندما قام بعملين يدل الكثير دلالتهما :

. فهو أسس لشرعية الدولة الأموية بمجرد أن نسب وظيفتي الدولة لأبي

سفيان وابنه معاوية يوم الفتح الاعظم . فهو قال من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن

. وكلف معاوية بكتابة القرآن مع كتبته السابقين .

فهذان البعدان هما بعدا الشوكة والشرعية.

الامن لا تكفي فيه الشرعية والشرعية لا يكفي فيها القرآن . لذلك لا بد من الجمع

وكان الرسول يعلم -وابن خلدون يشير إلى معنى العصبية في قريش - أن أساس الحكم في عصره هو العصبية وخاصة الشرعية فعلم أن دولة الإسلام لن تستقر من دون بني أمية.

. أنها لم تستقر من دون استقرارها وخاصة بعد الاستقلال المطلق من سلطان بيزنطة في عهد عبد الملك

* وأن دولة الإسلام لم تستقر بعدها إلى اليوم لأن ذهاب عصبة العرب الخادمة للإسلام جعلها تتشكك وتتوالى عليها الغزوات من الشرق والغرب دون أن تصمد وحدتها بعد بني

خلافي الأساسي مع قطب ومع الفكر الإخواني علته هذه الخرافة التي تجعلهم يتوهمون أن تقديس المرحلة الراشدية يلغي أهمية ما تلاها فما ينفى عن هذه ويثبت لتلك كلاهما خطأ بل فهم تاريخ الإسلام وتعامل المسلمين مع طبائع الأشياء التي لا يمكن من دون فهمها التمييز بين الصواب والخطأ فيهما .

وحتى أشخص الداء فأحدد طبيعته وعلته عرفت المرحلة ليس بمفهوم

الملك العضوض الذي لا ينطبق على المرحلة الأموية بدليل بقاء العلماء مستقلين إلى حدود حصوله بداية من شروع الدولة العباسية في فرض رؤيتها العقدية على العلماء بل هي عندي مرحلة "حال الطوارئ" في الحروب الأهلية الاربعة.

ولي على ذلك دليلان:

1. لم يتوقف الفتح رغم الحروب الاهلية الأربعة- بين الخليفة الرابع وأم المؤمنين وبينه وبين معاوية وبين ابنيهما وبين عبد الملك وابن الزبير -فكانت الدولة إذن في حالة طوارئ حدت من الحريات وعطلت العمل ببعض بنود الدستور الإسلامي بمعنى أن البيعة صورية والحكم وراثي .

وعلماء السنة دون أن يقبلوا هذا الامر الواقع وجدوا طريقة لعدم الصدام مع الدولة التي لم تتدخل في الحرية الروحية فاعتبروا ما يحدث من باب الضرورة التي تبيح المحظور-حالة الطوارئ -فبقيت الحريات في الاقوال على الاقل فلم يعتبروا التغالب أساسا شرعيا للحكم إلا بمنطق الضرورة الموقتة.

ولا أنفي أن الحرب بين العلويين والأمويين أدت إلى تطرفين بين متشبثين بشرعية لا يقرها الإسلام) الوساطة والوصاية أو التربية بتواصل الوحي والحكم بالحق الإلهي) ومتشبثين بالشوكة فعليا بالشرعية التي يقرها القرآن قوليا دون تطبيقها فعليا (الوساطة بوراثة العلماء للأنبياء والوصاية بالشوكة) .

لكن ذلك كان من أعراض الجوهر السياسي الذي كان جاريا فعليا في المائة وعشرين سنة الأولى من تاريخ الإسلام.

.2 أما الدليل الثاني فهو مسعى الخلافة الاموية مباشرة بعد الاستقرار أي بعد ابن عبد الملك محاولة الراشد الخامس إلغاء حالة الطوارئ والعودة إلى الشرعية الإسلامية في سلوك الدولة.

لكن ذلك فشل إذ لم تدم محاولته أكثر من سنتين ثم انفرط العقد وعادت العصبية الجاهلية ولم تتوقف الحروب الاهلية في الدولة التي قضت عليها مؤامرات الدعوة العباسية بالاسم والفارسية بالفعل والبقية معلومة وها نحن ذراها تتكرر والعرب فاغرون أفواههم تابعين لذراعي الاستعمار إيران وإسرائيل .

عادت العرب إلى القبلية وصراعاتها وهم كذلك مباشرة بعد ذهاب الجيل الاول من الصحابة رغم محاولات الصمود الذي مثالته الدولة الاموية.

انهار دورهم ومنذئذ وهم خارج التاريخ رغم اللحظة القصيرة في الأندلس والدولة الأموية الثانية. ولولا الأتراك والأكراد والأمازيغ لما بقيت للإسلام دولة .

ذلك أن الدول تنهار بمجرد انهيار المركز.

والمركز هو هذا الاقاليم الذي هو رهان الصراع الحالي:

أي المشرق والمغرب بشعوبه السنية الاربعة أعني العرب بداية والاتراك غاية وبينهما الاكراد والامازيغ . ولست أستنقص دور الشعوب الإسلامية الاخرى لكنها ليست هي المركز من دولة الإسلام .

ولست بحاجة لاستدلال طويل لإثبات هذا المعنى: فكون الأعداء بصنفيهم (الذراعان إيران وإسرائيل) وبسند الذراعين (روسيا وأمريكا) يركزون على

هذا الإقليم دليل كاف ومفحم لكل من يجادل في هذه الحقيقة.

وليس الأمر ابن اليوم فهو بدا منذ نزول القرآن إلى اليوم بتوالي شعوب الغرب على قيادته ضدنا .

وما قلته عن خلافي مع قطب والاخوان حول تأويل مراحل تاريخ الإسلام لا ينفي أني أفضل قراءتهم المتعلقة باستعادة الوظيفة السياسية والاجتماعية إلى الإسلام على تخريف رضوان السيد الذي يسمي الإسلام السياسي مجرد إحبائية يعيبها عليهم دفاعا عن التقاليد التي جعلت الإسلام مقصورا على قشور التعبد .

فهذا الموقف يمكن الدجالين من العيش في بلاطات الأمراء المستبدين والفاسدين ولا يرى من الدين إلا ما حدده به ماركس مجرد أفيون للشعوب حتى تنام فيتمتع الفسقة من العلماء والأمراء بدعوى أنهم أولو الأمر الفكر للأولين وفي الحكم للثانين وترك الإسلام والمسلمين للذل والمهانة تابعين .

فلا وجه للمقارنة بين قطب ومشكري الإخوان رغم خلافي معهم الذي ذكرت وبين طبالي المستبدين اللاهثين وراء من يدفع أكثر العابدين لبعدي العجل معدنه وخواره في خدمة الاستبداد والفساد ورهن البلاد واستعباد العباد حتى تبقى الأمة تابعة ذليلة بدلا من أن تكون كما أرادها الله شاهدة على العالمين .

شباب الثورة بجنسيه بوعي أو بغير وعي وإن شاء الله سيصبح جميعهم بوعي ذي أعماق تاريخية ضاربة في القدم وذي أبعاد حضارية ضاربة الحداثة وجبر الكسر فأصبح بوسعهم قراءة التاريخ قراءة سوية:

* لا تقدس ماضيا دون نقد

. ولا حاضرا دون تحرر

. ولا مستقبلا دون سيادة حماية ورعاية.

أبو يعرب المرزوقي

القرآن ومناظيره، الدين والديني وما بينهما

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 32

مسمسيسيسسس ا ا ا #الفصل الأول - الفصل الأول - لن اعتبر نفسي قد فرغت من تعريف القرآن قبل أن أحدد بما أستطيع من دقة المستويات الخمسة لمناظير علاجه لموضوعه: .3 وما بعدهما

.+ والعلاقة بين الدين والديني 5 . والعلاقة بين الديني وما بعدهما . فهذه المناظير لم أجدها في أي كتاب منزلا كان أو غير منزل في حدود ما أعلم منهما .

ولأبدأ فأعرف بإيجاز هذه المناظر:

فالدين يتكلم عليه القرآن بالجمع مثلا في البقرة 62 وآل عمران 79 والحج 17 وإذن فالدين متعدد بالجوهر وهو كل الأديان التي عرفتها البشرية لأن القرآن في الحج 17 وضع ستة أصناف أولها الإيمان والأخير هو الشرك وبينها أربعة واعتبر الفصل بينها يوم الدين. والأربعة تنقسم إلى اثنين منزلين هما :

واثنين غير منزلين هما ؛

والأول هو الإسلام والأخير هو الشرك.

وإذن فالدين ليس واحدا ؛ بل هو متعدد ؛ ويمكن اعتبار هذا التصنيف جامعا مانعا لأنه ذهب إلى حد اعتبار الحدين الأقصيين ؛ أي الإسلام والشرك؛ من عناصر المجموعة.

الفصل الأول

0 ل اال 2 ا ل آخرها قصرا على الفصل بينها ثم ذكر جزاء) الحج (17

إرجاءين:

62(أحدهما بوعد بجزاء موجب وطمأنة بألا خوف عليهم ولا هم يحزنون) البقرة ٠ 69(٠ والثاني بالاكتفاء بالطمأنة دون كلام على جزاء موجب (آل عمران ٠

لم يكتف بذلك ؛ بل أضاف في المائدة 48 أن هذا التعدد مقصود لأنه شرط التسابق في الخبرات لعلتين :

1 ٠ فلا يمكن تصور الحرية الدينية من دون إمكانية الخيار وطلاب الحقيقة أو تبين الرشد من الغي خلال المرور بالاختيار والمتعدد) البقرة ٠(256

2٠ لا معنى للجزاء عليه إذا لم يكن ثمرة لهذا المسعى

فيكون الدين المتعدد الأرضية التي يتحدد من خلالها غاية لسعي حر يقوم به الإنسان حتى يدرك حقيقة الديني في الأديان ٠

وهذا الديني هو إذن أصل وغاية٠

هو أصل لأنه لو لم يكن أصلا لاستحال أن يصبح غاية يسعى الإنسان إليها سعيا ليتحرر به مما تختلف به الأديان العينية عنه بأعراض تعرض لها فتمده٠

٠ وهذا الأصل هو ما يسميه القرآن الفطرة أو شهادة الميثاق (الأعراف (172-173 ثم ما يطرأ عليها من خسر أو فساد أحسن التقويم أي ما يسميه الدين عند الله) الإسلام)٠ ٠ وهو الغاية التي هي التذكير الأخير والنقد النسقي والصريح بمعيار التصديق والهيمنة للأديان والغاية هي شروط الاستثناء من الخسر٠

وذلك هو ما تحدده سورة العصر:

الديني في كل دين إذا سعى أصحابه إلى الحقيقة هو مضمون سورة العصر.

وفيه خمسة شروط للاستثناء من الخسر:

- الوعي بالخسر بداية للخروج منه
- الإيمان (وبه تبدأ الآيات الثلاث المتعلقة بتعدد الأديان)
- التواصي بالصبر .

وما كان يمكن أن يوجد فيها جميعا من هم صادقون ويبحثون عن الحقيقة وقد يترقون فيسبقون في الخيرات حتى يصلوا إلى الديني وكان علم ذلك عند الله وحده لأنه من السرائر, فإن احترام كل الأديان واجب على كل مسلم لأن تابعيهم ليسوا جميعا سواء . ولذلك فقد حفظت الأديان كلها في دولة الإسلام.

ونصل إلى قلب المناظير الخمسة:

رأينا الدين والديني ونصل الآن إلى ما بعدهما .

فما كان يمكن للقرآن أن يفصل بين الدين والديني لو لم يكن ما بعدهما أي إنه ما بعد الدين وما بعد الديني مثل الوعي الذي يعود على صاحبه فيكون وعيا بالذات خلال الوعي بالغير؛ نعي ما حولنا ونعي أننا نعيه .

القرآن وعي بوعي الدين وبوعي الديني .

وهو وعي ما بعدي ؛ لكأن القرآن بكلامه على الدين وعلى الديني هو كلام على كلامهما درجة ثالثة من الكلام على الحياة الروحية.

وينتج عنه الدرجتان الأخيرتان:

• العلاقة بين الدين والديني

• العلاقة بين الديني وما بعدهما •

ولنفهم ذلك فلنعد إلى المقارنة بوعينا

فالعلاقة بين الدين والديني من جنس العلاقة بين وعيي بما حولي المصاحب لوعيي

ذلك أن أي مؤمن صادق أيا كان الدين الذي ربي عليه وهو من حوله في جماعته يكون دائما في علاقة بما في فطرته من وعي قيمي وخلقي يجعله يقارن بين حقيقة الديني و"واقع" الدين.

من ليس له ذلك ليس مؤمنا •

والقرآن وعي بالعلاقة بين الديني وما بعدهما) أي الدرجة الرابعة التي ذكرناها في التغريدة السابقة) فلو لم يكن المؤمن قد تحرر من الغرق في عالم الفناء ولم يشرئب لعالم البقاء لاستحال عليه أن يتحرر مما حوله أي من الصورة السائدة من الديني مثالا أعلى في الدين المتعين في تقاليد و"أمر واقع".

وتلك هي المناظير الخمسة التي تجعل القرآن عسير الفهم •

ولتصل ذلك بفصلت :53 فآيات الله التي يرينها في الآفاق والأنفس تحاكي هذه المناظير فالآفاق 2 والأنفس 2 والأصل 1 وهو حقيقة القرآن التي نتبينها فيها •

فالآفاق هي العالم أي الطبيعة والتاريخ والأنفس هي الإنسان بدن وروح•

ولا يتوهمن أحد أني أقصد بـ"عسر الفهم" أن القرآن بحاجة إلى وسطاء، وأن معانيه باطن يخفيه ظاهر يحتاج إلى مؤولين فليعلم أني أرفض ذلك تماما ، وأن ما أعنيه هو من جنس علاقة الإنسان بالإدراك الحسي والإدراك العلمي . فالإدراك العلمي لا ينفي الإدراك الحسي والعلم ليس باطنا بالقياس إلى الحس.

لا يوجد تأويل للعالم الحسي باعتباره مجرد ظاهر يكتشف القوانين العلمية التي تحكمه

باعتباره باطنه . كلاهما عالم حقيقي موجه إلى نوعين من المدارك الحقيقية التي لا يمكن العيش من دونهما .

ا #الطلامة لمسسسس ميس م سستسسمست ولا يمكن تصور الإنسان عائشا وعلى أعينه أدوات الإدراك الفلكية فهو لن ينجح في

العيش السوي .

ومن السخف اعتبار العالم بالمنظور الفلكي حقيقة والعالم بالمنظور الحسي باطلا بل كلاهما حقيقة أولاهما حقيقة الوجود الفعلي بل حياة الإنسان والثاني حقيقة الوجود الضروري لفهم قوانين الأول .

. عالم الحياة الفعلية للإنسان

. وعالم الأدوات الضرورية لهذه الحياة الفعلية .

تلك هي العلاقة .

ومعنى ذلك أني أعتبر ما أكتبه ليس هو حقيقة القرآن ، بل اعتبره أدوات فهم ما يجعل القرآن شرطا من شروط حياة الإنسان العادي في علاقته

المباشرة به بوصفه أساس حياته الروحية التي من دونه تكون حياته الطبيعية مستحيلة لأنها في الغاية تتحول إلى ظاهرة طبيعية لا يختلف الإنسان فيها عن أي حيوان ..

وبصورة أوجز:

القرآن يجعلني إنسانيا أو يمدني بما يجعلني أشعر بأني لست حيوانا فحسب؛ بل حيوان له القدرة على التعالي وعدم الإخلاد إلى الأرض ..

وما أحاوله هو الجواب عن ؛ ما الذي يجعل القرآن يحقق ذلك لي؟

كذلك العالم يمدني بشروط حياتي العضوية.

والعلم يجيب عن سؤال ما الذي يجعله يحقق ذلك .

والجواب عن السؤالين تفسير فاشي لفصلت :53 إذا أتبين أن القرآن حق عندما أرى آيات الله في الآفاق) العالم الطبيعي والتاريخي (وفي الأنفس (بدني وروحي)؟

وإذن فما أقوم به لا علاقة له بالرؤية التي تميز في القرآن بين ظاهر وباطن بل هي رؤية تميز بين نوعين من العلاقة الجوهرية به .

وهذا الفهم يبعدني عن المزالق التي نجدها في النقد الكنطي وفي المقابلة بين الفقه والتصوف في العمل وبين الكلام والفلسفة في النظر ويعيدنا إلى دلالة فصلت 53 التي شرحت حينئذ هذا.

فما يدركه العلم ليس مظاهر الوجود بل هي مستوى وجودي لا يقل حقيقة عما تدركه الحواس تجليا لمستويات الوجود .

ويقابل الموقف الكنطي الموقف الأفلاطوني؛ فليس ما يضعه العقل من

فرضيات لتفسير ما تدركه الحواس هو الحقيقة وما تدركه الحواس نسخة منه منحطة .

كلاهما تجل للوجود الذي هو من الغيب دون أن يكون ذلك منافيا ما تجلياته من حقيقته . كياني يتجلى بدنيا وروحيا وكلاهما مستوى من وجودي حقيقي .

وعندما أنظر في ذاتي أشعر بأني واحد أصلا لأربعة فروع أميزها في ذاتي .

أشعر ببدني وأشعر بشعوري ببدني أو بوعي بذاتي متعينة في كيان بدني وأشعر بأن لبدني شعور أثرا وأن لشعوري ببدني أثرا. فأكون واحدا كأصل ذي أربعة تجليات لكياني الواحد فأكون مخمس الأبعاد حتما .

وذاك هي معنى علاقتي بالعالم .

فمن دونه لا قيام لي لكن قيامي فيه ثمرة لتفاعلي معه كطبيعة وفيه أكون إحدى مراحل الإنسانية كلها من حيث هي كيان عضوي واحد كتاريخ وفيه أكون مرحلة من مراحل الإنسانية كلها من حيث هي كيان رمزي أو حضاري أو روحي . فأكون خليفة بهذا الوعي المابعدي الدائم.

وهذا هو معنى فصلت 53 : فهذا الوعي المابعدي الدائم هو رؤية آيات الله في الآفاق و الأنفس وهو من ثم تبين أن القرآن حق .

فهو بهذا المعنى الرسالة الخاتمة التي تذكر بشروط قيام الإنسان في العالم بفضل ما جهز به من أدوات لعلاج علاقتيه الأفقية بالطبيعة والعمودية بالتاريخ وذاته منهما معا . وهكذا فقد أجبت عن الأسئلة التي تجعل تعريفي لمناظير القرآن شديدة الوضوح وبذلك أكون قد أتممت ما خصصت له

محاولة رؤية القرآن في علاقتها بالإنسان من حيث هو خليفة. وطبيعي جدا أن تكون الرسالة الخاتمة حجتها هي عين مضمونها فتكون غنية عن الإعجاز بمعنى خرق العادة وتكتفي بالنظام.

لكن حقيقة القرآن التي تتجلى في آيات الله التي يرينها في الآفاق والأنفس؛ أعني في العالم ببعديه الطبيعي والتاريخي ؛ وفي الإنسان بدنه وروحه ؛ لا تكتفي بما يدل على هذه الحقيقة؛ بل هي تشير كذلك إلى أن الآفاق والأنفس ليست هي الوجود الباقي بل هي الوجود الفاني وأن ما وراء غيبي هي أحد رموزه.

فالمستويات التي رأيناها في الفصل الأول رغم ما بينا من تناسق وتناغم بينها سواء:

- في نظام العالم الطبيعي
- أو نظام العالم التاريخي (بعدي العالم)
- أو نظام البدن
- أو نظام الروحي (بعدي الإنسان)

والتناظر التام بينها وبين نظام القرآن نفسه كرسالة متعلقة بتذكير الإنسان برسالته تبدو فلو لم يكن وجودنا مليئا بما لا يفهم وخاصة بما يبدو عليه من "مجانية" إذ لا يفهم الإنسان "حاجة" الله لخلق عالم كله ثغرات ونقائص لو اعتبرناه مقصورا على ما يمكن أن ندركه بعقولنا التي يحيرها كل شيء فيه وخاصة المصدر والمصير والحرية والضرورة والغير والشر وما جرا من المغلقات.

ولا أحد أكثر من القرآن كلاما في هذه المسائل وخاصة في الإنسان ونقائصه وعيوبه التي لا تحصى والتي تجعله وكأنه "صنعة" فاسدة أو صنعة غير متقنة؛ ومع ذلك فالله ينسب إلى نفسه صنعه على أحسن صورة ونفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء كلها واعتبر خلقه أحسن تقويم ثم "رده أسفل سافلين" .

كل الإشكال المحير هو هذه المنزلة الجامعة بين أقصى الكمال وأقصى النقص في كيان الإنسان.

. فكماله استخلف

. ولنقصه احتاج إلى الرعاية التي تخرجه مما يترتب على هذا النقص . فلكأن خلق الإنسان له بداية كاملة هي مثاله الأعلى الذي سيكون مآله في الغاية فيكون . كل التاريخ هو خلق الإنسان المتصل فتكون عين النسبة بين الديني من حيث هو في الفطرة والديني من حيث هو في الإسلام . الخاتم وبين البداية والغاية مراحل التكوين المتصل إلى يجعل ما كان تاما المثال يصبح تاما الأعيان.

حينئذ يكون أحسن التكوين في المثال وليس في الأعيان فيكون تعريف الإنسان: حرية تسهم في خلق ذاتها .

ولذلك فالقرآن عرضه لسلسلة الأديان والرسل يكاد يقص علينا هذه التكوينية التي هي تدرج في تحقيق ما في الفطرة المثال نقلا إياها من المثال إلى الأعيان في تجارب دينية لا يقال فيها النظر والعملي بل هي أساسا سياسة ذات وجهين أحدهما يربي الإنسان والثاني وقد حاولت بيان عينة من ذلك من خلال شرح سورة هود التي قال عنها الخاتم إنها شيبته

هي وأخواتها محاولا فهم علة تشييبها له وهي في آن نسق توالي الرسالات في عملية التكوين التاريخي لإنسانية تسهم في "خلق" ذاتها بما من الله به عليها من حرية إرادة وصدق علم وخير قدرة وجمال حياة وجلال وجود .

وفعلا فالسورة حتى وحدها من دون أخواتها تشيب رأس الإنسان الذي يراها كما توحي

فهي في آن:

. فلسفة تاريخ . وفلسفة وجود . وفلسفة دين

الفصل الثاني

6 وام بو ما روات الا مج لاج وا اب لص تاريخ الإنسانية كلها ومكلفا بإنتاج عينة من السعي لتحقيق مثال البداية في تاريخ الغاية. وأن نعتبر عمل الوسط هو الحكم بين ما مضى من تاريخ البشرية قبل نزول القرآن) ابراهيم (وعمل المخاطب الذي سيعود إليه هو الحكم فيما يلي بعد نزوله (محمد) .

. والثلاثة الأولى تتألف من نوح وهود وصالح

. والثلاثة الثانية بالترتيب المعكوس من موسى وشعيب ولوط.

فلنقرأ الآن البنية العميقة للسورة .

وقد حاولت شرحها بهذا المنطق والمنطلق دون تأويل تحكمي وإن كانت فرضية قراءتها تنطلق من بنية رياضية تشبه المصفوفة التي فيها تناظر بين

ثلاث عناصر أولى وثلاثة عناصر أخيرة وبينهما وسط هو المركز في فهم التناظر بشرط أن نقرأ الثلاثة الأخيرة وفق ترتيب معكوس بالقياس إلى الثلاثة الأولى .

ولا بد من اعتبار القراءة مستندة إلى منظور القرآن:

فلا نوح ولا هود ولا صالح ولا لوط ولا شعيب ولا موسى رسل لقومهم حصرا فيهم ومن ثم فلا يمكن قراءة أفعالهم وكأنها خاصة بشعوبهم حصرا للديني كمعنى عام في الدين كحالة عينية بل المطلوب الانطلاق من الديني عامة في أي دين متعين أمرا واقعا .

ذلك أن الأمر يتعلق بالواحد في الأديان المتعينة تاريخيا والتي تتضمن السورة منها ست حالات تنسب إلى الثلاثيتين واثنين إلى الوسط بينهما) ابراهيم (إلى المخاطب الذي شيبته السورة والذي عاد في رسالته الخاتمة إلى إبراهيم) محمد (.

وتفترض السورة ما قبل نوح وما بعد موسى قبل محمد ؛ آدم وعيسى .

ولغز السورة في آدم وعيسى ومفتاح فهمها في إبراهيم ومحمد .

. فالأول تميز خاصة بفعلين يمكن أن يعتبرا مفتاح فهم للسورة: أسئلة الأفول وتحرير الإنسان من يكون أضحية.

. والثاني تميز بفعلين يمكن أن يعتبرا مفتاح فهم للسورة؛ العودة إلى ابراهيم وتأسيس سياسة تربية دون وساطة وحكم دون وصاية.

أما اللغز الوجودي فهو يرد إلى آدم وعيسى وما بينهما من تماثل وجودي (ذكره القرآن) وما بين الأول والثاني من شرح للغز الوجودي وما ترتب

على تحريف دور الثاني بالقياس إلى تجريم الأول في أصل التحريفات التي عرفتها البشرية بين البداية الآدمية والنهاية العيسوية في تاريخ الإنسانية الروحي .

فلا أحد يشك في أن الاستخلاف تم قبل أن يقع ما وقع لآدم وحواء في الجنة -القصة رمزية طبعا-ومن ثم فلا يمكن أن يعتبر ما حصل بعد ذلك عقابا ؛ بل هو كان بداية الفعل الذي لأجله استخلف آدم ؛ حرية الاجتهاد صوابا وخطأ من آدم وحواء والإنزال هو للفرصة الثانية لإثبات جدارتهما بالاستخلاف .

والإخراج من الجنة لم يكن عقابا وشفع بعفو عن الخطأ في الاجتهاد دون تجريم للجنس الذي لا علاقة له بالخطأ .

فوجود الزوجين يجعل الجنس طبيعيا وليس جريمة صارت خطيئة موروثة لتأسيس الوساطة الكنسية نائبة الشفيع ولتكون مؤسسة للحكم باسم الحق الإلهي أعني أساسي التحريف اللذين ألغاهما القرآن .

وكل التحريفات بين آدم وعيسى ينسبها القرآن إما إلى غلبة ما في آدم من معدنه أو ما في الوسطاء والأوصياء الذين يتحالفون لاستغلال أداتي استعباد الإنسان؛ إما من الطبيعة أو من الإنسان بالسيطرة على سد حاجاته المادية والروحية. وهما عبوديتان تمثلان مدار فلسفة التاريخ في سورة هود .

والآن نستطيع بدء الشرح:؛ فماذا فعل نوح؟ أمران: تخلص من سلطانين للطبيعة في أسرته وفي العالم .

. وذلك بالثورة الروحية . والثورة التقنية صنعا للسفينة وزرعا للأزواج من

كل شيء حتى يحرر الإنسانية من العبودية للضرورة الطبيعية سواء في العلاقات العاطفية أو في العلاقات الاقتصادية

نوح هو الأول في المثلث الأول . ويناظره في المثلث الثاني الأخير الذي هو الأول من النهاية إلى البداية. ماذا فعل موسى؟

أولا التحرر من الطبيعة حاصل على الأقل برمزين فهو وصل إلى أسرة فرعون عن طريق رمز الطبيعة الماء وتخلص من فرعون به .

لذلك فثورته ضد العبودية السياسية وليست الطبيعية.

وهي الثورة الثانية:

1 . الأولى تحرر الإنسانية من عبودية الطبيعة لأنها "زرعت" من كل زوجين اثنين فصارت تنتج حاجتها بنفسها وليست تابعة للطبيعة مباشرة

.2 والثانية تحرر الإنسان من عبودية السياسة لأنها خرجت على أعتى دكتاتورية سياسية ثيوقراطية هي دولة فرعون وهامان . لكن الثورتين فشلتا .

ونبدأ بفشل الثانية:

فالشعب الذي أراد موسى تحريره لم يتحرر بل فضل العيش المادي في العبودية) طلب مأكولات) وصنع وثنا جنيسا لوثن الفراعنة ولكنه بمال مسروق وهو العجل الذهبي ذو الخوار. وهما ما به يسيطر المرابون على العالم إلى اليوم أي بمعدن العجل (الربا) وبخواره (الإيديولوجيا) .

وعندئذ نفهم فشل الثورة الأولى كما سيتبين في رسالة هود الثاني من المثلث الأول وفي رسالة شعيب الثاني في الرجوع من موسى إلى لوط .

. فالأول هود تبين أن علة عدم نجاحه أصحاب المال والاقتصاد

• والثاني شعيب تبين أن علة عدم نجاحه نظام التوزيع والمقاييس المغشوشة: الاقتصاد نظام التوزيع العادل

وواضح أن للأمرين هذين علاقة بالعبودية الطبيعية وبالعبودية السياسية لأن سلطان أصحاب المال ذو علاقة بالطبيعة ونظام التوزيع ذو علاقة بالسياسية.

فيكون الرسولان هود وشعيب قد بينا العائق الأساسي في فشل الثورتين على سلطان الطبيعة وسلطان السياسة عند نوح وموسى .

فإذا وصلنا إلى صالح الأخير من المثلث الأول ولوط الأول من المثلث الثاني -ذكرنا الترتيب المعكوس- . فكلاهما يتعلق بشرط الحياة نفسه: الماء عند صالح والجنس عند لوط .

فهما المشكل الذي يشل الثورتين ويتعلقان بما يترتب على العبوديتين من استبداد وفساد في شروط الحياة الإنسانية.

وعندئذ نلتفت إلى الوسط بين الثالوثين أي إبراهيم ؛ فأولا هو من جاءه الرسولان ليعلماه بمآل قوم لوط .

ولكن أيضا ليبشراه بابن .

والبشرى هي المشكل .

وليس كذلك لأن سارة لم تلد اسحاق في آخر حياتها بل مباشرة بعد هاجر بسبب الغيرة وتلك علة استبعادها .

الابن الذي بشر به هو الذي عاد إليه ليعالج كل هذه القضايا انطلاقا من ثورته التي عرفت طبيعة ما تستند إليه هذه الرسالات .

تحرير الإنسانية من عبادة الطبيعة أساس تحريرهم من عبادة السياسة بعلاج

يتعلق بتربية بلا وساطة وبحكم بلا وصاية.

وتلك هي الثورة المحمدية والرسالة الخاتمة.

كيف لا يشيب الرسول من هود وأخواتها وهود وحدها كما رأينا تجعل كل الرسالات السابقة تتخلص مهمتها في ما على الإسلام أن يتداركه من تاريخ الإنسانية كلها في علاقتها بالآفاق والأنفس وما فيهما من آيات الله التي لم يعد الأمر متعلقا برؤيتها فحسب؛ بل بالسعي لجعلها استراتيجية تحقيق وظائف الإسلام .

إنها في الحقيقة برنامج عمل الرسالة الخاتمة كله .

فهي رسالة تحرير الإنسان من سلطان يستمد من الطبيعة أو من السياسة أو تحقيق ثورتي نوح وموسى وما تعينت فيه عوائقها في ما بين الثورتين مما شرحت أي الاقتصاد والماء والجنس ونظام التبادل والتعاون العادل ليست في جماعة بل في الإنسانية كلها .

وبصورة موجزة وصريحة: المهمة هي كيف تتحرر الإنسانية كلها فلا يعبد إلا الله أو تحقيق الوحدانية التي عرفها إبراهيم في المرحلة الوسطى بين ما تقدم عليه بين الثالوث الأول وآدم وما تأخر عنه بين الثالوث الثاني وعيسى فيكون على محمد أن يكون أشبه بمن لرسالته الالتفاتين وكأن لها وجها جانوس.

وقبل أن أواصل الكلام في الرسالة الخاتمة وتضمنها هذين الالتفاتين ينبغي أن أتكلم عن اعتراضين ممكنين على المحاولة كلها .

فالمعلوم أني أرفض أن يكون القرآن متضمنا لما بنيت عليه نظرية الإعجاز

العلمي .

لا يتضمن القرآن قانونا علميا واحدا بخلاف ما يتوهم الكثير لأنه يتنزل في مستوى الرؤى.

ومستوى الرؤى تتعلق بالكوني والكلي وما لا يتغير في المكان ولا في الزمان لأنه يحدد الحقائق الوجودية التي تعرف عناصر المعادلة الوجودية التي سبق فحددتها وهي:

.3 (الله-الإنسان)

أي العلاقة المباشرة بين الله والإنسان وغير المباشرة بينهما .

والفرق بين العلاقتين المباشرة وغير المباشرة بين الله والإنسان علتها أن الطبيعة والتاريخ يوجدان في الإنسان ويوجدان خارج الإنسان .

والمقابلة ليست بين وجودين أحدهما في الأذهان والثاني في الأعيان ؛ بل كلاهما فيهما كليهما أي إن الإنسان هو وحدة هذا المربع الذهني والعيني وكلاهما فيه وحوله .

وكلها مشدودة إلى الله حتى لو كان أعتى الملحدين .

والفرق بين المؤمن والملحد هو أن الأول يدرك العلاقة إيجابا فيثبتها والثاني يدركها سلبا

وغالبا ما يبرز هذا الإدراك خاصة عندما يصيب الإنسان ما يجعله يشعر بهشاشته أو ما يمكن تسميته بالفقر الوجودي أعني الوعي بالمتعاليات.

فعندما يدرك معنى حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود حضورا وغيابا عندها يدرك أنه لا يقوم بذاته إلا وهما لأن

ما بينه وبين الطبيعة كيانه أولا وفيما حوله ثانيا يجعله حتى ماديا يستمد قيامه من غيره من الطبيعة إما مباشرة أو بتوسط التاريخ وبتوسط ما ورائهما .

وهذه الحقيقة الأولى لا نحتاج إلى علم يتجاوز كون الإنسان واعيا بقيامه وشروطه وهو علم متقدم على كل علم وهو عين الديني والفلسفي الذي يتقوم به الإنسان من حيث هو ذات واعية سواء آمنت أو ألحدت أثبتته إيجابا أو نفته سلبا وهي لا يمكن أن تستغني عن إثباته أو سلبه أو المناوسة المتحيرة بينهما .

هذا من منطلق القرآن وما يغنيه عن الكلام في العلوم . والأمر الثاني من منطلق العلوم ذاتها.

محددة تعبر عما يعلم منه وطبعا يمكن أن يكون ما صدق مفهوم الموضوع مختلف الوسع لكن لا يمكن أن يسع الوجود كله .

وهذا هو الفرق بين العلوم والرؤى الدينية أو الفلسفية. لذلك فأنت تجد في الديني وفي الفلسفي رؤى ولا تجد فيه علوما إلا بوصفها أمثلة يستمدها من فنون هو ما بعدها .

الديني والفلسفي كلاهما ما بعدي بالقياس إلى العلم والعمل وأثر الأول في الثاني والثاني في الأول وأصلها جميعا أعني حدس الوجود .

وأذهب إلى أكثر مما يتوهم بعض السطحيين ممن يقابلون بين الديني والفلسفي ويعتبرون الأول شكلا تجاوزه الإنسان لأنه انتقل إلى الثاني .

وهو من علامات الجهل والحمق . ذلك أن مراحل العلاقة بينهما تجعل

الفلسفي كان ضمنيا في الديني وتصور نفسه تحرر منه في نشأة الفلسفة (بين أفلاطون وأرسطو) .

لكن التطور حتى عند هذين أدى إلى اضطرارهما إلى إنشاء دين فلسفي أساسا للفلسفي في فكرهم الذي تصور العلوم يمكنها أن تغني عن الينبوع الأسمى أو الدين في ما قبل سقراط .

وظل الأمر صراعا بين الديني والفلسفي بسبب الصراع بين المتكلمين والفلاسفة لعلل سلطانية لا علاقة لها بالفلسفي والديني .

وما حصل بين أفلاطون وأرسطو) الأول أكثر وعيا بالعلاقة من الثاني) تكرر بين كانط وهيجل) الثاني أكثر وعيا بالعلاقة من الثاني (لكن الأربعة وضعوا القضية في مستوى دون مستواها الحقيقي أعني أن العلاقة بين الفلسفي والديني ليست بسبب العلاقة بين النظر والعمل بل لعلة أعمق هي ما حدده القرآن.

فلو لم يكن الإنسان هو عين المعادلة الوجودية التي وصفت لما كان للديني والفلسفي علاقة أصلا ء

كيان الإنسان من معادلة تجعله في آن ذا علاقة مباشرة بالله وذا علاقة غير مباشرة به بتوسط الطبيعة والتاريخ.

والعلاقة غير المباشرة هي التي ينطلق منها الفلسفي بمعنى أنه يصل إلى الإلهي عن طريق الطبيعي والتاريخي طلبا لما بعدهما. ل

كن الديني ينطلق من العلاقة المباشرة التي هي في كيان الإنسان نفسه من حيث هو تلاحم دائم بين الطبيعي والتاريخي وما يترتب على تفاعلهما من

وعي الذات بالمتعاليات.

وهذا عينه ما كان سقراط يفهمه جيدا المهم . فالعلاقة المباشرة بين الإنسان والله علتها أن الإنسان -آيات الله أنفسهم -يتضمن في آن الطبيعة والتاريخ - آيات الله في الآفاق - بل هو عين رؤية هذه الآيات: قيامه الواعي مستحيل من دون رؤية هذه الآيات بدرجات مختلفة هي درجات صفاء التلقي .

ولأن العلاقة المباشرة أولى فهي الأصل الأعمق وما عداه فرع عنه ينطلق من العلاقة

وتلك هي العلة في أن العلوم الإنسانية أعسر ألف مرة من العلوم الطبيعية وتأسيسها متأخر ولا يزال هشا .

وقد بينت سابقا أن نسبة ابن خلدون إليها هي عين نسبة أرسطو إلى علوم الطبيعة: بداية تأسيس.

لكن الفلسفي والديني من طبيعة واحدة والاختلاف في المباشرة وغير المباشرة: لذلك فالفلسفي الذي يبدأ من الطبيعي فالإنساني ينتهي إلى ضرورة التأسيس على متعاليات لا هي طبيعية ولا هي إنسانية حتى عندما يعاند فيدعي أن هذين كافيان فيضطر إلى تأليههما بجعلهما "كاوزا سوي" أو تأليه الصدفة .

وتلك هي أنواع الإلحاد الخمسة:

1. تأليه الطبيعة

2. أو تأليه الإنسان الطبيعي

.3 أو الإنسان المتجاوز للطبيعة

4 أو الصدفة

.5 أو الغائية الخفية كما في نظرية السوق والديموقراطية والتاريخ الهادف إلى شيء فيه فائدة إلى الإنسان.

وكلها منافية للمنطلق الإلحادي أي دعوى الاستغناء عن "مهندس" متعال .

وبهذا المعنى فلا يوجد فيلسوف كبير بحق ادعى الإلحاد .

وغالبا ما يكون القائلون به من الدرجة الدنيا من الفلاسفة والعلماء أو من مؤدلجي الفلسفة في نسبة ماركس لهيجل .

فالماركسية تصبح إيديولوجيا علموية بمجرد نفيها ما يبني عليه هيجل فلسفته التي هي وحدة الديني والفلسفي في وحدة وجود مذوتة.

وفي الحقيقة كل الذين يبحثون عن الإعجاز العلمي في القرآن نسبتهم إلى الديني فيه كنسبة الماركسية إلى الفلسفي في الهيجلة: يؤدلجون القرآن بدعوى الرفع من شأنه تماما كما يفعل الماركسي الذي يظن نفسه قد رفع من شأن الفلسفة عندما يؤدلجها فيدعي أنها علم .

الديني والفلسفي ما وراء العلم والعمل .

وكل الفلسفة الحديثة وخاصة بداية من ديكارت لا يمكن تصور الفلسفي من دون الديني ولا الديني من دون الفلسفي .

والعلة هي عين ما حاولت بيانه: فديكارت لا يتصور طلب الحقيقة الفلسفية التي هي شرط تأسيس الحقيقة العلمية من دون الوصل بين الفلسفي

والديني دون أن يعني دينا معينا لما بينت من فرق .

وليس بالصدفة أن جعل أساس فلسفته "أشك إذن أنا موجود" التي أصبحت "أفكر إذن أنا موجود" بمعنى أن وعيي بوجودي لا يزعزعه أي شك حتى لو حضر الشيطان ذاته أو ما

ومن ثم فالفلسفي لا يمكن ألا ينطلق من الإيمان بهذه الحقيقة وهي أني واع بأني واع وبأني أفكر وذلك هو جوهر وجودي.

ومجرد توهم هذه الحقيقة غير موجودة أي الإيمان بأني واع وأفكر لن يبقى معنى للكلام على الفلسفي أي على التفكير المنتظم ذي المنهج المنطلق من العلاقة غير المباشرة بيني وبين الحق أو الله أعني انطلاقا مما أدركه من الطبيعة والتاريخ حولي وفي. فندرك أن الديني غاية الفلسفي وبدايته دائما .

وهذه هي المعادلة الوجودية وهي كيان الإنسان وهي مضمون فصلت 53 وهي كما أسلفت لحمة القرآن وسداه وعين الرسالة الإسلامية وطبيعة القرآن الكريم . لكن علوم الملة التي فتتت القرآن ومزقته وتركت أمر فصلت 53 جانبا ثم انشغلت بما نهت عن الانشغال به آل عمران 7 . فكان زيغ القلوب وابتغاء الفتنة.

لم يبق إلا أن ندرس مضمون الرسالة بوصفها تحقيق ما بينت سورة هود أنه مضمون كل الرسالات اجتمع في الرسالة الخاتمة أعني الثورتين المحررتين من عبودية الطبيعة والسياسة بتربية دون وساطة وبحكم دون وصاية في الجماعة البشرية كلها بمبدأ الأخوة) النساء (1 والمساواة) الحجرات 13).

لا أعتقد أني بحاجة للكلام في العلاقة المباشرة بين الله والإنسان ؛ العلاقة التي وضعتها القلب مما سميته المعادلة الوجودية.

إنها لب الديني لو اقتصرنا على الرؤية الصوفية المهملة لغير المباشرة.

لكن هذه هي شرط العلاقة المباشرة في الأعيان تماما كما أن تلك هي شرط غير المباشرة في الأذهان .

وهذا الإهمال يجعل الموقف الصوفي الذي يوهم بإمكان الاقتصار على العلاقة المباشرة مناف تام المنافاة لما توصلنا إليه في بيان طبيعة الثورتين وما بينهما من مهام شرطها علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الأفقية بينه وبين التاريخ وما ورائهما وصلتيهما بعلاقتي الإنسان بربه .

والأمر الثاني الذي يغنيني عن الكلام على العلاقة المباشرة بين الله وربه هو أن هذه العلاقة لا يمكن لأي إنسان أن يجهلها لأن بدنه قبل روحه لا يتوقف عن تذكيره بها . فيكفي ما يتوالى على البدن من آلام ولذائذ ومن أمراض وشدائد ومن فقدان لمن يحب ومن مآل لا يدري منه حتى الثانية الموالية.

ما أنوي الكلام عليه هو ما أهمله علماء الملة رغم أن العلاقة المباشرة مشروطة به أعني العلاقة العمودية بالطبيعة والعلاقة الأفقية بالتاريخ وصلتهما بالعلاقة المباشرة بين الإنسان وربه؛ فبهما يدرك الإنسان علاقته بالمتعاليات لأنها في الحقيقة أساس البصيرة الناقلة من الغفلة إلى العقل .

وهنا يلتقي الفلسفي بالديني لأن الإنسان الذي يعرفه القرآن بكونه:

• مستعمرا في الأرض (الأساس المادي للعلاقتين بين الإنسان والطبيعة والتاريخ)

• ومستخلفا فيها) الأساس الروحي للعلاقتين بين الإنسان والطبيعة والتاريخ) وهو ما يجعله حتما ينتقل إلى ما ورائهما خلال تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

الفصل الرابع

لبيان القصور الذي حصل عندما ظنت علوم الملة أن العلاقة من حيث هي دين مقصورة عليهما وتوهم إمكانها من دون العلاقة غير المباشرة؛ فالتدين المبني على العلاقة المباشرة يسمى عبادات ولا معنى لها من دون معاملات .

ومعنى ذلك أن المتصوف والمتدين الذي يتصور أنه يمكن أن يكون جديرا بالاستخلاف من دون تعمير الأرض لم يفهم شيئا من فلسفة الإسلام: فالدنيا مطية الآخرة وامتطاؤها هو شرط المعاملات. ومن لم يحقق شروط الامتطاء يكون عبدا لها لأنه يصبح متسولا لسد حاجاته ولحماية ذاته وهما عبودية لغير الله.

فيكون مجال النظر والعمل هو علاج العلاقتين غير المباشرتين بالله من خلال ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ؛ ما يعني من خلال علم قوانين الطبيعة وسنن التاريخ ومن ثم من خلال الثورتين القرآنيتين : ثورة نوح أو التحرر من الاستبداد الطبيعي وثورة موسى أو التحرر من الاستبداد السياسي .

والتحرر من الاستبدادين هو شرط الكفر بالطاغوت أو عبادة من بيده سد الحاجة المادية والروحية فيكون ربا بديلا من الرب الوحيد ويحول دون الإيمان بالله، البقرة 256. وذلك هو تبين الرشد من الغي .

لذلك تجد المتصوف والمتعبد من دون علاج العلاقتين غير المباشرتين مؤمنا بالطاغوت وكافرا بالله.

فمن لا يعمر الأرض فردا كان أو جماعة يدين لغيره بقوته ومن لا يطبق قيم الاستخلاف) أي الجدارة بأن يكون خليفة حر الإرادة وصادق العلم وخير القدرة وجميل الحياة وجليل الوجود) لا يمكن أن يكون عابدا لربه الحقيقي بل هو عابد لمن استعبده بالتحكم في سد حاجاته المادية والروحية.

وهذا ما حدث للمسلمين لظنهم أن العلاقة المباشرة بالله) العبادات) كافية وممكنة من دون التحرر من استبداد الطبيعة واستبداد التاريخ بالنظر والعمل وتطبيقاتهما .

فسد الحاجات المادية والروحية هو معنى استعمار الأرض وسدهما بقيم الاستخلاف

هو معنى ما وصفت من مقومات وجود الإنسان الحر.

والعلاقة المباشرة بين الإنسان وربه تصحب كل أفعاله إذا كان مؤمنا ومن ثم فهي ليست ما يقابل العلاقة غير المباشرة بحيث إذا حضرت الواحدة غابت الثانية إلا في حالة فسادهما .

فلا عبادة منفصلة عن ثمرتها عبادة ولا معاملة مفصلة عن حضور الله

معاملة فالإيمان هو الوعي بهذا الحضور الدائم للتعالي .

ف"إن الله كان عليكم رقيبا" ليست إلا تذكيرا بحقيقة: نسيان ذلك ليس إلا ذهولا وجوديا.

فالأمر لا يتعلق برقابة من جنس الرقابة في الأنظمة الاستبدادية بل هي وعي الإنسان بما في ذاته من وعي بانشداده إلى ما يجعل إرادته حرة وعلمه صادقا وقدرته خيرة وحياته جميلة ووجوده جليلا لئلا ينحط .

في كياننا هشاشة تتجلى في جاذبية الإخلاد إلى الأرض ولها علاقة بدور الحاجة المادية والروحية عندما تصبح حائلا دون الحريتين الروحية والسياسية.

ولهذه العلة يعتبر الإنسان معرضا لعبادة من دون الله من خلال خضوعه للحاجة التي يستعبد بها؛ الوساطة والوصاية علتها العلاقة بالطبيعة والتاريخ .

فالعبودية لغير الله علتها أن الإنسان يخضع لمن بيده سد حاجاته بعد أن تنازل عن دوره في السعي إلى شروط سدها بنفسه .

والحاجة المادية تصبح بيد الغير بمجرد أن يتنازل الناس عن جعل الأمر أمرهم كما حددت ذلك آية الشورى 38 فجعلوه فرض كفاية بدلا من كونه فرض عين فأصبح وكأنه أمر من يتولاه عنوة .

ليس من علة للاستبداد إلا تخلي المؤمنين عن فرض العين الذي أصبح فرض كفاية دون شروط الكفاية. فالكفاية تعني ما يترتب على توزيع العمل بحيث يكون كل بعض منشغلا

إلا لما جعله الله فرض عين .

فكما أنه لا يمكن أن يصلي أحد بدلا منك لتصبح الصلاة فرض كفاية بدلا من كونها فرض عين فكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ورعاية الشأن العام السياسية جزء منه لأنها وإن لم تكن مباشرة الحكم التي هي فرض كفاية فهي مراقبة الحكم والمشاركة في شورى تسيير الشأن العام فرض عين .

فالذي يحكم فرض كفاية مجرد قيم مأجور لدى الجماعة مشروط دوره في نيابتها في حدود ما توكله عليه من أمرها بقاعدتين:

* أن يكون أمينا على هذه النيابة

* وأن يكون عادلا في الحكم بمقتضى تلك النيابة المحكومة بالمرجعية الشورية والمراقبة دائما بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من كل المؤمنين .

وهو ما يعني الحرية المطلقة للمؤمنين في الرأي والنقد بل والتصويب أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

وكان الخلفاء الراشدون يشكرون الناقد ويحمدون الله على أن الأمة فيها من يقوم بهذه الرسالة التي هي واجب كل المؤمنين وليس حقهم فحسب .

وما قلناه عن التحرر من الوصاية نقول مثله في الوساطة .

فما يصح على تحرير الإسلام المؤمنين من الوصاية بالشورى الشاملة لأن الأمر أمر الجماعة يصح أكثر منه لأنه شرطه في تحريرهم من الوساطة.

فالوصاية هي الحكم المستبد سواء ادعى أنه حكم بالحق الإلهي (آل البيت

مثلا) أو بالحق الطبيعي) المتغلب (والتحرر شرطه تربية حرة لا وساطة فيها .

ذلك أن من يعلل الحكم بالحق الإلهي أو الحكم بالحق الطبيعي فيؤسس الوصاية بمعنييها هم المربون سواء كانوا مستندين إلى دين أو إلى فلسفة ومثال الأول هو الكنسية بالمعنى

الديني ومثال الثاني هو العزبية بالمعنى الماركسي حيث يصبح الإنسان بحاجة لوسيط بينه وبين الحقيقة ولا دخل له في طلبها ١

لكن الإسلام ألغى الوساطة أو الكنسية بالمعنى الديني وكان ينبغي أن يلغي الوساطة أو الحزبية بالمعنى الماركسي أو القبلي الذي يجعل المواطنين تابعين مافية تتوسط بينهم وبين طلب الحقيقة بأنفسهم سواء كان هذه الحقيقة روحية دينية أو مادية طبيعية .

لذلك ذكر القرآن النبي بهذين الحقيقتين .

ففي نفس الآية بل في جملة واحدة ذكره بأنه ليس إلا مذكر وبأنه ليس مسيطر:

"فذكر إنما أنت مذكر) لست وسيطا روحيا (ليست عليهم بمسيطر) لست وصيا سياسيا (.

وإذا كان الرسول منفيا عنه هذين الدورين فإنما ذلك علته قول الإسلام بالحريتين الروحية في التربية والسياسية في الحكم وهما وظيفتا الأمة .

والوظيفتان حرفتا لأنهما نقلتا من الأمة إلى من ينوبها في التربية وفي الحكم أو من يقتضيهما تقسيم العمل الذي يجعل جزءا من رعاية الشأن العام

يصبح فرض كفاية خادما للأمة التي ترعى ذاتها فرض عين ٠

والمشكل أن فرض الكفاية هنا يتعلق برعاية كل فروض الكفاية بمعنى رعاية الدولة لنظام الجماعة.

و هذه الكفاية الراعية للكفايات أعني جزءا من العمل السياسي تربية وحكما يباشران نيابة عن الجماعة تكوين ذاتها ومراقبتها بكل الكفايات التي تنتج عن تقسيم العمل المنتج للإنسان ولشروط بقائه مرت البشرية بمرحلتين من العبودية: عبودية الطبيعة وعبودية التاريخ وغالبا ما تجتمعان .

واجتماعهما في البنية السطحية له شكلان:

٠ يوقراطي (الدولة الثيوقراطية التي تحكم باسم الله وتربيتها كنسية وحكمها بالحق الإلهي)

٠ وانثروبوقراطي) الدولة الطبيعية التي تحكم باسم الإنسان وتربيتها حزبية وحكمها بالحق الطبيعي أو القوة أو الأغلبية التي هي قوة سياسية) ٠ والبنية العميقة واحدة.

فماذا تبين البنية العميقة الواحدة بين: ٠الثيوقراطيا أو بين التربية (الوساطة) والحكم (الوصاية) باسم الله

والانثروبوقراطيا « أو بين التربية) الوساطة) والحكم (الوصاية) باسم الإنسان؟ ولنا عن ذلك مثالان:

« الاول علاقة الثورة الفرنسية بالكاثوليكية

٠ والثانية علاقة الثورة الماركسية بالهيجلية.

1٠ فالأول يدعي أصحابه القطع بين السياسة والدين أو فصل الدولة عن

الكنيسة.

وهو النموذج العلماني اليعقوبي أو الفرنسي .

وفي الحقيقة كل ذلك مغالطة: فالأمر لا يتعلق بفصل السياسة عن الدين ولا الدولة عن الكنيسة بل بجعل السياسة دينا والدولة كنيسة أو بصورة أدق بالاستحواذ على الوساطة والوصاية.

.2 والثاني يدعي أصحابه القطع بين المثالية والمادية أو التحرر النهائي من الدين وتبني بديلا مما كان يؤسسه أي الوساطة) الحزب بدلا الكنيسة) والوصاية (طبقة العمال بدل الدولة).

ومن ثم فالمثالية لم تلغ بل ضمت لسلطة الدولة المادية كما أن الكنيسة لم تلغ في اليعقوبية بل ضمت لسلطة الدولة.

والسؤال هو فيم تتمثل سلطة الدولة التي جمعت بين ما كان للدين في التربية والحكم باسم الله دينيا وما كان للفلاسفة في التربية والحكم باسم الإنسان) وفيه يحايث الله كما فلاسفة هيجل تأويلا للمسيحية) فأصبح للدولة التي تمثل القوة الفعلية التي تجمع بين المادي والروحي : تلك هي البنية العميقة .

وهكذا نجد العلاقة بقراءة سورة هود والثورتين اللتين فشلتا إزاء الطبيعة) نوح (وإزاء التاريخ (موسى (وما بينهما من تعين للعقبات التي أدت إلى فشل الثورتين أعني العلاقة بالطبيعة الخارجية ونظامها (هود وشعيب) والعلاقة بالطبيعة الداخلية ونظامها (صالح ولوط) والقلب الذي بقي وعدا استقباليا .

ولا نفهم هذه العلاقة إلا إذا عدنا من علة فشل ثورة موسى إلى علة فشل ثورة نوح وما بينهما من إشكال اقتصادي اجتماعي عند هود وشعيب وإشكال مادي جنسي عند صالح ولوط والسؤال المطلق عند إبراهيم ملتفتا إلى ثورته وإلى البشرى المستقبلية التي قدمت له رغم أن زوجته مسنة وعاقر.

وشرط فهم هذا الفشل الاعتماد على النظرية التي وضعتها وتتعلق بالرمزين:

* رمز الفعل) العملة)

. وفعل الرمز(الكلمة) «.

1. فالأول هو شرط التبادل بتوسط أداة التقويم للبضائع والخدمات المادية أو الاقتصاد وشرطه العمل .

2. والثاني هو شرط التواصل بتوسط أداة التقويم للمعاني والنظريات الرمزية

وبخلاف ما يتبادر إلى الأذهان وما تصور الماركسيون أنه ثورتهم على المثالية فإن الكلمة والتواصل والنظر مقدمة على العملة والتبادل والعمل لأن أدوات هذه ومناهجها مستمدة من تلك .

ومعنى ذلك أن علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة أساسها علاقته الأفقية بالتاريخ.

وإذن فالثورة الثانية شرط الأولى .

ذلك أن نوحا لم يبن السفينة بعلمه بل بعلم الله.

لكن الإنسانية عليها أن تبني السفينة بعلمها .

وذلك هو اساس الرؤية القرآنية: تحرير الإنسان من الوساطة في التربية ومن

الوصاية في الحكم هو أصل منزلة الخليفة.

منزلة الخليفة هي التي يعرف بها ابن خلدون الإنسان بوصفه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهو لا يكون كذلك إلا إذا لم تفسد فيه "معاني الإنسانية" فيكون حرا روحيا) التربية التي لا وساطة فيها) وحرا سياسيا (الحكم الذي لا وصاية

وفساد معاني الإنسانية هو علة فشل ثورة موسى .

كيف ذلك؟

ألم يصنع اليهود بعده العجل الذهبي ذا الخوار؟

إنه دين العجل :

. فمعدنه (الذهب) هو تحول رمز الفعل (العملة) من أداة تبادل إلى معبود وأداة سلطان على المتبادلين .

«. وخواره هو تحول فعل الرمز (الكلمة) من أداة تواصل إلى معبود وأداة سلطان على المتواصلين .

ولما تصبح العملة أداة سلطان على المبادلين يصبح الاقتصاد ربويا يستعبد الإنسان بالحكم المسيطر على الثروة ولا يحرره من الطبيعة ولما تصبح الكلمة أداة سلطان على المتواصلين تصبح الثقافة إيديولوجية يستعبد الإنسان بالتربية المسيطرة على التراث ولا يحرره من التاريخ: سر الثورة القرآنية.

فالقرآن يعتبر الربا واختلاف الأقوال عن الأفعال أكبر جرمين في الأخلاق الإسلامية:

. فالله أعلن الحرب على الربا

• والله يعتبر من يقولون ما لا يفعلون أشد مقتا عنده.

وهما في الحقيقة تعين الشرك أو عبادة غير الله أي عبادة من:

الفصل الخامس

• ومن يستعبدهم بالكلمة) الإيديولوجيا)

دين العجل أي سلطان العملة (معدن العجل (وسلطان الكلمة (خوار العجل (هما البنية العميقة للثيوقراطيا والانثروبوقراطيا ولذلك اعتبرتهما بنية سطحية تبدو متنافية في الظاهر لكنهما متحدان في العمق بمعنى أن ما كانت تؤسسه الثيوقراطيا هو ما استحوذت عليه الانثروبوقراطيا فتبين عبودية لمافية العجل .

وهذا هو جوهر العولمة:

الإنسان لم يتحرر من وساطة التربية ووصاية الحكم إلا وهميا لأن ما كان بيد الكنيسة والحكم بالحق الإلهي صار بيد المافيات الحزبية وبالحكم بالحق الطبيعي .

الوساطة والوصاية انتقلتا من إيديولوجيا توظف الديني إلى ايديولوجيا توظف الفلسفي : تحريمان يرفضهما الإسلام .

ولذلك فليس بالصدفة أن يتحالف الذراعان (إيران وإسرائيل) وسنداهما (روسيا وأمريكا) ضد الإسلام لأن هؤلاء جميعا يتأسسان على تحريف الدين ويتكلمان باسم الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا لكنهما يعملان بالأبيسوقراطيا أو ببعدي دين العجل: الربا أو عبودية العملة والايديولوجيا أو

عبودية الكلمة.

كيف الآن نفهم ما يترتب على فشل ثورة موسى التي وصفنا هنا من ضرورة فشل ثورة نوح؟ أليس الإنسان الآن قد حقق التحرر من الطبيعة؟

ألسنا في قمة التحرر التكنولوجي من سلطان الطبيعة على الإنسان؟

ذلك هو الوهم الذي علينا فهم عمق تخفيه .

فالإنسان الذي يبدو قد تحرر صار عبدا للطبيعة الداخلية.

التحرر من الطبيعة الخارجية بالتكنولوجيا أوهم الإنسان بما يمكن أن نسميه خرافة نيتشوية أعني إرادة القوة أو مرض إثبات الإرادة والقدرة وهو تسيب الطبيعة الداخلية

لدى الإنسان التي لا يشبعها شيء عدى تهديم ما حولها ومن ثم شروط قيامها الذاتي بحيث إن الأمر كله هو نزعة الانتحار الجماعي .

ما يجري من إخضاع للطبيعة الخارجية مترتب على :

- عبودية العملة أو جعلها أداة استعباد علته التنافس الربوي على تركيم الثروة
- وعلى عبودية الكلمة أو جعلها أداة استعباد إيديولوجي على تركيم التراث.

وكلاهما يقتضي تحويل الطبيعة من كائن حي إلى كائن ميت مثله التاريخ.

فتفهم حينها كيف أن الانتاج المادي لم يعد لسد حاجة الحياة بل لقتل الحي من العالم نباته وحيوانه وحتى إنسانه من أجل تركيم الثروة الميتة كمن يجمع الغذاء خوفا من الجوع والانتاج الرمزي لم يعد لسد حاجة

الفكر بل لقتل الوجود جماله وجلاله وعالمه وإنسانه من أجل تركيم التراث الميت.

هذا الخوف المادي والروحي الذي يدفع البشرية إلى حتفها هو الذي يجعلها تفسد شروط بقائها العضوي

* فتفسد الغابات والحيوانات والمناخات ولا تبقي إلا على "البلاستيك" الذي لا حياة فيه

• وتفسد شروط بقائها الروحي فتفسد اللغات والحضارات ولا تبقي إلا الأدوات الرمزية الخادمة لعملية الإفساد الاولى

وهذان المراكمتان هما جوهر العولمة التي هي عبودية كونية لدين العجل أعني للعملة التي صارت أداة سلطان على المتبادلين ولم تبق أداة تبادل وللكلمة التي صارت أداة سلطان على المتواصلين ولم تبق أداة تواصل .

والسلطانان هما ما كان خفيا الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا وما كشفته سورة "هود" .

لكن ما كشفناه من وراء ذلك هو دور ما بشر به إبراهيم وزوجته : ويكفي أن نصل ذلك بمن قبل إبراهيم وبمن بعده في سورة هود؛ صالح ولوط.

شكلاهما رمز لشرطي الوجود الحي عامة والإنساني خاصة أي الماء والجنس.

وقبلهما هود وشعيب أو المشكل الاقتصادي ونظامه وما قبلهما نوح وموسى أو صاحبا الثورتين .

فتفهم حينها أن البشرى لا تتعلق بإسحق بل بمحمد الذي استأنف

الإبراهيمية دون الاقتصار على الفعلين اللذين عرف بهما ابراهيم (أسئلة الأفول وتجاوز الأضاحي البشرية) بل بالتصدي لما يعوق ثورتي نوح وموسى . والبدء يكون بثورة موسى لأنها هي التي تجعل ثورة نوح قابلة للتحقيق دون فساد وسفك للدماء .

وأختم بالكلام في طبيعة المشترك بين الديني والفلسفي من حيث موضوع العلاج وطبيعته : فليس لأي منهما دعوى الكلام العلمي في الجزئيات . هما يبحثان في الرؤى التي تحدد شروط إمكان الكلام العلمي والعملي في الإنساني سواء عرفناه دينيا بالاسترواح الاستخلافي أو فلسفيا بالاستعقال الانساني .

ولا يمكن أن نجد ذلك في العلوم ولا في الأعمال لأنهما من أدوات الاسترواح الاستخلافي دينيا والاستعقال الإنساني فلسفيا .

وكل من يحاول البحث عن قوانين عامية جزئية للطبيعة أوسنن جزئية للتاريخ القرآن النصية لا يرفع من شأن القرآن بل يحط منه لأنه يؤرخنه إذ إن العلم بالجوهر.

آيات تاريخ

أبو يعرب المرزوقي

التعدد حل وهمي للعنوسة وما حولها- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 3
الفصل الثاني 11

- الفصل الأول - ليس عندي أسخف ممن يتكلمون على التعدد حلا للعنوسة وخاصة عندما يحاولون الاستناد

إلى الإسلام .

فالحجة التي أسس عليها الإسلام التعدد لا علاقة لها بهذه الإشكالية؛ بل هو أسسها على حماية اليتامى حتى وإن لم يعصره بة هذا التأسيس .

وشروطه التي وضعها تغلب الحصر بسبب انتفاء شرطه الخلقي أو العدل.

والتعدد في كل الأحوال إذا لم يكن للعلة التي أسسه عليها القرآن شبه مستحيل لعلتين : . اقتصادية

1 . فلا شيء يمسد صلة الرحم بين الإخوة أكثر من تعدد الأمهات في الأسرة الواحدة.

.2 والاقتصادية ذات وجهين . فهو قد يكون ممكنة للأغنياء للقدرة عليه وضروريا للفقراء للحاجة لليد العاملة.

وفي الحقيقة العلة الاقتصادية الأمتن هي القدرة عليه وليس الاستفادة منه ؛ لأن الحاجة إلى اليد العاملة عند الفقراء قد يلغيها إعالة الانجاب المتعدد وهو اقتصاديا أكثر كلفة من

اليد العاملة. ومن ثم فأقل إن التعدد خارج ما علله به الشرع (حماية يتامى الجهاد) يكاد يكون مقصورا على الأغنياء .

وقد يكون في ذلك مطابقة للقانون البايولوجي لأن التناسب بين الجنسين فيه زيادة عدد الإناث على الذكور ولكنها لا تصل إلى الضعف فتمكن من التعدد على الأغلبية) امرأتان لكل رجل مثلا) ومن ثم ؛ فالتعدد علته في

الغالب حرمان من لا يستطيع تأسيس أسرة من الزواج . فيصبح المشكل مضاعفا:

والكلام هنا منفصل عن الجنس عامة؛ بل هو مقصور على الجنس المنظم في مؤسسة الأسرة . لذلك فالكلام على العنوسة ينبغي أن يصحبه الكلام على الجنس خارج المؤسسة الأسرية. ومعنى ذلك أن العنوسة لا تعني:

. غياب الجنس المنظم في الأسرة

. غياب الإنجاب خارج الأسرة.

وذلك كما يلي :

1ء الأسرة

.+4 الجنس خارج الأسرة

5 . الانجاب الطبيعي أو خارج الاسرة.

وإذن فنحن أمام مشكل متعدد الأوجه ولا يمكن علاجه بالتعدد ؛ والقرآن لم يجعل التعدد لعلاج هذا المشكل .

وعلينا إذن أن نعالج القضية علاجا ليس له حل في النصوص الدينية.

وهو بايولوجي صرف:

. فالمرأة لا تبيض إلا مرة في الشهر

. ولا تبيض في كل عمرها بل في سنوات الخصب التي تبدأ بعد البلوغ وتتوقف عادة قبل الخمسين من عمرها .

. لكن الرجل ينتج الحيوان المنوي من البلوغ إلى موته.

الفصل الأول

• وهو قادر على انتاج الملايين منها على الاقل مرتين في الأسبوع؛ ما يعني أنه منتج للحيوانات المنوية أو نصف الكائن الحي بلا حد تقريبا ؛ بخلاف المرأة التي لا تنتج إلا عدد قليل من البويضات وهي النصف الثاني من الكائن الحي • فكيف التوفيق بين هذين الأمرين؟

والمشكل مضاعف بالتعدد وفي عدمه .

فهل إذا عددنا؛ لن يكون ذلك مصدرا لتكاثر خطير على وجود الإنسانية لأن ثروات الارض وحتى العالم قد لا تكون كافية لسد حاجة التكاثر؟

وهل إذا لم نعدد يكون اخضاع خصوبة الرجل لخصوبة المرأة كافيا لتكاثر متوازن وكاف لبقاء الجماعة وخاصة في البداية عندما كان موت الاطفال هو الغالب.

وكنت قد درست لك السنة الأولى بالجامعة المسألة البايولوجية المتعالقة بهذه المسألة بوصفها من شروط دراسة علم النفس مثلها مثل الإحصاء فقد فهمت أن "العادة" عند المرأة في صلة مباشرة مثلها مثل المد والجزر في البحار بنظام حركات القمر والشمس وأن هذا النظام يشبه أنظمة الطبيعة وتوازناتها . ولذلك فلن أخوض في مسألة العلاقة بين حصتي الرجل والمرأة في التكاثر وما بينهما من علاقة تبدو شديدة عدم التوازن والتناسب لو اكتفينا بعدد البويضات عند المرأة وعدد الحيوانات عن الرجل واختلاف مدة القدرة على الإنجاب عندهما ؛ إذ لعله يوجد نظام فالنسبة العددية بين الجنسين 7400 50:8 من أسرار النظام الطبيعي لأنها تعتدل

ذاتيا مثل جل الانظمة الطبيعية وغالبا ما تجعل عدد الإناث أكبر من عدد الذكور بمقدار معين فضلا عن كون النساء يعمرن أكثر من الرجال في الغالب وهن أمتن بدنيا وحتى نفسيا: الأمر ينسب إلى تاريخ الإنسان الطبيعي .

سأكتفي إذن بما ينتسب إلى التاريخ الحضاري أو ما يمكن أن تعتبره تابعا للإرادة الإنسانية أو ظاهرا بهذه الصفة لأفهم قضية العنوسة والعزوبية بعللها الاقتصادية والرمزية أو الخلقية والتي تحتاج إلى علاج نسقي يمكن أن يكون للدين فيه دور لكنه بمعنى فصلت 53 إيجابا وبمعنى آل عمران 7 سلبا .

والقصد بهذين المعنيين أني لن انظر في شرح آيات القرآن النصية بل في الشاهد مما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس) فصلت (53 وأتجنب النظرية الغيب أي المتشابه من آيات القرآن النصية) آل عمران .(7 والآيات النصية التي ليست متشابهة هي ما يقبل الفهم في ضوء ما تقصده فصلت .53

والقرآن حدد ذلك عندما اعتبر قوانين الخلق رياضية تعلم بالوضع الفرضي والتجربة وهي قوانين نطلبها بالبحث العلمي في الطبيعي من الآفاق والأنفس واعتبر سنن الامر خلقية سياسية وهي سنن نطلبها بالبحث العلمي في التاريخي من الآفاق والأنف .

وكلا البحثين شرط في تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

وبهذا المعنى ؛ فإن كلامي لن يتجاوز ما يترتب على القوانين الاقتصادية والسنن الثقافية التي تجعل المسألة تؤدي إلى هذه المستويات الخمسة التي

ذكرتها :

1 أزمة الاسرة

.+ الجنس خارج الأسرة

.5 الأبناء الطبيعيين:

مسائل خمس متلازمة ولا يمكن الفصل بينها ولا يمكن حلها بالتعدد .

فمن بعض المتخلفين من فقهاء القرون الوسطى وطلب الحل السحري من التعدد لا وجود له في الإسلام -لأن التعدد قدم حلا لإشكالية اليتامى وحماية ملكياتهم وعرض الإناث

منهم - وهو لا يحتاج لفتواهم لأن الأغنياء يعيشون التعدد ولو بصورة غير نظامية والفقراء محرومون حتى من الزواج فضلا عن التعدد فيه .

وأبدأ فأقول بعد استثناء المسالة التي لها علاقة بقوانين طبيعية من بحثي ؛ إن التعليل . اقتصادي

.1 ويمكن القول إن العلة الأولى مصدرها الذكور خاصة

2 . والعلة الثانية مصدرها الإناث خاصة.

وفي الحقيقة لا الرجال ولا الإناث هما السبب؛ بل النظامان الاقتصادي والثقافي ودور

الرمزين. وأعني بالرمزين:

. رمز الفعل أو العملة التي لم تبق أداة تبادل بل أداة سلطة على المتبادلين

. وفعل الرمز أو الكلمة التي لم تبق أداة تواصل بل أداة سلطة على

المتواصلين . وبسبب هذين السلطانين للعملة والكلمة صارت كل شيء خاضعا للتقييم الاقتصادي . (الاستعمال والتبادل) فتبضعن الإنسان وتخدمنه

والقصد بالتبضعن والتخدمن أن الإنسان فقد ما له من سمو على منتجاته فصار بضاعة وخدمة مثله مثل أي بضاعة وأي خدمة.

ولعل المرأة هي التي كانت أولى ضحايا هذا التبضعن والتخدمن لأن أول تجارة كانت تجارة الجنس والمرأة.

والمعلوم أنهما من البداية بضاعة وخدمة في العمل بصرف النظر عن الجنس وذلك هو أساس العبودية البدائية التي صارت الان عبودية كونية لأن النظام الاقتصادي والثقافي

يجعل الجميع في خدمة من لهم سلطان العملة وسلطان الكلمة أو بعدا العجل معدنه وخواره؛ الامر له علاقة بالعملة والكلمة .

فأصحاب العجل تمكنوا بمعدنه) الذهب) وبخواره) الإيديولوجيا والملاهي (أن يسيطروا على بعدي الإنسان بدنه وروحه ليكون عبدا مطيعا لأصحاب سلطان العملة (مافية البنوك) وسلطان الكلمة (مافية الإعلام والملاهي (وكل ما يتعلق بهذه الأزمات الخمس هو من نتائج هذين السلطانين .

ذلك أن:

1 . أزمة الأسرة

.+4 الجنس خارج الأسرة

.5 والاطفال الطبيعيين أي ما ينتج عن الرابعة

هي شروط بضعنة الجنسين والجنس نفسه وخدمنتهما وينتجان عن الإلغاء الفعلي للملكية الخاصة لأن المالك الفعلي اليوم للثروة المادية هو مافية البنك وللثروة الروحية هو مافية الملاهي .

وهنا لا بد من الإشارة السريعة إلى أن خرافة التناقض بين الجنسين وتطبيق منطق الجدل لجعل الاسرة السنتاز أو التأليف الحاصل بفضل الآوفيهبونج الهيجلي من السخافات.

فالتنافس ليس بين المرأة والرجل وهما ليسا متناقضين إلا بسبب الإيدولوجيا النسوية. فالتقابل في نفس الجنس على الجنس الثاني .

وهو مثل المغناطيس الذي يستعمله هيجل بعكس قانونه . فالقطبان المتدافعان من نفس الجنس وليس من جنسين متقابلين لأن هذين يتجاذبان . وكذلك الشأن بين الجنسين .

لكن ذلك غيرته الثقافة بمجرد أن رد الطبيعي العام إلى الشاذ الخاص: أعني التجاذب

مممسسسسسيسس سس سس سا م لاد اللا الملاجها اشسسسسسيس - الفصل الثاني - العنوسة هي إذن أحد أضلع أزمة مخمسة الأضلاع: . أزمة الاسرة 2 العنوسة 3 العزوبية

4 الجنس خارج الأسرة

5 . وأزمة الأطفال الطبيعيين

وترتيب الاضلع ليس تحكميا .

فالقاب هو أزمة العزوبية وليس أزمة العنوسة؛ ويوجد تناظر بين العنوسة والجنس خارج الأسرة تناظر يبين الاولى والأخيرة.

وبخلاف الكثير من الأوهام ؛ فالأزمة هي أزمة القاب أو العزوبية عند الرجال وليس أزمة

العنوسة عند النساء حتى وإن كان للمرأة دورا في أزمة الرجال .

لكن الإشكال كله متعلق بالقضية الاقتصادية والثقافية.

وإذن فالرجل والمرأة على حد سواء وضعهما ليس لهما فيه الدور المحدد رغم تبادل التهم

وحتى يكون كلامي واضحا شديد الوضوح:

فليس الأمر متعلقا بعمل المرأة) الاقتصادي) ولا بسلطان المرأة) الثقافي) فهما ليسا بالأمر الجديد فلا تخلو منهما أي مرحلة من مراحل تاريخ العلاقة بين الزوجين .

إنما الامر يتعلق بنوع العمل ونظامه وبنوع السلطان ونظامه .

فلا أحد يمكن أن يدعي أن النساء كن لا يعملن ولم يكن لهن سلطان في الأسر وحتى في الدول.

ما تغير هو إلأق ما جعل العمل والسلطان يصبحان من طبيعة مختلفة ولب عليهما ذا خفي جعل المرأة تتخلى عن ثقافة مختلفة في العمل والسلطة اللطيفين لتعوضها بثقافة لا أحكم فأفاضل بين النظامين الثقافيين المحددين لتوزيع العمل والسلطة بين الرجل والمرأة إذ ليس لي معيار تقييمي يمكن من المفاضلة ديني أو فلسفي إلا إذا اعتبرنا حال العلاقة كما تعددت به

النظام السابق أفضل من حالها في النظام الحالي . ولكن في هذه الحالة أكون قد صادرت على المطلوب .

فيصبح بحثي وكأنه سعي لأثبات أن الحال الراهنية يمكن إصلاحها بالعودة إلى الحال السابقة, وهو أمر مستحيل أولا وليس يوجد دليل على أنه لو تصورناه ممكنا تكراره سيعطي نفس ما أعطاه في المرة الاولى

ما يعنيني هو إذن معرفة عامل التغير الثقافي الذي جعل عمل المرأة وسلطانها يصبحان مستفزين للرجل .

وهل للأمرين علاقة كأن يكون عمل المرأة خارج الاسرة قد مهد لتغير سلطان المرأة اللطيف وجعله خشنا بمعنى أنه ليس سلطانا خفيا كما كان بل أصبح سلطانا يعتبره الرجل

هل المشكل ليس في سلطان المرأة بل في بروزه علنا بدلا من أن يكون سلطانا خفيا ولطيفا مهما كان مجددا؟

وهل الاستقلال المادي يعني اضعاف العلاقة التعاقدية بين الزوجين ما يعني أن المرأة تصبح في حل من "الخوف" من فقدان العلاقة الاسرية ومستعدة للتضحية بها من أجل "مغامرات" لا يعوقها العقد الزوجي فتصبح العلاقة خارج الزوجية مقدمة على العلاقة الزوجية بدليل عدم الصبر على كلفتها ومسؤوليتها؟

أليس في ذلك بحث من المرأة على المساواة مع الرجل ليس في الاستقلال المادي والسلطان الأسري فحسب :؛ بل وكذلك في ما يشبه التحلل من التعاقد الزوجي لأن من ثقافة المجتمعات

في غالب الحضارات "التسامح" مع الرجال في ذلك والتشدد مع النساء بحجج كثيرة: هل يمكن التوفيق بين الزوجية والتعدد للجنسين؟

هل يكون من مقتضيات الأسرة عدم التناظر التام بين الزوجين أساسا لوجودها فتكون المرأة مطالبة بالتنازل على؛

- فائدة الاستقلال المادي
- صراحة سلطانها
- التناظر في ما يقع خارج الأسرة في المسألة العاطفية والجنسية؟

إذا صح فهمي ؛ فإن أهم أسباب الطلاق -بعد استثناء ما له علاقة بالعاهات الجنسية أو الطوارئ الاقتصادية الكبرى التي قد تطرأ - لا تخرج عن هذه الثلاثة.

فتكون العلل خمسا ؛ هذه الثلاثة مع ما يطرأ على الحياة الجنسية والاقتصادية طريانا دائما يخل بالوظائف العضوية وبشروط العيش المشترك .

وهنا يتدخل عنصر جديد لم نذكره سابقا وهو علاقة نسب الطلاق بنسب العنوسة. فنسب الطلاق تتحول إلى شبه علة لنسب العنوسة.

فلكأن الطلاق يشبه التجربة العامة التي تجعل الموقف المتبادل بين الجنسين وكأنه موقف تفضيل العنوسة والعزوبية على ما يبدو لهما شبه مستحيل وخاصة بعد معاشرة فاشلة. وهنا يتدخل فشل المعاشرة التي كان يمكن أن تكون بداية تعاقد زيجة ليس بذاته وحدها بل بأمرين:

- تبين مدى الصبر على كلفة الأسرة المفترضة

• وأحكام الاسرتين اللتين يكون المتعاشران فرعيهما وكذلك الوسيطان اللذان ينتميان

الفصل الثاني

وهذا العامل يجمع كل الأبعاد الثقافية والاقتصادية وتصورات الأسرة والعلاقة بين الزوجين الممكنين وخاصة مدى صبرهما كليهما لتحمل مسؤوليات الأسرة وأعسرها رعاية الأطفال التي هي ربما أعسر مهام المرأة على الأقل مدة الحمل وما يترتب عليه حتى في بدن المرأة وجمالها وصحتها .

فمن لا يؤمن بما يتجاوز فرديته وحياته الدنيوية يعسر أن يضحي من أجل طفل براحته سواء كان رجلا أو خاصة امرأة.

فيكون المعتقد الديني والفلسفي ذو الطبيعة الوجودية أصل مدى تحمل التضحية من أجل تربية الاطفال والرغبة في "الخلفة" ورؤيتها امتدادا للكيان في الزمان .

وهذا التدخل "الميتافيزيقي" المتعلق برؤية وجودية للحياة حصرا إياها في الفرد أو تجاوزا للفردية هو قمة التغير الثقافي الذي أشير إليه والذي لا يرد إلى الاقتصادي بل هو له قيام بذاته ويتمثل في لحظة نمر بها الشعوب فيها شيء من الإعياء الوجودي يفقد الإنسان الصبر على تحمل كلفة تواصل النوع.

وإذا كان التقدم التقني قد حرر المرأة مثلا من ارضاع الأطفال طبيعيا

وحررها من العناية به بمجرد الوضع ؛ فإنه لم يحررها بعد من الحمل تسعة أشهر ومن آثاره.

وحتى التي لم تفقد نهائيا غريزة الامومة فإنها صارت تعتبر التبني مغنيا عن الإنجاب خضوعا لموضة "التحرر" من الفروق بين الجنسين .

وقد نصل إلى التلقيح الصناعي خارج الأرحام بالكامل؛ فيتكون الطفل في جهاز من جنس المستعمل حاليا للمواليد قبل نهاية مدة الحمل لكن مشكل البيض والعادة يبقى ويصعب إزالته مع المحافظة على تواصل النوع.

وقد نصل من ناحية ثانية إلى سيطرة اللوطية في كلا الجنسين ثقافيا لأن الفرق العضوي

ذلك أن المثلية الطبيعية موجودة ليس في ذلك شك .

فالرجل المخنث والمرأة المسترجلة والذي يجمع بين الصفتين والذي ليس له أي منهما لأنه شبه معطل عضويا كل ذلك موجود طبيعيا لكنه كما عرف ذلك أرسطو من أخطاء الطبيعة أو من محاولاتها قبل وصولها إلى نظام مستقر حسب رؤيته الطبيعية .

لكن الغالب على المثلية هو المثلية الثقافية.

وهذه لها مصدران:

- تجارب الطفولة كما يحدث في المؤسسات التربوية الكاثوليكية مثلا
- والادب الجنسي الذي يجعل الظاهرة من الأغراض الأدبية التي صار دورها من جنس دور الخيانة الزوجية في الادب:

موجودان لكن تداولهما الأدبي يقوي أثرهما في الثقافة .

لكن العنوسة والعزوبية تقويان المثلية كذلك .

وهذا يتبين خاصة في السجون وفي الجيوش وحيثما سيطر الفصل بين الجنسين .

لذلك فالفصل بين الجنسين بخلاف سخافات الشيوخ لا يحقق الفضيلة كما يتوهمون ؛ بل هو يضاعف الرذيلة لأن الجنس لا يختلف عن الغذاء من حيث الضرورة المادية وله فوقه الروحية.

ولنأت الآن إلى التناظر الأول بين العنوسة والجنس خارج الزواج.

لا يمكن تصور تزايد العنوسة من دون وجود جنس خارج الأسرة.

ذلك أن الحاجة الجنسية حتى وإن التحكم فيها أطول من التحكم في الحاجة إلى الغذاء وخاصة في المجتمعات المحافظة لكن التحكم المطلق فيها مستحيل : كذبة العابدات العازبات. ويأتي التناظر الثاني بين أزمة الاسرة وازمة الاطفال الطبيعيين .

فالتناظر السابق بين العنوسة والجنس خارج الزواج هو التعين في الأفراد لأزمة مؤسسة 2 الأسرة وفي الأنساب . ذلك أن النسب في الأسرة أو الأسرة بالنسبة إلى النسب تعتبر علاقة مؤسسية في حين أن الأطفال الطبيعيين يخرجون عنهما .

والذين يتكلمون على التعدد ويعتبرونه حلا للعنوسة يخطئون حتى وإن كان فيه شيء من حل مشكل الأنساب لو كان يحل مشكل العنوسة.

لكن العنوسة كما أسلفت شديدة التعقيد وهي متصلة بالمستويات الخمسة اللازمة التي تكلمت عليها: أزمة الاسرة والعنوسة والعزوبية والجنس خارج

الأسرة والاطفال

لم أدع تقديم ؛ حل بل اكتفيت بتحديد أبعاد الإشكال والحل لا يمكن أن يكون لجماعة بعينها لأن المسألة كما بينت كونية بكونية الاقتصادي والثقافي في عصرنا .

ولا يمكن التحرر من هذه الأزمة المخمسة من دون تغيير نظام العمل الاقتصادي ونظام الرؤية الثقافية ليكون الإنسان غاية وليس بضاعة أو خدمة.

أبو يعرب المرزوقي

الثورة الخلدونية، ما الذي يحول دون إدراك كنهها؟

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

44 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 10

الفصل الثالث 14

المقدمة بابها السادس والأخير. 16

الفصل الثالث 17

الفصل الرابع 21

الفصل الخامس 27

الفصل السادس 32

الفصل السابع 40

- الفصل الأول - - الفصل الأول - المعلوم أن الباب السادس من مقدمة ابن خلدون يحتوي على عرض نسقي لذروة الحضارة استكمالا لشكل العمران الحضري بعد

الأساس الضروري لكل عمران؛ 1 . البدوي من الاعتماد على انتاج الطبيعة 2 . فنشأة الدولة

.3 ف المدينة

.4 فالانتاج الإنساني

5 .. فغاية أي حضارة بعودتها على ذلك كله وأدواتها،

مواد المقدمة:

1 . الشروط الطبيعية والرمزية لنشأة العمران وتفاعلهما الاتجاهين وذلك هو الأساس المشترك لكل أشكال العمران .

2 . العمران البدوي وأساسه إنتاج الطبيعة

5 . الاقتصاد وأساسه انتاج الإنسان .«6 العلوم وأدواتها وشروطها المادية (متناسبة مع العمران) والتربوية (متثامرة مع المناهج التربوية) عودة على كل ما تقدم لتجعله عملا على علم : دورة ثابتة ذات مستويات

متوالية. ومعنى ذلك أن العمل يتقدم على النظر في العمران البدوي والعكس في العمران الحضري.

الفصل الأول

والعلة هي تراكم الخبرة وتوالي العادات النظرية على الممارسات العملية إلى

أن يصبح الإنسان لا يعمل إلا بشكل الاستراتيجيا العملية التي هي تطبيق لنظريات سابقة متعلقة بمجال العمل أيا كان والخبرة المتعلقة به وبطرقه ووسائله .

إذا اعتبرنا الباب الأول مشتركا بين العمرانين بقيت لنا خمسة أبواب هذه بنيتها : الرابع هو القلب وهو المدينة التي تمفصل بين العمرانين . المدينة غاية البدوي وبداية الحضري. والنقلة من بداية البدوي إلى غايته علتها الدولة أو الحماية ومن بداية الحضري إلى غايته علتها الاقتصاد أو الرعاية.

تكون نسبة المدينة) الباب (4 إلى الدولة والحماية (الباب (3 عين نسبة المعرفة) الباب («6 إلى الاقتصاد والرعاية (الباب (5 .

ومن ثم علة النقلة من الإنتاج الطبيعي إلى الإنتاج الإنساني متناسبة مع علة النقلة من انتاج الصناعات العفوية إلى انتاج الصناعات النظرية أو العلمية.

والصناعات سواء كانت عفوية أو نظرية تتعلق بموضوعين:

- صناعة الإنسان
- صناعة ما يحتاج إليه الإنسان إما لما يسد به حاجاته أو للأدوات التي يصنع بها ما يسد به حاجاته .

فتكون على خمسة أصناف كل منها مضاعف : الأصل هو صناعة الجماعة نفسها لتكون حامية وراعية لذاتها ويتشرع عنها أربع 'صناعات" مضاعفة .

ش'صناعة الإنسان الحامي والراعي وهو موضوع التربية و'صناعة" الإنسان لما يسد حاجاته في الرعاية و الحماية ولأدوات ما به يصنع ما يسد حاجاته في الحماية والرعاية. وكل واحد منها يكون إما رعويا أي معتمدا على

الخبرة العفوية أو علميا أي معتمدا على الخبرة ذات الأساس النظري والعلمي .

هذه البنية بأصنافها ثابتة لا تتغير مهما تقدمت البشرية. ما يتغير هو أشكال الدولة الناقلة من العمران البدوي إلى العمران الحضري وأنظمتها ومؤسساتها وقوانينها لكنها

تبقى أساسا وظيفة الحماية الداخلية والخارجية هي التي تجدد حقيقتها أصلا لبقاء الجماعة واستقرارها والتفرغ لرعاية ذاتها .

وما يتغير هو أشكال الاقتصاد أو تطوير شروط الاستقلال عن الإنتاج الطبيعي بفضل النظرية المطبقة عليه فيطور تربية الإنسان) لجعله قادرا على حماية ذاته ورعايتها) ويطور سد الحاجات بالإنتاج وإنتاج ما به يقع الإنتاج أدوات ومناهج. فنكتشف بعدي السياسة الإنسانية: حكم الإنسان وتكوينه .

والمقدمة هي في الحقيقة بحث في هذين البعدين: الحضارة علاقة بين الطبيعة والثقافة تحررة من الأولى بالتدريج بفضل الحكم والتكوين وهما سلطتان ؛ الأولى للحماية والثانية للرعاية. وهما متشارطتان فعلا وانفعالا .

موضوع المقدمة) أو ثورتها) هو البحث في هذا التشارط وما يترتب عليه في الهندسة العمرانية ودورها في مسار الإنسانية التاريخي الذي حددت معادلته الباب الاول بمخمس عجيب هو:

1. الشرط الطبيعي

2 . الشرط الرمزي أو الروحي

.3 أثر الثاني في الأول

.4 أثر الأول في الثاني

5 . الحصيلة هي الحضارة الإنسانية موضوع العلم الذي اكتشفه ابن خلدون فصار بذلك مؤسس العصر الأول من العلوم الإنسانية تأسيس أرسطو للعصر الأول من العلوم الطبيعية. الشرط الطبيعي معلوم : درسه ابن خلدون وهو الجغرافيا الطبيعية والمناخ.

أما الشرط الرمزي أو الروحي فيعسر تعديده: فهو درسه واعتبر منطلقه الخوف من المستقبل ويمكن اعتباره ترجمة للخوف من فقدان شروط البقاء المستمد من الطبيعة وهو إذن خوف مما ينتظر الإنسان من مجهول في طلب لقمة العيش .

7 ل واي ب و - 1 """ المجهول . وينتج عنه حتما الاستعداد له . فيكون الامر متعلقا بالرعاية (سد الحاجات) والحماية) الدفاع عن الذات).

وإذن فالبعد الروحي أو الرمزي المحدد لطبيعة التعامل مع الطبيعة المحيطة تعبير عن طبيعة الإنسان المحاطة.

ولا كانت الطبيعة المحاطة فيها كيان عضوي هو البدن وهو الذي يطلب سد حاجته وكان فيها كيان روحي يعي هذا الطلب فإن الإنسان قاس الطبيعة المحيطة على ذاته فاعتبرها هي بدورها ذات كيان عضوي هو ما يشاهده منها وكيان روحي هو ما يعتبره في نسبته إليها مثل ما لديه فاعتبرها ذات روح.

فأصبح له معها تعاملان: مادي بينها وبين بدنه وروحي بين روحه وروحها .

ومن هنا نشأت علاقتان بين كيان الإنسان وكيان المحيط . وبدأت العلاقة تتجاوز مجرد اللقاء بين كيانين ماديين إلى لقاء بين كيانين ذوي روحين تتصادقان وتتعاديان وتتواصلان . وقد درس الباب الأول هذا التفاعل في الاتجاهين .

وكل ما سيأتي في الأبواب الخمسة الموالية هو ثمرة هذا التفاعل المتطور من المادي إلى الروحي ثم العائد من الروحي إلى المادي. والباب الأخير السادس هو غاية الحضارة الإنسانية أو اكتمال الإنسانية والباب الثاني الأول في هذا التفاعل هو بداية الحضارة الإنسانية أو شروع الإنسانية في التحقق.

وبهذا المعنى فالمقدمة لها موضوعان رئيسيان: تكوينية نظام الحماية وتكوينية نظام الرعاية والجامع بينهما هو تكوينية الإنسان غاية وأداة. لكن التكوينيتين لتحقيق الإنسانية عامة دون كلام على حضارة معينة إلا بوصفها عينة من الحضارة عامة تفهمان من خلال علاقة نوعي الأحياز المحيطة بكيان الإنسان فردا وجماعة والمحاطة كيان الإنسان فردا وجماعة.

وتصح الإحاطية والمحاطية ليس على الجماعة الجزئية بل على الفرد وعلى كل جماعة وعلى كل الإنسانية وعلى كل الموجودات العينية: كل موجود سواء كان حيا أو جامدا محاط بكل العالم ومحيط بكل العالم: فهو محاط ومحيط . وهذه هي الحجة الأساسية لنفي القول بالمنطق الجدلي وبالعلم المحيط لأي موجود معين .

ما يعني أن مجرد هذا بحد ذاته دليل كاف على وجود الله وإحاطته بكل شيء إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا . فالوجود ككل لا يمكن تصوره

عديم المبدأ الموحد ولا يمكن أن يكون المبدأ الموحد حالا فيه وإلا لكان محاطا وليس محيطا فحسب وبذلك يكون أحد الموجودات وليس مبدأ وجودها .

فالأحياز المحيطة هي أبعاد الطبيعة الخارجية وما لها من أثر على ما به تقوم الطبيعة الداخلية قيامها العضوي والروحي . والأحياز المحاطة هي أبعاد الطبيعة الداخلية أو كيان الإنسان وما لها من أثر على الأحياز الخارجية من أجل تحقيق شروط قيامها العضوي والروحي ؛: التفاعلات بين النوعين هي الأهم .

ويجمع ابن خلدون هذه التفاعلات في مفهوم شديد التعقيد رغم كونه يبدو شديد البساطة "نحلة العيش". وهو يميز بين نحلتين أساسيتين لكل منهما أشكال مختلفة تذهب من الأبسط إلى الأعقد هما النحلة البدوية والنحلة الحضرية. ولكل منهما بداية وغاية. وغاية نحلة العيش البدوية (تقدم الطبيعي على الثقافي) هي في آن بداية نحلة العيش الحضرية) تقدم الثقافي على الطبيعي).

ويمكن القول إن جنسي النحلة لا يختلفان من حيث البنية والوظيفة لكنهما يختلفان من حيث دور الأحياز المحيطة ودور الأحياز المحاطة أو طبيعة الفاعلية الغالبة على الجماعة وليس على الفرد؛ ففي النحلة البدوية الفاعلية الغالبة هي للأحياز المحيطة أو الطبيعة الخارجية. وفي النحلة الحضرية العكس.

والأحياز الخارجية هي المكان والزمان وأثر الأول في الثاني وأثر الثاني في الأول والأصل فيها جميعا هو المرجعية التي يتلاحم فيها الوصل بين كل

حيز ثم بين الأحياز. وأثر المكان في

الزمان هو التراث أو الواصل الرمزي بين أفراد الجماعة . وأثر الزمان في المكان هو الثروة أو الواصل المادي بين أفراد الجماعة . والأصل مرجعية كيانية لأنها زمانية رمزية ومكانية مادية تصل بين الوصلين بالرمزي) التراث) وبالمادي) الثروة) غير القابلين للفصل حتى كيان الإنسان العضوي والروحي .

ولا يمكن أن يكون الأصل إلا مرجعية ميثولوجية أو دينية حتى لو توهم أصحابها أنها تحررت منهما فادعوا أنها فلسفية مثل المادية الجدلية. فهذه بخلاف أوهام أصحابها أكثر ميثولوجية من الأديان. فما تنسبه الأديان إلى ما يتعالى على الطبيعة تنسبه هي إلى الطبيعة دون أن تبين طبيعية العقلي في المادة بغير مجرد الاعتقاد اللاواعي .

فمادية النظام في المادي أو ما في الشكل من المضمون أو ما في القانون مما هو له قانون "سر" يصعب جعله من جنسه . والميثولوجيات والأديان أكثر منطقية في الفصل بينهما وجعلهما عالمين مختلفين حتى وإن أبقت العالم الشكلي تعليلا غائيا من طبيعة مختلفة مجهولة في الغالب فلا تردها تحكميا إلى المعلوم.

وخرافة وحدة الوجود لا تنفي تعدد المقومات التي تزعم واحدة لأن مجرد التمييز بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة لتأسيس ما يعتبر على ذاته -كاوزا سوي-من أكثر المفهومات أسطورية في الفلسفة أو التصوف اللذين يزعمان نفسيهما بديلا من الدين حتى شكله الأكثر بدائية أو الميثولوجيا .

فما هو معلوم هو الشرق بين الأمر الواقع في المضمون والامر الواجب في

الشكل إذ مهما فعلنا فلا يمكن رد أي مضمون لشكله القانوني ولا يمكن اعتبار شكله القانوني مجرد كائن ذهني وإلا لصار ما في الأذهان هو المحرك لما في الأعيان . فقوانين الطبيعة التي أعلمها لا تحرك الطبيعة وإن عبرت عن نظامها .

فإذا اعتبرتها "كائنات" فعلية غير التي في ذهني كانت عالما آخر غير ما في ذهني وغير ما في خارجه وهي إذن ما تصورته الميثولوجيات نظاما ربوبيا متعاليا وإن قاسته على النظام

الإنساني كما في الميثولوجيا اليونانية. لكن الأديان المنزلة تتكلم عليه مثل الميثولوجيا مع احتراز ليس كمثله شيء .

ونأتي الآن إلى الأحياز الذاتية.

- كل فرد له حيز مكاني هو بدنه.
- وله حيز زماني هو روحه أو وعيه بذاته.
- وله حيز ناتج عن أثر الأول في الثاني هو تراثه أو مخزونه الرمزي الذي يسد حاجاته

الروحية. . وله حيز ناتج عن أثر الثاني في الأول هو ثروته أو مخزونه المادي مما يسد حاجاته العضوية. . والحيز الذي هو أصلها جميعا هو ذاته الواصلة بين بدنه وروحه زاده العضوي وزاده الروحي .

والتفاعل بين هذه الأحياز الذاتية لكل كائن فرد والأحياز الخارجية التي تحيط به وبكل جماعة لا تكون بدون وساطة الجماعة بفضل تقاسم العمل المادي المنتج للثروة أو الاقتصاد والعمل الرمزي المنتج للتراث أو الثقافة

وبين نوعي الأحياز ونوعي العمل وكلاهما مشروط بالحماية والرعاية وأداتيهما ؛ أي حكم الإنسان وتكوينه .

وهنا نكتشف سر الثورة الخلدونية: فهو يعتبر تعطيل هذا التفاعل بين الأحياز الذاتية للأفراد والأحياز الخارجية التي تحيط بهم علة "فساد معاني الإنسانية" أو تعطل فاعليات الجماعات البشرية وعلة الانحطاط .

فالتكوين (تربية الأفراد) والحكم (تنظيم حياة الجماعة) تزيلان رئاسة الإنسان فتفقد أبناءه حرية إرادة وصدق علمه وخير قدرته وجمال حياته وجلال وجوده فلا يبقى أهلا للخلافة .

جوهر المقدمة:

مرافعة فلسفية للدفاع عن الحرية في التكوين وفي الحكم أداتي تحرير من الطاغوتين (الطبيعي والسياسي) أو أداتي تدجين بهما (الخضوع لطاغوت الطبيعة في العمران

البدوي والخضوع لطاغوت الثقافة في العمران الحضري) والبحث هو لدرس الطاغوتين وشروط التحرر منهما .

وقد سبق لي أن درست هاتين الثورتين في الرؤية القرآنية عندما شرحت سورة هود لأبين دلالة "لقد شيبتني هود وأخواتها المنسوبة إلى الرسول الخاتم. فالتحرر من سلطان نباتا طبيعيا بداية للتحرر من الطاغوت الأول .

والتحرر من سلطان الطاغوت الثقافي هو التحرر من طغيان الشرعونية ويرمز إليه موسى . لكن التحررين سرعان ما يحرفان فيتحولان إلى عبودية أدهى وأمر هي عبودية دين العجل: أي عبودية الاقتصاد ورمزها معدن العجل

وعبودية الثقافة ويرمز إليها خوار العجل . وذلك هو دين العجل - الأبيسيوقراطيا .

وهذه الأبيسيوقراطيا اكتملت في النظام العالمي الجديد عالم العبودية للبنك) رمزها معدن العجل) وعبودية الإعلام والملاهي (رمزها خوار العجل (بحيث إن الإنسانية كلها صارت مستعبدة لأصحاب البنوك والربا ولأصحاب الإعلام والملاهي المسيطرين على البشرية والتي بها تجارب مافيات العالم الإسلام وحضارته .

فالإسلام يجعل التفاعلات بين الأحياز الذاتية للفرد والأحياز العامة للجماعة فرض عين وسماها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عيبن بل أكثر من ذلك هو يعرف بها الإنسان المسلم (آل عمران (104 إنشاء ويحدد انتسابه إلى الخيرية بتحقيقها خبرا (آل عمران (110 لكن المسلمين غفلوا عنهما فانحطوا .

والعنف الذي يتكلم عليه ابن خلدون بوصفه علة "فساد معاني الإنسانية" فتصبح الجماعات تصبح عالة على غيرها والافراد فاقدين "الرئاسة التي لهم بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلقوا له" يرجعها ابن خلدون إلى دلالة التأله بوصفه من الأسماء الأضداد، التأله العنيف والتأله اللطيف مرضي الإنسانية الدائمين .

الفصل الثاني

فالتأله العنيف هو الطاغوت المادي ويغلب على الحكم والتأله اللطيف هو الطاغوت الروحي ويغلب على التربية. ويبدو التألهان وكأنهما متناقضان

لكنهما في الحقيقة من طبيعة واحدة: فالمستبد السياسي يتأله بمعنى أنه يعتبر نفسه ربا في الأرض . والمتصوف أو العابد يتأله فيظن نفسه قد فنى في الله .

وقد تكلم ابن خلدون على التألهين لكنه لم ير إلا أثر التأله العنيف حتى في التكوين أو التربية وحصره في تعنيف المتعلم من المعلم وضربه مثلا . لكنه لم يكتشف أن العنف الرمزي الذي يدعي فيه المعلم أنه ليس مذكرا بل وسيط بين المؤمن وربه أخطر على "رئاسة الإنسان بالطبع" من العنف المادي.

ومعنى ذلك أنه رغم اكتشافه أن التأله من الأضداد لم ير دور التأله اللطيف في الوساطة (تكوين الإنسان وتربيته (وعلاقته بالتأله العنيف في الوصاية) حكم الإنسان وتدجينه) لكأن الوصل بين "إنما أنت مذكر" و"لست عليهم بمسيطر" لم تفهم الفهم العميق الذي يعني نفي الكنسية والحكم بالحق الالهي .

وذلك ما حاولت النهضة الأوروبية محاكاته في الإصلاح الديني والسياسي؛: التحرر الروحي من الوساطة الكنسية بين المؤمن وربه والتحرر السياسي بين المواطن وشأنه من الحكم بالحق الإلهي . فالحداثة الغربية بدأت بهما لكنها عوضتهما بما يناظرها وإن بشكل حديث من الوساطة والوصاية عالجناهما به عديد المحاولات السابقة.

فالرسول الخاتم ليس وسيطا بين المؤمن وربه بل مذكر وليس وصيا يحكم بالحق الإلهي . لكن ما صاروا يسمون أنفسهم "أولى الأمر" نسوا "منكم" وجعلوها "عليكم" وزعم أصحاب ولاية الأمر في التربية (العلماء) ورثة

الأنبياء في ما لا يملكون وأصحاب ولاية الأمر في الحكم (الأمراء (ورثة الله نفسه .

وبذلك تم تعريف ثورتي الإسلام الروحية بأن أصبح التكوين وساطة وليس تذكيرا للإنسان بما فطر عليه والحكم وصاية وليس خدمة فرض كفاية بشرطي الأمانة والعدل

تحت رقابة الأمة لأن حكمها لذاتها فرض كفاية لأن الأمر أمرها (الشورى (38 وهي التي تديره بشوراها في المجالين الروحي والاقتصادي - الاجتماعي .

فالشورى 38 تبدأ بالمجال الروحي) الاستجابة للرب دون سواه (وتنتهي بالمجال الاقتصادي (الانفاق من الرزق) وبين الحدين وعلامة الاستجابة) أقاموا الصلاة) وتحديد طبيعة الحكم (أمر الأمة-راسبوبليكا) وأسلوب الحكم (شورى بينهم-ديمقراطية) فتكون الآية محددة لشرطي المحافظة على رئاسة الإنسان التي له بالطبع لكونه خليفة : الاستجابة للرب والإنفاق من الرزق .

مفهوم "الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" مفهوم وضعه ابن خلدون لبيان ما وضعه في الباب الأول من المقدمة عندما وضع الشرط الطبيعي (الجغرافيا الطبيعية والمناخ (والشرط الروحي (ما لدى الإنسان من استخلاف شرطه تعمير الأرض .(وبذلك فهو يتجاوز حصر الروحي في العقلي .

وهذا التجاوز يجعل العقل إحدى أدوات الروحي وليس هو الروحي في الإنسان ومن ثم فالعلم مقوم أداتي والروحي مقوم غائي . والمقومات

الأداتية التي غايتها الروحية هي كون الإنسان رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له خمسة: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . والغاية قيمها .

وما يسميه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" هو فساد قيم هذه المقومات الأداتية أي غاياتها التي بتحققها يحقق الإنسان جدارة الاستخلاف: فالإرادة قيمتها الحرية والعلم قيمته الحقيقة والقدرة قيمتها الخير والحياة قيمتها الجمال والوجود قيمته الجلال. فالرئيس بالطبع يكون حرا صادقا خيرا جميلا وجاليا.

وفساد معاني الإنسانية هو فساد قيم المقومات الخمسة. فيكون الإنسان الذي فسدت فيه معاني الإنسانية عبد الإرادة كاذب العلم شرير القدرة قبيح الحياة وذليل الوجود. وبهذا يصف ابن خلدون الشعوب والافراد عندما تكون ضحايا العنف . ورغم اقتصاره على العنف المادي فإن نقده الاستقرائي كان فعلا نقدا عبقريا .

علتها عنف التربية وعنف الحكم . وعنف التربية أشمل من العنف المادي: وساطة المعلم الذي لم يعمل بـ"فذكر إنما أنت مذكر" وعنف الحكم أشمل من العنف المادي : وصاية الحاكم فالوساطة تجعل المتعلم متلقيا من وسيط ولا دور له إلا حفظ ما يملى عليه وكأنه حقيقة لا يمكنه اكتشافها بنفسه إذا كان المعلم مذكرا له بما نساه أو بما غفل عنه وهو مرسوم في فطرته بالمعنى الذي يمكن ان نفهمه من المنهج السقراطي أعني منهج التوليد : فالقابلة تساعد الحامل على الوضع لا غير .

أما الوسيط فهو يجعل المتعلم عقيما لا يساعده على وضع ما هو حامل به

بل هو يحمله أسفارا كالحمار الناقل لها بمنطق القطب الذي يعامل المتعلم معاملة المغسل للميت . ومن ثم فهو يقتله ثم يحشوه بما وضعه هو فيحول دونه وحرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة

وجمال الحياة وجلال الوجود . وكما بينت آل عمران فان هذه الوساطة تتحالف مع الوصاية أي إن المؤسسة التربية من

حيث هي كنسية تتوسط بين المؤمن وربه تتحالف مع الوصاية أي مؤسسة الحكم من حيث هي تأله ودعوى الحكم بالحق الإلهي أو باسم شرع الله حتى يصبح للاستبداد أساسا يزعم دينيا وهو كشر بكل ما هو ديني بحق .

فيجمع هامان وفرعون أو خوار العجل ومعدنه ويصبح الإنسان فاقدا لرئاسته بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له بمصطلح ابن خلدون . وتلكما هما علتا ما تعاني منه الامة اليوم من فشل في علاقتها العمودية بالطبيعة سدا للحاجات قيامها المادي وفي علاقتها بالتاريخ سدا لحاجات قيامها الروحي .

الفصل الثالث

ورغم أن ابن خلدون لم يصل بين العنفين اللذين هما وجها التأله من حيث هو الأضداد - التأله العنيف الحاكم المستبد أو الوصي الذي يظن نفسه إلها والتأله اللطيف "العالم' الوسيط بين المؤمن وربه فإنه لم يكتف بنقد الحكام بل نقد المربين بصنفيهم النظري والعملي : المتكلم والفيلسوف وبين الفقيه والمتصوف .

لكن نقده للفقهاء في العمل وللمتكلمين في النظر لم يكن بالوضوح الذي نقد به الطرف الثاني من الصنفين أي المتصوف في العمل والفيلسوف في النظر. وقد يكون ذلك ناتجا عن الحذر السياسي الذي عرف به ابن خلدون وتجنبه المشاكل معهما تعلمه بما لهما من سلطان لدى أصحاب سلطان التأله العنيف .

ومع ذلك فالمقدمة وخاصة سيرته الذاتية لم تخلوا من نقد جذري للفقهاء) السيرة) والمتكلمين (في المقدمة) وأتكلم على ذلك لاحقا. ما يعنيني هو كلامه في الفلاسفة (في المقدمة) والمتصوفة) المقدمة وفي شفاء السائل (. فجل نقده المتعلق بالتأله اللطيف يدور حول "الفاسفة" والتصوف.

وحتى لا يقع القارئ في الخلط السائد بين الفاسفة والعلوم العقلية وبين التصوف والزهد الديني فلا بد من التنبيه إلى أن ما يقصده ابن خلدون بالفلسفة هو الميتافيزيقا التي تقول برد الوجود إلى الإدراك وهو أشبه بقول المتصوفة بالكشف وما يقصده بالتصوف هو التصوف مدعي القدرة على كشف الغيب.

وقد يكون ابن رشد جامعا بين التصورين لأن القول بنظرية المعرفة المطابقة - العلم بالشيء على ما هو عليه -هو أساس ظنه أن الراسخين في العلم معطوفة على الله في آل عمران 7 ومن ثم فالمتشابه قابل للتأويل على أساس علم الفيلسوف بالحقيقة المطلقة وفي

فإذا كان تأويل المتشابه ممكن للراسخين في العلم فعلمهم من ثم محيط إحاطة علم الله بالمعلوم . وتأويل القرآن يصبح مجرد البحث عن دلالته في الفلسفة -بمعنى العلم المطلق أو

المقدمة بابها السادس والأخير.

أما نقد نظير الميتافيزيقا في علوم الملة فهو نقد "علم الكلام" وخاصة جزؤه المتعلق بجليله حول الذات والصفات وعلاقة أفعال العباد به وبسلطانه على الموجودات . وهو نقد يشير إليه ابن خلدون نوعين من الإشارة عندما يتكلم في المشترك بينه وبين الفاسفة ثم في ما يختلف به عن رؤية السلف عامة.

فيكون نقد التأله اللطيف هو عينه بيان حدود المعرفة العقلية بالعقل نفسه : ومعنى ذلك أن العقل يصل إلى درجة من الرشد يعلم بها أن الوجود لا يرد إلى الإدراك وأن نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة منافية للعقل ذاته ومن ثم فالروح أبعد غورا من العقل دون أن يعني ذلك القول بشناعة الكشف الصوفي.

وكلنا يعلم التحالف الصريح بين القائلين بالكشف الصوفية والقائلين بالحاكم خليفة لله الأرض . فهما يمثلان وجهي التأله اللذين أبانهما ابن خلدون في المقدمة واعتبرهما مرض الإنسانية لانهما يسلبان من الإنسان من حيث هو إنسان "الرئاسة التي له بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وعندما تنزع عنه هذه الصفة التي هي ثمرة الاستخلاف يفقد حرية الإرادة (عبد لعبد) وصدق المعرفة (باطل (وخير القدرة ([شر) وجمال الحياة) قبح (وجلال الوجود ([ذل) . وهذه الصفات السلبية هي التي تصبح

طبيعته الثانية فيقع الإنسان في الخسر: لا يؤمن بشيء ولا يعمل صالحا ولا يتواصى بالحق ولا يتواصي بالصبر.

وهذا هو الإنسان الذي يعتبره ابن خلدون فقد "فسدت فيه معاني الإنسانية" فصار عالة على غيره لا يعيش إلا بالغش والكذب والخداع والنفاق وخاصة بفقدان ما يسميه ابن خلدون الصفات المدنية أي الرعاية والحماية الذاتيتين فيصبح تابعا لنوعي التأله: اللطيف يستعبده روحيا والعنيف يستعبده ماديا .

الفصل الثالث

ويؤسفني ويؤلمني أن أقول إن هذه الصفات هي الغالبة اليوم على نخب العرب وخاصة على من لم يثر منهم بعد وعلى من يقود الثورة المضادة ضدهم . فهؤلاء عبيد لحماتهم إما الذراع الإيرانية أو الذراع الإسرائيلية أو حامي إيران وحامي إسرائيل للنخب التي "فسدت فيها معاني الإنسانية" وهم مرضى بيئنا ولا علاج لهم .

ورغم أن التصوف السني الذي لم يتجاوز المجاهدتين الشرعتين أعني مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة كانوا من قادة حرب التحرير في جل بلاد المسلمين فإن التصوف الذي يدعي التفلسف والكشف ويتجاوز الزهد إلى نفائ الباطنية كان ولا يزال منه عملاء الاستعمار والاستبداد : خدم الغرب وعملائه .

وهم في الحقيقة باطنية متنكرة أو شيعية غالية تمثلها المرجعيات التي كانت ولا تزال حليفة لكل محارب للإسلام ولحضارته منذ مغول الشرق

إلى مغول الغرب) الولايات المتحدة) ويحالفون البرتغاليين والصليبيين والاستعمار كما نرى ذلك عند ما يسمى مرجعيات في العراق حلفاء بريمر وأمراء الثورة المضادة في الخليج وبقية الأقطار العربية وفيهم من لا يقل عداء للإسلام من الباطنية وعلامتهم العمالة لترومب وصهره.

ويخطئ من يتصور أن هذا الحلف بين التألهين المادي للاستبداد السياسي والرمزي للاستبداد التربوي هو حلف بين الجهل) الحكام (والعلم) المربين) بل هو بين جهابذة جهل بسيط عند الحكام جهل مركب عند "العلماء": فمن يتأله بسلطان رمزي محرف أخطر ممن يتأله بسلطان مادي محرف .

وحتى نطبق الكلام على ما يجري حاليا فإن ما يفعله الطاغوت السياسي في بلاد العرب له أساس في طاغوت تربوي عند كاريكاتور النخب التأصيلية وكاريكاتور النخب التحديثية التي هي من أكثر النخب جهلا في العالم . فهم مرتزقة وعندنا منهم في تونس نخب اليسار خاصة واغلبهم من أدوات المخابرات والحانات.

ويكفي أن ترى ما يجري في مصر وسوريا والعراق وليبيا والإمارات والسعودية وطبعا في تونس وكيف تدار الدول والمجتمعات من السفارات والمخابرات والاحتماء بإيران وإسرائيل

-الفصل الثالث- ومن وراء إيران ومن وراء إسرائيل وهم في الغالب مافيات صهيونية ومسيحية صهيونية إذ

كل الحكام العرب دمى بيدهم .

من يصدق أن يقود مصر حمار مثل السيسي وسوريا أرذب مثل بشار والسعودية أحمق مثل صاحب المنشار وليبيا جبان مثل حفتر والعراق كل خونة العراق الذين رباهم ملالي إيران ونصبهم بريمر واحتلوا العراق بالدبابة الأمريكية والمليشيات الإيرانية وتونس تديرها السفارات وهام جرا حتى لا اسمي الكثير ممن أجهل أسماءهم وتاريخهم وأفعالهم من نفس الجنس.

وليست هذه الحال من الصفات العرقية ولا من القضاء والقدر بل هي بفعل فاعل داخلي وخارجي : فأما الفاعل الداخلي فهو الحكم والتربية وأما الفاعل الخارجي فهو الانتخاب المفروض بحيث إن من ينصب عليهما يقع اختياره بصورة تجعله مخربا حتى بغير قصد لأنه يختار من فاقدي الشرطين : الكفاءة والأخلاق .

والمعلوم أن الوحشية والعنف متناسبان مع فقدان هذين الشرطين : فنسبة الإجرام طردية في المكلف بالتربية وبالحكم مع فقدان الكفاءة والأخلاق ولعل ما حدث مع خاشقجي من أكبر الادلة وقبله ما حدث في رابعة وفي العراق وفي سوريا وفي ليبيا وتونس الجزائر حتى قبل الثورة والخفي أكثر من الجلي .

وما ينصب هؤلاء يصبح بيدهم تنصيب من هو دونهم كفاءة وأخلاقا في العلم والقدرة والحياة والوجود . فتصبح كل النخب -نخبة الإرادة-الساسة ونخبة المعرفة -الجامعيين ونخبة القدرة الاقتصاديين والمثقفين ونخبة الذوق الفنانين ونخبة الوجود أصحاب الرؤى الدينية والفلسفية من أسفل ما عرفت البشرية.

لذلك فلا تعجب عندما تسمع هذه النخب تخلط بين الدفاع عن الأوطان

والدفاع عن المجرمين الذين يحكمونها رغم أنف شعوبها بعرض أجنبي إذ تحميهم القواعد والمستشارين والاعلام إما الصهيوني أو الصفوي ومن ورائهما من اللوبيات في أمريكا وروسيا بتمويل عربي من أحفاد المعادين للإسلام وثورته .

لذلك فلا شيء مما يحدث وليد الصدف بل توجد استراتيجية لمنع العرب خاصة والمسلمين عامة من تحقيق شروط استئناف دورهم بوصفهم أمة عظيمة . والبحث في هذه الاستراتيجية هو الموضوع الاساسي في مقدمة ابن خلدون لأن السؤال الحارق الذي كان يطلب جوابه هو: ما علة الانحطاط وفساد معاني الإنسانية؟

صحيح أن العلاج الخلدوني ينتسب إلى العلاج النظري لكن المطلوب عملي . فهو كان يريد تأسيس علم النقد التاريخي على ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري (سد الحاجات المادية) والاجتماع الإنساني (سد الحاجات الروحية) بوصفهما ما بمقتضاه يتحدد التاريخ الإنساني عامة صعودا وهبوطا .

حالت الاحداث دوني ومواصلة البحث في "الثورة الخلدونية: ما الذي يحول دون إدراك كنهها" عند الفصل الثالث ولم انهه ببيان بعدي الثورة التي غفل عنها مؤرخو الفكر الفلسفي في حضارتنا والتي كانت غاية ما توصلت إليه المدرسة التي وصفتها بالنقدية عامة وفكر ابن خلدون خاصة.

أما وقد أسهمت بما أستطيع في فهم الأحداث التي اعتبرتها بداية الموجة الثانية من ثورة الشباب المسلم بجنسيه فإني استأنف الكلام في هذه الثورة بإبراز مجالي صوغها المتردد عند ابن خلدون . وقد كان الصوغ مترددا

لأنه ككل البدايات ليس يسير النسقية إذ هو شبه حدوس لم تترابط مقوماتها بوضوح .

والوصل بين الثورتين اللتين صيغتا في فصل علم الكلام 10) من الباب (6 وفصل إبطال الفاسفة وفساد منتحلها 31]) من الباب (6 نجده في فصل علم الإلهيات 27) من الباب (6 لأنه يحقق أمرين:

1. تتحدد الثورتان ردا على اختلاط الكلام والفاسفة في عصره

2. يفصل الديني عن الكلامي والعلمي عن الفلسفي .

فلو لم يحصل الاختلاط بين الكلامي والفلسفي في كل منهما وخاصة في التصوف المتفلسف لما حصل الوعي بالثورة التي كانت معالمها تبرز بالتدريج في المدرسة النقدية حتى أصبح بالوسع الوصول إلى الفصل بين الكلامي والديني وبين الفلسفي والعلمي: صار الكلام والفلسفة يعنيان فساد الديني وفساد العلمي .

لكن ما جاء صريحا في الكلام على الفلسفي جاء ضمنيا في الكلام على الكلامي والصوفي المتفلسفين : والفلسفي حينئذ لا يعني شيئا آخر غير الزعم بقدرة العقل على العلم المحيط أي دعوى المطابقة التي تجعل ما يعلمه هو حقيقة الشيء على ما هو عليه إذا كان مما يتجاوز التجربة العلمية الممكنة .

الفصل الرابع

وإذا أردنا صوغ الأمر بوضوح فيكفي أن نقوله بالسلب: بنفي القول بنظرية

المعرفة المطابقة التي تعني امرين لا دليل عليهما أي شفافية الوجود المطلقة وإحاطة العقل بعلمه المطلق . وهذا يعني أن التجربة الروحية والتجربة الطبيعية فيهما ما وراء يتجاوز الكلام والفاسفة وكل رد لهما إليهما دعوى باطلة.

وهذا هو موضوع "اللطيفة" التي قدم بها ابن خلدون فصل علم الكلام (10) وإبطال الفاسفة) الميتافيزيقا أو الإلهيات) وفساد منتحلها .(31) ويتحد الدحضان لعلم الكلام الذي صار ميتافيزيقا بعد الرازي وللفاسفة التي اقتصرت على الميتافيزيقا وحفظ بعض علوم أرسطوية الفصل 27 (علم الإلهيات) .

والحصيلة قابلة للصوغ في عبارة وجيزة لخص فيها ابن خلدون ثورة المدرسة النقدية التي هي قطيعة فعلية مع الفاسفة القديمة وعلم الكلام الذي انتهى في الغاية إلى الاندماج فيها؛ وهم الفلاسفة والمتكلمين هو رد الوجود إلى الإدراك: ابستمولوجيا نظرية المعرفة المطابقة علما للشيء على ما هو عليه .

وكل من له دراية بالفلسفة القديمة والوسيطة يعلم أن أرسطو قد حاول في مقالة الكاف (العاشرة) من الميتافيزيقا دحض النظرية السوفسطائية القائلة بالإنسان مقياس كل شيء . لكنه في الحقيقة أطلقها لأن ما دحضه هو النسبة إلى الفرد الإنساني وليس إلى الإنسان من حيث هو إنسان؛ نفاها عن الفرد وأثبتها للنوع للظن أن العقل الإنساني ذو علم مطابق للوجود فأطلق مبدأ السفسطة: الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه .

ما دحضته المدرسة النقدية العربية هو نفي المبدأ السوفسطائي المطلق الذي

بقي في نظرية أرسطو وهو أن العقل الإنساني عندما يستعمل المنطق ويتحرر من الذاتيات الفردية يصبح قادرا على الإحاطة بالوجود على ما هو عليه . فهنا يكون الإنسان من حيث هو إنسان مقياس الوجود؛ وهو المرفوض الآن.

فدينيا يمكن أن نسمي ذلك الإيمان بالغيب . وفلسفيا يمكن أن نسمي ذلك التحرر من القول بنظرية المعرفة المطابقة والاعتراف بأن العقل الإنسان مهما تخوط منهجيا وتساح

تقينا لإدراك الموجود فهو يبقى دائما دون تحقيق الإحاطة والمطابقة بين علمه وموضوع علمه : ما نجهله لامتناه وما نعلمه متناه . والآن يمكن أن نفهم الصلين 10 و31 من المقدمة:

« الأول جاءت فيه "لطيفة" بدأ بها ابن خلدون فصل علم الكلام ليبين أن سبل المعرفة الإنسانية المعتمدة على العقل لا تغني في العقائد الدينية ومن ثم فعلم الكلام لا يمكن ان يعتبر علما بما وراء التجربة.

. والثاني يثبت نفس الحقيقة مع حكمين قاسيين . فأما الحكم الأول فهو "إبطال" الفلسفة وأما الثاني فهو "فساد" منتحلها في الفصل .27 وقد ورد في الفصل 10 وهما الضلال والخسران .

والحكمان على الفاسفة من طبيعة معرفية) باطل (وخلقية) فاسد (والحكمان على الكلام من طبيعة دينية (ضلال) وخلقية (خسران). ويشتركان في الخلقي وتجرير العلمي والديني . ولأوجز الثورة بلسان ابن خلدون في غاية لطيفته التي قدم بها عرضه لعلم الكلام منطلقا من الغاية التي وصل إليها الكلام في عصره بعد أن اختلط فيه حابل الميتافيزيقا بنابل

التصوف قبل أن أعالج صورتيها في الفصل 10 والفصل 31 من الباب السادس من المقدمة أي في عرضه وجهيها الممتزجين .

"فإذا علمت هذا) استحالة الاحاطة بالأسباب ورد الوجود إلى الإدراك) فاعلم هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أبر من خلق الإنسان . والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط. فاتهم ادراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيضل

العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع . فإذن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره . وكلها ترتقى إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه . وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين" العجز عن الإدراك إدراك" . فتكون الثورة ذات مرحلتين :

1. بيان أن علم الكلام تفلسف فصار ميتافيزيقا واكتمل هذا الخلط بعد الرازي.

2. والميتافيزيقا مبنية على دعوى المطابقة والسببية وكلتاهما دعوى بلا دليل .

لو اقتصر الكلام على الفلسفة والميتافيزيقا لكان كلام ابن خلدون شبه تكرار لما قاله الغزالي قبل أن يرتد من النقد إلى التسليم بحلين كلاهما هما ما فرض على ابن خلدون

القيام بنقد أكثر عمقا ؛ فالغزالي بعد التهافت عاد فأصبح قائلا بميتافيزيقا المدرسة المشائية المزيجة التي أسسها

والغزالي خلط بين "طور ما وراء العقل" والكشف الصوفي بمعنى أنه نسب إليه الإحاطة التي وإن لم تتحقق بالعقل فهي تتحقق بالكشف .

ولهذا اعتبرت الفصل 27 في الإلهيات وصلا واصلا بين النقدين الفصل 31 للفاسفة (الميتافيزيقا) وفي الفصل 10 (اللطيفة): أي اختلاط الفاسفة والكلام والتصوف المتفاسف. ومعنى ذلك أن ثورة التحرر من القول بالمطابقة التي هي رد الوجود إلى الإدراك أو إطلاق الرؤية السوفسطائية القائلة إن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه هو أساس الفاسفة القديمة والوسيطة وهو أساس يتضمن أمرين لا دليل عليهما ؛

|. شفافية الوجود للعقل .

2. إحاطة علم الإنسان العقلي به .

وينتج عن ذلك أمران معرفي وخلقي أو مرضان ابستمولوجي وأكسيولوجي . ففي النظر ينتج وهم العلم المطلق وفي العمل وهم الحكم المطلق . والأول هو أساس الاستبداد المعرفي

والعقلي والثاني هو أساس الاستبداد السياسي والأخلاقي- - أساس التعليمية الباطنية بأركانها الثلاثة: الفيلسوف والإمام والقطب .

ول ذلك يشترك الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة وصلتهم بالباطنية وخاصة بعد أن تم التوحيد بينها في غاية اكتمال هذه المدارس: والأمر صريح عند الفارابي وابن سينا وابن رشد . فهذا يكفي فهمه للآية 7 من آل عمران وابن سينا رؤيته للحاجة إلى القطب والفارابي أكثرهم صراحة في ذلك .

لم يحيرني شيء في مقدمة ابن خلدون أكثر من "لطيفته" الواردة في مفتتح فصل علم الكلام من الباب السادس من المقدمة (الفصل العاشر). فهي لطيفة غريبة حقا لأن وجه اللطافة فيها ليس بين اللطف . ما اللطيف بمعنى ما الشيء الذي -سابتل -بحيث احتاج ابن خلدون لوصفه بهذا يفيد الدقة وعسر الفهم؟

استغربت شديد الاستغراب أن يحاول ابن خلدون اثبات التوحيد -لأن هذا هو موضوع اللطيفة-بما قد يبدو دحضا للسببية من جنس دحض الغزالي لها. لكن ذلك فهم سطحي لأن الغزالي نفى الضرورة السببية ولم ينف قابليتها للعلم . وابن خلدون لم ينف الضرورة بل نفى قدرة العقل الإنساني على علمها بمعنيين .

المعنى الأول ؛ لا يمكن للإنسان قطع التسلسل والدور فيها .

والمعنى الثاني : لا يمكن أن يحدد طبيعة التأثير السببي.

وهما وجهان لم يتكلم عليهما الغزالي في المقالة السابعة عشرة من التهافت التي خصصها لنفي الضرورة السببية من أجل اثبات أمرين هما المعجزات أو الحرية الإلهية بصورة صريح.

لكن فيها شيء من نظرية أفعال العباد أو الحرية والتكليف الإنسانيين بصورة

ضمنية لأن بقية المقالات من 18 إلى 20 كانت مخصصة للابستمولوجيا بعد الكوسمولوجيا والثيولوجيا في المقالات المتقدمة على السابعة عشرة .

لكن المحير أكثر هو أنه كما يعلم كل من له دراية بالكلام وحتى بالفلسفة فإن السببية لم تستعمل لأثبات وحدانية الله بل لأثبات وجوده . واللطيفة تتعلق بإثبات التوحيد وليس وجود الله. وجهان محيران يجعلان اسم اللطيفة ذا دلالة. وشرط إدراك هذه الدلالة هو دور الفصل 4.27 الوصل بين 10 و37.

وهذا الوصل ليس من عندي.

الفصل الخامس

هذا ابن خلدون نفسه يقول فيه ؛ "ولا وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالي ما رده منها ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلاسفة لاشتراكهما في المباحث نشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد ثم خيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا قدموا فيه الكلام في الامور العامة ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد والتبس ذلك على الناس (...) وكذا جاء المتاخرون من غلاة المتصوفة والمتكلمين بالمواجد فخلطوا

مسائل الفنين بمنهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها ثم كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك . والمدارك في هذه الفنون الثلاثة مختلفة. وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة . لأنهم يدعون فيها الوجدان ويشيرون من الدليل . والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه". وبذلك نبدأ في إمساك الخيط الدال على اللطافة: اختلاف مدارك الفنون الثلاثة.

فتكون اللطيفة منتسبة إلى ما يترتب على هذا التمييز بين الفنون الثلاثة من حيث الطبيعة المعرفية. واذن فالبحث مابعد معرفي أو ابستمولوجي : الفلاسفة تعتمد على التعليل السببي في الطبائع واللطيفة تبين استحالة الإحاطة العلمية بالسببية وليس بيان عدم دلالتها على وجود الله فضلا عن الوحدانية.

وهذا يعني دحض الخلط بين علم الكلام والإلهيات الفلسفية. فيكون الوصل بين اللطيفة (الفصل (10

وإبطال الفلاسفة وفساد منتحلها متعلقا بنفس الغرض : دحض قابلية الانتقال من العلوم الطبيعية التي تعتمد على السببية والطبائع بالعقل والتجربة الطبيعية إلى الإلهيات والروحانيات وطبعا الكلام والتصوف.

اللطيفة هي إذن رد على الكلام والتصوف المتأخرين من تبني الرؤية الفلسفية في الإلهيات للكلام في الدينيات والروحانيات. فتكون اللطافة في البحث الجديد الذي هو ابستمولوجي بالجوهر ويتمثل في:

.2 وبيان وهاء أساس الفلاسفة المتجاوزة للتجربة الممكنة .

وعدم فهم "التجربة الممكنة" هو الذي يجعل المتكلمين يخلطون بين الغائب والغيب. فالغائب هو ما يقبل التجربة حتى وإن لم تحصل بعد والغيب هو المحجوب عن الإدراك الإنساني ومن ثم فهو خارج التجربة الممكنة. فعندما أقبس ما ينتسب إلى عالم الشهادة حتى وإن لم أشهده بعد فأنا أتكلم على الغائب وليس على الغيب . لكن كلامي على الآخرة مثلا من الغيب أو على الروح أو خاصة على الله ذاته وصفاته .

فيتبين من ثم أن اللطيفة جزء لا يتجزأ من ثورة المدرسة النقدية ثورتها الابستمولوجية التي مكنت من تجاوز الفلسفة القديمة والوسيطة: بيان حدود المعرفة العقلية وصلتها بها يقبل التجربة وامتناع حصر الوجود في الإدراك ومن ثم الانتقال من نظرية المعرفة المطابقة إلى القول بامتناعها عقليا .

وعندما أقول "عقليا" فالقصد أن القول بحدود المعرفة العقلية لم يعد قضية إيمانية من جنس القول بأن العلم النقلي متجاوز للعلم العقلي بل هي قضية ابستمولوجية وتتمثل في القول إن العقل نفسه صار مدركا لحدوده لأنه فهم أن القول بالمطابقة يعود في الحقيقة إلى القول بالإنسان مقياس كل شيء.

فيكون ما حاول أرسطو دحضه هو في الحقيقة الذهاب به إلى غايته ؛ ففي المستوى الأول ظن أرسطو أن الإنسان مقياس كل شيء يتعلق بالذاتيات الإضافية إلى الأفراد من جنس عمى الألوان أو الأذواق مثل المرور الذي لا يميز بين الحلو والمر متوهما أن التخلص من ذلك يؤدي إلى المطابقة.

أن ما يدركه من الأشياء مطابق لما عليه الأشياء في ذاته من دون أن يكون بذلك قد زعم أن مدارك الإنسان من حيث إنسان مطابقة لحقائق

الوجود في ذاته وليس لما يناسب مداركه فحسب: وهذه هي الذاتية المطلقة.

والسطحيون يتصورون ابن تيمية قد نقد المنطق الأرسطي من حيث صحة قوانينه الصورية وهو ما لم يدعه ولم يقم به) التحليلات الأوائل ؛ نظرية المنطق) بل هو نقد أسسه الميتافيزيقية التي تؤسس للمطابقة) التحليلات الأواخر؛ نظرية العلم) . فالظن أن المنطق يحرر المعرفة من الذاتية صحيح إذا اقتصرنا على الفردي منها . لكنه لا يحررها من الذاتية النوعية) الإنسان كإنسان) .

توهم التحرر من الذاتية النوعية يعني رد الوجودي ذاته إلى الوجودي إدراك الإنسان له ومن ادعاء كل ما يتجاوز مدارك الإنسان عدم . وهو المبدأ الذي أسس عليه بارمينيدس فلسفته وصار بداية الفصل بين "الفلسفي" وغير الفلسفي أو بين اللوجوس (عين الوجود) والميتوس) أوهام إنسانية).

لكن ذلك هو في الحقيقة حصر للوجود في ما يعقله الإنسان واعتبار ما لا يعقله غير موجود . وهذا هو معنى جعل الإنسان كنوع مقياس كل شيء موجوده ومعدومه وهو جوهر الموقف السوفسطائي في مستواه الثاني بمعنى الإضافة إلى الإنسان كنوع وليس إلى هذا الفرد أو ذاك من البشر.

عندما وضع الغزالي مفهوم "طور ما وراء العقل" كان يمكن أن يكون ذلك بداية لهذا التمييز بين ماوراء عقل الفرد وما وراء عقل النوع وكان يمكن أن يكون بداية التحرر من القول بنظرية المعرفة المطابقة أي التي ترد الوجود إلى الإدراك. لكننا رأينا أنه نكص إلى السينوية والكشف الصوفي.

بمعنى أنه صار يقول بالمطابقة في الميتافيزيقا (رد المنقول إلى المعقول

بالتأويل وهو أول من وضع قانون التأويل (وفي الكشف الصوفي. لكن ابن تيمية أدرك أن ذلك مستحيل وأن

الإحاطة بالوجود غير ممكنة لغير علم الله بالوجود . وهذا هو الفرق الجوهري بين العلمين الإلهي والإنساني.

ومن ثم يستنتج ابن تيمية أن "الهيلومورفية") المادة والصورة) التي ينبني عليها مفهوم المطابقة والتي تجعل بنى اللغة الطبيعية "النحوية" عندما ترفع إلى مستوى البنى المنطقية توهم بان الوجود الخارجي مؤلف من ذوات وأعراض عامة وذاتية وأن ما يجري في الأذهان مطابق لما في الأعيان كلها ذاتيات لا شيء يثبتها بحق . وكل النقد الخلدوني للفلاسفة هو من هذا الجنس ولا يختلف عنه في شيء كما بينا تبين في الفصول السابقة. ولا يعني ذلك أنه اخذه منه . لأنه لا دليل عندنا عن علم ابن خلدون بثورة ابن تيمية الابستمولوجية. فهي ثورة مشتركة بين فلاسفة المدرسة النقدية التي رفضت نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة إما بدافع ديني (الإيمان بالغيب) أو بعلاج ابستمولوجي من خلال بيان امتناع الإحاطة في العلم الذي هو اجتهادي دائما وليس مطابقا: الغزالي قبل نكوصه ثم ابن تيمية وابن خلدون .

وهي إذن "صور" لنا عن الوجود غيرها ممكن وهي مقبولة في حدود التجربة وتتغير بتغيرها وليس فيها ما هو يقيني بل هي تصورات يمكن تجاوزها إلى تصورات أدق. ومعنى ذلك أننا بمجرد أن نعوض المتغيرات في خانات الأشكال المنطقية) يرمز إليها أرسطو بحروف) بمضامين تجريبية تحصل لنا صورة عن الموجود لا يرد إليها الموجود . فكان من ثم

1. المقدرات الذهنية وهي الوحيدة التي فيها معرفة كلية لأنها تعمل على متغيرات مجردة يبدعها العقل الإنساني كما في الرياضيات

2. المعطيات النقلية أو معطيات التجربة وهي لا ترد إلى تصوراتنا حولها ومن ثم فعلمنا فيها يقبل التجويد بصورة لا متناهية.

فتكون المقدرات الذهنية مصدر الشكل المعرفي أو أداة صوغ المعطيات التجريبية وتكون صيغ المعطيات التجريبية معرفة نسبية قابلة للتجويد صوريا بإبداع الشكل الذي هو تقدير

ذهني وماديا بتدقيق التجربة وأدوات الإدراك الحسي . لكن هذا العمل يبقى دائما صورة من الموضوع لا تصل إلى المطابقة معه لأن الإحاطة ممتنعة على العلم الإنساني . والمهم في ذلك كله أمران:

1. العقل يصبح أكثر تواضعا منفتحا على تجاوز كل تجاربه السابقة فيتقدم علمه ولا يتصور نفسه بلغ الغاية في أي علم

2. الإيمان بأن ذلك لا يكفي لوجود الإنسان لأن عالمه الذي يسميه "الواقع' ليس إلا أحد الممكنات عقلا ومن ثم فأفق الانسان أوسع من العالم المادي والطبيعي .

الفصل السادس

في الفصل السادس - يبقى السؤال الآن: ما الذي يجعل النخب العربية بصنفيها التي تدعي التأصيل والتي تدعي التحديث تنكص إلى ما تقدم على هذه الثورة رغم أنها حدثت مرتين عندنا في القرن الرابع عشر للميلاد -

الثامن للهجرة -وفي الغرب الحديث -في نهاية القرن الثامن عشر-في الرؤية الكنطية؟ فكلتا النخبتين عادت إلى ما يترتب على الرؤية القائلة بالمطابقة دغمائية وضيق أفق . وطبعا الثورة لم تنتظر كنط إلا من حيث الصوغ. لكنها كانت ضمنية منذ ديكارت: فلا يوجد فيلسوف كبير في الحداثة الأوروبية من ديكارت إلى كنط لم يكن قائلا ضمنا بأن العلم ليس محيطا . وكانوا يقولون ذلك بصورة مهذبة وهي أن في الدين ما لا يدركه العقل ولذلك نرفع الحكم فلا نتكلم في "الإلهيات" بما يردها إلى العقليات وكأن للإنسان علما محيطا: وتلك هي بداية التحرر من القول بالمطابقة. فالنخبة التي تدعي التأصيل توهمت أن موضة القبول بالفلسفة التي تسمى إسلامية والتى كانت مرفوضة يعطيها ما تفاخر به عند الكلام على تأثير ثقافتنا في غرب العصور الوسطى إلى حدود بداية الحداثة فصارت تدافع عما كانت ترفضه كلاما وفلاسفة وتصوفا . وهو دليل سوء فهم بين لهذه الثورة. والنخبة التي تدعي التحديث تنقسم إلى نوعين : الحداثي المتمركس والحداثي المتلبرل . والأول يعتبر الحداثة بدأت مع الماركسية لظنه أنها تجاوزت من تقدم عليها بحجة قلب فكر هيجل الذي كان يمشي إلى رأسه فجعلوه يمشي على رجليه . والثاني يعود إلى دور ابن رشد المزعوم أصلا لحداثة العلمنة الغربية. وإذا تجوزت فاستعملت مصطلح ارنست بلوخ في كلامه على اليمين واليسار الأرسطي قياسا على اليمين واليسار الماركسي أمكن القول إن نوعي النخبة التي تدعي التحديث يمثلها يسار الأرسطية ويسار الهيجلية أو عابد الجابري) الرشدية الجديدة) والطيب تبزيني . وبنحو ما فحسن حنفي يجمع بينهما مترددا بين الرشدية والفيورباخية.

أما باقي محاولات الوصل المباشر بين فكرنا وفكر ما بعد الحداثة بدعوى التداوليات والسرديات فهي من الخرافات التي لم تستقر بعد على تأسيس فلسفي قابل للوصل بمدرسة بعينها سواء بحثنا عنها في تاريخ فكرنا أو تاريخ الفكر الغربي القديم أو الوسيط أو الحديث أو ما بعده.

ورغم هذا التنوع فإن هذه المدارس كلها تقبل الرد إلى أمر مشترك هو القول بالمطابقة سواء المطابقة برد الوجود إلى الإدراك في ما اصطلح عليه بلوخ بيسار الأرسطية (بمنطق ثنائي القيمة) وبيسار الهيجلية) بمنطق ثلاثي القيمة) وكلا المنطقين ينكص إلى المطابقة المتقدمة على نقد كنط والتالية لنقده .

والمقابلة طبعا صارت ذات عنوانين بينين:

فما كان يسمى قبل نشأة الفلاسفة القديمة التي تواصلت في الوسيطة إلى مدرستنا النقدية في فكرنا وإلى مدرسة كنط النقدية في فكر الغرب مقابلة بين علمي ولا علمي أو خرافي صار يعتبر مقابلة بين علمي وإيديولوجي أو برهاني وغير برهاني بمصطلح المرحوم الجابري. وصار عند تلاميذ هذه المدارس من الموسوسين الذين يريدون الظهور بمظهر علماء النقد الديني والفلاسفة بانتحال الالقاب (مثل بعض خريجي العربية ممن يدعون تمثيل الفكر الديني النقدي مثل أركون وأبي زيد والشريف وبينهم تفاضل رغم أنهم في العضيض الشكري (فالمقابلة صارت بين الواقع والنص نظرا لعلمهم بـ"الواقع" مباشرة دون وسائط نصية حتما لأن المعرفة العلمية في أي مجال نصوص نظرية.

وقد سبق فقدمت محاولة في ما ترتب على موقف ابن رشد من أدلة وجود

الله الكلامية وموقف هيجل من أدلة وجود الله الكنطية لكون العودة إلى القول بالمطابقة عند الثاني جعله يشترك مع الأول في جعل الكلام في الإلهيات يحصل عندهما على ما تبين ثورة ابن خلدون عندنا وثورة كنط في الغرب استحالته .

ما يعنيني هو التطابق بين النكوصين: فالعائد إلى الفلاسفة العربية ممثلة بابن رشد باعتبارها يسارا أرسطيا بلغة بلوخ والقائل بالماركسية باعتبارها يسارا هيجليا كلاهما عاد

إلى نظرية المعرفة المطابقة أو إن شئنا القول بسذاجة رد الوجود إلى الإدراك وإطلاق العلم واعتبار ما عداه ايديولوجيا .

وينتج عن هذا النكوص الإبستمولوجي الذي يطلق العلم ويعتبر ما عداه إيديولوجيا كما رؤية اليسار الهيجلي (الماركسيين بلغة بلوخ) وظاهرا نقليا ما فيه من حقيقة هي باطنة القابل للرد إلى العقلي بالتأويل في رؤية اليسار الأرسطي) الرشديين بلغة بلوخ) نكوص أكسيولوجي وهو الخلقي نتيجة الدغمائية المعرفية .

والمعلوم أن بلوخ قد استعمل هذه المقارنة في كلامه على ابن سينا والغزالي في كتابه حول اليسار الأرسطي ثم خاصة في محاضرته التي ألقاها في ألفية ابن سينا وتحدث فيها على ظلامية الغزالي لأنه يمثل يمين الأرسطية ومنها جاءت كل سطحيات اليسار العربي الذي يعتبر الغزالي سر انحطاط حضارتنا .

ولم يدر بخلدهم أنه لا يوجد فيلسوف عربي واحد تجاوز أرسطو لا في المنجزات العلمية ولا في المنجزات ما بعد العلمية. ذلك أن كل النظريات

التي ليست من هذين النوعين ليست إلا رؤى وجودية يمكن نسبتها إلى مجال آخر وهو مجال لم يظهر له أثر حقيقي على تحولات قيمية وحضارية في تاريخ فكرنا بدليل حصول التحول النوعي الحداثي في رؤى الوجود الإنسانية وقع خارج حضارتنا بسبب منع هذه الرؤى من رؤية رؤاها بمحاولة ردها الديني إلى ما تصوروه علما مطابقا للوجود مطابقة تنتهي إلى حصره فيه .

والمعلوم أن رؤى الوجود إذا لم تبق متعددة باعتبارها تأويلات لما يرتسم في الذهن الإنساني من نظام يأتي بعديا لصوغ ما حصل من تجارب إنسانية في النظر والعمل والفنون يصبح بلغة ابن خلدون إطارا يصوغ الماضي ويستمد منه استراتيجية لتصور المستقبل فيكون ما بعد لما تقدم عليه وما قبلا لما يتلوه فإنها تتحول إلى جمود ودغمائية تفرض على المستقبل عادات الماضي وكأنها حقائق نهائية.

وبذلك أصل إلى الهدف من إضافة هذا الفصل السادس للمحاولة: كيف نشخص الدغمائية المعرفية الناتجة عن هذا النكوص الأبستمولوجي للقول بالمطابقة والتعصب الخلقي الناتج

عن هذا النكوص الأكسيولوجي . فضيق الأفق الذي يرد الوجود إلى الإدراك في النظر والجامع بين هذين النكوصين هو المقولة السخيفة التي يجمع عليها المنتسبون إلى المدرستين: يكفي تأويلا للواقع وعلينا تغييره . وهو ما يعني أن علمنا "الواقع" علم نهائي ومطلق وعلينا أن نغير "الواقع" ليطابق علمنا . وكنت أقبل مثل هذا الرأي لو تعلق التغيير بتصوره ليطابق النظرية. وهذا هو معنى المادية الجدلية عند الماركسي ومعنى تأويل الأديان

لتطابق علم الراسخين عند الفلاسفة والمتكلمين القائلين بالمطابقة وخاصة في صورتهم الحديثة عند المفكرين العرب.

مثال ذلك أن تغيير نظام حركات الأفلاك حول الشمس بدل الأرض أو الانتقال من بطليموس إلى كوبرانيكوس هو تغيير تصور نظام الحركات وليس تغيير الحركات نفسها . في الماركسية لم يكن القصد تغيير رؤية العلاقة بين الاقتصادي وما عداه بل تغيير المجتمع نفسه حتى يطابق الرؤية الماركسية.

وذلك للظن بأن الرؤية الماركسية "مطابقة" لـ"الواقع". وبهذه الرؤية يقرأ أبو زيد تاريخ فكرنا وما يسميه نصوصا دينية يحاكمها بما يسميه واقعا وهو في الحقيقة بالرؤية الماركسية التي صارت صورة مطابقة للأصل الذي هو الواقع . فتفهم حينها كيف يقرأ ناصر حامد أبو زيد القرآن في ضوء الواقع -ويغفل عن كون ما يسميه واقع هو صورة الماركسية عن "الواقع'.

وكذلك كيف يقابل الجابري بين البرهاني الرشدي والبياني والعرفاني غير البرهانيين اللذين يعتبرهما دون البرهاني فائدة معرفية. وهو يقصد بالبرهاني ما يقصده أبوزيد بعلم "الواقع" الموضوعي علما مطلقا كما يفهم ذلك ابن رشد وكل القائلين بنظرية المعرفة المطابقة.

وطبعا فلا أبو زيد يدرك دلالة كلمة "واقع" ولا الجابري يدرك معنى "برهان . وإلا لما وقع في مثل هذا الفهم الرديء . فالبرهان في لغة أرسطو يعني ما يستمد من مقومات جوهر

الموضوع (أو الجواهر الثواني التي يتألف منها حده أعني الجنس والفرق النوعي) وأعراضه الذاتية هي مقدمات الاستدلال البرهاني المطابق للوجود

بالمعنى الأرسطي أي حقيقة ما يدركه العقل بالإدراك الحدسي أو الحقيقة في ذاتها جوهر موضوعه .

ومعلوم أن العلم الحديث لم يعد يقول بشيء من هذا الجنس لأن كل التعريفات التي ينطلق منها العلم تعتبر دائما توصيفا للموضوع مؤقتا تبنى عليه فرضيات التفسير ولا تقبل إلا في حدود ما يفسر حصيلة التجارب التي يجمع عليها علماء المجال في اللحظة من لحظات تاريخ الفن وهي كعلم في تغير دائم .

فيكون ما يسمى واقعا أمرا مجهولا دائما والمعلوم هو صورة مؤقتة من شيء مجهول حصلت على اجماع أهل الاختصاص بتناسب مع ما اطلعوا عليه من تجلياته في تجاربهم المتغيرة بتغير النسق العلمي التفسيري ما يعني أن منظومة النظريات العلمية هي التي تحدد صورة "الواقع" أي ما يظن موجودا في الأعيان وخارج الأذهان وعباراتها النصية أو التصورية وليس العكس .

ولو كان هؤلاء "الواقعيون" والبرهانيون مطلعين فعلا على الأبستمولوجيا الحديثة -دوهام رغم كونه من بداية القرن الماضي وكواين -لأدركوا أن "الواقع" والبرهان بمعنى المطابقة لحقيقة المقومات الجوهرية والذاتية للواقع -صور تبدعها النظرية وليست حقائق موضوعية ما يجعل العلم يقرب من "السردية الذهنية".

ولو قلنا بالسرديات فاتبعنا الزعم المقابل للإبقاء على المطابقة لقلنا بنيتشوية مطلقة يكون فيها العلم من جنس الابداع الفني الذي يبدع الموضوع ابداعه لعلمه أو لصورته فلا يكون الموضوع إلا الصورة التي يبدعها من نفسه . وهذا ايضا قول بالمطابقة ردا للوجود إلى الإدراك ونفيا للتعالي .

وأهمية النقد سواء في مدرستنا أو مدرسة كنط هو أثبات التعالي أو ما يتجاوز الإدراك مهما سما هذا الإدراك وتوهم صاحبه أنه أحاط بالموضوع . فلا توجد إحاطة مطلقة بأي موضوع مهما كان بسيطا . وحتى بالمنظور الفينومينولوجي فمن خصائص الإدراك أنه دائما

فعل عناية ذهنية متوجهة) القصدية) إلى أمر يتجاوزه ويتعالى عليه حتى لو كان ذاته حتى لو لم يضعه موجودا في الأعيان .

فحتى إدراك المرء لذاته فانه ليس مطابقا بل إن إدراك الذات لذاتها غير ذاتها وهو دائما شبه موقف للذات من ذاتها وكأننا يعلم أننا مهما حاولنا أن نطابق ذواتنا فإننا نشعر دائما أننا إما قبلها نتفرج عليها وكأنها توقع أو بعدها وكأنها ذكرى .

أما التطابق بين الوعي بالذات والذات فمستحيل .

وبذلك يتبين أن هذا النكوص الإبستمولوجي (رؤية محرفة للنظر) يؤدي إلى نكوص أكسيولوجي (رؤية محرفة للعمل (هو جوهر كاريكاتور الحداثة عند النخب العربية التي تدعي التحديث وهو أصل الفاشية والإرهاب سواء كان ماركسيا أو قوميا ويقابله جوهر كاريكاتور عند النخب العربية التي تدعي التأصيل بنفس النكوصين المرضيين .

فكلا النخبتين لهما رؤية ابستمولوجية قروسطية يمثلها النكوص إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة التي ترد الوجود إلى الإدراك بتوسط ابن رشد الناكص لأرسطو وماركس الناقص لهيجل والأربعة يقولون بالمطابقة ويعتمدون مقابلة دغمائية بين العلم المطلق واللاعلم المطلق لردهم الوجود إلى الإدراك.

ولذلك فهم الأربعة وكل المتتلمذين عليهم لا يمكن إلا أن يكون لهم نفس النكوص الأكسيولوجي في العمل بحيث إن تصورهم الدغمائي للعلم يؤدي إلى تصورهم الإرهابي للعمل . فتكون الفاشية العلمانية والقومية ثمرة هذين النكوصين عند كاريكاتور التحديث وكاريكاتور التأصيل حزبي الحرب الأهلية العربية.

الفصل السابع

ولولا هذا التحليل هذه العلاقة بين النكوص الابستمولوجي وما ترتب عليه من نكوص أكسيولوجي لا أمكن لي فهم ظاهرتين عجيبتين صحرت الأرواح في الحضارة العربية الإسلامية الحالية: فالذين يدعون تمثيل الروحانيات تقتصر عندهم على قشورها والذين يدعون تمثيل العقليات تقتصر عندهم على حسياتها عندهم .

ما الذي يجعل الدين يتحول إلى قشور تعبدية عند ادعياء التأصيل سواء كانوا فقهاء أو متصوفة والذي يحول الفلاسفة إلى قشورية مادية -وهي تعبدية عندهم -سواء كانوا فلاسفة أو متشاعرين؟ ماذا هذا التهالك على ما لا يتجاوز سطح الوجود الروحي والمادي دون عمق روحي أو عقلي؟

وهنا يلتقي بحثي في النكوصين الابستمولوجي والاكسيولوجي ببحث آخر يتعلق بمستويات إدراك أبعاد الوجود من خلال مقومي كيان الفرد من حيث هو شبه جهاز وصل بين الطبيعة عامة والحياة العضوية خاصة يأخذ من الأولى ويعطي للثانية ببعدي قيامه العضوي رمزا لهما بأخذ شرط قيامه واعطاء شرط بقاء النوع.

وقد رمزت لهذا الجهاز بالفرد الإنسان ممثلا كيانه العضوي والروحي ومن حيث كون كونه حدا أوسط بين الطبيعة والحياة باستعارتي المائدة والسرير. فالمائدة ترمز إلى الغذاء المستمد من الطبيعة والسرير يرمز إلى الجنس المعطي للحياة . وبهذا يمكن أن أصنف كل مراحل المناخ الذي يتم فيه الإدراك الإنساني للوجود بمستويات ما دونهما وما فوقهما .

والفكرة يوحي بها القرآن من خلال الكلام على مفهومين هما :

1. مفهوم الأكل أكل الأنعام

2. ومفهوم الإخلاد إلى الأرض

وكلاهما يجعلان الإنسان فاقدا ما يتميز به عن الحيوان. فالمفهوم الأول بين تعلقه بالأخذ من الطبيعة والثاني مثله لكن الأول قياس على أكل الحيوان عامة والثاني على لهيث الكلاب .

وسأحاول وصف مستويات الإدراك الوجودي باستعمال هذين الوجهين المادي) الأكل أكل الانعام) والمعنوي) استعارة لهيث الكلاب (حول الأكل رمزا إليه بالمادة والجنس رمزا إليه بالسرير في بعديهما المادي والمعنوي بحيث يمكن التمييز بين خمسة مستويات من الإدراك الوجودي بمقتضاهما .

1. ما دون المائدة والسرير

2. المائدة والسرير

3. ما دون فن المائدة وفن السرير

+. فن المائدة والسرير

.5 ما فوق فن المائدة والسرير.

والوسط هو "ما دون فن المائدة والسرير" وهو قلب المعادلة التي تعدد مستويات الإدراك الوجودي التي تمثل درجات تجاوز الحيوانية والسمو إلى الإنسانية أو البقاء دونها .

وهذه الرؤية التي تنبني على دور "تحلة العيش" في تحديد الرؤى الوجودية للجماعات وصفات سلوكها وحتى خصائصها النفسية الفردية والجماعية رؤية خلدونية (بصوغ جديد أنسبه إلى نفسي انطلاقا من رفض المنطق الجدلي الثلاثي وبه يتم تجاوز فرويد وماركس وداروين لأنها قابلة للتطبيق على الحي من حيث هو حي) مختلفة تماما عن الرؤية الماركسية التي يتوهم الكثير أن ابن خلدون ينتسب إلى ما يعد إليها بل هو يتحرر منها كما بينا في غير موضع .

.1 مستوى ما دون المائدة والسرير هو السعي للحصول عليهما

ب مستوى الحصول عليهما

.3 ما دون فن المائدة والسرير هو السعي للحصول عليهما

.+ فن المائدة والسرير عند الحصول عليهما

.5 والأخيرة ما بعد فن المائدة والسرير وفيها تبدأ الدائرة المشرغة أو التقاء البداية والغاية بسبب انحطاط الترف .

اذا اعتبرت المستوى الذي يمثل الوسط "ما دون فن المائدة والسرير" بين المستويين الاثنين المتقدمين عليه والمستويين الاثنين المتأخرين عنه مركزيا؟ لأنه هو المستوى الذي يتضح فيه لصاحبه التأرجح والنوسان بين

الاشرئباب إلى ما يتجاوز اكل الأنعام والإخلاد إلى الأرض والانشداد إليهما .

ورغم أن هذا التصنيف والتسميات هي من وضعي فإنها تعتبر أساس التفسير الخلدوني والافلاطوني لدورة العلاقة بين السياسي كسلطة وازع أجنبي) حكم الغير للذات) ودور الاقتصادي والاجتماعي في مسار الجماعة والخلقي كسلطة وازع ذاتي) حكم الذات لذاتها) ودور الخلقي والاجتماعي في مسار الفرد والجماعة.

وإذا كان أفلاطون يدرس المسارين في الجمهورية من منطلق نظريته في بنية النفس المثلثة (العقل والغضب والشوق) فإن ابن خلدون يدرسهما في المقدمة من منطلق أبعد غورا حتى وإن كان لا يستثني البعد النفسي الذي يجعله تابعا له وهو البعد الذي يسميه "تحل العيش" المادي والمعنوي .

سأترك افلاطون جانبا وسأكتفي بمواصلة الكلام على ثورة ابن خلدون ؛ "فتحلة" العيش عند ابن خلدون مفهوم جوهري في نظريته لأنه يشمل نوعي العمران البدوي والحضري ويؤسس لتناظر عجيب بين اقصى البداوة) العرب بمعنى رعاة الأبل منهم ومن غيرهم) وأقصى الحضارة) الترف في كل جماعة): البداية والغاية.

ورغم أني عربي صميم فاني سأقول ما يحجم الكثير عن قوله : مشكلة العرب الحالية أنهم عاشوا سابقا ويعيشون الجمع بين كل عيوب البداية وكل عيوب الغاية أعني ما يترتب على

شظف العيش والترف دون أن يكون بين الامرين الجهد الإبداعي الذي ينقلهم من الأول إلى الثاني وذلك في كل تاريخهم .

ففي الماضي كانوا في هذا الوضع لأن العلية منهم كانوا عاطلين وغيرهم يخدمهم . البقية كانوا توابع لم يخرجوا مما كانوا عليه في الجاهلية. وهم اليوم في نفس الوضع: من كان لهم في أرضهم ثروة طبيعية يبيعونها ولا يعملون ومن ثم فليس لهم دور إنتاجي لا مادي

ومشكلتا قيام الإنسان الحر والكريم هما حل العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة (الاستعمار في الأرض) بعلم قوانينها للاستفادة من خيراتها وحل العلاقة الافقية بين الإنسان والإنسان) الاستخلاف في الأرض (بعلم سنن التاريخ للاستفادة من انظمة الوجود المشترك الذي ييسر التبادل والتواصل بين البشر بصورة تجعلهم أحرارا يرعون أنفسهم ويحمونها .

ويمكن القول إن ابن خلدون قد وصف ذلك وصفا نشعر فيه بالكثير من الألم عندما خصص فصولا لعلاقة العرب (بالمعنى الذي بينت) بالآثار الحضارية (ممثلا ببني فلال) وعلاقتهم بالحضارة نفسها عند كلامه على آثار ترف الأقوياء ومجاعة الضعفاء وما يترتب عليهما من انحطاط خلقي حتى يختلط الحابل بالنابل وتفسد كل معاني الإنسانية") مصطلح خلدوني) .

ولا تحتاج إلى الكثير من قراءة التاريخ فيكفي أن ترى المدن العربية الكبرى والمقارنة بين أغنيائها وفقرائها أو بين سكانها في الأحياء المرفهة وفي ما حولها من مدن قصديرية فترى كيف تلتقي أقصى البداوة بأقصى الحضارة التي هي حضارة الانحطاط والترف والاستهلاك وليست حضارة بناء الحضارة.

لكن الجديد - وهو مرض الوضع العربي الحالي المتمثل في نخب

الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي -هو أنظمة التعليم العقيم الذي عم في المجتمعات العربية والتي جعلته لا

العلاقتين العمودية والافقية: تكوين متطفلين لا يقدرون على شيء.

فتبدو الأعيان وتعثر الأذهان يجعل الأصالة والحداثة قوليتين وليستا فعليتين . لذلك فكاريكاتور التأصيل جيش من الايديولوجيين الدينيين الذين لا يصلحون للدنيا وليس لهم من الدين إلا الكلام عليه . وكاريكاتور التحديث جيش من الإيديولوجيين لا يصلحون للأخرى وليس لهم من الدنيا إلا الكلام عليها .

وكلام كلا الكاريكاتورين على غايته تنحصر في ذم غاية الثاني: كاريكاتور الحداثة الكلامية صار حربا على الآخرة وذمها وكاريكاتور الأصالة الكلامية صار حربا على الدنيا وذمها لكنهما كلاهما عبيد الدنيوي الذي يعيشانه بنكهة الآخرة أي إن الدنيا صارت غاية مثلى لأنها حاضرة حضور المنشود المعدوم .

ولذلك فهم يجدونها في عبادة من يمثلها: كلا الكاريكاتورين عبيد لمن بيدهم السلطة السياسية والاقتصادية. هم عبيد للدنيا التي يتنازلون على كل ما عداها ولو للحصول على فتاتها . وذلك هو عين ما يعنيه القرآن بالأكل أكل الأنعام والإخلاد إلى الأرض . ولتحضر أي لقاء للمثقفين في أي بلد عربي ولن ترى إلا كمن جاء من بعد مجاعة إلى مطعم وحانة.

وليس بالصدفة أن كانت الأوساط الثقافية والفنية-قد يظن أنها تحاكي نظائرها في الغرب بمعنى النموذج المتحلل خلقيا والمتجاوز للقيم التي لا توجد كما يقول أرسطو إلا الوسط لان الطبقة الأدنى لم تصل إليها والطبقة

الاعلى تجاوزتها -كلها من الطبقة الوسطى التي تدعي تجاوزها قبل أن تصل إليها .

ذلك أن التناظر الذي اكتشفه ابن خلدون بين أقصى البداوة وأقصى الحضارة من حيث رمزية التهديم الحضاري ينطبق الآن على المستوى الثاني والمستوى الرابع فيكون التناظر بين الاول والخامس له نظير هو التناظر بين الثاني والرابع وبنفس الأثر؛ مستوى المائدة والسرير ومستوى فنيهما .

ولهذين المستويين اسم علم في بلاد العرب على الاقل عندنا في تونس وهم من نسميهم الأغنياء الجدد: فهم وصلوا إلى المائدة والسرير أي تجاوز ما ربوا عليه من فقر سابق ماديا لكنهم لم يتجاوزوه روحيا ونفسيا فأصبح ذلك يبرز في سلوكهم التبذيري وفي الحرص على رموز الثراء المادي مع الفقر الروحي .

فعندهم فن المائدة وفن السرير يمثلان عدم الذوق المطلق وهذا تراه خاصة في موائد العرب وأعراسهم وفي علاقاتهم الجنسية التي هي أقرب إلى الحيوانية منها إلى جماليات الحياة العاطفية والجنسية.

وكلا الفنين من "أقعر" ما عرفت البشرية لأن أهم شيء فيهما هو التبذير والتفاخر وليس الذوق الفني .

ولأختم بعبارة قد تعاب علي للظن أني اقصد بها بعض العرب دون بعضهم الآخر؛ واعني الافراط في العمران المحاكي لأمريكا سواء العمران الناطح للسحب عند عرب الخليج أو العمران المتعلق بمساكن الاسر المرفهة . فلو أنفق العرب ما وضعوه في الحجارة باسم العمارة لكانت لهم فعلا حضارة .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

السياسة والأخلاق، أو ما طبيعة الضرورة التي تبيح المحظور

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

50 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 18
الفصل الرابع 24
الفصل الخامس 32
الفصل السادس 41
الفصل السابع 47

| 1 ا 1 0 ا

جو ردص 2

م ارا

الفصل الأول

هذه محاولة لها وظيفتان:

1 . نظرية خالصة لفهم العلاقة بين السياسي والخلقي عامة حتى نتحرر من مرضين كلاهما مضر بالأمرين؛ اتهام السياسي بالدناسة لتعليل الفصل الوهمي بينها وبين الديني أعني جوهر الرؤية القرآنية للسياسي والخلقي بل آن .

.2 قراءة ما حصل في تاريخ الإسلام من تعارض بينهما بسبب عدم فهم هذه العلاقة وما قد تضطر إليه السياسة مما يظن مؤيدا لموقف المذكورة الوظيفة الأولى للمحاولة: وذلك

ولعل في هذه المحاولة دفاعا عن السياسي عامة حتى عندما يكون منحرفا والسياسي عندما يكون سليما أعني مؤديا وظائفه التي لا يمكن أن تخلو منها حياة الجماعات بسبب دوره في الحماية ودور الحماية في الرعاية وهما شرطا قيام الحياة الإنسانية فردية كانت أو جماعية. لكن المحاولة هي كذلك تحديد دقيق لحقيقة الأخلاق وظيفتها كما تقتضيها شروط العيش المشترك بين البشر لأنها لا تقاس إلا بما يجعل هذا العيش سلميا ما أمكن ذلك لأنها في النهاية تعود إلى ما يسميه ابن خلدون الوازع الذاتي الذي يحد

من دور الوازع الأجنبي في ما يحصل بين البشر من علاقات ومعاملات وتواصل حولهما .

مسألة في علاقة السياسة بالأخلاق تعيرني سواء كانت القيم عقلية دون استثناء الدين (بالتشريع العقلي بفرض القيم صفات ذاتية للأشياء والأفعال شرط التحسين والتقبيح العقليين) أو دينية دون استثناء العقل) أو بالتشريع الديني بفرض البراءة الأصلية

للأشياء والأفعال) : ما الموقف من مسألة "الضرورة التي تبيح المحظور " سواء أخذناها بمفهومها الفقهي المستمد من الدين الإسلامي أو بمفهومها "الحيوي" أعني الموقف في الاختيارات التي قد تفرضها ضرورات الحياة بصرف النظر عن المعتقدات الدينية.

فهل السياسة بمعزل عن الأخلاق -2:0:10:016- أم هي لا أخلاقية 1::0::::1© في ما تفرضه "الضرورة التي تبيح المحظور"في السياسة عامة إما بمقتضى أشنع حالاتها أي مصلحة الدولة العليا 01000- 11:00 أو في الحالات التي تتعرض فيها الأمة لخطر وجودي:؛ فيجتمع المعنيان عند ثبوت الضرورة الوجودية لبقاء الأمة؟

ولا يمكن فصل الدور الخلقي في الحياة العامة عن الشكل الأول وأساسي في تعينها الروحي الغالب أعني المعتقدات الدينية المؤسسة لها سواء في الأديان أو حتى بل الفلسفات وخاصة بعد أن تبين أن القانون الطبيعي لو عمم لآل إلى القول بنفي الحرية ومن ثم لأزال الأساس الأول والأخير للمسؤولية وهي جوهر الأخلاق .

لو كانت القضية بهذا اليسر لكان الجواب إما أنها بمعزل عن الأخلاق أو

أنها لا أخلاقية. لكن الأمر أكثر تعقيدا إذ لا يمكن فصل السياسي عن الخلقي لأن الثاني غاية والأول أداة. وتحقيق الغاية مشروط بالأداة . والأداة السياسية مضاعفة: فهي تربية أو فعل يتقدم فيه الروحي على المادي وحكم عكسها .

كل الذين يبسطون هذه العلاقة ولا يراعون طبيعة الصلة بين السياسي والخلقي ينتهون إلى اعتبارهما لا يلتقيان؛ السياسة بالطبع غير خلقية والأخلاق غير سياسية. وهذا لعمري المصدر الأول والأخير لدعاة الفصل بين الديني والسياسي أو دعاة العلمانية وخاصة اليعقوبية من أنواعها المتعددة . وما كنت لأقف ضد العلمانية عامة واليعقوبية خاصة لو لم أكن قد توصلت إلى نتيجتين :

. الفصل بين الديني والسياسي مستحيل وخاصة في نظام ديموقراطي لا يمكن من يصل إلى الحكم بصورة شرعية أن يقول بها لتنافيه مع ثقافة أي شعب لا يمكن أن تخلو من الدين؛ كذبة لم يعد يصدقها إلا الحمقى من النخب العربية وما أكثرهم .

.2 ما حصل بعد الثورة الفرنسية ليس فصلا حتى بين الكنيسة والدولة فضلا عن الفصل بين الدين والسياسة. فالثورة الفرنسية لم تفصل بين الكنيسة والدولة بل أخذت وظائف الكنيسة وأعطتها للدولة) التربية والرعاية الاجتماعية والصحة) . ولم تفصل بين الدين والسياسة بل وضعت دينين بديلين من الكاثوليكية.

فروباس بيار وضع دين الموجود الأسمى حتى يعوض الكاثوليكية وأوغست كونت وضع دين الإنسانية أو أعلام البشر من المبدعين حتى يعوض

الكاثوليكية كذلك . ومعنى ذلك أن فيلسوف الحكم في الثورة السياسية (روباس بيار) وفيلسوف الحكمة في الثورة العلمية (كونت (كلاهما أدرك هذه الاستحالة.

لكن الحمقى من النخب العربية - السياسية أمية والفكرية دغمائية-ما زالوا يصدقون أنه يمكن تصور سياسة في وظيفتي التربية والحكم من دون تأسيس خلقي يمكن بتياسر عملي اعتبار الثقافة الدينية شكلها العامي والثقافة الفلسفية شكلها الخاصي كما كان يتصور ذلك فلاسفة القرون الوسطى عندنا وفي الغرب تصورا موروثا عن الفلاسفة اليونانية التي كان الدين عندها مرحلة ميثولوجية وثقافة شعبية يغاب عليها قياس الآلهة على البشر في التربية السوفسطائية) أفلاطون المقالة العاشرة من الشرائع والقانون الجنائي في مسألة العقد الديني بمستوياتها الثلاثة التي عالجها (.

ومن عجائب الدهر أن الذي تصورها ضرورية للعامة المحتاجين للشعائر-روباس بيار- جعل أساسها غاية في التجريد -الموجود الأسمى2::6::ن؟ 106 وأن الذي تصورها ضرورية للخاصة المحتاجين للمعاني المجردة متعينة في مبدعيها خاصهد؛ :6ل -0:60::72) أوغست كونت - جعل أساسها غاية في التعيين .

لكن أشباه المثقفين الذين لا يدركون أنه لا إبداع ممكن من دون ثراء روحي بسبب عقمهم الروحي والإبداعي واعتمادا على الدكتاتورية العسكرية أو القبلية يريدون محو دور عقائد الشعوب وعقائد زبدة النخب المبدعة يعتقدون أنه يمكن تصور تربية الأحرار وحكمهم من دون عقائد روحية وخلقية.

السياسة خوفا منهم على المقدس -ولا معنى مرة أخرى للمقدس اسم مفعول من قدس لأن قدس فعل متعد بالحرف ومن ثم فليس له مفعول به بل يمكن تسميته ما لأجله يكون الفعل دون أن يقع عليه . فنحن نقدس لله والله ليس مقدسا بل مقدس له .

وحتى "قدوس "كاسم من الأسماء الحسنى فهو دليل فعل من أفعال الله مثل عالم وكريم ورحمن الخ... فهو يمكن أن يعتبر الله مفعولا به فنسميه مرحوما ومكرما ومعلوما ومقدوسا؟ كثرة الكلام على المقدس كصفة دليل جهل بدلالة الكلام العربي وآداب الكلام على الله. اسم الفاعل موجود لكن اسم "المفعول لأجله" وليس اسم مفعول به هو المقدس له وليس المقدس إذ الفعل لا يتعدى من دون حرف . فالملائكة في القرآن الكريم تقول نقدس لك ولم تقل نقدسك . وإذن فالتقديس لله نوع من العبادة. وكل ما يعبد يقدس له أي يخضع العابد له بوصفه المتعالي الذي يمثل رمز الكمال في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ومن دون رمز الكمال -وهو عند روباس بيار الموجود الأسمى وعند أوغست كونت المبدعون الكبار-وعند أي إنسان ما يمثل لديه كل القيم السامية.

وأي إنسان ذو عقل إذا كان ذا طموح سياسي ويريد أن يستمد شرعيته من إرادة شعبه فلا يستطيع أن يخاطبهم بما يتنافى مع معتقداتهم . لذلك فلا يفعل إلا من يريد أن يحكم بالعنف والاستبداد والفساد ولا يعتقد أن الشعب هو مصدر الشرعية السياسية ببعديها تربية وحكما: شرط العلمانية عندنا الدكتاتورية.

وهي ليست دكتاتورية حكم فحسب بل دكتاتورية تربية أيضا . لذلك ففي

فرنسا وظيفة المدرسة العلمانية الأولى تبشيرية سلبية أعني تعويض وظيفة الكنيسة الكاثوليكية بكنيسة علمانية مضمون خطابها دحض المعتقدات الكاثوليكية. وهو ما يسمونه نظام التعليم العلماني .

وهو ما صار عندنا نظام التحديث العنيف بسلطان الدولة ذات الأنظمة المستبدة والفاسدة والمعممة لثقافة المستعمر بمنطق المهمة التحضيرية المزعومة. فجميعهم سواء ما كان منهم

أمرين يعتبران عندهم من العقائد العلمانية ومن أهم مقومات المشترك بين الهيجلية والماركسية خاصة وتشترك فيها معهما علمانية اليعقوبية الفرنسية خاصة وهي التي ابتلينا بها كل بلاد العرب لأن ثقافة مصر ولبنان وسوريا والمغرب كله فرنسية بالأساس في هذا 1 فلاسفة التاريخ: أن الحضارات متفاضلة خطيا أي إن اللحاق بالغابة هو الممثل للحقيقة الحضارية التي على البقية أن ينساخوا عن حضارتهم ويلتحقوا بها . واقتصاديا وثقافيا بكل الطرق العنيفة وخاصة في التربية والحكم .

ويسمون ذلك تنويرا ولا يرون أن القائمين بوظيفة التعليم كانوا رجال كنيسة كاثوليكية وصاروا رجال كنيسة إما ماركسية أو يعقوبية. فالتنوير يعني أن يفكر الإنسان بنفسه دون وسيط روحي أو عقلي . والديموقراطية تعني أن يحكم الإنسان نفسه دون وصي حداثي يتعامل معه تعامل المستعمر مع الأنديجان .

الآن وقد عرضت المسألة في أبعادها العملية والفعلية أو ما يسميه حمقى الحداثة - الواقع -فلأمر إلى الإشكالية التي انطلقت منها : هل اللقاء شبه الملازم للفعل السياسي مع المسألة الخلقية التي تخضع لمنطق الضرورة التي

تبيح المحظور يعني أن السياسة بمعزل عن الأخلاق أو لا أخلاقية؟

هل الغزالي الذي ينصح بالابتعاد عن الحكام يفعل ذلك بمقتضى طبيعة الحكم أم لأن حكام عصره لم يكونوا حكاما بالمعنى السياسي للكلمة بل كانوا مستبدين وفاسدين بمقتضى ثقافة العصر الذي كان الحكم فيه من الغنائم في الصراع بين القوى العنيفة التي تملك البشر والحجر؟

هل أدعياء الكلام في الأخلاق والرافضين للالتزام بقضايا مجتمعاتهم السياسية محقون عندما يعتبرون من الأخلاق أن يبتعد من يطلب الحقيقة عن السياسة لأنها بالجوهر لا

طبيعتها المزعومة مدنسة؟

أليسوا هم بذلك من يبقي الأمر على ما هو عليه فجعل الغزالي يقضي بذلك الحكم؟ جوابي هو أن هؤلاء بسبب التبسيط يفسدون وضع المشكل من أصله: فأولا كما بينت الفصل بين السياسي والخلقي وبين السياسي والدين كلاهما مستحيل حتى عند من يزعون فحتى عندما يكون سلوكهم مطلق اللا أخلاقية فهم يحتاجون لتبريره بمسحة قيمية هي غايات فعلهم السياسي .

لم أسمع أحدا من الساسة مهما كان قذرا و"خامجا" وكذابا يقول عن نفسه خلال مغازلته للناخبين حتى في الانتخابات المزيفة عندنا أنه يؤسس سياسته على القذارة والخمج والكذب بل هو يشعر بضرورة تبرير سياسته وبرنامجه بقيم خلقية أو دينية أو حتى بقيم مصلحية يدعيها غير الأنانية بل خدمة للشعب .

ولا يهم إن كان ذلك في الأقوال : لأنه لو كان دور الأقوال عديم التأثير لاستغنت عنها الأفعال . فلو لم تكن لتبرير الأفعال وتزيينها ومخادعة الخصوم لفقدت ما لأجله نحتاج إليها الأفعال بوصفها سلاحها اللطيف . ومن ثم فحتى الكذب والتزييف يعتبران في السياسة من تجليات حاجتها إلى الأخلاق . سيقال هذه لا أخلاق وليست أخلاقا .

والجواب أن ما هو لا أخلاق هو ادعاء أن الأخلاق توجب الحياد في المعارك السياسية بين الحق والباطل وبين الخير والشر وبين العدل والظلم وبين الحرية والعبودية وبين السيادة والتبعية وبين الكرامة والمذلة وبين كل ما به يكون الإنسان مكلفا أي فروض العين في الجماعة المؤلفة من الأحرار.

حيث شكلهما ومضمونهما بل هم يضيفون إليهما حكما خلقيا في مستويين بهما تكون الوظيفة مطابقة لعلاقة غايتها وأداتها و ذلك تكمن خلقيتها والمستويان حددتهما النساء :58

1 . الأمانة في أداء الوظيفة بشروطها وأولها خدمة الجماعة " كان مربيا أو حاكما وليس ذا سلطان عليها لأن الأمر أمر الجماعة شيهها كليهما .

2. والعدل في معاملة المحتاجين إلى الخدمتين أو بصورة أدى إلى ما هما به شرط كل الخدمات الأخرى .

من يتصور الأخلاق قيما تتعين في الأحكام القولية يلغي ثمرتها ويخلط بينها وبين الكلام عليها دون الفعل بمقتضاها . فالمربي يمكن أن يكون عملاقا فنيا ومقدوح الأمانة والعدل . وكلا الشرطين ضروري ليكون المربي أهلا لأداء تلك الوظيفة ولا يمكن الاستغناء عن أي من ومثله الحاكم . فقد

يكون عملاقا في فنياته في المناورة السياسية لكنه مع ذلك هابط خلقيا في أمانته لوظيفته وعدالته مع المحتاجين إليها . فالمستبد والفاسد يمكن أن يكون جيد الفنيات السياسية لكنه مستبد وفاسد في استعمالها لغير ما أهلت له : الحكم للمربي أو عليه لا تكفي فيه الفنيات.

وهنا نكتشف ما غاب عمن يعتبر السياسة بمعزل عن الأخلاق أو لا أخلاقية. هي ليست بمعزل عن الأخلاق للتلازم بين الغاية والأداة. السياسة جمع بين غاية خلقية وأداة تحقيقها وهي الوجه التقني والخلقي من تحقيق الغاية. فالنجار الذي يغش لعله كفء فنيا لكنه غير أمين لمهنته وظالم لحريفه .

وكل من يدعي التفلسف في الأخلاق أو البحث في علاقتها وصلا أو فصلا بينها وبين الدين مستوى الخطاب قد يعتبر باحثا في طبيعة الحكم الخلقي من حيث هي تصورات . فإذا أهمل أنها من الفلسفة العملية وليست من الفلسفة النظرية حتى تقتصر على طبيعة الخطاب المعياري ولا تصل إلى تعينه في العمل بوصفها حكما على كيفية فعل وليس على كيفية قول إلا من حيث هو سلاح لطيف في علاقات البشر بعضهم بالبعض (مثل التنابز أو عدم احترام المنازل من آداب السلوك في الخطاب فيكون التقييم الخلقي للخطاب من حيث

هو فعل تواصل وهو عمل إلخ. (.. فهو ليس عالم أخلاق بل واصف للشكل الخطابي للقول الخلقي الذي هو أقل أجزاء الفعل الخلقي سهما في الخلقي .

وهنا نصل إلى التعقيد الذي يحيرني والذي يجعل السؤال يطرح بمصطلح

يستعمل في الفقه وأريد أن أبين أنه ضروري خاصة في الفقه السياسي عامة سواء كان دينيا أو وضعيا: ما الضرورات التي تبيح المحظورات في السياسي قياسا على الضرورات التي تبيح المحظورات (كأكل الميتة) في الأحكام الفقهية التعبدية مثلا وهي مختلفة عن الرخص أو التيسير في العبادات (مثل الجمع في الصلاة أو التأجيل والتعويض في الصوم)؟ ذلك ما ستحاول فهمه .

الفصل الثاني

بدأنا البحث في هذه الإشكالية المحيرة-الفصل الأول - بمفهومين هما 1: -ما تبيحه الضرورة و2-من محظورات . وهما مفهومان فقهيان في الإسلام يطبقان في الديني من حيث هو ديني بصورة تجعل ما حكمه الحرام يصبح حكمه الحلال في حالات الضرورة فينتقل الحرام إلى المباح وهي نقلة بين حكمين متباعدين ومفادهما محير .

فالنقلة من الحرام إلى المباح فيها أمر محير لأني أتساءل عن هذا الانتقال العجيب الذي كنت أنتظر أن يصحبه مثلا القول إنه مكروه وليس مباحا. وعدم هذه المصاحبة تعني أن الإنسان يصبح في حل ليقدر بحرية تامة وكأن حكم التحريم لم يعد موجودا ما يعني أن وجوده مشروط بالحرية أو بعدم الضرورة. وهذا حسب رأيي بداية الحل للإشكالية المحيرة.

لماذا لم تكن النقلة من الحرام إلى المباح بالتدريج مرورا بالمكروه ولماذا لم تتجه إلى القيمتين الموجبتين ندبا ووجوبا واكتفت الاجتهاد المطلق إذ هي وصلت إلى الإباحة بمعنى يجعل الإنسان وكأن هذا المبدأ يؤول إلى

القول بـ"النفي الأصلي" أو بـ"البراءة الأصلية" بلغة الغزالي بمعنى يجعل الشرع السماوي وكأنه يتوقف ويترك الحرية المطلقة لصاحب الفعل في تقدير الضرورة التي تبيح المحظور؟

ذلك أن من يوجد في وضعية الضرورة يحاول أولا حلولا تخلصه من الحرام ما أمكن فإن لم يستطع فإنه يصبح أمام الإقدام على المكروه وإن لم ينفعه ذلك للخروج من الضرورة يضطر إلى ما كان حراما فيجعله حلالا بمقتضى هذا المبدأ الذي يتعامل مع سلطة تشريعية ذاتية تحدد منزلة ما سيقدم عليه من خلال هذا التقدير الذي يصبح هو موضوع التقييم الخلقي رغم أن تأسيسه ديني وهو مبدأ "الضرورة التي تبيح المحظور" .

كيف يصبح ما كان حراما -أكل الميتة مثلا- يصبح مباحا دون صفة الكراهة إذا لم يكن ذلك دالا إحالة الحكم لمعنى بالوضعية حتى يقدر بنفسه "مقدار" الضرورة التي تمكنه

من الانتقال من الحرام إلى الإباحة التي تصبح كلها مؤسسة على اجتهاده في تقدير الضرورة وقدرته على تحملها والتحرر من سلطانها على فعله. من هنا علاقة المسألة بالسياسة والأخلاق .

وتلك هي علة إضافة مفهومين آخرين يغلب عليهما الوضعيات التي قد تكون محكومة بهذه العلاقة بين الضرورة والإباحة بهذا المعنى . ولما أضفت هذين المفهومين الجديدين وجدت نفسي أمام مفهومين آخرين هما العلاقة بين الخلقي غاية والسياسي أداة أو وسيلة لتحقيقه : صرنا أمام ستة مفهومات .

لكن الأزواج المفهومية لا تتوقف عند هذا الحد . فهذا الانتقال يضع

الإنسان أمام زوجين آخرين يضعان الإنسان أمام التشريع المناسب للوضع العادي والتشريع المناسب للوضع الشبيه بالطوارئ في وضعيات فعل الإنسان وأحواله فيكون اختبار الحكم رهن التقدير العقلي الخلقي في آن لقرار الانتقال .

فيكون زوجا المفهوم هنا هما الضرورة والحرية أو حرية تقدير ما يمكن الإنسان من الحكم بأنه أمام ضرورة تبيح له حرية الإقدام على المحظور واعتباره مباحا في تلك الحالة ما يعني أنه يكون قد استنفد كل الحلول التي يقدر عليها لتجنب الإقدام على المحظور واعتباره مباحا دون تساهل مع نفسه .

نحن إذن أمام امتحان الإرادة الحرة بالظرف المضطر. وهذا الامتحان هو حقيقة الوضعية الخلقية في سلوك الإنسان أو طبيعة الالتزام الخلقي . وحتى يكون الكلام واضحا: فما يسميه الساسة إكراها سياسيا قد يكون من الضروري الذي يبيح المحظور وقد يكون من التساهل الذي يبرر السلوك غير الخلقي والخيانة.

ويظهر ذلك خاصة في التفاوض دبلوماسيا وفي الحروب عسكريا وفي التنافس اقتصاديا وهو الغالب نوعان:

* إما لنقص حقيقي أو متوهم في المعلومات حول ميزان القوى بين الخصمين

* أو لجبن وهو قد يكون حقيقيا وقد يكون مبررا للخيانة والجبن في حالات القيادة بداية

وهنا نصل إلى الزوجين الأخيرين؛ ففي هذه المواقف الثمانية أو الأزواج الأربعة يكون المرء قبالة ذاته ورقيب يعتبر نفسه شفافا أمامه بمعنى أنه لا يستطيع أن يخفي عنه شيئا وهو لقاء مباشر بينه معبرا عن ذاته بذاته وبين ما يقوله لذاته ترجمانا عن سلطة متعالية حتى لو كانت من ذاته يعتقد أنها تراقبه إذ هو يميز بين فعله وهو صاح وفعله وهو نائم حتى لو كان ماجدا .

وهنا سميناه ضميرا أو كما سماه ابن خلدون "الوازع الذاتي" بالمقابل مع الوازع الأجنبي (سلطة الحكم الخارجي (فإن هذين الزوجين الذات الفاعلة والذات المراقبة لذاتها في فعلها يعنيان أن حضور الفعل وتقييمه يكون في سلوك الإنسان من جنس حضور السياسة وتقييمها

وبذلك ننتهي إلى مسألة الالتزام الخلقي في علاقة بالمراقبة الأسمى أو الدين:؛ كيف يحسم الإنسان هذه الأزواج الخمسة أو كيف تجتمع هذه المقومات العشرة التي يبسطها حمقى المثقفين فيدعون أن السياسة قابلة للفصل عن الدين لأن هذا ثابت وتلك متغيرة مع مقابلة سطحية بين مقدس ومدنس .

ولما كان الجميع يعلم أنهم لا مقدس لديهم وأنهم بنفاق يريدون تمرير إطلاق "المدنس" بفصله عما يسمونه "مقدس" ينتهون إلى نفي الزوجين الأخيرين؛ لا معنى للمقابلة بين الضرورة والحرية فينتهون إلى القانون الطبيعي الذي سره الوحيد هو سلطان القوة والضرورة. ولا معنى فيه لسلطان القيمة والحرية.

وهذا هو المشكل الذي عالجه ابن تيمية في ردوده على المتصوفة الذين هم أكثر الناس كلاما على الأخلاق وأقلهم تسليما بمبدئها الأساسي أعني

التمييز بين الضرورة والحرية لأن مقالتهم التي سيطرت بعد إضفاء الطابع المزعوم فلسفيا على التصوف تجعل القانون الوحيد

هو قانون الطبيعة حتى وإن زينوه بنسبته إلى القضاء والقدر المحرفين لإفادة عكسها تهاما .

وهو عين المشكل الذي عالجه كنط عندما أسس التمييز بين الضرورة الطبيعية موضوع النظر والحرية الخلقية التي لا تصبح موضوع نظر إلا بشرط المسلمات الثلاث وما تتضمنه من مسلمتين أخريين لجعل استعمال العقل النظري ممكنا في العقل العملي . والثلاثة هي الحرية والخلود ووجود الله.

أما المسلمتان الضمنيتان في هذه الثلاث فهما : وجود البعث وحساب اليوم الآخر. ومن ثم فلا يمكن تصور الأخلاق والمسؤولية الإنسانية إذا اقتصرنا على الضرورة الطبيعية من دون تجاوزها إلى مجال هو جوهر الدين بأبعاده الخمسة:

1. حرية الإنسان

2. خلود النفس 3. وجود الله

4. البعث الأخروي

5. الحساب العادل للإنسان المكلف والحر.

وما عبر عنه ابن تيمية بالمقابلة بين قانون الموجود (مجال الطبائع) وقانون المنشود (مجال الشرائع) لدحض القول الصوفي بوحدة الوجود لتأسيس الحرية الإنسانية والمسؤولية الخلقية عبر عنه كنط بالمقابلة بين قانون الضرورة الطبيعي وقانون الحرية الخلقي . وفي الحالتين نحن أمام مفهوم

المعقول من الدين.

والقصد بالمعقول من الدين هو ما يجعل الدين يعترف للإنسان بأن عقله له وظيفة تقدير الضروري الذي يحرره من الأحكام الجازمة ومن ثم هو يفتح مجال الاجتهاد بمقتضى تقدير ما يستطيع وما لا يستطيع في تحمل مسؤوليته الخلقية بحسب الوضعيات التي يتعامل معها بشروط لا تتنافى مع غاية القيم الخلقية بضميره: وهو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي (الوزع الخلقي) بالمقابل الوازع الأجنبي (الوزع القانوني)

التي تبيح المحظور الوضعية المثلى لتحديد الاجتهاد في التقدير المعرفي والجهاد في التقدير العملي حتى يكون الإنسان حرا في حدود قدرته وفي هذا التقدير المضاعف يتمازج المعرفي والخلقي وذلك هو جوهر المسؤولية.

فإذا كان المرء صادقا في التقدير المعرفي وشجاعا في التقدير العملي جمع بين الاجتهاد والجهاد فأصبح بوسعه أن يعمل السياسة دون إخلال بالأخلاق لأنه في الوضعيات التي يقدر بصدق أنها من الضروري الذي يبيح المحظور يكون في مجال المباح الذي يصبح فيه مشرعا لنفسه بمراعاة ضميره في التقديرين .

وذلك هو جوهر الحرية التي تليق بمن يعتبر مسؤولا خلقيا سواء كان في التربية أو الحكم وهما بعدا الفعل السياسي . ولهذه العلة فالفعل السياسي وخاصة القيادي منه هو من أعسر الأفعال . ولذلك فغالب المتكالبين عليه إما غير واعين بشروطه أو غير مبالين بها لأن غرضهم لا يتجاوز منافع السلطة.

وبذلك نعود إلى المنطلق: فالضرورة التي تبيح المحظور هي بالطبع مؤقتة

-مثلا إنسان في الصحراء فقد الماء ووجد الخمر-يمكنه لئلا يموت ظمأ أن يشرب الخمر ويكون ذلك مباحا لأن الضرورة حررته من الحكم وأباحت له شربه مثل أكل الميتة في حالة المجاعة.

أما إذا قرر حاكم عربي أن يفرض حالة الطوارئ وهي من الضرورة التي تبيح المحظور القانوني بتعطيل بعض أحكام الدستور وبعض حقوق الإنسان فهو عندئذ خرج عن هذا المبدأ الذي وضعه الدين وأصبح هو المشرع المطلق بلا أخلاق ولا سياسة: وهذا ما حدث للأمة منذ 14 قرنا؛ حالة طوارئ دائمة. وازدادت حالة الطوارئ في بلاد العرب لأن لها

1. المستوى الذي يرضي حكامنا في المحميات التي يسمونها دولاء

2. المستوى الذي يرضي من نصبهم علينا ويحقق مصالحه .

ومعنى ذلك أننا لسنا في حالة طوارئ تعطل ما يمكن أن يكون دستورا من وضعنا بل هي تعطل حتى الدستور الذي يؤمن الشعب أنه من وضع الله.

فحالة الطوارئ مفروضة على ما تضمنه الدساتير الوضعية من حقوق وتفرضه من واجبات في العالم وهي مفروضة على ما تضمنه الدساتير الدينية من حقوق وتفرضه من واجبات في الدنيا والآخرة. بات الحكام بتعسف القوة والجبروت والتحكم في الأرزاق مشرعين في الدنيا والدين.

واعتقد أن ما شرحته كاف ومغن عن الكلام في الأزواج المفهومية الخمسة أو في المفهومات العشرة التي تبين أنها مترابطة وأن المتكلمين على السياسة والأخلاق بسطحية يهملون الأبعاد المعقدة للإشكالية فيدعون الفصل بين الخلقي والسياسي وبين الديني والدنيوي وهم غير دارين بجهلهم

وجاهليتهم .

ظننت أني استوفيت البحث في مسألة "السياسة والأخلاق" أو ما طبيعة "الضرورة التي تبيح المحظور؟ . لكني شعرت بأن الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث الأكثر تعميقا . فعندما ننتقل من المحظور إلى المباح مباشرة تكون هذه النقلة وكأنها غنية عن تقدير الضرورة التي تعلل هذا الانتقال السريع دون ترو فننسى مثلا أن النصر في الحرب يمكن أن يكون رهن صبر ساعة.

وصبر الساعة يكون فيه قائد المعركة أمام حالة من الضرورة التي قد تبيح المحظور الذي هو أن يولي الأدبار أو أن يستسلم . "النصر صبر ساعة" يوجب مواصلة الجهاد رغم ما يبدو ضرورة تبيح المحظور أو القيام بأقل المحظور أن ينسحب تكتيكيا مثلا . وإذا كان الأمر في المرحلة الدبلوماسية ولم يصل إلى الحرب فقد تكون المناورة والمخادعة ملجأ مضطرا والحرب خدعة.

فالدلالة الفقهية في الأحكام التعبدية والدلالة القانونية في الأحكام السياسية لا تتغير بمقتضى الضرورة في الحالة الأولى وما يسمى إكراهات في الحالة الثانية بصورة آلية بل لا بد من ذلك من تقدير للضرورة التي تجعل الانتقال مقبولا عبادة في الأولى وسياسة في

وللتقدير مراحل ودرجات.

وسأبدأ بدرجات الأحكام التعبدية التي وضع هذا المبدأ بخصوصها: فمن المفروض أن نستعمل سلم الأحكام في الفقه لتحديد هذه المراحل والدرجات . فبين الحرام والمباح يوجد المكروه فكان يمكن أن ينتقل المرء إلى مكروه بمعنى ما يستحب عدم فعله لكن من يفعله لا

ما الحكمة في عدم اعتبار هذه الدرجة؟ ولماذا لم يمر الأمر إلى ما فيه حكم المندوب مثلا: يعني كما في الحرب التحرف من أجل مخادعة العدو؟ ولماذا لم يمر إلى ما فيه حكم الواجب

الفصل الثالث

كما في الأمر بالانسحاب التكتيكي في المعارك عندما يكون عدم القيام به خسرانا مؤكدا للجيش بكامله فضلا عن المعركة؟

نلاحظ إذن أن هذا المبدأ - النقلة المباشرة إلى المباح في الأحكام التعبدية لا بد أن يعني الإذن باختيار المرحلة المناسبة للخروج من الضرورة وهي التصرف بمقتضى ما يوجبه تقدير الضرورة للتعامل معها بأقل ما يمكن من التضحية بالمبادئ بحجة الضرورة . فيمكن أن تكون من المكروه فالمندوب فالواجب.

وحتى نفهم ذلك فليكن مثالنا من الحالات المعتادة في الحياة الإنسانية. ففي التعامل مع الصيام مثلا يمكن للمسلم أن يحتج بالكثير من الحجج لتجنب القيام بفريضة الصيام. فيكون الإفطار إما مكروها أو مندوبا إليه أو واجبا بحسب نوع المرض مثلا فالاسترخاص فعل اجتهاد في التحلل من فعل جهاد .

المشكل ليس في المرحلية بل في التقدير الذي بمقتضاه تحدد المراحل المشروعة والمراحل غير المشروعة . والأمر في ذلك مثيل لمثال الصوم . فشتان بين المراحل التي تتحدد بالعلاقة بين القوتين المتخاصمتين لقضيتهما وذاتي استراتيجية فاعلة في الصراع السياسي والمراحل التي تتحدد لتبرير

الخيانة والعمالة .

وهذا هو لب المشكل : نريد أن نحدد الاجتهاد الذي يحدد الجهاد بتقدير الضرورة وما قد تقتضيه من الإباحة التي قد تصبح استباحة للأحكام في التعبد وللقوانين في السياسة. وليكن مثالنا ما يسمى بسياسة المراحل البورقيبية. فهذه كذبة تونسية: كل سياسة هي بالضرورة سياسة مراحل وليست خاصية بورقيبية.

الحصول على استقلال منقوص أفضل من عدم الاستقلال بشرط أن يتضمن ذلك شروط مواصلة استكماله . أما إذا كانت المراحل التي اختيرت تلغي شروط الاستكمال فهي ليست مراحل مشروعة بل خدعة لتبرير خيانة إما غير واعية أو بقصد كحال كل الذين كانوا عملاء سايكس بيكو ومثيلاتها في دار الإسلام.

ولأضرب أقرب مثال ما زلنا نعيشه ؛ اتفاقية منظمة التحرير للعودة إلى فلسطين . كان يمكن أن تكون مرحلة جيدة لو كان فيها ما يمكن من مواصلة المقاومة. لكنها صيغت بطريقة جعلت الفلسطينيين مقيدين والإسرائيليين طليقي اليدين في الاستيطان . والنتيجة أوسلو لم تكن مرحلية سياسية مفيدة للقضية .

ومثلها اتفاقية كامب داود أو ما يسمى بالمقترح العربي الذي أقرته قمة 2002 في بيروت والتي تسمى مقترح الملك عبد الله. ذلك أنها من أغبى المرحليات السياسية وهي مخالفة تماما للمرحلية التي اقترحها بورقيبة قبل حرب 67 والتي كان يمكن أن تكون منطلقا حقيقيا لمقاومة ذات شرعية لا غبار عليها .

وكل هذه الأمثلة تجعل المسألة متعلقة بسلطة التقدير العقلية لطبيعة الضرورة وما تتطلبه من تعامل معها بقوانين التصدي للضرورة أي بمنطق الحرية المتعاملة مع الضرورة ليس مباشرة بل بعد تأمل ما لدى المتصدي والمتصدى له من وسائل التصدي الاستراتيجية في مقابلة بمطاولة الضعيف ومناجزة القوي .

استراتيجية المطاولة هي ما به يستفيد الأضعف من استعمال الإمكانات بالبطء الذي يحول دون ما به يستفيد القوي من استعمال الإمكانات بسرعة. فيكون الأول يعمل بمنطق الربح بالنقاط والثاني بمنطق الربح بالضربة القاضية. وكل المقاومات الشعبية تداوم لتربح بالنقاط : جهل ذلك هو سر نكبة الثورة في سوريا ١

نعود إلى مشكلنا : الانتقال المباشر من التحريم إلى الإباحة لا يتعلق بهذه حكما بل بها أساسا للحكم الذي يمكن أن يكون كراهة أو ندبا أو وجوبا. وقد أخذت مثال الحرب، فالقائد المباشر للمعركة -وليكن خالد بن الوليد - يتحرف (مكروه (أو يهادن (مندوب إليه) أو حتى ينسحب) واجب) في المعارك . فلماذا اعتبر تقديره للضرورة كافيا للانتقال مباشرة إلى إباحة ما كان خاضعا لأحد الأحكام الأربعة الباقية؟

أليس في ذلك توسيعا للاجتهاد في قيادة الجهاد؟

والمعلوم أن الحرب سياسة مسلحة وعكسها صحيح السياسة حرب بغير سلاح . وفي الحقيقة السياسة هي الوجهان معا . فكل فعل سياسي يكون حربا بغير سلاح بالدبلوماسية التي تسعى إلى الاستغناء عن استعمال السلاح وهي تكون مؤثرة بقدر ما لصاحبها من قدرة ردعية يعلمها الخصم فيرهب

صاحبها أي عملا بالأنفال 60 ولا يتجرأ عليه .

وطبعا كلامي يتعلق بالدول ذات السيادة وبالقيادات المدركة لهذه القوانين والتي تميز بين الأقوال التي يمكن أن تؤيدها الأفعال والتي لا تميز فتعتبر العنتريات القولية أفعالا . فعندما يتكلم زعيم عربي أو إيراني على إسرائيل لا أحد يجهل أن كلامه عنتريات للاستهلاك المحلي وأنه يعلم أنه يكذب .

لم أنتظر الوضع الحالي لأعلم أن إيران تكذب في حربها الكلامية على إسرائيل وأن ما يسمى بالممانعة كذبة كبرى هدفها القضاء على العامل الأساسي الذي يمكن أن يمثل ردعا لإسرائيل وأمريكا . ومن ثم فهم بالأقوال ألد أعداءهما لكنهما بالأفعال أكثر الناس خدمة لهما ؛ نعلم الآن من يحميهم حقا .

لكن من علامات "ذكاء" النخب العربية القومية والتقدمية يكفيها الكلام حتى وإن كان الإيرانيون لا يخفون أنهم مثل الإسرائيليين يسعون لاسترداد امبراطوريتهم المتقدمة على الإسلام في الإقليم بل يفاخرون باسترجاع أربع عواصم من أرض العرب فضلا عن الأحواز أو الضفة الشرقية من الخليج التي "فرسوها" من قرن ويكادون "يفرسون" الضفة الغربية منه .

وكل هذه النخب تحتج بالضرورة التي تبيح المحظور: الفلسطيني بدعوى الحاجة الضرورية لحماية المقاومة ولا يهمهم أنها تحولت إلى مجرد ورقة في ملف الملف الإيراني مع إسرائيل والغرب . والسوري واليمني وكل الطبالين للممانعة المزعومة: نفس المنطق لكأنه مكتوب على العرب أن يختاروا بين محتلين .

وما حاولت أن أبين لهم أن إيران أخطر من إسرائيل بسبب كونها لا تكتفي باحتلال الأرض بل تسعى كذلك لاحتلال الروح) التشييع (وهو أمر مستحيل على إسرائيل ظن

الكثير منهم أني أدعو للحلف مع إسرائيل لظنهم أن العرب محكوم عليهم بمنطق هيكل الخيار بين تبعيتين لهذه أو لتلك بدلا من مشروع مستقل .

ومن المآسي أن العرب بعد أن كانوا يستعملون نفس المنطق بين السوفيات والأمريكان نزلوا إلى الحضيض فصاروا بين ذراعيهما إيران وإسرائيل في حين أنهم موضوعيا لو كان لهم عقول وطموح غالبية أهل الإقليم وأغناهم وأقواهم وأكثرهم شرعية في أن يكونوا سادته وأن يصبحوا قوة عظمى في عالم اليوم.

تنازلوا عن شروط القوة العالية- قبلوا بتشتيت الجغرافيا فخسروا القوة المادية وأضافوا تمزيق التاريخ فخسروا القوة الروحية ثم أصبحوا يحاربون سر قيامهم المادي والروحي (الإسلام) خلال حروب أهلية قومية وطائفية ومقابلة غبية بين الأصالة والحداثة ليكونوا لقمة سائغة لكل من يحاول استئصالهم .

والجميع يتذرع بالضرورة التي تبيح المحظور: فانقسموا بمقتضى هذا المبدأ غير المفهوم إلى توابع لإيران أو لإسرائيل وصارت نخبهم أغبى نخبة عرفتها البشرية. فبين كاريكاتور التحديث الشقي وكاريكاتور التأصيل الغبي ضاع كل ما أبي وأصبح العرب أضحوكة كل دني من أعداء الإسلام السوي.

ذلك ما كان ينبغي أن أضيفه للفصلين الأولين حتى يكتمل توضيح منطق هذه القاعدة الجليلة التي وضعها القرآن في الأحكام التعبدية وهي قابلة للتعميم على الأحكام السياسية لأن السياسة عبادة في الإسلام إذ إن القيم

لا تتحقق من دون بعديها؛ التربية والحكم وكلاهما علاج لعلاقة الضرورة والحرية.

القاعدة ليست علاقة مباشرة بين الحرام والمباح بل هي تحرير من التحريم المطلق وتأسيس للإباحة المطلقة لجعل الإنسان بالاجتهاد يحدد شروط الجهاد الذي يحقق حرية الإنسان الكريم والذي عرفه ابن خلدون بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" :؛ ذلك ما أردت التذكير به . ولا يعني تحرير أفعال العباد من الحكم الفقهي ببعديه

السالبين (مكروه وحرام) والموجبين (مندوب وواجب) التخلي عن البعد الخلقي من الديني.

إنما هو يعني أمرا أعمق ضمني حتى في حالة وجود الحكم بالمعاني الأربع المشار إليها أن مناطه انتقل من الاجتهاد في اتباع حكم سابق التقرير إلى الاجتهاد في الحكم نفسه الذي يتحدد بتقدير مفعول الضرورة وهو المعنى الحقيقي للحرية الخلقية: الانتقال من مناط الجزاء على الطاعة أو العصيان إلى مناط أعمق هو مناط تقدير الاستطاعة والعجز الصادقين .

وقد يتوهم البعض أن ذلك من التيسير للظن أن الأمر يتعلق بأي ضرورة وليس بالضرورة التي تلغي الاستطاعة . وتقدير الضرورة التي تلغي الاستطاعة تجعل الديني يصبح اختبار الاجتهاد والجهاد في آن وهو جوهر الخلقي في السلوك الإنساني وخاصة إذا كان مسؤولا على جماعة لأن الاستطاعة حينها هي التي تحول دون الإلقاء بها إلى التهلكة: وتلك هي القدرة القيادية في السلم وفي الحرب خاصة.

ولهذه العلة وضع ابن خلدون مفهوم "عدم التأثيم" في الاجتهاد السياسي

إذا كان صاحبه صادقا واجتهد في جهاده فيكون مثابا سواء أصاب أو لم يصب (المقدمة الباب الثالث فصل ولاية العهد والكلام في الخلافات بين الصحابة والحروب التي دارت بينهم (. وهو مفهوم ثوري لأنه يحلل التعدد في الاجتهادات السياسية والاعتراف بحق المعارضة للحاكم بشرط التقدير المناسب ليس للبعد الخلقي وحده بل وكذلك لشروط تحقيقه السياسية أي لمقومات الاستطاعة في النهي عن المنكر والأمر بالمعروف .

الفصل الرابع

مرة أخرى أشعر بأني لم أف مسألة المبدأ "الضرورة تبيح المحظور" حقها من البحث. ذلك أنه كان علي أن أجيب عن سؤالين سكت عنهما في علاجي خلال الفصول الثلاثة الأولى :

1. الأول كيف يمكن في هذه الحالة أن ننزل الأخلاق في حياة البشر وأغلب ما يعترضه الإنسان خاضع للضرورة؟

2. والثاني هل نستنتج من ذلك أن الشرائع رسوم بالمعنى الصوفي وهي ليست محل الخلقي ومن ثم فالسياسة بمعزل عن الخلقي عموما أو لا خلقي أصلاءلت:6:::ن]؟

والنتيجة الحتمية لا تكون الأديان إلا تقديسا لرسوم شكلية يستطيع الفيلسوف تجاوزها برؤيته الابستمولوجية القائلة بالمطابقة أو العلم المحيط بحقيقة الوجود كما هو عليه في ذاته والمتصوف تجاوزها برؤيته الكشفية التي تعتبر علمه اللدني محيطا بالحقيقة التي يقابل بها الرسوم الشرعية والأديان؟

هذه المسألة الأولى إذن تتعلق بما يترتب على العلاقة بين الضرورة وإباحة المحظور في هذا المبدأ. والمترتب أبستمولوجي فلسفيا وصوفيا وما يترتب عليه أكسيولوجيا .

لكن المسألة الثانية أخطر:

عندما تقرأ دستور الرسول تكتشف أن السياسي وضع فوق الديني أو بصورة أدق فوق حصرها بدين واحد بل هي تتجاوز حتى الأديان إلى المشركين كما في الحج .17

ولو كان الأمر متعلقا بالدستور الذي وضعه الرسول لقلنا إنه ربما كان إجراء ظرفيا يعلل بما علل به بابا الكاثوليكية في خطابه الشهير على الإسلام والعقل - وقد رددت عليه حينها وترجمت محاضرته التي ألقاها في الجامعة التي كان فيها أستاذا-الذي ادعى أن حرية المعتقد ليست مبدئية في الإسلام) البقرة (256 بل كان حلا ظرفيا لضعف محمد في البداية.

كل ادعياء الفكر الحداثي من أرباع المثقفين العرب يدعون أن الإسلام. دين تسلط ينفي الحرية الدينية لأنه اعتبار الإسلام دين الله الوحيد ونفى كل ما عداه من الأديان واعتبر من لم يقل بالإسلام كافرا وأن ربطه السياسة به يوجب تحرير السياسة منه والقول بالعلمانية. تلك هي أهمية المسألة وخطرها . وكل ادعياء الفكر الحداثي من أرباع المثقفين العرب يدعون أن الإسلام دين تسلط ينفي الحرية الدينية لأنه اعتبار الإسلام دين الله الوحيد ونفى كل ما عداه من الأديان واعتبر من لم يقل بالإسلام كافرا وأن ربطه السياسة به يوجب تحرير السياسة منه والقول بالعلمانية. تلك هي أهمية المسألة وخطرها .

مسألتان سكت عنهما وكدت أقف عند الفصل الثالث من هذه المحاولة. لكني في النهاية عزمت على التصدي لهما من منطلق هذا المبدأ "الضرورة التي تبيح المحظور" حتى نفهم علاقة السياسي بالديني وما يبدو من تعاليه عليه لما يغاب عليه من علاج الضروري في الغالب بسبب علاقة الأمر الواجب بالأمر الواقع.

علاقة الأمر الواجب بالأمر الواقع قضية ابستمولوجية في النظر وأكسيولوجية في العمل . ففي النظر الأمر الواجب ابستمولوجيا هو صرامة الرياضيات النظرية والأمر الواقع هو

نسبية الطبيعيات التجريبية. فكل " الكائنات الرياضية" تبدو مطلقة الكمال وكل "الكائنات

الطبيعية" تبدو نسبية الكمال .

ومن غرائب المعرفة العلمية هي أن الرياضيات تتقدم بقدر ما تحاول اكتشاف حيل رياضية تمكن من تجاوز كمالها المطلق إلى ما به النسبي يأبى الخضوع للمطلق فتكتشف "كائنات" رياضية قادرة على تتبع ما في النسبي الكمال بل الظاهر من تعقيد يجري الكمال الظاهر لاهثا ورائه للإمساك به .

وهو ما يطرح مشكل حقيقي بين ما تدركه الحواس وما يدركه العقل . فالعقل يبدو أتم من الحس . لكن سعينا للحقيقة العامة لو اكتفت بالعقل لكانت عاجزة عن الإمساك بتعقيد ما الموجودات وما يتجلى منها للحواس . فتكون التجربة شبه شهادة بأن النظر من دون الحواس يبقى دائما قاصرا عاما لا ينتسق لحقائق لا تدرك إلا بتعاون العقل والحس فيما

يصنعه الأول من تجهيز للثاني حتى ينفذ لما لا يدركه مباشرة لكنه ضروري ليكون ما يدركه العلم يجري وراء المطابقة المستحيلة: لكن الحسي ولو بتوسط الأدوات التي يبدعها النظر هو الذي يمثل اللاتناهي في الموجود أو هو المنشود الخفي لكل الموجود .

فلا يمكن مقارنة أي كائن طبيعي بالمفهوم الذي نصوغه به حتى نتمكن من رده إلى أحد عناصر نظرية. فالعلم يخضع لنظامين أحدهما "أمر مثالي" يعالج كائنات نظرية ليس لها وجود في العالم الخارجي والثاني "أمر واقع" نعتبرها هي الموجودة في العالم الخارجي لا ترد إلى مفهومها وهي أكثر منه تعقيدا . وأبسط مثال يفهمه حتى من لم يزر مدرسة ولم يفتح كتابا هو أن الكلام على كروية الأرض له دلالتان:

1. ففي المفهوم الكرة ليس فيها تضاريس بل هي مفهوم مجرد كل نقاط سطحه لها نفس البعد هو شعاع ينطلق من نقطة في وسطه هي مركزه.

2. والمستقيم له سمك والنقطة لها عظم إلخ. . بخلاف ما تقوله الهندسة التي تنفي السمك على الأول والعظم على الثانية.

ونفس هذا الفرق بين الأمر المثالي والأمر الوجودي في النظر وهو أكثر بروزا في العمل بين الأمر الواجب والأمر الواقع . فالقيم الخلقية من حيث مفهوماتها في نسبتها إلى وقوعاتها مناظرة للنسبة بين الأمر المثالي والأمر الوجودي في النظر. وهذه المسافة بين الأمرين معضلة ابستمولوجية في النظر ومعضلة أكسيولوجية في العمل .

إذن مسألتان خطيرتان لا بد من علاجهما لفهم مبدأ "الضرورة التي تبيح المحظور" في القرآن الكريم والتي يطبقها على المحرمات التي تصبح

مباحات في الأحكام الدينية والتي تنطبق في السياسة ببعديها تربية وحكما لأن هذين البعدين يعتبران من الواجبات الدينية الإسلام الجامع بين الديني والسياسي.

ومعنى ذلك أن إبراهيم لم ينجز من الرسالة إلا بعدها الرمزي والمسيح لم ينجز من رسالته إلا الجزء الأول لأن دعوته كانت تحت استعمار روماني ولم يستطيع تكوين دولة لما حصل له من خيانة حالت دونه والانتقال مما يشبه المرحلة المكية في الإسلام ولم يصل إلى

المرحلة المدنية فرفعه الله لكلا يقتله الرومان . ومن هنا يعتبر القرآن أنبياء بني إسرائيل قادة دولة وأولهم موسى الذي هو أكثر الرسول ذكرا في القرآن بوصفه ممثلا للسياسة التي حررت بني إسرائيل من العبودية والاستبداد الفرعونيين .

وإذا لم نفهم طبيعة العلاقة بين السياسي والخلقي استحال علينا أن نفهم كيف يمكن لرسول أن يخوض الحروب وأن يقود الدول بل وكيف لا يتصور الإسلام الرسل إلا بوصفهم أصحاب رسالة واستراتيجية لتحقيقها الفعلي في التاريخ بوسائل الفعل التاريخية أعني بأداتي السياسة أي الشرعية والشوكة .

والمسألة الأولى مشروطة في تأسيس الأخلاق وقد عالجها كنط بصورة تفصل بين العلمي والخلقي بالفصل بين عالمين:

1. أحدهما مشروط في العلم وهو عالم الضرورة.

2. والثاني مشروط في الأخلاق وهو عالم الحرية.

وبين العالمين لا بد من حل العلاقة بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي في النظر والعقد .

والمسألة الثانية أكسيولوجية ومعرفية كذلك -مع ملاحظة التقديم والتأخير بين المفهومين إذ الفلسفي يقدم الأبستمولوجي على الأكسيولوجي والديني يعكس فيقدم الأكسيولوجي على الأبستمولوجي -وهي مسألة علاقة السياسي بالدين في الدستور المحمدي . وقد يعد ظرفيا لكنه في القرآن الكريم بنيوي حتما .

وسأبدأ بالمسألة الثانية أولا لأنها هي موضوعنا بالقصد الأول إذ إن قضية الضرورة التي تبيح المحظور تنطبق في المقام الأول على ما يسمى عادة بالاكراهات السياسية. وهي تكاد تكون الظاهرة المسيطرة على العمل عامة لما بينا من العلل وعلى العمل السياسي خاصة لتضمنه كل أصناف العمل الإنساني . ومن ثم فبعدها الأكسيولوجي مقدم على بعدها الأبستمولوجي .

وحتى يكون السؤال شديد الوضوح: هل كان الرسول في وضع دستوره الذي يمكن من بناء دولة متعددة الأديان -إذ الشرك نفسه دين كما في الآية 17 من الحج -ما يجعل

في ا ل ال

الضرورة تبيح المحظور أي تعدد الدين في تصورات الألوهية (البعد الحر من الاعتقاد) رغم وحدة الربوبية) البعد المضطر من الاعتقاد)؟

فأساس الوحدانية الدينية هي الوحدانية الإلهية. وتعدد الأديان يعني حتما تعدد تصور الإنساني لله . ولا يمكن القول بالحرية الدينية إذا كان تعدد

تصور الله وتعدد الأديان محظورا وكان ناتجا عن هذا المبدأ الذي يعلل الإباحة بالضرورة أعني على الفرق بين الأمر الواجب والأمر الواقع؟

هل الاعتراف بتعدد الأديان في الدستور المحمدي تعليله هو إباحة المحظور بمقتضى الضرورة أم إن له تعليلا آخر. وبصورة أدق لماذا يقدم القرآن الكريم في ثلاثة مواضع حكما فقهيا ارجائيا في الفصل بين الأديان ويؤجل ذلك إلى يوم الدين) البقرة والمائدة والحج) مع أن الإسلام هو دين الله الوحيد ورغم القول إن الدين عند الله هو الإسلام ولا يقبل عداه لديه؟ أليس معنى ذلك أن العلة هي التمييز بين الأمر الواجب والأمر الواقع أو بين مستويين من الدين:

1. مستوى الأمر الواجب والمثال وهو دين الله الوحيد أي إسلام البداية) الفطرة)

وإسلام الغاية) الختم .(2. ومستوى الأمر الواقع والموجود وهو الأديان الخمسة الباقية التي وردت في الحج

الجواب حددته المائدة :48 فالتعدد الديني ليس مجرد أمر واقع ناتج عن فضل الأمر الواجب على الأمر الواقع أو المثال المنشود عن الواقع الموجود بل هو مقصود من الله لأنه شرط التسابق في الخيرات . فلا يمكن تأسيس الحرية الدينية إذا لم يكن للإنسان خيار بين المستويات والترقي بالتسابق فيها .

فتكون النتيجة تعريفا ثوريا للسياسة بوصفها تربية وحكما ؛

فهي شرط مضاعف

2. ولتنظيمه بصورة نجعل الانتقال من مستوى إلى آخر في الحرية الدينية واختيار الخير الأفضل في حياة الإنسان الدنيوية والأخروية من دون أن توجد الأديان المتعددة وحرية الترقي في التسابق نحو أفضلها .

وهو ما يعني أن الدولة من حيث هي حماية للجماعة والفرد ورعاية لهما وظيفتها أولا إيجاد الجماعة بوصفها عيشا مشتركا بتربية وحكم يجعلان الإنسان يعيش معنى الأخوة والربوبية كونيا كغاية والأخوة والألوهية جزئيا كبداية) النساء 1 (بقيم المساواة التي لا تفاضل فيها إلا بالتقوى) الحجرات (13 . وبهذا المعنى فليست السياسة فوق الدين بمعنى كونه خاضعا لها بل هي أداته التي تكون في خدمة شرطي حريته:

1. فهي التي توجد الفضاء الممكن من التسابق في الخيرات بالترقي الحر في الرؤية الدينية وشرط ذلك التعدد الديني.

2. وهي تحميه بمبدأ الفصل بين الأديان المرجأ إلى يوم الدين وليس في الدنيا .

والمعلوم أن الأديان التي أرجأ القرآن الفصل بينها إلى يوم الدين خمسة مختلفة عن الإسلام: اثنان منزلان هما اليهودية والنصرانية واثنان طبيعيان هما الصابئية والمجوسية وواحد يمثل الوثنية المطلقة أو الشرك (الحج 17). لكن الإرجاء مختلف وله ثلاث درجات: درجة أولى فيها وعد شامل ودرجة ثانية فيها وعد جزئي والأخيرة خالية منهما مع الإرجاء.

كل ذلك في الأمر الواجب - أي في نص القرآن -لكن الأمر الواقع أي في سلوك المسلمين وتبريره الفقهي -صار القول بالنسخ ملغيا لأحكام هذه النصوص الثلاثة) البقرة 62 المائدة 9 والحج (17 بصورة عامة ليس

بمعنى الحكم على غاية التسابق في الخيرات أو السعي إلى الإسلام بوصفه هذه الغاية.

وإذن فالرسول جعل السياسة في دستوره وكأنها فوق الأديان سياسة تكون في خدمة ضرورات الدنيا) الحماية والرعاية) بغايات الآخرة) التسابق في الخيرات) من خلال

توفير الفضاء الذي يمكن من الحرية الدينية المشروطة بالأخوة البشرية) النساء (1 بحصر التفاضل في التقوى) الحجرات .(13

الفصل الخامس

الفصل الخامس من مسألة "الضرورة التي تبيح المحظور" أخصصه للمسألة الأولى: وهي الفلسفية بل لب الفلسفي في تاريخه المعاصر أعني علاج كنط لتأسيس الأخلاق وهو علاج لا يختلف عن محاولات المدرسة النقدية العربية إلا بكونه وجد في لحظة الازدهار الحضاري الغرب مقابل ثورتها التي وجدت في لحظة احتضار حضارتنا . وأبدأ بإشارة يغفلها المتكلمون المسألة خاصة وفي فلسفة كنط عامة . ف"عقل عملي" عبارة كنطية موجزة لاستعمال عملي للعقل النظري . لا وجود لعقل عملي ما يوجد هو الاستعمال العملي للعقل النظري.

شاع عند المثقفين العرب أن كنط فصل بين الدين والأخلاق وأنه "علمنها" بتفسير ينسب إلى الشيخ طه عبد الرحمن . وهذا منه تيسير وتبسيط مخل وهو دال إما على سوء فهم لثورة كنط الفلسفية أو على محاولة للاستحواذ على ثورته بنفي دوره في الوصل بين الأخلاق والدين تقتضي

الأمانة الاعتراف له به ومن سبقه إليه في فكرنا الذي ختم العصر الوسيط . فلو كان ذلك كما يزعم لما قال كنط ما سأحاول بيانه الآن بعد أن أشير إلى الأساس الوارد مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل الأول .

يده عتقاط تصعطتقاك ده ,صةطعغططية د(-وق71 يماك ديلة عاويسدص ط1

عغصطه عط ص ,لتعتده 17 فم0.1.0 , كلذة طاطم 1/16 عل ديت متمع100 بتع صب , صعصصددموطءط

عل وعللة عللعتد ععطدته عتل 6ف , صعصتدماالنه0] امصنتتد 7 صعصنو عع ج1101

عيذ طع مت مص مل عطد2 تمع للعصصعلعز عل , قدت طسماعدنا عه مم10 3 تلو1ه1/1 هذا موقف كنط وتعليله للاستعمال العملي ثمرة لنقد العقل النظري الخالص . كل ما يقال عن كنط مهملا هذا النص الصريح في دعوى أمانة فكر كنط الإيديولوجية لا يحترم عقول قارئ كنط . فدعوى الحاجة إلى رؤيته التنويرية تعليلا للعلمنة لا معنى لها لأن محاولة نفي أساس الأخلاق الديني عند كنط يلغي هذا القول الصريح وتعليله الذي سيلي باعتباره الثمرة الموجبة الأساسية لانقد الذي يبدو سلبيا. فالتنوير من دون المسلمات

مبني على استثناء الأخلاق من القانون الطبيعي وهو من أهم ثمرات الأخلاق .

فلنترجم نص كنط قبل الكلام في المسلمات التي هي ثلاثة صريحة واثنتان

ضمنيتان كما سنبين . يقول كنط:" وهكذا فقد اضطررت أن ألغي العلم حتى أحصل على محل للعقد (الإيمان) والتخلص من وثوقية ما بعد الطبيعة أعني الحكم المسبق من دون نقد العقل الخالص والذي هو معين كل عدم الإيمان الذي يجادل بها الأخلاق والخصيم المضاد لها وهو دائما وفي كل عصر كثير الوثوقية" .

الحد من العلم -العقد أو الإيمان -الوثوقية الميتافيزيقية من دون نقد - واللاإيمان - المجادل في الأخلاق في كل عصر. كل هذه المعاني لا يمكن أن يتجاوزها من يريد أن يكون أمينا في الكلام على رؤية كنط لعلاقة الدين بالأخلاق . لكني لن أكتفي بهذا سأضيف المسلمات الثلاث المعلنة صراحة وما تتضمنه من مسلمتين حتما لم يذكرهما كنط لكنهما مشروطان في كلامه: يقول كنط" عه عننطك3 يع عكعلطعتاطاتيدنا قصب لتعطئط 67ه60

ب صعتضطعصصة لقحصك غعطعتط اللمصتص 17 «عستعمم قطعسوعطاء 6 صعماءية علوم ص6ع01 11013760 عدتوبمخصصم عغط طعتعاقن2 الصتتصف17 دع"تقلتقاءم؟ عع غطعتص طع صصدت»"

20 ضوعت 27 حصت , طعدة عله لتعتت ,عتصعصعط صعغطاعتفصتط «عطعتاعد 7خطعوع 1015 مما ع1 عل صد عدة عاص ضعت ,تتم صعصعت0ء6ط 5:10:92 عغطاعاه؟ مصعصماع

فمل عنية لداه"طعتماع علو مصعتد بمصعطاء كه ممصطط2 «معطاعناوق دس عاص ع6 كتند ماعتلغاعاه , مصمعا صتك؟ عصتصطفا عل لمصماقصويء 6 مك طعت قوتت صع 7 2118617720

معتصعئك76 1 عطءيتكلودم عللة مو يد , صلعاء صوتتت7 صتتصت طاو صن ع0[و0166

معتقعلت طاعتاع 0 مصصد عنط الحسحص» 17 د16 ءل" . وهذا هو النص الحاسم وهو قبل النص السابق مباشرة وهو تعليل الحد من العلم من أجل إيجاد محل للعقد أو الإيمان بنص كنط الصريح والذي لا يقبل الجدل . ويمكن للقارئ أن يبحث عن الترجمة -نقد العقل الخالص مترجم إلى العربية-وحتى لا أطيل البحث إذ أنوي ختمه فقد طال أكثر من اللازم: المهم هو أن المسلمات الثلاث هي:

.3 وخلود النفس.

وهي الثلاث الصريحة . فالحرية هي لتأسيس الأخلاق . فما الحاجة لله والخلود؟

فالحاجة هي لتأسيس المسلمتين الضمنيتين: فمن دون الإيمان بوجود الله لا يمكن تصور أساسا للحرية لأن الطبيعة قانونها الضرورة وليس الحرية. فمن أين أتت الحرية التي بمقتضاها يكون الإنسان متعاليا على الضرورة الطبيعية فيؤسس الاستعمال الخلقي للعقل النظري رغم أن عالمه أساسه الضرورة السببية .

وما الحاجة إلى خلود النفس؟ طبعا لا يعتقد كنط أن النفس خالدة في الدنيا، وإذن فالمسلمتان الضمنيتان هما البعث والحساب يوم الدين . فتكون مسلمات كنط خمسا:

.1 وجود الله.

.2 حرية الإنسان ليكون مكلفا .

.3 خلود النفس لتمثل الجزاء.

.4 البعث ليحصل الجزاء الأتم.

.5 الحساب الذي يتحقق فيه العدل المطلق بعكس الظلم في حساب الدنيا

.

إذا لم يكن هذا تأسيسا دينيا للأخلاق فليت شعري ما التأسيس الديني إذن؟ وإذا لم يكن للأخلاق هذا التأسيس فما البديل إذن؟ كل من يتكلم على الفصل بين الدين والاخلاق عند كنط إما لم يدرس كنط بحق أو درسه ولم يفهمه أو يحاول أن يثبت أنه هو الذي سيؤسسها على الدين فيكون أدرى بسر ثورة كنط في تأسيس الأخلاق من كنط نفسه .

سيقال هذا كنط الطبعة الثانية لنقد العقل النظري وهو غير الطبعة الأولى التي يفضلها صاحب العالم من حيث هو تصور وإرادة. لكن ذلك قد يصح على إدانة كنط ومحاولة رده إلى رؤية أديان الشرق الأقصى . لكن النص صريح وهو لا يختلف في الثانية عن الأولى إلا بالإضمار والاشهار.

7 م - .ب والتبسيط 8: ل الحقيقة بل إبراز الدور الشخصي . وهذا أمر ليس مما يغريني . يكفيني أن أكون أمينا لذوي الفضل أيا كانت ملتهم أو قومهم أو مرحلة التاريخ والحضارة التي انتسبوا إليها. فعندي أن النساء 1 والحجرات 13 هما الحكم .

كنط عالج المسألة الفلسفية أي من منطلق ثورة أبستمولوجية تمثلت في نفي نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة التي ترد الوجود إلى الإدراك -وهو الرد

الذي اعتبره ابن خلدون وقبله ابن تيمية وهم المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة-واعتبار الوجود فيه ما لا نحيط به علما . وذلك هو مفهوم الغيب بالمصطلح الديني.

وهذا يعني أن العقل النظري لا يمكن أن يصبح أداة الاستعمال العملي أي لا يستطيع أن يشرع - المسألة الأكسيولوجية - إلا بعد أن يسلم بهذه المسلمات الخمسة في عالم متعال على الضرورة الطبيعية وهو معنى عالم الواجب فوق الواقع أعني الرؤية الدينية للوجود المتحرر من الضرورة الطبيعية: الدين .

والنتيجة التي توصل إليها كنط فلسفيا من منطلق ثورة أبستمولوجية في العرض لا بد أن يكون ذا تكوينية معاكسة . ومعنى ذلك أن الثورة الأبستمولوجية علتها الوعي بشروط الثورة الأكسيولوجية التي صارت عنده مسلمات تمكن من استعمال العقل النظري في العمل . فالانتقال من العقل النظري إلى استعماله العملي مشروط بتغيير المبدأ الذي يؤسس للاستنتاج العقلي ؛ الانتقال من قانون الضرورة الطبيعية إلى قانون الحرية الخلقية .

وهي مسلمات لأن محاولات الفلاسفة تأسيسها عقليا لم يعد مقبولا عند كنط الذي تحرر بالنقد من أبعاد الميتافيزيقا الأربعة (تحرر من الأنطولوجيا العامة ومن الثيولوجيا والكسمولوجيا والانثروبولوجيا أو أقسام الانطولوجيا الخاصة الثلاثة). فلو لم يكن كنط أمام معضلة خلقية هي معضلة العلاقة بين الحرية والضرورة في عمل الإنسان لما وضع هذا الحل .

ولذلك فأكبر فلاسفة المثالية الألمانية بعده أي فشت وشيلنج وهيجل في

ثلاثتهم جعلوا القضية العملية هي الأساس في الإشكال الفلسفي المحرر من الفاتاليسم أو ما تؤدي إليه فلسفة وحدة الوجود الطبعانية التي كانت أهم إشكالات الفكر الألماني في القرن الثامن عشر: كيف الخروج من فاتاليسم سبينوزا .

ففشت صريح في تقديم العمل على النظر وشيلنج أهم كتبه بعد نضوجه كان في الحرية (1809) وهيجل يعتبر أهم عمله كله هو محاولة تذويت طبعانية سبينوزا لتحرير الإنسان من "الفاتاليسم" (الجبرية) وجعل التاريخ كله مسألة التحرر من الضرورة الطبيعية في الفلسفة وفي الدين وفي السياسة. ولعل لسنج أولا وهولدرلن ثانيا ترجمان ذلك .

ومن ليس له دراية بهذه القضايا ولم يدرس خصومات ابن مندل ويعقوبي وهيجل لا يمكنه أن يفهم الحل الكنطي في تأسيس الأخلاق على رؤية دينية للوجود هي ثمرة ثورتين ابستمولوجية تنفي المطابقة التي تقتضي الإحاطة وأكسيولوجية تنفي موضوعية القيم التي تقتضي أن تكون صفات ذاتية. وكلتا الثورتين ذات أصل ديني كما حدث في المدرسة النقدية العربية قبل كنط بأربعة قرون .

والمدرسة النقدية العربية أعني -الغزالي وابن تيمية وابن خلدون-كانت الخصيم الأكبر للأبستمولوجيا والأكسيولوجيا التي كانت سائدة عند فلاسفة المدرسة المشائية المزيجة مع الأفلاطونية ووريثة الأفلوطينية:

1. ابستمولوجية نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بمعنى أن ما في الذهن من علم مطابق لما في الموجود من موضوع للعلم .

2. أكسيولوجية التحسين والتقبيح العقليين: القيمة صفة موضوعية للشيء

وليست

وهذه الرؤية منافية تماما للإسلام . فإبستمولوجيا القول بالمطابقة تنفي الغيب وتعتبر الوجود قابلا للرد إلى الإدراك وهو ما يفاد بقولهم "العلم بالشيء على ما هو عليه". و ذلك زعم بأن الوجود شاهد واقعي للعقل محيط . . ومن ثم ففيه نفي للغيب للخلط بين

الغائب الذي يمكن أن يصبح شاهدا والغيب الذي لا يصبح شاهدا إلا لما يصبح البصر

فالغائب من التجربة الممكنة حتى وإن لم تحصل بعد والغيب لا يمكن أن يكون من التجربة لأن بلغة كنط "الشيء في ذاته" الذي لا يمكن أن نعلمه لأننا ليس لنا العلم المحيط أو الحدس المطلق بلغة كنط) الحدس المطلق هو الذي يبدع الموضوع وإدراك الموضوع) في آن. وهو خلط يشيمنا الأكسيولوجيا الفاسدة.

ولهذه العلة عنون ابن خلدون فصله في النقد في "إبطال الفلسفة وبيان فساد منتحلها") المقدمة الباب 6 الفصل .(31 وهو لا يقصد الفلسفة بالمعنى الذي يقصده عندما يتكلم على العلوم العقلية في مقابل العلوم النقلية بل معنى آخر هو الذي كان سائدا في عصره أو ما يشبه ما هو سائد في عصرنا لما أصبحت الفلسفة مجرد إيديولوجيا عند حداثيينا المزعومين منفصلة تماما على العلوم عقلية كانت أو نقلية.

فما يعنيه ابن خلدون هنا هو الفلسفة كما سادت في عصره . وهي الفلسفة القائلة بنظرية المطابقة في النظر وتنفي الغيب وبالتحسين والتقبيح العقليين في العمل وتنفي التشريع المتجاوز للطبيعة والمبنية على وهم الفارابي الذي

زعم أن العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم (كتاب الحروف) . ومنه يستمد ما يسميه بالملة الصحيحة . إنها الفلسفة التي ترد الدين إلى العقل النظري لظنها أنه محيط بالوجود ولاعتبارها القيم صفات ذاتية للشيء وليست فعلا خلقيا حرا إما للرب في المعتقد الديني أو للإنسان عندما لا يسلم بشرع سماوي.

وذانك هما النوعان الممكنان للتشريع الذي يتعالى على الضرورة الطبيعية بشرط حرية الشارع سواء كان ربا أو إنسانا. فإذا لم يكن ناتجا عن الشارع السماوي فهو ناتج عن الشارع الإنسان بمنطق النفعية تمييزا بين المفيد والضار في حياة الإنسان اعتمادا على الوصف القيمي للأشياء التي تكون في تلك الحالة على النشأ الأصلي أو على البراءة الأصلية باصطلاح الغزالي) المستصفى) .

وهذا الفعل الخلقي الحر في الحالتين -سواء كان المشرع الحر ربا أو إنسانا - شرطه كما بين كنط المسلمات الثلاث الصريحة والمسلمتين الضمنيتين حتى لو لم يكن للتسليم بالشرع السماوي بل بشرط حرية الإنسان أو استثناؤه من قانون الضرورة الطبيعية ليكون قادرا على التشريع الخلقي . وهي مسلمات عقدية وليست من جنس المسلمات الرياضية التي هي فرضية بمعنى أنها تعتمد على العقد والإيمان وليس على الدليل والبرهان . وهو ما قاله كنط في النصين اللذين أوردنا هاهنا .

وختاما فلو عكسنا المسار لوجدنا أن الإسلام قد قام بنفس هاتين الثورتين ولكن انطلاقا من الأكسيولوجي نحو الابستمولوجي : فتنظيم الدولة والسياسة بالطريقة الموصوفة علته أن القيم أفعال الحرية لإيجاد فضاء يمكن

للأخلاق أن تتحقق في التربية والحكم بمعرفة بعلم اجتهادي وعمل جهادي .

الفصل السادس

ختم الكلام في المسألتين اللتين سكت عنهما تجنبا للتعقيد ثم قررت علاجهما لا يعني أن المبدأ الأكبر المتعلق بالضرورة التي تبيح المحظور ختمت لأن الجمع بين هاتين المسألتين هو الحقيقة ما أسميه ثورة الإسلام الاكسيولوجية والأبستمولوجية التي تحرر الإنسان من الوساطة تربية ومن الوصاية حكما .

والمعلوم أن مشكلي الوساطة في التربية والوصاية في الحكم هما سر الفتنتين الكبرى (الثيوقراطيا) والصغرى) الأنثروبوقراطيا (اللتين تبدوان متنافيتين وهما في الحقيقة من طبيعة واحدة في العمق رغم تقابلهما في السطح؛ دعوى الوساطة والوصاية (التشيع) ودعوى الثورة عليهما) العلمانية) .

وقد كتبت في التقابل السطحي والتطابق العميق بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا في التربية والحكم من خلال ما يتحدان فيه وهو ما سميته الأبيسيوقراطية (دين العجل). ومشكل الإسلام في أصله بين الفتنتين أنه جعل أفعاله من جنس الأولى وأقواله من جنس الثانية: وهو يقبل التسمية الفيزيوقراطيا .

ثلاث مفهومات متعلقة بطبيعة النظام السياسي تربية وحكما تم شرحها سابقا فلأشرح المفهوم الرابع أي الفيزيوقراطيا . فبعد الفتنة الكبرى واغتيال الخليفة الثالث صار ما يحكم السياسي عند السنة في موقفها من الثيوقراطيا

- أي الوساطة والوصاية-هو الفيزيوقراطيا أي القوة الطبيعية أو العصبية القبلية.

وبقي العالم السني محكوما بالعصبية القبلية والعسكرية وهما وجها القوة أساس السلطان الخاضع للقانون الطبيعي في التغالب والتوارث بين البشر المردودين إلى الحيوانية بمنطق جامع بين رفض الثيوقراطيا في الأقوال والقول بالانثروبوقراطيا في الافعال بداية من يزيد إلى اليوم في كل الإسلام السني .

ومن ثم فالأنظمة الثلاثة الشيعي أصل الفتنة الكبرى والعلماني أصل الفتنة الصغرى والمحصور بين فكي كماشة يمثلانها لكونه يرفضهما بالأقوال ويجمع بينهما بالافعال التي هي في فقهه كلها أمر واقع يعلل بشرعنة المتغلب لتجنب الفوضى وكلها تدين ببعدي دين العجل: معدنه المال وخواره الإيديولوجيا .

وقد لا يشكك أحد في اعتبار التشيع الصفوي فيه وساطة روحية للتربية ووصاية سياسية للحكم . وقد لا يشكك في اعتبار الديموقراطية الامريكية أساسها المال والأيديولوجيا الإعلامية والتلهوية. ويكفي أن أبين أن الأولى فيها ما في الثانية وأن الثانية فيها ما في الأولى حتى يصح وصفهما بالأبيسيوقراطيا .

هل يشك أحد في أن التشيع الصفوي أصله وفصله العميقين ليس علما لدنيا يتوسط به الملالي بين الإنسان وربه ولا عملا منزها يقوم به الأيمة من آل البيت بل هما إيديولوجيا للملالي في التربية وفي الحكم لنهب ثروات الشعوب التي يشيعونها من أجل الخمس ولا شيء غير ذلك؟

والتشيع العربي هو تشيع العامة التي فقدت أدنى مستويات الكرامة والحرية وليس. ذلك بالأمر الجديد . فمنذ بداية التشيع عادت مستعمرات إيران المتقدمة على تحريرها الإسلامي على ما كانت عليه لا تقبل العيش إلا تحت نير الاستعمار الفارسي الذي كان ساسانيا واتخذ شكل الإسلام المموسن بعبادة العباد بدل عبادة رب العباد.

والتغرب العلماني عند نخب المغرب الكبير له نفس التعليل . ذلك أن الأمازيغي الذي يحارب كل تراث جنسه في السياسة والعلم اللذين أصبحا من منجزات جدودهم يريدون العودة إلى الاستعمار الغربي (كان رومانيا فبيزنطيا) الذي حررهم الإسلام منه ليصبحوا ذو تاريخ عظيم اختلط بتاريخ الأندلس ودام على الأقل أكثر من عشرة قرون بعد أن صارت دول المغرب كلها أمازيغية مسلمة تسهم في الحضارة الكونية.

لكن علمانييهم اليوم يريدون العودة إلى الاستعمار الفرنسي وتغليب لغته لعلمهم أن عاميتهم لن تصمد أمام الاستعمار الفرنسي الذي يدغدغ فيهم العرقيات حتى يستعيد

الفارسي الذين تشيعوا يرغبون في العودة إلى نير الاستعمار الفارسي .

وهل يشك أحد أن اللوبيات في أمريكا يؤمنون بحقوق الإنسان وبحكم الإنسان لنفسه أم هم يتحكمون في تربيتهم بما يناظر خدع الملالي ويحكمون نظامهم بما يناظر خدع الأيمة إذ ما يراه في المسرح السياسي الأمريكي يخفي ما وراءه من أصحاب السلطة الحقيقية وهي البنوك وإعلام الملاشي .

وإذن فما يوجد في الثيوقراطيا وما يوجد في الانثروبوقراطيا) أو

الديموقراطية وأرقاها الامريكية والإسرائيلية) لا يختلفان إلا بالسطح لكن العمق واحد لأن المحرك الفعلي في الحالتين هو إيديولوجيا الخداع إما بوعود السماء الزائفة أو بوعود الأرض الزائفة للشعوب من نفس مافية دين العجل .

نأتي الآن إلى الفيزيوقراطيا السنية: فلأنها عديمة الأول والثاني لم يبق لها إلا ما به يستخدم الناس بما يستحوذ به على بعدي دين العجل : فغياب شرعية الثيوقراطيا الرمزية (الوساطة والوصاية) وغياب شرعية الانثروبوقراطيا الرمزية تربى السنة وتحكم بالاستبداد بالثروة والتراث : معدن العجل وخواره.

لذلك فلا يمكن أن يكون النظام السني بين الفتنتين إلا جامعا في الأقوال بين رفضين للتشيع وللعلمانية ومعتمدا في الافعال بشكل مخفف من التشيع ومن العلمانية. فالقوة البدائية أكثر السلوكات كبرا بالروحي والقيمي لكنها بحاجة للدجل الديني الذي أقصاه الجامية: الحاكم عندهم كالإمام الشيعي .

وهم يعتمدون في ذلك تأويلا محرفا لأحاديث الرسول التي يمكن اعتبارها متعلقة بالضرورة التي تبيح المحظور فجعلوا الضرورة دائمة واعتبروا تجنب الفوضى (غياب الحكم (علة كافية لشرعنة حكم المتغلب . فجعلوا الفوضى القانون العام وليس للظرفيات لأن التغالب يعني توالي الانقلابات إلى يوم الدين.

ا ص النظام الفيزيوقراطي له م الوا ا 0 ع العلمانية الإلغاء الفعلي لسلطان القيم المتعالية وردها إلى إرادة الأقوياء في الجماعة. ذلك أن العلمانية تحكمها إرادة الأقوياء المال وفي الخوار بخدعة المسرحيات الانتخابية التي

يزيفها المال والإعلام.

والنظام الفيزيوقراطي تغلبه القوة البدائية التي يستعملها المتغلب عسكريا كان أو قبليا مع استعمال المال لمرتزقته - التي يتغلب بها وهي القوة العنيفة والقوة اللطيفة-فيبقي الشعب خائفا من فقدان أدنى شروط الحياة من القوة المادية والنخب طامعة في القوة اللطيفة من فتات مائدة المتغلبين .

والحصيلة الأنظمة الثلاثة يحكمها دين العجل : الذهب أو معدن العجل والإيديولوجيا أو خوار العجل . وبهذا المعنى فإن الثورة الإسلامية التي حرفت كان هدفها تحرير الإنسان من الوساطة في التربية) التي تصدر عن سلطان الخوار) ومن الوصاية) التي تصدر عن سلطان المعدن) .

الجواب نجده عند ابن تيمية في السياسة الشرعية وعند ابن خلدون في المقدمة. والجامع بينهما نظرية الإنسان ونظرية الحكم القرآنيتين . قبل شرح جوابهما فلنذكر بأن القرآن حرم الوساطة بين الله والإنسان لأن الاجتهاد فيه فرض عين مثله مثل الجهاد وحرم الوصاية فالجماعة تسير أمرها بالشورى بينها .

لكن التحريف أرجع الوساطة فصار الاجتهاد فرض كفاية استحوذت عليه مافيات العلماء وأرجع الوصاية فصار الجهاد فرض كفاية استحوذت عليه مافيات الأمراء ولم يبق للشعب. والمافيات الأولى جعلت الشعب عامة من الأميين الفقراء روحيا والمافيات الثانية جعلته دهماء من المستعبدين الفقراء ماديا .

ولنأت الآن إلى ابن خلدون وكيف يفسر ذلك: فهو أولا يعرف الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . ومعنى ذلك أن

الإنسان بطبعه فلسفيا وبخلقته

دينيا لا يمكن أن يبقى إنسانا إذا صار تابعا لغير العلاقة المباشرة بالله فيكون له سيدا بينه وبين الله تربيته أو حكمه .

وينتج عن هذا التعريف أن الإنسان ينبغي أن يكون فكره اجتهادا شخصيا لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين وليس فرض كفاية 104) آل عمران) والقيام به هو شرط الانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس) آل عمران .(110 ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مسلما من دونهما .

وهما جامعان لمضمون سورة العصر بشروطها الخمسة: أولا الوعي بشروط الاستثناء من الخسر. وهذا الوعي تتشرع عنه أربعة شروط: 2-للفرد؛ الإيمان غاية النظر والعقد والعمل الصالح غاية العمل والشرع -2 للجماعة؛ التواصي بالحق للاجتهاد والتواصي بالصبر للجهاد وهما بعدا التربية والحكم .

وهذه الشروط الخمسة فرض عين ولا يمكن أن يكون أي منها فرض كفاية فيعوض العلماء المسلم في الاجتهاد إلى كمعلمين يختارهم المسلم ويعوض الأمراء المسلمين في الجهاد إلى كمعلمين يختارهم المسلم. فرض الكفاية فيهما للتعليم في النظر والعقد وفي العمل والشرع دون سلطان وساطة أو وصاية.

ولا حاجة للوقوف عند السياسة الشرعية عند ابن تيمية: يكفي أنها تتأسس خاصة على الآية 58 من النساء أي على الأمانة والعدل بمعنى أن العلماء كحكم في الاجتهاد والامراء كحكم في الجهاد كلاهما مؤتمن على

شيء ليس هو صاحبه بل هو مكلف من الأمة بالقيام بها فيه من كفاية مع بقاء الأمر فرض عين .

والجمع بين وجهي الفرض الكفاية والعين يعني أن العلماء والامراء مجرد موظفين يديرون عملية التربية وعملية الحكم لكن ذلك كله تحت رقابة الجماعة. الإدارة فرض كفاية لكن قيمها وشروطها ووظائفها ومراقبتها كلها فرض عين والدليل هو مفهوم الحسبة: كل مواطن مراقب للإدارتين في التربية و الحكم .

الحسبة هي مراقبة الجماعة لنوعي الموظفين في السياسة؛ العلماء في التربية والامراء في الحكم . ومراقبتهما تمتد إلى كل الخدمات في المجتمع والتي من وظيفة إدارة التربية والحكم حسن تنظيمهما لتمكين الجميع من الاجتهاد) التربية) ومن الجهاد (الحكم (بمعيار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا المعيار ليس إدارة بيد الدولة بل هو رقابة بيد الجماعة أو بلغتنا الحديثة بيد المجتمع الأهلي . تلك هي القيم التي كان الهدف من الإقدام على هذه المحاولة العسيرة لعلاجها انطلاقا مما نحن عليه وخاصة نحن السنة لأن النظامين الآخرين مصدر الفتنتين يعاديان بالجوهر الإسلام عامة والسنة خاصة .

الفصل السابع

ونصل أخيرا إلى زبدة المحاولة وغايتها . كيف تكون التربية والحكم فرض عين في شكل اجتهاد وجهاد كلاهما فرض عين وليس فيه فرض كفاية

إلا وظيفة إدارتهما نيابة عن الجماعة باختيارها الحر لمن ينوبها في ذلك وبشرطي الأمانة والعدل (النساء (58 دون سلطان وساطة في التربية ولا سلطان وصاية في الحكم وكل ذلك تحت رقابة الجماعة فرض عين ؟ ذلك ما نختم به هذه المحاولة ذات الفصول السبعة.

قدمت الدليل السلبي أي نفي الإسلام الوساطة الروحية في التربية والوصاية السياسية في الحكم . لكن ذلك لا يكفي أولا لأنها نتيجة أسس موجبة لم نذكرها بعد وثانيا لأن الإسلام لا يمكن أن يكون ثوريا بصورة إضافية إلى ما ينفيه من تحريفات بل هو الأصل والتحريفات لحقيقته ' بدايتها) الفطرة) وكفاية) الختم (هي التي تعتبر سلبا لإيجابه الأصلي .

ما إيجابه الأصلي؟

له عدة مستويات:

1. الاستخلاف متقدم على ما يعتبر عصيانا حصل في قصة الأكل من الشجرة .

2. الاجتباء والعفو بعدها يعني أن آدم وحواء لم يطردا من الجنة عقابا بل أنزلا

امتحانا لقدرتهما على تحمل الأمانة التي عرضت عليهما فقبلاها رغم ثقلها ؛ التكليف

والمهمة الأولى غاية وهي الاستخلاف والمهمة الثانية أداة وهي تعمير الأرض شرطا في وجود الإنسان الخليفة وفي امتحان أهليته للمهمتين . فإذا حقق المهمة الأداة -تعمير الأرض- بالمهمة الغاية -الاستخلاف أي

تحقيق القيم الخمس قيم الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود-أثبت جدارته بالخلافة. وهذان المستويان يقتضيان مستويين آخرين أولهما له بعدان:

١. استعمال ما جهز به لمهمة تعمير الارض أي النظر والعقد حتى يعلم قوانين الطبيعة التي يستمد منها شروط قيامه العضوي . 2. استعمال ما جهز به لمهمة الاستخلاف أي العمل والشرع حتى يعمل بسنن التاريخ الذي يستمد منه شروط قيامه الروحي . أما الثاني وله بعدان كذلك وهو ما يجعل ما جهز به قابلا لتحقيق وظيفته: 1. اعلامه أن نظام الخلق أو العالم الطبيعي يخضع للرياضيات والتجربة إذ كل شيء خلق بعدد ويدرك بالملاحظة والاعتبار التجريبيين . 2. اعلامه أن نظام الأمر أو العالم التاريخي يخضع مثل النظام الطبيعي مع سنن سياسية وخلقية هي ما يترتب على حرية الإنسان ومسؤوليته كمكلف ومستخلف . وكل حجاج القرآن واستدلالاته تعتمد على هذين النظامين وليس على خرقهما بمعنى أن المعجز القرآن ليس خرق العادات بل ثبوت العادات أو ما يسميه الغزالي وابن خلدون "مستقر العادات". فالإسلام هو أول دين في تاريخ الأديان لا يستمد أدوات الاقناع والدعوة من السحر وخرق النظام بل من العلم والنظام . ومن الجهل الخلط بين تقديم القرآن لرؤية تخضع للعلم والنظام وبين وهم ما يسمى بالإعجاز العلمي . القرآن يقول إن العالم الطبيعي ذو نظام رياضي يعلم بالتجربة ويقول إن العالم التاريخي ذو سنن سياسية وخلقية تعلم بنفس الطريقة لكنه لا يعطينا قوانين العالم الطبيعي ولا سنن العالم التاريخي . هو يعطينا رؤية تؤمن بالنظامين الطبيعي والتاريخي وأولهما يعلم بالرياضيات

والتجربة والثاني بالممارسة والاعتبار ويطلب منا أن نبحث لنعلم قوانين الأول وسنن الثاني مما حددته فصلت ب آيتها :53 ليس من آيات النص بل مما يرينه الله من آياته في الأفاق وفي الأنفس وفيهما نتبين حقيقة القرآن . وهو يحذرنا من ترك ذلك والذهاب إلى ما القيام به يدل على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة أي تأويل المتشابه . لكن علماءنا الذين حرفوا القرآن فأحدثوا الوساطة وشرعنوا الوصاية

تركوا أمر فصلت 53 وتعدوا نهي آل عمران 7 فلم ينشغلوا إلا بما يفيد زيغ قلوبهم وابتغاءهم الفتنة: كلاما وفلسفة وتصوفا .

ف"و" العطف بدل الاستئناف في آل عمران 7 تعني أنهم جعلوا من يسمونه الراسخين في العلم تأويلهم من جنس تأويل الله للمتشابه ومن ثم فهم يتوهمون أن علمهم محيط وهو معنى القول بإبستمولوجية المطابقة في النظر التي يترتب عليها أكسيولوجية المطابقة في العمل . وهذا يعني أن الموقف باطني وإن بغير وعي .

والقول بالمطابقة في العلم وفي العمل تعني أن ما جاء في القرآن مما يبدو مناقضا لما يتصورونه علما مطابقا لحقيقة الوجود ينبغي أن يرفض أو يؤول ليكون ظاهره مطابقا لباطن يزعمونه له ويتوهمون أنه يعلم بالعقل فلسفيا وبالكشف صوفيا ثم عم ذلك بعد أن صار الفقه والكلام متفلسفين كذلك .

وما كان القول بالمطابقة المعرفية) النظر والعقد (والمطابقة القيمية) العمل والشرع) يعودان إلى فلاسفة أرسطوية اعتبار الله عقلا أو محركا أولا وله آلهة توابع محركة للأفلاك التي هي محركة لما دون القمر أو لعالم

الكون والفساد فأقل ما يقال فيهم أنهم إن لم يكونوا باطنيين فهم صابئة.

فالأرسطية هي لب الحقيقة رؤية صابئية . فما فوق القمر هو «الجهاز» الصانع السرمدي لاهو موجود ما دون القمر أو هو واهب الصور للقوى الكامنة في المادة الأولى التي هي حبلى بالصور والساعية بجاذبية الغاية السماوية إلى «إنضاج» ما فيها من صور بالقوة لجعلها بالفعل بنظام الكون والفساد السرمدي: هي وحدة وجود طبعانية رغم تسمية الغاية التي تحرك دون أن تتحرك والمنطوية على نفسها وعديمة الصلة بالعالم الطبيعي لأنها لا تعلم إلا ذاتها وكمالاتها باسم الله أو العقل (مقالة اللام من الميتافيزيقا) .

فتأليه نظام السماء أو ما فوق القمر خلقا وأمرا مردودين إلى التحريك بمعانيه الأربعة: الجوهري (كون وفساد) والمكاني) الحركة في المكان) والكمي) الربو والنقصان) والكيفي

(تبدل اللون أو الهيأة) فيكون العالم بهذا المعنى هو عالم الميثولوجيا اليونانية طبيعيا كان أو تاريخيا وغالبا ما يكون الأول مقيسا على الثاني .

وبهذا المعنى يمكن القول للتقريب إن نسبة أفلاطون وأرسطو لفلاسفتنا القدامى ومن تبعهم من المتكلمين والمتصوفة لا تخلف في شيء عن نسبة هيجل وماركس إلى فلاسفتنا المحدثين دون تمكن من فلسفتهما يضاهي تمكن القدامى وعلمهم من فلاسفة أفلاطون وأرسطو ولا خاصة حذقهم للعلوم الأدوات المشروطة لفلسفتها .

وليس معنى رفضي لهذه الصورة أني أقبل الصورة التي يستخرجها الفقهاء والمفسرون من القرآن والسنة. فالقرآن يقدم صورة عن العالم وعلاقته بالله لا ريب في ذلك . لكنه يقول إن ذلك للتقريب الذهني بدليل أنه يضيف

"ليس كمثله شيء". ومعنى ذلك أن المماثلة مع هذه الصورة المعروضة في القرآن إذا قبلناها شرك . ومن هنا نفهم معنى الغيب ورفض نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة.

يمكننا أن نتصور الله كما نقدر على ذلك بالمماثلة -وهذا التصور بعدد الأنس وكل متكلم يدعي تقديم التصور المطابق وثني وهو يريد تأسيس كنيسة وليس عالم . فكل تصور هو عبارة تقريبية عن صلة صاحبه تريه وليس هو الحاقيقة . وذلك هو مدلول الإسراء "110 قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتع بين ذلك سبيلا .

فالله وعلاقاته بالعالم ليس كمثلهما شيء وتصوراتنا هي لدعوته في علاقتنا المباشرة به وقد رمز إليها القرآن بأسمائه الحسنى التي ندعوه بها بحسب الوضع الروحي للداعي في لحظات حياته سرائها وضرائها . هما من الغيب المحجوب حتى على الرسل ناهيك عمن ليس رسولا . الصورة الواردة في القرآن إذا اعتبرناها هي الحقيقة التي عليها الله وعلاقاته بالمخلوقات نكون وثنيين ولسنا مؤمنين بمن ليس كمثله شيء .

ولولا هذين الأمرين لما كان بيني وبين الكثير من فلاسفتنا المحدثين إشكال . فهم لم يسلوا ملي لمستوى فلامثتا التداعبة معرطة مستا رعلم مساكرقم القلازبة افصلا عن علم

المصادر الحديثة. وطبعا حتى لو علموها رواية فهم يجهلونها دراية. فمن يسرد معلومات حول الفكر لا يعتبر داريا بل راويا . وما أكثرهم وخاصة بين من تسكرهم زبيبة.

والرواية شرط ضروري غير كاف في التعليم فضلا عنه في الإبداع الفلسفي . لذلك فيعسر أن نتكلم على فلاسفة عرب محدثين . قد يوجد معلمون يحسنون الرواية عن الفلاسفة الغربيين. لكن قل أن يوجد من يدرك حقيقة فعل التفلسف بل صلة بهذه المعضلات التي تفهمنا مسار الحضارة فيعسر أن نجد أمثلة .

وكثيرا ما كنت أتردد في الإصداع بهذه الأمور لأني أعلم أنها ستكون مصدر الإكثار من العداوات في المدرستين التقليدية بصنفي كل منهما: فالمدرسة التقليدية بشقيها السلفي والحداثي والمدرسة الحداثية بصنفيها الماركسي والليبرالي كلتاهما تعيش على الرواية الإيدلوجية دون الدراية الفلسفية.

لكن السيل بلغ الزبى لم يعد بد من أن أقدم شهادتي دون أن أدعي عصمة لما أراه بل هو شهادة . وعلى التاريخ أن يحكم . ذلك أن نجوم الفكر العربي والأسماء المشهورة ليس فيها ما يمكن أن يرضي من يريد حقا للأمة أن تستأنف دورها الكوني من دون أن تتعلق بكاريكاتور التأصيل والتحديث الشكليين .

فكاريكاتور الأصالة لا يمكن أن يمثل استئناف لحضارتنا لأنه لم يتجاوز رواية قشورها ولم يغص إلى روحها الفلسفية والدينية وعلل ما أصابها من عقم . ومثله كاريكاتور الحداثة لن يحقق ما يعد به لأنه لم يتجاوز قشورها ولم يغص إلى روحها الفلسفية والدينية ليسهم فيها فضلا عن أن يتجاوزها .

ومثلما أن المدرسة النقدية العربية إذا ما استثنينا بدايات لم تكتمل عندهم - الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -بقيت دون أثر كبير على تفعيل ثورتي

الإسلام اللتين حاولت وصفهما فقد لا نستطيع استكمال ما شرعا فيه إذا لم ندرك خطر الكاريكاتورين اللذين يسيطران على شللية ساحة الفكر المتكلس .

وقد لا يصدق القارئ لو سمعني أقول إن ساحة الفكر سواء كان فلسفيا أو دينيا عندنا لا يقل تخلفا واستبدادا وفسادا من ساحة السياسة وكل الوظائف التي من دونها لا تقوم قائمة للأمم : ساحة الإرادة الحرة وساحة العلم الصادق وساحة القدرة الخيرة وساحة الذوق الجميل وساحة الوجود الجليل .

آمل أن تكون شهادتي بداية للاستئناف المناسب لثورة الشباب الذي بدأ في المطالبة بالغايات المباشرة التي تضفي معنى على هذه الساحات الخمس . وتعثر الثورة مكن من أن يكتشفوا أن هذه الغايات المباشرة مستحيلة من دون الغايات غير المباشرة أعني شروط السيادة في الحماية وفي الرعاية كما حاولت بيانها .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية لـمعاني الإنسانية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

76 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الخامس 37
الفصل الثامن 64
الفصل العاشر 78
الفصل الحادي عشر 85

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

الفصل الأول

ما الذي يترتب على محاولة تخليص الرؤية الوجودية التي وضعها هيجل - الرؤية الجدلية المبنية على وحدة المتناقضين دائمة الصراع - من ضرورة تغيير الاصطلاح في العبارة على مفهومات السياسي والاقتصادي والثقافي ونظرية النظر والعقد ونظرية العمل والشرع؟ ذلك ما ينبغي تقريره بصورة لا يمكن من دونها فهم الرؤية القرآنية التي من دونها:

1 . يصبح الإسلام دينا من بين الأديان وليس الديني في كل دين كما يعرف نفسه بوصفه تذكيرا بفطرية الدين وتحقيقا لختم الوعي بها ومحاولة للعرض النقدي الذي غيب هذه الشطرة واحوج إلى التذكير بها تذكيرا خانا هو القرآن الكريم بالاعتماد على منطق "التصديق والهيمنة .

2. ويصبح فكره فلسفة من بين الفلسفات وليس فلسفة تحرير الديني من تحريفه لئلا يبقى مردودا إلى دين العجل تربية وحكما) الأبيسيوقراطيا) دينه الذي بينا دلالاته ومعانيه في نوعي التربية والحكم الثيوقراطيين (باسم الله) والانثروبوقراطيين (باسم الإنسان).

وقد حاولت سابقا بيان وهاء الرؤية الجدلية للوجود لاستناده إلى نظرية المعرفة تقول بالمطابقة - محاولة لرفض المفهوم الحد الذي وضعه كنط في

نقده لها: الشيء في ذاته - فترد الوجود إلى الإدراك وبيان سقوط تلك باسقاط هذه ومن ثم اعتبار الرؤية الجدلية لا تصح حتى في التاريخ الطبيعي بل وحتى في الظاهرات الطبيعية غير الحية. لكني في هذه المحاولة سأمر مباشرة إلى الخاص بالإنسان .

وهذا المرور لا يعني إهمال ما دونه لأن ما يخص الإنسان يتضمن كل ما قبله إذ هو من مقومات وجوده كما حاول ابن خلدون بيان ذلك في الباب الأول من المقدمة عندما حدد البنية الواحدة لنوعي العمران البدوي والحضري أعني نظرية الأحياز المتناظرة لجهة الإحاطة المتبادلة بين الإنسان والعالم.

الإبتماء والبيان 1 أبو يعرب المرزوقي

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

وكان مما جعلني أقدم بما يشبه المبالغة .2خ شدة الاهتمام بالأمر ما لاحظته من سطحية لدى المتمركسين بلا وعي من الإسلاميين القائلين بـ" التدافع" . فهذا "المفهوم" ترجمة لا واعية للرؤية الجدلية التي تعتبر الأمر السياسي والخلقي مقصورين على صفين متناقضين في علاقة جدلية صراعية فيهما ينحصر مجرى الأشياء والتقابل بين الحق والباطل فهذا الفهم العقيم للقرآن كان أول تعليق لي فيه مداخلة حول كلمة للشيخ الفاضل يوسف القرضاوي في أول لقاء حصل في أول ندوة نظمها مركز الجزيرة للدراسات . فقد استعمل كلمة التدافع وعلقت بأنها ليست قرآنية لأن القرآن يتكلم على دفع الله الناس بعضهم ببعض ولم يقل إن الناس

يتدافعون إذ لو كان ما يجري تدافعا لكان لا معنى للاعتقاد بوجود وجود إله إذ التدافع الطبيعة وحدها كافية لتسيره بقوانين الميكانيكا تسليما بأن قوانينها وحدها حاسمة.

والفرق جلي : فشتان بين اعتبار ما يجري بين الناس ليس مقصورا على المعنى الجدلي الذي يجعل الأمر وكأنه علاقة تناقض بين طرفين تكون حصيلتها تجاوز التناقض إلى التأليف إذ حتى لو سلمنا بذلك فإن يكون كافيا لفهم الانتقال من صراع النقيضين إلى التوليف بينهما من دون وجود مبدأ مغاير للتناقض وإلا لما توقف التناقض عند تحقق الغاية هيجليا وماركسيا: هل الجدل يخضع لمنطق الذهاب إلى إلغاء ذاته فيكون قانون انتحار لحركة الوجود .

ومن ثم فالدفع الإلهي للناس بعضهم ببعض يتعلق بمبدأ متعال على ما بين الناس يأتي علاجا لانحراف في علاقاتهم -حالتان : لمنع تهديم المعابد دون تمييز ولمنع الاستضعاف عامة- وهو إذن مبدأ يتدارك ضعف الوازع الذاتي بأدوات الوازع الأجنبي وهو إذن تأسيس الحاجة السياسية المكملة للفطرة الخلقية .

فالحالتان اللتان يذكرهما القرآن للدفع الإلهي للبشر تتعلقان بمنع التعصب الديني (تهديم الصوامع وبالبيع والمساجد) وبمنع الاستضعاف (عدوان الأقوياء على الضعفاء)

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

#الفصل الأول ومن ثم فالأمر لا يتعلق بصراع بين متناقضين بل بما ينبغي إضافته للوازع الذاتي (خلقي) من وزع أجنبي (سياسي (حتى يتحقق

التآخي .

9-والتآخي) النساء (1 بين البشر قرآنيا شرطه المساواة بينهم وحصر التفاضل في التقوى) الحجرات 13 (ومنهجه شروط الاستثناء من الخسر الخمس في سورة العصر أي:

1 . الوعي بأن الإنسان معرض للخسر بسبب ما لأجله يدفع الله الناس بعضهم بالبعض منع الخسر الذي يتعرضون له فيحررهم بشروط الاستثناء منه بأمرين يحددان سلوك الفرد وأمرين يحددان سلوك الجماعة المؤلفة من الأفراد الذي لهم هذا السلوك:

2. الإيمان (الصادق) بالمبدأ الأعلى الذي هو المثال الأعلى لقيم مقومات وجودهم أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود وتلك هي شروط الجدارة بالاستخلاف .

3. العمل الصالح الذي يترتب على ذلك الإيمان أي العمل بتلك القيم فيكون الفرد حر الإرادة صادق العلم خير القدرة جميل الحياة وجليل الوجود . ومن هنا تعريف الإنسان الخلدوني " رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

+. التواصي بالحق هؤلاء الأفراد يجتهدون في النظر والعقد لمعرفة الحقيقة فيكون البحث العلمي شرط عملهم على علم .

5. التواصي بالصبر وذلك هو معنى تواصيهم بالصبر في الاجتهاد لاتباع الحقيقة في العمل والشرع فيكون السعي العملي شرط التواصل الأخوي في التعاون والتعاوض العادل المغني عن الصراع الجدلي.

والحصيلة هي أن قول الإسلاميين بالتدافع انحراف مطلق عن فلسفة الإسلام ورؤيته للإنسانية قبولا لا واعيا بالرؤية الجدلية التي يقول بها هيجل وماركس . وهي قائلة بصراع النقيضين المتحدين جدليا فتكون السياسة والاقتصاد والثقافة والنظر - العقد والعمل - الشرع كلها خاضعة لما يظن قانون التاريخ الطبيعي للحيوان .

الإبتماء والبيان 3 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

وما أنفيه ليس وجود الصراع الذي ينتج عن الخسر أي عن عدم العمل بما وصفنا بل ما أنفيه هو أن يكون ذلك مطابقا لرؤية الإسلام فيصبح الإسلامي قائلا به ومتبنيا للرؤية الجدلية أو ما يسمونه التدافع . ذلك أنه في تلك الحالة لا معنى للقول إن الإسلاميين يبنون رؤاهم السياسية على الإسلام: هم يطوعونه لرؤية مادية فيصبح مجرد غطاء اسلامي في الأقوال لسياسة لا إسلامية الأفعال .

وحتى وإن بدا مجرى الأمر الواقع في التاريخ هو كذلك - وهو ليس كذلك إلا لتوهم ما ندركه محيط بما يجري فعلا نفيا لما فيه من غيب ومكر إلهي -فإن الدين والأخلاق لا يتعلقان بجعل الموجود قانونا للمنشود وإلا لصار الامر الواقع هو المثال الأعلى وليس الأمر الواجب ولم يعد فرق بين الضرورة والحرية.

ومن هنا تفهم أن القائلين بالنظرية الجدلية في السياسة لا ينكرون أن السياسة لا تعترف بالأخلاق والقيم العليا بل هي فن الممكن . الممكن كلمة مهذبة تعني أمرين . فلا فائدة من الصمود أمام الظلم بعذر الممكن

ولا فائدة من احترام الشروط الخلقية بل الاستفادة من كل الفرص وأهمها الغدر والخيانة. وقد سبق لي شرح هذه المعاني وما يعنيني في هذه المحاولة هو بيان فساد الرؤية الجدلية وضررها عليها وعلى الجماعات البشرية التي لا يمكن أن تستفيد منها من دون تخليصها من هذه الرؤية التي تقلب العلاقة بين المثال الأعلى والأمر الواقع حصرا للمنشود برده إلى المعلوم من ظاهر الموجود:

2 . في الاقتصاد

.3 في الثقافة

.4 وفي النظر والعقد وبل العمل والشرع فلسفيا

.5 وفي العمل والشرع والنظر والعقد دينيا . وهذه هي المجالات التي أفسدت العلاقة بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

لقم فون يا او الي في الال ـ-ء ل بتحريره من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة تصور أن تجاوز منطق القيمتين الارسطي باستنتاج رؤية للهوية المؤلفة من النقيضين ليؤسس لالغاء الثالث المرفوع فيه واعتبر ذلك كافيا لتحريك الهوية بالصيرورة الجدلية.

لكن المضمر في ذلك هو رد الموجود إلى المعلوم فيكون معيار الثاني معيارا للأول وذلك هو وهم المطابقة الذي يرد كما فسر ذلك ابن خلدون إلى رد الوجود إلى الإدراك. وبذلك أمكن لهيجل أن يتوهم أنه المخرج

التثليثي في قيم المنطق الجدلي يحقق المطابقة التي تلغي المفهوم الحد الكنطي: الشيء في ذاته.

والعودة إلى القول بالمطابقة لم يتجاوز كنط فحسب بالعودة إلى القرون الوسطى وعامة كلامه بل هو تجاوز حتى أرسطو الذي لم يذهب إلى حد المطابقة بين المنطقي والوجودي لأنه أبقى في الثاني أمرا لا يمكن أن يغني عنه الاول أعني التجربة ولم يعتبر المنطق علما بل أرغانونا (آلة) ولم يعتبره ميتافيزيقا .

ويمكن القول إن من تجاوز مرحلة اعتبار المنطق آلة وليس علما لموضوع هو ابن سينا ففصله بين الماهية والوجود جعل المنطق في الحقيقة هو علم الماهيات بصرف النظر عن كونها حاصلة في الوجود الطبيعي أو في العناية) يعني في قصدية ذهنية ما سواء كانت قصدية إلهية أو إنسانية) مع اعتبار الماهيات ذات قيام ذاتي وهو أمر شديد القرب من الرؤية الأفلاطونية للمثل .

لكن هيجل بنظرية القضية التأملية التي تتجاوز القضية التحليلية جعل الماهية هي عين الوجود الفعلي وصارت في صيرورة مثله وهو معنى الجدل الهيجلي ومن ثم فمنطقه هو عين ميتافيزيقاه لأن المطابقة صارت عنده مطلقة - وهو معنى العقل واقع والواقع عقل عنده- بمعنى علم الوجود هو عينه علم المنطق وكلاهما جدلي بصراع المتناقضين المتجاوزين إلى التوليف بينهما في حركة جنونية لا تتوقف حتى وإن ظنها هيجل وبعده ماركس تتوقف عند تحقيق غاية غير مؤسسة.

الإنتماء والبيان 5 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية

ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-

ولذلك ففي كلامه على المنطق الأرسطي قال هيجل إن منطق أرسطو التحليلي ليس هو ما عملت به فلسفته بل هي عملت بمنطق الكائنات العضوية أو بالنموذج العضواني ومن ثم فميتافيزيقا أرسطو حسب هيجل من جنس المنطق الهيجلي الذي هو الميتافيزيقا العضوانية حيث تصبح كل المفهومات المنطقية شبه كائن حي له ترابط وظائف الكائن الحي التي هي جميعا في آن أداة وغاية كل منها لكل منها .

لكن السؤال يبقى في حالة هيجل وماركس هو مصدر الغاية في هذا النسق المبني على الجدل ما هو. فغاية الحرية الروحية (هيجل) أو غاية التحرر السياسي (ماركس) إذا لم تكن مبدأ متعاليا على النقيضين ولم تكن هي المحركة وليس الصراع بينهما في وحدتهما لاستحال أن نفهم كيف يمكن أن تكون غاية لهما توقف الحاجة إليهما عندما تتحقق أعني الاعتراف المتبادل عند الأول والمساواة عند الثاني .

والمبدأ المتعالي - الحرية الروحية والاعتراف المتبادل بين السيد والعبد مثلا يتعالى عليهما الإنسان من حيث هو إنسان حر الجوهر - يعني أن حقيقة الشيء ليست جدلية بل الجدلي هو السعي إليها اكتشافا في المعرفة وحصولا في الوجود ما يعني أن كلتا الفلسفتين مناقضة لنفسها لجعلها الأمر الواقع مثالا .

وما كان ذلك ليحصل عند هيجل وماركس -وكل النخب العربية سواء التقليدية بمفهوم التدافع أو الحداثية بمفهوم الجدل وهما نفس الشيء رغم اختلاف الاصطلاح-لو لم يكن الضمني فيها الوهم الذي سماه ابن خلدون

رد الوجود إلى الإدراك أو وهم الإحاطة وعدم الاعتراف بحدود العقل أو بوجود الغيب.

وإذا كان ابن خلدون قد عرف هذا الوهم بصورة جملية دون أن يشرح طبيعته ابستمولوجيا فإن ابن تيمية تجاوز ذلك إلى بيان العلة المعرفية. فميز بين مطلق الدقة في المقدرات الذهنية واستحالة إطلاقها في المعرفة ذات الموضوع ذي القيام المستقل عن اللعبة الرمزية المقدرات الذهنية .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الأول-ـ

فهو مثلا لا يجادل في صحة المنطق الصوري -موضوع التحليلات الأول -لكنه يجادل في صحة المنطق المادي -موضوع التحليلات الثواني أو الأواخر- فالانتقال من لعبة المتغيرات في الأول إلى ملئها بمضمون وجودي محدد يجعل الإشكال كله في مصدر هذا الملء وضمانة مطابقته لعين وجوده خارج المنطق .

ففي المقدرات الذهنية لا وجود لمطابقة بين الرمز ودلالة معينة بل هو رمز متغير لا يتحدد متعين إلا بعد أن نضع فيه مضمونا معينا من التجربة الخارجية. وهذه العملية تعني أننا ننتقل من عملية الحساب الرمزي التي هي علاقة بين الرموز إلى المطابقة مع مضمون وجودي إدراكه ناقص وغير محيط دائما .

وأدوات الإدراك الطبيعية هي الحواس . ويمكن للإنسان أن يزيدها لطافة ودقة وعمقا - وذلك ليس جديدا لأن وسائل الرصد الفلكي كانت مبنية على علم المناظر منذ آلاف السنين قبل الميلاد - وهو ما يوحي بأن هذا

التدقيق لا متناهي وكلما تقدمنا فيه اكتشفنا وجوها لم نكن ندركها قبل هذا التقدم . ولذلك استنتج ابن تيمية أمرين:؛

1. كل تصور وراءه تصور أدق منه إلى غير غاية وهو ما يحول دون الإحاطة التامة التي يدعيها الكلام والفلاسفة قولا بنظرية المعرفة المطابقة أي التي ترد الوجود إلى الإدراك. 2 لا وجود لعلم كلي للموجودات الخارجية التي تقتضي التجربة الناقصة دائما والكلي الوحيد في العام ليس الوجود الخارجي بل هو من المقدرات الذهنية مثل المنطق الصوري والرياضيات.

وقد نعجب من انطباق المقدرات الذهنية على الموجودات الطبيعية والتاريخية وهو أمر يسعر أن يكون بالصدفة. لكن الانطباق عندما يوجد لا يكون بينها وبين الوجود الخارجي بل بين أمرين معدلين منها ومن الوجود الخارجي:

1 . فمنها يختار العلماء بعض الصيغ التي يمكن أن تكون لغة صناعية لقول شيء مما أدركنا ما يمكن أن يكون بنية مفيدة من الوجود الخارجي

الإبتماء والبيان 7 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

2 . والبنية المفيدة من الوجود الخارجي هي مجموعة من المعطيات التجريبية التي تبدو قابلة لتمثيل الموضوع الخارجي الذي ندرسه وكأنها ممثلة لمقوماته التي نعتبرها قانونه . لكن الأمرين كلاهما مؤقت إذ يكفي أن تتقدم نظريات المقدرات الذهنية لتمدنا بعبارات أدق وتتقدم أدوات إدراكنا للموجود الخارجي حتى نكتشف أن ما تصورناه مؤقتا بنية مفيدة

يصبح قابلا للتجاوز إلى بنية أعمق وأكثر إفادة في معرفة ما نسميه "واقعا" خارجيا . وبذلك يكون تطور العلم رهن نوعين من التطور الأول في مستوى التقديرات الذهنية التي نمثل معين اللسان المعبر عن الثاني في مستوى المدركات التجريبية بفضل ما تمكن علوم المدارك الحسية في صنع أدوات تزيد في مضاء الحواس مثل علم المناظر وعلم المسامع وأدوات القيس الدقيقة فضلا عن التناسق بين حصائل التجارب السابقة في العلوم المتكاملة التي تمكن من الاستنتاج المنطقي لما يستند من معارف على التسليم الضمني بأن الوجود له تناسق مناظر ما لدينا عنه من مدارك:؛ شبه توازيين بنيتين بنية نسق المعارف الإنسانية وبنية نسق موضوعاتها .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

رتبت المجالات التي تنتسب إليها المفهومات المنافية للرؤية القرآنية والتي أنوي البحث ما يمكن أن يعيد إليها دلالتها السوية إذا وصلت بالرؤية القرآنية المتحررة من التحريف الواعي وغير الواعي من قبل أدعياء التأصيل وأدعياء التحديث كما يلي:

والنظر والعقد وبل العمل والشرع فلسفيا وفي العمل والشرع والنظر والعقد دينيا .

وهذه هي المجالات التي أفسدت العلاقة بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض . وتكلمت بصورة عامة على "التدافع" من أمثلة التحريف الاصطلاحي في فكر الإسلاميين ثم حاولت تعليل اللجوء الهيجلي للحل الجدلي شرطا في التحرر من المأزق الأبستمولوجي لأصحاب القول بنظرية المعرفة التي تظن مطابقة للوجود الناتج عن النقد الكنطي وقولها بالشيء في

ذاته مفهوما حدا .

ثم عرجت على المفهوم الحد الأعم عند ابن خلدون -نفي رد الوجود إلى الإدراك أو نفي العلم المحيط على الإنسان-وعند ابن تيمية -نفي التصور المطابق والمحيط والعلم الكلي لكل موجود فعليا وليس مقدرا ذهنيا -ولم أصله بنظرية المفهوم الحد الذي تقدم عليهما عند الغزالي أو طور ما وراء العقل .

فمجرد افتراض العقل لطور وراءه فيه بداية القطيعة مع القول بالمطابقة الذي هو أساس الفلسفة اليونانية التي صارت ممثلة للفلاسفة عامة عندنا وفي الغرب إلى بداية الفكر الحديث عندما قبل الفلاسفة بأن في الدين ما ليس يمكن يفهمه العقل مع تضمنه دليل ضمني بعدم المطابقة التي صارت صريحة عند كنط .

الإبتماء والبيان 9 أبو يعرب المرزوقي

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

يترتب عليه أكسيولوجيا يضيع فعادة الفلاسفة إلى رؤية إيديولوجية تدعي أن الإنسان مقياس كل شيء ومن ثم فواقعه هو عين واجبه وأصبح منطق الصراع الجدلي القانون الأعم في كل أنشطة الإنسان حتى عند الإسلاميين .

وهذه الرؤية مخالفة مطلق الخلاف للرؤية القرآنية. فلا نظرية الصراع بين أرواح الشعوب لهم التاريخ الروحي ولا نظرية الصراع بين الطبقات لهم

التاريخ المادي يمكن أن يقبل بهما من فهم رؤية القرآن للإنسانية وتعمق في منطق التاريخ الروحي والتاريخ المادي للإنسانية متحررا من المطابقة.

وأول مقوم لهذه الرؤية هي القول بوجود الوحدة في أي شيء آخر غير المبدأ الأول لأن كل ما عداه مؤلف من مبدأ الزوجية الذي يجعل الوحدة مبدأ متعاليا في ما يصلهما بما بينهما من تفاعل في الاتجاهين . وليكن مثالنا أكثر الأشياء بداهة في الدلالة على الوحدة في بادئ الرأي؛ وحدة الفرد الإنساني .

فمهما حاول المرء الإمساك بمبدأ وحدته عندما يقول "أنا" يعجز دون ذلك ولا يدري هل هي وحدة كيانه العضوي؟ أم وحدة كيانه النفسي الواعي بكيانه العضوي وبما حوله؟ وهل هي أمر ثالث يصل بينهما؟ أم هي أمر في كل منهما هو صلته بالثاني؟ فيكون المبدأ الموحد هو بدوره مضاعف؟

ألا تكون بذلك وحدة الموضوع -بما في ذلك ما أعنيه بما يعتبر مرجعية ما أشير إليه بكلمة "أنا" -هي إذن "وحدة" لحظية في وعيي مع افتراض وحدة وعيي التي أعلم أنها في شبه سيلان أبدي ليس مقصورا وجوده على كياني العضوي والنفسي بل على أدوات الإدراك التي هي من ثمرات انتاجها العلمي كالمناظر؟

فإذا عرفت "هوية" الشيء بكونها "أ" و"لا أ" فجمعت بين المتناقضين وممثلة للثالث المرفوع في المنطق الارسطي شرطا لوحدة الهوية البريئة من التناقض ألا أكون قد جمعت كل ما

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

ليس "أ" "لا أ" وكأنه مثل "أ" شيء واحد؟لماذا لا يكون "أ" أولا متكثرا ومثله "لا أ" فيكونا التعدد بديلا من التناقض؟

وهذا هو معنى الزوجية: فالإنسان من حيث هذا المبدأ هو تعدد الذكورة وتعدد الأنوثة دون أن يكون بين الذكورة والأنوثة تقابلا لا ضدي ولا تناقضي ولا بأي معنى نتصوره متضمنا للمنافاة لأن الإنسان الذي يمكن أن ينتج إنسانا مثله ليس الذكر ولا الانثى بل هو ما بينهما من علاقة تكامل عضوية.

فلا الحيوان المنوي إنسان ولا البويضة إنسان بل الإنسان هو ما ينتج عن تفاعلهما بصورة تجعل دور كل منهما نظير دور الثاني رغم اختلافه الجنسي ويجعل الحيوانات المنوية في سعيها إلى اللقاء بالبويضة لا يتحاربان ولا يتنافيان بل يتسابقان في الخيرات بما بين كل منها وبيئة اللقاء من تناسب .

وليس لأي منهم ولا للبويضة من دور في هذا التناسب لأنه شبه عامل خارجي هما فيه مدفوعين وليسا متدافعين . وهذا العامل الثالث بين البويضة والحيوان المنوي من حيث هو بيئة اللقاء أو وسطه يمثل العامل الذي يجعل العلاقة متضمنة لما لا يقبل الحساب المسبق وهو ليس من الغيب بل من الغائب.

ولذلك فهو يعلم بعديا ويقبل العلاج إذا كان مطلقا بمعنى إذا كان من أسباب العقم فلا يصل أي حيوان منوي مثلا للبويضة كأن يكون الوسط تغلب عليه حموضة قاتلة للحيوانات فلا تصل إليها فتعالج الظاهرة بصورة تيسر الوصول للقوي من الحيوانات . لكن قد توجد عوامل أخرى لا تقبل

العلاج فمن يدري؟

وما كان كلا الجنسين متعددا لأن الفردية دون النوعية فإن العلاقة ليست بين رجل وامرأة وهي ليست علاقة بين متناقضين وليس للرجل الجنسان ولا للمرأة الجنسان حتى وإن كان ذلك يوجد للبعض منهما بصورة استثنائية لعلها من اخطاء البايولوجيا -وتلك علة المثلية في الغالب -فالزوجية لا تناقض فيها .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثاني-

لكن إيديولوجية الجدل أوجدت ما يمكن اعتباره العلاقة الجدلية الصراعية بينهما في ما يسمى المسألة الجنسانية التي جعلت الصراع هو القاعدة بينهما وليس التكامل في حين أن الموجود حقا بينهما هو التسابق بين كلا الجنسين على الثاني بما يشبه منطق العلاقة بين الحيوان والبويضة بعوامل أكثر تعقيدا.

وهذا التسابق الثاني الأكثر تعقيدا بين الذكور على الإناث والإناث على الذكور أتم من التسابق بين الحيوان والبويضة لأنه متساو بين الجنسين بخلافه إذ البويضة لا تسهم في التسابق بل هي تنتظر حصيلة التسابق بين الحيوانات. والتسابق الأتم هو المحدد للثاني والوسط هنا هو موضوع بحثنا .

فالوسط الذي يحدد نتيجة التسابق أو ثمرة التناسب بين قوى المتسابقين هو السياسي والاقتصادي والثقافي والنظر والعقد والعمل والشرع فلسفيا (المعرفة) والنظر والعقد والعمل والشرع دينيا) القيم) في كل الجماعات وهو الذي يلغي الرؤية القائلة بالعلاقة الجدلية بين اثبات ونفي فتوليف

متجاوز.

فتكون الرؤية الجدلية قد فرضت قانونا وهميا على الوسط الذي تجري فيه علاقات الأشياء والبشرية الجماعة ونقلها من منطق البنية المتكاملة والتحديد المتعالي على العناصر وهو بالأساس بنية الوسط السياسي والاقتصادي والثقافة والمعرفي والقيمي في الجماعة سويا كان أو مرضيا.

وبذلك نصل إلى اعتباري الرؤية الجدلية تحريفا للرؤية القرآنية على الأقل بالنسبة إلى الإصلاح الروحي الذي تمثله الرسالة الخاتمة والتي تعتبر الوسط الذي يجري فيه التبادل والتواصل محددا بمفهوم الأخوة الإنسانية) النساء 1 (وبمفهوم التعارف بين البشر بمقيمة المساواة بصرف النظر عن تعدد القبائل والشعوب) الحجرات (13 على الأقل في الواجب.

وهو ما يدركه الإنسان بعد أن يدرك فساد جعل الأمر الواقع مثالا أعلى قابلا للعلاقة بينهما فيربى البشر على الصراع الذي ينتهي إلى حرب أهلية دائمة والفرق هو الفرق بين

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

المشاركة في كلفة البحث العلمي تطبيقاته ليكون في خدمة الإنسانية وليس في تقاتلها من أجل ما هو أداة وليس غاية في حياة البشر مثال ذلك بين بك أمرين:

1. فالأمراض والمجاعات ونتائج الحروب لا تعترف بالحدود السياسية بين الدول لأن العدوى تنتشر عالميا وخاصة بعد أن صار العالم شبه جماعة واحدة بسبب المواصلات.

.2 واخطار التلوث والأسلحة الحديثة وخاصة أسلحة الدمار الشامل مثل الأمراض لا تعترف بالحدود بين الدول فضلا عن الحدود بين الطبقات والأعراق في نفس الدولة.

ومعنى ذلك أن الأخوة تحرر من الصراع الروحي والمساواة تحرر من الصراع المادي في المثال على الأقل وهو الغاية الجاذبة لتجاوز الأمر الواقع إذ المثال لم يوجد إلا لتحريرنا منه باعتباره ما يسميه القرآن الخسر الذي وضعت نظرية العصر شروط التحرر منه:

« الوعي به

« ثم الإيمان

• ثم العمل الصالح

« ثم التواصي بالحق

« ثم التواصي بالصبر.

ودفع الناس بعضهم بالبعض لا التدافع هو ضرورة وجود مؤسسات تقاوم من لم يكن وازعه الذاتي كافيا لئلا يعدو على هذه القيم فيكون الدافع متعاليا على المدفوع أو ما لك النفس الإنسانية من وعي بالخسر ومن سعي للتحرر منه بهذه القيم التي تمثلها إرادة الجماعة في دولة تطبق القانون بمرجعية خلقية.

ولعل أبرز مثال يمكن اعتماده من الفهم الجدلي المرضي للعلاقة بين العمل ورأس المال أو الاخلاق النقابية عند صاحب المال وصاحب العمل . فأولا هذه الرؤية اختزالية لأن الإنتاج الاقتصادي ليس مؤلفا من صاحب

المال والعامل بل فيه ثلاثة عوامل اخرى يقع

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

إهمالها وهي أكثر جوهرية منهما . فالإنتاج الاقتصادي هو شرط قيام الجماعة ماديا خاصة. وفيه :

1. الفكرة القابلة للترجمة في بضاعة أو خدمة.

2. الاستثمار القابل لإنجاز تلك الترجمة

3. التمويل القادر على جمع كلفة تحقيقها

+. العمل الذي يحققها فعلا

5. الاستهلاك الذي يطلبها ويمولها الحقيقة بعديا ويتضمن فوقه ما يغري بالعملية كلها من الفكرة إلى سد الحاجة التي تدفع إليها وهي دائما بنت الذوق المادي والروحي سواء مباشرة أو بصورة غير مباشرة أعني شروط بقاء الإنسان وشروط صحته البدنية والروحية . ومن ضيق الأفق وسوء الفهم رد القضية كلها إلى علاقة جدلية بين العامل ورب العمل في علاقة تنافس بين ارباب العمل على السوق . غاية وعلى ثمرة البحث العلمي بداية إما لتعطيلها أو لتوظيفها ضد المنافسين .

والجماعة التي يكون الإنتاج من أجلها لسد حاجاتها هي في الجملة نفس الجماعة التي لها تلك الوظائف إما بالفعل أو بالقوة وخاصة إذا تجاوز الحدود السياسية فهي كل الإنسانية. ومن ثم فالإنتاج الاقتصادي مثله مثل الإنتاج الثقافي يشارك فيه الجميع على الأقل بالاستهلاك الذي هو المحرك الأساسي وكلاهما مصدره الذوقان المادي والروحي .

الرؤية الجدلية جعلت هذه المسألة الكونية مقصورة على صراع بين عمل ورأس مال. وهي علاقة تهديمية وليست علاقة بناءة. فالعامل الذي يبالغ في ما يسميه حقوقه دون اعتبار لحقوق رب العمل والعكس بالعكس كلاهما يقضي على دوافع الاقتصاد وحياة المؤسسة المنتجة والطلب على المنتج بسبب هذه الرؤية.

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

نستأنف الكلام في هذا الفصل فتحدد العلاقة بين الانتاج المادي والإنتاج الرمزي في كل حضارة لنفهم علاقة سد الحاجات الإنسانية أصلا لكل إنتاج اقتصادي وثقافي. ولنبدأ بتحديد العلاقة بين الاقتصادي والثقافي. فالأول مشروط بالثاني بمعنيين :

1. فالثقافة شارط للاقتصادي غاية لأن الاقتصاد مشروط بتحديد غايات وهي موضوع العبارة الثقافية عن الذوق بمعنييه المادي (ورمزه المائدة والسرير) والروحي (ورمزه فناهما أي ما يحيط بهما من فنون تضفي عليهما معنى يتجاوز سد الحاجة الطبيعية والارتقاء إلى الحاجة الروحية) . ومن هنا تختلف القيمة التبادلية عن القيمة الاستعمالية في الاقتصاد : فهذه دون تلك قيمة رغم أنها ضرورية أكثر منها . فلوحة رسم قد تساوي من الغذاء والزواج مثلا لألف إنسان في كامل حياتهم . وحلي المرأة أغلى من نفقتها .

2. والثقافة شارط للاقتصادي بداية لأن الاقتصاد مشروط بإبداع أدوات انتاجه وطرائقه وتلك هي مهمة العلوم والتقنيات التي هي كلها عمل ثقافي

بمعنى تراكم الخبرة في اكتشاف أسباب الرزق وتطويرها وتنميتها باكتشاف قوانين الطبيعة وسنن التاريخ:؛ وذلك هو مطلوب البحث العلمي مع المعرفة للمعرفة.

لكن الثقافة هو بدوره جزء من الاقتصاد بمعنى أنه ينتج بضائع (الأدوات) خدمات (الطرائق) هي بدورها قابلة لأن تكون مادة تبادل بتعاوض -ليس علاقة بين عامل ورب عمل بل هي علاقة مخمسة بين إبداع علمي تقني وإبداع استثماري لهما وابداع تمويلي للاستثمار وابداع إنتاجي للمبدعات التي تسد حاجات وابداع استهلاكي لسد الحاجات.

كما أن الثقافة مشروطة بالاقتصادي ولكن شرط الأداة وليس شرط الغاية. ذلك أن الانتاج الثقافي سواء الغائي (المتعلق بالذوقين) أو البدائي (المتعلق بالعاملين الأداتي والمنهجي (لا يمكن أن يحدث من دون تمويل ضخم هو المحرك الأول والأخير لكل حضارة أعني البحث العلمي في المجالين الذوقي خاصة والقيمي عامة (الأكسيولوجي (والتقني

الإبتماء والبيان 15 أبو يعرب المرزوقي

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

خاصة والعلمي عامة (الأبستمولوجي (. وبهذا المعيار يمكن أن نميز بين الحضارات؛ فالتي لم تدرك هذه الحقيقة تمثل العمران البدوي والتي أدركته تمثل العمران الحضري بلغة ابن خلدون .

ذلك أن الأولى تعتمد على ما تنتجه الطبيعة والثانية دون نفي دور الطبيعة

تعتمد على ما تنتجه الثقافة. وبهذا المعنى فالعرب لم يتجاوزوا بعد العمران البدوي إذ إن ما لديهم من صناعات لاستخراج ثروات الطبيعة ليست من صنعهم بل هي مستوردة. وكل ما يتعلق بالمائدة والسرير وخاصة بفن المائدة وفن السرير والإنتاجين المادي والرمزي أدوات ومنهجيات كلها مستوردة: ما يزال العرب بدوا من الماء إلى الماء إذا طبقنا المعنى الخلدوني لمعنى العمران البدوي والعمران الحضري بمقتضى مفهومه الثروة "نحلة العيش" ذاتية الانتاج في الجماعة.

وهذا النسيج المخمس يحتاج إلى إبداع سياسي وخلقي يجعل الجماعة قادرة على رعاية نفسها بما يسد حاجاتها وحماية مقومات وجودها التي هي أحيازه ومنها تستمد هذه المقومات: جغرافيتها ومنها ثروتها وتاريخها ومنه تراثها أو ثروتها الروحية والعلمية والقيمية كلها وأخيرا مرجعيتها التي تلحم الجماعة. وهذه الرؤية يجمعها القرآن الكريم تعريف الإنسان بوصفه:

1. مستعمرا في الأرض أي مكلفا بتعميرها والمحافظة عليها وحمايتها من الفساد فيها لأنه من حيث هو إنسان ومن حيث هي شرط بقاء الإنسانية وغيرها من المخلوقات

2. مستخلف فيها أي مكلف بجعل ذلك التعمير يكون بقيم تجعله جديرا بالاستخلاف أي حريصا على مبدأي الإنسانية في القرآن: أخوة البشر الكونية) النساء (1 والتعارف والمساواة بينهم) الحجرات .(13

القول بالجدل نفي لهذه الحقيقة ونكوص إلى الجاهلية وهما أمران مناسبان للكسل الفكري والأنانية الخلقية. لذلك تجد المجتمعات التي تردت إلى هذه الرؤية يغلب عليها

الإبتماء والبيان 16 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

التبسيط الشكري في منهجية الوضع ونقيضه والتأليف وهو تبسيط يدل على الرداءة وتوهم الإحاطة والتعصب المقيت للإيديولوجيا التبسيط.

وأغرب ما في الأمر أن هيجل ومثله ماركس كلاهما ليس له جواب عن سؤالين ينسفان رؤيتهما نسفا:

1. كلاهما يتوهم أن تحقق الغاية تنهي مبدأ رؤيتهما إذ تزول علة الصراع

2. وكلاهما يدعي وجود شيء مستثنى من مبدأ الجدل الدولة عند هيجل والحزب الثوري عند ماركس : كلاهما فوق صراع الجدل وعلاج له .

وسأبدأ مراجعة المفهومات من الغاية إلى البداية أي بعكس الورود ذكري للمجالات التي

1. من العمل والشرع والنظر والعقد في الدين

2. ثم من النظر والعقد والعمل والشرع في الفلسفة

3. ثم الثقافة

+ ثم الاقتصادي

5. ثم السياسي.

وهو الذي بدأت به في عرض الإشكالية التي جعلتها موضوعا لهذه المحاولة؛ إذ بدأت برفض مفهوم التدافع الكريه الذي بات طاغيا على خطاب الإسلاميين الذي تمركسوا بغير وعي . فالتدافع مشاركة بين المتدافعين ضميرها أن الدافع المتعالي بات مجرد شعار عندهم لكأن "دفع

الله الناس بعضهم ببعض" مجرد كلام .

ذلك أن التدافع تفاعل بين قوتين لا وجود لقوة متعالية عليهما تماما كما يتوهم من يعتقد أن ما يجري في التاريخ مقصور على صدام الإرادات البشرية وليس وراءه حكمة وليس مدفوعا بعدم نسيان تلك الحكمة . فيكون "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" مجرد تجمل وتبرك بنص وليس عملا بمبدأ؛ فإذا كان الناس يتدافعون بدوافع يحكمها الأمر

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

الواقع وحده وليس فوق اعتبار الأمر الواجب لم يعد فرق بين من مرجعيته صراع القوى وبين من مرجعيته تجاوزه إلى التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ولنأخذ أبسط مثال أخلاق السياسة عامة والحرب خاصة كما يحددها الإسلام ؛ فقي الغاية ما نراه اليوم من عمل الإسلاميين في المعارضة أو الحكم بنفس السياسة التي يعمل بها كل أنظمة العرب والمسلمين . فما نراه عند المعارضين من تفجير المساجد وقتل المصلين بخلاف علة الدفع الإلهي بل الآية وقتل الاطفال والشيوخ وحرب الطوائف وما نراه عند الحكام منهم من تعذيب المعارضين وتصفيتهم ماديا أو رمزيا يجعلهم لا يختلفون عن الإرهاب الأحمر والماركسي في الحكم أو المعارضة.

فبئس السياسة التي تقول بالتدافع لأنها قرآنيا تقول بالتجاذب بمعنى أن الجماعة السوية ليست مؤلفة من جماعات تتناحر على الحكم بل ممن وصفتهم سورة العصر على الأقل في الواجب:

1. واعون بعلل الخسر

3. ويعملون صالحا

4+. ويتواصون بالحق

5. ويتواصون بالصبر.

وبغير ذلك تكون جاهلية جهلاء . وواضح أن الإيمان للفرد هو التواصي بالحق للجماعة والعمل الصالح للفرد هو التواصي بالصبر للجماعة. ومعنى ذلك أن الإيمان والتواصي بالحق يتعلقان بالنظر والعقد وهو جوهر الاجتهاد والعمل الصالح والتواصي بالصبر يتعلقان بالعمل والشرع وهو جوهر الجهاد .

وتلك هي المعاني التي غفل عنها مفسرو القرآن الكريم ما جعل علوم الملة تصبح عقيما لأنها حصرت الاجتهاد في ما نهى عنه القرآن (آل عمران (7 وأهملوا ما أمر به (فصلت

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

(3 ونتج عن ذلك أن الجهاد صار مقصورا على القتال ولم يعد شاملا للعمل كله وللشرع كله أي لتحقيق شروط الاستعماري الأرض بقيم الاستخلاف .

ولذلك فسيكون آخر المفهومات التي أحاول بيان خطر دلالتها الجدلية هو مصطلح الحكم والمعارضة. فالانتخابات عندما تختار من ينوب إرادة الأمة بالفعل) الذي يحكم) ومن ينوبها بالقوة) الذي يعارضه) لا تختار عدوين أحدهما يحكم والثاني يعارض بل تختار موقفين أحدهما يغلب عليه معالجة

الأمر الواقع الذي قد ينسيه الأمر الواجب والثاني يغلب عليه الأمر الواجب الذي قد ينسيه الأمر الواقع . وهذان الرأيان تمثلان لحظة من وعي الأمة بما تحتاج إليه وبمن تراه أولى بتحقيقه في الحال . ولهذه العلة فالأغلبيات تتغير . فمن كان يمثل أقلية في لحظة قد يصبح هو صاحب الأغلبية في التي تليها عندما يكون عرضه لتقديره للعلاقة بين الأمر الواقع والأمر الواجب مقنعا للجماعة التي تختار من ينوبها في الحال والاستقبال .

والأمر الواجب والأمر الواقع ليسا متناقضين بل هما متكاملان تكامل التجربة التي يغلب عليها الأمر الواقع والنظرية التي يغلب عليها الأمر الواجب وتكامل الممكن الحاصل بالفعل والممكن القابل للحصول بالقوة وتكامل من يحكم ومن يستعد للحكم فيكون تسابقا في الخيرات وليس تنافسا في الشرور. فما يسمى بالمعارض إذا كان يحارب الحاكم ليسقطه فسيرث تخريبه لعمله وليس ما بناه ليستكمل بناءه تعديلا أو تجويدا أو تداركا فيربو الخير ويضمر الشر.

وأكثر الناس عملا بهذه الذهنية هم أحزاب العرب الحاكم منها والمعارض . فالأول يريد أن يقطف كل الرؤوس حتى يقول لا وجود لبديل والثاني يهدم كل البناء حتى يقول لا بد من البدء من الصفر. كلاهما يعمل بمنطق الصراع الجدلي المزعوم ولا يعتقد أن خيار الجماعة مفاضلة لا تقول بالتنافي بل بالتكامل .

وشرط ذلك رؤية للنظر والعقد لا تتجاوز الاجتهاد بتوهم الإحاطة المعرفية النافية للتواضع المؤدي للتواصي بالحق ورؤية للعمل والشرع لا تتجاوز الجهاد بتوهم الإحاطة

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

القيمية النافية للتواضع المؤدي للتواصي بالصبر. فالتواصيان يعنيان أن الفروق الاجتهادية التي يستفيد منها التواصي بالحق والفروق الجهادية التي يستفيد منها التواصي بالصبر دليل التكامل لا التنافي.

ولهذا قلبت العلاج فبدأت بآخر اشكالية عودة منها إلى أولها أعني من الإبستمولوجي والأكسيولوجي في الدين وفي الفلسفة إلى السياسي الذي هو مجموع كل ما يتوسط بينهما وبين سياسة الأمم لذاتها رعاية وحماية بالاقتصاد لسد حاجاتها المادية بالثقافة لسد حاجات الروحية. وذلك هو مخمس موضوعنا الحالي .

ابدأ إذن بالنظر والعقد وبالعمل والشرع في الرؤية الدينية - واقصد بالدينية القرآنية باعتبارها في الحقيقة حصيلة ما هو ديني في الأديان الستة التي ذكرها في الحج 17 بعد مراجعتها لنقدها بمنطق التصديق والهيمنة (اثنان منزلان؛ اثنان طبيعيان وأصل التحريف أي الشرك ثم أصل اصلاح التحريف أو الإسلام).

وتصنيف الأديان هذا جامع مانع . فاليهودية والمسيحية هما الحدان المنحرفان عن الإسلام الشطري كما جاء ذلك في الاستعراض القرآني بمنطق التصديق والهيمنة: فعرضه لهما ليس له من قصد إلا وجهي الإصلاح: بيان ما أدى إليه التحريف واستخراج الاصل الثابت في الديني أو ما سيمييه باسم "المعادلة الوجودية .

وهذه المعادلة الوجودية هي لحمة القرآن وسداه:؛ فلها قطبان هما الله

والإنسان يوجدان بين الطبيعة والتاريخ ويؤسسان للعلاقة بينهما. وبين القطبين علاقة مباشرة تتجاوز العلاقة التي تحصل بتوسط العالمين الطبيعي والتاريخي لأن ما في الإنسان من أثرها هو الذي يحدد موقفه منهما فيجعله دائما متجاوزا للطبيعة والتاريخ إلى ما ورائهما الذي يضفي عليهما المعنى ويحرر الإنسان من سلطان الأمر الواقع (حكم الموجود) على الأمر الواجب) حكم المنشود (في حياته وسلوكه .

وما يحرف من المعادلة الوجودية هو العلاقة المباشرة لما تنعكس صلتها بالعلاقة غير المباشرة فيصبح الموقف من الأولى الذي هو مثالي محكوما بأمر الموقف من الثانية الذي هو

الإبتماء والبيان 20 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثالث-

أمر واقع: وذلك ما يحصل في كل الأديان التي ينقدها القرآن بمنطق التصديق والهيمنة والإسلام نفسه لم ينج منها لما انحطت الأمة وهو ما يحذر منه القرآن وبين آثاره في اليهودية والمسيحية وما حرف منهما هو العلاقة غير المباشرة في الصابئية والمجوسية.

والتحريف في هذه الحالات كلها يتألف من أصل هو الشرك وفروع متراتبة اثنان طبيعيان هما الصابئية (الأفلاك (والمجوسية (النور والظلمة) واثنان منزلان حرفا بتأليف العجل وتأليه المسيح. والإسلام بالتصديق والهيمنة يعتبرها رغم تحريفها فيها الاشرئباب إلى شيء من الديني بدرجات مختلفة.

وهو يعتبر تعددها شرط التسابق في الخيرات نحو الديني المتحرر من هذه التحريفات والذي يذكر القرآن بمبادئه التي جمعتها في ما سميته المعادلة

الوجودية:

1. أولا استرداد العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه بثورة سياسية تحررها من الوساطة في تربية ومن الوصاية في حكمه : رئيس بطبعه وباستخلافه .

2. وتحرير العلاقة غير المباشرة من الاكتماء بالذات : فالطبيعة متوسطة بين الإنسان وربه ولكنها لا تتوسط بذاتها بل بما فيها آيات فضل الله على الإنسان أي إنها تعيله إلى صاحب الفضل فتذكره بالعلاقة المباشرة . ذلك أن ما في الطبيعة من مناسب لقيام الإنسان ليس بمحض الصدفة بل هو 'تسخير".

وتسخير الطبيعة للإنسان الذي يرجعه إلى ما وراء الطبيعة من مسخر لها يرجعه إلى العلاقة المباشرة بينه وبين ربه فيكتشف أن هذا التسخير مشروط بوظيفتين كاف بهما ولا يمكن أن تتحققا للفرد بمعزل عن الجماعة فيجد الوسيط الثاني أي التاريخ هو بالضرورة محيل إلى ما وراء التاريخ وشرطه الجمعي .

فتعود الوساطة الطبيعية والوساطة التاريخية إلى ما بعد طبيعية وما بعد تاريخ كلاهما يستمد معناه ومبناه من العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه . وذلك هو معنى كون الإنسان يعرف قرآنيا بالاستعمار الأرض وظيفة وشرط بقاء وبالاستخلاف فيها وظيفة شروط كمال . وذلك هو الديني في كل دين سوي.

الإبتماء والبيان 21 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

من تعمير الارض لسد حاجات بقائه القيمية المادية ولما يستمد من الاستخلاف فيها لسد حاجات كماله القيمية الروحية. وله وجهان: فهو عمل بشرع أي إن العمل فعل مادي مشروط بالقانون فعل روحي يضبط الفعل المادي.

فيكون الفعل المادي والفعل الروحي وجهين للعمل الذي هو الدين عبادة كجهد عضوي (باليد أو بالفكر) منضبط بقيم خلقية وهو البعد المحقق للمعنى الأول للتكليف أو لمهمة الإنسان: تعمير الأرض التي سخرت للإنسان وكلف بتعميرها ورعايتها والحيلولة دون المساد فيها أو إفسادها .

لكن هذا العمل بهذين الوجهين الفعل المادي والفعل الروحي يستحيل من دون تكليف أعمق هو النظر والعقد . فلا يسمى عملا إلا ما كان على علم . ما لم يكن على علم لا يسمى عملا بل هو اضطراب المرتعش وليس من يحرك يده بإرادته . والعلم نظر في الموجود مشروع بعقيدتين : وجوده والقدرة على معرفته .

فمن لا يؤمن بأن العالم موجود وقابل للعلم وبأن الإنسان موجود قادر على العلم وكلاهما عقيدة وليس علما استحال عليه أن يشرع في البحث العلمي . ومن لم يجعلهما عقيدتين فهو على الأقل يجعلهما فرضيتين إن لم يسلمهما يكون السعي لطلب المعرفة عبثا؛ إذا انعدم الموضوع والذات لا وجود لعلم ولا لمعلوم .

الديني في الأديان مشروط إذن بالنظر والعقد متصاحبين وبالعمل والشرع متصاحبين . وهما كما سنرى المشترك بين الديني والفلسفي . وهما في آن جوهر النص القرآني: فهو نص ديني وفلسفي بل آن لأنه علاج نسقي

للمعادلة الوجودية التي وصفت وكل أدلته تستند إلى بيان النظام في الوجود وليس خرقه .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

وما قلناه عن العمل والشرع وعن النظر والعقد في الرؤية الدينية يقال مثله بل وأكثر منه عنهما في الرؤية الفلسفية مع قلب الترتيب بتقديم النظر والعقد على العمل والشرع. ذلك أن الكثير يتصور الديني والفلسفي متقابلين تقابل العقلي والنقلي موهمين أن الفلسفي عقل دون نقل والديني نقل دون عقل . وهذا من التبسط الكلامي والكلامي وخاصة عند مقلديهما

لكن لو كان الفلسفي عقليا دون نقل لكان شكلا عديم المضمون بمعنى أنه يقتصر على علاقة الرموز التي يستعملها المنطق الصوري عامة وفي التحليلات الأوائل في المنطق القديم دون أن يكون له مضمون يستمده من الموضوع الذي يصاغ بتلك الرموز في الاستدلال الذي يعالج مادة معينة تملأ الخانات التي ترمز إلى مضمونها رموز المتغيرات . وذلك هو المضمون الذي يعالجه المنطق المادي أو المطبق على مضمون معين عامة وفي التحليلات الأواخر في المنطق القديم خاصة.

وهذا المضمون نقلي ضرورة لأنه جملة المعطيات المستمدة من ملاحظة الموضوع وهي ما نعوض به المتغيرات في الصورة المنطقية أو الرياضية التي تعبر عنه وذلك هو جوهر التجربة التي يحتاج إليها العقل ليعلم موضوعا معينا بأداة هي المنطق والرياضيات التي تصوغ قوانين ذلك الموضوع بصورة تؤيدها المعطيات التجريبية. فيتبين أن العقل لا يعلم شيئا من دون مضمون نقلي .

وقد يصدم ادعياء العقلانية من سذاجتهم إذا علموا أن العقل حتى في محاولته علم ذاته لا يمكن ألا يكون ذا مضمون نقلي . فهو لا يتكلم على العقل كلاما لا يعتمد فيه على معطيات نقلية عن سلوك العقلي في عملية التعقل . صحيح أن المنطق ليس نفسانيا وأنه معياري "ما بين ذاتيا"؛ سلوك العقلاء .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

وسلوك العقلاء هو القواعد التي تمكن من نقل المضمون المعرفي الإيجابي من المقدم إلى التالي بل الاستدلال والعكس من التالي إلى المقدم أي نقل المضمون المعرفي السلبي لأن مضمونا ومن ثم فالعقلي له وجه نقلي دائما .

ولخرافة المقابلة نقل عقل وجه ثان يبالغ في الكلام عليه أنصاف المثقفين مدعين أن الدين لا عقلي لأنه نقلي . وهذه كذبة كبرى . فحتى لو سامنا أن الدين ما هو نقلي دون أن يكون ذا وجه عقلي مثل الإشارة إلى وجود الغيب دون علمه وهو من أسرار الأديان فإن ذلك ليس كل الدين وإلا لكان وهو قمة العقلي .

فالفلاسفة لم تصبح بحق عقلانية إلا عندما علم العقل حدوده ففهم أن ما يعلمه بالقياس إلى ما يجهله هو في نسبة المتناهي الأدنى إلى اللامتناهي الأعلى بمعنى أن ما نعلمه حتى مما هو ممكن العلم لا يساوي واحد من المليار منه لأن علمنا محدود في عالم الشهادة ناهيك عما يوحي به ما وراءه الممكن .

ودون الذهاب إلى المقابلة الكنطية بين ظاهر الشيء والشيء في ذاته فيكفي مفهوم الغزالي "طور ما وراء العقل" حتى نعلم أن جوهر العقل هو هذا الوعي بحدوده فلا يغتر بموقف الغافلين الذين يردون العالم إلى مداركهم فيقع في سخافات المتصوفة الذين يذهب بهم تضخم الذات إلى حد رؤية الله في جيبهم .

ومثلما بينت أن أغرب شيء بالنسبة إلى العقلانيين هو أن العقل نفسه - معرفته لنفسه لا يخلو من النقلي بل هو في ذلك يمثل ذروة النقلي لأن الوعي بالذات عاقلة هو قبل كل شيء تجربة مضمونية وأعيش" وجودي لفعل عودة الذات على ذاتها لتكون عالمة (عقل) ومعلومة) نقل (: فعقل الذات لذاتها معرفة نقلية تعلم بها الذات ذاتها .

وهي تجربة وجودية وليست استدلالا قياسا كما قد يظن في (أنا أشك إذن أنا موجود من 705160 (التي اشتهرت في"أنا أفكر إذن أنا موجود من معزت مننومه ' الديكارتية. وهو شرح ذلك في ردوده على ناقديه رغم أنه استعمل علامة الاستنتاج لكأنه

الإبتماء والبيان 24 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

أنا أفكر مقدمة وأنا موجود نتيجة . لكن ذلك شكل ظاهر وديكارت يعترف بأنه تجربة وجودية هي عين الوعي بالذات .

وأغرب من ذلك أن الوعي بحدود العقل أو الإيمان بالغيب هو ذروة العقل لأنه وعي العقل بذاته الذي هو تجربة نقلية ومعيشة هو أكثر ألغاز الوجود غيبية . فلا يمكن عقلا تفسير معنى إني عاقل أو إني أعقل أو إني واع أو

إني أعي كل ذلك حالات معيشية وتجارب وجودية لا تقبل التفسير ولا الشرح.

ولا شيء يقتلني ضحكا أكثر من انتفاخ أوداج المتكلمين أو المتفلسفين إذ يزعمون المستحيل فيجعل الأولون جهلهم بجوهر الديني والثانون بجوهر الفلسفي الواحد والمتمثل محاولات فهم هذين اللفظين علما محيطا يجعلهم يتعصبون لسذاجتهم فيتحولون إلى مشرعين للإنسانية بموقف الوصي على البشرية كلها .

وهكذا فقد بينا أن أقصى ما هو ممكن للإنسان أيا كان علمه أو عقده لا يتجاوز ما حددته سورة العصر للاستثناء من الخسر:

1. فنحن نعي أن الإنسان يعيش حال الخسر إذا توهم الكمال في أي من مقوماته الخمسة إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده . فكلها شديدة النسبية والزلل والغفلة

عن برهان الرب .2 ولا مخرج من هذا الخسر من دون فروع هذا الوعي المحررة منه بالشروط الخمسة التالية:

. الإيمان ببرهان الرب

« العمل الصالح بمقتضى هذا الإيمان

«. التواصي بالحق لأن الاهتداء في الاجتهاد النظري والعقدي عمل جماعي -إذ العلم معرفة ما بين ذاتية من حيث منهج الحصول عليها والتأكد من صحتها بمعايير متفق عليها

الإستماء والبيان 25 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية

ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

• * التواصي بالصبر لأن الاهتداء في الجهاد العملي والشرعي عمل جماعي كعمل على علم وهو ما يبنى على تلك المعرفة ما بين ذاتية.

«• ولا تفاضل في النظر والعقد ولا في العمل والشرع من دون هذين التواصيين • فمن عمل بهما وكان مؤمنا حقا ببرهان الرب ويعمل صالحا أي بعدم الغفلة عنه يمكنه أن يكون أفضل من غيره بالتقوى وليس بشيء آخر لا بعرقه ولا بطبقته ولا بجنسه وذلك في الأعمال الإنسانية الجامعة المانعة.

وحصر أعمال الإنسان حصرا جامعا مانعا بمستوييها في الأذهان وفي الأعيان وكلاهما يحصل في مستوى التصور كأحلام وفي مستوى الإنجاز كوقائع تاريخية وذلك هو مضمون سورة يوسف أمثولة رمزية في نصها القرآني لأن مضمونها في نصها التوراتي هو نقيض القرآني • فيوسف في القرآن مستشار صادق وهو في التوراة المحرفة مستشار غشاش نصح فرعون بخزن غابة السنوات السمان لاستعمالها في مقايضتها بأرض المصريين الذين صاروا بذلك عبيدا يخدمون أرضا لم تعد على ملكهم • والأعمال التي تنجح عندما تكون على علم هي :

3• وتأويل الأحلام وتوقع المستقبل

4• والسياسة أو استراتيجية لتحقيق الأحلام بتنظيم حياة الجماعة

5• والدين أو برهان الرب.

وكلها تقع في مستوى الاحلام والرؤى وفي مستوى الوقائع والتاريخ • ولا

يوجد غيرها من الغايات لأن كل ما عدها أدوات لتحقيقها ولخدمتها إما برؤية البرهان أو بالعمى عنه .

وصاحب الخبرة الإستراتيجية في تنظيم حياة الجماعة ينقل الاحلام والرؤى إلى الوقائع والتاريخ وتلك مهمة السياسة إذا كانت مصحوبة ببرهان الرب وهو أخلاقها الفاضلة . لكنها قد تكون محرومة بأخلاقها الراذلة. والبشرية لا تنفك عنهما . ومن يعتقد السياسة غنية عن برهان الرب مجرم ككل الما المافيات .

الاسماء والبيان 26 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

وأصح دليل أن النوع الثاني من السياسة يحتاج إلى التظاهر باكساء أفعاله كسوة الأخلاق نفاقا لأن النفاق من أدل الأشياء على جلال القيم لأنه لم يستطع الاستغناء حتى عن مظهرها هاما كما أن الكذاب يحتاج للتظاهر بالصدق . فدين العجل لا يغنيه بعده المادي) الذهب)عن نفاق بعده الرمزي) الخوار) .

ولا أعتقد أنه يوجد من يجهل أن كل نفاة دور برهان الرب في هذه الأفعال الخمسة هم أكبر المستعلمين لبعد العجل الرمزي (خوار الإيديولوجيا والإعلام المزيف والملاهي والمخدرات) من بعده المادي) الذهب الذي صنع منه وهو ذهب مسروق لأنه استعير ثم هرب خيانة لمؤمن (: كذلك تعامل مافياتنا شعوبنا .

وطبعا لست بغافل عن كون الكثير من "النخب" "القافزة" (بالتونسي التي تدعي الذكاء الخارق) يضحكهم هذا الكلام لأنهم لا يؤمنون بغير دين

العجل . فالسياسة عندهم لا علاقة لها بالحب والاقتصاد والخبرة والسياسية بمرجعية برهان الرب بل المرجعية الوحيدة عندهم هي معدن العجل غاية وخواره أداة.

فإذا عدت إلى يوسف القرآن فهمت أنهم عبيد لم يقبلوا تحرير موسى لهم من العبودية لفرعون فعادوا إلى دين العبودية. فكل الساسة العرب -ولا أتكلم على غيرهم رغم أنه قل أن يوجد سياسي في العالم خال مما أصف - عبيد للعجل التابع وليس للعجل المتبوع: هم عبيد لعجل محلي تابع لعجل دولي بتوسط ذراعيه .

وبعضهم تابع لمرحلة أخرى من دين العجل : ولنأخذ مثالين من حكامنا؛ توابع إيران التي هي بدورها تابعة مباشرة لبوتين وبصورة غير مباشرة لأمريكا التي تحتاج إليها قوة تجريف ضد من يخيفونها في الإقليم وتوابع إسرائيل لنفس الغاية. لكن بعضهم توابع لهؤلاء الحكام وخاصة منذ ظهور الثورة المضادة.

والنخب التي تطبل لنوعي الانظمة وحتى للنوع الثالث التابع لها هي عبيد في من الدرجة الرابعة الأدنى. يعني المطبلون لصاحب المنشار الذي يطبل لإسرائيل التي تطبل نخبها

الإبتماء والبيان 27 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

لأمريكا يجعل معدن العجل (المال السجل لشراء الذمم) يتدثر بخوار العجل (الإيديولوجيا التي تغطي عن المحرك الأساسي .(

وهذه السياسة تحتاج إلى أحلام زائفة وإلى منجزات أكثر زيفا وإلى حب واقتصاد وخبرة وسياسة ودين كلها تتكلم باسم الإنسان وهي في الحقيقة تسعى إلى استعباده واضطهاده من أجل أهداف فاقدة لكل معنى لأن الذهب والخوار أو بعدي العجل لا يجعلان للحياة معنى أكثر من الإخلاد إلى الأرض ..

وهي حياة تنقلب فيها العلاقة بين الغاية والأداة . فالمال أو رمز الفعل والكلمة أو فعل الرمز أداتان لما يرمزان إليه . الأول يرمز إلى وسيلة التعاوض في التبادل والثاني يرمز إلى وسيلة التفاهم في التواصل . لكن التبادل أداة التخاون لا التعاون والتواصل صار التخادع لا التفاهم .

الإنتماء والبيان 28 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

الفصل الخامس

1. لماذا أحصيت المفهومات من السياسة وأثر المعرفة والقيمة فيها بسبب دين العجل إلى رؤية الدين في الأكسيولوجيا والابستمولوجيا وبينهما من الاقتصاد وأثر المعرفة والقيمة فيه بسبب دين العجل إلى الرؤية الفلسفية في الابستمولوجيا والأكسيولوجيا؟

2. لماذا كان العلاج في الفصول السابقة بعكس ذلك أي من الدين في العمل والنظر إلى السياسة وأثر دين العجل فيهما ومن الفلسفة في النظر والعقد إلى الاقتصاد ولم أتكلم على الثقافة التي صارت في هذه الحالة قلب المعادلة المخمسة والتي كل الإشكال فيها شبهته ببيئة الأصل في أول لقاء

للجنسين ؛ أي رحم المرأة.

فالبيئة الأصل هي رحم المرأة الذي يحدد اللقاء بين الحيوان المنوي والبويضة إيجابا أو سلبا مثمرا لأفضل إثمار أو لأسوئه بحسب ما يحصل من تلاؤم مع اللقاء المثمر. فالثقافة هي هذا الوسط الروحي الشامل للمفهومات الأربعة الأخرى وهو الذي يحدد قيم الأشياء كلها فيجعل السياسي والديني والاقتصادي والفلسفي تابعا أو متحررا من دين العجل .

وهذا الوسط الثقافي هو الذي سيطر عليه منطق الجدل الصراعي بالمعنى الهيجلي أو الماركسي وهو المنطق الذي يحصر الوجود الإنساني بل التاريخي أي الدنيوي سواء فسر بصراع أرواح الشعوب أو بصراع طبقاتها فيحد آفاق الإنسان في فضاء ضيق يجعل الوجود محكوما ببعدي دين العجل : معدنه وخواره.

وبعدا دين العجل يحرفان الدين والفلسفة وهذا التحريف هو الذي يحدد الثقافة من حيث هو الوسط الذي وصفت . وحتى أشرح ذلك وضعت:

مفهومين فلسفيين يسسران التحريف الفلسفي الموصل إلى بعدي العجل

ومفهومين دينيين يضسران التحريف الديني الموصل إلى دين العجل .

الإسشماء والبيان 29 أبو يعرب المرزوق

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

والمفهومات الأولان يحكمان عصرنا الحديث وما بعده والمفهومان الأخيران يحكمان العصر الوسيط وما قبله . فبعدا العجل تحريف للرمزين

الأكثر كلية والشارطين للعمل والنظر في الجماعات البشرية:

1. الأول هو "رمز الفعل" أو "العملة" وهي شرط التبادل وينحرف بمجرد أن يتجاوز دوره الأداتي في التبادل فيتحول إلى سلطان على المتبادلين وذلك هو سلطان المال على البشر بديلا من سلطانهم عليه . وذلك هو الذهب أو معدن العجل .

2. والثاني هو "فعل الرمز" أو "الكلمة" وهو شرط التواصل وينحرف بمجرد أن يتجاوز دوره الأداتي في التواصل فيتحول إلى سلطان على المتواصلين وذلك هو سلطان الخداع العقدي على البشر بديلا من سلطانهم عليها . وذلك هو خوار العجل .

ولنقل إن تحريف مضاعف لدور العملة أداة تبادل ولدور الكلمة أداة تواصل هما بعدا دين العجل الذي يمثل البنية العميقة لنوعي السياسة في التربية والحكم إذ ينحرفان عن وظيفتهما :

1. التحريف الحالي في عصرنا الحديث وما بعده هو تحريف الفكر الفلسفي ومنه تنتج السياسة التي تدعي الحكم باسم الإنسان "انثروبوقراطيا".

2. والتحريف الذي يدعي هذا التحريف الفلسفي الثورة عليه هو تحريف العصر الوسيط وما قبله وهو تحريف الفكر الديني ومنه تنتج السياسة التي تدعي الحكم باسم الله "ثيوقراطيا ".

والبنية التحريفين واحدة: حكم العجل "أبيسيوقراطيا" . وهذه البنية العميقة الواحدة التي حكمت تحريف الفلسفة التي تدعي تأسيس الحكم باسم الإنسان وتحريف الدين الذي يدعي الحكم باسم الله لم أكتشفها أنا بل

اكتفيت بصوغهما لأن الذي حددها هو القرآن الكريم في قصة العجل وفي كلامه على الثيوقراطيا خاصة في آل عمران . وما كنت لأصوغها لو لم أرجعها بالتحليل الفلسفي إلى النظر والعقد معرفيا وإلى العمل والشرع قيميا .

الإبتماء والبيان 30 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

فحكم العجل هو البنية العميقة للثيوقراطيا (ثيوقراطية الملالي والكنائس ورمزها الكاثوليكية سابقا والصفوية حاليا) وللانثروبوقراطيا (ديموقراطية الحاخامات والبنوك ورمزها المرابين سابقا والصهيونية حاليا (وكلتاهما مسماها ضد معنى اسمها إنها لا تؤمن إلا بسلطان المال والخداع للاستعباد.

وما يسميه القرآن منهج التصديق والهيمنة في عرضه النقدي لتاريخ البشرية يرجع التحريف إلى جعل أداة التبادل سلطانا على المتبادلين (تحريف دور العملة أو رمز الفعل (وأداة التواصل سلطانا على المتواصلين (تحريف دور الكلمة أو فعل الرمز)؛ والأول يرمز إليه الربا والثاني القول المخادع.

والربا معلوم ولا يحتاج لبيانه دلالته في القرآن . لكن القول المخادع هو الدين النفاق وهو بصورة عامة عدم مطابقة الفعل للقول ويذهب القرآن إلى حد تطبيق ذلك حتى لتحديد معايير الشاعرية أعني صدق التعبير الذي ليس له من علامة أفضل من المطابقة بين القول والفعل . وهما علامتا الشرك .

ماذا أعني بكونهما علامتي الشرك؟ إنهما وجها الطاغوت الذي يعتبر القرآن الكفر به شرطا في الإيمان بالله وما يعني أنهما وجها الشرك . فالربا تحويل للعملة إلى سلطان على المتبادلين . وهو الطاغوت المادي . والخداع تحويل للكلمة إلى سلطان على المتواصلين وهو الطاغوت الروحي .

والطاغوت المادي يؤسس لسلطان الأوصياء. والطاغوت الروحي يؤسس لسلطان الوسطاء . والأول يتحول إلى حكم بالحق الإلهي (قوة رمزية) أو بالحق الطبيعي (سلطة مادية) والثاني يتحول إلى تربية بالحق الإلهي (قوة رمزية الكنسية) أو بالحق الطبيعي (سلطة مادية البنك (: شرك مغن عن الله الحق .

ولذلك اعتبرت آية حرية المعتقد أو عدم الإكراه في الدين مشروطة بتبين الرشد من الغي واعتبرت علامته شرطا في الإيمان الحق الناتج عن التبين: الكفر بالطاغوت شرطا

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

للإيمان بالله والاستمساك بالعروة الوثقى. ومعنى ذلك أن ما دونه استمساك بما يصفه الإخلاد إلى الأرض وصاحبه ليس أهلا للاستخلاف .

وما كان تعريف الإنسان القرآني كما صاغه منه ابن خلدون هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" فمن كان هذا وضعه لم يرتق إلى ما في فطرته من مقومات إنسانيته أي: حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود وهو إذن مخلد إلى الأرض كما يصفه القرآن .

فماذا يصف القرآن من المخلد إلى الارض بصرف النظر عن المشبه به؛ المهم هو وجه الشبه وهو اللهيث . فما الذي يلهث من أجله من تحولت العملة عنده من أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين؟ ومن تحولت عنده الكلمة من أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين؟ هل يعتبر مؤمنا بالله أو

بالإنسان؟

فالله خدعة في الثيوقراطيا والإنسان خدعة في الانثروبوقراطيا وصاحبهما لا يؤمن إلا بالأبيسيوقراطيا التي تجعل غاية الحياة تحويل أداة التبادل إلى سلطان على المتبادلين وأداة التواصل إلى سلطان على المتواصلين ومن ثم فهو مرابي ماديا ومخادع روحيا؟ وهذا هو "فساد معاني الإنسانية".

بيان هذين الحقيقتين هو جوهر الرسالة المحمدية. والقرآن هو المضمون الذي يبشر بالعمل به وينذر من تحريف الديني والفلسفي الذي هو نفس المضمون . وهنا لا بد من بيان أفدح خطأ وقع فيه الفكر الديني الملي. فلا يوجد في القرآن علم يتجاوز عالم الشهادة لأن الإخبار بوجود الغيب ليس علما بالغيب إلا عند من ينسى ليس كمثله شيء في كلام القرآن على الله ذاته وصفاته ومن ينسى لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر في كلام الرسول على البعث.

أسلوب القرآن التشبيهي -وهو كله تشبيهي - أماثيل فهومها بعدد النفوس والواحد فيها أنها تمثل ما يشبه نقطة الالتقاء المنظور الرسمي في الغاية اللامتناهية عند الرسام عنده

الإنتماء والبيان 32 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

بحيث إن كل قارئ للقرآن يرسم عالما من المعاني توحي بها لفته التشبيهية المصعوبة ومن ثم فهو جوهر البؤرة المشعة بالمعاني التي يتقوم بها العالم الروحي الذي يوحد جماعة برسم متماثل يصدر عن القرآن في عالم روحي محدوس صدور أشعة الشمس في العالم الطبيعي المحسوس: وذلك فهو

يشبه نفسه بالنور المطلق الذي يشع في بصيرة الروح كما يشع نور الشمس في بصر العين . وليست هذه تأويلات لأنها إيحاءات قرآنية بالعالم الروحي وليس حصرا لها في دلالات مرجعية كما يكون الأمر في التأويل الذي درج عليه المتكلمون والفلاسفة في النظر والفقهاء والمتصوفة في العمل وإليه ترد كل تفاسيرهما للقرآن لأنه يغفون عن حرز ليس كمثله شيء : فلا شيء من عالم المتناهيات الحسية يشبه

عالم اللامتناهيات المثالية في عالم الروح.

وهذا العالم الذي لا يمكن تصور وحدة جماعة من دونه هو في آن عين كيان الفرد الإنساني وهو القلب من المعادلة الوجودية التي هي في آن عين بنية القرآن وبنية كيان الإنسان من حيث هو مستخلف . فقد وضعت في "الله - الإنسان" في قابها علاقة مباشرة بينهما لا تتخصم بحيث إنها ليست مؤلفة من ذاتين قابلتين للفصل بل هما متلازمتان دون امتزاج .

لكن الإنسان في هذا القاب يشعر بأن بينه وبين الله يتدخل فاصل أول هو الطبيعة فيضع وراءها الله ويشعر بأن بينه وبين الله يتدخل فاصل ثان هو التاريخ فيضع وراءه الإنسان . وما تزول علاقته بالله المباشرة التي هي تلازم الذاتين في القلب يزول ما وراء الطبيعة فيؤلهها ويزول ما وراء التاريخ فيؤلهه .

ولذلك يوجد نوعان من الإلحاد الذي هو كذب على الذات لأن الذات الثانية لا تلغى بل تجد ملجأ في الوسيطين:

1 تأليه الطبيعة

2 وتأليه التاريخ .

الإبتماء والبيان 33 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

وهما نوعا وحدة الوجود الأولى عرفت بالسبينوزية أو وحدة الوجود الطبعانية والثانية عرفت بالهيجلية أو وحدة الوجود التاريخانية. والماركسية تراوح بينهما وهو معنى المادية الجدلية. أصناف التصوف القائل بوحدة الوجود له نظائر منها ثلاثتها .

لا وجود لعلم بالغيب لا في القرآن ولا في السنة. ما يوجد هو مبدأ ابستمولوجي ثوري غابت دلالته عند الخالطين بين الإعلام بوجود الغيب أو بحدود علم الإنسان وتوهم علمه . إعلامنا بحدود علمنا وعملنا وضع لمفهوم حد يسمى الغيب . لكن هل لنا علم بالغيب لمجرد علمنا بوجوده إذا فهمنا أنه مفهوم حد وليس معرفة؟ ينسى المتوهمون بأن القرآن والسنة فيهما علم بالغيب أن الإعلام به كان دائما مصحوبا بالتنبيه إلى أنه محجوب حتى على الرسل .

ومن ثم فكل القائلين بأن لهم علما بالغيب مكذبون للقرآن وللرسول . ولذلك فالثيوقراطيا التي تنبني على القول بوجود من له علم بالغيب ليست إلا تحريفا للديني من أجل التغطية على بعدي دين العجل : لذلك فالكنسية سواء كانت كاثوليكية أو شيعية ليست في الحقيقة إلا خرافة توهم العامة بأن رجال الدين لهم علم بالغيب ويتصرفون فيه وفي الوجود . لكنهم في الحقيقة مؤلهون للمال والخداع لا غير ومن ثم فهم بالجوهر خدم القوة الحاضرة باستخدام القوة الغائبة بدعوى علمهم بالغيب .

ومثلها الانثروبوقراطيا التي تنبني على وجود من له أخلاق احترام الإنسان لكنها ليست إلا تحريف الفلسفي من أجل التغطية على بعدي دين العجل . لذلك فالمثال الأوضح هو الصهيونية في إسرائيل والمسيحية الصهيونية في أمريكا وهما يمثلان سلطان المافيات الابتزازية بالمال القذر والخداع الإعلامي. وحذار من الظن أني أدعي أحد أمرين أو كليهما :

1. فلا أدعي أن الإسلام في قراءته السنية بريء من هذين التحريفين إذ لو صح ذلك لما كانت علوم الملة كما بينت عقيمة كلها لأنها تركت فصلت 53 فقبلت أمرها وأدمنت

الإسشماء والبيان 34 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

آل عمران 7 فقبلت نهيها . وما كانت لتفعل لو لم يكن الهدف تأسيس سلطة روحية في التربية تتوسط بين الإنسان وربه وسلطة وصية في الحكم تتوسط بين الإنسان وأمره.

2. ولا أدعي أن لي حلا لتحقيق المثال الأعلى الذي يحدده القرآن والسنة لجعل رمز الفعل أو العملة تبقى أداة تبادل لا غير وأداة فعل الرمز أو الكلمة تبقى أداة تواصل لا غير . وهذا يعني أن المطلوب ثورة كونية في العالم كله الذي وصل إلى مرحلة تثبت صحة المنظور القرآني: ضرورة التحرر من سلطان العجل الذي هو قانون العولمة بسلطان البنك والملاهي .

ومعنى ذلك أن معرفة ثورة الإسلام ليست كافية لمعرفة شروط تحقيقها . ولست ساذجا حتى أصدق أن عهد الراشدين يمثلها حقا فيكون أمره الواقع عين المثال الأعلى القرآني . قد يكون أقرب إليها مما حدث بعده . لكنه

لا يمثلها فعلا . فقد كانت محاولة لتطبيق الشورى في لكنها كانت محاولة ساذجة لأنها غير مسبوقة بصوغ نظري يجمع شتات مقوماتها التي صيغت خلال 23 سنة. ولذلك فهي لم تتحول إلى مؤسسات ذاتية التعديل كما كان ينبغي

ذلك أننا لو قلنا إن العهد الراشدي كان مطابقا للمثل العليا التي وضعها القرآن لاضطررنا لأمرين لا يمكن أن يقبل بهما أي عاقل مؤمن بتعالي المثال على الواقع دائما . فلو كان ما حدث في الصدر هو عين المثال القرآني الأعلى لكان ذلك يعني أحد أمرين لا يرضاهما من يؤمن بالإسلام:

فللصدر نقائص ولا يمكن أن تكون من القرآن وكل من يذهب إلى اعتبار الوفاء إلى الإسلام يكفي فيه تقليد الصدر ليس وفيا إلى ما يمكن أن يترتب على التقدم في فهم رسالة القرآن.

وإذا فعل كان مسفها للإيمان بأن القرآن صالح لكل مكان وزمان . لا يمكن أن يصلح لكل زمان ومكان ما يقبل التجميد بل إحدى لحظات تاريخ فهومه التي تستمد منه يثبت هذه

الإبتماء والبيان 35 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الخامس-

5 ل ا 0 ا ل . بإبداع المستقبل من خلال فهم دلالة الأبعاد الخمسة للزمان التاريخي .

فللماضي بعدان في كل تاريخ إنساني:

1. ورثنا أحداثه المعلية بكل أبعاد الأحداث العمرانية والاجتماعية في

الجماعة المؤسسة و كل ما تعلق بها داخليا وخارجيا في عصرها .

2. وورثنا أحاديث تأويلاتها من منظور تلك الجماعة ومن منظور الجماعات السابقة والمساوقة والموالية من خلال صلاتها بها سلميها وحربيها .

وللمستقبل بعدان في كل تاريخ إنساني كذلك وهي دائما مثل الماضي ولكن بترتيب معكوس:

3. فنحن نبدع أحاديث تتوقع ما سيحدث أو تخطط له بنفس المنظورين إلى الماضي والمستقبل فيها وفي من حولها السابقة والمساوقة والموالية من الجماعات المحيطة بها والتي لها معها رهانات متكاملة أو متنازعة .

4. أحداث تجري في ضوء ما تم توقعه وما خطط له مطابقة أو غير مطابقة لما جاء في الأحاديث التي توقعتها أو خططت لها وحينها نجد وجه شبه بين الماضي والمستقبل لأن التوقع الاستقبالي الحالي يذكر التوقع الاستقبالي الماضي .

وحينئذ نقف أمام لحظة الحاضر التي هي ليست ما بين الماضي والمستقبل محوطة بهما بل هي التي نخيط بهما باعتبارها هذا الامتداد في الزمان والمكان للجماعة التي لا تتضمن الأحياء في الحاضر بل كل من كان من الماضي ومن سيكون من المستقبل ممثلا لحياة الجماعة أعني أصناف فاعلياتها الخمسة: أي إرادتها السياسية ومعرفتها العلمية وقدرتها المادية وحياتها الجمالية ورؤيتها الوجودية.

ومن تغيب عن باله هذه الأبعاد لا يمكن أن يفهم دلالة القول إن القرآن صالح لكل مكان وزمان . فهو المعين الذي لا ينضب والذي بسبب

خاصيته هذه بينت الفرق بين الدلالة والمعنى . فالدلالة إحالة رمز لمرموز معين حصرا فيه . والمعنى إحالة شبيهة بالخانات الخالية

الإبتماء والبيان 36 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

التي تمثلها المتغيرات في المنطق الرياضي . وهي فضاء مفتوح على الدلالات المتوالية ومن ثم فهو أفق مطلق الانفتاح على الممكن اللامتناهي للتاريخ .

وهذه المعاني هي المحركة للتاريخ بمعنيي التأويل اللذين تراوح بينهما علاقتنا بالمرجع المطلق الذي هو ما بين النص المؤسس لامبدأ اللاحم للجماعة والوجود الفعلي للجماعة:

1. التأويل الذي يعبر عن الأحداث فينقلها من الاعيان إلى الأذهان ليتجاوز العيني فيها إلى الكلي . وبه نفهم مشروعات ماضينا .

2. والتحقيق الذي يعبر عن الأحاديث فينقلها من الأذهان إلى الأعيان ليتجاوز الكلي إلى العيني . وبه نحقق مشروعات مستقبلنا .

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

ما الذي يعاب على هيجل وماركس الذي لم يضف إليه شيئا من حيث الرؤية الوجودية التي تتمثل في أمرين هما من صنع هيجل ؛

* الأمر الأول:

التخلص من المفهوم الحد الذي توصل إليه كنط أو عدم حصر الوجود في ما نعلم منه والذي سبقت إليه المدرسة النقدية العربية وهو ترجمة فلسفية

للمفهوم الحد الديني أو الغيب . وقد أجاد كنط في تعريف المفهوم الحد بكونه "ما نشكر فيه ولا نعلمه" أي إننا نعلم أنه موجود ولا نعلم شيئا عن كيف وجوده ولا عن مضمونه والقرآن يصفه بـ"ليس كمثله شيء" أي إننا لا نستطيع قيسه على أي شيء مما يمكن أن نعلمه . لكننا نعلم أنه موجود . وهذا يصح على المثل العليا في أصناف القيم كلها .

فنحن نعلم أن الإرادة ينبغي أن تكون حرة والعلم صادقا والقدرة خيرة والحياة جميلة والوجود جليلا . والحرية والصدق والخير والجمال والجلال كلها مثل عليا لنا منها نصيب دون أن نعلم حقيقتها المطلقة التي نعتبرها عين حقيقة الله بوصفه جوهر المثال الأعلى الموجود فعلا إذ ما عداه يستمد منه معناه .

« الأمر الثاني:

إعلان هيجل عما يترتب على الأمر الأول بالقول إنه لا يوجد ما هناك وراء ما هنا إذ في ذلك تضييق للوجود إلى المشهود وما يتعالى على الطبيعة والتاريخ وهم فيصبح الإنسان رهين المحبسين:

1. أحيازه الذاتية (بدنه وما فيه من زاد قيامه العضوي وروحه وما فيها من زاد قيامه الروح وفرديته .

2. أحياز عالمه الطبيعي والتاريخي أي الجغرافيا وثمرتها والتاريخ وثمرته والمرجعية الحضارية التي ينتسب إليها أو ما يسميه هيجل روح الشعب مع خرافة التفاضل بين الأرواح

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

-الفصل السادس-

بعدا العجل : الاقتصاد والاعتقاد .

والأمر الموحد بين الرؤيتين في علاقة الديني بالفلسفي هو رؤية فيورباخ الذي يتصور أن "إبداع" الإنسان لصورته عن الله ليس إلا اسقاطا لإبداع الإنسان لما يستكمل به نقائص صورته بإطلاقها خلطا منه بين إبداع الصورة وإبداع ما تصوره. فصحيح أن الإنسان لا يعلم حقيقة الله لكنه يصنع منها صورة .

وسواء قدمنا الاعتقاد على الاقتصاد (هيجل (أو الاقتصاد على الاعتقاد (ماركس (فإن المشكل يبقى واحدا وهو حقيقة هذه "الثقافة" التي تنتج عن دغمائية النظر والعقد معرفيا بدعوى التحرر من المفهوم الحد ابستمولوجيا لتحرير النظر والعقد من الدغمائية وأكسيولوجيا لتحرير العمل والشرع من الدغمائية.

تحرير النظر والعقد من الدغمائية يجعلهما اجتهادا وتحرير العمل والشرع من الدغمائية يجعلهما جهادا. والأول تواص بالحق وهو إذن تواصل معرفي والثاني تواص بالصبر وهو إذن تواصل قيمي . ولا يتواصى الناس بالحق في النظر والعقد وبالصبر في العمل والشرع من دون إيمان وعمل صالح.

والإيمان كما بينا مشروط بالكفر بالطاغوتين الروحي (تحرر من الوساطة) والمادي (تحرر من الوصاية) والعمل الصالح كما بينا مشروط بالموجب من القيم الخمس أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود وهي ما يسميه ابن خلدون معاني الإنسان رئاسة بالطبع وبمقتضى الاستخلاف .

والسؤال الآن مضاعف : هل إذا حررنا الاجتهاد أي النظر والعقد من الوساطة في التربية يكون الإنسان "رئيسا بطبعه وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" فلا تبقى أداة التواصل (الكلمة أو فعل الرمز) ذا سلطان على المتواصلين لأنه يتحرر من الخداع فلا يكون القول والفعل متضادين فيزول الخداع؟

الإبتماء والبيان 39 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السادس-

وهل إذا حررنا الجهاد أي العمل والشرع من الوصاية في الحكم يكون الإنسان "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" فلا تبقى أداة التبادل) العملة أو رمز الفعل (ذا سلطان على المتبادلين لأنه يتحرر من الربا فلا يكون التبادل والتعاوض متضادين فيزول الاستغلال؟

بعبارة أخرى هل تحريف الدين والكلمة وتحريف الفلسفة والعملة كلاهما ينتجان عن الوساطة الروحية والوصاية السياسية في الجماعات البشرية فيكون التحرير بإلغائهما وجعل النظر والعقد اجتهاديين والعمل والشرع جهاديين وكلاهما فرض عين وليس فرض كفاية ليكون لإنسان سلطان على إنسان؟

هل هذا ما كان يقصده رسول الفتح لما خاطب قائد الجيش الفارسي ردا عن سؤاله لماذا جئتم إلينا قائلا، "جئنا لتحرركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد"؟

هل كان حقا مدركا لطبيعة التحريفين التي تؤدي إلى عبادة عبد لعبد بالوساطة الروحية والوصاية السياسية؟

وما البديل من الاستعبادين؟

لو لم تصل الانثروبوقراطيا إلى نفس المآزق التي أنهت الثيوقراطيا لكان سؤالي عديم المعنى؛ لم يعد أحد يصدق أن الديموقراطيا الغربية الحالية تختلف في حقيقتها عما هي في واقعها الذي مثاله الأعلى هو ما نراه من دور للمال والاعلام المزيف للوعي في أمريكا .

فالانثروبوقراطيا أو ما يسمى بالديموقراطية وصل إلى نفس الطريق المسدودة أي تبينت حقيقتها بكونها في العمق أبيسيوقراطيا (دين العجل (يحكمها تحريف أداة التبادل وأداة التواصل وتحولهما إلى سلطان مطلق: وليس مستبعدا أن تصبح ثورة الشعوب التي تعتبر متخلفة بداية لثورة عالمية يتغير فيها نظام الحكم في العالم ليصبح قريبا من المثال الأعلى القرآني .

والمعلوم أن جميع البشر ابتعدوا عن القيم التي وضعها القرآن يمن فيهم المسلمون عامة والعرب خاصة. فهم أقل المسلمين ولاء للإسلام وقربا من قيمه حتى وإن تظاهروا بالإكثار

الإبتماء والبيان 40 أبو يعرب المرزوق ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السادس-

ا و الج قو لاج ب لجوج الل واي ا أل ا

ومثلما تبين أن الثيوقراطيا غطاء يخفي الأبيسيوقراطيا (وهو ما بينه التاريخ وصاغته آل عمران علة للتحريف الديني حلفا بين وسطاء التربية وأوصياء الحكم) تبين أن الأنثروبوقراطيا غطاء يخفي نفس الأبيسيوقراطيا) وهو ما بينه التاريخ علة للتحريف الفلسفي حلفا بين الوسطاء والأوصياء (.

وهذه البنية العميقة للثيوقراطيا (الحكم باسم الله) وللانثروبوقراطيا) الحكم باسم الإنسان) هي الأبيسيوقراطيا) الحكم باسم العجل (وهي تحريف دور العملة ودور الكلمة أي دور الرمزيين الاكثر كلية واللذين يرد إليهما أحوال التبادل (شروط الحياة المادية وقيمها (وأحوال التواصل (شروط الحياة الروحية وقيمها (في المجتمعات البشرية منذ بدء

إلى حد الآن يعسر أن تجد من يناقش في كون ذلك هو معنى التحريف في القرآن وكون القرآن مشروع إصلاح لهذا التحريف . لكن الإشكال يبدأ عندما نبحث عن البديل من هذه الأمر الواقع في بعدي السياسة أي في التربية والحكم بوصفهما شرطي قيام الجماعات نظاما وتجديدا لبقاء الفرد والجماعة.

هل العلم بهذين التحريفين والتحذير منهما كافيان لتحرير الإنسان منهما وقوعا يكاد يكون شبه أمر حتمي بسبب قوة التأثير التي لبعدي العجل:

1. فتأثير تحريف العملة من أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين

2. وتأثير تحريف الكلمة من أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين يبدوان غير قابلين للمقاومة.

وهنا يأتي الحل الخلدوني: التأثيران لا ينتجان عن قوة بعدي العجل -معدنه وخواره- بل عن علل إفساد معاني الإنسانية في بعدي السياسة أي في التربية والحكم . وهذا هو

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السادس-

الجنسين الأصلي أي الحيوان المنوي والبويضة.

ولهذا كان أفلاطون يعتبر أم المسائل في فلسفته السياسية هي تنظيم النسل وذهب إلى حد سياسة الانتخاب ليس الطبيعي بل السياسي بمعنيين:

1. بسياسة تشبه سياسة تجويد النوع بسياسة التزاوج المخطط له وب حدود معينة من حيث الكم لاحترام ما يسميه بالرقم الذهبي .

2. بسياسة اعدام من لا يراه جديرا بالحياة من النسل عندما يتبين أنه لا يخضع لمعايير تنظيم النسل وهي سياسة نادت بها الفاشية الحديثة بين الحربين .

وفي الحقيقة العالم اليوم يسير بمثلها لأن العنصرية وإفناء بعض الشعوب والثقافات مبني على رؤية تفاضلها ومقدار جدارتها بالحياة عند فلاسفة الرؤية العرقية .

ومن آثارها في إقليمنا مثلا: الموقف الغربي عامة والألماني خاصة من العرب والفرس. فالعلة عرقية لأن الفرس من الآريين حسب زعمهم والعرب من الساميين فجمعوا عليهم عداوتهم للسامية التي لم يعودوا قادرين عليها مع اليهود فصارت العرب هي الهدف . لكنهم يزعمون أنها لعلة ثقافية بمعنى أن الفرس متحضرون والعرب متوحشون .

وهذه الأسطورة يكذبها تاريخ ما قبل الإسلام وما بعد بداية الإسلام . فما قبل الإسلام صورة الفرس عند اليونان هي ما يريد الغرب اليوم أن يطلقه علينا . وما بعد الإسلام لست أدري ما الذي يمكن للفرس أن يفاخروا به العرب . فكل ما لديهم مستمد من الإسلام فكرهم وآدابهم وخاصة

قدرتهم التعبيرية عن الروحي والعقلي والشعري لأن شعرهم ليس فيه فارسيا إلا القليل مما ليس مقولا بالعربية في لغتهم .

ولا يذكر التاريخ أن لهم قبل الإسلام فلاسفة كبار من جنس الغزالي أو ابن سينا وهما ليسا فارسيين إلا بسبب قراءة الماضي بايديولوجيا الحاضر لأنهم مسلمان لا غير من حيث الروح وعربيان لا غير من حيث اللسان وحتى المباحث والإشكاليات التي عالجاها وهي يونانية عربية وليس فارسية إلا لك عقول العرقيات الغربية. ولهذه العلة كنت دائما أشمئز

الإنتماء والبيان 42 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السادس-

الإسلامية فارسية: فلا فارسي فيها إلا ما بقي دون مستوى الرؤية القرآنية من خرافات الزرادشتية.

كانت السياسة في الفلسفة اليونانية سواء عند أفلاطون وأرسطو ذات ثقافة سقراطية قائلة بقانون خلقي وثيوقراطي (قانون النوس إلهي فوق الإنسان) أو عند ضديدها أعني ثقافة كلاسيكية قائلة بقانون طبيعي (قانون الطبيعي طبيعي بين الإنسان المتعامل مع الطبيعة بين الإنسان وبين العالم) وكان نموذج مكونات الدولة قوى النفس الإنسانية عند الفريقين : العقل والغضب والشهوة.

وهم إذن كانوا متفقين على أن بنية الدولة مستمدة من بنية ثابتة هي بنية النفس وقواها. وذلك ما لا يسلمه ابن خلدون إذ هو يعكس الأمر ويجعل بنية النفس هي المستمدة من بنية الدولة بتوسط ما يسميه ب"نحلة العيش" أي ما حاولنا تشبيهه بالوسط أو البيئة التي يلتقي فيها مقومي الحياة من

الجنسين .

وهذا الوسط أو البيئة هو حال ثقافية تنتج عن لقاء بين الأحياز الذاتية والأحياز الخارجية ومن ثم عن دور أداة التبادل) العملة) وأداة التواصل) الكلمة) وشروط الإبقاء عليهما أداتين أو تحويلهما إلى سلطانين على المتبادلين والمتواصلين . والأحياز الذاتية والخارجية أشبعناها تخليلا وتفصيلا .

ومنطلقنا في هذه المحاولة هي بيان الدور الخطير الذي يسيطر على الإسلاميين الذين بلغ بهم التأثر اللاواعي بالمصطلحات الموروثة عن الهيجلية والماركسية فصاروا من حيث لا يدرون متبنين للرؤية الوجودية الهيجلية والماركسية التي تقول بالجدل الصراعي بدل النساء 1 والحجرات 13 نصا لثورة الإسلام .

ولذلك فهم ما أن يصلوا إلى الحكم حتى يصبحوا مثل غيرهم من عبيد العجل يقولون بالوساطة الروحية بين التربية والوصاية المادية في الحكم ولا يختلفون عن الماركسي

الإنتماء والبيان 43 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

والهيجلي إلا بالخطاب المنافق. والأمر يكون واضحا خاصة عند خصومهم من السلفية الجهادية: فهم بين السلم أو الحرب جاهليون.

فلا يمكن أن يكون الجهاد بمعناه الإسلامي منطلقا لتحول المجاهدين إلى أمراء حرب ولا يمكن للاجتهاد بمعناه الإسلامي منطلقا للتكفير المتبادل .

ظاهرة أمراء الحرب وظاهرة التكفير لا يمكن أن توجدا في الإسلام إلا عند من يعاديه ولم يفهم سورة العصر وشروط

الاستثناء من الخسر الخمسة. فالوعي بالخسر هو الوعي بخطر التحريف الموصل إلى دين العجل . ويترتب عليه فروع التحرر منه الأربعة وهي:

1. الإيمان الصادق

2. والعمل الصالح) الفرد الجدير بالاستخلاف (3. والتواصي بالحق) الجماعة المجتهدة)

4. التواصي بالصبر) الجماعة المجاهدة) .

وتلك هي وحدة الديني والفلسفي القيمية أو الإسلام .

الإنتماء والبيان 44 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

يمكننا الآن أن نجمع المصطلحات التي ينبغي اعادة النظر فيها حتى تعتبر قريبة بدلالتها من معناها القرآني . والمعلوم أن الدلالة فيها إحالة لمرجع محدد تشير إليه في حين أن المعنى مفتوح على ما لا يتناهى من الدلالات الممكنة ومن ثم فهو غير محدد بإحالة لمرجع محدد فيقبل التعدد الدلالي .

وهذا الفرق بين الدلالة عص0-ن5606 716 والمعنى 5:0: 156 يحررنا من الرؤية الجدلية بين نقيضين يتصارعان ليصلا إلى تجاوز ناسخ 8::0:000:0:8 لتناقضهما في توليفة 500165 . ثم يستأنف المسار الجهنمي للصراع إخضاعا للتاريخ الحضاري إلى ما يظن قد تأكد بل قانون

التاريخ الطبيعي على النحو الدارويني لاحقا. وكلها تعود إلى العلاقة الجدلية الموهومة:

بين العمل والشرع والنظر والعقد في الدين

وبين النظر والعقد والعمل والشرع في الفلسفة

وبين الحفظ والتجديد في الثقافة) التراث)

وبين العمل ورأس المال في الاقتصاد) الثروة)

وبين الحكم والمعارضة في السياسة.

وكلها تعتمد الصراع بمنطق دين العجل .

فالزوج الأول هو العمل والشرع والنظر والعقد في الرؤية الدينية ونفس الزوج بترتيب مقابل في الرؤية الفلسفية يطرحان مشكل التنافي المزعوم بين الأخلاق والقانون وبين العلم والإيمان. وهي مقابلة أفسدت كل علوم الملة سواء كانت في الفكر الديني أو في الفكر الفلسفي طيلة ماضينا وفي حاضرنا .

ذلك أنها هي التي تجعل الديني والفلسفي متنافيين في الرؤية التي صارت من البين بنفسه بسبب دغمائية النظر والعقد والعمل والشرع بعد العودة الهيجلية إلى القول

الإنتماء والبيان 45 أبو يعرب المرزوقي

إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السابع-

بالمطابقة وزعمه دحض المفهوم الحد الكنطي بزعم الانتقال من القضية

التحليلية إلى القضية التأملية في منطقه الذي هو ميتافيزيقاه في آن .

لكننا بينا أن النظر مستحيل من دون العقد بداية وغاية . فبداية لا بد من التسليم على الاقل فرضيا بأن الموضوع موجود وبأن الذات موجودة وبأن الموضوع قابل للمعلومية وبأن الذات قادرة على العالمية وبأن هذه العلاقة ليست كلها وهما بل فيها على الأقل شيء من الحقيقة من دونها تكون اللاأدرية.

والعقد غاية للنظر. فلو لم نعتقد في ما نتوصل إليه في البحث لاستحال أن نتوقف لحظة واحدة لأن الممكن للجواب عن أي سؤال في أي مسألة قد يكون مطلق الانفتاح على ما لا يتناهى من الحلول . ولابد إذن لكي أي علم من جملة من المعايير يتواضع عليها العلماء دليلا على حصول معرفة موثوق بها ؛ وهو عقد .

والعقد الانطلاقي ثابت من دونه تستحيل البداية والعقد الغائي متغير إذ من دونه لا تتقدم المعرفة ومن ثم فالعقد له دلالتان: الثابت للبداية والمتغير للغاية. لكن هذين النوعين من العقد ليسا ضروريين للنظر فحسب بل أيضا للوجود الذاتي . فلا يمكن تصور وجود الإنسان من دون هذين النوعين من العقد .

وهما حينها لا يتعلقان بالنظر في موضوع خارجي بل بوعي الإنسان بنفسه . فإذا لم يكن له عقد بأنه موجود وبأن العالم موجود وبأن هذا الوجود فيه نظام وبأن هذا النظام لا يمكن أن يكون ذاتي التنظيم بالصدفة فإنه قد يعيش ولكن في فوضى روحية ونفسية لا مخرج منها إلا بالانتحار أو بالغيبوبة الدائمة كإدمان المخدرات والمسكرات والملهيات .

ونفس هذا التلازم بين النظر والعقد موجود في علاقة العمل بالشرع . فإذا كان المتكلم والفيلسوف يتقابلان لتوهمهما التنافي بين الإيمان والعلم فالفقيه والمتصوف يتقابلان لتوهمهما التنافي بين القانون والأخلاق . والتنافي الذي يعلل الرؤية الجدلية والصراع هو في الحقيقة معلولها وليس علتها .

الإنتماء والبيان 46 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السابع-

والأصل هو العلاقة بين النظر والعقد والعلاقة بين العمل والشرع هو كونها أربعتها فروعا عن العلاقة بين الذات وذاتها وعيها بوجودها هو آن نظر وعقد وعمل وشرع. فوجود الإنسان من حيث هو كائن واع نظر وعقد وعمل وشرع ما كان سويا ويوم يفقد أحد هذه العناصر يختل وجوده فتفسد معاني الإنسانية فيه .

وهذا هو مدلول معاني الإنسانية المستنتج من تعريف الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهذا هو النص الخلدوني الحاسم في تعريف الإنسان بهذه المقومات الأربعة لوجوده أصلا لها : "وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب كما يشعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كله في طاعته

وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة " فهذا الفكر هو الخاصة الإنسانية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات .في الفكر مرتبة تكون إنسانيته") المقدمة -6

وأول ملاحظة تتعلق بإستعمال الفكر الذي هو أعم من العقل بمعنى أن اختيار ابن خلدون لهذا الاستعمال مقصود والثانية الوصل بين أساس النظر- الظاهرة ملاحظة- والعقد التأسيس على الاستخلاف بمعنى السلطان الذي أعطي للإنسان بالقياس إلى غيره من الحيوانات: إدراك الترتيب وإبداعه في الأفعال .

لكن الوصل بين هذا السلطان والسببية إلى حد تعريف مقدار الإنسانية في الإنسان بها قد يوهم الكثير من ادعياء العقلانية أن ابن خلدون عقلاني بمعنى القول بالتنافي بين الديني والفلسفي . ومن يسارع بهذا الفهم لم يقرأ المقدمة لأن هذا الفصل يأتي مباشرة بعد فصل الكلام وفيه لطيفة ابن خلدون .

الإنتماء والبيان 47 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل السابع-

وهذه اللطيفة أساسها ولبها هو بيان امتناع علم السببية لا من حيث الإحاطة بها لأنها لامتناهية ولا خاصة من حيث طبيعة التأثير السببي لأنه مجهول وغامض وغير قابل للتحليل ولا للتعليل ومن ثم فالسببية التي ينفي علمها في لطيفته من الفصل 10 حول الكلام غير سببية هذا الفصل الموالي له مباشرة.

ما يعتبره محددا لمدى الإنسانية في الفصل 11 من باب المقدمة السادس بعنوان 2" أن عالم الأحداث الفعلية إنما يتم بالفكر" يتعلق بالترتيب في العمل على علم بالتشارط بين مراحله وما يبنى عليها من ترتيب تعدده العلاقة بين نظام التصور ونظام الإنجاز وهي علاقة استراتيجية الفعل بمستوييه هذين .

والانتظام والترتيب هما معنى الشرع أو القانون في الفعل وتلك هي علاقة العمل والشرع المشروط بعلاقة النظر والعقد في الفكر. وعندما يصلهما ابن خلدون بالاستخلاف فهو يعتبر ذلك سلطة أو سلطان هو معنى الرئاسة بالطبع وبمقتضى الاستخلاف: حرية الإنسان أساسه ما له من سلطان على عالم الحوادث .

وهذا السلطان على الأفعال فعلي وهو مبني على الفكر بالمعنى الذي حلله ابن خلدون ولا يمكن فيه الاعتماد على التصرف الموهوم في الأكوان في دعاوى الأولياء من دجالي المتصوفة . ومن هنا نفهم أن أدلة القرآن ليست مستمدة من خرق العادات بل من النظم في الوجودين الطبيعي والتاريخي .

وهذا السلطان له بعدان ابستمولوجي أو معرفي وأكسيولوجي أو قيمي . والسؤال هو كيف يفقد الإنسان هذين البعدين فتسد فيه معاني الإنسانية؟ ذلك هو مطلوب بحثنا في نظرية ابن خلدون: التربية العنيفة تسد معاني الإنسانية للأفراد والحكم العنيف يسد المعاني الإنسانية للجماعات. وبهما ينتهي وجود الأمم .

وإذن فابن خلدون يتهم الوساطة في التربية لأن وجودها نفسه هو العنف بالجوهر إذ هو توسط بين الخليفة والمستخلف أو بين الإنسان وربه بدعاوى

العلم اللدني الذي بلغ ذروته

الإنتماء والبيان 48 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

في عبارة المريد ميت يغسله الشيخ الصوفي . وهذا طبعا رمز مآل الوساطة في أقصاها نفيا لكون الإنسان رئيسا بالطبع والاستخلاف .

وما تحققه الوساطة بين الخليفة والمستخلف يعتبر عنفا رمزيا تتأسس عليه الوصاية بين الخليفة وأمره مسؤولا على التعمير والاستخلاف فيقضي عليهما بالاستبداد على الرزق المادي استمداد الوسيط على الرزق الروحي فيصبح الإنسان فعلا ميتا يغسله الأول ويضطهده الثاني بل ويقطعه بالمنشار غاية للفجار.

وكل من قرأ ابن خلدون يعلم رأيه في دور هذا النظام التربوي بالمقابل مع التربية النبوية في القضاء على الأنفة الإنسانية وإزالة ما في المتعلم من معاني الإنسانية إزالة يحققها العنف في التربية لا تختلف عما يحققه العنف في الحكم : نهاية الرئاسة بالطبع وبالاستخلاف . فتسد معاني الإنسانية.

وبذلك تصبح الثقافة التي هي ثمرة التربية النظامية والاجتماعية ومادتها ووسطها بيئة لإنتاج نسخا مسيخة من الإنسان لأن فساد معاني الإنسانية كما يعرف ابن خلدون ثمرته المرة هي فقدان ما للإنسان من حيث التمدن نكوصه إلى أسفل سافلين فيكون كسولا منافقا خبيثا وعاجزا عن حماية ذاته ورعايتها .

إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

الفصل الثامن

بقي علينا أن نعالج المتنافيات الأخرى في الثقافة وفي الاقتصاد وفي السياسة وهي غاية البحث من البداية لأن المشكل بدا مع "التدافع" السخيف الذي هو تبني لا واع للرؤية الجدلية الصراعية. وهو تقريبا نظير تبني نظرية صدام الحضارات التي هي نفي مطلق للنساء 1 وللحجرات 13 رؤية الإسلام الثورية.

ونبدأ بالثقافة التي عرفناها بكونها الوسط أو البيئة المحددة لكل ما عداها ليس بوصفها مغنية عنه بل بوصفها شبه مجال مغناطيسي كل شيء يجري فيه ويخضع لعوامل التحديد التي تترتب عليه في علاقة ما عداه به لجريانه فيه سواء كان أكثر منطقا كما في التعبير العلمي أو أكثر ذوقا كما في الفنون .

وقد أشرت إلى المتقابلات المزعومة. ففي الثقافة يتكلمون على التدافع بين المحافظة والتجديد . وفي الاقتصاد بين العمل ورب العمل وفي السياسة بين الحكم والمعارضة. وهذه كلها يعتبرونها خاضعة لمنطق التدافع الذي هو ترجمة لا واعية لمنطق الصراع الجدلي ومجموعها القول بصدام الحضارات.

والمعلوم أن صدام الحضارات ترجمة حديثة لصراع أرواح الشعوب الهيجلي . وهو ما يؤيد الترجمة اللاواعية للجدل بعبارة التدافع . وصدام الحضارات بعودته إلى صراع أرواح الشعوب في الحكمين المسبقين للعنصرية والجدلية. ففيه مفاضلة بين الحضارات والشعوب وحرب أهلية

كونية تجعل واقع الصراع مثال الوجود.

وعندما أقابل بين الأمر الواقع والمثال اعترف بأن ظاهر ما يجري في التاريخ يبدو وكأنه مؤيد للرؤية الجدلية لكنه يكون كذلك لو اعتبرنا ما نعلمه من التاريخ هو حقيقته وليس ما ندركه منه بمعنى أن ذلك يكون كذلك لو أن علمنا كان فعلا محيطا إحاطة تلغي وجود عوامل نجهلها ولا نستطيع تقدير تأثيرها .

الإنتماء والبيان 50 أبو يعرب المرزوقي

إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثامن-

وحتى ندرك أهمية هذه المسألة فليحاول أي إنسان أن يتوقع المستقبل مهما كان له من وسائل الحساب . فسيجد المسافة بين توقعه وما يحصل لما يحصل لا تكاد تقدر . ذلك أن أدنى حدث قد نهمله يمكن أن يقلب كل شيء مثال ذلك أن اغتيال خاشقجي وانتحار بوعزيز لها في تاريخنا الحاضر وقع الزلزال وارتداداته .

ويكفيني أن أتخيل موقف ملوك العصر الذي نزل فيه الإسلام لما تلقوا رسائل الرسول: فأغلبهم يمكن أن يكون قد قارب الموت من الضحك نظرا لما كانوا يرون عليه حال العرب في ذلك الوقت . جماعة على هامش التاريخ جلهم خاضعين لاستعمارهم يأتي منه رجل يدعوهم بقوله أسلم تسلم .

ولسان حالهم يقول ؛ من هذا "الدعي" الذي يرسل رسالة بوعد ووعيد وهو

في أمة على هامش التاريخ جلها مستعمر منا؟ ولو قال أحد منا اليوم ذلك لأمريكا وروسيا أو حتى لذراعيهما إيران وإسرائيل لسخر منه رغم أن التاريخ الإسلامي يجعل ذلك ليس مما يهزأ منه بسبب ما كان لهذه الأمة من سيادة كونية .

ولذلك فما من أحد عبر عن إعجابه بحضارتنا لم يكن في إعجابه تعجبا مما حققه العرب وهم من هم بمعنى أنه في الحقيقة ليس إعجابا بل فيه احتقار المتعجب: آش يطلع من ها البدو الذين غزوا العالم المتحضر في أقل من خمسين سنة فقضوا على أكبر إمبراطوريتين كانتا محتلتين لجل هذا العالم المتحضر.

وحتى يفهم القارئ سر التاريخ فليقرأ تعليقات هذا الصهيوني الأحمق -كوهين -يفاخر العرب ويعبر عن احتقاره لهم وهو يعلم علم اليقين أن قومه لا يساوون صفر فاصل بالقياس إلى العرب لأن مؤامراتهم التي يتصورها ذكاء جعلتهم خدم لمآسي العالم ومشروع نكبات متوالية طيلة تاريخهم وستقضي عليهم أمريكا .

وكان نص نيتشه في معاني التاريخ من التأملات من ضد التاريخ طقس وعدا تطبيقا حرفيا للجدل الهيجلي رغم ما نعلم من احتقار نيتشه لهيجل لأن المعلمي والنقدي

الإنتماء والبيان 51 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الثامن-

الذي يهدمه من أجل الحياة وبينهما غايته تجنب المتحفي أو التاريخ الميت كنت اعتبره فتحا والآن صرت أبتعد عنه لما فيه من منطق دارويني .

وحتى بالمعنى الدارويني فالحي لا يتجدد إلا بقدر ما يحافظ وليس بين المحافظة والتجدد تناف أصلا لأن ما يتجدد هو دائما من بذرات ما يحفظ دائما حتى في البيولوجيا ناهيك عنه في الثقافة. فما من حركة تجديد ثقافي إلا وهي تأويل للقديم إما بمعنى اكتشاف ممكنه أو الاستدراك عليه .

وخرافة القطائع تتنافى مع تاريخ العلم وتاريخ الفن وتاريخ الإبداع عامة سواء تعين في الرموز التواصلية أو المعالم المادية للإبداع الحضاري وهي لا تستمد معناها من الارتسام المتدرج للوحة الحضارية التي يكون فيها المحفوظ شبه أرضية ينبت عليها الجديد فيكون الجديد فعلا البارز وليس القاطع.

فغالبا ما يكون البارز بارزا بالمعتق فيه وليس بما يقطع مسار تكونه . فما يقطع مع العتق يكون شبه عديم الأصل في الأنساب . ولهذه العلة فالفنون من حيث هي مادة الذوق الجمالي تشبه الذوق المادي في المشروبات وفي المأكولات بما فيها عروق ضاربة في القدم وفي نقل ما الحضارة من ذوق بالمعنيين .

والثقافي هو دال ومدلوله الحضاري سواء كان رمزيا أو ماديا. ولذلك فقد وضع ابن خلدون عبارته شبه الرياضية في الباب الأول من المقدمة بعد أن يكون الإنسان قد حول الجغرافيا الطبيعية إلى جغرافيا حضارية والزمان الطبيعي إلى زمان تاريخي بتفاعل بين الإنسان وأحياز وجوده فيه في العالم.

فيصبح بدنه من ثمرة جغرافيته وروحه من ثمرة تاريخه وتصبح جغرافية عالمه ثمرة مما يحتاج إليه بدنه وتاريخ عالمه ثمرة مما يحتاج إليه روحه ويكون هذا التثامر المتبادل بين أحياز الإنسان الذاتية وأحياز عالمه كيانا

واحدا الحضارة هي مدلوله والثقافة هي داله والتاريخ تداولية بين الإنسان وبيئته .

الإنتماء والبيان 52 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

وهذه الظاهرة التي حاولت صوغها بأبعاد علم اللسان فيها دلالة وتداول ذكرتهما وفيها بعدان آخران هما السنتاكس والمعنى :

1. يمكن تسميته منطق العلاقة بين نوعي الأحياز كيان الإنسان وفي كيان العالم

2. يمكن تسميته ما يتجاوز الدلالة من معان مفتوحة على الممكن اللامتناهي الذي الرموز.

الثقافة لها أبعاد اللسان الخمسة وليس الثلاثة كما هو سائد في نظرية اللسان : فالدلالة لا تحيط بالمعنى . فهي تابعة لمرجعية متناهية والمعنى لا متناهيها والتداولية نوعان تابعة للدلالة بين المختصين بلغة شبه صناعية وتابعة للمعنى بين الفنون ولا حد مرجعي لها ؛ عالم الشعر المطلق .

ويبقى السنتاكس وهو في هذه الحالة ليس النحو وليس المنطق بل هو كل ضروب منطق التأويل الممكن للمعادلة التي وضعها ابن خلدون في الباب الأول حيث يلتقي الإنسان بالطبيعة فيؤنسنها وتطبعنه فيحصل كائن جديد مسماه الحضارة في كيانها الفعلي واسمه الثقافة في كيانها الرمزي : وهذا لا متناه كذلك .

ونظام التسمية بصورة عامة هو الثقافة التي هي تأويلات الحضارة اللامتناهية

باستعارة من اللسانيات وهي في آن تداولية بين الإنسان والطبيعة وتأويلية لهذه التداولية هي التاريخ بالقياس إليها وبالقياس إلى ذاته لأنه دائم العودة على ذاته : ولذلك قلنا إن أبعاد الزمان فيه مخمسة وليست مثلثة.

فماضيه مضاعف أحداث سابقة وأحاديث لاحقة. والمستقبل مضاعف أحاديث سابقة وأحداث لاحقة. والحاضر هو تعاضر الحديثين المؤول للماضي والمؤول بالمستقبل . فيكون للتأويل معنيان:

1. ترجمة لأحداث الماضي الغائبة في أحاديث الحاضر

2. وترجمة لأحاديث المستقبل الحاضرة في أحداث المستقبل الغائبة.

الإنتماء والبيان 53 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

والحاضر الذي يتلقى فيه تأويل الحدث الماضي الغائب في حديث الحاضر وتأويل حديث المستقبل الحاضر في أحداث المستقبل الغائبة في الحاضر. وهذا الحضور والغياب هو الذي يتصوره القائلون بالجدل صراعا في حين أنه عين التكامل الوجودي حاضر يحيط بما تقدم عليه بما يتلوه وهو الثقافة.

ولهذه العلة فكل الذين يقولون بوجوب قلب الصفحة مع ماضينا الحضاري وتأويلاته الثقافية هم في الحقيقة من القائلين بالمنطق الجدلي الصراعي بالصورة التي ترد التاريخ إلى التأويل الدارويني الزائف للتاريخ الطبيعي . ذلك أن التاريخ الطبيعي نفسه ليس مبنيا على المنطق الجدلي الصراعي .

وقد سبق فبينت أن ذلك حتى لو قبلنا به فرضيا فهو يعني أنه توجد غائية للحي وبينه وبين المحيط الطبيعي الذي يجد فيه أسباب عيشه وهو أمر يعني

أن ما يجري ليس محكوما بالصدفة وإلا لما حافظ الحي على ما يحدث بالصدفة لتكون الحصيلة تطورا مفيدا للحي عامة؛ الغائية والصدفة لا يتماشيان .

الإنتماء والبيان 54 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي - الفصل التاسع - وصلنا الآن إلى أصل كل الخرافات الماركسية: الاقتصاد وأسطورة البنية التحتية والبنية الفوقية وما بينهما من جدل مضاعف في مكوني كل واحدة منهما وبين البنيتين . فالبنية التحتية مضاعفة أدوات الإنتاج وعلاقاته والفوقية مضاعفة ويمكن رد عامليها إلى المؤسسات القانونية والمؤسسات الإيديولوجية.

فإذا كانت الدولة من حيث هي دولة لا تكون إلا طبقية بذاتها وليس بمضمون معين من تطورها ألا يعني ذلك أنهم يعتقدون أن الجماعة يمكن أن تنظم من دون دولة أو أن الانتظام يمكن أن يوجد من دون سلطة تكون قيمة عليه حتى لو كانت ديموقراطية مباشرة . بالنسبة إلى الفكر هل يمكن أن يقتصر على "العلمي"؟

ألم يؤد الوهم الأول مع الثاني إلى وساطة كنسية في شكل معلمن هو الحزب الشيوعي والنومنكلاتورا التي هي رجال الكنيسة الشيوعية المعلمنة سلطة وساطة تضفي الشرعية على سلطة وصاية هي دولة الحزب الشيوعي و"علم" مقدس هو المادية الجدلية التي هي "عقيدة" وحدانية مطلقة مثل دوغما الكنيسة؟

وطبيعي جدا أن يكون ذلك كذلك لأن الأصل فيه هو عودة هيجل إلى ما قبل النقد الكنطي والقول بنظرية المعرفة المطابقة بمعنى أن ما نعلمه من

الوجود هو حقيقة الوجود المحيطة به وهي علم مطلق يتطابق فيه العقلي والواقعي ولا شيء وراء ذلك يمكن أن يبقى الباب مفتوحا للاجتهاد النظري والجهاد العملي .

ومن الحمق نفي دور الاقتصاد لكن ما أكثر حمقا هو حصر الفاعلية التي تفهمنا تاريخ الإنسانية فيه أو حتى ظنه العامل الأفعل . فالمسألة الأعمق هي طبيعة المحرك في التاريخ الإنساني : أدوات فاعلية لسد حاجاته أم غاياتها؟

إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل التاسع-

هل هي الموجود منها أم المنشود في صلة الإنسان بشروط قيامه وطبيعة تجليها؟ -

والجواب عن هذه الأسئلة كلها يرد إلى طبيعة العلاقة بين الاقتصادي والثقافي. فإذا اعتبرنا الأول جوابا عن سؤال أدوات سد الحاجات المادية والروحية والثاني سؤال تحديد الغايات أي الحاجات المادية والروحية صار فاعل التحريك هو الثاني والأول يتحرك بطلب من الثاني المحدد للحاجات بنوعيها .

صحيح أن الاقتصاد يمكن أن ينتج حاجة لم تكن موجودة فيصبح هو الذي يحدد الغايات. لكن ذلك يعود إلى الثقافة كذلك لأن الاقتصاد لا ينتج الحاجة والطلب عليها إلا بفضل اكتشاف ما في الثقافة من ترف في لحظة ما لهذه الحاجات التي ليس لها علاقة بالحاجات المباشرة بل بالحاجات الرمزية مثل الدالة على الثراء أو على الطبقة أو على تنوع الذوق

وخاصة.

وذلك هو دور خلق الموضات وهي ظاهرة تبدو نسوية بالأساس . لكنها في الحقيقة هي ظاهرة شاملة للجنسين لأنها من أدوات تجديد مظاهر الذات لجلب انتباه الجنس الثاني. وهي تظهر نسوية لأن الذوق الجنسي غريب الأطوار لأن قسمته ليست متساوية. فالرجل يبدو أكثر طلبا للجنس خلطا بين الجرأة على المجاهرة به وبينه . لكن المرأة هي المحرك الفعلي للذوق الجنسي حتى عند نفسها فضلا عنها عند الرجل .

وما يظن نسويا في ظاهرة الموضة هو علامة ذلك . والمرأة أكثر تأثرا لأن لطافة الذوق الجنسي عندها يمكن أن يستثار حتى بالأقوال في حين أن الرجال ذوقهم الجنسي مصاب ببلادة عجيبة إذ يتطلب الأفعال وهذه الوظيفة الفعلية التي هي التغنج الاستثاري لا يمكن تعويض أفعال المرأة فيه: هي إذن المحرك الفعلي للحياة من البداية إلى النهاية في تجديد الأجيال دفعا إليه ورعاية له .

ولهذه العلة ففي القرآن) الأعراف (189 الأصل في وجود النوع الإنساني ليس الرجل بل المرأة بخلاف أسطورة المرأة من ضلع أعوج من آدم: 'ه هو الذي خلقكم من نفس واحدة

الإنتماء والبيان 56 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل التاسع-

وجعل منها زوجا ليسكن إليها © فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به © فلما أثقلت دعوا الله بهما لنن آتيننا صالحا لنكونن من الشاكرين .

فما المحدد للحاجات عند الإنسان؟ خصصت محاولة مطولة لتفسير العلاقة بين الجنسين بمنظور المفهوم الخلدوني "نحلة العيش". ولن أعود إليها . سأكتفي بسؤال: لو فرضنا الإنسان يرضى بالموجود هل كان يمكن لشيء في حياته أن يتغير؟ لو لم يكن الإنسان يميز بين الموجود والمنشود هل كان يمكن أن يتطور؟

بهذا المعنى ليس الاقتصاد هو المحرك بل الوعي بالفارق بين الموجود والمنشود في سد الحاجات ومن ثم فليست أدوات الإنتاج وعلاقاته هي المحددة بل غايات الاستهلاك وعلاقاته هي المحددة لإبداع أدوات الإنتاج وعلاقاته فيكون غياب المنشود في الموجود هو المحرك: وهذه مسألة الذوق بمعنييه .

فقيمة الاقتصاد الاستعمالية يحركها الذوق بمعناه المادي وهو المائدة) رمزا لمقومات البدن عامة) والسرير (رمزا لمقومات الجنس عامة) وقيمة الاقتصاد التبادلية يحركها الذوق الرمزي أو الروحي وهو فن المائدة (رمزا لما يتجاوز الأكل إلى حليه (وفن السرير (رمزا لما يتجاوز الجنس إلى حليه (.

وهذا هو الوجه الأول وهو متعلق بالرعاية. لكن الوجه الثاني متعلق بالحماية. فما يسد الحاجات - أدوات - التي يعيها الإنسان في شكل منشود غائب في الموجود الحاضر ليس مقصورا عليها بوصفها معطيات مباشرة بل هو يتعلق بما يضمنها ويضمن بقائها. وذلك هو الوجه

ومن هنا فالمائدة وفنها والسرير وفنه كلاهما رعاية لوجود الإنسان الفرد والجماعة شرطها سد الفجوة بين الموجود والمنشود فيهما وسد الفجوة هو

شرط الرعاية . لكن ضمان

الإنتماء والبيان 57 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

لرعاية: فتصبح الدولة قانونا وشوكة شرطا ء

وبذلك نجد أنفسنا أمام:

1. المائدة .2 وفنها .3 السرير 4 وفنه

5. الحماية بالقانون والشوكة في الداخل وفي الخارج. وهذه هي الغايات . والأربعة الاولى هي الغايات الأسمى لكل اقتصاد ويحددها الذوق بمعنييه المادي (المائدة والسرير) والروحي (فن المائدة وفن السرير) والخامسة غاية

لكن الغايات الذوقية والأدوات الاقتصادية لا يمكن الوصل بينهما من دون أدوات الأدوات وغايات الغايات . والأولى ابستمولوجية والثانية أكسيولوجية. فمن دون العلوم لا يمكن تحقيق الادوات الاقتصادية ومن دون القيم لا معنى للغايات الذوقية. فتكون العلوم بداية كل شيء والقيم غاية كل شيء .

لو كان الإنسان يكتفي بما تنتجه الطبيعة لما وجد مشكل اقتصادي أصلا . ولو كان الإنسان يقبل أن يعيش مثل الحيوان لما وجد مشكل حماية شروط المائدة والسرير وخاصة شروط فنيهما. وحل المشكل الأول هو موضوع العلوم وحل المشكل الثاني هو موضوع القيم. فنكون أمام معادلة مخمسة عجيبة .

الإنتماء والبيان 58 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

عندنا في الوسط: 3-مشكل المائدة والسرير 2. - وقبله مشكل حماية شروط تحقيقهما -1 وقبل ما قبله مشكل إنتاج ما يستجيب لحاجاتهما أو العلوم 4+-وبعده مشكل فن المائدة وفن السرير. وبعد بعده مشكل القيم السامية التي تضفي المعنى على كل ما سبق ليكون جديرا بالإنسان من حيث هو كائن منشوده محرك لموجوده.

1. العلم هو المحدد الأول لحل مشكل سد الحاجات لغياب المنشود في الموجود: الإنسان مبدع لشروط بقائه . 2. الدولة هي المحدد الثاني لكل مشكل حماية ما يسد الحاجات لما يوجد من تمانع

3. طبيعة الحاجة الأصلية

5. القيم التي تجعل الإنسان متجاوزا إلى منشوده.

لكن الترتيب الفعلي لمجريات الأمور في التاريخ وحتى في تاريخ الفرد المعين هو العكس تماما؛ أي من 5 إلى 1 بمعنى أن الإنسان لأنه ساع دائما إلى تجاوز الموجود إلى المنشود وذلك هو معنى طلب حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود يبدع الذوق الروحي حليا للذوق المادي.

ويشعر أنه بحاجة للحماية ممن لم يرتق إلى هذا المستوى من الإنسانية فيكون العلم الذي به تتحقق الحماية والرعاية في المائدة والسرير وفنيهما وما يتعالى على ذلك كله ليكون الإنسان بحق رئيسا بطبعه بمقتضى

الاستخلاف الذي خلق له ما يعني أن العلم أداة والدين غاية في الوجود الإنساني .

ما معنى العلم أداة؟ القصد أنه أداة كل أداة لأنه بحث عن قوانين الطبيعة لإنتاج ما تنتجه ليكون محررا من سلطانها عليه ومن التاريخ لإنتاج ما لا ينتجه ليكون متحررا من

الإنتماء والبيان 59 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

سلطانه عليه . فيسد حاجاته المادية والروحية بنفسه ولذلك فهو مجهز بما يمكنه من تعمير الأرض شرطا لقيامه وبقاء نوعه .

وما معنى الدين غاية؟

القصد أن غاية كل غاية لأنه بحث عن معاني قوانين الطبيعة بوصفها جوهر الجمال الوجودي ومحاولة ابداع ما لا تستطيع إبداعه: عبارة جمال الخلق (الفن (وعن معاني سنن التاريخ بوصفها جوهر الجلال الوجودي ومحاولة إبداع ما لا يستطيع إبداعه: عبارة جلال الأمر(الحرية) .

الفن الجميل غاية جمال الخلق والحياة الحرة غاية جلال الأمر صفتان إنسانيتان تعبران عن الوعي بالإلهي في الحياة وهما المنشود المتعالي على الموجود وسر كل الحركة في إنتاج شروط الحياة ما يجعل الاقتصاد بهذا المعنى ثمرة المد الوجودي في كيان الإنسان القادر على تعمير الأرض بقيم الاستخلاف

ومن هذه المعادلة استنتجت أن الاقتصاد ليس علاقة جدلية صراعية بين

العامل ورب العمل بل هو ثمرة خمسة عوامل آخرها هو محركها:

1. فكرة مبدعة

|2. استثمار مبدع 3. تقويل مبدع 4. منتج مبدع

5. مستهلك مبدع.

والمستهلك هو المحرك الأول سواء بدافع من ذوقه المادي أو من ذوقه الروحي .

وصفة المبدع تعني المدرك للعلاقة بين منشود وموجود في مستويي القيمة الاقتصادية الاستعمالية والتبادلية وفي مستوى القيمة الأعلى من الاقتصادية التي لا تقبل البيع

الإنتماء والبيان 60 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

والشراء لأنها إما عاطفية أو روحية . والعاطفية مثل الحب والروحية مثل العقيدة . فهما قيمتان متعاليتان على الاستعمال والتبادل

وفوق ذلك كله أصل كل القيم هو حقيقة الإنسان من حيث هو خليفة محققة في مقومات وجوده؛ الإرادة الحرة والعلم الصادق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل . وتلك هي معاني الإنسانية التي تكلم ابن خلدون على علل فسادها ونتائجه والتي يسميها القرآن الكريم الإخلاد إلى الأرض .

لا تصح الرؤية الماركسية إلا على هذا الإخلاد إلى الأرض أو على فساد معاني الإنسانية. وطبعا فما يسمونه بالواقع يبدو مصدقا للرؤية الماركسية أو

لدين العجل. وأصحابها يسخرون مما وصفت لأنهم عبيد العجل . ولا يزعجني كثيرا إذا قيل إني مثالي أو ساذج. لكني هكذا أفهم الإسلام وثورته .

إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل العاشر-

الفصل العاشر

وهذا الفصل العاشر أبدأه بالقول إن الإسلام لو لم يكن كما يصفه القرآن لا اعتبرته دين الله الخاتم والفاتح ولو كان دينا من بين الأديان لبحثت عن غيره لأنه كما يحدد نفسه الديني في الأديان بداية كفطرة تحرف ليدرك الإنسان سعيه لتحقيق سلامتها غاية. ولو لم يكن سياسة تربية وحكم لكان ناقصا .

لهذا عرفت القرآن ب"استراتيجية توحيد الإنسانية" عامة مركزها الإنسان الخليفة لتحقيق التوحيد الكوني ". منطق السياسة المحمدية" محاول لتحقيق عينة منها لن تكتمل أبدا لأنها المسعى الإنساني لتخليص الديني في الأديان بمنهج التصديق والهيمنة النقدي وبفضل التسابق في الخيرات وتلك هي علة التعدد الديني والحرية العقدية) المائدة (48 .

وهذا الفصل الأخير هو لتحديد القصد بالسياسة كما يعرفها القرآن الكريم وهي لا تقر أبدا منطق الجدل فيها بالمقابلة حكم معارضة بل منطق التكامل بالمشاركة في التواصي بالحق اجتهادا في النظر والعقد والتواصي بالصبر جهادا في العمل والشرع . وهي رؤية حرفتها علوم الملة لعدم فهم

معنى الديني في الأديان.

أهملوا دلالة كونه دين البداية) الفطرة (ودين الغاية) الختم (ودين الامتحان النقدي (التصديق والهيمنة) ودين التسابق في الخيرات) التعدد الديني) دين حرية المعتقد (تبين الرشد من الغي (ومن ثم فهو دين الفلسفي في الفلسفات بمعنى سياسة العالم بمنطق النظر والعقد تأسيسا لمنطق العمل والشرع.

فهو مبني على المعادلة الوجودية التي تحكم العلاقة بين الله والإنسان وبينهما العالم الطبيعي والعالم التاريخي تفاعلا بين الموجود والمنشود والوصل بينهما هو مهمة الإنسان العالمين أو الأمانة بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها بالقيم الخمس التي هي مقومات ذاته دليلا على وجود الله .

الإنتماء والبيان 62 أبو يعرب المرزوقي

إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل العاشر-

والدلالة على وجود الله ليست نتائج الاستدلال أو ما يسمى بأدلة وجود الله المعلوم - راجع مقارنة موقف هيجل وابن رشد منها -بل الاستدلال نفسه من حيث هو عين الاشرئباب الإنسان الواصل بين الموجود والمنشود أو عين حرية الإنسان التي يعلو بها على الضرورة الطبيعة هو الدليل الأتم : جوهر الاستخلاف .

وينتج عن ذلك ضرورة أن الرسول ليس وسيطا - إنما أنت مذكر-وليس

وصيا -لست عليهم بمسيطر -بل هو مرب على النحو السقراطي وحكم على النحو الذي تعرفه الآية 58 من النساء للإنسانية كلها بوصفها إخوة) النساء (1 وبمعيار التفاضل المقصور على التقوى دون تمييز عرقي أو طبقي أو جنسي.

وبهذا المعنى فالإسلام الذي حصل في التاريخ -كما هو متوقع في كل سعي لتحقيق مثال أعلى - ليس مطابقا لحقيقة الإسلام وينبغي أن ينقد بنفس منطق التصديق والهيمنة التي نقد به القرآن تجريفات الأديان السابقة لأن الإسلام أيضا حرف في الممارسة ونحمد الله أن القرآن بقي بمنأى عن التحريف .

وهذا هو السياسي من الإسلام أي التربية التي تحرر الإرادة وتصدق العلم وتخير القدرة وتجمل الحياة وتجلل الوجود بمعنى أنها تحرر الإنسان من الخسر الممكن فتعلمه الأفعال الخمسة التي تستثنيه من الخسر أو من الإخلاد إلى الأرض والرضا بالموجود: الوعي برئاسته والإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ويترتب على كون الرسول - إنما هو مذكر وليس مسيطرا- تحريم الكنسية -الوساطة الروحية -وتحريم الحكم بالحق الإلهي - الوصاية السياسية في الإسلام. لكن الشيعة فرضوها رسميا وجعلوهما مقومين لفهمهم للإسلام تحريما بينا وجليا والسنة وإن لم يفعلوا ذلك رسميا فالحاصل كأمر واقع لا يبعد عنه كثيرا .

ذلك أنهم بشرعنة التغلب مبدأ لشرعية الحكم ولتحولهم إلى سلطة روحية كأمر واقع جعلوا السنة تتوخى ما يسعى حكم الحق الإلهي مباشرة حالا

الحق الإلهي بتوسط

الإنتماء والبيان 63 أبو يعرب المرزوقي إبهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

الطبيعة أو بتوسط التغلب الذي هو قوة طبيعية يبررون حصولها ضمنيا بأهم مبادئ الخروج عن الإسلام: الفهم الخاطئ للقضاء والقدر.

فهم يرون أن الله -يؤتي الملك من يشاء وينزعه عمن يشاء -وأنه لو كان لا يريد التغلب لمنعه ومن ثم فما يجري في الحكم قضاء وقدر فضلا عن كونه يحقق المصلحة بمنع الفوضى . وهذا كله مغالطات سوفسطائية لأن الله حدد شريعة الحكم في الشورى 38 وأخلاقه في النساء 58 وأفقدهم كل امكانية للتحيل .

وليس هذا موضوعي الآن إذ سبق أن عالجته في محاولات سابقة. موضوعي هو ما يصدق عليه المثل الشعبي "هرب من القطرة جاء نحت الميزاب". فالكلام على الديموقراطية حلا لا يعني تجاوز الوساطة والوصاية في الثيوقراطيا بل تعويضهما بما من نفس الجنس في الانثروبوقراطيا .

صحيح أن الوساطة لم تعد تربية كنسية بل هي أفسد منها والوصاية لم تعد حكما بالحق الإلهي بل هو أفسد منه . فالجميع صار خاضعا لتربية أساسها خوار العجل ولحكم أساسه معدن العجل ومن ثم فالبنية العميقة للثيوقراطيا (باسم الله) والانثروبوقراطيا (باسم الإنسان) هي الأبيسيوقراطيا (باسم العجل) .

ففي الحالتين الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا ما يحكم باسمه مجرد اسم يخفي

حقيقة ما يحكم باسمه أعني العجل أو معدنه (المال) وخواره (الإيديولوجيا). والدليل أن ما يوهمون البشر بأنهم تحرروا من العبودية هو في الحقيقة تعميم لها إذ الجميع صار عبدا لبنك الربا ولإعلام الملاهي مع وهم الحرية.

والأدهى والأمر أن العبودية الحديثة مضاعفة بالقياس إلى العبودية الماضية:

1. أولا هي عبودة ليس للفرد وحده بل للجماعات أو لما يسميه أصحابه دولا وهي في

الحقيقة محميات تابعة .2 العبد في الماضي كان يمكن أن يتحرر أو حتى يأبق . اليوم يمتنع ذلك لأنه بائع لذاته ومستقبله ولا مهرب للتحرر. .

الاسماء والبيان. 8 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل العاشر-

التحرر الوحيد بالنسبة إلى عبد البنك الربوي والإعلام الملهوي هو الانتحار؛ ذلك أن المرهون في البنك إذ فقد مصدر رزقه يفقد معه كل ما يتوهم أنه مالكه فلا يبقى له إلا الانتحار. وعبد الإعلام الملهوي لا يمكنه إلا أن يصبح مجرد متلق فيزداد غرقا في التبعية

ومخدراه هما العنف والبورنوغرافيا الغالبين على ما يسمى إبداعا في الثقافة الامريكية التي هي حلم غالب شباب العالم وخاصة شباب البلاد الفقيرة . ذلك أن من يرتقي في البحر للهجرة لا يفعل إلا لأن السياسة تربية وحكما في بلاده لم تقدم له ما يحرره مما صاغ روحه فجعلها مخلدة إلى الأرض .

ولنأت الآن إلى التعريف المحرف للسياسة عند فقهائها الحداثيين توهما بأن

ماكيافال وضع علم السياسة لأنه جعل أمرها الواقع وكأنها أمرها الواجب . ثم صار أكثر المثقفين يسمون السياسة فن الممكن . وهم لا يدرون أنهم يخلطون بين المتاح والممكن فيجعلون الممكن هو المضطر وهو جهل بمعاني الاصطلاح.

أولا الممكن عكس المضطر. وثانيا المتاح إضافة إلى من لم يعمل بالأنفال 60 أي الارتجال في الفعل باعتماد الموجود وعدم السعي إلى المنشود . وهذا هو سلوك كل الحكام العرب. لا يستعد لشيء فيباغته كل شيء فير نجل أي مهرب ويسمى ذلك "فن الممكن" ويقصد مهارب العاجزين لانعدام الاستراتيجيا التوقعية.

لو كانت السياسة فن الممكن لكانت خاضعة لحساب الاحتمال المعد إلى الأفعال والمغني عن الأقوال . لكن فن الممكن عند هؤلاء هو "ما باليد حيلة" وهو عكس السياسة جوهريا . فإذا كنت تسمي قبيلة دولة وهي أقل من محمية فأي معنى للسياسة "فن الممكن"؟ إنها فن التظاهر بعكس واقع الامر، فن وهم السيادة.

وفضل شباب الثورة بجنسيه أنه فضح ذلك . لم يعد غفراء المحميات العربية سواء كانت قبلية أو عسكرية يمكنهم أن يخفوا التبعية المطلقة ليس لقوتي العالم فحسب بل لذراعيهما

الإبتماء والبياج 6 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي

سمسسسسسسسسمسسسسسسس سس ااا .ا الفقظا ال المسسيسسسسسسسس م ا أعني لإيران وإسرائيل أصالة عن نفسيهما ونيابة

عن القوتين اللتين ليست العظمة عرضية لديهما بل صارت لهما بسن الممكن فعلا .

وجود المحميات نفسه هو علة امتناع الكلام على السياسة ويحرمها على الخبراء العرب: ذلك أن السياسة من دون سيادة ليست سياسة بل نخاسة . والسيادة تعني وجود دولة قادرة على وظيفتيها أي على الرعاية والحماية. لكن الرعاية صارت إهمالا والحماية صارت إذلالا . هم أداة الإهمال والإذلال للأمة .

هم حراس تفتيت وحدة جغرافيتها وهم حماة تشتيت وحدة تاريخها ولما فضحت الثورة أنهم ليسوا أمراء بل غفراء وليس جيش دفاع عن الاوطان بل جيش استعمار للأوطان أعلنوا الحرب على المرجعية المشتركة التي حركت الشباب أعني الإسلام والإنسانية لديهم ليبينوا أنهم غبراء وأمراء حرب على الأمة.

وبذلك فقد أشعل هؤلاء العملاء حربا أهلية في كل قطر بين متناهشي الأوطان ثم بين كل الاقطار وخاصة بعد أن اتضح أنها كلها أدوات بيد ذراعي الاستعمار أعني إيران (الثيوقراطيا (وإسرائيل) الانثروبوقراطيا (ذراعي الأبيسيوقراطيا (دين العجل (الخفي الأولى والعاني في الثانية: حربا على الإسلام وأمته .

الإستماء والبياج 6 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الحادي عشر-

الفصل الحادي عشر

لست أشك في أن الكثير من القراء سيعجب من كلامي على ما كفيال بشيء من الازدراء والتشكيك فيما ينسب إليه من علم السياسة والزعم بأنه أسس علمها لأنه تكلم على حيل السياسي في المناورات العينية التي لا تتعلق بالسياسة من حيث هي علم بل بالحيل والخدع التي هي من أدواتها وليست هي إياها.

ولما كانت هذه الحيل والخدع شبه "بريكولاج" سياسي من المفروض أن يكون في متناول الصفوف المتقابلة فهي إذن من جنس "سر بوليشينال" أي إنها ليست سرا إلا على من هم من جنس أمير السعودية الأحمق الذي يتلاعب به أي كان لغفاته بدليل أنه لم يحط نفسه إلا

ومن أهم علامات الغفلة في السياسة المسارعة في استعمال القوة العنيفة دليلا على اللجوء إلى الارتجال في غياب استراتيجية محكمة للردع والتوقع . ذلك أن هذه القوة ليست قوة بل علامة على فقدان القوة اللطيفة. فكلما كان الإنسان فاقدا للقوة اللطيفة سارع في استعمال القوة العنيفة. وغالبا ما يكون ذلك عن جهل بأن هذه هي آخر ما يستعمل مع ضمان الحسم إذ إن خسرانها قاتل في الغائب في غياب أساسها الذي هو القوة اللطيفة.

وغالبا ما تكون القوة اللطيفة موصلة إلى جعل العدو يهدم نفسه بنفسه لأنها تعتمد على معرفة نقاط ضعفه واستغلالها من أجل دفعه إلى الحماقات التي تزيده ضعفا وتفقده شروط المطاولة إذ القوة اللطيفة تشبه الاعداد المكين للضربة القاضية التي تعد من الكلفة والجهد في الحياة والمال أداتي الحرب.

وأعتقد أن السر كله في السياسة هو عينه السر في الردع كما حددته الانفال 60 رغم أنها مخصصة للردع الحربي . لكن الردع الحربي هو بالأساس الردع السياسي الذي قد يغني عن الحرب بكونه رادعا من قد يغامر بها من الأعداء ؛ فإرهاب العدو هو الردع الذي يجعل صاحبه مهاب الجانب وقلما يحاربه أحد .

الإسشهاء والبياج 9 أبو يعرب المرزوقي

ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الحادي عشر-

والردع السياسي بخلاف ما يتوهم الكثير من أصحاب العنتريات يتألف من خمسة مستويات هي عين كيان الجماعة ذات القيام السياسي الذي هو أشبه بالوعي الجمعي القابل للقياس على الوعي الفردي بالنسبة إلى الشخص الإنساني لأن الدولة هي شخص الجماعة المعنوي؛

1. مستوى الإرادة السياسية

2. مستوى المعرفة الصحيحة بالذات وبالعدو

3. مستوى القدرة الفعلية المادية) الاقتصاد) والرمزية) الثقافة) للجماعة

4. مستوى ذوق الحياة وقيمتها (متعة الحياة)

5. مستوى الرؤية الوجودية.

وقد بينت في كلامي على الفرد والفردية (كما في العلاقات التي يخاصها الإسلام حتى من روابط الأسرة والقبيلة اللتين يقدم عليهما الرابطة العقدية) وحتى الفردانية المطلقة (كما في رؤية الإسلام للحساب يوم الدين (

بوصفها ظاهرة دينية بالأساس تبنتها الفلاسفة لاحقا (محاولة في ذلك (أن الذات الفردية هي بدورها شخص معنوي لأن الكيان العضوي للفرد لا يكفي لجعله شخصا طبيعيا إذ كونه طبيعيا ليس بعد شخصا بل هو نصف شخص إذ شرط قيامه وتواصله هو الزوجية التي هي أول كيان قابل للتجدد والتواصل في الظاهرة العضوية.

ولا يمكن أن توجد جماعة ذات حجم مناسب لحجوم عصرها وأجوارها أن تغلب إذا توفرت هذه الشروط الخمسة لأن الصدام إذا حصل لن يبقى بين قوة عسكرية وأخرى بل بين قوتين جماعيتين في صراع بقاء لنموذجين من الوجود أحدهما يلحم الجماعة والثاني يفتتها أو دونه قدرة على لحمها فتكون قوة ضاربة.

ووظيفة السياسة هي في بعدها الاول تربية هدفها تحقيق تلك المستويات وحكم هدفه حماية الجماعة داخليا وخارجيا بفضل ما يصحب تلك المستويات من أخلاق هي عين "ذوق الحياة" في تلك الجماعة. وذوق الحياة لدى الجماعة هو الرؤية الوجودية سواء صيغت دينيا أو فلسفيا وهي لحام الجماعة.

الإسشماء والبياج 6 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الحادي عشر-

والبعد التربوي من السياسة هو الرعاية بمعناها العام أي التربية النظامية والتربية الاجتماعية التي يمارس فيها الأجيال ما ربوا عليه في البيت والمدرسة والمعبد والحياة العامة وتتعلق بكيان الإنسان العضوي وبكيانه الروحي. وهي التموين المادي) الاقتصاد) والروحي (الثقافة كل إبداع

والإبداع العلمي خاصة) .

فالإبداع العلمي) الاستعلام والإعلام العلمي (ينتج مقومات التموين والتكوين للرعاية ومقومات الدفاع للحماية ومن ثم فهو أصل كل قوة ولذلك كانت آية الردع قد بدأت بالقوة عامة ثم أتبعتها بالجوقة العسكرية (ما استطعتم 1-من قوة و2-من رباط الخيل (ثم عينت أنواع الأعداء الخمسة بذكرها لثلاثة .

فالأعداء هم أعداء الجماعة وأعداء الله وأعداء الجماعة بسبب عدائهم لله وأعداء الله بسبب عدائهم للجماعة وآخرون لا نعلمهم ولا يعلمهم الله. هو الخفي من الأعداء وليسوا بالضرورة بشرا وغير قابلة للتوقع إذ قد يكونوا ظاهرات مرضية في نفوس الجماعة وأبدانها وهي مادة العلاج الطبي والروحي .

وبذلك يتبين أن السياسة هي بالأساس العمل الوقائي الرادع وليس العمل العلاجي الذي يكون دائما متأخرا بمعركة أو أكثر. وفي عملية الوقاية كل تحيل وتآمر بالمعنى الذي يتكلم عليه ما يبحث فيه ماكيافال هو من جنس البريكولاج الدال على غياب الاستراتيجية التي

وليكن مثالنا جيوش الفتح الإسلامي في البداية: لم يكن يخطر في بال أي قائد إسلامي أن هذه الجيوش يمكن أن تهزم . ذلك أن قوتها اللطيفة لحام لا ينقطع وقوتها العنيفة ذكاء لا يندفع ومن ثم فهي قادرة على مطاولة لا ترتفع فتكون شبه قضاء وقدر عاملها بقدرتها على الحسم في الامر علة شروعها فيه .

في مثل هذه الحالات يكون كل فرد مع كونه متفردا بذاته يشعر بأن

الجماعة متجسدة فيه أو يشعر بأنه ينوبها في كل ما يقوم به والكل يعتبر نفسه ممثلا للأمة إرادتها الحرة

الإنتجاء والبياج 0 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الحادي عشر-

وعلمها الصادق وقدرتها المؤثرة ماديا ورمزيا وذوقها أو قيمها الجمالية ورؤيتها الوجودية دون أن يكون فاقدا لتفرد كيانه .

ومن هنا يأتي التشبيه بكيان الإنسان الجسدي والروحي . فكل نظام من أنظمة البدن رغم تفرده يمثل بقية الأنظمة فالجهاز العصبي ونظام الدورة الدموية ونظام التغذية ونظام التطهير ونظام التنفس ونظام المناعة كلها تعمل وظيفتها التي تتفرد بها ولكن من حيث إن بقية الانظمة لها معها تواصل وتعاون .

وهذا ما يرجعنا لخطر الرؤية الجدلية التي تجعل الأحزاب ليست متسابقة في الخيرات بل متنافسة على الإيقاع بعضها بالبعض في صراع مناف تماما لمعنى السياسة بوظيفتيها تربية لتحقيق شروط الرعاية وحكما لتحقيق شروط الحماية. وبسبب المنطق الصراعي يصبح الاختراق المعادي بداية الانهيار والتبعية .

وعندئذ لا تكون السياسة في الحكم والمعارضة خدمة للجماعة بل استخداما لها من أجل بعدي العجل أي المال (معدن العجل) والأيديولوجيا (خوار العجل .(ويكفي أن ترى ما يجري في كل بلاد العرب؛ السياسة غنيمة وليست مسؤولية. هي الطريق الاسرع للإثراء بها أو بما يترتب عليها من جاه (ابن خلدون).

وهنا أيضا كانت ثورة الشباب بجنسيه الفاضحة: انظر ماذا الأسد بسوريا والسيسي بمصر والأمير الأحمق بالسعودية وناصحه بالإمارات وحفتر بليبيا وأمثالهم بتونس أو من يستعدون لفعله بها وقس على ذلك كل بلاد العرب. كل حزب عميل لأحد ذراعي الاستحواذ على بلاد العرب بتواطؤ جل نخبهم .

وما يحدث في كل قطر عربي يحدث في المجموعات العربية وفي الجامعة العربية: ففيها من كان يعلم إسرائيل بكل ما يظن سريا ولم يبق أي تجمع عربي قائما وآخرها تجمع الخليج. صارت أطرافه في صراعها البيني حليفة لكل أعداء العرب ولأذرعهم في الإقليم . وصار الجميع مخبرا لدى الأعداء.

الإستجاء والبياج 70 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل"معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الحادي عشر-

سيقال أنت تريد تغيير طبائع الأشياء فتلك هي طبيعة السياسة. لكن لو صح أن طبيعة السياسة هي تلك وكان العلم علما بالأمر الواقع أو ظاهر الطبائع لاستحال أن يوجد أي علم . ذلك أن الأعراض وفوضاها ليست هي موضوع العلم أي علما بل ما وراءها الذي يفسر نظام مجراها وليس عبث فوضاها .

وعندما ندرك نظام مجراها نتجاوز شذوذ فوضاها التي تحول دون فهم أسرارها الخفية . فالانتقال مثلا من التداول العنيف على الحكم بالانقلابات إلى التداول اللطيف عليه بالانتخابات يدحض أن الأسلوب الأول هو من طبيعة التداول المقصور على التغير بالموت الطبيعي فنتجاوز

العضواني إلى الإنساني.

وهذا يعني اكتشاف قانون مناف لجدل الصراع وتجاوزه إلى جدل الحوار بين الأفكار الهادية للإرادات حتى تكون متسابقة في الخيرات ويصبح التعدد شرط التواصي بالحق وليس شرط الاقتتال على المنافع التي تستخدم الجماعة ولا تخدمها . فالمعارض المهدم إن جاء دوره للحكم سيحكم مقبرة وليس دولة.

والحاكم الذي يلغي المعارضة السلمية كما يحدث في كل البلاد هو المسؤول على تهديم الموجود لأن منع غيره من سهمه في إدارة أمره - الشورى تعتبر الأمر أمر الجماعة تديره بالشورى -وليس أمر مغتصب يبقى بالقوة والاستقواء بالأعداء ضد شعبه : بشار والسيسي وجنرالات الجزائر وكل جل حكام العرب.

هذه ليست سياسة لأنها بدل الرعاية تمثل الإهمال وبدل الحماية تمثل الإذلال وهي التي تستدعي الأعداء لحمايتها من شعبها ومقابل ذلك يقاسمها حاميها فتات كل ما فيها . لست أدري ما الذي بقي من سوريا ل"لسان الجرو" العقون ومن لبنان لمن هو أكثر منه "عقانة" وعمالة.

ومع ذلك نجد بين حمقى القوميين واليساريين من يعتبر بشار زعيما ومقاوما وعميل إيران في لبنان زعيما وحكيما وبطلا وهو في الحقيقة مجرد بيدق في ما تحاول إيران حيازته

الإسشهاء والبياج 71 أبو يعرب المرزوقي ابهام مفهومي ينافي الرؤية القرآنية ل "معاني الإنسانية"- أبو يعرب المرزوقي -الفصل الحادي عشر-

من أوراق في تفاوضها مع الغرب حتى تضمن بقاء نظامها القروسطي . ولن تستطيع لأن شباب الأمة هزمها بعد .

أبو يعرب المرزوقي

المعادلة الحضارية أو دور النخب بمعيار العلاقة بين الديني والفلسفي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 30

أ ني

لدبتي والا لفلسنى

الفصل الأول

صنفت النخب إلى خمسة أصناف بمقتضى ما يغلب على المنتسبين إليها من المقومات التي لا يخلو منها أي إنسان بدرجات مختلفة وبمقتضى كيانهم العضوي والروحي وما فطروا عليه أوما يمكن أن يعتبر شبه طبائع محددة لشخصياتهم:

. من يغلب عليه مقوم الإرادة.

2. من يغلب عليه مقوم المعرفة .

3. من يغلب عليه مقوم القدرة الاقتصادية أو الثقافية. .+ من يغلب عليه مقوم الحياة أو الذوق.

5 .. من يغلب عليه مقوم الوجود أو الرؤية.

ولم أنف عن كل واحد منها بقية الصفات بل ما يغلب عليه ولم أنف وجود غيرها لو غيرنا معيار التصنيف . ومعيار التصنيف هذا يسام بأمرين:

1. أن كل إنسان يتقوم بإرادته وعلمه وقدرته المادية أو الرمزية وبحياته الذوقية وبرؤيته الوجودية ومن ثم فهذه مقومات كيان الإنسان حتى لو لم يكن منتسبا إلى أي نخبة بل لمجرد كونه إنسانا .

2 . لكن الانتساب إلى النخب المؤثرة يرد إلى المقوم الغالب الذي يبرز به وتأثيره مرده إلى هذا المقوم الغالب وبه تبرز النخب. فنخبة الإرادة تجمع

من يغلب عليهم مقوم الإرادة. وقس عليه بقية النخب بحسب الغالب على المنتسبين إليها من المقومات الخمسة.

فيكون المقوم الذي يبرز به لغلبته عليه مقوما لشخصيته هو الذي يجعله ينتسب إلى أحد أصناف النخب بل الجماعة وهي بعدة هذه المقومات: فغلبة مقوم الإرادة تعرف النخبة السياسية. وغلبة مقوم العلم تعرف النخبة العلمية. وغلبة مقوم القدرة يعرف سنحددها لاحقا . وغلبة مقوم الحياة يعرف النخبة الفنية.

وغلبة مقوم الوجود يعرف النخبة الرؤيوية سواء كانت دينية أو فلسفية. وقد أجلت النخبة التي يحددها العامل الأوسط أو عالم القدرة لأنه عسير التحديد لكونه يجمع

الاقتصاد وعن القدرة الروحية أو الثقافة وتلازمهما .

وحتى نفهم تعقيد هذا المركزي معادلة النخب فلأذكر بمعادلة التموين الإنساني من حيث هو شرط قيام الإنسان العضوي والروحي . فقد رأينا أن التموين سواء أخذنا الاقتصادي الذي يتعلق بالتموين العضوي أو الثقافي الذي يتعلق بالتموين الروحي فإنه لا يتحدد إلا بالتلازم الدائم بينهما تخادما بنيويا ١

فمعادلة التموين الاقتصادي لقيام الإنسان العضوي يتألف من مركز هو المؤسسة المنتجة للبضاعة أو للخدمة وقبلها عاملان هما الاستثمار والبحث العلمي وبعدها عاملان هما التمويل والاستهلاك . وواضح أن الاستثمار والاستهلاك في علاقة دالة رياضية متبادلة كل منهما تابع للثاني بالمعنى الرياضي للتابع .

ونفس هذه العلاقة بين البحث العلمي والتمويل . فتكون المؤسسة المنتجة ثمرة هذين الدالتين الرياضيتين في الاتجاهين بمعنى أن التبعية المتبادلة بين الاستثمار والاستهلاك وثم بين البحث العلمي والتمويل تجعل التداخل بين الاستثمار والاستهلاك وبين التمويل والإبداع العلمي هو سر الانتاج بنوعيه .

وهذا السر هو القدرة عامة ببعديها المادي) الاقتصاد أو تموين شروط القيام العضوي (والروحي (الثقافة أو تموين القيام الروحي .(فتكون معادلة أصناف النخب هي عين هذه المعادلة مع إضافة بعدين آخرين هما الإرادة أو السياسة والوجود أو الرؤية . والرؤية إما دينية أو فلسفية فالسياسة هي علاقة الديني بالفلسفي .

والسري المجز عن فهم الرؤية القرآنية علته المجز عن فهم علاقة الديني بالفلسفي . فالمقابلة المعتادة بينهما هي توهم أحدهما تتحدد رؤاه بالدنيوي والثاني بالمتعالي على الدنيوي أو أحدهما بالطبيعي والثاني بما يتعالى على الطبيعي من وجود الإنسان. لكن الإسلام لا يعترف بهذه المقابلة.

فهو لا يفصل بين الدنيوي وما يتعالى عليه ومن ثم فهو لا يميز بين الديني والفلسفي إلا بالترتيب بين الولوج إلى العلاقة بأيهما يبدأ؛ فالفلسفي يبدأ بالطبيعي وما بعد الطبيعي لينتهي إلى الخلقي الإنساني والتاريخي . والديني يبدأ بالخلقي الإنساني التاريخي وينتهي إلى ما بعد التاريخي والطبيعي .

فتكون العلاقة بين الطبيعي التاريخي والخلقي السياسي واحدة في الحالتين بتقديم وتأخير لا يغيران من الامر شيئا عدى ترتيب البعدين الناظمين للحياة فالديني يجعل السياسي تابعا للتربوي والخلقي والفلسفي يجعل التربوي

والخلقي تابعين للسياسي لأنه يقدم المعرفي على القيمي والديني يعكس فيقدم القيمي على المعرفي.

وهذا يعني أن المعرفي والقيمي نوعان . معرفي القيمي والمعرفي عامة وقيمي المعرفي والمعرفي عامة. فمعرفة القيم يعتبرها الدين فطريا ومتقدما على المعرفة عامة لأن هذه لا تكون معرفة بحق إلا إذا تقدم عليها معرفة قيمة الحقيقة وتمييزها عن الباطل . وقد يشكك 1 . كيف يمكن أن يكون إدراك القيم والوعي به متقدمين على العلم بهما فتكون المعرفة متأخرة عنها أو تكون على نوعين كما ورد في هذا التعليل ؟

.2 وكيف التوفيق بين القول إن القيم ليست صفات ذاتية للأشياء والأفعال بل هي حكم تقويمي للإنسان لا يمكن أن تكون موضوعية كما يزعم القائلون بالتحسين والتقبيح؟ والجواب هو أن القول الأول شرطه القول الثاني . فأولا حتى المعرفة بمعناها الثاني فيها نفس الظاهرة . فالإدراك الحسي والوعي بالمدارك متقدم على العلم بمعناه الذي يفحصها ليحدد الصادق والكاذب منهما ولولا هذا المستوى الثاني لما أمكن التمييز بين الإدراك الذي له علاقة بالموضوع الفعلي ومجرد التخيل والتوهم . لكن الفحص مشروط بتقدم الإدراك الحسي والوعي به وإدراك معايير الفحص والتمييز بين ما له موضوع فعلي وما هو مجرد توهم وإلا لما وجد علم أصلا ء

وإذا كان ذلك كذلك فإنه يمتنع أن يكون العقل محسنا أو مقبحا بل هو معدل للذاتي بما يقرب من الموضوعي حتى يصل بين الوصف القيمي عند الإنسان وما يجعله مؤديا لوظائفه في التربية والحكم باعتباره شرطا في

العيش المشترك بين البشر. ومن هنا يأتي دور إضفاء القدسية على الأحكام الشرعية سواء كانت دينية أو سلطانية) بلغة ابن خلدون) لأن قيم التشريع مشروط بالعقد أو بالإيمان المشترك بها بين المتعايشين بمقتضاها . ومن دون ذلك لا يبقى إلا سلطان الشوكة ء غياب سلطان الشرعية وهما بعدا الحكم في أي جماعة. والفلاسفة بنحو ما أدركت ذلك ومن ثم فأفلاطون مثلا يعتبر مبدأه الأسمى الخير فتكون الحقيقة هي الخير في منظوره . لكن معرفة القيم التالية عن ذلك ليست معرفتها بل تأسيس معرفتها أو الاستدلال المؤيد لهذه المعرفة الفطرية. ولعل أهم مثال هو مثال الظلم . فلا يوجد إنسان لا يعرف العدل من خلال ما يقع عليه من ظلم حتى لو كان ظالما في سلوكه الذي لا يطابق ما يدركه بفطرته .

وهذا التناظر التام بين الديني والفلسفي رغم تعاكس الترتيب في الممارسة الظاهرة بين البداية والغاية في الرؤى الوجودية - الفلسفية والدينية-لا يختلف عن التبعية المتبادلة بين الاقتصادي والثقافة أو بين العضوي والروحي في كيان الإنسان وفي العملية المنتجة لقيامه العضوي والروحي فرديا وجماعيا معادلة يؤسس عليها القرآن رؤيته .

وقد أرجعت ذلك كله إلى علاقة أبسط هي علاقة الرمزين الناظمين إيجابا عند حصرهما وظيفتهما أو سلبا عند تحريفها بدرجات لامتناهية وبتناظر عكسي بينهما قربا منه الإيجاب والسلب في علاقة التبادل والتواصل في الجماعة الواحدة أوبين الجماعات المختلفة وحتى بين الفرد ونفسه وبينه وبين ما يعتبره مثاله الاعلى دينيا كان أو فلسفيا . والرمزان هما رمز القدرة المادية أو الاقتصادية أعني "العملة" أو "رمز الفعل" ورمز القدرة الروحية أو

الثقافية أعني "الكلمة" أو "فعل الرمز" . فالموجب من فاعليتهما هي كونهما أداتي تبادل وتواصل لا غير والسالب هو تحولهما إلى أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين . حينها يصبحان بعدي دين العجل .

فالعملة التي ترمز إلى القوة الاقتصادية لا تبقى مجرد أداة تبادل بل تتحول إلى أداة سلطان على المتبادلين وتلك هي أهمية دور التمويل في الاقتصاد . . والكلمة التي ترمز إلى القوة الثقافية لا تبقى مجرد أداة تواصل بل تتحول إلى أداة سلطان على المتواصلين في الثقافة: بعدا العجل : معدنه وخواره.

والمشترك بين الديني والفلسفي هو رفض هذا التغير في وظيفة العملة والكلمة أو رفض سلطان الربا الذي تمثله العملة والتمويل وسلطان الإيديولوجيا الذي تمثله الكلمة والإيديولوجيا. والربا معلوم حكمه في الإسلام . والإيديولوجيا حكمها يبدو مجهولا في الإسلام بخلاف الربا . لكنه في الحقيقة معلوم مثله بل وأكثر منه وهو (كبر عند الله مقتا أن تقولوا ما لا تفعلون»

فالعلاقة بين القول الصادق والعمل المنجز لا ورد فيه إن تقدم عليه هي عين العلاقة بين الوعد والوفاء به . وإن تأخير هي نفس العلاقة بين السلوك المعلن الذي لا يبطن عكس ما يظهر والنفاق . والفلاسفة أيضا لا تقبلهما لأنها تقابل بين العلم والإيديولوجيا برد الكلمة إلى قول المعرفة بالحقيقة بقدر الإمكان وهي العلم وتقابل الربا برد العملة إلى وظيفتها أداة لتيسير التبادل دون سلطان على المتبادلين .

ويمكن القول إن المشكل كله هو في اكتشاف الحل الذي يمكن من حصر دور العملة ودور الكلمة في وظيفتيها أداتين للتبادل والتواصل

ومنعهما من التحول إلى أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين . واعتقد أن ذلك ممكن بمجرد الاعتماد على المعادلتين التاليتين:؛

1 . معادلة تصنيف النخب إلى من تغلب عليهم الإرادة ومن يغلب عليهم العلم ومن يغلب عليهم القدرة ومن يغلب عليهم الحياة أو الذوق ومن يغلب عليهم الوجود أو الرؤية.

.2 ومعادلة مقومات القدرة بالوصل بين الزوجين المتقدمين عليها والزوجين المتأخرين عنها . فإذا كانت القدرة هي انتاج التموين العضوي والروحي أي الاقتصاد والثقافة وكان العلم أصلها والذوق غايتها فإن القضية تصبح كالتالي .

فلنأخذ الزوجين المتقدمين على القدرة بوصفهما شرطي حصولها. عندئذ تصبح القضية بين الإرادة التي تغلب على الساسة أو التدبير العملي والتشريعي والعلم أو المعرفة التي تغلب على الباحثين العلميين أو التدبير النظري والاعتقادي . وهذه القضية هي التي تعدد قدرة الأمم الفعلية والتي هي للإنسان من حيث هو إنسان يعمل بما يتميز به من حيث هو عاقل يعمل على علم . وهذا هو مفهوم الحكمة التدبيرية لشروط قيام الفرد والجماعة. لكن ذلك لا يكفي لتكون الحكمة تامة لأنه مقصور على حكمة المفاعلية دون الكلام على حكمة الغائية. لذلك فالمشكل يصبح متعلقا بالزوجين المتأخرين عن القدرة أعني الذوق والرؤية الوجودية. فلا يكون الإحكام السياسي بوصفه عملا على علم تاما إلى إذا كان من أجل الإحكام الرؤيوي بوصفه عملا لغاية سامية.

في الحقيقة المشكل متعلق بالمعرفي ذاته قبل أن يتصل بالعلاقة بين

المعرفي والقيمي .. فالمعرفة ما الذي يجعله ممكنا بمعنى ما الذي يجعل الإدراك الإنساني يميز بين الصادق والكاذب من مداركه؟

عندما نفهم أن الحقيقة قيمة هي بدورها يصبح المشكل لاغيا بذاته ومن أصله .

وبهذا كان الترتيب الديني أفضل من الترتيب الفلسفي . فالغاية هي التي تجعل العلم يكون أداة للفضيلة لأنه قابل لأن يكون أيضا أداة للرذيلة. ومعنى ذلك أن تقديم القيمي على المعرفي يحرره من توظيفه لعكس الغاية. وطبعا فهذا يثير أهم مشكل فلسفي .

فإذا كان القيمي متقدما على المعرفة تساءلنا عن مصدره ما هو؟

بل أكثر من ذلك من يطرح شرط المعرفة في القيمة ينسى أن المعرفة طلب للحقيقة التي هي قيمة معرفة أو معرفة قيمة في نفس الوقت . لكن المشكل هو أن معرفة الحقيقة هي في آن معرفة الباطل . ولما كانت كذلك فالأمر لا يتعلق بالمقابلة بين الحقيقة والباطل وبين المعرفة والقيمة بل بين نوعي الإرادة.

المشكل ليس بين المعرفة والقيمة بل بين الإرادة الخيرة التي تطلب الحقيقة والإرادة الشريرة التي تطلب الباطل . وطبعا فطلب الإرادة ذو درجات قد لا تكون متناهية. وقد يكون طلب الإرادة على علم أو على جهل بالتمييز بين الحقيقة والباطل . وفي هذه الحالة يكون الأمر ناتجا إما عن نقص في التكوين أو عن خلل في المدارك المعرفية والقيمية.

ولا يمكن أن يقال إن الخيارات القيمية متعددة بالجوهر. وهو أمر لا شك

فيه . لكنها متفاضلة مع ذلك لأن علاقتها بوظيفة الرعاية تكوينا وتنوينا قابلة للتقدير القريب من الحقيقة العلمية لكونها ترد إلى علاقة الأداة بالغاية وهذه العلاقة تقاس بالتفاضل في الثمرة ومعاييرها تجددت بالتدريج خلال تاريخ الإنسانية وتجريب المناهج والقيم التي تحقق أفضل الثمرات.

وبهذا المعنى يتبين أن الخيار الديني في الترتيب هو الأولى رغم الوحدة العميقة بين الترتيبين الديني والفلسفي . فدوافع سلوك الإنسان لا تكفي فيها القدرة المعرفية بل لا بد من القدرة الإرادية وما قد يكتنفها من النوازع والعواطف التي تحول دون الحكم العقلي والتأثير في الأفعال . وغالبا ما يكون العقل قابلا لأن يصبح أداة شر إذا لم يسبقه تأهيل للسلطان على النوازع والنزوات.

فجعل سياسة التكوين والتموين تبدأ بالتربية قبل الحكم علته أن التكوين والتموين القيمي المتعلق بتكوين الإرادة وتموينها حتى تفضل القدرة الخيرة على القدرة الشريرة هو الأساس الحقيقي للرؤية الحكيمة في تنظيم شأن البشر بالوازع الذاتي للحد من الاعتماد على الوازع الأجنبي (بالمعنى الخلدوني) .

الفصل الثاني

تبين إذن في الفصل الأول أن الأمر لا يتعلق بالمقابلة بين المعرفي والقيمي بل بين عامل الدافع من المعرفي وعامل الغاية من القيمي . وهو إذن متعلق بمقومات كيان الإنسان كفرد ومؤسسات الجماعة كجماعة في دوافع إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها وفي غاياتها . المسألة ليست بين

المقومات بل بين دوافع فعلها وغاياته .

فالمقومات الخمسة باعتبارها مقومات كيان الإنسان ليست خاضعة لقانون الضرورة الطبيعية بل هي خاضعة لقانون الحرية الخلقية. وبصورة أدق فهي خاضعة لما فيها من علاقة بين الضرورة والحرية علاقة هي أولا في كيان الإنسان نفسه وثانيا في كيان العالم الطبيعي والتاريخي المحيط به والذي منه يستمد مقومات بقائه . ويتوسط بين شروط كيانه الخارجية ومقوماته الذاتية تبادل التأثير بين الوعي المعرفي والقيمي به فيكون كل مقوم جامعا بين موجبهما وسالبهما .

وبهذا المعنى يتضاعف كل مقوم بين حدين أقصيين وما بينهما من درجات تكاد تكون لا متناهية . لكن الإسلام اكتفى بخمس درجات هي درجات أحكام أفعال العباد . فالحد الأقصى الموجب هو الواجب . والحد الأقصى السالب هو الحرام . وبينهما قاب هو المباح . وبين الحرام والمباح المكروه . وبين المباح والواجب المندوب.

وسبق أن بينت أن الغالب على سلوك البشر تجنب الحدين الأقصيين ويكتفون بالمنازل الثلاثة الباقية اي المباح والمندوب والمكروه. وهي كلها اجتهادية تسبيقا للخير على الشر في السلوك السوي . لكن ذلك لا يعني أن السلوك المرضي الذي يسبق الشر ليس موجودا بل وأحيانا ليس هو الغالب وهو دليل ترد خلقي .

والتردي الخلقي فردي . لكن الغالب فيه هو تأثير الجمعي بمعنى أن المناخ العام وصل إلى ما سماه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية في مجتمع فقد فيه الناس معنى حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة

وجلال الوجود وكل ذلك بسبب فساد التربية

فالتربية العنيفة تؤدي إلى فقدان الإنسان لحقيقته كما يعرفه ابن خلدون اعتمادا على الوحدة بين الفلسفي والديني . فهو يعرفه "رئيسا بطبعه (فلسفي (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (ديني)". وهذا التعريف فريد النوع ولم يسبق إليه إذ غير التعريف الفلسفي والتعريف الديني ليوحد بينهما توحيدا ثوريا .

والتربية العنيفة التي تفقد الإنسان حقيقته هذه تسد فيه معاني الإنسانية فيصبح مستعدا للقبول بالنوع الثاني من العنف وهو الحكم العنيف وهذا هما بعدا السياسة التي تنحرف عن كونها تمكينا للإنسان من شروط بقائه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له "تجعله عبدا للوسطاء والأوصياء .

وبذلك يتبين أن العنف الذي يقصده ابن خلدون هو ما يجعل التربية وساطة بين المؤمن وربه والحكم وصاية بين المؤمن وشأنه أي وشرطي قيامه العضوي(الاقتصاد) والروحي (الثقافة) فلا يبقى رئيسا بالطبع (لا يدين بقيامه لغير الله) ولا بالاستخلاف الذي خلق له (لا يعبد غير الله (. والأول فلسفي والثاني ديني .

وقد يظن البعض أن فساد معاني الإنسانية يخص الخاضعين للتربية العنيفة والحكم العنيف وحدهما ولا يشمل المخضعين لهم بهما. ففساد معاني الإنسانية يشمل الفاعل والمنفعل في هذه العلاقة. كيف ذلك؟

وهنا نجد التمييز الخلدوني بين علاقة الرئيس بالمرؤوس وعلاقة السيد بالمسود. وذلك هو جوهر الإشكالية.

فعلاقة الرئيس بالمرؤوس علاقة بين إنسانين حرين يكون المرؤوس فيها باختياره معترفا للرئيس بكونه جديرا بأن يكون مقدما في ما يعتبره أفضل منه في تمثل حقيقة الإنسان بمعنى إرادته وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته للوجود أي إنه يعتبره قدوته خلقيا دون مفاضلة في حقيقة الإنسان المطلوبة من التكوين .

أما علاقة السيد بالمسود فهي ليست علاقة خلقية بل علاقة بين قوتين غالب ومغلوب أو سيد وعبد بحيث يكون من يعتبر سيدا قد ساد بالعنف والفضل المادي وليس باللطف بالفضل

الخلقي . وبهذا المعنى نفسه "لو كنت فظا غليظا لانفضوا من حولك". فالسيد لا يعترف للمسود بما يترتب على قيم الحجرات .13

وبذلك يتبين أن علاقة السيد بالمسود علاقة عبودية لغير الله وعلاقة الرئيس بالمرؤوس علاقة عبودية لله. بمعنى أن العلاقة الاولى علتها القوة والخوف وهي من ثم نفي للإنسانية من أصلها بل هي علاقة حيوان قوي يستضعف حيوانا قبل أن يكون عبدا لغير الله يتبع غالبه في قيامه المادي والروحي .

فيكون السيد والعبد كلاهما تخليا عن شروط حرية الإنسان وكرامته . والدليل القاطع بزيف السيادة وطابعها العضابة إلى من قبل أن يكون له عبدا. ويكفي أن يأتي من هو أقوى منه ليكون عبدا له هو بدوره. السيد إذن عبد بالجوهر رغم تظاهره بالسيادة مثل حكام العرب سادة باستضعاف شعوبهم وعبيد لمنصبهم .

وهذا هو الشرى الجوهري بين الرؤية الخلدونية والرؤية الهيجلية. فهذا يعتبر هذه العلاقة طبيعية بمعنى انها ليست انحرافا وضرورية في منطقه الجدلي

وذاك يعتبرها غير طبيعية بل منحرفة وغير ضرورية بل هي إذا حصلت فصارت رؤية وجودية -الجدل الصراعي -لا يمكن الخروج منها إلا ما هو أسوا منها .

ذلك أنه بخلاف ما يتوهم الكثير فما يسمونه تحريرا للعبيد في الحداثة هو في الحقيقة تعميم للعبودية: فعندما يصبح الجميع خدما لبعدي العجل-أي لسلطان البنوك والإيديولوجيا سواء كان رأسمالية أو اشتراكية-بدعوى التعاقد الحر بين أصحابهما وبقية الشعب فيفقد الإنسان سلطانه على مقومي حياته .

فالجميع لا يمكن أن ينفي أن أعلى درجات الحرية المزعومة توجد في الولايات المتحدة. لكن المواطن مرهون لدى البنك ويمكن أن يفقد كل ما يملك أي شروط قيامه العضوي وبالتالي كل شروط الكرامة أي شروط قيامه الروحي ليصبح طريدا مشردا فاقدا حتى كنه ولقمة عيش أبنائه بفقد العمل وعجز عن دفع الديون.

المتبادلين بيد من ليس متبادلا مثل الآخرين بل من يسيطر عليهم جميعا في المعادلة الاقتصادية أعني أن الممول يصبح هو رب العملية كلها رغم أنه مجرد جامع لادخار الجماعة ومسيطر عليه في الرأسمالية والاشتراكية.

ولا فرق بين أن يكون ذلك بيد النظام البنكي الخاص أو بيد النظام البنكي العام ومن ثم فالآلية واحدة في النظامين الرأسمالي والاشتراكي وقد يكون الأول أفضل لوجود التنافس بين البنوك بخلاف الثاني لوحدته وبيد النومنكلاتورا التي هي وساطة روحية (الماركسية) ووصاية سياسية (الحزب الحاكم). فيكون المشكل كله حوله سياسة تمويل التموينين

المادي والروحي أو سياسة التصرف في ادخار الجماعة للإنتاج في مستويه :

1. إنتاج المنتجين أو تكوين الإنسان للمشاركة في تقاسم العمل شرط التعاون والتبادل المصحوبين بالتعاوض العادل.

2. وإنتاج تموين المنتجين بالبضائع والخدمات أي الاقتصاد تموينا للكيان العضوي وشروط بقائه وتموينا للكيان الروحي وشروط إبداعه.

والحل بين ؛ فإذا كان الادخار صادرا عن الصفة المشتركة للجميع أعني الاستهلاك فالمدخر هو الجماعة كلها ولا معنى لجعله تحت سلطة غير سلطة الجماعة المشاركة في عملية الانتاج بمنطق التمويل الذاتي الذي لا يتسنى منه أحد لأن الجميع محرك لعملية الانتاج وخاصة القسمان الأول والأخير من عملية الانتاج .

فالمستهلك هو المدخر إيجابا بالفضل وسلبا بالنقص . ولما كان التمويل يساعد على فائض الانتاج فهو في الحقيقة يعوض ادخارهم فيثني عن الفائدة ويزول الربا: كل ما يدفع لتمويل الاقتصاد يسترد بما ينتج عنه من مزيد الانتاج الذي يؤدي انخفاض الاسعار فيكون الجزاء أكبر من الفائدة التي تفرض على الاستثمار.

ولا ضرر من أن يدفع ما يمكن أن يشجع على الادخار من قبل جهاز التمويل الذي لا يكون ربحيا بل هو خدمة وظيفتها جمع الادخار وحمايته وليس المتاجرة به وذلك هو الربا .

والادخار بهذا المعنى يمكن أن يكون حتى بالسلب . إذ ليس بالضرورة أن

يكون دائما موجبا « فالمستهلك يستهلك دائما سواء كان عنده العوض أو لم يكن عنده العوض وإلا فهو يموت حتما إذ الأمر يتعلق بشروط البقاء العضوي والروحي . فيكون المستهلك الذي ليس له العوض مدخرا كذلك بالدين الذي عليه والذي هو "وعد" بثروة مقبلة.

ولا بد هنا من وضع قانون قد يبدو متناقضا. فصحيح أن العملة تتآكل حتى في الاقتصاديات القوية. لكن تآكلها لا يعني أن الأسعار لم تنزل فيكون تآكلها دالا على التضخم بل المشكل هو أن نزول الأسعار يزيد في الاستهلاك وخاصة في استهلاك ما لم يكن موجودا من البضائع والخدمات بل اقتصاد مزدهر فيكون ذلك هو علة التآكل بكثرة الاستهلاك وليس بغلو الأسعار. وذلك هو معنى ارتفاع مستوى المعيشة في الجماعة ذات الاقتصاد النافق . وهذا القانون عكس ما يترتب على التضخم الذي يؤدي إلى تدني مستوى المعيشة في الاقتصاد الكاسد .

ومعنى ذلك أن للادخار مصدرين . مصدر الماضي لمن عنده فضل دخل . ومصدر المستقبل من عنده نقص دخل . الأول يمول بما هو حاصل بعد والثاني ما سيحصل . ولو لم يكن ذلك كذلك لما استطاع الاستدانة التي شرطها التزام بإنتاج يحقق الفضل . فالناس لا يسلفون (أي تقديم مال مقابل وعد (من يتصورونه عاجزا عن سداد الدين . ولذلك فهو يستدين مع ادخار سلبي إذ الاستدانة لا يمكن أن تكون كافية لسد الحاجة فيكون ما ينقصها ادخارا سلبيا إذ ما تدخره الجماعة هو ما لم تستهلكه من الإنتاج الحاصل أو الممكن لزيادة الانتاج.

وبذلك فالتصرف في الادخار جزء سيادي تابع للتصرف في الأمر الذي هو

أمر الجماعة. وقس عليه الآن أداة التواصل أي الكلمة أو فعل الرمز الذي يشبه رمز الفعل أو العملة (الفعل بالكلمة هو التواصل والفعل بالعملة هو التبادل) . فلا يوجد في الجماعة من لا يتواصل عامة وليس بنوع معين كما في الاختصاص .

وهو القسم الثاني من السيادة أيضا مثل السيادة على الأمر الذي هو أمر الجماعة. ومن ثم فالسياسة تربية وحكما ولا تكون جماعة حرة إذا لم تكن السيادة على العملة رمز الفعل

وعلى الكلمة فعل الرمز سيادة الجماعة لأن أصلهما هو كل الأفراد وليس من يصبح بيدهم النيابة عنهم في التصرف فيهما وبهما أو نظام التموينين .

وما كنا قد بينا أن الثقافة تحيط بالاقتصاد بداية وغاية. بداية بالعلم الذي يبدع أدوات انتاج الثروة ومناهجه . وغاية بالذوق الذي يبدع غايات انتاجها وأساليبه . فنفهم عندئذ لماذا حددت الآية 38 من الشورى نظام حكم) أمرهم (وأسلوب حكم (شورى بينهم) وجعلت موضوعه المحيط الثقافة والاقتصاد .

وهو محيط إحاطة محررة من تحول أداة التبادل وأداة التواصل إلى أداتي السلطان على المتبادلين والمتواصلين . فجعلت البداية الاستجابة للرب . وجعلت الغاية الأنفاق من الرزق . وفي الحالتين المستجيب للرب متحرر من الوسيط في التربية والمشرف بنفسه على الإنفاق من الرزق متحرر من الوصي في الحكم .

الفصل الثالث

وصلنا الآن إلى سر الأسرار في ما عليه حال الأمة. عرفت القدرة المادية للفرد والجماعة والإنسانية كلها) وتتعلق بتموين القيام العضوي والروحي ماديا أو الاقتصاد) والقدرة الروحية لنفس المعنيين) وتتعلق بتموينهما روحيا أو الثقافة التي تحيط بالاقتصاد أداة وغاية) بمعادلة تصنيف النخب بنيويا .

فبينت أن القدرة بمعناها الأول هي حصيلة عمل الإرادة الأداتية على علم . وهما البعدان المتقدمان على القدرة في المعادلة وأنها بمعناها الثاني هي حصيلة عمل الرؤية الغائية على ذوق . وهما البعدان المتأخران على القدرة في المعادلة. ثم وصفت مواقف أصحاب الإرادة والعلم والرؤية والذوق القيمي .

وما كان سلم القيم كونيا ويتعلق بهذه المقومات التي هي كلها من مجال الفعل الحر القابل للتقييم فإن هذه المواقف تخضع لقانون منحنى جوس مطبقا على أحكام أفعال العباد الحرة: فالموقف المتطابق للواجب والموقف المطابق للحرام يمثلان النادر والموقف السائد هو ما بين

فوجوب الإرادة الحرة وتحريم الإرادة المضطرة حدان نادرا ما يحصلان في فعل الإنسان والموجود هو إما الإرادة عامة بوصفها المباح المطلق أوما يسميه الغزالي الحكم على البراءة الاصلية دون تحسين أو تقبيح ثم ما بينه وبين الواجب أو المندوب وما بينه وبين الحرام أو المكروه: تلك هي المواقف .

وقس عليه العلم . فبين الصادق والكاذب حدين اقصيين نجد نفس المثلث المباح في العلم وهو على سبيل الافتراض ثم قبله الغالب عليه الحق وبعده الغالب عليه الباطل لكنه الإنسان في الغالب هو بين هذه الثلاثة ونادرا ما يكون موقفه المعرفي صادق أو كاذب بإطلاق . نفس الوضعية السابقة.

وتلك هي المحددات للقدرة المادية فبغلبة الموجب من هذه الأحكام تكون خيرة وبغلبة السالب تكون شريرة. وفي الموقف الاول تكون أداة فعل الخير وفي الموقف الثاني تتحول

إلى أداة فعل الشر. والأول لتحرير الإنسان من العبودية والثاني لإخضاعه لها . وتلك هي وظيفة الاقتصاد في الجماعات البشرية.

ونفس ما قلناه عن القدرة المادية يقال عن القدرة الروحية. وهي للتحرير أو للاستعباد بنفس المعنى. والجمع بين القدرتين في بعدهما التحريري نجد معنى الديني والفلسفي والجمع بينهما في بعدهما الاستعبادي نجد دين العجل وفلسفته : فالمادية رمزها عملة التبادل والروحية كلمة التواصل أو سلطانهما .

وواضح أن هذه المعادلة شديدة التعقيد ولذلك فهي لم تستخرج لا من الإسلام ولا من محاولة صوغ رؤيته في فكر ابن خلدون الذي بنى المقدمة على مفهوم التعمير والاستخلاف . فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني يتعلق بالقدرتين المادية أو الاقتصاد وهو العمران والروحية أو الثقافة وهو الاجتماع .

فهو عرف العمران بكونه "التنازل لسد الحاجات" وعرف الاجتماع بكونه

"التنازل للأنس بالعشير" والتنازل هو الاشتراك في المنزل أي الجماعة التي تنتسب إلى نفس المكان والزمان من أجل التعاون على سد الحاجات المادية والروحية ومن أجل التآنس. والأول أداته التبادل . والثاني أداته التواصل . وكلاهما أداة وغاية.

وما كان ليخطر على بالي أن ابن خلدون وضع هذه المعادلة بهذا العمق لولا تعريفه للإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وكلامه على فساد معاني الإنسانية بسبب التربية والحكم العنيفين . ولست أدري ما الذي حال دون فهم هذه الأعماق في فكره ولعله سبق في عصره .

والدولة هي نظامهما الذي يستمد شرعيته من حراسته الخدمتين هاتين ومن الحماية الداخلية ويحتاج إلى الشوكة للحماية الداخلية لمنع العدوان بين أعضاء الجماعة ثم بينهم وبين الحكم وللحماية الخارجية من كل من يعتدي على شروط البقاء والسيادة. وهذه المعادلة التي وضعتها هي الفرضية النظرية التي تعتبر مجرد هندام فكري -هندام بمعنى ما يضعه البناء من أدوات تحيط بالبناء خلال البناء ثم يزيحها بعد أن يتم البناء -هدفه

الترابط لأنها كانت صياغة أولية.

وهو لم يخف أنها صياغة أولية كما هو بين من آخر ما ذيل به المقدمة وليعد إليها من قرأها ليفهم أن الرجل كان يدرك بأنه قام بثورة بحاجة إلى أجيال وأجيال حتى تفهم وتستثمر وتستكمل . وما قدمته الآن خطوة بسيطة جدا لسبر أغوار ثورته . ولأضف الآن الخطوة الأهم بالعودة إلى هذه المقومات الخمسة.

فقد نظرت في ما قبل القدرة أي الإرادة والعلم لتحديد القدرة المادية. ثم نظرت إلى ما بعد القدرة أي الرؤية الوجودية والحياة الذوقية لتحديد القدرة الروحية. فكانت القدرة ببعديها المادي والروحي شيئا واحدا كما بينت في كلامي على مقومات العملية الإنتاجية للتموين ماديا كان أو روحيا . ومعنى ذلك أني أسقطت تصنيف النخب بمقومات ذات الإنسان الفردي أو الجمعي على تصنيف مقومات العملية الانتاجية اقتصادية كانت أو ثقافية فوجدت العمليتين متوالجتين:

1. الاستثمار والبحث العلمي قبل المؤسسة المنتجة.

2. التمويل والاستهلاك بعد المؤسسة المنتجة.

فيكون الزوجان الأولان والزوجان الأخيران لهما نفس الوظيفة. المؤسسة الاقتصادية هي القلب مثل القدرة. وهي مؤلفة من القدرتين المادية والروحية بنفس الصورة أي إن العلاقة بين العاملين الموجودين قبلها هي أساس قدرتها المادية والعلاقة بين العاملين الموجودين بعدها هي أساس قدرتها الروحية أو اللامادية مع جمع المتقدمين والتأخرين للمادي والروحي في آن.

فالمستثمر هدفه مادي والبحث العلمي هو السلطان على الطبيعة روحي والمستهلك هدفه مادي والممول هدفه روحي هو السلطان على التاريخ بمعنى أنه ينشئ بالادخار مستقبل الجماعة عندما يمول الاستثمار والبحث العلمي والاستهلاك وذاته وبه تقوم مؤسسات الانتاج والتموين الاقتصادي والثقافي.

فإذا عاملنا الجماعة التي لها نظام سياسي أو دولة وكأنها المؤسسة المنتجة

لذاتها بإنتاج شروط بقائها كانت بنيتها جنيسة لبنية المؤسسة المنتجة التي وصفنا حينئذ وكانت مؤلفة من فاعلية النخب الخمس التي ذكرنا أعني من مستثمرة في شروط البقاء بالبحث العلمي بدوافع الاستهلاك والادخار للتمويل .

ناظرنا بين الإرادة والنخبة السياسية وبين العلم والنخبة المعرفية وبين القدرة والنخبتين الاقتصادية والثقافية وبين الذوق الحيوي والفنانين وبين الرؤية الوجودية ونخبة الفلسفة والدين فالساسة مستثمرون والعلماء باحثون والاقتصاديون والمثقفون قادرون والفنانون ذواقون والأخيرون راؤون .

وإذا أردنا أن نفهم الحال الذي عليه مجتمعاتنا بحق فلنسأل عن هذه النخب:

هل الساسة يستثمرون في مستقبل الأمة؟

وهل العلماء يبحثون في شروطه؟

وهل الاقتصاديون والثقافيون تهمهم القدرة عليه؟

وهل الفنانون ذائقون للمطلوب لمستقبل الأمة؟

واخيرا هل الفلسفة والدين لهما رؤية تحرر الإنسان أم هما يوظفان لتأسيس سلطان أيديولوجي عليه؟

لما تكلمت على الكاريكاتورين كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث فقد قصدت بهما طائفتين كل واحدة منهما تستعمل حدي سلم قيم الأفعال الأقصيين . فكلتاهما تعتبر رؤيتها هي الواجب ورؤية الثانية هي الحرام سواء كان الكاريكاتور تأصيليا أو تحديثيا . كلاهما يستثني الثاني

ويحاول استئصاله لتوهمه ملك الحقيقة وحيازة القيمة.

والأدهى أن كلا الكاريكاتورين يعتبر إرادته حرة بإطلاق وإرادة خصيمه مضطرة بإطلاق وعمله صادق بإطلاق وعلم الثاني كاذب بإطلاق وقدرته خيره بإطلاق في المجالين المادي والروحي وذوقه جميل بإطلاق وذوق خصيمه قبيح بإطلاق ورؤيته مطلقة الشفافية ورؤية خصمه ظلامية بإطلاق : وتلك علة الحرب الأهلية التي لا توقف .

التام بين الكاريكاتورين بدأ بعرض الباطنية على الإسلام وعنها تولدت الحرب بين أدعياء الدين وأدعياء الفلسفة. فتنابزوا بلقبين ساريين إلى الآن: ظلامي نبزا للأول) إخوان الصفا (وكافر نبزا للثاني (المحدثون) .

وفي الحقيقة لا الباطني يمثل الفلاسفة بل هو مكتف بترديد شعارات فلسفية ليس له منها إلا الكاريكاتور ولا المحدث يمثل الدين بل هو مكتف بترديد شعارات دينية ليس له منها إلا الكاريكاتور هاهما كما نرى الآن حداثيي العرب وسلفييهم . فالأولون كاريكاتور الحداثة والثانون كاريكاتور الأصالة .

وأقل الناس صلة بالفلسفة نوعان من كاريكاتور الحداثة العربية: الماركسي والقومي . فالأول لا يفهم من الاقتصاد إلا قشوره . والثاني لا يفهم من الإنسانية إلا بذورها . وهما سلفيو الفلسفة بعد أن تحولت إلى ايديولوجيا هيجلية وماركسية. وكلاهما غافل عن القوانين التي تحكم المجتمعات البشرية متجاوزه للمقولات التي يستعملونها وهي كونية واحدة في الدين وفي الفلسفة.

وأقل الناس صلة بالدين هم السلفيون بنوعيهم العلمي والجهادي. فكلاهما

تغيب عنه هذه الحقائق التي بمقتضاها كان الإسلام سباقا إلى ما حاولت بيانه من بنى عميقة في العمران البشري والاجتماع الإنساني وأن الديني والفلسفي يعالجان قضية واحدة وإن بترتيب متعاكس تحصيلا ومتطابق تحقيقا في التاريخ .

وذلك ما سأبينه من خلال التذكير بتفسير سورة هود التي تصبح شديدة الوضوح فنفهم علة ما قاله فيها وأخواتها الرسول الخاتم لأنها في الحقيقة حددت له طبيعة الاستراتيجية التي يمكن أن تحرر الإنسانية من معوقات الأخوة والمساواة بينها بمبدأ النساء 1 والحجرات 13 ثورة كونية في تاريخ الإنسانية كلها .

الفصل الرابع

لا أنوي شرح أخوات هود الأربعة- وهي حسب ما يبدو مجمعا عليه -الواقعة (56) والمرسلات (77) والنبا (78) والتكوير (81) -بل سأكتفي بهود وهي تتضمن الحالات الست التي تحدد ما نحاول بيانه من حيث هو البنية الكونية لشروط قيام الفرد والجماعة والإنسانية كلها في كل تاريخها المعلوم إلى حد الآن.

فقي قاب السورة إبراهيم عليه السلام وقبله ثلاثة وبعده ثلاثة والمخاطب بالسورة هو الرسول الخاتم وابراهيم الثاني الذي أحيا الحنيفية فصارت في الرسالة الخاتمة مشروعا كونيا لوحدة الإنسانية بمعيار الأخوة والمساواة. وهو الذي قال عنها أنها هي وأخواتها شيبته لأنه كان يدرك مدلولها ومغزاها . فقبل إبراهيم عندنا نوح وهود وصالح وبعده عندنا لوط وشعيب وموسى .

وكل واحد منهم عالجت رسالته مشكلة من المشاكل الستة التي أنوي شرحها .

فنوح عالج مشكل الإنسان مع سلطان الطبيعة والحضارة. وهود مشكله مع النخبة الاقتصادية . وصالح مشكل توزيع الماء . ولوط مشكل الجنس . شعيب مشكل شروط التبادل الاقتصادي العادل . وموسى مشكل الإنسان مع سلطان التاريخ والسياسة. فلو لم يصنع نوح بوحي من الله السفينة ويزرع الزوجين من كل شيء لانتهى النوع.

ولو لم يقد موسى قومه لما انتهت العبودية السياسية. عبوديتان للطبيعة وللسياسة تعلقت بهما الرسالتان الاولى والأخيرة في سورة هود : الوحي تحرير من استبداد الطبيعة في رسالة نوح واستبداد الدولة في رسالة موسى . لكن الرسالتين حرفتا لاحقا بعكسهما فاستبد الإنسان بالطبيعة وعوض الوحي بالعجل .

أما هود فقد كان موضوع رسالته التصدي للطبقة الاقتصادية المترفة. وهو الداء الاول بين التحريرين . يليه تصدي رسالة صالح لتوزيع الماء مصدر الحياة الأول بين الإنسان وشرط بقائه للحيوان والنبات طبعا . ثم تليها رسالة لوط التي تصدت للمثلية وأخيرا رسالة شعيب لشروط التبادل وتوزيع الثروة العادل .

من استبداد الطبيعة ومن استبداد الحكم هما الأساس:

1. والأول بالتعمير الذي مثلت له السورة بصنع السفينة وباستنبات زوجين اثنين من

.2 والثاني بالاستخلاف ضد الاستبداد السياسي بالشريعة وتحرير شعب من رمز الاستبداد في التاريخ الإنساني كله: الفرعونية.

وحتى لا نقع في رفض أهم فضيلة من فضائل الإسلام وهي الانصاف والأمانة في الكلام على الجميع حتى لو كانوا ممن أصبح من أعداء امته فإن ما يقوله القرآن عن اليهود من الأمثلة الكونية على الأمانة العلمية في رواية التاريخ فضلا عن كون أول من خان هذه الرموز الكونية هم اليهود أنفسهم وفضلا عن كون موسى نفسه ليس يهوديا بل هو مصري . وهم خانوه لمجرد أن تركهم للحظة مع أخيه فعادوا لعبادة العجل بمعدنه وخواره ولا يزالون.

لكن التحررين من الاستبداد الطبيعي والاستبداد السياسي يمكن أن يتحققا من دون المسألة الاقتصادية ببعديها الثروة وتوزيعها والمسألة الحيوية ببعديها الماء والجنس وتلك هي المعادلة التي حاولنا درسها. والآن نفهم شغل ابراهيم المركزي في هذه المعادلة فتكون

فقبله رسالتان هما رسالة التحرير من الطبيعة ورسالة التحرير من فاعليتها في الإنسان أي سيطرة القدرة المادية أو الاقتصاد والماء شرطي القيام العضوي والروحي للإنسان. وبعدها رسالة القيام العضوي للتواصل النوعي أي الجنس وشروط التبادل العادل وتوزيع الثروة أو فاعلية النظام السياسي والخلقي .

أما المخاطب بهذا المضمون الذي اعتبره الرسول مشيبا فهو ابراهيم الثاني أو الرسول الخاتم الذي تمثلت رسالته في تحقيق هذين الثورتين في آن وذلك بإصلاح التحريفات التي أفسدت معول الرسالات السابقة مستعملا في ذلك منهج "التصديق والهيمنة "لتقديم البديل الذي هو واحد في كل

الرسالات والفلسفات .

.ما العلة في إضافة "والقاسمات"؟ ألست أتجنى على القرآن والوحي بهذه الإضافة؟ طبعا لا يتهمني بذلك إلا من لم يقرأ القرآن ببصيرة . فالرسولان المتوسط في السورة والمخاطب بها كلاهما لم يستعمل في خطابه إلا المنطق المشترك بين الدين والفلسفة: كلام إبراهيم في الأفول ورد الرسول على المعاجزين.

أعلم أن الكثير من رجال الدين من مدعي معاني القرآن سيعيب على هذا الفهم وخاصة على التوحيد بين الديني والفلسفي أنه لا ينظر إلا في ما له صلة بالدنيا ويبدو غافلا عن الآخرة . وهذا هو الخطأ الأساسي الذي جعل المسلمين يمثلون في ما يقتضيانه معا. ظنوا أن الآخرة منفصلة عن الدنيا وأن اهمال هذه شرط في تلك .

نسوا أمرين: أن الإنسان مستعمر الأرض وأنه مطالب بإثبات جدارته بالاستخلاف من خلال جعل التعمير يكون بقيم الاستخلاف وذلك هو امتحان جدارته بالاستخلاف الذي من دون لا يكون التعمير تعميرا بل تدمير . وهو معنى الدنيا مطية الآخرة. المسلمون بدلا من امتطائها جعلوها تمتطيهم . لأن المحتاج لغير ما مكنه منه الله ليعمر الأرض حتى لا يبعد إلا من سخرها له صار عبدا لمن سيطر عليها وعليه .

أما الكلام على الآخرة بمعزل عن هذه العلاقة فلا أحذقه لأنه كله دجل في دجل نهانا عنه القرآن في آل عمران 7 عن الغيب وأمرنا في فصلت 53 بأن ننشغل بآياته في الآفاق و الأنفس أي في ما بذاته يحملنا على الأخرى من خلال عملنا في الدنيا . فإذا عملنا فيها بقيم الاستخلاف ربحنا الدنيا

والآخرة .

كثرة كلام العرب والمسلمين على الآخرة أشبه بكلام من يريد الثمرة دون السعي للحصول عليها . فلا معنى للآخرة إذا لم تكن جزاء على عمل في الدنيا بقيم الاستخلاف . فمن لم يعمر الدنيا يصبح عبدا لمن يعمرها وليس عبدا لله. ففساد معاني الإنسانية يرده ابن خلدون إلى تحول الأمة إلى عيال على غيرها .

وبهذا المعنى فتأويلي لسورة هود ليس تجنيا على القرآن والإسلام بالوصل بين الديني والفلسفي فيه بل هو ما كان ينبغي لعلماء الأمة لو كانوا علماء بحق وتدبروا القرآن فعملوا

بما أمر به -فصلت -53 وتجنبوا ما نهاهم عن عمله آل عمران 7 -لكان بوسع الأمة أن تعمر الدنيا بقيم الاستخلاف فتثبت جدارتها به لتنتقل من الاستخلاف العام الذي هو منزلة وجودية للإنسان عامة إلى الاستخلاف المتميز بكونه دلالة "والأرض يرثها عبادنا الصالحون" المعنى الجامع بين التعمير والاستخلاف منزلة وجودية بالفعل لا بالقوة.

لكنهم بدلا من البحث عن الحقيقة واستعمال ما جهزوا به ليكون خلفاء في تعمير الأرض فضلوا تحويل الدين إلى إيديولوجيا للسلطة على الإنسان وليس أخلاق سلطة الإنسان على شروط قيامه العضوي والروحي حتى يكون كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

قلبوا أمر فصلت إلى نهي فلم يروا آيات الله في الآفاق والأنفس ليتبين لهم أن القرآن حق وقلبوا نهي آل عمران 7 فصاروا لا يتكلمون إلا في المتشابه

لتأويل الغيب ظنا أن الراسخين في العلم يمكن أن يكون تأويلهم قابلا للعطف على تأويل الله فيها وذلك زيغ في القلوب وابتغاء للفتنة فكانت الفتنة.

فصار المتكلم يخلط بين الغائب والغيب ويدعي قياس كلام القرآن على الله بكلامه على الإنسان سواء بالسلب (ويسمونه تنزيها وهو تعطيل (أو بالإيجاب (ويسمونه تفويضا وهو جهل بالخطاب القرآني). ذلك أن العلاقة بين حدين لا تفيد تماثلا بينهما لا إيجابا ولا سلبا بل خصائص العلاقة لا غير . علاقة العبادة بين الرب وعبده الذي يتوجه إلى ربه فيناديه بما ينتظره منه بمعيار ما ينتظره من ذي الفضل عليه رضا أو غضبا . لكننا نجهل الإنسان ما هو ناهيك عن الله ما هو

والمسألة هي من جنس الدوال الرياضية أو التوابع بين "س" و"ص" اللذين يمكن أن يعينا

بتحديد قيم لكل منهما بحسب طبيعة علاقة تبعية الدوال الرياضية (20:0060»]) دون أن

يرد المتغيران إلى قيمهما العينية. ومن لم يفهم ذلك فيكفي أن يفكر به عجوز لا تجيد الحساب وتعلم مع ذلك ما تملك بالتناظر مع حبات سبحتها .

فهذه علاقة تناظر بين شيئين لا يوجد بينهما وجه شبه بل الموجود هو التناظر الكمي في ما تعلم به العجوز ما تملك بالقياس إلى حبات سبحتها . وما تملكه يمكن أن يكون أنعام أو بيض أو مال أو أي شيء ولا وجه شبه يوجد بينه وبين حبات السبحة. وكل تصور إيجابا أو سلبا وجه شبه بين الله

والإنسان سخف .

وإذا كانت التبعية الدالية بين خانتين مجهولتي الطبيعة ولا تتحددان إلا بالقيم العينية فإن حدي العلاقة بين الله والإنسان ليسا خانتين خاليتين بل هما خانتان مليئتان بما لا نحيط به علما وما ندركه من قيمهما هو ما جعل ليناسبنا شرطا لقيامنا المادي والروحي وما جوهر علاقاتنا بالوجودين الطبيعي والتاريخي فينا وفي العالم الذي نستمد منه قيامنا العضوي والروحي .

لذلك فمعركة المتكلم والفيلسوف حول المقابلة بين الإيمان والعلم دليل على جهل مؤسف لكونهما لا يقبلان الفصل فضلا عن التقابل ؛ فلا علم من دون إيمان على الأقل بشيئين أي بأن العالم موجود وبأنه قابل للعلم وإلا لما شرعنا في البحث العلمي والفلسفة. ولا دين من دون علم على الأقل بشيئين .

فما من رسالة سماوية أو حتى دين طبيعي لا تبنى على علم بنظامين للعالم ولأخلاق العائشين فيه في ذات الإنسان و وجود الجماعة . ومثلما أن العلم يتقدم فإن رؤية الدين لهذين النظامين هي من مستوى العلم الذي تستند إليه الرسالة في خطابها للمرسل إليهم ومن ثم فهي مناظرة للفلسفة .

المقابلة بين النقل والعقل دليل على أن أصحابها عديمو العقل والنقل في آن . فلو كانت هذه المقابلة ذات أساس لكان العقل كافيا لاكتشاف قوانين الطبيعة أي لاستغنينا عن التجربة التي هي بالضرورة نقل عن الموجود وإن كان غير المشهود بالحواس .

ولو كان النقل كافيا لاستغنى الأنبياء للاستدلال على مضمون رسالتهم

على الأقل الخاتم الذي ليس في رسالته إلا استدلال العقل والحجة النظرية في النظر والعقد واستدلال الإرادة والحجة العملية في العمل والشرع. فما احتج الرسول الخاتم بالخوارق قط بل هو كان يعتبرها للتخويف وليست للإقناع كما هو بين من رده على المعاجزين .

وليست قصة الخوارق للرسالات السابقة دالا على أنها من جوهر الدين ولا من أسس اثبات النبوات. فأكبر الحجج هي أن يصدق الفعل القول وهو ما اعتمده الرسول . فما قال شيئا لم يفعله وما اشتهر بالصدق والأمانة حتى بين العتاة من أعدائه إلا لأنه حقا كان كما يصفه القرآن أخلاقه هي أخلاقه . ولذلك فالإعجاز عنده هو النظام الطبيعي والنظام التاريخي وهو ما يجعل القرآن صالحا لكل زمان ومكان. فهذان النظامان هما عين ما في القرآن من نظام وليسا نظام حججه فحسب. فنظام القرآن مثل نظام الخلق الطبيعي رياضي تجريبي ومثل نظام الأمر خلقي سياسي خلقي . فهو مبني على مبدأ كل شيء خلق بقدر أصلا للقوانين الطبيعية وعلى مبدأ كل شيء ذو سنن ثابتة أصلا لسنن التاريخية. فيكون نظامه عين نظام مشروعه وعين نظام حجاجه وعين ما يجعله كونيا وسرمديا لا يبليه الزمان ولا يبلوه المكان ولا يستطيع الخروج عن سننه الإنسان.

الفصل الخامس

الفصل الخامس والأخير أخصصه للعلاقة بين الزوجين المتقدمين على مؤسسات انتاج التموينين اللذين يمثلان قدرة الأمم . فالإرادة) السياسة) من الزوجين المتقدمين في علاقة مع الرؤية الوجودية) الفلسفة والدين)

من الزوجين المتأخرين . لكن كل النخب السياسية العربية شبه أمية وعديمة الرؤى الوجودية.

والبحث العلمي) نخبة المعرفة) من الزوجين المتقدمين على القدرة التموينية في علاقة بالذوق الحيوي (نخبة الابداع الفني (من الزوجين المتأخرين عنها . والمعلوم أنه لا يوجد بحث علمي أصلا ولا اساس للذوق الفني عند المستحوذين على ما يسمونه إبداع وهو سقط متاع ودني الاستمتاع لكل نذل وبذاء.

والآن يمكن العودة إلى قيم المواقف النخبوية: فالمركز كما أسلمنا هو نخبة التموين المادي (الاقتصاد) والروحي (الثقافة) وهذه من المفروض أن تكون خيرة عندما تكون أولا صادرة عن الزوجين المتقدمين عليها شرطا في كونها انتاجا إنسانيا وليست بيعا لثروات الطبيعة والتاريخ: المواد الخام من الطبيعة والآثار والسياحة من التاريخ.

وهذا الشرط الأداتي لا يكفي بل لا بد من الشرط الغائي وهو شرط الزوجين المتأخرين عنهم أي الرؤية والذوق . وما كانت الرؤية منعدمة أو بدوية تعتبر الحضارة هي بناء ناطحات السحاب والعيش مثل الأرباب مثل من يبدأ بناء بيته من سقفها وليس من أساسها فأنت أمام ما تراه عند العرب وسر تخلفنا .

ومعنى ذلك أن كل النخب العربية شبيهة بباشوات عهد محمد علي وأسرته؛ النهضة عندهم هي أن يعيشوا مثل الأوروبيين دون الشروط التي جعلت الأوروبيين يصبحون سادة العالم. ويكفي لفهم هذا الخطأ الحضاري المقارنة بينهم بين مصر واليابان. فهما بدأتا معا تقريبا . لكن لا يوجد وجه

للمقارنة بين البلدين .

ولو كان أي بلد آخر غير العراق أو الجزائر أو ليبيا أو السعودية أو أي إمارة بترولية عربية له ما لهم لكان من مثل نمور آسيا على الأقل وهي ليس لها ما لهم . لكنك بعد قرن

من الاستقلال المزعوم لا زال حكامهم وأغنياؤهم يتعالجون من أدنى مرض في الغرب ويستوردون جل إعالتهم وحمايتهم منه .

هذا النوع الثاني من العلاقات في المعادلة التي وضعتها نظرية لتطوير نظريات ابن خلدون تبين أن السياسي عديم الرؤية والباحث عديم الذوق لا يمكن أن يعتمد عليهم في جعل القدرة التموينية بالمعنيين المادي والروحي مصدر قوة بل هي تتحول إلى مصدر ضعف لأنها تصبح عين كون الجماعة عالة على الغير . فالسياسي عديم الرؤية لا يملك إلا حام وعبد أن يبقى حيث هو ليحصل على سهم من نهب الأمة مع حاميه الذي يبقي له أمرين:

1 . شتات موائد ما ينهبه المستعمر والسماسرة.

2 . واضطهاد شعبه حتى يحلبه لصالح حاميه .

وذلك صحيح في كل بلاد العرب خاصة حتى الفقير منها . ولعل مثال تونس أكبر دليل فجل ثرواتها بيد فرنسا حامية مافيتها .

والباحث) الأكاديمي بالاسم وبشهادات ورقية لا تعني شيئا وخاصة في البلاد التي يقدر الناس فيها على شراء الشهادات) عديم الذوق لا يمكن أن يفهم معنى البحث العلمي وما فيه من لذة جمالية هي أسمى من كل لذة . لذلك تراهم يتسابقون في خدمة الدكتاتوريات لتحصيل جاه كاذب

ومال فاسد وسلطان شرير.

وفي هذه الحالة ماذا يمكن أن ننتظر من القدرة المادية) الاقتصاد (والروحية) الثقافة) في مثل هذه الجماعة؟ طبعا سيكون الاقتصاد كالحال عندنا الآن مجرد توريد لا ننتجه بل الآخرون للرعاية والحماية مقابل ما نبيعه من مواد خام ماديا ومن سياحة روحيا أي ما ورثناه من جغرافيا وتاريخ لسنا أهلا لهما .

وحتى هذا لا نستطيع فعله . فالثروات الطبيعية غيرنا يستخرجها بدلا منا والتراث غيرنا يكتشفه ويسوقه وقد نضطر لجعل الوزير المسؤول عنهما صهيونيا حتى يسهل لنا بيع بضاعة قد تحاصر من دون التطبيع مع إسرائيل ما يعني أن إسرائيل وإيران وحامييهما روسيا وأمريكا هم أرباب العرب

التشخيص الأمين . ويمكن أن أزعم أن الأمر أسوأ بكثير مما وصفت . ولأضرب مثالا . فما بين قطر ومحاصريها يكلف العرب رشاوي لمزيني الأخوة المتصارعين والتشويه المتبادل ما كان يمكن أن يخرج كل العرب من التخلف بأنواعه .

ومثله كلفة ما بين الجزائر والمغرب وما كان بين العراق وسوريا وما كان بين ليبيا القذاف والسودان وما بين صاحبتي الثورة المضادة واليمن وهلم جرا من العبث التاريخي الذي يفيد بأن العرب قد عادوا إلى أسوأ مما كانوا عليه في الجاهلية اقتتالا وتبعية لفارس وبيزنطة وأعراب في صحاري حضارية.

ولا يغرنك ما تراه من عمران أحدث حتى مما يوجد في أوروبا لكنه قصور الرمال لا تعني شيئا لأن الأمر كله رهن نفاد الثروة الطبيعية. لن يتسوح

أحد في دبي عندما ينفد ما لأجله يأتي السواح . فالخمر والنساء موجودان في أي مكان . فالعلة هي الثروة الطبيعية والموقع . وهم محتلو المواقع بالقواعد .

وبهذا المعنى جل ما يصدق من الأسماء المستعملة في كلام العرب على أنفسهم هي من الأسماء الأضداد أي إنها تفيد ضد ما يظن أنها تفيده . فلا نخبة الإرادة ذات إرادة . ولا نخبة العلم ذات علم . ولا نخبة القدرة ذات قدرة مادية أو روحية . ولا نخبة الذوق ذات ذوق . ولا نخبة الرؤية ذات رؤية دينية كانت أو فلسفية.

وليست أنفي ذلك بالإطلاق بل أنفي أن يكون من لهم ما أنفيه لهم دور بل هم مستبعدون ومن فقصدي هو أن النخب التي بيدها الحل والربط السياسة والبحث والقدرة التموينية بنوعيها والذوق والرؤى بنوعيها هم فاقدو هذه المقومات لأن من اختارهم هم دمى المستعمر غير المباشر لإدارة محميات تابعة.

تكلمت على الصدام بين المتكلم والفيلسوف وبينت أنه ناتج عن وهم الكلام ناطقا باسم الوحي والإيمان وتوهمه داريا بالغيب وعن وهم العقل غنيا عن النقل لكأنه ليس بحاجة

الخلقي وعلي أن أختم المحاولة بأمر أهم .

فالصراع بين الفقيه والمتصوف من نفس الطبيعة. الأول يتهم بالاهتمام بالقانون والحكم بالظاهر تاركا السرائر لعالمها الوحيد . والثاني يدعي اللامبالاة بما يسميه رسوما لأنه يطلب الحقيقة والأخلاق . والمعلوم أن الموقف الأول ألف مرة أقرب إلى الحقيقة والأخلاق من الثاني الذي

يكذب بدعوى الكشف .

فدعوى الكشف فيها نكران للغيب وفيها زعم ما لم يزعمه حتى الرسول الذي قال القرآن على لسانه لو كنت أعلم الغيب لطابت كذا وكذا . والكشف إذن هو أساس كل الدجل الذي أفسد الوظيفتين اللتين من دونهما لا معنى لتعمير الأرض فضلا عن تعميرها بقيم الاستخلاف . الكشف كذبة تؤسس لاستعباد الأرواح +

ولست أقصد بذلك أن البشر متساوون في الإدراك المعرفي . فكما قال ابن تيمية الفرق بين العقول أوسع من الفرق بين الأبدان عند البشر. ولذلك ميز القرآن بين البصر والبصيرة. فالكثير من البشر'صم بكم عمي فهم لا يعقلون" . لكن مهما بلغ نفاذ العقل والبصيرة فهو يبقى دون علم الغيب الخاص بالله.

كذبة ابن عربي ودعوى خاتم الأولياء أو اللبنة الذهبية تفضح كل تخاريف التصوف المعرفية. وهذا النوع من الدعاوى يسميه ابن خلدون حب التأله الفاسد الذي يطلب السلطة بدعوى علم مستحيل . وهو خلل خلقي علته ادعاء الاطلاع على إدراك الغيب الذي هو بالطبع محجوب . فالفرضي حول الغائب ليس علما بالغيب.

والقانون في الفقه ليس مجرد تشريع وظيفته الردع بل هو تشريع جامع بين القانوني والخلقي لأن وظيفته هي التشجيع على الفضيلة وليس منع الرذيلة فحسب . لذلك فالسيئة تسب واحدة والحسنة عشر أضعافها . والقانون الوضعي بدأ يفهم ذلك فصار فيه بعد التشجيع على الفضيلة بدل الاكتفاء بمعاقبة الرذيلة.

والفضيلة والرذيلة لهما معنيان . المعنى الأول هو العمل بمقتضى النظام القانوني الذي يجعل التبادل مصحوبا بالتعاوض العادل والتواصل مصحوبا بالتعارف الصادق . وهذا يناسب مجاهدة التقوى في السلوك الإنساني سواء عيرناه بالدين أو بالفلسفة. والمعنى الثاني مراقبة هذا السلوك لتجنب الهوى .

وهذا يسمى مجاهدة الاستقامة. والمجاهدتان تنتسبان إلى الزهد وليس إلى التصوف. فالأول سلوك قانوني وخلقي يعرف القرآن بكونه تقوى أصلا للتفاضل الوحيد لدى الحاكم النهائي . والثاني أكاذيب هدفها ادعاء علم مستحيل يؤدي إلى علاقة الشيخ بالمريد الذي يعتبر ميتا يغسله استبدادا بروحه .

وعندما تكون التجربة الروحية صادقة فهي من الوجدانيات التي لا تنقال كما بين ذلك ابن خلدون. وكل محاولة لجعلها عقيدة للآخرين تجن عليهم وليس تواصلا روحيا. فالتجربة التي يدعيها المتصوف إذا تجاوز التجربة الوجودية التي من هذا الجنس ليست عبارة ذوقية عن إحساس وجودي "اكزيستنسيالي" بل هي تمويه سلطاني كما بين ابن خلدون كذلك ويسميه التصدر للتعليم والوعظ .

ختاما فما لم نفهم تعريف ابن خلدون للإنسان تعريفا مستوحى من القرآن الكريم بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" لن نكون في مستوى ثورة الإسلام دينا خانها يجمع بين الديني في كل دين صادق يجاهد بعدي العجل والفلسفي في كل فلسفة تجتهد في التحرر من بعدي العجل كذلك .

أبو يعرب المرزوقي

الحديث، ما حقيقته؟ وما شروط علميته؟

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 19
الفصل الرابع 21
الفصل الخامس 29

ماحقيقتم؟ وما شرو طعلميتم؟ رساو

الفصل الأول

لا أريد أن أدخل في معركة "الحديث" رغم أني كتبت الكثير لرد ما يزعمه نفاته بالجملة والتفصيل وخاصة لرد نفاق القرآنيين عندما يزعمون بذلك الدفاع عن قدسية القرآن التي يعتبرون الحديث "مدنسا" لها بما فيه من وضع وانتحال . لكن حقيقة ردهم لو قبناه لكان ينبغي رد نصف القرآن أعني المدني كله . لكني مع ذلك اعتبر الحديث قد أنتج ثقافة شفوية حتى بعد أن صار مكتوبا لأنها ثقافة لم تتجاوز حفظ الأقوال واعتبار ذلك علما واستغلالها كما استغل القرآن مباشرة وكأنها أساس عامية علوم الملة الخمسة) التفسير أصلا ثم فرعا النظر المتحاربين الكلام والفلاسفة وفرعا العمل المتحاربين الفقه والتصوف) . وليس أخطر على الفكر من الثقافة الشفوية وخاصة في عصرنا الذي فيه ميل إلى العودة إلى تقديم الشفوي على الكتابي بسبب تقدم ثقافة المرئيات في التواصل بصورة تكاد تعود بالإنسانية إلى الثقافة المباشرة التي يحضر فيها الشيء الذي يتعلق به الكلام بذاته بدلا من حضور تصوراته العقلية في المدونات النظرية التي لا يمكن الاتصال بها إلا بقراءة المكتوب . ولا يمكن للتأمل العقلي أن يعمل في الثقافة الشفوية لأنها سيالة ولا تمكن من الفحص والتثبت من التناسق والترابط بين المعاني المجردة. بينت أن الانطلاق الخاطئ في كل علوم الملة لمنافاته للقرآن منافاة جعلت علوم الملة ركاما من الكلام لا نفع منه في المهمتين اللتين حددهما القرآن للإنسان من حيث هو:

• مستعمر في الأرض) تعمير الأرض)

«* ومستخلف فيها (تعميرها بقيم كونية معينة) . وإذن فهي عكس هدفها القرآني . ونفس الحكم يشمل الحديث . لكن شموله للحديث أعمق لأن الأمر فيه بخلاف القرآن لا يقتصرعلى الخطأ في المنطلق المؤسس لعلوم الملة وأعمالها بل هو يمتد إلى صحة الأمر نفسه: يجمع المسلمون على أن القرآن سالم من الزيادة

والنقصان بخلاف الحديث الذي يعتبر مشوبا بهما أي إنه يتضمن المنحول على الرسول ولعل بعض أقواله لم ترد فيه : فيكون عيبه مضاعف بالزائد والناقص.

وعلم الحديث وضع لعلاج نصف المشكل أي لجمع ما أمكن من أقوال الرسول وخاصة تحريره من الانتحال الموضوع كذبا على الرسول . وطبعا لم يجدوا حلا لما يمكن ان يكون قاله الرسول وغاب في ما تم جمعه من أقواله . والأمران ليسا مما يعنيني في هذه المحاولة لأني لا أدعي الاختصاص في الحديث.

ويوجد فرق بين الفصل بين مطلوبي ومطلوب المحدثين يرد على أي تذرع بالاختصاص في رفض مثل هذه المحاولة.

ما أطلبه ليس الاختصاص في الحديث بل ما ينبغي أن يتوفر طلبه ليكون الحديث علميا بعد أن تحدد حقيقته ما هي تحديدا يكون بقدر المستطاع جامعا مانعا . وهي مسألة عامة تتعلق بشروط علمية أي فن يراد نقله من العلاج العفوي إلى العلاج العلمي ؛ الحديث ما يزال في مرحلة العلاج العفوي المعتمد على معايير أهمها ذو صلة بشروط قبول الشهادة وليس

بشروط صحتها الموضوعية.

لذلك فعندي أن كل المعايير التي وضعها علماء الحديث لتحرير الحديث من الوضع لا يمكن أن توصل اليقين . فهو في أعيان الواقعات لا يمكن أن يوجد لأنه لا يتجاوز شروط صحة المطابقة في الشهادة التي هي من الأمور التي يستحيل فيها اليقين . فالحسي حتى عند ثبوته لا شيء يحدد بمطلق الدقة صحة مضمونه لما في الحس من خوادع لا تتناهى .

فإذا أضفنا أن كل ما لا يمكن تحديده تحديدا جامعا مانعا لا يمكن الحسم في يقينية ما نعلمه منه . ومن ثم فما يعنيني هنا هو إذن ما حاولت القيام به في قراءة القرآن قراءة فلسفية تنطلق من تحديده تحديدا جامعا مانعا ليس من حيث كم نصه لأن ذلك متفق على جمعه ومنعه ولو عقدا : المصحف العثماني .

وهذا هو الأمر الأول الذي كان ينبغي أن يبدأ به علماء الحديث سعيهم لجمع أحاديث الرسول، فإذا كان القرآن قد حدد وظيفة الرسول قوله وفعله وكان الحديث متعلقا بقوله

فإن المطلوب في هذا البحث هو أقوال الرسول المتعلقة بوظيفته التي حددها القرآن وهي تعليم القرآن بمنهج تعليمي وصفه القرآن بدقة. وقد وصفه القرآن من حيث: * ومنهجه * وعلاقته بالمخاطب به * وخاصة علاقته بتمييز نوعيه : المضمون الموحى إليه وهو توفيقي واجتهاده في تطبيقه وهو ككل اجتهاد مختلف بالجوهر عن النوع الأول. وليس الرسول فيه معصوما بشهادته هو نفسه عندما قال أنتم أدرى بدنياكم بدليلين: © الأول مشورته للمختصين في الحرب مثلا . © والثاني حادثة التأبير وقد

تكون مقصودة لبيان هذا المعنى . ومن ثم فتحديد القرآن لأفعال الرسول المتعلقة بمهمتيه تذكيرا بتبليغ الوحي وسياسة بتطبيقه في التربية والحكم هو الذي حصر ما يمكن تسميته حديثا: . طبيعته : تذكير وإذن فطبيعته ليست تقديم شيء لا يعلم إلا منه بل تقديم شيء موجود في كل إنسان وهو يذكر به وليس

هو مصدره وهذا الشيء هو مضمون الوحي الذي تلقاه أي القرآن . وإذن فما يذكر به الرسول موجود في ذات كل إنسان أولا وفي القرآن ثانيا .

* منهجه: ففي نفس الآية جاء الحصر"إنما أنت مذكر" بمعنى أن الرسول لا يحق له أن يتجاوز التذكير فيدعي سلطة وسيطة

بين الوحي الذي يبلغه والمتلقي من المخاطبين به . والدليل هو بقية الآية "لست عليهم بمسيطر" أي إنك لا تفرض على المخاطب شيئا ولا سلطان لك عليه في القبول أو الرفض .

وهذه العلاقة بالمخاطب هي التحديد الثالث 3 -فالتذكير نوع من التعليم السقراطي بمعنى أنه الرسول وظيفته مثل وظيفة القابلة بالمعنى السقراطي يخرج من المخاطب ما فيه مما فطره الله عليه وأنسته إياه مشاغل الدنيا فهو يعلم ما سيذكر به لكنه نسيه . وهو تعليم وصفت الآية 106 من الإسراء أسلوبه .

ف" القراءة على مكث" التي شرطها تفريق القرآن أو تنجيمه تعني أن أمرين : قراءة النص بتمهل وأيضا بتكرار ومن ثم فهي قراءة مصحوبة بتفسير وهذا التفسير هو الجنس الرئيس من الحديث أو من "التفسير" الأسمى للقرآن لأن اصطفاء الرسول مشروط بكونه الأقدر على فهم الوحي المنزل عليه إذ

معه صفتان .

فالرسول بشر له ثلاث صفات: الكتاب والحكم والنبوة . (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة . .. (ومن ثم فهو مؤهل للاصطفاء المعد لتلقي الوحي (النبوة) وللاصطفاء المعد لفهمه (الحكم (والمؤيد بما يعطي للمخاطبين ما يكون دليلا على أن ما يذكربه الرسول ليس صادرا عنه) الكتاب .(

والحكم الذي يتوسط بين الكتاب والنبوة له خمس مستويات كلها محكومة بمعياري الآية 8 من النساء أي الأمانة والعدل:

فعل عقلي يقضي بحمل دفة على موصوف عامة وهو فعل معرفي.

* فعل عقلي يقضي بحمل حكم شرعي على فعل بمقتضى شريعة معينة دون ان يكون ملزما وهو من جنس الأول لكنه مشروط بشريعة معينة وليس بقوانين العقل وحدها ومنه الفتوى .

« حكم من جنس الثاني ولكنه ملزم وهو حكم القاضي .

حكم من جنس الثالث لكنه مشفوع بالتنفيذ وهو حكم القضاء عندما تنفذه السلطة التنفيذية .

© والحكم الذي من المفروض أن يكون جامعا لكل ذلك وهو المعنى السياسي من الحكم .

فإذا عكسنا ترتيب هذه الصفات في النبي منطلقين من المخاطب: فإن هذا الأخير بينه وبين الرسول أساس يحتكم إليه وهو مضاعف:

الأول هو الكتاب الذي له قيام ذاتي مستقل عنه وعن الرسول ودوره

التذكير بالإشارة إلى مشار اليه يتعين فيه المذكر به أي ما حددته فصلت 53 . ولذلك اعتبرت الكتاب له دور السبابة المشيرة لمشار إليه خارجها .

والثاني هو كيان المخاطب وآفاقه لأن ما يذكر به الرسول مرسوم في ما فطر عليه وهو شهادته لما كان في ظهر أبيه ومرسوم في ما حوله من العالمين الطبيعي والتاريخي .

ولما كان الكتاب -القرآن الذي هو نسخة من اللوح المحفوظ -يقول إن من يريد أن يتبين أني حق فعليه أن ينظر في ما يريه الله للإنسان من آياته في الآفاق وفي الأنفس ولا يكتفي بشرح الآيات اللفظي أو النصوص (فصلت 53) بات من الواجب أن يكون بين الرسول والمخاطب خمسة أشياء تجعل دور الرسول كما وصفه القرآن : إنما أنت مذكر بأسلوب البشير وبأسلوب النذير.

وهذه الأشياء الخمسة هي :

اثنان منها من الآفاق وهما : والتاريخ.

واثنان منها من الأنفس وهما:

* النظرة علاقة بالطبائع أو القوانين موضوع العلم) لغاق) © والعمل في علاقة بالشرائع أو السنن موضوع العمل (الأمر) وكيان الإنسان ذاته من حيث حضور كل ذلك في وعيه وفي شروط قيامه وبقائه مستعمرا ومستخلفا في الأرض . ولهذه المراجع الأربعة أصل مكتوب في كيان الإنسان أو في ما فطر عليه من حيث صلاته بالخلق وبالأمر إذ هو في آن شبه عينة من الوجود المخلوق كله فيه وفي ما حوله أو آفاقه . ومن ثم فلا

يمكن أن يكون حديث الرسول معلقا بغير هذه المجالات إما لاستعمالها في التعليم بوصفها منطلقات الاستدلالات التي يستعملها للتعليم والإقناع في عملية التوليد

السقراطي لأنه يذكر ويوقظ ليخرج المخاطب من النسيان أو لتكون هي موضوع التذكير نفسه تحريرا من الغفلة دون وساطة أو وصاية.

وطبعا لوكنت أريد أن استنتج من هذا التعريف الجامع المانع للحديث لأمكن أن أجيب أن السؤالين المهمين : فأبين بالمنع كل انتحال معنوي في الحديث ولا يعنيني الانتحال المبنوي لأن الرواية يمكن أن يتغير فيها المبنى والمهم فيها المعنى . ويمكن أن نجد قواعد للمبنى إذا حددنا أسلوب الرسول.

ويمكن بالجمع أن أحدد ما غاب لأننا يمكن أن نكتشف خانات خالية لا يمكن ألا يكون الرسول قد قال فيها شيئا يتعلق بتعليمها لأنه في خطبة الوداع قال أشهد الله على نفسه أنه قد بلغ . ولا يمكن أن يشهد الرسول الله وهو الصادق الصدوق أن يكون ما قاله غير مطابق لما فعل : وبلغ تعني أنه علم على مكث لأنها لا تقتصر على الإبلاغ بل تتضمن التأكد من بلوغ الرسالة الفعلي بمدلولها وليس بدالها وحده) ومعنى ؛ اللهم إني قد بلغت) .

ولست الوحيد الذي يعتبر ما جاء في القرآن هو الحكم الأول والأخير في تحديد ما ينتسب إلى حديث الرسول وما لا ينتسب إليه . فقد اعتبر ابن القيم أن كل ما يخالف القرآن ليس من الحديث . لكن هذا معيار شديد العمومية ولا يمكن من الحسم خاصة وأن غالب ما اهتم به العلماء في القرآن هو ما نهى القرآن عنه .

فلكان علماء الملة بأمر ما زلت لم أفهم علته حتى وإن افترضت ذلك من نتائج الطابع البدائي لمعنى العلم في كل حضارة ناشئة عملوا بعكس ما أمر به القرآن وما نهى عنه ؛ تركوا أمر فصلت 53 ونهي آل عمران 7. فجعلوا الأول وكأنه نهي والثاني وكأنه أمر بحجة الرسوخ في العلم ووراثة الأنبياء .

والنبي لم يدع معرفة الغيب وكل من لم يفهم آل عمران 7 على أنها نهي عن الخوض في الغيب تحت اسم المتشابه بدعوى أنه راسخ في العلم ومن ثم فقدرته على التأويل قابلة للعطف على قدرة الله عليه هو عندي أولى بالوصف بابتغاء الفتنة وفي قلبه زيغ لتوهمه

ولهذه العلة فقد نفيت أن تكون الأحاديث التي تنسب إلى الرسول دالة على علم بالغيب -من جنس ذلك أحاديث الملاحم التي تشبه الجفر أو الكلام على الفتوحات الممكنة في المستقبل -واعتبرتها من جنس التوجيه إلى أفعال تقتضيها استراتيجية الدولة الكونية التي أسسها الإسلام مع تقوية الباعث إليها بالبشرى التفاؤلية وليس خبرا عن أمر ثابت الحصول أو حتى واجبه.

مثال ذلك تحديد صفات من سيفتح القسطنطينية ليس وصفا لموجود بل هو توصيف لمنشود يكون دافعا للأجيال حتى يصبح المنشود موجودا وهو من أصناف الخطاب الاستراتيجي في تربية الأجيال على الطموح بمواصفات تجعل المنشود يتحقق فيكون المنشود أصلا للموجود وتلك حقيقة الحرية الإنسانية.

شكل ما يتعلق بالمستقبل حتى وإن لم يصحبه شرط تحصيله فهو شرطي

بالضمير: فكأن الرسول قال مشروع الدولة الكونية يقتضي فتح القسطنطينية. ويمكن أن تفتح إن شاء الله لو توفر الشرط الفلاني : وهنا ذكر شرط الشروط أي المثال الأعلى للقيادة التي تصبح مثالا أعلى للكثير من الشباب الطموح ومن الأهل الذين يربون أبناءهم في السباق الخير الذي يترتب على العلم بهذه البشرى .

والقرآن نفسه جعل الخلق والأمر في كل الموجودات وخاصة في الإنسان يعملان بهذه الاستراتيجية. فالإنسان من حيث هو موجود بالفعل هو في الغالب مخلد إلى الأرض بدليل وصفه في القرآن . لكن الإنسان من حيث هو مشروع سيتحقق هو المنشود وهو ما حصيلة الفضائل التي تنتج عن إنجاز التكليف : كيف يتحرر من الإخلاد إلى الأرض فيسمو على الملائكة بما فيه من اضطراب للمثال وهو الخليفة بالفعل .

وإذا كان ما يمكن أن يرد في الحديث ليس واجب التعبير بما ورد في القرآن فحسب بل لا يمكن أن يرد في الحديث ما لم يرد في القرآن لأنه هو الرسالة التامة والحديث تعليم لها بوصفها هي التذكير وهو المذكر بها ومن ثم فقد وجدنا أصل الجمع والمنع في مدونة الحديث: تلك هي البداية لتأسيس علمه . ومرة أخرى فلا يمكن تأسيس علم لموضوع لم يتقدم في طلب علمه تحديده تحديدا يكون على الأقل فرضيا جامعا مانعا . مجرد القول هو كلام الرسول لا يسمى تحديدا يسمى نسبة إلى شخص لم نحدد مميزات ما ينسب إليه ليكون خاصا به . ما يجعله خاصا به هو الصفات الخمس التي حاولنا بيانها نسقيا . ولتذكر بها ": 2. ومنهجه 3. وعلاقته بالمخاطب به 4. وعلاقته بمجال انطباقه 5. وعلاقته خاصة بتمييز نوعيه

وصلة مهمتي الرسول بهما:؛ المضمون الموحى إليه للتبليغ وهو توقيفي واجتهاده لتطبيق الرسالة من حيث هي سياسة تربية وحكم'. وهذا التطبيق يتحدد بالمضمون الذي لا يمكن أن يكون الرسول موصوفا بما عرف به - الأمين والصدوق -ثم ينسب إليه ما يختلف عنه بالمعنى . قد يختلف عنه بالمبنى ككل شرح لنص بنص لأن الشرح هو ترجمة في نفس اللغة) وهذا أكبر علامة على سخافة دجال المفسرين -شحرور-عندما يدعي أن القرآن ليس فيه ترادف (- فاللغة تصبح مستحيلة التعلم والتعليم ومستحيلة العودة على ذاتها لتؤسس كلاما على كلامها لو كانت خالية من الترادف الجزئي أو الكلي .

الفصل الثاني

ومن علامات فطنة ابن تيمية أنه بين أولا أن المفردات ليس لها دلالة واحدة بل هي متعددة الدلالة التي يحددها سياقها مع لفظها وليس لفظها وحده وأنه سمى الشرح ترجمة داخلية في اللسان كأن يكون تقديم اسم معلوم للمخاطب لشرح اسم مجهول عنده . وهذا يمكن من الكلام على كلام الله بغير كلام الله .

وقد حددت هذه الخصائص الخمس . لكني أخشى أن يظن أني من القائلين بالإعجاز العلمي فأعتبر القرآن مدونة علوم والحديث شرح لهذه المدونة. في حين أن القرآن ليس مدونة علوم بل منظومة رؤى وهي أسمى من العلوم وهذه الرؤى تشبه "السبابة" التي تشير إلى ما تذكر به وليست متضمنة لحقيقة ما ستعلمه .

هي تشير إلى ما علينا الالتفات اليه من باب التوجيه وما تشير إليه إذا بحثنا فيه بما تنصح به يمكننا أن نكتشف المطلوب لتمكين الإنسان من تحقيق المهمتين اللتين كلف بهما بالقيم المحققة للنجاح في مجال النظر والعقد لمعرفة الحقيقة (التواصي بالحق) والعمل والشرع لتحقيقها) التواصي بالصبر).

وهي تتضمن كذلك الإشارة إلى ما يحول دون النجاح. ولذلك فالتذكير يبشر وينذر. يبشر بالنجاح إذا حصل التعمير بقيم الاستخلاف فيكون هو الذي يجعل الدنيا مطية الأخرة. وينذر من الفشل إذا لم يحصل التعمير أو حصل بدون قيم الاستخلاف لأنه في تلك الحالة يكون تدميرا لا تعميرا .

والعالم اليوم محكوم بعدم التعمير أصلا عند المسلمين وبالتعمير بدون قيم الاستخلاف الذي هو في الغاية تدمير وليس تعميرا . لكن الاستخلاف من دون التعمير مستحيل وهو كذبة لأنه يتحول إلى شعائر تعبدية دون ثمرتها ولذلك تجده مصليا دون النهي عن الفواحش وأهمها الاستبداد والفساد والكذب والنفاق .

يمكن إذن أن نزعم على الأقل فرضيا أن "أجناس" القول في الحديث قابلة للتحديد شبه النسقي . فهي كلها تعليم للوحي وتذكير بالفطرة التي هي في آن عين كيان الإنسان وعين

مسسمسسسسيسس مس سس م د ماملإلا مضمون القرآن لكن ما تذكر به رؤى توصل إلى ما على الإنسان المكلف تحقيقه بالنظر والعقد وبالعمل والشرع كما طالبت فصلت .53

فتكون أجناس القول التي يتألف منها الحديث مثل أجناس القول التي

يتألف منها الذكر: تذكير رأينا أن موضوعه هو عين موضوع القرآن وأن غاياته هي عين غايات القرآن وهو تذكير من رسول له وظيفة البشير بالنجاح ووظيفة النذير بالخسار وإذن فكلاهما مضاعف لأن كلا منهما يتعلق بالدنيا والآخرة .

وما كان التذكير لمكلف فلا بد من أمرين: أولا تحديد طبيعة المهمة وثانيا تحريك جهاز القيام بالمهمة. فأما المهمة فقد أشرنا إليها وهي الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها بوصفهما فرصة ثانية أعطيت للإنسان حتى يثبت جدارته بالاستخلاف رغم فشله في الفرصة الأولى ومن ثم فالثانية ليست لعنة بل محنة.

ويمكن أن نعتبرها منحة لأنها ليست كما في المسيحية خطيئة موروثة لأن القصة القرآنية تجعلها ثمرة عفو تلا تضييع الفرصة الأولى قبل الإخراج من الجنة؛ طبعا فتضييع الفرصة الأولى كان لبيان دلالة حرية الاختيار عند الإنسان وهي شرط التكليف والاستخلاف. ويحق لنا أن نعتبر الفرصة الثانية منحة .

وإذا كانت المهمة مضاعفة أي الاستعمار في الأرض (أي تكليف بتعمير الأرض) والاستخلاف فيها) أي تكليف بتحقيق قيم خلال ذلك التعمير (فإن التجهيز لتحقيقها هو ما يناسب المهمتين ؛ فالمهمة الأولى تحتاج إلى نظر وعقد لأن كل الحقيقة عقد بنظر والثانية إلى عمل وشرع لأن الحق شرع بعمل . ولا يمكن تصور التعمير من دون شرطين :

1. أن يكون الموضوع قابلا للعلم .2 أن تكون الذات قادرة على العلم .

ولا يمكن للاستخلاف (تعمير بقيم (من دون شرطين: 1. أن يكون

الموضوع قابلا للعلم وهو علم بالقوانين . 2. وأن تكون الذات قادرة العمل وهو عمل بالسنن .

والشرع إلا في الرؤى وليس في العلم والعمل اللذين هما عين التكليف الذي يطلب من الإنسان القيام به . والقرآن يعتبر ذلك موجودا في الآفاق وفي الأنفس التي تتجلى فيها آيات الله المبينة إلى أن ما يذكر به القرآن حق . فإذا لم يبحث الإنسان علميا في الآفاق) الطبيعة والتاريخ (وفي الأنفس) النظر والعقد والعمل والشرع) فلن يجد في نصوص القرآن شيئا يمكن أن يمكنه من التعمير ولا من الاستخلاف لأن القرآن متشابه كله وما فيه من محكم ليس ما يتوهمه من اعتبره في الإحكام بل هو في هذه الفلسفات الخمس التي ذكرت . فالقرآن محكم : 1 رؤيته الأصل (مضمون الرسالة ما هو واستراتيجية تحقيقه ما هي (2. و فلسفة الطبيعة) الخلق بقدر يتجلى في النظام المشهود أي لا يعلم إلا بالرياضيات والتجربة) 3. و فلسفة التاريخ (الأمر بسنن تتجلى في النظام المشهود من القيم الخلقية والخطط السياسية بالممارسة والتجربة) 4. و نظرية العلم غير المطابقة (أي إن الإحاطة مستحيلة على الإنسان لوجود الغيب (. وهي نظر وعقد . 5. وأخيرا في نظرية العمل غير المطابق (كل إن الإطلاق في العمل مستحيل لعدم التناهي القيم (. وهي عمل وشرع. لكن القرآن يبشر وينذر في شكلين مختلفين : نقدي للماضي ونصحي للمستقبل . فهو يطبق هذا المعاني على تاريخ الإنسانية السياسي والروحي بمنهج التصديق والهيمنة من خلال استعراض ما قام به البشر لتحريف الرسالات ليس في الممارسة فحسب بل وكذلك في تحريف نصوصها وتعاليمها وهو إذن حكم على

أفعال حصلت ثم هو ينصح بالنسبة إلى أفعال المستقبل حتى لا تقع في نفس الأخطاء .

الحديث ولنسبته لصاحبه بتوسط ما بين الحديث والقرآن من علاقات حاولنا حصرها نقيا . وقد عرفت القرآن الكريم بكونه استراتيجية التوحيد وصلته بمنطق السياسة المحمدية تربية وحكما في عينة هي نواة دولة الإسلام.

وهذه المعادلة هي في آن معادلة القرآن نفسه ومعادلة كيان الإنسان نفسه وهي العلة في كون الإنسان خليفة لأن كونه خليفة يعني أن ما يتقوم به الإنسان هو عين فطرته التي هي عين استعماره واستخلافه وتجهيزه ليكون قادرا على تحقيق التكليف ومن ثم قابلا للحساب مسؤولية مترتبة على حريته . والمعادلة تتقوم مما يلي وعلى النحو التالي:

1. ففي القلب منها علاقة مباشرة بين الله والإنسان) أقرب إليه من حبل الوريد) تنفي كل وساطة (كنسية) أو وصاية (حكم بالحق الإلهي) . وإذن فهذه العلاقة المباشرة هي الأساس الوجودي للحرية والشخصية والمسؤولية الفردية. ولهذه العلاقة المباشرة جناحان مضاعفان واحد قبلها وواحد بعدها .

2. وقبل هذه العلاقة المباشرة التي في القلب من حيث هي عين القيام الروحي شرط قيام الإنسان العضوي وتمثله الطبيعة.

3. ولهذا الشرط ما بعد يعتقد الإنسان أنه ماوراء الطبيعة وهو شبه جواب عن سؤال الطبيعة ودورها في حياة الإنسان الذي يضع وراءها خالقا سواء مفارقا لها أو محايثا بحسب نظرية الله في الأديان وفي الفلسفات المختلفة.

4. وبعد العلاقة المباشرة التي في القلب من حيث هي عين القيام الروحي نجد شرط قيام الإنسان الحضاري ويمثله التاريخ.

5. ولهذا الشرط ما بعد يعتقد الإنسان أنه ما وراء التاريخ وهو شبه جواب عن سؤال الحضارة ودورها في حياة الإنسان الذي يضع وراءها صانعا سواء مفارقا أو محايثا بحسب نظرية الإنسان في الأديان وفي الفلسفات المختلفة.

الإنساني هو الطبيعة وما وراؤها . أما الجناح الوجودي الثاني هو التاريخ وما وراؤه . وكلا الجناحين المحيطين بالقلب قبله وبعده يمكن أن يعتبر ما وراؤه مفارقا أو متعاليا على الطبيعة وعلى التاريخ ويمكن أن يعتبر محايثا وغارقا فيهما فيكون الإنسان إما خليفة لمستخلف أو مؤلها لنفسه ولا يعترف بمستخلف له .

والجناحان مترابطان وثيق الترابط وكلاهما يمثل وجهي الإنسانية سواء في رؤيتها لذاتها مطبعنة أو مؤرخنة. ومن ثم فلماوراء في الحالتين ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ هو عين قلب المعادلة وقد أصبح محيطا بجناحيه دون أن يخرج من محله الأوسط بوصفه محاطا بهما على الأقل في الأذهان .

كيف يمكن رد الحديث كله إلى هذه المعادلة؟ مباشرة يستحيل لكن بتوسط ما حددناه من الوسائط النظرية . وما ادعيت أن الحديث ليس علما إلا لأن أصحابه يخلطون بين العلم وبين موضوعه . وأذهب إلى أكثر الحديث ليس حتى موضوع في ما يسمونه علم الحديث . ذلك أن الموضوع لا يكون موضوعا" لعلم دون ولا يمكن أن نسمي تحديدا للحديث موضوعا

لعلم بنسبته إلى قائله . فهذه النسبة يمكن أن نقبلها تحديدا للحديث بوصفه فرعا من ترجمة الرسول أو من سيرته. لكن تحديد الحديث بوصفه موضوع علمه يكون بالعناصر الخمسة التي حاولنا بيانها ومن دون يمتنع أن يكون قابلا لتحديد جامع مانع يجعله القائم بذاته . فمن دون مقومات الحديث هذه" . طبيعته * ومنهجه « وعلاقته بالمخاطب به © وعلاقته بمجال انطباقه * وخاصة بتمييز نوعيه : المضمون الموحى إليه وهو توقيفي واجتهاده في تطبيقه" لا موضوع:؛ تعليم للقرآن بطريقة في علاقة بالمخاطب به وبمجال انطباقه وبنوعي مضمونه وخمستها حددها القرآن جمعا ومنعا . وبذلك فمقوماته الخمسة كلها يحددها القرآن تحديدا جامعا يعين خصائص كل ما هو منه وتحديدا مانعا يستثني كل ما لا يمكن أن يكون منه . وكان من المفروض أن يطرح سؤال ما زلت لم أفهم طرحه والاعتماد على جوابه حتى وان كان ذلك لا يستثني تأخر البحث لاستكمال مدونته في القرون المتقدمة على جمعه .

فلا يمكن عقلا أن نهدر قرونا -ما يقرب من ثلاثة- دون أن يكون علماء الأمة في علومها الغائية الخمسة وحتى في العلوم الأداتية لم يستعملوا الثابت من هذا التعليم النبوي في ممارساتهم وفي كتاباتهم ما يعني أن استعمالهم في عملهم العلمي وتطبيقاته يجعل ذلك وحده كافيا للدلالة على صحته الأرجح

فلا يمكن لفقيه أو متصوف أو متكلم أو فيلسوف أن يستعمل ما ليس ثابتا من تعليم الرسول دون أن يعرض سمعته العلمية لخطر فقدان الاحترام ومن ثم فكلهم سيكونوا أحرص الناس على الأمانة والصدق فلا ينسبوا إلى

الرسول ما لم يقله أولا لأن أهل الاختصاص لن يسكتوا وثانيا لحرصه الشخصي على سمعته .

أما الجمع من مصادر شفوية فهي عندي غير موثوقة حتى لو كان الراوي ثقة. وعدم الموثوقية ليست مقصورة على المبنى بل هي تتعلق بالمعنى خاصة إذا اخذنا بعين الاعتبارما ذكره ابن خلدون من أسباب الخطأ في التاريخ سواء كان متعلقا بالأحداث أو بالأحاديث وهي من أسباب كثرة الوضع

وحجة التواطؤ غير القصدي أو غير المبيت لا تكفي للدلالة على الصحة حتى وإن كانت من قرائنها لأن جل ما يبدو حقائق عامة هو من هذا الجنس وهي في الغالب خرافات: فكل الأدب الشعبي من هذا الجنس وهو يحصل دون مؤلف محدد ودون تواطؤ مسبق . ومن ثم فلا بد من اعتماد التحديد الذي يصدر عن هذه المقومات الذاتية الخمسة ولا مانع من إضافة الشهادة ومعياري الجرح والتعديل .

ولما كانت المقومات الذاتية كلها مستمدة من كون الحديث هو تعليم الرسول لما طالب منه تعليمه في وظيفتيه مربيا وحاكما (وهما بعدا السياسة التي تطبق رسالة) فإن الأمر إذن يتعلق بالرسالة والسياسة النابعة عنها بهذين المعنيين . إذن عندنا رسالة لا بد أن يكون فيها :

فيكون قلب هذه الرسالة هو مضمونها) العنصر الثالث (وقبله عنصران وبعده عنصران . ومضمون الرسالة هو مضمون القرآن الكريم . وقبلها المرسل) الله) والمرسل إليه (الإنسان عامة) وبعدها المبلغ أو الرسول وطريقة التبليغ . ولا شيء في الرسالة يمكن إضافته إلى هذه الخمسة أو

حذفه منها. ويمكن إثبات ذلك استقراء من نص القرآن أو استنتاجا من منطق الرسالة من حيث هي رسالة حتى بالمعنى العادي.

وهذه العناصر الخمسة يمكن مضاعفتها : فالمرسل اثنان الله بحق وما يزعم إلها والمرسل إليه إنسان بحق وما فقد معاني الإنسانية والمبلغ يمكن أن يكون نبي بحق كمحمد أو كذاب كمسيلمة والطريقة يمكن أن تكون محررة طريقة المذكر حصرا فلا يكون وسيطا ولا وصيا أو يكونهما في الأديان المحرفة.

ومعنى ذلك أن القرآن بهذا المعنى لم يكتف بالتحديد الجامع المانع بل هو أورد المجموع والممنوع في آن وتلك هي علة كونه يتضمن بعدا نقديا للتحريف في الأديان الخمسة المحرفة:

© الاثنين كتابيين خاصة اليهودية والمسيحية ممثلين لكل الرسالات المنزلة. © اثنين طبيعيين خاصة الصابئية والمجوسية ممثلين لكل الأديان الطبيعية.

وواحد هو مطلق الشرك أصلا لكل التحريفات في الطبيعية وفي المنزلة المج 17 .

ثم القرآن من حيث هو التذكير بالدين الكامل دين الله الذي هو ترجمة نصية للفطرة التي هي مرسومة في كيان الإنسان والتي حاولت بيان كونها هي المعادلة الوجودية التي هي في آن عين مضمون القرآن .

ليس من شك في أن الكثير سيعترض لكن هذا يعني أنك تؤسس تأسيسك على ما يعتقده المسلمون في القرآن ولا يسمى هذا علما لحقيقة الشيء في

ذاته) الحديث) بل هو علم لا

الفصل الثالث

يدرك المسلمون من الحقيقة وليس الحقيقة في ذاتها . ولوكنت من القائلين بالعلم المحيط لصح هذا الاعتراض ولحاولت الرد عليه .

لكني أومن بوجود الحقيقة في ذاتها وأومن أن الله وحده يعالمها لأن علمه محيط ويمكن أن نقول إنه يعلم الشيء على ما هو عليه . لكن مثل هذا القول بخصوص علم الإنسان أي علم لم يعد يقول به إلا "الغافلون" من القائلين بنظرية المعرفة المطابقة وهي سذاجة ابستمولوجية تالت نكوص الهيجلية عن الكنطية.

وهذا النكوص حصل مثله في فكرنا عند من رفض فكر المدرسة النقدية التي بدأت مع الغزالي -رغم نكوصه المضاعف بعد التهافت فلسفيا وصوفيا - وبالغت الذروة في النظر والعقد عند ابن تيمية وفي العمل والشرع عند ابن خلدون وكلاهما ينفي القول بنظرية المعرفة المطابقة لأن الوجود لا يرد إلى الإدراك.

ولأمر الآن إلى أم المسائل في إشكالية تكاثر الحديث وبلوغه مقدارا لا يقبله عقل لأن الحديث لا يمكن أن يكون كل كلام الرسول بل كل ما له صلة بوظيفته المضاعفة:

* رسول يبلغ رسالة كونية تشمل الإنسانية كلها ويعلمها بالقول والفعل . * كلف بتحقيق عينة من مضمونها في التاريخ الفعلي ابتداء بالتربية والحكم .

لو اعتبرنا ما عدا ذلك أيضا حديثا لصح أن تكون مدونة الحديث شبه لامتناهية لأن الرسول يمكن أن يكون قد تكلم ملايين المرات خلال 23 سنة فضلا عما تقدم عليها لأن السيرة تبدأ حتى بما حدث قبل ميلاده ويمكن أن يبدأ الحديث بهذا المعنى بمجرد ان بدأ ينطق فيستعاد كل كلامه بعد أن أصبح رسولا .

وهذا النوع الثاني من كلام الرسول يمكن أن يكون لطلب المعرفة به أو للاستئناس به نموذجا خلقيا لكنه ليس موضوع بحثي . فما يعنيني هو الحديث من حيث دوره في وظيفة الرسول كمذكر أو مبلغ بلاغا مبشرا أو منذرا وكسياسي كلف بتحقيق العينة من مشروع الرسالة الكونية بالتربية وبالحكم .

وهنا أضع فرضية تتعلق بما يمكن أن يكون قد أضيف إلى الحديث بهذا المعنى بقصد قياسا على ما أضافه الفقهاء بالقياس إلى أحكام القرآن للتحرر من قول الظاهرية التي ترفض القياس . فمن تجرا على أحكام القرآن قاس عليها أحكاما صارت تعتبر وكأنها أحكام القرآن لا يستبعد أن يقيس على الحديث أحاديث.

وهذا النوع يمكن أن يكون حسن القصد أوسيئه.

والثاني هو الغالب لأن تعريف القرآن في القياس يمكن أن يعتبر خطأ اجتهاديا وعدم الإصابة في الاجتهاد ليس جريمة ما حسن قصده ولذلك فهو مأجور. لكن ما يمكن أن يعتبر من علل القدح في الحديث هو توظيف مكانة الرسول لجريمة كبرى هي تأسيس الاستبداد.

وبصورة أدق تأسيس ما عليه يؤسس علماء السلطان شرعية وهمية

للاستبداد في التربية والحكم بتأسيس سلطان روحي لهم يكون وساطة بين الله والمؤمن وبين المؤمن وأمره. تعريف الحديث بالوضع ونسبته إلى الرسول على أساس أن العلماء ورثة الأنبياء فيصبحون كنسية تؤسس الحكم بالحق الإلهي .

والمثال في ذلك ما ينسبونه إلى الرسول من ضرورة الطاعة العمياء في علاقة المرأة والرجل والمحكوم والحاكم والأب والابن وخرافة لحم العلماء المستنتجة من وراثة الأنبياء كل ذلك قد يكون لها أصل وقع تحريفه بإلغاء شرط دلالته كما في قضية طاعة الحاكم دون شرط في الحق مثلا.

ومثل هذه الانتحالات على الرسول من اليسير تطهير الحديث منها لأن ردها إلى المبادئ العامة التي تخضع لها وظيفتا الرسول مذكرا بما في الفطرة ومعلما نصها الوارد في القرآن وسياسيا مطبقا للمبادئ في التربية والحكم كاف وزيادة لتحقيق هذا التطهير ولا حاجة للجرح والتعديل فضلا عن عقمه معرفيا .

ومن درس أسباب الخطأ في التاريخ التي عددها ابن خلدون فضلا عن النسيان والخطأ لا يمكن أن يطمئن لأمانة الرواية حتى لو نزهنا الراوي عن التشيع لمذهبه أو لجماعته إذ

قد ينسى وقد يخلط وقد لا يفهم وقد يكون منحازا بصورة لا واعية ومن ثم فالأمانة وحدها

الفصل الرابع

أصبح الآن بوسعنا أن نحدد مضمون القرآن الذي هو ما تذكر به الرسالة باعتباره المضمون الذي فطر عليه الإنسان مضمونا لكل الرسالات المنزلة السابقة بفارق وحيد هو كونه جاء في صيغته الكونية في حين أن هذه جاءت في صيغة فيها الكوني دون شك لكنها يغلب عليها خصوصية المرحلة التي نزلت فيها .

وهو متعلق بالموجود في العمل والشرائع وليس بالمنشود في النظر والعقائد) المائدة .(48 فالمنشود في النظر والعقائد هو غاية التسابق في الخيرات والموجود في العمل والشرائع هو مراحل الإعداد الذي ينقل من الموجود إلى المنشود في تسابق الخيرات. فيكون التعدد الديني شرط حرية السعي إلى المنشود .

وكل ما تعلق بالعمل والشرع من فروق مقبول ما لم يكن معارضا لما يتعلق بالنظر والعقد أو للسعي إليه من حيث هو المنشود من الدين في بعده الروحي وفي بعده السياسي تربية وحكما في الدنيا من حيث هي مطية للأخرى أو في الاستعمار الأرض من حيث هو حاصل بقيم الاستخلاف .

وبهذا المعنى يكون القرآن بداية الرسالة في وجهيها الروحي والسياسي وغايتها . فهو من حيث كونه عبارة الفطرة هو نقطة الانطلاق للإنسان من حيث هو إنسان وهو في آن نقطة الوصول والمراحل المقطوعة بين البداية والغاية هي التاريخ الروحي والسياسي في التربية والحكم للإنسانية: مضمون الرسالة.

فإذا أخذنا ما سميناه المعادلة الوجودية وجدنا أن القرآن لا يتكلم إلا في

عناصره الخمسة أي قلب المعادلة "الله -الإنسان" ثم في الطبيعة وما ورائها قبل قلب المعادلة و التاريخ وما ورائه بعد القلب . وكل عنصر يتكلم فيه القرآن في علاقاته بذاته وبالعناصر الأربعة الأخرى .

فتكون عدة تعلقات الرسالة بعناصر المعادلة: كل واحد من العناصر الخمسة له علاقة بذاته وبالأربعة الباقية. والقلب واحد دون أن يعني ذلك الوحدة الوجودية بين الذاتين

لأن التلازم بين الاله والمألوه ليس وجوديا بل الرسالة من حيث هي معلمة بكون كلت الذاتين في تلازمهما متحاضريتن بنص القرآن الكريم . لكن ذلك يجري في مستويين : في الأعيان وفي الأذهان . ومعنى ذلك أن القلب "الله - الإنسان" ينظر إليها من وجهة نظر الله ومن وجهة نظر الإنسان ولا تحصل واحدة من الوجهتين في الرسالة من دون الوجهة الثانية. فمواقف الله من الإنسان تملأ القرآن ويغلب عليها الذم رغم التكريم والاستخلاف . ومواقف الإنسان من الله من نفس الجنس لأن الرضا متبادل ومثله عدمه قياسا على رضي الله عنهم ورضوا عنه . ولا يحصل ذلك بضمائر الحدين بل بوقائع الوجود التي تؤول على أنها معبرة عن الرضا وعن عدمه وذلك بتأويل الإنسان للوقائع وتأويل الله للوقائع. وكل ذلك وارد ذكره في القرآن ولا يمكن ألا يكون التعليم الرسول متعلقا به ومتعلقا خاصة بمعنى "ليس كمثله شيء" أي أن التمثيل أداة تبليغ لا غير . وكل هذه المسائل لها ورودان: 1 التعليم المذكر بأسلوبي المبشر والمنذر تعليم لقرآن كما حددته الآية 106 من الإسراء (لتقرأه على الناس على مكث .(2 التحقيق السياسي للعينة من الدولة الكونية دولة الإسلام بمبدأي

النساء 1 (الأخوة البشرية) والحجرات 13 (لا تفاضل إلا بالتقوى) تربية وحكما . وهذان هما جنسا الحديث الأكبرين وعنهما تتشرع الأنواع: 1 . الحديث التذكيري .2 والحديث التحقيقي . والأول لتحرير الإنسان من النسيان وفيه بدأ أولا بتذكير الرسول: .1 بأنه "إنما هو مذكر" وليس وسيطا بين الله والإنسان. .2 وذكره بأنه "ليس عليهم مسيطر" وليس وصيا بين الإنسان وأمره.

والتذكير الأول يلفي كل إمكانية لوجود كنسية الإسلام . وهذا هو المصدر الأول لتحريف الحديث بجعله وكأنه يعدل من رؤية القرآن للتربية والحكم فيؤسس لوساطة العلماء ولوصاية الأمراء تحت مسمى ولاية الأمر التربوية والحكمية. وهذا هو المصدر المضاعف الأساسي للوضع في الحديث خاصة.

وإذا كان ذلك محدودا نسبيا عند السنة فهو لا حد له عند الشيعة التي هي مطلق الخيال في الكذب على الرسول وخاصة على من يوهمون الناس بأنهم وسطاء وأوصياء على الأمة أي الأيمة المزعومون معصومين ومدركون للغيب ولا عصمة حتى للنبي خارج ما كلف بتبليغه ولا عام بالغيب لغير الله.

فالقرآن الكريم صريح بأن الرسول نفسه ليس بمعزل عن نزغ من الشيطان لولا حفظ الله لكتابه ومن ثم فكل كذب على الرسول يفضحه القرآن الكريم بل إن الإتيان بذلك بآيات بينات من علامات الصدق المطلق لدى الرسول لأن أي نزغ ممكن نجد القرآن يحذره منه ما يعني أن ما ليس فيه تحذير مطلق الصحة .

ولست مغالبا عندما قلت إن القرآن لا يتكلم في دين من بين الأديان بل في الديني من حيث هو ديني في كل دين وأن هذا الديني في كل دين هو عينه الفلسفي في كل فاسفة بمعنى أنه طلب الحقيقة بمعيار التصديق والهيمنة حتى بالقياس إلى ذاته أي إنه مصحوب دائما بالنقد الذاتي والمراقبة الذاتية.

وتلك هي العلة في صلوحية القرآن لأن يكون مؤسسا لعلم الحديث أو قاعدة لتأسيس علمية الحديث بدءا بتحديده تعديدا جامعا مانعا إذ كما بينت فإن أي علم ينطلق دائما من تحديد موضوعه بالجمع والمنع حتى على سبيل الفرض وإلا فلا موضوع ولا عام بل ركام من الخرافة التي يكون ضررها أكثر من نفعها .

وما أظن أحدا لم يلاحظ أن ما قد ينزغ به الشيطان لا يمس الوظيفة الأولى وظيفة التبليغ والتذكير بل يمس الوظيفة الثانية الوظيفة السياسية تربية وحكما. فالحالتان

اللتان وقع فيهما تحذير الرسول لهما صلة بالتربية والحكم وليس بالتبليغ والتذكير. ولذلك حكمة بالغة: لأنها اجتهادية بشرية.

وهي حكم الحديث كله بخلاف التذكير والتبليغ . ومعنى ذلك أن الرسول من حيث هو مذكر مطلق العصمة لأن عمله ليس اجتهاديا بل هو ناقل عن الله مباشرة . لكنه في السياسة تربية وحكما يكون مجتهدا وهو أفضل المجتهدين لكنه ليس معصوما كما في وظيفة التبليغ والتذكير بدليل التحذير القرآني له .

والتحذير شديد الصراحة أكثر مما جاء لوم "عبس وتولى ' في قوله تعالى

"وإن كادوا يفتنونك عن الذي أوحينا إليك لتنتري علينا غيره ؛ إذا اتخدوك خليئا) الإسراء .3 فهذا النوع من الفتنة الذي يحذر الله رسوله منها من مجال السياسة. وقصة الغرانيق أكدها القرآن حدوثا ونسخا .

وبخلاف سخافة من يجعل ذلك علة للقدح في القرآن -بعكس غباء صاحب الرواية- وحمق صاحب الفتوى ضده بسببها -اعتبره أكبر الأدلة على صحة القرآن وصدى الرسول لأن ادعاء عدم الخطأ لا يعني الصدق بخلاف اصلاحه عند حصوله وتجاوزه بحضور المعيار الأتم لحفظ الله لرسالته وتعالي الرسول على كل إمكانية لاخفاء ما حصل ما يؤسس لثقة لا تشوبها شائبة.

وبذلك نجد المعيار الأتم لتطهير الحديث . فكل ما فيه هذا النوع من الفتنة لا يمكن أن ينسب إلى الرسول وهو إذن موضوع لأن الله حذره من ذلك ولا يمكن أن يكون الرسول قد خالف تحذير الله له في اجتهاده علما وأن المخالفة في التذكير والتبليغ مستحيلة بل هي قد تلحق بهما خلال الاستعمال السياسي .

الوضع الذي نؤمن بأنه لم يمس القرآن يجعل القرآن وحده كافيا لتخليص الحديث منه . فالاحتكام إلى القرآن لتعيير اجتهاد الرسول مع شروط العام الدقيق بما في القرآن العام الذي لا يكتفي بالفهم المباشر بل الفهم المستند إلى فرضيات نظرية حول ما يقتضيه كونه رسالة تذكير بما يوجد خارجها .

فلا معنى لرسالة تذكر بما فيها فتكون هي المذكر والمذكر به وهو ما يجعل فهم الرسالة مستحيلا ما يعني أنها عبث . لذلك فالقرآن وضع حدين لفهمه : أحدهما موجب يحدد أين ينبغي التوجه لفهم ما تذكر به الرسالة

الثاني سالب يحدد ما ينبغي تجنبه حتى يكون الفهم فهما قابلا للامتحان وليس رجما بالغيب . لكن المشكل هو أن كل علوم الملة عكست الموجب فجعلته سالبا والسالب موجبا . فهي عكست فصلت 53 وعكست آل عمران .7 ترك العلماء عالم الشهادة مجهولا فلم يروا آيات الله في الآفاق والانفس وانشغلوا بعالم الغيب فرجموا به بدعوى أنهم راسخون في العلم بقرار الاستئناف عطفا في آل عمران 7 . وصيرورة الاستئناف عطفا تعني أمورا خطرة: .1 ففيها دعوى الإحاطة وهي مستحيلة على غير الله وهي ما يعنيه عطف تأويل المزعومين راسخين في العلم على تأويل الله للمتشابه . .2 وفيها دعوى تبرئة من زيغ القلوب .3 وفيها دعوى تبرئة من ابتغاء الفتنة .4 وفيها دعوى علم الغيب .5 وفيها تأسيس لوساطة ووصاية محرمتين قرآنيا حتى على النبي . لن أطيل الكلام في قلب فصلت 53 وآل عمران 7 قلبا جعل كل علوم الملة تعريفية بالجوهر لأني عالجت ذلك في عدة مواضع ويعنيني الآن أن بيان أن نسبة الرسالة إلى ما تذكر به هي نسبة السبابة التي تشير إلى مشار إليه أهمله من تصور فهم القرآن يكون بشرح ألفاظه كمن ينشغل بالسبابة عن المشارإليه . المشار اليه بك الرسالة نوعان:

فصلت 53 تعين المحل الذي ينبغي أن نبحث فيه عن ضالتنا . وآل عمران 7 تعين المحل الذي إذا بحثنا فيه نزداد ضلالا لأننا حينها نكون معبرين عن زيغ في قلوبنا ونبتغي الفتنة أي صراعا بين أقوال لا يوجد معيار يحتكم إليه فيها . والمشار إليه الموجب في فصلت 53 من خمسة أنواع: © الآذان هما بعدا الآفاق) الطبيعة والتاريخ) © والآذان هما بعدا الأنفس (النظر والعقد لشغل الشكر والعمل والشرع لشغل الإرادة) والأول يطلب قوانين

الخلق والثاني يطلب سنن الامر. والاول شرط الثاني للإنسان كمستعمر والثاني شرط الأول للإنسان كمستخلف . وهذا التشارك والتفاعل بين الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها وكذلك بين تجهيزي الإنسان أي النظر والعقد والعمل والشرع يطابقان ما بين قوانين الطبيعة وسنن التاريخ أو قوانين الخلق وسنن الأمر وكلاهما يمثلان في آن مصدر أدلة القرآن على ما يذكر به

هو مد مد

ومصدر أدوات الإنسان على تحقيق مهمتيه مستعمرا ومستخلفا .

لست معنيا كثيرا بمعركة العلمانيين والقرآنيين مع الحديث والمحدثين بل إني كنت ولا زلت أعتبر هذين الخصمين للحديث والمحدثين من أسخف خلق الله لأنه لا يوجد دين أي فن من فنون المعرفة والجماليات يخلو من النوع الثاني من تراث الفن حول النواة وصاحب الرسالة تقص أقواله وأفعاله . وكل ذلك ينتسب إلى سيرة صاحب الرسالة وإلى ترجماته للرسالة بأقواله وافعاله وحتى بانفعالاته وأكثر الاشياء حميمة في حياته. وكل شيء من هذا النوع لا يخلو مما ينسج حوله من حق وباطل ليس بالضرورة مما حصل فعلا لكنه مما يضيفه الخيال الشعبي بحسن نية أو بسوئها للاستفادة من رمزية صاحب الرسالة. ولم يدفعني لكتابة هذه المحاولة ذات الفصول الخمسة إلا أمران سلبيان وأمران موجبان في إشكالية حقيقة الحديث وشروط علميته فضلا عن كثرة اللغط عند الحداثيين المزعومين والقرآنيين المنافقين . ولأبدأ

١. أثر الثقافة الشفوية التي يدسر أن تؤسس لفكر نظري

.2 وأثر الثقافة التلقينية التي يدسر أن تكون عقولا قادرة على الشكر عامة والفكر

النقدي والمبدع بصورة أخص .

فالعلم لا يبدا قبل تجاوز قال فلان وقال علان وهو معيار وضعه القرآن وطبقه في كل ما يذكر به . وكل من قرأ القرآن حتى دون تدبر عميق يعلم أن القرآن ينبه إلى فساد ذلك من وجهين: فهو أولا يرفض هذا ما وجدنا عليه آباءنا وهو لا يقدم شيئا دون التدليل عليه بما ذلك وجود الله ووحدانيته . وإذن فالاحتجاج بقال الله قال الرسول ليس من الإسلام وليس ممثلا إلا لما أصاب السلفية من انحطاط . والوصل بين الامرين السالبين هذين والأمرين الموجبين اللذين حاولت بيانهما في الفصول السابقة هو الأصل الجامع بين الأمور الأربعة؛ الحديث رغم كثرة الكلام فيه ورغم تقديمه

الفصل الخامس

الممارسة الفعلية على الأصل الذي هو القرآن ليس موضوع علم بعد فضلا عن أن يكون علما . وهذا النفي المضاعف هو منطلقي في المحاولة.

فالأمران السالبان هما علة هذا الليس لأن عملا دام أكثر من عشرة قرون وبقي في شكله البدائي توهما بأن كثرة المعايير لتصنيف الأحاديث بحسب الرواية يعد فنا علميا وليس مجرد علامات واهية لا تثبت شيئا حتى لو كانت أصح الصحيح بهذه المعايير . فأعدل الناس وأقواهم ذاكرة وحفظا قد يروي شائعة صدقها ولم يشك فيها .

فما يثبت أي شيء إلا من صفاته الذاتية وليس من صفات راويه الذاتية. وليكن مثالنا أصدق الرواة عن الله مباشرة أو بتوسط جبريل أعني متلقي الوحي نفسه . فلو لم يكن في ما يرويه عن جبريل متصفا بما يجعله صدقا لكان القرآن غنيا عن الاستدلال الوارد فيه ولو لم يكن الله يعلم أن الإنسان أكثر شيء جدلا وأنه يمكن أن يتشكك في رواية الرسول مهما كان الإيمان بصدقه مجمعا عليه وغير قابل للقدح .

ولذلك فعندي أن خصومة النقل والعقل من دلالات فقدان البصيرة عند أصحابها . ذلك أنه لا يوجد نص قرآني واحد يأتي بصيغة "خذ ما أقول لك مسلما" بل لا بد أن تجد فيه دليله فضلا عن كون المسلم ليس موضوع علم لأن الغيب كله محجوب حتى على الرسول وحتى على جبريل إذ لا يعلمه غير صاحب العلم المحيط أي الله خالقه . فلا نعلم معنى "خلق" ولا معنى "أمر" ولا معنى "قضى" إلا بقياسات تشبيهية ضرورية لفهم عام مع حرز ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وأفعاله .

فإذا كان الرسول لم يكتف بالرواية عن جبريل بل كان ما يرويه متضمنا في ذاته أدلته وكان القرآن يعتبر النبي إنما هو مذكر فمعنى ذلك أن الله لم يكتف بالرسالة التي أوصلها جبريل للرسول حتى يباغها لنا بل اعتبره مذكرا بأمر هو فينا نكتشفه عندما نتأمل الرسالة وما في ذواتنا وفي ما حولنا من آيات الله .

فكيف يمكن حينئذ أن نبني التصديق بحديث الرسول على صفات رواته وليس على صفات حديث الرسول؟ لا يمكن أن نؤسس صحة حديث على صحة حديث؛ الأول هو الحديث المروي

والثاني هو الحديث الراوي؟ ولذلك فقد نقلت الإشكال من بناء صحة حديث الرسول على صحة حديث القرآن الذي يعين أدلة صحته في ما يحيل عليه .

فالله هو الذي يقول في فصلت 53 :'ستريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ؛ أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"؛ الآية حديث نقله جبريل للرسول الذي نقله لنا وشهد الله على صحته ومع ذلك نجد إحالة.

والإحالة ليست مثل ما يمكن أن يصحب الحديث الذي نريد تأسيس عامه أعني احداثا مضت وليس لنا منها أثر ثابت لأنه هو أيضا من المرويات التاريخية بل هي إحالة على الآيات التي يرينها الله في الآفاق وفي الأنفس وهذه ليست مما يمضي بل هي دائمة الوجود في ما حولنا) الآفاق (وفي ذواتنا) الأنفس) .

فأي عقل لهؤلاء الذين يتصورون درجات عدل المحدث كاف للدلالة على درجات صحة الحديث فضلا عن ثبوته؟

هل وضع القرآن - الذي لا يمكن لمسلم صادق أن يشك فيه -عبثا وصلا بين آياته وبيان حقيقته بآيات يرينها في الآفاق والانفس حتى يكون حديث القرآن مشيرا إلى مرجع نحتكم فما الذي يجعل القرآن كله استدلال واستدلال بآيات الله في الآفاق (قوانين الطبيعة وسنن التاريخ) وفي الأنفس) النظر والعقد للمعرفة والعمل والشرع للعمل) لو لم يكن الله قد جعل الرسالة للتذكير بما يحيل إليه خارجه أعني آيات من نوع ثان كامنة فينا وفي ما حولنا من عالم الشهادة؟

بحيث يكون التذكير القرآن بأسلوب المبشر والمنذر دافعا للبحث في نظام العالم الطبيعي والعالم التاريخي لنكتشف بأنفسنا أن ما وجهنا إليه القرآن وذكرنا به ليس مجرد حديث بل هو حديث يحيل إلى أحداث دالة على نظام الخلق ونظام الأمر خارجنا وعلى ما جهزنا

الله به لعملهما وللتعامل معهما على علم . والتعامل معهما على علم هو القيام بالمهمتين اللتين كلف بهما الإنسان:

. الاستعمار الأرض

. والاستخلاف فيها .. والأول هو علاقة بين الإنسان والعالم من حيث هو مصدر قيامه مسخرا له بما جهزه من . قدرات ليستمد منه شروط بقائه ؛ تطبيق علمي . والثاني يحدد التعامل بقيم الاستخلاف: تطبيق خلقي وبهذا المعنى فلا يمكن أن يتأسس الحديث لا من حيث هو "موضوع ذو وحدة" قابل للتحديد الجامع والمانع فضلا عن أن يتأسس كعلم مباشرة لاستحالة الاحتكام فيه لمرجعية ثابتة إذ هو في صلة بسيلان تاريخي غير ثابت هو أقوال الرسول . لذلك فالاحتكام إلى حديث يحيل

لان ا راي

على مرجعية ثابتة هو الحل الوحيد .

والحديث الذي يحيل إلى مرجعية قارة بنصه هو القرآن الكريم : فصلت فيها الإحالة التي يعتبرها القرآن إحالة إلى ما يحتكم إليه لتبين حقيقة القرآن . وما يحتكم إليه ليس الآفاق والانفس بل ما فيهما من آيات يرينها الله. وهذه الآيات التي يرينها الله هي نظامهما في الأعيان وفي الأذهان .

فالنظام في الاعيان هو نظام الطبيعة ونظام التاريخ والنظام في الأذهان هو النظر والعقد لمعرفة القوانين وهو العمل والشرع للعمل بالسنن . فالأولان في العالم تشير إليهما كل أدلة القرآن لأنه يعتمد على الاستدلال بنظامه وليس بخرقه والثانيان في الإنسان نفسه يشير إليهما التذكير القرآني . وهو ما يعني أن تأسيس علم الحديث مشروط بفلسفات القرآن الخمس: 1. تدبر القرآن الذي هو العلم الرئيس المؤسس لعلوم الملة الأربعة الباقية أي: 2. الفقه وأصوله

الأسماء والبياه 29 أبو يعرب المرزوق

3. علم الحديث في الفصل الخامس . وكلا 2 و 3 يتعلقان بالعمل والشرع أو بعلاقة القانون والأخلاق . 4. والكلام وأصوله 5. والفلسفة وأصولها

وكلا 4 و5 يتعلقان بالنظر والعقد أو بعلاقة الإيمان والعام .

وهذه هي المراجع الوسيطة بين الحديث والقرآن والقرآن هو المرجع الوسيط بين الحديث ما يحيل إليه القرآن لتبين أنه الحق . ولهذه العلة فالحديث وعامه أعسر من كل ما تقدم بوصفه شرطا في علميته . ولو لم يكن الامر كذلك لما أضعت الوقت في علاج مسألة أسالت الكثير من الحبر في الثرثرة حولها .

فمن دون ذلك لا يكون المقصود باستعمال حديث الرسول المعرفة بل السلطة . مستعمله يريد أن يستفيد من منزلة القائل وليس من دلالة القول . وهذا يؤدي بيسر إلى الكذب على القائل لأن البحث عن استمداد سلطة وهمية من سلطة حقيقية بالكذب عليها هو سر اسرار الخداع الروحي وحتى المادي.

وهذا الخداع تجده حتى في استغلال النموذج بالإيهام . فعندما يأتي شخص ويدعي أنه مرسل من الحاكم الفلاني أو من صاحب السلطة الفلانية فقد يقضي شأنه بكذبة قد لا يكون صاحب السلطة المشار إليها داريا حتى مجرد الدراية باستغلال اسمه كجاه لقضاء حاجة في مجتمعات بشرية لا تخلو من التخادع الدائم وخاصة ما له علاقة بالسلطة والمال . وقد يحسب للمحدثين اجتهادهم في محاولة تطهير الحديث من مثل هذه الظاهرة. لكن المعايير المستعملة ليست علمية لان صحة الحديث المروي لا يعتمد فيها على حديث الراوي لمجرد كونه عدلا أو حتى لمجرد وجود التواطئ غير المخطط له مسبقا إذا لم يكن بصفاته الذاتية محيلا على ما لا يقبل الشك .

وذلك ما حدده القرآن وهو ما يرينه الله من آيات في الآفاق وفي الأنفس وما به يستدل القرآن في التبليغ والتعليم والتذكير وخاصة في السعي لتحقيق ذلك بسياسة التربية

وبسياسة الحكم كما طبقهما الرسول في المرحلتين التي تغلب عليها التربية المعدة إلى الحكم والتي يغلب عليها الحكم المطبق للتربية . وأخيرا فهذه المحاولة اجتهاد لا أدعي أنه قد حقق المطلوب أي تعديد الحديث تعريدا جامعا ومانعا وتأسيس علمه علما قابلا للتحقق منه بنفس الطريقة التي وضعها القرآن لتبين حقيقته . لكن ذلك يمكن أن يعتبر وضعا للأسئلة التي لا بد من الجواب عنها إذا شئنا الخروج من ركام الحديث عديم النظام .

أبو يعرب المرزوقي

أزمة أصول الفقه ورأي حداثي جاهل بعلم الأصوليين اللدني

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 11
الفصل الثالث 19
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 29

ا ا ل بل اموي ال ا يني 1440:08:02 - 2019:04:08 البمصت القمي تعد وطلبياك

وى "حدائى" جاه ل بعل الأصوليين للدنى ارا

الفصل الأول

- الفصل الأول - اعتقد أني ظلمت المرحوم الشيخ البوطي لما تعجبت من موقفه في إشكالية أزمة أصول الفقه حول المسألتين اللتين وقع الخلاف عليهما بينه وبيني:

© الأولى هي مسألة اتهام من يعتقد بوجود الأزمة أولا ويراها خاصة بل امتناع فهمها ما ظل الأصولي يخلط بين ثلاث مستويات من البحث في القانون من حيث هو قانون دون الكلام في البحث فيه من حيث هو ظاهرة سياسية واجتماعية بالجهل بعلم الاصول وطبيعة الفقه .

• والثانية هي الادعاء بأن الأصول تحتاج إلى علوم يجهلها الحداثيون هكذا دون استثناء لكأن كل الحداثيين من حيث هم حداثيون لا يمكن أن يحوزوا علم لدني للأصوليين من السلفيين حصرا وخاصة ما تعلق منها بعلوم الآلة التي ظنها مقصورة على اللسان العربي وبعض قواعد الاستنباط التي تقبل الرد إلى بسيط

وقد قرأت مؤخرا كلاما للسيد الحضرمي أحمد طابة- لسوء الحظ ليس لي به سابق معرفة ولا أستطيع الكلام في درجته في العلم بالقانون وبالحداثيين رغم أن استشهاده بالجابري وبي فيه دلالة- في بحث ذكر موقفي شاهدا

عن الهروب بالتخفف منه .

وإليكم الإحالة إلى منتخبه من حواري مع الشيخ البوطي منتخبه الغريب الذي لم ير أن الأمر لا يتعلق بالأصول بل بما وظفت فيه لتجعل التشريع الذي هو تعبير عن إرادة الجماعة وظيفة للفقهاء الذين يصبحون أوصياء عليها يشرعون بدلا منها بفنيات أصول الفقه الملتبسة كما نبين؛

يقول المرزوقي ؛ "لا معنى لأي تشريع ما لم يكن نابعا من أعماق ما تعتقده الأمة؛ ذلك هو المصدر الوحيد للشرعية... ولما كان الأمرية متناول الجميع ولا يحتاج إلى علم كبير؛ فإن سلطة الفقهاء والقانونيين احتاجت إلى تعقيد الأمور لتكون وسيطا ضروريا في أهم

الفروض العينية: التشريع وهذا تصريح من المرزوقي بالدافع الحقيقي للمحاولة تجاوز أصول الفقه ؛ وهو ضحالة الإمكانيات المعرفية" . (نقد النقد مراجعة للأطروحات الحداثية تجاه فكر السلف مركز ساف للبحوث والدراسات أوراق علمية .(100

لن أجادل الرجل في دعواه حول ضحالة الامكانيات العلمية لأني لن أدعي علما لدنيا وخاصة بثقافة سلفية مثل التي يدافع عنها . فما يعنيني هو أنه لو كان مجرد العلم بالأصول كافيا ليصبح المرء أهلا لأن يشرع للأمة لكان يمكن لأي إنسان حتى لو لم يكن مسلما أن يشرع للمسلمين لأنه يوجد من هو ليس مسلما مختص في الاصول وربما أدرى بها منه ومني دون شك بسبب" ضحالة الإمكانات المعرفية" شهادة من علامة العصر صاحب البحث .

لكن هذا العلم ليس ضروريا فضلا عن كونه ليس كافيا إذا علمنا أن

للتشريع بعدين شكله الذي يقتضي الخبرة والاختصاص لكن جوهره غني عنهما لأنه تعبير عن الإرادات الحرة في تنظيم حياتها المشتركة.

اكتشف يوما بعد يوما أن موقف الشيخ البوطي عام في المدرسة التقليدية للأصول بل وفي كل علوم الملة التي بينت سابقا أنها لم تصل إلى مرحلة العلة فضلا عن كونها تحريما صريحا لمعاني القرآن التي تدعي الانطلاق منه . الموقف ليس خاصا به . فما تكلم فقيه أو داعية إلا وزعم أن الأمر في مسائله من جنس الأمرية أي اختصاص ومن ثم فالفقيه من حقه أن يشرع للجماعة لأنه عالم بالأصول .

وهو يعود أولا لهذا الخلط بين المستويات الثلاثة للبحث في القانون -والفقه هو بالأساس قانون حتى لو كان يتميز عن القانون الوضعي بغلبة البعد الخلقي عليه -دون أن انشغل حاليا بالمستويين الآخرين أي السياسي والاجتماعي البينين .

ورأيت أن انتهز هذه الفرصة لأشرح قصدي بأن علوم الملة الغائية ليست علوما وأنها حرفت القرآن مطبقا ذلك على اصول الفقه وأن علوم الآلة فيها ظلت بدائية ولم تتقدم حتى بعد أن أدخل فيها ابن حزم ومن بعده الغزالي ما كان معلوما من المنطق الأرسطي فأبين دعواي بالحجة المعينة في أحد هذه العلوم المعين وهو يعتبر من أشرفها وأعلاها كعبا .

وقبل أن أشرح ما غاب عن بال صاحب البحث في شهادته بنص اتهمت فيه الأصوليين بالتعقيد من أجل "اغتصاب" وظيفة التشريع ظن أني ضد الاختصاص الدقيق في علم الأصول إذا كان علما وليس تشريعا . ومعنى ذلك أنه لا يميز بين القانون من حيث هو:

© مادة القضاء .

© ومادة النظرية الأصولية.

© ومادة التشريع.

© أداة سياسية للحفاظ على نظام العيش المشترك السامي في الجماعة.

* غاية اجتماعية وخلقية لتنظيم الرعاية والحماية في الجماعة شرطين للعيش

وهذا يقتضي تعريف القانون سواء كان وضعيا أو سماويا والتمييز بين هذه المستويات. وسأفترض أن ذلك معلوم في هذا الفصل الأول . لكني سأعود إليه في الفصول الموالية لأني به سأبين ما افترضته في محاولاتي السابقة من فساد علوم الملة وتعريفها لمعاني القرآن ومن ضمنها طبعا أحد أهمها أعني اصول الفقه . ولولا ذلك لما انتهزت هذه الفرصة ولا علقت على هذا النص الذي بدا لي من حجج من يقيس علاقة الإنسان بالدين بالعلاقة بأمور هي من فروض الكفاية. فالدين ليس اختصاصا حتى وإن كان بحاجة إلى الاختصاصات في بعض وجوهه . لكن ما أن تقدم هذه الاختصاصات لتصبح شرطا في التعبد حتى تتحول إلى كنسية التوسط بين المؤمن وربه ولا يبقى الدين متعلقا بالقصد والنية بل بشكليات فرضها المختصون حتى يكون لهم سلطان على المؤمنين: وذلك هو القصد بأن التعقيد الاصولي هدفه اغتصاب حق المؤمنين في التشريع لأنفسهم وتحول المختصين إلى أوصياء عليهم . لذلك فعندي أن كل الثرثرة حول العبادات والشروط التي يسمونها شروط صحة العبادة هي من هذا النوع إذا تجاوزت الحد المعلوم الذي تكفي فيه المحافظة على حد أدنى من المشتركات

السلوكية تتعامل في الغالب بمحاكاة الاجيال المتوالية للممارسات شكلية بسيطة

دون مبالغات شرطية كما في نظام الوضوء أو نظام الحج إلخ. . لأن المهم في ذلك كله هو النية الخالصة للعبادة وشرطها النظافة الظاهرة والباطنة لا غير .

لم ينتبه الأستاذ الكريم إلى أن كلامي يدور حول البعد الثالث من المسألة. فالتشريع في الإسلام من حيث الطبيعة وليس من حيث آليات صوغه هو التعبير عن إرادة الجماعة الحرة شرطها تعيين من ينوبها للتشريع باسمها دون أن يكون ذلك مشروطا بالعلم بالأصول الذي هو آخر مراحل التشريع عند اعتماد الخبراء بل الصياغة التي تتألف من عنصرين:

الأول هو العلم بلغة القانون وبالقانون السائد في الجماعة .

الثاني هو العلم بالنظام القانوني الموجود لأن أي قانون جزء من كل بحاجة إلى الاندماج في المنظومة دون تناقض قدر الإمكان.

والقرآن واضح في ذلك بمقتضى الآية 38 من الشورى بأن الجماعة تدير " أمرها" بالشورى بينها . وهي فرض عين . وليس فيها اختصاص . ولهذه العلة فكلما سمعت فقيها أو داعية يقيس هذا البعد من التشريع على الطب مثلا يقشعر بدني . فمن يحدد الحاجة إلى الطبيب هو المريض وليس الطبيب . ومن يحدد الحاجة إلى التشريع هو الجماعة وليس المختص في القانون. المختص في القانون تستدعيه الجماعة ليصوغ لها بالأسلوب القانوني ما تريده هي . نحن إذن أمام مسألتين:

© التعبير عن الإرادة وهي فرض عين من جنس البيعة التي لا نحتاج إلى اختصاص وإلى مختصين لأنه فرض عين في الشورى 38 حيث حدد الامر أمر الجماعة تعالجه بالشورى بينها .

© والخبرة التي تصوغ الإرادة بلغة القانون وهي تترك للفنيين في المجال وهذا طبعا سواء كان القانون وضعيا أو شرعيا . فعندما يحدد مجلس النواب إرادة علاج قضية يحدد الغايات ويترك للفنيين صوغها القانوني .

الإرادة كفاية مثل الخبرة في صوغها . وبهذا اللبس يخلط الأصوليون بين ؛ القضاء والبحث الأصولي والتشريع . وطبعا التشريع من حيث فنيات الصوغ يحتاج للأصولي كما تحتاج كل الشعوب إلى فقهاء القانون أو فلاسفة القانون أو علم القانون في القانون الوضعي . لكن التعبير عن الإرادة أو شورى الجماعة في أمرها فهذا واجب الجميع ولا يحتاج لاختصاص

اتهامي للأصوليين بالتعقيد من أجل الاستحواذ على إرادة الجماعة أخطر حتى مما أتى به شاهدا . فهم لا يعقدون المسألة بجعل الشرط العلمي يتجاوز حده فيصبح بديلا من إرادة الجماعة من أجل هذا الاستحواذ عليها بل هم يزعمون لتشريعهم الذي نصبوا به أنفسهم أوصياء على الجماعة بديلا مما أمرها به القرآن) وأمرهم شورى بينهم). هم يستحوذون على إرادة الله بعلمهم الزائف : لأن ضمير القياس على الشرع الإلهي هو جعل المقيس من جنس المقيس عليه على الأقل من حيث استعماله في السلطة القضائية.

بعد هذا التوضيح الذي يغيب عن أذهان كل من يزعم أن المسألة في الدين والحاجة إلى الفقهاء والمفاتي هي من جنس الحاجة إلى المختصين

وغالبا ما يقيسون ذلك على الحاجة إلى الطبيب -وهو من أسخف ما علمت من الاحتجاج أريد أن أسأل عن الشيء الذي يجهله الحداثي من حيث هو حداثي ليكون مثل السلفي؟

ذكر الأستاذ أمرين ولا أعتقد أن غيره يمكن أن يذكر غيرهما: اللغة واصطلاح الأصوليين . وكلاهما من علوم الآلة وليس من علوم الغاية. وطبعا ليس ذلك من ضرورة تعبير الجماعة عن إرادتها بالشورى في أمرها. والآية واضحة لم تشترط إلا أمرين: الاستجابة للرب وعلامته إقامة الصلاح ثم الانفاق من الرزق .

ونأتي الآن إلى الحاجة إلى هذين العلمين الآليين اللغة القرآنية واصطلاح الأصوليين السابقين . ونبدأ بالثاني : إذا كانوا لا يميزون بين وجهي القانون أعني موضوعه الذي هو الإرادة الحرة وشكله أعني صوغه بعادة الجماعة إذ قد يكون القانون مصوغا عرفيا دون اتفاق أو اصطلاح إلا بسبب تعقيد متن القوانين .

الأسماء والبياه 5 أبو يعرب المرزوق -الفصل الأول-

وهنا لا بد من سؤال صاحبنا: المتكلمون بالعربية اليوم هم دون عشر المسلمين فهل تعتقد أن التسعة أعشار ينبغي أن يصبح مشرعوهم من العرب أو ينبغي أن يتعلموا العربية حتى يحق لهم الاختصاص في أصول الفقه وخاصة أصول القانون في الدول الحديثة أم تقترح ألا يعتبروا أهلا للتشريع في دولهم؟

وحتى لا أجزم بما لا أعلم فاني لا اعتقد أن صاحب هذا البحث يفكر مثل المرحوم البوطي أن أصول الفقه يكفي فيه معرفة النحو العربي

وأبجديات المنطق الارسطي . وهذا هو العلم الذي يفاخر به الأصوليون في الغالب ومن ثم فهم أقل الناس دراية بما ينبغي أن يتأسس عليه علم أصول الفقه بصورة عامة .

وهبني سلمت أن علم العربية ضروري لمن يريد مواصلة التقاليد الأصولية القديمة التي لم تعد معمولا بها في أي دولة حديثة إلا نفاقا لادعاء تطبيق الشريعة لكن المؤسسات كلها تعمل بالقانون الوضعي ليس فقط في علاقاتها الخارجية التي صارت مهيمنة على كل شيء بل وحتى في إدارتها المحلية للخدمات.

وإذن فحتى من حيث علوم الآلة لم تعد العربية والاصطلاح الأصولي كافيين للاختصاص في الأصول إذا فهمنا بها ما يفاد بفلسفة القانون أو بفقه تأسيس الأنظمة القانونية والتشريعية في الجماعات البشرية. أن يقول البوطي إن العربية واصطلاح الأصوليين كافيان قد أفهم فهو من جيل مضى . لكن...

لكن ما لا أفهمه هو أن يرى إنسان من عصرنا أن القانون مسألة شرح نصوص بعلم لغة بدائي وبأبجديات منطقية فهذا لعمري من مهازل الدهر. فلا يوجد علم في الدنيا يعرف بآلته فحسب حتى لو كانت آلة تامة وليس مثل هذه بل لا بد أن يكون لموضوعه دور في تعديد مقوماته وشروط التخصص فيه .

فمن حيث هو تعبير عن إرادة الجماعة يكون القانون ذا صلة مباشرة بسياسة أمرها كما تقول الشورى يعني كل شؤونها الدنيوية وحتى الاخروية. ومن ثم فالتشريع في الجماعة

بهذا المعنى مشروط بالمسالة السياسية وبأنظمة الحكم وهو مشروط بالتالي بالفلسفة السياسة وأنظمة الحكم ودور الجامعة فيهما . ومعنى ذلك أن التشريع بحاجة إلى شرعية الدولة التي تعبر عن إرادة الجماعة بالتشريع . وهذا أهم عنصر مهمل في هذا العلم المزعوم. وإذا كان التشريع معبرا عن إرادة الجماعة فإن نفاذه مشروط بجعله ذا قدرة على تحقيق وظيفته فتصبح شروط القدرة على تحقيق وظيفته مقدمة على صوغ القوانين . فإذا لم تتوفر له شروط القدرة على النفاذ لن يكون حائزا على شرطي أداة الحكم في الحكم المشروط بصفتين في النساء :58 الأمانة والعدل . فكيف يكون القاضي مثلا أمينا إذا لم يصن ضد الفساد وكيف يكون عادلا إذا لم يصن ضد الاستبداد؟ بعبارة وجيزة شروط استقلال القضاء هي شروط شرعية الاحكام . وهنا يأتي دور البعد الخامس) أحصينا ثلاثة ذاتية للقانون من حيث هو قانون وربعا وهو شرعية التشريع وهي سياسية) أعني البعد الاجتماعي لثقافة القانون في الجماعة. ففي مجتمعات ليس للقانون فيها سيادة الكلام على الفقه وأصوله دون علاج هذه المعضلة يصبح تبريرا لقانون القوة وليس قوة القانون . وهكذا فأصول الفقه إذا كان بحق علما فهو بحث في شروط القانونية وشرعيتها من مناظير خمسة:

© التعبير عن إرادة الجماعة وتنظيمها

* صوغها الشكلي بحسب العادات

تنزيلها على النوازل أو القضاء

© الشروط السيادية لشرعية التشريع

الثقافة القانونية والخلقية للوجود المنظم قانونيا . يبدو أن صاحب المقال لم يقرأ الحوار الذي دار بين المرحوم البوطي وبيني حول ازمة أصول الفقه واحتاج إلى شاهد استعمله دون فهم معناه لظني أني اقول بعدم الحاجة

الأسماء والبياه 7 أبو يعرب المرزوق -الفصل الأول-

للاختصاص عامة وليس في مجال التعبير عن الإرادة الذي هو فرض عين) الشورى 38 وآل عمران 104 و110 والنساء (58 . والسلام من حداثي جاهل .

لا يمكن لعاقل أن يشكك في أهمية الفقه وأصوله -سواء كان الشارع الله أو الإنسان - ولا في حاجته للعلم المختص في فنيات صوغه التي هي ليست المقوم الجوهري لتأتيها عن إرادة الجماعة من حيث هي عائدة على ذاتها لتكون سلطة نظامية مشرعة لذاتها وذلك هو جوهر الدولة.

فالشرع بهذا المعنى هو أداة سلطة الجماعة النظامية على ذاتها بمعنيي وظيفتي الدولة: وهو جوهر دلالة الشورى 38 من حيث إن الأمر أمر الجماعة) طبيعة الحكم السياسي) تديره بالشورى بينها) أسلوب الحكم السياسي .(والشرع هو:

« أولا سلطة نظام الرعاية التي تحتاج إلى التعاون لسد الحاجات بتقسيم العمل والتبادل الذي يقتضي التعاوض العادل والحاجة إلى حكم بين المتنازعين في ذلك .

* وهو ثانيا سلطة نظام الحماية بين المتعاونين بعضهم من البعض وكلهم من غيرهم من جماعات اخرى غير منتسبة لجماعة النظام الذي هذا قانونه

.

ويمكن إذن أن نعتبره النظام الضابط للتبادل السلمي في مسألة الرعاية والتواصل السلمي في مسألة الحماية. ومعنى ذلك أن القانون هو شرط التعاملين رعاية وحماية بين البشر ساميا. ومن دونه لا يبقى بينهم إلا العنف المادي في التبادل والعنف المعنوي في التواصل .

والقانون بهذا المعنى هو أساس شرعية شوكة الدولة. فيكون وسطا بين ما يسميه ابن خلدون "الوازع الذاتي" أي ما يمكن أن نسميه بالاصطلاح الحديث الضمير الخلقي والوازع الأجنبي أي ما يمكن أن نسميه بالاصطلاح الحديث العنف الشرعي للدولة . فيكون القانون بهذا المعنى "الوازع الذاتي الجمعي" إذا كان من وضع الجماعة برضاها وليس مفروضا عليها ؛ إنه وازع جامع بين الشرعية والشوكة.

الفصل الثاني

وإذن فذلك عينه ما تقصده الآية 38 من الشورى عندما اعتبرت الأمر أمر الجماعة (طبيعة موضوع السياسة والقانون (وأسلوب علاجه يكون "شورى بينهم" أي إن الجماعة لا تكون بحق جماعة بشر أحرار إلا بهذين الشرطين ثمرة حكمها لنفسها بنفسها وذلك هو الحكم بأسلوب الشورى الجماعية. فيكون قانونها هو ثمرة ما توصل إليه الشورى بينها . وذلك بشرط مؤسس وغاية مستهدفة.

فأما الشرط المؤسس فهو "والذين استجابوا لربهم" وأما الغاية المستهدفة فهي "ومما رزقناهم ينفقون" . وأبواب الانفاق هي أبواب الانفاق من أجل

الرعاية والانفاق من أجل الحماية . والمعلوم أنها أبواب حددتها الآية 177 من سورة البقرة بنوعيها فضلا عن رعاية العاجزين عن الرعاية الذاتية.

وسواء كان هذا القانون وضعيا أو شرعيا فهو لا يسمى قانونا حقا إلا متى كان برضا الجماعة. وقد يتوهم الكثير أن القانون الشرعي غني عن رضا الجماعة أوعما يتصف به القانون الوضعي من كونه صادرا عن إرادة الجماعة . وهذا من أوهام الفقهاء وخاصة من جهل الحداثيين الذين يقابلون بين النوعين .

فالفرق بين القانون الوضعي والقانون الشرعي لا علاقة له بهذه الخاصية . فكلا النوعين لا يصبحان قانونا لجماعة من البشر من دون أن تكون إرادة الجماعة هي المؤسسة لقانونيته : فليس مصدر التشريع هو المحدد لهذا البعد بل دور القبول به تشريعا بالاختيار الحر. بمعنى أن الفرق يتعلق بالإيمان بالشارع علما وخلقا وليس بالشرع نفسه . والشرع المنزل يؤمن العاملون به أن الشارع الذي وضعه مطلق العلم والخلق ومن ثم فالاطمئنان إليه مطلق كذلك .

فيكون هذا الإيمان علة لتبنيه وليس ما فيه . وهو يصبح قانونا لمتبنيه بعد أن يتبناه على هذا الأساس تعبيرا عن إرادته التي تتمثل في تبنيه . وذلك هو الأساس الذي يجعله يرفض القانون الوضعي باعتبار شارعه خاضعا للنزوات أو للمصالح الخاصة أو خاصة لخداع القوي للضعيف . فمن يتبنى القانون الشرعي مؤمن بأن الشارع مطلق العدل فلا يميز بين الناس.

حول علاقة شرعية القانون بحرية الإرادة وبحرية التعبير عنها لأن حرية التعبير هي التعبير عن الحرية. وهي أن القانون الشرعي هو بدوره معبر عن

إرادة حرة وليس مجرد عقد حتى وإن كان الدافع عقديا هو الإيمان بتحرر الشارع من النزوات والمصالح. ومعنى ذلك أن من يطبق الشريعة مثلا بخلاف ما يتوهم الحداثي لا يفعل ذلك لغباء في فكره بل لأن له صورة أسمى حول ما ينبغي أن يكون عليه القانون .

وقد لا يكون ذلك صحيحا في الأعيان. لكن ليس المشكل متعلقا بالأعيان بل بالأذهان: فلا شيء يثبت كذلك أن القانون الوضعي مطبق حقا في الأعيان . المشكل هو في ما يترتب عن هذا المنظور، فالذي يعتقد أن الشرع السماوي سماوي حقا يعتقد أن القانون لا يكون قانونا حقا إلا إذا كان واضعه ليس طرفا في النزاعات التي يحسم فيها القانون بل ينبغي أن يكون حكما محايدا يتساوى عنده أطراف النزاعات التي يفصل فيها القانون: ولذلك فالحجرات 13 تعتبر أن الناس متساوون لا يتفاضلون عند الله إلا بالتقوى أي باحترام القانون المحايد .

ويمكن أن نقول إن القائلين بالقانون الوضعي أقل مثالية وأكثر واقعية من القائلين بالقانون الشرعي . ومعنى ذلك أن الحداثيين يعتقدون أن الشرع الذي يعتبر إلهيا ليس إلهيا بل هو إنساني يتنكر بمصدر سماوي ليخفي تحيل من يحكم باسم الله ولا يحقق ما يزعم من حكم محايد ومطلق العلم . ومن ثم فعندهم أن القانون ليس إلا تعبيرا عن توازن قوى في الجماعة . ويبدو مفهوم "أمرهم" و"شورى بينهم" في الآية 38 من الشورى حلا وسطا

* فنسبة الأمر إلى الجماعة. * واعتبار نظامه ثمرة للشورى بينهم ..

يجعله في آن مؤسسا على توازن القوة بين المتشاورين وتماثلها في آن من حيث إبابة الظلم .

ومعنى ذلك أن توازن القوى ليس بمعناه الطبيعي أي القوة العمياء للظاهرات الطبيعية

بل هو قوة عاقلة كل واحد في لقائها واع بحقوق ما يعني أن الواجبات التي يصوغها القانون ليست توازن قوى بل هي توازن حقوق وهو ما ينتج الواجبات . فحقوق زيد إذا توازنت مع حقوق عمرو صارت واجبات متبادلة. وتنقسم هذه الواجبات المتبادلة -والتي هي حقوق كل واحد الذاتية وواجباته إزاء حقوق الآخر - إلى نوعين: * نوع يضبط التعاوض العادل في التبادل . * نوع يضبط التعارف الصادق في التواصل . ولذلك فالقانون ينقسم إلى نوعين كلاهما مضاعف وأصل لها جميعا . أولهما نوع يضبط الحقوق والواجبات في التبادل إيجابا وسلبا. والثاني نوع يضبط التواصل إيجابا وسلبا. والإيجاب في التبادل هو القانون المدني ويتعلق بالالتزامات التعاقدية خاصة. والسلب فيه يتعلق بالجزائي المدني . والإيجاب في التواصل هو القانون الشخصي ويتعلق بما يمس كيان الشخص نفسه . هو نوعان من المس بالشخص: مس يقبل التعويض ومس لا يقبله. وفي الثاني يتحقق مفهوم القصاص من الجنائي (السن بالسن...). وتوجد مشكلتان في هذا التعريف لنوعي القانوني المدني سلبه وموجبه والشخصي سلبه وموجبه : * أن القانون الأسري يجمع بينهما لأن الأسرة مؤسسة مدنية وشخصية أي إنها في آن تعتمد على التبادل والتواصل مع غلبة الثاني . * والتعويض والقصاص في أولهما لغلبة المدني وفي الثاني لغلبة الجنائي لأن القصاص في الأسري ينال المودة والرحمة. وعلة هذين الظاهرتين العجيبتين في القانون ترجع إلى الأصل في كل الأنظمة القانونية. فالقانون

له نفس وظيفتي الدولة بل هو عين وظيفتيها معبرا عنها بتعينها في ما يمكن أن يلغي الحاجة إلى العنف في الرعاية والحماية. فالرعاية هي علة الحاجة إلى العنف بسبب ندرة ما يسد الحاجات العضوية واقتتال البشر عليها البداوة.

ويف انول والصية الى الواعة اك وقيلة الاج زايا ان الل ! م الرعاية والحماية. ومن ثم فأصل القانون فيه شيء من الرؤية العاطفية التي تضفي على الجماعة ما يشبه الأسرة (وهو مفهوم الأخوة البشرية في النساء :1 (اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) وفيه شيء من الرؤية السياسية للدولة بمعنى نوع من السلطة الرفيقة كما يقول ابن خلدون في كلامه على العنف في التربية والحكم بوصفهما علة "فساد معاني الإنسانية" قتلا للعاملين .

ومعنى ذلك أن الأسرة والدولة إذا لم تكونا رفيقتين بالفرد وبالجماعة تقضيان على ما لدى الإنسان من وعي بالحقوق والواجبات في التبادل وفي التواصل وهو معنى "فساد معاني الإنسانية والقانون الذي لا يحقق لدى الفرد والجماعة معنى الحقوق والواجبات فاقد للشرعية. وهو يحققهما إذا نبع منهما. وقد ذهب الإسلام إلى قياس الرسول إلى قياس الجماعة بمستواها الاسري والسياسي على الشخص بوصفه بدنا واحدا.

وهذا هو الأصل ؛ نظرية الإنسان أو الرؤية الأنثروبولوجية في علاقتها بمقومي وجود الإنسان فردا وجماعة وهي رؤية يعرف ابن خلدون الإنسان بمقتضاها بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . ف"بطبعه" إحالة إلى كيانه العضوي و"بمقتضى الاستخلاف" إحالة إلى

كيانه بما هو منزلته روحية.

ومن حيث هو رئيس بطبعه هو واع بشروط قيامه العضوي ومن حيث هو رئيس بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له هو واع بشروط قيامه الروحي . فيكون مدافعا عن حقوقه في الرعاية والحماية الماديتين (حقوق اقتصادية واجتماعية) ويكون مدافعا عن حقوقه في الرعاية والحماية الروحية) حقوقه الفكرية والخلقية) .

وما يسميه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" يجمله في كلمة واحدة: "وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين" .

وبذلك يتبين أن "فساد معاني الإنسانية" هو ما يترتب عليه فقدان الوعي بالواجبات والحقوق في مجال الرعاية والحماية بسبب ما حصل للإنسان في تربيته وفي حكمه من إخضاع لإرادة خارجة عن إرادته بسبب دور وسيط التربية ووصي الحكم وتلك ثمرة تعريف التشريع بالفقيه الوسيط والحاكم الوصي بعلم الأصول . صار الفرد المسلم والأمة المسلمة "عالة" على الغير في كل شيء ففقد شروط بقائه "رئيسا بطبعه وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" فردا في أسفل سافلين . وواضح أن ابن خلدون يشير إلى مفهوم قرآني عظيم هو "ثم رددناه أسفل سافلين". وطبعا فهو يدعو للخروج منه بما حددته سورة العصر للاستثناء من الخسر. أصول الفقه اعتبرته غير علمي لأنه أصبح محرفا للقرآن: فهو استعاد ما حررنا منه القرآن أي: * الوسيط في

التربية بين الله والمؤمن. * والوصي في الحكم بين المؤمنين وأمرهم . فإذا كان أمرهم شورى بينهم فينبغي أن تكون المشاركة في الشورى فرض عين . واشتراط التمكن من خرافات الفقهاء في هذا الفرض العين اشتراط لا يستطاع ومن ثم فهو ينتهي الغاية إلى جعل الشورى فرض كفاية ما يعني فرض وساطة الفقهاء : وتلك هي الكنسية التي تؤسس للاستحواذ على سلطة الجماعة التشريعية باسم علم مزعوم التشريع من حيث هو تعبير عن الإرادة مستغن عنه .

بماذا تعلق التحريف في أصول الفقه إذن؟

بإعادة الوساطة في التربية وهي التي مكنت من إعادة الوصاية في الحكم . وهما منافيان لما أمر الله به رسوله إذا تكلمنا في المسألة دينيا ولما يأمر به العقل إذا تكلمنا فيها فلسفيا . فالله نبه الرسول بالقول "فذكر إنما أنت مذكر (إذن لست وسيطا) لست عليهم بمسيطر (إذن لست وصيا) . الفقه عكسهما .

والله يعلم أن تحرير البشر من الوساطة (الكنسية) والوصاية) الحكم بالحق الإلهي المزعوم) وأن تنبيهه للرسول ليس كافيا لأنه يعلم أن من يدعون وراثته سيعيدون الوساطة والوصاية. لذلك نزل سورة العصر التي تحدد مفهوم الخسر وشروط الاستثناء منه : الوعي به أصلا وفروعه الأربعة هي المطلوب من الفرد والجماعة.

وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك عندما اعتبر ال"رد أسفل سافلين" هو هذا الخسر الذي وصفه القرآن أيضا بكونه "فساد معاني الإنسانية" إذ إن "ثم رددناه أسفل سافلين" تأتي بعد عبارة "أحسن تقويم". فساد معاني الإنسانية

الخلدوني هو عين "الرد أسفل سافلين" وهو الانتقال من التقويم الحسن إلى الخسر سورة العصر.

والاستثناء من الخسر هو استعادة التقويم الحسن . ونسبة الأمرين لله طبيعية إذ لا شيء يقع من دون مشيئته . لكن الخروج منه أيضا بمشيئته . وهو أصل وأربعة فروع هي عينها جوهر القانون والشرع أي ما يؤسسه وما يسعى إليه في سلوك الفرد وسلوك الجماعة: الوعي بالخسر مع فعلين للفرد وفعلين للجماعة.

والأصل مشترك بين الفرد والجماعة. وهو قرار الإرادة بعد تبين الرشد من الغي والخروج من الخسر الذي يهدد الإنسان باعتباره حرا مخيرا يمكن أن يقع فيه . ومن يأتي الفعلان الفرديان والفعلان الجمعيان:

© الإيمان والعمل الصالح . والأول باطن العلاقة بالرب والثاني علامتها الظاهرة. © والفعلان الجمعيان علامتهما المشاركة هما التواصي بالحق والتواصي بالصبر .

والفعل الجمعي الأول هو التواصي بالحق طلبا للحقيقة وإيمانا بالحقوق وهو جوهر الاجتهاد بالإرادة الحرة .

والفعل الجمعي الثاني هو التواصي بالصبر سعيا لتحقيق الحقيقة وتحقيق الحقوق وهو جوهر الجهاد . وذانك هما بعدا القانون سواء كان شرعيا نتبناه وضعيا نضعه بالتعبير عن إرادتنا بالشورى .38

فأول مبادئ أي نظام تشريعي هو تعديد مناط المسؤولية القانونية الأصلية وهي فردية بالجوهر ولها صفتان -ونسمي هذا المناط الشخص وهو بالمعنى

الحديث المواطن وهو المؤمن في الدولة ذات التشريع السماوي:

© الإيمان بالشرع ومرجعيته العقدية (بالمعنى الحديث الدستور). * العمل الصالح بمنظور النظام الشرعي (بالمعنى الحديث نظام القوانين (.

والجماعة المؤلفة من هؤلاء الأفراد المكلفين أو المسؤولين خلقيا وقانونيا هي جماعة أفراد أحرار يتشاورون في طلب الحقيقة والحق وهو التواصي بالحق ويتشاورون في السعي لتحقيق ما توصلوا إليه في العمل من أجل تحقيق شروط التبادل والتواصل والصبر عليه وعلى بعضهم البعض في تعايش سلمي مشترك .

لكن إذا عوض ذلك بوسطاء يقومون بدلا من الجماعة لتحديد ما هو حقيقة وحق في التعبير عن إرادة الجماعة وأوصياء بدلا من الجماعة لتحقيقه صار الشعب عالة وعبدا لنخبة ليس همها معرفة الحقيقة والحق ولا تحقيق الحقيقة والحق بل ما يستمدونه من سلطان من هذه المهمة الزائفة والمنافية للقرآن +

وهذا ليس مجرد استنتاج منطقي مني قد يشكك فيه البعض لأنه عين الحقيقة الماثلة أمام الجميع: تلك هي حال الأمة منذ أن أصبحت التربية متجاوزة ل"ذكر إنما أنت مذكر" وأصبح الحكم متجاوزا ل"لست عليهم بمسيطر" عند من يزعمون أنفسهم وارثين لما لم يدعه صاحب التركة الرسول الخاتم .

الفصل الثالث

2" 0 0" ل ا 7 الروحية في قلوب المؤمنين ليجعلوها سلطانا عليهم يعوضهم في فروض العين التي هي من شروط إيمانهم : فالمؤمن كمؤمن مكلف بأن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بمعنى المشاركة في التعبير عن إرادة الجماعة ولا أحد يعوضه .

والمؤمن كمؤمن يشارك في إدارة أمره وأمر الجماعة بالشورى ولا أحد يعوضه في ذلك . ولا يعني ذلك أنه غني عن أهل الخبرة . هو يحتاج إليهم في البعد الفني من صوغ ما عبر عنه من إرادة. وأفضل مثال هو حالة التنازع بين شخصين . فالمحامي لا يعوض طرفي الخصومة بتحديد مطالبهما بدلا منهما بل يصوغها فنيا فحسب .

لا وجود لتركة نبوية يرثها من يدعي العلم الديني . فالرسول نفسه لا يعلم الغيب. وإذن فعلمه كله هو ما يعلمه أي إنسان تلقى ما بلغه الرسول أعني ما تشترطه الشهادة باعتبارها دالة على معنيين :

© التذكير بالشهادة الأولى) الأعراف (172-173 © التزام بعقد مع الله واعتراف بالبلاغ من الرسول .

وذانك هما بعدا الشهادة . فالقسم الأول من الشهادة هو التذكير بالشهادة الأولى (الأعراف .(172-173 والقسم الثاني اعتراف بالتبليغ أي إن المسلم يشهد بأن الرسول الخاتم بلغه ما طلب منه الله تبليغه أي مضمون القرآن وما طلب منه تعليمه بقراءته على الناس على مكث) الإسراء (105-106 . وهو إرث الجميع .

ومن يريد أن يفهم القصد من هذا كله فليقرأ دستور الرسول للمدينة: هو عقد حول مسألتين لا غير: الرعاية والحماية بجملة من القواعد الاجرائية

والأحكام المضمونية تمكن من التعايش السلمي في الجماعة بصرف النظر عن اختلافها الديني والعرقي والطبقي والجنسي أي تطبيق الحجرات 13 حرفيا (لمن يفهم (٠

وسأكتفي بضرب مثال أخير قبل أن أمر إلى جوهر الإشكال ليس في أصول الفقه وحده بل في كل علوم الملة الغائية الخمسة) الأصل أو التفسير ثم فروعه الاربعة وهي الكلام

الأسماء والبياه 17 أبو يعرب المرزوق

والفلسفة في النظر والفقه والتصوف في العمل (والآلية الخمسة) الأصل أو التسميات ثم فروعها الأربعة وهي اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات): مثال من يبني بيت ٠ فطبيعي جدا أنه يحتاج إلى مهندس معماري ٠ لكن ليس ليختار بدلا منه البيت الذي يريده بل ليحقق له ما يريده وقد ينصحه ليحول دون إرادة ما لا يستساغ في مقتضى الفن ٠ لكن إذا أصر على خياره فله الحق ولعل ذلك من أهم تغير الهندسة المعمارية وتقدمها حتى لا تنام على ما كانت تصوره علما لدنيا نهائيا ٠ وما يفاخر به الأصوليون هو أدنى مقومات القانون منزلة وأهمية أعني الصوغ الفني بآليات بدائية لتفسير الكلام ومحاولة البحث عن المطابقة بين أحكام ونوازل من خلال الوصف القانوني بتحديد المناط تحديدا غفلا لأنه مبني على علم بدائي بالظاهرات مجال النزاع ٠ وكل ذلك دليل سوء فهم ٠ ذلك أنه مبني على وجوه شبه سطحية ليس فيها علم بمقومات الوصف القانوني ٠ فلو كان الوصف القانوني يكتفى فيه بمجرد وجوه الشبه في دلالة الكلام والمعرفة العامية لكانت دعوى الاختصاص كذبة. ذلك أن كل العلوم الإنسانية تتدخل في

الوصف القانوني فيما يخص الفاعل ودوافع الفعل وكل العلوم الطبيعية تتدخل في الوصف القانوني للفعل ويجمع بينهما ظرف الفعل وثقافة الجماعة . وبهذا المعنى فالقانون من حيث هو: © أداة سياسية لتنظيم التبادل والتواصل يمثل أسمى أدوات تحقيق شروط الوجود الجمعي وشروط التطور الفردي في بعدي تعريفه الخلدوني "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي بوصفه كائنا حرا بالطبع ومكرما بالتكليف الذي من شرطه أن يكون حرا ومشرعا لذاته . © وتعبيرا عن الإرادة تعبيرا يكون الإنسان بمقتضاه "شارعا لذاته" ترجمة حرفية لكلمة يونانية لتنبت في لغات أوروبا المتبنية "أوتونوم" بمعنى ذاتي) أوتو) التشريع (نوم).

وإذا كان القرآن قد اعتبر تبين الرشد من الغي شرط التدين الحقيقي فمن الإكراه فيه واعتبر تعدد الأديان شرط التسابق في الخيرات بمعنى اختيار دينه فذلك هو التشريع المعبر عن الإرادة الحرة . وإذن فليس القصد بالتشريع صوغ القوانين الذي هو مهارة فنية والتي يظنها الفقهاء تشريعا. التشريع ليس المهارة الفنية في صوغ القوانين بل هو فعل الإرادة التي تختار نظام ما سواء كان من وضع الإنسان أو مما يعتقد أنه من شرع الله.

وفي الحقيقة فالله في القرآن -على الأقل - لم يشرع للنوازل مباشرة بل هو شرع للشروط التي تجعل أي تشريع شرعيا . لكن الفقهاء تصوروا القرآن يشرع للنوازل مباشرة وليس هو تشريعا لها تشريعا غير مباشر بضبط شروط التشريع المشروع بمنظور القرآن.

وهذه الشروط حددها الشورى 38 وآل عمران 104 و110 من حيث كون التعبير الحر عن الإرادة شرط مقوما لفعل التشريع ثم حددت شرطي

استعماله الشرعي متمثلين في صفتي الحكم أي يكون أمينا وعادلا) النساء (58 ثم حددت شرطه الخلقي في الحجرات 13 وأخيرا اعتبرته علامة الحرية أساس التكليف .

كل ذلك اعتبر ثانويا ولم يبق لأصول الفقه إلا أدنى مستوى منه أعني مهارة تفسير الكلام وقياس الأحكام ومطاوعة الحكام الظلام بالفتاوى وما بين الفقهاء من الزعام لإرضاء رغبات الانام . وليس بالصدفة أن اعتبر القضاة ثلاثتهم في النار لأن غياب هذه الابعاد تجعلهم عاجزين عن شرطي الأمانة والعدل .

سيقال لي وما ذنب القضاة؟

ذنبهم أنهم خلطوا بين الفقه من حيث هو علم والفقه من حيث هو تعبير عن الإرادة فأهملوا من حيث هم فقهاء شروط ضمان الإرادة لتكون الجماعة هي المشرعة وليس الفقهاء . فهم جمعوا بين ثلاث سلط :؛ سلطة العلم وسلطة التشريع وسلطة القضاء فأفسدوا كل شي .

الفصل الرابع

وصلنا الى أصل الأصول كلها في المسألة القانونية بعد أن تكلمنا على فروعها أو اصناف القوانين الأربع التي سبق الكلام عليها أعني القانون الدستوري الذي هو قانون ذو وجهين لتعلقه في آن بمقومات الدولة من حيث هو مؤسسة ممثلة للإرادة من أجل وظيفتيها حماية ورعاية وبضوابط علمها وعلاقتها بالمواطن . والوجه الأول موضوعه الدولة كذات معنوية ممثلة للذات الطبيعية التي هي الجماعة. والوجه الثاني موضوعه الدولة

كأداة يمكن أن تستعمل بصورة تتعدى على أنظمتها :

© والأول هو الوجه الدستوري. © والثاني هو الوجه الإداري.

وقد كنت سعيد الحظ لأني درست الثاني على الاقل عند علم من أساتذته الفرنسيين (الأستاذ جورج فودال) . وسبق أن عرفت الدولة بكونها جهاز آلي له بنية معقدة يمكن تسمية عناصرها المقومة مؤسسات في شكل خانات خالية لا تصبح ذات كيان حي إلا بمن يملأ خاناتها من القيمين علينا والمستخدمين لها بالقوانين التي تضبط عملا .

وبذلك فهي تتحول من جهاز آلي إلى ما يشبه الكائن الحي : شبه روبوت حي بمن يحرك وظائفه من قيمين تعينهم السلطة الشرعية المعبرة عن إرادة الجماعة فتكون شرعية أو السلطة غير الشرعية التي لا تعبر عنها فتكون غير شرعية. وكل ما يسمى قوانين يستمد من ذلك شرعيته أو عدم شرعيته .

والدستور يحدد كيان الجهاز أو مؤسساته التي هي عناصر نظامها وعلاقاتها . والقوانين الضابطة لعملها ويحدد شروط شرعية القوامة عليها بمستويي القوامة الأمرة والمأمورة أو السياسي والإداري فيها . وطبعا توجد ثنائية الآمر والمأمورة الإداري لكنها بمعنى تقني ومهاري وليس بمعنى سياسي الذي يأتي من المستوى الأول الذي يعينه .

المفيد في هذا التعريف هو القسمة بحسب المقومين لجوهر الدولة التي هي كيان القانون وتعينه الفعلي في نظامها وفي عملها وهو يشير في آن إلى الشرعية والشوكة أي:

© المرجعية المؤسسة للدستور والدولة من حيث كيانها الآلي)

المؤسسات) وشروط

ملء خاناتها التي هي مؤسسات خالية يتداول عليها القيمون عليها بمقتضى

الضوابط القانونية. © الشوكة أي القوى السيادية التي تنشئ هذا الكيان أو التي - إن كان موجودا -

تحدد ضوابط عمله وتعين من يملأ خاناته المؤسسية لما تتحصل على تمثيل إرادة

الجماعة سواء بشكل شرعي إذا كان عمل القوى السياسية هو بدوره منضبطا

فماذا أعني بمنضبط بقوانين إنسانية -سواء منزلة تبناها الإنسان أو من وضعه -وليس

ما يعتبر قوانين طبيعية هو ما يسميه ابن خلدون سلطان العصبيات المفضية للهرج . وما ينضبط بقوانين إنسانية أي معبرة عن إرادة حرة هي عند ابن خلدون خمسة أنواع:

© الأثان عقليان: إما لصالح الحاكم خاصة أو لصالح الحاكم والمحكوم .
© الأذان دينيان: إما بحكم ديني محرف أو بحكم ديني سليم من التحريف.

والأصل مزيج فيه بذرة الأربعة السابقة وتبقى فيه دائما .

والطبيعي هو الذي يكون التداول في ملء الخانات المؤسسية تداولا بايولوجيا أي أن الجيل اللاحق لا يتلو الجيل السابق إلا بنظام توالي الأجيال البايولوجي أعني بالموت الطبيعي أو بالقتل والاغتيال وليس

بالتداول السلمي بحسب قواعد يحددها القانون الذي يتواضع الجميع على نظام التداول به تحديد القيمين دوريا .

وهذا المعيار يعتبر أهم دليل على فشل الفقه الإسلامي . فهو لم يستطع أن يطبق ما حدده الإسلام من قانون للتداول لا من حيث قانون التعيين بالبيعة الحرة ولا من حيث العزل عند الاخلال بالواجب واحترام القانون) لا طاعة في معصية) . فلم يبق إلا التداول البايولوجي بين العصبيات وحتى في نفس العصبية الحاكمة.

ذلك أن الفقهاء اعتمدوا على الضرورة التي تبيح المحظور فافتوا بشرعية المتغلب تجنبا للفوضى بزعمهم فإذا بهم جعلوا التغلب مبدأ التغيير فيصبح الحاكم الموجود يحكم بإدامة التغلب والمعارض الذي يسعى إلى أخذ مكانه يحاول أن يكون المتغلب على المتغلب وهكذا بلا حد : وهو من جنس الدواء بالداء.

ومعنى ذلك أن الدولة لم يبق لها إلا بعد الشوكة ء غياب الشرعية: صراع العصبيات من دون شرعية المرجعيات أو بصورة أدق مصحوبة بشرعية مغشوشة هي تعريف المرجعيات. وأصل هذا التحريف هو تولي الفقهاء مهمة التشريع بدلا من الأمة بدعوى فهمهم وحده لشرع الله فصاروا نوابه .

القرآن يقول "أمرهم" وهم يجعلوه أمر أولي الأمر الذين هم كهنوته . وحتى لو فرضنا أن بعضهم يرفض أن يكون "جاميا" فإن رفضه لن يؤثر -خليك من خرافة بيع العز بن عبد السلام لحكام مصر -لأن قوة الجماعة يمكن أن تؤثر أما قوة أي فقيه فهي لن تصمد أمام الطمع أو الخوف أو الاغتيال لك غياب دور الأمة التي استحمرت.

وهبني سلمت بأن العز عملها ونجح . لكن ذلك هو الشاذ المؤيد للقاعدة مثلما أن الخليفة الخامس كان الشاذ المؤيد للقاعدة وخاصة لقاعدة الاغتيال في التداول البايولوجي . وليس بالصدفة أن صاحب البحث الذي كان مناسبة لهذه المحاولة التي تواصل ما تقدم مع الشيخ البوطي وما تلاها في تحريف علوم الملة لمعاني القرآن. ولن أتكلم في مضمون الدساتير ووظائفها فقد سبق أن عالجت الأمر في مناسبات كثيرة كما لن أتكلم في وظائف الدولة العشر:

* خمس للرعاية: التكوين النظامي واللانظامي والتموين الاقتصادي والثقافي وأصلها البحث العلمي والإعلام العلمي . خمس للحماية: القضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع والاستعلامات والإعلام السياسي .

أدواته بك ضبط لوظائف العشر، لم الشرعية والشوكة هما بعدا القانون؟ وقبل المرور لهذه الإشكالية العميقة التي أول من حددها بصورة صريحة في الفكر السياسي الإسلامي هو الغزالي في كتاب فضائح الباطنية وصارت مسألة جوهرية من فكر ابن تيمية وابن خلدون فلأحسم قضية "أولو الأمر منكم". ينسى السلفي في الأفعال وحتى في الأقوال أمرين، "منكم" و"تأميرهم". فمنكم صارت عليكم . وتأميرهم صار تأمرهم بل وتآمرهم . فلا يسمى الإنسان أميرا بالوراثة بل بالتأمير ممن من واجبه تأميره فرض عين بشروط اختيار من يؤمر. والتأمير هو البيعة الحرة. والبيعة الحرة مصدرها أن المبايع ينطلق من مجموعة قيم ومعايير مصدرها المرجعية التي هي دستور الجماعة) القرآن). ولذلك اشترطت الآية 58 من النساء شرطين في الحكم لأن الأمر هو الحكم وهو الذي يستمد القاضي دوره

الشرعي من تعيينه: © الشرط الأول أن يكون أمينا . أمينا لأي شيء؟ ما هي الأمانة التي يؤتمن عليها؟ أليس أمر الجماعة فيكون نائبا عنها فرض كفاية تعيينه فرض عين على افراد الجماعة بمقتضى البيعة الحرة؟ * والشرط الثاني أن يكون عادلا بمعنى أنه ليس مدينا بوجوده لقوة مهيمنة غير إرادة الأمة التي تميه في تطبيق العدل بحيث يمكن أن يقول ما معناه معنى قول الصديق: القوى منكم ضعيف عندي حتى آخذ منه حق الضعيف والضعيف قوي عندي حتى يحصل على حقه . فإذا فقد الشرط الأول هل يمكن أن يوجد الثاني؟ فإذا لم يبق من الدولة والقانون إلا الشوكة هل يبقى معنى للتشريع وخاصة للتشريع الذي يدعي أصحابه أنه شرع الله؟ فإذا كان صاحب الشوكة لا يدين بوجوده لشرعية يستمدها من البيعة الحرة فإنه بعد قد اعتدى على كل أسس الشرعية ومن ثم فلا تعجب أن يكون فوق القانون ثم يتظاهر

جوعه بسرقة ثورة البلاد كلها ودفعها جزية لمن ينصبه بدلا من شعبه على شعبه ثم يسميه الفقهاء الذين "لهم إمكانيات معرفية" ولي الأمر الذي كل من يعارضه يسمه خارجيا. والخارجون فعلا عن شرع الله يعتبرون من يطالبه حقا خارجيا .

وسأخصص الفصل الموالي والأخير لمسألة التلازم بين الشرعية والشوكة مقومين للقانون . وحتى أشير هنا مرة أخرى إلى إبداع ابن خلدون أورد حجته ضد نظرية أفلاطون في المدينة الفاضلة: لو كان الناس يستطيعون أن يتعايشوا بمجرد الاخلاق الفاضلة لاستغنينا عن الدولة قاصدا شوكتها أو ما يسميه الوازع الأجنبي.

وهذا لا يفهمه من يتكلم على "ضحالة الامكانات المعرفية" لأبي يعرب بل هو من فضل "ضخامة الإمكانات المعرفية" لفقهاء السلطان الذين حرفوا القرآن وجعلوه مجرد مدونة لتبرير كل الجرائم باسم الاجتهاد الفقهي أو التحيل لمساندة من نكصوا بالمسلمين إلى عصور

الفصل الخامس

وصلنا إلى غاية المحاولة وأبدؤها بواقعة رمزية قلت فيها ما يبدو كرا ببطولة رمز دور الفقهاء "العز بن عبد السلام". فلست أشك في قيمة الرجل . ما شككت فيه هو دلالته و زعم ما لا يمكن أن يقبله عقل بخصوص واقعة بيع مماليك مصر أو حتى تهديدهم ببيعهم . فالأمر هو مثال من علاقة الشوكة) المماليك) بالشرعية (العز بن عبد السلام).

2-ما تروى عليه القصة وصفته بكونه كذبا فلماذا؟ لمبدأ بسيط وهو أن الشرعية العزلاء لا يمكن أن تقف أمام الشوكة الحمقاء . ومن ثم فلا يمكن أن يكون العز - إن فعل حقا ما يحكى - ليس وراءه قوة مادية مثل أن يكون بعض قيادات المماليك ساندوه في ذلك لا بينهم من تنافس في مسألة استعمال الحرب لافتكاك القيادة من بعضهم الآخر.

ولا يمكن أن تكون الشوكة ليس وراءها قوة رمزية بمعنى هذا الدور الذي أعطي للعز. لو كان اللقاء بين سلاح الفقيه الرمزي وسلاح الحاكم المادي لهزم الفقيه حتما . وللقارئ مثال حي اليوم في السعودية: فأحمق واحد بسند أجنبي استطاع أن يخضع كل علماء السعودية ونبلائها وحتى أدعياء الحداثة والثروة فيها لأنه شوكة حمقاء أمام شرعية عزلاء . وهذه قضية

عالجها ابن خلدون لكن قراءه كالعادة أغابهم من نوع يصح عليهم الوصف "صم بكم عمي فهم لا يعقلون".

فإذا ما استثنينا الشعب اليمني الذي لم ينزع صلاحه المادي وحتى الرمزي بمعنى اللحمة الأهلية فإن كل الشعوب العربية من الماء إلى الماء منزوعة السلاح أمام حامية استولت على الشأن العام إما بقوتها الذاتية أو بالسند الأجنبي ولا يستطيع أحد مقاومتها إلا إذا اختار المساند الخارجي مساندة حامية أخرى تفيده أكثر في السيطرة على الأمة وذلك منذ قرون؛ إما عن طريق القبائل أو عن طريق العرقيات أو الطائفيات أو حديثا الأحزاب.

ولهذه العلة تكلم ابن خلدون عن حال الشعوب التي تصبح أشبه ب"النسوان" ويسميها "عيالا" أمام قوة احتلال يسميها الحامية فيصبح الجميع معتمدا على شبه جيش احتلال

لشعوب من العبيد لا حول لهم ولا قوة . ولولا صلاح بعض المخلصين لما وجدت حتى مقاومة للغزاة الأجانب عندما يتدخلون مباشرة بأنفسهم. وإذا اعتبرنا الشرعية ممثلة بالدين والمتكلمين باسمه والشوكة ممثلة بالعصبية والمتكلمين باسمها فإن ابن خلدون قد بين التلازم بين الأمرين أي بين الشرعية والشوكة في هذه الحالة وبين أمرين: © الأولى من دون الثانية لا حول ولا قوة والثانية تغلب دائما . © أن الثانية تستفيد من الأولى قوة مثل ما يضفي عليها الشرعية. والأهم من ذلك أنه بين ما نعيشه الآن . فالثورات التي تقع باسم الشرعية وخاصة إذا كانت دينية لا يمكن أبدا أن توصل إلى نتيجة ما لم تعلم هذا القانون وتعمل به . فالأمر © إما شرعية روحية صادقة فتدرك ضرورة الشوكة) وهو ما فعل الرسول). © أو دروشة من نوع

"سلميتنا أقوى من السلاح" أو حتى من نوع داعش . والحالتان كلتاهما لها كاريكاتور يحاكيها محاكاة القردة أي دون فهم فيشوهونها : © فالأولى محاكاتها المشوهة هي داعش وهي توظيف الجهاد بغباء لأنه عديم الاجتهاد من النوع الذي أحاول بيان اختلافه عن الفقه الساسي الذي تكلم عليه صاحب هذا البحث. * والثانية محاكاتها المشوهة هي تلك "المقولة بل رابعة" سلميتنا أقوى من السلاح لكأنه يوجد فعل سياسي يخلو من عامل القوة مع عامل الشرعية وهي إذن تشويه وقد ذكرت النوعين بالخلاف . ذكرت الموجب في الدعوة الدينية في شكلين موجب يجمع بين الشرعية والشوكة) المحمدية) وسالب يظن الشرعية مغنية عن الشوكة) الاخوانية). ثم ثنيت بعكس الحالتين السابقتين . فتشويه الأولى من حيث جعل الشوكة رماية في عماية (داعش (وتشويه الشرعية بجعلها عزلاء لأنها خالية من مضمون الآية 60 من الأنفال .

فمن يستطيع أن يقول سلميتنا أقوى من الرصاص ليس الأعزل بل المسلح المهاب وهو الشعب الذي يطبق الأنفال 60 يستطيع أن يقول سلميتنا أقوى من السلاح لأن الأعداء يعلمون أن من لا يجنح إلى السلام معه سيخسر لأنه استعد للحرب والدفاع عن حقوقه . من جعل شعوبنا عزلاء هو الوساطة التي جعلت الاجتهاد فرض كفاية والوصاية التي جعلت الجهاد فرض كفاية . وهما فرض عين في الإسلام .

وأكبر سخافة في جعل الاجتهاد فرض كفاية هو ظنه مشروطا بما يضعونه من شروط في حق الاجتهاد في الفقه . ذلك أنهم تصوروه اختصاصا عاميا فحسب أعني أنهم حصروه في أدنى مقوماته التي هي الخبرة في فهم

النصوص وتنزيلها على النوازل . فهذا هو أدنى جزء من الفقه بالمعنى القرآني ومن القانون بالمعنى الوضعي .

وحصر الفقه فيه هو الذي جعل الشعوب بسبب التربية بالوساطة والحكم بالوصاية تصبح عامة ينطبق عليها الوصف "صم بكم عمي فهم لا يعقلون". ذلك أنه لو كانت فاعلية القرآن محتاجة إلى علم هؤلاء المجتهدين المزعومين بمعنى الاختصاص في الفقه لاستحال على الرسول تحقيق ما حقق بشباب البعثة: فلم يكن عندهم هذه العلوم المزعومة دون أن أقصد أني ضد وجودها بل إنما أنا ضد ظنها مقوما فضلا أن تكون المقوم الأساسي للتشريع من حيث هو عبارة عن إرادة الجماعة.

فالشعوب التي تربى بالقرآن وهديه دون وسيط يدعي التخصص في فهمه ودون وصي يدعي الحكم بما ينتج عن علم الأوصياء نكوص بالإسلام إلى ما ثار عليه:

« الوساطة بين المؤمن وربه في التربية. © والوصاية بين المؤمن وأمره في الحكم .

فذلك يعني العودة إلى الكنسية والحكم بالحق الإلهي في غياب المؤمنين . فغياب المؤمنين بغياب التعبير الحر عن الإرادة وحصر ذلك في الفقهاء وحتى في من يسمون أهل الحل والعقد جعل الأمة تصبح عامة بل ودهماء مثل المواشي يقودها فقهاء السلطان بمنطق كهنوت جعل الاجتهاد فرض كفاية - وهو معنى لا نكي حتى في الكاثوليكية إذ هو يعني العامي

الذي ليس له علم رجل الدين لأن العلم كان حكرا عليهم وهم الخاصة-وعبيد بمنطق حامية جعلت الجهاد فرض كفاية -لا يمكن للشرعية

أن تصمد أمام الشوكة.

وسأضرب مثالا مضادا لمثال العز مع المماليك الذي كذبته ليس لشك في قيمة العز بل لإخضاعه إلى مبدأ العلاقة بين الشرعية والشوكة مثالا آخر أصدقه بإطلاق: كيف أمكن للفاروق أن يعزل خالد أو أن يهدد ابن العاص بعزله إن لم يتواضع؟ فهنا أيضا نحن أمام علاقة الشرعية بالشوكة في صدام حقيقي .

فلو فرضنا الفاروق شرعية بلا شوكة وخالد شوكة بلا شرعية هل كان خالد يطيع الفاروق فيقبل العزل؟

بل أكثر من ذلك فلنفرض أن ابن العاص شوكة دون شرعية أي لا يؤمن حقا بكونه يستمد شرعيته من الفاروق فاعتمد على قوته كأمير في مكان لا تصل إليه شوكة الخليفة .

أما كان ينفصل بولايته عن الخلافة؟

وشوكة الخليفة لم تكن حامية قائمة الذات كجيش محترف بل كانت الأمة كلها حامية لذاتها ولشرعية نظامها وقابلة بالقوة لأن تصبح جيشا جرارا بمجرد أن يدعوها الخليفة للجهاد من أجل حماية البيضة أو الشرعية. والحكمة هي بل عدم الاعتماد على جيش محترف قائم الذات يصبح دولة في الدولة.

وهذه أهم نصيحة خرج بها ابن خلدون في كلامه على الحامية: لا بد أن يكون الشعب كله هو الحامية لئلا يصبح عالة على حامية تستعبده في الحماية (وكذلك في الرعاية بعد أن أصبحت الدولة الحاضنة تعول الشعوب

لأنها استحوذت على الأرزاق (وتتحول الشعوب إلى مواشي تسوقها كلاب هي بلطجية تعتبر نفسها نخبة أو خاصة وهي حريصة على إبقاء الشعوب عامة حتى تبقى هي خاصة .

كل الشعوب العربية "عيال" بلغة ابن خلدون بسبب العنف في التربية والعنف في الحكم . وقد يتصور القارئ أن ابن خلدون يتكلم على العنف المادي وحده. كلا: هو يتكلم على

العنف المعنوي: بدليل استعماله "كلمة العسف" واعتباره التعليم والحكم بشكلهما الذي كان موجودا لا يمكن أن ينتجا إلا العبيد .

واليكم النص الحاسم ؛ "ولا تستنكر ذلك (يقصد تأثير التربية والحكم العنيفين (بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا بتأديب تعليمي إنما هي أحكام الدين نقلا يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق . فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تفدشها أضفر التأديب والحكم . قال عمر رضي الله عنه ؛ من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الوازع من نفسه ويقينا بأن الشرع أعلم بمصالح العباد . وما تناقص الدين في الناس بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع عاما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد نقصت بذلك سورة البأس فيهم . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع أجنبي وأما الشرعية فغير

مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي . ولهذا كانت الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر من ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم وليدهم وكهولهم والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتأديب والتعليم والآداب".) المقدمة الباب الثاني الفصل (6 .

هل معنى ذلك أني أرفض أن يوجد تكوين في الاجتهاد) التكوين النظري في كل المجالات) وفي الجهاد) التكوين العملي في كل المجالات) فتكون الأمة بدون معلمين في النوعين وخاصة في شروط الرعاية والحماية؟ لو كان هذا القصد لكان معناه البقاء في الأمية والتبعية أبد الدهر للمبدعين فيهما .

إنما القصد هو ما قصده ابن خلدون . فقد قارن بين نوعين من التكوين النظري والعقدي والتكوين العملي والشرعي فبين أن الناجح منهما هو الذي يبقي على عزة النفس عند

المتعلم ومن ثم النوع الذي يحد من عنف المعلم في التكوين النظري والعقدي وفي التكوين العملي والشرعي لأن الاجتهاد والجهاد فرضا عين لا كفاية.

والكفاية فيهما ليس هما بل تعليمهما وهذا هو الاختصاص . فمعلم النظر والعقد ومعلم العمل والشرع وبصورة أدق معلم الاجتهاد ومعلم الجهاد فرض كفاية. لكن الاجتهاد والجهاد فرض كلاهما فرض عين وهما واجب الجميع . والمعلمون للجميع في ذلك هم من برعوا فيهما ودورهم مقصور على التعليم وليس بديلا من دور كل فرد من أفراد الجماعة.

فيكون الاختصاص في الحرب مثلا من جنس الاختصاص في أي مهارة نظرية كانت أو عملية. وذلك ليس شرطا في تكوين البشر فحسب بل هو شرط في تقدم المعرفة النظرية والعملية وشرط في تعمير الارض وتحقيق أهلية الاستخلاف . معلم الجهاد ليس هو المجاهد الوحيد بل هو المجاهد الذي تمكن من قدرة تكوين المجاهدين أي كل أفراد الشعب . فيكون تعلم الجهاد أو الحرب فرض عين على الجميع . فكون المختص في الحرب أستاذ مثل أي أستاذ وليس هو المجاهد أو الحامي للوطن بديلا من المواطنين كلهم ذكورا وإناثا. وهذان هما التربية والحكم عند الأحرار.

أبو يعرب المرزوقي

صحة المصحف العثماني، أو نظام القرآن المغني عن التشكيك الهذياني

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

50 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 19
الفصل الرابع 27
الفصل الخامس 35

الفصل الأول

- الفصل الأول - كل من يرد على من يشكك في سلامة القرآن من التحريف بالقول إن القرآن فيه آية تفيد أن الله وعد بحفظه اعتبر رده ساذجا فضلا عن كونه لا يقبل ممن لا يؤمن بالقرآن . فهو رد ساذج لأن المشكل هو التشكيك في صحة القرآن ومن ثم فالشاهد منه يعتبر مصادرة على المطلوب وغير المؤمن به لا يقنعه الشاهد منه . فالشاهد من القرآن لا يستمد دوره الاقناعي من ذاته ؛ بل من الإيمان بأن القرآن كلام الله وغير محرف . وكلاهما هما موضع الخلاف مع المشكك في صحة القرآن . لذلك فلا بد من الاستغناء عن هذين الحجتين القاصرتين في علاج الإشكال . ولاتهم علة التشكيك أي وضعية الكتابين الآخرين التوراة والانجيل . والتشكيك في صحة الكتابين الآخرين بدأ بها القرآن نفسه وهو معنى التحريف بالزيادة والنقصان . ومعنى ذلك فكأن المشككين في سلامة القرآن من التحريف يعتمدون على حجتين تبدوان عقليتين : القرآن ليس استثناء فهو مثل الكتابين الآخرين وقع تحريفه بالزيادة والنقصان . والأمر ليس جديدا فكبار علماء الصدر خاضوا في ما قد يوحي به ولم ينكروه. وكون خوضهم فيه لم يكن مدعاة لاتهامهم في دينهم أو التشكيك في إخلاصهم للقرآن هو لأن الباعث لم يكن تشكيكا في مضمون الرسالة بل في تمام التحقيق للنص كما تلقاه الرسول والحرص على سلامته وصحته بخلاف التشكيك الحالي الذي يقرب من التشكيك الشيعي ويقصد تحريف الرسالة وليس تمام تحقيق النص. لكن الآية التاسعة من الحجر

حتى وإن نزلت بخصوص القرآن فهي تتعلق به كذكر ومن ثم فهي تشمل كل الذكر الذي نزل على الرسل . وذلك لم يمنع من حصول تحريفها. ولم يكن ذلك ما كان يخشاه الصحابة لكن ذلك هو ما يتمناه اليوم أعداء القرآن والإسلام . ولما كان الحكم على النوايا للتمييز بين العدو والصديق ليس مقبولا في هذه الحالة فاني سأنطلق من

اعبار 7 .ب 0 0 1 "م التشكيك الإيديولوجي في مضمون الرسالة.

ولن أجادل في وزن الحجتين اللتين يعتمدهما المشككون لأنهما وازنتان فعلا إذا قبلنا بأن حجتي الرد الأوليين لا تقبلان لما فيهما من سذاجة ومصادرة على المطلوب . والحجتان قويتان عقليا وتاريخيا :

فأولاهما منطقية وتتمثل في عدم وجود حجة لاستثناء القرآن من قابلية التحريف مثله مثل الكتابين الآخرين في عصور كانت تعمه الأمية والشفوية.

والثانية تاريخية وهي القائلة إن علماء الصدر وحتى الصحابة ومنهم السيدة عائشة تكلموا في الأمر. وهي حجة لا يمكن القدح فيها من دون القدح في كل ما هو من المرويات والقرآن منها فيكون في هذه الحالة تشكيكا في كل شيء أي الحديث والقرآن ويكون المحتج لصحة القرآن من حيث لا يعلم يحتج عليها .

والنتيجة هي أني لست مقتنعا بأي حجة استعملت لإثبات سلامة القرآن من التحريف ما لم تكون الرسالة الأصل هي التي تشهد للنص الحالي بأنه لا يمكن أن يكون قد طرأ عليه زيادة أو نقصان يغير جوهرها . وما كان التحريف مدلوله الحقيقي هو تعديل في أصل فإنه يفترض وجود الأصل في

المحرف . والقرآن له هذه الخاصية العجيبة وهو أنه يعرف هذا الأصل خلال نقده التحريف في الأديان السابقة فيعرف الأصل أو الديني في كل دين وهو لذلك فأنا لا أصدق أن القرآن محرف لأنه حدد الأصل الذي نقد به الأديان الاخرى ونصه في المصحف لم يحد عنه قيد أنملة وكل اتهام له بالتحريف من جنس الاتهام الشيعي هو تحريفه وليس ما في المصحف . وإذن فإيماني بسلامة القرآن من التحريف ليس لمجرد أني مسلم ولا لمجرد أني مؤمن ولا حتى لمجرد وجود الآية القائلة إن الله وعد بحفظ القرآن . فهذه الآية بالذات تشكك في حفظ القرآن الآلي والحتمي .

ذلك أني أنزه الله أن يخص احدى رسالاته بالحفظ وكلها كلامه ووحي منه . لكن القرآن هو نفسه يتكلم على تحريف التوراة والانجيل ويتهم بالذات من يتكلمون على تحريف القرآن بالقيام به أي رجال الدين والحكام من أجل أسباب دنيوية المال والسلطة. وهما حجتا المشككين في صحة القرآن والحديث . ومن ثم فإذا كان القرآن في المصحف وفيا لهذه المعايير التي استعملها في نقد التحريف فالمصحف ليس محرفا بالقياس إلى هذا الأصل ويبقى الكلام في الأصل كلاما في الديني من حيث هو دين كما حددته الرسالة) أي اتهام الإسلام بالتحريف (وليس في العلاقة بين المصحف) أي اتهام المصحف بتحريف الإسلام) والديني من حيث هو دين.

ولا أريد في هذه المحاولة الذاهبة إلى الغاية في البحث بالمنهج الذي اعتمدته في قراءة القرآن فلسفيا أن أكرر ما كتبته في الرد المناسب لشخص معين من الماضغين لهذه الحجج للمقابلة بين النصبين الشفوي

(قبل توحيد النسخ) والكتابي) المصحف العثماني (لأن الرد على الحجج فعل سلبي وليس فعلا إيجابيا وهو كمن يستعمل الإجراء القانوني بمطالبة المدعي بالحجة على دعواه . عملي سيكون بيان عالي ثقتي في الصحة.

أعلم أن المهمة الآن أعسر لأنها ليست ردا على مواقف بل بحث إيجابي بل مسألة علمية هي كيفية إثبات سلامة الرسالة بتناسقها الذاتي وتطابقها مع ما تقوله عن نفسها وهما معياران لا يمكن أن يحصلا لو حصلت في أصلها زيادة ونقصان ما لم يكن المؤلف المحرف هوعين المؤلف الأصلي أو حاصلا على نفس الخصائص.

ففي الرسم المزيف مثلا لا يمكن لمزيف الرسم مهما فعل ألا يقع في خطأ ما تدركه عين الخبير بالرسم . وإذا استحال على الخبراء إدراك الفرق كان ذلك دليل على مجرد إعادة الرسم بنفس المواصفات فلا يكون الرسام الثاني مختلفا عن الرسام الأول لأن الرسم واحد عين الخبراء ولا يمكن حينها الكلام على تحريف بل تزييف متقن لأن التحريف هدفه تغيير الأصل وليس المحافظة عليه إلى حد استحالة تبين الفرق بينه وبين المحرف.

وتلك هي العلة المهمة العلمية الحقيقة في اثبات ما اريد أثباته حتى لو قبلت بأن النص الكتابي غير شيئا في النص الشفوي وهو في الحقيقة بحث علمي سبق إليه القدامى وقتلوه درسا استقرائيا وحلوه بذكر الفروق التي هي مادة القراءات بمعنى أن الروايات المختلفة دونت كما هي وهي جميعها لا تغير شيئا في مضمون الرسالة عند من يعتبر هذا المضمون هو الواحد في كل التنويعات التي أحصوها وأثبتوها ولم يخفوها .

ومعنى ذلك أن القدامى عملوا ضمنا بالمنهج الذي أريد بيان مقوماته ولكن بترتيب مقلوب . فقد أثبتوا أن كل الفروق الواردة في الروايات حافظت على أصل واحد لا بينوا طبيعتها التي لا مساس لها بوحدة مضمون الرسالة. وأقول بترتيب معكوس لأنه لم يعددوا المضمون الذي بقي واحدا رغم التعدد في الروايات التي أحصوها بل القراءات . عملي إذن هو العودة الى الترتيب الذي كان ينبغي أن يتبع: استخراج نظام الرسالة الذي يثبت سلامتها من الزيادة والنقصان ومن ثم الحدود التي يكون فيها التنوع الشكلي فاقدا للدلالة على تحريف ممكن قد حصل .

لكن عمل القدامى هو حسب رأيي أول دليل علمي على أمانة ناقلي القرآن من الشفوي إلى الكتابي حيث إنهم حافظوا على كل التنويعات التي كانت موجودة والتي يثبت البحث الموضوعي أنها لا تخرق هذا الشرط الذي أشرت إليه وهي ثمرة علمية لم يقدرها حق قدرها السخفاء الذين ظنوا أنهم قد حققوا اكتشافا ثوريا لما وجدوا نسخا اليمن وعملوا منها ضوضاء انتهت في الأخير إلى "عيطة وشهود على ذبيحة قنفود" .

مولت "مؤمنون بلا حدود" أو "المؤمنون بالنقود بلا حدود" مجموعة من الدجالين يدعون البحث الديني باعا وذراعا فتبين لهم أن كل ما اكتشفوه كان دون ما دونه علماء القراءات نسقية ودقة ومعرفة باللسان العربي وبالاختلافات التي كانت موجودة في الشفوي ونوقشت خلال الانتقال إلى الكتابي.

وانتهت خرافتهم . لكن ذلك لا يكفي لأن هو بدوره جزئيا من الحجج الوسطى بين السلبية إن نظر إليها بوصفها عجز المدعي عن اثبات دعواه

ومن الحجج الإيجابية إن نظر إليها

بوصفها ليست جديدة بل إن مدوني القرآن درسوها وبينوا طبيعة الفروق الواردة فيها وهي تعود إلى تعدد لهجات العرب المخاطبين .

لكل ما ذكرت من العلل أردت أن أبحث في الأمر من رأس وألا أعامله بوصفي مسلما ومؤمنا بالقرآن بوصفي باحثا في ظاهرة سأعاملها كما أعامل أي ظاهرة أجهل حقيقة نظامها الذي يعلل ما فيها من أصلي وما أضيف إليه وما خصم منه إن اعتبرت انها أدخل عليها تغيير ما إضافة وحذفا .

وقست ذلك على الطبيعة نفسها فالعالم عندما يريد أن يبحث عن نظامها يجد نفسه أمام الظاهرات الطبيعية وفيها ما أضافه إليها خيال الناس والعلماء قبله وما أنقصه منها ما لم يلحظوه فيها أو ما حذفوه منها باعتباره في ظنهم عديم الدلالة والضرورة لعلمها. وليكن المصحف العثماني هو هذه الظاهرة.

ذلك هو منطلقي في محاولتي قراءة القرآن قراءة فلسفية المحاولة التي شرعت فيها سنة 3 في كوالالمبور. قلت في نفسي عندي المصحف العثماني وعندي الروايات الشيعية المشككة فيه والروايات السنية الواثقة فيه وعندي محاولات الباحثين المحدثين الذين يشككون في صحة القرآن لعلتين غير شيعية:

فأما العلة الأولى فهي ضعيفة وهي قياس الكتب بعضها على البعض

وعدم استثناء القرآن مما آل إليه امر التوراة والإنجيل رغم اعترافهم بالفروق التي ترجح التحريف في الأولين لأسباب تاريخية وتقال منها بالنسبة إلى القرآن وتقصر تعليل التحريف بما يشبه المؤامرة السياسية مثل

دعاوى التشيع.

فقليل من المستشرقين يقبل بالتعليل التاريخي جنس ما حصل للتوراة والانجيل في عمل التدوين لأن المصحف العثماني لم يدون تحت الاحتلال كما في حالة التوراة والإنجيل لأن خرافة التحريف الأموي وحتى بعد ذلك بكثير لا يصدقها عاقل من الباحثين في تاريخ القرآن . وبقي التعليل السياسي الداخلي .

لكن ذلك على متانته وموضوعيته لم يكفني ولم يقنعني لعلتين :

لا يوجد دليل تاريخي يمكن أن يرضي العقل مهما كان دقيقا وتام الاستقراء لأنه يكفي أن تظهر وثيقة جديدة حتى نضطر لإعادة النظر في كل الادلة التي تصبح لها معان جديدة لم تخطر على البال رغم أن كل الاكتشافات إلى الآن لصالح المصحف .

وأما العلة الثانية فهي أني أبحث عما يتضمنه المصحف نفسه من شهادة ذاتية عن طبيعة مضمونه كما تتضمن أي ظاهرة ذات وجود قائم بذاته ما يحدد طبيعتها تحديدا يجعل الباحث فيها لا يستطيع الولوج إليها من دون أن ينطلق من فرضية علمية حول هذه الطبيعة وتطبيقها عليها تطبيق أي نظرية على موضوعها .

وبهذا المعنى فكل ما يقال عن المصحف ممن هم له أو ممن هم عليه لم يعد أمرا يعنيني .. فلو حاول مثلا من أراد أن يحدد قوانين أي ظاهرة طبيعية أن يبحث فيها من خلال ما قيل في تفسيرها قبله وكأن البحث هو الأقوال وليس في الظاهرة نفسها فهو سيكون كمن يمخض الرغاوي ولن يصل إلى أي زبدة مهما مخض .

وكلامي هذا لا يعني أني لا أعير اعتبارا من بحث في الامر قبلي . لكني - وهذا هو ما أتهم بأني أبالغ في الادعاء عندما أقوله -رأيت أن كل بحوث المسلمين في اشكالية القرآن -وحدته وصحته -لم يكن فيها من الجدية العلمية والمنهجية ما يستحق الذكر: فقد تعاملوا معه إما من حيث مادته أو توظيفاته.

وغالبا ما أخضع الأول للثاني أي إن القرآن صار "صندوق آلات" في التوظيفات لوضع ما يسمونه علوم الملة في خدمة الدولة مباشرة أو بصورة غير مباشرة مثل الفقه والكلام (مباشرة) والتصوف والفلسفة (بصورة غير مباشرة) ومنها يأتي تحليل مادته اللسانية والبلاغية لأداء هذه الوظائف : لم تحدد طبيعته .

صحيح أنهم تكلموا على أنه وحي وأنه كلام الله وأنه مخلوق أو قديم إلخ.. . وكل ذلك كلام بين المؤمنين به وليس كلاما فيه كظاهرة لها طبيعة حددتها بصرف النظر عن الإيمان به أو عدمه كما أن أي ظاهرة من حيث هي موجودة تتحدد بكيانها بصرف النظر عن موقف مشاهديها منها إيمانا أو كفرانا. وتوجد مزية في القرآن وفي أي نص هي أنه بخلاف

الظاهرات الطبيعية ظاهرة لها وجودان قائمان بالذات بصرف النظر عمن يشاهدهما من خارجهما:

أولا هو شيء قائم بذاته في مادته أي كيانه اللساني والبلاغي وله دلالات قابلة للتحديد إذا نظر إليه نصيا .

عودته على ذاته معرفا نفسه وعلاقاته بغيره وكلامه على ذاته مع إشاراته إلى غيره بوصفه يعلم بما يوجد خارجه وذلك هو المحكم الوحيد فيه .

لكن علم ما يوجد خارجه ليس موجودا فيه بل في الآفاق والأنفس وكله متشابه كما بينت في تعديد معايير التمييز بين المحكم والمتشابه ([محاولة سابقة).

والبعد الأول يشارك فيه النص الظاهرة الطبيعية أي إنه مثلها "يتكلم" بكيانه أو بأعراضه إن جمعنا بين كيان النص اللساني وكيان الطبيعة الفزيائي . كلاهما "يتكلم" بلغة الأعراض التي تعبر عن الكيان الفيزيائي في الطبيعة والكيان اللساني في النصوص عامة وفي القرآن في حالتنا . لكن النص بخلاف الطبيعة يعود على نفسه ليعرفها وتلك أهم خاصية القرآن . فكلامه على نفسه هو الوجه المحكم فيه .

والافتراض في حالة الطبيعة يقتصر على محاولة لاكتشاف ما وراء الأعراض من علل كما في حالة المرض ننطلق من الأعراض ونفترض علة هي سبب المرض . لكن في حالة النص لا نستطيع فعل ذلك بالاقتصار على الأعراض بل لا بد من اعتبار عودة النص على تعريف ذاته .

وتلك هي علة كون العلوم الإنسانية أعسر من الطبيعية: ففيها مستوى أول هو كيان الإنسان الطبيعي (وهو حينها جزء من التاريخ الطبيعي) وفيها مستوى ثان هو كيان الإنسان العائد على كيانه الطبيعي وعلى عودته على كيانه الطبيعي والتقابل بلا حد للعودة على الذات . وهذا هو مجال البحث في العلوم الإنسانية ومنها مسألتنا الحالية.

الفصل الثاني

لا شيء إذن يفرح أعداء الإسلام أكثر من الرد الساذج والمصادر على المطلوب بالقول إن الله قد ضمن حفظ القرآن لكأن ذلك يعني بالضرورة حفظ المصحف العثماني من

لوكان مخاطبك يؤمن بأن القرآن من الله وبأن الله ضامن حفظه وضامن ألا تقع محاولات تبديله لما وجد المشكل من أصله . وتوهم حفظ القرآن يعني بالضرورة عدم وجود التبديل ينفي نصف القرآن الذي هو نقاش لعلة التحريف الديني في الرسالات السابقة. ولا يوجد دليل يثبت أن الحفظ متعلق بالقرآن دون سواه . وللحفظ حدان أقصى وأدنى: الحفظ من التحريف والحفظ من التغيير الذي لا يمس الجوهر.

فالقرآن لم يتلقه الرسول بكل القراءات التي نعلمها لأن جبريل يخاطب الرسول ولا يخاطب كل العرب بلهجاتهم حينها ولا بد إذن من افتراض أنها "ترجمات" الرسول لما تلقاه بحسب المخاطبين . والأمانة العلمية اقتضت إيرادها كما حصلت . ولا بد إذن من الانطلاق من البحث في المسألة بطلب الأصل الذي يقاس به التحريف وجودا وعدما دون اعتبار ذلك ردا على خصوم ودون اتهام النوايا .

فالتشكيك حاصل حتى في الصدر ولكن ليس في القرآن بل في أمانة رواياته ونسخه المتعددة وخاصة خلال التدوين النهائي في المصحف العثماني . وما كانت العملية تحصل لو لم تحصل خلافات . فهي دليل قرار لحسم الخلافات وليست نفيا لوجودها .

ولم يخف الصحابة الخلافات حول أشياء كثيرة لحظة كتابة المتن الختامي الذي وحد نسخ القرآن . والأمانة العلمية جعلتهم يدونون كل تلك

الخلافات وهي لا تثبت التحريف ولا التبديل بل بالعكس هي تثبت الأمانة العملية في إيرادها وبيان طبيعتها ويبقى إثبات أنها لا تمس الجوهر أعني الرسالة ومضمونيها .

والآن نصل إلى بيت القصيد وهو أن أعداء الإسلام والقرآن هم بدورهم مضطرون فيما ينفون أن يثبتوا الشيء الكثير . فمن يدعي التبديل وحتى التحريف لا بد أن يكون له

صورة عن الأصل بالقياس إليه يدعيه . فمن يتهم بعض الشيء بالانتحال لا بد أن يثبت بعضه الباقي أولا وأن يثبت وجود أصل بالقياس إليه ميز البعض الذي يشكك فيه .

وهنا نبدأ البحث العلمي الجدي ليس للرد على أحد بل لحسم الأمر ذاته دون انحياز مع موقف معين بدافع الإيمان أو الكفران . فيمكن حصر المواقف الخمسة الممكنة عقلا من مسألة التشكيك في صحة المصحف العثماني . إنها تنقسم إلى التشكيك وعدمه المطلقين وإلى التشكيك وعدمه النسبيين ولهذه المواقف الأربعة أصل تشترك فيه جميعها . وهو أن كل أمر لا يمكن من وجهه التاريخي أن ينزه بصورة مطلقة من الشك عامة ولكن خاصة في عصر لم تكن فيه الكتابة والتسجيل ما هما عليه في عصرنا .

ولنأت الآن إلى أصناف المواقف الاربعة التي تتلو عن هذا الأصل . فلها مستوى أول فيه حدان أقصيان من المصحف في مجمله . ولها مستوى ثان فيه حدان أقصيان من بعض مضمون المصحف . فتكون المواقف الأربعة كالتالي:

المصحف مطلق السلامة لم يتغير فيه شيء وهو كتابيا كما كان شفهيا

إطلاقا لدلالة آية

المصحف مطلق الوضع ولا شيء منه مطابق لما كان في زمن الرسول بل هل كتب لاحقا .

بعض المصحف حول "لغة" نصه خلافات وردت في علم القراءات وهي لا مساس لها بأصل لا يغيره تغير لهجات العربية في عصر نزول القرآن.

بعض المصحف حول "مضمون" نصه خلافات يدعيها التشيع بلا اعتبار التحريف متعلقا بالوساطة والوصاية التي ينفيها المصحف العثماني ويدعونها لجعل الوساطة الروحية والوصاية السياسة لآل البيت من مقومات الرسالة.

ومثلما أنه لا أحد يصدق خرافة الكتابة المتأخرة قياسا للقرآن على الحديث -وطلبا لأوجه التشابه مع الأناجيل والتوراة اللذين كان هذا مآلهما -فكذلك لا أحد يعتبر آية الحفظ نافية لاحتمال التغيير إمكانا ووجودا . فالكتابان الأولان التوراة والانجيل بل وكل الرسالات التي سبقت القرآن في الوجود وحي إلهي مثل القرآن ومفهوم الحفظ الإلهي

يشملها لأن القرآن في يحفظه الله لهذه العلة والعملية مطردة وإذن فكل ما هو حقيقي من الوحي والخطاب الإلهي محفوظ فيها وقابل للتمييز عن التحريف بمنطق التصديق والهيمنة القرآنيين .

ولا أحد من ذوي العقل يأخذ الموقفين الأولين مأخذ الجد . فالثاني يشكك في وجود القرآن من الأصل ويعتبره مثل الحديث نصا مكتوبا لاحقا من تأليف حكام المسلمين وعلمائهم . والأول لا يقبل به حتى أشد المؤمنين تزمتا لأن الخلافات بصرف النظر عن طبيعتها بينة في مصنفات

القراءات ولا شيء يثبت أنها كلها حصلت في حياة الرسول .

كما أن الموقفين الاخيرين حججهما غير متينة. ولهذه العلة فالوعد بالحفظ لا يلغي التشكيك في المصحف العثماني ولا يصلح لإثبات صحة ما فيه أي لا يكفي لتبرئته من الزيادة والنقصان لكن الموقف الثالث غني عن الاستدلال لأن الخلافات موثقة وهي لا تغير مضمون الرسالة. والموقف الرابع متناقض لأنه إن لم يصبح من جنس الموقف الأول الذي ينفي القرآن جملة وتفصيلا فهو يسير الدحض ولذلك فحل أصحابه الوحيد هو قرآن بديل سواء نسبوه إلى فاطمة أو إلى علي .

وإلى حد الآن بينت أني استعمل الطريقة التي تبدأ بإثبات قوة حجج الخصوم رغم أنه لا أحد منهم استعمل هذه الحجج أو حتى فكر فيها أو تفطن إليها . وهذه طريقة ابن تيمية الحكيمة. وحتى أكون أكثر دقة التشكيك في صحة المتن العثماني لا يتنافى مع القول إن الله وعد بحفظ كتابه لأن الحفظ هنا لا يتعلق بحفظه مدونة معينة بل في أمر علينا أن نبحث عنه . وهو حسب رأيي ما لم يبحث عنه علماء الأمة فلم يتم استخراج نظام القرآن الذي يمكن من الحسم في الأمر.

وفي الحقيقة القرآن حدد هذا النظام باعتباره الديني في كل دين والفلسفي في كل فلسفة واعتبر وظيفة الرسل ليس تعليمه كعلم جديد على الإنسان الذي يخاطب به بل تعليمه بالتذكير به على طريقة التوليد السقراطي . وها أنا الآن قد بينت قوة حجج المشككين بأكثر مما يحتجون به فأضفت إليهم ما لم يتفطنوا إليه رغم أني اعتقد أن حججهم كلها

ناتجة عن ظنهم أن مضمون الرسالة التي يعتبرها القرآن واحدة والتي يتعلق

بها وعد الحفظ ليس قابلا للتمييز عما يمكن أن يضاف إليه أو يستثنى منه من مفاعيل التحريف .

فعلوم الطبيعة عندما بدأت تتأسس كان أول شيء عليها تعديده متمثلا في تعديد لغة الطبيعة ١ اي كيف نفهم ما "تقوله" أو تدل عليه أعراضها التي هي الوحيدة التي ندركها . وقبل ذلك كان تفسير هذه الأعراض إما بالقياس إلى الخبرة العفوية أو بالقياس إلى القوى الغيبية لكأن ما يجري هو أفعال إيرادية وغائية لذات يتمثلها الفكر الإنساني بالقياس إلى ذاته مع إطلاقها بنسبة الخلق والأمر لها؛ وذلك هو مصدر كل الأديان الطبيعية التي كانت فيزياء بدائية «تروحن» الطبيعة.

لكن الطبيعة ليست ناطقة أي إن اكتشاف لسانها أو عبارتها عن دلالة أعراضها هي المرحلة الأولى في البحث العلمي الطبيعي . أما البحث العلمي الإنساني - المقابلة بالألمانية هي علوم الطبيعة وعلوم الروح-فهي تجمع مع هذا البعد الأول -لأنه كان طبيعيا أولا- وبعد ثان هو الأعسر هو عودته على ذاته .

وإذن فالعلاقة بين أعراضه وعللها ذات خمسة مستويات: عللها الطبيعية خالصة وجلها يجهلها وعللها الروحية الخالصة التي لا تقبل الرد إلى الطبيعية ثم ما يعلمه من الطبيعية ومن الروحية وهما مضمون عودته على ذاته . فيكون الإنسان أكثر تعقيدا من الطبيعة ومن التاريخ لأنه مؤلف منهما ومن تفاعليهما .

وكل العلوم القديمة والوسيطة لم تتجاوز هذه البداية لاكتشاف المبدأين وهما بداية اكتشاف اللسانين لسان الطبيعة الطبيعي الرياضي (الضرورة

الشرطية) ولسان التاريخ السياسي الخلقي) الحرية الشرطية) . وما كان الإنسان جامعا بين الأول والثاني وتفاعلهما في الاتجاهين فنظامه أكثر تعقيدا منهما .

وصلت الآن إلى بيت القصيد وإلى سر فشل كل علوم فهم القرآن الكريم والاكتفاء إما بمادته أو بتوظيفاته وعدم التفطن إلى نظامه . فنظامه هو عين نظام الإنسان من حيث

هو حصيلة النظامين وتفاعليهما الذي يقتضي أن يكون ذا صلة بما وراء لهما كليهما أي ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ.

ولنأخذ الآن المصحف العثماني . كل ما لا يقبل الرد إلى هذه الأنظمة الخمسة-نظام الضرورة الشرطية ونظام الحرية الشرطية ونظام تأثير الأولى في الثانية ونظام تأثير الثانية في الأولى وتعين هذه الأنظمة كلها في الإنسان من حيث كيانه الطبيعي والروحي وعلاقتهما بما ورائهما ليس من القرآن . وهذا هو الأصل الذي يسميه القرآن دين الله أو الديني في كل دين والذي به يدرس ما فيها من تحريف بمنهج التصديق والهيمنة لتحريرها منه أي لإرجاعها إلى نظامه باعتباره مثال الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات بمقياس منزلة الإنسان في الوجود .

وحتى أسهل الأمر على القارئ العادي . فليراجع كل استدلالات القرآن الكريم في كلامه على هذه الأنظمة إذا لم تعتمد عليها فهي ليست منه وأضيفت إليه . وما غاب منها فيه إن حصل فهو ما حذف منه . وأسارع بالقول إني لم أجد شيئا ذا بال من النوعين إضافة أو حذفا في المصحف العثماني من حيث الأنظمة المعتمدة في الخطاب .

ولأبدأ بشرح معنى قانون الضرورة الشرطية وقانون الحرية الشرطية. وهما قانونان يلتقيان فيما وراء الطبيعة وفي ما وراء التاريخ التقاء الخلق والأمر أو التقاء الباري للشيء والمخير بين عدة أشكال لجعله يكون على ما هو عليه . فيكونان مختلفين عند الإنسان ومتحدين عند "ما" يؤدي دور الرب عند المؤمنين.

لماذا استعملت "ما" في كلامي على الرب لم استعمل "من"؟ لان الرب يمكن أن يكون ذاتا تعرف بوصفها ذاتا مثلما نميز بين العاقل والجامد في الأديان المنزلة. ولكن في الاديان الطبيعية الأولى كانت "ما" تعتبر ما يؤدي وظيفة الرب عندنا "قوة" طبيعية أو قوة سحرية تؤله وتعتبر علة الموجود وكونه كما هو.

والمعلوم أن مفهوم الضرورة الشرطية مفهوم أرسطي ومعناه أن للأشياء غايات ونسبة عللها إليها هي نسبة الأداة المحققة للغاية. فهي إذن مشروطة بالغاية والاشتراط هنا

ضروري ومن أمثلة أرسطو على ذلك هو أنك لا تستطيع أن تكون منشارا من الخشب لقطع العديد -ولا تحتاج إليه لقتل الإنسان إذا اعتمدنا على مثال من تاريخنا الحديث في اغتيال أما مفهوم الحرية الشرطية فأستطيع أن اسميه اكتشافا "أشعريا") تطوعا مني لأنهم لم يسموه بهذا الاسم بل سموه اكتسابا (في الرد على مفهوم الحرية الذي تقول به المعتزلة. ومعنى ذلك أن فعل الحرية فيه اختيار لكنه ليس مطلقا بل فيه شروط وهي التي لا بد أن تتوفر ليكون "اكتساب" الفعل ممكنا . مفهوم الكسب الذي يعتبر عسير الشرح هذا هو معناه وطبعا فالحل الأشعري هو الحل العقلاني الوحيد

الممكن. أما الحل المعتزلي فهو حل ايديولوجي لا يؤيده لا العلم ولا الدين . علميا ذلك ما بدأت بشرحه عندما بينت أن الحرية هي اختيار الغاية لكن الغاية تعدد الوسيلة والعقل يفضل أقلها كلفة لكنها كلها فاعليتها خاضعة للضرورة الطبيعية وهي علمية وتقنية رغم أن المفاضلة بينها خاضعة للحرية الخلقية . ويلتقي النوعان . فإذا افترضنا -وآمنا - بوجود ما وراء للطبيعة وما وراء للتاريخ وسلمنا بأن هذا الماوراء -ذات شخصية- لها علم محيط فإننا نعتقد أن الضرورة الشرطية والحرية الشرطية تتطابقان بالنسبة إليها . بمعنى أن الله - إن آمنا بوجوده - مهندس مطلق العلم يصنع عالما ولذلك فسخافة الفكر الاعتزالي هي في اسقاط ما ينطبق على الإنسان على ما ينطبق على هذا الماوراء إذا شخصناه فاعتبرناه ذاتا إلهية. فلو صح أن الإنسان ذو علم محيط لصحت رؤيتهم ولكان الإنسان مطلق الحرية رغم كونه خاضعا للقوانين الطبيعية. لكن ما كان الإنسان ليس هو صانع القوانين الطبيعية ولا السنن التاريخية فكل ما بنوه دليل حمق وليس علما . وإذن فما يبدو من تناقضات في القرآن ليست منه بل من قرائه -مثل المعتزلة -

مستوى الطبيعة والتاريخ وما يعلمه الإنسان منهما ومن ذاته وهو قليل حتى من عالم الشهادة ناهيك عما فيه من الغيب .

ومستوى ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ وما بعد الإنسان أي ما لا يعلمه منهما ومن ذاته لتعلق ذلك بالغيب أي بما وراء ذلك كله .

وما ينبه إلى ذلك هو مفهوم الغيب في القرآن وطبيعة حضوره فيه . فالغيب في القرآن حاضر لكنه ليس معلوما حتى من النبي . ومعنى ذلك أن القرآن فيه إخبار بوجود الغيب وليس فيه علم بمضمونه . وكل من يتوهم أن

القرآن فيه علم بالغيب ينفي أن يكون القرآن رسالة والرسول مكلف بتبليغها وذلك لما سأبين .

فمفهوم الرسالة يزول بمجرد أن يوجد فيها ما لا يفهمه المرسل إليه . ولا يعقل أن يكون الله المرسل يرسل إلى الإنسان المرسل إليه شيئا يعلمه في نفس الرسالة أنه ليس معلوما من غير الله . مفهوم الغيب هو إذن مفهوم حد يميز بين نوعين من العلم : العلم الإنساني النسبي والعلم الإلهي المحيط .

ولا يمكن أن يختار الله الرسول لأمانته وصدقه ثم يكلفه بتبليغ رسالة ويكون الرسول غير أمين فيخفي عن المرسل إليهم ما طلب منه تبليغه فلم يبلغه أي علم الغيب ولذلك فهو أعلن أنه لا يعلم ما الروح وأنها من أمر ربي وكفى . والأمثلة كثيرة يعترف فيها الرسول بهذه الحقيقة حول نسبية علم الإنسان .

وبذلك نصل إلى المرحلة الثانية في تحديد طبيعة القرآن كما هو المدونة العثمانية من حيث هي رسالة فيها :

مرسل هو الله.

مرسل إليه هو الإنسان عامة.

رسول أمين وصادق كلف بالتبليغ التذكيري فحسب .

منهج تبليغ حددته آيتان في الإسراء 105 و106.

مضمون مرسول في الفطرة لمهمة محددة.

وأختم هذا الفصل بآخر عناصر الرسالة تدقيقا لمعنى المهمة المحددة

المرسومة في الفطرة أي التي هي عين كيان الإنسان وعين شروط وجوده وقيامه من حيث كان عضوي وروحي:

مهمة تعمير الأرض (مستعمرة الأرض (وقد جهز الإنسان بما يمكنه من تحقيقها أعني بجهاز النظر والعقد وبجهاز العمل والشرع.

مهمة الاستخلاف فيها) أي التعبير بقيم منزلة وجودية هي الإنسان خليفة في الأرض) وقد جهز الإنسان بنفس الجهازين في مستوى ثان هو تنظيم المستوى السابق وتنظيم ذاته بوصفه مستوى العودة على الذات بوصفها بين عالمين: عالم فوقها تعتبر نفسها خليفة له وعالم دونها تعتبر نفسها سيدة عليه لأنها جهزت للاستفادة ما فيه مسخر لها .

الفصل الثالث

إذا كان مضمون الرسالة مرسوما في ما فطر عليه الإنسان أي إنه عين مقومات وجوده وشروطه من حيث إن حياته مرهونة بتعميره الأرض علة مادية (ما يسد حاجته العضوية: الاقتصاد خاصة) وباستخلافه فيها علة صورية (ما يسد حاجته الروحية: الثقافة خاصة) فإن هذا المضمون محدد بدقة شبه مطلقة. وهو إذن يعتبر معيارا موضوعيا وخارجيا يمكن أن نستند إليه في تعديد مضمون الرسالة بالقياس إلى هذه الفطرة وما فيها من مطابق وغير مطابق لهذين البعدين من قيام الإنسان . ففيها تعديد لشرطين للشروط:

الأول هو أن الكلام لا يتعلق بأمة محددة بل بالبشر كلهم لأنه أخوة كونية إذ الكل من نفس واحدة) النساء (1 دون تمييز عرقي أو ديني أو طبقي أو جنسي إذ الكل متساوون ولا يتفاضلون عند ربهم إلا بالتقوى)

الحجرات .(13

والثاني لا يتعلق بالموجب من الشروط أي التي تساعد على تحقيق المهمتين بل أيضا بالسالب منها أي ما يعوق تحقيقهما وهو التحريف المتعلق بما يتعارض مع هذين الشرطين الشارطين لكل ما عداهما من مقومات الوجود الإنساني التي تجددها الرسالة.

ولا يوجد أحد له نزر من النزاهة والموضوعية يمكن أن يدعي أنه يجد شيئا آخر في مضمون القرآن من حيث هو رسالة زائدا على ذلك أو ناقصا. وطبعا هذا المضمون يبلغ بطريقة معينة من شخص معين يروي ما "يقول" إنه تلقاه وحيا ولا يعنيني كثيرا من يؤمن أو لا يؤمن بالوحي لأن المفهوم في حد ذاته في القرآن يتجاوز الأديان والأنبياء ويستعمل في الكلام على اتصال الله بكل المخلوقات كالنحل والسماوات والأرضين +

وبذلك نصل إلى المستوى الثالث من التحديد . فالتبليغ في القرآن له بعدان هما جوهر ما يسمى سياسة بالمعنى الفلسفي وليس بالمعنى العامي عند نخب عقاب الزمان:

التربية التي تكون الإنسان بكل معاني التكوين ببعديه العضوي والروحي .

والحكم الذي ينظم حياة الجماعة بكل معانيها أي الحماية والرعاية.

فمن لم ير ذلك في القرآن أو رأى غيره فهو أعمى البصر والبصيرة. ذلك أن هذين البعدين في منهجية التبليغ ليسا متلازمين فحسب بل إن القرآن ينقسم إليهما من حيث التقديم والتأخير في التركز على هذا أو ذاك:

فالمكي يقدم التربية المعدة للمدني .

والمدني يقدم الحكم المطبق للمكي .

ولا يوجد في الحالتين الفصل بينهما بل إن الصلة بينهما بينة في الأول بوصف الثاني فرعا وفي الثاني بوصف الأول أصلا. فيكون الأمران متلازمين في التبليغ المحمدي تلازمهما في تحقيق شروط كيان الإنسان من حيث هو كائن روحي مدرك لكيانه العضوي وصاحب سلطان عليه .

ثم إن للتبليغ إضافة إلى هذه العلاقة بين التربية والحكم -ككل طريقة تبليغية- أسلوب تبليغ هو جوهر الثورة الإسلامية التي ليس لها مثيل في تاريخ الإنسانية لا قبلها ولا بعدها :

فهو أسلوب حددته آيتان من الغاشية (21-22]) بمعيار العلاقة بالمخاطب مع العلاقة بالمضمون.

وحددته آيتان من الإسراء 105-106]) (بمعيار العلاقة بالمضمون مع العلاقة بالمخاطب.

والعلاقتان لهما نفس الصلة التي في التربية والحكم والتي بدأنا بها في علاقة المكي بالمدني . وسأكتفي بالآيتين الأوليين لأنهما تمثلان ثورة وهي لا تتعلق ببيداغوجيا التواصل بل بشرطي بقاء الإنسان إنسانا يحافظ على منزلة الخليفة المكلف بتعمير الأرض من حيث هو كائن حر ذو علاقة مباشرة بربه وليس المبلغ فيها وسيطا (إنما أنت مذكر) ولا وصيا) لست عليهم بمسيطر)؛ تحرير الإنسان روحيا وسياسيا:

"فإنما أنت مذكر" تعني أنك لست وسيطا بين الله والإنسان ولا تعطي للإنسان علما يجهله بل تذكره بما يعلمه وتنسيه . وهو إذن تحرير من

الكنسية.

"ولست عليهم بمسيطر" تعني أنك لست مخولا للسيطرة عليهم بل ثمرة ما تبلغه فتكون سلطة سياسية بالحق الإلهي في الحكم .

تلكما هما بعدا ثورة الإسلام . وهذا وحده كاف للدلالة على أن كل ما يقوله التشيع في القرآن وتعريفه يعني العكس تماما. والقصد أن تحريف القرآن هو نفي ما تقوله الآيتان أي الوساطة الروحية التي يزعمونها للمرجعيات والتي لم تكن حتى للرسول والوصاية السياسية التي يزعمونها للأئمة والتي ينفيها القرآن حتى عن الرسول.

أما الأسلوب البيداغوجي -لتقرأه على الناس على مكث - وأسلوب التذكير أي البشير والنذير فأمرهما بين لكل ذي عقل ولا يحتاج إلى طويل شرح لأنه من ضرورة سياسة التواصل أن تكون هادفة وأن تكون صبورة . ولا علاقة للأمر بالتحريف لأنه ضروري سواء كان النص صحيحا أو منتحلا . لذلك فلن أتكلم فيهما .

وأمر الآن إلى المستوى الرابع من التحديد وسأتجاوز الكلام في قاب معادلة الرسالة أي -الرسول -لأمر إلى ما قبلها كما تكلمت بعد على ما بعدها أي مضمون الرسالة ومنهج التبليغ . وما قبلها هما الإنسان المرسل إليه والله المرسل. وهما المستوى الرابع من التعريف: انثروبولوجيا وثيولوجيا القرآن.

فإذا انطلقنا من تحرير الإنسان من الوساطة الروحية) إنما أنت مذكر) ومن الوصاية السياسية (لست عليهم بمسيطر) يصبح الإنسان في علاقة مباشرة بربه وفي علاقة مباشرة بأمره أي بمهمتيه ؛ الاستعمار في الأرض

والاستخلاف فيها . وهذه رؤية للإنسان جديدة وثورة لم يسبق لها حتى في الفلسفة ناهيك عن الأديان .

فحتى أفلاطون وأرسطو رغم كونهما تلميذي سقراط الأول مباشرة والثاني بتوسط الأول فانهما لم يبقيا على رؤيته للتربية التذكر بحق وعلى رؤيته للسياسة التي تتحرر من سلطان شبه كنسي ووصاية شبه حق إلهي في الحكم مع شيء أخطر وهو بناء الدولة على المقابلة

والأخطر هو أن بناء نظام الدولة على بنية النفس الطبيعية يجعل منازل البشر متعددة بالقدرات الطبيعية للإنسان فيكون للعقل المنزلة الأعلى وللغضب المنزلة الوسطى وللشهوة

التفاضل بالتقوى لا معنى لهما في فلسفتهما .

صحيح أنه توجد اختلافات طفيفة بين أفلاطون وأرسطو لكن أفلاطون نفسه أنهاها في النواميس التي هي دون الجمهورية مثالية فتوسط بين بنية النفس والدولة ما يشبه ما جعله أرسطو وسيطا أعني الأسرة التي هي في آن طبيعية وخلقية والتي جعلته يميل في الغاية إلى نظام سياسي مزيج متجاوز للتصنيف المعتاد .

وهذه كلها مماثلة فلسفيا لما وصفناه دينيا من وساطة ووصاية (نظرية الدولة الأفلاطونية مبينة عليهما ولهما صبغة لا تختلف في شيء عن الكنسية -مجلس الليل -وعن الحق الإلهي في الحكم (الملك الفيلسوف (. كل ذلك أنهاه القرآن برؤيته للإنسان مستعمرا في الارض وخليفة لا سلطان لغير الله عليه . فأنثروبولوجيا القرآن -نظرية الإنسان - معتمدة على بعدين:

البعد الأول المنزلة الوجودية التي يحددها تكليف بمهمتين هما عين كيانه وشروط بقائه أي الاستعمار الأرض والاستخلاف .

يتعلق بشرط بقائه -العضوي -وعلاقته بالعالم والضرورة

وبشرط تعاليه عليه وبقائه الروحي وعلاقته بما وراء العالم والحرية.

والبعد الثاني يتعلق كذلك بأمرين:

كيف تربي الجماعة أجيالها لتكون مؤهلة لهذين المهمتين

كيف تحكم الجماعة نفسها لتكون بحق مستقلة عن الوساطة والوصاية. وإذن فنظام التربية ونظام الحكم هما البعد الثاني في الانثروبولوجيا القرآنية.

وقد تكلمنا على التربية ونظام الحكم تجدده الشورى .38 وكان من الطبيعي ألا يلتفت العلماء -وخاصة علماء الأحكام السلطانية-لدلالة الشورى 38 رغم أنهم حافظوا على شكليات تذكر بما تطلبه والذي هو نظير ما تطلبه التربية أعني التحرر من الوساطة

-الفصل الثالث- الروحية في التربية والوصاية السياسة في الحكم . لكن دلالتها حرفت تماما فجعلت عكس

دلالتها القرآنية.

فالآية تبدأ بالحرية الروحية ونفي الوساطة "والذين استجابوا لربهم" وليس لولي الأمر كما يزعم الفقهاء . وتثني بتحديد طبيعة الحكم "أمرهم" يعني أمر الجماعة التي استجابت لربها . ولو ترجمنا الكلمة بالمصطلح الفلسفي المعروف في عصر نزول القرآن لكان "راس-أمر ثم بوبليكا -الشعب" . إذن جمهورية .

نظام الحكم في هذه الآية جمهوري في شعب ليس بينه وبين ربه وسيط أي في شعب حر روحيا ومن ثم فهو حر سياسيا . لكن الآية لم تكتف بتعريف طبيعة النظام بل عرفت أسلوب عمله . فالجماعة الحرة روحيا والحرة سياسيا هي التي تدبر أمرها بالشورى بينها . وهذا هو تعريف أسلوب حكم الأحرار لأنفسهم . والجمع بين الطبيعة والأسلوب يجعل النظام هو الجمهورية الشورية.

وإذن فالآية تعرف البعد الثاني من تكوين الإنسان -بعد التربية- الحكم بكونه استنادا إلى تربية ذات حرية روحية بلا وساطة فيكون دولة ذات حرية سياسية بلا وصاية وهما آيتا الغاشية 21-22 . لكن الفقهاء جعلوا مشورة العلماء أو أهل الحل والعقد وليس أمر الجماعة كما تقول الآية وشوراها .

وإذن فهذه الانثروبولوجيا -نظرية الإنسان- القرآنية لا يمكن فهمها من دون هذين العلاقتين المباشرتين للإنسان من سلطان عليه -الله-وسلطان له -على العالم الطبيعي بوصفه مستعمرا في الأرض وعلى العالم التاريخي بوصفه مستخلفا فيها وهما علاقتان مباشرتان الأولى بلا وصاية والثانية بلا وساطة.

وهذه هي الثورة التي أذهلت علماء الأمة فلم يستطيعوا لها فهما لأنها غير موجودة في أي نظام سابق . فالجمهورية موجودة في روما لكنها لم تكن شورية عامة بحيث يكون الواجب السياسي فرض عين بل هو خاص بالبعض دون البعض . والشورى ليست الديموقراطية لأن

هذه في الاصطلاح القديم تعتبر أفد نظام على الأطلاق في منظومة الأنظمة التي عرفها أرسطو وأفلاطون إذ هي تمثل حكم الفرائز والدهماء.

لذلك فذهول العلماء أبعدهم عن فهم سرها والبناء عليها . لذلك فكل علومهم كانت تخريبا لأنها قلبت إشارة القرآن إلى حيث توجد حقيقته التي توجه إلى الإنسان إلى شروط تحقيق مهمتيه (فصلت (53 وإشارته إلى ما ينبغي تجنبه لأنه هو ما يحول دون تحقيق مهمتيه ([آل عمران .(7

القرآن يقول لهم إن حقيقتي لا توجد فيه بل فيه ما يريكم الله من آياته في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وفي أنفسكم وهم أهملوا ذلك وشرعوا في البحث عن عقيدة في آبائه النصية فكان أن وقعوا في المحظور الذي حددته آل عمران 7 أي تأويل المتشابه وما يفيد من زيغ القلوب وابتغاء الفتن وهو ما حصل فعلا.

فكانت علوم الملة الغانية الخمسة محرفة:

العلم الأصل ثم العلوم الفرعية الأربعة أي

وهما العلمان النظريان العقديان.

وهما العلمان العمليان الشرعيان.

فكانت كلها مبنية على تأويل المتشابه بل وعلى عدم تحديد معيار واضح للفصل بين المتشابه والمحكم. وذلك ما خصصنا له بحثا مطولا سابق هدفه الفصل الواضح بينهما بمعايير مستمدة من القرآن نفسه وهي تختلف تماما عما توهمه علماء الملة فاضطروا إلى

نا اخ

المسسسسسس سس ا ل "القع الف بلس لسسسسسيس" التحيل على آل عمران 7 بحجة الرسوخ في العلم وتأويلها بعكس ما تفيده بمقتضى قوانين

اللسان العربي.

الفصل الرابع

تكلمت كثيرا في محاولات سابقة على نتائج هذا القلب لدلالة فصلت 53 وآل عمران 7 وما ترتبت عليه من تعريف نسقي للقرآن بمعنى أن نظامه ظل مجهولا بإطلاق ما حال دون الاستشادة من إشاراته إلى شروط النجاح في المهمتين -التعمير والاستخلاف -وشروط الفشل . والنظام بعده الأول هو تعريف الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات. و"النظام" الثاني الذي يسلبهما هو تحريفهما والتنبيه إليهما هو مضمون الرسالة.

وهنا أجدني قد وصلت إلى غاية البحث أو المرحلة الأخيرة في تعديد طبيعة القرآن وهي التي اعتبرتها فرضية الانطلاق في قراءة القرآن قراءة فلسفية ليس من شرطها أن يكون القارئ والمخاطب مؤمنا به علما أن الإيمان به يقوي اليقين في نتائج البحث لأنه يجمع بين الفرقان علميا والوجدان شعوريا .

ذلك أني في كلامي على الأنثروبولوجيا القرآنية ([نظرية الإنسان) لا يمكن أن أفصل بينها وبين الثيولوجيا القرآنية) نظرية الله) . فلا يمكن تعريف الإنسان إلا بهذه العلاقة التي تبدو وكأنها علاقة نانع بين الذاتية الألهة والمألوهة والتي مدارها هي كيف يكون الإنسان فيها تابعا لسلطة فوقه ومتبوعا من سلطة دونه هي سلطة العالم قوانين العالم الطبيعي وسنن العالم التاريخي وله عليهما سلطة جهز بنوعي أدواتها وبمعايير السلطة التي فوقه حتى لو كان وثنيا أو ماجدا:

جهاز النظر والعقد لمعرفة قوانين الطبيعة) نظام الخلق (وسنن التاريخ (نظام الأمر).

جهاز العمل والشرع لتنظيم تعامله مع الطبيعة بقوانينها أو بعلم نظام الخلق والتاريخ بسننه أو بعلم نظام الأمر.

وفي الحقيقة فالفرق بين الملحد والوثني فرق اسمي ليس وراءه حقيقية. فالوثني هو الذي يعتقد أن ما ينسبه المؤمن إلى الله يعود إلى قوة محايثة .يا الطبيعة نفسا . والملحد يمكن أن يسمى تلك القوة الصدفة كما في نظرية التاريخ الطبيعي الدارويني . وقد بينت

وإذن فصدفة الملحد وثنية مضمرة تعني أن الطبيعة لها أهداف من أجلها تحافظ على ما يساعد على تحقيقها ونجعلها تنتقل من كونها مكتسبة إلى كونها وراثية. ولذلك فلا معنى للفرق بين الإلحاد والوثنية. وكلاهما فيها إيمان ما بنظام ما ذي علة ما . وما كانت الوثنية دينا طبيعيا بمعنى اعتقاد في قوى خفية ذات سلطان على ما يجري في العالم فهما دين متنكر.

والقرآن يقول ما يشبه ذلك لأنه في الحج 17 ضم الشرك إلى الأديان التي يجعل الفصل بينها مؤجلا إلى يوم الدين . لكن ليس هذا ما يعنيني الآن . فما يعنيني هو أني وصلت إلى اكتشاف بداية التعريف الخامس والأخير للإسلام كما تعين في المصحف العثماني . وهي بداية سميتها المعادلة الوجودية الكونية .

وهنا يمكنني أن أزعم -و ذلك أقدام قد ألام عليه . فلو فرضنا أن العالم فني ولم يبق فيه إلا إنسان مسلم واحد وكان ذا عقل سوي لأمكن له انطلاقا مما فطر عليه بمنطوق القرآن أن يعيد اكتشاف نظام القرآن الذي

هو عين نظام كيانه ونظام علاقته بالآفاق وبالأنفس التي يريه الله الله في الكون وفي ذاته رغم كل الاختلافات الممكنة في النص لأن النص تذكير بهما والقرآن يقول إن تبين حقيقته هو عين ما يرينا الله آياته التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس . وهذا وحده كاف لدحض كل ما يقال عن المصحف العثماني .

والمنطلق في رسم هذه المعادلة هو العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه . فلنعتبر هذه العلاقة المباشرة قلب المعادلة الوجودية أو عين نظام القرآن وعين نظام الفطرة وعين نظام شروط وجود الإنسانية وبقائها وذلك هو مركزها . ولنضع على يمينها علاقة الإنسان بالطبيعة مصدر حياته العضوية التابعة للطبيعة بالضرورة الشرطية. وعلى يسارها علاقة الإنسان بالتاريخ مصدر حياته الروحية التابعة للتاريخ بالحرية الشرطية. والسؤال الديني والفلسفي في آن هو؛ هل يمكن أن نقف هنا أم يوجد ما وراء هذين الأفقين ونوعي الشرطية الضرورية والحرية "شيء ما" سواء افترضناه مفارقا لهما أو محايثا فيهما؟

إنها معادلة وجودية بمعنى أنها تتضمن هذا الترابط الأزلي بين الانثروبولوجيا والثيولوجيا أو هذا "الشيء ما" الذي لا نستطيع الاستغناء عن افتراضه وراءهما لفهم

نستطيع العيش من دونهما تصورا وممارسة.

وهي معادلة كونية لأنه حتى من يزعم رفض الأديان يجد نفسه مضطرا إليها أو إلى ما هو هي وإن اختلفت الأسماء وحتى لو أصر على عدم إعلانها بلسانه رغم تيقنه منها بقلبه سواء كان وثنيا أو ملحدا أو لا أدريا متردد بين

الوثنية والإلحاد والإيمان والاعتقاد. وهي عين بنية القرآن والإنسان .

والمنطلق في رسم هذه المعادلة هو العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه . وهي في الغالب شبه علاقة نمائع كما يصفها القرآن لأن العلاقة بين الذاتين دائمة التوترة في القرآن الكريم . لكنها مع ذلك علاقة مباشرة لأن الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. فلنعتبر هذه العلاقة المباشرة قلب المعادلة أو مركزها . ولنضع على يمينها علاقة الإنسان بالطبيعة مصدر حياته العضوية بنظام الضرورة الشرطية وعلى يسارها علاقة الإنسان بالتاريخ مصدر حياته الروحية بنظام الحرية الشرطية . فهل يمكن أن نقف هنا أم يوجد ما وراء العلاقتين كما أسلفنا؟

بينا أن من يتوهم أنه يقف عند الطبيعة والتاريخ ولا يتجاوزهما إلى ما ورائهما هو في الحقيقة يجعل ما وراءهما محايثا لهما فيكون قد تخلى عن المفارقة لم يتخل عن الماوراء. فسواء اعتبرنا القوة المؤثرة محايثة أو مفارقة فإننا لم نستغن عن الماوراء إذ يبقى من جنس مقابلة كل القائلين بوحدة الوجود وأبرزهم في خصوص الطبيعة مقابلة الكثير من متصوفتنا بين ذات المتصوف وذات الله أو مقابلة سبينوزا بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة.

وإذا التقت الطبيعة والتاريخ والضرورة الشرطية والحرية الشرطية سواء كان الماوراء مفارقا أو محايثا فإنهما ستلتقيان بما انطلقتا منه أي إن المارواء هو ما يؤدي دور الله وهو ما يؤدي دور الإنسان اللذين رأيناهما في العلاقة المباشرة التي تصبح غير مباشرة مرورا

بالطبيعة وبالتاريخ. فتصبح المعادلة دائرة ذات قطبين أولهما مباشر قبل

الطبيعة وقبل التاريخ والثاني بعدهما .

وهذه المعادلة هي عين معادلة القرآن أو معادلة مضمون الرسالة وعين معادلة كيان الإنسان وعين المعادلة الوجودية التي لا يمكن للإنسان أن يرى شيئا في الوجود من دون المرور بها إما صراحة أو ضمنا . فلو أخذنا فصلت 53 فهي تقول إن تبين أن القرآن هو الحق تكون في آيات الله التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس .

فأما الآفاق فهي إما الطبيعة أو التاريخ وهما أفقا الإنسان . والأنفس هي الذات أو علاقة الإنسان بذاته وبغيره بما في ذلك الطبيعة كلها وبما يفترضه وراء الطبيعة ووراء التاريخ من قوانين تحكم الطبيعة هي قوانين الضرورة الشرطية وسنن تحكم التاريخ هي سنن الحرية الشرطية. والإنسان يعتبر هذه القوانين والسنن إما ناتجة عن قوة محايثة أوعن قوة مفارقة.

لذلك فالآية تتكلم على تجلي آيات الله التي تبين حقيقة القرآن "في أنفسهم" وليس في الآفاق فحسب وهي تؤخر آيات الله التي يريها للبشر أنفسهم عن الآيات التي يريهم إياها الآفاق فتكون الآيات التي في الأنفس هي ما يناظر الآيات التي في الآفاق مناظرة ما للإنسان من تجهيز لتحقيق مهمتيه لما في الآفاق موضوعية يعلمها ويعمل بها .

وهذا التناظر بين ما لدى الإنسان (في أنفسهم (من شروط الفاعلية للقيام بمهمتيه وما في العالم) الآفاق الطبيعية والتاريخية) من شروط موضوعية من دونها لا يمكن أن يحقق مهمتيه أي شروط وجوده وبقائه هو الذي يجعل هذه البنية هي عين الدائرة التي وصفت . وهي مباشرة في الأنفس وغير مباشرة في الآفاق . وذلك ما يحول نهائيا دون قراءة هيجل للمسيحية

ويبين أن الله لا يقوم في الإنسان بل هو ذو قيام مطلق الانفصال عن الإنسان وعن الطبيعة وعن التاريخ (راجع ما كتبته عن نظرية الصاح الهيجلي تأويلا للتحريف المسيحي).

فإذا قرأت القرآن العثماني وجدته لا يتكلم إلا على هذه المعادلة وبالذات على ما جهز به الإنسان لتحقيق مهمتيه وما تحتوي عليه الطبيعة والتاريخ من شروط تحقيق المهمتين بفضل جهاز النظر والعقد لمعرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وبفضل جهاز العمل والشرع لتنظيم حياته وسياستها فيهما .

لماذا جمعت بين النظر والعقد في تجهيز الإنسان لعلاج علاقته بالقوانين والسنن شرطي التعمير . النظر فكر مجرد لا يمكن أن يصل إلى نتيجة إذا لم ينطلق من العقد ولم ينته إليه . فهو ينطلق من اعتقاد بأن الأشياء لها وجود وقوانين موضوعية وأن الإنسان يمكن أن يعلمها بما لديه من أدوات حسية وقدرات عقلية نظرية . وهذا الجهاز من أهم ما يدور عليه خطاب القرآن للإنسان .

لكن القرآن يقول له إن كل شيء خلق بقدر أي إن قوانينه رياضية وأن معرفتها تقتضي التجربة أي الاطلاع على المعطيات في الوجود المعلي بالحواس ولا يكفي لمعرفتها الاكتفاء بالافتراضات النظرية. فيكون النظر والعقد معتمدا ضرورة شرطية على الرياضيات والتجربة حتما وإلا فهو ليس علما بل أوهام مثل قال فلان وقال فلان اللذين غرقت فيهما تخريف علوم الملة كلها .

لماذا جمعت بين العمل والشرع في تجهيز الإنسان الثاني لعلاج علاقته بهما من أجل الاستخلاف أو التنظيم القيمي للوجود الإنساني؟

هل يمكن أن يتغير شيء في تعمير الأرض (علاقة بالطبيعة) أو في الاستخلاف فيها (علاقة بالتاريخ) من دون العمل المنظم بقيم معينة؟

وهل يمكن أن يحصل عمل من دون قيم تنظمه؟

وهذا هو التجهيز الثاني للإنسان حتى يحقق مهمتيه ليس بنظام العلم وحده بل وكذلك

بنظام القيم؟ فلا بعد الضرورة الشرطية لقوانين الطبيعة وسنن التاريخ من الحرية الشرطية ليكون التعمير بقيم الاستخلاف .

لكنك لن تجد في القرآن لا قوانين الطبيعة العلمية لأنها مطلوب اجتهاد التعمير الذي هو جزء من التكليف بتعمير الأرض ولا سنن التاريخ العملية لأنها مطلوب جهاد الاستخلاف لأنها مطلوب السياسة أي التربية والحكم. وكل ذلك لا يتحقق إلا بالبحث العلمي وتطبيقاته اجتهادا وبالبحث العملي وتطبيقاته جهادا أسمى .

وبذلك تسقط كل خرافات البحث عن الإعجاز العلمي في نص القرآن بما في ذلك حقيقة القرآن إذ هو بذاته يقول إن تبين أنه الحق لا يكون إلا لك ما يتجلى من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس والقرآن طبعا جزء منهما لكونه ذا قيام فعلي في الآفاق (نزل) وفي الأنفس (ذكر بالفطرة) . فليس في القرآن لا قوانين علمية ولا سنن تاريخية إلا في شكل إشارات لشروط الضرورة الشرطية في الطبيعة ولشروط الحرية الشرطية في التاريخ بمعنى أن العلم والعقد والعمل والشرع هما فعل الإنسان وليسا أمرين جاهزين يدركهما الإنسان بتفسير الآيات النصية وتأويل المتشابه .

وبذلك وصلت إلى تحديد معايير التمييز بين المحكم والمتشابه في محاولة سابقة. فكل كلام القرآن على نفسه بوصفه رسالة هو المحكم وكذلك إشاراته إلى مهمتي الإنسان والمعادلة الوجودية التي شرحت هنا. أما ما يشير إليه أي الطبيعة والتاريخ والضرورة الشرطية والحرية الشرطية فهي كلها ما على الإنسان إنجازه ليثبت أنه جدير بالاستخلاف . وكلها من المتشابه مثل كل الموجودات القائمة بذاتها خارج النص.

ولهذه العلة جازفت فسميت القرآن "سبابة" تشير والمشار إليه بها ليس حاصلا فيها بل هو ما على الإنسان تحصيله ليكون أهلا للاستخلاف بالنجاح في تحقيق شروط التعمير المعرفية والقيمية بفضل ما جهز به للنظر والعقد وللعمل والشرع وكل ذلك بقيم الخليفة أي بمن لا ينسى أنه ليس هو رب الكون وأن للكون قوانين وسنن لا نعمر الدنيا ولن نكون أهلا للاستخلاف إلا بالاجتهاد لعلمها والجهاد تعملها .

لكن ما حصل في علوم الملة هو أن العلماء وقع معهم ما وقع لذلك الشخص المذكور في المثل الصيني والذي بدلا من أن ينظر إلى ما يشير إليه معلمه بسبابته ترك المشار إليه وبقي

ينظر إلى السبابة المشيرة . وتلك هي علة ما آل إليه أمر الأكداس من اللغو الذي يسمى علوما وهو لا يصلح لا للتعمير ولا للاستخلاف .

والغريب أن هذه العلوم التي تسمى علوم الملة المفروض أن تكون صالحة على الأقل للعمل والشرع أي للتربية والحكم . لكنها لم تكن كذلك . فلماذا؟ العلة بينة: فالحساب يوم الدين يكون على أعمالنا في الدنيا أي على مهمتي التعمير والاستخلاف . فكيف يعمر من يجهل قوانين الطبيعة وسنن

التاريخ؟

وكيف يكون خليفة من لا يعمر؟ فمن لا يعمر يكون عبدا لمن يعمر وليس لربه . ولذلك فكل المسلمين اليوم عبيد للغرب مهما ادعوا من عنتريات . فهم مدينون له في الرعاية وفي الحماية. وكلما كان العربي "غنيا" ماديا كان أكثر تبعية لأنه لا يكتفي باستيراد شروط عيشه بل يحتاج لحمايته وحماية "ثروته".

وبهذا المعنى فكل علوم الملة التي تكلم عليها الغزالي في احياء علوم الدين لا معنى لها إذا لم تتضمن إحياء علوم الدنيا لأن الدين ليس العبادات التي هي جزء ضئيل من التربية. ولأنهم لم يعملوا شيئا في البقية ضخموا العبادات متوهمين أنه يمكن للإنسان أن يكون خليفة بها وليس بشرط أن تكون قيم التعمير شرطه .

الفصل الخامس

- الفصل الخامس - وصلت الآن إلى نهاية البحث في فصلها الخامس . بدأت بمضمون الرسالة ومنهجية التبليغ بعد الرسول الذي جعلته قلب الرسالة ثم مررت إلى الانثروبولوجيا والثيولوجيا قبل أي المرسل والمرسل إليه وبه أختم الكلام في القرآن في شكله الحالي لأجيب عن سؤال هل فيه تعريف بالإضافة أو بالنقص أي عدم نسقية؟ فإذا لم يكن المصحف العثماني نصا مطلق الاختلاف عن القرآن الشفوي وذا نسقية وضعها محرفو الشفوي خلال نقله إلى الكتابي فإن ما فيه من نسقية لا تشكو من نقص ولا من زيادة غيرت النسقية حتى لو سلمنا بوجود شيء منهما لأن وجوده

لم يكن مؤثرا في نسقيته ويصعب أن يكون المنتحلون لهم هذه العبقرية. هدف المحاولة هو الاستغناء عن الحجج الساذجة أو المصادرة على المطلوب بالاعتماد على الوعد بالحفظ فضلا عن كونه لا يؤثر إلا في المؤمنين بالقرآن وفضلا عن كون الحفظ لا يتعلق بالنص الذي يتضمنه المصحف لأن معارضيه يمكن أن يدعوا أن الحفظ يتعلق المتن الذي لديهم (التشيع (أو بالنص الشفوي الذي حرف . وأصدقكم القول أني لو لم يكن القرآن بالصفات التي حاولت بيانها في قراءتي الفلسفية بعنوان "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية" ولم تكن الروايات التي تختلف عما في المصحف العثماني لا تتطابق مع النظام الذي يطابق ما يعرف به القرآن نفسه لصدقت حينها أن القرآن لم يأت بشيء جديد لو كان الصحيح هو الصورة التي يدعيها التشيع أو التي يدعيها علماء الملة ممن حولوه إلى "صندوق صنعة في هذيان المؤولين" أو التي يدعيها ناقديه ممن يتصورون المصحف العثماني قد طرأ عليه ما طرأ على متون الأديان الأخرى التي نقدها القرآن . استراتيجية التوحيد القرآنية سواء فهمناها بمعنى توحيد الله أو بمعنى توحيد الإنسانية لا أعتقد أنه يوجد أحد يشكك في أن بنية القرآن هي هذه الاستراتيجية وأنها بنية يترتب

عليها أن يكون القرآن بالجوهر مشروعا سياسيا فعليا للعالم كله بهدف تحقيق ذلك في التاريخ الفعلي باستراتيجية التربية التي لا وساطة فيها والحكم الذي لا وصاية فيه .

أي بالنموذجين المطبقين في المرحلة المكية وفي المرحلة المدنية لتكوين عينة تؤمن بكونية الرسالة وبمهمتي الإنسان اللتين وصفت أي التعمير

والاستخلاف فرصة ثانية لآدم بعد العصيان وبديلا مما صار يسمى في التحريف المسيحي بالخطيئة الموروثة التي تقتضي الحاجة إلى وساطة شفيع تنوبه مؤسسة الوساطة الروحية تربويا والوصاية السياسية حكميا .

ولذلك كان الجزء الثاني من العنوان "منطق السياسة المحمدية" . فما كان الرسول الخاتم مكلف به ليس التبليغ فحسب بل التبليغ الذي يؤدي إلى إنشاء عينة من سياسة كونية تسعى إلى توحيد الإنسانية حول مهمتي الإنسان من حيث هو معمر في الأرض ومستخلف فيها يراعي في التعمير قيم الاستخلاف .

ولهذه العلة أفهم جيدا أن يقدم المتكلمون على الإسلام من حيث هو ممارسة عملية وليس من حيث هو رؤية نظرية السنة على القرآن لأن العينة النموذجية منها هي تطبيق الرسول نفسه لهذه الاستراتيجية. والإنسان لا يقتدي بلا الممارسة بغير من يعتبره أفضل منجز للاستراتيجية السياسية في التربية وفي الحكم . فيكون القرآن النظرية الاستراتيجية والسنة هي نموذج تطبيقها .

لكن عيب تقديم السنة على القرآن هو نسيان نظام التعبير . فلو كانت السنة) السيرة والحديث (موثوقة مثل القرآن لما رأيت في ذلك عيبا لعلمي أن الممارسة لا بد لها من قدوة. ولا توجد قدوة أفضل من الرسول نفسه . لكن الشك الذي يحيط بهما يجعل ضرورة المحافظة على تقديم القرآن على السنة حتى في الممارسة العملية.

ولأشرح الآن معنى الاصطفاء بالنسبة إلى الرسول الخاتم . فكثيرا ما نسمع الكلام على علامات عضوية مثل الخاتم أو شرح الصدر إلخ. . . لن أتكلم

عليها لأنها لا تدل على شيء حقا . فما يدل حقا على الاصطفاء ينبغي أن يكون ذا صلة بما لأجله حصل الاصطفاء . هو

هذه الحالة مدى تحقق المعادلة الوجودية في كيان الرسول العضوي والروحي طيلة حياته كلها مربيا وحاكما وخاصة طبيعة الاستدلال القرآني إذ لو كان القرآن يعتمد على ما تعتمد عليه الرسالات السابقة كما وردت في القصص من خرق للنظام الطبيعي أو الضرورة الشرطية والتاريخي أو الحرية الشرطية لكان متناقضا مع طبيعة رسالته الخاتمة تعتمد على الواحد المشترك بين الديني والفلسفي .

وقد لا أحتاج للكلام على صفات الرسول كمرب لأن ذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الشك والاختلاف . إنما المشكل هو في صفاته كحاكم إذ قد يتصور البعض أنه كان حاكما مطلقا كأنه يعتمد على الوساطة والوصاية. والمسألة تاريخية يعسر إثباتها . لكن الأسئلة التالية كافية لفهم القصد منها : فهل كونه رسولا أغناه عن الشرعية كما حددتها الشورى 38؟ ألم يحصل على بيعة حرة؟ ألم يكن يعمل بالشورى مع شعبه وبأمر من القرآن نفسه؟ ألم يبدأ الحكم بكتابة الدستور في شكل عقد سياسي واجتماعي يتعلق بالحماية والرعاية؟ ألم يكن قائدا عسكريا كفنا لا ينفرد بالراي في الاستراتيجيا بحجة الوحي بدليل اعتماده على المشورة؟

ألم يقد بنفسه أكثر من 60 معركة عسكرية في عقد واحد ما يعني أنه ليس قائدا عن بعد بل كان داخل المعمعة؟ ألم يوحد العرب على عسر ذلك حتى اعتبرت الأمر من المعجزات؟ ويكفي أن تعلم أنهم اليوم نسخة منحطة من الجاهلية فقدوا الوحدة الاسلامية ومعها الشهادة والرجولة

الجاهلية. وأخيرا كما بينت ألم ينزل بنفسه لحر الخندق فكان نزوله هو علة النصر الحقيقية وليس الخندق كما بينت في كلامي على الاستراتيجيا الحربية. وأخيرا ألم تكن صحابته مؤلفة من الأقوام الذين كانوا موجودين في ذلك العصر في الجزيرة العربية أي العرب واليهود والفرس والروم وسودان افريقيا؟

هل كان يميز بينهم أم هم صحابته كلهم على قدم المساواة) الحجرات (13 رغم اختلاف الكفاءات والوظائف التي تقتضيه الدولة وخاصة الدولة الناشئة في شعب جله بدوي؟

ولهذا وضعته في قلب المعادلة قبله المرسل والمرسل إليه وبعده طريقة التبليغ ومضمون الرسالة التي كلف بتبليغها. فمنزلته في مقومات الرسالة الخمسة) المرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التبليغ ومضمون الرسالة) تناظر منزلة العلاقة المباشرة بين الله والإنسان في قلب المعادلة الوجودية التي تكلمنا عليها وبعده تعديد مهمتي الإنسان واستراتيجية إعداده لهما بالتربية والحكم : منطق السياسة.

وهو ليس قلب المعادلة مثل العلاقة المباشرة بين الله والإنسان بل هو كذلك مثل لقائهما بعد الطبيعة والتاريخ في القطب الثاني من المعادلة الوجودية وذلك من خلال التعمير والاستخلاف أو العلاقة بالطبيعة والعلاقة بالتاريخ. فلا يوجد شيء في القرآن يستمد أدلته من غير علاقة الإنسان بالطبيعة وضرورتها الشرطية وعلاقة الإنسان بالتاريخ وحريته الشرطية لتوجيه الانتباه إلى ما بعد الطبيعة والتاريخ .

فيكون الرسول بكيانه وأفعاله ممثلا في آن للعلاقة المباشرة بين الله

والإنسان وللعلاقة غير المباشرة بين الله ممثلا لما وراء الطبيعة والإنسان خليفته ممثلا لما وراء التاريخ. وتمثيل الإنسان لما وراء التاريخ ليس المقصود به أنه مثل الله من حيث الماورائية التاريخية خلقا وأمرا بل القصد من حيث دوره كخليفة في الاستعمار والاستخلاف .

وبهذا أكون قد برهنت -وإن بصورة فيها الكثير من المقدمات والنتائج الوسيطة بين البداية والغاية لأن الاستدلال على أمر بهذه الأهمية لا يكون بقال فلان وقال فلان أو الأمر أقوال أو قال العلماء وما جرى من التخريف بل الاستدلال المبني على فرضية تثبتها فاعليتها التفسيرية لما فرضت له . وقد برهنت على أمرين:

الأول صحة فرضيتي حول طبيعة القرآن فهو" استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية (أي إن الرسول اتبع استراتيجية القرآن ولذلك فسياسته هي تطبيق نظرية استراتيجية قرآنية لتكوين انسان كوني يوحد البشرة لأنه يوحد الله بالديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات) .

تي الاق مع الت التقاق تتنا اراق الدب ومع ته لوي العدوج صا عه وعدم تحريفه بالزيادة أو بالنقصان لأن أيا منهما لو وجد منها قدرا مؤثرا لاستحال الابقاء على النسقية التي استخرجتها والتي ليس فيها أدنى انخرام في نسقية نظام القرآن من فاتحة المصحف العثماني إلى خاتمته .

ولا مفر من أن يقع المشكك في القرآن في أحد محظورين أي منهما فضلا عنهما كليهما معا يجعله أضحوكة الباحثين الجديين:

فإما أن يدعي أن الذين حرفوا القرآن كانوا عباقرة فصنعوا قرآنا بديلا على القياس بحيث يطابق البنية التي تمثل جوهر رؤى الإسلام.

أو أن يكذب كل التاريخ ووجود الرسول والصحابة كما اضطر إلى ذلك كل من اكتشف استحالة التشكيك في صحة المصحف العثماني فنفى وجوده أصلا ء

وغالبا ما يصدر المشككون من الخلية الأولى لأنها تتنافى مع العقل السليم حتى من ليسوا مختصين . لكنهم يلجؤون أحيانا للثانية لأن الكلام في التاريخ يصعب دحضه كما يصعب اثباته . والقصد ليس الاثبات بل التشكيك فيكون الاستدلال بالوضع التاريخي أفضل طرق المشاكسين مثل نفي وجود الرسول والصديق والفاروق . ولماذا لا يقول إن دولة فارس لم تسقط وأن مصر فلسطين والشام لو يتجاوز جيش الفتح مصر متجها إلى المغرب.

عندما كتبت الأجزاء الأولى من التفسير بعنوان "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية" لم يكن قصدي الرد على أحد من المشككين في القرآن كان هدف البحث في علل تعريف علوم الملة التي أصابت الأمة بالعقم في مجالي مهمة الإنسان أي تعمير الأرض بجهاز النظر والعقد وتطبيقاته والاستخلاف فيها أو على الانحطاط بجهاز العمل والشرع وتطبيقاته . وأريد أن أختم بحثي بملاحظتين:

واحدة منهما هي أكبر كذبة ولها نظيرتها في عصرنا . وهي أن الفلاسفة كانوا مبدعين وأن رجال الدين هم سبب التخلف . وهذه كذبة لأن الفلاسفة كانوا أكثر عقما من رجال الدين . فهم لا يختلفون عن إيديولوجيي الحداثة العربية: يرددون اجتهاد فلاسفة اليونان

والرمزية ذلك قولة الفارابي الشهيرة التي طبقها ابن رشد حرفا : "بفضل

ارسطو اكتمل العلم ولم يبق إلا يتعلم ويعلم" . ولذلك فابن رشد كان شارحا لأرسطو ليس بفكر نقدي بل هو يتعامل معه كنص مقدس . ونفس الامر يتكرر اليوم: هيجل وماركس عندهم مثل افلاطون وأرسطو عند القدامى من فلاسفتنا .

والثانية تتعلق بأمرين حيراني كثيرا أولهما تعريف ابن خلدون للإنسان أو الانثروبولوجيا الخلدونية والثاني هو تعريف ابن تيمية للعلم المحض والكلي والقابل للبرهان الدائم . وابن خلدون تجاوز الفلاسفة اليونانية العملية بانثروبولوجيته وابن تيمية تجاوز النظرية بابستمولوجيته .

قبل شروعي في تفسير القرآن الكريم لم أجد تعليلا لهذين الثورتين التيمية في النظر والعقد والخلدونية في العمل والشرع أي في الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة وفي الأكسيولوجيا أو نظرية القيمة. لكن محاولة فهم القرآن ساعدت في فهم سر الرجلين وطبيعة ثورتهما التي ما تزال مهملة إلى الآنء

فكيف وصل ابن تيمية بين الانحطاط في الجماعات بمسالة النظر والعقد؟

وكيف وصل ابن خلدون بين الانحطاط في الدول بمسألة العمل والشرع؟

كيف فكر الأول في تغيير نظرية المعرفة والعلم اليونانية والثاني في تغيير نظرية القيمة والعمل اليونانية؟

سأكتفي بابن خلدون الأنثروبولوجيا لعسر ابن تيمية. ومثال ابن خلدون مضاعف مثلما بينت في انثروبولوجية القرآن:

فهو أولا سمى علمه بالكونية "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" لم ينسبه إلى إنسان أو حضارة أو دين معين وتلك هي بالكونية التي يقول بها

القرآن.

ثم هو يعرف منزلة الإنسان بكونه "رئيسا بطبعيه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" جاعلا كيان الإنسان الطبيعي (رئيس بطبعه؛ الضرورة الشرطية) تابعة لكيانه الروحي (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له ؛ الحرية الشرطية)

تصورت الفصول الخمسة في صحة المصحف العثماني كافية. لكن المحاولة ما تزال بحاجة إلى المزيد إذ يمكن أن يعترض معترض بأن طريقة اثبات صحته بنظامه تخفي دورا أي اثبات الشيء بنفسه . وهو من المحظورات في الاستدلال . لذلك أضيف هذه الخاتمة.

وأبدأ بالقول إن هذا الاعتراض يبدو وجيها لكنه يخلط بين أمرين:

1. الدور الذي يثبت الشيء بنفسه عندما يكون المقدم عين التالي في الاستدلال .

2. وطريقة عرض الفرض للامتحان باستنتاج التالي منه واعتباره موضوع اثبات أو

والأول طبعا لا يقبل في الاستدلال العلمي لكن الثاني يستحيل أي استدلال علمي من دونه . فمدفع الدور يقبل لو كانت فرضيتي مأخوذة من المصحف العثماني لتثبت صحته بل هي بالعكس وضعت لامتحان القولين بصحته وبعدمها . فما في المصحف من ازج وتداخل بين مقوماته لا يبرز منها نظام معين هو الذي يمكن اتهام الفرضية بكونها ليست فرضية لامتحانه بل مصادرة تصادر على المطلوب .

وطبعا فكل فرضية علمية تستوحى من فكرة تفسيرية تنطلق من ملاحظات عامة حول تجليات الموضوع المطلوب اختبار الفرضية في ضوئها لتفسير تجلياته ولا تقبل قبول "الحقيقة العلمية" إلا بقدر نجاحها في تفسير ما ينتظر منها تفسيره ولكن دائما بصورة مؤقتة إذ قد تتجلى ظاهرات أخرى تشذ عن هذا التفسير فيعاد النظر فيها إما جزئيا أو كليا .

وهذه الطريقة هي الوحيدة التي ينطبق عليها بيان الصحة بالتكذيب بمعنى أن المعترض يمكن أن يكذب الفرضية إذا أثبت بمبدأ نقيض التالي الذي يترتب عليه نقيض المقدم. والمقدم هنا هو الفرضية والتالي هو ما وضعت لتفسير جامع لما ينبغي أن يكون فيه ومانعة مما ليس فيه مما ينبغي ألا يكون فيه .

فمن يريد مثلا أن يكذب الفرضية بالقول إن ما يدعيه التشيع ليس موجودا في مصحف عثمان لأنه حذف وهو موجود في القرآن - أي وساطة سلطة روحية ووصاية سلطة سياسية

لآل البيت وهو مدار الاعتراض الأساسي على المصحف العثماني واتهامه بالتغيير لاستثناء حقوق آل البيت المزعومة-يكفي لبيان عجزه عن التكذيب أنه مناقض لباقي النص . وعليه في هذه الحالة أن يدعي أن كل المصحف العثماني منتحل ولا شيء فيه من القرآن.

لكن فرضيتنا تمكن حتى لو لم يبق المعترض إلا على أقل القليل من القرآن كما ورد في مصحف عثمان من إثبات أن هذا القليل يبين صحته الجملية-التي لا تستثني الشروق التي ذكرها علم القراءات - ويمكن من استرداد ما عداه ليتم النسق حتى لو فرضناه نزع منه إما بالقصد أو حتى

بخرافة العنز التي أكلت إحدى نسخه تحت سرير إحدى أمهات المؤمنين . فمثلا لو فرضنا أنه لم يبق إلا على الاستخلاف فسيترتب كل مضمون المصحف .

وطبعا فخرافة العنز التي أكلت النسخة يكذبها العقل لأن أمة تأسست على القرآن لا يمكن أن تضعه نساؤها تحت أسرتهن فتنام فوقه حتى لو كنا أمهات المؤمنين مهما افترضنا العرب متخلفين كما يحاول أصحاب هذه الرواية وصفهم تحقيرا من قريش سواء كانوا عربا أو غير عرب . والكثير من الأحاديث الموضوعة هي من هذا الجنس هدفها التحقير حتى من آراء الرسول الخاتم ورأيه.

وأمة كتابها يأمر بكتابة أي أمر تافه يتعلق بالديون في أطول آية من قرآنها تعامل قرآنها بالإهمال الذي يجعله يبقى شفويا دون كتابة لعقود خاصة واسمه الكتاب ويرون ما كانت عليه طريقة اليهود والمسيحيين في حفظ كتابهم والعناية به . كل ذلك من نتائج تحقير القبائل العربية الكبرى لقريش -انظر ما يقول ابن خلدون في ذلك لتعليل الفتنة الكبرى في فصل البيعة من الباب الثالث من المقدمة.

والحصيلة المنافية لكل هذه الخرافات هي أن القرآن جمع من نسخ مكتوبة وليس من صدور حفظته فحسب لأن هؤلاء جيء بهم ليس لحفظهم فحسب بل للتأكد من أمرين يثبتان أن جامعي القرآن في نسخته النهائية كانوا بحق رجال علم وأمانة لا مثيل لها:

1. الأول ليس للتأكد من حقيقة الموجودة النسخ التي اعتمدوا عليها لأنها كانت بيد الثقات بل من صحة قراءة النسخ بسبب بدائية الكتابة التي لم

تكن مشكولة مثلا .

-الخاتمة- .2 الثاني لتأكد من تطابق النسخ المختلفة المتعلقة بنفس النجوم القرآنية لأنه لا شيء يثبت أن كل نسخة كانت للقرآن كله ولا أن النسخ لا يكرر بعضها البعض .

ولو فرض المعترض أنه لم يبق من القرآن إلا مفهوما الاستعمار في الأرض والتكليف" بمعنى تحمل مسؤولية الأفعال التي هي معيار الحساب يوم الدين -علما وأنها أهم اعتراض لوثري على أن القرآن ليس وحيا بل هو عمل عقلي إذ كيف يقبل المؤمن بالوحي وليس بالعقل أن يكون الله ملزما بالحساب بمعيار أفعال الإنسان والحكم فيها بالعدل ء:1 «نمعاعنادك1070166:6 وليس باطفه .

فهذه الخاصية هي التي تجعل الله ملتزما بالعدل بل ويكتب على نفسه كما يكتب على غيره جملة من المبادئ العامة وهي تعود كلها إلى الجزاء بمقتضى الأعمال (والأقوال) ومنه أن المسؤولية فرض كفاية وليست فرض عين ما يعني استحالة أن توحد سلطة وساطة روحية وسلطة وصاية سياسية على الإنسان من حيث هو مكلف) الحرية الشرطية) .

وطبعا لا فائدة من الكلام في الشروق التي حددها علم القراءات والتي لم ينكرها أحد من علماء الإسلام . وهي ليست مما يمكن أن يعتبر مبدلا للمعاني حتى وإن بدا فيه تبديل للمباني أو على الأقل للألفاظ إما بسبب الأخطاء الرسمية بسبب ما كانت عليه الكتابة من بدائية أو -وهو الأهم -بسبب تعدد اللهجات التي كانت متداولة في التعليم النبوي للقرآن خلال "ترجمته" مخاطبا الوفود العربية بلهجاتها . ومن ثم فالموقفان الآخران لا

معنى لهما :

1. موقف من ينفي التغير الذي من هذا الجنس بحجة ضمانة الحفظ .

2. والموقف الذي ينفي وجود المصحف كله جملة وتفصيلا .

فالموقف الاول مبني على عقيدة لا تقنع إلا المؤمنين بها . والموقف الثاني عقدي متخف لأنه يقيس القرآن على الحديث الذي كتب متأخرا حتى يثبت التماثل بين القرآن والكتابين الآخرين . لذلك فهو يعتبر القرآن الكتابي غير الشفوي الذي ضاع.

فيؤول الأمر إلى اعتراضين ليس من العسير دحضهما:

1. الاعتراض الشيعي لتأسيس السلطانين الروحي والسياسي عقديا.

-الخاتمة- 2. القياس على الكتب الأخرى وهو لا يختلف عنه لقول الكتابين الآخرين بما يماثل القول الشيعي أي بالوساطة والوصاية. وما تقول به الشيعة حول الأسرة المختارة تقول به اليهود حول الشعب المختار ويترتب عليه القول المسيحي حول الحاجة لأحد المختارين من الشعب المختار جعلوه ابن الرب وشفيعا يؤسس عليه السلطانان الروحي (الكنيسة) والزماني) الحكم بالحق الإلهي .(وهما ما حاولت الحداثة الغربية الحد منه أو التخلص منه وتأسيسه على مبادئ أخرى درسناها في كلامنا على بعد دين العجل ودور العملة (مادة العجل (والكلمة) خوار العجل ..(

وبيان فساد الاعتراض الشيعي ذكرناه . أما الاعتراض الذي يقيس القرآن على الكتابين الآخرين فيبدو لي دحضه أيسر من الاعتراض الشيعي . فالقرآن الكثير من آياته خصصت لنقدهما وهم لم يبق لما يسمى بالنقد

الحديث للأديان شيئا يذكر وهو مفهوم نقد التحريف بالتصديق والهيمنة. وهو بريء مما نقده إذ لا يمكن أن يتأسس على ما نقده بصورة لا جدال في كونها من العناصر الأساسية لنصه .

فكل ما اعتبره تحريما وخاصة ما يترتب على الوساطة الروحية (الكنيسة) والوصاية السياسية (الحكم بالحق الإلهي (يلغي ما يمكن أن يظن قد استثني منه بتدخل من جامعي نسخ القرآن في المصحف العثماني لأنه استثناه من كل الأديان واعتبره تحريما ومن ثم فلا يمكن أن ينسب إلى مدوني القرآن وإلا فينبغي أن نحذف كل النقد القرآني الموجه إلى كتابي الدينين المنزلين اليهودية والمسيحية.

وهكذا يتبين أن فرضيتي ليست مستخرجة من المصحف العثماني لأني وضعتها حتى القرآن كتاب أسرتي وكنت أعيشه كمن ضل في غابة بكر لم يستطع اكتشاف طريق توصله للجواب عن أسئلته البريئة التي لم أجد لها جوابا يقنعني حتى في طفولتي .

والفرضية التي توصلت إليها مؤخرا وخاصة في كوالالمبور عندما عدت إلى نفس الغابة البكر وحاولت بصورة جدية اكتشاف الطريق للخروج من الضلال في غابة المصحف

والتي تؤسس الاطمئنان إلى القرآن على الوعد الإلهي بالحفظ واعتبار المصحف أمينا في إيصالها إلينا رغم تشكيك التشيع . فالوعد بالحفظ لا يعني بالضرورة أمانة المصحف

ويمكن أن أقول دون أن أخاف تكذيبي من أحد يعرف ثقافتنا المغاربية وتأثير الدولة ا لفاطمية والمذاهب التي فرت إلى المغرب من المشرق

للابتعاد عن قوة الدولة في فهيا وتأثير الاختراق الصوفي للسنة وهو من أدوات الباطنية على الأقل المتأخر منه (راجع ابن خلدون فصل التصوف) أن وثنية شيعية جعلت عليا مقدما حتى على الرسول أو ملازما له في كل الادعية حتى في دعاء المرأة إذا جاءها المخاض .

وما كنت لأفترض هذه الفرضية "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" لو لم أتأكد من أمر عجيب ثمراته لا تتناهى وهو أن القرآن حتى لو بقيت منه آية واحدة لكان ذلك كافيا لاستخراج نظامه منها . وبه فهمت لماذا يمكن أن يكون القرآن منجما ومحافظا على وحدته في آن رغم أنه قد نزل في 23 سنة . فكل نجم من القرآن يتضمن القرآن كله حتى لو كان آية واحدة.

ما معنى يتضمنه كله ؟ كل نجم من القرآن لا يتضمن نصه بل هو يتضمن نظامه من حيث هو رسالة كونية. ففيه تعريف دقيق لمقومات الرسالة الخمسة:

1. المرسل) الله).

2. والمرسل إليه (الإنسان).

3. والرسول (محمد).

4. وطريقة التبليغ التذكيري (مذكرلا مسيطر).

5. ومضمون الرسالة التعمير والاستخلاف (مهمتي الإنسان) والتجهيز الضروري لتحقيقهما والخصائص المحددة لمجال فعل الإنسان أي الطبيعة والتاريخ والأنفس بمفهومي قانون الضرورة الشرطية وسنة الحرية الشرطية.

0 ا ل ١-6 ينبني عليه م العلمي الكوني والذي يضع نفسه تحت الاختبار بامكانية تبين حقيقته بمحاولات تكذيبه . وذلك هو مضمون الآية 53 من فصلت ومنع خط التعامل مع الاختبار وذلك هو مضمون آل عمران 7. ولا يمكن لمن يزيف القرآن أن يضع نفسه في خطر التكذيب الدائم فيتحدى البشرية كلها بامتحانه بطريقة القياس الشرطي الذي قانونه نقيض التالي يترتب عليه نقيض المقدم بمعنى أن القرآن يدعو الجميع إلى محاولة تكذيبه أو التسليم بصحته إذا عجزوا عن ذلك . وهذا لم يزله المصحف العثماني . وذلك ما تقوله فصلت 53؟

إنها تقول أمرين أحدهما صريح والثاني ضمني:

1. ولنبدأ بالصريح: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" . وإذن فاختبار حقيقة القرآن توجد في تجلي آيات الله أو أي في ثمرة أفعاله في الآفاق أي في الطبيعة وقوانينها وفي التاريخ وسننه وفي الأنفس أي في كيان الإنسان وتجهيزه .

2. ولنأت إلى الضمني؛ إذا كان تبين حقيقة القرآن يكون برؤية آيات الله المتجلية في الآفاق وفي الأنفس فمعنى ذلك أنها لا تتجلى لك في نصه قبلهما أي إن فهم القرآن يكون بفهم الطبيعة وقوانينها وبفهم التاريخ وسننه وبفهم الإنسان وكيانه العضوي والنفسي وليس العكس بخلاف خرافات الاعجاز العلمي .

ومعنى ذلك أن ما توهموه إعجازا علميا هو الظن بأن ما نستمده من فهوم تمدنا بها العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية وعلوم الإنسان لآيات القرآن يفيد بأن هذه المعاني العلمية هي حقيقة القرآن خلطا بين تبين أنه الحق وبين

ظن الحق هو تلك "الحقائق" العلمية التي هي دائما حقائق نسبية ومؤقتة ومتغيرة .

فتبين أن القرآن حق عن طريق العلوم لا يعني أن حقه السرمدي بالجوهر هو حقيقة العلوم التاريخية بالجوهر بل يعني أن العلوم على نسبيتها يمكن اعتبارها امتحان التكذيب في امتحان المعرفة السوية أعني الامتحان الذي يعتمد على قانون الشرطية المتصلة قانونيا القائل إن نقيض التالي يترتب عليه نقيض المقدم.

-الخاتمة- ١ 2 8 بح ل يي باستحالة كتابة نص مثل نصه من حيث الخصائص اللسانية بلاغة وحبكة فيبين أنه تحد بامتحان التكذيب وليس شيئا آخر: لكأنه قال دونكم والعالم فابحثوا فيه بعقولكم صادقين وسترون أنه لا يوجد فيه ما يمكن أن يكذب ما جاء في القرآن من إشارات هي في الحقيقة مقدمات كل استدلالاته على ما يقوله حول موضوعات الرسالة الخمسة أي المرسل والمرسل إليه والرسول وطريقة التبليغ التذكير ومضمون الرسالة.

لكن هذا التحدي يضعنا أمام الخطر الذي وقعت فيه كل علوم الملة وهو توهم أن ما يصح على الطرد قابل لأن يصح في العكس ضرورة . فظنوا التحدي طرديا وعكسيا. ظنوا أنه إذا كان لا يمكن أن نصل بالعلم إلى ما يكذب القرآن فإذن يمكن أن نجد كل العلم فيه وأن نستخرجه بتأويل نصه: وهو هو سر كل المخرفين بالإعجاز العلمي . وهذه هي خرافة الاعجاز العلمي بالتأويل . وفي هذه الخرافة خرافة "الاعجاز العلمي بتأويل نص القرآن" خطران على القرآن وعلى العلم في آن:

1. فإذا توهمنا إمكانية استخراج العلم بالتأويل المسبق أي قبل اكتشاف الحقيقة العلمية بالبحث العلمي الذي طلبته فصلت 53 أدى ذلك إلى ظن الحقيقة العلمية مطلقة وليست تاريخية فيجمد العلم ويموت لأن حياة العلم هي في تطوره الدائم .

2. وإذا كان التأويل تاليا للاكتشاف العلمي بالبحث العلمي الذي يقوم به الباحثون في الآفاق وفي الأنفس أي العلماء بحق كما أشارت فصلت 53 فإن التأويل مجرد تدجيل صرف . فكلامهم لو كان صحيحا لأمكن لهم اكتشاف تلك القوانين بالتأويل قبل اكتشاف العلماء لها بالبحث العلمي وليس بتأويل النصوص.

فعندما أقرأ تعريف الرازي في التفسير وهو غاية المخرفين الأقصى -ومباهاته باستخراج ما لا يتناهى من الحقائق حتى من الفاتحة فإني أفهم غاية هذا العلم الزائف الذي ينطلق من آيات النص وليس من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس كما نصح القرآن .

وقد حسم ابن تيمية الأمر ببيان استحالة علم شيء من النصوص من دون ما تخيل عليه ليس مع علم الكلام وحده بل مع الفلاسفة القديمة والوسيطة كلها . فالمعاني الكلية هي بدورها مثل الألفاظ اللغوية والكتابة رموز لا تفهم بذاتها بل بها وبأمرين آخرين:

1. الأول منزلتها في نظام الترميز لجماعة معينة ومن ثم أعاد النظرة نظرية اللغة سواء كانت طبيعية أو صناعية.

2. التناظر بين نظام الترميز ونظام المرموزات التي هي دائما أمور ملتبسة ومتشابهة وهي موضوعاتها أي الآفاق) الطبيعة والتاريخ) والأنفس .

وبين ابن تيمية أن كل كلام على الكلام من دون هذين الشرطين هو ترجمة لكلام بكلام وهو إذا أراد أن يخرج من الكلام فيدعي علم موضوع الكلام بمجرد التأويل يكون مجرد دجل ولا يمكن أن يكون استعمال المنطق فيه إلا مضللا لأن المنطق في تلك الحالة يطبق ما لا يصدق إلا في التقدير الذهني الفرضي حتما ما لم يمتحن بالعرض على مراجعه التي يظن علما لها .

وما يصدق على التقدير الذهني بإطلاق لا يمكن أن يصدق على الخارج إلا بنسبية وهذا من شرط المنطق نفسه . فلا يمكن الانطلاق من مقدمات كلية إلا بالتقدير الذهني . فقولي "كل إنسان مائت" لا أستطيع أن أتقدم لأقول سقراط إنسان وإذن فهو مائت . فالكبرى تتضمن النتيجة بشهادة الصغرى . فلو لم يكن سقراط من بين الناس الذي اعتبروا كلهم مائتين في الكبرى لاستحال أن تكون كلية .

ويمكن أن أواصل بالانطلاق من أي آية أخرى . ولتكن النساء 1 أو الحجرات 13 أو البقرة 256 أو الغاشية 21-22 أو البقرة 77 أو أي آية نفترض أنها شذرة واحدة بقيت من القرآن لو تصورنا المغول لما رموا كتب الأمة في مياه النهرين لكي بغداد قضوا على كل نسخ القرآن . أي منها كاف لأنها تتضمن كل القرآن .

وأختم بالتي تتضمنه كله وتنوب عنه نيابة تامة بشهادة الشافعي وهو من هو؛ سورة العصر . فهذه فيها بعد الوجود الإنسان الروحي والسياسي . فالروحي هو التقويم الأحسن -

الأسماء والبياه 44 أبو يعرب المرزوق

لكونه من الحرية الشرطية المهدد سياسيا -في علاقة حرية الإنسان الشرطية بضرورة الطبيعة الشرطية العلاقة التي هي جوهر التاريخ وهو سياسي بالجوهر إذا فهمنا من السياسة كل أفعال الإنسان في هذه العلاقة بين الشرطيتين وهو المعنى القرآني للسياسة من حيث هي تربية وحكم يؤهلان الإنسان للتعمير والاستخلاف وهو الفلاح أو يحولان دون تأهيله لهما وهو الخسر -بالخسر أو بالصلاح والحل هو الوعي بذلك ثم التربية والحكم بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر .

وبذلك نفهم علة تسميتي محاولتي في التفسير الفلسفي للقرآن الكريم "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" لأن الإسلام رسالة كونية لسياسة العالم بهذا المعنى والسياسة المحمدية عينة من هذه السياسة. لكن الرسالة القرآنية فهمت بعكس دلالتها كما بينت في كلامي على تعريف علوم الملة التي جعلت فصلت 53 وكأنها نهي وآل عمران 7 كأنها أمر فتركت المأمور به وعملت بالمنهى عنه . فكانت علوما عقيمة بدلا من أن تحقق شروط التعمير والاستخلاف بما أمر به القرآن اكتفت بالثرثرة حول تفسير النص بالتأويل الذي لا مرجع له يحتكم إليه لاكتفائهم بالكلام على الغيب أو على "الأمر الواقع" الفعل أي المدارك العامية التي يسمونها "فقه الواقع" . وهو من أسخف ما أسمع من فقهاء التحديث الخطابي الذي لا علاقة له بأي معنى من معاني القرآن الكريم .

أبو يعرب المرزوقي

ابن تيمية وقطعه مع الفلسفتين القديمة والوسيطة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

42 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 28
الفصل الخامس 36

سم.ط72316رن1ه 500.2 انحا

اا ا عن را ا و دو بعر المرروق 7 7 تونسايد 201907261031823 بولسم بريبرب ربررزبي الأحماء والبيان

الفصل الأول

- الفصل الأول - مثلما قدمت ابن خلدون بصورة تتجاوز عمله إلى ما هو حامل به أعني الخلدونية المحدثة سأشرع في تقديم ابن تيمية بصورة تتجاوز عمله إلى ما هو حامل به أعني التيمية المحدثة. ومثلما أن الأولى قطعت مع الفلسفة العملية اليونانية وما بعدها والموروثة عنها قديما ووسيطا فإن الثانية هي قطعت مع الفلسفة النظرية السابقتين قديما ووسيطا . والحقيقة فإن المنطلق في الحالتين واحد . إنه الفلسفة في الشكل الذي عرفته حضارتنا والحضارة الغربية الوسيطة أعني المزيج بين أفلاطون وأرسطو بشكل أفلوطيني محدث ولكن خليط غلب عليه خاصة المعلوم من فلسفة أرسطو وشروحها اليونانية التي وصلت إلينا لأن المعلوم من فلسفة أفلاطون غالبا ما سيطر عليه الميل إلى أبعاد غنوصية كما في فكر السهروردي أو حتى في ما يبدو رياضيا فيثاغوريا كما في رسائل إخوان الصفاء ولا بد من تمهيد يبين موطن النقد الذي مكن من التجاوز وسأكتفي بابن تيمية في هذه المحاولة. وسأدخل تغييرا مفيدا على نظام العلوم الأرسطي لتجاوز ثغرة فيه علتها أنه لم يحدد موقعا فيها للمنطق رغم أنه هو صائغه شكله الأول صوغا نسقيا وجعله تأسيسه الجدلي كان الموضوع الثاني لكتاب ما بعد الطبيعة الذي أسس فيه علم الموجود من حيث موجود على نموذج الطبيعة

وأسس مبادئ العقل الثلاثة الشهيرة أي مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع. التغيير هو تحديد موضعه في النظام. فنظام العلوم الأرسطية أو تصنيفه للعلوم يكتفي بذكر ستة ولا يذكر من بينها علم المنطق الذي لا يعتبره علما بل مدخل للعلوم بكل أصنافها وحتى للفنون التي لم تصل إلى درجة العلم النظري مثل الخطابة والشعر والجدل والسفسطة. فكلها لابد لها من شيء من الحاجة إلى المنطق مثلها مثل العلوم بحق أي النظرية والعملية. فمن دون التعديل الذي أنوي القيام به في تصنيف أرسطو للعلوم الرئيسية الستة أي الثلاثة النظرية والثلاثة العملية-وهو التصنيف الذي ظل قائما إلى بداية العصور

الحديثة في الغرب أو ما يماثلها لكنه لم يلتفت إليه أحد عندنا أعني عند ابن خلدون وابن تيمية بعد محاولة النقد عند الغزالي -لا يمكنني بيان ثورة ابن تيمية الفلسفية .

وحتى العلوم الستة فالثابت منها بصورة صريحة ومكررة في ما بعد الطبيعة ثلاثة هي العلوم النظرية التي هي الطبيعيات والرياضيات والإلهيات أو ما بعد الطبيعة. وقياسا عليها ترد أحيانا العلوم العملية بتصنيف مماثل لها دون ثبات واضح فيها . وهي كذلك ثلاثة مناظرة لها وكل الأمر يتعلق بهذا التناظر. وهذه العلوم العملية إذا أقدمت فرضيا على عرضها بصورة مناظرة للعلوم النظرية فإنها تكون كالتالي:

1 . فنظير الطبيعيات فيها هو الاقتصاديات وكانت مقصورة على الاقتصاد المنزلي جزءا من السياسة رغم كلامه على اقتصاد الدولة بل وله فيه كتاب يبدو أنه منحول عليه . يليه نظيرا للرياضيات الأخلاقيات .

.2 والنظير الثاني للأوسط في النظريات أي للرياضيات هو الأخلاقيات فهي الوسطى بين الاقتصاديات والسياسيات. وسنرى الدور الذي تؤديه في العمليات وتناظره مع الرياضيات في النظريات.

.3 ثم النظير الثالث هو نظير الإلهيات أو ما بعد الطبيعية (الإلهيات ليست مصطلحا عربيا بل هو أرسطي وأهم مقالات الميتافزيقا أي الثانية عشرة مخصصة لإثبات وجود المحرك الأول أو الإله العقل عنده (هو السياسيات . فتكون السياسة علم رئيس في العمليات مثل الميتافيزيقا في السياسيات. ولم يكن ذلك أمرا مفروغا منه لأن عالج منزلة السياسة في أخلاق نيقوماخوس بوصفه منافسا لما بعد الطبيعة في منزلة العلم الرئيس إذ تساءل عن العلم الرئيس - الارشيتاكتونيك - هل هو الميتافيزيقا أم السياسة. وبعد تردد قرر أن يعطي هذه المنزلة للميتافيزيا تقديما للنظر على العمل في رئاسة العلوم كلها .

ومناط بحثي هو بيان أن العلم الرئيس الذي أنسب اكتشافه لابن تيمية غيرهما وأنه فوق ما بعد الطبيعة والسياسة وأصلهما . وهذا العلم الرئيس هو الذي يسد الثغرة في نظام العلوم الأرسطي ويمكن من تجاوزه وبالانطلاق منه يمكن فهم ثورة ابن تيمية لم يكن

وعمل به الفكر إلى حدود ثورة ابن تيمية:

1 . المنطق الذي يعمل على الرموز كمتغيرات دون تعيين لطبائع الموضوعات التي تتكلم عليها الرموز بشكل المتغيرات) التحليلات الأوائل)

2 . المنطق الذي يطبق هذه البنى المجردة على موضوعات معينة)

التحليلات الأواخر الذي يدرس البرهان والحد) .

وهذه التسمية أرسطية.

فالأول هو التحليلات الأوائل والثاني هو التحليلات الأواخر. لكن المشكل الذي يعنى به ابن تيمية وكان أرسطو يعتبره أمرا مفروغا منه هو المشكل الذي يدرس علاقة نوعي التحليلات أحدهما بالآخر واستخرج أصل العلم المطلوب والذي يؤدي إلى تجاوز المشائية. إنه علم طبيعة علاقة الرمز بالمرموز بين المتواصلين في العالم . وهي إشكالية تجمع بين نظرية الترميز ونظرية المعرفة.

لم يكن بالوسع تصنيف هذا النوع الجديد من البحث الفلسفي . وهو ما يمكن أن نعتبره علم الوسميات أو علم السيميوتكس التي تتعلق بنظرية الترميز وما تستند إليه من علاقة بين النظام الرمزي والنظام الوجودي إن صح التعبير ونظام التواصل بين المرمزين وهو مجال المنطق يعتبر أحد أبعاده أو أحد أشكاله ويمكن اعتبار الرياضيات أحد أشكاله وأي والأهم من ذلك هو تضمنه اللسانيات . ومن ثم فأهم إرهاصات ثورة ابن تيمية لسانية. ومنها رفضه المقابلة الكلامية الأدبية وحتى الفلسفية) أرسطو كتاب الشعر) "حقيقة -مجاز' ليس بالمنظور الذي يرد ذلك لموقفه من التأويل في علم الكلام بالمجاز بل لأنه لا يعتبر العلاقة بين الدال والمدلول ذات صلة بالحقيقة ولا بالمجاز بل هي مواضعة بين المتواصلين لا غير . فيكون بذلك قد اكتشف العلاقة المخمسة للترميز: بين الدال والمتواصلين والمدلول وضمن نظام الدال وضمن نظام المدلول وضمن نظام المتواصلين . ومعنى ذلك أن الأنظمة

الثلاثة بتناظرها تحدث العلاقة بين الدال والتواصل والمدلول . والأصل هو علاقة الدال بالمدلول بتوسط المتواصلين .

مقومة للأشياء ومنها تشتق صورة الأشياء أو ماهيتها التي تنعكس على الذهن وهي مادة المعرفة العلمية يعتبرها ابن تيمية هي بدورها رموزا من جنس الرموز الملفوظة لسانا والمكتوبة رسما ولا علاقة لها بمقومات الشيء الذي تشير إليه إشارة تواضعية كذلك . وهو يشبه دورها بدور الحدود التي ترسم للفصل بين الأشياء في المكان - وهنا في كل نظام من الأنظمة الثلاثة المتناظرة - كالتي ترسم حدود قطع الأرض في الجغرافيا أو الزراعة فتكون مفيدة بما تحدثه من تناظر بين نظام الرموز ونظام المرموزات لدى متواصلين معينين بل جماعة معينة بالنسبة إلى اللغات الطبيعية وفي اختصاص معين بالنسبة إلى اللغات الاصطناعية. وقد يكون التواصل في لغة طبيعية خاصة بجماعة أو في لغة صناعية خاصة باختصاص معين بتجاوز فروق اللغات الطبيعية.

فتكون الإفادة ليست بتناظر الرمز الواحد مع المرموز الواحد بل بتناظر المنازل في النظام الرمزي مع المنازل في النظام المرموز تناظرا يتحدد بالانعكاس على نظام التواصل في جماعة معينة إذا كان الكلام لغة طبيعية أو لجماعة اختصاص تتجاوز فيه اللغة الصناعية الاختلافات بين اللغات الطبيعية مثل لغة الرياضيات العلوم والتقنيات .

ومن الطبيعي ألا يفهم كلام ابن تيمية هذا في عصره وأن يظن تخريفا لأن الفلسفة السائدة كانت تعتبر العقل مرآة صقيلة تعكس مقومات الموضوع الذي هو شفاف إلى العقل في علاقة مباشرة بين الوجود يليها الترميز وليس

هو في حدود المواضعات في الجماعة. ومن ثم فهم يقولون بنظرية المطابقة بين العلم والموضوع المعلوم إذا توفرت شروط التحرر من أخطاء الحواس وأخطاء الاستدلال العقلي .

لكن ابن تيمية يرفض ذلك جملة وتفصيلا : العقل ليس مرآة عاكسة والوجود ليس شيئا شفافا ولا وجود لمطابقة بين العلم ومقومات الموضوع المعلوم . كل ما يوجد هو معاني يقدرها

الذهن حدود تيل إلى ما يعتبره مؤثرا في إدراكه في حدود ما يستطيع إدراكه من أعراض الشيء دون تمييز بين نوعيها إلا فرضيا كانت نظرية الوجود الأرسطية تميز بين ثلاثة عناصر الشيء:

1 . ماهيته 2 . أعراضه الذاتية

3 . أعراضه العامة .

والأولى لا برهان عليها بل هي حدسية والأخير لا يعلم لأنه لا متناهي . فيبقى موضوع العلم الأعراض الذاتية التي هي ما يترتب على الماهية أو الهوية. والبرهان لا يكون إلا على هذه العلاقة.

ابن تيمية يرفض التمييز بين نوعي الأعراض ويرفض أن تكون الماهية معلومة علما يقينيا وهي من ثم حد مؤقت دائما إذ يمكن تغييرها بحسب تقدم المعرفة وتبقى دائما رموزا تشير إلى الشيء إشارة الحدود إلى قطعة الأرض وليست مؤلفة من مقومات الشيء أي من الجواهر الثانوية بمعنى الجنس والفصل النوعي .

وإذن فالعلم بالأشياء الموجودة في الخارج أي التي هي موضوع التجربة في

صيرورة دائمة وكل شيء فيه قابل للتغير بحسب تقدم الإدراك الذي يعدل تعديل المواضع في النظام الرامز والنظام المرموز للجماعة المتواصلة إما باللغة الطبيعية أو باللغة الصناعية وهي كلها رموز تشير للشيء وليست مقوماته .

ولذلك فهو يرفض نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين العلم وموضوعه . والفرق بين العلم وموضوعه لا يمكن أن يزول لأن الوجود ليس شفافا والعقل ليس مرآة عاكسة ثم إن الوجود ليس كله شاهدا بل فيه غيب لا يمكن أن يزول وأن يعلم ومن ثم فلا وجود لعلم محيط . فهل معنى ذلك لا وجود لعلم كلي ويقيني؟

لا ونعم . فابن تيمية ينفي أن يوجد علم برهاني وكلي عندما يتعلق الأمر بالموجودات الحقيقية التي لها قيام ذاتي في العالم الخارجي الذي نحاول معرفته . لكنه يوجد علم

والرياضيات لأنها تصنع العلم وموضوعه التقديري.

فإذا كان الأمر يتعلق بلعبة رمزية خالصة ليس مرموزها موجودا قائما بذاته في الوجود المحسوس بل مرموزها تحدثه هي بالمواضعات الرمزية والتعريفات التقديرية التي تستعمل المتغيرات بدلا من المضامين الوجودية المحددة . وحينها يمكن كما يقول للعقل المحض أن يعمل ويعلم ما يعمل بالمواضعة الرمزية.

الفصل الثاني

ثورة ابن تيمية لا يمكن أن نسميها باصطلاح الفلسفة القديمة والوسيطة بسبب المنزلة التي يوليها إلى مفهوم المقدرات الذهنية التي هي وحدها قابلة لأن تكون موضوع "علم برهاني ونظر محض وكلي" وما ترتب عليه من اعتبار كل معرفة موضوعها ليس من هذا الجنس لا تتوفر فيها هذه الصفات: ليست برهانية ولا محضة ولا كلية.

وقبل أن نفهم تعليله فلنسأل: ما الأمر في العلوم العملية وهل ينطبق هذا الكلام على المعرفة الدينية بمعنى هل هي أيضا تتقسم إلى ما ينتسب إلى المقدرات الذهنية وإلى الحقائق التي ليست من جنسها بمعنى الحقائق التي تخضع لعلاقتها بموضوع ليس من المقدرات الذهنية فيجعلها ليست برهانية ولا محضة ولا كلية؟

ذلك أن ابن تيمية تكلم بصورة عامة ولم ينظر إلى الفرق بين العلوم النظرية والعلوم العملية وإلى الفرق بين العلوم المنضوية تحت مظلة الدين والعلوم الفلسفية.

فهل ما يقوله يصدق على المسكوت عنهما في كلامه على علم المقدرات الذهنية وعلاقتها بعلم ما ليس من جنسها؟

هنا فحسب تدخلت لسد ثغرة في نظام العلوم الأرسطي لفهم ثورة ابن تيمية. وذلك بالجواب عن سؤال ضمني :؛ هل للعلوم العملية الثلاثة بعد التقدير الذهني مثل العلوم النظرية الثلاثة أم ليس لها هذا البعد؟

وضمن ذلك يدخل ضم العلوم الدينية إلى العلوم الفلسفية إن صح التعبير لمعرفة هل هي أيضا تخضع لهذه الثنائية علم المقدرات الذهنية وعلم الموضوعات الخارجية؟

فيمكن عقلا أن أتخيل طبيعيات بالتقدير الذهني وطبيعيات فعلية تستند إلى الطبيعة المحسوسة ورياضيات بالتقدير الذهني ورياضيات على الكم والمقدار المحسوسين وإلهيات بالتقدير الذهني وإلهيات فعلية أو من أؤمن بها وأعيشها بوجداني (وهنا يتدخل ما يتعلق بفكر ابن تيمية خصيصا أي على ما يعتبر العلم الديني مثل العلم الطبيعي لا يمكن أن يكون برهانيا ولا محضا ولا كليا؟).

لكن ما يعنيني الآن مواصلة للبحث عما يكمل نظام أرسطو هو السؤال التالي؛ هل يوجد اقتصاديات وأخلاقيات وسياسيات بالتقدير الذهني قياسا على الطبيعيات والرياضيات والإلهيات لو طبقنا الفصل التيمي بينهما فصلا يجعل لها مستوى التقدير الذهني ومستوى الوجود الفعلي ؟

وما كان التقدير الذهني في العلوم النظرية الثلاثة يمكن اعتباره كله ابداعا لنظام رمزي قابل للاستعمال فيها كلها وهو من جنس الرياضيات الكلية فإن المطلوب هو الجواب عن سؤال واحد ؛ هل يوجد تقدير ذهني للعلوم العملية يكون بالنسبة إليها في نسبة الرياضيات الكلية إلى العلوم النظرية كلها؟ ([وبصورة خاصة هل تنطبق هذه القسمة على العلوم الدينية؟)

تلك هي الثغرة التي كان علي سدها في فلسفة أرسطو حتى تصبح ثورة ابن تيمية قابلة للفهم والتعليل . وكان الجواب يقتضي قفزة مفهومية قد يعتبرها علماء الدين خروجا عن الملة خاصة إذا استنتجنا منها أن ما يقال عن العلوم الفلسفية ينطبق بعينه على العلوم الدينية التي لا يمكن استثناءها من ثورة ابن تيمية النافية للبرهانية والمحضية والكلية على غير المقدرات الذهنية.

لكن حتى نفهم الجواب فهما متحررا من هذا الأفق الضيق فلننطلق من خاصية جوهرية: ليس لها مثيل في الشاهد ولا يعمل الشاهد بدونها . فإذا كانت المقدرات الذهنية الرياضية ليس لها مثيل في عالم الشهادة ولا شيء يعمل من عالم الشهادة بقابل للفهم والتفسير من دونها فإن الإشكال الذي أبحث عن حل له لأسد ثغرة فكر أرسطو سدا يمكن من فهم ثورة ابن تيمية هو؛ هل يوجد نوع ثان من المقدرات الذهنية-لن أصفها باسم خاص بها الآن- يؤدي هذه الوظيفة في العلوم العملية؟ وهل يمكن حينئذ أن نجد علما رئيسا فوق الجنسين فيكون أصلا متقدما على العلوم النظرية الثلاثة والعلوم العملية الثلاثة؟

إذا أحجمت عن إطلاق اسم على هذا النوع الثاني رغم كون الصفة المميزة لهذا النوع مذكورة في القرآن الكريم نفسه . فكل ما يقال عن الله واليوم الآخر والقيم الروحية والروح كلها من جنس "ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر" .

وهي إذن ليست من الشاهد ولا مثيل لها فيه ولكن لا يمكن العمل في الشاهد من دونها فتكون من جنس المقدرات الذهنية التي تكلم عليها ابن تيمية في دحضه لليقين في معرفة الشاهد لأنه لا شيء يمكن أن يكون برهانيا ومحضا وكليا خارج المقدرات الذهنية .

ولو استساغنا هذا المثال فاعتبرنا المثل الأفلاطونية مقدرات ذهنية ضرورية لفهم الوجود الذي يقاس عليها باعتباره الموجودات نسخا منها دونها كمالا ما يجعلها لا يمكن أن يكون علمها برهانيا ولا محضا ولا كليا لقلنا إن المقدرات الذهنية تشبه علاقة المثل حيث الكمال قسنا عليها النسخ التي

تشبه الوجود الخارجي في النقص مثل علاقة الأشكال في تصورها الهندسي بأي شكل نرسمه مهما كان تاما لمجرد تعينه المادي.

لا أستطيع أن أقول إن الأديان هي النوع الثاني من المقدرات الذهنية لأن أصحاب الفكر الضيق سيتهمونني بالتشكيك في وجودها لكأن من يتكلم على الرياضيات العالية يشكك في وجودها موضوعاتها لمجرد تسمية علمها تقديرا ذهنيا لظنه أن الوجود مقصور على الوجود الشاهد والمحسوس مع التوكيد على أن الوجود الشاهد مستحيل العلم من دونها ومثله للعمل في حالتنا . ويعسر أن أفهم من لا يفهم استحالة أن يكون ما هو ضروري لوجود الشاهد أكثر كثافة وجودية منه .

وتجنبا لهذا الإشكال الذي كان ينبغي ألا يقع لو كان رجال الدين يفهمون القصد من التقدير الذهني بالمعنى التيمي مطبقا على الرياضيات في مجال العلوم النظرية إذا نقلناه لما يؤدي نفس الوظيفة في العلوم العملية فكرت في تسمية هذا النوع الثاني من التقدير الذهني بالأدبي أي إبداع قصص عملي مثالي يمكن على الأقل من حيث الشكل والوظيفة اعتبار الأديان جنسا عاليا منه .

ولست غافلا عن كون ذلك لا يزيل التهمة لأن أصحاب النوايا السيئة سيقولون إذن أنت

تعتبر الأديان تقديرات ذهنية مثل الروايات والقصص ولا تعتقد في وجودها المعلي . ولا

أستطيع أن أقنعهم بأن موقفهم هذا يعني أنهم يتوهمون الوجود الفعلي هو الوجود

الوحيدة الممكنة ولم يفيقوا إلا بعد ابداع غيرها .

وكلها "ذات" وجود أكثر حقيقة من وجود العالم المحسوس الذي يعتبره العامة "واقعا" . ولا يوجد أحد ليس من العامة حتى أولئك الذين يزعمون بناء إلحادهم على العلم بل وخاصة هؤلاء لأنهم عامة يدعون العلم المستحيل : فلا يوجد علم محيط بوجود فعلي مطلق يمكن أن تبنى عليه معرفة علمية مطلقة لا في الفلسفة ولا في الدين .

ولا بد هنا من إشارة سريعة سأعود إليها وهي أن العقائد تنقسم إلى نوعين متناظرين بالتسالب وكلاهما مضاعف المستوى أعني مستوى عادة العامة ومستوى من يحاول تجاوز العامة بعلم زائف يصبح عاميا بل وأحمق بمجرد أن يتصور الحصول على علم محيط يمكن أن يحسم في الأمر إيجابا أو سلبا:

1. أولها العقيدة المؤسسة على إيمان العجائز أي على العادة التي لا يشعر صاحبها في الحاجة إلى إثبات ما تعود عليه دينيا يبدو له حقيقة مطلقة لا يتطرق إليها أدنى شك .

2. ولها نظير سلبي يتأسس على إلحاد العجائز أي العادة التي لا يفكر صاحبها في الحاجة إلى إثبات ما تعود عليه لا دينيا يبدو له حقيقة مطلقة لا يتطرق إليها أدنى شك.

3. والثالث هو التشكيك في الأول ومحاولة إثبات الإيمان بالعلم المزعوم أي علم الكلام الموجب وهو إيمان الحمقى .

4+. والرابع هو التشكيك في الثاني ومحاولة إثبات الإلحاد بالعلم المزعوم

علم الكلام السالب وهو إلحاد الحمقى.

5. وأصل ذلك كله هو أن الإنسان كيانه عينه هو هذا التنازع بين المواقف الأربعة التي لا يخلو منها وعي صاحبه ذو وجدان حي يتلظى بالحيرة الوجودية الدائمة.

وما كان نوعا الفكر عندنا أو من سميتهم بالكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي يعتبران العالم المحسوس هو الواقع وهو الوجود الفعلي الوحيد فإن اقناعهم بأن هذا النوع الثاني

من المقدرات الذهنية قد يكون أكثر "واقعية" من التاريخ أمر مستحيل وقد يعتبرون من هو على هذا الرأي مجنونا .

أضع إذن على الأقل على سبيل الفرض أنه يوجد نوعان من التقدير الذهني الرياضي للعلوم النظرية والأدبي للعلوم العملية:

1. والأول شرط علوم الطبيعية والطبيعة وما ورائها وهو يتعلق بالضرورة

2. والثاني شرط العلوم الإنسانية والتاريخ وما ورائه وهو يتعلق بالحرية الشرطية. والشرطية هنا هي شرط المثال لفهم المثيل الذي هو عين ماثلة من المثال ينقصها ما في المثال من كمال . ولعل أفلاطون اقترب من الفكرة. لكن ما حال دونه والوصول إليها عائقان لغياب نظرية الرمز التي مكنت ابن تيمية من تجاوزه وتجاوز أرسطو آن.

والمعلوم أن اقتراب أفلاطون مما نطلبه يعتمد على الحل التالي:

1. تصور المثيل عينة مشاركة فعليا في المثال أي إن المثيل نسخة من المثال الذي يحل في مثيله في عالم الشهادة.

2. واعتبار المثال جنسا أعلى من الجنس الرياضي الذي جعله وسيطا بينه وبين المثيل أي بين المثال المتعالي والطبيعي المتداني.

لكن لو أدرك أفلاطون ما أدركه ابن تيمية فاعتبر المعاني المثالية - المثل - ليست مقومات الأشياء والموضوعات المعلومة بل هي رموز تشير إليها دون أن تكون من مقوماتها لها أو من طبيعتها أو حتى مدركة لحقيقة طبيعتها لكان هو الذي حقق ثورة ابن تيمية قبله .

لكنه لم يفعل وهذا هو سر تسميتي عمل ابن تيمية ثورة وسر عجز حداثيي العرب فهم نسبتي هذه الثورة إليه. فالمعاني الكلية ليست عند ابن تيمية مقومة للأشياء سواء اعتبرناها مفارقة كما في الرؤية الأفلاطونية أو محايثة كما الرؤية الأرسطية.

ونفي أن تكون المعاني الكلية مقومة سواء كانت مفارقة) أفلاطون) أو محايثة) أرسطو) واعتبارها مجرد رموز مثلها مثل ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة تلك هي الثورة التيمية ولا

علاقة لها بالرد على المنطقيين التي تلقفها باعة الروباكيا للكلام عليه في حين أنه لم يأت بجديد في نقد المنطق في الاستدلال ولم يعترض على أرسطو في شيء ذي بال في ما يتعلق بالتحليلات الأوائل .

والآن حان الوقت لإيراد الشاهدين الأهمين اللذين يبرزان هذه الفكرة الثورية واللذين لهما من الوضوح والصراحة ما يستحيل أن يشكك أحد ما يمكن أن يستمد منها من دلالة على القطع النهائي مع الفلسفة القديمة والوسيطة كلها . وتعليلها يتعلق بأمرين هما بعدا ثورته:

1. الأول هو الثورة المفهومية في تحديد المعاني الكلية وجعلها هي بدورها رموزا مثل ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة وليست مقومة لموضوع المعرفة.

2. والثاني هو الثورة الابستمولوجية الفاصلة بين علم المقدرات الذهنية وعلم الموجودات القائمة خارجها واستحالة أن يكون علم هذه مطابقا لها مثل علم تلك .

وهذان هما بعدا الثورة اللذين أعتبرهما بمثابة شهادة وفاة الفلسفة القديمة والوسيطة. ولنبدأ بإيراد النص المعيار لشرط إمكان الثورة - وهو من درء التعارض وليس من الرد على المنطقيين بخلاف ما يظن الذين يعتقدون ثورته تتعلق بنقد المنطق حتى وإن كان هذا النقد المناسبة التي استعملت فيه شمراتها-رغم أن الوعي بهذه الوظيفة ظل غامضا :

"وبسبب الغلط فيه (في طبيعة وجود الكلي -المقدر الذهني (ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى وجعلوه وجودا مطلقا إما بشرط الإطلاق (أفلاطون وشيعته (وإما بغير شرط الإطلاق) أرسطو وشيعته (. وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج . والمتفاسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية . ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

وكلا القولين خطأ صريح فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه (إلا) شيء معين مختص لا شركة فيه أصلا" (درء التعارض (.

وطبعا فالدافع لهذا النقاش كلامي لأنه دائر مع الرازي حول رد المنقول

إلى المعقول بالتأويل عند التعارض . لذلك يقول:

"وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات حتى يعتقد في الموجود الواجب أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله" (...) " مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود) نفسه) .

ويترتب على رفض الوجود الفعلي للمعاني الكلية مفارقة كانت أو محايثة واعتبارها مقدرات ذهنية ونفي أن تكون من مقومات ما يشير إليه القول العلمي في موضوعه مشكل أساسي ولا يمكن أن نفهمه وألا نعجب من لغز هذا الشيء الذي يعتبر ضروريا للعلم دون أن يكون ذا قيام في موضوعه إما على نحو المفارقة الأفلاطونية أو على نحو المحايثة الأرسطية.

ذلك ما اعتبرته ثورة وكان علي فهمه . فما هي هذه الثورة؟

قبل الجواب لا بد من البدء بالسلب: ما الذي يترتب على هذا القول بالنسبة إلى الرؤية الوجودية في الفلسفة التي ينقدها ابن تيمية فيسقط نهائيا وتتحرر منه نظرية المعرفة:

يقول ابن تيمية: "ومن علم هذا (ما بدأنا بذكره) علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل وتسمية هذه

الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود) نفسه) .

فمن له دراية بالفلسفة القديمة والوسيطة يدرك أن ابن تيمية لم يبق شيئا منها بهذه الإشارات . فمن دون هذه الأمور التي نفاها كلها لا يمكن تصور شيء من مما يسمى علوما عقلية في عصره ممكنا . لكنه مع ذلك نفاها كلها واعتبرها أخطاء لا توصل إلى العلم بل تحول دونه . تلك هي شهادة وفاة الفلسفة القديمة والوسيطة شهادتها التي مثلتها ثورة

والآن، من يكتب شهادة وفاة الفلسفة القديمة والوسيطة لا بد أن يقدم البديل أي شهادة ميلاد الفلسفة البديل أو على الأقل التصريح باللا أدرية المطلقة. وابن تيمية لم يكتف بتسجيل وفاة هذه الفلسفة بل قدم البديل وكتب ميلاده كذلك لأنه تجاوز نقد الغزالي الذي كان يهدف باعترافه إلى التشكيك في الفلسفة ممثلة بالفارابي وابن سينا تجاوزه فقدم أنطولوجيا وابستمولوجيا بديلتين هما بعدا ثورته وهما ما به يمكن أن نجد الوصل الممكن بين علوم النظر وعلوم العمل والأصل الواحد للفلسفي والديني عامة.

الفصل الثالث

يقتضي الوصل بين ثقافة النخب العربية الحداثية الحالية والنخب العربية التي كانت تمثل نظراءهم في الماضي - إذا اعتبرنا إدخال الفلسفة اليونانية

القديمة في الثقافة الإسلامية حينها أشبه بإدخال الفلسفة الغربية الحديثة فيها- ولفهم علل موقفهم الحالي من وصفي عمل ابن تيمية ثورة بسبب قطعه مع الفلسفة القديمة: العلة هي أنهم لم يدركوا بعد أن ما قطع معه في القديمة هو ما عادوا إليه في الحديث اتباعا لهيجل وماركس

1. القول بنظرية المعرفة والقيمة المطابقتين بافتراض العلم الإنساني محيطا .

2. القول بوحدة العالم وأن الحقيقي فيه هو ما يتجلى من الطبيعي والتاريخي فيهما .

فنسبة هيجل إلى ماركس هي عينها نسبة أفلاطون إلى أرسطو بخصوص هاتين الرؤيتين . ومن ثم فجل المثقفين العرب الحاليين يمثل ماركس في الرؤية الفلسفية وجودا ومعرفة وقيمة لهم ما مثل أرسطو لجل المثقفين المسلمين في القرون الوسطى .

لكن يوجد فرق جوهري هو تجلي ما حاولت أفلاطون وأرسطو التخلص منه وعاد إليه هيجل وماركس:

1. العلاقة بالدين : كانت الفلسفة في حالتي أفلاطون وأرسطو تحاول وضع دين بديل متأسس على المبادئ الفلسفية على النحو الذي فهمه الفارابي أو ما يسميه الملة الفلسفية في مقابل الملل أي الأديان التي تعتمد على الوحي عندنا وعلى ما كان أفلاطون وأرسطو يسميانه حماية الشعراء وخيالهم في الفلسفة العملية. وبهذه الرؤية فهم كل فلاسفة العصر الوسيط عندنا الأديان المنزلة. لكن هيجل اعتبر العلم الفلسفي المطلق ليس هو

2. العلاقة بالعلم: كان العلم يعتبر فرعا من فروع تطبيقات الفلسفة الأولى عند أفلاطون وأرسطو وكان الفلاسفة قبل كل شيء وبعد كل شيء علماء . وهو ما كان يتوهمه

فلاسفتنا في القرون الوسطى . لكن اليوم بات الأمر مستحيلا حتى لو ادعى ماركس أن المادية الجدلية علم .

وفي الحالتين صارت الفلسفة إما إيديولوجيا دينوية أو إيديولوجيا علموية. في الحالة الهيجلية فإنها تصبح بالضرورة إما تجربة وجدانية صوفية أو عكسها أي إما إيمان صوفي أو إلحاد مادي . وفي الماركسية فإنها تصبح بالضرورة إما تجربة سياسية أو عكسها أي إما التزام سياسي أو ثورة سياسية.

وحتى نخرج من هذين التصورين صار من الواجب أن نطلب الممكن للإنسان مما يمكن من التحرر من هاتين الرؤيتين المضاعفتين والمتكاملتين دون دعوى المبدأين اللذين تتأسس عليهما نظرية المعرفة والقيمة المطابقة ونظرية العالم الواحد الذي هو العالم الطبيعي والتاريخي دون أن يكون ذلك شيئا آخر غير الاقتصار على الممكن للاجتهاد المعرفي والقيمي الإنساني .

كتابة شهادة الوفاة بالنسبة إلى الفلسفة القديمة والوسيطة كاد يتحول إلى جريمة لأن قراءه لم يروا إلا شهادة الوفاة ولم ينتبهوا لشهادة ميلاد البديل . وأعتقد أن ذلك حصل لكل مبادرات التحرر من تعريف الفكرين الفلسفي والديني في تاريخنا الحضاري. لكن الجماعة صارت لا تعنى إلا بشهادات الوفيات ولا تلتفت إلى البديل .

وما يعنيني اليوم هو البديل الذي قدمه ابن تيمية بعد إلغاء كل ما ذكرت في الفصل السابق . وهي كلها تقبل الرد إلى مسألة واحدة: ما البديل من

هذه الأمور كلها بوصفها مردودة إلى نظرية العلاقة بين المعاني الكلية والموجودات الفردية القائمة بذاتها موضوعا للعلم في الفلسفة القديمة والوسيطة؟

ينبغي التنبيه إلى أن أرسطو نفسه يؤمن بأنه لا وجود إلا للأفراد ولا علم إلا للكليات . وحله بخلاف الحل الأفلاطوني اعتبار الكليات معان وجودية متعينة في الأفراد فهي صورتها أو عبارة جوهرها في حين أن أفلاطون يعتبرها معان وجودية مفارقة للأفراد التي تحاكيها بالمشاركة في الصورة التي هي الوجود الكلي للمثل .

لها من جنس الموجودات المشار إليها خارج نظام الرموز سواء تصورنا هذه المعاني الكلية مفارقة أو محايثة. وهو ما يقتضي تغيير طبيعتها : كانت في الفلسفة القديمة والوسيطة مقومات وجودية للأشياء الفردية سواء حايثتها أو فارقتها وهي من ثم ثوابت ففقدت عنده هذه المنزلة الوجودية لتصبح مجرد رموز للكلام على الأشياء وهي غير مقومة لها ومن ثم فهي متغيرة لأنها من أدوات العبارة عن الأشياء وليس من مقوماتها .

ولنورد الشاهد حتى لا يدعي علينا أحد أننا نقول الرجل ما لم يقل:

"ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان وكالخط الدال على تلك الألفاظ :

1. فالخط يطابق اللفظ .

2. واللفظ يطابق المعنى .

ولما كانت المطابقة في الحالتين السابقتين هي مطابقة إحالة الرمز إلى

الشيء فينبغي أن نستنتج أن المعنى يطابق الشيء مطابقة الرمز إلى الشيء المشار إليه به لا غير.

فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها لا أن الخارج هذا وهذا فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول ؛ وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية أو من قاد بعض من قال ذلك من الغالطين فبه") نفسه) .

لذلك ختم ابن تيمية قوله بأن مطابقة المعاني الكلية للأشياء من جنس مطابقة الكتابة للألفاظ ومطابقة الألفاظ للمعاني . فتكون المعاني الكلية رموزا مثلها مثل ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة وهي تحيل إلى الأشياء إحالة الرمز إلى ما يرمز إليه عند مستعمليه .

انتقلنا من فلسفة العلاقة بين الابستمولوجي (نظرية المعرفة) والأنطولوجي) نظرية الوجود) القديمة والوسيطة إلى فلسفة العلاقة بين الرمزي والمرموز به فلسفة لم تتحدد بعد معالمها وهي ما صار يسمى لاحقا وخاصة في نهايات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بفلسفة الترميز أو السيميوتكس.

مثل وسم الحيوان للدلالة على ملكيته بعلامة يختارها مالكه لتمييز ملكيته عن ملكية غيره وغالبا ما تكون بكي الحيوان في مكان ما من بدنه والعلامة هي من صنع المالك وليست صفة ذاتية للحيوان الموسوم . والكي لا علاقة له بالحيوان ولا بالمالك ولا بالملكية بل هي علامة دالة على علاقة بين ثلاثة أشياء : التواصل في الجماعة حول الملكية وحول علاماتها المسقطة على الأشياء.

وسنرى أن هذه العلاقة هي في الحقيقة بين خمسة أشياء:

1. أصل لهذه العلاقة بين الرمز والمرموز والرامز وهو نظام التواصل في الجماعة

2. نظام الرموز

3. نظام الأشياء التي يرمز إليها به.

+. علاقة نظام الرموز بنظام الأشياء

5. علاقة نظام الرموز بنظام التواصل .

فيكون نظام التواصل شبه مرآة ذات سطحين أحدهما ملتف إلى نظام الرموز والثاني إلى نظام الأشياء المرموز إليها . والمحدد الحقيقي هو في هذه الحالة نظام هذه المرآة ذات السطحين التي تتوسط بين النظامين الآخرين توسطا يجعل كلا منهما ذا صلة بنظام المرآة العاكسة.

وهو ما يعني أن المعاني الكلية التي كانت تعتبر في الفلسفة القديمة والوسيطة صفات مقومة للشيء أصبحت رموزا من إبداع الجماعة عامة (اللغة الطبيعية) وجماعة العلماء خاصة (اللغة الصناعية) لكأنها المعاني تخترع كما تخترع الرموز لأنها رمز غير مقوم للشيء بل معبر عن هذه العلاقة المخمسة للكلام على الأشياء وتوصيفها خلال البحث عن قوانين علاقاتها وتفاعلاتها . وما كانت أدوات "تعبير" فإنها ليست ثوابت بل هي متغيرة بحسب حاجة مضاعفة . ولهذه العلة فابن تيمية يكثر استعمال كلمة ترجمة سواء في نفس اللغة أو

بين اللغات أو بين اللغات والأشياء خلال التواصل في الجماعة عامة أو جماعة المختصين في كل اختصاص . ومن هنا نظريته بأن دلالة الألفاظ

لا يمكن أن تستمد من غير الاستعمال .

ومن ثم كذلك فالمعاني إضافية إما لحاجة التواصل بين المتواصلين أو لحاجة الغاية من البحث العلمي في موضوع التواصل . وتلك هي أبعاد الرمز الثلاثة في رؤية بورس وهي في الحقيقة خمسة كما بينت بمعنى أنها ليست علاقة بين المعنى والشيء بل علاقة بين رمز ومرموز ورامزية جماعة متواصلة به . وحينها يصبح العلم بالأساس لغة من اللغات وليس

لكن هذه اللغة لا تكون علمية إلا بما تحدثه من تناظر بين نظامها ونظام الموضوع الذي تفترضه أو تقدره هو بدوره تقدير ذهني تحتكم فيه إلى التعامل معه بالتجربة لتحديد ما تعتبره ذا دلالة علمية بحسب مجال العلم مشروطة دائما بكونها مؤقتة لأنها إضافية للنظامين وكلاهما متغير بصورة دائمة. ذلك أن التجربة المتغيرة لا يمكن أن تبقي على معنى المطابقة الوجودية بين المعنى الكلي والشيء إذ يمكن أن يصبح المعنى الكلي الذي عرفناه به لاغيا لمجرد اكتشاف أنه لا يعبر عن شيء حقيقي فيه بل عن تصورنا المؤقت دائما .

وتتجلى هذه الخاصية التي تشبه السيلان الأبدي في الرمز والمرموز والجماعة التواصلية بتلك الرموز على تلك المرموزات عندما ننظر في حالة خاصة هي حالة يكون فيها الرمز والمرموز كلاهما من جنس الطبيعة أي كلاهما رمز فيكون أحد الرمزين كلاما على الرمز الثاني بوصفه علمه كما يعد لغة للغة.

فالنحو العربي مثلا كلام عربي موضوعه الكلام العربي . وكلاهما رمز أحدهما رامز والثاني مرموز عند نفس الجماعة المتواصلة بهما . فإذا أقول

زيد ضرب عمروا وأسمي الأول فاعل والأخير مفعول به والأوسط فعل الأول في الثاني فأنا أستعمل اللغة العربية للكلام على اللغة العربية بما لا يمثل مقوما من مقوماتها بل وصما بعلامات اختارها النحاة

وأسقطوها على اللغة العربية متصورين أن فرضياتهم حول مقوماتها مطابقة لمقوماتها وليست مطابقة لنظام ترميز اختاروه للتعبير عن تصوراتهم في تواصلهم حولها .

فلا معنى لاعتبار "كلمة زيد" فاعل إلا لاستعارة الفعل من الإنسان زيد ونسبتها إلى الكلمة التي ترمز إليه أي اسمه "زيد" . ولا معنى لاعتبار"كلمة عمروا" مفعولا به إلا بنفس الاستعارة. ولا علاقة لكلمة ضرب بفعل الضرب إلا بنفس الاستعارة. ولا معنى للمقارنة بين المعنيين والمقابلة بين حقيقي ومجازي لأن زيد حتى على الإنسان زيد مواضعة ولا تعبر عن حقيقته وهي من ثم لا تختلف عما سميناه استعارة: يمكن القول إنهما كلتاهما استعارة. لكن حينها لا معنى لمجاز لا يقابل حقيقة للتضايف بينهما . ولذلك تخلى عنهما ابن تيمية وعوضهما بالاستعمال . وبذلك انتهت خرافة التأويل بالمقابلة بين الحقيقة والمجاز لتوهم المتكلمين والفلاسفة أن العلم يقول الحقيقة وأن ما يخالفه في الدين ينبغي أن يرد إليه التأويل عودة من المجاز إلى الحقيقة .

أسقطت "صفات" تنسب إلى الاشخاص زيد وعمر وإلى الافعال على الكلمات الثلاثة وكأن الأولى فاعل والأخيرة مفعول به والوسطى فعل مع وهم أن الصفات حقيقة .ا زيد وعمر والفعل ومجازية ما بعد اللغة التي سمت الكلمات بهذه الأسماء . وهي كلها معاني ذهنية. ولو لم تكن العربية

ثابتة بثبات نص القرآن وبتثبيت العرب لها بالفصحى حتى لا تنفصل عن القرآن لأصبحت كل قواعد النحو خاطئة ولا تعبر عن حقيقة في اللغة العربية التي تكون قد تطورت كما تتطور كل اللغات الحية. وإذن فالمعاني ليست مقومات الأشياء بل هي الحقيقة مواضعات نثبتها بها لحين ونغيرها عند الحاجة بل إني اجزم أن القرآن نفسه ما نقرأه الآن فإننا لا نفهمه بالعربية التي نزل بها بل بما بقي منها العربية التي نستعملها حاليا حتى لو لم نكن واعين بهذا التغير الذي هو تغير بطيء ولامتناهي الصغر فلا ننتبه إليه .

وهذه الحقيقة تصدق على كل العلوم صدقها على كل اللغات وكل الانظمة الرمزية حتى وإن توهم الكثير أن المعاني الكلية حقائق موضوعية وليست مبدعات إنسانية لقول ما

يدركونه من الأشياء بصورة متطورة بحسب تتطور وسائل الإدراك التي لم تعد الحواس وحدها كما كان ذلك سائدا في الفاسفة القديمة والوسيطة رغم استعمالهم وسائل الرصد الفلكي . ولعل بعض الأمثلة البسيطة كافية في علوم الفاسفة القديمة والوسيطة وكيف تجاوزها العلم وما ينتهي التطور:

1 فالعناصر كانت خمسة فصارت حوالي مائتين .

2. والارة كانت تعتبر بسيطة وآخر جرم من حيث الحجم.

3. والعدد المنطق الطبيعي والكسري صار جزءا ضئيلا من العدد والهندسات تعددت إلخ. .. من تغير المعاني الكلية.

ولذلك ميز ابن تيمية بين نوعين من العلم مختلفين تمام الاختلاف ما يعني أنه كان مدركا لأبعاد ثورته :

"فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة" .

فكيف يؤسس ابن تيمية هذا الفصل الحاسم بمعايير ابستمولوجية بينة؟

إليكم الحجة -وهذا غريب - المبنية على أحد شروط المنطق الأرسطي والاستنتاج الدال على الوعي بالثورة:

1. "(مقدمة أولى) فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلى أمور معينة ليست كلية) وهي (ما يدركه الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس .(

2. (مقدمة ثانية) (وإذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن به مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية

عامة للأمور الموجودة في الخارج. 3. (مقدمة ثالثة) (وإذا كان) القياس لا يفيد العام إلا بواسطة قضية كلية) النتيجة)

7 < 7 0 .ب ور 00 الأوائل (ومادته) التحليلات الأواخر) حصول علم يقيني . وهذا بين لمن تأمله" .

ثم يأتي الدليل على الوعي بالثورة "وهذا بين لمن تأمله وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس" (الرد على

كان واعيا بثورته . وهذا الوعي الحاد بشروط البرهان لم يعه ابن رشد وحتى الجابري لم يعه بعد قرون بين الثاني عشر والعشرين . كان يتوهم أن

البرهان ممكنا خارج التقديرات الذهنية أي إما في الرياضيات بأصنافها أو في المرضي الاستنتاجي إذا طبق في علم من جنس العلوم الطبيعية. وهذا برهان صوري ويختلف عن معناه الأرسطي الذي لا بد فيه من أن تكون المقدرات من الذاتيات الكلية أي من المعاني الكلية المقومة للشيء أو من أعراضه الذاتية. وكلاهما من الميتافيزيقا وليس من المنطق . فمن لم يقبل بها أو يؤسس على غيرهما لا يمكن أن يسمي البناء عليهما برهانا إلا إذا كان لا يفهم معناه في الأرسطية .

فعندما يكون المقدم فرضيا يبقى التالي من جنسه أي حقيقة "علمية" مؤقتة لأنه من الشرطية المتصلة التي قد تكذب بكذب ما يترتب عليها أي التالي لأن نقيض التالي يؤدي إلى نقيض المقدم في الشرطية المتصلة وهو يعتبر في العقلانية النقدية امتحان التكذيب شرط العلمية. والبرهان بالمعنى الأرسطي ليس شرطيا بل هو حملي أي إنه لا ينطلق من مقدم فرضي وإلا لكان جدليا بل من "حقائق" ذاتية للموضوع . وهو ما ينفيه ابن تيمية.

وحجة ابن تيمية هنا عميقة وقليل من يدرك مداها. فالمعلوم أن كل أشكال المنطق الأرسطي استدل عليها أرسطو بردها إلى الشكل الأول أي إلى الكلية الموجبة التي بالرد إليها يتم اثبات بقية الأشكال في المنطق الارسطي . ولا شيء أيسر من اسقاط الكلية الموجبة إذ يكفي استثناء واحد لتسقط . لذلك ابن تيمية يعتبر هذا الشرط مستحيل التحقيق عند الكلام على الخارج أولا لأننا لسنا واثقين من ان الاستقراء تام في موضوع ليس من صنعنا

وثانيا لأن تعويض نقص الاستقراء يقع بالمصادرة على المطلوب: فلا

يمكنني أن أقول كل إنسان مائت لأثبت مائتية سقراط لأن قولها يعني أن بعد قد اعتبرت سقراط مائتا وإلا لا أمكن لي أن أسور القضية التي وضعتها مقدمة كبرى بالسور الكلي .

فأكون بذلك قد صادرت على المطلوب فيها . لا يمكن أن أقول كل إنسان مائت إذا لم يكن بعد قد سلمت أن سقراط مائت لأنه إنسان . ومن ثم فالنتيجة مسامة في المقدمة. وبهذا المعنى فالمنطق الأرسطي لا ينطبق على الخارج ما لم نفترض أن الخارج خاضع لقواعد المنطق الأرسطي..

الفصل الرابع

مشكل ابن تيمية ليس مع المنطق الأرسطي بل مع أمر أعمق وهو الطريقة التي ظنوه بها قابلا لأن يقول الوجود الخارجي أي العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود التي انبنت على "واقعية" المعاني الكلية المشروطة بكون الفكر الإنساني مرآة عاكسة والعقل الإنساني مقياس معرفي للوجود والعدم .

وإليك كيف يعبر ابن تيمية عن ذلك بصورة صريحة لا تحتاج إلى التعليق وهو تعبير ينطلق مما صار يعتبر سبة للفكر الديني توهما بأنه ناتج عن الجهل وهو الحقيقة الدرجة الأعلى من فهم طبيعة المشكل:

"وهذا الكفر المتناقض (ما يؤدي إلى نفي وجود الواجب) وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وقد يطعن هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده ولا ثبوت حق ولا انتفاؤه وإنما هو آلة تعصم مراعاتها

عن الخطأ في النظر. وليس الأمر كذلك بل كثير مما ذكروه المنطق يستلزم السفسطة في العقليات- والقرمطة في السمعيات" (درء التعارض (٠

وهنا نجد مصدر الحاجة إلى المقدرات الذهنية العملية) الأخلاقيات شرط الآداب نموذجا للتاريخيات) التي وضعتها قياسا على المقدرات الذهنية النظرية) الرياضيات شرط العلوم نموذجا للطبيعيات) أعني جمع ابن تيمية بين السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات.

ولو اقتصر ابن تيمية على القرمطة في السمعيات لاعتبر منطلقا من دوافع دينية دفاعية ولشكك الكثير في فلسفية كلامه . لكنه قدم المجال الذي يدعيه خصومه أعني أنه ينظر إلى المسألة انطلاقا من العقليات نفسها قبل النظر فيها انطلاقا من السمعيات . وهو بخلاف الغزالي لا يكتفي بمستوى الرد الجدلي بل هو يضع نظرية ثورية بديلة.

وهذه النظرية البديلة تقابل النظرية المبدل منها تمام المقابلة. فهذه تقول بنظرية في المعرفة المطابقة لأن المعاني الكلية فيها مقومة للشيء المعلوم . وتلك تنفي المطابقة وتعتبر

"' وأما سائر الصفات المشتركة (بين الأشياء (فقد لا يمكن الإحاطة بها ولا ريب أنه كلما الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم وأنه ما من تصور وفوقه تصور أكمل منه . ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا من كل وجه . (...) فلو علمنا لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء . وهذا ممتنع على البشر. فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء على ما هي عليه من غير احتمال زيادة . وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه" (درء التعارض). ومعنى ذلك- حتى من

دون الكلام على الغيب - فإن عالم الشهادة لا يمكن الإحاطة بأي شيء يمكن القول إننا نعلمه على ما هو عليه حقا ؛ وهذا هو البديل في نظرية المعرفة أنه القول بعدم المطابقة بالنسبة إلى عام الإنسان حتى وإن كان ضميره القول بها بالنسبة إلى العلم المحيط وهو مقصور على الله خالق الموجودات وآمرها .

ولا يعني هذا الكلام ما قد يخلط بالتمييز الكنطي بين الظاهرات والحقائق في ذاتها . فالعلم الإنساني رغم نسبيته وعدم مطابقته يبقى معبرا بحق عما يناسب المدارك الإنسانية وليس هو مجرد ظاهر (شاين) -وخاصة في دلالته التي يحبذها من يفضل الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص مثل صاحب العالم من حيث هو تصور وإرادة-لأن ظهوره للإنسان وإدراك الإنسان له كلاهما وجود فعلي وليس مجرد مظاهر من الوجود دون أن يكون محيطا.

لم يعد بالوسع بعد هذه الثورة القول "علم الشيء على ما هو عليه" كلما تعلق الامر بعلم الإنسان فلسفيا كان أو دينيا -الرسول لا يعلم الغيب ولا يدعي العلم المحيط لا بالشاهد ولا بالغيب . فهذه العبارة لا تناسب إلا العلم المحيط وهو لله وحده بل القول هو "علم الشيء على ما ما ندركه بمداركنا المحدودة". وهو إذن اجتهاد مؤقت ودائم المراجعة

ماذا يمكن الآن اضافته لنظام العلوم الأرسطي -تصنيف العلوم-ليصبح ذا معقولية تجعلنا نفهم ما حصل للانتقال من المعاني التي تظن مقومة للأشياء سواء بالطريقة الأفلاطونية (تقويم مشاركة المتداني في المثال المتعالي) أو بالطريقة الأرسطية (تقويم الصورة المحايثة للأشياء (فتكون المعاني واقعية

.

وتكون نظرية المعرفة قائلة بالمطابقة بين العلم وموضوعه لأن العقل يعكس "الواقع" عكسا مطابقا و"الواقع" شفاف لكأن للإنسان شرطي الإحاطة فنقول "العلم بالشيء على ما هو عليه". لكن البديل التيمي ينفي:

1. أن يكون العقل مرآة صقيلة عاكسة.

2. وأن يكون الواقع شفافا .

3. وأن نستطيع ادعاء معرفة الشيء على ما هو عليه .

فإذا لم يكن العقل مرآة عاكسة ولم يكن الوجود شفافا للعقل بحيث لا نستطيع أن نقول "علم الشيء على ما هو عليه" وكان مع ذلك علمنا ليس علما بظاهر من الوجود بل بحقيقة مناسبة للإنسان وتجهيزه المدرك لما يتجلى منه له حدود تقدم مداركه التي تتطور بتطور الإدراك وادواته وقدرة العبارة عنه فإن الثورة التيمية ثورة فلسفية أعمق حتى من ثورة كنط الذي تغلى عن القول بنظرية المعرفة المطابقة. ومن نبه إلى أن المعرفة العلمية تبقى معرفة حقيقية بوجود حقيقي وليست "شاين" هو ابن خلدون في فصل الكلام من المقدمة عندما شكك في الإحاطة دون التشكيك في العلمية التي لا تشترطها .

صار مدار النظرية الجديدة في المعرفة تجديد طبيعة المعاني الكلية التي نعبر بها عما ندركه مما ننسبه إلى الأشياء من صفات وخصائص . كانت في الرؤية القديمة والوسيطة مقومات الشيء الذي ندركه فصارت رموزا مثل الألفاظ اللسانية ومثل الرسوم الكتابية

للعبارة عما ندركه وصارت من صنعنا أو اختيارنا وهي مواضعات ضمنية في اللغات الطبيعية لكنها مواضعات قصدية وصريحة في اللغات الصناعية التي تستعملها الاختصاصات العلمية..

وقد عبر ابن تيمية عن ذلك بالقول إن المعاني الكلية "تقديرات ذهنية" أي إنها فعل وليست انفعالا . العقل لا يعكس مقومات موجودة في الشيء خارجه بل هو يقدر معاني يعبر بها عن الشيء الموجود في الخارج تعبيرا يحقق التواصل بين الجماعة من خلال التناظر بين ثلاثة أنظمة:

« نظام التواصل ذاته في الجماعة

• نظام "إبداع" الرموز التواصلية فيها

• نظام "اسقاطه" على "الوجود الخارجي" بمقتضى رؤية يحددها نظام التواصل

والنظامان الثانيان لكل منهما نظام إبداعي واسقاطي ذو علاقة بالنظام الأول وذلك هو شرط التواصل العمودي بين المتواصلين وأفقي بينهم وبين ما يعاملون معه من الوجود الخارجي بما في ذلك ذواتهم الفردية والجماعية.

ومن ثم فالإنسان لا ينفعل بمعنى كلي بل هو يبدعه ويسقطه على المجهول الذي يصبح معلوما بمعنى كلي . وهذا المعنى ليس ثابتا في الشيء بل هو متغير بتغير محاولات الإنسان الوصول إلى فاعلية اكبر في التعامل التواصلي بهذه المعنيين . وتغيير المعاني الكلية إضافة مرتين في رؤية ابن تيمية:

1. إما إلى المخاطب بها بحسب القصد من الخطاب وبالقياس إلى مدى

فهم المخاطب وتكونه المعرفي) للتعليم مثلا) .

2. أو إلى المطلوب في المسألة المعرفية التي يعالجها الفكر ومن ثم فما كان يعتبر أوليات بإطلاق لم يعد إلا الفروضات لعلاج المسألة المطروحة للبحث .

والآن ماذا يترتب على مسدس أرسطو في تصنيف العلوم وعن استثناء المنطق منه؟ أي ثلاثي العلوم النظرية-الطبيعيات والرياضيات والإلهيات -وثلاثي العلوم العملية -

الاقتصاديات والأخلاقيات والسياسيات؟ ينبغي أن يصبح التصنيف مسبعا بإضافة شيء يعتبر المنطق أحد عناصره وهو فاعلية التقدير الذهني أو "ابداع المعاني الكلية الرامزة" رمزا لا يختلف الرمزية الكتابة واللغة.

وابداع المعاني الكلية الرامزة منها الألسن الطبيعية ومنها الكتابة وعليهما قاس ابن تيمية المعاني الكلية التي هي تقدير ذهني وهي اللسان العلمي الصناعي لقول الاشياء تعريفا ووصفا دون أن تكون تلك المعاني مقومات ثابتة للأشياء لأنها متغيرة بتغير إدراكها إذ كل تصور وراءه تصور أفضل وأدق . وحتى يفهم القارئ قصد ابن تيمية ب"التصور" لا بد ألا يفهمه بالمعنى العامي بل بالمعنى الاصطلاحي في عصره مع عدم إعطائه مدى وجوديا وحصره في الوظيفة الرمزية. فالتصور يفيد أمرين:

1. المعاني الكلية التي يعرف بها شيء من الأشياء وهو مفهومه .

2. والأشياء التي يشار إليها بتلك المعاني إشارة تعريف جامع مانع وهي ما صدقه. وهنا الجدة . فالمفهوم لا يشير إلى مقومات الأشياء التي تتألف منها

العناصر التي تنتمي للمجموعة الممثلة للماصدق بل هو يشير إلى المعاني الكلية المقدرة ذهنيا بوصفها رامزة إلى عناصر هذه "المجموعة الماصدق" كما ترمز الأسماء في اللسان الطبيعي لما تسميه . ومن هنا تصبح الفكرة المضمرة في كلام ابن تيمية هي ما يشير إليه القرآن به نميز آدم من القدرة على التسمية.

فإذا حافظنا على مسدس أرسطو في تصنيف العلوم ووضعنا على قمته هذا البعد الجديد بعد القدرة على التسمية أو "إبداع" المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية للعبارة التي تتألف منها هذه العلوم وحافظنا على التناظر بين الوثين النظري والعملي حصلت لنا معادلة عجيبة كان يمكن أن تعتبر ثورة حقا لو فهم البديل . ذلك أن المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية تصبح سبعة أنواع:

1. جنس هو أصل الأنواع الستة التي تتشعب عنه .
2. ثلاثة أنواع في النظر هي الطبيعيات والرياضيات والإلهيات .
3. ثلاثة أنواع في العمل هي الاقتصاديات والاخلاقيات والسياسيات.

ففي النظر نجد المعاني الكلية في الإلهيات والرياضيات والطبيعيات وفي العمل نجد المعاني الكلية في السياسيات والأخلاقيات والاقتصاديات والأصل سيبين التناظر بينها ثم بين كل واحد منها وما يقابله بنفس الترتيب في الثلاثتين النظرية والعملية. وهي رموز لقول متطور لما ندركه من الأشياء .

وهذا المسبع عجيب وغريب رغم أنه لم يستعمل بل ولم يتكشف إذ حتى

ابن تيمية لم يشر إليه ولم يستعمله . فلو اعتبرنا الإلهيات كما كان يراها أرسطو تأسيسا لنظرية العلم (ومبادئ العقل أو منطق النظر) ولنظرية الطبيعة (مقوماتها الكلية) لكانت السياسة تأسيسا لنظرية العمل (مبادئ الإرادة أو منطق العمل) ولنظرية التاريخ (مقوماته الكلية) .

وهذا التأسيس في العلم الرئيس أو الأرشيتاكتونك بينه أرسطو بخصوص النظر لكنه لم يبينه بخصوص العمل لكنه كان ضمنيا لعدم التمييز الصريح بين الضرورة الشرطية في الأول والحرية الشرطية في الثاني ومن ثم اعتقاد منطق النظر صالح في منطق العمل لكنه ليس صالحا . فمبادئ الإرادة غير مبادئ العقل .

وقد عكس ابن تيمية نظريات أرسطو كلها بعكسه نظرية المعرفة والقيمة من المطابقة إلى اللامطابقة لأنه يميز بين:

1 . علم الله المحيط الذي يمكن أن يكون مطابقا للموضوع (وهذا عقد إذ لا دليل لنا عنه وهو أصل كل إيمان بالديني من حيث هو ديني سواء كان طبيعيا عفويا أو عقليا أو منزلا يستدل بالخوار أو منزلا لا يستدل إلا بالنظامين الطبيعي والخلقي وتفاعلهما في الإنسان (. 2. وعلم الإنسان غير المحيط الذي لا يمكن أن يكون مطابقا معرفيا وقيما للأشياء ودليله هو اكتشاف أخطاء علومنا وتجاوزها والشعور الدائم كما قال ابن تيمية بأن كل تصور يمكن أن يكون وراءه تصور أدق وأكمل إلى غاية ممتنعة علينا هي الإحاطة ومعناها أن لوازم كل لوازم أي شيء هي كل الوجود .

والأهم من ذلك هو أن الرؤية التيمية يترتب عليها أن العلاقة بين العقل والإرادة مقابلة تماما للرؤية المشائية خاصة والفلاسفة القديمة عامة .

فأرسطو تردد في تجديد العلم الرئيس بين الميتافيزيقا والسياسة وفضل في الأخير تلك على هذه بمعنى أنه اعتبر الإرادة تابعة للعقل تبعية السياسيات للإلهيات والاخلاقيات للرياضيات والاقتصاديات للطبيعيات. وظل ذلك كذلك إلى ثورة ابن تيمية.

العكس عند ابن تيمية يعني أنه يرى أن العلم الإلهي ليس عمل عقل بالمعنى اليوناني بل هو عمل إرادة قادرة على كل شيء فلا يكون الخلق مضطرا بل هو حر حتى لو سلمنا بأن ما نعلمه منه مطابق له ومن ثم فهو ليس واجبا بل يبقى ممكنا حتى وهو موجود لأن الحصول لا يفيد الوجوب.

1 . فتكون الإلهيات سياسيات إلهية.

2 . والرياضيات أخلاقيات إلهية.

3. والطبيعيات اقتصاديات إلهية.

الفصل الخامس

وذلك لأن كل شيء هو آيات إلهية أو رموز مبدعة لها من جنس كن . ولذلك فهي تسمى في القرآن كلمات إلهية. وعلى منوالها الرؤى الإنسانية دون أن تكون محيطة مثلها وذلك في الإلهيات وفي الرياضيات وفي الطبيعيات وفي السياسيات وفي الاخلاقيات وفي الاقتصاديات . ونحن لا نعلمها إلا بالتقدير الذهني الذي يقصده ابن تيمية فنفترض تقديرا ذهنيا لعلم تلك بالذي أضفته لاستكمال التيمية المحدثة.

وطبعا فنحن في ذلك لا نغفل الفارق الكيفي -من يغفله يسميه ابن خلدون متأله- بين إرادتنا وإرادة الله وبين علمنا وعلم الله وبين قدرتنا وقدرة الله وبين حياتنا وحياة الله وبين وجودنا ووجود الله .

لكن هذا الإدراك يجعل ما ننسبه إلى أنفسنا وإن لم يكن من جنس ما ننسبه إلى الله فهو مع ذلك يعمل على منواله مع خضوعه لشرطين يميزان أفعال الله عن افعال المخلوقات كلها . فأفعال الله فوق الضرورة الشرطية في الخلق وفوق الحرية الشرطية في الأمر؛ هو فعال لما يريد وكل ما يريده يفعله على النحو الذي يفعله به دون خضوع لأي شرط. لكن كل المخلوقات أفعالها مشروطة. فالطبيعة خاضعة للضرورة الشرطية والتاريخ للحرية الشرطية والإنسان لهما معا ولتفاعلهما مع التسامي بما ورائها من الفاعلية اللامشروطة للخالق والآمر. وذلك هو الديني في كل دين . وهو معنى الإسلام أي التسليم لإرادة الله. وطبعا يمكن ألا يسلم الإنسان بذلك . وهو جوهر الإلحاد الذي لو كان صاحبه صادقا لاعتبر كل ما يوجد وليد الصدف ليس في الحاصل فحسب بل في ما يمكن أن يحصل في المستقبل ولاستحال عليه أن يخطط لأفعاله المقبلة. ومن يتوقف عن فهم الموجود وتوقع المنشود وجوده ممتنع بل هو العدم الذي يؤدي إما إلى العدمية الروحية أي الحياة الفاقدة لكل مشروع أو الحياة العضوية التي لا بد أن تكون الانتحار.

وبذلك تتحدد المنزلة الوجودية التي تسمى خلافة الإنسان من حيث هو إنسان . فهي إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود يتميز بها الإنسان ويتميز بكونه يدرك أن فوق إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده إرادة وقدرة

وعلم وحياة ووجود يتميز بها الله. والإنسان

يدرك شيئا آخر هو بيت القصيد: صفاتنا هذه سلطان لنا على العالمين الطبيعي والتاريخي قابل لأن يكون بمقتضى ما نستطيع إدراكه مما نعتبره سلطانا علينا أو بما يخالفه . وما يخالفه هو ما يدعي صاحبه أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده مطلقة فيتأله بالمعنى الخلدوني للكلمة عندما يطبقه على :

1 . الحاكم المستبد الذي يريد التفرد بالمجد والسلطة السياسية.

2 . العالم الذي يدعي ملك الحقيقة والتفرد بالسلطة العلمية.

3. الداهية الذي يدعي قدرة مطلقة على الرأي في السياسة

.+ الشاعر الذي يعتقد أنه فريد نوعه في الإبداع الشعري.

5.. وأخيرا المتصوف الذي يزعم الكشف وعلم الغيب والتصرف في الأكوان .

لكن الإنسان أعطي سلطانا على العالم بالتكليف بالاستعمار) تعمير الأرض) والاستخلاف (بقيم الاستخلاف (وهو سلطان على الطبيعة (التعمير لسد حاجات الإنسان العضوية) وسلطان على التاريخ (التربية والحكم لتنظيم الحياة) يجعلنا حائزين على أداتين هما الرياضيات للتعمير والأخلاقيات للاستخلاف . والطبيعيات والاقتصاديات تابعتان لها . وأحمد الله أن التسلسل المنطقي للعلاج أوصلنا إلى لب الإشكالية: دور الرياضيات في النظر وموضوعاته يناظره دور الأخلاقيات في العمل وموضوعاته . فتكون نسبة الاخلاقيات إلى السياسة فوقها والاقتصاد تحتها

هي عين نسبة الرياضيات إلى ما بعد الطبيعة فوقها والطبيعة تحتها . وحينئذ نفهم علة ما ينبغي أن يكون عليه الترتيب التيمي لو ذهب ابن تيمية إلى غاية فكره أي أن يكون بعكس الترتيب الأرسطي : تقديم الغاية على الوسيلة يقتضي عند الإنسان أن يعكس العلاقة بين العلم والإرادة عند الله وعند الإنسان . وهما متطابقان عند الله لكونه قادرا على كل شيء ولكون علمه محيطا . لكن الإنسان لو انتظر العلم التام ليعمل لامتنع عليه أن يعمل لأنه لا يوجد علم إنساني تام والعلم يحصل بفضل العمل كنشاط قدرة الإنسان سواء كان على الرموز وهو جوهر النظر أو علة ما ترمز إليه وهو جوهر العمل بالمعنى المتعارف من حيث هو تطبيق للنظر.

بمعنى كلي لغوي هو "كن" رامز لفعل وليس لانفعال . وقياسا عليه دون تأليه الإنسان كل شيء يقع بنفس النحو؛ الإنسان يريد شيئا ثم يفكر في شروط تحقيقه . وهذه المراحل واحدة عند الله بخلاف ما هي عليه عند الإنسان إذ هو على كل شيء قدير.

فيكون التقدير الذهني الرياضي خلقا إنسانيا لعوالم مجردة يمكن اعتبارها شروط الوجود المادي أو للضرورة الشرطية أيا كانت. ويكون التقدير الذهني الذي أضفته لنظرية ابن تيمية قياسا على مفهوم التقدير الذهني الأول أمرا إنسانيا لقيم مجردة يمكن اعتبارها شروط الوجود الروحي أو للحرية الشرطية أيا كانت . وهي قدرة نسبية للخلق والأمر عند المستخلف. وبهذا المعنى فالنفخ من روح الله هو تجهيز الإنسان بهاتين القدرتين اللتين تعودان إلى إبداع المعاني الكلية بالتقدير الذهني أدوات رمزية للنظر والعقد في العبارة عن الطبائع والضرورة الشرطية وللعمل والشرع في العبارة على

الشرائع والحرية الشرطية: وذلك هو سر كونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها وما كانت علة خلقه هي عبادة ربه فتعمير الأرض بقيم الاستخلاف هو العبادة . وذلك ما خفي على علماء الإسلام الذين عكسوا ما أمرهم به القرآن:؛ تركوا ما أمرت به فصلت 53 فصار وكأنه نهي وجعلوا نهي آل عمران 7 أمرا فلم يتبعوا إلا عكسه بتوهم الرسوخ العلم قدرة على جعل تأويلهم للمتشابه قابلا للعطف على تأويل الله وهو التأله الذي قصده ابن خلدون .

وهذا الفهم هو الذي يبرر ما جعلني أعتبر نظرية ابن تيمية في المعاني الكلية النظرية بوصفها مقدرات ذهنية رامزة مثلها مثل اللغة والكتابة في مجال النظر والعقد دون أن تكون مقومة لموضوعات العلم النظري بحاجة إلى رديف هو المعاني الكلية العملية بوصفها مقدرات ذهنية رامزة في مجال العمل والشرع دون أن تكون مقومة.

ذلك أنه لولا هذه الإضافة لاستحال أولا أن ندرك مدى ثورة ابن تيمية الفلسفية في النظر والعقد وأعماقها التي تصلها بثورة ابن خلدون الفلسفية في العمل والشرع وقابليتها

في الامام "الفصل الخامس" لاستكمال منظومة العلوم القديمة بعلم رئيس أعلى منها جميعا والتحرر من نظرية المطابقة

في المعرفة وفي القيمة.

فكان مشروع ابن تيمية في إصلاح المجتمع والتربية بثورة في نظرية المعرفة وكان مشروع ابن خلدون إصلاح الدولة والحكم بثورة في نظرية القيمة. ومسعاي لاستكمال عملهما بالتيمية المحدثة والخلدونية المحدثة غايته

استخراج هذه الضمنيات التي لم تصغ في منظومة نظرية ولم تغير الرؤى في فلاسفة الدين وفلاسفة التاريخ الرؤية التي هي جوهر ثورة الرجلين .

ولهذه العلة وصلت دائما في بحوثي المتعلقة بمشروع التيمية والخلدونية المحدثتين بين الرجلين والثورتين رغم علمي بأن ابن خلدون لم يستعمل فكر ابن تيمية بل لعله يجهل كتاباته كلها رغم أن ذلك مستبعد جدا لأن كلا الرجلين عاشا في مصر مدة معتبرة ولأن ابن خلدون زار الشام ولا يمكن الا يكون سمع بالرجل وأعماله . أما اتصال ابن تيمية بفكر فهو الوحيد على حد علمي من المشرق في ذلك العصر كان مطلعا تام الاطلاع على أعمال ابن رشد اذ استعمل بعضها وعلق بخط يده على بعضها ولعله كتب الرد على المنطقيين بسبب لقائه مع بعض تلامذة ابن رشد لأنه كتبه بمناسبة نقاش دار في الإسكندرية مع معجبين بأرسطو وهو تعريف وصفي للرشديين .

وما يحيرني حقا هو النتيجة المعكوسة. فرغم أن ثورة ابن خلدون على المشائية لم تكن بوضوح ثورة ابن تيمية إلا أنه هو الذي تجاوز الفلاسفة العملية اليونانية إنجازا فعليا يتعلق بالبديل في حين أن ابن تيمية الذي كانت قطيعته مع المشائية صريحة لم ينجز شيئا يذكر من البديل المترتب على ثورته.

ومعنى ذلك أن صاحب الحسم الصريح والصارم في القطع مع الفلاسفة النظرية المشائية لم ينتج عملا بديلا مؤسسا على قطيعته العميقة والتي وضعت أسس نظرية في المعرفة

لق اليد والقووية 1 2 جح "م 7 المقدمة. كنت أنتظر عملا بوزن المقدمة

في النظر.

ومع ذلك فما زلت مقتنعا أن ثورة ابن تيمية في فلسفة النظر والعقد أهم وأبعد غورا من ثورة ابن خلدون في فلسفة العمل والشرع ليس لأن النظر والعقد مقدمان على العمل والشرع فلسفيا لأن كلا منهما يتضمن الغاية والوسيلة وغاية الأول أهم من غاية الثاني وهو من عجائب هذه العلاقة .

فالنظر والعقد مؤلف من النظر أداة والعقد غاية المعرفة الفلسفية والدينية في آن، فنحن ننظر لنصل إلى حقيقة نعتقد أنها حقيقة سواء كان النظر فلسفيا أو دينيا فيكون النظر اداة والعقد غاية في الحالتين . والعمل والشرع كذلك العمل أداة والشرع غاية لأن العمل من دون قانون نفي للغاية الخلقية .

لكن العمل هو الغاية والنظر هو الأداة إذا قارنهما من دون رديفيهما أي العقد والشرع. وكذلك العقد هو الغاية والشرع هو الأداة إذا قارناهما من دون رديفيهما . وهذا التمازج بين الزوجين النظر والعقد والعمل والشرع هو لب الإشكال في الثورة الفلسفية التي جمعت بين الرجلين من دون تواصل بينهما . وأختم بملاحظات سريعة حول الوضع الراهن:

1 . هل كلام مثل الذي أعرضه هنا يمكن أن يفهم أولا ويمكن أن يؤثر ثانيا إذا كان الفكر في المدرستين التقليدية أي المدرسة التي تدعي التأصيل والعصرية أو المدرسة التي تدعي التحديث والتقدمية لا يتجاوز الإيديولوجيا والنفع المباشر؟

2 . أليس هؤلاء تحكمهم السوق الثقافية بقانون "طلب" العرض والطلب فأكون كمن يحكم على نفسه بأن ينتج ما لا نفاق له في هذه السوق؟ والمعلوم أن هذه السوق العربية الحالية من خوارق العادات . فالمدرسة

التأصيلية أو التقليدية كانت تهتم بابن تيمية مالت إلى بديل العلمنة بتوريد الراقصات وليس بالفكر الحديث ومن ثم فهي تستثني الفكر وليس فكر ابن تيمية وحده . والمدرسة التحديثية كانت تهتم بابن خلدون لكنها تبحث فيه عما تعتبره

نموذج الفكر في ما يشبهه فكره في الغرب ثم صارت تلهث وراء الموضات بأسلوب ما بعد الحداثة يستثني ما بحثنا فيه .

ولو كان الاستثناء بمبنيين على دراية بما قدمه الرجلان لما أشرت إلى الأمر. وما يعيرني حقا ليس سوق التقليديين لأن هؤلاء بمقتضى التكوين والتقاليد لا ينتظر منهم خيرا في أي مجال علمي نظريا كان أو عمليا بل سوق الحداثيين الذين يزعمون تمثيل الريادة الفكرية. فهم مثل القدامى من حيث التوجه ودونهم من حيث الامكانات الفكرية على الأقل إلى حد الآن وخاصة بعد تبنيهم نكوص المدرسة الهيجلية الماركسية إلى القول بما يشبه ما كانت تقول به المدرسة الافلاطونية والأرسطية: وهم التطابق بين العقل والواقع . ولذلك لا تعجب إذا رأيت ميلهم إلى تفضيل الفكر المشائي وخاصة ابن رشد وإلى المعتزلة وخاصة في وهم العقلانية والحرية. وكل ذلك دليل على تقديم الإيديولوجيا على العلم لأن نكوص هيجل إلى القول بالمطابقة أو الوهم بأن "الواقع" عقلي "والعقل" واقعي من الأفكار الساذجة التي تصل بين العصرين .

وقد كنت دائما أعجب من كلام الجابري رحمه الله على الفكر البرهاني عند ابن رشد في مجال البرهان فيه مستحيل من دون التسليم بأساسه في الرؤية الأرسطية أعني على الأقل أمرين لم يعد أحد يقول بهما في الفلاسفة

حتى هيجل وماركس: ثبات الهويات والمقومات الذاتية للأشياء التي تؤخذ منها المقدمات .

فالبرهان يعني أن المقدمات تنطلق من المقومات الذاتية للأشياء وخاصة من الماهية المؤلفة من الجنس والفصل النوعي (بالمعنى الهيلومورفي الأرسطي في علاقة الصورة بالمادة) لإثبات الأعراض الذاتية. ولا يوجد علم يتكلم على هذه الأشياء بل المقدمات فرضية والنتائج مثلها حتى لو أيدتها التجربة.

لكني لا أهتم بالسوق الثقافية كثيرا فلست تاجرا يبيع بضاعة . إنما أنا باحث عن الحقيقة وهدي إنصاف الرجل رغم كون الانشغال به كان تهمة منذ أن بدأت -سنة 1979 -وازدادت

التهمة لما وسم الرجل بكونه قائد "الإرهابيين" الروحي والفكري وخاصة بعد أن صار حكام العرب جلهم من الحمقى يحاربون مراجعهم .

أبو يعرب المرزوقي

في المعاني الكلية بين تقويم الأشياء والرمز إليها

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 16
الفصل الرابع 28
الفصل الخامس 34

7 16 شاعاء رسيا" ١ / ١

اعاء وإليان

بين توي لاا و رمز إلها رس ارا

الفصل الأول

العناية بالحدث وحاضر التاريخ لا ينبغي أن يصبح حائلا دون مواصلة البحث في بعض أسرار العلاقة بين المشائية ومحاولات التخلص منها بل المدرسة النقدية التي هي موضوع اهتمامي منذ 1979 عندما سجلت بل رسالة دكتورا الدولة في شكلها الفرنسي القديم قبل أن يصبح نظامها محاكيا للانجلو سكسوني .

فما لم يزل محيرا لي هو المقابلة بين "المعاني الكلية المقومة" سواء بالمعنى الأفلاطوني المفارق أو بالمعنى الأرسطي المحايث و"المعاني الكلية التي تعتبر رموزا" من جنس الألفاظ ورسوم الكتابة وليست مقومة لما ترمز إليه .

فما طبيعة هذه الرموز وكيف تمكن من التعامل مع الأشياء معاملة ذات فاعلية؟

ماذا يقصد ابن تيمية لما انتهى إلى هذه الملاحظة العجيبة بعد أن ميز بين علم المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية قابلة لأن يكون علمها "كليا ومحضا وبرهانيا" وعلم الأشياء الخارجية التي ينفي عنه هذه الصفات الثلاث فقال:

"فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن

الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية") المنطق ص 72-73. مجموع الفتاوى الجزء 9)؟

ما عظائم العلوم التي "تظهر" بفضل هذا التمييز بين نوعي العلم المتصف بما ذكرت والمنفية عنه تلك الصفات: الكلية والمحضية والبرهانية؟

هذا هو الأمر الذي يحيرني ولم أجد له حلا يمكن من فهم هذه الأنفاء الثلاثة دون أن يترتب عليها أن تزول فاعلية علم لا علاقة له بموضوعه الخارجي (المقدرات الذهنية) وحصره في دور المعاني الكلية التي تؤدي دور الرمز اللساني ومع ذلك فلا يمكن لعلم لا يتصف بصفاته ألا يكون علما من دونه .

بوضوح أكبر؛ كيف للمنطق والرياضيات -وهما مثالا ابن تيمية عما يسميه المقدرات الذهنية - أن يكونا ضروريين لعلمية العلوم التي موضوعها خارجي دون أن تكون المعاني الكلية والتي هي موضوعهما مقومة للموضوع العلوم التي لا تكون علوما من دونها؟ هو السر "الميستار" المحير الذي علينا فهمه .

لب قيم تمل 'عظائم العلوم" التي تحصل بمجرد التخلص من الطريقة "القياسية المنطقية

الكلامية"؟ سب ثلاث منفية عن علم المعاني الكلية المقدرة ذهنيا أولا لأنها هي التي تمكن من بيان فسادها ومنفية ثانيا عن الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية . لكن ما علة هذا النفي الثاني؟ فبين أن المرء يمكن أن يفهم أن علم المقدرات الذهنية لا يستعمل "الطريقة القياسية المنطقية الكلامية" لكن كيف يمكن أن يفهم اعتبار "الطريقة الفطرية

العقلية السمعية الشرعية الإيمانية" لا تستعمل الطريقة القياسية المنطقية الكلامية أي طريقة الرازي رمز الكلام هنا وفي كل محاورات ابن تيمية غير المقصورة على درء التعارض كما في الرد على المنطقيين الذي يتجاوز المتكلمين إلى الفلاسفة عامة. ولنبدأ بتوضيح نوعي العلوم الواردة في هذا الاستثناء الذي يميزها عن الطريقة القياسية المنطقية الكلامية: . الطريقة الفطرية العقلية. فهذه سلسلة من المعاني التي تحتاج إلى توضيح بصورة قد لا تخطر على بال القارئ المتسرع عندما تغيب عن ذهنه المقابلة المقصودة فيها . فقصد ابن تيمية أن "الطريقة الفطرية العقلية" لها استعمالان وصف كل واحد منهما بثلاث صفات: . هو حقيقتها (سمعية شرعية إيمانية) . 2 . علة فسادها .

وإذن فالأمر يتعلق بنظرية المعرفة مطبقة على علوم الدين لنفي ردها إلى علوم الفلاسفة بالتأويل . فنعجب حينئذ من بداية تشمل العلاقة بين علم المقدرات الذهنية عامة وعلم الموضوعات الخارجية عامة ومن غاية تكتفي بالمقابلة في محاولات رد النقلي إلى العقلي في علم الكلام خاصة وهو رد يطبقه فلاسفة الإسلام كلهم بدعوى الرسوخ في العلم والقول بنظرية المطابقة.

فهل القصد الاقتصار على الغاية؟

ولا أنكر أن غرض ابن تيمية الأساسي هو بيان عدم فاعلية "طريقة القياس المنطقي الكلامي" لدحض رد النقل إلى العقل . لكن لو كان ذلك وحده غرضه لما وضع المعيارين اللذين ينفيان أن يكون العقل والنقل يمكن أن يتعارضا . فيترتب على ذلك أن الوحي ليس فيه علم الغيب بل ما فيه هو

الإعلام بوجوده لا علمه وإلا لكان الاعتراض بأن هذا الرد لا يأخذ بحسبانه الغيب.

وهنا تتضح أهمية الوصل بين هذه البداية وهذه الغاية: فما قيل عن علم الموجودات الخارجية من استحالة أن يكون "كليا ومحضا وبرهانيا" لا ينطبق على العقليات وحدها بل ينطبق على النقليات كذلك انطباقه على العقليات ولا يزعم أن هذه الحدود التي وضعها لعلوم الطبيعة مثلا بالمقابل مع الرياضيات لا يضعها كذلك لعلوم النقل لكونه بدعوى الوحي الذي يعلم الغيب الذي يتعلق بالخارج وليس بالمقدرات الذهنية.

بعبارة أوضح ابن تيمية لا يستثني علوم النقل مما اعتبره مستحيلا لعلوم العقل إذا لم تكن علوما لمقدرات ذهنية وكانت علوما لموضوعات خارجية . وإلى الآن لم أفهم عدم الانتباه إلى هذه الظاهرة الغريبة: كيف لابن تيمية أن ينفي التعارض بين العقلي والنقلي إذا لم يكن يسلم بأن النقلي لا يتضمن ما يتجاوز العقلي؟

فيكون العلم فلسفيا كان أو دينيا خاضعا لنظرية معرفة واحدة تميز بين التقدير الذهني من حيث هو علم يتصف بالكلية والمحضية والبرهانية عن أي علم موضوعه خارجي سواء كان فلسفيا أو دينيا ولا أحد منهما له أي من هذه الصفات .

وتلك هي أهمية ثورته: فاستحالة أن يكون العلم ذو الموضوع الخارجي -فلسفيا كان أو دينيا - كليا ومحضا وبرهانيا هو معنى تغيير نظرية المعرفة التي تنفي المطابقة بين العلم والموضوع وتبقي المسافة بينهما والتي عبر عنها بأن كل تصور وراءه تصور أفضل وأدق وأتم بغير حد معلوم لاستحالة

الإحاطة.

وما كان ذلك كذلك فلا علم للخارجيات فلسفية كانت) الطبيعة) أو دينية) الوحي) إلا وهو اجتهاد غير كلي وغير محض وغير برهاني لأنه ليس علما محيطا ما يعني أن عدم الإحاطة لا تقتصر على الغيب بل هي تشمل حتى عالم الشهادة . ومن ثم فكل ما نتوهمه مقوما للموضوع ليس مقوما له بل هو مقوم لصورتنا عنه أو هو مقوم لها نرمز إليه به

تقويما ذريعيا . هل من حل لهذا اللغز؟

فلا وجود لعلم إنساني يمكن لصاحبه أن يدعي أنه مطابق لحقيقة موضوعه التي لا تقبل الرد إلى ما نرمز إليه به من المعاني الكلية كلية تقدير ذهني وليست كلية مطابقة مقومات الشيء الخارجي . فلو اعتبرناها لعبة رمزية فنحسب التقدير الذهني في المقدم مطابقا لما وضعناه مضمونا وجوديا لها فيمكننا أن ندعي مطابقة التالي . إذ حينها نكون نحن الذين صنعنا المقدر الذهني من حيث هو موضوع الترميز ومن حيث هو الرمز المحيل عليه إحالة دال إلى مدلول كلاهما من وضع المستدل .

لكن في الموجودات الخارجية يمكن أن يكذبنا التالي دائما بما لا يطابق فيه ما تصورناه مقوما رمزنا إليه متصورين أنه مختلف من حيث الطبيعة عن الرمز الذي نشير إليه به . وذلك هو سر تغير النظريات العلمية بقانون نقيض التالي يترتب عليه نقيض المقدم. والمشكل مع المشائية هو أن المقدم يعتبر معطى حدسي وهو التعريفات والحدود التي لا

برهان عليها بل هي حدوس تتسلم (الفصل الأخير من التحليلات الأواخر في الحد (. وذلك هو ما ينفيه ابن تيمية لأنه يعتبر عناصر الحد غير مقومة

لأنه ينفي أن تكون عناصر التعريف ذات وجود يتجاوز كونها أسماء لما اخترناه من أعراض الشيء لتمييزه عن غيره مع عدم الاعتراف بالمقابلة بين العرض العام والعرض الذاتي.

التعريفات والحدود إذا لم تكن مجرد معاني كلية ترمز إلى ما به نعبر عما ندركه مما نعتبره أعراضا ممثلة للشيء وتصورناه مقوما له أصبح من الواجب عدم تغييرها لأن ذلك يعني أنها لم تعد مقومة. لكن الحقيقة هي أنها من البداية ليست مقومة بل هي معان رامزة لما تصورناه علامات دالة عليه .

وهنا نصل إلى مشكل المشاكل وإلى سر الأسرار الذي يحير في فكر ابن تيمية. فمن أين تأتينا العلامات التي نعتبرها دالة على "شيء" في الشيء ليس من صنعنا كما يكون الأمر عليه في المقدرات الذهنية ومع ذلك فهذه العلامات هي من اختيارنا ومن ثم فهي فحاصلها من صنعنا إذ هو عين المعنى الكلي الذي نستعمله رمزا للدلالة عليه ؟ ما سر هذا التمانع بين المقوم والرامزة وظيفة المعنى الكلي عند ابن تيمية عند مقارنة علم المقدرات الذهنية بعلم الموجودات الخارجية؟

فنعود إلى مسألة نظرية المعرفة: فهل المعنى الكلي موجود قائم بذاته ومقوم لموضوع المعرفة يتلقاه الإنسان من خارجه فيعبر عنه بمعنى كلي يصنعه بوصفه ناطقا) فلاسفة) أو مبينا (دين) أم إن الإنسان يصنع ما يبدو متلقيه مثلما يصنع ما يعبر به فيكون قول ابن هل معنى ذلك أن معرفة الوجود الخارجي تقدير ذهني مطبق على منتخبات من العلامات يقتضيها الترميز الذي هو في آن رمز دال ورمز مدلول؟ هل العلم هو رمز لرمز الأول دال

والثاني مدلول في تواصل المستدلين؟

سأنطلق منه هنا .

والآن ليس ابن تيمية هو من يتكلم بل أنا وكلامي إذن لا يلزمه بل هو محاولة مني لافتراض ما يمكن أن يفهمنا ما يشبه هذه العملية التي تجعل الإنسان مبدعا لما يبدو وكأنه تلقاه من خارج ومبدعا لما يعبر به عما تلقاه ليبثه أو يرسله لنفسه ولغيره خلال التواصل حول "معرفة" الشيء موضوع الفكر: فمن دون ذلك لا يمكن أن يكون العلم رمزا لرمز بهذا المعنى وليس علما مطابقا لشيء خارجي بل هو مطابق لمنتخب من أعراضه بوصفه معرفا له وأبدأ بأوضح مثال يبدو جامعا بين وجه مؤيد لفهم نظرية ابن تيمية هذا ووجه مؤيد للفهم المقابل في نظرية الكليات عند أرسطو والتي تعتبر مقومات جوهرية للموضوع محايثة فيه . وما يؤيد أحدهما يدحض الثاني . وأعني مثال إدراكي لنفسي وتعبيري عنها . فعندي الحالتان .

- تعبيري عن أفعالي الحرة.
- ووعيي المضطر بواقعة وجودي .

فأفعالي أنا صانعها وصانع تعبيري عنها . فيكون ذلك مؤيدا لابن تيمية ودحضا لأرسطو. لكن وجودي ووعيي به لست صانعهما. لكني صانع لتعبيري عنه إذا طابقه . فيكون ذلك مؤيدا لأرسطو وداحضا لابن تيمية.

فكيف الخروج من المأزق؟

فإذا نفينا إرادية أفعالنا صار أرسطو محقا في الحالة التي تبدو مؤيدة لابن

تيمية. وإذا شككنا مطابقة علمنا بوجودنا لوجودنا صار ابن تيمية محقا في الحالة التي تؤيد أرسطو. وإذن فالمثال المتعلق بالمقابلة بين الأفعال والوجود للفصل بين التقويم والترميز ليس كافيا لحسم الخلاف بينهما .

الفصل الثاني

أعود إلى كلامي على أفعالي ودعوى تأييدها لابن تيمية ودعوى دحضها لأرسطو وإلى كلامي على وجودي المؤيد لأرسطو والداحض لابن تيمية . فكلاهما ناقص . ذلك أن أفعالي ليس كلها حرة بل بعضها مضطر. ووعيي بوجودي ليس كله مضطرا بل بعضه حر. ومن ثم فما قلته يبقى على المشكل كاملا ولا يحل إشكالية المعاني الكلية لمعرفة هل هي مقومة كما يرى أرسطو ورامزة دون أن تكون مقومة كما يرى ابن تيمية.

يبدو أن بعضها مقوم للشيء وبعضها غير مقوم لما أتلقاه من الشيء . فهو يبدو مقوما له وما أبثه هو للتعبير عنه وهو رامز كذلك لأني أرمز به إليه . فما الحل إذن؟ أشرت إلى أن ما أبدو قد تلقيته من الشيء لا شيء يثبت أنه مقوم له حتى وإن صدقنا أني لست صانعه كما أصنع تعبيري عنه . ولكن هل أنا متأكد من أني أنا صانع حتى التعبير عنه؟

ألست بل الحقيقة قد تلقيته من ثقافة الشعب الذي أنتسب إليه؟

ويكفي أن أتذكر كيف تعلمت اللغة من أمي وأسرتي لأعلم أن الكلام على الأشياء بدءا بتسميتها ليس لي فيه كبير دور بل هو أيضا مما تلقيته من الجماعة التي أنتسب إليها وأتواصل معها حول "الأشياء" بما نرمز به إليها أو بما نعتقد أنه مستمد من مقوماتها .

فلو عدنا أدراجنا إلى مرحلة تكون الإنسانية فيها كالطفل مثلا وطبقنا ذلك على الجماعة ألا يكون التراث المتعلق بها نعبر به عن الأشياء هو حصيلة ما تراكم من هذا التلقي عند كل فرد والبث في الجماعة حول ما نعتبره مقوما للأشياء؟ ولعله ليس مقوما لها بل مجرد علامات تصورتها البشرية خلال تاريخها دالة على شيء في الأشياء دون أن يكون مقوما لها لأنها لم تكن تعلم الفرق بين المقوم وغير المقوم واكتفت بما كان ذا تأثير عليها حينها .

لم نتقدم كثيرا . فقد انتقلنا مما كان علاقة الفرد بذاته وبما يتلقاه ويبثه إلى علاقة الجماعة بذاتها تلقيا وبثا وبعالمها فتكون المقابلة وكأنها بين الطبيعة باعتبارها العالم الموضوعي الذي لم يصنعه الإنسان والحضارة باعتبارها العالم الذاتي الذي صنعه

الإنسان . ولنسمه تاريخ الحضارة التي هي ما أضافه الإنسان إلى الطبيعة . لكن التاريخ من حيث تعينه في الأعمال الحضارية يصبح ذا وجود موضوعي خارج الذوات والطبيعة بفضل ذلك بالذات يصبح لها وجود ذاتي إذ هي تمتزج مع الحضاري و "تتحضر" بما يدخله عليها الإنسان من تغيير.

صرنا أمام قطبين - الحضارة والطبيعة أو التاريخ والطبيعة- وجدنا فيهما ما وجدنا في الفرد الإنسان من ازدواجية بين ما يبدو موضوعيا هو الوجود الخارجي الذي ليس هو من فعله وما يبدو ذاتيا وهو الوجود الداخلي الذي يبدو من فعله . لكن الأمر الواحد الثابت في الأمرين هو عدم التأكد من المطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان في حالتي الفرد والجماعة . وأصبحنا أمام أربعة أقطاب:

1. الفرد المتلقي والباث .

2. الجماعة المتلقية والباثة.

3. المعنى الكلي الرامز أداة التلقي والبث.

4. المعنى الكلي المرموز مضمون التلقي والبث.

5. وفي القلب نضيف أمرا خامسا هو ما سميناه سابقا بالمرآة ذات الوجوه العاكسة لنظام المعاني الكلية الرامزة والعاكسة لنظام المعاني الكلية المرموزة في ذاتها وفي كيان الفرد وفي كيان الجماعة خلال التواصل مع الذات الفردية ومع الغير ولما تدركه الجماعة بنفس البعدين رامزا ومرموزا تواصليين .

كنا أمام سر واحد فصرنا أمام خمسة أسرار:

1. في الفرد لكيف يتواصل الفرد مع ذاته وغيره حول "الاشياء" بثا وتلقيا .

2. نفس السؤال بالنسبة إلى الجماعة.

3. نفس السؤال حول المعنى الرامز وعلاقته بهما وبنظام "الأشياء'.

4. نفس السؤال حول المعنى المرموز وعلاقته بهما وبنظام الرموز.

5. والمرآة المعقدة التي تتوسط ذلك كله وتمكن من حصول التعاكس بينها .

5, ا د ا ل ا خمس مرات لنظام الرموز ولنظام المرموزات ولبث الجماعة وتلقيها ولبث الفرد وتلقيه . وكل ذلك في المكان والزمان وبين الألسن المختلفة بتوسط الترجمة بين الألسن والحضارات الإنسانية وبين الحضارات والطبيعة.

ما يعني أن شيئا ما يجري كل ما ذكرنا بينها ومع الطبيعة والتاريخ. ذلك هو السر الذي علينا فهمه بالقدر الممكن فرضيا دون زعم معرفيه يقينيا . وقد كانت مسألة هذا السر من أيسر الأمور عندما كانت نظرية المعرفة تعتبر الوجود شفافا ينعكس على الفكر الذي يتلقف بأمانة ما ينعكس عليه وكأنه مرآة صقيلة فيحصل التطابق بين ما يرد إلى الفكر وما يدركه الفكر ولا يبقى إلا مسألة التعبير عما يدركه تعبيرا أمينا وهو ما كان يسمى علما تاما كما نتصور أن الحواس تتلقى أشياء من الخارج موجودة بالفعل خارج الإنسان المدرك لها بحواسه على ما هي عليه في إدراكه بحيث نعتبر ما في الأذهان صورة أمينة عما في الأعيان . وهذا هو تقريبا ما يؤمن به الإنسان العادي الذي لا يعترف بـ" التناقض" .

طبعا كنا نميز بين السليم والسوي من الحواس وغير السليم وغير السوي بسبب المعيقات التي تبدو أساسا للاعتراض على هذه النظرية في المعرفة. وكنا نميز بين الصفات الأولية والثانوية وبين الذاتي والموضوعي والعلم هو المطابقة مع أكبر وهم هيجلي نمثل في الظن أن الجدل يخلصه من المقابلة بينهما فيتحدان بالعلاقة الجدلية .

وهو حل سحري لفظي استعمله هيجل مع وحدة وجود روحانية وماركس مع وحدة الوجود مادية اللذين هام بحلهما المثقفون - الذين قال فيهم ريمون هارون معارضة لخرافة الدين أفيون الشعوب بوصفه الماركسية أفيون المثقفين . وعلته رد ما في الوجود من تنوع لا متناه في سام الكيان إلى المقابلة بين حدين متنافيين عندهما كلاهما لا دليل على وجوده فيه ما يعني أنهما إسقاط لمنطق الخطاب الجدلي عليه بين متناظرين كلاهما

يدعي نقيض ما يدعيه الثاني . لكن التعدد الوجودي لا متناه وقد يكون سيلانا أبديا ليس له بداية ولا

غاية إلا بتسليم أنه متناه وأنه واحد ومحدود بما هو من قوانين عقلنا أو من شروط التعامل مع اللامتناهي بفرض بنية المتناهي عليه حتى يتحقق التطابق الموهوم.

فتكون المعاني التي ليست ذاتية مقومة لأنها في الشيء نفسه والمعاني الذاتية غير مقومة لأنها من أخطاء الإدراك الإنساني وتأتي خرافة كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي وهي شعار الهيجلية لدعواه أنه وصل إلى العلم المطلق .

لكن المعرفة كلما تقدمت جعلت ما كان يظن مقوما موضوعيا غير مقوم أو تكشف أن ما اعتبر مقوما بديلا منه شيئا آخر وليس لنا دليل على أن هذه البدائل متناهية وأنه توجد لحظة خاتمة تنهي هذا التجاوز الدائم لما ظنناه مقوما إلى بديل صار مقوما وهكذا إلى غير غاية.

ولنفترض أنه توجد لحظة بداية حتى وإن سلمنا بعدم وجود لحظة نهاية لهذه العملية التراكمية للعلاقات الخمس المنعكسة على المرآة التي وضعناها في قلب المربع والتي هي في الحقيقة كل واحد من الأربعة المتعاكسة لما يشغل محل المرآة وهو يصبح مرآة عندما ينعكس على ذاته كذلك بحيث يلتقي قطرا المربع الواصلان بين أقطابه الأربعة لنحصل على أربع علاقات داخل المربع وأربعة ترسم المربع مع عوداتها جميعا على ذاتها .

فنكون أمام شبكة شديدة التعقيد نفترض أنها تكون في بداية العملية

-وكأنها في حالة الطفل لحظة بداية حياته في الجماعة - تمثل خانات خالية مستعدة لأن تمتلى بمضامين التواصل تلقيا وبثا فتتراكم فيها نتائج التي تتألف منها العناصر المقومة للشبكة وقطع المستقيم الواصلة بينها وفي عودة كل واحد منها على ذاته . وهذا المضمون هو في آن نظام المرموزات ونظام الرموز وفي الجماعة وفي الذات الفردية وبينها أربعتها نظام التواصل الذي سميناه المرآة والذي يقوم به كل واحد من هذه العناصر الاربعة وله قيام ذاتي مفترض شرطا لإمكان التواصل .

فلو قطعنا هذه العملية- بروسيسيس-لكانت لنا شريحة من الشبكة تمكننا من تعديد ما يدور في خطوط التواصل بين العناصر وبين كل عنصر وذاته وهي تمثل عالم من صنع

الإنسان فردا وجماعة سواء صنعا ذا قيام مادي (مثل كل معالم العمران في الجماعة) أو ذات قيام رمزي (مثل الإبداعات الفكرية التي تحايث في أشياء مادية خلال وجودها في الأعيان وفي الأذهان قبله وبعده) .

والتمييز بين المادي وغير المادي لا تعني أن الثاني مطابق للأول ولا أن الأول هو ما ندركه منه بحواسنا ونصفه بكونه ماديا لأن حمله لما هو ليس ماديا ليس ماديا وهو "رامزية" العلامات التي تحمل اللامادي مثل الرسم أو الصوت أو المعنى الكلي الذي سماه ابن تيمية رمزا مثلهما أي الألفاظ ورسوم الكتابة .

والمقابلة بين المادي واللامادي مقابلة بين أمرين كلاهما مجهول الطبيعة والكيف وهي في الحقيقة ناتجة عن إطلاق المقابلة بين المحسوس واللامحسوس وكلاهما علامة بالقياس إلى مداركنا وليس مقوما للشيء

المحسوس . فعلاقته بنا ليست مقومة له بل مقومة للتعالق بينه وبين إدراكنا . والتعالق هو إذن تعالق علامات في الأذهان و الأعيان فنفترضها مقومة لـ"الشيء" ونميزها عن إدراكاتنا التي نفترضها فيما عاكسة لها نفترضه مقوما للشيء

وكل إنسان يتعامل مع كل إنسان من حيث هو "شيء" يدركه بحواسه و'شيء" لا يدركه بحواسه مثل ذاته التي لا يدركها بحواسه بل يدرك كيانه البدني ولا يدري طبيعة علاقة إدراكه لكيانه البدني بكيانه البدني عدى كونه يدركه بحواسه الخارجية من الخارج وبحواسه الباطنية من الداخل (مثل الشعور بالألم أو بالجوع أو بالظمأ) ويحس ما يفعل بدنه بذاته (من الأفعال المضطرة) وما يفعل بأمر منه (من الأفعال الحرة) دون فهم لعلة الفرق بين نوعي الأفعال .

وهو خلاف كبير في علم الكلام حول أفعال العباد وقد حاولت الخروج من مأزق الحل الأشعري بتعريفه تعريفا أكثر قابلية للفهم من الكسب فسميته بالمقابل مع الضرورة الشرطية بالحرية الشرطية. فالحرية الشرطية تعني أن الإنسان بعلم شرطية الضرورة

يحصل على الحرية من خلال تغيير شرطية الضرورة لتغييرها وتلك هي الحرية أو الكسب بالمفهوم الأشعري الذي هو أكثر عقلانية من خرافة الحرية الاعتزالية.

فمن الآمر ومن المأمور في أفعالنا "الحرة" لأننا نميز بينها وبين أفعالنا المضطرة مثل دورة الدم أو التنفس أو حتى أفعال الجهاز الهضمي إدخالا واخراجا وهي كلها نعبر عنها بعلامات نعتبرها مقومة لأنها تبدو "موضوعية"

أي ليست من أفعال الذات الاختيارية على الأقل جزء منها وليس كلها .

والكثير من "الأشياء" تبدو لنا خالية من أي سر وأنها لا تختلف عما نعلمه منها بمعنى أننا نعتقد أن ما نعلمه منها مطابق لما تتقوم به بصرف النظر عن علمنا ونتصور أن علمنا قد اكتشفها فيها ولم يبدعها هو . وهذه الإشكالية إذا لم تحسم فإن الفصل بين أرسطو وابن تيمية يصبح مستحيلا. فالتواصل بين الإنسان وعالمه مشكل لا يفهم من دون حسم هذه الإشكالية.

ومعنى ذلك أنه توجد أشياء نعتقد أن علمنا بها نهائي . ومن ثم نتوهم أن ما نعلمه منها هو عين ما تتقوم به . فيكون كلام ابن تيمية على أن المعاني الكلية ليست مقومة للأشياء بل هي رموز لما اخترناه للإشارة إليها فتبدو وكأنها مدلولاتها وليست مرموزاتها كلاما غير معقول . ولهذه العلة فالكثير يعتبر رفضه المقابلة بين الحقيقة والمجاز في الألسن غير معقول لكأنه يقول إنه لامعنى للحقيقة في الرموز وأن اللسان كله «مواضعات تواصلية» لا علاقة لها بحقيقة موضوع التواصل من حيث طبيعته .

وفعلا فلو كانت المعاني الكلية مقومة كما تقول الفلاسفة القديمة والوسيطة وكما صارت تقول بعد هيجل وماركس لصدقت المقابلة بين الحقيقة والمجاز. ولو كانت المعاني الكلية غير مقومة كما يقول ابن تيمية بل هي مواضعات دالة للإشارة إلى مواضعات مدلولة هي بدورها وهي ما اخترناه مما لا يتناهى من أعراض "الأشياء" لتكون علامات نسميها بها أو نصفها فلا يوجد فرق بينها من حيث هي مرموزة ومن حيث هي رامزة . ومن ثم فالعلم ليس

هو شيئا آخر غير رمز لرمز أو مواضعة دالة للدلالة على مواضعة مدلولة

لجماعة متواصلة حول ما انتخبته من العالم علامات تفترضها فيها تتكلم عليها بعلامات تفترضها معبرة عنها .

وهذا هو جوهر الإشكال : كيف يكون العلم رمزا لرمز وكيف يكون قادرا على الفعل في "الشيء" برمز لرمز؟

ولماذا ليس كل رمز لرمز يكون فاعلا؟

ما الذي يجعل نوعا من الرمز للرمز يكون علميا ذا فاعلية فتعتبره علما بحق ونوع آخر من الرمز للرمز لا نعتبره علميا بل نعتبره خطأ وليس علما لأنه فاقد للفاعلية.

ما الفرق بين الرمز الذي نعتبره علميا والرمز الذي نعتبره خرافيا؟

وتلك هي علة جرأتي على وضع مفهوم جديد هو التقدير الذهني الأدبي أو العملي قياسا على التقدير الذهني الرياضي أو النظري . فصحيح أن الرمز الخرافي يبدو متميزا عن الرمز العلمي بالفاعلية. لكن أليس الرمز الخرافي أكثر فاعلية من الرمز العلمي في حياة البشر وخاصة في دور الحرية الشرطية التي تفعل بعلم الضرورة الشرطية فتكون المعاني الكلية العملية أكثر فاعلية من المعاني الكلية النظرية في تاريخ البشرية؟

أليس للإيدلوجيات والخرافة والأوهام تأثير فاعل لأنه تأثير رمزي في مستعملي أدوات التأثير المادي؟

الفصل الثالث

قبل البحث في المسألة التي ختمت بها الفصل الثاني -فاعلية العلم وفاعلية

الخرافة - لابد من التذكير بما أدخلته من تغيير على نظرية الثالوث اللساني الذي اعتبرته لا يفي بالحاجة. وضعت نظرية بديلة تجعله مخمسا . ولهذا التخميس اللساني علاقة بينة بالنوع الثاني من المعاني الكلية العملية التي هي أعم المعاني الكلية النظرية بوصف هذه إحدى تطبيقاتها على الضرورة الشرطية وتجعل مشكل العلاقة بين فاعليتي الإنسان والترميز في الضرورة الشرطية وفي الحرية الشرطية.

فالحرية الشرطية كما بينت هي ما بفضله يحقق الإنسان بالاعتماد على تغيير شرط الضرورة ليغير مشروطها. وذلك هو معنى الفاعلية النظرية المشروطة في علم الطبيعة والتي بعلمها يصبح للإنسان شرط الحرية الشرطية الفعلي : وتلك هي خاصية للإنسان هي الترميز الذي يجعله يعلو على الأشياء في ما يرمز لها به مبدعا صورة عن الشيء وصورة عن العبارة عنه وبذلك يكون العلم رمز رمز.

فالفاعلية الحرة شرطها معرفة الفاعلية المضطرة . ومعرفة الفاعلية المضطرة إبداع خيالي لما يفترض مقومات الشيء مرموزا ولما يفترض رمز تلك الفاعلية رامزا يمكن من قولها . وذلك هو العلم من حيث هو رمز رمز. وشرط ذلك أن يكون للإنسان القدرة على وضع رموز ليس لها مرجعية محددة لأنها رمز لخانات خالية -مثل المتغيرات في الهندسة- يتحدد مرموزها برمز ثان هو قيمة معينة للرمز الأول . وهذه العملية على نوعين :

1. نوع المعاني الكلية الذهنية التي تكلم عليها ابن تيمية وهي من جنس الرياضيات- وتتعلق بالضرورة الشرطية الخالية من المضمون أو القابلة لعدة مضامين قيما لتلك الخانات .

.2 نوع المعاني الكلية الذهنية التي قستها عليها وهي من جنس الأدبيات -وتتعلق بالحرية الشرطية الخالية من المضمون أو القابلة لعدة مضامين قيما لتلك الخانات .

وبهذا المعنى تصبح علوم الألسن خمسة بعد أن كانت ثلاثة:

.1 يبقى منطق الرمز من حيث هو رمز وهو السنتاكس بحسب أنواع الألسن الطبيعية أو الصناعية.

.2 علم الدلالة وهو علاقة الرمز بمدلول معين محدد بمعنى أن اللسان له دلالة أي مرجعية هي علاقة الرمز بالمرموز بحسب عادات الجماعات.

.3 علم المعنى وهو رديفه يتعلق بالرمز الذي ليس له مدلول معين وهو سليم لسانيا ويمكن أن يؤول بتأويلات تشبه الخرافة والأحلام أي تشبه ما لا ينطبق على عالمنا الذي نسميه واقعا . ولعل هذه هي التي ينتج عنها ما يسمى بالمقابلة حقيقة مجاز.

.4 علم التداول المتعلق باستعمال علم الدلالة .

.5 علم التداول المتعلق باستعمال علم المعنى .

وهذا هو الذي يبين نوعي الفاعلية. وهو يشمل نوعي المعاني الكلية النظرية أو أساس المعرفة العلمية للضرورة الشرطية والمعاني الكلية العملية أو الأدبية وهو أساس المعرفة العملية للحرية الشرطية . ولأعد الآن على بحثي الحالي . فقد سميت القلب الذي يتلقى فيه قطرا المربع المؤلف من الفرد والجماعة والرمز والمرموز) الشكل الذي أجسم به القضية كاملة-سميته المرآة التي تتعاكس عليها هذه العناصر بما فيها القلب نفسه الذي هو خانة

افتراضية يشغلها كل واحد من الأربعة الباقية ليؤدي وظيفة سطح التعاكس بما فيها سطح التعاكس نفسه وكأنه هو بدوره كائن مثل الأربعة.

فلنفرض الآن أن هذا القلب يعلو بالتدريج ليصبح المربع هرما يكون ذلك القلب قمته فلا يبقى مركزا لمربع محله تقاطع قطري المربع بل قمة هرم قاعدته الأربع الباقية أي الفرد والجماعة والرمز والمرموز علما وأن كل واحد منها يشغل الموقعين أي يمكن أن يكون رامزا ويمكن أن يكون مرموزا بسبب التعاكس بين وجهي كل منهما رامز لذاته ومرموزها .

وأوضح مثال لهذا التعاكس هو الفرد الإنساني في علاقته بذاته. فهو رامز ذاته ومرموزها دون أدنى يقين بأن ما منه رامز لذاته وما منه مرموز لها متحدان ومتطابقان بل

هذه المسافة باقية هي هي رغم أن حديه أي الرامز والمرموز متغيران ..

وكل عنصر من هذه العناصر الأربعة التي تمثل القاعدة والخامس الذي هو رأس الهرم متعاكس . لذلك فلنرمز لهذا التعاكس بهرم آخر مقلوب ينطلق من القاعدة في اتجاه مقابل للهرم الأول فيتقابل رأسا الهرمين اللذين يتلامسان بقاعدتهما . ونصل الرأسين بمستقيم يمر بالقلب حيث يتقاطع قطرا القاعدتين .

وهذا القلب الذي يمر به الوصل بين الرأسين مضاعف لأن القاعدتين المتلامستين كلتاهما فيها قلب هو تقاطع قطريهما . فيصبح لدينا أربع نقاط هي الرأسان والقلبان وبينها أربعتها حركة الترائي أو التعاكس بينها جميعا . وهذه هي شبكة الإشكالية بين رؤيتي أرسطو وابن

فلنفرض الآن عناصر كل هرم متحركة ومتداولة على شغل الرأس أي دور المرآة التي يتم التعاكس على سطحها بما فيه هي فسيكون الوصل بين النقاط الأربع وما يجري فيه من حركة تعاكسية وكأنه حصيلة التعاكسات كلها وقد حصلت فيه بالإسقاط عليه . وتلك هي حركة شبكة الترميز مثل شبكة نقل طاقة الكهرباء .

وليكن مثالنا الفرد عندما يكون هو هذه المرآة العاكسة التي ترى كل ما عداها أيضا مرايا عاكسة أو في دور المرايا العاكسة. وسنفهم حينها أننا أمام عالم كله رموز أو عالم كله آيات كل واحدة منها تحيل لذاتها ولكل ما عدها به شبكة من الإحالات المتبادلة اللامتناهية التي لا ندري حقيقة ما وراءها وحتى ما يحيل وما يحال عليه فيها .

ولا ندري حقيقة ما وراءها هو معنى أن كل تصور وراءه تصور أفضل وأدق بغير نهاية رؤية ابن تيمية لأن النهاية مستحيلة الحصول إذ هي تعني أننا لكي نعلم أي شيء بعينه لا بد أن نعلم كل لوازم لوازمه من تعلقاته بكل ما عداه في الوجود بأسره وذلك هو العلم المحيط. هذا بلغة ابن تيمية. لكن أرسطو يحل المشكل بالتمييز الذاتي والعرضي فيجعل

اللاتناهي في العرضي والتناهي في الذاتي بمعنى الجوهري ويهمل ما عداه باعتباره مالا

ومثاله في كتاب الميتافيزيقا أن المهندس لما يبني البيت مثلا ينشغل بمقومات البيت ولا يعنى بأثره المتنوع على نفوس من سيسكنه والذي يكاد يتعدد بتعدد الساكنين . وطبعا فهذا أدنى أنواع العرض العام الذي لا يقبل العلم . لكن ما اختاره من عرض ذاتي ومن مقوم للهوية أي الجواهر الثواني

هي موضوع الإشكال لأن ابن تيمية ينفي تميزها عن كل ما عداها مما يمكن أن يقوم مقامها في رؤية أخرى .

وطبعا فهذا التمييز يجعل فن هندسة البيوت بمعزل عن تأثيره في نفوس سكانه . ولو صح ذلك لكانت البيوت كلها بشكل واحد تحدده الهندسة. وطبعا فما يبدو أكثر عقلانية هو رؤية أرسطو التي تميز بين الهندسي من حيث هو هندسي والذوق الإنساني للانتفاع به . لكن السؤال هو هل الذوق الإنساني ليس فيه ما هو ذاتي وما هو عرضي هو بدوره إن قبنا بالتمييز الأرسطي ؟ فإذا كان فيه هذه المقابلة فكان ينبغي أن نقول إن البيت يبنى بنوعين من الذاتي (بمعنى أسنسيال لا سبجاكتيف (الذاتي للبيت من حيث مقوماته المادية والذاتي للبيت من حيث مقوماته الذاتية بمعنى المتعلق بذوق صاحبها .

فالذاتي لمادة البيت شيء والذاتي لذوق ساكنه شيء ثان . فكيف نميز بين الذاتيين من المنسوب إلى ذوق صاحبه؟

سيقال الأول تحدده الجاذبية أي شروط قيام البيت وعدم سقوطه ما يقتضي تعاملا مع المواد والفضاء بشروط تثبت أركانه في حين أن الثاني يحدده "كيان" الإنسان النفسي والشعوري .

وهذا هو المشكل . هل عدم تطابق نوعي الذاتي أي الجوهري لقيام البيت والجوهري لذوق ساكنه من الأعراض الذاتية أم من الأعراض العامة؟

المضطرة يزعم واحدا والثاني من حيث نسبته إلى ذوق صاحبه وشروطه الحرة يزعم

متعددا؟ أليس لأننا في الحالة الثانية نتكلم على عين الأذواق وفي الحالة الأولى نتكلم على كلي المواد وكلي ظرف البناء؟

أليست مواد البناء متعددة هي أيضا وظروفه متعددة أيضا؟

وهل الجاذبية تتدخل في المواد بنفس الطريقة؟ وهل النفوس والشعورات لا تتأثر بالجاذبية؟

عندما نقارن بين صورة البناء ومادة الذوق يحصل ما يبدو لنا الفرق بين الجوهري والعرضي . ولا ننتبه إلى أن ما اعتبرناه جوهريا قد يصبح عرضيا إذا غيرنا المواد وظرف البناء (كأن يكون خارج مفعول الجاذبية) وما اعتبرناه عرضيا قد يصبح جوهريا مثل علاقة القاعدة والشذوذ في غالب الظاهرات المتطورة حيث قد يصبح ما كان يعتبر شاذا هو القاعدة.

فكم من شاذ يصبح قاعدة وكم من قاعدة تصبح شاذة وخاصة وصمنا للظاهرات وصما هو في الغالب من نوع العادات في الثقافات المختلفة إذا كان متعلقا بالحضارات أو من نوع القوانين في الطبائع إذا كان متعلقا بالعوالم المختلفة بمعنى أن ما يصح في الأرض قد لا يصح عندما نصبح وراء غلافها الجوي .

والمغزى هو أن المقابلة الحادة بين نوعي الجوهري والعرضي قابلة للتنسيب . وهو تنسيب إذا ذهبنا به إلى الغاية نفهم رفض ابن تيمية لكل مفهومات ميتافيزيقا أرسطو التي يؤسس عليها رؤيته لنظرية المعرفة ولنظرية الوجود والمطابقة بينهما ردا للثانية إلى الأولى برد موضوعها إلى موضوعها قولا بالمطابقة التامة.

ولما كان ابن تيمية ينفي إمكانية القول بالمطابقة التامة من دون الإحاطة فإنه يبقي على الفرق بين الوجودي والمعرفي ويجعل الثاني دائما قاصرا دون الإحاطة بالأول ما لم يصبح

الإنسان ربا بمعنى ما لم يكن علمه بأي شيء عاما بكل الوجود كما بين من التناسج الوجودي بين شيء وبقية الموجودات وذلك هو أصل مفهوم الغيب . فالغيب مفهوم حد ديني يعني ما يترتب على عدم العلم المحيط عند الإنسان . لكن الله ذا العلم المحيط لا يوجد غيب

الآن تقدمت لحل لغز الرؤية التيمية وأصبح من اليسير أن نفهم أن المعاني الكلية ليست مقومة للشيء كما تفترضها نظرية أفلاطون وأرسطو مفارقة عند الأول ومحايثة عند الثاني بل هي بدورها رموز مثل ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة.

أعني ثورته التي أنهت الفلسفة القديمة نهائيا حتى وإن بقيت ثورة مجهولة.

كيف ذلك؟

إذا كانت المعاني الكلية التي تعمل عمل الرموز في كلامي على الأشياء فكيف تكون آن وكأنها مقوماتها إذ هي تعمل فعلا عمل المقومات لأنها تبدو مؤثرة فيها؟ الجواب بات واضحا:؛ فما اختاره مما أدركه من أعراض الأشياء ليكون علامات ما اعتبره حقيقتها هو عينه ما أرمز لها به .

وبذلك أكون صانع المرموز والرمز في آن. أوهم نفسي بأن ما أدركه من الشيء هو الشيء . ثم أجعله مقومات للشيء . ثم اعتبر المقومات علامات دالة عليه . ثم أرمز إليه بها. ومعنى ذلك أني في الحالتين "أرمز" . فما أراه

من الشيء هو عين ما أرمز به للشيء وما أراه منه انتخاب أولي بحسب لحظة الإدراك وتجهيزه الإدراكي الذي يتغير كلما تقدمت المعرفة . وما أراه منه غيره . لكني اخترته للدلالة عليه قد أغيره.

وليكن أبسط مثال خارطة الأرض . فهل الأرض كرة حقا؟

وهل خطوط الطول والعرض لها وجود فعلي في سطحها -وأين التضاريس الفعلية مما نرمز إليه بالألوان مثلا أو بالإسقاط الهندسي لخلق وهم التضاريس؟

ألسنا نتصور ما في الخارجة مقوم للأرض حك حين أنه هو بدوره رمز لما اعتبرناه مقوما ب حدود علمنا الفرضي للأرض مع تبسيط يرد المعقد الوجودي إلى البسيط المعرفي؟

ن لد د اللفصل الثاليت.

سيقال وماذا تقول في الصورة الشمسية للأرض؟

أليست مطابقة لما ذراه منها؟

والجواب هو أيسر من هناك: فلماذا نحتاج للاستدلال بالصورة الشمسية والعين نفسها مصورة شمسية؟

فهل ما ذراه بالعين له وجود فعلي في الأرض كما ذراه أم أن ما ذراه هو ما تنتجه الحاسة الباصرة؟

وكيف تتحول هذه المبصرات خلال بثها في التواصل بين أقطاب الأرض: ففي أي شكل تنتقل ثم تعود إلى الشكل الذي نبصره مباشرة قبل إرسالها فيتلقاها غيرنا ويراها كما ثراها؟

والإشكال هو ما حقيقتها في ذاتها بالمقارنة هي هي 4 ما ذراه مباشرة ول ما ذراه بعد انتقالها أم في ما هي عليه كأمواج وذبذبات خلال انتقالها؟

ولو أخذ أفلاطون وأرسطو بعين الاعتبار هذه الظاهرة ولم تعجبه عنهما فكرة المطابقة لفهموا سر تغير المعرفة الإنسانية بحسب "مايرا" الإنسان من علامات دالة على "الشيء" ينتخبها بفعل التجريد الذي لا يأخذ كل 'صفات الشيء" بل بعضها باعتباره جديرة بالاعتبار ويهمل ما عداها للتخلص من اللاتناهي بالتناهي .

والقول بنظرية المعرفة المطابقة علته إهمال منطق هذه العملية. ينسى الفيلسوف أنه تعريف الشيء انتخب علامات وأهمل غيرها واعتبرها مقومة لجوهر الشيء ينسى أنها ثمرة فعل الاختيار الذي اعتمده لتوصيف الشيء بعلامات جعلها دليلا هو مد لولها . وبذلك فما كان عملية ترميزية تحول إلى عملية وجودية في الشيء .

هل كان ابن تيمية مدركا لأبعاد رمزية المعاني الكلية وعدم تقويميتها؟

لو لم يكن مدركا لها لما تكلم على عظائم العلوم وسر فساد القياس المنطقي الكلامي وعلى التمييز بين علم المقدرات الذهنية الذي هو كلي ومحض وبرهاني وعلم الموجودات الخارجية الذي لا يمكن أن يكون كليا ولا محضا ولا برهانيا .

لا يخامرني أدنى شك في أن "حداثيينا" لن يرضيهم ما قدمت عليه هذه الأدلة ولا حتى تقليديونا . فأولئك لا يفهمون هذه المعاني بعضهم لعجز فكري وكلهم لمرض أيديولوجي. لا يمكن لمن يرونه زعيما لدى من يعتبرونهم ظلاميين أن يكون صاحب ثورة فلسفية. وهؤلاء قل أن يوجد

فيهم من يفهم هذه المعاني ليس لعجز فكري عند البعض منهم ولكن لفساد تعليمهم جميعا وخلطهم بين حفظ المدونات دون تفكير والمعرفة العامية التي لا يكفي فيها سرد الموجود .

لكني لو كنت أولي أهمية لتخريف الأولين الايديولوجي ولعقم تكوين الثانين التعليمي لما أقدمت على البحث في هذه القضايا بعد أن استعددت لها الاستعداد الواجب بدأ بالتخصص في فلسفة أرسطو وختما بدراسة أقطاب الفلسفة الحديثة المتحررين من إيديولوجيا هيجل وماركس والعناية بنظرية المعرفة والسيميوتكس.

ما النتيجة الثورية لهذه الرؤية؟

تاريخ المعرفة الإنسانية ليس هو شيئا آخر غير تاريخ الترميز بالمعنيين أي:

1. انتخاب العلامات الدالة عناصر للماصدقات ونظامها الوجودي .

2. مفهومات النظرية التي تعبر عنها عبارة رمزية بنظامها المعرفي.

وكل وهم القائلين بالمطابقة تصور الماصدقات تتحدد فعلا بمقومات هي التي تسميها المفهومات وليست هي بدورها نظام تصورات تعتبر ممثلة للأشياء وهي مستوى أول من الترميز يليه الترميز الذي يعبر عنه ممثلا بنظام اللغة التي تقول تلك المفهومات.

وهو ما يعني أن الإبداع العلمي إبداع للغات الرمزية التي هي بل آن ترجمة مضاعفة. فهي ترجمة للوجود بما يدركه الإنسان منه وترجمة لما ينتخبه للعبارة عن ذلك الإدراك. فترجمة الوجود تكون بانتخاب الأعراض التي تعتبر دوال على ما في الوجود . والمعرفة ترجمة لسانية لهذه الدوال

المنتخبة بنظام رمزي:

1. فنظام الأعراض المنتخبة يعتبر ترميزا لما ندركه من الوجود.

2. تترجمه ثانية بنظام لغوي يمكن من التواصل حولها .

3. فيكون العلم ترميزا أول لما ننتخبه مما ندركه من الوجود وترميزا ثانيا لما ننتخبه من عبارة رمزية لقوله .

ولا أعجب من موقف من يفضل الحل الأرسطي على الحل التيمي . فالجميع ينسون أن الأعراض الدالة على ما ندركه من الوجود ليست بالضرورة حقيقة الموضوع بل هي ما ينتخبه الإنسان مما يدركه منه بأدوات إدراك تبدأ بالحواس وتنتهي بما يضاف إليها من وسائل تدقيق وتعميق إدراكها لأنهم يتصورون أن كونها مؤثرة ومفيدة معرفيا دليل على أنها مقومة ولا يخطر ببالهم أنها مؤثرة ومفيدة في حدود ما انتخبت لأجله وأنها تتغير بمقتضى تقدم المعرفة.

ثورية الحل التيمي تتمثل في عدم نسيان ذلك وعدم الغفلة عنه والتنبيه إليه . فكان الحل هو اعتبار المعاني الكلية ليست إلا ترميزا أولا يترتب على انتخاب الأعراض التي تظن دالة على مقومات حقيقة الشيء . لكنها في الحقيقة لا تدل إلا على ما انتخبناه للدلالة على ما اعتبرناه كذلك بحسب القصدية من فعلي الترميز المترجم للشيء بالأعراض المنتقاة والمعبر عن هذه الترجمة باللسان المنتخب .

شكل "شيء" من الوجود يمثل لنا بحضور تحدده علاقتنا به وعلاقته بنا. وما ننتخبه للدلالة عليه وعلى ما نظنه مقومات حقيقته هو ما يتميز به ذلك

الحضور والمثول أمام مداركنا . علمنا لا يتعلق بالشيء في ذاته بل بالشيء من حيث علاقة التحاضرين : حضوره لنا وحضورنا له . وكلاهما متضايف مع التحاضر والمتحاضرين . فيكون الأمر كله مردودا لعملية التواصل ببعديه ؛

.2 والعمودي بينهم وبين الوجودين الطبيعي والتاريخي .

وهذان الوجودان هو الوسط المغذي الذي تحيا فيهما وبهما البشرية مثلما يعيش السمك الماء.

وتلك هي آيات الآفاق والأنفس التي تبين لنا حقيقة القرآن إذا نحن رأيناها (فصلت (53 فيكون القرآن أيضا من جنس تلك المرآة التي تكلمنا عليها في الهرمين المتناظرين والمتماسين بقاعدتيهما .

وبذلك أعود إلى الهرمين وعناصرهما وشبكة العلاقات بينها وخاصة إلى الوصل الداخلي بين رأسي الهرمين وقاعدتيهما المتلامسين في لقائهما بقاعدتيهما إذ هما متلامسان بهما .

كانت الرؤية اليونانية -ممثلة بغايتها في الحل الأفلاطوني والأرسطي - تعتبر التواصل العمودي بين البشر والعالم حاصلا بعلاقة شفافة بين الوجود والإنسان الأول باث والثاني متلق فيكون الإدراك انفعالا يعكس ما يأتيه من فعل العالم ومثاله المدارك الحسية: صورة العالم في ذهننا مطابقة لحقيقته إذا حررناها من أخطاء الحواس ومن أخطاء المنطق .

الفصل الرابع

وكان السوفسطائيون قد استنتجوا من ذلك أن الإنسان مقياس كل شيء في الوجود موجوده ومعدومه . لكنهم كانوا أمناء فقالوا إن ذلك لا يعني أن العالم مردود إلى ما يعلمه منه الإنسان بل إن ذلك لا ينطبق إلا على ما يعلمه دون نفي أنه قد يوجد فيه ما لا يعلمه . وهذه الأمانة فقدت عند الفيلسوفين . ذلك أنهما اعتبرا قول السوفسطائين لا يصح إلا على حالتين:

1. إما على الإنسان الذي له عيب في مداركه الحسية أو العقلية إن كان صادقا أو أخلاقه إن كان مخادعا ..

2. أو على المدارك عامة إذا لم تتبع منهجا عقليا بأرجانون الجدل (أفلاطون) أو المنطق (ارسطو).

ثم وضعوا نظرية المعرفة المطابقة بهذين الشرطين إما بالمفارقة أو بالمحايثة وابن تيمية يرفضهما . ولذلك فلا عجب إذا كان جواب ابن رشد لو جاء بعده كما فعل مع الغزالي بأن ابن تيمية قد عاد لحل السوفسطائيين . وكثير من سخفاء المتكلمين والأميين من الكتبة في الصحافة أو ممن تسكرهم زبيبة فيصبحون دعاة يتهموني بهذه التهمة لأني شككت في الطابع الكلي لمبادئ العقل الثلاثة التي وضعها أرسطو والتي من دونها يسقط تخريف المتكلمين والفلاسفة المؤمنين بها والقائلين بالمطابقة.

فكل الذين يزعمون الكلام في ابن تيمية من خريجي المدارس التقليدية والذين يزعمون الكلام في ابن رشد من خريجي المدارس الهيجلية الماركسية أي من القائلين بنظرية المعرفة المطابقة لا يمكن إلا أن يعتبروا ما أنا بصدد بيانه عودة إلى السوفسطائية لأنهم ينسون احترازهم أولا وترجمته التيمية ثانيا .

احتراز السوفسطائيين يتمثل في قولهم إن حكمهم بأن الإنسان مقياس كل شيء يقتصر على ما يعلمه ولا ينفي وجود ما لا يعلمه أو ما لا يقبل الإدراك الإنساني ويمكن أن يؤسس لنظرية في المعرفة تنفي المطابقة وتميز بين الوجودي والمعرفي وتلك هي الإضافة التيمية

التي تبدو نكوصا إلى السوفسطائية. ولو صح أن ذلك نكوص إلى السوفسطائية لكان القرآن أيضا سوفسطائيا لأنه يميز بين نوعين من العلم:

1. العلم الإلهي وهو العلم المحيط دون سواه وفيه يمكن الكلام على المطابقة بين العلم والوجود .

2. العلم الإنساني وهو علم لا محيط وشأنه لا يمكن الكلام على المطابقة لتعالي الوجود دائما على العلم بما فيه من غيب .

والخلط بين العلمين هو ما يدعيه المتصوف الذي يدعي علما لدنيا بالكشف والفيلسوف والمتكلم عندما يدعي التفلسف مثل الرازي فيزعم أن الرسوخ في العلم يمكن من عطف تأويلهم للمتشابه على تأويل الله (آل عمران 7 التي يقرأون واوها عطفية لا استئنافية) .

وما مبادئ العقل الأرسطية) الماهية والعدم التناقض والثالث المرفوع) إلا مواضعات لجعل التواصل بين البشر ممكنا . لكنها ليست ضرورية للتواصل بين الإنسان والعالم إلا من حيث إخضاع هذا التواصل الثاني لشروط التواصل الأول بوصفهما كليهما عملا رامزا لانتخاب علامات الشيء أولا وللتعبير عنها ثانيا فضلا عن الكلام على الذات الإلهية وغيرها من الغيبيات . والغيب غير الغائب ولا يمكن أن يقاس على الشاهد لأن الغائب الذي يقاس على الشاهد ممكن الحضور بخلاف الغيب الذي لا يحضر إلا لعالم

يصبح فيه البصر حديدا . فيكون مدار الإشكال ليس المطابقة بل التناسب بين نوعي الترميز:

1. الترميز الذي يمكن من "الحوار التواصلي" بين الإنسان والعالم أعني العالم الطبيعي والعالم الحضاري الذي هو ما أضافته الإنسانية إلى الطبيعة فيها أو حولها أو إلى جانبها .

2. الترميز الذي يمكن من "الحوار التواصلي" بين البشر من حيث هم بشر ومن حيث دور" الحوار التواصلي" الأول في هذا التواصل لأنه رهان التنافس المعرفي والقيمي بينهم .

وهنا يتدخل مستوى آخر من "الحوار التواصلي" بين العالمين الطبيعي والتاريخي وما يفترض ما بعدين لهما متممين للتواصل الحواري الأول ومن "الحوار التواصلي" بين البشر

وهذين الماوراثين. أولهما هو ما وراء الطبيعة والثاني هو ما وراء التاريخ. وهذه التواصلات الأربعة هي التي أوحت لي بنظرية المعادلة الوجودية.

فلا يمكن أن نفهم هذه التواصلات الأربعة من دون تواصل متقدم عليها جميعا هو علاقة مباشرة بين الإنسان وما يعتبره ربا له أي بينه من حيث هو خليفة لرب وليس ربا يليه التواصل معه بوساطة الطبيعة وما بعدها وبوساطة التاريخ وما بعده فيتطابق المابعدان مع العلاقة المباشرة لأنهما يعيدان الإنسان إليها . وهكذا نكون أمام المعادلة الوجودية التالية:

1. قلبها العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه وهو ما أسميه الوحدة بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات .

.2 وعلى يمين هذا القلب نجد الطبيعة وما بعدها .

.3 وعلى يساره التاريخ وما بعده.

.+ ولا يلتقي المابعدان نجد القاب مرة ثانية.

وهكذا نكون أمام المعادلة الوجودية التالية: قابها العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه أي الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات وعلى يمينه نجد الطبيعة وما بعدها وعلى يساره التاريخ وما بعده. ولا يلتقي المابعدان نجد القاب مرة ثانية فيلتقي رأسا المعادلة اللامباشرين مثل رأسي الهرمين .

وهذه المعادلة كونية. فلا يمكن تصور إنسان من دونها أيا كانت حضارته. ومن ثم فاختلاف الحضارات لا يتعلق بالمعادلة بنية وعناصر البنية بل بأساليب التعبير عنها . ولولا ذلك لاستحالت الترجمة بين اللغات والتواصل بين الشعوب وبين الحضارات بل وبين الأجيال في نفس الحضارة بل بين الإنسان وذاته . وهذا وحده كاف لدحض خرافة صدام الحضارات الجوهري تصادمها لا يتجاوز الأساليب .

وهو ما يثبت صحة الاستراتيجية القرآنية في توحيد الإنسانية. فالأخوة البشرية هي المنطلق (النساء .(1 والغاية هي المساواة بالتعارف معرفة ومعروفا) الحجرات .(13 ولا

تفاضل بينهم إلا بالتقوى التي هي هذه العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه أولا وغير المباشرة بينهما مابعدين الطبيعة والتاريخ.

وعلاقة المابعدين هي علاقة الاستخلاف . فالمابعد الرئيسي هو المستخلف. والمابعد الثانوي هو الخليفة. لكن هذه العلاقة سرعان ما

ينساها الإنسان وهو ما يولد عنده حب التأله الذي يدعي فيه صاحب السلطة السياسية أو المعرفية أو الفنية منزلة تتجاوز كونه إنسان خليفة إلى رب كقوة سلطان دون عدل .

وقد خصص ابن خلدون فصولا مطولة لتفسير أهم خاصية للسياسة والتصوف والعلم والفن لأن أصحابها كلهم يصابون بداء حب التأله فيدعون سلطانا مطاعا أو علما محيطا إما بالكشف أو بالعقل أو إبداعا شبه إلهي وكلها ترد في الحقيقة إلى نظرية المطابقة بين المعرفة والوجود وهو حب جوهر التأله فيها جميعا .

ولذلك فهو وإن لم يكن له عمق ابن تيمية في دحض نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة فهو يقول بها دون أن يؤسسها لأنه يعتبر داء الفلاسفة والكلام المحرفين متمثلا في القول بها أي رد الوجود إلى الإدراك . وحتى في إطار الفلسفة الأرسطية فهو ينسب عدم المطابقة إلى استحالة رد المادة إلى الصورة .

وهنا نكتشف سر دلالة النص الذي بدأنا به هذه المحاولة: فالتمييز بين علم المقدرات الذهنية الذي يتصف بالكلية والمحضية والبرهانية وعلم الموجودات الخارجية التي ليست كلية ولا محضة ولا برهانية يشمل العلوم التي توصف بكونها عقلية والعلوم التي توصف بكونها نقلية وهو وصف لا يقبل به .

وعلة عدم القبول به هي سطحية المقابلة: فلا يوجد علم عقلي للوجود الخارجي ليس فيه بعد نقلي هو مضمونه التجريبي ولا يوجد علم نقلي للوجود الخارجي ليس فيه بعد عقلي هو شكله المستمد من المقدرات

الذهنية التي هي كلية ومحضة وبرهانية .

وهو ما فرض علي وضع نظرية المقدرات الذهنية العملية نظير المقدرات الذهنية النظرية. وما يميز هذا النوع الذي افترضته قياسا على ما تكلم عليه ابن تيمية هو أن

المقدرات الذهنية في الأديان عقدية وليست فرضية مثل الفلسفية . لكن الفلاسفة جعلت هذه عقدية دون وعي فأطلقتها مثل تلك .

الفصل الخامس

أستطيع القول في غاية هذه المحاولة إني الآن أمام معضلة شخصية: ما وضعت مفهوم المقدرات الذهنية العملية وسميتها أدبية أو خلقية قياسا على المقدرات الذهنية النظرية في تصور ابن تيمية وهي الرياضيات والمنطق وضعت نفسي في مأزق أشار إليه ابن تيمية عندما قال إن الكليات لا توجد بحق إلا في المقدرات الذهنية وفي المعاني الدينية.

وهذه هي المعضلة الشخصية: فهل المعاني الدينية كليات ذهنية؟ هل يمكن اعتبار الأديان من المقدرات الذهنية العملية أو الأدبية أو الخلقية فتكون من جنس الفنون والسياسة؟ وما الذي يضيفه صفها بالإيمانية لهذه المقدرات الذهنية العملية حتى يميزها عن صفة الافتراض في المقدرات الذهنية النظرية؟ وماذا يميز البرهان في العمل وكلياته الذهنية عن البرهان الذي ينسبه ابن تيمية للكليات الذهنية في النظر بخلاف علوم الوجود الخارجي . هل علوم الكليات الذهنية ينبغي أن يكون فرضي المقدم بداية ويبقى من ثم فرضي التالي غاية؟ وما وضع العلوم الدينية التي يسلم ابن تيمية

بتضمنها كليات دون أن يعدد هل هي ذهنية أم خارجية.

ما الفرق بين الحقيقة العلمية واليقين الديني؟ فهل العلم يهتم بالحقيقة التي يكون العقد فيها فرضيا وليس يقينيا؟ وهل الدين يهتم بالحقيقة التي يكون العقد فيها إيمانيا وليس

فرضيا؟ فيكون المميز بين نوعي المقدرات الذهنية هو مسألة التأسيس المعرفي والقيمي بطبيعة العقد؟

هل معنى هذا أن المشكل في نظرية المعرفة يتعلق بالموقف القضوي - أي مستويات العقد - وليس بالمحتوى القضوي بذاته؟

وهل يتحرر العلم من الموقف القضوي بجعل المضمون القضوي فرضيا بمعنى أنه يعتبر نتائج الاستدلال معلقة على القبول بمضمون مقدماته قبولا فرضيا -وليس عقديا كما كان عليه أمر الفلاسفة القديمة أي إنهم لا يعتبرون ما ينتخب من علامات لتعريف الأشياء

إن نقيض التالي يفيد نقيض المقدم؟

هل معنى ذلك أن هذا المقياس لا يصح في العقد الديني الذي لا يتغير ويقتصر على العقد العلمي الذي هو عقد مشروط بالاحتكام إلى التجربة فيكون عقدا مؤقتا دائما أي إن بقاءه مشروط ببقاء تأييد التجربة.

هل معنى ذلك أن الاديان لا تحتكم إلى التجربة؟

المسألة بعيدة الغور وتهم القيم والعمل اللذين يمثلان أصلها الحقيقي .

فلنفرض أن القيم والعمل تحتكمان إلى التجربة ألا يكون معنى ذلك أن الأمر الواقع يصبح هو المثال ومن ثم يكون هذا الموقف رفضا للتمييز بين

المنشود والموجود فيصبح لا فرق بين "الآتر" و"الدوفوار آتر" أي بين الموجود وما ينبغي أن يوجد فتصبح كل القيم أوهام إنسانية و"الواقع" هو المرجع الوحيد وما عده وهم خاتم.

وهنا نعود إلى علم "الواقع" المزعوم . فإذا تصورنا أنه مطابق كان عملنا مطابقا للواقع في حين أنه مطابق لما نعلم من الواقع. ومن ثم فكل من يقول بعدم التمييز بين المنشود والموجود ينبغي أن يقول بإطلاق العلم وبأن علم هذه اللحظة لا يمكن تجاوزه إلى ما ليس معلوما فينتفي كل مجهول في "الواقع" أو أن يدعي أن علمه مطلق ومحيط .

فهل من يقول مثل هذا الكلام يمكن أن نصفه بكونه عاقلا؟

من يزعم أن البشرية يمكن أن تكون قد تقدمت لو لم تكن دائما مميزة بين الموجود بوصفه أمرا واقعا والمنشود بوصفه أمرا واجبا وأن السعي الإنساني هو دائما تغيير الموجود في ضوء ما تعبره المنشود قيميا حتى لو تغير الأمران لاحقا .

وتلك هي العلة التي جعلتني اعتبر كل حداثيي العرب إما هيجليين) الليبراليون منهم) أو ماركسيين (اليساريون منهم) أو يأكلون من القصعتين معا (القوميون منهم) لأنهم يعتقدون أن "الواقع عقلي والعقلي واقع" (خرافة هيجلية) وأن ذلك هو جوهر المادية الجدلية المزعومة التي ليس لها ما وراء وهو جوهر الرؤية الهيجلية.

أو حتى بالوحي (علم الغيب) إذا اعتبروه مطابقا فإنهم لا يختلفون عن أفلاطون وأرسطو قديما وسيطا وعن هيجل وماركس حديثا وما بعد حديث لأنهم جميعا يؤمنون بأمرين 1 . المطابقة بين الإدراك والوجود .

2 . ونفي أي تعال على العالم الذي يظن وحيدا .

فالتأويل الفلسفي أو الكلامي "للماهناك بالرد إلى الماهنا"(عبارة هيجلية) هو اعتبار ما يصح على علمنا لهذا العالم -حتى لو سلمنا بكونه يمكن أن يدرك حقيقته على ما هي عليه - يصح على أي عالم أو أنه لا يوجد إلا عالم وحيد هو هذا العالم وأنه ليس له ما وراء. وأكبر عيوب علم الكلام والفلسفة بكل مراحلها حتى آخراتها أعني خرافة السرديات التي ترد المسرود إلى السرد.

وأغرب ما في الأمر هو موقف الحداثيين العرب. فهم يظنون أنهم يعبرون بذلك عن علمانيتهم وهم لا يدرون أن هذه الرؤية الهيجلية التي تبناها ماركس وإن اعتبرها مادية جدلية (اي نفي البعد الروحي منها) هي نظرية الصلح الهيجلية (الصلح بين الله والعالمع:نص1ة:70 (6::1 تأويلا للمسيحية بتوسط وحدة الوجود السبينوزية بعد أن أضاف إليها بعد التذويت أو اعتبار الجوهر ذاتا .

إنها وحدة الوجود السبينوزية التي يعيب عليها أنها جوهرانية لخلوها من دور الذاتية أو الروحية -الغايست - فأضافها ليؤول المسيحية أو حلول الله في العالم برمز المسيح ومن ثم صار الواقع الطبيعي والتاريخي هما الوجودان الوحيدان وليس لهما ما وراء لأن الماهناك وهم إنساني ولا يوجد إلا الماهنا ء

وهذا يعتبر في الإسلام الأصل الحقيقي لما يسميه الإخلاد إلى الأرض الذي يجعل الإنسان كالكلب يلهث دائما سواء حملت عليه أو لم تحمل . وفعلا فالإنسان في الرؤية التي تبناها

الحداثيون العرب هو ما يجعلهم كلهم مخلدين إلى الأرض لا منشود عندهم إلا ما ينشده الكلاب أي اللهث الدائم وراء الفاني .

لكن الأمر ليس مقصورا عليهم . فحتى الإسلاميون فهم صاروا من جنسهم لأن ظنهم أن الانثروبوقراطيا تختلف عن الثيوقراطيا أو المناوسة بينهما فيهما فرق يثبت أنهم ليسوا من المخلدين إلى الارض علته جهلهم بأنهما في العمق أبيسيوقراطيا وهي دافعهم الحقيقي في ما يسمونه سياسة إسلامية.

ليس عندي حل لهذه المعضلة. هل الإنسان لا يستطيع التخلص من بعدي دين العجل - أي ربا الأموال وربا الأقوال -ومن ثم فالبديل الذي يقدمه الإسلام مجرد يتوبيا كما اعتبره هيجل أم إن هذه اليتوبيا (رؤية الإسلام التي يقيسها على رؤية الثورة الفرنسية) هي في الحقيقة ما يصبو إليه كل البشر ومن ثم فهي التعبير الفعلي عن منزلة الإنسان الوجودية: الأخوة والمساواة.

فبعدا العجل -الذهب والخوار- أي الحكم بالنظام البنكي البورصي والتربية بإعلام الإيديولوجيا والملاهي أصبحا وكأنهما مما لا بد منه ولا بديل عنه وهو ما يسعى إليه الإسلاميون مثل العلمانيون ومن ثم فكلامهم عن سياسة إسلامية كذبة كبيرة ودليل ذلك أنهم ما أن يحكموا حتى يخلدوا إلى الأرض .

معضلتي الشخصية ليست شخصية في الحقيقة بل هي معضلة كونية. هل الإنسان تجعله هشاشة وضعه الوجودي عبدا لبعدي العجل بسبب حاجاته الحيوية-فيقبل مرغما بربا الأموال وربا الأقوال -لأن بدنه عبد للحاجة

العضوية وروحه عبد للحاجة النفسية ولأن الحاجتين لا تقبلان التأجيل ومن ثم فالإنسان عبد العاجل الذي ينسيه في الآجل دائما لكن مآل الإنسانية الحالي -العولة-بين فشل هذه الرؤية لأن التمائع بين البشر على ثروات الطبيعة وتراثات التاريخ لوثهما وولد الندرة التي هي ليست حقيقة فعلية بل هي كذلك من رموز هذا الاخلاد إلى الأرض فأصبح الإنسان بدلا من التعمير بقيم الاستخلاف

في الأمام "الفصل الخامس" يقوم بالتدمير بنفيها وهو ما يؤدي إلى أن المنجاة الوحيدة للإنسانية لا تتحقق إلا بالكفر

بدين العجل معدنه وخواره.

والنموذج الأمريكي هو ما ابتدعه السامري أي دين العجل : فعملتهم ونظامهم البنكي هي معدن العجل وإعلامهم وملاهيهم هي خواره. والبشرية كلها اليوم عبيد لأصحاب هذا الدين المسيطر على العالم. وكل شباب العالم بدأ يفهم اللعبة ويريد أن يتحرر منها بدأ بمحاولة إنقاذ ا لطبيعة والثقافة من التلويثين المادي والروحي .

وبذلك يتبين أن التناقض الفلسفي الحقيقي في العالم اليوم هو الفلسفة المشتقة من دين العجل والفلسفة المشتقة من الإسلام الذي فضح دين العجل باعتباره أساس كل تحريف للدين والفلسفة في كل تاريخ البشرية ومن ثم فلا يمكن أن تقبل أمريكا بعودة الإسلام لدوره التاريخي الكوني : من هنا حربها عليه .

الحرب التي تفوضها أمريكا على الإسلام تخاض باسم دين العجل أي باسم سلطان ربا الأموال (معدن العجل وهو مسروق صار مجرد ورق في

أمريكا) وربا الأقوال ([وهو خوار العجل وهو خداع صار مجرد صورة في أمريكا) على الإنسان وشروط بقائه بصورة تجعل الإنسان مفسدا في الأرض وسافكا للدماء .

وأعجب ما في الأمر هو أن من يدعي مقاومته من المسلمين هم أكثر الناس تأييدا لخططه وعملا بها سواء كانوا عملاء ظاهرا وباطنا مثل كل الانظمة السنية العربية أو عملاء في الباطن وأدعياء ممانعة في الظاهر مثل كل الأنظمة والمليشيات الطائفية العربية (شيعية وعلوية ومسيحية وما جرا...) ١

وقد أردت في خاتمة هذه المحاولة أن أصل المسألة النظرية التي أبحث فيها وتخص نظرية المعرفة والقيمة أن أقدم نماذج من تطبيقاتها في التاريخ الفعلي فتكلمت على الوضع الحالي للعالم من حيث صلته بالإسلام لأن الإسلام لا يمكن أن يتعلق بالعالم إلا من حيث الدين الكوني الفاتح والخاتم.

والقصد بالفاتح والخاتم هو أن الختم تذكير بالفتح: فالإسلام يتحدد بكونه الديني في كل دين وكون الأديان بكل أصنافها لا تختلف عنه إلا بتحريفها وتحريف التاريخ بمقتضى تعريفها ؛ والأول هو تحريف الرسالة والثاني هو جاهلية التاريخ الإنساني وتلك هي حقيقة العولة الأمريكية ببعدي دين العجل.

خاتمة البحث أخصصها لحصيلة المحاولة في المعاني الكلية ودورها بين كونه مقوما لحقائق الأشياء النظرية الفلسفية القديمة والوسيطة وكونه مجرد اصطلاح يختار بعض أعراض الأشياء مما ندركه منها ليكون رمزا للدلالة

على ما نعتبره حقيقتها نتعامل معها ونعبر عنها برمز ثان هو لغة العلم فتبدع نظامين كلاهما رمز.

نظام ما نرمز إليه بما نفترض أنه يحدد منزلته في نظام الأشياء المجهول دائما ولا نعلم منه إلا ما نعلم على سبيل الفرض والذي نريد معرفته ونظام ما نفترض أنه يمثل اللغة التي بالتعامل معها نكونه وكأننا نتعامل مع النظام الأول بحيث إننا نعتبر منطق النظام الثاني قابلا للإسقاط على منطق النظام الأول ونمتحن ما يستنتج من الثاني بالأول . فكل

الحدوس العلمية تأتينا : 1. إما مما يوحي به نظام الرموز المعبر عن نظام المرموزات التي هي بدورها رموز بما فيه من عدم تناسق .

2. أو مما يوحي به عدم التناسق بين نظام الرموز المعبرة ونظام الرموز المعبر عنها بوصفها ما اخترناه من أعراض الأشياء وافترضناه «دلالة» المعبر على المعبر عنه .

وهذا بالضبط ما يجري في علاقة الرياضيات التي نختارها نظاما رمزيا للتعبير والطبيعيات التي نتكلم عليها من خلال ما اخترناه من علامات ننظمها بها . وهو ما جعلها تصبح علما أي إنها تبدع صورة فرضية عن الشيء وتصوغها بعبارة رياضية فرضية هي بدورها . ثم تمتحن العبارة بسلوك ما وضعته فرضيا وكأنه الشيء في ضوء ما يترتب على الصورة في سلوكه وما يترتب على العبارة لسلوك العبارة عنه . وإلى حد الآن يبدو الأمر مفهوما لأنه حقيقة ما يجري في العلم الحديث . لكن هذه العملية تنسب أمرين للذهن يصعب فهمهما :

1. فكيف نفهم قدرة التفكر على التخلص من ظهور الموجود واعتباره غير

ضروري وافتراض غيره ممكنا وافتراضه على عدة صور ممكنة منه ؟

2 وكيف يمكن لهذه المفروضات أن تفعل رغم أنه لا شيء يثبت أنها مقومة بدليل استبدالها عندما تقتضي الضرورة التي تتجلى بعدم التناسق الأول أو الثاني .

وهذا هو المشكل الذي أريد أن اختم به البحث في المعاني الكلية النظرية لعلوم الضرورة الشرطية وما اقتضته من اضطراري لوضع مثيل لها هو المعاني الكلية العملية لعلوم الحرية الشرطية وسميتها المعاني الكلية الأدبية أو الخلقية مثلما تسمى الأولى المعاني الكلية الرياضية أو المنطقية.

وكان ذلك يكون دون إشكال لولا المعاني الكلية الدينية التي قد يظن أن وصفها بالذهنية قد يعني تشكيكا في وجودها في الأعيان. وطبعا هذا التشكيك يبدر إلى ذهن من يتصور المقدرات الذهنية الرياضية مقصورا وجودها على الأذهان لأنه يعتبر الوجود الخارجي مقصورا على الأعيان القابلة للإدراك الحسي .

والمشكل هو:؛ هل تسليم ابن تيمية بأن الكليات لا توجد إلا في المقدرات الذهنية و المعتقدات الدينية يعني أن هذه مثل تلك فتكون مقدرات ذهنية وقابلة من ثم لأن تكون "كلية ومحضة وبرهانية" لكنها لا تنطبق على الوجود الخارجي الديني إلا انطباق الأولى على الوجود الخارجي الطبيعي مثلا؟

ولهذه الإشكالية عدة أجوبة بالإيجاب وبالنفي . وهذه الأخيرة تكتفي بعكس تلك. ودحضها يسير لأنه عين دحض نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة ونظرية الكليات المقومة ونظرية العالم الواحد المقصور على عالم المدارك

الحسية وخاصة اعتبارها هي «الواقع» الذي يعتبر ما عداه منتجات الخيال والخرافة.

وطبعا فقائل ذلك بخصوص المقدرات الذهنية الدينية يشبه من يعتبر المقدرات الذهنية الرياضية من الخيال والخرافة. فبالإيجاب يمكن القول إن "الأشياء" الدينية مجانسة في العمل لأشياء الرياضية في النظر من حيث هي "أشياء مثالية" ليس كمثلها شيء في الوجود الخارجي . وهو ما يمنع الكلام عليها بلغة الكلام على المدرك المعيش بالمدارك الحسية وكأنه قلب للعلاقة بين المثال والمقيس عليه .

فلا وجودية الخارج لأي شيء مطابق حقا لمفهوم رياضي مهما كان بسيطا فمثلا لا توجد دائرة كما يحددها الرياضي في الوجود الخارجي رغم أن الأشياء الخارجية الطبيعية كما يدركها الحس الإنساني لا يمكن أن تعلم من دونها لغة للعبارة عن الصورة التي يتعامل معها العلم بوصفها ممثلة للشيء .

وكذلك لا وجود لأي مفهوم ديني رغم أن الأشياء الخارجية الدينية كما يدركها الحس لا يمكن أن تعمل من دونها . فتكون نسبة المعاني الدينية إلى الظاهرات التاريخية والحرية الشرطية مناظرة لنسبة المعاني الرياضية إلى الظاهرات الطبيعية والضرورة الشرطية. وهذا هو الأمر الذي أضفته لرؤية ابن تيمية والذي يتجاهله الكثير للظن أن المعاني الكلية تابعة للنظر والعلم دون العمل والفنون والآداب.

وإذن فلا خوف من تهمة نفي وجود الأشياء الدينية بهذا القياس لأنه من السخف أن يتصور الإنسان أن الأشياء الرياضية التي ليس لها مثيل في

الوجود الخارجي ليست موجودة بوجود يخصها يختلف عن الوجود المحسوس . فالأمر لا يتعلق بالوجود في الحالتين بل بنوعه وبالدور في النظر وبالدور في العمل . لكأننا قلنا بحاجة العمل مثل النظر لقدرات ذهنية تكون كلية ومحضة وبرهانية مثلها .

فيبقى مخرج "ليس كمثله شيء" مشكلا لأنها تتعلق بنوع الوجود مع انطباقها على إثباته وعلى نفيه . فيقع الخلط بين المثالي الذي ليس "كمثله شيء" في الوجود الخارجي والخيالي الذي ليس "كمثله شيء" في الوجود الخارجي . وغالبا ما يتصور الكثير أن المعاني الكلية الدينية هي من النوع الثاني أي إنها من الوجود الخيالي وخاصة عند الحداثيين العرب الذي لا يعترفون إلا بما يشاركون فيه الدود ؛ خلط المثالي بالخيالي ..

هل كان ابن تيمية مدركا لهذه الإشكالية عندما حصر وجود الكليات في المعاني الدينية التي سميتها المقدرات الذهنية العملية والمعاني الكلية في المقدرات الذهنية النظرية؟

هل كان يعني أن وجود المعاني الكلية فيهما من نفس الطبيعة أي إنها هي الوجود المثالي المشروط في الوجود الخارجي المدرك بالحواس الخارجية أو بالحواس الباطنية.

لقم وه ج الأقدم مي انوا ل الأنوق زو يكم عومة قي بكرا تو "العقلي الصريح" بمعنى العقلي المحض وليس بمعنى المعبر عنه بصراحة أي إنه يقصد الصراح لا الصريح فيكون المعنى هو الكليات الذهنية النظرية في المعرفة العلمية- والكليات الذهنية العملية -في المعرفة الدينية-لا تتعارضان أبدا وأن النقل الصحيح فيهما متطابق . فهو يصف الأولى بكونها كلية

ومحضة وبرهانية. ولما كانت الثانية كليات فهي مثلها ذهنية ولها هذه الخصائص الثلاث من حيث هي علم .

ولأسلم إذن أن العقلي "الصراح" والنقلي "الصراح" من طبيعة واحدة عند النظر إليهما بمنظور خصائص المعرفة. فيكونا مشتركين في كون علمهما "كليا ومحضا وبرهانيا". إذا كان الأمر متعلقا بالمقدرات الذهنية سواء كانت نظرية أو عملية فيبدو لي أمرا بينا بنفسه لأن الأمر يتعلق بالمثل التي من دونها يمتنع أن نفترض للوجود الخارجي سواء كان علميا أو عمليا صورة معينة قابلة للعبارة عنها بهما ويكون كل تعين من جنس «القيمة» التي تجعل المتغير في الرياضيات ينطبق على شيء محدد .

فأقبل أن يكون علم العقلي الصراح لا يعارض علم النقلي الصراح ومن ثم فلهذا مثل ما لذاك من مقدرات ذهنية هي معانيه المثالية التي يستند إليها في علم الوجود الخارجي سواء كان طبيعيا أو دينيا. لكن كيف لي أن أقبل أن يكون النقلي الصحيح واحدا فيهما خلال تطبيقهما على مجاليهما النظري والعملي؟

ذلك ما أزعم أن ابن تيمية يقصده بعدم تعارض النقلي الصحيح مع علم العقلي للوجود الخارجي . فعلم الوجود الخارجي ليس "كليا ولا محضا ولا برهانيا" فيكون من جنس النقلي بمعنى أنه في الحقيقة ذو مضمون تاريخي حتما وهو مختلف في تعيناته رغم وحدته في مثاله . فهو تاريخ ما نصنعه من صور عن الوجود المجهول بالطبع خلال تعاملنا معه .

فما نطبق عليه الرياضيات في الطبيعيات ليس من جنس الرياضيات بل هو من جنس ما لا يقبل الصوغ الرياضي التام مهما تقدمت علوم الرياضيات

وهو متغير دائما لأنه مضمون تحاول صوغه ببناء صورة منه والتعبير عنه بعبارة رياضية. فنكون نحن صناع الصورة التي

نعتبرها ممثلة للموضوع وهو المستوى الأول من الترميز ثم صناع العبارة وهو المستوى الثاني من الترميز.

وقد نصل إلى مرحلة نكتفي فيها بالمستوى الثاني من الترميز فنتعامل مع الطبيعيات النظرية وكأنها رياضيات خالصة. ويمكن كذلك أن نفترض فنا يتعامل مع العمل على هذا النحو ولعل اليتوبيات من هذا الجنس . وهو هدف بعيد الحصول بصورة تامة في الحالتين وخاصة في الثانية لوجوب الاحتكام إلى التجربة التي هي الحكم النهائي على صحة الفيزياء والتاريخ حتى النظرية بمعنى أن المشتق من الفرضيات يبقى معلقا في منزلة الفرضية حتى لو أيدته التجربة في لحظة ما لأن التجارب المقبلة قد تنقضها إذا تقدم العلم فاكتشفت بدائل أدق وهو ما عبر عنه ابن تيمية بالقول إن كل تصور وراء تصور بلا حد .

فاستنتاج النسبية الكلية مثلا يبقى فرضية بسبب الحاجة إلى حكم تقدم المعرفة وتقدم وسائل إدراك المعطى الطبيعي بالتجربة الفعلية وليس بالتجربة الافتراضية الذهنية. وبهذا المعنى فهمت فصلت :53 فتبين حقيقة القرآن تكون بها يرينا الله من آياته في الآفاق والأنفس التي نحتكم إليها في فهمنا لنصه . وبذلك أعود الآن إلى بيت القصيد:

1. مقدرات ذهنية لا تعلم الضرورة الشرطية في الطبائع إلا علما نسبيا ولا بد لها

2. مقدرات ذهنية لا تعلم الحرية الشرطية في الشرائع إلا علما نسبيا ولا بد

لها من

والضرورة الشرطية للطبائع . والحرية الشرطية للشرائع . والمشكل أن الإنسان من حيث هو في علاقة بالطبائع لا بد له من علم مثالي للمقدرات الذهنية النظرية (كلي ومحض وبرهاني) نموذجا لعلمها علما نسبيا . ومن حيث هو في علاقة بالشرائع لا بد له من علم مثالي للمقدرات الذهنية العملية (كلي ومحض وبرهاني (نموذجا تعلمها علما نسبيا ؛ مجالان لا يتعارضان بل يتكاملان بتراتب لأن الحرية الشرطية فوق الضرورة الشرطية إذا

اعتبرنا الطبيعة نفسها ثمرة خيارات تجعلها تكون على ما هي عليه إذ لا شيء يثبت أنها كذلك بصورة لا بديل عنها . فيمكن تصور الطبيعة على نحو آخر.

وهذا من أهم أدلة الغزالي ضد تصور الفلاسفة للسببية باعتباره علية الضرورة ولا يتصورونها ناتجة عن علية الحرية التي هي أسمى منها . فما يبدو ضروريا بالنسبة إلينا يمكن أن يكون حرا بالنسبة إلى خالقه بمعنى أننا نستطيع تصور العالم بنظام مختلف عما نشهده منه. وظن الفلاسفة أن ذلك مستحيل (ابن رشد مثلا) يسميه الغزالي ضيق الحوصلة .

فهما لا يتعارضان بالعقل الخالص أو الصراح. فالأولى مقدرات ذهنية نظرية كلية ومحضة وبرهانية (كلام ابن تيمية على الرياضيات والمنطق (. والثانية التي قستها عليها مقدرات ذهنية عملية كلية ومحضة وبرهانية (كلامي قياسا على كلام ابن تيمية) : المستوى المثالي من معرفة موضوعها يحدده شكلها .

وهما لا يتعارضان بالتطبيق النسبي للعقلي الصراح. فتطبيق المقدرات الذهنية النظرية على الطبيعة مثلا لا يبقى كما هو في المثال بل يصبح محتكما إلى الضرورة الشرطية في الطبيعة وهو من ثم نسبي إلى ما يحصل تاريخيا من خبرة عن الموضوع وتقدم إدراك أعراضه وانتخاب ما يظن ممثلا لمقوماته .

وما قلناه عن تطبيق المقدرات الذهنية النظرية على الطبيعة يقال مثله على تطبيق المقدرات الذهنية العملية على التاريخ . فهو لا يبقى كما هو في المثال بل يصبح محتكما إلى الحرية الشرطية في التاريخ وهو نسبي إلى ما يحصل تاريخيا من خبرة عنه وتقدم في إدراك أعراضه وانتخاب ما يظن مقوما له .

أعتقد صادقا أني تخلصت من مأزقي الذي لا أحمل ابن تيمية مسؤوليته . فهو لم يفترض مقدرات ذهنية عملية رغم أنه وضع مبدأها . أنا وحدي أتحمل مسؤولية هذا المفهوم . لكنه سام بوجود كليات العقائد الدينية. وهي إذن من جنس المعاني الكلية المقدرة ذهنيا . والكلي والمحض والبرهاني لم يعد مقصورا على النظر بل تعداه إلى العمل وهو أصل الديني.

وليس في مستوى تاريخها .

فيمكن إذن أن أقول دون خوف من اتهامي بالخروج عن الملة إن المعاني الكلية الدينية مقدرات ذهنية مثل المعاني الكلية الرياضية وهو أمر لا يتعلق بالتشكيك في وجودها بل هي جوهر الوجود المتعالي عند من تحرر من الذهن العامي الذي يتصور الوجود على المدرك حسيا لا غير . عالم المثال شرط عالم المحسوس.

وحصيلة رؤية ابن تيمية: إذا كان علم الضرورة الشرطية -قانون الطبيعة -يحتاج إلى الرياضيات والمنطقيات علما للمقدرات الذهنية النظرية الذي هو كلي ومحض وبرهاني فإن علم الحرية الشرطية -قانون التاريخ-يحتاج إلى الأخلاقيات والدينيات علما للمقدرات الذهنية العملية الذي هو كلي ومحض وبرهاني .

وما كان الإنسان مكلفا بالتعمير بقيم الاستخلاف فإن المهمة الأولى التعمير يسيطر عليها قانون الضرورة الشرطية والمهمة الثانية قيم الاستخلاف يسيطر عليها قانون الحرية الشرطية وكانت المهمة الأولى شرطا أداتيا لقيام الإنسان والثانية شرطا غائيا لوجوده فإن الأولى تابعة للثانية .

وإذن فالحرية الشرطية تسيطر على الضرورة الشرطية غائيا سيطرة الضرورة الشرطية على الحرية الشرطية أداتيا ما يعني أن الإبداع العلمي في المقدرات الذهنية التي من جنس المعاني الكلية النظرية شرط أداتي للإبداع العملي في المقدرات الذهنية التي من جنس العملية: الديني غاية والفلسفي أداة.

والغاية مستحيلة من دون أداتها . وهذا هو ما غاب عن أذهان علماء الدين في الإسلام فأفسدوا الدنيا والدين . والأداة ممكنة من دون الغاية وهذا ما جعل التعمير يصبح تدميرا للإنسان والعالم. ومسؤولية المسلمين على الأمرين كبيرة: فهم تخلوا عن شرط مقاومة التدمير الذي طلبته الأنفال 60 أي الردع.

وهكذا فقد أدركت ما كنت أسعى إليه : وهو بيان أن القضية كلها تعود إلى قاب علماء الإسلام دلالة فصلت 53 من الأمر إلى النهي وإلى قاب آل عمران 7من النهي إلى الأمر فكان أن أهملوا شروط فهم العلاقة بين الحرية

الشرطية والضرورة الشرطية فلم يعمروا ولم يخلفوا بل اكتفوا بالأقوال دون أفعال .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

علوم الملة وتحريفها، ضروبها الغائية وضروبها الآلية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 15
الفصل الرابع 27
الفصل الخامس 31

ضروها العائبة وضروجا الالية ب ليرا

إل سماء وللبيان

الفصل الأول

استسنحت فرصة ما قاله أحد الباحثين المدافعين عن علم السلفيين وجهل الحداثيين وعدني من هؤلاء في مسالة أصول الفقه موردا شاهدا استدل به على دافعي الذي يعتبره نتيجة الجهل لبيان التحريف الجوهري للفقه وأصوله عامة وليس السلفي منه فسحب وسأستعمله كذلك لبيان تعريف علم الملة كلها ومنها خاصة علم الكلام كله وليس بعضه . وسيكون الوصل بين السائحتين تحجريف الحديث فيهما كليهما لتعلقه من حيث طبيعته (حديث) ومضمونه (السياسة). وهذا هو المشترك بين نوعي الأصول الشرعية (ك الفقه) والأصول العقدية (ء الكلام) . ولا يهمني إن كان الحديث صحيحا أو منحولا على الرسول لأن دلالته من دون التحريف قابلة للنسبة إلى الرسول .

وأعني به الحديث الذي يعتبر أصل أصول الجامية عند التحريف وأصل أصول الثورة الإسلامية عند تخليصه من التحريف . وهو حديث مفاده "من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع ولي الأمر فقد أطاعني وأطاع الله . ثم العكس من عصاني إلخ. ."... وتحريفه ينتج عن مبدا أصولي يصاغ عادة "المعنى في الأحكام الشرعية والعقدية بعموم اللفظ" . ومعنى ذلك أن التحريف مصدره الاستعمال الرديء لأحد علوم الآلة-اللسان -لأن عموم 1 . الأول هو ربط المعنى باللفظ وعمومه بعمومه وهو خطأ أساسه توهم

ألفاظ اللغة لها دلالة بذاتها خلطا بين غلبة بعض الوصل بينها وبين الدلالات الغالبة إلى حد الالتصاق بالألفاظ منعزلة عن سياقاتها . لكن الألفاظ ليس لها معنى بذاتها بل بمنزلتها في النظام الرمزي أولا وفي نظام التناظر مع نظام المرموز ثانيا

2. والعموم ليس مرسلا بل يتحدد بمجال الخطاب ومعنى ذلك أن الألفاظ تخضع وإن بشيء من المرونة بمجال استعمالاتها الغالبة على مجال من المجالات فتصبح لها دلالة شبه اصطلاحية فيه فيكون عمومها مقصورا علي .

لكني لا أعتقد أن الأصوليين من الجنسين يجهلون بإطلاق هذين الاعتراضين بل هم يتباسرون حتى يجعلوا التحريف المراد ممكنا . وهو تعريف مقصود لتدجين المعاني الصارمة للشرع خدمة للمستبدين . وقد أخذت هذا الحديث -بصرف النظر عن صحته أو عدمها ولن أبحث في ذلك لأن الأمر ثانوي إذ يمكن أن يكون الرسول قد قاله بمعناه غير المعرف ويستحيل أن يكون قد قاله إذا فهمناه "جاميا" .

فجاميا يقرأ الحديث من نهايته إلى بدايته بمنطق أعرج: طاعة ولي الأمر من طاعة الله لأنها من طاعة رسول الله . وهو قياس مخاتل . هكذا يفهم الحديث المنسوب إلى الرسول والمعلوم أنهم في الممارسة يقدمون الحديث على القرآن والبخاري عندهم مصدر شبه مقدم على القرآن على الأقل كما إن لم يكن كذلك . إذ هو أهم أركان فقههم . وليست ضد ذلك . "لست ضد ذلك" لا تعني أني معه ما دمت أرفض نوعي الأصول جملة وتفصيلا لأنها عندي محرفة للقرآن في أحكامه الشرعية والعقدية بالجوهر. وقد بينت

ذلك بالنسبة إلى أصول الفقه في حواري مع الشيخ البوطي وفي عديد المحاولات التي تلته . وكذلك فعلت بالنسبة إلى علم الكلام وأصوله الذي هو أكثر تحريفا من الفقه وأصوله . وأبدأ بتوضيح أول بمجرد وضع المقدرات في النص:

• فالمقدر الأول من أطاعني فقد أطاع الله ضميرها لأني رسوله وأطبق أوامره ونواهيه بأمانة وعدل وقد عرفت بأني الصادق الأمين .

• والمقدر الثاني من أطاع ولي الأمر فقد أطاعني ضميرها لأني لا أولي إلا من كان حائزا قدر الإمكان هذه الصفات .

المقدر الثالث هو النتيجة -مع فرض التعدية في القياس -من أطاع ولي الأمر أطاعني ومن أطاعني أطاع الله. وإذن فمن أطاع ولي الأمر فقد اطاع الله ضميرها مبدا التعدية في التولية السياسية المتعلقة بالتربية والحكم من حيث انتقال سلطة المبادئ الشرعية من مكلف أول بإنفاذها إلى مكلف ثان: أساس الإنابة في السلطة.

والمقدر الرابع هو بعد وفاة الرسول انتقلت الإنابة الأولى من الرسول إلى صفاته ومنها إلى من يقرب منها باستثناء تلقي الوحي معايير تعدد بها الامة من يمكن أن يخلفه . فكان الحاصل على ما يقرب منها جديرا بالخلافة. لكن اختياره يكون بالانتخاب الحر أو البيعة التي هي شبه تحديد للأهلية الاستخلافية. وهو الضمير الرابع .

المقدر الأخير الجامع لكل هذه الضمائر التي أحصيتها والتي يهملها الجامي والفقه عامة تستمد أصلها من ضمير كوني قرآني: الإنسان الحر مكلف بأمره وذلك هو أصل الأهلية للخلافة من حيث هي نيابة سلطة الأمة التي لأن

الأمر أمرها بمقتضى الشورى .38 وإلغاء هذه الضمائر التي تجعل الحديث قابلا لأن يكون صحيحا هو ما أسميه تحريفا "جاميا" للفقه وأصوله . فيصبح كل من يتولى الأمر بالاغتصاب وكأنه مولى من الرسول المولى من الله ثم مولى من الأمة بعد وفاة الرسول ثم مولى كإنسان مكلف رغم أنه ليس له أي من هذه الصفات المضمرة في الحديث .

ومثلما أن التحريف يقرأ الحديث من غايته إلى بدايته دون اعتبار للضمائر التي فيه فإن القراءة السوية هي التي تقرأه من بدايته إلى غايته بضمائره: فيكون الحديث الله ولى رسوله مهمة التربية والحكم لما يتصف به من تمثيل حقيقي لحقيقة الإنسان المكلف أمانة وعدلا وهو لا يكلف إلا من اتصف بهما وذكره بصورة حصرية أنه :؛

. ليس إلا مذكرا بمعنى أنه ليس وسيطا بين الله والمؤمنين لتبقى العلاقة مباشرة بينهم وبين ربهم .

. وليس مسيطرا عليهم بل أمرهم لتبقى العلاقة مباشرة بينهم وبين حريتهم في اختيار من يولونه أمرهم نائبا عنهم وخاضعا لشوراهم .

وتلك هي شروط الإنابة التي بعد وفاته تصبح من واجبات الأمة صاحبة الأمر دون سواه وليست من حقوقها فحسب . وهذا هو النقض التام للجامية. ودليله الآية 38 من الشورى . فالأمر أمر الجماعة وإدارته تكون بشوراها وذلك أولا لأنه بذلك تكون قد استجابت لربها وعالجت علة أمراض الجماعة بالأمانة والعدل في الانفاق من الرزق .

وبهذا المعنى فالفقه كله وليس الجامية وحدها جعلت الحديث يبرر الموجود ويحول دون المنشود على الأقل في الأفعال لأن الأقوال ما تزال

تتكلم على العصر الراشدي بوصفه مثالا أعلى وتنسى أنه ليس أعلى لأنه عصر السلف بل لأن السلف كانوا أقرب ما يكون للفهم الذي لم يلغ ضمائر هذا الحديث الخمسة التي بينا دلالتها .

وهم كانوا خاصة يمارسونه ولا يسمعونه حديثا قابلا للتحريف . وقد حاولت أن أجد مخرجا مشرفا للفقهاء الأول بفكرة قانون الطوارئ المؤسسة على الضرورة التي تبيح المحظور شرطا في التغلب على ما ترتبت على الفتنة الكبرى من حروب أهلية تقتضي حالة الطوارئ وتعطيل الدستور والحكم بقوانين خاصة.

لكن تعطيل الدستور وحالة الطوارئ التي عللته ظلت قائمة إلى اليوم أي أكثر من 14 قرنا وصار تبريرها الفقهي هو الغالب على الأصل الذي هو نقيضها المطلق كما بينت في شرح هذا الحديث من منظور محرفيه ثم من منظور نسبته إلى الرسول . فبشار أو السيسي أو أي من حكامنا لا يمكن أن يكون نائبا شرعيا للأمة فيطاع كما يطاع الرسول ويسمى ذلك طاعة لله بتوسط طاعة الرسول .

وما حدث في أصول الشرع ناظره ما هو أخطر في أصول العقد . لكن التحريف هنا لم يقتصر على الحديث في مسألة الحكم بل ذهب إلى أصل التحريف فيهما كليهما أعني في مسألة الفرق بين العلم الإلهي المحيط والعلم الإنساني الذي هو نسبي ولا يحيط بعلم الله إلا بما شاء وهو قليل .

فقد حرفوا آل عمران 7 فكانوا بذلك مصابين بزيغ القلوب وابتغاء الفتنة لما قالوا "واوانها من معنى الاستئناف إلى معنى العطف مدعين أن الرسوخ العام يجعلهم قادرين على تأويل المتشابه بضمير علم الغيب مثل الله الذي

عطفوا تأويلهم على تأويله للمتشابه . فكانوا في ذلك مثلهم مثل الفلاسفة وصاروا باطنية مثلهم .

وقد عرف ابن خلدون هذا التحريف بلغة فلسفية لم تعرف في الفكر الغربي الحديث إلا بفضل النقد الكنطي فسمى هذا التحريف ب"وهم رد الوجود إلى الإدراك" مبينا أن

الإدراك لا يطابق الوجود ولا يحيط به بل هو منظور نسبي إلى ما يمكن للإنسان علمه منه . وهو معنى حاول الغزالي وابن تيمية صوغه بوضوح أقل .

فبمفهوم قريب من هذا المفهوم الحد الخلدوني شكك الغزالي في الإحاطة العقلية بالوجود مستعملا مفهوم "طور ما وراء العقل" في المنقذ . لكنه نكص دونه عندما تصور أن الإحاطة ممكنة بالكشف الصوفي. لكن ابن تيمية أخذ طريقا أخرى عندما وضع مفهوم التكامل اللامتناهي في التصور ومن ثم امتناع المطابقة.

ورغم أن حل ابن تيمية أقل وضوحا من حل ابن خلدون فإنه أبعد غورا وأشد عمقا لأنه جعل الإحاطة الإلهية في العلم تنتسب إلى اللامتناهي والإدراك العلمي الإنساني إلى النسبية دائما دون أن يقضي في امتناع المطابقة بإطلاق لأنها مذكورة في الإسلام باعتبارها حاصلة في الحياة الأخرى يوم يصبح البصر حديدا.

وإذن فعلم الكلام الذي يدعي أصحابه الدفاع عن الدين بالحجج العقلية وقعوا ضحية لحكمين مسبقين ورثتهما الثقافة الإسلامية عن المأسمة اليونانية هما :

1 . العالم الطبيعي هو العالم الوحيد ولا يوجد غيره إذ حتى ما بعد الطبيعة فهو البحث في مبادئه .

2. وعلمنا بهذا العالم في ذاته وعلى ما هو عليه ممكن للإنسان ما يعني تجاهل وجود ا لغيب الذي ظن من يمس طبيعة الغائب الذي يقيسونه على الشاهد .

وهذا الموروث أفلاطوني أرسطي . وهما يزعمان تأسيسه على دحض السفسطة. لكنه دون الرؤية السفسطائية بكثير لأن كبار السفسطائيين لم يقولوا ذلك بل قالوا إن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومنشوده دون أن يردوا الوجود إلى ما يقاس على الإنسان بل ردوا علمه إلى ما يقاس عليه دون سواه بمعنى أن علم الإنسان لا يتجاوز ما هو إضافة إليه: وإذن فهم أقل سفسطة من أفلاطون وأرسطو.

ومعنى ذلك أن السفسطائيين بخلاف ما يقول عنهم أفلاطون وأرسطو ليسوا أولا كلهم سواء ء

وثانيا هم لم يدعو أن ما يعلمونه هو الحقيقة المطلقة بل هم يقولون إن ما يعلمونه هو الممكن للإنسان علمه من الوجود وما عداه إما غير موجود أو غير معلوم أو غير قابل للقول . وهي ثلاث مستويات انفتاحية مهمة .

وهذا الانفتاح بمستوياته فيه تواضع كبير وفيه عدم إطلاق للعلم وفيه خاصة انفتاح على تعدد الرؤى وعدم الزعم بأن علمنا للحقيقة واحد حتى لو سلمنا بوحدة الحقيقة. لكن حتى لو سلمنا بوحدة الحقيقة فإن ذلك ليس كافيا ليجعلنا ندعي أن علم الإنسان مطابق لها. فإذا وجدت فعلمها لا يمكن لغير الله: وذلك هو مفهوم ولا يحيطون بشيء من علمه

الفصل الثاني

ضروب علوم الملة الغائية الخمسة (التفسير وفروعه الأربعة: 2 نظريان الكلام والفلسفة. واثنان عمليان: الفقه والتصوف وما عداهما فروع الفروع لا حاجة لذكرها) وضروب علومها الآلية الخمسة) التسميات وفروعها الأربعة:

« اثنان يغلبان في الدين وهما اللغة والتاريخ

• واثنان يغلبان في الفلسفة وهما المنطق والرياضيات).

وهذه العلوم عالجتها جميعا وبينت التحريف في العلوم الغائية والتقصير في العلوم الآلية. لكن العلاج كان بصورة شديدة التجريد . وفي هذه المحاولة والتي تقدمت عليها في تعريف أصول الفقه سأهتم بشيء من التعيين . وقد يكون فيه بعض التبسيط بفضل ضرب أمثلة يفهمها حتى القارئ غير المختص في هذه الفنون وما ترتب عليها من فشل .

وما أعنيه بالفشل محدد بدقة. فإذا كانت هذه العلوم متعلقة بتحقيق شروط تعمير الأرض (وهي مهمة الإنسان الأولى قرآنيا) بشروط جعل التعمير يكون بقيم الاستخلاف (وهي مهمته الثانية لامتحان أهليته للاستخلاف خلال إنجاز المهمة الأولى (فلا أحد منها حقق شروط التعمير ولا شروط الاستخلاف . وتلك هي علة الانحطاط والتخلف الذي آل إليها أمرنا لحظة المنعرج الذي حصل في أوروبا التي تجاوزتنا بالتعمير خاصة .

وقد يعجب الكثير عندما يسمعني أقول إن علة هذا الفشل هي بخلاف ما

يتوهم الحداثيون عين العلة التي جعلتهم هم بدورهم يصبحون علة الفشل الثاني في قرني محاولات النهوض . فالفلسفة في التقائنا بها أول مرة حولتها الباطنية إلى أداة أيديولوجية لا علاقة لها بالتعمير والعلم . وكذلك يفعل أدعياء التحديث من النخب العربية الآن.

وقصدي أن ما جناه أفلاطون وأرسطو لما تحولا إلى مدرسية إيديولوجية على "الفلاسفة والمتكلمين" في النظر والعقد وعلاقتهما بالطبيعة وما بعدها وعلى "الفقهاء والتصوفة" في العمل والشرع وعلاقتهما بالتاريخ وما بعده تكرر ثانية بما جناه هيجل وماركس على حداثيينا الذين هم من جنس باطنية الماضي وفلاسفته إيديولوجيا .

وحتى لا يساء فهمي فلست أقصد بذلك أن علماء السنة و"فلاسفتها" كانوا عباقرة بل هم من حيث العلم المحقق للتعمير والاستخلاف لا يقلون عن الباطنية و'فلاسفتها" تخلفا لأن كل ما فعلوه كان "الرد بالتحريم" وليس اكتشاف البديل أو التجاوز من جنس سخافات ردود أدعياء التأصيل الحاليين على ماركس وفرويد وداروين والملحدين.

وحتى ردود الغزالي وابن تيمية وابن خلدون على أهميتها وثورية حدوسها فإنها ظلت ردود فعل لم تطور هذه الحدوس والفتوحات النقدية التي كانت دفاعية الغالب وتنتهي دائما إلى ما يشبه سد الذرائع وليس إلى البحث عن بدائل تؤسس لمرحلة جديدة في تأسيس العلم لاكتشاف شروط التعمير والاستخلاف المؤثرة حقا .

ولست أشك لحظة واحدة أن نوعي النخب - التي تدعي التأصيل والتي تدعي التحديث - ستعتبر محاولاتي فيها الكثير من الاعتداد بالنفس لأنه

ليس من اليسير قبول اعتبارهما كليهما يمثلان كاريكاتورين مما يزعمون تمثيله خاصة والتدليل عليه قد يعسر اتباعه لفرط ما فيه من تجريد فضلا عما فيه من دقيق التخصص .

فالكلام على فلسفة أرسطو وأفلاطون في فلسفة المسلمين الوسيطة والكلام على هيجل وماركس في فلسفة المسلمين الحديثة بدراية فعلية تتجاوز ثقافة الصحافة ليست بعد مما توفره الجامعات العربية والإسلامية إلا بمعنى تدريس عموميات التاريخ السريع الذي لم نعد لشروط تجاوزه في أنظمة التكوين . اطلاع على ما في متون هؤلاء الفلاسفة الأربعة من علاقة بشروط التعمير والاستخلاف أي علوم الطبيعة وما بعدها للأولين وعلوم الإنسان وما بعدها للثانيين ومجموعهما عند هؤلاء الأربعة الذين مثلوا سجن فكرنا الوسيط والحديث .

وسأكتفي بمثالين من علوم القدامى وبمثالين من علوم المحدثين . ألا يعتبر ابن رشد غاية ما وصل إليه فهم الفلسفة الأرسطية؟

و وا أ كوا ا وا ا ا 0 120 تعمير الارض أوي تحقيق شروط الاستخلاف حتى بمستوى ما قدمه أرسطو قبله ب16 قرنا؟

وحتى لا يحتج بأني ضد الرشدية مبدئيا وخاصة الرشدية المحدثة التي يمثلها الجابري فلأقدم مثالا من الغزالي الذي اعتبر من مفضليه عليه . هل تجاوز أحد ما أقحمه هو وقبله ابن حزم وحتى الفارابي في أصول الفقه من اعتماد على منطق أرسطو في التصديق والتصور مع عدم الوعي بضرورة تجاوزه في نظرية القيم الخمس لأفعال العباد القرآنية؟ من الماركسيين الغربيين؟

أم هم ببغاوات مثل ما كان القدامى ببغاوات لأرسطو بالمعنى الذي جعل

الفارابي يقول قولته الشهيرة في كتاب الحروف "العلم اكتمل مع أرسطو ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم"؟

ومن من متكلمينا في ثقافتنا الحديثة تجاوز مأزق تبني كل "مفكري" الإسلام السياسي - وهم متكلمون جدد في أقل من ذلك بكثير ولا يتعدى مستواهم مستوى الصحافيين همهم التكيف مع الموجود حتى يقال إنهم حداثيون بالشعارات على الأقل لتبرير التقليد البليد - يدري أنه يكرس رؤية الإسلام بتبني مفهوم الصراع الجدلي بما يظن معاني قرآنية وهو ضده تماما أعني مفهوم التدافع الذي يكثر الإسلاميون من استعماله بغير وعي بدلالته .

فما أظن أحدا يجهل أن التدافع يعني علاقة بين طرفين كلاهما يدفع الثاني وتلك دلالة المشاركة في الدفع . فهل القرآن فيه هذا المعنى أم عكسه تماما؟

فهو يتكلم على دفع الله الناس بعضهم بالبعض . هل هذه عملية جدلية بالمعنى الهيجلي أو الماركسي أم هي لتحرير الإنسانية من المنطق الصدامي فيهما؟

فالناس يدفعون ولا يتد افعون والله يدفع ولا يدفع.

ولست ألومهم على ذلك بل أصف ما هو حاصل حتى نفهم أن الفكر في الحقبتين ولدى الاتجاهين الغالبين على الصفين المزعومين للتأصيل وللتحديث لم يتجاوز ما عليه بقية

الشؤون عندنا، نستورد كل شيء بما في ذلك المضمونات الفكرية التي ماتت عند أهلها وبقيت عندنا من جنس اللوبانة الممضوغة والمرمية في

المزابل الفكرية. من يعمر الأرض بفكر الماركسية؟ هو يخربها ولا يعمرها . وهو ينفي مفهوم الاستخلاف من أصله .

ولأعد إلى القدامى . من يمكن أن يعمر الأرض والعالم بالفيزياء الأرسطية؟ من يمكن أن يكون ذا عقل ويعود إلى فلك أدقسس حتى بالمقارنة مع بطليموس؟ لوحدة نظام العقول المحركة للأفلاك أمراء عند المحرك الأول .

ولو كان حقا كما يزعمون فاهما لأرسطو وممثلا لمدرسته لما اعتمد على تقرير نظام العقول المحركة الأرسطي بنموذج سياسي لعلة بسيطة وهي أن أرسطو يعتبر حركة الأفلاك خاضعة للضرورة الطبيعية التي هي من جنس القوى الطبيعية والتي لها القدرة على فعل واحد وليس عليه وعلى ضده كما في افعال القوى العاقلة ومنها الإنسانية: فالعقول الفلكية الارسطية ليست مختارة بل مضطرة . ولو كانت العقول أمراء عند العقل الأول المحرك للكل لوجد بينها من لا يطيع فلا يوجد نظام طبيعي .

أما لو عدت إلى نجوم قراء التراث -وما أكثرهم -وخاصة نقاد القرآن والسنة والإسلام فمن يدرك سخافاتهم قد يموت من الضحك على دعواهم مقارنة النص بالواقع وتأويله في ضوء الواقع . والغريب ألا أحد من هذه النجوم تساءل من أين له دراية بالواقع؟ هل الرؤية الماركسية للواقع هي الواقع كما يتوهم أبو زيد؟

هل يوجد أحد له ذرة من الفكر العلمي يمكن أن يعتبر ما يكتبه أركون أو الشرة أو الصديق أو الطالبي معرفة فضلا عن أن يكون علما؟ هؤلاء خرافون من أدنى درجات الخرافة التي ليس فيها غير شعارات تسمى حداثية وهي

من روبافيكيا الحداثة ولم يعد أحد يعيرها اهتماما في النقد الديني .

والحقيقة التي انتهي إليها هي أن سوق الفكر سوق الروبافيكيا تستورد الملبوس من الشعارات مثلما تستورد الخردة لبيعها لمستهلك يخلط بين الإبداع في النظر والعقد شرطا

للتعمير والإبداع في العمل والشرع شرطا في الاستخلاف وما يحاكيهما من تقليد بليد من يمكن وصفهم بانتحال الصفة ال"د" المزيقة لوصف أنفسهم.

وكم من صديق اعتبر الكتابة في ما كتب هؤلاء من واجبي ما دمت أصفهم بما أصفهم به . ولو كنت مستعدا لإضاعة الوقت في متابعتهم والرد عليهم لكنت مغفلا ولكنت تنازلت عن مبدأ وضعه ديكارت ويعمله من يطيح بالغرب من البناءات الواهية . فالكلام في الأصول يغني عن الكلام في الفروع وبيان فساد الأسس يغني عن إسقاط ما اسس عليها لأنه يسقط

ولست أنوي إضاعة الوقت فأجعل محاولاتي ردودا على أحد بل سأطبق -مع حفظ الفروق -منطق "التصديق والهيمنة" على الأشياء نفسها كما تتعين في مجال البحث فيها وليس على ما كتبه غيري فيها. وأول شروط هذا المنهج القرآني في النقد هو تطبيقه على ما يعترف له الناقد بالصفة التي يدعيها : القرآن طبقها على الأديان التي يعترف بها .

وليس هذا فقط بل عليها بوصفها من شروط الإيمان به . ومعنى ذلك أن القرآن الكريم نقد تعريف الأديان التي من شروط إيمان المسلم الإيمان بها بعد أن تتحرر من التحريف وأقصد اليهودية والمسيحية بعد ردهما إلى ما يعتبره الإسلام أصلا فيهما وقع تحريفه . وهذا الأصل هو الإسلام من حيث هو الدين الكوني عند الله.

فاستنتجت من "الدين الحق هو الدين عند الله" أمرين:

1. أنه ليس دينا من الأديان بل الديني في الأديان كلها ومنها أحد الأديان الطبيعية (الصابئة) وعدهم بألا خوف عليهم ولا هم يحزنون إذا آمنوا بالله وباليوم الآخر وعملوا صالحا.

2. وأن فلسفة الحق مطابقة له من حيث إن نسبتها إلى الفلسفات كنسبة الإسلام إلى الأديان. ومن ثم فالقول بوحدة السعي إلى الحقيقة سواء صيغت فلسفيا أو دينيا هو

وبذلك أصبح بوسعي أن أطبق هذا المنهج على الفلسفات قياسا على تطبيق القرآن له على الأديان . فالقرآن طبقه على تعريف الوحي وهو ما ليس ممكنا لي لأن الله يحق له أن ينقد تحريف ما صدر عنه لعلمه بأصله . ولست أزعم علم الأصل لأن فيه من الغيب ما لا يمكن أن أعلمه . وبوصفي إنسانا من حقي أن أطبقه على ما يصدر عن الإنسان من فهم وتأويل للديني والفلسفي بوصفهما اجتهادين إنسانيين؛ المنهج واحد لكن الموضوع مختلف إلهي وإنساني . وفي الحقيقة فنقد القرآن للتحريف لا يتعلق بالوحي ذاته بل بما أضافه إليه الإنسان أو بما انقصه منه ومن ثم فهو قابل لأن يكون نموذجا أقيس عليه عملي . فالقرآن يرد التحريف إلى عاملين إما منفصلين أو متصلين:

1. عامل القيمين على الدين يحرفون نظامه لاستمداد سلطة روحية: وهو نقد الشكر 2. عامل الحكام القيمين على الدنيا يحرفون نظامها لاستمداد سلطة مادية: وهو نقد وإذن فالنقد بمنهج التصديق والهيمنة القرآني لا يرفض التراثين الديني والفلسفي بل هو يرفض الأدلجة التي توظفهما

سياسيا. وهو جعل الدين والفلسفة في خدمة دين العجل باستعمال أداتي الاستعباد؛ العملة والكلمة كما بينا في محاولات سابقة.

الفصل الثالث

- الفصل الثالث - ورغم أنه لا فرق بين أدعياء التأصيل وأدعياء التحديث من حيث تمثيل ما يدعونه فإن مسؤولية الأولين أكبر من مسؤولية الأخيرين وذلك في الحقبتين الوسيطة والحديثة. فلا يمكن لمنصف أن ينكر أنهم قد بقوا في موقع رد الفعل والتهرب بما يسمى سد الذرائع. والتحدي الفعلي لم يبدأ حقا إلا مع الغزالي . فهو الوحيد الذي - وعلى علم بما في التراث الفلسفي الذي كان زاد المتفلسفين عامة والباطنية منهم صراحة خاصة- نقل المعركة إلى عقر دارهم فخصص كتابين لعلوم الآلة (المنطق وبداية التسميات أو نظرية التأويل) وكتابين لعلوم الغاية) تهافت الفلاسفة ورغم أن الغزالي نكص دون هذا النهج لما تصور "طور ما وراء العقل" الذي وضعه في المنقذ مفهوما حدا يمكن من نقد العقل بما بعده نقده للحس بوصفها ما بعده هو "الكشف الصوفي" فبقي حبيس القول بنظرية المعرفة المطابقة التي يشترك فيها مع الفلاسفة في الإسلام ومع مصادرهم اليونانية فإني اعتبره البداية الفعلية للتفلسف الجدي في فكر الحضارة الإسلامية خلال سعيها لإعادة النظر في الأصول . وأهم علامة على ذلك أنه هو الوحيد الذي أخذ العلاقة بين الفلاسفة والدين مأخذ الجد . فهو لم يكتف بما كان سائدا عند كل فلاسفة الإسلام حتى بعده إزاء الدين بوصفه "تعبيرا شعبيا وخياليا" عن الحقيقة التي هي ما توصلت إليه

الفلسفة اليونانية وهو عين الموقف الأفلاطوني الأرسطي إزاء كل ما يختلف عن علاجهما . ولهذه العلة فالغزالي لم يكتف بخوض المعركة مع الفلاسفة في عقر دارهم بل هو خاض المعركة أيضا مع المتكلمين في عقر دارهم . ورغم أنه يعتبر علوم الآلة واحدة في الفنين وتبنى المنطق والتأويل فيهما كليهما فإنه مع ذلك كتب في نقد الكلام كتابين ضد المتكلمين من وزن التهافت والفضائح.

فالوجه النقدي من إحياء علوم الدين يناظر فضائح الباطنية وهو موجه لنقد الفقهاء والمتكلمين والفقه والكلام . ومن غاب عنه هذا المعنى فليعد قراءته وسيرى أن الكتاب مثله مثل فضائح الباطنية يبين فضائح الفقه والكلام السنيين . والاقتصاد في الاعتقاد يناظر تهافت الفلاسفة في بيان نسبية علم الكلام.

وسأقول دون مجازفة إن الغزالي قد أسس الفلسفة النقدية للفلسفة. وذلك هو جوهر الشكر الفلسفي . والكلام النقدي للكلام وذلك هو جوهر الفكر الديني . وبعبارة أوضح فالفلسفة هي نقد العقل وليست علما عقليا والكلام هو نقد النقل وليست علما نقليا . فلا الأولى علم للدنيا ولا الثاني علم للدين: كلاهما موقف نقدي منهما .

وبهذا المعنى يمكنني أن أقول إن هدفي هو عمل ما عمله الغزالي وتجاوزه إلى ما أضافه ابن تيمية وابن خلدون بمعنى تجنب ما آل إليه فكره بعد نكوصه إلى توهم الكشف ممثلا ما سماه طور ما وراء العقل في المنقذ. فليس لي طموح البحث في ما ينقذ الإنسان من الضلال . فالمنقذ الوحيد منه هو الهداية الإلهية وليس المعرفة الإنسانية مهما بلغت من وليس لي نية

الوقوف عند إضافة ابن تيمية وابن خلدون من موقف سلبي ضد الفلسفة بمنطق سد الذرائع: فعندي أن الفلسفة جزء لا يتجزأ من فلسفة الدين والدنيا أو من علاقة وجود الإنسان الفاني وارتباطه للوجود الباقي؛ فالموجود من الإنسان يغلب عليه المنشود والإنسان لا يعي نفسه إلا بوصفه العلاقة بين موجوده ومنشوده.

ولو لم يتكرر المشهد الفلسفي والكلامي ولكن هذه المرة بالاستناد إلى هيجل وماركس مع بقاء الاستناد إلى أفلاطون وأرسطو لما سلكت ما يشبه مسلك الغزالي الذي كان أول مفكر من حضارتنا انشغل به في حياتي العلمية بعد هيجل من الثقافة الغربية ولبقيت في العمل الأكاديمي التدريسي دون الدخول في هذا المعترك المعيق للاستئناف .

فأول عمل أكاديمي شرعت فيه كان حول الشك في فينومينولوجيا الروح سنة 1969 ولم أنهه لأني لم أكن قادرا على قراءته في نصه ولا راضيا عن قراءته بتوسط الترجمة

الفرنسية) ترجمة هيبوليت) . وكان ثاني عمل حول مفهوم السببية عند الغزالي مذكرة لإتمام الأستاذية في السوربون سنة 1972

ولست بناكر للجميل فالعرفان به من شيم الكرام . ذلك أن ما أقدمه ليس تنكرا لأفلاطون وأرسطو ولا لهيجل وماركس لأني مدين لهم جميعا بتكويني في الاختصاص بل هو محاولة لفهم انطلاق الأولين من القول بالمطابقة وعودة الثانيين إليه بعد النقد الكنطي في الفلسفة الغربية وبعد النقد التيمي والخلدوني في فلسفتنا العربية. فما علة القول بالمطابقة أولا وما علة العودة إليه بعد فهم خطئه أي وعي العقل بمحدودية علمه؟ وجواب هذا

السؤال يعود إلى الجواب عن سؤال أعمق هو الذي كان جواب هيجل عليه بداية الطريق عندي لكن نكوصه إلى القول بالمطابقة علة تحرري منه ما يعني أني مدين لهيجل بالبداية ومدين لما أوصلني إليه ابن تيمية وابن خلدون بالغاية التي تحول دون النكوص الهيجلي إلى القول بالمطابقة. وهذا شديد الغرابة لكنه هو ما حصل فعلا أو على الأقل ما أعيه من علل خروجي من جبة هيجل وأرسطو الأكثر تأثيرا في تكويني ..

ولو لم يحصل لكان مآل فكري ما يشبه تكرار الموقفين الفلسفي والكلامي الوسيطين بمنظور ما يسمى الآن بالفلسفة الحديثة وعلم الكلام الجديد أي بتمسيح الفكر الإسلامي دون وعي . وهو تأثير النكوص الهيجلي الماركسي إلى القول بالمطابقة أي بنظرية في المعرفة تزعم علمها محيطا بالوجود بضمير تألفه الإنسان.

وما أدين به لهيجل هو بيانه سطحية المقابلة "عقل -نقل" . فما يوصف بالعلوم العقلية فيه وجه نقلي حتما. وهو مضمونه الوجودي أي ما يستمده من التجربة مضمونا للمعرفة العقلية. وأن ما يوصف بالعلوم النقلية فيه وجه عقلي حتما وهو شكله العقلي أي ما يستمده من البناء العقلي . وهذا المشترك بينه وبيني.

ولا أريد أن يفهم القارئ من هذا الكلام أني أقص سيرتي الذاتية حتى وإن بدا للأمر وجه شبه به . ما أقصه هو سيرة الأزمة التي يعيشها فكرنا والتي من الله علي بأن أكون

من الذين عانوها معاناة ملاصقة لسيرتي الذاتية التي هي في الأغلب ثمرة صدف ولعلها ثمرة توفيق إلهي خفي ؛ وسرها هو علاقتي الخاصة بالقرآن.

فهذه العلاقة مكنت من اكتشاف حقيقة مذهلة. فالدراما التي يقصها القرآن لتحديد منزلة الإنسان الوجودية هي سر القطيعة مع هيجل وتمسيح الفلسفة الحديثة ومع أرسطو وعلمنة الدين بجعله مصدر التحريك المادي لا غير وعديم الصلة بالوجود وبالإنسان . وهما بداية تكويني الفلسفي وغايته قبل هذا الاكتشاف . فالتمانع في القرآني ليس من جنس ما يحدث بين الألهة كما في الميثولوجيا بين الآلهة وعلاجه بالطبعنة الأرسطية وليس بين الكلي والعيني وعلاجه بالمصالحة الهيجلية التي تتحقق بوحدة الوجود المذوتة بل هي علاقة بين مستخلف وخليفة فريدة النوع .

فكان هذا الاكتشاف بداية البحث في "منقذ" ليس من الضلال بل من التحريف المضاعف: 1 . تعريف هذه العلاقة بين المستخلف والخليفة في الطبعنة الارسطية والتمسيح الهيجلي والأول مسيطر على فكرنا الوسيط .

2. تعريف العلاقة بين الفلسفي والديني في الفكر الإنساني في الأرخنة التمسيحية الهيجلية والطبعنة الأرسطية .

وهما تحريفان يمكن القول إن القرآن كله علاج لهما لبيان أصلهما في دراما هذا التمانع بين الخليفة والمستخلف بوصفها علاقة بين حريتين متراتبتين تراتب اللامتناهي والمتناهي والمطلق والنسبي. وهو يعالجهما بهذا النموذج الذي يعود إلى جوهر السياسي في عالمين لهما نفس العلاقة بين اللامتناهي والمتناهي .

ولم يكن بالوسع تجاوز الحل الأرسطي والحل الهيجلي إلا بالعودة إلى وجه الشبه بين فهم فيورباخ لدور الإله في رؤية الإنسان لنفسه وفهم أرسطو لدور الإله في "رؤية" العالم الطبيعي لنفسه . فعند ارسطو العالم الطبيعي يصبح

موجودا بالفعل بفضل شوق مادته للانتقال إليه بفضل محرك لا يتحرك هو مثال التمام اللامبالي بها .

وما أحله هيجل في الإنسان -هذا الإله اللامبالي الذي اعتبرته المسيحية قد تعين إنسانا وضحى بنفسه من أجل الإنسانية- جعله فيورباخ فكرة وليس حقيقة وهي فكرة الإنسان عن صورة كماله وهو بنوع ما فهم صواب لنظرية الإنسان على صورة الله . ولكنها صورة وفكرة وليست حقيقة خارج الإنسان بل هي مثاله عن ذاته في ذاته .

وإذن فالمدرسة الهيجلية اليسارية هي التي نقلت الإشكالية من المسيحية بتأويل هيجل صريح إلى المسيحية بتأويل ماركس ضمني . ومن ثم فمن اليسير أن نفهم ما يسمى باللاهوت المؤسس لم يمكن تسميته بعلم الكلام الجديد الذي طبق في أمريكا اللاتينية وما يطبقه بعض الإسلاميين السنة دون أن يفهموا أنه يمكن أن يكون ذا معنى شيعيا ولكنه لا يمكن أن يقبل سنيا لأنه يجعل الغاية وسيلة بقلب العلاقة بين الديني والدنيوي فيجعل الأول أداة الثاني .

هل معنى هذا أني أرفض أن يكون للدين دور في المسائل الاجتماعية والسياسية؟

كلا وألف كلا . ما أرفضه هو أن يكون ذلك بمعنى أن الوجود الدنيوي مطلق وأن علمنا محيط وأن الحل الهيجلي للعلاقة بين الإلهي والإنساني هو حلول الله في الإنسان وزوال الفرق بين المستخلف والخليفة: صلح هيجل بين الله والعالم صلح مغشوش .

فما يسميه هيجل صلحا بين الآله والمألوه -في وحدة الوجود التاريخانية

التي يتجاوز بها وحدة الوجود الطبعانية عند سبينوزا بتذويت الجوهر - ليس صلحا بل مطابقة بين الخليفة والمستخلف بتوسط المسيح ومن ثم بحلول الإله في الإنسان . ورفض ذلك هو بالذات سر ثورة الإسلام الكونية التي تعتبره تحريفا للمسيحية كما يتبين من آل عمران .79

وحصيلة هذا الصلح المغشوش هي جعل العالم "عين الله" التي يدركها الإنسان بلغة ابن هري ؛ يقل بنصتة5 عاع لم1 يماك 156 مع1م061 صعطعتلفد 066 136070510 د10

عدنا 3 لك16 بعسصعله٧1) "عه تقصقو6 نيعا عصددستيتلمع1 عه لمتتغمايا عملت ععصتعالطل حناكء] 275 ععلطعز عععله7 5 30. صمتعتاع1 عا علصعلاه7»

فهذا النص الذي يعلل به هيجل الدليل الوجودي على وجود الله غاية لما يسميه المصالحة ترجمته" إن وعي الروح الجزئي بذاته) الإنسان (هو الوجود العيني) المتعين (وهو القيام المادي لتحقيق مفهوم الرب". وما يضيفه هيجل لوحدة الوجود الطبعانية لدى سبنوزا هو هذا الوسيط الذي يمثله وعي الروح الجزئي) الإنسان) بالوجود العيني) العالم): ورمز هذا الإنسان هو المسيح.

لكن هذا التصور للمصالحة لا يمكن أن يقبل في نظرية المستخلف والخليفة لعلاج علاقة التمانع بين الحريتين الإلهية والإنسانية. وهو لم ينجح في المسيحية لأنه انتهى إلى حقيقته مرتين:

. الأولى في المسيحية قبل غاية الهيجلية أو الماركسية.

2 . والثانية في المسيحية بعد غاية الهيجلية في الماركسية.

كيف ذلك؟

فقبل الهيجلية كان لا بد لهذا الحل المسيحي أن يؤدي إلى:

1 . الوساطة سلطة روحية تستعبد الإنسان بالتربية) وذلك هو دور الكنيسة).

2 . وإلى الوصاية المادية تستعبده بالحكم بالحق الإلهي) وذلك هو دور الدولة) .

وفي ذلك يشبه التشيع الكاثوليكية. وبعدها علمنتهما الماركسية: حزب البروليتاريا ودولتها .

وبعد الهيجلية والماركسية علمنت المؤسستان اللتان تستبدان بالإنسان والعالم:

1. الوساطة الروحية بالدين صارت بفلسفة المادية سواء كانت ماركسية أو ليبرالية

2 . والوصاية المادية بالدين صارت بفلسفة المادية سواء كانت ماركسية أو ليبرالية هيجلية.

ولا أحد يجهل أن الإنسان في الحالتين يصبح مجرد منفعل بمؤسسات آلية تسحقه سحقا سواء أوهموه بأنه صاحب السلطان فيها أو لم يوهموه . ويتجلى ذلك في الماركسية وما نتج

عنها من تطبيقات سياسية. لكن الرأسمالية ليست دونها استعبادا للإنسان لأن ما يسمى بالديموقراطية لا يحكمه المواطن بل سيطرة وساطة الاحزاب

وهي مافيات ووصاية الدولة وهي أداة سلطان المافيات في العالم كله وليس عندنا نحن وحدنا. الفرق الوحيد هو أن غيرنا المافية منه وذات سلطان فعلي وعندنا المافية ليست سيدة بل هي عميلة لامافية التق

سيعاب على تعليلي ما يبدو من مقارنات غريبة في الظاهر لكنها تصف سلوكين من طبيعة واحدة رغم أنهما يبدوان متنافيين :

1. ما علاقة الحزب الشيوعي بالكنيسة وهو نقيضها؟

2. وما علاقة دولة البروليتاريا بالحكم بالحق الإلهي رغم نفس التناقض؟

وعندما نرى التحول الفكري من الأولين إلى الثانيين سنفهم العلاقة وخاصة بين الكاثوليكية والعلمانية توسط الإصلاح البروتستانتي وبما تزايد عليه الثورة الفرنسية بوصفه ثورة على الكاثوليكية. تلك هي القصة وليس سيرتي . أما كونها ذات علاقة بسيرتي فأمر يرد إلى صدف حياتي الروحية أو إلى سر أجهله فيها . فآل عمران 79 هي التي حسمت وجهتي: "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ."

فما القصد بالمصالحة الهيجلية والتي يؤسس بها وحدة الوجود الناسوتية بالمقابل مع وحدة الوجودية الطبيعية (سبينوزا (والتي يعتبرها جوهر المسيحية؟ فلنورد النص الحاسم لنفهم طبيعة الثورة الإسلامية في تحرير الإنسان مما سيترتب عليها في غايتها الهيجلية وما ترتب قبلها رغم أنها لم تكن قد تعددت فلسفيا .

نص هيجل في المصالحة من خلال مقابلة مماثلة للمقابلة الصوفية بين ظاهر

الدين العامي وباطنه الخاصي لتأسيس نظرية وحدة الوجود الناسوتية تجاوزا لوحدته الطبيعية عند سبينوزا :

موصن عم عتططره:ملتطط عنط .عتططره؟:ماتطط عته كز عمتسصطواصس7 عاط تتطفلح عل تدص لعحصت غوطاعة طعأة عتصصد 60:66 عضتتصطة مت 17 عتك غلك: عنك .عتومام 11 عطاعتلقد عل يمك لصت عق باعتتقع طعتو صة صغ5عف0صم يمه ,عنصمل عتة وبمك ,عمل «عك صت قلت , داعت نه يتنصطة و17 حنج ططعنة رعق فعتك غوطكة طن صة فلتعا 6متع0 إضسصط0فتى7 مضيعتة ,تتصدصما يمتسصطفت7 ته نه عتطعتطوعل77

«عطقط غعطعتص عل 60065, ع0مع0ظ ععل صصملة مز عسسصطة ص17 عيع11. اع تاه تعدا

مص مطعمفعل , لممضوعع لكت اصصصت 17 عنك اعت عل مصعقصه: ,تكصصصص17 عللو ملم عكر (269.؟ نع مع صنو انه (17 اذه مصصفعلت عخطة17 مل قلة

"إن هذه المصالحة هي الفلسفة . الفلسفة في حدود كونها قولا في الربوبية (ثيولوجيا) . إنها تعرض مصالحة الرب مع نفسه ومع الطبيعة بحيث تكون الطبيعة كونها الوجود المغاير الذي هو إلهي في ذاته وبحيث يكون الروح الجزئي (الإنسان) من ناحية إلى متساميا إلى هذه المصالحة بذاته عينها ومن ناحية ثانية يصل إلى هذه المصالحة في تاريخ العالم فينتجها . وهذه المصالحة هي إذن سكينة الرب التي هي ليست أسمى من كل عقل بل هي لا تدرك ذاتها إلا بالعقل ولا يدركها ولا يعترف بها إلا العقل بوصفها

حقيقة". هذا هو النص معناه الجملي ويمكن التدقيق في الترجمة لاحقا لإحكامها في حالة النشر.

ما يعنيني من هذه المصالحة هي دلالتها التي تجعل المسيحية قائلة بوحدة الوجود بين اللاهوت والناسوت وبينهما العالم من حيث هو تعين الذات الإلهية في الدنيا التي لا يوجد شيء وراءها أي إن الطبيعة والتاريخ هما عين الله أو الروح الكلي والإنسان هو الروح

والمنطق الجدلي الذي يظنه هيجل نقلة من مبادئ العقل الارسطية إلى مبادئ جديدة ومن العقل الاستدلالي إلى العقل التأملي . في نظرية القضية الحملية بتغيير مفهوم الماهية التي لم تبق ذات لها صفات بل هي عين تجليها في صفاتها .

وقد بينت أن ذلك لا يختلف عن المنطق الأرسطي الذي هو بدوره جدلي لأن مقومات الذات التي لها هوية أو ماهية هي الجواهر الثواني ولا يوجد وراءها شيء غير كون الذات واحدة وهي وحدة جدلية لأن ما يطرحه الجنس ينفي الفرق النوعي عمومه ليبقي على التوليف بينهما وهو النوع . ومن ثم فكل ما يدعيه هيجل ليس جديدا عن المنطق الارسطي بل هو تأويل يظن العلاقة تناقضية وصراعية وهي ليست كذلك بل هي بنيوية وتكاملية .

والإشكال الحقيقي مع الماهية هو ما اكتشفه ابن تيمية: هل هي حقا عين وجود الشيء أم هي مجرد اسم يحد الشيء في حدود ما ندرك منه أو حدود التصور الذي يمكن أن

ترد حقيقة الوجود إلى الإدراك.

كل ما يهمني هو هذا النفي لغير الدنيا والقول إن "الماهنا::0:5:0" ليس له "ما هناك:::" أي إن الدنيا ليس لها أخرى وأن العالم الموجود منحصر في هذا العالم وأن علمنا حتى لو سامنا جدلا بأن الوجود يقتصر على هذا العالم محيط به كل ذلك هو جوهر الإشكال الذي لا يختلف عما كان عند أرسطو؛ الإنسان مقياس كل شيء.

فيصبح التمييز بين الخليفة والمستخلف أو المحافظة على الفرق بين وجوديهما بوصفهما حريين بينهما دراما مانعية من جنس ما يقص القرآن شرطا في كل ما يحرر الإنسان من

- الحرية الروحية في التربية.
- والحرية المادية في الحكم .

وبهما يكون الإنسان خليفة ومكلفا دون تأله . وذانك هما مجالا ممارسة الحرية الإنسانية التعاقدية مع الحرية الإلهية قرآنيا : فالحرية الروحية هي شرط النظر والعقد وبهما يكون الإنسان في علاقة بالطبيعة والحرية المادية هي حرية العمل والشرع وبهما يكون الإنسان في علاقة مع التاريخ . والعلاقتان تعاقد مع ما ورائهما خالقا وآمرا ومستخلفا .

وبذلك يتأكد أي قارئ محايد أن النقد القرآني للمسيحية لم يصبح بهذا الوضوح الذي أحاول شرحه إلا بفضل الهيجلية والماركسية رغم أن قصد الرجلين ليس بيان النقد القرآني بل بيان ما يعتقد الأول أنه جوهر المسيحية لإيمانه بالبعد الروحي ولا يعتقد

أي إن الرجلين يعتبران تحريف المسيحية الذي حددته آل عمران 79 عين

الحقيقة المسيحية عند هيجل وعين حقيقة ما يتخيله الإنسان الجاهل بالحقيقة أي الماركسية من

الفصل الرابع

حيث هي نزع للروحي من الهيجلية لجعلها مادية تاريخية بضمير تأويل فيورباخ لمفهوم الرب باعتباره ليس خالق الإنسان بل مخلوقه .

وهذه المعاني يمضغها من نسميهم بمفكري الحداثة العرب الحاليين مضغ مفكري العصر الوسيط الناطقين بالعربية للمعاني الأرسطية ونظرية العقول المحركة للأفلاك . ويكفي أن تقرأ محاولات حسن حنفي لتعلم أن كل ما قدمه في مشروعه أو ما سماه الانتقال من العقيدة إلى الثورة نقل حر لخرافة فيورباخ حول مفهوم الربوبية بوصفها استكمال الإنسان لذاته بمثال أعلى "ربا" هو الحقيقة من صنع خياله .

وبجملة واحدة، خذ فلسفة القرون الوسطى وعلم كلامها وأزع الرب من المركز وعوضه بالإنسان فيكون عندك ما يسمى بفلسفة هيجل وماركس في الغرب وبنسخها الباهتة في مشروعات النجوم العربية ومن بين ذلك من يدعون الكلام في الخصوصيات نقلا غير مفهوم لما يسمى بفكر ما بعد الحداثة.

والآية 79 من آل عمران لا تقول شيئا آخر عن تحريف المسيحية غير ما يقوله هيجل عما يعتبره حقيقتها بمعنى أنه يعتبر حقيقتها ما يعتبره القرآن تحريفها . والنهاية هي أن هذا التحريف هو أهم ما تقوله آل عمران عما يترتب عليه أي الوساطة الروحية للمؤسسة الكنسية والوصاية المادية في

المؤسسة السياسية.

وما كان تابعا لفهم هيجل للمسيحية وحافظ على التعبير الروحي لوساطة الكنيسة في التربية ووصاية الدولة في الحكم بالحق الإلهي نيابة عن المسيح ابن الله صار بعد ما اعتبره ماركس تصويبا للهيجلية نفس الشيء بصيغة علمانية إلحادية فصارت عقيدة الكنيسة فلسفة الحزب وصارت الدولة دكتاتورية أصحاب هذه الفلسفة.

ويجمع بين الشكلين ما اكتشفته من بنية عميقة تجمع بين "الثيوقراطي" والانثروبوقراطيا (أو الديموقراطية) التي تظن بديلا منها مرحلة وسطى هي الإصلاح المسيحي الذي هو نقطة انطلاق القراءة الهيجلية الروحانية التاريخية وقابلها الماركسي إلى

لاي الاريقي. وكر اليا اليك قير ذا دو انع التول الانوا (خواره)+المال (الذهب .(

واجتماع العاملين متعين به كل الدول لكنه واضح في خمس دول:

.5 ورمزها جميعا ما بقي من الكاثوليكية أو دولة الفاتيكان.

فهذه جميعا ثيوقراطية الباطن وبعضها لا يزال كذلك وانثروبوقراطية الظاهر. لكنها خمستها تعين صريح لدور الخوار والمال :. الابيسيوقراطيا - بنية عميقة بين الثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا .

وليس المال من حيث هو مال هو المشكل . ولا العقائد من حيث هي عقائد هي المشكل. المشكل هو الربا المادي في المال والربا الروحي في الرؤى . ولذلك كتبت في المسألة محاولة مطولة حول دور العملة ودور

الكلمة في إخضاع التبادل والتعاوض إلى الربا وفي إخضاع التواصل والتعارف إلى الخداع. وهذا يثبت نصف نصف ما تبديه نظرية ماكس فيبر وما

فتحليل الربا ماديا يتبعه تعليل الخداع روحيا . ومن ثم فالسياسة لم تعد تنكر أنها مؤسسة على نقل دور الكلمة من أداة للتواصل إلى سلطان على المتواصلين واقتصادها مبني على نقل دور العملة من أداة للتبادل إلى سلطان على المتبادلين . ومثلما أن سلطان العامة هو الربا المادي فإن سلطان الكلمة هو الربا الروحي وهو الإيديولوجيا . وكلاهما خداع بأداة التبادل وبأداة التواصل اللتين تتحولان إلى سلطان على كيان الإنسان العضوي (بالاقتصاد الربوي) والروحي (بالثقافة الربوية).

والربا بمعناه المطبق على العملة لا يحتاج لشرح . المحتاج إليه هو الربا بمعناه المطبق على الكلمة . فسلطانها على المتواصلين تمثله الأيديولوجيا التي هي خداع في القيم المعنوية مثلما أن الربا المادي خداع في القيم المادية. ولعل أبرز ما يثبت ذلك هو دور الإعلام فاجبه خبر حقيقي وواقعه عكسيا .

وحتى يفهم القارئ المشكل فانقل إن أبرز شيء في ما يسمى ديموقراطية هو دور المال ودور الإعلام. وكلاهما تزييف للإرادة الشعبية. ونفس الأمر يقع في الثيوقراطية (إيران مثلا) ومن ثم فالفرق بين الديموقراطية والثيوقراطية في الأسماء وليس في المسميات: تلك تحكم بأوهام التقدم المادي في الدنيا وهذه بأوهام التقدم الروحي في الآخرة.

لم أذكر فيبر بغير قصد بعيد . فالقراءة السطحية لنظريته تجعله وكأنه ضد

الرؤية المادية الماركسية لأنه يفسر نشأة الرأسمالية بدوافع دينية مصدرها الرؤية الإصلاحية في مسيحية النقلة من القرون الوسطى إلى الحداثة أو من الكاثوليكية إلى البروتستنتية ومنزلة العمل والادخار وتركيم الثورة فيها التي صارت مطلوبة دينيا ١

لكن عندما نعيد دور الوسيطين في ما لا يتطرق له تفسيره الديني - أعني تحليل الربا المادي في الاقتصاد (خداع العملة) وتحليل الربا الروحي في السياسة (خداع الكلمة) - ندرك أن تفسيره بالدوافع الدينية لا يختلف عن تفسير ماركس بالدوافع المادية . فكلاهما يرد الأمر إلى رؤية لم تعد تعلمهما بل تسير بهما الوجود الذي صار العالم الأخروي فيه أداة في خدمة العالم الدنيوي الوحيد : والمعلوم أن اليهودية ليس فيها عالم أخروي. والملاحظ أن المسلمين اليوم هم بصدد البحث عن طرق لتحليل الربا المادي والربا الروحي بحلول أشنع من الحلول الليبرالية لأنها غير مصحوبة بروادع تحد من فسادها وخطرها . فما يسمى بالبنك الإسلامي وما يسمى بالديموقراطية الإسلامية أكثر ربوية بالمعنيين من الربا المادي والروحي في الغرب.

ذلك أن المال والإعلام في بلادنا بيد المافية الحاكمة أو المتحكمة في الحاكمة وهي على مستويين : داخلي وخارجي . فالشعب ليس له أدنى سلطان للحد من إطلاقهما ولا يوجد أدنى سلطان مضاد يقي من تغولهما الذي يسحق المواطن لأن الحامي هو الحرامي في كل بلاد المسلمين . وليس موضوعي الآن تقديم البدائل -وقد فعلت سابقا -بل مواصلة البحث في تعريف علوم الأمة الغائية والآلية التي سيطرت عليها رؤية أفلاطون

وأرسطو في العصر الوسيط ونظيرتها التي سيطر عليها رؤية هيجل وماركس في العصر الحديث بفكرتين في الموجود والمنشود:

. وحدة العالم انطولوجيا .

الفصل الخامس

وإذا كان الأمر متعلقا بمسألتين كلتاهما مضاعفة فهي إذن أربع مسائل . ولا بد أن يكون لها أصل يصل بينها وهي متشرعة عنه -وسأخصص بحثا لشرح هذه البنية التي تتكرر كثيرا في محاولاتي والتي نتجت عن تخلص من المنطق الجدلي - وهذا الأصل في هذه الحالة هو موضوع المسميات أو السيميوتكس التي تتشرع إلى علاج الانطولوجي بمستوييه والأبستمولوجي بمستوييه بنظرية الرمز والترميز.

فنحن لا نعلم الوجود ما هو ولا المنشود ما هو . والأول نعتبره موضوع المعرفة التي هي مادة الإبستمولوجيا . والثاني نعتبره موضوع القيمة التي هي مادة الأكسيولوجيا . وما يوحد بينها أربعتها هو القدرة الرمزية التي هي في آن قدرة وضع الرمز والمرموز والتناظر بينهما دليل تعاكسهما تعاكس مرآتين .

ولا نعلم إن كان العالم الذي نعيش فيه بمنطق الأعيان ويعيش فينا بمنطق الأذهان هل هو واحد كما تفترض الحلول الأربعة التي سيطرت على الفلسفة والدين أم إن العوالم متكثرة وقد تكون لامتناهية. وهو ما يمكن أن نقتنع به إذا تخلصنا من وهم كوننا مقياس كل شيء وكون عالمنا محيطا بالموجود والمنشود . وهذه هي الرؤية البديل التي يقتنع بها كل من يتدبر

القرآن التدبر المتحرر من تعريف علوم الملة.

المشكل الأعوص هو هذه القدرة الإنسانية على الترميز الذي يبدع الرمز الدال والمرموز المدلول والذي قد لا يكون موجودا حقا داخلنا ولا خارجنا إلا هذه الظاهرة التي يلفها الالتباس والغموض وخاصة عندما تجعل من نفسها موضوعا قابلا لأن يكون مرموزا لرمز وراءه . وذلك بلا حد ولا توقف فلكل ما وراء ما وراء.

وقد حاولت تجلية هذه الظاهرة في كتاب الشعر المطلق والإعجاز القرآني وصلا لها بملاحظتين مهمتين في فكرنا؛

1 . أولاهما هي ملاحظة ابن سينا حول لا تناهي توالي الوعي بالوعي أو الفكر بالفكر إذ إن المرء يفكر ثم يفكر في ما فكر فيه وهذا بلا حد .

مشكل ابن سينا إذ يوجد وراء كل معنى المعنى معنى المعنى بلا حد.

وقد استنتج ابن خلدون نفس المعنى - لم أتابع مسار التفكر الذي أوصله إلى هذه النتيجة بعد - وهو أن الفكر لا يتوقف عن التفكير طيلة الحياة بمقتضى ما يشبه ما تكلم عليه ابن سينا وما تكلم على مناظره الرمزي الجرجاني وإن كان ذلك دون توكيد على لا تناهي التوالي .

فما سر إمساك الإنساني بخيط اللاتناهي الإمكاني؟

وهل حياتنا هي شيء آخر غير هذا التوالي المتراكم للوعي بالوعي بالذات من الميلاد إلى الممات؟

وما السر في أن الإنسان لا يستطيع التخلص من تقسيم الوحدة دون توقف وجمع الوحدات دون توقف حتى لو اكتفينا بهذه المسألة البسيطة في

العدد الكسري والطبيعي فضلا عما هو أقوى منهما مثل الحقيقي أو المركب إلخ؟

ولماذا عندما نطبق ذلك على شيء معين نسلم بأن للقسمة أو للجمع نهاية؟ ما هذه القدرة؟ وما السر في كوننا نعتقد أنه توجد النقطة وأنها وحدة متحيزة في المكان وأنه توجد الوحدة التي تشبه النقطة لكنها غير متحيزة في المكان؟

كيف نتصور شيئا ليس له قيام متحيز في المكان؟

وكيف نميزه عن تصوره فنعتبره موضوعا له ونرمز للأمرين له ولتصوره؟

لكن الأمر صار أعمق بتقدم علوم المادة.

وكيف نفهم تجاوز الذرة إلى ما دونها في لامتناهي الصغر ونجاوز المجرة إلى ما فوقها في لامتناهي الكبر؟

أليس هذا يمكن أن يحررنا من اعتبار الإنسان مقياس كل شيء وأن نفهم أن المقابلة بين المادي واللامادي لم يعد لها معنى معتبر لأن تحول المادة إلى طاقة وتحول الطاقة إلى مادة وتحول الموجة إلى جسيم والجسيم إلى موجة محرر ومحير؟

ومن السذاجة بعد ذلك أن يبقى الإنسان معتقدا في رؤية أفلاطون وأرسطو قديما ووسيطا وفي رؤية هيجل وماركس حديثا وفي خرافات السرديين أو ما بعد الحداثيين في قياس الخيال العلمي على الخيال الأدبي مطابقة للوجود والمنشود . ما نفعله في ذلك كله أشبه بما تنسجه الرتيلاء من بيوت شرطا في قيامها .

وإذن فعندنا قدرة ترميزية أصلا تتفرع عنه أربعة فروع اثنان ينتجان صورتين من الموجود والمنشود في الأذهان ويعتبرانهما انعكاسا لما يناظرهما من خارجها واثنان ينتجان صورتين من رمزيهما في الأذهان ويعتبرانهما مطابقين ليس للصورتين في الأذهان بل لما ورائهما في الأعيان: فكيف حصلت هذه القفزة؟

وهي قفزة تبدو ثانية بعد الأولى التي تضع ما ندركه في أذهاننا موجودا خارج أذهاننا . لكنها هي الأولى . فتصورنا لصورنا مطابقة لمتصورنا هو الذي يجعله ينتقل من متصورنا إلى الموضوع الخارجي . ومعنى ذلك أننا نعتقد أن ما نتصوره ليس ما ننتجه بمداركنا بل ما تعكسه مداركنا من وجود نضعه خارجنا .

والأشد عسرا على الفهم هو أننا نتصور أنفسنا ونتصورها هي بدورها خارج تصورنا بحيث إن لنا علاقة بذاتنا شبيهة بعلاقتنا بغيرنا سواء كان إنسانا أو أي شيء آخر. فلي منظور على ذاتي من داخلها ولي منظور على ذاتي من خارجها . أراني في ذاتي داخلها وأراني في العالم خارجها في مكانه وفي زمانه الموجودين خارجي وأراني جارا لغيري. وليست هذه الأحوال لعبة مرايا متعاكسة بل هي ما أعيشه حقيقة.

وهذه المناظرية التي تشبه حزام موبيوس لتوالي الداخل والخارج . ففيها ما هو داخل يصبح خارجا وما هو خارج يصبح داخل . ولكن الأمر أكثر تعقيدا من هذا الحزام لأن الوجهين ليسا متخارجين خلال التوالي بل هما دون توال ودائما معا حتى وإن كان يمكن أن يلتفت المرء إلى أحدهما ويغفل الثاني بحرية كاملة.

وأعتقد أن متابعة هذه الظاهرة تجعل كل المعجزات التي تبدو غير معقولة بالمنظور الذي يظن عقلانيا وهو عالمي أمرا قابلا للتفسير .

فمن البسير مثلا تفسير الأسراء والمعراج بمجرد ملاحظة أن القرآن يتكلم على ما يراه الفؤاد وليس على ما تراه العين . ما يعني أن ما يراه كله في الداخل أو الأذهان وليس الخارج في الأعيان وأن الحقيقة الوجودية ليست ما في الأعيان وحدها بل ما في الأذهان . وقد يكون وراء الأذهان والأعيان في عالم الشهادة ما في الأذهان وما في الأعيان في عالم آخر لعله عالم الغيب.

وحتى في قضية عصا موسى القرآن يقول يخيل لهم كأنها حية تسعى . وما كان الداخل والخارج متعاكسين تعاكس المرآتين ولما كانت المرآتان صقيلتين وصادقتين في حالة الرسول فإن ما يراه داخله حقيقي في خارجه لكن خارجه ليس خارج الحواس بل عالم الشهادة بل هو خارج الحواس في عالم الغيب -مفهوم شرحته سابقا -فيكون القرآن قد دلنا على القصد بالكلام على رؤية الفؤاد بالبصيرة وليس رؤية العين بالبصر

وهذا يثبت تعدد العوالم إيجابا لأن ما تقدم يثبتها سلبا بمعنى أن ما تقدم يبين الإمكان وهذا يبين الحصول . لكن الحصول ليس عاما في حين أن الإمكان عام بمعنى أني يمكن أن أثبت الإمكان عامة بمجرد بيان عدم المطابقة في كل علومنا لكني لا أستطيع أن أثبت الحصول للأنبياء إيمانا مثلا أو عيانا للمبدعين عامة .

وحتى في حالة الأنبياء ورغم هذا الصفاء في المرآتين المتعاكستين فإن المطابقة جزئية وهي لا تشمل كل الوجود بمعنى أنه لا يمكن تصور

الإنسان حتى لو كان نبيا أو مبدعا ما لم يكن معلوما من المعرفة أو مذوقا من القيم قادرا على علم أو ذوق محيطين وإلا لكان إدراكه المحدود عين اللامحدود .

ما يعني أن إمكان تجاوز عالم الشهادة ممكن في عوالم أخرى. لكنه لا يعني المطابقة مع ما يتجاوز ما هو ممكن للإنسان من حيث هو إنسان محدود الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود لأن لا تناهي هذه المقومات الخمس هي التي يمكن أن تكون مطابقة للموجود والمنشود بمقتضى حدهم بالمقابل مع ما للإنسان منها . وختاما فهذان الأمران:

1 . القول بوحدة العالم.

2 . والقول بالمطابقة.

هما أصل التحريف في الدين وفي الفلسفة للموجود والمنشود من حيث علمهما والعمل بهما ويرجعان إلى جعل الإنسان مقياسا لهما خلطا بين قدرة الترميز وقدرة الإحاطة بالحقيقة المطلقة التي نؤمن بوجودها ولا نصدق القول بإمكان علمها المطلق لغير الله.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام الثانية أو في دلالة الاجتماع النظري الخلدوني- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

44 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 15
الفصل الرابع 25
الفصل الخامس 31
الفصل السادس 40

تونس ل -15-08 /1440 2019-04-21

الفصل الأول

قبل أن يتحرك الشعب الجزائري والسوداني كنت أتوقع أن يعود العالم الثالث كله إلى ثورة التحرير. خدعة الاستقلالات التي وطدت استحالة التحرر لم تعد تنطلي على أحد . لكن بعد حركتهما وما بدأ يتلوها في أفريقيا جعل توقعي يصبح حقيقة أو يكاد. إذ إني أتصور أن شرط حقيقته هو نجاح الثورة في الجزائر والسودان لتعم أفريقيا .

وأعتقد أن ذلك لن يكون مقصورا على المسلمين . فهو سيعم شعوب افريقيا جميعا دون اقتصار على مساميها لأن الإسلام هو حركة تحرر واسترجاع كرامة الإنسان من حيث هو إنسان كما عرفه ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو متقدم على التمايز بين الأديان أو الأجناس أو الحضارات.

فهو اليوم في وضع يشبه بدايته أول مرة بداية حقيقية لتجاوز الامبراطوريات التي كانت مهيمنة على العالم بدءا باللتبن تسيطران على قلب ما نسميه الآن الشرق الأوسط من أرض فارس إلى أرض الأندلس حيث أنهى الإسلام امبراطورية فارس وإمبراطورية بيزنطة ثم ما وراء هذين الحدين أين توقف في قلب أوروبا وقلب آسيا ١

والإسلام قد استأنف دوره الذي بدا منذ أن أصبح شبابه يقرأ

(لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»

بصوغها الشعري الراقي وإن بترتيب معكوس

"إذا الشعب يوما أراد الحياة*فلابد أن يستجيب القدر"

مقدما الشرط على المشروط حتى يكون أقرب إلى الأفهام تأكد لي ما توقعته في أول ما ففي كتاب "الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر" بينت أن الإسلام سيقود الثورة الثانية تاريخه وسيحرر الإنسانية كلها وليس المسلمين وحدهم من شرور العولة. ويكفيه لتحقيق ذلك استعادة دوره قطبا عالميا يحقق التعديل والتوازن بين قوى العالم وخاصة بين قوتي الشرق الأقصى والغرب الأقصى .

كان هذا الكتاب مشروع بحث للحصول على شهادة تناظر الدكتوراه في النظام الأمريكي والحلقة الثالثة في النظام الفرنسي وتسمى في النظام التونسي 71008 كتبته بالفرنسية سنة 6. لكنه بقي مشروعا عدلت عنه وعوضته بالرياضيات عند أرسطو بعد أن يئست من المشرف. ونشرته معربا سنة 1983 .

وكان مفهوم الشرق الأقصى يعني في مشروعي عودة الشرق الأقصى بقيادة الصين وفيه الهند واليابان ومفهوم الغرب الأقصى يعني سيطرة الولايات المتحدة التي تستعمر العالم بما فيه أوروبا التي فقدت كل سلطان بعد أن نزعت منها مستعمراتها وأصبحت بالتدريج تابعة لأمريكا والصين وروسيا . والمسلمون هم غالبية هذه المستعمرات .

لما كتبت الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر جعلت الجزائر وفلسطين رمزين لبداية ثورة الإسلام الثانية بوصف شعبيهما خاضعين لظاهرتين الثورة تهدف إلى التحرر منهما:

1 . ظاهرة عممتها على كل الأنظمة هي نظام الحكم في الجزائر.

2. وظاهرة عممتها على كل المعارضات في دار الإسلام هي نظام المقاومة في فلسطين . والأولى هي المافية العسكرية. والثانية المافية "النضالية" .

والقصد بالمافية العسكرية الشكل الثاني من الاستعمار حيث تصبح القوة التي وظيفتها حماية الوطن والشعب هي أداة استعماره أكثر من الاستعمار. والمثال هو الجزائر في محاولتي ومن ثم فالثورة الجزائرية كان ينبغي أن تكون ضد الاستبداد الداخلي الذي يواصل الخارجي : ثورة الجمع بين التحرر والتحرير

والقصد بالمافية النضالية هو الرمز إلى تحول بمقتضاه حركة التحرير إلى معركة بين أمراء الحرب أو رؤساء الحركات وتعويل المقاومة إلى تجارة وخاصة إلى عنتريات اليسار إذ كانت المظاهر الطاغية حينها هي مظاهر سكارى الليل والعائشين في الفنادق من زعماء اليسار الذي تسكره عنتريات الباشفة والمرفشة.

ومعنى ذلك أني اكتفيت بتعويض ما يقوله ابن خلدون عن توظيف الدين في الثورات بما يمكن أن يقال عن توظيف الماركسية عند أمراء الحرب في ذلك الحين أما اليوم فأمراء الحرب جلهم ممن وصفهم ابن خلدون: توظيف الدين وليس الماركسية التي هي دين عند اليساريين لأن إلحادهم تدين ساذج بالماركسية

وبذلك يتبين أني لا أنسب الأمر إلى نفسي بل كل ما فعلته أني استنتجت ما قاله ابن خلدون في وصفه للفعل السياسي الذي يمكن أن يكون أداة

استعباد أو أداة تحرر ما يمكن استنتاجه إذا جعلناه قانونا عاما لا نغير من خانة المقدم 20606060: وخانة التالي :و0056 إلا العاملين اللذين يناسبان اللحظة .

وما كان مجرد توقع مستنتج من نظريات ابن خلدون بعد قراءتها قراءة تخرجها من البحث عن غيره فيه سواء كان اوغست كونت أو ماركس لأن عمله عندما يصاغ بوصفه اجتماعا نظريا متقدم عليهما بسنوات ضوئية عندما من ينظر نظامه النظري ولا يقتصر على سطح النص هوذا يصبح حقيقة: الصين وأمريكا سيدتا العالم.

وأهم ما بينهما بل السباق على سيادته هو دار الإسلام . فمن يسيطر عليها قبل الثاني سيكون سيد العالم . لكن ما ينبغي حسبانه هو دور الإسلام المسلمين . هل سيبقون موضوع التنافس بينهما أم سيحدث مرة ثانية في ما أصبح دار الإسلام منذ نزول القرآن ليبقى دار الإسلام إلى يوم يبعثون . ذلك هو الرهان.

في سنة 1976 لما كتبت المذكرة من حوالي 100 صفحة بالفرنسية توهم البعض أني أحلم ولست أتكلم على ما كنت متيقنا من أنه حقيقة بالقوة وأنه صائر لأن يصبح حقيقة بالفعل . فدار الإسلام رغم ما حل بها كانت في أشد عنفوان الانبعاث وكان يستحيل تصور العالم من دون دورها أو من دون السيطرة عليها .

أساس تحليلاتي مبادئ الاستراتيجيا وليس مجرد عقيدتي فإني انطلقت من العوامل المحركة للتاريخ الإنساني أعني عامل القوتين المادية والروحية والأولى أساسها القسط من

الجغرافيا شرط الثروة والمنزلة الجيواستراتيجية والثانية أساسها القسط من التاريخ والمنزلة الهستريواستراتيجية العالم .

قلت ذات مرة تعليقا على ما كتبه هيجل في الفصل الثاني من الباب الرابع من فلسفة التاريخ) الخاص بالجرمان) أنه لو كان حيا الآن لانتحر لأنه توقع أن الإسلام خرج من التاريخ المتحضر وعاد إلى البداوة ولم يبق منه فيه إلا ما يمثله القسم الأوروبي اليوم من تركيا بسبب تحاسد القوى الأوربية حسب رايه .

لكن دار الإسلام اليوم بكل قومياته وبكل ألوانه وحضارات صار واصلا بين المحيطين الأطلسي والهادي . ولا يمكن تكرار ما حصل سابقا عندما استدار الغرب من حوله ليحبط به وليخرجه من دورتي أساس الوجود الإنساني الاقتصادية والثقافية. وأهم مصادر الثروة الطبيعية فيه فصلا عن منزلة تراثه في الوعي الغربي المريض .

وما أسميه بالوعي الغربي المريض هو العداوة العميقة في أرواح المسيحيين واليهود الغربيين وقد اجتمع ذلك في الصهيونية والمسيحية الصهيونية التي هي نوع من الصليبية الحديثة أعني غير التي بنيت على فكر الكاثوليكية للوصل بين الحقد الديني وحلم استرجاع ما يسمونه الأرض الموعودة في المشرق.

لم يعد الأمر استعمارا نفعيا فحسب كما في الامبراطوريات الأوروبية بل هو جمع بين عقلية حرب الاسترداد الاسبانية وعقلية الاستعمار المعتد على التصفيات العرقية للشعوب كما في أمريكا وعقلية استرداد ما يسمونه الأرض الموعودة في فلسطين . ومعهما في إيران: استرداد أرض

امبراطورية فارس .

وحتى يدرك القارئ قصدي فليأخذ مقدمة ابن خلدون . وليفرغها من الأمثلة التي ضربها ابن خلدون في عرضه لنظرياته. وليعتبر البنية المجردة التي تحصل له وكأنها بنية لمتغيرات تقبل قيما هي الوضعيات المختلفة المناظرة لما ضربه من الأمثلة والحصيلة هي ما

ولهذه العلة سميته اجتماع نظري بمعنى أن ابن خلدون لم يميز بين القانون من حيث هو بنية مجردة وتعينه في وضعية حاصلة فعلا فقمت بافراغ القانون من الوضعية الحاصلة لأرى هل ينطبق عندما نغير الوضعية بالمحافظة على العلاقة مقدم وتال؟ فيكون المقدم والتالي المعيين قيما متغيرة والبنية ثابتة.

وما دفعني إلى هذه العملية أمران: أحدهما نظري وهو الرد على طه حسين وعبد الرحمن بدوي اللذين لم يفهما ابن خلدون . فالأول ظنه ما يزال مؤرخا بدويا وادعى الثاني أنه لو عرف المشرق لما كتب ما كتب استقراء من مجتمعات مغربية متخلفة بالقياس إلى المشرق عصره . وهو دليل أمية فلسفية حتما .

ذلك أن العلوم والفلسفة حتى وإن كانت فعلا قد أتت إلى المغرب من المشرق فإن عبارة بضاعتنا ردت إليها تجاوزها الزمن على الأقل منذ قرنين قبل ابن خلدون . لكن ليس هذا المهم لأن هذه العلة ظرفية. العلة الثانية أهم وهي البنية الرياضية العميقة في المقدمة والتي لا يمكن تبينها إلا بما فعلت .

ولو بقيت في رد الفعل الذي يفهمنا رد الجابري على المشرق بالمقابلة بين

العقلاني واللاعقلاني من الموقفين المغربي والمشرقي -وهي فكرة عديمة الأساس كما بينت في الكثير من المناسبات لأنها لو صحت لكان ينبغي عكسها لأن الفكر المفرق في العرفانية والخرافية مغربي وليس مشرقيا -بل بعثت في الأهم .

والأهم هو الجواب عن سؤال محير؛ كيف يمكن لابن خلدون أن يعلن صراحة أمرين لم يكن بالوسع تصورهما عند من بقي حبيس علم الكلام والفلسفة اللذين كانا ساندين في عصره؟:

. فهو من جهة أولى يريد جعل التاريخ من علوم الحكمة -والفلاسفة ينفون علميته .

. وهو من جهة ثانية يرفض الحلين الفلسفي والكلامي لعلاجه من منطلقيهما؟

جعل التاريخ فلسفيا يحول دونه موقف أرسطو وكل الفلاسفة المسلمين . ومع ذلك يصر عليه ابن خلدون منذ خطبة الكتاب. ورفض الأحكام السلطانية والمدن الفاضلة لهم

الظاهرة السياسية يصر عليه ابن خلدون كذلك . ما يعني أنه يوجد حل ثالث يجعل التاريخ قابلا لأن يكون في علاقة فريدة النوع بالفلسفة والدين.

ومن هنا جاءت اللحظة القادحة: كيف يمكن أن يجعل ابن خلدون التاريخ جزءا مما كان يسمى علوم العقل في حين أنه أحد علوم الآلة الأساسية في علوم النقل وأن يجعل علاقته مع الفلاسفة والدين ممكنة مع أنه يرفض حل الأحكام السلطانية وحل المدن الفاضلة لو كانت محاولته

استقرائية كما توهم بدوي؟

فافترضت أن محاولته ليست استقرائية بل هي فرضية استنتاجية. وكان العائق أمام هذه الفرضية هو انتساب جل الأمثلة التي يضربها إلى الحضارة الإسلامية ما يجعل ما تخيله بدوي قابلا للتصديق . لكني استطعت أن اكتشف السر، يوجد فرق كبير بين أمثلة لتأييد نظرية فرضية ووقائع تستمد منها نظرية استقرائية.

وهنا حصلت المفاجأة السارة وهي فرضية المشروع الذي قدمته لنيل شهادة التعمق في البحث والتي عدلت عنها لتلكؤ المشرف وعوضتها ببحث يعد للمنهج الذي طبقته على ابن خلدون، وهو منزلة الرياضيات عند أرسطو مع أستاذ المنطق في قسم الفلسفة. وكنت حينها أدرس الفلسفة في الثانويات .

كان المشرف استاذ الفلسفة من تشيكوسلوفاكيا وكان مختصا في فلسفة المنطق في المدرسة الألمانية. وقد ساعدني في ذلك عنوان المقدمة: كيف لمن يضرب أمثلة كلها أو جلها الساحق من الحضارة الإسلامية يعنون كتابه بـ"علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" فتحضر صفتا البشرية والإنسانية بدل الإسلامية مثلا؟

فكان يكفي أن أعوض العنوان هكذا "علم العمران والمجتمع الإسلاميين" لتصبح المقدمة مستقرأة من الأمثلة التي تتحول إلى وقائع استقرئت منها بعض التعميمات كما فهم بدوي وهي استقراء ناقص . ما يعني أن ابن خلدون عمل العكس تماما ، أي إنه وضع نظريات حول العمران البشري والاجتماع الإنساني ومثل لها

-الفصل الأول- بج توق الكت علد بق لبوا عرق بها الإنسان ليحدد مقومات العمران والاجتماع . وضرب أمثلة من الحضارة الإسلامية لتوضيح قوانينه المستمدة من المفهومات التي هي صفات كونية للإنسان من حيث هو إنسان. وكان عملي استخراج هذه المفهومات ونظامها هو ما سميته الاجتماع النظري الخلدوني .

الفصل الثاني

ثم اعتبرت هذه المفهومات التي طبقها ابن خلدون على الحضارة الإسلامية في وضعيتها التي كانت معاصرة له قابلة للفصل عن هذه الوضعية المعينة والتطبيق على ما يمكن أن يكون نظيرا له من حيث طبيعة الدوري العمران والاجتماع . فما كنت أراه بالعين المجردة في حضارتنا لما كتبت هذه المحاولة كان نظيرا مناسبا : ما عليه التاريخ العربي المعاصر.

والتاريخ العربي المعاصر كان في مخاض بمستقبل قريب . وها نحن نراه بأم العين. توقعت أن تكون الجزائر وفلسطين قلب الحدث في ثورة الإسلام الثانية. وهي الثورة التي عرفها أبو القاسم الشابي:

"إذا الشعب يوما أراد الحياة + فلا بد أن يستجيب القدر" .

فالوضعية الحالية التي توقعتها وهي تحدث الآن ولله الحمد . خاصة إذا لم يكن مجرد تعبير عن الأماني بل تحليل مبني على فلسفة بمستوى ما وضعه ابن خلدون من قوانين لم تكن بينة لأنها خلطت بمادتها فحصرت فيها ولم تجرد التجريد المناسب لتصبح قابلة للانطباق على نظائر ما طبقها عليه .

وإذن فابن خلدون أبدع ما يناظر نظام النطق عند الفراهيدي لأنه لم يكن موجودا وهو المصفوفة الرياضية التي تفرع عنها المفهومات التي بالتوليف بينها يبني نظريته التي هي نسق رياضي خالص خاناته تصورات يمكن اعتبارها مقدرات ذهنية قابلة أن تكون ذات قيم متغيرة ضرب امثلة لها بقيم من لحظة عصره .

ولأورد أصل هذه المصفوفة والمشتقة من حده للإنسان : "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران والعلوم والصنائع بوجوه برهانية-لاحظ برهانية -يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع بها الأوهام . ونقول لك لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوان بخواص اختص بها. ويأتي بعد ذلك المفهومات المتشرعة "عما يختص به الإنسان" وهي:

.2 الحاجة إلى الحكم.

.3 السعي في المعاش.

.+4 ومنها العمران وهو المعاش بنوعيه البدوي والحضري -وله في كل هذا أحوال تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا". فيستنتج أبواب البحث بإضافة شرطي القيام الإنساني.

وتلك هي موضوعات الخمسة من 2 إلى 6 لأن الباب الأول يشملها جميعا لكونه يتعلق بالشروط الجغرافية والروحية أي ما يجعل الإنسان معمرا ومستخلفا في الأرض . وذلك هو الباب الأول والخمسة التي سندرس بنية علاقاتها في الفصول الموالية.

1. في العمران البشري على الجملة .

2. العمران البدوي .

+. العمران الحضري.

6. العلوم والتربية والفنون.

وهذه ثوابت كونية وليست خاصة بأمة دون أمة أو عصر دون عصر بل هي خانات مجردة تتعين تاريخيا : إنها مصفوفة . والتغريدات السبعة الأخيرة من الفصل السابق جزء من هذا الفصل الثاني . وبناء عليها أواصل شرح البنية العامة للمقدمة وأبدأ بالكلام على ترتيبها بعد عددها الذي ذكرناه . فابن خلدون أعلن عن قانون ترتيب العناصر من الضروري إلى الحاجي إلى الكمالي في شروط حياة الإنسان العضوية والروحية . فيتبين أمران:

« فالمسائل ليست خاصة بأمة دون أمة ولا هي خاصة بعصر دون عصر بل مضامينها تتحدد بتاريخية العناصر مع تاريخية تفاعلها وتعدد وزن كل منها بأثر العلاقة بين الطبيعة والثقافة .

* وقانون التراتب بينها وهو المذكور في تعديد المسائل وأولاها تشمل كل المسائل لأنها

وشرطا الوجود الإنساني من حيث الوجود وشروط البقاء هما؛

. الشرط الجغرافي والمناخي ويناسب قيام الإنسان العضوي .

. والشرط الفكري الروحي ويناسب قيامه الروحي والفكري.

وذلك هو موضوع الباب الأول الذي يدرسهما كلا على حدة ثم يدرس تفاعلهما في الاتجاهين فعل الجغرافي في الإنساني وفعل الإنساني في

الجغرافي والأصل تناظر القيام بين العالم والإنسان.

وطبعا ابن خلدون لم يتكلم على تناظر القيام بين العالم والإنسان بمعنى التناسب بين كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي مع ما يناظرهما في العالم . لكنه يفترضه ضمنا لأن الجغرافيا والمناخ هما شرط الحياة أو العضوي من الإنسان . ولو كان هذا هو الشيء الوحيد لكان الإنسان مثل كل الحيوانات الأخرى مقصورا على هذه العلاقة ولما وجد تاريخ حضاري مع التاريخ الطبيعي أو العضوي.

وإذن فالإنسان بعد ثان بالإضافة إلى بعده العضوي -بدنه الذي يستمد قيامه مما يستمده الإنسان من الطبيعة-وهو بعده الروحي أو الوعي بذاته وبمحيطه وبفاعليته. فلا توجد جماعة لا تفترض وراء الطبيعة "شيئا" ما يشبه ما لدى الإنسان إما محايثا فيها فيؤلهها أو مفارقا لها فيؤمن بآلهة وراءها .

وهذا هو الأصل الثاني بين الإنسان وبين العالم . ففي الإنسان روحه ويترتب على ذلك افتراض الإنسان أن للعالم روحا محايثة فيه . وهذا هو أصل الأديان الطبيعية أو روحا مفارقة وهذا هو أصل الأديان المنزلة. ولذلك فالقسم الثاني من الباب الأول يتألف من الكلام في الجغرافيا والمناخ وفي الإلهيات بصنفيها .

والمسائل العميقة التي يؤسس عليها ابن خلدون بوصفها "ماتريكس -مصفوفة المفهومات" الخلدونية هي التي لم ينتبه إليها المرحومان طه حسين وعبد الرحمن بدوي بشيء من

الخفة العقلية التي تدل على سطحية منقطعة النظير . ذلك أن مثل هذه المعاني لا يمكن أن تكون استقرائية. والأمثلة ليست وقائع تستقرأ بل أمثلة

للتوضيح .

وبالمعنى الرياضي أو المنطقي إنما هي قيم لمتغيرات . وهذه القيم أمثلة من القيم الممكنة التي تؤدي نفس الوظائف في حضارات أخرى . لكن المصفوفة كونية وليست خاصة بحضارة دون حضارة ولا بدين دون دين ولا بعرق دون عرق ولا بمرحلة دون مرحلة من التاريخ الإنساني . لذلك فهي رؤية متأثرة بكونية الإسلام.

وعندما أبين هذه المعاني نتحرر من سخافة مقابلة بدوي بين المشرق والمغرب مع تفضيل المشرق على المغرب أو سخافة مقابلة الجابري بينهما مع المفاضلة المضادة لأن ابن خلدون ليس مشرقيا ولا مغربيا بل هو فيلسوف كوني وحتى من حيث الأصول فهو مشرقي تمغرب ثم مغربي تمشرق . هو كوني لأنه مسلم .

فهو حضرمي الأصل الأول . أندلسي الأصل الثاني. تونسي الأصل الثالث. مغربي الأصل الرابع. جزائري الاصل الخامس. وفي الجزائر كتب المقدمة. مصري الأصل السادس . وحتى شامي الأصل السابع . ومن ثم فلا أحد من العرب يحق له أن يعتبره من سخافات قوم نابل العربية التي لا تدل على حب الأقطار بل على سخافة الأعراب وانحطاط العار.

ولنغص الآن في المقدمة لنرى نسيجها العميق وكيفية عمل التوليف بين العناصر -قياسا على ما فعل الفراهيدي مع أصوات العربية في معجمه بنظرية التواليف الرياضية ومع إيقاع العربية في نظرية البحور الشعرية بنظرية التواليف الرياضية كذلك -فابن خلدون فراهيدي العمران والاجتماع الإنسانيين .

ولي شرف اعتبار نفسي تلميذا للفراهيدي اللساني وللفراهيدي العمراني بعد

التتلمذ على ابن تيمية والغزالي في حضارتنا وإن كان ذلك متأخرا عن تتلمذي على أرسطو أفلاطون ثم على ديكارت وكنط غربيا . ذلك أني لا اعتقد في خرافة المقابلة شرق غرب . الإنسانية المبدعة واحدة كما حددها القرآن دين الكونية.

الخصوصية في المعرفة فلكلور. وهي عنصرية لأنها تمييز على أساس الفلكلور الحضاري. ولا يختلف ذلك عن التمييز على أساس الألوان بين البشر . الأول ثقافي والثاني بايولوجي . وكلاهما نوع من التكيف . الأول مع المناخ الثقافي وهو القسم الثاني من الباب الأول في المقدمة والثاني مع المناخ الطبيعي هو القسم الأول منه . والإنسان واحد لا هو شرقي ولا هو غربي.

والآن نفهم دلالة اسم العلم الذي يقول ابن خلدون فيه: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما واعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره . فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع) يعني العلوم) أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء في احصائه واشتبهت بغيره مسائله فالناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء". ولي شرف بيان فيم يتمثل الإبداع الخلدوني دون الزعم بأني ناظر محقق استدرك عليه واعترف له بالفضل لأني لست الوحيد المدين له بل الإنسانية كلها فهو "أرسطو" العلوم الإنسانية كلها دون منازع .

وكم أعجب ممن يتكلم على "نحن" قبالة "الآخر" بين المسلمين وغيرهم . لا يوجد غير يفرض المقابلة شرق غرب -لا شرقية ولا غربية-بل كونية.

ولذلك فابن خلدون استعمل مفهومين للإنسان فوصف العمران بكونه بشريا والاجتماع بكونه إنسانيا .

فالعمران البشري يعرفه بـ"التنازل" للتعاون على سد الحاجات العضوية وما تتطلبه من حماية. والتنازل يعني المشاركة في المنزل . والاجتماع الإنساني يعرفه بالتنازل للأنس بالعشير . ويتعلق بالاستمتاع بالحياة. ويمكن القول إن الأول للرعاية العضوية والثاني للرعاية الروحية. وكلاهما مصحوب بالحماية.

وبذلك فالأساس الذي ينطلق منه ابن خلدون ليس نظرية مستقرأة بل هو فرضية نظرية لتحديد مقومات الوجود الإنساني من حيث هو كائن له بعد عضوي لصيق بكونه من تراب وبعد روحي لصيق بكونه مستخلفا. والجمع بين الأمرين هو معنى الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . وتلك هي ثورة الإسلام الكونية .

الفصل الثالث

باب المقدمة الأول يشمل بقية أبوابها محددا مؤسسا لشروط قيام الإنسان المادية (الجغرافيا والمناخ) والروحية (الأديان والعلوم وتطبيقاتهما) والتفاعل في الاتجاهين وأصل هذه المقومات الأربعة كيان الإنسان بمقوميه من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها . ذلك هو منطلق الفرضية التي تؤسس مصفوفة مسائل المقدمة وشبكتها .

فلننظر في هذه المصفوفة والشبكة وكيف تقبل القراءة من البداية إلى الغاية بعلاقة معكوسة بين الطبيعي والثقافي الأول يتناقص والثاني يتزايد ومن الغاية إلى البداية من الثقافي إلى الطبيعي بالعكس إذ يتناقص الثقافي ويتزايد

الطبيعي . ويلتقي التوجهان في القلب من الأبواب الخمسة الباقية أعني في باب العمران الحضري أو المدينة التي هي البنية الكونية لتلاقي العمرانين . فالمدينة أو العمران الحضري في المقدمة هي في الحقيقة اللقاء الدائم بين العمرانين والاجتماعين:

« العمران والاجتماع البدويين .

. والعمران والاجتماع المدنيين .

أو العلاقة بين سلطان الطبيعة وسلطان الثقافة وما يترتب عليهما من حيوية الحضارات كل المجتمعات البشرية في الرؤية الخلدونية لفلسفة التاريخ. فالمدينة هي ال"ماكينة' التي تصنع التاريخ من حيث هي دورة دائمة بين البداوة التي تتحضر صعودا في مرحلة العنفوان العضوي الروحي للجماعة والحضارة التي تتبدى نزولا في مرحلة الترف الذي يقتل القوى الحيوية ويفقدها العنفوان فتخلد للدعة والراحة . وقلب المدينة حضري دائما في كل حضارة . ومحيطها بدوي دائما في كل حضارة .

والبداوة تغزو المدينة عضويا بما فيها من عنفوان عضوي . والحضارة تغزوها ثقافيا بما فيها من عنفوان ثقافي في لحظات الصعود وينعكس الأمر فتصبح ثقافة الترف في لحظات النزول غازية للعنفوان الحيوي الذي يتحول إلى الغرق في التحلل الخلقي والقيمي والانهيار الاقتصادي: الفصل 18 من الباب الرابع .

لكن ذلك ليس غاية الحضارة الكونية عامة ونهايتها بل هو غاية "حضارة معينة" أو دورة من دورات الحضارة الإنسانية. فالتجديد العضوي للحضارات يحدث بالغزو الذي يجدد الكيان العضوي وغالبا ما يكون بدويا

في عصر ابن خلدون . وهو اليوم من نوع آخر إنه "غزو" بالهجرة الداخلية في نفس الحضارة وبالهجرة الخارجية إلى بين الحضارات.

وهذا أول قانون خلدوني ظنه العجلون مقصورا على العلاقة بين البداوة والحضارة بالمعنى العيني الذي كان موجودا في عصره لكن هذه الحالة العينية مثال من القانون وليست هي الحقيقة التي يعنيها ابن خلدون . والقصد أن الآلية التي تبقى على حياة الحضارة الإنسانية هي هذه العلاقة بين مستويين منها عضويين وروحيين أو طبيعيين

والعلة هي العلاقة بين مستويات عنفوان العضوي ومستويات عنفوان الروحي. ففي البداوة لغياب الترف يكون هذان متناغمين في قوة العنفوان بين العضوي والروحي . وفي الحضارة يكونان بسبب الترف في الغذاء والجنس متناغمين في ضعف العنفوان وتناغمه فيهما. فيكون القرب من الطبيعة ممثلا للشباب والبعد عنها ممثلا للشيخوخة. ولابن خلدون ميل واضح لتقديم الطبيعي على الثقافي وقوة العنفوان العضوي والروحي

ويكفي أن نعلل الموقف المتناقض من المهاجرين في الغرب . فهم ضرورة مطلوبة. لكنهم ظاهرة مخيفة لأهل البلد . هم ضرورة عضوية لتجديد النسل خاصة ولتجديد عنفوان الحياة ورمزها قوة الشهية الجنسية وفي الأعمال البدنية والرياضة مثلا . وحتى في ما كان يسخر منه ابن خلدون أو ما يسميه الخفة والرقص عند الزنوج : فكلها عبارة عن العنفوان الحيوي.

لكن ذلك يحدث ظاهرة الرفض بسبب "الغيرة" وخاصة اليمين خوفا على "ميل نسائهم" لهذا العنفوان العضوي وخوفا على الديموغرافيا لأن وفرة تكاثر المهاجرين يهدد في المدى

المتوسط والطويل قلة تكاثر الأوروبيين . ما يجعلهم في خوف على الهوية بحيث إن يمين أوروبا كله يتخوف من الجاليات الإسلامية لهذين العلتين .

وهذا الأمر ينبغي أن ينسب نظرية ابن خلدون في علاقة المغلوب بالغالب. فالغلبة العضوية هي التي تنتصر في العمق والغلبة الثقافية تنتصر في الظاهر. وليكن مثالنا للموروثين العضوي والثقافي. فلا شك أن أمريكا التي كانت بيضاء وعبيدها سود لم يبق عبيدها عبيدا لكن ثقافة السود وأذواقهم هي التي بدأت تفرض نمطا . وأتوقع نفس الشيء في أوروبا على المدى الطويل .

أطلت الكلام في المسألة لأبين أن إخلاء البنية التي تحدد القانون العام من المضمون العيني (بداوة حضارة في عصر ابن خلدون) وتعويضه بأي مضمون يناظره من حيث الوظيفة يبين أن الإبداع الخلدوني لا يتحدد بتعينه في المضمون العيني بل في البنية المجردة التي تنطبق في كل الحالات بشرط التناظر الوظيفي للمضامين العينية.

وذلك ما لم يكن بوسع طه حسين ولا عبد الرحمن بدوي قادرين على فهمه لأنهم تصوروا الرجل استقرأ أحكامه مما قدمه من الأمثلة التي يضربها والتي ظنوها وقائع استقرائه في حين أنها أمثلة مما ينطبق عليه القانون في عصره لا غير . وسنرى كيف أن الحاضرة أو المدينة هي ملتقى ومصب للعلاقة بين الطبيعي والثقافي دائما .

ولا بد هنا من فهم استعمال ابن خلدون لمصطلح العرب للدلالة على ظاهرة انثروبولوجية ظنها الكثير ممن يحقدون على العرب بالمعنى العرقي أو الاثني من حيث هي اسم لقوم وعلاقة المصطلح الخلدوني بمن يسميهم

القرآن الأعراب (قالت الأعراب) لأنه يعرفها بأمرين هما رعاية الإبل والصحراء . وذكر فيها أقواما ليسوا عربا بالجنس مثل الأكراد .

وغايتي من هذا المثال ليس الدفاع عن العرب -فهذا ليس من مطالب المعرفة حتى أدافع عن العرب بالمعنى الاثني لأني منهم -بل بيان ما يعنيه ابن خلدون بالبداوة التي تؤدي الوظيفة التي يتكلم عليها في علاقة بالحضارة إلى الحد الذي ميز بمقتضاه بين عمرانين

بدوي وحضري. والمعيار الذي يعنينا في نظريته هو "نحلة العيش" ودورها في كيان الإنسان . وقد خصصت لها سلسلة من الفصول .

وبهذا المعنى فكما أن غاية الحضارة القصوى أو الترف قاتلة لكيان الإنسان العضوي بفساد كيانه الروحي فإن بداية البداوة القصوى قاتلة لكيان الإنسان الروحي بفساد كيانه العضوي . فتكون الأعراب والترف ممثلين للحدين الأقصيين المفسدين لآلية التخاصب بين العمرانين والاجتماعين في فلسفته : عدم الحضارة الأول وإعدام الحضارة في الآخر.

وهذا هو القانون الثاني الذي تتضح دلالته بعد افراغ البنية المجردة من الأمثلة العينية. ففي ذهن ابن خلدون في مسألة العرب بمعنى الأعراب الذي هو مفهوم انثروبولوجي وليس عرقي بدليل ذكر الأكراد من بينهم كان ممثلا في ظاهرة غزو بني هلال لتونس خاصة وما ترتب عليه من دمار وصفه بتأثر شديد .

لكن قانونه لم يكن استقراء من المثال الذي يظن واقعة بنى عليها ابن خلدون نظرياته . ولو صح ذلك لكان القرآن أيضا قد استقرأ من واقعة الأعراب مفهوم الأعراب . أعراب القرآن وعرب ابن خلدون في هذه

الحالة لا علاقة لهما بالعرب كعرق أو كقوم بل هما يصفان مرحلة متقدمة على العمران البدوي الذي يلتقي بالعمران الحضري؛ أو لنقل المفهوم يهدف إلى بيان ما يتنافى مع الحضارة إما في البداية ومثله الترف في النهاية. وكلاهما لهما نفس الدور القرآن كذلك : إما العدم أو الاعدام.

واللقاء المتخاصب هو الذي يجعل العمران البدوي والاجتماع البدوي منطلقا لنشأة الدول . فهما يشبهان مفهوم الفطرة السليمة في رؤية الإسلام للدين عند الله وفي رؤية ابن خلدون لدلالة الطبيعة الخيرة للإنسان بمعنى أن أقصى البداوة ممثلا بالأعراب انحراف في كيان الإنسان العضوي والروحي نتيجة للادقاع والقحط المادي والروحي لنحلة عيشهم مع الإبل في الصحاري .

وهذا يعني أن أقصى البداوة "الأعرابية" وأقصى الحضارة "الترفية" كلاهما ناتج عما يتنافى مع علاقة التخاصب بين الطبيعي والثقافي ما يعني أنهما يتضمنان خللا في مقومي

ناتج عن انحطاط علته الجوع المادي ومرض روحي ناتج عن انحطاط علته الجوع الروحي .

وكلاهما يعني نهاية الأخلاق المشروطة في العمران والاجتماع السليمين ولهما نفس النتائج . فالأعرابي يعيش على السرقة والحرابة من تحت . والمترف يعيش عليهما ولكن من فوق . فالأول سارق ومحارب بسبب الجوع المادي وهو خارج على أي نظام سياسي. والثاني سارق ومحارب بسبب الجوع الروحي وهو مستبد بأي نظام سياسي . ويوجد بعض العرب يجمعون بين المرضين وتلك هي قمة الانحطاط العضوي والروحي فتجد

لديهم أمراض السمنة بدنيا وأمراض السفالة روحيا .

وهذا هو القانون الخلدوني الثالث . والأول يسميه العصبية المفضية للهرج وهي عصبية الأعراب . والثاني يسميه الاستبداد الذي ينتهي إلى الإخلاد إلى الأرض ليس نفيا للنظام فحسب بل تحويله إلى أداة للسرقة والحرابة النسقية على الجماعة. فإما نفي الجماعة. أو سحق الجماعة. والنتيجة نفي التخاصب بين الطبيعة والثقافة .

وهذا مناف للأخلاق والسياسة معا . وهو الحياة المافياوية التي فيها سلوك أقصى البداوة أي القتل والغدر وسلوك المترفين أي البذخ واللا أخلاق اعتمادا على القوة القاهرة بالقتل والغدر كذلك . ويصح ذلك على كل الأنظمة العربية بل على والأنظمة الغربية التي تستعملهم وتحميهم وخاصة أمريكا بسلوك رعاة البقر. فالأمريكان هم أعراب الغرب. وتلك كانت صورتهم في الأدب الإنجليزي: أي إنهم أجلاف.

وقد يكون ترومب أفضل مثال على ذلك . فهو جلف ومافيوزي باجتماع الاسلوبين أسلوب الأعراب وأسلوب المترفين. وليس من الصدفة أنه صديق بدو العرب الحاليين القائدين للثورة المضادة والمحاربين للإسلام مثله وهو لصيق بأخلاقهم فهو مثلهم فاسد ومستبد ولا أخلاق له . مافية العصبية المفضية للهرج ومافية الترف المفضي لمطلق الفساد والاستبداد ذلك ما يثبته هذا القانون العميق لفكر ابن خلدون . وهكذا نرى صلاحية القانون الثالث لتفسير ظاهرة فعلية حالية .

وليس ذلك بسبب التعميم بل بفضل إفراغ بنية القانون من مضمونه العيني الذي ضربه ابن خلدون مثالا وتطبيق بنيته المجردة على المضامين التي لها

نفس الوظيفة موضوع القانون بصورة عامة. وبذلك نمر إلى القانونين الأخيرين:

* قانون الطرد .

«* وقانون العكس .

فطردا فاعلية الطبيعة تتناقص من البداية إلى الغاية فهي تكاد تغيب في الباب السادس . وعكسا فاعلية الثقافة تتناقص من الباب الأخير إلى الباب الثاني . بعكس تناقص فاعلية الطبيعة من الباب الثاني إلى الباب السادس . فتكون الثقافة شبه غائبة في الباب الثاني أي في العمران البدوي . وهما في توازن في الباب الرابع أو في ملتقى الطبيعي والثقافي الذي أطلت في شرحه : المدينة.

فما دلالة ذلك؟

لمسمسمسسسسسس سس مس ...ل الففظا الم المسمسسسسستسسسسسستسسسسا - الفصل الرابع - فماذا ينتج عن قانون الطرد من الطبيعي (ممثلا بالعمران البدوي) إلى الثقافة (ممثلا

بالعمران الحضري)؟

وماذا ينتج عن قانون العكس من الثقافي إلى الطبيعي؟

إنه ثمرة الثورة الخلدونية التي لي شرف الكشف عنها اعتمادا على اعتبار نظريته استنباطا استنتاجيا ذا بنية رياضية لا استنباطا استقرائيا ذا بنية "امبيريقية .

ونبدأ بالمسار الطردي: أي من 2 إلى 4 بتوسط 3 من أبواب المقدمة أي

إلى حدود اللقاء المتوازن في المدينة وقبل المرور إلى تضاؤل دور العمران البدوي إلى ما يقرب من الصفر. فالباب 3 في الدولة فيه اكتشافان:

1. تشارط الدولة والمدينة وهما لا يترابطان بوحدة دينية بنيويا بل بوظائف الدولة حماية ورعاية كما هو بين من دستور الرسول مثلا.

2. والثاني هو الأهم هو بيان أن الدولة لا يمكن أن توجد من دون عقد إما عقلي أو ديني أو جامع بينهما .

3. وكلا العقدين - العقلي أو الديني- يمكن أن يكون لصالح الحاكم وحده وهو مفروض منه على الجماعة أو لصالح الحاكم والمحكوم في آن عندما يدرك الحاكم استحالة استقرار دولته بالأول .وهذا هو الشكل الأفضل لوظائف الدولة لتوفر شرط النظام الطوعي أساسا للسلام المدنية في الدولة وفي قلبها خاصة، المدينة.

+. فتكون المدينة غاية الدولة والدولة شرطها توفيرا للرعاية) شرط التعاون لسد الحاجات) والحماية (شرط التبادل بالتعاوض ودفع العدوان البيني أو من الخارج) اللذين هما شرطا الدعة والاستقرار غاية كل سعي إنساني . وهذا هو القانون المؤسس للدولة ولطابعها التعاقدي إما بالعقل أو بالدين فرضا أو توافقا. وهو ليس ظاهرة حديثة أو قديمة بل هو ملازم للدولة مهما كان عصرها أو شكلها . وليس من الضرورة أن يكون العقد مكتوبا إذ يمكن أن يكون عرفيا وهو الغالب عرفيا حتى بعد اكتشاف الكتابة.

. ما يشبه الحالة الطبيعية التي يتميز بها الأعراب بالمعنى الذي حددنا في الفصول السابقة وهو المعنى الذي أفسده استعمال ابن خلدون كلمة عرب بدل أعراب لتسميته لكن قصده واضح فهو يعني الأعراب وليس العرب

بدليل أنه يضم إليهم الأكراد المشاركين لهم في هذه الصفة أي العيش على رعاية الإبل في الصحراء القاحلة: مفهوم انثروبولوجي وليس عرقيا أثنيا .

• أو ما يسميه بالفوضى المفضية للهرج في الجماعة أو وهو الأخطر ما يسميه ابن خلدون بـ"حب التأله" عند الإنسان عامة وعند الحكام خاصة وهو الميل إلى الاستبداد عند الحكام للتفرد بالسلطان كأنه الرب وعند «المفكرين» بخلق الكبر أو زعم الاطلاع على الغيب

وإذن فالاستبداد على نوعين سياسي وفكري. لكن ما يعنينا هنا هو الثمرة السياسية ويمثله:

• العقدان الزائفان لصالح الحاكم دون المحكوم سواء كان على أساس القوة المادية (سلطة القهر بتحريف قوة الدولة) أو على أساس القوة الروحية (سلطة القهر بتحريف قوة الدين) وغالبا ما يكون جامعا بينهما جمع مصدر الشوكة ومصدر الشرعية في الأنظمة ١ السياسية. وهما العقدان المزيفان أي الدكتاتورية الطبيعية الدكتاتورية الروحية واجتماعهما هو الفرعونية.

• ثم الغزو الخارجي أو الحروب الأهلية اللذان يمثلان زوال مفهوم الدولة وعموم الفوضى وهذه أخطر من الأولى لأنها تقضي على شروط بقاء المغزو أو على شروط الجماعة التي تعيش الحرب الأهلية. وتلك هي علة انحراف الفقه الإسلامي لأنه جعل المشكل مفاضلة بين نوعي الاستبداد واختار إضفاء الشرعية على التغلب وليس بديلا

الفصل الرابع

• 0 1 ل 7. قرام ل الجا علاقة العمرانين والاجتماعين البدوي والحضري وما يتطلبه اللقاء بينهما من شروط أهمها الدولة من حيث هي شوكة والقانون من حيث هو شرط شرعية الشوكة. والقضية قانون عام؛ الإنسان تجنب الخوف بالأمن والجوع بالغذاء.

وفي هذا المسار الطردي من العمران البدوي إلى العمران الحضري لم يتوفر حقا إلا الأمن لبناء المدينة. وبقي الغذاء . فالمدينة استقرارية المكان. فمن أين سيأتي الغذاء الذي كان يسد بالارتجال بحثا عنه؟ كيف للمستقر أن يجد غذاءه إذا كان الاستقرار يستنفذه بسرعة لا تطابق إعادة الطبيعة لإنتاج ما تنتجه ويستهلكه الإنسان والحيوان؟ الجواب في المسار العكسي أي في المسار العائد من الحضري إلى البدوي.

فالعودة من الباب السادس إلى الباب الرابع مرورا بالباب الخامس بينهما وموضوعه الاقتصاد أو الرزق والصناعات التي تستند إلى العام. ففي هذا المسار العكسي علاج سؤالنا: تحقيق شروط الرعاية بعد شروط الحماية. فالمدينة تحقق الحماية أو بصورة أدق تيسر الحماية (بالأسوار مثلا) لكنها لا تحقق الرعاية من دون هذا الحل الذي هو أصل الاقتصاد أو سد الحاجات بالتعاون بل الأعمال والتبادل بين الثمرات والتعاوض العادل بين قيمها . وهذا يقتضي نوعي العلوم:

«* العلوم العقلية والفلسفية .

« العلوم النقلية والتاريخية.

والفنون وشرطها جميعا التربية واللسان مشتركة بين النوعين . وقد بدأ ابن خلدون بعرض الثانية ويعتبرها متغيرة بحسب الحضارات لصلتها بتاريخ الشعوب بخلاف الأولى التي يعتبرها كونية لصلتها بالطبيعة. وذلك هو موضوع الباب السادس الذي يعود على موضوع الباب الخامس أو الصناعات لجعلها ذات تأسيس علمي أداتيا وخلقيا وهو معنى الاقتصاد كما يعرفه ابن خلدون .

الاقتصاد بخلاف ما يتوهم الكثير ليس عملية مادية صرفة بل هو عملية غايتها غير مادية وبدايتها كذلك غير مادية . فالبداية هي العلوم العقلية والنقلية مهما كان مستواها والغاية هي الأذواق الغذائية والجمالية مهما كان مستواها . والمشكل كيف نجمع بين ثبات المكان والوفرة في ما يسد الحاجة أو كيف نستغني عن الترحال: الجواب أن ننتج بدلا من الطبيعة ما لا تستطيع إنتاجه أو ما لا تستطيع انتاجه بنسق يماشي الاستهلاك بسبب بطء تجديدها لنفسها .

فتجد هنا اكتشافين لابن خلدون غايتهما الجمع بين الكسب والصناعات وما يقتضيانه من أدوات تحقق التعاون بتقاسم العمل بين الجماعة وبالتبادل والتعاوض العادل بضمانة قضاء الدولة: نظرية القيمة من حيث هي كم العمل في البضاعة والخدمة ونظرية استقلال العملة عن السلطة التنفيذية شرطا لعدل التبادل وعدم تزييف القيم الاقتصادية.

فهو أول من وضع نظرية القيمة باعتبارها كلفة العمل الضروري لإنتاج البضاعة أو الخدمة. وهو أول من تكلم على ضرورة حماية العملة من التزييف بالتطفيف وذلك بجعلها تابعة للخليفة صاحب السلطة المعنوية

وحارس الدين وليس للسلطان صاحب السلطة الفعلية وحارس الدنيا .

المسار العكسي أي في العودة من الثقال إلى الطبيعي من 6 إلى 4 بتوسط 5 من الأبواب لا شيء يمكن اعتباره منتجا طبيعيا بل هو منتج العمل الإنساني أو الصناعات كما سماها ابن خلدون . وهي صناعات تستند إلى معرفة "عامية" مناسبة لعصرها مطبقة على انتاج ما يسد الحاجات: من هنا مفهوم القيمة الاقتصادية بوصفها مقدار العمل .

ولأن العرب ما يزال عيشهم معتمدا على بيع ما تنتجه الطبيعة ولا ينتجون شيئا فهم ما يزالون بدوا حتى لو كانوا في قصور وليس في خبام . لذلك فقانون ابن خلدون لا ينطبق عليهم بمن في ذلك من ليس لهم بترول إذهم يبيعون كل شيء بما في ذلك السيادة والأرض والعرض كما في السياحة. ذلك هو القانون الرابع الذي وضعه ابن خلدون .

وتصل إلى الاكتشاف الأعظم والثوري حقا - القانون الخامس والأخير الذي سأتكلم عليه : هو علاقة الدولة بالاقتصاد وهي علاقة مخمسة الأبعاد والقانون يتعلق بها خمستها : 1. استقلال العملة عن السلطة التنفيذية.

2. منع التجارة على الدولة لتناقضها مع وظائفها ولتعذر منافسة الخواص لها . 3. الحد إلى أقصى الحدود من الضريبة.

4. حماية الملكية.

5. استقلال القضاء والقدرة على تنفيذ أحكامه .

ولأن هذه الأبعاد الخمسة في القانون الاقتصادي الأسمى من حيث علاقته بالدولة كلها منفية عما يسمى دولا عربية مرتبة فإن العرب لن

يستطيعوا الخروج من التخلف من دون فهمه وتطبيقه . فعدم العمل به من أكبر علامات أنها ليست دولا بل محميات:

1. نشأ هذه الأبعاد من الحامي الذي عينهم ليكونوا حراميين بل خدمته .

2. ثم نفيها منهم باعتبارهم حراميين لا بد لهم من سهم مع الحامي من دم الشعب. ولا يكون هذا الامتصاص إلا بتلك الأدوات الخمس:

1. العملة بيد السلطة التنفيذية وليست مستقلة (ومعها الموازين والمكاييل بيد مافياتهم المسيطرة على الأسواق (.

2. التجارة بيدهم أو بيد أزلامهم .

3. الضرائب والإتاوات التي لا حد لهاء

4. التعدي على الملكية بالمصادرة والمؤامرة.

5. تبعية القضاء المطلقة لإرادة الحكام .

وبهذا المعنى ففقر العرب ليس أمرا طبيعيا بل هو بفعل فاعل . فبهذه الوسائل بصرف النظر عن المساد الآخر والسرقات لا يمكن لأي جماعة أن تخرج من الفقر. وقد وصف ابن خلدون علة الفقر بكونها فقدان الأمل الذي يجعل المنتجين يتوقفون عن الانتاج لعلمهم بأن ثمرة جهدهم ليست مضمونة وليست محمية من هذا العدوان والظلم .

ورغم أن الكلام في فلسفة ابن خلدون لذيذ فإن ما دفعني لكتابة هذه الفصول ليس اللذة العلمية لأن ذلك كتبته أكاديميا منذ أكثر من أربعة عقود لتوقع شروط لاستئناف الذي كنت مؤمنا وثيق الإيمان بأنه آت لا ريب فيه بل لأن ثورة الشباب ينبغي أن يفهم قادتها أن معلمهم ورائدهم هو

ابن خلدون .

وبهذا المعيار حكمت على أن الأحزاب الإسلامية فاقدة للبوصلة لأنها لا يمكن أن تكون بحق في خدمة الثورة إذا كانت عديمة العمق الفلسفي الذي من جنس عمق ابن خلدون فيواصلون سياسة الأنظمة التي ثار عليها الشباب للتحرر واستكمال التحرير. فليس يمكن أن يكون إسلامي ثوريا بأداة بدائية هي تحوله إلى داعية عبادات ومواصلة الرؤية التي تطبق كما بين ابن خلدون ضرره.

العبادات علاقة بين المؤمن وربه . والإسلام دين تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . وتعمير الأرض بقيم الاستخلاف هو موضوع المقدمة التي تشخص الأدواء وتقدم الدواء . ويكفي ابن خلدون أنه قد اكتشف هذه القوانين الخمسة التي من دونها لا معنى لسياسة الحياة الإنسانية في الدارين أولهما شرط ثانيتهما حقا .

فالحساب الأخروي موضوعه الأعمال الدنيوية وليس العبادات وحدها . والعبادات يمكن أن يكون العفو الإلهي فيها تفضلا منه . لكن الأعمال بقيمها -مثل الاتقان وعدم الغش وعدم التطفيف في الميزان - تلك هي الجرائم التي لا مسامحة فيها والله ذكر ذلك - لأنها علاقة بين البشر وهو حريص على العدل بينهم .

لكن المسلمين بسبب الانحطاط وتعريف القرآن والحديث قلبوا العلاقة فجعلوا الدين وكأنه مجرد عبادات بدون فوائدها الروحية. فتجده يصلي ويكذب ويغش ويسرق ويطفف ويخون ويغدر وينافق ويقبل العبودية للمستبدين والفاسدين ويتصور أن مجرد حجة ستغسل ذنوبه . هل هذا

إسلام؟ هل هذا دين؟ فساد واستبداد علتان .

لا يمكن لشعوب مسلمة حقا أن يحكمها السيسي أو نظرائه من حكام العرب. لو لم يكونوا أفسد منه لما رضوا به . الشعب المصري وكل الشعوب العربية التي تسكت على ما

يحصل لها تستحق أكثر مما يحصل لها لأن الله ما يعاقب القرى التي يدمرها لا يدمرها ظلما بل لأن الشعوب رضيت بحكم من يظلم فيها .

فلنجمل الآن: أليس من العجيب أن يزعم أحد - أنا - أن مقدمة ابن خلدون مازالت صالحة لتفسير ظاهرات يظنها الناس لفرط حداثتها لا تقبل التفسير بفكر من نهايات القرون الوسطى؟

ألا يتهم من يفعل ذلك بالماضوية؟

طبعا يتهم بها لكن متهميه هم عادة من مثقفي العرب الذين تغلب عليهم الثقافة الصحفية. ذلك أن ابن خلدون أقل ماضوية ممن يعاد إليهم حتى في أحدث صيحات الفكر فسواء اكتفينا بمن يعاد إليهم من مفكري العرب عند نخب العرب أصحاب هذه الدعوى أو تجاوزنا ذلك خاصة إلى مفكري الغرب الذين يهتدون بفكرهم فإن الحصيلة تجعل ابن خلدون أولى بالعودة إليه منهم جميعا . لكن قصدي ليس الدفاع عن موقفي لأني لا أحدد نهجي بآراء غيري في ما أفعل بالمنهج والبحث عما أعتقد أنه يوصل إلى الحقيقة بصرف النظر قناعاتي الأولية وإلا لكان البحث عديم المعنى .

دافعي هو بيان أن المعاصرة ليست في موضوع الكلام بل في كلام الموضوع خاصة إذا كان الموضوع كلاما لعالم جليل . فلا يوجد مفكر

كبير مرتهن بعصره وإلا لمات معه . بل كل مفكر كبير متجاوز لزمانه دائما تجاوزين ؛ ففيه كل الماضي الذي له صلة بفنه وكل المستقبل الذي له صلة بفنه . فهو من حلقات فنه حتى لو فقدت مساهمته دورها الموجب .

فالسلب أيضا صالح . وقد بين أرسطو في مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا في استعراضه من تقدم عليه ليختبر ما توصل إليه أن ماضي الفكر مفيد إيجابا وسلبا . فالإيجابي يعني ما يصلح ليكون أساسا لتفسير الظاهرة موضوع البحث نبني عليه . وما ليس بصالح يفيدنا في تجنب الخطأ الممكن في محاولتنا .

وهذه الرؤية النقدية يسميها القرآن منهج "التصديق والهيمنة" أي إن استعراض القرآن للأديان السابقة في رؤاها عند أهلها هدفه تصديق الصادق من هذه الرؤى بعرضها على ما

الفصل الخامس

يعتبره الديني الواحد في الأديان المختلفة والسيطرة على ما ليس بصادق لتجاوزه نحو الحقيقة التي يطلبها النقد إذا كان هو بدوره صادقا ويؤمن بأنه ليس حقيقة مطلقة. ولأعد إلى موضوعي . طبعا فلو عدنا إلى أي مفكر قديم أو وسيط من منطلق أعيان المضمون الذي تكلم عليه وليس من منطلق المفهوم الذي تعتبر تلك الأعيان عينات ما صدقه فإن محاولة تجاوز عصره لما تقدم عليه أو لما تأخر عنه يصبح أمرا مستحيلا لأننا حينها نجمد المفهوم فلا نبقي على ما فيه من كلية وتجريد يجعله فوق أعيان ما صدقه .

ما نعود إليه قديم . لكن العودة إليه تكون بعين العائد إليه ومن رؤية الممكن الذي فتحه أفق عمل المعود إليه .

ومن دون ذلك يصبح التأويل في هذه الحالة بل والتفكير مستحيلين . ولا توجد كلمة أو مفهوم يكون مجرد علامة من جنس العلامة التي يضعها بائع الخضر على مواد تجارته في السوق فيها علاقة مباشرة بين العلامة المحددة لاسم المادة التي يبيعها وسعرها بل المفهوم هو دائما رمز لا يحيل بذاته على دلالة مرجعية بل بمنزلته في النظام الرمزي المناظر للنظام المرموز إليه به.

ولذلك فلا بد من النظر إلى ما فعله ابن خلدون بهذا المنظور. فإذا ظن عمله استقرائيا من وقائع في عصره ولا تتجاوزه وظنت هذه الوقائع بنت لحظتها وليست ظاهرات ملازمة بنوعها وليس بعينها للظاهرة التي يتكلم فيها صح رأي عبد الرحمن بدوي وطه حسين أما إذا كان كما وصفت وكانت الظاهرات كما حددت فالأمر مختلف .

ولست بحاجة لمزيد من الكلام في الأمر فهذا ابن خلدون بنفسه يعدد نظريته في المقوم الرابع للظاهرة التي يدرسها بالمعنى الذي اعتمدته في محاولة فهمها ؛ "ومنها ([من المقومات الذاتية للإنسان من حيث هو عضو جماعة) العمران وهو المعاش كما سنبينه ومن هذا أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا ."(..) ويأتي تعديد المسائل مباشرة. وما يعنيني في هذا النص كلمتان؛

وج ا

. و"عروضا ذاتيا".

والكلمتان المفتاحان هما "من حيث" و"ذاتيا". وهذان مفهومان أساسيان في ميتافيزيقا أرسطو بل هما أساس كل النظريات الفلسفية قديمها وحديثها . فالأول يحدد ماهية الموضوع والثاني يحدد عرضه الذاتي . وما أعجب له ليس موقف طه حسين فهو ليس فيلسوفا بل موقف بدوي الذي هو فيلسوف . ولا يمكن أن يكون جاهلا بأرسطو وبهذين المعنيين . واستعمال ابن خلدون لهما في كلامه على علمه الجديد يعني أنه بهما يقصد أن ما يدرسه يجانس الطبائع وليس مجرد جزئيات عرضية عامة بل هي ذاتيات لظاهرات لا تختلف عن الظاهرات الطبيعية في موقفه الجديد من التاريخ بوصفه موضوعا للمعرفة الفلسفية بخلاف ما سائدا في أبستمولوجيا عصره التي كانت تستثنيه لكون موضوعه ليس كليا ولا ذاتيا بل جزئي وعرضي (راجع أرسطو كتاب الشعر حيث يقدم الأدب لأن موضوعه الممكن على التاريخ لأن موضوعه العيني والعرضي) .

والثوري عند ابن خلدون هو في تعديد "حيث" . لم يكن الفلاسفة في عصره اتباعا لأرسطو يعتبرون أن حيثية "الاجتماع" تضفي على الإنسان صفات خاصة تستحق أن تكون موضوعا قائما بذاته مثلما تفعل الرياضيات مثلا مع الجرم الطبيعي عندما تبحثه بالطول أو العرض أو العمق في الهندسة مثلا . كانوا يتصورون إذا تجاوزنا الطبيعي في الإنسان من حيث هو فرد أي العضوي والعقلي (حيوان ناطق (الباقي ليس له طبيعة فبقي خارج العلم الفلسفي الذي موضوعه الكلي والمقومات الذاتية.

موضوع ابن خلدون لم يكن موجودا في منظومة علوم عصره الفلسفية رغم أن الفلاسفة لم تكن مهملة لدراسة السياسة والأخلاق والاقتصاد . ولكنها

تدرسها بوصفها علوما عملية لا ترقى لمستوى العلوم النظرية الثلاثة التي كانوا يقصرون مفهوم العلم النظري عليها: الطبيعيات والرياضيات والإلهيات . وابن خلدون أضاف الاجتماعيات: وتلك ثورته في جعل "من حيث الاجتماع" موضوعا علميا .

وهذا "من حيث الاجتماع" الذي يعرض "عروضا ذاتيا" هو الثورة الخلدونية. بمعنى أنه لا يدرس وقائع عرضية بل أعراضا ذاتية. ودرسه ليس من جنس الحكمة العملية حتى وإن كان مآله إليها بل هو من الحكمة النظرية أي مثل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات فلاسفة عصره التي تدرس الأعراض الذاتية دون سواها وتستثني التاريخ منها باعتباره لا يتجاوز الجزئي والعرضي العام.

الآن وقد فرغنا من تأسيس منظور القراءة التي نستعملها نعود إلى المخمس الأساسي في نظرية ابن خلدون أو في نظرية الإنسان من حيث ما يعرض له عروضا ذاتيا بمقتضى العمران والاجتماع وما يترتب على هذا ال"من حيث" من أعراض ذاتية هي موضوع البرهان الذي يتكلم عليه ابن خلدون: والبرهان لا يقع إلا عليها لأن الماهيات تحدس وتوضع وضعا في فلاسفة عصره فيعتبرون حدودها علما بدهيا .

وكل ثورة ابن تيمية قبل ابن خلدون هي مساءلة "تحدس" و"توضع" وظن الحدود عملا بدهيا يبني عليه الفلاسفة نظرية البرهان. وهو ما يستعمله الجابري دون فهم عميق لتوهمه أن البرهان الذي يتكلم عليه ابن رشد ممكن إذا جادلنا في بدهية الحدود الأولية. ولا يمكن أن نفهم علة الثورة التي أنسبها إلى ابن تيمية والضرورية لفهم ابن خلدون هي فهم خطأ كثيرا

ما تسمع المتكلمين في العلم يرددونه :

هل القضية العلمية قضية خبرية حقا أم هي جواب شرط؟

بمعنى إذا صح الحدس والفرض الواضع للحد فكان التعريف مطابقا لحقيقة المحدود؟ ففي العلوم النظرية القديمة الثلاثة:

• الماهيات الطبيعية تعتبر حدسية بدهية ومن ثم فهي عقدية وليست علمية.

• والماهيات الرياضية تعتبر بدهية فرضا وإذن فهي من جنس التسليم وليس العقد •

• والماهيات في الإلهيات مستنتجة منهما بمنطق التعليل أي إن ما يثبت في الطبيعيات وفي الرياضيات لا يمكن ألا يكون ذا علة تجعله على ما هو عليه • وذلك هو موضوع البحث في الإلهيات • وهي مستويات مختلفة •

فما استنتج من العقدية عقدي. وما استنتج من التسليمي تسليمي. ومن ثم فتعريف الإنسان في الفلاسفة تعريف عقدي • لكن ابن تيمية يعتبر الماهية حدا مثل الاسم لا يعطينا حقيقة الإنسان بل هو تحده بالقياس إلى غيره من الحيوانات مثلما نحد قطعة أرض بالقياس إلى قطع محيطة.

ولو اعتبر ابن خلدون "حيوان ناطق" ماهية تعطينا حقيقة الإنسان التي يبني عليها علمه لما غير تعريفه ليجعل علم الظاهرات الإنسانية لا تعرف بحيوان ناطق بل بـ'من حيث الاجتماع. وإذن فهو لا يعرفه من حيث هو موضوع علم الطبيعة حتى وإن كان علمه لا يختلف عن علم الطبيعة بل من حيث هو موضوع علم الاجتماع • وهو العلم الذي كان مفقودا وحال دون اعتبار

التاريخ علما فلسفيا .

أما المفهوم التسليمي وليس العقدي فمثاله أي شكل هندسي وليكن مثالنا المثلث في الهندسة لما له من دور أساسي في هندسة إقليدس . فإذا عرف بوصفه محدودا بثلاثة قطع مستقيمة على سطح مبسوط فإنه تسليم بحد للمثلث فيؤدي إلى أن يكون من أعراضه الذاتية أي التي تعود إليه بمقتضى ذاته كما حددت في تعريف المثلث أن يكون مجموع زواياه 180 درجة .

وهذا النوع الثاني من الحدود الفرضية أو التسليمية والتي ليست عقدية هي من جنس "من حيث" الخلدونية أي إن موضوعها ليس ذاتا طبيعية بل ذات من صنع فعل التجريد الذي يختار صفة من صفات الجرم الطبيعي ويجعلها موضوعا وكأنها ذات مثل "من حيث الاجتماع". وهنا من حيث هي من حيث ما يجرد من "شكل هندسي" من الجرم الطبيعي . وهنا يتدخل ابن تيمية مرة ثانية ليجادل في التسليمي كما جادل في العقدي . فيرفض الفهم الأرسطي لموضوع الرياضيات كما رفض مفهومه لموضوع الطبيعيات. ويجعل الأمرين نوعين من "جواب الشرط" وليس من جنس القضية الخبرية:

. إذا صح الحد الطبيعي كان كذا وكذا .

* إذا صح التسليم الرياضي كان كذا وكذا .

والتأكد من الشرط في الطبيعي تجريبي أي لا نستطيع التأكد من صحة الحد إلا بالتجربة للمطابقة بين ما في الذهن وما في العين . وهذا ناقص دائما لأنه استقراء امبيريقي . ولا يمكن أن يوجد فيه برهان . وهو لسوء الحظ ما لا يمكن أن يفهمه ابن رشد وما أعجب كيف لم يفهمه الجابري

في كلامه على البرهان . لا برهان في علوم الطبيعة كلها جواب شرط مقدار صحتها هو مقدار التأكد من الشرط وهو دائما تأكد نسبي بحسب أدوات الإدراك وما كان الشرط مستحيل التأكد منه فإن الجواب يبقى دائما مؤقتا . وهو قد ينقض أو قد يزداد دقة بتقدم التجربة. أما في الرياضيات فالثورة الكبرى هي رفض الحل الأرسطي . فموضوعاتها ليست أشكالا مجردة من الجرم الطبيعي بل هي مقدرات ذهنية. ومن ثم فقضاياها جواب شرط لا يحتاج إلى التأكد منه لأنه فرضي خالص .

ولذلك فيمكن أن توجد هندسة غير هندسة إقليدس ويمكن أن توجد رياضيات في غير المكاني لأنها مقدرات أيا كانت مادة التقدير الذهني . ويكفي لتجاوز الرؤية الأرسطية مطبقة على هندسة أقليديس أن نفترض أن المستقيم مقعر أو محدب حتى يصبح المثلث مجموع زواياه أقل أو أكثر من 180 درجة ونستغني عن المسلمة الخامسة التي وضعها إقليدس لتأسيس مفهوم توازي المستقيمات . وهذا المقدر الذهني هو الوحيد الذي فيها والآن فما حد الإنسان الذي يستنتج منه ابن خلدون قابلية النظر إليه من "حيث الاجتماع" وليس من حيث تعريفه الطبيعي الذي كان سائدا عند الفلاسفة رغم كونه يشترك معهم في تعريفه كذلك بكونه مدنيا بالطبع . لكنه أضاف إليه ما ليس بالطبع: فهو يعرفه "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

ف"مدني بالطبع" ليس فيها مفهوم الرئاسة. و"حيوان عاقل" ليس فيها "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فمن أين أتى ابن خلدون بهذين الزيادتين اللتين تفصلان فكره

فصلا قاطعا عن فلاسفة عصره التي لم تتجاوز أرسطو فتجاوز بهما أرسطو رغم استعماله لمصطلحاته (وهو ما غلط بدوي (ولكن في دلالات مختلفة هامة .

فرغم أنه صاغ المسلمات التي بنى عليها "من حيث الاجتماع" في تعريف الظاهرة التي يدرسها بعبارة خبرية "لما كان . ". فإن القصد شرط. فلكأنه قال "إذا سلمنا أن الإنسان قابل لأن يتحدد بالصفات الخمس التي تترتب على من "حيث الاجتماع" فيمكن الاعتماد على ما صار أعراضا ذاتية تدرس ويبرهن عليها كما في علوم الطبيعة.

ولذلك فهو لم يستعمل "حيوان ناطق" بل استعمل "التميز بالفكر" ثم ذكر "التميز بالسعي المعاش" و"الحكم والدولة" ثم ميز بين "نحل العيش البدوي" و" نحل العيش الحضري" وهو إذن تعريف مشتق من "من حيث الاجتماع" أي من جنس التعريف التسليمي في الرياضيات وليس من جنس التعريف العقدي بل الطبيعيات . لكأنه قال:؛ إذا سلمنا أن للإنسان ذاتيات من حيث كونه "اجتماعيا" أمكن أن نؤسس هذا العلم الجديد الذي كان ابن خلدون أنه غير مسبوق فيه .

ولذلك فالمقدمة مؤلفة من قضايا لها بنية الشرطي الاستنتاجي : إذا كان كذا فكذا . وهي بنية الشرطية إما الوصلية أو الفصلية وليست بنية الحملية العادية. أما الأعيان المذكورة فيه فهي أمثلة توضيحية وليست مواد يستقرأ منها نتائج استقرائية. وذلك هو ما جعلني أستطيع استخراج الاجتماع النظري وأتوقع بناء عليه .

فالكتاب كان عنوانه "الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر"

. وفيه توقعت أن تكون الجزائر وفلسطين محددتين لمستقبل ما يسمى بالوطن العربي وما صرت أفضل تسميته بإقليم الوسط الذي هو قلب دار الإسلام لأن أهله ليسوا كلهم عربا بل هم خاصة عرب وأمازيغ وكرد وأتراك أي من حافظوا عليه ضد الغزوات التي تلت سقوط الخلافة الثالثة) العباسية) وثم الاندلس وعلى إسلامه إلى مرحلة الاستئناف التي نعيشها حاليا . ونظام حكم الجزائر كما أسلفت يمثل في توقعي مرض الأنظمة. و"نظام" مقاومة فلسطين يمثل مرض المعارضات . فإذا تحررت الأمة من مرض الأنظمة الحاكمة أي العسكر والقبيلة

ومن مرض المعارضة المقاومة أي الحركية والطائفة فإن الإسلام سيستأنف دوره الكوني فتصبح الأمة قطبا كونيا يحقق التوازن في نظام العالم الجديد .

لم أفرغ بعد من بيان دلالة المخمس أي من الباب 2 إلى الباب 6 بعد أن فصلت الباب الأول باعتباره شاملا للمخمس . محددا للشرطين:

. الجغرافي المناخي ء علاقة بشرط كيان الإنسان العضوي

. والروحي المعنوي والقيمي في علاقة بشرط قيام الإنسان الروحي .

وما بينهما من تفاعل بين نوعي العمران ونوعي الاجتماع . فهذا المخمس قلبه الباب الرابع أي باب العمران الحضري أو المدينة. وقبله شرط نشأة الدولة وبعده شرط نشأة الاقتصاد المعوض للعيش على ما تنتجه الطبيعة دون عمل حقيقي للإنسان عدا الجني والرعي . والعرب لسوء الحظ ما زالوا هنا يجنون ما تنتجه الطبيعة سواء كان فوق الأرض أو تحتها دون عمل يذكر.

تكلمت على المسارين الطردي من 2 إلى 4 والعكسي من 6 إلى 4 وبينت دور المسار الأول تكوين الدولة بوصفها شرط الحماية وبينت دور الثاني في تكوينها بوصفها شرط الرعاية. واليوم أضيف أهم ثمرة من ثمرات قوانين ابن خلدون وتتمثل في الحماية والرعاية باعتبارهما فرض عين للأحرار أو فرض كفاية للعبيد .

يقول ابن خلدون إن من بيدهم الدولة إذا صاروا مسيطرين بدلا من الجماعة على الحماية والرعاية فإن الجماعة تصبح عيالا وعبيدا لهم في الحماية وفي الرعاية فلا يبقون أحرارا لأنهم منزوعو السلاح وتابعون لمن بيدهم السلطة في سد حاجاتهم. ومن ثم فهم عبيد وليسوا أحرارا . وهو يعتبر أخذ الضرائب والإتاوات التي لم يحددها الشرع أي ما يتجاوز الزكاة عدوانا وظلما تفرضهما الدولة بالقوة .

وقد لاحظ ابن خلدون أن من بيدهم الدولة عصره كانوا يعتمدون على المرتزقة في حماية أنظمتهم من الشعوب وحتى بل الحماية الخارجية فكانت لحماية سهمهم مما يستمد من الثروات من الشعوب والأرض وليس لأن البلاد وطن أو لحماية السيادة . الدولة كانت

الفصل السادس

بل هي من خصائص الدولة التي تمتد جبايتها إلى حيث تمتد قدرتها على فرضها ..

قلنا إن المقدمة بحث ذو نموذج هندسي : فلنفرض الآن أن المدينة التي هي قلب هذا المخمس هي قمة هرم ذي قاعدة مربعة:

- 1/عمران بدوي.
- 2/سلطة عصبية ذات شوكة (قبل 3 أي المدينة) .
- /4 اقتصاد وصناعات.
- 5/علوم عقلية ونقلية ولغة وتربية وفنون .

فسنجد أربعة سفوح تصعد من القاعدة إلى قمة الهرم. كل سفح سطح مثلث الزوايا. المثلث الأول هو سفح المسار الطردي من الباب 2 (البداوة) مرورا بالباب 3 إلى الباب 4) المدينة)-عصبية جامعة حامية- قاعدة السفح الأول وقمته السلطة السياسية والمدينة غاية. يقابله المثلث الثاني هو سفح المسار العكسي من الباب 6 (العلوم إلخ..) مرورا بالباب 5 إلى الباب 4 (المدينة).

وتلك قاعدة السفح الثاني وقمته السلطة الاقتصادية والمدنية غاية. والجمع بين السلطتين السياسية والاقتصادية هي إذن دلالة المدينة أعني أن الغاية هي القوتان السياسية والاقتصادية. وهما معنى المدينة والمدنية في نظرية ابن خلدون والدليل القاطع هو قوله بتبعية البداوة للمدينة وهي في خدمتها .

وهي في خدمتها سياسيا واقتصاديا . فسياسيا يعتمد الحكام عليهم في تكوين جيوشهم التي تعينهم ضد شعوبهم لما فيهم من بعد عن الحضارة والترف ومن ثم لما لهم من قوة عضوية وحب "للعصرطة" واقتصاديا لأنهم يقبلون بما يعتبره دليل تبعية أعني العناية بالزراعة والفلاحة لسد حاجات المدن أسواقا لمنتجيهم .

وهذا الدور الذي تؤديه البداوة في المسار الطردي تؤديه المعرفة عكسه في

المسار: ومعنى ذلك أن الاقتصاد مدين للعلوم العقلية . وأن السلطة مدينة للعلوم النقلية. فالعلوم العقلية

هي أساس الصناعات التي تنتج الثروة. والعلوم النقلية هي أساس "الشرعية" للعصبيات الحاكمة. وهذا مضمون السفح الثاني .

والسفحان الآخران لكل منهما رجل في السفحين اللذين وصفنا وهما متقابلان كذلك. ولنأخذ السفح الذي فيه البداوة والعلوم قاعدة لنمس القمة . وهذا من إبداع ابن خلدون نظرية التربية: كيف يمكن أن تحافظ التربية على عنفوان عضوي كأنها بداوة وعلى إبداع معرفي كأنها حضارة . وهذا هو الشرط الأول لمعاني الإنسانية.

والسفح الأخير هو الوجه الثاني بين الدولة والاقتصاد أو بين قوة السياسة وقوة الثروة قاعدة للسفح الأخير . وهنا أيضا يبدع ابن خلدون في نظرية عنفوان معاني الإنسانية: إذا كانت السياسة تنظيم العمل والإنتاج ولا تسهم فيه لتحوله إلى سلب الاقتصاد حريته بحماية الملكية حصل كان الحكم للأحرار.

فينتج من ثم أن منع الدولة والاقتصاد من التحول إلى أداتي استعباد يتأسسان على التربية التحررية والحكم الديموقراطي أي إن إفساد معاني الإنسانية بالمعنى الخلدوني علته العنف في التربية وهو قاض على العنفوان الروحي والعنف في الحكم وهو قاض على العنفوان العضوي : ثورته في التربية والحكم .

فإذا جمعت السفوح الأربعة حصلت لك ثورة الثورات التي لم يرها من هم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" من قراء ابن خلدون بحثا عن سبق بالقياس

إلى أوغست كونت أو إلى ماركس . وهو كما أسلفت لا يقبل المقارنة مع أي منهما لأنه ليس سابقا لهما فحسب بل هو متجاوز لكل أخطائهما العلمية والفلسفية لعدم قوله بنظرية المعرفة المطابقة بل يعتبر نظرياته معرفة نسبية واجتهادية.

وإليك الدليل : فقمة الهرم أي المدينة صارت في الحقيقة قمة مركبة من هرم مصغر له قاعدة مربعة وقمة بمعنى أنها تحدد حصيلة: 1 -تربية +2-حكم يحفظان معاني الإنسانية العضوية والروحية. وهذا هو نموذج العمران والاجتماع المؤلف من أحرار لأن الإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

العضوية والروحية وهذا نموذج العمران والاجتماع المؤلف من عبيد إذ يصبح الإنسان "عبدا بطبعه الثاني (مكتسب) بمقتضى نسيان الاستخلاف الذي خلق له" . وهذه هي حال المسلمين الآن. وحتى لا أطيل سأعيد إيراد نصه .

يقول ابن خلدون لبيان علة فساد معاني الإنسانية في التربية والحكم العنيفين : "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

1 . سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل .

2. وعمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي .3 وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا .

4. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك .

5. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد إلى أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . وتجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج ومعناه الاصطلاح المشهور المخابث والكيد وسببه ما قاساه" .

من من القراء ينفي أن هذا وصف دقيق لحال المسلمين عامة والعرب على وجه الخصوص؟ وهل يوجد تشخيص أدق من هذا؟

وهل يوجد تعليل أصدق من هذا؟

وهل يوجد بديل إصلاحي أفضل من هذا؟

أعني إصلاح التربية والحكم لحفظ معاني الإنسانية في دار الإسلام؟

هل يمكن أن نفهم الخنوع الذي دام قرونا وليس عقودا للقبول بالحل الغبي الذي جعل علماء الملة يتصورون أن القبول بشرعية المتغلب علاجا للفوضى وليس جعلها منطلق الفوضى : فعندما نشرع للتغلب نجعله مبدأ الحكم ومبدأ التربية فيصبح كل مرب وكل حاكم وابن خلدون لم يقصر أمر العنف على الضرب بل استعمل كلمة العسف . وهو فرض الإرادة بالتخويف وبالتسويف وبالعنف الرمزي في التربية وفي الحكم على حد سواء

ما يفقد الإنسان التعريف الذي أسس عليه ابن خلدون مقدمته وهو تعريف قرآني "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . لم يبق المسلم مسلما .

فلا يمكن أن يكون مؤمنا بالله الواحد ثم يخضع لغيره لا يستمد شرعية عمله مما يحدده احترام حدود الله وهي ليست ما فهمه الفقهاء قطع اليد مثلا بل هي التربية والحكم المحافظين على معاني الإنسانية. ولذلك اعتبر ابن خلدون من تمسخ فيه هذه المعاني هو من عاد أسفل سافلين وهو تعريف قرآني للخسر.

وهذا التعريف القرآني للخسر علاجه هو ما حددته سورة العصر أعني القيم الخمس التي هي ؛ . -الوعي بالخسر الممكن أو نسيان ما بعث الرسل للتذكير به وما يذكر به العقل إذا لم يكن صاحبه من "الصم البكم العمي الذين لا يعقلون" ويترتب عليه أربعة فروع: 2 للفرد فالفرد لا يكون رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له إذا لم يتحرر من الطاغوت الذي هو عنف التربية والحكم ولم يؤمن بالله وبأنه لا معبود سواه وهو معنى الإيمان والعمل الصالح . والجماعة لا تكون جماعة من الأحرار ما لم تتحرر من الطاغوت وتؤمن بالله وهو معنى التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

والتواصي بالحق يعني أن الجماعة كلها تسهم في طلب الحقيقة بالاجتهاد والتواصي بالصبر يعني أن الجماعة كلها تسهم في تحقيق الحق بالجهاد . والاجتهاد يعني أن المؤمنين أغنياء

عن كنسية تفكر بدلا منهم وتتعسف عليهم في التربية بالوساطة وأغنياء عمن يحكمهم بالوصاية ضد إرادتهم باسم الله أو باسم القوة.

وهذا معنى الشورى 38 : فالذين استجابوا لربهم تحرروا من معبود سواه ومن ثم فلا يمكن أن يخنعوا لحكم الطغاة . والأمر أمرهم وليس أمر ولي الأمر لأن ولي الأمر مصدرها توليتهم هم له وإلا لم يكن مولى عليه بقاعدة النساء 58 أي الأمانة) لحفظ ولائه لأصحاب الأمر) والعدل أي عدم الاستبداد بالحكم .

ولما كان الأمر أمر الجماعة فهي التي تديره بشوراها . الشورى في القرآن ليست المشورة التي يطلبها الحاكم من ذوي الخبرة في مهامه فتكون اختيارية يعمل بها أو لا يعمل هي شورى الجماعة في تسيير أمرها ومنه تعيين من تنوبه لما يقبل أن يكون فرض كفاية من رعاية الشأن العام التي هي فرض عين .

مضمون الآية 38 من الشورى:

1 . طبيعة الحكم أو النظام السياسي جمهورية) أمر الجماعة- راس بوبليكا باللاتينية). 2. أسلوب الحكم شورى بين الجماعة ديموقراطية) شورى بينهم - ديموقراطية باليونانية) 3. وإذن فالقرآن قد عرف طبيعة الحكم وأسلوب الحكم تعريفا مؤلفا من مفهومين لاتيني ويوناني جمهورية ديموقراطية.

ولا يمكن أن يكون نظام الحكم جمهوريا وأسلوب الحكم ديموقراطيا إذا كانت التربية عنيفة وليست حرة تمكن المتعلم من البحث الشخصي والحرية في الاجتهاد فلا يكون مجرد متلق لما يريد المعلم أن يفرضه عليه بسلطة روحية تجعله وسيطا بينه وبين طلب الحقيقة بذاته . فالمعلم الذي يدعي ذلك مستبد كالحاكم .

والدليل الحاسم أن الله نبه الرسول بالقول "إنما أنت مذكر" أي لا تأتي بعلم معدوم عند المتعلم بل تذكره بعلم الفطرة نسيه . ولست وسيطا بين المؤمنين والله صاحب الرسالة التي كلفت بتبليغها . ثم "لست عليهم بمسيطر" أي إنك لست وصيا في الحكم كما أنك لست وسيطا في التربية . نفي لأصل الاستبدادين .

أبو يعرب المرزوقي

التذكير القرآني، علاقته بمفهوم الإنسان، فيم؟ وبأي كيفية؟

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 13
الفصل الرابع 20
الفصل الخامس 25

علاقة فهو بالإنسان. فيم؟ وبأي كيفية : ا"

توذس ل -17-01 /1441 17-09-2019

الفصل الأول

- الفصل الأول - انشغالي بالحدث الجاري الذي يجري في تونس - الانتخابات - لم يحل دوني ومواصلة البحث المسائل الفلسفية والدينية التي شرعت فيها منذ أن شرعت في قراءة القرآن قراءة فلسفية بمدخل تعريفه الفرضي الذي لا يفصل بينه وبين السنة التي هي عندي سياسة عالم الشهادة المشدودة إلى سياسة عالم الغيب مثالا أعلى يحول دون الإنسان والإخلاد إلى الأرض ؛ "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية . وما كنت لأفعل لو لم يكن ذلك في آن في علاقة بفلسفة العصر التي صار فيها الديني جزءا لا يتجزأ من الفلسفي بفضل ثورة هيجل الذي بين سطحية الفصل بينهما إيجابا وماركس سلبا ولكن ليس بنفس النهج بل بنهج القرآن ذاته وهو بالذات تحريرهما من التوحيد الملغي لهما معا من خلال التوحيد الذي يرد المعالي إلى المتداني . فبدلا من أن يكون الموحد بينهما هو هذه العلاقة بين الموجود المحدود والمنشود اللامحدود ردوا اللامحدود إلى المحدود في وحدة وجود أحدهما زعمها روحية بتوسط المسيحية والثاني جعلها مادية بتوسط اليهودية. وكلاهما كان صريحا في فلسفته الدينية الموجبة عند الأول والسالبة عند الثاني . ولذلك فالفلسفة الهيجلية الماركسية والتخلص منها هو منطلقي في القراءة الفلسفية للقرآن بوصفه: 1 . فلسفة دين ببعدين نقدي وموجب يقدم البديل. 2 . فلسفة تاريخ بنفس

البعدين إذ هي فلسفة سياسة عالم الشهادة له علاقة بعالم الغيب . 3. نظرية الإنسان وتجهيزه لإدراك علاقته المباشرة بذاته وبربه وشروط تعامله مع الطبيعة والتاريخ . 4. نظرية علاقته بالطبيعة وتجهيزه لها وسؤاله عما بعدها وتلك هي فلسفة الطبيعة. 5 . نظرية علاقته بالتاريخ وتجهيزه له وسؤاله عما بعده وتلك هي فلسفة التاريخ.

والانطلاق من فلسفة هيجل وماركس لم يشفع بالتخلص منها إلا بعد تبين سذاجة الهيجلية والماركسية عندما نظرت في فهمهما للتجهيزين . فعودتي الفلسفية إلى ما يمكن اعتباره بداية التحرر من:

1 . من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين علمنا والوجود) طلب الحقيقة) .

2 . ومن نظرية القيمة القائلة بالمطابقة بين عملنا والمنشود (طلب القيمة).

فالتحرر منهما يعود الفضل فيه إلى العودة إلى بيان سطحية العلاج الهيجلي الماركسي لإشكالية النقد الكنطي أعني إشكالية الفصل بين الظاهر والباطن في المعرفة وفي القيمة . فعلاج كنط لهذه الإشكالية وصل إلى أحد وجوه الثورة التي أنسبها إلى المدرسة النقدية في الفكر الإسلامي ممثلا ببداية محتشمة عند الغزالي ونهاية جزئية في النظر والعقد عند ابن تيمية وفي العمل والشرع عند ابن خلدون. فصارت الإشكالية أبعد غورا مما يقبل العلاج الهيجلي الإيجابي والماركسي السالب فاستأنفت البحث فيها من رأس وذلك هو المنطلق في قراءة القرآن قراءة فلسفية. فقد شعرت بأن الإشكالية تتعلق بهذين التحررين من القول بالمطابقة المعرفية والقيمية وبأنها توجب في إعادة النظر في مفهوم الإنسان من خلال طبيعة العلاقة بين

الديني والفلسفي التي كان حسمها الهيجلي إيجابا والماركسي سلبا ليس علاجا للإشكال فيها بل إلغاء له .

وفي الحقيقة فبداية الوعي الكنطية نفسها كانت جوهر الإشكال للمثالية الألمانية والعقبة الكأداء التي أرادت تجاوزها لإطلاق الرؤية الفلسفية وتجاوز ما تمثله الثنائية التي نتجت عن الحل الكنطي والتي صارت إشكالية الشيء في ذاته الذي صار يعتبر مفهوما حدا يحول دون ما يريد فلاسفة المثالية التحرر منه لإطلاق المعرفة الفلسفية. وحتى كنط نفسه حاول في أواخر حياته التخلص من هذه العقبة في خطاطة كتابه الذي لم ينشر في حياته وكاد يضيع ولم يكتشف إلا بعد نصف قرن من وفاته أعني الأبوس بوستموم. ولنوجز بسرعة مضمون الحلين اللذين تخلصت منهما بفضل المدرسة النقدية في فكرنا الذي حاول القطع مع ما يشبههما في الفكر القديم والوسيط ممثلا بأفلاطون وهو نظير هيجل في

الرؤية التي تقول بالمطابقة المعرفية والقيمية وبوحدة العالم وروحنته مع فرق المحايثة وبأرسطو وهو نظير ماركس في الرؤية التي تقول بالمطابقة المعرفية والقيمية وبوحدة العالم في الروحنة والمفارقة:

1 . فالحل الهيجلي الموجب أو حل الصلح بين الرب والعالم الصلح الذي يوحد العالمين أو ما صار يرمز إليه بوحدة العقلي والواقعي شعارا هيجليا شهيرا .

2 . والحل الماركسي السالب أو نفي الحاجة إلى الصلح لأنه لا يوجد إلا عالم واحد غني عن التوحيد وهو ما صار يرمز إليه بالحل الفيورباخي شعارا ماركسيا شهيرا مع تجديد وما يسمى بما بعد الحداثة هو حصيلة التفاعل بين

هذين الحلين الموجب والسالب . فحل الأول يجعل الإلهي حالا في الإنساني وحل الثاني يجعل الإنساني خالص الكمال الإلهي تعويضا للنقص الإنساني . فتكون الحصيلة عالما واحدا له وجهان هما عين كيان الإنسان من حيث هو "منولوج أو حوار الانطواء على النفس" أو ما يرد إليه نيتشة كل الوجود أي عالم الإنسان الأرقى الفني في شكل رد كإبداع الفكر الإنساني كله إلى نظرية السرديات التي تقول بها ما بعد الحداثة.

فتكون الحصيلة هي أن الفلسفة عادت بة الغاية وبفضل ما ترتب على حسم هيجل وماركس مسألة العلاقة بين الديني والفلسفي إلى بدايتها : ألغت القطيعة مع المثولوجيا التي كانت تؤنس الآلهة وعوضتها بالميثولوجيا التي تأله البشر. كانت الأولى تقيس ما لا تعلم من عالم ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ على ما تعلم من الطبيعة والتاريخ فصارت الثانية تقيس ما لا تعلم من الطبيعة والتاريخ على ما تزعم حول ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ (هيجل (أو تقتصر على إلغائهما باعتبارهما تعبيرا عن نقائص الإنسان الطبيعية وما يترتب عليها تاريخيا (ماركس (.

ومن هنا انطلقت في البحث . فالحل الهيجلي والماركسي كلاهما حل سطحي لأنه يحول السؤال إلى جواب. ذلك أنه لو كان ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ قابلين للرد إلى

الطبيعة والتاريخ أو للحلول فيهما (هيجل (أو للإلغاء (ماركس) لما وجد المشكل أصلا إذ هما لا يوجدان إلا لأن الطبيعة والتاريخ لا يكفيان لتفسير ذاتيهما (هيجل) ولا للاستغناء عن تجاوزهما إلى ما لا يرد إليهما (ماركس) . ومن ثم فكل المشكل هو هذه الثنائية بين الشيء وما بعده

عامة وبين الإنسان وما بعده خاصة.

وإذن فالإشكال هو منزلة الإنسان الوجودية هي تقبل الحل المسيحي والحل اليهودي اللذين يعبر عنهما المزيج الفلسفي والديني المتقدم على الإسلام والعائد بك الفلسفة الحديثة في شكل يدعي أصحابه أنه في قطيعة مع علم الكلام الوسيط الذي ترجم دينيا فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ومنزلة الإنسان الوجودية تقاس بجهازيه المعرفي والقيمي ومدى قدرتهما على الإحاطة بحيث يكون مدى استغراق أحكامهما موضوع الحكم بحيث تكون:

1 . الأحكام القضوية والمواقف القضوية منها متطابقة معرفيا .

2. والأحكام القيمية والمواقف القيمية منها متطابقة قيميا .

فيكون الإنسان بذلك مقياس كل شيء موجوده ومعدومه كما تقول السوفسطائية من دون احترازها الذي لا يدعي الإطلاق بل يقتصر على ما هو إضافة إلى الإنسان.

كل حبكة القرآن الكريم تدور حول هذه الإشكالية. ولبها النظري العقدي هو المفهوم الحد الذي يمثله الغيب ولبها العملي الشرعي هو علاقة سياسة الإنسان لعالم الشهادة بسياسة المتعالي عليه لعالم الغيب . ذلك هو المنطلق الذي جعلني أقدم على قراءة القرآن قراءة فلسفية إقداما لم يكن بهذا الوضوح في البداية بل كان غامض الأسس والغايات رغم كونه قد انطلق من نتائج رسالة الكلي وإصلاح العقل وقبلها من مسألة السببية عند الغزالي وعلاقة الإرادة (العمل والشرع) بالعقل) النظر والعقد) عند الإنسان وعند

الله .

ولهذه العلة فقد أردت أن أعرض بصورة جامعة المنزلة الوجودية التي يحددها القرآن للإنسان بوصفها جوهر العلاقة بين عالمين أحدهما اصطلحت على تسميته سياسة عالم الغيب

مثالا أعلى وحاكمها الله والثاني اصطلحت على تسميته سياسة عالم الشهادة المشدودة إلى سياسة عالم الغيب التي هي مثاله رغم أن الغيب لا يمكن أن يعلمه الإنسان ورغم أن كل كلام فيه ورد به القرآن هو من المتشابه الذي نهي الإنسان عن الخوض فيه بل واعتبر الخوض فيه دليل زيغ في القلب وابتغاء الفتنة.

فالرسالة الخاتمة التي تذكر بالرسالة الفاتحة -وهي الكلمات التي تلقاها آدم فأتمها فعفا عنه ربه تحريرا له مما يعتبره المسيحيون خطيئة موروثة وأشهد كل أبناء آدم على أنفسهم وهم في ظهور آبائهم بمضمونها - تتكلم على سياسة عالم الغيب خلقا وأمرا بما يجعلها وكأنها تقيسها على سياسة الإنسان لعالم الشهادة وتقيس الحاكم الإلهي بالحاكم الإنساني مع احتراز ليس كمثله شيء. فيصبح كلام الله على عالم الغيب كله من المتشابه ومن ثم فدلالته هي جوهر الإشكال في خطاب القرآن .

فإذا كانت سياسة عالم الغيب كلها مما لا مثيل له في سياسة عالم الشهادة فكيف يمكن أن نفهم الكلام الإلهي حولهما؟

من هنا صار الكلام الإلهي على سياسة عالم الغيب مقصورا على كلام يحدد معنى شد سياسة عالم الشهادة على مثال أعلى يفترض فيه الكمال في كل ما لدى الإنسان من النقص . فيصبح النقص مفهوما إنسانيا يحيل

بالضرورة إلى الكمال الذي هو مفهوم ربوبي .

والكمال متعلق بالمعاني الكلية التي تشير إلى ما به نعرف الإنسان دون أن نزعم أنها مقومات كيانه التي هي من الغيب . وهذه المعاني حصرناها في:

1 . الإرادة التي تراوح بين كونها حرة أو مضطرة.

2 . العلم الذي يراوح بين كونه صادقا أو كاذبا .

3. والقدرة التي تراوح بين كونها خيرة أو شريرة.

4. والحياة التي تراوح بين كونها حسنة أو قبيحة.

5. والوجود الذي يراوح بين كونه جليلا أو ذليلا .

والمعاني الموجبة عندما تكون مطلقة الكمال هي ما نشير به إلى مفهوم الرب. والمعاني السالبة عندما تكون مشترطة إلى المعاني الموجبة هي ما نشير به إلى مفهوم الإنسان من حيث هو خليفة. والمعاني التي تكون مطلقة النقص هي ما نشير به إلى مفهوم الإنسان المخلد إلى الأرض . فتكون المراوحة بين الحرية والضرورة وبين الصدق والكذب وبين الخير والشر وبين القبح والجمال وبين الذل والجلال هي حياة الإنسان وسياسة عالم الشهادة من حيث هي اجتهاد بمعنى التواصي بالحق وجهاد بمعنى التواصي بالصبر في التاريخ الإنساني. تلك هي زبدة كلام القرآن على هذه العلاقة بين قطبي المعادلة الوجودية: الله والإنسان مستخلف وخليفة وسياسة عالم الغيب وسياسة عالم الشهادة من حيث تحقق هذه العلاقة بين قطبي المعادلة الوجودية في التاريخ الفعلي من خلال ما يحققه الإنسان في علاقته بالطبيعة ذات المابعد الواصل بالله وبالتاريخ ذي المابعد الواصل بالله.

مدار الأمر كله إذن على المعادلة الوجودية وعلاقة قلبها بطرفيها وبما بعدهما في صلتهما بالإنسان من حيث وظيفته وتجهيزه كما يحددهما القرآن الكريم في عملية النقد الموصلة إلى

1. فقلب المعادلة الوجودية كما ذكرنا ذلك في العديد من المحاولات هو العلاقة بين المستخلف) الله (والخليفة) الإنسان) دون وساطة ولا وصاية بمعنى أن الإسلام يعتبر هذه العلاقة المباشرة أصلا لكل ما عداها في رؤيته ورمزها: (ونقد خلقنا الإنسان وتعلم ما توسوس به نفسه 5 © ونحن أقرب إليه من حبل الوريد») ق16.3)".

2 . على أحد جناحي هذا القلب نجد الطبيعة وما بعدها . وما بعدها هو النظام الدال على أن وراءها خالقها وآمرها أي صلة هذه العلاقة غير المباشرة بالعلاقة المباشرة بالله. وهي غير ممكنة من دون التجهيز الأول لمهمة الإنسان الأولى : جهاز النظر والعقد لمهمة الاستعمار في الأرض +.

+4 . وعلى جناحه الثاني نجد التاريخ وما بعده . وما بعده هو النظام الدال على أن وراءه خالقه وآمره أي صلة العلاقة غير المباشرة بالعلاقة المباشرة بالله. وهي غير ممكنة من دون التجهيز الثاني لمهمة الإنسان الثانية: جهاز العمل والشرع لمهمة الاستخلاف في الأرض.

وهذه المعادلة الوجودية ليست خاصة بالمؤمنين وحدهم . فهي ملازمة للإنسان من حيث إنسان آمن أو ألحد. ومعنى ذلك أنه حتى من ينفيها يثبتها لأن الكلام عليها لا يتعلق بالموقف القضوي منها بل بالمضمون القضوي . فلا يمكن أن ينفي الإنسان الطبيعة إلا إذا تصور نفسه هو العالم ولا يوجد شيء خارجه يحيط به فيصبح قائلا بالانطوائية المطلقة بمعنى أنه

لا يخرج من "الأنا" الديكارتي .

وحتى في هذه الحالة فهو يكون قائلا بتعذر إثبات ما يوجد خارج الذات ولا كذلك نفيه . وهذا هو المضمون الأول . وإذن فالمقابلة بين المثبت والنافي تتعلق بالموقف من مضمون هذه

القضية وليس بالمضمون . لا يمكن إذن أن يثبت أو أن ينفي ما بعدها بنفس الحجة . فمن يثبتها يقيس ما فيها على ما فيه أي إنه يعتبر نفسه ما بعد أفعاله : هو الفاعل وهو ما بعد فعله ومفعول فعله . ومن ينفيها يقيس ما فيه على ما فيه بنفي أن يكون لما فيه ما بعد ومن ثم فليس لما فيها ما بعد بل هي بذاتها كافية. لكنه ما فيها ذو توال معين بنظام أو بغير نظام . فإذا قال بنظام أو نفي النظام كان ذلك موقفا قضويا من مضمون التوالي في الشيء سواء في ذاته أو في الطبيعة . وما قلناه عن الطبيعة وما بعدها يقال مثله عن التاريخ وما بعده.

وذلك هو موضوع جهاز النظر والعقد) الطبيعة وما بعدها مضمونا قضويا وموقفا قضويا حول الطبيعة وعلاقة الإنسان بها) وبجهاز العمل والشرع) التاريخ وما بعده مضمونا قضويا وموقفا قضويا حول التاريخ وعلاقة الإنسان به (. وإذن فنفي العلاقة المباشرة بين الإنسان والمتعالي أيا كانت طبيعته يقتضي نفي العلاقة غير المباشرة به أي العلاقة التي للإنسان بالمتعالي من خلال ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ . ولا يمكن للإنسان أن ينكر ما من دونه لا يبقى موجود أعني ما منه يستمد قيامه من حيث هو كائن حي عضويا وما منه يستمد قيامه من حيث هو كائن حي يعي ذاته بهذه الشروط.

وهذا هو مدلول؛ (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق © أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (فصلت 3 (53 . وهو مدلول عجيب لأن الآفاق هي الطبيعة والتاريخ وما بعدهما حاضر في ما يستنتج منهما من نظامين أحدهما هو شرط القيام العضوي للإنسان والثاني هو شرط القيام الروحي للإنسان وهو ما يدركه بجهازيه بوصفه وظيفتيه وشرطي حياته سواء آمن أو ألحد . وتلك هي الآيات التي يريناها الله فيتبين أن القرآن هو الحق .

الفصل الثاني

والآن فينبغي أن نبحث في علاقة التجهيز بأهم 2 الحالتين : هل الإنسان مجهز بما يناسب ما تتطلبه المهمة وهل أعني بما يمكن من تحقيق مهمته من حيث هو مستعمر في الأرض

ومهمته من حيث هو مستخلف فيها؛ .1 التجهيز للأداة العلمية التي تمكن من الاستفادة من تسخير الطبيعة بعضها للبعض وللإنسان خاصة.

.2 التسخير أو ما في الطبيعة من مناسب لوجود الإنسان في العلاقة العمودية بينه وبينها للاستفادة مما تحتوي عليه الطبيعة مما هو ضروري لوجوده ولبقائه بشرط أن يستخرج منها بجهازه ما يحقق ذلك . وهو ما يستوجب أن يكون الجهاز بذاته مناسبا لسر النظام الذي يوجد في الطبيعة وفي التاريخ أي لقوانين الأولى : قانون الضرورة الشرطية.

.3 التجهيز للغاية القيمية التي تمكن من الاستفادة من تسخير البشر بعضهم لبعض

4. في التعاون والتبادل في العلاقة الأفقية بينه وبين التاريخ (معاصريه وغير معاصريه من البشر وثمرات إبداعهم السياسي والعملي) لتكوين الأداة العلمية والغاية القيمية للاستفادة مما يحتوي على المجتمع مما يحقق وجوده وبقاءه بشرط إبداع نظامه القانوني والقيمي شرطا للتواصل والتبادل؛ قانون الحرية الشرطية.

5. الأصل الذي هو علاقة الإنسان المباشرة بالمتعالي) الله سواء كان بمعناه الديني المعلوم أي رب الخلق والأمر أو بمعناه الذي نجده في الأديان الطبيعية أو الرؤى الإلحادية أي رد النظام إلى الصدفة) .

وسأبدأ بالأصل ثم أعود إلى الفروع لأبين طبيعة العلاقة بين القلب وما بعد الجناحين ودور نظرية المعرفة ونظرية القيمة اللتين وضعتهما مدرسة الفكر الإسلامية لتحرير الفكر الإنساني من وهم العلم والعمل الإنسانيين المحيطين اللذين هما مصدر تحريف الفلسفة والدين وخلق الهوة بينهما في حين أنهما نفس الأمر وإن كان ظهورهما دائما من

2. والفكر الديني يقدم الجناح التاريخي وما بعده ومنه يشتق الجناح الطبيعي وما بعده.

وتطور الفكر الفلسفي الحديث أثبت أن الحل الثاني أصح من الحل الأول وحاول أن يراجع نفسه فكان أن عدل نظرية المعرفة ونظرية القيمة وتخلى عن دعوى الإحاطة فيهما وهو سر تطوره الدائم . ولولا النكوص الهيجلي والماركسي لتجاوز الفكر الإنسان التحريفين المسيحي واليهودي ولتبين له ما ذكرته فصلت 53 وهي أن آيات الله في الآفاق وفي الأنفس هي التي تبين أن القرآن حق أي إن الرسالة الخاتمة هي التي حسمت تحديد العلاقة

بين الديني والفلسفي بوضع مبدأ الغيب الذي هو مفهوم حد يحول دون الإنسان والتأله ويحدد منزلته الوجودية بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

وما يعني أنه مجهز للأول وللثاني تجهيزا يجعله يدرك الضرورة الشرطية في الطبائع والحرية الشرطية في الشرائع ويفهم أن ما وراء الطبائع وما وراء الشرائع كلاهما مما لا نعلم علاقته بالشرطية إذ تصورناها من جنس شرطية الطبيعة أو الشريعة التي تتنافى مع نظرية الخلق ونظرية الأمر اللتين من السخف قياسهما على نظرية الصناعة الإنسانية التقنية التي لا بد منها في التعمير ونظرية الصناعة الإنسانية الخلقية التي لا بد منها في الاستخلاف .

فإذا أرجعنا الخلق إلى الصناعة التقنية والأمر إلى الصناعة الخلقية جعلنا الله نفسه خاضعا للضرورة الشرطية وللحرية الشرطية فجعلنا الإنسان مثال الله وليس العكس الواجب . لذلك فلا يمكن أن ندعي أن ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ خاضعان لضرورة شرطية ولحرية شرطية بل هما ضرورة وحرية لا شرطية.

فعالم الغيب وراء عالم الشهادة يجعلنا أمام عالمين على الأقل في علاقة بالإنسان وبجهازيه وبشرطي قيامه الطبيعي والتاريخي اللذين يضعانه أمام إشكالية الماوراء المضاعف غير

المباشرة بتوسط الطبيعة شرط قيامه العضوي والتاريخ شرط قيامه الموقفي من قيامه العضوي -في علاقة شبيهة بعلاقة مضمون القضايا بالمواقف منها -والتي تعيده إلى العلاقة المباشرة بينه وبين رب يعلمه بأنه أقرب إليه من حبل الوريد إن كان مؤمنا أو إن البديل منه هو الوثنية التي هي بدورها دين

شركي (الحج (17 وليست تحررا من التدين حتى بالشكل المحرف.

الفصل الثالث

قبل الكلام على الأصل وشروعه كما عرضناهما عند تأويل المعادلة الوجودية من حيث هي علاقة مباشرة بين وجود الإنسان ومنشوده أو بين الإنسان ومثاله الأعلى) الله أو أي شيء يعتبره متعاليا عليه (ومن حيث هي علاقة غير مباشرة بتوسط الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده جناحين للعلاقة المباشرة ينبغي أن أحدد طبيعة هذا الكلام أو المعاني التي يتناولها من خلال عرض الموقفين المتنافسين على تحديدها من حيث هي :

1. مقومة لموضوعها كما هي الحال في الموقف الفلسفي والديني القديمين اللذين والمتعلقين بالمعرفة والقيمة وثابتة بثبات الموضوع تجاوزتها المدرسة النقدية.

2. مشيرة لموضوعها دون أن تكون مقومة لأنها مجرد رموز لأعراض يدركها الإنسان في مرحلة من مراحل المعرفة والقيمة وهي دائما في تغير بتغيرهما .

وفي الحالة الأولى يسود الاعتقاد بأن المعاني مطابقة لحقيقة الشيء في النظر والعقد ولقيمته في العمل والشرع. أما الحالة الثانية على العكس الاعتقاد هو أن المعاني التي ندركها هي إشارة ترمز إلى ما ندركه من الشيء أو بصورة أدق إلى ما نختاره للإشارة إلى الشيء بآلية التناظر بين نظامين : نظام الرموز ونظام المرموزات أعني من اخترناه ممثلا للشيء الذي يتعلق به الإدراك في مرحلة من مراحل تنظيمنا لمدركاتنا المعرفية

والقيمية.

وهو ما يعني أن المعرفة والقيمة كلتاهما نظام للموضوعات بما اخترناه مما ندركه من أعراضها التي درناها في علاقتنا بالعالم بمنظورين هما منظور الموجود ومنظور المنشود فتكون الأعراض التي اخترناها في آن الإشارة والمشار إليه: وهو معنى كونها رموزا وليست مقومات للأشياء التي يدور حولها التواصل بين البشر خلال المعرفة وخلال التقويم .

وهذا كله يبدو سهل الفهم والقبول .

ما يحير هو كيف يمكن لمثل هذا أن يكون مؤثرا بحيث إننا به نستطيع أن نتعامل مع الأشياء وكأن هذه الرموز معان مقومة لها وليست مجرد رموز مشيرة إليها؟

و 7 م ا 77 0 م ل نستطيع أن تحقق التفاعلات باستعمال تلك الرموز التي هي معان دالة وليست معاني مقومة؟

لم أضع نظرية المعادلة الوجودية إلا لحل هذه المعضلة . وقد حاولت بيان استحالة القول بالموقف الأول وهو أمر يسير لأن تغير دلالة المعاني يجعلها بالضرورة غير مقومة بل مجرد أسماء كما تصورها ابن تيمية أي أنها لا تختلف عن الكتابة واللفظ من حيث الإشارة إلى دلالات دون أن تكون مقومة للمدلول فيها ومن ثم فهي مقصورة على الإشارة الإحالية المميزة للمقصود في الكلام وليست المعبرة عن حقيقته أو قيمته . وتغير المسمى مع بقاء الاسم يعني أنه عدم ثبات المسمى بالاسم يفيد مجرد الإشارة دون التقويم مثل اللغة والكتابة. فتعدد اللغات وتعدد الكتابات للدلالة على نفس الشيء وتعدد المدلول لنفس الدال بل نفس اللغة يجعل الأمرين غير

متطابقين : ذلك أن عدم التلازم المتوازي بين التغير والثبات في الأمرين يعني أن كل واحد منهما مستقل عن الثاني وأن الأمر يجري في منظومتين مختلفتين وأن المهم في المسألة ليس ما يجري فيهما كلا على حدة بل في تفاعل المجريين؛ فمنزلة اللفظة في اللغة تناظر منزلة ما تدل عليه في موضوع الكلام دون أن تكون الكلمة ومدلولها ذوي علاقة جوهرية بينهما .

والعلاقة المفيدة في هذه الحالة هي التناظر بين المنازل في النظامين الدال والمدلول وكلاهما من وضع الإنسان؛ نظام المدلول أو نظام المسميات يمثل شبكة تواضعية تصنف الأشياء المدلولة بمقتضاه بنظام يحاول نظام الأسماء محاكاته حتى تكون محيلة إليه بالتناظر بين النظامين . وهذا التناظر عندما يصبح كونيا يوجد لغة كونية هي لغة العلم الصناعية وهي وضعية اصطلاحية تتغير إما بتغير النظام الدال أو بتغير النظام المدلول وبعبارة أوضح إما بتغير النظرية أو بتغير التجربة. فيكون ما يحصل في أحدهما من تغير في منازل عناصره مستتبعا تغيرا في منازل عناصر الثاني .

والآن من أين جاءت نظرية المعادلة الوجودية. مصادر الفكرة أو الحدس الذي ولدها

متعددة بعضها من الفلسفة وبعضها من الدين وبعضها خاصة من التأمل في ذاتي وما أشعر به من علاقة بالآفاق وبالنفس؛ فلا يمكن أن أنكر أني أشعر بالفرق بين علاقتي بكياني العضوي وعلاقتي بكياني العائد عليه وعيا بما يمكن الوعي به منه ولنسم ذلك كياني الروحي من جهة وعلاقتي بما يناسب كياني العضوي من الوجود الخارجي وأدركه بحواسي وما يناسب كياني الروحي منه وأدركه بحواسي أو بما وراء حواسي من وعي بما تشير

إليه في الوجود الخارجي من علاقة معي . فأكون قد بدأت بعلاقتين متناظرتين يعسر أن أفهمهما من دون أن يكون السؤال عن:

1. ما بعدي الذاتي وما بعد ما لي به علاقة في ذاتي من حيث كيانها العضوي وكيانها الروحي الذي هو تراكم هذه الأوعاء بذاتي وبما حولي سواء حفظته الذاكرة النفسية أو في حوالها الخارجية بكل وسائل العبارة عنها؟

2. وفي ما حولي من الطبيعة ومما تراكم من وعي بهذه العلاقات في الذاكرة النفسية وفي المذكرات الموضوعية مما دون أو رسم من هذه الأوعاء بما حولي وما فعلته فيه وانفعلت به منه وذلك هو مضمون التاريخ الذي يضاف إلى الطبيعة.

كل ذلك يجعلني في آن ذا علاقة مباشرة بهذا المابعد المضاعف لكياني فتحيلني إلى العلاقة غير المباشرة بتوسط الطبيعة وما بعدها وبتوسط التاريخ وما بعده ثم المسار المقابل من هذه إلى تلك من اللامباشرة إلى المباشرة بعد التي من المباشرة إلى اللامباشرة . وتلك هي بنية المعادلة الوجودية التي وضعتها للعبارة عن هذه العلاقات التي لها وجود في العالم من حولي .

وهذه الصورة هي التي أحالتني مباشرة إلى مضمون آيتين تحيطان بدلالات القرآن إحاطة جامعة مانعة أولاهما هي فصلت 53 والثانية هي آل عمران 7. ففيهما كلام كان مغلقا عندي لأن علماء الأمة لم يدركوا طبيعة هذه الإحاطة الجامعة والمانعة سورا لتحديد طبيعة الدلالة القرآنية من حيث هي تذكر خاتم . فالأولى حصروها في إفادة تشبه دور

فائدة الاتعاظ بأحداث الطبيعة والتاريخ والنفس في الوظيفة التربوية

والخلقية بالإحالة إلى الحكم الإلهية. والثانية اعتبروها مجرد تحذير للتمييز بين تأويل الراسخين في العلم والعامة ومن ثم فهما آيتان أفرغتا من جوهر معناهما وتحولتا إلى تأسيس وظيفة العلماء من حيث هم وسطاء في الوعظ القيمي في المعرفة الدينية.

هم أنه الحق 5 وم يكف ربك ه على كل شيء شهيد (التي حددت في شروط الوصول إلى حقيقة القرآن من حيث هو رسالة تذكير خاتمة حق .

وأن الآية الثانية) الذي أنزل عليك. الكتاب منه آيات محكمات من الكتاب وأخر متشابهات ' © فأم الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله

© وما يعلم تأويله إلا الله ' © والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ' وما يذكر إلا أولو الألباب تؤكد أن العمل بنقيضها أي ترك آيات الآفاق والأنفس ومحاولة فهم حقيقة القرآن بتفسير آيات النص يوصل إلى دلالة خطيرة هي النقيض التام لدلالة الآية الأولى .

وما حصل في تاريخ فكر الأمة هو عكس الأمر والنهي بجعل الأول نهيا والثاني أمرا فعطلت وظيفة الرسالة الخاتمة بسبب تجاهل دور المفهوم الأساسي في القرآن الكريم أعني مفهوم الغيب الذي يحول دون الإنسان وإفساد نظرية المعرفة ونظرية القيمة بسبب تحريف دلالتها وتحريف مفهوم الرسوخ في العلم . وهذا الإفساد وصفته الآية السابعة من آل عمران بظاهرتين هما :

وهاتان الظاهرتان هما سر ادعاء الألوهية أي ادعاء العلم المطلق (كما في نظرية الكشف الصوفية ونظرية العقل الفلسفية) والعمل المطلق (كما في

ظاهرة الاستبداد والفساد ومثاله فرعون ونمرود) . ويترتب على ذلك أن زعم المطابقة بين علم الإنسان وحقيقة

الوجود في ذاته والمطابقة بين عمل الإنسان وحقيقة المنشود في ذاته . وهو ما يعني نفي الغيب المعرفي والقيمي ومن ثم نفي وجود علم محيط وعمل محيط متعاليين على علم الإنسان وعمله أي الإلحاد الحقيقي .

والآية الأولى أحالتني مباشرة على الآيتين اللتين جعلتهما شعار محاولة قراءة القرآن قراءة فلسفية أعني الآيتين 105 و 106 من الإسراء ؛ (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل © وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا. ١٠٦ . وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه

فماذا أجد مأمورا به في فصلت 53؟

إنه جوهر ما وصفته بالضرورة الشرطية وبالحرية الشرطية أعني ما هو ممكن للإنسان من حيث هو خليفة مستعمر في الأرض ومجهز لذلك بجهاز النظر والعقد وبجهاز العمل والشرع.

1. مشكل سنريهم

2. مشكل في الآفاق) الطبيعة والتاريخ)

4. مشكل في أنفسهم) أي كيان الإنسان الطبيعي والتاريخي (

5. مشكل الحق بمعنى الحقيقة المعرفية والحقيقة القيمية) القرآن) .

وماذا أجد في آل عمران 7 منهيا عنه ؟ إنه جوهر ما سميته بالضرورة اللاشرطية والحرية اللاشرطية أي ما لا يستطيعه الإنسان بمقتضى حدود جهازيه وذلك هو معنى نظرية العلم والعمل اللامحيطين في المعرفة

والقيمة.

1. مشكل تأويل المتشابه

2. مشكل الرسوخ في العلم

3. مشكل زيغ القلوب

4. مشكل ابتغاء الفتنة

5. مشكل الغيب أو المفهوم الحد بين العلم الإنساني والعلم المحيط الذي له وحده القدرة على تأويل المتشابه .

تلك هي المشكلات التي علينا علاجها لفهم أبعاد المعادلة الوجودية وصلتها بالإنسان من حيث هو بكيانه العضوي والروحي أصل كل هذه المشكلات التي علينا علاجها لفهم طبيعة التذكير القرآني الذي ينطلق من أنثروبولوجيا في صلة بثيولوجيا هي جوهر المضمون المتعالي في سياسة عالم الغيب التي تعتبر مثالا أعلى للمضمون التاريخي في سياسة عالم الشهادة .

ختمت الفصل الثالث بسؤالين كلاهما متفرع إلى خمس مسائل ولم أجب عنهما . والمسائل التي علينا البحث فيها هي تمكن من تحديد جوهر العلاقة بين الديني والفلسفي وهي التي توصلنا إلى تحديد الواحد في الفلسفي والديني أي المشترك الكوني في منزلة الإنسان الوجودية:

السؤال الأول:

وهو حول دلالة فصلت التي يعد الله فيها بأن يري الإنسان حقيقة القرآن في آيات الآفاق والأنفس . فماذا أجد مأمورا به في فصلت 53؟ إنه جوهر ما وصفته بالضرورة الشرطية وبالحرية الشرطية أعني ما هو ممكن للإنسان

من حيث هو خليفة مستعمر الأرض ومجهز لذلك بجهاز النظر والعقد وبجهاز العمل والشرع.

1 . مشكل سنريهم

3. مشكل في الآفاق (الطبيعة والتاريخ)

4. مشكل في أنفسهم) أي كيان الإنسان الطبيعي والتاريخي).

5. مشكل الحق بمعنى الحقيقة المعرفية والحقيقة القيمية (القرآن).

السؤال الثاني:

وهو حول دلالة آل عمران 7 التي تنهى عن تأويل المتشابه الذي هو أسلوب القرآن في الكلام على عالم الغيب وما له من صلة بعالم الشهادة . فماذا أجد في آل عمران 7 منهيا عنه؟ إنه جوهر ما سميته بالضرورة اللاشرطية والحرية اللاشرطية أي ما لا يستطيعه الإنسان بمقتضى حدود جهازيه وذلك هو معنى نظرية العلم والعمل اللامحيطين في المعرفة والقيمة.

1 . مشكل تأويل المتشابه

2 . مشكل الرسوخ في العلم

الفصل الرابع

3. مشكل زيغ القلوب

4. مشكل ابتغاء الفتنة

5 .. مشكل الغيب أو المفهوم الحد بين العلم الإنساني والعلم المحيط الذي له وحده القدرة على تأويل المتشابه .

والدلالة العامة لأمر فصلت 53 هي العلاقة بين نص القرآن من حيث هو رسالة تذكير ووظيفة التذكير التي تمتحن بما يترتب عليه في الإحالة إلى الآفاق والأنفس . فهذه الإحالة تحدد الاختبار الذي يبين أن ما يذكر به القرآن هو الحق لكأن الإحالة من جنس علاقة النظرية (التذكير (بالتجربة (رؤية آيات الآفاق والأنفس).

ومعنى ذلك أن ما يقوله القرآن عن نفسه من حيث هو رسالة تذكير لا يمكن التحقق منه بشرح ما في نصه من كلام على عالم الغيب بل برؤية هذه الوظيفة التذكيرية في مجال تحققها أعني في الطبيعة والتاريخ) الآفاق) وفي الأنفس التي لها بهما صلة تؤدي ضرورة إلى ما بعد الطبيعة والتاريخ . فتكون حقيقة القرآن تذكيرا بما يدل على أن علاقة سياسة عالم الغيب الذي يحكم هذه العوالم بسياسة عالم الشهادة التي هي اختبار أهلية الإنسان للاستخلاف موضوع الرسالة التذكيرية.

وبذلك نفهم العلاقة بين الآيتين فصلت 53 وآل عمران 7 . فالنهي عن تأويل المتشابه - أي الكلام في المثال أو سياسة عالم الغيب - بدلا من العناية بسياسة عالم الشهادة انطلاقا من آيات الآفاق والأنفس علما وعملا مشدودين إلى سياسة عالم الغيب الذي عرض باستعارات من عالم الشهادة وليس إلى إحاطة به ليست ممكنة للإنسان. وكل محاولة للإحاطة به معرفيا وقيميا بردها إلى المقابلة السطحية بين حقيقة ومجاز تنتهي إلى قلب العلاقة بين المعيار والمعير به ولو بثيولوجيا سلبية تدل على زيغ في القلب

وابتغاء الفتنة لأن القصد منها في النهاية هو:

• تأسيس سلطان روحي يكون وسيطا بين الله والإنسان بدلا من أن يكون كل إنسان في

• تأسيس سلطان سياسي يكون وسيطا بين الإنسان وشأنه بدلا من أن يكون كل إنسان في علاقة مباشرة بينه وبينه: تأسيس الحكم بالحق الإلهي.

لذلك فهاتان الآيتان لا تتعلقان بطريقة فهم القرآن من حيث هو رسالة تذكير للإنسان بمهمته وبشروط إنجازها التي تتوفر له فحسب بل هما تتعلقان خاصة بتوهم الاكتفاء بشرح النص التذكيري وكأنه يتضمن ما يغني الإنسان عن القيام بمهمته التي جهز لها. وقد حاولت وصف ذلك بأمثولة من يترك ما تشير إليه السبابة بالنظر إلى السبابة بدل ما تشير إليه .

كل التحريف الذي حال دون علوم الملة وتحقيق شروط إنجاز المهمة علته ترك المشار إليه في الرسالة أعني ما أمرت به فصلت 53 والاكتفاء بالسبابة المشيرة أعني ما نهت عنه الآية السابعة من آل عمران . وما تشير إليه السبابة هو العلاقة بين السياستين سياسة عالم الغيب وملكها الله نفسه مستخلف الإنسان ومستعمره في الأرض وسياسة عالم الشهادة وملكه الإنسان أو الخليفة والمستعمر الأرض . وهذه العلاقة هي علاقة المثال الأعلى بالممثول المشدود.

إليه والذي هو بالجوهر مسعى للتحرر بفضله من الإخلاد إلى الأرض وليس أمرا يمكن أن يحققه مدعيا أنه صار ذا علم محيط وعمل كامل وهما أمران إن توهمهما الإنسان ممكنين يطلقان النسبي أساسا للاستبدادين الروحي والسياسي اللذين يعتبرهما ابن خلدون عين التأله أصلا لعنف التربية

الذي يلغي العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه بإنشاء سلطة الاستبداد الروحي أو الكنسية ولعنف الحكم الذي يلغي العلاقة المباشرة بين المؤمن وأمره بإنشاء الاستبداد المادي أو طغيان الحكم . وهما علة فساد معاني الإنسانية بالاصطلاح ومعاني الإنسانية عند ابن خلدون هي التي تتعلق بما يجعل الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهي إذن مؤلفة من نوعين من التجهيز الذي يتعطل بسبب الاستبدادين:

1 . جهاز النظر والعقد أو فقدان حرية الفكر التي هي رمز العلاقة غير المباشرة بالله من خلال ما يترتب على علاقتها العمودية بالطبيعة وعلى علاقتها الأفقية بالتاريخ من إدراك لحاجتهما إلى ما بعد هو أساس كل دين .

2 . جهاز العمل والشرع أو فقدان حرية التقييم التي هي رمز العلاقة غير المباشرة بالله من خلال ما يترتب على ما في كيانه من اشرئباب إلى الكمال في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود هي جوهر كيانه المشدود إليه لمجرد الوعي بعدمه في إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

وبذلك فإن الآيات التي تتجلى في الآفاق مقدمة لي وعي الإنسان بعناصر البنية التي تمثلها المعادلة الوجودية وهو الوعي الذي يعيد الإنسان إلى الآيات التي تتجلى في الأنفس فيعلم حينها أن القرآن من حيث هو السبابة التي تشير إلى ما عليه القيام به تشير إلى الحق وهو ما يؤيد الآيتين 105 و 106 اللتين جعلتهما شعار محاولي في قراءة القرآن الكريم الفلسفية باعتباره "استراتيجية توحيد الإنسانية" التي تعتبر سياسة الرسول عينة منها تثبت أن الأمة هي بحق من سيكون الشاهد على العالمين بمنطق الآية الأولى من

النساء (الأخوة البشرية) والآية الثالثة عشرة من الحجرات) التعارف معرفة ومعروفا بين البشر من حيث هم إخوة لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى) .

ومن هنا كان موقفي من علوم الملة واعمالها . وهو موقف يعتبر علماء الملة كانوا مسؤولين على الانحطاط أكثر من أمرائها رغم أميتهم الغالبة. ذلك أن هؤلاء لم يلغوا دستور القرآن العمل والشرع بل أبقوا عليه رغم تعطيله بسبب ما يترتب على قاعدة الضرورة تبيح المحظور لأنهم حكموا بقانون الطوارئ منذ الفتنة الكبرى وما ترتب عليها من حروب أهلية هي الضرورة التي أباحت المحظور أعني تعطيل الدستور السياسي دون إلغائه .

لكن العلماء هم الذين بتحريف القرآن زادوا الفتنة تعميقا وتجذيرا لأنهم تصوروا السبابة المشيرة هي المطلوب عامه والعمل به وليس المشار إليه بها . فتركوا فصلت 53 التي أمرت بما ينبغي العناية به ومالوا إلى آل عمران 7 التي نهت عما يعمق الفتنة وهو ما حصل

فأصبحت حالة الطوارئ حالة دائمة لأن علوم الملة حولتها إلى حالة دائمة إذ إن تحول علوم الملة كلها إلى تأويل النص واعتباره يتضمن علم الغيب أي ما يغني عن النظر والعقد في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وعن العمل والشرع أي ما يغني عن سنن تنظيم علاقة البشر بالطبيعة وبالتاريخ حتى يحققوا مهمتي الإنسان من حيث هو مستخلف ومستعمر في الارض .

فأصبحت كل ما يزعمه علماء الملة علما بحثا عن تأسيس الاستبداد الروحي في التربية والاستبداد المادي في الحكم وصارت سياسة عالم الشهادة وكأنها عين سياسة عالم الغيب ولم تبق العلاقة بين الثاني والاول علاقة مثال أعلى بممثول بل علاقة نقل حرفي يجعل العلماء حائزين على

القدرة على تأويل المتشابه بدعوى الرسوخ في العلم والأمراء حائزين على تحقيق إرادة الله بدعوى كونهم ظله في الأرض . وبذلك يكون جميع علماء الملة مفسرين للقرآن لتحقيق هذه الرؤية في الفقه والتصوف (العمل والشرع) وفي الكلام والفلسفة (النظر والعقد) وتبقى العلاقة العمودية بالطبيعة والعلاقة الافقية بالتاريخ مجهولتين تماما بدلا من الانطلاق من نظرية الخلق التي تعتبر المخلوقات خاضعة لقانون رياضي هو شرط سياسة عالم الشهادة الطبيعي ومن نظرية الامر التي تعتبر المأمورات خاضعة لسنن خلقية هي شرط سياسة عالم الشهادة التاريخي .

أما سياسة عالم الغيب التي جعلت بالخلق الرياضيات اساسا لسياسة عالم الشهادة الطبيعي وجعلت بالأمر الأخلاقيات أساسا لسياسة عالم الشهادة التاريخي فهي مجهولة تماما رغم أن القرآن حاول وصفها بما يصف به سياسة عالم الشهادة لتيسر فهم العلاقة بين العالمين وبين المستخلف والخليفة مع التنبيه إلى أن سياسة عالم الغيب هي مما ليس كمثله شيء.

الفصل الخامس

ما الحصيلة؟

تبدو شديدة البساطة ويسيرة التحديد. لكنها مع ذلك تثبت الطابع الثوري للرسالة الكونية الخاتمة. وهذا الطابع هو ما بالغفلة عنه فشل علماء الأمة في تحقيق شروط بقائها سيدة. ذلك أنهم حرفوا الرسالة التي ذكرتهم مرتين بما يحقق تلك الشروط وكلتاهما تتعلق بالرؤية التي تصل العالمين وسياستهما عالم الشهادة وسياسته تربية وحكما وعالم الغيب وسياسته تربية وحكما .

1 . فأما المرة الأولى فهي تلك التي تتعلق بالتاريخ النقدي لتحريف الرؤية الدينية وما ترتب عليها من تحريف سياسة عالم الشهادة.

2. وأما المرة الثانية فهي تلك التي تتعلق بالتذكير بما لدى الإنسان من شروط تحقيق الرؤية الدينية غير المحرفة وما يترتب عليها من سياسة عالم الشهادة.

وإذن فنقد التحريف والتصحيح ببيان البديل هما جوهر الرسالة التذكيرية الأخيرة. وحصول التحريف وعدم التصحيح كانا العلة الرئيسية في ما عليه الأمة من هوان وضعف ونخاف . والعلة العميقة للتحريف في الإسلام تنقسم إلى نوعين إذا حددنا طبيعة التحريف الحاصل في تاريخ الإسلام مباشرة بعد الفتنة الكبرى بل لعله هو علة الفتنة الكبرى التي ظلت تحت الرماد من يوم وفاة الرسول إلى يوم اغتيال الخليفة الثالث:

1 . التحريف القصدي بدافع سياسي رد فعل شعوبي على ثورة الإسلام التي تنفي الأنظمة الثيوقراطية وهو تحريف يعتبر القرآن الذي بين أيدينا ليس عين ما نزل على الرسول مدعين أن الأصل يقول بالوساطة الروحية والوصية السياسية لآل البيت . وهو محاولة جعل القرآن يؤسس للنكوص إلى الرؤية الفارسية.

2. التحريف غير القصدي بسبب القصور المعرفة وعدم التمييز بين مستويات الخطاب القرآني ما حوله إلى صندوق ماعون صنعة يعتبر لكأنه جامعا مانعا لكل شيء ومغنيا عما عداه بحيث صار القرآن وكأنه مؤسسا للجهل والامية العلمية والعملية وتحولت السياسة

تربية وحكما مجرد تطبيق حر وغبي للمثل التي يشير إليها القرآن وكأن

مثلها ممكن للإنسان مع الزعم أنها تحققت في الحقبة الأولى من حكم الراشدين وأصبح فكر الأمة كله مقصورا على الخيار بين تقليدهم أو تقليد من لم يقلدهم بعد أن يصبح أقدر على علاج ما يعترض الإنسانية من قضايا ليس لها مثيل في سلوك السلف .

والتحريف الأول كتبت فيه الكثير . و الحقيقة الترتيب الوارد هنا معكوس لأن القرآن لم يكن قسمه النقدي للتحريف أصلا بل هو فرع كما يتبين من مبدأ هذا النقد؛ فهو التصديق والهيمنة. ومعنى ذلك أن القرآن ينطلق من الدين غير المحرف وبه يصدق ما الأديان التي يستعرضها بلا نقده بهيمنة عليها علتها إظهار ما يقبل التصديق فيها من منطلق الحقيقة التي يمثلها الإسلام دينا خاتما يذكر بالدين الفاتح.

ولست معنيا في هذه المحاولة بالتحريف القصدي الذي أعاد دولة الوساطة الروحية والوصاية السياسية باسم آل البيت . ما أريد علاجه هو التحريف الذي حصل عند علماء السنة وهو غير قصدي وعلته يمكن بيانها بمجرد الجمع بين معنيي مفهوم الآية في القرآن الكريم وهما مفهومان وردا في فصلت 53 وفي آل عمران :7

. المعنى الأول من الآية: شذرة من نظام بنية النص

هي شذرة من بنية نظام النص القرآني أي الوحدة الدنيا في نظام بنيوي هو نص القرآن الكريم . وهذا النص هو منظومة التذكير التي لا تتضمن علما بالغيب بل إعلام بوجوده ووظيفتها توجيه المخاطب بها أي الإنسان بالإشارة إلى نوع العلاقة التي تصل عالم الشهادة بعالم الغيب بوصف الوصل بينهما هو الوصل بين سلطانين:

• السلطان الأول:

سلطان سياسة الإنسان لعالم الشهادة بوصفه خليفة في الأرض ومستعمرا فيها ومسؤولا عن الأفعال الذي كلف بها لأن نظام خلافه هو نظام الحرية الشرطية وليس نظام الضرورة • السلطان الثاني:

وسياسة عالم الغيب فوق الحرية الشرطية والضرورة الشرطية. وذلك لأن حرية الله وضرورته لا تخضعان لشروط معلومة إلا إذا عكسنا فقسنا عالم الغيب على عالم الشهادة. والقرآن ينهانا عن ذلك بحرز ليس كمثله فالأماثيل مع نفي المماثلة تعني أنها رموز تترجم للإنسان ما لا يفهمه إلا بها دون أن يكون ما يفهمه الإنسان منها مطابقا لحقيقتها .

2 . المعنى الثاني من الآية: شذرة من بنية نظام الوجود

هي شذرة من بنية نظام الوجود أي الوحدة الدنيا في نظام بنيوي هو نظام الوجود الذي يريه الله إلى الإنسان . وهذا الوجود من حيث هو العالم الطبيعي والعالم التاريخي وكيان الإنسان كلها بوصفها المشار إليه باعتباره شذرة من الخلق والأمر اللامتناهيين واللذين يثبتان أن ما يشير إليه القرآن من حيث هو نظام الآيات التي من الجنس الأول هو نظام الآيات التي على الإنسان أن يفك نوعي ألغازها :

• النوع الأول:

هو قوانين الضرورية الشرطية في الطبيعة وسنن الحرية الشرطية في التاريخ والأولى رياضية تجريبية بالمعنى النظري للتجريب والثانية خلقية تجريبية بالمعنى العملي • النوع الثاني:

هو قوانين النظر والعقد لمعرفة الضرورة الشرطية وسنن العمل والشرع لتقييم الحرية الشرطية. وعلم الضرورة الشرطية شرط الاستعمار في الأرض . عمل الحرية الشرطية شرط الاستخلاف فيها .

وإذن فالفرق بين دلالتي الآية هو الفرق بين آية هي عنصر الخطاب وآية هي عنصر موضوع الخطاب . والأولى تتعلق بالتوجه إلى الموقف القضوي للتأثير فيه والثانية تتعلق إلى المضمون القضوي للإحالة عليه مع بيان أن الخطاب المتعلق به لا يحيط به ولا يطابقه وإنما يمثل له دون القول بالمماثلة ما يعني أن التمثيل هو من أدوات تصحيح الخطاب

المضموني لئلا يظن عين مقوماته في حين أنه مثله مثل اللفة من الرموز المشار إليها وليس من مقومات الموضوع التي تبقى دائما من الغيب الذي لا يحيط به الإنسان مهما أدرك من أعراضه التي يختارها ممثلة له في كلامه عليه .

سأكتفي إذن بالكلام على معنيي الآية في القرآن وعلاقتها بهذه المسائل التي ذكرتها باعتبار ما بينهما من علاقة في الاتجاهين هي المعنى الحقيقي للثورة التي أنسبها إلى الانتقال من اعتبار المعاني الكلية مقومة للأشياء إلى اعتبارها مجرد رموز لكلام عليها أي إنها مجرد رموز مثلها مثل الألفاظ ومثل الرسوم الكتابية) حسب تعريف ابن تيمية للمعاني الكلية في دحضه للرؤيتين الأفلاطونية المفارقة والأرسطية المحايثة) في علاقتها بموضوع علاقة الإنسان بالطبيعة وبالتاريخ وخاصة بموضوع علاقته بما بعد الطبيعة وبما بعد التاريخ.

والثورة تؤدي في الحالتين إلى تجاوز أساس الفلسفية القديمة التي ظلت

مسيطرة على كل تاريخ الفكر الحديث إلى حدود النقد الكنطي الذي تخلص من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة. وهذا النقد الكنطي أنهته تهاملات المثالية الألمانية فعادت في غايتها إلى القول بالمطابقة.

وبذلك عادت الفلسفة إلى الحال التي كانت عليها قبل هيجل لكأن النقد الكنطي لم يكن . وإذن فالثورة الكنطية لم تدم طويلا لأن غاية المثالية الألمانية كانت دفن النقد الكنطي والتخلص من تمييزه بين الشيء في ذاته والظاهرات حتى يستعيدوا ما للفلسفة من وهم جاوز العلم إلى ما بعده. وكان من نتائج ذلك أن اصبح تأسيس كنط للحرية أصلا للأخلاق مردودا إلى التاريخ الطبيعي بما يشبه نظرة التطور الداروينية. وذلك هو المسكوت ضمير المدرسة الهيجلية أصلا والماركسية فرعا ثمرة للعودة على القول بنظرية المطابقة ووحدة العالم المتضمن لما بعده ومن ثم المستغني عما ورائه:

وص كير الوير ايد اتوي والشوام 1 اللصفة الاي 7 استبدلت ما بعد الطبيعة بما بعد التاريخ باعتبار التاريخ الروحي المعمم على الحضارات باعتبار العامل الثقافي هو المحدد .

.+ وماركس كان المطبق لهذا النكوص في الفلسفة المادية المجدلبة التي جعلت التاريخ من جنس التاريخ الطبيعي المعمم على الحضارات باعتبار العامل الاقتصادي هو المحدد . ولهذه العلة فينبغي ألا يعجب أحد من غرق جل النخب العربية الحالية في هذا النكوص الذي يجعلهم في علاقة مباشرة مع أصول في تراثنا الفلسفي الذي صاروا يفاخرون به ويعتبرونه تبعا لما قاله بلوخ عن ابن رشد يسارا للرشدية والغزالي يمينا لها قياسا على يسار

الهيجلية ويمينها .

وقد نشرت عرضا موجزا لنص ارنست بلوخ سبق له أن صنف كتابا في الموضوع ثم قدم محاضرة بمناسبة الفية ابن سينا في بداية الستينات في إحدى جمهوريات الاتحاد السوفياتي التي هي موطن ابن سينا الأصلي . فافتضح أمر الماركسيين العرب وتبين أنهم يمضغون فكرا ميتا وتصوروا حكم بلوخ في الغزالي وفي ابن رشد عاما لدينا .

والمعلوم أني قد حوربت من أدعياء الحداثة في تونس وخاصة بعد أن واصلت فبينت القطيعة التيمية مع نظرية المعرفة التي تتأسس عليها الفلسفة القديمة والوسيطة. وقد بينت أن كلام بلوخ عديم المعنى وأظهرت أن الغزالي هو الفيلسوف بحق لاستعماله النقد العقلي للميتافيزيقا المشائية ونفي علميتها التي كان فلاسفة الإسلام يعتقدون أنها أمر مفروغ منه . لم يكتف مثلهم بالتعامل مع الفلسفة وكأنها عقيدة خاتمة اهتم ابن رشد بشرحها وإعادة إحيائها مطبقا ما قاله الفارابي في المشائية التي وصفها بكونها "الحقيقة التي نمت ولم يبق إلا أن تتعلم وتعلم".

خاتمة هذه المحاولة هي القسم الأول من العنوان: فيم يتمثل التذكير القرآني؟ والجواب سيكون من القرآن نفسه دون أن يعني ذلك أني أقدمه من منطلق إيماني لأني كما بينت عديد المرات لست بصدد الكلام على عقيدتي بل على ما يقدمه القرآن مع رفع الحكم حول طبيعته وحول الموقف منه تصديقا أو تكذيبا . وبالذات فالمسألة التي أعالجها تتعلق بالفصل بين نوعي الآية أي بين؛

1 . الآية التي هي رمز مضمون القضية .

.2 والآية التي هي رمز الموقف من مضمونها .

فجواب القرآن جاء في تذكير للرسول بوظيفته وحدودها . .. وقد ورد الجواب في الغاشية

21 -22؛ فذكر نم أنت مذكر لست عليم بمصيطر؛ إل من تل وكفر فيعدبه الله العذاب الأكبن إن لين باهم ؛ ثم 0 علين حسابههم»

ب ادس م

إن الحصر في التذكير ونفي سيطرة الرسول على المخاطبين بالتذكير وترك الجزاء في ما يتعلق بما يذكر به إلى العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه بإرجاء القضاء فيها إلى يوم الدين ونظام سياسة عالم الغيب الذي لا يطابقه نظام سياسة عالم الشهادة كل ذلك يفيد رؤية جديدة غير مسبوقة في الأديان السابقة وحتى في الفلسفات السابقة

فيكون دور المذكر متعلقا بأمرين:

• توجيه الموقف من مضمون القضايا المتكلمة على علاقة سياسة عالم الشهادة بسياسة عالم الغيب.

• توجيها يكون في ضوء محدودية العلم بهذا المضمون الذي لا يحيط الإنسان بما فيه من

وإذن فما يؤسس هذا الخطاب الموجه إلى الرسول هو نظرية جديدة للمعرفة تجدد طبيعة المواقف القضوية في ضوء طبيعة المضمون القضوي باعتبارهما كليهما رمزين للغيب

وعلم الله وعمله في الرؤية القرآنية. وإذن فالخاتمة تتعلق بنوعي الآية:

1 . الآية التي لها صلة بالموقف القضوي وهو مجال القيم أي العمل والشرع الذي ينظم علاقة الإنسان بالتاريخ من حيث هو سياسة عالم الشهادة المشدودة إلى مثل عليا من سياسة عالم الغيب.

2. الآية التي لها صلة بالمضمون القضوي وهو مجال العلوم أي النظر والعقد للمعرفة والعمل والشرع للقيمة عندما ينظر إليهما بوصفهما علاقة انشداد سياسة عالم الشهادة بسياسة عالم الغيب.

وبذلك فالتذكير القرآني له وظيفتان كلتاهما وردت مرتين :

. وظيفة تعديد المعاني الكلية التي يتألف منها الموقف القضوي في شكله المحرف وفي

إصلاحه . . ووظيفة تعديد المعاني الكلية التي يتألف منها المضمون القضوي المحرف وطبيعة إصلاحه .

وكل ذلك في مستوى ترميز الخطاب المتعلق بالموقف القضوي وهو علاقة سياسة الذات لنفسها والسياسة عامة لسلوك الإنسان في العمل والشرع وترميز الخطاب المتعلق بالمضمون القضوي وهو علاقة السياسة بموضوعات السلوك الإنساني في النظر والعقد:

1 . والسياسة الأولى تتعلق بسياسة الإنسان إما لذاته أو لغيره وسياسة غيره لذاته وله . فالمواقف القضوية يمكن أن تكون في علاقة مباشرة بالسياسة الثانية وهي حينئذ ذات مصدر معرفي أو في علاقة بالرهانات في الجماعة وتكون ذات مصدر إيديولوجي .

2. والسياسة الثانية تتعلق بسياسة الأشياء إما لذاتها أو من حيث هي رهان

السياسة الأولى بسبب ما للإنسان من علاقة بالطبيعة التي هي مصدر قيامه العضوي أو بالتاريخ من حيث هو مصدر قيامه الروحي.

وما كنت لأرد إشكالية التذكير القرآني إلى إشكالية متعلقة بالترميز وعلم الوسميات لو لم يكن التذكير هو نفسه الذي استعمل مفهوم الآية التي هي إحالة شيء لشيء احالة تجعل المحيل رمزا والمحال عليه مرموزا . كما أن ربطي ذلك ببعدي الحكم الإنساني بالمعنى المنطقي من حيث هو:

1 . حكم صريح متعلق بمضمون القضية التي ترد فيه وكأن "موضوعي"

2 . حكم ضمني متعلق بدرجة الاعتقاد بمدى موضوعية ذلك الحكم .

ذلك أن جميع أحكامنا هي من جنس: أظن أو أعتقد أو أرى أو يبدو إلخ... أن كذا هو بكذا كذا صفات أو ليس هو بكذا أو كذا صفات إلخ.. . . فاظن وأعتقد وأرى ويبدو أولا أظن أو لا اعتقد أو لا أرى أو لا يبدو إلخ. . .كلها مواقف قضوية وكذلك هو بكذا كذا صفات أو غيرها هو مضمون قضوي . والحكم المتعلق بالمضمون يمكن أن يكون إيجابيا أو سلبيا وكذلك الحكم المتعلق بالموقف .

فإذا عرضنا ما في القرآن من تذكير وجدناه منقسما نفس هذه القسمة ومطبقا على العرض النقدي للأديان السابقة وما ترتب عليها من سياسة لعالم الشهادة وعلى عرض البديل الذي ينبغي تعويضها به حتى يتحقق وصل سياسة عالم الشهادة بسياسة عالم الغيب بوصفه مثالا اعلى لها دون أن يكون من جنسها لأنها سياسة من ليس كمثله شيء .

وما يسمى بالشرك الذي هو الأمر الوحيد الذي لا تشمله الرحمة التي

وسعت كل شيء ليس هو شيئا آخر غير الإيهام بأن سياسة عالم الشهادة يمكن أن تكون من جنس سياسة عالم الغيب وهو المعنى السلبي من التأله الذي درسه ابن خلدون درسا مستفيضا وهو على نوعين :

1 . التأله في مجال النظر والعقد: أي ادعاء معرفة مطابقة شرطها مستحيل أعني الإحاطة المعرفية سواء كانت فلسفية) العقل النظري المحيط) أوصوفية (الكشف النظري المحيط). 2 . والتأله في مجال العمل والشرع: أي ادعاء علم مطابق شرطه مستحيل أعني الإحاطة القيمية سواء كانت فلسفية (العقل العملي المحيط (أو صوفية (الكشف العملي المحيط) .

والتأله الأول هو أساس التربية التي تفسد معاني الإنسانية لأنها لا تتبع "إنما أنت مذكر" بل تدعي الوساطة بين المتعلم والحقيقة النظرية والعقدية أي صلته بربه المباشرة .

والتأله الثاني هو أساس الحكم الذي يفسد معاني الإنسان لأنه لا يتبع "لست عليهم بمسيطر" بل تدعي الوصاية بين المؤمن والحقيقة العملية والشرعية أي صلته بربه غير المباشرة من خلال العلاقة بالطبيعة وما بعدها وبالتاريخ وما بعده أي بسياسة عالم الشهادة المشدودة إلى سياسة عالم الغيب.

والتحرير من هذين المرضين المفقدين للإنسان معاني الإنسانية فلا يبقى كما وصفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" هو الدين الحق الذي يعتبره الإسلام عين مضمون الرسالة الخاتمة التي هي تذكير بالرسالة الفاتحة وبالديني في كل دين وهو منطلق العرض النقدي للتحريف واصل البديل وبالفلسفي في كل فلسفة وهو جوهر أسلوب النقد

والبديل لأن كل حجج القرآن عقلية أساسها بيان النظام وليس المعجزات التي تخرقه .

ذلك ما كان علي بيانه دون أن يكون القصد عرض ما أعتقده لأن ذلك أمر لا يخصني إلى أنا وحدي . ما يعنيني ليس عرض معتقداتي بل عرض ما يقدمه القرآن عن الإسلام بوصفه رسالة كونية هدفها تحرير الإنسان مما يفقده "رئاسته بالطبع وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وتوجيهه إلى شروط تحقيق مهمتيه المرسومتين في كيانه العضوي والروحي واللتين هما آن شروط قيامه وبقائه:

1 . فهو مجهز بجهاز النظر والعقد المعرفي لعلاج علاقته بالطبيعة والتاريخ من أجل سد حاجات كيانه العضوي والروحي شرطا في بقائه ولا يكون ذلك إلا بعلمه وعمله في كشف آيات الله فيهما أي القوانين والسنن التي يمكن للإنسان علمها والعمل بتطبيقاتها وهي بالنص رياضية وبحاجة لتعديل تجريبي ومن ثم فكل شيء خلق بعدد ولكن تجديد ذلك العدد لا يكفي في التقدير الذهني بل لا بد من أن يتعين بمعطيات التجربة.

2. وهو مجهز بجهاز العمل والشرع القيمي لعلاج علاقته بالتاريخ والطبيعة من اجل تنظيم سد حاجاته العضوي والروحي تنظيما يحول دون جعلها أصلا للتناكر بدل التعارف ولا يكون ذلك من دون تربية وحكم أي من دون سياسة لعالم الشهادة مشدودة إلى مثال أعلى هو عالم الغيب الذي ليس كمثله شيء.

وأخيرا فلا بد من فهم علة ذكر فصلت 53 الآفاق والأنفس لكأن هذه ليست ضمن تلك . فالأنفس جزء من الآفاق إذ إن كل فرد يرى بقية

الأفراد خارجه جزءا من الآفاق وهو على الأقل عندهم مثلما هم عنده جزء من الآفاق . والجواب هو أن الأنفس هي هما وهي غيرهما في آن . فالطبيعة والتاريخ يوجدان خارج الإنسان وهما عالماه لكنهما يوجدان في كيانه . فكيانه العضوي طبيعي وكيانه الروحي تاريخي ومن ثم فهو وحدة بعدي الآفاق .

لكنه بفضل ما لديه من وعي بهما وبكونهما لا يكفيان لتعليل نفسيهما يصبح أصلا لوضع ما بعديهما وراءهما فيكون هو الذي يرى الآيات فيهما . ويرى الآيات فيه معينان : الإرادة والرؤية. ففصلت 53 تقول إن الله يريه الآيات . وطبعا لا يكفي أن يريه الله بل لا بد أن يرى . فيكون ذلك دالا على أن التلقي الذي للإنسان بتوسط الحواس له مستويان:

الرؤية بالحواس وهي حاصلة لجميع البشر شرطا لبقائهم كجميع الكائنات الحية التي تتصرف في شروط بقائها بما تدركه من مصادره في الطبيعة .

الرؤية بالحوادس وهي حاصلة لمن يتجاوز الرؤية الأولى بفضل هذا الانشداد إلى سياسة عالم الغيب أو ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ.

وقد وضعت نظرية الحوادس قياسا على المقابلة بصر وبصيرة فصغت على نفس الوزن الصرفي سمع وسميعة وشم وشميمة وذوق وذويقة ومس وليسة. وبينت أن كل المبدعين لهم هذه الخاصية كل في مجاله . البعض في البصر والبعض في السمع والبعض في الشم والبعض في الذوق والبعض في اللمس . وتلك هي مجالات الإبداع.

وكلها متضامنة بمعنى أن من يتفوق في واحدة منها لا بد له من قدر مناسب لذلك التفوق في البقية. وبهذا المعنى اعتبرت فنون العرب كلها

منحطة لأنها فاقدة للحوادس ومن باب

أولى علومهم . فكلها غرقت فيما نهت عنه آل عمران 7 ولم تول أدنى عناية لما أمرت به فصلت 53 . وتلك هي علة الانحطاط . ولا إمكانية للتحرر منه من دون مراجعة كل علوم الملة وأعمالها وتحريرهما من التحريف الذي وصفت .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

تأملات فلسفية

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

104 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 20
الفصل الثالث 28
الفصل الرابع 48
الفصل الخامس 64
الفصل السادس 82
الفصل السابع 95

توذس ب -27-01 /1441 27-09-019

المحتويات 1 تحرير المشكل 1 أبعاد التوالج والتشاجن معرفيا ووجوديا 8 صنفا التلقي الديني والفني 9 المرحلة اليونانية 13 المرحلة العربية 13 المرحلة اللاتينية. 16 المرحلة الغربية الحديثة 17 مراحل العلم الرئيس .. 18 الانقلاب الكنطي . 18 المرحلة ما بعد الحديثة. 19 مفهوم الإنسانية 53 جوهر الإنسانية سؤالاها الديني والفلسفي 54 علاج القطب الأول من المربع الأول 56 علاج القطب الثاني من المربع الأول 57 بل دلالة شرحي مدارج السالكين 59 تأويل دلالة المربع الأول 60 تأويل دلالة المربع الثاني 61 الإنسانية ولعبة المربعين 6 القلب النظري والقلب العملي 3

تدارك قبل الكلام حول المرجعية 65

المحتويات -الفصل السادس- ا اله المشترك بين الدين والفلسفة 70 وجها الإشكالية 72 الوجه الأول: التفكيك النقدي التحريف ولا يترتب عليه 7 الوجه الثاني: استراتجية التوحيد: "الجل في التفسير" 75 أسلوب القرآن التعليمي 76 مستويا المرجعية 78 طبيعة فعل نقيض المرجعية 80 كيف تعمل المرجعية 81 القرآن مرجعية كونية 82 كيف تمدد المرأة وتبضع 84 العلاقة بمسألة المرجعية 85

الفصل الأول

هذه مقدمة بحث في التحرر من التحريف الفلسفي شرطا في الاستئناف من منطلق التحرر من التحريف الديني الذي كان شرطا في النشأة الأولى للحضارة الإسلامية. ويتألف البحث من سبعة فصول أولها هذا وهو لوضع

المشكل والبقية خمسة لمستويات الأحياز - الفردي والجمعي والكلي والكوني والمرجعي - والأخير للحصيلة العامة .

وهذه المستويات تكلمنا عليها في بحث سابق يمكن اعتباره بروبيدوتيك) اعداد منهجي (للكلام على هذه اللطائف التي تصل الفلسفي بالديني.

آمل أن يكون في ذلك ابتعادا من الانغماس في الأحداث دون قطيعة لأنه انغماس في ما وراءها مما يضفي عليها المعنى لأن مجرى الأحداث ليس وليد الصدف بل هو خاضع لمنطق يمكن أن يفهمنا علة كونه على ما هو عليه .

ولست أزعم بهذا الحسم في اعادة البناء النسقي للفكرة لحظة تطمح الأمة فيها إلى ما يعيد دورها التاريخي الكوني إلى ما هي أهل به من مشاركة في تعديد آفاق البشرية من جديد .

تحرير المشكل

هل لنظرية الأحياز وأدوات تفعيلها في الموضوعات التي نريد تفسيرها بها دور معرفي يمكن من اعادة النظرة العلوم عامة وفي نظام تراتبها خاصة؟

لا شك ان العلوم الدقيقة كان من شروط تأسيسها وفاعليتها التفسيرية فصلها بعضها عن البعض بالتمييز بين مجالاتها ومناهجها رغم وحدة العلوم الأدوات.

والأدوات الواحدة في كل العلوم هي اللسان والرياضيات ويوحد بينهما المنطق وما بعده أو السيميوتيكا (الوسميات (أي بما به نرمز للأشياء وللرموز ذاتها وما نعبر به عنهما (بيرس مثلا).

لذاتها وتقوله . وهي بهذا مناظرة لما نسميه وعي الإنسان بذاته .

خاصية وعي الإنسان الأساسية أنه وعي بالذات ملازم للوعي بأي شيء آخر . ومن هنا ننطلق لبيان دور نظرية الأحياز وأدوات تفعيلها معرفة موضوعاتها .

فمثلما أن الوعي بأي شيء يلازمه الوعي بالذات فإن الوعي بالذات يلازمه كل عالم الذات الذي له علاقة بنوع الوعي ذي الصلة بمجال معين من العالم.

مثال ذلك أن وعي المزارع بذاته يكون دائما ملازما لوعي بأمر ذي صلة بالأرض وبهمومه كمزارع. والعالم يكون وعيه بذاته ملازما دائما لمسائل علمه دون أن يكون ذلك عاما بعد لأنه شرط العلم وليس علما .

والمعلوم أن الوعي بالذات وبكل موضوعاته المتلازمين ليس علما بل هو شرط كل علم . والخلط بينه وبين العلم هو أساس كل المثالية الألمانية التي تصورت إمكانية حل مشكل الثنائية الوجودية بين العلم وموضوعه -وبين الذات والموضوع عامة - أو تأسيس المثالية المطلقة) البداية مع فشت ثم مع شلنج والغاية كانت حل هيجل (.

وبصورة عامة فإن ما يشبه المحيط أو البيئة الملازمة للوعي بالذات تمثل ما يشبه الهالة حول الذات تكون كالخافية التي تنتأ عليها الذات كالصورة . وكل ما يسمى بالفينومينولوجيا هو محاولة وصل العلوم بهذا الشرط ومحاولة رد الثاني إلى الاول بمفهومي القصدية.

مفهوم العناية والمعنى السينوي أفصح رغم أنه يتكلم على العناية في عام الله

وليس في علم الإنسان ويكون فيها المفهوم في العام وليس في الوجود الخارجي . والحياد الوجودي بعدم الجزم بالوجود في العالم الفعلي للكلام على عالم المعاني المتعالية أو الترانسندنتالي بمعناه عند هوسرل للتحرر من الوعي الطبيعي وتعويضه بالوعي الفلسفي (رفع الحكم 2002176 (. سؤالي هو التالي ؛ هل لهذا التلازم بين الوعي بالذات والوعي بالعالم سواء كله أو بعضه سواء مع الجزم بالوجود أو رفع الحكم دور كل معرفة وعلم أم هو مجرد مفعول نسي لا دخل له؟

وهل الفصل الشارط لفاعليته العلمية كاختصاص لا يسد ما يمكن أن يرد إلى تأثير هذه العلاقة في المحتوى المعرفي والوجودي؟ علاقة القضية بنشأة حضارتنا واستئناف دورها ء

نبحر في بحث قد لا يعني القارئ الرافض لنوافل الشكر والغارق في وحل الأحداث وشروط العيش الدنيا.

لكن الاستئناف الذي هو مطلب الأمة الأساسي يحتاج انقلابا معرفيا متصلا بهدف النشأة الأولى . فالنشأة الأولى كان مطلبها تحرير الإنسانية من تحريف الأديان - القرآن تذكير وإصلاح - لتوحيد الإنسانية حول استعمار الأرض والاستخلاف فيها أي إن تحقيق مطلب الرسالة الإسلامية في نشأتها الأولى اقتضى تعيين علة الحرب الأهلية الكونية في عصر نزول القرآن فكان الجواب: علاج تحريف الأديان في تاريخ الإنسانية كلها) طبعا كلها يعني كل ما يمثلها من نماذج هي مضمون القصص القرآني) .

وكل من تدبر القرآن يصل إلى هذه النتيجة: البحث في علل التحريف ومحاولة علاجها لتوحيد البشرية بتدريج توحيد الألوهية لتطابق توحيد

الربوبية: إذن مستويان متوازيان تاريخي وما بعد تاريخي وأولهما فهو موضوع فلسفة التاريخ والثاني موضوع فلسفة الدين.

ولهذه العلة اعتبر القرآن التعدد الديني مشروعا إلهيا مقصودا هدفه تمكين البشرية من التسابق في الخيرات لتحقيق التطابق بين الألوهية والربوبية (المائدة (48 .

وتحقيق التطابق بين الألوهية والربوبية فضلا عن التوحيد بمعناه الديني يحقق تطابقا ثانيا هو أساس الأخوة البشرية بالتطابق بين الرحم الخاص بجماعة معينة والرحم العام (النسب الإنساني النساء (1 وهو التوحيد بمعناه التاريخي .

فالآية الأولى من النساء تضع : (رحم عام + ربوبية) ثم (رحم خاص+ ألوهية) . والهدف من التسابق في الخيرات (المائدة (48 : تحقيق المطابقة بين المجموعتين لإخراج البشرية من

العقد في الأذهان لكن ثمرته تاريخية لأنها تتعلق بالشرع في الأعيان) السلوك الفردي والجمعي أخلاقا وسياسة) . لذلك كان الإسلام من حيث فلسفة الدين حركة إصلاح للتحريف الديني وتذكير بالدين الفطري وليس وضعا لدين وهو من حيث فلسفة التاريخ تربية عقدية وسياسة شرعية أو دين الأخلاق ودولة القانون . لكن مشكل عصرنا ليس تحريف الدين بل زعم بإلغائه وهي عودة تحريفه بسبب تحريف الفلسفة وخاصة في نظرية الجدل الهيجلي المبني على خطأ بدائي في المنطق ناتج عن رد الغيرية لشكل وحيد هو التناقض . فكون الشيء تتحدد هويته بذاته التي يعرفها بكونها "أ و"لا أ" لا ترد إلى التناقض بين "أ" و'لا أ" بل هي "أ" و'غير أ". وغير ألف

ليس نقيضه بل هو غير ألف الذي يمكن أن يكون ما يشاركه في شيء ويخالفه في شيء وهو إما ما ينتسب إلى مجموعته فيكون مكمله فيها بمعنى نظرية المجموعات أو ما ينتسب إلى كل الموجودات في عالمه فيكون غيره هو العالم إلا ذلك الشيء . ولا شيء يدل على أن هذا الغير مناقض له :

« فإذا كان مكمله في مجموعته كان عناصر المجموعة إلا ذلك الشيء .

* وإذا كان مكمله في العالم كله كان العالم كله إلا ذلك الشيء. وإذن فالقضية المعدولة ليست قضية مؤسسة على التناقض وكل ما يبنيه هيجل على نظرية الجدل ايديولوجي هدفه تأسيس التثليث وليس فهم مقومات هوية الشيء . وحتى هذا التأسيس فهو خاطيء . فحتى لو قبلنا بأن المقابلة "أ" و"لا أ" مقابلة تناقضية فإنها لا يمكن أن تنتهي إلى التثليث بل هي تنتهي إلى التخميس حتما إذ يكفي أن نعلم أن العلاقة أ ولا أ غير العلاقة لا أ وأ. فتكون المسالة اذن مؤلفة من أربعة عناصر وأصل هو مجموعتها ؛ 1-1 2-لا1 3 -من أ إلى لا أ 4 من لا أ إلى أ ثم الأصل وهو المجموعة وهذه بنية مختلفة تماما عن القول بالتاز والانتيتاز والسنتاز. ومن ثم فالثالوث خرافة لا أساس لها منطقيا ولا وجوديا . وهذا هو القصد بتحريف الفلسفة الذي مثل نكوصا عن المحاولة الكنطية لتجاوز القول بنظرية المعرفة المطابقة التي تنتهي إلى نفي شرط شروط المسلمات الكنطية لتأسيس الاخلاق والدين في

ومن ثم فهي تتسلم لأنه من دونها يمتنع استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية التي هي اساس العقل النظري فيمتنع حينها استعماله في المجال

العملي . ولا وجود لعقل عملي في الحقيقة بل يوجد استعمال عملي للعقل النظري بشرط تسلم تلك المسلمات الثلاث التي وضعها كنط أي حرية الإنسان وخلود النفس ووجود الله. ومن دونها يكون استثناء الإنسان من قوانين الطبيعة لتأسيس الاخلاق مستحيلا لأنه كما يقول سبينوزا ليس دولة) الإنسان) في الدولة) الطبيعة) .

لكن تعيين غاية النكوص الفلسفي في الهيجلية والماركسية له أصل أعمق مما جرى في الفلسفة بعد أن بلغت إلى العجز عن استيفاء شروط استنادها إلى العلم بعد أن آلت النظرة للعلوم إلى الاقتصار على فاعلية الاختصاص المعزول وما يتبعها من اسقاط على فاعلية موضوعه بعضا من

الوجود معزول . مثال من علوم الإنسان: هل يمكن تصور بسيكولوجيا (علم نفس (من دون سوسيولوجيا ([علم مجتمع)؟

وهذه من دون انثروبولوجيا عضوية وثقافية (علم إنسان)؟

وهذه من دون كوسمولوجيا (علم العالم)؟

وهذه من دون انطولوجيا؟

لا نتكلم على ثيولوجيا (علم ربوبية) لأنها من الكلام وليست من الفلسفة.

نعم من شروط تأسيس هذه العلوم وفاعليتها فصلها بعضها عن البعض . لكن هل فاعليتها الناتجة عن الفصل سليمة أم هي ذات آثار جانبية ضارة بالإنسان ضررا هو ما نعتبره ناتجا عن التحريف الفلسفي الذي يرد الغيرية إلى الفصل التناقضي بدل الوصل البنيوي ؟

وليكن مثالي علم النفس . فنظرياته مترددة بين حلين فصلا أو وصلا: إما

برد الذات كلها إلى البدن) الأعصاب) أو إلى النفس دون معرفة طبيعتها) التحليل النفسي) أو بالجمع بينهما تبعا للثنائية الديكارتية حتى وإن لم يصرح علماء النفس بذلك .

فبعد التخلي نهائيا عن علم النفس الفلسفي الذي ينبني على مزاعم ميتافيزيقية تقول بجوهرية النفس وانفصالها عن البدن لا معنى لوضع مبدئي تفسير دون بيان طبيعة ما ينسب إلى النفس. لكن العلاج السريري اكتشف بالتدريج أن هذه الحلول الثلاثة لا تكفي ووجه إلى ما يشبه ما أشرنا إليه في نظرية الأحياز الفردية والجمعية على الأقل وهي إذن تعبير للغيرية في الكل فلا يكون الشيء متقصرا على نقيض يتقابل معه بهوية صدامية بين أ ولا أ بالمعنى الهيجلي والماركسي ومنطق الحرب الدائمة بين المتناقضات . فالبدن علاقة بالمكان وثمرته والنفس علاقة بالزمان وثمرته والكائن له علاقة بالمرجعية التي تصل المكان بالزمان وثمرة تفاعلهما التي تقيم كيان الإنسان العضوي) الثروة) والتي تقيم كيانه الروحي) التراث) كما تتعين جميعها في بيئته الثقافية والطبيعية.

فالعلاقة بالمكان تكون بتوسط ثمرته التي هي الثروة ذات تأثير فيزيائي على كيانه العضوي وبتوسط رمزها رمزيا أعني دلالات الثروة التي تحدد المنزلة في الجماعة والعلاقة بالزمان بتوسط ثمرته التي هي التراث ذات تأثير رمزي يفعل في الفيزيائي والعضوي) مثل النظام الغذائي ونظام التصاهر): فيصبح المرض النفسي ذا صلة برمز الثروة (العملة) وبرمز التراث (الكلمة) أي بدورهما في قيام النفس السوية وليس بالمكان والزمان وحدهما : الرمز الأول للقدرة المادية والثاني للقدرة الرمزية.

والدوران في النفس السوية يتبين خاصة من خلال حاجة المريض للسردية الهذيانية التي تعوض فقدان القدرتين .

كان أستاذنا في علم النفس المرضي) طبيب بورقيبة) يلقانا في مستشفى الرازي للأمراض العقلية. وكانت حصص الدرس التطبيقي مرتبة في الشهر لمدة أربع ساعات كل مرة بحضور المرضى لنحلل السرديات الهذيانية. وهنا يبرز دور فعل الرمز) التراث) ورمز الفعل أداتيا ([الثروة) المكان والزمان وعلامتي تعويض فقدان القدرتين .

فكان مدار السرديات الهذيانية على سلطة رمز الفعل بفعل الرمز:؛ قصة حول سلطة المال والجاه والحكم والجنس أعني العلاقة بالمكان والزمان وثمرتيهما في تعينهما الرمزي . أذكر مرة أن أحد

الهاذين كان يعتبر نفسه ماو تسي تونج . وكانت سرديته الهذيانية تدور حول سلطان ماو وثورته الثقافية وهو الذي يأمر العالم وينهاه.

فاقتنعنا أن الذات ليست موضوعا معزولا بدنيا أو نفسيا وأن كيانها المستقل عن الأحياز من الأوهام بل إن كيانها المتعين متوالج مع شبكة علاقات لا تكاد تتناهى تشده إلى شبكة الأحياز المتشاجنة. والمرض خلل في هذه الشبكة.

وعلاج أي خلل عضوي مثلا لا يكون عضويا فحسب إلا لإصلاح ذلك الخلل الذي هو غالبا ما يكون معلولا لا علة. وهو ما يقتضي تفكيك السردية الهذيانية لإعادة بناء الشبكة السوية قدر الإمكان: أساس العلاج التحليلي النفسي لكنه ليس إلا بدايته.

نظرية الأحياز تمكن من تجاوزه وفهم بنية الشبكة السوية فتتجاوز العلاج البعضي لمدارس التحليل وحتى ذلك التحليل الوجودي (كل الانثروبولوجيات الفلسفية) وتمكن من إصلاح الشبكة. وإذن فالعلاج ليس مقصورا على علم النفس بل على ما يغيبه فصله عما يصل النفس بالأحياز الذاتية والخارجية . ومن ثم فهو يتعلق بما ينتج عن الفصل المنهجي الضروري للاختصاص لكنه يخفي الضروري للعلاج باهمال التشاجن مع الأحياز. فإسقاط الفصل المنهجي على الوجود يجعل الوجود نفسه يبوب تبويب الاختصاصات المعرفية فيهمل الروابط ولا يدرك الوحدة العميقة وذلك هو ما اعتبره تحريفا فلسفيا .

والتحريف الفلسفي الناتج عن تحريف فصل الاختصاصات بإضفاء الإطلاق عليه وإسقاطه على الوجود يتمثل في اعتبار الشبكة السوية من جنس شبكة قطع غيار الآلات الميكانيكية. وقد بدأت هذه الفكرة مع نظرية ديكارت حول مفهوم "الإنسان الآلة" 013601086 0110178 'ا وهي نظرية لا تبعد كثيرا من حيث الاستعارة التكنولوجية المشتركة مع الهيولومورفية الأفلاطونية الأرسطية (نموذج البايولوجيا تكنلوجي في الحالتين) .

وتلك هي بداية تأسيس ما يسمى بالمكننة وهي لا تقتصر على بداية إزالة سحر الوجود 8 التي تنتهي إلى العلمنة المطلقة بشرط المكننة على الجماعة والدولة ([ماكس

فيبر) بل هي في الحقيقة بداية تفتيت الوجود بتغييب التوالج والتشاجن الوجوديين .

وهذا كله ثمرة التحريف الثاني تحريف الفلسفة بعد التحريف الأول تحريف الدين: لماذا الدين ثم الفلسفة؟ لأنهما يمثلان عين شبكة الوجود الرمزية.

فالوعي الإنساني متلازم مع كيان الإنسان الذي هو ظارف للعالم ومظروف به في آن ؛ الإنسان حال في العالم ببدنه والعالم حال في الإنسان بوعيه . توالج لا تنقصم عراه.

موضوع كلامي اليوم هو هذا : ما علاقة هذا التوالج الذي لا ينقصم بنظرية الأحياز وأداتيها الرمزيتين أعني فعل الرمز أو العملة ورمز الفعل أو الكلمة؟

أبعاد التوالج والتشاجن معرفيا ووجوديا

سنغوص في درس علاقة التوالج وفائدتها لتحريرنا من التحريف الثاني ومن ثم فهم التناظر بين مهمة الاستئناف الإسلامي ومهمة النشأة الاولى فنواصل التمهيد .

سأعكس في التمهيد مقدما التجربة الابستمولوجية على التجربة المعيشة . فمن عجائب التجربة الأولى أن مؤسس الفلسفة الوضعية انتهى بعكس ما بدأ به .

فكونت تصور أنه قد ألغى مرجعية الشبكة الدينية) الميتافيزيقا في نظرية المراحل الثلاث للفكر) ليعوضها بالفكر الوضعي آخرة المراحل في فلسفته وتصنيف العلوم بنظام الموضوع من الأبسط إلى الأعقد .

فجمع الفصل والوصل الإبستمولوجيين والوجوديين اعتمادا على حصيلة المعرفة الوضعية ووقع في خطأ أنطولوجي لا مخرج منه لأن التعقيد المعرفي لا يطابق التعقيد الوجودي.

صحيح أن الرياضيات أبسط من الفلكيات وهذه من الطبيعيات وهذه من الإحيائيات وهذه من الاجتماعيات (وهو ينفي النفسيات). لكن الوجود درجات تعقيده هي عكس ذلك تماما . ولعل العلة الأساسية في اضطراره لوضع دين وضعي في الغاية ليس مجرد لقائه بامرأة وحبه الجنوني لها حد العبادة بل لأن نظام الشبكة الوجودية أعقد مما يفرضه التحريف الفلسفي .

فالدين الوضعي لا يحل المشكل المطروح لأنه تأله للفلك (ما قبل ثورة إبراهيم عليه السلام) والعودة إلى بانتيون للعلماء وثني أي إخفاء تحريف بتحريف . ولنأت إلى التجربة المعيشة. هل يدرك الناس لماذا يكون السجن الأشد هو بتضييق الزنزانة؟ هل يدرك الناس لماذا يمرض البدوي عندما ينزل في شقة؟ من لا يفهم هذين التجربتين المعيشتين لن يفهم العلة في كون خريجي السجون عادة ما يتحولون إلى وحوش . ولن يفهم علة أن المبدع يعتبر العالم نفسه سجنا ولن يفهم قول ابن سينا:

هبطت إليك من المحل الارفع * ورقاء ذات تدلل ونع . لن يفهم الدين ولا الفلسفة ولا الفن ولا الحياة ولا التاريخ ولا أي شيء. ذلك هو اللغز الذي نريد الخوض فيه استئناسا بحد القرآن الكريم للإنسان والعالم ونظرية الأحياز وأداتيها لعلاج مشكلي طبيعة الإنسان: استعماره في الأرض واستخلافه فيها . وأهم شيء لا يمكن أن يدركه من لا يتدبر التجربة المعيشة والتجربة الابستمولوجية: أن ظاهر الوجود السلطة فيه للمجرمين وأدواتهم من أغبياء البشر. والعلة البينة هي أن «استعمار الإنسان في الأرض" ممكن من دون الاستخلاف وهو الغالب على تاريخ البشرية والتخلص من التحريف يكون بالتذكير بالاستخلاف وتحقيق قيمه

المتجاوزة للاستعمار الأرض المخلد لها . والنشأة الأولى للحضارة الإسلامية محاولة لتحرير البشرية من تحريف الاستخلاف بالإخلاد إلى الأرض دينيا فإن الاستئناف هو تحريرها منه فلسفيا .

صنفا التلقي الديني والفني

1 0 الف 7 0 7 سسب 0 - وحكم يصلان استعمار الإنسان في الارض بقيم الاستخلاف: ومن وقد سبق فأشرت إلى التعاكس بين المعرفي والوجودي في قضية درجات التعقيد . كيف ذلك؟

الفلكيات تبدو أعقد من الرياضيات معرفيا لأنها تضيف مضمونا معينا هو الظاهرات الفلكية. لقوانينها إذ إن مضمونها الممكن المطلق إذا قسنا أصنافها بالتنازل المتدرج على القيود المنطقية وافترضنا ذلك ذاهبا إلى ما لا نهاية له .

كلما أنقصنا القيود ازداد العموم فقربنا من مطلق الإمكان . بهذا أمكن تجاوز هندسة اقليدس . ممكن العقل عند إطلاقه اعتبار تقييد العقل بمضمون قيدا .

لو تفطن كونت لهذا لما اعتبر الوضعي معيارا كافيا لفهم شبكة الوجود وما ظن أن الأديان

تغريف . فالفن والدين أوسع من العلم لتجاوزها حاصل الدنيا .

فحتى واجب الوجود (بالمعنى الكلامي (ليس إلا ممكن الوجود المطلق : الواجب موجود لمجرد كونه ممكنا بلغة كنط . وهو واجب لأن مجرد إمكانه وجود . ليت المتكلمين يفهمون .

فلو فهموا هذه الحقيقة لتخلصوا من وهم إثبات واجب الوجود بإمكان العالم) حدوثه) . فالله هو الممكن الذي لمجرد كونه ممكنا وغير ممتنع يوجد .

وهذه الحقيقة هي الأساس لكل دين وفلسفة: الخروج من مجرد الممكن الحاصل إلى الممكن الواجب بذاته هو الأصل في كل إبداع تلقيا وبثا؛ فالتلقي والبث إبداع.

الدين إبداع التلقي من قديم الممكن والفن ابداع التلقي من حديث الممكن . الأول صلة ما وراء العالم. والثاني صلة بما في العالم من آيات ما ورائه .

لذلك فالفن الراقي هو أولى العبادات . والفن الراقي غير ما ذراه في ثرثرات السكارى الذين يعيشون بالتخدير والتبذير وخدمة كل حقير من شعراء التكدي.

والدين والفن بما هما تلق مبدع هما صنفا الوحي : الوحي من المقدس له والوحي من مخلوقاته - التي تبث في كل نفس ذواقة آيات واجب الممكن المطلق؛ الله.

الشبكة التي نبحث عنها لا تتعلق بالتلقي من واجب الممكن أو الله فهذا من الغيب الذي لا يعلمه حتى الأنبياء لأنه سر الاصطفاء الإلهي فلا ندعيه .

الشبكة التي بحثنا عنها وصغناها بنظرية الأحياز وأداتيها هي شبكة التلقي من الممكن الحادث القائم يتمدد من غيره أعني شبكة آيات الآفاق

والأنفس .

والمصدر الذي نؤسس عليه هذه النظرية هو فصلت 53 التي تقول إن معرفة حقيقة القرآن لا يراها الإنسان مباشرة بل يراها في ما يريه الله من آيات الآفاق والأنفس.

والنقلة من آيات الآفاق والأنفس إلى الشبكة لفهم التحريف الفلسفي يمر بعملية تعويض الآفاق بالعالم موضوع علوم الطبيعة وتعويض الأنفس بالتاريخ موضوع علوم الإنسان . لكن لا بد من العلوم الأدوات التي يرمز إليها القرآن بالرؤية (سنريهم (: اللسانيات والرياضيات . والقرآن يعرف الإنسان بالأولى والعالم بالثانية.

فيكون لدينا أساسا للشبكة علوم العالم وعلوم التاريخ (موضوعا (وعلوم اللسانيات وعلوم الرياضيات) أدوات) والقرآن الكريم) مرجعية المعنى والغاية).

ذلك هو نسيج الجلي في التفسير الذي شرعت في تصنيفه في ماليزيا أو "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية" لتحقيق التحررمن التحريفين الديني أولا والفلسفي ثانيا . ولهذه العلة وصف التفسير بكونه قراءة فلسفية للقرآن الكريم هدفها بيان هذا الدور الاستراتيجي في تحقيق وحدة الكيان بمستوياته الخمسة التي وصفت في نظرية الأحياز.

فكيف يعرف القرآن الإنسان باللسانيات ويعرف العالم بالرياضيات؟ لا يحتاج أي مسلم لدليل على ذلك . فما المعرف منهما؛ أهلية آدم للاستخلاف بتسمية كل شيء .

وأضاف القرآن البيان: علمه الأسماء كلها (البقرة (وعلمه البيان (الرحمن) . إذن الترميز والتواصل هما حد الإنسان في القرآن أداتيا والاستعمار الارض والاستخلاف غائيا . وهذا التعريف أبلغ وأدق من التعريف ؛ حيوان ناطق .

أما تعريف العالم بالرياضيات فيعني أولا بنية التكوين والنظام ويعني ثانيا قابلية العلم بما جهز به الإنسان التسمية التي هي كل لسان بما فيه الرياضيات لسان الكون .

فأسنريهم آياتنا" تعني أن للإنسان فضلا عن البصر بصيرة رياضية يرى بها الكون وذاته أي

علوم الطبيعة وعلوم الإنسان لأنه مجهز بقدرة التسمية اللسانية والرياضية.

وكما أسلفنا فإن اللسانيات والرياضيات وهما جوهر ما تتعين فيه الوسميات لهما خاصية العودة على الذات أي إنهما يقولان ما عداهما ويقولان ذاتيهما تماما كالوعي بالغير وبالذات في آن. يمكن إذن أن نستخرج الشبكة من الأداتين والأحياز بصورة تمكن من فهم بنية الموضوع الوجودي والشكل الإبستمولوجي للتحررمن التحريفين ماضيا ومستقبلا .

نواصل التأملات الفلسفية (في هذا الفصل الثاني (-وننطلق من مقدمتين : الأولى تذكير بشبكة مستويات التوحيد بالأحياز. والثانية مراحل المآل إلى تعريف الفكر الفلسفي في الغاية. لكننا سنقدم الثانية على الأولى فنبدأ بالمراحل قبل الشبكة بإطلاق اسم عليها يبين طبيعتها : إنها مراحل الفشل المتدرج لكل "ميتافيزيقا ممكنة" بلغة كنط والبديل المحرف منها . المرحلة اليونانية وبشيء من التبسيط الضروري يمكن القول إن هذه

المراحل: . يونانية. 3. لاتينية . 5. غربية مابعد حديثة وهي أشبه بالعودة إلى الشرق القديم والفكر الميثولوجي . المرحلة اليونانية

أي الناطقة باللسان اليوناني وليس الخاصة باليونانيين كعرق - صاغها أفلاطون وأرسطو. لكن سرعان ما اختلطت بمزيج من فكر ديني وسحري بسبب الخلط بين الفلك والتنجيم والغنوصيات الوهمية. ولذلك لن نطيل الكلام عليها لأن ما يعنينا هو لقاء حضارتنا الثاني بالفلسفة في شكلها الغرب الأوروبي لا الأول باليونان الذي تجاوزه فكرنا تجاوزا يمكن اعتباره قد مثل مرحلة معدة للحداثة وحتى لعلاج مآلها ومآلها ما بعدها كما سنبين إن شاء الله.

أي الناطقة باللسان العربي وليس الخاصة بالعرب كعرق - حاولت التخلص مما شابها. لكن الأمر كما في حالة العملة المزيفة التي تغلب الحقيقية قال أمرها إلى ما عرفه منها التصوف الفلسفي المعلوم وإلى الاستعمال الذي لم يتجاوز الأيديولوجيا كما عليه الأمر حاليا في علاقة حداثيينا بالهيجلية والماركسية شبه مواصلة للتوظيف الباطني للفلسفة القديمة.

وهذه المرحلة هي التي تعنينا خاصة من حيث دلالتها في علاقة بمسألتنا . فنحن نعلم أن ابن خلدون حاول دحض العلوم الزائفة والتحريف الميتافيزيقي موضوعنا .

وقبله حاول ابن تيمية نفس المحاولة بعمق أكبر ولكن دون تطبيق على العلوم بل بالردود على الكلام والتصوف والفلسفة وهو من عيوب فكره: اسلوب خصامي يفسد عليه نسقية فكره فيعسر فهمه .

يكفينا أن نقدم عنوان النقد الخلدوني الذي هو تعبير دقيق على ما تقدم

عليه عند ابن تيمية دون صوغ الفلسفي المفيد : مفهوم رد الوجود إلى الإدراك .

وهو بذلك حدد طبيعة التحريف وأرجعنا إلى بدايته الفلسفية حتى وإن كان ابن خلدون يجهلها لأنها لم تكن متوفرة في عصره: شذرة بارمينيدس الخامسة.

فالشذرة ترد الوجود إلى الإدراك بالقول إن الوجود هو النوس والنوس هو الوجود وهو قول لا يختلف عنه قول هيجل ؛ قول ما هو عقلي واقع وكل ما هو واقع عقلي .عبارة بارمينيدس ملتبسة أصبحت بلغة هيجل الواقع هو العقلي والعقلي هو الواقع . وهي ملتبسة مثلها أو أكثر لأن العقل معنى متشابه . أي عقل ؟عقل الإنسان أم عقل مطلق مطابق للوجود؟

لكأن مسلما قال : الوجود هو اللوح المحفوظ واعتبر اللوح المحفوظ هو عقل الإنسان.

ومعنى ذلك أن وهم هذا المبدأ المؤسس يظن الوجود مطلق الشفيف والعقل الإنساني مطلق النفاذ إلى أسراره ومن ثم فالوجود هو ما يدركه الإنسان لا غير . بعبارة دينية هذا التصور ينفي الغيب في الوجود لأنه يطلق العلم الإنساني برده إياه إليه . الأمر إذن قديم منذ شذرة بارمينيدس

وبل ذلك تأسيس للجبروت النظري ويستنتج منه الجبروت العملي : فمن يدعي علم الحقيقة بإطلاق يكون موقفه العملي وجوب فرضه على الجميع بالعنف حتما . لم يتمكن الفكر الإسلامي من الخروج من هذا المأزق فانقسم إلى موقفين:

1. باطني يؤمن بهذه الخرافات ويلجأ إلى العنف والإرهاب لفرضها بتقية دينية وهو متعين

حاليا في الموقف الشيعي وتمثله دولة ثيوقراطية هي إيران . 2. وموقف سني غبي دام إلى أن تحققت القفزة النوعية في المدرسة النقدية التي لم تعمر طويلا ولم يكن أثر يذكر لأنها ما حاولت بيانه لم يكون قابلا للفهم في ذلك العصر.

فنتج عن هذا الموقف رفض الفلسفة وليس رفض شكلها المحرف لظن حقيقتها هي ما فرضه موقف الفكر الباطني من الحقيقة لكأننا حاليا ينبغي أن نرفض الفلسفة الحديثة بسبب فساد نكوص الهيجلية والماركسية. وقد رمز ابن تيمية لتجاوز هذا الموقف الغبي بأن فسر مدلول "من تمنطق فقد تزندق" لأن حل الغزالي الذي أراد أن ينقذ المنطق كان قريب الغور. فهو لم يدرك الأساس الميتافيزيقي للمنطق الأرسطي أو بصورة أدق لم يتمكن من تحرير المنطق من الأساس الميتافيزيقي البين في التحليلات الثواني. فمن دون نظرية المعرفة القائلة بـ" الحقيقة المطابقة" يمتنع أن يكون المنطق الأرسطي معيارا يتجاوز نسقية الخطاب إلى اكتشاف نسيج الحقائق الوجودية. لذلك فالمنطق الأرسطي يفترض أن نسيج الوجود مطابق لنسقية الخطاب أو بصورة أدق يرد الأول إلى الثاني أي إلى الهيلومورفية أو النموذج الصناعوي البدائي . وعندما تترجم هذه البنية المعرفية تكتشف أنها تعود إلى "الإنسان مقياس كل شيء" السوفسطائي المعلوم . ما فسر به ابن تيمية "من تمنطق فقد تزندق". وكم سخر سخفاء التفلسف من هذه الجملة ظنا أنها مجرد موقف يمكن أن يهزؤوا منه بل ويتهمونه حتى بالتكفير

لفقدان البصيرة الفلسفية والجهل بأبعادها النظرية. فهو قد فسرها بمعنيين:

1. تزندق في النظر) أي جعل الإنسان مقياس كل شيء (.

الفصل الثاني

2 وتقرمط في العمل) اي التقية الدينية أداة سياسية). لذلك ففكره أعمق فلسفيا من فكر ابن خلدون .

المرحلة اللاتينية.

ولنمر إلى المرحلة اللاتينية. ماذا حدث؟

بخلاف سخافة ما ينسب إلى ابن رشد فالنهضة الغربية انطلقت برفض الرشدية لا بتبنيها والغاية في هذا الرفض ما كتبه لايبنتس) وقد ترجمت نصه والترجمة نشرت في موقع حكمة) .

والرفض كان دينيا وفلسفيا في آن . بدأ الفكر اللاتيني فتحرر من الرشدية التي كفرها لأنها إسلامية ناسبين إليها نفي خلود النفس الفردية ودهرية العالم ونظرية النفس الكلية.

ونص لايبنتز الداحض لنظرية ابن رشد في النفس الكلية ونفي خلود النفس الفردية نشرته منذ أكثر من عقدين في مجلة الحياة الثقافية التونسية .

لكن ما الحيلة والموضة جعلت من يسمون أنفسهم بالرشديين العرب يضخمون الرشدية اللاتينية المزعومة فيدعون أن فكره هو الذي أسس للحداثة والعلمانية بمجرد فتوى حسبوها عملا فلسفيا خرف حوله المرحوم

الجابري حتى شبع وأشبع متفلسفة عقاب الزمان .

فمقالة "فصل المقال" فتوى تصف فعل التفلسف بأحكام الفعل الفقهية (بكونه على الأقل مباحا أو أقوى بدرجة مندوب ولم يصل إلى درجة الفرض (وليست عملا فلسفيا . لكن من لا يميز بين الفلسفة والفتاوى يمكن أن يجعلها فتحا وهي فتوى مبتذلة تقيس المنطق على التذكية في الذبائح . و الحقيقة فهذا ذبح للفلسفة .

ولا تعجب عندئذ أن ينبذوا عن ابن تيمية الفلسفة بسبب فتاواه التي حجبت فتوحه الفلسفية في كتبه غير الفقهية وأن يسموا ابن رشد مؤسس النهضة الأوروبية بسبب فتوى فصل المقال . النهضة الأوروبية في العصر اللاتيني) إلى بداية الكتابة باللغات القومية) ذات مسارين : ديني وعلمي . في

الأول المؤثر الحقيقي هو الغزالي وابن سينا . أما في المسار العلمي فالتأثير جاء من العلماء وليس من الفلاسفة أي من الرياضيين والفلكيين والأطباء والمهندسين . كالكندي وابن الهيثم الخ...

المرحلة الغربية الحديثة

ولنأت إلى المرحلة الرابعة المرحلة الغربية الحديثة التي بدأت بالإصلاح الديني وثنت الإصلاح الفلسفي وبينهما تقدم في العلم عامة وخاصة في الرياضيات وثمراتهما في المجتمع والعلوم النظرية والعملية.

هنا توقف فيها بصورة شبه نهائية الإبداع الإسلامي وبدا الغرب يتقوق على المسلمين رغم أن الفكر النقدي الإسلامي تشطن منذ القرن الرابع عشر للركود الإسلامي في مجال العلوم والفلسفة. ابن تيمية عامة وابن خلدون

خاصة) المقارنة بين عدوتي المتوسط) حاولا تشخيص الداء وتقدم الثاني فدرس مرض العمران والاجتماع يرجع الداء خاصة إلى فساد النظام السياسي والتربوي واستبدادهما . لكن الداء استشحل ففات الفوت .

إلى حد الآن يمكن القول إن كلامنا يدور حول تاريخ سحيق يعسر الجزم فيه بغير آراء قد تعتبر ذاتية ومتحازة إلى محاولة تنزيل الفكر الإسلامي فيه .

أما الآن فسنمر إلى مرحلة ليس فيها للفكر الإسلامي دور يذكر ومن ثم فلا وجود لشبهة الذاتية بمعنى الانجياز الدفاعي للذات بل هي نظرة للغير ذاته .

لا يمكن أن أحاول الانجياز لطرف دون آخر لأن المسلمين لا ناقة لهم ولاجمل في ما حصل في الفكر الإنساني بعد القرن 15 ميلادي والقرن 9 هجري.

سقطنا في غيبوبة وسبات شتوي إلى أن أيقظنا الاستعمار الذي احتل الأرض وشرع في احتلال العقول والنفوس أعني حصيلته الآن في فكر النخب وسلوكها .

بخصوص ما يعنينا في بحثنا هو نظام العالم أو العلم الرئيس "الارشيتاكتونيك" الفلسفية التي حاولت تجاوز المراحل الأربع السابقة بصوغ روح الفكر.

مراحل العلم الرئيس.

ولصوغ هذه الأرشيتاكتونيك خمس محاولات شهيرة آخرتها محاولة كنط التي قضضت على محاولة ديكارت ولايبنتز وفولف وموسوعة العلوم

والصناعات الشهيرة . لن أطيل الكلام في شجرة ديكارت ولا مصالحة لايبنتز بين الدين والعلم الحديث دون قطيعة بالأسلوب الديكارتي مع أرسطو سامر مباشرة إلى الأخريين . فالموسوعة ومحاولة فولف تتميزان بالنزعة التنسيقية للحصيلة التاريخية للعلوم بمعناها الوضعي الحديث خاصة وللعلوم بمعناها الفلسفي التقليدي. وبين أن تجاوز الحصيلة الميتافيزيقية الفولفية لن تبقي إلا على الحصيلة العلمية الموسوعية بعد التجاوز الكنطي رغم ترميم المثالية الألمانية بعده . ما يعنينا هو آخر حالة للميتافيزيقا قبل كنط ؛ ذلك هو أرشيتاكتونيك فولف : الأنطولوجيات الأربع: 1عامة و3 خاصة اي الثيولوجيا والكوسمولوجيا والانثروبولوجيا . وأربعتها هي مضمون فلسفة كنط النقدية,

* دحض الانطولوجيا العامة .

* 3 دحوض خاصة للثيولوجيا والكوسمولوجيا والانثروبولوجيا في نقد العقل الخالص . الانقلاب الكنطي .

وعلى هذا النقد بنيت أبستمولوجيا جديدة (نفي نظرية المطابقة ورد الوجود إلى الإدراك) وعليها أسست أكسيولوجيا جديدة) تأسيس الأخلاق والجماليات) .

وذلك هو مضمون النقدين الآخرين) العملي (والجمالي . وهذا الثاني هو الذي يمكن أن نقول بأنه الأرشيتاكتونيك الجديد : ملكة الحكم تصل النقدين الأولين .

أما محاولة المثالية الألمانية للتخلص من الثنائية الكنطية بنفي "الشيء في ذاته" فنكصت إلى "رد الوجود إلى الإدراك" مع فشت) نظرية العلم (

فشلنج) المثالية المطلقة) وبلغ هذا النكوص الذروة مع هيجل) فلسفة الدين والمنطق أي ميتافيزيقاه).

وهنا بدأ الرد الذي يمكن القول إنه يصدر عن موقف الموسوعة أي الحصيلة التاريخية الوضعية: بدايات تجاوز المثالية الألمانية في صنفي المعرفة .

الزهو بالعلم الوضعي وتطبيقاته أدت إلى قيس الإنسانيات على الطبيعيات قيسا للتاريخ الحضاري على التاريخ الطبيعي فبدأت أرضية الفكر تربو وتهتز ببذرة ما بعد الحداثة.

المرحلة ما بعد الحديثة.

ما بعد الحداثة ليست إلا التعبير عن فشل هذا القيس والرد؛ فشل رد علوم التاريخ الحضاري لعلوم التاريخ الطبيعي جعل فكر التحليل يصبح تابعا لفكر التأويل أي عكس ما كان مقصودا من فلم يعد الفرق بين ذروتي العلم والفن فرقا جوهريا: الإبداع الرياضي لا يختلف كثيرا عن الإبداع الأدبي والعلم الرئيس أو الميتافيزيقا سردية أدبية (كواين ورورتي (.

ومعنى ذلك أن محاولة رد علم الطبيعة 1015017211 110/1556ل1211 إلى علم الإنسان 66151651/15560511 والفهم /©516010786 إلى التفسير 213113186 فشل فشلا ذريعا لأنه بين الحاجة إلى النقيض اما .

فمحاولات رد العلوم الإنسانية إلى العلوم الطبيعية فشلت وتطور النظرية الفيزيائية بما تنبهت إليه من نسبية الحتمية عكس الاتجاه فصار كل علم

مهما كان دقيقا وصارما فيه شيء من التأويل .

والعجيب هو أن الفيلسوف الذي ذهب إلى الغاية في رد التاريخ الحضاري إلى التاريخ

الطبيعي) نيتشة) هو نفسه مؤسس ما بعد الحداثة ثمرة فشل رد الإنساني إلى الطبيعي من العلوم أعلم أن فهم هذه اللطائف يمكن أن يزعج المستريحين في موضة الفلسفة الصحفية التي لا ترى من تاريخ الفكر الفلسفي إلا ثرثرة الفضائيات الفرنسية أو عموميات جوجل . والجري الصبياني وراء الموضة.

فمن دون خلفية نسقية تتصف بصفات الفكر الفلسفي الذي لا يتميز إلا بميزة البناء النسقي والمنطقي لا معنى للاستطرادات المزعومة فيلولوجية وخاصة من اللغات الميتة) اليونانية واللاتينية لكأن البشرية ليس لها تعددية لسانية تناسبها تعددية تأويلية لمعاني الوجود) . ونيتشة أسس الصوغ المكتمل لما بعد الحداثة بمعنيين:

. طبيعة الفكر.

« واسلوب الكتابة. وطبيعة الفكر تؤول إلى تجاوز الشرق بين العام والخاص بردهما إلى فيلولوجيا عامة ليس للرمز اللساني وحده بل لكل رمز أعني جوهر الإبداع الفني الذي لا يكتفي بانتاج الرمز بل ينتج المرموز كذ لك . أما الأسلوب فهو تحرير الفكر الفلسفي من مزاعم النسق العلمي الذي هو جهاز نظري وأداة بناء لتحديد مسالك البحث العلمي وليس وصفا لحقيقة الوجود ولا لحقيقة التعبير عنه . ومعنى ذلك أني في عملي هذا أعاكس رؤية نيتشة لبيان صحتها بالطريقة النسقية الواعية بكونها أسلوب عرض لا

يدعي أن الحقيقة يمكن أن تقال بصورة تطابقها لأن الوجود لا يرد إلى الإدراك. ولهذه العلة فإن ما بات يعني نيتشه ليس قول الحقيقة بل قل آليات إضفاء طابع الحقيقة على المبدعات الخيالية بآليات جينيالوجية وسمية (56101101165) . وهذا هو جوهر الإبداع الفني: وأساس هذه التصور ينبغي أن يؤول إلى موقف "منظوري" (0615062111/1570) مطلق زاوية النظر مثل احداثيات التصوير هي المحددة.

الممكنات تكنولوجيا ومن ثم بات من الواجب تأويل ذلك كله .

مطلوبنا: هل يمكن بشبكة مستويات الأحياز أن نفهم ما يجعل ما بعد الحداثة تتخلص من المنظورية المطلقة وثمرتها حرب الكل على الكل في زمن العومة؟ وإذا كان ذلك مستحيلا فإن الاستئناف لزن تكون له رسالة هي مضمون مشروعه ومن ثم المهمة التي يمكن أن توحد المسلمين قطبا محررا من مادية العولة . نتوقف عند هذا الحد ونؤجل الكلام في مسألتنا الثانية التي تجيب عن هذا السؤال للفصل الموالي . وستكون جزءا من الكلام على توحيد الشرد الإنساني . وحصيلة الفصل هي أن المرحلة الاخيرة الارشيتاكتونيك أو العلم الرئيس لم تتخلص من رد الوجود إلى الإدراك حتى وإن تخلصت من حصر الإدراك بل العلمي . فأعادت البشرية إلى

* فالثاني عاد إلى الميثولوجيا .

* والأول عاد إلى عنصرية خرافات الشعب المختار) المسيحية الصهيونية مثلا) . ومعنى ذلك أن فلسفة نيتشه لم تكن ما كانت بالصدفة بل إن هي كما وصفها صاحبها مجرد قلب لسلم القيم الأفلاطوني في صورته الشعبية

أو المسيحية. بمعنى مبسط ما كان عالم مثل يمسر عالم النسخ قلب نيتشة وظيفة التسير فيهما فصار كلا العالمين ترجمانا على انفجار حيوي في تاريخ الإنسان الطبيعي . النيتشوية داروينية مطلقة. لكنها ليست عضوية فحسب بل عضوية ورمزية حتى يصبح التاريخ الحضاري هو نفسه جزءا من قانون التكيف وصراع الانتخاب الطبيعي : جوهر العولة. الآن تبينت الأرضية النظرية في إطار ما سميناه بالتحريف الفلسفي الذي يطلق قانون التاريخ الطبيعي ويجعل صدف صراع الانتخاب الطبيعي قانون الوجود . فجوهر العولة ليس إلا التحقق

الأسماء والبياه 21 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني-

الانتخاب الطبيعي .

ليس صحيحا أن الانتخابات الديموقراطية تعبير حر عن إرادة الجماعة. وليس صحيحا أن الإعلام تعبير عن حرية الفكر . وليس صحيحا أن السوق تعبير عن حرية المبادرة. وليس صحيحا أن الإبداع تعبير عن حرية الذوق . وأخيرا ليس صحيحا أن رؤى العالم والوجود تعبير عن حرية الإنسان الخلقية والروحية.

هل هذا تحامل أم وصف موضوعي ؟ كلا . هو ملاحظة موضوعية لما يجري : في الأول انظر الانتخابات الأمريكية. في الثاني انظر الإعلام في العالم . في الثالث أنظر الاحتكارات . في الرابع انظر مفاعيل هوليوود. في الأخير يكفي ما يجري من حرب لفرض صورة للإسلام يريدها الغرب لتكون خاضعة لرؤاه عن العالم والوجود . من ينكر هذه الحقائق؟

والسر أنها جميعا صارت خاضعة لهذا الأخير ولاستتباعه للأولين

والأخيرين: فصاحب رمز الفعل) العملة) يسيطر على صاحب فعل الرمز (الكلمة) وبهما تتم السيطرة على ممثل الإرادة والعقل والحياة والوجود .

وهذا هو ما أطلقت عليه دين "العجل الذهبي" الذي يسيطر على رمز الفعل (المال ممثلا بالعملة) وفعل الرمز) الخيال ممثلا بالكلمة) : وذلك هو الاستبداد والفساد ما ظهر منهما وما بطن .

وما كنت لأكتب حرفا في المسألة لو لم تكن كل الخدع الخمس هي جوهر العولة ما بعد الحداثية التي يتغزل بها سطحيو النخب التي أخلدت إلى الأرض فاستكلبت بالمعنيين . المعنى القرآني في علاقة بمفعول الحمل على الكلاب وعدمه والمعنى الفلسفي بمعنى السينيزم أو النزعة الكلبية التي تخلط بين قلة الحياء والجرأة الفكرية.

وكان يمكن أن اقبل وضع "الصم البكم العمي الذين لا يعقلون" لو لم يصم آذاني أدعياء التفاسف إما بالمزايدة على عصور الانحطاط أو على ما بعد الحداثة. وهما يلتقيان: فالنكوص إلى تصوف وحدة الوجود في شكله الشعبي والتجاوز المزعوم إلى ما بعد الحداثة في شكلها العامي كلاهما في الحقيقة من مبتذلات القول بقانون التاريخ الطبيعي .

الفصل الثالث

قبل مواصلة الكلام على التحريفين لا بد من بيان علة النكوص الهيجلي إلى القول بنظرية المطابقة بعد تخلص المثالية الألمانية من ثمرة النقد الكنطي الأساسية . فهذا النكوص هو غاية التحريف الأعم الذي أفسد الفلسفة والدين في آن ذلك أن عودة إلى ما حاول كنط بلا غاية الحداثة تحريرهما

منه، القول بنظرية المعرفة في العلم والقيمة في العمل المطابقتين .

فنفي المطابقتين الكنطيتين هو ثمرة الفصل بين الفينومان أو ما يظهر للإنسان من الأشياء والنومان أو الأشياء في ذاتها واعتراف بنسبية العلم والعمل الإنسانيين اللذين لا يمكن أن يرد إليهما الموجود والمنشود . وهو ما يعني أن حقائق الأشياء وقيمها ليست في متناول الإنسان بتجاوز الإضافة إليه . لكن إدراك ذلك يعني أنه بالوسع التفكير في ما يتجاوز العلم والعمل دون القدرة على علمه وعمله: وذلك هو جوهر الافق الديني والفلسفي وشرط الحرية والإبداع. ورمز ذلك هو المقصود بالشيء في ذاته .

فيكون للإنسان مفهوم حد -يشبه مفهوم الغيب الديني -يجعله يعتقد أن الوجود لا يرد إلى الإدراك كما قال ابن خلدون. وإدراك ذلك يعني أن الإدراك يدرك محدوديته فيدرك في آن امكان وجود إدراك لا محدود للوجود كما هو في ذاته لكنه غير إنساني . وذلك هو الأفق المحرر من الإخلاد إلى الأرض . ومن ثم فعلمنا وعملنا رغم محدوديتهما وعدم تجاوزهما الذاتية الإنسانية يبقيان مفتوحين على أفق متعال فيحرر الإنسان من الانغماس في المتناهي .

وهذا المعنى الناتج عن نفي القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية هو الذي تقدم ابن تيمية فأول دلالته الفلسفية فأسس للقطع مع علة القول بالمطابقة التي كانت أساس الفلسفة القديمة والوسيطة. فقد بين أن المعاني الكلية سواء اعتبرت مثلا مشارقة بالمعنى الأفلاطوني أو صورا محايثة بالمعنى الأرسطي ليست مقومة للأشياء التي ندركها بحواسنا خارجنا ونعان قوانينها وقيمها بعقولنا مقدرات ذهنية ورموز نشير بها إليها بعد أن اخترنا

بعض أعراضها فجعلناها دالة عليها وهي لا تختلف عن الفاظ اللغة ورسوم الكتابة وليست مقومة للأشياء التي نشير بها إليها بدليل أمرين:

• الأول هو كونها وسيلة لتصنيف الأشياء بما تشترك فيه بالقياس إلى هذه الرموز المحددة لها دون أن تكون مقومة لها بل هي أسماء متغيرة من ثقافة إلى ثقافة ومن لغة إلى لغة ومن نظام تصنيف إلى نظام تصنيف آخر حتى في نفس الثقافة بدليل تطور رؤية الأشياء بحسب تطور ما نختاره من أعراضها لتسميتها •

« الثاني وهو الأهم هو كونها متغيرة بتغير معرفتنا بأعراض أخرى أهم في التصنيف ما يجعل هذه الحدود ليست إلا رموز لما نتصوره حقائق الأشياء وماهياتها لكنها لا يمكن أن تكون في آن حقائقها ومتغيرة لأن التغير هو في الأسماء وليس في المسميات.

لذلك فهيجل يعتبر الماهيات صيرورة عروض أعراضها التي تتجلى فيها وأنه لا شيء وراء ظهور الأعراض مثلما أنه لا شيء وراء فعل الطاقة غير فعلها بحيث إن مجرى الفعل الطاقي ليس له حقيقة وراءه هي التي توحده ليكون هو هو أصلا ثابتا لعروض أعراضه • وهو بهذه الرؤية يؤسس الانتقال من القضية الحملية بالمعنى الأرسطي إلى القضية التأملية

وفي ذلك رد الوجود لإدراكه أو لما ندركه من أعراض الكائنات وخلط بين صيرورة ما اخترناه من أعراضها للكلام عليها وصيرورة حقيقتها التي هي عين عروضها • فكأنه تصور أن استعمال الإنسان لنظرية المجموعات مثلا إذ يقابل بين مجموعة جزئية اختارها معتبرا بقية المجموعة المرجعية

مكملة لها بمقتضى نظرية المجموعات دالا على أن كلامه مطابق لحقيقة الأشياء التي طبق عليها هذا التعبير بنظرية المجموعات وليس مقصورا على نظام تصنيفها في المجموعة أداة للتعبير من جنس الأدوات اللسانية والرسوم الكتابية بلغة ابن

فما نجريه من عمل على الرموز من حيث هي بنية مجردة دون تعيين يجري بمقتضى قانون الرموز ولا شيء يثبت أنه مطابق لقانون الأشياء التي نطبقه عليها حتى لو بدا

الأسماء والبياه 24 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث-

مطابقا لحين . فقانون الأشياء التي نرمز إليها بعمليتنا على الرموزسواء كانت هذه الرموز مجردة كما في الرياضيات والمنطق أو في التجربة يبقى غاية لا يدرك بدليل تقدمنا في ما تعبر به على ما نفترضه مؤقتا .

وإذا قلنا بنظرية المعرفة المطابقة أي إذا نفينا ما اضطر إليه كنط في فلسفته النقدية من تمييز بين الظاهرات الخاضعة لنظام الضرورة الطبيعية وقانون التجربة الممكنة والمعقولات أو النومان التي لا شيء يثبتها خضوعها لها وقعنا في الخلط الهيجلي والماركسي وهو نكوص إلى الخلط الأفلاطوني والارسطي بين علمياتنا على الرموز وما يجري فعلا في الأشياء التي نرمز إليها بها ؛ وهذا هو القصد بالذاتية المطلقة للمعرفة الإنسانية في الرؤية

ودليل سطحية هذه النظرية الماركسية التي تبنت الرؤية الهيجلية القائلة بالمطابقتين المعرفية والقيمية الذهاب بها إلى الغاية في جعل ذلك مردودا إلى رؤية مادية خالصة الغفلة عن كون المعرفة والقيمة ومنجزاتهما من البعد الرمزي . وهم بذلك يدحضون أساس فكرهم مباشرة بمجرد وضعهما في

القاعدة الأساسية بلغتهم جزاء منها وليس أصلا لها. والعلوم والقيم مثلا منتج رمزي مثلهما مثل منجزاتهما أو تطبيقاتهما وهما إذن جزء من البنية الفوقية -بلغتهم مرة أخرى - التي يحاولون ردها إلى البنية التحتية تسييرا لها بها أو بتاريخ العامل الاقتصادي في تغيير الفكر ورؤى العالم .

لم يدركوا مثلا أن القيمة الاقتصادية والاقتصاد اللذين يفسران بهما تاريخ المجتمعات محاطان بالرمزي بداية وغاية وتوسطا بين البداية والغاية لأن علتهما الفاعلة هي الرمز العلمي وعلتهما الغائية هي الرمز الذوقي . وما يبدو ماديا في الاقتصاد هو أدواته وليس ذاته وهي ليست أدوات من حيث هي مادية بل من حيث ما فيها من أثر العلم بداية والذوق غاية إنها هي بدورها رمزية لأن دورها يأتي من كونها تطبيقا للعلم بداية وتحقيقا للذوق

او الا وول ين المجية لوقل افيد 1 ب الحاجات المادية مادي . فلا يرون أن القيمة بمعنييها الاقتصاديين مرتهنة بالقيمة الرمزية بمعنييها . فالفرق بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل الاقتصاديتين لا معنى له لو لم يكن التبادل والاستعمال متصلين بقيم ثقافية معينة: البدوي لن يشتري لوحات بيكاسو بمليم واحد لأنها لا تعني له شيئا .

ولوصح فكر الماركسية البدائية لما كان للدعاية التسويقية وحاجة التسويق - الماركتينج - للتكيف مع ثقافة الشعوب التي يستهدفها المنتج لأن أي بضاعة أو خدمة ذات معنى . فالبضاعة أو الخدمة قيمتهما ثقافية قبل أن تكون مادية لأن مطلوبيتها تجددها الثقافة والتقاليد حتما وخاصة ما كان منها ذا صلة بالذوق .

وآخرة الحجج وأقواها هي دور علم النفس في سلوك الفواعل الاقتصادية)

طلبا وعرضا واستثمارا وخاصة تمويلا للاستثمار) . فيمكن لخبر أو دعاية أو تخوف أن يقلب الكثير من التوقعات فيصيب سوقا بأزمة كبيرة والأهم ما يلي .

فعلم الاقتصاد نفسه ما كان ليوجد لو لم يكن مبنيا على مفهوم لا شيء يثبته موضوعيا إلا عندما يحصل بالقصد خاصة أو في الأزمات الحادة كالحروب أو الجائحات الطبيعية: مفهوم "الندرة" الذي يشعل في الحقيقة بوصفه مفهوم "الخوف من الندرة" المتوقعة أكثر مما يشعل بوصفه الندرة الفعلية. وذلك هو اساس دور الاحتكار في الاقتصاد . فالخوف من الندرة يؤدي إلى التخزين حتى من دون قصد الاحتكار.

والتخزين يحدث الندرة خاصة إذا صار احتكارا. والندرة ترفع السعر. ورفع السعر بالندرة مفهوم أداة تجارية أساسها الاحتكار وسيلة للربح السريع.

والاحتكار بهذا المعنى هو الربا غير المعتمد على العملة رغم كونها في الغاية هي هدفه لأنه رفع اصطناعي للأسعار بالتدخل في العرض للزيادة في الطلب بعامل الخوف من الندرة التي يخلقها الاحتكار.

والعملة هي أهم وسيلة لاحتكار الثروة في شكل رمزي . وبه تكون البنوك أو أصحابها ربويين بالضرورة لأن العملة هي الكلي في تبادل البضائع والخدمات مثل الكلمة في تبادل المعاني والدلالات لأنه يكثفها رمزيا فيمكن من رفع الأسعار ومن تخفيضها بالتحكم في السيولة المالية والنقدية مع خاصية الكلية أي القابلية للتبادل المطلق بخلاف المقايضة.

فهذه الرموز مؤثرة وفاعلة أكثر مما يتصوره الماركسيون الفاعل الأساسي وذلك لسطحية فهمهم . وسواء آمنا بأن الدين من الله أو من أساطير

الأولين - وهو من أكثر الرمزي تأثيرا - فإن الكلام على التأثير في التاريخ يجعل الرمزي المعبر عن النفسي دوره أكبر من المادي المعبر عن العضوي في كيان الإنسان وتاريخ الأمم.

وكل ذلك ليس ماديا وهو بمصطلحهم من حيل البنية الفوقية لكنه مقوم جوهري لكل اقتصاد حقيقي ولا دخل فيه للتحيل أو للإرادة الإنسانية التي تظن مطلقة الحرية. وبذلك فنحن نبين أن ماركس لم يجعل هيجل يمشي على رجليه بعد أن مقلوبا بل هو الذي

قلبه لأنه لم يفهمه . لا يعني ذلك أني أقول بما يقول به هيجل لكني لكن رفض فلسفته لا يعني أنه مغطى

ومنذ شبابي لم أتوقف عن مصارعة فلسفة هيجل لأبين أن ما يقوله حتى وإن كان أقرب إلى الحقيقة من الماركسية في ما يتعلق بدور الرمزي فهو ليس الحقيقة على الأقل كما أفهمها فلسفيا ودينيا ولهما نفس المعنى -وهو ما يقول به هيجل من حيث كونهما طلبا للحقيقة- حتى وإن اختلفت أساليب العبارة عنهما . وها أنا قد أتممت توضيح ما اقصده بالنكوص الهيجلي والماركسي والخطأ الذي أسس للقول بالتثليث الجدلي الذي يتناقض تماما مع قانون الإفادة الرمزية التي لا تتمثل في التقابل بين حدين تقابل التناقض بل هي تتأسس على التناظر بين النظام البنيوي للنظام الرمزي الدال والنظام الرمزي المدلول لأن الإفادة الرمزية هي التناظر بين موقع الرمز في منظومته وموقع المرموز في منظومته . وتكون

علم سواء كان طبيعيا أو إنسانيا؛ ذلك أن عناصر المنظومة المرموزة هي قيم للمنظومة الرامزة في نسبة القيم إلى المتغيرات .

ولأعد الآن إلى قضيتي . كان سؤالنا الثاني المؤجل في الفصل السابق حول طبيعة شبكة الأحياز وطبيعة توالج مستوياتها وتشاجن علاقاتها . وذلك هو موضوع هذا الفصل الثالث

من التأملات . فالأحياز هي: 1. المكان 2. وشرته خلال الزمان باعتباره مصدر الثروة. 3. والزمان

4. وشرته باعتباره مصدر التراث

5. والمرجعية التي توحد رؤية الجماعة رؤيتها المحيطة بهذه العناصر الأربعة التي هي واحدة بالجنس في كل حضارة ومختلفة بالنوع بالخصوصيات الحضارية.

ومستويات تعينها تكون في الفرد وفي الجماعة وفي الإنسانية وفي العالم وفي ما وراء ذلك سواء نسبناه إلى الله أو ما يعتقده غير المسلمين قائما بدور الله أعني الماوراء المطلق للطبيعة والتاريخ والإنسان فردا وجماعة وجنسا بشريا . وبداية التشاجن في وعي الفرد الإنساني هي تناظر التوحيد والتلازم بين الأول والأخير أي بين الفرد الإنساني والله أو من يؤدي دوره في غير الإسلام.

ولا أدعي أن ما في وعي الإنسان هو الحقيقة. لكنه حقيقة إضافية إلى الإنسان . ويلي التناظر الأول تناظر ثان هو تناظر التوحيد والتلازم بين الثاني والرابع أي بين الجماعة والعالم الطبيعي والتاريخي . فكل جماعة تمثل عالما متحدا في وعي أفرادها وتمثل أحيازها أبعاضا من الأحياز متصلة بالعالم الطبيعي والتاريخي الذي يتجاوز الجماعات إلى الكون المحيط بالإنسان من حيث هو إنسان . فالحضارات متوارثة دائما ولا توجد حضارة

خالية

الفكر الإسلامي لنظرية التاريخ والانثروبولوجيا بدأ بالفارابي وختم بابن خلدون لكن الاصل هو في العرض النقدي للأديان والحضارات في القرآن ٠)

ويبقى قلب المعادلة أي الوسط الذي فوقه مستوى العالم ومستوى الله أو ما يؤدي وظيفته في غير الإسلام ودونه مستوى الجماعة ومستوى الفرد. إنه "الإنسانية" التي تصل بين الجناحين ما فوقها وما دونها .

فالإنسانية هي لغز الوجود الأشد تعقيدا لأن ما عداها - المستويات الأخرى-قد يعتبر مما أبدعته من حلول لألغاز الوجود فلا تكون إلا توابع مبدعاتها بوصفها شروط وجود الإنسانية أو باعتبار الإنسانية أحد عروضها الممكنة.

ولهذه العلة تراوحت رؤى العالم في كل الحضارات بين حدين أقصيين بين نوعين من وحدة الوجود :

1٠ الأولى هي الوحدة المطلقة التي تعتبر ما عدا الإنسان من أوهامه ومن صنع خياله (ابن خلدون شفاء السائل وفصل التصوف من المقدمة) .

2٠ الثانية عكسها تماما حدا مقابلا يعتبر الوجود شلالا ماديا خالصا لا يتوقف خاضعا لسلسلة من العلل اللامتناهية والإنسان ظاهرة تافهة فيه وليس دولة في الدولة.

ولعل أفضل تمثيل هو نظرية التطور وأصل الإنسان ككل حيوان دون أدنى امتياز) أصله قرد (٠ وهذه المراوحة بين التعالي إلى حد التأله والتسفل

إلى حد التذرر يمثلان قطبين شبيهين بحركة التنفس زفيرا وشهيقا يصعب ألا يعيشهما كل من غاص في نفسه . الفضل لابن خلدون .

سأبدأ البحث في التوالج والتشاجن في الفرد الإنساني عينه ونموذج من الإنسانية. فحياة الفرد الروحية إن وجدت هي الإبداع المتواصل لفهم لغز الإنسانية هذا. ومن لم يعش جحيم هذا الشلال الوار فهو في سبات . وللأمانة العلمية فإن المراوحة بين التأله والعبودية

باعتبارها دالة على جوهر الإنسان من حيث هو "رئيس بالطبع" نظرية أول من وضعها وحاول شرحها ابن خلدون في المقدمة.

وهو قد وضعها ليفسر بها ظاهرة الاستبداد والثورة على العبودية وسقوط الحضارات وصعودها:؛ إنها انثروبولوجيا فلسفية تنطلق مما يعتبره ابن خلدون حقيقة الإنسان. ففي فصل : "في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء" من باب المقدمة الثالث يقدم ابن خلدون نظريتين:

.2 وانثروبولوجية فلسفية.

فيقول في الانثروبولوجية الفلسفية:" وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المشترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين) -الإنسان يشارك الحيوان المشترس في هذا الخلق .(فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص وقد أحصى سعد منهم في ما وراء النهر 137000 (بعد هزيمتهم (

منهم 37000 رب بيت . ولا تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا ودثروا كأن لم يكونوا".

ويمكن أن نضرب مثال اليوم بالهنود الحمر في أمريكا الشمالية. كانت امبراطوريات وشعوب فلم يبق منها إلا بعض الجماعات زهيدة العدد . فكيف نفهم؟

لهذه الظاهرة وضع ابن خلدون ما سماه بـ"خلق التأله" الذي هو نقيض ما وصف عند الخانعين والولعين بمحاكاة الغالب أو الذين ينقرضون كما وصف الصراع التاريخي .

خلق التأله، "فصل في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد" يقول، "فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة. . .. . ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لمساد الكل باختلاف الحاكم "ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" . وهذا

ما يهمله شراح ابن خلدون وهذا هو بيت القصيد في تناظر العلاقة بالأحياز المقصود بين الفرد الإنساني والله. وقبل أن أواصل تحليل هذا التوالج والتشاجن فلابد من ملاحظتين أساسيتين في قراءة فكر ابن خلدون .

. فأولا أهم ثورات ابن خلدون يهملها أدعياء التفلسف من العرب لأنهم يبحثون عن غيره فيه . لذلك فما يعنيهم ليس فكر ابن خلدون بل إما ما فيه من فكر ماركس أو من فكر أوغست كونت ثورته الفلسفية التي هي أهم من نسبة المادية التاريخية أو علم الاجتماع إليه لا تعنيهم .

« وثانيا أن ذلك لم يكن صدفة بل له تعليلان: التعليل الأول هو الجهل

بأهم خاصية في الفلسفة اليونانية ما يحول دون التفطن للجديد بالقياس إليها في فلسفة النظر) ابن تيمية) وفي فلسفة العمل) ابن خلدون) .

والتعليل الثاني هو الجهل بالفلسفة الغربية الحديثة. فمن يبحث عن السبق على ما يجهل ما به يمكن أن يقع السبق يتوهم سبقا كاذبا فيغالط نفسه ويعزيها . فأما ما به تجاوز ابن خلدون الفلسفة اليونانية فهو ما ذكره في بداية المقدمة وفي غايتها: لا يصبح التاريخ علميا إلا إذا اصبحت الفلسفة تاريخية) فاتحة المقدمة) .

والفلسفة لا تصبح تاريخية إلا إذا تخلصت من مبدأين تأسست عليهما الفلسفة اليونانية وخاصة عند أرسطو (في باب المقدمة الأخير):

- الكلي المعلوم ليس حصيلة تاريخية.
- والتاريخ ليس علما) ارسطو كتاب الشعر) .

لذلك فالتاريخ لا يوجد في جدول العلوم اليونانية- وهذا لا يعني أن اليونان ليس لهم مؤرخون عظام-بل أن الفلسفة لا تعتبر ذلك علما بل مجرد فن وصناعة تدرس الجزئي الذي هو ليس موضوع علم .

المعلوم وذلك بين من خلال تعريفه علوم العقل ودحضه للميتافيزيقا في الباب السادس والأخير من المقدمة.

نعود إلى موضوعنا: ابن خلدون يفسر تاريخ البشرية كله وعلاقة الحرية بالعبودية وعلاقة بقاء الحضارات والشعوب وفنائها بخاصيات انثروبولوجية إنسانية تبين ما في الإنسان من "خلق التأله" ونقيضه عند الخضوع للعبودية ونتائجهما .

والنتائج تحصل بتوسط الوجود في الأحياز وبصورة أدق بفنيات تنظيم الوجود في الأحياز أي النظام التربوي والنظام السياسي أساسي الحضارة والثقافة. لكن الملاحظ هو أن ابن خلدون لم يكتف بالانثروبولوجيا الفلسفية بل وصلها بتصور ديني لأنه يعتبر ذلك من علامات "الاستخلاف الذي خلق الإنسان له" . وهذه الملاحظة لا ينبغي فهمها فهم المتخلفين ممن يتصورون الدين من أساطير الأولين . ولو كانوا يفهمون لأدركوا أن ذلك لا يلغي أهمية دوره حتى لو كان من اساطير الأولين .

إن كلامنا على نتائج إهمال الأحياز ودور شبكتها قد يجعل المتعجل يتوهم أننا خرجنا عن الموضوع وصرنا نتكلم في دور ابن خلدون وهيجل وماركس ولا نرى العلاقة بموضوع البحث: التوالج والتشاجن بين الأحياز.

وفي الحقيقة فكل ما قلناه هو لبيان نتائج عدم الاهتمام بهذا التوالج والتشاجن في قراءة فلسفتنا والفلسفة الغربية من قبل "مسكرين تسكرهم زبيبة .

فمن دوافع إقدامي على هذه المحاولة هذا النوع من السكر العجول الذي أضاف إلى ما نعانيه من انحطاط ذاتي لوث رد الفعل بالبحث عن الغير فيه .

والغريب أن النوعين يمثلان نفس التلوث وإن باسمين متقابلين تماما :

* نقد التراث.

* وإحياء التراث .

.ا يس ل - يقي اليه حبست

وأذكر أن أول نص ترجمته لنيتشه في سبعينات القرن الماضي نظرية وظائف التاريخ الثلاث؛ المتحفي والمعلمي والنقدي وهو يفيها حقها بالعدل ولا يبخس أيا منها.

وكلما قرأت لقراء التاريخ بالبتر أو بالتضخيم تذكرت قولة هيجل تعريضا بشائع في فاتحة ظاهراتية الروح: "كل الأبقار تصبح دكناء عند غروب الشمس".

فغروب الشمس يحول دون نفاذ الحكم إدراكا للشروط الحاسمة: فعبارة ابن خلدون "للاستخلاف الذي خلق له" لا يمكن تفسيرها بالتقية لنسبة المادية الجدلية له حين أنها تتناقض تماما مع ما ينفيه بالقصد الصريح أعني القول بنظرية المعرفة المطابقة أي برد الوجود إلى الإدراك.

التلوث الناتج عن العقد الانثروبولوجيا الخلدونية فلسفية دينية في آن دون شك وليست تقية كما يزعم البعض عندما يفسرون كثرة الشواهد القرآنية حيلة لتمرير ماديته الجدلية المزعومة . وهذا هو ما سميته التلوث الناتج عن رد فعل المهزوم الذي يقيم ذاته بما يتصور أنه ممكنه من الندية مع غيره بشرط أن تكون ذات قيمة عند غيره.

فهذا من "آليات الدفاع النفسي" التي تثبت الهزيمة ولا تخلص منها لأنك تصل إلى الموقف التالي : لن ترى قيمة في تراثك إلا ما يعتبره غيرك قيمة.

والنتيجة أنك تشرع في تهديم الباقي فتكون أنت معول تهديم ذاتك بمعيار حدده عدوك؛ وأفضل دليل هو ما يتصوره العلمانيون والليبر اليون العرب فكرا .

والكاريكاتور التام من هذا النوع من السكر هو البليهي أو القمني أو كل الذين أصبحوا يدعون النقد الديني من أجل الإصلاح ليس بمعيار ذاتي أو أجنبي.

والآن مر إلى الدليلين القاطعين مع خطابين على أن ما يحول دوننا وفهم التوالج والتشاجن الأحيازي في الذات البشرية بما هي فرد هو هذا التلوث .

مثال أول من التلوث: بنية النفس مثال ذلك: سخافة قياس نظرية النفس القرآنية بنظرية النفس الفرويدية.

شرفا ورفعة إذا سبق فرويد . كل من يعمد إلى هذا السكر لا يؤمن بأن القرآن نص إلهي إذا هو يقيسه بنص معلوم المصدر الإنساني.

فأولا نظرية فرويد ليست علمية بل هي فرضية تجاوزها علم النفس. وثانيا حتى لو كانت علمية فإن ما يتكلم عليه القرآن لا علاقة له بنظرية فرويد .

وسأبين الفرق الجوهري . لكن قبل الكلام عليه فلأذكر المثال الثاني : فبعد وحدة الفرد الإنساني النفسية (علم النفس) سنتكلم على وحدة مناظره في التشاجن أي ذات الله (علم الكلام) .

لم أر أكثر سطحية من الظن أن عقيدة "النفس الأمارة واللوامة والمطمئنة" مناظرة لفرضية" الهو والأنا الأعلى والأنا" الفرودية. وهي ناتجة عن مشكل التلوث الناتج عن عقد النقص لدى الكثير ممن يزعمون الدفاع عن الإسلام.

فلا يحتاج أي إنسان مهما كان بليدا لفطنة خارقة حتى يرى أن عقيدة النفس وأحوالها تتعلق بصفات لكائن واحد (النفس) هي أحوال مر بها

وليست فرضية حول سلط يتصورها فرويد دون أن يحدد طبائعها ولا علل الفروق بينها .

وهذه الأحوال هي عينها التشاجن مع الأحياز: فالنفس الأمارة حال تشاجنها مع الاستعمال الأرض . والنفس اللوامة حال تشاجنها مع الاستخلاف فيها . والنفس المطمئنة حال تشاجنها مع الله أو حال رؤية برهان الرب

وإذن فالقرآن حدد طبيعة هذه الأحوال من خلال تعديد منزلة الإنسان في الأحياز الخمسة ولم يميز بين نفوس أو عناصر النفس.

والوسيط بين الإنسان ومنزلتيه هما ثمرة المكان (العملة رمز الثروة) وثمرة الزمان) الكلمة رمز التراث) . فحال النفس الأمارة ذات صلة بثمرة المكان أي بالثروة ومغريات

الدنيا المتصلة بها . وحال النفس اللوامة ذات صلة بثمرة الزمان أي بقيم التراث وكوابح الإخلاد إلى الأرض ..

والكوابح ليست مختلفة عن المغريات بخلاف ما في نظرية الأنا الأعلى بل هي ايضا فطرية وذاتية للنفس البشرية وليست أجنبية ترد عليها من خارجها . فالتربية تربي الموجود فيها

وحال النفس المطمئنة ليست سلطان الأنا الذي لا نعلم ما طبيعته عدى الزعم بأنه توازن بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة بل هي رؤية برهان الرب (يوسف .(وهي جوهر الإيمان المحرر من الحال المرضية.

وبذلك فالأحوال التي تمر بها النفس التي هي واحدة خمس وليست ثلاثا :

1. حال الأمارة

2. وحال اللوامة

3. وحال المناوسية بينهما بالتساوق وليس بالتوالي .

4+. وحال الهروب بالهذيان التخديري أو بالهذيان الدفاعي في المرض النفسي.

5. والحال التي تسمى النفس المطمئنة هي الحال التي تتحقق لما يتمكن الإنسان من اعتبار هذه الأحوال هي عين النضوج الروحي .

وبهذا المعنى يمكن اعتبار القرآن شفاء للنفس البشرية وليس بمعنى تشريف الراقين الذي يتجاهل ما يأمر به القرآن نفسه: فهو شفاء بالتدبر وليس بمجرد قراءة الدجالين.

وللتخدير شكلان:

. شكل الانغماس في الملهيات ومنها خاصة اللامتناهي الزائف أو مرض الجري وراء الثروة والسلطة (وهم السيادة)

. أو شكل الانغماس في التخدير المادي الذي يحقق الغيبوبة القصدية التي تتحول إلى إدمان) حقيقة العبودية) .

النفس مجهول الطبيعة) بينها وبين عقيدة دينية تجعل الوجود مشدودا لما ورائه . والغفلة عن هذا العنصر الثري دليل غباء ناتج عن عقدة نقص من لا يرى قيمة في فكره إلا ما يعده غيره ذا قيمة. وذلك هو التلوث العام الذي يمثله فكر نقاد التراث له أو عليه .

مثال ثان من علم الكلام فلنذهب الآن إلى علم الكلام . ما الشيء الذي

يسمونه علم الكلام الجديد أو الكاريكاتور من الثيولوجيا المسيحية؟

وهذا من توابع زعم لاعتزال عقلانية. ولأجمل فيم يتمثل التلوث: تعطيل الذات الإلهية بدعوى الحرب على الحشوية في الكلام القديم يصبح في الكلام الحديث نسبة تلك الصفات إلى الإنسان المزعوم عقلانيا .

مسيحيا قد أفهمها: فهم يرون أن المسيح ابن الله . المسيح يحل في المسيحي فيصبح مثله أو بصورة أدق هو يحل في السلطة الروحية التي تمثله أي في الكنيسة. وإذن فالكلام الجديد مسيحية متنكرة . وليس صدفة أنه دخل إلى المسلمين عن طريق التشيع أساسا

والكلام الجديد هو إذن قلب للاعتزال :؛ ما نفي عن الله من صفات في التعطيل ينسب إلى الإنسان . لكن المشكل أن الاعتزال هو أدنى فرق الكلام عقلانية . ولو لم يكن إلحادا ذات تقية يدعي تأويل القرآن بالنقيض التام لكل دلالاته (باطنية) لكان قابلا للوصف بأنه ينتسب إلى العقلانية الساذجة التي كانت تتصور الوجود شفافا والعقل نفاذا .

فدعوى رد المنقول إلى المعقول ممتنع من دون نفي الغيب ورده إلى الغائب الذي يقاس على الشاهد . لكن الغيب ليس الغائب بل هو ما لا يقاس على الشاهد . أما الغائب فمؤقت ويقبل أن يصبح شاهدا .

العقلانية الساذجة مفهومة لأن صاحبها لا ينطلق من دين صريح الإثبات للغيب بل ينطلق من فكرة عامية تقول بنظرية الحقيقة المطابقة: رد الوجود إلى الإدراك.

القرآن صريح الكلام على نسبة الأحياز لله مكانا وثمرة وزمانا وثمرة

ومرجعية . وكلها أحياز مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر؛ ليس كمثله شيء ذاته وصفاته التي هي عين علاقاته بالأحياز.

وهذه الدعوى مرة أخرى هي ما بنفيه تمكن ابن خلدون من دحض الكلام الاعتزالي والميتافيزيقا . وهذه عقلانية ساذجة. وذلك تقية إلحادية لأن الله المعطل عدم فضلا عن كونه يخفي نفي الغيب .

وفي الحقيقة فإن سخف نفي هذه الأحياز عن الله يضمر أن أصحابه يعرفون حقيقة المكان والزمان وثمرتهما ومرجعيتهما حتى في الطبيعة فضلا عنها وراءها . وكل ذلك يبين أمرين بخصوص فكر ابن تيمية؛ أولا فهم القصد العميق من الكلام وتقديم الفهم الجدير بما يبدو حشوية برده إلى أسلوب تبليغ بآليات التناظر الذي يبين النسب ويبقى على فارق الطبيعة بين العالمين الدنيوي والأخروي.

وكل الأوهام الكلامية علتها تعريف المتكلمين للمادة التي يدعون تنزيه الله عنها . فهم سجناء التعريف الأفلاطوني الأرسطي أي ما يقابل الصورة (الخير) من حيث عدم التحدد ومن حيث كونها لذلك علة الشر الوجود . مفهوم المادة والمدد . لكن المادة في القرآن ليست كذلك: فهي اسم "المدد" عامة وعين الجوهر خاصة سواء تعين مفعوله في الإرادة أو في العقل أو القدرة أو الحياة أو في الوجود . ليست مجرد الطينة .

والمدد هو عين العلاقة بالأحياز: فالمدد مكاني وهو ثمرة المكان والمدد زماني وهو ثمرة الزمان والمدد مرجعي وهو ثمرة المرجعية أي المدد المطلق الذي به يمكن فهم معنى ما في الفاني من باق . فكوني كفرد -مثلا - أحيا زمانين متواليين عضويا مثلا مهما تقاربا وكان الفاصل بينهما

حتى واحد من مليار من الثانية وكون ذلك يحصل بتعويض ملايين الخلايا يخرج فيها الميت من الحي ويخرج فيها الحي من الميت هو إحدى معجزات هذا المدد المطلق .

وهذا هو مفهوم الفقر إلى الله الذي خلطه فقهاء التخلف فاعتبروا أن الفقر بمعنى التخلي عن العمل المنتج لتحقيق شروط الاستخلاف في الأرض هو المقصود: فانحطت الأمة وصارت متسولة.

لكن كوني كفرد استمد من حيزي المكاني ما به أحيا عامة واغتذي خاصة ومن الزمان ما يجعلني حلقة في سلسلة الأجيال عضويا ومن ثمرته حلقة واعية من سلسلة الأجيال رمزيا أيضا معجزة من مدد المكان والزمان .

وكون ذلك ليس مجرد أحداث تجري كرها بل إني أعيشها أيضا بوصفها مددا يصدر عن الخالق طوعا فذلك هو عين الوعي الديني الذي لا يخلو منه إنسان حتى لو ادعى الإلحاد لأنه ينسبه إلى الطبيعة التي يؤلهها بذلك .

وأخيرا فالقرآن يعتبر ذلك كله عين الفطرة التي فطر الله الناس عليها وأن الأمر الغافل عنها هو الذي يقتضي وجود الرسالات التي لا تتحقق إلا بتبين الرشد من الغي : فيكتمل الدين في وعي كل فرد اكتماله الكوني الذي هو عند الله الإسلام.

وما كان الإسلام خاتما فينبغي أن يظل قائما إلى يوم الدين. وقيامه يعني أن له دولة لا يمكن أن تزول لأنها شرط الشهادة على العالمين ومثابة كل البشرية التي لن يصلح أمرها إلا القرآن.

الفصل الرابع

ولنعد الآن إلى بحثنا فنواصل الكلام على الأحياز الخمسة وما يترتب عليها في رؤى العالم المؤسسة على التحريفين الديني والفلسفي ورؤيته التي تحرر الإنسانية منهما فتوحد الإنسانية حول مفهوم الاخوة الإنسانية (النساء (1 والتعارف بين البشر والمساواة بينهم تجاوزا لكل الفروق لئلا يكون التفاضل بينهم مبينا على غير التقوى أو احترام القيم التي تشد سياسة عالم الشهادة إلى قيم عالم الغيب) الحجرات .(13

فموضوعنا في هذا الفصل الرابع من التأملات هو التناظر بين المستوى الثاني والرابع من التعين التاريخي للإنسان وللإنسانية أي التناظر بين الجماعة والعالم بعد كلامنا في الفصل الثالث على التناظر بين الفرد الإنساني والله أصل الكل :

شكل جماعة مهما كانت صغيرة متحيزة في مكان محدود وفي ثمرته وفي زمان محدود وفي ثمرته ولها مرجعية محددة تضفي المعنى على هذه التحيزات لتضفي معنى على تعيزها في الأحياز الأربعة الأولى لكيان الجماعة المتطور على الأقل بين الحدين اللذين يعددان بداية التحيز وغايته وبنى عليهما ابن خلدون مستويي علمه أعني العمران البشري والاجتماع الإنساني : البداية البدوية والغاية الحضرية.

والتوالج والتشاجن بين هذه الأبعاد يحدد نسبة أحيازها إلى أحياز العالم بوصفه الكل المحيط بها إذ إن مكانه وثمرته يتحددان بحصة الجماعة منهما وزمانه وثمرته بحصتها منهما ومرجعيته بحصتها من ضروب إضفاء المعنى

على التحيز سواء جاء بعبارة دينية أو بعبارة فلسفية إذ إن العبارتين متداخلتان وتتراضعان كل منهما ترضع الاخرى وترضعها .

فالجماعة تتحيز في مكانها وثمرته وفي زمانها وثمرته وفي مرجعيتها تحيزا مدركا لهذه العلاقة بأحياز كلية متجاوزة لأحيازها ومحيطة بها فعلا وتخيلا وذلك هو معين رؤيتها للعالم والوجود المحيطة بكل إنتاجها وإبداعها المحقق لإرادتها ومعرفتها وقدرتها وحياتها ووجودها . والإدراك الفعلي لما يتجاوز أحيازها رغم كونه ليس إدراكا مطلقا لما يحيط بهذه الأحياز من خارجها ليس إدراكا لخلاء بل هو إدراك لحدود وتخوم دون تمييز بين ما يمكن

تجاوزه وذلك للزيادة في حصته من المكان والزمان ليزيد في حصته من ثمرتهما وبين ما لا يمكن أن يتجاوزه عندما يطلق بخياله هذا التجاوز الاول الذي هو مجال التنافس بين الشعوب إلى مجال يتجاوز الإنسانية وما تدركه بوصفه العوالم الممكنة واللامتناهي الوجودي الذي هو مصدر السؤال الوجودي دينيا وفلسفيا .

وبذلك يصبح المكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعية أو الحيز المؤسس ومضفي المعنى ليس مجرد فضاء تنزل فيه الجماعة بل هو مجالات حيوية لقوى تتصارع عليها . ولو كان الصراع على المكان والزمان متعلقا بهما وحدهما لكان صراعا طبيعيا خالصا من جنس استحالة حلول جوهرين في نفس المكان ونفس الزمان بمقتضى مبدأ التمانع في وجود الإلهي . وفي تلك الحالة لا يكون للصراع إلا دلالة فيزيائية هي تصادم الأجرام والقوى وليس لها دلالة تعددها المرجعية التي هي الحيز الأخير .

فما الدور الذي تؤديه المرجعية؟ دور المرجعية ينقلنا من صراع الأجوار الفيزيائي (تصادم الأجرام) إلى صراعهم التاريخي الطبيعي (صراع الكائنات الحية) بسبب إضافة الصراع إلى ثمرة المكان . ولو اقتصر الصراع الجماعات أو بينها على هذه لظللنا في التاريخ الطبيعي ولا انتقلنا إلى التاريخ الحضاري . فالصراع على ثمرة الزمان هو الذي يحقق هذه النقلة الثانية مما يعود إلى دوافع عضوية إلى ما يعود إلى دوافع قيمية وحضارية بعد النقلة الأولى من الفيزيائي إلى الحيوي.

وثمرة الزمان هي التي تنقل الإنسان من الزمان الطبيعي المثلث -حاضر وما قبله (الماضي) وما بعده (المستقبل) -إلى الزمان المخمس بإضافة حديث الماضي حول حدثه الحاصل وحديث المستقبل حول حدثه المتوقع . وعندئذ تصبح ثمرة المكان هي بدورها مخمسة الأبعاد:

1. سد الحاجة العضوية.

2. ماضي حدث سدها.

3. وحديث ماضي سدها .

5. حاضر السد بين الأولين والثانيين.

مثال ذلك في تاريخ الأمة هو ما يعيشه المسلم عندما يستعرض في حاضره كيف كانت الأمة تعيش قبل الإسلام في حديثه عنه وكيف تنوي العيش في المستقبل وما تعمل لتحقيق ذلك وكل ذلك في قراءة تاريخ علاقته بسد الحاجات . فيصبح لثمرة المكان ما يشبه الزمان الحضاري بدل الزمان الطبيعي للعلاقة بالطبيعة أعني خاصة الملكية بما هي رصيد الثروة الذي له

حدث ماض وحكاية لهذا الحدث وله حديث مستقبلي يحكي ما ينوي فعله على الاقل للحفاظ على ذلك الزاد الذي هو عين كيان الإنسان بمنظور الممكن . فماكية الثروة (ما+له) بالنسبة إلى انتقال المكان من الطبيعي إلى الحضاري تناظر وجودية التراث (ما+هو) بالنسبة إلى الانتقال من الزمان الطبيعي إلى الزمان الحضاري . والانتقال الأول هو مفهوم "ما+له" رمز القدرة. والانتقال الثاني هو مفهوم "ما+هو" رمز الوجود . فتصبح الجماعة بقسطها من المكان والزمان تتحدد بما لها وبما هي . وهي قوى "حضارية" متجاورة ومتنافسة داخل نفس الجماعة وبين الجماعات . وهذه القوى الحضارية المتجاورة والمتنافسة الجماعة وبين الجماعات تمثل منظومة مجالات قوى فوق مجالات القوى الطبيعية وهي جامعة بين الحيوي والثقافي.

وإذن فالتنافس على "ما+له" وعلى "ما+هو" يجعل العالم بما هو مكان وثمرته وبما هو زمان وثمرته وبمرجعية مفترضة لها بوصفها مجالا

2. وتاريخيا طبيعيا

3. وتاريخيا حضاريا مع

4. حصياتها 5. وعللها .

وتلك هي علل تعقيد التاريخ الإنساني الذي لا يكاد يقبل الصوغ العلمي والذي كما سنرى هو لغز الألغاز عندما نصل إلى قطب المستويات أي "الإنسانية" التي تصل المستويين

ذلك ما نريد السعي إلى فهمه من خلال تعليل تناظر توالج الأحياز وتشاجنها

في الجماعة و العالم والمقارنة بين آلياتهما داخل نفس الجماعة ثم بين الجماعات بعد أن درسنا التناظر بين أحياز الفرد وأحياز الله. فإذا أدركنا هذه القضية أمكننا أن نفهم حقيقة الثورة الخلدونية التي أهملها الباحثين عن ماركس (المادية الجدلية) وكونت (علم الاجتماع) في ثورته من موقف عقدة النقص بدل فهمها كما هي وبما به تتجاوز هذين الرجلين على عظمتهما .

فكما يبين عنوان المقدمة -علم العمران البشري والاجتماع الإنساني -فإن المسألة ذات

5 ومرجعية علاقة التاريخ الطبيعي بالتاريخ الحضاري.

وتلك هي حبكة المقدمة وسداها . وهذه المرجعية هي في آن انثروبولوجية وثيولوجية أي إنها علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين كما بينا من خلال دراسة تناظر توالج الأحياز وتشاجنها في العلاقة بين الفرد الإنساني وأحياز الله. وليرجع القارئ إلى ترجمة ابن خلدون الذاتية) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا). ففيها عرض للنموذج الفيزيائي لنظرية العصبية قياسا لها بالأمواج الحاصلة من رمي الحصى في بركة ماء . وابن خلدون لم يقل شيئا عن رامي الحصى من يكون .

وكل فلسفة التاريخ الخلدونية مبنية على التوالج والتشاجن بين الأحياز من خلال الصراع على المكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعيات مضفية المعنى في مستوى الصراع بقانون الفيزياء وبقانون التاريخ الطبيعي وبقانون التاريخ الحضاري والحصيلة والتعليل . وما هو ثوري في العلاج الخلدوني هو تجاوز المقابلة بين داخل الجماعة وخارجها واعتبار هذه الصراعات

كونية قوانينها في الجماعة الواحدة هي عينها قوانينه بين الجماعات .

وبعبارة وجيزة تعبر عن غاية ذلك كله في دراسة الإنسانية يمكن القول إن السياسة دولية بالجوهر لأن الداخل والخارج لهما نفس القوانين والجماعات محكومة بنفس التنافس على المكان والزمان وثمرتيهما ومرجعياتها أربعتها . والصراع على المكان بمفرده فيزيائي وعلى الزمان بمفرده تاريخي طبيعي) بايولوجي (بسبب ثمرة المكان . والصراع على ثمرة الزمان تاريخي حضاري فتحصل المرجعية التي تعود على الصراعات المتقدمة لتضفي عليها المعنى الحضاري حيث يصبح الرمز هو الأفعل .

وعندئذ يصبح كل صراع مبررا بالمرجعية ومعللا تعليلا مزدوجا موضوعي وذاتي رغم أنه متعلق بثمرة المكان وثمرة الزمان. وكلما تقدمت الإنسانية أصبح دور الرمز أفعل بخلاف الظن بأن الجماعات البدائية أكثر غرقا في الرمزيات. والعلة هي تطور الرموز بتطور فهم أسرار الظاهرات . ولذلك فغاية الحروب بين البشر ينبغي أن تكون صدام الحضارات حتما وبأدوات للرمز فيها الدور الأول . فالصدام الذي نعيشه الآن صدام حضارات مداره: هل تقنع باستعمار الإنسان في الأرض بمنطق قانون القوة والتناكر (العولمة العلمانية) أم إنه لا بد من الاستخلاف فيها بمنطق قوة القانون والتعارف) العولة الإسلامية)؟

إن تجاوز الفصل بين الداخل والخارج وتوحيد مجال الصراع في العالم من حيث هو تقابل بين مجالات حيوية فيزيائية وتاريخية طبيعية وتاريخية حضارية حصيلة وتعليلا الجماعة وبين الجماعات يهدم ما بعد الحداثة. فجوهرتها للمرجعيات الحضارية واعتبارها أحيازا

منغلقة وغير قابلة للترجمة المتبادلة ومن ثم نفي التعارف والاقتصار على التناكر يكذبه تعينها في موضوعاتها التي هي مدار عبارتها الرمزية عنها .

فأولا لوكانت الحضارات أرخبيل جزره ليس بينها جسور لاستحال أن تتصادم لأنها تكون عديمة العلاقة بعضها بالبعض ولا كانت أغراض الصدام واحدة من حيث الطبيعة والوظيفة فيها جميعا أي الأحياز كيانا وثمرة ومرجعية.

فالمرجعيات هي روح كل حضارة. فهي تتعلق برهانات الإرادة (السياسة) والعقل (المعرفة) والقدرة (الاقتصاد) والحياة (الفنون) والوجود (رؤى العالم) وهي صيغ رمزية ومؤسسية تعبر عن صراع المكان والزمان وثمرتيهما ومطابقتها لدلالاتها في المرجعية التي تؤولها وتعللها .

ومعنى ذلك أن الصراع على المكان و"ما+له" وعلى الزمان و"ما+هو" في نفس الجماعة وبين الجماعات واحد والمرجعيات ليست إلا ترجمته المؤولة والمعللة. نفس الجماعة مؤلفة من جماعات دنيا بنفس العلة .

وهذه العلة مصدرها إما استعمار الإنسان في الأرض بقانون التاريخ الطبيعي في الداخل والخارج حصرا فيه (العولمة) أو تجاوزه بقانون التاريخ الخلقي إلى الاستخلاف فيها وتلك هي الثورة التي تنبني عليها الرؤية الإسلامية التي تهدف إلى توحيد البشرية ونقلها من الصراع على الأحياز إلى فتح الحدود بإطلاق واعتبار المعمورة دولة واحدة ليس بين أهلها حدود بل هي خاضعة لمنطق الآية الاولى من النساء والآية الثالثة عشرة من الحجرات .

وهذه هي الغاية المشتركة بين الدين والفلسفة إذا تحررا من التحريف نتيجة لعدم وصول المرجعية إلى التاريخ الخلقي قبل الإسلام أو لنكوصها إلى

التاريخ الطبيعي بعد الهيجلية (صراع أرواح الشعوب) والماركسية (صراع طبقات المجتمعات). فالجماعات المتخارجة (الأمم) أو الجماعات المتداخلة (في نفس الأمة) تمثل أدوات استراتيجية الصراع على المكان والزمان وثمرتيهما وعلى المرجعية التي هي تأويل وتعليل لتلك الصراعات لها (تناكر) أو عليها) تعارف).

ويبدو أن نوعي تكون الجماعات متناقضان تناقض التقسيم والتوحيد . لكنهما في الحقيقة يعبران عن نفس الحقيقة التي يخفيها فرق الأحياز الإضافية. فما يحصل من انقسام بين الجماعات يحصل في كل جماعة. وكذلك التوحيد ما يعني أن كل جماعة حلف ضد أحلاف. فتكون الجماعات الكبرى المتخارجة بالإضافة إلى العالم ككل مناظرة تماما لتكون الجماعات الصغرى المتداخلة بالإضافة إلى عالم الجماعة الواحدة. والغرض واحد في الحالتين . فالمطلوب هو حماية الحصة من المكان ومن ثمرته ومن الزمان ومن ثمرته وقراءة المرجعية الواحدة في الحالتين الجامعة لكل الإنسانية والجامعة لكل جماعة منها: معنى العلاقة بالأحياز والعلاقة بالأجوار المنافسين عليها .

لذلك فالصراع في نفس الدين (النحل) هو عينه الصراع بين الأديان) الملل (ولعله أحيانا أعنف والصراع في نفس الفلسفة (القراءات) هو نفسه الصراع بين الفلسفات (المدارس) ولعله أحيانا أعنف . لكن ذلك لا يبرز للعين التي لم تعتد الوصل بين التجريد المفهومي والتعيين الوجودي فتتصور المفهومي الديني والمفهومي الفلسفي قابلين للفصل عما يجري في العيني ماصدقا للمفهوم .

فالتجريد الديني بالأسلوب الأمثولي الديني والتجريد الفلسفي بالأسلوب المثالي بالنسبة إلى من يدرك حقيقة العلاقة بين المفهوم والماصدق فلسفيا وبين المثال والممثول دينيا هما تأسيس وتفسير للأحياز وما بينها من توالج وتشاجن . فهما تأسيس لدور الأحياز ولتوالجها ولتشاجنها وهما في آن تأويل وتفسير لما يجري فيهما بتحديد معاني وجود الإنسان من خلال "ما +له" و"ما +هو" وعلاقة "من +هو" النسبي في"من +هو" الله المطلق .

وكل الذين لا يفهمون هذه المعادلة يكون موقفهم من جنس مواقف أصحاب الكاريكاتور الفكري من علمانيي العرب وليبراليهم الذين لا يتجاوز فهمهم لمعضلات الوجود تفاهات الصحافة العامية. فإذا صيغت هذه المعادلة بأسلوب القص وضرب الأمثال كانت علاجا دينيا أو مرجعية دينية وإذا كانت بأسلوب الأكسمة وصوغ المثل كانت علاجا فلسفيا أو مرجعية

فلسفية. والمضمون واحد. وفضل القرآن أنه يجمع بين الأسلوبين . ومن ثم فهو يقدم العلاجين لنفس المضمون: بالأسلوب الأمثولي) القص) وبالأسلوب المثالي) الأكسمة) .

وتلك هي علة محاولاتي لبيان أن الدين والفلسفة الطالبين للحقيقة فعلا لا يمكن أن يختلفا إلا بالأسلوب وهو موقف قد يبدو هيجليا لكنه في الحقيقة يخالفه تمام المخالفة لأن الامر لا يتعلق بالغاية فحسب كما يرى هيجل بل حتى بالتناظر بين طرق البلوغ إليه واساليب التعبير عنه بضربي الترميز الأمثولي والمثالي أو القصصي والأكسيومي .

فليست الغاية هي الواحدة وحدها بل كذلك الحلول لما يعترض الإنسان

في سعيه لتحقيقها الغاية وخاصة في القرآن الكريم الذي يدرس التحريف الديني في التحريف السياسي مطبقا على الأول قوانين الثاني بمعنى أن فساد الاستخلاف (ديني (يتجلى في فساد الاستعمار الأرض (فلسفي (وإذن ففلسفة الدين متناظرة مع فلسفة التاريخ لكأن الأول هو النظرية والثاني هو التجربة. فالجلي في التفسير الذي شرعت في كتابته ونشرت منه ثلاثة أجزاء منطلقه التسليم بهذا الهم وغايته بيانه .

ولكن لا يمكن بيانه من دون قراءة عميقة لفلسفة تاريخ الفلسفات ولفلسفة تاريخ الأديان ترجمة وتأليفا. وهو خصصت له الكثير من وقتي . واسم علم ابن خلدون ليس وليد الصدفة. فهو استعمل مفهومين أحدهما أميل إلى التاريخ الطبيعي (العمران) والثاني إلى التاريخ الحضاري (الاجتماع) . ونسبة العمران إلى البشرية ونسبة الاجتماع إلى الإنسانية كذلك ليستا نسبتين بالصدفة. ذلك أن الآليات التي تمثل التاريخ الطبيعي وتؤول التاريخ الحضاري تشمل الجنس الإنساني كله بلا تمييز. و

العمران البشري يتعلق بالإنسان من حيث هو مستعمر الأرض وبشرطيه المتعامدين: العلاقة بالمكان وثمرته لسد الحاجات المادية والعلاقة بالزمان وثمرته لسد الحاجات الروحية. ولذلك كان الباب الأول من المقدمة متعلقا بالبيئة الطبيعية والمناخ المادي وبالبيئة الثقافية والمناخ الرمزي شرطي العمران والاجتماع الإنساني . والمعلوم أن الباب الأول من المقدمة (الشرط الطبيعي والرمزي الفطري) يعدل تقريبا الباب الأخير

(الشرط الثقافي والرمزي المكتسب) وكل منهما يساوي بمفرده الأبواب الأربعة المتوسطة بينهما : أبواب العمران البدوي والدولة والمدينة والعمل .

إذا كان ذلك كذلك فماذا بقي للخصوصي في الحضارات والجماعات المختلفة إذا سلمنا مع ابن خلدون أن نظام الوجود البشري واحد؟

ذلك هو موضوع التاريخ الخاص بكل جماعة. والتاريخ بهذا المعنى يدرس التعين الجزئي لمعاني العلم الكلية العلم الذي أسسه ابن خلدون . ومعنى ذلك أن نسبة علم ابن خلدون إلى التاريخ هي نسبة علم قوانين الظاهرات إلى وصف مظاهرها المتنوعة.

لكن تاريخ تكون أي جماعة مناظر لتاريخ تكون كل الجماعات والبشرية كلها . فإذا درسنا أبواب المقدمة من الثاني إلى السادس كان ذلك مثالا عن تكون الحضارة الإنسانية بالانتقال من مفعول التاريخ الطبيعي إلى مفعول التاريخ الحضاري: وهو في آن بيان دور الأول في الثاني . وإذا درسناها بالعودة من السادس إلى الثاني كان ذلك مثالا عن تكون الحضارة الإنسانية بالعودة من التاريخ الحضاري إلى التاريخ الطبيعي : وهو في آن بيان دور الثاني في الأول .

بعبارة مبسطة فالعلاقة هي بين الطبيعي والمكتسب أو بين الطبيعي والثقافي من الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الأول تفاعلا لا يتوقف . وذلك هو جوهر فلسفة التاريخ الخلدونية وهي في آن فلسفة الدين لأنها تصل ذلك كله بالأحياز والمرجعية خاصة.

ويلتقي المساران في باب المقدمة الرابع باب المدن أو الحواضر التي تمثل اللقاء الصدامي والتكاملي بين الاتجاهين: فالمدينة ملتقى قانون التاريخ الطبيعي (الضرورة) وقانون التاريخ الحضاري) الحرية) . فقبل باب المدينة (4) نجد باب الدولة (3) وتطور الجماعة لتكون دولة التي هي قوة

شرعية وذلك هو مضمون باب العمران البدوي (2) . وبعد المدينة نجد باب العمل (5) وتطور الممارسات العلمية إلى علوم مؤسسات معرفية وتعبيرية ذات شرعية دينية وفلسفية قوية وذلك هو موضوع باب العلوم والتربية والفنون :(6) وكل ذلك يكون ما يمكن أن نسميه عالم الجماعة.

ود قم تدرا واد الوواعات يلد ادا 0 7 التي تتقاسم مكان المعمورة وثمرته وزمان المعمورة وثمرته بحركية يبرزها الثبات الهش للجماعات والدول والتغير الدائم للحدود بينها بمقتضى ما لهذه البؤر من قوة مادية وروحية؛ إنه تاريخ الحروب والتعاون في آن بالتساوى وبالتوالي في الجماعات وبينها .

وهشاشة الثبات والتغير الدائم للحدود بين الجماعات و نفس الجماعة بسبب التنافس على المكان والزمان وثمرتيهما والمرجعيات المؤولة والمعللة لذلك كله ذلك هو منطق التاريخ الخاص والعام الذي هو عين تكون الإنسانية سعيا إلى الوحدة رغم الصراعات والحروب .

والمدينة هي القطب الذي يلتقي فيه المساران من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري ومن التاريخ الحضاري إلى التاريخ الطبيعي وبالتدريج تجعل وحدة الإنسان العالم كله مدينة واحدة: فتكون كالبركان والثور الفائر.

وهذه المدينة العالمية الواحدة لا بد وأن تكون مدينة المرحلة النهائية التي تفوض فيها البشرية معركة التاريخين النهائية: المعركة بين منطق التاريخ الطبيعي لاستعمار الإنسان في الأرض ومنطق التاريخ الخلقي لاستخلافه فيها . ونشأتنا كانت عينه منها . لكن استئنافنا

وهي معركة بين أسلوبي المرجعية الديني والفلسفي السوي والمنحرف:

معركة بين تصورين دينيين وتصورين فلسفيين : تصور ديني وفلسفي منحرف يرتب البشر عنصريا وتصور ديني وفلسفي سوي يرتبهما ترتيبا متحررا من العنصرية.

ولا يمكن التحرر من العنصرية دينيا وفلسفيا إذا ظل الإنسان خاضعا لمنطق التاريخ الطبيعي حول المكان وثمرته والزمان وثمرته ومرجعية المعنى والقيمة تأويلا وتعليلا منحرفا بالأسلوبين الديني والفلسفي . والتحرر منهما يعني فهم الأحياز وتوالجها وتشاجنها ضوء يتجاوز استعمار الإنسان في الأرض بقانون التاريخ الطبيعي بإضافة جعله في خدمة الاستخلاف فيها معنى وقيمة بقانون التاريخ الخلقي .

وهو القصد بالتحرر من التحريفين الديني والفلسفي . فأما التخلص من الأول فتم بفضل نظرية الأخوة البشرية) النساء1) ومعيار المساواة) الحجرات (13 وهما قيمتان أضاعهما المسلمون بسبب الانحطاطين الذاتي والمستورد. وحتى يحقق الإسلام ذلك حسم قضية التعدد الديني باعتباره ليس منافيا لهذين المبدئين بل هو شرطهما لأنه شرط التسابق في الخيرات أي السعي لتحقيقهما .

فدولة الإسلام مطالبة بحماية الأديان الخمسة الأخرى التي تعترف بها؛ اثنان منزلان (اليهودية والمسيحية) واثنان طبيعيان) الصابئية والمجوسية) والأخير هو الشرك) المج 7آ"*

ولا يحسم التعدد الديني بهذا المعنى إلا لأن مبدأ حرية المعتقد وتحريم الإكراه في الدين علته اشتراط الإسلام في الإيمان تبيين الرشد من الغي: ما يجعل الثورة الدينية هذه مشروطة بثورة فلسفية . فتبيين الرشد من الغي

إذا كان شرطا في الإيمان فمعناه أنه سابق وأنه يحصل بالفكر الحر أي بالفلسفة. وإذن فمسعانا لبيان وحدة الفكرين الديني والفلسفي إذا تجاوزا التحريف ليس مجرد موقف شخصي بل هو محاولة لصوغ مبدأ قرآني سبق إليه ابن خلدون صراحة.

نظرية الأحياز تبين في مستويين اثنين هما عين مستويي فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. فما يجري في التاريخ هو عينه ما تجعله المرجعيات الفلسفية والدينية موضوع بحثها وتأصيلها . ومسعاي هدفه تجنيب لقائنا الثاني بالفكر الإنساني الذي تطور خلال سباتنا أن تصيبه نفس العاهة التي أخرجت الفلسفة من فكرنا سابقا . فإني أراها قد عادت من جديد: حصر الفكر الفلسفي في التوظيف الإيديولوجي الهدام بسبب رداءة أدعيائه تماما كما حصل بسبب الباطنية التي وظفت الفلسفة والدين لتأسيس ما يسمى بالتعليمية.

فهل لبيان هذا التناظر بين الجماعة والعالم علاقة ببيان التناظر بين الفرد الإنسان والله أو من يؤدي وظيفته في غير الإسلام؟ تناظر التناظرين ماذا يعني؟ قبل الجواب عن هذا السؤال لا بد من التذكير بأن المحاولة هدفها إزالة القطيعة بين أسلوبي التفكير

الإنساني والتخلص من أكبر معوقات الإبداع وأسباب العقم الفكري؛ أسلوب الدين أو القصص الأمثولي وأسلوب الفلسفة أو الأكسمة المثالية.

فما فعلته الباطنية بالفلسفة ماضيا ورد الفعل الفني عليها عائدا ثانية لدى أدعياء العلمانية سواء كانت ماركسية أو ليبرالية والرادين عليهم بالحرب على الفلسفة لظنهم أنهم يمثلون المؤسسة. وبذلك بات الفكر الفلسفي

والفكر الديني مقصورين على سطحياتهم الأيديولوجية.

لا ينبغي الوقوع في نفس الفخ الباطني فترفض الفلسفة ليبقى فكرنا عقيما فلا يبدع فلسفيا كما كان إذا ما استثنينا المدرسة النقدية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) أو بعض التجاوز عند بعض الفلاسفة الآخرين . أو أن تتبنى فلسفة من جنس فلسفة من ترد عليهم سطيحة وإيديولوجية فيتضاعف العقم في الدين وفي الفلسفة في آن . تجنب ذلك هدف ينبغي تحقيقه فلسفيا . فتحريف الفلسفة الباطني في لقائنا الفلسفي الأول مع اليونان

وتحريف الفلسفي العلماني الماركسي أو الليبرالي نرى نتائجه حاليا. واللقاء بين التحريفين الماضي والحاضر للفلسفة والدين في آن هو حقيقة ما يجري على خشبة المسرح السياسي للحرب الأهلية العربية ببعدها العالمي. والحلف البين بين إيران وإسرائيل ومليشياتهما الباطنية والعلمانية والليبرالية والفاشية القومية يجمع بين التحريفين الديني والفلسفي حربا علينا .

هذه الحرب هي حقيقة التحريف الذي أصاب تناظر التناظرين: فالتحريف يتمثل في التناظر بين علم الكلام الجديد غاية تعريف التناظر الأول والسياسة الدولية الجديدة غاية تعريف التناظر الثاني . فعلم الكلام الجديد كما بينا يعطل الذات الإلهية لتصير عدما ويعوضها بتأليه إنسان معين هو سيد العالم وأهله ممن ليسوا مثله عنصريا وحضاريا . والموقف الإيراني والإسرائيلي وسيدهم الغربي من العرب خاصة ومن المسلمين عامة هو الموقف العنصري الذي يعتبرهم جوهيم لهم بوصفهم شعبا مختارا .

وهذا هو منطق سياسة العالم المعولم والمردود إلى البعد الواحد لاستعمار الإنسان في الأرض استعمارا ينفي قيم الاستخلاف بدلالتها الإسلامية.

هي إذن معركة بين كونيتين سوية ومحرفة: العولمة التي تقف عند استعمار الإنسان المؤله في الارض بمنطق قانون التاريخ الطبيعي وكونية الإسلام بمنطق قانون التاريخ الخلقي . والتاريخ الخلقي لا ينفي التاريخ الطبيعي بل هو يحرره من الاقتصار على الحيواني بما يجعله إنسانيا كما وصل بها ابن خلدون بين البشري والإنساني.

فقانون التاريخ الطبيعي حصرا فيه يبتر الإنسان فيفقده ما به يسمو من مجرد العمران البشري إلى الاجتماع الإنساني؛ والأول لسد الحاجات والثاني للأنس بالعشير (ابن خلدون) . وذلك هو مدلول الآية الثالثة عشر من الحجرات تجديدا لطبيعة اللقاء بين البشر وشرطه القيمي : التعارف مشروط بنفي التمييز العنصري والطبقي وبمعيار التقوى . ونقيض ذلك هو التناكر ونفي التقوى: فتحريف التناظر الأول بين الفرد والله يولد العنصرية أي علاقة التفاضل بغير التقوى بين الشعوب والبشر بالعنصر والطبقة.

وتحريف التناظر الثاني بين الجماعة والعالم يولد استحواذ الجماعة التي حرفت التناظر الأول على العالم وثمرته وجعل باقي الجماعات عبيدا لها . والجمع بين هذين التحريفين هو جوهر العولمة التي نعيشها الآن والتي لم يبق صامدا أمامها ومحاولا التحرر من أربابها

وهي معركة تجري في شكل حرب أهلية إسلامية وحرب أهلية كونية في آن . فهي حرب أهلية بسبب موالاة جل الحكم ونخبهم لأصحاب التحريفين وهي كونية لأن هؤلاء يسندون أولئك. وتلك هي علة الحلف بين أصحاب الاستبداد والفساد في الداخل وأصحاب الاستضعاف والاستتباع في الخارج في سعيهم لإفشال ثورة الاستئناف الإسلامية .

والحرب النفسية التي توجه ضد المسلمين يمكن ردها إلى هذه الفكرة السطحية الوحيدة وهي مركوب كل سخفاء العلمانية والليبرالية العربيتين: تصورهم المحقر من شأن طبيعة صمودنا. فهم يحاولون نفي الطابع الخلقي عن صمودنا ويعتبرونه دليل تخاف عن ركب

الحضارة وليس خيارا حضاريا أفضل نسعى لاستعادة شروط فاعليته التاريخية بل هم يسمون جهاد مقاومتنا للاستبداد والفساد والاستضعاف والاستتباع بالإرهاب.

كلما تابعت أدعياء الحداثة العرب وخاصة أولئك الذين يدعون نقد التراث من جنس أركون أو أبي زيد ناهيك عن ببغاواتهما كالبلهي وأمثاله في الخليج أو كالشرفي وجل تلاميذه في المغرب العربي أشعر ببالغ التقزز والاحتقار. فهم كاريكاتور الفكر الحديث المتجسد في انتفاخ أوداجهم مع جهل يقطر عفنا وعمى إزاء الآفاق المختلفة عما في دماغيهم المغسول بروبافيكيا الابتذال؛ يتصورون الإنسانية متحققة في أخلاق العولمة المتحرفة.

كلهم دون استثناء يصدق عليهم ما يقوله ارسطو عن عدم فهم مفهوم الكلي . يتصورون كاريكاتورهم عن الحداثة الأفق الوحيد للإنسانية ويحاكمونها به . وما أسمع مترجم أركون أو ببغاواته في تونس يتفاسفون يقشعر بدني . ولما أصبح السيسي وجوقته مصلحين للدين لم يبق كلام ولا سلام مع حثالة الأزلام .

الفصل الخامس

- الفصل الخامس - مفهوم الإنسانية وصلنا الآن إلى قلب المعادلة موضوع الفصل الخامس من التأملات - المعاني الكلية التي نشير بها إلى الإنسانية دون اعتبارها مقومة بخلاف ما يترتب على القول بالمطابقة-بعد الفرد والجماعة وقبل العالم والله. وهي معضلة المعضلات وقلب المربع للعنصرين المتناظرين اللذين درسنا في ما تقدم . ذلك أن مفهوم الإنسانية مثل رقاص الساعة يناوش بين رؤوس المربع بوصفها أقطاب جذب وطرد لا يتوقفان : تماهيا وتنافيا متناوبين مع الفرد والرب مباشرة وبين الجماعة والعالم أساسا لنفس العلاقة بين الفرد والرب ولكن بصورة غير مباشرة. وكل معضلاتها وألغازها مصدرها التماهي الجاذب والتنافي الطارد مع هذه الأقطاب الأربعة في عالمين متعالقين إيجابا أو سلبا هما الدنيا وما وراءها أو العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب . وهذان العالمان ليسا مقصورين على التصور الديني للوجود فحتى التصور الفلسفي لم يستطع التخلاص منهما حتى وإن اعتبر الثاني مجرد تعويض عن نقص الأول بعد النكوص الهيجلي الذي أثار الماركسية رؤية تعويضية كما صاغها فيورباغ . بعبارة أوجز لا يمكن للإنسانية عامة ولأي إنسان منها خاصة ألا يعتبر الدنيا سجنا فيطلب اللامتناهي وراءها مهما كان فقير الخيال والطموح الوجودي . وبهذا الاضطراب الذي لا يهدأ أريد أن أبدأ كلامي اليوم على الإنسانية عامة وعلى الإنسان المتماهي معها خاصة أعني كل القائلين بالتطابق المعرفي والقيمي الناتجين عن النكوص الهيجلي إليهما نفيا لمحاولة كنط التحرر منهما وتبنيه الماركسي . فهذا التماهي لمن يدرك معناه عين جهنم الروح في الدنيا وسبب كل ما تعاني منه الإنسانية من فوضى روحية في بواطنها

وسياسية في ظواهرها .

فهو بداية السؤال الديني والفلسفي في كل ما نعلمه من حقب تاريخ البشرية الفكري . إنه جوهر ما يمكن أن نطلق عليه اسم الإنسانية وما عداه من ثمراته موجبها وسالبها . كل ما عداه هو الحضارة المادية والرمزية أي العمران البشري والاجتماع الإنساني في الأعيان المكانية والأعيان الرمزية وفي الأذهان ومعالم الفكر. وتلك هي حقيقة الثورة الخلدونية التي تتجاوز خرافة

التماثل مع كونت أو مع ماركس . وإذن فالإنسانية ليست شيئا آخر غير ما يترتب على التحيز في المكان وثمرته وفي الزمان وثمرته بالمرجعية التي تضفي عليهما معنى هو عين الرؤية الحضارية للجماعة من حيث إنها جميعا تعبير فعلي ورمزي على السؤالين الديني والفلسفي.

جوهر الإنسانية سؤالاها الديني والفلسفي

والسؤالان الديني والفلسفي هما بصورة أدق سؤالا الدين اللذين هما عينهما سؤالا الفلسفة حول الوصل والفصل بين الدنيا وما بعدها أو حول سياسة عالم الشهادة المشدود إلى سياسة عالم الغيب كما حددتهما في محاولات سابقة. فطرحهما التناظر الأول بين الفرد والله صيغ في شكل محاسبة متبادلة:

« فالله يحاسب الإنسان في الآخرة وتلك هي سياسة عالم الغيب .

© والإنسان يحاسب الله في الدنيا وتلك هي سياسة عالم الشهادة . ومن يقرأ القرآن ببصيرة يراه مليئا بالتلاوم الدائم بينهما إما على أرضية إيمانية أو

على أرضية إلحادية. وما من أحد صادق مع نفسه لم يعش هذا التلاوم في أشد لحظات الحياة ضيقا . صحيح أن الإيمان يقتضي ألا يحاسب المخلوق الخالق . لكن القرآن يقول عكس ذلك تماما حتى وإن لام الإنسان واعتبر الشر من عند الإنسان إذ القرآن يقول «رضي الله عنهم ورضوا عنه» وصفا للمؤمنين . وحتى الأعرابي الجلف أجاب الرسول بما يفيد هذا المعنى العميق . وهذا من أهم مداخل ما يزعم عقلانية اعتزالية. فقد ظن أصحابها أن مشاركة الله في الخلق يلغي موقف الأعرابي . لكن موقفه أسلم حتى بمقتضى العقلانية عند تحليل أفعال العباد . فإذا كان الله يحمل الإنسان مسؤولية أفعاله ويصفه كما يعلم الجميع بكل العيوب فيمكن للإنسان إذا طبق مبادئ العقل أن يلوم صاحب الصنعة لا المصنوع. وتلك هي علة ثورة الأشعري عندما عبر عن ذلك بعبارة بليغة عن معلمه وزوج أمه "وقف حمار الشيخ في العقبة" (الجبائي الأب).

ذلك أن مجرد وجود الإنسان بكل ما يوصف به من عيوب بنص القرآن نفسه يجعل رأي الملائكة فيه صائبا وخلقه غير مقبول عقلا خاصة وتبريره "وما خلقت الجنس والإنس إلا ليعبدوني" فإذا بالإنسان أقل شيئا عبادة لله . ثم أي حاجة للعابدين لكائن مطلق - الله - لا ينقصه شيء ولا حاجة له لغيره فضلا عن كون غيره مشوب بعيوب لا يتوقف القرآن عن ترديدها؟

وهذا من أكبر ألغاز الوجود واضطراب العقل وعلة نفيي لفائدة علم الكلام . وهو المنبع الأساسي لكل من يدعي خيار الإلحاد ومن يبحث عن إيمان العجائز كذلك . لكني سبق أن قلت إن الإلحاد مستحيل وإنه لو كان ممكنا لكنت أول القائلين به . كل اللغز أنه ينفي ذاته . كما أن إيمان

العجائز مستحيل . فالإلحاد هو الغاية يفيد الاستنتاج الخاطئ من التنزيه المطلق . فضميره هو، إذا كان كل ما في العالم وما في الإنسانية خاصة فاقدا للمعنى فلا يمكن نسبته لرب حكيم . وهذا هو ما يمكن تسميته بنظرية العدل الإلهي المسلوبة: الثيوديسيا المقلوبة. فالعالم والذات يغلب عليهما الشر والقرآن يؤكد ذلك في وصف الإنسان . والإلحاد الذي يدعي أصحابه أنهم اختاروه من منطلق علمي من أكبر الأدلة على سخفهم وكذبهم . لكن العلم لا يوصل إلى حقيقة مطلقة والمتمكن منه على محدوديته أولى به أن يوصل إلى الإيمان. حتى من دون الظن أنه مطابق ومحيط .

وإذا كان لا علم من غير نظام قوانين ونظام في الوجود فإن وجودهما يؤدي حتما إلى الإيمان بوجود مبدئهما وهو أساس الدين والفلسفة في آن . فالقوانين ليست ضرورة عمياء بل هي ناتجة عن علاقات بين غايات وأدوات وإلا لما كانت نظاما وإذن فكونها نظاما يعني أنها خيار عقل لرب حكيم . وإذن فالإلحاد مصدره نقيض ذلك أي الاعتقاد في أن العالم والذات كلاهما مناف لكل منطق " "8105060 وفاقد للعقل والحكمة ومليء بالشر والظلم والقهر: وتلك هي نظرية العدل المنفي . ونظرية العدل المنفي في الوجود هي في الحقيقة تنزيه للرب صاحبه لا واع به مفاده، إذا كان الله لم يخلق عالما وذاتا خاضعين للعدل فالأفضل نفي وجوده بدلا من الإيمان به ووصفه

علاج القطب الأول من المربع الأول

ولما كان هذا التنزيه لا واعيا فهو آلية دفاع للخروج من الاضطراب الذي

وصفته بكونه جهنم الحياة الدنيا . والخروج منه فلسفيا كان له شكلان في الفكر الغربي:

. الأول ديكارتي مسكوت عنه .

« والثاني نيتشوي صريح . والشكلان ليسا بالصدفة . فأولهما ينتهي إلى ما انتهى إليه الغزالي في المشكاة. والثاني ينتهي إلى ما انتهى إليه التلمساني في شرح مدارج السالكين . وسيعجب أصحاب الفلسفة الصحفية من أن هذا المربع -ديكارت ونيتشه والغزالي والتلمساني - تلتقي في قلب هو ابن تيمية الذي عاش جهنم الدنيا بمخرج آخر. وسأعود لمخرج ابن تيمية. لكن فلأواصل الكلام على الحلين اللذين ينتهيان إلى ديكارت ونيتشه . فديكارت قال في بداية مشروعه بنظرية الأخلاق المؤقتة. وأنه ظل عليها إلى أن مات وهي أخلاق جماعته . ولعل جبنه وتعليله لئلا يحصل له ما حصل لجاليلي في قضية دوران الأرض يفسر علل عدم بيان ما يقصده بالأخلاق غير المؤقتة. وما ضاق ذرعا ساح كما ساح الغزالي . لكن الانطلاق من العدم أو "التابولا رازا-اللوحة الممحوة أو البكر" انتهى بديكارت إلى حقيقة أقنعته بعجز الشيطان الماكر، لا يستطيع أن يشككه في وجوده عين وعيه الشاك . فلكأن ديكارت أثبت بذلك أن الإلحاد مستحيل . لذلك صار ربه أساس كل فكره مثلما هو أساس كل الوجود . وذلك بالذات بسبب استحالة رضا الإنسان بالمحدود .

وما انتهى إليه ديكارت ولكن مع المحافظة على الأخلاق المؤقتة أو أخلاق الجماعة التي ربي فيها يعني أن لديكارت ما يشبه الجمع بين الفقه والتصوف . أو بعبارة أوضح الجمع بين الرسم والحقيقة بالمصطلح الصوفي

. في الجماعة لا بد من الرسم) الفقه) وفي الذات لابد من الحقيقة (التصوف (. وهذا ما أعنيه بمخرج الغزالي . لكن الأساس واحد في الحالتين : فما يسميه ديكارت أساس نظامه الفكري والعالم يسميه الغزالي نور السماوات والأرض ويعتبر قلب المؤمن "زجاجة" مشكاته العاكسة . وهذا الحل الذي حصل مرتين بارزتين ذكرتهما واحدة غزالية والثانية

ديكارتية يحصل مرات لا متناهية لأنه يمثل الحد الأول من التناظر بين الفرد والله التناظر الذي

علاج القطب الثاني من المربع الأول

نصل الآن إلى القطب الثاني من هذا التناظر ويمثله نيتشه والتلمساني . حيث ينتهي الإلحاد إلى عكس ما انتهى إليه عند الغزالي وديكارت : التمانع بين الفرد والرب الرب . وفي الحالتين ليس الشيطان الماكر صوتا خارجيا على الذات (فرضية جني ديكارت الخبيث (بل هو من مكر الذات التي تنتج كل الأوهام التي أقنعت الغزالي وديكارت بالأكاذيب النافعة بالاصطلاح النيتشوي والتلمساني . فما يسميه ديكارت والغزالي حقائق هو عند نيتشه والتلمساني أكاذيب نافعة من صنع الذات التي هي إرادة قوة عمياء تبدع عالما رمزيا لا حقيقة وراءه. وابن تيمية لا يحب الغزالي ويكره التلمساني . ولو كان ديكارت ونيتشه موجودين قبله وكان على علم بهما لكان موقفه منهما نفس الموقف الذي له من الغزالي والتلمساني : عدم حب وكراهية. ومشكلي الشخصي مع نيتشه والتلمساني أنهما أكثر وقوعا في الأوهام من ديكارت والغزالي: فمنطقيا الكلام على أوهام نافعة بديلة من الحقيقة متضايف . والتضايف يعني وجود حدي

الإضافة بينهما . فلم ينفيان أحد الحدين ويبقيان على الثاني؟ في الحقيقة هما يضخان في الذات ما يسلبانه عن الرب عكس الغزالي وديكارت اللذين يضخان في الرب ما يسلبانه عن الإنسان . وهذا يعني وجوديا أن العلاقة بين الذات والرب هي العلاقة بين الفناء والبقاء والخياران هما؛ فتكون الذات هي الرب والرب من صنعها أو العكس. وبذلك يتبين أن المربع -ديكارت ونيتشه والغزالي والتلمساني - حقيقته كما فهمها ابن تيمية هي مرض التمانع بين الإله والمألوه أو المربوب والرب مطبق على الذات والرب بالنفي المتبادل ؛ لا نثبت أحدهما من دون نفي الثاني:

* هذا هو الوجه الأول من جهنم الدنيا .

* أما الوجه الثاني فيأتي من التناظر الثاني بين الجماعة العالم. ...

وهنا نجد المشكل في الغرب بين سبينوزا وهيجل . وقبلهما نجد نفس المشكل بين ابن رشد وابن عربي . ولكن في ترتيب معكوس . ونجد في قلب المربع مرة أخرى ابن تيمية. وتلك هي علل تعظيمي لهذا الرجل واحتقاري للمتجرئين عليه من أعشار المثقفين سواء من أدعياء التأصيل أو من أدعياء التحديث إذ هما كلاهما كاريكاتور مما يدعيه .

يعسر على الكثير فهم العلاقة بين رموز هذا المربع وهم رموز لا غير لأنه مثل المربع السابق يتكرر بلا توقف إذ هو عين جهنم الإنسانية في الدنيا . فأشهر ما عرف به سبينوزا هو قولته الشهيرة: إن الإنسانية ليست دولة في الدولة. وإذن فهو قد اختار في التناظر الثاني العالم والطبيعة بدل الجماعة والحضارة . ومن اطلع على فلسفة الدين الهيجلية غاية وعلى ظاهراتية الروح بداية يعلم أن خياره عكس خيار سبينوزا تماما أي إنه يقدم قطب الجماعة

والحضارة على العالم والطبيعة.

وليس ذلك بالصدفة. فكلاهما يقول بوحدة الوجود لكنها عند سبينوزا طبيعية مضطرة وهي عند هيجل روحية حرة - الوجود للذات قبالة الوجود في الذات وللغير . وابن رشد أرسطي . والقراءة السطحية لأرسطو تجعله قائلا بما يشبه قول سبينوزا وتجعل ابن عربي عكسه فيكون قائلا بما يشبه قول هيجل . لكن العكس أصح .

ولنبدأ بابن عربي . فقي بعض رسائله يعتبر العالم عين الله . والعين ليست الباصرة بل الحصول العيني في الوجود الفعلي كأن الله هو العالم الموجود . والعالم الموجود هو تحقق العالم المعدوم أو "الأعيان الثابتة العدم" بمصطلحه أي بالمعنى الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي خاصة هي ما تكون المادة الأولى حبلى به بالقوة أي كل الموجودات . وإذن فهذه الأعيان الثابتة في العدم تناظر مفهوم القوة الأرسطي وتناظر مفهوم الأحوال عند سبينوزا . فيكون ابن عربي في الحقيقة هو القائل بما يقول به أرسطو قبله وسبينوزا بعده.

وذلك ما يرجعنا إلى فهم أرسطو وفهم ابن رشد لأرسطو . والانطلاق من الثاني إلى الأول أي من شرحه لمقالة اللام وشرحه للمقالة الثالثة من النفس . ففيهما مجموعين نجد العلاقة بين عقل

-الفصل الخامس- الإنسانية وعقل العالم أي وحدة الوجود الروحية المقابلة لوحدة الوجود المادية فيكون قوله أشبه. بقول هيجل . عندنا إذن مربع من تجربتين عربية وغربية لنفس المعضلة الإنسانية الناتجة عن التناظر الثاني بين الجماعة والعالم في فهم الوجود بما هو واحد . وهي معضلة تتكرر بلا نهاية

وما ذكرناه هو النماذج الأبرز في تاريخ الفكرين الديني والفلسفي المعلومين أو على الأقل اللذين سيصبحان معلومين بهذه الرؤية التي هي من اجتهادي الشخصي ولا فخر.

في دلالة شرحي مدارج السالكين

وما أظنني بحاجة للتذكير بأن أهم المعضلات التي حاول ابن تيمية علاجها وتفكيكها هي هذه المعضلة بعبارتيها المعهودتين وحدة الوجود ووحدة الشهود . ولست أدري هل الأمر من الصدف الوجودية أم من العناية الربانية أن يكون اللقاء بين ممثلي المربعين اللذين درسنا قد حصل في شرحي مدارج السالكين المتواليين . فلكأن الله أراد لفكر ابن تيمية ممثلا بتلميذه ابن قيم الجوزية أن يناظر بالشرح مدارج السالكين شرح التلمساني في هذين الوجهين من المربعين .

طبعا لا ينتظرن أحد مني أن أعرض جزئيات هذه المسائل الكبرى لأن المجال يتعلق بالإمساك بخيوط الإشكال وليس بعلاج تفاصيلها شكل واحد منها محيط . ولأشر إلى المغزى من الجمع بين تجربتين في كلا الحالتين غربية وعربية في علاج نفس المعضلة الوجودية: ليس الهدف المقارنة بل بيان كونية مفهوم الإنسانية وهو رد ضمني على تخريف القائلين بالخصوصية مسائل الدين والفلسفة المتعلقة بالمعضلات الوجودية التي هي عين كيان الإنسان .

فما هو خصوصي في المعضلات الوجودية ليس جوهرها بل شكلها أي نوع الترجمان به تجارب الكيان التي أرجعتها إلى الأحياز الخمسة وتوالجها وتشاجنها . لكن الغاية أعمق من هذا المغزى . إنها بيان تفاهة فلسفة ما بعد

الحداثة أي تحريف الفلسفة بعد تحريف الدين . فثقافات الإنسان متوالجة ومتشاجنة ومتنافذة . وهذا التوالج والتشاجن والتنافذ هو المفهوم القرآني العظيم في الآية الثالثة عشر من الحجرات: شعوب وقبائل للتعارف والمفاضلة في الكرامة بالتقوى لا غير .

تأويل دلالة المربع الأول

نعود لمربعنا الأول -ديكارت ونيتشة والغزالي والتلمساني - والحلول التي يقدمونها للإنسانية كحل فهم العلاقة بين قطبي التناظر الأول : الفرد - الله . ونبدأ بزوجي الفردية: فنيتشه يقدم حل الإبداع الفني لتعويض موت الرب أو قلب القيم كما يقول والتلمساني يقدم الغطس في اقيانوس الشساد المطلق لنمس العلة . ألست أبالغ عندما أقارن حل نيتشه بحل التلمساني أو الإبداع الفني بالشساد المطلق مهربين من الثقب الأسود لظن الإلحاد حلا ممكنا يرضي الإنسان؟

1. حل نيتشه: طوفان التوهم الفني تعبيرا إبداعيا عن إرادة القوة وترجمته التاريخية هي العنف المطلق في سياسة العالم للتحرر من إرادة الضعف العامة التي يحتقر مسيحيتها وديموقراطيتها التي هي "مديوقراطيتها».

2. وحل التلمساني : نظرية الأمواج التي تعتبر الوجود تسونامي السيلان الأبدي في العالم وفي الذات أعني الاضطراب الذي سميناه جهنم الإنسان في الدنيا .

ما مهربهما؟ أليس الإبداع الفني للتعالي على إرادة الضعف بإرادة القوة تعويضا لارب المت بل الاستفادة من عالم الضعف بالشساد وحلف الاستبداد عندما تصبح أفعال الإنسان بمعزل عن الخير والشرية الحالتين

عند نيتشة والتلمساني؟

والحصيلة هي أن الوصف الأدق لجل النخب العربية التي تدعي النيتشوية بتوهم أنها مبدعة وقوية ليست إلا تلمسانية تغرق في الساد وتتحالف مع الاستبداد.

ولست بحاجة لأن أسمي أحدا . فمن له اطلاع على حال ما يسمى بالإبداع في الساحة العربية من هاجر منها ومن بقي يعلم علم اليقين أمانة وصفي للحال الروحية . ولعل أكبر فضل لثورة الربيع أنها فضحت كل ما أصفه هنا وأنها بينت بطبيعة انطلاقها ما أقصده بجهنم الإنسانية في الحياة الدنيا؛ الشرارة هي حرق الذات . وما كان البوعزيزي يحرق ذاته لو لم يكن التناظر الثاني (الجماعة والعالم) والتناظر الأول) الفرد والله) قد أديا إلى اليأس المطلق واستعجال الحساب.

فمحمد البوعزيزي حرق المخلوق ليأسه من الخالق بعد عيش جهنم الدنيا متعينة في العلاقة الأولى بين الجماعة والعالم وفي العلاقة الثانية بينه وبين ربه . والانتحار الذي تضاعف بأعداد مهولة في جل البلاد العربية ليس معهودا في الحضارة الإسلامية. وهذه الظاهرة من أهم علامات الفوضى الروحية التي لها دلالة عميقة في بحثنا . لذلك فمراوحتي بين الفلسفي والحدثي ليست مصادفة بل هي مقصودة حتى نحسم نهائيا مع المخرفين الذين يتصورون الفلسفة كلاما في الهواء لا صلة له بالأحداث ,. فالفلسفة ليست «الصليب الاحمر» ترافق آلام البشرية دون أن يكون لها منها موقف من الشرعية في حدود المقدور للإنسان في فعل التاريخ.

وتلك هي دلالة الآية 110 من سورة يوسف: (حتى إذا استيأس الرسل

وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين» . إنها الحقيقة ما في الأحداث من معنى وروح . فلو لم تصبح الأمة في وضع روحي مأساوي لا كانت أحداثها تصل إلى ما لا يفسر إلا بروحانية اليأس المطلق . وروحانية البأس المطلق من علامات الانقلابات الروحية ذات الدلالة التاريخية الكونية جعلها الله آية من آيات فهم العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين . فالاقتصار على فلسفة التاريخ يقف عن استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا . فنيتشة والتلمساني يدعيان ما يشبه البنوة والرسالة استيأسوا من نصر الله.

لكن نيتشه هرب إلى الإبداع بدعوى إرادة القوة وفلسفة العنف على الضعف ممثلا فيما يسميه أوهاما وبمعتقديها هروبا من بديل الحقيقة: العود الأبدي الذي لا يختلف في شيء عن أمواج اقيانوس التلمساني الذي هرب إلى هيجان أمواج البحر - الوجود - وفلسفة اللامبالاة بعنف التاريخ الحضاري المردود إلى التاريخ الطبيعي استمتاعا بالفاني والزائل : وذلك هو جوهر الفساد وشرطه الاستبداد الروحي والسياسي . كلاهما لم يعد مؤمنا إلا بظاهرات وعيه التي يرد إليها كل ما عداها جاعلا سرديته الهذيانية عين الحقيقة ومعتبرا كل ما عداها هذيان ضعف العامة .

تأويل دلالة المربع الثاني

ولنذهب الآن إلى المربع الثاني -ابن رشد وابن عربي وسبينوزا وهيجل -ممثلي التناظر بين ... الجماعة والعالم تمثيلا يناظر بين الزوجين من الحضارتين . فقد بينا أن ابن رشد هو القابل للمقارنة بهيجل وابن عربي بسبينوزا بدليلين :

* الدليل الأول هو قراءتنا لفلسفة أرسطو كما فهمها فلاسفة العرب.

* والدليل الثاني هو نقد كنط رشدية هردر في فلسفته التاريخية. ما أورده من أدلة من اللطائف التي لا يمكن لمن لم "يثني ركبتيه" ليتعلم أن يعلمها . فتحرير الفكر الغربي من فكر ابن رشد هو نهاية السكولاستيك ولا يعني أنه أسس الحداثة الغربية إلا عند من يجهل أنها قامت على التحرر ليس من ابن رشد فحسب بل وكذلك من أرسطو نفسه . أعني تماما عكس ما يدعيه الرشديون العرب الذين يعظمون من دوره زعما أنه مؤسس العلمانية- لكان العلمانية ليست متأخرة في الغرب على نهوضه الفعلي . فنهوض الغرب ديني وفلسفي أسس لرؤية جديدة للعالم أقرب إلى نظرة ابن سينا والغزالي منها إلى نظرة ابن باجة وابن رشد . ولعل حي ابن يقظان لابن طفيل أكبر دليل . فحي بن يقظان هو عين ما وصفناه بوحدة الفكرين الديني والفلسفي في ذروتهما كما لدى ابن سينا والغزالي ديكارت ولايبنتز بناة العصر الكلاسيكي . أخذنا نيتشه والتلمساني رمزا لليأس من الرب لثقب الإنسانية الأسود هربا من جهنم الدنيا إما بالإبداع الفني أو بالغرق في الشساد ويجمع بينهما العنف . فلنأخذ الآن رمزا لليأس من الإنسان ولثقب الإنسانية الأسود هربا من جهنم الأخرى إما بالإبداع الميثولوجي أو بالغرق في الطاغوت المطلق ويجمع بينهما العنف . إنهما سبينوزا وابن عربي: فالأول يلغي الآخرة بميثولوجيا الصوغ الرياضي لمغلقات الوجود في كتاب الأخلاق وهو مشروع بين ديكارت سخفه لما طلب منه عرض أجوبته على اعتراضات مفكري عصره على التأملات. والثاني يلغيها بالطاغوت المطلق الذي يرمز إليه قوله بأن حاكم الارض ظل لحاكم السماء بحجة أن الثاني

لو لم يكن مريدا لذلك لمنعه ومن ثم فهو لا يميز بين الموجود والمنشود وبين المشيئتين . ويجمع بينهما الا تاليسم : أحدهما يعتبره طبيعيا لان الطبيعة الطابعة عند سبينوزا تشبه ما تمثله إرادة الله عند ابن عربي . وابن تيمية طبعا لا يعرف سبينوزا لأنه لم يوجد بعد في عصره لكنه

يعرف ابن عربي يعلم أن الثقب الأسود أو اليأس من الجماعة مآله تأليه الطبيعة واعتبار الأمر الواقع أمرا واجبا ومن ثم نفي الفرق بين الموجود والمنشود في رؤية ابن عربي . وذلك هو جوهر رفضه لفكر ابن عربي؛ عدم التمييز بين عالم الربوبية وعالم الألوهية أو نفي الحرية والاستسلام للضرورة أي نفي العالم الخلقي كله .

الإنسانية ولعبة المربعين

الإنسانية مترددة بين المربع نيتشة والتلمساني وسبينوزا وابن عربي والمربع ديكارت والغزالي وابن رشد وهيجل . وتقابل خيارات المربعين همي الأول . وذلك هو همي الأول لأنه هو عين الظرف الإنساني 076010201601 او الشرط الإنساني 2011011101 أعني عين وجود الإنسانية التي هي قلب المعادلة موضوع تأملاتنا هذه. لكننا رأينا أن الظرف أو الشرط الإنساني لا يتحدد إلا بالتناظرين بين الفرد والله وبين الجماعة والعالم ومن ثم فنظرية الأحياز تنفد وهذا يعيدنا لدراسة المرجعية التي هي بالنسبة إلينا نعن المسلمين القرآن الكريم وإقراء الرسول له صحابته المعاصرين له والملازمين للقرآن إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . فهل هو يعرض هذه المعادلات أمثوليا دينيا ومثاليا فلسفيا؟

ذلك هو السؤال الغاية. ستحاول علاجه فلسفيا في فصل لاحق إن شاء الله

حتى نفهم معنى فصلت 3 وندرك أن حقيقته ترى في الآفاق والأنفس .

القلب النظري والقلب العملي

للمطابقة تمثيل ابن خلدون له في العمل والشرع في نظرية القيمة النافية للمطابقة بنفس التعليل وبمنزلة المعاني الكلية في رسالتي للدكتورا في النظام القديم بجزئيها أي الكلي في الفلسفة جزئها النظري وإصلاح العقل في جزئها التطبيقي على رؤية ابن تيمية وابن خلدون بالمقارنة مع رؤية أرسطوية النظر والعقد ورؤية أفلاطون في العمل والشرع. فالأول عالج تعريف الفلسفة النظرية والثاني عالج تعريف الفلسفة العملية في عصرهما بداية القرن الثامن وغايته وعملهما الفلسفي مجهول شرقا وغربا . وما أحاوله ليس إلا لإنصافهما ما استطعت إلى ذلك سبيلا مثلما سعيت قبل عنايتي بفكرهما إلى إنصاف أرسطو والغزالي اللذين ظلما من قراء التراث . فقراء التراث الأرسطي من أبستمولوجي الغرب كانوا يتهمونه بمعاداة الرياضيات فبينت في رسالة الحلقة الثالثة أنه كان أفضل من أفلاطون المزعوم مفكرا رياضيا 6 ا 016كم !ل 516011106 كانام6كا ا 0305 1031060211085 كع 512101 « وقراء تراث الغزالي من حداثيي العرب ما زالوا يتهمونه بمعاداة الفلسفة فبينت أنه أول فيلسوف في حضارتنا بدأ يحدث شرخا في الميتافيزيقا بالنقد الابستمولوجي 086 01026601 عا

والعملان كانا باللسان الفرنسي لذلك لم يقرأهما الكثير من مفكري العرب حتى بعد ترجمتهما . فالأول هو منزلة الرياضيات في خطاب أرسطو العلمي (ما يعادل 010 (والثاني هو مفهوم السببية عند الغزالي (ما يعادل

الماجستر) . لكن الأهم من الإنصاف التاريخي للرجلين هو التمهيد لفهم الثورتين النظرية والعملية القرن الثامن الرابع عشر لدى ابن تيمية وابن خلدون . وختاما فهذان الرجلان عندما يقرآن قراءة تليق بدورهما الثوري يعيدان النظر فيما أدى إلى تعريف الأديان والفلسفات بصورة تؤدي إلى هذين المربعين . ولا عجب في ذلك: فالقراءة في الوضعية العربية الحالية تعاني من الانحطاط الذاتي ويغلب على التأصيليين والانحطاط المستورد ويغلب

وذلك ما أطلقت عليه اسم التلوث الثقافي الناتج عن الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي وكلاهما ينخر التراثين العربي والغربي برده إلى قشوره . فالتأصيلي يتخيل التحديثي ممثلا للتراث الغربي فيحارب هذا بدلا من ذاك . والتحديثي يتصور التأصيلي ممثلا للتراث العربي فيحارب هذا بدلا من ذاك . لذلك فهما صنفان من الدونكيخوتية يحاربان نواعير الطواحين ظانين أنهم فرسان تارب فرسان . وهذه المعركة الكاريكاتورية هي التلوث الثقافي الحالي . ورغم أنها عامة في كل البلاد العربية إلا أنها بلغت الذروة في مصر السيسي . من يسمع الشناعات التي يصحبها في الغالب أضخم الألقاب يصيبه الذهول . فما أيسر استعمال أفعل التفضيل . والرمز القاطع هو طب الكفتة لدكاترة الفيلسوف السيسي الذي يريد من الشعب المصري ألا يسمع إلا له بس: التلوث .

تدارك قبل الكلام في المرجعية

تجاوزت الحد المقبول في هذا الفصل ولم أعالج إلا النصف . ذلك أن أهم مسألتين يطرحهما مفهوم الإنسانية عامة ومعضلاته . لذلك فالفصل

الخامس سيتواصل في جزء ثان يعادله كما إن شاء الله؛ فالمسألة الأولى هي مسألة التلازم الدائم بين الفرد الإنساني والله وبين الجماعة والعالم . فهذان البعدان من معضلات الإنسانية هما مضمون كل دين وكل فلسفة ويتعينان في كيان أي فرد وأي

جماعة وفي القرآن الكريم . والمسألة الثانية هي مفارقة الكلام على الإنسانية وكأنها لا تتألف إلا من الرجال وغابت المرأة تاما

وهو ما ينالج حضورها في كيان أي فرد وأي جماعة وفي القرآن الكريم .

تجنبا للإطالة في الفصل السادس لجأت إلى هذه الإضافة التي تشبه ضميمة حتى أواصل التأملات في قسمها قبل الأخير حول ما به نشير إلى ما نعتقده "طبيعة" القرآن الكريم لتكون رؤيتنا لنص القرآن رؤية نسقية تتعامل مع بنيته العميقة ونظامه الذي يبين أنه نظام ديني وفلسفي في آن رغم التقابل العلاجي فيهما . فهو ديني لأنه ينتهي إلى النظر والعقد) الكلام والعقائد) من مدخل العمل والشرع (الفقه والشرائع (بخلاف الفلسفي الذي ينتهي إلى العمل والشرع) الفلسفة العملية) من مدخل النظر والعقد) الفلسفة النظرية) . وقد كانت خاتمة الفصل السادس حول القرآن الإشارة إلى الوجهين التاليين . وغاية هذه الضميمة استكمال تجديد "طبيعة" النص القرآني:

* الوجه الأول: تفكيك نقدي لما يترتب على التجارب الدينية السابقة المحرفة في فلسفة

التاريخ . * الوجه الثاني : استراتيجية التوحيد التي هي موضوع "الجلي في التعسير الفلسفي». أسلوب العلاج القرآني:

لكن تجديد الطبيعة يقتضي كذلك تجديد أسلوب القرآن في العلاج الساعي لتحقيق هذين الوجهين بوصف الأول ملتفتا إلى الماضي بهدف تخليص سياسة عالم الشهادة مما قطع صلتها بالمثل العليا التي تمثلها سياسة عالم الغيب والثاني مامتا إلى المستقبل لإعادة هذه الصلة وباعتبار دور الأول في الثاني ودور الثاني في الأول ليكون القرآن بذلك كما وصفناه هو بدوره علاجا يستعمل الأول علمي وظيفته العلاج النسقي لموضوعه ككل علم وهو المنهج المفهومي أو منهج المثل . فالعلم لا يدرس ما يسميه الحداثيون الواقع كما يظهر بل هو يدرس بنية مجردة هي علة ما يجري فيه بنظام هو سر كيانه: لذلك فمضمون العلم ليس وصف «الواقع» بل اكتشاف البنية العميقة التي تجعله يقع بنظام هو علة وقوعه كما يقع وهو إذن بنية مثالية.

الفصل السادس

الثاني تعليمي وظيفته تبليغ ما يصل إليه المنهج الأول من الحقائق إلى المخاطبين وهو المنهج ... التمثيلي ومنه ضرب الأمثال . وعندئذ ننتقل من منهج اكتشاف البنى المجردة إلى تبليغها بأمثلة معينة. وذلك هو الفرق بين دور مبدع النظرية وبين معلمها . وهذا هو سر الخلط الذي جعل علماء الملة لا يرون من القرآن إلا القسم الثاني فصار التمثيل عين الممثل له وأصبحت علوم الملة كلها تعتبر الأصبع المشيرة للأعيان الممثلة وكأنها علم لكأن طالب يخلط بين الأمثلة التي يضربها المعلم لشرح المفهومات المجردة وهذه المفهومات فتصبح الأمثلة هي العلم . وإذا أخرجته منها يصبح أصم أبكم وأعمى لا يعقل .. والمنهج الأول يتلقى المخاطب به

رسائله العلمية بالتحليل المفهومي . والمنهج الثاني يتلقى المخاطب رسائله التعليمية بالتأويل التطبيقي . ثم إن القرآن لا يقدم مضمونا علميا جاهزا بل يقدم علاجات للمضامين من خلال تحليل عمل أجهزة الإنسان في تمكنه من الوصول إليها ويوجهه الوجهة التي تساعده على اكتشافها لكأننا أمام منهجية تعليم التعلم لا منهجية تعليم المعلومات . فما يوجد فيه من حق ليس إذن مضامين معرفية تفصيلية بل أسس كل معرفة وخاصة توجيه المكلف إلى شرط القيام بما كلف به خلقيا) الاستخلاف في الأرض (ومعرفيا) الاستعمار في الأرض) . هو يوجه المخاطب للبحث عن الحقيقة في مجالين متواصلين:

* الآفاق التي هي ما يحيط بالإنسان وهي الطبيعة والتاريخ.

* والأنفس التي هي كيان الإنسان الطبيعي والتاريخي متحدين فيه . فبين أن القصد بالآفاق العالم الطبيعي أولا أو عالم الضرورة (مجال الربوبية بالمفهوم الديني) ومنه كيان الإنسان العضوي لأنه جزء من العالم الطبيعي بهذا المعنى وله نفس الأحياز كما بينا . والقصد بها ثانيا عالم الحرية (مجال الألوهية بالمفهوم الديني) ومنه كيان الإنسان الروحي لأنه جزء من العالم التاريخي . أما القصد بالأنفس فيجمع بين العالمين الطبيعي والتاريخي متحدين في كيان الإنسان وهو عالم الحرية الخلقية المتفاعلة مع الضرورة الطبيعية. فكيان الإنسان عضوي لأنه جزء من العالم الطبيعي ولكنه ذو كيان روحي كذلك لأنه جزء من العالم التاريخي أي مما تضيفه الإنسانية

للعالم الطبيعي خلال استعمارها في الأرض بقيم الاستخلاف عندما تكون سياسة عالم الشهادة مشدودة إلى عالم الغيب أو بدونها عندما تنقطع هذه

الصلة وذلك هو جوهر التحريف بالمعنى القرآني .

وبهذا المعنى فللإنسان نفس الأبعاد التي للآفاق التي هي طبيعية وتاريخية متعينة في هذه الأحياز الخمسة أي المكان والزمان وثمرة تفاعلهما المادية) الثروة) والرمزية) التراث) والمرجعية الجامعة بينها أربعتها وكل ذلك لأن الإنسان مستعمر فيها ومستخلف في الرؤية القرآنية للإنسان وتلك هي الانثروبولوجيا القرآنية.

والتوجيه القرآني إلى العالمين وإلى الأنفس إشاري بمعنى أنه لا يكشف حقائقهما التفصيلية بل هو يكشف ما يعرفها به بالإضافة إلى تجهيز الإنسان للتعامل مع الطبيعة ومع التاريخ خارجه ومعهما لذاته التجهيز الذي يمكن للإنسان بفضله أن يدركها ويكتشفها قوانين الآفاق وسننهما فيها وفي ذاته:

. فتوجيه القرآن للإنسان إلى الطبيعة يقتصر على الإشارة إلى فكرتين هما معنى الخلق بقدر وأصل معرفته المدارك العقلية والحسية التي تبحث عن النظام الطبيعي الذي هو عين قوانين الخلق بقدر.

.2 والتوجيه القرآني إلى التاريخ يقتصر على الإشارة إلى فكرتين هما معنى الامر بسنن وأصل معرفته المدارك العقلية والحسية التي تبحث عن النظام السياسي الذي هو عين سنن الأمر بسنن .

وإذن فالقرآن خطاب من القوة الثانية يوجه جهد الإنسان ولا يعوضه بأن يمده بثمرات ما كلف به جاهزا بل هو يوجهه إلى ما جهزه به خالقه من شروط استعماره في الأرض علميا وهو موضوع التوجيه الأول وعمليا وهو موضوع التوجيه الثاني أعني ما هو ضروري للعلاقة بالعالم الطبيعي أي الاستعمار في الأرض وما هو ضروري للعلاقة بالعالم التاريخي أي

الاستخلاف فيها . وبذلك يجتمع التوجيه إلى ضرورة المعرفة وضرورة القيمة. ولما كان العالمان متفاعلين في الاتجاهين من الطبيعة

إلى التاريخ ومن التاريخ إلى الطبيعة وكانت الأنفس تتضمن هذين البعدين وتفاعليهما فإن .. توجيه الإنسان مضاعف:

1 البحث العلمي وثمرته في العالم الأول) الطبيعة) وهو ما يمكنه من شروط استمداد

شروط الاستعمار في الأرض .. 2 البحث العملي وثمرته في العالم الثاني (التاريخ) وهو ما يمكنه من شروط الاستخلاف

والتوجيه القرآني لا يكتفي بالتوجيه للشروط ولا بالاعتبار أي ببيان ثمرة البحث في الآفاق وفي الأنفس بل هو في آن يؤسس على ذلك كل الادلة التي يستعملها القرآن لإثبات العلاقة بين الاستعمار والاستخلاف في سياسة عالم الشهادة وما يناظرهما في سياسة عالم الغيب التي تعلل تجهيز الإنسان وتسخير العالم لقيامه بتلكما المهمتين .

وبذلك فهو يتعامل مع كيانه الطبيعي مثل تعامله مع الطبيعة ويتعامل مع كيانه الروحي مثل تعامله مع التاريخ . والتشارط بين العلم والعمل هو عين التشارط بين العالمين وعين التشارط بين منزلتي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومن حيث هو مستخلف فيها . وذلك هو مضمون الرسالة القرآنية بوصفها استراتيجية توحيد وتأطير للعلاقة بالعالمين بتوسط العلم والعمل اللذين يطلبان بالبحث العلمي والعملي في ظواهرهما لمعرفة قوانينهما .

لكن الرسالة ليست ذات اتجاه واحد من الله مرسلا إلى الإنسان مرسلا إليه بل هي كذلك رد من الإنسان مرسلا إلى الله مرسلا إليه من حيث وجهي وجوده مستعمرا ومستخلفا . لذلك فالقرآن حوار دائم بين الله والإنسان دون حصر الحوار بين الله ومن اصطفاهم ليكونوا نماذج إنسانية وإلا لاستحال ختم الوحي كما يتوهم التشبع الذي يعتبره متصلا في من يسميهم الأيمة المعصومين . وما يثبت ذلك حتى مع وجود الأنبياء والرسل ظاهرة قلما اهتم بها علماء الملة وهي من العجائب فيها :

كلما جاء رسول لاحظنا تدخل إنسان صالح ليس رسولا ينصح باتباعه

والمثال الأقصى في ذلك الرجل الصالح الذي جعله كذب المتصوفين الخضر وهو إنسان عادي لا هو نبي ولا هو متصوف بل من جنس «وجاء رجل يسعى « في يس .

وإذن فالعلاقة المباشرة بين الله والإنسان ليست مقصورة على الاصطفاء لأنها مع آدم الذي استخلفت معه الإنسانية كلها وخاصة منذ أن أخذهم الله من ظهور آبائهم وأشهدهم على أنفسهم . لكن هذه العلاقة المباشرة والتي ذرأها في الحواريين الله والإنسان في القرآن يقرأه البعض تبدو وكأنها علاقة بين عبد آبق (الإنسان) وسيد مستبد) الله) في حين أنها علاقة بين إرادتين حرتين إحداهما مستخلفة والثانية مستخلفة.

نعم يبدو الحوار في فهم البعض وكأنه علاقة عدائية بين حريتين غير متلائمتين كل منهما تحمل الآخر الشر الموجود في العالمين الطبيعي والتاريخي . ويقرأه البعض الآخر وكأنه علاقة بين متعلم عنيد ومعلم رحيم يحاول إخراج المتعلم من هذه القراءة الأولى ليمكنه من أن يكون سيدا

بحق أي ليمكنه من شروط الحرية التي هي علة التكليف حتى يصير بحق عين حقيقته : الحرية هي إذن في التحرر من كل الأوثان وعبادة رب الكيان.

المشترك بين الدين والفلسفة

وينبغي الإشارة إلى أن كلامنا على الفلسفة اقتصر على الخطاب الفلسفي الخاص ولم نلحق به العلوم لأن هذه لم تصبح علوما إلا بفضل الاستقلال عن الوجه المتجاوز للمعلوم في الفلسفة . وما يتجاوز به الديني والفلسفي المعرفة والقيم واحد . وهو عين ما ذكرنا عندما ميزنا بين الوعي الإدراكي من حيث هو شرط كل علم وكل عمل ومصاحب لهما مصاحبة الشرط للمشروط وبين المعرفة والقيمة المتعلقتين بمضمون محدد يصبح علما وعملا إذا اتسق وانتقل من مجرد التلقي للمعلومات والقيم إلى صائغ لهما بصورة تجعل جزئياتهما تستنبط مما وضع العقل لهما من مبادئ قليلة هي عللها منطقيا محاكية لعللها وجوديا ١

لذلك فينبغي ألا يكون كلامنا على المشترك الديني والفلسفي حائلا دون فصل ما يقوله العلم والعمل في القضايا التي نعالجها هنا لأنها ليست مطلوبنا المباشر بل هي ما قد يترتب على ما

نعرضه من عناصر مقومة لهذا البعد القبلي والمتقدم على المعرفة العلمية والقيم العملية لكونهما شارطين لهما . وهذا العنصر الشارط للمعرفة وللعمل هو الحل الذي انطلق منه ابن تيمية "الدرء" لدحض نظرية التعارض بين النقل والعقل ردا على قانون التأويل الذي عممه الرازي تقديما ما يظنه عقلا على ما يظنه نقلا حال التعارض . ذلك أن هذه القدرة الشارطة لكل

معرفة ولكل قيمة لا بد منها شرطا في المعرفة والقيمة المضمونيتين سواء كانتا نقليتين أو عقليتين . ولا معنى حينها للتعارض لأن النقل والعقل كليهما بحاجة إلى نفس القدرة المشروطة فيهما كليتهما معرفة وقيمة . ومعنى ذلك أن التعارض إن صادف فحصل لا يتعلق بهما لأنهما قدرة صورية بل بما تتوصلان إليه من مضمونات . ولما كان العقلي نفسه له مضمون نقلي معرفيا كان أو قيميا حتى في الشاهد من الوجود فالمقابلة سخيفة . لكن هذه المضمونات في الدين متجاوزة لما في الفلسفة بما تضعه من معرفة سلبية من وجهين بات أفق الدين المعرفي والقيمي وحتى الفلسفي أوسع من أفق الفلسفة التي تدعي العقلانية على الأقل قبل أن تصل إلى المرحلة النقدية:

1. الدين يضيف إلى الشاهد من الوجود بعدا غير شاهد أو غيبيا وهو ما يجعله يحد من

دعاوى الشفافية المطلقة للوجود والقدرة المطلقة للعقل . 2. والفلسفة لم تصل إلى هذا التمييز إلا بعد أن تجاوزت العقلانية الساذجة فتحررت من وهمي الشفافية الوجودية والقدرة العقلية المطلقة.

فقد كانت العقلانية الساذجة تتصور العقل مرآة مطلقة ينعكس عليها الوجود الشاهد بإطلاق . ومن هنا القول بنظرية المعرفة التي تدرك الحقيقة المطابقة لكأن علم الإنسان عام محيط . وكان الفلاسفة يتصورون القصور المعرفي والقيمي إن حصل ناتجا عن منهج الباحث وليس بسبب الوجود

وعدم الوصول إلى الموقف النقدي في الفكر الفلسفي هو الذي يفسر الموقف الأول الذي سميناه علاقة بين عبد آبق وسيد مستبد .

وهو المنطلق لكل إلحاد بينا أنه موقف مستحيل لأنه في حقيقته - إذا كان صاحبه صادقا - شبه تحرر من هذه الصورة بنفي وجود الله وتحول العبد الآبق إلى سيد مستبد مرحلة أولى هي الغالبة على كل السذج من الملحدين الذين لم يتحرروا من الإلحاد البدائي .

وجها الإشكالية

وهذا كاف لأننا تكلمنا على التناظر الأول بين الفرد والله وكذلك على التناظر الثاني بين الجماعة والعالم . ومن ثم فإن نعود إلى الحوار بين الله والإنسان في القرآن وسنكتفي بالكلام على الوجهين الواردين في خاتمة الفصل السادس واللذين ذكرنا بهما في بداية هذا الاستدراك عليه : * الوجه الأول: تشكيك نقدي لما يترتب على التجارب الدينية السابقة المحرفة في فلسفة التاريخ. * الوجه الثاني : استراتيجية التوحيد التي هي موضوع "الجلي في التعسير الفلسفي». لكننا سنتكلم في غاية هذا الاستدراك وختما للكلام على القرآن الكريم واستراتيجيته التوحيدية على هذا النوع الفريد من التعليم القرآني الذي يترك الاكتشاف العلمي للعقل الإنساني ولا يقدم حقائق نهائية تحول دون الاجتهاد العلمي فيكون تعليما يعلم الإنسان كيف يتعلم ولا يقدم له المعلومات التي يمكن أن يصل إليها خلال بحثه العلمي . فقد عرف ذلك الغزالي في مقدمات التهافت عندما قارن تخريفات ما يشبه دعاوى الإعجاز العلمي فقال قولته الشهيرة: الدين يكفيه أن يعلم أن العالم الطبيعي) الفلك) مخلوق أما عدد طبقاته وكيفية عملها فلا يختلف عن عدد طبقات البصل وحبات الرمان وهي مجال البحث العلمي الإنساني.

الوجه الأول: التفكيك النقدي للتحريف ولما يترتب عليه

للكلام على هذا التحريف ينبغي أن نميز عليه بصورة عامة ثم على أهم تجربتين هما بؤرة النقد في القرآن الكريم . فأما التحريف بصورة عامة فهو موضوع السور التي اعتبرها النبي قد شيبت رأسه أي هود وأخواتها . وسأكتفي بهود . ففيها سبعة أنبياء يدور الكلام عليهم ونبي مخاطب هو الرسول الخاتم ونبيان مضمران هما بداية تصوير الإنسان وغايته أي آدم وعيسى عليهما السلام.

وإذن فالسورة تتكلم على أحد عشر نبيا (سبعة بالاسم والثامن هو المخاطب والاثنان الآخران يمثلان بداية تصوير الإنسان وغايته (خاتمهم المخاطب في السورة) الرسول الأكرم) لا يدعي الأتيان بدين جديد بل هو يذكر بالدين الفطري ويعالج تعريف التجارب السابقة التي تتضمن نفس الدين لكنها حرفت .

والمضمر في السورة لم تتكلم عليه بل هي تفترضه خلفية للكلام على الإنسان الذي هو ليس عبدا آبقا لسيد مستبد بل خليفة مستعمر في الأرض وما يطرأ على تصويره التام بداية (آدم) وغاية (عيسى) من تحريفات جاء الإسلام الفطري ليحرره منها . ومن ثم فبلغة سورة العصر يمكن القول إن التحريف هو الخسر الذي لا يخرج الإنسانية منه إلا الشروط الخمسة التي وضعتها السورة: الوعي بالخسر وبالحاجة إلى الاستثناء منه .

شرطا الخروج الفردي: الإيمان والعمل الصالح .

* شرطا الخروج الجمعي : التواصي بالحق والتواصي بالصبر، وطبعا فالشرطان الأخيران ممتنعان من دون الشرطين الأولين والأصل الذي هو

الشرط الأول الذي تتفرع عنه الشروط الأربعة. كما أن الشرطين الأولين ممتنعان من دون الشرطين الأخيرين والشرط الأصل . ومن ثم فالشروط الخمسة متلازمة طردا وعكسا .

فهمنا أن الخسر هو التحريف لأن إمكانية الاستثناء منه تعني أن الأصل المتقدم عليه هو "خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين" . والآن فلننظر في بنية سورة هود:

« القلب منها إبراهيم عليه السلام.

« وقبله ثلاثة تجارب حرفت .

. وبعده ثلاثة حرفت . ولا تفهم التجارب الثلاث الأولى الغامضة إلا بالثلاث الأخيرة . فلو قرأنا نوحا بموسى وهودا بشعيب وصالحا بلوط لفهمنا الأمر الذي شيب رأس الخاتم . فالرسالات الثلاث الأولى ملغزة ويعسر فهم القصد منها لأنها لا تحدد بالدقة التامة مضمون رسالة نوح وهود وصالح. لكن الرسالات الثلاث الأخيرة بينة المضمون لأن المشكل مع لوط يتعلق بمادة العلاقة الجنسية والمشكل مع شعيب بالعلاقة الاقتصادية والمشكل مع موسى بالشرعية التي تحرر البشر من عبودية الاستبداد والفساد . فيكون موسى ذا صلة بنوح (دور الماء) وشعيب بهود (دور الاقتصاد) ولوط بصالح (شرط بقاء النوع). وبذلك نفهم دور إبراهيم الذي يوجد في قلب المعادلة. فهو يمثل مرجعية النقد وطبيعة التحريف موضوع النقد الخاتم . ذلك أن الإصلاح الديني المحمدي سيكون بالتحرر من عبادة الطبيعة . (الأفلاك التي حاورها إبراهيم (بالعودة إلى مسألة التوحيد (ما انتهى إليه حوار إبراهيم) لذلك كانت البشرى التي عجبت منها زوجته

؛ إنها البشرى بالرسالة المحمدية التي تنقد . التحريفات هذه وتحقق الصلاح أما لماذا ذكرت المضمر (آدم وعيسى (واعتبرته خلفية القصة كلها فلأن نقد التحريف الذي مثل بؤرة النقد القرآني وما يرد إليه هذا التحريف العام الخاص بالجنس والاقتصاد وبالاستبداد والعبودية تمثل خاصة في الزوجين الاثنين التاليين ؛

« تعريف دين عيسى في المسيحية بالقياس إلى دين آدم؛ مسألة الجنس والخطيئة الموروثة.

« تعريف دين موسى في اليهودية بالقياس إلى دين نوح: مسألة العنصرية وعبادة العجل . وحتى لا أطيل فإن اعتبار ما حصل لآدم في الجنة بحسب الأمثولة الرمزية خطيئة موروثة ولعنة دائمة يتنافى مع ما جاء في القرآن من أن آدم تلقى كلمات فتاب فاجتباه ربه وتاب عنه . وهذا التحريف الأول هو الذي كان نقده ثورة الإسلام الكبرى: تحرير الجنس من هذه اللعنة بل ورفعه إلى منزلة لا يسمو عليها في الآخرة إلا رؤية وجه الله. وحتى لا أطيل كذلك فإن ما قام به نوح في الطوفان كان إنقاذ كل الخليقة لتحريرها من الطبيعة وإعادة استنباتها بفعل الإنسان المستعمر في الأرض والمستخلف فيها ينافيه حصر قصة إخراج موسى لأهله من كونها تحريرا للمستضعفين إلى قضية عنصرية بين شعب مختار وجوهيم تنتهي بعبادة العجل أي اعتبار المال هو الرب وهو رمز عبادة الدنيا . ولهذا جاء رمز ذبح البقرة التي هي الدنيا ومصر العجل الذهبي لأنها مرضعته لإنقاذ الميت لإخراج البشرية من عبادة الدنيا في الاستخلاف

الوجه الثاني: استراتيجية التوحيد: "الجلي في التفسير"

سورة هود بقلبها الذي يمثله إبراهيم والبشرى التي جاءت لزوجته التي عجبت إشارة لطيفة لمجدد الحنيفية أي الرسول الخاتم . فهذا التجديد حصل في أرض عقيم لم يكن أحد يتوقع أنها يمكن أن تنجب الرسالة الخاتمة التي تحقق كل هذه المعجزات في نقد التحريف وما يترتب عليه في حياة البشر من خلال تحقيق ثورتين : « أولاهما تحرر الإنسان من الخطيئة الموروثة التي هي التحريف الأساسي في الدين المسيحي ومنه سلطة الشفيع ونائبته الكنيسة التي تمثل السلطان الروحي المستعبد للإنسان بصفتها وسيطا بينه وبين ربه في رزقه الروحي .

«* والثانية تحرر الإنسان من العنصرية الموروثة التي هي التحريف الأساسي في الدين اليهودي ومنه سلطة العجل الذهبي ونائبه الربا الذي يمثل السلطان المادي المستعبد للإنسان بصفته وسيطا بينه وبين ربه في رزقه المادي . تلكما هما ثورتا القرآن الكريم ولا يمكن تحقيقهما من دون فلسفة التوحيد في المستويات الخمسة التي درسناها في هذه التأملات في الفرد بداية و الله غاية وبين البداية والغاية نجد الجماعة والعالم وفي القلب الإنسانية من حيث هي مستعمرة في الأرض ومستخلفة فيها .

أسلوب القرآن التعليمي

ونختم البحث في هذا الاستدراك بالكلام على أسلوب القرآن التعليمي وهو الأسلوب الذي جعلنا الآيتين المحددتين له شعار الجلي في التفسير: إنهما الآيتان 105 و 106 من سورة الإسراء التي هي بالذات سورة التقاطع بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ:

فهي ترمز إلى فلسفة الدين بالمعراج .

وهي ترمز إلى فلسفة التاريخ بالكرتين . والآيتان تتعلقان بأسلوب القرآن التعليمي بالنماذج التحليلية اعتمادا على المثل (تجديد الحقائق (وعلى بالنماذج التأويلية اعتمادا على الأمثال (ترميز المعاني (وهما تتعلقان بمضمون القرآن ومنهجه وطبيعة نزوله وطبيعة تنزيله وعلاقة التعليم النبوي أو السنة به:

«وبالحق أنزلناه وبالحق نزل . وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا» .(105)

«وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا"' .(106)

فالمنزل حق وطريق الإنزال حق . ووظيفة الرسول التبشير والانذار.

وطريقة التعليم من الله للنبي التنجيم . والغاية القراءة على مكث .

وطبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ تجعل التاريخ أعيان النوازل الممثلة لحقائق الوجود التي ينزل عليها القرآن لتحديد دلالتها ومعناها الأخروي . فتكون العلاقة بين التاريخي والديني علاقة الأعيان بكلياتها المتعالية عليها . لكن الإسراء له الدلالتان التي تعددها فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . فمن حيث فلسفة الدين عودة الرسول الخاتم إلى حقيقة الرسول الفاتح: فهو، صعوده من الدنيا إلى السماء (قصة المعراج (يرمز إلى المسار المقابل لنزول الرسالات عودة للمرجع الأول حتى يكون نقد التحريف مستندا إلى مرجعية أصل يتجاوز الأحياز في واقعها لإعادتها إلى واجبها أعني نظام المكان والزمان وثمرتيهما ومرجعيتها أربعة لتخليصها من التحريف . وإصلاح التحريف ليس مسألة مفهومية فحسب بل هو معركة تاريخية مع التحريفين . لذلك كان لا بد أن يحصل الحسم حيث تعين التحريفان وعلى النحو الذي حدده القرآن:

* القدس خاصة وفلسطين عامة.

وذلك هو موضوع الكرتين .

ونحن الآن على أبواب الكرة الثانية إذ لا يمكن أن يكون ما يجري حاليا في الإقليم وليد الصدف

فالتحريفان الصفوي والصهيوني ماثلان للعين المجردة ومن لا يستطيع فهم ذلك ليس إلا ممن يتصور سياسة عالم الشهادة قابلة للفهم من دون ما يشدها إلى عالم الغيب .

الفصل السابع

المرجعية وصلنا الآن إلى غاية التأملات الفلسفية للتحرر من التحريفين الديني والفلسفي لندرس مسألة

"المرجعية" ما معناها؟ ولماذا يمكن اعتبارها ملتقى فلسفة الدين بفلسفة التاريخ تعيينا لبعدي الإنسان؟ فما القصد بتعيين بعدي الإنسان؟ إن بعدي الإنسان الوجوديين هما واقع وواجب أو موجود ومنشود:

* والأول هو استعماره في الأرض +

« والثاني هو استخلافه فيها بوعي أو بغير وعي . والتعيين هو الذي يجعل هذين البعدين يتحيزان في الأحياز الخمسة) المكان والزمان وثمرة تفاعليهما في الاتجاهين من المكان إلى الزمان أو الثروة ومن الزمان إلى المكان أو التراث) تعينا يحدد الخصوصيات التي تميز حضارة عن غيرها بهوية مختلفة سواء تساوقت الحضارات في المكان أو توالت في الزمان

دون أن تكون المعاني الكلية التي تشير إليها أو ترمز لها مقومة لها تقويما يلغي هذا الكوني المتعالي على الخصوصيات.

مستويا المرجعية

فالمرجعية ذات أصل كوني من حيث الطبيعة لأنها مضمون بعدي الإنسان من حيث هو إنسان . إنها كلي موجوده أو الاستعمار في الأرض أو سياسة الإنسان لعالم الشهادة وهي كلي منشوده أو الاستخلاف فيها من حيث هو انشداد سياسة الإنسان لعالم الشهادة إلى سياسة الله لعالم الغيب .

والمرجعيات كلها حتى العلمانية منها لا تخرج عن ذلك لأن ما تشد إليها سياستها لعالم الشهادة هو ما تنسبه إلى الطبيعة وضرورتها مما يجانس ما ينسبه الدين إلى ربها وحريته . فلا فرق بين وضع إله وراء الطبيعة وبين تأليهها إلا كالفرق بين المفارقة والمحايثة وبين اعتبار المبدأ حرا أو اعتباره مضطرا . وليس لأي من الموقفين ما يثبته عقلا بل هو مجرد معتقد .

لكن تعينها متعدد بحسب الاندراج في الأحياز مكانا وثمرة) الثروة) وزمانا وثمرة (التراث (ومرجعية وبحسب النسبة بين البعدين . وهذه المرجعية هي تحييز خاص للمكونين الكليين . فكيف يتم التحييز والتناسب بين المكونين الكليين في الأحياز الخمسة وما دور المرجعية في تحقيق "لحمة"

خاصة تتوسط بين الإنسان من حيث هو فرد وجماعة والإنسانية من حيث هي نوع (النساء 1)؟

فهي وجوديا ودينيا (ل النساء (1 علاقة مستوى الربوبية بمستوى الألوهية

وعلاقة مستوى الرحم الكوني (وحدة الإنسانية) بمستوى الرحم الجزئي (وحدة جماعة معينة) وتعبير الثاني بالأول . والمرجعية تتعين بصورة أدق في هوية حضارية تتحول بتدرج إلى هوية شبه عضوية بما يحصل من تقارب في الخاصيات العضوية والسيماء المميزة للجماعة صفات عضوية متماثلة؟

ولعل المثال البين لهذا التحول من الحضاري إلى العضوي بسبب التزاوج الداخلي وقلة الاختلاط بالشعوب المجاورة لمدة طويلة هو حضارة الرجل الأصفر. فيتفاعل الحضاري والعضوي) التزاوج الداخلي (والمناخي وما يستمد من الجغرافيا) الغذاء المتماثل (وعدم الاختلاط وطول التاريخ ليحقق هوية شبه تامة. وهذا التماثل العضوي مناقض لما ينبغي أن يكون بمقتضى ما أشرنا إليه بدلالة الآية الأولى من النساء لأنه قد ينتج مبررات للعنصرية باستدلال عضواني زائف . ولكن هذه الحالة القصوى قلما تتحقق وخاصة إذا كان تاريخ الجماعة قصيرا ومفتوحا على الجماعات الأخرى فتصبح فكرة في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان كما يرى ابن خلدون مسألة النسب (فوق أربعة أجيال وهمية) .

وبذلك نصل إلى طبيعة فعل المرجعية بما هي فكرة في الأذهان عن الهوية وبما هي حقيقة في الأعيان بوصفها كيانا حضاريا متميزا بما حققه في أحيازه . وقبل أن أواصل الكلام في المرجعية وضروب فعلها فلأبدأ بالكلام على نقيضها ممثلا بالحرب عليها كما تصديت لبعض ممثليها خلال العقود الثلاثة الماضية بضرب مثالين منهم كلاهما متعالم وهو أقرب إلى العامة منه إلى الخاصة التي يزعم الانتساب إليها . وسأذكر اسميهما نموذجين لسطحية الناقدين للإسلام على جهل بالحضارتين الإسلامية

والغربية. فقد رددت عليهما

الأول باطني هو نضال نعيشه وموقفه من الإسلام باعتباره دين أعراب قائده جلف يسمى محمد هدم جيشه حضارة الشام . فيكون عنده لا فرق بين جنكيز خان ومحمد .

والثاني هو رئيس عصابتي العلمانية المغاربية والمشارقية التي تدعي نقد الدين الإسلامي بما تزعمه من علم لا يتجاوز سطحيات الفلاسفة الغربية وكلهم لا صلة لهم بالفلسفة: أركون ومدرسته . فهما نوعان مغربي يمثله قائد "الحركيين" أركون وتلاميذه خاصة في مدرسة الحضارة في تونس ومشرقي يمثله أبوزيد ومدرسة التأويلية الماركسية الساذجة . واليوم نسمع بعض بقايا الصليبية في لبنان ويمثلها الأخرق جوزاف أبو فضل ومسخ الجنرال دوجول وفي مصر عتاة الأقباط في الولايات المتحدة كأبي خليل . كما صادف أن رددت على سيدة مهوسة بحرب على الإسلام بعد تحولها إلى المسيحية "هدى سلطان" من الشام وهي تدعي التفسير النمسي لا تسميه عقد المسلمين وتنسى وأخيرا فشكل القوميين سواء ادعوا القومية العربية أو الأمازيغية أو الكردية الخ .. ينتسبون إلى تيار الحرب على المرجعية ببدائل استعمارية خالصة ليسوا هم إلا أبواقها . وهي كلها بدائل رجعية مرتين : فهي تعود إلى ما قبل المرجعية المشتركة -الحضارة الإسلامية-وإلى ما تتصوره قد جلبها أي الإرث الاستعماري تبني عليه . وتلك هي علة فشل كل الدويلات التي تدعي القومية في تاريخنا

لمعاصر لأنها جميعا تدعي ما لا أساس له في المرجعية ومن ثم فهي في الحقيقة طائفية . وذلك هو

معنى طابعها الرجعي مرتين : نكوص إلى ما دون المرجعية الروحية (العرق والطائفة) واستناد إلى هوية استعمارية وليست تعبيرا عن حرية وسيادة .

وقبل الغوص في لطائف المرجعية فلأختم الكلام على هؤلاء الذين يحاربون المرجعية بفكر وصفته بكونه لا علاقة له بالفلسفة فضلا عن العلم والأخلاق . فزعيم المدرستين المشرقية والمغربية (أبو زيد وأركون (وكل تلاميذهما من خريجي الآداب العربية والمعجبين بقشور الفلاسفة وشعاراتهما الأول ضحية تخاف الماركسية) البنيتان الفوقية والتحتية) والتأويلية الخرافية (ابن عربي) والثاني ضحية مغص وسوء هضم ما بعد الحداثة والدروشة التفكيكية . أما البقية ممن ذكرت فهم أميون بإطلاق وخاصة من يحاول أن يواصل فكرهما بدعوى النقد الديني المقصور على سرد أسماء الأعلام والكتب دون قراءتها : وجميعهم لم أر أكذب منهم في انتفاخ الأوداج بما لا يعلمون .

ولنعد إلى الإشكالية: كيف تعمل المرجعيات التي تتحدد بها الحضارات لتتميز بهوية هي اللحمة التي تمكن من قراءتها وفهم جميع آثارها في التاريخ؟ فما تتميز به حضارة عن حضارة وأمة عن أمة ليس عنصرا بسيطا ووحيدا بل هو شبكة متلاحمة من المقومات التي تمثل مصفوفة أفاعيل رمزية وعضوية تتحيز. وكلها من طبيعة كونية ولا تتخصص إلا بأساليب التحيز والتعين . فهي تتحيز في الأعيان وفي الأذهان بأبعادهما المخمسة.

فكما رأينا فكل فرد وكل جماعة ذات أحياز خمسة هي مكانها وثمرته) الثروة) وزمانها وثمرته (التراث) والمرجعية. وبالنسبة إلى الجماعة فالمكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعية أمرها بين لأنها معان مأخوذة على

حقيقتها . لكن بالنسبة إلى الأفراد تبدو مجازية. وهي في الحقيقة ليست

مجازية بل حقيقية . فمكان الفرد هو بدنه وفاعليته هي ثمرة يده وزمان الفرد هو عمره وفاعليته ثمرة عمره والمرجعية هي بالذات عين ذهنه أو وعي بذلك عينا للذات .

والسؤال يصبح الآن بين الدلالة: فبالنسبة إلى الجماعة هو كيف تتعين حضارة ما في المكان وثمرته وفي الزمان وثمرته وفي المرجعية مقومة للهوية؟

وبالنسبة إلى الفرد من الجماعة كيف تتعين حضارته في بدنه وفي ثمرته وفي عمره وفي ثمرته وفي ما يتمثله ذهنه منها باعتبارها عين نسبه الروحي والمادي؟

تلك هي الوجوه التي تمكن من فهم الدور الذي تؤديه في بقاء الحضارات ما يجعل كل محاولات القضاء عليها هو جوهر كل حرب نفسية ومادية وهي غايتها القصوى . فكما ذكرنا سابقا يعتبر كلاوسفيتز الحرب لم تصل إلى غايتها ما ظلت روح الجماعة صامدة ولم تنهزم نهائيا فتسلم بالهزيمة وتتخلى عن المقاومة. وإذن فالمرجعية هي كائن من طبيعة مزيجة إليه ترد قوة الأمة العميقة: بايولوجية وحضارية جمعهما مجهول الطبيعة هو ما يمكن أن نسميه بروح الأمة التي تمثل طاقة وجود وحرية حية. تلك هي علة قولي إن لطائف المرجعية من أعسر المفهومات الفلسفية لأنها تجمع بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أو بصورة أدق بين الروحي العضوي والرمزي الحضاري . ومن ثم فهي تراوح بين قانون التاريخ الطبيعي وقانون التاريخ الخلقي . « فالأول يغلب على بعد الإنسان الأول أو استعماره في الأرض

ودور الحروب في التاريخ الإنساني. * والثاني يغلب على بعد الإنسان الثاني أو استخلافه في الأرض ودور البناء الحضاري المشدود إلى المثل العليا ونتجاوز القانون الطبيعي إلى القانون الخلقي المآخي بين البشر.

القرآن مرجعية كونية

-الفصل السابع - الس وقوة المرجعية القرآنية تتمثل في أنها سعي ديني وسياسي لتحقيق التناغم بين القانونين الطبيعي

والخلقي جمعا متوازنا بينهما شرطا للبناء الحضاري كونيا . وهما كذلك شرطا التوازن النفسي لدى الأفراد . وقد تكلمت سابقا على الثورتين أو إصلاح التحريفين المتعلقين بمسألة المرأة والجنس ومسألة العنصر والمال .

فتحريف دين المسيح في مجال المرأة والجنس وتحريف دين موسى في مجال العنصر والمال هما جوهر العولمة بتخريب العلاقة الجنسية والعلاقة المعيشية في العالم. ودعوى التحرير العولمي تحولت إلى عبودية عامة؛: الكل صار عبد السلطان الخفي في مجالي الإنتاج الإنساني الرمزي) ثقافة التخدير) والإنتاج الإنساني المادي) اقتصاد التذهيل (.

* فثقافة التخدير تعتمد الجنس والعنف بما هما فرجة أو جرب أفلاطون .

« وثقافة التذهيل تعتمد لامتناهي هيجل الزائف أو الجوع الأبدي الذي لا يشبع أبدا . لذلك يصبح الإنسان كما يصفه القرآن كلبا يلهث دائما سواء حملت عليه أو لم تحمل جريا وراء ضمأ جنسي لا يرتوي مصدر الفرجة البورنوجرافية وجوع مادي لا يشبع مصدر الأكل الدائم والسمنة المزمنة . وذانك هما مرضا العصر. فأجرب أفلاطون هو رمز عدم الارتواء والتلاذ

بالألم لأن الأجرب يصيبه هوس الحكاك . ولامتناهي هيجل الزائف هو تركيم المال الذي لا يتوقف والجوع الدائم . وقد جمع هيدجر هذين المرضين في مفهوم واحد يعتبره مميزا للعصر هو "التخزين" أو تركيم الاستعداد للامتوقع الذي هو حالة الطوارئ والخوف الدائم من النقص الممكن . وهذا التركيم الذي لا يتوقف يتحول إلى نزعة قتل الحي لتجميده وتخزينه للاطمئنان على ما يمكن أن يسد حاجة قد تحصل لتجنب اللامتوقع كمن يخزن الأكل إلى أن يفسد . وهذا هو الخوف الدائم من المستقبل الذي يعاش كماض إذ ينتقل المرء بخياله إلى لحظة حصول الحاجة التي قد لا يكون مستعدا لها فيعيش كل حياته في مصارعة العدم الممكن . وبذلك يصبح

هذا العدم الممكن مرض العنين إذ يفقد كل طاقته الجنسية في الشرجة) العجز الجنسي (ومرض الفقير الروحي إذ يفقد كل طاقته الاقتصادية في التخزين

والفرجة والتخزين يتحولان إلى مغذيين للحاجة: فيتحولان إلى أداة للزيادة في الطلب فوق الحاجة الفعلية بخلق نقص اصطناعي هو تجارة الجنس والاحتكار. وما كانت تجارة الجنس تنفي هوية المرأة لتجعلها بضاعة وتجارة الاحتكار تنفي هوية البضاعة لتجعلها تجارة المفقود فإنهما تمددان الروحي (المرأة) وتروحنان المادي) البضاعة) . وذلك هو جوهر الوثنية: الحرب على المرجعيات والهويات تنتهي في الغاية إلى الوثنية المطلقة التي تمدد الحي (المرأة بضاعة) وتحيي المادي) البضاعة غاية) .

كيف تمدد المرأة وتبضع

والمرأة بعد غسل دماغها تتماهى مع هذه الصورة فتصبح لا تعيش إلا لتكون موضوع فرجة وبضاعة وتلك هي غاية النسوية التي تجعل أشرف وظائفها أحقرها في عينها لأنها تتماهى مع تبضيعها وتحويلها إلى منزلة الجواري طوعا وليس كرها كان ذلك سابقا . فيكون البيت محطة الاستعداد للعرض خارجه ويفقد دوره في الحياة . ذلك أن الماكياج لا بد من محوه في البيت لإراحة البشرة ولا بد من تجديده للعودة إلى العرض في الخارج . فيكون البيت لعرض القبح وليس العفوية المغنية عن الجمال الصناعي . ويكون الشارع لعرض إخفاء القبح بالتجميل لتزريقي في أجل اللياتعلي ا لجة [البزة تيح حلي مل 2ت ع رم متعة الجارية هي

تتشرج على ما يلتذ به المتفرج عليها . ونفس الأمر بالنسبة إلى الاحتكار: لكن في الاتجاه المعاكس. فعرض قبح نفس العرض في العالم أي السوق هدفه إبراز زيادة الطلب والاستعداد لذلك في الخفاء . وللظاهرتين علاقة بينة: ذلك أن كل فنون التسويق والإشهار تنبني على استعمال جسد المرأة حاملا للشعارات التسويقية والإشهارية.

العلاقة بمسألة المرجعية

قد يسأل القارئ المتعجل :؛ ما علاقة هذا بمسألة المرجعية عامة والمرجعية الإسلامية خاصة؟ ذلك ما سنعود إليه في الاستدراك المكمل لهذا الفصل الأخير .

أما الآن فسأمسك العنان عند هذا الحد لأن لطائف المرجعية شديدة الدقة والتشاجن . لذلك سأكتفي اليوم بما قدمت من مداخل نظرية وبعض ما يترتب عليها في الواقع الفعلي ؛ فكريا في الحرب على المرجعية ووجوديا

بسبب التحريفين حول المرأة والجنس والعنصر والمال . وعندما أعود

المستوى الأول هو كيف تتعين المرجعية في أحياز الجماعة مكانها وثمرته وزمانها وثمرته والمرجعية

والمستوى الثاني هو كيف تتعين المرجعية في أحياز الفرد أي في بدنه وثمرته وفي ذهنه وثمرته وفي كيانه الواعي بذاته أو مرجعيته فيتعين في ذاته .

وحينئذ سنرى المقصود باللطائف لأن الحضارة لا تتعين في الأعيان فحسب بل تتعين في الأذهان فتكون في آن بيئة خارجية متناغمة تحيط بالإنسان مع بيئة داخلية تحيط بها ذات الإنسان . وهذا التناغم هو المفقود حاليا في لحظتنا الراهنة وهو سبب كل حرب أهلية لأن عدم التناظر بين

البيئتين يولد نوعا من التشغيب والتنغيص قد بلغ حد التضارب التام فيصبح وقود الحرب الأهلية .

فنحن حاليا نعيش صراعا بين بيئتين مرجعيتين خارجيتين للجماعة وبيئتين مرجعيتين داخليتين ذات الأفراد فيكون الكل في حرب مع ذاته وغيره . وهذا المناخ المتشجر داخليا وخارجيا هو صدام مرجعيات أو حضارات وذلك هو عين ما أظهرته الثورة والحرب الأهلية التي كانت كامنة

وصامتة ثم انفجرت فأصبحت اقتتالا بلا رأس ولا ذيل .

-الفصل السابع - المرجعية ا ل ا ا ا 27 ب . الاسرة .2 والمعمل .3 والمدرسة

.5 والنظام الحاكم وكل مؤسسات وسيطة بين الفرد والجماعة لتحقيق

التناغم . فهذه البيئات الواصلة بين الفرد والجماعة هي التي أصابها نوع من الفوضى فحال دونها وتكوين الفرد تكوينا يحقق الوصل بين بيئة الأذهان وبيئة الأعيان . وبذلك يصبح مطلوبنا في الاستدراك على هذا الفصل طبيعة تحقق المرجعية في أحياز الجماعة وفي أحياز الفرد و ما بينهما من الأحياز الوسيطة المحققة للتناغم . ذلك أن الأسرة والمعمل (أي محل للعمل (والمدرسة) أي فضاء للتعلم (والمعبد) أي محل للتعبد والتربية الدينية) والنظام السياسي) أي محل السلطة السياسية) لها هي أيضا نفس الأحياز الخمسة. وسنبين كيف تكون الأحياز الخمسة في الأسرة وفي المعمل وفي المدرسة وفي المعبد و النظام الحاكم كما هي في الجماعة وفي الفرد ؛ مكانا وثروة وزمانا وتراثا ومرجعية.

وبذلك تكون الأحياز أو النظرية التي وضعناها في الجلي في التفسير هادفة لتحديد مقومات الكيان في هذه المستويات جميعا بنية جامعة بين الطبيعي والبايولوجي والرمزي والحضاري. والمرجعية هي التي توحد ذلك كله بوصفها في آن معالم رمزية عائدة على الذات عودة الوعي لدى الفرد على ذاته وذلك هو مفهوم الهوية المدركة لذاتها . واللطائف التي نعد بالكلام عليها هي ما يصل هذه المستويات بين الحدين ثم ما يجعلها تصل بين الحدين لتكون الجماعة ذات لحام روحي ووصف اللحام بكونه روحيا ينتج عن دوره المحيط) تصويرا للأحيازية الأعيان (والمحاط) تصويرا للأحيازي الأذهان (عين الكيان للإنسان فردا وجماعة. وذلك هو مفهوم الأمة إذا قرأناه قرآنيا

إذ يطبقه على الفرد) إبراهيم أمة) والجماعة (المسلمون أمة) وما بينهما

من وسائط بل هو يطبقه على كل الكائنات المتلاحمة بمثل ما وصفنا) أمم أمثالكم (. وهذه اللحمة التي يقيسها الرسول على لحمة أعضاء البدن في وحدته الحية ليست عضوية بل هي روحية ورمزية وقد تصبح عضوية. إنها المرجعية الروحية والحضارية كما تتحقق في الأعيان التي هي أحياز الجماعة وكيان مؤسساتها وأفرادها تعينها في الأذهان محيطة ومحاطة في آن.

وينبغي أن أختم بالقول إن كل الذين يتكلمون على نهاية الملة لا يعلمون ما وراء هذا الكلام. ذلك أن الملة هي ما يفصل الإنسان عن الحيوان وغير الجماعة العضوية التي لا يخلو منها حيوان . فالحي لا يقوم كفرد على الأقل بوصفه نصف كائن إذ لا بد من الزوجين ليوجد وليبقى كفرد ولكي يتجدد ويبقى كجماعة. لكن ذلك مضاعف عند الإنسان لأن ما تحققه الجماعة لكيانه العضوي لا يكفي حتى لكيانه العضوي بسبب خاصية أنثروبولوجية عضوية. فالطفل الإنساني بخلاف الطفل الحيواني في ما عدا الجنس البشري لا يستطيع القيام بذاته لمدة هي أطول بأضعاف مدة بقائه في الحمل .

وهي المدة الضرورية ليس لتعلمه حتى سد حاجته مما تنتجه الطبيعة وحماية ذاته بما يكون قد تطور كيانه العضوي بل لا بد له من تعلم ما ليس لأي من الحيوانات الأخرى من قدرات عليها : لا بد له من تحصيل الخبرة التي تمر بالخاصية الترميزية أعني التراث المتعلق بالمعرفة والقيمة والأولى شرط التعامل مع الطبيعة لإيجاد ما يسد حاجاته حتى العضوية والثانية لتنظيم عمل الجماعة في تحقيق ذلك وتأسيس التواصل والتبادل:؛

وذلك هو معنى الملة تعينا لوحدة الإنسانية في تحصيل الخبرة والتراث الذي هو توارث رمزي يصاحب التوارث العضوي . والجهل بهذه الخاصية يجعل الكلام على نهاية الملة من دلالات الجهل بشروط قيام الفرد واتصافه بما يتصف به الإنسان أعني كل المكتسب الذي لا يوفره العضوي والذي لا يكتسب إلا بالرمزي بداية وغاية:

فبداية الاكتساب يتعلق بما يمكن تسميته ثقافة المعرفة وتطبيقاتها للتمكن من العلاقة العمودية بالطبيعة بما يترتب عليها من التبادل بين البشر للتعاون من أجل القيام العضوي للإنسان .

وغاية الاكتساب يتعلق بما يمكن تسميته ثقافة الذوق وتطبيقاتها لتتمكن من العلاقة الأفقية

بالتاريخ بما يترتب عليها من التواصل بين البشر للتفاهم من أجل القيام الروحي للإنسان . والجمع بين الغايتين هو عين الإنساني في كل فرد إنساني ولا قيام له من دونهما إلا إذا

نكص إلى الحيوانية الصرفة بالمعنى الذي يفيده مفهوم الإخلاد إلى الأرض القرآني .

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

منزلة المرأة أو غاية التحريفين نواصل التأملات الفلسفية ونؤجل الاستدراك الذي وعدنا به حول القرآن الكريم لنعجل بالاستدراك حول منزلة المرأة في القرآن بعد أن درسنا منزلتها في الفلسفة . فالفلسفة تحدد منزلتها إما بتغييبها بالكلية أو بالحط من شأنها كما بينا في الغالب . فيكون الاستدراك حول

منزلتها القرآن متعلقا بحضور المرأة فيه أولا وبالرفع من منزلتها ثانيا بخلاف ما يروج من القول بمنظور يزعم فلسفيا وحداثيا يعكس الموقفين فيتهم الإسلام بالحط منها . وسنرى أن الحضور في القرآن مضاعف والمنزلة مضاعفة كذلك وأن أصل الحضور والمنزلة المضاعفين هو التقدم الوجودي والعضوي للأنثوي على الذكري فيه . أعني أن التقابل مع التغييب والحط الفلسفيين للمرأة بالمستويات الخمسة تقابل مطابق . فالتغييب مضاعف والحط مضاعف والأصل فلسفيا هو الإنسان اللاجنسي كما في تعريفه بكونه حيوانا عاقلا لأن الفرق الجنسي عند أرسطو مثلا فرق مادي ولا علاقة له بحقيقة الكيان التي هي صورته . فتعريف الإنسان بوصفه حيوانا ناطقا يجعل المقابلة بين الجنسين بالذكورة والأنوثة راجعة إلى مادة الإنسان لا إلى صورته . فيكون الفرق النوعي خاليا مما في الجنس من فرق لئلا يحصل التعارض مع مبدأ وحدة الفرق النوعي . وتكون الناطقية خالية مما فيها من الحيوانية بالمفهوم الفلسفي الذي يتصور حد الإنسان وطبيعته خالية من أي دور للفرق بين الجنسين ويغيب دور المادة فيه . ويصبح الفرق الجنسي غير مقوم للإنسانية لأنه مادي لكأن الحيوان لا يبرز ما فيه إلا ما جعلته الفلسفة فرقا نوعيا أي العقل شرط الفكر مع غياب شرط الذوق وهو أهم من العقل في كيان الإنسان بل لعل العقل فرع عنه . وفي خيار الناطقية فرقا نوعيا ضمنيا على الأقل نفي لأن يكون للجنس دور في الناطقية أو رد الذوق للناطقية وحدها والتي تبدو جامعة دون محافظة على فرق يبين ما للمادة في الصورة من

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

دور لا تلغيه وإن وحدت الجنسين . وعندئذ يتعذر فهم دور الحب والجمال في العقل الإنساني وهما لا يمكن أن يختصرا في العبارة الروحية على العبارة التي يتجلى فيها جوهر الحياة رغم أن للجنس فيها المنزلة الأولى . فذروة الذوق الذي تجتمع فيه ذائقة كل الحواس هو الجنس والجمال من مدركات الحواس قبل أن يتجرد ليصبح معنى عقليا والمعنى العقلي من دون تعينه البدني حتى في الرسم والموسيقى وفي المجسمات الحاملة لهما مستحيل الوجود . والحواس عضوية بالجوهر ومن ثم فما فيها من المادي متقدم على ما يتدخل فيها من الصوري إذ لا معنى للناطقية في الحاسية . وبهذا المعنى أصبحت كل الأحكام المسبقة التي تنتج عن علاقات الأمر الواقع تصبح وكأنها من الأمر الواجب فتكون المرأة مجرد تابع للجنس الغالب. ولما كان الجنس من المتضايف لا معنى للذكورة من دون الأنوثة ولا معنى للتضايف من دون التساوي فإن كل هذه الأحكام المسبقة تمثل خللا في التكافؤ بين حدي التضايف . وبهذا المعنى فإن رفع كل الأحكام المسبقة التي تنتج عن علاقات الأمر الواقع بالأمر الواجب رفع فاقد للأساس المنطقي والوجودي ولا معنى لاعتبار المرأة مجرد تابع للجنس الغالب.

فالتضايف يعني أن التغالب جزء لا يتجزأ من العلاقة الجنسية ولكل منهما مجال غلبة ليس للآخر عليه سلطان . وهو ما به يكون للتجاذب بعد يمثل عنفوان الحياة سلطانا فيه بعض التسلط. وليس معنى اللطيف والعنيف مدارهما هو هذا السلطان اللطيف أنثويا والخشن ذكوريا لكنهما مجرد لكن ذلك كله جعل الحط يصبح مضاعفا مثل الإلغاء الناتج عن الأصل أي

تعريف الإنسان كيانا لا جنسيا: الحط ضمنا وصراحة مع التغييبين في الحد الماضي وضميره . لكن الدين الإسلامي في مرجعيتيه قرآنا وسنة لا يكاد يخاطب الرجل من دون مخاطبة المرأة ما يعني أنها حاضرة فيه لأنه يعرف الإنسان بجنسين متميزين مع بيان التجاذبين بالأسلوبين اللذين غايتهما التآنس والتراحم بيئة روحية لتربية الأطفال عضويا ونفسيا تربية سليمة .

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

وهو لا يكتفي بذلك بل هو يعتبر الأصل عائدا للجنس الأنثوي الذي يشتق منه الجنس الذكري: النساء 1 والأعراف 89 ولا اعتبار للتفاسير الواهية هنا . فقد فرضوا على الآيتين خرافة المرأة التي خلقت من ضلع معوج أعني إحدى الإسرائيليات الخرافية لتأييد الأحكام المسبقة لتقديم الذكورة على الأنوثة. فالنص الثاني على الأقل صريح . فزوجها اشتق منها وتغشاها لتحمل منه وهو ما يفرض فهما يحول بإطلاق دون تأويل الآية الأولى من النساء بأن النفس الواحدة ليست هي المرأة . فلا يمكن مهما تحيلنا أن نقلب العلاقة فنجعل المرأة هي التى تغشت الرجل ليحمل منها.

النفس الواحدة هي حواء وليس آدم . والمطلوب الآن فهم طبيعة الحضور في القرآن انطلاقا من هذه المنزلة الوجودية التي للجنس الأنثوي في كيان الإنسان . فهذا الحضور المضاعف كما سنرى هدفه بالأساس كما في علاقة القرآن بالتحريف الديني محاولة علاج التحريف بنقد الأمر الواقع وإعادته للأمر الواجب.

فما الأمر الواقع الذي ينقده القرآن في ما يتعلق بحضور المرأة بعد تعريف منزلتها الوجودية وتقدم الأنثوي على الذكري عضويا؟

المساواة في الخطاب. فالمساواة في الخطاب التكليفي يعني استعادة دور المرأة في الحياة الدينية والدنيوية بعد أن فقدته تماما . وهذه الإعادة تتعلق بخمسة أوجه حيوية:

1. وأول هذه الوجوه هو تحريرها من تهمة أصل الخطيئة الموروثة في النظرة اليهودية والمسيحية . فالمرأة في التوراة عاهرة بالجوهر. لم يحتج القرآن لتبرئتها مثل آدم وإذن فهي بريئة أصلا وليست مسؤولة عن العصيان الأول . ومما يؤيد ذلك أن الكلام على العذاب الأخروي يكاد يكون مقصورا على الرجال دون النساء.

2. وللنساء دور رئيس في الجنة ينافي تأفف الفلاسفة من البعث الجسدي . إنه المنزلة الوجودية للأنثى : لقاء الجنسين أو وحدة النفس أسمى جزاء بعد رؤية الله.

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

3. وما يؤيد ذلك هو منزلة الجنس في الإسلام لا يقتصر على الوظيفة العضوية والإنجابية بل هو مطلوب لذاته بمعنى أن الوحدة بين الجنسين متعة روحية حقا .

4 والطلاق من أهم ثورات الإسلام في تحرير المرأة من كونها مجرد مملوك للزوج بعد الأهل إذ تصبح حرة متعاقدة مثلها مثل الزوج وليست مجرد تابع عقدا قابلا للفسخ . وهو شرط التعدد المتوالي للمرأة بسبب مسألة حفظ الأنساب مقابل التعدد المتساوق للرجال .

5 ومن شروط ذلك كله توفر شرط القدرة التي تعبر عن الحرية أي الذات

المالكة التي لها قدرة التعاقد . فللمرأة حق الملكية مثل الرجل وحق التصرف الحر بها إذ لها مطلق الحرية في التصرف في الملكية وثمراتها .

وعندما ندرس بتعمق مسألة حق المرأة في الإرث فإننا نجد أن مضمونها الحقيقي ليس تحديد المقدار بل منع الوصية من إلغاء هذا الحق إذ الآية التي تعطي للأخ ضعف الأخت هدفها منع النزول دون ذلك وخاصة قبل أن تضيف السنة مبدأ عدم الوصية للوارث . والدليل أن الآية 11 من النساء تقول ما مفاده النهي عن المفاضلة بين الجنسين وبين الأصول والفروع بما يبديه بعضهم من نفاق قد يجعل الموروث يفضل بعضهم على بعض : "آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله ."..
فالموصي عادة يفضل الأبناء على البنات في توزيع ملكه بعد وفاته . والآية تنهي عن ذلك لأن المفاضلة في هذه الحالة مبنية على أحكام مسبقة للعصر . ولا يمكن أن نغير هذا الحد الأدنى من دون المس بحقين من حقوق الإنسان:

1. حق حرية الملكية

2. وحق حرية المعتقد . فصاحب المال الذي لم يوزعه قبل وفاته بين ورثته يقصد أنه يفضل حكم عقيدته ما يعني ضمنا أنه يفضل الحكم الشرعي في الإرث . وهو ما يشبه حق الوصية الشرعية. ونأتي الآن للحضور الخاص وليس العام . فالحضور العام في القرآن هو التلازم بين الجنسين في الخطاب: المؤمنون والمؤمنات الخ. . أما الخاص فيتعين .

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

وقد ذكرت في القرآن عدة نساء حوالي عشرون امرأة لم يعب إلا على

ثلاثة منهن ؛ زوجة نوح ولوط وامرأة العزيز. وبرئت اثنتان: مريم وعائشة من تهمة العرض . وذكرت خديجة بتعظيم كبير رغم عدم ذكرها بالاسم ؛ فالخطاب في دثروني موجه إليها : ملجأ الرسول الخاتم وسنده الأول في مفتتح الرسالة وأيام الاضطهاد . وحتى ملكة سبأ فهي في القرآن تمثل الحكمة السياسية والسمو الخلقي . فهي تحكم بالشورى وتسلم بالحكم تقديما لأمر الواجب على أمر الواقع في الملك . والأهم من ذلك كله أن النساء الثلاث اللواتي عيب عليهن ما وقعن فيه من خطأ ذي صلة بالجنس اقتصر عقابهن على ما حصل لهن في الدنيا . لم نر عليهن وعيدا .

وبهذا المعنى فهمت حديث الرسول الخاتم "ناقصات عقل ودين" . فنقص العقل فهمته لغويا بمعنى القيد ونقص الدين فهمته بمعنى العقاب . كما نقول يوم الدين . فهن أقل قيدا من الرجل بمعنى أن الخيال عندهن أقوى من العقل المنطقي ومن ثم فهن أصل كل إبداع أو محركات كل إبداع بخيالهن وبوحيهن لخيال الرجل . وهن مبرآت أصلا لأن قصة الاستخلاف تجعلهن مسهمات في السماع لإبليس لكن من احتاج للتبرئة هو آدم من دون حواء ما يعني أنها دونه عقابا في الأخرى . أعلم أن سخفاء العقلانية غير النقدية سيعتبرون هذا الكلام تأويل 'لأساطير الأولين". لكن أساطير الأولين هي ما حلمناه في كلام الفلاسفة عن المرأة.

والآن ما هي الدلالة الوجودية لتقدم الأنثوي على الذكري في قصة الخلق القرآنية؟

إذا كانت حواء تعني الحياة في آن فإن الأمر يكون مطلق الجلاء . فبين أن الحياة هي أصل الجنسين وأحد الجنسين: هي أصل الجنسين بمعنى عين

الظاهرة الحية. وأحد الجنسين بمعنى أنها ككل الموجودات خاضعة للزوجية. ولما كنا نؤمن بأن الوحدانية مقصورة على الله الخالق وأن الله قال بأن الزوجية مبدأ وجودي مطلق للمخلوقات فالزوجية تفترض وحدة بداية وغاية لها .

والوحدة المتقدمة والوحدة المتأخرة قبس إلهي في مخلوقاته يتحقق بالزوجية ليصبح بعل اللذة الجنسية التي تمثل ذروتها رمز النعيم والخلود جاذبية الحياة . وهذه الجاذبية الحيوية تعبر عن الوجود المخلوق وعنها يصدر ما يحققها فنيا وفعليا ومعرفيا وخلقيا . لذلك فالإنسان يقتبس صفاته

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

7 لله القمس . فهو إرادة وعقلا وقدرة حي ا ل س د الجنسين اللذين يمثلان فيما بينهما من علاقات ساميها وحربيها جوهر الحياة .

ذلك ما أهمله الفلاسفة أو ما جرموه ربما من منطلق تجارب شخصية فاشلة في اللقاء مع الجنس اللطيف . ولعل مثال نيتشه في ذلك أبلغ الأمثلة وأوضحها . وما كتبت هذا الاستدراك إلا لتفهم النساء وخاصة صاحبات الجندر بأن الدين الإسلامي بخلاف ما غالطهن به سطحيو الحداثة يخصهن بمنزلة رفيعة. ومحاولات جعل المرأة باسم خرافات حداثية قصارى طموحها أن تكون شبيهة بالرجل فتفقد ما به تتميز عنه من أسخف الأفكار.

فهي بذلك تفقد أجل ما تملك طمعا في أدنى ما يملك الرجل . إنهن سيدات الحياة والفن وذوات سلطان أهم ما فيه خفاؤه وما من سلطان حقيقي إلا السلطان الخفي : فسلطان الظاهر من رسوم الباطن خلقيا

وسياسيا . ولعل أخطر نتائج محاولات التشبه بالرجل في الحضارة الحديثة طغيان ظاهرة المثلية الجنسية . فلا جدال في أن جزءا من المثلية طبيعي في البايولوجيا . لكن شيوعها ليس بايولوجيا بل هو ثقافي. وهو ينتج عن خاصية بايولوجية هي قابلية الحاجة الجنسية للسد حتى بالجنس الذاتي أو الاستمناء وهو خاص بالإنسان .

وهو ليس خاص به إراديا فحسب بل وكذلك بصورة لاإرادية تتمثل في الاحتلام . لكنه عندئذ يصبح من جنس التفريغ كما في فضلات الأكل ماء وغذاء وليس جنسا . والمثلية التي ليست نتيجة لخلقة عضوية دائما بل أغلبها لتعود ثقافي سببها المسكوت عنه هو نظام التربية الكنسي أو الفاصل بين الجنسين وسببها البين هو هذا التماثل بين الجنسين بوصفه موضة ثقافية درسها ابن خلدون في مرحلة الترف للطبقات العليا والفقر الناتج عنها للطبقات الدنيا في الجماعة فضلا عن التخلي عن كلفة الوظائف المختلفة.

فالتبني يغني عن كلفة الحمل بعد التحرر من الإرضاع الطبيعي بالصناعي وشيئا فشيئا تصبح الأسرة ذاتها مما لا تحتمل كلفته فتجدد الأجيال بالزراعة ويصبح الجنس مقصورا على التلاذ مثل التذاذ الأجرب بالحكاك في الرؤية الأفلاطونية. ويمكن التعويض باستيراد البشر لتعويض

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

تجدد الأجيال من المجتمعات التي ما يزال فيها الجنسان قابلين لتحمل كلفة التجديد الطبيعي للأجيال . إنه تعول حضاري في عصرنا وليس تعولا بايولوجيا وقد اعتبره ابن خلدون ناتجا عن الترف الذي هو نهاية الحضارة في رؤيته بتوقف الوظيفة العضوية للجنس وشيوع المثلية.

فإذا استرجلت المرأة فحتما سيستأنث الرجل . فيكتفي كل جنس حتى بذاته بالاستمناء ويتخلص من كلفة الأسرة ودور ربها بمجرد غلبة صفة الذكورة على بعض النساء وصفة الأنوثة على بعض الرجال وهو الأساس العضوي الذي يدعمه الأساس الثقافي في اللباس والزينة والحلي وحتى في الوشم غاية لزينة البدن . ولكن في هذه الحالة يحدث أمر عجيب . فالرجال لا يبقى لهم إلا المتعة وفقدان الوظيفة العضوية التي لا يبقى منها إلا القاذورات الصرفة بطبيعة الشرج . والنساء يفقدن الوظيفة العضوية ولا تبقى إلا المتعة الجنسية ويصبح المبيض مقصورا على ما ينتج عنه من قاذورات الحيض المعطل عن دوره لدى المرأتين .

فيكون الأمر في الحقيقة الانتحار الإنساني أو نكران جميل الحياة من زوجيها . كلاهما يقدم متعته الخالصة على ثمرتها العضوية فردا مقابل نوع ينقرض بحكم توقف الإنجاب أو إهماله بصورة تنتج أفرادا مرضى نفسيا يسارعون إلى الانتحار والعنف إذا لم يغرقوا في التخدير الذاتي الدائم . ولما كان انقراض النوع ينتج عنه حتما انقراض أفراده فإن العلاقة الجنسية بين الجنسين لكي تكون كذلك تلجأ إلى السوق؛ التبني واستيراد الأجيال . وإذن فاستيراد الأجيال من جنس استيراد اليد العاملة بسبب الترف . والتخلي عن العمل واستيراد العمالة يليه التخلي عن الإنجاب واستيراد الأطفال .

والحصيلة أن التماثل يلغي جاذبية الفارق بين الجنسين فيستغني كلا الجنسين بالمثلية عن الفرق ويصبح الانجذاب بالجنس المقابل بلا دافع للاكتشاف . والتناقض يصبح جليا : فتماثل الجنسين يضعهما كليهما أمام

التناقض التالي : فمن يطلب الأنثى يفضل رجلا متخنثا على امرأة مترجلة . والعكس بالعكس .

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

فالمرأة التي تطلب الذكر تفضل أن تجده في امرأة مترجلة على رجل متخنث . وليست القضية قضية منطق ورفض للتناقض بل قضية علاقة المطلوب بالموجود . ولهذه العلة فالرجل المتخنث يتشبه بالمرأة والمرأة المترجلة تتشبه بالرجل . فتكون صفة الأنوثة والذكورة هي التي ارتحلت لتحل في الجنس المقابل . وهذه الظاهرة عضوية بقدر معلوم . لكن شيوعها ليس عضويا بل هو تدن حضاري من جنس ظاهرة الخيانة الزوجية التي أصبحت غرضا مسرحيا وسينمائيا فعمت . ومحاولتي هذه هي تعليل سيميولوجي لظاهرة اجتماعية تكاد تكون قد عمت الغرب وهي بصدد الانتقال إلى المجتمعات التي تتغرب بالمحاكاة السطحية . أما المطالبة بفرضها تشريعا عالميا للزواج المثلي فهي في الأصل قضية ضمانات اجتماعية: لأن الزواج يعطي حقوقا للمتزوجين فيريدون الحصول عليها . والمجتمعات المغلوبة على أمرها تخضع لهذه التصورات القيمية التي تعبر عما ينتج عن الترف الذي هو بداية تعلل القوى الحيوية والانتحار الجماعي .

ويخطئ من يتصور الحل في الفصل بين الجنسين . ولا علاقة للإسلام بهذا الفصل بل هو من غباء من يسمون أنفسهم علماء . فالإسلام لم يفصل بين الجنسين في أكبر شعيرة هي الحج . والفصل بين الجنسين هو الذي يقوي ظاهرة المثلية بين الرجال المفصولين عن النساء وبين النساء المفصولات

عن الرجال ولا يقلصها . والعلاج هو الاختلاط مع المحافظة على الفروق المؤشرة وأهمها أساليب التعبير عن الذكورة والأنوثة لأن المحفز للتجاذب بين الجنسين هو هذه الأساليب. فما يجلب الإنسان حتى في المثلية ليس شيئا آخر غير هذه العلامات المحفزة للانجذاب: فما يجذب في المثلي المنفعل هو حضور علامات الأنوثة و غياب علامات الذكورة بالنسبة إلى المثلية بين الرجال . وما يجذب في المثلية المنفعلة بين النساء هو حضور علامات الذكورة في الفاعلة وغياب علامات الأنوثة . فلطافة الجنس اللطيف ليست ضعفا. وخشونة الجنس العنيف ليست قوة بل هما من جنس المحفزات الجنسية.

* فالرجل السوي يطلب اللطف لا الضعف .

* والمرأة السوية تطلب "الخشونة" لا العنف .

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

لأن الخشونة ليست عنفا واللطافة ليست ضعفا بل هما من خصائص التعبير البدني عن الجنسي في بنية البدن وفي أسلوب تعبيره الجسدي ولهما دور المحفز الجنسي بسبب ما للبصر في التحفيز الجنسي مثله مثل ما للسمع في الفروق الصوتية بين الرجل والمرأة. وليس قوة عنف ولا ضعف لطف بشرط إدراك لطائف المعاني التي أحاول بيانها والتي هي المحدد الأساسي لفلسفة القرآن الجنسية. وهي من أهم ثورات الإسلام رغم أن الحمقى من الحداثيين يعتبرون ذلك -ربما اتباعا لرأي هيجل في منزلة الجنس في الإسلام -يسرون أهمية الجنس فيه بكون العرب مهوسين بالجنس. لا شيء تفقده المرأة السوية أكثر من ميوعة الرجل . ولا شيء يكره الرجل

السوي أكثر من فظاظة المرأة . وكلا المكروهين هذين أسلوبيان وذوقيان جنسيا . أما ما يخالف ذلك فهو من ثمرات التصور الأفلاطوني والأرسطي لتعريف الإنسان بلا جنس ولجعل الجنس مشاعا وليس علاقة وجودية أهم ما فيها هو طابعها الخاص .

لكنها خصوصية معبرة عن الحرية وليست من جنس التملك : كلا الجنسين لا يتحقق بينهما التلاؤم العيش وخاصة العلاقة الحميمة إلا بالتجاذب الصادق . والتجاذب الصادق بخلاف أوهام "المتعاقلين" هو قبل كل شيء وبعد كل شيء تجاذب الأبدان المعبر عن أعمق ما في حقيقة الإنسان. وهذا بيد المرأة أساسا . فجمعها بين ما ينسب إلى الحرة وما ينسب إلى الجارية - إذ تكون حرة وليس خاضعة في استعمال المحفزات الجنسية بين الزوجين -هو جوهر الأنوثة لأنها بذلك تصبح المحرك الفعلي للحياة إذ هي عين الحياة أصلاء

فأعسر شيء في العلاقة الزوجية هو الجمع بين وظيفتي ربة الأسرة والعشيقة. وتلك هي الحريات التي تمثل أكبر ثورة روحية في الإسلام . والمعلوم أن هذا الجمع يكاد يغرقه نسق الحياة وكلفها وملهياتها من معنى الذوق والجمال . فالروتين المعيشي بين الزوجين قد يقتل هذا البعد فيولد البحث عنه خارج الزوجية.

ولعل أهم مميزات الحياة المعاصرة هي القضاء على كل إمكانية للفراغ لما يضفي المعنى عن الحياة: فبيت الأسرة -وخاصة للمضطرين للعمل كامل اليوم - لم يبق له إلا القليل من الوقت لعله لا يكفي

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

< حي جو ا ا ام الا ..:-- الجنس لأنها قابلة لأن تشترى بالمال بخلافها لأنها روحية لا سوقية.

لكن ثقافة الانحطاط البايولوجي كرهت المرأة في أنوثتها لأنها أوهمتها بأنها ضعف وخضوعا للرجل وكرهت الرجل في ذكورته لأنها تصورت الخشونة عنفا .

الأنوثة قوة والخشونة هي البقية الباقية مما تشترك فيه كل الكائنات الحية من صراع على الأنثى غالبا ما ينتهي بفوز الأقوى بها بعد ربح المعركة. وهذه الغريزة الحيوانية تهذبت لدى الإنسان. لكن تهذيبها إذا أزال آخر آثارها في بنية البدن وفي التعبير الجسدي للرجل فإن المرأة ستعافه

ومن لا يريد أن يفهم ذلك فهو حر . لكن عندئذ فكل "فياجرا" العالم لن تحل ما بدأ يسيطر على البشر من برودة جنسية وعزوف عن تواصل حياة النوع "معريا" . وأقصد ب"المعرية" ما عناه المعري "هذا ما جناه علي أبي وما جنيت على أحد". بلغ التشاؤم بالبشر حد التذمر من الحياة والصبر على الجنس المقابل . فلا يكاد زواج يصمد لإغراء حياة بهيمية يغلب عليها المرجة التي تصيب الحافز الجنسي بالذبول فالبرودة أكثرمن الفعل الحميم الذي يضفي عليها معنى .

أعلم أن مثل هذه الظاهرات قد لا يوليها الكثير من الأهمية لكنها من أهل ظاهرات العصر الحديث وهي من أمراضه القاتلة: موت بطيء لنوع من البشرية. وككل الأدواء ذات الأثير لا متناهي الصغر فان أثرها لا يتجلى إلا عندما يصبح مستحيل العلاج . وهي من مقومات التاريخ المديد ومفعولها لا يتراجع . وابن خلدون قد أدرك هذه الحقيقة ولذلك فهو يعتبر

التجدد في الظاهرة العضوية البشرية يكون دائما صاعدا مما يقبل الوصف بجدلية البداوة والحضارة. فعنفوان الحياة يبدو تناسب عكسي مع الحضارة؛ كلما ازدادت الحضارة تعقيدا نقصت الحياة عنفوانا فتعود إلى آلياتها البدائية للانبجاس المنقذ. ولعل أبرز علاماتها الهجرة من المجتمعات التي تعتبر متخلفة إلى المجتمعات التي تعتبر متقدمة. فيتعاكس المفعولان: بايولوجي تكنولوجي .

1. فالتيار البايولوجي يصعد من الأدنى إلى الأعلى حضاريا .

-الخاتمة - منزلة المرأة أو غاية التحريفين

2. والتيار التكنولوجي ينزل من الأعلى إلى الأدنى حضاريا . إن صح الكلام على أعلى وأدنى في حضارة الإنسان . ونفس الأمر يصحبه تياران لثقافتين :

. الشعبية من الأدنى إلى الأعلى .

2. والنخبوية من الأعلى إلى الأدنى . ولذلك في الفن والرياضة والعادات المعاشية حيث تتغلب الثقافة الشعبية على الثقافة النخبوية. ومن لم يفهم ذلك لن يفهم علل الخوف الغربي مما يجري في دار الإسلام ومما يحصل لديهم من دور للجاليات المهاجرة من العالم الثالث ثقافيا وجنسيا . فالشكويان الأساسيتان من المهاجرين تتعلق بالمزاحمة في شروط الحياة وخاصة العلاقة بالمرأة وسد الحاجة الجنسية لديهم واتهام المهاجرين بالعنف . فلكأن الحضارات تستعيد شبابها بالتبدي ولكن ذلك بحاجة إلى الاستيراد أو إلى السباب الناتج عن انحطاط قد يطول لإعادة العنفوان العضوي الذي ضمر. وعبارة الأثر "اخشوشنوا فإن الحضارة لا تدوم" على

صحتها لا تحول دون هذه الظاهرة التي تقتضي أن تدول الحضارات للتوالي وهي سؤال مقدمة ابن خلدون . وهو لم يقدم جوابا بل اكتفى بالقول إن الحضارات ظاهرات حية هي بدورها وأن لها أعمارا أطول من أعمار الدول لأنها من التاريخ المديد لا القصير . والمعلوم أن إيقاع الموجودات متراتب: الطبيعي أطول من البايولوجي الذي هوأطول من الحضاري الكوني الذي هو أطول من الحضاري الخاص والفرد الأقصر. مشكل الإنسان أنه خاضع لها جميعا بايقاع مخمس طبيعي وبايولوجي وحضاري كوني وحضاري خاص وحصيلتها في الفرد المسكين تمزقه إيقاعاتها شر ممزق .

أبو يعرب المرزوقي

علاقة العاجل بالآجل أو تحقيب جهاز الإنسان المعرفي والقيمي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 14
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 31

أو تحقيب جهازالإنسان المعرفى والقيمى ار ازا

توذس ب -10-01 /1441 10-09-2019 الأ سماء والبيان

الفصل الأول

سأنطلق في هذه المحاولة من راهن المعركة الانتخابية في تونس. فهي عبنة مما تعيشه المجتمعات العربية عامة في كل شؤونها الدنيوية وحتى الأخروية. والظاهرة التي اريد رصدها لا علاقة لها بالأعراق ولا حتى بالثقافات . وهذه الإشارة هدفها التخلص من زعم البعض أن العرب استثناء في تاريخ الإنسانية. إنها ظاهرة كونية. وما اهتممت أبدا بالخصوصيات لأني لا أومن بوجودها إلا في اساليب تعين المعاني الكلية. وهو موقف فلسفي بالأساس . لكنه أيضا هوعين الموقف الذي يعتمد عليه القرآن في تعديد نظرية الإنسان - الانثروبولوجيا القرآنية وما يترتب عليها في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ إيجابيهما وسلبيهما أي ما ينقده منهما وما يقدمه بديلا مما ينقده بمنطق التصديق والهيمنة. وهذه الظاهرة قابلة للرد إلى النضوج الحضاري الذي يمكن تحقيبه وهو تحقيب كوني بمعنى أن الإنسانية كلها تمر به باعتباره تحقيقا للتجهيز المعرفي والقيمي في الجماعة الذي يمكنها من تعديد علاقة الآجل بالعاجل في سد حاجات البشر رغم هذا المرور يخضع لأساليب مختلفة تعددها الأحياز الخمسة التي هي المكان والزمان وفعل المكاني الزمان أو الثروة وفعل الزمان في المكان أي التراث وما يوحد هذه الأحياز أو الرؤية الوجودية التي تترتب على نضوج جهازي الإنسان للقيام بمهمتيه أي جهاز النظر والعقد للمعرفة وتطبيقاتها في

علاج العلاقة بالطبيعة وجهاز العمل والشرع للقيمة وتطبيقاتها في علاج العلاقة بالتاريخ . وبهذا المعنى فإن الأمر كله يعود إلى سد الحاجات وطبيعتها ودور بعدي السياسة أي التربية والحكم في علاجها وفي علاج الموقف منها من خلال مفهوم اورده هنا وهو مفهوم العلاقة بين العاجل والآجل في سدها والعمل عليه وإذن فالأمر كله رهن تطور الجهازين وقوانينه:

11. تطور جهاز النظر والعقد ودوره في علاج العلاقة بين الإنسان والطبيعة مصدر حاجاته التي تنقسم إلى قسمين حاجات الرعاية وحاجات الحماية.

2 . تطور جهاز العمل والشرع ودوره في علاج العلاقة بين الإنسان والإنسان أساس نظام العيش المشترك وتقسم العمل وثمرته في الجماعة.

ما سأقدمه في هذه المحاولة رغم كونه مغرقا في التنظير الانثروبولوجي فإنه قابل للفهم بيسر لأنه عين مسار تاريخ تكون الإنسانية من حيث هي مبدعة لشروط قيامها بجهازيها أو أداتي الاستعمارية الأرض) النظر والعقد) والاستخلاف فيها) العمل والشرع):

1 . إما بمجرد تطبيقه مثلا على وضعية الانتخابات الحالية في تونس وما يحول دون سلامتها التي تجل على النضوج الديموقراطي من فساد شراء الذمم ليس من حيث وجودهما بل من حيث مستواهما الكمي والكيفي لأنهما موجودان في كل الجماعات أيا كان نضوجها الحضاري وثقافتها الديموقراطي .

2 . أو بقراءة مقدمة ابن خلدون في ضوئه لأنها مبنية على مراحل النضوج

الحضاري في علاقة بسد الحاجات وشروط تحقيق الرعاية أو العلاقة بالطبيعة خاصة والحماية أو العلاقة الأفقية بالتاريخ خاصة وذلك ببعدي السياسة أي تكوين الإنسان وتربيته وتنظيم الجماعة وحكمها شرطين في إبداع أدوات سد الحاجات المادية (سد الحاجات غاية للعمران) والروحية (الأنس بالعشير غاية للاجتماع) في الجماعة.

وقد سبق فصغت النظرية التي تمكن من التحقيب بصورة أكثر وضوحا من مبدأ التحقيب الخلدوني المبني على مفهوم "نحلة العيش" التي ركز فيها على أحد بعديها أعني العمراني أي العلاقة بالطبيعة خاصة وأغفل الاجتماعي أي العلاقة بالتاريخ خاصة رغم أنه على الاقل في كلامه على الترف تد ارك الأمر فاهتم بالبعد الثاني من نحلة العيش . ويتبين ذلك من خلال المفهومين اللذين اضطررت لوضعهما حتى أميز بين البعدين مع تكييف لهما بمقتضى ما يساعد على التحقيب الأدى من التحقيب الذي اختاره ابن خلدون والذي يرجع إلى جنسين كل منهما له عدة أنواع متوالية:

1. جنس العمران البدوي وأنواعه بدايتها بداوة الأعراب أو العيش في الصحراء مع الابل وغايتها نشأة الدول وبداية الاستقرار مع نحل العيش البدائية التي لا تتجاوز

الزراعة والتجارة فيها وما يترتب على البضاعتين الأساسيتين أي حصيلة العمل وحصيلة الجنس أو شهرة العمل والعبودية وخاصة الجواري .

2 . جنس العمران الحضري وأنواعه وبدايته نهاية العمران البدوي أو تأسيس الدول والمدن وغايته الترف الذي يأتي بعد الاقتصاد الناتج أساسا

عن "الصناعة" وتطبيق المعرفة العلمية في مراحلها البدائية. والغاية هنا فيها انعدار حضاري يعيد الجماعة على الاقل في جلها إذا ما استثنينا أصحاب القوة والمال إلى ما يشبه النكوص إلى بداوة الأعراب (ابن خلدون يستعمل العرب بدلالة انثروبولوجية لا عرقية بمعنى البداوة القصوى كالأكراد وكل من يعيش على تربية الأبل في أقاصي الصحراء) .

أما المفهومان اللذان وضعتهما فهما استعارتان تصفان نوعي الحاجات العضوية والحاجات القيمية بصنفيها الخلقية والجمالية:

1 . فسميت الأولى بصنفيها المائدة والسرير واعتبرت القيم الخلقية ناتجة عن مراحلهما دون أن أشير إلى ذلك وسأفعل هنا حتى يتم القياس على الثانية التي أشرت فيها للقيم الجمالية حتى أدخلها في التحقيب باعتباره أحد معاييره.

2 . وسميت الثانية بصنفها فني المائدة والسرير واعتبرت القيم الجمالية ناتجة عن مراحلهما وقد سبق أن اعتبرت القيم الجمالية داخلة في التحقيب بنفس الاعتبار.

فيكون لدينا المتغيرات التالية لتحقيق التحقيب الذي سأعرضه اجمالا ثم أفصله لاحقا بدراسة الحقب كل واحدة منها على حدة لأبين علاقة العاجل والآجل فيها ومن ثم طبيعة العلاقة بين التجهيزين النظري والعقدي في المعرفة والعملي والشرعي في القيمة.

فتكون الحقب على النحو التالي:

1 . حقبة ما دون المائدة والسرير وقيمهما وهي الحقبة التي يسميها ابن

خلدون حقبة الأعراب بالمعنى الانثروبولوجي أي حقبة نحلة العيش على تربية الأبل في أقصى الصحاري .

2 حقبة المائدة والسرير وقيمهما دون فنيهما وهي بداية البداوة العادية التي تشرع من بعض القواعد العامة للعيش المشترك السامي بين القبائل وبينها . 3 . حقبة بداية فني المائدة والسرير أو نشأة المدن والدول حول مصادر الرزق وخاصة الزراعي وتطوير تدجين الحيوان . 4. حقبة فني المائدة والسرير المعتمدين على تطور الزراعي وبداية الصناعي أي بالتدخل في تهجين الحيوان وتشتيل الزراعات. 5 . حقبة الترف أي العودة إلى ما دون المائدة والسرير بسبب الغلو في فنيهما عند الأقلية المستولية على الثروات والقوة وما يترتب عليه من فقدان الحد الأدنى من المائدة والسرير للأغلبية فلا تبقى لها القدرة على قيمهما ويندثر معهما فناهما . وكل ذلك في المرحلة المتقدمة على الحداثة التي ستليها خمس مراحل من نفس الجنس ولكنها بسبب علاج حال الانحطاط الناتج عن الترف: 1 . حل التوسع الاستعماري بفضل التقدم التقني في الحرب. 2 . ثم توفير الانتاج بفضل التقدم التقني في الانتاج . 3. ثم حل الزراعة الصناعية بفضل التقدم التقني في التغيير العضوي 4. ثم حل علاج البيئة لتجنب نتائج التقنية الوخيمة 5 .. ثم فساد الأرض بترف الاقلية وعموم الفقر على الأغلبية فيكون الحل إما في اكتشاف عوالم جديدة او الحد من النسل بحروب الدمار الشامل . وأختم هذا الفصل الأول بتعليل كتابتي لهذه المحاولة: أريد أن أثبت أن ما يجري في بلاد العرب ليس لأن العرب عرب بل لأنهم نكصوا إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام . وأعني أنهم اليوم وخاصة من يتصورون أنفسهم

أغنياء العرب وجل المسلمين صاروا في وضع شبيه بالوضع الذي صار عليه الاسبان لما استعاضوا عما حصل في بقية أوروبا بالاستعمار الذي مكنهم من استغلال ثروات أمريكا اللاتينية وأهملوا شروط الانتقال من الانحطاط العلمي

والتقني والسياسي الذي نتج عن قوة زائفة مبنية على هذه الثروات التي هي ثمرة الغزو وليس ثمرة العمل والعلم وتطبيقاتهما . فأصبح الاسبان والبرتغال اللذين كانا تقريبا من حيث القوة العسكرية أشبه بالمغول الذين غزوا دار الإسلام متخلفين علميا وتقنيا واستطاعوا بالقوة العسكرية هزيمة المسلمين في حرب الاسترداد واستعمار الكثير من بلدان العالم والاستفادة من ثرواتها دون عمل وعلم .

وهذا عينه ما حدث للمسلمين الذين كما سبق أن بينت عكس علماؤهم ما أمروا به في القرآن الكريم أعني جعلوا نهي آل عمران 7 أمرا وأمر فصلت 53 نهيا مع ما حصل للحكام المستبدين من ترف وثراء فاحش في مجتمعات نكصت إلى البداوة القصوى وانتهى كل إمكانية للانتقال من العيش على ما تنتجه الطبيعة إلى ما ينتجه الإنسان بعلمه وعمله من خلال استثمار ثروات الطبيعة.

عرب اليوم مثلهم الأفقر من الشعوب الإسلامية مثل دولتي الإسلام الهندي جل أغنيائهم هم في هذه الوضعية ويكفي دليلا على ذلك أن أكبر بلد في الخليج وأكبر بلد في المغرب كلاهما يعيش على شركة البترول أي سناتراك وأرامكوا والبقية هم بالطبع ما تزال اغلبيتهم في القرون الوسطى من حيث الفقر والجوع . وهم إذن في وضعية لا يمكن أن تنجح

فيها الديموقراطية وحياة الحرية والكرامة لأن الشعوب التي نكصت إلى ما يشبه ما وصف به ابن خلدون أعراب الإبل والصحراء القصوى ومن ماثلهم من الشعوب التي تتنازل عن قيم المائدة والسرير الغائية والذوقية لأن الجائع مستعد لكل الجرائم الخلقية ولا يفكر في الذوق إذا كان لا يستطيع أن يحقق الحد الأدنى من "العيش" بلغة مصر . ومثل اليوم أفضل مثال . وليست بقية العرب بعيدة عن ذلك حتى وإن كانت الظاهرة في مصر وفي اليمن وما يماثلهما أبرز بسبب كثرة السكان وقلة الثروات وفساد الانظمة وكثرة المافيات بين النخب من كل الاصناف .

الفصل الثاني

هدي من الكلام في علاقة العاجل بالآجل فهم ما يجري من ظاهرات تبدو غير طبيعية في بلاد العرب خاصة والمسلمين عامة. فالمسلمون والعرب يتهمون بكونهم أشبه بالاستثناء قياسا إلى غيرهم من الأمم التي تعيش في هذا العصر. ويقتضي ذلك أن أنطلق من الغاية التي من المفروض أن يصل إليها تطور الجهازين اللذين هما مدار ما اعتبر غايته القابلة لأن تصبح أشبه بالظاهرة الحية نفسها من حيث التجدد المستمر بآلية الأجيال المتكررة:

1. تطور جهاز النظر والعقد وتطبيقاته العلمية والتقنية.

2. تطور جهاز العمل والشرع وتطبيقاته العملية والخلقية

وذانك هما بعدا مهمة الإنسان من حيث هو مستعمر الأرض أي العلاقة العمودية بينه وبين الطبيعة ومن حيث هو مستخلف فيها أي العلاقة الأفقية

بينه وبين التاريخ. ومعنى ذلك أن الحياة التي هي من الظاهرات الطبيعية والتي تخضع للضرورة الشرطية قد توصلت إلى آلية التجدد الدائم بتوالي الأجيال عضويا وبقانون الوراثة نظاما .

وقياسا على تطور الحياة تحاول الثقافة التي هي من الظاهرات التاريخية والتي تخضع للحرية الشرطية محاكاتها من حيث آلية التجدد الذي يضمن الاستمرار تاريخيا بقانون يحاكي نظام الوراثة العضوي هو نظام التراث. وهي من تدين لهذه الآلية العضوية بنموذج آلية التجدد الدائم بتوالي الأجيال ليس عضويا عامة بل تاريخيا ليس فيه قانون الوراثة العضوي بل فيه قانون الإراث المكتسب:

1. ويكون ذلك أساس التراكم وتطور قدرات جهاز النظر والعقد للمعرفة وتطبيقاتها من أجل سد الحاجات الشارطة لبقاء الإنسان عضويا وتلك هي العلاقة العمودية بالطبيعة: إنتاج الثروة للرعاية وللحماية. وهذا هو الاستعمار في الأرض .

2. ويكون ذلك أساس التراكم وتطور قدرات جهاز العمل والشرع للقيمة وتطبيقاتها من أجل سد الحاجات الشارطة لبقاء الإنسان ثقافيا وتلك هي العلاقة الأفقية بالتاريخ: تنظيم الانتاجين لتحقيق الغايتين . وهذا هو الاستخلاف .

ولما كان الأول مستحيل البقاء من دون الثاني وكان الثاني مستحيل الوجود من دون الأول وكانت هذه العلاقة هي المحددة لكيان الإنسان فردا وجماعة أصبحت هذه العلاقة تشارطية بينهما أساس كل الحضارات الإنسانية والحضاري الكوني الواحد فيها جميعا :

• فالأول هو شرط وجود الثاني لأنه الدافع إليه وسيلة لتحقيق شروط الرعاية.

• والثاني هو شرط بقاء الأول لأن المحافظ عليه بما يحققه من شروط الحماية.

فيكون الأول ممثلا لعالم الأدوات والثاني ممثلا لعالم الغايات. وبلغة أوضح فإن الطبيعي علة شرط وجود الثقافي وشرط عدمه . والثقافي شرط بقاء الطبيعي وشرط استخراجها من فهم القرآن بوصفه استراتيجية التوحيد ومنطق السياسة التي تترتب عليه يمها فن إنجازها :

1. وما يحقق التشارط بين الجهازين هو الجماعة ودولتها في عالم الشهادة أو الدولة الدنيوية التي هي علاقة بين الطبيعة والتاريخ وما بعدهما. وذلك هو موضوع السياسة الدنيوية ولنسمها دولة الإنسان . وهي لا تفعل إلا في عالمي الضرورة الشرطية أو الطبيعة والحرية الشرطية أو التاريخ.

2. وما يحقق التشارط بين ما يناظرهما في الوجود ودولته في عالم الغيب أو الدولة الأخروية التي هي نموذج العلاقة الأولى لأنها علاقة الطبيعة بما بعدها وعلاقة التاريخ بما بعده. وذلك هو موضوع السياسة الأخروية ولنسمها دولة الله. وهي التي نفترضها فاعلة في عالم الضرورة اللاشرطية والحرية اللاشرطية وأثر فعلها فيهما هو الضرورة الشرطية والحرية الشرطية المؤثرة في دور الإنسان من حيث هم مستعمر في الأرض

والدين في القرآن الكريم هو الجامع بين الدولتين أو المضمونين المتشارطين بعبارة صريحة في القرآن في شكل عقد بين الله مستخلفا والإنسان خليفة وهذا العقد يجعل سياسة

عالم الشهادة ذات مثال أعلى هو سياسة عالم الغيب . والقرآن يعرض هذا الدور النموذجي

عرضا مضاعفا :

«. قسمه الأول هو نقد رؤى الدولتين ؛ الدنيوية والأخروية.

. قسمه الثاني هو تقديم البديل من هذه الرؤى .

وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة المذكرة بالرسالة الفاتحة. ومن ثم فالإسلام ليس دينا من بين الأديان بل هو الديني في كل دين أعني أنه الديني بعد تحرير الأديان السابقة من التحريف المضاعف أعني التحريف المعرفي بإصلاح نظرية النظر والعقد والتحريف القيمي بإصلاح نظرية العمل والشرع.

وسأخصص هذا الفصل الثاني لبيان البنية العامة التي تتجلى من هذا النقد والبديل والسؤال عن سر غيابهما في علوم الملة تنظيرا وتطبيقا ما جعلني أعتبرها تجريفا لمضمون القرآن والرسالة التي يتضمنها من حيث هي ما أسلفت من التحديد:

1. والأمر الأول سبق أن عالجته لأنه الموضوع الاول والأخير في محاولة التشضير الفلسفي للقرآن التي عنونتها باستراتيجية القرآن التوحيدية.

2. لكن الأمر الثاني هو موضوعه الثاني كما جاء في عنوانه هو هذه السياسة التي تؤسس سياسة الإنسان في عالم الشاهد أو الموجود هي طلب المنشود من خلال ما تشرئب إليه من سياسة الله في عالم الغيب كما يقصه القرآن . والقرآن يقص ما يؤدي دور النظر والعقد وهو نظام الخلق الذي يصفه

القرآن بكونه رياضيا أساس النظر والعقد وتأسيسا لعلاقة الإنسان العمودية بالطبيعة أو التسخير وما يؤدي دور العمل والشرع وهو نظام الأمر بكونه اخلاقيا وأساس للعمل والشرع أو التكليف .

فالسؤال عن سر غيابهما في علوم الملة يتبين من التنافي بين مآلها بالقياس إلى منطق السياسة المحمدية الغائب في علوم الملة أعني سياسة النظر والعقد وسياسة العمل والشرع تكوينا للجهازين بمنطق الغاشية .21-22

وما كان ذلك يكون كذلك لولا عدم التفطن إلى أن القرآن في جوهره هو الاستراتيجية التي تحدد العلاقة بين الدولتين وهي المعنى العميق للاستعمار في الارض والاستخلاف فيها . فهذه العلاقة ليست شيئا آخر غير العلاقة بين الطبيعة والتاريخ ودولة الإنسان في عالم الشهادة وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ ودولة الله في عالم الغيب . وطبيعة العلاقة بين الدولتين هي علاقة المثال الثاني للمثول الأول . لكن علوم الملة بسبب عدم إدراك هذه الحقيقة وعدم اتباع الغاشية 21-22 جعلوها نسبة سلطان للإنسان مربيا وحاكما لا يبقي عليه خليفة بل يؤلهه:

1. فالمربي لم يطبق "إنما أنت مذكر" بل صار وسيطا بين الإنسان وربه بدلا من أن يكون مولدا بالمعنى السقراطي وهو معنى التذكير فأصبحت التربية كما وصفها ابن خلدون عنما يسد معاني الإنسانية في الأجيال ومن ثم فهو يفقد الثقافة ما تستمده من الحياة ويفقد الحياة ما تستمده من تجددها العضوي .

2. والحاكم لم يطبق "لست عليهم بمسيطر بل صار وصيا بين الإنسان وشأنه بدلا من أن يكون ساهرا على النظام القيمي وهو معنى "لست عليهم

بمسيطر". فاكتمل قتل التجدد الذي يعرفه القرآن باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو المشاركة في الشأن العام فرض عين على إنسان .

والآن فلتحدد بنية الدولة سواء كانت أخروية أو دنيوية من عالم الغيب أو من عالم الشهادة . وهذه البنية واحدة إذا نظرنا إليها من حيث هي بنية مجردة ولم ننظر المضمون الذي لا نعلم منه إلا ما كان من عالم الشهادة وما يمكن أن يستنتج من عالم الشهادة باعتباره رامزا لعالم الغيب .

دولة عالم الشهادة محكومة بالضرورة الشرطية في بعدها الطبيعي وعلاجه يكون بجهاز النظر والعقد وتطبيقات المعرفة التقنية وبالحرية الشرطية في بعدها التاريخي وعلاجه بجهاز العمل والشرع وتطبيقاته القيمة الخلقية . لكن دولة عالم الغيب محكومة بالضرورة

اللاشرطية في بعدها الخالق وعلاجه فعل الخلق المجهول تماما وبالحرية اللاشرطية في بعدها الآمر وعلاجه فعل الأمر المجهول تماما .

لكن القرآن في مستوى العبارة الرامزة وليس العبارة المحددة للمقومات يمكننا من اعتبار دولة عالم الغيب هي المثال الأعلى لمنشود دولة عالم الشهادة وليست مما يقبل المقارنة مع موجودها ولا حتى مع غاية منشودها إذا قيس بما للإنسان من تجهيز في النظر والعقد وفي العمل والشرع.

لكن علماء الملة وخاصة المتكلمون والفلاسفة) أصحاب النظر والعقد (وبنحو أقل الفقهاء والمتصوفة (اصحاب العمل والشرع) توهموا أن ما يقوم به القرآن من قيس المثال على الممثول في العبارة الرمزية يعني قابلية القيام بالعكس واعتبار الغيب غائبا وقيسه على الشاهد ومن ثم انعكست العلاقة فأصبحت سياسة عالم الشهادة يتوهم أصحاب بعدها التربوي وسيطا ثم

بديلا من الله لأن المتكلم يدعي أنه يصوغ العقائد أفضل من القرآن فصار لكل مذهب عقيدته والفيلسوف يدعي أن علمه مطابق لحقائق الأشياء على ما هي عليه فصار لكل فلسفة واقع مردود إلى عقلها الذي صار كأنه "عقل" الله .

وبذلك أصبح تطور الجهازين مستحيلا لأنهما إذا كانا مطابقين للحقيقة وليسا اجتهادا قابلا للتجاوز دائما استحال أن يحصل تطور دائم فيجمد النظر والعقد والعمل والشرع في الشكل الأول . وهو أمر طبيعي لأنه إذا كان النظر والعقد يصل إلى التطابق مع الحقيقة وما يقوله عن الأشياء هو مقوماتها وليس رمزا لما أدركه منها فإن تجاوز الحقيقة يصبح باطلا. وإذا كان العمل والشرع يصل إلى التطابق مع القيمة وما يقوله عن الأشياء هو قيمها وليس رمزا لما قيمه الإنسان منها فإن تجاوز القيمة الذاتية للأشياء يصبح باطلا.

ولو طبقنا ذلك على الحياة مثلا وقلنا إن ما عليه الجيل السابق هو حقيقة ما يجب أن تكون عليه الحياة في كل جيل لتوقفت الحياة ولماتت مع الجيل السابق . توالي الأجيال الحية يعني التجدد الدائم لأنه لا أحد من الأجيال يمكن أن يدعي أنه قد حقق كل الحياة بل

الحياة شلال دائم ليست الأجيال إلا مسعى دائم للإبقاء عليه جاريا . وتطور جهاز النظر

والعقد وتطبيقاته التقنية وجهاز العمل والشرع وتطبيقاته الخلقية هما حياة التاريخ ودولة عالم الشهادة لأن الأول يحقق التطور الدائم للعلاقة بين الإنسان والطبائع والثاني يحقق التطور الدائم للعلاقة بين الإنسان والشرائع .

وهذا التطور الدائم في كل الحضارات هو ثمرة الانشداد الدائم للمثال الأعلى الذي تمثله رؤية دولة عالم الغيب .

ولست مهتما الآن عن طبيعة دولة عالم الغيب وحقيقتها. فسواء سلمنا بوجودها وبحقيقتها كما يصفها القرآن الكريم أو كما لا تخلو منها فلسفة ولا دين طبيعي أو منزل فإنها في القرآن الكريم توصف بكونها ذات ضربين من الوجود؛

. كيان الإنسان من حيث هو مفطور على منزلة وجودية هي الاستخلاف أي الوعي بأنه خليفة المثال الاعلى .

. قيام ذاتي هو الله من حيث هو الخالق بقدر أي بنظام رياضي) نظر وعقد (والآمر بحكمة أي بنظام خلقي (عمل وشرع (. وهذا القيام الذاتي خارج الزمان والمكان وهو الأول -قبل الطبيعة والتاريخ- والآخر أي بعدهما وذلك هو يوم الدين الذي يجتمع فيه نوعا الدولة: فشكل ما جرى في دولة عالم الشهادة يفحص في دولة الغيب ولا يبقى فرق بين الدولتين لأن الإنسان نفسه يصبح بصره حديدا فيكون على نفسه بصيرة.

لم يبق الآن إلا أن أحدد البنية الواحدة في الدولتين إذا نظرنا إليها مجردة من مضمونها الذي يتمايز فيه عالم الشهادة عن عالم الغيب . وذلك هو موضوع الفصل المقبل وقلب هذه المحاولة.

الفصل الثالث

ما البنية الواحدة في الدولتين دولة عالم الشهادة ودولة عالم الغيب إذا نظرنا

إليها مجردة من مضمونها الذي تتمايز به الدولتان بطبيعة هذا المضمون؟ لا يمكن أن أجيب عن هذا السؤال العسير قبل الإشارة إلى مفتاحين حددهما القرآن في كلامه على العلاقة بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب وبالتالي على سياستهما أي سياسة دولة الله مثالا أعلى وسياسة دولة الإنسان رمزا لسعي الموجود في محاكاة المنشود المشدود إلى المثال الأعلى دون أن يطابقه وكل دعوى مطابقته كاذبة وهي أصل التأله الذي هو جوهر الاستبداد والفساد في بعدي السياسة أي التربية وبها جهاز النظر والعقد وتطبيقاته العلمية والتقنية وجهاز العمل والشرع وتطبيقاته العملية والخلقية.

فالقرآن يتكلم على دولة الإنسان الكونية ولا يتكلم على دول معينة لأن الغرض هو تعديد الكوني في السياسي وليس تشكلاته المختلفة بحسب الظروف العرضية. وقد فهم ابن خلدون ذلك كما يتبين من عنوان المقدمة "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" أعني بعدي الدولة من حيث هي نظام جهاز النظر والعقد المعالج لعلاقة الإنسان بالطبيعة أو التعمير ([بوصفه مستعمرا في الأرض) وجهاز العمل والشرع المعالج لعلاقة الإنسان بالتاريخ ([بوصفه مستخلفا في الأرض :(

١. المفتاح الأول يتمثل في اعتبار الأرض وحدة قيس للعالم الطبيعي الشاهد منه وغير الشاهد أو الغيب . والمثال هو قيس اليوم في عالم آخر باليوم الأرض عند الكلام على صعود الروح فاعتبره يعدل خمسين ألف سنة مما نعد أي مما نعد بوحدة قيس هي اليوم الأرضي .

2. المفتاح الثاني هو اعتبار أفعال الإنسان وحدات قيس لأفعال الله مع

احتراز ليس كمثله شيء ما يعني أن الله اختار أن يقيس الغيب على الشهادة في دور الرمز وليس في دور المقوم -من هنا أهمية ثورة ابن تيمية في نفي أن تكون المعاني الكلية مقومة واعتبرها مجرد رموز- فيكون الإنسان وأفعاله رموزا لوحدات قيس متناهية للكلام على اللامتناهي .

ولعل ظاهرة التأله الإنسانية التي خصص لها ابن خلدون إشارات كثيرة في كلامه على سلطة الحكم وسلطة المعرفة اللتين لهما صلة مباشرة بهذه الخاصية بمعنى أنها تظهر إما في دعوى التفرد بالحكم والاطلاق الاستبدادي فيه أو دعوى التفرد بالعلم والاطلاق الاستبدادي فيه . وكلاهما يسهم في إفساد معاني الإنسانية بالمصطلح الخلدوني . وقد أشار في الاستبداد السياسي إلى دليل التمانع لفهم استبداد التفرد في الحكم ويمكن أن نقيس عليه استبداد التفرد في العلم في غايته التي يدعيها القطب الصوفي- وكلتاهما ذات صلة بالقيم الأسمى أعني بما به تحصل ظاهرة الشعور بالاتصاف بصفات تشبه ما يصف الله به نفسه من إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة فعلية عند الله وهي وهمية عند الإنسان المتأله. ومن نتائجها عامة دعوى المطابقة في نظرية المعرفة والمطابقة في نظرية القيمة وهما أساس الفلسفة القديمة وعلم الكلام القديم المتقدمين على ثورة ابن تيمية وابن خلدون النافيين لنظرية المطابقة في المعرفة وفي القيمة.

وإذا كان يمكن للامتناهي أن يسقط على المتناهي في العبارة الاستعارية أو التمثيلية عنه فإن العكس مستحيل . وحتى في مقارنة الموجودات العادية فإنك يمكن أن ترسم خارطة العالم على ورقة لكنك لا تستطيع أن تجعل

الورقة خارطة العالم . وهو الخطأ الذي تأسس عليه علم الكلام لخلط أصحابه بين الغيب والغائب وهو الخطأ الذي تأسست عليه نظرية المعرفة ونظرية القيمة القائلتين بالمطابقة. ولما كانت سياسة الوجود عامة وعالم الغيب منه على وجه الخصوص هي ذروة أفعال الله وكانت سياسة عالم الشهادة كذلك ذروة أفعال

وتلك هي علة أن كان يمكن أن يزعم صاحب الثانية لنفسه صفات صاحب الأولى بعضها أو كلها . ولعل هذا من أهم العلامات على اعتبار الإنسان وحدة قيس في القرآن موجبة إن لم تنس "ليس كمثله شيء" وسالبة إن نسيتها . حينها يكون الإنسان وحدة قيس بالمعنى الذي حاولت بيانه بمنطق اسقاط اللامتناهي على المتناهي في مستوى الترميز وليس في مستوى الحقائق واستحالة العكس فيهما . وبهذا الاحتراز يمكنني أن أجيب عن السؤال فأحدد

الله لعالم الغيب الذي يتضمن عالم الشهادة بوصفه ما يريه الله للإنسان بما جهزه به من قدرة على النظر والعقد للعلم وعلى العمل والشرع للعمل وجعله في آن ممثلا للضرورة الشرطية بما فيه من طبيعي وممثلا للحرية الشرطية بما فيه من تاريخي وواعيا بما ورائهما من تحرر من الشرطية في الضرورة وفي الحرية.

سبق أن تكلمت على البنية العامة للدولة من حيث هي بنية خالية من المضمون بوصفها جهازا شبه آلي مؤلفا من خانات خالية قابلة للملء بمن يكون قيما على الوظائف التي تؤديها الدولة من حيث هي كما يصفها ابن خلدون صورة العمران والاجتماع أو صورة الاستعمار في الأرض

والاستخلاف فيها ويكون من يملا الخانات نائبا للجماعة باختيارها الحر يبقى دائما تحت مراقبتها بوصفها هي صاحبة الأمر تديره بالشورى فرض عين على الجميع فلا يكون النائب إلا القيم على التنفيذ تحت مراقبتها وذلك هو مفهوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولها حق التولية والعزل بمبدأ لا طاعة في معصية الله أي في الوصل الممثول (سياسة عالم الشهادة) في ضوء المثال (سياسة عالم الغيب .(

والبنية مؤلفة من قلب هو الخانة التي يملؤها الدستور أو الفهم الموحد للجماعة السانة (الجمع والسن (يتقدم عليه بعدان هما بعد المرجعية والقوى السياسية ويتأخر عنه بعدان هو التنفيذ الحاكم والمعارض والوظائف التي تتعلق بالرعاية وبالحماية إذن البنية على النحو التالي:

1. خانة المرجعية

2. خانة القوى السياسية

3.. خانة الدستور) القلب)

.+ السلطة التنفيذية - التشريعية حكما ومعارضة

5. وظائف الدولة لرعاية ذاتها بوصفها معبرة عن إرادة الجماعة حماية ورعاية.

اا جا حي ب ا ا ا _ الغيب . لكن كيف نعتبر دولة الله في عالم الغيب الحاكم أيضا في عالم الشهادة بقوانين الخلق وسنن الأمر أو بقوانين الاستعمار الارض وسنن الاستخلاف فيها .

هل يعقل أن يكون لله مرجعية؟ وقد قلنا إن الله من حيث هو ما بعد

الطبيعة والتاريخ يمثل الضرورة اللاشرطية والحرية اللاشرطية (وعند غير المؤمن تؤدي الصدفة هذه الوظيفة)؟ وهل يعقل أن تكون لديه قوى سياسية تؤدي دور المترجم لهذه المرجعية في دستور تعمل بمقتضاه حكومة مؤلفة من حاكم ومعارضة يشرعان وينفذان ما ينظم وظائف دولته رعاية وحماية للوجود والعوالم المختلفة؟

طبعا لو اعتبرنا أفعال الإنسان وحدة لقيس للحقائق وليس لرموزها التي يعبر بها القرآن عنها ليوجه إليها الإدراك الإنساني توجيها يجعله مشدودا إلى المثال لكان كلامنا كفرا صراحا. لكن عندما نطبق ما يقوله ابن تيمية عن المعاني الكلية بوصفها لا تختلف عن رسوم الكتابة وعن ألفاظ اللغة من حيث دورها الرمزي غير المقوم ما يشير إليه . وساضرب مثالين أحدهما من الطبيعة والثاني من الثقافة .

1. فمن الطبيعة هل يمكن أن نعتبر ظل الشيء الذي نقيس به حركة الشمس بوحدات نستخرجها من التناظر بين الحركتين مقوما للشيء أو للشمس؟

2. ومن الثقافة هل نعتبر رسم بورتري شخص على ورقة بعين الرسام مقوما لفعل الرسم أو للشخص المرسوم فيكون ما ترسمه الريشة مقوما لفعل الرسام أو لكيان المرسوم؟

فظل الشيء ورسم الشيء ليس أي منهما مقوما للشيء بل هما علاقة بين شيئين يمكنان من الرمز لقيس الزمان بعلاقة بين حركة الشمس حركة ظل الشيء المعترض لانتشار شعاعها في الحالة الأولى ومن الرمز لقيس الصورة بعلاقة بين الصورة في بصر الرسام والصورة في الرسم دون أن

يكون ذلك مقوما لا لفعل الرسم وللشيء المرسوم.

وبهذا المعنى فيمكن الكلام على سياسة الإنسان لعالم الشهادة برموز تكلم بها الله على سياسته لعالم الغيب دون أن تكون تلك الرموز الماخوذة من سياسة الإنسان لعالم الشهادة

مقومة لأي من السياستين بل هي رامزة معان كلية علاقتها بها من جنس علاقة الكتابة واللغة بالمعاني التي نعبر بها عنها:

• فما المرجعية في سياسة الله لدولة عالم الغيب؟ كل الآيات التي يتكلم فيها الله على ما

« وما القوى السياسية في سياسة الله لدولته؟ كل الملائكة التي يكلفها بمهام مثل مهمة الكتابة على الإنسان كل حركاته .

• وما الدستور الذي تنتظم به فعل هذه القوى لما تحكم وتعارض في التشريع والتنفيذ؟ كل ما يتكلم فيه الله على حقوق الإنسان ومسؤوليته الناتجة عن تكليفه وتطبيقها الحاسم دون ظلام .

« وما الحكم والمعارض في التشريع والتنفيذ؟ الحاكم هو الله والإنسان له حق الجدال في الدنيا والمطالبة بحقوقه والمعيار هو قوله تعالى "رضي الله عنهم ورضوا عنه" .

« وما وظائف الدولة الإلهية في الرعاية والحماية؟ كل ما يتعلق بالأرزاق وكل ما يتعلق بالمنازل في الجماعة للرعاية وكل ما يتعلق بالحماية لكيان الموجودات عامة والإنسان خاصة.

وكل هذه العناصر مطلقة التمام لأن الله في دولته له الإرادة والعلم

والقدرة والحياة والوجود وكلها مطلقة وليس يمكن أن يتخلف منها شيء فهو فعال ما يريد بعلم مطلق وتحقيق مطلق وعدل مطلق .

لكن القرآن الذي يجعل السياسة الإنسانية لعالم الشهادة "وحدة قيس" للسياسة الإلهية لعالم الغيب يحلل معنى "ليس كمثله شيء" ببيان الفروق الجوهرية بين علاقة الإنسان بموضوع سياسته أي بعالم الشهادة وعلاقة الله بموضوع سياسته أي بعالم الغيب وهي فروق تحدد معاني صفات الافعال الخمسة :؛ الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود عند الرمز بها إلى أفعال الله وإلى أفعال الإنسان . فهي لامتناهية في الحالة الاولى كما وكيما ومتناهية في الحالة الثانية كما وكيما . ويترتب على ذلك الفروق التالية العلاقة بين الحاكمين الله المستخلف والإنسان الخليفة. والخلافة وحدة قيس الأفعال وليس وحدة قيس الفاعل..

سب ون قم يقيقي أن تلماه مر ا 0". هي سياسة كل الوجود خلقا وأمرا . الفرق الأول يمكن اعتباره كميا .

.2 ثان شيء ينبغي ألا ننساه هو أن المخلوقات كلها تمثل عوالم وكلها يسميها الله أمما مثلنا . الفرق الثاني يمكن اعتباره نوعيا وهو ان الاشياء كلها كائنات حية .

.3 ثالث شيء ينبغي ألا ننساه هو أن الله في علاقة بالأشياء سابقة عن وجودها . الفرق الثالث هو أن الله يسوس ما "صنع" بنفسه .

+4 ورابع شيء ينبغي ألا ننساه هو أن الله في علاقة بالأشياء مساوقة لوجودها لأن قيامها من دون غيره غير ممكن . الفرق الرابع هو أن الاشياء فقيرة إليه ومدينة له ببقائها .

5. وخامس شيء ينبغي ألا ننساه هو أن الله في علاقة بالأشياء تالية عن وجودها في عالم الشهادة وعائدة إليه يوم الدين . الفرق الخامس هو أن الأشياء مرجعها إليه وهو الحكم النهائي .

وعندما أحلل وظائف الدولة في الحالتين حالة دولة الله من حيث هو مستخلف للإنسان وخالق وآمر لكل الموجودات تصبح دولة الموجود الواحد في علاقته بالطبيعة والتاريخ وتلك هي دولة الإنسان من حيث هو خليفة بعد أن بينا عناصر البنية المجردة المشتركة:

وظائف الحماية وأولها مشتقة من اسم الرب أعني التربية وهي تقع مباشرة للشخص وتقع بصورة مباشرة في إطار الحياة الجماعية خلال تقاسم العمل في الجماعة في ما يتعلق بجهاز النظر والعقد وبجهاز العمل والشرع في كل جماعة. وذلك لتكوين الإنسان حتى يصبح قادرا على إنتاج ما يمون به نفسه أي الاقتصاد والثقافة والأول لتموين كيانه العضوي والثانية لتموين كيانه الروحي . وهذه الوظائف الأربعة أصلها في النظر والعقد وفي العمل والشرع من حيث هما موضوع البحث العلمي وتطبيقاته لتحقيق شروط الرعاية.

لكن تحقيق شروط الرعاية يحتاج إلى الحماية الداخلية أي النظام القانوني) القضاء) وأداة تنفيذه) الشرطة) وهي الحماية الداخلية. وهي غير كافية إذ لا بد من الحماية الخارجية وهي تكون ما حددته الآية 60 من الأنفال أي الحماية الوقائية أو الدبلوماسية

والحماية العلاجية وهي الدفاع وكل ذلك متحقق في الدولة الإلهية في كيان الإنسان وفي محيطه الطبيعي والتاريخي وهذه الوظائف الأربع

تتشعب عن البحث العلمي عامة والبحث العلمي المتعلق بالاستعلام للاطلاع على ما يجري في الدولة. وقد يكون هذا أوضح شيء في دولة الله لأن كل إنسان حوله رقيبان يسجلان كل صغيرة كبيرة .

ولو لم يكن الله أعدل العادلين ومطلق حرية الإنسان لكانت دولته مطلقة الرقابة كما تحاول الدول الاستبدادية تطبيقها لأن حكامها يدعون التأله وهو معنى الطاغوت الذي لا يمكن الإيمان بالله من دون الكفر به لأنه لا أحد يمكن أن يكون مطلق العدل ولا مؤمنا بحرية الإنسان ومعترفا بمسؤوليته مثل أقضى القضاة على الإطلاق يوم الدين .

الفصل الرابع

نبدا الآن الكلام على علاقة العاجل بالآجل . فكلاهما مضاعف : فسياسة الإنسان لعالم الشهادة لها عاجل وآجل . وسياسة الله لعالم الغيب لها عاجل وآجل . والمشكل كله هو أن الإنسان يستعجل الآجل في الثانية ويستأخر العاجل . ويعكس في الأولى بمعنى أنه يستاخر العاجل ويستعجل الآجل. وهذا هو القانون الذي يفهمنا عدم تطوير الجهازين في الحضارات التي تعمل بهذا المنطق فتعكس ما أمرت به فصلت 53 وما نهت عنه آل عمران 7 أعني المنطق الذي عللت به تحريف علوم الملة كلها . وكل ذلك علته الخفية هي تأثير ما تكلمنا عليه من المحددات التي تترتب عليها نحلة العيش والتي هي ما دون المائدة والسرير وقيمهما ثم المائدة والسرير وقيمهما وما دون فن المائدة والسرير وقيمهما ثم فن المائدة والسرير وقيمهما ثم النكوص بسبب الترف إلى ما دون المائدة والسرير ومن دون

فنهها وقيمهما بالنسبة إلى غالبية الشعب وانحصارهما في القلة المستبدة بالثروة والسلطة وهم الذين يفسدون في الارض ويسفكون الدماء.

علوم الملة الخمسة الغائية والخمسة الأداتية هي :

1. فالتفسير أصلا لكل علوم الملة الغائية وفرعاه النظريان العقديان أي الكلام والفلسفة وفرعاه العمليان الشرعيان أي الفقه والتصوف كلها تخضع لهذا المنطق الذي تحكمه محددات المائدة والسرير.

2. والوسميات أصلا لكل علوم الملة الأداتية وأداتاه النظريتان أي المنطق والرياضيات وأداته العمليتان أي اللسان والتاريخ كلها تخضع لنفس المحددات.

فما هو هذا المحدد؟ إنه؛ منطق تقديم المباشر على غير المباشر أي العاجل على الآجل في سياسة الغيب والعكس في سياسة الشاهد . وهذا التعاكس لا يعني إلا شيئا واحدا:؛ وهو ترك الأعسر لله والتواكل والاكتفاء بالأيسر. فبدلا منه تحقيق شروط العلاقة العمودية مع الطبيعة لتحقيق شروط التسخير يكتفون بما تعطيهم إياه فيصبحون عبيدا لها: غياب ثورة نوح . وبدلا من تحقيق شروط العلاقة الافقية مع التاريخ لتحقيق شروط التكليف

يكتفون باعتبار ما يفعله حاكم الارض مرادا من حاكم السماء وإلا لما حصل فيصبح الاستعباد السياسي طاعة لله: غياب ثورة موسى .

وحتى نفهم معنى غياب ثورة نوح وثورة موسى لا بد من التذكير بقولة الرسول الخاتم عن هود وأخواتها . سأكتفي بهود التي لا خلاف حولها ولن أعلق على بقية السور التي حولها خلاف . ففيها يمكن أن أشرح

القصد بهذا التقديم والتأخير المتعاكسين في سياسة الله لعالم الغيب وأثره على سياسة الإنسان لعالم الشهادة بمعنى سياسة الجهازين المحققين للمهمتين جهاز النظر والعقد المحقق لمهمة الاستعمارة الارض وجهاز العمل والشرع المحقق لمهمة الاستخلاف في الأرض .

فعند النظر إلى مهمتي الله في سياسة عالم الغيب يتكلم القرآن على الخلق والامر بداية الكون وخلال بقائه والحكم والجزاء في غاية الكون بالنسبة إلى أي موجود وبالنسبة إلى الوجود ككل . وعند النظر إلى مهمتي الإنسان في سياسة عالم الشهادة يتكلم القرآن على التعمير والاستخلاف في بداية التاريخ وخلال بقائه والثمرة والجزاء في نهايته بالنسبة إلى أي جماعة وبالنسبة إلى الإنسانية ككل . وهذا التناظر بين السياستين يميز بينهما بطبيعة القدرتين للذاتين الفاعلتين : الله والإنسان.

1. ففي سياسة عالم الغيب الفاعل هو الله -وعالم الغيب يشمل عالم الشهادة - وهو على كل شيء قدير ويمكن الكلام على المطابقة المطلقة بين "التصور" و" الانجاز" إن صح التعبير . وهو معنى "نقول له كن فيكون" . وذلك في الخلق والامر والبقاء بينهما وبين الفناء والحساب . وتلك هي العلة في كون هذه السياسة هي المثال الأعلى الذي لا تكون السياسة الإنسانية سياسة بحق إلا بقدر اشرتبابها إليه .

2. لكن سياسة عالم الشهادة الفاعل هو الإنسان -عالم الشهادة لا يشمل عالم الغيب - وهو ليس قادرا على كل شيء ومن ثم فلا يمكن الكلام على المطابقة المطلقة بين "التصور" و"الانجاز"" والتعبير هنا صحيح. ومعنى ذلك أن كل من يدعي القدرة المطلقة

يكذب . ولهذه العلة بينت أنه حكم الفرد مستحيل لأنه يحتاج إلى مساعدين في كل شيء بما في ذلك بقاته ناهيك عن إنجاز إرادة وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

ومنطق التقديم والتأخير بين العاجل والآجل وبين المباشر واللامباشر في سياسة الإنسان لعالم الشهادة هو الذي يفسر ما حاولت بيانه في كلامي على ثورة نوح بداية وثورة موسى غاية وعلاقة الثورتين بثورة إبراهيم الأول التي لم يحققها إلا ابراهيم الثاني أو محمد الذي اعتبر سورة هود مشيبة للرأس لأنه أدرك كل ما ترمز إليه:

1. فثورة إبراهيم بداية هي ثورة التحرر من سلطان الطبيعة على الإنسان بتطبيق النظر والعقد العلمي من خلال فن صناعة السفن والزراعة (أخذ من كل زوجين اثنين (

2. وثورة موسى غاية هي ثورة التحرر من سلطان التاريخ على الإنسان بتطبيق العمل والشرع القيمي من خلال تحرير العبيد والخروج على نظام فرعون .

3. لكن ثورة نوح بحاجة إلى التحرر من سلطان المهيمنين على مصدر قيام الإنسان الطبيعي الأول عندما يتحول إلى أداة سلطان على الإنسان أي الاقتصاد والثروة وتلك هي ثورة هود .

4. وهي كذلك بحاجة إلى التحرر من سلطان المهيمنين على مصدر قيام الإنسان الطبيعي الثاني عندما يتحول إلى سلطان على الإنسانية أي الماء مصدر كل حياة وتلك هي ثورة صالح.

5. وثورة موسى بحاجة إلى التحرر مما قد يترتب على الحرية من تظالم بالتحيل على عملية التبادل العادل وذلك هو المشكل الذي يعالجه شعيب بوضع أدوات القياس والوزن وتيسير التبادل العادل أو إن صح التعبير منع التطفيف .

6. كما تحتاج ثورة موسى إلى التحرر الجامع لكل التحررات السابقة التي يغاب عليها التعلق بالمائدة أكثر من التعلق بالسرير لأن السرير مشروط بالمائدة في كل الأحوال وهي مقدمة عليه وذلك هو المشكل الذي يعالجه لوط .

7 وفي الوسط بين ما تحتاج إليه ثورة نوح وما تحتاج إليه ثورة موسى أي بين الثلاثة الاوائل (نوح وهود وصالح) والثلاثة الأواخر) موسى وشعيب ولوط) نجد ابراهيم وسيطا بين الثالوثين صاحب الثورة المحررة من كل العقبات أي التوحيد المبني على أحكم الحاكمين في علاقته بالإنسان المتأله بمعيار السلطان المقدر كميا من حيث البقاء والفناء (الافول) ومن حيث القدرة (الشمس من الشرق أو من الغرب).

8. وكل ذلك خطاب موجه إلى محمد الذي فهم القصد فشعر بثقل ما كان به أعني بناء الدولة الإنسانية في عالم الشهادة بهذه الرؤية التي لها مثال أعلى هو دولة الله عالم الغيب . ولا بد هنا من حسم قضية لعلها هي التي أدت إلى التحريف الذي اراد القرآن تحرير الاديان منه ولم ينج منه حتى الإسلام نفسه لأن علماء الملة غفلوا عما فيه من بلسم يحصن الإنسانية من التحريف الذي خصص القرآن له أكثر من نفسه ونسبه إلى مرض التأله عند الإنسان . فالقرآن يكاد يكون جله مخصصا لنقد التأله الإنسان مصدرا

لكل ما يحل بالإنسانية من أمراض ونكبات . والبلسم هو:

« إيجابا ما أمرت به فصلت 53 أي تبين حقيقة القرآن مما يرينه الله في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي الأنفس) تعينهما في الإنسان من حيث هو طبيعي وتاريخي أو من حيث كون قيامه مشروط بالاستعمارة الأرض من حيث العلاقة بالطبيعة وبالاستخلاف من حيث علاقته بالتاريخ . والعلاقتان هما موضوع سياسة عالم الشهادة بفضل ما جهز به الإنسان من جهاز للنظر والعقد وتطبيقاتهما العلمية والتقنية وما جهز به من جهاز العمل والشرع وتطبيقاتهما العملية والخلقية) .

. وسلبا ما نهت عنه آل عمران 7 أي تجنب تبين حقيقة القرآن بتأويل نصه الذي هو متشابه لأن ذلك دليل على مرض في القلب وابتغاء الفتنة إذ شرطه قياس الله على الإنسان وبدلا من أن يكون حكم الله مثالا أعلى يشرئب إليه الإنسان يصبح الإنسان متألها فيزعم أن علمه محيط بحيث يدعي من يزعمون الرسوخ في العلم القدرة على تأويل المتشابه تأويلا قابلا للعطف على تأويل الله له . وتلك هي دلالة قراءتهم "و" الآن قراءة عطفية بدلا من

القراءة الاستئنافية) ابن رشد مثلا) . وتلك هي علامة التأله وتطبيق المعايير التي وضعها الله لسياسة عالم الغيب وكأنها معلومة ثم يعتبرون سياسة الإنسان لعالم الشهادة مطابقة لها تماما كما يدعون لمعرفتهم ولتقييمهم المطابقة مع حقيقة الأشياء وقيمها .

والعلة في ذلك كله هو دعوى تضمن القرآن لعالم الغيب ودعوى الوحي عالما بالغيب يتجاوز الإعلام بوجوده مفهوما حدا يعجز دونه الإنسان بمن

في ذلك الرسل . والدليل القاطع في ذلك مضاعف :

1. الغاشية :21-22 إنها أنت مذكر تعني أنك لست وسيطا بل حامل رسالة. ولا يذكر الإنسان إلا بما يعلمه ونسيه ومن ثم فالمؤمن حر الضمير وقادر بذاته على إدراك الحقيقة . فما يذكر به الرسول هو ما يعلمه المرسل إليه أي الإنسان من حيث هو إنسان محجوب عن الغيب . والست عليهم بمسيطر". ومن لا يخضع لسيطرة الرسول أولى بألا يخضع لسيطرة غيره . ومن ثم فهو إعلام بحرية المؤمن السياسية.

2. مفهوم الرسالة: فلا معنى لرسالة موجهة لمن يعلمه الله بأن الغيب محجوب عنه أن تتضمن معرفة بالغيب لأنها ستكون رسالة تحتوي على ما لا يفهمه المرسل إليه . ولا كان المرسل هو الله فإن قول مثل هذا الكلام يعني أن الله لا يعلم حدود علم الإنسان المرسل اليه . لذلك فالرسالة ليس فيها ما هو خاص بالراسخين في العلم بل كل إنسان من حيث هو إنسان إذا نظر في الآفاق وفي الانفس فإنه قد يهتدي إلى تبين حقيقة القرآن إن رأى ما يريه الله فيهما من آيات.

وهنا نصل إلى معنى الوحي والاصطفاء . فأولا الوحي ليس ما يتلقاه الرسل وحدهم بل كل الموجودات يوحى لها . والإيحاء إليها يكون عن طريق رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس ومنها عن طريق أدوات التواصل الخمسة التي هي العلوم الأداتية في المعرفة والقيمة أعني الوسميات وفروعها أي اللسان والتاريخ والمنطق والرياضيات. وكلها لها مستويان: فطري ومكتسب . والمكتسب مشروط بالفطري والفطري ينمو بفضل المكتسب. وذلك ما أقصده بتطوير الجهازين فهما فطريان من حيث شرط

الوجود ومكتسبان من حيث

تنامي القدرة على إدراك الموجود والمنشود . والمستوى الأول من ثمرات الميراث العضوي او الثروة العضوية التي هي حصيلة التطور العضوي والمستوى الثاني من ثمرات الميراث الثقافي أو الثورة التراثية التي حصيلة التطور التاريخي ويحصل عليها الفرد من حيث هو منتسب إلى ثقافة معينة جمعت بين تجربتها وتجربة غيرها من الامم التي طورت الجهازين .

فيكون الوحي هو عين ما يعنيه القرآن عندما يقابل بين الحواس والحوادس . فالمقابلة بين البصر والبصيرة يعني إن حس البصر لا يكفي بل لابد من بصيرة تنقله من مجرد الانفعال الانطباعي إلى الفعل الإبداعي للمعاني التي ترمز إلى الأشياء دون أن يكون رمزها مقوما لأنه ليس مطابقا للأشياء بل مطابق لما يطابقه الإنسان لإنجاز مهمتيه من حيث هو مستعمر الارض ومستخلف فيها . وقد قست على علاقة البصر بالبصيرة كل الحواس الاخرى فاستخرجت بصيغة المبالغة مع التأنيث سميعة من السميع مثل بصير من البصير وشميمة من الشميم وذويقة من الذويق ولميسة من اللميس . وبهذه الحوادس يرى الإنسان ما يريه الله من آياته في الآفاق وفي الانفس فيكون ذلك وحيا لان من يريه الآيات هو الله. وهذا يكون بلغة المخاطب بها: وأصل هذه اللغات بالنسبة إلى الإنسان هو الوسميات التي تتشرع إلى الوسيمات اللسانية والتاريخية والمنطقية والرياضية. وقد اعتبر ابن تيمية المعاني التي تترجم ما يراه من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس هي بدورها من الوسميات إي إنها نظام رامز للأشياء مثل بقية الأدوات الرمزية وليست نظاما مقوما للأشياء . وبهذا المعنى يتحرر الإنسان من مرض التأله

فلا يدعي أن علمه محيط بحقائق الأشياء لأن ذلك

وحينئذ فإن كل الموجودات تتلقى هذا النوع من الوحي والرسل يتلقونه بوصفهم من حيث الإرث العضوي والإرث التراثي حاصلون على شروط التلقي الناقل من الحواس إلى الحوادس وهو أمر يحصل في المجالات التي تناسب العلوم الأداتية إما متشرقة أو مجتمعة . والرسل هم من له تميز بالقدرة على تلقي الوحي الجامع لكل هذه المجالات وبذلك يتميزون عن غيرهم ممن يرى ما يرينا الله من آياته في الآفاق و الأنفس .

لكن لا أحد يمكن أن يبدع شيئا من دون هذا النوع من القدرة على التلقي وهي الوحي المذكر بما لدى الإنسان من تجهيز فطري في النظر والعقد وفي العمل والشرع . وهو ما يعني أن ختم الرسل ليس شيئا آخر غير انتقال البشرية ممن يستطيعون فطريا الجمع بين كل أنواع التلقي المؤهلة للنظر والعقد وللعمل والشرع إلى من لا يستطيعون إلا التلقي الخاص بالفروع فرعا فرعا أي الوسميات عامة لغويا وتاريخا ومنطقيا ورياضيا. ويمكن أن أقول إن القرآن هو آخر كتاب في الوسميات (السيميوتيكس) العامة التي ليس له مثيل في تاريخ الفكر الإنساني.

الفصل الخامس

لماذا اعتقد أن قلب العلاقة بين العاجل والآجل في السياستين قابلا للتفسير بإشكالية المائدة والسرير وقيمهما الخلقية والجمالية وجودا وعدما في صلة بتطور جهازي الإنسان:

1 . جهاز علاج العلاقة بين الإنسان والطبيعة في مسألة الاستعمارة

الأرض أي جهاز النظر والعقد وتطبيقاته العلمية والتقنية.

2 . جهاز علاج العلاقة بين الإنسان والتاريخ في مسألة الاستخلاف في الأرض أي جهاز العمل والشرع وتطبيقاته العملية والخلقية.

والقلب طبيعي جدا لأن علاج الأول مشروط بعلاج الثاني من حيث شرط التراكم في أدواته لأنه شرط البقاء . في حين أن علاج الثاني مشروط بعلاج الأول شروط وجود . فإذا توفرت شروط الوجود يطرح مشكل شروط البقاء. وطبيعي جدا أن يكون الإنسان في بدايته معتمدا على الطبيعة التي كان منتوجها كافيا لحياته حتى وإن اقتضى ذلك الترحال للحصول على ما يكفي منها للبقاء دون لجوء إلى الإبداع العلمي والتقني الذي يوفره كما ترمز إلى ذلك ثورة نوح أعني صناعة السفن والزراعة الإنسانية التي تسد ما لم تعد الزراعة الطبيعية كافية لسده.

وهذا الترحال هو الذي يجعل القبائل في صراع دائم على مصادر الرزق الذي تنتجه الطبيعة أي النبات والحيوان والإنسان وشروط بقائها وتلك هي الصفات المميزة لمرحلة البداوة من حيث هي "نحلة عيش" بلغة ابن خلدون . فالحل حينها هو العناية بالعاجل وبالأدوات المباشرة والمتوفرة أي القوة البدنية للإنسان في غياب القوة الذهنية التي يمثلها النظر والعقد وتطبيقاتهما العلمية والتقنية.

لكن ذلك لا يمنع من وجود أمور بدائية منهما مع أمر يرمز إلى غاية هذه الأمور البدائية إذا تطورت فأصبحت ما يرمز إليه السحر من قدرة إنسانية على تغيير الطبيعة بتطوير علاقته بها المستندة إلى النظر والعقد والتطبيق العلمي والتقني.

والدافع في هذه الحالات هو مقتضيات نحلة العيش بالمعنى الخلدوني ونحلة العيش تدور حول الرعاية والحماية. والرعاية هي أصل الاقتصاد وإنتاج الثروة والحماية هي أصل الجماعة وانتاج أدوات الدفاع. وبذلك فبداية الدولة ذات العصبية القبلية التي فيها خصائص الأسرة الكبرى بفضل التعاون والتصاهر فتصبح أمرا حتما لأنها هي التي تحقق

1 . الحماية بين المتعاونين على تحقيق شروط الرعاية وبينهم وبين من ينازعونهم ما لديهم من ثروة طبيعية.

2. الرعاية بين المتعاونين ومن يقبل من الأجوار التحالف معهم لسد الحاجات الأولية وهي خاصة حاجات المائدة والسرير.

ولست في هذا العرض الواضح أضيف شيئا يذكر للأساس الذي بنى عليه ابن خلدون نظريته في العمرانين البدوي والحضري . لكن مقدمة ابن خلدون كما أسلمت عديد المرات لم يتمكن صاحبها من بنائها بناء نسقيا مكتملا بل هي "الرمية" الأولى في مسودة مشروع كبير لم ينهه صاحبه لعلل كثيرة ليس هنا محل الكلام فيها . والرمية الأولى هي ثمرة تفكير طويل قبلها لكنها تمت في أقل من نصف سنة لما انعزل لكتابتها في الجزائر بعد اعتزال السياسة المباشرة واهتم بالفكر السياسي بالمعنى الذي وصفت أعني وظائف الدولة بالمعنى . المرجعية.

2 . والقوى السياسية.

3. والدستور أو مبادئ التنظيم السياسي حقوقا وواجبات ومنازل .

. ومنظومة الحكم تشريعا وتنفيذا وبالفعل وبالقوة) المعارضة) .

.5 والوظائف العشرة التي ذكرتها .

وهذه البنية لا تخلو منها حضارة أو جماعة وإن كانت في العمران البدوي جنينية ولا تكتمل إلا في العمران الحضري بفضل تطور النظر والعقد وتطبيقاتهما العلمية والتقنية

وتكوين الأجيال بمقتضاها وبفضل تطوير العمل والشرع وتطبيقاتهما العملية والخلقية وحكم الأجيال بمقتضاها . ولهذه العلة كان ابن خلدون يقارن التربية والحكم المشدودين إلى المثال الأعلى الواردين في القرآن والذي لا يسد معاني الإنسانية والمدعيين أنهما بديلين منهما في استبداد المربي واستبداد الحاكم . وتلك هي أكبر ثورة في فلسفة السياسة تجاوزت الفلسفة العملية القديمة والوسيطة وتحاول الفلسفة الحديثة تحقيق ما يقرب منها مع نفي أساسها ليس كليا بل بجعله حالا في الطبيعة والتاريخ كما هو بين من فلسفة هيجل وماركس وهي قول بوحدة الوجود المذوتة عند الأول والمؤدية إلى صراع أرواح الشعوب والممددة عند الثاني والمؤدية إلى صراع طبقات الشعوب .

1 ما أضفته أولا هو أني ترجمت "نحلة العيش" إلى مراحل تطورها بمعيار محدديها الأساسيين أي المائدة استعارة للكلام على شروط الحياة العضوية للأفراد والسرير استعارة للكلام على شروط الحياة العضوية للجماعة. وذلك هو المحدد الأساسي للنظر والعقد من حيث هما أداتان لفاعلية العلم وتطبيقاته التقنية في علاج هذين المجالين . ولذلك فابن خلدون يعبر عن ذلك بمفهوم دقيق هو "سد الحاجات" الإعالية والحمائية.

2 . وما أضفته ثانيا هو ترجمتها إلى مراحل تطورها بمعيار قيم هذين

المحددين الخلقية والجمالية. فالإنسان لا يكتفي بالأكل والنكاح بل إن الأكل والنكاح كلما تحققت الشروط الواردة في الإضافة الاولى ترقيا إلى المزيد من القيم الخلقية والجمالية. ولذلك فابن خلدون يعبر عن ذلك بعبارة جميلة هي "الأنس بالعشير"

ولأجل ذلك جمع بين معنيين كلاهما مضاعف في عنوان اكتشافه :

- فهو علم العمران البشري: عمران + بشر.
- وهو علم الاجتماع الإنساني : اجتماع + إنسان .

وكلاهما يشمل نوعي اجتماع الإنسان: العمران البدوي والعمران الحضري . لكن الأول يغاب عليه الاعتماد على الطبيعة في سد الحاجات التي ترد إلى المائدة والسرير والثاني دون أن يتحرر منهما يضيف إليهما بمقدار تحرره القيم الخلقية والجمالية خاصة. ولا يعني

ذلك أن العمران البدوي يخلو منهما لكنها قيم بدائية بمعنى أنها لا تتجاوز العدل من الأثرة في المائدة بالإيثار وهو ما يسمى عادة بخلق الكرم والعدل من الغيرة في السرير بالتساهل في تبادل النساء بين القبائل بدلا من التغازي والسبي.

ويمكن أن أقول إن أكبر علامات الأمرين هو مفهوم "وأد" البنات. فالعلة هي المائدة والسرير. فالحاجة الغذائية والخوف على العرض هما المحدد الأساسي لهذين الموقفين القيميين الذي يسر بهما الموقفين ويحرر الإنسان منهما . ويمكن أن اعتبر الجاهلية العربية كان هذا مدار عمرانها واجتماعها لأن نحلة عيشها كانت على هذا النحو.

وطبعا فلا يعني كلامي أن من هم دون المائدة والسرير ليس لهم القيم الجمالية في الأكل وفي الجنس. لكنها في الغالب نادرة وهي من موضوعات الخيال الادبي أكثر مما هي من المعيش الفعلي وقد يكون من المعيش الفعلي لمن حولهم من أصحاب الحضارات التي كانت مسيطرة على أطراف الجزيرة العربية مثل الفرس والبيزنطيين وربما أهل الحبشة.

ولا أعتقد أن ذلك مختلف كثيرا عما هو جار الآن في الكثير من بلاد العرب وخاصة في الخليج حيث إن الغذاء والجنس المحدد عندهم فيهما ليس الكيف بل الكم . وحتى ما تجده من كيف فيهما فهو مستورد وهو أوروبي وأمريكي . ومن لا يعترف بذلك لا يمكن أن يحقق ما نريده للأمة من اكتشاف عمق ما تعاني منه من إدقاع في القيم الخلقية والجمالية عامة والمتعلق منها بالغذاء والجنس خاصة وفقر في القدرات الإبداعية في النظر والعقد وفي العمل والشرع والاكتفاء بموضع إما ميت تراثنا أو روبافاكيا التراث الغربي .

فما حصل في اليابان لم يحصل مثله في مصر رغم بدايات كنا نتصورها ستثمر. وما حدث في كوريا كنا نتصور ان يحدث مثله في الجزائر رغم بدايات كنا نتصورها ستثمر. لكن الحصيلة التي نراها في مصر وفي الجزائر وقس عليهما بقية بلاد العرب . وهي مؤسفة ولا يمكن أن تقبل المقارنة مع أي بلد من البلاد التي شرعت في النهوض معنا أو حتى بعدنا . فالاكتفاء بالاستيراد سد اصطناعي للحاجات المادية والروحية. وهو معطل للتطور الفعلي وليس مشجعا عليه بل مجتمعاتنا العربية. ولست أعني بالتطور ما يحصل بل "القاعدة

المادية" للسد الناتج عنه بل بالسد الذي يصبح مكونا لكيان الإنسان من حيث هو ذو وعي بتناسق ذاته أو بمعاصرة وعيه التراثي لوعيه العضوي.

والمفهومان - أضعهما اصطلاحا - يمكن أن يدركهما من درس في الغرب وكان مثلي من وسط اجتماعي قريب من البداوة حتى وإن كان من أسرة عريقة في الثقافة التقليدية والزراعة. فهو يعيش تباعدا بين الوعيين وغالبا ما يسمى التناسق بينهما أسلوبا حضاريا للجماعة. وقد كان نيتشة يستعمل ما يشبه هذا المعنى لوصف الألمان بالأجلاف وعديمي الحضارة بالقياس إلى الفرنسيين الذين يعترف لهم بالحضارة وذلك في كتابه النقدي لمثقفي عصره وموقفهم المتكبر من فرنسا بعد هزيمتها في حرب 1870

وهو الكتاب الذي انتخبت منه أول نص حول مفهوم التاريخ ذي الأبعاد الثلاثة للترجمة مع نص التنوير لكنط خلال تدريسي الفلسفة في الثانويات . ولا يوجد شيء أبلغ عبارة عن الذوق الخلقي والجمالي أكثر من المائدة والسرير.

واعتقد أن هذا كاف وزيادة . لكن يمكن البحث في باقي المراحل بين أقصى البداوة وأقصى الحضارة أو الترف. . لكني أكتفي بما فعل ابن خلدون اعتمادا على مفهوم "نحلة العيش" بحصره بين هذين الحدين الأقصيين ولم يتعرض لما بينهما مع الإشارة إلى ان الترف ينتهي إلى سقوط الحضارة فيعود بها إلى ما هو أرذل من البداوة مطبقا على ذلك الآية المتعلقة بالمترفين وقريتهم .

سأكتفي بدلالة استعجال الأجل واستتخار العاجل في عمل الجهازين بالتناسب مع تكوينهما الاكتسابي مسلما بأن أساسهما المشطور كيان

الإنسان لا يخلو منه إنسان أو جماعة وإن تتفاوت الوراثي الطبيعي بالنسبة إلى الأفراد مع قبول التعديل المحقق للمساواة في التراثي التاريخي بين الجماعات بالتد ارك الاكتسابي:

1. جهاز النظر والعقد وتطبيقاته المعرفية تقنيا وأثر ذلك في مهمة الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض أو ترجمة التسخير إلى ما ينتج عن ذلك من علاج لمعضلة المائدة والسرير علاجا يحقق التحرر من الطبيعة بالتدرج في العلاقة بالمائدة وقيمها وفنونها وفي العلاقة بالسرير وقيمه وفنونه أي الجمع بين العمران لسد الحاجات والاجتماع للأنس بالعشير بلغة ابن خلدون.

2. جهاز العمل والشرع وتطبيقاتها القيمية خلقيا وأثر ذلك على مهمة الإنسان من حيث هو مستخلف في الأرض ينظم شروط سد الحاجات العمرانية لحل ما يترتب على التبادل من خصام والحاجات الاجتماعية لحل ما يترتب على التواصل من خصام بنفس المصطلحات رعاية للإنسان وحماية بوظائف الدولة العشر.

والتدارك الاكتسابي هو وظيفة الدولة التي تعنى بنظام الرعاية ونظام الحماية دون أن تكون هي الراعية أو الحامية لأن هذين كليهما فرض عين على الأفراد بالكفاية التخصصية شرط التكامل فالتعاون فاقتسام العمل لسد الحاجات المادية بالتبادل والروحية بالتواصل فيهما . ورعاية نظام الرعاية والحماية حفظا وتطويرا هو وظيفة الدولة التي هي عودة الجماعة على ذاتها مثل عودة الوعي الذاتي بالنسبة إلى الفرد لإدراك وضعه وتنظيم علاقته بالطبيعة وبالتاريخ. فتكون الدولة في الحقيقة مستوى ثانيا من الرعاية

والحماية أو إن صح التعبير هي رعاية الرعاية وحماية الحماية من قبل الجماعة نفسها من حيث هي مستخلفة أي مربية وحاكمة لنفسها في التجدد الدائم شرط البقاء في حين أن الرعاية والحماية في المستوى الأول الذي هو تبادل الجماعة وتواصلها في دورها من حيث هي مستعمرة في الأرض .

وما اريد أن أختم به هذه المحاولة المغرقة في النظر والتجريد بقدر الغوص في العمل والتعيين هو . بيان سياسة عالم الشهادة كما يحددها القرآن بالاستناد إلى الانشداد إلى صورة سياسة عالم الغيب التي يقدمها القرآن مثالا أعلى لها . وحينها سنفهم كيف أدى تحريف النظر والعقد من حيث هو علاقة عمودية بالطبيعة هي مجال التعاون لسد الحاجات والعمل والشرع من حيث هو علاقة أفقية بالتاريخ هي مجال التواصل لتنظيم التعاون والتواصل والعيش السامي المشترك في حضارتنا خاصة وفي الحضارة الإنسانية الحالية التي جعلوها مثالا أعلى والتي عوضت التعمير إلى تدمير لأنها أنهت مفهوم الانشداد إلى صورة سياسة الغيب التي يقدمها القرآن وذلك في مهمتي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . والقصد تعليل ما قضيت به سابقا في الحكمين التاليين:

1. الإسلام سيكون مستقبل الإنسانية إذا حررناه من التحريفين: الأول تحريف علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة أي بمهمة التعمير فحال دون تطوير جهاز النظر والعقد وتطبيقاته العلمية والتقنية ما جعل المجتمع الإسلامي يبقى رهن الثروات الطبيعة الخام أو الإغارة على الشعوب المنتجة. والثاني تحريف علاقة الإنسان الأفقية بالتاريخ أي بمهمة الاستخلاف فحال دون

تطوير جهاز العمل والشرع وتطبيقاته العملية والخلقية ما جعل المجتمع الإسلامي يبقى رهن الاستبداد في التربية والحكم واغارة الحكام على رزق الشعوب .

2 أن نظرية الإسلام في التعمير ونظريته في الاستخلاف لو لم يصبها هذان التحريفان لكانت هي الحل الحقيقي لبقاء الإنسانية أو لتحريرها مما قضت به الملائكة في عدم أهلية الإنسان للاستخلاف متهمة إياه بالفساد في الأرض وسفك الدماء لكأنها تصف إنسان الحداثة المحرفة والعولمة . فالحداثة حرفت بانحطاط الإنسان الغربي الذي ظن التعمير ممكنا من دون قيم الاستخلاف في الأرض والإسلام حرف بانحطاط الإنسان المسلم الذي ظن أن الاستخلاف ممكن من دون قيم الاستعمارة الأرض .

ولكن قبل أن أتكلم في ذلك لا بد من بيان حصيلة استقدام الآجل واستتخار العاجل في ثمرات التعمير عند المسلمين كيف حدث وذلك ما يماثله في الحضارة التي تغلبت على حضارة المسلمين وسيطرت على العالم بعدها . فسياسة عالم الشهادة عندما يتأله المستبدون حتى يعيشوا في الدنيا

-خاتمة- ما يصف به القرآن منزلة من كتابه بيمينه بالاستحواذ على عرق من يجعلونهم عبيدا لهم ويعيشونهم ما يصف به القرآن منزلة من كتابه بيساره.

وما كان ذلك ناتجا عن إفساد معاني الإنسانية في الجماعة بالتربية والحكم العنيفين فإن شروط التعمير تتبع فساد شروط الاستخلاف: وتلك هي علة الانحطاط المضاعفة . فتلكما هما علة ما نعلم من التخلف في الجهازين جهاز النظر والعقد وجهاز العمل والشرع . وتكون النتيجة ما وصفه ابن

خلدون ؛ نهاية الحضارة بسبب سلوك المترفين والمعدمين فيحق على القرية القول .

وما حصل عند المسلمين ضمن جماعتهم حدث في الغرب ضمن جماعتهم لما كانوا منحطين ثم حرروا جماعتهم من الاستبداد المشد لمعاني الإنسانية في التربية والحكم الداخلي وأبقوا عليهما في المستعمرات التي صارت العالم كله بعد أن حقق التحرير السابق شروط القوة المادية التي مكنت من ذلك فأصبح الاستبداد الغربي خارج الغرب والحرية الغربية داخل الغرب فكان ما ينهب من خارج الغرب عاملا ممكنا من جنة في الأرض أوسع عند المستبدين خارجيا و"الديموقراطيين" داخليا وهو معنى العولمة التي هي استعباد للمستضعفين في العالم بما في ذلك في الغرب نفسه .

وإذن فالفرق بين الغرب والشرق كمي وليس كيفيا . ما حصل في حضارتنا كان مقصورا على بلاد الإسلام ولم يشمل المعمورة وما يحصل في الغرب تجاوز الغرب وشمل العالم كله . لكن المسألة في الحالتين نتجت عن تقديم الآجل الوجب في عالم الشهادة دون شرط الأهلية له التي تجعله ممكنا عالم الغيب (الجنة في الأرض ثمرة للفساد وليس للصلاح) والآجل السالب في عالم الشهادة دون العلة التي تفرضه (جهنم في الأرض لغالبية البشر الذين صاروا عبيدا) . وذلك هو المرض الذي جاء الإسلام لعلاجه فلم ينتبه إليه المربون (العلماء) والحكام (الأمراء (وهو تجريف على جيل لأنه كان مقصورا على الداخل . لكن نظيره في الغرب كان على علم وبقصد لأنه تخلص منه بقدر محترم في الداخل وعممه على

الخارج .

ومشكلي الشخصي مرة أخرى هو الوقوع في نفس الخطأ من قبل مفكري الإسلام المحدثين : فهم يجعلون نفس الظاهرة بعد أن عمت مثالا أعلى فيعتبرون النظام الغربي حلانة حين أنه تعميم للداء وليس الحل . فلا يمكن تصور نظاما غربيا بالمعنى الحالي أي الديموقراطية في الداخل من

دون نقيضها في الخارج لأن من شروط آليات الحكم فيها نهب العالم حتى يرضى الناخب على الحاكم والتنافس بين المترشحين لرعاية الرعاية والحماية فيه أي للتربية والحكم استبعاد كل البشر بالعنف المادي (قوة الاقتصاد وتطبيقاته العسكرية) والعنف الرمزي (قوة الثقافة وتطبيقاتها الإيديولوجية (أي ببعدي العجل الذهبي : الذهب والخوار.

وإذن فالتقديم والتأخير علته نظام المائدة والسرير وقيمهما الخلقية والجمالية بالمراحل التي ذكرتها والتي اقتصر ابن خلدون على مرحلتها الأولى القصوى (بداوة الاعراب) والأخيرة القصوى (حضارة الترف) وجمع بقية المراحل في جنس نحلة العيش في العمران البدوي وفي العمران الحضري . وما أريد الإشارة السريعة إليه في غاية هذا البحث وهو ذو صلة بأهمية المائدة والسرير وقيمهما الخلقية والجمالية في الإسلام وعلاقة ذلك بسياسة عالم الشهادة ببعديها تربية صلتها بشروط المائدة والسرير أي العمران من حيث شروط الوجود (الاقتصاد والثقافة) وحكما أي الاجتماع من حيث شروط البقاء بفضل النظام السياسي الذي يعنى بالرعاية والحماية بوصفهما فرض عين على الجميع .

المسألة الأولى: شرط وجود الحياة الفاضلة والجميلة أي العلاقة العمودية

بالطبيعة

إنها مسألة تتعلق بالعلة الفاعلة التي تعددها العلة الغائية: فالغاية هي تحقيق الحياة السعيدة أو ما يسميه ابن خلدون بالاجتماع الإنساني من أجل الأنس بالعشير والعلة الفاعلة هي التعمير أوما يسميه ابن خلدون بالعمران البشري من أجل سد الحاجات . وهذان هما مهمة السياسة التربوية التي تكون الأجيال من حيث صحة الكيان العضوي وسلامة الكيان العائد عليه أو الروحي. وكلاهما ذو صلة بشروط الصحة البدنية والنفسية. وتلك هي مهمة التربية التي تكون الأجيال لتكون قادرة على إنتاج ما يعولها وما يحميها لتكون الحياة كما وصفها ابن خلدون "أنسا بالعشير" أي توفير شروط المائدة والسرير بقيمهما الخلقية والجمالية.

المسألة الثانية: شرط بقاء الحياة الفاضلة والجميلة أي العلاقة الأفقية بالتاريخ .

لكن المسألة الأولى لا يمكن أن يتم علاجها بالصورة التي سبق وصفها من دون عودة الجماعة على ذاتها لتكون إدراكا لمسارها بشروط خمسة هي جوهر الكيان المشرف على سياسة التربية وسياسة

7 التي اع ال اا د بالقيم التي تحقق الغاية من وجود الإنسان كما يحددها القرآن . وإذا كانت الغاية في المسألة الأولى هي الحياة الفاضلة والجميلة فإن الغاية في المسألة الثانية هي الحياة الحرة والكريمة. ومثلما يكون من فرض العين المشاركة في تعمير الأرض فكذلك من فرض العين المشاركة في رعاية قيم الاستخلاف ؛ وذلك هو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران (104-110 واعتبار الأمر أمر الجماعة

تديره بالشورى) الشورى (38 وخاصة ما يتعلق بالرزق .

وبهذا أنهي المحاولة كلها . فالرزق (انتاجه (والإنفاق منه (توزيعه (هو المشكل الرئيس في الرؤية الإسلامية . وهنا لا بد من شرح مفهوم استعملته ولم أعلله التعليل الكافي. ففي كلامي على تطور أشكال الحكم في التاريخ بمعيار دور إنتاج الثروة) البعد الاقتصادي الصرف منها (ودور توزيعها (البعد الاجتماعي الصرف منها (وباستعمال المصطلح التقليدي يمين يسار اعتبرت رؤية الإسلام ممثلة لموقف يمين اليسار. فلماذا؟

لو قارنا موقف العصر الراشدي من المسألة لفهمنا ذلك . فيكفي أن تقارن بين الموقف من توزيع الثروة والقانون الجنائي الخاص بالملكية. ففيه نرى بالعين المجردة أنه يقدم إشكالية العدل الاجتماعي لكنه يردفها بحماية الملكية وتشجيع تنميتها وخاصة بسياسة المساهمة في تمويل رعاية الشأن العام أي السهم الذي يطلبه من ذوي الثروة في تمويل المسألة الاجتماعية وخاصة في تمويل التجديد الدائم لأدوات الإنتاج أو تمويل الاستثمار.

* فهو أولا يضع ما يمكن نسميه الحد الأدنى من الدخل ويقدره بما يعيل الاسرة سنة كاملة أو ما يسمى بالنصاب . فمن ليس له النصاب معفى من الحد الأدنى من المشاركة في الكلفة الاجتماعية للعيش المشترك وهو الزكاة .

« وهو ثانيا يضع ما يمكن أن نسميه الحد الأقصى من الجباية بالنسبة إلى ما تجاوز النصاب وهو الخمس بعد طرح النصاب يدفع لبيت مال المسلمين وليس للدجالين من الملالي . لكن السنة بسبب حمق علمائها تصوروا ذلك متعلقا بحصيلة الأنفال في الحروب وليس بحصيلة العمل أيا كان .

وينبغي أن نفهم أن هذا الحد -الخمس من الربح في أي عمل أي مما يبقى بعد طرح كلفة الإنتاج وكلفة تجديد أدواته -هو ما تحتاج إليه الدولة للقيام بوظائفها العشر أي الخمس المتعلقة بالعناية بالرعاية وبالحماية اللتين هما من مسؤولية الجماعة من حيث حصولهما وما يعود إلى الدولة ليس تحصيلهما بل الحرص على أن يكون ذلك التحصيل بالقيم التي وضعها الإسلام حتى يكون التحصيل تعميرا وليس تدميرا تعميرا للأرض وتوطيدا للتعاون والتعاوض العادل في الجماعة وبين الجماعات.

وإذا حصل ذلك فلن يحتاج المجتمع لربا الأموال ولا لربا الأقوال : فالأول هو الربا المعهود الذي يظن ضروريا لتمويل الاستثمار والثاني قياسا عليه هو ربا الأقوال الذي يظن ضروريا "لتزيين" الحكم أعني الخداع والكذب في الخطاب الإيدلوجي . وهذا هما بعدا دين العجل:

1. العملة أو رمز الفعل الاقتصادي والثروة بدلا من أن تبقى أداة تبادل تحولت إلى سلطة

2. والكلمة أو فعل الرمز الثقافي والتراث بدلا من أن تبقى أداة تواصل تحولت إلى سلطة على المتواصلين .

وهذان الانقلابان في وظيفة الأموال والأقوال هما السبب في تعريف علاقة العاجل بالآجل والتلهف عليهما بوصفهما أداتي سلطان يمكن من تركيزهما بيد الأقلية فيكون كل شيء دولة بين الأغنياء لأن سلطان الأقوال) الإعلام مثلا (أداة بيد صاحب سلطان المال (المافيات) +

أبو يعرب المرزوقي

مراجعة وسمية أو التخميس بنية أدنى للمفهوم والقيمة

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

102 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 18

الفصل الثالث 27

الفصل الرابع 40

الفصل الخامس 48

الفصل السادس 60

الفصل السابع 70

الفصل الثامن 80

الفصل التاسع 93

الفصل التاسع في 93

الفصل التاسع 95

الفصل العاشر 105

أرب أ

توذس في -01-02 /1441 30-09-2019 الأ سماء والبيان

المحتويات 2 للساواه المجوزة أوج ركان اسان 88

الفصل الأول

- الفصل الأول - بدأت منذ أكثر من عقدين أي منذ شرعت في قراءة القرآن فلسفيا المراجعة الوسمية (مراجعة نظرية السيميوتكس (بهدف تأسيس رؤية للمعاني الكلية تعتبرها رموزا من جنس اللغة والكتابة وتنفي عنها ما كان ينسب إليها من وظيفة تجعلها مقومة لماهيات الأشياء . فقد كانت تعتبر في الفلسفة القديمة والوسيطة وصارت بعد هيجل وماركس من جديد ما كانت في القديم والوسيط مقومات للأشياء التي ترمز إليها بعد محاولات المثالية الألمانية نفي ثمرة النقد الكنطي وتمييزه بين الفينومان والنومان أو بين عالم الظاهرات وامتناع علم حقيقة الأشياء في ذاتها . ورغم أن النكوص الهيجلي الذي تبناه ماركس فيه دور للتثليث المسيحي فإن العلة الدينية ليست دافعي لمراجعة بنية المفهوم والقيمة وبيان طابعها المخمس لأن وصولي إلى هذه القناعة ليس فيه للدين دور أصلي حتى لو طابق ذلك دور المخمس في الكثير من معاني الإسلام وخاصة في أحكام أفعال العباد . فلست أسعى إلى تعويض التثليث بالتخميس بدافع ديني . ذلك أنه حتى لو سلمنا بوجود هذا الدافع فإنه ليس من طبيعة الدافع الهيجلي لأن التثليث المسيحي يتعلق بكيان الرب الذي هو مطلق الوحدانية في الإسلام ومن ثم فلا يكون من جنسه لعدم تعلقه بالذات الإلهية.

فالتخميس الإسلامي يتعلق بنظام القيم والأحكام ليس في ذاتها بل من حيث هي أحكام إنسانية على أفعال البشر في تعاملاتهم وليس في حقائقهم بسبب كون هذه من السرائر التي لا يعلمها إلا الله . وإذن فلست معنيا لا بالتثليث ولا بتعويضه بالتخميس من منطلق ديني رغم أن هيجل وصل التثليث المنطقي والوجودي بالتثليث المسيحي - في فلسفة الدين -ما جعل فلسفته تطابق بين المنطق والميتافيزيقا وبين الأنطولوجيا والثيولوجيا إذ هو جعل محاولة قول الإنسان الوجود عين الوجود واعتبر ذلك مصالحة بين الله والعالم.

منطلقي لا علاقة له بهذه القصة رغم أن الكلام فيها ترتب على علاجي لها من منطلقين لا علاقة لهما بما يظن خيارا تحكميا له دوافع دينية رغم أن هذه الدوافع ليست غائبة عن الحل الهيجلي . فتعويضي للتثليث الذي سيطر بمقتضى الرؤية الجدلية التي أسس عليها هيجل منطقه الجدلي علته فلسفية خالصة ناتما كما حصل للقاء الأول مع الفلسفة التي كانت تقول بعلة رفضي لهذه الرؤية التي تعود إلى وهمين علتهما إطلاق العقل ونفي الغيب «. القول بنظرية المطابقة في المعرفة .

. القول بنظرية المطابقة في القيمة .

ولا أنفي أن العلة الفلسفية الخالصة ذات صلة بما حصل في النقلة الهيجلية من المنطق ثنائي القيمة إلى المنطق ثلاثي القيمة أي من منطق أرسطو إلى منطق هيجل وصلا بين التحريفين الفلسفيين اللذين لا يمكن أن يقبلهما العقل فضلا عن الدين . لكن علاقة محاولتي بهذه العلاقة بالتحريفين وصلتهما بالتثليث ليست مباشرة بل هي نتجت عما ترتب عليها في مسألة

الوسميات ونظرية المعرفة ونظرية القيمة.

فالتثليث يتألف من الوضع (تاز) ونقيضه (انتاز) والحصيلة (سنتاز) بفضل مفهوم التجاوز الهيجلي أو النسخ المحافظ على المشترك عم::::2:0:0 بين الوضع ونقيضه وعلته الخفية هي ما كان يعتبر في المنطق الأرسطي ثالثا مرفوعا نتيجة للقول بالمنطق الثنائي أو علة له وصارت المنطق الهيجلي موضوعا بوصفه حصيلة تفاعل المتناقضين .

والحاجة إلى هذه المراجعة أوصلني إليها مصدران مختلفان ناتما عن الرؤية الهيجلية التي أسس عليها التثليث . وهما يبينان أن التخميس الذي ملت إليه بخلاف ظن الكثير ليس ذا مصدر ديني مثل التثليث لعدم علاقته بمفهوم الرب رغم ما يبدو من تماثل سطحي من حيث العلاقة بالدين المسيحي في التثليث والعلاقة بالدين الإسلامي في التخميس . لكن هذا يتعلق بقيم الأحكام على أفعال العباد وذاك يتعلق بكيان الرب . وشتان بين الأمرين لأن الأول

له علاقة مباشرة بنظرية المعاني الكلية من حيث هي رامزة والثاني يتعلق بجوهر الذات

الإلهية. فلو كان المنطق الجدلي مقبولا عندي لقبلت بنظرية الرمز وعلاقته بمرموزه ونظرية المعرفة وعلاقتها بموضوعها ونظرية القيمة وعلاقتها بموضوعها السائدة ثلاثتها وما رفضت الحل الهيجلي حتى لو وصله هو بحجته الدينية لأن هذا الوصل ليس مهما عندي ما دمت لست أبحث عن الحقيقة في الرؤية الدينية ولا أنقد رؤاها في الأديان المتعددة إذ حتى من منظور إسلامي فالحسم في تعدد الرؤى الدينية مؤجل إلى يوم الدين.

وإذن فدافعي علته أعمق من ذلك بكثير . فأنا أرفض ما أسس عليه هيجل نظرية القضية التأملية بدعوى تجاوز القضية الحملية بالمعنى الأرسطي للكلمة تأسيسا كان دافعه فيه محاولة فلسفية هي الموضوع المشترك لكل المثالية الألمانية وهي تجاوز الثنائية الكنطية بين الفينومان والنومان وقد يكون الدافع اللاوعي عندهم من جنس الدافع الديني عند هيجل للخروج من مأزق سر الأسرار بلغة هيجل نفسه الرؤية المسيحية أعني التثليث خاصة وقد تركز النقد في علم الكلام المسيحي طيلة قرون بالبحث عن علاج لهذا الميستار.

فالتثليث اعتبره هيجل حلا يحرر الفكر من المنطق ثنائي القيمة الأرسطي ومن العقل الاستريائي أو الحصاة 705000 170: ليصل إلى العقل التأملي أو النهى دصتدت7 عن بتغيير جذري لنظرية القضية في التصور ومن ثم بتغيير الحكم 17601 100: . وبهذه الصورة تسقط كل ردود علم الكلام والفكر التنويري المعتمدة على منطق أرسطو ثنائي القيمة والقائلة برفع القيمة الثالثة.

لكن هذه الردود الكلامية والتنويرية سقيمة لأن أرسطو نفسه دون حاجة لتجاوز منطقه استعمل التثليث في كلامه على المحرك الأول ما يعني أنه لو كان يتنافى مع منطقه لكان أول من امتنع عن استعماله . فهو يعرف المحرك الأول الذي لا يتحرك بكونه "عقل يعقل عقله" وهو مع ذلك واحد .

ليست غايتي إذن الرد على دافع هيجل الديني رغم أهميته ورغم تأييده من قبل بيرس مؤسس علم الوسميات الذي يفضله لهذه العلة الدينية بحجج

منطقية ووسمية إذ هو يؤسسه على تثليث وظيفة الرمز عامة وهو تثليث جعله بنية المفهوم والقيمة في منطقه الذي هو متافيزيقاه وهما دلالتا السيميوتكس في رؤية بيرس . فهي عنده لا تقوم على ثنائية الدال والمدلول بالمعنى التقليدي كما عند مؤسس اللسانيات في رأي لسانيي أوروبا والعرب من بعدهم بل على ثلاثية إذ لا بد فيها من طرف ثالث يكون وسيطا بينهما من دونه لا يمكن الجمع بينهما. وتلك هي وظيفة المؤول في نظريته . ولهذه العلة فهو ميال لما وضعه هيجل في مسألة التثليث مع الاستدلال الصريح بأهمية المسألة في التثليث المسيحي.

فتأييد بيرس للحل الهيجلي بنظريته في الوسميات أضافت علة ثانية لرفضي الحل الهيجلي ومعه رؤية بيرس في الوسميات لأن الرمز لا يعمل بهذا الحل إذ لا توجد علاقة بين رمز منفصل عن نظام الرموز ومرموز منفصل عن نظام المرموزات فتكون العلاقة بالضرورة مخمسة:

.2 علاقته بنظامه

.4+ علاقته بنظامه

.5 الفعل الرمزي هو العلاقة غير بين منزلة الرمز في نظامه بمنزلة المرموز في نظامه فيكون الوسيط بين هذه العناصر هو التناظر بين المنزلتين في النظامين . وهذا الوسيط ذي الالتفاتين عنصر خامس وهو أصل العناصر الأربعة التي تقدمت عليه .

ذلك أن الاستدراك على نظريته في الترميز تمثل أحد منطلقاتي في علاج مسألة التخميس فضلا المسألة المنطقية وعلاقتها بالمسالة الوجودية ونظرية المعرفة والقيمة. وكان حتما علي أن أبدأ بهذا الاستدراك قبل الشروع في

قراءة القرآن الكريم قراءة فلسفية.

١ . أولاهما مصدرها نظرية اللسان عامة في علاقة بالترميز عامة. وقد عالجتها في شكل أولي خلال كتابتي للشعر المطلق والاعجاز القرآني . ثم خصصت لها عدة محاولات لست راضيا عن الاستدلال فيها لعسر المسألة أولا ولأني لم أصلها بنظرية المعرفة النافية للمطابقة كما كان ينبغي أن يكون ذلك .

2 . والثانية مصدرها النظرية المنطقية في علاقة بنظرية المعرفة عامة. وقد عالجتها في بيان امتناع الوقوف بعد ثنائية القيم التي تعطى لمتغيرات القياس مثلا عند ثلاثة بل لا بد من الوصول إلى خماسية القيم . فالحدان في التناقض مثلا لما يلتقيان لا يكونان ثلاثية بل رباعية لأن ثمرة لقائهما مضاعفة إذ لا يمكن أن نخلط بين ذهابها من أحدهما إلى الثاني وذهابها من الثاني وذهابها الأول حتى لو كانت الثنائية حاصلة في الواحد نفسه كما يراها هيجل بين بعده الموجب وبعده السالب .

ذلك أن أصل هذين العلتين اللسانية والمنطقية وما بينهما من تفاعل في الاتجاهين أي فعل نظرية اللسان في المنطق وفعل نظرية المنطق في اللسان هو محاولة التحرر من القول بنظرية المعرفة وبنظرية القيمة المطابقتين للوجود لنفي أن يكون العلم والعمل الإنسانيان محيطين . فمن يقول بالمطابقة في العلم وفي العمل أو في المعرفة والقيمة ينبغي أن يدعي أن حقيقة الموجود أو العلم وحقيقة المنشود أو القيمة شفافتان وأن العقل الإنساني نفاذ يدركهما على ما هما عليه .

ومعنى ذلك أن دافعي هو إدراكي لاستحالة أن يكون الإنسان قادرا على

ذلك لأن ادعاءه يعني تأليهه والغفلة عما يشوب علمه وعمله من نقص لا يمكن أن يكون الإنسان غير واع به ويبقى علمه علما وعمله عملا بحق :

1. العلة الأولى مراجعة نظرية عناصر اللغة العربية المثلثة-الاسم والفعل والحرف - وبيان تقدم عنصرين آخرين فيها وقعت الغفلة عنهما وإعادتهما تقلب العلاقة بين دور النحوي ودور البلاغي فيها . فالتواصل اللساني يتقدم فيه عنصران آخران نراهما بالعين

المجردة عند الأطفال قبل الكلام وهما يبقيان ملازمين للكلام بعد تعلمه ولا يكون الكلام

في الغالب إلا ترجمانا عنهما .

2 . العلة الثانية مراجعة نظرية علوم اللسان الحديثة وهي مثلثة كذلك - السنتاكس والسيمنتيكس والبرجماتيكس -وبيان تقدم عنصرين آخرين فيها وقعت الغفلة عنهما وإعادتهما تقلب العلاقة بين الوظيفة الإحالية والوظيفة الإبداعية للسان. والعنصران الآخران المتعلقان بالوظيفة الإبداعية للرمز أصلا للوظيفة الإحالية يصاحبان السيمنتيك والبراجماتيك بما يتجاوزانهما به كما سأبين .

فالقصد بالوظيفة الإحالية هو اعتبار اللغة تابعة لعالم سابق الوجود عليها من طبيعة غير رمزية وبيان أن هذا النوع من الوظائف اللسانية تال عن وظيفة أعمق منها هي وظيفة إبداع العوالم بالرمز والتي يكون رامزها ومرموزها من صنع الإنسان لكأن للإنسان فاعلية "كن" ليس في الوجود بل في الرموز.

وإذا كان العنصران اللذان أضفتهما لعناصر اللغة العربية يبدوان وكأنهما

منتسبين إلى عالم موضوع الكلام وعالم فعل الكلام فإن العنصرين اللذين أضفتهما لعناصر علوم اللسان يبدوان وكأنهما ينتسبان إلى فاعلية الترميز المبدع للمرموز الذي ليس له مرجعية من طبيعة غير رمزية في عالم التجربة الحسية.

• وقد مثل ابن تيمية للنوع الأول من الرمز الذي يبدع المرموز بالمنطقيات والرياضيات وقد سماه بالمقدرات الذهنية النظرية. وحصر مفهوم العلم النظري البرهاني فيه دون سواه

• وقد قست عليه النوع الثاني من الرمز الذي يبدع المرموز ومثلت له بالأدبيات والاخلاقيات وسميته بالمقدرات الذهنية العملية. وحصرت العلم العملي البرهاني فيه دون سواه

فتكون المقدرات الذهنية الأولى أصلا لكل المعاني التي تحتاج إليها علوم الطبيعة عند تطبيقها على التجربة الطبيعية. وتكون المقدرات الذهنية الثانية أصلا لكل المعاني التي

تحتاج إليها علوم الإنسان عند تطبيقها على التجربة التاريخية . ومن ثم فنسبة الرياضيات إلى المعاني الكلية التي تحتاج إليها معرفة الطبيعة من حيث هي البنية المثالية المجردة لكل عالم طبيعي ممكن ليست الطبيعة التي لنا بها علاقة في عالمنا إلا عينة منه هي نفس نسبة الأخلاقيات إلى المعاني الكلية التي تحتاج إليها معرفة التاريخ من حيث هي البنية المثالية المجردة لكل عالم تاريخي ممكن ليس التاريخ الإنساني في عالمنا إلا عينا منه .

وهذه المعاني الكلية تعد مقومات لموضوع العالم الطبيعي أو التاريخي إذا

قلنا بالمطابقة واعتبرناها عناصر مقومة لحقيقة الشيء وليست رموزا من جنس اللسان والكتابة للإشارة إليه في كلامنا على ما ندركه من أعراضه دون أن نزعم أن ما ندركه منها مطابق لها ذاته. وهذا هو الحل التيمي في العلوم النظرية والمفهومات والذي قست عليه الحل في العلوم العملية والقيم .

ومن ثم فالحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لنظرية الكلي كلاهما مرفوض أولا لأنه يعتبر المعاني الكلية مقومة للشيء الذي نتكلم عليه في علومنا النظرية والعملية وليست رموزا مثل اللغة والكتابة كما يراها ابن تيمية مثلا . وثانيا لأن كون الكليات مفارقة أو محايثة لا يغير من الأمر شيئا لأنها لا تعتبر عندهما رموزا بل من عناصر الشيء المقومة لكيانه وبها تصاغ الماهية التي تدرك بالحدس ولا تقبل التدليل) أرسطو الفصل الاخير من التحليلات الأواخر).

وهذا هو الحل الذي نكص إليه هيجل وتبعه فيه ماركس فلم يبق فرق بين ما ندركه من الوجود والوجود ذاته وأطلق علمنا وعملنا فأله الإنسان واعتبرنا الوجود الذي ندركه كل الوجود ولا وجود لغير العالم الذي هو موضوع مداركنا. وذلك من ثمرات ما ظنت المثالية الألمانية أنها قد تخلصت منه أعني المقابلة الكنطية بين الشيء في ذاته الذي نفكر فيه ولا نعلمه -من جنس عالم الغيب في الدين - والظاهرات التي هي الوحيدة التي نعلمها ونعتبرها محيلة إلى الشيء في ذاته -من جنس عالم الشهادة في الدين - بالنسبة إلى الإنسان:

ذاته . ومن ثم فالمنطق الجدلي هو عين الميتافيزيقا بمعنى أنه ليس قانونا

رمزيا للقول في

الوجود بل هو قانون الوجود ذاته .

2. وماركس له نفس الرؤية للمعاني الكلية. والفرق بينه وبين هيجل ليس في الطابع المقوم للمعاني الكلية بل في طبيعتها بمعنى أنه لا يعتبرها من طبيعة مختلفة عن المادة نفسها من حيث هي عين صورتها كما يقوله أفلاطون وأرسطو.

وكلاهما يقول إذن بأمرين:

1. المعاني الكلية التي يستعملها العلم ليست رموزا للشيء مثل اللغة والكتابة كما يقول ابن تيمية بل هي مقومات لكيان الشيء في ذاته.

2 . المعرفة مطابقة لموضوعها ولا معنى للتمييز الكنطي بين الظاهرات والشيء في ذاته بمعنى أن علمنا محيط بالحقيقة في ذاتها .

وإذا كان من اليسير اقناع أي إنسان بغلط هذه المسألة الثانية فإنه يصعب إقناع حتى كبار المفكرين أن المعاني الكلية ليست مقومة للشيء وأنها مجرد رموز مثلها مثل الألفاظ في اللغة والأشكال في الكتابة تبعا لرؤية ابن تيمية وخاصة إذا علموا نسبتها إليه .

ولذلك كان البلوغ إلى هذه الغاية يقتضي إعادة النظر في نظرية اللغة العربية أولا وفي نظرية علوم اللسانيات ثانيا وفي نظرية المنطق ثالثا وفي نظرية العلاقة بين المقدرات الذهنية النظرية والعلم الطبيعي وعلاقة نظرية المقدرات الذهنية العملية والعلم التاريخي وتأسيس ذلك كله على التخميس بالصورة التالية.

وسأنطلق من المنطق الأرسطي . فقانون العقل الأول أو قانون عدم التناقض الذي يعتبره أرسطو في آن قانونا وجوديا في تأسيسه تأسيسا جدليا مفاده استحالة الكلام في أي شيء من دون التسليم به وما يترتب عليه من رفع للثالث واستحالة ثبات هويات الأشياء . ولهذه العلة فإثباته جزء من إثبات نظرية الوجود في كتاب الميتافيزيقا) أنهيت ترجمته إلى العربية اعتمادا على أفضل ترجمة ألمانية لبونيتس صاحب " دليل المفهومات

-الفصل الأول- الأرسطيةون0 21150061: "1106: أعدها في منتصف القرن التاسع عشر وروجعت ثم نشرت

نهاية القرن) .

ثم أمر إلى المنطق الهيجلي . فرفض الحل الأرسطي يعني استعادة الثالث المرفوع ليصبح ثالثا موضوعا ورفض قانون عدم التناقض والقول بعدم ثبات الهويات والزعم أنها عين تجليها في أعراضها ممثلا بعلاقة الطاقة بمفعولها الذي ترد إليه ليقيس عليها علاقة ذات الجوهر بأعراضه معتبرا إياها ليست شيئا آخر غير تجليها في أعراضها .

والمآل كما في حالة أرسطو هو أن قانون القول في الوجود هو عين قانون الوجود نفسه ما يعيدنا إلى بارميندس القائل إن الوجود والعقل متطابقان . وهو قول لا يميز بين العقل الإلهي إن صح التعبير وإدراك العقل الإلهي فيفترض المطابقة بين العقلين . وهو المبدأ الذي يرفضه ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل وكلاهما يعتبره دليل سذاجة فلسفية وكلامية علتها رد الوجود إلى الإدراك .

وعندما جمعت بين هذين الحلين وأصلهما تبين أن التطابق بين العقل

والوجود أو ما صار عند هيجل التطابق بين العقل والواقع توصلت إلى نتيجة هي أنه ينبغي أن يكون منطلقي لدحض التثليث سواء قلنا برفع الثالث) أرسطو) أو بوضعه (هيجل) رغم الموافقة على الانطلاق من التثنية حتما لأن الوحدة لا تقبل التحليل ولا التعليل .

فلا شيء يمكن أن يكون موضوعا للكلام فيه من دون ما يرد إلى علاقة المبتدأ والخبر وقيمتي الصدق والكذب وهما قطبا الثنائية المنطقية المقيمة للثنائية اللسانية والتي تظن نسخة من الوجود . وهذا الوضع يصح حتى لو اقتصرنا على الإشارة دون العبارة لأننا نشير إلى شيء (المبتدأ) وإلى ما يعنينا منه في إشارتنا إليه (الخبر (أي ما أشرنا إليه والمشار إليه في الإشارة هو ما يدور حوله الكلام وما يخبر به عنه . ونحكم بأن ما أشرنا إليه وما نعنيه من الإشارة إليه فيه حكم مضاعف كلاهما بحاجة إلى الاثبات أو التثبت منه:

• الأول يسمى حكم "إن"؛ بمعنى أننا ندعي أن ما نشير إليه موجود وهو الموضوع في الوجود والمبتدأ في اللغة.

• الثاني يسمى حكم "هل":؛ بمعنى الخبر عن علاقة المحمول بالموضوع مثبتا أو مسلوبا في الوجود والخبر في اللغة.

ومن ثم فنحن أمام عنصرين تضع بعض اللغات بينهما وصلا هو الرابطة الوجودية لإفادة أحد هذين المعنيين وتستغني بعض اللغات الأخرى عن ذلك . وقد كان ذلك من المعضلات في ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية التي حاول فلاسفة الإسلام حلها . فالعربية من اللغات المستغنية عن الرابطة الحملية في الحكم إذ هي تتبع المبتدأ بالخبر دون وصل بينهما

برابطة وجودية. فلا يحتاج العربي في إثبات صفة لذات أو في نفيها لاستعمال رابطة وجودية إثباتا أو نفيا .

لكن الفلاسفة حاولوا ترجمتها بواحدة من كلمتين هما "هو" و"يوجد") اجتهاد الكندي والفارابي وابن رشد مثلا) . وكلتاهما تحتوي على المطابقة بمعنى أنها تفيد اسقاط حكم الذات على الشيء فيعتبر وكأنه حقيقة في الشيء وليس في حكم صاحب الحكم. ومعنى ذلك أن ما هو "موقف قضوي ضمني" متعدد الدرجات بالطبع أصبح وكأنه حكم نهائي مصدره "مضمون قضوي صريح" وليس موقف القاضي:

1 . فإذا قلت السماء زرقاء حكمت بزرقتها لكني لم أقل إن ذلك هو حقيقتها بل أخبرت

السامع بحكمي على ما أرى . 2 . لكن إذا قلت السماء "توجد" زرقاء أو "هي" زرقاء فلكأني لم اكتف بالحكم بل أضمرت موضوعية الحكم وتخليت عن ذاتيته .

وها هو الوهم العام الذي يتصوره الفلاسفة كلاما في المضمون القضوي من غير موقف قضوي منه أي بافتراض موقف يزعم أن حكمه هو عين الحقيقة وذلك هو المشكل الذي حسم بطريقتين في نوعي الألسن التي فيها فعل الوصل الوجودي والألسن التي ليس فيها فعل الوصل الوجودي:

1 . فالحسم في اللغات التي فيها فعل الوصل الوجودي بين الموضوع والمحمول ومنه وهم المطابقة بين الذاتي والموضوعي إذ إن "هو" و"يوجد" فيها شبه نفي لنسبة الحكم لصاحبه وإثبات أن ذلك هو كذلك في الوجود الأعلى .

2 . والحسم في اللغات التي ليس فيها فعل الوصل الوجودي بين الموضوع والمحمول ومنه الابتعاد عن هذا الوهم والإبقاء على الحكم في مستوى لا يفترض الحسم في مطابقة الذاتي للموضوعي .

فالخبر بعد المبتدأ واضح أنه منسوب لحكم المتكلم الذي هو صاحب الخبر . ولذلك فهو يفترض "أقول" السماء زرقاء بمعنى أعتقد أو أظن أو أرى إلخ... و"إن" التي يمكن أن تؤدي وظيفة فعل الوصل الوجودي المضمرة في "أقول" تقاس بمصداقية القائل ومن ثم فهي تعير بمعايير تقيم الذات القائلة التي هي معايير قبول شهادته أو رفضها وهو معنى شاهد عدل . ومنه جاء منهج علم الحديث الذي يهتم بمصداقية الرواة قبل الكلام في صحة المروي والمروي هو بدوره فعل إنساني وليس سواء كان رواية لحديث أو رواية لحدث.

والمعلوم أن "قل" ملازمة لكل ما هو خبري في نص القرآن وحتى في علم الكلام . ومثاله "إذا قلتم قلنا إلخ . . .ليس بمعنى أرد على قولك بقولي بل بمعنى إن كان رأيك كذا فرأيي في ما أبديت فيه رأيك هو كذا إلخ...». وإذا وجد مضمون قضوي وموقف قضوي حدين يتألف منهما الحكم فإنه لا بد من وجود علاقة تفاعل في الاتجاهين وهما تفاعلان مختلفان ويمثلان عنصرين إضافيين للأصلين المتفاعلين أي:

1 . أثر المضمون القضوي في الموقف القضوي . وهو معيار تحديد درجة العقد في الموقف . وذلك هو أصل التثبت في الخبر لتقييم أمانة المخبر وحرصه على الموضوعية العلمية .

2. أثر الموقف القضوي في المضمون القضوي . وهو معيار تحديد درجة

الإيديولوجي في العلمي . وذلك هو أصل التثبت به المخبر لتقييم دور أيديولوجية المعرفة التي يعتمدها .

وبذلك فالمطلوب دراسته في هذه المحاولة هو علاج المسائل التالية:

1 . مسألة العنصرين المتقدمين على الثلث الاسم والفعل والحرف في اللغة العربية بل وفي كل لغة إنسانية.

2.مسألة العلمين الإضافيين المتقدمين على الثلث السنتاكس والسيمنتكس والبراجماتكس .

3. مسألة المعاني الكلية التي تؤدي وظيفة الرمز وليست مقومة للأشياء التي تعرف بها . وهي مركز كل الإشكالية ومن عالجها علاجا نقلها من وظيفة التقويم الوجودي إلى الإشارة الوسمية هو ابن تيمية قبل كل فلاسفة عصره وما يزال علاجه لها ثورة فلسفية لم نسبر .+ مسألة نظرية المعرفة والقيمة وكونهما غير مطابقتين لحقائق الأشياء التي لا نعلمها بل نشير اليها وإلى ما اخترناه من أعراضها للعبارة عنها لا غير .

5. وأخيرا دلالة التخميس في صفات أفعال العباد في النظرية الفقهية والتي لا يمكن تصور القانون الوضعي من دونها حتى وإن لم يعترف بذلك .

أبدأ الفصل الثاني بتحديد المطلوب في المحاولة كلها لأشرع في علاج مسائله الواحدة تلو الأخرى فأثبت أن البنية الدنيا في المفهوم وفي القيمة بعد الوحدة هي المخمس وأن التثليث مبني على اعتبار العلاقة بين عنصرين واحدة دون تمييز بين وجهتيها المتقابلتين من الأول إلى الثاني ثم من الثاني إلى الأول . ولأذكر بالمسائل التي أحصيتها في الفصل الأول:

1. مسألة العنصرين المتقدمين على الثلث الاسم والفعل والحرف في اللغة العربية وفي كل لغة إنسانية أي اسم الفعل واسم الصوت.

2. مسألة العلمين الإضافيين المتقدمين على الثلث السنتاكس والسيمنتكس والبراجماتكس أي ما يتجاوز الدلالة إلى المعنى .

3. مسألة المعاني الكلية التي تؤدي وظيفة الرمز وليست مقومة للأشياء التي تعرف بها وهي المقدرات الذهنية النظرية التي تكلم عليها ابن تيمية والمقدرات الذهنية العملية

4. مسألة نظرية المعرفة ونظرية القيمة وكونهما غير مطابقتين لحقائق الأشياء وقيمها التي لا نعلمها بل نشير اليها وإلى ما اخترناه من أعراضها للعبارة عنهما لا غير وهي إما رموز من التقدير الذهني النظري ومثالها الرياضيات أو رموز من التقدير العملي ومثالها الأخلاقيات .

5. وأخيرا دلالة التخميس في صفات أفعال العباد في النظرية الفقهية والتي لا يمكن تصور القانون الوضعي من دونها حتى وإن لم يعترف بذلك إلا مؤخرا عندما أضاف ما يناظر المكروه والمندوب إليه والتحرر الضريبة بأخذ الضرورة الشرطية بعين الاعتبار أو بأخذ الحرية الشرطية بعين الاعتبار.

وسأخصص هذا الفصل الثاني لهذه المسألة الأخيرة التي هي أبرز مثال عيني من أصل كل المسائل أعني طبيعة المعاني الكلية بوصفها رموزا وليست مقومات . وهي كلها ترجع إلى

التقييم الإنساني للأفعال ومفعولاتها وتنفي عنها المطابقة بينها وبين حقيقة القيم ومنها القيم المعرفية ذاتها واقتصارها على ما هو إضافي إلى الإنسان .

وأفعال الإنسان كما بينا لا تتجاوز أفعال الإرادة وأفعال المعرفة وأفعال القدرة وأفعال الذوق أو الحياة وأفعال الرؤية أو الوجود . وكلها معان كلية بها يتجلى الإنسان في أفعاله دون أن ندري طبيعة ما وراءها يجعل الإنسان شبه استثناء بين الموجودات . فهذه الأفعال كلها مصحوبة بوعي متعدد الدرجات بها وبعلاقاتها بصاحبها وبكل ما حوله . وتلك هي علة اعتباري الإنسان ليس تابعا لقانون الضرورة الشرطية مثل الظاهرات الطبيعية بل هو تابع لقانون الحرية الشرطية بمعنى أنه بما له من وعي بقانون الضرورة الشرطية يبدو متحررا منها بإرادته ومعرفته وقدرته وذوقه ورؤيته .

والقصد بالتخميس في مسألتنا والذي هو عينة من اعتبار المعاني الكلية رموزا للأشياء وليس مقومات لها هو تخميس أحكام أفعال العباد في الفقه . وهذه العينة لا تحتاج لشرح طويل من حيث فهمها الفقهي التقليدي . لكنها عند قراءتها بمنطق نظرية القيمة تحمل نظام التقييم المخمس له دلالات ذات علاقة بضرورة التخميس في كل تقييم بما في ذلك في المعرفة. فهي بدورها خاضعة للتقييم لأن الحقيقة هي بدورها قيمة ودرجات إدراكها خاضعة للتخميس إذ بين علمها وجهلها ثم أثر فعل علمها في غيابه أو جهلها وهو نوع من الظن وأثر جهلها في علمها هو نوع من الرأي الفاسد تجعل العلاقة مربعة وليست ثنائية. وهذه الأبعاد الأربعة لها أصل واحد تتشعب عنه هو قدرة الإنسان المعرفية حضورا وغيابا الفطري منها والمكتسب .

وهذا النظام المخمس له قلب هو مفهوم "المباح" الذي يمكن أن نعتبره "القيمة صفر" - أي ما يمكن اعتباره باقيا على البراءة الأصلية أو على النفي

الأصلي بلغة الغزالي في المستصفى بمعنى أنه ليس موصوفا بأي قيمة متقدمة على موقف الإنسان منه بل الأمر متروك له يقيمه كما يريد بحسب ما يعلم وما يقدر عليه وبذوقه وبمقتضى رؤيته للأشياء:

الفصل الثاني

يعاقب إن تركه * والواجب الذي لا بد أن يفعله ويعاقب إن لم يفعله .

2. ونجد على يسار المباح حكمين كذلك هما * المكروه الذي يجازى إن تركه ولا يعاقب إن فعله * والمحظور الذي يعاقب إن لم يفعله .

ولم استعمل مفهوم "الحرام" بل استعملت مفهوم "المحظور" لأن مقابل الحرام هو الحلال الذي لا يقابله مقابلة النقيض إذ إن بقية الأحكام من الحلال . وبين أننا أمام أحكام تجمع بين رموز تشير إلى موقف الذات في علاقة برموز تشير إلى موقف سلطة مشرعة للقيم من خارجها هي التي تعدد عنصري كلا الجناحين وتترك القلب مطلق الحرية للذات أعني بقية الافعال والأشياء التي ليست من الأنصاف الأربعة الأخرى . . وسنرى أن هذه السلطة التي تشرع فتضع هذه الأحكام ليست مطلقة لأنها تعترف بحرية من تشرع له إذ يتبين أن الحكم هو في النهاية للذات الفاعلة الحالتين :

1. حالة الضرورة التي تبيح المحظور وفيها يكون الفاعل هو الذي يشرع لنفسه بتقدير هذه الضرورة فيحول الحظر إلى إباحة ما يجعل الحكم النهائي فيها له أي الذات الفاعلة: وحينها تتجلى الحرية ودلالة الفعل الخلقية .

.2 وحالة الحرية التي تحظر الواجب وفيها يكون الفاعل هو الذي يشرع لنفسه بتقدير هذه الحرية فيحول الإباحة إلى الحظر ما يجعل الحكم النهائي فيها له أي للذات الفاعلة وفيها تتجلى الحرية ودلالة الفعل الخلقية.

وقد عالجت القضية سابقا وبينت بهذا المعنى أن هذه القيم أو الأحكام الخمسة هي من جنس المعاني الكلية التي هي رموز للشيء الذي هو فعل مبني على تقييم الأشياء التي تتفاعل معها الذات من خلال قدرتها على تغيير التشريع ومن ثم فالأشياء خاضعة لنوعين من الأحكام:

. أحكام التشريع الموضوعي أو أحكام السلطة المشرعة لكيان حر علاقته بأشياء

خارجية يتفاعل معها . وتطبيقه للتشريع دليل اختيار خلقي وروحي سواء كان التشريع من سلطة ذات مرجعية دينية أو من سلطة ذات مرجعية وضعية.

.2 أحكام الذات الفاعلة في تلك الأحكام بحسب تقديرها لما يحررها من الأحكام في العلاقة بين الأشياء بنفس الاحترام وهو كذلك دليل اختيار خلقي وروحي بنفس الشروط .

وفي الحالتين فإن هذه الأحكام رامزة لحرية الفعل وخلقيته وليست مقومات للشيء أو للوضعية المقيمين بها وذلك بمقتضى جعلها تابعة لحكم الإنسان على تقييم أفعاله بحسب ظرف الفعل . فلو كانت مقومة للأشياء لاستحال أن تتغير بمقتضى حكم الفاعل التقديري لشروط التكيف مع الظرف فيعمل بمعيار تقدير الضرورة التي تبيح المحظور (مثلا أكل الميتة) أو الحرية التي تحظر الواجب (مثلا صوم المريض) لأن الضرورة لو كانت

بحق مطلقة لاستحال أن يترك للفاعل تقديرها تقديرا يسمح له بأن يجعل ما كان محظورا مباحا أو ما كان واجبا محظورا .

وهذان الإمكانيتان يرجعان الأفعال والأشياء إلى البراءة الأصلية أو إلى النفي الأصلي بلغة الغزالي فيصبح الإنسان مشرعا لنفسه إيجابا أو سلبا ما يناسب الوضعية فيصبح هو المشرع للقيم وفي حل من تشريع السلطة التي تشرع للجماعة والتي تكون حرية الإنسان فيها هي القبول الطوعي للعمل بمقتضى التشريع الموضوعي فتعمل به في الظروف العادية.

1. فعند الضرورة الشرطية التي تبيح المحظور يصبح الحكم خاضعا لتقدير الفاعل للموجود في حالة الضرورة ومدى قدرته على تحملها . لكن عند العجز عن تحملها والشعور بأنها تهدد حياته يعطيه الحق في اعتبار ما كان حراما مباحا مثل أكل الميتة لكي لا يموت جوعا أو شرب الخمر لكي لا يموت ظمأ .

2. وعند الحرية الشرطية التي تحظر الواجب يصبح ما كان واجبا محظورا . فمن الواجب منع الذات من الوقوع في التهلكة . لكن هذا الواجب يصبح محظورا في الحرب لأن تولية الدبر خيانة للوطن والأمة وفقدان للشرف .

وفي الحالتين تكون الذات الفاعلة هي الحكم وهي الحكم في التقييم ما يعني أن القيمة ليست صفة ذاتية للشيء المقيم وليست من مقوماته وليست كذلك من التشريع المفروض من فوق بل هي من الرموز التي نعبر بها تعبيرنا الذاتي للأشياء لتحديد السلوك المناسب وهي من ثم رموز دالة على أفعال الذات الحرة وليست صفات مقومة للأشياء المشار إليها بها.

وهو ما يعني أن رؤية ابن تيمية للمعاني الكلية في المعرفة وفي القيمة بوصفها

رموزا مشيرة إلى الأشياء والأفعال وليست مقومات لها هي الأقرب إلى الحقيقة من الرؤية التي تقول بأنها مقومات للأشياء لأنها تتصور المعرفة والقيمة مطابقتين للوجود . ولا يمكن فهم هذه الرؤية من دون التمييز بين مستويين للوجود:

1. عالم الشهادة وهو ما ندركه من الوجود ونعمله بحسب تطور مداركنا الحسية وتجهيزاتها الآلية والنظرية أي ما يضيفه الإدراك العقلي الذي يمتحن المدارك الحسية بالتجهيز الآلي والمفهومي .

2. عالم الغيب وهو ما نفكر فيه ولا نستطيع علمه لأن مداركنا التي في المستوى الأول لا متناهية التطور ويبقى دائما المجهول من الموجود في نسبة اللامتناهي إلى المتناهي المعلوم منه .

ومن ثم فكل قول بنظرية المعرفة وبنظرية القيمة المطابقتين ليس إلا من علامات السذاجة الفكرية التي يعتقد أصحابها أن العالم واحد وأنه مقصور على ما يدركه منه الإنسان وأن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده مطلقات وليست علامات شديدة النسبية على أعراض لا نعلم ما وراءها لكنها تمكن من التعامل مع الأشياء ومع

الذات بالقدر المناسب لإرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ورؤاها الوجودية. وحين إطلاقها والتغافل عن نسبيتها يمكن:

1. لمن يظن إرادته مسيطرة على إرادة غيره أن يعتقد أن إرادته مطلقة فيصبح مستبدا على إرادة غيره.

2. ولمن يظن علمه مسيطرا على علم غيره أن يعتقد أن علمه مطلق فيصبح

مستبدا على معرفة غيره.

3. ولمن يظن قدرته مسيطرة على قدرة غيره أن يعتقد أن قدرته مطلقة فيصبح مستبدا على قدرة غيره .

4+. ولمن يظن ذوقه مسيطرا على ذوق غيره أن يعتقد أن ذوقه مطلق فيصبح مستبدا

على ذوق غيره. 5. ولمن يظن رؤيته للوجود مسيطرة على رؤى الآخرين أن يعتقد أن رؤيته مطلقة فيصبح مستبدا على رؤية غيره .

وبذلك تصبح علاقة إرادة زيد متنافية مع إرادة عمرو ونفهم ما يسمى بجدلية السيد والعبد في المنطق الجدلي المبني على التنافي بدل التكامل بين الإرادات في الجماعة شرطا في وجودها بدءا من الأسرة. وقس عليه العلم والقدرة والحياة والوجود. وهذه الرؤية العدمية التي تجعل البشري حرب لا تتوقف في السياسة) الإرادات) وفي المعرفة (صراع المذاهب) وفي القدرات) الصراع الاقتصادي والثقافة) وفي الحياة) الأذواق) وفي الوجود (الرؤى الدينية والفلسفية) .

وقد تبنى فكر الإسلاميين هذه الخرافة بمفهوم تصوروه قرآنيا وهو مناف للقرآن تماما هو مفهوم "التدافع" . فالقرآن يتكلم على "دفع الله الناس بعضهم ببعض" وليس على تدافع الناس . والله بدفعه الناس بعضهم ببعض يحول دون المنطق الجدلي والصراع بين الإرادات والعلوم والقدرات والأذواق والرؤى لأن التعدد من آيات الله في الألوان واللغات وحتى في الأديان .

ويفسر ابن خلدون ما يترتب على الصراع الذي يترتب على الرؤية الجدلية بما يسميه نزعة التأله عند الإنسان وخاصة الاستبداد السياسي واستبداد الإرادة والعلم والقدرة والذوق والرؤى الوجودية بين الناس. ولأن ذلك أمر وهمي وكاذب يميز الإسلام بين الاجتهاد ويشجع عليه مع العلم أنه يصيب ويخطئ ويجازي حتى الخطأ إذا كان القصد فيه السعي في طالب الحقيقة. وبذلك يصبح الصدق في طلبها هو المعيار وليس المطابقة مع الحقيقة التي لا يحيط بها إلا علم الله.

وقياسا على العلم الذي صار اجتهادا وليس معرفة مطلقة يمكن أن نعتبر العمل قد صار جهادا ومجاهدة تقوى واستقامة) ابن خلدون) وليس مطابقة مع قيم الأشياء لأن المهم في العمل ليس المطابقة مع الحق -كما يدعي المتصوف الذي يقابل بين الرسم الفقهي والحقيقة الصوفية مدعيا معرفتها بالكشف ونافيا الغيب في القيم نفيه إياها في العلم - بل قصد الحق مع التسليم بأن الحق المطلق ليس في متناول الإنسان لأنه مشروط بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود التي تكون كلها مطلقة وهي مما نرمز به إلى مفهوم الله والرب وليست مما نرمز به إلى الإنسان الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

ويترتب على ذلك أن كل ما جاء في القرآن من أحكام هي لتحديد المثل التي تتحقق في سياسة عالم الغيب ولا يمكن أن تتحقق في عالم الشهادة. وإذن فالمطلوب ليس تحقيقها تحقيقا مطابقا بل السعي الصادق والدائم المشدود إليها بوصفها غاية المنشود وليست عين الموجود . لذلك شكل ما فيه لا يمكن أن يكون مما يناسب فعل الإنسان إلا إذا توهم أنه قادر على

الاطلاع على السرائر شرط سياسة عالم الغيب لأن القاضي فيها هو الله نفسه وليس الإنسان .

وهذه المسافة بين السرائر والظاهر هي التي تجعل عبارة "تلك حدود الله فلا تقربوها" غير مقصورة التوجه إلى المتهم الذي يحاكم لأنه اقترب منها بفعله . إنها تشمل القاضي أيضا إذا اقترب منها بحكمه عليه متوهما أنه مؤهل للحكم بالظاهر الذي يكون بديلا من السرائر مفترضا أن القاضي والقضاء تتوفر فيهما الصفات التي تمكن من ذلك . فالحدود

الواردة في القرآن قد نقبل أن يطبقها الرسول الذي نعلم أنه يتصف بصفتي الحكم القرآنيتين) النساء 58 : الأمانة والعدل (والقضاء تحت سلطته الشرعية يتمتع بالاستقلال التام إذ لا سلطان عليه في قضائه رغم أنه لا يطلع على السرائر مثلنا لكنه مطلق العدل في الحكم بالظاهر ومطلق السداد في تجديد الظاهر الدال أكثر من غيره ومطلق الاستقلال عن السلطة الظالمة التي لا وجود لها فوقه .

اما من عداه من القضاة فإن الشرطين فيهم لا شيء يثبت وجودهما وخاصة شرط الشروط أعني كونه مطلق الحرية والاستقلال عن إرادة مستبدة وعلم مستبد وقدرة مستبدة وذوق مستبد ورؤية مستبدة تمثل إرادة السلطة التي يأتمر بأمرها وعلمها وقدرتها وحياتها ورؤيتها التي تتصف بهذا الاستبداد فيصبح اقترابه من حدود الله في هذه الحالة بزعم تطبيقها عين الظلم والقهر لأن ما يسمى إرادة الله وعلم الله وقدرة الله وحياة الله ورؤية الله يعني أن الحاكم الظالم صار بديلا من الله.

وحتى لو افترضنا قابلية القضاء للتحرر من ذلك كله فإنه من العسير أن

يكون القاضي قادرا على تحقيق المناط بصورة تحرره من الالتباس في ظرفيات النوازل وما يكتنفها من العلل والأسباب التي تحول دون معرفة الحقيقة معرفة تمكن من العدل والأمانة شرطي الحكم في القرآن) النساء 58).وهذا الاقتراب من حدود الله في تطبيق الأحكام من دون الشروط يسمونه باطلا تطبيق الشريعة التي تعني بل الغالب تطبيقها على الضعفاء في الصغائر والتغاضي عنها مع الأقوياء في الكبائر كما في تطبيق حد السرقة. فقد تقطع يد من يسرق خبزة لأنه جائع ويسكت القضاء على تطبيق الشريعة على "أولياء الأمر" المزعومين وهم في الحقيقة أولى بأن يطبق عليهم حكم الحرابة لأنهم يسرقون أرزاق الناس وبيدهم سلاح الدولة.

وإذن فلا يمكن تطبيق الشريعة في دول لا تسير بها شؤونها السياسية والاجتماعية أعني بشروط يحددها القرآن وتعتمد على كل ما تشترطه الشريعة في تنظيم الإرادات (السياسة) والعلوم) البحث عن الحقيقة العامة) والقدرات) دور الإنسان في الانتاجين

الاقتصادي والثقافي) والحياة) الأذواق (والوجود) الرؤى (بصورة يكون فيها الإنسان كل إنسان ذكرا أو أنثى كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وبمعياري الأخوة الإنسانية) النساء (1 والمساواة) الحجرات 13 (دون تفريق عرقي

ولو كان ذلك شبه مستحيل إذ حتى في عصر الرسول والصحابة لم يتحقق ذلك بإطلاق لأنه يتعلق بالمثال الأعلى في سياسة عالم الغيب التي تقاس عليه سياسة عالم الشهادة مع الفارق بينهما فإن النتيجة هي أن الشريعة ينبغي أن تنسب فيطبق منها ما يجعل من يخلط بين إرادة الله وعلمه وقدرته

وحياته ووجوده وإرادة الحكم والعلم والقدرة والحياة والرؤية التي بيد سلطان إنساني لا يمكن أبدا أن يصل إلى تحقيق الشروط الموضوعة في أحكام الله وإلا أصبح حكم الطغاة وعلمهم وقدرتهم وحياتهم ورؤاهم عين ما أمر به الله وتلك هي المشروعنية.

وبذلك يتبين أن كل الذين يقولون بالمطابقة في المعرفة وفي القيم لا يمكن أن يكون فهمهم لدلالة مفهوم الغيب مفهوما حدا يمكن من تحرير الإنسان من الاستبداد والفساد في سياسة عالم الشهادة وخلطها بسياسة عالم الغيب تربية وحكما علما وعملا ما يجعل القول بالمطابقة وبوحدة العالم وحصر الكيان في الوجود ونفي المنشود كلها من أدواء العصر الذي نكص إليهما بعد أن حاول كنط التحرر منهما وقبله ابن تيمية وابن خلدون شرطين في فهم معنى تبين الرشد من الغي شرطا لحرية المعتقد) البقرة (256 وتعدد الأديان شرطا في التسابق في الخيرات (المائدة .(48

- الفصل الثالث - ما معنى البنية الأدنى للمفهوم وللقيمة؟

ولماذا هي مخمسة بالضرورة؟

تلك هي الإشكالية التي أخصص لها هذا الفصل الثالث مقدمة للمسألة الأولى من المسائل الذي ذكرتها المسألة الأولى سأعالجها في الفصل الرابع الموالي . أما هذا الفصل فأخصصه لأمثلة تطبيقها على عين من المعاني الكلية التي تعتبر رموزا للإشارة إلى الأشياء والأفعال وليست مقومات لكيانها فتكون ماهياتها سواء بالمفهوم الأرسطي الذي تكون فيه المعاني الكلية محايثة وهي صورتها أو مفارقة وهي مثالها الذي تشارك فيه بالمعنى الأفلاطوني .

والمعنيان يرفضهما ابن تيمية رفضا قاطعا معتبرا المعاني الكلية رموزا تشير إلى الأشياء وليست مقومات محايثة أو مفارقة. وقاس دورها في الإحالة إلى الأشياء على دور ألفاظ اللغة ورسوم الكتابة إلى الأشياء . لكن ذلك لا يفسر لنا الأمرين اللذين سبق أن خصصنا لهما محاولات سعينا فيها للجواب عن سؤالينا التاليين تذكيرا بها بدأنا به هذا الفصل الثالث:

1. ما معنى البنية الأدنى أو التي لا يمكن النزول دونها ولا نحتاج لتجاوزها لنحصل على بنية المفهوم أي مفهوم وبنية القيمة أي قيمة؟ فذلك هو القصد بالحد الأدنى للبنية التي هي بنية المفهوم في المعاني الكلية المعرفية وبنية القيمة في المعاني الكلية القيمية. ومعنى ذلك أن المفهوم من حيث هو مفهوم يمكن من الإشارة إلى ما صدق معين والقيمة من حيث هي قيمة تمكن من الإشارة إلى سلم قيمي معين لا بد فيهما من أصل وأربعة فروع تكون وحدتها مخمسا فيه عنصران حدان متفاعلان في الاتجاهين يوحدهما الأصل الذي هو المعنى المفهومي أو القيمي اللذين يوحد بينهما . وقد سمى ابن تيمية أولاهما مقدرات ذهنية نظرية . وضرب منها مثال الرياضيات ونظام العدد . وقست عليها الثانية فسميتها مقدرات ذهنية عملية. وضربت منها مثال الأخلاقيات وسلم القيم .

الفصل الثالث

ب - 1 - ل ل جح ا عا وأصلها الذي تتشرع عنه أو الواحد الذي هو وحدة المفهوم في النظر والعقد ووحدة القيمة في العمل والشرع؟ وقد سبق فشرحت القصد بالجمع بين النظر والعقد لأنه لا يمكن أن يوجد مضمون

نظري ليس مصحوبا بموقف منه . فلا توجد قضية لا يكون مضمونها القضوي مصحوبا بموقف قضوي منه في ذهن القاضي بها . فلا يمكن لا يتحرر الإنسان من وهم المطابقة الذي يلغي الموقف القضوي لكأن القضية ليست صادرة عن حكم نسبي من شخص قاض محدود العلم بل صادرة عن ذات قاضية لها علم محيط مثل الرب . وذلك هو سر القول بالمطابقة في المعرفة وفي القيمة. وبصورة عامة فيمكن أن نضرب أمثلة على المعاني الكلية المقدرة ذهنيا من العدد واللغة لفهم معنى بنية المفهوم ومن الاقتصاد والثقافة لفهم

وليكن مثالنا الأول من العدد . فلو أخذنا الواحد بصورة مطلقة وبمفرده كواحد لاستحال أن نقول عنه شيئا مقبولا عقلا إذا ما تخلصنا من تعريف الفيثاغوريين ومحاولات استعماله إلهيات الباطنية وما تؤدي إليه من علم الكلام المعتمد على المقاربة بالسلب بين الإنسان والله. ولا بد للكلام عليه من تجاوزه إما بالزيادة أو بالنقصان لندرك معاني مفهومه حتى لو بقينا في الحد الذي كان عليه تصورهم الخالي من مفهوم الصفر الذي لم يكن معتبرا عددا .

وهبنا اقتصرنا على الزيادة بتكراره مرة واحدة . فحتما سندخل علاقة بين الواحد الأول والواحد الثاني الذي أضفناه رغم أنهما من "طبيعة" واحدة. لكننا نكتشف أنه بذلك تبرز للفكر علاقتان مختلفتان وليس علاقة واحدة كما يتوهم أصحاب التثليث والمتكلمين على العدد التعدادي متناسين العدد الترتيبي . بمجرد تكرار الواحد نكون قد أدخلنا مفهوم الترتيب ولم نكتف بمفهوم التعداد. فتكرار الواحد يضعنا أمام معنى "الأردينال-الترتيبي

ويبرز الفرق مع"الكردينال-التعدادي" في مفهوم العدد. فتصبح أمام أربعة معان كلية جزئية في بنية مفهوم العدد وحدتها هي مفهوم العدد؛ العدد الأول

والعدد الثاني الذي أضفناه وعلاقة التعدادي وعلاقة الترتيبي اللتين هما علاقتان

ذلك أنه لا يمكن أن يكون الترتيبي عين التعدادي ولا أن يكون أثر الأول في الثاني عين أثر الثاني في الأول تعديدا لتنويع المفهوم وثرائه البنيوي أعني ما يصبح قادرا على مدنا به من بنى مجردة تصلح في التعامل مع أي ظاهرة نريد أن نعالجها بصورة علمية بأداة العدد وما يتشرع عنها من معان كلية . والعاملان المضافان أي هذان الأثران أكثر ثراء من العاملين الأولين أي الواحد ومكرره . ويجمع بين هذه المعاني الكلية الأربعة مفهوم العدد سواء كان طبيعيا أو حقيقيا أو مركبا .

وإذا أخذنا أي قاعدة للتعداد عشرية كانت أو زوجية فاننا نختار رموزا ممثلة لعناصر القاعدة وللقاعدة ولأرضية العدد التي تستعمل القاعدة للسيطرة على تناهيه باضافة مفهوم المنزلة على أرضيتها بحيث أستطيع بعشرة رموز القاعدة العشرية مثلا أو برمزين القاعدة الزوجية أن "أقول"كل ما اريد قوله بالنظام العددي الذي اخترته تماما كما يحصل في اللغة عندما اكتفي بعدد الحروف لأقول أي لفظة مؤلفة من بعضها كما فعل الفراهيدي بنظرية التواليف في معجم العين . وأستطيع بعدد معين من القواعد النحوية تركيب ما اريد من الجمل بالالفاظ التي اختارها والتي صارت مستعملة من بين التواليف

ومن ثم فالبنية الأدنى تتألف من عنصرين حدين ومن أثر ما يترتب على علاقتهما المضاعفة دائما لأنها تكون بين الأول والثاني في الاتجاهين ويجمع هذه العناصر وحدة هي ما بعلاقاته يصبح منفصلا عما عداه وذلك هو حده -كما يعرف ابن تيمية الحد أي ما يميز الشيء عما عداه كما في الحد بين قطع الارض في الملكية-تلك هي البنية الأدنى للمفهوم وللقيمة أي كان المجال الذي تتعلق به المفهومات والقيم .

وسآخذ مثالا ثانيا من مفهوم القيمة الاقتصادية بمستوييها الاستعمالي والتبادلي وهو أيسر فهما لأنه من التداول اليومي عند الإنسان العادي الذي يمكن ألا يكون داريا بتعقيد المفهومات النظرية . فأولا القيم الاقتصادية أيا كانت استعمالية أو تبادلية تتحدد بأمرين:

1. أحدهما هو طبيعة الحاجة إلى الأمر الذي يقيمانه وهي علاقة بين كيان الإنسان وما يستمده لقيامه من كيان الاشياء التي هي ضرورية لحياته سواء كان ذلك ضرورة عضوية أو روحية وهي علاقة عمودية مع الطبيعة وعلاقة أفقية مع الجماعة . فهي عمودية مع الطبيعة لأن الإنسان يستمدها من الطبيعة . لكنها أفقية مع الجماعة لأن يستمدها منها

2. والثاني هو طبيعة التنظيم الجماعي لعملية تحصيل ذلك الأمر في الجماعة التي تتبادله وهي علاقة تقسيم العمل في فعل الإنتاج وشروطه الناتجة عما يجعل الإنتاج ممكنا تقنيا أي العلم وتطبيقاته في التعامل مع الطبيعة وممكنا خلقيا أي العمل وتطبيقاته بنظام تقسيم العمل في التعامل بين البشر. وهذا كله بحاجة إلى ولاية سلطة راعية وتلك هي أهم وظائف السياسة والدولة.

ويقتضي هذا التنظيم مستويين من التقدير الكمي والكيفي للحاجة والأمر الذي يسدها وهو إذن متعلق بكم الحاجة وبكيفها وبكم ما يسدها وبكيفه وكل ذلك بحاجة إلى نظام قانوني يضبطه ويحميه . ولا بد من مستويين من الترميز لمستويي التقدير الكمي والكيفي اللذين يضبطهما القانون وتحميهما سلطته في الاتفاق والاختصام حولهما وهذا أهم مجالات القانون المدني وما قد يترتب عليه من قانون جنائي إذا حصل مس بالحقوق وأصحابها:

1. والأول هو الموازين والمكاييل للأمر الذي يسد الحاجة وهو شرط تعيير المشاركة في الإنتاج بثمرته التي تقبل القيس الكمي أولا مرحلة أولى للتقييم الكيفي ..

2. والثاني هو القيم التي تعطى للمقادير الكمية مما يسد الحاجة بحسب كيف الحاجة فتكون منازل الحاجة هي التي تحدد القيم سواء كانت استعمالية أو تبادلية.

5 0 ا اا ل بل هي إضافية إلى ظرف التبادل . فالاستعمالي يمكن أن يصبح أسمى من التبادلي إذا وجدت الجماعة في ظرفية الندرة المطلقة كما يحدث في الحروب مثلا . ففي تلك الحالة يمكن أن يشتري الغني خبزة بلوحة لبيكاسو . وفي الصحراء يمكن لمن نشد ما عنده من الماء أن يعطي كل ما يملك من أجل جرعة ماء .

لذلك فمفهوم القيمة حتى الاقتصادية بمعنييها ليس مفهوما بسيطا وليس مفهوما مثلثا كمال التحليل الماركسي ناهيك عن القيم الأسمى من القيم الاقتصادية بل هي كما نبين مخمسة الأركان أعني أصلا موحدا وفروعا

أربعة:

1. فهي علاقة بين البشر شرط قيام يقدرونها : الوعي بطبيعة العلاقة

2. بمقتضى علاقتها بحاجاتهم : الوعي بمصدرها

3. التي لا تسد إلا بالتعاون بينهم : الوعي بشرط علاجها

+. على تحصيلها بنظرهم وعملهم: الوعي بعلاقة التراث الفكري بالثروة ا لمادية.

5. ولا يكون ذلك إلا بنظام التعاون بينهم وتلك هي وظيفة نظام الجماعة الذي لا بد له من سلطة ضابطة وناظمة وحامية وتلك هي وظيفة الدولة: الوعي بشرطها السياسي الذي يعلل نجاحها أو فشلها ومن ثم فالقيم مسألة تتعلق بالإرادة (سياسة) والعلم (علم وتطبيقاته) والقدرة (فعل إنتاج مادي وثقافي) والحياة (دافع ذوقي) والوجود (رؤية للوجود ودور الجماعة الحرة المتعاونة بالتبادل العادل .(

وهذا دليل قاطع على سخف الحل الماركسي الذي يتصور تحقق الاشتراكية الشيوعية مغنيا عن الدولة التي هي شرط الشروط في المستويات الأربعة المتقدمة على البنية الدنيا لمفهوم القيمة الاقتصادية سواء كانت استعمالية أو تبادلية في السلم وفي الحرب على حد سواء . وعندما أقول ذلك فالقصد بيان سخف الرؤية الجدلية التي تجعل المسألة علاقة بين أصحاب رأس المال واليد العاملة.

وقد بينت أن بنية الإنتاج الاقتصادي مخمسة بالضرورة لأنها تتألف من

سوسس ا ا ا "لاقل اليا 1. الفكرة 2. واستثمارها

.3 وتمويلها من أجل

+ استهلاك وكل ذلك يقتضي

.5 عناية تحقيقها أو نظام الانتاج لما يسد حاجة هذا الاستهلاك . ولا يهم إذا كان المستثمر هو نفسه الممول وحتى إذا هو نفسه صاحب الشركة وكان هو نفسه رب المعمل وهو نفسه المستهلك . فهذه الوظائف مختلفة وقد تجتمع في نفس الشخص أو نفس الاسرة قبل تعقد تقسيم العمل . فالأمر لا يتعلق بالأعيان بل بالمفهوم . فالمفهوم هو ما ذكرت في تعليل مفهوم القيمة أعلاه وهو سر الانتاجين المادي (الاقتصاد) والرمزي (الثقافة) في كل حضارة.

.1 الانتاج الرمزي أو الفكرة ؛: وهو العلة الفاعلة للاقتصاد .

.2 الحاجة الاستهلاكية: وهي العلة الغائية في الاقتصاد .

.3 استثمار الفكرة لسد الحاجة: وهو استعمال 1 لعلاج .2

.+ تمويل الاستثمار ممن لديه فائض مدخر من المال: وهو تمويل الموجود للمنشود ويقابله الأمروتيسمون الذي يسدد كلفته مما يحققه به المستقبل .

.5 الإنتاج المادي الذي يحول الفكرة إلى ما يسد الحاجة: والمنتج هو الذي يحمل القيمة الاقتصادية التي تعينت إما في بضاعة أو في خدمة. وكان ابن خلدون أول من عرف القيمة بكونها كلفة العمل المنتج بمعنى كل ما ذكرنا وليس عملية الإنتاج التي هي القلب قبلها الفكرة والاستثمار علة فاعلة وبعدها التمويل والاستهلاك علة غائية.

وأختم بمثال القيم الثقافية أي قيم الانتاج الرمزي سواء كان علميا أو

عمليا أعني المجالين الذي ينطبق فيهما ما سماه ابن تيمية المقدرات الذهنية النظرية وخاصة الرياضيات والطبيعيات والذي ينطبق فيه ما سميته قياسا عليه المقدرات الذهنية العملية

وخاصة الأخلاقيات والتاريخيات. ولا بد هنا من بيان حمق من يعتبرون الانتاج الثقافي بخلاف الانتاج الاقتصادي فعل الأفراد وليس فعل الجماعات . فالإنتاج الثقافي مثله مثل الإنتاج الاقتصادي فعل جماعي مخمس مثله وذلك بمعنيين :

1. أولا هو فعل تعاوني في الجماعة المتساوقة لسد حاجة استهلاكية روحية وليست مادية أي إنها تستجيب لحاجة الروح (المعرفة والقيمة) وليس لحاجة البدن) البضائع والخدمات) وهي ضرورية لسد حاجة البدن بصورة غير مباشرة لأنها هي مصدر الفكرة التي تستثمرها الاقتصاد سواء من حيث هي بضاعة أو خدمة (بدافع الذوق) أو من حيث هي شرط الانتاج تقنيا أو خلقيا ([أي أدوات الأنتاج تقنيا لأنها تطبيق للبحث العلمي الطبيعي أو مناهج تنظيمه وتنظيم السلطان عليه لأنها تطبيق للبحث العلمي الإنساني (.

2. وبهذين المعنيين فهي لا يمكن أن تكون مقصورة على الجماعة المتساوقة بل هي تعتمد خاصة على الجماعة المتوالية أي على تراكم العلوم وتطبيقاتها في المجالين الطبيعي والإنساني وعلى تراكم التنظيم التعاوني في الجماعة الباحثة في العلوم وفي الفنون والآداب . ومعنى ذلك أن الانتاج الثقافي وحتى الانتاج الاقتصادي ليسا قوميين ولا ثقافيين بمعنى الانتساب إلى أمة معينة أو حضارة معينة بل هما عمل كوني وإنساني حتى وإن بدا

وكأن بعض الشعوب أسهمت فيه أكثر من غيرها وفي هذا الظن الكثير من اعتداد بعض الشعوب بدورها وهو اعتداد مبالغ فيه وكاذب.

ولنا من هذا الاعتداد المبالغ فيه إلى حد الكذب كذبتان شهيرتان:

1. كذبة المعجزة اليونانية التي يذهب أصحابها إلى أن الحضارة اليونانية لا تدين بشيء لمن تقدم عليها نفيا لدور مصر وما بين النهرين على الأقل .

2. كذبة المعجزة الأوروبية التي يذهب أصحابها إلى أن الحضارة الغربية الحديثة لا تدين بشيء لمن كان فاصلا بينها وبين اليونان نفيا لدور العرب والمسلمين على الأقل .

أما الحمقى الذين يعتقدون أن الفكر سواء كان فرديا أو جماعيا يمكن أن يدرك ما يطلبه بالضربة القاضية وليس بالنقاط اللامتناهية فيتوهمون أنه قابل للعبارة عنه مرة

واحدة بمحفوظاتهم الدالة على الموت والغباء ويسمون ذلك فكرا فلسفيا وهو عين الغباء الذي لم يشم أصحابه رائحة الفكر فضلا عن الفكر الفلسفي . لذلك فمواصلة الحفر ومعاودة العبارة الأدق والأعمق لا يفهمه من لم يتجاوزوا اجترار ترديد المحفوظات ولم يصلوا إلى الاجترار بمعناه النيتشوي الذي ليس هو ظاهرة عرضية بل جوهر عمل الفكر

لذلك فهذه الرؤية الببغاوية التي تكرر كتب القرون الوسطى الصفراء وحدها كافية للدلالة على أنهم لم يفكروا قط في حياتهم متصورين توارد الخواطر أو فيض الخاطر فكرا ككل خريجي مدارس المحفوظات التي تقتل الفكر فتجعلهم منتفخين بالهواء وهم ممثلو جوهر الداء الذي ما تزال الأمة تعاني

من آثاره لكونه هو علة الانحطاط والتخلف .

فهذا الداء الذي يعال ما تعاني الأمة رمزه أنهم صاروا إما أمراء حرب عنيفة تحرف الجهاد إلى قتال عبثي لتكوين إمارات رأينا أثرها في كل بلاد الإسلام التي صاروا علة تفتيتها أو أمراء حرب لطيفة حمقاء تحرف الاجتهاد بكاريكاتور التأصيل المناظر لكاريكاتور التحديث . وكلاهما يمثل جوهر الاستبداد الذي يحول دون تعريف الإنسان القرآني كما صاغه ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلقه" أي متحرر من الوساطة الروحية ومن الوصاية السياسية بنص ما أمر به النبي في علاقته بمن أرسل لتذكيرهم ([الغاشية (21-22 بما فيهم مرسوما في ما فطروا عليه وشهدوا على أنفسهم بالالتزام به وهم في ظهور آبائهم) الأعراف 172-173).

مسمس سسومسس مسمس مو م ملسست تتا - الفصل الرابع - اذا ينبغي أن تكون اللغة العربية مخمسة البنية مربعة الفروع إذ العنصر الخامس هو

أصل المربع المتشرع عنه؟

كلنا يعلم أن النحاة العرب اعتبروا العربية مؤلفة من ثلاثة عناصر هي الاسم والفعل والحرف دون أن يحددوا البنية التي تجعل العربية مؤلفة من هذه العناصر تحديدا يكون جامعا ومانعا . لم أجد جوابا شافيا يعلل الاقتصار على ثلاثة لا أكثر ولا أقل ولماذا كانت هذه الثلاثة تلك الثلاثة بالذات حتى لو قبلنا بأن الاستقراء أوصلهم إلى ذلك أو مجرد تقليد اليونان.

وقد عالجت هذا المشكل في كتاب "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" دون أن يكون حينها قصدي مناقشة التثليث المنطقي والوجودي في فكر هيجل

وصلته بالحاجة إلى تجاوز القضية الحملية بمعناها الأرسطي إلى القضية التأملية بمعناها الهيجلي . فقد كان الدافع إلى علاج المسألة هو محاولة فهم الوظائف الشعرية للألسن عامة وللسان العربي خاصة ولدوره في القرآن بصورة أخص .

سأترك "الحرف" الذي يمكن تعريفه بالوصلة الضرورية بينهما عندما يكون الفعل قاصرا أو للوصل بين الجمل للدلالة على تعييز عمل اللسان في الحيز المكاني والحيز الزماني أو لتحييز مفعوله في الحيز الخطابي والحيز المنطقي وذلك في علاقة التواصل بين مستعملي اللسان لذاته أو لعلاقة بالتبادل بينهم . ووظائف الحرف هذه التي أعرفها تعريفا جامعا مانعا غير مسبوق هي التي تجعله أصل الترميز اللساني في كل لسان رغم أنه يبدو أقل أهمية من الاسم والفعل .

ولهذه العلة فقد اعتبرت الحرف الأصل في هذه الحالة في كل ما هو لساني من حيث هو فعل ترميز لما يمكن اعتباره حرية المرمزية الوصل بين الرموز وسياقها الخارجي) التحييز في المكان والزمان) أو سياقها الداخلي) التحييز في الخطاب والمنطق :(فتلك هي وظائف

الحرف في أي لسان أعني الرمز الواصل بين الاسم والفعل أو بين المركبات منهما عند الاقتصار على المثلث التقليدي في تعريف اللسان .

وسأمر إلى الاسم والفعل وشبه إحالة إلى الأشياء والمخاطبين والغائبين والمتكلمين (الاسم) والتعامل معهم بالكلام) الفعل (تعاملا جوهره هو ما ذكرت في كلامي على الحرف أعني الوظيفة التحييزية بمعانيها الأربعة وما يحدث في الأحياز من المعاملات الممكنة بوظائف اللسان:

1. فأسأل عن عمل الاسم هل يمكن تصوره ممكنا إذا لم يكن له شرط متقدم عليه هو نتوء المسمى بما يعرض منه ليكون قابلا لوصفه وصما يسميه؟

2. ثم أسأل عن عمل الفعل هل يمكن تصوره ممكنا إذا لم يكن له شرط متقدم عليه هو نتوء الفعل بما يعرض منه ليكون قابلا لوصفه وصما يفعله؟

ولما طرحت هذين السؤالين تساءلت ألا يوجد في اللسان العربي أثر لهذين الشرطين مهما كان حضورهما في اللسان شديد الخفاء وهامشيا؟

ألسنا نتكلم على ظاهرتين لعلهما في علاقة بهذا الأمر الذي أطلبه ولم أجد له أثرا في بيان عناصر اللسان التي تتألف منها بنيته المخمسة لأنه ربما اختفى بسبب رده إلى العناصر المذكورة في نظرية اللسان المثلثة أعني؟

«* أولا اسم الفعل : فما حقيقته ولماذا اعتبر اسم فعل؟

. ثانيا اسم الصوت، فما حقيقته ولماذا اعتبر اسم صوت؟

ما حاولت فهم هذين الأمرين والجواب عن السؤالين بهرني دورهما المصاحب للاسم والفعل دائما عندما لا يظهران بذاتهما منفصلين عن الاسم والفعل لاختلاف ذلك عن ظهورهما الهامشي عندما يكون محضا غير مصاحب للاسم والفعل عامة. وهما إذن ذانك الشرطان اللذان بحثت عنهما في نسبة الوظيفة الاسمية للأسماء ونسبة الوظيفة الفعلية للأفعال . فإذا أضفتهما للسان صار مخمسا وليس مثلثا:

1. اسم الفعل

-الفصل الرابع- - ب اسم الصوت 3. الفعل .+ الاسم

.5 الحرف الذي هو أصل الاربعة المتقدمة عليه لأنه هو الذي يصل بينها وبينها وبين الحيزين الخارجيين المكان والزمان والحيزين الداخليين الخطاب والمنطق فيحقق وحدة الأحياز ووحدة العناصر الاربعة وتلك هي بنية الترميز اللساني .

لذلك اعتبرت الحرف كما ذكرت أصلها جميعا لأنه هو جوهر فعل الكلام بحق من حيث هو المحيز للترميز في الحيزين المكاني والزماني خارجه وفي الحيزين الخطابي والمنطقي فيه ما يجعل الترميز عالما قائما بذاته هو فاعلية الإنسان بوصفه كائنا مرمزا. ولولا ذلك لاستحال فهم الشعرية عامة والشعرية المطلقة التي هي ما يحاول جعل الشعر قولا يقترب مما في القول القرآني من الاعجاز القولي لأنه لا يكتفي بالتحييز المكاني والزماني والخطابي والمنطقي بوصفها أربعتها متقدمة عليه في الوجود بل هو وجدها بوصفه متقدما عليها في الوجود إذ هو موجدها وله علاقة مباشرة بنوعي المعاني التي سمى ابن تيمية نوعها النظري تقديرات ذهنية رياضية للعلوم الطبيعية والحقيقة وقست عليها نوعها الثاني وسميته تقديرات ذهنية خلقية للعلوم التاريخية والقيمة.

فإذا أردنا أن نفهم معنى التسمية فلا بد من فهم اسم الصوت وأن نفهم معنى الفعلية من فهم اسم الفعل فلا بد أن نفهم معنى اسم الصوت واسم الفعل . فيصبح ما يبدو هامشيا في اللسان هو الأصل ونفهم حينها علة اعتبار الحرف أهم وظائف عناصر اللسان فيكون هو أصل العناصر الأربعة التي تتألف منها بنية اللسان المخمسة باعتبار الأصل واحدا منها لأنه موجود في كل واحد منها وذو قيام ذاتي خارجها. ولكن قبل ذلك لا بد

من الكلام على خصيصة في العربية محيرة لم أجد لها مثيلا في الفرنسية ولا في الانجليزية ولا في الألمانية وهي أن دلالة الأفعال على الزمان فيها على نوعين :

الفصل الرابع

١. الأول نوع لا يكتفي بالتحييز الزماني من خلال دور الفعل التصريفي الدال على الظرفية الزمانية ماضيا ومضارعا ومستقبلا للفعلية بل هو يعين لحظة الزمان ليشتق الفعل من اسمه ؛ مثل أصبح وأمسى وبات وأضحى إلخ..

2. الثاني نوع لا يكتفي بالتحييز المكاني من خلال دور الفعل التصريفي وما يصبحه من دوال على الظرفية المكانية مطبقا عليه التحييز الزماني السابق بل هو يصله بالوجود نفسه -لأن كان من الكون الذي هو كل المكان ومن الكيان الذي هو الوجود إذ إن "مكان" أشبه بالمصدر الميمي من كان - وحينها يصبح التحييز المكاني والزماني مجتمعين فيه هما عين التحييز الوجودي خارج الخطاب والمنطق .

والأكثر تعبيرا هو أن القرآن يستعمل ذلك لتجاوز التحييزين الخطابي والمنطقي المتعلقين بنظام عالم الشهادة المتقدم على الرمز اللساني إلى نظام عالم الغيب الذي للرمز اللساني فيه تقدم على العالم تقدما يجعل الرمز قبل المرموز بحيث إن "كن" تصبح خالقة وآمرة ولا تلتزم بمكان ولا بزمان يحيزان الأفعال والأسماء بل هي فوق المكان والزمان

. الضرورة الشرطية المتحكمة في نظام الطبيعة) أرسطو) .

. (والحرية الشرطية المتحكمة في نظام التاريخ) قياسا مني عليها .

وهذا التخلص يجعل عالم الغيب محكوما باللاضرورة الشرطية وباللاحرية الشرطية بمعنى يحول دون مقارنته بعالم الشهادة. وذلك هو معنى "ليس كمثله شيء' لأنه فوق الضرورة الشرطية خلقا وفوق الحرية الشرطية أمرا . وهو ما يقتضي التمييز بين الكلام الذي موضوعه هذا العالم الذي ليس كمثله شيء وعالمنا فلا يكون دالا على حقيقته التي لا نعلمها لأنه من الغيب المحجوب.

ومن ثم فكل تأويل له برده إلى الكلام الذي موضوعه عالم الشهادة قبسا عليه بالإيجاب أو بالسلب هو التأويل المنهي عنه في آل عمران 7 لأنه دليل زيغ في القلب وابتغاء الفتنة.

وذلك مصدر تغيير ابن تيمية نظرية اللغة ونظرية المعاني الكلية التي صارت رموزا وليست مقومات للأشياء التي ترمز إليها مثلها مثل اللسان والكتابة.

والآن حان الكلام على اسم الصوت أصلا لوظيفة التسمية اللسانية واسم الفعل أصلا لوظيفة الفعل اللساني ومن ثم منطلقا لإضافة البعدين الناقصين في التثليث اللغوي فيصبح لدينا ؛

1. اسم الفعل أصلا

2. الفعل عامة فرعا عنه من حيث وظيفة الفعلية

3. اسم الصوت أصلا

5. الحرف الذي هو أصلها جميعا .

فما معنى اسم الفعل؟ إنه اختيار ما لحركة أو عبارة بدنية تصور المعنى

المقصود إفادته كما في "صه" بمعنى "اسكت". وهي حركة الشفتين يتصاحب فيها جهاز التصويت وعبارة الجسد كما في هيئة الناطق خلال النطق أو في وضع الإصبع على الشفتين وهي إذن "رسم لفعل" ومن ثم فلها صلة بالمكان .

فإذا جمعنا الأمرين حصل لنا أصل مهم وهو أن الشرط المتقدم على الاسم وعلى الفعل يشتركان في كونهما مستمدين من فعلين ملازمين لكل لسان:

« الرسم أو الفن التشكيلي إما المحاكي لشيء يعبر عن الفعل أو المجرد بالنسبة إلى الفعل بالمعنى . وقانونه الكناية بعلاقة أوجه التعليل .

. والفن الإيقاعي بالنسبة إلى الاسم إما المحاكي بالصوت أو المجرد بالمعنى الذي يفيد التناغم بين الاسم والمسمى . وقانونه الاستعارة بعلاقة أوجه الشبه .

وذلك يوصلنا إلى السؤال الثاني وهو: ما معنى اسم الصوت؟ إنه اختبار صوت الشيء الذي سنسميه اسما لذاته من جنس زقزق ورفرف وجل "الاونوماتوبي" هو من هذا الجنس .

وهو إذن تناظر نظمي أو إيقاعي بين الاسم والمسمى . وطبعا ليس "الأنوماتوبي" هي التي تعنيني بعد ذاتها بل كون الاسم عامة يشتق من بعض أعراض الشيء بمنطق التناظر النظمي بين الاسم والمسمى لتسميته به من حيث الخصائص النظمية سواء كانت صوتية كما الأونوماتوي أو معنوية كما في التناظر النظمي المجرد عامة دون أن يكون له حامل صوتي مثلها .

وهذه خاصية تعم جل الأسماء العربية-انظر مثلا أسماء السيف أو أسماء الحيوانات وخاصة الأليفة لكنها ظاهرة عامة سواء كانت اللغة يغلب عليها خاصية الاشتقاق أو خاصية التعريب علما وأن كل اللغات فيها النوعان مع غلبة أحدهما على البعض والآخر على البعض الآخر - . وحتى أسماء العلم للأشخاص أو للأشياء فهي تدل على أن الآباء لما يختارون الاسم يعبرون عما ينشدون من الابن أو البنت من الصفات التي علقت بذلك الاسم على التبرك بتسمية الأشياء .

فتكون هاتان الآليتان البلاغيتان -الكناية والاستعارة- هما الأصل المتقدم على وظيفة الفعل وعلى وظيفة الاسم بالمعنى اللساني الذي يلي المعنى البلاغي. ومعنى ذلك أن الإنسان من حيث هو ناطق يعبر كنائيا لرسم الأفعال بتشكيل ما يرمز إليها رسميا ويعبر استعاريا بتشكيل الأسماء بتنغيم ما يرمز إليها موسيقيا . ولما توضع الأفعال والأسماء أول مرة تصبح جهازا تواصليا في الجماعة تتوارثه الأجيال ويتراكم ليصبح نظاما لسانيا خاصا بجماعة يجمع دائما بين اللفظ المسمي للفعل وللاسم والتلفظ المستعمل لهما والمركز على ما بينهما وبين العبارة الجسدية من علاقات .

فالتشكيل الرسمي يعتمد على الكناية ووجوه التعليل بين الفعل والمفعول سواء كان بالرسم المحاكي أو بالرسم المجرد . والتنغيم يعتمد على الاستعارة ووجوه الشبه بين الاسم والمسمى سواء بالتناغم الصوتي المحاكي أو بالتناغم المعنوي المجرد . والآليتان ملازمتان لكل أفعال اللغة ولكل أسمائها . وبهما يفهم الطفل ما حوله قبل تعلم اللغة بل بهما يتعلم اللغة . فرسوم الأشياء تنبأ عند النظر إلى الشيء الذي يرغب فيه أو يرغب

عنه علة لعبارته

وبها يعبر مخاطبته أمه لأنها تبرزه لإشارته إليها . ولنا في تاريخ اكتشاف الكتابة الدليل القاطع على ان الكتابة الرسمية أصل ثابت في الكلام اللساني وهو الذي يثبته في توالي الأجيال .

فالكتابة الأولى رسم للأشياء وهي تصويرية. ونجد الكثير منها في الكتابة الهيروغليفية. وحتى الكتابة الألفبائية فهي رسم للحيوانات التي اختيرت لأن أول حرف من حروف اسمها ليكون رسمها رمزا للحرف فيكون النص المكتوب سلسلة من رسوم الحيوانات التي جعل أول حرف من اسمها رسما للحرف في الكتابة الألفبائية .

كما أن الطفل ينتج بعض مقاطع من صوته عندما يعبر بتنغيم الصوت قبل تعلم اللغة وغالبا ما يكون تصويتا بكائيا ليعين الأشياء أو على الأقل لينادي أمه أو ليعبر عن حاجته. ولنا كذلك الدليل القاطع في اللغات البدائية التي هي "ميلودي" تعبر بتنغيم الصوت ونبراته أكثر مما تعبر بالصوت الكلامي . وقد أسمح لنفسي بالقول إن التعبير البدني نوعان:

«. بدن موضوع الكلام.

. وبدن صاحب الكلام.

وهذا التعبير البدني المضاعف متقدم على التعبير اللساني التقليدي وملازم له وهو رسم وتنغيم . وإذن فالأصلان المتقدمان على العناصر الثلاثة في النظرية اللغوية هما الرسم والموسيقى . ومن قرأ القرآن بتأمل يجد أنه يستعمل الأمرين:

1. فهو رسم للمشاهد الفعلية ولا شيء أكثر اقناعا لسامعه من القصص الذي هو بالأساس رسم لمشاهد حوارية بين شخوص لكأن القرآن يستعمل لغة المسرح وهو قريب جدا من شكل العبارة الشعرية اليونانية.

2. وهو تنغيم للأقوال المسمية ولعل السر في أهمية تجويد القرآن من أهم أدوات تأثيره على السامعين حتى لو كانوا لا يفهمون لغته وأكاد أجزم ان ذلك يصح على العرب

الا شك أن الكثير سيعترض لكن ذلك الرسم والتنغيم كلاهما يبدوان تاليين على اللغة ذات العناصر الثلاثة. وهذا صحيح إذا اعتبرنا هذه العناصر الثلاثة دون تحولها إلى رموز لا ترمز بذاتها بل بمعانيها الكلية التي نجعلها من جنس الرسم في الكتابة. فالشاعر مثلا يرسم بالكلام وينغم بإيقاع الكلام . ولذلك فالشعر الحديث عند العرب لم يصبح بعد شعرا لأنه يتجاهل هذين الأمرين ويقتصر على المعاني العامة التي حولته إلى حكم شعبية ظنوها فلسفة وهي شعارات سخيفة لا تعني شيئا لفقدانها شرطي فاعلية الشعر.

وعندما نفهم ذلك نفهم أن الجرجاني عندما يتكلم على معنى المعنى يجعل المعنى الأول مجرد رسم صار رمزا للمعنى الثاني . وهو لم يكتشف نظير ذلك في التنغيم وكان عليه أن يناظر بين مفعول الرسم ومفعول الموسيقى في المعنى الاول الذي يصبح مجرد رمز لأداء المعنى الثاني أو معنى المعنى . وعندما نفهم ذلك نصبح في حل من خرافة المقابلة بين الحقيقة والمجاز. فلا الأول حقيقة ولا الثاني مجاز بل الأول صار مثل فرشاة الرسام أو مثل الكتابة التصويرية وليس لها دلالة غير وصف الرسم الذي

صار رمزا . وكان ينبغي أن يكون لذلك نظير في الموسيقى الصوتية مثل الرسم الشكلي .

فمثلا عندما أقول "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" فقد رسمت حركة مترددة . والقصد هو التردد في الحالتين . لكن ما في الجملة "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" لا يعنيني معناه بل ما يعنيني أنه أداة لقول معنى "تردد" الذي هو المعنى المقصود والعبارة عنه هي رسم التردد في حركة المتردد . وكلاهما "مجاز" في الحقيقة لأن الرسم في الجملة لا علاقة له بحركة التقدم والتأخر المقولة إلا من حيث هو رسم يرمز لها وليس هو حقيقتها . وما يؤديه معنى الجناس والطباق مثلا - الاليتيراسيون صوتيا في الجناس والعلاقة المنطقية التقابلية في الطباق -له نفس الوظيفة.

والتردد المقصود لا علاقة له بحركة التقدم والتأخر في الرسم إلا كونها معنى مجردا رسمته بهذه الصورة باعتباري إياه حالة نفسية جعلت من رسمته مقدما رجلا ومؤخرا أخرى متحيرا في حركته وإذن فالرسم رسم لعلة الحالة النفسية التي اعتبرها علة للحركة

المترددة. ولذلك اعتبرت اسم الفعل أصله الكناية . ولا أحتاج لنفس التحليل لإثبات أن أصل اسم الصوت أصله الاستعارة .

وحتاما فاللغة أي لغة تتألف من خمسة عناصر أربعة فروع وأصل . والفروع الأربعة ظنت اثنين لأن اسم الصوت يندمج في الاسم بما بينه وبين الاسم المعنوي ([ويظن وجوديا) من تناظر إيقاعي واسم الفعل يندمج في الفعل اللساني لما بينه وبين الفعل المعنوي) ويظن وجوديا) من تناظر شكلي . لكن الاندماج لا ينفي الثنائية في كل منهما . والأصل كما بينت هو

الحرف وقد حالت القصد بكونه هو الأصل . ذلك أن مجرى الكلام في المكان وفي الزمان وفي الخطاب وفي المنطق هو الذي يجعل الإحالة إلى هذه الأحياز الأربعة عين وظائف الحرف في أي لغة إنسانية.

وما كنت لأكتشف ذلك لولا البحث في سر الشعرية وسر الاعجاز القرآني الذي لا يمكن للشعر حتى المطلق أن يصل إليه وإن كان فيه ما في الإنسان من تعال على الموجود إلى المنشود . فالإعجاز القرآني يجعل القول خالقا لموضوعه وليس قائلا له بل القول هو الذي يخلق المقول ومن ثم فهو متحرر من حدود الزمان والمكان والخطاب والمنطق .

أمر الآن إلى المسألة الثالثة مسألة علوم اللسان كما تبدو في نظريتها التي أجمع عليها اللسانيون الحاليون . فلماذا اعتبرها بحاجة إلى إضافة علمين آخرين مع الثلاثة التي أجمعوا عليها أي السنتاكس (علم نظام اللغة) والسيمنتكس (علم الدلالة) والبراجماتكس (علم التداول)؟ وما الحاجة التي دعتني إلى وضع علمين آخرين كما فعلت مع اللغة عامة؟ ألست أتكلف لأصل إلى التخميس وكأني أرد على التثليث لعلة إيديولوجية أو عقدية لأن ما حددته في عناصر اللغة العربية مثلا وإضافتي عنصرين آخرين يظهران نادرا مفصولين عن البقية-أعني اسم الصوت واسم الفعل - لا يدركه من يقصرون المعرفة على حفظ الحاصل بدلا من كونها محاولة فهمه والسعي لبيان ما يضمره فيدركوا مثلا أن الاسم والفعل والحرف تثليث ليس مطابقا لحقيقة اللسان ولا يكفي لفهمه وفهم علاقته بالرسم والموسيقى شرطي الشعر الذي هو أقرب الأشكال التي تتعين فيها قدرة التواصل بين البشر؟ قبل أن أجيب عن هذين السؤالين المحرجين جدا ما

يبدو من غرابة ما أدعيه - وخاصة إذا سلمنا بأن للحمقى رأيا في اللطائف وهم لم يخرجوا من التخريف المدرسي والتقليد البليد للمسترزقين بموضات الفلسفة المروحنة مسيحيا بتنكر هايدجري لا يدركون ما فيه من وهم نيز لغة عن لغة بالقدرة على قول الوجود أفضل من اللغات الأخرى ما يجعل التوارد الفيلولوجي المتكلف شبه معين التخريف الذي يزعم فكرا يحدد مصير الحضارات المتفاضلة تفاضل أرواح الشعوب بهيجلية متنكرة- سأبدأ بأصل المشكل كما برز عند فيلسوفين كبيرين في فلسفة المنطق .

1 . أولهما يثبت ما أسست عليه فرضيتي التي أعني اختلاف المعنى عن الدلالة. 2 . الثاني يبدو للوهلة الأولى نافيا لوجود معنى مختلف عن الدلالة وكأنها المقصود عند الأول .

الفصل الخامس

وكلاهما معاصر لنا رغم أن تاريخ وفاة الأول قريب من تاريخ مولد الثاني . ومن ثم يمكن القول إنهما في القرنين الأخيرين أفضل من يمثل الإشكالية التي أريد علاجها في مراجعة نظرية اللسان الحديثة رغم أن الرجلين كلاهما مختص في المنطق وليس في اللسانيات:

١. فالأول هو جوتلب فراجه وهو ألماني توفي سنة 1925 .

2. والثاني هو فيلارد فان أورمان كواين أمريكي وتوفي سنة 2000 .

لما ميز فراجه بين المعنى 5:0: 76: والدلالة ع:00ن13606 1716 كان يتكلم على أمر لساني في خلال بحث منطقي سعيا لوضع كتابة تيسر لغة

المنطق . وما نفى كواين هذا التمييز كان هدفه تجاوز المقابلة الكنطية بين التحليلي والتأليفي القبلي . وكان يبدو وكأنه يتكلم على نفس الأمر اللساني . وإذا فهمنا هذه ال"يبدو" أمكن أن نفهم أبعاد الإشكالية وعمقها . أكثر من عقين) ومناهج المنطق (الذي لم ينشر بعد رغم أني ترجمته منذ عقدين) . فبدا وكأني استند إلى أمر يثبته أحد الكبار وينفيه من ليس أقل منه منزلة في فلاسفة العلم رغم كونه ربما دونه في تاريخ الثورات الفلسفية الريادية. لكنه أكثر منه تأثيرا في فلسفة المنطق الحديثة بل وحتى في نظرية الوجود المتحررة من الخلط بين الكلام العلمي وعرض أحوال النفس عند الهيدجريين .

فعندما تحال رؤية كواين لطبيعة المعرفة العلمية وعلاقتها بالنظام العقلي الذي يؤسسها ننتهي إلى أن ما ينفيه ليس ما يثبته فراجه بل هو ينفي الفرق بين الدلالة والمعنى بمنظور مختلف ناما عن القصد بهما عنده . فعنده أن النظام العقلي الميثولوجي والنظام العقلي العلمي لا يختلفان من حيث الدور في تأسيس الدلالة التي لم تعد أمرا مقصورا على الإحالة للوجود بمعناه الطبيعي أو التاريخي اللذين يعتبران من "الواقع". لذلك فهو يسلم بما يقوله فراجه إذا فهمنا معنى الدلالة عنده . والفرق الوحيد هو أنه يعتبر الدلالة بمعناها عند فراجه أحد أشكال المعنى عنده أعني أنها ليست ما يحيل إلى الواقع بل ما يحيل إلى أي قيمة للمتغيرات في النظام العقلي الذي بنيت عليه النظرية حتى لو كانت خرافية من

جنس الميثولوجيا. والعلة هي أن ما يفكر فيه فراجه هو التمييز بين الإحالة إلى شيء حقيقي من العالم الذي يعتبر واقعا والمعنى الذي هو حل من

هذه الإحالة.

لكن كواين لا يعتبر ما تحيل إليه الدلالة شيئا حقيقيا من هذا العالم الواقعي بالضرورة بل هي الإحالة بحسب النظام العقلي سواء تعلق بالعالم الطبيعي مثلا أو بالعالم الميثولوجي لأن الدلالة عنده ليست إحالة إلى شيء واقعي بل هي إحالة إلى قيمة لمتغيرات النظام بحسب "التزامه الوجودي". ومن بين هذه القيم أشياء العالم الحقيقي في نظام العلم ذي النظام العقلي الحالي وهي قابلة للتغير إذا كان ذلك ضروريا لمواءمته مع الحاجة إلى التناسق الأبسط .

وكنت أعجب من مدرسي المنطق والإبستمولوجيا في جامعة تونس الأولى الذين لم يدركوا هذا الفرق رغم تطاوسهم ولم ينتبهوا إلى ثورتي كواين في فلسفة المنطق ونظرية المعرفة تورثتيه اللتين تتجاوزان الخلاف بين الكنطية (رفض المقابلة تعليلي تأليفي لتأسيس التأليفي القبلي (والهيجلية [رفض وحدة العقلي والواقعي (ومن ثم فهو المؤسس الحقيقي لأساسي ما بعد الحداثة أعني ذاتوية المعرفة الإنسانية عند كنط ورفض المقابلة بين الظاهرات والأشياء في ذاتها عند هيجل .

لكنه يؤسسها على فلسفة منطقية ولغوية متينة وليس بالصورة التي تنسب إلى نيتشة أو من يحاكيه بسطحية من فلاسفة يدعون الإبداع ويكتفون بحدوس ينسبونها إلى الفن والشعر اللذين لا يتجاوزان التوارد اللساني مع انتفاخ أوداج يدعي أصحابه أن العلوم لا تفكر وأن الفلسفة هي التي تفكر. فكان المآل خرافة السرديات وانحطاط الفلسفة حتى صارت هذيان أدعياء الإبداع بالتوارد بدل الأسس المنطقية.

فنظرية النظام العقلي الذي من خلاله يلامس الإنسان أشياء التجربة الحية بأطراف النظام هي التي تمكن من اكتشاف تناظر بين منظومة رموزه ومنظومة مرموزاته ما يجعل العقل يحافظ عليه إما بتبسيط الأولى أو بتأويل الثانية سواء كانت التجربة الحية مع

العالم الذي نعتبره واقعا أو مع العالم الذي نعتبره ميثولوجيا . عندنا إذن رؤيتان حسب تعريف المرجع . فالمرجع هو ما يحيل إليه الرمز:

. إما شيء حقيقي تك الدلالة التي تحيل إلى عالم التجربة الطبيعية. وهذا هو قصد فراجه الذي يميزها عن المعنى .

. أو قيمة بالمعنى الرياضي لمتغير هي إحدى الدلالات الممكنة بمقتضى النظام العقلي الذي يعتمد عليه . وهذا هو قصد كواين .

فلا يكون كلام كواين مقصورا على عالم التجربة الطبيعية المعتادة ومن ثم فكلامه يمكن أن يجمع بين المعنيين اللذين يميز بينهما فراجه . وقد يكون المعنى في هذه الحالة خزان الحلول الممكنة لتغيير نظام الأشياء في عالم التجربة الطبيعية للإبقاء على نظام الرموز التي هي النظام العقلي الذي يمكن من التعامل مع نظام الأشياء المشار إليها بنظام الرموز. وبهذا المعنى فكواين من نفاة الفرق بين القول الأسطوري والقول العلمي وبين القول الفلسفي وأي قول ذي نظام عقلي معين بما في ذلك الميثولوجيات والأديان وحتى الأدب الخيالي والروائي . ويمكن القول إن كل النظام الرمزي الإنساني جزء من رؤيته للمعرفة وهو شديد التأثر بيار دوهام الذي كان لي شرف ترجمة الباب الذي خصصه لمصادر الفلسفة العربية من الجزء الرابع من كتابه الضخم وعديد الأجزاء حول نظام العالم .

أعتقد أن هذه المقدمة في فلسفة المنطق واللغة عند هذين العملاقين كافية لتنزيل الإشكالية التي أريد علاجها وهي على كل كافية لمنطاقي في بيان الحاجة إلى إضافة فرعين آخرين لعلوم اللسان حتى أستطيع فهم التعريف الجديد لدور المعاني الكلية بوصفها رموزا للأشياء مثلها مثل اللغة والكتابة وليست مقومات لجوهرها ومحددات لاهيتها وتأسيس نظرية ابن تيمية في المقدرات الذهنية النظرية مثالها الرياضيات وما قسته عليها من مقدرات ذهنية علمية مثالها الأخلاقيات لأن دور هذه في العمل والتشريع والعلوم الإنسانية والقيمية مجانس لدور تلك في النظر والعقد والعلوم الطبيعية والمعرفية:

الضرورة الشرطية ونظرية ابن تيمية في المقدرات الذهنية النظرية ومثالها الرياضيات الضرورية لعلم الطبيعة.

2. والحرية الشرطية وما قسته على نظرية ابن تيمية لتأسيس نظرية المقدرات الذهنية العملية مثالها الأخلاقيات الضرورية لعلم التاريخ.

وبذلك أكون قد عللت استحالة القول بنظرية المعرفة والقيمة المطابقتين دون الوقوع في المقابلة بين الظاهرات والحقائق لأني لا أومن بأن العالم وحد ومثله الحقيقة. فما يعلمه الإنسان حقيقة لكنها نسبية إليه في عالم الشهادة الذي

يختلف عن عالم الغيب . لذلك فاعتبار المعرفة اجتهادية والقيمة جهادية يجعلهما حقيقيين رغم أنهما لا يطابقان الموجود المطلق معرفة ولا يطابقان المنشود المطلق قيميا بل هما نسبيان إلى العالم الشاهد من حيث هو أحد العوالم وليس العالم الوحيد .

وما يستثنى في الحالتين هو مفهوم الغيب أو لاتناهي الموجود والمنشود وتناهي علمنا وعملنا بالجوهر ما يعني أن هذه المقابلة بين عالم الشهادة الذي يخضع للضرورة الشرطية والحرية الشرطية يقابله عالم الغيب الذي لا شيء يثبت أنه يخضع لهما . ومن ثم فهو فعلمنا وعملنا ليس ظواهر مقابلة لحقائق بل هما حقائق مناسبة لعالمنا وهما غير محيطين بما ورائه من عالم الغيب الذي يمكن أن يكون نظامه ضرورة لا شرطية وحرية لا شرطية أي ما يمكن أن يفهم بمعنى الصدفة لتفسير الوجود ككل في رؤية ملحدة أو بمعنى العناية الربانية رؤية مؤمنة لتفسير الوجود .

وكلتاهما ممكنة عقلا ولا يميز بينهما إلا حرية الاختيار الإنسانية وهي معنى الأمانة أو الحرية في القرآن التي يمكن أن يكون الإنسان جديرا بها أو غير جدير. وهذه المفهومات سبق شرحها في محاولات تقدمت على هذه ويمكن الاطلاع عليها لأنها منشورة في مدونتي والآن أصل إلى بيت القصيد فأسأل: ما الفرق بين المعنى والدلالة بعد أن بينت أن كواين لم ينفها بل اعتبر الدلالة بالمعنى التقليدي أحد مجالات تعديد القيم للمتغيرات في التزام

وجودي محدد يعتبر عالم التجربة الطبيعية العالم الوحيد الممكن . وهذا المنظور دليل على ضيق الحوصلة بلغة الغزالي عند من يسمون بالواقعيين الذين قتلوا حتى الإبداع الأدبي الذي صار نسخة مشوهة من التاريخ بأن جعلوا ما يسمونه واقعا واجبا ومثالا أعلى للممكن مثل من يعتقد أن العلم مثاله الأعلى ما يستمد من التجربة الطبيعية فتكون الرياضيات نسخا للطبيعة وليس العكس حيث تكون هي أحد ممكنات الرياضيات؟

فالدلالة بمعناها البسيط والساذج لا يتضمن المعنى لأنها تتحدد بعلاقة بين الرمز والمرموز الذي يحيل عليه أي بين اللغة وما يمثل مراجعها في العالم الخارجي . لكن المعنى رمز لا يحيل لمرموز معين من العالم الخارجي بل هو لا يحيل إلى شيء موجود بالضرورة ولا يخضع لشرط إمكان الوجود بمنطق العالم الطبيعي . وقد يكون منتسبا إلى عالم متخيل يبدو مستحيل الوجود في العالم الواقعي . لكني سأكتفي بالقول إن تعديد المرجعية إن سلمنا بأن الرمز لا بد له من مرجعية يحيل عليها لأنه ثابت الدلالة غير ممكن بالنسبة إلى المعنى لأنه لا يحيل إلى شيء معين في الوجود الطبيعي المعتاد .

وإذن فلا بد من أن يوجد علم المعنى إلى جانب علم الدلالة وهو يشمل الدلالة الملتبسة أو ما يسميه القرآن المتشابه أي ما يقبل عدة تأويلات قد تكون لامتناهية فيكون التمييز بين اللغة الطبيعية واللغة الصناعية جزءا من هذه المقابلة بين ما له دلالة بينة مثل اللغة الصناعية في العلوم وما له دلالة ملتبسة في النصوص الدينية وما ليس له دلالة أصلا أو ما يعتبر ذا دلالة مستحيلة رغم كون العبارة عنه سليمة لغويا .

وبهذا الفصل بين الدلالة والمعنى يصبح بالوسع فهم معنى المقدرات الذهنية النظرية التي وضعها ابن تيمية والتي مثل لها بالرياضيات لأنها لا تعدد مرجعية محددة بل تعدد متغيرات قابلة لأن تنطبق على عدة مرجعيات ممكنة. وهو لا يعترف بالكلية والبداهية والبرهانية والمحضية في المعرفة العلمية إلا لهذه المعاني الكلية المقدرة ذهنيا سواء في الرياضيات أو في الأوليات ويعتبر كل ما عداها من العلوم النظرية نسبية إلى تجربة

طبيعية معينة ولموضوعات معينة منها . ومن ثم فهي دائما استقرائية حتى لو استنتجت قبليا من القياس على النموذج النظري المستمد من المقدرات الذهنية.

وقياسا عليه وضعت مفهوم المقدرات الذهنية العملية والتي مثلت لها بالأخلاقيات. ولا أعترف بالكلية والبداهية والبرهانية والمحضية في المعرفة القيمية إلا لها واعتبر كل ما عداها من العلوم العملية نسبية إلى تجربة تاريخية معينة ولموضوعات منها معينة. ومن ثم فهذه العلوم العملية التاريخية تستمد نماذجها من تلك المقدرات الذهنية العملية كما تستمد العلوم النظرية الطبيعية نماذجها من الرياضيات.

وبذلك يكون عالم الرياضيات وعالم الأخلاقيات عالمي المعاني أو المعاني الكلية التي هي رموز وليست مقومات للأشياء والتي ليس لها مراجع خارجية تحيل عليها لأنها هي التي تبدع بنى مجردة يمكن أن تنطبق على مراجع خارجية متعددة هي عوالم تجربة إنسانية ممكنة سواء كانت التجربة طبيعية أو تاريخية. ولذلك فما وصفت بخصوص علاقة المعنى بالدلالة وما أدت إليه من إضافة علم المعنى إلى علم الدلالة التي هي مجرد تطبيق على عالم محدد ينبغي أن يجعل التداولية بالضرورة مضاعفة مثلها مثل الدلالة:

1 . فيكون علم الدلالة بحاجة إلى رديف هو علم المعنى الذي هو أعم منه ويشمله كحالة خاصة منه تتعلق بعالم التجارب الطبيعية والتاريخية.

2. ومثله يكون علم التداولية بحاجة إلى رديف في مجال عالم المعاني ويكون شاملا للتداولية التي تتعلق بمجال عالم الدلالات.

فالتداول بين أهل الاختصاص ذي الصلة بعالم التجربة الطبيعية أو التاريخية

أي بعالم الدلالة جزء من التداول عامة ذي الصلة بعالم المعاني التي قد تتسع لعوالم أخرى مختلفة ناما عن عالم التجربة الإنسانية سواء كانت طبيعية أو تاريخية. والتداولية التي تتعلق بالدلالة أي علم أو عمل أيسر ألف مرة من التداول العام الذي من هذا الجنس حتى لو كان باللغة الطبيعية ولكن خاصة التداول في مجال الفنون والذوق التي تحتمل ما لا يتناهى من التأويل .

وقد يبدو كلامي متناقضا مع حكم ابن تيمية بأن الأولية والبداهية والكلية والمحضية والبرهانية لا توجد إلا في المقدرات الذهنية. فهذا يتنافى مع القول إن التداولية فيها أعسر من التداولية في عالمي التجربة الطبيعية والتاريخية مثلا . فالرياضيات والأخلاقيات من حيث هي مقدرات ذهنية تبدو عديمة اللبس وأيسر من علوم الطبيعة وعلوم الإنسان التي هي تطبيقات لهما بوصف هذين حالات خاصة من ذينك .

وهذا هو الخطأ الرئيس في فهم معنى المعنى : فقي علوم التجربة الطبيعية والتاريخية يكون اللبس تطبيقيا بمعنى أن النموذج الرياضي أو الخلقي المطبق فيهما هو الذي يكون مدار اللبس بل تأويل كلياته بما يشبه تحقيق المناط في الفقه بمعنى وضع الجزئي تحت الكلي في المعرفة الإنسانية. وهذا اللبس الذي يتجلى في تطبيق المقدرات الذهنية جوهري لها لأن الذي يبدع المقدرات الذهنية لا يبدعها شكلا خاليا بل هو يبدع عالما يكون موضوعا لعلمه . فيكون علمه وصفا لعالم ليس من التجربة الطبيعية ولا من التجربة التاريخية. ولا أدري ما طبيعته .

لكني أشبهه بعالم الشعر وبعالم الوحي وهو عين الإبداع الرمزي وأصل

السيميوتكس التي هي عين تعريف الإنسان في القرآن بوصفه قد علم الأسماء كلها . وأعلم جيدا أن هذا الجواب لا يرضي أحدا وأنا أول من لا يرضى به ولا عنه . لكن ليس عندي جواب أفضل حاليا لتفسير قدرة الإنسان على التقدير الذهني بالمعنى التيمي وبالمعنى الذي قسته عليه: 1 . وهكذا فقد أضفت إلى عالم الدلالة عالما أوسع منه هو عالم المعنى الذي لا يحيل إلى مرجع يدل عليه بوصفه موجودا خارج النظام الرمزي وسابق الوجود عليه.

.2 وأضفت بالتالي إلى عالم التداول الدلالي عالما أوسع منه هو عالم التداول المعنوي وهو من ثم الصنف الرابع من العلوم التي هي ضرورية لفهم ظاهرة اللسان .

فحصلت على أربعة علوم مختلفة رغم ما بين كلا الزوجين من علاقة هي علاقة الأعم بالأخص مع اختلاف جوهري في العلاقة بالعالم الطبيعي والتاريخي من حيث التقدم والتأخر عليهما. ويبقى الأصل الذي هو علم خامس مختلف عنها وهو أصل وعنصر في آن. إنه

واسم الصوت واسم الفعل في نظرية اللغة. فوظيفة السنتاكس التأسيسية للفروع الأربعة علوم اللسان ووظائفها فيها جميعا واحدة وحدة وظيفة الحرف التأسيسية للفروع الأربعة في عناصر اللسان ووظائفه .

فالسنتاكس هو عين الأصل في نظام الألسن . والحرف هو عين الأصل في عناصر الألسن. وكلاهما وضعي ولا فرق حينها بين السنتاكس التي تتبعها الدلالة والتداولية التابعة لها والسنتاكس التي يتبعها المعنى والتداولية التابعة له . لكن الناس ينسون أن السنتاكس وضعي حتى وإن كان وضعه

ذا تكوينة تاريخية حصاته بالتراكم بخلاف السنتاكس في اللغات الصناعية.

وحتى في هذه فإن السنتاكس له تكوينية ويتطور كما يحدث في أصناف السنتاكس في الأنساق الرياضية التي تختلف بالسنتاكسات المختلفة لكنها متكاملة ومتراكمة وباختلاف السنتاكسات تتعدد النظرية الرياضية مثل تعدد الهندسات . والحصيلة هي أن علوم اللسان 1 . السنتاكس وهو الأصل لعلوم الرمز عامة واللسان خاصة ونسبته إليها نسبة الحرف إلى عناصر اللغة العربية وأي لغة أخرى إذ الحرف هو المحيز للاسم والفعل في المكان والزمان خارج النظام الرمزي وفي الخطاب وفي المنطق داخل النظام الرمزي . وتلك هي وظيفة السنتاكس في كل لسان سواء كان طبيعيا أو صناعيا .

2 . علم المعاني أو التقدير الذهني سواء كان نظريا مثل الرياضيات والأخلاقيات وكل الإبداع الفني وهو لا يخرج عن الرسم والموسيقى مباشرة أو بإضافة عناصر من الطبيعي أومن التاريخي .

3. علم الدلالة التقليدي وهو مبني على الإحالة إلى عالم "واقعي" غالبا ما يرد إلى عالم الإدراك الحسي .

+. علم التداولية المعنوية وهي تتعلق بما يتعالى على التجربتين الطبيعية والتاريخية أو على الأقل بما يتعلق بما وراءهما أي فلسفة العلاقة بين الرياضي والطبيعي وبين الخلقي والتاريخي .

5. علم التداولية التقليدي الذي يدور بمنطق علم الدلالة التقليدي أعني بالاحتكام إلى الإحالة للعالم الذي يعتبر واقعيا ووحيدا.

- الفصل السادس - وصلنا الآن إلى المسألة الثالثة أعني مسألة المعاني الكلية التي تودي وظيفة الرمز والتي هي غير مقومة للأشياء التي تعرف بها إنها ما يسميه ابن تيمية المقدرات الذهنية النظرية التي ضرب منها مثال الرياضيات بديلا من: 1. الكليات الأفلاطونية التي تؤدي وظيفة التقويم بمشاركة الأشياء الجزئية من عالمنا فيها لأنها

مفارقة (المثل) . 2. والكليات الأرسطية التي وظيفة التقويم بمحايثة الصورة في الأشياء الجزئية من عالمنا) محايثة الصور) .

وبدلا خاصة مما سماه أرسطو الأوليات التي ينطلق منها الاستدلال في كل نسق معرفي والتي كانت تظن حقائق وجودية ثابتة ومطلقة وأهمها ما بنى عليه أرسطو كل الميتافيزيقا ببعديها المنطقي والوجودي . لكن ابن تيمية يعتبرها كلها مقدرات ذهنية ليس لها حقيقة موضوعية في الوجود . وهي أدوات عمل الفكر متغيرة بتغير ما يستهدفه في علاجه النظري وليست كما يظن حقائق مطلقة ونهائية لأنها إضافية إلى المتعلم وإلى الغاية من النظرية.

وقد قست على المقدرات الذهنية النظرية التي حددها ابن تيمية للنظر والعقد مطبقة على الطبيعيات المقدرات الذهنية العملية للعمل والشرع وضربت عليها مثال الأخلاقيات مطبقة على التاريخيات التي تحتاج هي بدورها إلى ما يشبه الأوليات المفهومية دون الزعم بأنها حقائق وجودية مطلقة بل هي أشبه بالمسلمات المتغيرة بحسب حاجة العامل والعمل . وأبدأ بإيراد نصي ابن تيمية المسألة:

1 . النص الأول من كتاب المنطق ص 72-73. الجزء التاسع من

مجموع الفتاوى جاء فيه ": فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة" .

.2 والنص الثاني من كتاب درء التعارض الجزء الأول ص 224-225.

جاء فيه ؛ "ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان وكالخط الدال على تلك الألفاظ . فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى . فكل من الثلاثة يتناول الأعيان

الفصل السادس

الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها لا أن الخارج شيئا هو نفسه يعم هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا أو هذا" .

عندنا مقابلتان:

.1 الأولى تعرف العلم الذي يمكن أن يكون برهانيا بحصر العلوم الأولية البديهية المحضة في المقدرات الذهنية النظرية التي مثل لها بالرياضيات بصنفيها في ذلك العصر أي العدد والهندسة أو علم العدد أو المنفصل (الاريتماتيك (وعلم المقدار أو المتصل (الهندسة) .

.2 الثانية تعرف المعاني الكلية تعريفا ينفي عنها وظيفة التقويم الوجودي الذي كان سائدا في الفلسفة سواء في مدرستها الأفلاطونية بالمشاركة في الكليات المثالية المفارقة أو مدرستها الأرسطية بمحايثة الصورة في المادة القوية عليها .

طبعا أفهم جيدا ألا يحمل أحد من المتفلسفين العرب محمل الجد مثل هذا الكلام الذي لم أختلقه بل هو كلام ابن تيمية. والعلة هي الصورة النمطية التي اشتهر بها وصاروا عندهم عقائد نهائية تلغي كل إمكانية للبحث العلمي بأدنى قدر من النزاهة بسبب غباء أصحابه أولا وبسبب خبث أعدائه في تشويهه ثانيا يجمع الطرفان في تشويه القضايا التي يعالجها كما فعلوا مع الغزالي سابقا [بدعوى الظلامية) وحتى مع ابن خلدون (بدعوى السلفية) الذي زعم أحد "دجالي" الحضارة وإحدى طالباته أنهما أطاحوا بأسطورته رغم أنهما كليهما عاجزان عن فهم أبسط نص فلسفي .

وأفهم جيدا أن يقتصر فكر المتفلسفين على ترديد الشعارات والجري وراء الموضة التي تظهر هنا أو هناك في منشورات ثانوية أو حتى في ملخصات جوجل في غياب الاطلاع المباشر على الفكر الحي إسلاميا كان أو غربيا لأن التعليق على شذرات خارج سياقها لا يختلف عن جري المترددات على المغازات للتسوق خلال سياحتهن .

لذلك فما يعنيني هو أن هذين المقابلتين رغم أنهما حيرتاني وكتبت فيهما فصولا في ضميمة المثالية الألمانية لم تحيراني بالقدر الذي حيرني مرورهما مرور الكرام عند الباحثين ولو كانوا ممن عادوا متأخرين للتعليق على فكر المسلمين الفلسفي بقشور المقارنة مع الموضة من جنس سذاجة المطاع المتأخر بالمقارنات السطحية: مثل "عندنا مثل ما عندهم في كذا أو كذا" لكأن ذلك يضفي قيمة على ما تستمد قيمته من مقارنته السطحية بما عند من صاروا يعتبرون ممثلين للإنساني بإطلاق ولا يكون لغيرهم شيء من الإنساني إلا إذا ماثلهم .

-الفصل السادس- بأمرين:

• نظريته في اللغة ورفضه للمقابلة بين الحقيقة والمجاز وميله إلى تعديد الدلالة بالسياق الاستعمالي في نظام اللغة ككل .

• رفضه للتأويل بالمعنى المترتب على المقابلة حقيقة مجاز عند متكلمي عصره وفلاسفته ومتصوفيه وحتى فقهائه وخاصة معسريه .

فلا يوجد حسب رأيي في تاريخ الفلسفة قبل ابن تيمية وحتى بعده من اعتبر المعاني الكلية رموزا للأشياء مثل اللغة والكتابة ونفى أن تكون مقومات لها حتى وإن استعملت في تعريفها لتحديد هويتها على سبيل التقريب . لكن صلتها بها لا تختلف عن صلة الألفاظ والكتابات بالإحالة الرمزية إليها وقد كان ابن تيمية صريحا بأنه بهذه الرؤية يرفض الحل الأفلاطوني (مشاركة الموجودات الجزئية في المثل (والحل الأرسطي (صورة الأشياء محايثة في مادتها القوية عليها) ردا على الفكر الباطني وعلى فكر ابن سينا . وليس هنا محل عرض هذين الردين اللذين سبق لي تحليلهما في ضميمة المثالية الألمانية .

لكن لا بأس من إيراد النص الحاسم فيما يترتب على هذه الرؤية من القطع النهائي مع الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة والتأسيس لفلسفة غير مسبوقة حتى وإن لم يترتب عليها ما كان يمكن أن يغير مجرى التاريخ الفكري لو لم تكن الأمة بعد قد دخلت في سبات شتوي . وهي لسوء الحظ ما تزال تغط في نوم عميق لا يقل بلادة عما حصل لما صارت الفلسفة شرح نصوص لا تختلف عن ثقافة شرح النصوص الدينية.

يقول ابن تيمية في الدرء نفسه ؛ "ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في

المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود" .

فمن له دراية بالفلسفة اليونانية يعلم أن هذا الكلام يعني دفنها في مقبرة الخرافة لأن كل هذه الأمور التي ذكرها تعود إلى التأسيس الميتافيزيقي لتطبيق المنطق على الوجود وإسقاط مقولات

التأليف بين التصورات على التأليف بين ما يعتبر مقومات ذاتية لجوهر الشيء واعتبارها حقائق مقومة للأشياء المتصورة وليست أدوات رمزية من جنس اللغة والكتابة كما يراها ابن تيمية. وهي بالضرورة عبارة بحاجة إلى المراجعة الدائمة فضلا عن كونها لا تبحث في قوانين الأشياء بل في تصنيفها الكيفي الذي لا يقدم ولا يؤخر في معرفة القوانين التي تحكمها . فلا هي علم ولا هي منطق ولا هي مدخل لمعرفة الموجود ولا المنشود .

لكنها عند ابن تيمية حتى إذا قبلناها للتصنيف فإنها من جنس الحدود التي تفصل بين الأشياء المتحيزة في المكان ولا تختلف عن تعديد الأرض للفصل بين قطعها التي تمثل حصص المالكين لها ولا تعطيك شيئا عن علمها أو علم علاقاتها ومن ثم فهي مجرد علامات تحديد وتصنيف ولا علاقة لها بالعلم ولا بالعمل . وبذلك فابن تيمية يعتبر بهذا المعنى قد قطع

مع المعرفة الكيفية التي تعتبر موضوع المعرفة هو الأشياء وليس ما بينها من تفاعلات هي منظومة علاقات التفاعل وتقديراتها الرياضية ونسبها لاستخراج البنية القانونية الطبيعية أو البنية السننية التاريخية التي تحكم تفاعلاتها بالنسب الكمية التي تقبل :

1 . الصوغ بالمقدرات الذهنية الرياضية سواء كانت عددية أو هندسية بحسب المثال الذي قدمه

2 . والصوغ بالمقدرات الذهنية الأخلاقية سواء كانت خلقية خالصة أو سياسية في مجال التاريخيات التي تقبل الصوغ من الفلسفة العملية.

وهو ما يعني أن المعاني الكلية التي يمكن أخذها بوصفها رموزا للأشياء دون أن تكون مقومة لها تنقسم إلى خمسة أصناف هي بدورها:

1. المقدرات الذهنية النظرية ومثالها الرياضيات وهي التي من دونها لا يمكن تصور علوم الطبيعة ممكنة دون أن تكون كافية لأنها بحاجة إلى التعيين من خلال التجربة الطبيعية التي تعدد القيم بالمعنى الرياضي للكلمة أي قيم المتغيرات التي تضعها العبارات الرياضية.

2. المقدرات الذهنية العملية ومثالها الأخلاقيات وهي التي من دونها لا يمكن تصور علوم التاريخ ممكنة دون أن تكون كافية لأنها بحاجة إلى التعيين من خلال التجربة التاريخية التي تحدد القيم بنفس المعنى في النوع الأول .

الإنسانية التي هي محاولة لجعل الحرية الشرطية رغم كونها متعلقة بسلوك الإنسان الحر ذات قوانين أو سنن لا تتبدل ولا تتغير بلغة القرآن الكريم .

4. المقدرات الذهنية التي هي تأثير الثانية في الأولى وهي التي من دونها يستحيل تأسيس الفنون الجميلة الراقية وليس الرعوانية كالحال في ما يسمى فنا عفويا كما هو بين خاصة من الموسيقى الراقية كما في السمفونيات الشهيرة والتي هي تطبيق رياضي ولكن ليس في ظاهرة طبيعية بل في ظاهرة ذوقية.

5 . وأصل ذلك كله هو نظرية الوسميات أو نظرية الترميز من حيث هو محدد للتعامل مع "أشياء' هي بدورها رموز اختيرت ممثلة لما يؤخذ موضوعا للبحث بمقارنته مع أحد هذه الأنظمة الرمزية من المقدرات الذهنية التي يبدعها الإنسان من دون أن تكون ذات موضوع محدد بغير بنيته الصورية التي تقبل التعيين في "أشياء" تكون قيما لتلك المتغيرات إذا كان نظامها قابلا للتعبير عنه بتلك البنى الصورية.

والآن أريد أن أختم بما يبين أن ابن تيمية كان شديد الوعي بأنه حقق ثورة فعلية في نظرية المعرفة ونظرية الرمز عامة والرمز اللساني خاصة. لكن عمله جاء متأخرا في حضارة كانت تحتضر . فلم يؤت أكله مثله مثل عمل ابن خلدون إذ إن الأمة كانت قد دخلت في سبات شتوي عميق ما تزال إلى الآن تعاني من شوائبه ولم تخرج منه لأن الكاريكاتورين الذي يدعي التأصيل والذي يدعي التحديث كلاهما يغتذي بقشور الفكر الأهلي والأجنبي وبالمحفوظات اللفظية دون أن يدرك ما فيها من فكر حي . ولعل ذلك مرحلة ضرورية في نوع من التراكم الكمي الذي قد يتحول إلى طفرة كيفية إن شاء الله . ولإثبات أنه كان واعيا بأبعاد ثورته سأورد نصين فريدين في نوعهما كذلك أختم بهما هذا الفصل:

والنص الأول لا يهتم بنقد المنطق بمعناه التحليلي عند كنط أو الصوري عند أرسطو (التحليلات الأوائل أو نظرية القياس (بل هو يدرس المنطق بمعناه العالي عند كنط أو البرهاني عند أرسطو (التحليلات الأواخر أو كتاب البرهان والحد بلغة العرب) وما يتأسس عليه من ميتافيزيقا تسقط ما قبل عن المنطق على ما قبل عن الوجود بمقتضى رد الوجود إلى الإدراك والتوحيد البارمينيدي بين الوجود والعقل أو الهيجلي بين الواقع والعقل بعد النكوص إلى ما ظن تجاوزا لكنط أعني التوحيد بين العقل والواقع.

7" -فإذا كانت مواد القياس البرهاني (التحليلات الأواخر) لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدركه) الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس 2-و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية 3-لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج 4-و(إذا كان (القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية5 - فامتنع حينئذ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني") الرد على المنطقيين ص.73-72 من ج 9. من المجموع) .

أشرت بالأرقام في الاستدلال متعدد المقدمات إلى المراحل التي بنى عليها ابن تيمية رفض التحليلات الأواخر ببعديها برهانا وحدا رفضا قاطعا لرفضه الإرجاع إلى الأوليات التي هي عنده مقدرات ذهنية واعتمد على رفض أن يكون المفهومي قابلا للمطابقة مع الوجودي مطابقة كلية واعتمد أكبر دليل قد لا يخطر على بال قرائه ؛ الأساس الذي بنيت عليه التحليلات الأوائل أو الدليل الذي يثبت صحة القياس وهو ضرورة أن

تكون إحدى مقدمتيه كلية وإلا فهو غير منتج . والمعلوم أن كنط لم يخرج من هذا المأزق إلا بنظرية الحكم "التأليفي القبلي" لتأسيس المنطق المتعالي أي النقلة من التحليلي - الذي لا يؤسس للخروج من المفهوم إلى الوجود - إلى المتعالي الذي يمكن من هذا الخروج والذي بينت في الفصل السابق أن كواين دحض الفرق بينهما في مقاله حول عقيدتي الرؤية الامبيريقية للمعرفة مبينا الاستغناء عن فرضية كنط لأنه لا يوجد تحليلي من دون الدلالة ولا يوجد تأليفي قبلي بل ما يوجد هو دلالة الرموز التي هي لسانيا جزء من نسق المفهومات المؤسسة على النظام العقلي في القول العلمي) وقد نقلته إلى العربية منذ عقود .(

وأرسطو لم يخرج منه إلا باعتبار ميتافيزيقي يجعل الأوليات حقائق وجودية قبلية من جنس التأليفي القبلي عند كنط وهي عين بنية أفعال الفكر وليست معاني كلية مقدرة ذهنيا وبها بدأ كتابه التحليلات الأواخر الذي يسلم بنتائج الميتافيزيقا رغم اعترافه بأنها نتائج استدلالات جدلية لكنه اعتبرها برهانية. فقد أسس هذه النقلة على ضرورة قطع التسلسل ورفض الدور.

وهو أمر مفهوم لبداية كل نظر بشرط أن يكون القطع فرضيا وليس حقيقيا بدليل الحاجة إلى تغييره بقطع آخر يذهب إلى ما هو قبله أو إلى ما هو بعده . فلا شيء يثبت أن هذا القطع الأداتي حقيقة وجودية تتجاوز دورها الأداتي الذي لا ينكره ابن تيمية لكنه يحصره في دوره ويعتبره إضافيا مرتبطا إلى المتعلم وإلى خطة النسق النظري في علاج قضية معينة علاجا يمكن أن يؤسس على مقدمات أكثر تجريدا من المعتادة أو أقل .

وإذن فقطع التسلسل وتجنب الدور حلان ذريعيان تحكميان يمكن أن يقبلا في مستوى المفهوم على جهة التقدير الذهني . لكن لا يمكن الانتقال مما هو ممكن بالتقدير في المفهوم إلى ما هو ممكن وخاصة واجبة الوجود من دون دور بل ومصادرة على المطلوب . وإذا اعتبرنا قطع التسلسل والدور حقيقتين ضرورتين في الوجود ذاته وعيناهما في صيغة معينة فإنه يصبح من المستحيل تغيير هذه الأوليات والمبادئ الأولى التي تؤسس أي نسق معرفي وتصبح المعرفة مطابقة ونهائية وغير قابلة للتغير بحسب التقدم في الاطلاع على المعطيات التي يعالجها العلم والتي تتزايد كلما تقدمت أداتا المعرفة أعني الصوغ المفهومي للنظرية والتحصيل التجريبي للمعطيات بحسب الزيادة في قدرات الحواس بما يبدعه العلم من أدوات الإدراك التجريبي وتأويل معطياته كما في أدوات البصريات وأدوات السمعيات.

ولنأت الآن إلى النص الثاني . فهو لا يهتم بنقد التأليف بين المعاني إذا كانت في مستوى التقدير الذهني بل هو ينقد تصورها وكأنها مقومة للأشياء التي تستعمل المعاني الكلية أدوات للتعامل معها بوصفها مقدرات . وذلك هو الأمر الذي ينفيه بالكلية لأن المعاني الكلية عنده ليست مثلا بالمعنى الأفلاطوني تقوم الأشياء بالمشاركة فيها ولا هي صورا بالمعنى الأرسطي تقومها بالمحايثة في مادة قوية عليها :

"ومن علم هذا العلم علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي

يسمونها الجنس والفصل وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود") نفسه (.

من له دراية بفلسفة القدامى سواء من المدرسة الأفلاطونية أو من المدرسة الأرسطية يعلم أن الرجل قد أنهى هذه الفلسفة جملة وتفصيلا وأنه كان لا بد من بداية جديدة. صحيح أنها لم تحصل في فكرنا لكنها حصلت في الفكر الحديث على الأقل قبل النكوص الهيجلي والماركسي . ذلك أن ديكارت نفسه كان يعتبر العلم بناء مفهوميا غير مهتم بما هو مقوم للأشياء ذاتها بل بما مقوم لعلاجها العلمي . ومن ثم فلا علم إلا بفضل الرياضيات التي هي مقدرات ذهنية تتعلق بالقيس والترتيب

ولا تعلق بالأشياء أصلا. وكانت هذه المسألة أهم مسألة ركز عليها ميشال فوكو في درسه حول فلسفة ديكارت وخاصة منهجيته في درسه الذي تلقيناه في دار المعلمين العليا وكلية الآداب والعلوم الإنسانية سن 1968-1967

لكن خرافة وحدة العقل والواقع الهيجلية التي تبناها ماركس أساسا للمنطق الجدلي ذي الدلالة الوجودية هي التي أدت إلى عودة السذاجة إلى نظرية المعرفة ونظرية القيمة القائلتين بالمطابقة والتي هي بالتأويل الديني تأليه للإنسان الذي يظن علمه وإرادته محيطين وذلك هو سر تحول الماركسية إلى عقيدة أكثر غباء من العقائد التي تولدت عن تطبيق الفلسفة القديمة في قراءة القرآن والتي كانت ثورة ابن تيمية هادفة إلى تحرير قراءة القرآن منها

لبيان الفرق بين العلم الإنساني الذي هو اجتهادي والعمل الإنساني الذي هو جهادي حتما وبين المثال الأعلى الذي ينسب إليه العلم والعمل المطلقين والمطابقين للوجود وهو معنى الدين الخاتم .

الفصل السابع

كان ينبغي أن أختم بنص يبين أن ابن تيمية لم يكن غافلا عن نتائج ثورته بل كان مدركا لأهميتها وعمومها حتى وإن لم يركز إلا على المجال الذي يعنيه . فهو قام بثورته من أجل إصلاح علوم الملة أي العلوم التي هي مجال اختصاصه حصرا أي العلوم الدينية لتحريرها مما ترتب على نظرية المعرفة ونظرية القيمة القائلتين بالمطابقة التي تفترض القول بالبارمينيدية أو وحدة العقل والوجود . ففي هذا التوحيد خلط بين "النوس" الذي كان اليونان يعتبرونه نظام الوجود لأنه العقل الإلهي المنظم للعالم و" اللوجوس" الذي هو ملكة إنسانية لعلاقته باللغة . فلا شيء يثبت أن اللوغوس الذي هو ملكة إنسانية هو النوس الذي هو "عقل" الرب إن صح التعبير. لا شيء يثبت أن عين قانون الوجود هو عين ما يدركه عقل الإنسان من حيث هو منظور محدود للوجود لا يرى منه إلى ما يناسب كيانه وشروط بقائه .

ويتبين ذلك من خلال خصومات ابن تيمية مع المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة وخاصة المفسرين لأن التفسير هو أصل العلوم الأربعة السابقة بنوعيها العملي فقها وتصوفا والنظري كلاما وفلسفة. فكل هؤلاء كانوا يقولون بالمطابقة بين النظر والعقد وبين العمل والشرع مطابقة معرفية وقيمية موروثة عن الفلاسفة اليونانية وعن الإدراك الغفل فاقد للبعد النقدي

لكونه يعتبر الفكر حسيه وعقليه مرآة ينعكس عليها ما يسمى "واقعا".

ولا يمكن لأي دارس للقرآن أن يسلم بها من دون أن ينفي أهم مفهوم فيه يميز بين عالمين إن صح التعبير أعني عالم الغيب وعالم الشهادة ولا يكتفي باعتبار الفكر ليس مرآة حتى لعالم الشهادة بل عالم الشهادة نفسه يعتبره من تجليات عالم الغيب دون أن يكون فيه ما يماثله :

1. وعالم الشهادة يكون الإنسان فيه متصلا بوجهيه الطبيعي الخاضع للضرورة الشرطية بلغة أرسطو والتاريخي الخاضع للحرية الشرطية قياسا عكسيا على الضرورة الشرطية لأن الإنسان بخلاف الظاهرات الطبيعية له حرية الاختيار على الأقل ما يعتقد

بناء على ما يدركه من سلوكه الاختياري بالمقابل مع سلوكه الاضطراري (مشكل أفعال العباد في علم الكلام) .

2. وعالم الغيب وفيه يكون ما وراء الوجود الطبيعي مجهول النظام أو متحررا من الضرورة الشرطية لأن نظام الخالقية من الغيب -لا نظام المخلوقية الذي يعين القرآن الشاهد منه بكونه خلق بقدر- بلغة القرآن ويكون ما وراء الوجود التاريخي كذلك مجهول النظام أو متحررا من الحرية الشرطية بنفس المعنى لأن نظام الآمرية من الغيب -لا نظام المأمورية الذي يعين القرآن الشاهد منه بكونه لا يتبدل ولا يتحول .

وهذا هو النص الذي أختم به كلامي على الحل التيمي ووعي صاحبه بطابعه الثوري قبل المرور لعلاج مسألة هذا الفصل : "وهذا بين لمن تأمله) أي الاستدلال الذي بين به استحالة البرهان خارج التقدير الذهني (. وبتحريره وجوده تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين إن شاء الله

من أي وجه وقع عليهم اللبس) اعتبار المعاني الكلية مقومة وليست مجرد رموز تشير إلى موضوع المعرفة دون أن يكون متقوما بها (فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية (العلوم الدنيوية خاصة) و السمعية الشرعية الإيمانية) العلوم الدينية خاصة) وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية") الرد على المنطقيين ص.73-72 الجزء 9 من المجموع) .

وقبل أن أصل إلى المسألة قبل الأخيرة من المسائل التي ذكرتها في بداية المحاولة إذ سبق أن بدأت بالمسألة الأخيرة العلاج الوارد في الفصل الثاني منها لا بد من الإشارة إلى أصل القول بالتثليث الراجع إلى نظرية الجهات 140011:068 التي أدت إلى الخلط بين المنطقي والوجودي: الواجب والممكن والممتنع.

فالتثليث هنا علته استعمال الممكن مقابلا للوجوب وللامتناع في آن وعدم التمييز بينه وبين الممكن المطلق باعتباره مقابلا للامتناع ومتضمنا للوجوب . وإذن فالتثليث علته الخلط بين معنيي الممكن . وإذا ضاعفنا معنى الممكن فينبغي أن نضاعف معنى الممتنع الذي هو

نقيضه . فإذا راجعنا هذا الخطأ سقط كل ما بني عليه بلا علم الكلام وبلا الفلسفة بسبب الاقتصار على التثليث الذي شرطه المعنى الملتبس للممكن والممتنع.

ولهذه العلة فلا بد من مراجعة نظرية الجهات سواء اقتصرنا على مستوى المفهومات دون الاسقاط على الوجود أو مع الاسقاط عليه مستوى تابعا لمستوى المفهومات بالتناظر التام في حالة القول بالمطابقة وقياسا عليه

بالتناظر التام مع القيم عند الكلام على المنشود وعدم الاقتصار على الموجود .

فإذا قابلنا بين الممكن والممتنع أصبح بوسعنا أن نميز بين الممكن بذاته والممكن بغيره وبين الممتنع بذاته والممتنع بغيره . وأصبحت هذه الصفات الأربع صفات تحمل على شيئين أحدهما سميناه بالذات والثاني بالغير . فلو فرضنا أن الأمر الذي قسمناه إلى الذات والغير هو الوجود وغير الوجود الذي يمكن اعتباره العدم وصلنا إلى المقابلة الهيجلية التي يستمد منها معنى الصيرورة وهو المعنى الذي يؤسس التثليث الرؤية الجدلية بمعنى التأليف بين

الوجود والعدم.

1. الممكن بالذات هو الوجود الأصلي) ولنقل إنه الكاوزا سوي أو خالق ذاته أو موجد ذاته).

2. والممكن بالغير هو الوجود الفرعي (أي كل المخلوقات التي ليست كاوزا سوي أو ليست خالقة ذاتها أو ليست موجودة لذاتها بل خلقها خالق ذاته) .

3. ويكون: 4. الممتنع بالذات هو العدم الأصلي) ولنقل إنه عادم ذاته بذاته وهو نقيض الكاوزا سوي ولنسمه بناج ذاته (.

5. والممتنع بالغير هو الممتنع الفرعي أي كل كل ما هو معدوم بعدم متقدم عليه أي بعدم علته أو شرطه) .

واه ليم لاص الات عامل الو 58 مسب ا تكون الصيرورة في آن حاملة أو

محلا لما يمثل الموجود والمعدوم معا . لكن الموجود نوعان والمعدوم نوعان في هذه الحالة وكلاهما يكون إما بذاته أو بغيره والفروع الأربعة مختلفة . وما كانت أدلة وجود الله مثلا تكون ممكنة لولا هذه المغالطة التي ظنتها ثلاثة بدلا من

وقد بين كنط بحدس عميق أن الواجب هو الموجود لمجرد كونه ممكنا . والمفروض أن يكون قد اعتبر بالتناظر الممتنع أو المستحيل المعدوم لمجرد كونه غير ممكن. ومن ثم فدليل الانتقال من الإمكان المتردد بين وجود والعدم إلى الحصول الذي هو اختيار الوجود بدلا من العدم هو ما يعتقد المتكلمون أنه بحاجة إلى علة غنية عن العلة أو الواجب الذي هو مفهوم مغالطي لأنه بالتباس تضمنه في الممكن المجرد غير الحاصل والممكن الحاصل أو الحادث أو "الكونتجن" .

لكن الواجب هو بدوره ممكن بمعنى أعم للإمكان هو عدم الامتناع . وإذن فالممكن ملتبس الدلالة. دلالته العامة هي الامكان بالمعنى الذي ينضوي نحته الوجوب . ودلالته الثانية هي الإمكان الذي يقتصر على الحصول دون الوجوب فيكون محتاجا لعلة. و ذلك مصادرة على المطلوب لأن البحث عن العلة يعني اعتباره بحاجة إليها لنفي أن يكون مثل الواجب ممكن بالمطلق وغني عن العلة. وتلك مصادرة على المطلوب إذ لا شيء يميز بين الدلالتين من دون مضاعفة معنى الإمكان بل الجهات . والحادث) الكونتجن) الذي يعتبرونه ممكنا بالغير بالقياس إلى الممكن الذي لن يتحدد بعد خيار الوجود على العدم فيه يجعل معنى الإمكان ملتبسا وعليه تبنى أدلة الترجيح بين الإمكان الباقي على حال العدم

والإمكان المنتقل إلى حال الوجود؛ العلة هي التي ترجح الحصول الوجودي على العدم وهو بنحو ما مدلول القوة عند أرسطو أي الممكن من حيث هو قوة على الوجود .

وبذلك فالجهات خمسة وليست ثلاثة وهي ليست جهات الشيء بل جهات الترميز لفعل الحكم عليه من حيث الحضور والغياب مثولا وعدم مثول أمام الإدراك وليس من حيث

الوجود والعدم الذاتيين للشيء في نفسه . ففعل التوجيه نفسه هو الحامل للجهات الأربع وليس الشيء الموجه أعني للإمكان بالذات وللإمكان بالغير وللامتناع بالذات وللامتناع بالغير من حيث الحضور والغياب في رؤية فعل الترميز والحكم على الحضور والغياب في ما يقصد الفعل الكلام عليه بهذه المعاني الكلية المقدرة ذهنيا للترميز لهما وليس لوصف الشيء في ذاته .

وإذن فلا علاقة لهذه المعاني بالوجود والعدم بل هما يتعلقان بفعل التوجيه من حيث هو شرط الترميز للكلام على الحضور والغياب في الخطاب وفي الذهن كما سنرى في الكلام على الوجود والعدم النسبيين إلى قول ما ندرك من موضوعات إدراكنا وليس في ذاتها أي إلى ما هو موضوع الأخذ بعين الاعتبار وعدم الأخذ بعين الاعتبار في عملية العلاج الفكري المشروطة بعملية الترميز.

أما مفهوم الصيرورة الذي يعتبره هيجل حصلة العلاقة الجدلية بين الوجود والعدم فهي عديمة المعنى . فما يصير ليس وسطا بين وجود وعدم بل هو دائما مراحل بين وجودين حتى لو قبلنا المعنى الأرسطي للكون والفساد . فلو كانت البداية وجودا والغاية عدما لكان ذلك يعني أن الصيرورة هي

الانتقال من الحياة إلى الموت وليست نموا حيا دائما . فإذا اعتبرنا البداية حياة والغاية نفيها فلا يمكن أن نعتبر ما بينهما صيرورة حيوية أو كونا وفسادا في الوجود نفسه بلغة أرسطو.

وما كانت الصيرورة عند إطلاقها على الوجود ككل أمرا لا يتوقف ولا يموت فإن المفهوم الهيجلي فيه خطأ أصلي يجعله لا يطابق القصد من الصيرورة والوجود والعدم بمعنى الحضور والغياب في المثول أمام الذهن الذي يرمز دون أن تكون المعاني الكلية مقومة لموضوع الإدراك الذي نجهل حقيقته سواء كان وجودا أو عدما أو صيرورة بل هي رموز للحضور والغياب في منظور الخطاب أو فعل الترميز وكلاهما ذهني وليس وجوديا .

والحضور والغياب كلاهما متدرج وبعضه معلول وبعضه غير معلول والمعلول نسميه بالغير وغير المعلول نسميه بالذات. فيكون لدينا:

1. الممكن بذاته: اللاعلية الموجبة أو الواجب أو الكاوزا سوي الإيجابية أو كون

الشيء علة وجوده.

2. الممكن بغيره؛ العلية الموجبة أو ما يترتب وجوده عن علة موجدة.

3. الممتنع بذاته: اللاعلية السالبة أو المستحيل أو الكاوزا سوي السلبية أو كون الشيء علة عدمه .

4. الممتنع بغيره:؛ العلية السالبة أو ما يترتب عدمه عن علة معدمة .

5. وكل ذلك متعلق بفعل الإدراك الترميزي وهو عين تعامل الإنسان مع

الأشياء عندما يعتبر نفسه علة ذاته أو بصورة أدق علة أفعاله أو يعتبر أفعاله معاوله لغيره وقوعا إيجابا وعدم وقوع سلبا . وتلك هي فاعلية الفكر أو فاعلية الترميز من حيث حضور الأشياء أو غيابها قياسا على ذواتنا وهما اللذين نرمز إليهما بمعان كلية اخترناها من أعراضهما التي ندركها ولا نعلم عن حقيقتها شيء عدى كونها حضور الأشياء وغيابها بتكوينها الحضوري والغيابي في مداركنا كما يتجليان بالأعراض التي تبدو لنا أكثر تمثيلا لها باعتبارها دلالات معبرة عن حضورها وغيابها أو عن إحضارها وتغييبها .

وفعل التوجيه هذا هو عين الحرية الإنسانية بل هو علامتها الأساسية بمعنى أن الإنسان ما كان بوسعه أن يكون حرا يريد ويعلم ويقدر ويحيا ويوجد أي له خيار بين الإرادة والترك وخيار بين العلم والجهل وخيار بين القدرة والعجز وخيار بين الحياة والموت وخيار بين الوجود وعدم الوجود . وهذه الأفعال الموجبة والسالبة هي عين القدرة على الترميز الذي به نتعامل مع عالم الشهادة ومع ما نفترضه شروطا له ومشروطات به من حيث هو علاقة بين شروطه ومشروطاته وجوديا وعلاقة بين مشروطاته وشروطه معرفيا .

فنحن نعود إلى شروطه انطلاقا من مشروطاته معتبرينه علة لهذه لأنه معلول لتلك فيكون مسارنا المعرفي عكس مساره الوجودي الذي نفترضه ولا نعلمه . وهذه العملية المربعة هي جوهر العملية الأصلية أي عملية فعل الترميز أو الوسميات التي هي المسألة الموالية في محاولتنا والتي أجلناها حتى نقدم لها بهذا البحث في مسألة الجهات المنطقية أي الممكن

بالذات أو واجب الوجود والممكن بالغير أو الكونتجن وهو ما صار موجودا بفعل فاعل والممتنع بالذات واجب العدم والممتنع بالغير وهو ما حيل دونه

والوجود بعلة سالبة.

ولا أنكر أن هذا البحث شديد التعقيد ولست واثقا بأني وفيت الأمر حقه لكني حاولت قدر المستطاع بيان مناط الإشكال في دلالة الإمكان المطلق الذي يقابل الامتناع المطلق فلا يستثني وجوب الوجود ووجوب العدم بمعنى الحضور والغياب مثولا أمام الذهن والترميز لأتحرر من الدلالة الملتبسة التي تقابل الإمكان النسبي مع الامتناع النسبي أي ما يحتاج إلى تعليل بالغير في الحالتين ويحول دون فهم معنى الامكان والامتناع الأعمين لأنهما إمكان وامتناع بالذات إذا أردنا أن ننظر في المفهومات نظرة معمقة ولا نقتصر على الهم الأولي الذي يسلم بالحاجة إلى علة أجنبية على الشيء في ذاته فيصبح كل شيء مسبوقا بعلة متقدمة عليه ليست من جنسه فلا يكون لوجوده إن سلمنا بإسقاط المفهوم على الوجود ما يجعله موجودا بذاته وحينها يستحيل الكلام على إله أو حتى على شيء معلول .

يمكن الآن أن أعتبر الأرضية كافية للكلام في الوسميات ولم هي ذات بنية مخمسة تبعا لما تريد الترميز نظرية المعرفة بمقتضى المعاني الكلية التي لا بد منها للنظر والعقد وفي نظرية القيمة بمقتضى المعاني الكلية التي لا بد منها في العمل والشرع. وقد بينت في الفصل السابق أن المعاني الكلية النظرية والمعاني الكلية العملية متفاعلة في الاتجاهين :

1. ومحاولة بناء علوم العمل والقيمة في الثانية بالقياس إلى علوم النظر والمعرفة في الأولى هو سر قياس علوم الإنسان على علوم الطبيعة ومحاولة الوصل بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان في حلول كان الألمان يحاولون علاجها بوصف الأولى علوم الطبيعة تدابيد:و:ة<:0د11 والثانية علوم الروح

تدابيد 060506: لا في الثانية من بعد الوعي بالأولى بل علاقة هي علاقة الحرية الشرطية بالضرورة الشرطية كما بينا في غير موضع .

2. ومحاولة بناء الفنون التشكيلية للمكان (الرسم والنحت والعمارة) والفنون التشكيلية للزمان) الموسيقى البسيطة والمركبة (ودورهما في كل الفنون التمثيلية والأدبية

بالاعتماد على علاقة الأولى بالثانية هو سر كل الثورات الفنية والجمالية في الحضارات الإنسانية التي تجاوزت الابداع الغفل والفنون البدائية.

وكل ما أعيبه على علوم الملة وعلى فنونها هو غياب هذين التأليفين اللذين يترتبان على رؤية في المعاني الكلية بوصفها تحررا من علوم الإنسان وفنونه التي تحاكي الطبيعة بدلا من أن تكون نماذج لها كما يقتضي فهم القرآن الذي يقدم سياسة عالم الغيب مقياسا مثاليا لسياسة عالم الشهادة . ولعل أفضل مثالين في هذه العلاقة أمران:

1. الأول هو العلاقة بشروط الحياة السوية التي يكفي لفهمها تصور وصف الجنة وما فيها من خصائص البيئة الطبيعية والروحية.

2. الثاني هو العلاقة بشروط التعايش بين الناس أو نظام العدل الذي ليس له مثيل والذي يكون كل كيان الإنسان شاهدا عليه .

ففي ذلك رمز الرد على صورة الإنسان التي احتجت بها الملائكة على استخلافه في الأمثولة القرآنية التي عرضت مشهد الاستخلاف وتشكيك الملائكة في أهلية آدم بوصفه سيفسد في الأرض عكس الأول هنا وسيسفك الدماء عكس الثاني هنا ونجاوز اعتراضهم بتمكين آدم من قدرة

ذات علاقة بموضوعنا أي القدرة الترميزية أو تعليمه الأسماء كلها .

الفصل الثامن

أشرع في الكلام على مراجعة التثليث الوسمي أو نظرية الوسميات -السيميوتكس - انطلاقا من التثليث البيرسي في تأسيس نظرية الرمز وأساسها الوجودي أو العوالم الثلاثة. وطبعا فلهذا العرض علاقة بما ورد في الفصول السابقة وفي علاقة بالرؤية التي تعتبر المعاني الكلية رموزا للأشياء وليست مقومات لها سواء تعلق الأمر بالمعرفة أو بالقيمة. فالنظرية البيرسية التي تعتمد على التثليث ليست كافية وهي بحاجة إلى معنيين آخرين .

فالحد الأدنى للفاعلية الرمزية لا يمكن أن يقل عن خمسة عناصر تشبه أجناس أفلاطون لكنها مختلفة عنها لأن المقدرات الذهنية كما أسلفت ليست مقومة مثل أجناس أفلاطون بل هي مجرد رموز لمداركنا وتعاملنا الذهني مع الوجود الذي نجهل حقيقته ونكاد نرده إلى الحضور والغياب مثولا أمام إدراكنا أو عدم مثول .

وهذه العناصر الخمسة تتألف من أصل وأربعة فروع تتفرع عنه ككل تخميس كما نبينه في الفصلين الأخيرين من هذه المحاولة عندما نتكلم على الفرد من بنيته المرتسمة في كيانه كما يرمز إليها وهي ما اصطلحت على تسميته بالمعادلة الوجودية ثم الجماعة المنصورة في دولة هي عين المعادلة السياسية لنختم بالمعادلة الوجودية التي تعيدنا إلى الفردية في شكل هذه المعادلات وكلها تتعين في معادلة الترميز لعدم درايتنا بالحقيقة الوجودية التي نترجم ما ندركه منها بالترميز:

فالشيء الذي يؤدي دور الرامز له دائما التفاتان أو وجهان وهو إذن علاقة بين عالمين أحدهما هو عالم التفاته إلى نظامه والثاني هو عالم التفاته إلى ما يناظر نظامه في النظام المرموز. والالتفات الأول إلى عالم المعنى الرامز الذي ينتأ عليه العنصر الرامز بمقتضى نظام ذلك العالم الرامز فيكون العنصر رامزا بمنزلته فيه وليس بذاته .

فالشيء الذي يؤدي دور المرموز له دائما التفاتان أو وجهان وهو إذن علاقة بين عالمين أحدهما هو التفاته إلى نظامه والثاني هو عالم التفاته إلى ما يناظر عالم الرمز.

والالتفات الثاني إلى عالم المعنى المرموز الذي ينتأ عليه العنصر المرموز بمقتضى نظام ذلك العالم المرموز يكون العنصر المرموز إليه مرموزا إليه بمنزلته فيه .

والشيء الذي يؤدي دور المرموز له التفاتان أو وجهان وهو إذن علاقة بين عالمين أحد الالتفاتين لنظامه والثاني لنظيره في النظام الرامز فيكون مرموزا بنتوئه على نظام المرموزات المحيلة إلى نظائرها في نظام الروامز مثلما رأينا ذلك في نظام الروامز بالنسبة إلى نظام المرموزات.

وهذه هي الفروع الأربعة التي يتألف منها الترامز المتبادل بين النظامين بإنتاء أحد عناصر النظام الأول ليكون مناظرا لنظيره في النظام الثاني في التفاتين ومن ثم فنحن أمام التفاتين كلاهما مضاعفة. ويكون معنى التناظر بين النظامين هذا هو الحد الأوسط بين الالتفاتين الرامزين والالتفاتين المرموزين في تعين واحد هو فعل الترميز الذي هو رمز كيان الإنسان ذاته إذ ينتأ هو بدوره رامزا ومرموزا على مجال فعل الترميز في الجماعة

المتواصلة بوصفه ذا تعين ثقافة تصبح الطبيعة فيه أحد أجزاء الكينونة الثقافية أي العالم الرمزي ككل .

من ذلك مثلا أنك لا يمكن أن تعدد معنى لفظ في العربية من دون كل المعجم العربي ولا تعدد ما يناظره في ما تحيل عليه ألفاظ العربية من دون كل دلالات المعجم العربي . فيكون عندك أبعاد أربعة في فعل الإفادة الرمزية في اللغة أي لغة ويكون الأصل هو البعد الخامس أو التناظر بين النظامين أرضية أولى ينتأ عليها الرامز في اللغة مثلا وأرضية ثانية ينتأ عليها في ما تحيل عليه اللغة المرموز إليها بها وهذا التناظر بين العنصرين الناتئين على الأرضيتين هو الأصل وهو عين الإنسان من حيث فاعل للرمزي في الجماعة المتواصلة فيكون الترميز مخمسا:

1. والعالم الرامز هو مجموعة من الظاهرات الثقافية والطبيعية التي ينتخب منها بعضها ليشكل حتى يصبح رامزا مم11

2 والعالم المرموز هو كذلك مجموعة من الظاهرات الثقافية والطبيعية التي ينتخب منها بعضها ليشكل حتى يصبح مرموزا :»»ز:01 .

3. وبين العالمين رامز مرموز في آن وهو المؤول ص1:60

4. وبينهما كذلك مرموز رامز في آن هو التأويل .

5. الحد الأوسط أو المرآة التي تشبه وجهي جانوس هي هذا التناظر بين العنصرين الناتئين على الأرضيتين بفضل هذين الالتفاتين لكل من الرمز ومن المرموز. وهذا التناظر الواصل بين العالمين اللذين هما وجها الترميز المتناظرين هو علة الحاجة لتجاوز ثلاثية بيرس . وهذا التناظر حد أوسط

بين العالمين ومنه تستخرج قاعدة التأويل . وهو أصل العناصر الأربعة رغم كونه يبدو تاليا عنها .

لكنه هو فعل الترميز نفسه من حيث هو شرط التواصل في الجماعة المتواصلة التي تشترك في قاعدة التأويل التي هي "كود" تقسيم المجال إلى وجهين معتبرين منه ويبرزان عليه بروز النغمات والحروف على المتصل الصوتي أو بروز الأشكال على المتصل المكاني:

1. المعنى الدال ويتعين في مادة أو فعل ما لحمل الرامزية أيا كانت .

2. المعنى المدلول ويتعين في مادة أو فعل ما لحمل المرموزية أيا كانت .

وكلاهما ينتأ على أرضية هي

1. نظام المعاني الرامزة

2. ونظام المعاني المرموزة.

3. والنتوء في الحالتين يكون من جنس نتوء الصورة على أرضيتها ويتصل به اتصال اللفظ بسياقه فيكون للرمز سياقان هما؛ مرجع الرامز وهو الثقافة ككل بوصفها رامزة لذاتها من حيث هي فاعلية لفعل الرمز بمعنى أنها من جنس النصبة الفاعلة التي هي في آن رامز ومرموز. وهو مرجع المرموز وهو الثقافة بوصفها مرموزة في منزلة متفعلة بفعل الرمز بمعنى أنها من جنس النصبة المنفعلة التي هي في آن مرموز ورامز.

هو نظام ترامز ولا يستطيع عالم ما وراء نظام الترامز إلا بفصله عن هذا العالم الرمزي - وهو معنى المتعالي عند هوسرل - فيعتبره ذا وجود قائم بذاته لا يقبل الرد إلى العالم الرمزي . فتبقى المسافة الفاصلة بين عالمين

أحدهما هو صورة العالم في النظام الرمزي والثاني ما وراءها الذي يبقى مجهولا مهما تقدم النظام الرمزي للعبارة عنه وعما يدركه منه .

وتلك هي العلة التي تجعل الإنسان سجين نظام آيات تحيل إلى ما عداها الذي لا يرد إليها ولا يستطيع الإنسان منه فكاكا من هذه العلاقة بين عالمين عالمه الذي يمكن وصفه دينيا بعالم الشهادة وعالم يعتقد في وجوده ولا يستطيع النفاذ إليه ويمكن وصفه دينيا بعالم الغيب . وهذا التمييز لا يتعلق بالعالمين فحسب بل يتعلق كذلك بالذات الرامزة نفسها إذ هي لها عالمان في ذاتها من حيث هي عين فعل الترميز وعين ما ورائه . وهي عين فعل الترميز ليس من حيث هي فاعلة ولكن كذلك من حيث هي منفعلة أي من حيث هي رامزة لذاتها ومرموزة لذاتها كذلك .

وهذا التمييز بين الوجهين ليس تمييزا تحكميا بل إن ذلك مرده إلى أن ما يفيد به الرمز حالة الذات من حيث هي مدركة لذاتها ومن حيث هي مدركة ولذاتها مناظر لعلاقة الذات بما عدها رامزا ومرموزا . والتناظر بين الوجهين المتقابلين هو أساس الإفادة الدالة على تناظر ما بين المرجعين مرجع الرامز ومرجع المرموز أي ما وراء وجهي الترميز. ومن ثم على وحدة مجال المعاني ككل بوصفه العالم الذي يحيط بالإنسان من حيث هو الفاعل والمتلقي في آن . وإذا أردنا أن نفهم لماذا نفعل ما نفعل ننظر في ما يفيد به الرمز معبرا عن حال الذات وإذا أردنا أن نفهم كيف تفعل ما نفعل ننظر في ما يفيد به الرمز معبرا عن قصد الذات لما تفعل في الرمز ما تريد فعله في الموضوع.

فماذا يمكن أن تكون وجوه الترميز إذا تجاوزنا مثلث بيرس؟ فمثلث بيرس

مؤلف من القرينة -أي الرمز الذي يقترن الرامز والمرموز فيه اقترانا ضروريا مثل الدخان والنار

بعلاقة السببية كعلاقة نعتبرها موضوعية بينهما لا دخل للذات في ما بينهما من اقتران ومن نوعين آخرين هما الرمز في شكل "النصبة (من الانصاب)-الايقونة" وأساسه الاستعارة بوجوه شبه ما والكناية من جنس تعادل الميزان نصبة للعدل وهي من اختيار الرامز ثم الرمز القانون وهو كذلك من وضع الرامز وكلاهما يحتاج إلى رابط خارجي هو الذي يجعله يؤدي هذه الوظيفة يعود إلى الوصل الذاتي بالاستعارة أو بالكناية وليس إلى الاقتران الموضوعي .

وهذا بين بالنسبة إلى الرمز القانوني وهو لا يحتاج إلى كبير بيان بالنسبة إلى النصبة. فالشبه والعلاقة العلية المتعددة لا يكفي للربط بين الشبيهين أو المتلازمين إلا بالوعي المدرك لأوجه الشبه ولأوجه الفعل والانفعال . . أما القرينة فهي تواصل بين القرينين بفعل أحد القرينين في الثاني . فعلا ضروريا . وإذن فلا بد من مضاعفة النصبة والرمز. وتلك المضاعفة هي التي تعطينا مستويي التمثيل الذي هو جوهر الرمز:

1. فالقرينة بمعنى الاقتران الطبيعي بين الرامز والمرموز يتلازم فيها الرامز والمرموز طبيعيا تلازم النار والدخان . وتحاكيها النصبة التي تعتمد إما على وجه الشبه بين الرامز والمرموز.

2. ويحاكيها نوع أول من النصبة لوضع الرموز الاختيارية باعتماد الكناية. فالنوع الأول من النصبة يقارن الرابط بين الرامز والمرموز وليس الرامز والمرموز ومثاله الميزان والعدل . فالعلة المضمرة هي المساواة بين الكفتين

ورمزها تعادل الكفتين والمساواة بين المتخاصمين ورمزها تعادل الكفتين .

3. والرمز القانوني المتواضع عليه معناه ليس منه بل هو من صنع التواضع بين المتواصلين وهو اقتران بالعادة بين رامز ومرموز كأي قانون علمي .

4. ويحاكيه نوع ثان من النصبة لوضع الرموز الاختيارية باعتماد الاستعارة . فالنوع الثاني يقارن الرامز والمرموز مباشرة اعتمادا على وجه الشبه بينهما ومثاله النوع الثاني من الأيقونات التي هي صورة المرموز.

5 والأصل هو هذا المبدأ الذي يؤسس للتعدية بين النظامين الرامز والمرموز وهو إما الكناية أو الاستعارة أعني إما الشبه بين نتيجة علة مفترضة بين الرامز والمرموز إما طبيعية أو وضعية أو الشبه بين الرامز والمرموز مباشرة . وتلك هي علة إمكانية الإشكالية المتعلقة بالسببية كما وضعها الغزالي برد الأولى إلى الثانية معتبرا الاقتران الطبيعي هو بدوره عادة يمكن عقلا تصور عدم حصولها في حالات معينة.

لذلك فالاستعمال الرمزي للقرائن ليس إلا اختيارا لبعضها واعتبار الثابت منها طبيعيا والمتغير اختياريا أو وضعيا . والطبيعي قليل في الترميز لأن المواضعات الغنية عن الترابط الطبيعي بين الرامز والمرموز هي الأكثر استعمالا في الترميز الإنساني دون حاجة إلى وجوه شبه كالتي في النصبة أو الأيقونة . وإذن فعندنا ثلاثة أنواع من الرموز بلغة بيرس:

1. القرينة وتعتبر اقترانا طبيعيا بين الرمز والمرموز كالنار والدخان

2. الأيقونة الاستعارية) النصبة المعتمدة على تشابه الرمز والمرموز)

3. الأيقونة الكنائية) النصبة المتعلقة المعتمدة على تشابه العلة)

4. الواضعة مطلقة الاختيار للاستغناء عن الثلاثة السابقة وتلك هي العلاقة القانونية بين العبارة العلمية وموضوعها .

والأول والأخير غنيان عن المشابهة وهما يتعلقان إما بالغني عن المحاكاة بالطبع أو بالوضع . والأوسطان هما المبنيان على تشابه الرمز والمرموز أو تشابه علتهما وتلك هي علة تقدم الكتابة التصويرية أو الرسم والعبارة التصويتية في اللغات على الكلام العادي الذي هو مستوى ثان لأننا بينا أن الكتابة رسما والتنغيم صوتا متقدمين على اللغة (بشرط أخذها بمعنى الرسم والموسيقى أي الرسم في المكان والتنغيم في الزمان . وقد أضفنا الحد الأوسط الذي له التفاتان في الرامز الناتئ على أرضية النظام الرمزي والمرموز الناتئ على أرضية النظام المرموز. وهذا هو سر الترامز بين عناصر النظامين بالتناظر الذي وصفنا . وبذلك تصبح مستويات الترميز خمسة وليست ثلاثة كما في رؤية بيرس:

1. العنصر الرامز بالإضافة إلى نظامه بنتوئه عليه .

3. والعنصر الرامز بتناظره مع العنصر المرموز.

4. والعنصر المرموز بتناظره مع العنصر الرامز.

5. وبالإضافة إلى التناظر الشامل لكل العناصر الأربعة وكأنه الأرضية الشاملة المنظمة للفروع الأربعة أي النظامين والنتوئين .

فبالإضافة إلى ذاته يمكن ذكر هذه المستويات وهي في نفس الوقت مراحل نشأة الترميز:

1. نصبة ذاتية للإنسان (ومنه التعبير المسرحي)

.2 نصبة خارجية (كل الأنصاب)

.3 رمز تمثيلي) التعبير بالإسقاط: "جراف" أي شكل ممثل مثل خارطة الأرض (

.4 ورمز تجريدي) التعبير بالقوانين: باراديم)

.5 وأخيرا الرمز التام . وهو متضمن لكل هذه الأبعاد لأنه هو الوضعية الحية نفسها التي تكون رامزة لذاتها بشرط اعتبار الإدراك الرمزي غارقا فيها مع تعاليه عليها وعيا بها. وهذه الوضعية هي البداية والغاية لأنها هي عين الوجود ككل من حيث هو رامز لذاته وفيه يسبح الإنسان . وذلك هو المجال المقسوم أو عالم الخطاب المطلق.

ومن هذا المجال الشامل تتمايز المستويات السابقة بفعل هذا التعالي الذي هو أصل التقسيم إلى رامز ومرموز وعلاقة بينهما في الاتجاهين تتوسط بين العالم المدرك بوصفه خارجيا والذات في الاتجاه من الجسد إلى النفس وبين العالم المدرك بوصفه داخليا والذات في الاتجاه من النفس إلى الجسد (ويتحد الكل في الإنسان من حيث هو جسم ونفس متفاعلان وينتأ الإنسان على هذا المجال المقسوم نتوء الصورة على أرضيتها) بدءا بأولها الذي هو قص بالتمثيل المسرحي لغير الحاضر من الوضعية العامة لحياة الجماعة معا ؛ كأن يحكي أحد ما رأى خارج الجماعة في خروجه للصيد مثلا دون أن يكون قادرا على التعبير عما رأى بلغة ما زالت لم تحصل بعد فيمثل لهم ما يريد أن يحكيه لهم . وإذن فالتعبير

المسرحي متقدم على اللغة وهو ما سميناه التعبير الراقص بالجسم كله قبل تمايز الوظائف التعبيرية) انظر كتابنا الشعر المطلق (.

لذلك فإننا نرى من الواجب أن نعدل نظرية بيرس رغم صحتها المبدئية لنراجع رأيه في أبعاد الرمز الثلاثة بمستوياتها الثلاثة واستبدالها بنظرية تبين أن أبعاد الرمز خمسة وكذلك مستوياته . فبيرس يقتصر على أبعاد ثلاثة لأنه رغم ما عرف به من حرص وصرامة ودقة أغفل ازدواج طبيعة الرموز التي أشار إليها رغم أنه أورد النوعين .

فالقرينة هي من الرموز الفاعلة بذاتها . أما النوعان الآخران أي "النصبة الأيقونة" بصنفيها والرمز القانوني فهي لا تفعل إلا بفعل غيرها . وكان ينبغي أن يأتي بنظيريهما اللذين يفعلان بذاتهما وهما يوازيان الصنم والرمز القانوني . فإذا كانت القرينة تعمل بذاتها وظيفة الرمز فإن الصنم والرمز اللذين أوردهما بيرس لا يفعلان بذاتهما بل بإدراك الذات .

والنظيران الفاعلان بذاتهما يمثلهما سلوك الذات الذي يكون رامزا رمزا يفعل بذاته ولا يحتاج إلى إدراك خارجي ليكون رامزا ناما كما هي حال القرينة .[13] فالصنم الذي يرمز بذاته هو قدرة الإنسان على التصنم أو التعبير بالتمثيل والمحاكاة. إنه التعبير المسرحي الذي لا يكون ممكنا من دون تجرد الممثل من حاضر ذاته ليمثل الماضي (حكاية ما حصل (أو المستقبل (حكاية المتوقع (.

ولهذا الفعل علاقة اقتران تجعله مثل القرينة رامزا فعلا لا بمقتضى إدراك خارجي: التصنم الحي هو أصل الصنم والأول رامز بذاته مثل القرينة عند النظر إليه من خارجه . لكن القرينة هي التي تقاس عليه في الحقيقة مع نفي الوعي عن فعلها . لذلك فإن فعلها موضوعي ورمزيته توظيف من الغير لهذا الفعل .

والرمز القانوني الذي يرمز بذاته هو قدرة الإنسان على تجريد الأشياء أو تمييزها عما يحيط بها ليبرزها على أرضية هي كل ما عداها في همه بها وتلك هي العلاقة المضاعفة

التي يرد إليها كل قانون: العلاقة بالهم وهي أساس النسق المحدد منظور التجريد والعلاقة بين الناتئ والأرضية وهي نسب الأشياء فيما بينها في النسق .

والرمز القانوني أصله نوع من التحول إلى منظور اختيار معنى يؤدي دور مغناطيس ترتيب للأشياء بالإضافة إلى هم معين للذات . وهذا الهم المعين الذي تنتظم به الأشياء في نسق هو الترمز القانوني الفاعل ؛ وهو قوة واعية أو فاعلية عائدة من الهم الذي يصبح غاية إلى شروطه التي تصبح وسائل موصلة إليها . ولا معنى للرمز القانوني بالمعنى الذي يتكلم عليه بيرس من دون أن يتقدم عليه هذا الرمز القانوني الحي الذي هو ترمز وليس ترميزا .

وفي الجملة فإن النوعين الآخرين بعد القرينة مضاعفان: فلكل منهما شكل فعلي حي وشكل هو ثمرة ذلك الفعل أو ذلك الفعل نفسه بعد أن يصبح متعينا خارج الفعل . والشكلان الفعليان الحيان غير ثمرتيهما من حيث الوظيفة الرمزية. ذلك أن الشكلين الأخيرين لا يصبحان رامزين إلا بالعودة إلى الشكلين الأولين أي إن كل قارئ للرموز المتعينة خارج فعل الترميز الذي أنتجها لا يدرك الرمزية فيهما إلا بفعله لهما الصنم بالتصنم حقا أو افتراضيا تمثيلا أو تصنيعا والرمز القانوني بالترمز القانوني بنوع من

الاستبطان. وبذلك يكون شرط كل الشروط بروز الذات قبالة كل ما عداها في هذين الدورين من الترميز الحي أعني:

1. التجرد للتنصب وكأنه هو ذاته رمز لمعنى) ويسميه المترجم العربي الأول لكتاب الشعر بالنفاق ويسمى عند اللاتين بالشخص أو القناع "ماسك" أي أداء دور لا تكون فيه الذات إلا فاعلا رمزيا أي متنصبة (من النصبة وجمعها الأنصاب) للإبلاغ وليس حبة لذاتها لكأن الذات صارت أداة تواصل مقصود لا غير .

2. والتجريد للترمز القانوني (وفيه يصبح الإنسان مجرد منظور تنتظم الأشياء بحسب همه الناظر من خلاله إليها (. وهما أصل كل الفاعلية الترميزية الموضوعية التي

أولها القرينة لأنها ترميز ذاتي للشيء الرامز) العلاقة بين المقترنين علاقة موضوعية ومن ثم فهي رمز حي ولكن في الموضوع وليس في الذات) ثم يضاف إليها الصنم والرمز القانوني الفاعلين بالمواضعة وعند الإدراك .

ولولا هذين الفاعلين الرامزين لامتنعت أنواع الرمز الثلاثة التي اكتشفها بيرس والتي توجد خارج الذات . فلا يمكن للصنم أن يرمز بالشبه ولا يمكن للرمز القانوني أن يرمز بالعلاقة القانونية من دون قدرة الإنسان على الرمز بالتجرد الممكن من المحاكاة شرطا في السرد الأسطوري والرمز بالتجريد شرطا في الطرد النظري يلعا ما را إثتاه الأشياء ليكون ما ينتأ منها على أ كمجرد رمز ميت .

1. أصلها جميعا هو فاعلية التجرد الممكنة من التعبير بالمحاكاة أو الصنم الحي بالمقابل مع الصنم الميت عند بيرس .

2. ثم فاعلية التجريد الفاصلة والواصلة بين الأشياء في الذات الرامزة وهي الرمز الحي بالمقابل مع الرمز الميت عند بيرس.

3. ثم القرينة الرابطة بين شيئين في الموضوع (وهي في الحقيقة مفهوم القوة)

4. ثم النصبة بنوعيها الاستعاري والكنائي .

5. ثم الرمز القانوني أو المواضعات التي تتحدد بقانون الوضع .

والسؤال الآن هو، هل لنقدنا هذا علاقة بما أطلقنا عليه تضمن القدرة الترميزية على مستويين حدين ومستويين يصلان بين الحدين في الاتجاهين ومستوى جامع بين المستويات السابقة هو الوضعية الرمزية كلها عندما يتطابق المستويان الحدان في وحدة تامة هي الانشماس الكلي للحد الأول في الحد الثاني؟

ولنجب بإيرادها في ترتيب مقلوب يوضح أهمية ذلك لأن آخرها هو أولها في الحقيقة وبمقتضى تكوينية الترميز بوصفه فاعلية إنسانية ثم يتوالى الترتيب فيكون الرابع هو الثاني والثالث يبقى حيث هو والثاني هو الرابع والأول هو الخامس والأخير:

1. (5-) مستوى الترميز الحي ويكون فيه الرامز والمرموز شيئا واحدا هو كيان الإنسان نفسه حيث يكون الجسم دالا والمعاني التي في النفس مدلولا ومثاله البين هو ما

2. (4-) مستوى الترميز الميت ويكون فيه الرامز والمرموز شيئين مختلفين أحدهما هو نوع من الموجودات اختيرت لتؤدي وظيفة الدال والثاني هو نوع من الموجودات اختيرت لتؤدي وظيفة المدلول. وكلاهما رمز. ولذلك يمكن لهما تبادل الأدوار فيصبح الدال مدلولا والمدلول دالا لا إلى

غاية.

3. (3-) أثر المستوى الأول في المستوى الثاني: وهو دور التعبير السردي المغذي

للمستوى الثاني . 4. (2-) أثر المستوى الثاني في المستوى الأول: وهو دور التكوين الجمعي المغذي للمستوى الأول .

5. (1-) والتناظر بين ما في الذهن وما في العين أو التناغم بين الثقافة والفكر الإنساني بكل أبعاده هو الوسط الذي يوجد فيه الإنسان وجود السمك في الماء ولا يمكن للإنسان أن يكون متصلا بالطبيعة أي حتى بذاته من دون هذا الوسط الرمزي الذي يعيش فيه ولا يستطيع الخروج منه .

الفصل التاسع

الفصل التاسع في

وصلنا الآن إلى المرحلة قبل الأخيرة . وهي مثلها مثل المرحلة الأخيرة مخصصة لإثبات أساس التخميس برمز الرموز أعني بالمعاني الكلية التي هي عين ما به نرمز إلى كيان الإنسان دون فصل بين بعديه الطبيعي (بدنه) وبعده الذي نجهل حقيقته (روحه). فالإنسان السوي من المنظور العادي كائن واحد . وقد يدرك البعض أنه مؤلف على الأقل من عنصرين يعلم بعض أحدهما أي ما يسميه بدنه ويجهل جل الثاني أي ما يسميه روحه .

لكن ما أن يشرع الإنسان في النظر في ذاته حتى يحتار فلا يدري هل البدن هو ما يعام من روحه؟ أم الروح هي ما يجعل من بدنه؟ أم هو لا هذا ولا ذاك بل لعله شيء آخر وراء هذه الثنائية التي حيرت العقول . وسرعان ما يقفز إلى التثليث . فيكون الإنسان توليفة (سنتاز) تحصل من الصراع الدائم بين بدنه وروحه . فيرتاح خاصة إذا سمع تخريف بعض المفاخرين بتقدم القرآن على فرويد بكلامه على ما يسمونه النفوس الثلاثة الأمارة واللوامة والمطمئنة. ويزداد اطمئنانا عندما يبحث عن مطابقة مع ما يعتبره الحداثيون علما لدنيا أي الرؤية الداروينية للإنسان فيبحث المتحادث من خرابة تفسير القرآن عن الشرائق بين آدم البشري الذي هو من تطور القرود وآدم الإنساني الذي استخلف . وهلم جرا من التخريف الدال على سذاجة القائلين بالإعجاز العلمي من باعة الكلام .

ولما كنت قد بينت أن القرآن خال من الإعجاز العلمي وأن ما يسمونه إعجازا علميا هو دليل الجهل بمعنى العلم وبمعنى الإعجاز وبنفي القرآن لإمكانية تضمنه الإعجاز لعلتين واردتين فيه :

1. فهو تذكير والتذكير يتعلق بمعلوم وليس بمجهول والمعلوم الذي يذكر به لا يمكن أن يتضمن الغيب لأن القرآن صريح بأن الغيب محجوب على الإنسان عامة وحتى على الرسل .

2. والقرآن رسالة ولا يمكن للرسالة أن تبقى رسالة من مرسل عاقل إذا تضمنت ما لا يفهمه المرسل إليه العاقل . والإعجاز هو بالطبع ما لا يفهم على الأقل قبل ظهوره.

الفصل التاسع

لذلك فينبغي أن نعترف بأن الإنسان ليس واحدا إلا من حيث هو أصل غيبي يوحد ما يتجلى منه من علامات هي معان كلية ترمز إليه دون أن تكون مقومة لأننا لا ندري ما هو وما مقوماته فعلا لأنه إذا كان واحدا حقا فقد يكون كما أسلفت روحا نعلم منه بعده البدني أو بدنا نجهل منه بعده الروحي . فوحدة الفرد الإنساني بل ومفهوم الفردية كلاهما معنى ديني وليس فلسفيا . فلسفيا الإنسان نصف كائن وليس كائنا كاملا -انظر قصة أفلاطون في الأمر-وهو خاضع للضرورة الطبيعية وليس حرا ومن ثم فكل ما يقال عن الفرد هو بالجوهر ديني وليس فلسفيا .

وبصرف النظر عن هذا اللغز المحير سأكتفي باستعمال المعاني الكلية بدلالتها الرمزية فاعتبر أن البعد البدني والبعد الروحي بعدان متفاعلان وهو ما يعيشه أي إنسان سواء كان ساعيا لفهم اللغز أو حتى في غفلة أعني التمييز بين ما يدركه بحواسه الخارجية وما يدركه بحواسه الداخلية أو ما ينسبه إلى ما يتلقاه من خارج ذاته وما يتلقاه من ذاته بدنيا معينا بل جوارحه ومناطق من بدنه وما يتلقاه من داخله مما يمكن أن ينسبه إلى بدنه من تعبير عن حاجاته وما ينسبه إلى الوعي بهذين التلقيين اللذين يميز بين ما يمكن أن يعتبر بدنيا وما يمكن أن يعتبر من طبيعة مختلفة لأنه لا يرد إلى الحواس . ثم يشعر بأن هذين البعدين يتفاعلان في الاتجاهين:

1. البدن يبدو وكأنه يأمر ما ليس بدنيا منه ويؤمر منه وكأنه المعلوم من كيان الإنسان الواحد المجهول أو وحدته الروحية.

2. وما ليس ببدني يبدو كذلك يأمر البدني منه ويؤمر منه وكأنه المعلوم من كيان الإنسان الواحد المجهول أو وحدته البدنية.

فيصبح مؤلفا من أربعة عناصر العنصرين الناتجين عن التفاعل بين البدن والروح وقبلها البدن والروح وكلاهما مجهول في الحقيقة وخاصة ما بينهما من علاقة إذا اعتبرناهما شيئين مختلفين وليس وجهين من نفس الشيء. وكل ذلك في وحدة ذاته التي يشعر بها والتي يسميها "أنا" ويشعر أنها تعبط بتشعباتها هذه مع الوعي ببقاء الذات الواحدة لغزا غير

وبين أن حدي الذات البدن والروح أو الأنا وتفاعليهما هي كذلك غير مفهومة أربعتها أو غير معلومة الطبيعة ومن السذاجة ردها إلى ما يرمز إليها وكأنه مقوم لها . ومع ذلك فالإنسان يشعر بأنه ذات واحدة مختلفة عن كل ما عداها يتجلى لذاته بهذه العلامات التي ترمز إليه من حيث هو ذات وقد يعرف نفسه بها وكأنها مقومه لكيانه رغم أنه يجهل كيانه ويجهل العلاقة بين هذه التجليات الرامزة لكيانه وكيانه .

ولا يمكن لأحد أن ينكر أن الفرد الإنساني الذي هو لغز الألغاز بالنسبة إلى الذات نفسها من داخلها وإلى غيرها من خارجها يتجلى لنا بما يعرض به أمام إدراكنا من رموز هي خمسة أفعال لها أسماء معلومة هي المعاني الكلية التي ترمز إليه من حيث هو فرد متفرد بها وتنسب إليه دون سواه وهو بها يكون مختلفا عن كل فرد آخر بأمور لا يمكن ردها لكيانه البدني ولا لكيانه اللابدني ولا ندري حقيقتها ما هي وهي التي يتحمل مسؤوليتها في الحياة الاجتماعية والسياسية والقانونية في الدنيا ومن يؤمن بالأخرى يعتبره كذلك مسؤولا عنها :

1. المعنى الكلي الأول هو الإرادة: وهي الرغبة ما يرغب فيه والرغبة عما يرغب عنه من الأشياء والأفعال المتعلقة بذاته وبما يلي من المعاني الكلية بهذا الحصر الجامع المانع.

2. المعنى الكلي الثاني هو الإدراك : وهو الوعي بذاته وبما حوله وهو عين العلاقة بين منظوره في كل هذه الأفعال وهذه الأفعال . في سعيه لمعرفتها والتمكن من قوانينها .

3. المعنى الثالث هو القدرة: وهي فعلية ورمزها القدرة المادية سواء كانت قوة أو ثروة وذهنية ورمزية ورمزها القدرة الرمزية للتعبير عن القدرة سواء كانت أقوالا أو أعمالا معبرة عن القدرة الذهنية. ولهذه القدرة رمزان كونيان هما العملة أو رمز الفعل والكلمة أو فعل الرمز.

4. المعنى الرابع هو الحياة: وهي الذوق المادي ورمزه المائدة والسرير والذوق الروحي ورمزه فن المائدة وفن السرير اللذين هما أصل كل الفنون الجميلة التي تعبر عن معناهما الروحي المتجاوز لتغذية البدن إلى تغذية الروح.

5. المعنى الأخير هو الوجود ؛ وهو الرؤية الشاملة لكل ما تقدم وغالبا ما تكون دينية أو فلسفية أو مزيجا منهما وهي الرؤية التي تمثل منظوره للإرادة والإدراك والقدرة والحياة وحتى للرؤية.

ولا أعتقد أنه يوجد من ينكر أن قاب هذه المعاني الكلية التي نعرف بها الفرد هو المعنى الثالث أو "القدرة". فهذه هي التي يعتبرها الجميع الدليل الفعلي على فردية الفرد وبها يقاس ما يتفرد به الفرد لظهور ثمراتها في أفعاله ومفعولاته .

ولكن لما كانت القدرة علتها الفاعلية هي ما تقدم عليها أي المعنى الأول) الإرادة) والمعنى الثاني (الإدراك المعرفي) وعلتها الغائية هي ما تأخر عنها أي المعنى الرابع) الحياة من حيث هي ذوق (والخامس) الوجود من حيث هو رؤية) فإن القدرة لا تمثل القاب إلا لأنها الحقيقة الممثل الحقيقي للأولين من حيث هي ثمرتها بوصفهما علتها الفاعلة ومن حيث هي ثمرة الأخيرين بوصفهما علتها الغائية في كيان الإنسان كما ندركه دون أن نعلم حقيقة كون الأمر هو على تلك الحالة في ذاته أم هو في ما يبدو لنا منه .

وبين أنه رغم أن جميع الأفراد لهم هذه العلامات التي يتفرد كل واحد بما له منها أيا كان القدر والتي ترمز إليهم رمزا يجعلنا نعرفهم بها فإنهم متفاوتون فيها . فالبعض تغلب عليه العلامة الأولى فيكون مميزه غلبة الإرادة على بقية العلامات لديه والبعض تغلب عليه العلامة الثانية وهذا إلى الأخيرة . ولهذه العلة فقد استعملت هذه العلامات معيارا

1. فاعتبرت الأفراد الذين تغلب عليهم الإرادة منتسبين إلى النخبة السياسية لأنهم يبدعون أشكال إرادة الجماعة إذا كانوا سياسيين لهم بحق صفة الإرادة.

2. واعتبرت الأفراد الذين يغلب عليهم الإدراك المعرفي منتسبين إلى النخبة العلمية لأنهم يبدعون أشكال علم الجماعة إذا كانوا بحق لهم صفة البحث عن الحقيقة.

3. واعتبرت الأفراد الذين تغلب عليهم القدرة منتسبين إلى النخبة التي تبدع شروط بقاء الجماعة المادية) الاقتصاد) والروحية) الثقافة) إذا

كانوا بحق لهم صفة تحقيق أحد شرطي قيام الإنسان المادي والروحي .

4. واعتبرت الأفراد الذين تغلب عليهم الحياة منتسبين إلى النخبة المبدعة للذوقين المادي) الغذاء والجنس) ولفنيهما وما يصحبهما إذا كانوا بحق لهم صفة تحقيق أحد شرطي التعبير عن فن المائدة وفن السرير.

5. واعتبرت أخيرا الأفراد الذين يغلب عليهم إبداع الرؤى الدينية أو الفلسفية منتسبين إلى نخبة الرؤى الوجودية إذا كانوا بحق لهم صفة صوغ الرؤى الوجودية للعالم .

ويترتب على ذلك أن أي جماعة تكون بفضل هذه النخب التي تتمايز فيها فطريا بحيث إن كل أمة لها هذه النخب حتما ومستوى الأمة يتحدد بهم وبما بينهم من تكامل حتى وإن كان الاكتساب يضيف إليها هذه المميزات ما ينميها ويطورها وكأنها فرد كلي نخبها تكون فيها مثل هذه الرموز في الفرد . فالجماعة بهذا المعنى من حيث هي جماعة سواء بمعنى الأمة الإسلام أو بمعنى الجماعة الروحية عند هيجل ليست جملة أفراد بل هي كيان شبه عضوي حي لا يقوم إلا بفضل وحدة هذه النخب أو بصورة أدق وحدة عمل هذه النخب في

خمسة مستويات:

1. في مستوى العلاقة العمودية بينها وبين الطبيعة بل جغرافيتها خاصة وفي العالم ككل .

2 .في مستوى العلاقة الأفقية بينها وبين التاريخ في تاريخها خاصة وفي تاريخ العالم ككل .

3. في مستوى أثر العلاقة العمودية في العلاقة الأفقية أي الإنتاج الاقتصادي الذي هو ثمرة التعاون وتقسيم العمل والتبادل الذي يمثل أهم إشكالية في الوجود الجمعي وقد

يكون عامل تضامن وتعارف أو عامل حرب لا تتوقف كما في الرؤية الماركسية التي فيها وجه وصفي لما يحدث نحوله إلى وجه تعريضي على حدوثه .

4. في مستوى أثر العلاقة الأفقية في العلاقة العمودية أي الإنتاج الثقافي الذي يؤدي دور العلة الفاعلة لتحقيق القدرة وهو العلم وتطبيقاته والإنتاج الثقافي الذي يؤدي دور العلة الغائية لتحقيق القدرة وهي الفنون وتطبيقاتها .

5. والمستوى الأخير هو أصل كل هذه المستويات هو الرؤية الوجودية التي هي عين وعي الجماعة بذاتها بوصفها ذاتا لها علاقة عمودية بالطبيعة القريبة أي جغرافيتها والبعيدة أي العالم كله وعلاقة أفقية بالتاريخ القريب أي تاريخها والبعيد أي تاريخ الإنسانية. لكنها لا تكون رؤية إذا كانت علاقتها هذه بهما دون أن تكون اشرئبابا إلى ما ورائهما أي ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ. ولذلك فهذا المستوى هو مستوى الرؤى الدينية والرؤى الفلسفية وهما من طبيعة واحدة من حيث الغاية حتى وإن اختلفا من حيث الوسائل والمناهج .

وحتى نفهم هذه العلاقة بين الرؤى الدينية والرؤى الفلسفية وخاصة بمنظور قرآني فإننا ينبغي أن نعود إلى "قاب" هذه المستويات كلها أعني ما يجعل الجماعة كيانا شبيها بالفرد من حيث العلامات الرامزة لكيانها دون تقويمه أعني الإنسان وما جهز به ليكون قادرا على التعامل مع العلاقة العمودية أو

الطبيعة ومع العلاقة الأفقية أو التاريخ.

فالفرد الإنساني لا يستطيع من حيث هو فرد علاج هاتين العلاقتين بل لا بد له من الجماعة عضويا وروحيا بسبب عدم قدرته بمفرده حل مشكل الحماية مما يهدد بقاءه سواء كان من الطبيعة أو من التاريخ والرعاية بما يحتاج إليه لسد حاجاته العضوية والروحية. ومن ثم فالفرد متفرد من حيث علامات التفرد لكنه من حيث شروط وجوده وشروط بقائه مدين بكل شيء للجماعة.

ودينه للجماعة عضوي أولا؛ فلا يمكن تصور وجود الفرد من دون لقاء الجنسين على الأقل ومن ثم فالجماعة الأدنى هي الأسرة . والأسر عندما تتكون تصبح في صراع على

المضاعفة للحماية والرعاية تقتضي نظاما يحقق الحماية والرعاية بتقسيم العمل وتوزيع شروط الوجود والبقاء وحمايتهما فتكون الجماعة بالضرورة ذات نظام سياسي وتلك هي الدولة.

ودينه للجماعة روحي ثانيا :؛ فلا يمكن تصور وجود الفرد من دون لقاء الأجيال في تراكم الخبرة لعلاج شروط الوجود والبقاء العضويين وهذا هو مجال الإرث التراثي في الخبرة العلمية وتطبيقاتها والذوقية وتطبيقاتها لعلاج مشاكل العلاقة العمودية مع الطبيعة والعلاقة الأفقية مع التاريخ . وتلك هي الوظيفة الثانية للنظام السياسي . فبالإضافة إلى الحكم لا بد من التربية التي تمكن من مضاعفة دوري التجدد الإنساني:

1. الوراثة العضوية.

2. الإرث الحضاري.

3. فعل العضوي في الحضاري

4. فعل الحضاري في العضوي

5. قيام الأمم والإنسانية.

والجدير بالذكر أن ابن خلدون قد أسس ثورته في المقدمة على هذه المعادلة كما عرضها في الباب الأول مع وصلها بالأحياز المكاني وثمرته والزماني وثمرته وبالأصل المتمثل في علاقة الطبيعي الخارجي بالطبيعي الداخلي (في كيان الإنسان) والثقافي بالثقافي بنفس المعيين ثم توالت الفصول الخمسة التفصيلية دراسة التفاعل بين الطبيعي والثقافي في الاتجاهين يمكن اعتبار الاتجاه الطردي من الباب الثاني إلى الباب السادس درس تناقص دور الطبيعة وتزايد دور الثقافة ومن الباب السادس إلى الباب الثاني عكسا تناقص دور الثقافة وتزايد دور الطبيعة. والملتقى في المدينة التي يتساوى فيها التناقص والتزايد من المسارين بحيث إن المدينة هي دائما رمز الحضارة في القالب ورمز البداية في الأحواز من حولها.

- الفصل العاشر - وصلنا الآن إلى غاية المحاولة: نظرية الدولة والمعادلة الوجودية وحتمية التخميس في المفهوم والقيمة متعينا في رمزية المعاني الكلية لصورة الجماعة أو الدولة وفي رمزية المعاني الكلية لصورة الإنسان أو المعادلة الوجودية. وقد توصلت إلى وضع نظريتيهما بعد أن تخلصت من التثليث الذي كان يحول دون رؤية البنية العميقة لما سماه ابن تيمية المقدرات الذهنية النظرية. فمن دون المقدرات الذهنية النظرية لا وجود للعلم وتطبيقاته لعلاج علاقة الإنسان العمودية بالطبيعة. وقد أضفت إليه

مقدراته الذهنية النظرية مقدرات ذهنية عملية من دونها لا وجود للعمل وتطبيقاته لعلاج علاقة الإنسان الأفقية بالتاريخ:

1. المقدرات الذهنية النظرية التي مثل لها ابن تيمية بالرياضيات وبالمعاني الكلية عامة تعد شرط العلم بالضرورة الشرطية في علاج العلاقة بالطبيعة والتاريخ عندما تطبق على التجربة المعرفية في العلم النظري .

2. والمقدرات الذهنية العملية التي مثلت لها بالأخلاقيات وبالمعاني الكلية عامة تعد شرط العمل بالحرية الشرطية في علاج العلاقة بالتاريخ والطبيعة عندما تطبق على التجربة القيمية في العلم العملي .

3. تأثير الأولى في الثانية هو الذي يؤسس العلوم الإنسانية التي هي أعسر العلوم بسبب حصول هذا التفاعل في كيان الإنسان نفسه من حيث هو طبيعي وثقافي أو جسد مروحن وروح متجسدة كما بينا في الفصل السابق .

4. تأثير الثانية في الأولى هو الذي يؤسس للفنون الذوقية وهي جميعها تشكيل أو تنغيم محايث في مادة دائما وأرقى المواد التي يتجسم فيها التشكيل والتنغيم هو اللسان الذي هو ترجمة للرسم والموسيقى مثله مثل أدوات الرسم وأدوات النغم ولكن في مستوى المعاني

5. وحدة ذلك كله هي تجهيز الإنسان الفطري وتنميته المكتسبة ليكون قادرا على النظر

والعقد لعلاج المسألة الأولى أي العلاقة بالطبائع وتأثيرها في الثانية وليكون قادرا على

العمل والشرع لعلاج المسألة الثانية أي العلاقة بالشرائع وتأثيرها في الأولى . وما كان ذلك يكون كذلك لم تكن الطبيعة قد خلقت بقدر والتاريخ أمر بسنن -بلغة القرآن. ومعنى ذلك أن الطبيعة تخضع للضرورة الشرطية التي هي جوهر المنطق الرياضي وأن التاريخ يخضع للحرية الشرطية التي هي جوهر المنطق الخلقي . فيكون التناظر بين منطق الخلق في الطبيعة والأمرية في التاريخ ومنطق الرياضيات ومنطق الأخلاقيات هو السر في فهم النظرية التي وضعها ابن تيمية لحل مشكل الكليات أو المعاني الكلية التي لا يعتبرها مقومة للأشياء الموجودة خارج الذهن سواء كانت هذه المعاني الكلية مثلا مفارقة بالمعنى الأفلاطوني أو صورا محايثة بالمعنى الأرسطي . وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يتبين في بنية المعادلة السياسية أو المعاني الكلية التي ترمز للدولة من حيث هي صورة الجماعة وفي بنية المعادلة الوجودية أو المعاني الكلية التي ترمز للفرد الذي هو صورة الإنسان في علاقته بالعالمين الطبيعي والتاريخي وما يفترضه وراء كل منهما بوصفه مستعمرا في الأرض سواء آمن بأنه مستخلف بالمعنى القرآني أو لم يؤمن . فتكون غاية المحاولة بيان الطابع المخمس لمفهوم الدولة وللقيم التي تسعى لحمايتها ورعايتها ولمفهوم المعادلة الوجودية التي تمثل المعاني الكلية لمفهوم الإنسان وقيمته. الدولة مفهوما ووظيفة قيمية إذا كانت الدولة ذات بنية يرمز إليها نظام من المعاني الكلية فإن هذا النظام ينبغي أن يكون مؤلفا من معان كلية لا تعدد ماهية مقومة بل بنية رمزية تمكن من علاج مفهومها وما تؤديه من وظائف كلها متعلقة بالقيم أو بالأخلاق مطبقة في السياسة أعني حكم البشر وتربيتهم من أجل القوامة على الرعاية والحماية

التي يحتاج إليها البشر لسد حاجاتهم المادية أي شروط قيامهم العضوي وسد حاجاتهم الروحية أي شروط قيامهم الروحي.

الفصل العاشر

قيمة على الحماية والرعاية في الجماعة داخليا وخارجيا . وهذه المعاني الكلية خمسة في كل دولة من أقدم الدول إلى أحدثها ومن أصغر دولة إلى أكبرها ويمكن التمثيل لذلك بالدولة الفرعونية التي نعلم نظامها القديم ودولة الولايات المتحدة التي نعلم نظامها الحديث:

1 بد أن تكون للدولة علاقة بمرجعية يؤمن بها شعبها سواء كانت دينية أو فلسفية وهي في الحقيقة دينية وفلسفية في آن أي إنها؛ * ذات عرض قصصي يشبه النصوص الميثولوجية من حيث مخاطبة الشعب بلغة الخيال * وذات عرض منطقي يشبه الأنساق الفلسفية من حيث مخاطبة النخبة بلغة المنطق* وأثر الأسلوب الأول في الثاني هو أثر نقاش المتكلمين للفلاسفة * وأثر الأسلوب الثاني في الأول هو أثر نقاش الفلاسفة للمتكلمين * وغايتها الحيوية الروحية والعقلية التي هي معرفية وقيمية في كل جماعة .

2 بد أن توجد قوى سياسية تمثل هذه المرجعية وتسعى للحفاظ عليها وتحقيق ما فيها من رؤية في سياسة الجماعة بكل أبعاد السياسة وخاصة الحكم والتربية اللذين ترد إليهما كل أبعاد السياسة لأن؛ * الأول يتعلق بالنظام العام في الحاضر للحفاظ على الجماعة ومرجعيتها بسهر مؤسسات الدولة * والثاني بالنظام الخلقي لوجود الإنسان أو حضور المرجعية لحماية المستقبل بتكوين الأجيال . *والأول شرط حصول الثاني *والثاني شرط

تواصل الأول * والمجموع هو ما لأجله سمى ابن خلدون الدولة صورة العمران.

3 بد لمنع صراع القوى السياسية أو لإيقافه إذا حصل إما قبل أن يصبح حربا أهلية أو بعد الوصول إلى صلح بين طرفيها أن تستخرج القوى السياسية من تلك المرجعية دستورا سواء كان مكتوبا أو عرفيا يمثل بنحو ما الأخلاق الموضوعية التي تجمع عليها أغلبية الجماعة بمعنى أنه عقد ضمني بين الجميع وبينهم وبين السلط التي تمثل الدولة في الجماعة للحكم والتربية. ويتضمن الدستور حتما خمسة أبواب: * نظام المرجعية أولا*+نظام القوى السياسية ثانيا * ونظامه الذاتي بوصفه راعي الأخلاق الموضوعية ومنظم التشريعات الحامية لها* ومنظم مؤسسات الحكم والتربية المنفذة لها * ومنظم الإنجاز الفعلي لوظائف الدولة التي تضمن الحقوق والواجبات حماية ورعاية.

القوى السياسية إيجابا أو سلبا . وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن يوجد نظام حكم ونظام تربية مؤلف من 4 سلطة حاكمة بالفعل * وسلطة حاكمة بالقوة أو معارضة * وسلطة مربية بالفعل *وسلطة مربية بالقوة أو معارضة* وحيوية اجتماعية هي شروط بقاء الجماعة بفضل التبادل في علاقة بما يستمد من شروط البقاء العضوي وبفضل التواصل في علاقة بما يستمد من شروط البقاء الروحي . وقد يذهب البعض فيتصور المقابلة حاكم بالفعل وحاكم بالقوة دليل على التعارض بالمعنى الجدلي . وهو صحيح في البلاد المتخلفة حيث يكون الحاكم ساعيا لمحو المعارض والمعارض ساعيا لإفساد عمله . لكن في البلاد التي تفهم معنى التداول لا يكون الحاكم

معاديا للمعارض في ما يتعلق بمهمة الحكم وإلا لصار دكتاتورا مثل حكام العرب ولا يكون المعارض معاديا للحاكم في ما يتعلق بمهمة الحكم وإلا لصار هداما مثل معارضي العرب. فالحكم والمعارضة في البلاد الديموقراطية تعاون متين لأن غلبة المثال على المعارض وغلبة الأمر الواقع على الحاكم هما سر التعاون الذي يشبه العلاقة بين النظر) المعارض) والتطبيق) الحاكم) فيكون المعارض في وضع يفرض عليه وضع نفسه في منزلة الحاكم ولذلك تجده قد أعد وزارة ظل ويكون الحاكم في وضع يفرض عليه وضع نفسه في منزلة المعارض لأنه قد يخسر الانتخابات إذا فتكون العلاقة مربعة وليست ثنائية وبنيوية وليست جدلية إذ إن الحصيلة التي هي الأصل رغم كونها تتجلى في الغاية هي التي يتفرع عنها حاكم بالفعل معارض لذاته بالقوة حتى لا يخسر الانتخابات ومعارض بالفعل حاكم بالقوة حتى يستعد للنجاح في الانتخابات والجملة هي معنى الديموقراطية والتداول السلمي بفضل حضور العقل أو الحكمة السياسية في احترام شروط السياسة المبدعة. 5. وأخيرا تحديد وظائف رعاية الدولة لحماية الجماعة لنفسها ورعايتها وكل منهما مخمسة كذلك . فالحماية داخلية وهي القضاء والأمن وخارجية وهي الدبلوماسية والدفاع وأصلها

كلها نظام الاستعلامات والإعلام حتى تكون الجماعة على بينة مما يجري فيها وحولها حتى .. تتعامل معه على علم . والرعاية تكوينية وهي نظام التربية في مؤسسات التعليم ونظام التربية بمجرد العيش في الجماعة وخاصة في نظام توزيع العمل .

والرعاية تموينية لسد حاجات الكيان العضوي وهي نظام الإنتاج

الاقتصادي خاصة ولسد حاجات

الكيان الروحي وهي نظام الإنتاج الثقافي خاصة. وأصلها جميعا البحث والإعلام العلميان اللذان

هما أصل الأصول كلها بما في ذلك وظائف الحماية. ويكفي أن نعلم أن دولة الفراعنة كانت نموذجا

في ذلك بشهادة أفلاطون في كلامه على التربية في كتاب الشرائع مثلها مثل دولة الولايات المتحدة

التي هي ذروة البحث والإبداع في البحث والإعلام العلميين .

ولا حاجة للمزيد لبيان الطابع المعرفي والقيمي لهذه الوظائف بل إنها لآن معرفية وقيمية إذ هي عين العمل والشرع المؤسس على النظر والعقد في كل المجتمعات البشرية سواء كانت حديثة أو حتى بدائية. وطبعا كل ذلك بتناسب مع حال المعرفة والقيم في كل عصر وفي كل مصر . وما كان ذلك يكون كذلك لولا ما سنختم به هذا الفصل الأخير أعني المعادلة الوجودية أو نظرية المعاني الكلية الرامزة لكل ما سبق الكلام عليه في الفصول العشرة أعني تجليات كيان الإنسان كما نترجم ما نشهده منها دون أن ندعي أن ذلك هو المعاني المقومة لكيانه ووجوده في ذاتهما لأن ذلك من الغيب الذي لا يعلمه غير خالقه .

المعادلة الوجودية أو رموز كيان الإنسان

لن أطيل الكلام في المعادلة الوجودية لأني خصصت لها الكثير من المحاولات وهي أصل كل ما حاولت بيانه في فصول هذه المحاولة العشرة

. فهي المعاني الكلية التي يمكن اعتبارها رامزة لما نعرف به الإنسان كما صاغ ابن خلدون ذلك في المقدمة معتبرا إياه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". وهذا تعريف ينتسب في آن إلى المعرفي (بطبعه)والقيمي (الاستخلاف) . وإذن فالمعاني الكلية المستعملة فيه معان تنتسب في آن إلى النظر والعقد ويتعلق بالمقدرات الذهنية النظرية ومثالها الرياضيات وإلى العمل والشرع ويتعلق بالمقدرات الذهنية العملية ومثالها الأخلاقيات . ويمكن عرض المعادلة الوجودية في شكل بسيط:

1. نضع "الإنسان - الله" في قلب المعادلة بمعنى العلاقة المباشرة بين الإنسان ومثاله الأعلى .. عندما يكتشف أن إرادته وإدراكه وقدرته وحياته ووجوده كلها نسبية وفانية فيتكشف أن له في ذهنه على الأقل سواء آمن بذلك أو صدق فيورباخ فاعتبرها من نتائج استكمال ذاته بتخيل ما ينقصه . فهذا ليس مهما لأن ما يعنيني هو أن يدرك التضايف بين النسبي والمطلق هذه العلاقة.

2 ونضع على يمين هذا القلب العالم الطبيعي الذي يستمد منه الإنسان شروط قيامه

العضوي خاصة) الاقتصاد المادي واللامادي) وما يفترضه ما وراء له أي ما يسميه أرسطو

الضرورة الشرطية لكي يفسره ويفسر ما يجعله مناسبا لشروط قيامه.

3 -ونضع على يسار هذا القلب العالم التاريخي الذي يستمد منه الإنسان شروط قيامه

الروحي خاصة) الثقافة العلمية والفنية) وما يفترضه ما وراء له أي ما أسميه قياسا على

الضرورة الشرطية الأرسطية الحرية الشرطية . فيلتقي الماورائان أحدهما ينسب عادة إلى من نعتبره خالق العالم أو الله والثاني ينسب عادة إلى "خالق" التاريخ أو الإنسان. وذلك على الأقل

في جل الأديان والفلسفات دون نفي امتداد دور الله في التاريخ ودون نفي دور الإنسان في

الطبيعة التي يحولها خلال التاريخ بما في ذلك تعديل طبيعته . فنكون وكأننا عدنا إلى القلب الذي

وبذلك تكون المعادلة الوجودية هي بدورها مخمسة ليس تحكميا بل لأن الإنسان حتى لو قال بوحدة الوجود الطبعانية مثل سبينوزا وابن سبعين أو مثل هيجل وابن عربي فإنه لا بد أن يجعل هذه الوحدة مخمسة لأن اعتبار الطبيعة صنفين عند سبينوزا مثلا طابعة ومطبوعة يعني أن ما ينسبه المؤمن بوجود إله مفارق إلى الله ينسبه سبينوزا إلى الطابعة. وما التلمساني إلى الأمواج التي تغير الأحوال في وحدة الوجود. وقس عليهما هيجل وابن عربي بالنسبة إلى وحدة الوجود المروحنة أو المذوتة كما يتبين من نقد هيجل لوحدة الوجود السبينوزية حتى ينتقل من الجوهر إلى تذويته . وهذه المعادلة الوجودية التي حاولت بها صوغ المعاني الكلية التي تمثل تحديدا رامزا للإنسان وليس تحديدا مقوماته هو الذي

الأسماء والبياه و8 أبو يعرب المرزوق

يعلل الطابع المخمس الذي بيناه في كل فصول المحاولة والظاهرات التي تكلمنا عليها وخاصة نظرية اللسان ونظرية الوسميات . والله أعلم .

تعودت على كتابة فصل أختم به كل محاولة وذلك من قريب . لأني سابقا لم أكن أفعل . وهذه المرة سأخصص الخاتمة للرمزين الأعم على الإطلاق لبيان طبيعة العلاقة بينهما العلاقة التي تحول دون تعريف المفهوم والمعنى بالمخمس البنيوي . فهي العلاقة التي يفهمها والتخلص منها يتحرر الفكر الإنساني من الرؤية الجدلية. فهي التي تتأسس على التناقض والصراع . وهي التي أعيب على الإسلاميين تبنيها بمقابل يزعمونه قرآنيا وهو لا أصل له في القرآن : مفهوم التدافع .

فما هو وارد في القرآن هو دفع الله الناس بعضهم ببعض وليس تدافع الناس. وحتى لو فرضنا أن الدفع قد يجعلهم متدافعين فإن الكلام على التدافع الانفعالي حينها وكأنه فعلي يغيب الفاعل الذي يعود إلى الله وليس إلى الإنسان. وذلك يعني أن تبني هذا المفهوم ليس قولا بالصراع الجدلي فحسب بل هو أكثر من ذلك إذ فيه استغناء عن الدافع وتحويل التاريخ إلى منطق الضرورة الشرطية أي إلى التاريخ الطبيعي الذي لا دخل للعناية الإلهية فيه .

والرمزان الأكثر كلية على الإطلاق هما بالذات مجال تعين الفكرة الجدلية بمعناها الهيجلي وبمعناها الماركسي . فالرمز الأول هو الكلمة وهي مجال المنطق الجدلي الهيجلي المفضل . والرمز الثاني هو العملة وهي مجال فهم المنطق الجدلي الماركسي المفضل . فالكلمة تشير إلى المفهوم المنطقي والعملة تشير إلى القيمة الاقتصادية. وفيهما تجلى الجدل في الفلسفة ما بعد

الكنطية .

وقد اصطلحت على المعنى الأول المتعلق بالكلمة فسميته فعل الرمز لأن الكلمة هي التي يشتعل الرمز بواسطتها في المفهومات الثقافية. واصطلحت على المعنى الثاني المتعلق بالعملة فسميته رمز الفعل لأن العملة هي التي يصبح الفعل بها رمز كل القيم الاقتصادية. وإذن فقد اخترت الرمزين اللذين يتعلقان بأدوات الفعل في الجماعة سواء كان العمل متعلقا بشروط قيامها المادية أو بشروط قيامها الروحية.

لكني لا أعتقد أنه يوجد إنسان يفهم معنى هذين النوعين من الشروط ويجهل أنهما متفاعلان ومن ثم فهو يضيف إلى فعل الرمز) الكلمة) ورمز الفعل (العملة) وسيطين بينهما هما أثر الكلمة في العملة وأثر العملة في الكلمة ليجد أصل الفاعلية الإنسانية كلها أي قدرة الجماعة على إعالة نفسها وحمايتها بشروطه الأربعة التالية:

1. الكلمة أو فعل الرمز

2. العملة أو رمز الفعل

3. فعل الكلمة في العملة هو في جملته دور الثقافي من حيث هو علة فاعلة أو علة غائية للاقتصادي .

4. فعل العملة في الكلمة هو في جملته دور الاقتصادي من حيث هو أداة تمويل للاستثمار الثقافي الفاعل (البحث العلمي) أو الغاية) الإنتاج الفني مثلا) شرطا في الفاعلية الاقتصادية ذاتها . فالاقتصاد يوجد بين علة فاعلية هي البحث العلمي وعلة غائية هي الأنس الإنساني وهي خاصة فن المائدة

والسرير وما يصحبهما في ما يسميه ابن خلدون الأنس بالعشير أعني كل مبررات الاستهلاك الذي هو المحرك الحقيقي للاقتصاد .

5. أخيرا أصل الفاعلية أو القدرة التي للجماعة على إعالة نفسها وحمايتها بها تنتجه من اقتصاد وثقافة بالمعنيين اللذين أشرنا إليهما هما سر القوة في كل أمة ذات دولة لها القوامة عليهما التي يقتضيها دور شعب حر في سياسة نفسه ليكون سيدا على أحياز وجوده الخمسة أي على جغرافيته وتاريخه وثروته وتراثه ونظامه القيمي الروحي أو مرجعيته التي تحدد رؤيته الوجودية للعالم .

وحتى نفهم العلاقة العميقة والمتينة بين الرمزين وبين تفاعلهما والأصل الذي تتفرع عنه هذه العناصر الأربعة لتكون المخمس الذي من دونه لا يمكن فهم المفهوم والقيمة في المجالين الاقتصادي والثقافي اللذين يرمز إليهما رمز الفعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة لا بد من التذكير بالمعادلة المشتركة بينهما والتي لم يفهمها ويعمل بها إلا النظام الرأسمالي

فسواء كان المنتج منتجا غاية للعملية الاقتصادية أو للعملية الثقافية فلا بد من تدخل خمسة عوامل في عملية الإنتاج هي عينها فيهما كليهما لأن الثقافي علة فاعلة وعلة غائية للاقتصادي والاقتصادي علة فاعلة وعلة غائية للثقافي. فهو بدوره بضاعة وخدمة مطلوبتان ومن ثم فالثقافي جزء من الاقتصاد والاقتصاد جزء من الثقافي لأن كلا منهما شارط لكل منهما :

1. لا بد من فكرة وهي من مجال الكلمة أو فعل الرمز أي جزء من الثقافي.

2. ولا بد من مستثمر وهو قبل الحصول على التمويل فكرة كذلك وهو

أيضا جزء

3. ولا بد من قلب هو عملية الإنتاج نفسها وتكون مشروعا على الورق ولا تنتقل إلى التحقيق الفعلي وهو فاعلية إنتاجية شرطها ثقافي على الأقل في تكوين المنتجين أصحاب الخبرة وطرق التنظيم والإدارة . لكن ذلك مشروط بوجود التمويل .

4. وإذا وجد تمويل الاستثمار أمكن للمشروع أن ينتقل من القوة إلى الفعل وهو من مجال العملة أو رمز الفعل وهو من الاقتصادي الذي يستند إلى عادة ثقافية هي الادخار.

5. لكن ذلك كله مشروط بوجود طلب من المستهلك أو بإيجاده لأن الاقتصاد يمكن أن يوجد الطلب لما ليس هو مطلوبا بطبعه بل يصبح مطلوبا كحاجة كمالية. وأهم عناصر الطلب الاقتصادي هو من هذا الجنس لأن الكماليات هي التي تمثل القيمة التبادلية الأرقع من القيمة الاستعمالية ما يسد الحاجات الضرورية.

وتلك هي العلة الغائية التي نسبتها إلى الذوق سواء بمعنى الذوق المباشر في علاقة بالمائدة والسرير وفنيهما أو غير المباشرة في علاقة بما بعد الطبيعية وبما بعد التاريخ في الدين والفلسفة وتتعلق بالقيم المتصلة بالفضائل النظرية والفضائل العملية. وهي نظير

العلة الفاعلية التي هي الأولى أي الفكرة وهي ذات تأثير أكبر من العلة الفاعلة في الإنتاجين الاقتصادي والثقافي.

والتناظر بين الأخيرة والأولى وبين الثانية وقبل الأخيرة والزوجان يلتقيان

في القلب الذي لا ينتقل من المشروع على الورق الذي قدمه المستثمر بالاعتماد على علم بطلب المستهلك وبوجود الفكرة التي تستجيب لهذه الحاجة. وإذن فالثقافي هنا يتدخل بوصفه علة فاعلة الفكرة وعلة غائية الحاجة للاستهلاك . وطبعا توجد كفاءة المنتج وكفاءة المستثمر الإقناعية في العلاقة بالممول . وهنا يلتقي فعل الرمز) الإقناع بالكلام وطبعا بالمشروع وما يتضمنه من وعود بالربح) ورمز الفعل (ما يقدمه الممول من ادخاره سواء مباشرة أو بتوسط البنك الذي كلف باستعمال ماله في تمويل الاستثمار) .

ما ذكرناه هنا بخصوص الاقتصاد يصح على الثقافة والفرق ليس العملية الإنتاجية لأنها واحدة بل المنتج والحاجة التي يسدها . فإذا كانت اقتصادية مباشرة سميناها اقتصادية وإذا كانت ثقافية مباشرة سميناها ثقافية لكنها في الحقيقة تجمع الوجهين لأن الإنتاج الثقافي شرط إمكان للإنتاج الاقتصادي علة فاعلة وعلة غائية والاقتصادي شرط تحقق للإنتاج الثقافي علة تمويل وتحويل المنتج الثقافي إلى بضاعة أو خدمة ذات دور اقتصادي . وبهذا يتميز النظام الرأسمالي وهو سر قوته . فالبراءات التي هي تطبيقات علمية تعد أهم عوامل الثروة في البلاد المتقدمة.

ونأتي الآن إلى التحريف الذي يحول هذين الرمزين أي الكلمة والعملة إلى أداتي استعباد بدلا من أن تكونا أداتي تحرير للإنسان:

فالكلمة إذا كانت كما هي وظيفتها الأصلية أداة تواصل تعتبر أداة تحرير من الانطواء وتيسر مفهوم التعارف لكنها سرعان ما تنقلب إلى سلطان على المتواصلين بدلا من البقاء أداة تواصل لأنها تتحول إلى وسيلة تأثير

إيديولوجي وخداع . وهذا أمر بين من الإعلام والدعاية والتسويق التجاري المبني على الإشهار.

والعملة إذا كانت كما هي وظيفتها الأصلية أداة تبادل تعتبر أداة تحرير من تعثر التبادل لأنه تيسره بتجاوز المقايضة وتسرع عملية التبادل والحركية الاقتصادية لكنها سرعان ما تنقلب إلى سلطان على المتبادلين بدلا من البقاء أداة تبادل لأنها تصبح بتوسط الربا والقرض مقابل رهن ما تحقق به إلى وسيلة تملك من يتوهمون أنفسهم مالكين لما حصلوا عليه بالقروض فيصبح الجميع مرهونا طيلة حياته ويفقد حريته لأنه إذا توقف عن السداد يفقد كل ما حقق .

وبهذا المعنى فالرأسمالية بهذين التحريفين تتحول إلى نظام عبودية مقنع وليست نظام حرية كما تدعي إلا بمعنى حرية الحائزين على معدن العجل وخواره. لكن السيد الذي يحوزهما ويستعبد البقية بهما ليس الحاكم الذي هو بدوره في خدمة أصحاب الأموال والأقوال بل السيد هم أصحاب البنك بفضل السيطرة على الأموال التي تمكن من السيطرة على أصحاب الأقوال) الإعلام والملاهي .(وهذان هما نوعا الربا:

1. ربا الأقوال هو الإيديولوجيا والدعاية والإشهار والإعلام الكاذب وتزييف الوعي وهي أدوات يسيطر عليها أصحاب المال .

2. ربا الأموال هو الربا بالمعنى المعتاد والاقتصاد الوهمي الذي ينتج عن المشتقات والمضاربات الافتراضية بحيث يصبح الاقتصاد قمارا لإفقار الفقراء .

وقد استعملت قصة العجل في القرآن لتوضيح هذه القصة القرآنية. فمعدن

العجل هو العملة وخواره هو الكلمة. وسميت نظام الحكم بالحكم باسم دين العجل أو الأبيسيوقراطية قياسا على الحكم باسم الله الثيوقراطيا وباسم الشعب الديموقراطيا. وبينت أن هذين النظامين الأخيرين رغم ما يبدو من تناقض بينهما في الظاهر هما من نفس الطبيعة في الحقيقة. ذلك أن بنيتهما العميقة هي بالذات الحكم باسم العجل أي ببعديه معدنه ممثلا للعملة أو فعل الرمز وخواره ممثلا للكلمة أو رمز الفعل اللذين تحولا إلى أداتي عبودية

-5 2 ير ل : لق ألما ا < باسم الله أو باسم الشعب بة الظاهر وهم يحكمون باسم العجل وبعديه ب الحقيقة من أين يمكنهم الإمساك بالإنسان واستعباده . وكل من أسمعه يتكلم على الأخلاق والطهرية ويحمل الخاضعين للعبودية بهذه الأساليب مسؤولية ما يحصل لهم اعتبره من أغبى المخلوقات وأكثرهم كذبا وزيم خاصة إذا كان ممن أعرف مدى ما رأيته منهم من تذلل من أجل أتفه سد الحاجات والخوف من الصمود أمام الظلم والحيف والتحيل خلال تعلمهم في الجامعة وترقيهم في المهنة. فمن قبل أن يخضع للمفسدين في الجامعة و المهنة لا يحق له أن يعطي دروسا للشعب ومحاسبته على خضوعه لمن يستذله في قوته اليومي .

فما سر هشاشة الإنسان؟ المائدة والسرير. الإنسان يمكن أن يصمد أمام كل المصاعب إلا إذا تعلق الأمر بالجوعين الغذائي والجنسي . وكل المسيطرين على البشر لا يسيطرون عليهم إلا بهما أي إما بالحرمان منهما أو بالتطميع فيهما أو بك المزيد منهما . فإذا أضفنا أنهما في الغالب لا يكفيان الإنسان بعد سدهما بل هو يمد يده إلى ما يعلو عليهما وهو أكثر كلفة منهما

أعني فنيهما فإن الإنسان يصبح خاضعا لأربعة هشاشات ذات أصل واحد هو سلطان الوعي بالفناء الذي يجعل العاجل دائما مقدما على الآجل سواء كان ذلك في ترتيب دنيوي أو في ترتيب بين الدنيوي والأخروي:

1. حاجة المائدة أو الغذاء والصحة.

2. حاجة السرير أو الجنس والإنجاب.

3. فن الغذاء وما يصبحه من بذخ المائدة وهو الذوق الغذائي .

4. فن الجنس وما يصبحه من بذخ السرير. وهو الذوق الجنسي.

5. أخيرا كون الإنسان يخلد إلى الأرض أو يصبح مطلق الإدمان على اللامتناهي الزائف أي لا يشبع من الغذاء وفنه ومن الجنس وفنه وكلاهما يحتاج إلى الأموال والأقوال . ولذلك فغالبا ما تكون الأقوال وخاصة في السياسة من أدوات الإثراء لأن القدرة على الخداع بالأقوال هي سر مستعملي الأخرى للحكم باسم الله) انظر ما يفعله ما يسمى

بالمرجعيات في التشيع أو بالدعاة في التسنن وخاصة الجدد منهم) أو باسم الشعب (كل الشعبويين والديماغوجيين يبيعون الكلام للوصول إلى السرقة الحصينة والتي لا يعاقب عليها (.

وهذا دور الخوار الذي للعجل من أجل معدنه المسروق في القصة القرآنية . وهو البديل الفاسد من الدين . ومعنى ذلك أن دين العجل هو الأصل لتعريف نوعي الحكم باسم الله وباسم الشعب . ولولا هذه الظاهرة لاستجال أن يوحد 15000 مترشح لمجلس النواب في تونس و26 مترشح لرئاسة تونس التي هي هي كلها حي من أحياء استنبول أو القاهرة. ولا

يمكن أن يكون هذا التزاحم على الكراسي حبا في الوطن أو خدمة للشعب . وإنما العلة هي أن السياسة في بلاد العرب صارت أقرب طريق للإثراء السريع دون حسيب ولا رقيب.

والله أعلم .

أبو يعرب المرزوقي

الكذب المضاعف في القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية- أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 6
الفصل الثالث 12
الفصل الرابع 15
الفصل الخامس 19
الفصل السادس 24

١ ب ارا

توذس ب 19-12 - /1440 21-08-2019 (لأسماء والبيان

الفصل الأول

بينت في الكلام على مخمس الرؤى التي تمثل الواحد الديني والفلسفي أنها جميعا تتفرع عن أصل واحد هو ما يترتب على علاقة الإنسان بما سميته المعادلة الوجودية التي تتألف من قلب يلتقي فيه الإنسان بربه مثبتا أو منفيا ثم حوله الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده ومنها يستمد الإنسان في هذه العلاقة كل رؤاه التي تترتب على رد ربه إليه أو رد ذاته إلى ربه سواء كان الرب مثبتا (عند المؤمن (أو منفيا (عند الملحد) . ومن ثم فالرؤى عند الجميع هي تلك التي أحصيتها ولا يوجد غيرها .

وما حاولت تعريفها وجدتها ترد إلى القول بالضرورة الشرطية في الطبيعة أو بنفيها وإلى القول بالحرية الشرطية في التاريخ أو بنفيها وفي حالة القول بهما أو في حالة نفيهما يكون الإنسان أمام سؤال طبيعة ما يتجاوزهما بل حالة الإثبات فيقيسه عليهما خارجهما أو بالعكس في حالة النفي فيقيس نفسه على ما يشترضه ما وراءهما . وإلى هذه المعادلة يعود القول بالأديان والفلسفات أو بنفيهما والاستسلام إلى السيلان الأبدي للطبيعة والتاريخ . وما كان ذلك يجعل الحياة مستحيلة فالمرء ينتهي إما إلى الغرق في مجرى الأحداث تاركا كل حياته للصدف إن كان نافيا بإطلاق أو إلى "القضاء والقدر" إن كان مؤمنا بإطلاق . وكل تخريف الوجوديين يعود إلى هذه القصة. فالوجودية الملحدة تعيش جحيم المسؤولية المزعومة التي تشبه قول

المعتزلة بالحرية المطلقة لكأن النظام الطبيعي من صنع الإنسان الذي يتأله بزعم نفسه خالقا لأفعاله والوجودية المؤمنة تعيش سعادة الاستسلام المزعوم للأقدار وتشبه قول الجبرية بالجبر المطلق لكأن الإنسان عديم الاختيار والله هو الذي يفعل بدلا منه وهو متفرج على ما يجري . لكن الأول في الحقيقة مستسلم للصدف مع وهم السيطرة عليها وهو لا يسيطر على شيء والثاني مستسلم للصدف مع وهم الإيمان بأن غيره يدبر أمره فيصبح مثل الأول مستسلما للصدف لكنه بالقياس إلى الأول يمثل الغبي السعيد تمثيل الأول الغبي الحزين. ذلك أن التمييز بين الضرورة الشرطية واللاشرطية والحرية الشرطية واللاشرطية ليس اختياريا بل هو من جوهر كيان الإنسان . في الوجود الطبيعي ما لا نعلم

نظامه بل ونظامه لا نعلم علله وفي الوجود التاريخي ما لا تعلم سننه بل وسنته لا تعلم عللها . وما نعلمه الحالتين قليل بالقياس إلى ما لا نعلمه . ومن ثم فكل الرؤى تتعلق بهذه الأخلاق . ولهذه العلة فلو بقينا عند هذا الحد لما تجاوز كلامنا أحوال نفوسنا ولما استطعنا أن نتجاوز الشكوى من شرطيتنا العضوية والروحية التي هي ما يلازم الأولى من وعي بها بها حولها .

والآن نصل إلى إشكالية الكذب المضاعف في القول بالمطابقتين :

1 . الكذب المضاعف في القول بالمطابقة المعرفية يتمثل في وهم المطابقة مع حقيقة موضوع المعرفة ووهم المطابقة مع ما تعلمه الذات. وفي الحالة الأولى السؤال هو حول المسافة الفاصلة بين علمنا وموضوعه . وفي الحالة الثانية السؤال هو حول المسافة الفاصلة بين وعينا ولاوعينا في علاقتنا بعلمنا

بموضوعنا . ولذلك تجد الوجودي الملحد (سارتر مثلا) لا يمكن أن يقول بوجود اللاوعي لأنه إذا شك في المطابقة الثانية مع الذات لا يمكن أن يواصل القول بالمطابقة الأولى مع الموضوع . وهو إذن يبني كل رؤيته على شفافية مضاعفة ليس عليها دليل : شفافية الوجود للمعرفة وشفافية المعرفة لذاتها .

2 . الكذب المضاعف في القول بالمطابقة القيمية يتمثل في وهم المطابقة مع قيمة الأشياء والأفعال ووهم المطابقة مع تقييمنا للأشياء وللأفعال . ونفس السؤالين يتكرران بخصوص التقييم في علاقته بموضوعه وفي علاقته بذاته والمشكل هو الشفافية المزعومة لقيم الأشياء والأفعال والشفافية المزعومة للتقييم لذاته . فيكون هنا التشكيك في وجود عدم مطابقة مضاعفة مع القيمة الموضوعية إن صح التعبير ومع التقييم الواعي بذاته بمعنى الصادر عن وعي أو عن لا وعي من صاحبه. والحصيلة هي أن القول بالمطابقة المعرفية والقيمية حكما شكل الفلسفة القديمة والوسيطة وحكما شكل الدين القديم والوسيط وهو أمر يسير الإثبات من خلال فلسفتي أفلاطون وأرسطو اللتين لا تتميزان من حيث الرؤى إلا بما لا يمس القول بالمطابقة لأن مفارقة المثال

للممثول أو محايثته لا يغير من الأمر شيئا إذ كلا الموقفين يجعلان المثال والصورة كلاهما مطابق في مستوى المعرفة وفي مستوى القيمة. والمطابقة في الحالتين تكون مع الموضوع ومع الذات بمعنى أن العلم والتقييم صادقان بالمعيارين إذا قورنا بالموضوع وقورنا بما في ذهن العالم والمقيم أي إنه صادق في ما يقول وليس منافقا مثلا . ولا يعني ذلك أن كل عالم

وكل مقيم صادق بالقياس إلى الموضوع وإلى ذاته فقد يكون كاذبا مع ذاته ومع الموضوع لكنه معرفي وقيمي . ولم يكن واردا في هذه الرؤية الكلام على كذب لا واع في القيمي مؤد إلى كذب لا واع في المعرفي مثلا بل كان الأول يعتبر نفاقا أو كذبا واعيا والثاني خداعا أي تزييفا لعلم فعلي بقصد الإيهام .

لكن هذا الوجه الثاني من الكذب في المستويين القيمي والمعرفي صار موجودا بالفعل في النكوص إلى القول بالمطابقة وذلك لتفسير عدمها ليس بكونه بالذات مستحيلا بل باعتباره ناتجا عن قصد واع أو غير واع ومثاله ما يسميه هيجل بمكر التاريخ وهو نوع من القصد اللاواعي في تطور الروح التاريخي وما يسميه ماركس بالإيديولوجيا وهو نوع من القصد ولذلك فما قبل الحداثة وما بعدها إن صح التعبير -وأسمي ما بعدها كل ما جاء بداية من هيجل وماركس -يتماثلان في القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية لكنهما يختلفان في امرين:

1 . الأول انتقلنا من قياس المبدأ المتعالي إثباتا أو نفيا سواء كان إلها فلسفيا أو إلها دينيا على الإنسان إلى قياس الإنسان عليه .

2. الثاني انتقلنا من تعليل الفرق بين الموضوع وعلمه أو تقييمه وبين الذات ووعيها بعلمها أو بتقييمها إلى خطأ معرفي وخلقي غير مقصود إلى خطأ معرفي وخلقي مقصود حتى وإن لم يكن واعيا.

وفي النقلة الأولى يقع الخلط بين خلق الإنسان لصورة الله على مقاسه إلى خلق الله نفسه بمعنى إلى القول إن الله ليس هو إلا صورته الإنسانية فيكون الإنسان هو الذي خلق الله

على صورته وليس الله هو الذي خلق الإنسان على صورته في الرواية القديمة التي دحضها ابن تيمية حتى بالاقتصار على الحجة اللسانية التي تقول إن الضمير يعود إلى أقرب الأسماء التي وردت قبله: أي إن الله خلق الإنسان على صورة الإنسان وليس على صورة الله. وهذا الكلام يصح على عكسها لأن القول إن الإنسان خلق الله على صورته تعني أنه خلقه على صورة الله وليس على صورة الإنسان.

وطبعا فهذا الكلام كله استعارات لأن القصد هو أن العلاقة بين قطبي المعادلة الوجودية - الله والإنسان -لا يمكن تغييرها في تلازمية ما أن تنفي أحدهما ينتفي الثاني وما أن تثبت أحدهما يثبت الثاني . ومن ثم فما هو على صورة الإنسان هو ما يكون على صورة الحرية الشرطية مع تحريرها من الشرطية. وعلى صورة الضرورة الطبيعية مع تحريرها من الشرطية. والتحرير من الشرطية في الحالتين يجعلنا أمام حريتين وطبيعتين : كل واحدة منهما مؤلفة من جزء يقاس على ما نعلمه منهما ونقيمه فيكون دائما شرطيا وجزء لا يقاس على ما نعلمه فيكون دائما لا شرطيا . فنصبح بهذا المعنى أمام حرية مطلقة وضرورة مطلقة وهما شيء واحد ولذلك فمفهوم الله سواء أثبتناه أو نفيناه فنحن لا نستطيع فهم الضرورة الشرطية والحرية الشرطية أي العالمين التاريخي والطبيعي من دون اللاشرطيتين . ومثلما حاولت الفلسفة القديمة والوسيطة) أفلاطون وأرسطو) استنتاج سنن الحرية الشرطية والتاريخ من الضرورة الشرطية والطبيعة عكست الفلسفة ما بعد الحديثة وما تردت إليه ما يسمى ما بعد الحداثة أو التعبير عن أحوال نفس الشلة من الشعراء المقلدين لنيتشة (هيجل وماركس (فاستنتجت من الحرية الشرطية

والتاريخ الضرورة الشرطية والطبيعة.

وسنرى أنه بمجرد أن نرفع الحكم في ما يتعلق بالمطابقتين المعرفية والقيمية نتخلص من الكذب المضاعف لأننا نكتشف علله فيصبح بالوسع الكلام على عدم المطابقة مع الموضوع معرفة وتقييما وعدم المطابقة مع المعرفة والتقييم معرفة وتقييما بمعنى أننا لسنا متأكدين من المطابقة حتى مع ذواتنا وسنرى علل ذلك في الفصول الموالية عند الكلام على ما يترتب على مخمس الرؤى في حالة التحرر من القول بالمطابقتين .

الفصل الثاني

ولنبدأ بالكلام على الفرق بين المعرفي والقيمي والتراتب بينهما . فغالبا ما تكون المقابلة بينهما مقابلة بين ما يمكن فيه تحديد معايير للموضوعية وما لا يمكن . وحجة المقابلة يدعي أصحابها أن الأول فيه ما يمكن اعتباره مشتركا بين الأشياء) الكلي في موضوعات المعرفة) وبين الذوات (ما تجمع عليه الذوات العارفة). وضمن هذا الاحتجاج تقع الغفلة عن مطابقة ضمنية هي مصدر كل الأخطاء التي تحول دون فهم إشكالية الرؤى .

وتتمثل هذه الغفلة في توهم المشترك بين الذوات العارفة مطابقا لما يعتبر كليا في موضوعات المعرفة بمعنى الكلي المقوم بلغة أفلاطون وأرسطو في القديم والوسيط وبلغة هيجل وماركس في ما بعد الحديث وما بعد الحداثة ([وقد ميزت بين ما بعد الحديث وما بعد الحداثة بكون الثانية هي تردي الأولى بإلغاء المشكل من أصله وادعاء الاقتصار على ربوبية إنسانية منطوية على نفسها لا تخرج من شبكاتها كالعنكبوت) وليس بمعنى لا تناظر بين

الرمز والمرموز عند المتواصلين حول عالم مجهول الطبيعة لا فيه من الغيب بلغة ابن تيمية وابن خلدون علة لعدم رد الوجود إلى الإدراك .

وهذه المقابلة هي مقابلة بين العقل والإرادة. وهي مقابلة اهتم بها ديكارت مثلا فبين أن الثانية لامتناهية والأول متناه وأن مشكل المعرفة هي في كيفية سيطرة العقل على الإرادة في أحكامه . وسبق الغزالي إلى الإشكالية ولكن ليس بالمقابلة بين العقل والإرادة بل بين العقل والخيال. واعتبر مشكل العقل متمثلا في السلطان على الخيال. ولكن العلاجين الديكارتي (عقل إرادة) والغزالي (عقل خيال) يمكن أن نعمقه أكثر فندرك أنه متعلق بالجهات الوجودية: علاقة الحصول الوجودي الذي يبقى دائما محاطا بالإمكان سواء كان موضوع معرفة أو موضوع تقييم . ومن ثم نتجاوز المقابلة بين المعرفي والقيمي إلى مقابلة تشقهما كليهما إلى الحاصل من الممكن وبقائه ممكنا وعدم الحاصل منه وبقائه ممكن الحصول وكيف نميزهما عما نعتبره واجب الحصول وممتنع الحصول . ذلك أن الإمكان له معنيان محدود ولا محدود؛ فاللامحدود يقابل بين الممكن والممتنع فيكون الواجب جزءا منه

والمحدود ينحصر بين الواجب والممتنع . وهذا هو الذي يجعل مقابلة ديكارت بين العقل والإرادة ومقابلة الغزالي بين العقل والخيال قاصرة على علاقة هذه المقابلة بالرؤى الوجودية التي نريد البحث فيها .

فلو لم يكن ديكارت والغزالي يعتقدان في المطابقة المعرفية والقيمية لأدركا أن مقابلتهما تعتبر العقل والإرادة أو العقل والخيال ما يوجد فيهما من صورة عن حقيقة الموضوع أو عن صورته يكفي فيه المنهج العلمي

الذي يختاره الباحث حتى تحصل المطابقة فيكون المشكل مقصورا على تحرير المعرفة من هوى الإرادة أو من هيجان الخيال حتى تكون المعرفة والقيمة مطابقتين للموضوع ولقيمته .

عندما ندرك أن العقل حتى لو تحرر من هوى الإرادة فإنه لن يكون حديدا بحد يجعله ينفذ إلى حقيقة الوجود الذي ليس شفافا كما يتوهم من يظن علة عدم المطابقة بين ما في الأذهان وما في الأعيان هي عيب في العقل نتج عن هوى الإرادة أو حتى بالمعنى الديكارتي عما للإرادة من لا تناه . كما أن عدم المطابقة ليست علته الخيال كما يعتقد الغزالي بل إن العلم بذاته ليس محيطا بالوجود وما يتجاوزه به الوجود ليست علته الخيال ولو كان الخيال لكان الخيال في هذه الحالة أصدق من العقل لأنه بما يتجاوزه به يبين له حدوده فجعله يتحرر من وهم المطابقة المعرفية. ونفس ما قلناه عن المطابقة المعرفية واستحالتها الفعلية

والإشكال الآن بعد الاعتراف بعدم المطابقة وبكون ما يتجاوز به الوجود العقل ويتجلى بعضه في الإرادة (ديكارت) أو في الخيال (الغزالي) يجعل نظرية القيمة أوسع من نظرية المعرفة لأنها متعلقة بالإرادة والخيال اللذين يتجاوزان ما يتعلق به العقل في النظرية القائلة بالمطابقة الإشكال بعد ذلك هو في منزلة نظرية المعرفة بالقياس إلى الوجود العيني ونظرية القيمة بالقياس إلى الوجود الذهني ما يعني أن التعلق بالوجود الذهني يرد المعرفة إلى القيمة باعتبارها تنتسب إلى أصل كل تقييم أعني الحرية الشرطية التي يناظرها في الوجود نظرية الجهات الوجودية.

فلو لم يكن الإنسان له القدرة على التمييز بين الممكن والممتنع والواجب

لاستحال أن يقيم شيئا تقييما معرفيا فيميز بين الحقيقة والكذب وتقييما جماليا فيميز بين الحسن والقبح وتقييما خلقيا فيميز بين الخير والشر وتقييما فيميز بين شارطا لها ثلاثتها فيقيم بين الحر والمضطر وكل ذلك يرد إلى أساس هذه الأصناف الأربعة من القيم بوصفها فروعا منه أعني العلاقة بين الإنسان وما يتعالى عليه إثباتا أو نفيا لفهم ما يصله به من حيث علاقته بالطبيعة ومن حيث علاقته بالتاريخ وكلاهما من محددات كيانه العضوي والروحي . فيكون أصل كل القيم كيان الإنسان نفسه وهو معنى كونه خليفة بمعنى أن حضوره فيه ما يمثل الرموز التي ترمز إلى كل مبادئ الوجود والمنشود في المعرفة والقيمة. وحتى أوضح ذلك وضعت نظرية المعادلة الوجودية المؤلفة من العناصر التالية وهي تتسع وتضيق بحسب الإثبات أو النفي للعلاقة بين الإنسان وما يتعالى عليه في العلاقة المباشرة أو العلاقة غير المباشرة:

. ففي القلب من المعادلة نجد العلاقة المباشرة بين الإنسان وما يتعالى عليه إثباتا أو نفيا

« وحوله على يمينه نجد العلاقة بالطبيعة وبما وراءها سواء اعتبر مفارقا أو محايثا

. وحوله على يساره نجد العلاقة بالتاريخ وبما وراءه سواء اعتبر مفارقا أو محايثا

«. ويلتقي الماوراءان فنعود إلى ما يشبه القلب ولكن بشكل غير مباشر أي بتوسط الطبيعة والتاريخ

وحينها يمكن أن تضمر العلاقة إذ يمكن أن نعتبر ما وراء الطبيعة محايثا

فيها وليس مفارقا وأن نعتبر ما وراء التاريخ محايثا فيه وليس مفارقا .

وهذه هي الرؤى التي عرفتها الإنسانية في الفكرين الفلسفي والديني وهي الرؤى المشتركة بينهما وقد حصلت مرتين لا تختلفان إلا بالترتيب. ففي الأولى أي القديمة والوسيطة (فلسفة أفلاطون وأرسطو) كانت الطبيعة وما وراءها أصلا للتاريخ وما ورائه ثم انعكس الأمر في ما بعد الحديثة وما بعد الحداثة (فلسفة هيجل وماركس) . وفي الحالة الأولى كانت أفعال ما يشغل محل الله أو عدمه مقيسة على العقل الإنساني أو عدمه ثم

عكست في الحالة الثانية فصارت أفعال الإنسان مقيسة على "العقل" الإلهي بمعنى أن الإنسان أو عدمه صار يشغل المحل الذي كان يشغله الله أو عدمه . وبذلك تجتمع الرؤى الأربعة الشرعية أي الضرورة الشرطية والحرية الشرطية والضرورة اللاشرطية والحرية اللاشرطية وأصلها جميعا أي كيان الإنسان بما فيه من عقل وإرادة أو من عقل وخيال . لكن ذلك كله علته القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية. ومعنى ذلك أن الرؤى تحصيل حاصل لأنها من البداية تزعم للإنسان ما ليس ثم تقيس ما يتعالى عليه ثم تعكس فتجعله هو المتعالي على ما عداه فيكون الإنسان بهذا التردد بين صورتيه عن ذاته منطويا على ذاته ولا يريد أن يخرج منها إما لأنه يعتبر عقال العقل مطلقا فلا يعترف بالإرادة والخيال فيرد الوجود إلى الإدراك . لكن المشكل هو أن الذين يعترفون بالإرادة والخيال أي المتصوفة عامة - ينتهون إلى نفس الموقف لأنهم يطلقونهما فيعتبران ما يصلان إليه هو بدوره مطابقا في المعرفة(الكشف (والقيمة) الحلول أو الوحدة) .

تبين أن الرؤى كلها تعود إلى أصل واحد هو الإنسان من حيث علاقته بما

يتعالى عليه وما يتدانى عنه مباشرة في وعيه بذاته وفي وعيه بما بينه وبينهما من وسائط طبيعية أو تاريخية. وهو يعيش ذلك في كيانه وفي علاقات كيانه بما يشبهه مما يحيط به مما سيسميه طبيعة وتاريخا ومما سيبحث له فيهما عن تعليل كما يعيش ذلك في كيانه العضوي وما يدركه من تعبيراته التي يكون فيها متلقيا تلقيه للعالم المحيط به ثم بالتدريج يشعر بأن ما يتلقاه له في علاقته به هامش من تأجيل الاستجابة لما يبدو منه أوامر أو أخبارا عما يتطلبه قيامه العضوي أو قيامه الروحي الذي له علاقة بما يدركه من قيامه العضوي بل علاقته بهذا السلطان الذي له على التعامل معه بما يمكن من فهم الفرق بين ما في كيانه من :

- الضرورة الشرطية فيعتبره شبيها بالطبيعي الأعيان المستقلة عن كيانه الذاتي .

- والحرية الشرطية فيعتبره شبيها بالتاريخي في الأذهان قبل أن يصبح حكم الأعيان من كيانه الذاتي .

ثم هو يعمم ذلك لينتج مفهوم الطبيعة ذات القيام المستقل عن كيانه ومفهوم التاريخ ذي القيام المستقل عن كيانه .

وكيف يتكون المفهومان وكيف يبرز الفرق بين الضرورة الشرطية في الطبيعية وفي التاريخ والحرية الشرطية في التاريخ وفي الطبيعة أو كيف تتكون صورة الإنسان عن نفسه من حيث ما فيه من طبيعي وما فيه من تاريخي وعن عالمه الطبيعي والتاريخي المناظرين للمرسوم في كيانه من حيث هو ذو كيان عضوي مصحوب بوعي يتلقى منه أولا ومن عالمه بواسطته ثانيا ما يجعله ذا بعدين :

• طبيعي ليس له سلطان على الكثير من أفعاله •

• ووعي بهذا البعد الأول له على الكثير منه سلطان لأنه بعضه يأتمر بأمره في حدود معلومة •

الفصل الثالث

حا جح ا اح ل ا يترتب على الوعي بمجراه وما يتراكم حصيلة هذا الوعي حول علاقة ما له عليه سلطان بما يدرك شروطه فيبدأ في التمييز بين الضرورة الشرطية بمجرد أن يعلم شروطها فيصبح ذا سلطان عليها لسلطانه على شروطها مثل إسكات الجوع بالأكل والظمأ بالشرب إلخ... ويكون أول معرفة بالعلاقة السببية قائما للعلاقة بين العلة والمعلول • فالعطش علة للوعي بالظمأ. لكن الوعي بالظمأ يعكس فيجعل علة العطش ما به يوقفه العلم بشرطه الناتج عن الوعي به الذي يتحول إلى وعي بالعلاقة بين سبب ومسبب خارج إرادته من حيث هو قانون لكنه قابل لأن يدخل في إرادته بما يحصل له من علم بتأثر العلة في المعلول فيكون تحت سلطانه بفضل ترجمة هذا الوعي بالعطش إلى فعل يوقفه بعمله على السبب وهي علاقة بين الأشياء وليست في الوعي بالعلاقة الذي هو الوعي بالحاجة إلى البحث عن العلاقة المؤثرة: وإذن فالحرية الشرطية هي تتعالى على الضرورة الشرطية بالوعي بالعلاقة الشرطية التي هي قانون مجرد علمه يمكن تغيير مضمونه مع المحافظة على القانون فيكون تغيير مضمون العلة لتغيير مضمون المعلول •

تراكم هذه الأوعية هو الذي يضاعف كيان الإنسان؛ الكيان العضوي ترجمان لذاته ولا حوله في علاقة بذاته وتراكم ترجماته هو التراث الجامع

للخبرة والتجربة التي تصاغ في نظام تواصل معين في جماعة معينة قابل أن يستمد الخبرة من أنظمة التواصل في الجماعات الأخرى وأن يمدها بخبرته وهو المعنى العادي للترجمة . فيكون وجود الإنسان ذا أرثين: عضوي وفيه كل الإنسانية من حيث كيانها العضوي لأن كل فرد هو حصيلة متوالية هندسية فهو ابن شخصين كل منهما ابن شخصين وتتوالى المتوالية الهندسية في ماضي الإنسانية.

روحي وفيه كل الإنسان من حيث كيانها الحاصل من الأوعية المتراكمة لأن كل وعي من حيث هو قدرة عضوية يتبع الأول ومن حيث مضمونه يتبع التراكم التراثي أو الإرث الإنساني الثاني والذي هو أيضا يجمع تراثات البشرية كلها لأن كل جماعة تكون في تواصل

سلمي أو حربي مع من حولها سواء كان مساوقا لها في الوجود أو متقدما عليها ومن ثم فهي تأخذ من الجميع وتعطي للجميع حصيلة خبرتها أو تراكمات وعيها بوجودها وشروطه وهي الحقيقة واحدة من حيث شروطها الكونية ومتعددة من حيث تعيناتها (مثلا الغذاء واحد كليا لكنه يتعين بحسب الجغرافيا والمناخ قبل أن يصبح قابلا للنقل والتصبير (.

ولأن الأمر كذلك وضعت نظرية التاريخ ذي الأبعاد الخمسة وليس الثلاثة: فهو تاريخ الأحداث سواء كانت طبيعية أو تاريخية وتاريخ الأحاديث التي تدور حولها أو الأوعية المتراكمة والمتعلقة بها وبالتعامل معها وتحديد دلالاتها ومعانيها . وهذا هما بعدا الماضي . لكن المستقبل يماثل الماضي ولكن بترتيب معكوس: فالأحاديث المتعلقة به متقدمة على الأحداث الجارية فيه . وبذلك نجد مفهومي التأويل بمعنى نقل الحدث إلى الحديث

هو ترجمة من الفعل إلى الرمز والتأويل بمعنى نقل الحديث إلى الحدث هو ترجمة من الرمز إلى الفعل . وكل ذلك يجري في الحاضر الذي ليس كما يظن لحظة حالية بل هو ما يحيط بالماضي ببعديه وبالمستقبل ببعديه أي إن الحاضر بخلاف ما يظن ليس لحظة ذرية بين الماضي والمستقبل بل هو محيط بهما أي إن الماضي ببعديه والمستقبل ببعديه حاضران في الحاضر وهما يتفاعلان فيه وتفاعلهما فيه هم الحاضر الحي . فيكون هو الأصل والأربعة فروعه .

وبذلك نكتشف أن ما يجري في المسارين الوراثيين العضوي أو الفعلي والروحي أو الرمزي كيان الإنسان وفي ما حوله من الطبيعة والتاريخ رغم كونهما من "طبائع" مختلفة لأنهما متواصلان. لكننا لا ندري حقيقة "الطبائع" ولا حقيقة التواصل بالمعنيين أي الفعلي والرمزي بين الفعليين وبين الرمزيين وبين الفعلي والرمزي منهما ومع ذلك فالأمور "ماشية". وهو ما يعني أن رؤية ابن تيمية حول المعاني الكلية بوصفها ليست مقومة للأشياء بل هي رامزة لها أقرب إلى وصف الأمر أكثر من الزعم بأنها مقومة للأشياء . ذلك أنها تعود إلى فعلي التأويل الأول الذي ينقل الأحداث إلى الأحاديث في علاقة بالماضي التاريخي وبالطبيعة وهو ترجمة من الفعلي إلى الرمزي والثاني الذي ينقل الأحاديث إلى

والنقل الأول هو الذي ينتج النظر أي العلمي والأدبي أو الفلسفي والديني والنقل الثاني هو الذي ينتج العمل أو هو التقني في الطبيعة والتاريخ وهو الخلقي فيهما .

والفرق بين الفكرين الفلسفي والديني المتأثر به القديمين والوسيطين)

أفلاطون وأرسطو) -باستثناء الإسلام والمدرسة النقدية كما سأبين - يعتبران الترجمة الأصلية هي الأولى أي التي تؤول الأحاديث إلى أحاديث نظرية سواء كانت فلسفية أو دينية والترجمة الثانية التي تنقل الأحاديث إلى أحداث هي الثانية وهي تابعة للأولى بمعنى أن التقنية والأخلاق تابعان للنظر الفلسفي والديني . لكن الفكرين ما بعد الحديث وما بعد الحداثي (هيجل وماركس) يعكسان فيجعلان الترجمة الأصلية هي التي تنقل الأحاديث إلى الأحداث بمعنى أن التقنية والأخلاق هما اللذان يستتبعان النظر الفلسفي والديني بمعنى أن العمل والممارسة هي الأصل وليس النظر إلا من أدواتهما .

لكن ذلك لو كان كذلك لاستحال أن نفهم حاجة الطبيعيات إلى الرياضيات أو ما سماه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية النظرية وحاجة التاريخيات إلى ما قسته عليها وسميته بالأخلاقيات أو ما سميته بالأخلاقيات لأن دور هذه في التاريخيات من جنس دور تلك في الطبيعيات: كلتاهما بحاجة إلى نماذج تكون فيها المعرفة للطبيعيات والتاريخيات والقيمة لهما "أولية وكلية ومحضة وبرهانية" كما وصف ابن تيمية الأولى وهو وصف يصح على الثانية. وقد يظن الكثير أن العلوم النظرية في غنى عن الأخلاقيات وأن العلوم العملية في غنى عن الرياضيات . وهذا هو الخطأ الجسيم الذي ينتج عن وهم المطابقتين في المعرفة وفي القيمة .

الفصل الرابع

ما حاولت وصفه من علاقة بين الحرية الشرطية والضرورة الشرطية هو

الذي يسميه ابن خلدون التسخير أو الاستخلاف" وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر وما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه (عالم الأفعال الصادرة عن الحيوانات والواقعة بمقصودها ومتعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها: ويقسمها إلى نوعين منتظمة لأنها ثمرة فكر وغير منتظمة لأنها ليست ثمرة فكر) فكان كله في طاعته وتسخره وهو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة". فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته . فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث ومنهم من لا يتجاوزها ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس التي ترتيبها وضعي ومن يقصر عن ذلك لقصور ذهنه") المقدمة الباب السادس الفصل 11 : 2 أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر) .

ما يستحق التعليق في النص خمسة عناصر ذات صلة بمبحثنا الذي أرجع الرؤى إلى ما في كيان الإنسان من علاقة بين بمسألة الضرورة الشرطية والحرية الشرطية:

1. عدم الكلام على العقل بل على الفكر والذهن .

|.2 اعتبار الفكر والذهن خاصية الترتيب في الأفعال .

|.3 اعتبار ذلك متصلا بالسببية

.+4 اعتبار ذلك هو حقيقة الإنسان وبه تقاس درجة إنسانيته

.5 وصل ذلك بنظرية الاستخلاف والتسخير .

ومن العنصر الأول أستنتج عدم حصر فاعلية الفكر في العقل بل هي أعم لأنها تكلمت على فعل الوصل بين العلة والمعلول والترتيب القصدي الذي قد لا يكون بالضرورة فعلا عقليا إلا إذا فهمنا بالعقل الفعل الإنساني المرتب وليس جوهرا يتجاوز الإنسان بالمعنى اليوناني للكلمة فينطبق على النظام عامة سواء كان ثمرة فكر ووعي أو حرية شرطية أو ثمرة ضرورة شرطية. ذلك أن ما يتجاوز نظام الأفعال القصدية ينسبه ابن خلدون في هذا النص إلى تعلق بالقدرة الإلهية وهي أيضا لم ينسبها إلى عقل إلهي كما في الفلسفة اليونانية السابقة عليه . كما أن فعل الفكر الإنساني المرتب للأفعال بنظام الترتيب السببي يسميه ابن خلدون "متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها" . وهذه رؤية مختلفة تماما عن الرؤية اليونانية. وإذا ربطناها بما ورد في الفصل السابق من المقدمة المتعلق بعلم الكلام تبين أن هذه النسبة إلى الله لا تعني شيئا آخر غير الاعتراف بجهل أمرين:

.1 قانون السببية من حيث طابع التسلسل فيه هل هو متناه أو لامتناه

.2 طبيعة أثر السبب في المسبب ومن ثم التسليم بأن ذلك من المسلم به شرطا في الحرية الشرطية.

ومن العنصر الثاني استنتج أن الرجل أستنتج أن ما يسميه الفكر والذهن هو

إدراك الترتيب والتنظيم القصدي للأفعال التي للإنسان القدرة عليها وحصرها في الأفعال لكن ترتيب الأفعال بقي مفتوحا ما يعني الأفعال في كل شيء بما في ذلك الضرورة الشرطية وهو ما يفهمنا الوصل مع التسخير يعني تسخير الطبيعة والاستخلاف يعني السلطان على العالم وسمى ذلك "استولت أفعال البشر على عالم الحوادث" مستثنيا من العلم البسائط أو ما سماه "بالذوات المحضة كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان". وطبعا هذا الاستثناء كان صالحا في عصره لكنه لم يبق صالحا لأن تعلقها بالقدرة الإلهية ليس حجة كافية لاستثنائها من القدرة التي أعطاها الله للإنسان على الأقل في التحويل وليس في الخلق والأمر.

ما يصل الحرية الشرطية والضرورة الشرطية هو إدراك علاقة السببية وهو إذن ما يجعل الحرية الشرطية فوق الضرورة الشرطية لأن السببية هي قانون الضرورة الشرطية والوعي بها أو إدراكها هو شرط الحرية فيكون شرط الحرية العمل بشرط الضرورة.

والعنصر الرابع هو الثوري حقا وهو تعريف الإنسان وتحديد درجات الإنسانية بالوعي بالعلاقة السببية من حيث هو سلطان على الوجود بالسلطان على قانون النظام فيها ما يعني أن الإنسان لا يعرف بالإدراك بل بثمرته التي هي هذه الفاعلية أي إن الإدراك ملازم للفعل الهادف إلى السلطان على موضوعه ليس بعلمه فحسب بل بالعمل فيه استنادا إلى قصد : فيكون القصد معبرا عن إرادة الغاية ويكون العلم أداة الوصول إلى الغاية وهنا نجد العلاقة بين الإرادة والعقل التي انطلقنا منها في كلامنا على ديكارت

والعلاقة بين الخيال والعقل في كلامنا على الغزالي . وإذن فالمقدم هنا هو الإرادة والخيال وهما ما أبحث عنه لتأسيس التقدير الذهني الذي لا يكتفي بإدراك الأسباب في موجود سابق على إرادة إيجاده أو تغييره . فيكون للإنسان إرادة وخيال مقدرين ذهنيا شرطين في علم الطبيعة و علم التاريخ سواء كانا في الأعيان الخارجية أو في كيان الإنسان نفسه.

والعنصر الأخير لا يحتاج لمزيد التعليق يكفي أن أذكر بتعريف ابن خلدون للإنسان: "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فرئيس بطبعه تحديد لخاصية كيانه العضوي الذي جعله ذا قدرة سلطانية وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له يعلل هذه الخاصية باعتبارها أداة لغاية هي حقيقة الإنسان كما وضعها القرآن . وهذا هو الواحد بين الفلسفي والديني :؛ العلاقة بين النظر والعقد أداة وبين العمل والشرع غاية.

الفصل الخامس

- الفصل الخامس - ذكرت ما في نص ابن خلدون من علامات قد تقرأ قراءة أرسطية خاصة وهي تتعلق بما بين العمل والنظر ومن علاقات ووجوه شبه تكلم عليها أرسطو في أخلاق نيقوماخوس وفي ما بعد الطبيعة والتي محصلتها أن غاية الفكرة بداية العمل والترتيب السببي في الأفعال. لكني حاولت بيان العلامات الضدية التي تدل على قطيعة فعلية مع المشائية لأن أساس كل هذا الشبه معها علته عدم التفطن إلى استناد الرؤية المشائية على المطابقتين واستناد الرؤية الخلدونية على نفيها الوارد في الفصل السابق على هذا الفصل أي الفصل العاشر من الباب السادس من المقدمة فصل علم

الكلام. وفيه نجد فكرتين خاصة: 1 . أن السببية لا تعلم لا كما أي إنه من التسلسل اللامتناهي والتشعب اللامتناهي بمعنى أن كل شيء يفعل وينفعل مع كل شيء ومن ثم فاختيار التعليل فيه الكثير من التحكم . والسببية لا تعلم كما أي إننا لا نستطيع أن نحدد طبيعة التأثير السببي وكل ما نلاحظه هو التصاحب بين أمرين نعتبر أحدهما علة والثاني معلولا دون أن نحدد بدقة طبيعة التعليل وخاصة إذا تعلق الأمر بالحرية الشرطية لأن ما يتعلق بالضرورة الشرطية يبدو أكثر قربا للفهم لكون التصاحب مستقرا وفيه نوع من الانتظام الذي قد يجعلنا نعتقد أنه ليس بالصدفة. .2 أن الأسس التي ننطلق منها في عملية الفكر المرتب للأفعال والممكن من السلطان على الأشياء والأفعال هو بالأحرى من جنس الإيمان وليس من جنس العلم وهو إذن سلطان إيماني يؤسس لسلطان معرفي. والسلطان الإيماني ينتسب إلى التقييم وليس إلى المعرفة بمعنى أننا نرجح حكما على أساس عقدي وليس على أساس معرفي حقيقي . فيكون فعل الترجيح مقدما على فعل المعرفة بل هو شرطه . وهذه القدرة الترجيحية تنتسب إلى الإرادة والخيال وليس إلى العقل . ولهذه العلة فإن استعمال الفكر والذهن بدلا من العقل ليس بالصدفة بل هو كما حدث في النقلة النوعية التي حصلت في الفكر الحديث فيه قصد استبدال مفهوم العقل (ريزون)

بمعناه اليوناني بمفهوم أوسع هو الفكر) بونسي (كما يستعملها ديكارت في دليله على وجوده وهو مفهوم يشمل كل أفعال الوعي مثل أفعال الفكر التي يستعملها القرآن حيث يقتصر مفهوم العقل (مصدرا لعقل وليس جوهرا) بمعنى فهم اللسان خاصة ولكن فهم عامة وهو بالأحرى انفعال

وليس فعلا .

وما كنت لأطيل الكلام في هذه المسألة لولا علاقتها بالمطابقتين الكاذبتين مرتين في المعرفة وفي القيمة. فالمطابقة كاذبة إذ تدعي المطابقة بين المعرفة والقيمة وموضوعهما وكاذبة إذ تدعي أن صاحب المعرفة والتقييم مطابق لما يدعي معرفته وتقييمه وهو ما يعني درجة أولى من مفهوم اللاوعي في كل وعي أي إن وعيي بمعرفتي وبتقييمي ليس مطابقا لمعرفتي وتقييمي . وعدم المطابقة في الحالتين يمكن أن يكون قصديا وهو الكذب بالمعنى الخلقي فيكون الثاني نفاقا والأول خداعا أو بغير قصد فيكون الأول قصورا إما عرضيا أو جوهريا ويكون الثاني من جنسه أي عرضيا أو جوهريا . والعرضي يتعلق بما يقبل العلم أو التقييم وقصر العالم أو المقيم في فعله والجوهري هو ما لا يقبل العلم والتقييم المحيطين . وأكاد أقول إن العلم والتقييم المحيطين غير ممكنين في أي شيء .

وفكر الفكر أو التفكر لا يقتصر على العقل بمعنى الفهم لأمر وكأنه بذاته ذو نظام وترتيب يتلقاه بل هو فعل للإرادة والخيال فيه الدور الأول بوصفهما أساسي الترجيح لاختيار العناصر ذات الاعتبار في موضوع المعرفة أو موضوع التقييم وهذا يعني أن مضمون القضايا المعرفية أو القيمية هو بدوره حصيلة المواقف القضوية التي تؤسس لانتخاب العناصر التي تؤخذ بعين الاعتبار ليس لأنها مقومة - الله وحده يعلم ما المقوم -بل أنها الأبرز في إظهار الوجه المناسب للعلاج .

ولهذه العلة وصلت بين النظر والعقد لأن الترجيح حصيلة موقف قضوي من المضمون القضوي الذي ينتخب ليكون ممثلا لموضوع المعرفة أو القيمة.

ولما كان النظر والعقد يتعلقان بسلطان على موضوع العلم أو موضوع التقييم فإن الغاية هي العمل والشرع محققي السلطان الفعلي على موضوع العلم الذي تم اختياره وترجيحه

في النظر بمقتضى الموقف القضوي في العقد من أجل تحقيق الغاية من العمل بشرع معين + والشرع هنا ليس القصد منه الشرع الإلهي بل ما يسميه الغزالي الانتقال من البراءة الأصلية أو النفي الأصلي إلى الوصف القيمي في التحسين والتقبيح اللذين ليسا عقليين عنده بل هما من جنس التوارد أو حساب المنافع والمضار إذا لم يكن من أصل عقدي ديني (راجع المستصفى) . والحصيلة التي ينتهي إليها ابن خلدون هو أن هذا السلطان أو الاستيلاء على الأشياء بالمعرفة والقيمة هما الاستخلاف أو حقيقة الإنسان الذي يعرفه بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . (المقدمة الباب الأول فصل 24 أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء (؛ "وفيه) علة فناء المغلوب) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهو موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء'.

وطبعا ابن خلدون لا يقصد فناء كيانهم العضوي بل يقصد فناء كيانهم الروحي أي فقدان الاستقلال والقيام الذاتي والذوبان في هوية روحية أخرى . ولولا هذا الدافع لما كان لبعث المسألة معنى : ذلك أن الأمة

مهددة بما يشبه هذا الأمر وهو أنها - لو عم ما في أذهان نبهائها المنفعلة بقشور الحداثة-لانتهت روحيا حتى وإن تكاثرت عضويا . والتكاثر العضوي مع الفناء الروحي قوة للغير وليس للأمة. فيمكن أن يصبح كل أهل المغرب الكبير جزءا من الثقافة الفرنسية إذا تواصل هذا الذوبان الروحي في ثقافة فرنسا رغم أنها دون الثقافة العربية منزلة حتى في المقومات التي بني عليها التاريخ الحديث فضلا عن الوسيط وعلاقته بالقديم.

والنظر والعقد للعلم والعمل والشرع للقيمة كلاهما تجهيز فيه الفطري وفيه المكتسب وللفطري والاكتسابي مصدران وراثيان الأول هو الوراثة العضوية والثاني هو الوراثة

والطبيعي في العالم بمعنى أن العضوي الوراثي له علاقة بالغذاء والمناخ مثلا وحاول أن يرد الروحي أو الثقافة إلى هذه العلاقة. وقد وصل ذلك بمفهوم "نحلة" العيش وجعل الكل تاريخيا دون أن يزعم أن الحرية الشرطية قابلة للرد إلى الضرورة الشرطية ودون أن يزعم الإحاطة بل هو اجتهاد مبني على الترجيح من خلال ملاحظة الموجود وتوقع قابلية طرده بل توقع مآل التطور فيه وخاصة دور تغير "نحلة" العيش وقد حدد مراحلها وخاصة البداية والغاية: والبداية هي الخصاصة وسلطان الطبيعة والنهاية هي الترف وسلطان الثقافة لكن المحدد يبقى الاقتصادي والاجتماعي ومن ثم نعود إلى نوعي التقدير الذهني الرياضي للأول والخلقي للثاني . وقد خصصت عدة محاولات لدرس الظاهرة في علاقة بما سميته المائدة والسرير وفنيهما من حيث الشرط العضوي للغذاء والجنس والروحي لفن المائدة وفن السرير.

والحصيلة التي ستكون مادة الخاتمة بعد هذا الفصل الاخير تتعلق بشرط الخروج من المطابقتين الكاذبتين: ما يشكل لل الشكر الإنساني وما به تتحدد الرؤى الوجودية ليس العقل بل هو علاقة العناصر القيمية الخمسة التي تظن مقومات لكيان الإنسان أي الإرادة وهي أساس كل سياسة والعلم وهو أساس كل تقنية والقدرة هي أساس كل إبداع اقتصادي وثقافي والحياة وهي أساس كل ذوق والوجود وهو أساس الرؤى الدينية والفلسفية وما نسميه عالما دنيويا هو حصيلة فعلها من حيث هي بنية واحدة ولا نستطيع تعديد دور أي منها بمعزل عن البقية. وهو ما يعني أنها كلها استراتيجيا سياسية لتحقيق إرادة على عالم بقدرة تبدع شروط البقاء العضوي والروحي على ذوق وبرؤية. انتهى الفصل الخامس والاخير وتليه الخاتمة.

الفصل السادس

وهكذا فقد تبين ان الأمر كله استراتيجيا حيوية بمعنى أن المعرفة والقيمة كلتاهما من شروط حياة الإنسان من حيث هو مستعمر في الارض ومستخلف فيها للا الرؤية القرآنية. والقول بالمطابقتين المعرفية والقيمية يمثل مرحلة أولى من الوعي الإنساني بمنزلته في الكون ومن ثم بذاته في إنجازها فردا وجماعة لشروط بقائها مترددة بين النظر والعقد اساسين للمعرفة والعمل والشرع أساسين للقيمة. والأولان من أدوات الاستراتيجيا والثانيان من غاياتها. وما كانت الاستراتيجيا لا تكون بحق ناجحة إلا بشرط ألا تدعي الإحاطة حتى تبقى على الحذر الضروري لحصول

اللامتوقع فإن الضرورة الشرطية والحرية الشرطية لا تكفيان بل لا بد من تصور ضرورة غير شرطية وحرية غير شرطية إما معا أو باختيار إحداهما . فتكون الرؤى من ثم اثنتين للضرورة والحرية الشرطيتين واثنتين للضرورة والحرية غير الشرطية:

1 . رؤية طبعانية شرطية: أرسطو

3. رؤية طبعانية لاشرطية: وهي مضاعفة الإيمان بالعناية الإلهية أو بالصدفة

+. رؤية تاريخانية لا شرطية وهي مضاعفة بالعناية الإلهية أو بالصدفة.

5.. رؤية الرؤى وهي اللاأدرية في ما يتجاوز الاولى والثانية وهي الموقف الأسلم وفيها يكون الإيمان بالقضاء والقدر لا يختلف عن الإيمان بالصدفة والاعتراف بأن المعرفة والقيمة كلتاهما أداتين استراتيجيتين إنسانيتين ليس لهما أي إمكانية لتجاوز هذه النسبية إلى الإنسان وصورته عن نفسه وعما يتعالى عليها أو يتدانى دونها .

لست غافلا عن الاعتراض بالقول كيف عرفت عدم المطابقة؟ ومن قال لك إن معرفتك بها مطابقة حتى تكون حقيقة. وعدم غفلتي عن هذا الاعتراض علته أني أنا نفسي سبق أن اعترضت على مقابلة كنط بين الظاهرات والأشياء في ذاتها . لكن اعتراضي على مقابلة

الظاهرات والحقائق في ذاتها يفترض المطابقة رغم أنها تبدو منافية لها بنصر المطابقة مع الظاهرات ونفيها عن الحقائق . لكني لست واثقا من أنه توجد ظاهرات واحدة ولا حقائق واحدة إذ يمكن أن توجد مستويات من الحقائق مختلفة بحسب مدركها فيكون ما ظنه كنط ظاهرات وقابله

بالحقائق علته أنه يعتقد أن الحقائق واحدة ومن ثم فهي غير ما يظهر منها للإنسان . لكن ماذا لو كانت الحقائق بعدة المدركين لها .

وهذا هو معنى عدم المطابقة الذي أتكلم عليه . فما يدركه الإنسان ليس مطابقا لحقيقة مدركها يكون محيطا بكل ما يمكن أن تكون عليه الحقائق بالنسبة إلى كل الموجودات التي في العوالم الممكنة وهو معنى الله: فالله في المقابلة بينه وبين الإنسان هو صاحب الإرادة المطلقة والعلم المحيط والقادر على كل شيء ومطلق الحياة ومطلق الوجود . ولا يعني ذلك أن افرضه على من لا يؤمن به لأني اعتقد أن من لا يؤمن به بل نفس الموقف الذي عليه المؤمن به والفرق بينهما أن الأول يثبته والثاني ينفيه . ومعنى ذلك أن الملحد يوجد في هذه المسألة في نفس الوضعية التي عليها المؤمن والفرق الوحيد هو الأول ينسب ما يجهله للعلم المحيط والعناية الربانية والثاني ينسبه إلى الصدف ونفي العناية الربانية. فيكون بذلك قد أثبت ما يعترض عليه وهو أنه لا يمكن أن يدعي أنه يعلم كل شيء أو أن يدعي أنه لا يوجد إلى ما يعلمه بل مجرد كونه يؤمن بالصدف يعني أنه يؤمن بأنه يوجد ما لا يعلمه ويميز بين ما يعلمه وما لا يعلمه .

الاعتراض على المقابلة مطابق غير مطابق تثبت نفسها لأنها سواء اعتبرت مطابقة أو غير مطابقة فهي تثبت عدم المطابقة. وهذا هو المطلوب أعني أن المطلوب هو بيان أن الإنسان يعلم أن علمه غير مطابق فيفترض العلم المطابق لغيره وعندما يزعمه لنفسه فهو يتأله إما بالاستبداد السياسي ومثاله فرعون أو بالاستبداد المعرفي ومثاله القول بالكشف الصوفي أو بالعلم العقلي الذي كانت الفلسفة القديمة والوسطية تقول به عندما تدعي أن الراسخين

في العلم عليهم أن يؤولوا ما يسمونه نقلا إلى ما يعلمه العقل لأن الحقيقة حسب

وحده سواء آمنا به أو كفرنا به كما بينت . وحتى أولئك الذين يزعمون أن القرآن فيه علم بالغيب يكذبون أولا لأن الرسول يعترف بأنه لا يعلم الغيب وهو الرسول المكلف بتعليمه فيكون قد كلف بتعليم ما يجهل وثانيا لأن القرآن رسالة للإنسان من حيث هو مكلف بتعمير الارض والاستخلاف فيها فيكون قد كلف بما لا يمكن أن يعلمه لأن القرآن يقول إن الغيب لا يعلمه إلا الله . وأخيرا فالرسالة تفقد معنى الرسالة إذا كانت غير قابلة للفهم من المرسل إليه . ولذلك فما في القرآن كله قابل للعلم في ما يقبل العلم وما فيه من غيب هو ما في كل الموجودات من غيب مثل حقيقة فعلي الخلق والأمر بكن . وكل محاولة للتأويل تدعي فهم كلام القرآن على الذات الإلهية بقياسه على الإنسان متنافية مع القرآن الذي يقول ليس كمثله شيء . والإنسان لا يعلم أي شيء من حيث هو شيء منفصل عن غيره من الأشياء بل هو يعلم ما بين الأشياء من علاقات لها صلة بشروط قيامه العضوي أو الروحي فردا وجماعة وعلما وتقييما نسبيين وليس مطابقا لا غير . ولهذه العلة فهو لا يعلم حقيقة ذاته فضلا عن حقيقة ولا قيمة ذاته فضلا عن قيمة أي شيء آخر كل ما يعلمه ويقيمه هو اجتهاد حكمه النهائي يوم الدين عند من يعلم السرائر إن كان مؤمنا به أو القول بأنهما غير معلومين على الاقل في ما لا يستطيع الإنسان اثبات المطابقة فيه . واثباتها مستحيل لأن كل ما نعلمه اليوم قد يتبين غدا أنه كان جهلا أو ظنا وليس علما .

انتهت الخاتمة والمحاولة.

أبو يعرب المرزوقي

نفي الغيب ملازم ضمني للكلام جليله ودقيقه

فلسفة الدين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

6 صفحة

نوفمبر في 1436.11.21 - 2015.09.05

1-ألا يمكن أن يعترض على رفض المبدأين الكلاميين باسم الغيب بأنه قد يصح على جليل الكلام دون دقيقه؟ فيكون رفضك متعلقا بنصف الكلام لا به كله؟

2-المقابلة بين الجليل والدقيق من منطلق العلاقة بالغيب لاتصح للعلة التالية. فالعلم لا يدعي لما يعلمه الحقيقة المطلقة بل هو اجتهاد مؤقت دائما.

3-أي إنه لا يجعله عقائد من لا يقول بها يسمى مجانبا للحقيقة -هذا إن لم يتهم بالكفر- وهذا على الأقل بعد أن تحرر العلم من العقلانية البدائية

4-ثم إن القسمة بين الجليل والدقيق لا تعني أن الغيب مقصور على الأول. فالثاني يبقى ذا غيب: ففوق كل ذي علم عليم. فلا نعلم أي شيء على ماهو عليه.

الجليل قائمة في الدقيق ومفعولية الدقيق بالغة للجليل والجملة هي أصل المربع.

6-فالجليل يعني وجود الله ووحدته أي نفي الشريك ونفي التأليف.والدقيق هو قوانين العالم وهذا لا يكفي لأصول الدين حتى لو ضممنا إليه التاريخ الإنساني.

7-ذلك أنه لا بد من وصلة من الجليل إلى الدقيق وهي غير الرسالة لأنها للتذكير وليست للتأسيس ومن وصلة من الدقيق إلى الجليل وهي غير ظاهر التدين المقصور على العبادات.

8-ولا يمكن لهذا المربع أن يكون مفهوما إذا لم يكن له أصل يوحد عناصره بوصفها تكون منظومة أو بنية متضامنة العناصر وإن بتراتب لتقدم الجليل على الدقيق.

9-وهذا المبدأ الموحد هو السر الذي يمكن أن نقول إن كل الغيب متعلق به وهو حضور الله بذاته وصفاته في قيامه الغني عما عداه وحضوره في آثار فعله

0-وبذلك فليس الجليل وحده هو الذي يحتوي على الغيب (الله وجودا وحدة وصفات) بل هذا السر الجامع لعناصر البنية كلها والمقيم لكل عنصر منها.

1-وبذلك فقد رددت على اعتراضك: العلم الوحيد الممكن للإنسان هو الاجتهاد النسبي والمؤقت للتعامل مع الذات والغير بالممكن للعقل مع الإيمان.

2-والقرآن الكريم يسمي هذا المبدأ الموحد بالعناية الإلهية ويسمي بعدها النازل خلقا وبعدها الصاعد هداية. ويمكن ترجمة العلاقتين فلسفيا.

3-فلا يمكن لأي إنسان حتى عتاة الملحدين تصور قابلية العالم للعلم من دون افتراض صدوره عن نظام ما. وهذه العلاقة بالنسبة إلى المؤمن خلق

(ابداع حر).

4-ولا يمكن لأي إنسان حتى عتاة الملحدين تصور قابلية العمل للحصول من دون افتراض الصدور عن إرادة حرة ما للإنسان. وهذه هي الخلق عند المؤمن (استجابة اختيارية).

5-والعناية الواصلة في الاتجاهين هي الخلق نزولا والخلق صعودا. وهما أمران يمكن للملحد أن ينسبهما إلى الطبيعة لكنه لا يمكن ألا يقول بهما. وحينها هو يؤله الطبيعة ولم يخرج من "تدين ما" يتعبد فيه قوة ما يفسر بها ما يراه

6-وتلك هي فطرة الله التي فطر الناس عليها -وكذلك كل الموجودات لأنها جميعا تسبح لله وتأتيه طوعا أو كرها- والرسالة تذكر بالدين ولا تؤسسه.

7-وهذا كله ليس من علم الكلام لأنه من نص القرآن الذي يحرر مما يلغيه علم الكلام الذي بمجرد أن يدعي أنه يعلم الأشياء على ما هي عليه يصبح

8-لا يعلم الأشياء على ما هي عليه إلا الله بالنسبة إلى المؤمن أو الأشياء ذاتها إذا تصورناها ذات وعي مطابق لوجودها فيكون وعيها هو وجودها.

9-وفي الحقيقة فالميتافيزيقا تفترض هذا الوهم منذ بارمينيدس: ففي الشذرة الخامسة يدعي أن العقل هو الوجود والوجود هو العقل. كلام ملتبس. ومثله يدعي هيجل بنفس الالتباس (وهيجل يظن تجاوز المأزق بابن الله).

0-ذلك أننا يمكن أن نتصور عقلا مطابقا للوجود ووجودا متطابقا للعقل بشرط أن نعتبره هو الله. أما إذا تعلق الأمر بمن عداه فذلك هو الجهل

1-وهذا الجهل هو الذي يؤسس لتأليه الإنسان ولتأسيس الكنائس والوسطاء ودعوى القطب والإمام المعصوم والعلم اللدني وعلم الأشياء على ماهي عليه: لذلك تفهم أن العولمة الطبعانية والكنسية المزعومة روحانية

متطابقتان في الجوهر.

2-بهذا المعنى القرآن لا يستعمل أسلوب الحجاج الكلامي بل هو يستعمل اسلوب النقد الذي يحرر من أوهام الكلام ويعيد الإنسان إلى فطرته السوية.

3-وسأسمح لنفسي التذكير بحادثة حصلت في القاهرة منذ عقدين: كنا في ضيافة الزميل حسن حنفي وكان معنا رجل دين مسيحي لا فائدة من ذكر اسمه ودار حديث حول المفصل الذي أحدث مذهب السلفية.

4-طبعا هو لم يضع المشكل بهذا المنظور بل قال هل يعقل أن تصدق أن القرآن هو كلام بلفظه؟ يعقل أن يكون بمعناه لكن بلفظه؟ لم أجبه عما سألني بل سألته: هل تجسد المسيح أم بقي مجرد فكرة في "عقل" الله؟

5-فبهت وفهم ولم يواصل. وليس القس من يعنيني بل سخافة التمييز في الحل الوسط الأشعري (ضد نظرية خلق القرآن الاعتزالية) بين كلام النفس وكلام اللفظ. ما رأيت في حياتي أكثر سذاجة من هذا التمييز. فإذا كان ذلك قياسا على الإنسان فكلام اللفظ متقدم على كلام النفس بل هو في الحقيقة هو هو صامتا.

6-وإذا كان رجما بالغيب -وهو كذلك- فابن حنبل الذي يتصورونه

حشويا قدم الحل الأفضل: لأنه كان يحتج بعلم الله. وعلم الله ليس كلام نفس إذا كان خطابا موجها للمخلوقات. فهو إذن كلام فعلي والرسالة لا تكون مفهومة إذا لم تكن بلغة المخلوق المخاطب خاصة وهي للتذكير بما هو مرسوم في فطرته.

7-ولنطرح السؤال الأهم: إذا كان الله لا يتكلم لأنه إذا فعل فلا بد له من

جوارح كما يزعمون فلا يمكن كذلك أن يخلق لأن ذلك يتطلب ليس جوارح فحسب بل أدوات ومواد وخطط وربما يكون عليه أن يتعلم الهندسة وقوانين الفيزياء والرياضيات. هل يوجد أسخف من هذا السخف؟

8-من يتهمونه بالحشوية والتجسيم كان ألف مرة أكثر فهما للمشكل لأنه تكلم على العلم المتعين الذي يراد به خطاب المخلوقات وذلك هو القرآن وهو صفة من صفات الله ولا يمكن أن يكون مخلوقا ككل صفاته بل هي الصفة الأساسية إذ هي أداة الخلق"كن":

9-والجسم الذي يحتقره الكلام فكرة موروثة عن الأفلاطونية التي لا تحتقره لجسميته بل لعدم خضوعه المطلق للصورة (الأبايرون). ومن ثم فهو عنده مصدر الشر.لكنه في القرآن -وخاصة جسم الإنسان- صنع على أعين الله والمادة بمعناها اللغوي العربي الفصيح من المدد أي ما يقيم الشيء وليست أمرا عارضا يمكن الاستغناء عنه في الموجودات لئلا تبقى إلا خيلات المتوهمين.

0-وماذا نعلم من المادة ومن الجسد؟ لا شيء تقريبا. ألسنا نرى الآن أنها حالة ومن أحوال كيان لا ندري طبيعته ماهي فهو طاقة وجسد وحيوية وفاعلية ولا يمكن تصوره من دون ما نعتقده مفصولا عنه بتوهم الفلسفة الأفلاطونية: الروح.

للفصل عن المادة. لكن القرآن يعتبر الروح -بعبارة رمزية جميلة- هي نفخ الإله أي ما يجعل المادة قابلة لأن تكون لها كل الصفات التي نعلمها والتي نجهلها لأنها من

أبو يعرب المرزوقي

جدول مواد كتاب ما بعد الطبيعة

كتب ورقية منشورة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

الأفق وخلاصة الفكر النقدي

101115 لقم 511 17 11ط 11114 7 االطهمان111 100607 5كضتتاعفتز لط 5لكظ اللتفميستدت2 17 معمتصع تسستععع سمه مسمعه س0ت مفتا172 متنا 01170

تأليف أرسطوطاليس

تحقيق النص اليوناني وترجمته الألمانية هرمن بونيتس

تحقيق الترجمة العربية وفهرستها مراجعة اللغة العربية

مدير النشر عماد العزالي الترقيم الدولي للكتاب 978-9938-23-070-3
جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى 4 ه2023/7/1 م

ست ل

تكن تهنا لجمع لمعم بصعي

العنوان : 5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة - الجمهورية التونسية
الهاتف : 58563568 +216

يحظر نشر أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد وصف الكتاب كاملا أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسات» أو إدخاله على الحاسوب على إسطوانات مضغوطة إلا بموافقة خطية من الناشر.

نزار يعرب ومحمد مراسل

وإلى أحفادي الثلاثة: مراس الحبيب والاء البيان ونجود الكيان جدول

المواد

«ميتافيزيقا» أرسطو: دلالتها ودور تلقيها النقدي في الفلسفتين العربية والألمانية

: نظام الشكوك ودلالته ااا تت :2 بنية الميتافيزيقا بمقتضى مطلوبها دوعسم :5 التناظر بين دوافع النقد - طبيعته ودوره :6 ما اكول دون فهم التناظر العكسي ا

:07 «الميتافيزيقا» بين سطح فكر أرسطو وعمقه ووو مم :8 اختيار نص بونيتس وجبر الكسر سس

:2 المقولية العلمية وعدم التناسب الوجودي والرياضي 79 :3 إشكالية العناية الإلهية في الميتافيزيقا :14 مضمرات حل التناسب وعلل فشله المسألة الأولى: المضمرة في المنطق. صرح مبادئه وضمنيها المسألة الثانية: المضمرة في البايولوجيا. صرح مبادئها وضمنيها.. المسألة الثالثة: المضمرة في الرياضيات. صريح مبادئها وضمنيها..

المسألة الرابعة: المضمرة تواصل الأجناس. شرط تجاوز عدم تواصلها 91. المسألة الخامسة والأخيرة: أصل كل المضمرات: جسم 93

:5 علاقة ضمنيات أرسطو بانقلاب إبن سينا :6 التحرر من القول بالمطابقتين المعرفية والقيمية :7 التلقي الذي جعل تجاوز «الميتافيزيقا» ممكنا ...

:8 العلاقة بين الكل والجزئي ومنزلتها الإبستمولوجية ا

المقالة الأولى «الألف الكبرى» المقالة الثانية «الألف الصغرى»: المقالة

الثالثة «الباء»: المقالة الرابعة «الجيم»: المقالة الخامسة «الدال»: .. المقالة السادسة «الهاء»: . المقالة السابعة «الزاي»: المقالة الثامنة «الحاء»

تلخيص المجموعة الثالثة: المقالتان 11 و12. 142... المقالة الحادية عشر «الكاف»: 142: المقالة الثانية عشر «اللام»: .. 143.

تلخيص المجموعة الرابعة: المقالتان 13 و14.. 14. المقالة الثالثة عشر «الميم»: . 143: المقالة الرابعة عشر «النون»: 143.

تلخيص المجموعة الأخيرة: المصادر الخمسة المتكررة 144...

مقدمة محقق ترجمة بونيتس ..

المقالة :01 الألف الكبرى ..1 العلم هو معرفة العلل .2 ما العلل التي تطلبها المعرفة وما الصفات العامة للمعرفة؟ .. .3 العلل الأولى أربع وتحليل نظريات الأوائل وامتحان طروحاتهم . _-_ .4 فحص مذاهب الأوائل. مراجعة لأنبادوقليس وأناكساغوراس وديموقريطس .5 مواصلة فحص مذاهب السابقين مع مراجعة خاصة للفيثاغوريين والإيليين .6 مواصلة فحص مذاهب السابقين مع مراجعة خاصة لأفلاطون . .8 نقد فلسفة الكليين القائلين بالوحدة والكثرة ..

. نقد أفلاطون والأفلاطونيين

المقالة :02 الألف الصغرى ... .. الفلسفة بوصفها طلبا 2. يمكن للعلل ألا تكون محدودة بالعدد والنوع ضرورة

المقالة :03 الباء ل ل .1 مفهوم الشك وعقده وثبته (قائمته) .2 مناقشة الشكوك الخمسة الأولى.. .3 مناقشة الشكين السادس والسابع .4 مناقشة الشكوك الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر

.5 الشك الرابع عشر: مناقشة منزلة العدد الوجودية.

المقالة :04 الجيم . تعريف الميتافيزيقا «علم الموجود من حيث هو موجود> .2 دلالة الموجود في علاقة بالواحد وبالموجود. مفهومات في إطار علم الموجود .

جدول المواد |

.3 علم الموجود وكذلك دراسة الأوليات وفي المقام الأول مبدأ عدم التناقض 217. .4 البرهان بالدحض على مبدأ عدم التناقض 219. .5 دحض نسبية الفيثاغورية لنفيها مبدأ عدم التناقض.. 227 .6 مواصلة دحض مذهب فيثاغورس 232:

في الألوان القائل إن كل شيء حقيقي وكل شيء كاذب. 235.

المقالة :05 الدال... 21... .1 المبدأ ومعانيه 241. .2 العلة ومعانيها . 241. .3 العنصر ومعانيه 28 .4 الطبيعة ومعانيها 245. .5 الضرورة ومعانيها 246 .6 الواحد ومعانيه 27. .7 الوجود ومعانيه 251. .8 الجوهر ومعانيه - أساس القيام. 252: .9 «الهو» ومعانيه أو المماهي والمتنوع والمختلف والمماثل واللامماثل 253. .0 المقابل ومعانيه والضد والمتنوع والمماهي بالنوع. 254 .1 المتقدم والمتأخر ومعانيهما 55 .2 القوة والعمل ومعانيهما واللاقوة والممكن والممتنع.. 257. .5 الإضافة ومعانيه. العلا

261. 6. التمام ومعاني الكمال 263. 8. معاني العبارتين: «ما لأجله» و«ما لذاته».. 264. 9. الوضع ومعاني الهيئة - الاستعداد 265. 3. «له» والحوز ومعانيهما 266. 24 «الصدور عن شيء» ومعانيه .. 267.

7. المجزوء ومعانيه .. 269. 8. الجنس ومعانيه.. 270: . الكاذب ومعانيه 270:

م277 .02 دلالات الوجود الأربع وفحص الموجود العرضي. م279 .3 طبيعة العرض والموجود العرضي وعلتهما 281. .04 الوجود العرضي (ما بالصدفة). الموجود ودلالة الحقيقة. 282.

المقالة :07 الزاي بم اكه له و ودح 287: .2 العدد. طبيعة الجوهر الموجود. مشكل غير المحسوس 288: .3 الجوهر وفحصه بمعنى موضوع حامل (أساس القيام) . 289: .4 الجوهر بمعنى الماهية. تأملات في الماهية 290:

.5 مواصلة علاج الماهية اللتيبي يسع ااه 293 .6 مشكل التماهي بين الماهية والشيء الفردي. 295:

.07 تحليل الصيرورة وأحوالها ممم ةمد م ممم م مع مم م عم م م م ممعم ممع مياه 297 .8 المادة والصورة غير حادثتين كموضوع للصيرورة .9 خاتمة تحليل الصيرورة وعلاقتها بالماهية. .0 الحد وأجزاؤه وعلاقتهما مع الصورة وأجزائها .1 م أجزاء الصورة؟ وما أجزاء المركب منها والمادة؟ .2 علة وحدة موضوع الحد .3 استحالة أن يكون الكلي جوهرا .5 استحالة حد الفرد وعدم إمكان ذلك لمثل الأفلاطون .6 كلجوهرية أجزاء المحسوس. الجواهر وواحد الأفلاطونيين ولا وجودها . .7 خاتمة في

مسألة الجوهر: الجوهر هو الصورة بالأساس..

المقالة :08 الحاء .1 تلخيص المقالة 07 وفحص الجوهر والمحسوس باعتباره مادة وقوة . .3 تدقيقات أخيرة في مادة الشيء المحسوس كصورة وفعل .4 بعض التدقيقات حول المادة والجوهر المادي؛ للشيء: .5 المادة بالإضافة إلى الضد وإلى صيرورة الشيء: .6 ما علة وحدة الحد والجوهر؟ الهوامش . المقالة :09 الطاء . .1 القوة من حيث هي مبدأ الحركة .2 القوة العقلية والقوة اللاعقلية .3 بيان التمييز الضروري بين القوة والفعل. .4 الممكن والممتنع .5 كيفيات تفعل القوة .6 الدلالة الميتافيزيقية للفعل والقوة .7 متى تكون الأشياء بالقوة ومتى تكون بالفعل. .8 تقدم الفعل على القوة علاقة الفعل والقوة بالخير والشر والبرهان الهندسي

المقالة :10 الياء ممم يمه ومو 6ه ماهم وحمي م ات هيع وريه مون ممه همده ميمه ميمه ووز مم. . الواحد ودلالاته المتعددة. .2 الواحد ليس جوهرا بل هو عرض محمول على الجوهر .3 الواحد والمتعدد ومفهوم متعلقاتهما .04 التضاد باعتباره الفرق الأقصى .. .5 تقابل المساوي والكبير والصغير.. .7 فخ .8 الفرق النوعي ووحدة الجنس المفترضة .9 الفرق النوعي ومعطى التضاد في الماهية 1 الفرق بين ما يفسد وما لا يفسد

المقالة :11 الكاف . .1 تلخيص الشكوك .2 مواصلة تلخيص الشكوك .3 الميتافيزيقا بوصفها علم الوجود ودلالاته المتعددة .4 كل علم للوجود مصحوب بدراسة الأوليات. .5 البرهان بالدحض على مبدأ عدم التناقض .6 مواصلة الدفاع عن مبدأ عدم التناقض...

جدول المواد |

7. التمييز بين الميتافيزيقا وعلم الربوبية وبين الرياضيات والطبيعيات ااا 393 8. الوجود العرضي والوجود من حيث هو حادث وكاذب. 9. الوجود بالقوة والوجود بالفعل والحركة 0. اللامتناهي لا يوجد بالفعل 1. التغير والحركة.

المقالة :12 اللام ل 1. موضوع الميتافيزيقا والجواهر الثلاثة ... 2. مبدأ الصيرورة مع اهتمام خاص بالمادة 3. عدم تكون المادة والصورة وكيف وجود الصورة 4. علة الشيء ومبدؤه متنوعان فرديا لكنهما متماهيان تناسبيا 5. مواصلة المناقشة حول كيفية وجود المبادى الثلاثة ميم 6. البرهان على وجود جوهر لا محسوس ثابت وسرمدي ومحرك للكون .. 7. طبيعة الجوهر اللامحسوس وكماله ل 8. تعدد الجواهر اللامحسوسة المحركة لكرة السماء ووحدة الرب والكون

المقالة 13 : الميم ات ب ل لب ب اعد ا لس ا 1. مذاهب الفلاسفة المتأخرين في الجوهر اللامحسوس وخطة الكتاب في هذا الفرض 2. كيفيات وجود الموضوعات الرياضية... 3. حلول كيفيات وجود الموضوعات الرياضية 5. مواصلة علاج مسألة المثل. 6. نظرية الأعداد المثالية من حيث إمكانها ومن حير 7. نقد نظرية أفلاطون في الأعداد المثالية 8. نقد نظرية أفلاطون في الأعداد المثالية ونقد مذهب الأعداد عند مفكرين قدامى . 9. مواصلة مناقشة الأعداد المثالية وخاتمتها وبداية علاج مسألة مبادى المثل والأشياء..

المقالة 14 : النون 0 1. نقد المبادى التي يقول بها الأفلاطونيون. 2.

مواصلة نقد المبادى التي يقول بها الأفلاطونيون .3 نقد نظريات العدد المتنوعة .5 في تكون الأعداد وفي عليتها

النصوص والمصطلحات النصوص: العربي والألماني (تحقيق (1890 واليوناني (تحقيق 1848 ... 8491

النص العربي والنص الألماني النص العربي والنص اليوناني المصطلحات: يونانية (أرسطو) وألمانية (بونيتس) وعربية (أبو يعرب).. عربي - ألماني - يوناني. ألماني - يوناني - عربي يوناني - ألماني - عربي

المدارس الفكرية ... مدارس فكرية في «ما بعد الطبيعة»

المصادر والمراجع

حول أرسطو وكتب «الميتافيزيقا» .. مصادر أخرى

لماذا الاعتماد على تحقيق هرمن بونيتس؟

ما كنت لاختار تحقيق هرمن بونيتس وترجمته لميتافيزيقا أرسطو منطلقا لنقلها إلى العربية لو كان لها أصل يوناني ذا صياغة نهائية موثوقة تكون بحق مرجعية كافية قديما أي حدثنا لحجم إشكالية وحدتها وتناسقها بسد ثغراته

لدعاء الترجمة من أصل بهذه الصفات من دون تعديلات المحققين يكذبه تاريخ تلقياه ومحاولات ترقيع مقالاته وسد ثغراته. فشكل محاولة لفهمها يقتضي تحقيقا يتحول في غالب الأحيان إلى صوغ مختلف يبين أن الأصل أو ما بقي منه لم يتجاوز مرحلة المسودة.

وهو ما يلجعا محققيه إلى الاعتماد على أعماله الأخرى أولا وعلى تاريخ تحقيقاتها وتلقياتها المتوالية ثانيا منذ أن صارت شبه كتاب مقدس في

الفكر الفلسفي خلال أكثر من عشرين قرنا ونيف

غاية هذه المحاولة هي درس مدرسة النقد الفلسفي الإسلامي التي انطلقت من هذا التلقي المختلف عما كان بهد أصلا مفهم تناظره العكسي مع ثمرة التلقي في مدرسة النقد الفلسفي الغربي الحديث. وهو ما اقتضى اختيار أبرز ممثل لتحقيقها الحديث

فأفضل تحقيق عالج هذه الثغرات بالمقارنة مع كل سابقيه لحظة الشروع في نشر أعمال أرسطو الكاملة وإحياء الدراسات الأرسطية خلال أزمة المثالية الألمانية وإعادة احياء الدراسات الأرسطية

والمعلوم أن منزلة الميتافيزيقا في فكرنا الفلسفي مناظرة لمنزلة القرآن الكريم في فكرنا الديني. لذلك طلبت أفضل محقق وشارح لنصها في لحظة العهدة الحديثة إلى هذه الدراسات بشهادة ثاني أكبر محققيها بعده: شهادة السيد داود روس

قن شضكا سه 2 بلسشداسنا مشاسلد اسل ق لند_ لفاس لع : ردنا لدم وض <لبحظ حمذا جا داز تمصا بحدك وذ بيده عض له خبط جا كح ,بلول ل ا لاسلس لدانمسثك_ ددئد. لشتنسنسس عنس دنا اسلا دنا ءا ابوس بكر إن أيهم 17م المصحاه 01364 رايلتخفاوض 1ه فوم

مط عر ا لفموضميدها ا وسخضة 104 عط 4 معد

زرفل لق لذلف اف سنا

إ اا ريف

أبو يعرب المرزوقي

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها

كتب ورقية منشورة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

470 صفحة

الفهرس

الفصل الثالث والعشرون: رهان النقد الجذري 3

الفصل الخامس والعشرون: الموازنة والتعليق العام 4

الفصل الأول 72

الفصل الثاني 90

الفصل الثالث 117

الفصل الرابع 135

الفصل الخامس 152

الفصل السادس 160

الفصل السابع 182

الفصل الثامن 202

الفصل التاسع 218

الفصل العاشر 247

الفصل الحادي عشر 261

الفصل الثاني عشر 288

الفصل الثالث عشر 298

الفصل الرابع عشر 318

الفصل الخامس عشر 348

الفصل السادس عشر 369
الفصل السابع عشر 378
الفصل الثامن عشر 394
الفصل التاسع عشر 414
الفصل العشرون 434
الفصل الحادي والعشرون 447
الفصل الثاني والعشرون 463
الفصل الثالث والعشرون 478
الفصل الرابع والعشرون 492
الفصل الخامس والعشرون 504
الفصل السادس والعشرون 519
خاتمة وجاهة الموازنة ودلالتها 543

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

الشبكة العربية للأبحاث والنشر FOR NETWORK ARAB PUBLISHING AND RESEARCH

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

الشبكة العربية للأبحاث والنشر FOR NETWORK ARAB PUBLISHING AND RESEARCH

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية / أبو يعرب المرزوقي.

بليوغرافية: ص٤٦٣-٤٦٤

١٠ الفلسفة العربية. ٢٠ الفلسفة الألمانية. أ. العنوان.

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٩٦١-٧١)

رضــوان مرحــوم سليمان الصيخان

المقالة الأولى خصائص المرحلة العربية ومنهجيتها الفلسفية والدينية

المقالة الثانية السياق الذي حدد مناخ تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي

المقالة الثالثة الفصل في مسائل الخلاف بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية النقد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي

المقالة الرابعة

إشكالية تأسيس العلوم في الحضارة الإسلامية ومنطقه

المقالة الخامسة

تكوينية العامل المحدد لمناخ الفكر النظري والعملي عاقبة التزاحم بين شرائع الظاهر الفقهية وشرائع الباطن الصوفية

المقالة السادسة

عمارة وظائف العقل والنقل وظائفهما النظرية والعقدية

المقالة السابعة

أصل أصول الفنون المتزاحمة الأربعة

التفسير ومحاولات تحريره من الانحراف

(ما بعد كل العوالم)

الفصل الثالث عشر: مراحل تأسيس أصل الفنون الأربعة: تفسير الكتاب ...

٢٤١

المقالة الثامنة

نقد الإلهيات وبداية الخروج من المأزق النظري والعملي

المقالة التاسعة

نشأة المدرسيات العربية وحدها من فاعلية النقد

المقالة العاشرة

الثورة التيمية

النقد الجذري في النظر والعقد وفي العمل والشرع

المقالة الحادية عشرة

الثورة الخلدونية

النقد الجذري في العمل والشرع لإصلاح النظر والعقد

دور ابن خلدون النقدي الإيجابي في العمل والشرع

المقالة الثانية عشرة

الحصيلة الفكرية والروحية للنقد الجذري

الفصل الثالث والعشرون: رهان النقد الجذري

الفصل الرابع والعشرون: علل فشل النقد الجذري

المقالة الثالثة عشرة

حصيلة الموازنة بين الفكرين العربي والغربي

الفصل الخامس والعشرون: الموازنة والتعليق العام

الفصل السادس والعشرون: الموازنة والتعليق على فلسفة

هدفنا في هذه المحاولة الجواب عن السؤال الآتي: كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند المسلمين عامة وعند العرب خاصة، وتكوينية المدرسة النقدية الفلسفية بدءا من كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة وختما بذروتها في منجزات شيخ الإسلام ابن تيمية شرقا وعلامته ابن خلدون غربا النقدية؟ فهذه التكوينية هي ما نسعى إلى فهمه والبحث في محدداته الفكرية والحضارية وفي منجزاته بصورة تمكن من الموازنة بينه وبين تكوينية مدرسة المثالية الألمانية من حيث المحددات والمنجزات نفسها. لكننا لا ننكر أن لهذا العمل دوافع عملية ونضالية: فالموازنة ليست مطلوبة لذاتها بل هي أداة تساعد على فهم هذه الإشكالية وتحليلها. ذلك أن الشباب الذين أقدموا على تشجيع هذا المشروع وتمويله من كد يمينهم(١) لهم دوافع تنتسب إلى العاجل العملي الذي يوجبه وضع فكر المسلمين الراهن، وخاصة بعد الثورات المتوالية في الوطن العربي، الثورات التي أخذ المواطنون بفضلها شؤونهم بأيديهم لجعلها شورى بينهم، وتحرير الأمة من الاستبدادين الفكري والسياسي وما يلازمهما من فساد واستعباد لخلق الله.

[حاشية] (١) لا بد هنا من تقديم عبارات الشكر للقاضي الفاضل الأستاذ عبد العزيز القاسم وصحبه لتشجيعهم إياي في سعيي إلى تحقيق الصلح بين الفكرين الفلسفي والديني، الصلح الذي أعتبره البداية الحقيقية للتحرر من عوائق النهوض أولا والشروع الفعلي في تحقيق شروطه الإيجابية، فالصدام

بين هذين الفكرين تحول بتجاوزه التنافس في الخيرات إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والدنيوية ومن ثم فهو العائق الرئيس دون تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف فضلا عن الشهادة على العالمين.

لكن دوافعهم ليست مقصورة على العاجل العملي بل هي تمتد إلى الآجل النظري، مشاركة منهم في جهد البشرية لفهم الكون وتحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها ـ مقومي الأمانة التي عرضت على الإنسان فحملها ـ أعني ما كان الفشل في أدائه علة الانحطاط الذي أتى على دورنا في التاريخ الكوني لسوء الحظ فصرنا مغلوبين ومستعمرين. فقد أصبحنا بسبب هذا الفشل أكلة لكل آكل تستباح أرضنا وتنتهك حرماتنا بعد أن تخلينا عن شروط استعمار الإنسان(٢) في الأرض واستخلافه فيها. وما كان ذلك ليحصل لو أتت الثورة الفكرية النقدية التي شخصت أدواء الحضارة العربية الإسلامية فعينت علل المرض الذي كان ينخر كيانها ويؤذن بمآلها إلى الانحطاط لو أتت هذه الثورة أكلها فلم تكتف بالوجه السلبي من النقد:

في عمل ابن تيمية الموجه إلى إصلاح النظر والعقد لتحرير فكرنا مما أعاق النظر الفاعل (الذي سعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من استبداد الخرافة الروحي المعيق الأساس لاستخلاف الإنسان في الأرض وأصل الفساد الخلقي والعقم النظري).

وفي عمل ابن خلدون النقدي في مجال العمل والشرع لتحرير إرادتنا مما أعاق العمل الفاعل (الذي سعى إلى تحرير الفكر الإسلامي من استبداد العنف المادي المعيق الأساس لاستعمار الإنسان في الأرض وأصل

الفساد السياسي والعقم العملي).

لم يعمل المسلمون بتشخيص المدرسة النقدية عامة، وتشخيص هذين المفكرين خاصة لعلاج أدواء حضارتنا ولم يطبقوا من حلولهما النظرية (ابن تيمية خاصة) وحلولهما العملية (ابن خلدون خاصة) التي توصلا إليها

[حاشية] (٢) من عجائب كلمة «استعمار» أن استعمالها تطور فصار دالا على العكس من دلالة الكلمة مادة واشتقاقا. فالزيادة الصدرية التي تفيد الطلب فقدت دورها فلم يعد مدلول الطلب موجودا والمادة لم تعد مفيدة التعمير بل التدمير لأنها استعملت لوصف النزعة الاستغلالية لجهد الإنسان وثروات الأرض لصالح صاحب القوة الذي يحتلها ويستعبد صاحبها. لكن القصد الإلهي من استعمار الإنسان في الأرض هو الطلب التكليفي بتعمير الأرض بخدمتها لاستمداد شروط قيامه منها من دون إفساد ولا سفك دماء وذلك بفضل ما احتج به الله ردا على اعتراض الملائكة على استخلاف آدم أعني القدرة على التسمية التي هي شرط الفاعلية النظرية المشروطة في التعامل مع الطبيعة من دون إفساد، والفاعلية التواصلية شروط التعامل بين البشر من دون سفك دماء.

إلا بعض ما شابها من شوائب سلبية، نتجت عن مناخ الردود الخصامية وما يترتب عليها من إفراط في تضخيم سلبيات خصومهما وتفريط في إيجابياتهم. وليس ذلك لتأخر التشخيص وفوات أوان العلاج لعلل ذاتية للحضارة العربية هي ما سنحاول فحصه بكامل الدقة، فحسب بل لأن ظرفية عالمية جعلت الأمة الإسلامية عامة والشعب العربي خاصة يواجه هجمتين بربريتين تحالفتا عليها فأنهكتا قواها الروحية وقضتا على قوتها

المادية بالرغم من كون إحداهما جاءت من برابرة آسيا (المغول) والثانية من برابرة أوروبا (الصليبية وحروب الاسترداد). ولولا ما في هذه الأمة من حصانة روحية وقوة خلقية لكان المآل زوالها من التاريخ الإنساني.

وإذا، فسعينا الحالي هو من ثمرات عودة الأمة إلى الفعل في التاريخ الكوني إلا أن عودتها هذه تتهددها أخطار من الجنس نفسه، ومن ثم فعليها تجنب تكرار ما حصل لها في التعامل مع أدوات القوة والوجود الحر: الفكر المبدع للغايات والمنتج للأدوات التي من دونها لا معنى للوجود الإنساني لكونها محققة لشروط الوجود الحر والسامي. وفي هذا الإطار، يمثل الإطلاع على تجارب الأمم في مجال الإبداع الفكري شرطا لا غنى عنه. وأهم طرق الإطلاع السوي هو الترجمة الأمينة من المنبع، والمصحوبة بالتعليق المبين لدور الأمة في المجال الذي تتعلق به هذه الترجمة، وإلى هذا الأمر قصدنا في هذا العمل، وذلك بفضل ما أقدم عليه شباب مؤمن بهذه الأمة وبالقيم القرآنية التي هي ذروة القيم الإنسانية.

إن مشجعي المبادرة لترجمة متن المثالية الألمانية والموازنة بين ذروتي الفكرين العربي والغربي في مراحلهما ذات الدلالة لفهم مسار نضوجهما التاريخي، ثلة من خيرة شباب الأمة اقتنعوا بأن تأسيس الفكر الفلسفي المؤمن يمثل الشرط الضروري ولعله الكافي لكي تتحرر الأمة من موقف رد الفعل؛ إذ كاد القيام أن يقتصر عندها على المقاومة التي هي بداية الانتقال من الفاعلية الموجبة إلى الانفعالية، قناعة بالاستعاضة عن بعائد الأمور والفاعليات الحقيقية بقرائنها والانفعالات بفاعليات غزاتها. فالتأثر تقليد والمشاركة في الأثر مشروطة بالفهم المتجاوز الذي يحقق شروط

استئناف الإبداع من منطلق جديد، وقد اجتمعت علل هذا الداء

المعطل للإبداع في مسألة وحيدة عادة ما اعتبر ابن تيمية وابن خلدون رمزي وضعها الوضع الموصل إلى الحل أعني مسألة الحرب السجال بين الفكرين الفلسفي والديني في بعديهما النظري (بين المتكلمين والفلاسفة) والعملي (بين الفقهاء والمتصوفة) أعني بين الغلوين(٣) اللذين يؤولان إلى الفصل بين شروط تحقيق السعادتين في الدنيا والدين(٤). وتنقسم بعائد الأمور إلى العناصر الآتية:

١ ـ البعائد النظرية ومتعالياتها وأصلها الثورة العلمية وتطبيقاتها التقنية التي هي شرط استعمار الإنسان في الأرض ومعنى تسخيرها المشروط بألا يفسد فيها ولا يسفك الدماء.

٢ ـ البعائد العملية ومتعالياتها وأصلها الثورة الخلقية وتطبيقاتها الخلقية التي هي شرط استخلاف الإنسان ومعنى تكريمه الذي هو في آن امتحان لأهليته.

٣ ـ البعائد الذوقية ومتعالياتها وأصلها الثورة الجمالية في ذوق الحياة الدنيا والسمو بها إلى ما يتعالى عليها، وذلك هو شرط عدم تحول العلم والتقنية إلى فساد في الأرض وسفك للدماء.

٤ ـ بعائد ما بعد قيام الوجود الإنساني العيني أو النسبي توقا إلى متعالياته (جمعا لكل ما سبق في الأعيان أو القيام المادي) وأصلها الثورة

[حاشية] (٣) ومن عجائب هذا السجال الذي أصاب الفكر بالكساح لأن جل أصحابه أغفلوا جوهر الإشكال فحولوه إلى حرب بين جبهتين

إحداهما جمعت بين الكلام والفقه، والثانية بين الفلسفة والتصوف جمعا تقدم فيه الوجه الدعوي والأيديولوجي على الوجه التعليمي والمعرفي فكاد البحث عن الحقيقة بمبدأ التواصي بالحق والسعي إلى تحقيق القيم بمبدأ التواصي بالصبر يصبحان غريبين عن الدين الذي جعلهما جوهر التدين.

[حاشية] (٤) بالرغم من أن هذين الغلوين قد رفضهما القرآن من منطلق الحياة الإنسانية والتكليف الاستخلافي على شكل قص رمزي يمكن فهمه على النحو الآتي: فالملائكة احتجت على استخلاف آدم بزعمها رفض الدنيا في رمزها (يسفك الدماء ويفسد في الأرض) وتمثيل الآخرة في رمزها (نسح بحمدك ونقدس لك). وإبليس احتج على الأمر بالسجود لآدم المستخلف بزعمه أفضلية رمز الدنيا (تراتب المعادي تراتبها الذي صنع منه الإنسان وإبليس) على رمز الآخرة (تراتب التقوى وطاعة أمر الله بالسجود لآدم)، وإذا، فالقرآن قد حدد منزلة الإنسان بكونه محقق الصلح بين الدنيا والآخرة وهو معنى الاستخلاف: فهو يحقق في الدنيا قيم الآخرة أو إن شئنا القيم الروحية في الوجود التاريخي وذلك بفضل ما أمده الله به من علم الأسماء كلها وذلك مشروط بالصلح الجامع بين المعرفتين الدينية والدنيوية.

العملية في مجالات الفلسفة العملية بمدلولها الخلدوني أي في بعدي صورة العمران وبعدي مادته وأصلها الأبعاد جميعا أعني تكريم بني آدم (ما يسميه ابن خلدون بالإنسان الرئيس بالطبع) وأصلها ثورة في رؤية التاريخ وما بعده، وتلك هي علامات أهلية الاستخلاف.

٥ ـ بعائد ما بعد قيام الإنسان الكلي أو المطلق توقا إلى متعالياته (جمعا

لكل ما سبق في الأذهان أو القيام الرمزي) وأصلها ثورة في رؤية الوجود وما بعده، وبتحقق هذه المعاني يكون الإنسان قد أثبت حقا أنه أهل للتكريم الذي هو الوحيد المسؤول عن تحقيقه ليكون وجوده الفعلي مطابقا لحقيقته وفطرته كما علمنا إياها القرآن الكريم.

وهكذا فهذه المحاولة(٥) المصاحبة لترجمة متن المثالية الألمانية(٦) تتألف من ثلاث عشرة مقالة، كل واحدة منها ذات فصلين ولا تهدف إلى الموازنة مع الفلسفة الألمانية كما تعينت في حقبة المثالية الألمانية إلا بالقصد الثاني لأن القصد الأول هو فهم المنطق الذي حكم تكوينية فكرنا الديني والفلسفي عامة والنقدي منه خاصة، وما بين هذين الفكرين الديني والفلسفي من صلات تزاحم وتلاحم. والهدف هو في الغاية تأسيس الاستئناف المبدع لهذين الفكرين في حضارتنا ودعم محاولاتهما تحديد الوصل المبدع بالفلسفة اليونانية قبلهما وبالفكر الحديث بعدهما مع بيان وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني والتركيز خاصة على مقومات الأسلوب النقدي الحديث:

لذلك فالمسائل التأسيسية للاستئناف مطلوبة لذاتها، وهي تهدف إلى

[حاشية] (٥) سيكون هذا الكتاب بعون الله محاولة في فلسفة تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بمعناها الشامل المتحرر من المقابلة بين العلوم العقلية والعلوم النقلية بالمنظور الذي توصل إليه في الغاية. وقد كانت علامة هذا الترابط بين صنفي العلوم الأولى تحول أبي الحسن الأشعري، لكنه لم يتحقق إلا بعد بلوغ الانحراف عن هذه الغاية ذورته، ومن اكتمال النقد الذي شرع فيه أبو الحسن أو علل به موقفه من الاعتزال واقترابه من حل

ابن حنبل الذي ليس هو ما سوده الفهم الساذج: رفض العقل والتقيد بالحديث والسنن واكتمال النقد الذي يمثله بطلا عملنا أعني ابن تيمية وابن خلدون. وفي هذه المحاولة سيكون التركيز على ابن تيميه لكي نصل أعماق فكره كما فعلنا بالنسبة إلى فكر ابن خلدون إن شاء الله.

التأسيس والفهم من خلال العودة الواعية إلى مراحل تاريخ فكرنا، عودة تمكن من دراسة تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عصره الأول (من البداية إلى نهاية القرن الثامن هجري الرابع عشر ميلادي) لتحديد أهم خصائصه: ثوابت ومتغيرات، ومن ثم لتنزيله في تاريخ الفكر الإنساني باعتباره إحدى المراحل المقومة لتكوينيته(٧)؛ وفي ذلك يتمثل جوهر الموازنة مع الفكر الغربي قديمه وحديثه.

وأما الموازنة لبيان الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني فمطلوبة لبناء ما يشبه المدخل للفكر الفلسفي الحديث الذي يعد الشباب

[حاشية] (٧) فبعد المرحلة القديمة بأطوارها الخمسة: -١) ما قبل المرحلة اليونانية، -٢ ثم ما قبل سقراط، -٣ ثم أفلاطون وأرسطو، -٤ ثم ما بعدهما إلى نشأة الأفلاطونية المحدثة، ٥-ثم الأفلاطونية المحدثة اليونانية من حيث هي تأليف بين الأفلاطونية والأرسطية)، جاءت المرحلة العربية بأطوارها الخمسة: -١) فما قبل مرحلة الفلسفة العربية الإسلامية هي مرحلة التعلم على اليونان ومن تأونن من الحضارات القائمة في الرقعة التي صارت دار الإسلام وخاصة في حاضرتي الخلافة دمشق وبغداد. -٢ ثم محاولات بناء فكر يكون قادرا على اللقاء مع الفكر اليوناني على قدم المساواة وتحقيق النقل إلى اللغة العربية ويمثلها الكندي بالرغم من أنه لم يكن مترجما. -٣

ثم الفارابي وابن سينا وهما يمثلان الاستيعاب الأوفى للفكر اليوناني كما تعين في الأفلاطونية المحدثة اليونانية، بل ونجد عندهما بذرات التجاوز بما يستمدانه من الثقافة القرآنية. -٤ ثم ما بعدهما وهي مرحلة الاستيعاب النقدي أو مدرسة الغزالي التي جمعت بين الفلسفة والكلام والفقه والتصوف جمعا بين الإشكالات الناتجة عن الصراع بين العلمين العمليين (الفقه والتصوف) وبين العلمين النظريين (الكلام والفلسفة) ومحاولات الصلح بينهما في كتابه إحياء علوم الدين. -٥ ثم الأفلاطونية المحدثة العربية التي اكتملت في الرابع الذي نتكلم عنه باعتباره مؤسس المدرسيات العربية الأربع ومرمم الفلسفة التي تقدمت على نقد الغزالي أعني ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي. أما ابن تيمية وابن خلدون فهما يمثلان تجاوز الأفلاطونية المحدثة بمرحلتيها المتقدمتين عليهما، وبعد المرحلة العربية الإسلامية مع بعض التساوق الزماني جاءت مرحلة الفلسفة اللاتينية المسيحية بالمراحل الخمس نفسها (١-ما قبل المرحلة اللاتينية وهي مرحلة تعلم على العرب ومن تعربت ثقافته من أقطار أوروبا في ذلك العصر٢ مثل إيطاليا وإسبانيا وجنوب فرنسا ٢-ثم مرحلة الترجمة والشروع في التصدي النقدي لتأثير الفكر العربي الإسلامي -٣ ثم ما يناظر الفارابي والكندي بعد تكون الجامعات الأوروبية من منتصف القرن الثالث عشر أي توما الإكويني والقديس اللطيف -٤ ثم حركة الإصلاح إلى بداية العصر الكلاسيكي -٥ ثم العصر الكلاسيكي الذي يمثل غاية الأفلاطونية المحدثة اللاتينية. والمرحلة التي نقارن معها مرحلة تجاوزت ذلك كله وجمعت الأفلاطونيات المحدثة الثلاث السابقة أي اليونانية والعربية واللاتينية: إنها

مرحلة الأفلاطونية المحدثة الجرمانية أو المثالية الألمانية، والمقارنة ستكون معها ومع ما يتجاوزها في الفكر الغربي الحديث. وهذا التوازي بين المراحل هو الإطار العام للموازنة ويمكن اعتباره أساس البحث في منطق تاريخ الفكر العربي الإسلامي مرجعية لفهم تاريخ الفكر الإنساني عامة.

المسلم للوصل مع التراث الإنساني الحديث والشروع في الإبداع لتحقيق الثورة العلمية والخلقية التي لا يمكن لاستعمار الأرض برسالة الاستخلاف أن يتحقق بوجهه الذي حدده القرآن من دونها من دون أن تكون وحدها كافية لتحقيقه.

وتلك هي علة تقديمنا البحث في المطلوب لذاته، أعني معرفة تكوينية فكرنا عامة والمدرسة النقدية منه خاصة في وجههما الفكري الخالص وفي توجههما لجعل الفكر موصولا بالعمل المحقق لشروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف، تقديمنا إياه على المطلوب لغيره، أعني مقارنة الإنجازات الحاصلة في الفلسفتين العربية والألمانية؛ إذ فضلا عن كون ذلك ضروريا لتأسيس الموازنة بين الفلسفتين، فهو أيضا ضروري لكشف الحساب مع الماضي كشفا ييسر الشروع في مستقبل فلسفي واثق من نفسه وقادر على تحقيق قفزة نوعية من جنس يتجاوز المثالية الألمانية التي هي نكوص بالقياس إلى نقد الميتافيزيقا الكنطي شديد الشبه بنكوص الترميم الحاصل عندنا في القرن السادس بعد نقد الغزالي للميتافيزيقا(٨). لذلك فالهدف الأول من هذه المحاولة بحاجة إلى تأسيس مبدئي لمنهج القراءة التاريخية في المقالات التي سنعتمد عليها في فهم دور الفكر الإسلامي عامة ودور ابن تيمية(٩) وابن خلدون(١٠) خاصة، ودور هذا

الفكر في تاريخ الفكر الإنساني ليس

[حاشية] (٨) ومعنى ذلك أن المقارنة ليست بين الفلسفة العربية والمثالية الألمانية، بل هي موازنة بين المسارين الفلسفيين الحاصلين في الفكرين العربي الإسلامي والغربي الحديث عامة، حيث يتنزل ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما متقدمين على النكوص الحاصل في ترميم القرن السادس الهجري (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي)، وكذلك النكوص الحاصل في المثالية الألمانية، لأنهما ذهبا إلى غاية هذين الترميمين ليتما علاج الغزالي فيكون عملهما علاجا مباشرا لإشكالية النظر والعقد والوجود والعمل والشرع والتاريخ في حوار مع وضعها عند أرسطو وأفلاطون من وراء خليط الفكر القديم المتأخر وبقاياه خلال العصور الوسطى كلها، وكل عودة إليه بتوسط الأفلاطونية المحدثة سواء كانت صريحة (كما في ترميم المثالية الألمانية) أو ضمنية (كما في ترميم القرن السادس عندنا).

[حاشية] (٩) بعبارة وحيدة يمكن حصر الدور في رد كل القضايا إلى قضية المنطق وما بعده للرد على الكلام والفلسفة والتصوف، مع إضمار مسألة التاريخ وما بعده أعني أسسه الميتاتاريخية.

[حاشية] (١٠) بعبارة وحيدة يمكن حصر الدور في رد كل القضايا إلى قضية التاريخ وما بعده للرد على المدارس مع إضمار مسألة المنطق وما بعده أعني أسسه الميتافيزيقية.

باعتباره قد انحصر في الوساطة بين القديم والحديث فحسب(١١)، بل باعتباره لا يزال فاعلا في حاضر الفكر الإنساني ومستقبله. فتكون الموازنة بين الفلسفتين تعليقا على هذا المصنف الذي يعرض المثالية الألمانية

والذي ترجمناه شبه دليل حي على هذه الدعوى(١٢). وتكون المقالة الأخيرة خاتمة الموازنة وزبدتها بالرغم من كونها ليست مطلوبة لذاتها بل هي أداة لغايتين أساسيتين في دراستنا:

فهي أولا تهدف إلى تحيين الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بفضل الموازنة بينه وبين الفكر الحديث في صورته الأكثر نسقية والأوضح صلة بتاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، حتى وإن ظل دور الفكر العربي الإسلامي، في المعلن من القصود، مسكوتا عنه.

وهي ثانيا تهدف إلى تحديد مدى استجابة ما ننتخب من الماضي الحي للوصل بينه وبين المستقبل الحي الذي شرعت النهضة والصحوة في بنائه، وإن كان في الغالب ـ تحسسا ـ لم تتحدد إلى الآن معالمه الأساسية التي نحاول إبرازها في هذه المحاولة.

ومن ثم فهي محاولة تسعى إلى الموازنة بين أهم مسائل الكتاب الذي ترجمناه، أعني مصنف التدريس الذي حرر بحوثه الأستاذ زند كولر في اثني عشر فصلا(١٣) بينها وبين أهم مسائل الفكر الفلسفي النقدي في

[حاشية] (١١) وليست الوساطة مما يستهان بها، ذلك أنها ليست مجرد سعي بريدي بل هي تلق يصطبغ به الأمر المنقول فيصبح على غير ما كان عليه عند أصحابه، هذا فضلا عما أضيف إليه خلال عملية النقل وخلال المدة التي وصل فيها المنقول إلى متلق جديد، وبالتدقيق فإن التراث الشرقي واليوناني الذي تعزب قبل أن يتلقاه اللاتين ليس هو التراث الشرقي واليوناني المتقدم على تلقيه العرب. لذلك فمن مهام عملنا أن نحدد بالتدقيق والتحقيق طبيعة التحول الذي حصل بفضل التلقي العربي فضلا

عن الإضافات التي هي مضمون التاريخ العلمي والفلسفي هدفي المحاولة بالقصد الأول.

[حاشية] (١٢) لكن تقديم تحديد المنزلة التاريخية هو الشرط الضروري والكافي لتبرئة التعليق على كتاب المثالية الألمانية من تهمة الإسقاط اللاتاريخي للأفكار الحديثة على الفيلسوفين العربيين، فيكون عملنا من جنس محاولات الموقف الدفاعي سعيا لبيان السبق في الإبداع بالرغم من عدم حصول ثمراته في الواقع الفعلي.

[حاشية] (١٣) لن نبقي عليها كما هي إلا بعد أن ندرجها في منظومة العلوم النظرية والعملية، كما تنتظم بحسب الإحصاء المناسب للمنظور الذي حددته فلسفة تاريخ الفلسفة والعلوم التي نستقريها من تاريخ فكر المسلمين باعتباره أقرب لما يمثل الكلي والكوني مما يسود في الفلسفة كما تحددت في =

الفلسفة العربية، وسيتركز التعليق على مسائل كتاب **المثالية الألمانية**(١٤) الأساسية من خلال ردها إلى أصولها الإلهية بمعنيي هذا المفهوم في الفلسفة أعني:

١ - **ميتافيزيقا النظر والطبيعة** (ويتبعهما نظرية العقد والإيمان الصادق).

٢ - **ميتاتاريخ العمل والتاريخ** (ويتبعهما نظرية الشرع والعمل الصالح).

ذلك أن كل المسائل الفلسفية قابلة لمثل هذا الرد الذي ليس فيه

[حاشية] = المثالية الألمانية التي هي أفلاطونية محدثة جرمانية بالمعنى

الذي حددنا به الأفلاطونيات المحدثة الثلاث المتقدمة عليها في كتاب **إصلاح العقل**، ط ٤، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠).

[حاشية] (١٤) ولا يمكن للشرط الأول أن يكفي، فتاريخ الفكر الإسلامي يمكن أن يعلل عدم حصره في حدوده، لكن ذلك لا يكفي لجعله ذا صلة بفكر المثالية الألمانية، لذلك فلا بد من تاريخ للفكر الغربي وجيز يبين الوصلات الرابطة بين التاريخين، ومن البداية يمكن القول إن من شروط المثالية الألمانية حصول الشروط الآتية: فالشرط الأول هو التوحيد بين إشكاليات الكلام وإشكاليات الفلسفة في ما يتعلق بمدى المعرفة العقلية أعني في العلاقة بين القضايا العقدية والقضايا العلمية في ما بعد الطبيعة (مثل ذلك ما جاء في كتاب **تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت** وصلة ذلك بالقضايا التي يعالجها **نقد العقل الخالص**). أما الشرط الثاني فهو حال الفكر العلمي والمنظور الفلسفي للمسائل التي يعالجها الفكر الفلسفي والعلمي والديني والسياسي أعني كل المناخ الفكري الذي ساد في أوروبا في القرون التي ولت فيها أوروبا النهضة الحقبة العربية الإسلامية.

ومن شروطه الأكثر تأثيرا أن تكون المثالية الألمانية في ألمانيا أي في أمة أوروبية هي أقل أمم أوروبا حداثة وأقربها إلى مناخ العصور الوسطى الإسلامية بحكم بقاء دور الدين في صلته بالسياسة أولا، وبحكم صلة الإمبراطورية الألمانية بمن كان ذا صلة مباشرة بالمسلمين ولكون ألمانيا والنمسا كانتا في صراع مباشر مع العالم الإسلامي ببعدي هذا الصراع في

حروب الاسترداد أولا وفي حروب الإمبراطورية العثمانية في البلقان إلى تاريخ قريب جدا أعني إلى حدود نزول نابليون في مصر تحقيقا لنصيحة لايبنتس للويس الرابع عشر بهدف منعه من الحلف مع الإمبراطورية العثمانية والميل إلى الحلف مع النمسا.

وهذه الميزة جعلت ألمانيا تكون أكثر أمم أوروبا قدرة على الوصل بين التاريخين القديم والحديث لما للتاريخ الوسيط في فكرها من دور ذي حيوية وحضور وهي التي أحيت الفلسفة اليونانية وقدمتها التقديم العلمي متخلصة من الموقف الاختزالي الناتج عن الموقف الديكارتي الذي يظن من اليسير الاستئناف من الصفر: أهمية العودة إلى أرسطو لا تزال تؤدي الدور الرئيس في الفكر الفلسفي النظري والعملي وهو ما يوجب العودة إلى قراءاته المتوالية ولو المتيسرة ولعل أهمها القراءة العربية التي أدت دورا رئيسا في إحياء الأرسطية كما في التوماوية المحدثة ومن تربى في كنف تراثها من فلاسفة ألمانيا كهايدغر مثلا.

أدنى اختزال، بل هو رجوع إلى أصولها البسيطة أعني تاريخ أهم المسائل التي عالجها الكتاب وأهم المناهج التي استعملت فيها وثمرات العلاج وخاصة تاريخ الخيارات الوجودية والدينية التي جعلت ذلك ممكنا أو التي يعد ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها مع بعض الإشارات العرضية لمسائل المصطلح. لذلك فالموازنة الأكثر أهمية في بحثنا ستتركز على محورين اثنين بسبب عنايتنا بفيلسوفين يمثلان غاية ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي، الغاية التي تصل بين عصريه المتقدم منهما على الغفوة (ما يسمى بعصر الانحطاط والسبات) والمتأخر عنها (ما يسمى بعصر

النهضة والصحوة)، إنهما ابن تيمية وابن خلدون:

المحور الأول: هو الفلسفة النظرية وما يترتب عليها بخصوص علاقة الفلسفة بالدين أو علاقة العلم بالإيمان: وذلك بالتركيز على فلسفة الدين التي وضعها ابن تيمية وما يترتب عليها في نظرية النظر وفن المنطق من دون استثناء فكر ابن خلدون.

المحور الثاني: هو الفلسفة العملية وما يترتب عليها بخصوص علاقة الفلسفة بالتاريخ أو علاقة العمل بالشرع: وذلك بالتركيز على فلسفة التاريخ وما يترتب عليها في نظرية العمل وفن التاريخ التي وضعها ابن خلدون من دون استثناء فكر ابن تيمية.

والصلة المتبادلة بين المحورين أي صلة محور الفلسفة النظرية بمحور الفلسفة العملية وصلة هذا بذاك تعود إلى أصلي الصلتين والمحورين اللذين هما طبيعة العلاقة بين الإنساني والتاريخي والإلهي والما بعد تاريخي نظريا عقديا (في الأذهان خاصة: العلوم والمعتقدات) وعمليا شرعيا (في الأعيان خاصة: الإنجازات الحضارية والتشريعات) في الثقافة العربية الإسلامية وفي كل ثقافة تعالى فكرها فوصل إلى غاية الكونية المتعالية على التقابل الغفل بين العلم والطبائع مجال الفلسفة النظرية والعمل والشرائع مجال الفلسفة العملية المجالين اللذين يمثلان التعالي على التقابل بينهما فيكون منبع الوحدة الأصلية للفكرين الفلسفي والديني. وبذلك يتبين أن الموازنة بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية تعود في الغاية إلى الموازنة بين فلسفتي هذه العلاقة بين النظر والعمل فلسفيا وبين العقد والشرع دينيا في الدين الإسلامي

وبين الزوجين الأولين فلسفيا والزوجين الثانيين دينيا في الدين المسيحي أعني العلاقة بين: فلسفة الإنسان الذي يؤمن بأن الله قد كرمه بأن جعله خليفة في العالم (الإسلام)[15] وفلسفة الإنسان الذي يؤمن بأن الله قد كرمه بأن جعله ابنه في العالم (المسيحية)[16].

إن الهدف الرئيس من عملنا هذا هو بيان الدور الفلسفي الذي أداه فكر المسلمين من هذا المنطلق أداه في ما حصل خلال النقلة من قديم الفكر الإنساني إلى حديثه أولا وفي ما ينفتح من آفاق ممكنة الحصول في

[حاشية] (١٥) وكان من البداهي أن يكون هذا الفهم لمنزلة الإنسان المتقدم بالذات متأخرا بالعرض مرتين في التاريخ. فهو أولا متقدم بالذات كما يحدده القرآن باعتباره عين فطرة الإنسان وهو معنى الإسلام الفطري الذي يعم البشر كلهم، لكنه متأخر بالعرض مرتين. فهو متأخر إعلاميا مبدئيا بمعنى أنه كان لا بد من أن يأتي بعد حصول الانحرافين الأساسيين للرسالتين الأساسيتين المتقدمتين على اليهودية والمسيحية أعني رسالة آدم ورسالة نوح. فالثاني أنجى كل الكائنات من دون أهله والتحريف اليهودي جعل النجاة محصورة في أهل موسى. والأول عفا الله عنه والتحريف المسيحي جرم الجنس واعتبره أصل الخطيئة الموروثة. فكان لا بد من أن يعود التذكير أو الإعلام للنبي ـأعني إبراهيمـ الذي جاء برسالة غير محددة فحرفت في اليهودية والمسيحية لكي يحددها الرسول الخاتم بإصلاح التحريفين. لكن التحريفين لم يتحققا في التاريخ الفعلي بسيادة كونية ولم يحصل إلا بعد كل التاريخ الإسلامي الأول قبل العودة الحالية والاستئناف: لا بد من أن يبين التاريخ أضرار التصور المسيحي واليهودي

المحرف لمنزلة الإنسان حتى يأتي الإسلام في الغاية وهو النوع الثاني من التأخر في الزمان: التأخر العلمي وليس الإعلامي. صارت البشرية الآن مدركة أن الحل الوحيد المناسب للإنسانية وقد اتحدت هو الحل الذي حدد منزلة الإنسان بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها بالمعاني القرآنية التي تجعله يرعاها فلا يفسد فيها بخلاف فهمها في المثالية الألمانية وخاصة عند هيغل حيث إن استعمار الإنسان في الأرض صار تمجيدا للاستعمار بمعناه البرجوازي (وفي ذلك بقي ماركس هيغليا).

[حاشية] (١٦) وبين أن خلافة الإنسان من مجال العقد الحقوقي بين طرفين كلاهما فاعل ومؤثر في حين أن بنوة عيسى من مجال الإرث البايولوجي بين طرفين أحدهما خالف والثاني سالف. فتكون رمزية الأول خلقية وقانونية لا يمكن فيها للخليفة أن يدعي شرعية تتجاوز هذه العلاقة الحي طرفاها وهي كونية بالجوهر لا بالعرض كالثانية لأنها بدأت مع آدم وليس مع أحد ذريته حتى لو اعتبر لاحقا رمزا للإنسانية كلها بخلاف قوله الصريح بأنه لم يأت إلا النعاج الضالة من بني إسرائيل. ذلك أن رمزية عيسى مبنية على استعارة المشبه به طبيعي وعضوي فيكون فعل الوارث مشروطا بموت الموروث، وبذلك يصبح لاستبداده شرعية حق الإرث الإلهي. ودور كلتا الحضارتين يقبل الرد إلى هذين التصورين لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان. والمقابلة بين فاعلية الخليفة وفاعلية الوارث هي رهان المستقبل الإنساني كله: فالوارث الذي تصور نفسه المشرع المطلق تحول فعله إلى السلب المطلق للمخلوق وتعويضه بالمصنوع فقضى على الطبيعة والشريعة في آن. لكن الخليفة الذي يتصور نفسه حارس الشرع الإلهي

يكون فعله إيجابا يحرر المخلوق من المصنوع ما أمكن له ذلك حفاظا على فطرة الله التي فطر الله الناس عليها.

المستقبل إذا حقق شباب الأمة شروط الاستئناف الرمزية والمادية ثانيا تحريرا للإنسان من التحريف الذي يمثله ما نبهت إليه الآية الكريمة ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ [آل عمران: ٧٩]. ومن ثم فالقصد هو فهم مستوى النضوج الوجودي والمعرفي في الفكر العربي الإسلامي ومراحل حصوله ومحدداته وصلته بفهم آيات الآفاق (موضوع العلوم الطبيعية وأداتها الرياضيات والمنطق) وآيات الأنفس (موضوع العلوم الإنسانية وأداتها اللسانيات والتاريخ) من حيث دلالتها على أن ما جاء به القرآن هو الحق(١٧). لذلك فالفوائد المترجاة من كتابة هذه المحاولة المصاحبة للترجمة هي:

١ ـ تحرير القارئ العربي من كاريكاتور التحديد السلبي والإضافي للحضارة العربية الإسلامية، لكن لا بد من توضيح منطق الموازنة الحاصلة هنا: فلا تتم الموازنة إلا بين الأنداد أو الأضداد، وغالبا ما يعتبر الساعي إلى الموازنة ذا مركب نقص إزاء من يوازن نفسه به، وذلك ما نسعى إلى تخليص القارئ العربي منه بجعل الموازنة تبين وحدة المسار الفلسفي الإنساني من حيث منطق النضوج بالرغم من اختلاف الخيارات الوجودية.

٢ ـ تحرير القارئ العربي من الكاريكاتور الذي يقدم عادة عن الفلسفة عامة، وعن الفلسفة الغربية خاصة. ذلك أنه لا يمكن أن ننجح في اللقاء الثاني نجاحا يمكن من الاستيعاب والتجاوز من دون المعرفة الدقيقة بهذه

الفلسفة معرفة تتخلص من ظلم أصحابها والإجحاف بجهدهم، ومن ثم فهي معرفة مشروطة بالاطلاع عليها من معينها وكما يقدمها أصحابها.

ولما كانت الخاصية المميزة لهذه الفلسفة في صورتها التي تمثلها المثالية الألمانية هي الذهاب بالنقد الكنطي إلى غايته ثم النكوص به إلى ما يشبه العودة إلى الميتافيزيقا(١٨) فإن أهم عنصر للمقارنة

[حاشية] (١٧) ومن بين هذه الشروط مثل هذا الجهد المحمود الذي انبرى له الشباب الذين كلفوني بهذه المهمة التي آمل أن يمكنني الله من القيام بها على أحسن الوجوه.

[حاشية] (١٨) ويقبل هذا النكوص الرد إلى فكر مدرستين قابلتين للتحديد بحدي النظرة الكنطية شرطا في التحرر من مثنويته الوجودية (المقابلة بين الفينومان والنومان) والمعرفية (المقابلة بين استعمالي =

هو^(١٩) الموقف النقدي في كلتا الفلسفتين العربية والغربية عامة وعند كلا الفيلسوفين العربيين وعلاقته بالميتافيزيقا مع الإشارة إلى ظاهرة خاصة تمثل التوازي شبه التام بين فكرهما ومحاولات تجاوز المثالية الألمانية بالرغم من اتحاد الهموم الرئيسة بينهما وبينها أعني الجمع بين الوجهين الآتيين:

الأول: هو العلاقة بين الإيمان والعلم، مع التركيز على ما يترتب عليها في نظرية التربية والدولة والنظام الاجتماعي والقانوني، لكون هذه العلاقة تمثل أهم أوجه الشبه بين فكر فيلسوفينا وفكر المثالية الألمانية في بناء المجتمعات الحديثة.

والثاني: هو العلاقة بين التاريخ والفلسفة، مع التركيز على موضوع تاريخ الإنسانية وفلسفته، لكون هذه العلاقة هي التي تمثل أهم أوجه الشبه بين فكر فيلسوفينا وفكر المثالية الألمانية في تأسيس العلوم الإنسانية الحديثة.

١ ـ النقد عند ابن تيمية يمكن أن نقدم منه نماذج تعينت خاصة في ردوده على رجلين (الرازي وابن المطهر) ورأيه في خمسة رجال (ابن رشد من الفلسفة والغزالي من الكلام والتلمساني من التصوف والرجلين الجامعين بين هذه الأبعاد هما ابن سينا بداية وابن عربي غاية) ثم موقفه من المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية. ومقومات نقده هي:

[حاشية] = العقل النظري والعملي)، فرد الموقف العملي إلى الموقف النظري يولد النسبوية، ورد النظري إلى العملي يولد الإطلاقية في المعرفة وفي الوجود، والاقتصار على النسبوية هو الوضعانية العلمية (كومت)، والاقتصار على الإطلاقية هو التصوف الفلسفي بمعناه البوذي (شوبنهاور). وما ساد من أيديولوجيات رفض المقابلة الوجودية بين الفينومان والنومان وبين الاستعمال النظري والاستعمال العملي هو الذي أوجد الهيغلية والماركسية، وهما وجها العملة نفسها ومصدر كل الأيديولوجيات الفاشية في التاريخ الأوروبي المعاصر بيساره ويمينه.

[حاشية] (١٩) أهمية ما يمكن أن نضيفه لاحقا بتأليف حول التلقي العربي للفلسفة الغربية عامة والمثالية الألمانية خاصة وبيان الحاجة إلى تعليله، وهو أمر فرح له الأستاذ زند كولر ولم يصدق عندما أعلمته أن المثالية الألمانية قد تم تلقيها مباشرة وبصورة غير مباشرة في العالم الإسلامي عامة وفي الوطن العربي خاصة، فأول فيلسوف إسلامي حديث

درس في ألمانيا وتأثر بالفكر الألماني مباشرة (محمد إقبال) وأول مصلح عربي جادل إرنست رينان (محمد عبده)، وإن شاء الله نتمكن من إعداد هذا العمل لاحقا.

الفني الأكاديمي أعني المتعلق بمقومات الاختصاص: وهو ذو مستويين أكاديميين: ويتعلق بالرواية (الاطلاع على الأدبيات) والدراية (فهم المسائل).

الفلسفي أعني المتعلق بمقومات ما وراء المضمون: وهو ذو مستويين عقدي ميتافيزيقي ومنطقي لغوي.

ويجمع بين النقدين التاريخ لشكل العلم ولمضمونه، ويتبين ذلك في كل ردوده على ابن سينا والرازي وابن رشد خاصة، لكنه يستعمل المنهج نفسه في جداله مع المتكلمين والمتصوفة.

والنقد عند ابن خلدون يمكن أن نقدم منه نماذج تبين توجهه إلى العلماء عامة وعلماء التاريخ خاصة وإلى المتصوفة والفلاسفة، ومن الأسماء المذكورة في كتابيه اللذين يهمان دراستنا ابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي والفقهاء عامة مع تعيين غريمه المشهور (وخاصة في سيرته الذاتية). ومقومات نقده هي:

النقد التاريخي والعمراني وهو معروف ويكاد يتوقف عليه الكلام عند دارسي فكر ابن خلدون.

النقد الفلسفي والمعرفي وهو المجهول ونريد أن نركز عليه.

ويجمع بين النقدين التلازم في فكره بين إصلاح التاريخ وإصلاح الفلسفة

وأسس الفلسفة النقدية بالمعنى الحديث للكلمة.

وتلك هي العلة في كون هذين الفيلسوفين العربيين يعدان أحدث ما أبدعه فكرنا، إنهما أكثر حداثة من كل مفكرينا الذي ظهروا منذ بداية النهضة إلى الآن لأن اطلاع هؤلاء على منتجات الفكر الحديث شابه سوء استيعابهم لدلالة الحداثة(٢٠) فيها، فجعلهم لا يدركون ما به يتجاوز هذان

[حاشية] (٢٠) فما من متكلم على الحداثة عند مفكرينا الحداثيين إلا وعائد إلى العقلانية اللانقدية ومتحمس لمحاربة الإسلام، وهو بهذين الموقفين ومن حيث لا يدري معارض تماما لمفهوم الحداثة. ذلك أن الحداثة الغربية هي بالأساس ثمرة الإصلاح الديني المسيحي لتحريره من وساطة السلطة الكنسية وتمكين المؤمن من الصلة المباشرة بربه من خلال **الكتاب المقدس** بفرعيه، وسيرة المسيح، أعني عودة إلى أقرب ما يكون من الفهم الإسلامي للدين لولا الإبقاء على التحريف المؤله =

المفكران نقد حداثة الحديث إلى ما يقرب مما بعد الحديث من دون الوقوع في نسبويته، لذلك اخترناهما للقيام بهذه المهمة التي هي مهمة تربوية بالأساس تعيد إلى شبابنا الثقة بالنفس وتمكنه من تجاوز الكسر الفاصل بين ماضينا ومستقبلنا الفكريين.

ذلك أن الحداثة النقدية بلغت الذروة عندهما بعد بداياتها المتعثرة في فكر الغزالي وخاصة في كتابيه المخصصين للنقد النسقي للإلهيات الفلسفية تهافت الفلاسفة ولتطبيقاتها العملية التي يستوجبها فهم الدين فهما يجعله مجرد حيل سياسية لقيادة الجماهير وتأسيس السلطة التي تحكم بمقتضى

الحق الإلهي المزعوم المستظهري أو فضائح الباطنية. وبين أن البداية التي كانت قاصرة والغاية التي أتمت النقد بصورة نسقية كلتاهما تعتمد أصولا منهجية تحتاج إلى الوصل بأساس الثورة الروحية التي يؤسس لها القرآن الكريم كما نبين إن شاء الله؛ إذ إن طرافة أي فكر تكمن في أصل منظوره لمنزلة الإنسان في الوجود، وذلك ما نسعى إلى بيانه في هذه المحاولة التي تصاحب ترجمة متن المثالية الألمانية. وبالله التوفيق.

[حاشية] = للمسيح، ثم هي إصلاح فلسفي بلغ ذروته في الفلسفة النقدية التي أدركت حدود العقل فأتمت الإصلاح الديني بأن أسسه على شروط الوصل بين العلم والإيمان. والمعلوم أن هايدغر -كما بينت في كتاب آفاق النهضة العربية- قد عرف الحداثة فجعل تمسيح العالم أحد مقوماتها الخمسة بل هو غاية هذه المقومات (الأربعة الباقية هي ثمرات الإصلاح الفلسفي المترتب عليه: أي العلم والتقنية والفن والثقافة).

نحو نقدية سلفية وفلسفية قراءة لرؤية أبي يعرب المرزوقي في تجديد التدين والتفلسف

عبد العزيز القاسم رضوان مرحوم سليمان الصيخان

الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدموا مشروعا لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل الذي افتتحه أبو حامد الغزالي، وشيد أصوله الإمامين ابن تيمية و ابن خلدون، مؤمنا في الوقت نفسه بالوحي الشرعي مصدرا للهداية الإنسانية، و. اتخذ الفيلسوف المرزوقي من إطلاعه الواسع على الفلسفة الحديثة والتراث الإسلامي مادة لعقد المقارنات بين نظم التفلسف وبين عينيه تلك الهداية

التي تنزل الوحي على نبي هذه الأمة، ونحن في هذه المقدمة نقرأ للقراء الشباب ملامح رؤيته النقدية ونموذجه الفلسفي الذي يسعى لتأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، كأساس لنهضة تلوح ملامحها في أفق الحياة العربية و الإسلامية، وربما كان الربيع العربي مقدمة لطاقتها التي تموج بالاجتماع اليافع لهذا الأمة.

يحاول فيلسوفنا المرزوقي تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي يبشر بها وعاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب تقليدا لنموذج فلسفي لم يكن يوما ما نظاما كونيا بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية و الفلسفية، رغم ما أبدعته في مسار الإنسانية

من مخرجات يدين لها الاجتماع البشري بفضائله، وهذه الفضائل من تقنية و حقوق إنسان ومعارف إنسانية لا يليق بأمة لديها الوحي الخاتم أن تتلقاها بتبعية تصدها عن هداية الوحي، ونور التعقل الذي منح الله تعالى الإنسان القدرة على التبصر وتمييز الحق من الباطل والخير من الشر.. والأمر بالتبصر والتفكر أمر بالتمكن من نظامه وأصوله كما هو أمر بتصويبه ونقده أمرا بمعروفه ونقدا لمنكره.

إن أدنى نظر لمسار مناهج التعقل (التفلسف) في مسيرة المسلمين الفكرية يكشف عن مغامرة بشرية تصيب و تخطئ، لا أقول في الفلسفة المحضة فحسب ، بل في تفلسف علماء الشريعة من مفسرين ومحدثين ومتكلمين وفقهاء ومتصوفة، وهذا التعقل – مهما كان وظيفيا إن جاز التعبير ـ إنما هو ممارسة فلسفية خاصة في مناهج التفكير الإجرائي مثل علوم الآلة لغة ونحوا وأصول فقه وأصول حديث.. فضلا عن موضوعات الفلسفة الأصيلة

مثل موضوعات الكون والمعرفة والأخلاق أو التحسين والتقبيح.

لنأخذ مثالا قد يبدو بعيدا عن الفلسفة المحضة فيما يبدو، لكنه في صميم موضوعاتها والتعامل معه يقع في صميم مناهج التفلسف، وهو تقرير الأحكام الفقهية في مسائل الاختيار، مثل المباح والمختلف فيه مما لا قطعي فيه ثبوتا ودلالة، فقد ذهب الفقهاء فيها مذاهب شتى وهي ممارسات تفلسف وإن وقعت في مدونات الفقه. حيث تكشف مباحث التحسن و التقبيح ومباحث المناسبة في تعليل الأحكام عن عمل عقلي فلسفي يمازج بين الشريعة والتعقل لتحديد الأحكام المقررة، فيما تقع هذه المسائل في صميم أبحاث الفلسفة العملية أو الأخلاق بما في ذلك نظرية القانون (الإلزام عبر السلطة العامة) والسياسة (السلطة ومقاصدها وأحكام نشوئها وممارستها).. وقد لاحظ الفقهاء المعاصرون فقر هذه الأبواب في المسكوت عنه بما ألحق الضرر الجسيم بالأصول المحكمة مثل العدل وحرمة المال العام وكرامة الإنسان.. إن إحياء التفلسف الإسلامي الذي أرسى دعائمه فلاسفتنا الكبار الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في هذه المسائل – على سبيل المثال – سيعود بالثراء على المناطق الفقيرة من التفكير الفقهي في التراث، وسيؤدي إلى حماية الأصول الكبار التي أرستها

محكمات النصوص. ويدعم هذا الإحياء العودة التدريجية للقوة السياسية للمجتمع عبر التقنيات الحديثة التي مكنت للفرد وتواصله عبر قنوات لا تسيطر عليها المؤسسات الحاكمة، بما يحقق توازنا لم يكن متاحا بين الفرد ودولته.

إن ما ينطبق على التفلسف القانوني أو السياسي، يشبه التفلسف في

موضوعات الفلسفة الأخرى، مثل التصوف (التهذيب الروحي والسلوكي للإنسان)، و تعقل المعرفة، والجمال، ففي التصوف (التهذيب السلوكي) ذهبت مدارسه إلى نماذج متاحة لترقية السلوك وتحسين مناهج بحثه وممارسته، أصابت حينا وأخطأت أحيانا، ولا أستثني من ذلك من تبدو منهم مجافاة التفلسف كالتهذيب السلفي الذي يدعي حصرية الوحي في تنشئة السلوك الحسن، لكنه في الممارسة ينتقي من الوحي ما يناسب نزعاته العملية فيذهب منحى في الغلظة والجفاء لا نراه في سيرة الأسوة الحسنة صلى الله عليه و سلم، ويتجاهل تهذيبا هائلا أنتجته مدارس التفلسف في هذا الحقل لنأخذ مثالا واضحا فيما يسمى حديثا بالأخلاق العملية كما في أخلاق المهن طبا و تجارة و أكاديما و ممارسة السلطة؛ حيث تغيب فيها الرؤية الأخلاقية الشرعية السامية فترتكب الموبقات الأخلاقية تحت ذرائع جزئية تجاهلت النظام العام للأخلاق الشرعية بسبب ضحالة التفكر الأخلاقي الذي ينشر هداية الوحي في هذه الحقول، وهو تعطيل جلي للنصوص.

وفي تعقل المعرفة نموذج آخر حين يتهاون الفقهاء في نفي المعارف الحديثة أو تجاهلها، وتنهار قوة الأمة المعرفية والتقنية، حتى ينشأ عن ذلك خضوع وتبعية لمنتجي المعرفة و العلم ليس في التقانة ومنتجاته فحسب بل في علوم الإنسان إدارة واقتصادا واجتماعا..فيما كان القرآن جليا واضحا في وجوب التفكر في الأنفس و الآفاق، وقد عطلت هذه الرؤية التفريطية جملة من نصوص الوحي بذرائع تهوين المعارف الدنيوية فكانت النتيجة أن صار حال المسلمين التابعين المغلوبين فتنة للناس في أصل الدين.

وفي تعقل الجمال، كان تزهيد الفقهاء للناس في هذه المعرفة سببا لتدهور قدرة المسلمين على امتلاك ناصية مخاطبة النفوس بالفنون شعرا

وأدبا عمارة و فنونا ما جعل من هذه الوسائل حكرا على غيرهم، فخاطبت نفوس المسلمين بإثارتها وتأثيرها، ما أفقد المسلمين روح المبادرة التي تدعم استقلالهم الجمالي.

لقد رأينا في الأمثلة السابقة كيف أودت سلبية التحفيز الديني في تعقل المعارف و الفنون إلى آثار توهينية لمجمل الحياة الإنسانية للمسلمين، وهو ما يكشف عن ضحالة توهم غنى المسلمين عن التفلسف كأساس ليس لتحسين حياة المسلمين الدنيوية فحسب، بل كأساس لحماية البيضة وتمكين الأمة.

في هذا السياق يكون تذكير المسلمين بضرورة التمكين الفلسفي من ضروريات حفظ الأمة واستقلالها، وهو مسلك نراه جليا في كتاب الله تعالى، فلقد مكن القرآن الكريم في تقويمه للتجربة الروحية الإنسانية العقل الإسلامي العربي من استمداد منهجية نقدية عامة وفلسفية لتقويم التجارب الفكرية للأمم الأخرى، وقد تناولها فلاسفة المسلمين لتحرير الأمة من التقليد الفلسفي، وربما كانت أبرز تجاربه الكبرى ما نراه لدى الأئمة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون كنماذج كبرى، يمكن للفيلسوف المسلم المعاصر أن يستثمرها؛ من أجل بناء نظرة علمية للمنطق الذي حكم مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا وحضارات غيرنا ، بشكل يسمح لنا باستئناف النظر في لحظة الإبداع الفكري والانطلاق الحضاري الجديد.

في هذا المسار أنجز فيلسوفنا الدكتور أبو يعرب المرزوقي محاولته التي يبين

يدينا استلهام المنهجية القرآنية التي استثمرها فلاسفتنا النقديون الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في التنظير للإبداع الفلسفي عندنا اليوم: كيف ينبغي أن يكون وما هي شروطه الموضوعية والذاتية؟ ما هي آلياته ووسائله الفكرية؟ وما صلته بفلسفة الدين والفلسفة التاريخ؟

ونحن في الشبكة العربية للأبحاث والنشر، إذ نتشرف باحتضان هذه المشاريع الفكرية الإبداعية التي تروم تجديد القول الفلسفي الإسلامي المعاصر، نكون قد حاولنا المساهمة تعزيز الفعل الحضاري المنشود، متطلعين إلى استنبات المبادرات التي تنشر النافع من العلم ليمكث في الأرض، وينفع الناس.

إن كتابات د. المرزوقي لتجديد العطاء الفلسفي العربي لتشكل إحدى أهم المشاريع الفكرية العربية الراهنة في وطننا العربي. ولولا عسر العبارة ـ لتجريدية الموضوع ومحاولته المعجمية المستقلة ـ لكان لمثل هذه المشاريع صداها المدوي والأثر الفعلي المباشر لاستنهاض القارئ للإبداع الفكري وتجديد عقله، وليس كتابنا هذا إلا أول الغيث، ستتلوه في المستقبل القريب إصدارات أخرى لمجموعة من المشاريع الفلسفية التجديدية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، نعمل عليها مع نخبة فريدة من كبار مفكرينا العرب والمسلمين.

يرى د. أبو يعرب أن هؤلاء الثلاثة يعدون أحدث ما أنتجته ثقافتنا، بل إنهم كانوا أكثر حداثة من المفكرين العرب المعاصرين الذين شاب فكرهم سوء استيعاب لدلالة الحداثة. فالمتأمل لمسار الحضارة الغربية يتبين أن الحداثة جاءت أساسا كثمرة للإصلاح الديني المسيحي من جهة، وهو إصلاح

كان قصده الأول هو تمكين الإنسان من التحرر بواسطة تحرير الدين نفسه من وساطة السلطة الكنسية، بحيث تتحقق العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه؛ كما أنها كانت من جهة ثانية ثمرة للإصلاح الفكري الذي بلغ قمته في الفلسفة النقدية التي أدركت حدود العقل المجرد فأتمت الإصلاح الديني وأسسته على شروط تجعل الوصل بين العلم والإيمان ممكنا.

أما عندنا، فقد بدأت الحداثة بشكل متعثر مع حجة الإسلام أبي حامد الغزالي في نقده النسقي للإلهيات الفلسفية ولتطبيقاتها العملية (تهافت الفلاسفة)، وفي تصحيحه للفهم المغلوط للدين الإسلامي الذي جعل منه البعض مجرد حيل سياسية لخداع الجمهور وقيادته بشكل يمكن من تأسيس سلطة تحكم بمقتضى الحق الإلهي المزعوم (المستظهري أو فضائح الباطنية). لكن هذه البداية القاصرة والمتعثرة مع الغزالي ستبلغ مرحلة النضج والذروة مع كتابات كل من شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية وعلامة الإسلام ولي الدين عبد الرحمن بن خلدون، حيث أتما معا نقد الغزالي السابق بصورة نسقية كاملة عندما اعتمدا أصولا منهجية كانت تستمد أسسها من الثورة الروحية التي أحدثها القرآن الكريم.

إن تصفح أنحاء نقد ابن تيمية للفكرين الديني والفلسفي السائدين في الثقافة العربية الإسلامية يبين أن نقده كان كليا وشاملا لمنظومات الفكر السائد عندنا، فقد تطرق للمعارف الكلامية والفلسفية والصوفية، كما شمل نقده أسماء عديدة كالرازي وابن المطهر وابن رشد والغزالي والتلمساني وابن سينا وابن عربي...إلخ؛ وهو نقد توزع على محور النقد الأكاديمي المتعلق بقضايا ومسائل أهل الاختصاص وما يرتبط بها من جودة إطلاع على

الأدبيات في مضانها الأصلية (الرواية) وقوة فهم المسائل (الدراية)؛ ومحور النقد الفلسفي المتعلق بمستويات تأويل مضمون النصوص المنتقدة والنظر في أبعادها العقدية والميتافيزيقية وبنيتها اللغوية والمنطقية.

أما فيما يخص ابن خلدون، فقد غطت نماذج نقده فئات واسعة من العلماء والمؤرخين والمتصوفة والفلاسفة، كما تعرض في أعماله لابن سينا والفارابي وابن رشد وابن عربي والفقهاء عامة. وإذا كان أغلب الدارسين لفكر ابن خلدون قد توقفوا عند أنحاء نقده التاريخي والعمراني ولا يزيد على ذلك شيئا، فإن هؤلاء يغفلون نقده ذي الصبغة الفلسفية والمعرفية، والذي يبقى إلى حد الآن مجهولا من طرف معظم الدارسين، إذ أنه فضلا عن اهتمام فكره بإصلاح التاريخ، فقد عمل على إصلاح الفلسفة من خلال وضع أسس لفلسفة نقدية بالمعنى الحديث الذي نفهمه من كلمة «نقد».

ينطلق د. المرزوقي في هذه الدراسة من طرح جملة من الأسئلة المركزية: ما هو المنطق الذي تحكم في تكوينية فكرنا الديني والفلسفي؟ وما هي وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي (الإسلامي) والألماني (المسيحي)؟ كيف ينبغي لنا أن نفهم مسار الفكر الفلسفي الإسلامي؟ كيف تكونت فيه المدرسة النقدية الفلسفية؟ ومتى بدأ النقد الفلسفي الحقيقي للميتافيزيقا عندنا؟ ما هي آلياته المنطقية ونتائجه المعرفية ودواعيه العميقة؟ ما هي المحددات الفكرية والحضارية لهذه المدرسة وما هي منجزاتها العلمية والمعرفية؟ ثم ما الفائدة التي نحصلها من موازنتها بالمدرسة المثالية الألمانية؟

إن هذه الدراسة التي يقدمها لنا د. المرزوقي اليوم، والتي تجتهد في الإجابة

على الأسئلة أعلاه بالعودة الواعية إلى المراحل التاريخية التي مر

بها فكرنا الفلسفي العربي والإسلامي بقصد تحديد أهم خصائصه وبالتالي وضعه ضمن تاريخ الفكر الإنساني بوصفه يمثل مرحلة أساسية في تكوينيته، هي دراسة تسعى إلى تحديث الفكر الفلسفي عندنا وتنميته من خلال الموازنة بينه وبين الفكر الحديث في صورته الأكثر نسقية والأوضح صلة بتاريخ الفلسفة الوسيطة والقديمة، بقصد يستهدف فهم مستوى النضج الوجودي والمعرفي في هذا الفكر ومراحل تحققه ومحددات خصوصيته، وصلة كل ذلك بفهم «آيات الآفاق» و«آيات الأنفس» الدالة على أن ما جاء به القرآن الكريم هو الحق.

وإذا كانت الموازنة بين الفكرين العربي والألماني قد يرى فيها البعض دليلا على مركب نقص تجاه ثقافة غزتنا ماديا وتجاوزتنا حضاريا، فإن الدكتور أبو يعرب المرزوقي على العكس من ذلك يعتبر أن حقيقة الموازنة لا تكون إلا بين الأنداد أو الأضداد، وبالتالي، فهو يسعى في هذا الكتاب إلى تخليص القارئ العربي من عقدة النقص، إذ أن الأمر يتعلق بوحدة المسار الفلسفي الإنساني عامة، ودرجة مساهمة المسلمين في شروط إنضاجه، وبشكل أخص الدور الذي لعبته المدرسة النقدية الفلسفية العربية في هذا المسار. وبذلك فالكتاب يحمل رسالة تربوية واضحة تتمثل في إعادة الثقة للشباب العربي المسلم وتمكينه من تجاوز الانكسار التاريخي الذي يفصل ماضينا الفكري عن مستقبلنا الحضاري.

وسيكتشف القارئ من خلال إطلاعه على فصول هذا الكتاب أن المقارنة والموازنة التي عقدها د. المرزوقي بين الانجازات التي حصلت في الفلسفة

العربية وتلك التي تحققت مع الفلسفة الألمانية، ليست سوى وسيلة ضرورية من أجل تصفية الحساب مع ماضينا بشكل ييسر الشروع في بناء مستقبلنا الفلسفي الواثق من دوره الحضاري باستثمار اجتهادات المدرسة النقدية. وهو الاستثمار الذي يفرض علينا طرح السؤال التالي: كيف يتقوم المنهج الأساس لكل فكر فلسفي أصيل؟ وما هي الخطة التي ينبغي أن ننتهجها في تقويم حصيلة هذا الفكر في ثقافتنا العربية الإسلامية؟

للجواب على هذا السؤال القيمي يقترح د. أبو يعرب الاستئناس

بطريقة القرآن الكريم في العلاج الحضاري، وهي طريقة تبني المستقبل على الفحص النقدي لمراحل الماضي وتقويم التجارب الروحية الكونية المتوالية عبر التاريخ التي عاشتها الإنسانية من بداية الخلق إلى نزول القرآن الكريم. وهي تجارب ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل هي كونية يحصلها السلف ويستثمرها الخلف لاستكمال الجهد الذي يبذله الإنسان في معرفته للحقيقة. لذلك فالقرآن في قصه لأحداث الماضي الإنساني هذه يربطها بالحديث الذي يعد لأحداث المستقبل.

إن هدف القرآن هو تحرير الإنسان من الجمود الذي ترمز إليه: «ما وجدنا عليه آباءنا»، وهو منطق يعكس تحول سلطان الماضي إلى قيد يحول دون التجدد الدائم في التجربة الروحية الإنسانية. والقص القرآني لهذه التجارب هو جزء أساسي في التربية الروحية للأمة الإسلامية التي ستمكنها من وسائل تجاوز الإخلاد إلى الأرض والسمو نحو القيم التي جاءت بها السياسة النبوية المحمدية التي يقوم منطقها، كما يتصوره د. المرزوقي، على توحيد البشرية حول القيم القرآنية بواسطة الجهد النظري والعملي الذي يبذله

الإنسان، والذي يستمده من اجتهاد العقل وجهاد الإرادة قصد تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها.

وتقوم فرضية العمل الأساسية التي ينطلق منها د. المرزوقي في هذه الدراسة من أن تفسير القرآن بوصفه علما للعلاقة التي تجمع بين التجربة الحسية (آيات الآفاق) والتجربة الذوقية (آيات الأنفس) يتيح إمكانية تحقيق ثورة في الفهم تؤسس لميتافيزيقا جديدة تتجاوز كل أشكال الفهم المتقادمة للإلهيات عندنا، بشكل يحرر الإنسان من وهم حصر الوجود في الإدراك ونفي الغيب من وراء الشاهد؛ ذلك أن كل الموجودات هي نظام من الآيات، والآية القرآنية هي معنى للموجود المحيل دائما على ما عداه، وبصورة أدق على منزلته في نظام الكون وعلى أصل هذا الانتظام؛ لذلك فالقرآن هو نفسه حامل لنظام تأويله، أي أنه يقدم عناصر فهم آياته بشكل يتجاوز التقابل بين الحقيقة والمجاز، ويقدم معاني الوجود المدرك من طرف الإنسان (الشاهد) ليست كمجازات تأول، بل كآيات تحيل إلى ما هو غيب في الشاهد.

ولكن، إذا كان القرآن نفسه يحمل عناصر رؤية فلسفية للكون

والوجود ويقدم آياته على أنها موصولة بما في الآفاق والأنفس من منظور اعتباري، فكيف ينبغي لنا أن نفهم نزعات الرفض لكل تفكير فلسفي التي عمت التراث العربي الإسلامي؟ أفليست هذه النزعات الإسلامية الرافضة للتفلسف معارضة للأصول القرآنية النبوية؟

يرى د. المرزوقي أنه لن يكون في مقدورنا أن نفهم أسباب رفض الفلسفة عندنا دون تبيان دلالة المواقف الرافضة وكشف طبيعة السياق الذي

أوصل إليها، ولتحقيق ذلك علينا أن ندرس مواقف المفكرين المسلمين الكبار من فعل التفلسف. إن الهدف من الكلام على بداية الفكر الفلسفي النقدي مع الغزالي هو محاولة بناء فهم عميق للمنطق الذي حكم تطور التفلسف عندنا، وتحديد درجة النضج الفكري التي وصل إليها، وتعيين الطفرة النوعية التي أحدثها في الفكر الإنساني ومكنته من استئناف الإبداع الكوني، والتأسيس لعلوم الإنسان بعد أن أسس الفكر اليوناني علوم الطبيعة.

وأول ما ينبغي أن ننتبه إليه هو ضرورة الفصل بين موقف النقاد من التراث الفلسفي وموقفهم من فعل التفلسف ذاته، إذ أن نقدهم للأول كان بسبب أن بعض المقلدين من أهل التفلسف وظفوا بشكل غير ناضج المضمون الفلسفي لهذا التراث لدعم إيديولوجيات الفرق الغالية، واستثمروا المنهج الفلسفي بطريقة فاسدة فجعلوا منه مجرد أداة جدال مذهبي للحرب التي شنوها على الدين الخاتم. وإن الخلط بين هذين الموقفين هو الذي حال دون الإدراك العميق لحقيقة اعتراض المدرسة النقدية عندنا على الفكر الفلسفي المنقول والموروث عن تراث الغير. وهكذا، فقد كان إقبال البعض على توظيف الفلسفة في الصراع ضد الدين سببا في ضياع وظيفتها المعرفية ومهمتها الأخلاقية، ودفع البعض إلى الرفض المطلق للفكر الفلسفي رفضا لا يتبين هذا الخلط بين فعل التفلسف ذاته والاستعمال المغرض له؛ ثم تحول هذا الرفض تدريجيا لينتهي إلى قبول نقدي له بعد أن تم إدراك أن التوظيف الإيديولوجي للتفلسف هو نفسه تحريف لوظيفته الأساسية المتمثلة في البحث عن الحقيقة. لذلك لا يمكن لحديثنا عن المدرسة النقدية عندنا أن يستقيم دون إدراك هذه المراحل التي مرت منها

المواقف من الفلسفة.

لقد بدأت هذه اللحظة النقدية حقيقة مع الغزالي في ردوده على ابن سينا، فمعه كانت انطلاقة المدرسة النقدية الفلسفية العربية التي أثمرت لنا بديلا فلسفيا جديدا هو موضوع الموازنة التي يقيمها د. أبو يعرب بينه وبين اللحظة المهمة في الفلسفة الغربية الحديثة، وذلك إيمانا بالموقف الكوني القائل بوحدة الفكر البشري رغم تنوع أشكاله التعبيرية. ويرجع نعت الكثير من «الحداثيين» العرب وغيرهم للغزالي بكونه منظر الفكر الظلامي وعدو الفلسفة إلى عدم فهمهم للحظة النقدية التي دشنها. لقد تشكلت في هذه اللحظة الغزالية الإرهاصات الأولى للثورة النقدية الفلسفية العربية التي لم تكتمل إلا لاحقا مع ابن تيمية وابن خلدون. فالغزالي إذن هو المؤسس الفعلي للفلسفة النقدية عندنا في نظرتها للمعرفة والوجود.

وسيلاحظ قارئ هذا الكتاب حجم الجهد النظري الذي بذله د. المرزوقي واتساع المجال الذي شمله الاستقراء لاستخلاص خصائص ومميزات المدرسة النقدية العربية، والتي يظهر أن القراءات المتسرعة للتراث لم تنتبه إليها، بل لقد اجتهد بعضهم في تقديم عكس الصورة التي تمثل حقيقة أعلامنا الثلاثة: فالغزالي قدم كمنظر للفكر الظلامي، وقرأ ابن تيمية كعدو لدود للمنطق والفلسفة والتصوف...إلخ، أما ابن خلدون فقد نظر إليه كمفكر وضعي براغماتي يكرس لمنطق القوة والعصبية. فنحتاج للتخلص من هذه الأحكام الظالمة لمفكرينا الثلاثة أن نستكشف المسارات والمنعرجات التي اضطر د. المرزوقي لتتبعها والبحث فيها في هذا الكتاب المتفرد بحق، والتي خلصت به إلى دعوى متميزة لم يسبق إليها من قبل

والقائلة بوجود مدرسة فكرية نقدية في الثقافة العربية لا تقل قيمة عن المدرسة النقدية التي عرفتها المثالية الألمانية.

فإليك أيها القارئ الكريم بعض المحطات الكبرى لهذه المسارات والتي سنحاول فيها جهد المستطاع الحفاظ على الصياغة اللغوية التي صيغت في إطارها، والوفاء ما أمكن في تأويلنا لمضامين الكتاب لمقاصد المؤلف، وهي قراءة لا ننسبها بطبيعة الحال إلى مؤلفنا الفيلسوف، الذي اجتهد في تقديمها، باقتدار مكين له فيها فضل المحاولة و السبق مصيبا أو مخطئا.

يعرف د. المرزوقي التصوف بأنه فقه للتجربة الوجدانية التي تقبل أن يشترك فيها الناس بالنوع لا بالعدد، بحيث يكون الاشتراك الحاصل بين الناس في العلم بعدم الاشتراك في عين المعلوم من الناحية الوجدانية مع الشركة في نوعه. فالوجدانيات هي ما يمتنع على القول ولكن يكون مشعورا به في الذات. ومعلوم أن الغير أيضا له ما يماثله من المشاعر التي لا يستطيع قولها قولا يجعل غيره يشاركه فيها، لذلك يكون الصمت في الحالات الشعورية الكثيفة أبلغ تعبيرا من الشطح، ذلك أن مضمون التجربة لا يكون قابلا للتبليغ بالمعاني القولية وإنما يكتفي القول بتوجيه انتباه المخاطب بواسطة الإشارة. لذلك فوظيفة القول في الوجدانيات توجيهية وليست تبليغية.

لقد ردت الميتافيزيقيات الوجود إلى الإدراك فاعتبرت أن الإحاطة العينية بالوجود ينبغي أن ترد إلى الإحاطة الذهنية به. لكن القول بالتساوي في هذا التضايف المطلق بين الوجود والإدراك في كل ما يرد إلى الذات أو يصدر منها هو عينه الكفر بالطاغوت، وهو بداية العبودية لله أو الحرية المطلقة التي يدعو لها الإسلام، لأن الإنسان بمجرد نفيه يعترف بالمتعالي عليهما، وتلك

هي العلة في أن قسم الشهادة الأول يقتضي أن يبدأ بـ«لا إله» ليختم بـ«إلا الله». وكل توهمات المتصوفة حول وحدة الوجود والحلول إنما يرجع سببها إلى هذا التزاحم ومحاولة التخلص منه إما بإحلال الله تعالى في ذات المتصوف أو بحلول ذات المتصوف فيه. بينما يتمثل جوهر المنزلة الربانية التي يحث عليها الإسلام في الجمع بين العلم والخلق أو قل، في الوصل بين الإيمان والعمل الصالح. وذلك هو جوهر التدين من حيث هو تواص جماعي بالحق وتواص بالصبر ومن حيث هو تمثل للمثل العليا التي تضفي على الوجود الإنساني معنى. لكن هذا الشعور صار عند المتصوفة شبه حكر على القطب والشيخ فتحول إلى عبودية الكل للبعض. وهذا ما يعبر عنه القرآن الكريم بمصطلح الطاغوت بصفته سلطانا روحانيا يصل مدعيه إلى التأله، فيدعي التوسط بين البشر وربهم نافيا أن تكون هذه المنزلة الربانية حقا مشاعا بين جميع الناس.

لقد آل التصوف إلى توجه شكلاني ذوقي اختزل في مسألة فنية بالمعنى الجمالي في مناهج تكييف وتنزيل فقه الباطن. وهكذا أصبح

التصوف يؤسس لاستبداد المجتمع عندما أزال الدور التنويري للدين بتسفيه العقل وتخريف النقل. إن غاية الإيمان هي احترام الإنسان مهما كان متدانيا بمقتضى تكريم الله له. وغاية التكريم المساواة في المنزلة الوجودية بين البشر حتى وإن كانت تقاس بالتقوى عند رب الجميع. ومنتهى نقض هذا التكريم هو تأليه بعض البشر بحيث يصبح البعض عبيدا للبعض. وهكذا تحول واقع الممارسة الصوفية الذي لم يبق هو ذوق التجربة الوجدانية التي وصفناها سابقا، بل انقلب إلى نقيضها فأسس لسلطان روحاني يمكن القول

عنه أن أدنى درجات فساده هي الوساطة بين البشر وربهم وأرفع درجات فساده هي دعوى الألوهية.

يخلص د. المرزوقي بعد قراءة متأنية لمسار علم الكلام إلى أن هذا العلم قد انتهى إلى صياغة مذهبية يكون فيه فكر المتكلم بديلا عن التجربة العقدية التي من المفترض أن تصل شخص المؤمن بموضوع التجربة الدينية المتمثل في حدس المعاني. وهو الأمر الذي يكرس تبعية المؤمن لمذهب من المذاهب العقدية بدلا من أن يعيش تجربة دينية ذاتية حية يتلقى فيها قراءة معاني التجربة الروحية الإسلامية قراءة شخصية حية يتزكى بها إيمانا وسلوكا ؛ أما الفلسفة فقد أصبحت عبارة عن صياغة نظرية يكون فيها فكر الفيلسوف بديلا عن التجربة العقلية التي من المفترض أن تصل طالب الحقيقة بموضوع التجربة العلمية المتمثل في حدس الوقائع. وهكذا تحول الباحث من ثم إلى تابع لمدرسة فكرية بدلا من الاعتماد على نفسه في التحليل الشخصي للتجربة العلمية الحية ومن ثم مثمرا لمعارف متجددة. فتحول عن تلقي الوقائع وقراءة معانيها إلى استظهار لمتون عقيدة فلسفية مدرسية.

إن التزاحم بين الفنون العملية والنظرية والتحالف بين الفقه والكلام من جهة وبين التصوف والفلسفة من جهة ثانية، والذي أدى إلى التحالف المؤسس لاستبداد السلطانين الزماني والروحاني بدلا من التحرير منهما، يبين أن ما جرت عليه العادة هو أن التمييز بين علوم العقل (موضوعها حقائق الوجود والظاهرات الطبيعية) وعلوم النقل (موضوعها عقائد النص

والظاهرات الشرعية) لم يعد له من قيمة تذكر في الفصل بصورة عامة بين

العقلي والنقلي. أما أيهما ينبغي أن يقدم: هل هو النظر والعقد أم العمل والشرع؟ فذلك كان مدار تنافس بين المنظورين: العقلي المنطقي للشرح والتفسير، والتاريخي اللساني للفهم والتأويل. لذلك فإن أمر ترميم الانحرافات التي تعرضت لها العلوم (الفنون) الأربعة لا يمكن أن يتحقق بدون إعادة تأسيس جديدة لعلم يعتبره د. أبو يعرب المرزوقي أصل الأصول في الممارسة الفكرية الإسلامية هو علم التفسير. فما الذي يجعلنا نعتبر علم التفسير أصل أصول الفنون الأربعة؟ ولم يعتبر فهم هذا التأصيل شرطا ضروريا في فهم سبب الانتقال من أنطولوجيا المقولة إلى سيميولوجيا الآية. أو لنطرح هذا السؤال الجامع: لم يعد علم تفسير القرآن الكريم الأصل الذي تلتقي عنده الفنون الأربعة (أصول الفقه والتصوف وعلم الكلام والفلسفة)؟

إن ملتقى هذه الفنون جميعا هو الوجه الرمزي من الوجود عامة ومن علاقات الإنسان بفروع الأنطولوجيا (الله والعالم والإنسان)، وهو مدلول النص المؤسس للدين، أي مفهوم الكتاب الوارد في الوحي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث يمثل القرآن الكريم العينة المثلى منه. لذلك فالحكمة سواء أخذناها بمعناها الفلسفي أو بمعناها الديني هي التي تحرر الإنسانية من الانحراف النظري والعملي الذي رأيناه سابقا. وهي حكمة لا تفعل إلا بوصفها طلبا لآية الآيات بما هي علم بآيات الآفاق (علوم الطبيعة) وبآيات الأنفس (علوم الإنسان). وهذا العلم الحكمي هو علم القرآن الكريم أو علم التفسير الذي هو عبارة عن علم تأسيس مطلق لأصول الفنون الأربعة وللعلوم التي تشرع موضوعاتها لعلاقة الإنسان بها،

فهي إذن علوم من رتبة أدنى؛ أما علم أصول التفسير المقبول الذي يرفض المعاني التي تجعل كلام القرآن من قبيل رموز الأحلام، أو من جنس المجاز القابل للرد إلى حقيقة زعم أنها مستمدة من علوم العقل، أو من نوع التنجيم بحقائق الأمور عند حصولها في الدنيا أو في الآخرة.

إن معنى التأويل المقبول عقلا هو الذي يستمد من فقه اللغة والعلم بالعبارة عن الشؤون الإنسانية من منطلق علم التاريخ وعلم النفس وعلم

الأخلاق والسير. وهو تأويل يحفظ الوظيفة التحريرية لمفهومي التواصي بالحق في النظر والتواصي بالصبر في العمل. لكن الكلام على علم التفسير باعتباره أصل الأصول لباقي الفنون يقتضي من د. المرزوقي أن يقدم تعليلا فلسفيا لهذه المنزلة التي يوليها لتفسير القرآن، وأن يدفع بالتالي عن مشروعه الحجج السطحية التي تقابل بين النص والواقع في القراءات الحداثية للقرآن التي تدعي تحديث مناهج القراءة والفهم، رغم أنها لم تحصل الفهم المطلوب بأهم ثورة فكرية قامت لعلاج هذه الإشكالية في اللحظة الألمانية التي يوازن د. المرزوقي بينها وبين لحظتنا النقدية في الفلسفة العربية. فوضع علم التأويل (الهرمينوطيقا) ما كان ليكون ممكنا لو كان الفصل بين النص والواقع أمرا حاصلا.

لذلك فأهم قضية ينتهي إليها د. أبو يعرب كثمرة للكلام في تنازع الفنون الأربعة وتكوينيتها، المشروطة هي نفسها بتكوينية علم التفسير بوصفه العلم المركزي والبديل المفترض عن الميتافيزيقا الفلسفية، هي جعله القرآن الكريم محور تاريخ الفكر العربي كله، والوحي المنزل على سيدنا محمد (ﷺ) هو بدوره قد جعل تاريخ الإنسانية محور فلسفته التربوية والسياسية.

فعلم القرآن الكريم بوصفه وحيا منزلا على خاتم الرسل هو المنبع الذي يحدد العلاقات بين هذه الفنون الأربعة وهو مصبها.

ولا ينبغي للقارئ الكريم أن يتعجب من جعل د. المرزوقي التفسير مدارا للتاريخ الفكري في الفلسفة العربية كلها، لأن مثل هذا الموقف لا يمكن أن يصدر إلا من قبل الفلسفات التقليدية التي لم يدرك أصحابها بعد علاقة المعرفة الإنسانية بنظرية الرمز والآية كما جاءت في القرآن الكريم: فقد جمع الكتاب المنزل بين الرمز الأمثالي الذي يقدم العرض الدرامي للظاهرات البشرية التاريخية (يستعمل مفهوم الرمز الأمثالي هنا نسبة إلى الأمثال التي يضربها القرآن الكريم للناس) والرمز المثالي الذي يقدم العرض الرياضي للظاهرات الطبيعية (يستعمل مفهوم الرمز المثالي هنا نسبة إلى المثل التي تحدد حقائق الأشياء من حيث هي فاعلية حية وجوهرا للكمال).

وما من شك أن إسهامات ابن تيمية وابن خلدون قد صيغت في مراعاة تامة للرمزين الأمثالي والمثالي. لقد كانت أهم مشاغل فكر ابن

تيمية متمثلة في التربية والثقافة والوجود الكوني وفلسفة الدين وهي مجالات تعين الاستخلاف في الأرض، أما ابن خلدون فقد كانت أهم مشاغل فكره متمثلة في السياسة والاقتصاد والوجود الإنساني وفلسفة التاريخ وهي مجالات تعين الاستعمار في الأرض. وإن التطابق بين المدخلين (فلسفة الدين وفلسفة التاريخ) هو العامل المشترك الذي يبين الوحدة العميقة بين فكر الرجلين. فكلاهما أسس علمه على رؤية عميقة لفهم القرآن الكريم متحررة كليا مما وصفناه سابقا من تحريف آل إلى قتل كل الفنون: وهكذا

فقد وضع ابن تيمية فلسفة وجود أسست لعلم آيات الآفاق دون إهمال آيات الأنفس، فقرأ القرآن الكريم باستعمال فلسفة دين مطابقة لأهم مبادئه مقدما العناية بشروط استخلاف الإنسان في الأرض على استعماره فيها. كما وضع ابن خلدون فلسفة تاريخ أسست لعلم آيات الأنفس دون إهمال آيات الآفاق، فقرأ القرآن الكريم باستعمال فلسفة تاريخ مطابقة لأهم مبادئه مقدما العناية بشروط استعمار الإنسان في الأرض على استخلاف فيها.

لكن الفلسفتين تبقيان على التلازم بين وظيفتي الإنسان في الكون كمدخلين لفهم آيات القرآن نزولا من استخلاف الإنسان إلى استعماره في الأرض، أو صعودا من استعماره في الأرض إلى استخلافه فيها. وبهذا المعنى يكون محور تأريخ د. المرزوقي للفكر الإسلامي هو القراءات التي أنجزها المسلمون للقرآن، وهي القراءات التي لم تصل إلى ذروتها إلا بفضل الدور المركزي الذي أدته لحظة ابن تيمية بوضعه للسيميولوجيا العامة ولحظة ابن خلدون بوضعه للسوسيولوجيا العامة. وهي بذلك مرحلة فاصلة طبقت المنهجية المنهجية القرآنية بالقياس إلى الماضي الإسلامي والإنساني، فكانت مرحلة النقد الجذري بامتياز.

لقد كان المقصد المعرفي عند الرجلين هو إثبات أن آيات الآفاق والأنفس تؤكد أن القرآن هو الحق ومن ثم فهي تمدنا بالتدليل الفعلي على أن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول: وهو ما تطلب من ابن تيمية إسقاط قانون التأويل الذي يرد ما يعارض العقل إلى معنى يحتاج إلى التأويل مع التسليم الضمني بأن ما لا يدركه العقل ليس بحقيقة بل هو مجاز. أما ابن خلدون فقد عمل على التحرر من انحراف التيار

الأشعري المتأخر وعاد به إلى ما أضطر الأشعري إلى التحرر من الاعتزال وهو إدراك حدود العقل، ومن ثم فهم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

فكيف نكصت الأمة الإسلامية إلى العلاج الميتافيزيقي فعادت إلى ما تقدم على مرحلتي ابن تيمية وابن خلدون من الفكر المدرسي وذلك في الفنون بأصنافها الأربعة بعد محاولات المدرسة النقدية تحريرنا من هذا الداء؟ وكيف انحرفنا عن السلفية السوية (أعني التي تسبق إلى السن فتقلد فعل السن نفسه لا السنن التي سنها غيرنا فلا تمثل رد الفعل عليه) وكيف وقعنا في الفهم التجزيئي لفكر ابن تيمية فحصرناه في الممارسة الدينية في مسائل جزئياتية وحولنا الإسلام إلى نزعة غلو وتشديد. إن السلفية السوية بهذا المعنى هي الباقية على منهج السنة في فعل السن حتى وإن شابها الكثير من الجمود بسبب عزوفها عن الفكر الفلسفي الذي تحققت شروطه من خلال اللقاء بين ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا للفرقة بين رافدي الفكر السني بمستوييه الفلسفي والديني.

إن ما أطلقنا عليه اسم المدرسة النقدية هو محاولة فتح بعض الثغرات في هذه الشرنقة الرمزية والمحدودية الثقافية التي منعت المسلمين من إنتاج علم متصل بالعالم الطبيعي والتاريخي، فأوقفت التفاعل معهما وأدخلتهم في علاقة مع عالم السحر والأساطير التي يمكن اعتبارها أدوات السلطان الروحي المحرف للوظيفة التحريرية للدين، كما أدخلتهم في عالم الاستبداد والاستئثار والبطش والأباطيل، وهي أدوات السلطان الزماني المحرف للوظيفة التعاونية والتآنسية للحياة الجماعية. فتحول نظام الحياة الإسلامية

إلى نظام التآزر بين الاستبدادين الروحاني والزماني، ممثلين من الناحية العملية بكثير من ممارسات الفكرين الفقهي والصوفي، ومن الناحية النظرية بالفكرين الكلامي والفلسفي. أما سعي المدرسة الفلسفية النقدية فقد كان نحو تعرية هذه الانحرافات وإنشاء تدريجي لمسالك من المقاومة الفكرية والسلوكية أوصلت الفكر العربي إلى بداية تفسير جديد يحرر من انحراف الفنون الأربعة ويعيد المسلمين إلى علاقة التفاعل التقني (استعمار الإنسان في الأرض) والخلقي (استخلاف الإنسان في الأرض) مع العالمين الطبيعي والتاريخي.

إن الفكر الذي انتقده ابن تيمية، ومعه ابن خلدون، كان بسبب تجاهله البحث في فلسفة الدين القرآنية التي حرفتها إلهيات علم الكلام وإلهيات الفلسفة، فحولتها إلى مجرد خطاب إيديولوجي يدافع عن مذاهب طائفية، هذا الفكر كان همه الأول والأخير ليس فهم حقيقة الإيمان، بل نظم عقيدة تمكن من السيطرة على ضمائر الخلق، كما أن الفكر الذي انتقده ابن خلدون، ومعه ابن تيمية، لم يكن ليبحث في فلسفة التاريخ القرآنية التي حرفتها نظريات العمل الكلامية والفلسفية فجعلتها مجرد خطاب إيديولوجي يدافع عن مذاهب طائفية همها الأول والأخير ليس فهم حقيقة السياسة، بل نظم خرافة «الجفر» والتنجيم لتوقع أعمار الدول ومساعدة الأسر الحاكمة على ضبط مصالحها وهو ما يرفضه القرآن رفضا قاطعا.

لقد بنى القرآن الكريم تكوين الإنسان في التربية العلمية من أجل استعماره في الأرض على نظرية مثل متعينة في الوجود الفعلي، ومن ثم على دليل العلم بالتجربتين الوجدانية والحسية مع الفصل البين بين عالمي الشهادة

والغيب. لكن التحريف الكلامي والفلسفي حصر العلم مع الفقهاء في الجدل اللفظي التحليلي ضعيف الصلة بالتاريخ الفعلي للعمل الإنساني، كما تشبث المتصوفة بالشطح الذوقي التأويلي عديم الصلة بالتطور الروحي للذوق الإنساني؛ بينما بنى القرآن الكريم تكوين الإنسان في التربية الخلقية من أجل استخلافه في الأرض على نظرية أمثال نموذجية متعينة في التاريخ الفعلي، ومن ثم على دليل العلم العملي بحصيلة نفس التجربتين. لكن التحريف الفلسفي والكلامي حصر العمل في الاستبداد الحكمي لسلطان الأمراء الزماني، فضلا عن الاستبداد التربوي لسلطان العلماء الروحاني، فأصبح التاريخ عبارة عن صراع فرق طائفية وعصبيات بدائية، وهو ما انتهى إلى قتل فعل الإبداع الحضاري من أصله. بينما تبقى الخاصية المميزة للخطاب القرآني هو تأسيسه تكوين الإنسان على سلطة الحجة التي تكون دائما من عبر التاريخ (الأمثال) أو من وقائع الطبيعة (المثل)، ثم موقفه الرافض للإقناع بالمعجزات التي يعتبرها وسيلة للتخويف وليس للإقناع واستبدلها بالدعوة العقلية إلى تبين الحق من خلال آيات الآفاق (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم الطبيعي) وآيات الأنفس (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم التاريخي). هذا

التأكيد على سلطة الحجة يقابله رفضه المطلق لحجة السلطة التي أصبحت محور التاريخ الإسلامي كله في النظر والعمل.

يتساءل د. المرزوقي أين ينبغي أن ننزل النقد الذي كانت بدايته الدالة على انعطاف مسار الفكر العربي نحو الإبداع والتجديد مع الغزالي والذي بلغ ذروته النقدية مع ابن تيمية وابن خلدون بوصفهما مرجعيتنا في الموازنة مع

تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة؟ وكيف نفهم صلة هذا النقد بالمناخ الثقافي الاجتماعي موجه لهموم الفكر والذي مكن الوعي الفلسفي العربي من النضوج في المسائل المعرفية والوجودية على مستويي النظر والعمل؟ هل كان نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية مجرد دفاع كلامي عن مذهبه كما يدعي ابن رشد في تهافت التهافت أم إن إشكاليات العلوم الأربعة التي يجمعها أصل واحد هو الصلة المتبادلة بين فهم الوجود وفهم القرآن هي المنطلق، فيكون عمل الفكر العربي الإسلامي هو السعي إلى فهم مدلول الآيات القرآنية الخاصة بالآفاق والأنفس؟

من المعلوم أن الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس بالأمر الجديد. فمشروع «إحياء علوم الدين» الذي حاول الغزالي تحقيقه، يمكن أن نعده منتهى مراحل الصياغة الصريحة لمسألة تجديد العلوم من منظور إبداعي رغم أن الحل الذي اقترحه اقتصر على فهم ضيق للعلوم من منظور الإحياء بجذوة العاطفة الذوقية على مستوى المضمون (عارية من التصوف) وبنسقية المنهج المنطقي على مستوى الشكل (عارية من الفلسفة). ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمن بعدي كل عملية إصلاح جادة: لأنه أولا، تضمن نقدا نسقيا للوضع الذي آلت إليه العلوم الإسلامية وخاصة علمي الفقه والكلام وأصولهما؛ ولأنه ثانيا، تضمن محاولة نسقية لتقديم البديل عن هذه العلوم مستندا في ذلك إلى أصلين: أحدهما مستمد من التصوف، والثاني من الفلسفة دون ذهابه بالعلاج إلى منتهاه، لأن المصادر التي استمد منها الغزالي الدواء (نظرية المعرفة الذوقية ونظرية المعرفة العقلية) كانت بدورها مريضة.

لقد سعى الغزالي بمحاولته إلى وضع شرطين للعلاج هما: «المنهج العقلي» و«الطريق الذوقية» ليحي الدلالات الروحية للفكر الإسلامي

الأصيل، فعمد إلى إضفاء طابع روحي على الفقه من خلال وصله بفقه الباطن والمعاني الخلقية، واجتهد في إضفاء الصفة المنهجية على الخطاب الديني الإسلامي بنظمه للمباني وتنظيمه للمعاني مستعملا الطرق المنطقية. لكنه للأسف لم ينتبه إلى ما في مصدر دوائه من داء، لعله هو السر في نكوصه إلى المدرسية الفكرية القاطعة مع روح الإبداع الإسلامي والتي بدأت تنشأ في ما تقدم عليه من إنتاجات فكرية ومنظومات مذهبية، لذلك فمحاولة الغزالي كانت محكومة بالفشل لعلتين: فأما الأولى فهي الظن بأن الإحياء عملية متناهية تحصل مرة واحدة وبدفعة واحدة من خلال ضخ شحنة روحية من التصوف وآلية منهجية من الفلسفة؛ والعلة الثانية هي الاقتصار على العلوم الدينية ظنا منه أن الدنيوية منها ليست دينية، ووقوفه عند المنظور الصوفي اعتقادا منه أن المنظورات الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينية لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوما «مابعدية»، أي علوما من الدرجة الثانية لا تعلم الأشياء ذاتها، بل تعلم المواقف منها وكيفية التعامل معها: مثال ذلك أن الفقه لا يستطيع الكلام على الاقتصاد لتحديد الأحكام الخاصة به إذا كان علماؤه جاهلين كليا بعلم الاقتصاد وبآلياته التي لا بد من تحصيلها والتي من دونها لا معنى لأي حكم فقهي. فضلا عن أن الاقتصار على أحكام الاقتصاد ـ حتى لو فرضنا ذلك ممكنا ـ من دون

علمه لا تنشئ معرفة اقتصادية من دون العلوم الطبيعية وذلك بسبب حاجته إلى التقنية الإنتاجية، ودون العلوم الإنسانية بسبب حاجته إلى التقنية التنظيمية والتسويقية. فالفقه لا يمكن أن يحكم استنادا إلى الجهل بطبائع الأشياء، خاصة وهو مستند إلى شرع دين يقول بالفطرة وبالسنن التي لا تتحول ولا تتبدل.

إن المنظور الصوفي لا يتحدد إلا بواسطة سلب معاني الحياة الأولى بالتقابل مع معاني الحياة الأخرى، وكأن مفهوم الباطن ليس متضايفا مع مفهوم الظاهر، ومفهوم الآخرة ليس متضايفا مع مفهوم الدنيا، بحيث لا يمكن تحديد معنى أحدهما دون معنى الآخر إلا إذا أخذنا بشرط الفصام الصوفي أو الفقهي. فيكون الغزالي قد تخلص من فصام الظاهر الفقهي

ليسقط في فصام الباطن الصوفي. ومثله التطعيم الصوفي فهو يقتصر على التوظيف العاطفي فيستسلم المسلم للأقدار ويصبح لعبة في يد ذوي الاقتدار. وتلك هي أحد أسباب الاستبداد الزماني في الحكم المدعوم بالاستبداد الروحاني في التربية؛ كما أن تطعيم الفكر الديني بالمناهج الفلسفية لن يفيد إلا في التوظيف الجدلي لهذه المناهج وليس للإبداع العلمي. لكن المسعى النقدي بدأ مع الغزالي رغم محدوديته، وسيصارع هذه الآفات فينتج محاولات فكرية قد تثمر ثورة نظرية وعملية على الأقل في مستوى التصورات وإن لم يذهب بها إلى منتهاها التي لن تتحقق إلا مع النقد الجذري التيمي والخلدوني.

إن السؤال الذي ينبغي وضعه هنا هو التالي: هل كان مفهوم «طور ما وراء العقل» الذي وضعه الغزالي قادرا على إخراجه من هذا المأزق الفلسفي

الباطني؟ هل كان فعلا مفهوما حال دون صاحبه والأخذ بالحل الفاسد القائل بأن المعرفة الذوقية يمكنها أن تكون علما بهذا الطور الغيبي كما جاء ذلك في مضامين كتبه؟ ألم يبق الغزالي بذلك حبيس الحلول الميتافيزيقية القديمة التي تؤدي حتما إلى الحل الباطني السينوي، أو إلى القول بضرورة اللجوء إلى تأويل أقوال الأنبياء لردها إلى أقوال الفلاسفة، فتتحول الأديان المنزلة إل أساطير هدفها التأسيس لسياسة تمكن من قيادة العامة في أفضل الحالات (وهو رأي الفارابي وإخوان الصفا)؟

والحق يقال أن الغزالي لم يصل في نقده للميتافيزيقا إلى دلالة المفهوم الحد القائل بمحجوبية الغيب والمعلل لختم النبوة: فليس جوهر الوحي الخاتم إلا الإخبار والتذكير بأن الغيب محجوب عن الأنبياء أنفسهم فضلا عمن سواهم من العالمين، وكل ما عدا ذلك مما في الذكر الحكيم إنما يعود إلى حقيقة واحدة تؤكد على أن الوحي ليس إعلاما بمجهول بل هو تذكير بمعلوم منسي: إنه تذكير بالدين الفطري المشترك بين كل الرسالات السابقة.

وبذلك نجد أنفسنا من جديد أمام قضية العمل والتأويل التي لم تعد نتيجة للإلهيات الفلسفية بل هي مقدمة لها. إن العمل يتقدم على النظر في معادلة الفكر الإنساني رغم الظن العكسي في الإلهيات الفلسفية. فكل النظريات ليست سوى تبريرات لدوافع عملية، سواء كانت واعية بذلك أو

غير واعية، بحيث إن العقل مهما فعل يبقى دائما في خدمة الدوافع العملية فردية كانت أو جماعية. وطبيعة هذه الدوافع هي التي تحدد خصائص الخيارات الميتافيزيقية التي يتبناها الناظر وينطلق منها في تصوره للإلهيات،

بحيث تأتي الوضعية التأويلية لخطابه الميتافيزيقي نتيجة لهذا المنطلق. وإذن، فالنقد الذي بادر إليه الغزالي وأجراه على الميتافيزيقا يصبح أكثر قابلية للفهم لو أنا انطلقنا من البحث عن العلل الكامنة وراء قوله بعلم لدني مزعوم، الذي يؤدي لا محالة إلى التأويل التحكمي المطلق المؤسس للسلطان الروحي والزماني المطلقين.

ويمكن القول إن بعض الدارسين يعتقدون أن جوهر الفرق بين بداية نقد الميتافيزيقا كما تحققت مع الغزالي ونقدها الجذري في كتابات كل من ابن تيمية وابن خلدون من بعده، ثم تعميمها في كل الفكر الإنساني بعد ذلك إلى حدود النقد الكنطي، إنما يتمثل في الاعتقاد بأن الاعتراضات الغزالية إنما هي موجهة إلى الإلهيات الفلسفية وحدها دون الكلامية، بحيث إن بيان طابعها الجدلي للأولى يفترض أن الإلهيات الكلامية يمكن أن تصل إلى ما يتجاوز هذه المنزلة من المعرفة وهو ما لا يعتقده الغزالي على الأقل كما هو بين من «المنقذ من الضلال» وكذلك من «الاقتصاد في الاعتقاد». فهذا الاعتقاد وهم، وسيظهر بشكل أوضح وأكثر عمقا في المدرسة الفلسفية النقدية العربية مع تعميم النقد على الإلهيات عامة فلسفية كانت أو كلامية تعميما صريحا، وهي الإضافة الأساسية التي ينسبها د. المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون، فهما من اجتهدا بشكل أصيل من الوجهة الإسلامية في تحرير الفلسفة والدين من وهم العلم المطلق المشروط بحصر الوجود في الإدراك. فلا يبقى بعد هذا التحرير إلا العلم والإيمان الاجتهاديان اللذان لا يتجاوزان التجربتين الحسية الخارجية (التجربة العلمية الطبيعية) والحسية الباطنية (التجربة الروحية الخلقية).

يمهد د. المرزوقي لكلامه على المدرسة النقدية الجذرية بمجموعة من الردود الاستدلالية الطابع لبيان محدودية بعض الاعتراضات السطحية التي يمكن أن تصدر عن بعض من لا يعتبرون جدوى وواقعية الموازنة

بين حركتي النقد التي عرفها تاريخ الحركة النقدية الفلسفية العربية الإسلامية (التي بدأت مع الغزالي وبلغت ذروتها مع ابن تيمية وابن خلدون) والحركة النقدية في الفلسفة الأوروبية المسيحية (التي بدأت مع ديكارت وبلغت ذروتها مع كنط).

يرى د. أبو يعرب أن هذه الاعتراضات السطحية التي يمكن أن تتوجه على أطروحاته من قبل بعض الدارسين، إنما هي مقارنات تقابل بين هموم الإنسان الواحدة في الحضارات المختلفة بصورة تلغي وجوه الائتلاف بين الثقافات ولا تبقي إلا على وجوه الاختلاف التي عندنا وعند الغرب والتباين في الجوهر النقدي الفلسفي. وإذ يقتصر د. أبو يعرب في الموازنة على الغزالي فالعلة ترجع إلى أن فكر ابن تيمية وابن خلدون لا نعلم – حتى الآن ـ لأعمالهما دورا مباشرا في مآل الفكر الغربي الحديث بخلاف عمل الغزالي في العصر الوسيط العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي الذي خرج من رحمه العصر الأوروبي الحديث لكونه تعلم عليه قبولا ورفضا.

فهذه الاعتراضات بنفيها دلالة وجوه الشبه البينة أصبحت من جنس المقارنات السطحية التي تبحث عن تأثير الغزالي في ديكارت أو في كنط، وكأن الفكر الإنساني يتقدم بسرقة الخلف ما أبعده السلف الذي يصبح فيلسوفا بمجرد أخذ ما أبدعه ممن تقدم عليه. وينسى أصحاب هذا الفكر العقيم أن نفس السؤال ينبغي في هذه الحالة أن يوضع بخصوص السلف:

ممن أخذ؟ وبذلك يتسلسل الأمر.

إن الفكر الإنساني يتقدم بتقدم نضوج المسائل التي يتوالى عليها سعي الإنسان في اجتهاده في حلها وبحثه عن علاجها الفلسفي متماثل النهج والأهداف إذا تماثلت الإشكاليات والوظائف: وليس هذا قصد د. المرزوقي من المقارنة والموازنة. فالفكر العربي تجاوز عقدة النقص التي تجعله يظن أن فضله لا يكون ذا دلالة إلا إذا عيره بما اعتبره منه الغرب ذا فضل، فأخذ منه وجعله نموذجه بحيث يتوجه البحث إلى مسألة التأثر والتأثير.

ويمكن القول في سياق الفلسفة الحديثة إن ترميم الميتافيزيقا الحديثة وصلها بالميتافيزيقا القديمة وخاصة بعصرها المتأخر (أي الأفلاطونية المحدثة وما حصل بينها وبين الفكر اللاهوتي من صلات) قد مثلا عند

فلاسفة المثالية الألمانية عامة وعند هيجل خاصة السعي الحثيث إلى التخلص من مفعول النقد الكنطي. لكن هذا السعي لم ينجح بشكل كامل نجاح سعي المدرسيات الأربع عندنا في سعيها إلى إلغاء نقد الغزالي.

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت مثلا بخصوص طبيعة المنهج الفلسفي لا ينبغي أن تكون مما ينفى لمجرد أن أحدهما انتهى إلى تقديم حل الإشكالية المعرفية على حل الإشكالية الوجودية، بينما فعل الثاني العكس. فكلاهما عالج المسألتين بنسب مختلفة بتقديم وتأخير يحدده اختلاف المناخات الحضارية وخصوصية الهموم الإنسانية في هذه الثقافة أو تلك، وتفرد نوعية العلاج المقترح من طرف هذا الفيلسوف أو ذاك لكون الدواعي إليه يحددها المناخ الحضاري الموجه للفكر الإنساني توجيهات مختلفة تبعا

لاختلاف حقب التاريخ المتوالية.

والمهم بالنسبة لنا هو علل وجود الإشكاليتين وتلازم حلهما، ومن ثم فما يعني تاريخ الفكر الفلسفي هو لم كان مطلوب الرجلين جامعا في نفس الآن بين: البحث عن حل لمشكل الفكر الديني الذي هو مشكل يتقدم فيه العملي على النظري (الغزالي)؛ والبحث عن حل لمشكل الفكر الفلسفي الذي هو مشكل يتقدم فيه النظر على العمل (ديكارت).

فديكارت لم يخل بحثه من مطلب ديني كما يتبين من خلال علاقة شكه بما قدمه إلى الكاردينال دو برول ومحاولته بيان أن إثبات وجود الله والحقيقة الدينية أيسر عقلا من إثبات وجود العالم والحقيقة الفلسفية. ومن ثم فلا يمكن نفي الهم العملي عند ديكارت رغم غلبة الهم النظري عليه. ذلك أن كلا الهمين الديني والفلسفي لا ينفصلان إلا عند من لا يفهم أنهما في حقيقتهما أمر واحد وإن اختلفا في طبيعة التراتب بين النظر والعمل وكذلك بين الدنيوي والأخروي؛ أما إثبات الهم العلمي عند الغزالي فهو، بخلاف ما يظنه المعترضون على إمكانية المقارنة، بصرف النظر عن اختلاف ثمرات الفعلين و هو ما بينه د. أبو يعرب بوضوح في السابق.

والحق أن الترابط بين الهمين لا يمكن أن يخلو منه فكر لأن علته هي محاولة الفصل الوجودي في ما بين العقل والنقل من صلات وحدود، والفصل المعرفي في ما بين العلوم التحليلية والعلوم التأويلية من علاقات

لا يمكن تأسيس العلوم الإنسانية من دون الفصل فيها. وذلك هو ما ينسبه د. المرزوقي إلى ذروة النقد الجذري الذي تم في ثقافتنا، مما جعل وضع إشكالية تأسيس علوم إنسانية على علمها الأداتي الأساسي (فلسفة التاريخ)

يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العمل الفلسفية السائدة (ابن خلدون)، وعلى علمها الغائي الأساسي (فلسفة الدين) يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العلم الفلسفية السائدة (ابن تيمية). وإذن فهذه العلاقة بين الهمين قضية تتجاوز الرجلين لتعلقها بمحاولة الخروج من مآزق الفكر والروح الناتجة عن المدرسيات الأربع التي ذكرنا.

وأما الاعتراض على المقارنة بين الغزالي وكنط بخصوص رهان النقد الفلسفي، فهو يواصل الاعتراض على مقارنته مع ديكارت، إذ إن كنط يواصل ما شرع فيه ديكارت لكنه يتميز عنه بالحضور الواضح للهم العملي في النقد، وهو النقد الذي كانت إشكاليته الأساسية شروط الجمع بين النظري والعلمي بصورة تجعل تأسيس العلم على الضرورة لا يلغي تأسيس العمل على الحرية. وبهذا المعنى يكون الغزالي أقرب إلى كنط منه إلى ديكارت. فالدافع العقدي والديني شديد الحضور عند كنط حتى وإن بقي حضور الدافع المعرفي سيد الموقف، بل إن الموازنة لن تكون عادلة ما لم نجمع بين علاج هيوم لمسألة المعرفة العقلية القبلية في تأسيس مبدأ السببية وعلاج كنط، حتى نجد وجهي النقد الذي شرع فيه الغزالي: فالتشكيك في بداهة السببية بوصفه نموذجا من المبادئ العقلية القبلية يؤدي إلى التمييز بين المعرفة القبلية التي لا يمكن أن تتجاوز تحصيل الحاصل (والسببية ليست منها عند الغزالي وعند هيوم) والمعرفة البعدية التي لا بد لها من التجربة. وهذا هو ما يمكن أن نعتبره هيوميا وغزاليا في آن، وهو يمثل الوجه الإبستمولوجي من المعرفة في النقد؛ والجدل المتعالي الذي هو الهم الأول والأخير في تهافت الفلاسفة هو ما يمكن أن يعتبر كنطيا وغزاليا في آن

واحد: وهذا ما يمثل الوجه الأنطولوجي من المعرفة في النقد، أعني بيان الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها لئلا يتحول إلى جدل تتراجح فيه الأدلة.

وبذلك يتبين أن فهم عمل الغزالي يقتضي أن نجمع بين الوجه الموجب من بناء نظرية في حدود العقل (المقارنة بين الغزالي وديكارت)،

والوجه السالب. فيكون نقد الغزالي أشمل من نقد ديكارت وهيوم وكنط لأنه يجمعها في مسألة واحدة هي الاقتران والضرورة العقلية.

أما النقد الجذري الذي ينسبه د. المرزوقي إلى ابن تيمية وابن خلدون، بالنسبة لمن ينطلق من عمل الغزالي النقدي الذي كان بإمكانه أن يثمر انطلاقة جديدة في الفكر الإسلامي ويفتح الفكر العربي على منعطف نقدي إبداعي جديد، فقد وجد في طريقه ردود فعل ألغت أو كادت أن تصفي شحنته النقدية ومحصول ثمراتها. فما ذلله الغزالي من عقبات لم يصبح حصيلة إيجابية يمكن البناء عليها، بل إن ما تلا في مجرى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من ترميم للقلعة التي أحدث فيها الغزالي بعض الشقوق والشروخ، حال دون الفكر النقدي الجذري التيمي والخلدوني ومواصلته من صيغة الإشكالية كما عالجها الغزالي.

فقد انطلق النقد الجذري التيمي الخلدوني من حركة ردود على نقد الغزالي تضافرت على تأسيسها وتدعيمها جهود مجموعة من المدارس الفكرية، أعادت للفنون الخمسة صلابة الجمود الذي كان يحول دون تحقيق أهداف النقد المحرر للعقل والروح في آن. فهذه الفنون بعد ترميم تأسيساتها الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية والتفسيرية أصبحت رصيدا

عمليا شرعيا ونظريا عقديا مشتركا توسط فيه نوعا المتن الفلسفي الصوفي بمدونة الفلسفة المدرسية (الفارابي وابن سينا) ومدونة الفلسفة الدعوية (رسائل إخوان الصفاء)؛ فضلا عن الخليط العجيب من الفلسفة والكلام والتصوف والسحر والتنجيم الذي عاد بكل قوة فأصبح يشكل المناخ الفكري العام بصورة قتلت محاولات قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بأسبابها المؤثرة) والأنفس (العلوم الإنسانية لتحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض بقيمها السوية)، فتتبين حينئذ حقيقة ما يجعل آيات القرآن الكريم هو رسالة خاتمة موجهة إلى كل الكائنات المكلفة. وهكذا توقف الاجتهاد العلمي والجهاد الروحي توقفا شبه تام، فأصبح عمل المجتهد منحصرا في تأويل الرصيد السابق للفكرين الفلسفي والديني والفقهي والصوفي بصيغة تضفي عليه نوعا من العقلنة والتبرير لبعض ما كان يعتقد كأنها حقائق نهائية لتدعيم ما بني عليها من تخريف للنقل وتسفيه للعقل في مناخ الكرامات

والوساطة الصوفية والفتاوى الفقهية والسحر والسيمياء والتنجيم التابعة للخطاب الفلسفي.

ومن ثم فيمكن القول إن مفعول النقد التيمي والخلدوني لم يكن إلا قوسين فتحا وأغلقا بسرعة دون أن يكون لهما أي تأثير يذكر على المسار المستقبلي للثقافة الإسلامية قبل العصر الحديث. فلكأن نقدهما والحلول التي قدماها لم تحدث أصلا، وحتى عندما يرد لهما ذكر في العمل الفكري أو الاجتماعي فإنما يكون بما يسمح به هذا المناخ. ذلك أن نقدهما تصدى لوضعية تميزت بأمرين يجعلان ما هو ثوري وإيجابي في

سعيهما غير قابل للفهم فضلا عن أن يكون مؤثرا، بل إن ما فهم منه كان العكس تماما لتعلقه بوجهه المغالي في الرد على الخصوم: فأما الأمر الأول فتمثل في علمية نقد مضاد لنقد الغزالي إما صريح أو ضمني في مستوى النظر لرفض حلوله المنتسبة إلى الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي)، وفي مستوى العمل لتجذير حلوله المنتسبة إلى الفكر الديني (ابن عربي والرازي)؛ وأما الأمر الثاني فتمثل في السعي إلى ترميم صرح الفلسفة بالعودة إلى الأصول اليونانية في حدود ما كان ممكنا (كما فعل ابن رشد عودة إلى أرسطو والسهروردي عودة إلى أفلاطون) بتجاوز الفرعين الفلسفيين اللذين نقدهما الغزالي.

ولما كان ابن رشد هو الوحيد من الفلاسفة الذي رد على تهافت الفلاسفة، فإن موقفه يمثل الدلالة التي تؤيد ما نقصده بتأسيس المدرسيات وترميم الفكر الفلسفي المتقدم على النقد. فهو قد اعتبر نقد الغزالي للميتافيزيقا عديم التأثير على الفكر الفلسفي لأن ما نقده ليس ما كان فلسفيا في مسائل تهافت الفلاسفة بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة، فأفسدوها به حيث أن ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام، فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، وكانت له نتائج كارثية على مسار الفلسفة عندنا كما يجزم ابن رشد. وبذلك فقد كان الهم الأساسي للشروح التي قام بها ابن رشد هو الاستدراك على ابن سينا وإرجاع ما يتصوره حقيقة العلم الفلسفي النهائي، الذي قال عنه الفارابي في كتاب الحروف إنه قد «تم فلم يبق إلا أن يتعلم ويعلم».

وهكذا فقد أصبح الفكر الفلسفي فكرا نقليا وظيفته الشرح والتعليق

على النصوص وتأويلها للإبقاء عليها وليس تجاوزها بمحك عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وكانت التجربة يرد ذكرها ولكن ليس لامتحان النظريات بل لتأييدها، أي إن البحث في الوقائع كان لطلب المؤيدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

ويمكن القول إذن في النهاية إن النقد الجذري سيكون موجها إلى ابن سينا والغزالي وسيطا بين المدرسيات المرممة، والعودة إلى أصل الفلسفة والكلام والفقه والتصوف؛ ولما كانت مرحلة النقد الجذري والأعمال الممثلة لها (أعمال ابن تيمية وابن خلدون) لم يصل منها شيء يذكر - في حدود ما نعلم الآن ـ إلى الفكر الغربي فيكون له حضور يعتد به في المرحلة التي شرع فيها هذا الفكر في نهضته الحديثة والتي كان فيها للفكر العربي الإسلامي الدور الفعال، فإن أثرهما كان غائبا بصورة شبه مطلقة. لكن الأدهى من ذلك كله هو أن هذا الغياب في الفكر الغربي هو الذي يفسر غياب الكلام على دورهما في الفكر العربي بعدهما. ومعنى ذلك أن المذكور منهما هو الصورة العدمية التي لهما في الفكر الغربي. فابن تيمية وابن خلدون يتم الاشتغال عليهما في الفكر الحديث ولكن يذكران في هذه الأعمال الفكرية في إطار المناخ الذي ألغى ما في عملهما من فكر ثوري ولم يبق منهما إلا الوجه السلبي المتمثل في التحذير من الكلام والفلسفة والتصوف والفقه.

ومعنى ذلك أن المرحلة العربية الإسلامية الحالية فهمت نفسها بالاستناد إلى قراءة تاريخ فكرها الفلسفي من منطلق تفضيل النقد المضاد عند ابن

رشد على النقد الذي شرع فيه الغزالي، لأن لابن رشد منزلة أهم في المنظور الغربي الذي يقلده الحداثيون عندنا، لذلك اعتبر قراء تاريخ فكرنا من الحداثيين أن كل نقد للفلسفة هو خروج عن التفلسف، ولم يجرؤ أحد منهم على تعميق دلالة هذا النقد ودوره في إمكانية البناء عليه للخروج من المناخ الجامد الذي نحيا فيه الآن. فعمل ابن تيمية وابن خلدون هو إذن العمل الفكري الثوري الذي انطلق من هذه التوليفة الحاصلة بعد الزلزال الذي كان مصدره الغزالي. ويمكن أن نحدد معالم هذا العمل النقدي ببيان الوجه الذي اهتم بنقده كل منهما رغم أن هذه

المجالات واحدة لأن مدخل الأول كان من النظر والعقد ومدخل الثاني كان من العمل والشرع: فابن تيمية عالج بنقده أثر النظر والعقد في العمل والشرع عند أصحاب المدرسيات الأربع: التوليفة الفلسفية الفقهية مع ابن رشد، والتوليفة الفلسفية الصوفية مع السهرودي، والتوليفة الكلامية الفقهية مع الرازي، والتوليفة الكلامية الصوفية مع ابن عربي؛ بينما عالج ابن خلدون بنقده أثر العمل والشرع على النظر والعقد عند نفس أصحاب المدرسيات الأربع، تسليما منه بأن الإصلاح التام يتأسس على العملي والشرعي وأن ذلك يتضمن استتباعا إصلاح النظر والعقد للتحرر من الجمود، وهي مسلمة تقابل التسليم النظري الذي أعتقده ابن تيمية.

إن أهمية فكر ابن تيمية لا تتبين إلا من خلال ما يلقيه عليها من ضوء فكر ابن خلدون الذي عالج نفس القضايا وإن من المدخل المقابل. فالأول يؤسس لثورة فلسفية عارمة تغير الميتافيزيقا كلها دون الذهاب بعمله إلى غايته، أعني المتمثل في إصلاح العمل والشرع كمنتهى يمكن من إصلاح

النظر والعقد. والثاني يطبق نفس الثورة على مجال العلوم الإنسانية من خلال التساؤل عن الوضع الفلسفي لعلم التاريخ وشروط نقله من الانتساب إلى فن الأدب إلى الانتساب إلى الحكمة الباحثة عن العلل والأسباب والغائصة في الأعمال، دون أن يطيل الكلام في شرطي إصلاح العمل والشرع أي إصلاح النظر والعقد. وهذان المدخلان التيمي والخلدوني لا يكونان مثمرين إلا عند الجمع بينهما بصورة تجعل الإصلاحين يحصلان بالتوازي دون أن يكون أي منهما هو الأساس منفردا، بل الأساس هو التلازم والتفاعل بينهما في استعادة ما اعتبره ابن خلدون قد ضاع في حياة المسلمين: معاني الإنسانية. إن عمل ابن خلدون مساعد إذن بشكل كبير على تعيين وجهة القراءة المناسبة لعمل ابن تيمية، وهي الوجهة التي تحرر فكره مما ارتد إليه بسبب حصره في وجهه الفقهي المعلومة ثمراته سابقا.

لذلك يرى د. المرزوقي أن الهدف من الموازنة التي جعلها موضوع هذه الدراسة هي البحث في ما قدمته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية لتحقيق هذا الاسترجاع ومن ثم للوفاء للرسالة الإسلامية. ويرى أن مجهود المدرسة النقدية الألمانية ليست إلا محاولة لتحقيق نفس الأغراض التي

يصفها في هذه الدراسة خاصة وقد حصلت في بلد لم يكد يخرج من القرون الوسطى، إذا قيس بما حدث في بلاد أوروبا الأخرى التي حدثت فيها الثورتين النظرية والعملية وشرعت في الثورتين العقدية والشرعية، في حين أن ألمانيا بدأت بالثورتين العقدية والشرعية (الإصلاح) وبدأت تستعد للثورتين النظرية والعملية فكان هم المثالية الألمانية الوصل بين الإصلاحين.

وبفهم ذلك نفهم علة ما ننسبه من دور محوري إلى فكر الرجلين وذلك من

الغايتين التاليتين اللتين سعيا لتحقيقهما: الغاية الأولى هي النقد التأسيسي لمنهجية العلوم الطبيعية (المنطق وما بعده) والعلوم الإنسانية (التاريخ ومابعده) تأسيسا لثورة وجودية عندهما، إذ إن الأول نقد فلسفة المنطق وما بعد الطبيعة التي تؤسس لوحدة الوجود التابعة بدورها لمادة العمران والمعممة على الشعوب المحكومة؛ والثاني نقد أداة التأريخ وما بعد التاريخ الذي يؤسس لوحدة الوجود التابعة لصورة العمران والمبررة لاستبداد النخب الحاكمة؛ والغاية الثانية هي تأسيس نظرية في الوجود والمعرفة عند الرجلين تحرر من مناخ وحدة الوجود النافية لحرية الإنسان وفاعليته في التاريخ، بدعوى فهم أسرار الوجود سواء جاء ذلك بإطلاق المعرفة العقلية أو المعرفة الذوقية أو بالجمع بينهما. لذلك يمكن لنا أن نعتبر أن هم ابن تيمية وابن خلدون كان ذا وجهين معرفي فكري وسياسي اجتماعي: فكان هم الأول بناء نظرية في المعرفة والوجود بديلة لما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة دين قرآنية؛ وكان هم الثاني بناء نظرية في العمل والقيمة بديلة مما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة تاريخ. والفرق الوحيد بين الرجلين من حيث النسب بين الوجه النقدي والوجه البنائي في عملهما تمثل في خاصية تفهمنا لمآل عمل الرجلين رغم الإهمال الذي حصل لبعدهما الثوري، الذي ألغى كل مفعول إيجابي كان يمكن أن ينتج عن ثورتهما.

ففي عمل ابن تيمية طغى الوجه النقدي الذي تحول إلى نقد هدمي - عند بعض أتباعه -عندما فصل عن قصده الموجب، بحيث إن الوجه البنائي لم يكد يتجاوز الإعلان عن أفكار ثورية في مجال إصلاح النظر والمنطق

لإصلاح العقد والسلوك. وظل في المقابل الوجه النقدي الثاني

المصحوب بفقه سد الذرائع هو الغالب على عمله، فباتت الفلسفة لذاتها هي أصل الداء الذي تصدى له، وليس لما حصل لها هي بدورها من انحطاط من قبل مستعمليها. وفي ذلك تكمن علة المآل السلبي لفكر ابن تيمية النقدي من بعده: فقد ظن موظفوه من نفاة الفكر الفلسفي والصوفي بإطلاق، الذين يعترضون على الانحراف الذي سقط فيه المتفلسفة والمتصوفة، أن ما يمثل حقيقة فكر ابن تيمية هو النزعة المتشددة في البحث عن صفاء كلامي إلى حد تحويله إلى مدرسيات ميتة بعد تجفيفها من كل روحانية وحصرها في شكليات وتقليد سلفي كما تجسدت لدى أتباعه المدرسيين، وهو ما يحيل إليه د. المرزوقي باسم خاص هو المفهوم المنافي لحقيقة السلفية من حيث هي ريادة السن الكوني الهادف إلى بناء الجماعة والحفاظ على تلاحمها وثرائها الروحي.

أما في عمل ابن خلدون فإن ما طغي عليه لم يكن وجهه النقدي، بل وجهه البنائي ليس في ذاته كما ورد في عمله، بل من خلال ما فيه من وجوه شبه مع ما يتصوره قراؤه مناسبا لهم إيديولوجيا من الفكر الغربي الحديث. خاصة والرجل يدين بعدوته للحياة الفكرية للغرب بحيث إن النقد لم يكد يتجاوز بعض الإشارات إلى الفارابي وابن سينا والكندي في نظرية الجفر والعلوم الزائفة التي أفسدت الفكر الفلسفي والصوفي وبعض التحليل للثورات ذات التوظيف الفاشل للدين ولفكر العلماء في السياسة على جهل بقوانينها، قياسا لقوانين الأعيان على قوانين التصورات في الأذهان. وفي ذلك أيضا تكمن علة مآل فكره الذي اعتبر مجرد وضع لنظرية العصبية

ودور العامل الاقتصادي وأنماط الإنتاج وتم نفي البعد الرمزي من الفاعلية العملية، فأهمل أساس اكتشافاته النقدي من المنظور الفلسفي الخالص: اعتبر من نفاة الدور المعنوي للقيم ومن القائلين بغلبة دور المحددات المادية لفاعليات التاريخ الإنساني، أي رمزي القوة اللذين هما المال (تعينا لفاعلية الاقتصاد) والحامية (تعينا لفاعلية القوة). والعصبية التي تسعى إلى السلطان جامعة بينهما إذ هو جمع بين القوة والثروة.

ينتقل د. المرزوقي في المقالتين: العاشرة والحادي عشرة من هذا الكتاب لعرض ما يعتبره منتهى النقد الجذري الذي تحقق مع الثورة

التيمية والثورة الخلدونية، ويبين الآفاق الواعدة التي فتحها فكر هذين الرجلين من أجل تأسيس الإبداع الفلسفي على أسس مستمدة من القرآن الكريم، وهو ما أخطأته المحاولات الفكرية والمذهبية السابقة، إذ لم يستثمر أعلام الفكر الإسلامي المنظور القرآني في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. وبعد ذلك ينتقل د. المرزوقي إلى المقالة الثالثة عشرة فيكتفي فيها بعرض عام وجيز لأهم مسائل الكتاب الخاص بالمثالية الألمانية والذي قام هو نفسه بترجمته، فاجتهد لكي يبين فيه المنجزات العامة في ما يتعلق بالفلسفة النظرية (نظرية المعرفة ونظرية الوجود)، وفي ما يرتبط بالفلسفة العملية (نظرية الأخلاق ونظرية السياسة)، وفي الجماليات (نظرية الجمال والجلال)، وتعرض إلى بعض المسائل المنهجية وأدوات المعرفة مع بعض الإشارات إلى أساليب الكتابة الفلسفية. أما بقية المقالة فقد خصصت للموازنة ودرس المسألتين اللتين تمثلان العمود الفقري في لب الفكر الفلسفي الواصل بين مرحلتيها العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية. وإذا

كانت هذه الموازنة متعلقة بمرحلة القرون الوسطى، فإن د. المرزوقي يؤكد على أن العصر الوسيط ليس عصر الظلمات كما يظن البعض، بل هو العصر المتوسط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده. لذلك فحقبته العربية على الأقل في فرعها النقدي خاصة قد حددت منظورا جديدا يدور حول مسألة فلسفة الدين التي هي أهم شواغل ابن تيمية، ومسألة فلسفة التاريخ التي هي أهم شواغل ابن خلدون.

ويهدف العرض الوجيز الذي قدمه د. أبو يعرب لمنجزات المثالية الألمانية إلى توضيح الصلة الوثيقة بين الفلسفتين العربية والألمانية بفضل ما ينسبه إلى الرجلين من دور مكن من الانتقال من الفلسفة القديمة وما قبلها إلى الفلسفة الحديثة وما بعدها، أي ما حصل من ذلك أولا في الماضي، وما لا يزال ممكن الحصول ثانيا بحيث تبقى الفلسفة العربية الإسلامية أفقا مفتوحا قابلا للاستئناف حتى وإن مرت عليها فترات كانت فيها غائبة عن التأثير والفعل التاريخي. وقد شمل الكلام على هذه الإنجازات المسائل التالية التي اختار د. المرزوقي أن يترجم فصول الكتاب المتعلقة بها: -١ التمهيد (الذي ألفه زند كولر) وفيه تلخيص كل مسائل الكتاب؛ -٢ المعرفة والعلم (وقد اشترك فيه أكثر من مؤلف) وفيه قابلية المقارنة مع فكر الرجلين؛ -٣ التاريخ (كتبه أكثر من مؤلف) وفيه

المقارنة مع ابن خلدون خاصة؛ ٤-الدين (كتبه أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن تيمية خاصة.

لكن أفق المثالية الألمانية ليس مقصورا على ما ورد في الكتاب المترجم من عناصر ومعلومات، بل هو يشمل ما يجعلها ظاهرة ذات وجهين طبعا

مراحلها فقسماها إلى مرحلتين: إحداهما المرحلة الموجبة التي أسست المثالية الألمانية ويمثلها كنط والفلاسفة الثلاثة الآخرون الذي أسسوا المثالية الألمانية على محاولة تأويل فلسفته وتجاوزها إلى صورتها التامة حسب فهمهم للثورة النقدية (فشته وشلنغ وهيغل)؛ والثانية المرحلة السالبة التي تمثل الموقف النقدي من المثالية الألمانية ذاتها، وذلك هو العنصر الغائب في الكتاب المترجم، ويمثلها خاصة شوبنهاور وماركس وكيركيجارد. لذلك فإن الموازنة التي يعقدها د. المرزوقي تجري في أفق أشمل ولا تقتصر على ما جاء في الكتاب المترجم فقط، لأن ما ينسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة وإلى المدرسة النقدية العربية عامة لا يقبل الحصر في ما ركز عليه الكتاب بل هو يشمل ما يشمله هذا الأفق.

لقد كانت طريقة كتابة متن الكتاب متضمنة للخطة التالية في علاج المسائل التي تعينت فيها إنجازات فكر المثالية الألمانية التي ينبغي موازنتها مع الفلسفة النقدية العربية: مسألة وحدة الوجود، مسألة الحرية الإنسانية، نظريات القانون والتشريع، مسألة المعرفة الدغمائية أو الميتافيزيقا، علاقة الأخلاق بالدين. وبعد هذا العرض ينتقل د. المرزوقي لإنجاز ما وعد به من خلال فصول الكتاب وهو الموازنة بين الفكرين النقديين العربي والألماني. (نحيل القارئ الكريم على المقالة الثالثة عشرة للإطلاع على التفاصيل)

لعل خصومة وحدة الوجود المتعلقة بكيفية تصور الله وبدور الإنسان ومنزلته في الوجود هي من أهم النقاط التي تجعل الموازنة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الحضارتين ذات دلالة. فأهم معركة لمؤسس فلسفة الدين في

الإسلام (ابن تيمية) كانت مع الميتافيزيقا النظرية في تعينيها الصوفي والباطني القائلين بوحدة الوجود. وكذلك كانت أهم معركة لمؤسس فلسفة التاريخ في الإسلام (ابن خلدون) كانت مع الفلسفة العملية في نفس التعيينين. ذلك أن هذه الخصومة التي حمى وطيسها في المثالية

الألمانية من خلال الردود على سبينوزا تبين أن وحدة الوجود ليست صوفية فحسب بل هي بالجوهر فلسفية لارتباطها بالإلهيات الميتافيزيقية.

وهذا يبين أن المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المثالية الألمانية هو وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود وحرية الإنسان. ونفس هذه الإشكالية هي المحرك الأساسي في فلسفة ابن تيمية وابن خلدون.

وينبه د. أبو يعرب أن فيلسوفينا لم يكن بوسعهما إبداع فلسفة دين ولا فلسفة تاريخ نقدية إبداعا مطلقا، بل كل ما كان ممكنا لهما هو إبداع فهم تجديدي لما جاء في القرآن الكريم بخصوص الموضوعين الديني والتاريخي. فكانت مرجعية المدرسة النقدية العربية هو نقد تحريفات القرآن لإعادة فهم قيمه فهما يؤسس لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، أما المدرسة النقدية الألمانية فكانت مرجعيتها نقد تحريف فهوم الكتاب المقدس لإعادة فهم قيمه فهما يطابق الإصلاح البروتستنتي.

لقد ركز القرآن على التلاحم بين وجهي الوجود ووجهي كيان الإنسان، فكان في رؤيته متعارضا مع المنظور الفلسفي والصوفي السائد وما ترتب عليهما من نفي لأهمية المادة والبدن حتى اعتبرهما مصدر كل البلاء فظنهما منافيين للأخلاق والقيم، وهو الأمر الذي يتبين خاصة في قتل

البدن في التصوف، وفي زعم الفلاسفة أن البعث لا يكون إلا روحيا احتقارا للبدن. لكن الإسلام أحدث ثورة في هذا المجال فأعاد بدن الإنسان إلى منزلته الوجودية المكرمة. من هنا أهمية ما كان يوليه الفكر النقدي منذ الغزالي لبعث الجسد وللتجربة الحسية اللذين يعتبر نفيهما تكذيبا صريحا لما في القرآن الكريم. ومن يهمل دلالة العنصر الذي خلق منه آدم لا يمكن أن يكون قد فهم طبيعة الثورة التي كانت بصدد الحدوث منذ نزول القرآن. أما مستند نفاة الجسد فكان التحقير الفلسفي القديم للمادة واعتبارها مصدر الشر. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست دون الصورة منزلة وجودية كما يرمز إلى ذلك التوكيد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردد في اعتبار النفس ذاتها مادية. وبهذا المعنى فالأخلاق لا يمكن أن تكون تربية روحية باطنية فحسب بل هي بالأساس تربية بدنية كما ترمز إلى ذلك حركات الصلاة

التي هي تاج العبادات وهي روحية وبدنية في آن بما فيها من تركيز على النظافة الصحية وعلى الرياضة البدنية بما فيها من حركات ذات صلة بأهم مفاصل البدن.

وفي الختام، وبعد هذا العرض الذي طال كثيرا، سيكتشف القارئ الذي له إلمام ببعض قضايا التراث من فلسفة وكلام وتصوف وفقه وأصول، أن الدكتور المرزوقي في هذا الكتاب يخرج قارئه من حياديته ويورطه في جذرية الأسئلة التي يطرحها عليه بخصوص رؤيته لتراثه الثقافي. فلا يبقى وضعه الفكري على حاله بعد قراءة هذا الكتاب، وقد آن الأوان لإنجاز مراجعة لأحكامنا على أعلام المدرسة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن

خلدون) التي يرجع الفضل إلى د. المرزوقي في التنبيه إلى أهميتها وآفاق الإبداعية التي يفتحها منظورها الفلسفي.

المقالة الأولى

خصائص المرحلة العربية ومنهجيتها الفلسفية والدينية

الفصل الأول

«الطريقة ذات القبلتين» استئناسا بطريقة العلاج القرآنية(*)

نستعير وصف المنهج بصفة «ذي القبلتين»(١) المدبرة والمقبلة نستعيره من الطريقة التي نجدها في نهج القرآن الكريم لتقويم التجربة الروحية الكونية التي عاشتها الإنسانية من بداية الخلق إلى نزول القرآن الكريم. ففيها ليست التجارب الروحية المتوالية جزرا منفصلة بعضها عن بعض بل

[حاشية] (*) وكان يمكن لهذه الطريقة أن تخرج الفكر الإسلامي من مأزقه، أعني من أصل كل حروبه الأهلية بين الفلسفة والكلام وبين الفقه والتصوف ثم من الاتحادين المتقابلين بين الفقه والكلام ضد التصوف والفلسفة، وأخيرا كل الفنون الدينية ضد الفلسفة. وكل من حاول تجاوز مآزق الفكر العربي الإسلامي وخاصة مفكرانا لجآ إلى هذه الطريقة التي تبني المستقبل على الفحص النقدي للماضي بل إن هذا المنهج هو المنهج الأعم في الفكر الفلسفي، لكن الغالب منه على الفلسفة منذ أرسطو الذي استعملها في مقالة الألف من كتابه في ما بعد الطبيعة هو الاقتصار على أحد مستوييه أي المستوى الأفقي منه مقارنة للفكر بما قبله وما بعده من

دون المرجعية الخارجة عن القول.

[حاشية] (١) وكلتا القبلتين ذات مستويين: مستوى أفقي يقارن الظاهرة بما قبلها وبما بعدها، ومستوى عمودي يقارنها بما دونها (موضوعها) وما فوقها (علمها أي ما هي موضوع له). وبذلك تتحدد أربع جهات: القبلتان والمستويان لكل قبلة نواته أو قبلته هي مركز التطابق الفعلي بين ما في الأذهان وما في الأعيان قدر الإمكان. والغالب على الفكر الفلسفي الاقتصار على المستوى الأفقي لكونه يعتبر المستوى الأفقي من مجال المعرفة العلمية لا المعرفة التأملية. وبذلك تكون المعرفة العلمية أتم من المعرفة التأملية: لأنها تنتقل من مجرد الالتفاتين أفقيا لماضي المعرفة ومستقبلها في مستوى التصورات والنظريات إلى علاقة الماضي والمستقبل بالموضوع من خلال ممارسات الحاضر وما تبين من قصور في النظرية بالقياس إلى تفسير الظاهرات التي هي موضوع البحث.

هي تجارب كونية يحصلها السالف ويجودها الخالف لاستكمال اجتهاد الإنسان في معرفة الحقيقة وجهاده لتحقيقها. وفرضية هذا العمل هي دعوى مستمدة من هذه النظرة القرآنية القائلة بوحدة التجربة التي كونها النوع الإنساني وكونته(٢): التجربة العقلية التي تعيشها الإنسانية مثلها مثل التجربة الروحية تقبل التقويم بالطريقة نفسها لاتصافها بالخاصية الكونية نفسها التي تجعلها ثمرة الجهد الإنساني المتساوق في المعمور من الأرض والمتوالي على مر العصور وتوالي الحضارات.

لذلك، فنحن نستعمل المنهج نفسه في هذه الدراسة لتقويم تجربة الفكر الفلسفي الكوني، معتمدين على مقارنة الموقف المنهجي المناسب لعرض

تكوينية الفكر الفلسفي في النظر والعمل على حد سواء بالمنهج الذي حدده القرآن الكريم في عرضه النقدي لتكوينية التجربة الدينية الإنسانية في العقد والشرع على حد سواء. ويقتضي هذا المنهج التسليم بمبدئين تميز بهما موقف الرسالة الخاتمة من تاريخ الفكر الإنساني وهما مشروطان في فهم كل مراحل الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي في حضارتنا:

[حاشية] (٢) ومعنى ذلك أننا نرى تناظرا تاما بين بعدي الفكر الفلسفي وبعدي الفكر الديني فالنظر يناظره العقد(=معرفة مصحوبة بدرجة من الجزم هو التصديق الإيماني بالمقارنة مع التصديق المعرفي) والعمل يناظره الشرع (=سن عملي مصحوب بدرجة من الحكم الجازم بمعيارية المحكوم به للمحكوم له). ما يعني أن العلم والعمل متلازمان بحيث إن كلا منهما فيه من الثاني وجه، وهو مشروط به. ومع ذلك فالتشارط لا يعني وحدتهما. ولهذا التناظر دلالة عميقة بما يمكن به من معرفة ما يضيفه الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي بحيث إن الفكر الفلسفي يعد فقيرا بالقياس إلى الفكر الديني، وهو قد ازداد ثراء عندما أدرك الفلاسفة ذلك فأصلحوا النظر والعمل بأن أضافوا لهما ما كان ينقصهما حتى يصبحا مطابقين لما ينبغي أن يكونا عليه. ذلك أن الزعم بأن النظر ليس عقدا يفقده بعده الإبستيميك (العقدي=المعبر عن درجات العقد) ولا يبقي له إلا على بعده الإبستيمولوجي (العلمي= المعرفة الموضوعية التي تتصور بمعزل عن العقد) فيوهمم بأنه موضوعي بإطلاق بحيث إن الفلاسفة يزعمون أن العلم هو معرفة الشيء على ما هو عليه وليس على ما هو عند المعتقد في هذه المطابقة التي هي بالضرورة مطابقة مؤقته في حدود العلم الحاصل حينئذ

وفي حدوده بصورة مطلقة إن صح أننا نصل إلى لحظة يكون فيها علم الإنسان قد بلغ تمه. كما إن الزعم بأن العمل ليس شرعا يفقده بعده ذا الصلة بالإبستيميك (=المعبرة عن درجات العقد الحكمي) ولا يبقي له إلا على بعده ذي الصلة بالإبستيمولوجيك (العملي=المعبر عن العلم بالقيمة الخلقية). من هنا جاءت نظرية الأحكام الخمسة في الفقه الإسلامي: فالفعل الخلقي يمكن أن يكون متروك التقويم وهو الحد الصفر الذي يتساوى فيه الحكم ثم ينقسم الفعل إلى الموجب بدرجتيه المستحب والواجب والسالب بدرجتيه المكروه والمحظور.

فأما المبدأ الأول فهو مبدأ الوحدة الإنسانية التي تتأسس عليها وحدة تاريخ الفكر الإنساني مجالا لتطبيق منهجية القبلتين المدبرة والمقبلة في تقويم السعي نحو الأهداف نفسها.

وأما المبدأ الثاني فهو مبدأ التصديق والهيمنة الذي تأسس عليه استكمال الخالف لاجتهاد السالف وجهاده مع استدراك الأول على الثاني أو نكوصه عنه من دون نفي للحق أيا كان مأتاه.

فتجربة الفكر الفلسفي الإنساني وتكوينيته مجانستان لتجربة الفكر الديني الإنساني وتكوينيته إن لم يكن بسبب وحدة التجربتين الجوهرية ومجرى عودتهما الفكرية (إدراكا وتحليلا) والوجدانية (شعورا وتأويلا) على ذاتهما لتحصيل الوعي بمقومات موضوعهما وبوعيهما وبمحددات ممارستهما له الممارسة النظرية والعملية فعلى الأقل بسبب تلازمهما في السلطان على الوعي الإنساني والتنافس عليه في كل تجربة تاريخية معلومة للحضارات الإنسانية. ومن ثم فنحن نعتبر الموقف المنهجي المناسب للكلام عن

المقارنة بين الفكرين العربي (الإسلامي) والألماني (المسيحي) مثاله الأعلى هو الموقف المنهجي القرآني في علاج تجربة الفكر الديني الكوني الذي تمثل التجربة الدينية الإسلامية العينة الأمثل تمثيلا لذروته الروحية. نقيس الأولى على الثانية من حيث قابليتهما لاستعمال طريقة التصديق والهيمنة في الاتجاهين رمز إليهما القبلتين اللتين عرفهما الإسلام باعتبار عرضه لتجربة الإنسانية الروحية قد جمع بين توجهين فكريين:

أحدهما يمثل توجها نقديا موجبا للماضي بمنطق التصديق والهيمنة وترمز إليه القبلة الأولى.

والثاني يمثل توجها استراتيجيا للمستقبل بمنطق التجويد والاستكمال وترمز إليه القبلة الثانية(٣).

[حاشية] (٣) لا يعني تغيير القبلة التخلي عن منهج القبلتين، بل يعني أن هذا المنهج يقدم التوجه إلى المستقبل على التوجه إلى الماضي الذي يصبح بخلاف ما آل إليه الأمر في فكر المسلمين من عكس التوجه، فيكون المنهج القرآني قد جعل فهم الماضي في خدمة المستقبل بدلا من جعله قيدا عليه. وهنا يبرز الفرق بين مفهوم السلفية السوي الذي هو سن وجمع بديلا من مفهومه المرضي الذي =

ويمكن أن نعتبر الجمع المتوالي بين القبلتين في الصلاة نفسها التي حصل فيها التغيير رمزا فعليا لتلازم التوجهين إلى القبلتين، إحداهما ملتفتة إلى الماضي والغروب والثانية إلى المستقبل والشروق تلازما يتأكد في الوعي الإسلامي من عدم التخلي عن رمزية المسجد الأقصى في شعائر الإسلام. فتكون لحظة التحول من القبلة الأولى إلى القبلة الثانية في الصلاة نفسها

دالة على انتفاضة طفرية حصلت في الوعي النبوي؛ إذ أدرك الصلة بين التوجهين المتلازمين والمتزامنين حتما في كل فعل عقلي هو ذاته صلاة روحية ولحظة وجودية وصلة بين حي الماضي وحي المستقبل في صيرورة الفعل العقلي والروحي المتساميين: نظريا ملازما للعقدي (علاقة الحقيقة بالإيمان) وعمليا ملازما للشرعي (علاقة القانون بالأخلاق) (٤).

لذلك، فليس من المصادفة أن كان التوجهان عينهما التوجهين المنهجيين الملازمين للنظر القرآني في قصه التجربة الدينية الإنسانية أحداث ماض وحديثا يقصها وحديث مستقبل يعد لأحداثه. وكل ذلك يجري خلال حاضر التجربة الإسلامية التي هي فعل تاريخي عيني من حيث هي أحداث (بناء دولة الإسلام سلما وحربا) وحديث (نجوم القرآن وحديث الرسول الأكرم) يحدثان فعلا فيحققان التلازم بين العقد والشرع، وبين النظر والعمل تلازم هو في حقيقته لا يتوقف كما تبين عقيدة المسلمين القائلة بالمجدد على رأس كل قرن. وبذلك يكون بوسعنا أن نحلل مقومات المنهج ذي القبلتين، المنهج الذي نستعمله فنحددها على

[حاشية] = تحول إلى تقليد السنن الماضية عوض فعل السن نفسه، فتقليد السنن الماضية هو مبدأ «هذا ما وجدنا عليه آباءنا» المذموم قرآنيا.

[حاشية] (٤) وجوهر الثورة النقدية التي سننصف في تاريخ فكرنا يتمثل في الوعي الحاذ بما يقتضيه هذان التلازمان في مستوى القلب والجوارح: فتلازم النظر (فلسفيا) والعقد (دينيا) في المستوى القلبي وتلازم العمل (فلسفيا) والشرع (دينيا) في مستوى الجوارح هو الذي يجعل الفلسفة والدين غير قابلين للفصل إلا منهجيا. فكلاهما غاية الثاني إذ انطلقت من

نظيره الذي هو نديده: إذا انطلقت من التجربة الدينية انتهيت إلى التجربة الفلسفية وإذا انطلقت من التجربة الفلسفية انتهيت إلى التجربة الدينية. ومن ثم فكلاهما غير عند أخذه منطلقا وأخذه غاية، وكلاهما لا يكتمل إلا بالجمع بين البداية والغاية، فلا دين إلا فلسفي ولا فلسفة إلا دينية، إنهما تجربة واحدة تجمع بين الفرقان العقلي والوجدان الروحي في آن. وكل من لم يعش هذا التلازم والتداغم يصح عليه قول شيخ الإسلام في الأنصاف.

النحو التالي قياسا على ما حصل بالفعل في تأسيس القرآن الرسالة، من حيث هي عرض نقدي للتجربة الروحية الإنسانية وفي تحديد القبلة خلال تأسيس أمة الإسلام في التاريخ الفعلي:

فالاتجاه المدبر ترمز إليه القبلة الأولى ويمثل هذا الاتجاه عودة نقدية لفحص الماضي من لحظة نزول القرآن إلى كل ما تقدم عليه لعرضه عرضا فاحصا بمنهج التصديق والهيمنة القرآني الذي يهدف إلى فهم التجارب الدينية السابقة لتحديد علل فضلها أو علل النكوص الذي تلاها جميعا ومن ثم لبيان الحاجة إلى الرسالة الكونية الخاتمة ببعديها حدثا وحديثا، ومنهجه: التصديق والهيمنة. والهدف هو التحرر من الجمود الذي يرمز إليه منطق «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»، أعني منطق سلطان الماضي الحائل دون التجدد الدائم في التجربة الروحية. فيتم بهذا التحرر من تقليد الآباء فتح المستقبل على مصراعيه ولا يكون معنى السلف جمود الماضي بل معناه حيوية المستقبل، فيكون السلفي من يسلف القادمين لا من يحكي الماضين، فالسلف هو السبق بالقياس على المستقبل. ومن ثم فهو صاحب السن المتجدد بصورة لا تتوقف، وما الحاجة إلى المجدد الجذري في كل

قرن إلا عبارة عن بلوغ الذروة في التجديد المتراكم إذ يتحول إلى طفرة تجديدية أشار إليها ابن خلدون في كتابة التاريخ عندما ميز بين ضربي التاريخ القصير منه والمديد(٥).

والاتجاه المقبل ترمز إليه القبلة الثانية. أما الاتجاه الثاني فهو البدار لتخطيط المستقبل الذي هو تاريخ البشرية من لحظة نزول القرآن(٦) إلى

[حاشية] (٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، خطبة المقدمة (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.])، ص ٢٤٠-٢٥

[حاشية] (٦) إن لحظة نزول القرآن هي مركز التاريخ الكوني، فهي تتوسط بين ما تقدم من التاريخ الإنساني من بدء الخليقة وما تأخر منه إلى غاية وجودها. وما تقدم على نزول القرآن يشبه ما قبل تاريخ الإنسانية ذي المشروع غير الواعي بغاياته وبوسائل تحقيقها المشروعة. وإذا، فتاريخها الحقيقي الواعي بغاياته وبوسائل تحقيقها لم يبدأ إلا يوم أصبح الدين سياسة الدنيا باعتبارها مطية الآخرة وبالوسائل التي للإنسان من حيث هو إنسان فطرة مؤلفة من مكونات خلقته ومعايير خلقة وما يبدعه بفضلهما. ويرمز ذلك إلى المعنى الآتي: فالتاريخ لا يكون فعلا إنسانيا بحق إلا إذا كان تحقيقا لمشروع روحي وعقلي بوسائل التحقيق التي يعمل بها الإنسان من حيث هو مدرك لمنزلته القابلة للتحديد بكونه مستعمرا في الكون (أي معمره ليستمد منه) ومستخلفا فيه (أي يحافظ عليه لكونه معين مده المادي بمادته، ومعين مده الروحي بدلالته وبدلالة هذه العلاقة التي هي عين منزلة =

يوم البعث تحديدا استراتيجيا لتحقيق قيم القرآن في التاريخ الفعلي حديثا

وحدثا بعد تحديد علل فشل التجارب السابقة في الاتجاه المدبر. ومنهج تحقيق المشروع الإنساني المقبل ـ الذي هو استراتيجية توحيد البشرية حول القيم القرآنية بمنطق السياسة المحمدية(٧) ـ هو الجهد الإنساني النظري والعملي بوسائل الفعل التي يستمدها من اجتهاد العقل وجهاد الإرادة لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها(٨) وهو

[حاشية] = الإنسان): وذلك هو معنى سنريهم آياتنا في الآفاق (العالم) وفي أنفسهم (هذه العلاقة بالعالم) حتى يتبين لهم أنه الحق (أي التاريخ بوصفه تحقيقا لمشروع يحدده ما بعد التاريخ الروحي والعقلي). وهذا هو مضمون الرسالة الخاتمة كما يفهمها الفكر الإسلامي بأصنافه الأربعة وبأصله الذي هو ليس شيئا آخر غير تفسير القرآن الكريم.

[حاشية] (٧) وتلك هي علة جعلي إياه موضوع التفسير الفلسفي للقرآن الكريم؛ إذ كما سنرى في خلال هذا العمل يمثل التفسير العلمي السيد الذي يجمع بين مطلوب ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ من دون وهمهما الرئيس الذي يرد الوجود إلى الإدراك. وتلك هي مرجعية المدرسة النقدية العربية التي بلغت ذروتها عند شيخ الإسلام نظريا عقديا وعند ابن خلدون علميا شرعيا، وكان هدفي التوحيد بين المبلغين ببيان ما حال دون التوحيد بين المشروعين وأدى إلى فشل الإصلاحيين، بل إلى تحولهما إلى عكس ما قصد إليه صاحباهما.

[حاشية] (٨) ولا بد هنا من التشديد على أمرين من غفل عنهما لن يتيسر له فهم الثورة التي حصلت بفضل نزول القرآن الكريم. فعلى المستوى النفسي نجد تبرئة جذرية لكل قوى النفس الغريزية وأهمها الجنس بفضل

تبرئة الجسد والمادة، نتيجتهما مما وصل بهما من تدنيس فلسفي وديني سابقين: الجسد والمادة استعادا منزلة وجودية مكرمة تكريم آدم الذي خلق من أخس مادة بالمعنى الفلسفي والتي أصبحت أسمى المواد دينيا. وعلى المستوى الجمعي نجد تبرئة جذرية لكل آيات القوة الإنسانية ورمزها الملكية (من هنا أهمية الأحكام المتعلقة بحفظها) والسلطة السياسية (من هنا أهمية حفظ النظام ورفض الفوضى). لكن هذه التبرئة لا تعني تسييب القوى بل هي تضبطها بأهم وازع سماه ابن خلدون الوازع الباطني أعني التربية الشرعية للأفراد والتشريع القانوني المؤسس لقوة الدولة الشرعية للجماعات. ومن ثم فسياسة الحكم وسياسة التربية هما أداتا تحقيق القيم في التاريخ وكلاهما محتاج إلى تبرئة القوى النفسية والسياسية ومعهما القوة التي هي شرط الحفظ السياسي بشرط كونها شرعية ومن ثم فالجمع بين الشوكة والشرعية هما جوهر السياسة بالمعنى القرآني. وخلافا لما يتصور الفلاسفة والمتصوفة فإن القوى العقلية لا تعمل من دون القوى الغريزية الأخرى بل هي تموت بإماتتها: فاحتقار البدن وقتل الغرائز لا يقوي الروح والعقل بل هو يزيلهما ويعوضهما بأوهام من مطلقات هي بدائل تعويضية مرضية مما أعدته خلقة الإنسان ليكون وسيلة الإشباع الوحيدة الممكنة بما في ذلك الإشباع الروحي في ذروته أعني يوم البعث. وما خرافة البعث الروحي من دون البدن إلا من جنس هذه الأوهام: فالإنسان بدن مروحن وليس روحا قابلة للفصل المطلق عن البدن حتى وإن فصلت في إحدى مراحل حياته فصلا بين بعدها الفاني وبعدها الباقي خلودا في النعيم أو في الجحيم. وهذا الفصل لا يكون بالموت فحسب بل هو جار طيلة الحياة: في

كل يوم يتغير البدن بالتدريج والتغير المطلق هو بعد الموت حيث ينمو البدن من جديد من أمر فيه هو سر روحنته التي هي حياته وعلة تغيره الدائم في الحياة الدنيا.

التحرر من قيس الغائب على الشاهد للإبقاء على المجهول المطلوب دائما، بحيث تنقلب الآية فيصبح من الواجب قيس الشاهد على الغائب طلبا لما هو غائب فيه ومن ثم عدم الاقتصار على مظاهره والتجربة الغفل.

وتأثير الالتفات المدبر في الالتفات المقبل هو دور فلسفة التاريخ في بناء استراتيجيات المستقبل: فكيف يؤثر الاتجاه المدبر في الاتجاه المقبل إيجابا؟ ذلك هو إيجابا ما يجعل العودة إلى فهم الماضي درسا تاريخيا معدا للمستقبل في حالة فهم السلفية بمعنى السبق الدائم للمقبل من الإبداعات السبق الشارع لكل نهوض. وهو سلبا ما يجعلها نكوصا إلى الماضي في حالة فهم السلفية بمعنى التكرار الدائم لما أبدعه الماضي ولم يعد مناسبا لما يحتاج إليه الحاضر فضلا عن المستقبل. ومن ثم فتاريخ التجربة الروحية كما يقصها القرآن هي الجزء الأساس في التربية الروحية للأمة فضلا عن دورها في التدبير والاعتبار وصلا بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ.

وتأثير الالتفات المقبل في الالتفات المدبر هو دور فلسفة الدين في إضفاء المعنى على الماضي:

وكيف يؤثر الاتجاه المقبل في الاتجاه المدبر في الحالتين؟ فعودة المستقبل الدائمة على الماضي التي تعدد معناه وليست هي في الحقيقة إلا تأويلا محييا له، تأويل يمكن من تدارك ما فات فيه سلبا بالتحرر منه وإيجابا بالاقتداء بما فيه من قدرة على الإبداع الذي يصل الحاصل بالواجب في

بعده المثالي نظريا عقديا والأمثولي عمليا شرعيا أعني أسلوبي القرآن في هداية العقل النظري والعقل العملي وفي توجيههما الوجهة المحققة لكرامة الإنسان. والتأويل هنا يأخذ معنييه الموجبين ويرفض المعنى المشروط بزيغ القلوب. فهو تفسير لأحداث الماضي وحديثه عنها وتحقيق لقيم القرآن في الواقع الفعلي بمعنى آيات الآفاق (علوم الطبيعة والكون) وآيات الأنفس (علوم التاريخ والإنسان).

والتفاعل المثمر بين أبعاد الزمان في وجود الإنسان هو أصل كل تدبر وتفكر في الخلق والخالق لتجاوز الإخلاد إلى الأرض والسمو نحو المثل نظريا وعقديا والأمثال عمليا وشرعيا: إن العلاقة بين حدث الماضي وحدث المستقبل، وبين الحديثين: المؤول للحدث الماضي، والمخطط

للحدث المقبل في بناء الأمم لذاتها، تلك العلاقة هي جوهر الفعل التاريخي ذي المشروع الروحي والعقلي وهي المضمون الفعلي للرسالة الخاتمة. فالجمع بين القانونين المنهجيين اللذين سيطرا على الكلام والفلسفة والفقه والتصوف (قيس الغائب على الشاهد ورد المنقول المظنون غير معقول إلى المعقول المظنون مطلق العقلانية، رده إليه بالتأويل)، والمنافيين لفلسفة القرآن هما مدار كل محاولات التجاوز النقدي في الفكر الفلسفي العربي الذي مثل نقلة بالقياس إلى الموروث من تاريخ الفكر القديم المتأخر الموروث الذي طغى عليه شكل الخليط التلفيقي بين السحر والتنجيم، والعلم والدين والأساطير، كما يتبين من نموذجه المتعين في رسائل إخوان الصفا:

فمبدأ «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»

ومنهج «رد الغائب إلى الشاهد»

هما العيبان اللذان يجمع بينهما قانون التأويل الذي يرد كل ما يتجاوز به الوحي العقل إلى العقل والقصد بالعقل ليس العقل النقدي والعلمي، بل المعرفة الغفل التي كانت سائدة (=هذا ما وجدنا عليه آباءنا في المعرفة) والتي تظن غاية المعرفة المطلقة التي يؤولون القرآن في ضوئها. ولعل كل التأويلات المزعومة فلسفية، وكلامية، وصوفية، وفقهية كلها مجرد رد ساذج لمعاني القرآن إلى السائد من المعارف في عصر من عصور تاريخ فكرنا كما يتبين من آراء القائلين بالإعجاز العلمي بمعناه الساذج الباحث عن القوانين العلمية بعد اكتشافها في تفسيرهم الاعتباطي لآي القرآن الكريم: وثورة ابن تيمية النقدية ثورة على الجمع بين هذين الأمرين في قانون التأويل، وثورة ابن خلدون النقدية هي كذلك ثورة على هذا الجمع بينهما وبالمعنى نفسه.

لكن ثورة ابن خلدون كانت من منطلق أوضح مما انطلقت منه ثورة ابن تيمية؛ إذ إن صاحبها عين الداء الذي حام حوله ابن تيمية ولم يسمه فسماه وهم رد الوجود إلى الإدراك ردا مفاده واحد. ولعل تسمية ابن تيمية هي مآل هذا الوهم عند القائلين بوحدة الوجود. ومن ثم فكلاهما حدد الداء الذي يمكن أن نفهمه من مدخلين متطابقين في الغاية وهما عين رد الوجود إلى الإدراك أو القول بوحدة الوجود من مدخليها التاليين:

١ ـ المثالية المطلقة التي هي غير ممكنة للإنسان وهي مقصورة على الله، إذ تكون المعاني من حيث هي مثل، هي عينها من حيث هي أعيان ولا تمييز بين العلم والمعلوم ولا بين الكلي والجزئي.

٢ ـ المادية المطلقة التي هي غير صالحة للإنسان لأنها تنفي ما يتجاوز مداركه الحسية، وهي عين القيام في الأعيان الذي يكون عين المثالية المطلقة عند إضافتها إلى العلم الإلهي.

لكن ابن تيمية وابن خلدون حاولا تحرير العقل الإنساني من هذين الداءين، عندما كانت رئاسة الفكر العالمي بأيدي المسلمين الذين اجتمعت عندهم جداوله وتجاربه في نهر التجربة العربية الإسلامية، نظريها وعقديها وعمليها وشرعيها. وقد سعيا إلى صوغ الحلين المقبولين عقلا ونقلا:

٣ ـ فتجريبية الحس الظاهر هي السبيل الوحيدة للمعرفة والقصد منها إخضاع كل ما يبدعه العقل في النظر إلى محك الممكن من المطابقة مع ما ندركه مما هو موجود لنا في الأعيان المدرك حسيا بالنسبة إلى العلم.

٤ ـ وتجريبية الحس الباطن هي السبيل الوحيدة للعمل والقصد منها إخضاع كل ما تبدعه الإرادة في العمل إلى الممكن من المطابقة مع ما ندركه من الواجب الموجود في الأذهان والمعتقد وجدانيا بالنسبة إلى العمل.

ولما كان نظام الحياة الإنسانية ليس مقصورا على هذين البعدين بل يتوسط بينهما وبينه نظامان من المعايير ليس منهما بد في العمران البشري (الوجود المشترك المتعلق بسد الحاجات المادية: عالم الاقتصاد والسياسة)، والاجتماع الإنساني (الوجود المشترك المتعلق بسد الحاجات الروحية: عالم الثقافة والتربية)، فإن إشكال فهم تاريخ الفكر يتجاوز هذين الوجهين من الوجود الإنساني إلى شروط قيامه وشروط تكونه أعني الشروط التي جعلها ابن خلدون موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني. ولا بد، إذا، من إضافة أمرين آخرين يحددان المناخ الموجه لعمل الفكر

النظري والعملي توجيها يكون صالحا أو طالحا بحسب صلاحهما أو طلاحهما:

فالحس الظاهر بحاجة إلى معايير تضبط الوجود الإنساني في ظاهره

فيكون موضوعا لفقه الظاهر اقتصادا وسياسة، من هنا جاءت أهمية فقه الظاهر وأصوله في الثقافة العربية الإسلامية وبالغ الضرر الناتج عن تحريف وظيفة الضبط القانوني وظيفته التي صارت تشريعا للاستبداد الزماني.

والحس الباطن بحاجة إلى معايير تضبط الوجود الإنساني في باطنه، فيكون موضوعا لفقه الباطن ثقافة وتربية. من هنا جاءت أهمية فقه الباطن وأصوله في الثقافة العربية الإسلامية وبالغ الضرر الناتج عن تحريف وظيفة الضبط الخلقي وظيفته التي صارت تشريعا للاستبداد الروحاني.

وبذلك فالمحددات تتضاعف نظريا وعمليا فتتوالج التأثيرات محددة شروط الفكر ومناخه بعاملين أساسيين لمعرفة مسيره ومصيره من دون الاقتصار على مستواه المعرفي (=الإبستيمولوجي) والوجودي (=الأنطولوجي). وهكذا يتبين أن جوهر الوجود الإنساني، القادر على التحرر من الإخلاد إلى الأرض في العلم والعقد، وفي العمل والشرع وعلى التعالي عليهما ليصل إلى الجمال والجلال، متلازم مع فلسفة التاريخ وفلسفة الدين بوصفهما مصدرين لفهم فلسفة الوجود. إنهما فلسفتان يمكن أن نعتبرهما مترددتين بين فهم للآيات بمستوييها البسيط من حيث تعينها في الآفاق (موضوع علوم الطبيعة وما بعدها وتطبيقاتهما)، وفي الأنفس (موضوع علوم الإنسان وما بعدهما وتطبيقاتهما)، وما تدفعان إليه من اشرئبات إلى تعينها المركب في ذروته التي هي أصلهما جميعا أعني آيات الآيات التي يمثل

القرآن الكريم (موضوع علم العلوم ورئيسها نظرية الرمز القرآنية) أولها وآخرها:

١ ـ فبعد التعالي النظري يولد العلاقة الجمالية بالموجود (في صلته بالعلم).

٢ ـ وبعد التعالي العملي يولد العلاقة الجلالية بالمنشود (في صلته بالعمل).

٣ ـ فتكون العلاقة بمادية الحاصل من الممكن ضرورة تؤسس التجريبية النظرية.

٤ ـ وتكون العلاقة بمثالية مطلق الإمكان حرية تؤسس التجريبية العملية.

٥ ـ وأصل ذلك كله هو فلسفة الوجود التي ينبني عليها منظور الدين الخاتم.

ومعنى ذلك، أننا نقيس نسبة التجربة الفلسفية الإسلامية إلى التجربة الفلسفية الكونية ـ في قراءتنا لهما ـ على نسبة التجربة الدينية الإسلامية إلى التجربة الدينية الكونية استئناسا بقراءة القرآن لها، جاعلين تغيير القبلة القرآني رمزا شاملا لكلتا القراءتين للتوازي البين بين التجربتين[9] بسبب الوحدة الجوهرية لأصل الفكرين الديني والفلسفي من المنظور القرآني أعني وحدة الفطرة التي هي منبع طلب الحقيقة بالعقل وتفضل الله بالوحي للمساعدة تذكيرا بما غفلت عنه الفطرة أو بما نسيه المفطور بها: وتتمثل هذه المساعدة في التذكير بالبعد الغيبي من الوجود ومن ثم بالوعي العلمي بحدود العلم شرطا في التحرر من كل تجبر وتكبر لكونه جوهر العبودية لله. وبهذه المنهجية سنعامل الفكر الفلسفي استئناسا بمعاملة القرآن الكريم للفكر الديني، وذلك لتحقيق الهدفين التاليين بفضل التفكيك التاريخي:

١ ـ الهدف الموجب: بيان كونية الفكر الفلسفي من حيث الغايات

والمناهج والموضوعات والمواقف الرئيسة، بحيث يكون تاريخه عين تاريخ الفكر الإنساني المبني على التجربة والخبرة والاجتهاد.

٢ ـ الهدف السالب: نقد التجربة السابقة باعتبارها مناوسة مترددة بين الإقبال نحو الهدف الأول والإدبار عنه في مسعاها الاستكمالي بمنطق التصديق والهيمنة.

وقد أسس ذلك ابن خلدون خلال تعريفه للفلسفة بالمقابل مع المعرفة النقلية معتبرا إياها جهد الإنسان الفكري بما هو إنسان. وقد سبقه

[حاشية] (٩) ذلك أن الفلسفة اليونانية لم تنتظر الإسلام لتدخل الشرق، ومن ثم فتعريب الفلسفة وانضمامها إلى حركة الفكر الجديدة التي نشأت في الشرق بعد نزول القرآن كانا وجهي ثورة على التقاليد الفلسفية والكلامية التي كانت سائدة في شرق ذلك العصر تماما كما كان القرآن ثورة على التقاليد الدينية والكلامية. ومن ثم فينبغي أن نستعمل الطريقة نفسها في الوصل بين الحركة الجديدة وكل تاريخ الفكر الفلسفي كما وصل القرآن بين حركة الدين الجديد وكل تاريخ الفكر الديني: من دون ذلك لا يمكن فهم خطاب القرآن لكل الناس.

إلى هذا التأسيس ابن تيمية عندما أنهى كل إمكانية لمعرفة ميتافيزيقية تتجاوز المعرفة العلمية التي هي تجريبية، ومن ثم فهي تاريخية بالجوهر، ولهذه العلة فإن الموازنة بين المثالية الألمانية والفكر العربي الإسلامي تكاد تقتصر على عمل هذين الرجلين باعتبارهما ممثلين لذروة المدرسة النقدية الفلسفية العربية التي كان همها الأول والأخير تخليص الفكر الإنساني وتحريره من المدرسيات الأربع التي تأسست في القرن السادس ـ الثاني

عشر حول الفلسفة والكلام والفقه والتصوف لتمكينه من وصل الفكر والروح بدور الإنسان في الكون، من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها.

أما القسم الثاني فهو فلسفي خالص في حين كان القسم الأول من هذه المسألة يعد قسما تاريخيا ودينيا، فما علاقة هاتين القبلتين بالمعنى التاريخي بالقبلتين بالمعنى الفلسفي؟

١ ـ قبلة المثل: والأولى لتحديد هويات الأشياء أو موضوع القدر (المثال الذي يجمع على مثل هو خلقة الإنسان التامة)، وذلك هو موضوع النظر الفلسفي والعقد الديني.

٢ ـ قبلة الأمثال: والثانية لتحديد وجودات الأشياء أو موضوع القضاء (المثل الذي يجمع على أمثال هو خلق الإنسان التام)، وذلك هو موضوع العمل الفلسفي والشرع الديني.

٣ ـ مسافة الحرية: ما بين واقع الإنسان ومثاله وهي مسافة المسعى الذي تضرب الأمثال بمن حاول قطع الممكن منه في تعاليه توقا إلى المثال وتحررا من الواقع.

٤ ـ التكليف الإلهي: كما نجد بينهما التكليف الإلهي، وتلك هي علة التكليف وتحميل الإنسان مسؤولية أفعاله ونتائجها في القرآن الكريم، لأن المثال هو الفطرة كما يتبين من آيتي الميثاق والكلام على قبول الإنسان الأمانة لما عرضت عليه فكان ظلوما لنفسه جهولا.

٥ ـ فيكون الدين بذلك التربية الخلقية التي هي روحية وبدنية في آن: وهو ما

يقتضي أن يكون الدين تربية بالثانية وتذكيرا بأن كون الأولى تربية لا يستثني الثانية بل يفترضها إمكانية شارطة للأمرين الثالث والرابع.

ولا بد حينئذ من شرح كل المغامرة الوجودية للإنسان بالاستناد إلى قصة الاستخلاف لتحديد دلالتها، ودلالة قصة الأمر بالسجود وما تلاهما من رهان على الإنسان ردا على قصة تحدي الشيطان: فالرمز القصصي المتعلق بأصل كل التجارب الدينية يحدد موضوعينا الأساسيين:

فلسفة الدين هي التي تؤسس أفعال الإنسان الساعية إلى تحقيق التاريخ ومن ثم فهي مؤسسة لفلسفة التاريخ التي ردها ابن خلدون لتاريخ استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

ومن ثم ففلسفة التاريخ ليست شيئا آخر غير نظرية أفعال الإنسان في التاريخ لتحقيق القيم التي تحددها فلسفة الدين. ومن ثم فلا بد من الكلام:

في شروط استعمار الإنسان في الأرض وامتحانه الخلقي في سياسة الدنيا باعتبارها مطية الآخرة ومن ثم فهو بداية منزلة الإنسان.

وفي شروط استخلاف الإنسان فيها ودور التسمية ومنزلة الدين في الدنيا باعتباره معنى الدنيا ومن ثم فهو غاية منزلة الإنسان.

الفصل الثاني

خصائص المرحلة العربية من الفكر الإنساني

يمثل تخلص الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية من خليط الفكر القديم المتأخر شرطا في الحوار المباشر بين فلاسفة الإسلام النقديين

وفلاسفة اليونان المؤسسين. والمقصود بالفكر القديم المتأخر التلفيق بين الفكرين الفلسفي والديني بعد أن انحطا فعاد إليهما بعدهما الأسطوري الذي كان ضربا من أساليب التعبير فصار معتقدات في هذا العهد، وخاصة بسبب تواصله مع الفكر الديني المصري والبابلي والفارسي في الشرق الأدنى، ثم انبنى على ذلك كله علم الكلام المسيحي في المسيحية الشرقية وفي بيزنطة إلى حدود نزول القرآن. وأفضل تمثيل لهذا الفكر هو رسائل إخوان الصفا وكل الفكر الباطني والصوفي الفلسفي الذي يعتمد على التنجيم والسحر وعلم الحروف من جنس ما عرض ابن خلدون في المقدمة. كما إن الموازنة بين فكر المسلمين عامة والعرب خاصة لا تصبح وجيهة إلا بعد هذا التخلص وفكر المسيحيين عامة والألمان خاصة، وهي موازنة تكون حينئذ وجيهة للعلتين التاليتين:

أولاهما تبرر البحث عن الائتلاف والاختلاف بصورة عامة خلال اللقاء الصدامي والتبادل السلمي بين الحضارتين طيلة القرون الوسطى كلها إلى بداية العصر الحديث بل وإلى الآن.

والثانية هي تماثل الدور الذي أدته أمة العرب منذ نزول القرآن والقضاء على الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية إلى اليوم وأمة الجرمان

في التاريخ منذ تمسيح أوروبا والقضاء إلى الإمبراطورية الرومانية والتصدي إلى الإسلام منذئذ إلى اليوم كما نبين ذلك.

ولعل في ذلك بداية التحرر مما أنتجه التأثير الفرنسي على فكر النهضة في مصر من سوء فهم لدور الدين في الحداثة الغربية ومن ثم سوء فهم للعلمنة بصورة عامة لكونها لم تفهم إلا بالمعنى اللائكي اليعقوبي الفرنسي في حين

أن جوهرها الأساس هو في عدم عزل الدين عن التحقيق الفعلي لقيمه في التاريخ ومن ثم عن السياسة والدنيا. والمعلوم أن لقاء المسلمين الأول بالفكر الفلسفي لم يكن لقاء تلق لوارد، إنه كان لقاء استدراك على المناخ الفكري المتردي الذي كان مسيطرا على رقعة المعمورة التي أسلم أهلها، وخاصية هذا المناخ أنه كان خليطا ساد على العصر القديم المتأخر:

من التراث الفلسفي الذي غلب عليه تسفيه العقل فارتد إلى السحر والتنجيم والسيمياء.

ومن التراث الديني الذي غلب عليه تحريف النقل فارتد إلى الكرامات وبيع الشفاعات الأخروية.

وهذا المزيج المحدد للمناخ الفكري والروحي هو الذي ينبني عليه الحلف بين السلطانين الزماني (سلطان أمراء الحرب) والروحاني (سلطان لماء الرمز) والذي يعتبر الإسلام ثورة عليه لتحرير البشر من الاستبدادين الزماني (سلطة القوة المادية غير الشرعية) والروحاني (سلطة القوة الرمزية المبررة لها). لكن التصدي يبدو أنه لم يحقق الشيء الكثير من أهدافه: فلا تزال الأمة مكبلة بمثل هذا المناخ في جل دار الإسلام، بل إن رمزي الثورة عليه حرف فكرهما فصارا أكبر داعميه (قراءة الأصولية الدينية لفكر ابن تيمية وقراءة الأصولية العلمانية لفكر ابن خلدون).

كان هذا التلقي، إذا، تلقيا نقديا يتصدى بمرجعية قرآنية لظاهرة مستوطنة في بلاد حررها من أسلم من شعوبها، حرروها من سلطان الإمبراطوريتين اللتين كانتا تتقاسمان جل ما سيصبح دار الإسلام من العالم المتحضر، ذلك أنه لما شرع المسلمون في تبليغ الرسالة التي جاء بها القرآن الكريم

كان العالم المتحضر المحيط بهم مباشرة تتقاسمه

إمبراطوريتان هما فارس وبيزنطة، وكان من تحضر من أهل الجزيرة العربية بحضارة العصر منقسمين هم بدورهم إلى توابع لهاتين الإمبراطوريتين (الغساسنة) أو تلك (المناذرة). وكادت الثقافة السائدة في هذه الرقعة التي أصبحت دار الإسلام ـ قلب المعمورة ـ أن تكون ثقافة مزيج تراكم يتألف من خليط بين مواريث كل الحضارات القديمة بأبعادها الفلسفية، والعلمية، والدينية، والأسطورية، والخرافية سحرا وتنجيما، بما في ذلك ما يرد إلى هذه المنطقة المحيطة بالأبيض المتوسط مما وراء فارس من حضارتي الهند والصين.

وكان العامل المحدد للمرحلة التي تلت تحرير المسلمين لجل البلاد التي كانت خاضعة لهاتين الإمبراطوريتين هو جملة الأفعال التي يقتضيها تنزيل قيم الإسلام وفلسفة القرآن، في هذا الإطار بكل ما فيه وما عليه، تنزيلا يستأنف اللقاء مع الفكر الفلسفي والديني استئنافا غلب عليه وجه السعي إلى التحرر من هيمنة هذا الخليط التراثي بإعادة فهم حصيلة الفكرين الفلسفي والديني وطبيعة علاقتهما وتأويلهما إعادة وتأويلا لعل نموذجهما البين هو أسلوب القرآن الكريم في التعامل مع الأديان الماضية منزلها وطبيعيها بمنهج التصديق والهيمنة. لذلك فقد كان هذا النوع من التلقي للفكر الفلسفي بما هو استئناف نقدي مشروطا نجاحه وتحرره من مفعول الخليط بثورة إبداعية جنيسة للإبداع اليوناني رغم اختلاف المجال.

ويصح هنا، للتقريب، أن نسمي الإبداع اليوناني تأسيسا إبستيمولوجيا للنظر والعمل من مدخل علوم الطبيعة وأدواتها المنهجية: إنها بداية العلوم ذات

المنهج التحليلي بامتياز (وأداتاها المنطق والرياضيات). والإبداع العربي الإسلامي كان بالقياس على ذلك تأسيسا إبستيمولوجيا للنظر والعمل من مدخل علوم الإنسان وأدواتها المنهجية: إنها بداية العلوم ذات المنهج التأويلي بامتياز (وأداتاها التاريخ واللسانيات). ولم نتبين أهمية المدخلين وتكاملهما إلا في عصرنا وذلك من خلال الجدل الإبستمولوجي الدائر حول المنهجين التحليلي للتفسير والتأويلي للفهم. ونحن نحاول أن نبين من ثم أن الإنسانية مدينة لهذين الإبداعين ولمحاولات التوحيد بينهما، من منطلق التأسيس الأول أو من منطلق التأسيس الثاني إلى أن حصل التكامل والتوحيد بين المنطلقين من خلال

علاج مسألتي العلاقة بين العلم والإيمان في مستوى النظر، والعقد والعلاقة بين القانون والأخلاق في مستوى العمل والشرع. والتوحيد الأتم هو تجاوز نظرية مقولات الموضوع (أرسطو) ومقولات الذات (كنط) والوصل من الأولى إلى الثانية (محاولات تجاوز أرسطو) ومن الثانية إلى الأولى (محاولات تجاوز كنط) إلى فلسفة الرمز ونظرية الآية والبيان التي يمكن أن نقول إن المنعرج اللساني ليس إلا بداية عادت إليها لتتحسس معالمها في الفكر الحديث(١).

ونشأة العلوم الإسلامية التي موضوعها القرآن وما نتج عنه من موقف وجودي وفنون عملية ونظرية إما لعلمه أو للعمل بقيمه جعلت التجربة الإسلامية تجربة جديدة في تاريخ الفكر البشري تجربة بلغت درجة من النضوح النظري الذي يؤسس لما نتج عنها من تنظير للممارسة في مادتي العمران وتنظيراتهما (الاقتصاد والثقافة) وفي صورتيه وتنظيراتهما (السياسة

والتربية) استنادا إلى فلسفة القرآن العامة التي هي جوهر الإسلام فلسفته المبنية على مقومين يفسران صعود الحضارة الإسلامية بتحقيقهما كما يفسران هبوطها بمجرد التخلي عنهما:

أما المقوم الأول فهو اعتبار وجود الإنسان في العالم استعمارا له فيه بمعنى تعميره والاستفادة منه من دون إسراف وإفساد في الأرض، استعمارا لا يتحقق إلا بتحقيق شروطه التي هي علمية وتقنية أي معرفة العالم الطبيعي للتعامل معه على علم بقوانينه الطبيعية وهي كذلك عملية وخلقية أي معرفة التاريخ للتعامل معه على علم بقوانينه الخلقية.

وأما المقوم الثاني فهو اعتبار استعمار الإنسان في العالم هذا مشروطا

[حاشية] (١) ولمزيد فهم العلاقة بين التحليلي والتأويلي أو التفسير والفهم بمراحل إشكاليتهما الثلاث راجع كتاب كارل-أوتو أبل (Karl-Otto Apel) بعنوان النزاع بين نظرة (العلم) التفسيري ونظرة (العلم) الفهمي في المنظور المتعالي البراغماتي:

أو كذلك ترجمته الإنكليزية بعنوان: الفهم والتفسير: منظور براغماتي متعالي:

باحترام قيم استخلافه بمعنى تكليفه بتحقيق قيم ذات اتجاهين: **أفقي** بين البشر الذين هم جميعا أخوة ومخاطبون بالرسالة التي تمثل بدعوتها إلى العرفان لما رزقهم به من استعمار وكلفهم به من استخلاف، **الاتجاه العمودي** للعلاقة بين البشر وربهم.

والمعلوم أن المستوى الراقي من هذه الثقافة السائدة في العالم المتحضر عندئذ، لم يكن بالوسع أن ينصهر في المنظور الإسلامي الجديد، من دون

أن يكون هذا المنظور قد تثقف بما يؤهله لأن ينتخب من هذه الفنون ما يعتبره مستجيبا لحاجة نابعة من ممارساته الذاتية في أسلوب يتآلف مع مقتضيات قيمه الأساسية خاصة ومع حاجات الدولة الناشئة عامة. كما إن من شرط هذا الانصهار أن يقاوم هذا التراث المتقدم على نزول القرآن بما فيه من عوامل متنافية مع هذه القيم، لذلك فقد حصلت تواصلات بين هذا المنظور الجديد الذي يتميز به الإسلام والبيئة الثقافية المتقدمة عليه، كما حصلت قطائع معها. وهذه التواصلات والقطائع جارية خلال نزاعات فكرية وفلسفية ودينية، يمكن القول إنها التربة التي نشأ فيها الفكر الإسلامي النقدي فبلغ في صيغته العربية أو ما نسميه بالفلسفة والعلوم العربية شكلا جديدا يستكمل ما بدأته الفلسفة اليونانية خاصة فيواصل تكوين الفكر الإنساني في مسار تاريخي يمكن اعتباره نوعا من الاستئناف العائد من الغاية المتلقاة إلى البداية المنتقاة.

وهذه الأرضية الفكرية هي التي كان ما أسس عليها من مدرسيات منطلقا لتأسيس النوع الجديد من العلوم هي العلوم الإنسانية إلى جانب العلوم الطبيعية التي يمكن نسبة تأسيسها إلى الفكر اليوناني. ولهذه العلة فإنه لا يمكن أن نفهم تاريخ فكرنا إلا بالاستناد إلى نهج الاستدراك النقدي خلال فعل الاستيعاب المتجاوز للتقاليد السائدة في المجالات التي تمثل موضوعاته وأساليب علاجها لها: وإذن فالثقافة الإسلامية ببعدي ممارساتها النظرية والعملية الدينية والدنيوية ثقافة نقدية إيجابية بالجوهر لأنها تعمل بمنطق التصديق والهيمنة في كل مجالات فكرها من أسماه إلى أدناه. إنها حضارة الاتصال النقدي بغيرها من الحضارات ما تقدم منها عليها وما

تلاها بالظهور لاستنادها إلى كونية تميز بها خطاب كتابها إلى العالمين.

وفي الصوغ الغائي للتجربة الفلسفية العربية الإسلامية التي أسست المدرسيات كان الموقف موقف العودة الإحيائية للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، وكان هم ابن رشد في القرن السادس ـ القرن الثاني عشر تخليص الأرسطية مما ران عليها من تحريف. وكان هم السهروردي ـ في الحقبة نفسها ـ تخليص الأفلاطونية مما ران عليها من تحريف. ومن ثم فالاستئناف كان أقرب إلى قطع الطريق التي قطعها الفكر الفلسفي في الاتجاه المقابل عودة من الغاية إلى البداية بل إن هذه العودة فيها شيء من تجاوز أفلاطون وأرسطو إلى ما تقدم عليهما. وعندما تكونت المدرسيات واتضح للفكر العربي الإسلامي النقدي ما تمثله هذه الفلسفة الآيلة إلى وحدة الوجود الطبيعية مستتبعة معها فقه الظاهر وكلامه (الرازي) وفقه الباطن وكلامه (ابن عربي)، ومنتهية إلى القلعة الجامدة التي حنطت الفكر. عندئذ، كان لا بد للنقد الفلسفي الذي بدأ مع الغزالي، من أن يبلغ ذروته فيؤسس لضرب جديد من العلوم يستكمل الضرب اليوناني ويحرر العقل الإنساني من الضرورة الطبيعية تحريرا ذا أساس فلسفي وعلمي من مستوى التأسيس اليوناني للعلوم الطبيعية. إنه السعي إلى تأسيس العلوم الإنسانية بدءا بنقد أسس العلوم الطبيعية الحائلة دون هذا التأسيس وختما بمحاولة أولى في التاريخ لتأسيس علم العلوم الإنسانية تأسيسا فلسفيا أعني علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ويمكن أن نحدد بدقة حقب هذا اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي (اليوناني) على نحو يصله باللقاء الثاني معه (الأوروبي). وهو لقاء نسعى إلى تحديد

شروطه ومقوماته بصورة تحرر الفكر الفلسفي العربي مما يعوق استئنافه على أسس سوية فتمكن أهله من الإبداع المشارك في الفكر الإنساني الكوني. كما حاول أن يفعل أول مرة، ولكن بعد صراع مرير لأنه لم يبدأ فيحدد هذه الشروط والمقومات بل ترك تحقيقها لمصادفات صراع آل في الغاية إلى توقف الإبداع العلمي والعملي. فقرون اللحظة الأولى من الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، قرونها الثمانية بدأت لقاءها بمحاولة بناء الحرز الأول أو الغربال الأول المحدد للتلقي الحر بالفلسفة اليونانية. فكانت ترجمة الفلسفة والعلوم من بداية استقرار دولة الإسلام في العصر الأموي ترجمة صارت نسقية في نهايات قرن الإسلام الثاني. لكن هذا اللقاء الأول، لم يثمر ثمرته الواضحة والمدركة لما تتميز به إلا

بصوغها البديل المناسب لفلسفتها الدينية التي تؤسس لعلاقة فكر المسلمين بالحضارات الإنسانية كلها على منطق التصديق والهيمنة. لكن ذلك لا يعني أن ما تقدم على هذا الصوغ النقدي لم يكن ذا فائدة أو دور بل هو كان عظيم الفائدة وذلك من وجهين:

فهو كان مرحلة تعلم ضرورية خلال عملية تخليص للفكر الفلسفي مما شابه من انحطاط في عصر الفلسفة اليونانية القديم المتأخر بعد أن كاد يتحول إلى خليط من الأساطير والخرافات يغلب عليها الفكر السحري والتنجيمي والسيميائي. كانت المرحلة إذا إعادة بناء من جديد لشروط الفكر الفلسفي ذي المطالب العلمية والعملية. وتلك هي مهمة الفلسفة العربية الموجبة أعني المدرسية غير النقدية.

ثم هو كان الصدام الضروري لفهم ما حققه الفكر اليوناني من ثورة عظيمة

في مجال علوم الطبيعة وأدواتها الرياضية والمنطقية، وما أدى إليه ذلك من استثناء شبه مذهبي لأي إمكانية لتأسيس ضرب ثان من المعرفة تدرس الظاهرات الإنسانية من منطلقات غير تحليلية، بل من منطلقات يمكن أن نطلق عليها اسم العلوم التأويلية لأن أدواتها المنهجية الأساسية ليست الرياضيات والمنطق بل اللسانيات والتاريخ.

وقد تحقق ذلك في غاية القرن الثامن من تاريخ الإسلام عندما بلغ النقد الساعي إلى صوغ البديل المصدق والمهيمن. وإذا، البديل المتمم لما ينبغي أن يحفظ من المبدل منه في مجالي فلسفة الدين وفلسفة التاريخ (ابن تيمية بداية وابن خلدون غاية). ولا بد هنا من حسم مفارقة أساسية قبل أي شيء آخر للجواب عن هذا السؤال، فكيف يمكن أن نحقق هذه الغاية مع اختيارنا لرجلين يجادل الكثير في وصفهما بالفيلسوفين فضلا عن كوننا نسلم بأنهما ليسا فيلسوفين بالمعنى التقليدي ومن ثم فكونهما ليسا فيلسوفين بالمعنى التقليدي هو علة اختيارنا لهما؟ فكون المرء فيلسوفا بالمعنى التقليدي يعني أمرين:

أما الأول فهو النسق الشامل لكل القضايا التي تنسب عادة إلى الفكر الفلسفي. وأما الثاني فهو ما بعد الطبيعة التقليدية أو العلم الرئيس الذي يتفق عليه الفلاسفة في ذلك العصر.

ونحن نسلم أن كلا الأمرين منفي عند كلا الرجلين، وهذا النفي هو المنطلق للمقارنة مع مرحلة مهمة من مراحل الفكر الغربي لعل مميزها الأساس هو بالذات منزلة هذين الأمرين المنفيين عند صاحبينا. والحل هو أن هذه المرحلة تدرجت إلى أن بلغت ما بلغ إليه صاحبانا من تحرر من

هذين الأمرين وإن بالتدريج. فمن البين أن اللقاء الثاني بالفكر الفلسفي في عصرنا الحالي لا يمكن أن يحصل من عدم مضموني حتى وإن كان معينه شكل المنظور القرآني بل هو يضيف إلى هذا المنظور ما تحقق من حصيلة مضمونية هي التجربة الفلسفية العربية الأولى التي دامت ستة قرون متوالية من بداية الثالث (الترجمة النسقية) إلى بداية التاسع (الصوغ النسقي للبديل). فحصيلة هذه القرون الستة هي المنطلق الذي لا بديل منه لتحقيق شروط الاستئناف النقدي خلال فعل الاستيعاب مرة أخرى في لقائنا الثاني بالفكر الفلسفي وتوابعه العلمية والعملية بعد قرون السبات الشتوي الأربعة التي مرت بها حضارتنا(٢) (القرون التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر الموافقة للقرون الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر بالتقويم الميلادي). ولهذه العلة جعلنا طلب المنطق الباطن لهذا المسار الناقل من بداية اللقاء الأول إلى غايته أساس المحاولة كلها باعتبارها سعيا لتأسيس اللقاء الثاني على وعي سابق بحصيلة التجربة الأولى سالبها وموجبها.

[حاشية] (٢) فرضية العمل الأساسية تضع أن نسبة العلمين اللذين سندرس فكرهما إلى المثالية الألمانية هي نسبة من حاول تجاوزها من المفكرين الموالين لها أو من بعض الوجوه ما ثارت على بعض منه المثالية الألمانية بعض من الحلول الكنطية. فيكون ممثل حلول المثالية الألمانية هم الأعلام الأربعة الذين كتب ضدهم علمانا مع أصل فكرهم أي الفلسفة التي رد عليها الغزالي بعد أن تم ترميمها في رابوع القرن السادس وما نتج عنه في القرن السابع، حيث سيطرت الحاتمية والسهروردية والرازوية

والرشدية. فالمقارنة بين السياقين تجعل الحقبة التي ولت كنط في الفكر الألماني أشبه بالحقبة التي تقدمت على علمينا في الفكر الإسلامي. وبذلك يكون ابن تيمية وابن خلدون أقرب إلى من تلا المثالية الألمانية من مفكري الألمان وحاول تجاوزها منهما إلى فلاسفة المثالية الألمانية الذين هم أشبه بمن تقدم على ابن تيمية وابن خلدون أعني إلى ثورة الغزالي وما انبنى عليها عند مرممي الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي) ومرممي الفكر الديني (الرازي وابن عربي). ومعنى ذلك أن الغزالي يناسب كنط والرابوع العربي أي السهروردي وابن رشد والرازي وابن عربي يناسب رابوع المثالية الألمانية أي راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل، أما كنط فيناظره الغزالي خاصة.

ولعل ذلك يكون مساعدا على تجنب مزالق اللقاء الأول، وهي مزالق بينة المعالم. وقد تكررت خلال قرني النهضة الثالث عشر والرابع عشر بالتقويم الهجري ولا يزال منها بقايا وخاصة في مجال الموقف العملي لأدعياء التفلسف شديد الشبه بما أثار الغزالي وعلل كتابته لـ **تهافت التهافت**. فالمسلمون قد عادوا إلى التاريخ الكوني من جديد بعد سبات دام أربعة قرون(٣) (من بداية التاسع إلى غاية الثاني عشر بالتقويم الهجري)، عادوا إليه وهم في وضع الانفعال (مغزوين لا غازين) بعكس دخولهم الأول إليه.

لكن شروط عودتهم المادية والرمزية أفضل بكثير مما كان عليه الأمر في لقائهم الأول بالتراث اليوناني، فالفارق بين اللقائين واضح المعالم، وقبل ذلك المشترك بينهما أن الأرض العربية التي هي قلب دار الإسلام كانت

في الحالتين محتلة من إمبراطوريات العصر، كانت بيد فارس وبيزنطة وصارت بيد أوروبا وأمريكا، وكان فعل التحرير في المرة الأولى عديم الإمكانيات المادية ومفعم بالإمكانيات الروحية النابعة من الرسالة الإسلامية. وهو اليوم مكين ماديا وساع إلى استعادة روحانية الرسالة الإسلامية بفضل الصحوة التي عمت العالم الإسلامي بما في ذلك البلاد العربية والإسلامية التي تعلمنت في الظاهر ثم هي شيئا فشيئا تسترد وهج الإيمان بأحدث صوره الممكنة جمعا بين الأصالة والحداثة ومن ثم من التحرير الذي سيكون حتما بداية لتحقيق الثورة الإسلامية.

ولا تحرير إلا بالجمع ين العاملين المادي والروحي للاستخلاف حتى لا يغلب على اللقاء الثاني مع الفكر الفلسفي ما غلب على اللقاء الأول من طابع انفعالي لا فعلي فتطول مدة الاستيعاب والتجاوز ونكرر الأخطاء

[حاشية] (٣) وخاصة الشعب العربي من الأمة الإسلامية لأن مشعل الحضارة الإسلامية كان منذ سقوط الخلافة في منتصف القرن الثالث عشر قد انتقل إلى شعوب الإسلام الأخرى وبدأ دور اللسان العربي ينحصر بالتدريس في الوظيفة التعبدية ولم يعد النشاط العلمي يتعلق به إلا باعتباره مادة للبحث لكون النصوص الأساسية عربية اللسان من دون أن يبقى لسان البحث عربيا إلا بين كبار العلماء المختصين تماما كما حصل للاتينية في أوروبا الحديثة. ولحسن الحظ فإن مشروع الاستعمار والنخب العميلة التي سعت إلى جعل مصير العربية مصير اللاتينية حتى في البلاد العربية بمحاولة استبدال الفصحى بالعاميات، هذا المشروع فشل بفضل وعي زعماء النهضة ثم زعماء الصحوة وخاصة بفضل دور الإسلام في ثورات التحرير من

الاستعمار.

السابقة، وهي إذا تكررت تكون أخطر لأن التوظيف سيكون أقوى والرفض من جنسه. لذلك فعلينا أن نحلل التلقي الأول ونستعد للتلقي الثاني. والغاية هي ألا يكون منطق التلقي الثاني منطق التلقي الأول نفسه لأن التعثر في هذه الحالة سيكون بسبب حصوله خلال سواد إمبراطوريتين استعماريتين هما إمبراطورية بريطانيا وإمبراطورية فرنسا اللتين تقاسمتا كل الوطن العربي وجل دار الإسلام وسيطرت ثقافة شبه موحدة هي الثقافة الغربية مع الخليط نفسه من الفلسفة والعلم والدين والأسطورة في شكلها الحديث بعد أن صار الحامل المادي لهذه الحضارة ما كان مستعمرة أوروبا وصارت مستعمرتها وهي لا تزال سيدة العالم أعني الولايات المتحدة.

ومثلما أصبح اللقاء الأول مع الفلسفة اليونانية وعلومها بالتدريج لقاء استيعاب نقدي، بالرغم من طول التعثر فمكن من التجاوز والإبداع أعني ما يفخر به الفكر الفلسفي العربي الإسلامي اليوم ويحق له أن يعتبره الزاد الذي أضافه للتجربة الإنسانية في مجال الفلسفة وتوابعها العلمية والعملية فإن اللقاء الثاني مع الفلسفة الغربية وعلومها ينبغي أن يكون من جنسه ولكن بصورة أسرع وأكثر نجاعة وبأقل تعثر ممكن بفضل ثمرات التجربة الأولى حتى وإن لم يكن المسلمون في وضع الفاعلين بل في وضع المنفعلين خلال قرني النهضة بسبب خضوعهم للاستعمار. لكن تجربة المقاومة التحريرية التي لا تزال متواصلة يمكن أن تكون هي بدورها فعلا موجبا يحفز القدرة على الإبداع والمساهمة في تحرير البشرية كلها بمن فيهم مستعمروها

وليس الاقتصار على مقاومة الاستعمار. وإذ إني أكتب هذه المحاولة حدثت بداية الثورة العربية ضد الاستبداد والفساد في جل أقطار الوطن العربي فهيأت لهذا الاستئناف الفكري والفلسفي الأرضية التي ستساعد على تحرير العقل والروح في مجال الإبداع النظري والعقدي فلسفيا وفي مجال الإبداع العملي والشرعي تاريخيا، وسيخرج العرب والمسلمون بفضل هذه الثورة النابعة من الأعماق بالمعنيين المكاني (من مناطق الوطن الأكثر بعدا عن الخضوع للغزو الحضاري) والزماني (من أكثر الناس تواصلا مع الماضي مع الماضي الإسلامي)، ومن ثم المعنى الجامع لهما أي المعنى السلمي (الطبقات الدنيا من سلم المنازل والرتب الاجتماعية)، سيخرجون من عصر الانحطاط الذي لا يزال جاثما على صدورهم بالرغم من قرني النهضة والصحوة.

وقد اجتمعت جل مسائل هذه الفلسفة الغربية بصورة شبه ملخصة لها في المثالية الألمانية عند حسبان منبعها ومصبها. فهي مصب كل ما تقدم عليها في أوروبا ومن ثم في العالم القديم والوسيط الذي ورثته، وهي منبع كل ما ولاها فيها لأن جل مدارس الفكر الفلسفي الغربي المعاصرة نشأت منها أو ردا عليها لتجاوز نكوصها إلى ما قبل النقد الكنطي، ولها كذلك مزية الوصل الحي بين عصري الفكر الفلسفي القديم والحديث بفضل صلتها المتينة بعصره الوسيط وخاصة بنظام العقد في هذه العصور كلها أعني الأفلاطونية المحدثة(٤). وبالرغم من أن صلة العرب المعاصرين بالغرب غلب عليها المرور إلى هذا الفكر بتوسط ما كتب باللغتين الفرنسية والإنكليزية، أو ما ترجم إليهما بما كانوا خاضعين للاستعمار الفرنسي

والإنكليزي. فإن التأثير الحقيقي الذي اصطبغ به فكر نخبهم في مجال الفكر الفلسفي والأيديولوجي كان للفلسفة الألمانية أولا لأن هذا الفكر هو بدوره كان متأثرا بالفكر الألماني بعد منتصف القرن التاسع عشر، ثم على الأقل في صيغتها الماركسية وما يتبع ذلك من مثالية ألمانية لكونها هي ما كان الفكر الماركسي يرد على أحد ممثليها البارزين (هيغل). وحتى ما كان من الحركات غير ماركسي فإنه قد تأثر بالمثالية الألمانية على الأقل في أهم أفكاره: فكرة الأمة كالحال مع نداء فشته وفكرة روح الشعب كالحال مع فلسفة التاريخ الهيغلية.

ولهذا كان لقاءا فكرنا الأول والثاني بالفكر الفلسفي وتوابعه النظرية والعملية متماثلين بنيويا بالرغم من اختلاف الظرف، فاللقاء الأول حصل

[حاشية] (٤) والعلة بينة، ففضلا عن كون مؤسس فكرها وأكبر فلاسفتها -لايبنتس- بعكس ديكارت من القائلين بالاتصال بين عصور الفكر بدل الانفصال والقطيعة بينها بخلاف فرنسا وإنكلترا في عصر المثالية الألمانية لا تزال قريبة من مناخ العصور الوسطى الفكري والمادي. فالتعليم لا يزال تحت سلطان الكنيسة المحافظة بالطبع والاقتصاد كان لا يزال زراعيا والملكية ونظام الإمارات والإقطاع هو السائد في جل أرض ألمانيا التي لم تتحد حتى وإن كانت كبرى ممالكها (بروسيا) قد سعت جاهدة لأخذ العلم من فرنسا باستيراد العلماء وتكوين الجامعات على منوال ما كان يجري في فرنسا وإنكلترا. ومن نتائج هذا التأخر العلمي والصناعي والاقتصادي انعدام السهم الاستعماري بالقياس إلى الإمبراطوريتين الفرنسية والبريطانية. ولعل الحربين العالميتين علتهما سعي ألمانيا إلى أخذ

نصيب من اقتسام العالم معهما فلم يسعفها الحظ وخاصة في الحرب الثانية لتدخل العملاقين الأمريكي والسوفياتي فيها ولولاهما لكانت ألمانيا قد نجحت في ابتلاع أوروبا ولورثت كل مستعمراتها.

لما كان المسلمون فاتحين، واللقاء الثاني حصل لما أصبح المسلمون خاضعين للاستعمار. هذا في الظاهر، لكن باطن الأمر بخلاف ذلك فالمسلمون كانوا في الظرف الثاني على حال تحكمها معنويات أثر الظرف الأول بفضل ثمراته الموضوعية مع ما بثه فيهم الإسلام من عزة الاستقلال الدائم وروحه الذي يفضل أصحابه الموت على حياة الذل والتبعية، ومن ثم فهم في وضع أفضل مما قد يتبادر إلى ذهن من يحتكم إلى الظاهر من الأمر. فنفسيا لم يكن المسلمون وهم خاضعون للاستعمار يشعرون بالدونية في مستوى الحضارة الروحية والخلقية وحتى وإن اعتراهم الشعور بالدونية في مستوى الحضارة المادية التي أصبح تناقضها مع المعنويات حافزا بدلا من أن يكون عائقا؛ إذ كان للمسلمين ما يعتزون به متقمصين نفسية جدودهم الفاتحين تقمصا صار رافعة جعلتهم جديرين بأن يكونوا أحفاد جدودهم وتلك هي العلة الأساسية لعدم الذوبان في الحضارة الغربية المسيطرة ولحصول الثورة التحريرية التي بدأت حتى قبل شروع الغرب في استعمار دار الإسلام.

الروح الإسلامية الأبية كانت ولا تزال المحرك الأساس للتحرر، فضلا عما يسميه ابن خلدون بالرئاسة الإنسانية الفطرية والتي هي من جوهر الفطرة بمعناها القرآني. أما تأثير الثمرات الموضوعية فقد أنتج لدى المسلمين الشعور بأن الحضارة العربية الإسلامية حتى وإن تخلفت في عصر

الانحطاط فإنها تبقى حلقة أساسية في تاريخ الإنسانية الحضاري علميا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا ومن ثم فما كان ممكنا في الماضي هو بالأولى أكثر قابلية للاستئناف مستقبلا. وإذا، فالمسلمون لا يزالون بمنأى عن روح الانهزام والاستكانة، ولعل أفضل اختبار لهذا التماثل البنيوي قابل للاستناد إلى أعمال فكرية تكون ذات التفاتين، كما أسلفنا في تحديدنا للمنهجية المستوحاة من القرآن الكريم في كلامه على التجربة الروحية للإنسانية:

أولهما يلتفت إلى الماضي فيصل فكرنا باللقاء الأول (مع الفلسفة القديمة) وصلا تجاوزيا وصلا يمدنا بنشوة التحرر المبدع من التبعية للقاء الأول بعد جهد جهيد مكن فكرنا من التغلب على توظيفات الفلسفة وتوابعها في الصراعات الأيديولوجية التي كادت أن تأتي على الفكرين الفلسفي والديني بدل التخاصب المثمر بينهما.

والثاني يلتفت إلى المستقبل فيصل فكرنا باللقاء الثاني (مع الفلسفة الحديثة) وصلا نديا يمدنا بنشوة التحرر من عقدة نقص وطدها الجهل بطبيعة التحرر من آثار اللقاء الأول الجانبية والانبهار الخائن باللقاء الثاني. وبذلك يكون هذا الالتفات الثاني قادرا على الوصل بالمستقبل الإضافي إلى لحظته التي هي ماض بالنسبة إلينا.

لذلك كان هدف هذا المشروع، من ترجمة متن (تدريس) **المثالية الألمانية** Idealismus Deutscher Handbuch, والتعليق عليه مقارنة وموازنة، هو بيان أهمية الدور الذي أدته المدرسة النقدية عامة وحلقتها الخاتمة للمرحلة الأولى خاصة (=حلقة ابن تيمية وابن خلدون) من الفلسفة العربية الإسلامية ليس في الربط مع الحاضر الغربي فحسب، بل وكذلك

في المساعدة على التحرر من سلطانه للتعامل معه تعامل الأنداد (=تأسيس الاستئناف على تجربة ابن تيمية وابن خلدون النقدية البنائية). وإذا، فنحن نعتبر ابن تيمية وابن خلدون في هذه المحاولة ممثلين لهذه المرحلة تمثيل الحلقة الخاتمة لما تقدم عليها والفاتحة لما يتلوها، أعني المرحلة الثانية التي نريدها محررة من الانحطاط ومثمرة للمراحل الموالية بصورة تعتمد على الوصل بين مرحلتي الازدهار داخليا وبين ما قبل الأولى وما بعدها أعني الفلسفة القديمة (التي هي يونانية بالأساس) والفلسفة الحديثة (التي هي ألمانية بالأساس)، ومن ثم استئناف الفلسفة العربية الإسلامية الكونية ذات القيام المستقل بالرغم من الاتصال الوثيق بالفكر الإنساني كله بداية وغاية. ولإثبات هذا الدور للرجلين لا بد من علاج المسألتين الآتيتين:

فما الرابط بين هذين العلمين اللذين يمثلان فاتحة القرن الثامن وخاتمته، ويجمعان بين جناحي قلب الثقافة الإسلامية (مشرق الأرض العربية ومغربها الإسلاميين)، في صورتها العربية التي تشمل كل أوجه العلوم الإسلامية بحصرها بين حديها الأقصيين أعني المنطق وما بعده (ابن تيمية)، والتاريخ وما بعده (ابن خلدون) منهجا، والميتافيزيقا والميتاتاريخ موضوعا، مع القول بالوحدة العميقة بين العقل والنقل في شاهد الحقائق وغائبها(٥)؟

[حاشية] (٥) ذلك أن الوحي إذا كان خاتما ومتجها إلى الإنسان من حيث هو إنسان من دون تمييز عرفي أو ثقافي ولا حجة له غير ما به يتحدد جوهر الإنسان، أعني النطق بمعنييه لسانا ومنطقا، فإنه =

وما الذي يجعل مقارنة عملهما من حيث قابليتهما للوصل بين العصر

المتقدم على حقبة الغفوة الشتوية للحضارة العربية والعصر المتأخر عنها، أو عصر النهضة العربية الإسلامية الحالية مقارنته بعمل المثالية الألمانية التي مثلت استعادة ألمانيا للمبادرة الفكرية في أوروبا الحديثة، بحيث أصبحت نسبتها إلى الفلسفة الغربية الحديثة هي عين نسبة الفلسفة العربية إلى الفلسفة الغربية، علما بأن الفلسفة اليونانية هي المنبع في الحالتين مع ما أضافته الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اللاتينية المسيحية؟

وبين أن الجواب عن هذه الأسئلة لأداء هذه الوظائف المنسوبة إلى الرجلين يقتضي أن نجري نوعين من البحوث، هي مضمون هذه المحاولة البرنامجية أعني التي يمكن أن تكون فاتحة دراسات علمية تستكملها لبناء نظرة علمية للمنطق الذي حكم مسار الفكر الفلسفي في حضارتنا:

الأول فلسفي تاريخي عام يشمل الفكر العربي الإسلامي كله ليحدد مراحل النضوج الفكري والمعرفي الذي حصل في العلوم الإسلامية فأنتج فكر هذين المفكرين بالصفات التي ننسبها إليهما.

الثاني فلسفي تاريخي خاص يدرس صفات فكر هذين الفيلسوفين التي تجعلهما يمثلان واسطة فعلية بين الحقبتين ومن ثم فظرف فكرهما المحدد لخصائصه، قابل للمقارنة بظرف فكر المثالية الألمانية وما تلاه ظرفها المحدد لخصائصها من هذه الناحية.

وسيجول البحث الساعي إلى الجواب عن هذين السؤالين في المجالات التي يمكن جمعها في المسائل الآتية:

١ ـ الفلسفة النظرية: المنطق وما بعده بدافع عميق، هو إشكالية

[حاشية] = لا يمكن أن يكون مخالفا للعقل إذا علم محدودية علمه فلم يرد الغيب إلى الشهادة ولم يقس الغائب الغيبي على الشاهد التجريبي. فالخلط بين الغائبين الغيبي والتجريبي هو الذي أفسد كل مناهج الكلام والفلسفة بسبب غفلة أصحابهما عن هذا الفرق الأساس: فيمكن للغائب التجريبي أي ما قبل التجريب حتى وإن لم يجرب بالفعل يمكنه أن يرذ إلى الشاهد التجريبي قيسا مؤقتا إلى أن تثبت التجربة العكس. لكن الغائب الغيبي هو ما لا يقبل التجربة بالجوهر ومن ثم فرده إلى الشاهد بقيسه عليه تعد على حدود المعرفة العلمية وادعاء لقدرة ليس للعقل أن يدعيها من دون أن يتجاوز حدود المعلوم الممكن.

العلاقة بين العلم والإيمان (بين الطبيعة والشريعة: الخصومة الفلسفية الكلامية).

٢ ـ الفلسفة العملية: التاريخ وما بعده بدافع عميق هو إشكالية العلاقة بين القانون والأخلاق (أي بين نظام ظاهر الحياة وباطنها: الخصومة الفقهية الصوفية).

٣ ـ فلسفة الدين(٦): مدخلا أولا نازل من ما بعد النظر إلى النظر يجمع بين الفلسفتين النظرية والعملية، ومدار فلسفة الدين هو علاقة العلم بالإيمان أو علاقة نظرية النظر الفلسفية بالعقيدة الدينية.

٤ ـ فلسفة التاريخ(٧): مدخلا ثانيا صاعد من التاريخ إلى ما بعد التاريخ يجمع بين الفلسفتين العملية والنظرية. ومدار فلسفة التاريخ هو علاقة العمل بالشريعة أو علاقة نظرية العمل الفلسفية بالشريعة الدينية.

٥ ـ نظرية الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة وعلاقة ذلك بفلسفتي

الدين والتاريخ ومن ثم بالتصور الجديد للفلسفة تصورها نابعة من الفلسفة العملية ببعدها التاريخي ومابعد التاريخي وليس من الفلسفة النظرية ببعديها المنطقي وما بعد المنطقي(٨).

لكن تحديد دور الرجلين يقتضي أن نحاول الجواب عن السؤالين الآتيين لتحقيق الوصل بين عصري الفكر العربي الإسلامي المتقدم على لحظة الغفوة والمتأخر عنها:

[حاشية] (٦) وفلسفة الدين تابعة للفلسفة النظرية ببعدها النظري والعقدي ومتبوعة منها لكون البعد العملي من الفلسفة من طبيعة دينية حتما على الأقل في غاياته أو هو على الأقل ما يعتبر دينيا في الفلسفة.

[حاشية] (٧) وفلسفة التاريخ تابعة للفلسفة العملية ببعدها الناموسي والتشريعي ومتبوعة منها لكون البعد العملي من الفلسفة من طبيعة تاريخية حتما على الأقل في أدواته أو على الأقل ما يعتبر تاريخيا في الفلسفة.

[حاشية] (٨) وفي هذا العنصر الخامس تتبين طبيعة التبعية المتبادلة بين الفلسفتين النظرية والعملية وبين فلسفتي الدين والتاريخ. ففلسفة الوجود هي التي تصل النظري بالعقدي والعملي بالشرعي ومن ثم المنطق بما بعده والتاريخ بما بعده بوصف ذلك كله أبعاد الإنسان الناظر والعامل فردا وجماعة ومن ثم فهو موضوع الدين وذاته وموضوع الفلسفة وذاتها فيكون الإنسان في منزلتيه موضوعا وذاتا ذا منظورين فلسفي وديني متلازمين.

١ ـ ما المميز الأساس لفكر ابن تيمية؟ هل هو الوجه السلبي من حيث هو نقد للمنطق وما بعده لتأسيس علاقة جديدة بين الفلسفة والدين بصورة تصلح النظر من أجل إصلاح العمل؟ أم هو الوجه النقدي الإيجابي وهو

قليل أو هو غير مباشر أو هو على الأقل ما أهملته قراءات فكر ابن تيمية الحديثة منذ بداية النهضة بالرغم من دور هذا الفكر في النهضة والصحوة، أعني إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع؟

٢ ـ ما المميز الأساس لفكر ابن خلدون؟ هل هو الوجه الإيجابي من حيث هو بناء لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني لتأسيس علاقة جديدة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني (ومن ثم أداتيهما المنهجيتين أي المنطق والتاريخ وأساسيهما الوجوديين أي السيميولوجيا والأكسيولوجيا) بصورة تصلح العمل من أجل إصلاح النظر؟ أم هو النقد السلبي وهو قليل أو غير مباشر (لا ينقد الحضارة العربية الإسلامية إلا بصورة عامة نقدا للحضارة عامة كما في حالة التربية التعسفية والعنيفة التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية) أو هو على الأقل ما أهملته قراءات فكر ابن خلدون الحديثة منذ بداية النهضة بالرغم من دور هذا الفكر في النهضة والصحوة كذلك أعني إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد؟

لكن القصد واحد عند كلا الرجلين بالرغم من تقابل المدخل والمنتج. إنه تحديد علل الحرب الضروس بين الفلسفة والدين ببعديهما النظري (الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية) والعملي (الفقه الظاهر والفقه الباطن)، وإصلاح العلاقة بينهما لتحقيق الصلح الميسر لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها وذلك بإصلاح أداة الفلسفة الأساسية «المنطق وما بعده»(٩) وأداة الدين الأساسية «التاريخ وما بعده»(١٠). ومن

[حاشية] (٩) وهو الأداة الأساسية بمعنيين: فبصورة إضافية هو أداة النظر إلى جانب الرياضيات، لكنه متقدم عليها. وبصورة مطلقة هو الأداة النظرية

الوحيدة لأن الرياضيات تقبل الرد إليه في النهاية من حيث الشكل العلمي حتى وإن كان هو يرد إليها من حيث فاعلية الإبداع عند النظر إليها باعتباره فاعلية عملية تنتج الحيل النظرية لصوغ الموضوع صوغا رمزيا. ومعنى ذلك أن المنطق يمكن أن يعد علم العمل الرياضي؛ إذ العلم الرياضي هو العمل العقلي الذي يجري بحسب قوانين المنطق التي يدعها بحيث هو الفاعلية المبدعة لقوانين المنطق من حيث هي حيل العقل النظري.

[حاشية] (١٠) وهو الأداة الأساسية بمعنيين كذلك: فبصورة إضافية هو أداة العمل إلى جانب السياسة، لكنه متقدم عليها. وبصورة مطلقة هو الأداة العملية الوحيدة لأن السياسيات تقبل الرد إليه =

هنا كان اختلاف المدخلين الذي هو ليس بالعامل الحائل دون وحدة الهدف أعني مدخل ابن تيمية إلى هذا الصلح من النظر إلى العمل ومدخل ابن خلدون إليه من العمل إلى النظر. فجاء التكامل بين عمليهما بالرغم من:

أن مدخل الأول هو علاج إشكالية النظر والمنطق فلسفيا والعقيدة دينيا(١١). وعلاج العلاقة هو اكتشاف أنطولوجيا العلم(١٢) والمعرفة المنطقية: وسيتبين خلال البحث أن هذين الاكتشافين يمثلان الخطوة الأولى نحو نظرية السيميولوجيا أو علم الوسميات .(Semiotics)

ومدخل الثاني هو علاج إشكالية العمل والتاريخ فلسفيا والشريعة دينيا(١٣). وعلاج العلاقة هو اكتشاف أنطولوجيا العمل(١٤) والمعرفة التاريخية: وسيتبين من خلال البحث أن هذين الاكتشافين يمثلان الخطوة

[حاشية] = في النهاية من حيث الشكل العلمي حتى وإن كان هو يرذ إليها من حيث فاعلية الإبداع عند النظر إلى العمل باعتباره فاعلية عملية تنتج

الحبل العملية لصوغ الموضوع صوغا فعليا، ومعنى ذلك أن التاريخ يمكن أن يعد علم العمل السياسي؛ إذ العمل السياسي هو العمل العقلي الذي يجري بحسب قوانين التاريخ التي يبدعها بحيث هو الفاعلية المبدعة لقوانين التاريخي من حيث هي حيل العقل العملي.

[حاشية] (١١) العلاقة بين العقد الديني المنزل والعقد الديني الفلسفي من أهم معضلات الفكر الفلسفي. فالعقد الديني المنزل يتضمن ما من المفروض أن يسلم به العقد الديني الفلسفي أعني مفهوم الغيب المتناقض مع كل إمكانية لصوغ دين بالعقل يتجاوز المعرفة العقلية التي يحددها موضوعها الطبيعي أو التاريخي. لكن العقد الديني من المفروض أن يتعلق بما بعد الطبيعة وبما بعد التاريخ. فكيف التوفيق بين ذلك ووضعه بالعقل؟ ألا يعني ذلك أن أقصى ما يصل إليه العقل في مسألة العقد الديني الفلسفي هو التسليم بالغيب ومن ثم بإمكان الوحي فننتقل من العقد العقلي إلى العقد التاريخي أي إن الوحي ظاهرة تحصل في التاريخ من خارج العقل فتكون نسبته إليها نسبته إلى الظاهرة الطبيعية التي يخضع لها علم العقل ولا يمكن أن يزعم أنه يشرع لها بخلاف ما تقتضيه قوانينها؟ وهذه المعضلة هي معضلة العلاقة بين العلم العقلي والإيمان الديني في المجال النظري.

[حاشية] (١٢) أنطولوجيا العلم حددها القرآن الكريم باعتبارها السيميولوجيا أو القدرة على الترميز عامة والتسمية خاصة.

[حاشية] (١٣) ما قلناه نفسه عن العقدين نقوله عن الشرعين. فنسبة الشرع الوضعي إلى الشرع المنزل هي عينها نسبة العقد الفلسفي إلى العقد المنزل. وعلة الثنائية هي المقابلة بين الشهادة والغيب وبصورة أدق هي تضمن

الشهادة لما يبقى دائما من الغيب الذي ترمز إليه حدود علم الإنسان وعلمه بكون علمه محدودا. والمعضلة هنا كذلك هي معضلة العلاقة بين العمل العقلي والإيمان في المجال العملي. ومن دون هذه العلاقة يرتد العمل إلى حساب المصالح والنفعية المحض.

[حاشية] (١٤) أنطولوجيا العمل حددها القرآن الكريم باعتبارها السوسيولوجيا أو القدرة على التواصل بمعنى الإيمان والتواصي بالحق والعمل والتواصي بالصبر.

الأولى نحو نظرية السوسيولوجيا أو علم الظاهرات العمرانية والاجتماعية (Sociology).

ومن المهم هنا، أن نفهم العلة التي لأجلها كان التاريخ الذي هو موضوع الفكر الديني ومنهجه الأساسي وكان المنطق الذي هو موضوع الفكر الفلسفي ومنهجه الأساسي الموضوع الرئيس في النقدين التيمي والخلدوني وكذلك في النقد الذي هو رمز المثالية الألمانية الأساس. فهذا الهم في المدرستين هو علة تركيزنا في التعليق على هذين الوجهين من الفكرين العربي الإسلامي والمثالية الألمانية: فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، فهما ثمرة الثورتين اللتين حدثتا في النظر والعمل وفي علميهما بفضل المدرسة النقدية العربية عندنا، وبفضل المدرسة النقدية في المثالية الألمانية، وهذه المسألة هي التي تمكننا من فهم الثورتين التيمية والخلدونية ودورهما في فكرنا العربي الإسلامي:

١ ـ ثورة الاستدراك على تأسيس علوم الطبيعة بقلب العلاقة بين المنطق (عمل النظر) وما بعده (نظر النظر): المقارنة بين ابن تيمية وابن سينا

مباشرة وأفلاطون بصورة غير مباشرة. وتتعين الإشكالية في التعارض بين نظرية النظر الفلسفية ونظرية النظر الدينية: العقيدة وما بعد المنطق، والحل الذي يقدمه ابن تيمية هو الانتقال من تأسيس الموضوع مباشرة (المنطق والرياضيات) إلى تأسيسه بصورة غير مباشرة من خلال علم ما بعده (الاستخلاف)، وذلك ببيان أن علمية الموضوع (المنطق والرياضيات) مشروطة بعلمية ما بعده (خلافة الله أي قدرة الإنسان على الإبداع النظري رمزا إليه بالتسمية والبيان).

٢ ـ وثورة تأسيس علوم الإنسان بقلب العلاقة بين التاريخ (علم العمل)، وما بعده (عمل العمل): المقارنة بين ابن خلدون والفارابي مباشرة وبينه وبين أرسطو بصورة غير مباشرة. وتتعين الإشكالية في التعارض بين نظرية العمل الفلسفية ونظرية العمل الدينية: الشريعة وما بعد التاريخ، والحل الذي يقدمه ابن خلدون هو الانتقال من تأسيس الموضوع مباشرة (التاريخ والسياسة) إلى تأسيسه بصورة غير مباشرة من خلال علم ما بعده (استعمار الإنسان في الأرض موضوع علم العمران أي قدرة الإنسان على الإبداع العملي رمزا إليه بالتسخير المشروط بما

للإنسان من قدرة على الاستفادة من ثروات الطبيعة)، وذلك بيان أن علمية الموضوع (التاريخ والسياسة) مشروطة بعلمية ما بعده (العمران) وهو ما يقتضي القول بتاريخية الفلسفة (وهذه ثورة خلدونية أهملت بالرغم من كونها أهم بكثير من ثورته في بناء التاريخ فلسفيا) وفلسفية التاريخ ومن ثم التلازم بين الفلسفة والتاريخ لكونهما وجهي العلمية أعني البناء المنطقي لشكل علم ما بعد الموضوع والاستيفاء التاريخي للموضوع.

وبالرغم من أن الموازنة يمكن أن تنحصر في مستواها الثاني بين ابن خلدون وهيغل في ما يتعلق بمفهوم التاريخ وما بعده، وعلاقة الدين بالدنيا وعلاقة العمل الديني بالعمل السياسي فإن الموازنة التامة يمكن أن تشمل كل المثالية الألمانية لأن هذه الأغراض مشتركة بين أعلامها جميعا. كما إن المقارنة يمكن أن تنحصر في مستواها الأول بين ابن تيمية وشلنغ في ما يتعلق بمفهوم المنطق وما بعده وعلاقة الدين بالدنيا وعلاقة النظر الديني بالنظر الفلسفي. أما كنط وفشته فيمكن مقارنة فكرهما بالغزالي (وابن سينا) وابن رشد (والفارابي) لتحديد الإشكالية التي يعالجها ابن تيمية وابن خلدون.

المقالة الثانية

السياق الذي حدد مناخ تكوينية الفكر الفلسفي العربي الإسلامي

الفصل الثالث

السياق المحدد لإشكاليات العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي

ما لم نفهم علل المواقف الرافضة للفلسفة بغلبتها في الظاهر على بدايات الفكر الديني الإسلامي ـ لا على نصي الإسلام المرجعيين ـ فنبين دلالتها وطبيعة السياق الذي أوصل إليها لن نستطيع التمييز بين موقف المفكرين المسلمين الكبار من فعل التفلسف من حيث هو طلب:

١ ـ للحقيقة وعلاقتها باليقين معرفيا.

٢ ـ وللخير وعلاقته بالخلق عمليا.

٣ ـ وللجمال وعلاقته بالمهابة ذوقيا.

٤ ـ وللحرية وعلاقتها بالمسؤولية جهويا.

٥ ـ وللقيومية وعلاقتها بالعبودية لله بإطلاق(١).

[حاشية] (١) لا بد هنا من توضيح علل إضافتنا للقيمتين الأسميين فوق القيم الثلاث التي يقول بها الفلاسفة قبل فهمنا لما تمثله ثورة القيم القرآنية أعني قيمتي: الجهة والمطلق، وقد سبق فبينت في غير موضع علل إضافة القيمتين الأخريين أعني قيمة الجهة وقيمة البقاء المطلق. فالمعلوم أن التوجيه بحسب جهات الحكم الوجودي هي التي تجعل العقل الإنساني يتخلص من الغرق في الحاصل سواء كان واجبا أو ممتنعا ويتجاوزه إلى الممكن. والتمييز بين هذه الجهات الثلاث غير ممكن من دون الحرية الوجودية المطلقة بوصفها صفة مقومة لإنسانية الإنسان. فهي التي تجعله غير مغمور في =

ففي القراءات الحديثة لتاريخنا الفكري وقع الخلط بين موقف نقاد التراث الفلسفي، موقفهم من فعل التفلسف وموقفهم من توظيفات بعض ثمراته غير الناضجة عند الفرق الغالية وعند مقلدي الفلاسفة من أنصاف المثقفين، توظيفاتها التي اعتبرت فلسفة بالرغم من أنها لم تكن في الحقيقة إلا مجرد أداة أيديولوجية تستعمل بعض المبتذلات من الخليط الذي يسمى فلسفة(٢). فهذه الفرق قضت على المنهج الفلسفي؛ إذ جعلته مجرد أداة جدال مذهبي للحرب على الدين فأفسدت عمل العقل قاصرة إياه على دور آلة للصراع عند جميع الفرق فلسفية كانت أو دينية. وهذا الخلط كاد يحول دون إدراك حقيقة الموقف النقدي من الفكر الفلسفي الموروث في

تاريخ فكرنا.

[حاشية] = الحاصل ومتعاليا عليه مهما قل وعيه بكيانه. وبفضل هذا التعالي يمكنه أن يحكم بالصدق والكذب معرفيا وبالخير والشر خلقيا وبالجميل والدميم جماليا. ومن ثم فهذه الحرية المقومة لذات الإنسان هي التي تجعله فوق الاضطرار المقوم لكل الكائنات الجامدة. والحرية والضرورة هما قيمتا الجهة أولاهما الموجبة والثانية السالبة، وبينهما طيف لا متناف مؤلف من التشاد بين القطبين في ذات الإنسان. لكن القيم الفلسفية التقليدية وهذه القيمة الشارطة لها كل ذلك ما كان ليكون ممكنا لو لم يكن الإنسان في تعاليه مدركا لقيمة القيم التي هي الوجود الباقي بإطلاق، والذي يحيط بكل شيء وبكل الجهات وخاصة بحدي التقويم في الحالات الأربع السابقات والتي سماها القرآن الكريم برهان الرب الذي يتدارك البشر لتجنيبهم الغرق في مجرى الحاصل. وما يقابل الباقي هو الفاني، وما يقابل الباقي المطلق هو الفاني المطلق، والأول هو المتناهي والثاني هو اللامتناهي الذي لنا منه الكثير من العلامات والرموز، وأهمها: الأفكار القيمية والرياضيات وجميعها آيات دافعة لفكر الإنسان نحو التعالي والإيمان. لا يمكن لمبدع حقيقي ألا يكون مؤمنا بهاتين القيمتين الأخيرتين المؤسستين لكل القيم الأخرى في أي من مجالات الفكر المعرفية والخلقية والجمالية والجهوية والوجودية.

[حاشية] (٢) انظر مقدمات تهافت الفلاسفة وأهمية هذا التمييز بين العلمي والميتافيزيقي وبين الفلسفي والخليط من المعتقدات والخرافات والشعوذات التي من جنسها رسائل إخوان الصفا حيث لا يتجاوز ما فيها

من علم نتائج العلوم من دون ما بفضله تكون علما أعني منهجياتها واستدلالاتها. وانظر كذلك موقف ابن خلدون وابن تيمية (الذي يشير بوضوح إلى فضلاء الفلاسفة بهذه العبارة: عقلاء الفلاسفة منزهون عن الضلال درء التعارض الجزء الأول ص .(٢٨٣ وبهذا المعنى، فإنه قل أن تجد فيلسوفا يكفر بحقيقة الدين حتى وإن كفر بتعينه في مؤسسات وظفته في ما يعارض مهمة الدين التي هي الوعي بتعالي الإنسان من خلال صلته بأصل كل تعال أي الإيمان بالله. والعلة هي أن الدين والفلسفة يطلبان الحقيقة بطرق مختلفة لكنهما متفقان في الغاية على أن المعبود الوحيد هو الحق والخير والجمال والحرية بمعنى القدرة على التعالي وعدم الإخلاد إلى الأرض والباقي المطلق. وهذا الخليط الذي كان يسمى فلسفة أي السحر والتنجيم والسيمياء وبعض المعارف المشاعة هو ثقافة أنصاف المثقفين الذي نرى من هم من جنسهم في عصرنا، وهم طحالب الساحة الثقافية في كل البلاد العربية الذين يتغنون بالحداثة حصرا إياها في حرية الأكل كما تأكل الأنعام.

لكن الخلط بين حقيقة التفلسف بمطالبه العالية والتوظيفات الأيديولوجيه لبعض انحرافاته ليس مقصورا على تلك الحقبة فحسب، بل هو خاصة خلط يغلب على قراءات العرب الحديثة لتاريخنا الفكري. وقد أنتج هذا المآل لدور الفلسفة الخلط بينها فعلا عقليا يطلب الحقيقة وبينها أيديولوجيا تطلق بعض النتائج لتجعلها دينيا رد فعل من جنسه ونشأت المعركة التي لا نزال نعاني من مفاعيلها الجانبية خاصة وهي قد تكررت من جديد عند الدغمائيين من حداثيينا موظفي الفلسفة في الحرب على روحانية المسلمين.

ولينظر المرء بتمعن في مقدمات تهافت الفلاسفة وأهمية تمييز الغزالي بين العلمي والميتافيزيقي وبين الفلسفي وما اعتبر منه أعني خليط المعتقدات والخرافات والشعوذات التي من جنسها رسائل إخوان الصفاء قديما والكتاب الأحمر والأدبيات الماركسية حديثا حيث لا يتجاوز ما فيها من علم نتائج العلوم من دون ما بفضله تكون علوما أعني منهجياتها واستدلالاتها أعني شرطي روحها العلمية.

وانظر في ذلك موقف ابن خلدون وابن تيمية (الذي يشير بوضوح إلى فضلاء الفلاسفة بهذه العبارة: عقلاء الفلاسفة منزهون عن الضلال درء التعارض). وبهذا المعنى فإنه قل أن تجد فيلسوفا يكفر بحقيقة الدين حتى وإن كفر بتعينه في مؤسسات وظفته توظيفا يعارض مهمة الدين الأساسية كما يراها كبار الفلاسفة الذين يعتبرون الفلسفة والدين مشتركين في الأهداف وإن اختلفا في الطرق الموصلة إليها. فالعلة في الاتفاق العميق بين الفكرين الفلسفي والديني هي أن الدين والفلسفة يطلبان الحقيقة بطرق مختلفة، لكنهما في الغاية متفقان على أن المعبود الوحيد هو الواحد الأحد، المتصف بالحق، والخير، والجمال، والحرية، والمطلق. وهذا الخليط الذي كان يسمى فلسفة يتألف من السحر، والتنجيم، والسيمياء وبعض المعارف المشاعة هو ثقافة أنصاف المثقفين الذين نرى من هم من جنسهم في عصرنا وهم طحالب الساحة الثقافية في كل البلاد العربية.

فتوظيفات الفلسفة الحديثة التي نرى أدعياء التفلسف يقدمون عليها بحصرها في الوظيفية الأيديولوجية الخالية من المعرفة العلمية ومن الالتزام الخلقي والخيار الروحي المدرك لمسؤولية العقل وما يجانسها من

ردود من قبل أدعياء الدفاع عن الدين، من دون فصل بين التدين الصادق ومصالح المؤسسة التي تحولت إلى كنيسة في الإسلام، دفاعا لا يميز بين توظيفات الفلسفة والفكر الفلسفي فيرد هذا في هجومه على تلك كل ذلك شديد الشبه بما جرى بالأمس خلال لقاء فكرنا الأول بالفلسفة القديمة. والواصل بين الموقفين هو عودة هذا الموقف الحديث على الموقف القديم لتفسير كل تاريخنا الفكري بنسبة الفشل الفلسفي إلى تأثير الموقف الذي يمثله أصحاب الفكر النقدي (الغزالي وابن تيمية خاصة)، بدلا من البحث في علل الفشل الفعلية، أعني جعل التفلسف يتحول إلى عقائد مطلقة بدلا من أن يكون جوهر البحث العلمي عن الحقيقة والعمل بها، أعني ما كان مطلوب المدرسة النقدية. لكن اللقاء الثاني مع الفكر الفلسفي من حسن حظه أن هذا التماثل بين الوضعيتين الفلسفيتين الوسيطة والحالية في حضارتنا لن يؤدي إلى النتائج نفسها. ذلك أن معركة اللقاء الأول لم تنته إلى السلب المطلق بل هي أثمرت بفضل أصحاب النقد خاصة فبنت فلسفة جديدة تجاوزت الصدام السطحي بين الدعويين، تجاوزته إلى طبيعة الإشكالية العميقة التي تحدد العلاقة السوية بين الدين والفلسفة بفضل هاتين النتيجتين الثوريتين:

فهي قد حددت علاقة العلم بالإيمان في المجال النظري والعقدي (فهما لشروط تجاوز الصراع بين الفلسفة والكلام).

وحددت علاقة القانون بالأخلاق في المجال العملي والشرعي (فهما لشروط تجاوز لصراع بين الفقه والتصوف).

حددتهما تحديدا جديدا لم يكن ممكنا من دون ثورة في فلسفة النظر،

والعقد كان مؤسسها ابن تيمية وفي فلسفة العمل والشرع كان مؤسسها ابن خلدون. وهذه الثمرة المضاعفة هي منطلق محاولتنا لجعل اللقاء الثاني يطور نتائج اللقاء الأول ويحررها من شوائبه. فنتمكن بذلك من إزاحة كل خوف على التربيتين الروحية والعقلية المشروطتين في جعل الإنسان يصبح إنسانا بحق(٣): لن يحصل للفلسفة والعلوم المترتبة عليها

[حاشية] (٣) ما ينبغي تجنبه في اللقاء الثاني وكان تأثيره في اللقاء الأول مصدر كل السلبيات أمران: أما الأول منهما فهو التلقي غير المباشر بتوسط لغة وسيطة، ومن دون تأسيس الدراسات العلمية =

في اللقاء الثاني ما حصل لها في التجربة الأولى من لقاء فكرنا بها، لأن اللقاء الثاني ينطلق من ثمرة اللقاء الأول الذي آل في الغاية إلى وضع أسس الفلسفة النقدية لموقف الناطقين باسم الفلسفة من الدين ولموقف الناطقين باسم الدين من الفلسفة، في شكلهما غير السوي عند أدعياء الفكرين الفلسفي والديني الذين حصروا العلاقة في معركة المصالح بين فئتين تتصارعان على الزعامة الفكرية، وقيادة من صيروهم عامة حتى يبقوا هم الخاصة.

فتوظيف الفلسفة في الصراع ضد الدين ممن لا يرون في الفلسفة إلا أداة أيديولوجية قد أضاع مهمتها المعرفية والخلقية. وهذا الإهمال بسبب التوظيف هو الذي جعلها تصبح عرضة للحرب عليها من قبل من أضاع مهمة الدين وعبادته الأولى أعني المعرفة والأخلاق بسبب التوظيف كذلك. فتم استثناء الفلسفة التي هي عين الدين في هذه الوظيفة، استثناؤها من النظام التربوي في ماضينا أولا، ثم جاء ثانيا توظيفها توظيفا مضادا من

قبل من يزعمون الدفاع عن الدين فقضي بصورة شبه تامة على ثمراتها العلمية تحكيما لمنطق سد الذرائع والنكير على علوم الطبائع. وهذا التوظيف المزدوج لم يبق للفكرين الفلسفي والديني من مفعول إلا الدور الأيديولوجي وسطحيات المنهجية المنطقية العامة المشتركة بين الفنين التوظيفيين. لكن رفض الفكر الفلسفي هذا الذي غلب في البداية من دون بيان علله تحول بالتدريج إلى قبول نقدي له، (بعد أن أدرك أصحابه طبيعة الخلل الناتج عن حصر دور الفكر الفلسفي في توظيفاته الأيديولوجية التي هي في الحقيقة عين تحريفاته)، قبول يمكن أن نذكر من ثمراته الأهم موجبها وسالبها. ولعل أخطر الثمرات ما كان منها سالبا لأن قبول الموجب منها اكتفى:

بالاستعمال المنهجي السطحي (في طرق التنضيد المنهجي للأفكار حيث لا يكون المنطق إلا آلة).

[حاشية] = للمصادر والمراجع والاكتفاء برواية المترجمين الذين كانوا في الأغلب غير مسلمين. وأما الثاني فهو التعامل مع الفكر الفلسفي وكأنه عقائد نهائية ومطلقة بدل من أن يكون محاولات علمية. ومن ثم غلبة التوظيف الأيديولوجي على الوظيفة المعرفية وذلك بتوسط توظيف الفلسفة في المذاهب الباطنية بدلا من اعتبارها محاولات لفهم الطبائع بتوسط التجربة العلمية والشرائع بتوسط التجربة التاريخية.

والتوظيف العقدي المذهبي (حيث تتحول الفلسفة إلى مجرد آلة جدلية لنصرة مذهب ومحاربة آخر).

فكانت علة هذا النوع من القبول ـ في البداية خاصة ـ من جنس علة

الرفض الأولى لأن الفكر الفلسفي تحول بمقتضاها إلى مجرد أداة في الجدل الكلامي ففقد كل قدرة على إنتاج علوم نظرية وتطبيقات عملية تتجاوز عرض الحصيلة العلمية اليونانية والتعليق عليها. لذلك فقد تعطلت شروط استعمار الإنسان في الأرض وأدواته، بسبب توقف البحث العلمي المؤثر أعني أساس كل فكر فلسفي يطلب الحقيقة معرفيا والحق عمليا أو المجاهدة الخلقية التي هي أساس كل فكر ديني حقيقي. وكالحال في العلاج العقيم بسد الذرائع بات الخوف من آثار الدواء الجانبية بديلا من السعي إلى الحد منها فاكتفى أصحابه بحل التخلي عن استعمال الدواء بل ذهبوا إلى حد تحريمه فاستفحل الداء، داء التخلي عن أدوات استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها(٤). وكانت النتيجة فقدان المسلمين لشروط حماية البيضة فصاروا مغلبين لكل متغلب، وأكلة لكل آكل بعد أن فقدوا معاني الإنسانية التي لهم من حيث الاجتماع كما قال ابن خلدون.

ويمكن القول إن القبول النقدي للفلسفة وما يتبعها من علوم قد حد من الاستعمال الأيديولوجي المضاد، لكنه تحول إلى استعمال أيديولوجي من جنسه أعني أنه انحصر في الثقافة الكلامية التي تتخلى عن طلب الحقيقة، وتدمن على الصراع المذهبي فلم تكتف بإفساد الفكر الفلسفي، بل أوجدت ما يشبه السلطة الكنسية التي تصوغ العقائد فتعتبر فهومها عين حقيقة المعاني القرآنية، ولم يعد القرآن الكريم الوسيط الوحيد بين المؤمن وربه بل بات مؤولوه سلطة كنسية في الإسلام. لذلك فلا بد من التسليم بأن مفعول الفكر الفلسفي قد بقي محدودا لغلبة القبول العقدي

[حاشية] (٤) وهذا الموقف من محرمي الفلسفة يعود في العمق إلى حجة

الملائكة في قصة استخلاف آدم ومن ثم إلى عدم فهم وظيفة العبادة التي رأسها العلم ووعي العلم بنفسه وحدوده هو الفلسفة. فالعلم الوضعي بقوانين الطبيعة النافي للوعي الفلسفي هو الذي يمكن أن ننسب إليه الإفساد وسفك الدماء اللذين اتهمت الملائكة بهما آدم في تعجبها من استخلاف الله إياه. لكن العلم المصحوب بالوعي الفلسفي هو الوحيد الذي يمكن أن يحد من الآثار الجانبية للمعرفة لأنها هي العلم بالأسماء الذي رد به الله حجة الملائكة. وهو ما لم يفهمه أولئك الذين حاربوها خلطا بينها وبين انحرافاتها.

وما يتبعه من شعوذات(٥) وردود عليه من جنسه فلم يثمر إلا بصورة بطيئة ومقصورة على المشروع البرنامجي لا التحقيق الفعلي إلا بعد مرور قرون عديدة كما في حالتي ابن تيمية وابن خلدون اللذين واصلا نقد الغزالي وعمقاه. لكنهما هما بدورهما لم يسلما من تغليب رد الفعل، وشبه الاقتصار على التنديد بالاستعمال الأيديولوجي وإهمال الدور الموجب إلى حد كبير، وخاصة بالنسبة إلى ابن تيمية الذي لم يبق منه عند وارثيه المحدثين إلا هذا الوجه السلبي إزاء الفكر الفلسفي والبحث العلمي في شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

ذلك أن ابن تيمية وابن خلدون ـ بالرغم مما أنتجاه من فكر بل وفتح لآفاق جديدة للتفلسف بتوجيه الفكر إلى مجرة موازية تستكمل ما حققه الفكر اليوناني أعني مجرة العلوم الإنسانية وشروط المعرفة العلمية المتصالحة مع الدين ـ بقيا على عتبة ما أبصرا ما إمكانه بالرغم من أهمية محاولة ابن خلدون تأسيس العلم الشارط للنقد التاريخي وبنائه على أسس قريبة من الشروط العلمية للمعرفة التاريخية. لذلك فالسياق بمعنييه الداخلي والخارجي

للفكر العربي الإسلامي، وما ترتب عليه في المستويات الاجتماعية والسياسة ترتبا جعل الموازنة بين اللحظتين العربية الإسلامية والألمانية المسيحية ذات دلالة. هذا السياق هو المسألة الأساسية الأولى التي ينبغي بيان دورها لفهم مسار الفلسفة العربية الإسلامية ومصيرها خلال فترات تكونها المتدرج ومآلها عند مفكرينا ومن ثم القيام بالموازنة بين اللحظتين. ولعل تعثر المرحلة العربية في محاولاتها التخلص من بقايا خصائص الفكر القديم المتأخر ومحاولاتها القريبة من إرهاصات خصائص الفكر الجرماني المتأخر يجعلها فريدة النوع لأن توسطها التاريخي يجعلها بحق وسيطا حقيقيا مثل الجسر الفعلي بين الفكر القديم والفكر الحديث بل وحتى ما بعدهما بل بينهما وبين ما بعدهما لاتصالها بما قبل القديم نفسه وسيطا متضمنا لما يجعل انبعاثه في العصر الحديث وما بعده ليس أمرا مفتعلا بل هو أمر طبيعي كامن فيه.

[حاشية] (٥) مثل الجفر والتنجيم والسحر وهي جميعا أهم ما غلب على ما يدعيه المتصوفة من علوم لدنية. ولهذه العلة كان السحر وإدعاء القدرة على التحكم في الغيبيات أهم حيل ما يسعون إليه من تكوين لما يسمونه دولة الأنوار رسائل إخوان الصفا بمنطق الباطنية كما فضح ذلك الغزالي بسخريته اللاذعة على توظيفهم للأعداد في تأويل أحداث التاريخ الإسلامي.

ولنبدأ باللحظة التي غلب عليها دور السياق الداخلي الذي هو سياق مضاعف وشبه فصامي بسبب التقابل بين التجربتين المعرفيتين المختلفتين:

١ ـ تجربة التأسيس المستقل والذاتي لعلوم الملة النقلية التي لم يكن لها

سابق وجود قابل للأخذ من السابقين، لأنها بالموضوع فضلا عن خصائصه الذاتية ذاتية للأمة حتى وإن كانت تجارب الأمم السابقة، في هذا المضمار ومن حيث الشكل، قد ساعدت على التحقيق السريع لعلوم الملة.

٢ ـ وتجربة الاستيراد شبه المطلق للعلوم العقلية التي لم يكن بالوسع إعادة بنائها من جديد ولا تجاوزها في حضارة ليس لها بعد خبرة بالعلوم الطبيعية وبأدواتها الرياضية والمنطقية وبشروط معطياتها الموضوعية أعني أجهزة الرصد والملاحظة.

إذا، فالمحدد السياقي الداخلي الغالب في لقاء فكرنا الأول بالفلسفة هو دور هذا التقابل بين التجربتين وتأثيرهما، وخاصة تأثير التنافس بينهما في ما اصطبغ به الفعل العقلي والعلمي من خصائص خلال وضع ما يسمى بـ «علوم الملة الأصيلة»، وتبني ما يسمى بـ «علوم يونان الدخيلة». وفي الحقيقة فإن كلا الوصفين وصف تقريبي لا يطابق الحقيقة التاريخية. ذلك أن المقابلة إذا سلمنا بصحتها، في الجملة، ليست إلا مقابلة بين نسبتين: **إحداهما** أصيلة بالموضوع وأجنبية بالشكل **والثانية** أجنبية بالشكل وأصيلة بالمضمون. ومن ثم فالمقابلة ينبغي أن ندخل عليها الكثير من النسبية:

علوم الملة استفادت من شكل العلوم القائمة في أرض الإسلام لبناء شكلها العلمي ومن ثم فأصالتها مضمونية خاصة بالرغم مما فيها من شكل متميز عما ورثه العرب عن السابقين. لذلك فجل البناة في البداية كانوا ممن ينتسب إلى من كان على صلة بحضارة العصر في أطراف الجزيرة العربية قبل أن يتحقق التمازج بين الحضارتين العربية واليونانية بعد القرنين

الأولين من نشأة الدولة الإسلامية.

وعلوم اليونان اضطر أصحابها إلى ملاءمتها مع المبادئ العامة للإسلام ومن ثم فهي أصيلة بالشكل على الأقل وأجنبية بالموضوع بالرغم مما بقي فيها من الشكل المستورد. ذلك أن العلوم الدخيلة لم يكن بوسع أصحابها تحقيق شرط قبولها ممن بيده السلطان من دون التكيف مع الظرف، ومن ثم

فقد حصل الخضوع لشرط عدم التنافي الصريح مبادئ الإسلام الأساسية بعد حركة الترجمة التي يسرت استيعاب الفلسفة والعلوم اليونانية.

ولهذه العلة فإن المقابلة الحقيقية ليست بين الأصيل والدخيل من العلوم بإطلاق، بل هي بين ما كان عليه تصور دور العقل تشكيلا للموضوع، وتصور دور النقل تعيينا للموضوع في تلك المرحلة من مراحل نضوج الفكر الإنساني[6]. ومن ثم فكل ما يعنينا في سعينا لفهم ما جرى لتحديد منزلة الفلسفة وعلومها في اللقاء الأول هو تغير هذا التصور خلال الصدام النظري بين الكلام والفلسفة (في النظر والعقد) والصدام العملي بين الفقه والتصوف (في العمل والشرع). ومن ثم فالمقابلة بين العقل والنقل في هذه الحالة لا ينبغي أن نفهم منها المقابلة بين نوعين من العلوم كما جرت العادة بل القصد هو دور الشكل العقلي والمضمون النقلي في كل علم سواء تعلق الأمر بالعلوم الأصيلة (ما يطابق العلوم الإنسانية وأدواتها اللسانية والتاريخية) أو بالعلوم الدخيلة (ما يطابق العلوم الطبيعية وأدواتها الرياضية والمنطقية) بمعنى ما لم يكن معهودا من العلوم في التراث العربي الإسلامي مثل علوم الطبيعة بالمقابل مع علوم الشريعة.

فعلوم الطبيعة تتضمن جزءا عقليا هو شكل المعرفة أو صورتها وجزءا نقليا هو مضمون المعرفة أو مادتها التي هي المعطيات التي يقدمها الإدراك الحسي الظاهر لصبها في النموذج العقلي القبلي لبناء النظريات العلمية (وهو نموذج فرضي بالجوهر). وهي في ذلك لا تختلف عن علوم

[حاشية] (٦) وهذه المقابلة كانت موجودة خاصة في الفقه والقضاء حيث يكون المعطى المضموني هو النص والتحديد الشكلي هو فهمه. وحينئذ فالمقابلة ليست بين عقل ونقل بل بين نقل مضموني وعقل شكلي لتحقيق شرط الموضوعية القضائية. فأصحاب الرأي يتصورون الرأي متقدما في تأسيس الحكم على نص القانون (الذي يمكن أن يكون السوابق من السنة أو نصا من القرآن) وأصحاب النص يرون العكس. وطبعا فالموضوعية القانونية تقتضي أن يكون أصحاب النص أقرب إلى الحق من أصحاب الرأي لأن الآراء يمكن أن تكون تحكمية فلا يتحقق الإنصاف في الحكم الذي من شرطه أن يكون ذا سند موضوعي وقابل للمراجعة من قبل الجميع بخلاف الرأي الذي قد يتبدل بتبدل الأشخاص. وطبعا، فذلك لا يعني أن النصية كافية للموضوعية أو نافية لدور الرأي، ذلك أن النص نفسه لا بد فيه من فهم هو في النهاية رأي، لكن النص يحد من تحكم الرأي فلا يبقى مجرد شعور فردي غير مستند إلى حجج موضوعية هي قرائن الفهم المشترك بين أصحاب المعرفة بالمجال بالنسبة إلى نص القانون.

اللغة مثلا التي بدأ علماء العربية وضعها بجمع المعطيات من خلال مصدرين هما النصوص المتوفرة (أعني القرآن الكريم والحديث والشعر

العربي وأيام العرب) والممارسة الحية للعربية بين القبائل العربية التي تم مسح لهجاتها وفهومها للقرآن والحديث والشعر وأيام العرب: والنموذج الفرضي القبلي هو النموذج القائل إن قوانين أي لغة هي جملة الفرضيات التي تصور بنموذج عقلي فرضي يمكن من تنظيم عادات مستعمليها في استعمالهم العادي لها، فيستنتج جل ظاهرات اللغة السليمة والسقيمة من بعض القواعد العامة التي هي قوانين ذلك اللسان.

وأصل المأزق في فهمنا لتاريخ فكرنا خلال اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي، هو الظن بأن المشكل كان مشكل مقابلة بين العقلي والنقلي (وهو وهم جعله السطحي من مؤرخي فكرنا الفلسفي والكلامي يصبح عقيدة راسخة وخاصة عند خرافي الإسلامولوجيا)، وعدم التفطن إلى أنه كان مقابلة بين مرحلة معينة من تصور دور العقل في تشكيل المعرفة ودور النقل في مد المعرفة بمضمونها، ومن ثم دورهما المتكامل في بناء المعرفة العلمية مرحلة جعلت العلماء يتصورون الفلسفي كله عقليا والديني كله نقليا في حين أن صنفي العلوم ذات الموضوع الطبيعي وذات الموضوع الديني كليهما صورته عقلية حتما ومادته نقلية حتما. فلا وجود لعلم فلسفي من دون مضمون نقلي هو ما تمده به التجربة معطيات لعلمه. ولا وجود لعلم ديني من دون شكل عقلي هو ما يضفيه على معطيات موضوعه من صوغ عقلي تكون القضايا فيه مؤلفة من مقدمات ونتائج ونسق جامع هو متن ذلك العلم، لذلك فالصراع كان صراعا بين مرحلتين من تصور العقلي والنقلي بهذا المعنى، وإذا، فالأمر يتعلق في الحقيقة:

بدور العقل من حيث هو المحدد لشكل المعرفة في ما يوصف بالعلوم

الأصيلة وبالعلوم الدخيلة على حد سواء.

وبدور النقل من حيث هو المحدد لمضمون المعرفة في ما يوصف بالعلوم الأصيلة وبالعلوم الدخيلة على حد سواء كذلك.

وذلك لأن كل علم أيا كانت طبيعته دينيا كان أو فلسفيا يحصل فيه هذا النزاع بين تصورين للعلم متلازمين ومتنافسين دائما:

فأحدهما يقدم دور المضمون، وذلك هو رأي كل التجريبيين، والمغالي منهم ينفي ما عدا التجريبي فيصبح نقليا خالصا: العلم هو الحصيلة البعدية أي نقل ما في الواقع المجرب.

والثاني يقدم دور الشكل، وذلك هو رأي كل العقلانيين، والمغالي منهم ينفي ما عدا العقلي فيصبح عقليا خالصا: العلم هو حصيلة القبلية أي صوغ ما يتصوره العقل واقعا.

فتكون المقابلة قابلة للوصف بما يماثل المقابلة بين التصور العقلاني والتصور التجريبي في نظرية المعرفة حتى وإن كان ذلك لا يقتضي حتما الذهاب بالأمر إلى حد الوصول إلى النظرة الوجودية التي تقابل بين مثالية ومادية مطلقتين وحتى وإن كنا نميل إلى أن علماء النقل كانوا أقرب إلى النظرة المادية في الوجود والبعدية في المعرفة وعلماء العقل كانوا أقرب إلى النظرة المثالية في الوجود والقبلية في المعرفة.

ولنأت الآن إلى السياق الفكري الخارجي الذي هو سياق مضاعف قديم وحديث والذي يمثل حاضر الفكر العربي الإسلامي لجمعه بين الوضعيتين السياقتين أو مفعول الصدمتين بالفكر الفلسفي:

1 ـ فهو يتحدد بالنسبة إلى اليونان(٧) لأن البداية والانحطاط كلاهما لا يزال فاعلا في فكرنا الحالي ويؤثر في تصورنا لمستقبلنا.

2 ـ وهو يتحدد بالنسبة إلى الألمان(٨) لأن الغاية والاستئناف كلاهما بدأ يفعل في فكرنا الحالي ويؤثر في فهمنا لفكرنا الماضي.

[حاشية] (٧) هذه النسبة ثابتة ولا تحتاج إلى طويل تعليل، وهي حقيقة تاريخية ليس لنا قدرة على تغييرها، فكرنا الفلسفي وحتى الديني تحدد بالقياس إلى الفكر اليوناني سلبا برفضه عقديا وإيجابا باستعماله منهجيا لأن مجرد كون القرآن نفسه قد نزل أحداث الرسالات في تاريخ الأديان وعلاقتها بالفكر الفلسفي يفرض هذه الحقيقة بالإضافة إلى تاريخ الفكر لحظة نزول القرآن وتكون ضروب الفكر الإسلامي النظري والعملي.

[حاشية] (٨) يبدو في الظاهر أن فكر النهضة العربية قد تأثر بالفكر الفرنسي خاصة (بسبب صلة الشام ومصر والمغرب العربي بفرنسا)، لكن الحقيقة مخالفة تمام المخالفة لهذا الظاهر، ولعل أفضل دليل هو ردود عبده على أرنست رنان، فهذا الرجل بالرغم من كونه فرنسيا لم يكن فكره وموقفه من الفلسفة العربية الإسلامية إلا ثمرة انتسابه إلى المدرسة الهيغلية، وخاصة إلى القول بأرواح الشعوب والمفاضلة بينها إلى حد العنصرية.

لكن الأمر المهم هو أن الوجه الثاني من هذا السياق له نتيجتان، أولاهما سلبية وهي نتيجة قد تجعل المرء ييأس من إنجاح عملية زرع الفلسفة في تربة حضارتنا زرعا يجعلها نبتة أهلية. والثانية نتيجة إيجابية قد تجعل المرء يتفاءل لما يراه من بشائر نجاح الاستنبات. فالمعركة نفسها بين الأصيل والدخيل لا تزال مستعرة ولعلل نفسها لأن جل المتكلمين باسم الفلسفة

يجعلونها في صدام مع مقومات الحضارة الأهلية فيولدون بذلك ردة فعل من جنس الردة التي حالت دون استنبات الفلسفة في نظامنا التربوي سابقا بحيث بقيت الفلسفة عمل عصاميين ولم تصبح عمل مؤسسة التربية والتعليم الرسميين. ولما كانت وضعية العرب في تاريخ الشرق الوسيط والحديث شبيهة جدا بوضعية الألمان في تاريخ الغرب الوسيط والحديث وكان الألمان بالرغم من تخلفهم بالقياس إلى أمم أوروبا الأخرى قد نجحوا فأخذوا مشعل الإبداع الفلسفي والعلمي من فرنسا وإنكلترا بعيد العصر الكلاسيكي فإن ذلك يجعلنا نتفاءل فنؤمن بأنه بوسعنا تحقيق الهدف نفسه للتماثل بين الوضعيتين والدورين خلال العصور الوسطى حتى بداية العصر الحديث.

فكلتا الأمتين كانت الحامل الأساس لنقل الرسالتين الإسلامية والمسيحية من التصور النظري (العقد الكلامي والفلسفي) إلى الواقع العملي (الشرع الفقهي والصوفي) في سعيهما إلى تدارك تخلفهما الحضاري بالقياس إلى ما تفوقت عليهما الأمم المحيطة بهما، الأمم التي افتكتا منها سلطانها. من هنا جاء الاشتراك بين الأمتين في التركيز على دور الإصلاحين الديني والتربوي وربطهما بالفاعلية السياسية التاريخية في صلتها بالشرائع المتعالية على التاريخ، ولعل المميز الأساس هو الطابع البكر للأمتين القريبتين من الفطرة الأصيلة التي تحقق كبير المشروعات التاريخية، وهذا التماثل بدأ منذ القرون الوسطى وكان محك الصراع بينهما من خلال كل التاريخ الوسيط إلى بداية التاريخ الحديث، فسواء في الحروب الصليبية أو في حروب الاسترداد أو في الدور التاريخي الديني أو في تأثر الفكر الإصلاحي

بالنظرة الإسلامية وخاصة إزاء دور الكنيسة، كان دور الألمان الدور الأفعل في تصدي الحضارة الأوروبية المسيحية للحضارة العربية الإسلامية، وفي الأخذ عنها والتأثر بها في آن، وكل ذلك من ميسرات المقارنة، وهو على كل ما نعتبره جاعلا لها جديرة بالمحاولة.

الفصل الرابع

التحديد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي

بين تطور المعركة بين الحزبين: حزب توظيف الفلسفة وحزب الرد عليهم حقيقة العامل الذي حدد النقلة من سطحيات المعركة الزائفة بين الدين والفلسفة إلى إدراك طبيعة المشكل بينهما: طبيعة العلاقة بين المدخلين الممكنين لطلب الحقيقة والعمل بها، المدخلين اللذين يتحدان في الغاية عند صدق السعي والنوايا، وهذا العامل الأهم في علاج التقابل بين التجربتين يمكن أن نرده إلى سعي نقاد الفكر الذي وظف الفلسفة. إنه السعي الذي أدى إلى استخراج فلسفة في الدين وفلسفة في التاريخ مناسبتين للمنظور القرآني. وعلى هذا المنظور سيعتمد الفكر الفلسفي البديل في محاولاته وضع المشكل العميق للعلاقة بين وجهي الدين والفلسفة وجهيهما النظري العقدي والعملي الشرعي. وقد عين خصائص هذين الوجهين السياق الداخلي أعني الشروط التي تحددت بمقتضاها مراحل الموقف من الفلسفة اليونانية:

- في بعدها النظري عامة (من حيث العلاقة باليقين الإيماني).
- وفي بعدها العملي خاصة (من حيث العلاقة بالخلق الديني).

وهي مراحل موقفية كانت في أغلبها ردود فعل على موقف الفلاسفة

من الوحي(١) والخطاب الديني(٢). ولما كان الفكر الفلسفي اليوناني خلال هذا اللقاء فاقدا لفاعليته الذاتية الحية بسبب انحطاط أمة يونان في تلك المرحلة من التاريخ القديم المتأخر فقد انحصرت فاعليته في ما ينتج عن شكله الذي أصبح عليه عند فلاسفة الإسلام الوارثين لهذا العصر المنحط حصرا فيه، لذلك كان السياق المحدد الحي الغالب هو السياق الداخلي أعني الصراع الداخلي بين ممثلي الفكر الفلسفي وممثلي الفكر الديني في الملة نفسها بسبب فقدان السياق الخارجي لفاعليته الحية؛ إذ هو كان مقصورا على التراث الفلسفي الموجود في ما صار دار الإسلام وفي الأعمال المنقولة إلى العربية(٣) حتى وإن كنا لا ننفي تأثير بعض ممثلي الأديان الأخرى (مسيحيي الشرق ويهوده ومجوسه ومشركيه وجميعهم يذكرهم القرآن كما في الآية ١٧ من «سورة الحج»). فكان الغالب على موقف ممثلي الفكر الديني رد الفعل على منظور ممثلي الفكر الفلسفي من المسلمين (الفارابي وابن سينا خاصة كما يؤكد الغزالي ذلك في **تهافت الفلاسفة**، لكن الظاهرة الأعم هي مضمون **رسائل إخوان الصفا** وفكر الباطنية)، وموقفهم من الوحي والدين المنزل في الفلسفة: ومعنى ذلك أن مفهومي النبوة والملة غير الفلسفية المبني على حصر الديني في الوظيفة التخييلية للحقائق الفلسفية، والمؤسس في الغاية للموقف الباطني هو المفهوم الذي ينافي نظرة القرآن للعلاقة بين الوحي والعقل.

[حاشية] (١) نظرية النبوة بالرغم مما أدخل عليها من تحسينات عند ابن سينا وابن طفيل وابن رشد يبقى المؤثر منها رأي الفارابي، وهو رأي لا

يختلف عن نظرية فوران الخيال المتحمس غير العقلاني، وهي النظرية التي يقول بها أفلاطون في كلامه عن حماسة من تماثل وظيفتهم ونوع معرفتهم عند اليونان وظيفة الأنبياء، ونوع معرفتهم في الثقافة العربية الإسلامية.

[حاشية] (٢) طبيعة الخطاب الديني عند الفلاسفة الأول مجرد صوغ خيالي في أحسن الحالات لما عليه المعرفة الإنسانية بحيث إن الملة تكون دائما تابعة لحال المعرفة وهي لا تكون ملة حقيقية إلا متى كانت مبنية على حقائق فلسفية ترجمت بمثالات خيالية لمخاطبة الجمهور ومن ثم فهي ظاهر حقيقته الباطنة هي الحقائق الفلسفية، وما عدا ذلك ملة فاسدة.

[حاشية] (٣) لكن ذلك كان يتضمن إمكانية التمييز بين هذا السياق الداخلي البديل في جزئه الفلسفي والسياق الأصلي كما سيحصل في مرحلة الترميم الرباعي (ابن رشد وابن عربي عودة إلى أرسطو والسهروردي والرازي عودة إلى أفلاطون) بعد نقد الغزالي للفنون الأربعة الأساسية أعني الفلسفة والكلام والفقه والتصوف.

لكن مفهوم الدين الذي يسعى إليه ممثلو الفلسفة العربية النقدية (وخاصة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون)، والذي تحدد بالتلازم مع مفهوم المعرفة العقلية بدءا من الغزالي، هو المفهوم الذي يحدده القرآن الكريم والذي يمكن أن نسميه بمصطلح وضعه الغزالي، هو الاعتقاد في وجود «طور ما وراء العقل» مع تضمينه أمرا يتجاوز ما يقول به الغزالي، فطور ما وراء العقل لا يدركه الإنسان لكونه ليس محجوبا عن العقل فحسب، بل هو محجوب حتى عن الذوق بخلاف ما يعتقد الغزالي وجل المتصوفة وخاصة القائل منهم بالاتصال وحتى بالحلول. ولعل المفهوم المناسب هو نقيض ما

يسميه ابن خلدون بالوهم الفلسفي الذي يحصر الوجود في الإدراك، فيكون المقصود بطور ما وراء العقل ما حوم حوله ابن تيمية وابن خلدون من دون تعيينه التعيين الصريح أعني مفهوم الغيب الذي لا يدركه أحد إدراكا موجبا. فالغيب محجوب حتى عن الأنبياء فضلا عن المتصوفة: وذلك هو أهم مضمون جاءت به الرسالة الخاتمة وما يترتب عليها في العلاقة بين العقد والعلم (الطبيعي نظريا) وبين الشرع والعمل (السياسي عمليا).

هذا المفهوم هو الذي يمكن أن نعتبره ما يطلبه التحديد الفلسفي النقدي لمنزلة الدين في حكم العقل خلال رده على النظرة الفلسفية التي كانت سائدة في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بمعناه المدرسي، تلك النظرة التي يتقاسمها كل الفلاسفة في الحضارة الإسلامية أي إنهم كانوا جميعا دغمائيين فلا يعتبرون المعرفة الفلسفية معرفة اجتهادية بل كانوا يتصورونها عين الحقيقة المطلقة التي يؤول في ضوئها نص الدين المردود إلى العبارة الخيالية والعامية عنها في أفضل الحالات. ولما كان من العسير جدا فهم المضمون الثوري للقرآن فهما فلسفيا، ومن ثم فهما لقصده من تأسيس عقيدة دينية على أمرين يبدوان غير قابلين للاستيعاب في ذلك العصر، بل هما لا يزالان إلى الآن من أعسر المعضلات في فلسفة الدين فضلا عما كانا عليه في عصر نزول القرآن الكريم فإن محاولتنا تقتضي أن نحدد منزلة الدين بمعناه القرآني:

- في مستوى نظرية النظر والعقد وما يترتب عليها في العمل والشرع (ثورة ابن تيمية).

- وفي مستوى نظرية العمل والشرع ما يترتب عليها في النظر والعقد (ثورة

ابن خلدون).

- في هذين المستويين على حد سواء باعتبار هذه المنزلة عين السياق الذي حقق خصائص فكري ابن تيمية وابن خلدون، فكريهما اللذين نعتبرهما قابلان للموازنة مع آخر مراحل الفكر الفلسفي الحديث في مجال فلسفة الدين وفلسفة التاريخ، موضوعي الموازنة الأساسيين في هذه المحاولة:

فأما الأمر الأول الذي يعسر استيعابه فلسفيا، فهو دعوى كلية التجربة الدينية بالمعنيين: التوزيعي (لكل أمة رسالة بلسانها) والشامل (كل رسالة تتضمن في جوهر مضمونها الكلي الديني الذي يكتمل الوعي به في الرسالة الخاتمة)، مع ما يترتب على ذلك من ضرورة ضم الأديان الأخرى بوصفها تجارب سابقة مثالها، وغايتها الوصول إلى الإسلام الذي هو لبها جميعا، ومن ثم الاعتراف بها واعتبارها منطلقات نحو الغاية ما يقتضي حفاظ الدولة الإسلامية لها ورعايتها كما يتبين من تعليل الآية ٤٨ من المائدة تعدد الشرعات والمناهج(٤).

وأما الأمر الثاني الذي يعسر استيعابه فلسفيا كذلك فهو دعوى ختم الوحي من حيث كون الرسالة ـ إذا سلمنا بإمكانها ـ قابلة للختم(٥) وما

[حاشية] (٤) ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحد ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ [القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٨].

[حاشية] (٥) وفي ذلك قول ضمني بختم الفصل المطلق بين ما بعد التاريخ والتاريخ بحيث يصبح ما بعد التاريخ محايثا للتاريخ بفاعلية جذبه إلى المتعاليات جذبا رمزه طبيعة العلاقة المتينة بين الديني بمعناه القرآني (محددا للغايات الكونية) والسياسي بمعناه القرآني (محددا للأدوات المناسبة لها فنيا وخلقيا) فيكون التاريخ الموالي لنزول القرآن هو تاريخ السعي الدائم واللامتناهي لتحقيق القدر المستطاع من القيم الدينية في التاريخ الفعلي بأدوات السياسة الرمزية والمادية (وهو معنى ضرورة التعدد من أجل التسابق في الخيرات). وذلك هو مفهوم الجهاد بمعنييه الأكبر والأصغر وبشرطيه الكبير (العلوم الإنسانية وتطبيقاتها التربوية) والصغير (العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاقتصادية). وأصل أصناف الجهاد الأربعة جميعا هو تحرير عقل الإنسان بفضل الإيمان والتواصي بالحق وإرادة بفضل العمل الصالح والتواصي بالصبر شرطين في الاستثناء من الخسر، ومن ثم شرطين في استكمال الخلق والخلق أعني تحقيق استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها اللذين هما ما يرمز إليه =

يترتب على ذلك من اعتبارها غاية التطور في الوعي الديني، غايته التي تقدم بوصفها مطلب الجميع مطلبهم الذي ينبغي الاعتراف بفرقه المؤقت لكأنه مرحلة تصبو إلى هذه الغاية. ولهذا أساسه في التوجه الكوني للرسالة الخاتمة (المخاطب هو كل المكلفين وطبعا فالإنسانية هي أولهم) وهو أساس منطق التصديق والهيمنة.

ومن ثم فلا بد من التعامل مع كل الأديان بانفتاح كبير وتسليم بحرية المعتقد والتعبد بل والعناية بها باعتبارها أمانة في ذمة الأمة (مفهوم أهل

الذمة في مدلوله الحقيقي وليس في مآله التاريخي)، من دون تمييز بين درجات الأديان الست من حيث إرجاء الفصل بين أصحابها إلى يوم الدين أي من المشركين إلى المسلمين مرورا بالمجوس والصابئة والنصارى واليهود(٦). وبذلك نجد أنفسنا أمام مفارقة عجيبة هي الحاجة إلى الوحي وإلى ختمه في آن ختما مستغنيا عن سلطة تعوضه:

فالختم علامة على بلوغ الإنسانية الرشد العقلي الذي هو علم العقل بكونه مصدر العلم الوحيد المدرك لحدود العلم الإنساني، فيكون الختم مصحوبا ضرورة برشد العقل المتمثل في كونه مصدر العلم الوحيد بموضوعه وبحدود علمه، ولهذه العلة كان أسلوب التبليغ القرآني مستندا إلى الحجاج العقلي بديلا من الإرغام الإعجازي كما في ما تقدم عليه من رسالات.

والعلم بحدود العلم هو أساس عدم الطغيان باسم العلم العقلي بالغيب، فضلا عن الطغيان باسم العلم الذوقي به، وكلا الصنفين من العلم ينفيه الوحي الخاتم حتى عن الأنبياء، فتكون ذروة الوحي الخاتم هي تأسيس نظرية الغيب المحجوب عن الجميع بمن فيهم الأنبياء،

[حاشية] = مفهوم الأمانة التي قبلها الإنسان إيجابا، ويرمز إليها سلبا الرهان عليه ردا على تحدي إبليس وطلبه النظر إلى يوم الدين.

[حاشية] (٦) ﴿كذلك أنزلناه آيات بينات وأن الله يهدي من يريد. إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد. ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن

يهن الله فما له من مكرم إن الله يفعل ما يشاء﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآيات ١٦-١٨].

ومن ثم فالختم والعلم بحدود العلم متلازمان حتما سواء كان عقليا أو ذوقيا(٧).

وينتج من هذه النظرة الفلسفية العميقة للعلم من حيث هو إدراك لموضوعه ولحدود إدراكه له أمران هما المميزان الأساسيان لكل أبعاد الفلسفة القرآنية التي نعتبر فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون ممثلين لمحاولة فهمها الفهم الأعمق في غاية تطور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي أو لنقل إنهما كانا أقرب إليها من كل من تقدم عليهما. وهذه الحقيقة هي أصل نقدهما الميتافيزيقي لتأسيس علم النظر والعقد ونقدهما الميتاتاريخي لتأسيس علم العمل والشرع أساس نقدهما كله؛ إذ يذهب إلى غايته متجاوزا المرحلة الغزالية لكونه يجعل العاريتين اللتين لجأ إليهما الغزالي في إحياء علوم الدين هما بدورهما موضوع نقد جذري(٨) (عارية المنطق من الفلسفة وعارية الذوق من التصوف)، نقد نعتبره المؤسس الحقيقي لمنظور فلسفي جديد لا يمكن رده إلى المراحل السابقة من الفكر الإنساني وهو من ثم قابل للمقارنة مع المراحل اللاحقة منه:

الأول، نظري عقدي ويتعلق بنظرية الحقيقة العلمية وهو التسليم بضرورة التعدد الديني مراحل نحو الغاية من الدين الأتم أي الرسالة التي جاء بها الوحي الخاتم. وفي ذلك تسليم بالنسبية المعرفية من دون ما يتصوره بعضهم شرطا لها أعني النسبوية الوجودية القائلة بنسبية الحقيقة في ذاتها، وليس بنسبية علمنا بها: فمحدودية العلم لا تعني عدم الإيمان بلا محدودية

المعلوم، ولا خاصة بأن علم الله بالحقيقة علم مطلق وهو العلم المطلق الوحيد.

الثاني، عملي شرعي ويتعلق بنظرية الحقيقة العملية وما يترتب عليها

[حاشية] (٧) ومن ثم فالعلم الذوقي الذي لا ينفيه ابن تيمية وابن خلدون لا يمكن في هذه الحالة أن يكون العلم بالغيب المحجوب حتى عن الأنبياء بل هو الكلام في طريق موازية لطريق العلم بما هو معلوم بالعقل من الشاهد طريق غنية عن الاستدلال المنطقي بل إن ابن خلدون صريح بأن المنطق من الحجب مثله مثل اللغة والكتابة والعلم به ممكن لكنه مستحيل من دون مساعدة الذوق.

[حاشية] (٨) استعار الغزالي من الفلسفة أداة التحليل المنطقي ومن التصوف أداة التأويل الذوقي، وهاتان الأداتان اللتان لم تخضعا للنقد عنده هما موضوع النقد الجذري عند فيلسوفينا وعلل ما يتهم به الغزالي من نكوص إلى الفلسفة التي نقدها في تهافت الفلاسفة.

من تسليم بضرورة التعايش بين العقائد المختلفة وبالنسبة في الممارسة السياسية الناظمة لهذا التعايش بل هي تعد أساس التسابق في الخيرات كما تبين الآية ٤٨ من سورة المائدة، وفي ذلك تسليم بأن الدعوة تستند إلى تقديم النماذج وليس إلى فرض العقائد من دون ما يتصوره بعضهم شرطا أعني النزعة السلموية التي لا تقول بآية الاستعداد الدفاعي (سورة الأنفال: ٦٠) أو بضرورة الجهاد في مجالي حماية حرية العقد والتصدي للاستضعاف.

من هنا يأتي السؤال عن معنى فكرة الدولة بمعناها القرآني من حيث هي

نظام المؤسسات السياسية والدينية(٩) في آن، من دون أن يكون نظام الحكم دينيا بالمعنى المقابل لما يسمى بالنظام العلماني بل هو صنف مختلف عن التحديد بالاختلاف عنه ولا بالمماثلة معه. إنه نظام يكون فيه الجميع راعيا (مسهما في رعاية الشأن العام) ورعية (خاضعا لنظام الرعاية الذي يعبر عن الإرادة الجماعية التي شارك فيها). ذلك أن المفهوم الحد في المعرفة النظرية «طور ما وراء العقل النظري» (الفكر) يناظره مفهوم حد في المعرفة العملية «طور ما وراء العقل العملي» (الإرادة). فإذا كان الغيب النظري محجوبا عن العقل النظري فمن باب أولى أن يكون الغيب العملي محجوبا عن العقل العملي (الإرادة)، ومن ثم فالعلم والسياسة كلاهما اجتهادي وحصيلة خبرة أساسها التواصي بالحق للأول والتواصي بالصبر للثانية، من هنا جاءت نظرية ابن خلدون في عدم التأثيم خلال محاولته فهم الحروب الأهلية الإسلامية التي ولت الفتنة: «والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين، فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة، والمجتهدون إذا اختلفوا:

فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منها، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا.

وإن قلنا إن الكل على حق، وإن كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي

[حاشية] (٩) ميز بينهما ابن خلدون بالمقابلة بين الوظائف التابعة للسلطان والوظائف التابعة للخليفة انظر: أبو يعرب المرزوقي، الوعي العربي بقضايا

الأمة (دمشق: دار الفرقد، ،(٢٠٠٧ ص -١٤٧ ١٤٨٠

الخطأ والتأثيم، وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية، وهذا حكمه»(١٠).

لكن القائلين بتواصل الوحي يرفضون هذا المفهوم الحد للعقل والنقل على حد سواء؛ لذلك توازى عندهم الفيلسوف الرئيس والقطب والإمام في دولة تنبني على دعوى الحق الإلهي في إرث الحكم والنبوة، وعلى العلم المطلق وليس على الاجتهاد الذي يصيب ويخطئ. وتلك هي مفارقة الفكر الباطني، فهو يؤمن في آن بالحاجة إلى التعليم بحجة عجز العقل ويؤمن كذلك بأن الدين ظاهر باطنه الحقيقة الفلسفية. والمفارقة تصبح يسيرة الفهم إذا علمنا أن نظرية الإمامة والقطب والفيلسوف الرئيس كما يراها الفارابي مثلا وإخوان الصفاء كذلك تنفي محجوبية الغيب بخلاف ما يعلمنا به الرسول، ومن ثم فهي تنفي المفهوم الحد في مستواه النظري والعملي ومن ثم كذلك نفيها الضمني لختم الوحي الذي استبدل بالعلم اللدني أو الذوقي. أما التعليم فهو ليس نفيا للفلسفة بل للاشتراك في العقل الأسمى الذي يكون صاحبه قطبا وفيلسوفا رئيسا وإماما. ومن هنا يمكن فهم معضلة ردود الغزالي على الباطنية التعليمية والفلاسفة في آن؛ إذ يبدو وكأنه يحارب العقل في الحالة الثانية ويدافع عنه في الحالة الأولى كما سنرى في الفصل الموالي.

ذلك أنه إذا كانت الدولة القرآنية تنبني على دين يعترف بالأديان الأخرى ويسلم بالحرية الدينية شرطا في تطور الضمير الديني عند المؤمنين، حتى يكفروا بالطاغوت ويؤمنوا بالله طوعا وبلا إكراه فإنه يجعل السياسة فنا

يحقق الأهداف القيمية بالتربية (وقاية) وبالحكم (علاجا) لإتمام مكارم الأخلاق أعني شروط التعاوض العادل بين المتعاونين على استعمار الإنسان في الأرض بمعايير استخلافه فيها، ومن ثم فهي دولة فريدة النوع:

- فهي ليست دينية بمعنى ينفي الاجتهاد الإنساني فتصبح ثيوقراطيا (حكم الله).

[حاشية] (١٠) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، الباب ٣، الفصل ٣٠، ص ١٦٨٠

- وهي ليست عقلية بمعنى ينفي المقدس في السياسة فتصبح أنثروبوقراطيا (حكم الإنسان).

إنما هي حكم إنساني نموذجه الحكم الإلهي فتكون الشريعة مثاله الأعلى مع قول الشريعة الخاتمة بضرورة تعدد الشرائع شرطا في التسابق في الخيرات وتكون هذه الشريعة الخاتمة مهيمنة بمنهج التصديق بما بين يديها وتتجاوزه إلى شروط جعله يكون شرطا في التسابق في الخيرات: إنها ما بعد الشرائع من حيث هي أنظمة تربوية ذات سلم تفاضل درجاته وتشجع بهذا التفاضل التدرج في الترقي الخلقي الذي يسميه القرآن التسابق في الخيرات.

لذلك فدولة القرآن ليست دولة دينية بمعنى المقابلة مع دولة دنيوية بالمفهوم العلماني، ولا هي دولة علمانية بمعنى المقابلة مع دولة أخروية بالمعنى الأصلاني. فكلا هذين المفهومين المعهودين لا ينطبقان عليها بل هي صنف أسمى يتألف من أسمى ما فيهما كليهما (أعني حرية العقل وحرية الروح) لكونها تضع للتشريع والتنفيذ معايير متعالية على مجرد الوضع

الإنساني. لكنها تعتبر كل سعي إنساني سعيا تهدي وجهته هذه المعايير الشرعية مثالا أعلى لا يتحقق في التاريخ الفعلي حتى في زمن الأنبياء فضلا عن غيره من الأزمان ومن ثم من دون أن تدعي الدولة الفعلية المطابقة معها أو حيازة شرعية تطابق شرعيتها فتبقى بالجوهر اجتهادا إنسانيا مثاله الأعلى الدولة الإلهية ذات الشريعة السماوية(١١).

ومن ثم فالشريعة المهيمنة ليست مهيمنة إلا بمعنى هيمنة الكلي في الشرائع، الكلي الذي هو مكارم الأخلاق لأن الجزئي يعامل معاملة الشرائع الجزئية الساعية إلى مكارم الأخلاق بدرجات مختلفة، فتكون شبه

[حاشية] (١١) وفي ذلك يقول ابن خلدون مميزا النظرة السنية للحكم عن الشيعية «وألحق (الأشعري) بذلك (بمسائل أصول الدين)، الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج من العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة (النظرة الشيعية)، وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية لا تلحق بالعقائد، فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعه علم الكلام إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست راجعة لعمل وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي». أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الباب ٦، ص ٨٣٣٠-٨٣٤

مدارج الترقي نحو الكلي القيمي المشترك بين كل الاجتهادات البشرية المشدودة إلى المثل العليا التي ضرب منها القرآن الكريم بعض الأمثال،

فلا تكون الهيمنة القرآنية بمعنى الهيمنة السلطانية السياسية بل بمعنى هيمنة المثال الجاذب بما فيه من قيم مشروطة برعاية كل ما هو موجود من اجتهادات إنسانية أو من رسالات سابقة أو حتى من أديان غير منزلة والسمو بها نحو الممكن من المنشود: سلطان الكلي في الجزئي وسلطان الواحد في المتعدد فضلا عن كونها قد فهمت بمعنى «المؤتمن على» بمعنى «الشهادة على»^(١٢) فيكون للشريعة الإسلامية بذلك معنيان:

الشريعة الكونية التي تمكن للشرائع المتعددة من التعايش شرطا للتسابق في الخيرات بما يحدده من مناخ التواصل السلمي بين الأديان المتعايش أهلها في الدولة نفسها (سورة المائدة: ٤٨).

والشريعة الخاصة بالمسلمين أعني بمن اكتملت عندهم مكارم الأخلاق إذا هم ربوا بقيم غاية الشرائع لمن يختار أن يبلغ الغاية في الكمال الديني من حيث هو تمام مكارم الأخلاق.

وبذلك فالشريعة الإسلامية تكون بالوجه الأول شاملة لكل الشرائع من حيث هي سلم الترقي من الإسلام الفطري (الوعي بالمربوبية كرها) إلى الإسلام العائد على الفطرة بالاختيار القصدي (الوعي بالآلهية طوعا)^(١٣). وتكون بالوجه الثاني مثلها مثل الشرائع الأخرى خاصة ببعض مواطني الدولة الإسلامية ممن قبلوا بالجهاد الأكبر تحقيقا لقيم القرآن، وحتى في

[حاشية] (١٢) إن التأثير البالغ للتحريف للرسالة الإسلامية تبدو مليئة بالمفارقات التي تكاد تنفي عنها الطابع السماوي: لكأنها نظام وضعي إنساني

لفرض تحريف مفهوم الدين في المسيحية واليهودية وحتى في الأديان غير السماوية الشرقية التي يغلب عليها الوجه الصوفي. ولعل القرآن الكريم قد عالج المسألة بصورة لا تكاد تغفل عنها الأذهان الصافية: فالموقف الملائكي والموقف الإبليسي من استخلاف آدم يوضح المسألة كما سنشرح ذلك في البحث إن شاء الله.

[حاشية] (١٣) إن المقابلة بين اسم المفعول في المربوبية واسم الفاعل في الآلهية ذات دلالة كبرى، ففي المربوبية يكون الإنسان منفعلا أي إنه مربوب كرها وليس طوعا، وإذا، فالمربوبية من جنس الضرورة وليست من جنس الحرية. أما الآلهية فهي فعل يكون فعل الإنسان فيه مخيرا وهي إذن من جنس الحرية لا من جنس الضرورة، الإنسان مربوب كرها وآله طوعا، لكن مألوهية الله ليست انفعالا بل هي فعل لأن جعل الله الإنسان حرا يقتضي أن يخيره في عبادته أعني خيار الآلهية ليتجاوز المربوبية.

حالة كونهم الأغلبية فإنه لا يحق لهم فرض هذه الغاية على الباقي مهما كان أقليا بالرغم من أن واجبهم يقتضي أن يدعوهم إليها بالتي هي أحسن.

تلك هي طبيعة الإشكاليات المطروحة والعلاج المقترح واستراتيجياته في غاية ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي قبل النقد الجذري عند ابن تيمية وابن خلدون، وفي غاية ما وصل إليه فلاسفة المثالية الألمانية. فيكون ما يمثله الفيلسوفان ابن تيمية وابن خلدون هو محاولات تجاوز ما يماثل عندنا المثالية الألمانية عند الألمان أعني المدرسيات التي اكتملت في القرن السادس ـ الثاني عشر. فما يماثلها هو هذه المدرسيات التي ألفها رابوع المفكرين الرادين على نقد الغزالي ردا يذهب به إلى غايته؛ إذ يدعي

أصحابه العودة إلى ما هو متقدم على ما ظنوه قد أفسد الفكر الفلسفي الخالص فردوا على الغزالي، أعني بهؤلاء المفكرين ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي. والمثالية الألمانية هي منتج رابوع الفلاسفة الذين ردوا على كنط بدعوى استكمال مشروعه أعني راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل: فلكأن الاتجاه معكوس بين الظاهرتين اللتين نوازن بينهما لأن المثالية الألمانية، في صلتها بكنط، أشبه بالترميم الفلسفي العربي في صلته بالغزالي ومن ثم فمقارنة ابن تيمية وابن خلدون لا تكون مع المثالية الألمانية بل مع من تجاوزها بعدها في الفكر الغربي.

لكن الأهم من ذلك كله، هو أن لقاء فكرنا الثاني مع الفلسفة الغربية لم يحصل في ظرف غاب فيه دورها الحي والمباشر كالحال في لقائه الأول، بل هي في أوج عطائها وخاصة في اللحظة التي شرع فيها العرب والمسلمون يستيقظون من غفوتهم ليستأنفوا دورهم التاريخي الكوني. ومعنى ذلك أن الصدام بين الفلسفة والدين لم يبق معركة داخلية بين ممثلي الفكر الفلسفي وممثلي الفكر الديني في الحضارة العربية وحدها، بل هو استعاد من جديد طبيعته الكونية عندما بلغ الذروة في عصر التنوير وخاصة في المثالية الألمانية تجاوزا لما يشبه الصلح بالتجاهل المتبادل كما في حالة العصر الكلاسيكي، عاد الصدام ليصبح محكوما بالإشكالية نفسها المتعلقة بقدرات العقل المعرفية وبوظائفه الخلقية. وقد استرد هذا الصدام بين العلم والإيمان بعده الكوني في شكل نقد نسقي للفلسفة، نقد يعد

منذئذ ظاهرة كونية بل هي أكثر ظاهرات الفكر الإنساني كونية، وهي قد بدأت بالحد من أوهام العقل حول قدراته وانتهت بشيء من رد الاعتبار

للدين والتدين، واكتشاف قصور المنهج التحليلي الذي يمثل بداية اكتشاف المنهج التأويلي، حيث بات علما اللسانيات والتاريخ منهجين مناظرين لعلمي المنطق والرياضيات.

ومثلما كان الترميم الذي حصل عندنا في القرن السادس تجاهلا لفكرة «طور ما وراء العقل» ـ حتى وإن كانت الفكرة عند الغزالي تتضمن وهم رده إلى الذوق ـ فإن الترميم الذي حصل في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر (حقبة المثالية الألمانية)، كان سعيا قصديا للتحرر من الشيء في ذاته الذي هو موضوع ما يشبه «طور ما وراء العقل» (الذي يراد جعله ممكنا في هذه الحالة بالمقابلة بين طوري العقل نفسه التفكري والتأملي كما في حالة هيغل أو التحليلي والحدسي كما في حالة شلنغ)؛ إذ كان هذا المفهوم يقتضي أن كل معرفة عقلية لا تتجاوز مظاهر الأشياء. وبذلك انتقلنا إلى الوجه الثاني من الإشكالية أعني من تحديد منزلة الدين في الفلسفة إلى تحديد منزلة الفلسفة في الدين أو بصورة أدق صارت الفلسفة في الجوهر فلسفة دين تحدد منزلة العقل وحدود قدراته المعرفية ووظائفه الخلقية ضمن إشكالية العلاقة بين العلم والإيمان نظريا وبين القانون والشرع عمليا: وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم ردود محمد عبده في علاجه؛ إذ يحاول بيان طبيعة الحل الذي توصل إليه النقد الفلسفي الإسلامي من دون عميق فهم لطبيعة هذا الحل مكتفيا بالمقابلة بين الإسلام والمسيحية في واقع التاريخ وليس في المستوى المبدئي من القضية.

لذلك، فإذا كان تحديد منزلة الدين في الفلسفة من منظور الفكر الفلسفي

العربي الإسلامي، منزلته الموروثة عما ساد في حضارتنا من الفكر اليوناني قديما وعما ساد فيها كذلك من الفكر الغربي حديثا، والتي نقدها الفكر العربي محكوما بالسياق الداخلي، سياق الصراع بين الفلسفة بمعناها المدرسي والممارسة النقدية التي كانت ولا تزال معتبرة مجرد ردود كلامية عليها، فإن تحديد منزلة الفلسفة في الفكر الديني الإسلامي الحالي نتج عن السياق الخارجي الحديث بعد أن أصبح هو بدوره إشكالية

فلسفية وليس مجرد صراع بين الفلسفة وعلم الكلام: وهذه المسألة الفلسفية هي طبيعة العلاقة بين التحليلي والتأويلي من العلوم، لأن التأويلي بات أعم من التحليلي ومحددا لمعناه لكأن ما كان خاصا بالديني فلسفيا أصبح عاما فأصبحت فلسفة الدين المحدد الرئس لما هو فلسفي غير ديني تحديد العلم التأويلي لشروط العلم التحليلي.

المقالة الثالثة

الفصل في مسائل الخلاف بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية النقد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي

الفصل الخامس

النقد الفلسفي لعلم الكلام

لم يبدأ النقد الفلسفي لعلم الكلام إلا مع الفارابي، فما جاء في رسالة الكندي إلى المعتصم لم يكن نقدا فلسفيا بحق بل كان موقفا اعتزاليا، ومن ثم فهو موقف كلامي يرد على النصيين من رجال الدين اتهاما إياهم

بالنفاق ورفض المعرفة العقلية لأغراض نفعية. وما يعنينا هو المفارقة التي جعلت ردود الفلسفة على الكلام بدايتها من طبيعة كلامية (تتعلق بالمسائل العقدية لا العلمية)، بالرغم من صدورها عن فلاسفة من حجم الكندي. والمفارقة نفسها يمكن الإشارة إليها بخصوص ردود الكلام على الفلسفة؛ إذ إن بدايتها كانت من طبيعة فلسفية (أعني تتعلق بالمسائل العلمية لا العقدية)، بالرغم من صدورها عن متكلمين كبار من حجم أبي هاشم الجبائي.

لكن النقد الفلسفي النسقي لعلم الكلام يمكن أن ننسبه إلى أربعة فلاسفة كبار: اثنين مشرقيين (الفارابي وابن سينا)، واثنين مغربيين (ابن طفيل وابن رشد). ويمكن أن نعتبر نقد الفارابي وابن رشد من الطبيعة نفسها بالرغم من النتائج المختلفة المستنتجة من النقد بخصوص الموقف من الكلام ودوره. فما يعنيهما كان الدور العملي الذي يؤديه الكلام، وطبيعة علاقته بالفلسفة النظرية من حيث المسائل المعالجة وطبيعة الخطاب المستعمل (مقابلة بين الجدلي والخطابي والبرهاني)، وهذان الفيلسوفان هما اللذان خصصا مساحة كبيرة في عملهما لنقد علم الكلام.

لكن ابن سينا وابن طفيل بالرغم من المساحة الصغيرة جدا التي خصصاها لعلم الكلام فإن نقدهما أهم من نقد الفارابي وابن رشد. ذلك أن ابن سينا قد حدد الإشكالية الجوهرية في العلاقة المتوترة بين الكلام والإلهيات الفلسفية من منظور فلسفي وابن طفيل قد حدد الإشكالية الجوهرية في العلاقة المتوترة بين الكلام والإلهيات الفلسفية من منظور صوفي، فالأول بين موطن الخلاف الوجودي بين الفلسفي والكلامي (ابن سينا: إشكالية

الأحوال في مفتتح إلهيات الشفاء)، والثاني بين موطن الخلاف المعرفي بين الصوفي والكلامي (ابن طفيل: إشكالية التلاقي بين حقائق الوحي وما يناظر فنومينولوجيا المعرفة العقلية في حي بن يقظان).

ويمكن القول إن الفيلسوفين الفارابي وابن رشد اللذين خصصا مساحة كبيرة للفصل في الخصومة بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية، قد وقفا موقفين متقابلين تمام التقابل من علم الكلام عامة ومن الإشكالية التي اعتبرناها محددة لمناخ الفكر أو الأرضية المحددة لشروط المعرفة والموجهة لها بصورة خاصة. لذلك فسنركز على حسمهما في الأمر ما غاب في تحديدهما للإشكالية الجوهرية، أعني طبيعة العلاقة بين العلم والإيمان أو بين التصديق المعرفي والتصديق الإيماني، العلاقة التي بينا أنها شرط النقلة من النظر إلى العمل نظريا بتوسط النقلة من العلم إلى الإيمان عقديا وشرط الوصل بين القانون والشرع عمليا. ولعل الفارابي قد كان أقرب إلى حدس هذه العلاقة من ابن رشد الذي لجأ إلى حل المقابلة المطلقة بين عقد العامة وعلم الخاصة لكأن الخاصة يمكنها في العقد أن تتجاوز العامة بنوع الخاصية التي لها من حيث هي عالمة :

فالفارابي يولي لنوع من الكلام دورا أساسيا في التوسط بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، بالرغم من تمييزه بين ملتين فلسفية وغير فلسفية؛ لذلك فهو ينسب إليهما كلاما من جنسهما فيكون الكلام المذموم غير الكلام الممدوح كون الملة العامية غير الملة العلمية.

وابن رشد، على العكس من ذلك، يعتبر دور الكلام مضرا بالعقائد وبالشرائع في آن وهو يعتبره ـ خاصة ـ ذا دور مفسد للعلاقة بين الفلسفة

والشريعة إذ يخلط بين البرهاني والجدلي ويفسد على العامة عقائدها

بالتأويل فكانت حربه حربا شعواء على الكلام عامة، والكلام الذي أقحم في الفلسفة خاصة.

ولنبدأ فندقق تصور الفارابي لدور علم الكلام، ففي كتابه إحصاء العلوم بخلاف ما دققه في كتاب الحروف، تكلم الفارابي عن علم الكلام باعتباره دفاعا جدليا على العقائد الدينية المنتسبة إلى الدين الإسلامي. ذلك أن إحصاء العلوم كان وصفا للعلوم الحاصلة في الملة حينها وليس كلاما في علم الكلام الذي يدعو إليه في كتاب الحروف ليكون رديفا للملة الفلسفية التي أسس لها في كلامه على آراء (=عقيدة) أهل المدينة الفاضلة. لكن الكلام في الحالتين يؤدي وظيفتين يمكن أن نعتبرهما مطابقتين لوظيفتي أصول الشريعة (=أصول الفقه) وأصول العقيدة (=علم الكلام):

فأما الوظيفة الأولى فهي ذات مستويين: أحدهما يشرع لما لم يشرع له صاحب الملة، فيلسوفا كان أو نبيا (النواميس) قياسا على ما شرع له. والثاني يضع القواعد التي تمكن من التشريع لما لم يشرع له واضع الشريعة بالقياس على ما وضعه منها، وتلك هي وظيفة الفقه وأصوله أو علم الشريعة في فكر المسلمين.

وأما الوظيفة الثانية فهي ذات مستويين كذلك، إنها الدفاع عن الآراء (أي العقائد) التي وضعها صاحب الملة، وذلك في مستوييها العملي والنظري. فيكون الكلام مواصلة للملة سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية بما يستنتجه من مبادئها العامة النظرية والعملية التي وضعها شارع الملة حتى تستجيب

إلى المستجدات في تطبيقاتها وفي تأسيساتها النظرية. وتلك هي وظيفة العقد وأصوله أو علم العقيدة في فكر المسلمين.

وهاتان الوظيفتان ذواتا المستويين تتنوعان بتنوع الملل، وهما وظيفتان يمكن القول إنهما شرط تواصل الملل لكونهما شرط تلاؤمها مع المستجدات التي لا يمكن أن يستوفيها النص المؤسس للملة: وهما إذا جوهر السياسة الشرعية ببعديها حكما وتربية إن صح التعبير سواء كانت الشريعة منزلة أو وضعية(١). فسواء في الملة غير الفلسفية أي الملة غير

[حاشية] (١) الفارابي لا يقول بهذا التمييز بل الشرائع عنده كلها وضعية بالرغم من أنها تنقسم إلى: =

المبنية على العلم الفلسفي أو في الملة المبنية على العلم الفلسفي الذي يظنه الفارابي علما بالوجود على ما هو عليه يصبح علم الكلام شرط حياة العقيدة والشريعة لكونه شرط الملاءمة المستمرة بين العقيدة والشريعة والتغيرات الطارئة في الزمان بعد النزول أو الوضع. وما ندعيه من تفطن الفارابي للإشكالية الأساسية في نقده لعلم الكلام وغفل عنه ابن رشد، هو طبيعة العلاقة بينه وبين النصوص المؤسسة للملل وشروط تطبيقها التاريخية ومن ثم شروط نقلها من النصوص الشرعية العقدية إلى الممارسات السياسية والتربوية في التاريخ الفعلي. ولهذه العلة نجد في فلسفته العملية ذكرا لوظيفة أهل الأقوال (يعني المتكلمين) ودورهم في السياسة والتربية، دورهم الذي لا غنى للدولة عنه؛ إذ الملة هي منظومة العقائد والشرائع وترجمتها السياسية والتربوية أي الإجراءات الفعلية والرمزية التي تنقلها من التصور إلى الواقع في حياة الجماعة، بصرف النظر عن كونها وضعية فلسفيا أو عرفيا أو منزلة

عند من يعتقد في التنزيل (والفارابي لا يعتقد فيه بل هو يتصوره من دون الملة الموضوعة على أساس فلسفي علمي).

ويمكن أن نسمي هذه الوظيفة في وجهها الدفاعي بالوظيفة الأيديولوجية للملل ببعديها الشرعي والعقدي، فضلا عن دورها السياسي والتربوي في نقل الشريعة بالحكم (القوانين والأخلاق) والعقيدة (المعتقدات والقيم) إلى الممارسة الفعلية في التاريخ. وذلك أمر لا يخلو منه عمران، ولو علم أدعياء العلمانية ذلك لاحتقروا عقولهم التي تتكلم في ما لا تعلم؛ إذ تدعو لفصل الدين عن الدولة لكأن روباس بيار (بالرغم من غلوائه) لم يضطر إلى وضع دين حتى يحقق قيم العلمانية مع أن علمانيته كانت يعقوبية متطرفة(٢). وبذلك نفهم لم لم يكن نقد الفارابي

[حاشية] = الوضعية الموضوعة على علم فلسفي كالتي يسعى إلى وضعها في آراء أهل المدينة الفاضلة، أو الوضعية بمبادئ المدن التي أحصاها، ومن ثم فهي بعدتها وجميعها ليست شرائع جديرة بهذا الاسم. لكنه أحيانا ومن منطلق قريب من التصور الشيعي يتكلم عن الأئمة القادرين على علم الوجود على ما هو عليه بل على التفوق على الفيلسوف في حل معضلات العمل التي لا تكاد تتناهي. انظر كتاب الجمع وتعليقي على هذه المسألة في رسالتي التي طبعت بعنوان: تجليات الفلسفة العربية (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤).

[حاشية] (٢) فهو يكره الملحدين أي إنه علماني يعترف بوظيفة الدين، والشعائر ذات الدلالة الروحية في الدولة المدنية، لذلك فهو قد وضع دينا يؤسس لعبادة الموجود الأسمى تبعا لفكر روسو =

للكلام نقدا مطلقا كالحال في نقد الكندي أو في نقد ابن رشد، بل كان نقدا مقصورا على نقد كلام الملل غير الفلسفية لكون الكلام في هذه الحالة يكون مستندا إلى فلسفة كاذبة لدعم ملة زائفة.

ولنختم البحث في نقد الفلسفة للكلام بنقد ابن رشد، فابن رشد كما أسلفنا لم يتفطن إلى هذه الوظيفة المضاعفة (تأصيل الشريعة والعقيدة أي أصول الفقه وأصول الدين) التي أبرزها الفارابي والتي كان يمكن أن تجعل نقده نسبيا. لكنه توجه إلى أمر آخر غفل عنه الفارابي كذلك، فحربه الشعواء التي شنها على الكلام عامة وعلى كلام الأشاعرة خاصة ـ وذلك في كتاب مناهج الأدلة والكشف عن عقائد الملة وفي ردوده على الغزالي في كتاب تهافت التهافت ـ لم تكن بسبب غفلته عن أهمية هذه الوظائف، بل بسبب ما يمكن أن يكون قد جعله يلغيها من الأصل لما في طبعها من حتمية الانحراف إلى ما هو خطر على الملل فلسفيا كان أو غير فلسفي: وبهذا المعنى يمكن القول إن نسبة ابن رشد إلى نقد الكلام هي نسبة الغزالي إلى نقد الفلسفة. ولذلك فلا بد من تعميق البحث في دلالة نقده ودواعيه، فيكون ما يعيبه الغزالي على الفلسفة هو عينه ما يعيبه ابن رشد على الكلام، فالأول يعتبر الفلسفة مدعية علما يقينيا في الإلهيات بديلا من الوحي ومغنيا عنه، والثاني يعتبر الكلام مدعيا علما برهانيا في الإلهيات بديلا من الفلسفة ومغنيا عنها .

لذلك فالأول جمع كل المتكلمين على الفلسفة، والثاني جمع كل الفلاسفة على الكلام، لكن نقد ابن رشد أدنى قيمة فلسفية من نقد الغزالي: فلكأن الفيلسوف صار متكلما والمتكلم فيلسوفا، ذلك أن الغزالي بإثبات

الطابع الجدلي للإلهيات الفلسفية بين أنها من طبيعة كلامية ومن ثم أنهى أسطورة الطابع البرهاني للميتافيزيقا. أما ابن رشد فقد حاول إثبات الطابع الجدلي للكلام ـ وهو ما لا داعي له لأن الغزالي والأشاعرة عامة لا يدعون أكثر من ذلك ـ وظل يتصور الإلهيات الفلسفية برهانية من دون دليل أي إنه يقع في المصادرة على المطلوب. ومع ذلك فحركة

[حاشية] = المعجب كثيرا بالطابع الاجتماعي للدين الإسلامي، فكلاهما يعتقد أن تربية الشعوب ومناعتها الروحية وحياتها المشتركة ممتنعة من دون تربية روحية أساسها الدين الذي يشمل الحياة العامة ولا يقتصر على باطن الفرد.

الفلسفة النقدية كادت توؤد بسبب هذا النقد الرشدي الساعي إلى ترميم الميتافيزيقا، ترميمها الذي آل إليه نقده للكلام عامة وللكلام الأشعري خاصة (وقد علل ابن رشد عدم نقد الكلام الاعتزالي بعدم توفر نصوصه لديه). وبالرغم من أن ابن رشد يغفل المشكل المطروح فإن علاجه كان يمكن أن يكون قريبا من علاج شيخ الإسلام ابن تيمية في ردوده على الكلام، لولا الوهمين التاليين اللذين يمثلان أساس ترميم الميتافيزيقا في اللحظة المتوسطة بين الغزالي وفيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون:

الوهم الأول هو الظن أن الإلهيات الفلسفية برهانية بخلاف الإلهيات الكلامية وذلك في ردوده على الغزالي في تهافت التهافت ما يعني أنه لم يفهم طبيعة النقد الفلسفي الذي بدأه الغزالي.

الوهم الثاني هو الإبقاء على المقابلة عامة ثم خاصة في المسألة الدينية وتصور العقل قادرا على التأويل المطابق لحقائق الوحي لظنه الرسوخ في

العلم قدرة على تأويل القرآن وإلغاء للغيب(٣).

[حاشية] (٣) كما يتبين من فهمه للآية السابعة من آل عمران تسليما منه بأن الراسخين في العلم قادرون على علم تأويله الذي هو في الحقيقة مقصور على الله لو قرئت الآية القراءة الأسلم؛ إذ إن الأمر لا يتعلق بالتفسير بل التأويل المنهي عنه في الآية باعتباره دالا على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة، وتأويله علة لهذين الدائين لأنه رجم بالغيب عندما لا يصدر عن علام الغيوب.

الفصل السادس

النقد النسقي للميتافيزيقا الغزالي ونقد الميتافيزيقا (الإلهيات)(*) ما بعد مصنف علم الطبيعة(**)

أولا: في أبعاد النقد النسقي للإلهيات

لن نتكلم في مراحل نقد الكلام للفلسفة بمناوشات أولية تقرب من جنس المناوشات الفقهية المعارضة للمنطق بحثا في حليته أو عدمها انطلاقا مما ينتج عنه من جدل وتشكيك في أدلة الكلام فتتمادي أحيانا إلى التشكيك في بعض النظريات العلمية للفلاسفة. ما يعنينا في هذه الحالة هو البداية الحقيقية لنقد الفلسفة فلسفيا بصورة لا يهمنا منها منطلقها ولا دافعها العرضيان بل همنا ينصب على آلياتها المنطقية ونتائجها المعرفية ودواعيها العميقة. فتجاوز التنافس المجرد بين الكلام والفلسفة في النظر

[حاشية] (*) اسم الإلهيات ليس خطأ في الترجمة بل هو ناتج عن اختيار

أحد الأسماء الثلاثة التي سمى بها أرسطو عمله، فهو فلسفة أولى، وهو إلهيات، وهو أنطولوجيا كلية أو عامة، أي ما قاسه أرسطو على الرياضيات الكلية من حيث هي علم الموجود من حيث هو موجود.

[حاشية] (**) قصة التسمية من ناشر الكتاب وتاريخه، فاسم ميتا تا فوزيكا وضعه محقق مصنفات أرسطو أندرينكوس الروديسي بعد قرنين من وفاته عندما رتب هذا العمل. وبعد الطبيعة يعني ما يرتب بعد كتاب الطبيعة في أعمال أرسطو (ميتا تا فوزيكا). لكن المقصود تغير مع الزمن فأصبح مرادفا لما بات يعنيه هذا العمل في الفكر الفلسفي بعد ذلك باعتباره علم شروط الموجودات الطبيعية وشروط علمها.

والعقد والفقه والتصوف في العمل والشرع تجاوزه إلى وضع الإشكالية في دلالتها الفلسفية بين ابن سينا والغزالي هو البداية الحقيقية للفلسفة النقدية في الفلسفة العربية خاصة وفي الفلسفة الإنسانية كلها(١). إنه من ثم البداية التي كانت غايتها البديل الفلسفي الجديد الذي ننوي الموازنة بينه وبين لحظة مهمة من لحظات الفلسفة الغربية الحديثة تأسيسا للاستئناف الواثق من نفسه من دون أن يكون القصد التحديد الذاتي الإضافي، بل تطبيق نهج التصديق والهيمنة على تاريخ الفكر الفلسفي، النهج المستند إلى الموقف الكوني القائل بوحدة الفكر البشري بالرغم من تنوع أشكال التعبير عنها.

والمعلوم أن الكثير من حداثيينا يسمون فكر الغزالي بصفة الفكر الظلامي ودعواهم أنه عدو للفلسفة والتفلسف اللذين لا يزالان عندهم على ما كانا عليه قبل الفكر النقدي. فالغزالي يمثل عندهم الموقف الظلامي بالمقابل مع ابن رشد الذي يعتبرونه ممثلا للموقف التنويري اعتمادا على رأي

إرنست بلوخ الذي قابل بينهما بمعنى المقابلة بين اليمين واليسار الأرسطيين قياسا على المقابلة بين اليمين واليسار الهيغليين، أعني المقابلة بين من كان قد نكص إلى ما قبل النقد الكنطي من الفكر الغربي المعاصر في الهيغليتين اليمينية واليسارية رحم الماركسية التي ينتسب إليها بلوخ(٢) والخوف في مثل هذه الحالات هو أن ينحو كلامنا النحو نفسه فيذهب الرد إلى الانطلاق من الموقف نفسه ويغلو في نسبة ثورة تامة إلى فكر الغزالي. وهي ثورة قد لا تكون إلا إرهاصة أولى لم تكتمل إلا عند ابن

[حاشية] (١) نقد الميتافيزيقا بهذه الصورة لم يكن ممكنا من قبل لعلتين: فأولا كان لا بد من تأسيس علم الميتافيزيقا بمعناه الذي نقده الغزالي وهو فن عربي خالص لم يتقدم عليه سابق لأن الكتاب كانت مجموعة مقالات وتسمى مقالات الحروف. وثانيا لأول مرة يتم التصريح الواضح بأن النقد لا يستهدف المعرفة والعلم عامة بل دعاواهما الميتافيزيقية، والجمع بين الأمرين يعني أن بداية البحث في حدود العلم أصبحت المسألة الرئيسة في الفكر الفلسفي بالرغم من أنها لم تصبح بينة على هذا النحو من البيان إلا بعد النقد الكنطي بسبب حصول نوع من العودة إلى الميتافيزيقا وخاصة في العصر الكلاسيكي الأوروبي.

[حاشية] (٢) إرنست بلوخ، نص المحاضرة ملحق بكتابه مشكل المادية وتاريخه والجوهر، ص٤٧٩- ٥٤٦٠

تيمية وابن خلدون كما سنرى، بل لعل بعضهم قد يتهمنا بأننا نسقط مدبرين فنمدح الغزالي بإسقاط هاجيه نفسه ونهجو ابن رشد بإسقاط جنيس لإسقاط مادحه. لذلك فلا بد من البدء بالجواب عن السؤالين الآتيين:

فما المقصود بالميتافيزيقا التي ندعي أنها تأسست عندنا(٣) وأن الغزالي هو مؤسس الفلسفة النقدية بمعناها الحديث المتحرر من التأسيس الكنطي لقضية المعرفة القبلية غير الفرضية؟

وبالتالي ما المقصود بنقد الميتافيزيقا تأسيسا للنظرة النقدية للمعرفة والوجود(٤) بصورة جعلت الهم النقدي طلبا لحدود العقل أهم أغراض الفكر الفلسفي منذئذ إلى اليوم في جميع التجارب الفلسفية؟

وعندئذ سيكون بوسعنا أن نقضي بصحة ما ننسبه إلى الغزالي بداية، وإلى ابن تيمية(٥) وابن خلدون غاية، ما ننسبه إليهم من نقد للميتافيزيقا أو عدم صحته، فنتجنب بذلك إسقاط الحاضر على الماضي إسقاطا نستعمل بمقتضاه وبصورة مدبرة مفهوما قد يكون عديم المعنى في

[حاشية] (٣) ليس في دعوى أن الميتافيزيقا من حيث إضفاء الطابع العلمي عليها قد تأسست عندنا (ابن سينا) أدنى مديح لفكرنا بحيث قد نحتاج إلى إثبات ذلك. فالمقصود أمرين: أولا أن تحرير البحث الميتافيزيقي والمقدمات الميتافيزيقية في علوم أرسطو قد تدرج عندنا إلى أن أصبح عند ابن رشد مؤسسة تعليق تخليص أعمال أرسطو مما يظنه فيها جدليا لكونه يظنها علوما. وثانيا جعل الميتافيزيقا تأسيسا للمعرفة القبلية التي تتقدم المعرفة النظرية والعملية وشبه الغنية عن التجربة العلمية في حين أن المتن الأساس من ميتافيزيقا أرسطو مستمد من فيزيائه ومن منطقه ونظرياته اللسانية بحيث إنها عنده بعدية وليست قبلية بخلاف ما يتوهم ابن سينا ومن بعده ابن رشد (التحليلات الأواخر).

[حاشية] (٤) أما نقدها فهو بسعة مجالها أعني نقد الموضوعات التي

يبحثها هذا العلم: أعني الأنطولوجيا والمنطق وعلم الدلالة والتأسيس الكوني والوجودي لنظرية الألوهية، لكن النقد يمكن أن يتعلق بالنظريات المتعلقة بهذه الميادين أو بقابليتها للعلم عامة وبالتمييز بينها من حيث هذه القابلية ودرجاتها.

[حاشية] (٥) والخلاف بين الغزالي وابن تيمية لا يتعلق بنقد الميتافيزيقا بل بعدم جذريته عند الأول من منظور الثاني وكذلك بالمقارنة مع نقده الذي ذهب إلى العلل الحقيقية بدءا بأصول المنطق الميتافيزيقية، وهو ما حذره مما وقع فيه الغزالي وختما بأصل كل الأدواء التي يحاول ابن تيمية علاجها أعني فلسفة وحدة الوجود التي ينتج عنها نفي حرية الإنسان والتمييز بين الصدق والكذب والخير والشر والجميل والقبيح والحر والمضطر والباقي والفاني وهو ما تم اكتماله في التصوف المتفلسف الذي هو نفي لكل القيم بالرغم من نفاقه الناتج عن موقفه الباطني، ولعل الرمز المطلق لهذا الموقف عند شيخ الإسلام هو التلمساني ذو السلوك الكلبي البين.

عصرهم لكونه من مميزات الحداثة الفلسفية كما يتصور بعضهم ممن ينكرون على الفكر الإنساني طابعه الكوني وقابليته لأن ينجز عند العرب والمسلمين ما يظن حكرا على الفكر القديم (اليونان) والفكر الحديث (أوروبا). فيكون المطلوب وتعليله هو أن نقدم الجواب عن هذين السؤالين لتعليل نسبة نقد الميتافيزيقا إلى فكرنا العربي الإسلامي، نسبة بريئة من الإسقاط المدبر لخصائص الفكر الحديث على الفكر الوسيط بالرغم من كونها محاولة ترد على إسقاط له هذا الطابع عند الغزالي ومن نحا منحاه

بالظلامية بمقياس اليمين واليسار الهيغليين مسقطين على نظيرين لهما منتسبين إلى أرسطو. وحينئذ، فنحن نريد أن نبين أن الإشكالية ذات وجهين هما بعدا النقد الذي ننسبه إلى الغزالي أعني نقد ميتافيزيقا النظر ونقد ميتافيزيقا العمل:

أ ـ فنقد ميتافيزيقا النظر هو نقد نظرية التحليل؛ إذ ينطبق على معرفة ما لا يقبل السند التجريبي، وذلك هو مضمون كتاب تهافت الفلاسفة.

ب ـ ونقد ميتافيزيقا العمل هو نقد نظرية التأويل؛ إذ ينطبق على التحكم وما لا يقبل السند اللساني والتاريخي، وذلك هو مضمون كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية.

ج ـ وبيان القصور الحاصل في الحالتين أعني خاصة الاقتصار على مجرد التلميح للعلاقة بين النقدين وما يترتب عليهما في المعرفة النظرية والعملية وفي علم الوجودين الطبيعي والتاريخي.

ثانيا: استراتيجية خطاب الغزالي وكيف حرف قصده قراؤه الحداثيون

وحتى نؤسس لفهم دقيق، يمكن من تحديد طبيعة العمل الذي أنجزه الغزالي، لا بد من أن نبدأ فنحدد استراتيجية خطابه من حيث هو نقد لأحد أقسام ما كان يسمى فلسفة في عصره(٦) وهذا القسم هو الجزء

[حاشية] (٦) أي موسوعة ما يحصى في مصنفات إحصاء العلوم العقلية وتطبيقاتها في ذلك العصر بما في ذلك التنجيم والسحر والسيمياء والجفر والمشروعات الفلسفية العملية التي من جنس ما جاء في رسائل إخوان الصفا أو كتابات الباطنية أو من جنس آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي.

الأساس مما هو مشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية كما سنرى، وتكون البداية بتحليل خطبة الكتاب ومقدماته الأربع وخاتمة فهرسه الوجيزة، فخطبة الكتاب تبين أن الباعث للنقد باعث عملي مبني على تفسير اللامبالاة الدينية التي يرمز إليها إهمال الشعائر الذي يعتبره الغزالي ناتجا عن التأثر بالخطاب الفلسفي تأثر من لهم ثقافة فلسفية سطحية أساسها التقليد والاغترار بأسماء الفلاسفة والعلوم المنسوبة إليهم. لكن هذه اللامبالاة الدينية في ممارسة الشعائر، كما سنرى، لن تبقى مجرد سلوك فردي لمقلدين ناقصي فطنة تأثروا بالخطاب الفلسفي، بل هي في رأي الغزالي ناتجة عن نظرية فلسفية ودينية أخرى أساسها ليس مجرد التقليد، بل الإيمان بالنظريات الفلسفية التي تؤدي إلى اعتبار الدين وشعائره مجرد أساطير عامية، يمكن توظيفها سياسيا لكنها ظاهر لا حقيقة له، والحقيقة الباطنة هي النظريات الفلسفية التي يريد الغزالي بيان وهيها: وتلك هي علة الصراع مع الباطنية.

والغزالي يكتفي هنا بعكس ما سيفعل في الرد على التعليمية بأن يفسر سلوكا عمليا خاطئا بسلوك نظري ناقص عند المقلدين علته سمعة كاذبة عند المقلدين، فأولئك يقلدون من دون فهم لحسن ظن بالفلاسفة الذي يوهمون المقلدين لهم بأن الإلهيات معرفة علمية من جنس العلوم التي يحصل عليها إجماع بين العلماء، فالمقلدون يقيسون العلم بمسائل الإلهيات على العلم بالمسائل الرياضية والمنطقية. من هنا يأتي دور مقدمات التهافت لتحديد استراتيجية نقدية هدفها تحرير العقول من تأثير الخطاب الفلسفي في الإلهيات بخطة تشبه العلاج الطبي لمرض يشخصه الغزالي ويصف له دواء

واستراتيجية علاج، فالتشخيص يتعلق بمسألة الدوافع إلى الموقف المستهين بالدين وبشعائره ويتم فيها التمييز بين الفلاسفة ومقلديهم.

فالمقلدون يدفعهم حب السمعة والظهور بمظهر النابهين، ويتميز بهذه الخاصية عديمو التكوين الفلسفي المتين المكتفين بالتقليد لحسن الظن بالعلوم الفلسفية بناء على قياس وهمي لعلم الإلهيات على علم الرياضيات واعتقادا بأن تلك برهانية مثل هذه.

وأفاضل الفلاسفة يطلبون الحقيقة، فموقف الفلاسفة يختلف عن

موقف مقلديهم في مسألة عقيدتي الدين الأساسيتين: وجود الله والبعث اللذين لا ينكرهما أفاضل الفلاسفة، لذلك فرد الغزالي للإلهيات لم يكن ردا للفلسفة كلها ولا اتهاما لجميع الفلاسفة، كما إن الغزالي لا يتهم الفلاسفة بالكفر بإطلاق(٧) بل بإضافة كما سنرى.

والعلاج المقترح يتعلق بتعيين الحد الفاصل بين العلمي واللاعلمي من الخطاب الفلسفي، وبين طالبي الحقيقة ومقلديهم بغير علم، من هنا يأتي التمييز بين العلمي واللاعملي في القول الفلسفي بصورة طريفة جدا سنحاول تحليلها في المسألة الرابعة(٨).

أما الدواء المقترح فيتمثل في استراتيجية الحد من التأثير ببيان الطابع اللاعلمي للإلهيات في الأنطولوجيات الثلاث الخاصة: الثيولوجيا والأنثروبولوجيا والكسمولوجيا، ثم يأتي الدليل بتحدي الفلاسفة في إلهياتهم ببيان الطابع الجدلي الخالص للإلهيات عامها وخاصها وذلك بمنهجية جدلية تثبت كل ما ينفيه الفلاسفة وتنفي كل ما يثبتونه في عشرين مسألة: سبع عشرة منها لأنطولوجيا العالم وللثيولوجيا والكسمولوجيا والثلاث

الباقيات للأنثروبولوجيا. لكن الأنطولوجيا العامة لم تغب عن الكتاب بل هي ساريه فيه كله وخاصة في مقدماته وفي شرطه المنهجي الذي هو مقدمة الغزالي في المنطق أي معيار العلم، وقد حيز الغزالي موطن الداء بعملية حصر متدرج لموضوع النقد فجعل تاريخ الفلسفة كله عملية نقد متدرج يكون الغزالي بهذا المعنى حلقتها الأخيرة:

[حاشية] (٧) نص الغزالي: «هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم في ما بين النظار ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار ليكف عن غلوئه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه ويشعر بفطنته وذكائه؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قرفوا به من جحد الشرائع وأنهم مؤمنون بالله ومصدقون برسله وإنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول فزلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل». (ص ٣٠)

[حاشية] (٨) فيم تتمثل الطرافة: في إدراك مركزية السببية من حيث هي الواصل بين الأنطولوجيات الخاصة الثلاث حلا لإشكالية الحرية الإنسانية والخلق الإلهي في مقابل الضرورة الطبيعية.

ـ فحصيلة عمل أرسطو هي ثمرة نقده لأفلاطون

- وحصيلة علم الفارابي هي حصيلة نقده لأرسطو

- وحصيلة علم ابن سينا هي حصيلة نقده للفارابي

وعمل الغزالي من ثم يوجه نقده للحصيلة التي يمثلها ابن سينا خاصة والفارابي من بعض الوجوه من دون تحديد لدور كل منهما، ومن ثم فالنقد موجه لما اتفقا عليه، وكان يمكن أن يضيف نقد أفلاطون لمن قبله (لكنه جمع بين الفيلسوفين اليونانيين جمعه بين الفيلسوفين المسلمين).

ثالثا: موضوع النقد «نظري - عقدي» بالرغم من أن دوافعه «عملية - شرعية» (بتوسط محددات سياق النقد واستراتيجيته ومسائل الكتاب الثلاث الأخيرة)[9]

مضمون تهافت الفلاسفة وصلته بالمسألة العملية

يبين عرض سريع لمضمون الكتاب أنه يتألف من الأنطولوجيات الخاصة الثلاث (نظريات: وجود الله، ووجود العالم، ووجود الإنسان) والأنطولوجيا العامة (المفاهيم المشتركة بين هذه الإنطولوجيات الخاصة الثلاث والمؤسسة للقول فيها وعليها). ويبدو الكتاب للوهلة الأولى مقصورا على نقد الإلهيات النظرية وعدم الصلة بما هو أهم أعني المحدد الرئيس للمناخ الفكري والروحي المسيطر على عصره. فمضمون الكتاب وخطبته ومقدماته وخاتمة فهرسه ومتنه، طبعا، جزء من عمل متكامل يتضمن شقه النظري مصنفين آخرين مستعملين في كتاب تهافت الفلاسفة ومؤلفين بصورة مستقلة عنه تمهيدا له باعتبارهما شرطين معدين لفهم النقد النسقي للميتافيزيقا (كتاب المنطق وكتاب مقاصد الفلاسفة). لكن ذلك كله

[حاشية] (٩) صلة المصير بمعناه الديني بالدافع العملي الذي بدأت به المقالة والتي تتعلق بالفروض الدينية وصلة العملي بالنظري إثباتا ونفيا أو الدغمائي والشكاكي.

لا يمثل إلا النصف النظري من مشروع أوسع نظري الوسيلة وعملي الغاية، مشروع أساس يهدف إلى تجاوز الفلسفة القديمة في شكلها الموروث عن تاريخها المتأخر بعد أن جعلتها الفرق الغالية(١٠) مجرد أداة لدين بديل يعتبرونه باطن الدين الخاتم الذي ليس عندهم إلا ظاهر الحقيقة الفلسفية أو مثالات جمهورية من جنس الكذب المفيد بالمعنى النيتشوي للكلمة.

وسنكتفي في هذا الفصل بعرض مضمون تهافت الفلاسفة بعد الخطبة، والمقدمات، وفهرس المسائل العشرين، وبيان علاقته بالقسم العملي من المشروع، أعني الصراع بين السنة وغلاة الشيعة، الصراع الذي يمثل محور كل الإشكالات المحددة للمناخ الروحي والمساعد على فهم كل مطالب الفلسفة النقدية في فكرنا، وبالفعل فإن هذا الصراع هو المحدد الرئيس لكل المناخ الفكري والروحي في الحضارة العربية الإسلامية(١١) عند رموز الفكر النقدي الثلاثة الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون.

فخطبة الكتاب تصف الظاهرة التي دعت إلى نقد الميتافيزيقا باعتبارها معين الأفكار التي تؤسس للدين البديل من الدين الخاتم دين الباطنية. والمقدمة الأولى يحصر الغزالي خلالها المدونة الفلسفية التي سينقدها من دون التشكيك في نقد من تقدم عليهم بحيث أنهم قد انتخبوا أفضل ما في الميتافيزيقا. والمقدمة الثانية حدد فيها الغزالي أصناف الكلام الممكن مع الفلاسفة في نقد الميتافيزيقا لتحديد مناط المسائل الجديرة بالنقد حسب

رأيه، وهذه الأصناف ثلاثة هي:

[حاشية] (١٠) والنصف الثاني هو النصف العملي الذي يتضمن كتاب فضائح الباطنية (جامع لما يناظر التهافت والمقاصد لكونه يعرض المذهب وينقده) والقسطاس المستقيم (نظير كتاب المنطق لأنه يجمع بين التأويل والتحليل أو إن صح التعبير يستخرج بالتأويل مبادئ التحليل من القرآن الكريم). أما المشكاة فهي لعلاج إشكالية التأويل الواصل بين النظر والعمل؛ إذ هو تطبيق لقانون التأويل الذي وضعه الغزالي بصورة تجمع عناصر الحل الذي يميل إليه جامعا بين المنطق والتصوف في الميتافيزيقا البديل.

[حاشية] (١١) ولعل ما يميز محددات المناخ الفكري والروحي المتحكم في عصرنا أن هذا الصراع الفصامي قد تضاعف؛ إذ انضم إليه الصراع بين الحركات العلمانية والليبرالية من جهة والحركات الإسلامية من جهة ثانية مع حلف أولئك وغلاة الشيعة على السنة معتدلها ومتطرفها لا فرق.

١ ـ النزاع اللفظي والاصطلاحي الذي لا يتعلق بالمعاني ذاتها بل بأسمائها.

٢ ـ وما لا يعارض أصلا من أصول الدين.

٣ ـ وأخيرا المسائل التي تتعارض فيها إلهيات الفلاسفة وإلهيات المتكلمين، وهي العشرون التي سيدور الكلام النقدي عليها في كتاب تهافت الفلاسفة.

وبخصوص الصنف الثاني من المسائل رد الغزالي على المتكلمين باسم الدين ممن يعترض على المعرفة العلمية، وكان أهم ما جاء في رده هذه

الفقرة الأساسية الدالة على ما يترتب على الفصل بين العلمي واللاعلمي من المعرفة الفلسفية: «وأعظم ما يفرح به الملحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله (الحقائق العلمية) على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع إن كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأن البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف ما كان»(١٢).

وقد حدد الغزالي في المقدمة الثالثة طبيعة العلاج فاختار منهج التشكيك والمعاجزة بدلا من منهج إثبات دعاوى مقابلة لدعاوى الفلاسفة؛ إذ لو فعل لكان ذلك متناقضا مع ما يسعى إلى إثباته «عدم قابلية الإلهيات للمعرفة البرهانية». وفي المقدمة الرابعة والأخيرة حدد الغزالي حيل الاستدراج الفلسفي، الحيل المتمثلة في قيس الإلهيات على الرياضيات والزعم بأنها مشروطة بها ومقتضية الثقة بأصحابها الذين لهم الخبرة العلمية التي ليست في متناول الإنسان العادي، ولذلك ففي هذا الفصل

[حاشية] (١٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة (النص العربي والترجمة الإنكليزية نشره ميخائيل مرمورا، نشرة بريغهام يونغ يونيفرستي برس، بروفو، أوتاه، ،(٢٠٠٠ ص ٧٠

بدأ الغزالي فعين الحد الفاصل بين العلمي والجدلي في علوم الفلسفة عامة. وهكذا يكون مضمون متن الكتاب منقسما إلى ثلاث مجموعات من

المسائل بالرغم من أن العرض قد حيز الثيولوجيا بين قسمين من مسائل الكسمولوجيا التي تشغل أهم مسائل الكتاب ولكن من حيث أخذها منطلقا للأدلة على مسائل الثيولوجيا كما نبين:

١ ـ الكسمولوجيا الفلسفية

نجد فيها المسألتين الأولى والثانية، أعني وجهي قدم العالم الأزلية والأبدية ثم تأتي مسائل الثيولوجيا ليستأنف الغزالي بعدها عرض مسائل كسمولوجية أخرى هي المسائل: الرابعة عشرة (الإحيائية)، والخامسة عشرة (الغائية المحركة للسماء)، والسادسة عشرة (علم نفوس الأفلاك)، والسابعة عشرة (نظرية السببية)، وجميعها تتعلق بالكسمولوجيا الفلسفية وصلتها بالثيولوجيا وكلها ذات صلة بالمقالة الثانية عشرة من كتاب أرسطو الميتافيزيقا المتعلقة بنظرية الربوبية.

٢ ـ الثيولوجيا الفلسفية

نجد فيه إحدى عشرة مسألة من الثالثة إلى الثالثة عشرة، وفيها دحض كل مسائل الثيولوجيا التالية: ١ ـ المسألة الثالثة: تلبيس القول بأن الله صانع العالم و٢ ـ المسألة الرابعة: تعجيزهم عن إثبات الصانع و٣ ـ المسألة الخامسة: وحدانية الله و٤ ـ المسألة السادسة: صفات الله و٥ ـ المسألة السابعة: تأليف الذات وقسمتها بالجنس والفصل و٦ ـ المسألة الثامنة: بساطة الذات وعدم الماهية و٧ ـ المسألة التاسعة: لاجسمية الله و٨ ـ المسألة العاشرة: الدهرية و٩ ـ المسألة الحادية عشرة: علم الله بالغير و١٠ ـ المسألة الثانية عشرة: علم الله بذاته و١١ ـ المسألة الثالثة عشرة: علم الله بالجزئيات.

٣ ـ الأنثروبولوجيا الفلسفية

نجد فيها ثلاث مسائل هي: ١ ـ المسألة الثامنة عشرة: العجز عن إثبات جوهرية النفس و٢ ـ المسألة التاسعة عشرة: وخلود النفس و٣ ـ المسألة العشرون: البعث الجسدي. لكن خاتمة الفهرس التي تبدو أمرا لا يكاد يذكر في المصنف فيذكر فيها الغزالي بالمسائل التي تقتضي

تكفير الفلاسفة، وتعليله بما يلزمهم به في المسائل التالية التي هي جوهر الإشكالية الكسمولوجية (نظرية العالم) والثيولوجية (نظرية الرب) والأنثروبولوجية (نظرية الإنسان) أعني ما سيصبح في الفلسفة النقدية الحديثة مدار الجدل المتعالي:

مسألة مصدرها الكسمولوجيا (نظرية العالم) الفلسفية حيث يبين الغزالي أن القول بقدم العالم أزليته وأبديته يغني عن الحاجة إلى مبدع له: وهم الغزالي أن يثبت أن الكسمولوجيا الفلسفية تحول دون إثبات وجود الله.

ومسألة مصدرها الثيولوجيا (نظرية الربوبية) حيث يبين الغزالي أن نفي علم الله بالجزئيات ينفي عنايته بما يجري في الوجود: وهم الغزالي أن يثبت أن العناية مستحيلة من دون العلم بالجزئيات.

ومسألة مصدرها الأنثروبولوجيا (نظرية الإنسان) حيث يبين الغزالي أن نفي البعث البدني يلزم عنه تكذيب القرآن والنبي: وهم الغزالي أن يثبت أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لا تمكن من إثبات خلود النفس.

لكن كل هذه اللوازم ما كانت لتلزم عن القول الفلسفي لو لم يكن الفلاسفة يتصورون الإلهيات الفلسفية علما برهانيا بدلا من اعتبارها مجرد آراء جدلية: وبيان ذلك هو الغرض من كتابة تهافت الفلاسفة(١٣). لذلك كان المنهج الذي اختاره الغزالي هو منهج المعاندة التعجيزية لنفي الطابع

البرهاني لآراء الفلاسفة ومن ثم الطابع الجدلي للإلهيات فيثبت ما ينفون وينفي ما يثبتون. لكن الهدف من بيان الطابع الجدلي لهذه الآراء ليس القصد منه الجدل مع الفلاسفة بل تحقيق هدفين: أحدهما قريب ذكر في

[حاشية] (١٣) أعلن الغزالي صراحة عن هذا القصد، وقد يستنتج منه أنه يعتقد أن الإلهيات الكلامية يمكن لها بخلاف الإلهيات الفلسفية أن تثبت ما بين أن هذه لا تستطيع له إثباتا. لكن مجرد العنوان الذي أعطاه الغزالي لكتابه في الكلام المتأخر عن التهافت فضلا عن آرائه في الكلام عامة يكفي لبيان أن الغزالي ينفي كل إمكانية لتأسيس الإلهيات على المعرفة العقلية، ولعله يعتقد أنها ممكنة بالطريقة الصوفية لا غير، وذلك هو حسب رأيي خطأه الأكبر فضلا عما يبدو من عودة للإلهيات الفلسفية بتوسط الوهم الصوفي الذي لا تتجاوز شطحاته بعض المبتذلات الفلسفية المعبر عنها رمزيا بمفهوم التوازي بين العالمين الكبير والصغير والتوازي بين الممضوعات الميتافيزيقية وتأويلات القرآن والحديث لتوافقها كالحال في جل تهويمات ابن عربي.

الكتاب والثاني بعيد لم يتأكد إلا في فضائح الباطنية التي رد سندها الفلسفي إلى هذه الإلهيات:

فأما الهدف القريب فهو تحرير أنصاف المتعلمين الذين قلدوا الفلاسفة من دون علم بنظرياتهم أولا وبكون فضلائهم مؤمنين بمبدئي الدين الأساسيين أعني وجود الله واليوم الآخر(١٤).

وأما الهدف البعيد فهو دحض الفكر الباطني الذي يعتبر معاني القرآن ظاهرا يحتاج إلى تأويل لإثبات هذه الآراء المعتبرة حقائق برهانية وردها إليها

بالتحكم التأويلي.

لكن الدافعين العمليين وراءهما دافع نظري خالص يتعلق بتأسيس شروط العمل الخلقي. فهذه المسائل الثلاث وخاصة الأولى والثانية منها تبين أن دافعي النقد القريب (ما جاء في خطبة تهافت الفلاسفة) وحتى البعيد (ما جاء في رد أساس عقائد الباطنية إلى الإلهيات الفلسفية) ليسا الدافعين الأساسيين للنقد بل هما من علاماته أو من ثمراته، أما الدافع الجوهري فهو ما جاء في هذه المسائل الثلاث. ومن ثم فهو أساسا ذو صلة بمسألة أبعد غورا من مجرد الظاهرة التي تم الانطلاق منها في عملية النقد (خطبة كتاب التهافت).

ذلك أن المسألتين الأولى والثانية تتعلقان بأسس العمل من المنظور الديني بالرغم من أنهما لم يصبح لهما هذه الدلالة فلسفيا إلا بفضل التمازج الذي تم بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية في الفكر الحديث. لكنها مسائل يتعذر على الفلاسفة إثباتها بسبب ما جاء في الكسمولوجيا والثيولوجيا وخاصة في إطلاق القانون الواصل بين العالم والله في المسألة السابعة عشرة: مسألة الاقتران السببي ودعوى الطابع الضروري لهذا القانون(١٥). لذلك فلما دفع ابن رشد رفض الغزالي للسببية

[حاشية] (١٤) وهذا أمر ينساه كل القائلين بأن الغزالي قد كفر كل الفلاسفة بل هو لم يكفر إلا من جهل منهم الطابع الجدلي للإلهيات ومن ثم من استند إليها في عقائده مستثنيا منهم كبارهم الذين يؤمنون بالمبدئين الدينيين الأساسيين أعني بوجود الله وباليوم الآخر.

[حاشية] (١٥) انظر في مسألة السببية: أبو يعرب المرزوقي، نقد الميتافيزيقا

بين الغزالي وابن رشد (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧).

كانت حجته الأساسية الحكم بكون نافيه يتناقض؛ إذ يثبت وجود الله بمبدأ العلية وينفي السببية، لكن المسألة لا يكون فيها تناقض إلا إذا نسينا أن ما يريد الغزالي نفيه ليس العلية بل الضرورة السببية. فالعالم معلول ولكن ليس مسببا ضرورة: هو معلول بفعل حر هو فعل الخلق وليس بقانون مضطر فهو السببية سواء كانت فيضية أو تحريكية. ومعنى ذلك أن العلية صنفان:

علية مضطرة تغني عن الله في خلق العالم وفي التدخل في التاريخ.

علية حرة تؤسس لأدلة وجود الله ولحرية الإنسان في العمل فضلا عن حرية الله في الخلق.

وما ينفيه الغزالي هو إطلاق العلية المضطرة حتى في علوم الطبيعة فضلا عما يبنى عليها من فلسفة عملية: وهو لا ينفي أن يكون ما يجري في العالم وخاصة في التاريخ معلولا بل ينفي أن يكون معلولا بعلية مضطرة، ما يجري في العالم وفي التاريخ معلول بعلية حرة لا تخلو من الانتظام لكنها ليست مضطرة. ومن دون هذا التمييز تصبح الفلسفة العملية ممتنعة ومثلها الدين لأن عدمه لا ينفي فاعلية الإنسان وحريته فحسب بل وكذلك فاعلية الله وحريته في المجالين الطبيعي والتاريخي. ومن ثم فلا معنى لوصل النظر بالعمل عامة ولا لعلاقة العلم بالإيمان خاصة من دون جوهرية النفس وخلودها المشروطين بهذا التمييز.

وبهذا المعنى فإن ما ترتب على الإلهيات القائلة بقدم العالم وبالضرورة السببية ودعوى الطابع البرهاني لهذا العلم من سلوك من اعتبرهم الغزالي أنصاف متعلمين يغترون بالأسماء والقياسات الخاطئة ليس هو إلا العلامة

الظاهرة لمسألة عملية عميقة هي علة النقد الحقيقية. ذلك أنه من دون ما أصبح يسمى بالأنثروبولوجيا الفلسفية القائلة بجوهرية النفس وبخلودها (وكذلك بالبعث) أي المسائل التي كفر الغزالي بنفيها الفلاسفة تضيع مصالح الإنسان الأسمى، مصالحه التي يتأسس عليها استعمال العقل العملي: فيكون مشكل النقد هو تحديد العلاقة بين الفلسفة النظرية (قانون الضرورة) والفلسفة العملية (قانون الحرية). ومن ثم فالجامع بين وجهي الإلهيات النظري والعملي هو المسألة السابعة عشرة الواصلة بين الثيولوجيا والكسمولوجيا من جهة ثانية وصلا جعل

الغزالي يبحث عن التوفيق بين بعدي الإنسان (صلته بعالم الضرورة وصلته بعالم الحرية) من خلال البحث في مسألة السببية التي أصبحت جسر الوصل بين منظورين للإلهيات الدينية والفلسفية.

وهذا الوصل هو الذي يخلصنا من مفارقة عجيبة في فكر الغزالي النقدي للإلهيات الفلسفية ولإلهيات الفرقة التعليمية؛ إذ ينسبهما كليهما إلى الباطنية. فرده موقف الباطنية إلى الفلسفة يبدو من المفارقات التي علينا أن نفهمها وأن نعللها نقلا وعقلا:

فنقلا لا بد من إيراد نصوص الغزالي التي تصل بين الباطنية والإلهيات الفلسفية مبدئيا ومن خلال علامة الاستهانة بالشعائر الدينية.

وعقلا لا بد من بيان الصلة الجوهرية بين القول بالتعليم والإلهيات الفلسفية من خلال نظرية العقل ذاته في مستوى ما يسمى بعقل الفيلسوف الرئيس والقطب والإمام.

ولنبدأ بالدليل النقلي: «فنرى أن نشتغل بالرد عليهم في ما اتفقت كلمتهم

وهو إبطال الرأي والدعوة إلى التعلم من الإمام المعصوم، فهذه عمدة معتقدهم وزبدة مخضهم، فلنصر العناية إليه، وما عداه فينقسم إلى هذيان ظاهر البطلان وإلى كفر مسترق من الثنوية والمجوس في القول بالإلهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالي إلى ضلال منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم إن المبدأ الأول علة لوجود العقل على سبيل اللزوم لا على سبيل القصد والاختيار وإنه حصل من ذاته بغير واسطة سواه، نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمونها عقولا ويحيلون وجود كل فلك على عقل من تلك العقول في خبط لهم طويل قد استقصينا وجه الرد عليهم في الكلام»(١٦) ثم أضاف موضحا في غاية الفقرة الثامنة ما يوضح المقصود بالرد في الكلام: «والقدر الذي ننكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة...»(١٧).

[حاشية] (١٦) فضائح الباطنية، الفقرة السابعة من نشرة غولدتسيهر، ص ٩٠

[حاشية] (١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠

ذلك أن الظن بأن الغزالي قد حارب العقل في تهافت الفلاسفة عندما دحض إلهياتهم وشكك فيه، هو الذي يجعل نصرته العقل في فضائح الباطنية ردا على التعليميين أمرا غير مفهوم، فكيف نفهم العلاقة بين ما يبدو حربا على العقل وما يبدو نصرة له في آن: ذلك هو مدار الوجه الثاني من معركة الغزالي مع الإلهيات الفلسفية من مدخل ثمراتها العملية، المعركة التي لا يقتصر القول فيها على فضائح الباطنية بل نجده كذلك في القسطاس المستقيم وفي المنقذ من الضلال.

من هنا ضرورة فهم أن ما ينقده الغزالي في الفلسفة العملية عامة وفي السياسيات الفلسفية خاصة (شرعية الحكم ليست الشورى والبيعة بل الحق الإلهي والعلم المعصوم)، هو ما يترتب ضرورة على هذه المعاني في الإلهيات الفلسفية التي تجعل الدين مجرد مثالات تخيلية من الحقائق الفلسفية التي من هذا الجنس. ومعنى ذلك أن دغمائية الإلهيات الفلسفة هي التي تجعل الإلهيات الدينية مجرد أداة أيديولوجية مثلها مثل الاجتهاد العقلي المرفوض باسم ضرورة تقليد الإمام المعصوم في الإلهيات: وذلك هو جوهر الموقف الباطني، لكن المشكل هو كيف نفهم وصلهم القول بالإلهيات الفلسفية بالقول بالحاجة إلى التعليم أي بالحاجة إلى الإمام المعصوم؟ وأي معنى للتحكم التأويلي الواصل بين ظاهر الرسالة الإلهيات الدينية وباطنها الإلهيات الفلسفية(١٨)؟

لم يبق المشكل علاج مسألة التقليد السطحي للفلاسفة كما قد يغلب على الفهم المبسط لدوافع الغزالي بل هو ما يترتب على الثيولوجيا والكسمولوجيا والأنثروبولوجيا الفلسفية ثلاثتها من تأسيس للفكر الباطني الذي يستعمل الجدل للإجهاز على الاجتهاد والرأي، لتأسيس التقليد التعليمي بالكلية وللتأويل غير المستند إلى قواعد منهجية للقضاء على النقل المحرر من وهم العلم المطلق العلم بالأشياء على ما هي عليه(١٩).

[حاشية] (١٨) التحكم التأويلي، انظر: فضائح الباطنية، ص ١٢ وما بعدها.

[حاشية] (١٩) الغزالي، فضائح الباطنية، الفقرة ٥ ص :٦-٧ «وأما حيلة التدليس (...) الأول (...) يقول مثال الجهل تحمي الناس على عقولهم

الناقصة وآرائهم المتناقضة وإعراضهم عن الاتباع والتلقي من أصفياء الله وأئمته وأوتاد أرضه (...) الثاني فإن طالب الحق إما يفزع إلى التفكر والتأمل والنظر في مدارك العقول كما أمر الله سبحانه به فيفسد نظر العقل عليه بإيجاب التعلم والاتباع أو يفزع إلى ظواهر القرآن والسنة» (ص ٧٠)

ومصدر الإشكال هو الخلط بين الجدلي والعلمي خلطا يجعل الإلهيات الفلسفية مجرد أداة لدعوة الباطنية في الجدل الكلامي تأسيسا للقول بالتعليمية والعلاج هو ببيان أن الإلهيات الفلسفية جدلية وليست برهانية وأن العقل وراؤه طور لا يدركه ومن ثم فعلمه ليس مطلقا بحيث يؤسس لاستبداد الفيلسوف الملك والإمام المعصوم والقطب ذي العلم اللدني.

كيف نحرر العقل من أن يكون أداة دغمائية تحوله إلى مجرد أداة للتحكم التأويلي بغير منهجية علمية في التأويل؟ الحل الذي يقدمه الغزالي هو بيان شروط التحليل العلمي وتمييزه من الجدل فلا يتجاوز التحليل مجال إمكانه فينقلب إلى غلو في التأويل للتوفيق بين الديني والفلسفي المزعوم علميا بقانون قيس الغائب على الشاهد، إطلاق قدرات العقل ينتهي إلى نفي العقل والتسليم بالحاجة إلى العقيدة التعليمية التي يقول بها الباطني(٢٠)، من هنا جاء استكمال نقد الإلهيات النظرية في تهافت الفلاسفة بنقد ثمراتها العملية في المستظهري أو فضائح الباطنية(٢١).

[حاشية] (٢٠) طبيعة المذهب الباطني ومبدؤه الأساس، فضائح الباطنية، الفقرة ٦، ص :٧-٨ «أما الجملة فهو أنه مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض ومفتاحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق لما يعتريها من الشبهات ويتطرق

إليه من الاختلافات وإيجاب لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم وحكم بأن المعلم المعصوم هو المستنصر وإنه مطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع يهدي إلى الحق ويكشف عن المشكلات وأن كل زمان فلا بد فيه من إمام معصوم يرجع إليه في ما يستبهم من أمور الدين».

[حاشية] (٢١) التوفيق بين نقد الإلهيات الفلسفية وإثبات الحقائق النظرية في العقليات خلال الرد على الباطنية، فضائح الباطنية، الفقرة ١٣، ص ١٧٠-٢٥

المقالة الرابعة

إشكالية تأسيس العلوم في الحضارة الإسلامية ومنطقه (*)

[حاشية] (*) إن الفرق بين العلوم في الحضارة الإسلامية والعلوم الإسلامية أساس بالنسبة إلى نظرتنا، فهذه ليست تلك بل هي جزء منها حيث يكون الإسلام بكل وظائف تشريعه وعقده موضوعا علميا.

الفصل السابع

التناظر البنيوي بين تأسيس علم الطبيعة وتأسيس علم التاريخ (ما بعد الطبيعة الأرسطي وما بعد التاريخ الخلدوني)

من البين أن هدفنا من الكلام على بداية الفكر النقدي كما تعينت فلسفيا(١) في محاولة الغزالي ليس التذكير بماضي الفكر الفلسفي العربي من أجل التاريخ المجرد له، إنما الهدف هو محاولة فهم المنطق الذي حكم تطوره وتحديد درجة النضج التي وصل إليها لتأسيس الاستئناف

بصورة تمكن من تعيين «الطفرة النوعية» التي جعلته يضيف إلى الفكر الإنساني صفيحة جديدة في تكوينيته، صفيحة جعلت شروط إمكان الثورة التأسيسية الثانية تصبح فعلية: شروط البدء في تأسيس الحضارة العربية الإسلامية لعلوم الإنسان بعد شروط البدء في تأسيس الحضارة اليونانية

[حاشية] (١) بعد مرحلتي التجاهل المتبادل وتبادل التأثير غير القصدي خلال مواقف الصدام العقدي الذي لم يترجم إلى علاجات فلسفية تعلل الخلاف على مستوى الخيارات المعرفية والوجودية، فالخلاف بين الفكرين الفلسفي والديني لا يصبح موضوع علاج فلسفي وديني إلا إذا تجاوز الصدام العقدي البسيط إلى البحث في علله ومن ثم إلى طبيعة الإشكال الفلسفي الذي يبرر الفصل بين المدخلين الفلسفي والديني في نظريتي المعرفة والاعتقاد ونظرية الوجود والقيم. وذلك ما نعتقد أنه لم يصل إلى هذا المستوى من العلاج إلا بفضل محاولات الغزالي النقدية: فهو قد أنهى التجاهل المتبادل وبين التأثير القصدي أو ما يمكن أن يوجد من أحدهما في الآخر من تآلف وتخالف.

لعلوم الطبيعة(٢)، ويقتضي ذلك بالضرورة الشروع في الموازنة بين المحاولتين العربية واليونانية قبل الكلام على الموازنة بين الفلسفة العربية والفلسفة الألمانية. وبذلك يصبح بالوسع تحديد طبيعة الإضافة التي ننسبها إلى المدرسة النقدية العربية ومميزاتها التي تمثل الصفات المتصلة في ما يلي من المراحل، وهذه الصفيحة الجديدة هي التي يمثلها الفكر النقدي الذي سعى إلى فهم قدرات العقل وحدودها من خلال السعي إلى تحديد طبيعة العلاقة: بين العلم والإيمان معرفيا ومدارها حدود المعرفة العقلية، وبين

الشهادة والغيب ومدارها حدود الشفافية الوجودية.

ذلك أن تجاوز الكسر الذي يفصل ماضينا عن حاضرنا ويحول دون فكرنا الحالي وتحديد مشروع مستقبلنا لكونه يحول دون الوصل الحي بين مراحل نضوج الفكر في تاريخنا العلمي والعملي، مراحله الماضية وما نسعى إلى بنائه في المستقبل أمران غير ممكنين من دون الانطلاق من هذه الإضافة المميزة لفكرنا من حيث هو إحدى مراحل الفكر الإنساني التأسيسية ما تقدم منها على هذه الإضافة وما تلاها. والمعلوم أنه لا يمكن أن نؤسس لـ«حديث» يهدي «حدث» المستقبل بالصورة التي نريد (ما على الأمة أن تفعل) فيكون دليل حدوث النهوض في الفكرين الفلسفي والديني نظريا وعمليا ما لم نفهم حديث الماضي عن حدثه (فهم الأمة لأحداث تاريخها) فندرك منطق التحديث في الحاضر (منطق ما يجري حاليا في

[حاشية] (٢) ورمز تأسيس العلوم الطبيعية يمثله عمل أفلاطون وأرسطو ورمز تأسيس العلوم الإنسانية يمثله عمل ابن تيمية وابن خلدون كما نبين إن شاء الله. ذلك أن شروط تأسيس العلوم الإنسانية يقتضي أمرين لم يحصلا إلا بفضل المرحلة العربية من الفكر الإنساني. والمعلوم أن هذه الشروط صنفان فبعضها يتعلق بما كان التأسيس الأول حائلا دونه، أعني ميتافيزيقا الطبيعة وعلومها (ظنا أن الإنسانيات تابعة للطبيعيات بتوسط تبعية العمل للنظر في حين أن العكس هو الأصح؛ إذ إن الطبيعيات تبسيط للإنسانيات وتجريد منها) وبعضها يتعلق بما لا بد منه لكي يصبح التاريخ قابلا للعلم على نحو قريب من نموذج العلم الطبيعي في مرحلة أولى تليها حتما مرحلة التأسيس الحقيقية التي تبين أن نموذج العلم الصالح في

التاريخ يقتضي أرخنة الفلسفة والطبيعيات بقدر ما تقتضي فلسفة التاريخ. وتباشير الأمرين نجدهما صراحة في عمل ابن خلدون، لكن الأهم هو ما نجده عند ابن تيمية من إعادة النظر في مفهوم العلم التحليلي من خلال إعادة تأسيس صلوحية علم المنطق الصوري في العلوم ذات الموضوع الموجود فعلا في الأعيان تأسيسها على ميتافيزيقا مختلفة تماما من التي أسسه عليها أرسطو في التحليلات الأواخر.

علاقة الحديثين بالحدثين) وكيف حدد محاولات التحرر من هذه الانحرافات (التي تعينت في متطرف ممثلي التأصيل ومتطرف ممثلي التحديث)، الانحرافات التي وصفنا والأدواء التي علينا علاجها والتي تراكمت في شكل جديد عاد إلى الإشكالية نفسها.

لكن الإشكالية لم تبق موضوع صراع بين الباطنية من حيث هي رد الدين إلى أيديولوجيا مغالطة الجماهير وتؤمن بميتافيزيقيا الضرورة الباطنة بينها وبين الظاهرية التي ترد الفلسفة إلى أيديوجيا مصارعة النخب وتؤمن بميتافيزيقا الحرية بل الأمر أصبح في عصرنا غنيا عن مثل هذا الغطاء، فالعلماني لم يعد بحاجة إلى مهادنة النقل، بل هو يتحداه صراحة ويباهي بذلك تدليلا على تحرره من مطلقات المركزية الغيبية، والديني لم يعد بحاجة إلى مهادنة العقل بل هو يتحداه صراحة ويباهي بذلك تدليلا على تحرر من مطلقات المركزية العقلية. وحتى نفهم هذه النقلة إلى الصدام العلني فلا بد من أن نفهم علل التأليف الزوجي بين الفنون الأربعة (الفقه والتصوف من منطلق عملي والكلام والفلسفة من منطلق نظري)، الفنون التي كونت بتزاوجها وتصارعها معادلة الفكر خلال المرحلة العربية السابقة وأسستها على منهج

التأويل المحقق للتكامل بين العقل والنقل فكان نظامها على النحو الذي نذكره في ترتيبها الوارد في عملنا هذا مع اعتبارنا مدار الإشكال كله هو طبيعة فهم العلاقة بين: التجربة العلمية الطبيعية (أساس العقل)، والتجربة الخلقية الروحية (أساس النقل).

ومعنى ذلك أن الرهان الأساس في مرحلة الفكر الإنساني ممثلا بالمرحلة العربية كان قد جعل علم هذه العلاقة قلب المعادلة في نسق العلوم الإسلامية خاصة وفي كل نسق للعلوم ذي تأسيس منطقي سديد. ولذلك فإن هذا الترتيب هو الذي يمكن من الوصل بين الفكر الإنساني في لحظة فكرنا النقدي من الغزالي إلى محاولات تجاوز الترميم الرباعي (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي) في عمل ابن تيمية وابن خلدون، والفكر الإنساني في لحظة الفكر النقدي الحديث من كنط إلى محاولات تجاوز الترميم المتمثل في المثالية الألمانية (هلدرلن وفشته وشلنغ وهيغل) التي أتت على النقد الكنطي إتيان الترميم الرباعي عندنا في

الفكر العربي (ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي)، إتيانها على لحظة الفكر النقدي عند الغزالي(٣).

فزوج صنفي العلوم (أي الفقه والتصوف: الضابطين لعلاقات البشر بعضهم ببعض في معاملاتهم مع العالم الطبيعي والحيوي والإنساني وما يعتقدونه مصدرا له)، المتقدمين على قلب المعادلة أعني على تحديد طبيعة العلاقة بين تجربة الحس الظاهر (العلوم بالمعنى العادي أو علوم قوانين الموجودات العينية في العالم الطبيعي والحيوي والإنساني)، وتجربة الحس الباطن (العلوم الإنسانية عامة أو علم قوانين إدراك الموجودات في الوعي الإنساني

وقوانين المواقف منها)، وزوج صنفي العلوم المتأخرين عن هذا القلب (أي الإلهيات الفلسفية أو ما بعد تجربة الحس الظاهر والإلهيات الكلامية أو ما بعد تجربة الحس الباطن)، يعود مرجعها أربعتها إلى علم هذه العلاقة الوسطى بين الحس الظاهر والحس الباطن(٤) إما لتأسيسها بتوسطهما لكونهما بداية كل معرفة فلسفية كانت أو دينية أو لتأسيس نماذجها التحليلية والتأويلية بتوسطهما لكونهما كل تمثيل للعلاقات بين الموجودات غير القابلة للإدراك الحسي ظاهريا كان أو باطنيا، لذلك فلا بد من أن نفهم أهمية التناظر الموجود بين:

[حاشية] (٣) وهذا التماثل ليس تماثلا شكليا بل هو تماثل جوهري وخاصة بما فيه من ترتيب، فالترميم في الحالتين جاء بعد النقد، وكتابنا المثالية الألمانية الذي نترجمه موضوعه الترميم بعد النقد الكنطي في المثالية الألمانية نكوصا يأتي على النقد الكنطي بإلغاء الحد الكنطي من طموحات العقل (الشيء في ذاته) وما ينبني عليه من استعمال مسلماته العملية، لكن الفيلسوفين العربيين اللذين تهتم بهما الموازنة يأتيان بعد الترميم في الميتافيزيقا العربية بحيث إننا لا نجد من نقارن بينه وبينهما إلا إذا بحثنا في من تجاوز المثالية الألمانية في الفلسفة المعاصرة، وهو القصد من قولنا إن فيلسوفينا متقدمين في العلاج حتى على المثالية الألمانية.

[حاشية] (٤) وأعجب ما في الأمر هو أن هذا القلب المحدد لعلاقة التجربتين الحسية والذوقية ممارسة وتنظيرا هو جوهر القرآن الكريم وعلمه هو التفسير وهو علم الآيات بإطلاق الآيات الواصلة بين العالمين المفترضين وراء هذين الإدراكين. فيكون التفسير بذلك جوهر العلم التأويلي بإطلاق

ولكن بمعنى يرفض التأويل بمعنى إعادة ما يظن مجازيا إلى ما يظن حقيقيا؛ إذ لا حقيقة وراء الرموز القرآنية إليها القرآن بصورة تجعل المرجع هو الحقائق التي يدركها علم الشاهد بل العكس هو المقصود: فكل علم للشاهد يعلم حدوده لكونه يقاس بعلم الغائب اللامتناهي حدا لا يبلغ إليه وذلك هو معنى الإيمان بالغيب الذي من جنس ما قيل فيه «لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر» ومن ثم فهو مرتع الحرية الفكرية والروحية المطلقة كل بحسب ما له من خيال خلاق يمكن من التحرر مما يسمى عالم الواقع الذي هو في الحقيقة عالم الوهم المعتاد.

علاقة العلمين الأولين أحدهما بالآخر (الفقه والتصوف)، والصدام بينهما علته إشكالية القطب الذي يدعي لنفسه علما ذوقيا بما يتجاوز الظاهر في ما هو من مجال التجربة الروحية فيلغي شرط الحاجة إلى الإيمان: الفرق بين الشهادة والغيب.

وعلاقة العلمين الأخيرين أحدهما بالآخر (الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية)، والصدام بينهما علته إشكالية الفيلسوف الرئيس الذي يدعي لنفسه علما عقليا بما يتجاوز الظاهر في ما هو من مجال التجربة الحسية فيلغي شرط الحاجة إلى التحقق التجريبي: الفرق بين التناهي واللاتناهي.

وكيف تستند هذه الفنون جميعا وما بين أزواجها من علاقات إلى العلاقة الوسطى بين نوعي الإدراك الحسي والإدراك الذوقي (أصول تجربة الحس الظاهر وأصول تجربة الحس الباطن) بالصورة التي نصف في كلامنا عن هذا الترتيب، فمن الأزواج الأربعة تأتي دعوى الحاجة إلى المؤول المطلق أو الإمام الذي يدعي لنفسه إرث العصمة ونيابة النبي في الجمع بين العلم

والعمل وبين القانون والشرع وما نتج عن ذلك من إفقاد للإنسان العربي والمسلم لمعاني الإنسانية بلغة ابن خلدون(٥)؛ إذ واصل سعي ابن تيمية في تحريره مما تولد عن تحديد هاتين العلاقتين فأرجعا له ما انتزع منه بالاستبداد الرمزي الناتج عن صراع العلمين العمليين والاستبداد المادي الناتج عن صراع العلمين النظريين:

فالصنفان الأولان من الفنون يتأسسان على علاقة التجربتين إحداهما بالأخرى لبناء ما يسلم بكونه استعمالا عمليا وشرعيا، لما يتجاوز هذه العلاقة لتنظيم حياة البشر في وظيفة استعمار الإنسان في الأرض بشروطه القانونية والخلقية.

والصنفان الأخيران من الفنون يتأسسان على علاقة التجربتين كذلك، لبناء ما يسلم بكونه استعمالا نظريا وعقديا لما يتجاوز هذه العلاقة لتنظيم

[حاشية] (٥) انظر بخصوص مفهوم «فقدان معاني الإنسانية» بسبب العسف والعنف في التربية والسياسة، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٤٠ بعنوان «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم،» ص ٤٦٣٠-٤٦٤

حياة البشر في وظيفة استخلاف الإنسان في الأرض بشروطه التقنية والروحية.

أما الصنف الخامس منها والمؤسس لها جميعا أعني تفسير القرآن الكريم(٦) فهو أصل الزوجين العمليين (الفقه والتصوف)، والزوجين النظريين (الكلام والفلسفة). ومن ثم فهو علم العلاقة بين التجربتين الحسية (آيات الآفاق) والذوقية (آيات الأنفس)، وكل ثورة في فهم هذه العلاقة

مصدر لميتافيزيقا وميتاتاريخ جديدين.

لذلك ففرضية عملنا هذا تجعل فهم هذا الصنف الخامس أصل الموقف النقدي من الإلهيات الفلسفية، الموقف الذي يجعل الفكر العربي يتجاوز الميتافيزيقا بمراحلها المقولية الأربع قديمها وحديثها لكونه يمكن من التعالي على كل ميتافيزيقا، فيفتح الباب على اكتشاف نظرية الرمز العامة أو الوسيمات (السيميوتكس) مصدر كل وظائف الفكر الإنساني التي يعرف بها القرآن الكريم الإنسان من حيث هو القادر على التسمية والبيان فيؤسس لتوظيفاتها السياسية والروحية في مجالي استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها(٧). والمراحل المقولية كما يمكن تلخيصها تعود إلى المراحل الآتية:

١ ـ مرحلة المقولات من حيث هي تحديد ميتافيزيقي لصفات

[حاشية] (٦) من عجائب هذا الصنف أنه الأول والآخر والأوسط في آن، فهو الأول لأن كل انطلاق في الحسين مداره تأويل لما يرد إلى الإدراك ولما يصدر عنه وهو الآخر لأن الغاية هي طلب التأويل المحقق للقدر الممكن من التطابق بين الحسين. لكنه هو الوسط لأن كل مشكل التأويل هو هذا التمنع الذي يجعل الظاهر والباطن عصيين على التطابق لكونه جوهر الترميز أو مفهوم الآية أي إن الظاهر من حيث هو حضور الرمز المادي فيه شيء من الطرد نحو ما يتعالى عليه، يدفعك إليه دفعا من دون أن يتضمن معايير الحكم بحصول المطابقة بل هو لا يتضمن إلا ما يحول دونها والتحقق النهائي، وهو ما يولد دوار الوعي في صراعه مع دوران التأويل ليس بالمعنى الفاسد للمقابلة بين الحقيقة والمجاز بل بالمعنى السليم

الذي يعني أن الرمز محيل دائما إلى ما يتعالى على تعينه المادي. وذلك هو جوهر التفسير أو أصل كل الأصول في المعرفة والوجود في آن.

[حاشية] (٧) فكل سلطان سياسي جامع حتما بين وظائف يمكن أن نرمز إليها بفرعون دلالة على أدوات السلطان الفعلية، ووظائف يمكن أن نرمز إليها بهامان دلالة على أدوات السلطان الرمزية، وهي في الجوهر دينية بمعاني تجمع بين الدين الصادق عند صدق المؤمن والدين الكاذب عند كذب المنافق.

الموضوع استنادا إلى التجربة الحسية الظاهرة: وهي المقولات العشر التقليدية بمعناها الموروث عن أرسطو وتمثل أولى مراحل التحديد المقولي للمفهومات الأساسية في الفكر الإنساني.

٢ ـ ومرحلة محاولات نقدها لتجاوزها: وهي محاولات بدأت بالسعي إلى اختصارها وصولا إلى ما يقرب من طابعها الواصف لأفعال الذات المتعالية أو لخصائص اللغة الفلسفية، وهذه أولى مراحل الحاجة إلى عدم التثبيت الموضوعي والتطور الدائم في أصول العلم الإنساني الموضوعية.

٣ ـ ومرحلة المقولات من حيث هي تحديد ميتافيزيقي لأفعال الذات ممثلة بالحكم استنادا إلى التجربة الحسية الباطنة: وهي المقولات الاثنتي عشرة بمعناها الحديث الموروث عن كنط، وهذا هو المدخل الثاني لمعادلة الحقيقة، فإذا كان العلم الصادق هو مطابقة ما في الذهن لما في العين فإن المدخل الأرسطي يجعل ما في العين منطلقه لتحديد ما في الذهن والمدخل الكنطي يعكس فيجعل ما في الذهن منطلقه لتحديد ما في العين.

٤ ـ ومحاولات نقدها لتجاوزها: وهي محاولات بدأت بإدخال الصيرورة

عليها وصولا إلى ما يقرب من طابعها الواصف لأفعال الذات الجمعية التاريخية أو لخصائص الرمز عامة، وهذه ثانية مراحل الحاجة إلى عدم التثبيت الذاتي والتطور الدائم في أصول العلم الإنساني الذاتية.

٥ ـ والمرحلة الأخيرة هي التي تكتشف سذاجة الحلين المقولين السابقين، والنقدين المرممين لهما من خلال فهم عدم كفاية أي محاولة تسعى إلى رد الوجود إلى الإدراك ومن ثم تنسيب المعرفة العقلية التي لم تعد علم الأشياء على ما عليه بل علمها على ما يناسب العقل الإنساني المدرك لحدوده ومن ثم المؤمن بالغيب ممثلا لطور ما وراء العقل. فيتم اكتشاف الطبيعة الحقيقية للرمز أو لما وصفه القرآن الكريم بالبيان والقدرة على التسمية أعني القدرة على إدراك مدلول الآية العام بحيث يصبح الوجود كله آيات دالة على خالقها وعلى منزلة الإنسان في الوجود بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها(٨).

[حاشية] (٨) راجع لمزيد توضيح المقصود بالآية بديلا من المقولة أبو يعرب المرزوقي سهمه في =

وذلك هو التعالي على كل ميتافيزيقا التعالي الذي يحرر الإنسان من وهم حصر الوجود في الإدراك ونفي الغيب من وراء الشاهد. وسر هذا التحرير يكمن في نظرية الآية أو نظرية الرمز عامة بديلا من أصناف المقولات كلها، ومن ثم في المنطق السوي لتحديد رؤى في الحقيقة والوجود لا تكون إلا نقدية اجتهادية لا وثوقية ميتافيزيقية. فتكون المرحلتان النقديتان الواصلتان بين المقولات ونظرية اللسان خاصة والرمز عامة ذات صلة أكيدة بما يمكن أن يكون توقا إلى إدراك معنى الآية القرآنية التي هي معنى

الموجود المحيل دائما على ما عداه، وبصورة أدق على منزلته في نظام الموجودات وعلى أصل هذا النظام. فكل الموجود نظام من الآيات أو من الكلمات الربانية، والقرآن آية الآيات الوجودية والكلمات الربانية، ومن ثم ففيه نظام تأويلها بمعنى محاولة فهمها فهما لا يقابل بين حقيقة ومجاز لأن معاني الوجود المدرك للإنسان أو الشاهد من الوجود ليست مجازا، بل هي آيات محيلة بالجوهر إلى ما هي آيات منه أعني إلى ما فيه من غيب جاذب بصورة أبدية وداع إلى التعالي الدائم.

لكن هذا الاشرئباب الدائم الذي هو عين بنية الإدراك الإنساني غافله ومترويه يتلون بألوان يحددها السياق الثقافي باعتباره مناخا يوجه الالتفات العقلي بما يفرضه عليه من ترتيب لهمومه وأولياته، لكأنه مجال مغناطيسي له تيارات أو مسارات قوة هي توجهات الفكر الباحث عن الحقيقة والخير والجمال والجلال ومعاني الوجود تسمية لها وبيانا عنها، ذلك أن تأسيس العلوم وترتيبها ليسا بالأمرين المقصورين على شروط معرفية (منطقية وإبستيمولوجية) بالرغم من أهميتها، إنها من دون شك المحدد الداخلي للتأسيس، لكن الشروط الثقافية (توظيفات المعرفة وعلم اجتماعها) هي التي تهيء الجماعة العلمية لتحقيق الانتقال من الجدل حول بناء العلم ووظائفه إلى بناء العلم نفسه باعتباره عبادة في ذاته وفي ما يؤديه من وظائف لتيسير استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. ولا يكون ذلك كذلك إلا بتجاوز التوظيف الغفل المبرر بالحاجة المباشرة إلى التوظيف ذي السند النظري المؤسس عقليا والمبرر دينيا. ولا يمكن لأمة أن تسهم

[حاشية] = المحاورة بينه وبين الأستاذ حسن حنفي بعنوان: النظر والعمل (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣).

بحق في المعرفة العلمية ما لم تتحقق فيها هذه النقلة التي هي بداية التأسيس الفعلي للفكر العليم بمعاني المعرفة العبادة ليس بمجردها فحسب بل به وبمطبقها. وحتى نستخرج هذين الضربين من الشروط لا بد من أن نقارن بين تجربتين معلومتين للجميع:

إحداهما يمكن أن نعتبرها غاية العصر الأول من الفكر اليوناني ورمزها محاولات تحقيق هذه النقلة من العلاج الجدلي العام اقتناصا للغرض المميز للمرحلة من الفكر الإنساني عامة. وقد كان الشروع في تأسيس العلم الطبيعي الانتقال منه إلى التأسيس الأفلاطوني الأرسطي له بعلم ما بعد الطبيعة (علم الفلسفة الأولى والإلهيات الفلسفية)، لأن كل ما أتى بعدها لم يكن إلا ثمرتها التي لم تستطع الثقافة اليونانية تجاوزها، بل هي تردت في الغاية كما آل إليها أمرها في العصر القديم المتأخر الذي ورثته الحضارة العربية الإسلامية.

والثانية يمكن أن نعتبرها غاية العصر الأول من الفكر العربي الإسلامي، ورمزها محاولات تحقيق هذه النقلة من العلاج الجدلي العام للغرض المميز للمرحلة من الفكر الإنساني عامة. وقد كان الشروع في تأسيس العلم التاريخي الانتقال منه إلى التأسيس التيمي الخلدوني له بعلم ما بعد التاريخ (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني)، لكنها تجربة بقيت بتراء في الحضارة العربية الإسلامية لأن ما أتى بعدها كان عصر الانحطاط ويمكن أن نعتبرها قد تواصلت في الغرب الذي ورث الحضارتين العربية

واليونانية.

ومعنى ذلك أن الفيلسوف ـ المؤسس الرمز ـ في هاتين التجربتين التأسيسيتين مضاعف في حالتي اليونان والعرب. فنسبة أفلاطون وأرسطو إلى الشروع في تأسيس العلوم الطبيعية، التأسيس الفلسفي المتين هي عينها نسبة ابن تيمية وابن خلدون إلى الشروع في تأسيس العلوم الإنسانية التأسيس الفلسفي المتين. وإذا كان التأسيس الأول له فضل البداية المطلقة لأن ما تقدم عليه لم يكن تأسيسا فلسفيا متينا بل كان محاولات مشتتة نحو هذا الهدف، فإن التأسيس الثاني له فضلان أولهما أنه تمكن من التخلص مما يحول دون تأسيس العلوم الإنسانية في تأسيس العلوم الطبيعية، أعني الظن أن منهج هذه مطلق (المنهج التحليلي المنطقي

الرياضي) وليس يحتمل منهجا آخر موازيا له، بل ومؤسسا له في الغاية (المنهج التأويلي التاريخي اللساني)، بتنسيبه وبيان حدود الضرورة في الوجود لإبقاء مكان للحرية وحدود الحرية لإبقاء إمكان علمها وفضل التأسيس الفعلي الموجب لهذا الصنف الثاني من العلوم الذي هو أعم من تلك العلوم.

فالطبيعة نفسها، من حيث جعلها معلومة للإنسان الذي يتعامل معها، جزء من الممارسات الإنسانية التي تسعى إلى موقف معين هو موقف المعرفة العلمية بمحاولة التجرد من الذاتية ما أمكن التجرد. وهذا الموقف لا بد من قراءة دلالته الهرمينوطيقية وخاصة دلالة حصوله في لحظة من لحظات تاريخ الحضارات الإنسانية، وهذه الإشكالية جزء من إشكاليات العلوم الإنسانية التي تفهمنا شروط بلوغ التجربة الإنسانية إلى مثل هذا الموقف

فتصبح العلوم الطبيعية ممكنة، ومجرد تأسيسها المتقدم على تأسيس العلوم الإنسانية دليل على أنه أبسط منه ومن ثم فهو شرط فيه لكنه شرط مشروط بتجاوزه إلى ما هو أكثر منه تعقيدا، ولعل الدليل القاطع هو أن إشكالية تأسيس العلوم الإنسانية لا يزال إلى الآن بحاجة إلى التجويد وإشكالية تنسيب تأسيس العلوم الطبيعية هو بدوره لا يزال مطروحا، فيكون الفكر الإنساني عامة ومن دون تحديده بنسبته إلى أمة بعينها أو إلى ثقافة بعينها قد مر بمرحلتين أساسيتين، وذلك قبل العودة إليهما لجعلهما تصبحان استراتيجية واعية لعمل الفكر في الحضارة الغربية الحديثة:

أولاهما يونانية ونرمز إليها بأرسطو لكونه ممثلها الأبرز.

والثانية عربية ونرمز إليها بابن خلدون لكونه ممثلها الأبرز.

وأولاهما كان همها تأسيس علوم الطبيعة وأداتها (المنطق والرياضيات)، وأصلها (ما بعد الطبيعة أو علم الوجود). والثانية كان همها تأسيس علوم الإنسان وأداتها (التاريخ واللسانيات) وأصلها (ما بعد التاريخ أو علم العمران). وبعد هاتين المحاولتين لم يبق للفكر الإنساني من مهام إلا استكمال هذين الحلمين بتحقيقهما الفعلي، الحلمين اللذين لم يكن ما تم منهما في الحضارتين اليونانية والعربية إلا التباشير والإرهاصات الأولى. ولعل أعسر إشكال هو ما بقي على الإنسان تحقيقه: حسم الخلاف بين

المنهجيتين المناسبتين لضربي المعرفة التحليلية الساعية إلى التفسير باقترانات السببية والمعرفة التأويلية الساعية إلى الفهم بأواصر الحرية. وقد بينا في المقالة الثانية ما يوجد من تواز واضح بين الشروط العملية والثقافية التي تمثل أرضية المسألة المعرفية في الحالتين العربية واليونانية.

لذلك فلن نطيل الكلام عنها هنا، يكفي أن نذكر بأن الصراع بين الفلاسفة والسفسطائيين في المرحلة اليونانية لم يكن معرفيا فحسب، بل كان يجري على أرضية عملية بوجهيها السياسي الاقتصادي وبمناخيها الثقافي والتربوي أرضية كان رهانها الحقيقي وراء الرهان المعرفي الخيارات المعبرة عن رؤية للوجود رؤية مدارها منزلة الإنسان ودوره فيه وصلته بما يتعالى على وجوده التاريخي والدنيوي(٩). كان صراعا بين توجهين ثقافيين وتصورين للوجود عامة ولدور الإنسان فيه خاصة كلاهما يؤسس لشرعية توجهه معرفيا (طبيعة المعرفة النظرية ومداها) وخلقيا (طبيعة المعرفة العملية ومداها)، وما يترتب عليهما في التربية والسياسة اللذين يركز أفلاطون وأرسطو عليهما في ردهما على السفسطائية. لكن هذا الصراع الذي لم نر منه إلا ترجمته الفلسفية وبرواية أحد طرفيه هي رواية الفلاسفة لم تتبين خصائص معالمه ولا أطرافه كما تبينت خصائص معالم الصراع المناظر وأطرافه في الحضارة العربية، فالصراع على رؤية الوجود ودور الإنسان فيه نظريا وعمليا الصراع الذي عرفته الحضارة العربية والذي كان سياق المسألة المعرفية في النظر والعمل على حد سواء قابل للتحديد الدقيق كما تبين في مشروع الإصلاح النقدي الذي نسبناه إلى الغزالي وحاولنا استخراج مقوماته:

- فمقومات مستواه النظري استخرجناها من كتاب تهافت الفلاسفة.

- ومقومات مستواه العملي استخرجناها من كتاب فضائح الباطنية.

[حاشية] (٩) ولعل أفضل وصف لهذا الصراع بهذا المعنى المقابل بين الدهرية والتدين المتجاوز للحياة الدنيا والضرورة الطبيعية هو ما نجده في

المقالة العاشرة من كتاب الشرائع (النواميس) لأفلاطون. ففيه نصادف الكلام نفسه الذي يشدد عليه الغزالي في تهافت الفلاسفة وهو أن رؤى الإنسانية الوجودية لمنزلته في الحياة، ولمنطق مسار الكون مترددة بين حدين لا ثالث لهما هما: الدهرية والدين المؤمن بوجود عناية إلهية رمزها النظام والعقل في الوجود الطبيعي والتاريخي.

وحقيقته أنه صراع حول رؤية الوجود ومنزلة الإنسان فيه كذلك، وما يترتب عليهما في حياة الجماعة سياسيا واقتصاديا وتربويا وثقافيا. لكن العلاقة بين الفلسفي وغير الفلسفي بالمعنى التقليدي (ويصعب أن نسمه بكونه سفسطائيا قياسا على نظيره عند اليونان)، انقلبت فأصبح الفلسفي منه وكأنه ممثل لحقيقة الموقف السفسطائي في غاية تحققه وأصبح غير الفلسفي، أي الديني، في هذه الحالة وكأنه ممثل لحقيقة الموقف الفلسفي في غاية تحققه إذا أخذناهما بمعيار المقابلة الأفلاطونية الأرسطية بينهما، فموقف الفلاسفة بزعمه العلم المطلق بالأشياء على ما هي عليه، تبين في الغاية مجرد إطلاق لموقف السفسطة وموقف السفسطة بتنسيبه العلم بالأشياء ونفي علمها بالعقل على ما هي عليه تبين في الغاية مجرد إطلاق لموقف الدين. ولعل أعصى المعضلات عن الفهم في فكرنا هي هذا الانقلاب الذي أدرك فيه الإنسان أن إلهيات الفلاسفة التي تطلق علم العقل هي في الحقيقة تطبيق حرفي لمبدأ الفكر السفسطائي عند إطلاقه وإهمال التنسيب، جعلا للإنسان مقياس كل شيء: وهذه المعضلة هي كيف صار الفكر الفلسفي ممثلا لأهداف الموقف السفسطائي ووسائله (الحكم بمعيار يجعل الإنسان مقياس كل شيء من دون التنسيب)

والفكر الديني ممثلا لأهداف الموقف الفلسفي ووسائله (الحكم بمعيار يجعل الإنسان يدرك أن الحقيقة تتجاوز جعله نفسه معيار كل شيء فيحصل التنسيب) (١٠)؟

ذلك أنه من البين أن طبيعة المقابلة بين النظري والعملي تتحدد إما من منظور نظري يجعل النظر مرجع العمل، أو من منظور علمي يجعل العمل مرجع النظر، ويبقى فعل المقابلة مجهول الطبيعة: فلا هو نظري

[حاشية] (١٠) ليس الجواب يسيرا، فهو يقتضي تعيين المعنى المقصود بهذا الانقلاب لئلا يؤخذ بصورة مبهمة، ليس القصد أن نهجو الفكر الفلسفي بالوصف السفسطائي ونمدح الفكر الديني بالوصف الفلسفي، بل القصد هو أن إطلاق المعرفة العقلية لتجنب الأخلاق السفسطائية كان في حقيقته إطلاقا للموقف السفسطائي جعلا للإنسان مقياس كل شيء، وتنسيب المعرفة الفلسفية لتجنب هذا الإطلاق كان في حقيقته التحرز الفعلي من الموقف السفسطائي. وأذكر أني لما كنت شابا في بداية دراستي لأفلاطون كنت أعجب من أن سقراط في حجاجه يبدو لي سيد السفسطائيين بخلاف ما يظن الكثير، لكني لم أفهم هذا الإحساس إلا لاحقا لم فهمت حجج الفكر الديني في نقده للفكر الفلسفي: العلة هي أن الفكر الفلسفي بإطلاقه قدرات العقل جعل الإنسان مقياس كل شيء، وذلك هو جوهر الحجاج السقراطي.

ولا هو عملي بل هو أصل الصنفين، لذلك فإنه يحق لنا أن نسأل عن طبيعة الفعل الذي يقابل بين المدخلين ما هي إذا لم تكن نظرية ولا عملية، ووضع هذا السؤال على هذا النحو من الوضع هو المدخل إلى فهم مدار

الصراع بين الفنون النظرية والفنون العملية، صراعها الذي صار صريحا في حضارتنا خلال محاولة تأسيس علوم العمل تأسيسا مخالفا لما اعتاده الفلاسفة استمدادا للشرائع من الطبائع (وهو صراع لا تخلو منه حضارة بدرجات مختلفة من العلن والخفاء إلى أن بات رهان الفكر الإنساني الحديث في المثالية الألمانية)؛ إذ كلتاهما تسعى إلى أن تقدم نفسها بصفة المرجعية للتي تقابلها بخطاب هو في حقيقته راجع إليها:

فعندما يقدم الفن النظري نفسه بصفة المرجعية فإنه يستند إلى حجة مفادها أن فعل العقل الإنساني حتى العملي ذاته يقتضي أن يتقدم عليه الهم العلمي حتى يكون عملا على علم. فحتى لو كان العمل من أجل العمل مثل الألعاب الترفيهية التي ليس الهدف منها المعرفة بل ملء الوقت الخالي بما يشغل الفكر رياضة عقلية فإنه لا بد من أن يستند إلى علم حتى يحقق ما أهل لأجله.

وعندما يقدم الفن العملي نفسه بصفة المرجعية فإنه يستند إلى حجة مفادها أن النظر ذاته يقتضي أن يتقدم فيه الهم العملي ليكون العلم ذا غاية حتى لو كانت هذه الغاية نظرية أعني الفهم من أجل الفهم أو العلم من أجل العلم لأن النظر هو بدوره عمل؛ إذ يعد الفهم والعلم في تلك الحالة جوهر العمل الخلقي والروحي الأسمى.

وبذلك فالمقابلة بين النظر والعمل ليست بالإطلاق الذي يقدم عادة، فشكليا هي مقابلة بين الصفتين الغالبتين على موضوعيهما الطبيعي والتاريخي أعني بين الضرورة في الطبائع والحرية في الشرائع (سواء كانت وضعية أو منزلة أعني كل ما لا ينسب إلى الطبائع من أفعال الإنسان). إنها مقابلة بين

الانغماس في الأعيان بمقتضى قانون الطبيعة والتعالي عليها بمقتضى قانون التاريخ ومن ثم فهي ترجع إلى العلاقة بين شرطي الفعل الإنساني ووجهيه المتلازمين:

شرط الدافع العملي حتى لو كان هدف الفعل الإنساني نظريا خالصا كالحال في مثال المعرفة العلمية طبيعية كانت أو إنسانية.

وشرط الخطة النظرية حتى لو كان هدف الفعل الإنساني عمليا خالصا كالحال في مثال السلوك الخلقي فقهيا كان أو صوفيا.

لذلك فهذا التقابل لم يتحدد تحدده الموضوعي إلا بفهم معادلة العلاقات التي تصل بين الفنون التي تجلى فيها هذا الصراع بين الفنين العمليين، أعني فني التصوف والفقه، وذلك هو الصراع في العمل والشرع، كما تجلى فيها الصراع بين الفنين النظريين أعني فني الفلسفة والكلام، وذلك هو الصراع في النظر والعقد، وكان لطرفي الصراع في العمل والشرع مترتبات في النظر والعقد كما كان لطرفي الصراع في النظر والعقد مترتبات في العمل والشرع. وكل طرف من هذه الأطراف الأربعة يتقاسمه صفان معيار الفصل بينهما من طبيعة عملية ومداره أصل شرعية الحكم في الجماعة، وهما كما بينا معالمهما:

ـ الصف السني وأصل الشرعية فيه هو شورى الجماعة واجتهادها في إدارة أمرها.

ـ والصف الشيعي وأصل الشرعية فيه هو الحق الإلهي وعلم الإمام المعصوم.

وبذلك فقد انقسم الفقه إلى فقهين، والتصوف إلى تصوفين، والكلام إلى كلامين، والفلسفة إلى فلسفتين. وبين هذه الأجزاء دارت المعارك الفكرية والفعلية خلال تاريخ فكرنا، فحددت المناخ الذي وجه كل خياراته فكان منطلق الفلسفة النقدية في حضارتنا ومثله كان المناخ الذي أدى إلى الفلسفة التقدية في كل حضارة أخرى عامة، وفي الحضارة التي نوازن بينها وبين حضارتنا خاصة. وإذا، فما نتكلم عنه هنا بنية كونية وليس خصوصية عربية إسلامية:

فقه وتصوف وكلام وفلسفة أساسها الزعم بقدرة العقل على علم الأشياء على ما هي عليه بعلم مطلق سواء كان عقليا أو ذوقيا.

وفقه وتصوف وكلام وفلسفة أساسها امتناع الزعم بعلم الأشياء، بل الاجتهاد لعلمها العلم الممكن للإنسان، أعني بعلم محدود سواء كان عقليا أو ذوقيا للإيمان بالغيب المحجوب.

الفصل الثامن

منازل العلوم الغائية وكيف تحدد المناخ الثقافي أرضية للوضعية الإبستيمولوجية

والنتيجة هي أن هذه الفنون يوجد وراءها عامل أعمق هو المحدد للمناخ الثقافي الذي وجه تحديد الوضعية الإبستيمولوجية. وهذا العامل نحدده باعتباره أصل معيار القسمة التي حصلت في العصر الأول للفكر العربي القسمة المشدودة بين موقفين من الفلسفة والدين متقابلين هما موقفا السنة والباطنية. وهو كذلك أصل معيار القسمة التي من جنسها في الوضعية

العربية الحالية جمعا بين هذا التقابل القديم والسنة والباطنية، التقابل الذي بعث من جديد والتقابل الجديد بين الحركات الدينية والحركات العلمانية، وهو ما زاد المناخ تعقيدا؛ إذ ضاعف التقابلات الصراعية. وهدفنا في هذه المحاولة فهم هذا المناخ وما ترتب عليه من إعاقة للإبداع: فقد عادت الأمة في مستوى الفكر إلى ما يشبه الصراعات القبلية في مستوى حياة الجاهلية، أعني فوضى الصراع والاقتتال الدائمين.

ذلك أن الفقه والتصوف والكلام والفلسفة تنقسم اليوم قسمة مجانسة لقسمتها في الوضعية العربية الأولى وإن بتلوين جديد هو تلوين المقابلة وخاصة في المغرب العربي (لكن هذا النموذج الفصامي بدأ ينتشر في بلاد العرب الأخرى) بين الدولة التي تدعي الاستناد إلى المرجعية الدينية بالإيجاب والمرجعية الفلسفية بالسلب (الدولة في الإسلام السني الدولة

التي بيدها المعارضة والشعب)، والدولة التي تدعي الاستناد إلى المرجعية الدينية بالسلب والمرجعية الفلسفية بالإيجاب (الدولة في العلمانية اليعقوبية التي بيدها الحكم والنخب المتأوربة).

وليس هذا التحديد شرطا في الوصف الفلسفي للسياق الثقافي الذي يفهمنا علل الخيار النقدي الذي غلب في النهاية على التسنن، وعلل الخيار الدغمائي الذي غلب على التشيع في الحقبة الأولى، ثم عللهما في الغلبة على التسنن والعلمانية بالمقابلة نفسها والصفات الموقفية في الحقبة الثانية، ليس هو كذلك فحسب، بل هو المحدد الأول والأخير لحلول المسألة النظرية والعملية وما آلت إليه من تحييد متبادل لعله هو سر توقف الإبداع لدى أصحاب الموقفين في الحالين السابقة والحالية، ومن ثم علة

الانحطاط وسطيا وعلة تواصله حديثا، لذلك فهو جسر الوصل بين الوضعيتين الثقافيتين اللتين تقدمتا على عصر الانحطاط من تاريخنا واللتين تلتاه أعني عصر النهضة المتواصل حاليا، وذلك للموقفين على حد سواء، والمطلوب هو تحقيق الهدفين الآتيين:

الأول هو بيان أثر ما وصفنا في المسألة السابقة على تأسيس العلاقة بين زوجي كل فن من الفنون التي أحصينا وعلى مسارها مع تعريف جديد لها وتصنيف مؤسس على ترتيبها على إسهام بعضها بعضا تكوينا وتكونا.

والثاني هو محاولة لفهم علل التجمد الذي حصل في فكرنا الكلاسيكي، وصلته بالمعركة الفلسفية والكلامية وتوظيفهما في الصراع العقدي بديلا من الدين الإسلامي مع الخطأ القاتل الذي وقع فيه الإسلاميون، إذ قبلوا ترك الفلسفة وعلومها لغيرهم وتكرار ما حصل في تجربة اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي.

ومن هنا الحاجة إلى علاج المشكلين الآتيين كلا بمعزل عن الآخر، ثم أثر كلا التأسيسين أحدهما في الآخر لكي نصف معادلة الفكر العربي الإسلامي في لحظته الراهنة من منطلق غاية العلاقة باللقاء الأول مع الفلسفة اليونانية القديمة وبداية اللقاء الثاني مع الفلسفة الغربية الحديثة. وبذلك تتحقق الغاية من الموازنة بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية في عصريها أعني عصر صلتها بالفلسفة اليونانية القديمة وعصر صلتها بالفلسفة الغربية الحديثة عامة والمثالية الألمانية خاصة:

١ ـ ضرورة تأسيس العلم الرئيس ذي المرجعية العقلية من منطلق متحرر من الموروث الفلسفي الذي يغفل دور الثورة التي حصلت بفضل نزول

القرآن الكريم(١).

وهذا هو الشرط الممكن من الجواب عن سؤال ما حقيقة صريح العقل أو المنطق(٢) بنقد مابعده الميتافيزيقي، فاعتبار المنطق منهجا معرفيا غير ممكن من دون توهم التطابق التام بين نظام التصورات القائمة في الأذهان ونظام الموجودات القائمة في الأعيان ومن ثم وهم الأوهام الذي يتمثل في حصر الوجود في الإدراك: المطابقة بين ما في الذهن وفي العين المشروطة في إجرائية العلاج المنطقي إذا ظنت مطلقة تؤول إلى هذا الوهم حتما ومن ثم إلى جعل الإنسان مقياس كل شيء(٣).

٢ ـ ضرورة تأسيس العلم الرئيس ذي المرجعية النقلية من منطلق يأخذ بعين الاعتبار التجربة الفلسفية التي رفضت بحجة واهية هي كونها أجنبية أو كون بعض أصحابها من الباطنية يجعلونها بديلا من الدين.

وهذا هو الشرط الممكن من الجواب عن سؤال ما حقيقة صحيح

[حاشية] (١) وقد لاحظت الخطأ نفسه في الكلام على الشعر العربي وتحقيب أشكاله وتطوراته من دون اعتبار لما حصل فيه بعد نزول القرآن، وإذا ما استثنينا ملاحظة ابن خلدون حول دور القرآن في التغير الأسلوبي الذي طرأ على الشعر العربي يكاد يكون تاريخ الشعر العربي خلوا من الكلام على دور القرآن فيه، انظر في ذلك كتابنا: في الشعر المطلق والإعجاز القرآني (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

[حاشية] (٢) أو شكل العلم الخالص: والمقصود بصريح ليس ضد المضمر أو غير المعلن بل المقصود شكل العلم الخالص من كل مضمون، ومن ثم فالشكل الخالص ليس الشكل الذي أفرغ من مضمونه بل هو

الشكل ذاته السابق على صب المضمون فيه. وهذا الشكل له قوانينه التي تجعله الشكل الممكن الذي لا يفترض وضعا لمضمون معين موجودا، وعندما ينطبق على مضمون معين موجود يصبح علما.

[حاشية] (٣) لكن هذا الحكم يمكن أن يفيد ما يعنيه الموقف السفسطائي إذا كان القصد منه أن الوجود منحصر في الإدراك ومن ثم تصبح الفلسفة سفسطائية بالجوهر، ويمكن أن يفيد ما يعنيه الموقف النقدي إذا كان القصد أن العقل مقياس العلم الإنساني في حدود ما يصل إليه من الوجود والتسليم بأن ما يتجاوز ذلك ليس معلوما للعقل ولا لغير العقل لأن العقل هو مقياس كل شيء بالنسبة إلى الإنسان في المجال المعرفي، وفي ذلك إيقاف لزعم المعرفة الذوقية أنها تتجاوز علم الشاهد إلى علم الغيب: لعل الذوق يمد صاحبه باليقين في حين أن العقل لا يمده به. لكن ذلك فضيلة وليس نقصا لأن اليقين الوهمي بتجاوز الشاهد إلى الغيب ليس إلا من وسوسات المتصوفة؛ إذ إن النبي نفسه يسلم بأن الغيب محجوب على كل المخلوقات ولا يطلع عليه إلا الخالق.

النقل[4] أو التاريخ بنقد ما بعده الميتاتاريخي. فاعتبار التاريخ منهجا معرفيا ممكن من دون توهم التطابق التام بين نظام درجات العقد المعرفية ونظام الأحداث التاريخية، ومن ثم وهم الأوهام الذي يتمثل في حصر الحدث التاريخي في الوعي به.

لكن الشرطين الممكنين من الجواب عن السؤالين مشروطان هما بدورهما بتحديد البنية العامة، والمقومات الأساسية لتأسيس المعرفة العلمية أيا كانت طبيعة موضوعها وتحديد ما تختلف به العلوم التحليلية ذات الأداة

المنطقية والرياضية (شغل الفكر الفلسفي الشاغل) عن العلوم التأويلية ذات الأداة اللسانية والتاريخية (شغل الفكر الديني الشاغل). لن نطيل القول في المسألة لأننا بحثناها في موضع آخر[5]. يكفي أن نذكر بالعناصر الأساسية الآتية التي هي واحدة شكلا ومختلفة مضمونا:

ففي مثال التأسيس الأفلاطوني الأرسطي لعلوم الطبيعة ـ وهو قد جرى في مناخ حدده الصدام بين الفلسفة وفقهها والسفسطائية وفقهها ـ تبين أنه لا بد من علم غاية هو علم قوانين الطبيعة وعلم مؤسس لهذا العلم هو علم شروط المطابقة بين العقل والوجود وعمل أداة تمكن من القيام بهاتين المهمتين (علم الطبيعة وتأسيسه). وهذا العلم المؤسس هو الميتافيزيقا وفيه يكون العمل تابعا للنظر تبعية التاريخ للطبيعة، ومن ثم فأداته المتبوعة هي التحليل المنطقي والصوغ الرياضي لوقائع الطبيعة وأداته التابعة هي التأويل اللساني والقص التاريخي لما فيه من عوامل إنسانية.

[حاشية] (٤) أو مضمون العلم الخالص: والمقصود بصحيح المنقول ليس ضد الخبر الكاذب بل المقصود مضمون العلم من حيث هو واقعة وليس من حيث هو قص لها أو خبر عنها، ومن ثم فالمضمون ليس مضمون الخبر بل وجود المخبر عنه ذاته، وهذا المضمون في ذاته عندما يخبر عنه قص ما، يصبح ذا شكل معين يجعله إخبارا عن المضمون. فيكون المشكل هو ما شروط الإخبار عن المضمون ليكون علميا؟ هل تكفي فيه قوانين المنطق الصورية؟ العلم الطبيعي إخبار عن مجاري الطبيعة وعاداتها والعلم الإنساني إخبار عن مجاري التاريخ وعاداته. والمشكل هو هل يمكن رد صنفي المجاري والعادات إلى جنس واحد لجنس واحد من المعرفة

العلمية؟ أم إن التقابل بين الصنفين هو عينه التقابل بين التجربتين الحسيتين الظاهرة والباطنة؟

[حاشية] (٥) راجع بحثي في المقارنة بين التأسيس الأرسطي والتأسيس الخلدوني للعلم الوارد في كتابي: فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه، سلسلة الكوثر (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧)، الباب الأول.

وهنا يحصل الدور: أليس العلم الأداة (المنطق والرياضيات) بالرغم من كون وظيفته تجعله مجرد أداة مشروطا في هاتين العمليتين (علم الطبيعة وتأسيسه إلى بعد الطبيعي). فيكون هو بدوره بحاجة إلى تأسيس أو هو ربما عين التأسيس وكل ما عداه من ثمراته؟ ألا يكون بذلك البحث في طبيعته وفي تأسيسه منبع كل إشكاليات الفكر الفلسفي ومصبه في آن؟ ثم أليس هو في الحقيقة متضمنا لما بعد طبيعة مسكوت عنها هي التي باستنطاقها نكتشف أنها ترد في الحقيقة إلى هذا الوهم القائل إن العقل الإنساني مقياس كل شيء.

وفي مثال التأسيس التيمي الخلدوني لعلوم الإنسان ـ وهو قد جرى في مناخ الصدام بين الفلسفة وفقهها والكلام وفقهه ـ تبين أنه لا بد من علم غاية هو علم قوانين التاريخ وعلم مؤسس لهذا العلم هو علم شروط المطابقة بين الخبر (قص التاريخ) والواقعات التاريخية (حدث التاريخ) وعلم أداة تمكن من القيام بهاتين المهمتين (علم الإنسان وتأسيسه)، وهذا العلم المؤسس هو الميتاتاريخ. وفيه يكون النظر تابعا للعمل تبعية الطبيعة للتاريخ، ومن ثم فأداته المتبوعة هي التأويل اللساني والصوغ التاريخي لواقعات

التاريخ وأداته التابعة هي المنطق والرياضيات لما فيها عوامل طبيعية.

وهنا كذلك يحصل الدور: أليس العلم الأداة (التاريخ واللسانيات) بالرغم من كون وظيفته تجعله مجرد أداة مشروطا في هاتين العمليتين (علم الإنسان وتأسيسه ما بعد التاريخ)، فيكون هو بدوره بحاجة إلى التأسيس أو هو ربما عين التأسيس وما عداه من ثمراته؟ ألا يكون بذلك البحث في طبيعته وفي تأسيسه منبع كل إشكاليات الفكر الديني ومصبه في آن؟ ثم أليس هو في الحقيقة متضمنا لما بعد تاريخ مسكوت عنه هو الذي باستنطاقه نكتشف أنه يرد في الحقيقة إلى السعي إلى التحرر من هذا الوهم القائل إن العقل الإنساني ليس مقياسا في أي شيء.

والدوران المتوازيان يبينان أن جوهر الفكر الديني هو الفكر النقدي الذي يحد من طموح الفكر الفلسفي في سعيه إلى استتباع التجربة الباطنة للتجربة الظاهرة وذلك بما يدركه من حدوده المضمونية وإحالته إلى ما يتجاوزها في التجربة الباطنة. ومن ثم فهو شرط التأسيس الممكن للعلوم

الإنسانية أعني النوع الثاني من العلم الذي يقابل التفسير وترابط العلل المضطر بالفهم وترابط المعاني الحر. كما إن جوهر الفكر الفلسفي هو الفكر النقدي الذي يحد من طموح الفكر الديني في سعيه إلى استتباع التجربة الظاهرة للتجربة الباطنة، وذلك بما يدركه من حدوده الشكلية وإحالته إلى ما يتجاوزها في التجربة الظاهرة، ومن ثم فهو شرط التأسيس الممكن للعلوم الطبيعية، فتكون هذه العلاقة بين الفكرين قابلة للرد إلى ما بين المنطق والرياضيات وما بعدهما (نموذجا ومنهجا للتفسير والمعرفة التحليلية) والتاريخ واللسانيات وما بعدهما (نموذجا ومنهجا للفهم والمعرفة

التأويلية)، من علاقة متوترة في العلم والعمل لكون الأولين ممثلين للشكل العلمي والتحليل والثانيين ممثلين للمضمون العلمي والتأويل سواء كان العلم طبيعيا أو إنسانيا:

ـ والتحليل حركة أفقية بين الأشكال (صيغة القوانين العملية) وتهدف إلى ترجمة شكل بشكل من الأبسط إلى الأعقد جيئة وذهابا بصرف النظر عن المضمون بمقتضى قوانين معينة للقول العلمي.

ـ والتأويل حركة عمودية بين الشكل (عبارة القانون) والمضمون (تعين العبارة الوجودي) جيئة وذهابا بينهما، وتهدف هذه الحركة إلى ترجمة مضمون إلى شكل أو شكل إلى مضمون بمقتضى حال معينة من التجربة(٦).

أساسا إن أهمية هذه المقارنة السريعة تتمثل في كونها تمكننا أولا من

[حاشية] (٦) والعلم مشروط بهاتين الحركتين، ويمكن أن نعتبر الحركة الأولى ذات أساس منطقي رياضي والثانية ذات أساس تاريخي لساني. وأساس الأساسين تصور معين للعلاقة بين قوانين البيان (كيف يقول الإنسان ما يدركه من الوجود) وقوانين الوجدان (كيف يذوق الإنسان إدراكه الوجود): والتصورات التي هذا موضوعها هي الميتافيزيقيات التي تضع نظريات المقولات. وبهذه الصورة يتبين أن العمليتين متناوبتا الحصول دائما بل وبينهما دور: فحتى الترجمة الشكلية الخالصة بين شكلين خالصين لا يمكن أن تعد علما ما لم يصبح للشكلين المترجمين مضمونا معينا يحتكم فيه إلى ظاهرة بعينها هي مجال التطابق بين القول والمقول. ومن دون ذلك يكون البناء شكليا خالصا لا يختلف عن العلم الخيالي والإبداع

الأدبي حتى وإن كان البناء سليما من حيث احترامه للقوانين المنطقية. أما ما يظن قوانين منطقية ضامنة للتطابق في الترجمة الصورية الخالصة بين الأشكال والعبارات المنطقية فهي ما نسميه الميتافيزيقا وهي تصح في حالة وحيدة إذا اعتبرنا العقل مقياس كل شيء وأطلقنا إحدى لحظات علمنا فتصورناها قد بلغت إلى المطابقة المطلقة مع ما خفي عنا من قوانين الوجود التي هي دائما من الغيب المحجوب.

فهم طبيعة الثورة التي حصلت في الفلسفة النقدية العربية وتركيزها على المنطق (ومنه الرياضيات التي هي المنطق المتعين في الرمز)، وما بعده عند ابن تيمية وعلى التاريخ (ومنه اللسانيات التي هي التاريخ المتعين في الرمز) وما بعده عند ابن خلدون. فبالرغم من الوحدة الشكلية لتأسيس العلوم التي تغلب عليها صفة الغاية طبيعية كانت أو إنسانية أو لتأسيس(٧) العلوم التي تغلب عليها صفة الأداة(٨) فإن هذه المقارنة تمكن من حل مشكل العلاقة بين تفسير العلم التحليلي وفهم العلم التأويلي أو بين التفسير والفهم في المعرفة الإنسانية بمجرد أن تبرز النتيجة الضرورية التي تترتب على ضرورة وجود النظام في موضوع المعرفة والأخلاق بصرف النظر عما نفترضه لها من أنظمة نعلمها بها أو نعلم ما يبدو لنا منها:

فمن العسير أن يسلم المرء بأن قوانين الطبيعة التي أساسها الضرورة الطبيعية تقبل الرد إلى علمنا بها، علمنا الذي يمكن أن نسلم بأنه يرد إلى مجرد مبدعات افتراضية لا يميز الخيال العلمي فيها إلا مقدار ما فيه من تطابق مع تجربة الحس المعرفي.

ومن العسير كذلك أن يسلم المرء بأن قوانين التاريخ التي أساسها الحرية

الخلقية تقبل الرد إلى معتقداتنا حولها، معتقداتنا التي نسلم بأنها

[حاشية] (٧) لكنها تؤدي كذلك وظيفة الأداة في العلوم الثانية إما لكونها بتوسط تطبيقاتها التقنية تجعل العلوم الأدوات أقدر على تحقيق وظيفتها الأداتية (مثلا الحواسيب بالرغم من كونها تابعة للمنطق والرياضيات فإنها مشروطة بعلم طبيعة المواد وقوانينها)، أو لكونها بتوسط علمها للجهاز المعرفي الإنساني تساعد هذه العلوم الأدوات في فهم آليات فعلها ومن ثم تنميها (علم نفس المعرفة وعلم الجهاز الدماغي والعصبي من شروط التقدم في تنمية العلوم المنطقية والرياضية أو على الأقل في تيسير تعليمها).

[حاشية] (٨) لكنها تعتبر علوما مطلوبة لذاتها كذلك ومن ثم فهي علوم غايات بل هي حقيقة العلوم الغايات إذا نظر إليها من حيث هي علم الفرضي المطلق بصرف النظر عن الانطباق على موجود ما أيا كان أو عدم الانطباق على أي موجود لكأنه مجرد لعبة عقلية خيالية من جنس الشطرنج. وهي في الحقيقة ليست لعبة إلا في بداية وضع القواعد وأطراف اللعبة وعناصرها، لكنها بعد ذلك تصبح خاضعة لما يترتب على ذلك الوضع الذي يصبح وكأنه موجود طبيعي يفرض جملة من اللوازم التي تجعل اللعبة تتحول إلى أمر جدي إلى أبعد الحدود مستقل تمام الاستقلال عن إرادة اللاعب إلا إذا قرر تبديل القواعد، فيكون في هذه الحالة كونه في حالة وضع تغيير النظريات عندما لا تطابق التجربة بصورة يكثر فيها شذوذها عن إطارها التفسيري.

ترد إلى مجرد مبدعات افتراضية لا يميز الخيال الديني فيها عن الأسطورة الخيالية إلا بمقدار ما فيها من تطابق مع تجربة الحس الخلقي.

والرد الأول مثل مثله الرد الثاني كلاهما ممتنع إلا إذا قلنا بالانطوائية المطلقة فاعتبرنا كل الوجود مجرد معطيات وعي إنساني منغلق على نفسه ليس وراءه وجود قائم بذاته طبعيا كان هذا الوجود أو تاريخيا فضلا عما بعدهما. والعلة في الحالة الأولى أننا لا يمكن إلا إذا كنا مجانين أن نقتنع بأن العالم الطبيعي يجري بغير نظام أو أنه تسيره خيالاتنا فيكون وهم الإنسان وحده كافيا للسلطان على العالم المادي، والعلة في الحالة الثانية أننا لا يمكن أن نقتنع إلا إذا كنا مجانين بأن عالم التاريخ يجري بغير سنن أو أنه تسيره خيالاتنا فيكون وهم الإنسان وحده كافيا للسلطان على العالم الروحي، ومن ثم فموضوع الحس المعرفي مشدود بين حدي فضاء مجراه هو ما بينهما من مسافة وهي المسافة الواصلة والفاصلة بين حد البداية وحد الغاية:

فحد البداية هو واقع الإدراك الحسي المعرفي الإضافي إلى المعطيات العفوية التي يدركها عقل نظري إنساني نسبي.

وحد الغاية هو مثال الإدراك الحسي الإضافي إلى عقل نفترضه مطلق الإدراك المعرفي (يدرك الموجود على ما هو عليه).

ويمكن أن نقول القول نفسه عن موضوع الحس الخلقي، إنه مشدود بين حدين مجراه هو ما بينهما من مسافة تفصل وتصل بين الحدين:

حد بداية هو واقع الإدراك الحسي الخلقي الإضافي إلى معطيات الضمير العفوية التي يدركها عقل عملي إنساني نسبي.

وحد غاية هو مثال الإدراك الخلقي الإضافي إلى عقل نفترضه مطلق الإدراك الخلقي (يدرك قيم الأشياء والأفعال على ما ينبغي أن تكون

عليه).

فتكون معرفتنا وخلقنا كلاهما خاضعان لما يتجاوزه بحكم كونه مشدودا بين طرفين أحدهما يحلل الموجود والمنشود ليعلمهما، والثاني يؤولهما في ضوء مثالية الأعليين من الموجود والمنشود ليفهمهما. وفي هذه الحالة يكون المنشود وفهمه متقدمين على الموجود وعلمه سواء اكتفينا بالإدراك العفوي فيكون المنشود المحدد محكوما بهوى النفس أو

تجاوزنا الإدراك العفوي إلى الإدراك المتروي فيكون المنشود المحدد محكوما بما يتعالى على هوى النفس: والتعالي على هوى النفس في المعرفة وفي جوهر الدين هو جوهر الدين سواء عبرنا عنه بالخطاب الفلسفي أو بالخطاب الكلامي وسواء استمددنا منه قواعد ضبط ظاهر السلوك المعرفي والخلقي فقهيا أو ضبط باطن السلوك المعرفي أو الخلقي صوفيا.

وبهذا المعنى فإن التأويل والفهم بمقتضى المثال المعرفي والخلقي متقدمان على التحليل والتفسير لأنهما هما اللذان يقودان المعرفة العلمية بداية وغاية بسبب تحديدهما المناخ الموجه وأهداف كل مسعى إنساني، فبداية ينطلق الإنسان من التأويل والفهم الغافلين بمقتضى الهوى، وغاية يسعى الإنسان إلى التحرر من التأويل والفهم الغافلين بتأويل وفهم أقل غفلة، لكنهما لا يمكن أن يتحررا من الغفلة التحرر المطلق، وأعلى درجاتهما التي يهتم بها النقد الفلسفي هي الغفلة عن «طور ما وراء العقل» بمعناه الخلدوني كما عبر عنه سلبا بعدم حصر الوجود في الإدراك معرفيا كان أو خلقيا، إذ نسبه إلى الفلسفة عامة وإلى إلهياتها خاصة: فيكون المبدأ المحرر من كل الأصنام مبدأ التدين الصادق هو اعتبار التحرر من الغفلة من دون الإيمان

بمطلقات الدين، وهو عين التخلي عن طلب الحق لذاته، إنه تخل يؤدي إلى عدم السعي لمعرفة الحقيقة العلمية نظريا وإلى عدم السعي إلى تحقيق الحق الخلقي عمليا، وطلبهما هو كذلك جوهر الفلسفة؛ إذ تكون مدركة للعلم والعمل وحدود قدرة الإنسان عليهما: أعني أن الفلسفة مؤمنة بالغيب حتما، ولذلك فهي حب الحكمة أعني السعي إليها من دون أن تدعي أنها صارت إياها.

وبذلك يتيسر لنا فهم دلالة تقديم الفقه والتصوف لأنهما وجها التربية الخلقية في مستوى ظاهر السلوك وفي مستوى باطنه. فدلالة تقديمهما على الكلام والفلسفة هي عين الإعداد التربوي للفكر الإنساني ليصبح مستعدا للتحرر من الهوى ما أمكن التحرر فيكون قادرا على العلم المدرك لحدوده. وبذلك تصبح إلهيات الدين النقلية وإلهيات الفلسفة العقلية متحررتين من وهم حصر الوجود في الإدراك فلا تتصارعان؛ إذ هما تفهمان هذا التحرر من الهوى والعلم المدرك لحدوده، وهما جوهر الرسالة التي ختمت الوحي فكانت الرسالة الكونية التي تخاطب الإنسان

من حيث هو مخلوق علم البيان والقدرة على التسمية ومن ثم القدرة على التفكر والتدبر أيا كان مستوى تكوينه العلمي لأن الغفلة المطلقة مستحيلة استحالة التحرر المطلق منها، وهو معنى الإيمان الفطري: وهذا هو شكل القرآن الكريم ومضمونه ومعنى كونه معجزا.

ولما كانت طبيعة الرسالة التي هي تربوية بالمعنيين الخلقي والسياسي تقتضي أن يكون هم أهلها الأول عمليا على علم بحدود العلم والعمل الإنسانيين كان استنباط الفقه لتنظيم الحياة الروحية والخلقية السياسية ببعديها

الحكمي والاقتصادي مقدما ثم يليه حتما تنظيم البعد العقدي الذي يؤسس لوحدة الأمة الفكرية والعقلية والوجدانية، وبهذين الشرطين يصبح تعميق الأول من منطلق الثاني بداية لعلم أصول التجربة الوجدانية وتعميق الثاني من منطلق الأول بداية لعلم أصول التجربة الحسية فيجتمع الكل في علم أصول التفسير الذي هو علم العلوم والعلم الرئيس. وينبغي أن نعلل لم يبدو وكأننا لم نحترم مبدأ التقدم الشرطي عندما جعلنا الشرعي ببعديه الفقهي والصوفي متقدما على العقدي ببعديه الكلامي والفلسفي، لكن كل من يعلم أن المذاهب الفقهية متجاوزة للفرق الكلامية ومن ثم للصيغ العقدية يدرك أن الفقه ليس مؤسسا على الكلام بل هو مؤسس مباشرة على التفسير مثله، مثل الكلام حتى وإن افترض نوعا من الكلام المفسر للعلاقة بين المصدر والثمرة. ولا عجب فآيات الأحكام مختلفة عن آيات العقائد، بل إن العقائد هي نفسها يمكن أن تعتبر من توابع الأحكام لأنها جنس الأحكام المتعلقة بالعقد.

وبذلك نفهم لم كان الفقه والتصوف الفنين الأكثر حضورا في الحياة الفكرية الإسلامية، كما نفهم بنية التقابل الثنائي بين فني النظر والعقد وفني العمل والشرع، وقد كان لتقدم الفنين العمليين على الفنين النظريين كبير الأثر على تأخر العلمين النظريين أعني الكلام والفلسفة وما يتبعهما من علم طبيعي وتاريخي وتطبيقاتهما لأن من خصائص العمل المباشرة القناعة بالمستويات البسيطة من النظر الذي يكون في الأغلب غلقا لباب السؤال بدلا من فتحه؛ إذ العمل مشروط بالحد من الشك والنظر مشروط بالذهاب به إلى الغاية، لكننا نستطيع أن ندعي أن هذا التقدم بالرغم من هذا الخطر

الناتج عن عاجلية العمل المقابلة لآجلية النظر ليس مصدرا لما

حصل من ضمور للاجتهاد في الوجه النظري والعقدي ضموره الذي حال دون التأسيس لكلام متجاوز للدفاع عن العقائد إلى البحث العلمي في الحقيقة والوجود بل العلة هي ما طرأ عليهما من خلل.

فقد كان للتقابل الثنائي بين حدي النظر وحدي العمل ثم بين الزوجين الأولين والزوجين الثانيين أعني بين النظر والعمل نتائج شديدة الأثر على الفكر عامة نظرية وعملية لأن الصراع بين الأزواج أدى إلى شبه تعطيل متبادل وكساح مشترك بين هذه الفنون جميعا فبقيت في أدنى مستوياتها بالرغم من أهمية الصراع في إبراز مواطن الإشكال الكامن في هذه العلاقات بين الفنون. لكن تقدم العمل وعلومه على النظر وعلومه لا ينفي أن لعلوم النظر دورا ضروريا لتأسيس علوم العمل على الأقل من ناحيتين:

فعلوم الأدوات علوم نظرية لموضوع نظري لا يتعلق بعمل عادي بل بشرط كل عمل أعني أدوات التواصل عامة والتواصل العلمي خاصة.

وعلوم الغايات النظرية علوم تجعل العلوم العملية تكون على علم بموضوعاتها بشروط تطبيق تشريعاتها.

وبهذا المعنى فعلوم النظر حاضرة في علوم العمل بداية وغاية، فما منها يعلم الأدوات مشروط في العلوم العملية لشكلها المنهجي، وما منها يعلم الموضوعات مشروط فيها لمضمونها الموضوعي، كما إن تعليل حضور هذين الفنين الغالب في هذه المرحلة من تاريخنا الفكري وما نتج عنه من تقدمهما في عملية التأسيس تاريخيا ومن تأثير في تأسيس العلوم الأخرى إلى حد إعاقتها هو أيضا تعليل لتوالي التأسيس بين الفنون ولطبيعة الترتيب

الذي يجعل أول العلوم تأسيسا أصول الفقه الظاهر وأصول الفقه الباطن وآخرها أصول العقد الظاهر وأصول العقد الباطن ليصل الفن الرئيس إلى غاية تأسيسه الذي هو متدرج التأسيس مع تدرج تأسيس الفنون جميعا، والمعلوم أن الترتيب لو نظرنا إليه من منطلق العلاقة النظرية بين الفنون أعني ترتيب الشروط النظرية لكان بعكس ذلك: فأصل كل العلوم الغاية هو التفسير ويليه النفاذ إلى المعاني الروحية في كل تفسير ثم صلة ذلك بنظام الآيات التي هي نظام العالم والأنفس يليه التشريع من حيث هو النظام الخارجي للحياة الجماعية فالعقائد التي هي النظام الداخلي للحياة

الجماعية، وبحكم ما بينا يصبح البناء الشكلي للفصول الموالية من هذه المقالة بحثا في تكوينية كلا الزوجين ودور التزاحم بينهما إعاقة وتحفيزا لحدي العلاقة الزوجية ودور ذلك في البنية العامة للفكر العربي الإسلامي في غاية نضوجه التي ننطلق منها في عصرنا الحالي لتأسيس الاستئناف الذي لأجله نقوم بالموازنة.

المقالة الخامسة

تكوينية العامل المحدد لمناخ الفكر النظري والعملي عاقبة التزاحم بين شرائع الظاهر الفقهية وشرائع الباطن الصوفية

الفصل التاسع

أصل الاستبدادين (فساد الفقه) الزماني والروحاني (فساد التصوف)

نسعى إلى البحث في المدخلين اللذين أديا إلى تكوينية المناخ الاستبدادي

زمانيا وروحيا، المناخ الذي آل بالحضارة الإسلامية إلى فقدان الريادة في مجالات الفكرين الديني والفلسفي، وذلك انطلاقا من تكوينية القسم الأول من موضوعات المقارنة (الفقه وأصوله والتصوف وأصوله) التي تعنينا والتي ترد إلى تكوينية القسم الثاني من موضوعات المقارنة (فلسفة الدين وفلسفة التاريخ)، فهذه الفنون وما ترتب على تحريفها من مناخ استبدادي زمانيا وروحيا هي ما كان على ابن تيمية وابن خلدون تثويره لتحرير الإنسان المسلم خاصة والإنسان عامة. لكن مسعاهما على أهميته النظرية بقي من دون نجاح يذكر في مستوى التطبيق الفعلي، بل إن ما بقي من ثورتهما كان نقيض ما قصداه، ولعل من أهم علاماته الجمود والانحطاط الذي لا يزال مسيطرا على حياتنا الفكرية والروحية وعودة الصراع نفسه بين الموقفين: الموقف المتدرع بدعوى الكلام باسم العقل، والموقف المتدرع بدعوى الكلام باسم النقل لأن الأول ليس له من العقل إلا تسفيهه، والثاني ليس له من النقل إلا تحريفه(١):

[حاشية] (١) فما بقي من سعي ابن تيمية لتحقيق هذه الثورة بالإصلاح العقدي ولإحياء الضمير الخلقي =

فالوجه الأول من هذا المسار الذي نريد تحليل تكوينيته هو الوجه الذي تم فيه تأسيس الاستبداد الزماني بإلغاء إرادة الفرد والجماعة التشريعية وآليات التعبير عنها من خلال تحويلها إلى مسألة فنية تسمى الاجتهاد الفقهي ومنهجها يسمى أصول الفقه. فصارت الإرادة التشريعية يسيرة الاستتباع من قبل السلطان الزماني: وذلك هو أصل الاستبداد الزماني والسياسي، والقصد بالاستبداد الزماني هو إلغاء دور الإنسان في الأمة سياسيا واقتصاديا (وجهي

صورة العمران ومادته الفعليين). فقد أصبح السلطان الفعلي السياسي والاقتصادي بيد الأمراء، واكتفى العلماء من السلطان الرمزي بما حصروه فيه أعني السلطان التقني (الذى آل إلى دور مجرد سلطة تبرير لاستبداد الأمراء): تكنوقراط الفتوى

[حاشية] = والروحي عند المسلمين هو نقيضه تماما، فقد كان من المفروض أن يكون من نتائج مسعاه تحرير الفقهين مما ينتج عنهما من فساد مؤد إلى القضاء على ضمير المكلف وحرية الاختيار فساد تمثله المذهبية الفقهية والطريقة الصوفية. لكن ما بقي من عمله هو طغيان التصور الفج للسلفية التي تعرف بالنفي المطلق لدور الباطن والاقتصار على قشور الاقتداء بالسلف. وهذا الخواء الروحي هو الذي يجعل العنف المادي والرمزي في الدنيا وفي الآخرة على حد سواء الأداة الوحيدة لفرض هذا المعتقد الخارجي الذي لا ينشغل إلى بما يؤول إلى النفاق العام أخلاقا تسود الحياة وتبقي باطنها لوسوسات الشيطان التي لا حد لها. وبذلك تكون النتيجة واحدة: انحراف التصوف يجعل من الوسوسات عبادة معلنة وانحراف السلفية يجعلها عبادة سرية، هروبا من العنف الرسمي لفرض النفاق العام تدينا ظاهريا. ولذلك فدعوى تصويف السلفية وتسليف التصوف وهم. لأن السلوكين تحريف للسلوك الديني السوي والجمع بين التحريفين لن يؤدي إلا إلى التحريف المطلق، وما بقي من سعي ابن خلدون لتحقيق هذه الثورة بالإصلاح الشرعي والسياسي لإحياء الضمير العمراني والسياسي هو نقيضه تماما، فقد سعى إلى تحرير السلوكين الحاكم (ببيان النتائج المحتومة لتحكيم الهوى في السياسة) والمعارض (ببيان نتائج الثورات

الرمزية غير المستندة إلى أداوت الفعل السياسي) مما ينتج عنهما من فساد مؤد إلى القضاء على دور الرعية باعتبارها راعية كذلك، وحرية الفعل السياسي السديد حكما ومعارضة، لكن ما بقي من مسعاه هو ما يشبه تبرير الاستبداد وحكم العصبية بسبب طغيان التصور الفج للعصبية التي تعرف بالنفي المطلق لدور القيم التي نفيت عنها كل فاعلية بالمقابل مع العصبية (القوة المادية ممثلة في القدرة على افتكاك الحكم بالشوكة)، وكذلك بسبب هزئه الدائم من الثائرين على الظلم والقهر لكأن الشروط التي حددها لا يمكن أن تأتي إلا عن طريق العصبية بمعناها الفج، ولو صح كلامه لفشلت الدعوة الإسلامية لأن المسلمين الأول لم تكن لهم عصبية تحميهم من عصبيات الجاهلية، فأصبح اغتصاب العصبيات للحكم عنده هو المنطق الوحيد للتداول عليه ولم يبق للرمز أي دور عدا السند الأيديولوجي للعصبيات المتصارعة على الحكم. وبذلك يلتقي الفسادان الناتجان عما بقي من ثورة ابن تيمية وما بقي من ثورة ابن خلدون: استبداد العلماء (المزعومين) واستبداد الأمراء (الموهومين لأن أخلاقهم أخلاق سفلة لا أخلاق أمراء) فنعود إلى الدولة المصرية القديمة: نظام محنط يتقاسم السلطان فيه فرعون رمز الأمير المتجبر بالسلطان على الرزق المادي، وهامان رمز العالم المتجبر بالسلطان على الرزق الروحي.

الشرعية للتوسط بين العامة والسلطان الدنيوي بتأويل دور السلطان الأخروي.

والوجه الثاني منه هو الوجه الذي تم فيه تأسيس الاستبداد الروحاني بإلغاء إرادة الفرد والجماعة الخلقية، وآليات التعبير عنها من خلال تحويلها إلى

مسألة لدنية بين المتصوف وما يدعيه من اطلاع على أسرار الغيب والكلام باسمه، وهي بهذا المعنى يسيرة الاستتباع من قبل السلطان الزماني مثلها مثل سلطان الفقهاء التبريري: وذلك هو أصل الاستبداد الروحي والاجتماعي، والقصد بالاستبداد الروحاني هو إلغاء دور الإنسان في الأمة تربويا وثقافيا (وجهي صورة العمران ومادته الرمزيين). وبذلك يتم تدعيم السلطان الفعلي السياسي والاقتصادي الذي استبد به الأمراء واستبد المتصوفة ببقية السلطان الرمزي أعني سلطان التوسط الروحي (الذي آل إلى نيابة الله والشفاعة المطلقة): أولياء يتوسطون بين الله وعباده ويمثلون سلطان غضبه ورضاه في الدنيا حتى المسلم يخاف الأولياء أكثر من خوفه من ربه.

أولا: أصل الاستبداد الزماني

الناتج عن تحريف فقه الظاهر وتحريف أصوله

من البين بنفسه أن الفقه لا يمكن أن ينتقل من مرحلة الممارسة الساذجة الغافل أصحابها عن أسسها النظرية إلى الممارسة ذات السند النظري، إلا بعد أن توضع نظرية في أصوله درجات صوغها متفاوتة الوضوح(٢). ومن البين تاريخيا أن ذلك لم يحصل بالنسبة إلى أول علوم

[حاشية] (٢) وهذا مبدأ عام في فلسفة المعرفة قل أن يقع التفطن إليه بالرغم من كونه من ثوابت تأسيس العلوم جميعها: إنسانية كانت، أو طبيعية، أو آلية خاصة بالأولى، أو آلية خاصة بالثانية، أو آلية جامعة بين نوعي العلوم. والأمر شديد الوضوح ولعل شدة وضوحه هي علة عدم التفطن إليه: فأي علم لا يصبح علما إلا إذا توفر شرط انتقاله من ممارسة تقنية خالية من التأسيس النظري إلى ممارسة مستندة إلى التأسيس النظري.

والتأسيس النظري نوعان: تأسيس للعلاج النظري ثم علاج نظري للممارسة، وتأسيس العلاج النظري هو علم أصول العلم الذي يعالج تلك الممارسة، وهذا ما كان علينا بيانه.

المسلمين أعني الفقه إلا بفضل عمل الشافعي^(٣)، لذلك فاللحظة الفاصلة في تكوينية علم الفقه هي وضع علم أصوله في كتاب **الرسالة** الذي هو بداية النقلة الفعلية من العمل الفقهي العفوي ذي التعليل الضمني إلى العمل الفقهي المعتمد على التنظير الصريح. لذلك فهذا الكتاب يمثل بداية لتاريخ الفقه وأصوله ذوي الصوغ العلمي تحديدا لخصائص ما قبلهما بما ينقصه بالقياس إليهما ولخصائص ما بعدهما بما زيد عليهما ليكتمل علم الفقه وأصوله في الشكل الذي ثبتا عليه إلى اليوم.

وهذا الشكل الذي جمد على الشكل الذي بلغ إليه في مستصفى الغزالي هو ما ينبغي تجاوزه لكون محاولات الخروج من أزمة الفقه وأصوله لم تتمكن من تحقيق هذا التجاوز، ذلك أن حل المقاصد الذي يظنه بعضهم مخرجا ليس إلا الذهاب بالأزمة إلى غايتها بل هو في الحقيقة العلامة القاطعة على ضرورة هذا التجاوز لما يمثله من حل زائف: فحل المقاصد يريد أن يحافظ على سلطان الفقهاء بحل علماني متخف له مساوئه من دون محاسنه؛ إذ هو يجعل المرجع المتعالي متطابقا مع ما يستند إليه من تقنين أرخنه فيؤرخنه تجعله فاقدا لسلطان المرجعية المتعالية على استعمالاتها^(٤). ويمكن تتبع مراحل التكوينية من الكشف على:

[حاشية] (٣) في غاية القرن الثاني ومباشرة بعد الصوغ شبه العلمي لفقه

اللغة وأهم علوم العربية وبداية التوظيف الفعلي لعلم الكلام من منطلق أهم مسائله المتعلقة بمنزلة الكلام بالمعنى المطلق أعني كلام الله قدما وحدوثا والشروع الفعلي في جعل الإلهيات الكلامية تتحول إلى أداة سلطانية مثلها مثل الفقه الذي بدأ تطويعه للغاية لنفسها.

[حاشية] (٤) اعتبرنا في حوارية مع الشيخ البوطي: **إشكالية تجديد أصول الفقه** (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ،(٢٠٠٦ فقه المقاصد مهربا بديلا من مواجهة المشكل الذي ينتج عن تصور الشريعة مجلة قوانين وليست مجلة قوانين القوانين أعني المجلة التي تحدد صفات الشرع المثالي العامة ليكون القانون متصفا بما يضفي عليه الشرعية بشرط ألا يكون من وضع الفقهاء بالقياس بل من وضع السلطة التشريعية التي اختارها الشعب لوضع قوانين العناية بمصالحه كما يقول ابن خلدون تعريفا للحكم السياسي في المنظور السني. يقول ابن خلدون ردا على نظرية الإمامة الشيعية في **المقدمة**، بابها الثالث، الفصل الثلاثين، فصل ولاية العهد: «وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة» (ص ١٦٧).

مرحلتين متقدمتين على هذه المرحلة الوسطى يمكن تحديدهما بالقياس إلى التدرج النظري في تأسيس المعرفة العلمية.

ومرحلتين متأخرتين عنها تقاسان بالمقياس نفسه فيكون كل ما فيهما مما

لا أثر له فيه استكمالا لتأسيس المعرفة العلمية.

ومن ثم فمرحلة الرسالة تعد ثمرة المرحلتين السابقتين وأصل المرحلتين اللاحقتين بالمعنى الذي نبينه لاحقا، وهي بالتالي وسط في مسار التنظير للفقه وأصوله(٥). فأما المرحلتان المتقدمتان فهما من دون النسقية النظرية التي تمثلها الرسالة وهما، إذا، وجهان لبدايات الممارسة المعدة للتأسيس النظري. فأما المرحلة الأولى منهما فهي مرحلة التأسيس غير النسقي وتمتد من بداية عصر الرسول الأكرم إلى بداية النسقين الأولين المعدين لبداية التنظير، وفي هذه المرحلة النبوية كانت الممارسة الشرعية الفعلية مغنيتين عن التعليل والتبرير النظري. والمحدد في هذه الحالة هو تقدم النوازل التي يحتكم فيها للنص بنوعيه وكذلك للممارسة بل إن النص كان ينزل بعد حدوث النازلة لكأنه تشريع مخصوص. ومن توهم هذه العلاقة على هذا النحو ظن النوازل أسباب النزول فصار التشريع القرآني عندهم وكأنه تشريع تاريخي المهم فيه المضمون المعين وليست الصفات التي بمقتضاها يمكن أن نحدد خصائص أي تشريع، فتكون فائدتها في دورها النماذجي وليس في صبغتها القانونية الظرفية(٦).

[حاشية] (٥) وهو ما يجعلنا ندعي أن هذه البنية التي خضع لها تكوين علم أصول الفقه بنية ثابتة نجدها في كل تكوينات العلوم الأخرى سواء كانت تابعة للفكر الديني أو للفكر الفلسفي بل هي بنية كلية لا يمكن لأي علم أن يتأسس إلا على منوالها أعني أن يمر ضرورة بخمس مراحل تكوينية: اثنتان متقدمتان على تأسيسه الصريح واثنتان تاليتان عنه لجعله يدرك مقوماته فيحقق التأسيس التام.

[حاشية] (٦) وهو ما يعني أن التقدم الحقيقي هو للنص النازل وليس للنازلة التي بمناسبتها نزل النص، فإذا آمنا بأن المشرع في هذه الحالة هو الله فإن ذلك يقتضي أن يكون الله قد جعل النازلة مناسبة ممثلة لما يتعلق به النص الذي سينزل نصا عاما مع مثال يحدد مدلوله للمتلقين تماما كما يضرب المعلم الأمثلة التي يستخرج منه القاعدة النحوية في تدريس اللغة أو القانون الرياضي في تدريس الرياضيات من دون أن يكون المثال هو المقصود بل المقصود ما ينبغي فهمه من المثال أعني القاعدة اللغوية العامة أو القانون الرياضي المراد تبليغه للمتعلمين، عند التلميذ المثال سابق والقاعدة لاحقة، لكن الأمر في نفسه يعكس: المثال ليس إلا تعيينا للقاعدة، ومن ثم يدرك ذلك يؤرخن القواعد لظنها هي الأمثلة.

ذلك أن هذه المرحلة كانت لا تزال وسيطا يختلط فيه وجه التربية الإسلامية (القرآن والسنة)، ببقايا الجاهلية التي لا تتعارض جلي التعارض مع التربية الإسلامية. إنها مرحلة التأسيس العملي بالممارسة المؤيدة بنسب مختلفة من الأثر والرأي تقديما وتأخيرا. وعنها نتج تأسيس المذهبين التراكميين والموقفين المتقدمين على نسق الشافعي أعني نسق مالك (الممارسة مع الأثر خاصة)، ونسق أبي حنيفة (الممارسة مع الرأي خاصة). وفيهما بدأ التعليل بالممارسة والأثر من دون البنية النظرية التي تخول الكلام عن التأسيس العلمي للفقه وأصوله (تقديم المضمون)، أو بالممارسة والرأي في آن (تقديم الشكل) في السعي إلى تأسيس علم الفقه والتأصيل له. وهذا تراكم بدأ يمثل متنا متدرج النسقية متنا مساعدا على اعتبار السوابق أصلا من الأصول، في إطار يمكن أن يعتبر بداية تكون

المدارس الفقهية. لذلك فالمرحلة المؤسسة لعلم أصول الفقه قد جمعت بين الممارستين وما بعدهما الصائغ لهما في شكل حلين متكاملين يشتركان في ما لا يمكن تصور الفقه وأصوله من دونه أعني الممارسة القضائية والإفتائية:

والحل الأول عماده الممارسة والرأي (الشكل العقلي مقدم على المضمون النقلي).

والحل الثاني عماده الممارسة والنص (المضمون النقلي مقدم على الشكل العقلي).

وإذا، فنحن أمام ممارستين وقراءتين للممارسة الشرعية في الحياة من دون فصل بين الدنيوي وما بعد الدنيوي. وهذا التأسيس هو النموذج العام الذي يتكرر في كل العلوم. إنهما موقفان معرفيان يحتكمان إلى الممارسة مع محاولة بناء نسق جامع بين الممارسة والموقفين القارئين لها إما بمنطق تقديم الشكل العقلي على المضمون النقلي بمنظور العقلاني المغالي أو العكس بمنظور التجريبي المغالي(٧):

[حاشية] (٧) والمضمون النقلي مصدره إما الحس الظاهر في العلوم الطبيعية أو ما يكمله من الحس الباطن في العلوم الشرعية أعني المعطى سواء صدر عن الإدراك الحسي الخارجي أو الإدراك الحسي الداخلي وكلاهما سنده الوحيد هو الإيمان بأن المضمون المتلقى حقيقة وليس خيالا. لكنه حقيقة =

- وتقديم الشكل العقلي يؤدي إلى موقف عقلاني ذي نهج استنتاجي يتقدم فيه المنطق على التجربة.

- وتقديم المضمون النقلي يؤدي إلى موقف تجريبي ذي نهج استقرائي تتقدم فيه التجربة على المنطق.

لكن المضمون موجود التجريبي في الحالتين وكذلك الشكل المنطقي، ولا أحد من الحدين مستغن عن الحد الثاني: فكل منهما يقرأ حساب الممارستين والموقفين إزاء الموضوع الذي هو علاج النوازل الفقهية، والاختلاف كمي وليس كيفيا لأن الكيف تحدده طبيعة المعرفة بالموضوع الذي هو النوازل الفقهية، فيكون العلم معتمدا على تحليل وفهم لمجالين وما بينهما من تواز مطلوب: النوازل التي يعالجها الفقه في حالة وجودها الفعلي أو الفرضي. والنصوص المحددة لها ولأحكامها إن وجدت (أو اختلقت) (٨).

وهذان المستويان هما مستويا كل علم سواء كان فقهيا أو طبيعيا، فكل معرفة تشريع مفتوح يتغير بمقتضى ماضيه الذي هو مدونة نصية ونوازله الطارئة بالفعل أو بالقوة، وكلا المستويين يفهم في ضوء الثاني من خلال الحركتين الأفقية لتحليل القول منطقيا والعمودية لتأويل التناوب بين الشكل والمضمون وجوديا. ولذلك فإن هذين المستويين سيزدادان اكتمالا بالاستفادة من التراث الفلسفي كما يتبين من المرحلتين اللاحقتين استفادة ذات وجهين؛ إذ هي قد مكنت من الفصل الواضح بين الموقفين

[حاشية] = بحاجة إلى التمحيص والاختبار، وذلك هو دور التصوير العقلي للمضمون النقلي في كل العلوم ذات الموضوع الموجود بذاته وليس الموضوع بالفرض العلمي كما في حالة كل العلوم التعريفية أو الأكسيومية، أعني أرقى مراحل العلم، حيث يصبح المعطى هو بدوره من إبداع العقل

سواء بصورة مطلقة كما في الرياضيات الخالصة أو بصورة إضافية كما في الرياضيات المطبقة، أعني جميع العلوم التي موضوعها موجود بالفعل لكنه يدرس من خلال تعريفاته الفرضية وليس من خلال معطياته التجريبية مباشرة.

[حاشية] (٨) ولعل هذا أهم فروع الوضع في السنن والحديث، لكن القصص الشعبي والتأسي بالرسول (ﷺ) عن حسن نية أو عن سوء نية يمثلان المصدر الأكبر للوضع في السنن والحديث، وبالرغم من أن الرسول (ﷺ) نهى عن كتابة السنن والحديث فإن كتابتها صارت واجبة لما كثر الوضع فبات التقييد أهم وسيلة للحد منه وللتثبت مما سبق لفصل الحقيقي عن الموضوع قبل أن تفقد سلاسل الرواية القابلة للتصديق بطول المدة وطي النسيان.

تقديما وتأخيرا للشكل على المضمون ومن تحديد مقومات الموقفين، وبذلك تحدد المرحلتان المتأخرتان على الرسالة.

وأما المرحلتان المتأخرتان على كتاب الشافعي واللتان تقاسان بما أضافتاه إلى محاولة الشافعي فهما مرحلتا التأسيس اللتان جودتا النسقية النظرية بما أضافتاه إليها أداتيا، إنها إذا خطوة مضاعفة كذلك، فمرحلتها الأولى يسعى صاحبها إلى الموضوعية المضمونية وهي تؤسس أحكام النوازل على نصوص صريحة وعلى الممارسة السابقة، ويمثل هذه المرحلة ابن حنبل ودور التاريخ عامة والسنة الدينية خاصة، وبالرغم من أن هذه المرحلة يمكن أن نسميها مرحلة التأسيس النسقي للفقه على المضمون النقلي والموقف الاستقرائي لمنهج استخراج الأحكام المنطبقة على النوازل فإنها

ليست مرحلة لا عقلانية إلا بمعنى العقلانية النقدية التي تنفي عن العقل من حيث هو شكل خاو من أن يكون علما بل لا بد له من نهج يمكن من الوصل بين الشكل العقلي والمضمون النقلي، وتلك هي البداية الحقيقية لتأسيس المعرفة التاريخية بالمضمون: فبفضلها وضع مشكل تأسيس المعرفة التاريخية بدءا بالسنة والحديث بمعيار الشهادة بمعناها القضائي.

وأما المرحلة الثانية فيسعى صاحبها إلى الموضوعية الشكلية بتأسيس أحكام النوازل على قواعد صريحة للوصل بين الأحكام والنوازل، ويمثلها من الفقهاء ابن حزم ومن الفلاسفة الفارابي ودور المنطق عامة، والسنة الفلسفية خاصة. ثم عم هذا النوع من التأسيس فصار مشتركا بين الجميع، وبالرغم من أن هذه المرحلة يمكن أن نسميها بمرحلة التأسيس النسقي للفقه على الشكل العقلي والموقف الاستنتاجي لمنهج استخراج الأحكام المنطبقة على النوازل من النصوص فإنها ليست مرحلة لا تجريبية إلا بمعنى التجريبية النقدية التي تعتبر التجربة من حيث هي مضمون غير مصور منطقيا لا يمكن أن يكون علما بل لا بد له من نهج يمكن من وصل القضايا بعضها ببعض: التأسيس النسقي بالرأي ومن ثم مشكل التأسيس المنطقي.

وقد بقي الفقه مترددا بين هذين الحلين ومحاولة التوفيق بينهما بتحديد نسبها ودور الشكل العقلي والمضمون النقلي فيهما، ولعل الذروة

هي كتاب **المستصفى** الذي لم يتجاوزه الفقهاء سواء كانوا متكلمين كالرازي أو فلاسفة كابن رشد الحفيد. وكانت الغاية في هذا الاتجاه نظرية المقاصد في ذروتها الشاطبية، وتشترك جميع هذه المراحل في نوعين من الفتيات مع غلبة أحدهما على مالك وابن حنبل وغلبة الثاني على أبي

حنيفة والفارابي(٩). أما الجمع المتوازن بين النوعين فهو ما تحقق في الرسالة حتى وإن بقي مضمرا ولم يكتمل التصريح به إلا في الشكلين المتأخرين عنه كما حاولنا بيانه:

نوع موضوعية المضمون النقلي وفنيات منهج التاريخ المضاعف للنصوص وللنوازل التي تمثل سوابق قضائية وإفتائية.

نوع موضوعية الشكل العقلي وفنيات منهج المنطق المضاعف لنسق النصوص ولنسق النوازل التي تصنف بحسب التكييف القضائي والإفتائي.

لكن تحليل إشكالية الفقه وأصوله من منطلق الشروط المعرفية بالرغم من أهميته ليس كافيا لأن مدار الإشكال المعرفي ليس بمعزل عن مدار الرهان العملي في هذا العلم وما بعده. ذلك أن أحكام الأفعال في حياة البشر ذات صلة مباشرة بعلاقتها بالبعد السياسي من السلط التي ينتظم بها العمران البشري والاجتماع الإنساني، وكذلك بالبعد الموضوعي من الأمور التي يدور حولها التعامل والتنافس بين البشر مصدر كل النوازل التي يقضي فيها القاضي أو المفتي وليست مقصورة على صلتها بعلاقة الإنسان بربه ليس في وجهها القضائي المتعلق بالمعاملات فحسب، بل وحتى في وجهها الإفتائي المتعلق بالعبادات:

فلها صلة بسلطتي صورة العمران الفعلية والرمزية:

أ ـ **أعني السلط التي ينتظم بها شروط نظام الحكم الراشد**: وهي تنقسم إلى سلطة تشريعية، وسلطة قضائية، وسلطة تنفيذية، للتشريع والقضاء بواسطة سلطة استعلامية إعلامية (فعل الرمز)، وسلطة إدارية أمنية (رمز

[حاشية] (٩) ابن حزم مناسب لهذا الدور شكليا لكنه غير مناسب مضمونيا لرفضه التعليل الفقهي وحصره الصوغ المنطقي في البناء الصوري لا غير، لذلك أبقينا على الفارابي بالرغم من أنه ليس فقيها بالمعنى الشرعي المنزل، لكنه فقيه بالمعنى الشرعي الوضعي لأن فلسفته السياسية تقتضي فقها وأصول فقه بالمنطق نفسه الذي تقتضيه الشريعة السماوية.

الفعل)، لتنظيم الحياة الجماعية وتلك هي الدولة الفعلية التي مدار تنظيمها للحياة الجماعية في مستواها الفعلي هو رهانات مادة العمران أعني الرهانات المتأتية من الإنتاج المادي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان المادي ورمزه سد حاجات البدن)، والمتأتية من الإنتاج الرمزي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان الروحي ورمزه سد حاجات الروح).

ب ـ والسلط التي تنتظم بها نظام التربية السديد: وهي تنقسم إلى سلطة تشريعية (المبدعون لمادتها)، وسلطة قضائية (المقومون لتحصيل المبدعات)، وسلطة تنفيذية (المدرسون) للتشريع والقضاء بواسطة سلطة استعلامية إعلامية (فعل الرمز)، وسلطة إدارية أمنية (رمز الفعل) لتنظيم الحياة الجماعية في منظومة المؤسسات التربوية، وتلك هي الدولة الرمزية التي مدار تنظيمها للحياة الجماعية في المستوى الرمزي، وذلك بتكوين الإنسان وإبداع الأدوات المعرفية والخلقية التي تمكن الدولة من تنظيم الحياة الجماعية في مستواها الفعلي لأن الرهانات واحدة وهي رهانات مادة العمران أعني الرهانات المتأتية من الإنتاج المادي وتبادله والتعاوض فيه (مصدر قيام الإنسان المادي ورمزه سد حاجات البدن)، والمتأتية من الإنتاج الرمزي وتبادله والتعاوض فيه مصدر قيام الإنسان الروحي ورمزه

سد حاجات الروح).

ولها صلة بمادتي العمران الفعلية والرمزية وبسلطتيهما:

أ ـ أعني شروط الإنتاج المادي أو الاقتصاد والسلط التي تنتظم بها: وهي أيضا على شاكلة الدولة دائما فتكون فاعلة فيها ومنفعلة بها، والعلاقة بين نظام الحكم ونظام التربية هي العلاقة بين العلاج الفعلي والعلاج الرمزي للرهانات نفسها أعني توفير الشروط المعرفية والخلقية للإنتاج والتبادل والتعاوض العادل بين الناس في الجماعة وتوفير شرط الشروط أعني الاستعلام والإعلام لضمان الأمن وقاية وعلاجا.

ب ـ وشروط الإنتاج الرمزي أو الثقافة والسلط التي تنتظم بها: وهي على شاكلة التربية دائما فتكون فاعلة فيها ومنفعلة بها، والعلاقة بين نظام الإنتاج المادي ونظام الإنتاج الرمزي هي العلاقة بين سد الحاجات المادية لقيام الإنسان المادي وسد الحاجات الروحية لقيامه الروحي بما يمكن الإنسان من استعمار الأرض والعيش المشترك السلمي بين الناس.

وزبدة القول هي إن ما حصل في تأسيس علم الفقه وما بعده (أصول الفقه) بقي الهم فيه شبه مقصور على الشكليات الإجرائية المتعلقة باستخراج الأحكام من النصوص أو بتكييف النوازل ولم يبحث في مدارهما أعني أنظمة السلط بجنسيها المضاعفين اللذين وصفنا، وإجراءات فعلها في صلتها بمصدر التشريع وممثله بل هو انتهى إلى تضخيم الهم الشكلي ليجعل من الفقهاء سلطة فنية تتحول بتفردها إلى البديل غير الشرعي من السلطة التشريعية في كل المجالات التي وصفناها من دون علم بهذه المجالات والقوانين العلمية لتنظيمها السلطاني. ولذلك فقد اعتبرنا

مقدمة ابن خلدون ثورة على تردي وضع الفقه وأصوله بهذا المعنى في مجالات تقويم الأفعال الإنسانية وأحكامها التي لها بمقتضى الوجود شرطا متقدما على البحث في أحكامها التي لها بمقتضى الشرع.

وهكذا تكون زبدة القول في ما يتعلق بمنزلة الفقه وما بعده هي: إن التشريع قد انحصر بعد توقف الوحي في الفنيات الشكلية التي أصبحت ذريعة لجعل الفقهاء يستبدون به خلطا بين مستواه العلمي الباحث في شروط نظمه الفتي ومستواه العملي المعبر عن إرادة الجماعة التي سلبت فكان المآل وقوع التشريع تحت سلطة الاستبداد الزماني بيد أمراء الحرب (السلاطين)، والاستبداد الروحي بيد أمراء العلم (الفقهاء). وإذا بالسلطة العلمية والقضائية للفقهاء تتحول إلى سلطة تشريعية تتقاسم التعبير عن الإرادة مع أمراء الحرب. ولما كان سلطانها رمزيا فإنه قد كان في أغلب الحالات تابعا للسلطة الفعلية التي بيد الأمراء(١٠). ومن هنا جاءت طبيعة المشكل الذي ينبغي علاجه أعني التعمية الدائمة عن

[حاشية] (١٠) وينبغي ألا نولي أهمية كبرى لما يقدم أحيانا من علامة على استقلالهم بضرب بعض الأمثلة لأبطال منهم، إنهم في الحقيقة الشواذ المؤبدون للقاعدة، والمعلوم أن السلطة القضائية الفقهية أوسع من السلطة القضائية الوضعية لأنها تجمع بين القضاء بالمعنى العادي والقضاء بمعنى الإفتاء، أعني القضاء المتعلق بمسائل ضمير المؤمن إذ يستفتي الفقهاء لمساعدته على حسمها فضلا عن تعلقها بالعبادات وعدم اقتصارها على المعاملات: أ ـ خصومة القياس وحدود العموم القياسي ب ـ من الخصوص إلى العموم أو نظرية المقاصد الشرعية التقليدية والحديثة.

والمعلوم كذلك أن بعد تطبيق التشريع في الحالتين مجانس للوظيفة القضائية عامة لكونه مقصورا على تكييف النوازل وتنزيل النصوص: أ- من العموم إلى الخصوص: وصف النوازل وتطبيق الأحكام ب- حدود الخصوص ومن ثم الطابع المحدود دائما للتطبيق العيني للتشريع: الواقع يمنع دائما على الخضوع للنصوص.

المشكل الحقيقي: روح الشرع الإسلامي هو ما تحدده الآية ٣٨ من الشورى من حيث طبيعة المشرع في أمور الحياة الإنسانية وما تحدده الآية ٤٨ من المائدة من حيث ضرورة التعدد الشرعي شرطا في التنافس في الخيرات.

ولهاتين العلتين ينبغي أن يكون الشرع الإسلامي ثمرة اجتهاد الجماعة في شوراها حول أمورها، وأن يكون المنزل من الشريعة ما بعدا لهذا التشريع الإنساني محددا صفاته التي تجعله مقبولا شرعا فتكون الشرعية السماوية شريعة التشريع وليست تشريعا مباشرا وهي بذلك ما بعدا لكل الشرائع الأخرى وضعية كانت أو منزلة ما دام يمكن من استعمال الكثير منها في الوقت نفسه، ويؤسس القرآن ذلك بالحاجة إلى التعدد من أجل التسابق في الخيرات، لكن الشرع بهذا المعنى ينسى أصحابه أنه لا يمكن أن يصدر إلا عن إرادة الجماعة المؤلفة من أفراد أحرار(١١). وذلك ضمن الدين نفسه أو بين الأديان والفرق بين التسنن والتشيع يصح وصفه بكلا الوصفين إذا اعتبر التشيع فرقة إسلامية، وهو عندي دين مختلف تماما عن الإسلام لتناقضه مع مبدئيه الأساسيين: أعني تحرير الإنسان من السلطة الروحية وختم الوحي والجامع بينهما هو سلطة الأئمة البديل من سلطة شورى

الجماعة. وذلك لعلتين:

فالمسؤولية شخصية في الإسلام في الدنيا وفي الآخرة وهي تقاس بمقدار المشاركة في العمل الجماعي تواصيا بالحق لعلمه وتواصيا بالصبر لعمله.

والمشاركة في التشريع فرض عين والإجماع هو الوحيد الذي نزهه الرسول عن الخطأ في وضع القيم أو إن شئنا فإرادته هي التي تجعل ما تتواضع عليه قيمة(١٢).

[حاشية] (١١) وذلك في التشريع الذي هو تابع للعقيدة والتي أساسها عدم الإكراه في الدين، فكيف بالإكراه في البيعة العامة التي هي ذروة المشاركة في التشريع بالإسهام في تعيين الحاكم فضلا عن إلغائها من الأصل وتركها بيد القلة المسماة بأهل الحل والعقد.

[حاشية] (١٢) الفكرة الأساسية في المقارنة تدور حول ما انتزع من الإنسان في تحديد هاتين العلاقتين وكيف حرر الفيلسوفان الإنسان فأرجعا له ما انتزع منه بالاستبداد الرمزي الناتج عن صراع العلمين العمليين والاستبداد المادي الناتج عن صراع العلمين النظريين.

ثانيا: أصل الاستبداد الروحاني الناتج عن تحريف فقه الباطن وتحريف أصوله

التصوف هو فقه التجربة الوجدانية وأصولها، وما نسميه تجربة أمر شديد التعقيد يوجد بذاته على حياله وهو أمر يوجد في كل تجربة حسية ومعرفية بأي من القيم الخمس(١٣). فالتجربة الوجدانية هي ما يشترك فيه الناس بالنوع باعتباره ما ليس بمشترك بالعدد أعني أنه ما يعلم الجميع أنه ما لا

يشاركه الغير في عينه بالرغم من أن الغير له عينا تماثله بنوعها وهو بدوره لا يشاركه فيها من حيث هي تلك العين بعينها بحيث إن الاشتراك هو في العلم بعدم الاشتراك في عين المعلوم مع الشركة في نوعه. وتلك المماثلة في الكون ذاتا تعي غيرها بوصفها ذاتا مغايرة لا تقيسها على ذاتها إلا من حيث صورة الذاتية وليس من حيث مضمونها الخاص بكل ذات على حيالها بل إن كل ذات تشعر بتجسدها وبتجسد غيرها لكن وحدة التجسد النوعي مصحوبة دائما بكثرة التجسد العددي، وهذا هو تعريف الوجدانيات أعني ما لا يمكن للقول أن يقوله بالرغم من كونه مشعورا به ومشعورا بأن الغير له ما يماثله من المشاعر التي لا يستطيع قولها قولا يجعل غيره يشاركه فيها: وبهذا المعنى يكون الصمت في الحالات الشعورية الكثيفة أبلغ تعبيرا من الشطح.

وفي الحقيقة فحتى ما يقبل القول من التجارب ليس حصول المشاركة فيه مما يحمله القول بل المقول ليس مضمونا قابلا للتبليغ بالمعاني القولية وإنما يكتفي القول بتوجيه انتباه المخاطب إلى حيث ينبغي أن يلتفت بانتباهه حتى يشارك في المشعور به بعين منه لا يشاركه فيها أحد. لذلك فوظيفة القول في الوجدانيات توجيهية وليست تبليغية، ومن دون هذا الفرض يمتنع التواصل بين المرء ونفسه فضلا عن التواصل بينه وبين غيره، ولعل ذروة هذا الأمر هو عين الأصل الذي يستند إليه الوعي والشعور، فكل إنسان له وعي بذاته وشعور بذاتيته القائمة قبالة كل ما عداها وبكون غيره قبالته مثله في كونه قبالة غيره أن يكون عينه حتى وإن

[حاشية] (١٣) القيم الخلقية بحديها (خير شر) والقيم المعرفية بحديها

(صدق كذب) والجمالية بحديها (جميل دميم) والجهوية بحديها (حر مضطر) والوجودية بحديها (فان باق).

كان التنافس على الـ«ما له» والـ«ما لي» بما في ذلك تفاصل الكيانيين المتحيزين في المكان والزمان تحيزا شرطه التمانع. وذلك ما يجعل كل واحد يسعى لإزاحة الغير والاستحواذ على مجاله وحتى على حيزه فيكون هذا المسعى الإزاحي خلال التنازع على الأحياز بمجرده اعترافا بعدم التفرد الوجودي وبالإضافة الحتمية إلى الغير في كل ما يتصور من خصوصيات الذات.

فكل ما نتصوره باطنا ليس هو إلا ملتقى التوالج بين ما يرد إلى الذات المتعينة وما يصدر عنها، الذات المتعينة في الحيزين الطبيعيين المشتركين مع غيرها من الذوات (المكان والزمان)، والتاريخيين الناشئين عن تفاعل الذوات (السلم الاجتماعي والدورة المادية)، وفي القيام الوجودي عينا من بين الأعيان التي باشتراكها في الوجود يتكون العالم الطبيعي والتاريخي محيطا بالذات عينيا ومحاطا بها ذهنيا، وكل الميتافيزيقيات مصدرها ما سماه ابن خلدون بوهم رد الوجود إلى الإدراك، أعني رد إحاطة الوجود العينية بالإنسان إلى إحاطة الإنسان الذهنية بالوجود، والقول بالتساوي في هذا التضايف المطلق في كل ما يرد إلى الذات أو يصدر منها هو الكفر بالطاغوت (سلطان أحد المتساويين وجوديا على الآخر)، وهو بداية العبودية لله أو الحرية المطلقة أمام كل متضايف ينفي التضايف لأن الإنسان بمجرد نفيه يعترف بالمتعالي عليهما وتلك هي العلة في أن قسم الشهادة الأول يقتضي أن يبدأ بـ «لا إله» ليختم بـ «إلا الله».

وكل توهمات المتصوفة حول وحدة الوجود والحلول علتها هذا التزاحم ومحاولة التخلص منه حتى بالقياس إلى من يصبح المزاحم الوحيد لكون المتعالي المطلق أعني الله فيراد التخلص منه إما بإحلاله في ذات المتصوف أو بحلول ذات المتصوف فيه. لكن الشعور بالتزاحم والتمانع ينفي الوهمين الصوفيين لكون شرط التواصل حتى مع الذات التي يزاحم وجهها المتلقي وجهها الباث حتى في حديث النفس. فالتواصل شرطه التسليم بالتعدد المشروط في كل تخاطب بين ذاتين لا تكونان ذاتين بحق إلا إذا كانت لهما القدرة على تبين الرشد من الغي في ضوء ما تتصوران عليه مثال الحق في علم الذات المطلقة: فيكون التضايف بين

المتساويين مشروطا سلبا بالكفر بالطاغوت (للتحرر من نفي الغيرية ومن نفي التضايف التام بين المتساويين في كلا حدي التضايف) ومشروطا إيجابا بالإيمان بالله (التسليم بالمتعالي الموحد بين البشر في أخوة الحرية والمحرر لهم من عبودية بعضهم لبعض) (١٤).

والتفاهم بين الناس يشترطه حتى عند تعذر حصوله لأنه شرط في القصد إليه قبل أن يكون شرطا في تحقيقه الفعلي، وهذا هو معنى الذوق أو الإدراك المشترك بين كل ضروب الشعور الإنساني معرفيا كان أو جماليا أو خلقيا لكونه هو عين كون الإنسان ذاتا، أي كائنا واعيا ومبينا استقبالا من ذاته وتوجها إليها أصلا للاستقبال من الغير والتوجه إليه. وهذه النسبة إلى الذات بما تتضمنه من انفصال عنها للنظر إليها من خارجها هي جوهر الإيمان بما عداها المساوي لها والمتعالي عليها والقدرة على التمييز بين الطاغوت الذي ينبغي الكفر به (طغيان المثيل بالمتداني أي سلطان العنف

والطمع)، والله الذي ينبغي الإيمان به (سلطان المثال أي سلطان جاذبية المتعالي وحبه). فمن دون هذه النسبة الموضوعية إلى الذات لا يمكن للذات أن تقف من ذاتها الموقف النقدي الذي لغيرها منها وهو الموقف المشروط في العدالة أعني معاملة الذات ذاتها كما تعامل الغير ومعاملة الغير كما تعامل ذاتها فيحصل التعامل المنصف مع الغير وذلك هو مفهوم شهادة المرء بالعدل ولو على نفسه.

وحدس الفن الجميل بهذا المعنى ليس إلا عبارة عن الانجذاب نحو غاية المثال المطلق أو الجلال، وهذا الانجذاب بالمتعالي هو الحرية المانعة من الانغلاق على الذات الذي هو العبودية القصوى ومن علاماته الإخلاد إلى الأرض الذي هو ظاهر العبودية، وهذا الشعور الجمالي هو عبارة عن انجذاب جامع بين الجمال شكلا والجلال مضمونا، فيكون من جوهر الدين والفلسفة بل هو الجامع بين وجهي العلم أعني التفسير التحليلي لحامل الجمال المادي أو داله المتناهي (لوحة منظر طبيعي امرأة أو أي شيء جميل)، والفهم التأويلي لمحمول الجمال

[حاشية] (١٤) ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ (البقرة: ١٥٦).

المعنوي أو مدلوله اللامتناهي (كل ما يوحي به هذا الدال مما لا نهاية له من المعاني):

وعندما يلتقي الجمال والجلال بداع جمالي يكون العلم الذي هو شكل معرفي خالص، وهذا هو موضوع التفسير التحليلي في كل معرفة أو شعور.

وعندما يلتقيان بداع جلالي يكون العمل الذي هو مضمون خلقي خالص

رمزه المهابة التي هي جمال وجلال، وهذا هو موضوع الفهم التأويلي في كل معرفة أو شعور.

والجامع بين العلم والخلق هو عين المنزلة الربانية أعني الإيمان بالمثل العليا التي تضفي على الوجود الإنساني معنى، وذلك هو جوهر التدين من حيث هو إيمان وعمل صالح فرديا ومن حيث هو تواص بالحق وتواص بالصبر جماعيا، لكن هذا الشعور وباسمه صار عند المتصوفة شبه حكر على القطب والشيخ فأصبح عبودية الكل للبعض، وذلك هو الطاغوت الذي هو السلطان الروحاني الذي يتأله صاحبه فيدعي التوسط بين البشر وربهم نافيا أن تكون هذه المنزلة الربانية حقا مشاعا بين البشر لأن مجرد الوعي والشعور المتعالي على المشعورات بها بما فيها الشعور بالذات ـ كل إنسان يشعر بشعوره بذاته المصاحب شعوره بكل ما يشعر به ـ هو عين التعالي والتحرر من كل معبود سوى الله، وهو ليس مجرد عقد يتعلم بل هو عين كون الإنسان إنسانا، ومن ثم فغاية الطاغوت تأليه أحد البشر حتى لو كان نبيا فضلا عن أن يكون متصوفا.

فكيف تمكن التصوف من تأسيس سلطان الاستبداد الروحاني وتمكن الفقه من تأسيس سلطان الاستبداد الزماني؟ ذلك هو مطلوب هذه القضية من البحث، إن غاية الإيمان احترام الإنسان مهما كان دنيا بمقتضى تكريم الله له، وغاية التكريم المساواة في المنزلة الوجودية بين البشر حتى وإن كانت تقاس بالتقوى عند رب الجميع، وغاية نقضها هو تأليه بعض البشر بحيث يصبح بعضهم عبيدا لبعض، قال جل وعلا: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل

كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾

[آل عمران: ٧٩-٨٠]. لكن التصوف الذي لم يبق ذوق التجربة الوجدانية التي وصفنا والتي هي جوهر المشترك بين البشر، انقلب إلى نقيضها فأسس لسلطان روحاني أدنى درجات فساده الوساطة بين البشر وربهم، وأرفع درجات فساده دعوى الألوهية. فيصبح إيمانا بالطاغوت جعلا منه للمساوي متعاليا وذهابا إلى غايته فيدعي الألوهية والعلم المطلق ويكفر بالله المتعالي على الجميع إذ يجعله حالا في القطب بل وفي كل شيء ثم يعتبر إبليس محقا في رفض السجود لآدم بدعوى الوحدانية واحتقار الجسد الذي تتمثل الرياضة في قتله بدل العناية به كما يقتضي رأس العبادة في الإسلام أعني الصلاة، ومما يسترعي الانتباه التوازي بين:

مآل الفقه وأصوله إلى الشكلانية المنطقية التي جعلته مجرد مسألة فنية بالمعنى التقني في مناهج التكييف والتنزيل في فقه الظاهر وأصوله.

ومآل التصوف إلى الشكلانية الأسلوبية التي جعلته مجرد مسألة فنية بالمعنى الجمالي في مناهج التكييف والتنزيل في فقه الباطن وأصوله.

كما إن ما يرعى الانتباه هو التوازي بين مراحل التأسيس لما جعل العلاج النظري للعلاقة بين التصوف والفقه تصبح ممكنة وهو تأسيس كان صاحبه الشخص نفسه أعني الغزالي من منطلق ما تحقق له من جمع بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية جمعا نقديا في البداية جمعا لم يصمد لكونه أصبح منطلق ما آل إليه فكره في علاج هذين العلمين العمليين ليس من منطلق النقد غير الذاهب إلى الغاية لظن صاحبه أن الشكلانية المنطقية

والشكلانية الأسلوبية بريئتين مما يترتب عليهما في مستوى الخيارات الوجودية والميتافيزيقية:

فهو الذي جعل الشكلانية المنطقية تصبح شرطا في أصول فقه الظاهر (استمدادا من الفارابي)

وهو الذي جعل الشكلانية الأسلوبية تصبح شرطا في أصول فقه الباطن (استمدادا من ابن سينا).

ومن ثم فهو الذي صاغ فلسفيا طبيعة العلاقة بين الفقهين، بل إن

المقابلة بين فقه الظاهر وفقه الباطن وتأسيسها شكلا على العلاقة بين التحليل المنطقي (الغالب على أصول الفقه)، والتأويل الأسلوبي (الغالب على أصول التصوف)، وتأسيسها مضمونا على العلاقة بين الدرس النفسي لأسرار النفس والدرس الخلقي لسلوكها كل ذلك من إبداعه للحلول التي تصورها محيية لعلوم الدين في عصره: ذلك هو مضمون كتابه **إحياء علوم الدين**، فكان من أهم مبدعاته الفلسفية في سعيه لتحديد منزلة التصوف وحكمه في الإسلام السني والتوفيق بين منهجي التحليل الذي لا يمكن تصور الفقه وأصوله من دونه، والتأويل الذي لا يمكن تصور التصوف وأصوله من دونه، لذلك فالغزالي هو المؤسس الحقيقي لأصول فقه الظاهر ولأصول فقه الباطن في صورتهما المدركة لشروطها الفنية والمهملة من ثم لشروطها الوجودية إهمالا أكمل الغاية في الاستبدادين الزماني والروحاني، وكما رأينا في كلامنا على مراحل تكوينية فقه الظاهر فإن فقه الباطن يمكن إذن أن نؤرخ له بالمنطق نفسه فنتكلم عن مرحلة التأسيس النموذجية الواعية بإشكالية العلاقة بين التحليل والتأويل بين الفقهين:

مرحلة وسطى ننسبها إلى الغزالي، ونفترض قبلها مرحلتين تقاسان عليها بما ينقصها بالإضافة إليها ومرحلتين بعدهما تقاسان عليها بما أضافتاه إليها.

وليس من شك في أن علم التصوف لم ينتظر الغزالي ليتأسس وخاصة من حيث موضوعه الذي هو ممارسة أكثر منه علما. لكن التأسيس المعرفي للتصوف من حيث تعريف ذاته في صلته بالأديان المنزلة كلاما وفقها بالفلسفة إلهيات وعلم نفس وأخلاق لا يمكن نسبته إلى غير الغزالي. أما التصوف بالمعنى الأعم من معناه في الأديان المنزلة أعني الرياضات الروحية والنفسية بمعناها في الشرق الأقصى فإن ذلك ليس موضوع علم ديني بل هو موضوع علم يقبل النسبة إلى العلوم الطبيعية. وهو ليس من مشاغلنا في هذه المحاولة بالرغم من أهميته في تصوف الحلاج على الأقل(١٥). وهكذا يتيسر لنا أن نضع قبل هذا التأسيس مرحلتين:

[حاشية] (١٥) انظر رد ماكس هرتون على قراءة ماسينيون لتصوف الحلاج في كتابه: «آلام الحلاج،» ترجمة أبي يعرب المرزوقي، **الحياة الثقافية التونسية**، السنة ٢٢، العدد ٨٥ (أيار/مايو ١٩٩٧).

مرحلة ما قبل الحلاج أعني مرحلة ظهور شكلي التصوف ولنسمهما بالاعتراضين على استخلاف آدم وعلى الأمر بالسجود له: اعتراض الملائكة بالتمحض للعبادة خوفا مما قد يترتب على الحياة الدنيا من فساد في الأرض وسفك للدماء واعتراض إبليس بالتفاضل بين العناصر.

مرحلة ما بين الحلاج والغزالي: وفيها بدأ السعي إلى التمييز العلمي بين الموقفين الملائكي أعني التمحض للعبادة والشيطاني أعني عصيان الأمر

وحان أوان التأسيس الفلسفي للتصوف استنادا إلى علم النفس وعلم التأويل.

وأن نضع بعد هذا التأسيس مرحلتين:

مرحلة الغاية النظرية للتصوف الفلسفي (ابن عربي)

فالتصوف الفلسفي هو الذي استنتج من الخلق المضطر بنظرية الفيض القول بوحدة الوجود المادية المطلقة (الله =عين العالم= أي إنه العالم عينه)، ومعنى ذلك أن نظرية صدور العالم عن الله بالاضطرار وليس بالاختيار مآلها الحتمي هو القول بوحدة الوجود. ولهذه العبارة تأويلان كلاهما يؤدي إلى المادية المطلقة، فسواء كان الله هو العالم أو العالم هو الله فالمقصود أن الله لا وجود له إلا بالعالم حتى لو سلمنا بأن العالم من حيث هو جملة الموجودات هو الأعيان في العدم من دون الوجود الإلهي، وهذا الفصل بين الأعيان التي في العدم والوجود الإلهي له معنى عند أرسطو، فالعدم الذي تقوم فيه الأعيان المعدومه هو المادة الأولى، والوجود الإلهي هو المثال المطلق الوحيد الذي تشتهي المادة محاكاته فتخرج منها الأعيان التي هي حبلى بها أو التي توجد فيها بالقوة والتي هي العالم الذي هو في عود أبدي هو تسلسل الكون والفساد بصورة دهرية، لكنه لا معنى له عند ابن عربي إلا أسلوبيا أو كيفية التعبير عن التطابق المطلق بين المادة القوية والمثال لأنه ليس مفارقا عنده ولا تشتهيه المادة الأولى لتخرج ما فيها من صور، بل هو عين تلك الصور التي تخرج ومن ثم فهو عين هذه الشهوة التي تحرك الأعيان المعدومة للظهور، إنه إذا، فعل قوة المادة أو انتقال القوة إلى الفعل(١٦).

[حاشية] (١٦) وبذلك فتصوف ابن عربي أرسطي المنزع بخلاف ما يتوقم كثير ممن لا يصل المعاني بأصولها، فيظن ابن عربي مختلفا كبير الاختلاف عن ابن رشد لمجرد حوار «نعم ولا» الذي يكثر =

مرحلة الغاية العملية للتصوف الفلسفي (الطرقية)

وهي في الحقيقة ما يترتب عليها عمليا في التاريخ لأن التصوف السني من المفروض ألا يؤدي إلى الطرقية التي هي نفي لدولة الإسلام الظاهرة أو بديل منها، فالتصوف الطرقي هو دولة فرعون وهامان الخفية أي الغاية الجامعة بين النزعتين الباطنية والفلسفية في المستوى العملي، إنه عين الوسيلة لبناء الدولة ذات السلطان الخفي الموازي لسلطان الدولة الظاهرة والتي سلطانها الرمزي موضوع الصراع بين المتصوفة والفقهاء، والمتصوفة أصبحوا أكثر قدرة على الوساطة لما يدعونه من سلطان على عالم الغيب ومن ثم فهم قد استبدوا بالسلطة الروحية كاملة لكونهم جمعوا الوساطتين بين العامة والحاكم الأرضي وبينهم ومنهم الحاكم الأرضي وبين الحاكم السماوي: وتلك هي ثمرات النزعتين الباطنية والفلسفية وقد أصبحت ذهنية عامة لدى النخب والشعوب استسلاما للاستبدادين الزماني والروحي غايتين لتسفيه العقل وتخريف النقل، أعني عين الانحطاط الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامي؛ إذ بردت فصارت حضارة سابتة عديمة الحركية والفاعلية التاريخيتين من جنس حضارة الهنود الحمر إلى أن حل بأرضهم الاستعمار في بدايات القرن التاسع عشر خاصة.

[حاشية] = الناس من الكلام عنه من دون فهم. وما قلناه عن النسبة بين ابن عربي وابن رشد في صلتهما بأرسطو نقوله عن النسبة بين الرازي

والسهروردي في صلتهما بأفلاطون، فالرازي أيضا قائل بالمثل قول السهرودي. وهؤلاء الأربعة هم الذين حددوا مدرسيات القرن السادس-الثاني عشر أعني المدرسيات التي بالرد عليها اكتملت شروط بلوغ النقد إلى ذروته عند ابن تيمية وابن خلدون، لذلك قلنا إن العلاقة أصبحت مباشرة بينهما وما بعد الطبيعة الأرسطية وما بعد التاريخ الأفلاطوني طبعا بتوسط الرد على هذا الرابوع.

الفصل العاشر

مدار التزاحم بين العملين العمليين وحصيلته فيهما (السلطان الرمزي أو السلطة التربوية والسلطان الفعلي أو السلطة السياسية)

وهكذا فإن تكون هذين السلطانين الاستبداديين سيضع الفقهاء والمتصوفة في مآزق متعارضة على النحو الآتي، فالفقيه أصبح مضطرا لأن يكون باطنيا ومنافقا أمام الخاصة لئلا يبزه المتصوف بسلطان روحي يمكنه من القرب أكثر من سدة صاحب السلطان الزماني، والمتصوف أصبح مضطرا لأن يكون ظاهريا ومنافقا أمام العامة حتى يبقي على عقدها في كونه منتسبا إلى الإسلام السني الذي ربوا عليه. ولما كان كلاهما يدعي إرث علم النبي فإنهما سيجعلانه هو بدوره منافقا ذا خطاب مزدوج: كلامه مع الخاصة غير كلامه مع العامة كما ينسبون ذلك إلى أعلم الصحابة بمعاني القرآن الباطنة. وبذلك فهم يلتحقون بقول الفلاسفة؛ إذ يعتبرون النبي صائغ مثالات عامية من الحقائق الفلسفية ومخفيا الحقيقة الباطنة على العامة، ومن ثم فالفهم الباطني للدين من حيث هو أيديولوجيا حكم العامة أصبح

مسيطرا على الجميع فصار همهم جميعا تخريف النقل وتسفيه العقل تماما كما تقتضي فلسفة الباطنية. لذلك فقلما تجد في عصر الانحطاط بين رجال الدين من هو صادق الإيمان لكأن قربهم من العلم بالدين أعتقهم من الالتزام به بفتاوى عبادة الهوى: فصاروا أذل المخلوقات من جنس شعراء التكدي لدى الحكام المستبدين والفاسدين.

ولا بد في غاية البحث في تكوينية هذين الفنين العمليين ومآل تأسيسهما، من تأسيسهما تأسيسا يلغي دور الجماعة في التشريع الظاهر (القانون) والباطن (الأخلاق) فيصبح تبريرا للاستبدادين الزماني والروحي من تحديد موضوعهما تحديدا قد يساعد على فهم إشكالية العلاقة بين المدني والديني أعني أهم رهانات الدولة الإسلامية في العصر الحديث (في مستوى المواقف السياسية)، ورهانات علم الكلام الإسلامي أعني إشكالية العلاقة بين المذاهب الفكرية التي تقدم المعرفة العقلية بالأبعاد العقدية والشرعية والمذاهب الفكرية التي تقدم المعرفة الذوقية بهما (في مستوى المواقف الوجودية). ولتحقيق هذا التحديد المشروط في الموازنة بين الأزمات التي كان الفكر الديني والفلسفي علاجا لها في الوضعيتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية في عصر المثالية الألمانية فلنحاول تحديد مجالي الفنين وأهم ما يترتب عليهما في فكرنا الحالي، وذلك بالجواب عن السؤالين الآتيين:

فما مدار الوجه النظري في هذين الفنين: العلم بالظاهر والعلم بالباطن، بمعنييهما أي باطن النص وباطن الشخص؟

وما مدار الوجه العملي فيهما: سلطان الإنسان والسلطان عليه باعتبارهما

مدار التنافس على السلطان على العامة وعلى التوسط بين العامة والحكم في الدنيا وبين الإنسان وربه في الآخرة؟

إن هذه الإشكالية كانت ولعلها لا تزال حصرا في تناظر تام مع إشكالية العلاقة بين الفقهي والصوفي كذلك ليس عندنا وحدنا بل في كل الحضارات، وعلاجها أيضا لا يمكن أن يكون خاصا بل لا بد فيه من مراعاة الكليات التي تشمل جميع الحضارات، ذلك أن إشكالية العلاقة بين المدني والديني وإشكالية العلاقة بين الفقهي والصوفي متناظرتان فيها جميعا بشرط أن نفرق بين محور التناظر في الحالتين:

فهو في المسألة الأولى يخص مسألة الموقفين المتقابلين من طبيعة العلاقة بين فقه الظاهر أو القانون وفقه الباطن أو الأخلاق بينهما في تنظيم حياة الجماعة فصلا ووصلا بين الدنيوي والأخروي أعني ما يتعالى على الدنيوي بإطلاق وهو شرط كل حرية حقيقية.

وفي المسألة الثانية يخص مسألة الموقفين المتقابلين من طبيعة العلاقة بين الروحي الجمعي وما يترتب عليه في حياة الفرد والروحي الفردي وما يترتب عليه في حياة الجماعة التي تتعالى على حياة الفرد من دون أن تكون محددة للتعالي لكون تعاليها من الوقائع وليس من الواجبات التي تعود إلى التعالي الديني المطلق.

وبذلك يتبين أن العلاقة الثانية أعم بكثير من العلاقة الأولى التي تندرج فيها عند النظر إلى الوجود في وقائعه، لكنها دونها كلية عند النظر إليه في واجباته بالرغم من أنها تبدو من وجهة النظر السياسية هي الأعم لظن السياسي مقصورا على الدنيوي ولا علاقة له بالمتعاليات سواء أكانت دينية

أم فلسفية. ولهذه العلة، ليس الفقه مقصورا على النظام القانوني في حياة الجماعة بل هو جامع بين القانوني والخلقي في المستوى العمومي خاصة من دون إهمال للمستوى الخصوصي (ومن هنا يأتي دور الإفتاء الذي هو قضاء فقهي في خصومة بين المرء وذاته حول الموقف من قضية يطلب فيها حكم الشرع)، كما إن التصوف ليس مقصورا على الخلقي لجمعه بين الفردي والجمعي في المستوى الفردي خاصة من دون إهمال للمستوى العمومي (من هنا يأتي دور الطرق التي هي قضاء صوفي حول الموقف من تطبيق الشريعة في الممارسة الفعلية). وليس من شك في أن الفقه غلب عليه البعد القانوني والسلوك الظاهر أو بعد التشريع للحياة العامة عملا بمبدأ الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وفي أن التصوف قد غلب عليه البعد الخلقي والسلوك الباطن وبعد التشريع للحياة الخاصة، لكن للسلوك الظاهر والعمومي آثارا في السلوك الباطن للأفراد كما إن للسلوك الباطن والخصوصي آثارا في السلوك الظاهر للجماعات.

وهذا التأثير المتبادل بين الخاص والعام من السلوكين اللذين يحاول أصحاب المقابلة بين المدني والديني من مفهومات الدولة الحديثة جعله معيارا للفصل بين الدين والدولة يجعل علاج هاتين المشكلتين المتداخلتين علاجا ذا صلة وطيدة بإشكالية اللقاء الصدامي بين الفقه والتصوف خلال تأسيس علميهما وتحديد ما يصل بينهما من صلات وبين القانون والأخلاق في كل دولة تريد أن تجعل قانونها فوق معتقدات شعبها. وهذه القضايا نفسها كانت على محك النظر في المثالية الألمانية وكان علاجها جنيس ما

نحن بصدده من العلاج في وضعية العلاقة بين الفقه والتصوف وبين القانون والأخلاق:

فالفقه أساس لاستبداد الدولة بالتربية الرسمية الحاكمة: فأزال الدور التحريري للدين بتوهين العقل وتدجين النقل.

والتصوف أساس لاستبداد المجتمع بالتربية الرسمية المعارضة: فأزال الدور التنويري للدين بتسفيه العقل وتخريف النقل.

ولنبدأ بتحديد طبيعة الإعاقة التي أصابت فقه الظاهر وأصوله فنسأل: ماذا فقد من وظائفه؟ فكيف أعيق الفقه وأصوله؟ ومن ثم كيف تم إفقاد الدين دوره التحريري؟ وما الذي جعل أصول الفقه بدلا من أن يكون تأسيسا للسلطة التشريعية النابعة من الجماعة يتحول إلى مجرد تنظير لفنيات استمداد الأحكام من النصوص ولدور القانون الزجري وتبعيته المطلقة للسياسي بدلا من التنظير لسلطة الجماعة التشريعي ودور الفقه التحريري لارتباطه بالإرادة المشرعة؟ لا شك في أنه يوجد شيء من الكلام عن الإرادة بوصفها موضوع التشريع لا ذاته لكن الإرادة الوحيدة حصرت في الله تجملا لأنها في وجودها الفعلي تحولت في الغالب إلى إرادة الأمراء بتبرير العلماء. وما الذي جعل علم تجربة الضبط القانوني للسلوك (الفقه) تفقد بعدها الروحي الخاص الذي استحوذ عليه البعد الصوفي فتنحصر في التقنين لظاهر السلوك من وجود الإنسان جماعة وأفرادا؟

وبسؤال جامع: ما الذي حصر علم أصول الفقه في المسألة المنهجية المتعلقة بكيفية استخراج الحكم من النصوص بدل البحث في أصول الحق وشروط تحقيقه المعيارية (طبيعة التشريعات الموضوعية والإجرائية)

والمؤسسية (التشريعية والتنفيذية والقضائية) الضامنة للعيش المشترك السوي بين الناس، والحد من العدوان عليها بينهم لحماية الحقوق والكرامة البشرية في العمران البشري؟ ثم كيف انقلب الفقه بالتدريج إلى مجرد تحايل لتطويع الأحكام الشرعية استجابة انفعالية لاستصحاب الحال الذي يفرضه ـ واقعا ـ إما طغيان الحكام أو طغيان الأمم المبدعة التي نقلدها وتأبيد سلطان الفقهاء على المؤمنين الذين حولوهم إلى عامة بمجرد أن جعلوا الحرية الفكرية والسلوكية خروجا عن الشرع فصيروا الجميع

محتاجا في كل تفاصيل حياته العادية لفتاواهم؟ كل هذه الأسئلة لا تعبر عن مسائل يجهل المسلمون أجوبتها الفعلية بل هم واجدوها عيانا في الحصيلتين الآتيتين حتى وإن غابت عنهم تعليلاتها وتأويلاتها التي هي ما نحاول وصله بالوضعية التي كان عليها الفكر الديني والفلسفي الذي ثار عليه فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون في غاية ما وصل إليه الفكر النقدي لهذا المناخ القاتل لحرية الإبداع النظري والعملي خضوعا نهائيا للجبرية التي تحولت إلى موقف وجودي ذي صياغة فلسفية صوفية كلامية فقهية هي فلسفة وحدة الوجود الفعلية حتى وإن وجد من يجادل فيها فكريا:

فكانت النتيجة الفعلية إفساد الثورة الشرعية التي يمكن أن نستخرجها من القرآن لو كان القصد تنظيم الحياة بمقتضى القيم التي بشر بها، باعتبارها عين الأمانة التي حملها الإنسان والتي تجعل أمر الجماعة شورى بينها.

وتم فعليا اغتصاب السلطة التشريعية ومساندة اغتصاب السلطة التنفيذية واستتباعها السلطتين التشريعية والقضائية، فضلا عن السلطة التربوية والسلطة الثقافية نفيا للمفهوم الجامع بين وجهي انتساب الفرد للجماعة إذ يكون

راعيا ورعية في آن.

ومن ثم فقد تم إلغاء طابع فرض العين في التشريع؛ إذ حصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما في مجرد نصائح كبار الحي لصغاره واستثني منه المشاركة في إدارة الشأن العام والحكم وأصبح الأمر كله يفرضه المستبد من الأمراء ويبرره المستبد من العلماء وغاب المسلم من الحياة كلها حتى قال ابن خلدون إنه قد فقد معاني الإنسانية فصار عالة يغلب عليه الخمول والكذب والنفاق لأنه ربي بالخوف والعسف.

وما أصاب فقه الظاهر أصاب مثله أو أكثر منه فقه الباطن أو علم أصول التجربة الذوقية، فهذه الأسئلة هي التي بالعناية بها كان فيلسوفانا قابلين للموازنة مع محاولات علاج الإشكالية نفسها في المثالية الألمانية لتحرير العقل والروح من الطغيان الناتج عن الحلف بين السلطانين الزماني والروحاني، وعلينا الآن أن نفهم الكيفية التي انحرف بها علم هذه التجربة الباطنة (عالم الشهادة الوجدانية). فنسأل: كيف فسد التصوف وأصوله فتحول إلى تدعيم لسلطان الاستبداد بما يؤسس له من وهم السلطان على

عالم الغيب يدعيه الوسطاء من المتصوفة وخاصة بعد أن تأسس نظام الطرق؟ فالجواب عن هذا السؤال هو الذي يفهمنا أكثر من السؤال عما حصل لفقه الظاهر من انحراف الطريقة التي فقد بها الدين دوره التنويري والتحريري أصبح بالأحرى يوظف لتدعيم الدور التعتيمي والاستعبادي، وعلينا الآن أن نحدد طبيعة الإعاقة التي أصابت فقه الباطن وأصوله:

فما الذي فقدته التجربة الذوقية من وظائفها؟ ولم حصرت في التهويم المتعامق حول البعد العرفاني من الوجود حتى صار التصوف تخريفا حول

بنية العالم استنادا إلى تأويلات المقارنة السطحية بين العالم الصغير والعالم الكبير بمعناه البطلمي وإهمال التنظير للبعد الفني بالرغم من وجود الفن غير القصدي في بعض أشكال التعبير اللساني والجسدي والموسيقي؟

وما الذي جعل أصول التجربة الذوقية (التصوف) تفقد بعدها القانوني الخاص الذي استحوذ عليه البعد الفقهي فانحصرت هذه التجربة في تهذيب السلوك الخلقي من وجود الإنسان أفرادا وجماعات لتتحول إلى حيل باطنية تدعي الكرامات والوساطات والشفاعات حتى صارت حزبا مؤسسا لسلطان الخرافة والتحالف بين الطغيانين الروحي (للأسطورة والسحر) والزماني (للعنف والعسف) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية؟

وبصورة عامة فإن السؤال المركزي هو: كيف انحط العمل الخلقي لتربية الذات والعلم بباطنها إلى دروشة الشطحات الجماعية في الطرق الصوفية التي يتمثل هدفها الأول والأخير في التخلص من الوعي بالذات وبالعالم والوقوع في غيبوبة تاريخية هي ما نطلق عليه اسم الانحطاط وما حاول تشخيصه فيلسوفانا مع الغرق العجيب في الدنيات والتسيب المطلق للملذات الدنيوية والوعد بالملذات الأخروية؟ لعل كل هذه الانحرافات قد اجتمعت في غاية الانحراف كله الذي تمثل في انحطاط علم تفسير القرآن والسنة بالإسرائيليات والتعامق الفلسفي بالقياسات السطحية بين العالمين الصغير والكبير. فهذا هو عين الانحراف الصوفي الذي غير طبيعة التجربة الذوقية فأطلق عناصر الانحطاط وأسبابه باسم التجربة الروحية المتعالية على الدنيا ومن ثم النافية لوظيفتي الأمانة: استعمار الإنسان في الأرض بقيم الاستخلاف فيها، وكان لهذا الفهم النافي لوظيفتي الأمانة أثر على

كل جهد يبدع في مجال العلم الوضعي أو في مجال العلم الشرعي اللذين أعني في العبادتين المحققتين لهاتين الوظيفتين بالعمل الذي هو عين استعمار الإنسان الأرض والاستعداد للآخرة بممارسة قيم الاستخلاف فيها. ذلك أن قتل الجسد والروح أصبحا الهدف الأول والأخير لتحقيق الغيبوبة التاريخية باسم العزوف عما سوى العبادة وأهملت منزلة الجسد والعلاقة بالعالم المادي في العلم والعمل أعني ما يعتبره المنظور القرآني أفضل مميزات الإنسان كما يرمز إلى ذلك الأمر بالسجود له واستخلافه.

فأهمية الجسد والتجربة الحسية (أي العلاقة بالعالم) في القرآن الكريم في الدنيا وفي الآخرة من المعاني الأساسية التي لا يمكن من دونها فهم الفرق الجوهري بين الفلسفة القرآنية وفكر الفلاسفة بالمعنى التقليدي في المرحلة العربية الإسلامية الكلاسيكية. ولا يمكن أن ندرك دلالة عنصر آدم وتفضيله وخصه بالخلافة من دون فهم المعنى العميق لمفهوم المادة (المقوم الجوهري) والمدة (الديمومة الزمانية) والامتداد (العظم المكاني مرموزا إليه بالملكية) والمدد أصل القيام الوجودي الذي رمزه اليد الممدودة الدالة على الكرم والعطاء. ولولا ما أصبح عليه معنى المادة من تحقير ونسبة كل الشرور إليها لما كان للموقف الفلسفي والصوفي المشين من جسد الإنسان معنى حتى بات الضعف والجوع والفقر غاية العبادة.

وكلام الله عن روحه ليس كلاما عن شيء يقابل المادة بالمعنى المحقر منها، فضلا عن أن يكون نافيا للوجود المتعين الذي هو معنى التجسد(١) أو بصورة أدق الوجود غير المقصور على مجرد الوجود

[حاشية] (١) كما في قوله جل وعلا عن الروح الذي بشر مريم: ﴿فتمثل

لها بشرا سويا﴾ والقصد أنه تعين متحيزا في جسد (لم يتجسد بل تمثل أي أصبح يشبه البشر من حيث الشكل ولم يصبح جسدا، وهذا ما نصت عليه كل التفسيرات اللغوية والقرآنية وفي أمر الجسد، والتجسد مشكلة عقدية، فالنصارى يجعلون الروح جسدا أي إن الدمج كان دمج الجسد والروح معا وهذا أحد مكامن الخلاف بين الإسلام والنصرانية)، ولم يبق مجرد فكرة أو معنى غير متعين في الوجود. وحتى اعتبار الزمان والمكان مجرد فكرة أو صورة من صور ملكة الحس بالمعنى الكنطي فهو من بقايا هذا التصور المحقر لكل ما هو مادي، لكن المادة في القرآن ليست بالأمر المحتقر ولا وجود للمقابلة بين المادة والصورة أصلا وحتى لو سلمنا بمثل هذه المقابلة فإن المادة تصبح مفضلة على الصورة لأنها هي الجوهر الذي تتوالى عليه الصور فضلا عن صلتها بالمدد الذي هو عين الوجود.

التصوري في الفكر، كلام الله عن روحه هو عين كلامه عن ذاته كما إن كلامه عن نفسه ليس مقابلة بين نفس وبدن بل هو من جنس قول الواحد منا أنا نفسي بمعنى التشديد على الأنا. ومن ثم فالكلام في هاتين الحالتين ليس فيه مقابلة من جنس ما تعودنا عليه عند الكلام عن روح الإنسان في مقابل جسمه، فالإنسان ليس بذي روح بمعنى روح الله بل فيه نفخة منه جعلت جسده إنسانا مبينا أو مسميا.

وكل الإشكالية الزائفة عند نفاة الجسد وقاتليه بما يزعمون من رياضة لظنهم إياه الحائل دونهم والاطلاع على عالم الغيب علتها الخلط بين الحقيقي من المدركات والموهومي منها. فالجسد هو عين كيان الإنسان الحامل النفخة الروحية التي لا يمكن فصلها عنه لكونها عين جعله جسدا

إنسانا مبينا. وإذا، فكل الإشكالية الصوفية تعود إلى ما يرمز إليه تحقير إبليس للتراب ومن جنسه التحقير الفلسفي القديم من المادة واعتبارها مصدر الشر لمقاومتها التصوير التام، لكن الله برأها بل اعتبر أدناها رتبة في الفكر القديم قابلا لأن يكون أسماها إذا أراد الله ذلك. وهو قد فعل كما يرمز إلى ذلك قص القرآن تفضيله آدم على الملائكة وإبليس بالرغم من كونه من التراب الذي هو في عرف فيزياء ذلك العصر أدنى عناصر المادة. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست من دون الصورة منزلة وجودية بل هي أسمى منها كما يرمز إلى ذلك التشديد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردد في اعتبار النفس ذاتها مادية.

ثم إن المادة عندما نقول مادة كذا مثلا تعني جوهره الحقيقي أو ما منه يأتيه المدد الوجودي الذي يجعله ذا قيام حقيقي في مقابل الصورة التي هي ما يعرض عليه من تشكيل عرضي ليس له من معنى إلا باعتباره ما يبدو عليه كيان الشيء لمدركه. أما خصائص الشيء التي تجعله ما هو فهي ليست صورية بل هي عين خصائص مادته وهي في الغالب من غيب الوجود لأن ما يبدو لنا من أشكال الأشياء ليس هو عين جوهرها بدليل أن نظرياتنا المتعلقة بها وبمفاعيلها متطورة ومتدرجة في النفاذ إلى بعضها بعد بعض. ومن نتائج احتقار المادة إهمال التجربة في مجال العلم وإغفال أهمية تطبيقاته التي هي شروط نجاح الإنسان في استعماره في الأرض واستخلافه فيها: وكلاهما مما يعارضه الموقف الصوفي بحيث يصبح

الجميع عائشا على السؤال والخصاصة. وحتى هذين فهما مشروطان بأن يوجد من يسأل ويسد الحاجات من العاملين عليها.

ومن نتائج احتقار الجسد خلقيا في مجال العمل من حيث صلته بالصحة والعناية بالبدن وفي مجال تطبيقاته من حيث صلته بالنصيب من الدنيا ما جعل الإنسان المسلم مسحوقا بين الاستبدادين الروحاني والزماني فعادت دولة الإسلام إلى النظام المصري القديم: حكم فرعون وهامان لعبيد لا يكاد يبقى منهم إلا الرمق الأخير من أبدان متهاوية وأرواح نائمة وكل ذلك بخلاف ما يمجده القرآن من علامات القوة والعنفوان. لذلك كان موضوعنا في هذه المقالة الأساسية فهم أصل الاستبدادين وتكوينيتهما بدءا بالزماني السياسي وختما بالروحاني الاجتماعي. وبين أن تأسيس علمي فقه الظاهر وأصوله وفقه الباطن، وأصوله من المنظور المعرفي يمكن أن يعتبرا محايدين قيميا، لكن تحويل موضوعيهما إلى مسألة تقنية خالصة (منطقية لسانية عند فقهاء الظاهر وخرافية سحرية عند فقهاء الباطن) وإغفال طبيعة الموضوع المتعلق بالتعبير عن خيارات الإرادة السياسية (فقه الظاهر) وخيارات الإرادة الخلقية (فقه الباطن) جعلهما يصبحان غير مقصورين على التأسيس المعرفي بل تحولا إلى تأسيس عملي للفنون القانونية والمخيالية التي تخدم الاستبداد الزماني الناتج عن قتل إرادة الخيار السياسي وخدمة الاستبداد الروحاني الناتج عن قتل الخيار الوجودي:

فقتل إمكان الخيار السياسي هو أصل الاستبداد في مستوى نظام الجماعة القانوني بنظام الحكم (الخنوع للمتسلط على الرزق المادي). لأن الفقيه صار مشرعا لظاهر السلوك بدلا من الجماعة بوساطته الفنية بينها وبين الشريعة في حين أنه لا ينبغي له أن يكون أكثر من قاض يطبق التشريع سماويا كان أو وضعيا.

وقتل إمكان الخيار الوجودي هو أصل الاستبداد في مستوى نظام الجماعة الخلقي بنظام التربية (الخضوع للمتسلط على الرزق الروحي) لأن المتصوف صار مشرعا لباطن السلوك بديلا من الفرد بوساطته الفنية بينها وبين الشريعة في حين أنه لا ينبغي له أن يكون أكثر من سالك يطبق فهمه الخاص للتشريع نفسه من دون سواها فهما نقليا أو عقليا.

وليس من شك في أنه كثيرا ما يقال إن المسلمين ليس لهم نظام

كهنوتي مثل المسيحيين. وهذا الكلام صحيح مبدئيا أعني أن القرآن يقتضي ألا يكون لهم نظام كهنوتي، لكنهم أحدثوه في التاريخ الفعلي تحريفا للقرآن الكريم بل إنهم قد أحدثوا نظاما كهنوتيا كان مزدوجا عند السنة لكنه كان شبه موحد عند الشيعة.

فالسنة انقسم فيها النظام الكهنوتي إلى فقهاء الظاهر وفقهاء الباطن، فوظف السلطان الزماني تنافسهم على الوساطة بينه وبين الشعب ليؤبد سلطانه عودة بدولة الإسلام إلى النظام الفرعوني الهاماني.

وعند الشيعة اتحدت السلطتان في الإمام لأنه قطب الاقطاب، لكن غياب الإمام جعل مشكل السنة يوجد عند الشيعة كذلك فأصبح الكهنوت مضاعفا بفارق وحيد هو توافق الفرعين لاشتراكهما في القول بالباطنية.

وهذه الحقيقة التاريخية بخصوص الكهنوت في الإسلام بخلاف ما يوصي به القرآن الكريم وتحريفا لمبادئه من قبل علمائه جعل ما صارعته المثالية الألمانية مجانسا لما صارعه فيلسوفانا. وكلاهما عانى شخصيا من الفقهاء والمتصوفة بالرغم من كونهما فقيهين ومتصوفين، لكن فقههما وتصوفهما كانا ناتجين عن المنظور القرآني السوي الذي يرفض تأسيس السلطة

الكهنوتية بوجهيها الظاهر والباطن، ولما كان القانون (فقه الظاهر) والتربية (فقه الباطن) أعني شرطي البناء الرمزي لشخصية الإنسان من حيث هو عضو جماعة مدنية وروحية لما كانا حكرا عليهما بوصفهما الوسيطين بين الناس والحاكمين الأرضي والسماوي فإن توسطهما أصبح العلة الأولى في تأسيس الاستبدادين المؤديين إلى الفسادين المادي والروحي ومن ثم الموصلين إلى الانحطاط الذي عرفته حضارتنا:

الاستبداد التربوي الروحي وما يترتب عليه من فساد (مستوى الموجود في الأذهان والرموز).

والاستبداد السياسي الزماني وما يترتب عليه من فساد (مستوى الموجود في الأعيان والأفعال).

وذلك ما كان علينا بيانه في هذه المقالة التي تمثل مركز الثقل في الفكر الديني العملي (تمثيل المقالة الموالية مركزه في الفكر الفلسفي

النظري) (٢) من حيث صلته بتحقيق القيم في التاريخ؛ إذ من دون هذا البيان يتعذر أن نفهم علة الثورة التي ننسبها إلى ابن تيمية وابن خلدون لنوازن بينها وبين الثورة الحديثة في المثالية الألمانية وما بعدها باعتبار فلاسفتهما كانوا هم بدورهم في صراع مع ظاهرات من جنس ما نصف في هذه المقالة لأن ألمانيا كانت في آخر ركب الحداثة الأوروبية خلال حقبة المثالية الألمانية: وتلك هي علة الترحيب منقطع النظير بالثورة الفرنسية عند جميع فلاسفة المثالية الألمانية وتركيزهم على تحرير الإنسان التحرير القانوني والخلقي المأمول من الثورة الفرنسية قبل أن يتبين لهم طابعها الاستبدادي بل والإرهابي.

[حاشية] (٢) ولعل أفضل توضيح لهذه العلاقة بين الفكرين من حيث هذان الدوران المقارنة بدور غرفتي القلب الضاخة للدم الصافي والضاخة للدم العائد إلى القلب لتصفيته وتزويده بالأوكسجين. فالفكر الديني يتعلق بالغرفة الضاخة الأولى والفكر الفلسفي بالغرفة الضاخة الثانية. والدين هو وظيفة الفطرة من حيث هي مدد الحياة التي يحملها الدم والفلسفة هي وظيفة الفطرة من حيث هي مصورة للمدد ومنقيته له. لذلك نسبنا إلى الوظيفة الأولى المدد وإلى الوظيفة الثانية التصوير: لكن المنبع واحد إنه الفطرة التي فطر الله الناس عليها ومن ثم فلا تقدم لأي منهما على الأخرى بل هما متلازمتان تلازم الصورة والمادة في كل موجود وليس الفصل بينهما إلا فصلا ذهنيا.

المقالة السادسة

عمارة وظائف العقل والنقل وظائفهما النظرية والعقدية

الفصل الحادي عشر

رهان التزاحم بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية

إن ما درسناه من تزاحم بين فقه الظاهر وأصوله من جهة أولى وفقه الباطن وأصوله من جهة ثانية كان مداره تحديد ضوابط السلوك الإنساني الإرادي في الأعيان (فقه الظاهر)، وفي الأذهان (فقه الباطن) أعني أن موضوع التزاحم هو العلاقة بين القانون والأخلاق من حيث هما سلطانان على الإرادة:

أحدهما ذو صلة بالوازع الأجنبي (السياسة) بلغة ابن خلدون

والثاني ذو صلة بالوازع الذاتي (الأخلاق) باللغة نفسها.

وكان ما وصفناه بانحراف الفنين العمليين الموصل إلى الاستبدادين الزماني والروحاني صادرا عن جعل الذات التي يشرع لها في وجودها العيني والذهني مسلوبة الإرادة وخاضعة لضوابط صادرة من خارج الإرادة جماعية كانت أو فردية لأن فقه الباطن هو بدوره صار تبعية عمياء للشيخ والقطب وليس نابعا من الوازع الباطني بحق:

فانحراف فقه الظاهر أفسد علم أصوله فلم يبق منه إلا وجهه التقني الذي يلغي دور الجماعة في وضع الضوابط القانونية ليجعلها موضوعا خاضعا لها من خارج إرادتها فتستبد بها هيئة وسيطة بين مصدر التشريع ومصبه بحيث لم يعد أمر الجماعة شورى بينهم.

وانحراف فقه الباطن أفسد أصوله فلم يبق منه إلا وجهه الكشفي

الذي يلغي دور الفرد في وضع الضوابط الخلقية لتجعله موضوعا لها من خارج إرادته فيستبد به الشيخ وسيطا بين مصدر المعنى المكشوف ومتلقيها بحيث لم يبق أمر الفرد مسؤولية شخصية.

لذلك فالانحرافان في حالتي فقه الظاهر وفقه الباطن تعلقا بالمسألة العملية التي تخص البعدين القانوني والتربوي بعد أن أصبحا أداتي اغتراب علته الفصل بين الذات المسهمة في وضع التشريع وإضفاء المعنى والذات الخاضعة لهما سواء تعلق الأمر بالتشريع القانوني في خدمة المؤسسة السياسية أو بالتشريع الخلقي في خدمة المؤسسة التربوية. وبذلك تتجلى العلاقة الناقلة

من الانحراف العملي بوجهيه (الفقهي والصوفي) إلى الانحرافين المتعلقين بالمسألة العقدية وبالمسألة النظرية انحرافي الكلام والفلسفة الجنيسين انحرافيهما لانحرافي فقه الظاهر وفقه الباطن:

فالكلام أصبح صوغا عقديا يكون فيه فكر المتكلم بديلا من التجربة الذوقية التي تصل المؤمن شخصيا بموضوع التجربة الدينية (حدس المعاني). فيصبح المؤمن من ثم تابعا لمذهب بدلا من أن يعيش تجربة دينية حية: يتلقى قراءة للمعاني صارت عقيدة مذهبية بدلا من أن يقرأ التجربة الروحية قراءة شخصية حية.

والفلسفة أصبحت صوغا نظريا يكون فيه فكر الفيلسوف بديلا من التجربة العقلية التي تصل طالب الحقيقة بموضوع التجربة العلمية (حدس الوقائع). فيصبح الباحث من ثم تابعا لمدرسة بدلا من أن يحلل شخصيا تجربة علمية حية: يتلقى قراءة للوقائع صارت عقيدة مدرسية بدلا من أن يقرأ التجربة العلمية قراءة شخصية حية.

وفي الحالتين لم يعد التعليم تجريبا شخصيا لحدس المعاني أو لحدس الوقائع بل هو أصبح الحائل الأساس دون التجريب الذاتي لكونه ألغى لقاء الذات بموضوع التجربة في الحالتين وأسس لتربية مبدؤها الاكتفاء بمتن العقيدة التي صاغها المتكلم أو بمتن الحقيقة التي صاغها الفيلسوف وتم الإلغاء بإطلاق عندما أصبح الفرد مطالبا بأن يكون كالميت يكفنه الشيخ في الطرق الصوفية. وهكذا وصل الفكر في لحظة النقد بدءا من عصر الغزالي وخاصة في غايته أعني في النقد الجذري التيمي

والخلدوني إلى حد القول بالتعليمية التلقينية في معناها المغالي عند الباطنية

يأساً من الفكر الشخصي والعقل بل وتخويفا منهما. فاقتصرت التجربتان على شرح النصوص والتعليق عليها وحفظ المتون والتشبث بمنظومات الفهوم العقدية التي للمذاهب والفرق(١). وبهذا المعنى:

فعلم الكلام يمكن أن يعد مصدر انحراف الفقهين الظاهر والباطن من حيث العلاقة بموضوعهما الذي من الرتبة الثانية (القوانين بمعناها السياسي والأخلاق بمعناها النقلي).

والفلسفة يمكن أن تعتبر مصدر انحراف الفقهين الظاهر والباطن من حيث العلاقة بموضوعهما الذي من الرتبة الأولى (القوانين بمعناها الطبيعي والأخلاق بمعناها العقلي).

فأما الموضوع الذي من الرتبة الثانية فهو التشريع الضابط لظاهر سلوك الإنسان ولباطنه أعني القانون والأخلاق، فالكلام يجعل هذا التشريع مسألة فنية منطلقها المتن المرجعي للمذهب وليس التجربة الروحية في وجوديها الجمعي (السلوك في الأعيان موضوع فقه الظاهر) والفردي (السلوك في الأذهان موضوع فقه الباطن). وأما الموضوع الذي من الرتبة الأولى فهو الموضوع الذي يكون التشريع الأول ضابطا لسلوك الإنسان إزاءه أعني علم الظاهرات الإنسانية والطبيعية. والفلسفة تجعل ما يتعلق به السلوك مسألة فنية منطلقها المتن المرجعي للنظرية وليس التجربة الحسية في وجوديها العادي (الظاهرات الطبيعية) والعلمي (القوانين الطبيعية). وبذلك فقد غابت مادة الممارستين التجريبيتين فحصلت قطيعة تامة بين العقل الإنساني وعالميه الطبيعي والتاريخي في الفلسفة والكلام وأصبح المناخ الثقافي وكأنه محارة أو شرنقة خانقة لا يستطيع الإنسان الخروج منها للتعامل مع

معطياتها التي هي مجال فكره النظري والعملي، فكره

[حاشية] (١) ولعل رمز ذلك أن ابن رشد الذي لقب بالشارح الأكبر يمكن كذلك أن يوصف بالفقيه الأكبر. وهو في الحالتين شارح نصوص وليس مجرب معاني خلقية وروحية ولا وقائع نظرية وطبيعية. وهذا النوع من الفكر على أهميته بالنسبة إلى تاريخ الفكر والتعليم يصبح العائق الأساس للإبداع الفكري بمجرد أن يتجاوز مرتبة إيصال الحاصل من المعرفة إيصالا إخباريا إلى دور التعليم المبدع الذي يجعل الإخبار بالحاصل من التراث المعرفي تدريبا على الإبداع البكر بإعادة إبداع ما سبق إبداعه.

الذي لا يكون فكرا إلا بتعامله مع هذه المعطيات تعامل التنظير ذي التطبيق التقني (تطبيق العلوم الطبيعية) والخلقي (تطبيق العلوم الإنسانية):

قتلت الممارسة السياسية والخلقية بالنسبة إلى الكلام وفقه الظاهر

وقتلت الممارسة التقنية والعلمية بالنسبة إلى الفلسفة وفقه الباطن

فأصبح الفكر جعجعة كلامية بلا طحن مقصورا على حفظ متون لا صلة لها بموضوعها الأساس أعني التعامل مع ظاهرات الطبيعة وحادثات التاريخ. ومن ثم فقد توقف الإبداع الفلسفي والديني في المجالين العلمي والخلقي فضلا عن مجالات الفنون الجميلة والجليلة: وأكبر علامات هذا الموت المضاعف هو علم من يسمون علماء عندنا وحال الجامعات الإسلامية في عصر الانحطاط وما أظنها تجاوزت هذه الحال إلا في الظاهر، وبالرغم من أن الفلسفة تتعلق بالتجربة الحسية الظاهرة والكلام بالتجربة الحسية الباطنة خاصة فإن العلاقة مع فقهي الظاهر والباطن قد انعكست فأصبح التصوف الذي ينشغل بالباطن قريبا من الفلسفة وأصبح

الفقه الذي ينشغل بالظاهر قريبا من الكلام. ومهما بدا في ذلك من المفارقة فإن العلة بينة؛ إذ هي ضربا التكامل بين التجربتين الظاهرة والباطنة:

فالتجربة الحسية الظاهرة التي هي موضوع النظريات التي يسعى الفكر الفلسفي إلى إبداعها هي في الحقيقة منطلق تجربة روحية، هدفها تجاوز ظاهر الوقائع الطبيعية إلى بواطنها لاكتشاف أصولها الباطنة. ومن ثم فهي تلتقي مع التجربة الخلقية التي هي بحث في باطن السلوك الإنساني لتدرك بتأملها الباطني سر التناغم الأصلي الذي يجعل العقل الإنساني يكتشف في ذاته هذه القوانين: اللقاء بين الظاهر المطلق (وقائع الطبيعة) والباطن المطلق (شرائع العقل) في سلوك الطبيعة.

والتجربة الحسية الباطنة التي هي موضوع العقائد التي يسعى الفكر الكلامي إلى إبداعها هي في الحقيقة منطلق تجربة روحية هدفها تجاوز باطن الوقائع النفسية إلى ظواهرها لاكتشاف فروعها الظاهرة. ومن ثم فهي تلتقي مع التجربة القانونية التي هي بحث في ظاهر السلوك الإنساني لتدرك شروط تحقيق التناغم الغائي الذي يجعل الإرادة الإنسانية تطابق

هذه الشرائع: اللقاء بين الباطن المطلق (الإيمان) والظاهر المطلق (العمل) في سلوك الإنسان.

لذلك فقد كان لا بد من أن يصبح التحالف بين الفقه والكلام في خدمة السلطان الزماني الظاهر هو نظام السلوك الظاهر خاصة: ظاهر الوجود وظاهر الذات. وكان لا بد كذلك من أن يصبح التحالف بين التصوف والفلسفة لخدمة السلطان الروحاني الذي هو نظام السلوك الباطن خاصة: باطن الوجود وباطن الذات. والاستبداد المطلق هو الحلف بين السلطانين على

الظاهر والباطن؛ إذ هو عين نموذج الدولة المصرية القديمة التي كان أفلاطون معجبا بها ومثله كل الفلاسفة والمتصوفة المؤمنين بضرورة الاستبدادين وهما مجتمعا الوجهين الفرعوني الهاماني في الدولة التي ليس لها من هدف إلا تجميد الحياة لحماية السلطان من التغير والحدثان(٢).

لكن أي الحلفين كان كافيا لتحقيق الاستبداد وثمرته الفساد حتى وإن كان بلوغ الاستبداد غايته المطلقة يشترطهما معا. والمعركة بين الحلف الأول (فقه ـ كلام) والحلف الثاني (تصوف ـ فلسفة) غلب عليهما طابع المعركة بين السنة والشيعة، لأن الحلف الأول غلب على مناخ الفكر في الإسلام السني الذي بيده الحكم والسلطان الجلي في الغالب والحلف الثاني غلب على مناخ الفكر في الإسلام الشيعي الذي بيده المعارضة والسلطان الخفي في الغالب. وبمجرد أن غزا التصوف المتفلسف الإسلام السني أصاب الفصام النظام السياسي والاجتماعي في الإسلام السني لأن الدولة صارت في الغالب فقهية كلامية بالمعنى المنحرف الذي وصفنا والمجتمع صار تابعا للفكر الصوفي الفلسفي بالمعنى المنحرف الذي وصفنا: ومن ثم فهذا لا يبدو من المفارقات إلا لأننا ننسى الانحراف الذي أصاب الفلسفة؛ إذ هي أصبحت في الفكر الصوفي والباطني خليطا من الطلاسم والفكر السحري والسيميائي المستندين إلى التنجيم وعلم الحروف والجفر (وهي جميعا علوم زائفة حاول ابن خلدون دحضها وبيان ضررها في المقدمة).

[حاشية] (٢) لذلك اعتبر أفلاطون الدولة الفرعونية النموذج الأعلى من حيث هي النظام الذي يوقف حركة الحدثان ويثبت القيم فيدخل البقاء والخلود على مجرى التاريخ والتغير الذي لا يكون عنده إلا في تجاه واحد

هو الفساد والانحطاط بسبب النموذج العضوي الذاهب إلى الشيخوخة والموت.

وبالرغم مما يبدو في ذلك من مفارقة فهو أمر مفهوم وواضح العلة، فالعقائد الشعبية بخلاف عقائد النخبة العالمة بالمعنى التقليدي للكلمة كانت ولا تزال دائما مؤمنة بما يشبه الميثولوجيا التي هي رحم الفلسفة الدائم حتى وإن كانت في مستوياتها الراقية سعيا إلى التخلص من الميثوس (الأسطوري). ولما كان التصوف الفلسفي قد غزا الشعب بتخريف النقل وتسفيه العقل فإن المتصوفة قد نشروا عقائد السحر، والتنجيم، والكرامات، والوساطات، وزيارات القبور، وعبادة الأوثان وشيء من السلوك الوثني يشبه حفلات الخمريات، والاختلاط، وحتى اللواط أعني كل مظاهر الانفلات الخلقي في النزعة الباكوسية، كما حصل في عصر انحطاط الفلسفة واختلاطها بالعقائد العامية التي من هذا الجنس منذ أواخر العصر اليوناني القديم بعيد الغزو المقدوني للشرق. وطبعا فهذا النوع من الوجود أقرب إلى حقيقة الحياة التي يعيشها الإنسان في وعيه العادي من الحياة المحنطة التي يفرضها فقه الظاهر، وهو ما يجعلها أكثر قبولا من الإنسان العادي، والعلة في ذلك أن المرء في حياته العادية يحيا في عالم المظاهر الحسية، وسلطان الغرائز والفلك العامي حيث يقتصر العالم على ما تدركه الحواس العادية غير المجهزة بأدوات الإدراك العلمي وليس في عالم الفلك العلمي الذي يدرك بالأجهزة العلمية مثل أدوات الرصد والمجاهر.

ولهذه العلة كان نقد الأصلين الكلامي والفلسفي في الفكر السني دافعه الرد على الفكر الشيعي والصوفي اللذين طغى عليهما هذا النوع من تخريف

النقل وتسفيه العقل، باعتبارهما استراتيجية حكم عند الخاصة ومناخا روحيا عند العامة: فذلك هو شرط الاستبداد على العباد والفساد الذي يعم البلاد. وهو كذلك من حيث دافعه المباشرة خاصة إذا اقتصرنا على مناخ النقد ودوافعه مع اعتبار ما آل إليه الفكران الكلامي والفلسفي المنحرفين بالمعنى الذي وصفنا، لكن الثورة التي نتجت عن هذا النقد كانت استعادة لوظائف الكلام والفلسفة وما يترتب عليهما من معارف وأعمال تؤدي وظائفها في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، إنها كانت محاولة لإعادة تأسيس جذرية:

- للفكرين الفلسفي والكلامي نظريا وعقديا
- وللفكرين الفقهي والصوفي عمليا وشرعيا

والغاية في الحالتين تحريرها أربعتها من التوظيف العقدي والسلطاني المنحرف وإعادة وصلهما بموضوعهما أعني بالتجربتين الذوقية والحسية وبمعايير نظمهما لجعل الحياة الفردية والجماعية ذات معنى ونظام؛ إذ إن هذه العلوم هي عين الفنون التي تحدد العلاقة المباشرة بموضوعيهما من الرتبتين الأولى والثانية. وذلك ما كان علينا بيانه، والآن فلنبحث هذه الإشكاليات حتى نفهم معادلة الفكر العربي الإسلامي في بداية المرحلة النقدية الجذرية التي يمثلها ابن تيمية وابن خلدون وخاصة علة ما سعيا إليه بوصفهما صاحبي الثورة النقدية الجذرية:

إعادة ابن تيمية الفكر النظري والعقدي (الكلامي والفلسفي) إلى امتحان التجربة الطبيعية ومن ثم إلى الموضوعين اللذين وقع إهمالهما أعني آيات الآفاق والأنفس باعتبارها الموضوع الذي من الدرجة الأولى (العلوم

الشارطة لاستعمار الإنسان في الأرض: العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية).

إعادة ابن خلدون الفكر العملي والشرعي (الفقهي والصوفي) إلى امتحان التجربة التاريخية ومن ثم إلى نظامي الحياة خلال التعامل مع ذينك الموضوعين اللذين وقع إهمالهما أعني آيات الآيات باعتبارها الموضوع الذي من الدرجة الثانية (العلوم الناظمة للاستخلاف في الأرض: القانون والأخلاق أو السياسة والتربية).

وبين بنفسه أن الإعادة الثانية مشروطة بالإعادة الأولى فلسفيا وكلاميا والإعادة الأولى مشروطة بالإعادة الثانية فقهيا وصوفيا، لذلك فصراع ابن تيمية لم يكن مع المتكلمين والفلاسفة فحسب بل كان كذلك مع الفقهاء والمتصوفة: منطلقه البحث النظري والعقدي لكن منتهاه البحث العملي والشرعي، ولم يكن صراع ابن خلدون مع الفقهاء والمتصوفة فحسب بل كان مع المتكلمين والفلاسفة: منطلقه البحث العملي والشعري لكن منتهاه البحث النظري والعقدي، ومن ثم فالتلازم بين عمليهما ليس بالأمر الاتفاقي بل هو كان من ضرورات علاج المسألتين النظرية والعملية اللتين لا يمكن تصور إحداهما قابلة للعلاج المفيد والإصلاح من دون الثانية. وذلك كله لا يمكن فهمه من دون تحليل الإشكاليتين التاليتين وتأويل دلالاتهما حتى ندرك الدور النقدي الثوري لفيلسوفينا ومن ثم قابلية

فكرهما للموازنة مع ما حصل في فكر المثالية الألمانية من إعادة الفكر إلى وظائفه النظرية والعملية

١ ـ الإشكالية الأولى هي إشكالية الكلام النقدي

٢ ـ والإشكالية الثانية هي إشكالية الفلسفة النقدية

الإشكالية الأولى

تكوينية علم الكلام النقدي وبداية المدرسة النقدية في الفكر العربي الإسلامي

كيف تطور الكلام ليصبح حائلا دون لقاء المؤمن بالتجربة الإيمانية؟ الجواب يقدمه ابن خلدون عندما اعتبر مآله إلى الاندماج في الفلسفة. فعلم الكلام تحول إلى إلهيات تستبدل التصديق الإيماني الممكن لكون اليقين شعور ذاتي بالتصديق العلمي المقصور على طلب الحقيقة الموضوعية والذي يكون فيه اليقين شبه ممتنع. وهذا يؤدي إلى إهمال البحث في آيات النفوس المؤسسة للتصديق الإيماني المختلف بالنوع عن التصديق العلمي:

فكيف تكون الكلام إلى أن آل إلى هذا المآل؟

وكيف انحرف علم أصول العقائد ليصبح تأسيسا للمذاهب التي تؤبد الاستبداد الزماني بدلا من تحرير الضمائر؟

وهل حدثت محاولات لتحرير العقائد من هذا الانحراف (الوصل المعرفي بين الشهادة والغيب)؟

ننطلق من المنظور الخلدوني لتاريخ تكوينية علم الكلام لنطور هذا المنظور بما نضيفه عليه من نسقية تغنينا عن البحث في المدارس الكلامية المختلفة لأن ما يعنينا هو ما يجلها جميعا ذات فكر يوصف بكونه كلاميا. وبالرغم من أن ابن خلدون يقصر تاريخه للكلام عن الكلام السني فيجعل بدايته مع تأسيس فلسفة العقيدة الأشعرية وغايته مع اندماجه في الفلسفة التي هي في الحقيقة انتحاره المعرفي فضلا عن انتحاره الوظيفي(٣)

[حاشية] (٣) بخصوص نهاية الكلام الوظيفية انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠، =

فإن بحثه يقبل بأن يكون منطلقا لفهم مآل كل المدارس الكلامية كما سنرى.

ننطلق، إذا، في وصف هذه التكوينية من بداية حل قدمه ابن خلدون في كلامه عن علم الكلام بمعناه السني (الأشعري) لنعمم حكمه على الكلام من حيث هو كلام بعد تصويبه لحصر الكلام عنه في طبيعته الكلامية بصرف النظر عن تعيين خيار صاحبه العقدي. والحل قد اعتمد فيه ابن خلدون على القسمة الثنائية بمعيارين كلاهما متصل بعلاقة الكلام بالفلسفة. لكننا نضيف إليه معيارين آخرين يتصلان بطبيعة الدور الذي يؤديه علم الكلام؛ إذ صار فن دفاع بدلا من أن يكون فلسفة دين وعلما في آيات الأنفس لفهم ظاهرة العقد عامة. ذلك أن البداية من الأشعري بخلاف منطلق ابن خلدون ليست بسبب حصر المسألة الكلامية في بعدها السني لصلتها بما جعل الكلام يؤول ذلك المآل أعني بسبب تحريفه وصيرورته كلاما دفاعيا عن خيارات فرقة كلامية.

فما يعنينا من البداية الأشعرية ليس انتساب الأشعري للسنة بل كونها قطيعة مع الكلام الذي جعل مسألة الكلام قضية سياسية تحدد مذهب الدولة أعني الاعتزال الذي جعل الكلام في المسائل العقدية تأسيسا لمذهب رسمي للدولة بصورة تمكن من الجمع بين السلطانين الزماني والروحاني (عودة إلى الساسانية). وإذا، فالقطيعة مع الاعتزال والاقتراب من رمز رفض هذا التوظيف الكلامي (ابن حنبل) يمثل نقطة البداية الحقيقية

لوضع إشكالية علم الكلام الوضع السليم؛ إذ يصبح السؤال الوجيه هو: هل الكلام طلب للحقيقة العقدية في الوعي الديني أم هو تأسيس لمذهب رسمي لفرقة بيدها الدولة وتريد أن تجعل سلطانها الزماني مستندا إلى سلطان روحاني (من هنا طبيعة العلاقة بين التشيع والاعتزال)؟

[حاشية] = فصل «علم الكلام،» ص :٣٦٩ «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم في ما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق إلا كلام تنزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد سئل الجنيد -رحمه الله- عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة العقلية عن صفات الحدوث وسمات النقص. فقال «نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب».

فتكون نسبة الأشعري إلى تأسيس الكلام وأصوله هي عينها نسبة الشافعي إلى تأسيس الفقه وأصوله، وتكون أصول الكلام بهذه الصورة قد تأسست التأسس النظري المدرك لطبيعة إشكاليته بما ينيف على القرن بعد تأسيس أصول الفقه بالرغم من أنه مشروط فيه: فالشرط الذي يتقدم وجوديا على المشروط لا يصبح داريا بشارطيته معرفيا إلا بعده، وبذلك نكتشف أن بنية تأسيس أصول الكلام مثلها مثل بنية تأسيس أصول الفقه تتضمن:

مرحلتين متقدمتين على الأشعري ليس بوصفه مؤسس علم الكلام السني فحسب، بل بوصفه أول من أصبح مدركا لجوهر الإشكال الكلامي

النظري والعملي: فنظريا هو البحث في العلاقة بين التصديقين العلمي والإيماني وعمليا هو الاستباع أو التحرر من السلطة السياسية.

ومرحلتين متأخرتين عنه بات فيهما الصراع واضحا بين صنفي الإلهيات النصية التاريخية والعقلية والميتافيزيقية وذلك في الكلام الأشعري نفسه(٤): وذلك هو المنطلق نحو إشكالية التقابل المنهجي بين التفسير التحليلي (بأداتي المنطق والرياضيات) والفهم التأويلي (بأداتي التاريخ واللسانيات).

وعندئذ تميز الكلام التحريري باستعمال أداتي التاريخ واللسانيات أعني العلم الهرمينوطيقي الحقيقي الذي يكون فيه لضمير الفرد الدور الأول، وهو في الغالب الكلام المعارض للحكم المستبع للفكرين الديني والفلسفي وتميز الكلام الاستعبادي باستعمال أداتي المنطق والرياضيات لبناء إلهيات ميتافيزيقية وظيفتها إخضاع الضمائر لسلطة وسيطة بين المؤمن وربه الأرضي والسماوي. والتمييز بين المراحل بالقياس إلى الأشعري معياره كما كان معيارها في أصول الفقه هو ما ينقص في حالة المرحلتين المتقدمتين بالمقارنة مع الأشعرية وما أضيف في حالة المرحلتين

[حاشية] (٤) والمقصود بالأشعرية هنا أشعرية الأشعري الذي خرج على الاعتزال ومنه، وتوجه نحو ابن حنبل لتأسيس الإلهيات النصية والتاريخية. لأن الكلام الحنبلي والكلام الأشعري بقيا منفصلين وبلغ الانفصال بينهما ذروته عندما حصل شبه اندماج كامل للإلهيات الأشعرية في الإلهيات الفلسفية كما أشار إلى ذلك ابن خلدون وأصبح للحنبلية كلام متين البنية النظرية سلبا بنقد الإلهيات الكلامية الفلسفية وإيجابا ببناء علم كلام تاريخي

نصي.

المتأخرتين بالمعيار نفسه. والمعلوم أن ابن خلدون أهمل الكلام عن ما تقدم على الأشعري واكتفى بما تأخر عنه ليؤرخ له بمعيار العلاقة بين الكلام والفلسفة، وهو في الحقيقة أشار بصورة مضمرة إلى المرحلة المتقدمة عليه وحتى إلى قابلية التاريخ لها بمعيار العلاقة بين الكلام والفلسفة وإن سلبا، فيكون ما تأخر عن الأشعري متعلقا بالتطور الشكلي في الكلام وما تقدم عليه متعلقا بتطور موقف المتكلم من الفلسفة تماما كالحالة في تأسيس الفقه وأصوله، لكن ما ينبغي التشديد عليه من الآن هو أن التطورين الموقفي والشكلي يربطهما رابط، يمكن فهمه من إدراك علل الانحراف الذي حصل في علم العقائد الذي أصبح علم كلام دفاعي، ولهما في الحالتين علاقة بالموقف من الإلهيات الفلسفية كذلك.

ولنبدأ بعرض المرحلتين المتقدمتين على الأشعري، فالرهان فيهما كان عودة إلى تأسيس كهنوت كنسي في خدمة دولة ساسانية عن طريق الكلام العقلي والصراع مع الكلام النقلي الرافض للكنيسة رفضا يمثله ابن حنبل. والمعيار هو، إذا، انتقال الكلام من كونه فعلا فرديا وحوارا جماعيا يطلب صاحبه فهم عقيدته الدينية بالاجتهاد العقلي في تدبر القرآن والسنة والتجربة الحية للحياة الروحية من أجل التغلب على ما يساوره من شكوك في النقل إلى كونه تأسيسا لعقيدة رسمية يستتبع بمقتضاها السلطان الزماني السلطان الروحاني تحكيما للعقل في النقل وتسلطا على ضمائر المؤمنين وحريتهم العقدية؛ إذ يصبح أصحاب هذا السلطان حكما في العقائد فيستعملون قوة الدولة لفرض فهمهم للدين على غيرهم.

ومن ثم فهو انتقال من دور الفرد في العقد إلى إلغائه بمقتضى جعل العقد منظومة من البنود تنتظم بها التربية الرسمية لترسيخ عقيدة الفرقة التي بيدها الحكم، وذلك هو جوهر السعي لتأسيس المشروع الباطني: وبهذا المعنى فالمشروع الكلامي الذي جنسه مشروع باطني بالجوهر ولا علاقة له بإرادة الفهم في التجربة الدينية التي هي شخصية بإطلاق أو حتى بتعليم مناهج الفهم والتفسير لأن هذا يعلم مناهج الفهم ولا يحفظ فهما معينا بوصفه عقيدة مذهبية بدلا من نص القرآن(٥). لذلك فقد كان

[حاشية] (٥) وكل تعليم بما في ذلك تعليم العلوم تعترضه هذه المشكلة: كيف لا يجعل بعض

الرهان هو محاولة تحديد منزلة القرآن تحديدا ينفي علاقة المؤمن المباشرة به باعتباره رمز التعالي الديني وتحويله إلى مجرد نص مخلوق قراءاته المذهبية أهم منه وخاصة قراءته من قبل الإمام المعصوم ما يجعل المحنة حدا فاصلا بين نوعي الكلام من حيث هو اجتهاد فردي للمؤمن في حوار حر بين المؤمنين ومن حيث هو عقيدة رسمية لدولة ذات إكليروس: الدولة الإسلامية صارت ساسانية لا عقلانية كما يزعم من لم يفهم جوهر الفكر الاعتزالي الذي خلط بين التصديق الإيماني الممكن في العقائد والتصديق العلمي الممتنع فيه.

والمرحلة الأولى هي إذا المرحلة المتقدمة على محنة ابن حنبل: من البداية إلى ابن حنبل. والمشكل كان: كيف تطور الكلام ليصبح عقيدة رسمية للدولة المركزية ثم تفتت ليصبح عقائد رسمية للدول التي تقاسمت دار الإسلام بعد تفتيتها حتى أصبح كل أمير سلطانا على قطعة منها بحيث

أصبح الوجه العقدي السياسي من علم الكلام غالبا على الوجه المعرفي العلمي؟ وما صلة ذلك بالمشروع الباطني في شكله الجهمي؟ مرحلة الكلام الأولى هي مرحلة الكلام الذي بدأ يتكون حسب ورود القضايا بمنطق الصراع الداخلي الجزئي إلى أن أصبح أيديولوجيا دولة تلتها مرحلة الصراع بين الفرق التي تكونت خلال النزاعات المتعلقة بتلك القضايا في المرحلة الأولى إلى أن صار تعددها الفرقي تأسيسا لتعدد الدول التي فتتت دار الإسلام. وهكذا فالسؤال الكلامي الذي بدأ ينتظم حسب ورود القضايا بمنطق الصراع الداخلي الكلي آلت إلى تكوين الفرق التي باتت تسعى إلى الاستناد إلى دويلات أو إلى تكوين دويلات تتقاسم دار الإسلام. ولهذا

[حاشية] = المضامين التي يعلمها خلال تعليم المناهج ولأشكال المعرفية تصبح هي الحقيقة بدلا من أن تكون بعض الاجتهادات في العبارة عنها. لكن المشكل في العلوم أقل حدة لأن العلوم بالجوهر تاريخية واجتهادية والخلاف فيها ليس داعيا للصراع العقدي. أما في مجال العقائد فإن تفسير القرآن مثلا لا ينبغي أن يصبح مذاهب تعلم مضمونا لتصبح عقائد، فرق كل منها يدعي أن الحقيقة القرآنية هي فهمه للقرآن. تعليم التفسير أدوات ومناهج هو لمساعدة المؤمنين من حيث هم أفراد لا جماعات في جعل صلتهم المباشرة بالقرآن وفي غياب سلطة دينية كنسية يكون أقرب ما يكون للفهم الخاضع لمنهج علمي لتجنب التحكم في القراءة من دون فرض قراءة بعينها تمسي عقيدة فرقة فيتحول المؤمنون إلى شيع تتقاتل كل منها يدعي أنه الفرقة الناجية، وإذا صح أنه توجد فرقة ناجية فهي كل من يتعامل مع القرآن في جميع الفرق فلا يكون غير ناج إلا أصحاب الفرق

ومؤسسوها.

كان للتشيع والاعتزال الدور الأساس في تحويل الاجتهاد من أجل الفهم إلى تكوين المذاهب المؤسسة للفرق ذات المشروعات السياسية بالأساس.

والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد محنة ابن حنبل، وقد انتهت المرحلة المتقدمة عليها بثورة الأشعري على الاعتزال وانفصاله عنه، وفي المرحلة التي ولت الانفصال بدأت مقاومة هذا التوجه كلاميا وسياسيا لحفظ وحدة العقيدة ووحدة الدولة لكن المقاومة فشلت لأن الكلام تنكر فاندمج بالتدريج إلى حد الذوبان في الخطاب الفلسفي وتنكر الخطاب الفلسفي بالتدريج إلى حد الذوبان في الكلام فوقع الابتلاع المتبادل بين الخطابين الكلامي والفلسفي: وذلك هو جوهر المشروع الباطني؛ إذ يتساند الكلام والفلسفة في استراتيجية تخريف النقل وتسفيه العقل لإعادة الدولة المصرية القديمة دولة الحلف بين فرعون وهامان. وتلك هي علة ما يمكن أن نسميه المحنة الثانية أو محنة الغزالي الذي كان تكوينه الكلامي والفلسفي ممثلا لذروة التنكرين في الفكر الباطني وممثلا كذلك للرد عليهما في آن: فبعد المحنة مع الاعتزال الرسمي (ابن حنبل) جاءت المحنة مع الباطنية الرسمية (الغزالي)، وهذه المحنة حصلت هذه المرة مع شكلي الحركة الباطنية بما هي جماعة سرية سارية في جسد الدولة السنية (بالإرهاب الفكري والمادي) وبما هي دولة معادية للدولة السنية ومتحالفة مع أعدائها القادمين من الغرب ومن الشرق (الدولة الفاطمية)، وكل من يجهل هذه المعطيات أو يتجاهلها لا يمكن أن يفهم النبرة المتوترة في خطاب ابن تيمية خلال ردوده على المتكلمين عامة وعلى الكلام الأشعري المتأخر

خاصة.

ولنأت الآن إلى المرحلتين المتأخرتين على الأشعري، إنهما المرحلتان اللتان انتهتا إلى التوحيد التام بين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية، بالرغم من أنهما كانتا مرحلتي صراع بينهما يخفي في الحقيقة اتفاقهما على القضاء على التصديق الإيماني بدعوى البحث عن التصديق العلمي: فمرحلة الصراع الظاهري مع الفلسفة آلت إلى مرحلة التوحيد التام بين الكلام العقلي والإلهيات الفلسفية، وأولى هاتين المرحلتين هي مرحلة ما قبل محنة الغزالي، فقد قص علينا الغزالي محنته الفكرية ولم يفصح عن طبيعتها التي تبين أنها من جنس محنة أحمد: فهي محنة

مصدرها كلام متفلسف هو في آن عقيدة رسمية لحركة سرية ودولة فعلية طغيانيتين، فالمحن لم يعد يكفي فيها أن تقوم بها الدولة العلنية كما حصل مع أحمد بل هي باتت بحاجة إلى التعاون بينها وبين سلطان حركة سرية ذات سلطان روحي على الوعي الجمعي، سلطان حرفت به الفنون الأربعة التي باتت بمعزل عن سلطان العقل لكونها تعليمية بإطلاق من قبل صاحب علم معصوم ولدني.

ويمكن القول إن المحنة باتت أعمق؛ إذ هي قد جرت كذلك في وعي الغزالي نفسه كما يتبين من **المنقذ**، وما كان ذلك ليكون لو لم يكن النظام التربوي قد جعلها جزءا من الوعي الجمعي؛ إذ إن حياة ابن سينا نفسها تثبت أن الاندساس الباطني كان ضاربا في أعماق العالم السني بالرغم من بعده عن مركز الدولة الباطنية. كان تحريف المسائل الدينية بالطرق الكلامية قد أصبح تحريفا لا يمكن إلا أن يمتحن به كل صاحب

فكر حر ودافع إلى ثورة معرفية وخلقية يمكن أن تكون بداية الفهم الذي يحرر هذه الفنون فيعيدها إلى دورها المعرفي والخلقي ويحررها من توظيفاتها التي تقتل الإبداع:

في المجالين القانوني والخلقي عمليا (الفقه والتصوف).

وفي مجالي علوم آيات الأنفس، أو العلوم الإنسانية، وعلوم آيات الآفاق، أو العلوم الطبيعية نظريا (الكلام والفلسفة).

وهذه هي المرحلة الممتدة من الأشعري إلى الغزالي، فمحاولة التحرر من الكلام الاعتزالي التي بدأها الأشعري لم تنجح بل هي فشلت فشلا ذريعا لأن بناء علم كلام على أسس فلسفية غير أرسطية كما يرمز إلى ذلك عمل الباقلاني لم يكن إلا عودة إلى الاعتزال وإن بصورة لم تتضح دلالاتها إلا مع إمام الحرمين الذي عاد إلى حل أبي هاشم في القول بالأحوال وبالأفعال، لذلك فالمحاولة سرعان ما آلت إلى إعادة علم الكلام الأشعري إلى أصله الاعتزالي أو الكلام العقلي والمنطقي ما يعني القطع مع الحنبلية والكلام النصي والتاريخي المقاوم من دون أن يكتشف بعد المنهجية المناسبة المنهجية التي يمكن أن تكون بديلا من الجدل الكلامي والتي تمثل الجزء الرئيس من ثورة ابن تيمية: منهجية الهرمينوطيقا النصية والتاريخية للتجربة الدينية التي لم تبدأ بدايتها الفعلية

إلا معه. فهو قد تقدم أشواطا في تحديد شروطها السلبية أعني إنهاء كل إمكانية لعلم الكلام والتصوف المتفلسفين بالمعنى الذي كان سائدا فضلا عن المقابلة الصريحة بين المنهجين في النص الذي سنحلل لاحقا والذي نعتبره أهم نقد موجه إلى المنطق منهجا معرفيا.

والمرحلة الثانية امتدت مما بعد محنة الغزالي إلى نهاية دور علم الكلام الدفاعي، فقد حاول الغزالي إعادة الصراع إلى إشكاله الأصلي: إشكال منزلة الإلهيات من منظور العلاقة بين العلم والإيمان نظريا وعقديا وبين الضرورة والحرية عمليا وشرعيا، لذلك فالصراع لم يعد مقصورا عنده على الخلاف المذهبي بين الفرق الكلامية حول العقائد بل أصبح بينها مجتمعة وبين الإلهيات الفلسفية حول معايير العلمية في الأقوال الفلسفية عامة، وفي ما تشترك فيه إلهيات الفلاسفة مع إلهيات المتكلمين أعني ما أصبح منطلق النقد الجذري في نظرية المعرفة ونظرية الوجود عامة بالرغم من أنه لم يكن مدركا أن بيان الطابع الجدلي للإلهيات الفلسفية يجعلها من جنس الكلام ومن هو يجعل الكلام من جنسها إذا ابتعد عن الكلام النصي والتاريخي، ولو أدرك ذلك لكان قد وصل إلى ما وصل إليه ابن تيمية وابن خلدون فسأل السؤالين الآتيين:

ما دلالة هذا الفهم الجديد للعلاقة بين الكلام والفلسفة بالنسبة إلى أزمة العلم وأزمة العمل في وجود الحضارة الإسلامية؟ أي ما الذي تتفق عليه الفرق الكلامية وتختلف فيه مع الفلاسفة بحيث يكون هو مناط الخلاف بين نوعي الإلهيات الكلامية والفلسفية؟

وحينها كان سيدرك أن الكلام والفلسفة يشتركان في الخلط بين التصديق الإيماني والتصديق العلمي ومن ثم لم يدركا الحاجة إلى علاج منهجي من طبيعة مختلفة لمسائل الشرائع في مقابل العلاج المنهجي لمسائل الطبائع، أعني المقابلة بين منهج التفسير في الطبائع (منطق ورياضيات) ومنهج الفهم في الشرائع (تاريخ ولسانيات).

ومع ذلك فمحنة الغزالي أدت إلى الانتقال مما كان مجرد قضايا جدلية في علم الكلام، ليجعل مربط الفرس فيه مسألة قدرات العقل المعرفية وحدود المعرفة العلمية، وذلك بداية من تهافت الفلاسفة الذي نعتبره بداية تأسيس المدارس النقدية في الفلسفة العربية، بخلاف الرد

عليه في **تهافت التهافت** الذي يعد نكوصا إلى المقابلة الزائفة بين دعوى العلم البرهاني في الفلسفة عامة من دون دليل والكلام الجدلي في علم الكلام من دون تحديد، لكن المجال الجدلي الذي صار مشتركا للكلام والفلسفة هو وضع العقل أمام حدود قدراته المعرفية ومن ثم دفعه إلى التساؤل عن مقومات المعرفة العلمية وحدودها، وبذلك فإشكالية الحد الفاصل بين العلمي واللاعلمي في المعرفة الإنسانية أصبح بيت القصيد في البحث الفلسفي الذي لم يعد بوسعه الاكتفاء بتصعير خده أمام أصحاب الخطاب الجدلي المزعومين. ومعنى ذلك أن الكلام حتى وإن ابتلعته الفلسفة منهجيا فإنه قد ابتلعها في تحويل موقفها من الثقة المفرطة في العقل من التوجس من دعاواه وإفراطه إلى التسليم بشفافية الوجود وبقدراته.

٢ ـ الإشكالية الثانية

تكوينية الفلسفة العربية وأصول إشكالياتها الآيلة إلى الفصل بين العلمي والإيماني (٦).

وبذلك نصل إلى الإشكالية الفلسفية الأساسية: كيف تردى الكلام الفلسفي ليصبح حائلا دون اللقاء بالتجربة العلمية التي يعرفها ابن خلدون بالتوازي مع تردي الكلام الذي أصبح حائلا دون اللقاء بالتجربة الإيمانية؟ الجواب يقدمه ابن خلدون عندما اعتبر مآلها إلى الميتافيزيقا نظريا، وإلى اليتوبيات

عمليا، أعني ما رد عليه في أحد فصول الباب السادس من **المقدمة** بعنوان «في إبطال الفلسفة وبيان فساد منتحليها». فهي تبني إلهيات تؤسس للعقد الإيماني على بحث غير متناسق في العقد العلمي، والسؤال هو ما المسار الذي جعل الفكر الفلسفي يتردى بالتدريج إلى أن يفقد كل صلة بموضوعه؟ ولما كان اختيار من حقق شروط اللقاء بين الإلهيات النقلية والإلهيات الفلسفية لا ينبغي أن يكون تحكميا فإنه لا بد من أن يكون من للإلهيات الفلسفية ومن عليها ومن للإلهيات النقلية

[حاشية] (٦) قضايا الجدل المتعالي هي عينها القضايا التي جعلت الفلسفة تنتهي إلى الموقف النقدي الذي يبحث في مسألة قدرات العقل المعرفية وحدود المعرفة العلمية ومن ثم فهم العلاقة بين العقدين الإيماني والمعرفي.

ومن عليها مجمعين على أنه هو الذي حقق ذلك، ولا يجادل أحد في أن ابن سينا هو صاحب هذين الفضلين التهمتين في الحالتين.

فإلهياته الفلسفية مشوبة بعيوب الكلام بشهادة ابن رشد الساعي إلى إثبات الإلهيات الفلسفية في رده على الغزالي.

وإلهياته الفلسفية ليس فيها مفيدا إلا ما أخذته من الكلام بشهادة ابن تيمية الساعي إلى دحض الإلهيات الفلسفية (بالرغم من الاستثناء الجزئي لإلهيات ابن رشد).

هي التي جعلت اللقاء بين الإلهيات النقلية والإلهيات العقلية ممكنا بالرغم من أن ابن تيمية يعتبره بهذا الصنيع قد أفسد الدين؛ إذ دعم الفلسفة، وابن رشد يعتبره قد أفسد به الفلسفة؛ إذ دعم الكلام. وقد ترتب على هذا اللقاء استكمال التصوير الفلسفي لفقه الظاهر وفقه الباطن حتى استوى مناط

الإشكالية فبلغت تمها وصارت ممثلة لرحم الفلسفة العربية النقدية جمعا بين تأسيس ابن سينا ونقد الغزالي:

في فلسفة النظر والعقد بفضل ابن تيمية

وفي فلسفة العمل والشرع بفضل ابن خلدون.

وفي ذلك كله كان المنطلق اللقاء الصدامي بين صنفي الإلهيات ممثلا باللقاء بين ابن سينا والغزالي. فبعد هذا اللقاء الحاسم في تاريخ فكرنا كله لم يعد بالإمكان للجدل الداخلي في كل واحد من هذه الفنون الأربعة أن يبقى داخليا إلا بوصفه هو عين الجدل الجاري بينها جميعا وليس ذلك باعتباره بؤرة الصدام بينها فحسب، بل وكذلك باعتباره علة قربها من مهامها أو ابتعادها عنها، ومن ثم فهو علة في صلاحها أو في فسادها، فكل فن منها صار عينة من الجدل العام بين الفنون في تزاحمها على خدمة السلطان الزماني الموظف للسلطان الروحاني بدلا من سعيها للقيام بمهامها العلمية والعملية: وذلك هو جوهر المشروع الباطني، والعلة مضاعفة وكلا وجهيها تعينا في ابن سينا:

فمن حيث المناخ المحدد لتوجهات الفكر في مستوياته المعرفية النظرية والعملية، كان ابن سينا بتربيته فضلا عنه بانتسابه المذهبي ممثلا للتطابق التام بين خطة التربية بعلوم الملة الغالبة على التسنن وخطة التربية

بالعلوم الفلسفية الغالبة على الباطنية(٧). وليس ذلك بالأمر الخافي على ابن تيمية وابن خلدون: فكلاهما يحيل إلى ابن سينا بوصفه حلقة الوصل بين الثقافتين النقلية والعقلية في أصل النظر والعمل على حد سواء أعني الإلهيات السينوية.

ومن حيث المستوى المعرفي النظري والعملي، كان فكر ابن سينا قد نضج في لحظة اكتمال الصوغ النظري لهذه الفنون الأربعة: فالفلسفة صاغها في شكلها شبه النهائي الفارابي والكلام تمت صياغته السنية (الباقلاني) والاعتزالية (عبد الجبار) بصورة شبه نهائية أما فقه الظاهر (الشافعي)(٨) وفقه الباطن (المحاسبي)(٩) فاكتمالهما كان متقدما على ذلك بقرن كما أسلفنا حتى وإن كان السعي إلى إسنادهما النظري على الكلام والفلسفة المكتملين بصدد الحصول ولابن سينا في ذلك الدور الرئيس.

ويمكن أن نحدد مراحل التكوينية الفلسفية بالتناظر مع مراحل التكوينية الكلامية وإن بصورة ليست تامة التزامن. ذلك أننا نجد هنا أيضا مرحلتين متقدمتين على ابن سينا يمكن تحديدهما بالسلب أعني بما ينقصهما بالقياس إليه ومرحلتين متأخرتين عنه يمكن تحديدهما بالإيجاب ببيان ما أضافتاه إلى تأسيسه من بعده، ولنتكلم في المراحل الأربع بدءا بالمرحلتين المتقدمتين على ابن سينا:

١ ـ ما قبل الكندي: ويمكن أن نصف هذه الحقبة بكونها حقبة إعداد الفكر العربي الإسلامي إلى قابلية الحوار مع الفكر الفلسفي بفضل تجربة بكر هي تكوين العلوم الأدوات الضرورية لعلوم الملة خاصة.

٢ ـ ثم ما بين الكندي وابن سينا: ويمكن أن نصف هذه الحقبة

[حاشية] (٧) وذلك بشهادة ابن سينا نفسه كما ورد في ترجمته التي بدأها هو وأكملها تلميذه البوجذاني.

[حاشية] (٨) بمعنى التأسيس على العلم الشارط لعلمية الفن بحيث يصبح قابلا للبحث العقلي ومن ثم منتسبا إلى الفلسفة كما فعل ابن خلدون

صراحة مع التاريخ: أي فقه اللغة والمنطق في هذه الحالة.

[حاشية] (٩) بمعنى التأسيس على العلم الشارط لعلمية الفن بحيث يصبح قابلا للبحث العقلي ومن ثم منتسبا إلى الفلسفة كما فعل ابن خلدون صراحة مع التاريخ: أي علم النفس وعلم الأخلاق، وفضل المحاسبي أنه وصل بين الفقهين الظاهر والباطن وأصلهما في علم النفس وعلم الأخلاق وفي التفسير وحتى في الكلام، لذلك فهو المؤسس الحقيقي لعلم التصوف قبل أن ينفصل إلى نوعيه السني المحمود والفلسفي المذموم بالرغم من أن اكتمال ذلك كان على يد الغزالي في الإحياء.

بكونها ثمرة استكمال التجربة البكر (تكوين علوم النقل الأدوات وعلومه الغايات)، وتجربة استيعاب التجربة اليونانية (ترجمة علوم العقل الأدوات وعلومه الغايات).

لنمر إلى المرحلتين المتأخرتين عنه:

٣ ـ ما بين ابن سينا وابن رشد: مرحلة النقد المتبادل بين الفلسفة والكلام بمنهاج فلسفي وقد اكتملت بتحقيق الترميم التام لما تقدم على الصدام بين ابن سينا والغزالي في الفنون الأربعة كلها أي في الكلام والفلسفة وفقه الظاهر وفقه الباطن.

٤ ـ ثم ما بعد ابن رشد: وهي المرحلة التي صارعتها المرحلة الغاية أو النقدية الجذرية التي شرعت في إعادة البناء من رأس بعد أن تصدت لهذا الترميم بأبعاده الأربعة أعني عند الفيلسوفين في الفكر السني، فلسفة فقه ظاهر (ابن رشد)، وفي الفكر الشيعي فلسفة فقه باطن (السهروردي)، وعند صاحب الفقه الظاهر والكلام (الرازي)، وصاحب فقه الباطن

والفلسفة (ابن عربي).

ولكلتا الحقبتين نواة مزدوجة منقودة وناقدة.

فيمكن أن نعتبر الفارابي ممثل الحقبة الأولى ببعد فكره العملي والشرعي وممثل الحقبة الثانية ابن خلدون إذا ركزنا على الوجه العملي والشرعي من الإلهيات الفلسفية.

كما يمكن أن نعتبر ابن سينا ممثل الحقبة الأولى ببعد فكره النظري والعقدي وابن تيمية ممثل الحقبة الثانية إذا ركزنا على الوجه النظري والعقدي من الإلهيات الفلسفية.

وبذلك يتبين أن نواة الحقبة الأولى مدارها أعمال الفارابي في العمل والشرع وأعمال ابن سينا في النظر والعقد، وأن نواة الحقبة الثانية هي أعمال ابن تيمية في النظر والعقد وأعمال ابن خلدون في العمل والشرع. كما يتبين أن تكوينية الفنون الأربعة مشتركة لكونها متبادلة التأثير والتأثر ومتجادلة العلاج الفني (من حيث صورتها العلمية)، والموضوعي (من حيث مضمونها العلمي) سواء نظرنا إليها بمنظور الهم العملي أو بمنظور الهم النظري، وفي مستوى المناخ الموجه أو في مستوى العلاج المعرفي

الخالص، وحتى في مستوى التوظيفات التي يقتضيها المناخ الروحي والمادي المحددين لأدوار هذه الفنون ومنازلها في المجتمع المسلم. ولا ينبغي أن نستثني دور الاستيراد بالترجمة ودور تكييف التقاليد الموجودة في البلاد التي أصبحت مسلمة تكييفها بصورة لا تناقض مبادئ الإسلام وذلك في الفنون الأربعة فضلا عنه في تحديد المناخ الموجه للعلاج النظري والعملي لهذه الإشكاليات.

الفصل الثاني عشر

توظيفات الفنون الأربعة

ولعل البحث في التوظيفات التي خضعت لها هذه الفنون هو الذي يجيب عن فرعي مسألة الحلفين في صلة الفنون بالمناخ السياسي والتربوي المسيطر على المجتمع المسلم. ولنبدأ بالفرع الأول من الحلفين: فما سر الحلف الحاصل بين الكلام والفقه في السياسة والتربية؟ إن خلط المتكلمين بين البحث في التصديق الإيماني والبحث في التصديق العلمي جعلهم يهتمون بظاهر الوجود لإثبات وجود الله ،(Physikotheologie) بدلا من باطنه (Ethikotheologie) بوصفه آية، أعني البحث الطبيعي في آيات الآفاق بدلا من البحث الخلقي في آيات الأنفس؛ وبذلك فالكلام كان بالضرورة في خدمة السلطان الزماني مثله مثل الفقه الذي يعرف نفسه بكونه تطبيق الأحكام على الظاهر تاركا السرائر لله يتولاها. فأدى ذلك إلى إهمال البحث الروحي في آيات الأنفس في الحالتين الفقهية والكلامية (أعني جوهر ما تكفل به التصوف المتفلسف منحرفا عن دوره العملي إلى التفلسف النظري). وتوقف البحث في تجربة التصديق الإيماني ألغى موضوعه من الأصل، أعني البحث في آيات الأنفس، ويعني ذلك أن الكلام هو الذي برر مآل فقه الظاهر إلى الاقتصار على الظاهر فأسس الاستبداد الزماني على استبداد روحاني مشوه مصدره الكلام، أعني الصوغ الرسمي للعقائد التي صارت عقيدة فرقة ودولة وقتلت التجربة الروحية للأفراد الذي صار الإيمان عندهم يقاس بما حفظوه لفظيا من بنود العقائد

المتنوعة تنوع الفرق.

أولا: أثر التزاحم بين الفنين النظريين في الكلام إشكالية عملية: الحرية في العمل

ولنأت الآن إلى البحث في طبيعة الانحراف الذي أصاب علم أصول التصديق الإيماني الذي يدعيه الكلام موضوعا لبحثه، فما الذي جعل علم أصول الدين ينحصر في أيديولوجيا تؤسس للموقف الدفاعي عن المذهب بتمجيد نحلة أو ملة ومحاربة ما عداهما بدلا من البحث في أصول الإيمان وشروط علمه وعمله في العمران البشري؟ وكيف انحط علم أصول الدين إلى الانحصار في أصول السلطة على الضمائر ومن ثم في وظيفة تقديم السند الشرعي للحكم والجدل السياسي العقيم بين الفرق والطوائف تحت مسمى علم الكلام قديما وحديثا، والذي هو عنوان فريد للتقليد البليد؟ يمكن الجواب من خلال النظر في دور المنهج الكلامي في إفساد خاصيتي الثورة العقدية القرآنية أعني:

طابع المعرفة الاجتهادية

ونفي السلطة الروحية الوسيطة

وذلك بعلاجين منهجيين هما: منهج قيس **الغائب على الشاهد** ومنهج رد **المعاني النقلية إلى المعاني العقلية** عند التعارض بينهما أو منهج التأويل. فمنهج قياس الغائب على الشاهد يلغي ما يحول دون إطلاق المعرفة الإنسانية فيطلق أحكام الإنسان المسبقة برد المجهول إلى المعلوم فضلا عما ينتج عن ذلك من تعطيل التطور العلمي؛ إذ هو يغني عن البحث في المجهول، ومنهج التأويل يطلق هذا المبدأ الأول فيرد المضمون النقلي

إلى المضمون العقلي ردا يعود في الحقيقة إلى إطلاق المعرفة العقلية وتصورها معيار فهم ما لا يعلم بالعقل لكونه من الغيب بإطلاق أو من غيب الشاهد، وبسبب هذين المنهجين تصبح حرية المعتقد ممتنعة لأن الزعم بأن العقائد قابلة للعلم القطعي بمعنى التصديق العلمي يلغي الاجتهاد فلا يبقي من ثم مبررا لحرية المعتقد التي هي شرط التجارب الحية الموصلة إلى الإيمان الصادق.

فعندما تصبح العقائد صيغا رسميا لجملة من البنود يتحول التدين إما إلى ممارسة قشورية باسم التنوير والصفاء العقدي (السلفية) أو إلى

تخريف وتوظيف سياسي قلبي للدين (الباطنية). ومن ثم فبخلاف ظاهر الأمور كان المعتزلة هم الفرقة التي قضت على حرية المعتقد بل وعلى الحرية الخلقية بصورة عامة فضلا عن الحرية بمعناها الوجودي أي كون الإنسان فوق الضرورة الطبيعية. فالقول بحرية الإنسان على أساس نظري يقتضي أمرا ينافي العقلانية الاعتزالية المزعومة، فإذا كان الحسن والقبح صفتين ذاتيتين للأفعال والأشياء امتنع أن يكون الفعل حرا لأن نسبة الحكم الخلقي إلى القيمة الخلقية تصبح من جنس نسبته إلى الحقيقة الطبيعية فيكون صادقا أو كاذبا خطأ أو صوابا حرا لا حرا أو مضطرا ولا خيرا أو شرا.

وبخلاف الظاهر فإن الأشاعرة الأول من كان منهم أقرب إلى أحمد هم من أدى فكرهم إلى إثبات الحرية في شكل كسب تحرري. فالقول بتنسيب السببية والضرورة في ظاهرات الطبيعة وبدور الشروط المحددة للحرية في أفعال الإنسان يجعل فعل الإنسان قابلا لأن يخضع هو بدوره إلى

الانتظام القابل للعلم من دون أن يفقد خاصية الحرية أو التحرر في الفعل التاريخي والأخلاقي، فيكون مفهوم الكسب هو الجهد الضروري للوصل بين الانتظامين الطبيعي والخلقي. وكلاهما انتظام نسبي لا تسقط عليه الضرورة المنطقية التي هي أداة لبناء القول العلمي التحليلي وليس من شروطها أن يكون الموضوع خاضعا لها إلا في حدود ما يحتاج إليه الانتظام القانوني الملحوظ لا المفروض، لذلك فلا عجب أن يكون واضع أسس العلوم الإنسانية أو الخلقية أشعريا (ابن خلدون): فمن دون تنسيب السببية الطبيعية وتنسيب الحرية الخلقية يمتنع الوصل بين الضرورة المنطقية في العلم والحرية الخلقية في المعلوم فتصبح العلوم الإنسانية أمرا ممتنعا.

ثانيا: المستوى الثاني من حلف الفنون

وبذلك نصل إلى الفرع الثاني من حلف الفنون في المستوى النظري والعقدي بعد مستواها العملي والشرعي. فما سر الحلف بين الفلسفة والتصوف؟ إن خلط الفلاسفة بين البحث في التصديق العلمي والبحث في التصديق الإيماني جعلهم يهتمون بباطن الوجود بدلا من ظاهره بوصفه آية، وبذلك فالفلسفة ستكون بالضرورة في خدمة السلطان الروحاني بما

تدعيه من علم الوجه الخفي من الوجود (السحر والتنجيم... إلخ من العلوم الزائفة التي أمدت الفلاسفة الحظوة لدى الحكام مع الطب طبعا: الكندي كان منجم المأمون وصاحب كتاب الجفر المحدد لأعمار الدول)(١). وزوال البحث في التصديق العلمي ألغى موضوعه من الأصل أعني آيات الآفاق. ذلك أن العلوم الفلسفية كانت قد انحطت إلى درجة أنها كادت تصبح شبه مقصورة على العلوم السرية من التنجيم والسيمياء والسحر

واختلط بها التصوف الذي أصبح سعيا للتمكن من فنون التأثير على المخيال الشعبي بالولاية والكرامات وأسرار الحروف فبات المطلوب ليس العلم والأخلاق بل أدوات السلطان على النفوس بزعم السلطان على الطبائع والوساطات مع العالم الغيبي، وهو ما يعني أن الفلسفة قد أسهمت بانحطاط مطالبها ومناهجها في تبرير مسعى فقه الباطن لتأسيس الاستبداد الروحاني كما إن الكلام هو الذي برر بانحطاط مطالبه ومناهجه فقه الظاهر الذي أسس الاستبداد الزماني.

والسر في ذلك هو جوهر الإشكالية النظرية، فعدم التفطن إلى الفرق بين الضرورة المنطقية التي لا تتنافى مع الحرية الخلقية والضرورة الوجودية التي تلغي كل حرية في أفعال الله (خلق العالم فعل مضطر) وفي أفعال الإنسان (تاريخ الإنسان فعل مضطر)، هو الأصل في كل الإلهيات الفلسفية التي تفترض أمرين ممتنعين على العقل الإنساني هما في الحقيقة الشيء نفسه من مدخلي صورة المعرفة ومادتها ما يجعل بؤرة كل الإشكال في العلاقة العمودية بين التصور وموضوعه:

١ ـ قدرة العقل الإنساني على المعرفة المطلقة للوجود على ما هو عليه ما يغني عن المعرفة الاجتهادية.

٢ ـ شفافية الوجود المطلقة بحيث ينتفي منه الغيب انتفاء تاما ما يغني عن العقيدة الدينية.

إذا، فالتلازم بين المعرفة الاجتهادية الرافضة لإطلاق قدرات العقل

[حاشية] (١) وهذه الخاصية لم تتوقف إلا بعد بلوغ ثورة العلوم الحديثة غايتها، ذلك أن جل الفلاسفة حتى في العصر الكلاسيكي الحديث كانوا

يتعاطون ما يشبه السحر والتنجيم والسيمياء، فديكارت انتسب إلى جمعية سرية صوفية سيميائية سحرية وحتى نيوتن مارس البحث السيميائي.

والعقيدة الدينية هو سر الفلسفة النقدية في كل العصور، وهو قد حصل مرتين معلومتين للجميع:

عندنا في المدرسة النقدية بداية (الغزالي) وغاية (ابن تيمية وابن خلدون).

وعند الغربيين في المدرسة النقدية بداية (كنط) وغاية كذلك (المثالية الألمانية) (٢).

فهي معرفيا البحث في قدرات العقل ووجوديا الإيمان بالغيب وراء ما يدركه العقل الإنساني مهما كان موضوع الإدراك شفافا. لذلك فإن مبدأي الفلسفة والكلام المنهجيين منافيان للفلسفة النقدية ومن ثم فهما منافيان للعلم والدين في آن، وذلك ما كان علينا بيانه:

المبدأ المنهجي الأول هو قيس الغائب على الشاهد: فرد الغائب إلى الشاهد بقيسه عليه يلغي مفهوم الغيب وحدود المعرفة، لكنه لا يتوقف عند هذا الحد بل هو يجمد العلم لأن ما يختلف به الغائب عن الشاهد هو ما يختلف به المجهول عن المعلوم إلى حد لحظة الرد، فإذا واصلنا عملية الرد كان ذلك دالا على أن المعرفة الحاصلة تغني عن تحصيل ما عداها، وذلك هو مقتل البحث العلمي بإطلاق.

المبدأ المنهجي الثاني هو التأويل: وتأويل ما يختلف به النقل عن العقل برده إليه ينفي الحاجة إلى الدين من الأصل، لكنه لا يتوقف عند هذا الحد بل هو يجمد العمل لأن ما يختلف به الدين عن العقل هو ما يختلف به

المطلق عن النسبي إلى حد لحظة التأويل. فإذا واصلنا التأويل وكان العقل الذي نرد إليه الوحي هو ما وصفنا في المبدأ الأول دل ذلك على أن التقدم الخلقي سيصبح مستحيلا استحالة التقدم المعرفي.

[حاشية] (٢) هذه مناسبة للإشارة إلى أمر عجيب: فالمثالية الألمانية بعد كنط (أحيانا يضم إليها كنط كما في الكتاب الذي ترجمناه) هي في الحقيقة نقد للنقد الكنطي إما بنظرية الفنومينولوجيا عند هيغل أو بنظرية اللاوعي عند شلنغ والجامع بين النقدين هو نفي الشيء في ذاته عند فشته، لكنها كذلك مواصلة لنقده في مستوى الواقع لا في مستوى الفكر: أي إنها سعت إلى جعل نتائج النقد أعمالا فعلية في السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة، وهي بهذا الوجه الثاني تقرب كثيرا من ابن تيمية وابن خلدون، لكنها بالوجه الأول تبتعد عنهما كثيرا.

ثالثا: أزمة العلم والعمل الإسلاميين

وبذلك نصل إلى الإشكالية الأخيرة وفيها تتبين أزمة العلم والعمل الإسلاميين في مستويي تجليها من حيث هي مناخ موجه لعلم الإنسان وعمله، ومن حيث هي صورة وجودية يتصور بها الإنسان الذي يناسب هذا المناخ القاتل لعلم الإنسان وعمله، أي ما أطلق عليه ابن خلدون معاني الإنسانية، فهذه الإشكالية هي عينها الإشكالية التي كان عليها الفكر الألماني في بداية النهوض المتأخر بالقياس على أمم أوروبا الأخرى وخاصة إنكلترا وفرنسا، بحيث إن الثورة الفلسفية التي مثلتها الفلسفة النقدية كان دافعها نوع من الجمود المثيل للذي نصف هنا:

فكيف استوت شروط الجمود القاتل للإبداع النظري والعملي بصورة لم

يفد معها النقد التيمي والخلدوني فبات المسلمون عاجزين عن التعامل الفاعل مع الطبيعة والتاريخ حتى باتوا مطلقي الانفعال بهما وفاقدين لكل دور في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها؟

وكيف فقد الإنسان المسلم معاني الإنسانية بفعل صورة العمران (الحكم والتربية) ففقد الأمل في تحقيق شروطها بموت مادة العمران (الاقتصاد والثقافة)، فصار المسلم خاضعا للطبيعة وخاضعا للشريعة (التي هي في الحقيقة وضعية لا سماوية؛ إذ هي تحكم الأمراء بتبرير الفقهاء).

فإلغاء البحث العلمي في آيات الأنفس (العلوم الإنسانية)، وفي آيات الآفاق (العلوم الطبيعية) يجعل التحقق العلمي والخلقي من كون القرآن هو الحق أمرا ممتنعا ويتحول العلم الأساس إلى مجرد مضغ للشروح اللفظية، والإعجاز العلمي الساذج الذي من نوع قراءات التصوف بالمقايسة بين العالمين (الكبير أي العالم البطليموسي والصغير أي إنسان علم النفس الساذج للمتصوفة)، وفرضها على القرآن الكريم تأويلا له في ضوء فلك بطليموس وعلم نفس الملكات وبقراءة تنجيمية وسحرية لا غير خاصة إذا جمعنا ذلك إلى ما يسمى بعلم الحروف. وتأسيس الاستبدادين يؤدي حتما إلى سيطرة الصراعات المذهبية بديلا من الحوارات المعرفية في النظر والعمل وبذلك يتبين الوصل بين المناخ الفكري الذي حددته الصراعات المذهبية والقيمية ومستوى النضوج المعرفي في حضارتنا.

وقد كان الغزالي ـ الذي اعتبرناه أب الثورة الفلسفية النقدية رغم نكوصه عنها إلى تصوف متفلسف كرع منه كل المتصوفة المتفلسفين من بعده ـ بطل اللحظة الفارقة في الإشكاليتين النظرية (بتوسط العلاقة المتوترة بين

الكلام والفلسفة) والعملية (بتوسط العلاقة المتوترة بين الفقه والتصوف) وفي إشكالية العلاقة الخفية بين الحلفين المتناحرين كما يتبين ذلك من كتابه فضائح الباطنية أعني:

- الحلف الخفي بين الفلسفة والتصوف في الدولة السرية
- والحلف الخفي بين الكلام والفقه في الدولة العلنية

فكانت اللحظة التاريخية لحظة شرعت فيها الدولة العلنية هي بدورها في توظيف الفنون بصورة رسمية بعد أن أسست المدارس النظامية التي كان للغزالي فيها دورا مهما(٣). والدولة السرية كانت بعد قد صارت صاحبة دولة علنية هي الدولة الفاطمية في مصر وما حولها، ثم إن اللحظة كانت لحظة بداية الحروب الصليبية وإرهاصات الحروب المغولية والحلف المثلث على الخلافة السنية: أهماج الغرب، وأهماج الشرق، وباطنية الإسلام. فكان هذا الرهان النظري والعملي في هذا المناخ السياسي والديني بأبعادهما كلها هو نواة نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية وللسياسيات الباطنية، لأن الحسم فيه هو عينه الخيار الأنطولوجي المميز للفلسفات النظرية والعملية بعضها عن بعضها الآخر(٤): فموضوع الجدل المتعالي أو منزلة المشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية هو الرهان الحقيقي بين الفلسفة والكلام وبين الفقه والتصوف أعني بين الخيارات النظرية والعملية في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ موضوعي

[حاشية] (٣) ولعل أكثر الرموز دلالة على تكليف الغزالي بكتابة المستضهري أو فضائح الباطنية الذي هو الفنون الأربعة في وظيفتها المعالجة للعلاقة بين السلطانين الزماني والروحي؛ إذ يبلغان غاية الاستبداد

المؤسس على الفقه والتصوف والكلام والفلسفة ومحاولة التصدي لها بالفنون نفسها في دور تحريري يجمعها، ما أطلقنا عليه اسم الفلسفة النقدية.

[حاشية] (٤) لذلك فحتى أفلاطون اعتبره بيت القصيد في الفكر الفلسفي كما بين من المقالة العاشرة من كتابه في الشرائع أو النواميس، فالمقابلة الغزالية بين الفلسفة الدهرية والفلسفة الإيمانية في كتاب تهافت الفلاسفة هي عينها المقابلة الأفلاطونية بين القائلين بالضرورة والصدفة والقائلين بالحرية والغائية في أصل وجود العالم ونظامه، ومعنى ذلك أن الفلسفة العملية تابعة لأحد طرفي هذا الخيار بين الضرورة والصدفة الماديتين في الدهرية المادية والحرية والغاية في الدين العقلاني.

الفلسفة النقدية في المدرسة العربية الإسلامية وفي المدرسة المثالية الألمانية.

وسيتبين أن ابن تيمية وابن خلدون هما الغاية في إتمام هذه المهمة التي بدأها الغزالي ونكص عنها؛ إذ تخلى عن الفلسفة النقدية، فهما مؤسسا فلسفة العلوم بأصنافها الأربعة، وهما اللذان أعادا تأسيس علم أصل الأصول أو التفسير من خلال اعتبارهما إياه أساس علوم الأصول الأربعة: أصول الفقه وأصول التصوف، وأصول علم التصديق الإيماني أو الحقيقة الإيمانية، وأصول التصديق العلمي أو الحقيقة العلمية. ومن ثم فجعلهما ممثلين للمدرسة النقدية الجذرية في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وتركيز المقارنة مع الفكر الغربي في تعينه المتمثل في المثالية الألمانية وفي ما يتجاوزها إلى ما يحرر من إطلاقياتها المولدة للأيديولوجيات الطغيانية له ما يبرره التبرير الأوفي.

المقالة السابعة(*)

أصل أصول الفنون المتزاحمة الأربعة التفسير ومحاولات تحريره من الانحراف (ما بعد كل العوالم)

[حاشية] (*) رأينا أن المقالة الخامسة كانت بيت القصيد في بحثنا من منظور الفنين العمليين وأن المقالة السادسة كانت بيت القصيد فيه من منظور الفنين النظريين، وهذه المقالة الوسطى من البحث هي بيت القصيد المطلقة لجمعها بين المنظورين ولارتباطها بأصل الأصول أعني العلم الرئيس أو تفسير القرآن الكريم.

الفصل الثالث عشر

مراحل تأسيس أصل الفنون الأربعة: تفسير الكتاب (*)

ما الذي يجعلنا نعتبر التفسير أصل أصول الفنون الأربعة المتزاحمة (١)؟ ولم اعتبرنا ذلك شرطا في فهم علة الانتقال من أنطولوجيا المقولة بمراحلها الأربعة إلى سيميولوجيا الآية (٢)؟ وما علاقة ذلك كله بالإشكالية الإبستيمولوجية التي لا تزال حامية في الفكر الفلسفي الراهن ـ كما أسلفنا ـ قصدت إشكالية النظر والعلم التحليلي أو تفسير الاقترانات الضرورية وقضية العمل والعلم التأويلي أو قضية فهم

[حاشية] (*) العلم الرئيس ليس الميتافيزيقا ولا هو السياسة بل هو علم الوسميات أعني نظرية الرمز وقوانين فاعليته المعرفية والخلقية وهي عين التفسير بمعناه المنطبق على الأصل الرمزي الكلي في الحضارة لكونه منبع

إضافة المعنى على كل شيء.

[حاشية] (١) فالتفسير هو أصل أصول فقه الظاهر (فلسفة القانون) وأصل أصول فقه الباطن (فلسفة الذوق) وأصل أصول الإلهيات الكلامية (فلسفة الدين النصية التاريخية) وأصل أصول الإلهيات الفلسفية (فلسفة الدين العقلية المنقية) والأصل الموحد بينها من حيث تعيينه لوظائفها في مهمة الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها. وهو يتضمن الحروز الحائلة دون الانحراف في التجربتين الحسية الظاهرة (آيات الآفاق) والحسية الباطنة (آيات الأنفس) أعني وضع مفهوم العلم والعمل الاجتهاديين وحد عمل العقل والإرادة بمفهوم الغيب والمسؤولية المقصورة على المستطاع، بحيث يكون معيار العمل هو القصد والنية والجهد الضروري لتحقيق شروط الجهاد العملي في ضوء شروط العلم الاجتهادي: وتلك هي شروط الاستثناء من الخسر كما حددتها سورة العصر أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق اجتهادا معرفيا والتواصي بالصبر جهادا عمليا.

[حاشية] (٢) انظر في ذلك حوارية النظر والعمل بين حسن حنفي وبيني (بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ،(٢٠٠٣ ص ١٠٤ وما يليها.

المعاني(٣) إن كل هذه الأسئلة تؤول إلى سؤال جامع هو سؤال: لم يعد علم التفسير بمعنى تفسير القرآن الكريم الأصل الذي تلتقي عنده هذه الفنون الأربعة بمنظور مستويي التحليل أعني مستوى تحليل محددات المناخ الروحي الموجه إلى النظر والعمل ومستوى تحليل الحلول المعرفية المعروضة فيها جميعا وخاصة في ما بينها من تزاحم زوجين زوجين ومن

تحالف زوجين زوجين كما وصفنا؟

فالتزاحم بين الفنين العمليين وبين الفنين النظريين والتحالف بين فقه الظاهر والكلام وبين فقه الباطن والفلسفة يبين أن العادة التي جرت بالتمييز بين علوم العقل والحقائق التي موضوعها الوجود أو الظاهرات الطبيعية وعلوم النقل والعقائد التي موضوعها النص أو الظاهرات الشرعية لم يعد ما يظن لها من قيمة في الفصل بين الفلسفي والكلامي وبين الفقهي والصوفي، وبصورة عامة بين العقلي والنقلي ذا أثر يذكر. ذلك أنه إذا كان ما يسمى بعلوم العقل والحقائق لا بد له من أن يؤسس لعقائد موضوعها نص وشرائع وكان ما يسمى بعلوم النقل والعقائد لا بد له من أن يؤسس لحقائق موضوعها وجود وطبائع فإن المقابلة لم تعد بين موضوعات صنفي العلوم العقلي والنقلي بل هي بين ترتيب العلاجين لموضوع أشمل يعتبر هذان الموضوعان المتقابلان وجهيه المتلازمين أعني ترتيب مدخلي العلاج في ظاهرة واحدة هي ظاهرة التنظيم الإنساني للعلاقة التي تصل بين الإنسان وعالمه الذي هو طبيعي وتاريخي دائما وجهين متلازمين غير قابلين للفصل. ومن ثم فلا بد لهذه العلاقة من أن تحدد دائما من هذين المدخلين المتنافسين والمتلازمين تلازم التفسير بالعلل والضرورة والتأويل بالمعاني والحرية، لا بد لانتظامها من أن يكون:

بما يقتضيه علاجها النظري والعقدي

وما يقتضيه علاجها العملي والشرعي

[حاشية] (٣) في العلاقة بين التفسير والتأويل بمعانيه الثلاثة: ١-تأويل بمعنى العودة من المجاز إلى الحقيقة ٢-وتأويل بمعنى تعبير الأحلام أي

رموز اللاوعي ٣-والتأويل بمعنى مآل الأمر إذ يتحقق، وهذه المعاني الثلاثة في مقابل التفسير بمعنى الفهم العلمي أي قراءة النصوص لفهم دلالاتها التي ليس فيها عودة من مجاز إلى حقيقة بل من ترجمة أساليب التعبير بعضها ببعض لإفهام القصد الذي هو حقيقة في كل الحالات بأساليب رمزية في كل الحالات والرمز في هذه الحالة مجاز دائما حتى في الحالات التي يسميها أصحاب هذا الفهم للتأويل المبني على المقابلة مجاز حقيقة.

أما أيهما المقدم من اقتضاء النظر والعقد إلى اقتضاء العمل والشرع أو العكس فذلك هو مدار التنافس بين المنظورين العقلي المنطقي للتفسير والتاريخي اللساني للتأويل والفهم. لكن العلاجين ضروريان في كلتا الحالتين ومن ثم فتلازمهما هو العامل المحدد الحقيقي للمنظورين في كل حضارة مع تقدم الفهم التأويلي على التفسير التحليلي حتى في العلوم العقلية المنطقية بمجرد تجاوزها التحليلات الأوائل (أو صورة العلم الخالية من المضمون) إلى التحليلات الأواخر (أو شروط ملء الصورة بالمضمون). والمشكل الذي يهم الفكر الفلسفي هو تحديد معايير العلاقة السوية بين المدخلين، العلاقة التي هي من طبيعة سابقة على المقابلة التي تفاضل بين المدخل النظري والعقدي والمدخل العملي والشرعي لظاهرة تنظيم الإنسان للعلاقة التي تصله بعالمه الذي هو طبيعي وما بعده وتاريخي وما بعده في آن. فذلك هو جوهر الحكمة بالمعنى الفلسفي وبالمعنى الديني في آن (في الدين الإسلامي على الأقل)، الحكمة التي لا تفصل بين العلم الذي غايته التي يبقى دائما دونها هي الإيمان وشرطه التواصي بالحق والعمل الذي

غايته التي يبقى دائما دونها وهي الصلاح وشرطه التواصي بالصبر(٤) فضلا عن المفاضلة بينهما لأنهما كلاهما أداة وغاية في آن.

فتكون الغاية في حالتي الحكمة الفلسفية والحكمة الدينية هي العلم بحقيقة الشخص الإنساني حقيقته الباطنة (الإيمان) وحقيقته الظاهرة (الصلاح) والعلم الأول يحدد علاقته بالعقائد المتعالية على العالمين الطبيعي والتاريخي والعلم الثاني يحدد علاقته بالنظريات المتعلقة بالعالمين الطبيعي (آيات الآفاق) والتاريخي (آيات الأنفس). ويكون الشرط في حالتيهما كذلك هو مقوم حد الإنسان (إذ إن التواصي في الحالتين أعني بالحق وبالصبر شرطه البيان والتواصل ومن ثم اللغة والرمز الذي هو رابطة الحياة الجماعية). فإذا جمعنا ذلك كله أصبحنا أمام حقيقة عجيبة هي أن ملتقى هذه الفنون جميعا سواء كان منهجها العقل والمنطق للتفسير

[حاشية] (٤) وذلك هو شرط الاستثناء من الخسر في سورة العصر: فالإيمان والعمل الصالح يتعلقان بالشرطين الخاصين بالفرد وهما غايتا العلم والعمل الحاصلين في قلب الشخص وجوارحه والتواصي بالحق والتواصي بالصبر يتعلقان بالشرطين العامين وهما غايتا العلم والعمل الحاصلين في الجماعة. والثانيان شرطا الأولين تحصيلا والثانيان شرطا الثانيين قدرة فكرية.

التحليلي أو التاريخ واللسان للفهم التأويلي هو الوجه الرمزي من الوجود عامة ومن علاقات الإنسان بفروعه الثلاثة المعهودة في الأنطولوجيا الخاصة (الله والعالم والإنسان) قبل الوجه الفعلي منه بل هو عدم الفصل بين الوجهين، وذلك هو مدلول النص المؤسس للدين لجمعه بين الغايتين والشرطين: إنه

مفهوم الكتاب الوارد في القرآن الكريم والذي يمثل القرآن الكريم العينة المثلى منه(٥) فكيف يحدد ذلك ولم هو أصل كل الأصول أعني أصل فقه الظاهر وأصل فقه الباطن وأصل علم العقائد الجهادي (بمعنى المجاهدة لا القتال وهو معنى انحرف عن مطلبه فصار كلاما بدلا من أن يكون عملا بالشرائع) وأصل علم الحقائق الاجتهادي (الذي انحرف عن مطلبه فصار ميتافيزيقا بدلا من أن يكون نظرا بالحقائق):

فالعلم ومنزلته في هذه العلاقة بين الإنسان وعالمه يكون أداة لمعرفة شروطها التقنية، لكنه في الحقيقة غاية لأنه هو روح العلاقة بالعالم أو الوصل الرمزي به من حيث هو غاية شروطها الخلقية بفضل ما يحققه من خروج الذات من ذاتيتها للذهاب إليه ومعاملته بالمعروف الناتج عن معرفته التي تصبح حينئذ عبادة: الاستخلاف في العالم أو التخلص الرمزي من الانفصال بين الإنسان والعالم بفضل العلم.

والعمل ومنزلته في هذه العلاقة بين الإنسان وعالمه يكون أداة لتحقيق شروطها التقنية. لكنه في الحقيقة غاية لأنه بدن العلاقة بالعالم أو الوصل المادي به من حيث هو من غاية شروطها الخلقية بفضل ما يحققه من

[حاشية] (٥) الكتاب مفهوم دلالته العامة هي اللوح المحفوظ الذي يعتبر كل كتاب منزل نسخة منه والطبيعة نفسها عينة منه لأن كل الموجودات هي كلمات الله المرسومة فيه: إنه الوسميات المطلقة أو السيميوتكس المطلقة. ومن ثم فالكتاب عندما لا يراد به اللوح المحفوظ يعني الآفاق والأنفس والقرآن في الإسلام. والقرآن يقدم الكتاب باعتباره ما يقرأه الإنسان بالحكم الذي غايته من حيث إدراكه لهذه العلاقة هي النبوة،

أعني القراءة المؤمنة بالعلم المحدود أو الاجتهاد ومن ثم فهي القراءة التي تحدد هذه الغايات وشروط العلم والعمل الإنسانيين حتى يكونا محققين لرسالة الإنسان في الحياة (استعماره في الأرض واستخلافه فيها وهما مهمتان حددتا حتى قبل الكلام مع الملائكة حول علل الاستخلاف وأهلية الإنسان). والحد المنهي عنه يمثله التحريف المطلق الذي يصارعه ابن تيمية وابن خلدون فلسفيا في حصر الوجود في الإدراك وصوفيا في مفهوم وحدة الوجود والحلول. والآية المعبرة عن ذلك هي الآية ٧٩ من آل عمران في تبرئة المسيح عليه السلام من دعوى الألوهية: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾.

إخراج العالم من موضوعيته والإتيان به إلى الإنسان ليمده بشروط قيامه الناتجة عن العمل الذي يصبح حينئذ عبادة: الاستعمار في العالم أو التخلص المادي من الانفصال بين الإنسان والعالم بفضل العمل.

فإذا انفصل وجه الأداة من العلم عن وجه العمل تبعه الآلا إلى الانحصار في وجه الأداة منهما لينقلبا إلى تقنية تهديم العالم ويتحول الإنسان إلى مستبد في الأرض بعلمه ومفسد فيها بعمله لأنهما علم وعمل يقتصران على وجههما الأداتي فيفقدان كل صلة بوجههما الغائي. لذلك فالحكمة سواء أخذناها بمعناها الفلسفي أو بمعناها الديني هي التي تحرر الإنسانية من هذا الانحراف النظري والعملي انحراف علاقة الإنسان بعالمه علما وعملا. وهي لا تفعل إلا بوصفها طلبا لآية الآيات بما هي علم بآيات الآفاق (علوم الطبيعة) وبآيات الأنفس(٦) (علوم الإنسان) علما لا يفصل بين الغايات

والأدوات في النظر وفي العمل على حد سواء فضلا عن أن يفصل بين النظر والعمل فصلا يتجاوز الضرورة المنهجية الناتجة عن كون:

الأول يحكمه قانون الآجل لكونه جاريا في الرموز وعالم الأذهان خاصة وقابلا للفصل عن مجرى الأمور في الأحداث وفي عالم الأعيان: زمانية أحداثه مستقلة عن زمانية العالم الطبيعي لجريانه في الأذهان، ولهذه العلة فهو أكثر تعبيرا عن حرية الإنسان من العمل المحقق لهذه الحرية التحقيق الفعلي.

والثاني يحكمه قانون العاجل لعكس محددات مجراه بالقياس على محددات مجرى النظر، أعني جاريا في الأحداث والأعيان وليس في الرموز والأذهان: زمانية أحداثه غير مستقلة عن زمانية العالم الطبيعي لجريانه في الأعيان. ومن المفارقة أن العمل المحرر للإنسان يكون فيه الإنسان أقل حرية منه في النظر.

[حاشية] (٦) قد يظن ظان أن «في أنفسكم» تعني نفس الإنسان التي هي موضوع علم النفس. لكن القصد هو الإنسان نفسه الذي هو موضوع علم التاريخ. فالمقابلة بين الآفاق و«أنفسكم» تعني مقابلة بين «عدا الإنسان من العالم» والإنسان عامة. لذلك جعلنا ما عدا الإنسان الكون الطبيعي الذي استعمر فيه الإنسان وهو موضوع علوم الطبيعة وجعلنا الإنسان الكون التاريخي الذي هو امتحان الاستخلاف في الكون، وهو موضوع العلوم الإنسانية وأنفسكم في الآية تعني، إذا، عالم الإنسان لا عالم نفس الإنسان، وبذلك فالأمر لا يتعلق بموضوع علم النفس بل بموضوع علم التاريخ.

وهذا العلم الحكمي هو علم القرآن الكريم أو علم التفسير الذي هو علم التأسيس المطلق لأصول الفنون الأربعة ولعلوم الموضوعات التي تعد هذه الفنون تشريعات لعلاقة الإنسان بها وهي، إذا، علوم من رتبة أدنى من هذه الفنون (أعني علوم الطبيعة وعلوم الإنسان)، علمها الذي وضع شروط تحريرها من التزاحم المؤدي إلى التحالف من أجل تأسيس استبداد السلطانين الزماني والروحاني بدلا من التحرير منهما:

١-فهو علم أصول فقه الظاهر بآيات الأحكام الخاصة بالأفعال عامة وهي صنفان:

أ ـ أحكام مباشرة تصف موضوع الأحكام الفقهية بالمعنى المتعارف، وتلك هي نماذج العدل الأدنى عندما يكون أفعالا عينية يتم فيها التعاوض عينا وهو مفهوم الحدود.

ب-وأحكام تصف الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها الحكم بين الناس ليكون حكما شرعيا، وتلك هي أصول فقه الظاهر من حيث هو علم الأحكام التي ينتظم بها الوجود الجمعي بعلاقاته الأفقية بين الناس المشروط بمراعاة علاقاته العمودية بينهم وبين ربهم .(٧)

[حاشية] (٧) ونسبة هذا النوع من التمثيل العيني لصفات الأحكام هي نسبة المقايضة للتعاوض في التبادل التجاري. ومن ثم فليس القصد بها عينها بل ما تمثله من العدل المطلق، فقطع يد السارق مثلا تابع لقانون المماثلة في التعويض: يد المالك رمز تحصيل الرزق بالعمل ويد السارق رمز أخذ الرزق من دون عمل. فتكون السرقة قطعا ليد صاحب الملكية من قبل السارق وتعويضها قطع يد السارق من قبل السلطة الشرعية بعد أن قطع

السارق هو بدوره يده عن العمل المنتج لما لو كان عنده لما سرقه. ومن ثم فالحدود كلها من التعويض بالمثل، أعني من جنس العين بالعين والجروح قصاص، فإذا وجد بديل عن المقايضة في التجارة ولم يحرمه الشرع أعني البديل الرمزي أو العملة فإنه يمكن إيجاد البديل في العدالة التعويضية ببديل رمزي هو تعويض الملكية المسروقة بما يعدلها مع الجزاء في الحق العام الذي هو فقدان الحرية أو العمل بما يعدل قيمة المسروق وتعويض بخس قيمة العمل المأخوذ من دون عمل. لكن الأهم في الفقه هو النوع الثاني من الأحكام أعني أحكام الأحكام ومن جنسها هذا المثال الذي ضربناه أو حكمة الأحكام فضلا عن شروط العدل ومؤسسات العدالة والإجراءات العدلية التي من جنس البينة على من ادعى... إلخ، وذلك ما كاد الفقهاء أن يغفلوه مقتصرين أو يكادون على النوع الأول الذي ليس إلا للتمثيل عن القصاص العادل الذي لا يعالج إلا مستوى أول من العدل هو شفاء غليل المتضرر من الفعل المحكوم فيه وليس علاج شرط التعاوض الأمثل. وعندي أن آيات الأحكام لا يمكن أن تكون أصلا للتشريع الصالح لكل زمان ومكان إلا بوجهه الثاني، أما المعنى الأول فهو من جنس النماذج التي يقاس عليها من دون أن =

٢-وهو علم أصول فقه الباطن (التصوف) بآيات الأحكام الخاصة بأفعال العبادة خاصة وهي صنفان كذلك:

أ ـ العبادة العامة وتصف الشعائر وعلامات العبودية لله أعني المجاهدات، وتلك هي نماذج التقوى الأدنى عندما تتعين عينيا في أفعال الجوارح وهو مفهوم الشعيرة.

ب ـ وأحكام تصف الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها الحكم العبادي لكي يكون حكما تعبديا، وتلك هي أصول فقه الباطن من حيث هو علم الأحكام التي ينتظم بها الوجود الشخصي بعلاقاته العمودية بينه وبين ربه المشروط بمراعاة علاقاته الأفقيه بينه وبين الناس .(٨)

٣ ـ وهو علم أصول العقيدة بآيات الأحكام الخاصة بعناصر العقيدة، أعني ما على المؤمن أن يعتقده وهي أقل الآيات عددا ولعلها جمعت في آية واحدة هي الآية ١٧٧ من البقرة، وهي كذلك على ضربين:

أ ـ المأمور به، أعني الفهم الحر من خلال الصلة المباشرة بالقرآن والسنة فهما غير خاضع لعقيدة رسمية تمثلها سلطة نفاها القرآن واعتبرها مصدر الفسق والتحالف مع السلطان الزماني.

ب ـ والمنهي عنه، وأهم عناصر المنهي عنه جاء في الآية السابعة من آل عمران، أعني التأويل الذي يؤسس لسلطة رسمية تفرض فهما معينا للعقيدة غير ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم.

[حاشية] = تكون بذاتها أحكاما بالمعنى القانوني بل هي نماذج يسمى حكما كل ما يقاس عليها: إنها من جنس الميزان الذي لا يمكن أن يظن أنه من الموزونات، وفي ذلك علاج شاف لأهم معضلات بناء الدولة الإسلامية الحديثة، وهذا يعني أن الشريعة ينبغي أن تتحول إلى قانون القوانين بصفات نماذجها وأخلاق القانون عامة ودورها التربية وليس العقاب.

[حاشية] (٨) والنسبة هي عكس النسبتين السابقتين بين الفقه الأول والفقه الثاني وبين التبادل بالمقايضة والتبادل بتوسط العملة، وأهم آياته

الكلام على العبادة المسيحية وخاصة آيات الرهبانية التي هي الوصف الأمين للعبادة الصوفية أعني خاصة: ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حق رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم، وكثير منهم فاسقون﴾ (الحديد: ٢٧) وكذلك التوبة ١٤ و٣١ والمائدة ٨٢ وكذلك الآيات التي تتكلم عن حب الله وعلى سير الأنبياء.

٤ ـ علم أصول العلم بآيات العلم كلها وهي خاصة بعناصر المعرفة ومناهجها ومزالقها وحدودها ومجالاتها، وهي كذلك صنفان:

أ ـ وأهم ما ورد فيها آيات الاستعمار والاستخلاف من حيث الوظائف المعرفية

ب ـ وآيات المناهج والقواعد التي على العلم اتباعها لكي يؤتي أكله من دون أن يقدم القرآن علوما يمكن أن تتأسس عليها خرافة الإعجاز العلمي.

٥ ـ وأخيرا فهو أصل أصول التفسير المقبول نقلا أعني:

أ ـ الذي يرفض معاني التأويل الثلاثة أي ما يجعل كلام القرآن من جنس رموز الأحلام التي تعبر، أو من جنس المجاز القابل للرد إلى حقيقة مستمدة من علوم العقل المزعومة، أو من جنس التنجيم بحقائق الأمور عند حصولها في الدنيا أو في الآخرة.

ب ـ وهذا هو معنى التأويل المقبول عقلا أعني ما يستمد من فقه اللغة والعلم بالعبارة عن الشؤون الإنسانية من منطلق علم التاريخ وعلم النفس

وعلم الأخلاق والسير (أعني المعنى الدقيق لعلم الهرمينوطيقا).

وفي كل هذه الحالات فإن ما أهمل هو ما أشرنا إليه بـ«ب» باعتباره المحرر من استفراد ما أشرنا إليه بـ«أ» فيها جميعا فيؤقنم الحالات الخاصة من القيم العامة جاعلا منها أنصابا وأوثانا ويلغي الوظيفة التحريرية لمفهومي التواصي بالحق شرطا في النظر الحديد والتواصي بالصبر شرطا في العمل السديد. لكن الكلام على تكوينية هذا العلم باعتباره أصل الأصول يقتضي أن نقدم تعليلا فلسفيا لهذه المنزلة التي نوليها لتفسير القرآن وأن ندفع الحجج السطحية التي تقابل بين النص والواقع في القراءات التي تدعي تحديث مناهج القراءة والفهم من دون فهم ولا علم حتى بأهم ثورة في علاج هذه الإشكالية في اللحظة الألمانية التي نوازن بينها وبين لحظتنا النقدية، فوضع علم التأويل الهرمينوطيقا ما كان ليكون ممكنا لو كان الفصل بين النص والواقع أمرا ممكنا، لأن التناظر بين الرموز والمرموزات يصبح عندئذ من جنس التناظر بين البضائع وما يوضع عليها من لوحات كتب عليها سعرها. كذلك يفهم صاحب هذه الرؤية

العلاقة بين ما يسميه بنزعته السطحية في فهم التاريخ الإنساني عامة وتاريخ الفكر خاصة واقعا وما يسميه نصا.

لذلك، فأهم قضية ننتهي إليها ثمرة للكلام في تنازع الفنون الأربعة وتكوينيتها المشروطة بداية وغاية بتكوينية علم التفسير وما ننسبه إليه من دور العلم السيد بديلا من الميتافيزيقا الفلسفية، هي جعلنا القرآن الكريم محور تاريخ الفكر العربي كله وهو بدوره قد جعل تاريخ الإنسانية محور فلسفته التربوية والسياسية، فعلمه هو المنبع الذي يحدد العلاقات بين هذه الفنون

الأربعة وهو مصبها، ولن يعجب من جعلنا التفسير مدار التاريخ الفكري في الفلسفة العربية كله إلا أصحاب المشكل الزائف حول المقابلة بين ما يسمونه النص وما يسمونه الواقع، المشكل الزائف الناتج عن تخلف تصورهم للرموز التي يردونها إلى بطاقات الأسعار على مواد السوق، وقد سبق أن بينا في غير هذا الموضع سطحية هذه الرؤية، كما سبق أن بينا ما لهذه المسألة من علاقة وطيدة بتجاوز الفلسفات التقليدية التي لم يدرك أصحابها علاقة المعرفة الإنسانية بنظرية الرمز والآية كما جاءت في القرآن الذي جمع بين **الرمز الأمثالي** (نسبة إلى الأمثال التي يضربها القرآن للناس) الذي يقدم العرض الدرامي للظاهرات التاريخية(٩) و**الرمز المثالي** (نسبة إلى المثل التي تحدد حقائق الأشياء من حيث هي فاعلية حية جوهر الاشرئباب للكمال) الذي يقدم العرض الرياضي للظاهرات الطبيعية. وذلك من أجل توجيه الفكر الإنساني إلى موضوعاته من دون أن يقدم العلاج بديلا منه، وبهذا المنظور يمكن أن نعرض تكوينية أصل الأصول عرضا يجيب عن أهم سؤالين في تاريخ فكرنا الذي

[حاشية] (٩) لعل من أهم حدوس ابن رشد الفلسفية ما أدركه خلال شرحه لكتاب **الشعر** من وجه شبه بين نوع الشعر اليوناني المأساوي (التراجيدي)، والأمثولات الموجودة في الكتب الدينية المقدسة من حيث نوع التعبير والصوغ للقضايا الخلقية بالفعل الدرامي وليس بالعرض الكلامي. وحتى نوع الشعر الساخر فإن القرآن فيه الكثير مما يشبهه في الحالات المقابلة للتراجيديا: ففيه هجاء درامي للأبطال السلبيين كما فيه مدح للأبطال الإيجابيين. وإذا كان ابن رشد قد لاحظ ذلك من حيث وجه

الشبه بين الأسلوب الأمثولي القرآني ونوع التعبير الشعري اليوناني فإن ابن خلدون قد أشار في كلامه على الشعر (آخر الباب السادس من **المقدمة**) إلى ملاحظة التي أعلم بها أحد أساتذة الأدب فنال بها إعجابه بتأثير الأسلوب القرآني في الشعر العربي من خلال مقارنة أسلوب شعراء الجاهلية وأسلوب شعراء الإسلام من حيث الشكل الفني.

نريد أن نوازن بين منجزاته ومنجزات الفكر الفلسفي الحديث ممثلا بالمثالية الألمانية بناء على تماثل الوضعيات والإشكاليات والحلول الفلسفية النقدية التي نتجت عن ذلك:

أما السؤال الأول فهو: كيف تعطل فكرنا فلم يعد قادرا على الإبداع النظري والعملي في الفنون الأربعة وفي علوم المجالات التي تعد موضوعات لها باعتبارها هي ما بعدا لها؟

وأما السؤال الثاني فهو: لم يعد التفسير العلم الرئيس المؤسس للفنون الأربعة التي درسنا تكوينيتها بصورة آلت إلى كونها ذات صلة وطيدة بعلم التفسير الذي لا يمكنها أن تتأسس إلا بتأسيس ضمني له وهي تصلح بصلاح تصوره وتفسد بفساد تصوره؟

ولكن قبل الجواب عن السؤالين لا بد من البدء بعرض تكوينية التفسير باعتباره العلم الرئيس وتحديد الدور الذي ننسبه إليه كما حاولنا ذلك بالنسبة إلى الفنون الأربعة. فبالرغم من أن هذا العلم كما ندعي هو العلم الرئيس، وبالرغم من كونه أصل كل الأصول بالنسبة إلى الفنون الأربعة (الجامعة لمجالي الآيات التي من الدرجة الأولى أي آيات الأنفس والآفاق)، فإنه خاضع للبنية التكوينية نفسها ذات المراحل الخمس

المتوالية على نحو متماثل فيها جميعا:

فله لحظة نواة هي لحظة تأسيسه النظري الصريح التي تتوسط بين لحظتين متقدمتين عليها تقاسان على ما ينقصهما بالإضافة إليها بمعيار صراحة التأسيس.

ولحظتين متأخرتين عنها أضافتا ما به يكتمل التأسيس ليصبح نظريا بحق.

ذلك أن العلم الرئيس، بخلاف الفنون الجزئية التي يرأسها، يتميز فيه العلم بخاصية أخرى تجعله يتأسس بصورة ضمنية مع كل علم تأسس عليه، بحيث تكون مراحل التطور الموصل إلى تأسيسه الصريح هي عينها الصور التي تحددت بفضل ما أضافه كل تأسيس ضمني لإشكالية التفسير من أبعاد هي ما سنحلل في هذا الفصل. وبذلك فإن علم التفسير، لا يكون قد تأسس تأسسه النظري الصريح إلا بفضل بلوغ هذه الفنون مرحلة

الاكتمال أعني استكمالها المرحلتين المواليتين لبدء تأسيسها النظري، فتأسيسه الصريح يأتي دائما في غاية الاستدراك على تأسيساته الضمنية في العلوم التي تأسست عليه(١٠).

إن أولى مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس فقه الظاهر وأصوله، ومن ثم فمؤسسه التأسيس الضمني الأول هو الشافعي؛ لأن جعل القرآن المصدر الأول لظاهر التشريع يفترض أول خطوة في كل تأسيس هي خطوة الجمع المادي الناظم نظما ممكنا من الاستقراء التام للمطلوب في العلم المؤسس: وفي هذه الحالة المطلوب هو آيات الأحكام وترتيبها بمعيار الترتيب في المجال القانوني أعني من حيث الرتبة القانونية عموما وخصوصا فضلا عن درجات الحكم الخمس وبمعيار الناسخ والمنسوخ،

وكل استدراك على تأسيس أصول فقه الظاهر تطور في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير من هذا الوجه: إشكالية العلم بالعلاقة بين السلوك الظاهر بضوابط قانونية مضمونا والعلاقة بين علم اللسان وعلم المنطق شكليا.

وثانية مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس فقه الباطن وأصوله، ومن ثم فمؤسسة التأسيس الضمني الثاني هو المحاسبي؛ لأن جعل القرآن المصدر الأول لباطن التشريع يفترض ثاني خطوة في كل تأسيس هي خطوة الجمع المعنوي الناظم نظما ممكنا من الاستقراء التام للمطلوب في العلم المؤسس: وفي هذه الحالة المطلوب هو آيات المجاهدة (معاني العبادة) وترتيبها بمعيار ترتيب المجاهدات في المجال التربوي الروحي، وكل استدراك على تأسيس أصول فقه الباطن تطور في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير: إشكالية العلم بالعلاقة بين السلوك الباطن بضوابط قانونية مضمونا وعلم النفس وعلم الأخلاق شكلا.

وثالثة مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس علم الحقائق

[حاشية] (١٠) هذا القول لا يكاد يصدقه أحد؛ إذ كيف يمكن أن نزعم أن أول علم في الإسلام لم يتأسس إلا في غاية تأسيس كل العلوم؟ ولا بد لفهم ذلك من شرح أمثولة أختي الرضاع (الحكمة والشرعية) في علاقتهما بقصة استخلاف آدم.

وأصوله، ومن ثم فمؤسسه التأسيس الضمني الثالث هو ابن سينا لأن جعل القرآن المصدر الأول لعلم الطبائع (المعاني القائمة في العناية هي الماهيات المتقدمة على الإيجاد شرطا في الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود)،

يفترض ثالث خطوة في كل تأسيس لأن التعامل مع الشرائع ظاهرها وباطنها لا معنى له من دون العلم بالطبائع طبائع العالم وطبائع الإنسان. وما نظرية وهب الصور والإيجاد السينويتين إلا من جوهر التفسير القرآني الذي غفلت عنه قراءات فلسفة ابن سينا للظن بأن عدم اقتصار إلهه على فعل التحريك مجرد تأثر بالكلام أبعده عن الفلسفة وليس وضعا لفلسفة جديدة لا تفهم إلا بمرجعية قرآنية. لذلك فلا عجب أن يكون ابن سينا أول الفلاسفة المسلمين في السعي الجدي والنسقي إلى وضع تفسير فلسفي للقرآن الكريم. وكل استدراك على تأسيس علم الحقائق وأصوله تطور في السعي إلى التأسيس العلمي الصريح لعلم التفسير: إشكالية العلم بالعلاقة بين الماهية والوجود أيسا وبين الأنطولوجيا الصورية والأنطولوجيا المادية معرفيا لا يمكن فهمهما من دون الوصل بنظرية الإله الموجد والمصور من هنا نظرية الوجود في العناية بمعنى القصدية الظاهرياتية إن ترجمناها بلغتنا الحديثة(١١).

[حاشية] (١١) العناية ليست بمعنى الاعتناء بالشيء بل بمعنى عنايته مصدر لفعل عني يعني أي قصد يقصد. انظر: إلهيات الشفاء، تحقيق قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ،(١٩٦٠ ج ١، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٥٠-٢٠٦ «فالحيوان مأخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بأن الوجود الإلهي لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى. وكونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وإن كان بعناية الله

تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية. فكما إن للحيوان في الوجود أنحاء فوق واحد كذلك له في العقل، فإن في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد، وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية والعقل أيضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد أعيانا كثيرة، فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل إلى كثرة، وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد لا تختلف نسبته إلى أي واحد واحد من الحيوانات، أي واحد أحضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل الصورة بعينها وكانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن أي خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج أو جار مجرى الموجود من خارج، وإن لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال، وهذه الصورة وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية، وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن النفس الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز، إذا، أن تكون هذه =

ورابعة مراحل تأسيسه الضمني حدثت في مرحلة تأسيس علم العقائد وأصولها. ومن ثم فمؤسسه التأسيس الضمني الرابع هو الغزالي، فعبارة الاقتصاد في الاعتقاد ينبغي أن تفهم بإضمار كلمة «علم» ليكون العنوان الحقيقي هو «الاقتصاد في علم الاعتقاد»، بمعنى أن الاعتقاد لا يعلم بالدليل العقلي علم اليقين؛ إذ لا يعقل أن يكون الغزالي قد قصد الاقتصاد في الاعتقاد وهو ممن يبحثون عن الإيمان الذي هو غاية الاعتقاد التام. ومعنى ذلك أن «طور ماوراء العقل» لا ينطبق على الإلهيات الفلسفية

وحدها بل هو يشمل الإلهيات الكلامية. وإذا بقي عند الغزالي وهم العلم اليقيني موجودا في التجربة الصوفية أو في الذوق فمعنى ذلك أن هذا العرفان من الوجدانيات التي لا تنقل، ومن ثم فهو ليس علما أصلا؛ إذ الوجدانيات بمقتضى طبيعتها غير منقالة بل هي حال تماما كما يراها ابن خلدون في لطيفته التي ضمنها فصل علم الكلام من المقدمة وتعليقه على الشطحات الصوفية لمحاولة قول الوجدانيات التي هي بالطبع منافية لخاصيات التعبير اللساني في كتاب شفاء السائل. وكل استدراك على تأسيس علم العقائد وأصولها تطور في السعي إلى تأسيس علم التفسير التأسيس النظري الصريح: إشكالية العلم بالعلاقة بين الحقيقة (العلمية) واليقين (الديني) مضمونا وبين العلم والمعرفة شكلا.

فيكون التأسيس الصريح المستند إلى الاستدراك على التآسيس السابقة جميعا آخر مرحلة في اكتمال التأسيس النظري للفنون الأربعة وأصل أصولها. وذلك من المدخلين الممكنين للتأسيس من منطلق فلسفة النظر والعقد (محاولة ابن تيمية)، ومن منطلق فلسفة العمل والشرع (محاولة ابن خلدون): إشكالية العلم بالعلاقة بين التربية والسياسة مضمونا وبين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ شكلا.

[حاشية] = الصورة الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي هي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر، هو بالقياس عليها مثلها بالقياس إلى خارج. ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس إلى الخارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها. وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة أخرى، فالأمور العامة من جهة موجود من خارج ومن جهة ليست، وأما

شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثير هو محمولا على هذا الشخص بأن ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فامتناعه بين وسيزداد بيانا بل الأمور العامة من جهة ما هي عامة موجودة بالفعل في العقل فقط».

الفصل الرابع عشر

مسائل التفسير وعلاقتها بمنزلة علمه

فتكون المسائل التي يطلب علم التفسير علاجها من جنسين:

مضمونية هي: ١ ـ علاقة السلوك الظاهر بضوابط قانونية في الأعيان من حيث هي أفعال ٢ ـ علاقة السلوك الباطن بضوابط قانونية في الأذهان من حيث هي أحوال ٣ ـ علاقة الماهية بالوجود من حيث الأيسية ٤ ـ علاقة الحقيقة باليقين من حيث المعرفة ٥ ـ علاقة التربية بالسياسة من حيث العمل التاريخي.

شكلية هي: ١ ـ علاقة علم اللسان بعلم المنطق ٢ ـ علاقة علم النفس بعلم الأخلاق ٣ ـ علاقة الأنطولوجيا الصورية بالأنطولوجيا المادية ٤ ـ علاقة العلم بالمعرفة ٥ ـ علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ.

ومن المعلوم أن علم التفسير في تأسيساته الضمنية التي صاحبت تأسيس الفنون التي تأسست بالاستناد إليه بصورة ضمنية قد مر بمراحل عديدة قبل الصوغ النسقي لهذه الإشكاليات من خلال كلا الجنسين في آخر أنواعه أعني:

الجنس المضموني وتدرس أبعاده كلها ضمن دراسة علاقة التربية

بالسياسة، والثقافة بالاقتصاد، سواء أكانت تصوراتها دينية أم وضعية.

الجنس الشكلي وتدرس أبعاده كلها ضمن دراسة علاقة فلسفة الدين

والوجود الكوني بفلسفة التاريخ والوجود الإنساني سواء أكان تصورها مستندا إلى الدين المنزل أو الطبيعي.

فإذا قدمنا التربية والثقافة والوجود الكوني وفلسفة الدين (مجالات تعين الاستخلاف في الأرض) من دون استثناء السياسة والاقتصاد والوجود الإنساني وفلسفة التاريخ (مجالات تعين الاستعمار في الأرض)، وجدنا أهم مشاغل فكر ابن تيمية. وإذا عكسنا فقمنا بالتقديم المقابل في كل هذه الحالات، وجدنا مشاغل فكر ابن خلدون(١). ذلك أن التفسير قد كان تفسيرا بأداتي توضيح معاني النص القرآني مع غلبة الأول ثم غلبة الثاني أعني التفسير بالأثر الغفل(٢) وبالأثر المنقود(٣) ثم التفسير بعلم اللسان الموظف أيديولوجيا(٤)، وبعلم اللسان المنقود(٥)، ثم تلاه التفسير بتجربتي الحس الباطن أو التجربة الوجدانية (التصوف)(٦) وبالحس الظاهر أو التجربة العلمية(٧) (الكلام) ثم التفسير بذلك كله مجتمعا في «التأويليات الأواخر» بالمعنى الذي نحدده لاحقا (الفلسفة).

لكن قراءات القرآن التي استندت إلى مداخل هذه الفنون كانت فقهية ظاهرة، وباطنة ولاهوتية ظاهرة، وباطنة من دون أن تتبين فيها هذه المسائل التي وقع بها الاستدراك على التأسيسات الضمنية، والتي هي الإشكالات التي أحصيناها بوصفها عين المسائل التي تعلق بها العمل الفكري الذي ننسبه إلى صاحبي النقد الجذري في الفلسفة العربية: ابن تيمية وابن خلدون، وطبعا، فالاستدراك كان تصريحا بما كان ضمنيا، فما

وراء الأداتين ما وراؤهما الضمني لتحريرهما من التوظيف الأيديولوجي بآلية التأويل:

[حاشية] (١) وهذه المطالب من مدخليها هي التي أصبحت الهم الأول والأخير في الفلسفة الحديثة وخاصة في المثالية الألمانية.

[حاشية] (٢) مثل تفسير الطبري والواقدي والثعالبي.

[حاشية] (٣) مثل تفسير أبي محمد بن عطية وتفسير القرطبي نقدا للتفسير بالأثر.

[حاشية] (٤) مل تفسير الزمخشري.

[حاشية] (٥) مثل تفسير شرف الدين الطيبي نقد للكشاف.

[حاشية] (٦) مثل تفسير ابن عربي.

[حاشية] (٧) مثل تفاسير الإعجاز العلمي حديثا وكل التفاسير الصوفية فيها شيء منه ولكن بعلم عصرها الذي يمكنها من البناء على التشاكل بين ما يسمونه العالمين الكبير والصغير.

١ ـ هو علم التاريخ والعمران البشري والاجتماع الإنساني بالنسبة إلى التفسير بالأثر.

٢ ـ وهو علم اللسان والمنطق بالنسبة إلى ضبط تجربة السلوك الظاهر.

٣ ـ وهو علم النفس والأخلاق بالنسبة إلى ضبط تجربة السلوك الباطن.

٤ ـ وهو علم السياسة والاقتصاد والتربية والثقافة بالنسبة إلى تجربة الحياة الجماعية والفردية الظاهرة.

٥ ـ وهو علم الطبائع (عالم الضرورة) والشرائع (عالم الحرية) بالنسبة إلى غاية التفسير كله للعالم والله والتاريخ والإنسان.

ودون كل هذه العلوم، علوم هي العلوم الوضعية لموضوعاتها، أعني العلوم الجزئية التي تدرس الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية وتطبيقاتها التقنية والخلقية، وهي دائما «ما دون» تعتبر تلك «ما بعدا لها» أعني أنها علم موضوع لعلم ما بعد موضوع، وهذا النوع من العلوم الجزئية لا تكاد تقبل الحصر. وتطابق المدخلين: أعني من فلسفة الدين إلى فلسفة التاريخ، أو من فلسفة التاريخ إلى فلسفة الدين، ذلك هو العامل المشترك الذي يبين الوحدة العميقة بين فكر الرجلين وراء تكامل العنصرين الغالب أحدهما على الآخر منهما، فكلاهما أسس علمه على رؤية لفهم القرآن الكريم متحررة مما وصفنا من تحريف آل إلى قتل كل الفنون:

فابن تيمية وضع فلسفة وجود تؤسس لعلم آيات الآفاق من دون إهمال آيات الأنفس: قراءة القرآن الكريم بفلسفة دين مطابقة لأهم مبادئه تقديما للعناية بشروط استخلاف الإنسان في الأرض على استعماره فيها عند ابن تيمية.

وابن خلدون وضع فلسفة تاريخ تؤسس لعلم آيات الأنفس من دون إهمال آيات الآفاق: قراءة القرآن الكريم بفلسفة تاريخ مطابقة لأهم مبادئه عند ابن خلدون تقديما للعناية بشروط استعمار الإنسان في الأرض على استخلاف فيها.

لكن التقديمين يبقيان على التلازم بين الفلسفتين وموضوعيهما أعني

وظيفتي الإنسان في الكون مدخلين لفهم القرآن نزولا من استخلاف

الإنسان إلى استعماره في الأرض أو صعودا من استعماره في الأرض إلى استخلافه فيها. وبهذا المعنى فإن تاريخنا للفكر الإسلامي محوره قراءات المسلمين للقرآن التي لم تصل إلى غايتها إلا بفضل الدور المركزي الذي أدته مرحلة ابن تيمية بوضع السيميولوجيا العامة وابن خلدون بوضع السوسيولوجيا العامة، وهي بذلك مرحلة فاصلة طبقت المنهجية ذات القبلتين بالقياس على الماضي الإسلامي مباشرة والماضي الإنساني بتوسط الماضي الإسلامي فكانت مرحلة النقد الجذري بامتياز مع:

تركيز الأول على رأس المناهج الفلسفية (المنطق وما بعده من منطلق التحليلات الأواخر).

وتركيز الثاني على رأس المناهج الدينية (التاريخ وما بعده من منطلق «التأويلات الأواخر») (٨).

وذلك، بعد أن صارت الرأس الأولى شرطا في الرأس الثانية والرأس الثانية شرطا في الرأس الأولى لأن كل منهما أرخن العلوم الفلسفية ومنطق العلوم الدينية فبات التداخل بين المنهجيتين التحليلية المنطقية، والتأويلية التاريخية مشروطتين في كل علم. وكانت النتيجة الأساسية لهذا التطبيق فلسفيا وعقديا ما نصف هنا، فالغاية المعرفية كانت عند الرجلين هي إثبات أن آيات الآفاق والأنفس تثبت أن القرآن هو الحق، ومن ثم فهي تمدنا بالتدليل الفعلي على أن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول بمعنيين:

بمعنى أن العقل يجيزه حتى وإن لم يثبته إذا طبقنا طريقة المتكلمين: وهذا هو الحل الغالب على مناقشات ابن تيمية للفكرين الكلامي والفلسفي وحتى الصوفي المتفلسف لكونه جامعا أساسهما إلى أساسه. فبالإضافة إلى التسليم

الضمني بقدرة العقل المطلقة فيهما قدرته المقتضية لنفي الغيب يضيف التصوف قدرة الذوق المطلقة المقتضية لنفي العجاب والإطلاع المباشر على الغيب.

[حاشية] (٨) هذا المفهوم الذي وضعناه للبيان، التوازي بين إشكالية منهج التحليل وإشكالية منهج التأويل سيتبين معناه الدقيق خلال كلامنا في ما يلي من البحث عن نقد الميتافيزيقا عند الفيلسوفين ابن تيمية وابن خلدون.

وبمعنى أن العقل يرفع الحكم بخصوصه إذا قلنا بالنظرية النقدية التي تعتبر الغيب محجوبا عن العقل والعقل مقصورا دوره على الشاهد: وهذا هو الحل الغالب على مناقشات ابن خلدون للفكرين الكلامي والفلسفي وحتى التصوف المتفلسف للعلل نفسها الواردة في المعنى الأول.

والغاية العقدية كانت عندهما قد تجاوزت الخلاف بين فرقتي السنة المتنافستين، أعني السلفية (ممثلة بابن تيمية)، والأشعرية (ممثلة بابن خلدون)، ومن ثم فقد عادت السنة إلى وحدتها التي سعى إليها الأشعري عندما قطع مع الاعتزال وتأكد المنهج الكلامي التاريخي في مجالي تاريخ التجربة الدينية أو الكلام التاريخي، أي تاريخ السنن الدينية وتاريخ التجربة العمرانية، أو العلم التاريخي أي تاريخ السنن السياسية. وذلك في الحالتين قبالة المنهج الكلامي المنطقي (الميتافيزيقا الدينية سواء كانت من وضع الفلاسفة أو من وضع المتكلمين). فيكون ابن خلدون قد تحرر من انحراف الأشعرية المتأخرة وعاد بها إلى ما ألجأ الأشعري إلى التحرر من الاعتزال أعني:

إدراك حدود العقل ومن ثم فهم العلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهو ما يعني ضمنيا التمييز بين معنيين لمفهوم الغائب: المعرفي وأصل قيسه على الشاهد ظن الاطراد في الاستقراء الناقص، والغيبي وأساس قيسه على الشاهد رد الوجود إلى الإدراك.

وإسقاط قانون التأويل الذي يرد ما يعارض العقل إليه بالتأويل تسليما ضمنيا بأن ما لا يدركه العقل ليس بحقيقة بل هو مجاز: وهذا في الحقيقة الثمرة المضطرة لمستويي المبدأ الأول قيس الغائب على الشاهد المعرفي وقيس غيب الوجود على إدراك شاهده.

فكيف نكصنا إلى العلاج الميتافيزيقي فعدنا إلى ما تقدم على ابن تيمية وابن خلدون من الفكر المدرسي وذلك في الفنون بأصنافها الأربعة وبأصلها بعد محاولات المدرسة النقدية تحريرنا من هذين الدائين؟ إن النكوص إلى الميتافيزيقا في مجال النظر والعمل عاد من جديد خلال القرن الأخير من تاريخنا باسم إحياء العقلانية الاعتزالية والرشدية المزعومتين لتأسيس ما يسمونه بالعقلانية والعلمانية دون التنسيب الناتج عن المرحلة النقدية. وقد نتج عن هذا النكوص النظري والعملي عودة الفرقة داخل السنة في مجال

العمل لكون **الحركة السلفية والحركة الإخوانية** عادتا إلى ما قبل هذا التوحيد في الفكرين الحنبلي والأشعري. وهذان النكوصان هما جوهر الأزمة الحالية في فكرنا وحياتنا فعدنا أو نكاد إلى حربين أهليتين لا تبدوان قابلتين للحسم السلمي ما لم نحي المدرسة النقدية ونؤسس من جديد لعلم التفسير المحرر من الاستبدادين الزماني والروحاني:

الفرقة الأولى بين فرقتي السنة أعني السلفية والأشعرية

والفرقة الثانية بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية

هذا فضلا عن محاولات إحياء الحرب الأهلية بين الطوائف عامة وبين السنة والشيعة خاصة[9]. والملاحظ العجيب هو أن محاولي إحياء الأشعرية المتأخرة (التي هي تحريف لفكر الأشعري الذي لم يحيه حقا إلا ابن خلدون عودة إلى ما جاء في الإبانة) وأصحاب الأصولية العلمانية وكل الرافضة يتحالفون ضد السلفية السوية (أعني التي تسبق إلى السن فتقلد فعل السن لا السنن التي ستها فلا تمثل رد الفعل والفهم السيء لفكر ابن تيمية حصرا للدين في قشوره أو تحويله إلى أدنى أشكال الجهاد). والسلفية بهذا المعنى هي الوحيدة الباقية على منهج الستة في فعل السن[10] حتى وإن شابها الكثير من الجمود بسبب عزوفها عن الفكر

[حاشية] (٩) وهي حرب ليست جارية في الجماعة الدينية نفسها لأن التشيع لا يقبل الوضع في الدين نفسه مع التسنن من دون المقابلة المطلقة بين مقومات الدين فيهما. فدين الشيعة حتى أقلها تطرفا دين مختلف تمام الاختلاف عن دين السنة حتى أكثرها تسامحا لأن الخلاف في العقائد وليس في الشعائر. وطبعا فبمعنى الإسلام الفطري جميع الملل أمة واحدة منزلها ووضعيها، لكن بمعنى الإسلام كما جاء به القرآن والسنة لا يمكن أن يعتبر التشيع منه لأنه يلغي المبدئين الأساسيين اللذين بني عليهما طابعا الرسالة الكوني والخاتم:

فهي لا تكون كونية خاتمة إلا إذا توقف العلم المعصوم وكان الحكم فيها شورى بين المؤمنين لا ركنا من العقيدة إلا بمعنى الاعتقاد في أن الحكم متروك لاجتهاد الجماعة لرعاية أمرها بالاجتهاد لا بالاعتماد على عصمة

إمام أو وراثة عترة.

وإلا إذا أزيلت المؤسسة الوسيطة بين المؤمن وربه شرط الحرية العقدية والاجتهاد في الفهم الفردي لكلام الله لأن صوغ العقائد الرسمي إذا تجاوز الصوغ التعليمي لعرض مضمون القرآن والسنة خلال تربية النشء فصار مما ينبغي اعتقاده باعتباره الصوغ الوحيد الممكن يصبح قتلا لحرية المعتقد والفهم الشخصي اللذين لا يحاسب المرء يوم يأتي فردا يوم الدين إلا بمقتضاهما.

[حاشية] (١٠) فالسلف حتى بمعناه الاقتصادي هو تسبيق المال أو قرضه لطالبه ممن يريد قضاء شأن، وهو بمعنى التقدم في الفعل. والتقدم في الفعل إذا تكلمنا عن الماضي هو ما سبق في كل ما =

الفلسفي الذي تحققت شروطه من خلال اللقاء بين ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا للفرقة بين رافدي الفكر السني بمستوييه الفلسفي والديني. ولا بد، إذا، من الجواب عن السؤالين اللذين وعدنا بعلاجهما في عرضنا لتكوينية علم التفسير باعتباره العلم الرئيس.

السؤال الأول:

علل توقف الإبداع النظري والعملي

كيف تعطل فكرنا فلم يعد قادرا على الإبداع النظري والعملي في الفنون الأربعة، وفي علوم المجالات التي تشرع لها هذه الفنون أو تعلم ضوابطها القانونية، والخلقية، والعقدية، والعلمية باعتبار هذه الفنون ما بعدا لها؟ لو لم نبين صلة العلم الرئيس بالفنون الأربعة وما طرأ عليها من تحريف بسبب

تنازع زوجي العمل وزوجي النظر والصدام بين حلف الفقهاء والمتكلمين وحلف المتصوفة والفلاسفة لاعتبر ربطنا بين هذه المسألة وما حصل في هذا العلم الرئيس من انحراف جعله يصبح تفسيرا مذهبيا من التحكم الذي لا دليل عليه. لكن تاريخ فكرنا الديني يثبت أن التفاسير أصبحت مجرد قراءات هدفها التأسيس المذهبي للفرق بدلا من طلب العلم بالحقيقة نظريا واليقين عقديا، ومن طلب العمل بالحق عمليا والطمأنينة شرعيا، أعني بدلا من فهم فلسفة الوجود (كل العلوم النظرية)، وفلسفة التاريخ (كل العلوم العملية) الوجود والتاريخ اللذين يوجه إليهما القرآن الكريم الفكر الإنساني؛ إذ جعل آياتهما المجال الذي تتبين فيه حقيقة آياته: فحقيقة آياته تتبين بآيات الآفاق والأنفس. أما لماذا لم يكن بوسع الفكر العربي الإسلامي أن يتجنب ما وقع فيه من نكوص فجوابه ذو وجهين:

أحدهما هو بنية المعيق الفعلي لفاعلية الفنون في الأعيان

والثاني هو تعين الإعاقة الرمزي إذ يتحول إلى بنية في الأذهان.

أما البنية المعيقة في الأعيان فهي المناخ الذي وصفنا، والذي كانت ثمرته المرة إيقاف العلاقة بين هذه الفنون وموضوعاتها، لانشغالها

[حاشية] = مضى، وإذا تكلمنا عن الحاضر هو ما يسبق كل ما سيأتي في المستقبل، والناقة السالفة هي التي تسبق غيرها في ورود الماء، لكني المفهوم حرف فصار تقليد الماضي بدل السبق في الماضي أو في الحاضر، وحتى بالعامية فالسالفة هي الخبر الجديد.

بالصراع في ما بينها على السلطان على الضمائر بعلوم زائفة بديلا من العلوم التي هي موضوعاتها الحقيقية: كالسحر، والتنجيم، والجفر، والسيمياء،

والكرامات، والأدعية وكل ضروب الدجل، بعد أن أصبح تسفيه العقل وتخريف النقل ثقافة عامة، وأما تحول هذه البنية المعيقة إلى بنية رمزية ثابتة في الأذهان والذي أزال من عناية الفكر والعقل كل اهتمام بموضوعات الفنون وفاعلياتها فهو الانكماش الذي جمد البنية الرمزية فحولها إلى ثقافة تقضعت بصورة تامة عن محيطها الطبيعي (إلغاء البحث في العلوم الطبيعية بصورة شبه مطلقة) والتاريخي (إلغاء البحث في العلوم الإنسانية بصورة شبه تامة). فضارت الحضارة حالة موات جعلت العمران البشري خارج التفاعل مع العالم والتاريخ.

وما أطلقنا عليه اسم المدرسة النقدية هو محاولة فتح بعض الثغرات في هذه الشرنقة الرمزية والثقافية التي أخرجت المسلمين من كل اتصال بعلم في العالم الطبيعي والتاريخي فأوقفت التفاعل معهما وأدخلتهم في علاقة مع عالم السحر والأساطير أداتي السلطان الروحي الذي حرف الوظيفة التحريرية للدين وعالم العنف والأباطيل أداتي السلطان الزماني الذي حرف الوظيفة التعاونية والتآنسية للحياة الجماعية. وأصبح نظام الحياة الإسلامية نظام التآزر بين الاستبدادين الروحاني والزماني ممثلين بالفكر الفقهي والصوفي عمليا وبالفكر الكلامي والفلسفي نظريا، فكان سعي هذه المدرسة النقدية إلى تعرية هذه الانحرافات يحاول أن ينشئ بالتدريج مسالك من المقاومة أوصلت إلى بداية تفسير يحرر من انحراف الفنون الأربعة ويعيد المسلمين إلى علاقة التفاعل التقني (استعمار الإنسان في الأرض)، والخلقي (استخلاف الإنسان في الأرض) مع العالمين الطبيعي والتاريخي:

فعمل ابن تيمية العلمي سعي إلى إنهاء علل الصراع النظري بين الكلام

والفلسفة بالأصالة، وبين الفقه والتصوف بالتبعية في المسألة النظرية بمجرد أن وضع علم الموضوع الذي يتعلق بأمر الصراع على السلطة التربوية والثقافية فيها جميعا. ومن ثم فهو قد فتح باب العودة إلى مقومات الفعل الرمزي خاصة من صورة العمران ومن مادته، الصورة والمادة اللتين هما عين ما وصفه القرآن كذلك بآيات الآفاق والأنفس: التربية والثقافة.

وعمل العلمي ابن خلدون سعي إلى إنهاء علل الصراع العملي بين

الفقه والتصوف بالأصالة، وبين الكلام والفلسفة بالتبعية في المسألة العملية، بمجرد أن وضع علم الموضوع الذي يتعلق به أمر الصراع على السلطة السياسية والاقتصادية فيها جميعا. ومن ثم فهو قد فتح باب العودة إلى مقومات الفعل الفعلية خاصة من صورة العمران ومن مادته، الصورة والمادة اللتين هما عين ما وصفه القرآن بآيات الآفاق والأنفس من حيث وجودها في الأعيان: الحكم والاقتصاد.

وبالمقابل مع ذلك ندرك ما كان معيقا إذا حددناه بالقياس إلى ما دعا إليه القرآن في ما يتعلق بعاملي فاعلية العمران من صورته ومادته في الأعيان وبعاملي فاعلية العمران من صورته ومادته في الأذهان.

فالفكر الذي ينقده ابن تيمية وابن خلدون لم يبحث في فلسفة الدين القرآنية التي حرفتها إلهيات علم الكلام وإلهيات الفلسفة فجعلتاها تصبح خطابا أيديولوجيا يدافع عن مذاهب طائفية همها الأول والأخير ليس فهم حقيقة الإيمان بل نظم عقيدة للسيطرة على الضمائر: وهذا هو سر الثورة التيمية على هاتين الإلهياتين.

وما نتج عن هذا الإهمال الأول قتل التربية العلمية التي تمكن من استعمار

الإنسان في الأرض، لأن القرآن الكريم بنى تكوين الإنسان فيها على نظرية مثل متعينة في الوجود الفعلي ببعديه الوجداني والوجودي، ومن ثم على دليل العلم بالتجربتين الوجدانية والحسية مع الفصل البين بين العلمين النسبي والمطلق ومن ثم بين عالمي الشهادة والغيب. لكن التحريف الكلامي والفلسفي حصر العلم في الجدل اللفظي التحليلي عديم الصلة بالتاريخ الفعلي للعمل الإنساني للفقهاء، والشطح الذوقي التأويلي عديم الصلة بالتطور الروحي الإنساني للمتصوفة.

والفكر الذي ينقده ابن خلدون وابن تيمية لم يبحث في فلسفة التاريخ القرآنية التي حرفتها نظريات العمل الكلامية والفلسفية فجعلتها تصبح خطابا أيديولوجيا يدافع عن مذاهب طائفية، همها الأول والأخير ليس فهم حقيقة السياسة بل نظم خرافة «جفرية»، (الجفر هو نوع من التنجيم لتوقع أعمار الدول وأول من كتب فيه الكندي)، لمساعدة الأسر الحاكمة وصلا للرمزية العددية ما يرفضه القرآن رفضا قاطعا أعني التنجيم: انظر فصل الجفر في المقدمة.

وما نتج عن هذا الإهمال الثاني هو قتل التربية الخلقية التي تمكن من استخلاف الإنسان في الأرض لأن القرآن الكريم بنى تكوين الإنسان فيه على نظرية أمثال نموذجية متعينة في التاريخ الفعلي ببعديه الوجداني والوجودي ومن ثم على دليل العلم العملي بحصيلة التجربتين نفسها. لكن التحريف الفلسفي والكلامي حصر العمل في الاستبداد الحكمي لسلطان الأمراء الزماني والاستبداد التربوية لسلطان العلماء الروحاني فأصبح التاريخ صراع فرق طائفية وعصبيات بدوية وقتل فعل الإبداع الحضاري من أصله.

ولما كان القرآن الكريم يؤسس الاعتماد في تكوين الإنسان على سلطة الحجة لا على حجة السلطة أصبح التاريخ الإسلامي كله في النظر والعمل على حد سواء منافيا لفلسفتي القرآن الدينية والتاريخية. والمعلوم أن سلطة الحجة في القرآن كانت ولا تزال دائما من عبر التاريخ (الأمثال)، أو من وقائع الطبيعة (المثل). ومن ثم موقفه الرافض للإقناع بالمعجزات التي يعتبرها وسيلة للتخويف وليس للإقناع واستبدلها بالدعوة العقلية إلى تبين الحق من خلال آيات الآفاق (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم الطبيعي) وآيات الأنفس (ولا يكون ذلك ممكنا من دون العلم بالعالم التاريخي).

وبهذا المعنى فتحريفات الفنون الأربعة اجتمعت في تحريف العلم الرئيس أو التفسير، ومن ثم فالبحث في تحريف فلسفة القرآن هو المبحث الجامع لكل التحريفات التي يعالجها ابن تيمية وابن خلدون في نقدهما الجذري لهذه الفنون الأربعة، ذلك أن موضوع البحث يصبح الجواب عن سؤال: ما الأمر الذي جعل الثقافة العامة الدالة على فلسفة القرآن ببعديها، أعني: فلسفة الدين، وفلسفة التاريخ تنتقل من:

الفعالية المبدعة علما بالاستناد إلى الاجتهاد تواصيا بالحق، لمعرفته المعرفة العلمية إلى التقليد البليد وحفظ المتون من دون الخروج منها إلى ما من المفروض أن يكون موضوع التجربة التي تمكن من جعلها علما.

ومن الفعالية المبدعة عملا بالاستناد إلى الجهاد تواصيا بالصبر، لتحقيقه التحقيق الخلقي إلى استسلام الأنعام للطغيان الداخلي والخارجي والقبول باستبداد الأمراء الزماني واستبداد العلماء الروحاني.

لتصبح ثقافة المسلمين التي هي بالجوهر ثورة نظرية وعلمية نكسة في المجالين اللذين قتلهما ما سنصف في أسئلتنا حول انحراف علوم الإسلام

الخمسة؟ وكيف تحول المسلمون إلى أمة الجهل (ضد العلم بحكم سيطرة الجهل على علمائها مثلما يتبين من هذا البيان)، والجاهلية (ضد الحلم بحكم سيطرة النزوات على أمرائها مثلما يتبين من طبيعة المخاطب بهذا البيان)، عبر التحريف المادي (الوضع الغالب على مستعملي الحديث في معاركهم الدونكيخوتية)، والتحريف المعنوي (التأويل السطحي الغالب على مستعملي القرآن في المعارك نفسها) الذي فرضته النخب المتكلمة باسم الدين سلبا (العلمانيون) أو إيجابا (الأصلانيون)؟

وبين أن ما أصاب العلم والعمل في الحضارة الإسلامية من فساد لا يقبل العلاج في تعليق من هذا الجنس مهما حاولنا تعميقة وإطالته، لذلك فمن أراد أن ينظر في علاجي لمعضلات ما أصاب العلوم الإسلامية نظريها وعمليها من فساد فليعد إلى بعض ما خصصناه لهذه الإشكالية(١١). وحتى لا تكون الإحالة غامضة سأكتفي بالإشارة إلى مورد العلاج ومبدإ الانفراج الممكنين من وجهة نظرنا. فالنص الديني في الإسلام مؤلف من بعدين كلاهما مضاعف. وجميع الأبعاد تدور حول فلسفة التاريخ وما بعده ويتبعهما كل علوم الدنيا باعتبارها أدوات فعل الإنسان في التاريخ في صلتها بفلسفة الدين وما بعدها ويتبعهما كل علوم الدين باعتبارها أدوات وصل فعل الإنسان في التاريخ بيوم الدين.

فأما البعد الأول فهو القرآن الكريم بمستوييه التاريخي (القرآن المدني) وما بعد التاريخي (القرآن المكي).

وأما البعد الثاني فهو الحديث الشريف بمستوييه التاريخي (الحديث العادي) وما بعد التاريخي (الحديث القدسي).

والعناصر الأربعة (القرآنان والحديثان)، آيات من القوة الثانية بالمقابل مع علوم الآيات الكونية، وعلوم الآيات التاريخية التي هي آيات من القوة الأولى، وتدور النصوص الأربعة على ضربين من تعين التاريخ البشري والكوني:

[حاشية] (١١) كما في كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين أو كتاب وحدة الفكرين الديني والفلسفي أو كتاب تجليات الفلسفة العربية أو كتاب إصلاح العقل في الفلسفة العربية.

١ ـ فأما الضرب الأول فهو التعين الحالي من حيث هو تاريخ حي في التجربة المحمدية، إبداعا لشروط تحقيق القيم الإسلامية تحقيقا يتساوق فيه الصوغ الرمزي في تنجيم النصوص والتحقيق الفعلي في بناء التاريخ.

٢ ـ وأما الضرب الثاني فهو التعين الماضي متعينا في القص التاريخي لتجارب الرسل والأمم السابقين، استقراء لسنن الله التي لن تجد لها تحويلا ولا تبديلا مع تأويلها (بمعنى تحقيق الشيء في الواقع الفعلي)، بتحقيق نظائرها في التجربة الحية التي يتصاحب فيها الصوغ النصي والتحقيق الفعلي للتاريخ من حيث هو تعين للمتعالي الديني في المحايث السياسي.

فيكون النص الديني الإسلامي الخاتم، بآياته ذات القوة الثانية، ذا مركز يدور حوله هو السعي الفعلي لتحقيق القيم في التاريخ والوعي التاريخي بهذا التحقيق من خلال استعادة التجارب الإنسانية استعادة تحللها وتفهم دلالاتها فهما رمزيا وفعليا من أجل الفهم والاقتداء وبالنقد من أجل

التجاوز والإصلاح. والسعي والوعي كلاهما مؤلف من مستويات علاج أربعة: اثنان مؤسسان للتجربة الروحية الشخصية (الحديث القدسي) والجمعية (القرآن المكي)، واثنان مؤولان لشروط التحقيق ومقدمان للتعليمات الضرورية للتحقيق في التجربتين الشخصية في صلتها بالجمعية (الحديث العادي) والجمعية في صلتها بالشخصية (القرآن المدني).

لكن إهمال فكرنا لهذه الأبعاد منذ البدايات جعله يغفل عما صاحبها من تحرير البشرية من الطاغوتين الروحي (جهل العلماء) والزماني (جاهلية الأمراء) فآل الأمر بالمسلمين أن يقعوا في ما وقع فيه غيرهم من الأمم التي قصها القرآن وأدى إلى سقوط الحضارة الإسلامية في مطبات كل التجارب التاريخية المحكومة بقوانين الصراع الدنيوي الخالص بين أقوام وأشخاص، ليس لبعضهم من الدين إلا الاسم ومن قيمه إلا المتاجرة بها، ولبعضهم الآخر من الفلسفة إلا الاسم ومن قيمها إلا المتاجرة بها كذلك. ولما كانت هذه النصوص كما أسلفنا آيات من القوة الثانية (القرآن والحديث) لكونها قولا في آيات من القوة الأولى (علم التاريخ وعلم العالم)، فإن العلوم الإسلامية كان من المفروض أن تكون علما بظاهرات القوة الأولى بهدي من ظاهرات القوة الثانية لا اقتصارا على هذه من دون

تلك أو تلك من دون هذه. فإذا تم ذلك امتنع أن يصبح كل علم من العلوم الخمسة التي أشرنا إليها في كلامنا عن الفساد الذي طرأ عليها في صراع مع البقية عامة ومع رديفه خاصة.

فلا يكون الفقه مثلا في صراع مع التصوف، ولا الكلام مع الفلسفة ولا فلسفة التاريخ والوجود مع أي منها ولا أي واحد منها مع الأربعة الباقية،

فكل واحد من الفنون الأربعة الجزئية يهتم بمستوى من مستويات القول التي أشرنا إليها. والخامس ينظر في علاقتها ببعضها وفي شروط حفظها لوحدتها من منظور الآيات ذات القوة الثانية أو من منظور الآيات ذات القوة الأولى بداية في الحالتين لينتهي إلى المنظور المقابل غاية فيهما. فالكلام مثلا ينظر إلى الآيات ذات القوة الأولى (الظاهرات الكونية) من منظور تأويل معين للآيات التأسيسية ذات القوة الثانية (القرآن المكي) والفلسفة تنظر إلى الآيات التأسيسية ذات القوة الثانية من منظور تأويل معنى الآيات ذات القوة الأولى. والنسبة نفسها نجدها بين الفقه والتصوف ولكن بالنسبة إلى نوعي الحديث خاصة باعتباره التفسير النبوي للقرآن في صلتهما بالظاهرات التاريخية.

السؤال الثاني

علل المنزلة التي يشغلها الصوغ الرمزي لشروط الوجود الإنساني

لكن تعليل دور القرآن بالحالة الخاصة في تاريخ الفكر الإسلامي لا تثبت كلية ما ننسبه إلى النصوص ذات الدور التأسيسي في الحضارة الإنسانية؛ إذ إن هذا الدور قد لا يكون إلا من خصائص النموذج الإسلامي. لذلك فلا بد من تعليل كلي يثبت أن دور الفعل المؤسس من حيث هو مؤسس لا يمكن أن يكون إلا تفسير نص ولا يمكن أن يكون إلا متقدما في عملية الفهم الإنساني بصرف النظر عن كون الحضارة كتابية (كالحال في الأديان التي يقصها القرآن جميعا) أو غير كتابية (كالحال في كل الأديان الطبيعية أسطورية الطابع أو حتى الملاحم الإنسانية المؤسطرة).

ولولا هذا الطابع الكلي لما وضعنا علم التفسير في هذه المنزلة

فلسفيا، فلو كان العلم التحليلي قابلا لأن يبدأ قبل حسم إشكالية العلم التأويلي المحدد لمنزلة الإنسان وعلاقته بالعالم وبما بعده في منظور هذا الإنسان لكان منطلق المعرفة الإنسانية من نصوص مؤسسة خلفا: فالدور الهرمينوطيقي في كل عمل الفكر الإنساني النظري والعملي هو عينه ما نعنيه بتقدم النص والرمز المؤسس، بالرغم من كون فهمه هو بدوره خاضعا للدور الهرمينوطيقي تقدمه على العلاقة المباشرة بالوجود المظنون عريا عن الوسيط الرمزي بينه وبين فعل إدراكه فهما هرمينوطيقيا ضمنيا قبل التفسير العلمي لأي أمر.

فتقدم التأويل الهرمينوطيقي (أعني رؤية الوضعية الانطلاقية رؤية معينة ضمنية أو صريحة) هذا تقدمه الذي يقتضيه التحليل هو الذي يجعل العلم الرئيس في كل حضارة هو العلم المؤسس لفنونها الأربعة التي من جنس ما وصفنا، سواء كانت دينية منزلة أو دينية غير منزلة أعني ما يشغل منزلة الدين المنزل في الحضارات التي لا يقول تراثها بمفهوم النبوة. لكن هذا المبدأ يجعلها بالضرورة قائلة بما يقرب منها بتوسط نظرية العبقرية الأدبية أو البطولة الخلقية أعني نظرية الأبطال المؤسسين بالمعنى الذي تتضمنه أساطير الأمم غير الكتابية. ودعوى المقابلة بين الكتب السماوية والأساطير بمعيار اعتقاد أصحاب الأولى في إطلاقها وقابلية أصحاب الثانية للتحرر منها بتأسيس ما يسمى بالفلسفة القاطعة مع الأسطورة من أوهام الفلاسفة القائلين بالوضعانية العلمية المقابلة بين خيال الإبداع في المجالين العلمي والأدبي أعني الناظرين إلى الإبداع الفلسفي بعد تجمده في ما يتصورونه حقائق علمية.

فلا وجود لإبداع فلسفي من دون هذه الصلة بالإبداع الأسطوري للكيانات الرمزية التي تحدد العلاقات المثالية بين المفهومات المجسدة في حدها الذي يصبح اسما رامزا لمعنى معين. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تقطع مع الأسطورة بل هي تعيد تأويلها تماما كما يفعل أصحاب الكتب المنزلة، بل إن نظرية الكتاب وخاصة اللوح المحفوظ هي الحل الوحيد للخروج من مأزق الدور الهرمينوطيقي. فإذا كان كل فهم مسبوق بفهم فإن الحل الذي وجده العقل الإنساني هو وضع المعاني المتقدمة على كل فهم في ما يفيد الفهم المطلق أو العلم المطلق أي اللوح المحفوظ الذي يكون

في آن بداية كل فهم وغايته. والفرق هو أن أصحاب الأسطورة نقلوا ما يمكن نقله منها من القوة إلى الفعل وأصحاب الكتب المنزلة عجزوا عن ذلك بسبب ما وصفنا من نزاع بين الفنين النظريين والفنين العلميين وما حصل من تحالف آل إلى الكساح النظري والعملي. وحتى نفهم هذه الظاهرة الملازمة لفاعلية العقل الإنساني علميا وإيمانيا من حيث النظر وعمليا وشرعيا من حيث العمل فلننظر في فرعي الجواب عن السؤال الثاني الذي يتفرع حتما إلى مشكلين لم يغيبا عن بال فيلسوفينا:

الفرع الأول يتعلق بتحصيل المعرفة وتراكمها (وهو إبستيمي يحدد درجات العقد المعرفي الذاتي وإبستيمولوجي يحدد معايير الحقيقة المشتركة بين الذوات). فهذا التحصيل يفترض فهما متقدما أي دور العلاقة بين السابق واللاحق في كل علم أعني ما يسمى بالدور التأويلي. وفي ذلك تكمن ضرورة حسم إشكالية الفهم والتأويل قبل حسم إشكالية التفسير والتحليل، ومن البين أن منطلقات كل تحليل علمي لأي بحث ذي موضوع مقدر

ذهنيا بصورة مطلقة أو بإضافة إلى وضع نموذج لدرس ظاهرة معينة تكون هذه المنطلقات دائما مسلمات تتألف من حدود هي بسائط نظرياتها ومن قوانين مؤلفة هي قواعد الوصل بين البساط كلها تتأسس على وضع تأويلي معين إما للمقدرات الذهنية بإطلاق أو لها بالإضافة إلى فهم معين للظاهرة التي يريد العلم نمذجتها ليتعامل معها التعامل النظري.

فهناك إذا، وضع لبنية مجردة ثم تحديد لقيم متغيراتها لتكون ذات موضوع معين، وتلك هي العملية التأويلية الضرورية التي تمد الشكل المجرد بالمضمون الذي يتوكأ عليه الحدس ليتقدم في عملية الإبداع العلمي. وعليه يقاس كل إبداع هو بالجوهر استقراء لتعين ما يكون إما من إبداع المبدع أو مفروضا عينا من أعيان الوجود. والنمذجة الرمزية تعتمد على بناء نموذج من الرموز يفترض محاكيا بنيويا للمرموزات التي يراد علمها سواء كانت هي بدورها من الإبداع الخيالي المحض فتكون محاكاة لموجود في الأذهان (مثل الرياضيات) أو موجودات ليست من إبداع الباحث فتكون محاكاة لموجود في الأعيان (مثل الفيزياء).

وهذه المقدرات العنصرية وقوانين تأليفها تطابق خاصة كونية في كل لغات العالم سواء كانت لسانية (كالحروف في الكلمات والكلمات في

الجمل والجمل في النصوص والنصوص في كل المصنفات العلمية أو في الموسوعات... إلخ) أو غير لسانية (كالألوان في الرسم أو الأشكال في النحت والعمارة أو الأصوات في الموسيقى)، بحيث إنها البنية الشارطة لكل ترميز ومن ثم فهي البنية المتقدمة على كل فهم وتفسير. وهو معنى تميز آدم بتعليم الله له الأسماء كلها والبيان، ذلك أن الترميز مشروط بما

يحقق الفائدة منه أعني أنه مشروط بأن يكون عدد الروامز متناهيا وعدد المرموزات لا متناهيا. فيقتضي ذلك حتما منطق التواليف الرياضية، ومن ثم فالترميز مشروط بأن يكون مؤلفا من عناصر محدودة بتواليف لا تكاد تنحصر هي أداة الوصل بين الروامز والمرموزات..

الفرع الثاني يتعلق بتوصيل المعرفة بين المتساوقين في الزمان، أعني أبناء العصر الواحد أو المتوالين فيه أعني الأجيال المتوارثة سواء كانت من الحضارة نفسها أو من حضارات مختلفة بأنظمة رموز مختلفة (وهو تدريسي يحدد كيفيات التبليغ لشخص بعينه وتربوي يتعلق بمعايير تكوين الأشخاص علميا). وإمكان مثل هذا التواصل بين الحضارات ذات الأنظمة الرمزية المختلفة من أكبر الأدلة مثله مثل الترجمة على أن ما يتعلق به الفكر الإنساني يكون خصوصيا من حيث هو دال ومدلول في الوظيفة التعبيرية على ما يراد قوله من كليات متجاوزة للخصوصيات، ولأن العقل الإنساني يصوب عنايته إلى هذه الكليات يصبح بوسعه أن يمكن الحضارات ذات الأنظمة الرمزية المختلفة من الحوار والتواصل: ذلك أن الواحد المشترك بين البشر له خصوصيات الوظيفة التعبيرية، أعني اختلاف اللغات مثلا بل هو كل اللغات تخضع للآليات نفسها التي تعبر بها (لا بد لها من عناصر محدودة وقواعد تأليف محدودة لكي تقول ما لا حد له)، وهو كذلك كون كل ما يمكن للإنسان أن يفهمه لا يمكن أن يصل إليه إلا بتوسط هذا النظام الرمزي ذي القوانين الواحدة عند جميع البشر. الآليات الرمزية الكونية أو السيميولوجيا، هي إذا، حقيقة الواحد بين الحضارات وهي عين حقيقة الإنسان على الأقل في معناه القرآني من

حيث هو من علم الأسماء كلها والبيان وكلف باستعمار الأرض والاستخلاف فيها بواسطة هاتين القدرتين وما يترتب عليهما من علوم وفنون.

إن التوصيل (في التعليم) والتواصل (المتجاوز لاختلاف الأنظمة الرمزية)، يفترضان تجاوز خصوصية الرمز الحامل والمعنى المحمول إلى ما يجعل التوصيل والتواصل ممكنين ومن ثم فهما يفترضان دور العلاقة بين الدال والمدلول الخصوصيين بالمتخاطبين من الحضارة نفسها في التوصيل بين الحضارات وبدور العلاقة بينهما وبين الكليات التي تصبح المعاني الخصوصية في علاقتها بها وكأنها رموز من الدرجة الأولى إلى مرموزات من درجة أسمى. ولنسم هذا الدور بالدور الدلالي وهو دور مضاعف لأنه يتعلق بعلاقة الرمز الذي يخبر عن مرموز سواء كان المرموز رمزيا من الطبيعة نفسها أو من طبيعة رمزية أخرى ضمن الحضارة نفسها ثم بين الحضارات المتواصلة. وكل ما يفترضه بعضهم من علاقة مباشرة بين أمر من طبيعة رمزية وأمر من طبيعة غير رمزية بإطلاق هو ما ننفيه نفيا قاطعا: فكل توصيل أو تواصل يكون في حال التعالق بين الأنظمة الرمزية حتى وإن كان الفكر ملتفتا بعنايته إلى ما يفترض من المعاني في الأذهان أو الأشياء في الأعيان، وذلك لأن الوجود عندنا كله آيات أعني معنى شاملا لكل أصناف الموجودات من حيث هي آية أي محيلة إلى غيرها، سواء كان ذلك موقعها في نظام الوجود أو أصل نظام الوجود.

إن الذين يتوهمون الفكر الإنساني قابلا لأن يكون في صلة مع شيء غير رمزي لا يفهمون أن تصويبه عنايته إلى شيء في الذهن أو في العين يجعل

ما تلتفت إليه العناية الفكرية هو بدوره رمزا. وعدم الفهم هذا يعود إلى ظنهم الموجودات كيانات من طبيعة غير رمزية لحصرهم الرمز في نوع واحد هو الرمز الذي يضعه الإنسان. لكنهم مع ذلك يفعلون عكس ما يظنون؛ إذ هم يبحثون عن قوانين علمية قابلة للعبارة الرمزية التي من صنع الإنسان بالرغم من علمهم أن هذه القوانين ليست كائنات مادية ولا هي مجرد مبدعات ذهنية أو مقدرات ذهنية بلغة ابن تيمية: فهي ليست الأعيان التي يلتفت إليها الذهن عند نظره في المعاني التي هي أعيان منها. وإذا، فهذه المعاني المطلوبة من الالتفات إلى الأعيان المدركة حسيا في حالة النظر في الموجود في الأعيان لا في الأذهان هذه المعاني كلمات أو آيات بالمعنى القرآني للكلمة، ومثلها أعيانها التي هي الموجودات ذات التحيز المكاني والزماني والجرم المادي: فهي بهذا المعنى دوال لتلك المعاني التي هي المدلولات ومن ثم فهي ليست ما يقابل الرمزي بل هي عين تعيينه الرمز أو الوجه الدال منه. إنها كلمات وآيات والإنسان لا يدركها إلا بما يصدر عنها من إشارات رمزية مرجعة إلى

المعاني الكلية التي هي حواملها العينية، وذلك هو ما يتلقاه الذهن من وراء ما تدركه الحواس من آثار يؤولها ويضعها في تلك الذوات بوصفها صفات لها.

وتلك هي العلة الثانية التي تجعل أول لقاء بين الفكر والوجود لا يكون إلا رمزيا أي بين حدين مجهولي الطبيعة، يتواصلان بما يصدر عنهما من بث وتلق رمزي دائما: والذهن الإنسان جهاز تلق وبث في العملية الرمزية التي تتقدم على كل فهم وتفسير. وعلم هذه العلاقة بين الحدين مجهولي الطبيعة

هو السيميولوجيا، والتواصل الوجودي بين الرامز والمرموز، وبات الرمز ومتلقيه هو حقيقة الإنسان التي لأجلها استحق الاستخلاف بنص القرآن (القدرة على التسمية كلها) بالرغم مما يوصف به من إفساد في الأرض وسفك للدماء. ولأن ذلك كذلك، فإن الرسالة الخاتمة ينبغي أن تكون من جنس هذه الحقيقة أي أن يكون خطاب الله لإنسان النظام الرمزي الأسمى في الوجود النظام الذي هو آية الآيات: وتلك هي المعجزة الوحيدة للرسول الخاتم، وبذلك نفهم لم ينبغي أن يكون علم التفسير هو العلم الرئيس الذي تنبع من فهمه الفنون الأربعة، ويساعد على فهمه علمها السوي في قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية) والأنفس (العلوم الإنسانية). وذلك ما كان علينا بيانه؛ إذ به يتبين أنه لا يمكن الولوج إلى مسائل الوجود فضلا عن إيصالها إلى من نريد أن نعلمه بما حصل خلال هذا الولوج إلا بعد علاج مسائل ما سماه ابن خلدون بحجب الوجود، حجبه الحائلة دونه بالرغم من كونها هي أدوات الولوج إليه الوحيدة الممكنة أعني أدوات العبارة عن الوجود(١٢).

[حاشية] (١٢) نص ابن خلدون في الباب السادس، الفصل السابع والثلاثون بعنوان «في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته،» فقرة الفكر الإنساني، ص :٤٦٠ «فلا بد أيها المتعلم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك: فأولا دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق ثم تلك المعاني مجردة في الفكر اشتراكا يقتنص بها المطلوب

بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه. وليس كل أحد يتجاوز هذه، المراتب بسرعة ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر في اشتراك الأدلة بشغب الجدال والشبهات فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله».

المقالة الثامنة

نقد الإلهيات وبداية الخروج من المأزق النظري والعملي

أين ينبغي أن ننزل النقد الذي كانت بدايته ذات الدلالة مع الغزالي والذي بلغ ذروته مع ابن تيمية وابن خلدون غايتي الإبداع العربي الإسلامي في الفلسفة النظرية والعملية إلى حد الآن بالإحالة إلى مرجعيتي موازنتا أعني في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية إلى غايته وفي تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة؟ وكيف نفهم صلة هذا النقد بما تدل عليه دوافعه من مناخ ثقافي اجتماعي موجه لهموم الفكر وبنضوج الفكر الفلسفي في المسائل المعرفية والوجودية على مستويي النظر والعمل؟ هل كان نقد الغزالي للإلهيات الفلسفية مجرد دفاع كلامي عن مذهبه كما يدعي ابن رشد في تهافت التهافت أم إن إشكاليات الفنون الأربعة التي يجمعها أصل واحد هو صلة فهم الوجود بفهم القرآن وصلة فهم القرآن بفهم الوجود كما ذكرنا هي المنطلق فيكون عمل الفكر العربي الإسلامي سعيا إلى فهم مدلول الآية الكريمة: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط﴾ [فصلت: ٥٣-٥٤].

اجتمعت مسائل الفنون الأربعة التي تنازعت مجالاتها بالتزاوج المتزاحم بين الفنين العمليين (التنازع بين فقه الظاهر وفقه الباطن)، وبين الفنين النظريين (التنازع بين الكلام والفلسفة)، وعقدت الحلف بالتزاوج المتقاطع بين العملي والنظري التابعين لسلطان الظاهر (الحلف بين فقه الظاهر والكلام) وبين العملي والنظري التابعين لسلطان الباطن (الحلف بين فقه الباطن والفلسفة)، فأنتجت مناخا من الاستبداد الشامل لوجهي الحياة الزمانية والروحية آلت إلى الموت الذي أشار إليه الغزالي بما في عنوان

كتابه إحياء علوم الدين، من معنى ضديد يفيد أن هذه العلوم كانت في عصره ميتة. ولكن الشروع في تشخيص الداء ومحاولة الخروج من المأزق يمثلها البدء في النقد إلى السمو بالنقد إلى المستوى الفلسفي الأرقى؛ إذ هو تعلق بكل مسائل الإلهيات العامة وفروعها الخاصة الثلاثة. لذلك اعتبرنا نقد الإلهيات المنطلق الحقيقي للخروج من أزمة الفكر الإسلامي لما يتضمنه من فائدتين تعالجان المناخ الذي وصفنا، فتحرران الفكر الإسلامي من علله الدفينة:

فأما الفائدة الأولى فتتعلق بفهم طبيعة الفساد الذي طرأ على الفنون الأربعة التي وصفنا تكوينيتها ما كان منها ذا مرجعية نقلية أو ذا مرجعية عقلية.

وأما الفائدة الثانية فتتعلق بشروط إصلاح النظام السياسي والتربوي (وجهي صورة العمران الفعلي والرمزي بلغة عبد الرحمن بن خلدون)، وبشروط إصلاح النظام الاقتصادي والثقافي (وجهي مادة العمران الفعلي والرمزي باللغة نفسها).

والمعلوم أن الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الإسلامية ليس بالأمر

الجديد، فمشروع إحياء علوم الدين الذي حاول الغزالي تحقيقه يمكن أن يعد غاية مراحل الصياغة الصريحة للمسألة، بالرغم من أن الحل اقتصر عنده على فهم ضيق للعلوم من منظور أضيق هو منظور الإحياء بجذوة العاطفة الذوقية مضمونا (عارية من التصوف) وبنسقية المنهج المنطقي شكلا (عارية من الفلسفة)، ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمن بعدي كل عملية إصلاح جادة:

فهو أولا، يتضمن نقدا نسقيا للحال التي آل إليها حال العلوم الإسلامية وخاصة علمي فقه الظاهر والكلام وأصولهما.

وهو ثانيا، يتضمن محاولة نسقية لتقديم البديل من هذه العلوم مستندا إلى أصلين: أحدهما مستمد من التصوف، والثاني من الفلسفة من دون ذهاب العلاج إلى غايته لأن مصدري الدواء كانا هما بدورهما مريضين: نظرية المعرفة الذوقية ونظرية المعرفة العقلية.

فهو قد سعى بالمحاولتين إلى وضع شرطين للعلاج هما: المنهج

العقلي والطريق الذوقية ليحي الدلالات الروحية فيروحن فقه الظاهر بفقه الباطن والمعاني الخلقية ويمنهج الخطاب الديني بنظم المباني وبنظم المعاني تقويما للمناهج العلمية والطرق المنطقية في كل العلوم الإسلامية. لكنه لم يذهب إلى ما في مصدر دوائه من داء لعله هو السر في نكوصه إلى المدرسة التي بدأت تنشأ في ما تقدم عليه فضلا عن التوظيف العقدي في التوجه الباطني، لذلك فمحاولة الغزالي كانت محكومة بالفشل لعلتين:

فأما العلة الأولى فهي الظن بأن الإحياء عملية متناهية تحصل مرة واحدة وبدفعة واحدة بضخ شحنة روحية من التصوف وآلية منهجية من الفلسفة.

وأما العلة الثانية فهي الاقتصار على العلوم الدينية ظنا أن العلوم الدنيوية ليست دينية وعلى المنظور الصوفي ظنا بأن المناظير الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينية لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوما «مابعدية» أو علوما من الدرجة الثانية لا تعلم الأشياء بل تعلم المواقف منها والتعامل معها. مثال ذلك أن الفقه لا يستطيع الكلام عن الاقتصاد لتحديد الأحكام إذا كان علماؤه جاهلين بعلم الاقتصاد وآلياته التي لا بد منها والتي من دونها لا معنى لأي حكم فضلا عن كون الاقتصار على أحكام الاقتصاد حتى لو فرضناها ممكنة من دون علمه لا تنشئ اقتصادا من دون العلوم الطبيعية، بسبب حاجته إلى التقنية الإنتاجية ومن دون العلوم الإنسانية بسبب حاجته إلى التقنية التنظيمية والتسويقية. فالفقه لا يمكن أن يحكم استنادا إلى الجهل بطبائع الأشياء خاصة إذا كان مستندا إلى شرع دين يقول بالفطرة وبالسنن التي لا تتحول ولا تتبدل.

والمنظور الصوفي لا يحدد المعنى إلا سلبا لمعاني الحياة الأولى بالتقابل مع معاني الحياة الأخرى، لكأن مفهوم الباطن ليس متضايفا مع مفهوم الظاهر ومفهوم الأخرى ليس متضايفا مع مفهوم الأولى، بحيث لا يمكن تحديد معنى أحدهما من دون معنى الآخر إلا بشرط الفصام الصوفي أو الفقهي. فيكون الغزالي قد تخلص من فصام الظاهر الفقهي

ليسقط في فصام الباطن الصوفي. كما إن تطعيم الفكر الديني بالمناهج الفلسفية لن يكون عونا إلا في التوظيف الجدلي لهذه المناهج وليس

للإبداع العلمي. ومثله التطعيم الصوفي فهو يقتصر على التوظيف العاطفي فيستسلم المسلم للأقدار ويصبح لعبة في يد ذوي الاقتدار كما بين التاريخ اللاحق لكل من له من العقل أدنى مقدار!(١) وتلك هي علل الاستبداد الزماني في الحكم المدعوم بالاستبداد الروحاني في التربية، لكن المسعى النقدي بدأ وهو سيصارع هذه الآفات فينتج محاولات فكرية قد تثمر ثورة نظرية وعملية على الأقل في مستوى التصورات إن لم يذهب بها ما ولى صاحبيها إلى الغايات التي كان مقصدها الأساس في غاية النقد الجذري التيمي والخلدوني.

[حاشية] (١) ومثال الطوفي الذي يبالغ أصحاب فقه المصالح والواقع في الاستشهاد به، لا دور له في علاج مشكل العلوم الإسلامية لأن كل الفقهاء صراحة أو ضمنا يعتبرون الشرع مستندا إلى مقصد المصلحة متلاعبين على تضمن هذا المقصد المتعالي من المصالح والمتداني في آن. إنما المربط هو في تجاهلهم أن الإشكال كله هو في كيفية معرفة المصلحة خاصة، وعلوم هذه المعرفة ليست في متناول أمة تتصور المصلحة قابلة للإدراك الغفل الذي يحتكم إليه أمراء السلطان الزماني وعلماء السلطان الروحاني اللذين نكب بهما الشرع الرحماني. فإذا ترك الأمر إلى تحكم الساسة والفقهاء كان ذلك مجرد إطلاق لمفهوم استصحاب الحال الذي صار يسمى بتفاقه فقه الواقع: أخذ ما يفرضه العرف أو ما تحققه الحضارات الأخرى وحصر العمل الفقهي في تقليد الموجود بدل التنظير لشروط تحقيق المنشود من الحلول والمؤسسات. وهذا هو الداء القاتل الذي جعل وجودنا وجودا لا يمكن أن يرقى فوق مرتبة التقليد وهو الذي حال دون

الإبداع في حضارتنا لأن الإبداع يستند دائما إلى الخيال النظري الذي يضع الفرضيات الناجعة حول حقائق الأشياء وكيفية التعامل معها منهجا ومؤسسات حتى وإن كنا لا ننفي دور الدوافع العملية ومطالب الحاجة الآزفة.

الفصل الخامس عشر

نقد الغزالي للإلهيات وتحديد معادلة وظائف الفكر الإنساني

يقسم الغزالي العلوم العقلية بمعيار ما يترتب على التزاحم بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، يقسمها في تهافت الفلاسفة إلى أربعة أصناف، يقابل بينها زوجين زوجين: ففي الزوج الأول يضع الإلهيات والطبيعيات، وفيها نجد مسائل الخلاف بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. والزوج الثاني يضع فيه الرياضيات والمنطقيات، ويبدو للوهلة الأولى أن الغزالي يستثني المنطقيات من الخلاف الممكن بينها وبين الرياضيات، لكنه يستدرك على نفسه ليدقق تصنيفه بمعيار وجود الخلاف بين صنفي الإلهيات وعدم وجوده:

فهو يقابل بين الرياضيات والإلهيات مقابلة مطلقة لكون الأولى ليس يمكن أن يوجد فيها خلاف بالرغم من أنه يدرج فيها الفلكيات التي هي مزيج بين الرياضيات والطبيعيات، وحتى بينها وبين الإلهيات الفلسفية والثانية كلها موضوع خلاف.

ثم يماثل بين الطبيعيات والمنطقيات في تضمنهما بعض الخلاف مع الدين لما فيهما من إشكالات جنيسة للإلهيات، أي إن الطبيعيات والمنطقيات

تتضمنان فضالة من الميتافيزيقا، وقد عالج الفضالة الميتافيزيقية في الطبيعيات خلال علاجه مسألة السببية في المسألة السابعة عشرة، لكنه لم يحدد الفضالة الميتافيزيقية التي يمكن أن توجد في المنطقيات بالرغم من إشارته الصريحة لها.

ولما كانت هذه الفضالة الميتافيزيقية في المنطقيات هي ما لم يغفله الغزالي من دون أن يحدد طبيعته ومن دون أن يوليه ما يستحق من الاهتمام بدليل استثنائه من جداله مع الفلاسفة والتوحيد بينه وبين منطق المتكلمين إلى حد استنتاجه من تأويل منهج الاستدلال القرآني، كما فعل في كتابه القسطاس المستقيم، وكانت هي التي سيركز عليها ابن تيمية في استكمال نقد الغزالي، فإن الواجب يقتضي أن نطلب طبيعة هذه الفضالة ما هي؟ لم يعين الغزالي ما يقصده بما في المنطق من إشكال مع الإلهيات الكلامية، لكن من يحاول أن يجد الجواب يكفيه أن يقارن بين كتابي التحليلات الأوائل والتحليلات الأواخر لأرسطو:

ففي التحليلات الأوائل يدور المنطق على صورة القياس أشكالا وضروبا من دون الكلام في مادته، وصورة القياس من دون المضمون يمكن أن نردها إلى حساب التداخل والتخارج بين الحدود الثلاثة بمعياري السور كل وبعض من دون تطبيق على مادة معينة كما ترمز إلى ذلك الحروف المستعملة استعمال المتغيرات الرياضية. فيكون هذا الوجه من المنطق قابلا للرد إلى نوع من أنواع الحساب الرياضي، وهو إذا مستثنى من التعارض مع الدين بمنظور الإلهيات الكلامية.

أما إذا مررنا إلى التحليلات الأواخر، فإن الكلام يدور على شروط البرهان

(المقالة الأولى) والحد (المقالة الثانية)، وحينها لا بد من تحديد قيم المتغيرات فتكون موجودات بعينها. لأن الكلام في الحالتين يصبح دائرا حول مادة القياس وليس مقصورا على صورته، والمعلوم أن كل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في نظرية المعرفة يدور حول هذين الوجهين من الوصل بين صورة القياس ومادته.

فالمتكلمون الذين ينفصلون عن الفلاسفة في النظرة الميتافيزيقية ـ أو على الأقل جلهم قبل الاختلاط بين الفنين ـ يرفضون الهيلومورفية(١)، ولا يقولون بالذاتيات بنوعيها المقوم للماهية والمقوم للوجود لأن كل ما عدا

[حاشية] (١) الهيلومورفية ما هي؟ إنها النظرية القائلة بتأليف حقيقة الموجودات من مادة وصورة مركبة من مقومات جوهرية هي الجواهر الثواني وهي موضوع الحد ومن أعراض ذاتية هي موضوع البرهان ومن أعراض عامة لا تقبل العلم لأنها غير خاضعة لقوانين قابلة للحصر العقلي.

الموضوع المادي أعراضا لا يفرقون فيها بين الذاتي والعام، «وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي والذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو حال عند من يقول بها فتبطل الكليات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر ويبطل العرض الذاتي فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في

القياس، ولا يبقى إلا القياس الصوري ومن التعريفات المساوية في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها والذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع والمتكلمون بالطرد والعكس وتنهدم أركان المنطق جملة، وإذا أثبتنا هذه كما في علم المنطق أبطلنا كثيرا من مقدمات المتكلمين فيؤدي إلى إبطال أدلتهم على العقائد كما مر، فلهذا بالغ المتقدمون من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق وعدوه بدعة أو كفرا على نسبة الدليل الذي يبطل، والمتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان المدلول صح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكلياتها في الخارج قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية وإن كان منافيا لبعض أدلتها..»(٢).

ولذلك فالمتكلمون القدامى على الأقل لا يعنيهم من المنطق إلا الصورة القياسية. ومعنى ذلك أنهم كانوا مدركين وإن بصورة لم ترق إلى درجة التعليل الفلسفي الصريح لهذا الرفض التعليل المتعلق بعدم إمكانية التوفيق بين أسس هذا المنطق وأسس العقائد التي يريدون إثباتها بالدليل العقلي فضلا عن أن يكون تشوفت بعد إلى التأسيس البديل بالبحث في إشكالية التحليلات الأواخر. ومن ثم فسكوت الغزالي عن هذه المسألة بالرغم من إشارته إليها لا يمكن أن يفسر بغير ما بقي لديه من تأثير لهذا

[حاشية] (٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل الثالث والعشرون، فصل علم المنطق، ص ٤٠٣٠-٤٠٤

الموقف من الذاتيات بنوعيها، والاقتصار على الصورة من دون المادة في

المنطق بالرغم من أنه أبرز القائلين بشيء من الهيلومورفية، وبل لعله مدخلها الرئيس في علم الكلام متخليا بالتدريج عن نظرية الجوهر الفرد بمعناه الكلامي ومائلا إلى الجوهر بمعناه المؤلف من مادة وصورة. وإذا، فالفضالة الميتافيزيقية في المنطق هي طبيعة العلاقة بين صورة القياس ومادته وطبيعة المنهج المحقق لهذا الوصل تحقيقا يمكن من إدراك دور المادة في الصورة وهل يبقى التصوير القياسي عين ما هو عليه في التحليلات الأوائل أم إن التحليلات الأواخر توجب نظرة أخرى. وهذا المشكل متعدد الأبعاد:

فبالنسبة إلى العناصر أو الحدود العنصرية في القول العلمي يتعلق الأمر بتحديد شروط الحد المطابق للمحدود ليصبح ماهية تقول حقيقة الشيء.

وبالنسبة إلى علاقات العناصر بعضها ببعض في القول العملي يتعلق الأمر بشروط القياس المطابق للمقيس ليصبح برهانا يكون النظر فيه (الانتقال من المقدمات إلى النتائج) مطابقا مع ما يجري في الموضوع المعلوم به.

وبالنسبة إلى المطابقة يتعلق الأمر بالمطابقة الممكنة ومعرفة شروط عدم إلغاء الفارق بين الصورة (التي يمكن أن تكون قبلية بإطلاق ولكن فرضيا) والمادة (التي لا يمكن أن تكون قبلية لأنها ما تحصله الحواس سواء كانت مجهزة أو غفلة) حتى يبقى البحث مفتوحا إلى ما لا نهاية له؟

فيكون العلم بذلك اجتهاديا بالجوهر ومؤمنا بفارق لا يمكن استنفاده في تصوير المادة فضلا عن الإيمان بالغيب الذي لا يمكن البلوغ إليه. وإذا كانت صورة الحد تأليفا مخصوصا بين التصورات لقول الماهية وكانت صورة القياس تأليفا مخصوصا بين القضايا لقول البرهان، فإنهما يصبحان مستندين إلى نوعين من القوانين المفروضين عقلا والباقيين دائما تحت

الاختبار بمعيار الاحتكام النهائي للتجربة وقابلية التغيير لتحقيق التطابق الممكن بين الصورة والمادة أو بصورة أدق بين قدرتين عقليتين إحداهما هي فعل التصوير المنطقي للمضمون والثانية هي فعل الإدراك المنصت إنصاتا دقيقا لما يأتي عن طريق الحواس:

والنوع الأول من القوانين قوانين أفقية تحكم نظم التصورات في مستويين هما نظم عناصر الحد ونظم عناصر القياس وهي تصورات تنتسب إلى القول المعبر عن الصورة الخالية من المضمون. إنها تصورات قابلة لأن تعتبر نوعا من الحساب الرياضي يمكن أن نضع «س» مكان الموضوع المحدود وعلاقات بين «س» وخصائصه المطلوبة من النظر في القياس وهي محمولات معينة يمكن التدليل عليها صوريا. لكن الدليل الصوري على التناسق بين التصورات لا يفيد علما إلا بصورة فرضية ومؤقتة، ما لم يتحقق ما يقتضيه النوع الثاني من القوانين، وحتى في هذه الحالة يبقى العلم مؤقتا لأن المضمون متغير بحسب تراكم التجارب.

وقوانين عمودية تصل بين هذه البنية المجردة في مستوييها الحدي والقياسي وموضوع البحث الذي ترمز إليه هذه البنية، أعني معطيات المضمون التي تصاغ بها، وذلك حتى يطابق القول الموجود. وبلغة رياضية فإن الأمر يتعلق بتحديد العين التي يرمز إليها الـ«س» في الحد ليصبح حدا حقيقيا ذا موضوع معين والمحمولات التي ننسبها إليه في القياس ليصبح برهانا مطابقا لصفات الموضوع المعين. لكن ذلك يبقى دائما من باب المطابقة الفرضية لا الخبرية القطعية. فيكون البحث العلمي بالجوهر محاولات للتقريب بين الصورة الفرضية وما يتوفر من معطيات نقلية تخبر عن المضمون (التجربة).

ولما كانت هذه المعطيات متدرجة الظهور بحسب التجربة فإن الأمر يبقى مفتوحا إلى غير غاية.

وهذا النوع الثاني من القوانين لا يمكن أن يكون من المنطق الذي ينزهه الغزالي عن إمكانية الخلاف مع الإلهيات الدينية. فهي ليست قوانين تخص الصورة القولية للحد أو القياس بمعزل عن تعيين الموضوع بل هي تخص شروط مطابقة الصورة القولية التي في الأذهان للحقيقة الوجودية التي في الأعيان^(٣). فعند النظر إلى نظرية الحد والبرهان من منظور هذه

[حاشية] (٣) ومن عجائب الفكر الإنساني أنه يميز بين ما في الأعيان وما في الأذهان في حين أنه لا يمكن أن يخرج من ذاته ليرى ما في الأعيان، ومع ذلك فالفرق بين الوجودين لا يخلو من أن يقول به أي عقل إنساني في قرارة نفسه مهما كان شكاكيا في كلامه الجدلي، والوضع في الأعيان ليس فعلا عقليا إراديا حتى وإن كان بالوضع استئناؤه بعملية الوضع بين قوسين، كما تحاول الظاهراتية القيام به في محاولاتها حدس الماهيات بصرف النظر عن تعينها في عيناتها الممثلة لها في الوجود =

القوانين العمودية (بين صورة القياس ومادته)، نعلم أنها هي عين ما تسعى الميتافيزيقا للفصل فيه، وتأسيس أنساق تصورية تعلله حتى يصبح علم الموجود ممكنا، وعليه تنبني كل العلوم التي لها موضوعات موجودة في الأعيان وليست مجردات مثل موضوع الرياضيات الموجودة في الأذهان والتي لها انطباق على الأعيان هو محل الإشكال الذي سننظر فيه لاحقا خلال الكلام عن منزلتها الوجودية التي تمثل أهم عائق أمام حل ابن

تيمية.

فتكون هذه القوانين الواصلة بين صورة القياس ومادته في الحقيقة جوهر الأنطولوجيا العامة التي تحدد المفهومات العقلية العامة القابلة للانطباق على الموجود وهي تعمل في كتاب **تهافت الفلاسفة** من دون تصريح والغزالي يستعملها في ردوده على الفلاسفة بلغتهم من دون أن يصرح بذلك. ولعله لم يتجاوز الخلاف حولها الخلاف الاصطلاحي لكونه هو نفسه يسلم بهذه المفهومات وإن بصورة عامة وغير صريحة. وهذا الأمر هو ما يضفي على كلام ابن رشد بعض الوجاهة لأن الكلام مع الفلاسفة من دون رفض هذه القوانين الضمنية المتعلقة بالوصل بين الصورة والمادة في المنطق، لا يمكن إلا أن يؤدي إلى موافقتهم على أساسيات ما انتهوا إليه، وهو فعلا ما حصل في ما اعتبره كثير من نقاد الغزالي من عجز عن الخروج مما غرق فيه من القول الفلسفي.

ولعل ذلك هو الخطأ الأساس الذي يعيبه عليه ابن تيمية وإن بصورة ضمنية؛ إذ هو يذهب إلى النزاع في هذه القوانين الواصلة بين الصورة والمادة المنطقيتين فيسائل الميتافيزيقا المؤسسة للإلهيات الفلسفية التي ينقدها الغزالي من دون التفطن إلى هذه العلاقة. وكل خلاف مع الفلاسفة من دون التعرض إلى هذه الإشكالية يصبح من باب الجدل والمعاندة غير الساعية إلى طلب الحقيقة. ومعنى ذلك أنه لا يمكن لمن يسلم بالأنطولوجيا العامة التي وضعتها الميتافيزيقا أعني قوانين العلاقات بين

[حاشية] = الخارجي أو الوجود المتعالي بلغة الفنومينولوجيا. وحتى الفنومينولوجيا فإنها تعتبر الوضع العقدي في الإدراك الحسي التجربة المعطية

الأصلية التي بالقياس عليها تتحدد كل التجارب الأخرى سواء كانت استحضارا للماضي أو للمستقبل أو حتى تخيلا لكل المتوهمات بما في ذلك ما يتصوره العقل من الممتنعات.

المفهومات العامة وعلاقاتها العمودية بالمادة التي تصور بها (تصورا وتصديقا) أي ما يجعلها مطابقة للموجودات وليس مجرد خيالات ذهنية ـ وتلك هي قوانين الحد والبرهان ـ من لم يفعل ذلك لا يمكنه أن يتفصى مما يلزم عنها من أساسيات فلسفية في الأنطولوجيات الخاصة الثلاث: إلا إذا أدخل فيها ما هو أجنبي عنها كما فعل ابن سينا استمدادا من الكلام الديني. من هنا كان رد ابن رشد نقد الغزالي إلى نقد لما أدخله ابن سينا من العناصر الكلامية في الفلسفة فنفى من ثم أن يكون نقدا سليما للفلسفة عند العودة بها إلى أصلها في الإلهيات الأرسطية، وبذلك يكون ابن رشد موافقا الغزالي في أساسيات نقده المتعلق بالمسائل العشرين بشرط رد النقد إلى ما ليس بذي علاقة بما يعتبره ابن رشد الإلهيات الفلسفية الحقيقية التي هي عنده أرسطية أو لا تكون بل هو متعلق بالإلهيات السينوية التي يعتبرها خاطئة لكونها خليطا منها ومن إلهيات الكلام وخاصة في مسألتين أساسيتين هما أهم ما أبدع الفكر السينوي:

أولا: الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود وما يترتب عليه من الحاجة إلى فعل الإيجاد بدل الاكتفاء بفعل التحريك

وذلك ما أصبح يعد المقوم المشترك بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية من ابن سينا فنازلا إلى اليوم، لكن ذلك لا تدركه إلا العين المتمرسة بالقول الفلسفي، فالفصل الحقيقي بين الماهية والوجود هو الذي

يعتمده كنط لرفض الدليل الوجودي في نقد العقل الخالص(٤)، وهي التي تجعله يعتبر الوجود فعل وضع تقوم به الذات وليس خاصية ماهوية من جنس ما يتقوم به جوهر الشيء، وما كان فعل إيجاد في الإلهيات التي يدور فيها الكلام عن الله في صلته بعمل العالم صار فعل وضع في الإنسانيات

[حاشية] (٤) راجع: كنط، نقد العقل الخالص، الفقرة التي تحمل العنوان الآتي: «في امتناع دليل وجودي على وجود الله يعني دليلا يستنج وجود الله من حقيقته»:

التي يدور فيها الكلام عن الإنسان في صلته بعلم العالم. وبين أن ابن رشد يغفل في هذا الكلام المسألة الأساسية التي هي مدار النقد في هذه الحالة: ما طبيعة النقلة من صورة القياس الخالية من المضمون الوجودي إلى صورته التي ملئت بالمضمون الوجودي ـ أو ما صار يسمى لاحقا في الفلسفة النقدية بالمنطق المتعالي (الذي قبل ذلك بشرط ألا يعتبر مطابقا للأشياء في ذاتها بل لما يظهر منه للذات العارفة)؟ هل لهذه النقلة قوانين ضرورية من جنس قوانين المنطق الصوري فتكون تحليلية أو رياضية أم هي نوع من الخيار الفلسفي الذي يمكن تصور غيره ممكنا فيكون إشكال الإلهيات كله دائرا حول هذا الخيار الذي له هذه النتائج التي يرفضها الغزالي لما تؤدي إليه من كفر حسب رأيه(٥)؟

وإذا، فابن رشد الذي يبدو مؤيدا للغزالي في نقده لما أضافه ابن سينا للفلسفة الأرسطية لا يقبل العنصر الثوري في نقده أعني إدخال النسبية على مفهوم السببية من منطلق إعادة النظر في شروط تطبيق التحليل الصوري

على الموجود ومن ثم شروط الوصل بين الأنطولوجيا الصورية (أو المنطق العام الذي يدرس نظرية الصور الخالية من المضمون) والأنطولوجيا المادية (أو المنطق الخاص المطبق على المضمونات المعينة) لتحديد مفهوم العلم تحديدا يفصل بينه وبين الميتافيزيقا(٦)، فيؤدي إلى نفي العلمية عن الإلهيات. وإذا، فابن رشد يهمل ما هو فلسفي بحق في

[حاشية] (٥) وتنوع الفلسفات مصدره تنوع الإمكانات التي يفتحها هذا الخيار، ومن ثم فالتأويل المؤسس للخيار أيا كان هو الذي يجعل التحليل يصبح ممكنا بعد ذلك، والخيار الذي يؤسس لطبيعة هذه النقلة هو الخيار الميتافيزيقي وهو خيار تأويلي يمكن حصر ما مال إليه الفلاسفة في خيار وجودي ومعرفي قابل للتحديد انطلاقا من سذاجة الظن أن الوجود شفاف للعقل الإنساني وأنه يكفيه التحرر من العوائق الحائلة من دون الإدراك السوي لدلالة الكلام والبناء النسقي لتوالي القضايا حتى يكون ما يقوله الكلام مطابقا لما يبديه الوجود. ومن ثم فالخيار الميتافيزيقي يعود إلى الوهم الذي وصفه ابن خلدون في عبارة: حصر الوجود في الإدراك، والرسالة الخاتمة أتت لتنبيه الناس إلى أن الوجود أوسع من الإدراك وذلك هو مفهوم الغيب المحجوب، فينتج عن ذلك نظرتان وجودية ومعرفية مختلفتان عما كان سائدا في دغمائية ذلك العصر الفلسفية.

[حاشية] (٦) وطبعا فاعتبار هذا التمييز الدقيق بين الأنطولوجيتين ووظيفتي المنطق لم يكن بهذه الدرجة من الوضوح عند الغزالي ولا عند ابن رشد بخلاف ما أصبح عليه عند ابن تيمية وابن خلدون مثلا. وأهم نص يشير فيه ابن تيمية لأهمية هذا التمييز بل ويعتبره ثورة حقيقية تغير

مفهوم العلوم كلها سيكون مادة لتحليل أعمق لاحقا عند الكلام في النقد الجذري، كتاب المنطق، ص ٧٢-٧٣، مجموع الفتاوى، الجزء التاسع (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]).

نقد الغزالي وينشغل بمضمون القضايا العشرين الذي هو ليس مضمونا فلسفيا إلا من حيث ما هو مترتب عليه عقديا أو من حيث لوازم عقدية عن الخيارات الفلسفية في هذه المسائل التي يرفضها الغزالي باعتبارها خيارا من بين الخيارات الفلسفية التي هي أرحب بكثير من هذا الخيار ويتصورها ابن رشد الخيار الوحيد ويبني عليه ردوده كلها. والسؤال هو: ما الذي يجعل الفلاسفة الذين يرد عليهم الغزالي والذين يرجع إليهم ابن رشد على حد سواء يتصورون هذه القوانين ضرورية، وليست خيارا فلسفيا يؤدي إلى إلهيات منافية بالجوهر للدين النقلي وملزمة من ثم بالحل الباطني على أساس اعتبار الدين ظاهرا من الحقيقة يمكن ردها بالتأويل إلى باطنها الذي هو مضمون الإلهيات الفلسفية؟ إنه بلغة الغزالي وهم مضاعف نظري وعملي وكلاهما ذو مستويين، فأما الوهم النظري فمستوياه وجودي ومعرفي وهما:

أولا المستوى الوجودي أو الأنطولوجي ويتمثل في حصر الوجود في الشاهد منه أو عدم الإيمان بالغيب الوجودي وراء الشاهد المدرك بالحواس أو حتى المستنتج بالعقل النظري(٧).

ثانيا المستوى المعرفي أو الإبستيمولوجي ويتمثل في ظن هذا الوجود الشاهد شفافا للعقل النظري بإطلاق ومن ثم فعلمه قادر على إدراك الحقائق المطلقة لولا العوائق العارضة.

والعوائق العارضة عند سلامة المدارك النظرية هي: إما من طبيعة لغوية أو

من طبيعة منطقية. ومن ثم فيكفي التخلص من الاشتراك اللغوي بوضع لغة اصطناعية، ومن الأخطاء القياسية بوضع علم المنطق حتى

[حاشية] (٧) ومن الأفكار السطحية اعتبار الشاهد من الوجود هو عين المادي منه بسبب موقف مضاعف وجودي يحقر من المادة باعتبارها مقابل الصورة ومعرفي يظن صاحبه أن العقل الإنساني يدرك الحقيقة المطلقة للموجودات حصرا إياها في ما يتجلى منها لمداركها بحسب ما يناسب مداركه وحاجاته لقيام وجوده الإضافي إلى الموجودات المحيطة به. وهذا الخلط بين الشاهد من القيام الوجودي والمادي منه دليل على حصر المادية في ما يظهر منها لمداركنا وإهمال ما يخفى عنها وذلك للغفلة عن كون القيام الوجودي هو عينه القيام المادي للشيء في حين أن ما يظهر منه هو ما تدركه مداركنا منه. ومن ثم فهو نسبة من النسب إلى نوع من أنواع المدارك (راجع الهامش الذي نخصصه لاحقا للجسم عامة ولجسد الإنسان خاصة).

يصبح العلم بالوجود مطابقا للوجود فلا يبقى أي فرق بين الموجود في الأذهان من العلوم والموجود في الأعيان من الموجودات. من هنا نظرية المعرفة القائلة بالحقيقة من حيث هي صدق (=مطابقة مع الموجود). وفي الجملة فإن المشكل هو عدم إدراك العوائق الحقيقية التي تحول دون أن يكون العلم بالموجود علما مستوفيا لشرط الشفافية المطلقة أعني عدم فهم مفهوم «طور ما وراء العقل» الذي وضعه الغزالي لإفادة الفرق بين الشهادة والغيب في الظاهرياتية وأما الوهم العملي فمستوياه المناظران لمستويي الوهم النظري هما:

أولا المستوى الأكسيولوجي ويتمثل في حصر القيم في ما له منها أثر شاهد في الوجود الدنيوي لعدم الإيمان بالوجود الأخروي وراءه.

ثانيا المستوى العملي أو البراكسيولوجي ويتمثل في ظن الوجود الدنيوي طيعا للعقل العملي بإطلاق، ومن ثم فعمله قادر على تحقيق ما يريد لولا العوائق العارضة.

والعوائق العارضة عند سلامة الفاعلية العملية المؤثرة في الأساسين (تربية وحكما) هي إما من طبيعة نقلية (الاعتماد على العقد الإيماني) أو من طبيعة عقلية (الاعتماد على العقد المعرفي). ومن ثم فيكفي التخلص من العقد النقلي بالتدليس التأويلي ومن العقد العقلي بالتدليس الجدلي حتى يصبح العمل بالقيم الدنيوية مطابقا لقيم الوجود الإنساني فلا يتجاوز المثال الواقع إلا بما ينسب إلى التدليس المؤثر في أوعاء المسوسين: في شكله الذي كان سائدا براءته مما ينسب إليه بكونه منبع الزندقة والقرمطة أعني الخيارات التي تحسم طبيعة هذا الوجه العمودي من المنطق فتختار قوانين ملء الصور من هنا نظرية العمل المستندة إلى القول بالحقيقة النقلية والعقلية في آن من حيث هي كذب مفيد (=حيلة ناجحة). وفي الجملة فالمشكل هو عدم الوصول إلى مفهوم «الحياة الأخرى» ومقتضياته (المسائل الثلاث الأخيرة من تهافت الفلاسفة: جوهرية النفس وخلودها وبعثها البدني) التي وضعتها الأديان لإفادة عدم كفاية العلم بالشهادة والحاجة إلى الإيمان بالغيب في العمل.

وبذلك نعود إلى المفارقة الأساسية في نقد الغزالي: المفارقة التي بمقتضاها نفى ابن تيمية براءة المنطق في المنطقية لتحصيل الحد وراء

الرسم والبرهان، وراء القياس بصورة تجعل ماوراء العقل من الغيب المعرفي والخلقي أمرين ممتنعين إلا بوصفهما حيلا ناجحة وأكاذيب مفيدة وقوانين. فوهم الصدق في مستوى العلم النظري مشروط بـ«حصر الوجود في الإدراك» بلغة ابن خلدون أي بجعل «الإنسان مقياس الأشياء»، وذلك هو عينه الكذب الذي صار فلسفة باطنية لا تعتبر الصدق إلا الكذب الناجح، ومن عجائب هذا التعريف الباطني للحقيقة أنها تستند إلى نظرية الحقيقة المطابقة أعني نظرية الحقيقة الكاذبة بغير وعي لاعتقاد صاحبها:

أن إلهيات الفلاسفة حقيقة صادقة لأن العقل يدرك الوجود على ما هو عليه زعما أن الوجود شفاف للعقل الإنساني بحيث لا يبقى فيه شيء خارج إدراكه.

وأن إلهيات الأنبياء كذب قصدي لأن النقل يعلم الحقيقة الفلسفية لكنه يكذب على العامة لعلل عملية وسياسية (من جنس الكذب المشروع للفيلسوف من أجل الصالح العام).

ومن ثم فالإلهيات الفلسفية التي اختارت نوعا ميتافيزيقيا معينا يصل بين المنطق الصوري والمضمون الوجودي يجعل هذه الإلهيات الأصل الحقيقي لتأسيس الباطنية التي هي سلطان الكذب المطلق المتعين في نظرية: الإمام المعصوم المغني عن العلم الطبيعي والشريعي الاجتهاديين في آن بدين الكذب المطلق المخادع للعقل والنقل في آن. وذلك هو مضمون فضائح الباطنية. لكن السؤال الذي ينبغي وضعه في غاية هذه المقالة يبقى السؤال المضاعف الآتي:

هل وضع الغزالي لمفهوم «طور ما وراء العقل» كان يمكن أن يخرجه من

هذا المأزق الفلسفي الباطني إذا لم يكن مفهوما حدا يحول دون صاحبه والحل الفاسد القائل بأن المعرفة الذوقية يمكنها أن تكون علما به كما جاء ذلك في مضامينه؟

ألم يبق الغزالي بذلك حبيس الميتافيزيقا القديمة التي تؤدي حتما إلى الحل الباطني بتوسط النكوص إلى الحلول السينوية(٨) واللجوء الضروري

[حاشية] (٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل السابع عشر، فصل التصوف، ص =:٣٨٦

إلى تأويل أقوال الأنبياء لردها إلى أقوال الفلاسفة ما يعني أن الأديان المنزلة مثلها مثل الأساطير مجرد سياسة لقود العامة في أفضل الحالات (أعني رأي الفارابي وإخوان الصفا)؟

لم يصل الغزالي في نقده إلى دلالة المفهوم الحد القائل بمحجوبية الغيب والمعلل لختم النبوة: «فالوحي الخاتم ليس جوهره الذي يخصه إلا الإعلام المذكر بمحجوبية الغيب عن الأنبياء أنفسهم فضلا عمن سواهم وكل ما عدا ذلك مما فيه يعود إلى حقيقة واحدة مفادها أن الوحي ليس إعلاما بمجهول بل هو تذكير بمعلوم منسي: إنه تذكير بالدين الفطري المشترك بين كل الرسالات السابقة، وبذلك نجد أنفسنا من جديد أمام قضية العمل والتأويل(٩) التي لم تعد نتيجة للإلهيات الفلسفية بل هي مقدمة لها، فالتأويل الضمني الذي يمكن من ملء صورة المعرفة بمضمونها أعني مستويي النظر مشروطين بمستويي العمل سابقي الذكر، وهكذا نعود إلى مسألة تقدم العمل على النظر في معادلة الفكر الإنساني بالرغم من الظن العكسي في الإلهيات الفلسفية، فكل النظريات تبريرات لدوافع عملية سواء

أكانت واعية أو غير واعية، بحيث إن العقل مهما فعل يبقى دائما في خدمة الدوافع العملية فردية كانت أو جماعية، وطبيعة هذه الدوافع هي التي تحدد خصائص الخيارات الميتافيزيقية التي تفهمنا الوضعية التأويلية التي انطلقت منها الأسس التحليلية للخطاب الميتافيزيقي.

وإذا، فالنقد الذي بادر إليه الغزالي يصبح أكثر قابلية للفهم لو أن

[حاشية] = «وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين الذي يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوف منها فقال: «وجل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد»، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قال الشيعة في النقباء».

[حاشية] (٩) ما التأويل الدال على ابتغاء الفتنة وزيغ القلوب؟ إنه التأويل الذي يعمم قياس الغائب على الشاهد فيسحبه على عالم الغيب ولا يقصره على عالم الشهادة تسليما جدليا بصحته فيه. ومن ثم فهو التأويل الذي ينفي حقيقة محجوبية الغيب وختم النبوة.

علاج القضيتين الفلسفيتين النظرية والعملية انطلق من البحث عن علل القول بعلم لدني مزعوم يؤدي إلى التأويل التحكمي المطلق لتأسيس سلطان روحي وزماني مطلقين أساسهما تسفيه العقل بدعوى علمه النظري المطابق

وتخريف النقل بدعوى أنه حيل للعمل، لو حصل ذلك لأدى المستوى النظري إلى البحث في مسألة طبيعة السعي إلى تأسيس السلطان الروحي والزماني:

فنفهم حينئذ الحاجة إلى التشكيك السفطائي للحد من دور العقل

ونفهم الحاجة إلى التأويل الاعتباطي الناتج عنه للحد من دور النقل

والهدف في الحالتين هو التدليس الذي يمكن من تأسيس السلطان الروحي المطلق تأسيسه على تخريف النقل وتسفيه العقل لاستعباد الإنسان؛ إذ من دون هذا التدليس يصبح العقل والنقل كلاهما محررا للإنسان من استبداد السلطان الروحاني (هامان) ومن ثم من الاستبداد السلطان الزماني (فرعون). وقد يتصور البعض أنه من المفارقات أن تكون الفلسفة القائلة بسلطان العقل مؤسسة للتعليمية القائلة بنفيه وأن يكون نفاة الحقيقة الدينية أهم مستعملي الخطاب الديني في تأسيس سلطانهم. لكن الكلام عن العقل والدين هو مصدر المفارقة المضاعفة:

فمعتقد الفلسفة السوية القائل إن العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر لم يكن معمولا به في العصرين القديم والوسيط. فليس العقل عند أفلاطون مثلا خاصية كلية تشمل الإنسان من حيث هو إنسان بل هو خاصية مبنية على نظرية المعادن التي ينقسم إليها البشر. فعقل الفيلسوف الرئيس ليس عقلا مثل عقول كل الناس بل هو من معدن خاص ومن ثم فهو يعتمد على القول بنظرية الاصطفاء الطبيعي.

ومعتقد الدين القويم القائل إن النقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر (لكل أمة رسول بلسانها والإسلام رسالة لكل الناس) لا يقبل به الجميع إلى

الآن. فليس النقل عند اليهود والمسيحيين مثلا خاصية كلية تشمل كل البشر بل هو خاصية مبنية على الاصطفاء الإلهي لشعب وحيد هو شعب الله المختار وغاية هذا الاصطفاء هو تعين الله في ابنه عيسى.

والباطنية القائلة بالتعليمية تجمع بين الاصطفائين:

فالإمام مصطفى إلهيا مثل النبي لكونه من عترته الوارثة للحكم بمبدأ الحق الإلهي.

وهو مصطفى طبيعيا مثل الفيلسوف لكونه عالما بالحقائق على ما هي عليه مثله.

ومن ثم فهو فيلسوف رئيس (بالعلم العقلي) وقطب (بالعلم الذوقي) وإمام (وإرث النبي علما وسلطانا لكونه من عترته)، والمعلوم أن المنظر الحقيقي لما يمكن أن يؤسس لهذه النظرة الجامعة هو الفارابي من دون منازع[10]. لكن رسائل إخوان الصفا مبنية على نظرة مماثلة لها إن لم تكن هي إياها، وإذا، فالهم العملي والسياسي هو الأساس وهو البداية بحيث إن الإلهيات التي تبدو في الظاهر أصلا لهذا النوع من الفلسفة الدينية التي تتأسس عليها الفلسفة السياسية (في رسائل إخوان الصفا وكل الطوائف الباطنية). لكن التأسيس هو في الحقيقة في الاتجاه المقابل لكون الفلسفة السياسية تتوسل الفلسفة الدينية وهو معنى الباطنية التي تجعل الدين نظام الكذب النسقي للتوظيف السياسي[11]. وما المقابلة بين الموقفين موقف الغزالي وموقف الباطنية في هذا المضمار قبل النكوص إلى ما يؤدي حتما إلى موقف باطني إلا المقابلة بين:

الحكم المستند إلى الحق الإلهي

والحكم المستند إلى الاجتهاد الإنساني.

والمعلوم أن جوهر الخلاف بين السنة والشيعة وأصل الفتنة الكبرى

[حاشية] (١٠) ولعله الوحيد الذي كان صريحا بالقول إن الملة الصحيحة الوحيدة هي التي تنبني على الفلسفة النظرية الحقيقية التي يمثلها اكتمال العلم النظري وما يترتب عليه في العلم أعني فلسفة أرسطو كما ورد في الباب الثالث من كتاب الحروف. ومن ثم فإذا كان تهافت الفلاسفة أعني المستوى النظري من النقد يستهدف ابن سينا، ففضائح الباطنية أعني المستوى العملي من النقد يستهدف الفارابي.

[حاشية] (١١) فالغزالي لا يعتبر الباطنية شيعية بحق بل هو يعتبر تشيعها جزءا من استراتيجية التجنيد المعتمدة على التدليس وليست عقيدة فعلية، بل هي حسب رأيه شيعية في الظاهر ومثنوية ومجوسية في الحقيقة: «(التدليس) الثالث: ألا يظهر من نفسه أنه مخالف للأمة كلها وأنه منسلخ عن الدين والنحلة؛ إذ تنفر القلوب عنه، ولكن يعتري إلى أبعد الفرق عن المسلك المستقيم وأطوعهم لقبول الخرافات ويستتر بهم ويتجمل بحب أهل البيت وهم الروافض». فضائح الباطنية، الفقرة الخامسة، ص ٧٠

يدور حول هذه المسألة أعني حول العلاقة بين الروحي والزماني أو أساس شرعية الحكم وطبيعته (منزلته الدينية: هل هو جزء من العقيدة أم لا)، فقضية أساس الحكم السياسي بالحق الإلهي أو نظرية الإمام الشيعية لا يختلف فيها الفلاسفة مع المنظور الشيعي من منطلق ما تؤدي إليه إلهياتهم (الفيلسوف الرئيس أو الملك) والمتصوفة (القطب): الإمام قطب وفيلسوف رئيس. ويمكن رد هذه القضية إلى قضية تأسيس شرعية الحكم

على الحق الإلهي ويقابله تأسيس شرعية الحكم على الاجتهاد الإنساني أو الشورى والبيعة. لكن عدم القول بالحل الشيعي يؤدي إلى حل يجمع بين الشوكة والشرعية (بعدي كل حكم). وعلامة دور الشوكة السلم أو عدم الحرب الأهلية، وعلامة الشرعية الرضا والقبول الطوعي، ولعل ذلك هو جوهر مضمون المقدمة(١٢) وشفاء السائل(١٣). لكن هذا الحل يختلف تماما ـ بالرغم من وجه الشبه ـ عن الحل الأفلاطوني الذي أدى إلى توطيد الحل الباطني، فالمعركة بين السفسطائية والفلسفة في الفكر القديم تبدو مماثلة للمعركة بين الكلام النقدي والفلسفة في الفكر الحديث، لكن الأدوار تعاكست:

فالفكر الفلسفي يبين أن حقيقته هي ما تدعيه السفسطة: اعتبار الإنسان مقياس الأشياء.

والفكر الديني الناقد للفلسفة أخذ الموضع الذي كانت الفلسفة تدعيه: طلبا لما يتجاوز أوهام الإنسان عن قدراته.

وما خفي عن الغزالي في مسألة ملء الشكل المنطقي بمضمونه هو ما يترتب على تحويل أحد خيارات الملء التي هي خيارات تعلم بتأويل المواقف العملية أكثر مما تعلم بتحليل الخطاب العلمي تحويلها إلى حقيقة مطلقة (الميتافيزيقا) بجعل الإنسان مقياس كل شيء، إذ هذا الخيار

[حاشية] (١٢) كما في كلامه على نظرية القطب ردا على ابن سينا ووصلها بالنظرية الشيعية في الإمامة والنص الخلدوني أوردناه في أحد الهوامش السابقة.

[حاشية] (١٣) وهو كتاب ألفه ابن خلدون لحسم الخصومة بين الفقهاء

والمتصوفة حول حاجة التعليم الصوفي إلى الشيخ، راجع: أبو يعرب المرزوقي، محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي (تونس: الدار العربية للكتاب، (١٩٩١ الذي ضم إليه كتاب شفاء السائل لابن خلدون متنا تتعلق به الدراسة.

يفترض حصرا للوجود في الإدراك ونفيا للغيب وإطلاقا لعلم الشاهد. وإذن فالباطنية تبين بإطلاقها غاية الحل الأفلاطوني الأرسطي إطلاقا هو عين الميتافيزيقا الدغمائية التي يقول بها الفلاسفة والتي صارت بديلا من الدين إذ يؤول في ضوئها هي التي حاول الغزالي تهديمها(١٤). وهذا الحل لا يكون إلا إطلاقا للحل السفسطائي الذي تبنته الباطنية وأضافت إليه حلها النسبوي الذي قاومه أفلاطون وأرسطو لتجعل من الإلهيات الفلسفية عين الحقيقة التي تؤمن بها وتنفي كل غيب جاعلة من الدين الذي يتكلم عنه مجرد شباك لمغالطة العامة وحكمهم بالخيال والإيهام: الوظيفة الأسطورية التي دعمتها الوظيفة السحرية والتنجيمية في الفلسفة المنحطة.

[حاشية] (١٤) وهي ما أصبح الكلام الأشعري نفسه يميل إليه كما يتبين من رد ابن تيمية على الرازي في درء التعارض وفي تلبيس الجهمية ردا على أساس التقديس للرازي.

الفصل السادس عشر

النقد الميتافيزيقي الجذري مراحله ودلالاته

وبذلك فإن أساس كل هذه المسائل هو النقد الميتافيزيقي الذي أدرجنا دور الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الأساس فيه باعتبار إضافته المميزة له

هي كونه قد كان نقديا للإطلاق العقلي والنقلي في آن بما وضع من مفهوم «طور ما وراء العقل» ومفهوم «الغيب». ويمكن القول إن جوهر الفرق بين بداية نقد الميتافيزيقا عند الغزالي ونقدها في غايته عند ابن تيمية وابن خلدون، الغاية التي عمت في كل الفكر الإنساني بعد ذلك إلى حد النقد الكنطي يتمثل في وهم الاعتقاد بأن الاعتراضات الغزالية موجهة إلى الإلهيات الفلسفية وحدها، بحيث إن بيان طابعها الجدلي يفترض أن الإلهيات الكلامية يمكن أن تصل إلى ما يتجاوز هذه المنزلة من المعرفة (وهو ما لا يعتقده الغزالي على الأقل كما هو بين من المنقذ وكذلك من الاقتصاد). ونفي ذلك بتعميم النقد على الإلهيات عامة فلسفية كانت أو كلامية تعميما صريحا هو الإضافة الأساسية التي ننسبها إلى ابن تيمية وابن خلدون بداية لتحرير الفلسفة والدين من وهم العلم المطلق المشروط بحصر الوجود في الإدراك. فلا يبقى بعد هذا التحرير إلا العلم والإيمان الاجتهاديان اللذان لا يتجاوزان التجربتين الحسية الخارجية أو التجربة العلمية الطبيعية والحسية الباطنية أو التجربة الروحية الخلقية. ويقتضي ذلك أن نذكر بمراحل نقد الميتافيزيقا ودلالة الكلام في الفلسفة بصورة عامة لنفهم على عليه ما جرى ويجري في فكرنا الفلسفي. فبلغتنا الحديثة وخاصة في المدة الفاصلة بين شكاكية هيوم ونسبية المنعرج

اللساني (حوالي قرنين) يمكن أن نميز بين صنفين من نقد الميتافيزيقا:

أحدهما يغلب عليه الوجه التحليلي وأساسه من طبيعة نظرية إبستيمولوجية (طبيعة المعرفة العلمية ومنطقها).

والثاني يغلب عليه الوجه التأويلي وأساسه من طبيعة عملية أنطولوجية

(طبيعة الممارسة العملية وأحوالها).

وكلاهما ذو فرعين متلازمين وقد تقدم عليهما النقد المؤسس للفكر الحديث والمخرج للفلسفة من العصر الوسيط بتحريرها من عدم تحديد طبيعة العلاقة بين الديني والفلسفي وراء العلاقة بين وظيفتي المؤسسة المشرفة على التربية في العصور الوسطى(١):

النقد التقليدي قبل الدلالة الحديثة لمفهوم النقد موجود في العصرين القديم والوسيط. وهو نقد يتعلق بمسألة طبيعة البحوث التي يحتوي عليها كتاب أرسطو الميتافيزيقا وحدتها وطبيعة علمها وطبيعة ما تتضمنه من مسائل بحسب الموضوعات المختلفة التي تتناولها. ولعل نموذج هذا النقد هو ما خصصه ابن رشد لهذه المسألة تعليقا على من تقدم، إذ مهد لشرحه المقالة الثانية عشر مقالة اللام بحسم مسألة وحدة موضوع ما بعد الطبيعة مبينا الأصل والفروع في مسائلها. لكن نقد الميتافيزيقا ظل شاملا لهذه المسائل ومن ثم فهو بسعة مجالها. إنه نقد الموضوعات التي يبحثها هذا العلم أعني الكوسمولوجيا وعلاقتها بالثيولوجيا ثم نظرية الوجود ونظرية المعرفة والمنطق وعلم الدلالة والتأسيس الكوسمولوجي والأنطولوجي للربوبية. لذلك فالنقد قد تعلق بإحدى هذه النظريات أو بأكثر من واحدة، منها النظريات التي تعالج هذه الميادين أو بقابليتها للعلم عامة وبالتمييز بينها من حيث هذه القابلية ودرجاتها.

وما نقصده عند الكلام عن نقد الغزالي للميتافيزيقا ليس من هذا الجنس. فالمشكل لا يتعلق بهذا النوع من النقد بل هو يتعلق بما يقرب

[حاشية] (١) وظيفة الدعوة العقدية والذب عن مذهب معين ووظيفة

البحث العلمي وطلب الحقيقة بصرف النظر عن المذهب. وغالبا ما تتغلب الوظيفة الأولى إلى حد إلغاء الوظيفة الثانية فيتجمد الفكر والعلم وتتحول التربية إلى التنشئة المذهبية لا غير.

من المعنى الحديث أو لعله من جنس آخر سنحاول تحديد طبيعته. فهو يتضمن المعنى الذي يؤرخ له عادة بما يمكن اعتباره محاولتي تجاوز هيوم وكنط، تجاوزهما الصوغ الأخير لإشكاليات الميتافيزيقا في الشكلين المتقابلين بوضوح كما يشرحهما كنط، إذ يقابل بين صنفي العقلانية العلمية الكلاسيكية ممثلين بلوك ولايبنتس أعني العقلانية التي لم تأخذ بعين الاعتبار نظرية المواضع المتعالية (Die Topik transzendentale = Ort): Trascendentaler «وبكلمة واحدة فإن لايبنتس قد جعل مظاهر الأشياء حقائق عقلية مثلما أن لوك جعل مفهومات العقل بمقتضى نسقه في علم العقل (إذا سمح لي بمثل هذه العبارات) جعلها جميعا ظاهرات حسية أعني لا شيء عدا مفهومات تفكر تجريبية مجردة من المحسوسات»(٢).

لكن هذا النقد اكتمل في علاج شكاكية هيوم بفضل النقد المتعالي عند كنط، علاجا للنقد التجريبي للعقلانية التقليدية التي لا تختلف عنها العقلانية الكلاسيكية التي فرضها حل لايبنتس. ثم نجد نقد النقد التجريبي والمتعالي في المثالية الألمانية أو عودة الميتافيزيقا من جديد ممثلة بمحاولات تجاوز الحل الكنطي وذلك بمحاولات هدفها الأول والأخير حل معضلة المقابلة بين الفنومان (=ما يقبل التجربة من المدركات) والنومان (=ما لا يقبل التجربة من المدركات) في النظر والعمل على حد

سواء عند راينهولد صاحب توحيد ملكتي الحس والعقل ثم فشته صاحب توحيد العمل والنظر في فاعلية الأنا واضع اللاأنا ثم شلنغ صاحب نظرية المطلق المتجاوز للمقابلة بين الذات والموضوع ثم هيغل أخيرا واضع نظرية الروح المتجاوز بالجدل للمقابلة بين النسبي والمطلق. وكل ذلك في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. لكن ذلك آل إلى انقسام في المثالية الألمانية تجلى خاصة في الردود النقدية عليها بنهج

[حاشية] (٢) نقد العقل الخالص الملاحظة المتعلقة بالتباس مفهومات التفكر Reflexionsbegriffe der Amphibolie zur Anmerkung ص ٣٥٤ وما يليها من الضميمة التابعة للتحليلات المتعالية وخاصة هذه الجملة الواردة في ص ٣٥٦.

التأويلية الاجتماعية التاريخية (ورمزه ماركس) والتأويلية الوجودية الدينية (ورمزه كيرجيجارد) في منتصف القرن التاسع عشر. وفي نهايات القرن التاسع عشر بلغت محاولات التجاوز ذورتها في شكل النقد المنطقي الرياضي (ورمزه فراجه) والنقد المنطقي الدلالي (ورمزه كارناب). ولعل الشكل الأتم من النقد قد تمثل في غاية النقد التحليلي الأنطولوجي (ورمزه هايدغر) والنقد التحليلي اللساني (ورمزه فيتغنشتاين).

لكن المنعرج اللساني يبدو وكأنه قد وحد بين النقدين التحليلي والتأويلي فتم تحقيق ما كانت تصبو إليه محاولات تجاوز الترميم الرباعي عند ابن تيمية وابن خلدون محاولاتهما التي مثلت إرهاصات وئدت في المهد لأن الفكر الفلسفي العربي لم يتجاوز تلك المرحلة بل غاص في عصر الانحطاط ولا يزال. وهذه الغاية الجلية في فكر الرجلين يمثلها النقد التام للميتافيزيقا

النقد الذي أصبح نقدا جامعا بينهما بين التأويلي ببعديه (الوجودي الديني والتاريخي السياسي) والتحليلي ببعديه (المنطقي المعرفي واللساني الدلالي)، جمعا يمكن اعتباره العلامة المميزة للفكر ما بعد الحديث المحرر للعقل من مركزية اللوغوس بفضل إدراكه التلازم بين التحليلي والتأويلي بعد إدراك أسبقية البعد التداولي من وظائف اللغة على البعدين الدلالي والنحوي منها في صلتها جميعا بالسياق التاريخي الثقافي المحدد لرؤية العالم باعتباره مناخا روحيا يحدد المعاني كلها بما فيها المعاني العلمية التي تصبح بعدا من أبعاد الممارسات العملية في الحضارة الإنسانية. وذلك هو منطلق النقد في **تهافت الفلاسفة وفي فضائح الباطنية**.

وبهذا المعنى يصح الكلام عن نقد الميتافيزيقا عند الغزالي بالأبعاد التي ذكرنا؛ إذ القصد هو الإلهيات من حيث جمعها بين ما بعد الطبيعة والنظر وما بعد التاريخ والعمل جمعا بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية كما يتبين من المسائل الكلامية المتعلقة بالوصل بين جليل الكلام ودقيقه^(٣). ذلك أن هذا الجمع صار من ثوابت الفكر الفلسفي في النقد الميتافيزيقي بمعانيه التي وصفنا، ولعل رمز هذا الجمع هو أن الجدل

[حاشية] (٣) أعني الموضوعات الثلاثة التي يعالجها الجدل المتعالي في نقد **العقل الخالص** وكتاب **تهافت الفلاسفة**.

المتعالي مداره الأساس ليس هو شيئا آخر غير أهم مسائل علم الكلام المتعلقة بالله والعالم والإنسان أعني بما يسمى الأنطولوجيات الخاصة كما يتبين من صوغ كنط لهذا الجدل لكأن ثلاثية موضوع الميتافيزيقا الأرسطية

(الأنطولوجيا والفلسفة الأولى والثيولوجيا) عادت من جديد لتكون المضمون المنقود. والثيولوجيا والأنطولوجيا والفلسفة الأولى ثلاثتها تطرح مشكل العلاقة بين النظر والعمل بالرغم من أن كتاب أرسطو في الميتافيزيقا يبدو منحصر الهم في مسائل الفلسفة النظرية ومهملا لمسائل الفلسفة العملية:

فالفلسفة الأولى أو العلم السيد تطرح مشكل هذه العلاقة كما يتبين من تردد أرسطو بين نسبة هذا الدور إلى الميتافيزيقا بما هي نظرية النظر أو إلى السياسة بما هي نظرية العمل، وليس من باب الصدف أن أدخل ابن رشد في شرحه لمقالة اللام الاستعارات السياسية لشرح النظام الفلكي على النهج الوارد فيها.

والثيولوجيا أو نظرية الربوبية تطرح مشكل هذه العلاقة كما يتبين من علاقة المعقول المطلق والمعشوق المطلق في مقالة اللام وكذلك من المقابلة الأرسطية بين التحريك الطبيعي المضطر (القوة اللاعاقلة) والتحريك الخلقي المختار (القوة العاقلة) وهو ما صار لاحقا، بل وحتى منذ مقالة اللام مصدر التحريك الشوقي بالنسبة إلى الأفلاك ونظام السماء.

والأنطولوجيا أو نظرية الوجود تطرح مشكل هذه العلاقة بصورة مضاعفة: فمن حيث هي سؤال عن الوجود سواء بمعنى مسألة الوجود عامة أو بمعنى تصنيف الموجودات (نظرية المقولات) فإنها تبحث حتما في محددات العمل بحثها في محددات النظر ومن ثم فهي تبحث في طبيعة العلاقة بينهما.

وهكذا نجد أن الإشكال كله لا يقتصر على مسألة العلاقة بين صنفي

التحليلات بل بمأزق التحديد المتبادل بين الفكرين الديني والفلسفي العلاقة التي هي علة الدور التأويلي المطلق: بسبب محجوبية الغيب شرطا في مكشوفية الشهادة، فيكون علم العلم بحدوده أساس العمل المتزن الذي يبقى على علاقة الاستعمار بمعيار الاستخلاف فيحول دون تحوله إلى الاستعمار التهديمي بمعيار التأله. فما كان محيطا بالتجربة العربية في

إجارة الفلسفة التي تم إهمالها في بيزنطة المسيحية والتي نقلها العرب وأعادوا إليها دور الفاعلية العلمية التاريخية إعادتهم الفاعلية التاريخية نفسها للدين المنزل بأن جعلوه فعلا تاريخيا يحقق القيم في الواقع التاريخي هو الذي يجعل ما نسعى إليه من موازنة بينها وبين المثالية الألمانية يستند إلى التماثل بين المناخين الروحيين أو المحيطين الثقافيين.

والتجربة الألمانية في عهدي الاتصال بالفكرين الديني والفلسفي اللذين حصلت فيهما انعطافة جديدة في الفكر الفلسفي والديني عند الألمان بفضل تجاوز ما آل إليه الفكر عند المتقدمين عليهم انعطافة نحو التوظيف الدنيوي الاقتصادي والعلمي لتأسيس لحاق ألمانيا بأمم أوروبا التي تقدمت علهيم: فيكون المناخ الحائل دون التفلسف المثالي معكوسا (في بيزنطة طغيان اللاهوت الديني وفي أوروبا المتقدمة طغيان اللاهوت الدنيوي: المادية والاستعمار الاقتصادي للعالم). وإذا، فما أصبح محيطا بالتجربتين العربية والألمانية في اللحظتين اللتين نسعى إلى الموازنة بينهما أعني لحظة ابن تيمية وابن خلدون (الترميم الرباعي وأصله محاولة تجاوز حلول الغزالي: ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي) ولحظة تجاوز المثالية الألمانية (الترميم الرباعي في المثالية الألمانية وأصله محاولة تجاوز الحلول الكنطية: راينهولد

وفشته وشلنغ وهيغل) فيه ما يعلل مثل هذا المسعى وكفاية بل إن الموازنة تتجاوز الحصر في المثالية وفكر الرجلين بل بينهما وبين ما تجاوز به الفكر الحديث المثالية الألمانية.

كما إنه من اليسير أن نلاحظ التوازي بين الأزمة التي تعاني منها وضعية المسلمين في العالم اليوم والأزمة التي كانت ألمانيا تعاني منها في عصر المثالية الألمانية، التوازي شبه التام بين الحقبتين ووضعيتين الأمتين. فألمانيا في عصر المثالية الألمانية كانت شديدة التخلف بالمقارنة مع عولمة عصرها أعني أن وضعيتها في سياق أوروبا التي كان العالم الحديث مقصورا عليها حينئذ تشبه وضعيتنا في سياق العالم ما بعد الحديث الذي هو كل العالم في عصرنا لكون الحداثة لم تعد مقصورة على أوروبا. ويعني ذلك أن وضعيتنا مماثلة للوضعية الألمانية لكنها أعم منها لأن نسبة ألمانيا إلى أوروبا مقصورة عليها ونسبتنا إلى العالم كله من كان متقدما علينا عند بداية النهضة ومن أصبح متقدما علينا بعدها بالرغم من كونه

شرع فيها معنا أو حتى بعدنا. لكن الأمتين كلتاهما كانت محط حرب محيطة بالكيان المجزأ، وكلتاهما كانت تقاوم التأثير بل والاستعمار الأجنبي؛ إذ لا ننسى أن ألمانيا كان مقسمة إلى سلطنات وإمارات وملكيات، بل إن جل إن أرضها كان نهبة للاستعمار الفرنسي والنمساوي والروسي.

وهذا التماثل بين ظرفيات الشعبين العربي والألماني ليس مقصورا على لحظة الاستئناف في الحالتين بل هو كان كذلك من بداية دخولهما إلى التاريخ الكوني. فقد كان بروزهما للتاريخ الكوني مستندا إلى دورهما في

حمل الرسالتين وفي قيادة الصراع بين العالمين العربي الإسلامي والأوروبي المسيحي خلال كل التاريخ الوسيط بعد مشاركتهما غير المقصودة في القضاء على العالم القديم أعني البيزنطي بالنسبة إلى العرب واللاتيني بالنسبة إلى الجرمان.

المقالة التاسعة

نشأة المدرسيات العربية وحدها من فاعلية النقد

الفصل السابع عشر

المدرسيات العربية

نمهد للكلام عن المدرسة النقدية الجذرية بما يمكن أن يخلصنا نهائيا من الاعتراضات السطحية على الموازنة بين حركتي النقد التي عرفها تاريخ الفلسفة الحركة النقدية في العربية الإسلامية التي بدأت مع الغزالي وبلغت ذروتها مع ابن تيمية وابن خلدون والأوروبي والحركة النقدية في الفلسفة اللاتينية المسيحية (الأوروبية الحديثة) التي بدأت مع ديكارت وبلغت ذروتها مع كنط، فهذه الاعتراضات تقتصر على الرد على مقارنات من جنسها. ذلك أن اعتراضها الممكن على الموازنة مثلها مثل المقارنات السطحية التي ترد عليها لا تهتم إلا بالقشور فتهمل كليات الفكر الإنساني التي لا تتمايز بها الحضارات الإنسانية بعضها عن بعض لأنها هي جوهر ما فيها من إنساني كوني. إنها المقارنات السطحية التي تقابل بين هموم الإنسان الواحدة في الحضارات المختلفة بصورة تلغي وجوه الائتلاف التي تبدي جوهر الإشكال في النقدين الفلسفيين ولا تبقي إلا على وجوه

الاختلاف التي تخفيه فيهما عندنا وفي الغرب، وذلك خلال الكلام عن المقارنة:

بين الغزالي وديكارت من حيث منهجية الفكر الفلسفي النقدي مع نسيان الرهان ثم بين الغزالي وكنط من حيث رهان الفكر الفلسفي النقدي مع نسيان المنهجية.

وإذ نقتصر على الغزالي، فالعلة هي أن فكر ابن تيمية وابن خلدون

لا نعلم لأعمالهما دورا مباشرا في مآل الفكر الغربي الحديث، بخلاف عمل الغزالي في العصر الوسيط العربي الإسلامي، واللاتيني المسيحي الذي خرج من رحمة العصر الأوروبي الحديث لكونه تعلم عليه قبولا ورفضا. لذلك فسنبدأ بالموازنة بين الوضعيات المحددة لمناخ الفكر وللإشكاليات المعروضة للعلاج. ويمكن القول في سياق الفلسفة الحديثة إن ترميم الميتافيزيقا الحديثة ووصلها بالميتافيزيقا القديمة وخاصة بعصرها المتأخر (أعني الأفلاطونية المحدثة وما حصل بينها وبين الفكر اللاهوتي من صلات) قد مثلا عند فلاسفة المثالية الألمانية عامة وعند هيغل خاصة السعي الحثيث إلى التخلص من مفعول النقد الكنطي، لكن هذا السعي لم ينجح نجاح سعي المدرسيات الأربع عندنا في سعيها إلى إلغاء نقد الغزالي.

فمحاولة الحد من أثر النقد الكنطي على الفلسفة، لم تلغ كون الهم الأول في الفكر الفلسفي أصبح التركيز على تأسيس العلوم العملية وفلسفة التاريخ التأويلية بمعنى يقطع مع العصر الكلاسيكي والتنوير الذي كان الغالب عليه تأسيس علوم الطبيعة التحليلية حتى وإن تم النجاح في إيقاف النزعات الإطلاقية الساعية إلى إعادة تأسيس الميتافيزيقيات بل والمدرسيات ما بعد

الكنطية. فالخروج من مناخ المدرسيات الأربع التي صارعها النقد هي في الحالتين العربية الإسلامية والأوروبية المسيحية من جنس واحد. إنها محاولة تسعى إلى إرجاع الفكر الفلسفي والديني إلى همهما الأول أعني جعل العلم النظري والعلم العملي يصبحان في علاقة مباشرة مع التجربة الحسية الظاهرة والحسية الباطنة لتنظيم الحياة البشرية عقليا وروحيا وتسيير الشأن الإنساني بمقتضى هذه العلوم في مجالات صورة العمران (الحكم والتربية) وصورته (الاقتصاد والثقافة). كما إنها تسعى إلى التغلب على ما فرضته المدرسيات من جمود في الفكرين النظري العقدي والعملي الشرعي تغلبا هو الشرط الذي من دونه يمتنع تخليص الفكر من معوقات الإبداع في مجالي النظر والعمل.

والموازنة التي لها دلالة فلسفية هي التي تتعلق بهذه الأهداف النظرية العقدية والعملية الشرعية وبالمعيقات التي تحول دون الإنسان وتحقيقها ومن ثم بكيفية التحرر منها وليست متعلقة بالمقارنة السطحية بين الدوافع

المباشرة التي تجري في أوعاء من يمثلونها، رغم أن هذا الدوافع ليست بمعزل عن هذا الرهان. وبهذا المعنى فإن وجاهة المقارنة المعتادة بين الغزالي وفيلسوفين غربيين حديثين لم تتبين بسبب ردها من قبل المقدمين عليها والمعترضين عليهم إلى قشورها.

هذه الاعتراضات بنفيها دلالة وجوه الشبة البينة أصبحت من جنس المقارنات السطحية التي تبحث عن تأثير الغزالي في ديكارت أو في كنط لكأن الفكر الإنساني يتقدم بسرقة الخالف ما أبعده السالف الذي يصبح فيلسوفا بمجرد أخذ ما أبدعه من تقدم عليه. وينسى أصحاب هذا الفكر

العقيم أن السؤال نفسه ينبغي في هذه الحالة أن يوضع بخصوص السالف: ممن أخذ؟ وبذلك يتسلسل أمر الأخذ. أم هل إن لكل فكرة صاحبا أول مطلقا وكل من عداه يكون سارقا لإبداعه؟ إن الفكر الإنساني يتقدم بتقدم نضوج المسائل التي يتوالى عليها سعي الإنسان في طلبه الحل، والعلاج الفلسفي متماثل النهج والأهداف إذا تماثلت الإشكاليات والوظائف: وليس هذا قصدنا من المقارنة. فالفكر العربي تجاوز عقدة النقص التي تجعله يظن أن فضله لا يكون ذا دلالة إلا إذا غيره بما اعتبره منه الغرب ذا فضل فأخذ منه وجعله نموذجه بحيث يتوجه البحث إلى مسألة التأثر والتأثير.

إن المقارنة بين الغزالي وديكارت بخصوص المنهج الفلسفي مثلا لا ينبغي أن تكون مما ينفي لمجرد أن أحدهما انتهى إلى تقديم حل الإشكالية المعرفية على حل الإشكالية الوجودية والثاني انتهى إلى تقديم حل الإشكالية الوجودية على حل الإشكالية المعرفية، فكلاهما عالج المسألتين بنسب مختلفة. والمهم هو علل وجود الإشكاليتين وتلازم حلهما بتقديم وتأخير يحدده اختلاف المناخات الحضارية وهموم الإنسان في لحظة العلاج لكون الدواعي إليه يحددها المناخ الحضاري الموجه للفكر الإنساني توجيهات مختلفة باختلاف حقب التاريخ المتوالية. ومن ثم فما يعني تاريخ الفكر الفلسفي هو لم كان مطلوب الرجلين جامعا في آن بين:

البحث عن حل لمشكل الفكر الديني الذي هو مشكل يتقدم فيه العملي على النظري (الغزالي).

والبحث عن حل لمشكل الفكر الفلسفي الذي هو مشكل يتقدم فيه النظر على العمل (ديكارت).

فديكارت لم يخل بحثه من المطلب الديني كما يتبين من علاقة شك ديكارت بما قدمه إلى الكاردينال دو برول انطلاقا من محاولته بيان أن إثبات وجود الله والحقيقة الدينية أيسر عقلا من إثبات وجود العالم والحقيقة الفلسفية، كما بينا في غير موضع من دراساتنا لفكر ديكارت. ومن ثم فلا يمكن نفي الهم العملي عند ديكارت رغم غلبة الهم النظري (وكلا الهمين ديني وفلسفي) ذلك أن الهمين لا يقبلان الفصل إلا عند من لا يفهم أنهما في حقيقتهما أمر واحد وإن اختلفا في التمشي وطبيعة التراتب بين النظر والعمل وكذلك بين الدنيوي والأخروي.

أما إثبات الهم العلمي عند الغزالي فهو بخلاف ما يظنه المعترضون على إمكانية المقارنة بصرف النظر عن اختلاف ثمرات الفعلين هو ما بيناه بتمام الوضوح في الفصول السابقة. وما يحير الباحث ليس ذلك بل التضاؤل المتدرج للهمين الديني والعلمي والسيطرة المستبدة للبدائل منهما أعني تخريف النقل (التصوف المغالي) وتسفيه العقل (العلوم الزائفة). لكن الترابط بين الهمين لا يمكن أن يخلو منهما فكر لأن علته هي محاولة الفصل الوجودي في ما بين العقل والنقل من صلات وحدود والفصل المعرفي في ما بين العلوم التحليلية والعلوم التأويلية من علاقات لا يمكن تأسيس العلوم الإنسانية من دون الفصل فيها. وذلك ما ننسبه إلى ذروة النقد عندنا عندما وضع إشكالية تأسيس علوم الإنسانية على علمها الأداتي الأساسي أعني فلسفة التاريخ يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العمل الفلسفية السائدة (ابن خلدون) وعلى علمها الغائي الأساسي أعني فلسفة الدين يصبح إشكالية فلسفية تعيد النظر في نظرية العلم الفلسفية

السائدة (ابن تيمية). إذن فهذه العلاقة بين الهمين قضية تتجاوز الرجلين لتعلقها بمحاولة الخروج من مآزق الفكر والروح الناتجة عن المدرسيات الأربع التي ذكرنا.

والاعتراض على المقارنة بين الغزالي وكنط بخصوص رهان النقد الفلسفي يواصل الاعتراض على مقارنته مع ديكارت إذ إن كنط يواصل ما

شرع فيه ديكارت لكنه يتميز عنه بالبروز الواضح لحضور الهم العملي في النقد الذي كانت إشكاليته الأساسية شروط الجمع بين النظري والعلمي بصورة تجعل تأسيس العلم على الضرورة لا يلغي تأسيس العمل على الحرية. وبهذا المعنى يكون الغزالي أقرب منه إلى كنط منه إلى ديكارت. فالدافع العقدي والديني شديد الحضور عند كنط حتى وإن بقي حضور الدافع المعرفي سيد الموقف على الأقل في قراءاته المغلبة لهذا الوجه بل إن الموازنة لن تكون عادلة ما لم نجمع بين علاج هيوم لمسألة المعرفة العقلية القبلية في تأسيس مبدأ السببية وعلاج كنط حتى نجد وجهي النقد الذي شرع فيه الغزالي:

فالتشكيك في بداهة السببية نموذج من المبادئ العقلية القبلية يؤدي إلى التمييز بين المعرفة القبلية التي لا يمكن أن تتجاوز تحصيل الحاصل (والسببية ليست منها عند الغزالي وعند هيوم) والمعرفة البعدية التي لا بد لها من التجربة هي ما يمكن أن يعتبر هيوميا وغزاليا في آن: وهذا هو الوجه الأبستيمولوجي من المعرفة في النقد.

والجدل المتعالي الذي هو الهم الأول والأخير في تهافت الفلاسفة هو ما يمكن أن يعتبر كنطيا وغزاليا في آن: وهذا الوجه الأنطولوجي من المعرفة

في النقد أعني بيان الحدود التي لا يمكن للعقل أن يتجاوزها لئلا يتحول إلى جدل تتراجح في الأدلة.

وبذلك يتبين أن فهم عمل الغزالي يقتضي أن نجمع بين الوجه الموجب من بناء نظرية في حدود العقل (المقارنة بين الغزالي وديكارت) والوجه السالب منها لبيان النظرية نفسها في حدود العقل من خلال بيان تراجح الأدلة في ما سماه كنط بمسائل الجدل المتعالي أعني القضايا المتقدمة على المسألة السابعة عشرة والمسائل الموالية لها إلى العشرين منها بدخول الغاية كما بينا في الفصل السابقة. فيكون نقد الغزالي أشمل من نقد ديكارت وهيوم وكنط لأنه يجمعها ثلاثتها في مسألة واحدة هي الاقتران الضروري بمعنى الضرورة العقلية ما شروطه(١).

[حاشية] (١) وحتى نفهم علة اعتباري الغزالي متجاوزا حتى لكنط فلننظر في نص كنط الآتي الذي يبين فيه ما تجاوز به هيوم فلنقرأه بتمعن: «وهكذا فقد حاولت في المقام الأول أن أسأل عن =

إنها الضرورة الوحيدة التي يسلم بها وهي ضرورة تحصيل الحاصل المنطقي أو القبلي التحليلي الذي هو الترجمة الشارحة لقول بقول يمكن أن نكتب بينهما علامة التكافؤ المنطقي(٢)، وبعدية مجرى العادات التجريبية التي هي بالجوهر إحصائية أو ذات درجات تقريب متفاوتة. ومن ثم فلا وجود للوسط بينهما الذي سماه كنط بالتأليفي القبلي.

وهكذا يكون الجامع بين الموازنتين في عمل النقد الساعي إلى التحرر من جمود المدرسيات الأربع وتحالفها الزوجي وتحاددها. مناط هذا المسعى التحرري هو المسألة المتعلقة بطبيعة التحول الذي حرر العقل

[حاشية] = اعتراض هيوم هل يقبل التصور العام فاكتشفت مباشرة أن مفهوم الاقتران بين العلة والمعلول أبعد من أن يكون الاقتران الوحيد الذي يتصوره العقل قبليا واصلة بين الأشياء بل بالأحرى فإن الميتافيزيقا هي بتمامها وكمالها متقومة من ذلك. فجربت أن أتأكد من عدتها ولما كان ذلك قد وفقت فيه فزذدتها حسب رغبتي إلى مبدأ وحيد وجدته منذئذ فقد توجهت إلى استنباط هذه المفهومات من المبدأ الوحيد الذي وجدته وتأكدت منذئذ أنها ليست ـ مثلما اهتم هيوم بإثباته ـ مستنبطة من التجربة بل هي نبعت من العقل الخالص». فهذا النص يبين أن ما يعيبه كنط على هيوم، فضلا عن حصره المسألة في السببية، هو عدم إدراك طبيعة القبلية وعمومها في محاولة استمدادها من التجربة مبني على فكرة التأليفي القبلي التي تختلف عن الضرورة العقلية الوحيدة التي هي ضرورة القبلية التحليلية. وهذا التأسيس الذي يقتضي الفصل بين ظاهر الوجود وباطنه أو بين المدركات الحسية والمدركات العقلية يمكن الاستغناء عنه لو رضينا بالطابع الفرضي للمعرفة من دون ادعاء الفصل القاطع بين عالمين لسنا ندري ما طبيعته هل هو من القبلية المتعلقة بالظاهرات أو له نفاذ إلى الباطنات: التمييز بين العالمين وبين العلمين هل هو من جنس العلم الظاهرات أو من جنس العلم بالباطنات؟ :

[حاشية] (٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص :١٦٦ «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود

الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر». لمزيد التدقيق راجع كتابنا: نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد (تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧).

الإنساني في النظر والعمل من الصراع بين الكلام والفلسفة، وبين الفقه والتصوف وبيان الصلة المتينة بين الأخروي والدنيوي ما جعل علومهما تصبح متناغمة لا متنافية بالرغم من أن الغول الوضعاني فرض بعديا على فكر ديكارت وكنط مع إغفال البعد الديني تماما كما وقع العكس بالنسبة إلى الغزالي الذي استبعد من فكره البعد الدنيوي وغلب عيه البعد الأخروي. وفي كل الأحوال فإن القراءة التي تكتفي بالحكم على النتائج من خلال النوايا والدوافع بالرغم من سطحيتها لا يمكنها أن تفرض الوجه السائد الذي ينفي عن النقد الغربي الوجه الديني والروحي ليجعله فلسفيا وعلميا، وينفي عن النقد الإسلام الوجه العلمي والفلسفي ليجعله دينيا وروحيا لا غير. وهذه الدعوى هي ما نبينه جلي البيان بتحليل عمل ابن تيمية وابن خلدون، ولكن خاصة بتحليل المعيقات التي جعلت الوجه العلمي النقدي في مجال النظر والعمل يتضاءل لصالح الوجه العملي في مجال العقد والشرع.

فيتبين لنا عندئذ أن البحث في مسائل النقد الجذري وفي محدودية أثره على تاريخ هذا الفكر من بعده يقتضيان تعميق البحث في الإعاقة التي مثلتها هذه المدرسيات. فسعى الفكر العربي إلى تدارك ما فات نقد الغزالي ومحاولته الإصلاحية للعلوم بالنظر في وحدة الإشكالية التي يضعها النقد المتبادل بين الفنون الأربعة زوجين زوجين في مستوى النظر والعقد وفي

مستوى العمل والشرع من دون الكلام في المناخ الروحي المحدد لتوجه الفكر تماما كما فعلنا عندما شرعنا في الكلام عن تكوينية الفنون الخمسة مدار كل فكر في كل حضارة إنسانية ذات مدى كوني. وما يزيد ذلك توكيدا هو ما حصل من تحالف متقاطع بين الفقه والكلام في خدمة السلطان الزماني أو السلطان العلني الحاكم عادة وبين التصوف والفلسفة في خدمة السلطان الروحاني أو السلطان الخفي المعارض عادة وما نتج عن هذين الحلفين من تشويه لفاعلية الفكر والروح، فاعليتهما التي اقتصرت على تجميد النظريات والعقائد والشرائع الظاهرة والباطنة لتوطيد الاستبدادين.

فإشكالية المناخ الروحي المحددة للتوجه العقلي والروحي في

الحضارة هي الإشكالية الموحدة لهذه الصراعات جميعا، وهي في حالتنا الإسلامية الإشكالية التي بدأت في اليوم نفسه الذي وضعت فيه إشكالية العلاقة بين السلطانين الزماني والروحاني في الحضارة العربية الإسلامية أعني مباشرة بعد وفاة الرسول الأكرم لكون القرآن نفسه قد وضع شروط حلها في حدود مطلقة عندما حدد نفسه بكونه الرسالة الخاتمة والملغية للمؤسسة الكنسية والمستعيضة عنها بالمسؤولية الخلقية الفردية أو التكليف في الشأنين الخاص والعام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي ترجمها القرآن باعتبارها شرط الاستثناء من الخسر وترجمها المأثور بعبارة «كلكم راع وكلكم رعية» (في آن). وتلك هي الإشكالية التي كانت علة الفتنة الكبرى أو الحرب الأهلية الإسلامية والمتعلقة بأساس الشرعية في الحكم السياسي بالمعنى العام للكلمة(٣): هل هي الوصية والحق الإلهي الموروث (الحل الشيعي) أم هل هي الانتخاب والحق الإنساني الخاضع

لعقد البيعة. ففي هذه اللحظة التي نتكلم عنها تحدد مناخ الصراع بين الفنون في شكلين سياسي وتربوي:

أولهما يمكن التمثيل له برد ابن تيمية على ابن المطهر (منهاج السنة).

والثاني بكتاب ابن خلدون لعلاج الإشكالية التي طرحها الشاطبي (شفاء السائل).

والفرق بين المستوى الغالب من الردين علته الفرق في أهمية دور التشيع والتصوف في جناحي دار الإسلام مشرقها ومغربها ومن ثم فهو بين العلة، فبالرغم من أن المشكل واحد لأن التصوف المتفلسف والتشيع وجهان لعملة واحدة يبقى الاختلاف بين العلنية والخفاء مؤثرا تأثيرا يعلل الفرق بين الدورين(٤). فعلنية الدور الشيعي في الشرق الإسلامي جعلت

[حاشية] (٣) السياسة -بالمعنى العام للكلمة وهو معنى مشترك بين الدين والفلسفة- هي صورة العمران بمعناها الخلدوني أعني الحكم والتربية المنظمين لمادته (الاقتصاد والثقافة) ومن ثم فهي جملة العلاقات الفعلية والرمزية التي تنظم الحياة المادية والحياة الروحية للجماعة. وذلك هو معنى الملة في الفلسفة العملية عند فلاسفتنا ومعنى الشريعة عندما لا يكون القصد المقابلة بين العقيدة والشريعة بل الجمع بينهما.

[حاشية] (٤) وحتى نفهم ذلك وما نتج عنه من تقابل في عروض الإشكالية المختلف بين الشرق =

ممارسة الحكم الخفي والاستبداد متطابقا مع دور الحكم نفسه ومن ثم فهو يبدو فيه ضئيلا لتبعية القطب للإمام المعصوم. وتلك هي الظاهرة التي

تعلل أهمية ما طفا على سطح المعارك الفكرية من المناخ الروحي في شكل صراع سني شيعي حول مسألة الحكم، أعني مثلا الشكل الذي عالجه ابن تيمية في منهاج السنة. أما سرية الدور الشيعي في الغرب الإسلامي وما يترتب عليها من الاستناد إلى الدور الصوفي العلني فهي ما يعلل أهمية ما طفا على سطح المعارك الفكرية من المناخ الروحي في شكل صراع فقهي صوفي حول دور الشيخ والقطب في التربية الدينية. فقد عرضت الإشكالية المركزية في شكل صراع بين النظرتين الفقهية والصوفية للتعليم وليس للحكم، وتلك هي الإشكالية التي عالجها ابن خلدون في كتابه شفاء السائل ردا على الحلين اللذين لا يرضيانه من قبل الفقهاء والمتصوفة. لكننا لن نطيل القول في تحديد المناخ الذي يدلنا على التوجه الفكري للعلاج بل سنركز على العلاج الذي مثله النقد الجذري لشروط إمكان هذا المناخ نفسه وشروط إمكان التخلص منه ليعود العقل والروح إلى دورهما في تنظيم الحياة الإنسانية في الدنيا مطية للآخرة كما يراها مفكرانا :

وابن تيمية يرد المشكل كله إلى الفلسفة النظرية والعقدية ويعتبر الإصلاح لتحرير المسلمين من تخريف النقل وتسفيه العقل مشروطا بالنقد الجذري لما بعد الطبيعة الفلسفية والكلامية وما انبنى عليهما من تشيع وتصوف في الحكم والتربية آل إلى الاستبداد الروحاني.

وابن خلدون يرد المشكل كله إلى الفلسفة العملية والشرعية ويعتبر الإصلاح لتحرير المسلمين من الدائين نفسيهما مشروطا بالنقد الجذري لما بعد التاريخ الفلسفي والكلامي، وما انبنى عليهما من تشيع وتصوف في

النظر والعقد آل إلى الاستبداد الزماني.

[حاشية] = والغرب الإسلاميين ينبغي أن نعلم أن التصوف تشيع خفي والتشيع تصوف علني. كلاهما لا يمكن تصوره من دون تخريف النقل وتسفيه العقل تخريفا وتسفيها متلازمين وهما يؤسسان حتما للكنسية والكهنوت، حيث يصبح المؤمنون مجرد عبيد وتوابع ليس لهم ضمير خلقي ولا ديني عدا ما يفرضه الإمام المعصوم والقطب الموهوب فيتحول المؤمنون إلى قطيع فاقدة أفراده وكل حرية فكرية وروحية.

إن اجتماع الاستبدادين ممثلين بسلطان الحكم والتربية العنيف (الدولة=صورة العمران أعني جمود التصوير الفعلي والرمزي للإنسان من حيث هو منتسب إلى جماعة)، وبسلطان الاقتصاد والثقافة اللطيف (المجتمع=مادة العمران، أعني جمود الإنتاجين المادي والرمزي والاستسلام لتسفيه العقل ممثلا بالعلوم الزائفة وتخريف النقل ممثلا بخرافات المتصوفة مثل القبورية والكرامات،... إلخ) هو المنهاج الجامد الذي صرنا نسميه لاحقا بعصر الانحطاط والذي ثار عليه الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، والذي هو في الحقيقة في تناف مطلق مع ما دعا إليه القرآن الكريم وحاولت العصور الأولى من الإسلام تطبيقه في مجال تصوير العمران (الحكم والتربية) وإمداده (الانتاج المادي والرمزي). لكن دراسة الوضعية الفكرية والروحية التي انطلق منها الرجلان في نقدهما الجذري تقتضي أن نحدد دلالة الترميم ذي الأضلاع الأربعة الممثلة للفنون الأربعة وذي الأصل الواحد الذي أصبح منطلق أي قراءة للوجود الطبيعي والتاريخي وللنص القرآني من القرن الثاني عشر الهجري إلى اليوم لكوننا لم

نتخلص منه بفضل ما يسمى بالرشدية الجديدة، والاعتزال الجديد، وتصوف وحدة الوجود.

وما سنقدمه في هذا الفصل نعرضه بوصفه فرضية عمل سبق لنا أن بينا دعائمها في بحوثنا السابقة، ونكتفي هنا بالاعتماد عليها فرضية تفسير من دون أن تكون غرض البحث الأول، تفسير لما عطل التأثير الذي كان يمكن أن ينتج عن النقد الجذري لو لم تعقه قلعة فكرية نظرية وعملية أنتجت مناخا فكريا وروحيا لم يكن بالوسع التحرر منه فظل مؤثرا إلى الآن ومن ثم حال دون فكرنا والشروع في الفكر الحر المبدع نظريا وعمليا. ذلك أن النقد الجذري الذي ننسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون لمن ينطلق من عمل الغزالي النقدي الذي كان يمكن أن يثمر انطلاقا يواصل ما وصفنا دلالاته في المقالتين الثانية والثالثة، بل هو وجد أمامه ردود فعل ألغت أو تكاد النقد وثمراته. فما ذلله الغزالي من عقبات لم يصبح من الحاصل الإيجابي الممكن من البناء عليه، بل إن ما تلاه في مجرى الفكر العربي الإسلامي من ترميم للقلعة التي أحدث فيها الغزالي بعض الشقوق والشروخ حال دون الفكر النقدي الجذري التيمي والخلدوني

ومواصلته من صيغة الإشكالية كما عالجها الغزالي وحاول إصلاح العلوم الخمسة التي وصفنا.

فقد انطلق النقد الجذري من حركة رد على نقده، وتضافرت عليها جهود صفي المعادلة العملية والمعادلة النظرية التي وصفنا فاستعادت الفنون الخمسة صلابة الجمود الحائل دون أهداف النقد المحرر للعقل والروح في آن. فهذه الفنون بعد ترميم تأسيساتها الفلسفية، والكلامية، والصوفية،

والفقهية، والتفسيرية أصبحت رصيدا عمليا شرعيا، ونظريا عقديا مشتركا توسط فيه نوعا المتن الفلسفي الصوفي بمدونة الفلسفة المدرسية (الفارابي وابن سينا) ومدونة الفلسفة الدعوية (رسائل إخوان الصفاء)، فضلا عن الكتابات الباطنية الجامعة بين المدونتين الوسيطتين بين الفكر بفنونه الخمسة في القرن الثاني عشر والوضعية الفكرية التي سعت المدرسة النقدية إلى التخلص منها أعني الخليط العجيب بين الفلسفة والكلام والتصوف والسحر والتنجيم، الخليط الذي عاد فأصبح المناخ الفكري العام بصورة قتلت محاولات قراءة آيات الآفاق (العلوم الطبيعية لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بأسبابها المؤثرة) والأنفس (العلوم الإنسانية لتحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض بقيمها السوية)، فتتبين حينئذ حقيقة ما يجعل آيات القرآن الكريم من حيث هو رسالة خاتمة موجهة إلى كل الكائنات المكلفة.

توقف الاجتهاد العلمي والجهاد الروحي توقفا شبه تام فأصبحا منحصرين في تأويل رصيد الفكرين الفلسفي والديني والفقهي والصوفي، رصيدها السابق وهو تأويل أقرب إلى تبرير التشبث ببعض ما كان يعتقد حقائق وكأنها حقائق نهائية لتدعيم ما بني عليها من تخريف للنقل وتسفيه للعقل في مناخ الكرامات والوساطة الصوفية والفتاوى الفقهية والسحر والسيمياء والتنجيم التابعة للخطاب الفلسفي على حال جامدة منها إلى التأويل بمعناه العلمي الذي يمكن من التجاوز بفهم محددات الدلالة والمعنى. إنه مثيل لما عرفنا من انحطاط حضارتنا كما وجدها فكرنا بعد استفاقته من سباته وبدايته في محاولات النهوض.

ومن ثم فيمكن القول إن مفعول النقد التيمي والخلدوني لم يكن إلا قوسين فتحتا وأغلقتا من دون تأثير يذكر. فلكأن نقدهما والحلول التي قدماها لم تحدث أصلا وحتى عندما يرد لهما ذكر في العمل الفكري أو الاجتماعي فإنه يكون بما يسمح به هذا المناخ أي إنهما يردان إليه ولا يفهم من عملهما إلى ما يقبله غربال هذا الجمود العجيب الذي قتل العقل والروح في آن. ذلك أن نقدهما تصدى لوضعية تميزت بأمرين يجعلان ما هو ثوري وإيجابي في سعيهما غير قابل للفهم فضلا عن أن يكون مؤثرا بل إن ما فهم منه كان العكس تماما للتعلق بوجهه المغالي في الرد على الخصوم:

فأما الأمر الأول فتمثل في علمية نقد مضاد لنقد الغزالي إما صريح أو ضمني في مستوى النظر لرفض حلوله المنتسبة إلى الفكر الفلسفي (ابن رشد والسهروردي) وفي مستوى العمل لتجذير حلوله المنتسبة إلى الفكر الديني (ابن عربي والرازي).

وأما الأمر الثاني فتمثل في السعي إلى ترميم صرح الفلسفة بالعودة إلى الأصول اليونانية في حدود ما كان ممكنا كما فعل ابن رشد عودة إلى أرسطو والسهروردي إلى أفلاطون بتجاوز الفرعين الفلسفيين اللذين نقدهما الغزالي، والأول ما يقوله الرازي عن نقد الغزلي للتعليمية.

ولما كان ابن رشد هو الوحيد من الفلاسفة الذي رد على تهافت الفلاسفة فإن موقفه يمثل الدلالة التي تؤيد ما نقصده بتأسيس المدرسيات وترميم الفكر الفلسفي المتقدم على النقد. فهو قد اعتبر نقد الغزالي عديم التأثير على الفكر الفلسفي لأن ما نقده ليس ما كان فلسفيا في مسائل تهافت الفلاسفة بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة فأفسدوها به أعني ما

أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. وبذلك فقد كان الهم الأساس للشروح التي قام بها ابن رشد، الاستدراك على ابن سينا وإرجاع ما يتصوره حقيقة العلم الفلسفي النهائي الذي قال عنه الفارابي في كتاب الحروف إنه قد «تم فلم يبق إلا أن يتعلم ويعلم». وهكذا فقد أصبح الفكر الفلسفي فكرا نقليا

وظيفته الشرح والتعليق على النصوص وتأويلها للإبقاء عليها وليس لتجاوزها بمحك عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وكانت التجربة يرد ذكرها ولكن ليس لامتحان النظريات بل لتأييدها أي إن البحث في الوقائع كان لطلب المؤيدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

الفصل الثامن عشر

المدرسيات ونتائج ترميمها لقلعة أبدت الانحطاط العقلي والروحي

ولنبدأ بالوصف السريع لهذين الأمرين، أعني لما حدث في الفكر النظري الذي أصبح قاعدة مشتركة للفنون الخمسة لنردفه بما حدث في الفكر العملي وما بات شبه مشترك وراء الفقهين الظاهر والباطن. فما سنصفه هو ما مثل القاعدة المشتركة والمناخ الفكري الجامد في حضارتنا بالرغم من قوسي النقدين التيمي والخلدوني بل إننا لا نزال غارقين فيه بسبب ما يسمى بالرشدية الجديدة والاعتزال الجديد والأشعرية الجديدة، وخاصة بسبب المناخ الأدبي السطحي الذي جعل تصوف ابن عربي قمة الروحانية في الإبداع الأدبي السطحي الذي يتصور الوجودية والتصوف مثلا من طبيعة

روحانية وخلقية واحدة(١).

[حاشية] (١) لكنهما في الحقيقة من طبيعتين متقابلتين تمام التقابل، فالوجودية ليست فرارا من الدنيا نحو عالم الخيال الهذياني (الناتج عما يدعي المتصوف التحرر منه في حين أن الحرمان من سد الحاجات الطبيعية لا يحرر بل هو يطلق التبعية للمطلوب ويقوي الإشباع الوهمي) بل هي سعي لإضفاء المعنى عليها وتحرير الإنسان من الطغيان فضلا عن كون دنياها ليس لها ما بعدها، والتصوف ليس فهما للتجربة الوجودية وشعورا بأن الحياة تكون فاقدة للمعنى من دون جهاد الإنسان واجتهاده كما يقتضي ذلك التدين الصادق الذي لا ينبغي أن يتجاوز مجاهدتي التقوى والاستقامة بل هي رهبانية وفسق وعلاماتهما النفاق الديني المخفي للاستهتار بكل القيم ومن ثم للغفلة عن دلالات الوجود عامة ودور الإنسان فيه خاصة بما يحوكه حوله من توظيف لسلطان الدجل على العامة تآمرا =

فابن رشد اعتبر نقد الغزالي في **تهافت الفلاسفة** عديم التأثير في الفكر الفلسفي لأن ما نقده ليس ما كان فلسفيا في مسائل **تهافت الفلاسفة** بل ما أضافه فلاسفة الإسلام إلى الفلسفة فأفسدوها به، أعني ما أخذه ابن سينا خاصة من علم الكلام فخلط بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. ثم إنه لم يربط نقد الغزالي لمسائل الفلسفة النظرية بمسائل الفلسفة العملية فلم يدرك رهان هذا النقد وحقيقة الأزمة التي يعالجها الغزالي بالرغم من صراحته في وصفها لما كتب **إحياء علوم الدين**، لذلك فإن هم شروح ابن رشد الفلسفية لم يتجاوز الوظيفة التعليمية التقليدية والاستدراك على ابن سينا خاصة لترميم صرح الفلسفة الأرسطية التي كان

يتصورها حقيقة العلم الفلسفي النهائي. وكان الفارابي منذ بداية الفكر الفلسفي قد وصف هذه الفلسفة معتبرا إياها قد بلغت تمها ولم يبق إلا «أن تتعلم وتعلم».

وإذا، فقد أصبح الفكر الفلسفي، علوما وما بعد علوم، فكرا نقليا وظيفته الشرح والتعليق على النصوص السابقة بل أكثر من ذلك فهو إلى علوم تجاوزها العلم بهدف تأويلها للإبقاء عليها وليس لتجاوزها بمحك عرضها على التجارب في المجال الذي هي علم له. وليس من شك في أن الكلام عن التجارب موجود في مدونات ابن رشد لكن التجارب لا يقصد بها ما به تختبر النظرية وتمتحن بل بعض النوادر التي تؤيدها في وقائع معزولة حاصلة بذاتها وليست نابعة من خيال العالم لامتحان نظرياته التي تخترع نموذج مما تتصوره مجرى الظاهرة المدروسة. ومعنى ذلك أن البحث في الواقعات لم يكن لامتحان النظريات التي تعد فرضيات إلى أن تثبتها التجارب فتحصل على مصداقية مؤقتة ما ظلت موافقة للوقائع بمعنى الموافقة العلمية، بل كان لطلب المؤيدات وليس لطلب القوانين بصرف النظر عن المحافظة على الموجود من النظريات التي صارت تعتبر حقائق نهائية.

[حاشية] = عليهم مع الطغاة تماما كما وصف القرآن من يبيع دينه بدنياه. وقد يكون بعض المتصوفة صادقين لكنهم عندئذ ليسوا ممن يذكر بهذه الصفة بل هم عباد صادقون ميالون إلى الزهد تقوى واستقامة وليس طلبا للكشف المزعوم أعني أداة السلطان الشيطاني على المؤمنين الغافلين. وهؤلاء العباد لا يبدلون رسالة الإنسان بالهروب من واجباته الدنيوية المعدة

للآخرة تحقيقا لما رمز إليه القرآن برهان الله عليه عند قبول طلب الشيطان النذر إلى يوم الدين.

والسهروردي ويمكن أن نقول عن عمله الفلسفي ما قلناه نفسه عن عمل ابن رشد حتى وإن كان أقل نقدا لما أضافه الفكر السينوي للفكر الفلسفي القديم بسب المرحلة الثانية من فكر ابن سينا؛ إذ هو كان يسعى إلى استرداد الفكر الأفلاطوني بدلا من الفكر الأرسطي الذي كان ميالا إليه في البداية ثم تنكر له وأصبح إشراقيا فصار من ثم قريبا من ابن سينا الثاني وبميل يتجاوز حتى أفلاطون إلى ما قبله أعني إلى المدرسة المتقدمة على سقراط والموصوله أو حتى الموروثة حسب اعتقاده عن الفكر الإيراني القديم. وكل ذلك في إطار من الارتباط بالتصوف والعقائد الإمامية والمجوسية، فتكون نسبته إلى الفكر الذي له صلة بفقه الباطن في المستوى العملي هي عينها نسبة ابن رشد إلى الفكر الذي له صلة بفقه الظاهر في المستوى نفسه.

ولنردف وصف الفكر النظري بوصف الفكر العملي لندرك ما جمده في مجالي فقه الظاهر وفقه الباطن. فما قام به ابن رشد في مستوى ترميم الفلسفة بالعودة الموهومة إلى الأرسطية قام به ابن عربي في مستوى ترميم التصوف بتحويل فقه الباطن من كونه فلسفة عملية إلى فلسفة نظرية في الوجود والربوبية استنادا إلى الفلك البطليموسي والميتافيزيقا الأرسطية وإن بتحويل أفلاطوني محدث أدخل عليها الفيضية المطلقة جعلت الوجود يحصل فعلا وبصورة قديمة (أزلية وأبدية) في توالج دائم بين الوجود والعدم وبين الصورة والمادة. ومعنى ذلك أن تنقية الفلسفة من السينوية لم

يعد الهم، بل الهم أصبح إعادة بناء فقه الباطن على المزيج الذي تم بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية، والمنسوب إلى ابن سينا الإشراقي والغزالي الناكص إليه بعد مرحلة النقد. فالأعيان الثابتة في العدم هي كل كائنات العالم الموجودة بالقوة في المادة الأولى التي هي العدم ومنهما يتكون العالم بتعين الوجود الإلهي فيها فتتحقق في العالمين الكبير والصغير ومنها يستخرج ابن عربي فقه الباطن وصورته المخيالية عن العالم الجامد في وهمة كونية هي عالم ترامز كوني ليس للفكر والحرية فيها أدنى مكان لأن العلم تل ولدنية، والفعل خضوع مطلق إلى القوة المادية والسياسية خضوع لأرباب الكون الذين بيدهم السلطان الدنيوي ولا سلطان غيره فيكون الفرعون محقا؛ إذ يقول: أنا ربكم الأعلى.

وما قام به السهروردي في مستوى ترميم الفكر الفلسفي قام به الرازي في مستوى ترميم فقه الظاهر بالصورة نفسها التي رمم بها ابن عربي فقه الباطن على أساس من الجمع بين الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، ومن ثم بتوسط إشراقية ابن سينا. ومثلما كان تحويل ابن عربي فقه الباطن الذي كان فقها عمليا إلى فقه نظري لباطن الوجود فصار فقها نظريا هو فلسفة وحدة الوجود، وكان تحويل الرازي لفقه الظاهر الذي كان فقها عمليا إلى فقه نظري لظاهر الوجود هو علم كلام وحدة الوجود فتم التلاقي الذي يعلل ما حصل من تلاحم بين فني العمل بمعنييه وفني النظر بمعنييه وأصبحت البنية العامة للفكر هي هذا المربع الخانق الذي قتل العقل والروح وجمده في قلعة الانحطاط المختوم. وبذلك تكون نسبة الرازي إلى الأفلاطونية عين نسبة ابن عربي إلى الأرسطية بتوسط الأفلاطونية المحدثة

في صيغتها السينوية بحيث يتحول الفقه إلى فلسفة نظرية في الوجود سواء بمعنى باطنه أو بمعنى ظاهره وتلك هي علة التلاقي بين الرجلين كما يتبين من طلب ابن عربي من الرازي الالتحاق بمدرسته لكونهما يقولان القول نفسه في حقيقة الأمر.

وما يعنينا من هذا الترميم الذي أسس للمدرسيات الأربع فجعلها قلعة مؤبدة للانحطاط النظري والعقدي والعملي والشرعي أمران:

أولهما هو دلالة الترميم بالنسبة إلى فهمه للفلسفة النقدية في المستويين النظري والعملي وخاصة في مستوى تحديد المناخ العام لفاعلية الفكر الإنساني في قيامه بوظيفتيه أعني استعماره في الأرض واستخلافه فيها. فيكون النقد محاولة لجعل العقل والنقل يحققان هذه الوظيفة بتخليصهما مما يحول دونهما وهذه المهمة في الفلسفة والكلام والتصوف والفقه.

والثاني ما أدى إليه من تجميد لمناخ الفكر في المستوى النظري والعملي، فأدى إلى العقم التام في فني العلم وفني العمل على حد سواء، ومن ثم في أصل الفنون جميعا أعني فهم آيات الوجود وآيات القرآن. لذلك لم يهتم ابن رشد بأهم ما جاء في تهافت الفلاسفة أعني تحديده لمقاصد النقد ودوافعه الواردة في خطبته ومقدماته وخاتمته أعني صلة نقد الغزالي بالفلسفة العملية.

أما الداء الذي يتعلق به الأمر والذي أراد الغزالي علاجه فهو ما لم يتطرق إلى صلة النقد بالداء الذي يحاول القيام به أعني الفلسفة العملية الباطنية التي بدأت تهدد الدين والفلسفة في آن. ومعنى ذلك أن ابن رشد لم يكن همه الأول المناخ الذي سفه العقل وخرف النقل ربما لأن الباطنية لم

تكن في الغرب الإسلامي قد بلغت ما بلغته من شأو في الشرق الإسلامي. كانت الإشكالية الوحيدة التي تهمه هي الحد من أثر علم الكلام الرافض لما يؤدي إلى هذا المناخ على الفلسفة والدين بعلاج الفصل بينهما (في الكشف عن مناهج الأدلة) أو حتى التحديد الدقيق لعلاقاتهما (في فصل المقال)، لم يدرك أن الفلسفة نفسها تحولت إلى علم كلام للباطنية والتصوف إلى فقه لها ومن ثم فالصراع بات بين علمي كلام أحدهما باطني ليس النقل فيه إلا استعمال المخيال للسلطان على الضمائر والعقل ليس إلا أداة لهذا السلطان لتقوية هذا السلطان على الضمائر مع الحد منه بصورة تجعله تابعا للإمام المعصوم.

وحاصل القول: إن رد ابن رشد على نقد الغزالي لم يتعلق بالمسألة الجوهرية في المستويين النظري العقدي (إعادة النظر في نظرية العلم ونظرية الوجود) والعملي الشرعي (إعادة النظر في العلم المطلق المؤسس للسلطان السياسي والروحي) بل هو اكتفى بتخليص الفلسفة مما ظن أن نقده متوجه إليه، أعني مما استمده ابن سينا من علم الكلام حسب ابن رشد للعودة إلى ما يعتبره المعين الصافي للفلسفة أي صورة عن الأرسطية ناكصة حتى عن ما تجاوز أرسطو من علوم عند اليونان أنفسهم وعند المسلمين من بعدهم. ولم تكن العودة عودة بحق إلى الفكر الفلسفي الأرسطي الأصيل الذي كان فكرا فلسفيا علميا يناقش الفرضيات ويحاول انتخاب أكثرها قابلية للتمحيص العلمي، بل هي كانت عودة إلى ظن عجيب بأن ما توصل إليه أرسطو كان غاية الفكر ومن ثم فهو الحقيقة النهائية فكان بهذا المعنى مؤسسا للسلفية الفلسفية (المدرسية الأرسطية). وكذلك كان الشأن في

فكر السهرودري (المدرسية الأفلاطونية) وفي فكر الرازي (المدرسية الفقهية الأشعرية) وفي فكر ابن عربي (المدرسية الصوفية الظاهرية).

ومن ثم فمحاولة الفصل بين العلم ومنهجه المنطقي بأساسهما

الميتافيزيقي وبين العمل ومنهجه التاريخي بأساسهما الميتاتاريخي لم تكن بينة الدلالة لمؤسسي المناخ المدرسي الجامد في فكرنا لأنهم جميعا كانوا مؤمنين بأن الفلسفة والكلام والفقه والتصوف بلغت غاية مطلوبها فأصبحت فنونا نهائية ذات أساس نظري شبه موحد لا يتجاوز شرح النصوص والتأويلات اللامتناهية التي ليس لها من مرجعية نقدية تمكن من إدخال الحركية الحية عليها بالجدل مع التجربة الممتحنة لها سواء كانت التجربة تجربة يتقدم فيها الحس الظاهر كما في علوم الطبيعة أو يتقدم فيها تجربة الحس الباطن كما في علوم الإنسان. فكان الجمود النهائي للفكر وكانت الثورة عليه عند صاحبي الفكر النقدي الجذري كما نرى في الفصل الثاني من هذه المقالة.

ومن البين أنه قد ترتب على هذا الترميم الذي أسس للمدرسية الأرسطية والمدرسية الأفلاطونية، والمدرسية الأشعرية في الفقه والكلام المتفلسفين، والمدرسية الظاهرية في التصوف والكلام المتفلسفين تعميما بالقصد الأول أو بالقصد الثاني ما يماثل الموقف الباطني الصريح أو الضمني ومن ثم عدم فهم إمكانية الفصل بين السياسة بمقتضى الاجتهاد الإنساني والسياسة بمقتضى الحق الإلهي فصار الجميع قائلا بضرورة الاستبدادين الزماني والروحاني وأصبح المسلمون بخلاف ما يدعو إليه القرآن الكريم وتجربته الأولى خاضعين للاستبداد المطلق في الحكم والتربية (صورة العمران)

والاقتصاد والثقافة (مادة العمران). فاجتمعت أمراض العقل والنقل كلها في خليط تعمه الفوضى المفهومية بالرغم من جمود النظام العقدي الصارم الذي يخص المدرسيات الأربع التي ذكرنا خليط من الوضعنة المتبقية من الأرسطية والفقه والأسطرة المتبقية من الأفلاطونية والتصوف. وذلك هو بالذات جوهر الأفلاطونية المحدثة في شكلها المتقدم على الإسلام والمطعم بالتأويل من منطلق بعض الفهوم القرآنية التي يؤسسها التفسير في ضوء الصدام بين محاولة التوفيق النهائي بين الإلهيات الفلسفية والكلامية من منطلق الأولى عند ابن سينا ومن منطلق الثانية عند الغزالي.

ويمكن القول، إذا، في الغاية إن النقد الجذري سيكون موجها إلى ابن سينا، والغزالي وسيطا بين المدرسيات المرممة والتي كانت خانقة

والعودة إلى أصل الفلسفة والكلام والفقه والتصوف أعني أهم عوامل الفكر الفلسفي بالمعنى الأرسطي (النظر والمنطق وأساسهما الميتافيزيقي: أعني أن النقد سيتعلق بالمضمون المشترك بين كتاب **التحليلات الأواخر** وكتاب **الميتافيزيقا** بتوسط ابن سينا والفارابي) وعوامله بالمعنى الأفلاطوني (العمل والتاريخ وأساسهما ما بعد التاريخي: أعني أن النقد سيتعلق بالمضمون المشترك بين كتاب **الطيماوس** وكتاب **الجمهورية** بتوسط الفارابي وابن سينا). ولما كانت مرحلة النقد الجذري والأعمال الممثلة لها (أعمال ابن تيمية وابن خلدون)، لم يصل منها شيء يذكر إلى الفكر الغربي فيكون له حضور يعتد به في المرحلة من التاريخ التي شرع فيها هذا الفكر في نهضته الحديثة والتي كان فيها لدور الفكر العربي الإسلامي الدور الفعال فإن أثرهما كان غائبا بصورة شبه

مطلقة. لكن الأدهى من ذلك كله هو أن هذا الغياب في الفكر الغربي هو الذي يفسر غياب الكلام عن دورهما في الفكر العربي بعدهما مثلما أن ذكرهما في الفكر الغربي الحالي هو الذي يفسر الكلام عنهما في الفكر العربي الحالي. ومعنى ذلك أن المذكور منهما هو الصورة التي لهما في الفكر الغربي، الصورة عدمها ووجودها. فابن تيمية وابن خلدون مذكوران في الأعمال الفكرية بعدهما إلى حد الآن ولكنهما مذكوران في إطار المناخ الذي ألغى ما في عملهما من فكر ثوري ولم يبق منهما إلا الوجه السلبي من علمهما أعني مجرد التحذير من الكلام والفلسفة والتصوف والفقه.

ومعنى ذلك أن المرحلة العربية الإسلامية الحالية فهمت نفسها بالاستناد إلى قراءة تاريخ فكرها الفلسفي من منطلق تفضيل النقد المضاد عند ابن رشد على النقد الذي شرع فيه الغزالي لأن لابن رشد منزلة أهم في المنظور الغربي. لذلك اعتبر قراء تاريخ فكرنا من سطحيي الحداثيين أن كل نقد للفلسفة خروجا على التفلسف ولم يعمق أحد منهم دلالة النقد ودوره في إمكانية البناء عليه للخروج من المناخ الجامد الذي نراه الآن يتكرر بعودة الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي إلى الجمود نفسه.

فلحظتنا الحالية بالرغم من كونها توجد في وضع يمكنها من أن تكون مطلقة التشريع بمعنى شعورها بيقين ليس له من تفسير أنها الحضارة المستخلفة في هذه اللحظة من التاريخ الإنساني الذي يتميز بالعولمة

المنفصلة عن الأخوة الإنسانية وأنها تتصدى لانحصار الكلي الإنساني في التحقق المادي من دون تحققه معنويا، بحيث إن كونه مضمون الدعوى

الإسلامية بالجوهر يمكن أن يصبح فعلا تاريخيا ينقله من قوة الدعوى الرمزية إلى التحقيق الفعلي في الوجود فتكون الرسالة بذلك رسالة خاتمة بحق. لكن المسلمين لايزالون في وضع يجعلهم حاليا ممثلين لهذا الكلي على شكل الانفعال لا على شكل الفعل. والعلة عندي هي المناخ الذي وصفنا والذي لا يزال مخيما على فكرنا النظري والعملي. فالسعي إلى ترميم ما زلزله الغزالي بفضل المربع العجيب الذي وصفنا والذي رمم الفلسفة والكلام والفقه والتصوف وألغى أو كاد مفعول محاولة الغزالي وذلك خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وهذا الترميم اكتمل في القرن الثالث عشر حيث تمت صياغة الخطاب الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي بصورة انتهت إلى الجمود المطلق في مدرسية كلامية وفلسفية وفقهية وصوفية انقسمت بنحو مال إلى صراع تحالف فيه:

المتكلم والفقيه من جهة أولى ومن بيدهما ظاهر الحكم العلني المسيطر على صورة العمران (أعني السياسة والتربية) فاكتمل الاستبداد الزماني بيد الدولة أعني السلطان الجامع بين قوة الأمراء العسكرية وقوة العلماء الرمزية من جهة ثانية.

وتحالف فيه الفيلسوف والمتصوف من جهة أولى ومن بيدهما باطن الحكم الخفي المسيطر على مادة العمران (أعني الاقتصاد والثقافة) فاكتمل الاستبداد الروحاني بيد المجتمع أعني السلطان الجامع بين العلوم الخفية (ما بقي من الفلسفة كالسحر والتنجيم وعلم الحروف) والأسرار الروحية (المتصوفة خاصة كالكرامات والشفاعة وزيارة القبور والأولياء) من جهة ثانية.

واجتماع الاستبدادين لا يزال المحدد الأساس للوضعية الفاعلة الفكرية والروحية الفاعلة في تاريخنا الراهن بل إنها قد ازدادت فاعلية بسبب عودة الباطنية بوجهيها الشيعي والعلماني المتحالفين ضد كل فكر نقدي يحرر النظر والعمل من العصمة والوضعانية، وبذلك فنحن قد حددنا الموضوعات الرئيسة التي يتصدى لها النقد الجذري عند فيلسوفينا، فعمل ابن تيمية وابن خلدون هو إذا، العمل الفكري الذي انطلق من هذه

التوليفة الحاصلة بعد الزلزال الذي كان مصدره الغزالي، ويمكن أن نحدد معالم هذا العمل النقدي ببيان الوجه الذي اهتم بنقده كل منهما بالرغم من أن هذه المجالات واحدة لأن مدخل الأول كان من النظر والعقد ومدخل الثاني كان من العمل والشرع:

١ ـ فابن تيمية عالج بنقده أثر النظر والعقد في العمل والشرع عند أصحاب المدرسيات الأربع، تسليما منه أن الإصلاح التام يتأسس على النظري والعقدي، وظنا أن إصلاح النظر والعقد يضمن إصلاح العمل والشرع للتحرر من الجمود الذي سيطر على: التوليفة الفلسفية الفقهية (ابن رشد)، والتوليفة الفلسفية الصوفية (السهرودي)، والتوليفة الكلامية الفقهية (الرازي)، والكلامية الصوفية (ابن عربي).

٢ ـ وابن خلدون عالج بنقده أثر العمل والشرع على النظر والعقد عند أصحاب المدرسيات الأربع، تسليما مقابلا لتسليم ابن تيمية بأن الإصلاح التام يتأسس على العملي والشرعي وظنا أن إصلاح العمل والشرع يضمن إصلاح النظر والعقد للتحرر من الجمود الذي سيطر على: التوليفة الفلسفية الفقهية (ابن رشد)، والتوليفة الفلسفية الصوفية (السهرودي)، والتوليفة

الكلامية الفقهية (الرازي)، والكلامية الصوفية (ابن عربي).

وهذان المدخلان التيمي والخلدوني لا يكونان مثمرين إلا عند الجمع بينهما بصورة تجعل الإصلاحين يحصلان التوازي من دون أن يكون أي منهما هو الأساس، بل الأساس هو التلازم والتفاعل بينهما في استعادة ما اعتبره ابن خلدون قد ضاع في حياة المسلمين: معاني الإنسانية. لذلك فهدف الموازنة التي جعلناها موضوع هذه المحاولة هو البحث في ما قدمته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية لتحقيق هذا الاسترجاع ومن ثم للوفاء للرسالة الإسلامية، وليست المدرسة النقدية الألمانية إلا محاولة تحقيق الأغراض نفسها التي نصف هنا خاصة وهي قد حصلت في بلد لم يكد يخرج من القرون الوسطى، إذا قيس بما حدث في بلاد أوروبا الأخرى التي حدثت فيها الثورتين النظرية والعملية وشرعت في الثورتين العقدية والشرعية في حين أن ألمانيا بدأت بالثورتين العقدية والشرعية (الإصلاح) وبدأت تستعد للثورتين النظرية والعملية فكان هم المثالية الألمانية الوصل بين الإصلاحين.

وسأءتي في المقالتين المواليتين إلى تفصيل سريع لدور الفيلسوفين بالتناظر حتى ندرك ما بين مدخليهما لعلاج هذه الإشكاليات من تكامل جعل القرن الرابع عشر في تاريخ الفكر العربي الإسلامي قابلا للوصف بكونه ذروة المدرسة النقدية في الفنون الخمسة التي حللنا إلى حد الآن والتي حاولت تخليص الفكر العربي الإسلامي من سجن القلعة التي قتلت النظر والعمل. لكنها أسهمت بذلك في تجذير النقد الذي ذهب إلى الغاية فصارت المنطق والميتافيزيقا نظريا والتاريخ والميتاتاريخ عمليا موضع الثورة

النقدية التي عرفها القرن الثامن-الرابع عشر. فتكون هذه الحقبة بذلك ذروة المدرسة النقدية التي تجعل الموازنة بين فكرنا والفكر الغربي عامة وفكر المثالية الألمانية خاصة أمرا وجيها. وحتى نبين أن النقد الجذري استئناف لمحاولة الغزالي بالرغم من الفاصلة القاتلة للفكر النقدي، الفاصلة التي أحدثتها المدرسيات الأربعة التي رممت ما تقدم على نقد الغزالي، فإن مدار الإشكال كان إلهيات الفلسفة ببعديها النظري والعملي في مستوى البحث الفكري (**تهافت الفلاسفة**)، وببعديها نفسيهما في مستوى الفعل السياسي (**فضائح الباطنية**):

ومدار البعد الأول يتلخص في إشكالية صلة المنطق بالميتافيزيقا خاصة الصلة التي هي الهم الأول والأخير لنقد ابن تيمية (نقد التحليلات الأواخر والميتافيزيقا).

ومدار البعد الثاني يتلخص في إشكالية صلة التاريخ بالميتاتاريخ خاصة الصلة التي هي الهم الأول والأخير لنقد ابن خلدون (مدائن الفلاسفة الفاضلة والفكر الصوفي).

وستبع هنا الترتيب الزماني فنبدأ بابن تيمية ونثني بابن خلدون بالرغم من أن العرض المنطقي كان يقتضي العكس لأن أهمية فكر ابن تيمية لا تتبين إلا من خلال ما يلقيه عليها من ضوء فكر ابن خلدون الذي عالج القضايا نفسها وإن من المدخل المقابل. فالأول يؤسس لثورة فلسفية عارمة تغير الميتافيزيقا كلها من دون الذهاب بعمله إلى غايته أعني إصلاح العمل والشرع غاية لإصلاح النظر والعقد. والثاني يطبق الثورة نفسها على مجال العلوم الإنسانية من خلال التساؤل عن الوضع الفلسفي لعلم التاريخ وشروط

نقله من الانتساب إلى فن الأدب إلى الانتساب إلى الحكمة

الباحثة عن العلل والأسباب والغائصة في الأعمال من دون أن يطيل الكلام في شرطي إصلاح العمل والشرع أعني إصلاح النظر والعقد.

ولما كان ما قام به ابن خلدون ممتنعا من دون هذا الشرط ومن ثم ممتنعا بمقتضى الميتافيزيقا التي كانت سائدة قبل الثورة التيمية فإن هذه الثورة مفروضة فيه وإن في شكل ضمير يكاد يكون مسكوتا عنه. لكن من يمعن النظر في المقدمة يجد أثرا بينا للنقد الميتافيزيقي ولنقد المنطق كما نبين. ولهذه العلة اعتبرنا عمل ابن خلدون مساعدا على تعيين وجهة القراءة المناسبة لعمل ابن تيمية وجهتها التي تحرر فكره مما ارتد إليه بسبب حصره في وجهه الفقهي المعلومة ثمراته المرة. وبفهم ذلك نفهم علة ما ننسبه من دور محوري إلى فكر الرجلين(٢) وذلك من الغايتين الآتيتين اللتين سعيا إلى تحقيقهما:

الغاية الأولى هي النقد التأسيسي لمنهجية العلوم الطبيعية (المنطق وما بعده) والعلوم الإنسانية (التاريخ وما بعده) تأسيسا لثورة وجودية عندهما؛ إذ إن الأول نقد فلسفة المنطق والطبيعة أعني ما بعد الطبيعة التي تؤسس لوحدة الوجود التابعة لمادة العمران والمعممة على الشعوب المحكومة والثاني نقد أداة التأريخ والتاريخ أعني ما بعد التاريخ الذي يؤسس لوحدة الوجود التابعة لصورة العمران والمبررة لاستبداد النخب الحاكمة.

الغاية الثانية هي تأسيس نظرية في الوجود والمعرفة عند الرجلين نظريتهما المحررة من مناخ وحدة الوجود النافية لحرية الإنسان وفاعليته في التاريخ بدعوى فهم أسرار الوجود سواء جاء ذلك بإطلاق المعرفة العقلية أو

المعرفة الذوقية أو بالجمع بينهما جمعا هو ذروة وحدة

[حاشية] (٢) كيف أرجع الأول كل الإشكالية إلى إشكالية علم المنطق وما بعده (أي ما بعد الطبيعة في وجهها المؤسس للتحليلات الأواخر وذلك هو جوهر الفلسفة من حيث هي الوصل بين الإيمان والعلم أي بين الصورة التصورية العقلية والمضمون الحسي النقلي لكل معرفة إنسانية)، وكيف أرجع الثاني كل الإشكالية إلى علم التاريخ وما بعده (أي ما بعد التاريخ في وجهه المؤسس للتأويلات الأواخر وذلك هو جوهر الدين من حيث هو أصل الوصل بين العمل والشرع أي بين القيمة التصورية والعمل الفعلي)؟ وكيف أدرك الرجلان أن الإشكالية هي في الحقيقة طبيعة العلاقة بين العلمين وبين ما بعديهما أعني بين علوم الطبيعة وعلوم التاريخ ومناهجهما معرفيا وقيمهما خلقيا وتلك هي طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين أي بين المعرفة أصلا للأخلاق والأخلاق أصلا للمعرفة أو طبيعة العلاقة بين النظر والعمل من منطلق الفلسفة والإيمان والشرع من منطلق الدين.

الاستبدادين الباطنية كما تتبين من تصوف وحدة الوجود. وهاته الغاية الثانية عندنا هي الأولى عندهما لكونها هي الغاية القصوى من موقفهما النقدي.

لكن هاتين الغايتين ليستا دافع سعيهما الأصلي حتى وإن كانتا منطلقي فهمنا لفكرهما. ذلك أن دافعهما المحرك نحو هاتين الغايتين وعلة النقد الموجه إلى الفلسفة النظرية عند ابن تيمية والنقد الموجه إلى الفلسفة العملية عند ابن خلدون هو ما اعتبرناه المناخ المحدد لتوجهات الفكر في خياراته

المعرفية والوجودية والعملية والقيمية. فالنقد الذي كان يجري في مستوى الجدل المعرفي وجه من وجوه الصراع السياسي والاجتماعي بين خيارات متنافسة في علاقة مزدوجة حددت علاقة فكرنا بمرجعيتي خياراته الوجودية أعني فهم الوجود بفهم القرآن وفهم القرآن بفهم الوجود. فهذان المدخلان لكل التأويليات المحددة لخيارات المفكرين الفلسفية والدينية واضحان في حضارتنا وهما في الحقيقة مشروطان في كل حضارة(٣).

فالصراع بين هذه الخيارات لم يكن جاريا بين الفقهاء والمتكلمين من جهة وبين المتصوفة والفلاسفة من جهة ثانية في مستوى الفكر فحسب بل كان كذلك جاريا بين ما يمثلونه من صدام بين خيارات السنة الظاهرية وخيارات الشيعة الباطنية، بحيث إن المعركة كانت معرفية وسياسية في آن. لذلك كان هم ابن تيمية وابن خلدون ذا وجهين معرفي فكري وسياسي اجتماعي:

فكان هم الأول بناء نظرية في المعرفة والوجود بديلة مما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة دين قرآنية هي منطلقه الحقيقي لنقد

[حاشية] (٣) أسطورة المقابلة بين الحضارات النصية والحضارات غير النصية من أوهام الحداثيين العرب. فكل الحضارات نصية وغير نصية في آن. ولا يمكن أن تكون إلا كذلك بشرط ألا نقصر مفهوم النص على المكتوب منه. فالنصوص تعني ما تعتبره كل حضارة قمة تراثها الرمزي الذي يضفي المعنى على كل أفعالها لكونها ترى من خلاله وجودها وتراه من خلال وجودها باعتبار الأمرين ممثلين لممارسات لا يمكن أن ينفصل وجهها الرمزي عن وجهها الفعلي؛ إذ الأمر فيهما كما في الرمز الذي لا

يمكن فصل وجهي قيامه أحدهما عن الآخر: وجوده المادي المتعين في المادة المنتخبة حاملا للترميز ووجوده المعنوي المنفتح على ما لا يتناهى من التعينات الدلالية التي هي أفق التأويلات الممكنة لقيامه الفعلي.

نظرية المعرفة والوجود الفلسفيتين اللتين تؤديان إلى فلسفة ديني مناقضة لهذه الفلسفة القرآنية، وكل ذلك في إطار رد على فلسفة الدين الباطنية والشيعية ومن انضم إليهم من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة.

وكان هم الثاني بناء نظرية في العمل والقيمة بديلة مما كان سائدا في ثقافة عصره وتكون ملائمة لفلسفة تاريخ قرآنية هي منطلقه الحقيقي لنقد نظرية العمل والقيمة الفلسفيتين اللتين تؤديان إلى فلسفة تاريخ مناقضة لهذه الفسفة القرآنية، وكل ذلك في إطار رد على فلسفة التاريخ الباطنية والشيعية ومن انضم إليهم من الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة.

والفرق الوحيد بين الرجلين من حيث النسب بين الوجه النقدي والوجه البنائي في عملهما تمثل في خاصيتين تفهماننا مآل عمل الرجلين بالرغم من الإهمال الذي حصل لبعد عملهما الثوري، الإهمال شبه التام الذي ألغى كل مفعول إيجابي كان يمكن أن ينتج عن ثورتهما. ففي عمل ابن تيمية طغى الوجه النقدي الذي أصبح هداما لمجرد فصله عن قصده الموجب بحيث إن الوجه البنائي لم يكد يتجاوز الإعلان عن أفكار ثورية في مجال إصلاح النظر والمنطق لإصلاح العقد والسلوك، ظل الوجه النقدي المصحوب بفقه سد الذرائع هو الغالب على عمله فباتت الفلسفة لذاتها وليس لما حصل لها هي بدورها من انحطاط هي أصل الداء الذي تصدى له. وفي ذلك تكمن علة المآل السلبي لفكره من بعده: ظن موظفوه من

نفاة الفكر الفلسفي والصوفي بإطلاق وليس من نفاة انحرافهما، ومن ثم بالنزعة المتطرفة في البحث عن صفاء العقيدة إلى حد تحويلها إلى قشور ميتة بعد تجفيفها من كل روحانية وحصرها في الشعائر وتقليد السنن، أعني المفهوم المنافي لحقيقة السلفية من حيث هي ريادة السن الهادف إلى بناء الجماعة والحفاظ على تلاحمها وثرائها الروحي.

أما في عمل ابن خلدون فإن ما طغي عليه لم يكن وجهه النقدي بل وجهه البنائي ليس في ذاته، كما ورد في عمله، بل من خلال ما فيه من وجوه شبه مع ما يتصوره قراؤه مناسبا لهم أيديولوجيا من الفكر الغربي الحديث خاصة والرجل يدين بعدوته إلى الحياة الفكرية للغرب بحيث إن النقد لم يكد يتجاوز بعض الإشارات إلى الفارابي وابن سينا والكندي في نظرية الجفر والحدثان والعلوم الزائفة التي أفسدت الفكر الفلسفي

والصوفي وبعض التحليل للثورات ذات التوظيف الفاشل للدين ولفكر العلماء في السياسة على جهل بقوانينها قياسا لقوانين الأعيان على قوانين التصورات في الأذهان. وفي ذلك أيضا تكمن علة مآل فكره الذي اعتبر مجرد وضع لنظرية العصبية ودور العالم الاقتصادي وأنماط الانتاج ونفي للبعد الرمزي من الفاعلية العملية فأهمل أساس اكتشافاته أساسها النقدي من المنظور الفلسفي الخالص: اعتبر من نفاة الدور المعنوي للقيم ومن القائلين بغلبة دور المحددات المادية لفاعليات التاريخ الإنساني أعني رمزي القوة اللذين هما المال تعينا لفاعلية الاقتصاد والحامية تعينا لفاعلية القوة. والعصبية التي تسعى إلى السلطان جامعة بينهما إذ هو جمع بين القوة والثروة.

وبذلك تتبين خطة عرضنا لعلمهما الثوري الذي يؤهلهما لأن يكونا ليس قابلين للمقارنة مع فلاسفة المثالية الألمانية فحسب، بل سيتبين أنهما أكثر قربا لما عليه الفكر الإنساني الحالي منهم. فكلاهما حقق ثورتين هما موضوع عرضنا في فصلي هذه المقالة:

الأولى في المجال المعرفي للنظر والعقد بالنسبة إلى ابن تيمية وفي المجال العملي والشرع بالنسبة إلى ابن خلدون.

الثانية في تغيير المناخ الروحي الذي يمكن من بيان الحروز التي وضعوها لكي لا يكون نقدهم هداما كما آل إليه أمره بعدهما.

والأمر الوحيد الذي يمكن أن يعاب على ثورتهما أنهما لم يستخرجا كل ما يمكن استخراجه من الثورة الأولى في فلسفة النظر والعقد والعمل والشرع، ومن الثورة الثانية في مجال حرز الفكر النقدي من التحول إلى فكر هدام يلغي الموضوع المنقود بل إلغاء ما علل نقده من عيوب علاجها هو المطلوب. لكن الأمرين من باب طلب غير المستطاع: فلا أحد يمكن أن يستخرج كل ما يترتب على فكره ولا أحد يمكن أن يتجنب ما قد ينجر على استعمال غيره لفكره من نتائج ضارة.

المقالة العاشرة

الثورة التيمية النقد الجذري في النظر والعقد وفي العمل والشرع

ليس نقد المنطق والميتافيزيقا المعتاد من أغراض بحثنا لأنه ينتسب إلى الاعتراضات التقليدية عليهما ولا علاقة له بالثورة التي ننسبها إلى ابن تيمية. إنه ليس موضوع النقد الجذري الذي نريد الخوض فيه لنبرز أهمية المسألة

المفصلية في نقد ابن تيمية لنظرية المعرفة والوجود اللتين رممتهما مدرسيات القرن السادس-الثاني عشر. فالمطلوب هو نقده للأسس الميتافيزيقية التي تنبني عليها دعوى المعرفة البرهانية في التحليلات الأواخر منبع الإشكالية المنطقية في نظرية البرهان والحد إشكاليتهما المبنية على ميتافيزيقا وحدة الوجود ضمنا قبل الترميم والتي أدت إليها بعده، وإذا، فما يمكن أن ينسب إلى ابن تيمية ويعد ثورة نقدية بحق قابل للرد إلى نظريتين لا غير هما: نظرية العلم البديل، ونظرية الوجود البديل .

وسنكتفي في تجليتهما بالتعليق على نصين ثوريين كلاهما يمكن يقدم بديلا مطلقا بالقياس إلى ما ساد في فكر مؤسسي المدرسيات وخاصة نظرية العلم ونظرية الوجود. وهذا البديل المطلق في نظرية العلم والوجود يؤسس نظرية عمل وقيمة جديدين والمجموع هو ما نطلق عليه اسم النقد الجذري.

الفصل التاسع عشر

نظرية النظر والعقد وعلمهما البديل

يكفي لبيان نظرية العلم البديل الاقتصار على تحليل بعض النصوص التيمية، وسنقتصر خاصة على تحليل نصين لبيان أهمية ثورته التي أعلن عنها ولم ينجزها، وهذا هو الفرق الأساس بينه وبين ابن خلدون. فهذا لم يعد بالكثير، لكنه أنجز ما وعد فألف المقدمة التي هي أهم ما في مشروعه. وذلك وعد بالكثير لكنه أنجز القليل وبقي عمله سلبيا لم يتجاوز النقد والإعلان عن الإصلاحات والبدائل من دون إنجاز أي منها لعلل كان الطاغي عليها سلطان الظرف. وهذا الصنيع من عادات ابن تيمية: يقدم

حدوسا ثورية في كل المجالات التي يتطرق إليها بالفكر ويحدد بكامل الدقة وجهة فكره لكن يتركها مشروعا من دون إنجاز.

ومع ذلك لم نستح من القول إن ابن تيمية أهم فلسفيا من ابن خلدون، لأن نقده بلغ إلى مخ الإشكاليات الفلسفية التي بمقتضاها يمكن تجاوز الميتافيزيقا القديمة، وتعويضها بفلسفة وجود تؤسس للوصل بين العلم والإيمان. لكن ابن خلدون كان أكثر فاعلية في تحقيق نظريته وكتب مقدمة في الفلسفة العملية أعني في فلسفة التاريخ وما بعده أو فلسفة العمران. وكان من المنتظر أن يحقق ابن تيمية نظريته فيكتب مقدمة في الفلسفة النظرية أعني في فلسفة الطبيعة وما بعدها، أو فلسفة الوجود التي هي عنده عين فلسفة الدين. ونحن نحاول هنا ترجمة مقاصده الواضحة بإنجاز وعوده التي لم تكن غامضة بحيث يمتنع تحديدا مآلها لمن له

الصبر الكافي لمتابعة استدلالات الرجل الذي حالت دون معاركه والفراغ للتأمل الفلسفي الذاهب إلى الغاية.

ولنبدأ تعليقنا بالوجه الأول من ثورة ابن تيمية (نظرية العلم)، لأن الوجه الثاني منها (نظرية الوجود) قد لا يكون مفهوما من دونه إلا بمعنى رده إلى دوافع صاحبه الدينية. فلنورد النص، ولنكتف بتحليله على مستوى ما جاء فيه حول مناط الإشكال وما جاء فيه حول أهمية الوعي بدوره في المسألة النظرية والعقدية. يقول ابن تيمية: «فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة. فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدرك) الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة

والحدس. و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج. و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني، وهذا بين لمن تأمله. وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف. وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس. فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية»(١).

ليس بيان عقم القياس الأرسطي وأنه لا يمكن أن يتضمن في النتيجة غير ما يتسلمه في المقدمات هو مطلوبنا، فهذا النقد معتاد وهو معلوم للجميع ولا يمكن أن نعتبره اكتشافا في كلام ابن تيمية، إنما الاكتشاف هو في التمييز بين ضربين من العلوم، وتحديد مجاليهما المختلفين بالجوهر تحديدا يكفي بحصوله أن يحول دون كل ميتافيزيقا غفلة من جنس التي سيطرت على الفكر الإنساني طيلة كل التاريخ المتقدم على هذا التمييز:

[حاشية] (١) كتاب المنطق، ص ٧٢-٧٣، مجموع الفتاوى الجزء التاسع (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.]).

فأما الضرب الأول فيعرفه ابن تيمية في نصه بهذه العبارة: «فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار».

والمهم في هذا التمييز أمران جليلا القدر هما التسليم بوجود «علوم أولية

بديهية عقلية محضة»، ونفي أن تكون علوم الموجودات الخارجية من هذا الجنس ومن ثم فعلومها بالضرورة ليست علوما أولية ولا بديهية ولا عقلية محضة: وهذه الصفات السلبية الثلاث تعني بلغتنا الحديثة نفي كل إمكانية للكلام عن التأليفي القبلي بالمعنى الكنطي، واستدلال ابن تيمية لنفي فائدة المنطق لا تتعلق إذا، بفائدته الآلية بل بوهم اعتباره ضامنا لجعل علوم الموجودات الخارجية من جنس علوم المقدرات الذهنية أي علوما برهانية. ومن ثم فالمنفي ليس المنطق الصوري بل مفروضاته الميتافيزيقية بل أكثر من ذلك ما يجعله عين الميتافيزيقا كما فهم ذلك هيغل لاحقا. فلا يكون المنطق بذلك أداة تعصم الذهن عن الخطأ بل هو يتحول إلى أداة الإيقاع في الخطأ والمغالطة؛ إذ هو يجعل العلم المصوغ به من جنسه مدعيا أن علم المقدرات الذهنية مطابق لعلم الموجودات الخارجية، وذلك هو مضمون التحليلات الأواخر والميتافيزيقا التي تؤسس لنظرية مقومات حقيقة الموجودات التي تعبر عنها القضايا، وحقيقة ما بينها من علاقات في الأعيان قياسا لها على ما بين عناصر القضايا في الأذهان وما بينها من علاقات في الأعيان، والجامع بين النوعين هو ما بين عناصر القول العلمي من علاقات هي عين العلاقات المنطقية.

يرجع نص ابن تيمية نظرية العلم البديل سلبا إلى الإلهيات الفلسفية التي ينبع منها أصله الميتافيزيقي أعني إلى مسلمات المنطق الميتافيزيقية في نظرية الحد ونظرية البرهان (مقومات البسائط والمبادئ المشروطة في التأليف موضوع التحليل)، وحل ابن تيمية هو التمييز بين ما يمكن أن نسمي جنسه بالرياضيات الكلية أو بالأنطولوجيا الصورية، فهي الوحيدة التي يكون فيها

العلم مطلقا وعلوم الظاهرات الموجودة فعلا أو ما يمكن

أن نسمي جنسه بالرياضيات التطبيقية أو الأنطولوجيا المادية التي لا يمكن أن يكون العلم فيها إلا نسبيا لكونه استقرائي الجوهر.

وقد جمع ابن تيمية الإشكالية كلها في مسألة واحدة هي بيان امتناع الشرط الممكن من هذه النقلة: «فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمور معينة ليست كلية وهي (ما يدركه) الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس. و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج. و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية حينئذ فامتنع أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني»(٢). لا يمكن لعلم الموجودات الخارجية أن يصبح من جنس علم المقدرات الذهنية ما لم تكن قضاياه من جنس قضاياه، فالقضية الكلية في الظاهرات العينية ممتنعة الوجود من دون حصر الوجود في الإدراك وادعاء الاستقراء تاما، أعني استثناء إمكان الاستثناء والخروج عن المعتاد التجريبي في لحظة من لحظات تاريخ العلم.

وذلك هو جوهر الميتافيزيقا التي هي موقف تأويلي لعلاقة الإنسان بالوجود، مفاده أن الوجود منحصر في ما يدركه منه الإنسان ولا شيء غير ذلك. ومعنى ذلك أن الاستقراء الذي هو المنفذ الوحيد لإدراك الوجود الخارجي لا يمكن أن يكون تاما لأن المدركات الممكنة لا تقبل التقدير التام الذي يجعلها مطابقة لكل الموجودات الخارجية من دون حصر هذه في تلك.

لكنه ممكن في المقدرات الذهنية لأن وجودها هو عين إدراكها؛ إذ هي عين ما قدره صاحبها، فتكون الميتافيزيقا قد عاملت الوجود وكأنه مقدرات الإنسان الذهنية ومن ثم فهي مشروطة بضمير مفاده أن الإنسان لا يمكن أن يضع ميتافيزيقا إلا بشرط وضع نفسه موضع خالق العالم، ليكون تعامله مع موجوداته من جنس تعامله مع موضوعاته في المقدرات الذهنية.

وهكذا فالمنطلق في بيان دور ابن تيمية يمثله هذا النص وما فيه من

[حاشية] (٢) المصدر نفسه.

وعي حاد بطبيعة الإشكالية المعرفية المتعلقة بالمنطق وما بعده(٣) وما يعنينا من هذا النص هو ما فيه من كشف ثوري مضاعف لسنا نحن الذين نفترضه بقراءة بعدية فيها شيء من إسقاط الحاضر على الماضي، بل إن صاحب الكشفين هو الذي يشير إليهما وإلى أهميتهما مع الوعد ببيان وجه اللبس الذي وقع فيه أصحاب المنطق (من الفلاسفة والمتكلمين):

الأول: ما بتحرير وجوده وتصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف.

الثاني: أسرار عظام العلوم التي تظهر ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقتين الفطرية، عقلية كانت أو سمعية من جهة (الطريقة التي يقول بها)، أو قياسية منطقية أو كلامية (الطريقة التي يرفضها).

لكن ابن تيمية لم يبين طبيعة هذه العلوم العظيمة والمعارف التي تنفتح، وهو لم يفعل لأنه يفترض أن الأمر بين بذاته، وطبعا، فالكشف لا يمكن أن ينسب لأحد بجدارة إذا بقي مضمرا ولم يشرع صاحبه في الإنجاز.

ومعنى ذلك أن ابن خلدون لو وعد بمضمون المقدمة وعدا عاما ولم ينجزه لما نسبنا إليه ثورته، ومع ذلك فوعد ابن تيمية الصريح هنا يجعلنا نتياسر فنطلب ما كان يمكن أن يحصل لو واصل فبين تحرير ما تحريره يفتح علوما عظيمة ومعارف ويكشف لنا أسرار عظام العلوم التي تجل عن الوصف: تحرير وجود هذا الأمر وبيان الفرق بين الطريقتين ذلك هو مطلوبنا، لأننا نعتقد أن نص ابن تيمية بعد استكماله بالنص الثاني يمكن من التحديد الواضح لهذا المطلوب.

فالفصل بين علوم المقدرات الذهنية التي هي الوحيدة القابلة للبرهان، وعلوم الموجودات العينية التي لا تقبل إلا المعرفة التجريبية، ومن ثم غير البرهانية لافتقارها إلى الكلي القبلي إلا فرضيا يحدد المقصود بهذه العلوم العظيمة والمعارف التي تنفتح، وربط هذا الفصل بالفصل بين الطريقين يضيف من النور على المسألة ما يجعلها يسيرة الحل، فالعلوم عند ابن تيمية نوعان بحسب المقابلة بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان:

[حاشية] (٣) الدور الذي يقع فيه ابن تيمية بين: فما ينفيه ابن تيمية عن المنطق من قدرة على التمكين من معرفة الموجود في الأعيان واقتصاره على ما في الأذهان يتم بقياس منطقي مصور فيه مقدمات ونتائج، ألا يجعل ذلك ما يقوله هو بدوره مقصورا على ما في الأذهان إذا كنا نريده علميا؟

النوع الأول: كل علوم المقدرات الذهنية التي ضرب منها مثالين هما العدد والمقدار وهما ما كان يعد موضوع الرياضيات المجردة، بحيث إنه استثنى من التمثيل الرياضيات المطبقة وخاصة (الفلك والموسيقى)، ولما كان

يتكلم عن علوم عظيمة ومعارف فإن المثالين اللذين ضربهما لا يستوفيان المقصود، بل هما عينة منه.

النوع الثاني: كل العلوم التي تعلم بالتجربة سواء استعانت بعلوم المقدرات الذهنية فكانت كافية فيها أو استعانت بها ولم تكفها فطلبت مناهج أخرى هي ما يحدده في الجملة الموالية عندما تلكم عن أسرار عظام العلوم التي تظهر ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقتين.

وبالرغم من أن ابن تيمية هنا أيضا لم يحدد طبيعة هذه الأسرار، فإن تحليل الفقرة الموالية يساعد على الجواب بديلا منه. ذلك أن بيان الإضافة التيمية يمكن أن يتكفل به توضيح المعاني الواردة في هذا النص وخاصة دلالة الوعي الذي أتى صريحا يعلن عنه صاحبه مرتين ما يعتبره من أسرار عظائم العلوم الأسرار التي تمكن من إظهار «ما يجل عن الوصف من الفرق بين (طريقتين)». صحيح أن ابن تيمية لم يبين هذا الذي يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقتين، لكن مقابلته بينهما بالصورة التالية تفهمنا طبيعة هذا الأمر: فأولاهما الطريقة الفطرية العقلية التي وصفها بكونها سمعية شرعية إيمانية، والثانية الطريقة القياسية المنطقية التي وصفها بكونها طريقة كلامية.

وواضح أن الطريقة السمعية الشرعية الإيمانية تقابل الطريقة الكلامية مقابلة الطريقة الفطرية العقلية الطريقة القياسية المنطقية. فيكون لدينا التناسب الآتي: نسبة الطريقة السمعية إلى الطريقة الكلامية هي نسبة الطريقة العقلية الفطرية إلى الطريقة العقلية القياسية. وأول ملاحظة تتعلق بمجال الكلام: إنه مقصور هنا على المعرفة الدينية، والملاحظة الثانية تتعلق بإحالة الطريقتين الموصوفتين هاهنا إلى الطريقتين اللتين كانتا مستعملتين في المسائل الدينية

وكانتا في صدام دائم:

طريقة المحدثين: فطريقة المحدثين تعتمد على السمع (الرواية) في مسائل الشرع (الفقه) وفي مسائل العقد (الإيمان) وهي تعتمد على الفطرة العقلية.

وطريقة المتكلمين: فطريقة المتكلمين تعتمد على القياس المنطقي أي على الصنعة العقلية لا على الفطرة العقلية، ومن ثم فلا دخل للسمع فيها أو للإيمان.

ولا تعني هذه المقابلة أن الفطرة العقلية خالية من القياس المنطقي الصناعي بل هي تعني أنها لا تبني معرفتها عليه بمجرده وخاصة على القياس المنطقي المرفوض هنا. وإذا، فالمقصود بحدي المقابلة طريقتين متقابلتين في المعرفة الدينية(٤) بينما هي تعني أن القياس المنطقي لا يعتمد على السماع ولا على الإيمان:

ما صار يسمى بعلم الكلام التاريخي: محاولة معرفة السنن والنصوص من حيث هي ظاهرات حادثة في التاريخ الفعلي للحياة الروحية الإنسانية.

ما صار يسمى بعلم الكلام العقلي: محاولة بناء العقائد على الاستدلال المنطقي بصورة قبلية تحدد مضمون الحياة الروحية الإنسانية.

والآن فلنحلل أهمية هذين الاكتشافين ونبرز ما كان يمكن أن يستمده ابن تيمية منهما استنادا إلى وعيه الدقيق بأهميتهما من وجهين أعلن عنهما صراحة: وجه نظرية العلم ومنهجيته التاريخية والعقلية ووجه نظرية الوجود ومدخليه العقلي والنقلي، وحتى نستكمل هذا البحث فنصل إلى المطلوب فلنسأل الأسئلة التي كنا ننتظر من ابن تيمية أن يسألها: فماذا كان يمكن

أن يستمده منها ابن تيمية ولم يفعل؟ ولماذا لم يسأل إن كان العلم الذي يدعو إليه ممكنا من غير علم المقدرات الذهنية؟ ولماذا لم يسأل عن السر في الحاجة إلى التقديرات الذهنية؟

لن نطيل الكلام عن الدافع العميق إلى النقد التيمي الذي لا يمكن أن

[حاشية] (٤) لكن المقابلة ليست مقصورة على المعرفة الدينية بل هي تعم كل المعارف لأن القصد في الحقيقة هو المقابلة بين علوم المقدرات الذهنية عامة وعلوم المعينات الخارجية عامة، لأن السماع هنا يتعلق بالبعد التاريخي من المعلومات العقدية والشرعية، ومن ثم فما يصح هنا على المقابلة بين المعرفة التاريخية بالسنن والنصوص والمعرفة القبلية بما يظن حقائق دينية يصح كذلك على المقابلة بين المعرفة التجريبية بالموجودات الطبيعية والمعرفة القبلية بها، استنادا إلى بنائها بناء ميتافيزيقا مظنونة تصوراته مطابقة لما تتصوره من الموجودات حصرا للوجود في الإدراك.

يجادل فيه أحد لكونه بينا بنفسه، إنه إيجابا طلب فلسفي خالص لشروط إمكان فلسفة دين تكون مطابقة لمنظور القرآن الكريم. وهو سلبا السعي إلى دحض كل ما يعارض شروط الإمكان هذه، وخاصة الميتافيزيقا التي اكتشف أنها لا تقوم إلا على وحدة الوجود أعني تقريبا ما بدا لفلاسفة المثالية الألمانية متعينا في فلسفة سبينوزا بحيث إن جل مطالب المثالية الألمانية تقبل الرد إلى محاولة تخليص الفكر الإنساني منها؛ وهذا وحده كاف لبيان شرعية الموازنة بين فلسفته وفلسفات المثاليين الألمان الأربعة. ولن نتكلم عن المسائل المعتادة في نقد المنطق والميتافيزيقا بل كلامنا يدور على ثورة في نظرية المعرفة والعلم وثورة في نظرية الوجود والإيمان.

ومن ثم فما نريد بيانه لا علاقة له بمضمون الرد على المنطقيين في فهمه التقليدي ولا حتى بنقد الميتافيزيقا بمعناه عند الغزالي بل هو يتعلق بالمسألة المفصلية في نقده أعني بعلاجه إشكاليتين طرحهما بحد ذاته يعد ثورة في تاريخ الفكر الإنساني:

أولاهما هي إشكالية البحث في «تحليلات أواخر» بديلة من تحليلات أرسطو الأواخر، تؤسس مباشرة لحرية النظر وبصورة غير مباشرة لحرية العقد، ومعنى ذلك أن التحليلات الأوائل لو اعتبرت حسابا لمقدرات ذهنية لما دار حولها نقاش. والمشكل هو في المنطق المتعلق بشروط ملء أشكال التحليلات الأوائل وقواعده أعني مضمون التحليلات الأواخر ومن ثم كيفية الوصل بين صورة القياس ومادته هي المشكل الفلسفي الذي يصل المنطق بالميتافيزيقا، والملء هنا يتعلق بالحدود والأقيسة المؤلفة منها، فالأولى تقتضي أن تكون حقائق الأشياء مؤلفة من عناصر مناظرة لعناصر عبارة الحد، والثانية تقتضي أن تكون قوانين الوصل بين الحدود مناظرة لقوانين الوصل بين الحقائق التي تعبر عنها الحدود، وفي الحالتين يكون الشرط أن يكون نظام الوجود هو نظام تصورنا له وعبارتنا عنه بما يرمز إلى تلك التصورات، وهو المقصود بحصر الوجود في الإدراك بلغة ابن خلدون.

والثانية هي إشكالية البحث في «إلهيات أواخر» بديلة من «إلهيات الفلاسفة الأواخر» سنطلق عليها اسم «التأويليات الأواخر» بديلة تؤسس مباشرة لحرية العمل وبصورة غير مباشرة لحرية الشرع. ومفهوم

«التأويليات الأواخر» هذا مفهوم غريب ولا وجود له في إشكالية البحث في «إلهيات أواخر» بديلة من «إلهيات الفلاسفة الأواخر» سنطلق عليها

اسم «التأويليات الأواخر» بديلة تؤسس مباشرة لحرية العمل وبصورة غير مباشرة لحرية الفلسفة القديم منها والحديث. ونحن نصكه قياسا على مفهوم «التحليلات الأواخر» ونقصد به أمرا في علاقة بما يجانس «التحليلات الأوائل» يمكن أن نطلق عليها اسم «التأويليات الأوائل» ويكون موضوعه نظام وجود صوري (الأنطولوجيا الصورية) مقبولا عقلا لعالم مثالي لمقدرات ذهنية لا يصبح موضوع إشكال إلا عندما نحاول ملأه بنظام الوجود المادي (الأنطولوجيا المادية) أو عندما نعتبره متطابقا معه. فيكون عندنا مستويان من علاقة الفكر بالوجود يمكن أن نعتبر **الأول** غاية المنظور الأرسطي والعلمي، و**الثاني** غاية المنظور الأفلاطوني والديني والأول يفترض الثاني غاية والثاني يفترض الأول بداية:

منطقية حيث يكون المنطق آلة، له بعد صوري خالص هو موضوع التحليلات الأوائل وبعد يملؤه بمادة موضوع معين لعلمه هو موضوع التحليلات الأواخر، والبعد الأول يخص علاقة التصورات بعضها ببعض في الأذهان والثاني يخص علاقة هذه العلاقات بعلاقات الموضوعات المتصورة في الأعيان والقابلة للإدراك الحسي المباشر أو غير المباشر بفضل أجهزة الإدراك العلمي.

ووجودية حيث يكون المنطق علم وجود له بعد صوري خالص هو موضوع التأويليات الأوائل أعني نظاما من المجردات التي تفرض عالما مثاليا من الأفكار وبعد يملؤه بمادة موضوع معين لعلمه هو موضع التأويليات الأواخر أي يعتبر ذلك الوجود المجرد موجودا بحق في قيام عيني متحيز في المكان والزمان هو بدوره وجود مثالي لا يقتصر على المدرك منه بالحس ولنسمه

نظام الكيانات التي تصل بينها قوانين العالم المجردة.

وهذا المستوى الثاني مشروط في ذلك المستوى أو هو مسلمته الجوهرية؛ إذ من دونه لا يكون المنطق موصلا إلى معرفة علمية حقيقية، ذلك أن هذا النوع الثاني يمثل منطقا كليا غير مقصور على دور المنطق من حيث هو آلة منهجية كما في حالة المنطق العادي بل هو عين

الميتافيزيقا التي تكون من حيث هي أنطولوجيا صورية من إبداع العقل أو من المقدرات الذهنية وتكون من حيث هي علم قواعد ملئها بمضمون هو الأنطولوجيا المادية أعني عين المظنون موجودا بالفعل في الأعيان. وهنا يكمن جوهر الخطأ الذي تأسست عليه الفلسفة الهيغلية. فمن دون التأويلات الأواخر التي نتكلم عنها هنا تصور هيغل أن التحليلات الأواخر تعني أن الميتافيزيقا هي المنطق بمعناه التقليدي أو أن المنطق بمعناه التقليدي هو الميتافيزيقا، والفكر الحديث لم يدرك معنى التأويلات الأوائل والتأويلات الأواخر بمصطلحنا هذا إلا بفضل الفنومينولوجيا الهوسرلية لأن بنى التضايف بين «الاستهماء» و«المستهمى» Die Strukturen noetisch-noematischen وبنى الوجود الفعلي هو الذي يناظر التضايف بين «التأويلات الأوائل» و «التأوليات الأواخر» وهو تضايف يناظر التضايف بين ما أطلق عليه ابن تيمية اسم علوم «المقدرات الذهنية» وعلوم الموجودات الخارجية؛ إذ تظن الأولى عين الثانية فتسقط على حقائق الأشياء وتعتقد موضوعة في الخارج وموجودة بالفعل:

فالوجود الأول موضوع التأويلات الأوائل هو ما يسميه ابن سينا بالوجود في العناية الإلهية (بلغة الفنومينولوجيا هو من جنس النويما التي اصطلحنا على

تسميتها بالعربية مستهميات) ويسميه بعض المتكلمين وجود المعدوم، ويسميه ابن عربي الثوابت في العدم لضمير إسقاطه على الوجود الموضوعي الخارجي عندهم جميعا.

والوجود الثاني موضوع التأويليات الأواخر هو ما يسميه ابن سينا بالوجود الطبيعي، أعني ما يجعله ضخ الوجود الفعلي فيه يصبح موجودا في الأعيان بفضل فعل الخلق أو ضخ الوجود في الماهيات بنقلها من وجه الإمكان العدمي إلى وجهه الوجودي. وإذا تطابق الوجودان كان ذلك وحدة الوجود التي يحاربها ابن تيمية. الإلهيات الأواخر والتحليلات الأواخر يمثلان علما لقواعد ملء الأشكال الخالية للمبدعات الذهنية في المعرفة وفي الوجود، وهما موضوع النقد التيمي.

وتلك هي ثورة ابن سينا التي يرفضها ابن رشد لأنه لم يفهم أعماقها الفلسفية وصلتها بالفصل الحقيقي في الأعيان بين الماهية والوجود وليس الفصل التصوري في الأذهان بالمعنى الأرسطي فحسب. وقد يبدو للوهلة

الأولى أن ابن تيمية يوافق ابن رشد على هذا الرفض وأنه هو بدوره لم يدرك هذه العلاقة بين الأصل الذي يريد أن يبني عليه كل نقده إذا كان لا ينفي فاعلية علوم المقدرات الذهنية في علوم الموجودات العينية. وهو ما لا يبدو فاعله لأنه ضرب مثالين هما علم العدد وعلم المقدار وكلاهما مشروط في جل العلوم. إذا، فالفصل بين المقدرات الذهنية التي هي كليات والموجودات الخارجية التي هي عينيات التمييز الضروري لفهم ثورته، والتمييز السنيوي بين الماهية والوجود تمييزا حقيقيا تمييزان مترابطان وثيق الترابط. والواصل بينهما فاعلية علوم المقدرات الذهنية في علوم

الموجودات الخارجية لأنه لا يمكن تصور علم الفلك مثلا من دون علم العدد والهندسة.

لكن ابن تيمية لم يسأل عن شرط هذا التمييز الذي يتسلمه عند الكلام في علاج قضية المنطق وأسسه الوجودية، ويرفضه من ناحية ثانية؛ إذ يرد على فصل ابن سينا بين الماهية والوجود فصلا حقيقيا من دون أن يبين شرط التخلص من التناقض في القول بهذا الحل ونفي ما يبدو شرطا له. فلا يمكن للفصل بين المقدرات الذهنية والموجودات العينية أن يفهم من دون الفصل بين الماهية والوجود إذا كنا لا ننكر دور علوم المقدرات الذهنية الكلية في علوم الموجودات الخارجية العينية. فمن دون الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود لا يكون للمقدرات الذهنية أدنى دور في المعرفة، لأن الماهيات المفصولة عن الوجود تصبح مجرد خيالات ذهنية وفاقدة لأدنى قدر من الكثافة الوجودية التي تمكن لها من التأثير في مجريات الوجود. فيكون الفصل بين الماهية والوجود ليس مجرد عملية في الذهن بل هو حقيقة في العين. أفيكون ابن تيمية مستعملا ثورة ابن سينا من حيث لا يعلم؟ أم هو يعتبر المقدرات الذهنية مختلقات خيالية عديمة الكثافة الوجودية؟ كيف يفسر صلوحيتها في المعرفة العلمية بل وامتناع المعرفة العلمية من دون أهم جزء منها، أعني الرياضيات التي ضرب منها مثالي العدد والمقدار؟

تلك هي الأسئلة التي لم يطرحها ابن تيمية بالرغم من أنها كلها متضمنة في إشارته إلى علوم عظيمة، يمكن أن تنتج عن الفصل بين ضربي المعرفة معرفة المقدرات في الأذهان ومعرفة الموجودات في الأعيان،

كيف الوصل بين القدر الذهني والموجود العيني وصلا يعلل ما يؤديه علم ذاك في علم هذا؟ إنها الأسئلة التي لو طرحها ابن تيمية لكان جوابه مترددا حتما بين المخرجين الآتيين اللذين هما المخرجان الوحيدان الممكنان عقلا، أو ساعيا لوضع حل ثالث طريف ربما هو سر عجزه عن الجواب عن الأسئلة التي نفترض أنها كانت تدور في خلده وإلا لما تكلم عن أسرار خفية وعلوم عظيمة تنتج عن هذا الفصل. وحتى نفهم الحلين الحتميين والحل الثالث الممكن فلنترجم الإشكالية بعبارة فلسفية حديثة مستوحاة من المثالية الألمانية:

فالحل الأول كنطي وهو يقدم المخرج الآتي: إنه حل يؤسس ضرورة المعرفة التجريبية ميتافيزيقيا على اكتشافه لأمر يصعب أن يوصف بكونه علما مقصورا على مجرد مقدر ذهني لكونه يتضمن معرفة بالموجود في الأعيان، إنه ما يسميه بـ«التأليفي القبلي» الذي يجعل المعرفة العقلية الخالصة للموجودات الخارجية ممكنة من دون تجربة (وهو ما لا يمكن أن يقبل به ابن تيمية). لكن هذا الحل سرعان ما يرتد إلى شبه نفي لفائدته؛ إذ هو يحصر هذه المعرفة في ما هو مطلق الذاتية حتى وإن عم الذوات الإنسانية جميعا، أعني حصرها في ما يظهر من الوجود للإنسان، وهذا الحل على أهميته يضع السؤال المحرج الآتي: ما الفائدة من تأسيس للمعرفة العلمية على ضرورة عقلية تنسب إليها بشرط أن تكون مقصورة على ظاهر الأشياء من دون حقائقها؟

والحل الثاني هيومي وهو حل كان موجودا منذ نقد الغزالي وعززه نقد هيوم، وهذا الحل يقدم المخرج الآتي: فهو يعتبر أساس المعرفة العلمية في

ما يتجاوز الإدراك الحسي عادة الإنسان عن الوجود من دون المقابلة بين ظاهر وباطن في الوجود. فيصبح الخيار بين حل يزعم الضرورة للعلم العقلي القبلي أي غير التجريبي، لكنه يعتبره مقصورا على ما لا يتجاوز ظاهر الأشياء وحل ينفي عن هذا العلم الضرورة ويقصره على عادة الإنسان عن الوجود من دون أن يصف العلم الحاصل بكونه مقصورا على ظاهر الوجود المقابل لحقائقها، المقابلة هي إذا، في تسمية المعلوم في الحالتين: هل هو عادة الإنسان عن الأشياء أم ظاهر الأشياء، وطبعا فهذا الحل الثاني أفضل فلسفيا لأنه لا يزعم لعلمه بالعلم ما يناقض دعواه

في العلم: فعلمنا بهذه الحقيقة حول خصائص علمنا؛ إذ وصفنا هذا الأخير بالضروري ثم حصرناه في ظاهر الأشياء بالمتناقض.

فعلم العلم قد يكون، هو بدوره، ظاهر من العلم لا يمكن لصاحبه أن يزعم الفصل في قضية التمييز بين ظاهر وباطن في الوجود. نحن لا نعلم الفارق بين الوجهين من الوجود ظاهره وباطنه كل ما نعلمه هو الوجود من حيث نسبته إلى الإنسان من دون موازنة قيمية تجعل علمنا ظاهرا وتقابله بشيء آخر تسميه باطنا فنؤسس لمواقف باطنية من حيث لا نعلم: وصف العلم بالضروري والعادي من حيث نسبة معلومه إلى الإنسان تختلف بحسب حصيلة العلم إن كانت تحصيل حاصل لما في الأذهان أو تأليفيا لما في الأعيان لا يمكن التأليف فيها إلا بتجربتها ومن ثم فالمعرفة لا تكون إلا بعدية وغير ضرورية بل إحصائية بحسب نسبة مقدار حاصل الاستقراء إلى مقدار ممكنه.

وبالرغم من فضل هذا الحل الثاني على ذاك الحل الأول لأنه لا يحط من

قدر العلم بجعل معلوماته ظاهرا من الوجود بل هو يعتبرها من دون حكم معياري ما يناسب الإنسان من علم أعني الاجتهاد في معرفة الشاهد من الوجود مع الاعتراف بالبعد الغيبي في كل موجود شاهد فضلا عما ليس بشاهد من الوجود، فإن ابن تيمية لا يبدو لي قائلا به فضلا عن الحل الأول. ذلك أن هذا الحل نفسه يمكن أن يصبح مثل الحل الأول متناقضا بمجرد أن يفترض العادة الإنسانية في تأسيس المعرفة العلمية بقوانين المعلوم المتجاوزة للتجربة عادة كلية ترد إلى قانون طبيعي من جنس القانون الذي سبق إليه الغزالي في المستصفى أعني قانون التوارد وأيده فيه هيوم في المحاولات.

وهذا الحل الثالث الذي ننسبه إلى ابن تيمية الحل المتوسط بين حل كنط وحل هيوم هو ما يمكن أن يستمد من مفهوم التقدير الذهني: فالتقدير الذهني ليس الضرورة العقلية التي تعود إلى التأليفي القبلي ولا هو العادة التي تعود إلى التوارد بل هو الفعل المبدع للسيناريوهات أو حرية الفكر في تخيل النماذج العقلية التي يمكن لبعضها أن يطابق ببعضه بعض ما في مجريات الوجود من وقائع. ومن ثم فهي الوعي بأن الوجود يمكن أن يكون علمه نسبيا إلى أجناس علومه المتعددة بمقتضى طبيعة فعل

الإبداع الرمزي أو القدرة على التسمية التي ترمز في القرآن الكريم إلى أهلية الإنسان للاستخلاف. وذلك هو معين المقدرات الذهنية المدركة، عند أحد الموجودين (الإنسان)، أداة لهذه القدرة على التسمية التي يمكن أن تصبح أداة الوقوع في الخطأ إلا إذا لم تعرض على ضربي الآيات: آيات الآفاق وآيات الأنفس.

ولا يكون العلم بالشيء على ما هو عليه إلا عند خالقه ذي العلم المحيط، فنتخلص من وهم حصر الوجود في الإدراك الإنساني: والإعلام بذلك هو جوهر الرسالات عامة والرسالة الخاتمة خاصة ومن ثم فأصل الأصول هو فلسفة الدين التي تعين حدود العلم ومجالاته. وادعاء علم الموجودات على ما هي عليه علما مطلقا موجودا لأحد أو نفيه نفيا مطلقا عنه لا يصحان لغير الله: وذلك هو مضمون الرسالة تحديدا لمنزلة الإنسان ودوره في الكون، وفيه يكون الحال كالحال في علمنا بالمقدرات الذهنية، فنحن مقدروها وموجدوها الوجود الذهني بتقديرنا لها. ومع ذلك فنحن محتاجون لعلم نتائج ما قدرنا فيها بالتدريج إلى سلسلة الاستنتاج المنطقي لأن جلها يخفى عنا بسبب محدودية اللمح الذهني المحتاج إلى الإمعان والمتابعة المتصلة، ولا يمكننا أن ندرك كل ما يتضمنه التقدير الذهني بلمح الحدس إلا في نطاق ضيق فنحتاج إلى وصل هذه اللمحات إلى هندام ينقل ما في اللمحة السالفة إلى ما في اللمحة الخالفة، وصلا يحافظ على مضمون السابق المعرفي ويثريه بمضمون اللاحق: وهذا نوع ثان من التجربة العلمية وهو أخصب التجارب لكونه على موجودات من صنعنا هي المقدرات الذهنية.

وخطأ الفكر الذي يحصر الوجود في الإدراك ـ حصرا يفترض شفافية الشاهد فضلا عن افتراض نفي الغيب أعني نفي ممكن الوجود غير قابل الإدراك ـ يتمثل في إسقاط هذه التجربة العلمية بكليات التقدير الذهني على التجربة العلمية عموميات الإدراك الفعلي للموجودات العينية التي لا تتجلى خصائصها بمجرد الاستنتاج المنطقي من المقدرات الذهنية: وتلك هي الميتافيزيقا، لكن الموجودات العينية في الخارج ليست مطلقة الكثيف بل

فيها بعض شفيف؛ إذ هي تفصح عن بعض خصائصها بفضل ما نستخلصه منها خلال تعاملنا معها عامة، وهو إفصاح يتحول إلى معين للمعرفة العلمية بمجرد أن يتحول العلاج، منهجيا، إلى التقني لمساءلة

الموجودات مسألة علمية، تبحث عن الخصائص في المخابر والتجارب الفعلية لمجريات أحداث الوجود.

وحينئذ تكون علوم هذه المقدرات الذهنية التي نبدعها بما لنا من قدرة على التسمية والبيان سبيلنا الوحيد للعبارة عما نسعى إلى صيده فرضيا (قبل التجريب)، أو ما نقتنصه فعليا (بعد التجريب) من خصائص الموجودات العينية. وذلك على النحو الآتي، فهذه المقدرات الذهنية نفترضها منهجا وخطة استراتيجية لقنص خصائص الموجودات التي نريد علمها تسليما افتراضيا بأن بنيتها مماثلة لبنية شبكاتنا التي بنيناها من مقدراتنا الذهنية فنسقط عليها كل ما نستنتجه من شبكتنا ونطرده عليها ويكون الحاصل صحيحا عندنا ما لم تكذبه التجربة. وعندما تكذبه التجربة نعدل شبكات تقديراتنا الذهنية لتوافق من نفترضه من شبكات علاقات وخصائص للموجودات العينية. وهو ما ينتج جنسا وسيطا بين المقدرات الذهنية بإطلاق والمقدرات الذهنية بإضافة إلى موضوع علم معين يكون علمه رياضيات تطبيقية إن صح التعبير.

وفي فهم هاتين الوظيفتين يكمن الوجه الثوري من محاولة ابن تيمية، محاولته التي له فيها قصب السبق حتى وإن لم يفصح عما يعنيه بالعلوم العظيمة التي يقصدها، والتي نكتشفها بفضل هذا التمييز بين علوم المقدرات الذهنية وعلوم الموجودات الخارجية الذي أعلن عنه واعتبره

منطلقا لإعادة النظر في أسس المنطق الميتافيزيقية. وبهذا المعنى اعتبرنا عمله شرطا في عمل ابن خلدون، عمله الذي لا يمكن، ذلك أن شيخ الإسلام كما أشرنا قد اكتشف أن فساد العقد والشرع اللذين حصلا في الفكر العربي الإسلامي بسبب الإلهيات الفلسفية والكلامية التي آلت إلى وحدة الوجود وتوظيفاتها الصوفية ومن ثم فهو يعلل هذا الفساد بفساد نظرية النظر ونظرية العمل في الفلسفة والكلام والتصوف. ثم هو عكس، فاستنتج أن إصلاح العقد والشرع يقتضي إصلاح نظرية النظر ونظرية العمل، إصلاحا يجعلهما مستندين إلى إلهيات أو فلسفة دين، تقول بحرية وحدة الشهود بديلا من جبرية وحدة الوجود التي يعلل بها فساد الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي المتفلسفين في المدرسيات الأربع التي وصفنا: وهذه الحرية ممتنعة إذا أطلقنا الضرورة المنطقية التي نجدها في

علوم المقدرات الذهنية فأسقطناها على الموجودات العينية فظننا علومها علوما بضرورة وجودية من جنس الضرورة المنطقية في المقدرات ثم اعتبرناها أصلا نبني عليه نظرية في وحدة الوجود التي تتلو ضرورة عن الإلهيات الفلسفية والكلامية والصوفية.

الفصل العشرون

نظرية الوجود الديني وعلمه البديل

الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة ديني بالجوهر في فكر ابن تيمية، ويكفي لفهم نظرية الوجود البديل هذه وبيان دلالتها الاقتصار على تحليل النص الآتي(١) الذي لا يعنينا منه في المسألة الثانية بالدرجة الأولى إلا

قسمه الأخير، لكن قسمه الأول المتعلق بما سكت عنه ابن تيمية حول علاقة المقدرات الذهنية التي هي الوحيدة القابلة للعلم البرهاني الحقيقي، علاقتها بمجال تطبيقها أعني موضوعات كل العلوم الأخرى جدير بأن نورده هنا وصلا بين المسألتين قبل العودة إلى القسم الثاني من النص المتعلق بهذه المسألة: فهو يقول: «وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالماهية الكلية كالأمر بإعتاق رقبة فإن الواجب رقبة مطلقة والمطلق لا يوجد إلا معينا لكن لا يكون معينا في العلم والقصد. فالآمر لم يقصد واحدا بعينه مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان لا في الأعيان فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصا متميزا في الأعيان وإنما سمي كليا لكونه في الذهن كليا وأما في الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلا»(٢).

[حاشية] (١) انظر: ابن تيمية، درء التعارض، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم (الرياض: دار الفضيلة، ،(٢٠٠٨ ج ،١ ص ٢٢٤٠-٢٢٥ [حاشية] (٢) المصدر نفسه.

وبالرغم من أن هذا النص يبدو متعلقا بالأحكام الفقهية وكيفيات انطباقها على الأعيان، إلا أنه من المنظور الفلسفي يمثل استكمالا مهما في نظرية المعرفة التيمية. ولذلك فنحن نعتبره تابعا للمسألة الأولى من حيث هو يحدد كيفية ضبط العلاقة بين المقدرات الذهنية المتعلقة بالكليات الموجودة في الأذهان، ومجال تطبيقها الذي هو بالضرورة متعلق بالجزئيات الموجودة في الأعيان، ومن ثم فضميره أن نموذج جميع العلوم نموذج فقهي، أعني نسقا من الأحكام النسقية التي تنطبق على الأعيان، فتكون من حيث نسقيتها

التصورية تامة الضرورة المنطقية، لكنها تصبح نسبية بمجرد انطباقها على مجال معين من مجالات الانطباق:

١ ـ فطبيعة قضايا كل علم تشريع افتراضي أو قبلي قبلية إبداعية تشريعية أو إنشائية.

٢ ـ وطبيعة علاقة قضاياه بموضوعاته علاقة ذات اتجاهين من المبدعات الذهنية إلى موضوعاتها المحتملة ومن الموضوعات المحتملة إلى المقدرات الذهنية.

٣ ـ أما ما يجري بين المقدرات الذهنية بصرف النظر عن علاقتها بمجال انطباقها فهو منطقي صرف أو تحليلي صرف، للقول بما منظومة مفهومات تتألف بعدد معين من القواعد والقوانين.

٤ ـ وأما ما يجري بين موضوعات المقدرات الذهنية بصرف النظر عن علاقتها بالمقدرات القابلة للانطباق عليها فهو تجريبي صرف، ومن ثم فهو محكوم بإدراك عناصر المجال وعلاقاتها الفعلية.

٥ ـ وكلاهما ممتنع من دون الثاني ومن ثم فالعلم هو هذا الفعل التشريعي الباحث دائما عن وصف الوقائع ومناط الحكم.

والفرق الوحيد بين العلم عامة وعلم الفقه خاصة هو أن الموضوعات في الفقه تسمى نوازل وهي في العلوم الأخرى تسمى وقائع. وإذا، فكل علم تشريع مبدع لشبكة قوانين تكون حتما من جنس المقدرات الذهنية، وكل علم هو في آن تطبيق لهذا التشريع بمسارين متقابلين من التقدير إلى النوازل وصفا للنوازل ومن النوازل إلى التقدير بحثا عن الحكم المناسب من بين

القوانين المقدرة مسبقا، ووصف النوازل مناظر للتجربة التي

تصف الوقائع من خلال ما تكتشفه من خصائص مباشرة، ولكن غالبا بصورة غير مباشرة بفضل أدوات المخبر التي توفر شروط الإدراك العلمي لخصائص الظاهرات.

ولنعد الآن إلى مسألتنا الثانية فنركز على القسم الثاني من النص: «وبسبب الغلط فيه (طبيعة وجود الكلي=المقدرات الذهنية) ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى وجعلوه وجودا مطلقا: إما بشرط الإطلاق (أفلاطون وشيعته)، وإما بغير شرط الإطلاق (أرسطو وشيعته)، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج، والمتفلسفة:

١-منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية.

٢-ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

وكلا القولين خطأ صريح فإنا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه (إلا) شيء معين مختص لا شركة فيه أصلا»(٣).

إن هاتين النظرتين إلى طبيعة وجود الكلي الذي هو أصل كل المقدرات الذهنية تؤديان إلى الإلهيات الفلسفية التي تؤول في الحقيقة إلى القول بوحدة الوجود ومن ثم فصلتهما بفلسفة الدين هي جوهر الإشكال الذي يعني ابن تيمية في جدله مع الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة؛ إذ يقول:

«وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات حتى يعتقد في الموجود الواجب: أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله»(٤).

ويأتي رد ابن تيمية على النحو الآتي رفضا للحلين اللذين يقول بأولهما الملاحدة وبالثاني ابن سينا (وهو المشترك مع الباطنية): «مع

[حاشية] (٣) المصدر نفسه. [حاشية] (٤) المصدر نفسه.

العلم بصريح العقل: أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود»(٥).

وبذلك يفسر ابن تيمية موقف المسلمين من المنطق مبينا أن الأمر ليس رفضا غفلا ناتجا عن عدم القبول بما هو أجنبي بل هو رفض فلسفي عميق أساسه رفض ما يترتب على القول بالمنطق من تسليم بمفروضاته الميتافيزيقية التي يكشفها ابن تيمية في هذا النص: «وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتقاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات»(٦).

وهكذا يتحقق الوصل بين الموقفين من نظرية المعرفة ونظرية الوجود اللتين

يعتمد عليهما المنطق الذي كان سائدا، أعني ما يعتبره ابن تيمية مستندا إلى فلسفة دين أو مؤديا إلى فلسفة دين متنافية مع المنظور القرآني الذي يدافع عنه، ويحاول أن يستمد منه نظرية في المعرفة وفي الوجود بديلة تحرر من القول بوحدة الوجود الضمنية في الفلسفة التي يرد عليها والتي عمت فصارت مشتركة بين الفلسفة والكلام والتصوف: «ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات، مثل: الكليات الخمس: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام، وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود»(٧).

وهنا نجد عناصر الإشكال بوجهيها الوارد في التحليلات الأواخر وفي

[حاشية] (٥) المصدر نفسه. [حاشية] (٦) المصدر نفسه. [حاشية] (٧) المصدر نفسه.

ما سيمناه بالتأويلات الأواخر جمعا بين الأمرين في هذا النص، لأن مستوى التركيب في القول العلمي واعتباره مطابقا للموجودات يتعلق بالتحليلات الأواخر، ومستوى التركيب في موضوعات القول العلمي واعتباره مطابقا للحقيقة في ذاتها يتعلق بالتأويلات الأواخر أعني بالميتافيزيقا التي هي في الحقيقة فلسفة دين تدعي العلم بالحقيقة المطلقة.

وبذلك نصل إلى الفقرة الأساسية التي تؤكد كل ما حاولنا استنتاجه حول الحل البديل في هذين المستويين، المتعلقين بالتحليلات الأواخر والتأويلات الأواخر، أي بنظرية العلم ونظرية الوجود، النظريتين اللتين تجمع بينهما فلسفة دين تحدد طبيعة الإلهي وعلاقة العقل الإنساني به علما وعقدا. والحل هو تحديد جديد لطبيعة المعاني الكلية باعتبارها هي بدورها رموزا مبدعة من جنس الألفاظ والخط: «ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا أن في الخارج شيئا هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول: وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية أو من قلد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه»(٨).

هذا النص يبين أن ابن تيمية يرجع نظرية الوجود البديل إيجابا إلى الإلهيات الفلسفية، أعني الأصل الميتافيزيقي للوجود أي مسلمات الوجود الميتافيزيقية في الماهية والوجود (تأليف البسائط والمركبات المشروطة في الوجود)، والتي ينبني عليها كتاب الميتافيزيقا كله فضلا عنه التحليلات الأواخر، أعني شروط قابلية مطابقة العلم للمعلوم، أو ما صار يسمى في الفلسفة الحديثة بالمنطق المتعالي، وهذا هو الوجه الذي يرد إليه ابن تيمية اعتبار الإنسان مقياس كل شيء، ومن ثم أصلا للزندقة في النظريات وللقرمطة في العمليات لكونه يفترض الوجود محصورا في الإدراك.

أما بخصوص الثورة في علاج مسألة المناخ الروحي أو علة الصراع

[حاشية] (٨) المصدر نفسه.

مع الوجه العملي مما ترتب على تسفيه العقل بهذا الموقف التأويلي في الفلسفة، والكلام والتصوف المؤله للإنسان من خلال ميتافيزيقا حصر الوجود في الإدراك (وهذا مصطلح خلدوني)، فهو موضوع المعركة مع الفلسفة والتصوف والتشيع خاصة. إنه ما ترتب من تخريف للنقل مصاحب لتسفيه أعني العلوم السرية الزائفة (السحر والتنجيم وعلم الحروف)، والكرامات، وزيارة القبور، والوساطات، والشفاعات بالأفلاك، والأولياء. فما المقصود بـ«هذا الكفر المتناقض وأمثاله، هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات».

إن علاج هذه القضايا المعرفية والوجودية، القضايا التي تجمع بينها فلسفة دين يريد ابن تيمية دحضها لتحرير العقل والروح الإنسانيين من وحدة الوجود، وتعويضها بفلسفة دين قرآنية تقول بوحدة الشهود هو ما نعتبره ثورة تيمية من ثمراتها الأساسية الحقيقتين الآتيتين:

١ ـ فتقدير العقل النظري مشروط عنده بحرية الإبداع المثالي، (إبداع الأفكار أو الاجتهاد) للعلوم العقلية الضرورية، أصلا لكل العلوم التجريبية ذات الموضوع الوجودي وهو دليل على وجود هذه الحرية بالفعل.

٢ ـ وتقدير العقل العملي مشروط عنده بحرية الإبداع الأمثولي (إبداع القيم أو الجهاد) للأعمال العقلية الضرورية أصلا لكل الأعمال التاريخية ذات الموضوع التاريخي وهو دليل على وجود هذه الحرية بالفعل.

ومن ثم فحرب ابن تيمية على وحدة الوجود النافية لهذين الشرطين، من حيث المبدأ ومن حيث الواقع، حرب على علل أدواء الأمة وأسباب انحطاطها الذي تعين في تسفيه العقل وتخريف النقل ممثلين بموقف غلاة الشيعة صراحة (الباطنية) وبالموقف الشيعي عامة ضمنا. لكن هذه الحرب تبدو قد بلغت حدا عند من ورثه ممن لم يدرك هذه الأبعاد بعيدة الغور لم يقف عند علاج الداء بل هو آل إلى قتل الإبداعين المثالي والأمثولي.

ففكر ابن تيمية من دون الحرز التيمي يصبح حربا على الخيال المبدع لعلوم العقل النظري منها والعملي والثراء الروحي المبدع لأعمال النقل العقدي منها والشرعي. والسؤال عن هذا الحرز ما هو؟ إنه طبيعة علم التفسير الذي اقتضى وضع نظرية في الرمز لم يسبق لها ابن تيمية في تاريخ العقل البشري لأنها غيرت مفهوم اللسان، ودحضت النظريتين المتقدمتين عليه أعني نظرية الوضع والتوقيف: إنها نظرية الاستعمال. ذلك أنه، إذا كانت العلوم المطلقة الوحيدة هي علوم المقدرات الذهنية وكانت هذه العلوم علوم الممكن العقلي، وليست علوم الواقع الفعلي فينبغي أن يتلو عن ذلك نتيجتان لم يسبق لهما في العقل الإنساني إبداع ابن تيمية:

الأولى: أن يكون علم الواقع الفعلي في العلم الإنساني مشروطا بعلم الواقع الافتراضي، وهذا هو معنى حرية إبداع المقدرات الذهنية النظرية، أعني مثل العقل النظري وإبداع المقدرات الذهنية العملية، أعني أمثال العقل

العملي.

الثانية: أن يكون القول الشرطي متقدما على القول الخبري في كل معرفة علمية ومن ثم فالجملة الشرطية سابقة عن الجملة الخبرية في كل معارفنا، فتكون الخبرية نفسها معبرة فيها عن خبر مشروط بمفروضات مسكوت عنها، هي مبدأ ما أطلقنا عليه اسم التأويلات الأواخر.

وينتج عن هاتين النتيجتين ما هو أهم منهما وشارط لهما؛ فالجملة الإنشائية المبدعة للمشروط والشرط في المقدرات الذهنية متقدمة عليهما ويكون الخبر مشروطا بالاعتقاد في الإنشاء العقلي المطلق للموجودات نفسها عند الكلام عن علم الله، والاعتقاد في الإنشاء الإضافي للمقدرات عند الكلام عن علم الإنسان: وبذلك فتحليلات ثواني عند الإنسان تفترض تأويلات ثواني عند الله: وبالتالي لا علم من دون إيمان، ولا فلسفة من دون دين، لأن الإيمان بداية العلم وغايته والدين بداية الفلسفة وغايتها. وليس من شك في أن هذه المسائل لم يعالجها ابن خلدون بهذا الوضوح بل هو لم يسأل هذه الأسئلة حتى مجرد السؤال التي لم يطرحها ابن تيمية وكان من المفروض أن يفعل لولا سلطان الظرف عليه، سلطانا حال دونه واستنباط نتائج فكره الثورية.

وكل ذلك يتبين بوضوح بمجرد أن نقلب السؤال فنبحث عما جعل شرط

ابن تيمية لجعل المنطق علما (=جعل علم عمل العقل تاريخيا). والجواب هو عين الجواب الذي جعل ابن خلدون يجعل التاريخ علما. فابن تيمية قد جعل العلم تاريخيا بما في ذلك تأسيسه الفلسفي بمجرد أن نفى أن يكون علم الموجودات علما بالكليات التي هي عنده مبدعات ذهنية مقصورا

عليها. فهذه الكليات ليست عنده معقولات ثوان تحاكي، جردت من الوجود الخارجي بل هي مبدعات سماها تقديرات ذهنية ولا علاقة لها بالمجردات من المعقولات الأول. وعلم الموجودات في الأعيان تاريخي بمعنى أنه تطبيق متدرج لهذه المبدعات أو التقديرات الذهنية التي تتطور هي بدورها بتطور إبداع المثل في النظر والأمثال في العمل أي بتطور التجربة التي تنظم معطيات الحس الخارجي ومعطيات الحس الداخلي لتحقق الملاءمة بين هذه المبدعات الذهنية والخبرات التجريبية: تاريخية عمل العقل هي هذه الملاءمة الدائمة بين المبدعات الذهنية والخبرات التجريبية عن الأشياء التي لا نعلم منها إلا ما نجربه، ولعل أهم ثمرات هذه النظرة تحقيق المصالحة بين العلم والإيمان، أي الصلح بين المعرفة الدينية (التجربة الوجدانية والتاريخ) والمعرفة الفلسفية (التجربة الحسية والمنطق).

وهكذا يتبين أن النقلة من النظر إلى العمل تقتضي وسيطا بينهما، العقد والشرع ونجد بين هذه جميعا حالة الحرية المطلقة المبدعة للمقدرات الذهنية في مجالي المثل لتأسيس النظر والعلم والأمثال لتأسيس العمل والإيمان: وذلك هو عينه أسلوب القرآن الكريم وضعا للمثل النظرية وللأمثال العملية. ولا يكتمل البحث في نظريتي المعرفة والوجود التيميتين إلا بتعميق البحث في دور الخيال المبدع للمقدرات الذهنية، مثلا كانت أو أمثالا: حرية الفكر المبدع أي المتحرر من قانون الضرورة التي تجعل الإنسان غارقا في الواقع من حيث هو مجرى حتمي للطبائع:

أ ـ من حيث هو المبدع للمقدرات الذهنية النظرية (شرط الإبداع العلمي)، التسليم بوجود ما يناظر المبدعات الذهنية النظرية هو العقد المشروط في

العلم.

ب ـ من حيث هو المبدع للمقدرات الذهنية العملية (شرط الإبداع العملي)، التسليم بوجود ما يناظر المبدعات الذهنية العملية هو الإيمان المشروط في العمل.

المقالة الحادية عشرة

الثورة الخلدونية النقد الجذري في العمل والشرع لإصلاح النظر والعقد دور ابن خلدون النقدي الإيجابي في العمل والشرع

يظن كثير أن البحث في الإضافة الخلدونية أيسر من البحث في الإضافة التيمية، وذلك للعلتين البيتين الآتيتين:

فالطابع الثوري لعمله يكاد يكون قد وقع الإجماع على الاعتراف به بخلاف ما نحاول إثباته لابن تيمية، حتى وإن كان ما اعترف له به أدنى ما في ثورته لكونه لم يتجاوز محاولات تقويمه سلبا أو إيجابا في ضوء ما يظن ثوريا من الفكر الاجتماعي الوضعي وتفسير التاريخ المادي.

وعمله بالرغم مما حل به من تشويه نجا من التوظيف السياسي الذي عانى منه عمل ابن تيمية، توظيفا قلبه إلى ضد مقاصد صاحبه، إذ بقيت تأويلاته فكرية خالصة فلم يجرب أحد تطبيق فكره ليحوله إلى أيديولوجيا حركة دينية ذات دولة، أو ذات جماعة ثورية تقود حربا كونية.

لكن بيان الإضافة الثورية الخلدونية هو في الحقيقة أصعب من بيان الإضافة التيمية، لأن الأمر لا يتعلق بتقويم فكر الرجل الإضافي ولا بنجاته من التطبيق السياسي بل ببيان صلته بالإشكاليات نفسها التي بحثناها في عمل

ابن تيمية، أعني بدوره في مدرسة الفلسفة النقدية التي أنهت فلسفة التاريخ وعلم العمل عند فلاسفة عصره، إنهاء عمل نظيره لفلسفة الطبيعة ولعلم النظر عندهم. ما غاب في الكلام عن فكر ابن خلدون هو دوره في المدرسة النقدية الفلسفية في حين أن همه الفلسفي هو عينه هم هذه المدرسة أعني تشخيص ما تعاني منه الأمة من أمراض علتها ما أصاب النظر والعمل وتطبيقاتهما من فساد جعلها مهيضة الجناح؛ إذ فقدت كل ما يجعل الأمم قادرة على القيام المستقل، أعني في ما حدده القرآن

الكريم رسالة للإنسان وما يمكن اعتباره موضوع فلسفة التاريخ: استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

وكان يمكن أن نثبت أن كل النتائج التي توصل إليها ابن تيمية ومن قبله الغزالي صارت مسلمات عند ابن خلدون، ولعل أهم هذه النتائج التي نكتفي بواحدة منها لعلها أبرزها هي قوله في إلهيات الفلاسفة: «وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته (العالم الروحاني) وترتيبها المسماة عندهم بالعقول فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه كما هو مقرر في كلامهم في المنطق، لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها، وأعقد هذه العوالم في مداركنا عالم البشر لأنه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية»(١).

[حاشية] (١) ابن خلدون، المقدمة، (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٣٧٢٠

الفصل الحادي والعشرون

نظرية العمل والشرع وعلمهما البديل

كل من درس مقدمة ابن خلدون متحررا من الأحكام المسبقة الباحثة عن تقويم عمله بدافع مركب نقص يرد الفعل إزاء التقدم الغربي ويسعى إلى إثبات السبق في مجالات العلوم الاجتماعية يدرك أن أهم أغراض المقدمة هو اعتبار شروط استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها موضوعها الرئيس، وخاصة البحث في معيقي هذين الأمرين الأساسيين وعلل ما يعانيانه من أمراض إلى حد أن العلم المكتشف لتأسيس المنهج التاريخي النقدي يستمد من الأول عنوانه الرئيس (علم العمران البشري) ومن الثاني معاني فروع موضوعه الأربعة أي الاستخلاف (والاجتماع الإنساني)(١) بمعنى فرعي صورة العمران فرعيها الفعلي والرمزي (الحكم والتربية) وبمعنى فرعي مادته الفعلي والرمزي (الاقتصاد والثقافة)(٢).

[حاشية] (١) إن التسمية المضاعفة ليست من قبيل الإسهاب بل هي إشارة واضحة لبعدي دور الإنسان في الحياة ولمستويي الحياة الجماعية: فالإنسان مستعمر في الأرض ومستخلف فيها، ومن ثم فدوره الأول هو العمران للتعاون على سد الحاجات ودوره الثاني هو الاجتماع للأنس بالعشير كما يقول ابن خلدون. والتعاون يقتضي الوظيفة الفعلية من صورة العمران ومادته (أي الحكم والاقتصاد) والأنس يقتضي الوظيفة الرمزية من صورة العمران ومادته (أي التربية والثقافة)، والإنسان في الحالة الأولى مستعمر للأرض بالبعد الفعلي من الحياة أعني بالاقتصاد وبالحكم وهو في

الحالة الثانية خليفة فيها بالبعد الرمزي من الحياة أعني بالثقافة والتربية.

[حاشية] (٢) معاني الاستخلاف الأربعة عند ابن خلدون هي: الاستخلاف النظري المجرد (القدرة على المعرفة العلمية)، والاستخلاف التطبيقي التقني للاستخلاف النظري (القدرة على تطبيق العلم في الاقتصاد)، والاستخلاف العملي المجرد (القدرة على المعرفة الخلقي)، والاستخلاف التطبيقي الخلقي =

لذلك، فمثلما اقتصر بحثنا في إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع المناسبين لفلسفة الدين القرآنية على مسألتين ممثلتين لفكر ابن تيمية في هذا المضمار سيقتصر بحثنا في إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد المناسبين لفلسفة التاريخ القرآنية على مسألتين أساسيين ممثلين كذلك لفكر ابن خلدون في هذا المضمار حتى وإن اضطرنا هنا إلى الجمع بين أشتات الكلام عنهما في المقدمة لارتباط النصوص عنده بالإنجاز وعدم اقتصارها على العرض البرنامجي كالحال عند ابن تيمية. وكما تكلمنا في المسألتين وفي ما يترتب على ثمرات النقد الموجبة والسالبة مع حروز تحول دون الوقوع فيها عند ابن تيمية سنفعل كذلك بالنسبة إلى ابن خلدون.

وسنبدأ البحث في النقد الجذري عند ابن خلدون بسؤال يخالف المدخل المعتاد لفكره. والسؤال هو: ما الذي يجعل مشروع ابن خلدون في مقدمته السعي إلى جعل التاريخ علما فلسفيا بالرغم من أن الفلسفة القديمة والوسيطة تستثني بمقتضى الحد التاريخ من علومها وتنفي أن يكون التاريخ قابلا لأن يكون موضوع علم حتى إن أرسطو اعتبره دون الأدب قربا من

الفلسفة؟ والجواب عن هذا السؤال هو الذي سيبين لنا ما لفكر ابن خلدون من صلة بمسائل النقد الجذري التي نظرنا فيها إلى حد الآن خلال كلامنا على فكر ابن تيمية. أما المدخل المعتاد لفكر ابن خلدون فهو يحول دون ذلك لأنه يدخل إلى فكره من نقده للمؤرخين ومن ثم فهو يحصره في دائرة العلوم غير الفلسفية، وبصورة أدق في علوم الملة النقلية التي يعد التاريخ أحد أهمها فضلا عن كونه أحد أدواتها الأساسية؛ إذ نسبته إليها نسبة المنطق إلى العلوم الفلسفية: إنه الفرع الثاني من منهجها بعد فرع فقه اللغة.

[حاشية] = للاستخلاف النظري (القدرة على تطبيق الأخلاق في السياسية). والاستخلافان المجردان النظري والعملي هما: مادة التربية والثقافة مادتهما الأولى والاستخلافان المطبقان التقني والخلقي هما مادة السياسة والاقتصاد مادتهما الأولى. فيكون الاستخلاف بمعانيه الأربعة مطابقا لصورة العمران ولمادته. ولكن بمنطق المقابلة بين الفعلي والرمزي: فالفعلي هو السياسي والاقتصادي، والرمزي هو العلمي والخلقي. راجع في ذلك كتابنا: أزمة الثقافة العربية المترددة (بيروت: نشر الجزيرة؛ الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠).

والغريب أن جعل التاريخ فلسفيا يذكر باعتباره البديل من التاريخ التقليدي إلا أن شرط هذا الجعل لم يؤخذ بعين الاعتبار لكونه لم يربط باستثناء الفلاسفة للتاريخ من الانتساب إلى علوم العقل الفلسفية. لم يكن الإهمال صادرا عن عدم الإلمام بمشروع ابن خلدون بل بشروطه الفلسفية عند المقارنة مع ما كان سائدا في فلسفة عصره. ولهذه العلة فإن كل

محاولات وصله بفكر عصره اقتصرت على علوم الملة أعني الفقه والكلام والتاريخ. ومن الطبيعي ألا يحصل إلا ما حصل لأن الكلام عن تنزيل فكره في إطار فكر الفلاسفة لم يكن ممكنا بسبب عدم كلام الفلاسفة في مسألة التاريخ أصلا.

لكن أهم ما غاب بسبب هذا الغياب، هو ما أطلقنا عليه اسم محددات المناخ الروحي والحضاري الذي يوجه مطالب الفكر في عصر من عصور التاريخ العقلي والروحي للأمم لكأن مشروع ابن خلدون كان بمعزل تام عما يجري حول طبيعة التاريخ ومحدداته من حيث هو مجرى الأحداث الإنسانية لكونه مقصورا على مسألة إبستيمولوجية هي تأسيس التاريخ من حيث هو علم تلك الأحداث بصرف النظر عن الموقف من الصراع الدائر من منطلق المنظور إلى طبيعتها ومحددات مجراها. لا نجد كلاما في علاقة الصراع السني الشيعي عامة والسني الباطني خاصة في تعليل خيارات ابن خلدون القيمية موضوعا محددا لأحداث التاريخ بالرغم من أن ذلك شديد الوضوح في المقدمة. لذلك غاب الكلام الممكن عن فهم علاقة فكره بفكر ابن تيمية من حيث أهداف النقد الجذري وأغراضه الفلسفية فضلا عن علاقته بما أطلقنا عليه اسم المناخ العام المحدد لوجهات الفكرين الديني والفلسفي لتوجيه الروح والعقل.

لكن هذا السؤال هو الذي يمكن من جعل القضيتين الجوهريتين في النقد الجذري كما وردتا في مستوى النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع تردان في مستوى العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد. فيكون المشروع واحدا وإن من مدخلين متقابلين، والمشروع الواحد هو

تحرير العلم والعمل من الجمود الذي أصابهما لتحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها بفضل حرية النظر والعقد وحرية العمل والشرع: إنه، إذا، مشروع تنويري ديني هدفه قراءة لفلسفة القرآن الدينية

والتاريخية تحرر المسلمين من فلسفة وحدة الوجود التي فرضتها المدرسيات الأربع التي سيطرت على العقل (الكلام والفلسفة) والروح (الفقه والتصوف) فآلت إلى مناخ روحي جعل الانحطاط والجمود جوهر الوجود الإسلامي إلى بداية النهضة بل ربما إلى الآن.

ولنورد النص الأول الذي يبين لنا العلاقة بين الإصلاحين الإبستيمولوجيين المتلازمين: إصلاح التاريخ، وإصلاح الفلسفة. والوسيط الذي وجده ابن خلدون لحل معضلة العلاقة بين الكلي الذي كان يعد الموضوع الوحيد للفلسفة، والجزئي الذي كان يعد الموضوع الوحيد للتاريخ. فهو يحدد علاقة فلسفة التاريخ بنظرية علم العمل(٣) أو التاريخ تحديد يمكن من علاج هذه المعضلة التي جعلت الفلسفة القديمة والوسيطة تستثني التاريخ من نظامها المعرفي الفلسفي وتعتبره من مجال أدنى حتى من الأدب: «أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال؛ إذ هو:

١ ـ في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا خصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال

وحان منهم الزوال.

٢ - و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق.

[حاشية] (٣) والعقل المتعلق بهذا المجال أو ما نسميه بلغة الفلسفة الحديثة بالعقل العملي يسميه ابن خلدون العقل التجريبي، أعني العقل الذي لا تكون المعرفة الحاصلة بفضله معرفة علمية بل هي ممارسة تؤدي إلى قواعد وعوائد تحصل التجربة المعيشة فعلا، راجع فصل «العقل التجريبي»، الفصل الثاني عشر من الباب السادس، ص ٣٧١ وما يليها. لكن العقل العملي بلغتنا الحديثة ليس مجرد تراكم تجريبي بل هو قادر على معرفة علمية نموذجها النسقية العلمية بالرغم من أنها من جنس المعرفة التأويلية الساعية إلى الفهم فهم معاني الحرية لا التحليلية الساعية إلى التفسير تفسير الاقترانات الضرورية.

وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها وضعوها واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها فالتحقيق قليل وطرف التنقيح في الغالب كليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسلسل والتطفل على الفنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الأنام

وخيم وبيل، والحق لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه، والناقل إنما يملي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل»^(٤).

لا يكتفي ابن خلدون في هذا النص من خطبة المقدمة بعرض مشروعه الساعي إلى نقل التاريخ من حال (ظاهره الذي هو من جنس الأدب)، إلى حال (باطنه الذي هو من جنس العلم الفلسفي) بل هو يقدم كذلك وصفا لحال كتابة التاريخ في الحضارة الإسلامية ويعلل انحطاطها وشروط الخروج من الانحطاط العلمي في كتابة التاريخ. فيكون النص محتويا على أربع مسائل جوهرية (مشروع جعل التاريخ فلسفيا وانحطاط الكتابة التاريخية وتعليله بأسباب الخطأ في التاريخ ثم شروط إصلاح الكتابة التاريخية)، تبدو متوالية من دون ترابط. لكنها في الحقيقة مسألة واحدة هي تقديم علاج (جعل التاريخ فلسفيا)، لداء تم تشخيصه (انحطاط الكتابة التاريخية)، وتعليله عرضيا وجوهريا (علل الخطأ في التاريخ)، وبيان عناصر الدواء (شروط إصلاح الكتابة التاريخية). لكننا إلى حد الآن نتكلم على مشروع وكأنه ممكن بيسر من دون أن نريد ما يكون قابلا لهذا النسب. فهل الفلسفة التي يتكلم عنها ابن خلدون تقبل جعل التاريخي من علومها إذا بقيت على ما كانت عليه في عصره وعند أصحاب المدرسيات التي وصفنا؟

من الواضح أن القسم الأول من النص يحيل إلى أمر يبدو ممتنعا إذا

[حاشية] (٤) ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب العلمية، [د. ت.])، ص ٣٠-٤

بقيت الفلسفة على ما هي عليه، **والقسم الثاني** جعل هذا المشروع الحل الوحيد لإخراج الكتابة التاريخية مما آلت إليه بسبب الانحطاط عرضيا وبسبب طبيعة الكتابة التاريخية جوهريا. فما الحل إذا؟ لا بد من ثورتين تغيران طبيعة المعرفة الفلسفية عامة، والفلسفة العملية خاصة. ومن ثم فالنقد الفلسفي الجذري متقدم على نقد المؤرخين في وصفة العلاج حتى وإن كان نقد المؤرخين متقدما في التفطن إلى الداء. وقد استعمل ابن خلدون عبارة مجانسة لعبارة كنط الذي أيقظه هيوم من سباته[5]. فما حل بكتابة التاريخ الإسلامي في عصر الانحطاط (مقارنة ابن خلدون بين الفحول الأول ومقلديهم من المتأخرين) هو المنطلق الظاهر، لكن هذا المنطلق كان البداية لأن أسباب الخطأ في التاريخ ذاتية له، ولا يكفي لفهمها تقصير المؤرخين فحولة وعدم فحولة، بل الأسباب أمور أعمق طلبها هو الذي أدى إلى حل نقل التاريخ من منزلة الفن الأدبي إلى منزلة الفن الفلسفي.

ما الذي جعل التاريخ يستثنى من علوم الفلسفة؟ إنه طبيعة موضوعه، فموضوعه يجعله دون الشعر قربا من الفلسفة في نظر أرسطو، وحتى هذا التعليل فهو غير كاف لاستثناء التاريخ من العلوم الفلسفية، فالمعلوم أن أرسطو يقر بأنه إذا كان لا علم إلا بالكلي فإنه لا وجود إلا للجزئي بل والشخصي. لكن الشخصي من حيث هو الجوهر الأول يتألف قيامه الوجودي من الجواهر الثواني التي يذكرها حده فيكون جوهره كليا وواجبا أعني طبيعة. وإذا، فاستثناء التاريخ ليس لكون موضوعه جزئيا بل هو يعني أن موضوعه الجزئي ليس له طبائع كلية وضرورية، لذلك فعلم العمل

الفلسفي لا يمكنه أن يتجاوز ما يرد إلى الطبائع كما أسس لذلك الفارابي مثلا في ما سماه علم الإنسان أو نظرية الوجود الإنساني تاركا التاريخي للحكمة العملية التي هي علاجات ظرفية لا تقبل الحصر العلمي، ومن ثم فتاريخها لا يمكن أن يكون علما لعدم قابليته الرد إلى الطبائع.

[حاشية] (٥) ابن خلدون، **المقدمة**، خطبة الكتاب، ص :٥ «ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عن القريحة من سنة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا...».

فالتاريخ يطلب الجزئي المتعين ومن ثم فالغالب عليه هو العرضي من الممكن في حين أن الفن يتكلم عن الذاتي الممكن من الكلي والفلسفة موضوعها الواجب من الكلي. والواجب من الكلي متعال على الزمان والمكان، ومن ثم فهو لا تاريخي بالجوهر. الفلسفة تستثني علم التاريخ من علومها لأنها تستثني التاريخي من موضوعاتها التي ينبغي أن تكون كلية وواجبة في حين أنه لا يقبل للرد إلى الطبائع المشروطه في الكلية والوجوب: فلا علم إلا بالكليات الذاتية ولا تاريخ إلا بالجزئيات العرضية، فكيف الخروج من المقابلة المطلقة بين الكلي الواجب والجزئي العرضي ومن ثم بين اللاتاريخي بالجوهر والتاريخي بالجوهر؟ كيف نفهم استثناء كل ما لا يرد من العملي إلى النظري بهذا المعنى في الفلسفة القديمة والوسيطة؟

حل هذه المعضلة هو ثمرة النقد الجذري الخلدوني وهو من جنس حل ابن تيمية لمشكل وحدة الوجود التي أزالت كل إمكانية للحرية الإنسانية في النظر والعقد (إبداع المقدرات الذهنية النظرية والعقدية)، وفي العمل (إبداع المقدرات الذهنية العملية والشرعية). استثناء التاريخ من العلم الفلسفي يعني من منظور القول بوحدة الوجود المردود إلى الطبائع أن العرضي في الوجود من وهم الإنسان ولا حقيقة له فعلية. وإذا، فكل المشكل هو في تحديد طبيعة الموضوع التاريخي الذي يؤرخ له علم التاريخ ولا يعتبره من العرضي المردود إلى أوهام البشر، وخاصة إلى وهم الأوهام في نظر القائلين بوحدة الوجود: الحرية الإنسانية في النظر والعمل في آن. لكأن استثناء التاريخ من العلم الفلسفي موقف مضمر من أفعال العباد وحريتهم: فكل ما لا يرد إلى الطبائع الكلية والضرورية عرض وغير قابل للعلم. ولا خيار بين الاعتراف بحرية الإنسان واستثنائها من العلم المقصور على الطبائع (وهذا الموقف يشترك فيه كنط مع كل الفلاسفة القدامى)، أو نكرانها واعتبارها من الأوهام حتى يعم العلم كل الوجود الطبيعي والتاريخي. وتلك هي ثمرة القول بوحدة الوجود (سبينوزا خاصة). وحتى المهرب الهيغلي بنظرية الروح الذي هو جوهر وذات في آن فهو ليس إلا حلا لفظيا لأن مسار الروحي المعتبر حرا مسار مضطر يخضع لحتمية جدلية أدت إلى تحققها الوحيد الممكن إن كانت فعلا فنموذج تحققها هو الماركسية وإن كانت انفعالا فنموذج تحققها هو الجمود والاستسلام لمجرى التاريخ. وذلك هو بالذات ما يحاول ابن

تيمية وابن خلدون إخراج الحضارة العربية الإسلامية منه: لأن المجتمع

الإسلامي تحول إلى همجية الفعل عند المستبدين بالأمر وجمود الانفعال عند الشعوب.

وقد تكلمنا في حل المشكل التيمي ولنتكلم في حل المشكل الخلدوني. والحل لا يمكن أن يتحقق ما لم يقرب ابن خلدون الموضوعين أحدهما من الآخر. وذلك يقع من المدخلين: تقريب ذاك إلى هذا وهذا إلى ذاك فيلتقي الفلسفي والتاريخي في موضوع جديد له ما للفلسفي من بنى قابلة للعلم وما للتاريخي من تغير هو عين الوجود الفعلي للأحداث التي يؤرخ لها. فتكون ثورة ابن خلدون تحديدا جديدا لموضوع الفلسفة ولموضوع التاريخ في آن تقرب كلا الموضوعين أحدهما إلى الآخر فتدخل تغير التاريخي في الفلسفي وثبات الفلسفي في التاريخي. والأمران كلاهما يعدل الآخر في الأهمية المعرفية والقيمية أعني في نظرية علم موضوع التاريخ وفي نظرية علم هذا الموضوع.

وتقريب موضوع التاريخ من موضوع الفلسفة يقتضي أن نجد تاريخا قريبا من الكليات الفلسفية، ولا يتيسر ذلك إلا بمعيار المدد المؤرخ لها. فهل يوجد موضوع تاريخي وسيط بين اللاتاريخي أعني الكلي الواجب في الفلسفة والتاريخي أعني الجزئي الممكن في التاريخ الذي لا يقبل أن يصبح موضوعا فلسفيا؟ ذلك هو الموضوع الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون، إنه موضوع التاريخ المديد الذي يستدرك به على موضوع التاريخ القصير ليكون أسسه ومرجعية نقده. وهذا الموضوع هو موضوع «علم العمران البشري والاجتماع الإنساني». وبالرغم من أن ابن خلدون لا يدعي لنفسه السبق في التأليف فيه، فإنه أول من سعى إلى جعله علما فلسفيا بالرغم من أنه لم

يقل في أي مكان من عمله إن هذا النوع الثاني من التاريخ هو عينه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو محق في عدم قول ذلك لأن هذا العلم ليس ذاك بالمعنى المطلق بل هو إياه بمعنى كونه تطبيقه أو عينة منه، فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس تاريخا لحقبة مديدة (من جنس ما كتب من سبقه أو حتى من جنس ما كتب هو في الحقبة المديدة التي تمكن من كتابة تاريخ العرب والبربر) بل هو علم الموضوع الذي يكون تغيره حقبا مديدة فتمثل أسأ لتاريخ

الأحداث العادية ومرجعية لنقده. وهذا الموضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي له طبائع متغيرة لكنها تغيرا لا تحكمه السببية بمعناها في علم الطبيعة بل مجاري العادات بمعناها في علم التاريخ.

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي أن التاريخ هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غربا وشرقا، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم فصار إماما لمؤرخين يرجعون إليه وأصلا يعولون عليه في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ثم جاء البكري من بعده ففعل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال لأن الأمم والأجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير»(٦).

«أما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي

نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها، وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة.

[حاشية] (٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٤٠-٢٥

والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»(٧).

وهكذا نرى أن هذا الموضوع هو بدوره لا يخلو من التغير بل هو مشروط بالتغير الجذري ليصف الظرفيات الثابتة بين تغيرين جذريين، ومن ثم فهو تاريخ التحقيب المديد للعمران البشري والاجتماع الإنساني، فيكون العمل

الذي هو موضوع التاريخ، نوعين: أحدهما العمل الحاصل في المدد الطويلة والثاني العمل المعتاد. والثاني يجري دائما في إطار الأول، لكن الأول لا يخلو من التغير والثاني لا يخلو من الثبات الذي يم ن من إرجاعه إلى ما في الأول من بنى هي التي تعلل ما يجري فيه، وفيها يتم البحث عن التعليل الذي يجعل التاريخ فلسفيا، فيكون علم التاريخ الحاصل من ذلك نقد الأخبار المتعلقة بالنوع الثاني من العمل في ضوء قوانين النوع الأول من العمل، وعلم النوع الأول هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، والنوع الثاني هو نقد الأخبار المتعلقة بالأحداث الجارية في الآن والهنا لفهم ما يحددها، لتكون على النحو الذي كانت عليه سواء كان هذا الآن والهنا معاصرا للمؤرخ أو حاصلا في حقبة متقدمة عليه.

وبهذا المعنى فإن علم التاريخ لن يكون علم الماضي فحسب، بل هو علم التخطيط للمستقبل كيف ذلك؟ فإذا كان التاريخ المديد يكتب في لحظات التحول النوعي الملخص لما حصل قبله خلال المدة الطويلة التي يؤرخ لها باعتبار ما حصل فيها تراكما كميا كان يفهم بالصورة التي صاغتها كتابة التاريخ القصير والسريع الذي جرى في حقبة التاريخ المديد السابقة إلى حد حصول القطيعة التي جعلت تلك الصورة لم تعد كافية لفهم ما يحصل فمعنى ذلك أن مصنفات التاريخ المديد والبطيء هي في الحقيقة الكتابة القائمة بالدورين الآتيين:

[حاشية] (٧) المصدر نفسه.

فهي أولا تنطلق من القطيعة لتحللها وتفهمها ومن ثم فهي بهذا الوجه غاية الفهم لخاتمة ما تقدم ونهاية التحديد لدلالته التاريخية التي هي التبدل

النوعي الذي حصل في أس التاريخ أعني ما يحصل من تغير في العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لكنها بذلك تؤسس لصورة تاريخية تمكن من جعل الكتابات الموالية للتاريخ الذي سيجري في الحقبة الموالية لها ذات أس يمكن من البحث عن العلل والأسباب التي هي مطلب ابن خلدون الأول: «فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره»(٨).

فيكون التاريخ المديد والبطيء بهذا المعنى علم القطائع الحاصلة في تغير العمران البشري والاجتماع الإنساني الخاص أو العام أعني تاريخ الأحداث الحاصلة في حضارة بعينها أو في تاريخ الحضارة الإنسانية كلها. ويكون فهم هذه القطائع أسا لكتابة التاريخ بمعناه القصير والسريع، أعني توثيق الأحداث في كل مستويات الفعل الإنساني كما حاول ابن خلدون إحصاءها من خلال وظائف العمران البشري والاجتماع الإنساني. والتاريخ المديد والبطيء هو الذي يقرب أحداث الأفعال الإنسانية من أحداث محيطهم الطبيعي ومحيطهم الحضاري المادي، محيطيهم حيث تجري فيهما هذه الأفعال من حيث نسق التغير وإيقاعه ويجمع بينهما الكيان المادي للمدنية من حيث هي صلة بالطبيعة استمدادا منها (الاقتصاد)، وإقامة فيها (العمران عمارة ومسالك وتقنيات ومعامل... إلخ).

وبذلك يكون الوصل بين التاريخين ليس مؤسسا للتاريخ القصير والسريع فسحب، بل هو علاج لإشكالية إبستيمولوجية الفلسفة القديمة والوسيطة، الإشكالية المتعلقة بكون الموجود لا يكون إلا جزئيا والمعلوم لا يكون إلا

كليا: فأفعال الإنسان ليست فردية وجزئية فحسب، بل هي كذلك أحداث جماعية وعامة ذات مستويين متداخلين:

١ ـ مستوى عمودي بين الجماعة ومحيطيها الطبيعي والحضاري وهذا

[حاشية] (٨) المصدر نفسه.

يجعل أفعالها ليست خاضعة لخصائص الإنسان وحده بل هي ذات صلة مباشرة بأحدث الطبيعة وظاهراتها.

٢ ـ مستوى أفقي بين أفراد الجماعة وجماعاتها الدنيا حول العلاقة الأولى وثمراتها وهذا يجعل العلاقات بين البشر هي بدورها محكومة بنسق العلاقات التي بينهم وبين المحيطين الطبيعي والحضاري.

والتبعية متبادلة بين المستويين، فنسق التغير الطبيعي، المناخ والفصول في الفلاحة مثلا، يؤثر في العلاقات التبادلية الاقتصادية بين البشر. لكن التقنيات والتكنولوجيات تؤثر في نسق التغير الطبيعي وفصول الزراعة ونسقها فيكون لها تأثير على العلاقات مع المحيط الطبيعي. وهذه التبعية المتبادلة وما يحدث فيها من تغير هي الموضوع الأساس للتاريخ المديد والبطيء الذي هو جنس وسيط بين الإنساني والطبيعي ومن ثم فهو الحل الوسط الرابط بين إبستيمولوجية العلوم الطبيعية وإبستيمولوجية العلوم الإنسانية. وسنرى في الفصل الثاني أن حل الإشكالية الثانية المتعلقة بنظرية القيم ذو صلة وطيدة بحل هذه الإشكالية: ذلك أن حل هذه الإشكالية له صلة بمفهوم استعمار الإنسان في الأرض وحل تلك الإشكالية له صلة بمفهوم استخلافه فيها.

الفصل الثاني والعشرون

نظرية القيمة الدينية وعلمها البديل

نقد المدائن الفاضلة واستبدالها بما كان يسميه الفارابي بالمدن الضالة و... إلخ.

إن القيمة عامة والقيمة الإنسانية خاصة دينية بالجوهر عند ابن خلدون، وهي عنده ذات تعين تاريخي بالضرورة، وهي دينية بمعنى التعالي على الظرفي والنسبي، أعني أنها ما يصل التاريخي بما بعده. ولكي نفهم ذلك ينبغي أن نفهم الفرق بين مدخل الإصلاح من ثورة في نظرية النظر والعقد عند ابن تيمية، ومدخل الإصلاح من ثورة في نظرية العمل والشرع عند ابن خلدون. فالإصلاح من المدخل الأول لم يكن بوسعه أن يتجاوز الفعل التنويري في مستوى البناء العقلي والدعوة الروحية بمعنى النداء إلى التعالي النظري بالمثل، والعملي بالأمثال، التعالي عن الإخلاد إلى الأرض بتجاوز النظر المحاكي للشاهد، محاكاة غافلة عن إضافته إلى الإيمان بالغيب، والتواصي بالحق وتجاوز العمل المحاكي لما وجدنا عليه آباءنا محاكاة غافلة عن إضافته إلى العمل الصالح والتواصي بالصبر.

لذلك كان عمل صاحب هذا البناء الفلسفي في مستوى نظرية النظر والعلم، والديني في مستوى العقد والعمل قاصرا ولم يصبح مشروع إصلاح فعلي ينطلق من القيم التي تقول بها فلسفة الدين الجديدة التي

تحددت من منطلق نظرية معرفة ووجود جديدة تبقى في مستوى الفكر والدعوة لا تعدوهما. لم تحدد طبيعة القيم التي يقتضيها استعمار الإنسان

في الأرض ليكون قادرا على ما كلف به تكليف ما في الوسع أعني قيم الاستخلاف فيها. كان لا بد من أن تكتمل بالمدخل المقابل فتلتقي بتحديد لها آخر من منطلق نظرية عمل وقيمة جديدتين تتجاوزان الفكر والدعوة إلى موضوع الفكر والفعل فيه، وبذلك تتحقق شروط الموازنة التامة بين المدرسة النقدية العربية الإسلامية والمدرسة النقدية في المثالية الألمانية: فكلتاهما كانتا حركة تنوير وإصلاح للواقع السياسي والاجتماعي من منطلق فلسفة وجود وقيمة دينية بواسطة إصلاح مناهج العلم وطرق الإيمان. كلتاهما لم تكتفيا بالتفلسف في النظر والعمل، بل أصبحتا فعل إصلاح تاريخي حقيقي في مستوى السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة من خلال فلسفة دين وفلسفة تاريخ هما أهم ما أنتجته الحركتان النقديتان عندنا وفي المثالية الألمانية.

فكيف انتقلت الفلسفة العربية الإسلامية بفضل المدرسة النقدية إلى جعل منظورها التنويري الذي يمثله ابن تيمية (التنوير ضد وحدة الوجود والاستسلام ممثلين بالمدرسيات الأربع بدل المسؤولية والحرية من فكر المدرسيات وتحميل الإنسان مسؤوليته الوجودية والتاريخية) يصبح برنامج عمل سياسي وتربوي واقتصادي وثقافي يحقق في التاريخ الفعلي نظرية الوجود الدينية (أعني نظرية علاقة الإنسان بالله أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين) ونظرية القيمة الدينية (أعني تأويل التاريخ بصورة تجعله في مساره الطويل تحقيقا لخطة إلهية هي استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها)، فتصبح قيم حياة البشر الدنيوية عين قيم الدين كما جاء بها القرآن بمجرد عمل الآليات التي تحكم الوجود الجماعي في التاريخ؟

فما هي القيمة الأصل التي يرد إليها ابن خلدون استعمال القيم بوجهيه الموجب والسالب. إنها عنده قيمة الحرية المطلقة أو حب التأله عند الإنسان أصلا للشعور بحرية الإرادة وقدرة الفعل التي تكون في آن موجبة تحقيقا لذاتها وسالبة محاولة للاستبداد على غيرها^(١) وهو يستعمل

[حاشية] (١) مفهوم حب التأله مفهوم معقد جدا يفسر به ابن خلدون السعي إلى الاستبداد والسعي إلى =

هذا المفهوم في مستويات الفاعلية العمرانية الخمسة التي يصنفها على النحو الآتي:

اثنتان منها يجمعهما نوع واحد ذو وجهين: فعلي ورمزي، ويسميه ابن خلدون صورة العمران وهما ذواتا صلة بمفهوم الاستخلاف، أعني بالقيم التي تجعل استعمار الإنسان في الأرض يكون بحسب القيم الاستخلافية.

واثنتان منها يجمعهما نوع ثان ذو وجهين: فعلي ورمزي كذلك، ويسميه مادة العمران وهما ذواتا صلة باستعمار الإنسان في الأرض، أعني بطبيعة العلاقة بين الإنسان وما استخلف فيه أو ما سخر له ليكون مورد رزقه بشرط ألا يفسده.

وهو قد أرجع كل هذه الوجوه إلى أصل وحيد هو **حب التأله** في ما استعمر فيه الإنسان واستخلف عليه. وبذلك فالقانون العام في وجهي صورة العمران، وفي وجهي مادة العمران هو قانون حب التأله الذي وصفنا، فحب التأله في صورة العمران أي في الحكم (الوجه الفعلي من صورة العمران)، والتربية (الوجه الرمزي منها) يرجعه ابن خلدون إلى حب التأله

أو التشبه بالإله في الحكم الفعلي أو الرمزي إيجابا وسلبا: **فهي إيجابا حب تأله بمعنى السلطان على الناس والأشياء** أمرا ونهيا بالفعل

[حاشية] = التحرر في آن، وهو يذكره في كلامه عن خصائص الإنسان المستخلف الذي هو رئيس بالطبع ويفضل أن يموت على أن يستعبد. انظر خاصة الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني من **المقدمة** بعنوان «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء» ص ١١٦-١١٧ وخاصة الفقرة الثانية من هذا النص الفقرة التي سطرناها: «والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التناسل. والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما عضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل. وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه، وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين، فلا يزال القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء، والبقاء لله وحده».

(الحكم السياسي) أو بالرمز (الحكم التربوي) إذا كانت بمقتضى العقل والعدل، **وهي سلبا تحريف حب التأله بمعنى الاستبداد على الناس والأشياء** أمرا ونهيا إذا كانت بمقتضى الهوى والظلم.

لكنها تكون في الطرف المقابل عند من يقاوم هذا السلطان بعكس مسعى صاحبه، فهي تكون سالبة ضد العقل والعدل لأن من بيده الحكم يكون حينها حاكما بقيم الاستخلاف، وتكون موجبة ضد الهوى والظلم لأن من بيده الحكم يكون حينها حاكما بعكس قيم الاستخلاف، وهذا التلازم بين صاحب الحكم بنوعيه ومقاومه بنوعيه، هو آلية الصراع بين العصائب على الحكم في التاريخ (ومن جنسه الصراع بين المدارس الفكرية والتربوية)، وهذا الصراع إذا، محكوم بقيمتين متلازمتين هما:

- قيمة طبيعية هي قوة المغالبة وفرض الإرادة بالفعل أو بالرمز.

- **وقيمة خلقية** تحدد صفات القوة وطبيعة تأثيرها هي الشرعية (العقل والعدل أو الهوى والظلم).

لذلك، وبخلاف الثقافة المعهودة في ذم السياسة عند من يسمون علماء، اغترارا بواقع الأمر وظاهره لا بواجبه وحقيقته، نجد عند ابن خلدون تصورا جديدا للسياسة عامة يعتبر السياسة من علامات الخلق السامي. وقد أسس تصوره هذا على مفهوم الفطرة الخيرة عند الإنسان أعني على الإنسان الذي تحرر من عقدة الخطيئة بمقتضى ما ذكره القرآن الكريم من العفو على آدم واجتبائه، أعني ما بينا مقابلته تمام المقابلة للتصور الذي غلب على فلاسفة المثالية الألمانية المنطلقة من التصور المسيحي للطبيعة الإنسانية وصلتها بالخطيئة الموروثة، وقد خصص لذلك فصلا كاملا عنوانه من أبرز

العلامات على هذا التحول الأساس العائد إلى المفهوم القرآني للسياسة التي لا تقبل الفصل لتحرير فكرنا مما طرأ عليه من تحريف يجعل الدنيا والسياسي للقيصر والأخرى والعبادة لله. لكن السياسة هنا صارت من العبادات والاجتهاد العملي ومن ثم فمعايير الحكم فيها ليست معايير القطع التأثيمي، بل هي معايير عدم التأثيم كما يتبين من كلامه عن الفتن التي حدثت في صدر الإسلام^(٢).

[حاشية] (٢) راجع في ذلك فصل ولاية العهد من **المقدمة**، وفيه وضع ابن خلدون نظرية عدم التأثيم =

ففي الفصل العشرين من الباب الثاني من المقدمة بعنوان «في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس» يقول ابن خلدون: «لما كان الملك طبيعيا للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان لأنهما خاصة للإنسان لا للحيوان فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أن المجد له أصل يبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير وفرع يتمم وجوده ويكمله وهو الخلال، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصا في أهل البيوت والأحساب فما

ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب. وأيضا فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم. وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فإنه فاعل للخير والشر معا ومقدرهما إذ لا فاعل سواه، فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك»(٣).

[حاشية] = للحكم في تاريخ الإسلام السياسي وحروب المسلمين الأهلية الخمس وذلك لتحرير الفكر من سلطني تسفيه العقل وتخريف النقل الشيعيين والصوفيين والفلسفيين ومن ثم لإخراج الفعل السياسي من منطق التحليل والتحريم حتى يصبح من مجال الاجتهاد والجهاد المرنين. وهو قد استعمل حجتين كلتاهما تؤسس لعدم التأثيم تأسيسا نسبيا أو تأسيسا مطلقا: فإما أن إصابة الحق ممكنة في العمل لكن التمييز بين الطرفين المتقابلين أيهما على حق وأيهما على صواب بالتعيين غير ممكن أو أن جميع أطراف العمل السياسي على حق ولا معنى لتأثيم أحدهم بل كلهم مجتهدون يحكم لهم أو عليهم بصدق النية وتوجهها لوجه الله وما يعتقد العامل أنه الحق في السعي الخير لتحقيق الهدف السامي.

[حاشية] (٣) المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٠، ص ١١٣٠

وبذلك يتمكن ابن خلدون من وضع نظرية العصبية القادرة على الحكم الفعلي (وعلى مثالها الفكرة القادرة على الحكم الرمزي)، والعصبية غير

القادرة على الحكم (وعلى مثالها الفكرة غير القادرة على الحكم الرمزي). فالعصبية القادرة على الحكم هي التي تجمع بين القوة والشرعية، أعني العرض (عند المصدر) والقبول (عند المورد) في آن. وهذه القوة الشرعية تكون في أسمى درجاتها إذا كانت دينية، وهي كذلك في الغالب وخاصة في المجتمعات القريبة من البداوة. وهي في كل الحالات الوجه الرمزي من كل سلطان، أعني بلغتنا الحديثة شرعية الرضا والقبول الناتجة عن التسليم الضمني بمطابقة أفعال العصبية الحاكمة أو الفكرة الناظمة للنموذج الذي تقاس عليه شرعية قوتها أو عدم شرعيتها، أعني العقل والعدل أو الهوى والظلم، لذلك فهو قد وضع نظرية العقد السياسي والتربوي الأمثل.

فهو عقد بين حاكم ومحكوم عقلا (شرع تعاقدي يرعى مصلحة الطرفين)، يضمنه طرف ثالث متعال عليهما نقلا بعقد مطلق تستمد منه نماذج الرعاية العاقلة والعادلة بين الناس من حيث كونهم جميعا رعايا ورعاة في آن. وبالقياس عليه يمكن تحديد العقد التربوي بل إن القياس كان عند ابن خلدون عكسيا فهو قد قاس نتائج النظام السياسي المستبد على نتائج النظام التربوي المستبد والمحدد لهذا العقد هو الآية ٣٨ من سورة الشورى: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾ وقد استمد ابن خلدون من هذا التلازم بين السياسي والخلقي والأصل الديني الحقيقي لكل حكم سياسي سواء كان سويا أو فاسدا لكونه في هذه الحالة يحرف الدين ويوظفه لعكس أهدافه، يستمد المعيار الذي يميز به بين المستخلفين والمستبدين من الأنظمة السياسية والعصبيات الحاكمة.

وإليك كيف صاغ ابن خلدون هذا المعيار المميز لشروط الأهلية في الاستخلاف بمعناه السياسي والتربوي: «فهذا البرهان (الجدارة بالاستخلاف) أوثق من الأول وأصح مبنى (التلازم بين المكارم والملك بسبب كونها من مكملاته). فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية. فإذا نفرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب

على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يحددونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبدل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم وليس ذلك سدى فيهم ولا وجد عبثا منهم. والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها

فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعيا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾. واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيرا مما قلنا ورسمناه. والله يخلق ما يشاء ويختار»(٤).

وبذلك فالمعيار المميز بين الصالح والطالح للحكم والمعارضة في آن معيار واحد، وهو معيار الجمع بين القوة والشرعية التي هي خلقية عامة وهي في ذروتها دينية، وذلك لأن الدعوة الدينية لا تتم من دون عصبية(٥) والدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوتها(٦). وبذلك نفهم نعي ابن

[حاشية] (٤) المصدر نفسه، ص ١١٣٠-١١٤

[حاشية] (٥) يكفي للدلالة على ذلك عنوان الفصل السادس من الباب الثالث من المقدمة: «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها».

[حاشية] (٦) يكفي للدلالة على ذلك عنوان الفصل الخامس من الباب الثالث من المقدمة: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

خلدون للثورات التي يكون أساسها دعوة دينية من دون الوجه الثاني من شروط نجاحها أعني العصبية بحيث إن المعارضة الدينية لا تكون إلا سلمية وهي لا تحقق أهدافها من دون أن تستند إلى عصبية يتصف ممثلوها بالصفات الحميدة التي تجعلهم أهلا للاستخلاف بمعناه السياسي والتربوي، لأن الشعوب غالبا ما تكون على أديان أقويائها أو من بيدهم رموز القوة

فيها(٧). وما يصح على العصبيات الحاكمة والمعارضة يصح على المنظومات الفكرية والمذهبية التي بيدها المنظومة التربوية والمعارضة لها بل إن كل عصبية حاكمة أو معارضة مشفوعة بمنظومة تربوية حاكمة أو معارضة؛ إذ إن التربية هي الوجه الرمزي من الظاهرة نفسها التي وجهها الفعلي هو الحكم السياسي وهذه الظاهرة هي ما يسميه ابن خلدون بصورة العمران.

والاستبداد والعسف في المنظومة التربوية(٨) مثله مثل الاستبداد والعسف في المنظومة السياسية لهما المفعول نفسه أعني «إفقاد الإنسان معاني الإنسانية» كما قال ابن خلدون في الفصل الأربعين من باب المقدمة الأخير بعنوان في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم: «ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه

[حاشية] (٧) بيان علل فشل الثورات التي ليس لأصحابها علم بما وضعه ابن خلدون هو في الحقيقة نظرية في شروط نجاح الثورات وفي إصلاح الفكر العملي الديني. وبهذا المعنى فالمقدمة هي في الحقيقة دحض للنظرية الشيعية في الحكم وإثبات للنظرية السنية القائلة بتلازم الشوكة والشرعية في الحكم الذي هو متروك لاختيار الجماعة واجتهادها، وليس جزءا من العقيدة إلا بهذا المعنى السلبي بالقياس إلى أركان الإسلام وشعائره الخمسة. وتحديد طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي باعتبار الأول الوجه

الرمزي والثاني الوجه الفعلي من العمل نفسه والأول لا يمكن تصوره من دون القوة الضرورية للثاني، والثاني لا يمكن تصوره من دون الشرعية الضرورية للأول.

[حاشية] (٨) لعل كتاب الفارابي في الإنسان والوجود والسياسة هو الكتاب الأول في علمي الذي وصل التربية من حيث هي تحقيق للمنشود بالخلقة من حيث هي علم بالموجود. لذلك فهو في كتاب الحروف يضيف التمييز بين الملتين التالية والسابقة للفلسفة النظرية التامة. وهو ما يفهمنا صلة ذلك كله بالحدين الأدنى والأقصى لمفهوم التربية الديني أعني التربية والسياسة أو السياسة الشرعية من حيث هي تكوين وتربية للإنسان مبني على علم به خلقة وخلقا.

عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه و منزله. وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء»(٩).

لكن أين يتجلى الصلاح والطلاح الناتجين عن صورة العمران ببعديها السياسي والتربوي أعني عن كونها مطابقة لقيم الاستخلاف أو مخالفة لها؟ إنها تتجلى في سلوك الإنسان الدائر حول التعامل بين الناس في التعاون على الرزق المادي والرزق الروحي، والتبادل والتعاوض العادل أو الظالم فيهما،

أي في النظام الاقتصادي والنظام الثقافي اللذين يمثلان مادة العمران. ويكون هذا السلوك من أهم علامات صلاح الإنسان أو فساده بمقتضى خضوع مادة العمران وصورته لقيم الاستخلاف في عملية الاستعمار في الأرض. ومثلما كان الوجه السياسي من صورة العمران صاحب الفعل ودور الوجه التربوي منها صاحب الرمز وهما متحدان صلاحا أو فسادا، فكذلك يكون دور الوجه الاقتصادي من مادة العمران صاحب الفعل ودور الوجه الثقافي منها صاحب الرمز وهما متحدان صلاحا أو فسادا كذلك.

ومثلما أن التربية هي التي تضفي الشرعية على وجه القوة من الحكم ليكون شرعيا، فكذلك الثقافة هي التي تضفي الشرعية على وجه القوة من الاقتصاد ليكون شرعيا. فتكون نسبة المال إلى الشرعية في مادة العمران (القوة من حيث هي أساس للسلطان الاقتصادي) عين نسبة العصبية إلى الشرعية في صورته (القوة من حيث هي أساس السلطان السياسي)، ويكون المكمل الرمزي للاقتصاد هو الثقافة كما كان المكمل الرمزي للسياسة هو التربية. والحاصل، إذا، أن الثقافة تابعة للاقتصاد تبعية التربية للسياسة وكلاهما يصلح بصلاح متبوعه ويفسد بفساده(١٠). وقد رأينا أن حب التأله

[حاشية] (٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٣٠-٤٦٤

[حاشية] (١٠) لكننا ينبغي أن نحذر فلا نتصور التبعية ذات اتجاه واحد، ففي التبعية الحينية يكون =

في السياسة والتربية هو السعي إلى السلطان الفعلي أو الرمزي على الناس من

حيث علاقاتهم التي مدارها التعاون والتنافس على الأشياء، وذلك في مستوى صورة العمران أعني في سلطة التنظيم الخارجي والباطني لحياة الأفراد والجماعات أو ما يسميه ابن خلدون بالوازع الخارجي والوازع الذاتي، وهو في الوقت نفسه السعي الفعلي إلى السلطان الفعلي والرمزي على الأشياء للسلطان على الناس تحكما في أرزاقهم المادية (حياة البدن ورفاهيته) والرمزية (حياة الروح ورفاهيتها).

ونأتي الآن إلى الأصل في ذلك كله، إنه بلغة فلسفية يمكن أن نطلق عليه اسم محكمة التاريخ المديد والبطيء، لكن هذه الفكرة قرآنية كذلك لأن التداول بين الأمم في التاريخ الكوني وبين الفئات في الأمة نفسها يقيسه القرآن بمحكمة عليا تتوالى أحكامها بحسب نسق تاريخي قاعدته الثابتة هي ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ بمنطق أهلية الاستخلاف والوقوع تحت علل الاستبدال، ومن ثم فالحكم له مجلة قوانين يتبعها في تقويمه للحضارات المتوالية معيارها الأساس هو:

منظومة الغايات التي يتحقق بتحققها استخلاف الإنسان، وذروتها النماذج التي تقدمها الأمثال العليا التي يحكيها القرآن الكريم والتي تنتظم بمقتضاها التربية الخلقية والروحية. ومنظومة الوسائل التي يتحقق بتحققها استعمار الإنسان في الأرض، وذروتها النماذج التي تقدمها المثل العليا التي يحددها القرآن الكريم والتي تنتظم بمقتضاها التربية التقنية والعلمية.

ولعل أفضل ما نختم به هذا الفصل هو ذكر الفوائد النظرية الجمة التي يتأسس عليها الإصلاح الخلدوني في المجال السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي والتي تثمر في المجال النظري والعقدي. ذلك أننا لو

[حاشية] = الاتجاه هو ما وصفنا، لكن التبعية بعيدة المدى تكون بالعكس تماما. ذلك أن التربية والثقافة هما اللتان تجعلان التبعية الحينة تصبح تبعية مديدة: فمن يربى بالعسف ويغذى بثقافة الخنوع يصبح تابعا بالذات للنظام السياسي والاقتصادي الظالمين فتكون فاعلية الرمز في هذه الحالة أقوى من فاعلية الفعل. ولهذه العلة كانت العادة هي المحدد في سلوك الناس إزاء التغيرات السريعة في مجال السياسة والاقتصاد. التربية والثقافة أو الفاعلية الرمزية تعود الإنسان على أخلاق معينة فيصبح طيعا وخانعا وهو ما حصل للمسلمين. ولهذه العلة قاس ابن خلدون السياسي على التربوي في مسألة ما يؤدي إليه العنف والعسف من فقدان لمعاني الإنسانية.

قلبنا السؤال فبحثنا عما يجعل شرط ابن خلدون لجعل التاريخ قابلا للنظر العلمي (=جعل الفلسفة تاريخية)، بالمقارنة مع جعل معرفة الطبيعة قابلة للنظر العلمي عند ابن تيمية لكان الجواب هو ما يجعل علم هذه المبدعات العقلية (بلغة ابن تيمية وهي المعقولات الثواني بلغة ابن خلدون لأنه في ذلك أقل من ابن تيمية جذرية في تصوره للكليات)، يستعاض عنه بعلم المعقولات الأول (أي ما يجرد مباشرة من الأشياء خلال تجربتها). فهو قد عرف علوم العقل بكونها المعرفة المشتركة بين البشر والناتجة عن تراكم الخبرة، وبذلك يتكامل السؤالان النقديان التيمي والخلدوني: فسؤال ابن تيمية الجوهري تعلق بالمنطق وما بعده الميتافيزيقي: والهدف كان إصلاح مفهوم العلم لتحديد دور الإيمان.

وسؤال ابن خلدون الجوهري تعلق بالتاريخ وما بعده الميتاتاريخي: والهدف إصلاح مفهوم العمل لتحديد دور الشرع.

والتكامل بين السؤالين هو عينه التكامل بين الفلسفة النظرية الساعية إلى تأسيس العمل من منطلق فلسفي لا يتنافى مع الإيمان والفلسفة العملية الساعية إلى تأسيس النظر من منطلق فلسفي لا يتنافى مع الشرع. وهذا التكامل لا يتحقق إلا بالجمع بين علم آيات الآفاق وآيات الأنفس وكلتاهما مبنية على التجربة، تجربة تدبر الكون الطبيعي والتاريخ الإنساني. وتلك كانت طموحات المثالية الألمانية التي انطلقت من النقد الكنطي وحاولت الجمع بين العلم والإيمان والعمل والشرع وذلك في التاريخ الفعلي وليس في مجرد المتون الفلسفية والجدل الكلامي.

المقالة الثانية عشرة

الحصيلة الفكرية والروحية للنقد الجذري

الفصل الثالث والعشرون

رهان النقد الجذري في الفكر العربي الإسلامي، ما هو؟

ها نحن، إذا، نصل إلى بيت القصيد من الكلام عن الفلسفة النقدية العربية الإسلامية وقد بلغت ذروتها، أعني المسألة الأساسية التي تعلل وجاهة الموازنة بين الفكرين العربي الإسلامي والألماني المسيحي. وتهم هذه الموازنة جميع أبعادهما الفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية وعلمها الرئيس، أعني علم التفسير أو «التأويلات الأواخر» بفضل إدراكها طبيعة التداخل بين الفلسفي والكلامي نظريا وعقديا وبين الفقهي والصوفي علميا وشرعيا. وهذا العلم الرئيس يتجاوز المقابلة بين العقلي والنقلي لأن حقيقته شارطة لهما كليهما؛ إذ هو يجعلهما مقومين لكلتا المعرفتين الدينية

والفلسفية في آن ومن ثم فهما ليسا ضربين من المعرفة بل وجهين من كل معرفة.

ذلك أن المقومين عند إطلاقهما يرجعان إلى العقل من حيث هو صورة المعرفة في حالتي العالمين الطبيعي المادي أو التاريخي الرمزي، والنقل من حيث هو مضمون المعرفة في الحالتين كذلك، وهذا هو محور كل الإشكاليات التي تعالجها المثالية الألمانية، ولب هذه الإشكاليات هو عينه لب إشكاليات الفلسفة النقدية العربية الإسلامية ممثلة بذروتها عند ابن تيمية وابن خلدون التي وصفنا ذروتها في المقالتين المتقدمتين على هذه. وهذا اللب هو ما رمزنا إليه تبركا بالآية الكريمة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على

كل شيء شهيد﴾ [فصلت ٥٣]. فجمود المدرسيات الأربع جمودها الذي وصفنا، **إذ يقتل القدرة على رؤية آيات الله في الآفاق** يجعل العقل الإنساني عاجزا عن الرؤية التي تؤسس لعلم النظر والعقد، **وإذ يقتل القدرة على رؤية آيات الله في الأنفس** يجعل العقل الإنساني عاجزا عن الرؤية التي تؤسس لعلم العمل والشرع.

وعندئذ فهو يكون عاجزا عن إدراك شروط استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. والحصيلة هي ما يصيب العقل الإنساني من عمى يحول دونه وتبين الحق في النظر (فلسفيا) قبل العقائد (دينيا) وفي العمل (فلسفيا) قبل الشرائع (دينيا). فيصبح بذلك عاجزا عن معرفة الحق معرفيا وروحيا لنسيانه الشاهد المطلق الذي هو مثال كل علم يدركه العقل ويعتقده، وكل عمل تصبو إليه الإرادة وتشرع له، وهذا العمى هو الذي

يحجب دلالة مركز العلوم جميعا وقلب معادلتها الذي هو الإدراك الحسي ظاهرا كان أو باطنا. ولا بد هنا من كلمة وجيزة حول أهمية الحس الظاهر والحس الباطن في العلوم الإسلامية وفي رؤية القرآن للوجود، وذلك: **أولا** لتكريم المادة فيه، ورمزه تكريم ما كان يعد أدنى عناصرها التراب وجعله مادة خلق أكرم خلق الله عند الله آدم وسلالة الإنسان، **وثانيا** لما في التعبير المحسوس على القيم من تمكين لها في وجدان الإنسان بحيث إن البعث يكون عديم المعنى لو لم يكن الجسد أهم مقوماته.

وأهم ثمرات هذا التحول الثوري بالقياس إلى الفلسفة والأديان الأخرى هو أهمية العناية بالجسد، وتحرير أهم عناصره أي الجنس واعتبار اللذة أمرا مشروعا لدى الإنسان بدليل فصل المتعة الجنسية عن الوظيفة التناسلية بل إن أكبر جزاء أخروي بعد رؤية الله هو المتعة الجنسية. وكما إن من أهم ثمراته تفضيل حواء على آدم من حيث المقوم المادي لوجودها، لأن رمزية خلقها من آدم تجعل مادتها حاصلة على الصورة الآدمية شرطا في صيرورتها محلا للصورة الأنثوية، ومن ثم فهي مرحلة أرقى؛ إذ إن كيان آدم المادي المصور يمثل مادة كيانها فتكون مادة قيامها متضمنة بعد لصورة آدم مع إضافة شيء آخر لتكون بصورتها مختلفة عنه. ولذلك فهي أغلى شيء عنده حتى بلغ به الأمر إلى حد التملك وربط الشرف كله بعلاقته بها. والدلالة التي ينبغي فهمها من التعتيم الذي أصاب

هذه الرموز تجعل ما أصاب الأمة من انحطاط حتى في فهم ثوراته الروحية علته الفساد الذي أصاب علم أصول العلوم الطبيعية (عالم الضرورة

الطبيعية)، وعلم أصول العلوم الإنسانية (عالم الحرية الإنسانية): والتحرر من هذا الفساد المؤدي إلى الكساد في النظر والعقد وفي العمل والشرع، يقتضي ثورة تغير الرؤية الوجودية والروحية فتحرر الوجود من فصام المادة والروح وتحرر الإنسان من فصام البدن والنفس.

إن التركيز القرآني على التلاحم المطلق بين وجهي الوجود ووجهي كيان الإنسان بالمقابل مع الرؤية الفلسفية والصوفية السائدة، وما ترتب عليها من نفي للمادة والبدن من أهمية وجودية بل هي تعتبرهما مصدر كل البلاء فتظنهما منافيين للأخلاق والقيم كما يتبين خاصة بقتل البدن في التصوف وفي زعم الفلاسفة أن البعث لا يكون إلا روحيا احتقارا للبدن. وكلا الموقفين يعودان إلى ما رمز إليه القرآن بموقف إبليس احتقارا لعنصر آدم وتفضيلا للنار على التراب. لكن الثورة التي أحدثها الإسلام في هذا المجال لمن يولها الفكر الفلسفي والصوفي المكانة التي تستحقها ولم يدرك أهمية إعادة بدن الإنسان إلى منزلته الوجودية المكرمة. من هنا أهمية ما كان الفكر النقدي منذ الغزالي يوليه لبعث الجسد وللتجربة الحسية اللذين يعتبر نفيهما تكذيبا صريحا لما في القرآن الكريم. ومن يهمل دلالة العنصر الذي خلق منه آدم لا يمكن أن يكون قد فهم طبيعة الثورة التي كانت بصدد الحدوث منذ نزول القرآن(١).

[حاشية] (١) والله نفسه كما يصفه القرآن لا يمكن تصوره إلا ذو قيام متعين تعينا أقرب صوره إلى أذهاننا التعين المتجسد لعدم إمكانية تصور موجود قائم الذات غير ذي عين مستقلة عن تصورها في الذهن ومن بقيامها في الخارج حتى لا يقتصر وجودها على ما في الذهن من

التصورات. لكن ذلك لا يعني أن ذات الله متحيزة في ما يحيط بها لكونها يمكن أن تكون محيطة بذاتها تماما كالمعاني التي لا تتحيز تحيز المواد في المكان والزمان وتقبل التصور بكونها متحيزة في ذاتها من دون اعتبار لما عداها إلا في تصورنا لها، بنظام التعريف، الحدود الواصلة والفاصلة بين تصوراتها، ولولا الصورة الزائفة التي جعلت الجسد مجرد مادة لا قيمة لها لما كان التقديس مقتضيا التلبيس النافي لكل تعين فيصبح الله مجرد تصور ذهني. ثم إن الله يتكلم عن روحه وعن جوارحه ما يعني أن ذاته ليست مقصورة على روح بائنة عن كل تعين وإلا لصار مجرد فكرة بل إن نسبتها إلى الله هي نسبة روح الإنسان إلى الإنسان، والفارق هو أن الإنسان مدين بها إلى الله والله لا يدين بها لغيره، والإنسان يمكن أن نميز فيه بين عينه ومفهومه الكلي، في حين أن الله لوحدانيته ليس يمكن أن تكون عينه غير مفهومه الكلي: إنه العين المطلقة الواحدة التي لا شريك لها ومن ثم فعينه هي =

وكل الإشكالية الزائفة عند نفاة الجسد علتها التحقير الفلسفي القديم من المادة واعتبارها مصدر الشر. ومثله يقال عن التحقير من الدنيا، والتحقيران اجتمعا في الفكر الصوفي، لكن الله برأهما بل هو اعتبر أدنى العناصر رتبة في الفكر القديم قابلا لأن يكون أسماها إذا أراد الله ذلك كما جاء في رمز تفضيله آدم على الملائكة وعلى إبليس بالرغم من كونه من تراب. وبهذا المعنى فالمادة في فكر فلاسفة الإسلام النقديين ليست دون الصورة منزلة وجودة، بل هي أسمى منها كما يرمز إلى ذلك التشديد على بعث الجسد بل إن ابن تيمية لا يتردد في اعتبار النفس ذاتها مادية. وبهذا

المعنى فالأخلاق لا يمكن أن تكون تربية روحية باطنية فحسب بل هي بالأساس تربية بدنية كما ترمز إلى ذلك حركات الصلاة التي هي تاج العبادات وهي روحية وبدنية في آن بما فيها من تركيز على النظافة الصحية وعلى الرياضة البدنية بما فيها من حركات ذات صلة بأهم مفاصل البدن.

وتلك هي علة الموضوع المزدوج لصاحبي النقد الجذري في فكرنا. فابن تيمية وابن خلدون كلاهما يحاول بنقده أن يخرج الفكر الفلسفي والديني من سجن القلعة التي وصفنا، والتي اكتمل غلق كل منافذها لتصبح في «القرن السادس-الثاني عشر» السجن القاتل للإبداع النظري والعملي بعد أن استقامت مدرسيات أسسها أصحابها الأربعة، لذلك كان هدف فيلسوفي النقد الجذري السعي الدؤوب إلى إعادة تحديد أصول علم التجربتين:

أصول علم التجربة الحسية الظاهرة (عالم الخلق والطبائع)، وذلك لأنها شرط النظر في آيات الآفاق وآيات الأنفس.

[حاشية] = كليه، ولا معنى لتأويل كلام الله عن نفسه لأن الحرز ضد الشرك والتشبيه هو قوله ليس كمثله شيء. وما في تصوراتنا وتمثلاتنا للذات الإلهية الله من لا تناه هو نفسه شرعها: وكل اسم يضفي عليه خصائص هي غير ما تضفيه عليه بقية الأسماء. لكنه مع ذلك يبقى الإله الواحد الأحد. فكل اسم تعيين لفاعلية من فاعليات الذات وهي من ثم تمثل مشروع في ذهن الإنسان فضلا عن كون تحريم ذلك يجعل الله فكرة عدمية لا حقيقة لمرجعها. وإذا كان بوسعنا أن نتصور نفسا خالدة ونفسا فانية فيمكننا كذلك أن نتصور جسدا قابلا للفساد وجسدا لا يقبل الفساد. وإطلاق الفساد على كل مادة هو الذي أطلق الخلود على كل نفس، ولا

شيء يوجب أياً من الإطلاقين.

أصول علم التجربة الحسية الباطنة (عالم الخلق والشرائع)، وذلك أنها شرط النظر في آيات الآفاق وآيات الأنفس.

وكل ما قدمناه إلى حد الآن كان محاولة للتأريخ للإشكاليات التي تحدد طبيعة الدور الذي أدته الفلسفة النقدية العربية الإسلامية، أعني - في الحقيقة - الجزء الأهم من الموازنة لتخليص الوجود والإنسان من المثنوية التي هي أصل الباطنية الوجودية والباطنية الخلقية، وعلة التنافي بين الدنيا والآخرة والسياسة والدين؛ إذ يتم إفسادهما بتحول العنصر الثاني في الحالتين إلى مجرد أداة في الأول منهما. وتلك هي علة عدم فهم الثورة التي بدأت بنزول القرآن الثورة الوجودية والإنسانية، ذلك أن القرآن اعتبر هذين الفصامين ثمرتين مرتين لتحريف الكتابين المنزلين المتقدمين عليه.

وتاريخ الإشكاليات هو الذي يمكن من وضع نموذج افتراضي (مؤقت) لاكتشاف منطق التكوينيات التي حددت مراحل العلوم الغايات. وبذلك يصبح التحقيب لمراحل الفكر الفلسفي العربي بأبعاده الخمسة الأساسية -أعني تلك العلوم التي نطلق عليها علوم الأصول سالفة الذكر والتي هي عصب كل فكر فلسفي - ومن ثم لبيان التماثل البنيوي في علاج إشكاليات كل واحد منها وإشكاليات علاقاتها وتفاعلها التكويني وما بينها من تآلف وتخالف. فنكتشف عندئذ أن هذه البنى التكوينية متماثلة كلما بلغ الفكر الدرجة التي تؤهله لأن يوصف بكونه فلسفيا ودينيا، أعني كلما تحددت الصورة التي تجعله علما صورت المضمون النقلي الذي يقتنصه الشكل العقلي ليؤسس لعلمه. وهذا يصح على المعرفة الإنسانية أيا كان التاريخ

الذي انتسبت إليه أعني: ١ ـ قديما كان أو ٢ ـ ما قبل القديم ٤ ـ وحديثا كان أو ٥ ـ ما بعد الحديث ٣ ـ ثم خاصة قلب التاريخ الإنساني كله أعني التاريخ الواسطة بين الأولين والثانيين.

فهذا القلب المتوسط بين القديم وما قبله والحديث وما بعده هو بالجوهر تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالأصالة وتاريخ الفكر اللاتيني المسيحي بالتبعية(٢)، لكون أصحاب الثاني تتلمذوا على أصحاب الأول

[حاشية] (٢) وبين هذين الفكرين كان انبعاث الفكر اليهودي أخذا عن المسلمين وإثراء للمسيحيين بشيء من التطفل كالعادة في هؤلاء القوم الذين لا ينتجون حضارة تخصهم بل يتطفلون على =

بالرغم من تنكرهم لذلك وأصحاب الأول تتلمذوا على القديم وما قبله من دون تنكر. وبذلك ففكر المسلمين قابل لأن يسهم في الفكر الحديث وما بعده خاصة، وموقفهم المنفتح على الاجتهاد والجهاد الإنسانيين من جوهر عقيدتهم. لن يستحوا من التعلم من تلميذهم اللاتيني المسيحي لأنهم لا ينكرون بأنه قد واصل بعدهم هذا الدور وحقق ما عجزوا عنه في جعل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان تحقق ما صبوا إليه وتوقفوا دونه حتى وإن وجدوا في تنكره لتتلمذه عليهم يأسفون لانغلاق عقيدته المتنافية مع كونية الإسلام(٣).

لكننا نشرع الآن في إبراز زبدة فكر الرجلين زبدتهما التي تثبت الطابع الجذري لمحاولة التحرر من قلعة المدرسيات وتأسيس العودة إلى التجربتين الحسية الظاهرة والحسية الباطنة أساسا لكل معرفة تحليلية (تصويرا للمنقول حتما عن التجربة الحسية الظاهرة) وتأويلية (تصويرا للمنقول حتما عن

التجربة الحسية الباطنة)، فنثبت بذلك أن النقلة النوعية من المدرسية إلى توجيه المعرفة الإنسانية بصنفيها الطبيعي والإنساني إلى وظائفها التي تجعلها أهم الطرق الموصلة إلى استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. لذلك فلا بد من بيان طبيعة الوصل المحقق لهذا التوجه التحريري من المدرسية، الوصل بين مميز الثقافة الفلسفية (العقل التحليلي) والثقافة الدينية (العقل التأويلي) كما حددهما صاحبا النقد

[حاشية] = الحضارات الموجودة فيندسوا في أهم مفاصلها ليصبحوا مسيطرين على نخبها، وبالتالي على مصائرها مع خلق أبطال ورواد منهم غالبا ما يكونون من ذوي السمعة المصطنعة، ولولا القرآن الكريم لكان فعلهم مع المسلمين من جنس ما نراهم قادرين عليه الآن في سلوكهم مع النخب الغربية الفكرية والسياسية والاقتصادية والإعلامية.

[حاشية] (٣) ومن لم يفهم الدور الأساس الذي أدته هذه المرحلة في النقلة من وجهي التاريخ القديم وما قبله ووجهي التاريخ الحديث وما بعده لن يدرك علل التداخل بين العقلي المنطقي والنقلي التاريخي وبين الفلسفي والديني في مستوى الفكر النظري العقدي والعملي الشرعي الذي هو المحور الأساس في النقدين العربي الإسلامي والألماني المسيحي موضوعي موازنتنا. ولن يفهم كذلك طبيعة الإشكالية الإبستمولوجية التي يتقابل فيها التفسير التحليلي بالأسباب المعبرة عن ضرورة الطبائع (الطبيعة) والفهم التأويلي بالمعاني المعبرة عن حرية الشرائع (الإرادة). فتكون ذروة العلوم الإنسانية هي ما بعد التاريخ وذورة العلوم الطبيعية هي ما بعد الطبيعة وتكون العلاقة بين هذين المابعدين أصل الإشكالية الوجودية والإبستيمولوجية في

الفكر الإنساني الحديث وهي إشكالية لم تتعين بدقة إلا بفضل النقد التيمي الخلدوني غاية لما شرع فيه الغزالي عندما ألف كتابي **تهافت الفلاسفة** **وفضائح الباطنية**.

الجذري تحديدا أسسا عليه عملهما الفكري الإيجابي خلال عمل النقد المحرر من قلعة الجمود في الفكرين الفلسفي والديني، في مستوي الفكر النظري العقدي والعملي الشرعي.

فابن تيمية كان يرى أنه لا يمكن للنقل أن يصبح عقليا ما لم يصبح العقل نقليا ليس بمعنى سلطة النص بل بمعنى المعطى المضموني الذي يصوره العقل أي ما يمكن أن يسمى الوجه التاريخي من كل علم سواء تعلق بما يأتي عن طريق التجربة الحسية الظاهرة أو عن طريق التجربة الحسية الباطنة. ذلك هو معنى التجربة في كل معرفة علمية لأن العلم العقلي الخالص مقصور على المقدرات الذهنية أعني على كائنات فرضية لا تصبح ذات ملاء بمادة موجودة في الأعيان إلا بهذا البعد النقلي من المعرفة. وإذا، فعلوم الموجود كلها نقلية بمعنى الاستناد إلى التجارب التي تستمد نظامها أو صورتها من علوم المقدرات الذهنية المكيفة معها لأن علوم المقدرات الذهنية بإطلاق لا تصح إلا على المقدرات الذهنية وعلى ما يتوافق معها من الموجودات العينية(٤). وغاية مسعانا هي طلب الجواب عن سؤال: كيف يمكن بيان أبعاد ثورته التي لم يستثمرها صاحبها ربما لانشغاله بالظرفي والرد على الخصوم. ما يعنينا، إذا، من عمله هو هذه المقابلة بين العلوم المطلقة التي تدرس المقدرات الذهنية والعلوم النسبية التي تدرس الواقعات (وفي ذلك تذكير بما بينا في كلام الغزالي النقدي الوارد في

تهافت الفلاسفة).

وابن خلدون كان يرى أنه لا يمكن للتاريخ أن يصبح حكميا (مستند إلى نظرية فلسفية تتعلق بقوانين موضوعها) ما لم تصبح الحكمة تاريخية (حصيلة تراكم وفرز متدرجين للخبرة الحاصلة بالتجربة الحسية التي يصورها العقل وينظمها المنطق)، أعني حصيلة تراكم الخبرة والتنظير الذي يحولها إلى علم أو للنظر المجرد والتطبيق الذي يحوله إلى علم. لذلك فهو قد عرف ظاهر التاريخ بكونه منتسبا إلى القصص الأدبي وعرف باطنه

[حاشية] (٤) أهم نص كتب في هذا المضمار للتمييز الدقيق بين العلوم العقلية الخالصة والعلوم العقلية التجريبية وضعه ابن تيمية في فاتحة كتاب **الرد على المنطقيين** وهو النص الذي حللناه في القسم العاشر. لكنه لسوء الحظ وبالرغم من وعيه الحاذ بأهمية هذا التمييز لم يفد منه ليؤسس ما أصبح لاحقا جوهر علم الظاهراتية.

بكونه علما بالأسباب والعلل كما عرف الفلسفة بالمقابل مع العلوم النقلية بكونها حصيلة التجربة الإنسانية(٥) بمقتضى العقل من حيث هو ملكة إنسانية كونية.

ولا يقتصر هذان المطلبان عندهما: مطلب ملء صورة العقل المجردة بمادته المعينة أو مطلب تصوير المادة المعينة بصورتها المجردة على الوجه الإضافي منه لتاريخنا الخاص، بل هو سؤال مطلق يتعلق بالمنظور الجديد للعلاقة بين المجرد والمعين سواء كان ذلك في مجال العمل، أو في مجال النظر لذاتهما أو من حيث صلتهما بالشرع والعقد. وبذلك تتحدد العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي في مستوييهما النظري والعملي، فنتجاوز الصدام

بين فقه الظاهر وفقه الباطن، وبين الإلهيات الكلامية والإلهيات الفلسفية فيتم الصلح بين المعرفتين التحليلية والتأويلية اللتين تصبحان مشتركتين بين الفلسفي والديني من العلم فتسهمان في تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف فيها. وتلك هي بداية العقلانية الجديدة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية كلها: النقد الساعي إلى ضبط حدود العلم شرط في فهم العلاقة بين النظر والعقد من جهة أولى وبين العمل والشرع من جهة ثانية.

وبذلك، فالمقابلة المحددة للخاصيات المميزة للفكر الفلسفي العربي الإسلامي تصبح قابلة للتعيين من خلال المقابلة بين ما آل إليه الأمر خلالها وما كان عليه الأمر في العصر الأفلاطوني الأرسطي (حيث يكون النظر على العمل بإطلاق سواء كان خلقيا أو تقنيا ملغيا لمثل هذا التصور الذي وصفنا ومن ثم حائلا دون فهم التوسط الضروري بينهما وبين العقد والشرع). ففي هذه المرحلة المتقدمة على المرحلة العربية الإسلامية كان التصور السائد هو أن النظر والعمل قابلان للوصل المباشر من دون توسط العقد والشرع للظن بإطلاق العلم وشفافية الوجود: الفلسفة العملية مبنية على الفلسفة النظرية مباشرة وكلتاهما تحليلية ومن دون توسط

المعرفة التأويلية. وهو ما أدى إلى الصراع بين الفقه والتصوف في مستوى الوصل بين العمل بمعناه الفلسفي والعمل بمعناه الديني وأدى كذلك إلى الصراع بين الكلام والفلسفة في مستوى الوصل بين النظر الفلسفي والنظر الديني.

ذلك أن الزعم بأن المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية في الفلسفة والتصوف

مغنيان عن معرفة مجريات التاريخ وممارسة قوانين الحياة السياسية التابعين للكلام والفقه جعل العلوم متقابلة تقابلا فصاميا بين الظاهر (العلوم العادية) والباطن (العلوم الخفية المزعومة) ومتحالفة تحالفا مرضيا بين فني الظاهر (الكلام والفقه) وفني الباطن (الفلسفة والتصوف). وبذلك يؤسس حلف فني الظاهر الاستبداد الزماني المهيمن على ظاهر الوجود والإنسان ويؤسس حلف فني الباطن الاستبداد الروحاني المهيمن على باطن الوجود والإنسان فيصبح المجتمع الإنساني ممزقا بين «دولتين» زمانية وروحانية أو «سلطتين» علنية وخفية.

وبهذا الفصام تصبح كلتا «الدولتين والسلطتين» عاجزتين عن تحقيق شروط القيام السوي المحقق لأهداف الإنسانية التي مبدؤها الأساس كما سبق إلى صوغه القرآن الكريم وأيده علم آيات الآفاق والأنفس، هو مبدأ الصلح بين الدنيوي والأخروي دينيا وبين المتناهي واللامتناهي فلسفيا والتخلص من مرض الخطيئة الموروثة الذي هيمن على الفلسفة والتصوف فقضى على الحياة السوية؛ إذ قسم العالم إلى ظاهر مادي وباطن روحي وقسم الإنسان بدنا وروحا متجاورين. والجمع بين هذين الوجهين من المبدأ هو الشرط الضروري والكافي للحياة المتصالحة مع بعديها العقلي والروحي، ذلك أن النقد ينتهي إلى بيان حقيقتين هما من جوهر الثورة القرآنية: فالعقل ليس مقصورا على الدنيوي والمتناهي، والروح ليس مقصورا على الأخروي واللامتناهي.

لكن العقل لا يكون كذلك إلا عندما ينفصل عن الروح، والروح لا يكون كذلك إلا عندما ينفصل عن العقل. لذلك كان التصور الذي يؤدي إليه

النقد التيمي الخلدوني (حيث يتقدم العمل على النظر تقدما يمكن من فهم التوسط الضروري للعقد والشرع)، قد جعل الأمر المحدد ليس العقلي ولا الروحي، وليس النظري ولا العملي بل التلازم بينهما، ومن ثم

فهما لا يقبلان الوصل من دون المرور بالعقدي والشرعي في العلاج، النظري والعملي للشؤون البشرية؛ إذ محرك التلازم بينهما هو عينه العقدي والشرعي من حيث هما التنظيم الباطن والظاهر لفعاليات الإنسان في التاريخ، التنظيم الذي نقبل وصفه بالظاهر والباطن لعدم المشاحة في الاصطلاح، لكن قصدنا هو الدال والمدلول باعتبار أن كل موجود هو آية ومن ثم فهو رمز يتلازم في بعده الدال وبعده المدلول:

فالنظر لا يمكن أن يؤدي إلى العمل ما لم يصبح عقدا، والعقد لا يمكن أن يصبح عملا إلا إذا صار شرعا، أعني نظاما من القواعد والمعايير لتنظيم حياة الإنسان قانونيا (حكم) وخلقيا (تربية). ومعنى ذلك أن التصديق العلمي ليس كافيا للعمل بل لا بد من التصديق الإيماني.

والتصديق الإيماني يجعل التصديق العلمي قابلا للتحول إلى عبارة إنشائية عن الإرادة وليس مجرد عبارة خبرية عن العقل. فيكون بذلك الوسيط الضروري بين العلم الذي هو خبري عن الطبيعة والتاريخ، والعمل الذي هو إنشائي عن التاريخ والطبيعة هو العقد (للنظر) والشرع (للعمل) الناقلين من الخبر إلى الإنشاء ومن الضرورة إلى الحرية.

وإدراك هذين الأمرين هو الأصل في كل فلسفة نقدية تتجاوز الفصام بين المدرسيات والخصام، فتصل العلم المطلوب لذاته والعمل المطلوب لذاته بهذين الرابطين المدخلين لهما في حركة التاريخ، ومن ثم المضفيين عليهما

صفة أدوات القيام الإنساني في العالم أو استعمار الإنسان في العالم الذي يمكن أن يكون خاضعا لشروط الاستخلاف وقيمه، فيكون عبادة ويمكن أن يكون معارضا لهما فيصبح فسادا وسفكا للدماء. واكتشاف هذا الأصل هو ما تقدم بإبداع بداياته الفكر العربي الإسلامي على الفكر الغربي كله إلى حدود النقد الحديث الذي نحا هذا المنحى فأتم المهمة؛ إذ أدرك أن الوصل بين النظر والعمل مشروط بما للأول من صلة بالعقد، وبما للثاني من صلة بالشرع (الذي هو ديني بالجوهر حتى وإن كان وضعيا بكيفيات تعينه أما جنسه فهو من فطرة الإنسان أعني من جوهر حريته التي يكون الوعي بها عين الوعي الديني). لكن ما حصل من نكوص في المثالية الألمانية بالرغم من حفظه لهذا التوسط آل إلى إلغاء شرط هذه الحاجة فجعل النظر والعمل هما بدورهما من جنس العقد والشرع فضلا

عن كونه لم يخضع استعمار الإنسان في الأرض بشروط الاستخلاف وقيمه: وتلك هي علة صيرورة المثالية الألمانية إيجابا وسلبا أصل كل الفاشيات اليمينية واليسارية(٦).

[حاشية] (٦) كيف ذلك؟ الفاشيات اليمينية معروفة (فاشية إيطاليا وإسبانيا وألمانيا قبل الحرب الثانية). أما الفاشيات اليسارية فهي كل الدكتاتوريات التي تدعي تحقيق القيم بدكتاتورية البروليتاريا التي تحولت إلى دكتاتورية الأباراتشيك (فاشية روسيا والصين خاصة)، والفاشيات العربية جمعت صفات كلتا الفاشيتين.

الفصل الرابع والعشرون

علل فشل النقد الجذري في الفكر العربي الإسلامي

نقد شوائب الفكرين التيمي والخلدوني أساس الاستئناف السوي تضمن كلا النقدين للآخر

هذه الشوائب هي بيت القصيد، فهي التي تفسر علل الإجهاض في عملية الإصلاح لأنها من ثمرات الفكر الذي أخرج المسلمين من تاريخ استعمار الأرض والاستخلاف فيها طيلة عصر الانحطاط. ولعل هذه العودة لها ما يبررها في بعض وجوه فكر الرجلين فدورهما كاد أن يتوقف على القبلة الأولى المتلفتة إلى الماضي ولم تسهم في القبلة الثانية إلا سلبا بأن أزالت الموانع الماضية وأعدت بدورها النقدي للاستئناف الممكن من دون أن تعد المستقبل إعدادا واضحا وصريحا بحكم مبالغة الرجلين في سياسة الذرائع: وذلك في المجالين الفلسفي والعقدي.

إن تجاوز الوحدة الضمنية إلى إدراك المسعى الواعي للتوحيد بين الحلين التيمي والخلدوني يعني وصول المدرسة النقدية إلى الوعي بالتوجه المتبادل بين مشروع الأشعري ومشروع ابن حنبل لتحصيل مقومي المعرفة العلمية التي لا تعارض المعرفة الإيمانية أو التصديق العلمي الذي لا يتناقض مع التصديق الإيماني لأن الثاني مشروط بإدراك حدود الأول. لذلك فقد كانت محاولة الأشعري التوحيد بين المنهج المنطق (الذي تعلمه من الاعتزال مدرسة تكوينه الأول) والمنهج التاريخي الذي تعلمه من الحنبلية (مدرسة

تكوينه الأخير) في ظاهرها، مجرد خيار عقدي بين فرقتين كلاميتين. لكنها في العمق جوهر المحاولتين التيمية والخلدونية، فالتوحيد بين الحنبلية

والأشعرية ليس في الحقيقة إلا الإدراك المعرفي لضرورة الوصل المنهجي بين مضمون المعرفة أو بصورة عامة المعطى التجريبي (البعد الحنبلي) وشكلها أو بصورة عامة التصوير العقلي (البعد الاعتزالي). فلا تبقى مادة المعرفة من دون صورة أو هي مقصورة على الصورة النفسية لذاكرة صاحبها ولا تبقى صورة المعرفة من دون مادة أو هي مقصورة على الشكل المنطقي لفكر صاحبها: العقلانية النقدية أو التجريبية النقدية وكلا الاسمين يصح.

إن الفصل بين المشروعين: مشروع ابن تيمية ومشروع ابن خلدون، يمثل علة الإجهاض الذي أصاب ثورة الرجلين في ما تلاهما من تاريخ فكرنا، إجهاضها الناتج عن عدم إدراك هذه الوحدة والتكامل بين الثورتين اللتين ينبغي أن تكونا متلازمتين: فلا يمكن للإصلاح النظري العقدي (علاقة العلم بالإيمان) أن يثمر عمليا من دون الإصلاح العملي الشرعي، ولا يمكن للإصلاح العملي الشرعي (علاقة القانون بالأخلاق) أن يثمر نظريا من دون الإصلاح النظري العقدي. من هنا محاولتنا القيام بترجمة حديثة لفكريهما، وما يمكن أن يبنى عليه من فهم لتاريخ الفكر الإسلامي ماضيا ومستقبلا سعيا لاستكمال المرحلة النقدية في فكر الرجلين، ترجمتها ترجمة تجعلها تنتقل من الوجه السلبي للنقد إلى الوجه الموجب منه فتمكن من تحديد الاستعمال المشروع للعقل في مهمة الإنسان من حيث هو مجتهد ومجاهد. فمن دون ذلك لا يمكن فهم طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أو القبلتين المتقاطعتين:

علاقة المستقبل بالماضي أو التوالي الأفقي، وفيه يكون المنهج التاريخي

المستند إلى تجربة الحس الباطن هو الأداة الأساسية لفهم التاريخ وعلاقته بما بعده، أعني بما يتعالى عليه فيكون معين قيمه وأمثاله العليا التي تقاس بها آيات الأنفس.

وعلاقة المثال بالواقع أو التوالي العمودي، وفيه يكون المنهج المنطقي المستند إلى تجربة الحس الظاهر وهو الأداة الأساسية لتفسر الطبيعة وعلاقتها بما بعدها، أعني بما يتعالى عليها فيكون معين قوانينه ومثله العليا التي تقاس بها آيات الآفاق.

وهذان النوعان من العلوم التفسيرية بوضع القوانين والتأويلية بوضع المعاني لا يمكن للمسلمين أن يتخلصوا من المرضين المزمنين اللذين أصابا حضارتهم فأفقداهم شروط السيادة التاريخية وأدواتها.

المرض الأول: هو استبدال الوعي التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للاستبداد الروحي المترتب على تخريف النقل الصوفي وتسفيه العقل الفلسفي (وهو ما ثار عليه ابن تيمية في إصلاحه من أجل تحقيق أعمال السيادة على التاريخ بإحياء الحرية البشرية ردا على فلسفة الجبرية التي طغت على الأشعرية): الثورة على العنف الرمزي الذي يولد الاستبداد الروحي (=تخريف النقل وتسفيه العقل).

المرض الثاني: هو استبدال العمل التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للاستبداد الزماني، المترتب على تطويع النقل الفقهي وتسطيح العقل الكلامي (وهو ما ثار عليه ابن خلدون في إصلاحه من أجل تحقيق علوم السيادة على التاريخ بإحياء المعرفة بالفعاليات العمرانية والسياسة العقلية بديلا من التاريخ العفوي في توالي العصبيات والقبائل):

الثورة على العنف المادي الذي يولد الخنوع السياسي (إفقاد الإنسان معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون) (١).

إن فهم فلسفة التاريخ في صلتها بأبعاد القول الديني في الرسالة الخاتمة، فهمها هذا الفهم يمكن أن يكون من التجارب التي نتحقق بفضلها من كون الرسالة خاتمة حقا. فالنزول من الآيات ذات القوة الثانية المتعلقة بما بعد التاريخ لتحديد شروط الآيات ذات القوة الأولى في التاريخ نزولا يؤسس للثورة التي تجعل التاريخ فاعلية إنسانية من خلال المقابلة بين مستويين للعلاقة بالله: من حيث هو خالق (عالم الخلق والربوبية حيث الضرورة والحتمية) ومن حيث هو مشرع (عالم الأمر والألوهية حيث الحرية والمسؤولية) يؤسس للحرية والمسؤولية، ومن ثم لاستغناء البشر عن السلطان الروحي المعصوم والسلطان الزماني الظلوم،

[حاشية] (١) ابن خلدون المقدمة، الباب ٦، الفصل ٤٠، بعنوان في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم ص ص ٤٦٣٠-٤٦٤ وخاصة «وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء».

وتلك هي محاولة ابن تيمية في الرد على فلسفة الفعل الإنساني الخاضع للجبرية.

والصعود من الآيات ذات القوة الأولى المتعلقة بالتاريخ لتحديد شروط تأويل الآيات ذات القوة الثانية في مابعد التاريخ صعودا يؤسس للثورة التي تجعل التاريخ ثمرة للعلم بالظاهرات العمرانية صورة (الدولة والتربية) ومادة

(الاقتصاد والمجتمع)، ويؤسس للحرية نفسها للاستغناء نفسه في المجالين الروحي والزماني. لذلك باتت وحدة المسلكين بين ضربي الآيات من القوتين أمرا يجعل الفصل بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، فصلا وهميا علته تصور الوحي مجرد تلق عديم العقل والعقل مجرد بث عديم الحدس، وتجاوز هذا الفصام أشارت إليه الآية ١٥٦ من سورة البقرة بشرطي الحرية المطلقة في مجال المعتقد: **الشرط السالب** هو التحرر من الطاغوت، **والشرط الموجب** هو الإيمان بالله.

معتبرة ذلك تبينا للرشد من الغي، وإمساكا بالحبل الذي لا ينفصم ومن ثم الحبل النهائي الذي ليس بعده حاجة للوسطاء أو الوكلاء في مجالي السلطان الروحي والزماني. وبهذا المعنى فإنه يمكن أن نعتبر كل ما تقدم من تاريخ البشرية على هذه الفلسفة محاولات للوصول إلى صيغتها المثلى (في الفلسفة ممثلة بالأفلاطونية والأرسطية تجاوزا للعلم غير المؤسس تأسيسا متعاليا في الحضارة القديمة، وفي الدين ممثلة بالمسيحية واليهودية تجاوزا للعمل غير المؤسس تأسيسا متعاليا في الحضارة القديمة)، وأن ما ولاها محاولات لتحقيقها في الواقع الفعلي (الإصلاح الديني والإصلاح الفلسفي في الفكر الحديث)، مع تحريفاتها الممكنة في الحضارة الحديثة.

ـ دلالة اللقاء بين الدورين علاج أمراض الوضع الفكري الحالي

هل كان الباحث في الفلسفة من خلال إشكالية المنطق وأصوله (ابن تيمية) خالي الذهن من البحث في التاريخ وأصوله (أي الأحداث التاريخية) من خلال إشكالية فن البحث في التاريخ وأصوله؟ أم هو كان مثله مثل الباحث في التاريخ من خلال إشكالية التأريخ وأصوله الذي لم

يكن خالي الذهن من العلاقة بين البحث في تأسيس التاريخ وإعادة تأسيس الفلسفة؟ إن الجواب المثبت للتماثل بين الموقفين هو الذي يحدد دلالة الموقف

من الفلسفة الذي يبدو سلبيا وهو في كلتا الحالتين أكثر إيجابية من موقف مؤسسي المدرسيات الأربع. فهو موقف يضفي عليها خاصية المسعى التاريخي للمعرفة الإنسانية ومن ثم نسبية التجربة والحقائق المتراكمة بحسب الاجتهاد المتدرج في معرفة موضوعات البحث العلمي والفلسفي؟

ذلك أن الحد من دعاوى المعرفة العقلية ومن دعاوى المعرفة الذوقية هو النتيجة الإيجابية الأساسية التي تبين لنا معالم الحلين اللذين اعتمد عليهما الغزالي في **إحياء علوم الدين** (استعارة المنطق من الفلسفة والذوق من التصوف) وتجاوزهما كلا الرجلين إلى ما كان ممتنعا لدى الغزالي(٢). فتحرير الفكر من المنطق الكلامي والميتافيزيقي بصورة جذرية من خلال إدراك معنى «طور ما وراء العقل»، وتغيير نظرية الحقيقة ونظرية القيمة فأصبح حل ابن خلدون ممكنا. وكلاهما لا ينفي الحاجة إلى المنطق والذوق، بل هما ينسبان دورهما لحاجة الأول إلى التجربة الحسية الخارجية، وحاجة الثاني للتجربة الحسية الباطنة التجربتين المحكومتين دائما بحد الغيب المحجوب على جميع الخلق بمن فيهم الأنبياء فضلا عن المتصوفة، ويتفقان كذلك على الحدين الآتيين:

١ - **فالمنهجية المنطقية** تقتصر على معرفة التجربة الحاصلة عن معطيات الحس الظاهر، أعني موضوع المعرفة التحليلية (المحسوس الممكن).

٢ ـ **والمنهجية الذوقية** تقتصر على معرفة التجربة الحاصلة عن معطيات الحس الباطن، أعني موضوع المعرفة التأويلية (المعقول الممكن).

لكن فكر الرجلين يتقابل مسارهما بالرغم من الوحدة البينة حين الجمع

[حاشية] (٢) ما الذي جعل ردة الفعل الرشدية على الغزالي والتي كان لها نظير في الفلسفة الألمانية على هيوم قبل النقد الكنطي لم يوازها ما يماثل الحل الكنطي مواصلة لعمل هيوم، ما دام ما يجري في علاج الإشكاليات الفلسفية ليس أمرا مقصورا على ما يتبع الوجه الخصوصي من الحضارات بل هو ما يعم كليات الحضارة الإنسانية؟ وهل يمكن اعتبار عمل ابن تيمية وابن خلدون مماثلا لما واصل عمل هيوم بعد كنط؟ دعواي أنه يتجاوزه إلى حد كبير ولا يمكن أن نفهم ذلك إلا بإضافة تجاوز الغاية التي بلغت إليها المثالية الألمانية: وذلك هو جوهر المسألتين اللتين سندرس فيهما جديد ابن تيمية وابن خلدون وشوائب هذا الجديد.

بين البداية والغاية(٣). فالاختلاف يتعلق بالتقديم والتأخير للنظر والعقد والعمل والشرع، ولما كان تأسيس العمل على نظرية فلسفية عميقة اقتضت أن يصبح التاريخ علما وهو أمر متعذر من دون أن تصبح الفلسفة تاريخية، فإن ثورة ابن تيمية الفلسفية التي أزاحت ميتافيزيقا الكليات الجامدة أصبحت شرط ثورة ابن خلدون الفلسفية لتأسيس رأس العلوم الإنسانية، أعني التاريخ.

وما رأيناه عند ابن تيمية من حد من دعاوى العقل النظري في القدرة على تجاوز التجربة إلى أكثر من الصورة العقلية المنظمة لها نجد له نظيرا عند ابن خلدون يحد من دعاوى المعرفة العملية المبنية على المعرفة النظرية

المطلقة. وهذا الحد لم يكن مقصورا على المستوى الإبستيمولوجي بل هو تعداه إلى سلم التغيير العلمي للفعل السياسي، فنظرية عدم التأثيم في الفكر السياسي وبداية تأسيس نظرية الحكم الشوري في الفكر السني، ومن ثم تأسيس شروط الانتقال إلى الديمقراطية في وجهها الحكمي والتربوي المحررين للإنسان.

لكن عدم تحقق، ما تعد به محاولات ابن تيمية وابن خلدون علته، المناخ الناتج عن حدة المصارعة التي نتجت عن التصدي لترميم المدرسيات التي جمدت الفكر والروح فجعلت الحكمة تفقد معناها، ولا يبقى فقها للطبيعة والوجود من خلال التجربة الحسية، وجعلت التصوف يفقد معناه فلا يبقى فقها للشريعة والوجود من خلال التجربة الوجدانية، والتقى الانحرافان في دجل الباطنية فأصبح السحر والكرامات وحيل الاستبداد الروحي والزماني جوهر الفكر الفلسفي والصوفي بديلا من العلم والحكمة، وأصبح مضمون الفكر الأيديولوجيا التي يبشر بها حزب مؤسس لسلطان القوى الخفية والتحالف بين الطغيان الروحي (للولاية) والطغيان الزماني (للشعوذة) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية. وهذا المناخ قتل ما أسس له القرآن

[حاشية] (٣) يكاد الإجماع يكون حاصلا حول نسبة النزعة الاسمية لابن تيمية. لكن نسبتها إلى ابن خلدون تبدو موضع نظر، وهو ما نبحثه بعمق في هذا الكتاب، ويمكن أن نشير إلى أمرين يثبتان هذه النسبة: فأولا ابن خلدون ينفي أن يكون للمعرفة الكلية أدنى دعوى سليمة في المعرفة العلمية ما لم تكن مؤسسة على المعطيات الحسية معللا ذلك بكون الحقائق لا تكون إلا عينية. والثاني هو بيان الطابع الصوري الخالص للمنطق عندما

يكون مستندا إلى نفي الذاتيات في صفات الأشياء بحيث إن نظرية الذاتي سواء كان جوهرا ثانيا مقوما أو عرضا ذاتا مترتبا عليه مشروطة في القول بما يتجاوز الكلي الاسمي وهو أمر يتمم الوجه الأول من موقف ابن خلدون أعني عينية الموجود.

الكريم من فلسفة في الطبيعة أساسها النسب الرياضية الدالة على نظام الخلق الطبيعي ومن ثم لعلم رياضي للتجربة الحسية عن الطبيعة، كما يتبين من عمل علمائنا المتحررين من المدرسيات من أمثال حفيد ابن قرة والبيروني والحسن بن الهيثم الذين بلغوا الذروة في تطوير العلم اليوناني المتخلص من خليط عصر الانحطاط اليوناني أعني التحليلي الطبيعي.

وعدم تحقق ما تعد به محاولات ابن خلدون، الساعية لتأسيس فلسفة في التاريخ أساسها النسب السننية الدالة على نظام الفعل التاريخي ومن ثم لتأسيس علم تاريخي للتجربة الخلقية في التاريخ، كما يتبين من عمل علمائنا من أمثال ابن تيمية وابن خلدون جامعا بين التأسيسين التأويلي التاريخي. لكن ابن تيمية وابن خلدون هما بدورهما أسهما في هذا المآل إلى العقم لأنهم غلبا منطق رد الفعل الحاد وسد الذرائع فحاربوا الفكر الفلسفي الذي صار عندهما مصدر كل شر ولم يعتبرا أنه هو بدوره كان ضحية ما حل بالفلسفة التي أسسها كبار الفلاسفة من انحطاط هو عين ما رممت المدرسيات. فكان رد فعلهما ومنطق سد الذرائع ملغيا لعلوم الطبيعة من أصلها لفرط اختلاطها بالسحر والتنجيم، والتجربة من الأصل لعلتين:

١ ـ فالاستعاضة عن علوم الطبيعة بعالم الخرافات والكرامات الصوفية والسيمياء وعلم الحروف

٢ ـ آل إلى اتهام العلوم العقلية بمعاداة الدين بخلاف ما يؤكده القرآن الكريم.

وبذلك فسعي ابن تيمية وابن خلدون الثوري إلى قلب معادلة التأسيس ـ على أهميته ـ لم يكن كافيا لإخراج الفكر العربي الإسلامي من الانحطاط الذي كان قد تأكد منذ أن توقف الفكر النقدي، وأعيد ترميم المدرسيات في القرن الثاني عشر الميلادي السادس الهجري:

فإصلاح علم النظر ومناهجه لإصلاح العقائد الناتجة عن سوء فهم لعلم الطبيعة الذي تحول إلى أسطرة للقوانين الطبيعية، وإلى جعل العلوم النظرية سحرا واعتقادا في الوساطات: ومنها الولاية وزيارة القبور... إلخ، لم يمكن من إصلاحه بل أكمل دفنه نهائيا، لأنه ظنه مصدر ما شابه في إحدى مراحل نضوجه.

إصلاح علم العمل ومناهجه لإصلاح الشرائع الناتجة عن سوء فهم لعلم التاريخ الذي تحول هو بدوره إلى أسطرة للقوانين التاريخية، وإلى جعل العلوم العملية جفرا واعتقادا في التنجيم ومنها الاستبداد، لكون الحاكم لم يعد يستمد سلطانه من رضا الرعية وقبولها بل من عوامل سحرية وتنجيمية لا علاقة لقوانين السياسة بها... إلخ، لم يمكن من إصلاحه بل أكمل دفنه نهائيا، لظنه إياه مصدر ما شابه في إحدى مراحل نضوجه.

أما المثالية الألمانية فإنها قد سعت إلى الغايات نفسها فهدفت إلى الإصلاح بالمعنى الذي حددناه هنا، وهي قد نجحت إلى حد الانقلاب إلى الضد؛ إذ إن تحرير النظر والعقد والعمل والشرع تحقق بالنسبة إليها جميعا، فأصبحت جميعها كالجني الذي يقلب كل شيء بسحر العلم والعقد

والعمل والشرع، مؤسسة لعالم الجبروت العقلي والنقلي في آن. المثالية الألمانية هي أصل كل الفاشيات الرمزية والفعلية أو هي على الأقل مبررها الفلسفي، حتى وإن تصورنا ذلك ظاهرة كونية بدأت قبل المثالية الألمانية اكتملت اليوم في عولمة التكنولوجيا والأيديولوجيا النافية لكل المتعاليات(٤). ولما كانت الموازنة تتعلق بالأسس التي يمكن أن ترجع الفلسفة إلى مهمتها الأساسية بفضل نقد الميتافيزيقي (الإصلاح العملي غاية والإصلاح النظري أداة)، ونقد الميتاتاريخ (الإصلاح النظري غاية والإصلاح العملي أداة)، وهو هدف يشترك فيه فيلسوفانا ومحررو مشروع المثالية الألمانية المشهور، فإن مطالب الفكر العربي الإسلامي لا تزال هي عين مطالب الفكر الإنساني الحديث وحتى ما بعد الحديث.

[حاشية] (٤) لن يدرك دلالة هذا الكلام الذي يبدو مغاليا إلا من يذكر أن مصدر العولمة الأيديولوجية والعسكرية والتي أصبحت اقتصادية وثقافية بوجهيها الشيوعي والرأسمالي كلاهما ألماني بالجوهر. فأما العولمة الشيوعية فإثبات طابعها الألماني يسير لأن الماركسية التي تؤسس لها من ثمرات المثالية الألمانية خاصة. وأما العولمة الرأسمالية فيكفي التذكير بأن الولايات المتحدة التي تقود العولمة ليست إلا بنت الإصلاح الديني، علما وأن غزو أمريكا قد كان رد فعل على الوجود العربي الإسلامي عائقا للتجارة الأوروبية مع الشرق في بدايات قرون الحداثة، وهو ثمرة كذلك لمنطق الغزو الديني والاستعماري الموروث على الإمبراطوريات المحيطة بالأبيض المتوسط ومنها التي هي آخرتها عندئذ الإمبراطورية الإسلامية بالقيادة العثمانية. العولمة ظاهرة لا يمكن أن تكون مفهومة من دون هاتين

الإمبراطوريتين الأمريكية والسوفياتية التي انقرضت.

المقالة الثالثة عشرة

حصيلة الموازنة بين الفكرين العربي والغربي

الفصل الخامس والعشرون

الموازنة والتعليق العام على أهم مسائل الكتاب

نكتفي في الفصل الأول من هذه المقالة بعرض عام وجيز لأهم مسائل الكتاب المترجم نبين فيه المنجزات العامة في الفلسفة النظرية (نظرية المعرفة ونظرية الوجود)، وفي الفلسفة العملية (نظرية الأخلاق ونظرية السياسة)، وفي الجماليات (نظرية الجمال والجلال)، وبكلام أوجز منه على المسائل المنهجية وأدوات المعرفة ما خص منها علوم الطبيعة خاصة أو علوم الإنسان أو ما اشتركت فيه كل العلوم بما في ذلك بعض الإشارات إلى أساليب الكتابة الفلسفية. لكن التركيز الخاص في الموازنة نخصص له الفصل الثاني لندرس المسألتين اللتين تمثلان العمود الفقري في لب الفكر الفلسفي الواصل بين مراحل الفلسفة كلها عامة، وبين مرحلتيها العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية خاصة؛ إذ فيهما تكثفت ثمراتهما فأصبحت أهم إشكاليات الفلسفة الألمانية أعني التي هي وريثتهما الحقيقية لأن لايبنتس مؤسسها لم يكن من القائلين بالقطيعة مع الماضي الفلسفي وبالانطلاق من الصفر كما يزعم ديكارت:

ـ مسألة فلسفة الدين التي هي أهم شواغل ابن تيمية.

- ومسألة فلسفة التاريخ التي هي أهم شواغل ابن خلدون.

فتأريخ المسائل والمناهج عامة وهاتان المسألتان خاصة، يبينان دور ما تم تحقيقه من توحيد بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام توحيدا هو جوهر الفكر الفلسفي الذي لم يتجل تجليه الأتم إلا في العصر الوسيط، فأظهر ما

كان خفيا في ما تقدم عليه، وجعل كل ما ولاه جاريا في ما حطه من سبل. فالعصر الوسيط ليس عصر الظلمات كما يظن، ولا يصح هذا الوصف عنه في الغرب فضلا عن أن يصح في الشرق. فهو العصر المتوسط بين القديم وما قبله وما بعده. لذلك فحقبته العربية على الأقل وفرعها النقدي خاصة قد حددت منظورا جديدا يدور حول المسألة المعرفية وحول ما في المسائل الوجودية من مساعدة على تحديد خصائص العلم التحليلي في الطبيعيات وحدوده (وخاصة ما بعد الطبيعيات)، وصلته بخصائص العلم التأويلي في الإنسانيات وحدوده (وخاصة ما بعد التاريخيات). وذلك هو جوهر الفلسفة النقدية في كل مراحلها وخاصة منذ أن أصبح صريحا في التصدي للإلهيات الفلسفية فكان بذلك، ولا يزال إلى الآن الرديف الساعي إلى تحرير العقل الإنساني من الفكر الدغمائي، ما كان منه إيجابيا (الذي يدعي أصحابه العلم المطلق وشفافية الوجود المطلقة) وما كان سلبيا (الشكاكية النافية للعلم بإطلاق ولكل قابلية لإدراك الحقيقة).

وليس في ذلك قول بالوسطية لأن النقد ليس توسطا بين الدغمائية والشكاكية بوصفهما حدي تفريط وإفراط؛ إذ كلاهما تحكم يتطابق فيه التفريط والإفراط ومن ثم فهما ليسا حدين بل وجهان للدغمائية: وجه

إيجابي يطلق القول بالعلم التحليلي فينفي كل ما يتجاوزه، ووجه سلبي يطلق القول بنفي المعرفة التحليلية فيطلق القول بالعلم التأويلي. فلا يمكن للشكاكي أن يطلق شكه من دون أن يكون دغمائيا. ولا يمكن للدغمائي أن يطلق يقينه من دون أن يصبح شكاكا في كل شيء: كلاهما يحتاج إلى إثبات المعدوم ونفي الموجود ليكون موقفه متجاوزا للموقف النقدي الذي هو الحكمة العقلية الوحيدة التي تؤسس للعلم التحليلي وتبقي مكانا لما يتجاوزه، فيكون موضوع العلم التأويلي بشروط المنهج العقلي وليس بالتحكم الباطني المؤسس لسلطان روحي معصوم يتجاوز علمه منزلة المعرفة الاجتهادية إلى العلم المزعوم بالحقيقة المطلقة(١).

[حاشية] (١) وهذا مفهوم التعليمية التي صارعها الغزالي، فهي شكاكية إزاء قدرات العقل بهدف تأسيس الحاجة إلى الإمام المعصوم فتكون دغمائية سلبية مع بدوها وكأنها شكاكية. لكنها في الحقيقة وثوقية إلى الأذقان: لأن الهدف هو وضع أساس للتحكم التأويلي الذي ينسب إلى العلم اللدني لصاحبه الإمام المعصوم أو القطب الملهم.

ويهدف عرضنا الوجيز لمنجزات المثالية الألمانية إلى توضيح الصلة الوثيقة بين الفلسفتين بفضل ما ننسبه إلى الرجلين من دور مكن من الانتقال من الفلسفة القديمة وما قبلها إلى الفلسفة الحديثة وما بعدها، أعني ما حصل من ذلك أولا، وما لا يزال ممكن الحصول ثانيا بحيث تكون الفلسفة العربية الإسلامية أفقا مفتوحا قابلا للاستئناف حتى وإن مرت عليها فترات كانت فيها غائبة عن التأثير والفعل التاريخي. لذلك فقد ركزنا في سابق الفصول على إبراز أهم إنجازات الفلسفة العربية التي عالجت القضايا الكونية

المشتركة بين كل المحاولات الفلسفية الساعية إلى فهم الكون وتحديد منزلة الإنسان فيه. فكان ذلك بحد ذاته موازنة عامة بين فكرنا من حيث الإنجازات التي حققها وأهم إنجازات المثالية الألمانية. وحان الآن أوان الكلام عن هذه الإنجازات في المسائل التالية التي اخترت أن أترجم بنفسي فصول الكتاب المتعلقة بها لهذه الغاية لأنها بيت القصيد من العمل كله:

١ ـ التمهيد (ألفه زند كولر) وفيه تلخيص كل مسائل الكتاب.

٢ ـ المعرفة والعلم (اشترك فيه أكثر من مؤلف) وفيه قابلية المقارنة مع فكر الرجلين.

٣ ـ التاريخ (أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن خلدون خاصة.

٤ ـ الدين (أكثر من مؤلف) وفيه المقارنة مع ابن تيمية خاصة.

لكن أفق المثالية الألمانية ليس مقصورا على ما ورد في الكتاب المترجم، أعني فكر أعلامها الأربعة بل هو يشمل ما يجعلها ظاهرة ذات وجهين طبعا مراحلها فقسماها إلى مرحلتين إحداهما موجبة أسست المثالية الألمانية والثانية سالبة سعت إلى تجاوزها بنقدها. فأما المرحلة الموجبة فيمثلها كنط والفلاسفة الثلاثة الآخرون الذي أسسوا المثالية الألمانية على محاولة تأويل فلسفته وتجاوزها إلى صورتها التامة حسب فهمهم للثورة النقدية، أعني فشته وشلنغ وهيغل. وأما المرحلة السالبة فهي الموقف النقدي من المثالية الألمانية ذاتها، وذلك هو العنصر الغائب في الكتاب المترجم ويمثلها خاصة شوبنهاور وماركس وكيركيغارد. ذلك أن موازنتنا تجري في هذا الأفق الشامل ولا تقتصر على ما جاء في الكتاب المترجم

لأن ما ننسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون خاصة وإلى المدرسة النقدية العربية عامة، لا يقبل الحصر في ما ركز عليه الكتاب بل هو يشمل ما يشمله هذا الأفق.

ينطلق تعليقنا العام من تلخيص محرر الكتاب الأستاذ زند كولر في مقدمته؛ تلخيصه لمسائله، إذ حدد بصورة دقيقة المنجزات التي حققتها المثالية الألمانية، أعني منجز الفلاسفة الأربعة (كنط وفشته وشلنغ وهيغل) الكبار، وكذلك منجز المفكرين الذين تنسب إليهم حركة الرومانسية الأولى باعتبارها الثمرة الأدبية والفنية للمثالية الألمانية. فما جاء في فصول الكتاب كلها عرضا أمينا في المقدمة؛ إذ إن كل مؤلف أسهم في تقديم التلخيص المتعلق بالفصل الذي ألفه. وتلخيص أهم الفصول التي تعنينا في هذا العلاج خاصة يساعد على تحديد قضايا الموازنة. لكن الفصل الرابع المتعلق بالمعرفة والعلم نجده ملخصا كل قضايا نظرية المعرفة عند الفلاسفة الأربعة الكبار، ومن ثم فهو الأجدر بأن يكون الجسر الواصل بين الفلسفتين اللتين نوازن بينهما، لأن مدار النقد في المدرستين النقديتين العربية والألمانية، هو حول مسائل نظرية المعرفة وعلاقتها بنظرية الوجود.

إن المقدمة التي تشبه عملا جماعيا يلخص فيه كل مؤلف مسهم في الكتاب عمله فيه، يمكن أن تكون كافية لتحديد المنجزات الأساسية للمثالية الألمانية. لذلك فهي ستكون مادة التعليق العام للموازنة الجملية، أما الموازنة التي نركز عليها في بحثنا فنقارن إنجازات ابن تيمية وابن خلدون مع إنجازات المثالية الألمانية فتخص الفصلين الثامن (التاريخ) والتاسع (الدين). ومن ثم فهما يحتويان على مخ الكتاب وزبدته، وحصر التعليق

فيهما يعود إلى العلتين الآتيتين:

الأولى حتى أكون الوحيد الذي يتحمل مسؤولية القراءة المبنية على القسم الأول من الكتاب والتي هي في الحقيقة العلة الغائية للمشروع كله.

الثانية لئلا يكون الغرض البعيد شديد الظهور فيفسد التأثير المقصود من المشروع كله: إحياء الفكر العربي الإسلامي ببيان ما فيه من حي بصورة تبدو عرضية.

والمعلوم أن الخطة في الحقيقة مقصودة لكنها بحاجة إلى أن تكون مضمرة لأن تأثيرها يكون متناسبا عكسيا مع الإفصاح عنه، فكلما كانت مضمرة كان تأثيرها أكبر. فإذا عم على الكتاب فإنه قد يفقده التأثير ويصبح وكأنه أيديولوجي محض. لذلك، فعلينا أن نحلل خطة الفكر في المثالية الألمانية حتى يكون تاريخ الفكر الموضوعي الدليل في التعليق وليس الهدف العملي من الموازنة، وكانت طريقة كتابة المتن متضمنة الخطة الآتية في علاج المسائل الإحدى عشرة التي تعينت فيها إنجازات فكر المثالية الألمانية:

١ ـ مصادرها ومراجعها

٢ ـ ومقوماتها ونسقها

٣ ـ المراحل التي قطعتها

٤ ـ أثرها في ما بعدها

٥ ـ دلالاتها بالقياس إلى ما تقدم عليها وإلى ما تلاها.

وهكذا، فإنه كان بالوسع الاقتصار على هذا المدخل للتعليق على كل مسائل الكتاب في هذا الفصل الأول لولا سعينا للقيام بموازنة تبرز ما بين

الفلسفتين العربية والغربية الحديثة من صلات وثيقة في أهم مجالات الفكر الفلسفي، وذلك من هذه الوجوه الخمسة نفسها التي اعتنى بها كتاب المثالية الألمانية في دراسته فكر أربعة فلاسفة كبار. وها نحن نبدأ بترتيب التعليقات الموجزة التي ضمناها لحواشي الترجمة خاصة بملخصات البحوث الواردة في الكتاب وهي تعليقات تبحث عن الجسر الواصل بين الفلسفتين اللتين نريد أن نوازن بينهما. ولعل أهم الجسور التي يمكن أن تبين الصلة المباشرة بين الفكرين ومن ثم تمكن من الموازنة بينهما خمس مسائل مهمة نوردها تباعا مع توحيد تعليقاتنا التي جاءت في الترجمة على شكل هوامش موزعة بحسب المواضع التي تقتضيها:

أولا: مسألة وحدة الوجود

فأولى المسائل التي يمكن أن تمثل جسرا فتمكن من المقارنة بين الفلسفتين العربية والألمانية هي في الوقت نفسه أهم مسائل الفكر التيمي،

أعني مسألة وحدة الوجود وما دار من نقاش حولها بخصوص مسألة الإيمان والإلحاد وتأثير سبينوزا في كبار مفكري الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر، وخاصة في أحد أكبر شعراء ألمانيا لسنغ المدافع الأمين على التنوير، وعلى النظرة المنصفة لأهمية الحضارة العربية الإسلامية من خلال تصديه للحقد الدفين الذي يعبر عنه رجال الكنيسة إزاء الإسلام والمسلمين. فنقد وحدة الوجود وما ينتج عنها من تأليه الإنسان أو سحق في الطبيعة (كلتا الفرضيتين تنتجان عن وحدة الوجود)، ونقد قدرات العقل المعرفية إثباتا أو نفيا مطلقين، أمران مشتركان بين المدرستين النقديتين العربية والألمانية.

ثانيا: مسألة الحرية الإنسانية

لكن المسألة الأولى لها وجه ثان يمكن أن يدعم الجسر بين الفلسفتين بوجاهة أكبر لأنه يمثل الرد على ما يلزم عن وجهها الأول، أعني القول بوحدة الوجود المؤدي إلى نفي الحرية الإنسانية والمسؤولية الخلقية: إنها مسألة الحرية والمسؤولية اللتين يجمع بينهما مفهوم التكليف(٢). فلا بد هنا من الإشارة إلى دور العقل في التشريع وعلاقة ذلك بالدين، ويجدر هنا أن نسأل: هل الأخلاق التي تحتاج إلى المسلمات تحتاج إليها باعتبارها مجرد مسلمات أم باعتبارها ما ليس منه بد لتكون الأخلاق ذات أساس؟ هل الأخلاق تكون كافية لتأسيس تشريع ذاتها، فضلا عن التشريع القانوني أم لا بد لها من أساسها الذي هو مسلماتها؟ وهل ما قد يفهم من فكر كنط أعني أن تكون واقعة الضمير

[حاشية] (٢) يخطئ من يتصور مفهوم التكليف مفهوما بسيطا يفيد علاقة ذات اتجاه واحد يكون فيه المكلف مأمورا فيكون فعله مضطرا. لكن التكليف يتضمن اعتراف المكلف بحرية المكلف التي تستوجب التزامهما باحترام شروط التكليف الذي عرضه الأول وقبله الثاني ومن ثم مسؤوليتهما على تحقيق المهمة. ومن ثم فالتكليف عقد بين ذاتين حرتين (الله والإنسان) حول عمل معين من ضمن الممكنات التي يقدر عليها المكلف بمهمة. ومعنى ذلك أن الله الذي خلق الإنسان حرا ومسؤولا عن أفعاله أمام نفسه، خلق إمكانية أن يصبح هذا الإنسان الحر قابلا لأن يكلف بمهمة سماها القرآن أمانة عرضت ولم تفرض وقبلها الإنسان فلم يعد مسؤولا أمام نفسه فقط، بل أمام من قبل عرضه فأصبح مسؤولا منه

كذلك. التكليف، إذا، ما حصل بعد العرض الذي قبله الإنسان وكان الإنسان بهذا القبول أقل الكائنات تهربا من تحمل المسؤولية بالرغم من ثقل الأمانة، وتلك هي العلة في الرهان عليه المرموز إليه بقبول النظر إلى يوم الدين.

الخلقي كافية فتكون مغنية عن الأساس الذي هو مجرد مسلمات لمصالح العقل من حيث هي تأسيس لأمل الإنسان وليس من حيث هي حقيقة وراء مجرد تأسيس الأمل؟

إن انقلاب الأمر من التأسيس المعرفي الذي يمكن أن يكتفى فيه بالمسلمات بمعناها الرياضي (إدراك واقعة الخلق يؤدي إلى المسلمات)، إلى التأسيس الوجودي حيث لا يمكن أن يكون الأساس مجرد فرضيات لمعرفة فرضية بل حقائق وجودية تعلل ما تؤسس له تعليلا حقيقيا ولا تكتفي بتعليل علمه. فالأخلاق أساس للدين من حيث هو الإيمان بهذه المسلمات معرفة أعني أننا نرتقي من الخلقي إلى الديني. لكن الدين هو أساس الأخلاق وجودا لا أن مجرد التسليم العقلي ـ كالحال في مسلمات الرياضيات مثلا ـ قد يكفي للبناء المعرفي حيث يكون من جنس الهندام في العمارة يمكن تركه بعد الفراغ من البناء لكنه غير كاف للتعليل الوجودي لأن البناء يستمد منه أساسه ولا يمثل مجرد مرقاة في بنائه. كيف نميز في إدراك واقعة الأخلاق بين العادة والتربية وبين التشريع العقلي المزعوم مؤسسا للمسلمات التي هي جوهر الدين؟ والنسبة بين نوعي المسلمات المشروطة في المعرفة والمشروطة في الوجود هي النسبة بين مسلمات الرياضي ومسلمات الطبيعي حتى في المعرفة:

فالأول معرفته مقصورة على المقدرات الذهنية فتكون الفرضيات كافية لتصور المقدرات التي من البدء نسلم بأنها موجودة في الخيال.

أما الثاني فمعرفته تتجاوز المقدرات الذهنية إلى الوقائع الفعلية فتكون فرضياته التي منها قوانين الظاهرة بعد أن تصبح ما به يفسر الظاهرة محيلة إلى حقائق لا يمكن للظاهرة أن تكون موجودة من دونها.

وهذه المسألة تعد من أهم المسائل التي تتعلق بها المقارنة مع ابن خلدون الذي جعل مسائل الفلسفة العملية مسألة نظرية نقلا إياها من جنس الأدب إلى جنس الحكمة كما بين هو من خطبة المقدمة.

ثالثا: نظريات القانون والتشريع

وثالثة المسائل التي تصل بين الفلسفتين هي مسألة نظريات التشريع وعلاقتها بأفعال العباد، وأهمية نظريات التشريع والسياسة في فكري

علمينا. وذلك مما يبرر الحاجة إلى المقارنة النسقية كما نبين في المقالتين الأخيرتين الجامعتين لتعليقاتنا التي تستند إليها الموازنة في الكتاب. ولهذا الكلام علاقة بالكيفية التي عالج بها الفكر الإسلامي مسألة أفعال العباد وعلاقتها بأفعال الله؟ ولا بد هنا من الإشارة إلى أهمية مسألة الفعل «بين قادرين» وحل ابن تيمية لإشكالية الكسب الأشعرية؛ إذ هي تفهمنا اقتراب حل ابن تيمية من الحل الاعتزالي في مسألة أفعال العباد إيمانا بحرية الإنسان أساسا لمسؤوليته بل وحتى تسليما منه بالغائية بالمقابل مع المذهب الأشعري المتأخر الذي يبدو قد عاد إلى ما يشبه الجبرية.

رابعا: مسألة المعرفة الدغمائية أو الميتافيزيقا

والجدير بالملاحظة أن ابن تيمية لم يكتف بما وصلت إليه المثالية الألمانية بل هو تجاوزها إلى ما بعدها من الفكر الغربي الحديث (كنيتشه وهايدغر)، فأشار إلى بداية الإشكالية التي قضت بالحلول الميتافيزيقية السهلة على حرية الإبداع العلمي والعملي، بدايتها مع الشكل الأفلاطوني الأرسطي مقترحا عودة إلى ما قبل سقراط لفهم بعض هذه الانحرافات، وخاصة في الأسس الميتافيزيقية للمنطق ونظرية المعرفة.

كما إن ابن خلدون سبق النقد المثالي الألماني في إدراك آثار المعرفة الدغمائية التي تحصر الوجود في الإدراك، آثارهما على النظر والعمل في آن، ومن ثم ضرورة النقد الفلسفي لتأسيس العلوم. لذلك فإنه يمكننا أن نعرف أن إشكالية نظرية المعرفة الفلسفية ثانية المسائل التي تؤدي الدور نفسه في الجسر بين الفلسفتين وتصل الإشكالية الأولى بالإشكالية الثالثة الموالية أعني الوجه الثاني من الإشكالية الأولى.

وهكذا، فعلاقة علاج هيوم وكنط لمسألة المعرفة القبلية وحدود العقل بعلاج الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لها، ليست مجرد وقوع الحافر على الحافر بل هي ثمرة حتمية للفصل بين الضرورة المنطقية التي تحكم الاقتران بين المعاني المجردة في الأذهان والضرورة الوجودية التي تحكم الاقتران بين الموجودات في الأعيان. فهذه الأعيان يمكن أن تكون موصوفة بتلك المعاني من دون أن ندعي التطابق بين المعنى المجرد وما يعد عينا نجد فيه بعض وجوه ذلك المعنى. وعلة ذلك هي الفصل بين

الماهية والوجود عندما يضفي على الماهيات قياما فعليا يتعدى كونها تصورات عقلية لا يربد بينها الضرورة المنطقية ثم تفرض على الأعيان التي

من البين أنها واقعات وليس بينها من اقترانات هو ما من جنس الأمر الواقع لا من جنس الأمر الواجب. وبذلك يكون ما بين التصورات من علاقات اقترانات منطقية ليس لها مدى وجودي بالرغم من كونها ضرورية لكنها بمجرد أن تسقط على الوقائع الممثلة لها بصفة الأعيان الموصوفة بها تصبح ذات اقترانات عرضية أو على الأقل عديمة الضرورة الوجودية.

إن هذه الإشكالية بأبعادها الأربعة المذكورة في فصل نظرية المعرفة ومنزلة العقل وحدود دوره(٣)، أي عند كنط وفشته وشلنغ وهيغل بالمقارنة مع التصور التيمي والخلدوني من المناظير التي اخترناها للتوحيد بين كل التعليقات، أعني من حيث المضامين والمناهج والنتائج خاصة. ومن الجدير الانتباه إلى التعريف الخلدوني للفلسفة باعتبارها التراكم التاريخي للتجربة الإنسانية المشتركة بين ذوي العقل. فمسألة نقد العقل ليست مقصورة على النقد بمعناه الكنطي، أعني منه من حيث بنية العقل وخريطة قدراته بل هي تتعداه إلى نقده التاريخي من حيث بيان تكوينيته وتعقد قدراته بحسب المراحل التي يتكون خلالها(٤). فيكون الجسر بين الفلسفتين الأهمية التي توليها المثالية الألمانية للنقد وهي أهمية تذكر بأهميته عند فيلسوفي النقد المنطقي (ابن تيمية) والتاريخي (ابن خلدون) وما ترتب على ذلك في تغيير مهام الفلسفة ووظائفها في تاريخ العقل الإنساني.

[حاشية] (٣) أستعمل مقابلا لكلمة فارشتند Verstand كلمة حصاة لكونها تختلف عن كلمة فارنونفت Vernunft التي استعير إليها كلمة نهى وهي تعني العقل التام المتضمن لبعدي النظر والعمل المعرفة والأخلاق (النهى) والمتجاوزة لمجرد تصوير المادة المعرفية. وقد أخصص في مناسبة

أخرى بحثا للاصطلاح الفلسفي وصلته بالتقليد الحديث من خلال توسط الفلسفة الوسيطة وعلاقتها بالأفلاطونية المحدثة.

[حاشية] (٤) ففي الباب الأول من المقدمة يخصص ابن خلدون آخر المقدمات إلى الكلام في الوجه الثاني من محددات العمران البشري والاجتماع الإنساني: فبعد الشروط المادية (الجغرافيا الطبيعية والمناخ) تأتي الشروط الرمزية والفكرية التي تكلم فيها على القاعدة الأساسية للثقافة الرمزية للشعوب وخاصة الكهانة، النبوة، والمخيال عامة، وهي القاعدة التي ينبع منها الفكر عامة والفكر الفلسفي والعلمي خاصة بفضل التجاوز النقدي.

خامسا: علاقة الأخلاق بالدين

لعل إحدى أقوال الرسول التي أسيء فهمها تكون أفضل بداية لتوضيح هذه الإشكالية. فالرسول لم يقل إنما بعثت لأتمم «الأخلاق» (الموجودة في كل المجتمعات بما فيها مجتمعات جاهلية)، بل قال إنما بعثت لأتمم «مكارم الأخلاق». وهو بذلك قد ميز بين أمرين غالبا ما يغفل عنهما المتكلمون في الأخلاق. فالتمييز في الأخلاق بينها وبين مكارمها يعني وصل الله بما كرم الله به ابن آدم. وما كرم الله به ابن آدم هو الأمانة أعني وصل الأخلاق من حيث هي جملة الأوامر والنواهي المشروطة في حياة الجماعة بمثل عليا تتعدى مجرد الدور الوظيفي للأخلاق ـ وهي بالطبع نفعية حتما ـ إلى القيم الروحية المطلوبة لذاتها بصرف النظر عن الدور الوظيفي أعني القيم الخلقية التي تكون لوجه الله وليس للوظيفة فحسب: وتلك هي خامسة المسائل وآخرتها في موازنتنا إنها مسألة طبيعة

العلاقة بين مكارم الأخلاق والدين. وعند تعميق البحث في هذه العلاقة ندرك تناقض الحل الكنطي أو دعوى اكتفاء الأخلاق بذاتها أساسا خلطا بين الأخلاق الوظيفية والأخلاق المكارمية. ولذلك فهو قد وقع في دور يبدو بمقتضاه تارة مؤسسا الأخلاق على الدين وطورا مؤسسا الدين على الأخلاق من دون إدراك أن ذلك يقتضي الوحدة بين الفنين ومن ثم تجاوز التنوير العقلاني المزعوم بالمعنى العلماني:

فالترتيب المعرفي يجعل مكارم الأخلاق أساسا للعقد الديني مثلها مثل الواقعة التي تؤسس النظرية معرفيا.

لكن الترتيب الوجودي يقابل هذا الترتيب لكونه يجعل الدين أساسا لمكارم الأخلاق التي تؤسس القيمة عمليا.

إن الدين هو الذي يؤسس مكارم الأخلاق أعني الأخلاق غير النفعية لأن مسلماتها لا يكفي فيها أن تكون من جنس المسلمات الرياضية لأنها لا يكفي أن تكون مجرد فرضيات بل هي ينبغي أن ترقى إلى مستوى العقائد لصلتها بعقيدة تكريم بني آدم. وهذه المسألة من أهم المسائل لأنها تبين أمرين:

الأول وهو الأهم التقابل الجوهري بين المسيحية والإسلام في فهم منزلة الإنسان في الوجود، وخاصيات فطرته وما لأجله كرم ابن آدم.

فاعتبار الإنسان شريرا بالطبع واعتبار التاريخ صراعا بين الخير والشر لكأنه تراجيديا جاهلية لا يحكمها إلا التجريد المسيحي المقابل بين عالم المدرك العقلي الباطن والمدرك العقلي الظاهر التجريد الذي يحوج الإنسانية إلى الوساطة الكنسية، سواء أكانت ذات وجود عيني أم ذهني، هو ما ترفضه

نظرية الفطرة الإسلامية رفضا قاطعا. والخصائص الأخرى كلها في الدينين تفهم بهذه المقابلة الجوهرية.

الثاني هو الدليل القاطع على أن فلسفة كنط فكر ديني منافق يدعي أصحابه قابلية الأخلاق لأن تكون أساس ذاتها ومن ثم لتأسيس العلمانية من الكذب البين لأنها تعميم منافق للنظرة المسيحية الخالصة في شكل لاهوت مزيج من المعتقدات المسيحية والأفلاطونية المحدثة كما يتبين من كتابه في الدين في حدود العقل بمجرده(٥) الذي هو كتاب كلامي (لاهوتي) يعالج معركة الشر والخير بمنظور مسيحي خالص شواهده الكثيرة من الإنجيل ونموذجه الكنيسة المثالية والمسيح المثال وعقدته الخطيئة الموروثة.

إن التأسيس يكون من الأخلاق إلى الدين معرفيا أي إننا لا نستطيع معرفيا أن نصل إلى الحاجة إلى الدين إلا من منطلق الأخلاق، لكن التأسيس الوجودي هو عكسه تماما. ذلك أن الأخلاق من حيث هي حديث الضمير، إذا أردنا ألا تبقى مجرد مفعول نفسي تحتاج إلى أساس أمتن، فتكون العلاقة بين الأخلاق والدين من جنس العلاقة بين العالم والله في أدلة وجود الله، الأخلاق لا تؤسس نفسها مثلما أن العالم لا يفسر نفسه. حاجة العالم إلى الله هي حاجة الممكن إلى الضروري وحاجة الأخلاق إلى الدين من الطبيعة نفسها. وبذلك يتبين أن فكرة الوحدة بين الدين والأخلاق بدلالتها الثانية أعني رد الديني إلى الخلقي في الواجب، أعني الديني في ذاته وليس في صورته المؤسسة أعني عكس رد الخلقي إلى الديني في التعين المؤسسي من الثوابت القرآنية. وفي هذا المضمار يمكن

أن نجد اقترابا شديدا بين المثالية الألمانية في صورتها الكنطية بالرغم مما سيطرأ لاحقا عليها في المثالية الغالية في صورتها الهيغلية من تناقض تام مع الإسلام، من هنا أهمية التمييز بين مراحل المثالية الألمانية بل وبين مدارسها المتساوقة كذلك.

الفصل السادس والعشرون

الموازنة والتعليق على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

لعل خصومة وحدة الوجود ودورها المركزي في فلسفة الدين (تصور الله) وفي فلسفة التاريخ (دور الإنسان ومنزلته في الوجود) من أهم النقاط التي تجعل الموازنة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الحضارتين ذات وجاهة ودلالة. فأهم معركة لمؤسس فلسفة الدين في الإسلام (ابن تيمية) كانت مع الميتافيزيقا النظرية في تعيينها الصوفي والباطني القائلين بوحدة الوجود، وكذلك كانت أهم معركة لمؤسس فلسفة التاريخ في الإسلام (ابن خلدون) كانت مع الفلسفة العملية في التعيينين نفسيهما. ذلك أن هذه الخصومة التي حمي وطيسها في المثالية الألمانية من خلال الردود على سبينوزا تبين أن وحدة الوجود ليست صوفية فحسب، بل هي بالجوهر فلسفية وهي جوهر الإلهيات الميتافيزيقية. وجنيس ذلك عندنا مما لم يخف عن الغزالي كما هو بين من رده المواقف الباطنية إلى أسسها الفلسفية في كتابه فضائح الباطنية وفضائل المستضهرية. ومن المعلوم أن سبينوزا يمثل همزة وصل ممتازة بين الشرق والغرب لما في فكره من آثار واضحة للرشدية وللكلام الإسلامي بتوسط ابن ميمون وغيره من متكلمي

العصور الوسطى المسيحية واليهودية الذين كانوا شديدي التأثر بالفكر الإسلامي الفلسفي والكلامي سواء كانت صلتهم به له أو عليه.

والفكرة الأساسية في وجه الشبه هي فهم دلالة الوحدة العميقة للتصوف والكلام والفلسفة في مسألة وحدة الوجود عندنا وفي المثالية

الألمانية. إذا، فمن المهم أن يكون المشكل الذي انطلقت منه فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المثالية الألمانية متصلا وثيق الاتصال بمسألة وحدة الوجود (مفهوم الله)، وحرية الإنسان (مفهوم الإنسان)، أو بصورة أدق بما بين هذين التصورين من تناقض. فهذه الإشكالية نفسها هي المحرك الأساس في فلسفة ابن تيمية وابن خلدون: **من حيث علاقتها بفلسفة الدين** تعريفا لله وتحديدا لطبيعة أفعاله ولصلته بالعالم، **ومن حيث علاقتها بفلسفة التاريخ** تعريفا للإنسان وتحديدا لطبيعة أفعاله ولصلته بالعالم.

كما إن الإصلاح وما آل إليه من تصور المسيحية دينا متخلصا من سلطة الكهنوت يجعل الصلة بينها وبين الإسلام أمرا مؤكدا حتى وإن كان هيغل ينفي نجاح الثورة الإسلامية التي يراها ممثلة للمجرد ونجاح الإصلاح لتمثيله المعين من دون أن ينفي وحدة الهدف في الحالتين أعني تحقيق القيم الروحية والعقلية في التاريخ الفعلي للإنسانية. ولعل وجوه الشبه بين فلسفة ابن تيمية الدينية وفلسفة شلايرماخر مفيدة جدا وذلك على الأقل من الوجهين الآتيين:

السلبي أو النقد الذي يوجهانه للكلام والفلسفة.

والإيجابي أو الحلول التي يقدمانها لمسألة الدين وفلسفته.

لكن الهدف من الموازنة ليس مقارنة عمل أحد المفكرين المسلمين بغيره من المفكرين المسيحيين بل المقصود هو الموازنة بين المثالية الألمانية ككل وآخر مراحل الفكر العربي الإسلامي في عصره الأول عند ابن تيمية وابن خلدون. وفي هذا المضمار يمثل فهم طبيعة الشر وعلاقته بطبيعة الإنسان بما يعنيه من عدم الإيمان بالعفو القرآني الفرق الجوهري بين النظرة الإسلامية والنظرة المسيحية للحياة والوجود الصلة الواضحة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في كلتا الحضارتين. فهذا الفهم المتنافي مع المنظور القرآني هو في الحقيقة العبارة الإيجابية عما يسمى بالخطيئة الموروثة في الفكر المسيحي والتي لا وجود لها في الإسلام. وبالرغم من أن القرآن لا ينفي زلة آدم وحواء فإنه لا يعتبر ذلك خطيئة فضلا عن أن يعتبرها خطيئة موروثة بل هو يعلن أن الله قد عفا عنهما واجتباهما. ومن ثم فالحياة الدنيا ليست عقابا على الزلة، فضلا عن أن تكون لعنة بل هي امتحان لأمر متقدم على حدوث الزلة وشارط للاستخلاف.

وقبول الإنسان من حيث هو إنسان تحمل المسؤولية التي رفضتها السموات والجبال، وهي من ثم دليل على ثقة الله فيه من حيث هو أهل للاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. وبهذا المعنى فإن المقارنة لن تكون بين المفكرين فحسب، بل هي ستكون مناسبة للفصل في ما بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في صورتهما عند أهلهما، أعني في الصورة التي يعتبرها القرآن صورة محرفة من رسالتي موسى وعيسى. ذلك أن كل من له دراية عميقة بالفكر الغربي الحديث يعلم أنه يوجد ثابت عند كل فلاسفة الغرب المحدثين هو دوران فكرهم جميعا سواء كان معرفيا أو وجوديا

حول تأويلات متوالية للمسيحية مسكوت عنها أحيانا وصريحة في غالب الأحيان سواء بدأنا بمن يعتبرونه مؤسسا للفكر الفلسفي الحديث (ديكارت) أو بأكبر نقاده (لايبنتس) وكل من والاهما من بعد إلى آخرهم قصدت هايدغر. وهو ما يثبت القول إن الفلسفة قد أصبحت علم كلام عندهم جميعا حتى إن الإلهيات الفلسفية التي اعتبر الغزالي نقدها قاصم ظهر الميتافيزيقا هي عينها التي مثلت بأصلها (الأنطولوجيا العامة) وفروعها الثلاثة (الأنطولوجيات الخاصة الثلاث)، وما يترتب عليها في شروط العمل والتمييز بين القبلي المقبول والقبلي المرفوض من المعارف، أصبحت أهم مضمونات الفلسفة النقدية الكنطية.

لذلك فإنه بالوسع القول إن مشكل المشاكل في هذا الفصل يكمن في تعذر القيام بالموازنة مباشرة. ذلك أن فيلسوفينا لم يكن بوسعهما إبداع فلسفة دين ولا فلسفة تاريخ (وهي دائما مستوحاة من فلسفة الدين لأن هذه تحدد فعل الله والثانية فعل الإنسان والفعلان في صلة لا تنفك)، نقدية إبداعا مطلقا بل كل ما كان ممكنا لهما هو إبداع فهم لما جاء في القرآن الكريم بخصوص الموضوعين الديني والتاريخي بحيث إن نقدهما: لفلسفة وحدة الوجود الصوفية التي عممت تخريف الدين، وللإلهيات الفلسفية المؤسسة لها فعممت تسفيه العقل.

أعني المرضين اللذين أديا إلى توقف الإبداع النظري والعملي وآلا إلى الانحطاط والاستسلام للأقدار بتواكل وخذلان بدلا من التوكل والعزم. وهما عين المرضين اللذين يعتبرهما القرآن الكريم مصدر أفول الأمم وتهيئها للاستبدال. وبذلك فإن عمل الرجلين يكاد يكون مقصورا على

التذكير بأهم ما جاء في القرآن بخصوصهما. ومن ثم فإنه لا يمكن أن نتكلم في الموازنة بين فلسفة الدين التي تمثلها المدرسة النقدية العربية الإسلامية وفلسفة الدين التي تمثلها المدرسة النقدية الألمانية من دون الانطلاق من فهم كلتا الفلسفتين للمرجعيات التي تنطلقان منها والتي تمكن من فهم جوهر الإشكاليات المطروحة فيهما بالرغم من أن القصد هو الموازنة بين الفكرين وليس المقارنة بين الدينين اللذين هما مرجعيتيهما:

فالمدرسة النقدية العربية مرجعيتها نقد تحريفات فهم القرآن لإعادة فهم قيمه فهما يؤسس لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها.

والمدرسة النقدية الألمانية مرجعيتها نقد يصلح فهوم الكتاب المقدس لإعادة فهم قيمه فهما يطابق الإصلاح البروتستنتي.

فلا تكون الموازنة ممكنة إلا بفضل التذكير بفهم فيلسوفي لمنظور المرجعية التي ينطلقان منها في ردودهما على الإلهيات الفلسفية والتصوف الفلسفي، أعني ما بالإضافة إليه تعرف المثالية الألمانية كذلك لئلا يظن ظان أن الموقف النقدي وصلته بوضع المسألة الدينية والتاريخية أمر ناتج عن فلسفة الحداثة الغربية عند الاقتصار على أحداث الفكر وتاريخه في الحضارة الغربية عامة والحضارة الغربية التي ولت حركة الإصلاح الديني خاصة. فالحضارة العربية الإسلامية بهما بدأت؛ إذ إن الإسلام نفسه هو بالجوهر فكر نقدي وفي هاتين المسألتين الدينية والتاريخية بالذات. فالقرآن جوهره فلسفة دين وفلسفة تاريخ نقديتين ليس بما يقول فحسب، بل بما سعى الرسول إلى تحقيقه في التاريخ الفعلي؛ إذ جعل الدين فعلا سياسيا وتربويا يحقق في التاريخ الفعلي القيم القرآنية وجعله فعلا إصلاحيا يعتبر

التحريف كل التحريف في الفصل بين الدين من حيث هو اهتمام بالبعد الأخروي من حياة الإنسان والدين من حيث هو اهتمام بالبعد الدنيوي من حياة الإنسان ومن ثم فهو فعل تاريخي ذو صلة واعية بما بعد التاريخ. والنقد ينصب فيه على ما يسميه القرآن بالتحريف الذي طرأ خاصة على آخر تجربتين دينيتين كتابيتين، أعني على دين موسى ودين عيسى بالمقارنة مع الوحدانية الإبراهيمية المتوسطة بينهما والجامعة بين غايتي الدين كما تمثلتا في النوحية والآدمية:

فالنكوص عن الغاية الرسالة النوحية هو جوهر التحريف الذي طرأ على رسالة موسى كما يرمز إلى ذلك إنجاء نوح من كل زوجين اثنين، إنجاؤهم من ابتلاع رمز سلطان العوامل الطبيعية لهم (الطوفان) واقتصار الإنجاء على بني إسرائيل وإغراق من كان يمثل الغير.

والنكوص عن غاية الرسالة الآدمية هو جوهر التحريف الذي طرأ على رسالة عيسى، كما يرمز إلى ذلك اجتباء كل أبناء آدم والعفو عنهم ما يلغي عقدة الخطيئة الموروثة فيغني عن الحاجة نظرية المنجي والمضحي من أجل البشرية.

فيكون التحريف بهذا المعنى ذا أبعاد قابلة للوصف بالإضافة إلى مفهوم المرسل (تحريف مفهوم الله) ومفهوم الرسالة (تحريف مفهوم الرسالة) مفهوم الوحي (تحريف كلام الله) ومفهوم الدين (تحريف وجهي الدين: تحريف العقائد المتعلقة بالإيمان وتحريف الشرائع المتعلقة بالعمل الصالح) ومفهوم المرسل إليه (تحريف مفهوم الإنسان). ذلك أن نظرية المرسل ونظرية الرسالة ونظرية الوحي ونظرية الدين ونظرية المرسل إليه، ليست

نظريات منفصل بعضها عن بعض بل هي بوحدتها تمثل الظاهرة الدينية كلها وبؤرتها التي يمثلها مفهوم الوحي أي المفهوم الأوسط هو الذي يمكن أن يعتبر أصل كل تصور عن المفهومين المتقدمين عليه مدلولا ودالا (الله والرسالة) وأساس تعيين للمفهومين المتأخرين عنه (الدين والإنسان) بالعلاقة نفسها أعني دالا ومدلولا:

فالدين مدلول داله الإنسان، وبصورة أدق فالدال هو ما فطر عليه الإنسان من وعي بعلاقته بربه، علاقته التي هي فطرة الله التي فطر الناس عليها كما جاء في آيتي شهادة أبناء آدم على أنفسهم من سورة الأعراف: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣].

والله مدلول داله نص الرسالة، وبصورة أدق فداله هو قدرة الإنسان على تلقي الخطاب الإلهي مباشرة أعني الرسالة المكتوبة فيه والتي هي ما فطر عليه كما جاء في الآيتين سابقتي الذكر. وعند الغفلة والنسيان يأتي

التذكير بالرسالة الناطقة التي يتوسط فيها رسول ليس له إلا مهمة واحدة هي التبليغ التذكيري الذي يحفظ حرية المعتقد ولا يكره في الدين كما حدد القرآن ذلك في آيتي الغاشية: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢].

إن هذين المبدئين اللذين يمثلان لب المضمون العقدي في الرسالة الخاتمة، هما الدليلان القاطعان على صحة دعوى الإسلام بكونه الرسالة الكونية

والخاتمة أعني الموجهة إلى كل المكلفين:

فالدين فطرة ومن ثم فهو غني عن الإكراه فيه فيكون جوهر العبادة فعلا حرا لا معنى للإيمان من دونه ولا معنى للكفر كذلك، بحيث إن الإيمان بالله بالإكراه لا يحسب لصاحبه لفقدان شرط الحرية والكفر بالله بالإكراه لا يحسب على صاحبه لفقدان الشرط نفسه. فكلاهما يمثل الطاغوت الذي قدم الله الكفر به على الإيمان بالله [البقرة: ٢٥٦].

والرسالة تذكير بأمر مركوز في النفس الإنسانية وليست إعلاما بشيء جديد ذلك هو مضمون الوحي من حيث هو آصرة الترابط بين الدلالة الأولى بدالها ومدلولها (الله والرسالة)، والدلالة الثانية بدالها ومدلولها (الدين والإنسان)، وهذا الأمر المركوز هو المخاطب بكلمات الله بجنسيها: آيات الآفاق وآيات الأنفس.

هذان المبدآن يمثلان تعريفا أمينا لمفهوم الكتاب بإطلاق ومنه آخر تجلياته المعبر عن هذين المبدئين في شكل فكر نقدي لما يحرفهما في ما تقدم عن نزول القرآن من تاريخ الإنساني الروحي أو في ما يتلوه منه. ومن ثم فموضوعات القرآن هي هذه المفهومات وغايته هي إصلاح ما يعتبره طارئا على حقيقتها خلال تاريخ البشرية الروحي، وبهذه المفهومات يتعلق النقد القرآني أو إن صح التعبير التصحيح والإصلاح القرآنيين لما تقدم على الرسالة الخاتمة من الرسالات، فالمفهوم الأوسط والوسيط أعني نظرية الوحي أو «كلام الله» هو الذي يصل بين المفهومين المتقدمين عليه باعتبارهما مدلولا (الله) ودالا (الرسالة) وبين المفهومين المتأخرين بالاعتبار نفسه؛ إذ يكون الدين مدلولا والإنسان دالا فيصل بين الأمرين

بوجههما الدال والمدلول وصلا يمكن تحديده الواضح من فهم طبيعة المفهومات الأربعة الباقية.

فيكون مفهوم تجلي الحقيقة العام هو الطريق التي في متناول الإنسان من حيث هو إنسان ومن ثم فهي غنية عن طريق المعرفة النظرية التي هي صناعة لا تعم كل البشر، بل هي مقصورة على أصحاب صنعة معينة هي المعرفة النظرية. وهذا التجلي ضرب من المعرفة الجامعة بين النظري والعملي والعقلي والذوقي ضرب يختلف عن المعرفة ذات المنهج التحليلي المعتمد على الاستنباط المنطقي أعني التجلي Offenbarung أو الوحي الذي هو إدراك النظام في آيات الآفاق وفي آيات الأنفس.

وهذا هو المعنى المقصود بالحقيقة الدينية أو بأبعادها التي تشارك فيها الفلسفة بمجرد أن تدرك حدود الطريق المستثناة هنا فتضيف إلى العلم التحليلي الذي لا يمكن من النفاذ إليها العلم التأويلي الذي يحاول فهمها، كما تبين من التلاقي المتدرج بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية. وذلك هو المعنى الأساس الذي ترتب على علاجه نشأة الفلسفة النقدية عند النظر إليها من حيث هدفها الموجب لا من حيث فنيات بيانها لهذه العلاقة، فنياته السلبية الساعية إلى بيان حدود القدرات العقلية في المعرفة النظرية لتأسيس الاستعمال العملي للعقل. فتجلي هذه الحقيقة للبشر يكون بتوسط رسالة تتجسد في ممارسة تصبح أحداثا تاريخية تسعى إلى تحقيق شروط قيام جماعة ذات رؤية وجودية وقيمية عامة تجعلها رحم تكوين الفرد عقليا وخلقيا.

ومفهوم كلام الله هذا هو الذي بنينا عليه نظرية الآية فوق نظرية المقولة

لتكون أساس كل المسائل التي تجعل الاقتصار على المعرفة العقلية بالمعنى المردود إلى النظر ذي الاستنباط المنطقي إن لم يكن أدنى المعارف فهو أقلها إدراكا لأبعاد العلاقة بين التأويلي (إدراك النظام في آيات الأنفس) والتحليلي (إدراك النظام في آيات الآفاق) (١). وذلك هو

[حاشية] (١) ميزنا بين المعرفتين التأويلية والتحليلية بموضوعيهما من دون أن يعني ذلك أن كلتا المعرفتين لا تتعدى موضوعها إلى الموضوع الثاني. لكن معرفة آيات الأنفس يغلب عليها الوجه التأويلي بسبب كون المعلوم والعالم من الطبيعة نفسها ومعرفة آيات الآفاق يغلب عليها الوجه التحليلي لأن المعلوم غير العالم. لكن العالم يمكنه أن يعامل غيره بوصفها غيره فيصبح موضوع التأويلي قابلا للمعرفة التحليلية ومن ثم فاقدا لمميزه الجوهري ويمكن للمعلوم أن يعامل كأنه الذات فيصبح موضوع التحليلي قابلا للمعرفة التأويلية، ومن ثم فاقدا لمميزه الجوهري. ومعاملة كل شيء بوصفه موضوع تأويل هو الشعر المطلق. ومعاملة كل شيء بوصفه موضوع تحليل هو العلم =

أصل كل حركة فلسفية نقدية تكون ضربا ثانيا من التفلسف ضربا يحرر الإنسان من وجهي الدغمائية الموجب والسالب اللذين وصفنا. ولعل أفضل تقريب يوضح هذه النسبة بين المعرفة التأويلية التي موضوعها الوسميات(٢) لفهم ما يعتبر في الحضارة كلام الله أو ما يشغل موضع نظام العامل الخلقي تربية وسياسة في الأمة والمعرفة التحليلية التي موضوعها الطبيعيات لفهم ما يعتبر في الحضارة أفعال الله أو ما يشغل موضع نظام العالم الطبيعي المعرفة التي تسند إلى النظر المنطقي تمثله النسبة بين العبقرية في الفن والصنعة فيه:

فلا يمكن تصور الصنعة إلا تجويدا كميا للعبقرية التي هي طفرة كيفية في كل فن.

والتحريفات التي يتكلم عنها القرآن تتعلق إذا، بما حصل في كل الرسالات السابقة حول تدرج الإنسانية في الوعي بهذه المفاهيم وتحقيق ما أمكن لها تحقيقه منها مع ما يطرأ من تحريفات عليها في مستويي التصور (وهو تحريف العقائد) والممارسة (وهو تحريف الشرائع التي هي التعين الخلقي للعقائد). لكن أهم تحريف ركز عليه القرآن كان متعلقا بالرسالتين الأخيرتين المتقدمتين عليه في التاريخ الروحي للبشرية. والتحريف يتعلق بالمفهومين المواليين للوسيط علامة على تحريف المفهومين المتقدمين عليه. فتحريف مفهوم الإنسان دالا على مفهوم الدين علامة على تحريف الرسالة دالة على مفهوم الله: فلسفة المفهومين الأخيرين هي أصل كل فلسفة تاريخ نابعة حتما من فلسفة دين، وفلسفة المفهومين الأولين هي أصل كل فلسفة دين آيلة حتما إلى فلسفة تاريخ.

[حاشية] = المطلق، وشرط الأول اعتبار العالم كله كائنا حيا وحرا، وشرط الثاني اعتبار العالم كله كائنا جامدا ومضطرا، أما الجمع بين الأمرين معا فهو لا يكون إلا لكائن مطلق لا معنى للمقابلة عنده بين الحرية والضرورة لأنه العالم بكل شيء والفاعل له أعني الله. فعلمه (القدر) وعمله (القضاء) شيء واحد وهو ما يعبر عنه رمز اللوح المحفوظ الذي هو القضاء والقدر أو العلم والعمل السابقان على ما نشهده منهما في الطبيعة والتاريخ.

[حاشية] (٢) إن المقصود بالوسميات نظرية الرمز عامة بل هو النظرية التي تعتبر كل الفكر الإنساني نشاطا رمزيا لا يمكن أن نفصل فيه بين المعاني

العقلية وما بين حواملها الرمزية من علاقات بحيث إن الوجود كله يصبح رموزا أو آيات لما لا يمكن التعبير عنه إلا بنماذج رمزية تحاكي ما نتصوره بنية الشيء الذي نتكلم عنه. وقد اخترت كلمة وسم التي هي العلامة التي توضع على جسد الحيوان لتمييزه من غيره وتحديدا لنسبته إلى مالك معين. فتكون نظرية الرموز أو السيميوتكس قابلة للتسمية الاصطلاحية بالوسميات.

ومن ثم فكلام القرآن على تحريف فلسفة الدين وفلسفة التاريخ يتعلق بتحريف هذه المفهومات الأربعة (الله والرسالة والدين والإنسان) والوسيط بين زوجيها الأولين، وزوجيها الأخيرين، أعني الوحي. وقد وسع القرآن مفهوم الوحي من حيث هو عبارة عن الفطرة فلم يجعله مقصورا على الرسالات وعلى الرسل بل جعله ظاهرة كونية هي عين الإلهام الذي يهدي العقل والروح في الفهم والفعل. إنه عين الفطرة التي وصفنا والتي وظيفة الوحي الرسالة التذكير بها. والوحي التذكيري الذي للأنبياء لا يكون مفهوما من دون الوحي الفطري الذي لكل الكائنات عامة وللمكلف منها خاصة. ولأنه مشروط بها فإنه يفقد الحق في تجاوز الدعوة، لأنه مجرد تذكير إصلاحي لتحريف الفطرة لا غير سواء أكان التحريف مقصودا أم بسبب النسيان والغفلة. لذلك، فالدين من حيث هو مضمون الوحي التذكيري لا يكون بالجوهر إلا إصلاحا تربويا وسياسيا، هدفه بناء النظام الضابط لعلاقات البشر حول الرزق (شروط قيام الإنسان المادي)، والذوق (شروط قيام الإنسان الروحي) على تحديد المثل العليا (القيم المتعلقة بالحكم والتربية ومدد الحياة المادية أو حل مشكل غذاء البدن ومدد الحياة الروحية أو حل مشكل غذاء الروح)، بخطاب أهم أدواته ضرب الأمثال العليا

(تعينات القيم في التاريخ متجسدة في العمل بها)، وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة.

والوحي الرسالي الخاتم الذي هو تذكير بالوحي الشامل لكل الكائنات والبشر على وجه الخصوص هو إذا، الخطاب الموجه مباشرة إلى فطرة الكائنات ليجعلها تفعل الصواب المناسب لها بما لها من نور كامن في ذواتها. لذلك فهو قد أضفى على شكله الذي تفوق به على الرسالات الأخرى خاصيتين أخريين يخلو منهما مفهومه في الأديان الأخرى حتى يكون فن التبليغ(٣) فيه كونيا مثل مضمونه:

[حاشية] (٣) الإعجاز القرآني متعلق بفن التبليغ: كيف يمكن لنص بلغة معينة ليست لغة كل البشر أن يتضمن فن تبليغ متجاوز لحاجز التبليغ اللساني ليس بين الناطقين فحسب بل وكذلك بين كل الكائنات المكلفة سواء كانت بشرا أو غير بشر. تلك هي المعجزة القرآنية: إذا كان ما في القرآن غير قابل للترجمة إلى رموز كونية فإن دعواه الكونية تصبح موضع إشكال، فأي حدث درامي (أي يعرض للأفعال عرضا شعريا مسرحيا) يتحول إلى مثل يضرب للناس يعد رمزا ممثلا لما يراد قوله بصورة رمزية allegorisch وهو معنى الأمثال المضروبة في القرآن الكريم.

فهو أولا يعتمد على قوة الحجة العقلية لا على الإعجاز ومن ثم فهو يكتفي بالإقناع ولا يكره في الدين لعلمه بأن صدق الإيمان مشروط بالاختيار الحر.

وهو ثانيا يؤسس كونيته على كونية العلاقة بين الله وخلقه المكلفين بمعنيي الكونية التوزيعية والشاملة، فلكل أمة نبي رسول بلسانها لأن ذلك من شرط

العدل، ومضمون الرسالات المتوالي واحد من حيث العقائد حتى وإن تعددت الشرائع.

وهذان المبدآن يعنيان أن الدين الإسلامي هو الدين الأول في التاريخ الذي يؤمن بتعدد الأديان في الواقع بالرغم من إيمانه بوحدتها من حيث المبدأ، بل هو يجعل التعدد شرط التسابق في الخيرات حيث ينبغي أن يتنافس المتنافسون [المائدة: ٤٨]، ومن ثم فهو دين التسامح المطلق مع كل الأديان (وقد ذكر القرآن الكريم منها خمسة بالإضافة إلى الإيمان الإسلامي)، بل إن دولته مأمورة بأن تحمي الأديان الأخرى عقدا وشرعا مبدئيا وفعليا(٤). أما الرد على ذلك بما يجده بعضهم في تحريض القرآن على الجهاد والقتال من اعتراض(٥) ممكن على هذا القول فهو من جنس ويل للمصلين لأن الجهاد والقتال اللذين يحرض عليهما القرآن كلاهما جعل لحماية هذين المبدأين وما يترتب عليهما في العلاقات بين الجماعات والأفراد:

فأما العلة الأولى للجهاد والقتال فهي ناتجة عن المبدأ الأول أعني مبدأ حرية المعتقد والممارسة المشعرية والتي بحاجة إلى حماية ضد من لا يرد الحجة بالحجة، لكون الراد لا يؤمن بعدم الإكراه في الدين

[حاشية] (٤) وقد جاء في أسباب النزول أن الآية ٢٥٦ من البقرة نزلت بمناسبة سعي أحد الآباء المسلمين فرض الإسلام على بنيه الذين تمسحوا. فنهاه الله عن فرض دينه عليهم بقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي. فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾. ويكفي بمنزلة هذه الآية أنها الآية

التي تلي مباشرة بيت القصيد من القرآن كله أعني آية الكرسي.

[حاشية] (٥) من المعلوم أن هيغل يرد ذلك إلى نزعة التجريد، والحماس الذي يعتبره أصل الإرهاب فيقيسه على حماس الثوار الفرنسيين، وما ولده من إرهاب مشهور وهو يكرر ذلك في جل كتاباته التي يرد فيها ذكر الإسلام، كما في فلسفة التاريخ وخاصة في مقدمتها التي عنوانها العقل في التاريخ.

فيسعى إلى منعهما أو منع التبليغ. وذلك يقتضي حماية المؤمن بالحرية العقدية أن يحمي نفسه من المعتدين: وهذا هو المبرر الأول للجهاد والقتال: ﴿ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع...﴾ [الحج: ٤٠].

وأما العلة الثانية للجهاد فهي ناتجة عن المبدأ الثاني أعني كونية الرسالة ومن ثم كون البشر أمة واحدة حتى وإن تعددت الشرعات والمناهجات. فيكون على كل مؤمن واجب حماية المستضعفين في الأرض من العدوان عليهم، إما بصورة عامة أو لمنعهم من اختيار عقائدهم وشعائرهم. وذلك هو المبرر الثاني للجهاد والقتال.

أما المبرر الجامع لما يترتب على المبدئين مجتمعين فهو عندما يكون المعتدى عليه هو المسلم في عقيدته ومشاعره أو في وضعه المستضعف، فهو عندئذ يكون جهادا وقتالا دفاعيا وذلك هو يغلب على كلام القرآن عندما يتكلم عن الجهاد والقتال. والتحريف هو الذي يحول دون المؤمن والقيام بهذين الواجبين لكونه يجعل الدين فاقدا لبعده العملي الفعلي في التاريخ الإنساني من حيث هو محقق للقيم فيه تحقيقا فعليا وليس مقصورا

على الدعوة (كما يدعي المسيحي)(٦) أو على حماية شعب مختار (كما يدعي اليهودي)(٧) ذلك أن مفهوم الدين قد شوه في المثالية الألمانية بمعنيين: أحدهما يمثله التصور الهيغلي والثاني يمثله التصور الشلنغي. والأول إطلاق النظرة العبرانية للدين على عكس ما يظن من أن هيغل يحط من شأن التصور العبراني ليرفع من شأن التصور المسيحي لكأن

[حاشية] (٦) تحريف دين عيسى أذى إلى أن بدأ بنفي الكلية عن الرسالات مرسلا ومرسلا إليه إحياء للأول ثم تنازل قليلا بحكم التلاؤم مع الطابع الإمبراطوري للدولة التي كانت تظله، فجعل المرسل إليه قابلا لأن يكون من غير اليهود. ومن ثم فهو ينفي في اتجاهه الثاني أن يكون المنجي غير يهودي حل فيه الله الذي يضحي من أجل بني إسرائيل ثم صار رمزا للإنسانية بمفعول التحول الطارئ في الإمبراطورية الرومانية (الحواري بولس).

[حاشية] (٧) تحريف دين موسى أذى إلى أن ينفي في اتجاهه الأول الكلية عن الرسالات رسولا ومرسلا إليه، فيجعل الرب من ثم رب قبيلة هي قبيلة بني إسرائيل التي جعلت نفسها شعب الله المختار وليس رب الإنسان فضلا عن أن يكون رب كل الموجودات. ومن ثم فهو ينفي في اتجاهه الثاني أن يكون دور الدين إنجاء البشر جميعا بل هو يدعو أهله لإنجاء بني إسرائيل وحدهم لو بإغراق كل من عداهم. وهي، إذا، تحريف لدين نوح الذي أنجت رسالته من كل زوجين اثنين ولم تهتم بإنجاء قبيلته أو حتى أسرته.

الثاني ليس إطلاق الأول. والثاني إطلاق للنظرة المسيحية ومن ثم فهو

إطلاق للنظرة العبرانية لما بين التاريخ والأساطير من صلات وطيدة.

والدين ليس مجرد أسطرة لتاريخ أمة بعينها بمعنى التصور العبراني للدين - وهو تصور ليست المسيحية إلا إطلاقا له بحيث تعين الرب في أحد أبناء الشعب المختار - هو جوهر الخلاف بين الإسلام والأديان المنزلة الأخرى. فالدين ليس روح شعب ولا هو تاريخه أو تصوره الذاتي للتاريخ بل هو أمر آخر علينا بيان طبيعته لنفهم المنزلة الحقيقية لفكر بطلينا. رد الأديان إلى أرواح الشعوب وزعم أحد الشعوب ممثلا للغاية في تحقيق القيم الدينية الفعلي من أوهام من يرد المثال إلى الواقع فيوثن كل القيم ويصبح الدين ليس قوة رافعة إلى المثال فيكون العالم الروحي مقصورا على تراث البشرية الروحي أي ما يسميه هيغل بالروح الموضوعي. وبداهة الفساد في هذا الرأي تتبين بمجرد القياس مع من يعتبر العالم الموضوعي مقصورا على التراث العلمي للبشرية.

والدين ليس مجرد صورة أسطورية عن تاريخ البشرية ولا هو فكرة حتى وإن كنا لا نستطيع تصوره إلا بالتفكير الفلسفي والأسطرة المخيالية في صلته بالتاريخ البشري. وطبعا فالصورة والفكرة يمكن يرد إليهما الدين إذا حصر في صورة الإنسان عنه، صورته التي هي بالضرورة منتج إنساني مما يسميه هيغل روح الشعب الموضوعي، أعني بعبارة أكثر بساطة تراث أمة بعينها، وإن أصبح الآن في منظور شلنغ مردودا إلى أسطرة شعب لتاريخه فتكون كل الأديان أساطير الأولين حول وجودها التاريخي الذي لا يكون فيه للمتعاليات إلا الاستكمالات المخيالية لقدرات الإنسان إلى حد الوصول إلى الإنسان المتأله ورمزه المسيح.

لكن هذا الوهم المضاعف الناتج عن إطلاق النظرة العبرية عند هيغل (الدين هو روح الشعب الموضوعي في تاريخه وتراثه الفعليين)، والنظرة المسيحية عند شلنغ (الدين هو ذاك ولكن في المخيال اللاواعي لتكون الإنسانية خلال التاريخ)، لا يطابق النظرة القرآنية للدين كما يتبين من مجرد مقارنة تراث الفكر الديني بتراث الفكر العلمي، المقارنة التي تمكن من التمييز بين وجود الشيء في الأذهان ووجوده في الأعيان الذي لا يقبل الرد إليه حتى وإن كان غير قابل للعلم على ما هو عليه من حيث كيفه.

فلو افترضنا أحدا اعتقد أن العالم الطبيعي ليس شيئا آخر غير صورتنا وفكرتنا عنه فرده إلى تاريخ تكون المعرفة العلمية في واقعها الفعلي أو في أوهام أصحابها أفيكون مثل هذا الكلام سليما؟ إن العقد في وجود العالم المادي ووجود العالم الروحي، وجودهما في الأعيان من طبيعة واحدة: إنه عقد وإيمان بأن ما ندركه ليس قابلا للرد إلى مداركنا لأن مجرد تمييزنا بين الوساويس والحقائق مشروط بأن لا نحصر الوجود في الإدراك.

وعلى كل فنحن المسلمين نسلم من البداية بأن العالم الروحي الذي هو موضوع صورتنا وفكرتنا الدينيتين له قيام مستقل عنهما، قيام أكثر قيومية من قيام العالم الطبيعي بالقياس إلى صورتنا وفكرتنا عنه: وذلك هو المقصود بالإيمان بالغيب وهو شامل للعالمين الطبيعي والروحي؛ إذ كلاهما لا يعلمان على ما هما عليه إلا بعلم مطلق تتطابق فيه صورة المعلوم مع صورة الموجود. وهذا مقصور على الإيمان بوجود الله الذي يطابق علمه كل موجود. فكما نفترض وراء صورتنا عن العالم المادي قياما لهذا العالم

يجعله غير مقصور على تصورنا له فكذلك نفترض وراء صورتنا عن العالم الروحي قياما لهذا العالم غير مقصور على تصورنا له. لذلك فمن باب أولى ألا نرد هذا العالم إلى صورتنا وفكرتنا عنه إذا كان من البين أن ذاك العالم لا يرد إلى صورتنا وفكرتنا عنه.

والمهم في هذه النقطة ليس الرد على هيغل فهذا أمر ليس مهما بل هو الفصل البين بين الإسلام والدينين المنزلين الآخرين في شكلهما الذي يصفه القرآن بكونه محرفا. فنقد التحريف هو هذا الرد إلى الصورة والفكرة أي تحويل الدين إلى روح شعب حتى بفرضه كيانا موضوعيا ومن ثم إلى مجرد تراث أمة تتصور نفسها «مصطفاة» وشعبا مختارا حتى لو عمم ذلك وادعي أن كل شعب له روحه ومن ثم فهو شعب مختار خلال اعتقاده بذلك. والقرآن الكريم يميز بين الأديان الخاصة بأمة والدين الكوني بمعنييه الكامن في كل هذه الأديان والمستقل عنها باعتباره أصلها وخاتمها ومن ثم باعتبارها غير الصورة والفكرة عنه. فأسطورة شعب الله (المختار)، البديل من عباد الله، الشاملة لكل الموجودات حتى وإن فضل عليها الإنسان خليفة في الكون ليرعاه. فعبارة شعب الله بهذا الشرط الذي

وضعه كنط تعني أن غير هذا الشعب يمثل الشر الجذري ولم يعد خاصية إنسانية عامة، بحيث إن شعب الله يستثني نفسه من الوصمة التي وصم بها الإنسانية.

وبذلك تتبين العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. فكلتاهما تدور حول علاقة التاريخ بما بعده لكن الأولى يتجه نظرها مما بعد التاريخ إلى التاريخ. والثانية يتجه نظرها من التاريخ إلى ما بعد التاريخ. ومن هنا نفهم أهمية

التاريخ في الحضارات التي تتغلب عليها الثقافات الدينية وخاصة الكتابية منها ما جعل ابن خلدون يبدأ مقدمته، بعد الشروط الجغرافية والمناخية، بالشروط المتعلقة بأصل الثقافات الدينية بداية للتاريخ الإنساني من حيث هو تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني. لذلك فكل كلام ينسب نشأة فلسفة التاريخ إلى العصر الغربي الحديث من الظنون والآراء الزائفة التي تستند إلى المركزية الأوروبية. فيمكن أن نقبل بمثل هذه الدعوى لو تحددت بسياقها، فقيل مثلا: إن ذلك لم يحصل في أوروبا قبل العصر الحديث أو قبل بداية الفكر الغربي الحديث لكان الكلام مقبولا، لكن البحث في إشكالية التاريخ وإمكانية فهمه مسألة عادية في الفكر العربي الإسلامي، بل إن أول محاولات الضبط المنهجي في فكر المسلمين العلمي تعلقت بمعايير ضبط تاريخ السنة والسيرة النبوية إلى أن تم الانتقال من نقد الرواية إلى نقد المتن بفضل التقديم المتدرج للدراية على الرواية. لكن أهم حدث يمكن نسبته إلى نشأة فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي كما تعين في غاية هذه النشأة عند ابن خلدون حدث مضاعف الأبعاد والدلالات:

فهو أولا ينطلق من مبدأ يقول إن التاريخ لا يكون إلا كونيا، بحيث إن شرط التاريخ الخاص بأمة من الأمم لا يفهم إلا من حيث كونه جزءا من التاريخ الكوني. وهذه فكرة أساسية في الفكر الإسلامي وعند ابن خلدون بالخصوص. وتوجد صلة متينة بين مبدأ الحرية في النظرة الكنطية ومبدإ التكليف والاستخلاف في النظرة الخلدونية، ولعل الجامع هو مفهوم الرئاسة بالطبع منسوبة إلى الإنسان.

وهو ثانيا ينتهي إلى مبدأ يقول إن التاريخ يدرس وقائع العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل أبعادها ودلالاتها ولا يقتصر على تاريخ

الأسر المالكة. ولذلك فهو يكتشف مستويات التاريخ بحسب محورين أحدهما موضوعي والثاني زماني: فالتاريخ يصنف بحسب موضوعاته التي هي مقومات العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو يصنف بحسب طول المدد التي تحدد مقدار التغير الحاصل في تلك الموضوعات.

ولنختم هذا الفصل ببيان الفرق الجوهري بين المنطلقين في فلسفة التاريخ عند فيلسوفنا وعند من يناظره في فكر المثالية الألمانية علما بأن مناظرا واحدا لا يكون كفؤا للتعادل مع ابن خلدون. فلا بد من الموازنة بينه وبين كل من هيغل وشلنغ جمعيا للوجهين التكويني والتعليلي فضلا عن كون الوصل بفلسفة الدين له عنده دلالتا الوصل عندهما كليهما. والعلة في ذلك هي المرجعية الدينية لكلا الفريقين. والغريب أن ثراء التصور الخلدوني وفقر التصور الهيغلي لم يغيبا عن فكر ابن خلدون عند العودة بهما إلى أصلهما في المرجعيتين الدينيتين حيث بين ابن خلدون أن الوجه السياسي من الدين في المسيحية من أعراض تاريخ المسيحية في صلتها بالدول التي لا تنبع منها في حين أنه في الإسلام من المقومات الذاتية للدين(٨).

[حاشية] (٨) انظر في طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام وتميزه بها قياسا على الدينين الكتابيين الآخرين المقدمة الباب الثالث الفصل الثالث والثلاثون في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية والكوهن عند اليهود وخاصة هذه الفقرة: «والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو

كرها اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط فصار الدين فيها لا يعني شيء من سياسة الملك، وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم». ص ١٨١٠ لكن ذلك يطرح مشكلا عويصا ينبغي علاجه لفهم تاريخ الحضارتين. فكيف مرت فلسفة التاريخ عند المسيحي من نظرة تقول بمدينة السماء إلى نظرة تحقق مدينة الأرض وهو ما يصف به هيغل حركة الإصلاح التي قارنها بالإسلام واعتبرها ناجحة حاكما على الإسلام بالفشل. وكيف مرت فلسفة التاريخ عند المسلم من نظرة تقول باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها إلى تخليه عن ذلك وهو ما جعل هيغل يحكم بالفشل على التجربة الإسلامية في التاريخ ويؤولها بالنظرة التجريدية وإطلاق المساواة التي تتنافى مع تأسيس الدول البانية للحضارات؟ لماذا كانت قطيعة المسيحي مع نظرة الدين المسيحي للدنيا بداية النهوض الحضاري وقطيعة المسلم مع نظرة الدين الإسلامي للدنيا بداية الانحطاط الحضاري؟

والمهم أن نذكر في غاية هذا الفصل بأن تأسيس فلسفة التاريخ الخلدونية ذو وجهين يجمع بينهما المشترك بينه وبين الغزالي أولا، وبينه وبين ابن تيمية ثانيا، أعني ما سعى إليه الأشعري عندما عرض مذهبه بوصفه قطيعة مع الاعتزال وعودة إلى سلفية ابن حنبل، أعني الجمع بين الصورة العقلية

والمضمون التجريبي. وقد اقتضى المناخ الموجه الذي تكلمنا عنه أن يكون التأسيس كله وكأنه دحض لنظرية الباطنية الشيعية في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. والوجهان هما:

١ ـ إبستيمولوجي: جعل الفلسفة تاريخية شرط جعل التاريخ فلسفيا

التلازم بين فلسفة التاريخ وأرخنة الفلسفة عند ابن خلدون، سبق وأشرنا إلى هذا التلازم وإلى عدم الانتباه إليه في الدراسات الخلدونية التي ركزت على تأسيس علمي التاريخ والاجتماع ولم تر أن ذلك كان مشروطا بعملية ذات مدخلين: أولهما من الفلسفة إلى التاريخ وهو ما اهتمت به البحوث والثاني من التاريخ إلى الفلسفة وهو ما وقع إهماله بالرغم من أن الثاني هو شرط الأول حتما. فلا يمكن أن يكون التاريخ علما إذا لم يكن العلم تاريخيا. فالتاريخ علم الحدث العيني للعمران البشري والاجتماع الإنساني والثاني كلي وعيني والأول جزئي وعيني ولا يكون الوصل ممكنا بين العلمين ما لم يكن علم الكلي هو بدوره تاريخيا وتلك هي تاريخية الفلسفة.

٢ ـ أنطولوجي: بناء فلسفة التاريخ على فلسفة الدين وبصورة أدق على منزلة الإنسان في الكون وما يتصور الدين قد حدد له من مهام.

لم يكن التأسيس الخلدوني لفلسفة التاريخ بمعزل عن فلسفة الدين بل حله كان مبنيا على فهم لخطة القرآن الكريم في تربية الإنسانية وتوحيدها بمنطق التعارف معرفة ومعروفا. لم يكن حل ابن خلدون من جنس الحل الذي مال إليه ابن تيمية لعلاج مسألة أفعال العباد والحرية الإنسانية. فالله لا يجبر الإنسان على فعل شيء بمعنى أنه يرغمه بل هو يؤثر في دوافعه؛ إذ يحببه شيئا أو يكرهه إياه فيكون الإنسان بذلك حرا في فعله بحسب رغبته

(الإحالة الدقيقة في درء التعارض وفي المنهاج). وطبعا فهذا الحل قد لا يكون إلا تأخير فعل الجبر وجعله متقدما حتى على إنجاز الفعل؛ إذ إن التحبيب والإكراه من حيث هما ليسا نابعين من

الفاعل بل صادران عن التدخل المباشر لله جل وعلا يمكن أن يعتبرا إجبارا ليس في مستوى الفعل ذاته بل في دوافعه.

بحث ابن خلدون عن حل آخر خاصة والقرآن ينفي هذا الحل؛ إذ لا يمكن أن نحب شيئا وهو شر وأن نكره شيئا وهو خير إذا كان المؤثر في الدوافع غيرنا. ولما كان الله لا يمكن أن يحببنا شيئا وفيه شر لنا وأن يكرهنا شيئا وفيه خير لنا بات من الواجب البحث عن حل آخر. ولعل الحل الذي مال إليه ابن خلدون ترمز إليه قصة امتحان الإنسان الذي قبله الله جاعلا من الحياة الدنيا كلها مرحلة الفرز بين المؤمن وغير المؤمن بمقتضى فعلين هما:

- الاجتهاد في التمييز بين الخير والشر.
- والجهاد في تحقيق أولهما وتجنب ثانيهما.

فيكون بذلك خالق الخير والشر في ذاتهما قد خلق فرصتي الامتحان وخلق للإنسان القدرة على الاجتهاد التمييزي والجهاد التحقيقي من دون أن يكون الحساب والعقاب على النتائج بل على السعي نفسه والقصد منه. والكسب هو هذا الاجتهاد في التمييز والجهاد في التحقيق وكلاهما فعل حر لأن الله لم يخلق الأفعال ذاتها بل القدرة عليها بصنفيها ليكون الامتحان ممكنا. والقرآن يعتبر الإنسان قد قبل هذا الامتحان أو الأمانة بمحض إرادته وحريته فكان بذلك ظالما نفسه مثله مثل الشيطان في ظلم

نفسه؛ إذ طلب النذر إلى يوم الدين. فالأول طلب أن يؤدي دور البطل الخير والثاني طلب دور البطل الشرير في دراما الامتحان، فلبى طلبهما لتجري دراما التاريخ الإنساني كما يعرضها القرآن الكريم بصورة رمزية كونية لا تحتاج إلى لسان معين لتكون مفهومة بل هي تعتمد العرض المسرحي أو حتى السينمائي الحي.

خاتمة وجاهة الموازنة ودلالتها

لعل الوجاهة الفلسفية التي تبرر أهمية الموازنة بين الفلسفتين العربية والغربية في حقبتيهما المفصليتين، أعني ما يمكن أن نعتبره ذروتي الفلسفة النقدية في الفكر العربي وفي الفكر الغربي هي التي تستند إلى تحديد رهان الحقبتين، أعني مدار المسائل التي اعتبرت مصيرية لفكر الإنسان وحياته ورهانها. وإذ بينا في مقالات البحث وفصوله أن أهم مسائل الفلسفة النقدية في فكرنا تدور حول العلاقتين الأساسيتين التاليتين وثمراتهما العلاقتين اللتين علينا أن نبين في هذه المقالة كذلك أنهما العلاقتان الأساسيتان في المثالية الألمانية خاصة وفي الفلسفة الحديثة عامة:

أما العلاقة الأولى فتصل بين العلم والإيمان وتفصل بينهما نظريا ومن ثم فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة المعرفة وفلسفة الدين والفاصلة بينهما، وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديتين في النظر والعقد وخاصة في ذروتها عندنا أعني عند ابن تيمية.

وليست الإشكالية هي المشترك الوحيد بل حتى طرق علاجها وثمراتها فإنها

متماثلة لأنها اعتمدت على إعادة النظر في مناهج المعرفة العلمية لإدراك الحقيقة النظرية والعقدية بالبحث في ما يمكن أن نسميه بعلم العلوم النظرية أو ما بعد المنطق أي السيميولوجيا بديلا من الميتافيزيقا أساسا للنظر والعقد والمنطق أداة لهما وتأسيس ذلك رمزيا على منزلة الإنسان في الوجود التي تحددها فلسفة الدين. وآلت إعادة النظر هذه إلى

فلسفة دين تنويرية تهدف إلى جعل الفرد الإنساني سهم تحقيق القيم في التاريخ الفعلي من منطلق حريته الشارطة للإبداع النظري والعملي في الجماعة.

وأما العلاقة الثانية فتصل بين القانون (فقه الظاهر) والأخلاق (فقه الباطن) وتفصل بينهما عمليا ومن ثم فهي العلاقة الواصلة بين فلسفة العمل وفلسفة التاريخ والفاصلة بينهما. وهذا هو الجسر الأساس بين الفلسفتين النقديتين في العمل والشرعي وخاصة في ذروتهما عندنا أعني ابن خلدون.

وليست الإشكالية هي المشترك الوحيد بل حتى طرق علاجها، فإنها متماثلة لأنها اعتمدت إعادة النظر في مناهج المعرفة العلمية لإدراك الحقيقة العملية والشرعية بالبحث في ما يمكن أن نسميه بعلم العلوم العملية أو ما بعد التاريخ أي السوسيولوجيا بديلا من الميتافيزيقا أساسا للعمل والشرع والتاريخ أداة لهما وتأسيس ذلك رمزيا على منزلة الإنسان في الوجود التي تحددها فلسفة الدين. وآلت إعادة النظر هذه إلى فلسفة تاريخ تغييرية تهدف إلى إصلاح النظام السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي ونظرة جديدة للتاريخ بوصفه تحقيقا لخطة إلهية عمادها فعل الإنسان الحر.

وفي فلسفة الدين المؤسسة للمنظور المحدد لخصائص علاج هاتين

العلاقتين في الفلسفتين وفي فلسفة التاريخ الساعية لاستثمار هذا العلاج يكمن لب الموازنة لبيان المؤتلف والمختلف بين النظرتين. ويرجع ذلك كله إلى فهم كل فلسفة لمرجعيتها الدينية منظورا جذريا لتحديد منزلة الإنسان الوجودية ودوره في الكون:

فهي قرآنية عندنا وتتمثل في استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها، وكلاهما علل رمزيا بقدرة الإنسان على الترميز والتسمية وبحريته في قبول الأمانة التي عرضت عليه.

وهي إنجيلية عندهم وتتمثل في تأليه رمز الإنسان والمقابلة المطلقة بين الطبيعة والشريعة، وكلاهما علل رمزيا بقدرة الإنسان على الشر والكذب ومن ثم بالخطيئة الموروثة.

تلك هي أهم القرائن التي تؤكد وجاهة الموازنة وتبين أنها قابلة للحصر في فلسفتي الدين والتاريخ. فالموازنة في فلسفتي الدين والتاريخ مع بيان العلة الأساسية للموازنة أعني نقد الميتافيزيقا القديمة والوسيطة لاستبدالها برؤية أخرى للنظر والطبيعة وللعمل والشريعة كافية لفهم ما بين الفلسفتين من أواصر اتصال وانفصال تجعلنا نكتشف أن فكرنا قابل لأن يتلاءم مع الفكر الحديث، وأن يعد إلى الفكر ما بعد الحديث فيسهم في مستقبل الفكر الإنساني. وهكذا فالعامل المشترك الأساس الذي تأسست عليه موازنتنا في كلامنا عن الفكر العربي الإسلامي القابل للمقارنة المثمرة مع الفكر الغربي عامة والفكر الألماني خاصة هي المقوم الرئيس الذي يشترك فيه كلا الفكرين العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي طيلة القرون الوسطى والذي اكتملت شروطه عندما أصبح معدا لتباشير تجاوز المدرسيات التي وصفنا:

إنه العلاقة بين وجهي المدرسية النظريين أي الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية وبين وجهيها العمليين أي العمليات الظاهرية والعمليات الباطنية (الفقه والتصوف).

وتتميز هذه العلاقة بطغيان ما يختصم حوله الموقف الفلسفي والموقف الديني من مسائل أصبحت منذئذ مجال البحث الفلسفي المفضل في الفكر الحديث وما بعد الحديث. لذلك فالمقارنة أساسها هو ما تم من توحيد في الحالتين بين مسائل الكلام ومسائل الفلسفة أعني المسألتين الآتيتين:

فالعلاقة بين العلم والإيمان هي اللب المشترك بين إلهيات الفلسفة (أو الكلام العقلي) وإلهيات الدين (أو الكلام النقلي).

والعلاقة بين القانون (ضوابط الجوارح) والأخلاق (ضوابط القلوب) هي اللب المشترك بين معايير الفقه ومعايير التصوف.

ذلك أن الإلهيات غير النقلية والإلهيات غير الفلسفية كلتاهما لم يعد لها وجود بالفعل إلا من حيث هي موقف سلبي من نظيرتها التي تبدو ضديدا لها. وهذا الاكتمال حصل نظيره عندنا مباشرة بعد الرازي كما بين ذلك ابن خلدون في كلامه عن تاريخ علم الكلام. والشيء الذي مات ليس الفكر الديني بل هو الكلام الدفاعي عن المذاهب العقدية فسجل ابن خلدون وفاته. كما إن ما مات ليس الفكر الفلسفي بل هو الفلسفة

اللامبالية بقضايا العمل في التاريخ الفعلي والمقتصر كلامها العملي على المدائن الفاضلة، فسجلها ابن خلدون وفاتها. ولذلك فالوفاتان اللتان سجلهما ابن خلدون يمكن أن نعتبرهما **عودة صريحة إلى البحث العلمي في حقيقة الإيمان الديني والعلم الفلسفي وعودة صريحة إلى البحث العلمي في

حقيقة الأخلاق الدينية والقانون السياسي.**

والعودة الأولى تجمع بين الإيمان والعلم جمع وصل وفصل فتبين أنه لا يمكن الكلام في العلم من دون حسم علاقته بالإيمان. والعودة الثانية تجمع بين الأخلاق والقانون جمع وصل وفصل فتبين أنه لا يمكن الكلام في القانون من دون حسم علاقته بالأخلاق. والحسم في هاتين الإشكاليتين هو الأمر الذي نعتبره المميز الأساس للفكر الفلسفي والفكر الديني الحديثين؛ إذ يجمعان بين النظر والعقد في مستوى الفكر وبين العمل والشرع في مستوى التاريخ بمعنى هذه المفهومات التام.

ومن ثم فالموازنة كان مدارها في مستواها النظري والعقدي فلسفة الدين وصلتها بنقد النظر والعقد علمي غاية وبنقد المنطق وما بعده علمي أداة. فأداة النظر والعقد هي المنطق والكلام في الأساس الميتافيزيقي للتحليلات الأواخر وفي المنطق المتعالي (ابن تيمية ونصه الشهير حول صنفي المنطق). أساس النظر والعقد: ما بعد المنطق أو السيميولوجيا.

كما إن مدار الموازنة هو فلسفة التاريخ وصلتها بنقد العمل والشرع علمي غاية وبنقد التاريخ وما بعده علمي أداة. فأداة العمل والشرع هي التاريخ والكلام في الأساس الميتاتاريخي للتأويلات الأواخر وفي التاريخ المتعالي (ابن خلدون ونصه الشهير حول صنفي التاريخ). أساس العمل والشرع: ما بعد التاريخ أو السوسيولوجيا، فتكون حصيلة الإشكالات من منظور فلسفتي الدين والتاريخ كما تحددتا في ذروة المدرسة النقدية العربية الإسلامية قابلة للصوغ على النحو الآتي، فـ«استخلاف الإنسان في الأرض» مفهوم يحدد طبيعة العلاقة بين الدين وصورة العمران (أي معايير الحكم والتربية)،

وذلك هو لب فلسفة الدين. و«استعمار الإنسان في الأرض» مفهوم يحدد طبيعة العلاقة بين الدين ومادة العمران (أي معايير الاقتصاد والثقافة)، وذلك هو لب فلسفة التاريخ:

أما طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ فهي في مستواها

الرمزي عين الموضوع الذي يمكن أن نعتبره موضوع نظرية السيميولوجيا.

وأما طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في مستواها الفعلي فهي الموضوع عينه الذي يمكن أن نعتبره موضوع نظرية السوسيولوجيا.

وذانك هما الاكتشافان الهامان اللذان توصلت إليهما المدرسة النقدية العربية في ذروتها ممثلة بابن تيمية وابن خلدون ومدار فكر المثالية الألمانية كله كذلك:

ذلك أن استخلاف الإنسان في الأرض غير قابل للتحقيق من دون التحرر مما شاب النقل من تخريف (تأسيس الوسميات=السيميولوجيا وفلسفة الدين)، ويتعلق بصورة العمران وطبيعة صلتها بمادته.

واستعمار الإنسان في الأرض ممتنع من دون التحرر مما شاب العقل من تسفيه (تأسيس الاجتماعيات=السوسيولوجيا وفلسفة التاريخ)، ويتعلق بمادة العمران وطبيعة صلتها بصورته.

وتحرير النقل العقدي من التخريف وتحرير العقل النظري من التسفيه هي حركة التنوير الديني عينها في لحظة الذروة عند أصحاب الفكر النقدي العربي، وذانك هما أهم مطالب ابن تيمية في سعيه لإصلاح فلسفة النظر والعقد مدخلا لإصلاح فلسفة العمل والشرع، وتلك هي معركته مع

الإلهيات الكلامية والفلسفية ومع الفقه والتصوف. وبناء نظرية في التربية وفي السياسة على هذا الفكر التنويري الديني هي أهم مطالب ابن خلدون في سعيه لإصلاح العمل والشرع. فتحرير العقل العملي من التسفية والنقل الشرعي من التخريف ذانك هما أهم مطالب ابن خلدون في سعيه لإصلاح فلسفة العمل والشرع مدخلا لإصلاح فلسفة النظر والعقد عن طريق الحرية التربوية والسياسية (ثورته على علامتي الفساد والاستبداد يمثلهما الكلام في الظلم والجاه الذي هو ظلم خفي لكونه الحصول على الثروة من دون عمل).

فيكون كلا الرجلين جامعا بين وجهي الأزمة جمعا علامته تتمثل في كون عملهما العلمي والنقدي يكاد يكون ضربا جديدا من التفسير بمعنى قراءة آيات الآفاق والأنفس لبيان أن القرآن حقا ضرب يؤسس لتنوير ديني

نظري وعملي، لا يقف عند الدعوة والإرشاد بل يقدم برنامج إصلاح لهذه المؤسسات شكلا ومضمونا كما هو بين من المقدمة خاصة؛ إذ إن التطبيق تمثل في الثورة على تسفيه العقل وتخريف النقل ومن في وضع نظرية في التربية والسياسة تحرر الإنسان من الفساد والاستبداد. وفضل هذا التحديد الجامع والمانع لهموم الفكر في المدرستين النقديتين هو قابليته للانطباق على تاريخ الخيارات الوجودية وفلسفتها في فكر أهم رموز المثالية الألمانية، انطباقه على فيلسوفينا فيكون بذلك مساعدا على فهم دلالة الموازنة التي تأخذ بعين الاعتبار مفارقات الفكر الحديث وما بعده.

والعلاج الكنطي يمثل بداية مفارقات الفلسفة الحديثة وما بعدها كلتيهما وغايتها، بل إن مفارقات فلسفته النقدية هي رحم ما له وما عليه من

المواقف الفلسفية. لكن حاله الذي آل إلى الفصل التام بين النظر والعمل أصبح مصدر فصام لا يمكن للفكر أن يرضى به لأنه ينتهي في الغاية بخلاف القصد إلى جعل العلم بلا إيمان، ومقصورا على الضرورة الطبيعية وجعل الإيمان بلا علم ومقصورا على الحرية الوجودية وجعل القانون بلا أخلاق ومقصورا على القواعد الإجرائية وجعل الأخلاق بلا قانون ومقصورة على وخزات الضمير.

والمثالية الألمانية لم تبدأ إلا في محاولات من تلاه من الفلاسفة للخروج من هذه المآزق (راينهولد وفشته وشلنغ وهيغل وهلدرلن). إنها محاولات الخروج من هذا الخيار الفصامي ومنها تولدت كل مضاعفاته التي كانت كامنة فيه. ذلك أن محاولات التوحيد بين مصدري المعرفة الكنطيين لم يفلح فيها فشته آلت إلى فشل نظرية العلم بالرغم من تعدد صيغها ومحاولات الحل في الجدل الشلنغي والجدل الهيغلي لم يفلحا لأنهما أعادا الميتافيزيقا القديمة بل ميتافيزيقا أكثر منها انغلاقا وجمودا. من هنا كان نقد شوبنهاور وماركس شبه مخرج أدى إلى إطلاق عيوب، حلها إما بالهروب إلى نيرفانا البوذية أو إلى ثورية الشيوعية. وفي كل الحالات تعذر الخروج من الفصام الكنطي من دون اختزالية تلغي الإشكال من أصله أعني صلة النظر بالعقد وصلة العمل بالشرع.

ولهذه العلة لا يزال المشكل مراوحا مكانه إلى حد الآن في الفكر الإنساني كله ما يجعل استئناف التفكير فيه من منطلق الفكر العربي

الإسلامي قابلا لأن يفتح آفاقا جديدة. فكل المحاولات التي ولت النقد الكنطي والمثالية الألمانية كان مآلها ـ بإثباتها أو بنفيها ـ إلى الفاشيات التي

عرفها تاريخ البشرية الحديث يمينية كانت أو يسارية وهو ما لا يختلف عما عرفه التاريخ عندنا من إرهاب وفاشية باطنية أو خمول انحطاط ولا زلنا نعاني من الأمرين. وهكذا يتبين أن الغاية من هذا العمل لم تكن مجرد استعراض لتاريخ فكرين متوازيين بل هي كانت موازنة تهدف إلى تحقيق الأمرين الآتيين: ١ ـ فهم منزلة الفلسفة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني ومن ثم تحديد منطق التكوينية التاريخية التي أنتجت هذه الفلسفة، ٢ ـ تحديد شروط الاستئناف الفاعل في مجالي شرطي الاجتهاد والجهاد الأصغرين (١) والأكبرين (٢).

ذلك أن قصدنا هو تأسيس النهوض الأصيل، وأصل الأصول في كل نهوض أصيل هو التحرر الرمزي الشارط للتحرر الفعلي، وبهما يمكن لشروط الإبداع المستقل كلها أن تتحقق شروطه التي تضمن الندية بين الأمم التي أبدعت آفاق الإنسانية خلال حقب تاريخها العقلي والروحي ومنها أمتنا، ومن ثم فلا بد من أمرين يتعلقان بالتحرر السيميولوجي والسوسيولوجي:

فأما الأمر المتعلق بالتحرر السيميولوجي فشرطه بيان أهمية العامل الرمزي في صعود الأمم (حركة التنوير التي شرع فيها ابن تيمية وابن

[حاشية] (١) شرطا الاجتهاد والجهاد الأصغرين: ١-فالاجتهاد الأصغر هو فقه المعاملات، وشرطه العلم بالموضوع الذي بمناسبته تقع الأفعال التي هو علم أحكامها. فيكون فقه المعاملات مشروطا بالعلوم الطبيعية موضوعا لمعرفة ما يتنافس عليه الناس وقوانينه وما يتعاونون عليه وقوانينه وبالعلوم الإنسانية لفهم التنافس والتعاون الإنسانيين. ٢-والجهاد الأصغر هو جهاد

الفتن الداخلية وجهاد الرد على العدوان في مجال حماية حرية العبادة ومجال حماية المستضعفين وشرطه شرط الاجتهاد الأصغر نفسه.

[حاشية] (٢) شرطا الاجتهاد والجهاد الأكبرين: ١-فالاجتهاد الأكبر هو فقه العبادات وشرطه العلم بالموضوع الذي تقع الأفعال التي هو علم أحكامها كذلك. فيكون فقه العبادات مشروطا بكل الإنسانية التي تمكن من معرفة الإنسان كما يتجلى في الاجتهاد الأصغر وما يحتاج إليه من علوم مع وصل ذلك كله بأصل الأصول أعني الإلهيات النقلية وخاصة علم المصدرين القرآن والسنة حتى تكون العبادة تقوى واستقامة إيجابا وتجنبا لوهم الكشف والحلول سلبا. ٢-والجهاد الأكبر هو مجاهدة النفس ومن ثم فهو العمل بشروط التقوى والاستقامة وجعل البحث العلمي في كل المجالات التي وصفنا رأس العبادة.

خلدون) وفي سقوطها (تسفيه العقل وتخريف النقل بواسطة التحريف الرمزي لتفسير القرآن والوجود).

ومن ثم فالسيميولوجيا تمثل أداة التحرر عامة وشرط استعمالها التحرر من بديل أسماها أعني اللغة القومية، بديلها الأجنبي المهيمن ما أمكن لنا ذلك ومن ثمراتها تحرير الفكر من المدلول والدال معا في مصنفاتنا فنستغني عن اللغات الأجنبية في التعبير عن أفكارنا من دون الاستغناء عنها في التواصل مع أصحابها، وعن الحرف اللاتيني في كتابة كل شيء بما في ذلك الأسماء والمصطلحات الأجنبية. وينبغي أن تتحقق كفاية النظام الرمزي الخاص بالأمة وبصرف النظر عن النسبة إلى الغير. والحل علمي ويتمثل في الكتابة الصوتية التي لا بد منها بالنسبة إلى الأبجدية العربية حتى تصبح

قادرة على كتابة أي كلام بأي نطق ممكن أو على الأقل بنطق اللغات الفلسفية المعروفة أعني بالإضافة إلى العربية اليونانية واللاتينية ولغات أوروبا الحديثة.

وأما الأمر المتعلق بالتحرر السوسيولوجي فشرطه بيان أهمية الموقف الوجودي المستقل في صعود الأمم (الغالب الذي يجعل غيره تابعا لسلم قيمه) وفي سقوطها (المغلوب الذي يجعل غيره مثاله الأعلى سواء أكان هذا الغير ماضيه أم ماضي غيره).

وليس يمكن لهذا الموقف الواثق بالنفس أن يتحقق في أمة فقدت معاني الإنسانية بسبب ما عانت من نظاميها التربوي والسياسي التعسفيين، فكان السعي إلى التنوير الديني بتحرير العقل من التسفيه والنقل من التخريف هدف الفيلسوفين لكن أحدهما لم يكد يتجاوز الإعلان عن النوايا في حين أن الثاني حقق أول محاولة في التاريخ لبناء علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، من أجل فهم آليات الاستبداد والفساد ومن ثم لتحقيق شروط تحقيق استعمار الإنسان في الأرض وشروط استخلافه فيها.

وهكذا فقد تبين من القرائن التي جمعناها خلال تحليلنا لتكوينية الفلسفة العربية النقدية ولما هو مشترك بينها وبين المثالية الألمانية أن كون الموازنة ذات وجاهة أمر لا ريب فيه. ففي تحليلنا لما حدث خلال مراحل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من البداية إلى الغاية فإلى النقد وإلى الترميم وإلى إعادة النقد تبين أن النقد في غايته كان تجاوزا لترميم

الميتافيزيقا في رابوع الفكر الذي ساد خلال القرن السادس-الثاني عشر،

وظل سائدا إلى الآن بالرغم من النقد الجذري التيمي الخلدوني. وتبين في تحليلنا لما عرضه مصنف المثالية الألمانية حول مراحل الفكر الألماني المسيحي من البداية إلى الغاية أن النقد متقدم على ترميم رباعي هو بدوره (رابوع غاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر) وخال من دراسة نقد هذا النكوص بوجهيه التاريخي الاجتماعي (نقد ماركس) والروحي الديني (نقد شوبنهاور كيركيغارد) إلى أن انتهى إلى نقد نيتشه. ويقتضي هذا التوصيف أن نبدي ملاحظات موضوعية مهمة:

أولاها تشير إلى أننا نجد في المثالية الألمانية شبه عودة إلى العصر اليوناني المتأخر (الأفلاطونية المحدثة)(٣) عودة تساعد كثيرا في الكلام عن مقارنة ممكنة مع فكر ابن تيمية وابن خلدون وبصورة خاصة مع فكر من يرد عليهم هذين الرجلين لأنهما ينقدان الأفلاطونية المحدثة ولا يستندان إليها مثل المثالية الألمانية.

والثانية تشير إلى أن كل أنساق الفلسفة الغربية تعود إلى أصل واحد هو قيس الله على الإنسان وإسقاط صورة الإنسان عليه، أعني جوهر المسيحية. فالأصل هو القول إن الله حل في المسيح ثم يعكسون فيسقطون صورة المسيح عليه، أعني صورتهم عن الإنسان في عصر من عصور فكرهم. ولعل أجلى صورة عن ذلك فلسفة شلنغ الطبيعية والدينية والتاريخية.

والثالثة تشير إلى أن القول الفلسفي كاد يتحول إلى شطح صوفي خالص كالحال عند شلنغ وهلدرلن وكل المدرسة الرومانسية الأولى مع شبه تخل تام عن الأساليب الفلسفية التقليدية وتعويضها بالكتابة الشذرية والأمثولية كما حدث في الكتابة الصوفية والفلسفية الإشراقية. لكنه شطح قابل للفهم

لكونه صيغ بالمصطلح الفلسفي.

ولما كانت غاية هذا البحث في تأسيس العلوم الغاية أو الفنون

[حاشية] (٣) انظر لمزيد الاطلاع على علاقة المثالية الألمانية بالأفلاطونية المحدثة رأي دلتهاي في كتابه: Die Jugendgeschichte Hegels und Deutschen des Geschichte zur Abhandlungen andere Idealismus, IV. Band und Leipzig Berlin. 1921

الخمسة ليست نظرية فحسب بل هي تهدف إلى تحقيق شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها، وكانت من ثم غاية البحث عملية بالجوهر، فإن غاية الموازنة ينبغي أن تكون كذلك عملية، أعني أن الموازنة ينبغي أن تتم بين الثمرات حيث نلاحظ أن الثورة الفلسفية عند الألمان تلتها ثورة حضارية فعلية جعلت ألمانيا رئيسة في جل ميادين الفلسفة. لكن ما نطلق عليه اسم الثورة الفلسفية العربية لم تحل دون تواصل الانحطاط الحضاري الذي لا زلنا نعاني من رواسبه:

فهل اعتبار ابن تيمية مؤسسا لفلسفة الدين وما يترتب عليها في تأسيس الفنون الخمسة، أي نظرية علم التفسير ونظرية علم التجربة الوجدانية ونظرية علم التجربة الحسية ونظرية أحكام الشرائع ونظرية أحكام العقائد من منطلق إعادة النظر في نظرية النظر، مثلت بداية وعي بعلل الانحطاط فأسست لحركة تنوير أم هي ضاعفت علل الانحطاط؟

وهل اعتبار ابن خلدون أسس فلسفة التاريخ وما يترتب عليها في تأسيس العلوم الغايات الخمسة هو بيان التخلص النهائي من المدرسيات التي قتلت هذه الفنون الخمسة فجعلتها اجترار كلام بدلا من أن تكون فعلا عمليا

وشرعيا مشروطا بالعلم والعقد مثلت بداية وعي بعلل الانحطاط أم هي ضاعفتها؟

إن الأمر الثابت هو أن هاتين الثورتين لم تثمرا في تاريخنا الفعلي أي تغيير إيجابي يمكن الموازنة بينه وبين ما أثمرته المثالية الألمانية. وحتى لا أطيل البحث في التعليل سأكتفي بعلة بينة للجميع هي ما طرأ على صورة العمران، أعني المنظومة السياسية والمنظومة التربوية، من خلل جعل إحدى وظيفتي التربية (العقد) تطغى على وظيفتها الأخرى (النظر) وجعل إحدى وظيفتي السياسة (القانون) تطغى على وظيفتها الأخرى (الأخلاق). فآل ذلك إلى إفساد مادة العمران، فأصبح الاقتصاد حربا على الموجود بدل إبداع المفقود وأصبحت الثقافة هروبا من الوجود بدلا من السكن فيه.

وبذلك فاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها أصبحا ممتنعين بأسبابهما، فكان جمود المحيط الرمزي (علة سيميولوجية) علة موت المحيط الفعلي (علة سوسيولوجية). من ذلك أن وظيفة علم الطبيعة المشروط في استعمار الأرض تضاءلت إلى ما يقرب من الصفر أمام وظيفة

علم الشريعة المشروط في الاستخلاف فيها لكأن هذه الوظيفة ممكنة من دون تلك فيكون الاستخلاف وهميا ما لم يكن شريعة لاستعمار الإنسان في الأرض. لم يبق إلا الكلام عن وهم «كنتم خير أمة»، ولما كان استعمار الإنسان في الأرض من شروط الحياة فإنه حصر في حدوده الدنيا واقتصر على الوظيفة النفعية المباشرة التي تكون عادة في غنى عن الوظيفة النظرية الذاهبة إلى غاية المعرفة. وبذلك أصبحت مؤسسات التربية مؤسسات لا تطلب المعرفة وتعلمها للإنسان بل هي تطلب السلطان عليه

وتدجينه بمعرفة وهمية لما ينفي القرآن صراحة قابليتة للمعرفة: علم الغيب بالتأويل المذموم في القرآن الكريم (الآية السابعة من آل عمران).

ومن المفيد أن نشير إلى أن الجامعات الإسلامية الحالية ليست في أحسن حال بالمقارنة مع جامعاتنا خلال عصور الانحطاط. إنها ليست متخلفة بالقياس على الجامعات الغربية فحسب بل هي متخلفة حتى بالقياس إلى الجامعات الإسلامية في عصور الانحطاط في صنفي العلوم العقلية والنقلية. فجامعة الزيتونة وجامعة الأزهر في بدايات عهد الاستعمار كانتا على الأقل تعتمدان على علماء لهم بحق جدارة حمل هذا الاسم في مجالات اختصاصهم حتى وإن كانت هذه المجالات منحصرة في تاريخ علوم ماتت ولم يبق لها أدنى صلة بما هي علوم له، ومن ثم فعلة هذا التخلف ليست معرفية فحسب بحيث يمكن أن ننسبها إلى تقصير العلماء وحدهم بل هي خلقية وينبغي أن تنسب إلى الأمة كلها، فقد صارت الجامعات الإسلامية مؤسسات تعمل في فراغ، والمعلوم أن كل المؤسسات الجامعية في العالم تؤدي وظيفتين:

الأولى هي طلب الحقيقة العلمية لذاتها نظرا علميا وعقدا روحيا.

والثانية هي طلبها من أجل الوظائف العمرانية التي لا تقوم من دونها، وإذا كانت الوظيفة الأولى هي التي تغذي الوظيفة الثانية بالأدوات والحلول فإن الوظيفة الثانية هي التي تمد الوظيفة الأولى بالغايات والدوافع، لكن المؤسسات الجامعية الإسلامية فقدت الوظيفة الثانية التي آلت جميعها إلى الجامعات الحديثة ولم يبق لها منها إلا الشبائه التي تتنكر فيها محاولات الزعم بأن بعض الدول العربية والإسلامية تعمل بالشريعة وتفهم دلالات

علوم الإسلام القرآنية والسنية. وطبعا، فلما كانت

الغايات والدوافع شبائه فإنه لا يمكن لثمراتها أن تكون من طبيعة مخالفة. فلا تنجب الشبائة إلا شبائه الشبائه أعني اللقائط. ذلك أنه من دون أسئلة جذرية لا يمكن للأمم أن تبدع، لا يمكن لها إلا أن تتبع. فالسؤال الجذري بات كفرا في عهد الجاهلية ببعدي الجهل المضاد للعلم والمضاد للحلم، لذلك فإن التحريف ببعديه المادي والروحي هو السائد على أمة الإسلام بالرغم من دينها الذي يدعوها للثورة الدائمة على البائد من العوائد: التحريف المادي زيادة في السنة أو إنقاصا والتحريف المعنوي تأويلا للقرآن أو تشويها.

وهكذا فلب الموازنة هو فلسفة الدين وما بعدها وفلسفة التاريخ وما بعدها، مع ما ترتب على النقد من إصلاحات في سبل استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها. وهي تتعلق خاصة بدواعي النقد الفلسفية التي تعود إلى صلة الفلسفتين وما بعديهما بما يسمى إلهيات وما بعد طبيعة لأن هذه الدواعي تفصح عما حدد المناخ الذي وجه الفكر هذه الوجهة. ولما كانت الموازنة تهدف خاصة إلى دراسة دور المدرسة النقدية العربية في أوجها بالمقارنة مع المدرسة النقدية الألمانية في أوجها، كان إصلاح الفلسفة النظرية (ابن تيمية) وإصلاح الفلسفة العملية (ابن خلدون) من أهم أغراض الموازنة. لذلك لن يتبع التعليق على كتاب **المثالية الألمانية** ترتيب مسائله كما وردت فيه إلا في حدود التعليق السريع على الفصل الأول الذي يلخص فيه محرر الكتاب الأستاذ كولر مسائل الكتاب الذي ترجمناه كلها أعني إحدى عشرة مسألة(٤) بل موازنتنا تعلقت ببعدين

أولهما يهتم بالمسائل المعروضة في المتن من النواحي الآتية(٥):

[حاشية] (٤) لن نبقي عليها كما هي إلا بعد أن ندرجها في منظومة العلوم النظرية والعملية كما تنتظم بحسب الإحصاء المناسب للمنظور الذي حددته فلسفة تاريخ الفلسفة والعلوم التي نستقريها من تاريخ فكر المسلمين باعتباره أقرب لما يمثل الكلي والكوني مما يسود في الفلسفة، كما تحددت في المثالية الألمانية التي هي أفلاطونية محدثة جرمانية بالمعنى الذي حددنا به الأفلاطونيات المحدثة الثلاث المتقدمة عليها في كتاب **إصلاح العقل**.

[حاشية] (٥) ولا يمكن للشرط الأول أن يكفي، فتاريخ الفكر الإسلامي يمكن أن يعلل عدم حصره في حدوده، لكن ذلك لا يكفي لجعله ذا صلة بفكر المثالية الألمانية. لذلك فلا بد من تاريخ للفكر الغربي يبين الوصلات الرابطة بين التاريخين. ومن البداية يمكن القول إن من شروط المثالية الألمانية حصول الشرط الأول أي التوحيد بين إشكاليات الكلام وإشكاليات الفلسفة في ما يتعلق بمدى =

١ ـ من حيث تاريخ المسائل المعالجة لبيان التداخل بين الكلام والفلسفة، كم تم منه خلال الحقب المتوالية في تاريخ الفكر، الفكرين الفلسفي والديني، كما بين ذلك ابن خلدون في كلامه عن علم الكلام الإسلامي (٦).

٢ ـ ومن حيث تاريخ أساليب الكتابة لبيان التداخل بين أسلوب الفلسفة وأسلوب الكلام كيف تم ما صحبه من تداخل المناهج المستعملة في مستوى أدوات الفلسفة وأدوات الكلام كيف تم مزجا بين التحليلي

والتأويلي منها.

٣ ـ وما أدى إليه هذا التداخل والتزاحم بين نوعي الإلهيات من ثمرات للعلاج في تلك المسائل وكيف أصبحت مستعصيات الكلام هي عينها حدود القول الفلسفي واكتشاف الفاصل الكيفي بين الطبيعي والإنساني من العلوم أو بين التحليل والتأويل.

٤ ـ وتدل عليه هذه الثمرات من أصل كامن في مسائل تاريخ الخيارات الوجودية للحضارات الخيارات التي جعلت ذلك ممكنا أو التي يعد ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها، وهو ما يجعل البعد الثالث جامعا كل المسائل حول المسألتين الرئيستين اللتين يمثلهما فيلسوفانا:

أ ـ أعني فلسفة الدين وصلتها بفلسفته القرآنية التي يمثلها عمل ابن تيمية خاصة في مصارعته للفلاسفة والمتكلمين والفقهاء

[حاشية] = المعرفة العقلية أعني في العلاقة بين القضايا العقدية والقضايا العلمية في ما بعد الطبيعة (مثل ذلك ما جاء في كتاب تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت وصلة ذلك بالقضايا التي يعالجها نقد العقل الخالص). أما الشرط الثاني فهو حال الفكر العلمي والمنظور الفلسفي للمسائل التي يعالجها الفكر الفلسفي والعلمي والديني والسياسي، أعني المناخ الفكري كله الذي ساد في أوربا خلال القرون التي ولت فيها أوربا الحقبة العربية الإسلامية.

[حاشية] (٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ١٠، «فصل علم الكلام،» ص :٣٦٩ «ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين في الإلهيات) عند هؤلاء المتأخرين ولا يحل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في

جميع تآليفهم إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه».

والمتصوفة مع التركيز على أصول النظر والعقد، ما جعله يتحسس الطريق نحو الفرق الجوهري بين علم المقدرات الذهنية وعلم الموجودات العينية، ومن ثم نحو البحوث الفيلولوجية والسيميولوجية.

ب ـ وكذلك فلسفة التاريخ وصلتها بفلسفته القرآنية التي يمثلها عمل ابن خلدون خاصة ومصارعته للفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمتصوفة مع التركيز على أصول العمل والشرع، ما جعله يتحسس الطريق نحو الفرق الجوهري بين اليوتوبيا وعلم السياسة، ومن ثم نحو البحث البحوث التاريخية والاجتماعية.

وهذه هي الأغراض الأساسية للموازنة، ذلك أن الهم الطاغي على فكر ابن تيمية وعلى فكر ابن خلدون هو علم العمل الديني التابع للعقد والعمل السياسي التابع للشرع سواء في صيغة كلامية فلسفية أم في ترق إلى المستوى العلمي لانشغال الأول بنقد الفكر النظري المتقدم عليه، شرطا في تحقيق لمثل هذه النقلة أو في صيغة تاريخية فلسفية سعت إلى صوغ علمي أولي لانشغال صاحبها بنقد الفكر العملي المتقدم عليه، شرطا في تحقيق مثل هذه النقلة، وهذان الهمان النقديان هما المحور الأساس في محاولة المقارنة التي خصصنا لها هذه المحاولة المصاحبة لترجمة متن المثالية الألمانية.

إن ما يعنينا من المسائل المعالجة في الموازنة هو تحديد سن نضوج الفكر من حيث المضامين في المثالية الألمانية بالقياس إلى سن نضوجه عندنا وذلك من خلال مسألتين هما: مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة في المجالين النظري (علم-إيمان) والعملي (قانون-أخلاق) أولا، ومسألة العلاقة بين التاريخ والفلسفة في المجالين نفسيهما مع التركيز على دور الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين في تحديد هذه العلاقة. وما يعنينا من تاريخ المناهج المستعملة في الموازنة هو تحديد سن نضوج الفكر من حيث سن المناهج في المثالية الألمانية بالقياس على سن نضوجها عندنا، وذلك من خلال مسألتين هما: مسألة العلاقة بين المنطق اللساني والمنطق الرياضي أولا ودور نقد المنطق الأرسطي في تحديد هذه العلاقة ثانيا. ولما كان تاريخ المصطلح المستعمل تابعا في أغلب الأحيان للمناهج

المستعملة فإن إشكالية العلاقة بين الاصطلاح اللاتيني واليوناني بتوسط الاصطلاح العربي والترجمات في الفلسفة الألمانية من اللاتينية طبعا.

وبذلك فقد وصلنا إلى ثمرات العلاج العامة في تلك المسائل من حيث دلالتها على نضوج الوعي في المجالين النظري والعملي، أعني إدراك حدود المعرفة العقلية وحدود المعرفة الذوقية فتكلمنا على النتائج الحاصلة في الفكر العربي بهدف مقارنتها بالنتائج الحاصلة في الفكر الألماني وخاصة في المجالين اللذين اعتبرنا فكر ابن تيمية وفكر ابن خلدون ممثلين لهما. فيتبين عمق الموازنة الأبعد أعني تاريخ الخيارات الوجودية في الفكرين العربي الإسلامي والغربي الحديث. لكن الأهم في هذه الإشكالية هو مقارنة الشروط التي جعلت ذلك ممكنا أو التي يعد ذلك من علاماتها بوصفها نابعة

منها: سن الحضارة العربية الإسلامية في عصر ابن تيمية وابن خلدون من حيث الرؤى الوجودية العامة بالقياس إلى سنه في عصر المثالية الألمانية. وإذا، فالتعليق والتهميش ينتظمان من خلال مسألة أساسية تجمع بين المستوى النظري (العلاقة بين العلم والإيمان) والمستوى العملي (العلاقة بين القانون والأخلاق) من علاقة الفلسفة والدين:

إنها مسألة استكمال التوحيد بين مضموني الفكر الفلسفي والفكر الديني، أعني مسائل الكلام (النظر والإيمان والشرع والأخلاق) ومسائل الفلسفة (الإشكاليات نفسها).

أو إشكالية نهاية الفلسفة غير الكلامية والكلام غير الفلسفي، وهو ما حصل نظيره عندنا كما بين ذلك ابن خلدون في كلامه عن تاريخ علم الكلام.

لكن ما انتهى من علم الكلام هو الكلام الدفاعي وما انتهى من الفلسفة هو الفلسفة اللامبالية بقضايا العمل في التاريخ، وليس في المدن الفاضلة اليتوبية، أعني ما كان يعد هامشيا في مدرسية القرون الوسطى. ومعنى ذلك أن الهم الأفلاطوني السقراطي صار الهم الأساس في الفكر الفلسفي الجامع بين النظر والعمل. وطبعا لم يكن قصدنا أن نقيم الموازنة في كلامنا عن كل هذه المسائل وبحسب هذا الترتيب بل ما سعينا إليه هو جمعها تحت عنواني فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من الوجوه التي ذكرناها أعني:

١ ـ تاريخ المسائل المعالجة التي أرجعناها إلى مسألتين هما: مسألة العلاقة بين العلم والإيمان أو فلسفة الدين ونظرية الوجود من منطلق نظرية النظر، ومسألة العلاقة بين القانون والأخلاق أو فلسفة التاريخ ونظرية الوجود من منطلق نظرية العمل.

٢ ـ تاريخ المناهج المستعملة التي أرجعناها إلى إشكالية واحدة هي إشكالية المقابلة بين القبلية الذريعية والقبلية الدغمائية في حل مشكل العلاقة بين الصورة العقلية والمضمون التجريبي في كل معرفة.

٣ ـ تاريخ أساليب الكتابة: ويمكن إرجاع المشكل فيها إلى مشكل واحد هو امتناع النسقية في غير المجالات المحدودة بالموضوعات، وفي علاقة المجالات بعضها ببعض بوصف ذلك مجالا مختصا متغيرا بتغير المجالات المختصة التي يصل بينها فيكون تاريخيا مثلها ومن ثم فهو فلسفة تاريخ العلوم.

٤ ـ تاريخ العلاج في تلك المسائل: العلاج محدد بالعلم الغالب في لحظته والأعم منها جميعا هو أن كل العلوم من جنس السياسة أي إنها تشريع عملي لفعل العلم ذاته.

٥ ـ تاريخ الأصل أعني الخيارات الوجودية التي جعلت ذلك يكون ممكنا أو التي يعد ذلك من علاماتها بوصفها نابعة منها. فبفضل هذه الخيارات الوجودية وحل إشكالية العلاقة بين النظر والعقد، أعني العلاقة النظرية بين العلم والإيمان والعلاقة العملية بين القانون والشرع من خلال مضاعفة المناهج العلمية التحليلية بالمناهج العلمية التأويلية.

فالرياضيات والمنطق لم يبقيا كافيين لعلاج الإشكالات المزيجة بعد حصول هذا التداخل ما أدى إلى الشعور بالحاجة إلى تجاوز العلم التحليلي إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم التأويل فاقتضى ذلك إبداع المناهج التاريخية والفيلولوجية المقومين الأساسيين لكل علاج هرمينوطيقا يخلص من الجمود المدرسي فيؤسس لنظرية العلم والعقد ولنظرية العمل والشرع.

فدور التاريخ من حيث هو منهج علمي جديد صار شاملا لتاريخ العلوم والعمران وأداته الأساسية هي الهرمينوطيقا التي تعتمد المنهج التاريخي وتضيف إليه الفيلولوجيا ونظرية الرمز العامة تأسيسا

للعلوم الإنسانية وتدعيما للمناهج التي كانت شبه متفردة بالخصائص العلمية في علوم الطبيعة. وهذه المناهج التي حازت على صفة المناهج العلمية حصرا فيها لم يفشل فرضها على العلوم الإنسانية فحسب بل تبين أنها غير كافية حتى في العلوم الطبيعية أعني المنهج الرياضي وتضيف إليه منطق العلم ومنطق صلته بالعلم خاصة وبكل أبعاد العمران عامة.

وما كان ذلك ليحصل لولا التحديد الجديد للعلاقة بين النظر والعمل بتوسط العقد والشرع وهو ما أوجب إدخال البعد التأويلي في كل علم واكتشاف دور اللسان (المنعطف اللساني) والتكوينيات التاريخية واجبة التقديم على القبليات الميتافيزيقية كما يبتين من نقد هردر (الأول)، ونقد هيغل (الثاني) لكنط. ويتبين ذلك في أسلوب الكتابة ومنهج النظر الفلسفيين، فأسلوب الكتابة الفلسفية أصبح ساعيا إلى التحرر من الكتابة الدغمائية التي عرفت بها الكتابة المدرسية وليس ميالا إلى الكتابة الموسوعية بل أصحبت الأساليب المفضلة هي ما يغلب على الأدبية ذات الترميز الشعري والروائي أو الأقرب إلى المناظرات الحية. والغاية من ذلك هي تثوير أسلوب الكتابة الفلسفية لجعلها تنتقل من الكتابة النسقية إلى الكتابة المعتمدة على الشذرات القصيرة التي من جنس أساليب كتابة الحكم أو المزامير الحكمية.

أما منهج النظر الفلسفي فتحرر بالتدريج من البنائية التي تعتبر الرياضيات

نموذجا، وبات المنهج الفلسفي الإشكالي والتساؤلي مفضلا على المنهج الرياضي الذي يعرض الحلول أكثر من تحليل الإشكالات. لذلك، بات التركيز على التكوينية التاريخية وعلى نقد دغمائية المنهج البنائي، وحتى على نقد دغمائية المنهج التكويني لأن الغاية هي تأسيس الفلسفة النقدية من خلال إيتاء الإشكاليات والشكوك أكثر من عرض الحلول النسقية. فحتى كنط الذي عرف بالمنهج الدغمائي من حيث شكل العرض والنسقية من حيث عرض الحلول، فإن فصول كتبه كلها تغلي بالشكوك والإشكالات بخصوص الفصل بين الملكات ووظائف العقل ووضع معايير ما يسميه بالوظيفة الشرطية للنقد. والغاية من هاتين الثورتين الأسلوبية والمنهجية، هي الشروع في إخراج الفلسفة من حدودها التقليدية التي سادت في المدرسيات المتعلقة بالفنون الخمسة التي ذكرنا، أعني فن

الإلهيات الفلسفية والإلهيات الكلامية وفقه الظاهر (الفقه) وفقه الباطن (التصوف) والتفسير سواء كان الكتاب هو القرآن أو التوراة أو الأناجيل وكل ذلك بسبب النظرة الجديدة للعلاقة بين النظر والعمل اللذين توسط بينهما العقد والشرع بحيث بات التاريخ وما بعده منافسين للمنطق وما بعده في المعرفة والعلم وفي الأخلاق والعمل. والمطالب نفسها التي سعت المثالية إلى البحث عن جواب فلسفي لها كانت المطالب التي بحث لها فيلسوفانا عن حل:

ونظرية النظر والعلم التحليلي الرياضي كان الهم النقدي متعلقا بقدرات العقل تمييزا بين المعرفة التي تستغني عن التجربة فتكون مقصورة على مبدعات الأذهان وتقديراتها لا تتعداها إلى الموجودات الفعلية إلا بوصفها

أداة صوغ للنظريات تبقى أشكالا خاوية ما لم تثبت مطابقتها بطريقة أخرى هي شهادة الحس المباشر أو غير المباشر، أعني المجهز بأدوات الإدراك الدقيق (التجهيز المخبري). وفي حالتي ابن تيمية وابن خلدون تصح الموازنة مع هدف النقد الكنطي.

وفي نظرية العمل والعلم التأويلي التاريخي كان الهم النقدي متعلقا بفهم ما كان عصيا على المناهج التحليلية الرياضية من الظاهرات الإنسانية وخاصة الروحية منها، فكان هذا الهم ذا وجهين متلازمين. فهو من جهة أولى سعي لتطبيق المناهج التحليلية بأقصى ما يمكن لكأن الأمر يتعلق بامتحان الفرضية الوضعانية التي ترد العلم إلى صنف واحد هو التحليلي الرياضي، وهو من جهة ثانية تجريب لمناهج مثلت بالتدريج مسالك ومسارات منهجية وعلاجية أدت في الغاية إلى تأسيس المنهج الفيلولوجي التاريخي المناسب لدرس الظاهرات الإنسانية، ولعل هذا المنحى الفكري بوجهيه عند ابن خلدون وابن تيمية مما يساعد على المقارنة مع كنط وخاصة مع بعض المثاليين من بعده وخاصة شلايرماخر.

ولم يكن هذا المنحى يصبح ممكنا بالنسبة إلى ابن تيمية وابن خلدون من دون علاج للغاية التي يشتركان فيها، أعني إصلاح النظر والعقد من أجل إصلاح العمل والشرع أو إصلاح العمل والشرع من أجل إصلاح النظر والعقد من دون إدراك التناسب بين درجات العجز الملحوظ في المنهج التحليلي الرياضي، ومن ثم الانتباه إلى طرق أخرى تناسب ذلك

مع مسائل الأخلاق والعمل أعني المقوم الأساس للمجرة الجديدة في العلوم: العلوم الإنسانية التي تعتمد أساسا على الفيلولوجيا والتاريخ. فكان

ذلك مدعاة لإعادة النظر في مسألة أفعال العباد لتحديد نظرية جديدة في الحرية والمسؤولية ليس يمكن من دونها إصلاح نظرية النظر من أجل إصلاح نظرية العقد، ومن أجل إصلاح نظرية العمل من أجل إصلاح نظرية الشرع. فهذه السلسلة من التوالي الغائي لفعل النقد في أوجه لا يمكن تصورها من دون تحديد جديد لمنزلة الإنسان في الكون وعلاقته بخالقه أي من دون فلسفة في التاريخ مستندة إلى فلسفة في الدين.

وهكذا يصبح من الوجاهة بمكان أن تتكثف الموازنة في ما يفيد في فهم دور الفلسفتين التيمية والخلدونية على النحو الذي يبين أن هاتين الفلسفتين تتجاوزان ما به يختلف هيغل عن شلنغ في الفلسفة العملية، وما يختلف به عن شلنغ في الفلسفة النظرية تماما كما حصل في تحديد الحنيفية المحدثة باعتبارها تقبل التحديد بما يتجاوز به أفلاطون أرسطو وبما يتجاوز أرسطو أفلاطون، ومن ثم ففي الحالتين حصل ما مكن من النقلة النوعية للسابق وللاحق في آن: فلسفة التاريخ الخلدونية تقبل المقارنة مع فلسفة التاريخ عند هيغل وشلنغ في آن، وفلسفة الدين التيمية تقبل المقارنة مع فلسفة الدين عند يعقوبي وشلايرماخر في آن.

١ ـ العربية

«آلام الحلاج.» ترجمة أبي يعرب المرزوقي. الحياة الثقافية التونسية: السنة ٢٢، العدد ٨٥، أيار/مايو ١٩٩٧.

ابن تيمية. درء التعارض. تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم. الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. بيروت: دار الكتب

العلمية، [د. ت.].

ـــ . المقدمة. ط ٣. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.

المرزوقي، أبو يعرب. أزمة الثقافة العربية المترددة. بيروت: نشر الجزيرة؛ الدار العربية للعلوم، ٢٠١٠.

ـــ . تجليات الفلسفة العربية. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤.

ـــ . فلسفة التاريخ الخلدونية: دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧. (سلسلة الكوثر)

ـــ . في الشعر المطلق والإعجاز القرآني. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــ . محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

ـــ . نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد. تونس: الدار المتوسطية للنشر، ٢٠٠٧.

ـــ . الوعي العربي بقضايا الأمة. دمشق: دار الفرقد، ٢٠٠٧.

إشكالية تجديد أصول الفقه. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦.

إلهيات الشفاء. تحقيق قنواتي وسعيد زايد. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٦٠.

النظر والعمل. حوارية بين أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٣.

٢ ـ الأجنبية

هذا الكتاب

«الدكتور أبو يعرب المرزوقي من فلاسفة الإسلام المعاصرين القلائل الذين قدموا مشروعا لإحياء الاجتهاد الفلسفي المستقل الذي افتتحه أبو حامد الغزالي، وشيد أصوله الإمامين ابن تيمية وابن خلدون، مؤمنا في الوقت نفسه بالوحي الشرعي مصدرا للهداية الإنسانية. واتخذ الفيلسوف المرزوقي من اطلاعه الواسع على الفلسفة الحديثة والتراث الإسلامي مادة لعقد المقارنات بين نظم التفلسف وبين عينيه تلك الهداية التي تنزل الوحي على نبي هذه الأمة... بهدف تأسيس تكامل معرفي بين ثوابت الوحي والخبرة الإنسانية وتجريداتها الفلسفية، كأساس لنهضة تلوح ملامحها في أفق الحياة العربية والإسلامية، وربما كان الربيع العربي مقدمة لطاقتها التي تموج بالاجتماع اليافع لهذا الأمة.

يحاول فيلسوفنا المرزوقي تحطيم أسطورة التقليد الفلسفي التي يبشر بها وعاظ الحداثة المعاصرة من فلاسفة العرب تقليدا لنموذج فلسفي لم يكن يوما ما نظاما كونيا، بل كان محاولة غربية لإدارة مشكلات لها حدودها الثقافية والدينية والفلسفية.

ولتحقيق ذلك، يقدم لنا د. المرزوقي هذا الكتاب الذي يهدف إلى الإجابة على السؤال الآتي: كيف نفهم مسار الفكر الفلسفي عند المسلمين عامة وعند العرب خاصة، وتكوينية المدرسة النقدية الفلسفية بدءا من كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة وختما بذروتها في منجزات شيخ الإسلام ابن تيمية شرقا وعلامته ابن خلدون غربا ومنجزاتهما النقدية؟. من هنا، يتوزع الكتاب على ثلاث عشرة مقالة كل واحدة منها ذات فصلين ولا تهدف إلى

الموازنة مع الفلسفة الألمانية بل تهدف إلى تأسيس الاستئناف المبدع لهذين الفكرين في حضارتنا ودعم محاولاتهما تحديد الوصل المبدع بالفلسفة اليونانية قبلهما وبالفكر الحديث بعدهما مع بيان وجوه الائتلاف والاختلاف بين الفكرين العربي والألماني والتركيز خاصة على مقومات الأسلوب النقدي الحديث».

الثمن: ٧٠ دولارا ٣) مجلدات)

الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١) E-mail: info@arabiyanetwork.com

أبو يعرب المرزوقي

تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي- أبو يعرب المرزوقي

كتب ورقية منشورة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

556 صفحة

الفهرس

الباب الأول 65

الفصل الثاني: بنية الأفلاطونية المحدثة عامة. 66

الفصل الثالث: بنية الحنيفية المحدثة للعربية. 66

الفصل الأول 66

الفصل الثاني 123

الفصل الثاني: بنية الأفلاطونية المحدثة عامة 146

الفصل الثالث 165

الفصل الرابع 214

الفصل الخامس 255

الباب الثاني 299

الفصل الأول 300

الفصل الثاني 351

الفصل الثالث 411

الفصل الرابع 446

الباب الثالث 481

الفصل الأول 482

الفصل الثاني 544

الفصل الثالث 592
الفصل الرابع 633

دار الفكر المعاصر بيروت - لبنان

دار الفكر دمشق - سورية

- مواليد سرت ١٩٤٧م

- إجارة في الفلسفة جامعة السوربون ١٩٧٢م.

- دكتوراه الدولة ١٩٩١م.

- أستاذ الفلسفة كلية الآداب - جامعة تونس الأولى.

- مدير معهد الترجمة (بيت الحكمة) - تونس.

من مؤلفاته:

- مفهوم السببية عند الغزالي ١٩٧٩م

- الاجتماع النظري الخلدوني ١٩٨٣م

- الإبستمولوجيا البديل ١٩٨٦م

- إصلاح العقل في الفلسفة العربية ١٩٩٤م

- آفاق النهضة العربية ١٩٩٠م

- العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني ٢٠٠٠م

- وحدة الفكرين الديني والفلسفي - دار الفكر-دمشق

- آفاق فلسفة عربية معاصرة - دار الفكر - دمشق

- شروط نهضة العرب والمسلمين - دار الفكر - دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي في الأفلاطونية / أبو يعرب المرزوقي. - دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١٠ - ٥٥٢ص؛ ٢٥سم.

-١ ١٨٩,١ م ر ز ت -٢ العنوان ٣-المرزوقي مكتبة الأسد

في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

دار الفكر المعاصر بيروت ـ لبنان دار الفكر دمشق ـ سورية

الرقم الاصطلاحي : ١٥٠٢,٠١١

الرقم الدولي : ISBN: 1-57547-960-5

الرقم الموضوعي: ١٤٠

الموضوع: المنطق

منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي في الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين

الصف التصويري: دار الفكر–دمشق

التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية–دمشق

عدد الصفحات: ٥٥٢ ص

قياس الصفحة: ١٧×٢٥

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

الطبعة الأولى

شعبان ١٤٢٢هـ

تشرين أول (أكتوبر) ٢٠٠١م

إلى رفيق العمل والجهاد

إسهاما في النهضة والبعث..

أخي الأكبر وصديقي الأعز

المرحوم الشيخ حسن المرزوقي

الموضوع الصفحة

-١ إشكالية الكلي وأبعادها ١١

-٢ إطار المسألة وأهميتها ٢٦

-٣ الخطة والمنهج ٤٢

المحددات الظرفية والبنيوية

الفصل الأول: ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي. ٥٧

الفصل الرابع: منزلة الكلي في الكلام الوصلي. ١٥٩
الفصل الخامس: علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف. ١٨٦
الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها
الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين. ٢١٩

الموضوع / الصفحة

الفصل الثاني: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: من خلال كتاب الحروف. ٢٥٦
الفصل الثالث: منزلة الكلي في الفلسفة الصفوية (إخوان الصفا). ٢٩٨
الفصل الرابع: علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية. ٣٢٢
الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الفصليتان
الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان. ٣٤٩
الفصل الثاني: انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة - ابن سينا. ٣٩١
الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين خمس الإشراق والتصوف وخمس الرشدية والكلام. ٤٢٨
الفصل الرابع: منطق التناظر العكسي بين الجديلتين وخاصيات المجال النظري والعملي عندهما. ٤٥٦
-١ منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية والإسلامية. ٤٩١

-٢ منطق المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي. ٥٠١

-٣ مصادر التشريع والخلافة الإنسانية. ٥٠٨

-٤ الدلالة الفلسفية لإشكالية الكلي في الفلسفة العربية. ٥١٨

-٥ الاستخلاف النظري والعملي. ٥٢٢

-١ إشكالية الكلي وأبعادها

-٢ إطار المسألة وأهميتها

-٣ الخطة والمنهج

١ - إشكالية الكلي وأبعادها

يمثل التحول الفلسفي والعلمي الذي تمخض عن حل أرسطو لأزمة التواطؤ[1] التي مر بها العلم اليوناني، في عصره الذهبي، أبرز النتائج الإبستمولوجية للدور الذي أداه مفهوم التناسب الرياضي والكلي المنطقي في

[حاشية] (١) كانت أزمة التواطؤ (Synonymie) في الفلسفة اليونانية، النظير الميتافيزيقي لأزمة المنطق (Le rationnel) في الرياضيات اليونانية. فاكتشاف الكم الأصم ،(L'irrationnel) في الرياضيات القديمة، شوش مفهوم العدد الطبيعي الذي كان منطقا في شكليه الصحيح والكسري. ولم تستطع الرياضيات اليونانية تخطي هذه الأزمة، رغم محاولات المقالة العاشرة من أصول إقليدس، لبقائها حبيسة الكيفي ومبدأ عدم تواصل الأجناس (L'incommunicabilité des genres). وإذا كان المقدار

الأصم علة التشويش الذي أصاب مفهوم العدد بمعناه التقليدي، فإن الاشتراك (Homonymie) السوفسطائي، بما هو عبارة اللاتواطؤ واللاوجود، هو علة تشويش المتواطئ والوجود بمعناه التقليدي. وأفلاطون، المدرك لأهمية المقادير الصماء (خاصة تيتاتوس ١٤٧ أ وما بعدها، وكذلك النواميس ٨٢٠ أ وما بعدها) هو عينه الذي أحس إحساسا دقيقا بأهمية اللاوجود السوفسطائي (السوفسطائي ٢٣٧ أ وما بعدها).

لكن نظرية المثل، رغم هذين الإدراكين الحادين، جاءت حلا حائلا دون تجاوز الأزمتين، لذلك كان الحل الأرسطي مستندا إلى مفهوم التناسب (L'analogie) عامة، والتناسب الرياضي (La proportionnalité) خاصة، بديلا عن مفهوم التواطؤ، اعتمادا على مفهوم النسبة كما حدده أدقسس، وصاغه إقليدس (المقالة الخامسة، الحد الخامس، (٥.٧ فجعل موضوع العلم قابلا لأن يتجاوز المتواطئ دون أن يقع في المشترك.

وهذا التناسب الميتافيزيقي هو الذي يعود إليه مفهوم الكلي في الميتافيزيقا (الميتافيزيقا الجيم ،٢ ١٠٠٤ أ ٢٢ وما بعدها)، بحيث أصبحت جميع العلوم الأرسطية مستندة إليه كما يتبين من كتاب النفس، والسماع، وأجزاء الحيوان، والمواضع الجدلية حيث نجد أن الوحدة الموضوعية لهذه العلوم ليست تواطئية، وإنما هي تناسبية، بمعنى يحاول التوسط بين الكلي الأفلاطوني المعقول والكلي السوفسطائي المحسوس.

الفلسفة القديمة وما تلاها من الفلسفات المؤلفة منها، خلال المرحلة الفاصلة بين أرسطو وبداية الفلسفة العربية(١).

فقد أصبح الكلي، بما هو المعلوم معرفيا والقائم وجوديا ـ طبيعيا ـ محور كل تفكير علمي في المنطق والرياضيات (صورة المعلوم وعلمها) وكل تفكير فلسفي نظري في أسسهما الميتافيزيقية (صورة الموجود الطبيعي وعلمها)(٢). كما أصبح الكلي، بما هو المعمول عمليا والقائم وجوديا ـ شريعيا ـ محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسيات (صورة المعمول وعلمها) وكل تفكير فلسفي عملي في

[حاشية] (١) وتمتد هذه المرحلة من القرن الثالث قبل الميلاد (بداية المرحلة الهلنستية) إلى نهاية القرن السابع بعده (بداية المرحلة العربية) عندما عوضت العربية اليونانية في دور لغة العلم العالمية. وقد دامت هذه المرحلة العربية إلى نهاية الخامس عشر، عندما أدى سقوط غرناطة (١٤٩٢م) وسقوط القاهرة (١٥١٦م) إلى سيادة اللاتينية في الغرب، ولغات الأمم الإسلامية الأخرى في الشرق وتضاؤل دور العربية التدريجي.

أسسهما الميتاتاريخية (صورة الموجود الشريعي وعلمها)(١)(٢). وذلك إلى صياغة الإشكالية بالصورة التي سنعالجها في هذه المحاولة، وهي الصياغة المحددة لمنزلة

[حاشية] (١) إن عدم التطابق بين علم صورة المعمول وعلم صورة الموجود الشريعي (أو القيمة) أو بين التاريخي والميتاتاريخي، في فلسفة أفلاطون خاصة وفي الفلسفة القديمة عامة، يعود إلى الدور الذريعي أو الأرغانوني للتاريخ الأفلاطوني الناتج عن اختلاف هذه العلاقة بما هي مضافة إلينا، وبما هي في ذاتها، حيث يحصل التطابق بين صورة المعمول وصورة الموجود الشريعي. ومعنى ذلك أن هذا التطابق يحصل في الغاية،

عندما يمكن الدور الأرغانوني للتاريخ من تحقيقه، مما يجعل التاريخ الأفلاطوني، الذي يغلب عليه الدور الأرغانوني، علم موانع التطابق بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي. وعندما تزول هذه الموانع يحصل التطابق. وإذن فعلم صورة المعمول هو عيه علم صورة الموجود الشريعي، إذا حلصناه من المرحلة الإعدادية التي تبرئ صورة الموجود الشريعي من التشويش السوفسطائي والجدلي (المحاورات الخلقية والسياسية المعدة للجمهورية والنواميس)، إذ ذلك تتحقق شروط الصحة الصورية للعمل (الجمهورية والسياسي) وشروط الصحة المادية للمطابقة بين الصورتين (النواميس). وقد أدرك علم الكلام هذا التطابق في الغاية فاعتبر التاريخ الفلسفي جوهر الميتاتاريخ الأفلاطوني. وسيبرز هذا التطابق بوضوح أشد عند المثاليين الألمان كذلك، وخاصة عند هيجل الذي اعتبر وظيفة التخليص الأرغانوني من مهام فلسفة التاريخ أو ظاهرات تجارب الروح العاملة خاصة، بما هي تربية للذات العاملة الجماعية، فحقق بذلك المطابقة بين التاريخ والميتاتاريخ، أو بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي، لاتحاد المعمول والمشروع أو العقل والواقع الشريعي اتحادا جدليا (مبادئ فلسفة القانون). وهذا الاتحاد هو العمل المطلق بما هو المعنى العميق لفلسفة الهوية التي تعتبر، بانقلاب جدلي سحلل مراحله فيما بعد، الواقع واجبا وما عداه من أوهام الذات أو سبيل الضلالة بالمعنى البارمينيدي، ولكن في مجال القيم.

[حاشية] (٢) ما طبيعة هذين العلمين اللذين أطلقنا عليهما اسم علم موانع التطابق بين الصورتين في النظر والعمل (الهامشين السابقين على هذا)؟ إن

علم موانع التطابق بين صورة المعلوم النظري وصورة الموجود الطبيعي =) الوظيفة الأرغانونية للمنطق) الذي منع المنطق باحتلاطه به، من أن يبدو كما هو الميتافيزيقا، في الفلسفة القديمة والوسيطة، وعلم موانع التطابق بين صورة المعمول العملي وصورة الموجود الشريعي =) الوظيفة الأرغانونية للتاريخ) الذي منع التاريخ، باختلاطه به، من أن يبدو كما هو عين الميتاتاريخ، في الفلسفة القديمة والوسيطة، يمثلان مادتي المعيارية النظرية والعملية (الأكسيولوجيا النظرية والعملية) اللتين ظلتا عديمتي التحديد من حيث وضعهما الإبستمولوجي. فهما متراوحتان بين إبستمولوجية النظر والعمل ومعياريتهما، لذلك يمكن أن نعتر الأولى علما لأخلاق المعرفة، والثانية علما لأخلاق العمل، أو إن شئنا الأكسيولوجيا في النظر والعمل الناتجة عن ملاحظة الفارق بين الواجب والحاصل منهما. والأول يكون فيه التطابق بين الصورتين، والثاني يكون فيه عدمه، بما يؤدي إلى نسبة هذا العدم إلى الموانع التي أشرنا إليها، بما هي عائدة إلى نفس العالم أو العامل. وقد ولد العلمان المعياريان، باختلاطهما بالمنطق وبالتاريخ، انفصاما في كل منهما. فقد أصبح المنطق، بما هو أرغانون، علم نفس المعرفة وأخلاقها، وبما هو بحق مردودا إلى الميتافيزيقا، وأصبح التاريخ، بما هو أرغانون، علم نفس العمل وأخلاقه، وبما هو بحق مردودا إلى الميتاتاريخ. وبذلك استحال أن =

الكلي في الفلسفة العربية نقدا للواقعية وتأسيسا للاسمية التي كانت غاية النهضة العربية الأولى وبداية النهضة الثانية.

لكن التأرجح الأرسطي بين واقعية المعقول الأفلاطوني وواقعية المحسوس

السوفسطائي(١)، مكن الفكر اليوناني من العودة، في الأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى كلي واقعي أله المثل الرياضية المنطقية، والقيم السياسية التاريخية، بفضل نظرية العقول الفائض بعضها عن البعض والمسيرة للآلة الفلكية(٢)، وللفاعلية المعرفية، (فيض الكليات من العقل الفعال على العقل الإنساني المنفعل في النظر والعمل)، والوجودية (فيض الكليات على المادة الأولى المنفعلة)، مثلما تعين ذلك في فلسفة الفارابي التي تمثل أحسن تمثيل الصياغة الأولى للأفلاطونية المحدثة العربية، حيث يلتقي، بحكم مزيج غريب، أفلاطون وأرسطو في حل أفلوطين(٣).

[حاشية] = يصبح المنطق والتاريخ علمين إيجابيين بحق. وحتى عندما حدث النكوص إلى الأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة، في الفلسفة الألمانية الحديثة، فإن هذا الانفصام لم يزل، بل هو ازداد عمقا فأصبح المنطق الأرغانوني فينومينولوجيا. وأصبح التاريخ الأرغانوني فلسفة تاريخ، وأصبح المنطق، بما هو علم، نومينولوجيا أو منطقا ميتافيزيقيا (المنطق الهيجيلي)، وأصبح التاريخ، بما هو علم، تاريخ فلسفة، مع الحط من الأولين بما هما ظاهر العقل، والرفع من الثانيتين بما هما باطنه.

[حاشية] (١) والمقصود بواقعية المحسوس السوفسطائي أساس النسبية السوفسطائية المطلقة التي تجعل من الإنسان معيارا للأشياء. فالنسبية لا تعد نسبية إلا بالإضافة إلى إطلاق يقابل بين ما هو إضافي إلى الإنسان وما هو في ذاته. أما إذا اعتبرنا أن ما هو في ذاته ما لا معنى له و لم نبق إلا على ما هو إضافي إلى الإنسان العيني فإسا قد جعلناه مطلقا، أي إن المضاف إلى زيد مطلق ما دام ليس معدا كذلك بالمقابلة مع ما هو في ذاته،

وكذلك الشأن بالنسبة إلى أي مدرك. فتصبح المدركات مطلقات وهو المقصود بالواقعي الحسي والكلي الحسي بما هو واقعي. ولولا ذلك لما قال السوفسطائيون بإمكانية التواصل، إذ من شروطه وجود هذا الكلي الواقعي المحسوس الإضافي إلى الإدراك الإنساني (وتمييزه عن الإضافيات الظرفية كإدراكات المرور أو السكران إلخ...).

[حاشية] (٢) نظرية العقول المحركة للآلة الفلكية تستمد جذورها من مقالة اللام الأرسطية ١٠٧٣) أ ١٢ - ١٠٧٤ أ (١٤ بما هي منظومة يفسر بها غيرها، وهي تستمد أساسها من نظرية الفيض بما هي منظومة تفسر بغيرها (أفلوطين، التاسوعات ١٠٧).

[حاشية] (٣) وقد حاول دوهام في الباب الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم تفسير المراحل التي أدت إلى هذا المزيج وهو تفسير سنحاول مناقشته في الفصول اللاحقة:

[حاشية] Pierre Duhem - Le système du monde, IV les 3 chapitres derniers pp. 311 - 584 وقد، نقلنا هذا الباب إلى العربية وصدر بعنوان مصادر الفلسفة العربية عن بيت الحكمة - قرطاج ١٩٨٩م

وفعلا، فإن اختيار أرسطو لحل وسط بين واقعية أفلاطون العقلية التي تعتبر العقلي موجودا عينيا واقعيا (له قيام خارج الذهن هو غير المحسوس)، وواقعية السوفسطائيين الحسية التي تعتبر الحسي موجودا عينيا واقعيا (له قيام خارج الذهن هو المحسوس) أي حل وسط جعل هذا الكلي عاما في الأذهان عقليا وخاصا في الأعيان حسيا، قد ربط منزلة الكلي في العلوم النظرية (الرياضيات والمنطق خاصة)، وفي العلوم العملية (السياسيات

والتاريخ خاصة) بمسألة أعم منها لكونها تتعلق بجذر المعلوم والمعمول أو الموجود الطبيعي والشريعي، أعني منزلة الكلي الأنطولوجية في الفلسفة منذ أشهر منظومتيها الأوليين، أي الأفلاطونية والأرسطية، إلى الآن.

فلا غرابة عندئذ أن تكون جميع الإشكالات الدائرة حول هذه المنزلة منطلقة من الحل الأرسطي الذي، لكونه حلا وسيطا، جعل مثل هذا المزيج الغريب الذي أشرنا إليه، يصبح أمرا ممكنا. فالمحرك الأول في السماع (المقالة الثامنة) أصبح، في الميتافيزيقا (مقالة اللام) عقلا غاية غيره يتحرك بتأمله (العقول الفلكية) أو يتحرك بالشوق إليه (الطبائع السفلية). مما جعل الأفلاطونية المحدثة العربية صاحبة الفيض المتدرج من العقل إلى النفس إلى المادة، تنتسب بنفس الوجاهة إلى الأرسطية انتسابها إلى الأفلاطونية بتوسط علمي النفس الشخصية بالنسبة إلى الأولى، أو الشخصية والكلية بالنسبة إلى الثانية.

وفعلا فالمثل، منطقية كانت أو رياضية(١)، ليست عند أرسطو إلا كليات جوهرية(٢) فصلها أفلاطون عن تعينها الحسي واعتبرها، بما هي مفارقة، عين الموجودات العينية، وهي عنده لا تنفصل عنها إلا منطقيا لكونها متعينة فيها، بل هي نفس تعينها. لكن الأجناس والأنواع، رغم كونها كليات، تظل عنده، بالمقابل مع الأعراض، جواهر وإن كانت جوهريتها تلك دون جوهرية

[حاشية] (١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى ،٦ ٩٨٧ ب ٢٩ وما بعدها حيث يبين أرسطو المصدر المزدوج لنظرية المثل الأفلاطونية: الرياضيات الفيثاغورية والبحوث المنطقية السقراطية.

[حاشية] (٢) أرسطو، المقولات، ،٥ ٢ أ ١١ - ١٥

الأعيان(١). لذلك ظلت منزلة الكلي عنده على ما كانت عليه وجوديا ومعرفيا قبله، بل إنها قد أصبحت أعصى على الفهم مما كانت عند أستاذه لتعارضها مع نظرية العقول المفارقة الواردة في مقالة اللام، وخاصة نظرية أول العقول التي لا يمكن أن تعد منحولة عليه(٢). إذ كيف يمكن القبول ببعض المعقولات القائمة بذاتها أو المثل دون البعض الآخر، خاصة وأن نسبة الكائنات التي تحركها هذه المعقولات العقول إليها، وإن لم تكن من جنس النسخة بالمعنى الأفلاطوني، فهي نسبة الناقص إلى التام، ومن ثم فوظيفة العقول بالإضافة إليها هي عين وظيفة المثل، مما قد يجعل العشق المحرك للموجودات الدنيا حلا لفظيا من جنس المشاركة الأفلاطونية على حد تعليق أرسطو نفسه عليها(٣).

إن عدم التحديد الواضح لمنزلة الكلي الأنطولوجية، والتردد بين واقعية أفلاطون العقلية وواقعية السفسطة الحسية أبقيا على غموض موضوع النظر في المنطق والرياضيات، بوصفه الوجه النظري من هذا الكلي في علم صورة المعلوم، إذ إن المنطق والرياضيات هما سبيلا التعبير عن المعقول النظري الممكنان. كما أبقيا كذلك على غموض موضوع العمل في التاريخ والسياسيات، بوصفه الوجه العملي من هذا الكلي في علم صورة المعمول، إذ إن التاريخ والسياسيات هما سبيلا التعبير عن المعقول العملي الممكنان. وإذن فمسألة المنزلة الأنطولوجية للكلي مسألة خطيرة، إذ إن تحديدها هو الذي يحكم تحديد منزلة المنطق والرياضيات نظريا، والتاريخ والسياسيات عمليا، ومن ثم فهو الذي يفسر تاريخ هذه العلوم، بما هو تاريخ لما لاقته من

عقبات حالت دونها والبلوغ إلى التحديد الدقيق لموضوعاتها ولطبيعة

[حاشية] (١) المقابلة بين الجواهر الأول والجواهر الثواني: الجوهرية لا تزيد ولا تنقص بمعنى أن الجواهر الأول بما هي أعيان لا تتفاضل جوهريا، لكن المقابلة بين الجواهر الأول أو الأعيان والجواهر الثواني أو الأنواع والأجناس أمر حقيقي يعلل حاجة الثانية إلى الأولى محلا لها. ومن ثم فإن فضل الجواهر الأول على الثواني ينتج عن تفاضل الجواهر الثواني فيما بينها من حيث القرب والبعد من التعين الجوهري. فالأنواع أشد جوهرية من الأجناس. المقولات، ،٥ ٢ ب ٦ - ١٠٠

[حاشية] (٢) أرسطو، الميتافيزيقا، اللام، الفصل السابع، ١٠٧٢ أ ١٧ - ١٠٧٣ أ ١٢

[حاشية] (٣) أرسطو، المرجع نفسه، ٩٩٢ أ ٢٧ - ٢٩

عملها، فظلت عرضة لما سنرى من انحرافات أكسيولوجية وإبستمولوجية حددت معالم العقل الإنساني خلال تاريخه الوسيط، بما هو خاتمة للقديم، وفاتحة للحديث، ومن ثم بما هو وسيط يعسر تحصيل طبيعته ودوره(١).

وفعلا، فإن موضوعي هذين الزوجين من العلوم النظرية والعملية وجوديا وصورتيهما معرفيا يتحددان استنادا إلى طبيعة الكلي ومنزلته الوجودية عامة، قبل هذا الفصل بين المعقول النظري والمعقول العملي، وذلك في جميع الفلسفات، مما يجعل الاختلاف بينهما راجعا إلى الاختلاف حوله بوصفه الجذر المشترك بين النظري والعملي: واقعية المعقول الأفلاطوني، واقعية المحسوس السوفسطائي، حل أرسطو الوسط. وهذه المنازل الثلاث للكلي هي التي يتعين فيها الوضع الوجودي للكلي بما هو عين عقلية مفارقة عند

الأول، ينفعل بها العقل من خارج، أو عين حسية مفارقة ينفعل بها الحس من خارج عند الثانية، أو صورة عقلية متعينة في المحسوس عند الثالث، فتجمع بين الانفعالين العقلي والحسي.

لكن هذا الحل الأرسطي، عند تمحيصه، لا يختلف عن الحل الأفلاطوني إلا بضرب وجود الكلي وضرب علمه، أما واقعيته فهي مسلمة منهما. فالكلي،

[حاشية] (١) إن الوسائط عسيرة التحديد دائما لكونها وسائط، فهي بحكم توسطها تقبل الرد إلى أحد حديها أيا كان، فزد إلى المتقدم حطا من دورها، أو يرد إليها المتأخر رفعا من شأنها، وذلك ما كان عليه مآل الفلسفة العربية واللاتينية الوسيطتين. ولما كان الردان مدفوعين بالميل إلى الحط أو إلى الرفع من شأن هذه الوسائط، فإن وضوح الدوافع يلغي نزاهة النتائج دون أن يزيل عسر المحاولة. ومعنى ذلك أننا، حتى لو فرضنا حل المحاول من هذه الدوافع، فإننا لن نستطيع ضمان البلوغ إلى تحديد طبيعة هذه المرحلة ودورها. لكن ذلك لا يمنع من تنسيب هذا العسر، استنادا إلى كونه لا يخص المراحل الوسيطة إلا إذا ظننا أن المتقدم والمتأخر اللذين توسطهما هذه المراحل، يمثلان بداية ونهاية مطلقتين. أما إذا أدركنا أن جميع المراحل المعلومة للإنسان لا يمكن التعامل معها إلا بوصفها وسائط ولها ما قبلها وما بعدها، فإن القضية بعمومها تصبح ذات بعدين: * الأول، هو العسر الحقيقي لتحديد خصائص إحدى المراحل الفلسفية عامة، وهو هدفنا. * الثاني، هو العسر الناتج عن عدم التخلص من دوافع الحط والرفع من شأن هذه المراحل، وهو لا يعنينا. والبعد الأول فلسفي علمي، وهو

قابل للحل الذي يرضي العقل، أما الثاني فهو أجنبي عن الهم الفلسفي، ويعود إلى التنافس بين الأمم حول دورها في التاريخ الإنساني ويرجع إلى حس الفخر عند الشعراء والساسة ولا يعنينا إطلاقا.

العام تصورا في العقل، عيني وجودا في الأشخاص، وهو، بما هو عيني، يمثل الثابت الواقعي في السيلان الأبدي، ثباتا يتحقق في الصور النوعية للأنواع الحية التي تمثل أرقى أشكاله الطبيعية(١). وإذن، فالكلي ليس العام بما هو مدلول اللفظ - إذ هو عندئذ يقتصر على اشتراك اللفظ - بل هو المتواطئ الذي هو صورة عينية في الوجود، يختلف ضرب وجودها بين المفارقة والمحايثة، ولكنه يظل، في الحالتين، واقعيا. واختلاف ضرب الوجود هو الذي يحدد ضرب المعرفة، الغنية عن الحس، أو المحتاجة إليه، دون أن ينفي عنها في الحالتين طابع التقبل من خارج.

أما الخلاف مع السفسطة، فهو حول تجاوز صورة المعقول لصورة المحسوس بخاصيتي الإطلاق والثبات المثبتتين عند أفلاطون وأرسطو والمنفيتين عندها دون نفي الواقعية المحسوسة مع ذلك. لذلك عادت المنازل الثلاث إلى منزلتين واقعيتين تميزان بالمقابلة بين المفارقة والمحايثة بما هما ضرب وجود ومعرفة للكلي، وتندمج السفسطة في ثانيتهما(٢).

إن هاتين المنزلتين المشتركتين في الواقعية والمتقابلتين بضرب الوجود (المفارقة/المحايثة) وضرب المعرفة (من المعقول إلى المحسوس / أو من المحسوس إلى المعقول) هما اللتان حددتا منزلة الرياضيات والمنطق نظريا، والسياسيات

[حاشية] (١) حتى إن بعض المؤرخين للمنطق الأرسطي اعتبروه مجرد

تعميم لعمليات التصنيف الحيوانية التي استمدها أرسطو من محاولاته في التاريخ الطبيعي: بول تانوري Tannery, Paul Mémoires scientifiques J. par Publiés 108) - 75 pp. syllogisme, le sur Essais 8, (T. 1922. Villars G. et Privat Ed. Paris, - Toulouse Heiberg L.

[حاشية] (٢) ومعنى ذلك أن الواقعية المحايثة التي يقول بها أرسطو، لمجرد كونها، بما هو صورة متعينة في الأشخاص، قابلا للوجود الطبيعي في الموجودات المحسوسة، ومن ثم قابلا للوجود في السيلان الأبدي الذي يتصف به هذا المحسوس، تعد من وجهة نظر أفلاطونية خالصة، منتسبة إلى الفكر السوفسطائي الذي يعتبر مثل عالم المثل قائم الذات بذاته، ومتضمنا مبادئ ثباته المحايثة له مما يجعله في غنى عن الجواهر المفارقة التي تسنده. ولهذا فلا غرابة أن نرى أن جميع محاولات أرسطو لتحديد الصور الطبيعية مصحوبة بنوع من استنفاذ الفضل الرياضي (Méthode d'exhaustion) للسيلان الأبدي الذي يمثله المادة بما هي اللاصوري في الحركة: ما بعد الطبيعة مقالة الكاف ،٨ ١٠٦٥ أ ١٠ - ٢٥

والتاريخ عمليا، مع غلبة الأولين عند الأول، وغلبة الثانيين عند الثاني ،(١) وسيطرة المنزلتين على الفلسفة القديمة والوسيطة إلى حدود الانقلاب الاسمي النظري عند ابن تيمية، والانقلاب الاسمي العملي عند ابن خلدون، كما نبينه في هذه المحاولة.

وهكذا يتضح أن البحث في المسألة الإبستمولوجية المتعلقة بطبيعة شكل العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ)، وبطبيعة موضوعي الزوجين يعود إلى البحث في الجذر الواحد

لهاتين المسألتين: أعني طبيعة المنزلة الأنطولوجية للكلي، التي من نتائجها منزلة العلمين النظريين، ومنزلته فيهما، ومنزلة العلمين العمليين ومنزلته فيهما: بحيث إن العلاقات الرابطة بين منازل هذه العلوم أفقيا (بين العلمين العمليين أو بين العلمين النظريين)، وعموديا (بين أحد العلمين النظريين وأحد العلمين العمليين)، ووظائف كل منهما في الفكر الفلسفي تعود جميعا إلى خاصيات المنزلة الأنطولوجية التي تستند إليها فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو أو الفلسفة التي تمثل ما فيهما من تساند إحداهما إلى الأخرى أعني فلسفة أفلوطين كما نبينه في هذه المقدمة مدخلا عاما (٢).

[حاشية] (١) إن هذه الظاهرة من الأمور التي لا يمكن أن تغيب عن بال أي دارس لفلسفة أفلاطون وأرسطو، لكن تفسيرها بالمنزلة الوجودية للكلي هو الذي يعسر إدراك سره دون بناء منظومة بين كل المنازل الممكنة للكلي، بما هي نسق تتحدد عناصره بالتسالب أكثر مما تتحدد بما فيها من مضمون موجب، تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى عناصر النسق الفونولوجي للغة من اللغات، وهو ما سنشته في الباب الأول الذي ندرس فيه المحددات البنيوية، لمسألة الكلي في الفلسفة عامة وفي الفلسفة العربية خاصة باعتبارها حالة نموذجية صارت الفلسفة من بعدها لا تكون إلا على منوالها حتى وإن عارضتها معارضة الموقف الجحودي للموقف الشهودي.

[حاشية] (٢) إن العلاقة الأفقية بين علمي النظر أو بين علمي العمل، والعلاقة العمودية بين الواحد من الأوليين والآخر من الثانيين بما هما مميزتان للمقابلة بين فلسفتي الواقعية القديمة لا تميزهما فقط طبيعة العلاقة

- مثلا تقدم الرياضي على المنطقي والسياسي على التاريخي عند أفلاطون والعكس عند أرسطو، أو ارتباط السياسي بالرياضي عند الأول وارتباطه بالمنطقي عند الثاني - بل خاصة بكون شرط العلاقة متوفرا عندهما معا، أعني وجود الثنائية في النظر - انفصال المنطقي والرياضي - وفي العمل - انفصال السياسي والتاريخي - المؤسسة لوجود العلاقة بين طرفيها والمحددة لطبيعتها وبكون الميل =

تلك هي الخطأ الأولى من البحث في هذه المسألة: وهي خطأ، بما تولد عنها من تحديد مؤقت لمعالم الإشكال، جعلت من الواجب أن ننطلق من جذرها، وليس من نتائجها، ذلك أن مسألة المنزلة الأنطولوجية للكلي، في عمومها، أصبحت بؤرة الإشكالات الفلسفية جميعا الإبستمولوجي منها والإكسيولوجي، أعني من حيث نظرية العلم ونظرية العمل، خلال المرحلة العربية التي نهتم بها، وذلك بحكم التقابل والتساند بين المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية في الأفلاطونية المحدثة، ثم بفضل التقابل والتساند بينهما وبين مدونة الحنيفية المحدثة (أعني القرآن والحديث) بخصوص بعض العقائد الجوهرية فيها: مثل حرية الفعل الإلهي كونيا وأمريا(١)، وشخصية الروح وخلودها، وحدوث العالم وفنائه، وهي جميعا عقائد لا يمكن التوفيق بينها وبين واقعية الكلي بمعناها الأفلاطوني أو الأرسطي أو الأفلوطيني. ولعل صياغة هذه المعضلات وعلاجها الفلسفي هو المميز الأساس للحقبة العربية من تاريخ العقل الإنساني.

وبذلك تصبح مسألة المنزلة التي تشغلها الرياضيات والمنطق في الفلسفة العربية(٢) جزءا أولا من نتائج المنزلة الأنطولوجية للكلي، أما الجزء الثاني

منها والذي لا يقل عنها أهمية فهو المنزلة التي تشغلها السياسيات والتاريخ فيها.

[حاشية] = إلى تجاوزه ونفيه متوفرا كذلك، وهو ميل نجده في سعي الأول إلى رد المنطقي إلى الرياضي في النظر، والتاريخي إلى السياسي في العمل وسعي الثاني إلى رد الرياضي إلى المنطقي في النظر ورد السياسي إلى التاريخي في العمل. وبين أن مثل هذه الخصائص، بما هي ظاهرات إبستمولوجية واضحة بحاجة إلى تفسير، إذ هي الظاهرات التي حددت معالم الفكر العلمي والفلسفي طوال الحقبتين القديمة والوسيطة. ولعلها ما تزال فاعلة إلى الآن، بل إن عمل هذين الفيلسوفين وحتى سلوكهما قد امتازا بهذه الخاصيات: فأفلاطون رياضي وحاول مباشرة السياسة بالتزام. وأرسطو منطقي واقتصر على التاريخ للسياسة والدساتير دون مباشرة لها أو التزام. الأول يمارس النظر والعمل ممارسة فعلية ونظرية، والثاني يقتصر على التنظير للعلم والعمل دون ممارسة فعلية لهما.

[حاشية] (١) وهي مقابلة وضعها ابن تيمية في الرد الأقوم لحل مسألة الحرية الإنسانية، الرد الأقوم ص ٧٣ وما بعدها والفتاوي المجلد XI، ص ٢٥٢ وما بعدها.

[حاشية] (٢) وقد كانت هذه المسألة عنوانا للموضوع الأول الذي سجلته في جامعة السوربون ثم عدلت عنه لما تبين لي طابعه الجزئي المبتور وضرورة معالجة المسألة كاملا بجزأيه النظري والعملي: وبذلك صار موضوع الرسالة متضمنا للنظر والعمل معا، أعني لمنزلتهما في الفلسفة العربية.

ومعنى ذلك أن ذروة الردود الكلامية على المنطق، في النظريات، توازيها

ذروتها في الردود على السياسة المدنية، في العمليات. وذلك هو البعد الإبستمولوجي من البحث في مسألة الكلي.

ولما كان الهدف من هذه المحاولة هو تحديد منزلة الكلي في بعديه النظري والعملي خلال عصري الأفلاطونية المحدثة العربية وما يفصل بينهما من امتزاج متوتر بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، اخترنا لها العنوان التالي:

منزلة الكلي في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية العربيتين نموذجا تحديدا لجدلية الاتصال والانفصال بين الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية الناقلة من منزلة الكلي الواقعية إلى منزلته الاسمية^{(١)(٢)}.

ويندرج البحث في إطار الحدود التالية:

١ - فمنزلة الكلي، في الفلسفة العربية الوسيطة، تراوحت بين طرفين، أحدهما تمثله الأفلاطونية المحدثة العربية، والثاني تمثله الحنيفية المحدثة العربية بوصفهما متنافستين على دور المرجعية الأولى (في مجالي العمل والنظر الإنسانيين)، بما تحددانه من منازل متقابلة ومتساندة للكلي، وبما تستخرجانه منها من نتائج نظرية وعملية. وبذلك فنحن لا نستعمل كلمة فلسفة في المعنى الاصطلاحي الذي يقابل بين الفلسفة ذات المصدر اليوناني والكلام ذي المصدر الإسلامي، بل نعتبر الفلسفة العربية نسقا أعم يشمل هذين الرافدين رغم تصادمهما. فالمذهب الاسمي، في الفلسفة العربية الوسيطة، والمذهب الواقعي يوجدان عند أصحاب الفلسفة وتابعيهم من العلماء والمتصوفة وأصحاب الحنيفية وتابعيهما من العلماء والمتصوفة، رغم ميل الأولى إلى الواقعية، وميل الثانية إلى الاسمية.

[حاشية] (١) وخاصة في كتابيه: الرد على المنطقتين ودرء تعارض العقل والنقل، وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلي النظري عنده.

[حاشية] (٢) وخاصة في كتابيه: المقدمة وشفاء السائل، وهما المصدر الأساسي لتحديد المنزلة الاسمية للكلي العملي عنده.

٢ - وتتعلق النتائج النظرية بطبيعة فعل العقل النظري (الفعل أو الانفعال) وبمنتوجيه الأساسيين، أعني المنطق والرياضيات واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلا (إبستمولوجيا)، وموضوعا (وجوديا)، ودورا في العلوم الأخرى (منهجيا)، وتوظيفا (عمليا). فما من قارئ، مهما تعجل، لم يلحظ اختلاف الموقف الكلامي عامة من المنطق رفضا، ومن الرياضيات تسامحا(١)، والتركيز العجيب، عند المتكلمين، على اتهام النتائج الوجودية للمنطق ومحاولة حصره في الوظائف المنهجية إلى حدود السعي إلى جعله بجرد معادلات صورية خالية من كل مضمون(٢)، وهو تركيز وازاه تبني الرياضيات إلى حدود اعتبارها من وسائل الترفيه الفكري(٣).

٣ - وتتعلق النتائج العملية بطبيعة فعل العقل العملي (الفعل أو الانفعال) وبمنتوجين الأساسيين أعني التاريخ والسياسيات، واختلاف منزلتهما عند الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة شكلا (إبستمولوجيا)، وموضوعا (أنطولوجيا)، ودورا في العلوم الأخرى (منهجيا)، وتوظيفا (عمليا). وما التقابل بين الفلاسفة والمتكلمين حول طبيعة القيم (التحسين التقبيح العقليان)، وحول السياسة المدنية والسياسة بمقتضى طبائع العمران، وهو

تقابل قد يشق الكلام نفسه إلى فريقين إلا من العوامل المهمة لتحديد منزلة العقل والمعقول في مجال العمل والقيم موضوعي التاريخ والسياسة.

[حاشية] (١) من الأمثلة على عدم معاداة المتكلمين للرياضيات نذكر أن بعضهم كان من كبار الرياضيين: فدور البغدادي في علم العدد، رغم ما عرف به من تحامل على الفلسفة والاعتزال وعلى إخوان الصفا خاصة ليس من المفارقات بل هو من العلامات المفيدة على هذا الموقف: وهو موقف يناسب نظرية القرآن في الربوبية حيث للحساب والعدد دور رئيسي.

[حاشية] (٢) ابن خلدون، المقدمة، فصل المنطق من الباب السادس: ((ثم تكلموا (المتأخرون) فيما وضعوه من ذلك كلاما مستبحرا ونظروا فيه من حيث إنه من فن في برأسه، لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع))، ص ٩١٣

[حاشية] (٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص :١٣٦ ((وكذلك كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت تطالهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك، لأن فيه تمريجا للنفس. وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط)).

٤ - وأما الاقتصار على دراسة هذه المسألة في الفلسفة العربية الوسيطة واستثناء الفلسفة اللاتينية الموازية لها بفاصل زماني يعدل الثلاثة قرون تقريبا^(١) فعلته النظرية والعملية واضحة. ذلك أنه من الممتنع، عمليا، أن نجمع في دراسة واحدة جدية بين فلسفتين من هذا الحجم، بل إن الواحدة منهما تفوق بمفردها طاقة الإنسان الواحد إن هو سعى إلى الإحاطة. لكن الفلسفة المستثناة في دراستنا وإن لم تستنفد، فهي

قد نالت حظها من الدراسة بالمقارنة مع الفلسفة العربية التي نهتم بها^(٢). فما يمكن أن نطلق عليه اسم الاسمية العربية هو الذي لم يدرس دراسة علمية جدية، مما أبقى على منزلة الكلي عامة ومنزلة بعديه النظري والعملي خاصة، منزلة غائمة، غير محددة^(٣).

[حاشية] (١) إذا كانت بداية الصحوة الغربية الوسيطة هي بداية القرن الحادي عشر، فإن الفاصل الزماني بين الصحوتين العربية واللاتينية والقرون الثلاثة التأسيسية في الفكر الفلسفي العربي أعني الثامن (الكلام وعلوم النقل) والتاسع (الفلسفة وعلوم العقل) والعاشر (بداية الصدام الجدي بينهما بفضل الاشتقاق في الاعتزال: أبو هاشم والأشعري بما هما منشقان على نسق أبي علي الكندي، وبفضل الانشقاق في الأفلاطونية المحدثة: الفارابي وإخوان الصفا، بما هما منشقان على نسق الكندي الفلسفي). وكلاهما حدثا في بداية القرن العاشر مع تقدم الأول على الثاني، رغم قلب الترتيب بالنسبة إلى أبي علي والكندي (الكندي منتصف التاسع، وأبو علي نهاية التاسع وبداية العاشر).

[حاشية] (٢) إذن فضلا عن الدراسات الخاصة بهذه المسألة، لا يكاد تاريخ من تواريخ الفلسفة يخلو من تخصيص باب لها: فقد خصص لها إيميل بريي الفصل السادس من القسم الثالث من الجزء الأول من تاريخه ص ٦٣٠ - ٦٥٤ وكذلك خصص لها إتيان جلسون الفصل التاسع من المجلد الثاني من تاريخه.

[حاشية] (٣) والدراسات العربية الخاصة بهذه المسألة - إذا ما استثنينا

الأعمال الفلسفية العربية الوسيطة التي ستكون مادة بحثنا في هذه الرسالة - نادرة وهي، في غالبها، فصول قصيرة وخاطفة. ولعل أهمها دراسات الأساتذة بدوي، والجابري، وصبحي، وجدعان، دون حصر، ودون ذكر للدراسات الأجنبية التي سناقش أهمها في فصول الرسالة من وجهة موضوعها لا بصورة عامة.

* عبد الرحمن بدوي، فصل الأحوال من كتابه مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت ط. ٢، ١٩٧١. فصل الأحوال ص ٣٤٢ - ٣٦٤

* محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية بيروت ،١٩٨٧ الفصل السادس من القسم الأول وخاصة ص ٢٢٣ - ٢٣٧

* أحمد محمود صبحي، المعتزلة، (الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٢ طبعة رابعة) الفصل السادس، أبو هاشم ص ٣٢٧ - ٣٤٢

* فهمي جدعان، أثر الرواقية في الفكر الإسلامي (فرنسي) بيروت ،١٩٨٦ الباب الثالث الفصل السادس ص ١٢١ - ١٣٥

أما علة هذا الاستثناء النظرية فإنها أهم وأشد وجاهة من هذه العلة العملية. فكون الفلسفة العربية وسيطا واجبا بين الفلسفة اللاتينية وماضيها الكلامي (المسيحية الشرقية) والفلسفي (الأفلاطونية المحدثة الهلنستية) المتقدمين على الإسلام والمعاصرين لعصره الأول والثاني^(١)، قد يجعل عملنا مجرد محاولة لاستخلاص الفروق وإبراز الاختلافات بين الفلسفتين العربية واللاتينية، فلا نتفرغ، عندئذ، لمقصودنا الذي هو تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية نموذجا ممثلا لكل فلسفة ومعنى ذلك أن

كل عائق نظري يمكن تجنبه دون الإخلال بالهدف، يتحتم استثناؤه. فلو كان الهدف هو تحديد الاسمية في الفلسفة اللاتينية الوسيطة، لكان التغاضي عن الفلسفة العربية محظورا نظريا لدور هذه في تلك، رغم خلو هذه الدراسات، في الواقع، من مثل هذه الإشارات، لدوافع لا فائدة من فحصها. أما دور الفلسفة اللاتينية الوسيطة في الفلسفة العربية الوسيطة، فلا وجود له (أو لا يكاد يذكر بجدية حتى لو سلمنا ببعض الآراء المتعلقة بدور التصوف المسيحي الغربي في التصوف الإسلامي الأندلسي^(٢))، فإن الجمع بين الفلسفتين يصبح من النوافل المؤدية إلى الحشو والمقارنات السخيفة. وهو، إذا ما حدث فسيؤول إلى ما نسعى جاهدين إلى تجنبه: أعني تقدم الدوافع العقدية الدفاعية للرفع من شأن الفلسفة العربية بفضل المقارنات التي ترد التالي إلى المتقدم إثباتا لدور العرب وفضلهم على العصر الوسيط اللاتيني^(٣).

[حاشية] (١) من الكندي إلى ابن سينا والغزالي، ثم مهما إلى ابن تيمية وابن خلدون.

[حاشية] (٢) مثل فرضيات الأستاذ PALACIOS, Asin Miguel في كتابه: الإسلام المتمسح. Ed. christianisé, L'Islam de Maisnie 1982

وكذلك تلميحات الأستاذ أرنالدار في دراسته: المسيح في الفكر الإسلامي musulmance, pensée la dans Jesus Desclée, Paris 1978

وكذلك Urvoy. th. D.M.

في دراسته للأغراض المسيحية عند ابن سبعين Les Thèmes Chétiens chez Ibn Sab'in. Studia Islemica XLIV 1976 pp. 89 - 122

[حاشية] (٣) وتلك هي سمة جميع الدراسات التي تحاول بالمقارنات السريعة إثبات دور الفلسفة العربية في الفلسفة العربية، وذلك على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. ونجد نفس الموقف من المؤرخين الغربيين الذين يحاولون، بنفس المقارنات السريعة، إثبات دور الفلسفة الهلنستية والكلام المسيحي =

تلك هي إذن صياغة المسألة التي نبحث فيها والتي يمكن، بفضلها، لتاريخ الفلسفة (منزلة الكلي الأنطولوجية) أن يفيد فقه العلم أو الإبستمولوجيا في مجاليه النظري (المنطق والرياضيات) والعملي (التاريخ والسياسيات)، فتمكن من تحديد مكونات الفلسفة العربية وقوانين تفاعلها، خلال تاريخها الحي الممتد من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر، في إطار فلسفي يسمى الأفلاطونية المحدثة العربية وإطار ديني يمكن أن يطلق عليه اسم الحنيفية المحدثة العربية قياسا على التسمية الأولى واستمدادا لهذا الاسم من القرآن نفسه(١)، لكون ما حدث في الغاية كان بوصفه نقدا لما أعد إليه وسعيا لإصلاح العقلين النظري والعملي، متضمنا كل العناصر التي حددت تاريخ الفكر العربي وتاريخ علاقته بالفلسفة اليونانية في بعدها النظري (المنطق الأرسطي) وفي بعدها العملي (التاريخ الأفلاطوني).

[حاشية] = المتقدم على الإسلام أو المعاصر له في الفلسفة العربية على مستوى النتائج العلمية والنظريات الفلسفية. وهذان الموقفان يتراوحان في الحالتين بين البحث الحقيقي عن الحقيقة التاريخية والبحث الموظف للحط

من الآخر والرفع من الذات.

[حاشية] (١) القرآن الكريم: الآيات المحددة للإسلام بما هو حنيفية كثيرة، ولعل أهمها: البقرة ١٣٥/٢، آل عمران ٦٧/٣ و ٩٥، النساء ١٢٥/٤، الأنعام ٧٩/٦ و ١٦١، يونس ١٠٥/١٠، النمل ١٢٠/٢٧ - ١٢٣، الروم ٣٠/٣٠، الحج ٢٢/٣١، البينة ٩٨/٥٠

-٢ إطار المسألة وأهميتها

يعتبر العصر الوسيط، في تحقيب تاريخ الفلسفة، عصر الفلسفة العربية واللاتينية، إذ إن السريانية والعبرية قد اقتصر دورهما على مجرد الوساطة، الأولى بين اليونانية والعربية، والثانية بين العربية واللاتينية. وهو كذلك، في الفلسفتين العربية واللاتينية، عصر التفاعل الصدامي بين الفلسفة التي كادت تنحصر في اللاهوت العقلي، والدين الذي كاد ينحصر في اللاهوت الوضعي.

وبحكم موقف غريب من مؤرخي العلم والفلسفة، أهمل هذا العصر وكاد يعتبر مرحلة موات، في تاريخ الفكر عند الحديث عن النهضة بوصفها عودة إلى اليونان تخطت عصر الظلمات والجهل في العلم(١)، وفي الفلسفة(٢). وما لم نحدد

[حاشية] (١) وهذا هو معنى اعتبار جاليلي بداية العلم الحديث بالعودة إلى القديم من العلم، لكون الوسيط العربي واللاتيني مجرد عائق حائل دون نشأة العلم الحديث، وإذن فهذه البداية ليست حصيلة الوسيط بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفكر اليوناني إلى بداية العهد الهلنستي (أرخميدس): تلك هي

أهم أسس تاريخ العلم الذي يعتمده كوبري، مثلا Galiéennes, (Etudes Paris Harmann (1966 وباشلار، مثلا matérialisme (Le 1963, Paris PUF, rationnel, pp. 207 - (224 وقد نجد، عند ديكارت نفسه، مثل هذا الادعاء، في حديثه عن الرياضيات الكلية، القاعدة الرابعة من كتاب قواعد توجيه الفكر ;Descartes, œuvres, Paris Garniers 1967 ص ٩٧ وما بعدها.

[حاشية] (٢) وهذا هو معنى اعتبار ديكارت بداية الحديث بالعودة إلى القديم في الفلسفة لكون الوسيط مجرد عائق حائل دون نشأة الفلسفة الحديثة وإذن فهذه البداية ليست بما هو متجاوز لذاته، بل هي حصيلة القطع المطلق معه والربط المطلق مع العصر الذهبي من الفلسفة اليونانية. تلك هي أهم أسس تاريخ الفلسفة التي يزعمها ديكارت لنفسه في مقالته في الطريقة وفي تأملاته عندما يدعي الطلاق المطلق مع المدرسية طبيعة تكوين ومضمون علوم. فالعودة إلى المضمون الرياضي وإلى التكوين العلمي في الفلسفة لا يقدم على أنه حصيلة التطور في العصر الوسيط نفسه، بل يعتبر ممكنا بالقطع معه، من حيز لا ينتسب إليه، وهو لعمري من الأمور التي لا يقبلها عقل.

هذه العودة تحديدا تجعلها تبرز، كما هي في ذاتها، حركة ذاتية للعصر الوسيط نفسه وقد تجاوز ذاته بأن امتحن أصوله الفلسفية (العقل) والدينية (الوحي)، فأزاح تلجلجات الفكر وأطلقه من جديد، يظل الربط بين الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة ضربا من الاعتباط الذي لا يقنع به إلا شيعة النظرية القائلة بالعبقريات وأرواح الشعوب.

العصر الوسيط جملة، عربيه ولاتينيه، مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة. وإذا كانت المرحلة اللاتينية منه تعاني من سوء الحظ الذي أصاب لغتها التي أصبحت في أوروبا القوميات والثقافات الشعبية، لغة ميتة، مما جعل الاطلاع على تراثها يكاد يكون ممتنعا لكلفة تحقيقه ونقله إلى هذه اللغات(١)، فإن إهمال المرحلة العربية، في غياب مثل هذا العائق، لا يمكن أن يفهم إلا بحداثة البحث العلمي في النهضة العربية وتأثير الإهمال الموازي للعصر الوسيط اللاتيني، الذي لولا بعض الباحثين من رجال الدين، لصار نسيا منسيا، بحكم هذه العقائد المذهبية(٢).

وإذن، فخلافا لوضع الفلسفة اللاتينية الوسيطة، يمكن، لحسن حظ اللغة العربية التي لم تمت مثل اللاتينية، أن يجعل النفاذ إلى الفلسفة العربية الوسيطة أمرا ميسورا ليس فقط للقلة من النخبة بل لجل الباحثين فيها، مما يوفر شروط التعاون الواسع الذي يمكن من اكتشاف الإشكالية الأساسية التي تلتقي عندها

[حاشية] (١) الكثير من المؤلفات اللاتينية الوسيطة في وضعية المؤلفات العربية فهي ما تزال مخطوطة ومشتتة في المكتبات العامة والخاصة. وهي، خلافا للمؤلفات العربية، أعجمية بالإضافة إلى المثقف العربي الحاضر، لكون اللاتينية قد ماتت، ولم تبق لغة العلم والفلسفة منذ بدايات الثامن عشر، بل هي، حتى عند كبار المختصين، ليست بالطواعية التي توفرها لهم لغة العلم والفلسفة المعاصرة. وإذا ما استثنينا بعض رجال الدين ومؤرخي الفلسفة، فإن هذه المؤلفات أصبحت صماء.

[حاشية] (٢) ومعنى ذلك أن العائق اللغوي وحده لا يفسر هذا الإهمال

الذي أصاب العصر الوسيط اللاتيني في مجالي تاريخ العلوم والفلسفة، وخاصة فيما يتعلق بالجوانب الموجبة من دوره فيهما. وإنما يمكن اعتبار الموقف العقدي السالب لهذا الدور - ربما بدافع تغييب الدور العربي والشرقي عامة - من العوامل الأساسية لهذا الإهمال والحط من شأن الحقبة الممتدة من العهد الهلنستي إلى النهضة.

جميع المباحث الفلسفية الإبستمولوجية والأكسيولوجية في سعيها لتحديد منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية. وهذه الإشكالية هي إشكالية الكلي الموحدة بين الفلسفة وعلومها العقلية، والدين وعلومه النقلية، إذ كلها تلتقي عند منزلة الكلي الأنطولوجية بما هو موضوع التفسير (العلوم النظرية) وموضوع التأويل (العلوم العملية)، كما تحددا في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين.

إن الوقائع التاريخية، مهما تعددت، لا تمثل إلا قرائن تختلف دلالتها باختلاف إحداثيات التأويل. فليس يكفي أن ننسب إلى الفلسفة العربية الوسيطة هذا الدور أو ذاك، هذا الاكتشاف أو ذاك، أو أن نكدس علامات التأثير والتلاقي، إذا لم نجد في هذه الفلسفة نفسها الإشكالية الجوهرية التي جعلتها تتضمن بطبعها شروط تجاوز ذاتها عودة إلى الأصول، وقفزا نحو التغير النوعي في العلم والعمل وفلسفتهما. وإذن فلا بد من تحديد نظام تاريخية الفلسفة العربية ببعديها النظري والعملي، لكي ندرك منزلتها في التاريخ العقلي الإنساني، لا بوصفها قوسين فتحا وختما سدى، بل بوصفها ما تزال حية إلى الآن في الحضارة العربية خاصة، وفي الحضارة الإنسانية عامة وجودا وتصورا(١).

ليس المهم أن نجادل مؤرخي الفكر من غير الفلاسفة؛ فهم، في جل الحالات، لا يعوزهم حسن النية ولا صدق القصد في محاولاتهم لاستعراض أحداث التاريخ الفكري والحضاري، بحسب ما يتوفر لهم من توثيق يعكس هذه

[حاشية] (١) لا يمكن أن يكون ما حرك النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وما يحرك الواقع العربي الإسلامي في القرن العشرين، وخاصة في نصفه الثاني، مع ما يتصف به من علاقات انفصال واتصال مع ما يحرك الغرب فيهما، لا يمكن أن يكون ذلك بمجرد أوهام مردها إلى الموقف الأصولي العائد إلى الماضي، أو إلى الموقف التحديثي الملتفت إلى المستقبل، لكأن العودة والالتفات موقفان لا حيز لهما، ولا دور لحيزهما في كونها ما هما، وهذا الحيز ليس إلا حضور الفلسفة العربية الراهن في الحضارة العربية الإسلامية خاصة، وفي الحضارة الإنسانية عامة. وهل الحضور، في كل تجارب الفكر الإنساني بما هي متصلة الحياة، إلا الاستحضار، بما هو إدراك لاتصال الحياة الفكرية ذاك؟ وأي حلف فيمن يفهم أن يكون حضور الفلسفة اليونانية في الحضارة الغربية ممكنا بفصل الاستحضار، ويعتبر ذلك ممتنعا عندما يتعلق الأمر بالفلسفة العربية؟ هل صار تاريخنا من الشذوذ بحيث يخرج عن جميع ما ينطبق على غيره من مبادئ وقواعد؟

الأحداث وتفاعلاتها في الزمان والمكان؛ أي إن مؤرخي العصر الوسيط، من غير فلاسفة التاريخ، مهما سعوا إلى نكران الحقائق، لا يستطيعون إغفال كونه العصر الذي كانت السيادة فيه للثقافة العربية في العالم

المتحضر عندئذ. وكل نقص أو إهمال يمكن أن ينسب إلى غياب الشروط التوثيقية الموضوعية لكتابة التاريخ، نظرا لما يعاني منه التوثيق العربي والإسلامي من شساعة وفوضى وعدم تحقيق علمي سديد(١).

بل المهم أن نحدد منزلة هذا الفكر تحديدا يبرز، فلسفيا، زيف فلسفات التاريخ التي تؤرخ للعلم والعمل وفلسفتهما تاريخا يحول النقص التوثيقي حوله أو الجهل به إلى حجج تجعل السد الوهمي لثغرات تاريخ العلم والعمل فلسفة في مصير العقل الإنساني؛ ذلك العقل الذي يصبح بحكم اقتصار علمه المنقوص على اليونان والغرب، مصيرا للعقل الإنساني عامة، فيتحول عدم العلم بغير الغرب علما بعدم غيره: تلك هي القفزة المؤسسة لجميع فلسفات مصير العقل المقصور على تاريخه المنقوص.

وإذا كان من الصعب الذهاب إلى حد القول بأن إهمال العصر الوسيط اللاتيني علته دافع التخلص من الاعتراف بدور العصر الوسيط العربي، تقديما لحسن النية واكتفاء بنسبته إلى موت اللاتينية، فإن أسطورة مصير العقل لا تعدو أن تكون إلا محبوكة روائية من المعلومات المبتورة حول تاريخ العقل الإنساني، أساسا للمفاضلة بين الحضارات ذات السند العقدي المشبوه.

والفرق بين تاريخ للوقائع يغيب فيه ما ينقصه بعلة نقصانه، وتاريخ يجعل ما ينقصه حجة لوجوب غيابه، بوصفه لا معنى له في مصير العقل، الفرق بين

[حاشية] (١) وضعية التوثيق العربي لا تحتاج إلى تعليق. لكن محاولات إحيائه هي التي أصبحت أكبر عوائقه: فتعدد المراكز بتعدد الدويلات العربية والإسلامية، فضلا عن كونه يختلف عن التعدد العلمي الضروري

للنهضة، تحول إلى تعدد البعثرة والنهب للرصيد الفكري لأمة لم ينف تعددها وحدتها الحية قديما، وأصبح تعددها الحديث على حساب حياتها، لكونه صار سعيا لتزييف التاريخ، وبناء أمجاد أمم مستحدثة ما كان لها من وجود. وذلك ربما تشجيع من الاستعمار الثقافي الذي يعد لتوطيد غيره من الاستعمارات لكونها متعذرة في أمة حية الذاكرة ومنظومتها.

هذين التاريخين هو الأول يسلم بتكامل العلم الذي يتلو إصلاحه بتقدم اكتمال الاطلاع عما لم يكن معلوما من الوثائق، وأن الثاني يزعم، لكونه فلسفة في التاريخ المصير، بأن العلم اكتمل وأن ما غاب منه لا يستحق الذكر، مما يحوله إلى وهم عقدي حافز لأصحابه تماديا في التزييف، ومحبطا لضحاياه، إن هم صدقوه، فاعتبروا العرض المذهبي للتاريخ تاريخا علميا للإنسان.

والمعلوم، إجمالا، أن العصر الوسيط، رغم وساطته، تحيط به مرحلتان واسطتان، إحداهما تربط حد بدايته بالعصر الذهبي من الفلسفة اليونانية(١)، وأخراهما تربط حد نهايته بالعصر الذهبي من الفلسفة الحديثة(٢). فالفلسفة

[حاشية] (١) ينتهي العهد الذهبي من الفلسفة والعلم اليونانيين، نظريا، بعيد الغزو المقدوني للشرق وتحول مراكز الإشعاع العلمي من أثينا إلى الإسكندرية خاصة. ولكنه عمليا لم يتوقف إلا بعد سيطرة الكنيسة على العقيدة الرسمية للدولة في روما وبيزنطة وتضاؤل دور الفلاسفة الوثنيين، وغلق المدارس العلمية، أي بعد القرن الخامس الميلادي (آخر كبار الفلاسفة الوثنيين، برقلس ٤١٢ - ٤٨٤ ميلادية).

[حاشية] (٢) يبدأ العهد الذهبي من الفلسفة والعلم الحديثين، نظريا، في القرن السابع عشر (جاليلي وديكارت)، وتحول مركز الإشعاع العلمي من الشرق إلى الغرب. ولكنه عمليا بدأ بعد الثورات الدينية الإصلاحية على سيطرة الكنيسة، أعني من بدايات القرن السادس عشر (لوثر ١٤٨٣ - ١٥٤٦، كالفان ١٥٠٩ - ١٥٦٤)، قرن الإصلاح الديني والروحي والتحرر من سلطان الكنيسة عودة إلى الدين بما هو تجربة روحية شخصية غنية عن الوسطاء.

الهلنستية وعصر النهضة - بما هما مرحلتا الوصل بين الوسيط وعصرين ذهبيين في حدي بدايته ونهايته - يمثلان القوسين اللذين يمكنان من شطب دوره، فيصبح الوصل بينهما أمرا ميسورا، ويلتقي العصر الذهبي اليوناني القديم، والعصر الذهبي الغربي الحديث لقاء مباشرا غنيا عن الوساطة العربية (وحتى اللاتينية)، إذ يكفي عندئذ، أن نرد العصر الوسيط العربي إلى العهد الهلنستي، لكي يتصل العصر الوسيط اللاتيني باليونان وبالكلام المسيحي المتقدم على الإسلام، فيصفو تاريخ الفلسفة والدين مما لا يلائم محبوكة العبقرية الغربية في وجهيها اليوناني القديم والأوروبي الحديث، لكأن الكلام المسيحي واليهودي والفلسفة الهلنستية، فضلا عن اليونانية، ليست وليدة الحضارة الشرقية ذات الأقطاب الأربعة المنتسبة جميعا إلى ملتقى القارات الثلاث، أعني بلاد الرافدين ومصر والشام واليونان!

وليس من همومنا أن نسرح مكبوتات الغرب، ولا من مشاغلنا أن نبحث عن إنصاف حضارتنا، فقد تجاوز الفكر العربي الجاد مرحلة الانفعال المقتصر على الدفاع وتلميع الصورة عند المحقرين منه، بعد أن استأنف

دوره الفاعل في التاريخ خلال حروب التحرير والتوحيد، بل غايتنا أن نحدد الشيء الذي حدث في الفكر العربي خاصة - والإنساني عامة لكونه كان ناطقا باللسان العربي - وميزات المراحل التي قطعها هذا الفكر خلال سيادته على تاريخ الإنسانية العقلي من السابع إلى الرابع عشر للميلاد(١)، وهي ميزات يتعذر ردها إلى العهد الهلنستي أو نسبتها إلى عهد النهضة، ويمتنع من ثم الوصل بينهما بدونها، مما يستوجب إعادة النظر في فلسفات مصير العقل النظري والعملي وإبطالها.

[حاشية] (١) أي من نزول الوحي ٦١٠) للميلاد) - لأن القرآن هو أهم مدونات القطب الثاني من هذه المرحلة - إلى وفاة آخر فيلسوف في الإسلام السني (ابن خلدون ١٤٠٦ تحرزا عن تاريخ الفكر الإسلامي الشيعي الذي قد يكون ذا إيقاع مختلف بعد سقوط الخلافة العباسية وانفراط عقد الإسلام بهائيا). لكن الدور العلمي والفلسفي بالمعنى الفاعل يمكن حصره بين نهاية القرن السابع (تعريب الإدارة والتعليم الفعلي) ونهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر بعد سقوط غرناطة (١٤٩٢) والقاهرة .(١٥١٦)

ولا يمكن أن نفعل، ما لم نبحث في البعد النظري من منزلة الكلي، ويمثله المنطق والرياضيات وما بينهما من اتصال وانفصال، من تعاون أو تناوب بوصفهما شكلي النظر الممكنين، وما لم نتساءل عن منزلتهما في الفلسفة من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلي من حيث هو المعقول المعلوم. فالدور المنسوب إلى المنطق والرياضيات في سلم المعرفة وإلى منهجهما في تحصيلها يرتبط بمنزلة الكلي الوجودية ودور العقل انفعالا بالمعقول أو فعلا

له. وتحديده هو الذي يطلعنا على كيفية الانتقال من عقل إنساني منفعل بمعقول واقعي يتقبله من خارج إلى عقل إنساني فاعل يكون المعقول، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام المعرفة بالمعقول بما هو جوهر إلى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولا والناسوتية ثانيا(١).

وليس البعد النظري من منزلة الكلي بالمعزول عن البعد العملي منها، وهو بعد يمثله التاريخ والسياسة وما بينهما من اتصال وانفصال، ومن تعاون وتناوب بوصفهما شكلي القول العملي الممكنين. والتساؤل عن منزلتهما في الفلسفة، من خلال علاقتهما بالمنزلة الوجودية للكلي بما هو المعقول العملي، هو الذي سيحدد دور العقل العملي انفعالا بالقيم أو فعلا لها. وهذا التحديد هو الذي يعرفنا على كيفية الانتقال من عقل إنساني منفعل بالقيم التي يتلقاها من خارج

[حاشية] (١) النقلة الوعية في البعد النظري من الشروط الموصوعية لقيام المعقول النظري إلى الشروط الذاتية لقيامه حدثت مرتين وكانت كلتاهما مضاعفة. فهي قد حدثت ربوبيا عندما أصبح قيام المعقولات مشروطا بالذات اللاهوتية العالمة بها، وقد لازم هذا التصور مقابلة هذا القيام الربوبي للمعقولات بما هو عين وجودها المطابق لذواتها بالقيام الناسوتي للمعقولات بما هي آثار في الذهن، لا يتحقق لها شرط المطابقة إلا عند المصطفى من الفلاسفة والأولياء الذين يحصل لهم الاتصال (الفلاسفة) والاتحاد (الأولياء). وذلكما هما وجها الحدوث الأول لهذه النقلة النوعية. أما الثانية فهي المقابلة لها حيث يصبح الناسوتي في مقام اللاهوتي واللاهوتي في مقام الناسوتي، وذلك في محاولات دحض المثالية الألمانية المتأخرة عن

هيجل، وبين أن التوسط بين هاتين النقلتين قد اعتمد على المنافسة بين الذاتين اللاهوتية والناسوتية، واقتسام الأدوار بينهما. ولعل أفضل الأمثلة هو ذاتوية ديكارت حيث تؤدي الذات الربوبية دور الضمانة الوجودية، والذات الناسوتية دور الضمانة المعرفية. وهو ما اكتمل في الكانطية (فلسفة النظر) ثم في الهيجلية (في فلسفة العمل).

إلى عقل إنساني فاعل ومكون لها، وعلى كيفية الاستعاضة عن شروط قيام القيم بالمعقول.بما هو جوهر إلى شروط قيامها به بما هو فعل الذات الربوبية أولا والناسوتية ثانيا. وذلك إما بما هما متعاليتان أو بما هما تاريخيتان(١).

فإذا فرضنا العلم (الرياضي، والمنطقي، والسياسي، والتاريخي) بالمعنى الفني للكلمة مقتصرا على ما حصل من قضايا إيجابية حول موضوعاته وما تستند إليه هذه القضايا من مبادئ وما يستند إلى هذه القضايا من نتائج، فإنه بهذا المعنى يمكن أن يجري في ظل فلسفات مختلفة وأحيانا متقابلة، تقابل التناقض والتضاد بما تحدده من منازل وجودية للكلي، بما هو المعلوم والمعمول. لكن العلم عندئذ يصبح بمجرد آلة عقلية رمزية(٢) مفصولة عن المابعد الرمزي العام الذي تبرز عليه بوصفها ما صار إيجابيا، وموثوقا به منه. ولا نستطيع عندئذ أن نؤرخ للعقل إلا

[حاشية] (١) ما قلناه في المعقولات النظرية يمكن أن نقول ما يوازيه في المعقولات العملية أو القيم. فالمساءلة عن التحسين والتقبيح العقليين، تعود إلى المقابلة بين ضربين من القيم أو، بصورة أدق، بين منزلتين وحدوديتين للكلي العملي. فهو ذاتي للموجودات عند القائلين بالتحسين والتقبيح، وهو طارئ عليها عند نفاتها. والأولون يعتبرون الموجودات لذاتها ذات قيم

يدركها العقل، والثانون يعتبرونها على البراءة الأصلية أو النفي الأصلي، أي إن القيم تأتيها من تقويم الذوات المدركة لها. ومن ثم فالتقويم نوعان: الأول تقويم الشارع، وهو مطلق لأنه حكم شرعي وضعته الذات الإلهية التي نقلت الموجودات من النفي الأصلي إلى الوصف القيمي، أو بلغة القانون إلى التكييف القانوني، وهو معنى القيم الخمس أو الأحكام الخمسة (القيمة المحايدة أو المباح، ثم القيمتان الموجبتان: واجب، ومندوب إليه، والقيمتان السلبيتان: حرام ومكروه). والثاني التقويم الخارج عنه، ويعود إلى دوافع نفسية (الرغبة والنفور) أو دوافع اجتماعية، دفعت الذات الناسوتية إلى الوصف القيمي للأشياء (النافع والضار والمصلحة العامة الخاصة بمجتمع معين).

[حاشية] (٢) الآلات نوعان: آلة مادية، وتستعمل للزيادة في قدرات اليد والحواس، وآلة رمزية، وتستعمل للزيادة في قدرات الفكر. وبالتدريج التقني نوعا الآلة، فأصبحت الآلة المادية قادرة على الانطباق على ما هو آلي من أعمال الفكر، والآلة الرمزية قادرة على الانطباق على ما هو فكري من أعمال اليد. والآلية التي يتحد فيها المنطقي والتقني هي النظام العقلي المتشاكل بين منظومة الروامز ومنظومة المرموزات أو المطبق والتقنية. وذلك هو العلم بالمعنى الحديث للكلمة؛ حيث يصبح التعقل فعلا مكونا للمعقول الموجود، ويصبح الفعل المكون للمعقول الموجود تعقلا. وبذلك تكون الرموز في دورها السحري استشفت غايتها في دورها التقني، وبين الدورين كان التدرج للتلاقي بين الآلية المادية والآلية الرمزية، أو بين المنطق والتقنية. ولعل هذا الحلم السيميائي والسحري قد صار حقيقة

بفضل علمنا وتقنيتنا الحديثة.

تأريخا كميا يتعلق بتراكم تلك القضايا الموسومة بكونها إيجابية، وننفي، من ثم، كل تغير كيفي للعلم، وكل سعي لتفسير الثورات العلمية والعملية في تاريخ الفكر الإنساني.

لذلك، فإن العلم، بهذا المعنى المستثني للرحم الرمزي الذي يولده، أعني للفلسفة بما هي تحديد المنزلة الوجودية للكلي المعقول والمعمول، رغم كونه لا يستقيم حتى في عصرنا فضلا عن العصر الوسيط، لا يمكن أن يكون موضوعا للبحث الفلسفي، لأنه من البدء، استثنى الوشائج الرابطة بينه وبينها، فيصبح الكلي النظري في الرياضيات والمنطق، والكلي العملي في السياسيات والتاريخ، أعني موضوعي النظر والعمل، غير قابلين للدراسة إلا بوصفهما من ضمائر العلم بهذا المعنى المبتور.

وهذه الضمائر المسكوت عنها في النص العلمي الذي نفترضه مفصولا عن أساسه الرمزي العام، تبدو شديدة الوضوح عند الفلاسفة والمتكلمين بوصفهم علماء لا يفصلون بين نص علمي موجب وهوامش غير موجبة. وهم لا يتقابلون هذا النوع من المقابلة، بل إن ما يجعلهم منتسبين إلى مرجعين مختلفين هو طبيعة تصورهم لموضوع المعرفة والعمل، فالفلاسفة يبحثون في علوم الطبيعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظر والعمل. والمتكلمون يبحثون في علوم الشريعة خاصة وما ينجر عنها من نتائج في النظر والعمل. ويبحث الأولون في الشريعة قياسا على الطبيعة، ويبحث الثانون في الطبيعة قياسا على الشريعة. ويكون ذلك، في الحالتين، «بما – بعد» هو عند الأولين ما بعد الطبيعة، أو ما بعد الوجود الطبيعي، وهو عند

الثانين ما بعد الشريعة أو ما بعد الوجود الشريعي، وهي مقابلة إذن بين طبيعة – ما بعد طبيعة وتاريخ – ما بعد تاريخ..

ومن هنا كان نموذج التفسير عند الأولين منطقيا آليا – إذ هو نموذج يحاكي الآلية الطبيعية بالآلية المنطقية –؛ وكان النموذج التفسير عند الثانين منطقيا دراميا إذ هو نموذج يحاكي الآلية التاريخية بالآلية المنطقية. وسينتج عن الصدام بين

النموذجين تطورات تجعل بعض أولئك ينجذبون بنموذج هؤلاء، وبعض هؤلاء بنموذج أولئك، وخاصة بفضل الدور الذي أداه ابن سينا والغزالي(١).

وهذا التقابل والتداخل يتحدد في مجال منزلة الكلي عامة ومنزلة بعديه النظري والعملي بعنصري كل منهما (المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات) محددا جعل مراحل تطور هذه المنازل هي عينها مراحل الصدام والتناوب بين الفريقين في السيادة على التشريع للنظر والتشريع للعمل في الفكر العربي؛ لكأن المتكلمين، بحكم منازعتهم للفلاسفة حول المنطق والتاريخ الفلسفي اللذين يبدوان مناقضين للدين بنتائجهما الميتافيزيقية والميتاتاريخية، أعطوا التقدم للرياضيات و"السياسة التي بمقتضى طبائع العمران" اللتين تبدوان دون الأولين المعياريين التزاما بالميتافيزيقا والميتاتاريخ المناقضين للدين، أعني ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة وميتاتاريخها(٢) وحصروا المقبول منهما في ما يمكن أن يرد إلى الأخيرتين(٣).

وهكذا إذن، يقتضي تحديد التحولات الكيفية التي للعلم نظريه وعمليه عدم

حصره، تجريدا، في الإيجابي منه، لكونه، بحكم طبعه النسبي والتاريخي، يبقى نسقا ذا ثغرات دائمة ومفتوحا إلى ما لا نهاية. وهو لا يكون نسقا تاما إلا بثغراته الممثلة للمعدوم منه عدم الضمائر المسكوت عنها، بوصفها منزلة الكلي

[حاشية] (١) وينسب ابن رشد إلى ابن سينا دور تكليم الفلسفة، ابن رشد تهافت التهافت، المسألة الأولى الدليل الأول، ص ٥٤، نشرة الأب بويج، دار المشرق بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٧٠ ويسب ابن خلدون إلى الغزالي دور فلسفة الكلام، المقدمة، ابن خلدون، VI، ١٠، علم الكلام، ص٨٣٦.

[حاشية] (٢) وهما قد أصبحا أمرا واحدا في النسق الصفوي وفي السياسة التي تدعو إليها وتمارسها فرق الشيعة الغالية. وذلك لأن السياسة المدنية تجعل من النفس الجزئية نموذج المدينة لأنها هي بدورها نسخة من النفس الكلية بما هي مثيل النموذج المثالي للكون. إخوان الصفا، الرسائل النفسانيات العقليات والرسائل الناموسية ٣٩ - ٥٢٠.

[حاشية] (٣) وهو ما يفسر حصر المنطق في بعده الصوري مثلا، ابن خلدون، المقدمة، فصل المنطق، VI، ٢٣ ص ٩١٢ - ٩٤٣٠.

ببعديها النظري والعملي المحددة لكونه هو ما هو إيجابا، ولكونه هو ما ليس هو سلبا؛ وهما كونان يفسران تاريخيته المتكاملة بالكر والفر، بالتقدم والنكوص المتناوبين.

ويمكن أن نحدد هذه الضمائر في أنواع القول الذي يسد ثغرات الموجب من المعرفة النظرية والعملية. وتعود هذه الأنواع إلى جنسين، عادة، ما

يعتبرهما البعض ممثلين لما بعد العلم النظري والعملي:

فأما الجنس الأول فيتألف من الأقوال التي تسد ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين بهدف استعماله وليس بهدف عمله. ويكون هذا الاستعمال إما للتعليم (وهو سد بالشرح المابعد لغوي: اسم باسم، أو بالشرح المرجعي: اسم بمسمى)، أو للتطبيق (وهو سد بالتطبيق المنهجي: قياس لمعلوم علم آخر على معلومه، أو سد بالتطبيق التقني: قياس للعمل على النظر ممارسة).

وأما الجنس الثاني فيتكون من الأقوال التي تسد ثغرات المعرفة الموجبة حول موضوع معين بهدف عملها وليس بهدف استعمالها. ويكون هذا العمل إما بتحقيق تناسق المعرفة المنطقي الصوري من خلال ربط قضاياها المنفصلة بمقدمها بما هو شرط لها وبتاليها بما هي شرط له، أو بتحقيق تناسق المعرفة المنطقي المادي من خلال اعتبار المقدمات والتوالي المفروضة في الأول، موجودة في الثاني أو بالسعي إلى إيجادها.

وبين أن الجنس الأول من ضمائر القول العلمي، وإن كان مهما، فهو لا ينتسب إليه لكونه يوجد على حافتيه توجها منه إلى الذات المتعلمة لتصويرها به أو إلى الموضوع المعلوم لتصويره به؛ وهو من ثم لا ينتسب إلى الضمائر المفيدة فلسفيا، رغم كونه دالا على منزلة العلم النظري والعملي الاجتماعية(١). أما

[حاشية] (١) ومعنى ذلك أن سد ثغرات العلم خلال استعماله (لا خلال عمله) يحكمه التوظيف الذريعي للاستفادة من العلم في تكوين المتعلم بالشرح اللغوي أو بالشرح الإشاري. وفي الفعل في موضوع العلم

تقنيا بتغييره أو باستخراج ما فيه من فوائد. وهذا التوظيف الذريوي والتقني للعلم يتعلقان بالنتائج المصلحية للعلم في المجتمع، وغالبا ما تمنع الذهنية المصاحبة لهما من كل تقدم علمي، حصرا للمعرفة في فوائدها وتخليا عن التجرد الضروري لكل العظائم علمية كانت أو عملية لما يصاحبه من استقلال بالإضافة إلى الظرفيات وبحث معمق من أجل العلم للعلم.

الجنس الثاني فهو ملاصق للعلم الإيجابي بدرجة تجعله يعد عين حركته؛ عندما يكون بصدد التحقق. وإذن فهو ليس من الضمائر إلا بمعنى كونه صيرورة العلم النظري والعملي موجبا، من حيث هي بصدد الحدوث. وهذا هو الذي يدعي كل من الفلسفة والكلام أنه هو، وهو عينه ما لا نستطيع فصله عن قضايا العلم بما هي قد تكون حصلت وانتهت، إلا إذا تصورنا الماضي قد مضى بإطلاق ولم يعد له حضور في الحاضر الذي ينتسج من خلاله المستقبل العلمي في النظر والعمل.

ورغم أن هذا الوصف يبدو وكأنه يتصور شيئا موجودا اسمه النص العلمي الموجب، ويؤدي دور الأصل، وشيئا غيره اسمه النص الساد لفراغاته وثغراته، ويؤدي دور الحواشي والهوامش، مما يجعل الأمر الأول شرط الأمر الثاني إمكانا ووجودا، فإن ما يحدث فعلا في حركة العلم النظري والعملي – إن صحت فيه هذه المقابلة بين الموجب والسالب – هو، في حقيقته مقابل لذلك تمام المقابلة. فالنصوص السادة للفراغات والثغرات هي الشوارط، والنصوص الموجبة هي المشروطات. ولو فرضنا لهذه العلاقة لحظة صفر في مبتدئها، لكانت النصوص السادة للثغرات، من حيث كمها على الأقل، أهم من الخبرات الموجبة عند الإنسان. وبالتدريج يتم التطور

بنسبة عكسية كما، وطردية كيفا: فالخبرة الموجبة تتزايد، والنصوص السادة لثغراتها تتناقص كما، لكن فاعلية هذه مناسبة لفاعلية تلك. ومعنى ذلك أن سد الثغرات، بما هو فرضي مقدم وفرضي تال، يزداد دقة وصرامة، من ثم، فيقرب من الخبرة الموجبة التي تسنده ويسندها، بل إن الموجب السابق، بالإضافة إلى ساد ثغراته، يصير ماضيه الذي استحال موجبا بعد أن كان بمجرد فرضية. ومعنى ذلك أن إيجابية القول الساد ليست إلا إدراك سلبية القول الموجب الذي ظن حقيقة علمية حصلت. وإذن فكلا القولين من طبيعة واحدة، رغم اختلاف الوظيفة فكلاهما يدل على عدم اكتمال النسق العلمي، الأول لكونه خبرة موجبة معزولة، والثاني لكونه متمما غير موجب

وواصلا بين الخبرات. كلاهما يتضمن في ذاته حضور المعدوم في النسق العلمي النظري والعملي.

وما التوالي بينهما، بما هو فعل البناء المنطقي الرابط، والمؤسس، إلا حركة العلم نفسها من حيث هو غير منفصل عن أساسه الفلسفي، إذا كان هذا العلم من علوم الطبيعة وتوابعها، أو عن أساسه الكلامي، إذا كان هذا العلم من علوم الشريعة وتوابعها، وهو بالاصطلاح السائد في العصر الوسيط علوم العقل وما بعدها، وعلوم النقل وما بعدها. وهذان المابعدان، بوصفهما الجنس الثاني من سد ثغرات الخبرة الموجبة، يمثلان شرطي إمكان العلم والعمل، أعني الفلسفة والكلام بما هما هذا السد المتواصل لثغرات خبرة الإنسان النظرية والعملية في المنطق والرياضيات والتاريخ والسياسيات.

لذلك فإن سعينا إلى تحديد منزلة العملين النظريين والعلمين العملين، من

خلال منزلة موضوعيهما الوجودية ومنزلة شكليهما الإبستمولوجية، يعود إلى تحديد جذرهما الواحد: منزلة الكلي الوجودية في الفلسفة والكلام، بما هو المعقول المعلوم والمعقول المعمول.

ولما كان الكلي ذا علاقة بعناصر المجموعة التي يمثلها والتي ((ماصدقه))، والتي هو كلي بالإضافة إليها، وبالعقل الشخصي الذي يدركه بإدراك فاعل أو بإدراك منفعل، بحسب منازل الكلي الوجودية، صار تحديد منزلة الكلي الوجودية شرطا في تحديد تعيناته في علوم النظر (الكلي بالمعنى المنطقي والرياضي)، وفي علوم العمل (الكلي بالمعنى التاريخي والسياسي). وهذه المنزلة المتقدمة على تعيناتها النظرية والعملية تراوحت بين الواقعية، والاسمية بما هما حدا هذه المنزلة في اتجاهي الإثبات والنفي المطلقين للكلي، مرورا بحدين أوسطين هما: الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل (الأرسطية والتصورانية) (١).

[حاشية] (١) لقد حصص الشهرستاني القاعدة السادسة من كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام لمسألة الأحوال مستعرضا آراء مثبتيها ونفاتها وعلاقات ذلك بمسألة الكلي عند الفلاسفة، فقابل بين مثبتيها ونفاتها بنفس المقابلة بين الأرسطية والاسمية: وقد اختار هو الحل التصوراني ضد الاسميين بالمعنى الأشعري، والواقعين بمعى وسيط بين الأرسطية والأفلاطونية، أعني أصحاب الأحوال (أبا هاشم الجبائي): نهاية الإقدم في علم الكلام، القاعدة السادسة ص ١٣٧ - ١٤٩، تحقيق الأستاذ ألفرد جيوم، (غير مؤرخ).

وبين أن ذلك يوازيه، على مستوى علاقة الكلي بالعقل الذي يدركه، نظرية

الانفعال المطلق والفعل المطلق، حديثا عن دور العقل في إنتاج المعرفة وذلك في اتجاهي النفي والإثبات المطلقين لهذا الدور، مرورا بحدين أوسطين هما التجريد المنفعل(١) والتجريد الفاعل(٢).

ويمثل حدا العلاقة في مستواها الوجودي بين الكلي وأعيان «ما صدقه»، وفي مستواها المعرفي بين الكلي والعقل الذي يدركه، وكذلك وسطاها الأولان (الوجود بالقوة في المادة والوجود بالقوة في العقل)، ووسطاها الثانيان (التجريد المنفعل والتجريد الفاعل) معالم الطريق الناقلة من الفلسفة التي تستمد شروط قيام المعقول النظري والعملي من موجودات خارجية واقعية، هي الجواهر، إلى الفلسفة التي تستمد شروط قيام هذا المعقول النظري والعملي من فعل الذات الإلهية أو الإنسانية بما هي مبدعة له.

والمعركة بين الفلسفة بمراحلها النسبية إلى الكلام والكلام بمراحله الإضافية إلى الفلسفة(٣)، هي مراحل اكتشاف الذاتية الفاعلة اللاهوتية والناسوتية في العلم والعمل، فعلا متعاليا أولا، ثم فعلا تاريخيا ثانيا، وذلك باستعمال دليل التمانع الأنطولوجي لنفي إحدى الذاتين وإثبات الأخرى، أو دليل التناقض الأكسيولوجي للفصل بين مملكة الوحدانية الأنطولوجية للذات الربوبية، ومملكة

[حاشية] (١) التحليلات الثانية، فصل إدراك المبادئ ،II.١٩ ٩٩ ب ١٥ وما بعدها.

[حاشية] (٢) ابن تيمية، الماهية بما هي مصطلح علمي بمجرد اسم مخترع: «إذ هذا بمجرد وضع واصطلاح. إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه غيره». الرد على المنطقيين ص ٦٧

[حاشية] (٣) وهذه المراحل تخضع لمعيارين، أحدهما شكلي ويجعل ابن سينا حدا فاصلا بين الفلسفة غير المتكلمة والفلسفة المتكلمة، وذلك بتوسط الإسماعيلية والقرامطة (ابن تيمية استنادا إلى سيرة ابن سينا الذاتية)، والثاني مضموني، وهو أعمق من الأول، ويجعل الحد الفاصل معقودا للتلازم بين المعدين الفلسفي والكلامي الناتج عن تكوين الشكل العقلي للعلوم النقلية عند السنة وتكوين الشكل النقلي للعلوم العقلية عند الشيعة كما سنبينه. ويدور التداخل بين المعدين حول منزلتين جوهريتين تتعلق بهما الصدام بين ما بعد الطبيعة الفلسفي وما بعد الشريعة الديني، أعني مصدر الحقيقة النظرية، ودور الزعامة الروحية العملية، أو المقابلة بين العقل والوحي نظريا وبين الفيلسوف والنبي عمليا.

الوحدانية الأكسيولوجية للذات الناسوتية(١). ولعل تزاحم الذاتين على الفاعلية هو الذي أخر إدراك النقلة النوعية الحاصلة لإبقائه على فاعلية الذات الربوبية خارج التاريخ سعيا إلى إثبات فاعلية الذات الناسوتية فيه، والعجز عن تجاوز الثنائية، أو لتجاوزه الثنائية بنفي الذات الناسوتية وتحويل التاريخ إلى فعل لاهوتي خال من الإنسان بما هو ذات ضالة أو خال من الإله بما هو قد حل في الإنسان المتجبر (فرعون) أو الكامل (الولي). وغاية بحثنا هي دراسة هذه النقلة ومدلولها في النظر والعمل، بما هما فعل إلهي خالص، أو إنساني متأله، أو إلهي متأنس، أو إنساني خالص. وهذه هي آخرة المراحل المحددة للاسمية كما يمثلها ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل ردا من الأول على الفلسفة النظرية (المنطق والميتافيزيقا) المؤسسة للجبرية والطغيان السياسي وردا من الثاني على

الفلسفة العملية (التاريخ والميتاتاريخ) المؤسسة لنفس المعيقات لحرية الإنسان.

ذلك أن نفي واقعية المعقول المعلوم والمعمول بالإضافة إلى الإله واعتبارهما تاليين لفعله لا متقدمين عليه يمثل المرحلة الأولى نحو التخلص من واقعية الكلي المفارقة والمحايثة. لكنه لا يعني بعد طريان الذات الإنسانية بما هي بدورها فاعلة غير منفعلة بالمعقول المعلوم والمعمول. ولهذه العلة فإن علمها خارج ما يعتبر مضمونا لعلم الله وعمله يعد في الشريعة ضلالا وعدما، مما قد يعني أن المدلول الأول للاسمية مدلول سالب: من جنس ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ (٢). ومن المفارقات أن دليل التمانع هو عينه الدليل الذي أدى إلى وحدة الوجود الفاعل، ومن ثم إلى جعل أفعال الإنسان أفعالا إلهية، ما جعل ابن تيمية يعيب على ابن عربي ـ بحكم قوله بوحدة الوجود المطلقة ـ نقض إمكانية

[حاشية] (١) دليل التمانع الإيجابي، هو الحجة الأساسية للجبرية بالإضافة إلى الإنسان شرطا لإطلاق الإلهية، ودليل التناقض التكليفي هو الحجة الأساسية للقدرية بالإضافة إلى الإله، شرطا لتأسيس الحرية الإنسانية.

[حاشية] (٢) قرآن كريم، [النجم ،[٥٣/٢٣ وكذلك ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [يوسف ،[٤٠/١٢ وكذلك ﴿أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [الأعراف .[٧١/٧

مثل هذه الضلالة ومن ثم العودة إلى الجبرية المطلقة(١). وإذن فنفي الجبرية والحلولية يقتضي، حسب ابن تيمية، إثبات فاعلية الذات الإنسانية، ومن ثم اعتبار النظر والعمل تاليين عن أفعالها وليسا متقدمين عليها أو

فاعلين فيها؛ وهما، من ثم، قبل فعلي النظر والعمل، عديما القيام الذاتي إلا في الأسماء. لذلك فإن نفي واقعية الكلي النظري (ابن تيمية) والكلي العملي (ابن خلدون) ليس إلا نتيجة حتمية لموقف اسمي من الكلي يجعله، بالإضافة إلى العقل الإنساني الناظر والعامل، في وضعية منزلته بالإضافة إلى العقل الإلهي إيجادا وحكما. وإذن فنفي الواقعية النظرية والواقعية العملية تعني أن المعلوم والمعمول لم يبقيا موضوعين متقدمي الوجود على العلم والعمل، بل هما صارا عند ابن تيمية وابن خلدون، ثمرتي فعاليات الذات الإنسانية في التاريخ العلمي والعملي كما ينسبان الوجود الطبيعي والوجود الشريعي (أي الطبيعة والتاريخ) إلى الذات الإلهية في ما بعد التاريخ العلمي والعملي. وذلك هو معنى علاقة الاستخلاف عندهما(٢) وهو جوهر الحنيفية المحدثة دين الفطرة الأول بالذات والآخر بالزمان.

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٧٣٠ [حاشية] (٢) ابن خلدون، المقدمة، VI، ١١، ص ٨٣٨ - ٨٤٠٠ واستولت أعمال الشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة ٢/٣٠].

٣ - الخطة والمنهج

يمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية في الأسئلة العشرة التالية:

(١ لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي إلى ابن رشد، رغم سعيها إلى التخلص، حبيسة الإطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

(٢ لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية، كما تحددنا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (المشائية) أو الثانية إلى الأولى (الصفوية)، في القرن العاشر / الرابع، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الإشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن الثاني عشر / السادس؟

(٣ لماذا كان الكلام العربي، من واصل إلى ابن الخطيب، رغم سعيه إلى التخلص، حبيس الإطار الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

(٤ لماذا بدا هذا الكلام معتمدا على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والإنجيلية، كما تحددنا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي) أو الثانية إلى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما،

بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

(٥ لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي

الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال المنشق عن الفكر السني لأسباب نظرية إلى شقين تابعين لهما: البهشمية والأشعرية؟ وكذلك انقسام الخروج إلى شقين تابعين لهما شق عن الفكر الشيعي وشق عن الفكر السني لأسباب عملية(١).

أ) فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعه الفصلي المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب) وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية) وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

ج) مما جعل الفرق الشيعية أفلاطونية محدثة فلسفيا بالرد إلى أفلاطون وصلا، أو بالتخليص من أرسطو فصلا، وحنيفية محدثة دينيا بالرد إلى الإنجيل وصلا، أو بالتخليص من التوراة فصلا.

[حاشية] (١) انقسام الخروج، بخلاف انقسام الاعتزال، كان انشقاقا عن شيعة العلوية من بداياتها بدافع عملي (انظر محاولة في العلاقة بين السلطان

الزماني والسلطان الروحاني، الدار العربية للكتاب، تونس .(١٩٩١ وقد انقسم هو بدوره انقسام الاعتزال إلى خروج سني هو الحنبلية وإلى خروج شيعي هو الباطنية. وسيقاسم التشيع الاعتزال البهشمي والخروج الباطني كما سيقاسم السنة الاعتزال الأشعري والخروج الحنبلي. وذلك منذ القرن الرابع/ العاشر إلى اليوم. لكننا نقصر الاهتمام على الفكر السني فلا ندرس الفكر الشيعي إلا عرضا: ابن تيمية (حنبلية) وابن خلدون (أشعرية).

د) وجعل الفرق السنية أفلاطونية محدثة فلسفيا بالرد إلى أرسطو وصلا، أو بالتخليص من أفلاطون فصلا، وحنيفية محدثة دينيا بالرد إلى التوراة وصلا، أو بالتخليص من الإنجيل فصلا.

هـ) فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه، فلسفيا، الأفلاطونية بمرحلتيها، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمرحلتيها.

و) وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي يغلب عليه، فلسفيا، الأفلاطونية بمرحلتها (تأثير الصفوية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني يغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمرحلتيها (تأثير المشائية والرشدية).

(٦ لماذا تولد عن حركية الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية) ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي خلال المرحلة العربية من تحديد لمنزلة الكلي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم مخترع)

وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم مخترع)؟

(٧ ولماذا تولد من حركة الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدي الحنيفية المحدثة العربية أن كلا منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفتيها الاثنتين، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي ممثلا للنظر، والقسيم الكلامي ممثلا للعمل؟

(٨ ولماذا كانت السنة حربا على الشيعة بما هي أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضمونا وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل إنجيلي شكلا؟ وكانت

الشيعة حربا على السنة بما هي أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلا، وبما هي حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضمونا؟ مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان الأولان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حربا ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية.

(٩ ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولا (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشراقية والرشدية ثم بين جميع التواليف الممكنة زوجا زوجا) وفي الكلام والتصوف ثانيا (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين إلى شبه المعركة الدونيخوطية التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر

العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها في هذه اللحظة التي تحددت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الإصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الإصلاح الاجتماعي والسياسي؟

(١٠ لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهت إليه غاية في الرابع عشر، وبداية في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه) ملائمة ملاءمة عجيبة للظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربي: ظرف الثورة على السلطان الروحي الذي يمارسه الكهنوت الصوفي (ابن تيمية) والثورة على السلطان المادي الذي يمارسه العسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (الأصلانية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولا، وإمكانية

الحوار بين الحضارتين ثانيا، عللا أعمق من مجرد التأثر الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أمورا لم تكن مستعدة إليها، بحكم الغزو المادي أولا، والانبهار الثقافي ثانيا، بل هي وليدة توافق عجيب بين ظرفين حضاريين متماثلين شكليا، رغم الفوارق(١).

[حاشية] (١) ورغم أننا التزمنا بعدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليمنا بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيه الاجتماعي والطبيعي، لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى المحايثة أو بالمقابل عملية تشرق انصواري يصعد من المحايثة إلى المفارقة. كما أن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والإبجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليتصل باللاهوتي. فإذا جمع الأمران صار التقاطبان متطابقين وممثلين لوجهي الجدل المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التطابق بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التطابق هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين من جهة وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ بما هما

مجال العلم والعمل الإلهيين من جهة ثانية وهو تمييز يرمض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيجل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في نفس اللحظة (كنط وكونت).

وفعلا فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفيا حركة التماهي المطلق بالسلب أو بالإيجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيجل وبوصفهما داحضين للحل المقابل عند كنط وكونت؛ ذلك أن الزوج الأول (هيجل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كنط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة - فالأولان تستند فلسفتهما على إطلاق ميتافيزيقي يحول ما بعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيجل) أو يحول التاريخ الناسوتي إلى ما بعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس) والثانيان تستند فلسفتهما على رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو بنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميان بالإشراق والتصوف وبالرشدية والكلام بما هما واقعيان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والربانية.

ويمكن أن ندرك نظام العقد في البحث عن أجوبة مقنعة انطلاقا من غاية الفكر العربي كما تعينت قبل المرحلة التي توصف بعهد الانحطاط. فنقد

المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) يمثلان الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرن الثامن / الرابع عشر. فكانت نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى منزلة اسمية للكلي ذروة ما بلغت إليه الفلسفة العربية[1]، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قبيل غفوتها. ولعل ذلك ما يفسر كون محاولتيهما أسستا، إلى حد كبير، استئناف النهضة العربية نشاطها في نهايات الثاني عشر - الثامن عشر وبدايات الثالث عشر التاسع عشر ولا يمكن أن تكون الغاية - البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير إلى نظام العقد في حركة الفكر العربي فلسفية وكلامية. لذلك فإننا نحتاج إلى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية إلى الاسمية أمرا ممكنا، بما هي شروط ذاتية لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملي، خلال تجربتيه الأساسيتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل (إضفاء الشكل العقلي عليها) وتنقيل علوم العقل (إضفاء الشكل النقلي عليها) وما بعدهما التأسيسي.

ذلك أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي: الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له في الأفلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني أنها إدراك إبستمولوجي

دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل ممارستين

[حاشية] (١) وذلك في الإسلام السني عامة والعربي خاصة. أما الإسلام الشيعي عامة والإسلام الفارسي خاصة، فإنه ظل لصيق الحلول السينوية في ترميمها الحاتمي، وإذن فهو نقي دون الثورة النقدية الغزالية ودون نتائجها في فيلسوفينا.

فعليتين جاريتين في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكر، وفر، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند إلى واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المنتقل، خارج الزمان، من المفارقة إلى المحايثة (أفلوطين)، وما ينتج عنه من تصور واقعي للعلم وللعمل يخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما، بمفعول تعاكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعين إلى علم نفس مرفوع إلى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيض إيجاد أو فيض إعلام. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية إلى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون الواقعية نحو نظرية اسمية للكلي النظري والعملي، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الإنساني. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريها وعمليها بصورة عامة، بل إن همنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمنازل الكلي النظري والعملي في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية مثالا نموذجيا من كل فلسفة. وربما أيضا الإنسانية عامة لا العربية فقط - بين تأسيس أول الأنساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس، أعني بين الفارابي وابن رشد، وما قبل ذلك آل إليه، وما بعده جاء منه أو

له أو عليه بما في ذلك السعي إلى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة(١).

وبين أن هذه الشروط التي نسعى إلى تحديدها جميعها من طبيعة تاريخية - إذ نحن ننفي من البداية دعاوى الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي إلخ... وننطلق من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية عن الشروط التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الإنسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع

[حاشية] (١) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، فإنها جميعا - عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية - قابلة للإرجاع إلى أصول مستمدة من هذه الإشكالية: إشكالية المنزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلا للفلاسفة أو عليهم أو ميلا للمتكلمين أو عليهم؛ ولا حاجة لذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر.

التواريخ المحيطة بها مكانا (الأجوار) وزمانا (المتقدم عليها الفاعل فيها والمتأخر عنها المنفعل بها).

لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعا تاريخية، فهي ضربان:

الأولى: هي الشروط التاريخية التي مثلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بنى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات منغلقة معطاة في البدء. وهذه المعطيات نوعان: الأول هو الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها (وهي الفلسفة كما عرفها

العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثاني هو الحنيفية المحدثة كما تحددت في القرآن خاصة (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية فإنهما يبقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين وبالإضافة إليهما وقع التعامل معهما انطلاقا من النظر والعمل ممارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما إلى أن تم التخلص النهائي من أساسها المتعالي الطبيعي (للأولى) والشريعي (للثانية)، بعد أن تحددا في الأنساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية: هي الشروط التاريخية التي نتجت عن التفاعل النظري والعملي مع الأولى وبها مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليها. وقد مكن البحث من اكتشاف التفرعات التي حدثت خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتي تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية «اللقاء – الصدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي السياسيات(١) وأداة الأدوات هي التاريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي الرياضات(٢) وأداة الأدوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البينة بين هاتين التجربتين ومنزلة الكلي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداة وغاية (المنطق

والرياضيات)، والعلوم العملية أداة وغاية (التاريخ والسياسيات)، انطلاقا من منزلة الكلي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية كما سنرى.

وستحدد هذه العلاقة الصدامية بين المنزلتين أهم المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية (أعني الأولى) هي منزلة الكلي في الأفلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثة. ولما كانت الأولى واقعية طبيعية والثانية اسمية شريعية، فإن الصدام بين المنزلتين خلال التجربتين سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية وإلى تكوين الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية(٣)، مضطرة إلى مسعيين متنافيين: فاستيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية يقتضي التخلص من الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية، لكون منزلة الكلي في هذه (الوضعي الشريعي) منافية لمنزلة الكلي في ذلك (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل

[حاشية] (١) بمعنييهما، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم النقل خاصة غاية قصوى لها.

[حاشية] (٢) بمعنييها أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم العقل خاصة عاية قصوى لها.

[حاشية] (٣) بخلاف الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، لم تكن الحنيفية

المحدثة وعلومها أمرا موجودا إلا وجود المادة الخام التي لم تصر بعد في حيز المعقول؛ وصيرورتها تلك هي التجربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الأفلاطونية المحدثة وعلومها كانت أمرا موجودا في حيز العقل ولم يبق إلا استيعابها ونقلها (هكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تنقيل علوم العقل. وقد أدت التجربتان إلى الصدام بين منزلة للكلي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية يقتضي التخلص من الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، لكون منزلة الكلي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافية لمنزلة الكلي في الأولى (الوضعي الشريعي).

ولا عجب عندئذ إذا رأينا أن هذا الصدام بين المنزلتين سينتهي إلى الانفجار في معطيي الانطلاق (أعني في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموقتة بين المنزلتين. وبذلك تكون الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتان ذاتي مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حدين منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديهما هكذا:

١ - مرحلة الوصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أي أفلاطونون وأرسطو).

(١) الوصل ذو الميل الأرسطي: المشائية الأولى (الفارابي).

(٢) الوصل ذو الميل الأفلاطوني: الصفوية الأولى (إخوان الصفا).

٢ - مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا.

٣ - مرحلة الفصل بعد الانفجار.

(١) الفصل ذو الميل الأرسطي: الرشدية أو المشائية الثانية.

(٢) الفصل ذو الميل الأفلاطوني: الإشراقية أو الصفوية الثانية.

وذلك في الأفلاطونية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم العقل وما بعدها.

أما في الحنيفية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي يغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي:

-١ مرحلة الوصل بين حدي الحنيفية المحدثة (أي التوراة والإنجيل).

(١أ) الوصل ذو الميل التوراتي: الأشعرية.

(٢أ) الوصل ذو الميل الإنجيلي: البهشمية.

-٢ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي.

-٣ مرحلة الفصل بعد الانفجار:

(١أ) الفصل ذو الميل التوراتي: الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية (الرازوية).

(٢أ) الفصل ذو الميل الإنجيلي: التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالية (الحاتمية).

وطبعا، فإن هذه المراحل تشترط، طريانا وبروزا، أن نقدم عليها الظرفيات التي حدث خلالها الصدام، وهي ظرفيات نظرية وعملية. لذلك أصبح

مضمون هذه المحاولة محددا بدقة. فهو يتضمن ثلاثة أبواب:

الأول: لتحديد ظرفيات الصدام النظرية وبناه الفلسفية وما أدت إليه من منازل كلامية للكلي.

الثاني: لتحديد الوصل المشائي في الأفلاطونية المحدثة العربية من خلال عملين مهمين من أعمال الفارابي والوصل الصفوي من خلال صنفي رسائل إخوان الصفا.

الثالث: لتحديد الفصل المشائي في الأفلاطونية المحدثة العربية من خلال جديلتين مخمستين والفصل الإشراقي من خلال نفس الجديلتين.

وستكون أهم الأعمال الفلسفية مادة للتحليل، إذ إن الهم الأول، في هذا البحث، ليس إلا النصوص المحددة لمنزلة الكلي، في أعمال الفلاسفة خاصة. أما الكلام والتصوف فإن حضورهما يبقى دائما في حدود الدور الذي أدياه في

تكوينية هذه المنازل الفلسفية للكلي، بما هي منازل تمكن من تحديد دور العلوم النظرية (وخاصة الرياضيات والمنطق) والعلوم العملية (وخاصة السياسيات والتاريخ): لأن ذلك هو الغرض الفلسفي الإبستمولوجي من هذه المحاولة. ولا يعني ذلك أن هذا الدور مما يستهان به. فلعله هو المحرك الأساسي في كل المنعرجات ذات الدلالة، في تاريخ الفكر الفلسفي العربي.

الباب الأول

المحددات الظرفية والبنيوية

ويتضمن الباب الأول ما يلي:

الفصل الأول: ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي.

الفصل الثاني: بنية الأفلاطونية المحدثة عامة.

الفصل الثالث: بنية الحنيفية المحدثة للعربية.

الفصل الرابع: منزلة الكلي الوجودية في الكلام الوصلي.

الفصل الخامس: علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف.

الفصل الأول

ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي

يحتاج ظهور الفلسفة المتأخر(١) في الحضارة العربية، إلى تفسير، كما تحتاج علاقتها الوطيدة مع الفكر الشيعي، وخاصة الإسماعيلي الباطني منه، وصدامها الطويل مع الفكر السني وخاصة الحنبلي الظاهري منه، إلى تحليل دقيق لتحديد معناها ومداها وتخصيص أهم مراحلها. فرغم أن الدين هو، قبل كل شيء، مذهب عملي وشريعة فقهية وسياسية، ورغم كون ارتباطه بالمحددات الاقتصادية والاجتماعية ببعديها المادي والمعنوي غنيا عن كل تبرير بقراءة متمركسة - إذ هو يجعل من هذه الأمور شغله الأول

وموضوع الصراع على إرث الأرض وسيادتها)(٢) - فإن العامل العملي لم يكن، خلافا لمحاولات تفسير

[حاشية] (١) حتى لو سلمنا بأن الكندي هو بداية الفلسفة، فإن هذه تكون قد تأخرت إلى النصف الأول من القرن الثالث ٧٩٦) - ٨٧٣ م). لكن أعمال الكندي الفلسفية هي، بكثير، دون أعماله العلمية. فرسائله الفلسفية جلها بمجرد عروض سريعة وأكبرها - رسالة الفلسفة الأولى - تكاد تكون مجرد جمع بين آراء أرسطية وآراء أفلوطينية، لم تبلغ بعد درجة النسق الفلسفي الشخصي. أما البداية الفعلية للفلسفة العربية فهي، بحق، مع الفارابي الذي تضمنت أعماله درجتين: إحداهما تمثل استيعاب الموسوعة الفلسفية وكان فيها شارحا، والأخرى تمثل بداية التفلسف الشخصي.

[حاشية] (٢) فبالإضافة إلى المضمون الشرعي المتعلق بالمعاملات والمضمون الشرعي المتعلق بالمحرمات والمباحات في التعامل المادي مع المال والثروة والجنس والأغذية، يتضمن القرآن نصوصا كثيرة تربط الصراع الديني الروحي بالنجاح المادي التاريخي وخاصة آيات وراثة الأرض والسيطرة الزمانية في التاريخ، من الأمثلة: الأعراف الآية ٧٤، الأنبياء الآية ١٠٥، ونصوص أخرى كثيرة تتعلق بتسخير الطبيعة للإنسان، وخاصة آيات الاستخلاف. ومن ثم فالمقابلة بين التفسير المادي والتفسير الروحي للتاريخ لا=

المذاهب به، لم يكن المحدد الرئيسي والمباشر للمدارس الفكرية التي أسهمت في وضع الأسس الأولى لمنازل الكلي النظرية والعملية، في الفكر الديني والفلسفي العربيين. وذلك لأن هذه المنازل، بما هي ما بعد العلم وما

بعد العمل المحددان لطبيعة الموجود النظري (ماهية الأشياء) وطبيعة الموجود العملي (قيمة الأشياء) لا ترتبط ارتباطا مباشرا إلا بظروف الإنتاج الرمزي لنماذج التفسير النظرية والتقنية، ولنماذج التأويل العملية والسياسية للعلم والعمل(١).

وإذا كان المدلول الإبستمولوجي لمنازل الكلي، في الأفلاطونية المحدثة، قد تحدد بالإضافة إلى علوم الطبيعة، في شكل واقعية طبيعية للكلي الطبيعي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو)، فإن المدلول الإبستمولوجي لمنازل الكلي في الحنيفية المحدثة يمكن أن يحدد بالإضافة إلى علوم الشريعة، في شكل اسمية للكلي الوضعي المفارق للتاريخ الإنساني (التشيع) أو المحايث له (التسنن)، مع استتباع الشريعي للطبيعي في الحنيفية المحدثة، المقابل لاستتباع الطبيعي للشريعي في الأفلاطونية المحدثة(٢). ولن يحدث الصدام بين هذين المدلولين إلا بعد توفر شروط اللقاء النظرية، كما نبينه.

= معنى لما في الدين (على الأقل بالنسبة إلى الدين الإسلامي) إذ هما بعدان لنفس الظاهرة، لكون الشيء المرفوض دينيا ليس العوامل الاقتصادية لذاتها، بل اعتبارها القصد الأول والغاية القصوى لحياة الإنسان نفيا للبعد الأخروي من حياته.

[حاشية] (١) ما المقصود بظروف الإنتاج الرمزي بالمقابل مع ظروف الإنتاج المادي؟ لعل أفضل الأمثلة المساعدة على فهم المقابلة هو ما يحدث الآن في المجتمعات المستوردة لوسائل الإنتاج المادي، في ظروف عابت فيها ظروف الإنتاج الرمزي. فدون التسيح العلمي، في

مستواه الرمزي، أعني نسيج الرصد والبحث والإبداع العلمي، يكون الجهاز المادي ركاما ميتا غير قادر على النمو الذاتي، فيبقى بحاجة إلى الاستيراد من المجتمعات التي يصاحب فيها الإنتاج الرمزي الجهاز المادي للمجتمع. وذلك ما اشترطنا حدوثه في المرحلة العربية متقدما على بداية وضع الأنساق الدينية والفلسفية، بما هما ما بعد علوم الطبيعة وما بعد علوم الشريعة.

[حاشية] (٢) استتباع الطبيعة للشريعة، في الفلسفة، واستتباع الشريعة للطبيعة، في الدين، أو استتباع الطبيعة للتاريخ، والتاريخ للطبيعة صارا، بالتدرج، ممثلين لمرحلتين من تاريخ الفلسفة. فالفلسفة القديمة والوسيطة، بحكم الواقعية الأرسطية والأفلاطوية، قدمت الطبيعة على التاريخ، والفلسفة الحديثة والمعاصرة عكست فقدمت التاريخ على الطبيعة، والوسيط الناقل هو الفكر الديني الوسيط. وللفكر الإسلامي الدور الأول فيه، إذ هو، رغم تأخره الزماني، قد كان متقدما في التنسيق الفلسفي مما جعله يصبح نموذج الكلام اليهودي والمسيحي المتقدمين عليه بالزمان والمتأخرين عنه بالصياغة الفلسفية الراقية. وهذا المعطى التاريخي لا ينكره إلا جاهل.

وفعلا، فالوضعية التي نتجت عن نشأة الدولة العربية، بما هي وضعية عملية، تفسر تكون الأحزاب السياسية واختلاف فهمها للمدونة الإسلامية بما هي مرجع تأسيسي يكون العمل باسمه، وذلك من حيث المقابلة العملية غير النظرية؛ ولكنها لا يمكن أن تفسر بلوغ هذا الفهم، بضروبه المتقابلة مضمونا، إلى الشكل النظري الذي سيجعل مذاهب هذه الأحزاب تصبح فلسفة في اللاهوت النظري المؤسس للعمل (الكلام)، واللاهوت العملي

المؤسس للنظر (التصوف)، وعلوما تشريعية (الفقه العام والخاص وأصوله)، وعلوم أدوات مباشرة (علوم التفسير والحديث)، وأدوات غير مباشرة (علوم اللسان والآداب، ثم الحضارة والتاريخ العربيين).

إن الجانب العملي من الشريعة، وإن فسر تكون الأحزاب والتوظيف المتقابل للعقيدة، فهو لا يفسر كيف بلغت هذه الأحزاب إلى المستوى النظري الذي جعل علم الكلام والتصوف، في بعديهما النظري والعملي، يصبحان ممكنين، بحيث ينتج عنهما، وفيهما، نظرية في طبيعة الكلي النظري والكلي العملي تكون، بما هي أساس العلوم النظرية والعملية التي يطلق عليها عادة اسم العلوم النقلية الغايات والأدوات - وهي تمثل جملة الدراسات التي تشمل مجال العلوم الإنسانية بلغة عصرنا - منطلقا للصدام المستوعب للفلسفة المستندة إلى النوع الثاني من العلوم التي يطلق عليها عادة اسم العلوم العقلية الغايات والأدوات - وهي تمثل، بالمقابل مع الأولى، جملة الدراسات التي تشمل مجال علوم الطبيعة بلغة عصرنا(١).

[حاشية] (١) وفعلا، فإن المقابلة بين العلوم النقلية والعلوم العقلية، تطابق شديد المطابقة المقابلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان وذلك للعلتين التاليتين: الأولى، وتتمثل في أن العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، تدرس الطبائع حتى عندما يتعلق الشأن بالإنسان، إذ إن العلوم الإنسانية التي فيها، أعي علمي الأخلاق والسياسة، تعود إلى علم النفس، وعلم الأدب والخطابة والأمور اللغوية، إلى علم المنطق، وكلاهما غير إنساني بل طبيعي. والثانية، وتتمثل في كون العلوم النقلية وما بعدها تدرس الشرائع أو الأمور الموضوعة، إما بالمعنى المعتبر سماويا (الشريعة والفقه وعلوم العقيدة) أو

بالمعنى الإنساني المستند إليها. وحتى عندما يتعلق الشأن بالطبيعة، فإنها تعتبر أمرا تشريعيا أي أن خلقتها وضعية، وإن بالمعنى السماوي: الواضع هو الإله.

ذلك أنه لا أحد يجهل أن هذا النوع الثاني من العلوم وما بعده الفلسفي، حتى إذا سلمنا بأن للتوظيف العقدي دورا في الإقبال على هذه العلوم، بالإضافة إلى الوظائف التقنية التي تؤديها، ما كان ليصبح ذا علاقة مفيدة بالكلام والتصوف، لو لم يكن ذاك النوع الأول من العلوم وما بعده الكلامي قد بلغ درجة من التنظير حددت منزلة للكلي النظري (طبيعة المعلوم من الوجود)، ومنزلة للكلي العملي (طبيعة المعمول من الوجود) تحديدا يلائم، بمستواه النظري، التحديد الفلسفي، ويصادمه بطبيعة هذه المنزلة التي تختلف طبيعتها الدينية عن طبيعتها الفلسفية، اختلاف الحنيفية المحدثة عن الأفلاطونية المحدثة. ولو كانت الحاجة العملية العقدية، والذريعة النظرية التقنية كافيتين لتفسير هذه الظاهرة - ظاهرة الصدام المستوعب والمتجاوز بين الفكرين الديني والفلسفي - لكان التفلسف بهذا المعنى، أي بمعنى التحديد الواعي لمنزلة الكلي النظري والعملي، قد بدأ منذ اليوم الأول لنشوء الدولة العربية، إذ إن نشأة الأحزاب لم تتأخر(١)، والفلسفة اليونانية، مع العلوم التابعة لها، متقدمة الوجود على نشأة

[حاشية] (١) فحتى لو سلمنا بأنها انتظرت الفتنة الكبرى ٦٥٦) م) لكي تصبح فعلا أحزابا حقيقية ذات مضمون سياسي وعقدي يسعى إلى الوصول إلى الحكم، فإن ذلك يكون قد تم منذ منتصف القرن الأول للهجرة. وإذا كانت هذه الأحزاب قد اكتملت سياسيا، وصارت قادرة على تنظيم

الحرب الأهلية الناتجة عن الفتنة الكبرى، فلا بد أن يكون قد تقدم على ذلك تدرج عقدي جعلها تنتظم شيئا فشيئا، إلى أن صارت أحزابا تتقابل حول مسألتين مهمتين، هما: مبدأ الشرعية الذي تستند إليه السلطة السياسية (البيعة أم التعيين) ولكل منهما درجتان: البيعة العامة، أم بيعة أهل الحل والعقد، ثم التعيين النبوي أو تعيين الخليفة المتقدم)، ومبدأ الشرعية العقدية الذي تستند إليه السلطة الروحية (الاجتهاد أم عصمة الإمام) ولكل منهما درجتان: الاجتهاد الشخصي، أم الاجتهاد بما هو فرض كفاية، والعصمة الموروثة بالانتساب إلى أهل البيت، أم الموهوبة التي تفترض نظرية الولاية بديلا عن الرسالة الخاتمة؟ فهذه الأمور جميعا مثلت موضوع الحرب الأهلية، ولكنها لم تكن كافية لبناء الأنساق المذهبية، وإن كانت قد أدت دورا، في الدفع لا في التكوين، لتحقيق هذه الأنساق. والمعلوم أن التوظيف السياسي، بما هو دافع قد يدفع إلى أي نسق، صوريا، لأن الذي يعنيه هو المضمون الدعائي، وليس التنسيق العلمي له. وإذن فطبيعة التنسيق العلمي للعلوم النقلية لا يمكن أن تفسر بالتحزيبات السياسية وبالتوظيفات الناتجة عنها.

الدولة، في الأرض التي أصبحت إمبراطورية عربية، فلم تأخر التفلسف إلى حدود بداية القرن الثالث، وبصورة أدق إلى حدود بداية القرن الرابع (١)؟

لكن ربط بداية التفلسف بالنضوج النظري للعلوم التي تسمى عادة علوما نقلية، وبالاستيعاب الفعلي للعلوم التي تسمى عادة عقلية(٢) يفهمنا هذا التأخر والترابط الحميم بين مراحل الفكر الفلسفي، بما هو ما بعد العلم وما

بعد العمل، والعلوم العقلية التابعة له، ومراحل الفكر الديني بنفس تينك الصفتين، والعلوم النقلية التابعة له. وبذلك نتجاوز الربط المباشر الساذج بين حاجيات الأحزاب في الصراع السياسي والاجتماعي، والإشكاليات التي تنتج عن المعالجة النظرية للواقع، بما هو موضوع النظر والعمل الذي بلغ درجة التنظير الفلسفي والديني فحدد منزلة الكلي أي المعقول بما هو منظور النظر، ومعمول العمل.

ومعنى ذلك أن منزلة الكلي النظري والعملي، كما تحددت في الفكر الفلسفي والفكر الديني، لا ترتبط بالواقع إلا بعد صياغته النظرية في نماذج تفسيرية وتأويلية، تكون مضمونات للنظر والعمل الذي يتجاوز الفعل الحركي الآلي، إلى الفعل الرمزي القولي. ومن ثم فالفكر الفلسفي والديني المحددان لما بعد العلم والعمل يفرضان بلوغ العلم والعمل درجة التنسيق النظري قبلهما، وهو ما يعلل تأخر نشأة الفلسفة إلى بداية القرن الثالث كإرهاصات، وبداية القرن الرابع كأنساق تامة، ويجعل القرون الثلاثة الأولى المدة اللازمة لتكوين النسيج العلمي النقلي والعقلي الواصل بين المدونتين المرجع أعني الفلسفة اليونانية وعلومها، والدين الإسلامي وعلومه وموضوعات النظر والعمل بما هي واقع يفهم بالرجوع إليهما تفسيرا وتأويلا، بحيث يكون النظر والعمل تفسيرا

[حاشية] (١) حيث استقرت مدرسة فلسفية عتيدة كان أهم أعلامها الفارابي وزميله ابن عدي وأستاذهما أبو بشر متى بن يونس الذي أتم، بترجماته وتدريسه، التكييف الهائي للفلسفة في البيئة العربية، رغم المعارضة الصلبة التي من أبرز علاماتها صدامه مع السيرافي (حول

المناظرة بين المطق اليوناني والنحو العربي).

[حاشية] (٢) لكن أهم أعلام العلم العربي النقلي والعقلي متقدمون على نشأة الفلسفة العربية:

[حاشية] * ومن الأمثلة على علماء النقل: الخليل بن أحمد الفراهيدي، واضع أسس علوم اللغة والشعر.

[حاشية] * ومن الأمثلة على علماء العقل: الخوارزمي واضع أسس الجبر وروحها الرياضيات الجديدة.

لموضوعاتهما بالعودة إلى المدونتين المرجع، وتأويلا للمدونتين بالعودة إلى موضوعيهما(١).

وفعلا، فإن العلوم التي تسمى نقلية لم تكن نقلية إلا بموضوعاتها(٢). أما شكلها، أعني طبيعة التنسيق الذي تخضع له مضموناتها، بما هو ربط لعناصرها بعضها بالبعض بصورة تؤسس قضايا مستنتجة تسمى فروعا من قضايا موضوعة تسمى أصولا، فإنه شكل نظري علمي قابل للمقارنة الشكلية مع شكل الأنساق النظرية بالمعنى الإقليدي للأصول(٣). وقد تدرج هذا التشكيل لمضمونات العلوم النقلية طوال القرون الثلاثة الأولى، فأنتج، بتدريج، أنساق التأويل الكلامية والصوفية للمدونة القرآنية، بما هي أساس الشريعة النظري (الفقه وأصوله)، وأساس العقيدة (الإيمان وأصوله). وقد تم هذا التشكيل في وجهيه المادي والمعنوي. ذلك أن المدونة بعنصريها (القرآن والحديث) كانت

[حاشية] (١) وهذه الوظيفة المرجعية بالمعنى اللساني للكلمة (الوجود

الخارجي بما هو مرجع الدلالات الموجودة في القول والذهن)، وبالمعنى العقدي للكلمة (النظرية والمذهب بما هما سند للسلوك النظري والعملي) هي السر في المراوحة بين المادي والرمزي في جميع الحضارات الإنسانية. والمادي هو ما لم يصر بعد رمزيا، أو ما لا يقبل الرد إلى الصياغة الرمزية.

[حاشية] (٢) المعنى الأول للنقلي هو الأمر الذي يكون من وضع واضع يقبل كمعطى، ويروى كخبر. والمعنى الثاني، الأعم منه، هو كل ما لا ينسب إلى ما هو طبيعي، ويعد من الأمور الحضارية الخاصة بأمة دون أخرى، مثل اللغات والمؤسسات القانونية والسياسية والاجتماعية (كأنماط الزواج والتربية إلخ). وبهذا المعنى يصبح الوضعي أو النقلي شاملا لكل الموضوعات غير الطبيعية للمعرفة الإنسانية.. ولكنها، بما هي وضعية أو نقلية موضوعا، قابلة لأن تكون عقلية شكلا، أي إن دراستها قابلة للخضوع إلى منهج عقلي علمي، وعلمها يستند إلى خاصيتي التنسيق العلمي: الحصر المستوفي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة التي يعد بعضها مبادئ، والبعض الآخر نتائج لتلك المبادئ. ومن ثم فإن الوضعي أو النقلي يمكن أن يكون مادة للعلم العقلي المستند إلى البناء الصوري المجرد، أو إلى الاستقصاء التجريبي العيني، أو إليهما معا.

[حاشية] (٣) الأصول الإقليدية هي الشكل الأول من الأكسيومية، بما هي نسق علمي يتألف من قضايا وضعت وضعا، واعتبرت مبادئ غنية عن البرهان، ومن قضايا مستنتجة منها بواسطة البناء الهندسي والاستدلال المنطقي. وقياسا على هذا النسق يبني أرسطو نظرية البرهان في التحليلات الأواخر مستدلا الوضع الرياضي بالوضع الطبيعي الذي يختلف عن الأول

بأنه حصيلة الاستقراء وليس حصيلة الفرض. أرسطو: ما بعد الطبيعة الواو. ١، ١٠٢٥ أ ١٠ - ١٢٠ راجع دراستنا الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٥

بحاجة إلى التحقيق المادي، جمعا للنص، وتمييزا له عن المنحولات، ثم إلى الفهم بالمعنى اللغوي وبالمعنى الشرعي. وهو ما ولد مجالي بحث، أولهما يبدأ بعلوم اللسان، ويتوسط بالآداب أولا، وبالحضارة ثانيا، لينتهي بالتاريخ العربي الخاص وبالتاريخ المقارن. والثاني يبدأ بعلوم الاصطلاح الشرعي ويتوسط بأسباب النزول أولا، وأحداث السيرة ثانيا، لينتهي بتاريخ الإسلام الخاص وبتاريخ الأديان المقارنة(١). وبذلك تصبح العلوم النقلية، بما هي غايات، ذات درجتين، وبحاجة إلى علوم نقلية أدوات، لها هي بدورها درجتان. ومنها غايات وأدوات، يتكون النسيج النظري التالي، الذي سيولد التفكير الديني بما هو ما بعد علم، وما بعد عمل، فيصبح اللقاء بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني ممكنا، بعد أن حصل هذا النسيج(٢):

١ - العلوم النقلية الغايات: ودرجتها الأولى هي غايتها القصوى.

(١) الدرجة الأولى: الفقه وأصوله - العقيدة وأصولها.

(٢) الدرجة الثانية: تحقيق نص المدونة بفرعيها - تحقيق أسباب نزول القرآن ووقوع الحديث.

٢ - العلوم النقلية الأدوات: والدرجة الأولى هي الأداة المباشرة.

[حاشية] (١) العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة ضرورية للعلوم النقلية

الأدوات المباشرة: فمدلول اللغة العربية يقتضي العلم بالمضمونات الحضارية والتاريخ العربي. من هنا كان الترابط المنطقي بين العلوم النقلية كالتالي: الفقه وأصوله، والعقيدة وأصولها غاية أولى، وحصر المدونة وأسباب نزولها غاية ثانية للتقديس المتعلق بهذه الأمور، وعلم اللغة العربية دالا ومدلولا وسيلة أولى، وعلم الحضارة العربية والتاريخ العربي وسيلة ثانية. هذا الترابط قد جعل المجتمع العربي بكامله مادة للموسوعة العلمية النقلية كغاية مطلقة تكون الموسوعة العقلية بجميع علومها بمجرد وسيلة لخدمتها ماديا، وهي لا تصطدم به إلا إذا حاولت منافستها في الدور الروحي.

[حاشية] (٢) لذلك كان الوجود الاجتماعي الرمزي وكأنه مصاب بالفصام: إذ إن علوم النقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بنفسها لحطها من الثقافة المقابلة التي تعد بمجرد أداة لخدمة الحياة المادية للمجتمع. وعلوم العقل (وما بعدها) تمثل ثقافة رمزية تبدو مكتفية بذاتها لحطها من الثقافة المقابلة التي تعتبرها بمجرد عقائد شعبية. الفارابي كتاب الحروف: القسم الأول من الباب الثاني (في الصناعات العامية) وسيلتو تحليله .II

(١) الدرجة الأولى: اللغة العربية وأصولها – الأدب العربي وأصوله.

(٢) الدرجة الثانية: الحضارة العربية وأصولها – التاريخ العربي وأصوله.

لذلك كانت العلوم النقلية الغايات بدرجتيها، قد تحولت بالتدريج، في عملية التنسيق العلمي، إلى أنساق نظرية للتشريع الفقهي وأصوله (المذاهب الفقهية) (١). وللتأويل العقدي وأصوله (المذاهب الكلامية) (٢)، مستندة إلى منهجية علمية، تم بها تحقيق نص المدونة بفرعيها ماديا (تحقيق نص

القرآن، ونص الحديث)(٣) ولتفسيرهما. وهما مصدر جميع العلوم النقلية الأدوات. فالتفسير هو الذي يحتاج إلى الدرجة الأولى من الأدوات لضبط القرائن النصية الداخلية، وإلى الدرجة الثانية من الأدوات لضبط القرائن الظرفية الخارجية. والتحقيق المادي للنص هو الذي يحتاج إلى النقد التاريخي للأخبار، تمييزا للصحيح والمنحول من نصوص المدونتين القرآنية والسنية(٤).

[حاشية] (١) والتأسيس النظري الصريح لأصول الفقه يعود إلى الشافعي ١٥٠) - ٢٠٤ هـ) الذي وضع الرسالة، رغم تقدم التأسيس غير الصريح عند أبي حنيفة ومالك ومعاصرة التأسيس المخضرم عند ابن حنبل ١٦٤) - ٢٤١ هـ).

[حاشية] (٢) وهي جميعا عسيرة التحديد من حيث بنيتها النسقية، وذلك لضياعها وبقاء شذرات منها أولا، ولأن عرضها عند أول المؤرخين لها (الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية (١٩٨٥ يفيد بأنها لم تبلغ درجة التنسيق الذي يميز البناء الفلسفي العقلي حتى في عصر الأشعري. إذ إن العرض لا يعدو التصنيف المذهبي، بحسب المواقف من بعض المسائل التي يمكن حصرها في حسنين: المسائل التي تطرحها المدونة القرآنية، بما هي موضوع المحاولة التنسيقية النظرية، والمسائل التي يطرحهما الاستناد إليها بما هي سد يعلل الأحكام والمواقف المتعلقة بالمسائل النظرية أو العملية.

[حاشية] (٣) لعل أفضل من تعرض لمسائل التحقيق المادي للمدونتين الإسلاميتين القرآن والسنة هو ابن قتيبة في مؤلفاته التالية: (أعني لما صدر

عن التحقيق من مسائل في الكلام). * القرآن = تأويل مشكل القرآن، تحقيق الأستاذ أحمد صقر. وكذلك تفسير غريب القرآن تحقيق السيد أحمد صقر أيضا دار الكتب العلمية ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م. * الحديث = تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية مصر ١٣٢٦ هـ. هذه المسائل مضافة إلى منهج التحقيق المادي للمدونتين تمثل موطن الإشكالات الإبستمولوجية المتعلقة بضبط الحقيقة التاريخية حول الأخبار الدينية خاصة والأخبار التاريخية عامة. ومنها تولد منهج التجريح والتعديل بما هو نقد خارجي لمصادر الخبر.

[حاشية] (٤) مؤلفات الحديث (كصحيح مسلم ومسند أحمد إلخ...). أما بالنسبة إلى القرآن فإن الخلاف حول المضمون المادي للمدونة بقي محصورا في بعض الآيات القليلة، وبعض القراءات مع شبه إجماع حول صحة القرآن. وقد لخص ابن قتيبة ذلك في كتابه الذي أشرنا إليه في الهامش السابق، أعني تأويل مشكل القرآن.

الفصل الأول: ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي

وما كان للعلوم الغايات، بدرجتيها، أن تبلغ درجة التنسيق النظري، قبل أن تتحقق العلوم الأدوات بدرجتيها، أعني:

* علوم دال اللغة العربية، وأصول هذه العلوم: الصرف والنحو.

* علوم مدلول اللغة العربية، وأصول هذه العلوم: اللغة والبيان.

وهي علوم مستندة إلى منهجية علمية لتحقيق مدونة العربية ماديا، وحصرها

حصرا يجعلها قابلة للعلم، وذلك بالصورة التالية:

* تحقيق دال العربية: حصر كلام العرب الحي - حصر الأدب المحفوظ.

* تحقيق مدلول العربية: ضبط مضمونات الحضارة العربية - ضبط التاريخ العربي.

بحيث أصبح موضوع العلوم النقلية جميع أوجه الحياة العربية، بما هي موضوع لما نسميه، في عصرنا، بالعلوم الإنسانية. ولا دخل لعلوم الطبيعة في هذا النسيج المعرفي إلا بما هي منتسبة إلى المضمون اللغوي والأدبي والديني(١). وهذا النسيج المعرفي، رغم وصفنا لمضمونه بكونه نقليا، فإنه من حيث انتظامه في مدونات وأنساق، ذو شكل علمي بمعنيي الكلمة: الحصر النسقي، والربط المنطقي بين العناصر المحصورة. فإذا صح أن الشكل العلمي، بهذا المعنى، واحد في علوم الطبيعة وفي علوم الإنسان، فإن التشاكل الإبستمولوجي بين ما بعد العلم وما بعد العمل النظريين يصبح أمرا ممكنا، ويصبح اللقاء الصدامي المؤدي إلى التنافي والاستيعاب المتبادلين متشروطا بمحصول هذا النسيج، وهو ما يفسر، ظهور الفلسفة المتأخر في الحضارة العربية.

فإذا أهملنا جميع هذه المهام التي كونت النسيج المعرفي في النظر والعمل، خلال القرنين الأولين واكتملت خلال القرنين الثالث والرابع، مكتفين بالعلاقة

[حاشية] (١) مثل بعض الكتب المتعلقة بصفات بعض الحيوانات وأسمائها أو بالأنواء والمناخ (في الأدب وفي القصص الديني).

العمودية بين عقائد الأحزاب المتصارعة، وظروف الصراع الاجتماعي والسياسي، جاعلين من النظر بمجرد طيف عاكس لا حول له ولا قوة، استحال علينا أن ندرك جوهر ما حدث في الفكر العربي، إدراكا ذا دلالة إبستمولوجية وفلسفية؛ وكنا كمن يظن التفكير النظري الفلسفي والديني قابلين لأن يكونا ممكنين، قبل الفعاليات النظرية والعلمية العقلية والنقلية التي تمثل موضوعاتهما، والتي يعد الفكر الفلسفي والديني ما بعدا تأسيسيا وتفسيريا لها: فالعلم والعمل، بما هما فعاليتان عقليتان صيغتا في أنساق، هما مادتا التنظير الفلسفي والديني، وليس الحياة الاجتماعية والصراع بين الأحزاب اللذين يمثلان مصدر الدوافع، دوافع العلم والعمل، وليسا مصدري الأنساق العلمية والعملية(١).

ولعل أكبر مفارقة طبعت هذا اللقاء بين ما بعد العلم والعمل الفلسفي وما بعدهما الديني، في الحضارة العربية، هو الظاهرة المقابلة لهذه. فحدوث النسيج المعرفي النقلي (الذي طبع بعملية التشكيل النسقي لمضمون لم يكن مادة للعلم - غايات وأدوات - كما وصفنا) لم يكن كافيا، بل كان من الواجب أن يحدث أمر يقابله، هو حدوث النسيج المعرفي العقلي المطبوع بعملية من جنس مقابل، أعني استيعاب العلوم العقلية ذات الشكل العلمي الجاهز، استيعابا نقليا، لعدم

[حاشية] (١) وهذا بين بالنسبة إلى العلوم النقلية الأدوات المباشرة كعلوم اللغة دالا (النحو والصرف) ومدلولا (البيان واللغة) التي توصل فيها العلماء العرب إلى نظريات وأنساق لا يمكن، مهما حاولنا، أن نردها إلى التوظيفات السياسية والعقدية. ولعل الخلاف يحدث بمجرد الحديث عن

العلوم النقلية الأدوات غير المباشرة كعلم التاريخ والحضارة، حيث يمكن للتوظيف أن يفسر التأويلات المتقابلة. ولكنه، حتى هنا، لا يستطيع أن يفسر الشروط المنهجية والإبستمولوجية التي توصل إليها علماء النقل لتحديد كيفية الحصول على الخبر ونقده وتنظيم المعطى التاريخي والحصاري في النسق المعرفي العارض لها. كما أن العلوم النقلية الغايات، وإن صح تطبيق التوظيف لفهم بعض مصنوعاتها، فإن شكلها العلمي لا يمكن أن يرد إليه، فكيف يمكن أن يرد مثلا منظومة الأحكام الخمسة، ومنظومة الإرث، ومنظومة القرابة، ومنظومة العقود، ومنظومة الوظائف الفقهية والقضائية والسياسية إلى التوظيف العقدي للمدرسة؟ ثم لم كان نسق الكلام دائما راجعا إلى هذه المبادئ: حل شكوك النظر القرآني وحل شكوك العمل القرآني لذاتهما أو بما هما سد للنظر والعمل، ثم محاولة الرد عمن يخالفهما من الدينين الكتابيين الآخرين والمذاهب المعاصرة، مثل الصابئة والمجوسية إلخ... إذ لم يكن ذلك كله وليد السعي الموضوعي للتنسيق المعرفي من أجل المعرفة؟

الحاجة إلى تشكيلها ما دامت بعد مشكلة، ومعنى ذلك أن الفلسفة، بما هي ما بعد العلم والعمل المحدد لمنزلة الكلي النظري والعملي في المجال الطبيعي (خلافا للدين المحدد لهما في المجال الشريعي)، ما كانت لتصبح ممكنة، لو لم يتقدم عليها - بالإضافة إلى تكوينية العلوم النقلية التي انتقلت من وضعية المضمون الذي لا شكل له إلى وضعية المضمون الذي أصبح ذا شكل عقلي - أمر آخر حصل فيه عكس ما حصل في العلوم النقلية، أعني دخول العلوم العقلية إلى حيز الفعالية النظرية (علوم النظر وأساسه)

والفعالية العملية (علوم العمل وأساسه)، في الحضارة العربية، وهو دخول جعلها، رغم كونها عقلية المضمون، تصبح نقلية الشكل .(١)

رأينا كيف أن المدونة الدينية بحديها (القرآن والسنة)، والمدونة اللغوية بحديها (دال اللغة صرفا ونحوا، ومدلولها لغة وبيانا). والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للثانية (الحضارة والتاريخ) والمدونة الظرفية الخارجية المساعدة للأولى (أسباب النزول والوقوع)، بما هي مضمونات العلوم النقلية، قد تشكلت بالتدريج، فصارت موضوع نظر نقلها، خلال قفزة التدوين الوعية، إلى معارف ذات شكل عقلي، رغم كون مضمونها نقليا.

لكن العلوم العقلية - الرياضية والطبيعة والمنطقية والخلقية - التابعة للفلسفة، كانت، قبل الإسلام، قد بلغت درجة مثلى من التنسيق النظري، فلم تكن بحاجة إلا إلى نقلها كما هي كما عند أصحابها، دون أدنى محاولة لتشكيل مضمونها، بحيث إن موقف الفكر سيكون، حيالها، عكس ما كان عليه إزاء المضمونات

[حاشية] (١) استعمل الفارابي هذا التفسير لنشأة الفلسفة نشأة أهلية ولنشأتها بالتبني، (الفارابي، الحروف المقالة الأولى والثانية). ونحن نلاحظ ذلك في عصرنا. فالأخذ الحالي للعلوم والفلسفة الغربية ما يزال عندنا أخذا نقليا يكتفى فيه باعتبارها حقائق، ولم نصل بعد إلى محاولة التعامل معها بوصفها اجتهادات قابلة للتحاوز، بحيث أصبح شكلها، مثل مضمونها، أمرا نقليا أو يكاد استنادا إلى وهم موضوعية الحقيقة العلمية شكلا. والغريب أن هذا الموقف هو موقف أصحاب العلوم العقلية والفلسفة، ويقابله موقف أصحاب العلوم النقلية والذي بدوافع مماثله لما

حدث في الظرف الذي نصفه، مما يجعل الأخيرين أكثر تلاؤما مع العلم من الأولين وأقل تعصبا منهم.

المنتسبة إلى النقل. ومعنى ذلك أن شكل العلوم العقلية سيكون تعلما نقليا خالصا لمضمون عقلي، وكل محاولة للخروج عن هذا الشكل سيعد ابتعادا عن العقل(١).

وهكذا يكون ما حدث في المجال المعرفي المولد للنسيج الذي سيجعل اللقاء ممكنا بين التفكير الفلسفي والتفكير الديني، خلال القرون الأربعة الأولى، متميزا بالمفارقة التالية: فالمضمون النقلي للعلوم النقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل عقلي؛ والمضمون العقلي للعلوم العقلية أصبح، بالتدريج، ذا شكل نقلي. وإذن فقد حدث أمران متقابلان، في التحولات الأبستمولوجية للعلوم النقلية والعقلية:

الأمر الأول: هو إضفاء الشكل العقلي على المضمون النقلي للعلوم النقلية الغايات والأدوات، التي تكون نسيجا يشمل مجال العلوم الإنسانية بلغة عصرنا؛ إذ هي تتعلق باللسانيات دالا ومدلولا، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الدينية العقدية والفقهية، ومساعداتها الظرفية، كما حصرناها سابقا حصرا بين أن المجتمع العربي (حضارة، وتاريخا، ومؤسسات لغوية، وقانونية، وسياسية وأسرية، واقتصادية، واجتماعية) صار موضوعا لدراسات ميدانية ونظرية تتعداه إلى غيره، بفضل الدراسات الحضارية والتاريخية والأنثروبولوجية المقارنة، مما ولد أكبر ثورة علمية في ميدان الإنسانيات أنتجت نسيجا مكملا للعلوم والفلسفة التي سيقع استيعابها، بوصفها تتعلق بميدان الطبيعيات.

الأمر الثاني: هو إضفاء طابع المضمون النقلي على الشكل العقلي للعلوم العقلية الغايات والأدوات التي تكون نسيجا يشمل مجال علوم الطبيعة بلغة عصرنا؛ إذ

[حاشية] (١) ويكفي أن نذكر، في هذا المضمار، بموقف العلماء والفلاسفة، فنورد مثالين من العلماء، ومثالين من الفلاسفة. فمن العلماء هذا حفيد ابن قرة يؤلف مقالة التحليل والتركيب ليقوم رياضيي عصره الذين يعتبرهم قد حادوا عن الصواب في هذا المنهج مطالبا بالعودة إلى أبو لويس (حركات الشمس، حيدر آباد ١٩٤٧ ص ٠(٦٦ وهذا عمر الخيامي يعيب على ابن الهيثم في رسالة المتوازيات أنه قد خالف المبادئ الفلسفية الأرسطية، إذ أدخل الحركة في الهندسة (نظرية المتواريات خ. جاويش، بيت الحكمة ١٩٨٨ ص ٠(١٣٧ ومن الفلاسفة نذكر بجملة الفارابي الشهيرة في الحروف (الباب الثاني، الفصل ،٢٣ ص ٠(١٥٢ أما رأي ابن رشد فمحدث ولا حرج، ورأيه في الفلاسفة العرب، (تهافت التهافت) أشهر من أن يحتاج إلى تذكير.

هي تتعلق بالمنطقيات دالا ومدلولا، ومساعداتها الظرفية، وبالمدونة الفلسفية النظرية، والعملية، ومساعداتها الظرفية. وهي لا تحتاج إلى حصر هنا، لكونها معلومة، إذ هي مضمون الموسوعة التعليمية الفلسفية. وسيولد استيعابها النسيج المعرفي المكمل للعلوم النقلية والدين.

وما كان اللقاء الصدامي ليحصل بين ضربي العلوم وما بعدهما الديني والفلسفي، لولا هذا التقابل الظرفي (تعقيل النقلي وتنقيل العقلي)، وتقاطع دائرتي اهتمامهما. فالنقلي، الذي تعقل، أصبح ذا ارتباط بالفلسفة مرتين:

بشكله العقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساس بالمضمون العقلي للعلوم العقلية. والعقلي، الذي تنقل، أصبح ذا ارتباط بالدين مرتين بشكله النقلي، وبما في مضمونه من مسائل لها مساس بالمضمون النقلي للعلوم النقلية أي إن شروط الصدام بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الديني أصبحت الآن متوفرة وهي كالتالي:

(١) شكليا: التشكل العقلي للمضمونات النقلية سيصطدم بالموقف النقلي من شكل العلوم العقلية: هل لا علم إلا بالشكل الفلسفي الذي أصبح شبه مقدس (أي الشكل الأفلاطوني المحدث)؟ فأصبحت الرياضيات والمنطق محل سؤال: وذلك هو جوهر المسألة النظرية.

(٢) مضمونا: التشكل النقلي للمضمونات العقلية سيصطدم بالموقف النقلي من مضمون العلوم النقلية: هل لا عمل إلا بالشكل الديني الذي هو مقدس (أي الشكل الحنيفي المحدث)؟ فأصبحت السياسيات والتاريخ محل سؤال: وذلك هو جوهر المسألة العملية.

وبصورة أدق: كيف نعالج التقاطع الشكلي بين العلمين النقلي والعقلي، والتقاطع المضموني بينهما. فتدخل الفلسفة في ما له مساس بالعقائد النظرية (التحديد الشرعي لطبائع الأشياء) والعملية (التحديد الشرعي لقيم الأشياء) وتدخل الدين في ما له مساس بالعلوم النظرية (التحديد الفلسفي لطبائع الأشياء) والعملية

(التحديد الفلسفي لقيم الأشياء) بالإضافة إلى عقل النقلي عقليا، ونقل العقلي نقليا، سيولدان الظرف الذي حدد جميع خصائص الفكر العربي، ببعديه الديني والفلسفي، كما نصفه في هذا الفصل المخصص لظرفيات

النظر.

فالأنساق الرياضية والطبيعية قد كانت مع ما يلحقها من تأسيس (الميتافيزيقا والميتاتاريخ) ومن استثمار عملي خلقي (السياسة والأخلاق) وعملي تقني (السحر والتنجيم والسيمياء) موجودة في الدولة العربية، لما لها من دور في وظائفها المادية. ولما كانت جميع هذه الأمور تعد تامة، في شكلها المتقدم على استيعاب الحضارة العربية لها، فإن التعامل معها قد كان تعاملا نقليا لا تعاملا عقليا. وهو عين ما يقع لكل متعلم لعلم متقدم عليه، إذا ظنه تاما واكتفى بحفظه دون البلوغ إلى ذروته لتجاوزه. فليس من اليسير على الفكر العربي، في بداياته، أن يدرك نقائص العلوم اليونانية، وأن يسعى إلى التعامل معها تعاملا عقليا.

وبذلك أصبح الفكر أمام تجربتين عقليتين انعكس الطابع المميز لكل منهما: فالنقلي مضمونا، صار عقليا شكلا؛ والعقلي مضمونا صار نقليا شكلا؛ وأصبح الصدام بينهما متمحورا حول بؤرة ما في النقلي من موضوعات تعد من أخص خصائص العقلي (طبائع الأشياء الطبيعية وقيمها، أي الكلي النظري ونتائجه العملية)، وما في العقلي من موضوعات تعد من أخص خصائص النقلي (طبائع الأشياء الشرعية وقيمها، أي الكلي العملي ونتائجه النظرية). وبذلك أصبح اللقاء والصدام بينهما كأنه لقاء وصدام بين تصورين إبستمولوجيين: أحدهما يذهب من الطبيعي إلى الإنساني بلغة عصرنا؛ والثاني يذهب من الإنساني إلى الطبيعي، بنفس اللغة: من الكلي النظري الطبيعي إلى الكلي العملي المقيس عليه (العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي)، ومن الكلي العملي الشريعي إلى الكلي النظري

المقيس عليه (العلوم النقلية وما بعدها الديني)، مع ما يصاحب ذلك من تقديس وإطلاق للمضمون النقلي، مع تنسيب للشكل العقلي، ومن تقديس وإطلاق للشكل

النقلي، مع تنسيب للمضمون العقلي .(١) فكان انتقال العلوم النقلية إلى الشكل العقلي، وانتقال العلوم العقلية إلى الشكل النقلي، بما هما محددان لتكوين النسيج العلمي الذي سيجعل اللقاء بين المابعد الفلسفي والمابعد الديني ممكنا، الوضعية المميزة للقرون الأربعة الأولى في الفكر العربي؛ وهي القرون التي تحددت فيها أشكال الفكر الديني والفكر الفلسفي الأساسية كما نبينه، في هذا الفصل. وذلك لأن هذين الانتقالين قد جعلا التساؤل يدور حول عقلانية مضمون العلوم النقلية، وعقلانية شكل العلوم العقلية.

وذلك هو التساؤل الذي حدد هيئة المدارس الكلامية والفلسفية في الحضارة العربية، أي إن التساؤل عن طبيعة العقلي في المضمون النقلي للعلوم النقلية، وعن طبيعة العقلي في الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو التساؤل الذي حدد خصائص الكلام والفلسفة، وطبيعة المنزلة التي يشغلها الكلي النظري والكلي العملي عندهما .(٢)

وعن هذا التساؤل والصدام الحاصل في الأجوبة المتقابلة سيتولد المابعد الفلسفي الذي يحدد منزلة للكلي في النظر والعمل بتجاور الأفلاطونية المحدثة إلى حديها أولا، ثم إلى القطيعة معهما أخيرا عند ابن تيمية وابن خلدون (٣) في غاية الفلسفة العربية المتقدمة على عصر الانحطاط.

[حاشية] (١) إطلاق المصمون النقلي وتنسيب الشكل العقلي هما الأمر

الميز للموقف السني (وخاصة المغالي منه) وإطلاق الشكل النقلي وتنسيب المضمون العقلي هما الأمر الميز للموقف الشيعي (وخاصة المغالي منه) ولكن لا كما هما عندهما بل كما يبدوان للملاحظ لما حصل من موقفهما الذي انتهى إلى اعتبار مضمون العلوم العقلية باطنا للدين عند الشيعة، وشكل العلوم العقلية ظاهرا للدين عند السنة. ويبرر ذلك في المقابلة بين السلطة المعصومة والسلطة الاجتهادية شكلا، وبين تغير المضمون النقلي المؤول من قبل السلطة المعصومة. ورمص تغيير المضمون النقلي من قبل سلطة الاجتهاد.

[حاشية] (٢) إن تحديد منزلة الكلي بفضل هذا «اللقاء – الصدام» بين الكلام والفلسفة سيكون مستندا إلى المزلتين المتنافيتين في الكلام الوسيط أولا (الأحوال والصفات) وفي المزلتين المتنافيتين في الفلسفة الوسيطة ثانيا (الكلي عند المشائية وعند الصمدية) ثم إلى الكلام المتأخر ثالثا (الكلام الثاني والتصوف بعد الغزالي) وأخيرا في الفلسفة المتأخرة (الإشراقية والرشدية)، مع ما بين المنازل الثمانية من علاقات وتقاطعات تنتهي إلى نفي الواقعية وتأسيس الاسمية عند الفيلسوفين (اس تيمية وابن خلدون) الخاتمين للعصر الوسيط والفاتحين للنهضة العربية.

[حاشية] (٣) والتساؤل عن الشكل العقلي والمضمون العقلي في النظر بإطلاق هو الموضوع الرئيسي لكتابي الرد على المنطقيين ودرء التعارض لابن تيمية، أما التساؤل عنهما في العمل بإطلاق فهما الموضوع الرئيسي لكتابي المقدمة وشماء السائل لابن خلدون.

لكن هذا التساؤل العسير كان معرضا لحلين يسيرين يسهل الانزلاق إليهما،

أعني الحل الشيعي المغالي أو الباطني والحل السني المغالي أو الظاهري، الموجودين على طرفي نقيض والموقفين للتساؤل بردهما السريع الملغي له:

* فالحل الباطني استيسر الاستعاضة عن البحث في عقلانية المضمون النقلي للعلوم النقلية بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية مضمونا باطنا لها: فصار العقل والنقل شيئا واحدا، الأول يمثل المضمون، والثاني يمثل الشكل.

* والحل الظاهري استيسر الاستعاضة عن البحث في عقلانية الشكل العقلي للعلوم العقلية بتبني الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصل عندئذ شكلا لها: فصار النقل والعقل شيئا واحدا، الأول يمثل المضمون، والثاني يمثل الشكل.

وقد غلب الانزلاق الأول على المغالين من الشيعة الذين ظنوا معقولية المضمون الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية، فاعتبروها مضمونا للنقل(١)؛ وغلب الانزلاق الثاني على المغالين من السنة الذين ظنوا معقولية الشكل الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية بعد تعقيلها، فاعتبروها شكلا للعقل(٢). الأولون ظنوا المضمون العقلي للعلوم العقلية الحاصلة مغنيا عن البحث في طبيعة المعقولية المضمونية عامة، فصار مضمونها مصدر الكلام الشيعي الباطني المستوحى من موسوعة علوم الطبيعة؛ والثانون ظنوا الشكل العقلي للعلوم النقلية الحاصلة مغنيا عن البحث في طبيعة المعقولية الشكلية عامة فصار شكلها مصدر الكلام السني الظاهري المستوحى من موسوعة علوم الشريعة.

[حاشية] (١) وأفضل الأمثلة هو رسائل إخوان الصفا، حيث احصر

المضمون الباطني لعلوم الطبيعة وعلوم الشريعة في الأساطير المسوحة حول النموذج الرياضي للإيجاد (الوجود الطبيعي والروحي) وللتشريع (والوجودي الشرعي السياسي والخلقي). وهو ما ننبه في الباب الثاني في فصليه الأخيرين.

[حاشية] (٢) وأفضل الأمثلة هو منهج الشرح والتعليق بالمعنى الرشدي حيث يقع الاقتصار على استعمال المنطق لفهم المدونة الأرسطية، واستعمال الحواس لإيجاد الشواهد عليها، وليس لمساءلتها علميا، بحيث يقع التعامل مع فلسفة أرسطو بنصها وكأنها نص مقدس.

وقد توسط بين هذين الحدين المتطرفين (اللذين هما فرعا الخروج) فرعا الاعتزال، كما تحددا في نهاية القرن الرابع بصورة نهائية، بعد ترددات كثيرة(١)، أعني البهشمية والأشعرية، أو الكلام الاعتزالي المتشيع باعتدال، والكلام الاعتزالي المتسنن باعتدال(٢). والأول لم ينزلق، مثل الباطنية، في تسلم معقولية المضمون العقلي الحاصل، بل سعى إلى اكتشاف معقولية المضمون النقلي، والثاني لم ينزلق مثل الظاهرية في تسلم معقولية الشكل العقلي الحاصل، بل سعى إلى اكتشاف معقولية الشكل العقلي. فكانا، بذلك، مصدر اللقاء الفعلي بين منزلتي الكلي الفلسفيتين ومنزلتي الكلي الكلاميتين، في الصدام الذي حدد مراحل الفكر العربي الأولى في سعيه إلى تحديد المعقولية الشكلية والمضمونية للعلوم العقلية والنقلية.

ولولا هذان الوسيطان الاعتزاليان، بين الباطنية والظاهرية، لكانت صيرورة العلوم النقلية عقلية بالشكل، مع دخول الفلسفة، قد أوقفت كل محاولة

لتعقيل

[حاشية] (١) وهذه المراوحة، فضلا عن كونها قد قسمت الاعتزال بالمعنى الاصطلاحي إلى بصري قريب من السنة، وبغدادي قريب من الشيعة، فإنها أدت بالكثير من نقاد الاعتزال من السنة إلى المفاضلة بين زعماء الاعتزال بمعيار هذا القرب من السنة والبعد عن الشيعة، كما فعل الكثير من مصنفي الفرق بدءا بالأشعري. ولكن التصنيف بهذا المعنى كان جزئيا بحسب المسائل مسألة مسألة. أما ابن تيمية فإنه يقسمهم، في درء التعارض، إلى من هم أقرب إلى السنة، ويكاد يعتبرهم مثل الأشاعرة. ((وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء كأتباع حسين النجار وضرار، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث الذي ناظر أحمد بن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي كان يناظر الشافعي، وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبي محمد عبد الله محمد س عبد الله بن كرام، وأبي الحسين علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم..)) درء التعارض ص ١٥٣ - ١٥٤

[حاشية] (٢) أبو هاشم (المتوفى سنة ٣٢١ هجرية) وأبو الحسن، (المتوفى سنة ٣٣٤ هـ) والأول ابن أبي علي الجبائي والثاني ربيبه، وكلاهما انفصل عنه ليقترب من إحدى العقيدتين الغالتين. إذ سرعان ما صار مذهب الأول مذهبا عاما في الدولة البويهية: ((وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عماد، وزير آل بويه إليه)). (البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٤ - ١٨٥). ومذهب الثاني مذهب السنة الغالب. هذا واقعيا، أما من حيث المبادئ فالصفاتية سنية، والأحوالية القائلة بشيئية

المعدوم أقرب ما يكون من الأفلاطونية المحدثة كما سيبنه في الفصول اللاحقة، وهي قد صارت في حلها سندا نظريا للباطنية. راجع تلخيص قنواتي لآراء كراوس حول تأثير الأفلاطونية المحدثة توسط أثولوجيا أرسطو ورسالة العلم الإلهي المنسوبة إلى الفارابي، الوارد في نشرية: ROMA; 194: n° 1974 CCCLXXI An. lincei, dei nazionale Accademia ss. et 340 pp

مضمونها، بحكم الفكر الباطني الذي استيسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية المضمونية الوحيدة هي معقولية مضمون العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي عندئذ؛ ولكانت صيرورة العلوم العقلية نقلية بالتشكل، مع بلوغ العلوم النقلية إلى الشكل العقلي المستند إلى النسقية المنطقية للمعطيات الحسية، قد أوقفت كل محاولة لتعقيل شكلها بحكم الفكر الظاهري الذي استيسر الاستعاضة عن ذلك بالتسليم بأن المعقولية الشكلية الوحيدة هي معقولية شكل العلوم النقلية وما بعدها الديني عندئذ. وبذلك فإن طرفي المعادلة الفكرية (التي ولدتها وضعية تعقل علوم النقل وتنقل علوم العقل) قد جعلا مضمون العلوم العقلية الحاصل غاية كل تعقيل للمضمون النقلي، وشكل العلوم النقلية الحاصل غاية كل تعقيل للشكل العقلي.

فكاد الفكر أن يجمد، إذ صار أقصى ما يمكن أن يدركه مضمونا هو ما انتهت إليه العلوم العقلية وما بعدها الأفلاطوني المحدث عندئذ، وشكلا هو ما التهت إليه العلوم النقلية وما بعدها الحنيفي المحدث عندئذ، لولا وجود الوسيطين بينهما، أعني الاعتزال البهشمي المتشيع، والاعتزال الأشعري

المتسنن، اللذين أبقيا على التساؤل حول معقولية المضمون (الأول)، ومعقولية الشكل (الثاني)؛ فجعلا من الدين ومن الفلسفة موضع تساؤل يعود إلى مساءلة النقل باسم العقل (الأول)، ومساءلة العقل باسم النقل (الثاني).

وبين أن المساءلتين تفيدان أن منطلقهما غير غايتهما. فالذي يسائل النقل باسم العقل، بخلاف الباطني، لم يسلم بأن معقولية المضمون الفلسفي هي المعقولية الوحيدة، وإلا لكان تساؤله نافلا، ولاختار، مثل الباطنية، المضمون العقلي للعلوم العقلية بديلا عن المضمون النقلي، بحجة المقابلة بين الباطن والظاهر .(١) والذي يسائل العقل باسم النقل، بخلاف الظاهري، لم يسلم بأن

[حاشية] (١) من هنا وجد ضربان من التأويل: أحدهما ينتج الأنساق التي تمد المدونة بالدلالة بالاستناد إلى ضربين من البحث عنها: البحث بحسب آليات الدلالة اللغوية، وهو ما مكن من وضع نظريات مهمة في الجماليات الأدبية والتأويل (التفاسير الاعتزالية خاصة)، وإليه يعود الفضل الأول في الدراسة العلمية للأدب والإعجاز البياني في=

الفصل الأول: ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي

معقولية الشكل الديني هي المعقولية الوحيدة، وإلا لكان تساؤله نافلا، ولاختار، مثل الظاهري، الشكل العقلي للعلوم النقلية بديلا عن الشكل العقلي، بحجة المطابقة بين الظاهر والباطن .(١)

ولهذه العلة بدت الفلسفة، بما هي مضمون العلوم العقلية، كما تعينت في

الموسوعة الأفلاطونية المحدثة، تابعة للشيعة عامة وللشيعة المغالية خاصة، وخاصة للإسماعلية والباطنية؛ وبما هي شكل العلوم العقلية كما تعينت في نفس الموسوعة تابعة للسنة عامة وللسنة المغالية خاصة، وخاصة للحنبلية والظاهرية. ولم تبرز الثنائية والصدام بين الفلسفة والدين حول مسألة الشكل (المنطق

[حاشية] — الحضارة العربية. ثم البحث بحسب آليات الإمادة المنطقية وهو ما مكن من سد ثغرات نص المدونة بمرضيات نظرية مكملة للسق الميتافيزيقي والميتاتاريخي (أعني علاقة الإله بالعالم، وعلاقته بالإنسان) استنادا إلى الاستنتاجات المنطقية من النص معتبرا تاليا أو معتبرا مقدما. وهذا يعود فيه الفضل خاصة إلى الاعتزال، وبدرجة ثانوية إلى الأشعرية (مثل كتاب إعجاز القرآن للباقلاني).

أما الضرب الثاني من التأويل فهو التأويل الباطني، الذي لم ينتج الأسق التي ثمد المدونة القرآنية بالدلالة، بل هو اكتفى باعتبار دلالتها الباطنية موجودة بعد في النتائج التي وصلت إليها الفلسفة الهلسنية، وبعض الأساطير الفيثاغورية والهرمسية. ولذلك فهو قد كان بالأساس تأويلا استغلاليا للموجود من الدلالات الفلسفية الجاهزة للتوظيف.

[حاشية] (١) ويوحد كذلك ضربان من رفض التأويل:

فالأول: هو رفض التأويل بمعناه الاعتزالي والأشعري، والاقتصار على الدلالة الحرفية للنص. وهو نوعان نظري وعملي. وأولهما هو الذي يولد الظاهرية النظرية أو الحنلية، التي لا تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، وتنفي التأويل بالمعنى الاعتزالي والأشعري. ثانيهما هو الذي يولد الظاهرية

العملية أو الحزمية، التي تنفي الاجتهاد والقياس في الفقه، ولا تنفي استعمال العقل والتأويل بالمعنى المنطقي لا اللغوي لإدراك نسق الكلام، ونسق الوجود، ومن ثم كان نفي التعليل الفقهي مصحوبا بإثبات التعليل في الطبيعة والكلام.

والثاني: هو رفض التأويل بالمعنى الباطني. وهو كذلك نوعان: اعتزالي يخضع التأويل إلى معياري الآليات اللغوية والمنطقية، ويخرجه عن الحاجة إلى العصمة والتحرر من السند العلمي اللغوي أو المنطقي. وسني يرفض التأويل الذي يفيد أن ما يبدو متناقضا في النص يحتاج إلى إزالته بالتأويل حتى يكون النقل مطابقا للعقل، ويسلم بأن التناقض في النص، يعني أن العقل ليس حكما في الأمور النصية. وقد حدد الغزالي وخاصة ابن رشد قواعد التأويل المقبول ديا وعقلا في (كتابه مناهج الأدلة). وقد أشار ابن رشد إلى الفصل بين الظاهريتين في كتابه تهافت التهافت ص :٤٢٩ «ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العملية»، والأولى نظرية (الحنبلية) والثانية عملية (الحزمية).

والحواس أو الرياضيات والإلهام)، ومسألة المضمون (علوم الطبيعة أو علوم الشريعة) إلا في الكلام المتوسط بينهما، أعني الاعتزال ذا الميل الشيعي (البهشمية) أو الاعتزال ذا الميل السني (الأشعرية)، وذلك إلى حدود انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في القرن الحادي عشر. ولم يصبح الصدام فعليا بين طرفي المعادلة - الباطنية والظاهرية - إلا في خاتمة المطاف، عندما اتحدت الشيعة المغالية مع الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلا أفلاطونيا (الإشراق بما هو باطنية)، وعندما

اتحدت السنة المغالية مع الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلا أرسطيا (الرشدية بما هي ظاهرية) (١).

فبات من الضروري عندئذ تجاوز هذا الاستقطاب، في تساؤل جذري حول منزلة الكلي النظري المؤسسة للطرفين ووسطيهما، وذلك من حيث أبعاد فكرهم النظرية (ابن تيمية)، وحول منزلة الكلي العملي المؤسسة للطرفين ووسطيهما، من حيث أبعاد فكرهم العملية (ابن خلدون). وعندئذ تجلت جميع عناصر الإشكالية التي نعالجها - إشكالية الكلي - تجليا إبستمولوجيا (طبيعة الوجود والعلم) وأكسيولوجيا (طبيعة القيم والعمل)، فأصبح بوسع الفكر أن يؤسس للعلم بتحديد جديد للمنطق والرياضيات، وأن يؤسس للعمل بتحديد جديد للتاريخ والسياسيات: وهذا التحديد الجديد هو الذي أطلقنا عليه اسم الاسمية في الفلسفة

[حاشية] (١) فانتلع الوسيطان الأهليان الوسيطين الأجنبين مؤسسيا، وابتلع الثانيان الأولين معرفيا: أي إن المشائية والصوفية صارتا ضمن مضمون الكلام والتصوف في شكلهما الأول بما هما مؤسستا التربية والتعليم؛ لكن الكلام والتصوف أصحاء معرفيا، لا يحتويان إلا على ما توصل إليه فلاسفة المشائية وفلاسفة الصفوية جوهريا، مع أمور ثانوية مستمدة من الدين. وتلك هي خاصيات الكلام والتصوف المتأخرين، كما وصفهما ابن خلدون في المقدمة، إذ يقول في الكلام خاصة: «ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي

في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم». المقدمة VI، ١٠، ص ٨٣٨ وعن التصوف خاصة: «وحاصله (نظرية المتصوفة القائلين بوحدة الوجود) إذا خلص وهذب واتضح للفهم موضوعه ومسائله إنه ترتيب للوجود قريب من ترتيب الفلاسفة شبيه بآرائهم الكسية من غير برهان يشهد له ولا دليل يقوم عليه». شفاء السائل، ص ٥٢ .

العربية، عند ابن تيمية وابن خلدون محاولي إصلاح العقل النظري والعملي في القرن «الثامن» وأفردناه بدراسة خاصة(١).

ولكن كيف أدت الاستعاضة الباطنية بالمضمون العقلي الجاهز عن البحث في معقولية المضمون العقلي عامة، والاستعاضة الظاهرية بالشكل العقلي الجاهز عن البحث عن معقولية الشكل العقلي عامة، كيف أدتا إلى تشكل المطالب الفكرية الجوهرية لتحديد خاصيات الوضعية التي اعتبرناها ظرفيات للنظر؟

إن اعتبار مضمون العلوم العقلية الحاصل غاية جعله المعين الذي يستمد منه الباطن الذي يزعم المؤولون أنهم واجدوه بالإلهام في النقل، واعتبار شكل العلوم النقلية الحاصل غاية جعله المعين الذي يزعم نفاة التأويل أنهم واجدوه بالاجتهاد في العقل. فكاد الدين أن يتجمد، مضمونا، فيما بلغت إليه علوم العقل من المعارف عند الشيعة وخاصة المغالية منهم؛ وكادت الفلسفة أن تتجمد، شكلا فيما بلغت إليه علوم النقل من المعارف عند السنة وخاصة المغالية منهم. وبذلك صار مضمون الموسوعة الأفلاطونية المحدثة غاية التأويل الديني الباطني لا يعدوها؛ وصار شكل الموسوعة الحنيفية المحدثة غاية رفض التأويل الظاهري لا يعدوها. ولما

كان مضمون الأولى، المشفوع بنظرية الإلهام والباطن، ذا ميل أفلاطوني؛ وكان شكل الثانية، المشفوع بنظرية الاجتهاد والظاهر، ذا ميل أرسطي، أصبح أفلاطون غاية مضمون الكلام الشيعي وخاصة المغالي منه وأصبح أرسطو غاية شكل الكلام السني وخاصة المغالي منه: الأول يستمد من الأول مضمون تأويلاته؛ والثاني يستمد من الثاني شكل اجتهاداته؛ وبذلك نفهم الكثير من المفارقات التي طبعت ظرفيات النظر، في المرحلة العربية.

فالكلام الشيعي حول مضمون العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي إلى عقيدة دينية فكاد يميته؛ وهو بحكم انضوائه في الكلام الشيعي صار مجرد أساس

[حاشية] (١) صدرت بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٦، ط ٢، ١٩٩٨ (وتمثل الدراسة قسما مكملا لهذه المحاولة).

للعقيدة العملية. والكلام السني حول شكل العلوم النقلية وما بعدها الديني إلى عقيدة؛ وهو بحكم انضوائه في الكلام السني صار مجرد أساس للعقيدة النظرية. فصارت العقيدة الدينية ذات مضمون عقلي عند الشيعة، مع بقاء الشكل نقليا (الإلهام والعصمة)؛ وصارت العقيدة الدينية ذات شكل عقلي عند السنة (الحس والاجتهاد)، مع بقاء المضمون نقليا. ولهذا رفض الشيعة كل مضمون غير المضمون العقلي الحاصل، بوصفه مضمون التشريعة، وكل شكل غير الشكل النقلي الحاصل، بوصفه شكل الشريعة؛ ورفض السنة كل شكل غير الشكل العقلي الحاصل، بوصفه شكل

الشريعة، وكل مضمون غير المضمون النقلي الحاصل بوصفه مضمون الشريعة. فكان المضمون عقليا والشكل نقليا عند الشيعة؛ وكان الشكل عقليا والمضمون نقليا عند السنة: ومن هنا جاء التقابل بين الموقفين. الأول يجعل المضمون العقلي تعليميا إطلاقيا؛ والثاني يجعل المضمون النقلي اجتهاديا نسبيا(١).

ويعني ذلك أن الشيعة ظنت مضمون العلوم العقلية قابلا للفصل عن شكلها، فجعلته مضمونا للعلوم النقلية، وأعطته الإطلاق الذي استمدته من الشكلي النقلي: الإلهام والعصمة أو التعليم، وأن السنة ظنت شكل العلوم العقلية قابلا للفصل عن مضمونها، فجعلته شكلا للعلوم النقلية، وأعطته النسبية التي استمدتها من الشكل العقلي: الحواس والاجتهاد. بحيث إن الشيعة جمعت بين مضمون التعليم الفلسفي (الذي تعتبره مطلقا) وشكل التعليم الديني (الذي هو بالطبع مطلق)؛ والسنة جمعت بين شكل التعليم الفلسفي (الذي تعتبره نسبيا)، ومضمون التعليم الديني (الذي هو بالطبع نسبي)؛ فحصل أمر عجيب جعل الشيعة تدين الفلسفة، فتطلق العلوم العقلية النسبية بالطبع، والسنة تفلسف الدين فتنسب العلوم

[حاشية] (١) الغزالي، القسطاس المستقيم، عما هو كتاب يستهدف دحض التعليمية المادية بضرورة الإمام المعصوم، بالاستناد إلى طريقتين، عقلية وذوقية، وكلاهما تعودان إلى العلم الاجتهادي: فالأبواب السبعة الأولى للاجتهاد العقلي، ويوازيها الباب الثامن والتاسع والعاشر أي الثلاثة الأخيرة للاجتهاد الذوقي، ونفي موارين الشيطان أو الكلام. وإدن فالفلسفة والتصوف ضد التعليم والكلام، ذلك هو الحل الذي مال إليه الغزالي: وهو

حل متناقض لأن الفلسفة هي غاية الحل الكلامي، والتصوف هو غاية الحل التعليمي. فلا عجب عندئذ إذا حصل ما حصل للغزالي في مضمونه على غير أهله!

النقلية المطلقة بالطبع؛ فأزالت الأولى «العقل - الشكل» باسم «العقل - المضمون»، الذي أصبح مجرد أداة في التوظيف العملي، وأزالت الثانية «العقل - المضمون» باسم العقل الشكل الذي أصبح مجرد أداة في التوظيف النظري(١).

وهذا التقابل بين الموقف الشيعي الذي استيسر الاستعاضة عن البحث في معقولية المضمون الديني بتبني المضمون العقلي للعلوم العقلية، والموقف السني الذي استيسر الاستعاضة عن البحث في معقولية الشكل الديني بتبني الشكل العقلي للعلوم العقلية، هو الذي أنتج، رغم اختلاف المنطلقات، نفس الوضعية الأبستمولوجية التي حددت منزلة الكلي النظري والعملي عند أفلاطون وأرسطو، مع عكس العلاقة، لانعكاس المنطلقات (من الطبيعي إلى الإنساني في الوضعية اليونانية، ومن الإنساني إلى الطبيعي في الوضعية العربية). فالمضمون الرياضي الأفلاطوني صار غاية مضمون التعليم الديني الشيعي؛ والشكل التجريبي الأرسطي صار غاية شكل التعليم الديني السني، بحيث صارت المنزلة الأفلاطونية للكلي النظري والعملي غاية المنزلة الشيعية التي لا تبلغ إليها؛ والمنزلة الأرسطية للكلي النظري والعملي غاية المنزلة السنية التي لا تبلغ إليها. فلا الأولى صارت واقعية للمثل المفارقة؛ ولا الثانية صارت واقعية للصور المحايثة. وذلك لأن الكلي الوضعي أو الشرعي، بخلاف الكلي العقلي أو الطبعي، وبحكم وضعيته،

يكون تاليا عن إدراكه ومنفعلا به، وليس متقدما عليه وفاعلا فيه!

ولما كان المضمون العقلي لعلوم العقل الذي استعاض به الشيعة عن البحث في معقولية المضمون النقلي هو البعد العملي وأساسه النظري، لكون العلوم النقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الفقه والعقيدة وأصولهما، ولما كان الشكل العقلي

[حاشية] (١) وتلك هي علة القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول في الكلام المتقدم على الغزالي، حيث أصبحت الأدلة، أو الشكل العقلي للعقيدة، هي نفسها العقيدة: «وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ورضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار... وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤدن بطلان المدلول، فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية، والعلوم الدينية» اه حلدون المقدمة ،VI ،١٠ ص ٨٣٤ - ٨٣٥.

للعلوم العقلية الذي استعاض به السنة عن البحث في معقولية الشكل النقلي هو البعد النظري وأساسه العملي، لكون العلوم العقلية هنا هي العلوم الغايات، أعني الطبيعة وما بعد الطبيعة، فإن الاستعاضة الأولى توظف المشترك المضموني بين العقل والنقل(١)، والاستعاضة الثانية توظف المشترك الشكلي بين العقل والنقل(٢)، خلال صدامهما النظري والعملي في الحضارة العربية. ذلك أن ما يلائم مضمون العلوم النقلية من العلوم العقلية هو المضمون العملي وتأسيسه النظري، وهو ما ظنه الكلام الشيعي مضمونا باطنا للعلوم النقلية التي صارت عقلية شكلا، عند بداية التفلسف.

لذلك كانت الفلسفة العملية جوهر الكلام الشيعي وغايته. كما أن ما يلائم شكل العلوم العقلية من العلوم النقلية هو الشكل النظري منها، وهو ما ظنه الكلام السني شكلا ظاهرا للعلوم العقلية التي صارت نقلية، عند بداية التفلسف. لذلك كانت الفلسفة النظرية جوهر الكلام السني وغايته.

ومن هنا تصبح غلبة البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة على الكلام الشيعي، وغلبة بعدها الأرسطي على الكلام السني في مجالي النظر والعمل، أمرين مفهومين ومفهمين للتشاكل في الوضعية اليونانية والوضعية العربية الوضعيتين اللتين حددتا منزلة

[حاشية] (١) ما المشترك بين المضمون الديني والمصمون الفلسفي، أو بين المضمون النقلي والمضمون العقلي؟ إنه تدخل الفلسفة في العمل الذي يعتبره الدين حكرا عليه، وتدخل الدين في النظر الذي تعتبره الفلسفة حكرا عليها، بحيث يصبح الصدام بين نظرية النظر ونظرية العمل الفلسفيتين، وهما مستندتان إلى نظرية الطبائع بما هي ماهيات ذاتية معقولة للأشياء، ونظرية النظر ونظرية العمل الدينيتين، وهما مستندتان إلى نظرية الشرائع بما هي أحكام خلقت عليها الأشياء بإرادة حرة. من هنا كان الصدام بين منزلتين للكلي النظري والعملي الطبيعي العقلي عند الفلاسفة، والشريعي النقلي أو الوضعي عند علماء الدين.

[حاشية] (٢) ما المشترك الشكلي بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية؟ إنه المصدر الحسي والمصدر القولي. أي المعطيات الحسية والمنطق. والاستدلال بالاعتبار الحسي، وبالأدلة المنطقية يشترك فيهما القول الديني، والقول الفلسفي، مما جعل العلوم المساعدة أو الأدوات تكون مشتركة

بينهما: علوم اللسان وعلوم المنطق الصوري والمادي. «اللقاء ـ الصدام» هو إذن، شكليا، وليد مصادر المعرفة ومناهجها في الفلسفة والدين. وفيهما يكون أرسطو سيد الموقف، وهو مضمونيا، وليد مصادر العمل ومناهجه في الفلسفة والدين وفيهما يكون أفلاطون سيد الموقف.

الكلي، مما جعل الصدام الفلسفي متجسما في مسرحية بطلاها الكلام الشيعي الذي أصبح ممثلا للنظر والعمل بمفهومهما الأفلاطوني، والكلام السني الذي أصبح ممثلا للنظر والعمل بمفهومهما الأرسطي، مع احتراز مصدره عدم المطابقة بين مثل الدور، والدور الممثل. وعدم المطابقة هذا هو السر في كون أفلاطون وأرسطو ظلا في هذين الكلامين غايتين لا تدركان.

لذلك كان الصدام بين الكلامين الشيعي والسني صداما بين تعليم مضمونه فلسفي عملي وشكله ديني نقلي، وتعليم مضمونه ديني نقلي وشكله فلسفي عقلي. فكانت، لذلك، حرب الكلام السني على المضمون الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام الشيعي الذي جعل منه باطنا للشريعة؛ ولولا ذلك لما تعرض الكلام السني للفلسفة مضمونا. وكانت حرب الكلام الشيعي على الشكل الفلسفي، بتوسط حربها على الكلام السني الذي جعل منه ظاهرا للشريعة؛ ولولا ذلك لما تعرض الكلام الشيعي للفلسفة شكلا.

وبذلك صارت الفلسفة، شكلا (شكل التعليم ومناهجه)، ومضمونا (مضمون التعليم ونتائجه)، هدفا في الصدام بين الكلام الشيعي والكلام السني؛ وكانت هذه الحرب، من ثم، حرب المضمون المحمد على الشكل النسبي (الشيعة)، وحرب الشكل النسبي على المضمون المحمد

(السنة) فلسفيا. وهي، دينيا، على العكس من ذلك، إذ إن الشكل الديني صار بمجرد غطاء للمضمون الفلسفي عند الشيعة، فأنتج حركية علمية مفيدة، رغم التجميد الفكري. والشكل الفلسفي صار بمجرد غطاء للمضمون الديني، عند السنة، فأنتج جمودا علميا ضارا، رغم الحركية الفكرية. فالشيعة لم تبق من الدين إلا شكل التعليم المطلق ذي السلطان الروحي المعصوم، واستعاضت عن مضمونه بمضمون الفلسفة. والسنة لم تبق من الفلسفة إلا شكل التعليم السني الغني عن السلطان الروحي واستعاضت عن مضمونها بمضمون الدين. تلك هي خاصيات الوضعية المحددة لظرفيات النظر، في هذه المرحلة.

وظلت هذه الوضعية كذلك إلى أن استوعب الكلام الشيعي كل المضمون الفلسفي والكلام السني كل الشكل الفلسفي، فكان الأول أفلاطوني المضمون، والثاني أرسطي الشكل؛ مما ولد «وضعية – مأزقا» أصبح الكلام فيها يعاني من مآزق الفلسفة في شكلها الأفلاطوني المحدث، فلا يمكن له التخلص إلا بتجاوز هذه المآزق الفلسفية؛ وهو ما سينتهي إلى إعادة تحديد منزلة الكلي النظري (ابن تيمية)، والكلي العملي (ابن خلدون) بتقويض نظرية العلم الأرسطية، ونظرية العمل الأفلاطونية، وذلك لتجاوز المراوحة بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدي التوراتية المحدثة (موسى وعيسى)، بفضل الحنيفية المحدثة التي تستوجب الاحتكام إلى النظر والعمل والعمل نفسيهما، بما هما اجتهاد تشريعي إنساني للمنظور والمعمول. وتلكما هما المهمتان اللتان أدتهما الاسمية النظرية في محاولة ابن تيمية، والاسمية العملية في محاولة ابن

خلدون، وبهما ستكون بداية النهضة العربية المعاصرة(١).

تلك هي الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في القرن الثامن للهجرة(٢).

فلا عجب، عندئذ، إذا رأينا التقابل بين ضربي الأفلاطونية المحدثة الوصلية العربية (المشائية والصفوية) مستندا إلى أساس أعمق منه في الوضعية المحددة لمكونات الفكر، هو التقابل بين الكلامين السني والشيعي الناتجين عن حصيلة مسارين معرفيين حدثا بالتقابل، هما مسار تكوين العلوم النقلية، ومسار

[حاشية] (١) المعلوم أن حركة الإصلاح في النهضة العربية ممارسة وتنظيرا، تستند أهليا - عدا الأسايد الأجنبية - على مذهبين أو مصدرين أحدهما يعود إليه المصلحون الدينيون، والثاني يعود إليه المصلحون اللائكون. والأول هو رئيس السلفية، أعني ابن تيمية، والثاني هو رئيس النزعة اللائكية، أعني ابن خلدون. لكن هذين السندين لا يعود إليهما المصلحون منتسبين بوصفهما إلى حركة فكرية متصلة وبدلالاتها الذاتية، بل يحاولون أن يجدوا فيها ما يبدو لهم ملائما لما يماثلها في الوضعية الفكرية والسياسية والاجتماعية القريبة التي يحاكوها؛ بحيث قد يصبح فكر ابن تيمية وابن خلدون بمجرد مبرر للأخذ وليس مصدرا للإصلاح.

[حاشية] (٢) لا بد هنا من الإشارة المؤكدة إلى أن للحنيفية المحدثة معنيين. فهي تصورات المتكلمين والمتصوفة للإسلام. وهي عندئذ من جنس التوراتية المحدثة. ثم هي الإسلام كما يعرف ذاته من خلال القرآن: وهي عندئذ الدين النقدي للتحريفات الدينية.

استيعاب العلوم العقلية، وما ولداه من خصائص معرفية، جعلت الأولى

ذات شكل عقلي، رغم مضمونها النقلي، والثانية ذات شكل نقلي، رغم مضمونها العقلي.

ذلك أن هذين المسارين وخصائصهما قد أسسا التأويل المتقابل عند السنة والشيعة. فالأولى غلب عليها الإبقاء على المضمون النقلي، وإضفاء الشكل العقلي عليه. والثانية غلب عليها الإبقاء على المضمون العقلي، وإضفاء الشكل النقلي عليه. فصار الدين فلسفة عند السنة، على الأقل من حيث الشكل؛ وصارت الفلسفة دينا عند الشيعة، على الأقل من حيث المضمون. وذلك ما جعل الأولى تميل إلى المنحى الأرسطي، وما يرد إليه شكلا، وجعل الثانية تميل إلى المنحى الأفلاطوني، وما يرد إليه مضمونا. ومن فهم هذين الانحيازين اتضحت له جل المفارقات التي طبعت الصدام الفلسفي، بما هو صدام كلامي، والصدام الكلامي بما هو صدام فلسفي، حول منزلة الكلي في الوجود الطبيعي وفي الوجود الشريعي.

وإذا كانت تلك هي الضرورة النظرية التي أدت إلى هذا التقابل بين الكلامين، أعني الضرورة الناتجة عن الجانب المعرفي من عملية تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية، والمفسرة للوصل بين العقل، أو الفلسفة والنقل، أو الدين، في بعدهما النظري، فما هي الضرورة العملية التي ستؤدي إلى التقابل بين التصوفين السني والشيعي وإلى الخصائص المميزة لهذا التقابل ولطرفيه المتقابلين فيما بينهما، والمقابلين للكلامين الموافقين لهما مذهبيا؟

أشرنا، في تحديدنا لدور تجربتي النظر الحاصلتين، أعني تعقيل علوم النقل، وتنقيل علوم العقل، إلى الدور الذي أداه حدا الأفلاطونية المحدثة، أعني

أرسطو وأفلاطون، ممثلين لشكل التعليم الفلسفي ومضمونه، وركزنا عليهما بوصفهما صارا بحكم الانزلاق الحاصل في طرفي الكلام، غايتي البحث عن المضمون وعن الشكل فيه، ولم نتعرض لدور حدي الحنيفية المحدثة، أعني التوراة والإنجيل، غايتي البحث عن مضمون المدونة الدينية وشكلها، بالمقابل مع الأرسطية

والأفلاطونية، أو بصورة أدق بوصفهما الأصل وبوصف هذين، البديلين الناتجين عن الانزلاق.

إن هذين الحدين - التوراة والإنجيل - بما هما غايتا تأويل المدونة القرآنية والسنية، بخلاف ما عليه الأمر في الكلام الذي انزلق إلى الحلين الفلسفيين، سيشغلان المكانة الأولى في التصوف بضربيه الشيعي والسني، على الأقل إلى حدود الانفجار في القرن الحادي عشر. ورغم أننا لا ننكر تعدد المذاهب والآراء الأخرى المؤثرة والفاعلة في المرحلة الفكرية التي نحللها(١)، فإننا نميز بين العوامل المحددة من الداخل لطبيعة المواقف الفكرية، ولطبيعة التعامل مع المؤثرات، وبين المؤثرات الخارجية التي، رغم وجودها وحضورها، فإن دورها ظل ثانويا، مما يجعل إهمالها غير ضار بالتحليل البنيوي للوضعية التي تشكل بفضلها الفكر الفلسفي بالاتصال والصدام مع الفكر الديني. ومعنى ذلك أن مكونات الكلام والتصوف المستمدة من مدونة الإسلام (القرآن والسنة)، ومن تعقيل العلوم النقلية، هي التي وقع التأثير بها في كل ما سواها والتأثر بكل ما سواها بتوسطها، وخاصة مكونات الفلسفة المستمدة من مدونة الأفلاطونية المحدثة، وتنقيل العلوم العقلية، بما كان تعقيل الأولى وتنقيل الثانية «التجربة - الظرف» التي

جعلت اللقاء بين المدونتين يصبح ممكنا إمكانا يفسر ما في المدارس الفلسفية العربية من فكر ديني، وما في المدارس الدينية العربية من فكر فلسفي.

أشرنا إلى أن الكلام الشيعي قد جعل من مضمون الفلسفة العملي المؤسس على النظر مضمونا للنقل، بما هو أصول العقيدة والدعوة. لذلك فمن الطبيعي

[حاشية] (١) لا ندعي أن الوضعية الفكرية قد اقتصرت على المؤثرات التي ذكرناها، بل إن المؤثرات الموجودة فيها لا تكاد تحصى، وهي معلومة للجميع، إذ هي مادة لمؤلفات الملل والنحل التي واصلت وأتمت وصف الآراء المعروف في الفلسفة الهلسنية (Les doxographics). بل المقصود أن هذه المذاهب الكثيرة والآراء المتعددة، وإن وجدت، وإن أثرت، فإنها ليست بذات دور محدد لبنية العلاقات بين المدارس الفكرية الرئيسية النقلي منها والعقلي؛ إذ إن المؤثر المحدد يكون دائما قليلا بالإضافة إلى المؤثرات الثانوية. ولما لم يكن هدفنا الوصف الجغرافي المسطح للمذاهب الموجودة معا في الساحة، بل هو تحديد التيارات الفاعلة التي حددت منزلة الكلي، فإننا اقتصرنا على ما بدا لنا رئيسيا في هذه العملية.

أن يكون التصوف الشيعي متمما له بالتقابل معه على النحو التالي: فسيجعل هذا التصوف من مضمون الفلسفة النظري المؤسس على العمل مضمونا للنقل، بما هو كشف عن جوهر الوجود الإلهي. فيكون الكلام الشيعي دعوة عملية، والتصوف الشيعي عرفانا نظريا. وبذلك يكتمل الفكر الديني الشيعي بضم وجهي المضمون الفلسفي غايتين له. فالعمل الفلسفي غاية

الكلام الشيعي، والنظر الفلسفي غاية التصوف الشيعي. ومثلما وقع التقابل بين الكلامين السني والشيعي، سيقع نفس التقابل بين التصوفين السني والشيعي. فيكون الكلام والتصوف الشيعيان جامعين لمضموني الفلسفة العملي للأول، والنظري للثاني، وهو تعاكس عجيب صار الكلام بموجبه عمليا، رغم طبيعته النظرية، والتصوف نظريا رغم طبيعته العملية. ويكون الكلام والتصوف السنيان جامعين لشكلي الفلسفة، شكل النظر الفلسفي للكلام، وشكل العمل الفلسفي للتصوف.

لذلك كان التصوف الشيعي، بما هو نظر عرفاني، مقابلا للكلام الشيعي، بما هو عمل سياسي؛ وكان التصوف السني، بما هو عمل سلوكي، مقابلا للكلام السني، بما هو نظر عرفاني. وهو ما قرب التصوف الشيعي من الكلام السني، والتصوف السني من الكلام الشيعي، مما جعلهما عنصري تلاحم وتصادم بين فرعي الدين الإسلامي أو شكلي الحنيفية المحدثة السني والشيعي: بحيث صار الكلام الشيعي أفضل تربة للتصوف السني والكلام السني أفضل تربة للتصوف الشيعي(١).

ولكن، قبل تبني الشيعة مضمون الفلسفة العملي مضمونا لكلامها، ومضمون الفلسفة النظري، مضمونا لتصوفها، وقبل تبني السنة شكل الفلسفة النظري شكلا لكلامها، وشكل الفلسفة العملي شكلا لتصوفها، لم تكن هناك قطيعة في الكلام والتصوف تقدهما إلى حدين متقابلين تقابل السنة والشيعة، بما

[حاشية] (١) لعل أفضل الأمثلة هو المصدر المغربي لأهم المدارس الصوفية التي تعتبر أحسن مثل للتصوف الشيعي، أو على الأقل للتصوف

ذي المضمون المتشيع وخاصة المدرسة الأكبرية (راجع في ذلك فصل التصوف من الباب السادس من المقدمة وكتاب شفاء السائل لابن خلدون، كما سيأتي بيانه).

هما حزبان سياسيان دينيان: أي إن الكلام والتصوف لم ينقسما هذا الانقسام إلا بعد هذا التبني المضاعف الناتج عن تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية.

ولما كنا قد حددنا العوامل الذاتية لنشأة الكلام ولتبنيه المضمون الفلسفي العملي عند الشيعة، والشكل الفلسفي النظري عند السنة، فإنه علينا الآن أن نحدد العوامل الذاتية لنشأة التصوف ولتبنيه مضمون الفلسفة النظري عند الشيعة، وشكلها العملي عند السنة. فالتصوف، مثل الكلام، لم يصبح فنا قائم الذات ومنقسما إلى سني وشيعي إلا بفضل التجربة التي وصفنا، تجربة تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، وذلك إلى بداية القرن الثالث؛ بل هو كان، مثل الكلام، وكأنه حزب ثالث غير منحاز إلى أي منهما، وإن تضمن طرفين أحدهما أميل إلى السنة، والثاني إلى الشيعة.

ومعنى ذلك أن التصوف ظل، وكذلك الكلام، خلال القرنين الأولين، من جنس الممارسة النظرية والعملية للدين، ممارسة يحكمها طلب الحقيقة أكثر مما يحكمها التحزب، بمعنى الانتساب إلى السنة، أو إلى الشيعة، أو إلى من خرج على هذه، أو إلى من اعتزل تلك، بالمعنى السياسي للكلمة. ومعنى ذلك أن الممارسة المستقلة للشريعة نظريا وعمليا، خارج توظيفها من قبل الحزب الحاكم المستند إلى السنة، ومن قبل الحزب المعارض المستند إلى الشيعة، كانت من جنس الاعتزال والخروج المطلق غير

الحزبي، بمعنى التفرغ للمعرفة من أجل المعرفة في بعديها النظري والعملي؛ من منطلق شريعي قياسا عليهما من منطلق طبيعي. وبين أن هذا الاعتزال والخروج يمثل معارضة. ولكنها من جنس غير جنسها المفهوم منها سياسيا؛ فهي معارضة للتوظيف السياسي للمدونة الدينية من أجل معرفتها نظريا (تحديد نسق مضمونها)، وعمليا (تذوق هذا المضمون بعيشه فعلا)، وهي إذن معارضة معرفية للنظر والعمل الموظفين نظريا وعمليا عند الحزبين السياسيين الحاكم باسم السنة، والمعارض باسم الشيعة. وما لم نسلم بهذا النوع من التفرغ للبحث عن الحقيقة غير الموظفة، فإنه يمتنع علينا أن نفهم عدم التطابق بين هذا النوع من الاعتزال، بمعنى التفرغ للعلم والعمل لذاتها، والتحزبات الموالية. وإلا كيف

الفصل الأول: ظرفيات تشكل النظر ودورها في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي

نفهم أن جل أئمة المذاهب السنيين كانوا متعاطفين مع أهل البيت(١)؟ أو أن نفهم بنجاح هذا الاعتزال في تحقيق العلوم النقلية وما بعدها الديني المؤسس لها؟ فأقصى ما يمكن أن يصل إليه التوظيف السياسي، حكما ومعارضة، لا يمكن أن يتعدى الاستغلال العقدي الدعائي للمدونة الدينية! أما أن ننسب إليه معجزتي تعقيل العلوم النقلية، وتنقيل العلوم العقلية، فهذا من المتنعات(٢)، إذ لا يتعدى دور التوظيف والاستغلال مهمة الدفع والحض! ولن نبحث في معجزة ربط فرعي المعجزة الأولى بالممارسة العملية الحية في مجال تحقيق الفلسفة والشريعة في الواقع، أعني ثمرات الخروج عامة كما تبين من أفعال حديه المغالين.

وإذن، فالكلام والتصوف اللذان جعلا الدين معرفة نظرية وعملية قابلة لتأسيس عملية تعقيل العلوم النقلية، وعملية تنقيل العلوم العقلية، ومستندة إلى ما ينتج عنهما من خصائص إبستمولوجية حاولنا وصفها سابقا، ليسا ناتجين عن التوظيف السياسي للعقيدة؛ بل هما، على العكس، نتجا عن معارضة هذا التوظيف، وبالرغم منه: فهما، إذن، المعنى الحقيقي للاعتزال، اعتزال التوظيف العقدي والسياسي للمدونة، ومحاولة مساءلتها مساءلة تؤدي إلى التنسيق النظري والمعاناة العملية. إن عملية تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية شرطان في توظيفهما اللاحق، ولا يمكن أن يكونا نتيجتين لهذا التوظيف؛ بل هما تما خارج هذا التوظيف، وخارج الالتزام المباشر بالأحزاب السياسية، بما هي

[حاشية] (١) فثلاثة من أئمة المذاهب الأربعة على الأقل، كانوا من المتعاطفين مع أهل البيت، رغم أنه لا أحد يستطيع أن ينكر سنيتهم، (كما أن كثيرا من أئمة المذاهب الشيعة لم يكونوا من الرافضة والسافين لقيمة الأئمة الثلاثة الأوائل) أعني الأئمة الثلاثة الأوائل أعني أبا حنيفة ومالكا والشافعي.

[حاشية] (٢) لذلك فإن جميع مشروعات القراءة التي تحاول فهم الفكر الفلسفي والفكر الديني العربيين بإرجاعهما إلى مصدر توظيمي، محاولات عقيمة مرتين. فهي عقيمة لأنها أخطأت ما تريد تفسيره، وهي عقيمة لأنها، بهذا المعنى تنطلق من ذاتها التوظيمية لفهم غيرها توظيفيا، فتسقط عقمها على غيرها، فيظل الفكر العربي الراهن عاجزا عن إنتاج فكر فلسفي جدير بتفسير الظاهرات النظرية والعملية التي يريد أن ينظر لها، وأن يؤولها.

وما لم يقلع الفكر العربي المعاصر عن هذه القراءات فإنه لن يستطيع أن يصبح مبدعا، إذ يكتفي بصغ عموميات حول علاقة الفكر بمحتمله ومحدداته الخارجية عجزا مه عن إدراك آلياته الذاتية.

سياسية، وبالرغم عنها، من أجل التزام أسمى بالمعرفة النظرية والعملية لذاتهما، سعيا لبناء نسق المدونة الدينية أساسا للعقيدة وأصولها، وأساسا للشريعة وأصولها، وبالاستناد إلى العلوم النقلية الأدوات المباشرة وغير المباشرة، ومن ثم من أجل الالتزام بتكوين الدولة الرمزية، بما هي نسيج العلوم التي يتكون منها المجتمع، واستيعاب علوم الطبيعة الضرورية لوظائف الدولة الاجتماعية والاقتصادية. وذلك هو المعنى الحقيقي للاعتزال في جميع العصور، بما هو تفرغ للمعرفة من أجل المعرفة، التي يمكن، بعد أن تحصل، أن يوظفها غيره، ولكن لا يمكن لغيره أن ينشئها ولا أن يحققها بالتزام فعله بها إلى حد التحقق.

أما التوظيف المستفيد من نتائج هذا العمل النظري الذي لا يعمل إلا إذا كان لذاته، فهو تال لتكوين العلوم وما بعدها نقليها وعقليها، تلوا بالذات، وإن عاصرها، أو أحيانا تقدم عليها بالزمان؛ وهو الذي يحقق بالتدريج الانقسام في الاعتزال والخروج النظري والعملي، ليجعلهما تابعين للحزبين السياسيين الحاكم منهما باسم السنة، والمعارض باسم الشيعة أحيانا، أو العكس أحيانا أخرى، وخاصة بعد المحنة، وبعد اشتداد التنافس بين الخلافتين: السنية في بغداد والشيعية في القاهرة. ولولا اللقاء بين العلوم النقلية، بعد حصولها، والعلوم العقلية، بعد استيعابها، وبين ما بعد الأولى الديني، وما بعد الثانية الفلسفي، ولولا انقسام الإسلام إلى دينين، السني

والشيعي، لكل منهما دولته ومذهبه، لما انقسم الكلام والتصوف إلى الشكلين اللذين وصفنا قبل هذا: اللقاء الأبستمولوجي بين نوعي العلوم وما بعدهما، واللقاء الأكسيولوجي بين نوعي العمل وما بعدهما، عند انفجار الملة والدولة إلى ملتين ودولتين، تحولا، بقراءة تراجعية للقرون الثلاثة الأولى، إلى بداية يفسر بها تاريخ الفكر، في حين أنها كانت غاية انتهى إليها تاريخ هذا الفكر، كما وصفناه، بحكم تفاعل النشاط النظري والعملي المعقلين لعلوم النقل وما بعدها، والمنقلين لعلوم العقل وما بعدها.

لذلك كان الكلام والتصوف الشيعيان المغاليان، والكلام والتصوف السنيان المغاليان، بما هما مذهبان تامان، متأخرين بالزمان عن الوسيطين بينهما، أعني

عن الاعتزال البهشمي والاعتزال الأشعري، بالمعنى الاصطلاحي لكلمة الاعتزال(١). وكان هذان معاصرين نشأة وتكوينا لأخصب اللحظات التي تكونت فيها العلوم النقلية، وعربت فيها العلوم العقلية أعني، القرنين الثاني والثالث، فعاصر التكوين المتدرج للعلوم التكوين المتدرج لما بعدها الكلامي والفلسفي المتوسط بين الغلو الشيعي والغلو السني.

وإذن فالتفرغ لتعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية هو النوع العام من اعتزال الالتزام بالتوظيف العقدي والسياسي للمدونة الدينية والفلسفية. وانطلاقا من نتائجه تكون الكلام والتصوف السنيان بحديهما المغالي والمعتدل (الظاهرية والأشعرية)، والكلام والتصوف الشيعيان بحديهما المغالي والمعتدل (الباطنية والبهشمية). وقبل تكون هذه المذاهب المتنافية لم يكن البحث عن تنسيق المدونة الدينية وعلومها، وتنسيق المدونة

الفلسفية وعلومها سنيا ولا شيعيا، رغم كونه عاطفيا، أقرب إلى التشيع، لكون الاعتزال النظري والخروج العملي بما هو ابتعاد عن الالتزام السياسي، أشد تعاطفا مع المضطهدين لمعارضته للسلطة الروحية والعلمية الرسمية المؤيدة للسلطة السياسية الحاكمة، وذلك بحسب المنطق التالي:

١ - فالمتصوفة، بما هم فقهاء باطن، معارضون بالطبع للفقهاء، بما هم فقهاء ظاهر، أعني سلطة الإفتاء والقضاء الرسمية. وهذا التعارض بين الفقهاء والمتصوفة(٢) لا يعني أن الفقهاء من السنة، والمتصوفة من الشيعة، بل هو تعارض بين سلطة علمية رسمية توظف العلم، وسلطة علمية غير رسمية ترفض هذا التوظيف؛ ولا يكون تعاطفها مع الشيعة محددا لنوع علميها، بل العكس هو الصحيح.

[حاشية] (١) لأن هذين الاعتزالين اكتملا في نهاية القرن الثالث والثلث الأول من القرن الرابع، في حين أن رسائل إخوان الصفا هي من النصف الثاني للقرن الرابع، ومحاولات ابن حزم من النصف الأول من القرن الخامس: والحديث دائما حول الأحداث النظرية لا غير (في النظر أو في العمل).

[حاشية] (٢) وهذا التنافس بين السلطتين الروحيتين الرسمية والمستقلة عنها، أي الفقهاء والمتصوفة، هو الموضوع الرئيسي للمناظرة التي ألف ابن حلدون كتابه شفاء السائل للفصل بين طرفيها، أعني الفقهاء والمتصوفة.

٢ - والمتكلمون، بما هم أصوليو باطن، معارضون للمفسرين والأئمة الخطباء، معارضة السلطة العلمية غير الرسمية للسلطة العلمية الرسمية. وهذا التعارض لا يفيد انتساب المتكلمين إلى الشيعة، أو انتساب المفسرين إلى

السنة، رغم تعاطف الأولين مع الشيعة، لنفس الأسباب التي ذكرنا.

ذلك أنه من الطبيعي أن تكون السلطة العلمية والعملية المعارضة للسلطة العلمية والعملية الرسمية أقرب إلى السلطة السياسية المعارضة منها إلى السلطة السياسية الحاكمة. لكن ذلك لا يعني أن الكلام والتصوف الأولين كانا شيعيين، بل هما سلطة روحية نظرية وعملية تسعى إلى عدم الانتساب الحزبي السياسي، أو على الأقل إلى الفصل بين الالتزام السياسي والالتزام العلمي والخلقي. وهذا هو المعنى الأول للكلام، بما هو نظر، والتصوف بما هو عمل يستندان إلى العلوم النقلية ويؤسسان لها، خلال مرحلة تكوينها، واستيعاب العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي.

ولعل الدور الخطير الذي أداه المأمون هو الذي غلب الجانب التوظيفي في الكلام والتصوف على الجانب الملتزم بالعلم والعمل لذاتهما كسلطة روحية مستقلة عن الحزب السياسي الحاكم (السنة) والحزب السياسي المعارض (الشيعة)، والحزب المنفصل عن الثاني لتخليه عما يعارض من أجله، والقبول بالأمر الواقع (حادثة التحكيم والخروج) والحزب المنفصل عن الأول لترديه إلى الحضيض في الدفاع عن الأمر الواقع (مسألة الأحكام واعتزال واصل). فأصبحت الأحزاب - بما هي ظاهرات سياسية - متحكمة في العمل الفكري النظري والعملي، وتقدم التوظيف على العلم من أجل العلم والحقيقة من أجل الحقيقة.

وقد تحدد هذا الدور الخطير بعاملين اثنين أدخلا القطيعة النهائية بين الحزبين ومعارضيهما طورا جديدا أنهى السلطة العلمية الروحية المعتزلة للالتزام السياسي المباشر، وقسمها إلى دينين مختلفين تمام الاختلاف، هما

الدين الإسلامي السني، والدين الإسلامي الشيعي. والأول هو تشجيع المابعد الفلسفي المصاحب للعلوم

العقلية بديلا عن المابعد الديني^(١)؛ والثاني هو تشجيع الميل الشيعي في الاعتزال وتقديمه على الميل السني^(٢). فحصل الصدام بين الاعتزال المتشيع، بما هو عقيدة رسمية للدولة، مع الحنبلية، وهو ما أسس لنتأة الاعتزال المتسنن في نهاية القرن، والانفصال النهائي بين البهشمية والأشعرية، أولاهما قريبة من الباطنية – الإسماعلية، والثانية من الظاهرية – الحنبلية، كما نفسر في الفصول اللاحقة.

وطبيعي أن يكون الكلام والتصوف المتقدمان على تبني مضمون الفلسفة مضمونا باطنا للدين عند غلاة الشيعة، وعلى تبني شكل الفلسفة شكلا ظاهرا للدين عند غلاة السنة، قد اعتمدا على تأويل المدونة الإسلامية بالانطلاق من حديها كما هما فيها. فالسلطة الدينية الرسمية – الفقهاء، والأئمة الخطباء، ورجال الإفتاء، والقضاة والمفسرون – كانت أميل إلى الفهم التوراتي للقرآن والسنة، أعني أنها كانت تقدم الوظيفة الشرعية الفقهية والعقدية الظاهرة، وذلك لتنظيم الحياة المادية والاجتماعية والسياسية للدولة. ومن هذا المنظار وقع تنظيم المادة النقلية تنظيما عقليا إجرائيا لا يتجاوز فيه التعقيل الحصر التنظيمي للمدونة

[حاشية] (١) لذلك كانت بداية رسالة الكندي في الفلسفة الأولى المهداة لابن المعتصم تتصب هجوما على رجال الدين وتقدم الفلسفة بديلا عن تعليمهم، متهمة أصحاب النظر الديني بكونهم: «من أهل العربة عن الحق وإن توجروا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب

الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذرور الجلالة في الرأي والاجتهاد الأنفع العامة الكل الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سحوفه أبصار وكرهم عن نور الحق، ووضعهم دوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف التاسعة بوضع الأعداء الحربية الواترة، دنا عن كراسيهم المرورة التي نصوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من اتجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن اتجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية الأشياء بحقائقها وسماها كفرا» كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، من رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبي ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة ١٩٥٠م.

[حاشية] (٢) ولعل السبب الحقيقي للمحنة، ليس مسألة خلق القرآن التي كانت بمجرد مناسبة لتصفية معارضي التوجه الفارسي والشيعي للمأمون في معركته مع الأمين، بعد انتصار الحزب الفارسي على الحزب العربي، وبمحاربة محنة البرامكة بالثأر لها من الحزب العربي الذي يمثله الأمين. وهذا تفسير لحدث سياسي بحدث سياسي لا يمكن أن يفهمنا مضمون الخلاف حول خلق القرآن عدا كونه مناسبة لتصفية حسابات لا علاقة لها بالنظر علميا كان أو عمليا.

لتحقيقها، واستعمالها في هذه الوظائف. لكن هذه العملية لم تكن تستثني، بصورة مقصودة، البعد الإنجيلي من المدونة الإسلامية أعني الوظيفة الروحية الخلقية والصوفية، بل كان مصاحبا لهذا البعد التوراتي: لذلك فهي

ليست مذهبا، بل هي منهج.

أما الكلام والتصوف، بما هما سلطة روحية مستقلة عن السلطة السياسية وعن خدمتها المباشرة، فإنهما قد كانا أميل إلى الفهم الإنجيلي للمدونة الإسلامية؛ أعني أنهما كانا يقدمان الوظيفة الإيمانية والعقدية الباطنة، وذلك لتنظيم الحياة الروحية والفكرية والوجدانية للإنسان. ومن هذا المنظار وقع تنظيم المعاني النقلية تنظيما عقليا من أجل المعرفة والفهم لذاتهما. و لم تكن هذه العملية مستثنية، بصورة مقصودة، للبعد التوراتي من المدونة الإسلامية، بل كان مصاحبا لهذا البعد الإنجيلي: لذلك فهي ليست مذهبا، بل هي منهج لفهم المدونة الإسلامية.

وإذن فالحنيفية المحدثة الوصلية، بما هي محاولة لتعقيل العلوم النقلية وبناء النسق المؤسس لها كلاما وتصوفا، ولتنقيل العلوم العقلية وفهم النسق المؤسس لها مضمونا وشكلا، لم تكن تابعة لأحد الحزبين السني أو الشيعي، ولا ناتجة عن تقابلهما؛ بل هي كانت حصيلة للموقف المعتزل لهما، الخارج عنهما، لكونه لا يقصر الدين على الوظيفة السياسية الشرعية والعقدية، بل يعطيه وظائف أسمى تتعلق بطبيعة الوجود (منزلة الكلي النظري أو الماهيات)، وبطبيعة قيمته (منزلة الكلي العملي أو القيم). وإذا كان قد حدث تقابل بين فهم القرآن التوراتي وفهمه الإنجيلي، فإن هذا التقابل، لكونه لم يتجاوز الدرجة المنهجية، و لم يصبح موقفا مذهبيا، أبقى على الاتصال بين السلطة الدينية الرسمية المستعملة للدين في وظائف تنظيم الحياة المادية والسياسية، والسلطة الدينية المستقلة التي تعطي للدين أبعادا متجاوزة للحياة المادية والسياسية، فتبحث عن طبيعة الموجود وقيمته معرفة

وسلوكا بحثا جعلها قادرة على محاورة الفلسفة من منظار مقابل. فطبيعة

الموجود وقيمته، بما هو مشروع، غيرهما بما هو مطبوع، ومن هنا كان اللقاء ممكنا، رغم طابعه الصدامي بين الكلي التشريعي والكلي الطبيعي.

ورغم أنه من الطبيعي أن يكون فهم القرآن الإنجيلي أقرب إلى الحزب السياسي المعارض، وأن يكون فهم القرآن التوراتي أقرب إلى الحزب السياسي الحاكم، فإن ذلك لم يصل بهما إلى القطيعة التي لم تحدث إلا بعد المحنة بداية، وبعد تكون الدولة ذات العقيدة الرسمية السنية وغلوها(١) ردا على تكون الدولة ذات العقيدة الرسمية الشيعية المغالية(٢) بخلافتين متنافستين غاية. وإذن فالكلام والتصوف بقيا، إلى حدود المحنة، بل وحتى إلى حدود تكون الخلافتين، فوق التحزب السياسي قدر المستطاع، وفي حدود الاجتهاد غير الفاصل فصلا قاطعا بين فهمي القرآن التوراتي الإنجيلي، الظاهري والباطني.

ورغم انحياز بعض العلماء إلى هذا الحزب أو ذاك، فإنهم لا يمثلون السمة الغالبة، رغم الارتسام الذي يولده التاريخ التراجعي لما حدث من انفصال لاحق، لم يصبح فعليا إلا بعد تكون نسق الكلام والتصوف ذي المضمون الفلسفي عند الشيعة، ونسق الكلام والتصوف ذي الشكل الفلسفي عند السنة، أعني في القرنين الرابع والخامس.

وبذلك نفهم كيف أن الكلام والتصوف السنيين، والكلام والتصوف الشيعيين لم ينفصلا بصورة يتنافى فيها بعدا الإسلام التوراتي والإنجيلي، إلا في طرفيهما المغاليين، أعني في الظاهرية المغالية والباطنية المغالية. وقد قابل هذا الانفصال وصل متقدم عليه بالذات هو الوصل ذو الميل الشيعي

في اعتزال أبي هاشم، والوصل ذو الميل السني في اعتزال أبي الحسن. وبمجرد ابتلاع الطرفين المغاليين للوسطين المعتدلين، حدث الصدام الذي نقل الحنيفية المحدثة من الوصل بين

[حاشية] (١) السنة، بما هي قد أصبحت، بعد المحنة، عقيدة رسمية، نافية بحد السيف للعقائد الأخرى، بدأت في عهد المتوكل، بعد ارتقائه عرش الخلافة ٨٤٧) م).

[حاشية] (٢) وبعد هذا التاريخ نصف قرن تقريبا أصبح للشيعة المغالية خلافتها بالقيروان ٩٠٩) م): وبذلك أصبحت السنة والشيعة، بما هما مذهبان وعقيدتان، حاكمتين فعلا ومحاولتين منع كل حرية فكرية في منظومتي الفرق السنية، وما التحق بها من الاعتزال (الأشعرية)، والفرق الشيعية وما التحق بها من الاعتزال (الهشمية).

حدي القرآن التوراتي والإنجيلي إلى الفصل بينهما، وذلك بفضل حرب أهلية خاصة بين حدي السنة (الحنبلية والأشعرية)، وحرب أهلية خاصة بين حدي الشيعة (الإسماعيلية والبهشمية)، وحرب أهلي عامة بين الشيعة والسنة، ليس فقط على مستوى الآراء والأفكار، بل وفي ساحات القتال. وقد صاحب ذلك الأمر نفسه في التصوف السني بحديه، والشيعي بحديه. وإذا كانت القطيعة الفعلية والحرب الناتحة عنها لم تحدث فعلا إلا بعد نشأة الخلافة السنية والخلافة الشيعية رسميا، فإن القراءة التراجعية للتاريخ تعود إلى نشأتي التشيع المفترضتين، بحسب غلو صاحبها(١).

وبذلك يتبين أن هذه المحددات الظرفية قد سيطر عليها بنيويا عاملان هما الأفلاطونية المحدثة وما بين حديها (أفلاطون وأرسطو) من توتر دائم

والحنيفية المحدثة وما بين حديها (موسى وعيسى) من توتر دائم. فلم يكن أفلوطين ومحمد ﷺ إلا قطبي هذين التقاطبين العميقين اللذين يتحتم تحليل بنيتهما قبل أي تقدم في تحليل الظروف المحددة للأنساق الكلامية والفلسفية الأولى في الفكر العربي الذي حدد كل التاريخ الفكري الإنساني منذئذ إلى اليوم.

[حاشية] (١) وأما النشأة الثانية فتتراوح بين نشأة الدولة الفاطمية غاية وحرب علي بداية، بتوسط المراوحة العباسية بين العلوية والعباسية أولا، ونشأة الدعوة الإسماعيلية ثانيا، بداية من منتصف القرن الثاني (مقدمة راحة العقل، الدكتور مصطفى غلاب، ص :٢١ «ولعل الحدث الهام الذي تبلورت فيه الدعوة الإسماعيلية وبلغت حد الوضوح الكامل من حيث الشكل والمسى يعود إلى اليوم الذي أعلنت فيه وفاة الإمام جعفر الصادق سنة ١٤٨ هـ حيث حدث انشقاق بين شيعته فانقسموا إلى فريقين، فريق نادي بأفضلية إسماعيل الابن الأكبر...». وأما النشأة الأولى فهي متراوحة بين الفتنة الكبرى أو مقتل عثمان غاية، والصدام بين دولة الرسول ودعوته بداية، بتوسط عودة بني أمية، بعد فتح مكة إلى دورهم في التاريخ العربي، أولا، ورومانة الرسول أو حادثة السقيفة ثانيا. ولعل الرسول نفسه هو الذي عرل عليا منذ أن قال في أبي سفيان ما قال يوم الفتح ومنذ أن جعل معاوية أمينا لسره.

الفصل الثاني

بنية الأفلاطونية المحدثة عامة

إذا كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتيها العربية والهلنستية(١) قد أدت إلى حركتي وصل وفصل دائبتين بين الأفلاطونية والأرسطية بوصفهما حديها من منظارها إليهما، فلا بد ألا يكون ذلك وليد الاتفاق، وأن يكون ناتجا عن علة عميقة تتجاوز ظرفيات هاتين المرحلتين لتتصل بخاصية ذاتية للأفلاطونية المحدثة نفسها وللفلسفتين اللتين مثلتا حديها في سعيها إلى وضع فلسفة النظر – الوجود، والعمل – القيمة.

وهذه الخاصية هي ما يمكن أن نصفه بعدم التوازن الأصلي في الحلين الأفلاطوني والأرسطي للمسألتين النظرية والعملية ولأساسهما الوجودي، أعني منزلة الكلي، وهو عدم توازن جعلهما يتجاذبان ويتنافران بصورة دائبة، في

[حاشية] (١) ويمكن أن نضيف مرحلتين أخريين يصح وصفهما بالأفلاطونية المحدثة هما المرحلة اللاتينية، والمرحلة الألمانية. ذلك أنه بعد القرون الأربعة الأولى من الفلسفة العربية تكونت فلسفة لاتينية تضاهيها وزنا، وتحاكيها مضمونا وشكلا، وظلت موازية لها إلى أن فاقتها في بدايات النهضة، وبعدها إلى نشأة اللغات القومية الأوربية وصيرورتها لغات العلم والفلسفة. ثم نشأت فلسفة تتصف بصفات الأفلاطونية المحدثة بعد كانط في الثقافة الألمانية بفضل هيجل وشيلنج خاصة، مما يجعل تاريخ الفلسفة العام شديد الارتباط بالأفلاطونية المحدثة، في معناها المتقدم على الصدام مع الفكر الديني الإسلامي والمتأخر عنه.

تيارات الأفلاطونية المحدثة العربية والهلنستية، بحيث إن الأفلاطونية والأرسطية، كما تعينتا تاريخيا، تبدوان مسكونتين بميل قاهر إلى الاتصال

والانفصال المولد للأفلاطونيات المحدثة بجميع فروعها، مما يوحي بأن كلا منهما تتضمنها في ذاتها إمكانا لا محيص عن حصوله.

والمعلوم أن حركة الوصل التوفيقية تقدمت على حركة الفصل التفريقية في حالتي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية، لأن أولاهما تلت نشأة الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية بما هي نشأة تفاصل تكويني أدى إلى اكتمال النسقين الأفلاطوني والأرسطي في عمل الفيلسوفين وشروح مدرستيهما قبل نشأة الأفلاطونية المحدثة المتجاوزة لهذا التفاصل التكويني(١). وفعلا فالأفلاطونية المحدثة، عند أفلوطين، محاولة للرجوع من آخر ما بلغت إليه حركة التفاصل إلى نقطة التواصل بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي المنظور والمعمول، وذلك بإعادة الفرع إلى الأصل، والتلميذ إلى الأستاذ استنادا إلى ثمرة أعمال اللوقيون والأكاديموس. وهذه العملية، رغم أنها لم تنه وجود الأفلاطونية والأرسطية، بما هما مصولتان وفي ذاتهما، فإنها قد جعلت الأفلاطونية المحدثة تصبح، بعد أفلوطين وبفضل التأويل الإرجاعي والنصوص المنحولة(٢)، المنظار

[حاشية] (١) تشير عبارة «التفاصل التكويني» إلى الظاهرة العامة التي طبعت تكون النسق المشائي حلال حياة أرسطو وبعدها، بالرد على النسق الأفلاطوني. وهذا الصدام الذي لم يخلو منه أي عمل أرسطي لم يتوقف بعد وفاة أرسطو، بل أصبح من مميزات المقابلة الصدامية بين الأكاديمية واللوقيون. ولما كانت الأفلاطونية، ماديا مدونتها ومعنويا بنسقها، لم تكتمل في حياة أفلاطون بل في الأكاديمية بعده فإننا لن نعجب إذا رأينا أن

النسق الأفلاطوني نفسه قد احتوى على التحديد الذاتي بالردود على النسق الأرسطي أو على النظريات المتقدمة والتي اعتمدها أرسطو ورفضها أفلاطون. ومعنى ذلك أن تأويلات تلاميذ الأكاديمية لفلسفة مؤسسها لم تحل من تأثير فلسفة أرسطو، حتى وإن اتخذ هذا التأثر أحيانا شكل الوصل أو الفصل بين القطبين الأرسطي والأفلاطوني، وهو الظاهرة التي ننسب إليها نشأة الحل الأفلوطيني.

[حاشية] (٢) النصوص المنحولة كثيرة ولكن أهمها نصان أديا دورا كبيرا في الفلسفة العربية بما هي أفلاطورية محدثة، أعني كتاب الخير المحض المأخوذ عن الأصول اللاهوتية لبرقلس والقول في الربوبية أو أثيولوجيا أرسطو المأخوذ عن تاسوعات أفلوطين. لكن المبالغة في هذا الدور قد تكون من الموانع الرئيسية لإدراك أهمية الإضافات الفلسفية لبناة المشائية والصفوية والإشراقية والرشدية، أعني الأشكال الرئيسة للأفلاطونية العربية المحدثة والعلاقات المتينة بين الفلسفة العربية والكلام في طوريه الرئيسين الموارين لطوري الفلسفة العربية، كما سنرى.

الرئيسي لهاتين الفلسفتين في الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، قبل بدء الفلسفة العربية(١).

ولما كان بحثنا مقصورا على الأفلاطونية المحدثة في طورها العربي وما أدت إليه، مع غيرها من العوامل، في الميدان النظري والعملي بصفتها نموذجا لما عداها فإننا نكتفي بمجرد الإشارة إلى وجود حركية الوصل والفصل والفصل قبلها، مستعيضين عن دراسة كيفياتها في العهد الهلنستي بدراسة العهد العربي عينة كافية من البنية العميقة لهذه الحركية مباشرة في

أصليها الأفلاطوني والأرسطي. ذلك أن تحديد خصائص الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية مباشرة، وبما هما حدا الأفلاطونية المحدثة، يمثل شرطا ضروريا لفهم ما طرأ على الفكر العربي فصيره على الشكل الذي يميزه ويحدد خصائصه، في سعيه إلى دحض الواقعية النظرية وكذلك في سعيه إلى دحض الواقعية العملية. وذلك هو جوهر موضوعنا.

فكيف تحددت الأفلاطونية المحدثة بوصفها المآل الواجب للأفلاطونية والأرسطية، أي كيف كانت، بما هي الصياغة الأخيرة للفكر اليوناني الحي(٢) مرتسمة ارتساما ضروريا في الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي بحيث لم يكن بد من حصولها في العهدين الهلنستي والعربي ومن محاولة تجاوزها فيهما، محاولة بلغت الذروة في السعي إلى القطع النهائي معها غاية قصوى يسعى إليها؟

[حاشية] (١) تحولت الأفلاطونية المحدثة إلى نظام إحداثيات لفهم الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية متقدم على المرحلة العربية من تاريخ الفلسفة. ومعنى ذلك أن حركة الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني متقدمة على الفلسفة العربية، بل هي متقدمة على أفلوطين نفسه، إذ هي علة وجود الفلسفة الأفلوطونية بما هي محاولة لتجاوز التقابل بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. فالسعي إلى التأليف بين الفلسفتين الرئيسيتين متقدم على الأفلاطونية المحدثة بما هو صراع بين الأكاديمية واللوقيون. وكثيرا ما يؤدي حل إشكالات فلسفة أفلاطون إلى الأرسطية والعكس بالعكس. بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية (انظر ترجمتنا المحال عليها سابقا. بل إن أرسطو وأفلاطون نفسيهما، كانا، في سعيهما

لتحديد منزلة الكلي، في حركة دائمة للوصول إلى هذه المنزلة الموقفة بين ثبات الكلي وتعاليه وسيلان الجزئي وتدابيه. وما المقابلة بينهما إلا ضرب من التمييز المنهجي لا غير.

[حاشية] (٢) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ص ٣٠ - ٣١

كيف كان هذا التجاذب والتنافر بين الأفلاطونية والأرسطية، بما هما حدا الأفلاطونية المحدثة، مرسوما فيهما، بوصف هذه الأخيرة ممثلة للممكن الذي خفي دوره قبل حصوله فلم يظهر إلا في شكل تجاذب وتنافر، واتضح بعد الحصول فجعل هذا التجاذب والتنافر سر التساند بينهما واسمه الأفلاطونية المحدثة؟ وما تأثير ذلك على الحركة العلمية في مجالي النظر والعمل، أعني كيف أصبحت منزلة الكلي المعلوم والمعمول في الأفلاطونية المحدثة المنظار المحدد لفهم حديها الأفلاطوني والأرسطي؟ وهل يمكن اكتشاف أساس هذا الدور في الحدين ذاتهما، قبل حصول الأفلاطونية المحدثة نفسها؟

إن الأمر الذي ولد هذه الحركية الواصلة والفاصلة بين الأفلاطونية والأرسطية بما هما حدا الأفلاطونية المحدثة، أعني الحركية المكونة لخاصيات العلم والعمل كما وجدهما الفكر العربي عند انطلاقه، هو منزلة الكلي النظري والعملي في العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعة، أعني علم النفس، علم نفس العقل النظري والعملي. فهذا العلم الواسطة، سواء اعتبرناه في صيغته الأفلاطونية أو في صيغته الأرسطية، يبدو التربة المستعدة بالطبع لإفراز الأفلاطونية المحدثة. ذلك أن نظرية العقل النظري والعقل العملي التي يلتقي فيها الطبيعي وما بعد

الطبيعي، أصبحت، في الأفلاطونية المحدثة بجميع فروعها، نظرية النماذج التفسيرية للوجود، ولبعدي العقل النظري والعملي؛ ومن ثم فهي بؤرة الوصل والفصل بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي لمسألة الكلي.

وسنحاول البحث في هذه المسألة انطلاقا من أفلاطون وأرسطو مباشرة، لكي نبرز الأمر الذي يجعلنا نجزم بأن فلسفتيهما حبليان بالحل الأفلاطوني المحدث ضرورة، وأن مآلهما فيها لم يكن محض صدفة، بل هو ضرورة تقتضيها حلوهما لمسألة الكلي النظري والعملي كما تحددت في علم النفس الذي وضعاه.

فإذا حاولنا تخليص الميتافيزيقا الأرسطية مما فيها من أفلاطونية لإتمام النسق الأرسطي بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الأرسطيين دون

حاجة إلى وساطة الأفلاطونية المحدثة، فإن هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الأرسطي(١)، حيث يمتنع تخليص الصورة المحايثة الأرسطية (النفس) من المثال المفارق الأفلاطوني (العقل الفعال)، في المجال الطبيعي نفسه! وفعلا فإن الأرسطي يمكن أن ينفي عن المحرك الأول كونه مثالا أفلاطونيا، إذ هو ليس صورة كلية مفارقة لأعيان حسية تكون تلك الصورة مثالا لها - أي إن انعدام الممثولات ينفي عن العقل الأول كونه مثالا، للتضايف بين المثال والممثول - لكن أين المفر من المثال الأفلاطوني عندما يتعلق الشأن بالعقل الفعال بما هو العقل الناقل لعقول البشر من القوة إلى الفعل؟ أليست هذه العقول الهيولانية، بعد صيرورتها بالفعل، ممثولة للعقل الفعال بما هو مثال؟ أليست نقلتها من القوة

إلى الفعل جاعلة منها، بالإضافة إلى العقل الفعال المفارق لها، ما دام بالطبع فعلا متقدما، في علاقة مماثلة لعلاقة الممثول بالمثال؟

وإذا حاولنا تخليص الميتافيزيقا الأفلاطونية مما فيها من أرسطية لإتمام النسق الأفلاطوني بدونها والملاءمة بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة الأفلاطونيين، دون حاجة إلى وساطة الأفلاطونية المحدثة، فإن هذه المحاولة ستصطدم بنظرية العقل في علم النفس الأفلاطوني(٢)، حيث يمتنع تخليص المثال المفارق الأفلاطوني من الصورة المحايثة الأرسطية في المجال الطبيعي نفسه! وفعلا فإن الأفلاطوني يمكن أن ينفي عن مثل الموجودات غير العاقلة كونها صورا محايثة لأنها معقولات، وللتضايف بين العقل والمعقول. ولكن أين المفر من الصورة المحايثة الأرسطية عندما يتعلق الشأن بالعقل الإنساني؟ أليس العقل الإنساني، في الوقت نفسه مثال العقول الفردية بما هي ممثولات له، وصورتها المحايثة، محايثة محيطة ومحوطة بالجسم العيني للشخص إحاطة نفس العالم بجرمه واحياطها به؟

[حاشية] (١) أرسطو، كتاب النفس III. ٥ [حاشية] (٢) أفلاطون، طيماوس، ٩٠ أ.

في علم النفس إذن، يصطدم صاحب المفارقة بوجوب المحايثة، ويصطدم صاحب المحايثة بوجوب المفارقة. وإذا لم ندخل حركتي تحييث وتفريق تعذر على الفيلسوفين الربط بين علميهما الطبيعي، وما بعد الطبيعي الذي يسنده. وقد وضع أفلاطون نواة التحييث، عند حديثه عن تكوين العالم في الطيماوس، ووضع أرسطو نواة التفريق، عند حديثه عن تصوير الكون أو تحريكه التصويري في السماع الطبيعي. لكن التحييث، بما هو تصوير نازل،

والتفريق، بما هو تصوير صاعد، ظلا متفاصلين، للتقابل بين منزلتي الكلي الواقعي عندهما: الكلي المفارق، والكلي المحايث، رغم الاشتراك في الواقعية.

ولن يجدي الأرسطي نفعا المهرب الذي حاوله الأفروديسي لتخليص العقل، بما هو صورة طبيعية، من حاجته إلى المثال الأفلاطوني«١»، إذ لو كان العقل الفعال هو عينه المحرك الأول«٢»، والعقل الذي يعقل ذاته لزال كل فرق بين التصوير الوجودي في المادة الأولى، والتصوير المعرفي في العقل الهيولاني، ولزالت الثنائية بين العلم والمعلوم ليصبح العالم متعددا بعدة العقول البشرية، إذا أرجعنا المادة الأولى إلى العقل الهيولاني، أو تصبح العلوم واحدة ووحدة العالم إذا أرجعنا العقل الهيولاني إلى المادة الأولى. وبذلك يزول النسق الأرسطي من أساسه«٣».

فإذا لم يكن العقل الفعال، «العقل ـ الذي يعقل ـ نفسه ـ المحرك ـ الأول»، وإذا لم يكن في الفلسفة الأرسطية وجود لعقول وسيطة محركة غير التي ذكرها في مقالة اللام من الميتافيزيقا فإنه لا يمكن أن يكون إلا الصورة النوعية للعقول الإنسانية. وهي بهذا المعنى محايثة، بما هي منفعلة ومفارقة بما هي

[حاشية] (٢) العقل الفعال والمحرك الأول = أي النفس III ٥٠ وما بعد الطبيعة اللام ٧

[حاشية] (٣) إذ عندئذ يتحول العالم المادي إلى مجرد ظواهر نفسية ليس لها الوجود الذاتي خارج النفس، ويكون العالم ذو الوجود الذاتي مقصورا على العالم المثالي بالمعنى البارمنيدي للكلمة. فيصبح هذا عالم الحقيقة،

وذاك عالم الظن ويزول علم الطبيعة بكامله، أعني الحجة الأرسطية الرئيسية.

فاعلة(١)، فتكون محايثة ومفارقة معا؛ ومن ثم فهي صورة بالمعنى الأرسطي، ومثال بالمعنى الأفلاطوني، في الوقت نفسه.

كما لن يجدي الأفلاطوني نفعا المقابلة بين عالم المثل الذي حاكاه الإله الصانع وعالم الممثولات التي صنعها، لأن النفس الإنسانية الفردية وما فيها من عقل وكذلك نفس العالم الكلية، لو لم يكن فيهما ما يفارق أو لو لم تكونا مفارقتين لاستحال عليهما معرفة عالم المثل، ولو لم تكونا محايثتين لامتنع عليهما الفعل في جرمهما. وإذن فالجزء الإلهي من النفس الإنسانية حال في جسم الإنسان ومحيط به حلول النفس الكلية في العالم وإحاطتها به. وبذلك يضطر الأفلاطوني إلى القبول بالمحايثة، في المجال الطبيعي فيتقاطع طريقا أفلاطون وأرسطو. صاحب الصور المحايثة يقبل حتما بأن الصورة المدركة بالفعل للصور المحايثة غير محايثة، وإلا لكانت بالقوة مثلها(٢): إنها إذن صورة - مثال. وصاحب المثل المفارقة يقبل حتما بأن المثال المفارق الفاعل في المثل المحيثة بفعل الصنع الإلهي غير مفارق وإلا لكان عديم الفعل فيها(٣): إنه إذن مثال - صورة يدرك المثل رغم وجوده في الممثولات.

ومن ثم فكل منهما يناقض نفسه في علم النفس المحدد نظرية العقل، فيعود كل منهما إلى منطلق الإشكال الذي نعالجه وإلى جوهره: النفس بما هي ملتقى المعقول والمحسوس معرفيا، والصوري والمادي وجوديا تقبل، وقد تتطلب، كلا التفسيرين المتقابلين الأفلاطوني والأرسطي عند

اعتبارها نموذجا لتفسير معقولية

[حاشية] (١) وهذا هو التأويل الذي يغلب على حل ابن باجة ومن تقدمه من الشراح المافين لنظرية الإسكدر الأفروديسي في العقل الفعال. راجع يار دوهام، نظام العالم، الترجمة المشار إليها ص :٢٧٢ «وهذه الأدلة لا تفضي إلى أن العقل الفعال موجود فحسب، بل هي تجعلنا نسلم بأن هذا العقل هو الماهية النوعية للعقول النظرية الشخصية. وابن باجة، مثل ثمسطيوس الذي أثرت نظريته فيه أيما تأثير، يطابق بين الماهية والصورة. وإذن فالعقل الفعال هو صورة العقل النظري».

[حاشية] (٢) أرسطو، النفس، III. ٥٠

[حاشية] (٣) وذلك هو مدلول الدور المنسوب إلى الآلهة الوراب وإلى العقل الإساني وإلى النفس في العالم المثيل في محاورة طيماوس.

الوجود، بما هي جوهر لا يختلف وجهه الإبستمولوجي عن وجهه الأنطولوجي إلا نفسيا وخارج الحقيقة، قبل البلوغ إليها أو عند الضلال عنها.

فيصبح علم النفس بهذا المعنى بؤرة الفلسفة التي ستهتم بحركتي النزول من المثال إلى الممثول (نظرية الواحد الفائض) أو الصعود من القوة إلى الفعل (نظرية المحرك الأول الغاية)، بشرط أن نعتبره نموذجا لنظرية الوجود في الأفلاطونية المحدثة، وهو إذن بؤرة التجاذب والتنافر بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي والعلاقة الدالة على أن كلا منهما مسكون بالأفلاطونية المحدثة الجامعة بينهما بنظرية الفيض الموحد وبنظرية العطف المعلم، بما هما تأمل خلاق. لذلك اضطر النسق الأفلاطوني إلى أساس

تحييثي للمثال في الممثول، واضطر النسق الأرسطي إلى أساس تفريقي للفعل عن القوة، وذلك في المجال الذي كان علة رفض كل منهما لمبدأ نسق الآخر، في تحديدهما لمنزلة الكلي.

وفعلا فأفلاطون قد رفض المحايثة واستند إلى المفارقة للتناقض الموجود بين تبات المعقول ومعلوميته وسيلان المحسوس ولا معلوميته(١). وأرسطو رفض المفارقة واستند إلى المحايثة للتناقض الموجود بين وظيفتي التعليل الوجودي والمعرفي المنسوبتين إلى الكلي بما هو مثال والمفارقة المنسوبة إلى المثال(٢)، إذ كيف يمكن للمثال المفارق لممثولاته أن يكون - وهو مفارق - علة حقيقية لا مجازية لما يحدث فيها وأن يكون علمه علما لها(٣)؟

إن الموقف الأرسطي كان يقتضي، لتجنب التناقض، ألا يكون شيء من العقل الإنساني - وهو جزء من صورة طبيعية هي النفس - مفارقا. والموقف الأفلاطوني كان يقتضي، لتجنب التناقض، ألا يكون شيء من العقل - وهو جزء من مثال هو صورة الإنسان النوعية الإنسان في ذاته - محايثا. اضطرار أرسطو إلى القبول بمفارقة بعض الصور الطبيعية (العقل الفعال)، واضطرار أفلاطون إلى

[حاشية] (١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف ،٦ ٩٨٧ ب ٤ - ٧

[حاشية] (٢) أرسطو، المصدر نفسه، ،٩ ٩٩١ أ ٩ - ١٠

[حاشية] (٣) أرسطو، المصدر نفسه ٩ - ٩٩١ أ ١٠ - ٢٠

القبول بمحايثة بعض المثل الطبيعية (عقل الإنسان) جعلا علم النفس

الأرسطي وعلم النفس الأفلاطوني، بما هما وسيطان بين علميهما للطبيعة ولما بعدها، منطلقا لمحو تعاكس الروابط بينهما. فأصبح علم الطبيعة الأرسطي، في مستوييه العالمي والإنساني (المحرك الأول، والعقل الفعال)، بحاجة إلى ما بعد الطبيعة الأفلاطوني (ما دام المحرك الأول من مشمولات علم الطبيعة العالمي والعقل الفعال من مشمولات علم الطبيعة الإنساني: علم النفس)؛ وأصبح ما بعد الطبيعة الأفلاطوني، في بعده العالمي والإنساني، بحاجة إلى علم الطبيعة الأرسطي (ما دامت النفس الكلية والنفس الجزئية المحايثتين جزءا من علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني).

وهذه الحاجة المتبادلة المؤدية إلى الترابط المتقاطع بين علمي الطبيعة وعلمي ما بعد الطبيعة عند الفيلسوفين أزالت ما به يمتاز علماهما في الطبيعة أو في ما بعدها؛ وهي بصورة أدق، قد أدت إلى أن يكون حذف هذا التمايز تأسيسا لفلسفة متجاوزة لهما، وساعية إلى إزالة الفروق بينهما بالسبل الممكنة منطقيا(١): أعني بالوصل الذي يرد أحدهما إلى الآخر، أو بالفصل المستثني لأحدهما من الآخر؛ وهو ما حدث في التجربتين الهلنستية والعربية(٢).

وقبل أن نعين سر هذه المفارقات العجيبة التي جعلت الأفلاطونية المحدثة تكون ممكنة والتي أشرنا إلى منبعها في علم النفس، بما هو برزخ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة تتحدد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، فلنحرر بدقة هذا التساند

[حاشية] (١) وذلك عند وضع الحقيقة واحدة. إذ عندئذ يكون الحل أن

نعتر أن نعتبر الفلسفتين صادقتين وأن نعتر الخلاف بينهما ظاهريا، فيكون حل الوصل بين الفلسفتين أو التوفيق. لكن التوفيق عندئذ يكون إما بتقريب أفلاطون من أرسطو، أو أرسطو من أفلاطون، وهذان هما فرعا الوصل. أو أن نعتبر إحداهما صادقة والأخرى بعيدة عن الحقيقة، فيكون الحل تخليص الصادقة من الكاذبة أي مما يبدو موافقا فيها للكاذبة وذلكما هما فرعا الفصل، فصل أفلاطون عن أرسطو أو فصل أرسطو من أفلاطون. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة الأربعة التي من أمثلتها عندنا، المثائية الأولى، والصفوية الأولى ثم الرشدية أو المشائية الثانية والإشراقية أو الصفوية الثانية.

[حاشية] (٢) وكذلك الشأن بالنسبة إلى التجربتين اللاتينية والجرمانية أو الألمانية، حيث حدث الوصل والفصل بفرعي كل منهما كما نتعرض إليه عرضا إذ ليس هو من مقاصد بحثنا.

المتبادل بين الأفلاطونية والأرسطية، هذا التساند الذي جعلهما تصبحان حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني تقابل الطبيعي وما بعد الطبيعي في فلسفتيهما، التقابل الذي صار مصدرا للتناظر المقلوب المؤدي إلى الوصل والفصل بينهما كآلية مكونة للأفلاطونية المحدثة التي سنعالج منها ما حدث في المرحلة العربية، باستثناء ما عداها، لكونها نموذجا كافيا لفهم بنية كل الأفلاطونيات المحدثة.

فأرسطو قد وضع نظرية في الكلي لا يمكن أن تكون مفهومة إلا ضمن الواقعية الأفلاطونية، ما دامت تستند إلى مبدأ تقدم الفعل على القوة في الوجود (المحرك الأول الذي هو فعل محض وعقل يعقل ذاته)(١) وفي

المعرفة (العقل الفعال) (٢)، وما دامت الحركة لا تتعلق بالصور ذاتها، إذ هي تبقى غاية الحركة الثابتة والمتقدمة عليها. فإذا لم نفرض العالم مصنوعا بعد فراغ الإله من تصويره، ولم نفرضه ذا نفس وجرم متمازجين بفعل ذلك الصنع، فكيف نفهم الفصل بين مبدأين أحدهما صوري هو الفعل المتقدم، والثاني مادي هو القوة المتأخرة؟ وأي معنى للشوق المحاكي الذي يدفع العالم، أدناه وأسماه، إلى غايته التي هي المحرك الأول والعقل الذي يعقل ذاته بالمعنى الأرسطي، إذا لم نعد به إلى أساسه الذي هو نفس العالم أو لم نرم به بوصفه مجرد مجاز شعري؟ وأي فرق بين جرم العالم ذي التصوير الأولي الذي يستحيل شوقا للخير بالمعنى الأفلاطوني والمادة المصورة بالقوة والتي تتفعل قواها بالشوق المحاكي للفعل المطلق فتصبح مصورة بالفعل بالمعنى الأرسطي؟ وكيف لا ندرك الموازاة بين المثيل الأفلاطوني بنفسه وجرمه في مقابلته عالم المثل، والعالم المادي الأرسطي أسماه وأدناه في مقابلته للعقول المحركة، بشرط ألا يعتبر هذا الشوق الطبيعي المحاكي قد طرأ بعد أن لم يكن؟

[حاشية] (١) علة وضع المحرك الأول وعلة طبيعته العقلية هي نظرية تقدم الفعل على القوة: فما بعد الطبيعة، اللام، ٧ - ١٠٧٢ أ ١٧ - ١٠٧٢ ب ٣٠ يثبت وجود هذا المحرك الأول وطبيعته الفعلية الخالصة انطلاقا من هذا المبدأ، أعني مبدأ تقدم الفعل على القوة واستحالة تصور الانتقال فيها إذا لم يسبقها وجودا.

[حاشية] (٢) وعلة وضع العقل الفعال هي كذلك نظرية تقدم الفعل على القوة. النفس .III ،٥ ٤٣٠ أ ١٠ - ٢٠

لو لم تكن هذه الموازاة صحيحة لامتنع أن نفهم كيف كانت الطبائع الأرسطية، بما هي مبدأ تفعيل، ليست تصويرا محدثا للصورة ذاتها، بل هي تصوير مقتصر على إعداد المادة التي تقوم بها الصورة. فالطبائع، بما هي مبادئ حركة، تمد الصور بالمواد لتبقي على وجودها الطبيعي الثابت. ولو لم يكن الأمر كذلك لانتهى التصوير إما إلى توقف حركة المرور من القوة إلى الفعل بمجرد حصوله مرة واحدة - مثلا لما كان لتوالي الأجيال للحفاظ على النوع معنى، ما دام الجيل الأول كافيا - أو إلى امتناع بدئه أي إلى انعدام وجود شيء بالفعل إطلاقا. فإذا كان أرسطو يشترط تقدم الفعل على القوة، فلم ما هو بالفعل لإيجاد مثله، وهو بعد موجود، إذا لم يكن لهذه الحركة من علة غير التفعيل؟ وإذن فحركة التصوير وبقاؤها التكراري يعنيان أن مهمتها ليست إيجاد الصورة من حيث صوريتها، بل تحديد المادة الحاملة لها، لكون الصورة، بما هي صورة، هي بالفعل دائما، ما دامت ثابتة لا تتغير. وتحديد المادة إذن، هو للمحافظة على التعين الطبيعي للصورة، وليس من أجل حركة في الصورة ذاتها. فالحركة التصويرية هي إذن إعداد مستمر للمادة، بما هي مقوم لوجود الصورة، وجودا طبيعيا في المادة، وللعقل الهيولاني، بما هو مقوم لوجود الصورة وجودا ذهنيا في العقل. وليس لهذه الحركة أي تأثير على صورية الصورة التي هي ما هي دائما، ودون أدنى حركة. لذلك كان الكون والفساد لا يمثل أدنى حركة بل هو طفرة بلا زمان من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم(١)؛ وكان إدراك الماهيات يحصل بلا زمان ولا تدليل، لكونه حدسا طفريا غير مكون(٢). ولذلك كانت الحركة مقصورة على الكم

(الربو والنقصان)، والكيف (كتغير اللون)، والمكان (النقلة). وكلها تقتضي ثبات الجوهر بإطلاق.

[حاشية] (١) لو لم يكن الكون والفساد طفرة لكان حركة، لكن الحركات مقصورة على مقولات الكيف والكم والأين. أما الجوهر - وبه يتعلق الكون والفساد - فإنه ليس موضوعا للحركة، بل للتغير الجوهري الذي هو طفرة وأعراضه الكمية والكيفية والأينية هي التي تقع فيها الحركة.

[حاشية] (٢) لو لم يكن إدراك الماهيات طفرة لكان أمرا تدليليا ولأصبحت الحدود موضوع دليل ولسقطت نظرية العلم البرهاني التي ينبني عليها كتاب التحليلات الأواخر: إدراك الماهيات حدس طافر يقع مرة واحدة وقد يساعد الاستقراء عليه أو على صياغته.

ولو تصورنا غير ذلك لوجب أن نفترض أن الصورة تصير، وأنها مترقية من درجة إلى درجة في سلم متحرك للتمام الصوري، بحيث ينتج ضرورة أن تتوالد الصور أعلاها من أدناها، وليس مثيلها من مثيلها؛ وهو توالد إذا وضعنا له غاية كانت نهايته اندغام جميع الصور فيها بما هي نهاية، فتتوقف حركة التصوير. لكن النسق الأرسطي يقتضي أزلية الحركة التصويرية تكراريا، ومن ثم أزلية الصور وثباتها، رغم فساد تعيناتها المادية، لكون الحركة ليست حركة في صورية الصورة، بل هي حركة استعداد المادة لمدها بالمقوم المادي لوجودها الطبيعي. ومن ثم فالصورة في ذاتها - ما دامت ثابتة لا تتغير - هي دائما بالفعل، وما هو بالقوة هو المقوم المادي لوجودها الطبيعي. النقلة من القوة إلى الفعل، في تدريجيتها التي لا مساس

لها بالصورة، لا يمكن أن تعد حركة في الصورة. ومن ثم فمبدأ تقدم الفعل على القوة يقتضي أن تكون الصور متقدمة الوجود الخالص من كل مادة على تعيناتها المادية(١)، وذلك ما نعنيه بأن المحايثة الأرسطية تستند ضرورة إلى المفارقة الأفلاطونية.

أما لو كانت المحايثة غنية عن المفارقة فإننا نكون قد أدخلنا الصيرورة في الصورة نفسها – وهذا ما لا يمكن نسبته إلى أرسطو، لأنه مضمون نظرية

[حاشية] (١) إذ كيف يمكن للمحرك الأول وللعقل الفعال، في الوجود وفي العلم، أن ينقلا الصور الجوهرية المحايثة من القوة إلى الفعل وجودا وعلما، إذا لم تكن هذه الصور منزهة بذاتها، رغم المحايثة، منزهة عن الصيرورة والحركة، ومن ثم منزهة عن قوة؟ فالقوة إذن أمر إضافي لا إلى الصور في ذاتها بل إلى كونها محايثة، إذ لو اعتبرنا الإنسان، في الطفل، يمر من حيث صورة الإنسانية من القوة إلى الفعل، لصارت القوة في الصورة وليس في المادة، وإذن فالمرور من القوة إلى الفعل يتعلق بالمادة المستعدة وليس بالصورة الحالة فيها، وإلا صارت الصورة تصير، ولم يصبح الكون والفساد طفرة جوهرية، بل حركة كيفية وكمية ومكانية، فيرتد الجوهر إلى أعراضه. وهو أمر لا يمكن أن يقول به أرسطو، إذ عندئذ تصبح فلسفته هي عينها فلسفة تطور الأنواع، ويصبح ثبات النوع صائرا بصيرورة الأشخاص فيطرأ عليه ما يطرأ على أشخاصه فيكون ذا تاريخ ويعقد ثباته النوعي: الثبات النوعي يقتضي، حتى إذا سلمنا بالمحايثة، أن تقدم الصور الكلية على أشخاصها بالوجود المفارق الذي هو فعل خالص، سواء في العقل الأول بما هو محرك أول وجودي، أو في العقل الفعال بما هو محرك أول

معرفي، وذلك ما انتهت إليه الأفلاطونية المحدثة في نظرية الفيض.

التطور بالنشوء والارتقاء، كما هو الشأن في نظرية تطور الأنواع عند داروين-، وعلينا عندئذ أن نفترض أن الصورة تصير، وأن نتخلص نهائيا من المقابلة بين الصورة والمادة بوصف الأولى المنفصل الذي لا يرد إلى المتصل، والثانية المتصل الذي لا يرد إلى المنفصل. ذلك أننا لو أبقينا على المقابلة لتعذر علينا تصور التطور سواء جعلناه بادئا بالمادة أو بالصورة. فإذا افترضنا البداية مادة بلا صورة أو متصلا مطلقا، لانعدام الصور المحدثة للانفصال فيها، امتنع التغير؛ وإذا افترضنا البداية صورة بلا مادة أو منفصلا مطلقا، لانعدام المادة المحدثة للاتصال، امتنع التغير كذلك؛ فينتج، ضرورة، أن مفهوم التغير والتطور يقتضي أن يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا، وأن يزول الفصل الكيفي جوهريا بين مادة وصورة، بين اتصال وانفصال يستثني أحدهما الآخر(١).

لذلك احتاج أفلاطون، لتثبيت بنية العالم، إلى أن يتصور الوصل بين المتصل والمنفصل قد حدث وانتهى مرة واحدة في لحظة الخلق أو الصنع، فصارت الصورة (المنفصل) حالة في المادة (المتصل)، وأصبح بوسع الحركة أن تحصل دون أن تؤثر في ثبات الصور(٢). أما إذا اعتبرنا ذلك بصدد الحدوث أزليا، فإننا، إذا لم نكن قد بنيناه على النموذج السابق الذي هو أفلاطوني، نتهي حتما إلى نظرية التطور التصويري وإلى التخلي عن المقابلة بين الصور والمواد. ولما كان ذلك لم يحصل في فلسفة أرسطو فقد تبين أن العلة هي ما فيها من أساس أفلاطوني مضمر. وقد حدث البديل عنه الذي هو أزلية الحركة التكرارية، إذ إن ثبات الصور مع

أزلية الحركة يقتضي تكرار الكون والفساد بلا بداية ولا نهاية دون توليد للصور بعضها من البعض إلا ضمن نفس النوع الثابت، خلافا لنظرية الفيض التي تتوالد الصور فيها ولكن تنازليا.

[حاشية] (١) وهذا ما يحاول أرسطو التخلص منه بوضع الموضوع مما هو مبدأ ثالث حامل للأمرين: السماع الطبيعي، ٩، I. دحض نظرية المادة الأفلاطونية.

[حاشية] (٢) طيماوس: صنع جرم العالم ونفسه: الجمع بين المتصل والمنفصل. رياضيا وبين الغير والهوهو وجوديا: طيماوس ٣٥ أ - ٣٧ أ.

فإله أفلاطون الصانع جمع المنفصل المطلق أو الهوهو (الأعداد والمثل) والمتصل المطلق أو الغير (اللامحدد والمادة) وصنع نفس العالم وجرمه صناعة لم تجعل من التصوير حركة ذاتية يصبح بفعلها المتصل منفصلا والمنفصل متصلا، وتزول المقابلة بين المادة والصورة في حركة تطورية تباشر الصورة نفسها، بل وقع الجمع بين مبدأين كل منهما لا يصبح الآخر إطلاقا، ومن ثم فلا معنى لمفهومي الفعل والقوة في الحركة الطبيعية عنده. لذلك عوضت المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، المقابلة بين المتصل أو الغير، والمنفصل أو الهوهو، فأصبح علم الطبيعة ذا موضوع قابل للعلم رياضيا، حتى في أدق عناصره أعني العلاقة الصماء بين المتصل والمنفصل (رياضيا). والعلاقة غير المتواطئة بين «الوجود - الهوهو والعدم - الغير» (وجوديا).

وعلم الطبيعة الأفلاطوني هذا (الذي يرتد إلى علم العدد والنسب المنطقة في دراسته للمنفصل والهوهو، وإلى علم الهندسة والنسب الصماء في

دراسته للمتصل والغير)، أصبح ممكنا بفضل عملية الصنع الأولى. وهذه الفيزياء الرياضية الغنية عن القوة والفعل الأرسطيين اللذين لن يحتاج إليهما أفلاطون إلا مرة واحدة في لحظة الصنع الأولى، أصبحت مستحيلة في محاولة أرسطو، لكونه قد جعل القوة والفعل، الانفعال والفعل عملية تكرارية أزلية في الوجود العالمي، لا مجرد لحظة أولى جعلته يكون ما كان. لذلك قلنا: إن علم الطبيعة الأرسطي ليس إلا علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وقد حيث دهريا في الطبيعة، عوض أن يكون مجرد لحظة أولى مفترضة للتعامل مع ما في الطبيعة من قوانين رياضية(١).

والغريب أن علم الطبيعة الأفلاطوني، الذي يرتد إلى الرياضيات بفرعيها كما رأينا، يقطع مع لحظة الصنع الإلهي ليتعامل مع الجهاز الطبيعي العالمي -

[حاشية] (١) وقد أمكن لأرسطو أن يحقق ذلك بفضل آلية السماء التي تؤدي، بفصل ثبات النسب بين الأجرام والحركات التي تتألف منها، هذا الدور الجامع بين ثبات الصور النوعية وسيلان حواملها المادية. وقد أشار ابن رشد إلى هذه الوظيفة في تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٥٠٢ - ١٥٠٣. (تحقيق الأب بويج).

جرم العالم ونفسه - بصورة آلية خالصة خالية من كل فعل وانفعال، مما يجعل العالم كله من جنس العالم الأسمى عند أرسطو، أعني من جنس العالم المادي الأزلي الذي يعتبره أرسطو كذلك خاليا من الفعل والانفعال ومقصورا على متغيرات رياضية خالصة هي الشكل والحركة والمكان والزمان. وذلك هو موضوع علم ما بعد الطبيعة الحقيقي عند أرسطو(١).

بحيث صار علم الطبيعة الأفلاطوني ملائما لعلم ما بعد الطبيعة الأرسطي من حيث اعتمادهما على المتغيرات الرياضية لا غير، دون حسبان للفعل والانفعال وللقوة والفعل.

فإذا كان علم الطبيعة الأفلاطوني يطبق على ما دون القمر ما يطبقه أرسطو على ما فوقه، أعني أنه يعتبره مؤلفا من صور رياضية يلتقي فيها المتصل والمنفصل ويحكمها مثال الخير، فمعنى ذلك أن العلية في العالم الأدنى من جنس العلية في العالم الأسمى، وأن القطيعة بينهما منعدمة. وهذه العلية ليست الفعل والانفعال، بل هي النسب الرياضية للأشكال والحركات والأزمان، وذلك هو نموذج تفسير العالم الأسمى، إذ حتى العقول المحركة فهي محركة تحريك غاية، بما هي فعل من جنس المعقول. والمعلوم أن المعقول، في هذه الحالة، يفيد القانون الرياضي أو النسبة الرياضية الثابتة(٢). وجل التأويلات الخاطئة في الأفلاطونيات المحدثة علتها إهمال هذا المعنى الرياضي للعقل.

[حاشية] (١) فالسماء، رغم ماديتها، غير خاصعة للكون والفساد، وهي تؤدي دور عالم المثل الأفلاطوني في الكوسموحونيا الأرسطية. ولكونها غير كائنة ولا فاسدة فهي من موضوعات ما بعد الطبيعة بهذا المعنى. كما أنها يمكن أن تكون من موضوعات الرياضي والطبيعي باعتبارات أخرى. ولعل ذلك هو السبب الذي اضطر ابن رشد لتأليف كتابه في جوهر فلك السماء لينفي تطبيق مفهوم المادة على السماء بالمعنى الذي لها في عالم الكون والفساد. راجع بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية ص ٢٩٦ - ٣١١٠

[حاشية] (٢) فالخلط بين المدلول النفسي (ملكة من ملكات المعرفة) والوجودي (أحد ضروب الوجود: وهو المزه عن المادة، أو المجرد) والمنطقي (هو الحد أو التعريف المفيد للماهية) والرياضي (وهو النسبة)، هو الذي جعل استعمال لفظة العقل مصدرا للكثير من المغالطات. ومن أهم هذه المغالطات الظن بأن العقل يفيد دائما المدلول الجوهري الذي يعني عندما يقصد به ضرب الوجود المجرد، أما بما هو مبدأ العلم، أو بما هو مبدأ الهوية، فيقع إهمال المعنيين الآخرين، ويصبح المعنى الذي تفيده الآن بالعبارة الرياضية عن القانون الطبيعي أو عبارة العلاقات النسبية بين مكونات الظاهرة دالا دائما على أمر جوهر، وهو=

وخلاصة القول: إن تكوين العالم، عند أفلاطون، يعتمد على علية الفعل والانفعال المصورة، ومن ثم فهي علية التفاعل بين صورة فاعلة ومادة منفعلة مستعدة لأن تكون تلك الصورة محاكاة لمثال مفارق يشتاق إليه الفاعل ويصنع مثيلا له، وذلك هو عينه مفهوم الطبيعة عند أرسطو. وإذن فالعلية الطبيعية الأرسطية هي العلية ما بعد الطبيعة الأفلاطونية. وبنية السماء عند أرسطو ليس فيها فعل وانفعال مصور بل هي مجرد محاكاة بالحركة المكانية حسب نسب رياضية للمحرك الأول والمحركات المساعدة (نظرية العقول)، وهذا عينه مفهوم الطبيعة عند أفلاطون، بعد لحظة الصنع الإلهي.

وإذن فالعلية الطبيعية الأفلاطونية هي عينها العلية ما بعد الطبيعة الأرسطية. لذلك قلنا: إن علميهما للطبيعة وما بعدها متبادلان للأدوار من حيث آلية التفسير: ما اعتبره أفلاطون لحظة أولى هي لحظة المزاوجة بين المبدأ الصوري والمبدأ المادي في الصنع الإلهي صار عند أرسطو الدهر كله بما

هو حركة المحاكاة التكرارية اللامتناهية (وذلك هو مفهوم الطبيعة عنده). وما اعتبره أفلاطون آلية رياضية ناتجة عن اللحظة الأولى ومتحكمة في مجرى الطبيعة صار عند أرسطو آلية للسماء منفصلة عن الطبيعة الدنيا وغير ممثلة لعلمها.

فما هي العلة في ذلك يا ترى؟ ولماذا تبادل الأدوار هذا بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة عند أفلاطون وأرسطو؟ لماذا كان علم الطبيعة الأرسطي مستندا إلى ميتافيزيقا الفعل والانفعال التصويري أعني إلى ما يماثل الآلية التي فسر بها أفلاطون تكون العالم جرمه ونفسه؟ ولماذا كان علم الطبيعة الأفلاطوني مستندا إلى ميتافيزيقا النسبة الجرمية الثابتة والحركة المكانية المحاكية التي فسر بها أرسطو بنية السماء؟

جواب هذين السؤالين رهين نظرية العقل الناظر والعامل، ومن ثم نظرية الكلي النظري والعملي عند الفيلسوفين، بما هي منبع الأفلاطونية المحدثة الواصلة

[حاشية] ما صار بالتدريج ملائكة وأجنة في الفلسفات الأفلاطونية المحدثة - مثلا قانون بنية السماء في الطيماوس وعلاقة ذلك بوظائف النفس، وهو تعبير، في الوقت نفسه نفسي ووجودي ومنطقي ورياضي. الطيماوس ٣٧ أ - ٣٩ هـ.

الفصل الثاني: بنية الأفلاطونية المحدثة عامة

أو الفاصلة بين واقعية المثل المفارقة التي تحايث، وواقعية الصور المحايثة التي تفارق، والجامعة بين الأمرين بواسطة ما ينقص النسق الأرسطي الذي

اعتبرته مبتورا بداية ونهاية: ففوق العقل الذي يعقل نفسه أضافت الأفلاطونية المحدثة الواحد المطلق، ودون المادة القوية بالمعنى الأرسطي أضافت العدم المطلق، وبينهما أضافت الآلية الواصلة بين الواحد والكثير، إيجادا من فوق إلى تحت، ومعرفة من تحت إلى فوق بآلية واحدة هي آلية التأمل الفائض والمنعطف(١).

ذلك أن علم الطبيعة الأرسطية المعتمد على نظرية الفعل والانفعال بين موجودين عينيين، أحدهما يفعل لأنه بالفعل، والثاني ينفعل لأنه بالقوة، وكلاهما ذو وجود مادي محسوس تعينت فيه الماهية النوعية (الكلي) بالفعل إيجابا في الفاعل، وبالقوة سلبا في المنفعل (المادة القريبة أو الاستعداد)، يظل بحاجة إلى فواعل مفارقة للمادة بإطلاق، وإلا لم يعد لتقدم الفعل على القوة إلا المعنى النسبي، وإلى منفعلات خالية من الوجود السلبي للصورة أو من القوة بإطلاق، أي إنه يظل بحاجة إلى نظرية أفلاطون، الواضعة للحظة اللقاء بين مطلق مبدأ التحديد ومطلق مبدأ اللاتحديد، وإلا لم يكن غير السيلان الأبدي. فبدون لحظة الصنع الإلهي المازجة بين المنفصل أو الهوهو، والمتصل أو الغير في البعد الجرمي والنفسي من العالم، يكون الخيار بين السيلان الأبدي، وأبدية لحظة الصنع الإلهي التي تصبح حركة فعل وانفعال تكرارية غير قابلة للعلم الرياضي، ومن ثم غير معلومة.

ومعنى ذلك أن المقابلة الأرسطية بين عالم ما دون القمر الكائن الفاسد، وعالم ما فوق القمر الأزلي، لا تكفي، إذ إن عالم السماء، رغم سموه، مقدود هو بدوره إلى عالمين: العقل الذي يعقل ذاته وهو فعل مطلق،

والسماء المادية بأجرامها وأبعادها وحركاتها وهي ذات قوة ما دامت غير العقل الذي يعقل

[حاشية] (١) برقلس، الأصول اللاهوتية، الأصول ٢٧ إلى ٤٩ وخاصة أفلوطين، التاسوعات I. ٢٠ ،٧ ص ٣٣ - ٣٥٠ من الترجمة الفرنسية لإميل بريي، مجموعة الآداب الجميلة باريس ١٩٣١.

ذاته. بل إن العقل الذي يعقل ذاته هو بدوره ذو قوة، ما دام متعدد الوجوه: العاقلية والمعقولية والعقلية(١)!

وإذن فالنسق الأرسطي المشدود إلى غاية التصوير القصوى أو المحرك الأول، يوجد بين خليتين: فإما نفي المحرك الأول غير المادي والرجوع إلى الدهرية الخالصة أو إثبات مقابله المطلق، أعني المحرك المطلق الذي لا يمكن أن يتضمن صورا محايثة، حتى وإن اعتبر وجودها فيه مسلوبا (القوة)، أعني وجوب رفض نظرية المادة التي لها بالقوة الحركة الذاتية: ومعنى ذلك أن الحركة الذاتية، أو القوة في المادة، ليست إلا ما بقي فيها من مبدأ التصوير الذي لم يقع فصله في عملية الذهاب إلى الغايتين صعودا إلى مبدأ الصورة المطلقة، ونزولا إلى مبدأ المادة المطلقة، صعودا إلى المصور المطلق ونزولا إلى المصور المطلق أعني المبدأ المحدد بإطلاق والمبدأ اللامحدد بإطلاق.

وهذه النظرية الواضعة للمبدأين المطلقين والتي يمكن أن نطلق عليها اسم «ما بعد ـ ما بعد الطبيعة» الأرسطية والتي يكمل بها الأفلاطوني المحدث النسق الأرسطي، ليرجعه إلى منبعه الأفلاطوني، يجعل ما بعد الطبيعة، بالمعنى الأرسطي متضمنة، بتناقضاتها، خضوعا ضمنيا لنظرية أفلاطونية في

ما بعد تاريخ العالم، ما دام قد صار حادثا؛ إذ إن التقاء المبدأ الصوري والمبدأ المادي طرأ بعد أن لم يكن، وأصبح بعد طريانه، ذا قوانين رياضية يحاكي بها نموذجه. وإذن فالنموذج المفسر لتكون العالم، بما هو موضوع للنظر (إدراك الكلي النظري)، وبما هو موضوع للفعل المحقق للتاريخ الإنساني (الكلي العملي)، هو الفيلسوف بما هو صانع للنسق العلمي الرياضي (النظر) ومحقق للنسق العملي السياسي (العمل).

[حاشية] (١) أفلوطين: في أن العقل الذي يعقل نفسه لا يمكن أن يكون واحدا. التاسوعات الخامسة، الفصل السادس مثلها: ص ١١٣ - ١١٨٠ راجع كذلك الغزالي، تهافت الفلاسفة (داحضا مبدأ وحدانية الأول عند الفلاسفة) المسألة الثالثة، الوجه الثالث، الاعتراض الثاني: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة الطبعة الرابعة ،١٩٦٦ ص ١٤٧ وما بعدها.

فيكون إخراج العالم من الضرورة إلى الغاية، في لحظة الصنع المفترضة، مقيسا على وضع الأنساق العلمية الرياضية ووضع الدساتير السياسية، لكأن الإله الصانع هو الفيلسوف المطلق في النظر والعمل. وهذا القياس جعل العالم والمدينة يمران من عهد الضرورة إلى عهد الغاية، في لحظة ما بعد - تاريخية، بها يبدأ تاريخهما الرياضي الطبيعي (العالم) والرياضي الشريعي (المدينة).

لذلك كان مفهوم ما بعد الطبيعة، عند أفلاطون، ذا درجتين:

(١ الأولى مكافئة للمفهوم الأرسطي، وتتعلق ببنية العالم التي هي درجة الكلي النظري المحدد لطبائع الموجودات تحديدا رياضيا منطقيا. وهي

درجة حادثة عند أفلاطون، وقديمة عند أرسطو.

(٢ والثانية متجاوزة للمفهوم الأرسطي، وتتعلق بنظرية تكون هذه البنية، وهي درجة الكلي النظري المحدد لشروط كون التصوير رياضيا منطقيا، بعمليتيه التصورية والإنجازية.

وإذا كان التكوين، عند أرسطو، مقصورا على ما دون القمر، ودون تعليل عدا تسلمه كمعطى، فإن التكوين، عند أفلاطون، ذو درجتين: تكوين العالم نفسه بعملية فعل وانفعال تحدث مثيل عالم المثل، فتعطيه الصفات التي تجعله خاضعا للكلي النظري وجوديا، بما هو رياضي (المتصل والمنفصل)، وبما هو منطقي (الغير والموهو)؛ ثم تكوين طبيعي بعد ذلك دون فعل وانفعال، لكونه يواصل مواصلة ذاتية ذلك التكوين الأول، فيصبح في غنى عنهما، ما ظل طبيعيا؛ ولا يحتاج إليهما إلا في تجاوزه الطبيعي إلى الشريعي، أي في تكوين المدائن ونقلها من الضرورة إلى الغاية، أو من الطبيعي إلى التاريخي، مما يجعل الفيلسوف إلها صانعا للمدينة على منوال الإله الصانع للعالم.

ولو قسنا العلاقة بين لحظة تكوين العالم، ومجراه بعدها – حاشا تكوين المدينة – على العلاقة بين لحظة وضع المبادئ في النسق الرياضي ومجراه بعدها، لاتضح نموذج التفسير الأفلاطوني ومميزاته بالإضافة إلى النموذج الأرسطي

واتضحت علاقتهما بالمنزلة التي يحددانها للكلي، بما هي منبع الأفلاطونية المحدثة. فمجرى العالم، بعد لحظة التكوين، من جنس مجرى النسق العلمي بعد الوضع، كل ما فيه ينتج عن ضرورة عقلية - الغائية - كما تنتج

أشكال الأصول الإقليدية عن مبادئها الموضوعة في البدء، دون حاجة إلى علية الفعل والانفعال الكيفية كما نجدها في علم الطبيعة الأرسطي.(١)

وإذن فأفلاطون لا يقتصر على عرض بنية الوجود بما هي الكلي النظري، بل يحاول أن يصعد إلى تكوينيتها في العالم الطبيعي، بعد التسليم بأزليتها في ذاتها. ونموذج تفسير حدوث هذه البنية المولدة للانتظام غير الآلي في العالم الطبيعي هو فعل التعقل الصانع، بحسب إدراك الكلي في ذاته وإنجازه. ومن ثم فتكوين العالم ليس آلية طبيعية، رغم أن العالم، بعد تكوينه، يصبح جهازا طبيعيا آليا ذا نظام غائي: إله من جنس فعل الفيلسوف الناظر والفاعل بما هو مدرك للكلي ومحقق له. وعن هذا النموذج تولدت نظرية الصدور بواسطة فعل التأمل في الأفلاطونية المحدثة، وبه نفهم سر الترابط بين علم النفس، وعلم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة وعلم الربوبية: نموذج التعقل بما هو علة التصوير الوجودي والتصوير المعرفي.

وقد ساعد الأفلاطونيين المحدثين نظرية الإله الناظر الذي شد إليه أرسطو آلية السماء، رغم كون نظره لا يتعدى ذاته، حفاظا على لا تحرك المحرك الأول، فحاولوا إرجاعه إلى أستاذه. لكن الإله الناظر الأرسطي، بما هو فعل محض، وغاية، لا يحرك تحريك بداية. فلم يكن للعالم ما قبله، وليس إذن لما بعد الطبيعة (علم بنية العالم) ما بعدها (علم تكوين بنية العالم)، ولا معنى، عندئذ، للحديث عن ما بعد تاريخ العالم: لأن العالم، أسمه وأدناه، ليس له تاريخ فيحتاج إلى ما بعد تاريخ، إذ الحركة المنتظمة ليست أمرا تحدد بعد أن لم يكن، والتصوير ليس أمرا طرأ بعد أن لم يكن، بل إن المادة، أزليا، تتفعل بما هي قوية أو ذاتية التصوير، والإله عاطل لا يعير

العالم أي اهتمام.

[حاشية] (١) أفلوطين، مثال الوحدة في النسق العلمي، التاسوعات III. ٨٠

وإذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد سميت كذلك، جمعا بين الفلسفتين، فلأن نسقها يجمع بين علمي أفلاطون وأرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة، بحل تناقضات العلم البرزخ عندهما (علم النفس) حلا يجعل المراوحة بينهما بالوصل أو بالفصل أمرا حتميا، كما حدث في تاريخ الفلسفة الهلنستية والعربية. وهذا الحل جمع بين تحريك الغاية (أرسطو) وتحريك البداية (أفلاطون)، في نظرية واحدة هي نظرية الصدور الفيضي التي يكون العامل الفاعل فيها هو تعقل الكلي تعقلا منتجا للمثيل. وإذا بعلم النفس، بما هو واسطة، يصبح علم نفس ربوبي نزولا من الأسمى إلى الأدنى نموذجا للصدور الفيضي الموجد، وانعطافا من الأدنى إلى الأسمى نموذجا للشوق الانفعالي المصور تصوير إيجاد في المادة، وتصوير إعلام في العقل الإنساني.

والمعلوم أن لحظة الصنع الإلهي، في الفلسفة الأفلاطونية، تمثل نظرية تستهدف حل الاعتراضات التي وجهها أفلاطون لنظريته في المثل على لسان الأب بارميندس، والتي اعتبرها أرسطو غير قابلة للحل في مسعاه إلى تأسيس نظرية الصور المحايثة على التناسب بديلا من التواطؤ في مقالات الميتافيزيقا. فاستحالة أداء المثل لوظيفتها الوجودية (وحدة الكثرة وهوية المتغير الواحد) والمعرفية (الكلي المعقول وتعينه المحسوس) هي عينها الاستحالة التي فرضت لحظة الصنع الإلهي عند أفلاطون، والاستغناء عن

نظرية المثل عند أرسطو. لكن محايثة الصور دون صيرورتها، رغم صيرورة محلها المادي، بقيت من مغلقات الفكر الأرسطي مغلقاته التي دفعت بالكثير إلى دحض حله والرجوع إلى الأفلاطونية، وبخاصة مؤسس الأفلاطونية المحدثة(١).

وليست بنية ما فوق القمر الأزلية عند أرسطو إلا اعترافا بضرورة النظام الذي يؤدي وظيفة نظام المثل الأفلاطوني، إذ قد بات العالم المادي نفسه منتطرا إلى عالم مادي أزلي رغم ماديته، وعالم مادي كائن فاسد، وذلك بديلا

[حاشية] (١) أفلوطين، دحض نظرية العقل المحرك الأول ونظرية المقولات خاصة. التاسوعات ٦٠ ٧٠ والتاسوعات ٦٠ ١ و ٢

عن «ما بعد – ما بعد الطبيعة» الأفلاطوني (لحظة التكوين أو الصنع)، أو عن «ما بعد تاريخ» العالم بوصفه تفسيرا لنشأته، وأساسا لما بعد الطبيعة أو للنظام الرياضي (المتصل والمنفصل في العالم) والمنطقي (الغير والهوهو في العالم) الحاصل عن التكوين والمؤسس هو بدوره للطبيعة بما هي جهاز رياضي لا دخل فيه لغير الخصائص الرياضية لمكوناته وأبعادها والمسافات الفاصلة بينها(١). وقد نتج عن هذا الأمر البديل المغني عن المابعد الأفلاطوني في العالم الطبيعي، التخلص كذلك من المابعد الأفلاطوني في العالم السياسي.

فالمعلوم أن أفلاطون قد نسب إلى الفيلسوف، بما هو سياسي، دورا شبيها بدور الإله الصانع حيث يتأمل الكلي النظري في المجتمع، ثم يحينه في المجتمع، بوصفه مشيرا للمثال المفارق الذي يتأمله الفيلسوف، فيعمل

المدينة على منواله كما عمل الإله الصانع العالم المثيل. فيكون بذلك للمدينة لحظة انتقال من الضرورة إلى الغاية. ومن ثم فعلم هذه اللحظة هو «ما بعد تاريخ - التاريخ» الإنساني العامل الذي يبدأ بها. لكن أرسطو لا يعتبر المدينة أمرا حدث بعد أن لم يكن، بل هي المدنية بالطبع (٢).

وبذلك كانت ما بعد الطبيعة الأرسطية نظرية في بنية الكون غير المكونة لكونها أزلية؛ بل إن التفاعلات العينية نفسها ليست مكونة إلا بمعنى تكرار إحداث المثل بعملية التفعيل التي تجري بين فاعل ومنفعل من نوع واحد إذ الأول هو الثاني وقد صار قبله بالفعل، والثاني هو الأول وسيصير بعده بالفعل. وتتكرر هذه العملية بلا بداية ولا نهاية، إذ لا وجود لمتصور مصور يتقدم التصوير، ولمتصور يصور به باللامصور. بل إن عملية التصوير هي مجرى الطبائع من ذاتها. وإذن فليس للعالم ما قبل، وليس له، من ثم، تاريخ، ولا ما بعد تاريخ. بل إن المدينة نفسها، بما هي ظاهرة طبيعية، ملازمة للإنسان، بما هو نوع، ملازمة لأي خاصية ذاتية لأي نوع، ومن ثم فهي غير تاريخية وغنية عن ما بعد التاريخ الذي يحاول تأسيسه أفلاطون في الكريتياس المرتبط عضويا

[حاشية] (١) أفلاطون، طيماوس، العبارة الرياضية، ٣٧ أ إلى ٣٩ د.
[حاشية] (٢) المدية بالطبع، أرسطو، كتاب السياسة ١٢٥٣ أ ٢ - ٥

بالطيماوس (١). ولعل هذه أهم العلل، التي تجعل الأفلاطونية المحدثة مضطرة إلى إرجاع التلميذ إلى أستاذه، فالسياسي مبتور مثل الميتافيزيقي، إذ إن العقل الإنساني، مثل العقل المحرك الأول، صار كالمتفرج على التاريخ، تفرج الأول على العالم، فلا غرابة عندئذ أن تتغلب السياسة

الأفلاطونية حتى على أقرب المشائين إلى إدراك الفلسفة الأرسطية(٢).

وإذن فنظرية ما بعد التاريخ الأفلاطونية (ما بعد - ما بعد الطبيعة الأرسطية)، بما هي مفسرة لتحييث المثال في العالم أو لتحقيق مثيل عالم المثل بالتأمل العامل الذي يمثل لحظة الصنع الإلهي، ينتج عنها أن الطبيعة الأسمى والأدنى صارت محلا للكلي النظري الذي عمل فيها دفعة واحدة، فأصبحت رياضية (المنفصل والمتصل)، ومنطقية (الهوهو والغير)، غنية عن الفعل والانفعال، وقابلة للعلم، وصار الإنسان - أو على الأقل الفيلسوف - بما هو عالم بها عاملا للمدينة(٣)، فتكون نسبته إلى المدينة نسبة الإله الصانع إلى الطبيعة(٤).

أما بالنسبة إلى أرسطو فإن المحرك الأول، بما هو غاية، ليس فاعلا، بل الأشياء بذاتها، لها من ذاتها النزوع إلى التشبه به، مما ينفي لحظة الانفصال المطلق بين مبدأ الفاعلية، ومبدأ الانفعالية، ومن ثم يغني عن الحاجة إلى لحظة المزاوجة بينهما، وإذن فالفاعلية ليست وليدة تدخل أجنبي عن العالم والمدينة، بل الطبائع في العالم، ومنها المدنية بالطبع، تغني عن تدخل الإله الصانع المخرج

[حاشية] (١) الكريتياس الذي يواصل ما بدأ به الطيماوس فيبحث في التأسيس المابعد تاريخي للحضارة اليونانية. وذلك يترابط ما بعد التاريخ الكوني وما بعد التاريخ الإنساني.

[حاشية] (٢) وخاصة الفارابي الذي، رغم ما قاله في الحروف، (الباب الثاني، فصل الصناعات القياسية ،II ٢٣ ص ١٥١ - (١٥٢ بنى نظرياته السياسية على الأفلاطونية، وهي لا تستند من بعيد أو قريب إلى فلسفة

أرسطو السياسية المعلومة (المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية).

[حاشية] (٣) كيف يمكن لتأسيس الجمهورية أن يبدأ، أفلاطون، الجمهورية، خاتمة المقالة السابعة ٥٤١ أ وما بعدها.

[حاشية] (٤) من هنا التطابق بين نظرية الفيلسوف الملك والنبي الرسول، أو بصورة أدق التوافق الذي سيحصل بين هاتين النظريتين في الفلسفة الصوفية والكلام المتشيع والتصوف عامة، وذلك ما يفسر أهمية الفلسفة الأفلاطونية عندهم.

للعالم من الضرورة إلى الغاية، وعن تدخل الفيلسوف المخرج للمدينة من الضرورة إلى الغاية.

لكن واقعية الكلي، في الحالتين، تجعل وضعه مفارقا بحاجة إلى تحييثه، ومن ثم فهو بحاجة إلى نظرية النظر العامل أو التأمل الخلاق، ووضعه محايثا بحاجة إلى تفريقه، ومن ثم فهو بحاجة إلى نظرية العمل الناظر المجرد للكلي من الأعيان، المقابل للنظر العامل المحيث له فيها. وهاتان هما منزلتا الكلي في علمي النفس الأرسطي والأفلاطوني. وهما منزلتان اتحدتا في الأفلاطونية المحدثة اتحادا جمدهما في فعل واحد هو الفيض النازل والانعطاف الصاعد، بما هما التأمل الخلاق. وقد صاحب هذا التوحيد بين المنزلتين الواقعيتين للكلي نفي الثنائية بإطلاق، وذلك بجعل المادة نفسها آخر درجات الفيض وليست شرطا لقيام الصور المتقدمة عليها. إنها ليست ما تقوم به الصور، بل هي أدنى الصور التي، لعجزها عن التأمل، تصبح عاقرا(١).

وهكذا فإن المنزلة الأفلاطونية للكلي تقتضي، ضرورة، أن تكون المعرفة

العقلية بناء للموضوع المحسوس نظريا وعمليا. فالبناء يكون نظريا برفض الانفعال المعرفي بغير المعقول الموجود فعلا، وبناء المحسوس به حتى يتم الإدراك العقلي لبنيته الخفية التي هي رياضية جامعة بين المتصل والمنفصل (من هنا أهمية التركيز على نظرية الكميات الصماء في النواميس)(٢)، ومنطقية جامعة بين الغير والهوهو (من هنا أهمية التركيز على الجدل المحدد لعلاقة الوجود باللاوجود في

[حاشية] (١) برقلس، رسالته حول الأضحية، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية: «إن المادة غير مصورة، إنها متعيرة، غير محدودة، وخالية من كل قوة. لذلك فهي ليست كائنا بحق، بل هي عدم بحق، وهي تبدو كالصورة المانعة، إنها تظهر بدون توقف صعيرة أحيانا وكبيرة أخرى، أقل أحيانا وأكثر أخرى، فاضلة أحيانا وناقصة أخرى إنها في صيرورة دائمة وهي لا تستقر أبدا، رغم أنها لا تملك القدرة على الهروب لأنها عدم كل وجود، وبالتالي فمهما وعدت تكون وعودها كاذبة، إذ في اللحظة التي تبدو فيها كبيرة، ترتد إلى الصغر، إنها تمثل الشيء الذي يبعث بنا فيرتد إلى العدم». ص ٦١ - ٦٢

[حاشية] (٢) النواميس، المقالة السابعة ٨٢٠ أ وما بعدها.

السوفسطائي)(١) ، ويكون البناء عمليا بتكوين المدينة، قياسا على تكوين الإله الصانع للعالم المثيل، بحيث إن السياسة غير الفلسفية، مثل المعرفة الحسية غير الفلسفية، ليست إلا انفعالا بمجرى الضرورة، وكلتاهما لم تخضع بعد لغاية العقل الذي يدرك الكلي النظري الواقعي (ماهية الأشياء في ذاتها)، والكلي العملي الواقعي (قيمة الأشياء في ذاتها). أما السياسة

الفلسفية، فإنها بناء للكلي العملي وتحقيق له في التاريخ، مثلما أن المعرفة النظرية بناء للكلي النظري وتحقيق له في النسق الفلسفي.

ومثلما أن الطبيعة، بما هي انفعال حسي، تكون ضرورة يخضع لها الإنسان، وبما هي معقولة تصبح غاية يدركها الإنسان، فكذلك التاريخ يكون، بمجراه الطبيعي، ضرورة يخضع لها الإنسان(٢) ، وبما هو معقول يصبح غاية يتحرر الإنسان بتحقيقها. وبذلك نعود إلى الموطن الحقيقي لإشكالية الكلي ومنزلته في النظر والعمل، أعني إلى علم نفس العقل النظري والعملي الإنسانيين، ونظيريهما الإلهيين بحيث يكون كل منهما نموذجا للآخر.

ولكن تبادل النمذجة السكوني جعل الفلسفة الأفلاطونية مصدرا لتجميد عمليتي الانتقال من الضرورة إلى الغاية في النظر (العالم ومعرفته) وفي العمل (المدينة ومعرفتها)، ومن ثم منطلقا لتحجر موضوعي النظر والعمل كليين واقعيين ثابتين خارج فعلي إدراكهما وتحقيقهما وذلك بالإضافة إلى علم النفس الربوبي والإنساني. وقد جعل هذا التجميد التوفيق بين الثابت المثالي والصائر المادي أمرا ممتنعا، فكان هذا الامتناع مصدر كل المحاولات التوفيقية بين الأفلاطونية والأرسطية، بما هي أفلاطونية محدثة، ترفع علم النفس الربوبي والإنساني إلى درجة المكافأة بين النفسي والوجودي ببعديه النظري والعملي، خاصة وقد ساعدها اضطرار أرسطو في ثالثة كتابه في النفس إلى موقف أفلاطوني في العقل. ذلك أن العقل الفعال، خلافا للعقل المحرك الأول، له دور

[حاشية] (١) السوفسطائي ٢٦٠ ج وما بعدها.

[حاشية] (٢) الجمهورية، المقالة الثامنة والمقالة التاسعة والمسار

الانحطاطي الضروري في التاريخ الإنساني غير الخاضع للتسيير الفلسفي.

العلة الفاعلية، بحيث أصبح هذا العلم - علم النفس البرزخ بين الطبيعة وما بعدها - مدار كل الفلسفة في الأفلاطونيات المحدثة جميعا، من خلال الحل الوسط بين النظر المنفعل بالحس (أرسطو)، والنظر الفاعل فيه (أفلاطون)، أعني نظرية الفيض الذي يجمع الفعل والانفعال، بما هو تأمل المثال وإنشاء المثيل، بصورة جامدة، لكون الفيوض لا تتوالى إلا في عرضها، أما في ذاتها فهي جميعا قديمة، ليس لأي منها تأخر بالزمان.

وهكذا صار علم النفس البؤرة المركزية لكل درجات التفسير في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بما هي سعي إلى التوحيد بين حديها الأفلاطوني والأرسطي:

(١) الدرجة المتعلقة بتفسير تكون بنية العالم.

(٢) الدرجة المتعلقة بتفسير بنية العالم.

(٣) الدرجة المتعلقة بتفسير بنية النظر.

(٤) الدرجة المتعلقة بتفسير تكون بنية العمل.

وقد اختلفت هذه الدرجات عند أرسطو عنها عند أفلاطون، وذلك لأن الأولى (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في العالم)، والأخيرة (لحظة المزاوجة بين المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل في المدينة) منعدمتان عند أرسطو. لكن الدرجات تبقى عنده أربعا، لأن الثانية والثالثة مزدوجتان في نسقه. فبنية العالم مزدوجة، إذ ينقسم العالم إلى الأسمى الأزلي والأدنى الكائن الفاسد. وبنية النظر مزدوجة إذ هو ينقسم إلى شكل

عقلي، ومضمون حسي، إلى صورة قياسية ومادة حسية.

وقد تمثل الحل الأفلاطوني المحدث في إضافة الدرجة الأولى والدرجة الأخيرة للنسق الأرسطي الذي اعتبر مبتورا رأسا وذيلا لعدمهما فيه. من هنا لا نعجب إذا رأينا الأفلاطونيات المحدثة تبقي على علم الطبيعة وعلم النظر الأرسطيين، رغم تأسيسها لهما على درجة تكوين العالم الأفلاطونية، وتأسيس درجة تكوين

العمل الأفلاطونية عليهما، فكان الحاصل الجمع بين الميتافيزيقا التكوينية الأفلاطونية والبنيوية الأرسطية وبين علم الطبيعة الرياضي الأفلاطوني وعلم الطبيعة المنطقي الأرسطي، مع إدخال حركية الفعل والانفعال التي تستمد من نظرية الطبائع الأرسطية.

وقد أدى ضم التكوينة الأفلاطونية والبنيوية الأرسطية في ما بعد الطبيعة، والكمية الأفلاطونية والكيفية الأرسطية في الطبيعة إلى حصول الصدام في العلم البرزخ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، لاستحالة تجنب التناقض في نفس العلم، واحتماله في العلمين المحيطين به. لذلك أصبحنا في وضعية صار فيها الأرسطي مضطرا إلى حل أفلاطوني (العقل الفعال)(١)، وصار فيها الأفلاطوني مضطرا إلى حل أرسطي (الجزء العاقل من النفس). واضطرار كلا الفيلسوفين إلى استمداد الأساس من الفلسفة المقابلة لفلسفته أوجب تحقيق المطابقة بين خصائص المعلوم العقلي والموجود الفعلي، ووضع نظرية الكلي الواقعي مثالية مفارقة كانت أو صورية محايثة.

وبين أن الحل الأول ينتج مصاعب وشكوكا فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المفارقة والفاعلية في العالم المادي، إذ هو يبدو قد حل مسألة العلم وعجز

عن حل مسألة الوجود، وأن الحل الثاني ينتج مصاعب وشكوكا فلسفية تتعلق بالتوفيق بين المحايثة والفاعلية في العالم الذهني، إذ هو يبدو قد حل مسألة الوجود وعجز عن حل مسألة العلم. وذلك ما أدى بأفلاطون إلى حل أرسطي هو العالم المثيل بعد لحظة التحييث وخاصة النفس المحايثة، وما أدى بأرسطو إلى حل أفلاطوني هو العالم المثال بعد لحظة المفارقة، وخاصة العقل الفعال المفارق.

[حاشية] (١) عجز ابن رشد في محاولته تخليص نظرية العقل من الأفلاطونية المحدثة، بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية ص :٣٣٠ «إن شرح المقالة الثالثة من كتاب النفس، على العكس من ذلك في كتاب ابن رشد جوهر فلك السماء، قد جمع مواد مشائية حسب خطة رسمتها الأفلاطونية المحدثة وخاصة كتاب الأسباب (الخير المحض). وبذلك يكون ابن رشد قد خان أعز مبادئه، دون قصد».

ومعنى ذلك أن الكلي المفارق يفسر ثبات علم الموجود الصائر، لكنه لا يفسر صيرورة وجوده لمفارقته إياه، وأن الكلي المحايث يفسر وجود الموجود الصائر، ولكنه لا يفسر ثبات علمه. ويقتضي ذلك أن المفارق، لكي يكون ذا فاعلية في وجود الصائر، يجب أن يحايث، وأن المحايث، لكي يكون ذا فاعلية في علم الصائر، يجب أن يفارق. وإذن فالمشاركة تنتهي إلى المحايثة، والتجريد إلى التفريق. فكان أن وضع أرسطو نظرية العقل الفعال ليكون المعقول المحايث قابلا للعلم، وكان أن وضع أفلاطون نظرية النفس (الجزئية والكلية) ليكون المعقول المفارق قادرا على الفعل، مما جعل الاثنين بحاجة إلى جوهر عقلي يلتقي فيه الكلي والشخصي إما

التقاء التجريد البالغ إلى التفريق ليكون المحايث قابلا للعلم، أو التقاء المشاركة البالغة إلى المحايثة ليكون المفارق قادرا على الفعل.

وفي ذلك تتعين جميع تناقضات الحل الأرسطي والحل الأفلاطوني التي أدت إلى جمع الأفلاطونية المحدثة بين علم ما بعد الطبيعة الأفلاطوني وعلم الطبيعة الأرسطي في البرنامج التعليمي الفلسفي الذي ساد الفلسفة الهلنستية والعربية، وحتم عليها المراوحة بينهما مراوحة جامدة.

* فالعقل المجرد للكلي المحايث لا يمكن أن يكون علمه ممكنا، إذا كان هو بدوره محايثا، ومن ثم فهو يتصف بصفات المثال الأفلاطوني بحكم الوظيفة المنسوبة إليه في نظرية المعرفة الأرسطية: العقل الفعال مفارق للعقول المادية وجاعل منها عقولا بالفعل، ويشترط ذلك أن يكون متضمنا لجميع الصور بالفعل، وإلا أصبح صائرا مثلها.

* والعقل المعين للكلي المفارق لا يمكن أن يكون فعله ممكنا، إذا كان هو بدوره مفارقا، ومن ثم فهو يتصف بصفات الصورة الأرسطية بحكم الوظيفة المنسوبة إليه في نظرية الوجود الأفلاطونية: النفس الفردية والكلية محايثة للجسم وللعالم، ويشترط أن تكون جميع الصور التي فيها هي بدورها محايثة، ومن هنا كان التمازج التام بينها وبين جرمها.

وحاصل ذلك أن المفارقة المنطقية الأرسطية، التي يحتاج إليها تأسيس علم الكلي المحايث في الشخصي، تنتهي حتما إلى المفارقة الحقيقية. فالعقل الذي يجرد الكلي من الشخصي ويمده بالمفارقة المنطقية يحتاج إلى عقل مفارق بالمعنى الذي للمفارقة في المثال الأفلاطوني. كما أن تحييث المشاركة التي يحتاج إليها تأسيس فعل الكلي المفارق في الأشخاص،

ينتهي حتما إلى المحايثة الحقيقية. فالعقل الذي يشرك الشخصي في الكلي ويمده بالمشاركة الوجودية فيه يحتاج إلى عقل محايث بالمعنى الذي للمحايثة في الصورة الأرسطية.

لذلك لم يكن بوسع النسق الأرسطي أن يتوقف عند الصورة المحايثة، فنجد صعودا فوق عقل الإنسان، العقل الفعال، وفوق نظام العالم المحرك الأول. ولا يمكن أن يتوقف النسق الأفلاطوني عند المثال المفارق، فنجد نزولا دون عالم المثل: نفس العالم ونفس الإنسان.

تلك هي الصياغة الوجودية والمعرفية لمسألة الكلي في الفلسفتين اللتين اعتبرتهما الأفلاطونية المحدثة العربية حديها، وسعت إلى الوصل بينهما في مرحلتها الأولى، ثم إلى الفصل بينهما في مرحلتها الثانية، (بعد نقد الغزالي لصياغتها النهائية في شفاء ابن سينا) بهدف واحد فيهما، أعني البحث عن الحقيقة الفلسفية التي تعتبر عندهما واحدة.

ولهذه الصياغة نتائج إبستمولوجية مهمة: فالمنزلة الأفلاطونية تجعل العلم بحثا عن المضمون المحسوس في الشكل المعقول المعطى بصورة واقعية في غير العالم المحسوس؛ والمنزلة الأرسطية تجعل العلم بحثا عن الشكل المعقول في المضمون المحسوس المعطى بصورة واقعية في العالم المحسوس. أحدهما يعتبر الشكل معطى ولم يبق إلا تعيينه مضمونيا، مثل الإله الصانع: والثاني يعتبر المضمون معطى ولم يبق إلا تجريد صورته مثل العقل الفعال. ما انتهى إليه أرسطو في التحليلات الثانية، وما انتهى إليه أفلاطون في طيماوس يمثلان النموذج الأسمى لهدف هذين المسعيين، والغاية القصوى للمعرفة العلمية التي لم يكن بالإمكان تجاوزها ما لم تفجر

المحدثة هذه التناقضات بمحاولة حلها بالوصل أحيانا، وبالفصل أخرى، بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي بما هما مجمدان ومعتبران حلين نهائيين.

لذلك كانت الأفلاطونيات المحدثة الهلنستية أولا والعربية ثانيا شرطا ضروريا، بما انتهى إليه هذا السعي التوفيقي والتفريقي بالوصل والفصل من آفاق مسدودة في مراجعة علم نفس النظر والعمل بما هو العلم البرزخ الذي يلتقي فيه علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، إعادة تنفي أن يكون الكلي ذا وجود واقعي يحتاج إلى التحييث أو إلى التفريق وتعيد إلى المعرفة طابعها النسبي، فلا يكون شكل العلم معطى وعلينا مده بالمضمون الملائم (أفلاطون)، أو مضمونه معطى وعلينا مده بالشكل الملائم (أرسطو)، بل تنتهي إلى جدلية التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون، والتكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل، أي إنه لا شيء معطى بصورة نهائية شكليا كان أو مضمونيا.

وليس التكوين التدريجي للشكل خلال تجربة المضمون العلمي إلا البناء الرياضي للطبيعة والمدينة، وليس التكوين التدريجي للمضمون خلال تجربة الشكل إلا البناء المنطقي لعلمهما. وبذلك يصبح الشكل العلمي، وكذلك المضمون العلمي غايتين لا تدركان؛ وما وضعهما موجودين كغاية، دون التسليم بأنهما الصورة الواقعية للوجود، إلا شرط إمكان لذينك المسعيين اللامتناهيين نحو بناء الشكل والمضمون العلميين. وتلك هي بداية الوعي بتاريخية المعرفة العلمية.

الفصل الثالث

بنية الحنيفية المحدثة العربية

كنا قد حددنا تكوينية الأفلاطونية المحدثة، بما هي مراوحة بين الوصل والفصل ومنطق تفاعل حديها، فبينا أنها بجميع فروعها دالة على وجودها الكامن فيما اعتبرته حدين لها، أعني في الحل الأرسطي والحل الأفلاطوني لمسألة الكلي، إذ هي ليست إلا إدراك التساند الرابط بينهما، مثلما تبين، بل هي تعين هذا التساند بوصفه ضربي الأفلاطونية المحدثة بفرعيهما: الوصلي الذي يرد الأفلاطونية إلى الأرسطية(١) أو الأرسطية إلى الأفلاطونية(٢) والفصلي الذي يخلص هذه من تلك(٣) أو تلك من هذه(٤).

لكننا لم نبرز، عند تحديدنا بنية المراوحة في الأفلاطونية المحدثة، طبيعة الظرف المحيط والمحدد الذي حدث فيه هذا الوصل والفصل في الحضارة العربية، وطبيعة العلل الجاعلة منه ما كان. وذلك لأننا اكتفينا بإبانة التشاكل بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي وارتسام تساندهما المتبادل في كل منهما بوصفه

[حاشية] (١) المشائية ويمثلها الفارابي خاصة، وهي موضوع الفصلين ١ و ٢ من الباب الثاني من المحاولة II.) ١ و ٢.) [حاشية] (٢) الصفوية ويمثلها إخوان الصفا خاصة II.) ٣ و ٤.) [حاشية] (٣) الإشراقية ويمثلها السهروردي خاصة III.) ٣ و ٤.) [حاشية] (٤) الرشدية ويمثلها ابن رشد خاصة III.) ٣ و ٤.)

الأفلاطونية المحدثة كإمكان واجب الحصول. مما يجعل نسق التساند هذا

المحرك قبل حصوله، والغاية التي تنتهي عندها الحركة، والنهاية التي تجعل الفلسفتين الحدين، بحكم واقعية الكلي المفارق أو المحايث، توقفان حركة موضوعيهما، أعني حركة العلم والعمل لانقلابهما إلى تشريع يطلقهما. ومعنى ذلك أن الأفلاطونية المحدثة التي بدت في التاريخ، شكل تساند بين الأفلاطونية والأرسطية، هي البرهان القاطع على ما فيهما من علم وعمل وهميين يقتلان العلم والعمل التاريخيين، بما هما نشاط إنساني متطور ومتدرج الحصول.

فالفلسفة مذ أصبحت، بما بعد العلم وبما بعد العمل اللذين وضعتهما، حقائق نهائية أساسها منزلة الكلي الواقعية المفارقة أو المحايثة، لم تكن دالة على مباشرة فعلية للعلم والعمل عند الفلاسفة المواصلين لهذا التعليم، وذلك لعلتين:

الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل قد حصلا بعد حصولا نهائيا هو مدونة الفلسفة التي يدرسونها في شكلها التأليفي والانتقائي الذي صارت عليه في الأفلاطونية المحدثة(١).

الثانية، لأن مباشرة النشاط المؤدي إلى العلم والعمل العقليين أصبحت بحكم العلة الأولى ذات الطابع المعياري، غير ممكنة بسبب البديل عنها المتمثل في البحث عما يؤيد المدونة التعليمية التي أصبح العلم مقصورا على تعلمها وتعليمها(٢).

وبين أن هذه الوضعية تختلف شديد الاختلاف عن الوضعية المتقدمة على تكون النسقين الأفلاطوني والأرسطي، والتساند الذي كان فيهما إمكانا، فصار

[حاشية] (١) ولعل أفضل حصر لمضامين هذه المدونة نجده عند الفارابي في إحصاء العلوم، وأحسن تحقيق لبرنامج التعليم هذا هو الموسوعة السينوية التي يعرضها الشفاء.

[حاشية] (٢) الفارابي: «ثم يتداول ذلك (التعليم الأفلاطوني) إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تعلم وتعلم فقط». كتاب الحروف، المقالة الثانية، الفقرة ١٤٣ ص ١٥١ - ١٥٢

في الأفلاطونية المحدثة أمرا حاصلا، وعن الوضعية التي نشأت فيها اتجاهات الفكر العربي في صدر الإسلام. فالفكر اليوناني الذي آل إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو، كان خلال مآله ذلك، فكرا يعلم ويعمل. ولعل هاتين الفلسفتين تعبران عن ذبول الاندفاعة، أكثر من تعبيرهما عن نشاطها. ذلك أن الخلاء النظري والخلاء العملي، في كل حضارة، يمثلان سر الجذوة المحركة للنشاط المالئ لهما بالنظر والعمل الطليقين من الأنساق الخاتمة، والمتضمنين الأفكار الفاتحة.

فالخلاء العلمي والخلاء العملي قد كانا منطلق الإبداع فيهما، إذ لم يكن التنظير بمجرد بحث عن التوفيق بين أنساق جاهزة بالشرح والتعليق، بل كان مغامرة تستهدف حل الإشكالات التي تعترض النشاط النظري والنشاط العملي الفعليين، في حضارة ناهضة تبني الدولة المادية والدولة الرمزية(١). إنه ظرف التأسيس والنهوض الذي يتميز بعدم الخضوع للأنساق الجامدة وبالحركية التي تكاد تلامس الفوضى! ولهذه العلة كان

عدم الاكتمال الذي يميز المحاولات العلمية والفلسفية المتقدمة على أفلاطون وأرسطو مصدر كل محاولات الإحياء الفكرية في العصر الحديث، وغاية كل محاولة لتجاوز أفلاطون وأرسطو في الفلسفة(٢).

وقد يظن البعض التجاوز بالعودة إلى السابق عودة إلى المتقدم. والواقع أن العودة إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو من الفلسفات، والمحاولات الفكرية ليست عودة إليها إلا في الظاهر وبدوافع تأصيلية لا غير. وإنما هي في حقيقتها، عودة

[حاشية] (١) راجع في ذلك إشارات أفلاطون، في النواميس، الداعية إلى الاستفادة من نظام التعليم المصري، وحاجة حل الرياضيين قبله إلى قضاء فترة تكوين «بالجامعات المصرية» وتخرج أفضل علماء الرياضيات بعده - في العهد الهلنستي - منها.

[حاشية] (٢) وخاصة محاولات نيتشه وهايدحر التي تعتمد على اعتبار مصير العرب قد حددته هاتان الفلسفتان، الأفلاطونية والأرسطية، بما هما قد مثلتا بداية نسيان الوجود والانغماس في الموجود. وإذا كان نيتشه يعتبر الأفلاطونية مسيحية متنكرة لما فيها من حط من الحياة ومن عدمية ،(Nihilisme) فإن هايدجر دون ذلك حدة، إذ يحاول أحيانا البحث عن بقايا آثار ما قبل سقراط في فلسفة أفلاطون حيث يؤول نظرية مثال المثل بكونها نظرية الوجود المقابلة للانغماس في الموجود، إذ هي نظرية النور شرطا لظهور الموجودات.

إلى ما يبرز، بعدمه، وكأنه ما غيبته الفلسفات التي يقع بتجاوزها، أعني أن محرك العودة هو اعتبار هذه المحاولات أرحاما قابلية لا متناهية ذات

للإنجاب، إذ هي في حينها، قبل تجمدها في خلائفها المعقمة لها علما وعملا، كانت في ظرف الخلاء من مسدود الطرقات التي آلت إليها هذه الخلائف، وهي طرقات صارت، بعلائها، سدا منيعا يحول دون الإبداع، إذ قد استنفدت كل إمكاناتها المحصورة بانغلاق النسق.

وقد كان الظن أن عقم الإبداع العلمي والفلسفي بدأ مع الأفلاطونية المحدثة التلفيقية للعهد الهلنستي، فكان سعي النهضة الغربية الحديثة سعيا إلى العودة إلى أرسطو وأفلاطون الخالصين(١)، ثم أصبح الظن أن العقم الفكري بدأ مع الأفلاطونية والأرسطية، فكان السعي في الفلسفة الغربية المعاصرة عودة إلى ما قبلهما، أعني إلى المتقدمين على سقراط(٢). وبين أن العودة في الحالتين هي عودة إلى نصوص موجودة فعلا وتستقرأ على أنها تتضمن ما بتغييبه صارت الفلسفة إلى مآزقها. لكن العودة في الحالتين كانت لا إلى الفلسفات المتقدمة، بل إلى المتقدم على كل الفلسفات، أعني إلى موضوعاتها النظرية والعملية بما هي عرية عن الأنساق التي، بتجميدها إياها، أفقدتها اندفاعتها الخلاقة، مما يجعل كل محاولات الاستئناف مستندة إلى طلب العدم المحيط بالنظر والعمل نشاطين ذاتيي التشريع المتدرج والتاريخي، وقد أصبحا يقعان خارج النسق الجامد وضده.

والغريب أن عملية التجاوز بالعودة هذه ليست ظاهرة امتازت بها فلسفة النهضة والفلسفة المعاصرة، بل إن الأفلاطونية المحدثة الهلنستية والعربية قد آلتا إلى نفس العملية. فهما عودة إلى أفلاطون وأرسطو في الوصل وإلى ما قبلهما المكون لهما وخاصة البارمينيدية والفيثاغورية وجميع الطبيعيين والسوفسطائيين،

[حاشية] (١) حاسندي GASSENDI, Pierre en Dissertation Rochot, B. trad II et I aristotéliciens les paradoxes? de forme 1959. Paris Vrin,

[حاشية] (٢) إما بمعنى العودة الساعية إلى التخلص من القطيعة بين الفلسفة والحياة المنسوبة إلى أفلاطون (نيتشه) أو بمعنى العودة الساعية إلى التخلص من نسيان الوجود الذي غطى عليه الموجود (هايدجر).

في الفصل، أما بما هم مردودون إلى أفلاطون وأرسطو غايتين واجبتين، أو بما هم المعنى العميق لفلسفتهما رغم تقدمهم عليهما(١). وهي إذن عودة إلى نص موجود بحق، رغم ثغراته، يقابل بنص موجود بحق يعتبر حائدا عنه بوصفه تأويلا محرفا له أو تحديدا دقيقا لمعانيه(٢).

ذلك هو المنطق الذي حكم تكون الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، بما هي نسق تساند بين الأفلاطونية والأرسطية ومكوناتهما تساندا يتجاوزهما إلى ما قبلهما، إما بوصفه حقيقتهما التي حادتا عنها، أو بوصفهما حقيقته التي آل إليها، وذلك أيضا هو منطق جميع الانبعاثات الفلسفية إلى آخر الأنساق في عصرنا، أعني نسق نيتشه وهايدجر. فكيف يمكن، قياسا على ذلك، أن نحدد الظرف المحيط بعملية البناء الفلسفي والعلمي في المرحلة العربية من تاريخهما؟ وما هي مميزات هذا الظرف المولد للحركة الفكرية العلمية والفلسفية التي تحكمت في المراوحة بين حدي الأفلاطونية المحدثة، مراوحة انتهت إلى المنزلة الاسمية للكلي؟ وما هي

[حاشية] (١) فالسهروردي يحاول في فلسفة الإشراق إبراز شجرة نسب الإشراق فيعود بها إلى ما قبل أفلاطون من الفلاسفة المؤسسين لفلسفة

التصوف الإشراقي: «وآكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وأفلاطون ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقلس كلهم يرون هذا الرأي وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور. وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا، وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانية». الفقرة ١٦٥ من الفصل XI من حكمة الإشراق ص ١٥٦

[حاشية] (٢) وهذه النصوص التي تقع العودة إليها هي الشذرات الباقية من أعمال المتقدمين على سقراط؛ ولكونها شذرات فهي تتميز بخاصيتين جعلتاها تكون مصدر استلهام لا ينضب:

* الأولى هي ما يعبر عنه أسلوبها من طلاقة بالإضافة إلى الأنساق الملسفية التعليمية عند أفلاطون وأرسطو. فهي، بأسلوبها الشعري الحر الذي يشبه طلاقة الإبداع ويبتعد عن الوظيفة العرضية، لم تفصل بين الفن والعلم، ومن ثم فنيتشه يعتبرها مثالا للأسلوب الفلسفي الذي يدعو إليه، لكونها تعبر عن شباب الأمة اليونانية بالمقابل مع الأسلوب الثاني الذي يعبر عن الشيخوخة.

* الثانية هي ما يعبر عنه طابعها اللانسقي رغم الغاية العلمية الواضحة. وهذا المميز هو المصدر الرئيسي للخصب التأويلي وللإلحاح اللامتناهي في العودات المتوالية.

الخصائص التي جعلت هذا الظرف المحيط والمحدد يؤدي وظيفة الظرف

المتقدم على تكون الأنساق الفلسفية الخاتمة لعهد الإبداع الفكري عند اليونان؟ ما الذي يجعل نسبة هذا الظرف المحيط إلى تكون أنساق الفلسفة العربية مناظرة لنسبة اللحظة المتقدمة على سقراط إلى تكون أنساق الفلسفة اليونانية(١)؟

إن الحنيفية المحدثة، بما هي هذا الظرف المحدد والمحيط، تبدو قد خضعت لنفس المنطق. فهي برزت نسق تساند بين التوراتية والإنجيلية، بوصفهما حقيقة ما تقدم عليهما، أو بوصف ما تقدم عليهما حقيقتهما ومعناهما العميق. فكانت لذلك مسكونة بحركية المراوحة بين هذين الحدين، بالوصل أحيانا، وبالفصل أخرى، مما يوحي بأنها البنية العميقة الكامنة في كل منهما كمون الإمكان المحرك حركة وصل وفصل بحثا عن التوازن بينهما، شأن الأفلاطونية المحدثة في وصلها وفصلها بين الأفلاطونية والأرسطية، وبأنها قد أصبحت، مثل الأفلاطونية المحدثة، علامة التجميد الذي أصاب العلم والعمل في حديها ولم يبرز إلا بفضلها. وذلك لأن رجال الدين بما بعد العلم وبما بعد العمل اللذين وضعوهما مدعين أنهما عين العلم والعمل الدينيين، لم يكونوا مباشرين بحق للعلم والعمل، وذلك لنفس العلتين اللتين جعلتا الفلسفة مميتة لموضوعيها، أعني العلم والعمل:

الأولى، لأنهم اعتبروا العلم والعمل حاصلين، حصولا نهائيا، فيما صيروه عقيدة دينية نهائية، يتلونها هم.بما هم سلطة روحية مطلقة.

والثانية، لأن العلم والعمل بما هما نشاطان تاريخيان، أصبحا ممتنعين بحكم هذه السلطة المعيارية، وبحكم البديل عنهما والمتمثل في البحث

عما يسند العقيدة، عوض البحث عن الحقيقة.

[حاشية] (١) والتشاكل الوظيفي هذا بين ما قبل تكون الأنساق الفلسفية عند اليونان وما قبل تكونها في الفلسفة العربية يبرر ماديا ومعنويا. فماديا تتميز هذه المرحلة في الفكر العربي بطابع الشذرات المنثورة والمقصوصة، إذ جل الأعمال الكلامية المتقدمة على الأشعري لم يكد يبقى منها شيء عدا ما ورد من استشهادات في الأعمال المتأخرة. ومعنويا، تتميز هذه المحاولات الفكرية بالطابع اللانسقي الذي يخصص اللحظات التأسيسية المبدعة. والثغرات المادية (ضياع الأعمال) مع عدم النسقية المعنوية يمثلان سر الاستئنافات الخصبة في عمليات «العودة ـ التجاوز» وسيطا وحديثا في الفكر العربي. بل إن المحاولات المعاصرة كلها تجعل من هذه اللحظة بؤرة سعيها التأسيسي.

وإذا كانت علة ما آلت إليه الفلسفة، هي عدم مباشرة الفلاسفة للعلم والعمل التاريخيين واقتصارهم على الأنساق الفلسفية المظنونة حقائق نهائية، ظانين العلم والعمل قابلين للتحقق نهائيا وبإطلاق في إحدى تعيناتهما التاريخية، فإن علة ما آل إليه الدين هي كذلك عدم مباشرة رجال الدين للعلم والعمل التاريخيين. فالتوراتية والإنجيلية والحنيفية المحدثة، مثل الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة - بما هي - أنساق حاصلة - غيرها بما هي انتساق يحصل. لذلك فلن نعجب إذا رأينا المدونة القرآنية تقابل بين التوراتية والإنجيلية كما حدثتا في التاريخ(١) والتوراتية والإنجيلية كما تجمدتا في المدونتين الحاملتين لنفس الاسم عند اليهود والنصارى في عهد الرسول؛ وهما، بما هما جامدتان، تعتبران توراتية محدثة

حاصلة أو نسق تساند جامد بين المنظومة التوراتية والمنظومة الإنجيلية اللتين انبنى عليهما السلطان الروحي للكهنوت في البيع والكنائس: إذ إن العمل والعلم أصبحا بيد مباشرين لهما في دولة مادية ورمزية لا دخل لهم فيها، أعني الدولة الرومانية الغربية والشرقية(٢).

ولا عجب أن نرى التوراتية المحدثة، بعد تمسيح الشعوب البدائية الأوروبية وبفضل الصراع مع الإسلام، قد تحولت إلى حركة تاريخية فعلية تعمل وتعلم، ومن ثم فإنها ستنتهي إلى إصلاح ديني روحي وسياسي عقلي غير التاريخ الغربي كله استنادا إلى نفس المنطق، منطلق التجاوز بالعودة إلى الجذور التوراتية

[حاشية] (١) وتلك هي علة المراجعة التاريخية الدائبة في القرآن للمقابلة بين وضعية الدينين الجامدين في المدونتين، وما حصل في التاريخ الفعلي لهذين الدينين وللأمم المعتنقة لهما. وتمثل هذه المراجعة التاريخية الجزء الأهم من القصص القرآني، أما الجزء الآخر فيتعلق باليوم الآخر المتقدم على التاريخ والمتأخر عنه. ولا يعني ذلك أن ما ورد في القرآن هو الحقيقة التاريخية لما روجع؛ بل هو يفيد فقط صرورة المراجعة. لذلك كانت دعوة القرآن إلى استعمال المنهج العلمي التاريخي تامة الوضوح: ق~ ٣٦ مثلا.

[حاشية] (٢) ولم يصبح للدين دور تاريخي محدد إلا بعد أن تمسحت الشعوب البدائية التي قضت على الإمبراطورية الرومانية الغربية (روما ٤٧٦ م)، ودخلت في الصراع التاريخي مع الإسلام في مرحلة هجومه على الإمبراطورية الشرقية والغربية، إلى حدود الحروب الصليبية، ثم في مرحلة دفاعه ضدهما، بعد الحروب الصليبية إلى سقوط الأندلس ١٤٩٢) م) بعد

إسقاط القسطنطينية ١٤٥٣) م).

والإنجيلية(١)، مما جعل المسيحية، رغم تقدمها الزماني على الإسلام، متأخرة عنه في الفعل التاريخي، ولعلها لم تصبح ذات دور حقيقي إلا بفضل صراعها معه شرقا وغربا. وظل هذا التلازم بينهما سبوتا وانبعاثا إلى يومنا هذا في الساحة العالمية(٢).

ولما لم يكن هذا المبحث من مشاغلنا المباشرة، لكونه إلى تاريخ الأحداث أقرب منه إلى تاريخ الفكر، فإن اهتمامنا سينصب على تحديد خاصيات لحظة التجاوز بالعودة التي تشترك فيها الأفلاطونيات المحدثة (الهلنستية والعربية، واللاتينية، والألمانية) والتوراتيات المحدثة (قبل الإسلام ثم بعده) والتي تختلف عنها لحظة التجاوز بالعودة التي يمثلها الإسلام بما هو حنيفية محدثة(٣)، اختلافا جذريا لما سنبنيه من المميزات؛ وهو اختلاف، لعل عدم إدراكه، هو الذي جعل الكلام والتصوف ينقلبان أحيانا إلى توراتية محدثة وإنجيلية محدثة(٤)، فيصبحان نسقين على هامش العلم والعمل التاريخيين.

فبنية التجاوز بالعودة التي يتميز بها الإسلام، بما هو حنيفية محدثة، والتي تبدو قد غابت عن أذهان مفكري الإسلام في جل الأحيان، رغم كونها قد ظلت المحرك الأساسي لمحاولاتهم الفكرية، تتمثل في المفارقات التي طبعت الرسالة

[حاشية] (١) الإصلاحات الدينية المتقدمة على النهضة والمعاصرة لها تمثلت، جوهريا، في العودة إلى النص المقدس - التوراة والإنجيل - والثورة على سلطان الكنيسة وفسادها. وقد بلغت هذه الإصلاحات الذروة

في ميلاد البروتستينية بمدارسها المختلفة وما صاحبها من حروب دينية صيرت الدين عملا تاريخيا فعليا لا يتعالى على السياسة والتشريع التاريخي الفعلي، كما كان الشأن بالنسبة إلى الإسلام منذ نشأته إلى النهضة، وخاصة إلى حدود ما نشاهده اليوم من استئناف للدور السياسي العالمي الذي يطمح إليه.

[حاشية] (٢) ويعد ما يجري اليوم في إفريقية من صراع بين حركات التمسيح وحركات الأسلمة بصورة واضحة، وما يجري في أوربا نفسها بصورة غير واضحة، من الأحداث التاريخية العظمى التي ستتجلى قوتها ودلالتها في القرن المقبل.

[حاشية] (٣) من التعريفات الذاتية المشهورة للإسلام بما هو حنيفية محدثة أو عودة إلى دين إبراهيم عليه السلام ماورد في الآيات الكريمة التالية: البقرة ،١٣٥ آل عمران ٦٧ و ،٩٥ النساء ،١٢٥ الأنعام ٧٩ و ،١٦١ يونس ،١٠٥ النحل ١٢٠ و ،١٢٣ الروم ،٣٠ الحج ،٣٠ البينة ٥

[حاشية] (٤) ابن تيمية، الرد الأقوم والفتاوى، المجلد الحادي عشر، وسيأتي تحليل هذه التهمة ومدلولها.

المحمدية أولا، وخصائص الفكر العميق الذي سعى إلى فهمها ثانيا، أعني فكر ابن تيمية وابن خلدون مثلا وخاصة.

١ - وأولى هذه المفارقات هي كون الإسلام، بما هو حنيفية محدثة، يقدمه النبي محمد ﷺ على أنه دين الفطرة المتقدم على التوراة والإنجيل - في التاريخ الإنساني وفي اعتقاد الفرد - الموجودين عند أصحابهما واللذين هما تحريف له، ودين الفطرة المتأخر عنهما تأخر العودة الناسخة لتحريفهما

إياه. وإذن «فالتجاوز - العودة» ليس عودة إلى نص موجود ومشار إليه، بل هو عودة نص متأخر إلى ذاته بوصفه النص المتقدم بالذات على تحريفاته المتقدمة عليه بالزمان(١)!

٢ - وثانيتها، هي أن الدين الغاية الناسخ للتحريف وبما هو البداية المحرفة، يتحدد بكونه دين الفطرة العملية والنظرية المقابلة للأنساق الموجودة، والمحرفة لها، أعني التوراة والإنجيل بما يختلفان به عنه، أي بما لا يوافق الفطرة النظرية والعملية كما تتحدد في التاريخ. ومن هنا كانت هذه المقابلة دائما بين هاتين المدونتين وأحداث التاريخ الإنساني العملي والنظري كما يعرضهما القرآن ليصحح بهما التحريف الحاصل في المدونتين بالإضافة إلى المدونة المتقدمة بالذات والمتأخرة بالزمان، أعني القرآن.

٣ - والمفارقة الثالثة هي أن هذا الدين، بخلاف ما يقصه عن الأديان المتقدمة عليه، يسعى إلى بناء الإيمان والعقيدة على الاستدلال والشهادة، أي الاعتراف الناتج عن الاقتناع، ويرفض دليل الإعجاز الخارج عما في الكون من نظام، وفي القرآن من هداية(٢)، حتى كادت المدونة القرآنية تتحول في جزئها غير

[حاشية] (١) والواقع أن النص المعاد إليه ليس نصا بل هو مفهوم دين الفطرة كما يحدده القرآن بوصفه عين مضمون القرآن، أعني حلقة الإنسان النفسية، وتاريخ الإنسان العملي والعلمي، اللذين يقابل بهما القرآن النصين المحرفين أعني التوراة والإنجيل. لذلك ندرك الآن معنى تأخر النص المحرف بالزمان، رغم تقدمه بالذات. فما حرف ليس النص القرآني المتأخر بالزمان عن النص التوراتي والإنجيلي، بل هو الفطرة التي هي خلقة

الإنسان وتاريخه العملي والعلمي اللذان وظفا لغير ما خلقا له.

[حاشية] (٢) ولعل أفضل الأمثلة على ذلك هو ما ورد في سورة الإسراء وخاصة بعد الإشارة إلى السؤال عن طبيعة الروح الآيات ٨٥ إلى آخر السورة .(١١١) وبصورة أخص: ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا﴾

التشريعي، إلى نسق كلامي مبني على الأدلة العقلية المتوجهة إلى الإنسان بما هو إنسان(١).

٤ - والمفارقة الأخيرة الجامعة للسابقات، هي الطابع السلبي المطلق الذي يستند إليه هذا الدين: نفي كل سلطة روحية متعالية تستحوذ على فهم المدونة وختم الوحي اللامباشر (نهاية الرسالات) أو المباشر (نهاية الإلهام أو الحلول) (٢).

وقد صاحب هذا النفي للسلطة الروحية المتعالية بين الإنسان والمعطيين الكوني والشرعي (العالم والقرآن) بما هما محددان «للدين - الفطرة»، تحرير عجيب للروح وللجسد، الأول من السلطان الكنسي القاتل، والثاني من الحط المقابل بينه وبين الروح، والجاعل من الحياة سعيا إلى التخلص منه. فكان هذا الدين كأنه دين اللادين بالمعنى المتعارف من الأديان المتقدمة عليه زمانا والمحرفة له بالذات.

وبين بنفسه أن مثل هذا الدين بما هو دعوة إلى العودة إلى الفطرة يبدو وكأنه دعوة إلى تخليص الإنسان من المحرمات، مما يجعل من اليسير أن ينزلق أصحابه في

[حاشية] من الأرض ينبوعا (٩٠) أو تكون لك جنة من نخيل وعنب

فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا (٩١) أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا (٩٢) أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا ﴾ (٩٣) [الإسراء ٩٠/١٧ - ٩٣].

[حاشية] (١) وقد حاول ابن رشد، في مناهج الأدلة، استخراج نسق الأدلة القرآنية على وحدود الله وروحانيته للمقابلة بيها وبين الأدلة التي يعتمد عليها الكلام الأشعري، وانتهى إلى تفصيل أدلة القرآن التي أرجعها إلى جنسين: «فلا الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استقرئ الكتاب العزيز وحدت تنحصر في جنسين. أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية، ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع». الكشف عن مناهج الأدلة، الفصل الثاني من كتاب فلسفة ابن رشد تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المطبعة العربية مصر، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ص ٦٥

[حاشية] (٢) إن تحريم السلطان الروحي هذا المستند إلى ختم الوحي وعدم تعين سلطة للتأويل بديلا عن اتصاله هو الدي مثل أكبر عائق أمام نظرية الإمامة ونظرية الولاية وبهما ينفصل السني عن الشيعي بإطلاق. ويجمع بينهما مبدأ المقابلة بين الظاهر والباطن الموسس للحاجة إليهما، أعني لعصمة الإمام ولدنية الولاية.

أحايين كثيرة، بالرخص أحيانا وبالطمع في العفو أخرى، إلى حياة شبه

بهيمية(١). فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الحنيفية المحدثة التي حددتها مدونة الإسلام القرآنية قد حدثت في ظرف انعدمت فيه الدولة العربية بمعناها المادي (المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، وبمعناها الرمزي (تنظيم الآثار الأدبية والعلمية والتشريعات والمعتقدات والعادات والتقاليد وأنماط السلوك) انعداما مطلقا وذلك لما سيطر على حياة العرب من انعدام الوحدة في المكان (تعدد القبائل)، وفي الزمان (تعدد أيام العرب والذاكرات القبلية)، فإن شروط الشروع في العمل والعلم الطليقين أصبحت متوفرة، وشديدة الدفع إلى جعل هذا الدين يصبح، في مسعى أصحابه إلى تكوين الدولة ماديا ورمزيا، دينا تاريخيا بحق، ينصاغ في صياغته للعمل والعلم اللذين موضوعهما ذاته، بما هي فعل تكوين الدولة ماديا ورمزيا.

إن حظ الحنيفية السعيد هو أنها كانت، بالضرورة الخارجية (التاريخ العربي المتقدم عليها)، وبالضرورة الداخلية (طبيعة الدين كما حدده القرآن)، دينا

[حاشية] (١) هيجل، فلسفة التاريخ (فصل الإسلام وهو فصل يحمل عنوان المحمدية وينصوي، بصورة عجيبة، ضمن القسم الأول من الجزء الرابع الخاص بالعالم الجرماني) حيث يقول ممهدا لمنزلة الإسلام في التاريخ بالمقابل مع التورة الجرمانية. انظر.

لكي يختم، بالاستناد إلى هذه الخاصية التي يسبها إلى التورة الإسلامية في الشرق، إلى هذا الحكم.

نفسه ص :٤٣٤

لكه استنج منها نتائج خاطئة لما سيه من الأسباب، دون الدخول في حدل مع نظرية لرفضنا، منذ البداية، الموقف الدعاوي والمقارنات.

تاريخيا يتحدد بتحدد موضوعيه، أعني العلم والعمل، لأن ظرف حدوثهما كان خاليا من الدولة المادية والدولة الرمزية، ولأن مضمون مدونتها كانت داعية إلى التخلص من النسقين المسيطرين على الحياة الروحية عندئذ، أعني التوراة والإنجيل. فوافقت الدعوة إلى دين الفطرة الظرف الخالي من معوقات الفطرة، مما جعل العمل والعلم نابعين مباشرة من تأسيسهما الذاتي بوصفهما نشاطين إنسانيين طليقين. وذلك ما يفهمنا الاندفاعة التي حصلت خلال القرنين الأولين في العمل والعلم، والتي بلغ بها ما عرفته من نشاط حدود الانفجار الفوضوي للمذاهب، والآراء، والأحزاب، حتى كاد يصبح كل مفكر حزبا ومذهبا برأسه!

لكن هذا الظرف لم يكن خاليا من المزالق. فالأفلاطونية المحدثة وحداها، والتوراتية المحدثة وحداها، كانتا مسيطرتين على الرقعة التي أصبحت إمبراطورية العرب والإسلام، مما جعل الحنيفية المحدثة معرضة، فلسفيا ودينيا، إلى الانقلاب إليهما في صدامها معهما، خلال سعيها لصياغة ذاتها عمليا ونظريا، بما هي محاولة للربط بين مدونتي الإسلام مرجعا (القرآن والسنة)، ونشاطي العمل والعلم موضوعا بصدد الانتساق في الدولة الناشئة، وتسامي التنسيق عند الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة المسيطرتين على النخبة في جميع البلاد التي فتحها الإسلام عسكريا، ولما تنفتح بعد ثقافيا وفكريا. لذلك فلا نعجب مما طغى على المحاولات الأولى من طابع الرد أولا، وطابع الاغتراب في المردود عليه ثانيا، وهو ما يفسر تبادل التهم

بين المدارس الكلامية، بصورة جعلت أكبر تهمتين تكونان: التفلسف بمدرستيه أو التمسح والتهود(١).

[حاشية] (١) مع التعيين: فالتفلسف لا يعني البحث العقلي بل هو البحث في الموسوعة الفلسفية لذلك العهد، الموسوعة المتمثلة في مدونة المعارف والممارسات الأفلاطونية المحدثة بعلومها وتنجيمها وسحرها وسيميائها. والتهود والتنصر لا يعنيان الانتساب إلى الدينين الكتابيين، إذ إن أصحابهما كانوا موحدين ومعترفا بهم، ويسهمون في الحياة الفكرية والثقافية بصورة طبيعية، بما هم أهل ذمة، بل هو يفيد استعمال الكلام التوراتي المحدث في طرح المسائل اللاهوتية ومعالجتها مثل المدارس الكلامية المسيحية واليهودية الموجودة عندئذ في الشرق.

بل إن الأفلاطونية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الواحد والكثير) وبنمط تفكيرها الأفلوطيني (الكلمة الفائضة) والتوراتية المحدثة بمسألتها الرئيسية (الذات والصفات) وبنمط تفكيرها (الكلمة الخالقة)، توجدان في مدونة الإسلام الأصلية، أعني القرآن، وجودا ملازما لجل الآيات الربوبية والميتافيزيقية، فضلا عن وجودهما الجغرافي في الإمبراطورية الإسلامية والتاريخي في ثقافات شعوبها، وهي جميعا من الأمور المساعدة على تحول الرد إلى اغتراب عند تكون أنساق الفكر العربي الأولى، خاصة وأن الحاجات الآزفة جعلت الدولة تستعمل النخب الموجودة، وهي جلها من الصابئة واليهود والمسيحيين، وكلهم من الحاصلين على الثقافة الفلسفية التي اتحدت في شكل أفلاطوني تلفيقي محدث. ولعل دور المترجمين والمنجمين والأطباء من هؤلاء كاف للدلالة على الاتصال الثقافي بين

العهد الهلنستي والعهد العربي، رغم الانفصال في مستوى النظرة الحضارية التي تمثلها الحنيفية المحدثة بالمقابل مع الأفلاطونية المحدثة.

لكن اعتبار القرآن التوراة والإنجيل الحادثين فعلا في التاريخ، غير التوراة والإنجيل المحرفين كما هما عند اليهود والنصارى ونسبة الأولين إلى الفطرة المطابقة للإسلام، بما هو حنيفية محدثة، والثانين إلى تحريفه، جعلا محاولات الفكر الإسلامي تتحدد دائما بالإضافة السالبة إلى هذين الحدين كما وردا في كتابيهما، وبالإضافة الموجبة مع هذين الحدين كما وردا في القرآن. وإذن فالتوراة والإنجيل نوعان:

التوراة والإنجيل الصحيحان، وهما القرآن نفسه، أو على الأقل ما ورد منهما فيه، ولا يختلفان عن الحنيفية المحدثة بشيء له مساس بجوهر الدين، بما هو فطرة العمل والعلم.

التوراة والإنجيل المحرفان، وهما غير القرآن، ويمثلهما مدونتا اليهود والنصارى المختلفتان عن القرآن، أو على الأقل ما فيهما من مخالف للقرآن. وابتعادهما عن القرآن هو مقياس تحريفهما للأولين اللذين هما القرآن. أو دين الفطرة الواحد والمتقدم عليهما بالذات.

وقد حدد القرآن الحنيفية المحدثة بهاتين الإضافتين السالبة والموجبة إلى حديها التوراتي والإنجيلي، بطريقتين: إحداهما جدالية مع المدونتين الموجودتين عند الأقلية اليهودية والمسيحية في الأرض العربية، وذلك لدحضهما. والثانية موجبة درس فيها القرآن ظاهرة الدين الكلية، بما هي إسلام حنيف، موجودة في كل دين تاريخي، من لدن آدم فاتح الرسل، إلى محمد خاتمهم، وذلك من خلال عرضه لأحداث التاريخ الإنساني،

بما هو تاريخ العمل والعلم. لذلك كان إصلاح التحريف، أو العودة إلى الفطرة، أو إلى النص المتأخر بالزمان والمتقدم بالذات، إصلاحا يقع بطريقتين:

الأولى، هي مناقشة نظريات العلم والعمل الواردة في التوراة والإنجيل بنظريات العلم والعمل الواردة في القرآن الكريم: أي مقابلة مذهب بمذهب، وهو الشكل النقلي للحنيفية المحدثة.

والثانية، هي مناقشة نظريات العلم والعمل الواردة في التوراة والإنجيل بوقائع العلم والعمل الحاصلة في التاريخ الإنساني: أي مقابلة مذهب بوقائع، وهو الشكل العقلي للحنيفية المحدثة.

لذلك كانت التوراتية المسلوبة المحدثة موجودة في المدونة الإسلامية وجود الحنيفية المحدثة السالبة لها، مما يجعل النص القرآني محاولة لتخليص نشاطي النظر والعمل الفطريين من ما بعدهما التوراتي والإنجيلي المزيفين لهما، والمبتعدين، من ثم، عن الإسلام، بما هو دين الفطرة. وبذلك لم تكن العودة في الحنيفية المحدثة عودة النص اللاحق إلى النص السابق، بل إعادة النص السابق إلى الموضوعات التي عتم عليها، وأراد النص اللاحق إبرازها. من هنا جاء الاحتكام إلى التاريخ الفعلي للعمل والنظر، بما هما ظاهرتان فطريتان، وبما يكون الدين ممارستهما الفطرية(١).

[حاشية] (١) ولهذه العلة تبدو المقارنة الخارجية محقة عندما تعتبر القرآن مدونة تقتبس الكثير من المدونة التوراتية والإنجيلية. لكن مضمونه الحنيفي المحدث في قطيعة مطلقة معهما لكونه دعوة إلى محاكمتهما بالتاريخ

الفعلي للإنسان الحاضع لمعيار ما يلائم الفطرة الإنسانية العاملة والناظرة وهو، من ثم، يستند إلى دحضهما المتجاوز بالمعنى الدي وصفنا. إعادة السابق إلى اللاحق بالزمان بوصفه المتقدم بالذات: القرآن أصبح أصلا والتوراة والإنجيل فرعين محرفين له بما فيهما من مخالفي لتعاليمه.

وقد دخلت الأفلاطونية المحدثة إلى الحنيفية المحدثة من باب الردود على التوراتية المحدثة، أداة جدل في البدء، ثم عنصرا مكونا من بعد. وأصبح التلازم بين سلب التحريف التوراتي المحدث والأفلاطونية المحدثة وحدي كل منهما أعني الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية، هو البنية المعتمة في عملية «العودة - التجاوز» التي دعت إليها الحنيفية المحدثة، بما هي عودة إلى مكونيها، موضوعي الدين والفلسفة أعني العلم والعمل، بوصفهما نشاطين تاريخيين يتحددان بذاتهما، وبمعزل عن سلطة كهنوتية يمثلها الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة. وأصبح استئناف العمل والعلم في الظرف الحالي محاولة مستمرة للتخلص من الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، وهو ما يفسر الطابع السالب لهذا الفكر في سعيه إلى وضع نظرية العلم ونظرية العمل، وتأسيس المدينة الرمزية والمدينة المادية عليهما، فكانتا مدينتين هشتين يعسر أن نجد لهما عمودا فقريا صلبا(١).

ومعنى ذلك أن جوهر الصراع الذي خاضته الحنيفية المحدثة، عند سعيها إلى تحديد السلوك العلمي والعملي - وهي بصدد بناء الدولة المادية والدولة الرمزية في ظرف عدمهما الذي يكاد يكون مطلقا - كان مقاضاة للأفلاطونية المحدثة الهلنستية والتوراتية المحدثة الهلنستية اللتين كانتا سائدتين في الشرق، بالاحتكام إلى نشاطي العلم والعمل الحادثين فعلا في

التاريخ العربي أولا والإنساني المتقدم على الإسلام والمعاصر له ثانيا. ولهذه العلة تحدثنا عن محددات مسألة الكلي التاريخية بالإضافة إلى محدداتها البنيوية، واعتبرنا تحديدها شرطا في معالجة المنزلة التي يشغلها الكلي في الفلسفة العربية.

ذلك أن تاريخ العمل وتاريخ العلم، في الحضارة العربية، بوصفهما مرتبطين بالحنيفية المحدثة بما هي مرجع العمل والعلم، يمثلان تاريخ التخلص من التوراتية المحدثة، ومن الأفلاطونية المحدثة الهلنستيتين. ومن ثم فهو تاريخ المحاولات المولدة للتاريخ الإنساني الحديث الذي ينقلنا من سيطرة أفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى إلى سيطرة

[حاشية] (١) وقد حاولنا، في الفصل الأول من الباب الأول، تحديد أسباب هذه الهشاشة ودورها في مسألتنا، ودور مسألتنا فيها.

النشاط العملي والنشاط النظري نفسيهما، بما هما طليقان وذاتيا التشريع، أي تاريخ التخلص من الفلسفة المجمدة، والدين المجمد اللذين جعلا من العلم والعمل الوهميين بديلين من العلم والعمل التاريخيين. فكانت الميتافيزيقا بما هي علم طبيعة مطلق في الوهم، والميتاتاريخ بما هو علم تاريخ مطلق في الوهم، بديلين من غزو الطبيعة والتاريخ غزوا متدرجا بالعلم والعمل الإنسانيين.

ولو أتت الدعوة المحمدية في غير الظرف الذي وصفنا، وبغير المضمون الذي حددنا، لكانت من جنس البدع العقدية التابعة للتوراة أو للإنجيل. ولما كان تاريخ الفكر، والتاريخ عامة لا يخلو ممن يذهب إلى هذا الزعم، فإنه قد يوجد من يزعم التاريخ الإسلامي جزءا من الإمبراطورية الرومانية

الشرقية مثله مثل البدع المسيحية حول الأقانيم(١). لكن أهمية الثورة الإسلامية تتمثل في كونها، بالإضافة إلى مضمونها الذي ذكرنا، نشأة مستأنفة، بحكم ظرفها التاريخي الحضاري والجغرافي السياسي وبحكم كولها قد بنت دولة مادية ودولة رمزية. وهي نشأة نظرية وعملية يعتبرها الإسلام، بما هي جوهره جوهر كل الثورات الدينية قبله زمانا، بوصفها إياه ذاتيا، أي إن تجربة تكون الملل والأمم التاريخية واحدة في مستوى النظر والعمل: إنها تجربة التشريع الذاتي أو الفطري للعمل والنظر في المجتمع الإنساني الذي لا يعلو عليه سلطة، لكون الأمة لا تجمع على خطأ أبدا، بحيث إن منطلق التاريخ الإنساني، بما هو صراع عملي ونظري بين البشر، يحكمه مبدأ الغلبة لمن يعتقد حيازته المطلق، وينتظم بحسب هذا الاعتقاد، فيكون في عمله ونظره مشرعا لذاته بإطلاق، إذ حتى مقدساته التي تعلو عليه، فإنها، بنت تشريعه الذاتي لتشريعه الذاتي.

والنشأة المستأنفة عن عدم، التي تكون الغاية فيها مطابقة للبداية، لم تكن، في التاريخ الإنساني، إلا من حظ بعض الأمم التي حددت منعرجات هذا التاريخ

[حاشية] (١) إن العودة إلى ما قبل التوراة والإنجيل وحعل الدين ظاهرة إنسانية غير مقصورة على شعب مختار يمثلان شرطي التخلص من مثل هذا الفهم الذي يزعم بأن الأديان السماوية الثلاثة من مصدر واحد بمعنى المدونة الواحدة. فالتقدم بالذات رغم التأخر بالزمان مع شمول الإنسان كإنسان بل والكون كله حيه وجامده ينفيان عن الإسلام كل اتصال مع الدينين السابقين وكل تبعية لهما لكونه يدحض أساسهما العصري دحضا

مطلقا.

المعلوم. ويمكن حصر هذه المنعرجات بالصورة التالية، حصرا يساعد على تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية.

١ - نشأة الشكل الديني بما هو عبادة للشريعة المطلقة أو للمطلق العملي لتحقيق الاستقرار السياسي والروحي، بوصف ذلك شرطا في السيادة على الطبيعة التي تعتبر مسخرة للإنسان. وهذا الأمر اكتمل عند أمم الشرق إلى أن تحول إلى شرائع مطلقة منزلة من السماء مقابل الشرائع التاريخية الموضوعة في الأرض(١).

٢ - نشأة الشكل الفلسفي بما هو عبادة للطبيعة المطلقة أو للمطلق النظري لتحقيق الاستقرار المعرفي والعقلي، بوصف ذلك شرطا في السيادة على الشريعة التي تعتبر مسخرة للإنسان: وهذا الأمر اكتمل عند أمم اليونان، وتحول إلى حقائق مطلقة مقابل المعرفة التاريخية الحاصلة بالتجربة(٢).

٣ - نشأة الصدام بين شكل عبادة الشريعة لسيادة الطبيعة وشكل عبادة الطبيعة لسيادة الشريعة، وهذا هو المميز الأساسي للمرحلة الوسيطة من التاريخ الإنساني عند العرب أولا وخاصة ثم عند اللاتين بعد ذلك وقياسا عليه. وهو صدام يمثل بعده الأول اللاهوت الوضعي، وبعده الثاني اللاهوت العقلي. وهذا

[حاشية] (١) ويبين أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين السياسة بما هي تاريخية والدين بما هو ما بعد تاريخي، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا جاءت المقابلة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني الذي حدث عند الأمم الكتابية الثلاثة:

اليهود والنصارى والمسلمين، كما يشير إلى ذلك ابن خلدون، المقدمة، الباب الثالث الفصل :٣٥ في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود ص ٤٠٨ - ٤١٦٠

[حاشية] (٢) ويبين أن هذه المقابلة ستكون مصدر الفصل بين العلم بما هو تاريخي والفلسفة بما هي ما بعد تاريخية، ومصدر الصدام بين السماوي أو ما يقع باسمه والأرضي أو ما يقع باسمه. ومن هنا جاءت المقابلة بين سلطان الوهم الفلسفي وسلطان الواقعات العلمية الوهم الذي حدث في عهود الفكر الإنساني، عند انحطاطه. فتتوازى حركتان إحداهما متجهة إلى الأنساق تشبعها شرحا وتحليلا تستخرج الحقيقة، والأخرى تتجه إلى العالم نفسه لتلاحظه وتدرسه بعين بكر تمكنها من وضع نظريات تكون في الغالب منافية للأنساق السائدة. لذلك فغالبا ما يصبح العمل العلمي شبيها بالثورة الدائمة على الحاصل من الحقائق المزعومة.

الصدام لم يتخلص منه الإنسان إلى اليوم لكون صيغته الإسلامية هي التي ما زالت محددة لخصائصه الجوهرية في العالم جميعا، وخاصة منذ الإصلاح اللوثري.

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الصدام إلى النتيجتين المتقابلتين، أعني إلى التخلص من العبادتين، وإلى التخلص من السيادتين في نفس الوقت، أعني إلى الفوضى الدينية والفلسفية المطلقة المتزامنة مع الجمود الديني والفلسفي المطلقين. وهذا الجمود المطلق والفوضى المطلقة هما اللذان حددا أعصى العهود على التعريف أعني العهد العربي (واللاتيني على منواله)، ومنزلة الكلي فيه، لأن الصدام بين عبادة الطبيعة =) ما بعد

الطبيعة) وعبادة الشريعة =) ما بعد التاريخ) من أجل السيادة على الطبيعة (علم الطبيعة الحقيقي والسيطرة التقنية عليها) والسيادة على الشريعة (علم التاريخ الحقيقي والسيطرة السياسية عليه) سيجعل هذا العهد عهد بداية النهايات (العبادتان) ونهاية البدايات (السيادتان).

فهو بداية نهاية العبادتين، حيث هزت الفلسفة الدين، وهز الدين الفلسفة في عقول البشر، وهو نهاية ـ بداية السيادتين، حيث بدأ العلم والعمل الفعليان يسيطران بحق على الطبيعة وعلى الشريعة، فأصبح العالم يبحث خارج الفلسفة والسياسي يعمل خارج الدين. وحتى إذا تدثرا بهما، فذلك مجرد دثار خارجي من جنس الحفاظ على بعض العبارات التقليدية في أساليب الكتابة لا غير. وكون هذا العهد بداية نهاية ونهاية بداية، جعله ذا طابع غير محدد، مما يسر ضمه إلى ما قبله أو إلى ما بعده، وضمهما إليه بحسب عقيدة الباحث فيه، الذي يستصغر دوره في الحالة الأولى، ويستعظم دوره في الحالة الثانية.

وقبل تعيين المنزلة التي يشغلها هذا العهد، بما هو ظرف محدد للتجربة الفكرية العربية، لا بد من تعليل التسمية التي أطلقناها على الإسلام، أعني اسم الحنيفية المحدثة، ومن تفسير مضمون المفارقات التي جعلته يكون نفيا للدين والفلسفة، بما هما واضعان للمنزلة الواقعية للكلي في العلم والعمل. وفعلا فليس التناظر بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة إلا اسميا، ذلك أن الأفلاطونية المحدثة، وصلية

كانت أو فصلية في فرعي كل منهما، قد رفعت ما هو بطبعه نسبي إلى الإطلاق (المعرفة العقلية)، في حين أن الحنيفية المحدثة، وصلية كانت

أو فصلية في فرعي كل منهما، قد خفضت ما هو بطبعه مطلق إلى الإضافة (المعرفة المنزلة = النسخ والتعديل).

ذلك أن تأسيس الدين على الفطرة وختم النبوة، دون سلطة روحية مطلقة يفيدان نفي الإطلاق، وامتناع الاستناد إلى غير الاجتهاد النسبي المعتمد على العقل، بما هو ملكة فطرية نسبية مدركة للمعطيين الطبيعي والشريعي بما هما فعلان إلهيان لا يعلمهما في ذاتهما إلا الرب. ومعنى ذلك أن الطبيعة والشريعة، أو العالم والتاريخ هما آيتا الحكمة الإلهية، وأولاهما تمثل الحقيقة الكونية، والثانية الحقيقة الشرعية أو الأمرية(١)، وكلتاهما لا تدركان في ذاتهما، بل بالإضافة إلى المجتهد الذي لا يمكن أن يدعي أنه سلطة روحية مطلقة، تغني عن الشهادة الشخصية لكلا المعطيين يشهد بها المؤمن ليكون مسلما.

فلا عجب، عندئذ، إذا أصبح هذان الأمران - ختم الوحي ونفي السلطة الروحية الوسيطة - أهم ما أزعج كل المحاولات التي سعت إلى جعل الحنيفية المحدثة توراتية محدثة أو أفلاطونية محدثة، عند الفلاسفة والمتكلمين والصوفية، وخاصة في الكلام والتصوف الباطنيين. فاحتالوا ما استطاعوا لوضع نظرية الإمام والولي بما هما مدركان للمعنى الباطني ووسيطان بين المعطى الطبيعي (علم الطبيعة والعالم)، والمعطى الشريعي (علم القرآن والتاريخ الديني)، والإنسان الذي ليس له هذه القدرة المصحوبة بالعصمة. لكن الحنيفية المحدثة، بما هي إسلام الفطرة الأصلية وإسلام الرسالة الخاتمة الناسخة للرسالتين السائدتين في العالم المتحضر عندئذ والمانعة لكل ادعاء للعصمة - نبوة كانت أو إمامة أو ولاية أو

خلافة – منافية للتأويلات التوراتية المحدثة، ولتأويلات الأفلاطونية

[حاشية] (١) انظر ابن تيمية، الفتاوى، الجزء الحادي عشر، ص ٢٦٢ خاصة «وكثير من الناس يتكلم بلسان الحقيقة ولا يفرق بين الحقيقة الكونية القدرية المتعلقة بخلقه ومشيئته، وبين الحقيقة الدينية الأمرية المتعلقة برضاه ومحبته» وكذلك الرد الأقوم صفحات ٧٣ وما بعدها.

المحدثة، لأن التعامل الوحيد الذي لا يناقض ختم الوحي، ورفض السلطة الروحية الوسيطة، هو الاجتهاد النسبي في النظر والعمل، في غياب إطلاق الوحي المتصل، والحلول، والسلطة الروحية الوسيطة، إمامة كانت، أو ولاية، أو حتى فيلسوفا ملكا. فيتضح من هنا معنى الصدام بين التصوف الثاني وابن تيمية وابن خلدون(١) مثلا.

لكن محاولات التخلص من الأفلاطونية المحدثة الهلنستية فلسفيا، ومحاولات التخلص من التوراتية المحدثة دينيا، انطبعت جميعا بطابع الأفلاطونية المحدثة، وبطابع التوراتية المحدثة على الأقل من حيث جدلية المراوحة بين حديهما لا كما هما في ذاتهما، بل كما هما فيهما. لذلك، فإنه مثلما أن وحدة حدي الفلسفة لم تكن لتحدث في المرحلة العربية إلا بالوصل وفرعية (المشائية والصفوية)، والفصل وفرعية (الرشدية والإشراقية)، لم يكن بوسع وحدة حدي الدين لتحدث في المرحلة العربية إلا بالوصل وفرعية (الكلام البهشمي وتصوفه، والكلام الأشعري وتصوفه)، والفصل بفرعيه (الكلام الثاني والتصوف الثاني بعد الغزالي)(٢) مما أدى إلى إهمال المعنى الحقيقي للحنيفية المحدثة، لكأن ختم

[حاشية] (١) انظر ابن تيمية، المجلد الحادي عشر من مجموع الفتاوى،

وكذلك الرد الأقوم والسبعينية؛ وانظر ابن خلدون فصول التصوف من المقدمة (وهي في الباب الأول والباب الثالث والباب السادس)، وتتعلق بالتصوف كمذهب تم بعديه المعرفي (الباب الأول) والسياسي (الباب الثالث). أما الباب السادس فيدرسه من هذه الوجوه الثلاثة - ثم خاصة رسالته الموسومة بشفاء السائل لتهذيب المسائل التي ألحقنا بها محاولة حول العلاقة بين السلطانين الزماني والروحاني، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩١

[حاشية] (٢) سنحلل هذا التصنيف ونبرره فيما بعد ويكفي هنا أن نشير إلى أن المقابلة بين البهشمية والأشعرية، بما هما فرعا الاعتزال المائل إلى التشيع، والمائل إلى التسنن، لا تعني أن الكلام قبلهما لا يعنينا، ولا أن الكلام غير الاعتزالي بهذا المعنى لا يهمنا، بل هو فقط يعيد بأنا نشغل بالنواة المحركة. كما أن المقابلة بين ما قبل الغزالي وما بعده سيأتي تعليلها، ويكفي أن نشير إلى أنها، فضلا عن كونها مسلما بها من مؤرخي الكلام (ابن خلدون مثلا، المقدمة، الباب السادس، فصل علم الكلام)، تعبر عن أمر لا ينكره أحد. فسيطرة الكلام الأشعري المتفلسف وسيطرة التصوف الباطني المتفلسف، أصبحت من سمات القرنين الثاني عشر والثالث عشر في المشرق والمغرب الإسلاميين.

النبوة ونفي السلطة الروحية وما ينتج عنهما من البديل منهما - أعني الاجتهاد في علم الطبيعة وفي علم الشريعة لم يأتيا صريحين في المدونة الإسلامية.

وبذلك ظلت فلسفة الفطرة في النظر والعمل، ودين الفطرة في العمل

والنظر، أو بصورة أدق علم الطبيعة والعمل به الاجتهاديان، وعلم الشريعة والعمل به الاجتهاديان من الأمور الحادثة على هامش الأنساق الفلسفية والكلامية والصوفية التي صار لها طغيان السلطان الروحي الوسيط، وكاد ينهي كل معنى للحنيفية المحدثة، كما يحاول إثباته ابن تيمية في النظر، وابن خلدون في العمل.

إن تنسيب الدين للعلم والعمل تنسيبه الذي ينتج عن ختم النبوة ونفي السلطان الروحي الوسيط جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل اجتهاديان غنيان عن الإطلاق، ويكفي فيهما إعمال العقل بحسن نية خلقية وكفاءة علمية في المعطيين الطبيعي والشريعي، بما هما آيتا الحكمة الإلهية، والإطلاق الفلسفي للعلم والعمل الذي ينتج عن وضع الميتافيزيقا والميتاتاريخ عند من تبناهما من الحركات المتطرفة جعلنا في وضعية عجيبة. فالعلم والعمل لدنيان غنيان عن الاجتهاد، ويكفي فيهما عصمة الولاية أو الإمامة أو الاتصال بالعقل الفعال. فصار العلم والعمل مستندين إلى سلطة روحية مطلقة لها القدرة على إدراك باطن الطبيعة وباطن التشريعة – وهما شيء واحد أو هكذا صارا – بعد رسائل إخوان الصفا.

والغريب أن الفلسفة، بهذا الإطلاق، قد أدت إلى ضرورة السلطة الوسيطة أو الكنيسة المعصومة، وهو ما حدث في الأفلاطونية المحدثة التي أصبحت لمقتضى التطرف الشيعي باطن الشرع في الكلام الباطني(١)، وأن الدين، بهذا التنسيب، قد أدى إلى نفي

[حاشية] (١) الباطنية نوعان. * الباطنية بما هي علم يطلق على الإسماعيلية خاصة، وهي لا تصح إلا على العلاة من الشيعة التي وضعت

نظرية المطابقة المطلقة بين الشكل الديني والمضمون الفلسفي فجعلت منه عقيدة إخوان الصفا، التي وحدت جميع الأديان في شكلها العقدي السياسي وجميع الفلسفات في مضمونها الأفلاطوني المحدث، ودعت إلى تكوين دولة الأخيار. ولعل الدولة الفاطمية هي ذروتها السياسية، ومضمون التعليم الذي يشرف عليه الدعاة هو ذروتها العقدية =

الكنيسة المعصومة، ووضع الاجتهاد، وهو ما حدث في الحنيفية المحدثة التي أصبحت لمقتضى التطرف السني ظاهر الشرع في الكلام الظاهري(١).

فكيف سيكون الأمر الذي يوجد بين هذين الحدين المتقابلين تقابل الباطنية والظاهرية؟ وكيف سيلتقي هذان الحدان في النهاية التقاء عجيبا يجعل الظاهرية تصبح ذروة الباطنية(٢)؟

إذا أدركنا أن الإطلاق الفلسفي في الأفلاطونية المحدثة وفي حديها، بعد أن أصبحت مضمون الكلام الباطني، ليس إلا ثمرة لواقعية الكلي النظري والعملي

[حاشية] * الباطنية بما هي صفة عامة تشمل جميع المذاهب التي تجعل الشريعة ذات باطن لا يدركه إلا الإمام المعصوم، وهذا يصح على جميع فرق التشيع، بل هو الخاصية الأساسية للتشيع، إذ هو الأساس العقدي للحاجة إلى الإمام. فلو كانت الشرائع غنية عن السلطة الروحية المعصومة القادرة على إدراك الباطن الخفي عن غيرها، لما أصبح للإمامة أي معنى ولأصبحت الشيعة سنية، ولتصور مثلها الإمامة من المصالح الدنيوية الاجتهادية المعتمدة على البيعة. لذلك كانت أهم حجج ابن خلدون في

الرد عليهم - في المقدمة وشفاء السائل - هي نفي هذا الأساس: نفي الباطن ومن ثم حاجة القرآن إلى السلطة المعصومة المؤولة.

[حاشية] (١) الظاهرية، نوعان كذلك:

[حاشية] * اسم علم أطلق على الظاهرية العملية بلغة ابن رشد وتتعلق بالظاهرية الفقهية، أعني ظاهرية الأحكام الفقهية ونفي القياس الفقهي، ولهذه الظاهرية فرعان مشرقي، ويمثله مؤسس المذهب الظاهري خاصة، ومغربي ويمثله ابن حزم خاصة.

[حاشية] * خاصة عامة تتعلق بمعاملة الكتاب والحديث معاملة أي نص لا يتضمن باطنا يحتاج إلى سلطان معصوم لفهمه، فيكون وسيطا بين المؤمن والنص. وهذه الخاصية تعم جميع فرق السنة، وهي تتجاوز المسألة الفقهية إلى المسألة النظرية - وهذه الظاهرية لا تنفي القياس في الفقه، ولعل أحسن ممثل لها أحمد بن حنبل والمذهب الحنبلي عامة، وابن تيمية خاصة.

[حاشية] (٢) أعجب ما في هذا اللقاء أن ابن حزم، وهو المشهور بالظاهرية، ألف رسالة في اللاهوت لا يمكن، إن صحت نسبتها إليه، أن تكون إلا من جنس الموقف الصفوي حيث ينقلب الشرح النصي الظاهري لنظرية الخلق إلى ذروة الباطنية (رسالة الرد على الكندي الفيلسوف وتوابعها، تحقيق إحسان عباس، مكتبة دار العروبة القاهرة ١٩٦٠، صفحات ١٨٩ إلى ٢٣٥). كما أن مميزات النسق الأكبري الأساسية هي تحويل الشرح النصي الظاهري للقرآن ألفاظا وحروفا - إلى ذروة الشرح الباطني - أي إن باطنية ابن عربي هي في الواقع فهم القرآن فهما نصيا

وسنعود إلى إثباته في الفصل المتعلق به .III) ٣ و .(٤

حيث التقى الطبيعي الفلسفي والشريعي الديني، فتأسست السلطة الروحية بما هي سلطة تسود الدولة وتشرع للعلم وللعمل، فإننا سنفهم أن التنسيب الديني في الحنيفية المحدثة وفي حدها، بعد أن أصبحت مضمون الكلام الظاهري، ليس إلا ثمرة واحدة لم تحدث إلا لنفي هذه الواقعية، والسلطة الروحية المستندة إليها، ولتحرير العلم والعمل من سلطان الميتافيزيقا الفلسفية والميتاتاريخ الديني ليصبحا مشرعين لذاتهما في تاريخية الإنسان العامل والعالم.

لكن ما حدث بالفعل هو أن الحنيفية المحدثة قد وجدت نفسها في كماشة: فكها الأول الأفلاطونية المحدثة، وفكها الثاني التوراتية المحدثة. فأصبحت صراعا فلسفيا للتخلص من الأفلاطونية المحدثة، وصراعا دينيا للتخلص من التوراتية المحدثة، مما جعل العلم والعمل، بما هما نشاطان تاريخيان اجتهاديان، متراوحين بين التجميد الأفلاطوني المحدث في واقعية الكلي الطبيعي، والتجميد التوراتي المحدث في واقعية الكلي الشريعي، نسقين سائدين في الحضارة التي استمرت بعد الإسلام، والدعوة إلى التحرر منهما الواردة في مضمون الحنيفية المحدثة وظرف سعيها إلى تحقيق الدولة المادية والرمزية الموافقة لها. لذلك اعتبرنا الفلسفة العربية والكلام العربي مسعيين للتخلص من الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة لنقل الفكر من واقعية الكلي الطبيعية والشريعية إلى اسمية الكلي الطبيعية والشريعية الاسمية. التي اكتملت عند ابن تيمية في مجال النظر، وعند ابن خلدون في مجال العمل.

وإذن فتاريخ الفلسفة العربية والكلام العربي هو تاريخ محاولات التخلص هذه من الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة. وعندما التقى هذان السعيان، في القرن الحادي عشر، انفجرت الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة وحداهما، فانتقل الفكر العربي من الوصل بين حدي كل منهما (أفلاطون وأرسطو في الفلسفة، والتوراة والإنجيل في الدين) إلى الفصل بين حدي كل منهما، سعيا إلى الملاءمة بين ما بعد العلم، وما بعد العمل المطلقين والعلم والعمل النسبيين. وإدراك هذا الانفجار وعدم الملاءمة

التي أبرزناها هما اللذان انطلق منهما ابن تيمية في ردوده على الفلسفة والتصوف والكلام لوضع نظرية العلم الاسمي(١)، وهي التي انطلق منها ابن خلدون كذلك لوضع نظرية العمل الاسمي(٢).

فكيف كان العلم والعمل في المرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الطبيعة من أجل السيادة على الشريعة، أي كيف سعى هذا العلم والعمل إلى الإطاحة بما بعد الطبيعة الأفلاطونية المحدثة وبما بعد التاريخ التوراتي المحدث؟ ذلك هو مناط منزلة الكلي النظري التي سيحددها ابن تيمية. وكيف كان العمل والعلم في الرحلة العربية بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الشريعة من أجل السيادة على الطبيعة، أي كيف سعى هذا العمل والعلم إلى الإطاحة بما بعد التاريخ التوراتي المحدث وبما بعد الطبيعة الأفلاطونية المحدثة؟ ذلك هو مناط منزلة الكلي العملي التي سيحددها ابن خلدون.

فالفلسفة العربية كانت بما هي بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الطبيعة ميتافيزيقا سالبة، همها الأول تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، رغم

كونها تبدو، سطحيا، عودة إليها. وكان الكلام العربي بما هو بداية النهاية بالنسبة إلى عبادة الشريعة، ميتاتاريخا سالبا، همه الأول تجاوز التوراتية المحدثة الهلنستية، رغم كونه، سطحيا، يبدو عودة إليها. والمعلوم أن السعي إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة، بما هو ميتافيزيقا سالبة، سيبدو عودة إلى حديها الأفلاطوني والأرسطي (الصفوية والمشائية)(٣)، وهو في الحقيقة عودة إلى مناقشة حلول حديها لمسألة

[حاشية] (١) انظر ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ودرء تعارض العقل وما يتضمنانه من نفي للميتافيزيقا النظرية التي تعود، في جوهرها، إلى وضع نظرية الماهية الواقعية مفارقة كانت أو محايثة، وعدم التسليم بأن الماهيات أمور ذاتية للأشياء، بل هي مخترعات من وضع العالم لتصنيف الأشياء حسب الغاية من علمه.

[حاشية] (٢) انظر ابن خلدون: المقدمة وشفاء السائل وما يتضمنانه من نفي للميتاتاريخ العملي الذي يعود، في جوهره، إلى وضع نظرية القيمة الواقعية مفارقة كانت أو محايثة، وعدم التسليم بأن القيم أمور ذاتية للأشياء بل هي من وضع الأقوياء والعصبيات الغالبة لتحقيق إرادتهم.

[حاشية] (٣) وكذلك الإشراقية والرشدية حيث يرسو هذا الميل إلى إحياء الحدين كما يتين من رفض السهروردي للمشائية العربية بما فيها بما هو غير متسب إلى الاتجاه الأفلاطوني التجريبي الباطني، ومن رفض ابن=

الكلي النظري لتخليص العلم والعمل منهما. والمعلوم كذلك أن السعي إلى تجاوز التوراتية المحدثة، بما هو ميتاتاريخ سالب، سيبدو عودة إلى حديها التوراتي والإنجيلي (الظاهرية والباطنية)(١)، وهو، في الحقيقة، عودة إلى

مناقشة حلول حديها لمسألة الكلي العملي لتخليص العلم والعمل منهما.

فتكون الفلسفة العربية بذلك مناقشة للميتافيزيقا، تدرجت من محاورة الأفلاطونية المحدثة إلى محاورة حديها أفلاطون وأرسطو لتحديد منزلة الكلي النظري والعمل المستند إليه؛ ويكون الكلام العربي مناقشة للميتاتاريخ، تدرجت من محاورة التوراتية المحدثة إلى محاورة حديها موسى وعيسى، لتحديد منزلة الكلي العملي والنظر المستند إليه، وهو ما يجعل الحنيفية المحدثة ثورة فكرية تبدو قد انتهت إلى العدم والسلب المطلقين، بوصفهما شرطي التخلص من واقعية الكلي الطبيعي في الفلسفة، ومن واقعية الكلي الشريعية في الدين، بحيث بات الجدل مباشرا مع الأفلاطونية والأرسطية، بتوسط نفي الأفلاطونية المحدثة، ومع الإنجيلية والتوراتية، بتوسط نفي التوراتية المحدثة، إذ إن الوسيطين المنفيين قد كانا الحجاب الذي منع الفلسفة والدين من الاستحالة إلى نشاط نظري وعملي تاريخي، غني عن الإطلاق العقلي، والإطلاق النقلي.

ولم تبرز خصائص هذه الثورة إلا بفضل هذا العدم الذي انتهت إليه محاولات التحديد بالوصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وبين حدي التوراتية المحدثة (موسى وعيسى)، وبالفصل بينهما، بحيث إن جوهر الصدام بين هذين النسقين والحنيفية المحدثة لم يتضح إلا بفضل النشاط الحي المنظر للعلم العقلي والعمل النقلي، والمانع من مواصلة الاستناد إلى هذين المابعدين الجامدين:

[حاشية] = رشد للمشائية العربية بما فيها ما هو غير منتسب إلى الاتجاه الأرسطي والتحريري الظاهري بحيث صار الإشراق تطهيرا للأفلاطونية

المحدثة في الاتجاه الصوفي، وصارت الرشدية تطهيرا للأفلاطونية المحدثة في الاتجاه المشائي.

[حاشية] (١) وكذلك وسيطاهما البهشمي، وهو الاعتزال ذو الميل الشيعي، والأشعري وهو الاعتزال ذو الميل السني. ولهذه العلة يعتبر الشهرستاني أبا هاشم عائدا إلى نظرية الأقانيم المسيحية عندما وضع نظرية الأحوال. ويمكن القول، في المقابل، إن نظرية الأحوال عند الشهرستاني، بما هو أشعري، ابتعاد في الاتجاه المقابل نحو الحد الثاني الذي هو حد التوراتية.

ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، وميتاتاريخ التوراتية المحدثة، أعني واقعية الكلي الطبيعية، وواقعية الكلي الشريعية، بما هما ما بعد العلم والعمل اللاتاريخيين.

ذلك أن تجربة بناء المدينة أو الدولة المادية عمليا والدولة الرمزية نظريا، قد كانت في القرنين الأولين من التاريخ العربي تجربة حية صاحب فيها وضع نظرية العمل ممارسة العمل نفسه (أعني بناء الدولة السياسية)، ووضع نظرية العلم ممارسة العلم نفسه، (أعني بناء العلوم العربية نقليها وعقليها). فكان العمل والعلم التاريخيان حكمين على ما بعد العلم وما بعد العمل الجامدين في الفلسفة والدين، بما هما أفلاطونية محدثة وتوراتية محدثة. وهذه المحاكمة للمبابعد وللمذاهب بالممارسة المحدثة هي الحنيفية المحدثة، إذ، كما ذكرنا، فإن القرآن يحاكم التوراة والإنجيل بالعلم والعمل كما حدثا في التاريخ، باعتبارهما خاضعين للفطرة الإنسانية التي هي الحنيفية، أو الإسلام، الذي ينافي التهويد والتنصير.

وبين أننا لن نؤرخ للانقلاب الحاصل في العلم والعمل من حيث أحداثهما، إذ إن العلوم والأعمال بما هي أحداث عديمة الدلالة، إذا لم نحدد نظرياتهما التي غيرت ما بعدهما الفلسفي والديني، فأعطتهما معنى لم يكن لهما من قبل. ذلك أن الصدام بين عبادة الطبيعة وعبادة الشريعة من أجل السيادتين المقابلتين أي سيادة الشريعة بعبادة الطبيعة وسيادة الطبيعة بعبادة الشريعة، لم يبق صداما فكريا عاما مقصورا على الجدل الفكري، بل أصبح قطيعة عميقة قدت الإسلام إلى فلسفتين في العلم والعمل، إحداهما يجمع بين تقازيحها اللامتناهية اسم التشيع، والثانية يجمع بين تقازيحها اللامتناهية اسم التسنن، وكل ما يتوسط بينهما ينشطر حتما إلى جناحين أحدهما يميل إلى الأولى، والثاني إلى الثانية، كما كان الشأن بالنسبة إلى الاعتزال بما هو وساطة نظرية بينهما(١)، وإلى الخروج بما هو وساطة عملية بينهما(٢).

[حاشية] (١) مدلول الاعتزال: يرفض المعتزلة الحاجة إلى العصمة مثل السنة، ويرفضون التسليم بالأمر الواقع مثل الشيعة، فيذهبون بالأمور إلى غايتها نظريا: فإذا كان الدين غنيا عن الإمام المعصوم فمعنى ذلك أن الحقائق الدينية في متناول العقل الذي يصح البديل من الإمام المعصوم، مما يولد سلطان النخبة العاقلة في شكل كنيسة لائكية (أ). وإذا كان الإيمان والعقل شيئا واحدا، وكان بالإمكان الاستغناء عن العصمة في الأول فمن باب أولى الاستغناء عنها في الثاني، وحدة الإيمان والعقل تعني تحول العقل إلى سلطان لا يعلو عليه سلطان، ومن ثم وجوب الاحتكام إليه في الأمور الدينية جميعا بدءا بتطبيق مبدأ=

فالسلطان الروحاني (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الزماني (فيهما) عند السنة، بحيث إن العمل والعلم التاريخيين مسيطران على ما بعدهما المظنون مطلقا والراجع إليهما. والسلطان الزماني (في العلم والعمل) خاضع للسلطان الروحاني (فيهما) عند الشيعة، بحيث إن العمل والعلم التاريخيين خاضعان إلى ما بعدهما المظنون مطلقا، والذي أصبح مؤسسة سياسية وعلمية هي الدولة في بعدها السياسي والعقدي (مؤسسة الدعاة)(١). وقد صاحب هذا الاشطار الموجب نظيره السالب، فعارض الروحاني الزماني في العالم السني، وعارض الزماني الروحاني في العالم الشيعي، مما أبقى على الاتصال بين الإسلاميين، إذ صار التصوف الباطني والأفلاطونية المحدثة في بعدها الأفلاطوني (الصفوية والإشراقية) معارضين لسلطان الفقهاء الرسمي في الدولة السنية التي يغلب عليها تقدم الزماني على الروحاني (في المغرب الإسلامي خاصة، ضد دولة الفقهاء)، وصار التصوف الظاهري والأفلاطونية المحدثة في بعدها الأرسطي (المشائية والرشدية) معارضين لسلطان الدعاة الرسمي في الدولة الشيعية التي يغلب عليها تقدم الروحاني على الزماني (في مصر خاصة، ضد الدعوة الفاطمية).

[حاشية] ـ العدل (الذي هو مفهوم خلقي ذو بعد أنطولوجي يعود إلى عدم تناقض الإرادة الخالقة والإرادة الآمرة) على الإله نفسه. ولا غرابة فالاعتزال كان اعتزالا للإحجام عن تطبيق مبدأ العدل (واصل) إنه ابن ساحة الجدال، وهو إذن وليد الصدام بين الزماني والروحاني في بعدهما النظري.

[حاشية] (٢) مدلول الخروج: يوافق الخوارج السنة في نفي الحاجة إلى

الإمام المعصوم ويوافقون الشيعة في نفي التسليم بالأمر الواقع (سلطان القوة)، فينهبون بالأمور إلى غايتها عمليا: فإذا كان الدين والسياسة شيئا واحدا، وكان بالإمكان الاستغناء عن الإمام المعصوم دينيا، فمن باب أولى الاستغناء عنه سياسيا: وحدة الدين والسياسة تعني وحدة الكنيسة والدولة، ونفي الأول يعني عن الثانية، ومن ثم فإما الديمقراطية المطلقة، أو الحرب الدائمة. ولا غرابة فالخروج كان خروجا ضد خضوع الثائرين على الأمر الواقع للأمر الواقع (التحكيم): إنه ابن ساحة النزال، وهو إذن وليد الصدام بين الروحاني والزماني في بعدهما العملي.

[حاشية] (١) مؤسسة الدعاة في الدولة الشيعية لها دوران: دور الدعوة ودور التأسيس. والدور الأول كان متقدما على الثاني، قبل نشأة الدولة الفاطمية. والثاني أصبح متقدما على الأول بعد هذه النشأة. ودور الدعوة دو شكل ديني يعتمد على وسائل التأثير والإبلاغ والهداية بالوعد والوعيد. ودور التأسيس يعتمد على المضمون الفلسفي الأفلاطوني المحدث الذي صار باطنا للدين في الكلام الإسماعيلي. راجع خاصة، أعمال داعي الدعاة الكرماني وبالأخص راحة العقل، تحقيق الدكتور مصطفى غالب، دار الأندلس بيروت ١٩٨٣ (ط ٢).

ونختم هذا الفصل الذي حددنا فيه الحنيفية المحدثة بإبراز الأمر الذي بفضله سيحدث الانفجار في الفلسفة والدين للتخلص من واقعية الكلي الطبيعية (الأفلاطونية المحدثة)، وواقعية الكلي الشريعية (التوراتية المحدثة)، أعني الأمر الذي جمدته هذه الواقعية بصنفيها بوصفها سر التساند بين حدي الفلسفة السائدة، وحدي الدين السائد وبين الفلسفة

والدين بما هما نسقان تجمدا فجمدا العمل والعلم وأخرجاهما عن كل حركة تاريخية بالقصد الأول. وليس الإسلام إلا الثورة على هذا التجميد المضاعف في النظر والعمل أو في الفلسفة والدين: ذلك هو مفهوم الحنيفية المحدثة.

I – واقعية الكلي الطبيعية عند أفلاطون وأرسطو:

١ – واقعية الكلي النظري: فالتسليم بواقعية الكلي النظري، في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، جعل علم الطبيعة الرياضي (في الأولى) والمنطقي (في الثانية) لا يستندان إلى نظرية في الرياضي والمنطقي أداتين إدراكيتين صائرتين وإلى نظرية في الطبيعي مدركا صائرا. لذلك امتنع النشاط العلمي بما هو حركة تطويع للإدراك الرياضي والمنطقي ليلائم الطبيعي وتطويع للمدرك الطبيعي ليلائم الرياضي والمنطقي، بل أصبح علم الطبيعة الأفلاطوني علما رياضيا خياليا لطبيعة خيالية، وأصبح علم الطبيعة الأرسطي علما منطقيا خياليا لطبيعة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال النظري كميتافيزيقا نهائية.

٢ – واقعية الكلي العملي: والتسليم بواقعية الكلي العملي في علم السياسة الرياضي (عند أفلاطون)، والمنطقي (عند أرسطو) لم يجعلا الرياضي والمنطقي في العمل إدراكا صائرا والسياسي مدركا صائرا، لذلك امتنع النشاط العملي المستند إلى العلم بما هو تطويع للرياضي والمنطقي العمليين ليلائما السياسي وتطويع للسياسي ليلائم الرياضي والمنطقي. مما جعل علم السياسة الأفلاطونية علما رياضيا خياليا لسياسة خيالية، وعلم السياسة

الأرسطي علما منطقيا خياليا

لسياسة خيالية. ومصدر الأولى تجميد المعطى العقلي، ومصدر الثانية تجميد المعطى الحسي في المجال العملي لميتاتاريخ نهائي مستند إلى الميتافيزيقا النهائية.

وكان من الطبيعي أن يبدو علم الطبيعة وعلم السياسة الأرسطيان أقرب إلى الواقع من علم الطبيعة وعلم السياسة الأفلاطونيين. لكنهما في الحقيقة صوريان خياليان مثل نظيريهما الأفلاطونيين، وما غاب ذلك عن الأذهان إلا لكون صورته من اللغة الطبيعية (لا الرياضة)، ومادته من المعطى الحسي (لا العقلي). لكن مرورهما إلى التطبيق جعل الأول يعود إلى الثاني فيضع نموذجا مثاليا للطبيعة وللدولة(١) وجعل الثاني يعود إلى الأول فيستعمل المعطيات التجريبية لصياغة نظام الطبيعة ونظام الشريعة(٢).

II – واقعية الكلي الشريعية عند موسى وعيسى:

١ – واقعية الكلي النظري: فالتسليم بواقعية الكلي النظري الشرعية جعل العلم بالوجود والعالم لا يكون إلا بالوحي إلى حدود الكلام المباشر، وبالإلهام

[حاشية] (١) أرسطو: ١ – كتاب السياسة، فالإضافة إلى أن الدراسات السياسية عند أرسطو لا تقتصر على نظرية الظاهرة العملية، فإن كتاب السياسة يضع في مقالته السابعة نظرية الدولة المثالية، وبذلك يكون علم السياسة الأرسطي، حلا لبادئ الرأي، من جنس علم السياسة الأفلاطونية. ٢ – كتاب ما بعد الطبيعة مقالة اللام. فرغم أن آلية السماء، بما هي محرك للعالم المادي وخاصة للجزء الأدنى منه، ما دون القمر، تعد من

العلم الطبيعي فإنها ليست من طبيعة الظاهرات الطبيعية، بل هي، رغم ماديتها أزلية غير خاضعة لمفعول الزمن. وهي إذن من جنس الأساس الميتافيزيقي الأفلاطوني.

[حاشية] (٢) أفلاطون: ١ - كتاب النواميس، رغم بقاء الكثير من أسس محاورة الجمهورية في النواميس، فإن تحول عالم السياسة من واضع للمشروعات العملية، إلى دارس لشروط الظاهرة العملية، ومن ثم إلى عالم للسياسة، يمثل أهم إضافة لهذا الكتاب مما يقربه من أرسطو. ٢ - كتاب طيماوس، إن محاورة طيماوس، رغم لحظة التكوين الميتافيزيقية للعالم المثيل، تستند إلى مواد مستمدة من التجربة الغفل في علم الطبيعة اليوناني: نظرية العناصر الأربعة ومحيطها الخامس وكذلك الفيزيولوجيا المستندة إلى الطب التجريبي.

إلى حدود الحلول المباشر، نافيا بذلك الإدراك العلمي رياضيا كان أو منطقيا، لأن المدرك، بما هو وحي أو إلهام شرعي لا يعلم إلا بالاصطفاء، وليس هو آية في متناول الإنسان بما هو إنسان، مما يؤسس للكنيسة النظرية.

٢ - واقعية الكلي العملية: والتسليم بواقعية الكلي العملي الشرعية، جعل شريعة الألواح والوصايا وشريعة الإلهام المؤول لها والمخلص من ظاهرها باسم باطنها أمرين لا يقبلان الإدراك العلمي بدون الاصطفاء، وليس هما آية في متناول الإنسان بما هو إنسان، مما يؤسس للكنيسة العملية(١) (٢).

لذلك كان لا بد لمثل هذه النظرية أن تجعل علم الطبيعة (علم التكوين) وعلم الشريعة (الألواح والإلهام)، من خصائص بعض المصطفين بالاتصال

الخارجي إلى حدود الكلام المباشر، والاتصال الباطني إلى حدود الحلول. أما بقية البشر فهم بحاجة إلى وساطة المصطفين للمعرفة النظرية والعملية، لكونهم خاضعين لمجرى

[حاشية] (١) الاصطفاء والكنيستان النظرية والعملية: لقد مرت نظرية الاصطفاء بمرحلتين، قبل الإسلام، هما مرحلة الاصطفاء بالوحي اللاماشر إلى درجة الخطاب المباشر بين الرب والرسول (الأحلام، الملائكة، الوسائط، ثم الخطاب المباشر)، ومرحلة الإلهام الماشر إلى حدود الحلول في المسيح. ويبقى ذلك حصيصة إسرائيلية لا تخرج من شعب الله المختار. ومرت هذه النظرية بفضل الإسلام بمرحلتين أخريين مختلفتين نوعيا عن الأوليين، رغم كونهما قد حدثنا في ترتيب معكوس من حيث الشمول: فالنبوة والرسالة، بما هي اصطفاء بالاتصال غير المباشر بين الإله والبشر أصبحت تعم الإنسانية، وليست خاصة شعب مختار (فلكل أمة رسول منها بلسانها والرسول الخاتم لجميع الأمم). ثم الاصطفاء المباشر ويخص الشيعة، وبعض المتصوفة الباطنية. وقد اعتمدوا فيه على الإلهام إلى حدود الحلول في ذرية علي أو في بعض الأقطاب من المتصوفة. وبين أن هذا الفهم الثاني ابتعاد عن الفهم القرآني وعودة إلى الفهم التوراتي والإنجيلي لمنافاته ختم الوحي أولا والعبودية ثانيا.

[حاشية] (٢) وإذا لم تكن هذه الوظيمة واضحة في مؤسسة بيت الحكمة المأمونية، فإنها واضحة بما لا يحتاج إلى تنويه في مؤسسة دار الحكمة ودعاة الدعاة في الدولة الفاطمية وفي النظاميات، فيما بعد، في الدولة السلجوقية، رغم خلو هذه الأخيرة من مزاعم مؤسسة دعاة الدولة الفاطمية.

لكن المؤسسة الحقيقية التي تؤدي هذه الوظيفة أو التي لها القدرة على أدائها، من حيث التأثير في الرأي العام الشعبي وليس من حيث الاجتهاد العلمي، هي بدون شك النظام الصوفي بزواياه وإخوانياته ومسالك التأثير والنفوذ السحري، والروحي لدى الطبقات الشعبية. وقد اعتمد جل الغزاة على هذه السلطة منذ الصليبيين والمغول إلى الاستعمار الفرنسي والإنجليزي. وقد صارع ابن تيمية وابن خلدون هذا السلطان.

الطبيعة ولمجرى الشريعة خضوعا خارجيا يقيهما من الأسرار التي لا يعلمها إلا الوسطاء بالوحي والإلهام، وهي إذن - العلم والعمل، المعرفة النظرية والمعرفة الشرعية - ليست اجتهادا إنسانيا لفهم آيتي الإله الطبيعية والشرعية فهما مباشرا، كما تدعو إلى ذلك الحنيفية المحدثة بعد ختم الوحي الذي لم يعوضه لا عصمة الإمام ولا النظام الكنسي ولا لدنيه علم المتصوفة، بل اجتهاد علماء الأمة وإجماعهم.

فكيف يمكن فهم هذا التوافق بين واقعية الكلي الطبيعية في الفلسفة بحديها وواقعية الكلي الشريعية في الدين بحديه، كما يبدو في نتائجهما؟ وكيف يمكن للحنيفية المحدثة أن تتخلص منهما؟ وهل تبقى مع ذلك للدين شرعية أم إن الدين صار نفيا لذاته في الحنيفية المحدثة؟ هل يوجد حل آخر غير واقعية الكلي الطبيعية وواقعيته الشرعية؟ هل يمكن للدين غير الإطلاق؟ أليس الإسلام نسخا للأديان لا ختما لها؟

يقتضي حل هذه الإشكالات أن نجيب عن سؤالين محيرين، حول خصائص الحنيفية المحدثة. فكيف يمكن التسليم بالحاجة إلى الوحي ثم الحكم بختمه؟ وكيف يمكن القول بأن الرسالة الخاتمة هي الأولى، وأن ما

أتى قبلها زمانيا هو بعدها ذاتيا، وما يختلف به عنها تحريف لها؟ هذان السؤالان المحيران يجيب عنهما القرآن نفسه بأدلة مستمدة من معطى طبيعي، ومعطى شريعي كلاهما ذو فرعين، بوصفهما بفرعيهما، آيات للمشيئة الإلهية الحكيمة. فأما المعطى الطبيعي بفرعيه فهو نظام العالم بنية وتكوينا والنفس الإنسانية بنية وتكوينا، وهما معين مدلول الفطرة. وأما المعطى الشريعي بفرعيه فهو تاريخ الإنسانية بنية وتكوينا، والقرآن الكريم بنية وتكوينا وهما معين دال الفطرة(١).

[حاشية] (١) ما المقصود بدليل الفطرة ومدلولها؟

[حاشية] ١ - ما معنى كون العالم والنفس مدلولا للفطرة؟ المقصود هنا أنهما يؤلفان المرجع المدلولي. أي إن ما يفاد بالفطرة ويدرك بالاجتهاد له ما يواريه أو يحققه كوجود عيني في النفس وفي العالم (Référent du - signifié).

وتسعى الأدلة جميعا إلى إبلاغ الخبر النظري إلى الإنسان بما هو إنسان وليس إلى المصطفين لتأسيس الأمر العملي. والخبر النظري يتعلق بذات الله وصفاته، وبذات الإنسان وصفاته، والأمر العملي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الذاتين من خلال تنظيم حياة الإنسان في الكون.

فأي معنى لهذا، إذا قرن بختم الوحي، ونفي الحلول؟ وأي معنى لكون الرسالة الخاتمة هي عينها الرسالة الفاتحة؟ هل يعني ذلك أن الإنسان بلغ مرحلة الرشد فصار غنيا عن السلطان الروحي الوسيط بينه وبين آيات المشيئة الإلهية؟ أليس الاستدلال بالأدلة التي تجعل الإعجاز نظام الوجود عالما ونفسا وتاريخا وقرآنا، وليس خرقه، من العجائب التي تجعل هذا

الدين دين نهاية الأديان، باسم فطريتها، وتقدمها على التهويد والتنصير والتمجيس؟

[حاشية] ٢ - ما معنى كون التاريخ والقرآن دالا للفطرة؟ المقصود أنهما يؤلمان المرجع الدالي، أي إن ما يعيد الفطرة ويربه إليها بالاجتهاد له ما يوازيه كوجود عيني في التاريخ والقرآن اللذين يحققانه (Référent du signifiant).

وإذن فالدليل والدال، هنا، نعني بهما المرجعين الدالي والمدلولي، وليس الدال والمدلول بما هما كليان غير عينيين. ولنشرح ذلك، فالمعلوم أن الدال والمدلول، في علم اللسانيات، ليسا أمرين عينيين، بل هما - بلغة منطقية - أمران بجردان مثل مفهوم المجموعة أو الصنف. فمي علم الفونولوجيا (Phonologie) الحروف (بما هي حدود وغايات)، ليست أصواتا عينية، بل هي خاصة بجردة بمجموعة من الأصوات العينية لها نفس الدور في تغيير مدلول الوحدة الدنيا الدالة، لذلك كانت الفونولوجيا غير الفونتيك، وكانت الدلالة غير الإشارة (Signification - Designation).

لكن خاصية العالم والنفس أنهما يمثلان مدلولا مرجعيا أي إنهما يتميزان بالمدللولية والمشارية معا. والمشار إليه، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاورة للمشارية، ومن ثم الجامعة بين المشارية والمدلولية. كما أن التاريخ والقرآن يتميزان بكونهما دالا مرجعيا داليا، أي إنهما يتميزان بالدالية والمشيرية معا. فالمشير، رغم عينيته، له التجريد واللاعينية المتجاوزة للمشيرية، ومن ثم الجامعة بين المشيرية والدالية، لذلك قلنا إنهما مرجع

دالي يجمع بين المشيرية والدالية.

وبذلك تكون الفطرة متعينة كمرجع دالي في القرآن والتاريخ وكمرجع مدلولي في النفس والعالم. فيحدث التشاكل بين هذه التعيات الأربعة بوصفه الأمر الخامس، الذي هو كونها آية على فعل يتعداها جميعا، هو فعل الإله الخالق والمشرع.

فهل يعني ذلك أن الإسلام أعادنا إلى الكلي الطبيعي بديلا من الكلي الشريعي، حيث أصبحت الفطرة، بما هي جوهر الدين، متقدمة على الأديان المحرفة لها؟ ذلك أنه لا يخلو الأمر من القول بأن الرسالة المحمدية، بما هي حنيفية محدثة نافية لواقعية الكلي الشريعي باسم الفطرة، قد عادت إلى واقعية الكلي الطبيعي، فتكون الفطرة هي الطبيعة الإنسانية بما هي كلي واقعي، كما حددته الفلسفة، أو أن الإسلام حل وسط بين واقعية الكلي الطبيعي المفارق للطبيعة والمحايث للإنسان (أفلاطون) أو المحايث للطبيعة والمفارق للإنسان (أرسطو)، وبين واقعية الكلي الشريعي المفارق للطبيعة والمحايث للإنسان (عيسى)، أو المحايث للطبيعة والمفارق للإنسان (موسى)، فيكون الإسلام بذلك جامعا بين نتيجتي إصلاح الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، أعني بين الحل الأفلوطيني والحل المحمدي؟

ولكن، عندئذ هل يبقى لختم الوحي ونفي الحلول ولنظرية التحريف في الأديان المتوسطة بين الإسلام بداية والإسلام غاية، هل يبقى لذلك أدنى معنى؟ إذا كان التهويد والتنصير طارئين على الفطرة، فمحرفين للرسالة القائلة بها، فهل يمكن أن يكون الإسلام توفيقا بينهما، في حين أن طبيعته تلك تعني أنه شطب لهما أو، على الأقل، لما يضيفانه إلى الفطرة فيفسدانها

به؟ فكيف يمكن عندئذ أن ينتسب الإسلام إلى الشجرة التوراتية والإنجيلية، وأن ينفي ما تتضمنانه تاريخيا؟ وكيف يمكن أن تعتبر الفطرة، وهي طبيعة، أمرا شرعيا؟ فهل اتحدت الطبيعة والشريعة؟

لا يمكن أن يكون نفي واقعية الكلي الشريعية بمعنييها التوراتي والإنجيلي عودة إلى واقعية الكلي الطبيعية بمعنييها الأرسطي والأفلاطوني. فالمنفي ليس الكلية الشريعية ولا الكلية الطبيعية، بل هو الواقعية الكلية. ومعنى ذلك أن هذا النفي ليس عودة إلى أحد المنفيين ولا وسطا بينهما، بل هو نفي للأمرين معا، وتأسيس لحل جديد هذه صفاته: فختم الوحي ونفي الحلول يضعان حدا للأساس الذي استند إليه السلطان الروحي للمصطفين(١)، فيؤسسان للعلاقة المباشرة في النظر

[حاشية] (١) انظر ابن خلدون شفاء السائل: ((وقد كنا بينا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهرا وباطنا في أوائل المقدمة)). (ص ٧٤).

والعمل الطبيعيين والشريعيين بين الإنسان والمعطيين ببعدي كل منهما، (العالم والنفس، والتاريخ والقرآن) دون سلطان مطلق يعود إليه الفصل بين الحق والباطل في المعرفة النظرية والعملية عدا ضمير العامل والعالم بما هو إنسان مجتهد، أي إنسان كان(١). وزوال السلطان المطلق الفاصل بين الحق والباطل في العلم والعمل، يعني فقدان الكلي للواقعية الطبيعية والشريعية، وصيرورته مجرد اجتهاد إنساني قابل للتغيير بحكم الاجتهاد العلمي والعملي. لا وجود لمؤسسة يحل فيها الإلهي، ولا وجود لمسيح حل فيه الإله. فهل يبقى بعد ذلك من معنى للدين؟ هل هو دين علماني؟

نفي واقعية الشريعي ينسب، ويؤسس للاجتهاد العملي، ونفي واقعية الطبيعي ينسب ويؤسس للاجتهاد النظري، اجتهاد العلماء غير المعصومين بالطبع لفهم الشريعة والطبيعة، بما هما آيتان، تلك هي المنزلة الوحيدة للمعلوم والمعمول الذي تتمثل كليته، غير الواقعية، في الإجماع الاجتهادي وهو دائما إجماع مؤقت، لكونه اجتهادا إنسانيا: ذلك هو جوهر الإسلام المحمدي، بحسب تناسق مباديه وطبيعة الحنيفية المحدثة بما هي ثورة روحية جامعة بين النظر الطبيعي والعمل الشريعي الاجتهاديين.

[حاشية] (١) لذلك كان أول مبادئ الإسلام فعلا لا يكون إلا شخصيا، أعني الشهادة بمعنييها، أي: نشهد ونعبر عما نشهد بكلمة الشهادة.

الفصل الرابع

منزلة الكلي في الكلام الوصلي

تبين إذن أن تعقيل شكل العلوم النقلية وتنقيل مضمون العلوم العقلية أديا، بالضرورة، إلى موقفين متقابلين، في طرفي المعادلة الكلامية والصوفية، أولهما استمد معقولية المضمون النقلي مما ظنه باطنا له، أعني المضمون العقلي للعلوم العقلية (الكلام والتصوف الباطنيان)، والثاني استمد معقولية الشكل العقلي من معقولية الشكل الذي تكون خلال تعقيل العلوم النقلية (الكلام والتصوف الظاهريان). وإذن فالشيعة المتطرفة والسنة المتطرفة حسمتا المشكل بإطلاق، فلم يبق عندهما مجال للالتقاء إلا بالصدام المطلق، إذ إن معنى التبني الأول هو حصر معقولية المضمون عامة في معقولية المضمون العقلي للعلوم العقلية، ومعنى التبني الثاني هو حصر

معقولية الشكل عامة في معقولية الشكل العقلي للعلوم النقلية. وهما تبنيان يفيدان، بالضرورة، أن الشكل النقلي هو الشكل الوحيد الذي يعرف به الكلام والتصوف الباطنيان (العلم اللدني والعصمة)، وأن المضمون النقلي هو المضمون الوحيد الذي يعرف به الكلام والتصوف الظاهريان (القرآن والسنة)، وهو ما أدى إلى جماد الشكل عند الأولين وجماد المضمون عند الثانين، وتحولهما إلى حزبين سياسيين لا غير، همهما العمل السياسي أكثر من النظر العقلي.

فكيف سيتم الخروج من هذا المأزق الذي انتهى إليه حدا الوضعية النظرية في الكلام والتصوف، بحكم تعقيل العلوم النقلية شكلا وتنقيل العلوم العقلية

مضمونا؟ كيف سيتم اللقاء بين حصيلة التجربة التي عاشها الفكر العربي خلال تكوين العلوم النقلية تكوينا أهليا، وحصيلة التجربة التي عاشها خلال استيعاب العلوم العقلية الحاصلة بعد، وذلك في مستوى المابعد الفلسفي والديني المؤسس لهذين الضربين من العلوم؟ يقتضي تجاوز هذا المأزق الناتج عن الحسم السريع لمسألة المعقولية الشكلية والمعقولية المضمونية للمعرفة عامة تجاوزا حقيقيا وجود وسيطين بين الحدين الحاسمين حسما سريعا، يكون همهما الفكري منصبا على مسألة المعقولية المضمونية ما هي؟ ومسألة المعقولية الشكلية ما هي؟ وقد وجدنا في فرعي الاعتزال، بعد التفرع الحاصل عن قطيعة ابن أبي علي وربيبه معه، أعني أبا هاشم وأبا الحسن، ضالتنا، إذ هما صاحبا الصياغة النهائية لفرعي الكلام الاعتزالي ذي الميل الشيعي غير المتطرف (أبو هاشم) وذي الميل السني غير

المتطرف (أبو الحسن) اللذين تقدما نشأة على الصياغة الفعلية الأولى لأنساق الفلسفة العربية، فكانا وسيلة اللقاء وسببه بين ما بعد العلوم النقلية (كلام أبي هاشم وأبي الحسن) وما بعد العلوم العقلية (نسق الفارابي(١) ونسق إخوان الصفا(٢).

ذلك أن المحاولة البهشمية كانت متميزة بالسعي إلى حل مسألة المنزلة التي يشغلها الكلي النظري في نسق يجعل مضمون العلوم النقلية عقليا (نظرية الأحوال)، وكانت المحاولة الأشعرية متميزة بالسعي إلى حل مسألة المنزلة التي

[حاشية] (١) إن الوجود السلبي للكلام في نسق الفارابي لا يكاد يخلو منه كتاب من كتبه بجميع أصنافها، وخاصة المنطقية والعملية. وهو أمر لا يحتاج إلى إثبات. لكن الوجود الإيجابي هو الذي لا يكاد يقبل به أحد، وخاصة والفارابي قد بالغ في التشنيع على الكلام تشنيعا جعله يعامل المتكلمين معاملة أفلاطون للسوفسطائيين. وسرى، في الباب الثاني من هذه الرسالة الدور الرئيسي الذي أداه الكلام في الحلول الفارابية لمسألة منزلة الكلي، وهو دور صاغه المؤلف المجهول لكتاب المثل الأفلاطونية في هذه العبارة البليغة: «فالتأويل (تأويل الفارابي بطرية المثل) صلح من غير تراضي الخصمين» المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار العلم - بيروت (بلا تاريخ) ص ٨١

[حاشية] (٢) الحضور السالب للكلام في رسائل إخوان الصفا كذلك لا يحتاج إلى إثبات. فلا تكاد رسالة تخلو من الإشارة اللاذعة إلى المتكلمين، وخاصة الرسائل الناموسية والمنطقية. لكن الدور الإيجابي للكلام في

نسقهم هو الذي لا يكاد يعترف به أحد. وهو ما سنحاول دراسته، في الباب الثاني من هذه المحاولة، خاصة وقد أصبح مضمون الرسائل، مع بعض التحويرات، مضمونا للكلام الباطني وللتصوف عامة.

يشغلها الكلي النظري في نسق يجعل شكل العلوم النقلية عقليا (نظرية لا شيئية المعدوم). والمعلوم أن نظرية الأحوال هي السند الذي تحتاج إليه نظرية شيئية المعدوم، لكي تصبح منطقية، ونفي شيئية المعدوم هو السند الذي تحتاج إليه نظرية الصفات لكي تصبح منطقية. الأولى تحتاج إلى إصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الذات الإلهية، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات. والثانية تحتاج إلى إصلاح نظرية الكلي المنطبقة على الموجودات، لكيلا تناقض نظرية الكلي المنطبقة على الذات الإلهية. وبصورة أدق فإن الأولى تحتاج إلى علم ربوبية يلائم علم الطبيعة، والثانية تحتاج إلى علم طبيعة يلائم علم الربوبية كما نبينه.

وجوهر الإشكال، في قضية اللقاء بين المابعد الديني والمابعد الفلسفي، يتمثل في كيفية الانتقال من مساءلة الوحي باسم العقل سعيا إلى تعقيل مضمونه، وكيفية الانتقال من مساءلة العقل باسم الوحي سعيا إلى تنقيل شكله إلى صياغة هاتين الإشكاليتين صياغة فلسفية خالصة. فيصبح البحث الأول بحثا في شرط عقلانية المضمون النقلي، ويصبح البحث الثاني بحثا في شرط عقلانية الشكل النقلي. والشرط الأول هو نظرية الأحوال التي بدونها تفقد شيئية المعدوم علة قيامها في ذات الله. والشرط الثاني هو نظرية لاشيئية المعدوم التي بدونها تفقد نظرية الصفات الموجبة علة قيامها في ذات الله. وبذلك لن يبقى التساؤل الكلامي مساءلة للوحي باسم العقل أو

مساءلة للعقل باسم الوحي وكأنهما أجنبيان أحدهما عن الآخر، بل يصبح تساؤلا في نسق واحد يبحث عن عدم تناقضه.

وما كان ذلك ليحصل لو بقيت ثنائية المصدر، إذ لا يكون التناقض، عندئذ مبعث إشكال: كيف التوفيق بين مفهوم الذات الإلهية الخالقة، والذات العالمية المخلوقة بحيث يلائم أبو هاشم بين تعطيل الأولى والتمييز بين الماهية والوجود في الثانية (وهو مدلول شيئية المعدوم)؟ ويلائم أبو الحسن بين تعطيل الثانية (وهو مدلول نفي ثبوت غير الموجود ومعنى نفي شيئية المعدوم) والإثبات في الأولى

(وهو مدلول الصفات الموجبة)؟ كيف السبيل إلى تغيير نظرية الربوبية لتلائم علوم العقل الطبيعية؟ وكيف السبيل إلى تغيير نظرية الطبائع لكي تلائم علوم النقل الربوبية؟ الجواب عن هذين السؤالين يعني أن الكلام أصبح على أبواب تأسيس علم الربوبية ذي المصدر النقلي الملائم لعلوم العقل الطبيعية، وتأسيس علم الطبيعة ذي المصدر العقلي الملائم لعلوم النقل الشرعية، وذلك في الحل البهشمي والحل الأشعري.

لذلك فسيكون المسعى الأول باحثا عن حل فلسفي يؤسس للقدم الماهوي وسيكون، بالطبع، الوجه السالب من الحل الأفلاطوني (الأحوال بما هي نظرية مثل سوالب)، وسيكون المسعى الثاني باحثا عن حل فلسفي يؤسس للحدوث الماهوي، وهو بالطبع الوجه السالب من الحل الأرسطي (نفي الهيلومورفية)، مما جعل الحلين يتقابلان تقابلا مشاكلا للحلين الأفلاطوني والأرسطي ولكن بصورة سالبة، لكونه تقابلا حول الموجود بما هو شرعي لا بما هو طبيعي.

إن انقسام الكلام الاعتزالي، الذي ظل، قبل قطيعة أبي هاشم وأبي الحسن، مراوحا بين الشيعة والسنة، إلى مدرستين معتدلتين واضحتي الانتساب إلى هذه أو تلك بحكم جاذبية حديها المتطرفين، هو الذي ولد الصيغة الكلامية التي حاورتها الفلسفة في مرحلة نشأتها، فصارعتها صراعا حدد منزلة الكلي النظري والكلي العملي منزلتهما التي ندرسها في هذا الفصل، بما هي منزلة كلامية صرفه ستتحدد المنزلة الفلسفية بالإضافة إليها خلال صدامها معها والسعي إلى البديل منها(١) دون نجاح يذكر حسب ابن رشد(٢).

[حاشية] (١) ابن رشد، تهافت التهافت ص ١٦٥ - :١٦٦ نظرية الإيجاد المستمر السينوية ومقابلتها بنظرية الخلق المستمر الأشعرية.

[حاشية] (٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص :١٨٢ ...» لا في كتب ابن سينا وغيره من الفلاسفة المحدثين الذين عيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا ،« أو ص :٢٤٦ ((وهذه كلها (نظرية الفيض) خرافات وأقاويل أصعب من أقاويل المتكلمين. وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم (الفلاسفة القدامى). وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي. ولذلك بحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه: إن علومهم الإلهية هي ظنية».

حددنا مدار الانقسام الاعتزالي: إنه مسألة الوحي باسم العقل وإخضاع الأول للثاني، ومساءلة العقل باسم الوحي وإخضاع الأول للثاني، انطلاقا من الغاية التي انتهى إليها تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، في نهاية القرن الثالث، وبداية القرن الرابع للهجرة. والجامع بين المساءلتين هو

طبيعة المعقول النظري (الكلي النظري) الذي يمكن أن نطبقه على القدرة الإلهية بما هي مشيئة خالقة، وطبيعة المعقول العملي (الكلي العملي) الذي يمكن أن نطبقه عليها بما هي مشيئة متشرعة. وتتضح العلاقة بين هذه المساءلة بقطبيها، ومسألة الكلي في وجهيها النظري والعملي بعد أن بلغت المساءلة درجة الصياغة النظرية التي تحول لها اللقاء مع الفلسفة بما هي محددة لهذه المنزلة في تأسيسها العقلي للعلوم العقلية عند الفارابي وإخوان الصفا من منطلق غير كلامي، على الأقل، في رأيهما.

فكيف تتنزل مسألة الكلي بدقة وتحديد في هذين الكلامين الساعيين إلى فهم مضمون العلوم النقلية بمساءلة معقوليته، وإلى فهم شكل العلوم العقلية بمساءلة معقوليته؟ الأساس الأول الذي ستحدد علاقة المنزلة الكلامية للكلي بالمنزلة الفلسفية فيما بعد، والذي سيشيع الوضوح والتناسق في المباحث الكلامية التي تبدو عديمة الوحدة والنظام، هو هذا التقابل الإبستمولوجي الذي ترجم ربوبيا في شكل تقابل حول النموذج التفسيري لطبيعة الإله الخالق ولطبيعة العالم المخلوق من خلال النموذج التفسيري لطبيعة مفعولي الخلق (الكلي النظري) والأمر (الكلي العملي)(١). ذلك أن المضمون القرآني الخبري يدور حول هاتين

[حاشية] (١) ولما كان الهدف ليس البحث في الأصل الذي استمد منه علم الكلام منزلة الكلي التي يستند إليها، بل هو ما يربط بين المنازل الكلامية فيما بينها، ثم بينها وبين المنازل الفلسفية التي حددتها الأفلاطونية المحدثة العربية، فإننا اخترنا، عن قصد، عدم مناقشة الفرضية الساعية إلى ربط ما يتميز به الكلام عن الأفلاطوية المحدثة بالمدرسة

الرواقية وذلك: أولا: لأننا لو اهتممنا بالمصدر التاريخي للنظريات، لأصبح هذا المصدر هدفا، لا بنية علاقاتها؛ وثانيا: لو اهتممنا بغير المصادر الواردة في تبادل التهم بين الكلام والفلسفة، لأصبح الهدف امتحان التهم، وليس تحديد دورها في منزلة العلوم النظرية والعملية؛ وثالثا: لأن الكلام ليس مطلب بحثنا، بل هو محدد عامل من عوامل المنزلة التي تحددت للكلي، خلال اللقاء الصدامي بين مدارس الكلام ومدارس الفلسفة؛ وأخيرا: فإن جميع المنازل فهمت إنما من منظار أفلاطوني محدث، أو حنيفي محدث، في تاريخ الفكر العربي لذاته، كما نستمده من النصوص المحددة للكلي، في هذه الدراسة.

المسألتين (طبيعة الإله، وطبيعة المخلوق)، ومضمونه الشرعي حول السبيل إليهما (طبيعة فعل الخلق وطبيعة فعل الأمر)، بما هما وسيطان بين الذات الآمرة خلقا وشرعا (الإله) والذات المأمورة خلقا وشرعا (الإنسان)، وميثاق رابط بينهما مع ما ينتج عن شرط التعاقد - عقدا وتنفيذا - من ضرورة اتصاف المرسل إليه والمتعاقد بصفتي العلم والحرية.

تبدو البهشمية والأشعرية(١) متفقتين على أن الخلق والأمر الإلهيين يكونان عن عدم وأن للإله قدرة، بما هو خالق وآمر (هي ذاته أو صفة ذاته) فاعلة، لكنهما، بحكم التقابل الذي ذكرنا، يفترقان حول منزلة العقل والغائية بالإضافة إلى هذه القدرة. فهل القدرة خاضعة للعقل والغاية، أم أنها فوق العقل والغاية؟ ولكيلا يكون هذا الاختلاف عاما، علينا أن نشير إلى أن العقل والغاية المتقدمين على القدرة الإلهية أو المتأخرين عنها هما المقصود بمنزلة الكلي النظرية وبمنزلته العملية. فالعقل الذي يحد فعل

القدرة الخالقة هو كون الأشياء لها ذوات وليست تكون كيفما تشاء الإرادة، أو ليس لها ذوات فتكون كيفما تشاء الإرادة. والغاية التي تحد فعل

[حاشية] (١) ومعنى ذلك أننا نخرج الكلام المتقدم على أبي هاشم وأبي الحسن من دائرة اهتمامنا، وذلك لأننا نبحث في حالة الكلام الأخيرة المساوقة لحالة الفلسفة الأولى عند اكتمال نسق الأول وابتداء نسق الثانية، أي إن استقرار الكلام الوسيط بين الباطنية والظاهرية لم يتم إلا بعد هذا التفرع، داخل الكلام الاعتزالي وبحكم جاذبية الطرفين الباطني والظاهري، إلى هبشمية وأشعرية، وهو تفرع كان مداره منزلة الكلي النظري (هل للأشياء ذوات متقدمة على وجودها أم ليس لها) والكلي العملي (هل للأشياء قيم ذاتية لها أم لا) وعلاقتهما بالذات الإلهية وطبيعة صفاتها أو أحوالها، إذ عندئذ أصبح ما بعد العلوم النقلية عاما في الحالتين لا يقتصر عليها بل يقدم نفسه ما بعدا للعلم عامة نقليا وعقليا عما هو نظرية في الكلي النظري والكلي العملي الذي تستند إليه معرفة الطبيعة (الكلي النظري) ومعرفة التشريع (الكلي العملي). وفعلا فقد كان ذلك قد تم عندما شرع الفارابي في وضع نسق المشائية، وعندما شرع إخوان الصفا في وضع نسق الصفوية.

[حاشية] وإذا كنا قد وضعنا فرضية الانشقاق داخل الاعتزال إلى اعتزال متشيع واعتزال متسنن، فقد يكون ذلك، مع بعض التجوز، مستندا إلى فرضية ابن تيمية الذي يرجع القدرية (الاعتزال خاصة) والجبرية (بعض الأشعرية خاصة) إلى مصدر واحد عادة ما يعتبر مصدر الاعتزال، هو

الجهمية التي تقدم الإرادة الخلقية أو الكونية على الإرادة الأمرية أو الدينية: (ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٧٣، وكذلك رسالة الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الفتاوى XI ص ١٥٧ - ٣٧٢).

الإرادة الآمرة هو كون الأشياء لها غايات أو قيم وليست بجرد إرادتها. وذلك هو جوهر المقابلة بين البهشمية والأشعرية في النظر والعمل.

ولولا الجمع بين نظرية الخلق وهذه المسألة لما اختلف المقصود بالعقل والغاية في الكلام عنه في الفلسفة، ولصارت منزلتا الكلي الكلاميتان متمايزتين تمايز المنزلة الأفلاطونية عن المنزلة الأرسطية، إذ إن الكلي النظري والكلي العملي إذا لم يكونا بحاجة إلى ذات خالقة تتقدم عليهما، فإنهما يكونان واقعيين بإطلاق(١). لذلك فسنرى كيف يؤدي التحديد الكلامي لمنزلة الكلي بصنفيه دور الأصل السالب في التصوير الشمسي بالإضافة إلى المنزلة التي له عند الفلاسفة، بما هي مستمدة من أفلاطون أو من أرسطو في النسقين الصفوي والمشائي، مع تعذر التطابق مع الأصل السالب ومع النسخة الموجبة.

ولنبدأ بالحل البهشمي الذي نستمده من مصدرين أساسيين(٢) ينتسبان إلى الصياغة النهائية للكلام عند القدامى، محاولين التركيز على تحديد الروابط المنطقية بين عناصر الحل، دون الاهتمام بجزئياته المنفصلة بعضها عن البعض(٣). ذلك أن هذه الجزئيات لا يعود أغلبها إلى أبي هاشم، بل هي حصيلة الأجيال المتقدمة عليه وحصيلة التقارب والتباعد بين الحلول المنتسبة إلى المدارس الكلامية

[حاشية] (١) لأن الكليات عندئذ تكون إما فوق العقل الإلهي الذي يفعل

بها ويفعل على منوالها، أو بجرد شرط لكونها ما هي بوصفه واحدا منها (أفلاطون)، أو دون العقل الإلهي وهو لا يعلم عنها شيئا (أرسطو)، وليست كما هو الشأن هنا: إما إضافية إلى القادية (المقدور عليه) أو عديمة الوجود بإطلاق (لا شيئية المعدوم).

[حاشية] (٢) إذ لم يبق من أعمال أبي هاشم إلا ما ينسب إليه تلاميذه في أعمالهم وخاصة غير المباشرين منهم مثل القاضي وأبي راشد راجع راجع مقالة: المعدوم والموجود صفحة ١٨٨ هامش عدد ٧٠ .FRANK ,R.M 14, nº Mideo Mclanges. in MAWJOUD WAL DUM MA AL 185-210 pp. 1980

[حاشية] (٣) يعني الانفصال: عرض كل مذهب على حدة (مثال الاعتزال، الأشعرية إلخ...)، أو عرض كل مسألة على حدة (مسألة الفعل الإنساني، أو الصفات، أو العدل إلخ...)، وذلك تسليما بأن الوحدة النسقية لا تعود إلى التاريخ (المذاهب كما تحددت وتشكلت) ولا إلى الموضوع (المواقف المختلفة من نفس المسألة) بل هي ما سعى إلى اكتشافه من وحدة عميقة للكلام ككل بصرف النظر عن التقابل المذهبي والموضوعي، كما هو ما بعد العلوم النقلية الساعية إلى اكتشاف منزلة للكلي تتجاوز المقابلة بين النقلي والعقلي، فتصبح قابلة للصدام والحوار مع الفلسفة.

المختلفة(١). فمسألة شيئية المعدوم ليست من وضع أبي هاشم(٢)، ومسألة المعاني والتعطيل أو التنزيه كذلك أعم حتى من الاعتزال.

ما هو منسوب إليه قبل أي آخر غيره هو نظرية الأحوال، والدور الذي أدته في حل مسألة الكلي وانطباقه على الذات الإلهية في علاقتها بمسألة

الصفات، وانطباقه على ذات المخلوقات في علاقتها بمسألة شيئية المعدوم. والمصدران اللذان نعتمد عليهما يتوفر فيهما شروط كثيرة يتطلبها مسعانا الهادف إلى دراسة مسألة الكلي في علاقتها بما بين الكلام، من حيث هو ما بعد العلوم النقلية، والفلسفة، من حيث هي ما بعد العلوم العقلية، من تفاعل لتحقيق «مابعد» جديد للعلم عامة يتجاوز الفصل بين العقلي والنقلي(٣). فهما متعاصران ومعاصران لاكتمال النسق الفلسفي، وأحدهما للبهشمية والثاني عليها، أعني العلمين، القاضي عبد الجبار الهمذاني(٤) وعبد القاهر البغدادي(٥).

[حاشية] (١) وهو ما يجعل النسق الكلامي، بطابعه المؤلف من أنساق جزئية متحادة ومتتادة، متداخلة ومتجاحرة، متضمنا بالنسبة إلى كل مسألة أو مفهوم على الأقل وجهين متقابلين لعملية حلها أو تحديدها وذلك في العامل المتساوق (Synchronie) والمتوالي .(Diachronie)

[حاشية] (٢) وهي لا تنتسب إلى أي واحد باعتبارها متدرحة المضمون. فإذا كان مضمون الشيئية هو المعلومية فقط أو المذكورية فهذه تعم الاعتزال والأشعرية، وإذا أضيف إليها مضمونا، كل ما يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه كان خاصا بالجبائيين، وإذا أضيف ما يوحب قيام معنى به كان حاصا بالخياط (البغدادي، الفرق ص ١٧٩ - ١٨٠). لذلك نسأل: فبأي معنى ينسبه الأستاذ فرنك إلى الشحام بصورة عامة في علاحه لمسألة الممكن؟ MAWJOUD، DUMWAL MA AL FRANK, R.M. راجع مقاله المحال عليه آنفا (الهامش عدد ٨).

[حاشية] (٣) انظر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: فبعد أن

قارن بين نظرية الخلق في الفلسفة المتقدمة على أرسطو وأفلاطون ونظرية الخلق في الأديان السماوية وبين ما فيها من مادية حالصة لا تسلم بالخلق عن عدم الدي ينسه إلى أرسطو وأفلاطون، يختم بالقول: «غير أن لنا، في هذا الباب، طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب (مفسرا ذلك بالوظيمة الشرعية)» ص ١٠٣

[حاشية] (٤) القاضي عبد الجبار (المتوفى ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م) شرح الأصول الحمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى القاهرة، ١٩٦٥

[حاشية] (٥) عبد القاهر البغدادي (المتوفى ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ.

ولما كان هدفنا الأول والأخير هو منزلة الكلي في الفلسفة العربية باعتبارها حالة نموذجية، فإن مصادرنا الأساسية ستكون تلك التي تحدد ما انتهى إليه الأمر في الفلسفة بالنسبة إلى المنزلة التي حددها الكلام وكان لها فيها أثر أدى، حسب رأي من هو على الفلسفة إلى فلسفة الكلام(١)، وحسب من هو للفلسفة، إلى تكليم الفلسفة(٢). لذلك فإن أهم ما يعنينا في المصدرين الكلاميين هو ما اتفقا عليه، رغم تقابلهما المذهبي، أعني رأيهما في طبيعة المشكل الذي كانت مسألة الأحوال حلا له، ودلالة هذا الحل الفلسفية. أما جزئيات مواقفهما، وقبول أحدهما للحل ورفض الآخر له فهي خارجة عن غايات البحث. فلسنا نؤرخ للمذاهب الكلامية لذاتها(٣) ولا نعتبرها بمعزل عن حركة نشوء الفلسفة.

فما هو المشكل الذي أتت نظرية الأحوال حلا له؟ هل يمكن أن يكون بخصوص الموجودات المحدثة وما تتصف به من صفات إذا كان الحدوث لا

[حاشية] (١) فلسفة الكلام أي جعله فلسفيا بالاستعاضة عن منزلة الكلي الفلسفية فيه بمنزلة الكلي الفلسفية وهذه التهمة توجه، قبل الغزالي، إلى واضعي نظرية شيئية المعدوم من خلال تأويلها تأويلا أرسطيا (الشهرستاني؛ وتأويل هذه النظرية الاعتزالية)، وإلى الغزالي خاصة بوصفه قد فلسف الكلام منهجيا عندما رفض تعاكس الدال والمدلول فيرر، من ثم دخول المنطق الأرسطي، وموضوعيا عندما أدخل الرد على الفلاسفة في الكلام: ابن خلدون، المقدمة، VI، ١٠ فصل الكلام ص ٨٣٥ - ٨٣٧.

[حاشية] (٢) تكليم الفلسفة أي جعلها كلامية بالاستعاضة عن منزلة الكلي الفلسفية بمنزلته الكلامية. وهي تهمة يوجهها ابن رشد إلى ابن سينا الذي فصل بين الماهية والوجود فاعتبر الثاني عرضا للأولى: «ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة» (تهافت التهافت ص ٢٢٥). وابن تيمية الذي يسب إليه إدخال المضمون الكلامي في الفلسفة بتأثير من الكلام غير السني خاصة «ولكن متأخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وبين ما جاء عن الرسل» الفتاوى XI ص ٢٢٨، وكذلك الرد على المنطقيين ص ١٤٣ - ١٤٤. وهذه الاتهامات الصادرة عن الفلاسفة ضد المتكلمين أو العكس والموجودة بين فرق كل منهما هي المطلوب في هذا الفصل: لأننا نهتم بمنزلة الكلي في الفلسفة، ولا نؤرخ للكلام لذاته بل كما فهم الفلاسفة العرب في تحديدهم

لمنزلة الكلي.

[حاشية] (٣) ودلك يعني رفضنا للمسلمات المنهجية التي وضعها فرانك وهي جميعا مسلمات سالبة: * عدم اعتبار العلاقات المتساوقة بين المذاهب الكلامية * عدم اعتبار تاريخية المفهومات * عدم اعتبار التأويلات الفلسفية التي اتخذت شكل تهم ونفيها بوصفها خاطئة * عدم اعتبار المآل الفلسفي لمنزلة الكلي فيما بعد، لكأن الكلام الأول في صيرورته تابيا كان مفعلا لا غير، فلم تكن هذه النقلة لعلة فيه: راجع المقال المشار إليه سابقا حول الموجود والمعدوم، وفيه تستشف مسلمات فرانك المنهجية هذه.

ينافي التعدد والمشاركة، فإن نفي تأليف المحدثات من موصوف وصفات متساوية الحدوث ليس ضروريا، ومن ثم فهو لا يتطلب حلا يقتضي الاعتراف بما يفيد أن للذات الموصوفة ماهية دون تركيب. فذلك أمر الاعتزال غني عنه لكون جميع الموجودات المحدثة مؤلفة، سواء كانت من الجمل أو من الأجزاء التي لا تخلو من الأعراض. وإذن فالأمر الذي يقتضي نظرية الأحوال لا يمكن أن يكون إلا تعليل استحقاق الذات الإلهية لصفاتها الأربع (قادر، عالم، حي، موجود).

وقد عدد الهمذاني الحلول المتقابلة التي برز حل أبي هاشم بالمقارنة إليها في هذا النص الحاصر لها رغم قصره: «والأصل في ذلك (كيفية استحقاق الله للصفات الأربع: كونه عالما، كونه قادرا، كونه حيا، كونه موجودا) أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة:

(١)» فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي

كونه قادرا، عالما حيا، موجودا، لذاته.

(٢) وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

(٣) وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هوهو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة، ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن العلم هو ذاته تعالى.

(٤) فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية، فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم.

(٥) وعند هشام بن الحكم، إنه تعالى عالم بعلم محدث.

(٦) وعند الكلابية، أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى، لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

(٧) ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين»(١).

[حاشية] (١) الأصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الله الصفات، ص ١٨٢ - ١٨٣

وهذه الحلول السبعة التي يعرضها القاضي حلولا لمسألة استحقاق الرب للصفات الأربع يردها إلى خمسة حلول. فالحل الثالث (حل أبي الهذيل) يعود إلى الأول ولا يختلف عنه إلا بطول العبارة، أي إن الهمذاني يعتبر عبارة عالم لذاته مواطئة المعنى لعبارة عالم بعلم هوهو، نافيا أن تكون «بعلم» تعني أن للاستحقاق علة غير الذات هي

«العلم»^(١). والحل السادس يعود إلى السابع ولا يفصل بينهما إلا عدم تجاسر ابن كلاب ووقاحة الأشعري، للترادف المعنوي بين الأزلية والقدم وحياد اللفظ الأول ودلالة الحافة المعنى الثاني (وهو ما يعلل عدم التجاسر اللفظي عند الأول والوقاحة اللفظية عند الثاني). فلم يبق إذن إلا حلان اعتزاليان، الأول والثالث وهما حل واحد تم الحل الثاني، أعني حل أبي هاشم، ثم حلان سنيان، السادس والسابع وهما حل واحد تم الحل الرابع حل سليمان بن جرير، ويتوسطهما الحل الخامس الذي قال به هشام بن الحكم.

ولما كان هذا الحل الخامس يزيل المشكل من أصله، فإنه يخرج من دائرة الإشكال، إذ إن العلة الحادثة للصفة القديمة، فضلا عن تناقضها، تجعل الذات الإلهية من جنس الذوات العالمية الجسمية، لا تخلو مثلها من الأعراض^(٢).

لذلك لم يبق أمامنا إلا حدا الحل السني، وحدا الحل الاعتزالي والبنية المتماثلة رغم تقابل الاتجاه بين كلا الحلين:

* فالثنائي الأول، الاعتزالي، يبدو منتقلا من الوحدانية المطلقة إلى إدخال ما يشبه التعدد في الذات الإلهية: إذ إن المقابلة بين الاستحقاق بالذات والاستحقاق «بما هو عليه في ذاته» وهي مقابلة أبقى عليها الهمذاني ولم يحاول ردها إلى

[حاشية] (١) لو كانت عبارة «بعلم هوهو» تعني أن «بعلم» تفيد صفة العلم لكان أبو الهذيل صفاتيا. ودلك هو دليل القاضي في إرجاعه حل أبي الهذيل إلى حل الجبائي الأب إذ قال: «ألا ترى أن من يقول إن الله عالم

بعلم (أي الصفاتي)، لا يقول إن العلم هو ذاته» كما يقول ذلك المعتزلة أصحاب التوحيد.

[حاشية] (٢) وإذا كان العلم محدثا وهو صفة محدثة لذات قديمة، وإذا كان علم الله ملازما له لا ينفك عنه صار القديم ملازما للمحدث. فلا يخلو الأمر إما أن يكون القديم محدثا لعدم انفكاكه عن المحدث، أو أن يكون المحدث قديما لعدم انفكاكه عن القديم، وكلتا الفرضيتين متناقضة.

الوحدة كما فعل مع الحلين الأول والثالث، تعني أن «ما هو عليه في ذاته» غير «بالذات». وهو ما يفيد أن الماهية منفية في الحالة الأولى، مثبتة في الحالة الثانية: فما عليه الشيء في ذاته هو ماهيته وحقيقته، والماهية والحقيقة تعني بالضرورة التركيب وعدم البساطة(١).

* والثنائي الثاني، السني، يبدو منتقلا من تكثر القدماء إلى الوحدانية المشوبة بما يشبه التعدد المشابه لما وصل إليه أبو هاشم، إذ إن كون المعاني المعللة للاستحقاق لا توصف بالحدوث والقدم ولا بالوجود والعدم يكاد يجعلها من جنس الأحوال التي هي أساس حل أبي هاشم(٢). فالمقابلة بين المعاني الموصوفة بالقدم والمعاني غير الموصوفة - وهي مقابلة أبقى عليها الهمذاني ولم يحاول ردها إلى الوحدة كما فعل مع الحلين السادس والسابع - تعني أن المعاني الأولى غير المعاني الثانية، وهو ما يفيد أن المنفي هو تكثر القدماء، وليس التكثر في القديم الواحد، إذا كانت علة التكثر منفيا عنها الاتصاف بالقدم والحدوث والوجود والعدم، نفي اتصاف الأحوال بهما.

[حاشية] (١) وتلك هي علة نفي الماهية عن الإله في الفلسفة العربية

خاصة والأفلاطونية المحدثة عامة، إذ إن بساطة الواحد تقتضي عدم تأليف ذاته. والماهيات جميعا مؤلفة من جنس وفصل يحصل، عن اجتماعهما، النوع؛ فيصبح الإله نوعا لا شخصا رغم التسليم الميتافيزيقي بوجود الأنواع وحيدة العين المشخصة. ونفي الماهية استنتج منه الغزالي، في تهافت الفلاسفة، أحد أمرين: إما نفي الحقيقة عن الذات الإلهية أو عدم صحة وإثبات الماهية له. تهافت الفلاسفة ص ١٨٨٠

[حاشية] (٢) وقد أشار الهمذاني إلى مثل هذا التقارب بين الحلين في الصفحة ١٨٤ فقال: «فإن قيل: هذه المعاني عندنا كالأحوال عندكم. فكما أن هذه القسمة لا تدخل في الأحوال عندكم، فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني. قلنا إن هذه المعاني معلومة عندكم فتدخلها قسمة المعلومات، وليس كذلك الأحوال فإنها عندنا غير معلومة بانفرادها، وإنما الذات تعلم عليها مفارق أحدهما الآخر. والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر. والكلام في الأحوال في تلك كالكلام فيها يتسلسل إلى ما لا يتناهى من الأحوال وذلك محال. على أنكم إن عنيتم بالمعاني ما نريده بالحال فمرحبا بالوفاق» ص ١٨٤٠ والمعلوم أن ما ليس قديما ولا حادثا ولا موجودا ولا معدوما ليس معلوما وإن كان مذكورا في هذه الأنفاء. وإذن فهو مثل الحال مذكور غير معلوم فصح الترحيب الذي أبى به القاضي قوله.

لذلك، فلا عجب إذا نحن وجدنا مثل هذا اللقاء في التحديد الذي نستمده من المصدر الثاني، أعني من أحد الخصوم بعد الاستماع إلى أحد المنتسبين إلى المذهب. فالبغدادي ينهي عرضه لنظرية الأحوال البهشمية

بالإشارة إلى هذا التقارب بين الحلين الاعتزالي والسني: «وقال له أصحابنا: لماذا أنكرت أن يكون لمعلوم واحد أحوال بلا نهاية لصحة تعلق المعلوم بكل عالم يوجد لا إلى نهاية؟ وقالوا له: هل أحوال الباري من عمل غيره هي هو؟ فأجاب بأنها لا هي هو ولا غيره. فقالوا له: فلم أنكرت على الصفاتية قولهم في صفات الله عز وجل في الأزل: إنها لا هي هو ولا غيره؟»(١).

وما كنا لنهتم بهذا التلاقي بين الحلين لو لم يكن همنا التأكيد على وحدة المشكل وتقارب صيغ الحل، رغم تنافي مضموناتها لارتباطها بشكوك منطقية متقابلة في النسقين المتقابلين. ذلك أن نظرية الأحوال تسعى إلى تعليل نظرية شيئية المعدوم، ونظرية «لاشيئية» المعدوم تسعى إلى تعليل نظرية الصفات. وبصورة أدق، فإن المسار المنطقي في الحالة الأولى ذاهب من استحالة الملاءمة بين التنزيه المطلق وشيئية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الأحوال حلا. والمسار الثاني ذاهب من استحالة الملاءمة بين التشبيه المطلق ولاشيئية المعدوم، وهو ما يستوجب نظرية الصفات الأزلية حلا. وهذه علة التناقض في الحالتين وعلة الحاجة إلى السعي إلى تحقيق التناسق. فإذا كان القديم، رغم وحدته، ذا صفات موجبة أزلية مثله، فإن كل ما سواه سيكون محدثا ذاتا ووجودا. ومن ثم فهو، قبل وجوده، وإلا شارك الذات الإلهية في القدم بماهية ذاته المتقدمة على وجوده. لاشيئية المعدوم هي إذن الشرط الضروري للتمييز بين المحدث والقديم ذاتا ووجودا. وإذا كان ممكن الحدوث قبل حدوثه، أي في حال عدمه، شيئا فإن إحداثه ليس عن عدم، بل عن شيء هو ذات المعدوم التي سيضاف

إليها الوجود. فبم سيختلف هذا الإمكان المتقدم على الحدوث بما هو ذات رغم كونها معدومة أي غير موجودة؟ نظرية الأحوال هي إذن الشرط الضروري للتمييز بين قدم الواجب (الذات الإلهية) وقدم الممكن (شيئية المعدوم).

[حاشية] (١) البغدادي، الفرق، ص ١٩٦

فقدم الواجب يتميز بالأحوال الوجودية أو الإيجابية. وقدم الممكن يتميز بالأحوال العدمية أو السلبية. وهي في هذه الحالة تقابل تقابل صفات الفاعلية وصفات الانفعالية: القادرية والعالمية والكون حيا والكون موجدا فاعلا - بما هي لا مشروطة ومطلقة هي أحوال القديم الواجب، والمقدورية والمعلومية والكون محيا والكون موجودا منفعلا - بما هي مشروطة بالأولى مضافة إليها - هي أحوال القديم الممكن. والفرق بين المقدورية والمعلومية وبين الكون محيا والكون موجودا يتمثل في أن الأوليين تجمعان طرفي الممكن المعدوم والموجود وأن الثانيتين لا تعقلان إلا في الممكن الموجود. فالمقدور عليه والمعلوم قبل إيجادهما معدومان بمعنى كونهما قابلين للإحداث والإيجاد، ومن ثم فوجودهما ليس لهما من ذاتهما. وهما يختلفان، بذلك، عن القديم الواجب الذي تكون أحواله أحوال فاعلية دائما، وهي مثلا القادرية والعالمية والخالقية.

وبذلك يصبح دور الأحوال التمييز بين الوجوب والإمكان ضمن قدم الذوات التي، بما هي ذوات، تتصف بعدم الامتناع أو الإمكان المطلق المتفرع إلى الواجب والممكن المقيد بكونه ما ليس بواجب[1]. وذلك ما فهمه الأشاعرة من إثبات شيئية المعدوم الأنطولوجية المتعينة عند الجبائيين

والعامة عند الكعبي، والمعرفية لا غير قبله[2] ولنفيها عند من وافق السنة من المعتزلة في هذه

[حاشية] (١) ما الشيء الذي نقسمه إلى ممتنع وممكن بمعنى غير الممتنع ليصح بعضه واجبا وبعضه الآخر «غير - ممتنع - غير - واجب»؟ ثم ما الذي يطرأ على غير الممتنع ليصح بعضه واجبا وبعضه الآخر «غير - ممتنع - غير - واجب»؟ وبالمقابل مع ذلك، ما هو الشيء الذي نقسمه إلى واجب وغير واجب؟ وما الذي يطرأ على غير الواجب ليقسم إلى «غير - واجب - ممتنع»، «وغير - واجب - ممكن»؟ هل يكون جنس هذه «الأنواع - الجهات» الوجود؟ أم هو الماهية؟ أم هو الوجود الذي يتمى تمهيا وجوديا، أي يتخلق إلى ماهيات موجودة؟ أم الماهية التي توجد توحدا ماهويا، أي التي تتعين في مظاهرها الصورية؟ تلك هي الأجوبة التي سنراها عند المدرستين المتقابلتين في عهد الفصل الفلسفي والكلامي III) و .(٤ السهروري والمتصوفة، ابن رشد والمتكلمة.

[حاشية] (٢) انظر البغدادي، الفرق، ص ١٧٩، حيث يحدد المراحل التالية لشيئية المعدوم الاعترالية: نفيها بإطلاق (الصالحي)، إثبات الشيئية المقصورة على المعلومية والمذكورية (الكعبي)، إثبات الشيئية التي تضيف الأوصاف التي يستحقها الشيء لذاته، نفسه وجنسه (الجبائيان)، وأخيرا إثبات الشيئية التي تضيف قيام المعاني بها، مثل الجسمية (الخياط). وطبعا فهذه الغاية هي التي أدت إلى تأويل شيئية المعدوم تأويلا أرسطيا أي اعتبارها الوجود بالقوة الذي عمم استنباطا بالتراجع من الغاية إلى أساسها الذي اقتضاها أعني إثبات الشيئية المرسلة (الكعبي).

المسألة(١). «وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهرا، وكان العرض في حال عدمه عرضا، وكان السواد سوادا والبياض بياضا في حال عدمهما»(٢).

فكينونة الصفات المستحقة للنفس أو للجنس الثابتة في حال عدمها، أي قبل وجودها، تعني قدم المعدوم بما هو ممكن، وقدمه بما هو ممكن يعني المعلومية والمقدورية عليه بما هي أحوال انفعالية فيه، والعالمية والقادرية بما هي أحوال فاعلية في الذات الإلهية ما دام هذا الإمكان الذاتي ليس له قيام في مادة أزلية حاملة له حمل سلب بمعنى العدم النسبي أو الحرمان في المصطلح الأرسطي. وإذن فشيئية المعدوم، بما هي أحوال انفعالية، بحاجة إلى أساس في الذات الإلهية هي الأحوال الفاعلية، مما يجعل قدم الذوات وقابلية بقائها على العدم أو نقلتها إلى الوجود (وهو الإحداث والخلق) أمرا جامعا بين الحدين المتقابلين: قدم الذوات المشترك بين الإله والموجودات المخلوقة، وحدوث الوجود الخاص بالموجودات المخلوقة. لكن ما معنى العدم الذي يتصف به كل ما سوى الله من القدماء ذاتيا؟

يمكن الجواب عن هذا السؤال بالإشارة إلى ما تكلفه البغدادي لإلزام أبي هاشم بما لا يقتضيه مذهبه صراحة: «وهذا الإلزام (إلزام الجبائي الأب للخياط بقدم الأجسام) متوجه على الخياط، ويتوجه مثله على الجبائي وابنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كانت، في حال العدم، أعراضا وجواهر. فإذا قالوا لم تزل أعيانا وجواهر وأعراضا، ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها فقد لزمهم

[حاشية] (١) الصالحي، الذي يوافق السنة في هذه المسألة البغدادي، نفسه ص ١٧٩

[حاشية] (٢) البغدادي، نفسه ص ١٧٩

القول بوجودها في الأزل وصاروا في التحقيق إلى معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض»(١). فعبارتا «لم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها» «والقول بوجودها في الأزل» يمثلان ما أضافه البغدادي للنظرية البهشمية (التي يشترك فيها أبو هاشم مع أبيه) حول شيئية المعدوم ليردها إلى القول بقدم العالم جواهر وأعراضا.

فالحدوث المرادف للوجود بالنسبة إلى العالم لا يمكن أن يكون لمعنى الأعيان، وإلا لصارت المحدثات واجبات بالذات، ولأصبح القول بوجودها الأزلي لازما لأبي هاشم. وإذن فالعبارة الأولى إما أنها ينقصها «على ما حدثت علة» ليستقيم المعنى، فيكون النص الملائم لنظرية أبي هاشم هكذا: «ولم يكن حدوثها - على ما حدثت عليه - لمعنى سوى أعيانها». وهو ما يفيد أن الحدوث يتعلق بالوجود العارض للأعيان وليس بذواتها، وذلك ما يوافق القول بأن الجوهر والعرض هما كذلك في حال عدمهما. أو هي فاضلة بكل هذه العبارة فلا يكون القسم الأخير «ولم يكن حدوثها لمعنى سوى أعيانها» منها في شيء، لأن القول بالإمكان الذاتي في الأزل لا يعني القول بالوجود في الأزل، إلا إذا كانت الجواهر والأعراض، حين نقلتها من الإمكان الذاتي إلى الوجود، لا يتجدد فيها شيء. لكنها يتجدد فيها ما يضيفه الوجود إلى الإمكان الذاتي، أعني حال

[حاشية] (١) أي المادية الذرية الدهرية. فقدم الجوهر والعرص هنا يعني، بالثنائية والمقابلة، أن الأمر لا يتعلق بفهم القوة الأرسطي، مما يفيد بأن تأويل شيئية المعدوم بمعى القوة الأرسطية متأخر عن تأويلها بالمعنى المادي الصرف كما يراه الدهريون من أصحاب الذرة. فكيف تمت النقلة من هذه إلى تلك؟ وهل يمكن للمذهب الذري أن يلائم نظرية تتقدم فيها الماهية على الوجود، بل حتى فصلهما المتساوق؟ ألا تقتضي نظرية شيئية المعدوم بداية النقلة من الذرية إلى الهيلومورفية؟ وهل من المصادفة أن يساوق ذلك سيطرة الأفلاطونية المحدثة على الكلام؟ خاصة إذا لم ننس علاقة أبي هاشم بمكر أرسطو الثابتة سلبا وإيجابا كما في رد ابن الهيثم عليه (الرد على أبي هاشم رئيس المعتزلة فيما تكلم به على جوامع كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس مقدمة كتاب الأستاذ مصطفى نظيف بك، الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه، مطبعة نوري، مصر ١٩٤٢م ص (١٤ وكذلك ص ١٣٦ من كتاب الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان لأبي سعيد القلهاتي (تحقيق الأستاذ محمد بن عبد الجليل مركز الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية - تونس ١٩٨٤م).

الحصول الذي هو غير حال عدم الحصول، وهو أمر حاول الأستاذ فرانك التعبير عنه بالتفريق بين صفة الذات وهي مثلا كون الجوهر جوهرا، والصفة الذاتية وهي مثلا التحيز الذي يقتضيه وجود الجوهر، مما يفيد بأن الجوهر، بما هو ذات أو صفة ذات قبل وجودها، غير متحيز؛ وبما له من صفات ذاتية، فهو متحيز(١).

وطبعا لا يمكن للبغدادي أن يتكلف ذلك إلا لعلة عميقة، رغم ما يتهم به

من الانحياز وتعصب(٢). هذه العلة هي أساس التفرع إلى بهشمية وأشعرية، أعني

[حاشية] (١) يميز الأستاذ فرانك بين صفة الذات والصفة الذاتية (R.M. Y, N. of University attributes, their and Beings FRANK, pp. 4, et 3 chap 1978, Albany 53-58) ليعبر عن أمرين ميز بينهما أبو هاشم ومدرسته من بعده، لكن العبارة لا تبدو مساعدة له. ففي غياب مصطلح يفيد مدلول ما أطلق عليه صفة ذات (The attribute of the essence) الذي قابله بالصفة الذاتية (The essential attribute) أصبح من العسير إدراك المسألة فلسفيا باسم خصوصية القضايا الكلامية. ذلك أن «صفة ذات» و «صفة ذاتية» تفيدان، في اللغة العربية، معنى واحدا. فسمة المضاف إلى المضاف إليه لا تختلف عن النسبة دلالة. ومن ثم فلا فرق بين «صفة الذات» و «الصفة الذاتية»، إذ في الحالتين، يكون المقصود أحد العناصر المكونة للماهية أو الماهية كوحدة. لذلك فإن هذا التعبير، غير السعيد، قد غطى على المسألة التي أصبحت، فيما بعد، تصاغ فلسفيا بالمقابلة بين الذاتي واللازم، حيث يعد الأول من عناصر الماهية (التي تتألف منها الماهية: كون الإنسان إنسانا، كون الجوهر جوهرا إلخ...). والثاني من العناصر الملازمة للماهية دون أن تكون داخلة فيها وهي التي، رغم عدم دخولها في الماهية، لا تتصور الماهية موحدة بدونها، بخلاف لوازم الوجود التي يعقل أن نتصور الماهية بدونها (ابن تيمية، الرد على المنطقيين ٦٨ - :(٧٣ وهذه اللوازم التي لا تتصور الماهية موحدة بدونها هي التي سماها فرانك بالصفات الذاتية: مثل كون الجوهر متحيزا.

والمعلوم أن الخلاف بين البهشمية والأشعرية يعود، بالذات، إلى إمكانية الفصل بين هذين الأمرين، أعني بين ما يعود إلى الذات بما هي ذات فقط، وما يعود إلى الوجود بما هو وجود فقط. لذلك يقول ابن فورك على لسان الأشعري: «لا يصح أن يسمى المعدوم ويوصف بأنه جوهر، أو عرض، أو سواد، أو بياض، أو سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التي يتعلق نفيها بانتفاء الذوات» (المجرد ص :(٢٥٤ انتفاء هذه اللوازم التي لا تتصور الذات موجودة بدونها هو عينه انتفاء الذات، وإذن فمعنى ذلك أن نفي الصفات الذاتية (كالتحيز للجوهر) نفي لصفة الذات (ككون الجوهر جوهرا بلغة فرانك)، إذ إن الذات بما هي ذات غير موحدة لا معنى لها، إذ هي تبقى مجرد سلب لمقومات الذات. وهذا السلب لمقومات الذات أو لذاتية الذات، هو الذي جعلنا نصف ما عليه الذات لذاتها بما هي شيء معدوم بالمثال المسلوب. وفعلا فهل يمكن تصور جوهرية الجوهر مثلا دون تحيزه (والأولى صفة ذات، والثاني صفة ذاتية بعبارة فرانك. فالتحيز، بما هو لازم الذات الذي يظهر عند وجودها دون أن يكون من عناصر الذات، يجعل الجوهر ذا قيام ماهوي غير عين التحيز. فإذا كان الجوهر غنيا عن التحيز في ذاته، فيجب أن يكون كذلك غنيا عما به يكون مؤلفا للأجسام أي عن ذاته. وإذن فالتحيز ليس قابلا للإخراج من العناصر المكونة للذات إلا إذا أعدمنا الذوات نهائيا.

[حاشية] (٢) ابن الخطيب، كتاب المناظرات، المسألة العاشرة ص ٣٩٠

الفصل بين الماهية والوجود وتعالي الأولى عن الوصف بالقدم أو الحدوث اللذين لا يوصف بهما إلا الوجود. فإذا كانت جوهرية الجوهر وعرضية

العرض، وبصورة عامة كون الشيء هو ما هو لذاته، فوق وجوده وعدمه المتصفين بالإمكان، والمحتاجين إلى علة موجدة لإنهاء الثاني وبدء الأول، فمعنى ذلك أن كون الشيء هو ما هو أمر لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؛ وهو، من ثم، ثبات من جنس آخر يمكن وصفه بكونه «الماهو» المتقدم على الوجود والعدم، أو الحال الماهوي المتقدم على وجود من جنس آخر يوصف بكونه قسيما للعدم.

وهذا الحال المتقدم، بأي شيء سنميزه عن الأحوال الإلهية، خاصة إذا قلنا بنفي الصفات في الذات الإلهية وأرجعناه هو إلى المقدورية والمعلومية اللتين لا تقومان إلا بفضل القادرية والعالمية؟ أفلا يصبح، الحال الماهوي عندئذ وجودا في القادرية والعالمية الإلهيتين أو هو هما؟ ومن ثم فإن هذا المذهب لا يكون قائلا بقدم العالم فقط، بل وكذلك بوحدة الوجود حيث يصبح وجود العالم الماهوي ليس شيئا آخر غير القادرية والعالمية أو الوجود في القادرية والعالمية الإلهيتين، ويصبح الوجود الأدنى التالي عن الإحداث مجرد ظهور في الزمان والمكان أو تجسيمهما المادي لهما. وبذلك يكون الشيء المعدوم، والأعيان الثابتة في العدم(١) والقادرية والعالمية دوال مختلفة لنفس المدلول الذي يفيد وحدة الوجود(٢) ويكون النفي، المقابل لذلك، نفيا لشيئية المعدوم وللأعيان الثابتة في العدم وللوجود في القادرية والعالمية المخالف للوجود، بما هو ظهور، دوال مختلفة لمدلول واحد يفيد وحدة الشهود، بما هي إدراك لوحدة الوجود في الذات الإلهية، وعدم كل ما عداها.

[حاشية] (١) رسائل ابن العربي، من رسالته إلى الرازي، ص ١٢ - :١٣

حيث تكون الأعيان الثابتة في العدم هي الممكنات، وخاصة الفقرة الأخيرة ص ١٤ (عين الله: العالم).

[حاشية] (٢) راجع كذلك ابن تيمية، الرد الأقوم ص :٤٨ «لا تعدد عندهم ولا كثرة. ولكن يثبتون مراتب ومجالي ومظاهر. فإن جعلوها موجودة نقضوا أقوالهم وإن جعلوها ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق - كانوا قد بنوا ذلك على قول من يقول: المعدوم شيء».

الفصل الرابع: منزلة الكلي في الكلام الوصلي

إن تركيزنا على هذا المرجع الثاني، عبد القاهر البغدادي، أصبح الآن واضح العلة، فهو قد أشار بدقة إلى موطن الإشكال. فما معنى كون الشيء هو ما هو أو شيئيته في حال عدمه كحال متقدمة على وجوده؟ فلو كنا في غير الوضعية القائلة بالخلق عن عدم لكانت الأمور واضحة، إذ عندئذ يكون الحال الماهوي المتقدم على الوجود الزماني والمكاني قابلا إما للتأويل الأفلاطوني، فيصبح مثلا أتم من الوجود الزماني والمكاني، أو للتأويل الأرسطي فيصبح صورا بالقوة أدنى من الوجود الزماني والمكاني بالفعل. لكننا في الوضعية القائلة بالخلق عن عدم. فأي معنى عندئذ، للعدم إذ لم يكن عدما مطلقا بالمعنى الأشعري (نفي شيئية المعدوم)؟ ولم يقبل هذا العدم خطأ، التأويلين الأفلاطوني والأرسطي اللذين رد إليهما بالتناوب(١)؟ ذلك ما نحاول الجواب عنه في هذا

[حاشية] (١) وهذا التناوب الذي هو ليس بالأمر الحديث، نجده عند كبار العلامسفة وعد أصحاب مؤلفات الملل والنحل فالمشائية، بما هي

منسوبة إلى الكلام الاعتزالي (ابن رشد، تهافت التهافت ص (٢٢٥ تكون قد قصرت في البلوغ إلى مفهوم الوجود بالقوة لانطلاقها من مفهوم الشيء المعلوم. والشيء المعلوم، حسب ابن رشد نفسه، دو علاقة بالمثال الأفلاطوني (ابن رشد، تهافت التهافت ص :(٢٥٨ «ورأيضا فإن الموجود المطلق أعني الكلي أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقي، ولذلك سعى القول بموجود مطلق ولون مطلق القائلون بنفي الأحوال، وقال القائلون بإثباتها إنها لا موجودة ولا معدومة، فلو صح هذا لصح أن يكون الأحوال علة للموجودات»). فابن رشد إذن يربط بين نفي الأحوال الأشعري ونفي الوجود المطلق بمعنى الكلي، بما يعني أن الأحوال قد فهمت على أنها نظرية تضع الكلي موجودا، ومن ثم فهي من حنس الواقعية الأفلاطونية وطبيعتها عند واصعيها إذن تقتصي هذا التحرز. فالقول بأنها لا موجودة ولا معدومة الهدف مه، رفض الحل الأفلاطوني (موجودة) والحل الأرسطي (معدومة). كما أن مسكويه (الهوامل والشوامل، القاهرة ١٩٥١م ص ٣٤٣ - (٣٤٥ قد مال إلى مثل هذا التأويل الأفلاطوني ناسبا مفهوم شيئية المعدوم إلى عدم قدرة المتكلمين على وضع نظرية المثل. لكن عرض الشهرستاني (نهاية الإقدام، الفرد حيوم، القاعدة السادسة ص ١٣١ - ١٤٩ والقاعدة السابعة ص ١٥٠ - :١٦٩ الأحوال شيئية المعدوم) رجح التأويل الأرسطي الدي صار بعصا سحرية، تصورا اسميا للكليات عند الأستاذ عبد الرحمن بدوي (مذاهب الإسلاميين ص .(٣٦١

ومع ذلك فالتردد بين التأويل الأرسطي والتأويل الأفلاطوني ما يزال قائما: إذ إن الأستاذ البارنصري نادر، مال إلى التأويل الأفلاطوني، بخلاف

الأستاذ بدوي:

الفصل من خلال الربط بين نظرية الأحوال ونظرية شيئية المعدوم وتأويلاتهما الفلسفية التي حددت منزلة الكلي في الفلسفة العربية، من منطلق كلامي أدى فيه التقابل البهشمي - الأشعري الدور الرئيسي.

فالمعدومات الأشياء، بما هي إمكان ذاتي للأشياء التي يصيرها فعل الإيجاد موجودة، تشترط ضربا معينا من وجود الكلي النظري المتقدم على وجودها والمتنقل من قسيم الإمكان الذاتي المعدوم إلى قسيمه الموجود، وذلك لئلا يكون فعل الإيجاد تحكما مطلقا فوق الغاية والعدل، أي إن فعل الخلق، بما يشترطه من قادرية وعالمية، لا يمكن أن يكون كيفما اتفق. فمعنى كونه عادلا وذا غاية يقتضي أن يكون مقدوره ذا طبيعة هي له من ذاته لا تعدوها القادرية، بحيث إن الذوات الممكنة لا تعرف سلبا بكونها عدوما إلا بمعنى أنها غير المتنع بحكم المعقولية والغائية.

لذلك كانت هذه الذوات المتقدمة على الوجود ماهيات لكون «ما هي عليه» معاني تتعلق بها القادرية والعالمية لما لها من ذاتها من إمكان ذاتي بدونه تكون ممتنعة، فلا تستطيع القادرية والعالمية التعلق بها. وهذه المعاني بما هي مقدور عليها ومعلومة، أو مشروطة بهما، ممتنعة التصور بدون كلي نظري لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، لكونهما ضربين من ضروب تعينه، في ثانيهما يعد معدوما، لكونه فاقدا لما يضيفه الوجود للإمكان الذاتي من الحصول والفاعلية، وفي أولهما يعد موجودا، لكونه واجدا لما يضيفه الوجود لهذا الإمكان الذاتي من الحصول والفاعلية(١).

[حاشية] - أما الأستاذ الجابري (نقد العقل العربي، مركز دراسات

الوحدة ص ٢٢٨ - (٢٣٧ فقد ألح على الطابع الكلامي للمسألة رافضا التأويلين الفلسفيين وخاصة التأويل المثالي عند الشهرستاني، وهو محق في ذلك، إذا كان القصد رفض الإرجاع المانع من إدراك مصدر المنزلة الاعتزالية للكلي. لكنه حانب الصواب في ظله المسألة الكلامية عديمة العلاقة بمنزلة الكلي الوجودية حصرا لها في مجرد الإلزام الجدلي السطحي بين المتكلمين.

[حاشية] (١) ذلك هو المعنى الحقيقي لكلمتي موجود ومعدوم قبل أن يصبح لهما المعنى الاصطلاحي الفلسفي بعديه المعرفي (موجود: معلوم، ومعدوم: غير معلوم) والوجودي (موجود: ثابت، ومعدوم: غير ثابت). راجع لسان العرب في مادتي وجود وعدم: أين يتضح أن الموجود والمعدوم أصبحا علمين على الثروة والفقر. ولعل علاقة الوجود والملكية كمفهومين l'Avoir) et (l'Être متناسبين اجتماعيا=

الفصل الرابع: منزلة الكلي في الكلام الوصلي

ولكن لم وصفنا هذه الذوات الممكنة، بما هي معدومات أشياء لها من ذاتها إمكان الماهيات النظرية التي لم تصر بعد موجودة، بأنها مثل سوالب بالمقارنة إلى المثل الأفلاطونية؟ هل يعني ذلك أن المقارنة بالمثل ضرب من العبث، أم أن معنى العدم في الشيئية المعدومة هو الذي يجب التركيز عليه، بخلاف ما وجه إليه النقد الأشعري الاهتمام، أعني معنى الشيئية فيها؟ إن الصيغة «شيئية - المعدوم» قد تكون حاسمة لصالح هذا التأويل وضد الأول. ولكن، لما كان إثبات الشيئية للعدم يبدو معارضا للخلق عن عدم، فلعله هو السر في تغليب هذا الفهم. أما إذا كان القصد هو إبراز

العدمية في الشيء لذاته، فلعل الفهم، عندئذ، يتجه نحو إثبات الحاجة إلى الأساس الربوبي الذي يستند إليه الإمكان الذاتي، لكي لا يبقى معدوما. إذا كان إثبات الشيئية للمعدوم قد ينقص من قادرية الإله، أفلا يكون إثبات العدم للشيئية دليلا على حاجتها إليها؟ إذ حتى لو قابلنا بين الوجود الثابت المطلق والعدم المطلق، فإن هذا العدم، بما هو غير الوجود الثابت المطلق، يثبت له الغيرية المطلقة معه، فيصبح، بهذه الصورة، ذا ذات ثابتة هي عدم كونه الوجود الثابت.

ولما كان هذا العدم المطلق، لا يفقد عدميته المطلقة، حتى ولو أعطاه الوجود المطلق، بما يجود عليه به من وجوده، وجودا حادثا، فإنه يبقى، مع ذلك، عدما، لكونه لم يصر وجودا مطلقا فيكون العالم بذلك هذا الجود من الوجود المطلق المخالط للعدم المطلق، أي الممكن الذي يصبح حاصلا(١). إذ كيف لما ليس له من

[حاشية] - قد حددت هذه الدلالة الحقيقية للكلمتين. وبين أن استعمال المفردات ذات المدلول التجاري والاقتصادي في اللغة الدينية والفلسفية العربية من الأمور التي يعسر عن بال أحد. فالأدوات التجارية (الميزان والمثقال والسجلات)، ومفهومات البيع والشراء والمقايضة والربح والخسارة في تقويم الأفعال من المصطلحات الدينية الرمزية. وكلمة جوهر وعرض من المصطلحات المالية والاقتصادية التي أصبحت مصطلحات فلسفية أو دينية إلخ...

[حاشية] (١) وهو معنى عبارة ابن عربي المشهورة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان عليه». وكذلك المقابلة بين وجهي الأشياء

إلى ذاتها (عدم) وإلى الله (وجود) عن الغزالي: مشكاة الأنوار، راجع لاحقا .III ١ و ٢

ذاته إلا قابلية الحصول أن يحصل؟ وكيف لما يحصل ألا يكون له من ذاته حاصليته؟

إذا نظرنا إلى عدم الحاصلية الذاتية وجهنا اعتبارنا إلى العدم في الشيء، وإذا نظرنا إلى قابلية الحصول وجهناه إلى الشيية إلى العدم. لذلك قلنا إن الذوات، بما هي ممكنات، مثل سوالب، لأن المثل الأفلاطونية تتمتع بالوجود الحق اللامشروط، وهي إذ توجد الوجود الحاصل حسيا وماديا، تنزل من الوجود التام إلى الوجود الناقص أو من الوجود إلى العدم، بخلاف الحالة هنا. فالذوات الممكنة عدوم، وهي تصير موجودات بحق؛ والمثل موجودات بحق، وهي تصير عدوما. النقلة من وجود المثال الماهوي إلى العدم العالمي - الزماني المكاني - نقلة من الفعل المطلق إلى الفعل المشوب بالقوة، إن صح التعبير بالمصطلح الأرسطي(1)؛ والنقلة من إمكان المعدم الماهوي بما هو شيء، إلى الوجود العالمي - الزماني والمكاني - نقلة من القوة المطلقة إلى القوة المشوبة بالفعل. أفلا يعني ذلك، التقابل التام بين سلم الشرف الأفلاطوني (بين المثال والممثول) وسلم الشرف الاعتزالي (بين الشيء المعدوم والموجود)؟ إذ في الحالة الأولى يكون الحاصل من فعل الخلق، لو سلمنا بوجوده، دون النموذج الذي حاكاه الخالق؛ وفي الحالة الثانية، يكون الحاصل من فعل الخلق أسمى منه، إذ إنه حقق له شرط الظهور الفعلي لمقتضيات ذاته التي انتقلت من الاقتضاء الإمكالي إلى الاقتضاء الحصولي(2).

[حاشية] (١) والواقع أن مسار الفكر الأفلاطوني كان مصاعفا. فهو بالتنازل أدخل العدم في الوجود (محاورة السوفسطائي لتأسيس مشاركة المثل والحمل المنطقي) والتعدد في الواحد (محاورة البارميدس لنفس الغرض) وبالتصاعد أدخل الواحد في المتعدد (محاورة الفيلاب لنفس العرض) والوجود في العدم (محاورة طيماوس لنفس الغرض). ومعنى ذلك أن الفصل بين المبدأ الصوري الخالي من كل مادة والمبدأ المادي الخالي من كل صورة يقتضي البحث عن الحل، إما بإدخال المادة في الأول بالتنازل، أو إدخال الصورة في الثاني بالتصاعد. ولا بد في الحالتين من الثنائية المبدية.

[حاشية] (٢) إن اعتبار الماهوي دون الوجودي، أو اعتبار النقلة من الأول إلى الثاني صعودا وليس نزولا في السلم الوجودي، رغم رفض مفهومي القوة والفعل، ينقلنا نهائيا من الأفلاطونية ذات التصور التنازلي من تمام المثال إلى نقصان الممثول إلى ما يقابله تماما، وهو التصور التصاعدي من نقصان المثال إلى تمام الممثول. والماهوي غير الراجع إلى القوة الأرسطية، بما هو إمكان، يجعل المصدر الكلامي للأفلاطونية المحدثة الحرمانية توسط التصوف أمرا واضح الثبوت، خاصة إذا طابقنا بإطلاق بين نفي الأفلاطونية والأرسطية معا، واعتبرنا الماهوي الممكن من جنس آخر لا يرد إلى المثال بما هو معلوم، ولا يرد إلى=

ألا يعني هذا أن السر في ذلك هو معيار المشاكلة بين الشاهد والغائب، حيث يكون فعل الخلق قد قيس على الصناعة الإنسانية التي يتقدم فيها التصور على الإنجاز وكلاهما يشترط معلومية المتصور والمقدورية عليه

المضافتين إلى عالمية المتصور وقادريته؟ لذلك فإنه ما كان لمثل هذه الأشياء المعدومة أو المثل السوالب أن تكون ممكنة لو لم تستند إلى تغيير جذري للنظرية الاعتزالية في طبيعة الذات الإلهية. لا بد لهذه النظرية أن تفعل مع الواحد الاعتزالي الناتج عن التنزيه والتعطيل المطلقين ما فعله أفلاطون مع الواحد البارمينيدي(١)، فتضع نظرية تدخل العدم في الوجود والكثرة في الوحدة. وذلك هو دور نظرية الأحوال المطبقة على الذات الإلهية أولا، والمعممة على غيرها من الذوات، بعد ذلك.

وفعلا فالأشياء العدوم، لكونها ليست مثلا موجبة، لا توجد بذاتها؛ وإذن فهي بحاجة إلى ما تقوم به كإمكان ذوات ليس لها من ذواتها إلا قابلية الوجود والعدم. وهذا الأمر الذي ستقوم به، أو بحكمه، هو أحوال الذات الإلهية أو الـ «لما هو عليه بذاته»، من حيث إنها لها القادرية والعالمية. وقد غيب هذا الأمر توالي العدم والوجود على الذوات الممكنة، بما هي ذوات، فأبعدها عن الأحوال التي لا توصف بالعدم ولا بالوجود(٢). ولكن، إذا أخذنا مفهوم الحال، في دلالته

[حاشية] = القوي عما هو ماهوي. راجع في ذلك فصل أفلاطون من تاريخ الفلسفة لهيجل (محاضرات في تاريخ الفلسفة جـ٣، الفلسفة اليونانية الترجمة الفرنسية، فران وخاصة ص ٤٠٧ - :٤٢٩ قيمة الفلسفة ومدلول المثال وحلود النفس ومعنى الكلي الذي يتعين).

[حاشية] (١) انظر أفلاطون، السوفسطائي، ٢٤١ - ٢٤٥ هـ: إثبات الحاجة إلى إدخال العدم على الوجود في الواحد البارمينيدي.

[حاشية] (٢) فإما أن للذوات المعدومة بما هي ذوات أي بما هي «ما هي

عليه بالذات» أحوالا مثل الذات الإلهية، إذا كانت الأحوال ذاتية لما هي أحوال له، أو أنها عديمة الأحوال. وعندئذ، تصبح الأحوال غير ذاتية لما هي أحوال له، ومشروطة بالوجود، فتكون الأحوال مقتضاة للذات بعلة الوجود. لكن كون الأحوال لا توصف بالوجود ولا بالعدم يجعلها غنية عن هذا الشرط، فتكون ذاتية لذاتية الذات، وهي إذن نفس الأمر يعتبر من وجهه الفاعل عند الإله، فتكون العالمية والقادرية حالا عليها الذات الإلهية، وتكون المعلومية والمقدورية حالا عليها الذات المعدومة. وفعلا فالمعلومية والمقدورية المنسوبة إلى الذات المعدومة تبقى لها حتى عند وجودها، وهي إذن حال لا توصف بالوجود ولا بالعدم، بمعنى كونها بمعزل عنهما لثبوتها فيهما معا؛ وصيغة المفعول فيها لا تعني أنها مفعوله؛ بل وجودها فقط هو المجعول عند الإحداث.

اللفظية الخالصة، كان مدلوله «نهاية الماضي وبداية المستقبل»^(١)، أي نفي التعاقب بما هو حد، أو أن لا يتوالى فيه، تعاقب، العدم والوجود، بما هما قسما الإمكان، بل يتساوقان بإطلاق؛ وهو إذن، «كفاية - حد» للتطابق بين القسيمين أو «كحد - غاية» لهما في تقاربهما الذي يجعل نهاية العدم تطابق بداية الوجود، حال مطلق خارج الزمان، وفوق التغير، ولا يختلف في شيء عن كون الأمور «هي - ما - هي - لا - لعلة - بإطلاق».

وتلك اللحظة هي لحظة المطابقة بين الحال كحال والماهوي اللازماني. فما يكون الحال عندئذ؟ أليس هو كون «الماهو - عليه - بذاته» يقتضي الـ «كونه - لا - أحد - بما - هو - عداه»؟ «الماهو - عليه - بذاته» حتى

إذا قيل عن الرب فهو يعني الكون «لا - أحد - بما - هو - عداه»، وهو مطابقة الذات لذاتها أو المحايثة الذاتية، حيث يتطابق «الكون - ما - هو - عليه - بذاته» و«الكون - لا - أحد - هو - عداه» تطابقا لا يصح وصفه بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، ولا بالمعلوم ولا بالمجهول، لكونه شرط الوجود والعدم، والحدوث والقدم، والجهل والعلم، كأحوال متعاقبة. فيكون الحال محايثة الذات لذاتها.

وعندئذ نفهم تدخل نظرية الحال في المواضع الثلاثة التالية: «فأثبت الحال في ثلاثة مواضع: أحدها: الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها؛ والثاني: الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال؛ والثالث: ما يستحقه لا لنفسه، ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال. وأحوجه إلى هذا السؤال معمر في المعاني^(٢)»^(٣). فالموضع الأول يؤسس استحقاق الصفة للموصوف بها لنفسه بالحال التي عليها الموصوف. ومعنى ذلك أن استحقاق الإله لصفاته الأربع، مثلا، المؤسس على

[حاشية] (١) الجرجاني، التعريفات، ص ٨٥

[حاشية] (٢) ويعني البغدادي أن الحال البهشمي يستهدف التخلص من التسلسل اللامتناهي الذي تقتضيه نظرية المعاني التي وضعها معمر؛ والربط بين التسلسل في نظرية المعاني والتسلسل في الحركة والسيلان نجده واضحا في مقالات الأشعري الفقرتان ٤١ و ٤٢ ص ٥٥

[حاشية] (٣) البغدادي، الفرق، ص ١٩٥

«كونه ـ ما ـ عليه ـ في ذاته» يعني استحقاقه لها للحال التي هو عليها. وإذن

فـ «ما ـ الشيء ـ عليه ـ في ذاته» والحال التي هو عليها شيء واحد يقال إيجابا في الحالة الأولى، وسلبا في الحالة الثانية، إذ يعني مفهوم الحال التي عليها نسبة ذاته إليه أو نفيها عن غيره: «ما عليه ذاته» الذي له هو «حاله التي هو عليها». وهذه النسبة إلى الذات هي نفي النسبة إلى غيرها، وهو شرط الحمل الذاتي للذات على ذاتها، إذا لم تكن مصحوبة بالغيرية، أي إنها لو كانت وحدها لاستغنت عن كل الحدود ولامتنع أن يكون لها «ما ـ هي ـ عليه»(١).

والموضع الثاني يؤسس استحقاق الصفة لمعنى بحال جعلته يختص بذلك المعنى. فالمعنى الذي لأجله كانت الصفة لا يعلل الاستحقاق إلا لاختصاصه بالموصوف. واختصاصه بالموصوف يؤسسه «حال عليها ـ الموصوف ـ المختص ـ بذلك ـ المعنى». وهذا يطابق، في الفلسفة الأرسطية، معنى الأعراض الذاتية التي لها أساس في الماهية، دون أن تكون منها، مثل كون مجموع الزوايا في المثلث الإقليدي مساويا لقائمتين. وهذا المعنى الذي يعود إليه الوصف والذي ليس «لما ـ عليه ـ الذات». هو ما عليه حال العرض الذاتي للذات أي الوسائط المعللة للحمل بين الذات والعرض الذاتي الذي لا ينسب إلى الماهية(٢) . وهذا هو النوع الثاني من الحال.

والموضع الأخير يؤسس استحقاق الصفة لا على الذات، ولا على معنى، بما هما حال ما عليه الذات أو ما عليه أحد أعراضها الذاتية، بل بما هو عرض غير

[حاشية] (١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء الأول ص :٢٣٨

«وقال قائلون الباري غير الأشياء والأشياء غيره بهذا القول الجبائي». وبين أن أبا الحسن يتحدث عن رأي زوج أمه، وليس عن ابن أبي هاشم. ولو أخذنا القول وأضمنا إليه «لما ـ هو عليه ـ لذاته» عوضا عن «لنفسها» و «لما ـ هي ـ عليها ـ لذاتها» عوضا عن «وأنفسها»، لأصبح النص دالا على التلازم بين «الجوهر» و «الغيرية» في هذا القول، وذلك بالنسبة إلى الذات الإلهية وذوات الأشياء المعدومة والموجودة، أي ذوات الأشياء العالمية قبل إحداثها، وبعده.

[حاشية] (٢) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الدال ،٣٠ ١٠٢٥ أ ٣٠ ـ :٣٢ «ويفهم العرض كذلك بصورة أخرى. إنه ما له أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه، مثلا بالنسبة إلى المثلث، خاصة، مجموع الزوايا المساوي لقائمتين».

ذاتي. وهنا فقط نجد عبارة «دون غيره»، إذ لا وجه لاختصاصه غير واقعة الاختصاص غير المعلوم بحال الذات، ولا بحال أحد أعراضها الذاتية(١). ولعل هذه هي الحالة الوحيدة التي يصح فيها اعتراض معمر، إذا اعتبرنا الموضعين الأولين قابلين لأن يردا إلى الموضع الأخير. فإذا نفينا نظرية الأحوال، واعتبرنا العلل لا متناهية للاتناهي السيلان الأبدي بين الوقائع اللاثابتة، يكون تسلسل التعليل محاكيا لتسلسل السيلان، ويكون نفي الذوات بما هي ذوات ماهيات ثابتة، وما ينجر عنه من نفي للأعراض الذاتية، ومن ثم لكل ضرورة أنطولوجية، وحمل علمي مستند إليها.

ومما يثبت المدلول الأنطولوجي المنطقي الذي ننسبه إلى هذه المواضع الثلاثة الدحض الذي أنهى به البغدادي عرضه: «وقال أصحابنا: إن علم زيد

اختص لعينه، لا لكونه علما، ولكون زيد [زيدا]، كما نقول: إن السواد سواد لعينه، لا لأن له نفسا وعينا»(٢)، إذ لا يمكن أن يكون الأمر أوضح مما هو عليه في هذه الفقرة: فـ «لا لكونه علما ولكون زيد»، و «لا لأن له نفسا وعينا»، تنفي كلها الحال من حيث هو دال على الكلية، إذ يقابل بها «اختص بها لعينه»، و«السواد سواد لعينه». العين هنا مقابلة للحال مقابلة الجزئي للكلي عامة، لا بما هو مجرد اسم، بل بما هو ذو قيام ماهوي يجعله قابلا لأن يكون معللا لعالمية العالم، بما هي صفة.

ويبين أن «كونه علما» و «لكون زيد» و «له نفس» و «له عين» أحوال عامة متوازية: «فكونه علما» حالة خاصة من «كونه ذا نفس» أو «وهو». و «لكون زيد» حالة خاصة من «كونه ذا عين». أي إن الذوات بما هي أحوال أو «ما هي عليه» يمكن أن تكون كلية أو عينية؛ ولكنها لا تؤثر بكونيها ذينك:

[حاشية] (١) أرسطو، ما بعد الطبيعة، الدال، ٣٠، ١٠٢٥ أ :٤٢ «وبالتالي فنظرا إلى أنه يوجد بعض المحمولات، وإلى أن بعضها ينتمي إلى بعض الموضوعات وبعضها لا ينتمي إليها إلا في مكان محدد وفي زمان محدد، فإن كل محمول ينتمي إلى موضوع لا لكون الموضوع هو ذلك الموضوع بالذات ولا لكون الزمان هو ذلك الزمان والمكان هو ذلك المكان، فإن هذا المحمول يكون محمولا بالعرض (غير الذاتي)».

[حاشية] (٢) البغدادي، الفرق، ص ١٩٥

فهي لا تؤثر بكونها كلية، ولا بكونها عينية كليا بل بكونها تلك العين بالذات»(١): «فالكون - عينا» يعم جميع الأعيان إذ هي جميعا توصف

بكونها عينا وهو غير مؤثر، بل المؤثر هو عين الموصوف، لا كونه عينا: «إن السواد سواد لعينه، لا لأن له نفسا أو عينا».

[حاشية] (١) فـ «الكون – عينا» أمر عام يشمل كل الأعيان، بما هي أعيان. «والكون – هذه – العين – المشار – إليها» يخصها. وهذا هو مدلول الفرق الذي يعبر عنه البغدادي بهذه العبارة: «ولا لأن له نفسا وعينا» إذ إن الـ «له» عام وخاص كذلك. فالـ «له – نفس – وعين» يعم جميع الأعيان، والـ «له – هذه – العين – المشار – إليه» غيره.

الفصل الخامس

علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف

فيتضح بذلك أن نظرية الحال، بما هي «ما – عليه – الذات – الإلهية» أو «الذوات المعدومة»، أسست استحقاق الموصوف للوصف كلاميا، في الوجود وفي القول. ومن ثم فهي، فلسفيا، مشاكلة لتأسيس استحقاق الحمل منطقيا المستند إلى الضرورة الوجودية، التي تستند إليها الماهيات، وما يرتبط بها من أعراض ذاتية. لذلك اعتبرناها من جنس الغيرية والعدم الإضافي الذي اضطر إليه أفلاطون في محاورة السوفسطائي، لجعل المشاركة بين المثل والحمل أمرين ممكنين، أي تأسيس الموازاة بين المشاركة الوجودية بين «الما – عليه – الأشياء – في ذاتها» والمحاملة المنطقية بين تصوراتها. فوازى التعدد في الذوات أو الأحوال عند أبي هاشم نظرية الغيرية والعدم عند أفلاطون، مثلما وازى القتل الرمزي للأب بارميندس القتل الرمزي للأب أبي علي؛ فانتقلنا من «الاستحقاق –

للذات» إلى «الاستحقاق - لما - هو - عليه - في الذات»^(١). ومثلما قتل بارميندس بمعنيين أفلاطوني وأرسطي،

[حاشية] (١) الاستحقاق «للذات» غير الاستحقاق «لما عليه الذات» بالمعنى التالي: فمي الحالة الأولى علة الاستحقاق أخذت كوحدة لا تمايز فيها أحوال؛ وفي الحالة الثانية أصبحت الذات، بما هي علة، غير مأخوذة كوحدة، أو على الأقل هي مأخوذة كوحدة ذات أحوال، وإلا لما كان بين التعليل بالذات والتعليل «بما - هي - عليه - في - الذات» أي فرق، ولما أصبح وضع نظرية الأحوال البهشمية المصاحب لإضافة هذه العبارة أدنى معنى: فلا يهم عندئذ علة القطيعة بين الأب وابنه.

فسيقتل أبو علي بمعنيين، بهشمي (ابنه)، وأشعري (ربيبه)؛ ولكن في اتجاه معاكس للحل الأفلاطوني والأرسطي.

ويقتضي تحديد الكلي النظري هذا - ما عليه الذوات لذاتها - أن يصبح الكلي العملي الذي يستند إليه التحسين والتقبيح العقليان في الاعتزال مستحقا بحكم ما عليه الذات في ذاتها. وبذلك يتم التناسق بين كون القادرية محدودة بما للمقدور عليه من ذات «هي - على - ما - هي - عليه - في - ذاتها»، ومفهوم العدل التشريعي: فإذا كان فعل الخلق خاضعا للكلي النظري، أو لما عليه الذوات في ذاتها، بما هي ذوات سوالب (معدومات - أشياء) أو ماهيات ممكنة، فإن فعل الأمر ليس وضعا مطلقا وحرا للقيم، بل هو خاضع كذلك لقيم ذاتية لهذه الذوات السوالب التي تمثل حدودا للقادرية. ومن ثم فالآمرية، مثل القادرية محدودة، وهي

خاضعة لكلي عملي، خضوع الأولى لكلي نظري. فتكون الأحكام الشرعية بذلك وبما هي تحديد للحسن والقبح ذات أساس موضوعي في الأشياء والأمور التي تصفها الأحكام. وذلك هو جوهر الخلاف بين الاعتزال والأشعرية. وليست الأحوال، في الذات الإلهية، حال الأمر والخلق وما يستندان إليه من آمرية وقادرية وعالمية، إلا الوسيط بين الذات الإلهية والذوات السوالب، قبل إحداثها، وعنده، وبعده، وبعده تأسيسا للمشاركة بين الذوات بما هي كليات نظرية، وللحمل في القول بين تصوراتها.

ومعنى ذلك أن الكلي النظري - ما عليه الأشياء - والكلي العملي - قيمة الأشياء الذاتية ،- أمران موضوعيان، إن صح التعبير، ليس للذات الإلهية بما هي «ما - هي - عليه»، جعلهما يكونان ما هما، وإن كان لها إيجادهما في الوجود العالمي، أي في الظهور الزماني والمكاني لمقتضيات ذواتها وصفاتها الذاتية(١).

[حاشية] (١) وبذلك لا تصح عبارة «شيئية المعدوم» دالة في الاتجاه الأول للإضافة فقط (وصف المعدوم بالشيئية، وهو معنى الحد من قدرة القادر عند الإيجاد الذي يهي العدم بإضافة الوجود ولا يتدخل في الشيئية)، بل وكذلك في الاتجاه المقابل (وصف هذه الشيئية بأنها شيئية معدوم وهو معنى الحد من الشيئية المحتاجة إلى الغير ليضيف إليها الوجود): في الحالة الأولى نحد من القادرية، وفي الحالة الثانية نحد من حدها بإثبات حاجتها إليها، ومن هنا يصبح السلب محركا نحو الإيجاد.

وقد اعتبرناهما كليين سالبين لأنهما، بما هما الإمكان الماهوي المجرد، لا يقومان بذاتهما. ولعل عدم القيام بالذات هذا ليس فقط في حالة العدم،

بل وكذلك في حالة الوجود، وهو ما يولد بالضرورة نظرية وحدة الوجود، إذ إن اشتراط قيام الذوات المعدومة حال العدم وحال الوجود، بالذات التي وجودها لا يشوبه عدم، يعني أن الوجود الذي تقوم به الذوات الأخرى ليس إلا وجود الذات الإلهية. لكن هذا الإمكان الماهوي الذي وصف بكونه معدوما - ليس هو بعد وجودا ماهويا يقوم بذاته قبل الوجود المادي المحسوس، وإلا لزال كل فرق بينه وبين الوجود الماهوي الموجب للمثل، رغم ما لاحظناه من تماثل بين نظرية العدم الواردة في السوفسطائي، ونظرية الحال البهشمية.

وقد استعدت البهشمية، بذلك، إلى الانتساب إلى التشيع المعتدل، ومن ثم إلى الصدام مع التشيع المغالي ومع الأفلاطونية المحدثة؛ وهو ما يعلل الانحصار التدريجي للاعتزال غير المتسنن فيها(١). وعلينا أن نفهم سر هذا الانقلاب: كيف نفهم نظرية الأشياء المعدومة أو المثل السوالب، ونظرية الأحوال أو المكونات الكلية للماهيات، بما هما محددتان لمنزلة الكلي النظري والكلي العملي. كيف نفهم انقلاب السلم الوجودي: فالمثال له الوجود الحق لذاته قبل إيجاده العالمي (إذ إن أفلاطون، في محاورة الطيماوس، يتحدث عن إيجاد مثيل هو بالذات دون المثال قيمة) والشيء المعدوم ليس له الوجود الحق لذاته، قبل إيجاده العالمي. المثال غير الإمكان الماهوي المعدوم. فهذا الأخير ليس له حتى «الوجود بالقوة» الأرسطي الذي حاول بعض الأشاعرة استنتاجه من شيئية المعدوم(٢) ولا حتى الوجود الإلهي المتقدم على الوجود الطبيعي السينوي المؤسس للفصل بين الماهية والوجود(٣)، رغم ما سنرى من صلات بينهما في

الفصول اللاحقة.

[حاشية] (١) راجع في ذلك شهادة الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، نشرة الدكتور علي سامي النشار ص ٤٥ وهي شهادة أشار إليها الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه في علم الكلام، المجلد الأول: المعتزلة، الإسكندرية، طبعة رابعة ١٩٨٢م، ص ٣١٩

[حاشية] (٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، تحقيق ألفرد جيوم، القاعدة السابعة ص ١٥٠ - ١٦٩

[حاشية] (٣) إذ إن ابن سينا يصف هذا الإمكان الماهوي بكونه وجودا إلهيا، وهو ما لا نجده في حد شيئية المعدوم البهشمية، ان ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ٧، ج ١، ص ٢٠٤ - ٢٠٥. وسنعالج هذا فيما بعد III. ٢ خاصة.

ما هذه الذوات الممكنة التي ليس لها وجود المثال الأفلاطوني، ولا وجود القوة الأرسطية، ولا وجود الماهية السينوية؟ هل تكون تأسيسا عقليا تراجعيا لذات الموجود، بعد وجودها، على إمكانه قبله، إذ لولاه لما صارت موجودة؟ فيكون الإمكان، هنا، بمعنى عدم الامتناع، بما هو إمكان منطقي خالص مغاير للإمكان بمعنى الوجود بالقوة(١)؟ إن عدم الامتناع القبلي المستنتج من الوجود البعدي، بوصف الأول شرطا في الثاني ومتقدما عليه، لا يمكن أن يحد إلا بكونه معدوما. وإذن فالمعدوم، بما هو شيء ممكن الوجود، هو اللاممتنع الذي يتداول عليه العدم والوجود، مما يعني أن العدم، بما هو قسيم الوجود، غير العدم بمعنى الممتنع، وأن الوجود، بما هو قسيم العدم، غير الوجود بمعنى الواجب؛ فيكون «الممكن

- الوسيط - بين - الممتنع - والواجب»، هو ما يتوالى عليه العدم والوجود، دون أن يكون هو معدوما أو موجودا.

ذلك هو مدلول اجتماع الشيئية والعدمية فيه، مع انتفاء استفراد إحداهما به. فيكون للشيء المعدوم والحال نفس المدلول الأنطولوجي أو نفس الوظيفة الأنطولوجية المؤسسة للمشاركة بين المعاني وللحمل بين تصوراتها. والحال عندئذ، بما هو حال الذات الإلهية، وبما هو فوق الوجود والعدم، هو الوجوب؛ والحال، بما هو حال الذوات العالمية، بما هي متصفة بتوالي العدم والوجود، هو الإمكان. فيكون الحال حالين: حال الذات الإلهية، وحال الذات العالمية. وهما حالان يتقابلان تقابل الوجوب والإمكان، والأول فوق الوجود والعدم، والثاني دونهما؟

[حاشية] (١) الغزالي، تهافت الفلاسفة: الإمكان بما هو عني عن موضوع يقوم به فلا يكون عندئذ بمعنى الإمكان بالقوة: «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل. فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا، وإن امتنع سميناه مستحيلا، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود (المادة التي هي بالقوة) حتى تجعل وصفا له» ص ١٢٠٠ ولكن، ألا يكون هذا المعنى أشعريا أكثر مما هو بهشمي؟ إذ إن وصع الإمكان بما هو قضية عقلية قد صاحبه نفي كونه دا وجود ثابت غير الذي له في العقل القاضي. وطعا لهذا العقل - الذي به الإمكان يقوم به القضية العقلية التي لا تستدعي موضوعا تحمل عليه متقدما عليها - يمكن أن يكون العقل الإنساني أو العقل الإلهي.

ولا يمكن، هروبا من التأويل الأفلاطوني والأرسطي، أن نحط من نظرية الذوات المعدومة والأحوال فنجعلها مجرد إسقاط نفسي لعملية التراجع في تحليل الفعل الإنساني، حيث يكون عدم الامتناع أو إمكان الوجود الشرط الذي يستند إليه طريان الوجود على المحدثات؛ بل هو شرط ذاتي، بصرف النظر عن التعقل الإنساني، بل وحتى عن التعقل الإلهي؛ إذ بدون هذا الشرط لا يبقى من الجهات إلا الامتناع والضرورة اللتين تصبحان العدم الأزلي والوجود الأزلي، فيمتنع عندئذ الوجود العالمي الخاضع للصيرورة والزمان، ونعود إلى الواحد البارمنيدي، قبل شرط التعدد الذي أدخله عليه أفلاطون، في محاورة السوفسطائي.

لذلك قسنا دور نظرية الأحوال البهشمية بدور نظرية العدم النسبي الأفلاطونية التي كانت العقوق الضروري، حسب رأي أفلاطون، العقوق الذي يمتنع بدونه تأسيس علم الوجود عامة، وعلم الوجود العالمي خاصة، مثلما كانت نظرية الأحوال، حسب رأي أبي هاشم، العقوق الضروري الذي يمتنع بدونه تأسيس علم الربوبية خاصة، وما في الوجود العالمي من ربوبي عامة، أعني من دور للقادرية وللآمرية يكون، خلافا لما يقول به الأشاعرة، محدودا بما عليه الذوات لذاتها، وبقيمها الذاتية.

ومثلما كانت البهشمية تأسيسا خاتما لنظرية «شيئية – المعدوم» أو المثل السوالب على نظرية الأحوال المتجاوزة لتنزيه الوحدانية الربوبية الاعتزالية الأولى، كانت الأشعرية تأسيسا خاتما لنظرية «لا – شيئية – المعدوم» أو القوى السوالب على نظرية الصفات الموجبة المتجاوزة للتشبيه السني الأول. ومعنى ذلك أن ما وصفه الهمذاني بالوقاحة عند الأشعري[1] كان

الخطوة اللازمة لتأسيس لاشيئية المعدوم وتعليلها. وهذا ما نسعى إلى بيانه الآن، بعد تحليلنا الحل البهشمي، بإبراز التوازي التام بين الأفلاطونية السالبة عند أبي هاشم، والأرسطية السالبة عند أبي الحسن، دون إطالة، لأن إثبات الأمر الأول لم يكن معهودا، ولأن

[حاشية] (١) الأصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الرب للصفات ص ١٨٢-١٨٣

التسليم بالثاني هو العلة في عسر قبول الأول. فلو لم يفرض النقد الأشعري تأويلا أرسطيا لشيئية المعدوم والأحوال بدعوى قدم العالم المقتضاة، ولو لم يكن هذا التأويل الأرسطي دافعا إلى سلب الأفلاطونية بالمعنى الأرسطي - المقابلة بين الوجود المثالي للعقلي، والوجود القوي له^(١)، - لما غاب عن الأذهان سلب الأفلاطونية بمعنى آخر غير أرسطي، لغياب مفهوم القوة والمادة الأولى في البهشمية، إلا إذا اعتبرنا التعلق بالقادرية والعالمية والآمرية قوة ومادة أولى. وهو ما لا يمكن قبوله إطلاقا^(٢).

وحتى نستفيد منهجيا من التناظر بين المذهبين، لكونهما تحاددا في كل المسائل التي تكونت منها الإشكالية الواحدة التي يستند إليها نسقهما^(٣)، ودون

[حاشية] (١) وإذن فالتأويل الأرسطي لشيئية المعدوم كقوة يؤخذ بمعنى النقد الأرسطي لمفهوم اللامحدد الأفلاطوني الذي أدى إلى مفهوم المادة الأرسطية (السماع، المقالة الأولى، الفصل ٩، ١٩١ ب ٢٠ - ١٩٢ أ ١٣)، لأن المستهدف بالنقد هو إضافة الشيئية إلى العدمية، مما يجعل

عموم المفهومين من جنس القوة في المادة التي بقوتها على الصور تكون شيئا، وإن في شكل عدم نسبي أو حرمان موجب، وهو ما حاول إثباته فان دان نارع ورفضه فرانك، دون تعليل واضح. والتعليل الذي نضيفه إلى هذا الرفض، لكي يصبح مقبولا، هو أن استحالة هذا التأويل علتها انعدام هذا اللامحدد الأفلاطوني في حالة شيئية المعدوم، بل، بالعكس، لن يضيف الوجود أي تحديد للذوات المعدومة، بل سيجعل تحديداتها التامة تظهر لا غير. وإذن فالصورة هنا التي هي قوية على الوجود، وليست المادة هي القوية على الصورة. فإذا كان الجوهر جوهرا يستحق كل الصفات التي يستحقها لذاته، في عدمه كما في وجوده، فأي شيء يضيفه إليه الوجود؟ أليس هذا قوة في الصورة على الوجود، عوض أن يكون قوة في المادة على التصور؟

[حاشية] (٢) كيف يمكن أن تكون القادرية والعالمية، بما هي مستحقة للذات الإلهية بما هي هي، من جنس القوة الأرسطية؟ بل وحتى المقدورية والمعلومية، كيف يمكن أن تكونا قائمتين بمادة أولى لها ما للذات الإلهية، التي تقوم بها القادرية والعالمية، من وجود واجب وقديم؟ إن تمام المثال المتقدم على نقصان الممثول يجعل وجود المتمول اللاحق أمرا اعتباطيا. إذ ما الفائدة في النزول من المثال التام إلى الممثول الناقص؟ كما أن الصورة التي بالقوة وتصور بالفعل تبدو أمرا غير مفهوم، إذ كيف للأتم أن يقوم بالأنقص (القوة في المادة الأولى)؟ فهل يمكن تصور ضرب ثالث من القيام غير قيام المثال بذاته وقيام القوة بالمادة؟ بأي شيء يقوم الشيء المعدوم بما هو ذات معدومة؟ كيف نفهم اللاحاصل وجودا والمحصل ذاتا، بما هو ممكن الحصول قادرية، ومن ثم غير ممتنع الوجود

مقدورية؟

[حاشية] (٣) لو طرحنا هذه المسألة في الحلين الأفلاطوني والأرسطي لكانت في شكل هذا الشك المزدوج: إذا كان عالم المثل تاما وغنيا بذاته فما الحاجة إلى اللامحدود ولم وجوده الناقص في العالم المادي (عند أفلاطون)؟ وإذا كان «الإله - فعلا محضا - خارج - العالم - ولا - يعلم غير - ذاته»، ولا يلتفت حتى بمجرد الالتفات إلى العالم فما حاجة هذا العالم إليه؟ ولم وجوده القوي (العالم الذي=

حصر لهذا التناظر في الدور المنهجي الذي نقتصر عليه لإبراز المنزلة الكلامية للكل الممهدة للمنزلة الفلسفية(١)، فإننا سننطلق من العلاقة الوطيدة بين مسألة الذات والصفات إثباتا وسلبا، ومسألة شيئية المعدوم إثباتا وسلبا. ولما كنا قد اعتمدنا، في دراسة البهشمية من هذا الوجه، على مصدرين أحدهما معها والثاني عليها، فإننا هنا أيضا، نعتمد على مصدرين أحدهما مع الأشعرية، والثاني عليها(٢).

رأينا أن ما ربحه المعدوم من الشيئية خسرته الذات الإلهية من القادرية والعالمية. فالشيئية المتقدمة على الوجود، وبصورة أدق المتقدمة على الإيجاد، هي ما لا تستطيع القادرية إحداثه في الشيء المقدور عليه، إنها كون الشيء ما هو عليه في ذاته، بوصفه غنيا عن التعليل بعلة خارجية، خلافا للوجود الذي يضاف إليه

[حاشية] = يحاكيه (عند أرسطو) اللامحدود المطلق والمعل المحض يدوران أمرين نافلين أو محرد غايتين مفروضتين عقلا لا غير، الأولى في فقدان الوجود، والثانية في فقدان اللاوجود. ومن ثم فالمشكل يصبح

الافصال الموضوع، في الحالتين، بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ثم الاتصال بينهما في عالم وسيط بينهما. أما إذا طرحناها كلاميا فهي تصبح، في الحلين البهشمي والأشعري، محاولة التوفيق بين دائين وقع التسليم، من البدء، بأنهما موجودان لا يتمانعان في الوجود بل في الاستغناء والحاجة. ولا معنى للقيام الذاتي، في هذه الحالة، إلا الاستغناء والحاجة أو السيادة والعبودية، وذلك بعد حصول الإيجاد. لذلك انتهت صياغة المقابلة إلى الوجود الواجب (لا واجب الوجود، إلا إذا كان القصد الوجود الواحب الوجود) والوجود الممكن (لا ممكن الوجود، إلا إذا كان القصد الوجود الممكن الوجود): وذلك لعدم تقدم الجهات على ما هي جهات له، إلا إذا فرضناها مجرد وصيات ذهنية. والظن بتقدم الجهات على الوجود هو الذي يفقد الدليل الوجودي الذي يعتمد عليه الكلام دلالته الفلسفية العميقة، إذا أصبح الأمر مقصورا على التقابل الجهوري ولم نفهم العبارتين كما أشرنا في القوسين.

[حاشية] (١) إذ إن «التأويلات التهم» التي فهم بها المتكلمون بعضهم والفلاسفة بعضهم البعض (ابن رشد ضد ابن سينا مثلا) وفهم بها هذا الفريق ذاك أو ذاك هذا تعنينا بالدرجة الأولى لعلتين: أولا لأنها تثبت الدور الذي أدته المرجعية الأفلاطونية المحدثة بحديها الأفلاطوني والأرسطي؛ وثانيا لأنها، في النهاية، لم تبق مجرد تهم بل آل الكلام إليها بتوسط الفلسفة، وآلت الفلسفة إليها بتوسط الكلام، في المرحلة الثانية، مرحلة الفصل التي نخصص لها المقالة الثالثة.

[حاشية] (٢) فأما الذي على الأشعرية فنكتفي بمن أحذناه مع الهشمية،

أعني الهمذاني؛ وأما الذي معها فسنكتفي بابن فورك (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ / ١٠١٥ م) في كتابه مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق الأستاذ دانيال جيماريه، دار المشرق بيروت ١٩٨٦م. وطعنا لو كان الكلام موضوعنا لكان ذلك غير كاف. ولكن الصعة التمهيدية لدراسته، في بحثنا، تجعلنا نقتصر على أكثر النصوص تمثيلا لعرضنا.

عند الإحداث. أفلا يعني التناظر بين الأشعرية والبهشمية أن ما سيفقده المعدوم من الشيئية ستربحه الذات الإلهية من القاديرة والعالمية؟ فاللاشيئية المتقدمة على الوجود، وبصورة أدق اللاشيئية المتقدمة على الإيجاد، هي إطلاق القاديرة التي تستطيع إحداث الشيء المقدور عليه كله ذاتا ووجودا، إذ ليست ذاته أمرا متقدما على وجوده ولا شيء في الشيء يكون غنيا عن التعليل! وبذلك يصبح التناظر تاما بين المذهبين: الربح والخسارة بين الإله والأشياء العالمية. فما يثبت للواحد يجب أن ينفى عن الآخر، لعدم إمكانية المزاحمة؛ وإذن فإيجاب الصفات أو سلبها رهين سلب الشيئية عن المعدوم أو إثباتها. ولا يمكن، من ثم، قد الموجودات إلى عنصرين، أحدهما ماهوي قابل للتقدم على الوجود، والثاني وجودي يمكن أن يلحق، مما يجعل الإيجاد متعلقا بهذا العنصر دون ذاك، ويجعل الوجود مجرد عرض قد يلحق وقد لا يلحق بالماهية.

إن مصدرنا السالب، الهمذاني، قد وصف إيجاب الصفات وأزليتها وقدمها، في الحل الأشعري، بأنها وليدة وقاحة أبي الحسن: «ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين»(١). والوقاحة تتعلق باللفظ «قديمة» وليس

بالحل الذي يشارك فيه الأشعري ابن كلاب. فما هو هذا الحل؟ ولم يقتضي نفي شيئية المعدوم؟ كيف فهم هذا الاقتضاء في المذهب الأشعري؟ يقول الشيخ ابن فورك في مجرد مقالات الأشعري: «وكان من أصله [الأشعري]، فيما سوى الكسب أيضا من أعيان الحوادث، أنها لم تحدث ولا يصح أن تحدث على جميع أحكامها وصفاتها إلا بمحدثها، وذلك لما يذهب إليه في قوله إن المعدوم ليس بشيء، ولا عين، ولا ذات، ولا جوهر، ولا عرض، ولا سواد، ولا بياض، ولا قبيح، ولا حسن، وإن جميع هذه الأوصاف يتعلق بمحدث العين عليها كما يتعلق [به] وصفها بالوجود

[حاشية] (١) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، أصل التوحيد، فصل كيفية استحقاق الرب للصفات ص ١٨٢٠-١٨٣

والعدم»(١) . أخذنا هذا النص، عن قصد، من الفصل المتعلق بنظرية الكسب التي أتت حلا لمسألة التزاحم بين القدرتين الإلهية والإنسانية على الفعل(٢) ، والتي عممت، هنا، على المسألة الطبيعية أو الموجود العالمي المخلوق عامة: «فيما سوى الكسب أيضا من أعيان الحوادث».

ما الذي ينسب إلى المحدث؟ أهو إحداث وجود الموجود فقط، أم إنه يشمل الموجود وجودا وذاتا وصفات؟ إن النص واضح وصريح في أن فعل الإحداث يتعلق بالشيء وجودا وطبيعة، وإلا كان المحدث مؤلفا من أمرين: الذات والصفات المتقدمتان على الوجود والغنيتان عن الإحداث، ثم الوجود الذي يعرض لهما بفعل الإحداث، وكأن المحدث قادر على الثاني، عاجز عن الأولى. فيبرز بدقة أن ما يثبت للشيء من ذاته يؤدي

بالضرورة إلى نفيه عن الفاعل، فيكون حدا للقادرية، وسلبا للصفات الإلهية الموجبة، وإن ما يثبت للذات الإلهية من صفات موجبة يؤدي بالضرورة إلى نفيه عن المفعول، فيكون إزاحة للحدود التي يراد إخضاع القادرية إليها.

فما دلالة ذلك أنطولوجيا؟ كيف نفهم عدم الفصل بين عنصري الموجود، الماهية والوجود، بحيث يكون الإحداث ليس إحداثا للوجود فقط بل لهما معا، لكون الماهية هي عين الوجود؟ يقول ابن فورك حكاية عن الأشعري: «وكان يقول: إن الله تعالى أحدث الأشياء المحدثة أشياء وأعيانا، وأوجدها جواهر وأعراضا، وإنه لو لم يوجدها أشياء، و(لا) أحدثها أعيانا لكانت قديمة أشياء و(حديثة) أعيانا. وهذا يؤدي إلى أن تكون قديمة محدثة، حتى تكون محدثة لا محدثة: وهذا تناقض ويستحيل الجمع بينهما(٣) . وكان يقول إن القديم الذي

[حاشية] (١) ابن فورك، المجرد، ص ٩٤

[حاشية] (٢) فعنوان الفصل ١٩ الذي اقتطفنا منه هذه الفقرة هو: «فصل في إيضاح مذاهبه في باب القدر، والقول بخلق الأعمال وذكر ما يتصل بذلك من فروعه على مذاهبه وقواعدها» ص ٩٠

[حاشية] (٣) والتناقض هو بين قدم الأعيان والنوات وحدوث الوجود، مما يجعل الوجود شيئا آخر غير الذات. وهو ما أصبح يصاغ فلسفيا في قضيتين: الفصل بين الماهية والوجود، ثم تقدم الأولى على الثاني الذي أصبح يعد أمرا عارضا لها. ولعل أهم حجة ضد هذا الرأي يستعملها ابن تيمية من كلمة «ذات»

لم يزل موجودا، كما لم يحدث موجودا، كذلك لم يحدث شيئا ولا عينا، وإن المحدث كما أحدث موجودا كذلك أحدث شيئا. وهذا يوجب ألا يكون قبل وجوده شيئا، كما لا يوجد قبل حدوثه موجودا»(١).

ولنبدأ أولا بالإشارة إلى هذا المبدأ الرئيسي الذي يستند إليه فكر الأشعري: «إن القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يحدث موجودا، كذلك لم يحدث شيئا ولا عينا، وإن المحدث كما أحدث موجودا أحدث شيئا». فهذا المبدأ العام الذي يشمل الذات الإلهية وجميع الذوات الأخرى، يفيد أن الفصل بين الماهية والوجود ممتنع. فالقديم قديم ماهية ووجودا، والحديث حديث ماهية ووجودا. بل إن الثنائية نفسها لا معنى لها، إذ القدم والحدوث يتعلقان «بالشيء ـ بما ـ هو ـ واحد ـ لا ـ ينشطر ـ إلى ـ ماهية ـ ووجود». فيبرز بذلك المشكل الفلسفي الجوهري في المقابلة بين الوحدانية المعطلة والوحدانية الموجبة في المذهبين. فالوحدانية المعطلة هي نفي لماهية الذات الإلهية وحصر لها في الوجود. والوحدانية الموجبة رفض للفصل بين الماهية والوجود بالنسبة إلى جميع الموجودات. فلا يكون لبعضها وجود بلا ماهية (الله)، ولبعضها ماهية بلا وجود (الأشياء المعدومة) وبعضها جامعة للأمرين (ماهية + وجود = الأشياء الموجودة). وهذا الجمع يكاد يصرح بمبدأ وحدة الوجود، لكأن الوجود الإلهي (عديم الماهية)، والماهيات العالمية (عديمة الوجود) يتحدان في الوجود العالمي الذي يحل الوجود الإلهي في ماهياته المعدومة(٢).

[حاشية] ـ نفسها (بالإضافة إلى الأدلة الفلسفية التي سعالجها في إبانها: المقالة الثالثة) هي التالية. فكلمة «ذات» هي مؤنث «ذو» وهو اسم من

الأسماء الخمسة ويعني ما إليه تضاف الصفات أي صاحبها إذا قصدنا بذلك ما بقي من ذاته موصوفا بالمقابلة مع ما نفي عنه أو أضيف إليه. أما إذا قابلناه بجميع الصفات الموجبة فسيبقى عديم الصفات كلها أي لا شيء؛ لكأن وجوده يتناقص إلى الزوال تناقض الصفات التي نجرده منها، إلا إذا تصورنا الصفات أردية حارجية يبقى هو بعدها إذا عريناه عنها وهو ما أدى إلى المقابلة بين الصفات الذاتية التي لا تنزع، والتي إذا نزعت لم يبق ذات (الماهية)، والصفات غير الذاتية، رغم لزومها، وبعضها لازم للماهية وبعضها للوجود. والمعلوم أن أساس النقد الذي يعتمد عليه ابن تيمية هو في هذا الفصل بين الذاتي واللازم. وقد اعتبره ابن خلدون من خصائص الكلام عند القدامى عامة. (ابن خلدون، المقدمة ،VI ،٢٣ علم المنطق، ص ٩١٤ - ٩١٥).

[حاشية] (١) ابن فورك، المرجع المحال عليه، ص ٢٥٣ - ٢٥٤

[حاشية] (٢) وبهذا المعنى يصح أساس وحدة الوجود الحاتمية مستمدا من البهشمية، بتوسط شيئية المعدوم، التي أصبحت عنده ثباتا للأعيان في العدم وبتوسط الأحوال، أحوال الذات الإلهية التي أصبحت عنده =

وما يخالف ذلك هو إذن هذه العبارة المحددة لمعنى وقاحة الأشعري: «إن القديم الذي لم يزل موجودا كما لم يحدث موجودا كذلك لم يحدث شيئا ولا عينا»، أي إن القديم ليس قديم الوجود لأنه وجود بلا ماهية، بل هو قديم لأنه «وجود - ماهية»: «فلم يزل موجودا» تعني «لم يحدث موجودا» وتعني كذلك «لم يحدث شيئا ولا عينا»، أي إنه قديم وجودا وشيئية وعينية، وذلك بالضبط ما يعنيه القول بأن للإله صفات موجبة قديمة

مثله هي شيئيته أو عينيته أو ماهيته إن صح التعبير بمثل هذه المصطلحات. تلك هي إذن وقاحة الأشعري: نفي الفصل بين الماهية والوجود عامة، وإثبات الماهية القديمة المطابقة لوجود الإله القديم، والماهية المحدثة المطابقة لوجود الأشياء المحدثة، وذلك لأنه: «لا يصح أن يسمى المعدوم ويوصف بأنه جوهر أو عرض أو سواد أو بياض، إلى سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التي يتعلق نفيها بانتفاء الذوات أيضا»(١). أوصاف الإثبات للذوات هي مقتضيات كونها موجودة، ونفي هذه الأوصاف يعني نفي كونها موجودة؛ ومن ثم فانتفاء الوجود انتفاء للذات. وإذن فنفي كونها موجودة نفي لكونها ذوات، ما دام كونها ذوات هو عينه كونها موصوفة بتلك الأوصاف الإثباتية أو الوجودية، بدليل انتفائهما المتضايف.

وهكذا إذن يكون القديم «بما – هو – ذات – قديمة – ذات – وجود – قديم – يعمها – القدم – موصوفا – وصفات»، عالما كاملا تاما لا معنى للإمكان والضرورة

[حاشية] = تجليات، إذ إن ما عليه الذات الإلهية في ذاتها بما هو لأحل الأحوال هو المقصود بالتجلي. فالقادرية هي حال وجه المقدورية بما هي ذات الشيء في توجهها إلى الذات الإلهية، والمقدورية هي حال وجه القادرية بما هي ذات الشيء في توجهها إلى ذاتها، وهي وجود في الأولى وعدم في الثانية، وبجمعها الوجهين تكون العالم كما حدده الغزالي في كتاب مشكاة الأسرار: الغزالي، مشكاة الأنوار ص ١٧ دار الكتابة العلمية بيروت ١٩٨٦م، وكذلك، ابن عربي، رسالته إلى الراري، وخاصة الفقرة

المتعلقة بالعالم بما هو العين التي يتعين فيها الإله. وكلمة عين، فضلا عن استعمالها للدلالة على الحاسة الباصرة في هذا النص، تفيد كذلك العينية: «وكذلك العلويات والسفليات لو ارتفعت لانبسط نور الله سبحانه بحيث لا يدرك منه شيء. ونعني بعين الله تعالى ما يتعين سبحانه وتعالى فيه وهو العالم بمجموعه»، ص ١٤ (الجزء الأول من رسائل ابن العربي، دار إحياء التراث بيروت).

[حاشية] (١) انظر ابن فورك، المرجع المحال عليه، ص ٢٥٤

والامتناع إلا بالإضافة إليه. لذلك فلا يمكن أن يكون لذوات المحدثات ماهيات متقدمة على وجودها المحدث حتى بمعنى العدم، أو الممكن غير الحاصل، أو غير الممتنع الذي لم يحصل بعد. ومعنى ذلك أنه ليس بين القدرة الإلهية الخالقة أو الآمرة ووجود المخلوق أو المأمور وسيط ما أو حد هو ذات الأشياء أو ماهياتها المتقدمة على وجودها، تقدم الإمكان أو عدم الامتناع على الحصول أو على الإحداث، بما هو طريان الوجود على العدم. وذلك لعلتين:

أولا لأن علم «شيئية المعدوم أو ماهيته الممكنة»، الذي ليس هو علم «مثالية المثال» الأفلاطوني، ولا هو علم «قوة القوى» الأرسطية، سيكون في نفس الوقت متقدما ومتأخرا على معلومه، شارطا له ومشروطا به، ما يستوجب أن يكون ذا وجودين: أحدهما متقدم على العلم، والثاني متأخر عنه، والأول هو الماهية عديمة الوجود، والثاني هو الوجود العارض لتلك الماهية التي كانت عديمة الوجود. فأين تقوم عندئذ هذه الماهية عديمة الوجود؟ ألا يعني أن نظرية الأحوال المنطبقة على الذات الإلهية هي

الجواب عن هذا السؤال: قيام الماهيات المعدومة الوجود، قبل وجودها، في علم الله هو عين أحوال الذات الإلهية، وهو معنى أنها عالمة «بما هي عليه» أي «بحال هي عليها»؟ لذلك فإن ما ذهب إليه الشهرستاني من القول بأن أبا هاشم قد تبنى نظرية الأقانيم ليس تجنيا عليه. فهذه الأحوال، بما هي العالية التي تقوم بها الماهيات، بما هي المعلومية، ليست إلا أقنوم الكلمة، إذ هي ليست صفة، بل هي أقنوم من أقانيم ذات الإله الواحدة(١).

وثانيا لأن هذا الفصل بين ما يعود لفعل الإحداث الإلهي وما لا يعود إليه، أو بين العلم والخلق، إذا لم يكن بمجرد قياس تشبيهي على فعل الإنتاج الإنساني الحادث في الزمان والمؤلف من لحظتين متواليتين، هما لحظة التصور ولحظة

[حاشية] (١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، القاعدة التاسعة (في إثبات العلم بالصفات الأزلية): «وقال أبو هاشم العالية حال والقادرية حال، ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها. فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات، إلا أن الحال مناقض للصفات؛ إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات. ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهرية، ثلاثة بالأقنومية، ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية»، ص ١٩٨

التحقيق، وموازيتين للحظتين في المنتج هما لحظة ذاته أو ماهيته ولحظة وجودها، فإنه يعود إلى نظرية لاهوتية أقنومية تدخل التعدد على الذات الإلهية(١).

ولكن إذا كان الخلق والعلم فوق الزمان امتنع أن تحتاج الذوات الممكنة لذاتها قبل وجودها. فالإمكان الذاتي، كإمكان، أو عدم الامتناع الذاتي، ليس له معنى إلا في إطار الإحداث الزماني. أما في إطار الإحداث الذي هو فوق الزمان، فإن التقدم المنطقي للإمكان ولعدم الامتناع على الحصول والوجود مجرد وهم علته إخضاع القديم للجهات المنطقية بواسطة التحليل التراجعي: الموجود الذي ليس بضروري وهو مع ذلك موجود، لا بد أن يكون قد كان ممكنا، قبل وجوده؛ بل حتى الموجود الضروري فهو لا بد أن يكون قد كان غير ممتنع قبل وجوده. والإمكان بمعناه الأول (وجود ما ليس بضروري) وبمعناه الثاني (وجود ما ليس بممتنع) يفيدان أن فعل قديم الوجود فعل يخضع للجهات المنطقية مثل فعل الإنسان. وهو موقف تشبيهي: يخضع المطلق للمتقدم والمتأخر.

فإذا كان الموقف الأشعري يفيد نفي الفصل بين الماهية والوجود في القديم وفي الحديث، وإثبات الوحدة بينهما في ذات الله وفي ذات المخلوقات، فماذا يعني كون الإيجاد إيجادا مطلقا، يوجد الذات، بما هي تلك الذات، فتكون ذاتية الذات هي وجودها بتلك الصفات التي لها في الوجود؟ إنه يعني نظرية سالبة لفرضية المادة الأولى، أو لفرضية الوجود القوي. فلا وجود إلا بالفعل، إن صح هذا التعبير. وهو لا يصح لكون الفعل مفهوما مضايفا لمفهوم القوة. وعدم

[حاشية] (١) فيصح الإله، كحقيقة، واحدا، مع كونه ثلاثة: فهو هو، وهو الذاتي في العالم، وهو العالم بما هو الذاتي الموحود. لهذا اعتبرنا نظرية الأحوال التي تجعل الذات الإلهية ماهية موجودة، ونظرية الأشياء

المعدومة التي تجعل الموجودات ماهيات غير موجودة، ثم نظرية الخلق التي تجعل العالم ماهيات موجودة تمسك بها الذات الإلهية بما تصب فيها من وحودها جودا منها لها أساسا لوحدة الوجود الحية: إذ الوجود الإلهي (عديم الماهية) يتعين في الأشياء المعدومة (الماهيات عديمة الوجود) فيكون الحاصل العالم (حيث التطابق بين الماهية والوجود): وهو أيضا نظرية الأقانيم الثلاثة (خلاف الصفات) كما فهمها الشهرستاني وكما أولناها هيحل فيما بعد.

الحاجة إلى القوة علته كمال القديم أو صفاته الموجبة. فهل يعني نفيها والاكتفاء بكمال القديم، الذي هو ا لله وصفاته الموجبة، عودة إلى المقابلة بين عالم المثل الأفلاطوني التام، والعالم المادي المناسب له والمحدث بإطلاق ماهية ووجودا؟ هل معنى ذلك أن جميع الموجودات المحدثة ليست، بما هي غير منشطرة إلى ماهية ووجود وبما هي محدثة إحداثا تاما لا تتقدم فيه الماهية الممكنة على الوجود الحادث، إلا بمجرد متعلقات(١) مناسبة لصفات الإله وأسمائه التي تكون، بالإضافة إليها، في وضع الوجود المثالي، بالإضافة إلى الوجود الطبيعي - النسخة؟

هل يعني وصف المعدوم بالشيئية ميلا إلى القوة الأرسطية، ونفي الشيئية عن المعدوم ميلا إلى المثل الأفلاطونية؟ أم إن التحديد بالمرجعيتين الأفلاطونية والأرسطية اللتين بهما فهم المتكلمون بعضهم البعض، والتحديد بالمرجعيتين البهشمية والأشعرية اللتين فهم بهما الفلاسفة بعضهم البعض ليس إلا مجرد تبادل للتهم لا يعبر عن حقيقة المذاهب الكلامية والفلسفية؟

إن السر في تبادل التهم هذا هو ظن عبارتي شيئية المعدوم ولا شيئية المعدوم قابلتين لأن تفهما في اتجاه واحد، فتكون إما أفلاطونية أو أرسطية، فيبقى التقابل بينهما، في غياب ربطهما بنظرية الأحوال ونظرية الصفات عند انطباقهما على الذات الإلهية. ولكن إذا أخذنا المذهبين كما عرضناهما في اتجاهيهما، الأول من

[حاشية] (١) هل يصبح كل موجود بما هو «عين يتم إيجادها كوحدة مطلقة ذاتا ووجودا» درة وجودية؟ ولكن عندئذ كيف التوفيق مع نظرية الجزء الذي لا يتجزأ؟ هل الموجودات كميات وجودية Quanta أعيان؟ ولكن هذه الأعيان، بما أنها ليس لها القيام الذاتي زمانين متواليين، فإنها تصبح منفصلة. ويصبح حرؤها الذي لا يتحرك كما وجوديا زمانيا لا يتألف من ذرات بالمعنى المادي المكاني في الفلسفة اليونانية، بل هو لحظات «الموجود العين» التامة المتوالية بانفصال فيها وباتصال في فعل الخلق المستمر. فكيف يمكن عندئذ مقارنتها بالنظرية الذرية التي تعني كميات مادية مكانية دهرية؟ ثم ألا تعني الوحدة المطلقة للذوات الأعيان في فعل الخلق أنها في كل زمان ذري تخلق تامة، ثم تعاد فتخلق تامة إلى ما لا نهاية من بدايتها إلى نهايتها؟ فلا تكون النظرية نظرية الخلق المستمر بل نظرية العودة الأزلية الأبدية للكل ذي الاستئناف المتصل بحيث يكون كل جزء لا يتجزأ من الوجود التام لحظة مطلقة لا زمانية من ذات الإله المتعينة في فعلها والمترائية في العالم بما هو مرآة عاكسة لفعلها، وهو معنى الشهادة والشهود؟

الوحدة إلى إدخال الكثرة عليها بفضل نظرية الأحوال، والثاني من الكثرة

إلى إدخال الوحدة عليها بفضل لا شيئية المعدوم، فإننا سنجد أن كلا منهما يقبل التأويلين الأفلاطوني والأرسطي بنفس الوجاهة:

* فالبهشمية تبدو أرسطية بشيئية المعدوم التي تفهم بمعنى القوة؛ وهي تبدو أفلاطونية بنظرية الأحوال التي تفهم بمعنى إدخال الكثرة في الواحد أو العدم في الوجود الإلهي، مما جعلنا نشبهها بموقف قتل الأب بارميندس في السوفسطائي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافه أبو هاشم، فإن تأسيس التأويل عليه وربط شيئية المعدوم به يصبح كالتالي: قبول الحل الأفلاطوني بإدخال العدم في الوجود الإلهي (نظرية الأحوال)، وقبول الحل الأرسطي بإدخال الوجود في العدم العالمي (نظرية شيئية المعدوم). والحصيلة، من ذلك، هي المزاوجة بين وجود يتخلله العدم، وعدم يتخلله الوجود في وحدة وجود لم يتجرأ أصحابها على القول بها، وصارت صريحة في التصوف المتأخر، كما هو الشأن عند ابن عربي، حيث التقى الثبات في العدم بالصيرورة في الوجود، فكان الإله تجلياته العالمية.

* والأشعرية تبدو أفلاطونية بـ «لا - شيئية المعدوم» التي تفهم بمعنى خلو ما عدا الوجود الأوحد من الوجود؛ وهي تبدو أرسطية بنظرية الصفات التي تفهم بمعنى الوجود المادي القديم المتنوع المتحرك الحي. ولما كان هذا هو العنصر الذي أضافته «وقاحة» أبي الحسن، فإن تأسيس التأويل عليه وربطه بـ «بلا - شيئية المعدوم» يصبح كالتالي: قبول الحل الأفلاطوني بإخراج الوجود كله من العالم وتكثيفه في الذات الإلهية، وقبول الحل الأرسطي بإخراج العدم كله من الوجود الإلهي رغم إثبات الصفات الموجبة له(١). والحصيلة، من ذلك، هي الطلاق

[حاشية] (١) وتلك هي دلالة الأزلية والإيجاب مع الكثرة في الصفات الإلهية، إذ إن إيجاب الصفات المتعددة وأزليتها يجعلان الموجودات متضايفات إليها، تضايف المشاركة الأفلاطونية، خلافا للوحدة المسلوبة أو التنزيه الاعتزالي الذي يجعل صفات الله إضافية إلى الموجودات، تضايف الغايات الميتة إلى حيوية القوى التابعة إليها بالمعنى الأرسطي. وهو ما يؤدي، في الحالة الأولى، إلى إفراغ العالم من الوجود والفاعلية، وحصره في العدم والانفعالية اللامبالية، وإلى إفراغ الرب من العدم والانفعالية، وحصره في الوجود والفاعلية اللامبالية. وبين أن الأولى ستجعل العالم مجرد متفرج على الإله الذي تعود إليه جميع الفعاليات، والثانية ستجعل الإله مجرد متفرج على العالم الذي تعود إليه جميع الفعاليات: من الفاعل،

الفصل الخامس: علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف

المطلق بين وجود تام لا يتخلله عدم، وعدم تام لا يتخلله وجود، في وحدة شهود لم يتجرأ أصحابها على القول الصريح بها، ثم برزت، فيما بعد، نتيجة حتمية بعنوان قيام العالم - كل ما سوى ا ا - بشهوده، شهود النسخة للأصل!

إن المزاوجة بين الحلين، عند كلا المذهبين، هي التي تفهمنا النقلتين: النقلة من الوحدانية «المسلوبة» إلى نظرية الأحوال، تأسيسا لإثبات الكلي النظري (شيئية المعدوم أو الذات المتقدمة على الوجود)، والكلي العملي (التحسين والتقبيح العقليان أو القيم الذاتية للأشياء)؛ والنقلة من الكثرانية «الموجوبة» إلى نظرية الصفات الأزلية، تأسيسا لنفي الكلي النظري (لا -

شيئية المعدوم أو نفي تقدم الذات على الوجود)، ونفي الكلي العملي (نفي التحسين والتقبيح أو نفي ذاتية القيم للأشياء). ذلك أنه بدون هذه المزاوجة، يصبح التناقض سائدا على المذهبين: إذ كيف يمكن التوفيق بين الوحدانية المطلقة عند المعتزلة وإثبات الذوات المتقدمة على الوجود، أي بين وحدانية القديم وتعدد القدماء؟ وكيف يمكن التوفيق بين كثرانية الذات المطلقة عند السنة ونفي الذوات المتقدمة على الوجود المحدث، أي بين كثرانية القديم ووحدانية الحديث؟

وهكذا يتبين، بحكم التناظر المعكوس بين المقابلة «أفلاطون - أرسطو» والمقابلة «أبو هاشم - أبو الحسن»، السر في قابلية المنزلتين اللتين حددهما الكلام الأول للكلي، قابليتهما للتأويلين الأفلاطوني والأرسطي. فالذوات الممكنة المتقدمة على الوجود، بما هي موصوفة بالعدم، تعد مثلا مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك قوى بالمعنى الأرسطي: وعلة ذلك هي نظرية الأحوال، بما هي إدخال للعدم والكثرة في الوجود الإلهي الواحد. ونفي الذوات المعدومة، قبل الوجود، بما هي منفية رغم عدمها، تعد قوى مسلوبة، دون أن تكون مع ذلك

[حاشية] = اللاهوتي المطلق التالي للعالم والإنسان، إلى الفاعل الناسوتي والعالمي التالي للإله. تلك هي الغاية في الحالتين: نفي الثنائية، إما بإعدام ما عدا ا الله أي العالم، أو بإعدام ا الله أي ما عدا العالم. وفي الحالة الأولى يحيث العالم في الإله، وفي الحالة الثانية يحيث الإله في العالم. وفعل التحييث في الحالتين هو الحياة بما هي جدلية السلب والإيجاب للإلهي في الوجود: لهذا ربطنا بين الحنيفية المحدثة بهذا المعنى والأفلاطونية المحدثة

العربة واللاتينية والجرمانية (راجع، فصل الحنيفية المحدثة).

اللامحدود الأفلاطوني: وعلة ذلك هي نظرية الصفات الموجبة الأزلية، بما هي استفاد لكل الوجود في الذات الإلهية. ومعنى ذلك أن ضخ الوجود في الإلهي عند أفلاطون أبقى، مع ذلك، وجود المغاير له، وإن أفرغه من كل الوجود: أعني اللامحدد بإطلاق(1)؛ وضخ الوجود في العالمي عند أرسطو أبقى، مع ذلك، على وجود المغاير له، وإن أفرغه من كل اللاوجود: أعني الفعل المطلق(2). فكان خلو اللامحدد الأفلاطوني من الوجود نظيرا لخلو الفعل الأرسطي من اللاوجود: كلاهما جعل الوجود تاما حيث وضعه، لكنه أردفه بمضاف إليه أخلاه من الوجود (أفلاطون)، أو من اللاوجود (أرسطو)، وأفقده كل فاعلية عدا فاعلية الجذب إلى تحت عند الأول، وإلى فوق عند الثاني.

فإذا نفينا هذا اللامحدد كفضالة، بعد ضخ الوجود في الإلهي، ونفينا هذا الفعل العاطل كفضالة بعد ضخ اللاوجود منه، خرجنا من الحلين الأفلاطوني والأرسطي، وصرنا إلى حلين يعسر تحديد طبيعتهما: إنهما حلا أبي هاشم، وأبي الحسن. فعالم المثل المسلوب البهشمي لم يصبح عالم القوى الأرسطي، لانعدام مفهوم المادة القوية بالذات على التصور الذاتي؛ وعالم القوى المسلوب الأشعري لم يصبح عالم المثل الأفلاطونية، لانعدام مفهوم الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي. والسبب بسيط: فلو سلم الأول بوجود المادة القوية بالذات على التصور الذاتي، لانتهى إلى الشرك بتعدد الآلهة المادية(3) وبتعطيل الإله الحق (كما هو الشأن

[حاشية] (١) اللامحدد الأفلاطوري (الانفعال المطلق)؛ وهو الذي

حدده خاصة في مقالة الفيلاب (□□□□□□□□) بما هو اللامحدد المطلق أو المختلف اللامتناهي، الذي تحديده، يكون العلم إضافته إلى الحدود إضافة المادة إلى الصورة، ومن ثم وضع نظرية العلل الأربع في هذه المحاورة بإضافة الفاعل والغاية، والأمثلة المضروبة مستمدة من الموسيقا والحروف.

[حاشية] (٢) الإله الأرسطي (الفعل المطلق): وهو الذي حده في الفصل السابع من مقالة اللام بما هو فعل محض لا يعلم إلا ذاته وصفها أتم المعلومات، ولا يمكن أن يعلم غيرها، لأن كل ما سواها دونها وحدودا، فإذا علمته صارت ذات عدم.

[حاشية] (٣) وهذا ما يفسر تردد الاعتزال وإحجامه أمام نظرية الطبائع، إذ لو سلم بنظرية الطبائع - وكان من المفروض أن يفعل بعد وضع نظرية الذوات المتقدمة على الوجود والتي تكون من باب أولى ملازمة للوجود وهو معنى الطبائع - لانتهى إلى التحلي عن التصور النافي للهيلومورفية فاستد إلى التصور الذري للموجود.

الفصل الخامس: علاقة منزلة الكلي الكلامية بالفلسفة والتصوف

عند أرسطو)! ولو سلم الثاني بوجود الصورة القوية بالذات على التحدد الذاتي لانتهى إلى الشرك بتعدد الآلهة الصورية(١)، ولوضع اللامحدد المطلق (كما هو الشأن عند أفلاطون). لذلك لم تصبح البهشمية أرسطية، رغم سلبها الأفلاطونية؛ ولم تصبح الأشعرية أفلاطونية، رغم سلبها الأرسطية. ولكنهما تقابلتا، أنطولوجيا، وإبستمولوجيا تقابل الأفلاطونية والأرسطية، رغم التناظر العكسي لحليهما مع حلي أفلاطون وأرسطو. وقد أشرنا، مقدما، إلى السبب الذي نسبناه إلى ظرفيات الوضعية النظرية، فأبنا

انطلاق الأولى من مسألة البحث في معقولية المضمون النقلي، تسليما منها بمعقولية الشكل العقلي الأسمى من النقل ذاته، وانطلاق الثانية من مسألة البحث في معقولية الشكل العقلي، تسليما منها بمعقولية المضمون النقلي الأسمى من العقل ذاته.

ولما كان الحل البهشمي مستندا إلى مبدإ الوحدانية ذات الأحوال، وسيطا بين الكثرانية الصورية فوقها، والكثرانية المادية دونها، فإن طبيعة الشيئية التي للمعدوم ستكون ماهيات بين الوجود المثالي الأفلاطوني (لأنها لا تقوم بذاتها، وممكنة لا ضرورية) والوجود القوي الأرسطي (لأنها لا تقوم بالمادة ولا تتضمن أي مبادرة وجودية بذاتها تجعلها تتفعل بالمحاكاة)، لذلك احتاجت إلى أحوال إلهية لا هي موجودة ولا هي معدومة: أحوال القادرية والعالمية، والخالقية.

[حاشية] (١) وهذا ما يفسر تردد الأشعرية وإحجامها أمام نظرية العقول الوسائط: لو سلمت بنظرية الوسائط - وكان من المفروض أن تفعل بعد نفي الذوات المتقدمة على الوجود، وكذلك المصاحبة له - لأصبحت صفات الله الخالقة والحافظة والعالمة والسامعة والباصرة، بما هي صفات موجبة مختلفة وأزلية في اتصالها بالموجودات التي هي باقية بصفة الخلق المستمر، ومحفوظة بصفة أخرى، معلومة بصفة أخرى، ومسموعة إلخ... وكأنها متعلقة بوسائط هي صفات الله، رغم كونها لا هي ذاته ولا هي غيره، فتتعدد الوسائط - الأقانيم بتعدد الصفات الموجبة، وذلك هو تأويل ابن رشد لنظرية الصفات الأشعرية، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب بويج، دار المشرق، بيروت ،١٩٧٣ ج III ص :١٦٢٠ «ومن هنا

غلطت النصارى فقالت بالتثليث في الجوهر، وليس يحيهم من هذا أن يقولوا إنه ثالث ثلاثة الإله واحد، لأنه إذا تعدد الجوهر كان المجتمع واحدا بمعنى واحد زائد على المجتمع. قلت وهذا عينه يلزم الأشعرية من أهل ملتنا لأنهم جعلوا هذه الأوصاف زائدة على الذات فيلزمهم أن تكون واحدة بمعنى واحد زائد على الذات والأوصاف، وكلا المذهبين فيلزمهما التركيب».

ولما كان الحل الأشعري مستندا إلى مبدأ الوحدانية ذات الصفات الموجبة والأزلية بديلا من الكثرانية الصورية فوقها، وعن الكثرانية المادية دونها، فإن طبيعة «لا - شيئية» المعدوم ستجعل شيئية الموجود ذرة وجودية أو آنا وجوديا غير مؤلف من مبدأ صوري ومبدأ مادي، لذلك احتاجت إلى صفة إلهية موجبة هي الخلق المستمر(١) المتصل كفعل، والمنفصل كمفعولات، هي هذه الآنات الوجودية أو الذرات الوجودية المتوالية(٢).

لكن هذا المآل، الذاهب من نتائج تعقيل العلوم النقلية إلى تنقيل العلوم العقلية التقى بالمآل، الذاهب من نتائج تنقيل العلوم العقلية إلى تعقيل العلوم النقلية، فأدى المآلان إلى الظاهرتين التاليتين:

الأولى: قبول المنطق الأرسطي «علما - أداة» في العلوم النقلية ونتيجته الميتافيزيقية ذات الوجهين: السالب، أو نفي علم الطبيعة الذري؛ والموجب، أو قبول علم الطبيعة الهيولومورفي (أي المستند إلى الصورة والمادة).

الثانية: قبول المنزلة البهشمية منزلة للكلي في العلوم النقلية ونتيجتها

الميتافيزيقية ذات الوجهين: السالب أو نفي نظرية الصفات الموجبة، والموجب أو إثبات شيئية المعدوم.

وسنرى كيف أن الظاهرة الثانية لم تحصل في ما بعد العلوم النقلية إلا بفضل مرورها إلى ما بعد العلوم العقلية، أي إن منزلة الكلي في الفلسفة الفارابية هي التي فرضتها، فيسرت، بذلك، دخول المنطق الأرسطي أداة للعلوم النقلية، مما أنهى الحل الأشعري في بعده الميتافيزيقي، وأبقى على المذهب في أبعاده العقدية

[حاشية] (١) نظرية الخلق المستمر، الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الرابع باب الكلام على القائلين بفعل الطبائع ص ٣٤ - ٤٨٠

[حاشية] (٢) الذرات الوحودية ومحاولة المولى صدرا، كتاب المشاعر، الترجمة الفرنسية لهنري كوربان Le livre des pénétrations métaphysiques, traduit de l'arabe par Henry Corbin, Islam Collection Verdier spirituel, 1988 وخاصة المشعر الثالث ص ٩١ وما بعدها. وفيها يبين أن الماهية هي التي تحمل على الوجود وليس العكس، وهي تحمل عليه حملا ذهنيا، أما في الوجود فهي هو.

كما سنرى. ولعل طريان هاتين الظاهرتين لن يصبح واضحا إلا بفضل انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند ابن سينا والغزالي، وانتقال الفلسفة إلى البحث عن الحل الأفلاطوني المخلص من أرسطو (الإشراقية)، وعن الحل الأرسطي المخلص من أفلاطون (الرشدية)، وما صاحب هذين البحثين من كلام وتصوف اجتمع فيهما المابعد النقلي والمابعد العقلي في جدائل عجيبة الضفائر شديدة التعقيد، نحددها في

الباب الثالث.

درسنا المحاولات الكلامية الساعية إلى وضع «مابعد» للعلوم النقلية يؤسسها بتحديد موضوعاتها وجوديا، وشكل علمها إبستمولوجيا، فأبرزنا موقفين حدين استيسرا الحل هما:

الباطنية التي حافظت على شكل النقل، وضمنته مضمون العقل بآلية التأويل الباطني.

والظاهرية التي حافظت على مضمون النقل، وشكلته بشكل العقل بآلية التحقيق الظاهري.

لكن أهل الموقفين لم يتساءلوا عن معقولية المضمون عامة، ولا عن معقولية الشكل عامة. لذلك انفصل عنهما موقفان وسيطان لم يصدرا عنهما، وإن اقتربا بعد ذلك منهما، هما: الاعتزال البهشمي، والاعتزال الأشعري. والأول حاول مساءلة المضمون النقلي عن معقوليته، والثاني حاول مساءلة الشكل العقلي عن معقوليته. فبنى الأول نسقا يخضع النقل إلى العقل، والثاني نسقا يخضع العقل إلى النقل. ولم يكن بوسع الأول أن يفعل إلا بإدخال بعض العدم في الوجود الإلهي (الأحوال)، وبعض الوجود في العدم العالمي (شيئية المعدوم). كما أن الثاني لم يكن بوسعه، أن يفعل إلا بإخراج كل العدم من الوجود الإلهي (الصفات الموجبة) وبإخراج كل الوجود من العدم العالمي (لا شيئية المعدوم).

فكيف حدد هذا التأسيس الكلامي للعلوم النقلية خصائص المذاهب الصوفية ومميزات اللقاء مع الأنساق الفلسفية التي بدأت تتكون بعيد هذه اللحظة

الكلامية بقليل؟ كيف سيساهم المرجعان الحدان للمدونة القرآنية (التوراة والإنجيل) في وضع هذا المابعد الديني للعلوم، من منطلق كلامي، في الصياغة الصوفية لمحاورة الصياغة الفلسفية ذات المرجعين الحدين للمدونة الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية)؟ كيف التقت منظومتا القطبين «الله – الإنسان» والقطبين «الإله – العالم»، أو نظريتهما في النقل وفي العقل، بوصف الأولى ما بعد العلوم النقلية، والثانية ما بعد العلوم النقلية؟

رأينا كيف تقاسم المجال طرفان مغاليان، الباطني الإسماعيلي، والظاهري الحنبلي اللذان أصبح الدين عندهما فعلا مباشرا، لا فصل فيه بين السياسي والديني، وبين العملي والنظري، وطرفان معتدلان يتوسطانهما هما فرعا الاعتزال – بعد مراوحة وتجاذب بينهما دالين على عسر الحياد – أعني الاعتزال البهشمي الذي اندمج في كلام الشيعة المعتدلة، والاعتزال الأشعري الذي اندمج في كلام السنة المعتدلة. ونرى الآن أن المجال الصوفي هو بدوره، خضع لنفس التخلق: إذ قد تعين فيه تصوفان متطرفان اندمجا في الكلام الباطني الإسماعيلي والكلام الظاهري الحنبلي، بل هما عين فعلهما المباشر المتصلب، وتصوفان تأمليان مناسبان للكلامين المعتدلين، ويختلفان عنهما بالأسلوب لا غير.

وإذا كان الصراع المباشر المنتسب إلى التاريخ السياسي وإلى الفعل المباشر لا يمثل موضوع بحثنا، رغم أننا لا ننكر دوره جديا ودفعا للصراع الفكري المتعلق بالمسائل النظرية والعملية، فإن الربط بينهما ومنطق تدخلهما في الطرفين الوسيطين أمران ضروريان لفهم طبيعة المنازل التي يحددها

التصوف، بما هو قسيم الكلام، للكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية. فمثلما تركز الصراع الكلامي المذهبي بين الكلامين الوسيطين، أعني البهشمية والأشعرية، ثم بين كل منهما وقرينه المتطرف مع تحالف غريب بين الطرفين على الوسيطين، فإننا نجد الصراع الصوفي المذهبي قد دار بين التصوفين الوسيطين، أعني تصوف وحدة الوجود، وتصوف وحدة الشهود، ثم بين كل

منهما وقرينه المتطرف (تصوف الإرهاب الباطني الفردي، وتصوف الإرهاب الظاهري الجماعي) (١).

والعلة النظرية واحدة: إنها هي التي شرحنا، بخصوص الكلام، والناتجة عن تقابل التجربتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل، وما انتهتا إليه من تساؤل فلسفي أو من انزلاق إلى الحلول السريعة الجاهزة. ومعنى ذلك أن كلا المذهبين اللذين لا يفصلان بين الوظيفة النظرية والوظيفة العملية، في الكلام والتصوف، جعلا من المعتنق لهما «متكلما ـ متصوفا» في نفس الوقت، وفاعلا فعلا مباشرا، غير مقصور على التأمل العقلي، أو الوجداني، أي إن الباطني الإسماعيلي «متكلم ـ متصوف» بمعنى كونه ملتزما سياسيا بتحقيق باطن الشريعة الذي هو مضمون أفلاطوني إنجيلي؛ والظاهري الحنبلي «متكلم ـ متصوف» بمعنى كونه ملتزما سياسيا بتحقيق ظاهر الشريعة الذي هو ذو شكل أرسطي توراتي. ولا فرق، في الحالتين، بين ممارسة الدين، وعلمه، والالتزام المباشر بتحقيقه، لأن الدين علم وعمل: إنه سياسة دينية للوجود بمعنييه الشخصي والجماعي. وهذا هو المعنى المسيطر حاليا على الحركات الإسلامية في الإسلامين

الشيعي والسني.

[حاشية] (١) ويمتل الأول ظاهرة نخبوية انتظمت بالتدريج إلى أن صارت دات شكل سياسي منظم لعل أرقى أشكالها تنظيم صاحب الجبل، راجع كتاب Stratégies, assassins, Les Lewis, Bernard 1982 Paris Berger-Levault, وفيه تبرز خصاصيات هذا التكوين الإرهابي النخوي كما يتبين في الفصول اللاحقة. لكن الثاني يعد من الظاهرات الشعبية التي تنطلق عادة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغالبا ما يقودها بعض رجال الدين الذين ليس لهم ثقافة فلسفية وعلمية: مثل المؤدبين والفقهاء. وقد خصص ابن خلدون لهذه الظاهرة كثيرا من الفصول، لعل أهمها تلك التي تتحدث عن الثورات الفاشلة. لكن ابن خلدون لم يمير بين الظاهرتين التمييز الواجب (المقدمة، III. ٦: في الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، III. ٥٢: في أمر الفاطمي، IV. ٦: في إحراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق). وقد ينتدب تصوف الفعل المباشر بالمعنى الأول من قرينه وقسيمه أعني تصوف وحدة الوجود، كما قد ينتدب تصوف الفعل المباشر بالمعنى الثاني من قريبه وقسيمه، أعني تصوف وحدة الشهود. وهما عندئذ يصبحان من جنس واحد هو جنس التوظيف الواعي والمقصود للدين، دون إيمان حقيقي، لأغراض سياسية، راجع في ذلك دراسة ابن تيمية لتجربة مؤسس الدولة الموحدية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، المكتب التعليمي السعودي بالمغرب ص ٤٧٦ وما بعدها من المجلد الحادي عشر.

إن عدم الفصل هذا بين الكلام والتصوف، بما هما تأمل عقلي ووجداني،

والفعل المباشر في ظرفي المعادلة الفلسفية العربية، هو الذي يفسر خصائص الباطنية والظاهرية، واتحادهما الموضوعي، بحكم التقاء الطرفين دائما، ضد الكلامين والتصوفين الوسيطين بينهما، مضادة المسيطر على العمل للمسيطر على النظر. فاتحاد الكلام والتصوف عند الطرفين، بحكم وحدة النظر والعمل عندهما، جعل التصوف الخالص، بما هو مقابل للكلام، لا يكون ممكنا إلا في حالة الفصل بين النظر والعمل كموقفين لا كموضوعين فحسب: أعني أن المتكلم يقف موقف الناظر العقلي، غير العامل في النظر والعمل جميعا؛ والمتصوف يقف موقف العامل الوجداني غير العامل في النظر والعمل جميعا. فيكون الجمع الموضوعي، مع الفصل الموقفي، عند الوسيطين؛ ويكون الجمع الموقفي، مع الفصل الموضوعي، عند الطرفين (١).

وإذن فالتصوف الخالص، غير الملتزم بالفعل المباشر لتحقيق الشريعة والدين في التاريخ، هو من جنس الكلام الوسيط الذي تفرغ للنظر والتأمل، كموقف فاصل بين الفعل المباشر والعمل الفكري الذي اتخذ شكل النظر العقلي عند المتكلمين، والتأمل الوجداني عند المتصوفة، أعني شكل التجربة العقلية القولية، والتجربة الوجدانية القولية. كلاهما إذن أفعال قولية تعبر إما عن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دال مرجع مدلوله العالم الخارجي الطبيعي والشرعي، أو عن النسق المنطقي للنص الديني بما هو دال مرجع مدلوله العالم الداخلي النفسي والروحي. لذلك كان للكلامين الوسيطين، البهشمي والأشعري، قرينان تصوفيان مكملان لهما بحسب المنطق التالي: فالإله المعطل كليا أو نسبيا (بعد وضع نظرية

[حاشية] (١) أي إن صاحب الفعل المباشر، بما هو «متكلم – متصوف» معا يميز بين النظري والعملي، كموضوعات، لكن ممارسته للدين، بما هي موقف، ليست إما نظرا أو عملا، بل هي النظر العامل، والعمل الناظر في الوقت نفسه. فلا الحنبلي يقبل أن يكون العمل بلا نظر أو النظر بلا عمل من حيث هما سلوكه؛ ولا كذلك الإسماعيلي. أما المتكلم فهو ينظر في النظر أو في العمل، لكن سلوكه يكون دائما، أو في الأغلب مخالفا لآرائه، والمتصوف يتأمل وجدانيا النظريات والعمليات، لكن تأمله ذلك لا ينتج عنه، خلاف ماعليه الشأن عند الحنبلي والإسماعيلي، عمل مباشر لتحقيق الدين في التاريخ، فلا يتجاوز المعاناة الشخصية التي تكاد تنحصر في الذوق الجمالي الفني للروحيات.

الأحوال) (١)، لا يتعين وجوده الخالي من التحديدات الموجبة إلا إذا حل في العالم أو في الإنسان بما هما «ذوات - عدوم».

وبذلك سيبرز الطابع الإنجيلي للحل البهشمي، بروزا صوفيا في شكل إنجيلية معممة؛ إذ بات كل متصوف عيسى ممكنا يحل فيه الإله؛ بل العالم كله - بما هو عالم الذوات العدوم - يصبح الوعاء أو الظرف الذي يتملى بالوجود الإلهي الذي هو، بدون هذا الوعاء، وجود خالص خال من كل تحديد، عدا الوحدانية المعطلة. والإله الموجب كليا أو نسبيا (بحسب درجات التشبيه)، ذو الصفات الموجبة غني عن كل شيء سواه، وهو متعين بصفاته الموجبة، بل وقد جمع في ذاته وصفاته جميع الوجود والتعينات، فلم يبق لغيره عدا العدم واللاتعين: لذلك فلا وجود لغيره إلا بمشاهدته، والاتكال عليه وارتفاعه إليه إلى حد الانمحاق فيه، ولذلك

سيبرز هنا الطابع التوراتي للحل الأشعري، بروزا صوفيا في شكل توراتية معممة، إذ بات كل متصوف موسى ممكنا يسعى إلى رؤية الإله والانمحاق فيه؛ بل العالم كله لا قيام له إلا بهذه المشاهدة.

لذلك كان التصوف الأول تصوف حلول الوجود الإلهي اللامتعين في أعيان العالم اللاموجودة؛ إنه تصوف وحدة الوجود وتعدد الأعيان؛ وكان التصوف الثاني تصوف شهود الوجود العالمي للوجود الإلهي المتعين، إنه تصوف وحدة الشهود. فيكون التصوف الأول غاية الكلام البهشمي؛ ويكون التصوف الثاني غاية الكلام الأشعري. لكن هذه النقلة من البداية إلى الغاية لن تكون ممكنة دون توسط الصدام واللقاء بين الكلامين البهشمي والأشعري، بما هما شكل المابعد النقلي للعلوم النقلية، والفلسفتين، المشائية والصفوية، بما هما شكل المابعد العقلي للعلوم العقلية.

فتضاعفت الأنساق الوسيطة بين أصحاب العمل المباشر الباطني والظاهري غير الفاصلين بين الموقف النظري والموقف العملي، فأصبحت نواة الفكر

[حاشية] (١) إذ قد بينا أن نظرية الأحوال أدخلت على الذات الإلهية بعضا من التعين والتعدد لم يصل إلى درجة التنوع الموجب الذي تقول به الصفاتية، ولكنه تجاوز التعطيل المطلق: في بداية هذا الفصل، عند تحديد منزلة الكلي عند أبي هاشم.

الحنيفي مؤلفة من وسيطين كلاميين هما البهشمية والأشعرية، ووسيطين صوفيين هما تصوف وحدة الوجود وتصوف وحدة الشهود اللذان أبرزا الدلالة العميقة للكلامين الوسيطين وعللا الصدام مع الباطنية والظاهرية. فالتصوف الأول، بما هو تصوف حلول الإله في العالم عامة وفي الإنسان

خاصة، والتصوف الثاني، بما هو تصوف حلول العالم عامة والإنسان خاصة، في الإله أصبحا هدفا لقرينيهما المتطرفين: لأن الأول ينتهي إلى نفي الاصطفاء، إذ يصبح الإله حالا في كل شيء(١)؛ والثاني إلى نفي التكليف، إذ يصبح مجرد الوجود عبودية(٢).

لهذه العلة كان التقابل والتكامل بين تصوف وحدة الوجود والباطنية، وتصوف وحدة الشهود والظاهرية، لكونهما يمتازان عنهما بعدم الفعل المباشر واقتصارهما على العمل بالمعنى الوجداني، أي إن العمل الصوفي في هذه الحالة من جنس المعاناة الجمالية الفنية النافية لأساس الالتزام السياسي بما هو فعل مباشر في الأحداث التاريخية(٣) . ويمكن القول بصورة عامة، إن الباطنية والظاهرية، بحكم عدم الفصل عندهما بين الموقف النظري والموقف العملي أو بين النظر والفعل المباشر، لا يمكن أن ينفصل عندهما ضربا القول الديني الكلامي والصوفي. لذلك كان الدين والسياسة عندهما أمرا واحدا. لكن اقتصار

[حاشية] (١) نظرية وحدة الوجود منافية لنظرية الاصطفاء، لكونها تجعل الوجود الإلهي حالا في جميع الأعيان التي تمثل ظروفا حالية يملؤها الوجود الإلهي. وبذلك يزول الأساس الذي تستند إليه نظرية الإمامة التي، عند التعمق، نجدها مناقضة لنظرية الولاية الصوفية، بل حتى هذه النظرية لم تعد ممكنة، إذ إن الإله صار حالا في كل شيء.

[حاشية] (٢) وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما يميز بين الألوهية والربوبية والأمر الديني والأمر الكوني ويعتبر الجبريين - الأشاعرة خاصة - من نفاة التكليف والسعي الإرادي والحر من أجل تحقيق القيم الدينية. فالجهاد

يصبح مستحيلا في المذهب الجبري، ما دام كل ما يحصل واجب الحصول، بحكم الأمر الكوني الذي لا يختلف عنه الأمر الشرعي بعد رده إلى عند الجبريين.

[حاشية] (٣) أساس الالتزام السياسي الذي يستند إلى الاصطفاء عند الشيعة الباطنية وإلى التمييز بين الأمر الديني والأمر الكوني عند الظاهرية، يصبح مستحيلا في حالتي وحدة الوجود ووحدة الشهود، فيصبح التصوف ضربا من اللامبالاة المطلقة بأحداث التاريخ الإنساني والمعركة من أجل القيم، وتتساوى الأشياء وتزول جميع السلام القيمة: وهذا هو السبب الرئيسي لحرب ابن تيمية على التصوف، وخاصة على أساسيه أعني نظرية الاصطفاء ونفي نظرية التكليف.

الكلامين الوسيطين على النظر في معقولية المضمون النقلي (البهشمية) وفي معقولية الشكل العقلي (الأشعرية)، بما هما موقفان فاصلان بين الموقف النظري من النظر والعمل وبين الفعل المباشر، قد احتاجا إلى قرينين وسيطين مثلهما فاصلين مثلهما بين الموقف العملي من العمل والنظر وبين الفعل المباشر، أعني التصوفين الوسيطين المتممين لهما بالصورة التالية:

١ - تصوف وحدة الوجود القسيم المكمل والقرين المقابل للبهشمية: الإله بما هو ذات لها الوجود فقط + الذوات العالمية بما هي أشياء معدومة لها الماهيات فقط = وحدة الوجود المتعين. لذلك اعتبر العالم عين الإله(١) (من هنا أهمية نظرية السيادة الإنسانية).

٢ - تصوف وحدة الشهود القسيم المكمل والقرين المقابل للأشعرية: الإله بما هو ذات لها الماهية والوجود + عدم الذوات العالمية ماهية ووجودا =

وحدة الشهود المتعين. لذلك اعتبر الإله الخالق المستمر للعالم، والعالم بحرد شاهد له وعليه(٢) (من هنا أهمية نظرية العبادة الإنسانية).

نستطيع الآن تحديد الكيفية التي تكون بها هذان التصوفان، قياسا على تكون الكلامين، من خلال علاقتهما بمنزلة الكلي الوجودية ذات النشأة الأهلية التابعة لتكون العلوم النقلية وما بعدها، دون استثناء الدور الذي أدته العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي. فالعقيدة وأصولها والفقه وأصوله، بوصفهما العلمين النقليين الغاية، يقتضيان التنسيق المنطقي للمدونة الإسلامية - القرآن والحديث - بعد تحقيق نصها دالا (بالعلوم المساعدة اللغوية والتاريخية) ومدلولا (بالعلوم المساعدة

[حاشية] (١) ابن عربي، الرسائل، دار إحياء التراث العربي، حيدر أباد الدكن ١٩٤٨ م من رسالته إلى الإمام الراري ص ١٤

[حاشية] (٢) الغزالي، مشكاة الأنوار، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦م ص :٢٤ «ولكن لما تساوت الأشياء كلها على نمط واحد في الشهادة لوحدانية خالقها، إذ كل شيء يسبح بحمده لا بعض الأشياء، وفي جميع الأوقات، لا في بعض الأوقات ارتفع التفريق وخفي الطريق، إذ الطريق الظاهر معرفة الأشياء بالأضداد فما لا ضد له ولا نقيض تتشابه الأحوال في الشهادة له، فلا يبعد أن يخفى لشدة جلائه والغفلة عنه لإشراق ضيائه...».

التأويلية). ومثلما أن العقيدة وأصولها بدأت تفسيرا بمعنى الشرح، وانتهت تفسيرا بمعنى التأويل، فكذلك الفقه وأصوله بدأ أحكام ظاهر، وانتهى أحكام باطن. ولم ينشأ علم الكلام إلا بفضل النقلة الأولى، ولم ينشأ علم

التصوف إلا بفضل النقلة الثانية(١). ومعنى ذلك أن أصول فقه الظاهر تصبح أصول فقه الباطن، باطن المؤمن أولا، ثم باطن الشريعة ثانيا. وفقه باطن المؤمن هو الذي يعتبره ابن خلدون مضمونا للتصوف السني، أعني بمجاهدتي الورع والاستقامة(٢). أما فقه باطن الشريعة، فإنه مضمون التصوف المتهم في سنيته، حسب ابن خلدون(٣). وقد عرفه بكونه بمجاهدة الكشف بالقصد الأول، وبمجاهدة الولاية بالقصد الثاني، وهو يتحول إلى كفر وإلحاد، إذا صار بالقصد الأول(٤).

تلك هي علاقة نشأة التصوف بفرعيه بالكلام الوسيط بفرعيه في جدليته مع قرينيه المتطرفين، وهي علاقة تحددت بالإضافة إلى منزلة الكلي التي وصفناها عند تعريف المنزلة البهشمية والمنزلة الأشعرية المقابلتين للمنزلة الأفلاطونية والمنزلة

[حاشية] (١) ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر ملحقا بدراسة أبي يعرب المرزوقي حول العلاقة بين السلطانين الزماني والروحاني، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩١م، ص :١٨٠ «وصار فقه الشريعة على نوعين: الأول فقه الظاهر... النوع الثاني: فقه الباطن...» وكما تقابل التصوف مع الفقه بوصفهما فقه ظاهر وفقه باطن يتقابل الكلام مع التأويل بوصفهما أصول ظاهر وأصول باطن.

[حاشية] (٢) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني: الكلام في المجاهدات ص ١٩٤ وما بعدها.

[حاشية] (٣) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في المجاهدات ص ٤٥ - :٤٦ مشروعية المجاهدة الثالثة (مجاهدة الكشف):

«وأما المجاهدة الثالثة، وهي مجاهدة الكشف، فالذي نراه أنها محظورة حظر الكراهية أو تزيد» (وما فوق حظر الكراهية - هو التحريم في منظومة الأحكام الخمسة إذ لا وسيط بينهما).

[حاشية] (٤) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثاني، الكلام في المجاهدات: وطبعا فإن ابن خلدون لم يتحدث عن مجاهدة الولاية في تصنيفه للمجاهدات، بل اقتصر على ثلاث: الورع والاستقامة والكشف. لكن الولاية قد تنتج بدون قصد عن الكشف وتعد محنة بالنسبة إلى المتصوف السني. وهي، إذا أصبحت مطلوبة لذاتها، وكذلك الكشف، تصير إلحادا. وذلك ما يؤكده ان خلدون في الباب الأول من المقدمة، فصل المطلعين على الغيب ص :١٩١ «وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصوف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض ولا يكون مقصودا من أول الأمر، لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة لغير الله، وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب. وأخير بها من صفقة فإنها في الحقيقة شرك!».

الأرسطية. فتصوف وحدة الوجود وثيق الصلة بمفهوم الذات الإلهية، بما هي وجود خالص، والذوات العالمية بما هي ظروف ماهوية خالصة. ويكون الوجود العالمي بحلول الوجود الإلهي اللامتعين في الماهيات الأعيان اللاموجودة، وخاصة في أسماها، أعني الإنسان. كما أن تصوف وحدة الشهود وثيق الصلة بمفهوم الذات الإلهية - العين المتصفة بالصفات الموجبة والذوات العالمية القائمة بفعل الخلق المستمر والتي لا قيام لها إلا بشهودها للذات الإلهية أو بوجهها الملتفت إليها، وخاصة أسمى

الشهود، أعني الإنسان الذي لا وجود له إلا بالشهادة، علامة الإيمان وبداية الوجود الحق.

وواضح أن التصوف الأول، تصوف وحدة الوجود، بتوسط الذوات الماهيات المعدومة قبل الخلق، يستند إلى نظرية في الكلي وصفناها بكونها نظرية المثل السوالب؛ وأن التصوف الثاني، تصوف وحدة الشهود، بتوسط نفي الذوات الماهيات المعدومة، يستند إلى نظرية في الكلي وصفناها بكونها نظرية القوى السوالب، وأن المثل السوالب ليست القوى الأرسطية(١) والقوى السوالب ليست المثل الأفلاطونية. وإذن فبين المنزلتين الأرسطية والأفلاطونية، أو حولهما، توجد منزلتان أخريان نافيتان لهما، دون الاتحاد بأي منهما.

وواضح كذلك أن الواسطة بين التصوفين ونظرية الكلي هي نظرية الذات والصفات الإلهية، وعلاقتها بالذات والصفات التي للمحدثات أو الذوات العالمية، وهي عينها النظرية التي توسطت في الكلامين الوسيطين والتصوفين الوسيطين، بين واقعية المثل المفارقة عند الباطنية، وواقعية الصور المحايثة عند الظاهرية، وسلب الأولى البهشمي، وسلب الثانية الأشعري، مع ترافض كل وسيط وقرينه المتطرف، وترافض الوسيطين وترافض الطرفين. وإذا كانت إشكالية الكلي تطرح وتعالج، في الكلام، طرحا وعلاجا ذا موقف نظري عقلي، فإنها تطرح وتعالج، في التصوف، طرحا

[حاشية] (١) ولا يخفى أن الفعل في عالم الكون والفساد الأرسطي هو نوع من الشهود بنفس المعنى الذي شرحنا: فالشوق الكامن في الطبائع عند نقلتها من القوة إلى الفعل ليس إلا ضربا من شهود الفعل المطلق، أعني

العقل الذي يعقل ذاته أو الإله الأرسطي.

وعلاجا ذا موقف عملي وجداني. والعمل لا يفيد الفعل المباشر كما هو الشأن عند الطرفين الباطني والظاهري، بل هو يعني التذوق الوجداني للمعاناة الروحية التي تتألف منها تجربة الوجود الدينية، كما حددها ابن خلدون في نظرية المجاهدات(١).

ويمكن أن نعتبر المجاهدتين الأوليين - مجاهدة الورع ومجاهدة الاستقامة - ممثلتين للتصوف التابع للكلام الأشعري، وخاصة الثانية لأن الأولى تمثل الواسطة الرابطة بين التصوف الأشعري والفعل المباشر الملتزم مباشرة بتحقيق ظاهر الدين في التاريخ، وأن نعتبر المجاهدتين الأخيرتين، مجاهدة الكشف ومجاهدة الولاية، ممثلتين للتصوف التابع للكلام البهشمي، وخاصة الأولى منهما لأن الأخيرة تمثل الواسطة الرابطة بين التصوف البهشمي والفعل المباشر الملتزم مباشرة بتحقيق باطن الدين في التاريخ. وبين أن هدف المجاهدتين الأوليين اللتين يعتبرهما ابن خلدون سنيتين، هو محو الذات الإنسانية بما هي إرادة وحياة مستقلة عن إرادة الإله وحياته، كما حددتها الشريعة، دون ادعاء الاتصال بالذات الإلهية، وأن هدف المجاهدتين الأخيرتين اللتين يعتبرهما ابن خلدون خطيرتين على الإسلام، هو، في الحقيقة، محو الذات الإلهية، بما هي إرادة وحياة مستقلة عن إرادة الإنسان وحياته، مع ادعاء حلول الإله في الولي، بما هو إنسان كامل.

لذلك قلنا إن التصوف المؤلف من المجاهدتين الأوليين هو تصوف وحدة الشهود، والتصوف المؤلف من المجاهدتين الأخيرتين هو تصوف وحدة

الوجود. فالخضوع للشريعة والتخلق بأخلاق القرآن محو للذات الإنسانية بما هي قائمة بغير الإرادة الإلهية وأمرها. ومعرفة الذات الإلهية والتصرف في الكون محو للذات الإلهية، بما هي قائمة بغير الإرادة الإنسانية وأمرها. ولهذا فإن منزلة الكلي قد

[حاشية] (١) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الثالث نظرية المجاهدات: وذلك لأن العمل بهذا المعنى يتنافى تمام التنافي مع العمل بالمعنى السياسي، ص :١٩٩ «وأعظم القواطع، بعد رفع الحجاب، أن يتكلم به أو يتصدى للصح والتذكير، فتجد النفس لذة الرئاسة بالتعليم والاستشهاد بالله والإصغاء إليه بالقلوب والأسماع. وتموه عليه بأنه هاد إلى الله أو يفر عن العمل والإلحاح عليه الذي هو وسيلته إلى هذا التجلي لما يظن من الاستغناء عن الوسيلة بحصول القصد، فيضعف التجلي، ثم ينقطع وينزل الحجاب».

أصبحت هنا جلية، وتبدت، بما هي وجدان عملي، إنما وجدانا عمليا بمحو ذات الإنسان لتحقيقها في الشهادة التي هي شهود الذات الإلهية عبر الشريعة، أو وجدانا عمليا بمحو ذات الإله لتحقيقها في الولاية عبر صفات الإنسان الكامل. لذلك قابلنا بين السيادة الإنسانية في الثاني، والعبادة الإنسانية في الأول، إذ لا يتحقق التوحيد إلا بمحو إحدى الذاتين الإلهية في وحدة الوجود، والإنسانية في وحدة الشهود.

الباب الثاني

الأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها

ويتضمن الباب الثاني ما يلي:

الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين.

الفصل الثاني: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الحروف.

الفصل الثالث: منزلة الكلي في الصفوية الوصلية: رسائل إخوان الصفا.

الفصل الرابع: علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية الأشعرية والبهشمية.

الفصل الأول

منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

» وأول الشيخ أبو نصر الفارابي (رحمه الله) المثل بالصور العلمية التي للباري تعالى. وأرسطو يقول بها(١) فيرتفع التنازع بينه وبين أفلاطون. واستحسنه المتأخرون. وفيه نظر، لأنه يشعر بأن علم الباري تعالى بالصور وهو محال. وأيضا أفلاطون يقول بوجود المثل في خارج جميع القوى المدركة لا في خارج عقلنا فقط. فالتأويل المذكور صلح من غير تراضي الخصمين»(٢) .

يطلق اسم المشائية العربية على الحركة الفلسفية العربية التي بدأت مع الكندي وانتهت، في شكلها الأول، بانفجارها عند ابن سينا والغزالي(٣) إلى فرعي الأفلاطونية المحدثة الفصلية، أعني إشراقية السهروردي ومشائية ابن رشد الجديدة(٤) . وتتميز هذه المشائية بالوصل بين حدي

[حاشية] (١) عدم معرفة الطابع المنحول لأثولوجيا لا يعني إذن عدم إدراك الفرق بين الأرسطية والأفلاطونية، كما أد معرفة هذا الفرق لا تكفي لتبين الانتحال. [حاشية] (٢) المثل العقلية، الفصل الأول، البحث السادس، الوجه الرابع ص ٨١ [حاشية] (٣) ونخصص لهذا الانفجار الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث .III) ١ و .(٢ [حاشية] (٤) نخصص الفصلين الثالث والرابع من الباب الثالث .III) ٣ و (٤ للإشراقية والرشدية بوصفهما محاولة لتجاوز المشائية العربية والصفوية بالعودة إلى الأصول، الأولى إلى الأفلاطونيـة والثانيـة إلى الأرسطية.=

أرسطيا، خلافا للصفوية التي ستكون وصلية في الاتجاه الأفلاطوني، وهو ما غلب على المشائية تقديم النظر على العمل، وعلى الصفوية تقديم العمل على النظر(١).

ويحدد مرحلتي الوصل بين الأفلاطونية والأرسطية، في المشائية العربية الأولى، كتابان للفارابي، ينتسبان إلى محاولاته الإبداعية التي تمتاز عن أعماله التعليمية العارضة، والشارحة للفلسفة الأرسطية، أعني كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، وكتاب الحروف. ولما كانت محاولة التوفيق، بالوصل بين الحكيمين، لم تصطدم بعقبة حقيقية إلا وكانت راجعة إلى منزلة الكلي النظرية والعملية، ولما كانت هذه المنزلة قد مثلت جوهر الصراع بين الحكيمين، وأساس التقابل بين فلسفتيهما(٢)، فإن أهمية هذين المؤلفين في تأسيس الفرع المشائي من الأفلاطونية المحدثة العربية، تقتضي أن نحلل عقدة العلائق بين محاولة التوفيق

[حاشية] = وقد كانت الحركتان متعاصرتين. فكلتاهما تنتسب إلى القرن الثاني عشر (السهروردي: ٥٤٥ - ٥٨٨ هـ، وابن رشد ٥٢٢ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٥ - ١١٩٨ م)، بحيث إن عملية الانفصال في الأفلاطونية العربية التي أعد إليها ابن سينا والغزالي قد اكتملت في فلسفتيهما، فأصبحت الإشكالية في صيغتها النهائية قابلة للتجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون.

[حاشية] (١) وإذا كان تاريخ الرسائل الصفوية المقبول عادة يجعلها قد حررت بعد المشائية الفارابية (النصف الثاني من القرن الرابع)، فإن مضمونها ومسار المحاولة التي بدأت مع الكندي يجعلان الصفوية، كحل مقابل للحل الذي مال إليه الفارابي، معاصرة المراحل والتكون للنسق المشائي عند الفارابي، رغم تأخر ظهورها النهائي.

[حاشية] (٢) تساعدنا نتائج البحث الذي عالجنا فيه منزلة الكلي في الكلام على إبراز مفاصل التقابل بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو، بخصوص منزلة الكلي إبرازا يرتب أعمالهما الرئيسية. فلو أخذنا المسألة انطلاقا من مبدأ الوجود والمعرفة الصوري فإن محاولة أفلاطون تكون قد اصطدمت بإشكالية إدخال العدم في الوجود التام والتعدد في الوحدة المطلقة (محاورة البارمينيدس ومحاورة السوفسطائي)، وإلا استحال التواصل بين المثل، والتحامل بين تصوراتها، فامتنعت نظرية الوجود والمعرفة. وبين أن الرد على هذا لا يكون إلا من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي لما بعد الطبيعة. وإذا أخذنا المسألة من منطلق مبدأ الوجود والمعرفة المادي، فإن محاولة أفلاطون تكون قد اصطدمت بإشكالية إدخال الوجود في العدم الخالص، والوحدة في الكثرة اللامحددة (محاورة الطيماوس ومحاورة

الفيلاب)، وإلا استحال قيام العالم الطبيعي وحصول علم عليه. وبين كذلك أن الرد سيكون من جنسه، وذلك هو المضمون الرئيسي للسماع الطبيعي. وإذا كان مابعد الطبيعة والسماع الطبيعي يعالجان المسألة من وجهيها الوجودي خاصة والوجه المعرفي مجرد تابع، فإن التحليلات الثانية وكتاب النفس يعكسان العلاج فيصبح الوجه المعرفي هو الأصل (منطقيا: التحليلات الثانية، ونفسيا: النفس، المقالة III والوجه الوجودي تابعا.

داخل الفلسفة (بين حلي أفلاطون وأرسطو)، ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، من خلال الدور الذي أدته الحنيفية المحدثة العربية، كما تعينت في الحلول الكلامية التي عرضنا منطقها.

ويتطلب البحث في عملية التوفيق من هذا المنظار - وهي عملية يعترف الفارابي بأنه يواصل فيها تيارا متقدما عليه أسهم بعملية الوصل في تكوين الأفلاطونية المحدثة الهلنستية(١) - أن نشير إلى بعض الملاحظات الأولية التي تساعد على فهم طبيعة الوصل بين أفلاطون وأرسطو في المشائية العربية الأولى، وعلى فهم دوافعه وطريقته وعلاقته بالحنيفية المحدثة في بعدها النظري، أعني الكلام الذي بينا طبيعة ارتباطه بإشكالية الكلي.

فالوصل بين أفلاطون وأرسطو بدا، في كتاب الجمع، وصلا خارجيا دفاعيا هدفه الرد على المتكلمين الذين يعترضون على الفلسفة بنوعين من الحجج: اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، ثم مناقضة فلسفاتهم للعقائد الدينية(٢) . لذلك

[حاشية] (١) إشارة إلى رسالة أمونيوس التي يثبت فيها اتفاق الفيلسوفين

في إثبات وجود الصانع، ص ١٠٢ من الجمع. والمعلوم أن أمونيوس السقاء أو الحمال كان أستاذا لأفلوطين بين ٢٣٢ و ٢٤٣ بعد الميلاد ومنه استمد مبادئ فلسفته الأفلاطونية المحدثة التي هي محاولة للتوفيق بين الأفلاطونية والأرسطية، فجل التاسوعات تنطلق من شروح أفلاطونية للنصوص الأرسطية وشروحها: "C'est assez fréquemment lecture la aux depart de point de sert qui d'Aristote commentaire d'un disparaissant péripatétisme le que, bien si Plotin; de traités les platonisme, du succès le devant école comme nouveau de de fin la jusqu'à continuent d'Aristote commentaires l'antiquité".

جمع الكتاب بين غايتين، أولاهما هي إثبات وحدة الفلسفة وعدم الاختلاف بين الفيلسوفين، والثانية هي إثبات وحدة الفلسفة والدين وعدم التنافي بينهما، وذلك خاصة في المسألتين الرئيستين اللتين يرد إليهما باقي المسائل، أعني مسألة قدم العالم أو حدوثه ومسألة خلود النفس أو فنائها (البعث)؛ وهما الصيغتان الدينيتان لمسألة الكلي؛ لأن قدم العالم (مثلا أو قوى في المادة) وخلود النفس (مثالا مفارقا أو صورة محايثة) يستندان إلى واقعية الكلي كما نبينه، وليس إلى نظرية الخلق عن عدم النافية لكل قدم وتقدم على الخلق مثاليا كان أو ماديا.

فالمسائل المختلفة الواردة في الكتاب(١)، رغم تعددها واختلافها، وطابعها المشتت (أو الجزئي بالنسبة إلى بعضها، كاختلاف سلوك الفيلسوف أو المنهج)، تعود، في العمق، إلى مسألة واحدة هي مسألة منزلة

الكلي في بعديها النظري (قدم العالم أو حدوثه: واقعية المثل أو الصور بذاتها) والعملي (خلود النفس أو فناؤها: واقعية المثل أو الصور في النفس). وما سيطرة الفوضى على الكتاب(٢) إلا لأنه من جنس مؤلفاته غير التعليمية (التي تكون عادة خاضعة لنظام الكتاب المشروح)، أي من جنس الردود الكلامية. لذلك فهو قد بدا فاقدا للترتيب الفلسفي الواضح، فلم تبرز مسألة الخلاف بين الفيلسوفين اللذين يراد التوفيق بينهما، ولا مسألة الخلاف بين الفلسفة والدين اللذين يراد إبراز الوحدة الجامعة بينهما. فقد أخفى تعدد المسائل، في الحالتين، طبيعة المشكل، فأدى من ثم إلى إهمال طبيعة الحل الذي أرجع إليه مؤلفنا المجهول لكتاب المثل العقلية، كل الفلسفة العربية، أعني هذا «الصلح من غير تراضي الخصمين» الذي استحسنه المتأخرون.

[حاشية] (١) وهي ثلاث عشرة مسألة حسب تصنيف المحقق.

[حاشية] (٢) لكون المسائل لا تخضع لأي ترتيب نسقي واضح الطبيعة. فلا هو ترتيب أصناف العلوم، ولا هو ترتيب تشارط المسائل، بل هو من جنس الترتيب في المصنفات الكلامية التي تدرس الخلاف بين المذاهب. وقد حصرها المحقق بعنوانات، دون أن يتساءل عن مطق تواليها، خاصة وهو غير الترتيب الوارد في مقدمة الكتاب حيث حدد فيها الفارابي دوافعه إلى كتابة هذه الرسالة.

فالفارابي، في عرضه للخلاف بين الفيلسوفين، وللخلاف بين الدين والفلسفة، وفي سعيه إلى نفيهما، قد حدد المسألتين الرئيسيتين اللتين يدور حولهما البحث في مسألة المنزلة التي يحددها كلا الفيلسوفين أولا،

والفلسفة والدين ثانيا للكلي النظري والعملي: قدم العالم أو حدوثه أو منزلة الكلي النظري ثم خلود النفس أو فناؤها أو منزلة الكلي العملي. لذلك ورد ذكر المثل مرتين في كتاب الجمع:

الأولى، عند تفسير الخلاف حول نشأة العالم(١)، والثانية، عند تفسير الخلاف حول المعرفة وشرطها(٢).

احتاج الفارابي إلى أثولوجيا المنحول على أرسطو في المسألة الأولى لإثبات وجود الباري ووجود الصور في العلم الإلهي. لكن أهمية الاستناد إلى هذا المؤلف مبالغ فيها في تاريخ الفلسفة(٣)، لأن الحل الذي استمد من الاعتماد عليها كان مخالفا للدور الذي يزعم لها. فالفارابي لم يستمد منها تأويلا أفلاطونيا للأرسطية، بل تأويلا أرسطيا للأفلاطونية، وهو الصلح الذي أشار إليه مؤلف المثل العقلية. فالمثل لم تبق قائمة بالذات بل أصبحت بحاجة إلى ما تقوم به، خاصة إذا ربطنا ذلك بما يقوله الفارابي عن نفي تعدد الأحياز والعوالم بمعنى المفارقة الأفلاطونية المقابلة للمحايثة الأرسطية: «وما يجري هذا المجرى =) ما

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٦ (المسألة الثانية عشرة بترتيب المحقق).

[حاشية] (٢) الجمع، ص ٩٧ وما بعدها (المسألة الثامنة بترتيب المحقق).

[حاشية] (٣) عبد الرحمن بدوي، مقدمة كتاب المثل العقلية الأفلاطونية (ص ١٢ - ١٥). وتبرز المبالغة في أهمية هذا الكتاب في التناقض الواضح لمن يحملها من الأدوار ما لا تطيق في تحديد مسار الفكر العربي. فلو كان لهذه الرسالة - القول في الربوبية أو أثولوجيا المنحول على أرسطو

- الأهمية التي ينسبها إليها الأستاذ بدوي، لكانت قد غلبت قراءة أفلاطونية لأرسطو لا قراءة أرسطية لأفلاطون، ولكانت أساسا لازدهار الدراسات الأفلاطونية لا العكس. كيف نولي لهذه الرسالة هذا الدور ثم نعتبره سببا في كون الفارابي مصدرا لتغليب المشائية على الأفلاطونية، وهو أمر يأسف له الأستاذ بدوي؟ وكيف يقال مثل هذا الكلام، في عصرنا، فيتهم الفارابي بكونه غلب الأرسطية على الأفلاطونية، والسهروردي العكس. في حين أن ابن رشد، وهو أعلم بالفارابي، يثبت كونه غير أرسطي، وصاحب الكتاب المقدم وهو أعلم بالسهروردي، يثبت كونه غير أفلاطوني؟

يحتاج إلى تأويل) أقاويل أفلاطون في الكتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل، وأن لكل واحد منهما عالما سوى عالم الآخر، وأن تلك العوالم متتالية، بعضها أعلى وبعضها أسفل، وسائر ما قال ما أشبه ذلك. ومن الواجب أن نتصور منها شبة ما ذكرناه، إنه يريد بعوالم العقل حيز وكذلك بعوالم النفس، لا أن للعقل مكانا، وللنفس مكانا، وللباري تعالى مكانا، بعضها أعلى وبعضها أسفل كما يكون للأجسام. فإن ذلك ما يستنكره المتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون به؟ وإنما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي. وقوله عالم العقل إنما هو، على ما يقال عالم الجهل، وعالم العلم، وعالم الغيب، ويراد بذلك حيز كل واحد منها»^{(١)(٢)}.

ومعنى ذلك أن الفلسفة، عند الفلاسفة، هي في ذاتها واحدة بمعنى الوحدة الحية، خلافا لما يراه المؤرخون الذين يعتبرون الفروق الواردة في

صياغة الفلسفة بحسب اختلاف الأساليب والأنساق، اختلافا جوهريا، زعما بأن قول كل فلسفة النصي بما هو الموضوع الأساسي لتاريخ الفلسفة^(٣)، هو التفلسف،

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٧

[حاشية] (٢) وما استمده من النص بخصوص حدوث المادة لا يقول به أفلاطون ولا أرسطو. والفارابي لا يجهل ذلك: «وهناك في أنرلوجيا تبين أن الهيولي أندعها الباري حل ثناؤه لا عن شيء، وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت». ص ١٠١٠ فإذا جمعا هذا النص والإحالات الأخرى إلى طيماوس وإلى السماع، والسماء والعالم تين أن هذه الإحالات تتحدث عن دور الإله بمعنى منظم العالم، وأن ذلك النص يتحدث عه بمعنى خالق العالم بما في ذلك المادة الأولى. وهو أمر يعيه طيماوس، وكذلك السماء والعالم، والسماع الطبيعي. ومن ثم فلا يمكن أن يكون كتاب أنرلوجيا علة في سوء الفهم، ما دام ما يسعى الفارابي إلى إثناته بواسطته لا يسلم به أفلاطون ولا أرسطو. اللهم إلا إذا أصبح المدلول الفلسفي لمحاولة الفارابي تجارز أفلاطون وأرسطو إلى فلسفة تنفي مبادئهما الأساسية (مثل قدم المادة وقدم الصور وكلاهما متفقان على ذلك) من منطلق مغاير لهما معا لعله منطلق أفلوطين أو منطلق الاعتزال أو التأويل الذي انتهى إليه هو، بوصفه صاحب إضافة فلسفية متجاورة لهما.

[حاشية] (٣) انظر هيجل:

الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

وحصرا لدور الفلاسفة في دور المؤرخين. لذلك كان عمل الفارابي غير مقتصر على التاريخ، بل تعداه إلى التأويل الذي - رغم الطابع المنحول لأثولوجيا - قرب المتقدم من المتأخر وليس العكس(١) وهو تقريب ورد في الجمع ضمنيا، وسيصبح صريحا في الحروف، فيتضح عندئذ عدم حاجة هذا الحل إلى المنحولات.

لذلك فإن كتاب الجمع، رغم شكله الكلامي خطة وعلاجا، قد طرح، في العمق، هاتين المسألتين الفلسفيتين: مسألة منزلة الكلي الوجودية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الإلهي؛ ومسألة منزلة الكلي المعرفية في النظر والعمل وعلاقتها بالعقل الإنساني. والأولى تتعلق بما يعلمه الله ويصنعه أو بما يعمل على منواله؛ والثانية تتعلق بما يعلمه الإنسان ويعمله.. أما باقي المسائل الواردة في الكتاب فهي توابع لهما، وتتعلق بسلوك الفيلسوفين العملي وبمنهجهما النظري خاصة.

وإذا كان الفارابي قد استطاع أن يعالج مسألة الكلي النظري والعملي في مستواها المعرفي، دون حاجة إلى المنحولات على أرسطو، واستعملها في مستواها الوجودي استعمالا منافيا لما كان يمكن أن تؤدي إليه هذه المنحولات لو كان الهدف تقريب أرسطو من أفلاطون لا العكس، فإن ذلك يعني أن هدفه ليس التقريب بينهما، بل إثبات وحدة الفلسفة في ذاتها وإرجاع الاختلاف إلى مراحل التكوين. لذلك كانت محاولته أفلاطونية محدثة وصلية وصلا أرسطيا، لتقديمها النظر على العمل المؤدي إلى اعتبار الأفلاطونية مرحلة إعدادية إلى الأرسطية.

[حاشية] (١) ولو صح أن الطابع المنحول لأثولوجيا قد أوقع الفارابي في

الخطأ لكان الفارابي مؤرخا، ولكان الخطأ المنتظر هو إرجاع الأرسطية إلى الأفلاطونية وليس العكس. لكن نفي المفارقة، مع إثبات واقعية الصور، يعني أن أفلاطون هو الذي رد إلى أرسطو وليس العكس، وأن موطن التوحيد غير الموطن الأفلاطوني والأرسطي، بل هو أسمى منهما: إنه ما أطلق عليه الفارابي اسم العقل الإلهي، وبفضله سيتم اللقاء مع الحلول الكلامية، وخاصة الحل البهشمي.

وإذن فالحل الذي مال إليه الفارابي في كتاب الجمع، والذي جعله غنيا عن المنحولات، أو مستعملا لها في عكس الاتجاه المنتظر، يشير إلى أمرين مهمين جدا، بالنسبة إلى منزلة الكلي في بعدها المعرفي:

الأول: هو وجود البذرة السالفة لأساس الحل الذي يتضمنه كتاب الحروف في كتاب الجمع. فالتفسير النفسي لتكوينية المعرفة الكلية - وهو تفسير ذو أصل أرسطي (١) سينقلب إلى تفسير اجتماعي لهذه التكوينية - أمر لا يمكن تفسيره بالاستناد إلى الفلسفة الأرسطية، ولا إلى الفلسفة الأفلاطونية .(٢)

الثاني: هو القرابة المتينة بين مفهوم العقل عند الفارابي ومفهومه عند المتكلمين. فليس العقل، في الجمع، جوهرا، بل هو مجرد عرض من أعراض النفس: «إذ العقل ليس هو شيئا آخر غير التجارب» (٣) أو «الكليات هي التجارب على الحقيقة» .(٤)

وإذن فالفارابي لم يكتف بتقريب أفلاطون من أرسطو، بل هو يتجاوز ذلك إلى جعل أرسطو تجريبيا خالصا، إذ لا يعقل أن يقبل أرسطو، بحسب ما نعلم من نظرياته، التعريفين الفارابيين للعقل وللكلي الواردين في الجمع

وهو، حتى عندما لجأ إلى أثولوجيا أرسطو، فإنه، خلافا للظاهر، استعمل أفلوطين لتأويل أفلاطون تأويلا أميل إلى الأرسطية، إذ إن المثل صارت صورا غير قائمة بذاتها، وأصبح محلها، بما هو العقل الإلهي، مؤديا للوظيفة التي تؤديها المادة الأرسطية (وهو عين

[حاشية] (١) كتاب الجمع، ص ٩٨ إلى ٩٩ (المسألة العاشرة بتصنيف المحقق).

[حاشية] (٢) إذ حتى تاريخية المقدمات الأرسطية عامة ومقدمة ما بعد الطبيعة خاصة (مقالة الألف) فإنها لا تستند إلى تفسير للتكوينية بعوامل احتماعية بل تعيدها في الأغلب إلى التراكم النفسي (ما بعد الطبيعة، مقالة الألف، الفصل الأول ٩٨٠ أ ٢٠ - ٩٨٢ أ (٢ أو إلى توزيع العمل الاجتماعي شرطا للتراكم النفسي عند المختصين (الفقرة نفسها: مثال رجال الدين في مصر القديمة). لكن المؤسسات اللغوية والصناعية والتعليمية لا دخل لها عنده في الحلين اللذين يقدمهما، لمشكل نشأة الكلي النظري والعملي.

[حاشية] (٣) الجمع، ص ٩١

[حاشية] (٤) الجمع، ص ٩٨

الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

التأويل الأشعري لشيئية المعدوم البهشمية كما أثبتنا ذلك في الفصل السابق). دون أن يرد إليها(١).

لذلك قال الفارابي: «لما كان الله تعالى حيا موجدا لهذا العالم بجميع ما

فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته، جل الله من اشتباه. وأيضا فإن ذاته، لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير، فما هو بحيزه أيضا كذلك باق غير دائر ولا متغير. ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجده، وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وتحخسا وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته؟ وهذا من أشنع الشناعات(٢)»(٣).

فما العلامات الدالة على منزلة الكلي الجديدة والتي لا يمكن أن ترد إلى المنزلة الأفلاطونية، ولا إلى المنزلة الأرسطية؟ وكيف يمكن أن نربط هذه المنزلة بالحلين البهشمي والأشعري؟ ومن ثم كيف يمكن إدراك نقطة اللقاء بين مابعد العلوم النقلية الديني (الكلام)، ومابعد العلوم العقلية الفلسفي (المثال)؟ إن المثال، بما هو مثال الموجود، قبل إيجاده، ليس قائما بذاته - بخلاف المثال الأفلاطوني ،- وليس هو قائما بالمادة قيام القوة بها قبل الفعل - بخلاف الصورة الأرسطية ،-

[حاشية] (١) لأن الصورة والآثار التي تقوم بذات الله، هي - قبل صيرورتها موجودات بفعل الخلق - ممكنات في ذاته، وإلا صار العالم الذي هو هي، بعد أن تصير موجودة، قديما. فما هي ممكنات هي من جنس المعدومات الأشياء عند المعتزلة عامة، وبما هي في ذات الله هي من جس الأحوال عند أبي هاشم خاصة (إذ الأحوال هي الحال الإضافية لذات الله بما هي لها العالمية والقادرية على الذوات المتصفة

بالمعلومية وبالمقدورية). لكن هذه الممكنات أو اللاممتنعات الصور والآثار في ذات الله ليست في مادة خارجية بالإضافة إلى الذات، بل هي فيها دون أن تكثرها، ومن ثم فواقعيتها ليست مطلقة.

[حاشية] (٢) الجمع، ص ٩١

[حاشية] (٣) وهذا هو الحل الذي أشار إليه صاحب كتاب المثل العقلية الأفلاطونية في عبارة «الصلح من عبر تراضي الخصمين». ورغم أن هذه العبارة تفيد بأن مهضوم الجانب من الخصمين هو أفلاطون - إذ إن الكاتب يدافع عن أفلاطون في المثل العقلية - فإن أرسطو أيضا مهضوم الجانب، لأن إله ليس محلا للصور (ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ٧).

بل هو قائم في الذات الإلهية وفي حيزها، قيام الصورة والأثر. أفليس هذا خطوة أخرى من خطا الاقتراب من منزلة الكلي الفلسفية انطلاقا من المنزلة الكلامية، خاصة وهي لا ترد إلى الأفلاطونية كذلك؟

إن أولى هذه العلامات هي أن هذا الأثر في عقل الله لو كان بذاته موجودا لما احتاج إلى إيجاد الموجد، وإذن فحاجته تلك دليل على كونه ممكنا بالذات أو غير ممتنع. وثانية هذه العلامات هي اعتبار هذه «الصور - الأثر» شرطا في نفي الاتفاق والتنحس عن الخلق؛ ومن ثم فهي شرط في إثبات المعقولية #) الاتفاق)، والغائية #) التنحس). وثالثة هذه العلامات هي ما صاحب هذه الصور القائمة بالذات من تنزيه ونفي للتشبيه (جل من كل اشتباه). أفلا يطابق وصف «الصور - الآثار» هذا مفهوم الشيئية المعدومة ووظيفتها؟ ألا يوافق هذا الوصف للذات الإلهية، التي هي محل للصور والآثار مع التنزيه المطلق، مفهوم الأحوال ووظيفتها؟

فليس الأثر والصور فقط هي المتميزة بعدم المطابقة مع المثال (لكونها غير قائمة بذاتها)، ولا مع الصورة القوية (لكونها غير قائمة بالمادة)، بل إنها مشروطة بمفهوم للإله لا يمكن أن يكون المفهوم الأفلاطوني (بمعنيي الألوهية: الخير أو الإله الصانع)(١)، ولا المفهوم الأرسطي (لخلو عقل هذا الإله من غير ذاته)(٢). لم يبق إذن إلا التوسط بين التأويلين الأفلاطوني والأرسطي الذي يكون منزلة للكلي العالمي في شكل شيئية المعدوم، بما هي الممكن أو اللاممتنع، ومنزلة للكلي الربوبي في شكل أحوال لما تكون عليه الذات الإلهية لذاتها، أعني: الذوات بما هي «أحوال - انفعالات» (المعلومية والمقدورية إلخ...). والذات الإلهية بما لها من «أحوال - أفعال» (العالمية والقادرية إلخ...). إنها إذن المنزلة البهشمية كما وصفناها في الفصل السابق.

[حاشية] (١) مفهوم الإله الأفلاطوني وازدواجه: الإله بما هو مثال المثل أو الخير، مثلا الجمهورية ،VII ٥١٧ ب ج. الإله بما هو الإله الصانع، طيماوس بكامله وخاصة القسم الأول.

[حاشية] (٢) مفهوم الإله الأرسطي وخلوه من غير ذاته: ما بعد الطبيعة اللام ١٠٧٢ ب ٥ - ٣٠٠

وما يؤكد ذلك هو المذهب المستهدف بالنقد في هذه الفقرة. فالفقرة التالية تصف بصورة واضحة التصور الأشعري للإله: «ولو لم يكن للموجودات صور وآثار [أي لو لم يكن المعدوم شيئا] في ذات الموجود الحي المريد (صفاتية) فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن نفي هذا المعنى عن الفاعل المريد الحي [تقدم أمثلة الذوات في

العلم] لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وتنحسا وعلى غير قصد [نفي الغائية الأشعري](١) ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته. وهذا من أشنع الشناعات»(٢). فما هو المذهب الذي ينفي تقدم صور الأشياء على وجودها؟ والذي يصف الإله إيجابا بالحياة والإرادة؟ والذي ينفي عن أفعاله الغاية والغرض؟ أليس هذا وصفا صريحا ودقيقا للحل المقابل للبهشمية كما وصف في الفصل السابق؟ إذ كيف يمكن لهذه «الصور - الآثار» أن تكون في ذات الإله، دون أن تكثرها، ودون تشبيه، إذا لم تكن بمعنى الأحوال البهشمية؟ ثم أليس عدم اعتبار هذا المحل للصور أقنوما بعد الواحد دليلا على كون الحل ليس أفلوطينيا بإطلاق العقل الأفلوطيني(٣)؟

وهكذا يبدو إذن الفارابي، في الظاهر، وعند الحكم المتسرع، قد اختار حلا أفلاطونيا بخصوص منزلة الكلي الوجودية، وحلا أرسطيا بخصوص منزلته المعرفية. فهو يبدو قد فسر نظرية المعرفة تفسيرا أرسطيا نافيا أن تكون تذكرا،

[حاشية] (١) رد ابن رشد على نفي الغائية الأشعري أو نفي الحكمة الإلهية الذي اقتضى وضع الإرادة التي تختار من المتماثلين الممكنين أحدهما ليكون: تهافت التهافت ص ٥١ - ٥٢

[حاشية] (٢) الجمع، ص ١٠٦

[حاشية] (٣) أقنوم العقل الأفلوطيني الذي يتضمن صور الموجودات يأتي بعد الواحد وليس هو الرب. وهذا ما لا نجده عند الفارابي خلافا لما هو الشأن عند أفلوطين، التاسوعات الخامسة، الفصل الأول - الفقرة السابعة

ص ٢٣ وما بعدها ترجمة إميل بريي .- وهذا العقل الأقنوم، الذي يأتي بعد الواحد، سيصبح صريحا في الفلسفة أو الكلام الباطني فيما بعد (راجع الكرماني، راحة العقل، السور الثالث ص ١٥٥ - .(٢٠٤ وسيتخذ أسماء مختلفة. فهو القلم، والكلمة، والحقيقة المحمدية بحسب أصناف الكلام الباطني والصوفي. ويصاحب ذلك التعالي المطلق والتنزيه الذي يبلغ حد نفي الوجود عن الواحد الأحد، ونفي الانقيال عنه. انظر المؤلف نفسه السور الثاني.

أو نافيا شرطها الأفلاطوني (خلود النفس وتقدمها وتأخرها وجودا عن الجسم)(١)، ومعتبرا الكلي بمجرد حصيلة حسية مقصودة أو غير مقصودة. كما يبدو أنه قد فسر نظرية الوجود تفسيرا أفلاطونيا بإثبات تقدم المثل على المتمولات، وجودا، وأدائها لدور النماذج. وبذلك يكون الفارابي أرسطيا في نظرية المعرفة والعقل الإنساني، وأفلاطونيا في نظرية الوجود والعقل الإلهي. وهو إذا لم يطابق هذا ولا ذاك في الأمرين، فالعلة هي قصوره وما جره عليه كتاب أثولوجيا من سوء الفهم والتأويل.

لكننا، عند تعميق التحليل، نكتشف أن نظرية المعرفة والعقل الإنساني، في هذه المحاولة، تجاوزت الحل الأرسطي، في ابتعادها عن الحل الأفلاطوني، إلى تجريبية خالصة، هي إلى الحل الكلامي في المعرفة والعقل الإنساني أقرب منها إلى كل الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ؛ وأن نظرية الوجود والعقل الإلهي تجاوزت أفلاطون، في ابتعادها عن الحل الأرسطي، إلى خالقية خالصة هي إلى الحل الكلامي في الوجود والعقل الإلهي أقرب منها إلى الحلول الفلسفية المعروفة عندئذ. فصار الكلي النظري والعملي،

عند الإنسان، وكأنه حصيلة تجريبية خالصة؛ وصار الكلي النظري والعملي، عند الإله، وكأنه مجرد إمكان تتصف به الذوات بما هي أشياء معدومة، أعني عدم الامتناع أو الماهيات، بما هي حد للقادرية الخالقة والآمرية المشرعة؛ مما يجعل مسألة الفصل بين الماهية والوجود وعرضية الثاني للأولى ليست ذات مصدر سينوي، بل هي ضاربة في القدم قبله، ما دامت ثابتة في محاولة الفارابي هذه(٢)، رغم سعي ابن رشد إلى نفيها عنه وإلصاقها تهمة بابن سينا(٣).

[حاشية] (١) الجمع، ص ٩٨

[حاشية] (٢) وهذا الممكن أو غير الممتنع الذي يقال عن الذوات قبل وجودها، قال به الفارابي قولا صريحا في عيون المسائل: «الموجودات على ضربين، أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود. وإذا فممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود، (معدوما) لم يلزم منه محال، (غير الممتنع)، فلا غنى لوجوده عن علة؛ وإذا وجب (حصل وجوده)، صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته،=

الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

وحصيلة القول إن كتاب الجمع كتاب كلامي بمعنيين: لكونه ردا على الحجج الكلامية ضد الفلسفة (قدم العالم، فناء النفس، نفي البعث)، ولكونه محاولة للتوفيق بين الفلاسفة أولا، ثم بين الفلسفة والدين ثانيا، بالاستناد إلى حل لمسألة الكلي النظري والعملي في العقل الإلهي والعقل

الإنساني حلا أقرب إلى الكلام منه إلى الفلسفة. إنه حل كلامي شكلا ومضمونا: شكلا (الردود) ومضمونا (الكلي في العقل الإلهي). فامتاز بذلك عن الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، وكذلك الحل الأفلوطيني، واقترب من الكلام إيجابا (مع البهشمية)، وسلبا (ضد الأشعرية)، مما جعل اتهام ابن رشد للفلسفة العربية التي تقدمت عليه، والتي استهدفها في تهافت الفلاسفة، غير خال من الصحة، وإن خلا من الاستقلالية الفكرية خلوا جعله هدفا للسخرية(١).

يبدو كتاب الجمع إذن محاولة للدفاع عن الفلسفة الأرسطية ضد حجج المتكلمين بضربيها: ما استمد منها من تناقض الفلاسفة، وما استمد منها من معارضة الفلسفة للحقيقة الدينية. وقد رأينا أن هذا الدفاع قد أخذ بحريين متقابلين: أحدهما يبدو تقريبا لأفلاطون من أرسطو في منزلة الكلي النظري والعملي المعرفية عند الإنسان، والآخر يبدو تقريبا لأرسطو من أفلاطون في منزلة الكلي النظري والعملي الوجودية عند الإله. والتسليم السريع بأن هذين المجريين قد نتجا عن تجاهل للاختلاف بين الفلسفتين، أو عن تأثير المنحولات على أرسطو، هما ما منع من إدراك منزلة الكلي النظري والعلمي في فلسفة الفارابي، والدور الذي أدته هذه المنزلة في هذين المجريين، ودلالة الاستناد إلى أثولوجيا.

[حاشية] = (قدم إمكان الوجود، أو قدم شيئية المعدوم، أو قدم عدم امتناعه)، وواجب الوجود بغيره». عيون المسائل ورد ذكره في مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام ص ٢١٤ من الترجمة العربية المشار إليها آنفا.

[حاشية] (٣) ابن رشد، تهافت التهافت ص ٣٧١ - ٣٧٣.

[حاشية] (١) راجع في ذلك رأي ابن سبعين، كما عرضه ماسينون في مقال له بعنوان: MASSIGNON, M.L. Sabein Ibn et la critique musulmane, philosophie la de l'histoire in psychologique des l'Institut de Publications 125. p. BASSET. H. mémorial Paris orientaliste, lib. XVIII. T. marocaines études hautes 1928.

ذلك أن مسألة قدم العالم وحدوثه التي بدأ بها عرض الفارابي لتنازع أهل زمانه(١)، ومسألة خلود النفس وفنائها التي أنهى بها هذا العرض، تمثلان جوهر الخلاف الأفقي بين حدي الفلسفة وقطبيها (أفلاطون وأرسطو)، وجوهر الصدام العمودي بين الدين والفلسفة، من المنظار الكلامي لمسألة الكلي. والفارابي لم يعالجهما علاجا يستند إلى مكونات الحل الأفلاطوني أو إلى مكونات الحل الأرسطي، ولا إلى مكونات الحل الأفلوطيني المعلومة، رغم اعتماده على مصطلحات هذه الحلول الثلاثة للتعبير عن حله الذي يبرز كتاب الجمع صلاته الوطيدة بالحل البهشمي. والمعلوم أن استعمال المصطلح السابق للتعبير عن الحلول اللاحقة من الأمور التي تخفي أشياء كثيرة على مؤرخ الفلسفة، ولعله من أكبر معوقات السعي إلى فهم التغير الفلسفي، للظن بأن وحدة الأسماء تعني وحدة المسميات، فلا يدرك التحول الحاصل.

ولكي نحدد منزلة الكلي النظري والعملي عند الإله والإنسان في كتاب الجمع تحديدا دقيقا علينا أن نحلل فقرات المصنف الأخيرة، أعني الفقرات التي يعالج فيها الفارابي المسألتين الأصليتين اللتين تعود إليهما

المسائل الباقية. فقد عالج الفارابي هاتين المسألتين دون الفصل بينهما، بادئا بمسألة النفس والعقل، وخاتما بها، وجاعلا من مسألة قدم العالم وحدوثه البداية الباحثة في علاقة النفس بفطرية المعرفة أو اكتسابها، والنهاية الباحثة في علاقة النفس بالحساب الأخروي، ومعتبرا خيط الوصل بينهما منزلة الكلي - المثل والصور - في الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية: وتلك هي خطة الكتاب الفلسفية، إذ ليست المسائل المتقدمة إلا فروعا عن هذه الإشكالية كما نبينه.

[حاشية] (١) وإلى هذه المسألة ترد شيئية المعدوم بوصفها تسليما بقدم الذوات وعدم حدوثها. لذلك صارت مسألة قدم العالم الصيغة الاتهامية التي ترد إليها مسألة شيئية المعدوم في الصراع بين البهشمية والأشعرية، حلال اللحظة التي صاغ فيها الفارابي فلسفته. فالانفصال إلى بهشمية وأشعرية في الاعتزال بداية القرن الرابع - العاشر (الفارابي، ٢٥٩ - ٢٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م. وأبو هاشم، توفي سنة ٣٢١ هـ، والأشعري، توفي ٣٣٤ هـ).

ولنبدأ بالمسألة الأصلية الأولى: أعني منزلة الكلي النظري في العقل الإلهي، تلك المنزلة التي تحددت في مسألة قدم العالم أو حدوثه. فما هي طبيعة هذه الصور والآثار التي وضعها الفارابي في ذات الله، والتي على منوالها سيكون الخلق؟ وماذا بقي لفعل الخلق من مكونات المخلوق؟ وهل يمكن أن نردها إلى نظرية الفيض؟ وهل يمكن أن نجد لها شبها مع الصورة بالمعنى الأرسطي؟ أو مع المثال بالمعنى الأفلاطوني؟ وأخيرا هل يمكن أن تعد مرحلة معدة لفيض المعقولات؟ إن الجواب سالب في كل هذه

الحالات!

فالصور ليست ناتجة عن الفيض، إذ هي في الذات الإلهية، وليست في غيرها بعدها؛ وهي لا تعيد لنظرية الفيض، لأنها نماذج للخلق وليست مخلوقات مثل ما هي نماذج له .(١) لذلك لم يبق، فلسفيا، إلا المقارنة مع المثل الأفلاطونية أو الصور الأرسطية، في علاقتها بالدور المنسوب إلى الذات الإلهية في العالم، أي في كل ما عداها، لتميز هذه الصور بالقدم مثل الذات الإلهية.

وإله أرسطو (بما هو عقل يعقل ذاته ولا يدرك من العالم شيئا، وبما هو محرك لا يحرك تحريك فاعل، بل تحريك غاية) والعالم الملازم له (بدرجاته الثلاثة - العقول، والسماء، وما دون القمر أو عالم الكون والفساد - الذي يستمد فاعليته من حركته الناتجة عن شوقه لمحاكاة الغاية) يفترضان وجودا ذاتيا للصور الكلية، هو، في المادة، الصور الجوهرية التي ينقلها شوقها أو طبيعتها من القوة إلى الفعل، وهو، في العقل، الصور المعرفية التي تنتقل من القوة إلى الفعل. ولما كان الفعل متقدما دائما على القوة (٢) فإن الصور الكلية ذات وجود ذاتي متعين إما في نسب العقول الفلكية أو في نسب حركات الأجرام السماوية

[حاشية] (١) وقد يكون في هذا قرينة على أن كتاب الجمع متقدم على القول بنظرية الفيض الفارابية، إذا لم يكن دالا على التخلي عنها. ولما كان هذا الحل الثاني مستبعدا، فإنه لم يبق إلا الأول، أي إنه متقدم على قول الفارابي بنظرية الفيض.

[حاشية] (٢) تقدم الفعل على القوة، أرسطو، ما بعد الطبيعة الطاء ٨ و ٩

- ١٠٤٩ ب ،٥ ١٠٥١ أ ،٣٢ اللام ،٧ ١٠٧٣ ١ - ٥

المحددة للدورة الكون والفساد، رغم كونها لا تكون ولا تفسد. لهذا كانت الأفلاك بحاجة إلى «عقول - معقولات» بالفعل، وكانت العقول المنفعلة الإنسانية بحاجة إلى عقل فعال(١). وإذن فلا الصور متحيزة في الذات الإلهية، ولا هي قائمة بدور النماذج، ولا العالم مخلوق أو محدث: الحل الذي يقدمه الفارابي مناف للحل الأرسطي.

أما إله أفلاطون (سواء كان الخير بما هو مثال - أي شرط ظهورها وليس شرط وجودها) أو بما هو إله صانع - أي شرط وجود المثيل لا شرط وجود المثال - فإنه لا يتضمن المثل في ذاته، بل هي تقوم بذاتها قيامه هو بذاته، والعالم الملازم له (الذي يستمد تحديده وثباته من ممتوليته المصنوعة، والذي يستمد وجوده الذي أدخل عليه التحديد بفعل المثولية، من قدم مادته وقدم صورته)، أما هذا الإله والعالم الملازم له فهما يفترضان وجودا ذاتيا للمبدأ الصوري الكلي الذي هو ذو قيام ذاتي كمثال، وذو قيام في المادة كممتول في العالم وجودا، وفي العقل الإنساني علما (من هنا نظرية المعرفة التذكر). وإذن فالمثل غير متحيزة في الذات الإلهية ولا في المادة، إذ إن الاستغناء عن المحل هنا أكثر: الحل الذي يقدمه الفارابي مناف لحل أفلاطون كذلك.

ليست الصور الأرسطية ولا المثل الأفلاطونية إذن بحاجة إلى ذات إلهية تقوم بها، قيام ما لا يقوم بذاته بغيره؛ بل هي في الحالة الثانية غنية عن المحل بإطلاق، وهي في الحالة الأولى، ذات وجود عالمي قديم. وإذن فالذات الإلهية ذات الوظيفة المتعالية التكوينية في الوجود، قياسا على

الذات الإنسانية المتعالية ذات الوظيفة التكوينية في المعرفة، أمر لا وجود له في الفلسفات السابقة، لأنها لا يمكن أن تلائم الواقعية المطلقة لمنزلة الكلي النظرية فيها؛ وهي بالضرورة ذات مصدر ديني، حيث تكون الذات الإلهية، في نسبتها إلى الكلي الوجودي، كالذات الإنسانية في نسبتها إلى

[حاشية] (١) اس رشد، تهافت التهافت ص :١٨٠ «وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل برئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء، وكذلك استدل على العقل المفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء». (إشارة إلى أرسطو، النفس .III ٤ و .(٥

الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

الكلي المعرفي، في فلسفة مثالية بالمعنى الحديث للكلمة(١)، أي إن هذه الصور والآثار التي في ذات الله تؤدي وظيفة المفهومات القبلية بالنسبة إلى الوجود في ذاته وليس بالنسبة إلى ظواهره التي يعلمها الله منه، إذ علمه هو خلقه لمعلوماته، بحسب تلك الصور – الآثار.

فإذا لم تكن الصور والآثار مثلا ذات قيام مستقل عن الذات الإلهية، وإذا لم تكن صورا ذات قيام في محل مادي، فأي نوع من القيام يبقى لها؟ ما معنى اعتبار الذات الإلهية حيزا لها، دون إدخال للتعدد عليها، ودون اشتباه؟ هل تكون الذات الإلهية، بما هي حيز أو محل لهذه الصور، ذات قوة كالمادة الأرسطية، مثلما فهم الأشاعرة من شيئية المعدوم الاعتزالية وعلاقتها بنظرية الأحوال، باعتبارها تعددا أقنوميا في الذات الإلهية(٢)؟

لا بد من العودة إلى نص الفارابي حيث يعلل الحاجة إلى الصور القائمة في الذات الإلهية: «ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي

المريد، فما الذي كان يوجده؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويدبعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافا وتحسسا،

[حاشية] (١) أعني المثالية المتعالية بالمعنى الكانطي (نقد العقل الخالص، ترجمة تراسلايق، وباكو) انظر: reincn der Kritik Kat, Immauel zu Schlüssel der als Idealism, transzendentale Der Vernunft, 640, s. Dialektik, kosmologischen der Auflösug der in haben ((Wir 55). stw. IV, Bd. (Werkausgabe alles, dass bewiesen: hinreichend ÁAthetik transzendentalen alle mithin wird, angeschaut Zeit der oder Raume im was als nichts Erfahrung, mogliche uns einer Gegenstäde sie wie so die sind, Vorstellungen blosse d.i. Erscheinungen, von Reihen oder Wesen, ausgedehnte als werden, vorgestellt sich an keine Gedanken unseren ausser Veränderungen, ich nenne Lehrbergriff Diesen haben. Existenz gegründete Idealism)) transzendentalen den

[حاشية] (٢) كيف القبول بهذا التأويل، إذا لم نركز على التهمة المصاحبة له (تهمة القول بقدم العالم) وعلى الحاجة إلى المحل؟ لكن المعتزلة لم يقولوا إن محل الذوات المعدومة هو المادة، بل هم لم يقولوا إن لها محلا، ولم يطرحوا مسألة ضرب الوجود الذي لها قبل الإيجاد. فوصفه بالعدم بالإضافة إلى الوجود المحدث قد يعني أنها دونه كثافة

وجودية، ومن ثم فهي كالمفهومات القبلية الخالية، قبل حصولها على المضمون الحدسي المحسوس، في المعنى المتعالي عند كانط. ولكن هل يمكن لمثل هذه المقايسة أن تكون ذات دلالة، إذا كان المعطى الحدسي الذي يملأ المفهومات العقلية الخالية، خلافا للحل الكانطي هو بدوره من صنع الذات صاحبة المفهومات؟ فلم الخلق؟ ولم القبلية؟ وأي معنى لعدم الشيء المعدوم؟

وعلى غير قصد، ولا ينحو نحو غرض مقصود يرادته. وهذا من أشنع الشناعات»(١) (٢).

لا بد من ربط ذلك بمحاولة الفارابي الصريحة، في هذا المصنف، لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي - أعني هذه الصور والآثار - تحديدا يجعل منزلة الكلي الفلسفية المتجاوزة لصيغتها النصية عند أفلاطون وأرسطو، منزلة ملائمة لنظرية الخلق عن عدم، أو لنظرية الذات الربوبية منطلقا للوجود والعلم بديلا عن الجوهر(٣): «ولولا ما أنقذ الله أهل العقل والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء، والعالم مبدع من غير شيء، فمآله إلى غير شيء، فبما شاكل ذلك من الدلائل والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منهما، وخصوصا ما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة، لكان الناس في حيرة ولبس»(٤).

فأي خلق عن عدم هو هذا الخلق الذي تتقدم عليه الصور والآثار النماذج في الذات الإلهية؟ أيكون هذا العدم المتقدم على الخلق هو الصور والآثار التي سيكون الخلق خلقا على منوالها، بما هي ذوات أو ماهيات

لم توجد بعد، أي معدومة؟ أليست هذه الصور الماهيات المتقدمة على الوجود والتي تحتاج إلى الذات الإلهية تقوم بها عدما إذا اعتبرت في ذاتها، لكونها ليس لها، قبل الإيجاد، إلا مجرد إمكان أو عدم امتناع؟ فهل لها بعد هذا ما يميزها عن شيئية المعدوم المستندة إلى نظرية الأحوال التي تكون عليها الذات الإلهية، كما هي، عن تلك «الصور - الذوات - الأشياء - المعدومة» كأقنوم حاو لكل الذوات المعدومة قبل الإيجاد؟

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٦٠

[حاشية] (٢) النقلة من الجوهر إلى الذات مرت بمرحلتين: نقلة من الجوهر بإطلاق إلى الذات الإلهية في الوجود والعلم، ثم نقلة من الجوهر المعلوم إلى الذات الإنسانية العالمة. والأولى هي مميز الفلسفة الوسيطة، والثانية هي مميز الفلسفة الحديثة. وإذن فالذاتية اثنتان: إلهية وإنسانية.

[حاشية] (٣) ابن رشد، الضميمة، علم الله (ملحقة بفصل المقال) تقديم البار نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٣ ص ٥٩ - ٦٢٠

[حاشية] (٤) الجمع، ص ١٠١٠

الفصل الأول: منزلة الكلي في الثنائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

والأمر الذي يدعو إلى العجب ليس تحديد ضرب الوجود المثالي الذي يبني عليه الفارابي نظرية الخلق عن عدم ذي المعقولية #) الاتفاق) والغائية #) التنحس)، بل هو نسبة ذلك إلى ما يتفق فيه أفلاطون وأرسطو، إذا أدركنا الحقيقة الفلسفية الواحدة التي استهدفاها، رغم اختلاف تعبيرهما عنها!

فهل كان الفارابي يجهل أن المثل الأفلاطونية، في التعبير النصي ذات قيام ذاتي غني عن الذات العاقلة؟ وهل كان الفارابي يجهل حقا أن الصور الأرسطية تقوم بالمادة، ولها الصورية بالذات؟ كيف حدث هذا الانتقال من القيام المثالي بالذات (أفلاطون) والقيام المادي بالغير (أرسطو) إلى نفي الأول، والاستعاضة عن الثاني بضرب من القيام تكون فيه الذات الإلهية بديلا من المادة الأولى؟ هل كان يجهل أن الحمل المادي يجعل المادة الحاملة إضافية إلى محمولها، لتقدم الصورة على المادة والفعل على القوة، وأن الحمل الإلهي يجعل الصورة المحمولة إضافية إلى الذات الحاملة لتقدم العقل على المعقول والذات على الموضوع(١)؟

لا بد إذن أن يكون حل الفارابي مستندا إلى دحض تأويلي للواقعية المفارقة (مثل أفلاطون)، وللواقعية المحايثة (صور أرسطو) تقتضيان ثنائية في الوجود (المبدأ الصوري والمبدأ المادي) لا يمكن التخلص منها وأن يكون ساعيا إلى تأسيس المثالية المطلقة التي تقتضي وحدانية الوجود: الذات الإلهية التي تستمد من ذاتها غيرها لتوجده، وتبقيه بإعادته إلى ذاتها. فهذه الفقرة، التي حاول فيها

[حاشية] (١) مفهوم الذات في الفلسفة العربية ومفهوم الموضوع (Sujet) في الفلسفة الغربية وما بينهما من توازٍ: فالمعنى الأول من كلمة ذات هو كون الشيء نفسه. ويقال عن جميع الموجودات بما هي هي. وأصبح، في الفلسفة العربية المعاصرة، يفيد الذات العاقلة، بما هي المدرك المقابل للموضوع المعقول المدرك. ونفس الأمر حدث بالنسبة إلى كلمة موضوع (Sujet) في الفلسفة الغربية. فهو يعني، في الأصل، موضوع الحمل

(هيوكايمنون) ثم صار بالتدريج يعني الذات العاقلة المدركة في مقابل الموضوع المعقول. وقد حافظت الكلمتان، رغم هذا التغير، على دلالتهما الأول بالإضافة إلى دلالتهما الجديدة. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الموضوع والذات يعنيان كذلك الجوهر أمكن لنا أن نجد في هذه النقلة الدلالية للكلمتين أصلا للوصل بين مفهومي الجوهر الموضوع والجوهر الذات، وعندئذ تصبح عبارة هيجل: الجوهر ذات (La est substance sujet) مجرد إدراك لهذا الأمر العام الذي يجعل مفهوم الذات، في الفلسفة يفيد الجوهرية الدالة على ما يقابل المدرك، والجوهرية الدالة على المدرك، وكذلك مفهوم الموضوع الحامل، والذات بما هي المدركة له في الفلسفة.

الفارابي إثبات الخلق عن عدم، أوردها في دحضه للقول بقدم غير الذات الإلهية في المذاهب الفلسفية القديمة والدينية، وينسبها إلى أفلاطون وأرسطو: ...» و[لـ] بينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق، من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما. وذلك أن ما يوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل، إلا على قدم الطبيعة وبقائها»(١)(٢).

والأمر الذي لا يقبل، في الحلين الأفلاطوني والأرسطي، هو اعتبار الإله واحدا من الموجودات منفعلا بها ومتفاعلا معها وإن كان أسماها أو لا مباليا بها، وإن كان غايتها مشاركا لها في الوجود، ومن ثم فهو فاقد للشخصية والذاتية(٣) اللتين ينسبهما إليه الدين(٤). ويكون الإنسان قياسا

عليه، عندهما مشاركا للمعقولات العالمية الأخرى، وفاقدا للشخصية والذاتية الموازية لشخصية الإله وذاتيته والمؤسسة للعلاقة الممتازة بينهما، كما سيبرز ذلك في العلاقة الصوفية بين القطبين الذاتيين الإله والإنسان، بتوسط رسالتي الأول إلى الثاني (الطبيعة والشريعة)، وسبيلي الثاني إلى الأول (علم الطبيعة وعلم الشريعة)، طريقة يكون فيها تحقق الثاني تجليا للأول. فيتطابق علم الإله الإيجادي وعلم

[حاشية] (١) ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٢ - :٤٣ حيث يستمد ابن رشد من النص القرآني نفسه القول بقدم العالم أو على الأقل بما يقبل مثل هذا التأويل.

[حاشية] (٢) الجمع، ص ١٠٢ - ١٠٣.

[حاشية] (٣) الشخصية والذاتية، وقد تتدرج هذه الشخصية والذاتية من التشبيه المطلق حيث يكون الإله إنسانا مطلقا كما يقول ابن رشد في تعريضه بالمتكلمين ببعديه الجسدي (الحشوية)، والنفسي (الأشعرية)، أو العقلي فقط (الاعتزال)، أو مجرد مبدإ عام ليس له من الوجود إلا الوحدانية (أفلوطين والباطنية). وقد تكون منعدمة بإطلاق إذ يصح المبدأ الإلهي الوجود المطلق، كما هو الشأن عند بارمنيدس، أو عند متصوفي وحدة الوجود. وعندئذ تعدم الشخصية والذاتية لانعدام الآخرية والغيرية، حيث لا يتبار الأنا والمخاطب والغائب.

[حاشية] (٤) لهذا كان التوكيد على صفتي الحياة والإرادة: «من نفي هذا المعنى عن الحي المريد»: فالحياة والإرادة المقدمتان هنا تمثلان شرطي المعقولية (عدم الاتفاق) والغائية (عدم التنحس والقصد والغرض)

خلافا لما هو الشأن عادة عند الفلاسفة، حيث يقدم العقل على الإرادة.

الفصل الأول: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: الجمع بين رأيي الحكيمين

الإنسان الوجداني، وتزول الثنائية بإطلاق، وإلا أصبح الخلق عن عدم ممتنع التصور.

[حاشية] (١) لأن الوصف السابق للقدم هو عيه الذي استمد منه ابن رشد قول القرآن بقدم الطبيعة أو المادة الأولى على الأول: ماء متحرك، ربد، دحان، فصل المقال، ص ٤٢ وما بعدها.

[حاشية] (٢) وجميع هذه الكلمات (الطي واللف، والطرح في جهنم، والتبديد) واردة في النص القرآني لوصف نهاية العالم. وإذن فإشارة الفارابي صريحة إلى أن ظاهر القرآن يعيد قدم العالم المادي.

[حاشية] (٣) الجمع، ص ١٠٣٠

[حاشية] (٤) الجمع، ص ١٠٣٠

وهكذا إذن فالفارابي لا يسعى إلى التوفيق بين رأي الحكيمين أو إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة. بمعنى التوفيق الخارجي الذي ينافي صيغ هذه المصادر الظاهرة دون قصد أو عن جهل؛ بل هو يرد المذهبين الفلسفيين إلى مذهب يتجاوزهما، مذهب يعتبره عين الحقيقة الدينية والفلسفية. إذ ظاهر الدين نفسه مناف لنظرية الإله والخلق عن عدم التي يدافع عنها الفارابي في هذا الكتاب.

فكيف نفهم هذه العملية التأويلية داخل الفلسفة لتوحيد حديها المقدمين والمبرزين، وبين الفلسفة والدين لتوحيد نظريتيهما في الإله والخلق؟ هل هي

عملية ترجع الفلسفة والدين إلى الأفلاطونية بتوسط أمونيوس الذي يشير إليه الفارابي صراحة: » ولأمونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين، في إثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن إحضارنا إياها في هذا الموضع. ولو أن هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط، فمتى ما تنكبناه كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي مثله، لا فرطنا في القول وبينا...»(١) ؟

فلنشر، أولا، إلى أن الفارابي يعتبر الفيلسوفين قد ابتعدا عن القدماء القائلين بقدم الطبيعة والعالم ابتعاد المتكلمين اللذين يحاججهم، في هذا الكتاب، عن ظاهر النص الديني الذي يحتاج إلى تأويل، لإبعاده عن القول بقدم العالم والطبيعة. لذلك كان حله، هنا، معارضا للحل الرشدي: فابن رشد ضد الخلق عن عدم الذي يعتبره بدعة وضعها المتكلمون ولا يقول بها النص القرآني، والفارابي يؤول القرآن في الاتجاه الكلامي ليثبت نظرية الخلق عن عدم: «غير أن لنا في هذا الباب طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب...»(٢) وكل أمر من الأمور التي بها قوامه (العالم) موكول إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والإحكام، إلى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية إلى البرهانيات والسياسيات والشرعيات. والبرهانيات موكولة إلى أصحاب الأذهان

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٢

[حاشية] (٢) وهنا يورد الفارابي وصفا للإله كما ورد في القرآن أعني الإله الخالق الذي تبرز عنايته في جميع أنحاء العالم، ويؤيد ذلك بالعلم وخاصة بالتشريح والفلك.

الصافية والعقول المستقيمة، والسياسيات موكولة إلى ذوي الآراء السديدة، والشرعيات موكولة إلى ذوي الإلهامات الروحانية. وأعم[1] هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين. لذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره»[2].

وذلك ما يعلل أمرين:

الأول، أن للشرعيات باطنا لا يطيق المخاطبون تصوره، لكونه خارجا «عن مقادير عقول المخاطبين».

الثاني، أن هذا الباطن بحاجة إلى ذوي الإلهامات الروحية الذين توكل إليهم الشرعيات ذات الظاهر المنافي للدين الحق، الذين الذي يطابق ما انتهى إليه الفيلسوفان، ويسعى الفارابي إلى إبرازه بطريقة التأويل المطبقة على الفلسفة والدين معا. وإذن فالفارابي لا يؤول الفلسفتين فحسب لإثبات الصانع، وعدم قدم العالم، بل هو كذلك يؤول الدين: «وأن لنا في هذا الباب طريقا نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية، وأنها على غاية السداد والصواب».

اعتبرنا الحل الذي يقدمه الفارابي في كتاب الجمع، والذي يرجع إليه حل أفلاطون وأرسطو والنص الديني بواسطة التأويل، قريبا جدا من الحل البهشمي، لما بين نظرياته والنظريات البهشمية من وجه شبه، ولما بين نفاتهما معارضي البهشمية، أعني الأشعرية من وجوه شبه. لكن أدلتنا السابقة غير كافية، وعلينا الآن أن نحدد الفرقة الكلامية التي يرد عليها الفارابي، مستندين إلى إثبات قرابة

[حاشية] (١) لعل الكلمة الملائمة هنا هي «أهم» وليس «أعم»، إذ لو

كان القصد الأعم لكانت الشرعيات دون الأخص حاجة إلى امتيار من يقوم بها بالإلهامات الروحانية: أي لا يحتاج ما هو دونها عموما إلى ما تحتاجه هي على الأقل، ولصارت البرهانيات والسياسيات أيضا بحاجة إليها. أما لو قرأنا «أهم» عوضا عن «أعم»، فإن المعنى يصبح كما يلي: فالشرعيات أهم لأنها تتضمن ما لا تطيقه مقادير عقول المخاطبين أي ما يحتاج إلى ذوي الإلهامات. وطبعا فإن هذه الأمور المتجاوزة لعقول المخاطبين والتي تحتاج إلى ذوي الإلهامات ليست «أعم» بل «أهم» من البرهانيات والسياسيات.

[حاشية] (٢) الجمع، ص ١٠٣ - ١٠٤ (ويبين هذا النص بوضوح أن الفارابي يميل إلى حل شبيه بما ورد في رسائل إخوان الصفا، حل يربط بين سلط ثلاث: الفلاسفة والأئمة والسلاطين).

النظريات الفلسفية إلى ما استمدته هي من الدين. فهو يعرف هذه الفرقة عندما يخاطبها لائما: «ومن كان هذا سبيله ومحله من إيضاح الحجج وإقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق، وكان أقاويله في كيفية الإبداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فمستنكر أن يظن بهما فسادا يعزي ما يعتقدانه وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه»(١).

إن هذه الفقرة الوجيزة، فضلا عن كونها تحدد بدقة الوصف المعين لمنهج هذه الفرقة ولأهم عقائدها(٢)، تمدنا بسند صريح لآراء ابن رشد(٣)، ولاتهامات الأشاعرة(٤)، وتوجه بحثنا إلى دلائل وحدة المصدر الذي يربط بين نظرية قدم

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٤٠

[حاشية] (٢) فأما المنهج فإن عبارة «ومن كان هذا سبيله ومحله من إيضاح الحجج وإقامة البراهين» الواصفة للمنهج بوضوح أن الأمر يتعلق بالاستناد إلى الحجج والبراهين. وما يبين أن أصحابها متكلمون هو الجملة المتقدمة عليها في نص الفارابي: فبعد أن يميز طرق البراهين الحقيقية التي منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان، أعني أفلاطون وأرسطوطاليس (ص (١٠٤ يضيف، محددا خصائص الطريقة التي يستعملها أصحاب الفرقة الكلامية التي يحاورها في هذا الكتاب: «وأما طريق البراهين المقنعة، المستقيمة العجبية النفع، فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع» (ص .(١٠٤ أفلا يصبح الآن واضحا أن البراهين المقنعة ذات المصدر الشرعي والمستعملة للعقل مثل الفلاسفة، هي مكونات الطريقة الاعتزالية، التي لم يبق الخلاف بينها وبين الفلاسفة إلا في المضمونات العقدية؟ أليس لأجل هذا كان سعي الفارابي مقصورا على إثبات سلامة العقائد الفلسفية بخصوص مسألتين رئيستين من مسائل الاعتزال: وحدانية الصانع، وحدوث العالم؟ أم أن المستهدف جماعة من جنس إخوان الصفا (راجع .II ٣ و ٤ لاحقا)؟ ألا يكون لهذا علاقة بما أشرنا إليه سابقا حول ردود أبي هاشم على نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية .I) ٤)؟

[حاشية] (٣) ابن رشد، تهافت الفلاسفة: «ولذلك من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلي لا برهاني، وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا إثبات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك، وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا» (ص .(٥٤

[حاشية] (٤) ومنه اتهام المعتزلة بكونهم يقولون بقدم العالم بتوسط نظرية شيئية المعدوم التي تنتهي إلى القول بالمادة الأولى. وابن رشد يؤيد الأشاعرة في هذه التهمة إذ يقول: «والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وذلك بين من حد الممكن، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد ولا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس ممكنا من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما، أعني المعدوم في نفسه فإن العدم ذات ما.. فهذه الطبيعة الممكن: (الشيء المعدوم) اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها». تهافت التهافت ص ١٠٥ - ١٠٦٠

العالم وحدوثه وما لها من علاقة بطبيعة الإله وفعله ومنزلة الكلي في الكلام والفلسفة. ذلك أنه لا يكفي أن نورد القرائن والشهادات، بل علينا أن نكتشف النص الصريح الذي ينسب حل مسألة الكلي الفلسفي عند الفارابي إلى الحل الاعتزالي والبهشمي بالذات في مقابلة الحل الأشعري، وذلك قبل اختفاء خصوصيات هذا الحل تحت المصطلح الأرسطي الذي يجعل الإمكان والشيئية المعدومة مرادفة للوجود بالقوة، ويجعل الوجود والشيئية الموجودة مرادفة للوجود بالفعل.

وهذا النص الصريح نجده في كتاب الحروف حيث يوازن الفارابي بين «ما صدق» مفهومي الشيء والموجود، من حيث الشمول: «والشيء قد يقال على كل ما له ماهية كيف ما كان، كان خارج النفس أو كان متصورا على أي جهة كان، منقسمة أو غير منقسمة. فإنا إذا قلنا «هذا الشيء»، فإنا

نعني به ما له ماهية ما، فإن الموجود إنما يقال على ما له ماهية خارج النفس، ولا يقال على ماهية متصورة فقط. فبهذا يكون الشيء أعم من الوجود... و «ليس - بشيء» يعني به ما ليست له ماهية أصلا، لا خارج النفس، ولا في النفس. وهذا المعنى هو الذي فهم بارمينيدس من غير الموجود فقال: وكل ما هو غير موجود «فليس - بشيء». فإنه أخذ الموجود على أن يقال بتواطؤ، وأخذ «غير - الموجود» على أنه يدل على ما لا ماهية له أصلا، ولا يوجد من الوجود. فلذلك حكم عليه أنه «ليس بشيء»، وأنه لا ماهية له أصلا، فأبطل بذلك كثرة الموجودات، وجعل الموجود واحدا فقط. وأما هو فإنه أنتج من أول الأمر: فالموجود إذن واحد»(١)(٢).

فهذا النص الصريح يبين بوضوح منقطع النظير، القضايا التالية:

[حاشية] (١) الحروف، ص ١٢٨ - ١٢٩٠

[حاشية] (٢) وبهذا المعنى يكون نفي شيئية المعدوم الأشعري ذا صلة وطيدة بالمعنى البارميبيدي للوجود. ومن ثم تصبح وحدة الوجود الأشعرية من جنس وحدته البارمينيدية حسب تحليل الفارابي.

١ - أن الشيء يمكن أن يقال عن المعدوم، أي أن المعدوم شيء، بما هو ممكن بالذات.

٢ - أن المعدوم، الذي هو شيء، يمن أن يفيد ما له ثبوت في النفس، وليس في الخارج.

٣ - أن «الشيئية في المعدوم الممكن» وفي «الموجود الحاصل» تعني

كون الشيء ذا ماهية، أي كونه ذاتا ما.

٤ - وأن نفي الشيئية عما عدا الموجود يؤدي إلى الوحدة البارمينيدية.

٥ - ومن ثم فإن إثباتنا لما ليس موجودا - أي للمعدوم، كما فعل المعتزلة - هو الحل المخلص من الوحدانية البارمينيدية: مما يجعل قياسنا لنظرية الأحوال البهشمية الإلهية على إدخال العدم في الوجود الأفلاطوني (السوفسطائي ٢٥٦د وما بعدها) لتجاوز وحدانية بارمينيدس ليس محض خيال .I) ٤ و ٥).

٦ - لكن الفارابي لم يقم هنا بالقفزة الناتجة عن اتهام الأشاعرة للمعتزلة وتأييد ابن رشد لهم، في تهمتهم أي إن الإمكان أو شيئية المعدوم لم تصبح القوى الأرسطية القائمة في المادة القديمة، بل هي ما تزال الصور والآثار أو الأحوال البهشمية القائمة في الذات الإلهية. وهو أمر لم يحصل في المضمون المفهومي للفلسفة الفارابية، بشهادة ابن رشد، وإن حصل في المصطلح حيث أصبح هذا الإمكان يفاد بمصطلح القوة، والوجود اللاحق بعد الإحداث يقال بمصطلح الفعل. ومعنى ذلك أن الإمكان ما يزال في الفاعل، ولم يصبح بعد في القابل، إذ حتى القابل - المادة الأولى - فهو محدث في هذا الكتاب، وإذن فهو لا يمكن أن يكون محل الإمكان المطلق: «وهنا [في أثولوجيا] تبين أن الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء»(١).

فهل يعني ذلك أن البهشمية كانت فعلا تقول بالممكن في المادة القديمة، أم أنها تميز ممكنها عن الممكن الأرسطي وتعتبره في الفاعل وليس في القابل، مما

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠١٠

اضطر الفارابي إلى نفي الإمكان بهذا المعنى الدهري مستندا في ذلك إلى كتاب أثولوجيا. فيكون أفلوطين قد ساعده على الاقتراب من البهشمية؟ هل يكون المتكلمون أكثر دراية بفلسفة أرسطو منه فابتعدوا عنها عن قصد، وهو ابتعاد يلومهم عليه الفارابي، لاستناده إلى تهمة ظالمة موجهة إلى أرسطو والفلسفة «فمستنكر أن يظن بهما فسادا يعزى ما يعتقدانه وأن رأييهما مدخولان فيما يسلكانه»(١)؟

وطبعا فليس المهم أن نحدد مصدر هذه النظرية في منزلة الكلي، إذ إن التأويلات اللاحقة لها في الكلام وفي الفلسفة (اتهامات الأشاعرة، وشهادات ابن رشد) كافية لإبراز ثنائية المصدر، أو، بصورة أدق، التفاعل الحاصل بين المابعد الديني لعلوم النقل التي كانت بصدد التكوين، والمابعد الفلسفي لعلوم العقل التي كانت بصدد الاستعراب، وهو تفاعل أشار إليه الفارابي إشارات دالة على إشكالية التعبير عن هذه المعاني، وأخطار المسألة الاصطلاحية التي تقتضي الحذر الشديد(٢)، وإلى شروط البلوغ إلى الفلسفة بلوغا ذاتيا أو استيرادها من مصدر أجنبي(٣).

أشار الفارابي إلى الطبيعة التأويلية لمحاولته في الاتجاهين: تأويل الظاهر الديني الذي أبرزناه، وتأويل الظاهر الفلسفي للوصول إلى الحقيقة الواحدة في الفلسفة والدين اللذين يلتقيان في الأقاويل الإلهية: «وينبغي أن تدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مرارا كثيرة في الأقاويل الإلهية، فإنه عظيم النفع، وعليه المعول في جميع ذلك، وفي إهماله الضرر الشديد، وأن تعلم مع ذلك، أن الضرورة تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة

على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف، المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي. فإنه لو قصد لاختراع ألفاظ أخر، واستئناف وضع لغات سوى ما هي

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٤

[حاشية] (٢) الحروف، II، ٢٥ ص ١٥٧ - ١٦٠

[حاشية] (٣) الحروف، المقالة الثانية بكاملها: الباب الثاني من الكتاب بترتيب المحقق.

مستعملة، لما كان يوجد السبيل إلى ألفاظه، ويتصور منها غير ما باشرته الحواس. فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك، اقتصرنا على ما يوجد من ألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال أن المعاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف، وعلى غير ما نتخيله ونتصوره»(١).

وبهذه الطريقة التأويلية نفسها سيحل الفارابي المسألة الأصلية الثانية، أعني مسألة النفس وخلودها، بما هي شرط لمنزلة الكلي في العقل الإنساني أو شرط لمنزلته المعرفية ـ بعد تحديد منزلته الوجودية. فما هي منزلة الكلي النظري والعملي بالإضافة إلى العقل الإنساني؟ وما علاقة ذلك بخلود النفس أو فنائها؟ هنا أيضا سنجد، حلا يقرب منزلة الكلي عند الفارابي من المنزلة الاعتزالية في بعدي المسألة، أعني طبيعة النفس وخلودها وطبيعة العقل والمعرفة. فكيف سيؤول الفارابي الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ليصل إلى هذا الحل؟ فالحل الذي مال إليه الفارابي هو تأويل أقاويل أفلاطون تأويلا ينفي ثنائية النفس والجسم،

ويسلم ببعثها الكامل، مما يفيد أن نظرية النفس، هنا هي من جنس النظرية الكلامية، والنظرية الاعتزالية على وجه الخصوص(٢).

فأما الثنائية (نفس/جسم) المستندة إلى بقاء النفس بعد مفارقة البدن، فإن الفارابي ينفي أن يكون أفلاطون قد أثبتها مرجعا أمثولة أفلاطون إلى فرضية يتساوى فيها مع أرسطو لتحديد شروط إمكان العلم والتعلم: «وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ـ [المتعلقة بالمعرفة بما هي تذكر] ـ ظنونا بمجاوزة عن الحد. أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها، وأحسنوا الظن بها أن أجروها بمجرى البراهين،

[حاشية] (١) ويتلو هذا إشارة إلى الأمثلة الفلسفية التي تحتاج إلى تأويل فيذكر من طيماوس نظرية النفس والعقل وتمايز العوالم فيها وبين كيف يكون فهمها فلسفيا متجاوزا للتمثلات. الجمع ص ١٠١ ـ ١٠٢

[حاشية] (٢) ونفي الثنائية هذا هو أهم ما يعيبه إخوان الصفا على المتكلمين، الرسائل، سابعة النفسانيات، ثم كل الرسائل الناموسية وفيها تعريض بالمتكلمين الذين يعتقدون النفس مادية كما نبينه في الفصلين اللاحقين المتعلقين بالأفلاطونية المحدثة الصفوية .II) ٣ و .(٤

و لم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات ودلائل لا يكون برهانا. وأما المدافعون لها، فقد أفرطوا أيضا في التشنيع وزعموا أن أرسطو مخالف له في الرأي، وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان(١) ، حيث ابتدأ فقال: كل تعليم وكل تعلم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود. ثم

قال بعد قليل: وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء، وقد كان علمه من قبل قديما، وبعض الأشياء يحصل من حيث تعلمها معا: مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية(٢)»(٣) .

لو كان الفارابي يجهل الفرق بين محاولة إثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الأفلاطوني (فرضية التذكر)، ومحاولة إثبات المعرفة المتقدمة بالمعنى الأرسطي (الموضوعات المسلمة) ونتائج كل منهما، لما حاول تحديد طبيعة القول الذي أتى فيه: «على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل، والقياس بعلامات ودلائل لا يكون برهانا» ثم «حيث ابتدأ فقال كل تعليم وتعلم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود»، نافيا عن الأول إثبات بقاء النفس بعد البدن، وعن الثاني هذا. وإذن فهو يعلم أن التقدم الذي يتحدث عنه أفلاطون تقدم أنطولوجي، لكونه يتعلق بشروط القدرة على المعرفة عند الإنسان؛ والثاني تقدم إبستمولوجي، لكونه يتعلق بشروط وضع الأنساق النظرية؛ والإحالة على النصين عند أفلاطون وأرسطو تنفي كل سوء فهم ممكن عند الفارابي: محاورة فادن ،Phédon والتحليلات الثانية.

لذلك فالفارابي قد اعتبر التقدم الأنطولوجي الذي اشترطه أفلاطون لتفسير قدرة الإنسان على المعرفة احتمالا لم يثبته أفلاطون بصورة برهانية، لأن ذلك ضرب من التعبير المجازي - العلامات والدلائل - على صدور العلم من ذات الإنسان؛ والتقدم الإبستمولوجي الذي اشترطه أرسطو لم ينف معه بصورة

[حاشية] (١) أرسطو، التحليلات الثانية ٧١ أ ١ - ١٠٠ [حاشية] (٢)

قارن هيجل، تاريخ الفلسفة، ج .III أفلاطون ص :٤٠٧ علاقة خلود النفس بالمعرفة. [حاشية] (٣) الجمع، ص ٩٨٠

صريحة بقاء النفس. وهذا يعني اتفاقهما على ضرورة التقدم المعرفي للتعلم وبناء الأنساق النظرية، دون أن يعني ذلك صحة النتيجة التي استمدها شراح أفلاطون حول بقاء النفس، ودون أن ينفي بقاءها الذي استنتجه شراح أرسطو من سكوته عن المسألة. لذلك اعتبر الفارابي الأولين مجاوزين للحد، إذ قالوا بإثبات أفلاطون لبقاء النفس، والثانين مفرطين في التشنيع، إذ قالوا بنفي أرسطو لبقائها. ولغلبة هذه الأساليب الأفلاطونية قال الفارابي بضرورة تأويل الرموز الأفلاطونية، وخاصة تلك التي تعتمد الأسلوب الأسطوري(١) تأويلا يلائم الفلسفة الأرسطية التي تمثل، حسب رأيه، غاية الفلسفة الأفلاطونية وجوهرها(٢).

فإذا ربطنا نفي الثنائية هذا بإثبات بعث النفس والجسد بعثا كاملا معا، في نهاية المصنف: «فهذا وما يتلوه من كلامه ـ [كلام أرسطو في رسالته إلى والدة الإكسندر بعد أن بلغها نعيه] ـ يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقدا(٣). وأما أفلاطون فإنه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة(٤) للبعث والنشور(٥) والحكم العادل والميزان(٦) وتوفية الثواب والعقاب على

[حاشية] (١) الجمع: «فإن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التي، إذا سلكها طالب الحق، لم يصل فيها، وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين، من غير أن ينحرف عن سواء السبيل إلى ما تخيله الألفاظ المشكلة» ص ١٠٥

[حاشية] (٢) وطبعا فهذه الفلسفة الأرسطية غاية الفلسفة وجوهرها عامة هي ما فهم منها الفارابي بعد أن ميز بين الفلسفي وغير الفلسفي فيها يعود إلى الأساليب التعبيرية والصيغ الحرفية: «غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس والدارس لكتبه، والمواظب عليها، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والإيضاح» ص ٨٤٠ ثم يضيف مستشهدا بقول منسوب إلى أرسطو في رده على لوم أستاذه لاختياره أسلوبا واضحا: «إني، وإن دونت هذه العلوم والحكم المضنون بها، فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها عبارات، لا يحيط بها إلا بنوها» ص ٨٥

[حاشية] (٣) معتقدا: أي، إيجابا، التسليم بعقيدة، وسلبا، عدم البرهان عليها.

[حاشية] (٤) أفلاطون، المقالة العاشرة من الجمهورية.

[حاشية] (٥) «النشور» تدل على البعث المادي، إذ هي عبارة تفيد بعث الجسد.

[حاشية] (٦) الحكم العادل الذي يضاف إليه الميزان يفيد المطابقة مع الوصف القرآني لليوم الآخر، إضافة الميزان هنا توكيد على البعد المادي للمحاكمة.

الأعمال خيرها وشرها»(١)، امتنع علينا عندئذ ألا نسلم بأن محاولة الفارابي، في كتاب الجمع، محاولة فلسفية مقصودة وراعية لتأويل فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو تأويلا يخلصها من الفهم الحرفي الذي يجوهر فرضيات أفلاطون وأرسطو، ويجعل من الكلي عندهما كليا واقعيا، بمدلول

الواقعية الأفلاطونية (المفارقة)، أو بمدلولها الأرسطي (المحايثة).

لذلك فهو قد جعل المقابلة بينهما، في مفهوم الجوهر، راجعة إلى المقصود بموضوعي علمين متمايزين لا غير: «فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر، إنما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة إلى المحسوس الذي يؤخذ منه جميع المفهومات، وبها قوام الكلي المتصور. وأما الحكيم أفلاطون، فإنه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات، فإنه إنما جعل ذلك في ما بعد الطبيعة وفي أقاويله الإلهية، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر»(٢).

إن منهجية التأويل التي يعتمدها الفارابي تنقلنا من نظرية العقل الإلهي والإنساني المنفعلين بالكلي النظري والعملي، بما هما موضوع قائم بذاته كجوهر مقابل للذات المدركة له، إلى العقل الإلهي والإنساني غير المنفعلين به (وإن لم يصبحا بعد فاعلين له)، لكونه لا قيام له بذاته، بل هو حال بهما كأنه بنيتهما المحددة للإمكان، أو لعدم الامتناع، ومن ثم كشرط لوجود هذه الصور والآثار في ذهن الإله ولعملهما في ذهن الإنسان: «فعلى هذا المعنى [معنى التعريف الذي ذكر فيه وظيفة الصور والآثار في الذات الإلهية ص ،[١٠٩ ينبغي أن تعرف وتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الإلهية، لا على أنها أشباح قائمة في أماكن خارجة عن هذا العالم. فإنها متى تصورت على هذا

[حاشية] (١) الجمع، ص ١١٠

[حاشية] (٢) الجمع، ص ٨٦

السبيل [النصي] يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم»(١).

ولما كان من البين بنفسه أن الصور والآثار في ذات الإله ليست فاعلة فيه، رغم أنها ليست من فعله، فإن المقصود بطبيعتها هو المذكور من وظيفتها. إلها أحكام فعله الخالق وأشكاله. وقياسا على ذلك، فإن الصور والآثار في الذات الإنسانية - التي لم يناقش الفارابي وجودها بل استنتجه مثبتو بقاء النفس من صيغتها الأفلاطونية، ونفاة بقائها من صيغتها الأرسطية - ليست كذلك فاعلة فيه، برغم أنها ليست من فعله، وهي إذن أحكام فعله العارف وأشكاله. لكن الحل الأول كان واضحا وصريحا، فهو قد حدد طبيعة الصور والآثار ووظيفتها بالإضافة إلى العقل الإلهي وفعله الخالق. أما الحل الثاني فإنه ظل مسكوتا عنه من حيث النتائج، وإن حددت المقدمات الموصلة إليها، إذ إن الفارابي أبرز اتفاق الفيلسوفين على اشتراط المعرفة تقدم أحكامها وأشكالها في العقل الإنساني، شأن تقدم الصور والآثار في العقل الإلهي، لكيلا يكون الخلق اتفاقا وتنحسا.

لذلك كانت نظرية المعرفة الواردة في هذا المصنف محيرة لعدة أسباب، خاصة إذا قارناها بحلول الفارابي الأخرى حول النفس والعقل والمعرفة في مؤلفاته التعليمية، أعني الشارحة لأعمال أرسطو النفسية والمنطقية. فلو كانت غاية الفارابي الحقيقية لا تتعدى التوفيق بين الفيلسوفين إلى عرض فلسفة يعتبرها متجاوزة لهما وممثلة لجوهر الفلسفة، لما ذهب إلى حد حصر دور العقل في وظيفة واحدة هي الإدراك المتساوق لما يدركه الحس وضده: «وأما العقل، فإنه قد يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه

الحس، وكذلك ضده.. فإنه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقا معا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا ومجتمعا معا. وكذلك سائر ما أشبهها»(٢) فأين العقل الفعال؟ وأين المعقولات بالفعل؟ وأين

[حاشية] (١) الجمع، ص ١٠٧٠ [حاشية] (٢) الجمع، ص ٩٩٠

المفارقة والقيام بالذات؟ وهي أمور، لو أوردها، لكانت من ميسرات الحل، إذا افترضناه يستهدف بمجرد التوفيق بين الفيلسوفين؟

هل يمكن لمن يوفق بين أفلاطون وأرسطو، في نظرية المعرفة، أن يقول: «فإذا حصلت هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئا آخر غير التجارب. ومهما كانت التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا»[1]. متى كان للحاصل من التجارب، مهما ارتفع عددها، أن يكون كليا؟ أليس هو مجرد استقراء يولد تصورا عاما لا يمكن أن ينقلب إلى كلي، مهما تكاثرت جزئياته وتراكمت؟ كيف نمر من «سور» البعض إلى «سور» الكل؟ أليس سور الكل مستندا، عند أرسطو، إلى حدس الماهيات الكلية المصاحب للإدراك الحسي، والمتميز عن حصيلة التجارب التي تبقى ضمن البعض، مهما تراكمت، ولن تصبح من سور الكل؟

ولما كان الفارابي غير جاهل بذلك منطقيا ومن جهة نظرية المعرفة، فإن ربط ذلك بالوظيفة الوحيدة التي يمتاز بها العقل عن الحس ييسر لنا فهم منزلة الكلي في العقل الإنساني، بعد أن أدركنا هذه المنزلة في العقل الإلهي، من خلال وظيفة الصور والآثار الموجودة في ذاته. فهذه الوظيفة الوحيدة التي يفوق بها العقل الحس، أعني إدراك ما يدركه الحس وضده

معا، تفيد قدرة العقل على التخلص من الانفعال بالمحسوس والانشداد إليه، لا بانفعال من نوع آخر هو الانفعال بالمعقول الذي يكون ذا قيام ذاتي والانشداد إليه، بل بالإدراك الفاعل، بما هو بنية وشكل يتجاوز الحاصل إلى الممكن، ويتضمن جميع الجهات المنطقية.

فبفضل هذه القدرة على إدراك ما يدركه الحس وضده في نفس الوقت، يكون العقل حاضرا مع ما يحضر إليه الحس، ومع ضد هذا الحضور، وخاصة حضور المعدوم عند إدراك الحس لحضور الموجود. وبذلك يصبح العقل الإنساني حيزا لصور وآثار - لا تكون نماذج للخلق، إذ الإنسان ليس إلها خالقا - بل هي نماذج للعلم؛ وهي ليست

[حاشية] (١) الجمع، ص ٩٩٠

إذن معقولات ذات قيام ذاتي في عالم المثل أو في المادة، بل هي تقوم في العقل الإنساني نفسه، وتكون فيه إدراكا فاعلا لا إدراكا منفعلا. وهذا الإدراك الفاعل، بما هو تحاضر جميع الجهات المنطقية وتماعيها، يجعل الوجود والعدم قسيمي الممكن أو اللاممتنع عقلا، فيقلع العقل من الالتصاق «بالهنا والحال» الحسيين إلى موقع السؤال عن اللامشروط الذي تستند إليه جميع المشروطات، إذ يصبح بوسعه أن يميز، في متصل متجاوز للجهات، بين الوجود الواجب، والوجود الممكن، والوجود الممتنع بما هي أحكام مدركاته، وجهات إدراكه.

وبهذا المعنى يصبح العقل الإنساني، قياسا على العقل الإلهي، حيز المعقولات، بما هي صور وآثار لا تقوم بذاتها، بل تمثل أحكام فعله، أو شروط فعله التي له من ذاته. فتكون الذات الإنسانية، بالإضافة إلى

المعرفة، والذات الإلهية، بالإضافة إلى الوجود، ذاتين متعاليتين لا تنفعلان بأمر خارج عنهما، بل تفعلان ببنية ذاتهما أو بما هما عليه لذاتهما؛ فيكون موضوعهما هو عين فاعلية ذاتهما في مضمون يبدو غيرا لهما. فهل يعني ذلك أن الفارابي قد صار متصرفا؟ هل يعني ذلك أن المقابلة بين الذات والموضوع قد زالت، وأن الموضوع استوعبته فاعلية الذات؟ نعم إذا كان الحديث حول العلاقة بين الذات الإلهية والعالم؛ ولا، إذا دار الحديث حول الذات الإنسانية والمعلوم، إذ إن هذا المعلوم هو ذات العالم، وقد أصبح ذا وجود موضوعي ينفعل بها العقل الإنساني.

وطبعا، فنحن نعتبر هذه المحاولة قد أبعدت أفلاطون وأرسطو عن فلسفتهما الحقيقية كما تعينت في أعمالهما. وهذا الحكم لم تنتظر الفلسفة العربية الآتين بعدها، من الغرب أو من العرب، للقضاء به. فهو علة انفجار الأفلاطونية المحدثة العربية الوصلية إلى فرعين، هما فرعا الأفلاطونية المحدثة الفصلية أعني الإشراقية الساعية، حسب رأي صاحبها، إلى تخليص فلسفة أفلاطون الحقيقية من المشائية العربية، والرشدية الساعية، حسب رأي صاحبها، إلى تخليص فلسفة أرسطو الحقيقية من المشائية العربية.

ولكن، قبل ذلك، ما مآل هذه المحاولة التي أقدم عليها الفارابي؟ وما هي نتائجها في النظر والعمل؟ وكيف كان هذا اللقاء الوصلي بين ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، أي بين الفلسفة والكلام محددا لمنزلة الكلي النظري والعملي غادرت منطلقيها: الفلسفي (الواقعية المطلقة: حيث يكون العقل الإلهي والإنساني منفعلين بالكلي الموجود وجودا ذاتيا سواء

بإطلاق عند أفلاطون، أو في المادة عند أرسطو)، والديني (المثالية المطلقة: حيث كل ما عدا الله هو من فعله فلا ينفعل بشيء غيره، إذ لا غير له قبل فعله، بحيث إن غيره هو ما نتج عن فعله) إلى نقطة توازن أصبح فيها الكلي فاقدا للوجود الذاتي (يقوم بذات الإله)، لكنه حافظ على ذاتيته (كونه هو ما هو ليس من صنع الإله). فأصبحنا في موقع لا هو بالواقعية المطلقة ولا هو بالمثالية المطلقة، بل هو موقع المثالية التي تتوقع: أي إن الصور والآثار التي في ذات الإله تصير، بفعل الخلق، موجودات طبيعية تتعين فيها تلك الصور والآثار، فتكون هي كليات محايثة لها ينفعل بها العقل الإنساني، إذ يعلمها حسا وعقلا.

أما نتائج هذه المنزلة الوسيطة النظرية والعملية فإنها ستكون موضوع المحاولة الثانية التي وصل فيها الفارابي بين أفلاطون وأرسطو بطريقة جديدة مغايرة للأولى؛ أعني محاولة كتاب الحروف، أين يتم الجمع بين أفلاطون وأرسطو، لا بواسطة منهج التأويل فهما لنصوصهما، وكأن الخلاف بينهما منحصر في الأساليب والصيغ التعبيرية فقط، بل بواسطة نظرية تطورية للعلم والعمل، استمدت أسسها من استقراء تجربتين تاريخيتين هما: التجربة العربية في تكوين العلوم النقلية، والتجربة اليونانية في تكوين العلوم العقلية.

لذلك فإن محاولة الوصل الثانية بين أفلاطون وأرسطو، لم تبق معتمدة على الطريقة الكلامية المستندة إلى الردود والتأويل، بل أصبحت معتمدة على الدراسة الفلسفية التاريخية لتكون النظر والعمل الإنسانيين، وذلك بالاعتماد على السندين التاليين:

الأول: هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات العامية، وهو ينتسب عادة إلى العلوم النقلية: علوم اللغة بنوعيها واللسان، وذلك هو مضمون التجربة الأولى أو تجربة تكوين العلوم النقلية غايات وأدوات.

الثاني: هو سند تكوينية ما أطلق عليه الفارابي اسم الصناعات القياسية، وهو ينتسب عادة إلى العلوم العقلية: علوم الرياضيات بنوعيها والمنطق، وذلك هو مضمون التجربة الثانية أو تجربة تكوين العلوم العقلية غايات وأدوات.

وبهذين السندين، ها نحن نعود إلى الجذر الإبستمولوجي لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية: فكيف تكون موضوع العلم النظري والعلم العملي، بما هما كليان أسهم في تحديد طبيعتهما تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية، في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الفكر في الحضارة العربية؟ فننتقل من إطار المسألة الميتافيزيقي الأنطولوجي إلى إطارها التاريخي الإبستمولوجي: وهذا الإطار جاء عند الفارابي فاتحا للوصل بين المابعد الفلسفي والمابعد الديني وصلا فلسفيا جديدا لن يكتمل إلا عند ابن خلدون.

ولما كان الحل التاريخي الإبستمولوجي لمسألة تحديد الكلي، بما هو معوض للحل الميتافيزيقي الأنطولوجي، معتمدا على أساسين يمثلان جوهر السندين (المستمد من التجربة العربية لتكوين علوم النقل، والمستمد من التجربة اليونانية لتكوين علوم العقل)، فإن كلا منهما سيتضمن وجهين: وجه فرضي فلسفي غير تاريخي يعالج مسألة النشأة المطلقة للظاهرة الرمزية اللغوية وللظاهرة المعرفية المنطقية، ووجه يكاد يكون تاريخيا يتعلق باستقراء ما حدث عند العرب (الأولى)، وعند اليونان (الثانية)، لمعرفة كيفية حدوث علمهما (حدوث علوم العربية عند العرب، حدوث علم المنطق

عند اليونان).

ولو تجاوز الفارابي دراسة الأساس الأول لكل من السندين، أعني نشأة اللغة عامة، ونشأة العلم عامة، دراسة فرضية لتجاوزت محاولته مجرد البحث الفلسفي العام، ولصارت تاريخا لشروط المعرفة، وإبستمولوجيا لشروط العلم، دون أن تفقد طابعها الفلسفي الرفيع.

وهكذا يبرز، بوضوح، أن حديثنا عن تفاعل التجربة التاريخية لتكوين علوم النقل ولتنقيل علوم العقل، في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي عند الفلاسفة الأوائل، أساسه رأي الفلاسفة العرب أنفسهم في فلسفات المتقدمين عليهم منهم (ابن رشد)، ومحاولة الفارابي نفسه لفهم الوصل بين أفلاطون وأرسطو بتطور المعرفة الإنسانية التاريخي.

الفصل الثاني

منزلة الكلي في المشائية الوصلية: من خلال كتاب الحروف

تتسم محاولة الفارابي الثانية بخصائص جعلت طابعها التوفيقي بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) أولا ثم بينها وبين الحنيفية المحدثة ثانيا، لا يرز للعيان. وذلك لأن الفارابي، هنا، خلافا للأمر في كتاب الجمع، يعترف بالخلاف بين الفيلسوفين أولا، وبين الفلسفة والدين ثانيا، وينتهج سبيلا غير مباشرة لتحقيق هذا التوفيق، تتجاوز مجرد التقريب التأويلي الذي استندت إليه محاولته الأولى في الجمع بين رأيي الحكيمين.

فالاعتراف باختلاف الفيلسوفين وباختلاف الملة الفلسفية والملة غير

الفلسفية لا يتعلق، هذه المرة، بالمضمون، بل الصفات التي تجعل الواحدة من الفلسفتين أو من الملتين تكون برهانية أو غير برهانية، أي بالخصائص المنطقية والإبستمولوجية (المقارنة بين الفلسفتين) وبالخصائص العلمية أو اللاعلمية (المقارنة بين الفلسفتين ثم بين الملتين). لذلك جاء التوفيق الذي يفسر الاختلاف في الحالتين (بين الفيلسوفين، وبين الفلسفة والدين) مستندا إلى نظرية شاملة تحدد تكوينية المعرفة النظرية في العلم والعمل في إطار مغاير للإطار الذي حددته نظرية المعرفة الأفلاطونية والأرسطية.

وفعلا فقد عوضت المحددات التاريخية والاجتماعية لوظائف العلم والعمل الرمزية المحددات الميتافيزيقية والنفسية لملكات العلم والعمل المعرفية(١). فأصبحت بذلك منزلة الكلي لا تتحدد بالإضافة إلى العقل الإلهي أو العقل الإنساني، بل بالإضافة إلى تكوينية شروط النظر وإلى تكوينية شروط العمل في تدرجهما نحو الانتظام العلمي، بدءا بالمؤسسة اللغوية والصناعات العملية والعامية والقياسية، وختما بالملة الفلسفية التي تجعل تشريعات المجتمع من وضع علمائه، بحسب المعرفة العقلية(٢).

وذلك ما جعل وحدة الغاية، رغم اختلاف المنهج، بين كتاب الجمع وكتاب الحروف، لا تبرز للعيان. فعلى مستوى الاختلاف بين أفلاطون وأرسطو، تفيد محاولة التوفيق بنظرية التطور، خلافا للمحاولة بمنهجية التأويل، أن فلسفة أفلاطون دون فلسفة أرسطو علمية في نظرها وعملها، لكونها ما تزال دون العلم، وإن

[حاشية] (١) كتاب الحروف، تحقيق الأستاذ محسن مهدي، دار

المشرق بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٦ ويتضمن هذا الكتاب أبوابا ثلاثة يعسر تحديد طبيعتها، لأبها، بخلاف تصنيفات الفارابي التعليمية، تنسب إلى نوع الأعمال الإبداعية التي يصعب أن نصنمها بمعيار تصنيف العلوم الأرسطي. فلا هي منطقية، ولا هي ميتافيزيقية، ولا هي طبيعية، ولا هي عملية؛ بل هي كل ذلك في نفس الوقت. فالمقالة الأولى التي تبحث في المقولات تتعداها إلى أهم مفهومات ما بعد الطبيعة، فإذا هي إذن بحث في الأسس الميتافيزيقية لأهم المفهومات الوجودية (المقولات). والمقالة الأخيرة تبحث في أجناس الأسئلة التي هي من موضوعات التحليلات الثانية عند أرسطو، لكنها تتعداها إلى نظرية المخاطبات وأجناس القول وأسس التمييز يين العلمي واللاعلمي، وهي إذن بحث ميتافيزيقي في موضوعات التحليلات الثانية المنطقية. أما الباب الوسيط فهو من جنس لا يدخل في أي إطار فلسفي بالمعنى القديم للفلسفة: إذ هو نظرية في التطور الشكلي للمعرفة والعمل، بصرف النظر عن المضمونات التي يمكن أن تكون واحدة، لكنها تصاغ عاميا بالخطابة أو الجدل، أو علميا بالبرهان نظرية كانت أو عملية، إذ حتى العملي، فإن الكلي مه يمكن أن يكون برهانيا.

[حاشية] (٢) واختلاف الإطار هذا مضاف. فهو يتعلق بالتطور في شكل المعرفة لا في مضمونها، بخلاف ما تعودنا عليه عند أرسطو (أفصل نماذجه هو عرض نظريات السببية في المقالة الأولى من الميتافيزيقا)؛ وهو يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية الشارطة للمعرفة وليس بملكاتها النفسية ولا بشروطها الميتافيزيقية. لذلك غاب الحديث عن نظرية العقول وعن

ملكات المعرفة النفسية في هذا الكتاب.

النظر والعمل لم يصبحا علميين إلا عند أرسطو(١). أما على مستوى الخلاف بين الدين والفلسفة العملية، فإن حله بالنظرية التطورية، في هذا الكتاب، يعود إلى ضرورة تأخر الملة الفلسفية، لكونها مشروطة بالتطور الموصل إلى النظر العلمي للعمل؛ بحيث إن المقابلة بين الدين والفلسفة تعود إلى المقابلة بين الملة غير المستندة إلى العلم والملة المستندة إليه(٢).

وهكذا يتضح أن الحروف، مثل الجمع، كتاب توفيق بين الفلسفتين أولا وبين الملتين (الفلسفية والدينية) ثانيا، شريطة أن نفهم أن التوفيق الثاني لا يسوي بين طرفي الخلاف، كما هو الشأن في المحاولة الأولى التي تعتبر الخلاف عرضيا، والاتحاد جوهريا؛ بل هو يقابل بينهما لطبيعة السند النظري لمضمونهما: هل هو برهاني يقيني، أم خطابي جدلي (بين الفيلسوفين)؟ وهل هو علمي خالص أي فلسفي، أم لا علمي جمهوري أي ديني (بين الفلسفة والدين)؟ ومعنى ذلك أن الفارابي، في المحاولة الأولى، لا يعتبر الخلاف جوهريا، لذلك كان التأويل كافيا لتجاوزه؛ وهو، في هذه المحاولة، يعتبره جوهريا، لذلك فهو قد وضع نظرية في تطور الأشكال المعرفية لتجاوزه. وانتقال البحث من مقارنة المضمونات إلى مقارنة أشكالها هو الذي نقلنا من الحل المستند إلى تأويل التعبير الرمزي في الدين والفلسفة إلى الحل المستند إلى تحليل الشكل العلمي للقول الديني والفلسفي.

وهذه النقلة الفلسفية من ما بعد العلم والعمل الفلسفيين المؤسسين على علم نفس المعرفة والميتافيزيقا (نظرية المعرفة ونظرية العقول) إلى ما بعد

[حاشية] (١) الحروف، ص ١٥١ - :١٥٢ «وقد بلغ بالجدلية [الطرق] أكثر ما أمكن فيها التوثيق حتى كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسمة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهى النظر العلمي ويتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية».

[حاشية] (٢) الحروف، ص :١٥٤ «إلا أن الملة على الجهتين [الصحيحة والفاسدة] إنما تحدث بعد الفلسفة، إما بعد الفلسفة اليقينية التي هي الفلسفة في الحقيقة، وإما بعد الفلسفة المظنونة التي يظن بها أنها فلسفة من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة». وطبعا فإن هذا الترتيب مشروط بحدوث الفلسفة والملة حدوث أهليا. ولكن إذا كانت الملة والفلسفة مستوردتين فيمكن أن يحدث عكس هذا الترتيب، راجع باقي صفحة ١٥٤ وصفحة ١٥٥.

الفلسفيين المؤسسين على علم اجتماع المعرفة والتاريخ (نظرية المؤسسات المعرفية وأشكال القول)، هي التي جعلت البحث في تطور الوظائف الرمزية للنظر والعمل في المجتمع منطلقا جديدا لتحديد منزلة الكلي، بالاستناد إلى تكوينية الوظائف النظرية وشروطها، وتكوينية الوظائف العملية وشروطها في المجتمع الإنساني، وذلك باستقراء تجربتين تاريخيتين معلومتين، هما تجربة تكوين العلوم النقلية الأدوات وشكلها النظري في الحضارة العربية(١)، وتكوين العلوم العقلية الأدوات وشكلها النظري في الحضارة اليونانية(٢)،

واعتبارهما نموذجا لما عليه طبائع الأشياء المنتسبة إلى التكوينية النظرية والعملية عامة(٣).

[حاشية] (١) وإذا كان الفارابي لم يصرح باعتماده على التجربة الحاصلة في التاريخ العربي إلا في الفقرة ١٣٥ من هذا الباب، رغم اعتماده عليها في الوصف السابق لكيفية نشأة الصناعات العامية، فإن العلة في ذلك واضحة: وهي أن المنهجية الفلسفية عادة ما تكون، في التقاليد الفلسفية القديمة والوسيطة، مستندة إلى استقراء تعميمي غير مصرح به، ليكون العام وكأنه طبيعة وليس مجرد خصائص مستقرأة. يقول الفارابي واصفا كيفية جمع العرب للغتهم: «ورأيت تبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مئتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصيح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر» ص ١٤٧ من كتاب الحروف.

[حاشية] (٢) هنا أيضا لم يصرح الفارابي باستقرائه للتجربة اليونانية، ولكن الوصف كاف لتحديد ذلك: «فلا تزال تستعمل الطرق السوفسطائية والخطابية إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقيني، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعليمية ونكاد تكمل، وتكون قد قاربت الكمال» الحروف ص ١٥١٠ ألا يكفي هذا الوصف ليجعلنا نفهم أن التجربة المستقرأة هي خاصة

قرن السفسطة وسقراط وأفلاطون وأرسطو ورياضيي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد؟

[حاشية] (٣) وطبعا فإن مثل هذه التكوينية المزيجة بين التاريخي والتحميني غير التكوينية الأسطورية الرمزية لأمثولة حي بن يقطان، وذلك لعلتين.

١ - فالأولى تستند إلى العامل الاجتماعي التاريخي، وإن لم تخل من التحميني الناتج عن التعميم الإطلاقي.

٢ - والثانية تستند إلى العامل النفسي الميتافيزيقي، حيث يكون الموضوع هو الملكات والقدرات المعرفية وليس المؤسسات والشروط الرمزية لحصول النظر والعمل.

والأولى تتعلق بالشكل، أي بما يحدث من تطور في شكل المعرفة وليس في مضمونها.

والثانية تتعلق بالمضمون أي بما يصبح معلوما بعد أن لم يكن: كيف يعلم الإنسان كذا بعد كذا، وليس كيف كان علمه بكذا وكذا بالشكل الأول غير علمه بهما بالشكل الثاني.

فيكون كتاب الحروف بذلك محاولة لتحديد منزلة الكلي الفلسفية (في النظر والعمل) المنزلة التي يعتبرها الفارابي منزلة علمية أو معلومة بصورة علمية، والتي إليها يستند النظر والعمل في الفلسفة والدين اللذين لا يختلفان، إلا إذا لم يكونا قد بلغا المرحلة اليقينية. وتعتمد هذه المحاولة على مصدرين:

الأول، وكان يعتبر من مباحث العلوم النقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفية البلوغ إلى الكلي في نظرية اللغة والصناعات العامية ودورها في إعداد الوصول إلى الصناعات القياسية.

الثاني، وكان يعتبر من مباحث العلوم العقلية، لكونه يتعلق بأدواتها، هو كيفية البلوغ إلى الكلي، في نظرية المنطق والصناعات القياسية، ودورها في إعداد الوصول إلى الملة الفلسفية.

يضع الفارابي مسألة الكلي ومنزلته في شكل تساؤل صريح نتج عن إشكالية العلاقة بين الوجود واللغة، وذلك في الفقرة الثلاثين من الفصل السابع من الباب الأول من الحروف فيقول: «والألفاظ هي أشبه بالمعقولات التي في النفس من أن تشبه التي خارج النفس.

(١) ولذلك أنكر خلق أن يكون كثير من التي تدل عليها الألفاظ موجودة أو صادقة، مثل البياض والسواد والطول، بل يزعمون أن الموجود هو الأبيض لا البياض، والطويل لا الطول.

(٢) بل أنكر كثير منهم أيضا أن يكون الأبيض والطويل والإنسان موجودا، بل الموجود، زعموا، هو هذا الإنسان، وهذا الأبيض، وهذا الطويل.

(٣) بل أنكر كثير من الناس أن يكون ما يدل عليه المشار إليه ليس بكثير. فأبطلوا وجود المعقولات.

غير أن هذه مخالفة المحسوس ومخالفة المعارف الأول وخروج عن الإنسانية، لأن في طباع الإنسان أن ينطق بألفاظ، وفي طباعه أن يدل

ويعلم وأن تحصل الأشياء في ذهنه معقولة بالحال التي وصفت. وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه

هؤلاء إلا أن توضع الناطقة(١) والتعليم والتفهيم فيما بيننا وبينهم، وإلا لم يكن بيننا وبين النبات والحجارة فرق. فأما إذا وضعنا حيوانا وإنسانا لم يكن بد من التعليم والتفهيم، بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مفهمة أو دالة من بعض لبعض. وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبت»(٢) .

إن درجات نفي الكلي والمعقولات الثلاث التي أشار إليها الفارابي (١)] ولذلك أنكر.. (٢) بل أنكر.. (٣) بل أنكر] في هذا النص تجعل المشكل متعلقا بالكلي عامة دون تفصيل لضربيه النظري والعملي، كما أن شروط الحل التي أشار إليها الفارابي (التعليم، والتفهيم، والأمور المفهمة والدالة من بعض لبعض) تجعل النقلة من المجال النفسي الميتافيزيقي لملكات المعرفة وطبيعة المعلوم إلى المجال الاجتماعي والتاريخي لوظيفة الرمز وطبيعة المرموز، أمرا واضحا غنيا عن كل تدليل.

لكن مصدري الحل اللذين أشرنا إليهما يحتاجان إلى الإظهار والتوضيح؛ إذ، بفضلهما، ستكون منزلة الكلي النظري والعملي منزلة غير محددة بالإضافة إلى العقل الإلهي الذي يوجدها، أو بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يعلمها، بل بالإضافة إلى الطبيعة الوضعية لا الطبيعية للموضوعات التي يتجه إليها قصد الفكر في المعرفة والعمل(٣) ، كما تحدد في العلوم التي موضوعها من صنع المجتمع نفسه.

[حاشية] (١) رغم الإشارة إلى الناطقة هنا - وربعي طبعا للقوة الناطقة من

النفس - فإن الحل لم يتعرض إليها واكتفى بالأمرين الموضوعين بعدها أعني التعليم والتفهيم: وهذا الأمر هو الذي نعتبره جوهريا في حل الفارابي لمسألة الكلي في هذا المصنف

[حاشية] (٢) الحروف، ص ٧٦ - ٧٧٠

[حاشية] (٣) المقابلة بين الوضعي والطبعي أو الوضعي والعقلي مقابلة معلومة في الفلسفة الوسيطة. والوضعي هو الذي كونه ما هو ليس طبيعة بل من وضع واضع، والطبعي هو الذي يكون كونه ما هو له لذاته. وقد وضح ذلك ابن رشد بدقة في رده على الغزالي عند مناقشة نظرية العلية مبررا أن من نتائج نفيها في الطبائع كون الأشياء هي ما هي أمرا وضعيا في ما رشد تهافت التهافت: «وإن كان هذا هكذا [أي إذا قبلنا نفي السببية واستعضنا عنها بنظرية مجاري العادات] كانت الموجودات كلها وضعية و لم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم» ص ٥٢٣ - ٥٢٤٠ ومن خصائص مفهوم الوضعي الجمع بين التواضعي والتوقيفي سواء نسنا الأمرين إلى الإنسان أو إلى الله.

فكيف سيكون هذا الكلي الذي هو موضوع العلم النظري وكيف سيكون الكلي العملي المستند إليه (في الملة الفلسفية)؟ أو بصورة أدق، كيف سيتحدد هذان الكليان في التطور النظري والعملي الذي يوصل إلى الفلسفة النظرية والعملية والملة المؤسسة عليها(١)؟ ذلك هو المشكل الذي يعالجه كتاب الحروف، شريطة أن نضيف أن الكلي النظري والكلي العملي اللذين يسعى الفارابي إلى تفسير تكوينيتهما وتدرج الإنسان إليهما يعتبران، في المصنف، حاصلين بعد حصولا تهائيا، ولا يمكن تصور غيرهما، إذ هما ما

هما في النظرية الأرسطية كما فهمها الفارابي فهمه الذي عرفناه في كتاب الحروف: «فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص، فتصير صناعة تعلم وتعلم فقط»(٢)، وشريطة أن نعلم، كذلك، أن التفسير الذي يقدمه الفارابي تفسير تحليلي بمعنى العودة من المشروط إلى الشارط: من العلم النظري والعلم العملي مشروطين إلى شوارطهما، مع التركيز على المشروط الأول (العلم النظري) وشوارطه، وإغفال الشوارط الذاتية للمشروط الثاني (العلم العملي)، أعني شروطه غير النظرية(٣).

[حاشية] (١) يميز الفارابي بين الكلي العملي والشرائع أو النواميس المستندة إليها في كتاب تحصيل السعادة بالصورة التالية: فهو يقابل، في العلم الإنساني (الفقرة ١٩ ص (٦٣ بين الكلي العملي الذي يكون موضوع علم نظري وبين الجزئي العملي الذي يكون موضوع القوة الفكرية، فالعقل يدرس المعقولات لذاتها، والقوة الفكرية تدرس أعراضها وأحوالها التي تعرض لها في الورود التاريخي الزماني والمكاني: «وإنما تتبدل أعراض هذه المعقولات (معقولات الأشياء الإرادية التي تحقق الإنسان) وأحوالها عند ورود الأشياء الواردة في المعمورة، إما مشتركا لها كلها أو مشتركا لأمة أو لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لإنسان واحد. والأشياء الواردة إما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليس تحيط بها العلوم النظرية وإنما تحيط بالمعقولات التي لا تتبدل أصلا، فلذلك تحتاج إلى ملكة أخرى، وماهية يكون بها الأشياءالمعقولة من جهة ما توجد لها هذه الأعراض المتبدلة، وهي الجهات التي بها تحصل موجودة بالفعل عن الإرادة في

زمان محدود عند وارد محدود» ص ٦٧ - ٦٨

[حاشية] (٢) الحروف، ص ١٥١ - ١٥٢

[حاشية] (٣) فالفارابي يتحدث عن الشروط الموصلة إلى العلم النظري، ويعتبر هذه الشروط شارطة للعلم العملي، ما دامت الملة الصحيحة مشروطة بالفلسفة الصحيحة. لكن حصول هذه الشروط الموصلة للعلم النظري تحصل في مجتمع ملته غير فلسفية. فكيف يتدخل هذا الظرف في حصول الشروط سلبا=

ذلك أن تكوينية العلم النظري والعلم العملي تجري، قبل حصولهما، في ظل معرفة وسياسة لا يحكمهما العلم النظري والعلم العملي؛ ومن ثم فشوارط المشروطين مشروطة هي بدورها، بدرجات تدرج المشروطين نفسهما، وبمحددات أخرى ليست من جنسهما، بل هي من جنس المعرفة والعمل غير العلميين. ولنوضح ذلك. فتكوينية الوظائف الرمزية الموصلة إلى الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالوظائف الرمزية اللاحقة - إما استكمالا لها ودفاعا عنها (الكلام)، أو استعمالا لها في وصف الأفعال (الفقه) - يحكمها التدرج المعرفي نحو العلم النظري والعلم العملي لتنظيم هذه الصنائع، وكذلك خصائص الظاهرات الرمزية، بما هي تواصل وشروط تواصل، وكذلك بما هي ذات وسائط مادية، كالصوت والكتابة.

وكان التوازي يكون تاما بين شروط تكون المعرفة، التي موضوعها النظر والعمل، وشروط تكون النظر والعمل، بما هما موضوع لهذا التكون المعرفي الذي هو بدوره النظر والعمل، لو تعرضت المعالجة كذلك

لتكوينية الوظائف المؤسسية الاجتماعية للعمل والنظر (مؤسسات الدولة أو الدولة كمؤسسات، مؤسسات المعرفة أو المعرفة كمؤسسات) الموصلة إلى المدن ذات الصنائع العامية، فالصنائع القياسية، فالفلسفة، فالملة الفلسفية، فالكلام والفقه، بوصف هذه الموضوعات، هي بدورها، خاضعة لتكوينية متدرجة تتعلق بفنيات تنظيم العمل والعلم، لا من جهة مضمونها المعرفي ولا من جهة شكلها المنطقي، بل من جهة إنتاجها وتوزيعها واستهلاكها والوسائط اللازمة لقيامها: كجهاز القضاء، والإدارة، والعملة (المؤسسات العملية)، وكجهاز التعليم، والتوثيق (المؤسسات النظرية). لكن الفارابي اقتصر، في هذه الدراسة، على الكلي النظري

[حاشية] = وإيجابا؟ وكيف تقع النقلة من الملة غير الفلسفية إلى الملة الفلسفية؟ هل يكفي في ذلك الوصول إلى الفلسفة العملية الصحيحة؟ كيف تتم النقلة من الاجتماع الإنساني المستند إلى ملة لا تسي على الحقيقة الملسفية المطلقة (حسب الفلاسفة) إلى الاجتماع الإنساني المستند إليها؟ كيف يعرض الأمر الواحب الأمر الواقع؟ كيف يعوض سلطان القوة بسلطان الحقيقة؟ تلك أسئلة لا جواب عنها في الحروف، خلافا للنقلة النظرية.

ودوره في تأسيس الكلي العملي. أما الكلي العملي، من جانبه المؤسسي، أي بما هو موضوع للعلم النظري والعملي، فإن الفارابي لم يعره الاهتمام الجدير به، بخلاف ما فعل ابن خلدون، فيما بعد(١)؛ وذلك، ربما، لأنه يعتبره من الواردات التي لا يمكن أن تكون موضوع علم(٢).

لذلك عاد البحث فانحصر في تكوينية الكلي النظري من خلال تكوينية

شروطها، أعني تكوينية الوظيفة الرمزية التواصلية عامة والوظيفة الرمزية النظرية خاصة، وذلك بالاعتماد على اللغة والمنطق أو الصناعات العامية والصناعات القياسية، والرياضيات ومنهجيات التعليم. فلندرس هذين المصدرين في كتاب الحروف وأعمال الفارابي الأخرى التي عالجت هاتين المسألتين، بلوغا إلى الحل التوفيقي بالنظرية التطورية، بعد الحل التوفيقي بالتأويل، بين الفيلسوفين، ثم بين الفلسفة والدين؛ وهو حل تقدم على الجمع منهجيا، ولعله تأخر عنه فلسفيا، إذ إن الأرسطية، رغم تسجيلها في الجمع، لم تكن معتبرة فيه غاية لا يمكن تجاوزها كما هو الشأن في الحروف.

ولنبدأ بالمصدر الأول، أعني المصدر الذي يعد عادة من مشمولات العلوم النقلية، لكونه من أدواتها المباشرة، أعني علوم اللغة وتوابعها، ولننظر في كيفية

[حاشية] (١) تكوينية المؤسسات ذات الموضوع العملي، والمؤسسات ذات الموضوع النظري أو مؤسسات سلطان القوة ومؤسسات سلطان العلم، هي الموضوع الأساسي للباب الثاني والثالث والسادس من مقدمة ابن خلدون. لكن تقدم الأولى على الثانية هو الذي جعل الدراسة الفعلية للمؤسسات الثانية موضوعا خاصا للباب الأخير من المقدمة، بعد تحقق شروطها في الأبواب السابقة، وجعل البابين الثاني والثالث يهتمان خاصة بالمؤسسات الأولى؛ كيف يصبح المجتمع جهازا قادرا على إنتاج المعرفة العلمية وتبادلها واستهلاكها، من منظار يقدم دور المؤسسات الأولى على دور المؤسسات الثانية، خلافا لما يفعل الفارابي في هذا الكتاب.

[حاشية] (٢) تحصيل السعادة ص ٦٥ - :٦٦ «وأولاها [الأحوال اللاحقة للموجودات الإرادية] ليست من الأشياء التي توجد واحدة بالعدد، بل بالنوع أو بالجنس، صارت الأحوال والأعراض التي شأنها أن تقترن بها أحوالا وأعراضا تتبدل عليها دائما، ترداد وتقص، ويتركب بعضها مع بعض تركيبات لا تحاط بقوانين صورية لا تبدل ولا تنتقل أصلا، بل بعضها لا يمكن أن يجعل لها قوانين، وبعضها يمكن أن يجعل لها قوانين... تتبدل وكلمات تتغير». ويمكن أن نجد في هذا البعض الأخير الأساس النظري لعلم العمران الخلدوني. لكن الربط النقلي غير ثابت. لا وجود لنصوص تؤيد ذلك.

تدخل التكوينية الرمزية في تكوينية العلم النظري، وعلاقة الطابع الوضعي لا الطبعي للظاهرة اللغوية بطبيعة المنزلة التي للكلي النظري عند الفارابي.

اشترط الفارابي، لحل الاعتراضات التي اعتمدها نفاة الكلي، شرطا واحدا: التسليم بإمكان التواصل بين البشر(١): «فأما إذا وضعنا حيوانا وإنسانا لم يكن بد من التعليم والتفهيم، بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور بعد أن تكون مفهمة ودالة(٢) من بعض لبعض. وإذ كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبت»(٣). إن الإفهام من بعض لبعض، والدلالة من بعض لبعض هما التفاهم والتواصل، والعلاقة بين الأول (التفاهم) والثاني (التواصل) هي العلاقة بين الوظيفة والأداة، أو بين الغاية والوسيلة.

وهذان الأمران يكونان بما شئت من الأمور، بشرط أن تكون «مفهمة ودالة من بعض لبعض»، أي إن جميع الأنظمة الرمزية التي يتوفر فيها شرط التفاهم والتواصل كافية لإثبات الكلي الذي نفاه المعترضون على وجود

الكلي في اعتراضاتهم الثلاثة. وهذه الأنظمة الرمزية هي التي ستبين دراسة تكوينيتها الدور الذي تؤديه في الارتفاع إلى الكلي، ومن ثم في حل الاعتراضات: «وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبت».

وقبل أن نحلل تكوينية الكلي النظري، بما هي اجتماعية تاريخية أضافها الفارابي إلى التفسير النفسي الوجودي لتكوينية الكلي في نظرية المعرفة الفلسفية التقليدية، علينا أن نشير إلى أمرين أساسيين، يميزان محاولته في هذا المصنف:

[حاشية] (١) وقد اشترط أرسطو أمرا قريبا من هذا الشرط وهو أن يكون للكلام فائدة ومعنى، أرسطو، ما بعد الطبيعة مقالة الجيم، ٤، ١٠٠٦ أ ١٢ - ١٥، وذلك لإثبات مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع صد السوفسطائيين المعتمدين على السيلان الأبدي ونفي الانتظام والثبات في الوجود. والفرق بين: فالمعنى والدلالة من المجال النفسي والوجودي، والتعليم والتفهيم من المجال الاجتماعي والتاريخي. من هنا كانت التغذية التواصلية في المصدرين (التعليم والتفهيم) المشترطة لطرفي الخطاب وكان التركيز على عمليتي التعليم والتفهيم خارجيا في الصناعات العامية والعلمية وليس على مرتهما في الذات العارفة: المعنى والدلالة.

[حاشية] (٢) هنا أيضا «مفهمة ودالة» كلمتان تفيدان التواصل إذ إن اسمي الفاعل هنا مشتقان من فعلين متعديين (أفهم ودل) وهو ما تؤكده عبارة من بعض لبعض.

[حاشية] (٣) الحروف، I.، ٧، ٣٠ ص ٧٧

الأمر الأول: ويتعلق بالعناصر الفرضية في هذه التكوينية أعني العناصر

المتعلقة بما ليس للفارابي حوله معطيات تاريخية حقيقية تبين كيفية حصول النظام الرمزي اللغوي عند الإنسان، كنظام تواصل خاص به. وهنا يكتفي الفارابي بالفرض التخميني الذي يضع الشوارط موجودة ما دامت المشروطات حاصلة. وطبعا، فإن مثل هذه الفرضيات تبقى فرضيات، ما لم تؤيدها أدلة تاريخية قاطعة.

الأمر الثاني: ويتعلق بالعناصر التاريخية فعلا في هذه التكوينية، وأعني العناصر المتعلقة، بعد حصول النظام الرمزي اللغوي، بتكوينية الصنائع العامية الخمس(١)، بما هي مراحل موصلة إلى العلم النظري، أو الصنائع القياسية الأربع(٢)، إذ هو قد اعتمد، في هذه الأمور، على مثال استقرأه وعممه، هو مثال ما جرى في الحضارة العربية، في تجربة تكوين العلوم المساعدة للعلوم النقلية، وقد اعتبره نموذجا لكل التجارب الشبيهة في التاريخ الإنساني(٣).

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلا إبرازا للحدود التي لم تتجاوزها هذه التكوينية الاجتماعية التاريخية، إذ هي ليست بعد من جنس البحوث الأنتروبولوجية التاريخية لتدرس تكوينيات المنظومات الرمزية بالمعنى الحديث، وإن أعدت إليها، كما أن المثال التاريخي المعتمد، لا يبرز إلا من خلال الوصف المطابق له، دون الإعلان الصريح عن اعتماده موضوعا للاستقراء التعميمي في هذه الدراسة. وغالبا ما كانت الأبحاث الفلسفية، بهذه الصورة، استقراء معمما لواقع يجرد من خصوصياته، فيظن واجبا.

ورغم أن الفارابي، عند معالجته هذه المسألة علاجا ينظر إلى أحداث تاريخية ويستقرئها، لم يحدد ما تتعلق به التاريخية - أهو وصول الإنسان إلى

الكلي النظري موضوع الصناعات القياسية، أم هو الكلي النظري نفسه – رغم ذلك،

[حاشية] (١) وهي صناعة الخطابة، وصناعة الشعر، وصناعة الأدب وصناعة علم اللسان، وصناعة الكتابة. [حاشية] (٢) وهي الخطابة، والشعر، (وهما العامتان من الصنائع القياسية ص .(١٤٢ ثم الجدل والبرهان (وهما الحاصتان من الصنائع القياسية)، أما السوفسطائية فهي قياسية رائفة صورة ومادة. [حاشية] (٣) الحروف، .II ،٢٢ ١٣٥ ص ١٤٧ «وأنت تبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء».

فإن اعتباره الكلي الحاصل في فلسفة أرسطو غاية لا يمكن تجاوزها، يفيد بأن التاريخية المقصودة تتعلق بالمراحل الموصلة إلى الكلي المعلوم، لا بالمعلوم نفسه، بحيث تكون المراحل المتقدمة على الكلي «النظري – الغاية» عند أرسطو، خارجة عن العلم؛ وإذن فالتاريخي عنده ليس علميا، والعلمي عنده ليس تاريخيا(١)(٢).

كيف تطورت الوظائف الرمزية، بحكم التواصل والتفاهم، إلى أن أصبحت الصناعات القياسية موجودة، وخاصة أرقاها، أعني العلم البرهاني؟ ذلك هو السؤال الذي يجيب عنه الباب الثاني من المصنف(٣). وما هي العناصر الموضوعة بالفرض والمتعلقة بالشروط الطبيعية (بنية الإنسان العضوية) والاجتماعية (حصول التساكن وضرورة التواصل)، حتى يكون التواصل

[حاشية] (١) وهذه الخاصية مميزة للفلسفات التي سعت إلى التخلص من واقعية الكلي (التاريخية) دون الإقدام على نفيها (الفصل بين تاريخية

السعي إلى الحقيقة ولا تاريخية الحقيقة في ذاتها). من ذلك مثلا المنزلة المترددة لظاهرية الروح عند هيجل. فهي ضرورية لبلوغ الوعي إلى العلم، ولكنها خارج العلم وتصبح لاغية بمجرد نضوج الوعي وقدرته على الارتفاع إلى العلم المطلق أو الفلسفة التأملية بما هي «منطق – ميتافيزيقا».

[حاشية] (٣) منطق المصنف يقتضي أن يكون هذا الباب، الباب الأخير وليس الوسيط (لكن إثبات ذلك يخرج عن مهام بحثنا ولا صير من الحفاظ على الترتيب الذي عليه في تحقيق الأستاذ مهدي). ذلك أن الباب الأخير في ترتيب المصنف كما حقق يتعلق بنظرية المخاطبات (التواصل) والسؤالات (العلم)، والباب الأول يعالج مسألة المقولات ونظرية الوجود. وإذن فالمفروض أن يتوالى، إذا استندنا إلى منطق التأليف الأرسطي (الأول: المقولات أسسها الميتافيزيقية مقدمة لبسائط العلم، ثم الثالث: السؤالات أسسها الميتافيزيقية مقدمة لنظرية البرهان، ثم الوسيط: تكويبية العلوم النظرية والعملية بأسسها الميتافيزيقية: خاتمة للعلم والعمل). وفي نص المصنف الكثير من القرائن التي تؤيد هذا الترتيب قد نفحصها في بحث نفرده لها.

الهادف إلى التفاهم مكونا للصناعات العامية بدرجات المعقول غير العلمي، وللصناعات القياسية بدرجات المعقول العلمي؟

يفترض الفارابي معطيات طبيعية واجتماعية تمثل شروط إمكان نشأة اللغة ووظائفها، ومبادئ عامة تمثل حدود كيفياتها وخصائصها. فأما المعطيات الطبيعية والاجتماعية المفروضة فقد وضعها الفارابي في الفقرات ١١٤ إلى ١١٩ من الباب الثاني. وأما المبادئ العامة التي تفسر كيفية عمل تلك

المعطيات بصورة تجعلها تحدد خصائص النظام اللغوي الإنساني فقد ورد ذكرها ضمنها، ورود التفسير والتعليل.

I. فالمعطيات هي:

(١) الجماعة، بما هي عامة أو جمهور، في اجتماع ذي تاريخ؛

(٢) الاختلاف بين قدرات الأفراد الفطرية، في هذه الجماعة؛

(٣) البنية العضوية النفسية القادرة على التواصل؛

(٤) إمكانات هذه البنية الحرة: أي تعدد الخيارات.

II. والمبادئ هي:

(١) مبدأ الاتفاق الأول الناتج عن مصادفة التواصل الأولى؛

(٢) مبدأ اقتصاد المجهود أو اختيار أدنى الحلول كلفة؛

(٣) مبدأ النسبة بين اللامحدود والمحدود المولد للتقطيع المضاعف؛

(٤) مبدأ الترتيب في الوظائف التواصلية وأدواتها.

وجميع هذه المعطيات والمبادئ افتراضية، بحكم منهج التحليل الذي يعود من المشروطات إلى الشوارط، وهو إذن تفسير باستنتاج شروط الإمكان المتقدمة من وجود الممكن المتأخر، استنتاجا يخضع لضابطين:

الأول هو تفسير الضروري بالضروري، ومصدره العامل الطبيعي.

والثاني هو تفسير الجائز بالجائز، ومصدره العامل التاريخي.

لذلك تضمنت المعطيات والمبادئ شروط التداخل بين الطبيعي الضروري والتاريخي الجائز، وذلك من خلال ما في الطبيعي من حدود وإمكانات

يندرج من خلالها التاريخي في الطبيعي، فيفعل الأول في الثاني بالصورة التالية: فلو انعدم I.٣، لاستحال التواصل. ولو لم يوجد I.٤، لكان التواصل ذا وسط واحد بالنسبة إلى جميع البشر. ولكن لو لم يوجد I.٢، لكان لكل فرد ما للآخر، ولكان التفاهم مباشرا لا يحتاج إلى وسيط يصل بين المختلفات. هذا من حيث المعطيات. أما دور المبادئ فهو كالتالي: فلو انعدم II.٣، لكان عدد الرموز بعدد المرموزات، ولاستحال وضع اللغات. ولو انعدم II.٤، لاستحال وضع المنظومات الرمزية بدءا من الإشارة وختما باللغة. ولو انعدم II.١، لما فهمنا كيف يمكن أن يبدأ الكلام بين البشر: الأفعال التصويتية الأولى تصبح عادات ومواضعات، ولو انعدم II.٢، لما وجد الانتظام في اللغة (الصيغ مثلا)، الانتظام المتساوق والمتوالي(١).

وهذه الظاهرة الرمزية ذات المعطى الطبيعي (العضوي النفسي) والاجتماعي (التقاء المتواصلين، وموضوع التواصل الذي هو التعاون في العمل، أو التبالغ عامة عاطفيا كان أو معرفيا) هي التي ستكون أول موضوعات المعرفة الإنسانية، بحيث إن الموضوع المعلوم الأول ليس ظاهرة طبيعية، بل هو ظاهرة وضعية صنعها المجتمع، ثم هو يحاول أن يعلمها. وإذن فالمعرفة النظرية لم تنشأ نشأتها الأولى بالإضافة إلى موضوع طبيعي، بل بالإضافة إلى موضوع هو من صنع التاريخ الإنساني. ففي إطار هذه الظاهرة الاجتماعية التاريخية، أعني ظاهرة التواصل اللغوي أو ظاهرة

[حاشية] (١) لكن من البين بنفسه أن هذه المعطيات I) (١،٢،٣،٤. والمبادئ II) (١،٢،٣،٤. ليست إلا فرضيات، فضلها نفهم كون المنظومة اللغوية الإنسانية هي على ما هي عليه. وبما هي فرضيات حول

أصل اللغة وعلاقتها بالفكر وظروفه العضوية النفسية والاجتماعية التاريخية، تظل دون المعرفة العلمية التي يمكن أن نستمدها من الدراسة الأنتربولوجية للشعوب البدائية ولغاتها.

وهكذا تكون الصناعات العامية - المتجاوزة للصناعات العملية(٣) - صناعات ذات موضوعات وضعية، ويكون المفهوم الأول للكلي مفهوما لكلي

[حاشية] (١) الوضع الثاني تعني أمرين: إما المواضعة الثانية أي الاصطلاح الذي سمى طبائع الأسماء ووظائفها في النحو مثلا. أو الوضع المكاني بالإضافة إلى المرجع حيث تكون اللغة بما هي تسمية للأشياء في وضع أول وتكون اللغة هي تسمية لتسمية الأشياء في وضع ثان. ويفيد هذا المصطلح في المعنيين ما يفيده مفهوم ما بعد اللغة .Métalangue

[حاشية] (٢) الحروف، II. ٢٢، فقرات ١٣٦ - ١٣٨، ص ١٤٧ - ١٤٨.

[حاشية] (٣) وحتى الصناعات العملية المتقدمة على الصناعات العامية وجودا، فإنها لا تتعامل مع كليات طبيعية، بل إن موضوعاتها كليات وضعية: فهي الحرف وأفعال الإنسان في الأمور الطبيعية والاجتماعية. ولما كانت الحرف والأفعال حلولا اختيارية يمكن أن تكون بأشكال مختلفة بحسب المكان والزمان، فهي بما تتضمنه من كلي خاص بها ليست طبيعية بل وضعية مثل اللغات. والكلي فيها قابل لأن يكون=

«ما صدقه» أو خاص «ما صدقه» وضعية غير طبيعية هي مفردات اللغة المدروسة: «فتؤخذ ألفاظهم المفردة أولا إلى أن يؤتى عليها، الغريب

والمشهور منها، فيحفظ ويكتب، ثم ألفاظهم المركبة كلها من الأشعار والخطب، ثم بعد ذلك يحدث للناظر فيها تأمل ما كان منها متشابها في المفردة منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها، وبماذا تتشابه في صنف صنف منها، وما الذي يلحق كل صنف منها، فيحدث لها، عند ذلك، في النفس، كليات وقوانين كلية»(١).

ولن نطيل في دراسة هذا السند الأول، لأن الفارابي يخرج الصناعات العامية من العلم، ومن ثم فالكلي المحدد فيها، وإن اتضحت طبيعته الوضعية، قد لا يكون وضعيا لكونه كليا علميا، بل لكونه كليا غير علمي، مما يفقد هذه الحجة دلالتها الإبستمولوجية والأنطولوجية التي نسعى إلى تحديدها(٢). فهل الكلي في الصناعات =) العلوم) القياسية كلي طبيعي أم كلي وضعي؟ هل هو مفعول الإنسان أم فاعل فيه؟

لن نبرح الصناعات العامية حتى نميز بين مضمونها الذي هو كلي وضعي خاص بلسان ما، وبأدب ما، وبكتابة ما، وبخطابة وشعر خاصين بالأمة التي نسبنا إليها اللسان والأدب والكتابة المدروسة، والشكل الذي صير تلك

[حاشية] = موضوع قول يجعلها تعلم وتعلم به: جميع الحرف العملية، بمجرد أن تصبح قابلة للتعليم بالقول، تكون قد صارت ذات كليات وهي، صرورة، كليات وضعية لا طبيعية. وسنرى أنها ستؤدي دورا كبيرا في السند الثاني لنشأة العلم.

[حاشية] (١) الحروف، II. ٢٢ فقرة ١٣٦ ص ١٤٧

[حاشية] (٢) لذلك كان لكل لغة نحوها الذي يخصها. ولكن هل يعني

ذلك أن الفارابي ينفي أن يكون للكلام، بما هو خاصية إنسانية كلية، علم كلي يتعلق بالطبيعي في اللسان بل بالوضعي فيه؟ هل معنى ذلك أن علم اللسان، إذا تجاوز الوضعي في الألسن، يصبح علما طبيعيا يدرس الكلي الطبيعي لا الكلي الوضعي؟ وهل معنى ذلك أن كل نحو جزئي، ولا وجود لنحو كلي مثلا؟ والكلي في النطق، وليس في اللغات، هو المنطق. لذلك تضمن هذا الكتاب المفاضلة بين الصناعات العامة والصناعات القياسية والأولى مثالها النحو، والثانية مثالها المنطق. ولعل ذلك ما يعلل ربط الأستاد مهدي محاولة الحروف بالمناظرة المشهورة بين السيرافي وأستاد الفارابي في المنطق (مقدمة الحروف).

المضمونات موضوعا لصناعة وصفها الفارابي بكونها عامية. فما الذي ينقص شكلها بحيث لا يصح وصفها بالقياسية؟ لنشر أولا إلى أن الفارابي لم يعتبرها جميعا عامية بإطلاق: فالخطابة والشعر يشاركان في القياسي، رغم عاميتهما. والكليات اللسانية (الطبائع والوظائف النحوية مثلا) والأدبية (المضمونات والأشكال الإبداعية التي جعلت الفارابي مثلا يبحث في الكلي الشعري الشكلي والمضموني في كتابه حول فن الشعر الأرسطي)(١) دارسا أكبر شعراء العربية المعاصر والمساكن له، أعني أبا الطيب) والرسمية (طبيعة ما يثبت بالرسم من المنطوق) جميع هذه الكليات إذا اعتبرت مضمونيا، فهي كليات جزئية تخص أمة دون أمة، ولكنها إذا اعتبرت من حيث منهجية دراستها واكتشافها، وتصييرها صناعة، هل هي عندئذ عامية أم قياسية؟

وطبعا فهذا التساؤل تستوجبه الوظيفة التي تؤديها الصناعات الموصوفة

بالعامية في النقلة منها إلى الصناعات القياسية. فسواء كان الوصول إلى القياسية وصولا ذاتيا، أم بواسطة استيرادها جاهزة — وهما الوضعيتان اللتان يصفهما الفارابي في هذا الباب من كتابه — فإنه يستلزم قدرة المؤسسة الرمزية على استيعاب الصناعات القياسية، على الأقل لكي يكون المضمون العلمي قابلا للقول في تلك اللغة، وهو ما يشترط تقدم الصناعات العامية. بحيث إن الفارابي قد اكتشف الدور الضروري للقاء بين العلوم المساعدة للعلوم النقلية (وهي الصناعات العامية) والعلوم المساعدة للعلوم العقلية (وهي الصناعات القياسية)(٢)، بما هو شرط التحديد الفلسفي لمنزلة الكلي موضوعا للنظر وللعمل، لكأنه يصف الوضعية التاريخية الفعلية في الحضارة العربية التي أصبحت، برفعها إلى المطلق النموذجي في هذه المحاولة، تفسيرا عاما لتكوينية المعرفة الفلسفية المتدرجة من الصناعات العامية (الرموز)

[حاشية] (١) من الشعر، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣م - فصل: رسالة في قوانين صناعة الشعراء للمعلم الثاني (الفارابي) ص ١٤٩ - ١٥٨ وخاصة ص ١٤٩ - ١٥٠ حيث أشار إلى عدم اكتمال البحث الأرسطي في المسائل الشعرية.

[حاشية] (٢) الحروف، I. ٢٥، الفقرات ١٥٤ - ١٥٨ ص ١٥٧ - ١٦١

والعملية (التقنيات) إلى الصناعات القياسية العلوم (المنطق والرياضيات)، كما يتبين الآن في دراسة المصدر الثاني.

ولننظر الآن في المصدر الثاني الذي يعد من مشمولات العلوم العقلية، أعني

علمي الرياضيات والمنطق، وكيفية تدخل تكوينتهما في تحقيق العلم النظري الذي يكون موضوعه كليا نظريا بإطلاق، بحثا في طبيعة هذا الكلي هل هي طبيعية أم وضعية؟ يقول الفارابي، مؤكدا بالمناسبة على وجوب تقدم الصناعات العامية على الصناعات القياسية نشأة أهلية أو استيرادا، ما يلي: «فإذا استوفيت الصنائع العملية، وسائر الصنائع العامية التي ذكرناها(١)، اشتاقت النفوس إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض، وفيما عليها، وفيما حولها، وإلى سائر ما يحس من السماء ويظهر. وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك. فينشأ من يبحث في علل هذه الأشياء، ويستعمل أولا في الفحص عنها، وفي تصحيح ما يصحح لنفسه فيها من الآراء، وفي تعليم غيره، وما يصححه عند مراجعته الطرق الخطبية، لأنها هي الطرق القياسية التي يشعرون بها أولا، فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة»(٢).

ذكرنا سابقا بأن المصدر الأول يعود إلى العلوم المساعدة لعلوم النقل وبينا علة ذلك، إذ المثال المدروس هو ما حصل فعلا في تكوينية الصناعات العامية - علوم العربية - منهجا، ونتائج، وترتيبا ودورا. ونقول الآن إن المصدر الثاني يعود إلى العلوم المساعدة لعلوم العقل، ونعلله بكون المثال المدروس هو ما حصل

[حاشية] (١) الفارابي لم يذكر في كتابه هذا إلا الصنائع العامية، وهي الصنائع الرمزية الخمس التالية: الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب والكتابة. أما الصنائع العملية، فلم يذكر منها أي شيء. لكنه، في فصل الصنائع

القياسية، سيحدد طبيعتها بما يعني عن حصرها: «وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك»؛ فهذه الصنائع العملية هي إذن جميع الفنون أو التقنيات المتعلقة بالقيس والترتيب المطبق على مواد معينة في البناء أو التجارة إلخ...

[حاشية] (٢) الحروف، ،I.٢٣ الفقرة ١٤٠ ص ١٥٠

فعلا في تكوينية الصناعات القياسية – علوم المنطق والرياضيات – منهجا، ونتائج، وترتيبا، ودورا.

ومثلما اعتمدت دراسة الفارابي للصناعات العامية على منهجية مزيجة، بعضها فرضي تخميني، وبعضها تاريخي حقيقي، فهو أيضا، هنا، يستعمل نفس المنهجية:

فالبعد الفرضي التخميني يتعلق بمصدري موضوع العلوم أو الصناعات القياسية، وبمصدري منهجها. فالموضوع مصدره ضربان من الموجودات، أحدهما من صنع الإنسان، إنه حصيلة الصناعات العملية، أي التقنيات الاجتماعية ذات الشكل الرياضي (الأشكال والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك)، والثاني ليس من صنعه، وهو الموجودات الطبيعية المحسوسة (الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها وسائر ما يحس من السماء ويظهر). والمنهج مصدره إحدى الصنائع «العامية – القياسية» معا، أعني الخطابة، وإحدى الصنائع «العملية – القياسية» معا، وهي التي لم يذكرها في فصل الصناعات العامية، أعني التعاليم التطبيقية. وبذلك يفترض الفارابي، دون استناد إلى مثال تاريخي محدد، الوصل وكيفياته بين

الصناعتين العامية والعملية (في الرمز وفي التقنية) والصناعة القياسية الشاملة لهما في مستوى علمي متجاوز للكلي الخاص إلى الكلي العام بحق والذي هو موضوع العلم الفلسفي.

والبعد التاريخي هو المثال اليوناني الذي حدد مراحله، فأشار إلى حصول التمييز بين الطرق الخطبية، والجدلية، والسوفسطائية، وسيطرة الجدلية إلى أن تم الوصول إلى الصناعة القياسية المطلقة، أعني العلم البرهاني بصورة لم يستطع الفارابي إيضاحها، لكونها، فعلا، لم تتضح كما يجب في المثال التاريخي المدروس، أعني في تكوينية المنطق عند اليونان عامة، وعند أرسطو بوجه خاص(١). يقول الفارابي واصفا هذه التكوينية: «فلا تزال تستعمل الطرق

[حاشية] (١) لا بد هنا من الإشارة إلى ضربين من التسليم باكتمال المعرفة العلمية:

الفصل الثاني: منزلة الكلي في المشائية الوصلية: من خلال كتاب الحروف

السوفسطائية والخطبية والجدلية إلى أن تكتمل المخاطبات الجدلية، فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بعد أن يحصل اليقين. فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية، وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم، مع ذلك، الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتميز بعض التميز. ويميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية، وهي الأشياء التي مبدؤها الإرادة والاختيار. ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية، وقد بلغ بالجدلية أكثر ما أمكن فيها من التوثيق، حتى

كادت تصير علمية. ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون. ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي، وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية(١) الكلية»(٢).

وطبعا فهذا الوصف لا يحتاج إلى تدليل لإثبات علاقته بمثال التكوينية اليونانية للصناعات القياسية. فاسم أفلاطون وأرسطو، ومصطلح السفسطة والجدل والخطابة والبرهان والتعاليم، كلها دلائل لا شك فيها على أن النموذج

[حاشية] * المضموني، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الحقائق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق إلا تعليمها وتعلمها، ولعل هذا هو الذي غلب على فهم ابن رشد لأرسطو، فسيطر على المدرسية سيطرة تامة.

[حاشية] * الشكلي، وهو الضرب الذي يعتبر أصحابه الطرق العلمية كلها قد اكتشفت ولم يبق إلا تعليمها وتعلمها، ولعل هذا هو الذي غلب على فهم الفارابي لأرسطو.

[حاشية] ولكن لما كان هذا الضرب الثاني - كمال الشكل - علة في تحرر المضمون أصبح الضربان مؤديين إلى نفس النتائج، إذ إن الشكل العلمي الأرسطي غير قابل للفصل عن مضمونه. وإدراك ذلك هو الذي سيمكن من تجاوز ابن تيمية وابن خلدون نظرية النظر ونظرية العمل التي فرضتها الأفلاطورية المحدثة العربية.

[حاشية] (١) في النص المحقق نجد كلمة «عامية» وقد عوضناها بـ «عملية» التي وضعناها بديلا عنها وذلك للسببين التاليين. أولا: لا معنى

لفلسفة عامية تكتمل في الغاية عند أرسطو، وهي شرط مقدم على بداية الطرق القياسية، هذا إن سلمنا بصحة مثل هذه العبارة «فلسفة عامية». وثانيا: لأن الفلسفة العملية الكلية تعني المبادئ الكلية للعمل، أي ما ليس تاريخيا في العمل الإنساني بمصطلح الفارابي (تحصيل السعادة، الفقرة ١٩ ص ٦٣).

[حاشية] (٢) الحروف، II. ٢٣، الفقرة ١٤٢ - ١٤٣ ص ١٥١ - ١٥٢.

اليوناني أخذ مثالا لتحديد طبيعة تكوينية العلم البرهاني عامة، كما لم نكن بحاجة إلى إثبات علاقة التكوينية العربية للصناعات العامية، في الفصل السابق من كتاب الفارابي بالوصف العام الوارد فيه لتكوينية الصناعات العامية عامة، بصرف النظر عن المثال العربي. لذلك فلنمر مباشرة إلى تحديد طبيعة الكلي الذي هو موضوع العلوم النظرية ذات المنهجية القياسية.

إن تطور الصناعات العامية (أي العلوم التي موضوعها الظاهرة اللغوية وتوابعها: الخطابة والشعر، والأدب، واللسان والكتابة) ولد، بالتدريج، منهجيات لم تؤد إلى آخرة الصناعات القياسية إلا بفضل تطور الصناعات العملية (أي الرياضيات التطبيقية أو التجريبية أو ممارسة القيس والترتيب عامة على المواد) التي ولدت الصناعات أو الطرق التعاليمية ذات الموضوعات غير الطبيعية. وباللقاء الحاصل بين هذين التطورين - تطور الصناعات العامية، وتطور الطرائق التعاليمية التي موضوعها الصناعات العملية - يحدث اكتشاف الصناعة القياسية المطلقة أو المنطق، فكيف ذلك؟ وما هي مراحله حسب الفارابي؟

المرحلة الثانية: تضاف إلى الفحص بالطريقة الخطبية الطريقة الجدلية والسوفسطائية إلى أن تكتمل أرقاها، أي الطريقة الجدلية.

المرحلة الثالثة: تجاوز الطريقة الجدلية لنفسها وإثبات عدم يقينيتها بذاتها: «فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بعد في أن يحصل اليقين».

المرحلة الرابعة: اكتشاف موضوع بحث جديد هو طرق التعليم والعلم اليقين: «فيحدث عندئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين».

المرحلة الخامسة: «وفي خلال ذلك، يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية، وتكاد تكمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية وتتميز بعض التميز». خلال ذلك: ما هو «ذلك» المشار إليه؟ أهو المراحل الأربع السابقة، أم المرحلة الرابعة السابقة؟

المرحلة السادسة: الجمع بين الجدل والطرق اليقينية بعد أن كادت الأولى أن تصير علمية، ولكن في موضوع جديد هو الأمور المدنية.

المرحلة السابعة: «ولا تزال الحال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون»: إذن تقدم منهجي في الجمع بين الجدل الذي كاد يصير علميا والطرق اليقينية مع جمع موضوعي بين المدني والطبيعي.

المرحلة الثامنة والأخيرة، مرحلة أرسطو: «ثم يتداول ذلك إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس، فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها، وتكمل الفلسفة النظرية والعملية الكلية».

وبين أن بعض هذه المراحل قابل للتعيين الدقيق، بحيث يمكن أن ننسبه إلى شخص أو مدرسة معينة، في الفكر اليوناني (بالإضافة إلى التي عينها الفارابي، مثل المرحلة الأفلاطونية، والمرحلة الأرسطية). فالمرحلة الأولى لا نستطيع نسبتها إلى أحد أو مدرسة في الفكر اليوناني؛ والثانية، ما دامت تتحدث عن اكتمال الجدل، فهي يونانية متقدمة جدا على المراحل الموالية، ولعلها زينونية بارمينيدية، وكذلك الثالثة. أما المرحلة الرابعة فتبدو، بيسر، قابلة للنسبة إلى الحركة السوفسطائية التي جعلت من التعليم وطرقه موضوعا ممتازا لفكرها. والمرحلة الخامسة لعلها ليست مرحلة خاصة، بل هي متخللة للأربع السابقة، وهي تنسب إلى الرياضيين. وكل هذه المراحل الخمس الأولى حدثت قبل سقراط، أي في القرنين السادس والخامس، لأن المرحلة السادسة هي المرحلة السقراطية: إضافة الأمور المدنية. أما المرحلتان الأخيرتان فنسبتهما إلى صاحبيهما صريحة في النص: أفلاطون وأرسطو.

لكن هذه المراحل، رغم ما يبدو عليها من تسلسل واضح، تطرح مسألتين تتسمان بمفارقة عجيبة:

الأولى: هي مسألة التداخل بين التطور في الطرق وظهور موضوعات جديدة: وخاصة موضوعي الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، والفحص في الأمور المدنية، في حين كان المنطلق الفحص في الأمور التعاليمية وفي الأمور الطبيعية بالطرق الخطبية.

الثانية: هي مسألة التدخل الفجئي للطرق التعاليمية التي «تكاد تكتمل وتكون قد قاربت الكمال» والدور النموذجي الذي أدته في التمييز بين

الطريقة الجدلية والطريقة اليقينية: «فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية والطرق اليقينية».

فأي دور يمكن أن ينسب إلى هذه الموضوعات الجديدة؟ وكيف يكون الناس، في خلال ذلك أي خلال الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، أو خلال المراحل السابقة وهي أربع... قد وقعوا على الطرق التعاليمية؟ فهل هذا الوقوع بالمصادفة كما توحي به الكلمة؟ وما معنى «خلال ذلك»؟ وما هي طبيعة هذا الموضوع الجديد «الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين»؟ وكيف سيتحدد الكلي النظري وما هي طبيعته: هل هي طبيعية أم وضعية؟

ها نحن إذن نكتنف بؤرة الإشكال الذي يعالجه الفارابي، والمنطلق الجديد الذي وصل إليه في تحديد منزلة الكلي النظري وطبيعته المزيجة بين الوضعي والطبعي كما نبينه: «فطرق التعليم والعلم اليقين» كموضوع للبحث مكنت من اللقاء بين الطرق المستمدة من الصناعات العامية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقلة من موضوعات وضعية (كليات الألفاظ الخاصة بأمة) إلى موضوعات مفصولة عن الألفاظ ومتجاوزة لتعدد اللغات تجاوزا يجعلها تظن طبيعية للإنسان لا وضعية

للأقوام، (كليات المعاني التي تشمل الإنسان) (١)، والطرق المستمدة من الصناعات العملية المتدرجة نحو الصناعات القياسية، بما هي نقلة من موضوعات وضعية (كليات الموازين)، ووحدات القيس، وكل ما هو رياضي في الصناعات العملية، الخاصة بأمة، إلى موضوعات مفصولة عن الأدوات والآلات، ومتجاوزة لتعدد التقنيات تجاوزا يجعلها تظن طبيعة

للإنسان لا وضعية للأقوام (كليات المقاييس التي تشمل الإنسان) (٢).

وبفضل هذا اللقاء، صار التمييز بين المعرفة الجدلية والمعرفة اليقينية ممكنا. وإذن فالكلي النظري الذي سيكون موضوع العلم اليقيني هو الموضوع الذي ينتج عن اللقاء بين نقلتين:

[حاشية] (١) الحروف II. ٢٥، الفقرة :١٥٦ «وينبغي أن توحد المعاني الفلسفية إما عير مدلول عليها بلفظ أصلا، بل من حيث هي معقولة فقط، وإما إن أحذت مدلولا عليها بالألفاظ، فإنما يبغي أن تؤخذ مدلولا عليها بألفاظ أي أمة اتفقت» ص ١٥٩٠ ولعل في هذا ما يبرر محاولة المحقق الساعية إلى ربط تأليف هذا المصنف بمحادثة المناظرة بين السيرافي أستاذ الفارابي في المنطق حول المفاضلة بين المنطق اليوناني والنحو العربي، المقدمة، صفحات ٤٧ - ٤٩٠ وحتى إذا وافقنا المحقق حول احتمال العلاقة بين الكتاب وهذه الحادثة، فإننا لا يمكن أن نسلم بأن كتاب الحروف هذا مطابق لكتاب الحروف بمعنى شرح الفارابي لميتافيزيقا، إلا إذا كان القصد شرح الأسس الميتافيزيقية للمنطق بما هو صناعة قياسية أما إذا كان القصد مقاله «وفي أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» (ص ٣١ من المقدمة) فهذا ما لا يمكن قبوله لعلتين: أولا: لأن الموضوعات التي يتضمنها الكتاب أعني المقالتين الأولى والثالثة تتنسب إلى المنطق أكثر من انتسابها إلى الميتافيزيقا، حاصة والفارابي يقول في الفقرة ١٧ ص ٦٩ بأن ما بعد الطبيعة تنظر في الأشياء الخارجة عن المقولات ونظرها فيها، كما في الرياضيات، بالعرض من حيث إنها ناتجة عن

الأساب التي هي موضوع ما بعد الطبيعة. ثانيا: لأن أهم إشكاليات كتاب ما بعد الطبيعة لا وجود لها في هذا الكتاب: مثل نظرية المثل، ونظرية الإله، ونظرية العلة، ونظرية مبادئ العقل إلخ... هذا فضلا عما في الكتاب من أمور لا علاقة لها بالمباحث الأرسطية، مثل كل مضمون الباب الثاني من الكتاب، وعما تمتار به الأعمال التعليمية الفارابية من اللصاق بالنص، وهو ما لا يتوفر في هذه الحالة (قارن بشروحه وكتاباته التعليمية المنطقية مثلا).

[حاشية] (٢) الحروف II. ٢٣، الفقرة ١٤٠ ص ١٥٠٠ «اشتاقت النصوص... إلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال (الهندسية العملية) والأعداد (العدد العملي) والمناظر (البصريات العملية) في المرايا والألوان وغير ذلك».

الأولى: من الصناعات العامية إلى الصناعات القياسية التي موضوعها اللغة وتوابعها: من علم اللغة إلى علم المنطق، (أي من منطق معين أو اللغة إلى المنطق عامة).

الثانية: من الصناعات العملية إلى الصناعات القياسية التي موضوعها التقنية وتوابعها: من علم الرياضيات التطبيقية إلى علم الرياضيات الخالصة.

في الحالة الأولى، المعلوم هو القول، لكنه في الصناعات العامية، هو قول خاص بأمة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليا خاصا بأمة ولا يعم الإنسان. وهو، في الصناعات القياسية القولية، قول عام، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليا عاما يعم كل الإنسان. ولذلك فهو غني عن التعين اللغوي بإطلاق، ويمكن أن يقال بأي لغة وقد تكون لغة اصطناعية خالصة(١).

أما في الحالة الثانية، فإن المعلوم هو ما استنبطته الصناعات العملية، أي التقنية، لكنه، في الصناعات العملية، هو تقنية خاصة بأمة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليا خاصا لا يعم الإنسان؛ وهو في الصناعات القياسية الرياضية تقنية عامة، لذلك فالكلي الذي فيه يكون كليا عاما يعم كل الإنسان. لذلك فهو غني عن التعين التقني بإطلاق، ويمكن أن يتعين في أي تقنية.

فأي شيء هو هذا الأمر الذي يكون لغة كلية وتقنية كلية أو منطقا خالصا، ورياضيات خالصة؟ هل هو أمر طبيعي أم أمر وضعي، أعني هل هو ذو وجود طبيعي، أم هو من صنع العقل الإنساني؟ كيف نفهم منتوج فعالية الإنسان المنتجة للغات، وفعالية الإنسان المنتجة للتقنيات وعلاقة المنطق والرياضيات بهما بوصفهما

[حاشية] (١) الحروف، III. ٢٥، الفقرة ١٥٧ ص :١٥٩ «فلذلك رأى قوم أن يعروا عنها بألفاظ أشباهها، بل رأوا أن الأفضل هو أن تجعل لها أسماء مخترعة لم تكن قبل ذلك مستعملة عندهم في الدلالة على شيء أصلا مركبة من حروفهم على عاداتهم في أشكال ألفاظهم». وطبعا فهذا الحل الذي كان سيجعل المنطق والفلسفة صورية خالصة من جنس اللغة الرياضية الصورية الخالصة هو يحبذه الفارابي، رغم كونه اعتبره ممكنا وأقل إشكالا في التعبير العلمي (مع ملاحظة أن الفارابي لم ير من المشكل إلا وجهه الاصطلاحي الدلالي. أما وجهه المتعلق بنحو اللغة العلمية التأليفي فقد أهمله).

علم الكلي فيهما؟ لماذا يعد الكلي، الحاصل بعد النقلة، طبيعيا، في حين أن

مصدره وضعي؟ هل الكلية تصبح طبيعية، وتفقد الوضعية بمجرد صيرورتها شاملة لفعالية القول وفعالية التقنية الإنسانيتين، بما هما مجردتان من كل خصوصية تعود إلى ظرفيات اللغة والتقنية؟

ما نعجب له هو حصول «طرائق العلم اليقين» في دراسة ما أنتجته الصناعات العملية، قبل حصوله في دراسة ما أنتجته الصناعات العامية المتدرجة إلى الصناعات القياسية، أي في التعاليم قبل المنطق، ونقصان الحصول الأول، وتمام الحصول الثاني، حسب الفارابي. فالتعاليم صارت علمية قبل المنطق؛ والمنطق، بما هو علم، ليس إلا اكتمال طرق البرهان التي هي حالات خاصة في الرياضيات. فهل الكلي النظري، بما هو موضوع المنطق، وبما هو موضوع التعاليم، ينتقل من الطبيعة الوضعية إلى الطبيعة الطبيعية، بمجرد الانتقال من خصوصيات اللغات المختلفة (الصناعات العامية) إلى كلياتها (الصناعات القياسية)، ومن خصوصيات التقنيات المختلفة (الصناعات العملية) إلى كلياتها (الصناعات التعاليمية)؟

هل يعني ذلك أن المصدرين التاريخيين الاجتماعيين للموضوعات والمناهج العلمية، يصبحان طبيعيين فيحتاجان إلى التفسير النفسي الميتافيزيقي، بديلا عن التفسير التاريخي الاجتماعي(١)، بمجرد تجاوز خصوصياتهما الاجتماعية والتاريخية (اللغات والتقنيات)، فيكون الكلي الطبيعي موضوعا ومنهجا هو الكلي الوضعي الذي تخلص من خصوصيات اللغات والتقنيات، دون أن يفقد وظيفته الذريعية؟ إذ هو يبقى شرط التفاهم والتواصل بين العقول، بما هي عقول إنسانية: «وليس يمكن أن يكشف ما غلط فيه هؤلاء (نفاة الكلي بدرجات النفي الثلاث) إلا أن

توضع الناطقة والتعليم والتفهيم فيما بيننا وبينهم.. وإلا لم

[حاشية] (١) فيكون التاريخي والاجتماعي في المعرفة ما لم يبلغ الكلية فيها، ومن ثم ما ليس علميا في المعرفة الإنسانية؛ وبذلك يصبح العلمي والكلي، بالضرورة، ما هو واحد عد الإنسان وراء المختلف التاريخي والاجتماعي. إنه طبيعة العقل الذي يعود علمه إلى علم النفس وعلم ما بعد الطبيعة في الفلسفة القديمة والوسيطة التي تنفي تاريخية العلم والعقل، ومن ثم تاريخية الكلي النظري بما هو الموضوع المعلوم في النظر، والمعمول في العمل.

يكن بيننا وبين النبات والحجارة فرق. فأما إذا وضعنا حيوانا وإنسانا، لم يكن بد من التعليم والتفهيم؛ بل تجعل ذلك بما شئت من الأمور، بعد أن تكون مفهمة أو دالة من بعض لبعض. وإذا كان كذلك عادت المعقولات على ما رتبت»(١).

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا الكلي مع منزلته الأفلاطونية والأرسطية؟ أعني كيف يصبح هذا الكلي ذا وجود خارج الصناعات العامية والصناعات العملية التي ولدته موضوعا ومنهجا، حتى بعد أن يسمو عليها، عندما يصير قياسيا موضوعا ومنهجا؟ هل يعد ذلك شرطا ميتافيزيقيا. بدونه يمتنع أن نفهم ما صار موجودا بفضل التاريخ والمجتمع الإنسانيين؟ فيكون كلي النهاية، الناتج عن كلي البداية، واقعيا وطبيعيا من حيث ذاته، وهو اسمي وضعي من حيث وصول الإنسان إليه وصولا ذريعيا؟

إن التفسير الوحيد المقبول للمنزلة الميتافيزيقية التي ينسبها الفارابي إلى الكلي، بما هو معقول (صورة - أثر) في الذات الإلهية نموذجا للإيجاد، و

(صورة - أثر) في الذات الإنسانية نموذجا للعلم، لا يمكن أن يكون غير هذا: حصر التاريخية في بلوغ الإنسان إلى هذا الكلي المعلوم، ونفي التاريخية عن الكلي المعلوم نفسه، بحيث يكون الكلي النظري في ذاته غير تاريخي، رغم أن تعيناته - بما هو موضوع (اللغات والتقنيات) وبما هو منهج (الصناعات العامية والصناعات العملية) - لا تكون إلا تاريخية. فإذا بلغ هذا التدرج التاريخي إلى الكلي النظري انتهى عند بنية العقل والموجود الأنطولوجي وهي بنية واحدة يلتقي بعدها المعرفي وبعدها الوجودي في العلم البرزخ بين ما بعد الطبيعي، علم النفس (علم نفس العقل وجودا)، وعلم المنطق (علم منطق المعقول معرفة)، حيث يكون الأول تعين العقل الوجودي ويكون الثاني تعين الوجود العقلي(٢)، الذي يكون مفارقا

_____ [حاشية] (١) الحروف، I. ٧، الفقرة ٣٠ ص ٧٧

[حاشية] (٢) علم نفس العقل هو علم وحود العقل الطبيعي: أي إن المعقولات تصبح ذات قيام طبيعي في الذات العاقلة التي هي موجود طبيعي هو الشخص الإنساني بما هو حيوان ناطق. وعلم منطق الوجود هو علم الوجود في المعرفة: أي إن الوجود يصبح معقولا ذا قيام غير طبيعي في منظومة المعقولات التي هي=

(أفلاطون) أو محايثا (أرسطو)، أو صورا وآثارا في ذات الله بها يكون فعل الإيجاد الإلهي (الفارابي) (١).

لذلك فإننا نعجب من خلو هذا المصنف من باب رابع يتجاوز هذا التفسير

التاريخي الاجتماعي لتكوينية العلوم النظرية المؤسسة للعمل (الفلسفة المؤسسة للملة) إلى تفسير ميتافيزيقي نفسي (أي طبيعي بلغة أرسطو، إذ إن علم النفس جزء من علم الطبيعة) نجده عادة في نظرية المعرفة والعقل الفلسفية التقليدية، عند دراسة مسألة التعقل(٢) بما هي المبدأ المفسر للمعرفة (نظرية المعرفة)، وللوجود (نظرية الفيض).

إن تكون الكلي موضوعا ومنهجا، في مجالي الصناعات غير القياسية، أعني الكلي اللساني في الصناعات العامية الخمس، والكلي التقني في الصناعات العملية التي ذكر منها الفارابي الهندسة والعدد والمناظر، قد جعل طبيعته وضعية لا طبيعية: أي إن «ما صدق» الكلي المعلوم في الحالتين ليست أعيانه ظاهرات طبيعية، بل هي ظاهرات من وضع الإنسان في لغته أو في حرفه. فهل تقتضي الصناعات القياسية، بالضرورة، أن يكون موضوعها كليا بمعنى الكلي الطبيعي الذي يكون أعيان «ما صدقه» كائنات طبيعية، ليست من صنع الإنسان؟

ذلك ما يمكن أن نستنتجه من ملاحظة طبيعة النقلة النوعية الحادثة، عند بلوغ العلم الإنساني إلى الصناعات القياسات. فقد انتقل قصد النظر من الظاهرات اللغوية والتقنية إلى موضوعين جديدين، هما: الطبيعة والظاهرات الرياضية التي استنبطتها الصناعات العملية. لكن هذا الاستنتاج متسرع، لأن الجزء الثاني من المقصود، في هذه الحالة، ليس من الكليات الطبيعية، بل هو من

[حاشية] = موجود منطقي لا طبيعي، بحيث إن نسبة علم نفس العقل إلى المعقولات كنسبة علم البرهان إلى الموجودات، الأول يجعل الموجود

المعقول كائنا طبيعيا، والثاني يجعل الموجود الطبيعي كائنا عقليا.

[حاشية] (١) وهو ما تم التدليل عليه في بداية الفصل، أعني في المحاولة الأولى الواردة في كتاب الجمع.

[حاشية] (٢) مثلما هو الشأن في كتابه: رسالة في العقل، تحقيق الأب بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق بيروت ١٩٨٦

الكليات الوضعية: ما استنبطته الصناعات العملية. وما يرجح رفضنا هذا الاستنتاج المتسرع، هو طبيعة الموضوع الجديد الذي أشار إليه الفارابي في رابعة مراحل التكوينية التي وصفنا: أعني المجال الذي تم فيه اكتشاف الطريقة العلمية اليقينية بالإضافة إلى المجال الرياضي.

ولنعد إلى نص الفارابي: «فلا تزال تستعمل الطرق السوفسطائية والخطبية والجدلية إلى أن تكمل المخاطبات الجدلية فتبين بالطرق الجدلية أنها ليست كافية بعد في أن يحصل اليقين، فيحدث، حينئذ، الفحص عن طريق التعليم والعلم اليقين. وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل، وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم الفرق بين الطرق الجدلية وبين الطرق اليقينية، وتتميز بعض التميز .(١)»(٢) ما هو هذا الموضوع الجديد: «الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين»؟ فهو ليس الكلي الذي أشخاص «ما صدقه» كائنات لغوية، ولا هو الكلي الذي أشخاص «ما صدقه» كائنات رياضية، ولا الكلي الذي أشخاص «ما صدقه» كائنات طبيعية، ولا الكلي الذي أشخاص «ما صدقه» كائنات مدنية، بل هو الكلي الذي أشخاص «ما صدقه» طرق التعليم

[حاشية] (١) ليس من اليسير تحديد طبيعة العلاقة بين المنهجية الرياضية

والمنهجية المنطقية الفلسفية ببعديها الجدلي (الأفلاطوني) والتحليلي (الأرسطي) رغم التأكد الواضح من أمرين: * التعريف الأفلاطوني للجدل بالمقارنة مع الطريقة الرياضية، مما يفيد بدون أدنى شك تقدم الطريقة الرياضية المعلومة من مصنفات الأصول على الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية: وذلك رغم ما يحاول أبراد زابو إثباته، داحضا سول تانوري، في تحديده لدور الجدل في الرياضيات: débuts Les SZABO, APRAD 3è 1977, Paris Vrin franc. grecques-trad mathématiques des ss. et 268 pp. 10 partie * التعريف الأرسطي لبنية القول العلمي بالمقارنة مع الطريقة الرياضية وبنية الأصول بمعناها الإقليدي - رغم تأخر إقليس على أرسطو ،- مما يفيد بدون أدنى شك، أن المنهجية الاستدلالية الرياضية أدت دورا كبيرا في تحديد المنهج البرهاني عند أرسطو. راجع 32-33 pp. 1971 ed, 8th London Aristotle Ross, D. Sir وقد أكد ابن تيمية نفس الرأي كذلك: ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ١٣٧ «فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة». راجع كذلك كتابنا إستمولوجيا أرسطو، الدار العربية للكتاب، من ١٩٨٥ الباب الأول، الفصل الرابع. [حاشية] (٢) الحروف، II. ٢٣، الفقرة ١٤٢ ص ١٥١

والعلم اليقين، وهي طرق تستند إلى شكل المخاطبات الخبرية، بصرف النظر عن مضمونها: وذلك هو علم المنطق.

ولكن نظرية المخاطبات التي تميز بين المخاطبة العلمية والمخاطبات الأخرى، والتي تحدد طرق التعليم والعلم اليقين لا تدرس ظاهرة طبيعية، رغم كونها كذلك ليست لغوية، ولا رياضية ولا مدنية، بل هي منطقية.

بمعنيي المنطق عند أرسطو:

نسق الاستدلال الصوري، بمعنى القياس المجرد من المضمون (التحليلات الأولى).

نسق الاستدلال المادي، بمعنى القياس ذي المضمون (المشهور، الذاتي، المظنون مشهورا، أو ذاتيا: المواضع، البرهان، والتبكيتات).

وقد حدد الفارابي نظرية المخاطبات التي ينتسب إليها هذا الموضوع الجديد(١) لينتهي إلى تمييز المخاطبة العلمية: «والمخاطبة العلمية يقتضى بها علم

[حاشية] (١) وقد جاء هذا التحديد في الباب الثالث الفصل ٢٦، الفقرات ١٥٩ إلى ١٦٢، صفحات ١٥٩ - ١٦٤. وتتضمن هذه النظرية أربعة اكتشافات مهمة قام بها الفارابي، ولا أعلم أحدا تقدم عليه فيها بهذه الدقة والتناسق: -١ الاكتشاف الأول: معيار تصنيف المخاطبات بما هي تواصل فيه طرفان: المتكلم والمخاطب في الاتجاهين. هدف القول الاقتضاء: وهو نوعان اقتضاء قول، أو اقتضاء فعل. هدف القول الإعطاء: وهو نوعان (مع تردد) جازم بأنواعه (الموجب، السالب، الحملي، الشرطي)؛ ثم المعبر عن انفعالات مثل التعجب والتمني. والفارابي اعتبره من جنس الجازم مع جهة تتعلق بما يخبر به أو بما قرن به في تأليفه أو في شكله. -٢ الاكتشاف الثاني: معيار ترتيب المخاطبات: * النداء وهو أول المخاطبات وله قوة القول التام الذي يقتضي الإصغاء: دعوة إلى الإصغاء. وهو إذن الاقتضاء الأول. * يأتي بعد ذلك مقصود الخطاب. وقد يكون اقتضاء أو إعطاء (مثلا استفهام أو إعلام). * والإعطاء يمكن أن يكون

ابتداء أو جوابا عن اقتضاء متقدم * خطاب الاقتضاء يقتضي، بما هو فعل، فعلا، وبما هو قول قولا. -٣ الاكتشاف الثالث: معيار الفصل بين القول والنطق: -

شيء أو يفاد بها علم شيء ما. وهي بضربين من الأقاويل: إما السؤال عن الشيء، وإما القول الجازم، وإما جواب عن السؤال، وإما ابتداء[1]. والعلم الذي يقتضي أن يقال إما أن يعتقد شيء ما ويتصور ويقام معناه في النفس، وإما أن يعتقد وجوده أو وجوده وسبب وجوده. وليس ها هنا علم آخر غير هذه الثلاثة»[2].

فهل هذه المخاطبة العلمية ذات الدرجات الثلاث (تصور المعلوم دون إثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع إثبات وجوده أو نفيه، تصور المعلوم مع إثبات الوجود وعلته أو نفيهما) بما هي هكذا موصوفة بهذه الشرائط، وخاضعة إلى بعض الصور، هي صور القول القياسي بالمعنى الأرسطي، هل هي أمر طبيعي أم صناعي من وضع الإنسان؟ ذلك هو مدار النقاش حول طبيعة الكلي النظري المعقول، وخاصة عند ابن تيمية الذي سيعتبره مجرد مواضعة وتقنية رمزية لترتيب المعلومات، قابلة لأن تكون بأشكال أخرى مغايرة[3]. ولما كان الفارابي قد حددها بكونها طرق التعليم والعلم اليقين، فقد اعتبرها من جنس الكلي الذي ارتقت إليه الصناعات العامية والصناعات العلمية، أعني العلوم التي جعلت المجردات اللغوية، والمجردات الرياضيات موضوعا لها: إنها صناعات أو تقنيات من جنس ثالث، غير جنسي الصناعات العامية، والصناعات العملية.

[حاشية] * القول :(énoncé) وهو مركب من ألفاظ ومعان حاصلة عن

النطق.

[حاشية] * النطق أو التكلم :(énonciation) استعمال الألفاظ والنطق بها.

[حاشية] -٤ الاكتشاف الرابع: رد جميع أصناف المخاطبات إلى الخبري وتجاوز الفصل بين الخبري والإنشائي: إذ إن التعجب والتمني والسؤال والطلب إلخ... كلها خبرية + جهات تضاف إلى الخبر :(Modalités) خبر + انفعال يصف الذات المتكلمة، وهو الجهة.

[حاشية] (١) الجواب والابتداء ليسا ضربين من الأقاويل بل هما نوعا القول الجازم.

[حاشية] (٢) الحروف، III.، ٢٦ الفقرة ١٦٢ ص ١٦٤

[حاشية] (٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين بكامله وخاصة قسمه الأول المتعلق بمناقشة المنطق منطقيا.

فبعد الحرف أو الصنائع العملية(١) التي أنتجت موضوع الرياضيات (الأشكال والأعداد والمناظر إلى غير ذلك)، وبعد التواصل اللغوي الذي أنتج موضوع الصنائع العامية الخمس (الخطابة، الشعر، اللسان، الأدب، الكتابة)، ها نحن نكتشف صنائع من جنس جديد هي «المخاطبات والسؤالات وطرق التعليم والعلم اليقين» التي أنتجت موضوع الصناعات القياسية بدرجاتها الخمس كذلك (الخطابة والشعر - وهما عاميتان ثم قياسيتان - والجدل، والبرهان - والسفسطة التي هي جدل أو برهان زائف). فكيف يصبح هذا الموضوع غير وضعي، وكيف يعد الكلي الذي

فيه كليا طبيعيا؟

إن هذه الصنائع، التي تنتسب إلى جنس جديد، ليست بمعزل عن ضربي الصنائع الأولين (الصناعات العملية والصناعات العامية)؛ بل هي نتيجة لتعليمهما بالقول، أي إن الصناعات العامية والصناعات العملية بمجرد أن تعلم وتعلم بقول، يكون هذا القول الذي تعلم الصناعات العامية والصناعات العملية به وتتعلم قولا من جنس غيرهما. فالخطابة مثلا، بما هي فعل منتظم، ليست بعد من المخاطبة العلمية؛ والقول الذي يصفها كما هي ليعلمها لغيره مثلا، ليس خطابيا، رغم كون موضوعه خطابيا. وكذلك تقنية القيس، مثلا، بما هي فعل منتظم ليست بعد مخاطبة علمية، والقول الذي يصفها كما هي ليعلمها للغير مثلا، ليس تقنية قيس، رغم كون موضوعه تقنية قيس(٢).

[حاشية] (١) مفهوم العمل يستعمل عادة في معنى العمل بالمعنى المدني والخلقي ويتعلق بالسلوك الإنساني الجماعي أو الفردي من حيث تعلقه بالقيم. لكن الفارابي يستعمله هنا بمعنى الحرف والمهن. وقد ميز الفارابي معنيي العمل هذين في كتاب السياسة المدنية فقال: «والناطقة منها نظرية وعملية. والعملية منها مهنية ومنها مروية... والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل». السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، طبعة أولى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤ ص ٣٣

[حاشية] (٢) ولعل إهمال القارئ للفرق بين طبيعة الموضوع المعلوم

وطبيعة شكل العلم الذي جعل منه موضوعا له هو الذي لبس المفاضلة التي تستند إليها ثلاثية الأستاذ العابد الجابري في دراسته الجريئة حول بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧). فلو حللنا طبيعة =

وهذان القولان الواصفان لعمل، هو صناعة عامية أو صناعة عملية، ليسا صناعة عامية ولا عملية، بل هما صناعة قياسية أو مخاطبة علمية، بلغة الفارابي، إذ هما يخضعان لشرائط هي شرائط المنطق الأرسطي. لذلك فلا غرابة أن يكون التطور في «طرق التعليم والعلم اليقين» قد حدث، خلال تعليم الصناعات العامية، وتعليم الصناعات العملية، تعليما قوليا؛ مما يجعل المنطق، أو نظرية المخاطبة العلمية الصورية والمادية، نظرية التعليم القولي للموضوعات الناتجة عن القول (الصناعات العامية)، وللموضوعات الناتجة عن التقنية (الصناعات العملية)، أي لفنون اللغة ولفنون الرياضيات؛ وهما ضربا الرمز الممثلين لفعل التواصل باللغة، ولفعل التفاعل بالتقنية، في المجتمع الإنساني. وهذا، لعمري، يكاد يكون وصفا تاريخيا لتكوينية المعرفة النظرية في اليونان - جزئها الأخير - وفي مصر وبابل، شروطها الأولى، المفروضة هنا، دون إشارة تاريخية واضحة.

ولعل أفضل الأمثلة التي تساعد على تحديد طبيعة الكلي فيما يصير قياسيا من الصناعات العملية، أعني الرياضيات، هو أعصى إشكالات الفكر الرياضي

[حاشية] برهانية البرهان لتبين أنها غير منطقية، بل ميتافيزيقية؛ إذ هي لا تتعلق بالتناسق الصوري للقول، بل بالمطابقة مع الموجود الذي يظن حاضرا

للتناسق المنطقي، إذا أخذت صفاته الذاتية في المقدمات. لكن مفهوم الذاتي الذي لا يسلم به المتكلمون، ويعتبرونه بمجرد لزوم منطقي بحكم الحدود الوضعية (وهو معنى الضرورة المنطقية في الفرضي - الاستنتاجي)، يجعل الخلاف بين الفلسفة والكلام لا يرد إلى المقابلة بين البيان والبرهان، إلا إذا سلمنا بصحة الميتافيزيقا الأرسطية. أما إذا رفضناها فإن المقارنة ستتعلق عندئذ بالشكل الذي درس به موضوعاهما. فهل درس المتكلمون البيان بيانيا؟ أم استعملوا في ذلك الحصر، والاستدلال العلمين اللذين يستمدان السلامة من التناسق المنطقي، لا من المطابقة؟ ألا يصبح الوصف بالبيانية وصفا تحقيريا، بالمقارنة مع الوصف بالبرهانية؟ لكن هل يمكن، من منظار إستمولوجي حقيقي، أن نقول بالبرهانية بالمعنى الأرسطي؟ أليس كل تضمين وجودي للشكل الصوري عملا غير منطقي؛ وهو من جنس المذهة لتجربة معينة، ومن ثم فهو إما استقراء ناقص، أو فرض مؤقت يستهدف تيسير الاستنتاج الهادي للتجريب؟ أليس «الكلام» بهذا المعنى أقرب إلى مفهوم العلم من «الفلسفة»؟ فيصبح سلم الجابري أسلم إذا قرئ من النهاية إلى البداية؟ والمعلوم أن الأستاذ الجابري قد اهتم بالمفاضلة بين موضوعات العلم عندهم، وليس بين أشكال علمهم لها، أعني بين تصوراتهم لطبيعة المعلوم، وليس بين أشكال علمهم لهذه الطبيعة. وعندئذ تصبح مفاضلة الأستاذ الجابري ذات دلالة أنطولوجية لا إستمولوجية لأنها تتعلق بموضوعات العلم لا بأشكاله. وبذلك فلا خلاف، لاختلاف المنظار، فيزول اللبس.

اليوناني التي توقف عندها عاجزا، وأطرف حلول الفكر الرياضي العربي التي

بدأ بها تجاوز هذه الإشكالية. وأعني بالأولى مسألة المقادير الصماء، وبالثاني طبيعة علم الجبر الذي مكن من حلها حسب رأي الفارابي. والأولى عالجها في كتاب الحروف بابه الأول تحت عنوان النسبة؛ والثاني عالجه في كتاب إحصاء العلوم، تحت عنوان علم الحيل. فأي معنى يحدده الفارابي للكلي في هاتين المعالجتين، خاصة إذا لم ننس العلاقة الوطيدة بين نظرية النسبة والحل الأرسطي لمسألة الكلي(١).

خصص الفارابي الفصول، الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر من الباب الأول من كتاب الحروف لهذه المسألة الهامة، مسألة النسبة والإضافة في بعديها الرياضي والوجودي، وانتهى فيها إلى نظريتين، تخلصتا من فلسفة أرسطو رياضيا، رغم البقاء، وجوديا، في سياق المفهومات الأرسطية الأساسية:

فأما النظرية الأولى، وهي أساس الثانية، فتتعلق بنظرية اللامتناهي الرياضي. يقول الفارابي: «فإن كل ارتباط وكل وصلة بين شيئين اثنين محسوسين أو معقولين، إنما يكون بإضافة أو نسبة ما. ولذلك إذا كانت النسبة والذي له النسبة شيئين اثنين [محسوسين](٢) بينهما وصلة لم يكن بد من أن تكون نسبة ما، وذلك هكذا إلى غير النهاية، ثم قال قوم إنه غير موجود من أول أمره، إذ

[حاشية] (١) وهي علاقة بدأنا بها مقدمة هذا العمل، فصلها الأول. إذ إن اللامنطقي في الرياضيات واللامتراطئ في الملسفيات (Philosophèmes) من طبيعة واحدة. إذ إن ضرورة تجاوز نظرية العدد الطبيعي، الأول يبين ضرورة تجاوز نظرية العدد الطبيعي، والثاني يبين صرورة تجاوز نظرية اللغة

الطبيعية، للتعبير عن الموحود الرياضي في الحالة الأولى، وعن الموحود الطبيعي في الحالة الثانية. ولم يكن التجاوزان ليحصلا، ما لم يصبح القول فيهما مستعملا لنفس الدوال الرمزية بالتخلص من المضمون الكيفي، والاقتصار على الإضافات الصورية بين مكونات المضمون، ومفهوم الإضافة الصورية (relation formelle) هو الذي يحاول الفارابي تحديده في مسألة النسبة دون اللوغ إلى نتيجة مرضية، لوقوفه عند المرحلة التي توقف عندها أرسطو: إدخال الكيفيات الجوهرية في التمييز بين الإضافات أو النسب، خوفا من الوقوع في المشاركة، وتجاوز المواطأة، أي خوفا من الوقوع في العرضي، وتجاوز الذاتي. وابن تيمية سوفض مفهوم الذاتي الوحودي ليستعيض عنه باللازم المنطقي.

[حاشية] (٢) وكان يجب أن يضيف المحقق بين معقوليه [أو معقولين] إذ قبل ذلك بقليل قال الفارابي بين شيئين «محسوسين أو معقولين» فلم اكتفى المحقق في هذه الإضافة بصف ما يتعلق به القول؟

إذا كان اللامتناهي، بما هو إضافة، ممكنا غير ممتنع لكونه قابلا للقول فقد أصبح، على الأقل في القول، قابلا للنطق؛ ومن ثم فهو قد فقد أصميته ولم يبق إلا إيجاد الصناعة التي تستطيع التعامل معه منطقيا، إن كان القصد هو التحديد القولي. وذلك معنى مفهوم التصور بالمقابل مع ما صدقه. فجل المعقولات ذات ما صدق لا متناه، لكنها - من حيث المفهومية - قابلة للقول بمتناه هو عناصر الحد أو عناصر المفهوم. ولولا ذلك لاستحال تعريف ما لا يتناهى، إذ هو غير قابل للحصر عدا لأشخاص ما صدقه. وبذلك صار اللامتناهي معقولا ومنطقا بالقول المنطقي.

النظرية الثانية: فهل هو منطق بالقول الرياضي؟ هل صارت النسبة الرياضية، بما هي متضمنة لمفهوم اللامتناهي، قابلة للنطق؟ هل يمكن اعتبار النسب اللامنطقة، بلغة العدد الطبيعي المعهود، منطقة بلغة أخرى يمكن أن تعد هي بدورها، جنسا جديدا من الأعداد وضعته صناعة عملية أطلق عليها الفارابي

[حاشية] (١) إشارة إلى الفصل الرابع من الباب الأول، وعنوانه المعقولات الثواني: وفيه يقدم الفارابي حلا لمسألة التراكب اللامتناهي للعودة على الذات في التعقل. فمعقول شيء ما يمكن أن يصير هو بدوره موضوعا لتعقل ثان، والثاني لتعقل ثالث إلى ما لا نهاية. وقد استعمد حله لهذه المسألة من مجالين: الأول لغوي وهو التراكب اللامتناهي للقول العائد على ذاته؛ فقول ما حول شيء ما يصبح موضوعا لقول آخر، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهذا القول حول القول أرجعه كله إلى جنس واحد هو ما بعد القول أو ما بعد اللغة بالمقابل مع اللغة الموضوع (langue-métalangue). وكذلك في جانب المعقول وما بعد المعقول. والأول موضوعه مرجع خارجي، والثاني موضوعه موضوع المعقول الأول. لذلك أطلق عليها اسم المعقولات الثواني. والثاني منطقي وهو وحدة صحة المفهوم على أفراد الماصدق. فيمكن، قياسا عليه، أن نعتبر عناصر المفهوم هي بدورها ما صدقا لمفهوم واحد وهو المعقولات الثواني إذا كان هو من الأول. ولكل تصور مفهوم وماصدق محددان معناه ومدلوله.

[حاشية] (٢) الحروف، I، II، الفقرتان ٥١ و ٥٢ ص ٩١ - ٩٢

اسم «علم الحيل العددية ومنه الجبر» الذي ينطبق على صنفي الكم، أو بصورة أدق، عما يتحدان فيه من صفات عامة، هي النسب المتجاوزة للفصل بين المنطق والأصم؟

حدد الفارابي أربع درجات للنسبة أدناها عموما هو المعنى النحوي، وأرقاها، المعنى المنطقي، ومتوسطاهما المعنى العددي الطبيعي، والمعنى الوارد في خامسة أصول إقليس(١). والمهم، في هذا التحديد، أن مفهوم الإضافة المنطقية، بمعنى العلاقة الرياضية الخالصة، أصبح مفهوما فلسفيا محددا عند الفارابي؛ إنه المعنى الذي بفضله، يمكن لصناعة «الحيل الرياضية» أن تتعامل مع نوعي الكم، وكأن اللامنطق صار منطقا. لكنه يبقى حيلا وليس علما، بحكم الإبقاء على نظرية المقولات المستندة إلى عدم تواصل الأجناس أو تمايزها الكيفي. لذلك رفض الفارابي، في الفقرة قبل الأخيرة من هذا الفصل، رد جميع المقولات إلى اثنتين؛ الجوهر ثم الإضافة، أو تجاوز العدد الأرسطي، واعتبار جميع العلاقات المختلفة بين الجواهر مقولات، أي أجناس إضافات داخلة في ترتيب القول في الجوهر.

وقد رفض ذلك لكونه يقتضي تغيير وجهة العلم من دراسة الكائنات الموجودة إلى دراسة العلاقات العامة دون ارتباط بالمشار إليه من الموجودات:

[حاشية] (١) خامسة أصول إقليس، التعريف ٥٠٧٠ وقد نقله الفارابي حرفا في التعريف الوارد في الفقرة ٣٧ من الفصل ٨ من الباب الأول من الحروف ص :٨٢ «بقولون في الأقدار المتناسبة نسة واحدة إنها هي التي إذا أخذت للأول والثالث أضعاف متساوية وللثاني والرابع أضعاف

متساوية، كانت أصعاف الأول والثالث زائدتين معا على أضعاف الثاني والرابع أو ناقصتين عنهما معا أو مساويتين لهما معا». وهي علاقة رياضية يمكن التعبير عنها بالرموز الحديثة كما يلي: فلتكن هذه الأقدار أ، ب، ج، د. ولتكن الأصعاف س و ص فإن النسبة أ/ب : ج/د، إذا كانت أضعاف الأول س أ وأضعاف الثالث س ح أكبر أو أصعر أو مساوية لأضعاف الثاني ص ب ولأضعاف الرابع ص د هكذا س أ/ص ب < س ح/ص د أي مهما كان س و ص من الأعداد الطبيعية فيكفي أن تكون تلك العلاقة موجودة حتى تعد الأعظام الأربعة أ، ب، ج، د متناسبة منطقة، كانت أو غير منطقة.

«فإن كان إنما يريد بالتأليف تأليف ما ليس بمشار إليه أصلا على الحال الذي ذكرنا، فليس يدخل في شيء من المقولات. لأن كل واحد إنما يقال له مقولة بالإضافة إلى المشار إليه. وما لم يكن معرفا أصلا لمشار إليه على الصفة التي قلنا، فليس يدخل في المقولات»^(١). وإذن فاعتبار موضوع العلم الإضافات بإطلاق، وليس علم الجواهر، يؤدي إلى إزالة نظرية المقولات والمنطق بالمعنى الأرسطي، فتتم النقلة من منطق الحمل جازما كان أو شرطيا، بالجهات أو بدونها، إلى منطق العلاقات؛ وهو أمر لم يكن بوسع الفارابي أن يسلم بعلميته، ما دام يعتبر العلم قد تناهى، ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم، ونهايته هي العلم الأرسطي.

ومع ذلك، فإن الفارابي قد أدرك الطابع الوضعي لبدايات الكلي، وإن سلم بالطابع الطبيعي لنهاياته. ولم يكن ممكنا أن يقع الفصل الدقيق والواضح بين الإضافي إلى الإنسان بإطلاق، وبين طبائع الأشياء في ذاتها، مهما بلغ

من الكلية، إن سلمنا بأنها طبائع، أي التمييز بين العموم الشامل للإنسان والإطلاق الواقعي للكلي. لكأن ما يشمل الإنسان هو بالضرورة ما عليه الوجود في ذاته. لم يكن ممكنا أن يسلم فيلسوف بأن الكلي العقلي الإنساني يظل كليا عقليا إنسانيا، دون أن يكون بالضرورة، عين طبائع الوجود، وذلك هو معنى الواقعية. إنها الظن بأن المعقول، بمجرد كونه كليا يعم ذوي العقول من البشر، فهو إذن عين طبائع الوجود، فيقع التوحيد بين المعرفي والوجودي، بحيث يفقد الأول تاريخيته في الغاية، ويفقد الثاني تعاليه، إذ يعد شفافا بإطلاق، هويته في ذاته هي عين علمنا له، إذا تحققت شرائط العلم البرهاني المنطقية.

وهذا هو الوهم الميتافيزيقي الأساسي، في الواقعية الفلسفية، حسب ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله. وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك، في بادئ رأيه، أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في

[حاشية] (١) الحروف، I.، ١١ الفقرة ٥٥ ص ٩٤ - ٩٥.

نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه.. لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه»(١).

لذلك فإن الجبر، بما هو علم أو صناعة عملية تتجاوز مبدأ عدم تواصل الأجناس الأرسطي، لا يمكن أن يعده الفارابي علما؛ بل هو عنده مجرد حيل رمزية لا تتعلق بموجود مشار إليه مثل الهندسة والعدد الطبيعيين، بل

تتعلق بالعلاقات الرياضية الخالصة. أدرك الفارابي خاصية هذا الفن الكبرى؛ لكنه لم يسلم له بالمنزلة العلمية، مثلما لم يسلم بالمنزلة العلمية لعلم الصناعات العامية والصناعات العملية، لأن موضوعهما وضعي، و لم يبلغ درجة الكلية المعتبرة طبيعية. فتكون هذه ليست علمية، لأنها دون الكلي، بمعنى الكلي الذي تجاوز الوضعي إلى الطبيعي؛ وتلك ليست علمية، لأنها فوق الكلي الذي تجاوز الطبيعي إلى وضعي أرقى منه. الوضعي الذي دون الطبيعي، والوضعي الذي فوقه، كلاهما مجرد صناعات وحيل غير علمية، وذلك لأن: «الفلسفة والجدل والسوفسطائية - وهي الصناعات القياسية - فإنها لا تعدو الأنواع ولا تنحط إلى المتار إليه»(٢). فما فوق الأنواع بمعنى الكلي الطبيعي، وما دونها، ليس كليا طبيعيا؛ بل هو وضعي؛ وإذن فعلمه ليس ضروريا، ويمكن أن يكون على غير ما هو عليه؛ ومن ثم فالتاريخية يمكن أن تلحقه.

إليك ما يقوله الفارابي في طبيعة الجبر: «فمنها الحيل العددية، وهي على وجوه كثيرة. فمنها العلم المعروف، عند أهل زماننا، بالجبر والمقابلة، وما شاكل ذلك. على أن هذا العلم مشترك للعدد والهندسة. وهو(٣) يشتمل على وجوه التدابير في

[حاشية] (١) المقدمة، VI.، ١٠ ص ٨٢٤ - ٨٢٥

[حاشية] (٢) الحروف، I.، ٥ الفقرة ١٨ ص ٧٠

[حاشية] (٣) وتعريف الجبر هذا يبين أن الفارابي مدرك التحول الذي حدث في الرياضيات تمام الإدراك ويتبين ذلك من وجهين:

[حاشية] * الأول، هو تسميته الموضوع المشترك بين المنطق والأصم باسم

الأعداد، مما يفيد بأنه بعبر العدد مفهوما أوسع من العدد الطبيعي والكسري، إذ أدخل فيه الحقيقي الذي يتجاوز حتى العشري: وهو معنى ضم الأصم إلى المنطق. -

استخراج الأعداد التي سبيلها أن تستعمل فيما أعطى إقليس أصولها المنطقة والصم في المقالة العاشرة في الاستقصات (الأصول Leo ÉLéweuto) وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة»(١).

ورغم أن الفارابي يستعمل كلمة علم، في حديثه عن الجبر والمقابلة، فإن ذلك لا يعني أنه يعتبره علما بالمعنى الذي يعنيه، عند حديثه عن العلوم التي اكتملت، وتناهى عندها العلم فأصبح صناعة تتعلم وتعلم فقط. وذلك لأن كتاب إحصاء العلوم يعني إحصاء المواد أو الاختصاصات العلمية التي يتألف منها منهاج التدريس في عصر الفارابي، دون أن يعني أنها علمية بالمعنى الفلسفي للكلمة، بدليل إحصائه العلوم النقلية أيضا، بما في ذلك علم الكلام الذي ينفي عنه جميع الفلاسفة الطابع العلمي. ولو صح أن الفارابي يعترف للجبر بالعلمية، بالمعنى الفلسفي، لما عده من بين الحيل، ولخصه بدراسة تبرز الثورة الإبستمولوجية التي يتضمنها، خاصة وقد أدرك أهم ميزة فيه، وهي «أن هذا العلم مشترك للعدد والهندسة، وهو يشمل وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تستعمل فيما أعطى إقليس أصولها المنطقة والصم في المقالة العاشرة(٢) في الاستقصات، وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة(٣)»(٤).

[حاشية] - * الثاني، هو تسمية العملية التي يعالج بها هذا الموضوع الجديد

باسمين دريعيين هما الحيل العددية، ووجوه التدابير، وكلا الاسمين يتعلقان بالعمليات الخوارزمية وليس بالموضوعات بما هي موجودات.

[حاشية] (١) إحصاء العلوم، مطبعة الاعتماد، مصر ص ٨١٠

[حاشية] (٢) المقالة العاشرة كما هو معلوم، هي المقالة التي حاول فيها إقليس تصنيف المقادير الصماء تصنيفا يستند إلى آليتي الرياضيات اليونانية أعني الجبر الهندسي (أي إبراز ما لا يقبل النطق بالبناء الهندسي)، وحساب النسب (أي التعامل الحسابي معه بإجراء العمليات النسبية عليه بفضل الحد الخامس من المقالة الخامسة من أصول إقليس أعني التعريف الذي وضعه إقليس لتعميم العمليات النسبية على المقادير الصماء التي لم تكن معدودة من الأعداد).

[حاشية] (٣) وإذن فالفارابي يعلم أن مجموعة المقادير الصماء المؤدية إلى العدد الحقيقي، بلغتنا الحديثة، متجاورة لما ضمنه إقليس لمحاولته التصنيفية للمقادير الصماء. وهو إذن مطلع على الثورة الرياضية التي حدثت في الرياضيات العربية. ولعله الوحيد، من الفلاسفة العرب، الذي وصل إلى هذا الوعي بأهمية الجبر في الرياضيات، وتميزه عن الرياضيات اليونانية.

[حاشية] (٤) كتاب إحصاء العلوم، ص ٨١٠

ثم إن التسليم بعلمية هذا العلم بالمعنى الفلسفي للكلمة، كان يقتضي أمرين نفاهما الفارابي في الباب الثاني من كتاب الحروف: أولهما هو تجاوز نسق العلوم اليوناني إلى ما فوقه، وثانيهما هو تجاوزه إلى ما دونه تجريدا:

(١ لكن الفارابي نفى قابلية العلم النظري والعملي في الشكل الذي صار

عليه عند أرسطو للتجاوز، ليس فقط من حيث الطابع البرهاني، بل وكذلك من حيث الحقائق المتعلقة بالنظري والعملي، أي إن الاكتمال لم يكن متعلقا بخصائص النظر والعمل العلمية، بل كان كذلك، عنده، متعلقا بالمضمونات. فهو يقول محددا ما يعني بهذا الكمال العلمي الذي وصلت إليه الفلسفة في المجالين النظري والعملي: «فمتى ما استعمل ذلك في علم من العلوم، وأديمت فيه المراجعة والتعقب، واستقصي إلى أن لا يبقى فيه للفحص موضع وامتحن بقوانين البرهان اليقينية، وحصل ما حصل فيه بتصحيح قوانين البرهان، صار علما برهانيا، واستغني فيه عن صناعة الجدل. وأنت يتبين لك ذلك من التعاليم، فليس يحتاج فيها إلى الفحص، لأنها إنما صارت صناعة يقينية بعد أن فحص عنها وتعقب إلى أن بلغ بها اليقين. فلم يبق فيها بعد ذلك للفحص موضع، ولذلك صارت المخاطبة فيها تعليما وتعلما. فسؤال المتعلم للمعلم ليس بفحص، ولا تنفير، ولا تعقب لما يقوله المعلم، بل إنما يسأله إما لتصور وتفهم معنى شيء ما في الصناعة، أو للتيقن بوجود ذلك الشيء، أو مع ذلك سبب وجوده ليحصل له البرهان على الشيء الذي عنه يسأل(١)»(٢). فهل كان يمكن أن يعتبر الفارابي الجبر علما بمعنى علم العدد أو الهندسة، وهو قد حدث بعد أرسطو وخارج الأصناف العلمية التي تعترف بها فلسفته، دون أن يرده إلى مجرد نوع من الحيل العددية؟

[حاشية] (١) وتلك الأسئلة الثلاثة التي حددها الفارابي، عند وضع نظرية المخاطبة العلمية، الحروف، الباب الثالث، الفصل ٢٦، الفقرة ١٦٢ ص ١٦٤

[حاشية] (٢) الحروف، الباب الثالث، الفصل ،٣١ الفقرة ٢٢١ ص ٢٠٩

(٢ وكذلك فهو قد نفى الفصل بين الشكل العلمي وطبائع الموضوعات. فالخطابة والشعر والأدب وعلم اللسان والكتابة كلها ليست علوما عنده، لأن موضوعاتها ليست من جنس ما يتوفر فيه الكلي الطبيعي مثل موضوعات الأمور النظرية وموضوعات الأمور العملية(١). لذلك فهي صناعات عامية ولا يمكن أن تكون علمية. ولكن لم لا يميز الفارابي بين ممارسة الخطابة، والأدب واللسان والكتابة والشعر، ومعالجة هذه الصناعات معالجة علمية؟ فهل علم الخطابة لا يكون علما، لمجرد كون الخطابة لا تتضمن الكلي؟ وهل علم اللسان لا يكون علما، لمجرد كون الألسنة لا تتضمن الكلي؟

وهذا النفي المضاعف لما هو فوق العلم اليوناني (الجبر المتجاوز للفصل بين العدد والهندسة)، وما هو دونه تجريدا (الصناعات العملية والعامية، كموضوعات علمية مثل موضوع النظر - الطبائع - وموضوع العمل - شروط الشرائع)، المصاحب للوعي بدور الأمرين المنفيين، يعني أمرين:

الأول هو إدراك دور الوضعية التاريخية العلمية والعملية فيما حصل من نتائج إبستمولوجية مؤثرة في العلوم النظرية والعلوم العملية؛ وهي وليدة الوضعية الأهلية التي أرجعناها إلى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور الحنيفية المحدثة في صياغتها لما بعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تعقيل لعلوم النقل.

الثاني هو الانبهار بدور الوضعية التاريخية العلمية والعملية فيما حصل من

نتائج إبستمولوجية مؤثرة في العلوم النظرية والعلوم العملية، وهي وليدة الوضعية

[حاشية] (١) موضوعات الأمور العملية، كان من المفروض ألا تكون موضوع علم بحكم هذا المعيار، لو لم يكن الفلاسفة قد ميزوا فيها بين الشروط العائدة إلى الطبائع وهي الوحيدة القابلة للعلم العملي (طبيعة الإنسان والمدينة والعقل والفضائل إلخ...) والظروف غير القابلة إلى هذا الرد وهي خارجة عن العلم العملي وتابعة للقوة الفكرية لا العقلية: (الفارابي، راجع تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨١ ص .(٦٧ لذلك، فإن العلم العملي لا يتعلق إلا بالكلي في العمل الإنساني، أعني ما يتعلق إما بالطبائع الشروط أو بالغايات الواجبة الناتجة عنها، أما طرفيات حصول ذلك وشروط تحقيقه فهي تاريخية، ومن ثم فهي خارجة عن العلم العملي.

الأجنبية التي أرجعناها إلى ظرفيات النظر وظرفيات العمل، ودور الأفلاطونية المحدثة في صياغتها لما بعد هذه الظرفيات، وما ولدته من تنقيل لعلوم العقل.

لذلك فلا عجب أن تكون الوضعية الثانية، نموذجا وغاية للأولى في الوقت نفسه وكذلك عائقا ومكبحا لها يمنعها من تصور العلم اليوناني أمرا قابلا للتجاوز، فصارت الفلسفة، لسوء الحظ، عامل شد إلى الخلف، رغم أهمية دورها في تأسيس العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، في مقابلة العلوم النقلية وما بعدها الديني.

وإذا كنا قد أولينا هذين الكتابين - الجمع والحروف - كل هذه الأهمية،

فالعلة راجعة إلى دورهما في تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية، بالاستناد إلى شهادتين جوهريتين، إحداهما لأكبر فلاسفة العرب حسب الرأي الشائع [ابن رشد]، والثانية لصاحب أهم مؤلف حول هذه المسألة (وهو مجهول: صاحب المثل العقلية الأفلاطونية). فهذا الأخير يعتبر المنزلة السهروردية التي يصارعها راجعة إلى صلح الفارابي بين أفلاطون وأرسطو؛ وذاك الأول يعتبر المنزلة السينوية التي يصارعها راجعة إلى عدم إنصات ابن سينا إلى الفارابي في نظرية الوجود. وبذلك يشير ابن رشد إلى كتاب الحروف، ويشير المؤلف المجهول إلى كتاب الجمع. ولما كنا آلينا على أنفسنا أن نرجع إلى التاريخ الأهلي، أعني تاريخ الفلسفة العربية لنفسها، فإنا، ركزنا دراستنا على هذين الكتابين، إضافة إلى ما لهما من أهمية ذاتية.

الفصل الثالث

) إخوان الصفا (

مثلما درسنا المحاولة الفارابية في وجهيها البارزين اللذين يمثلهما الجمع والحروف، سندرس المحاولة الصفوية التي تتصف، هي بدورها، بثنائية غير واضحة في البدء، ولكنها ستتجلى بعد التحليل، بفضل الدور الذي تؤديه الرسائل الرياضية المنطقية (وفيها تتحدد منزلة الكلي النظري في الرياضيات والمنطق)، والرسائل الناموسية الإلهية (وفيها تتحدد منزلة الكلي العملي في السياسيات والتاريخ). ذلك أن الأولى تمثل الوسيط بين الإله وفعله الطبيعي خاصة(١)، والثانية تمثل الوسيط بين الإله وفعله الشريعي خاصة(٢). والمطابقة بين

[حاشية] (١) والفعل الطبيعي، لا يتعلق بالطبيعة وحدها بل يتعلق بما هو طبيعي في الطبيعة والإنسان والمجتمع. لذلك ستكون الرياضيات، كما سنرى، غير مقصورة على الدور النموذجي لصنع العالم من قبل الإله، بل هي تتعدى ذلك إلى الصناعات الثلاث الأخرى النفسية والطبيعية، والإنسانية. والواقع أن كلمة فعل طبيعي هنا غير ملائمة إلا بمصطلحنا الحديث حيث نعني كل ما يتعلق بالوجود العالمي، وكان الأفضل أن نقول، بلغة إخوان الصفا، الصناعة الإلهية: كيف أوجد الله كل شيء في العقل؟ رسائل إخوان الصفا، تقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت بدون تاريخ الرسالة العاشرة من الرياضيات ص :٣٨٩ «ومن أراد أيضا أن يعرف كيف حال المعلومات في علم الباري، عز وجل، قبل فيصه عن العقل، فليعتبر حال العدد كيف كان في الواحد الذي قبل الاثنين، وكيف نشأ منه». [حاشية] (٢) والفعل الشريعي، لا يتعلق بالشريعة وحدها، بل يتعلق بما هو شريعي في الشريعة والعالم والإنسان والمجتمع لذلك فستكون الناموسيات، كما سنرى غير مقصورة على الدور النموذجي لوضع الشريعة

الفصل الثالث: منزلة الكلي في الفلسفة الصفوية (إخوان الصفا)

الفعلين هي المطابقة بين موضوع الرسائل الطبيعية الجسمانية (العالم الكبير) والرسائل العقلية النفسانية (العالم الصغير).

فالوسيط الناموسي يحدد منزلة الكلي العملي العملية، لكونه يفسر النقلة الحاصلة، من المطلوب العلمي في الفلسفة التقليدية (ما هي المدينة الفاضلة؟) إلى المطلوب العملي عندهم (ما هي سبل تحقيق المدينة

الفاضلة؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الناموسية الإلهية، الشروط العملية لتحقيق المدينة الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعمل الإنساني، استمدادا من تاريخ الرسل والأنبياء، والتحاما بالتاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهاز سياسي. أصبح الموضوع علم تكوين الدولة المادي، وافتكاك السلطة السياسية، والحصول على النفوذ الموصل إليها، والمحافظ عليها، بضربيها المادي والروحي.

والوسيط الرياضي يحدد منزلة الكلي النظري العملية كذلك، لكونه يفسر النقلة الحاصلة، في رسائل الإخوان، من المطلوب النظري في الفلسفة التقليدية (ما هو العلم التام؟) إلى المطلوب النظري عندهم (ما هي سبل تحقيق العلم التام؟). لذلك كان موضوع البحث، في الرسائل الرياضية المنطقية، الشروط النظرية لتحقيق التربية الفاضلة، بحسب الظروف التاريخية للعلم الإنساني، استمدادا من تاريخ العلوم والفلسفات، والتحاما بهذا التاريخ الجاري لتحقيق المدينة، بما هي جهاز تعليمي. أي إن الموضوع أصبح علم فنيات تكوين الدولة الرمزي، وافتكاك السلطة العلمية، والحصول على النفوذ الموصل إليها، والمحافظ عليها بضربيها المادي، والروحي.

[حاشية] = من قبل الإله، بل هي تتعدى ذلك إلى خلق العالم والإنسان إذ هي جميعها مجتمعات من الملائكة والأرواح التي تفعل بعد الخطاب وتأثر بأوامر الإله: الفصل السادس من الرسالة التاسعة والأربعين ص ٢١٥ - ٢١٧. وإذن فالفعل الإلهي الحالي له نموذجان: نموذج رياضي هو نموذج تكون المنظومة الرياضية من الواحد، ونموذج شرعي هو تكون المنظومة

الناموسية من صاحب الناموس، نموذج المنظومة الرياضية ونموذج المنظومة السياسية، وعلم الأول وتعليمه المنطق، وعلم الثاني وتعليمه التاريخ.

ومعنى ذلك أن المطلوب الصفوي هو، في الحالتين، خلافا للمطلوب الفلسفي التقليدي، ليس نظرية النظر ونظرية العمل، بل نظرية عمل النظر ونظرية عمل العمل: أي كيف يصبح النظر والعمل عاملين في الإنسان والعالم والمجتمع، بصورة تجعل العلوم النظرية والعلوم العملية أدوات للمدينة تستعملها للسيادة على الطبيعة والشريعة، بما هما ضربا التمظهر الوجودي.

فلا عجب عندئذ أن تكون منزلة الكلي الرئيسية، في الرسائل، هي المنزلة العملية لضربي الكلي النظري والعملي، ذلك أن الرياضيات والمنطق والطبيعيات والإلهيات، رغم انتسابها إلى النظر، في المنظومة الفلسفية التقليدية، أصبحت، في رسائل إخوان الصفا، مجرد أدوات للعمل المعد لتكوين مدينة الأخيار، ولتهديم مدينة الأشرار. ولما كان الطلب الصفوي عمليا، في حالتي العلوم النظرية والعملية، كان تحديد منزلة الكلي النظري بالمقابلة مع المحاولة الفارابية ذا تكوينية نازلة من الكلي المجرد إلى الكلي المعين. فإذا كان الفارابي قد اعتمد على تكوينية الصناعات القياسية بالترقي من الصناعات العملية والعامية إلى العلم النظري البرهاني الذي تستند إليه الملة الفلسفية، فإن إخوان الصفا قد اعتمدوا على الترتيب المقابل، من علم العدد إلى الصنائع العملية والأخلاق، وضمنها يدخل ميزان المذاهب والآراء أو المنطق. وهو ما يفيد أن الفارابي يسعى إلى إيجاد النظرية، وإخوان الصفا يسعون إلى استعمالها.

لكن تنسيق الرسائل بهذه الصورة وتحديد طبيعتها العملية، وإن ساعدانا على دراستها لذاتها، بما هي أحد العناصر المكونة لنسق المذاهب الفكرية ببعديها الفلسفي والديني، في مرحلة الوصل من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فلا يجب أن يجعلانا نغفل الخاصية المميزة للنسق الصفوي الخاصية التي وجهت، إلى حد كبير، الدراسة التاريخية للفلسفة العربية بجميع مراحلها ومضموناتها. فقد كانت صفات الموسوعة الصفوية أهم عائق أمام كل دراسة فلسفية جدية للأنساق الفلسفية العربية، وذلك لعلتين:

الأولى، هي الطابع التلفيقي الواضح لمضمونها الفلسفي والعقدي. فهي توحد بين جميع الفلسفات أولا، ثم بين جميع الأديان ثانيا، ثم بين التوحيدين أخيرا، مما يجعلها بمجرد تنضيد تأليفي بين المذاهب السابقة، خال من كل إبداع فكري(١).

الثانية، هي الطابع التوظيفي الخالص لشكلها الفلسفي والعقدي. فهي توظف جميع أجزاء الفلسفة لتحقيق هدف سياسي صريح، هو دولة الأخيار على أنقاض دولة الأشرار، مما يجعلها بمجرد استعمال إيديولوجي للمعرفة العلمية والفلسفية، خالية من كل شكل علمي(٢).

فلا عجب عندئذ، وقد تعاضد المضمون والشكل في الموسوعة الصفوية، أن يعرض مؤرخو الفكر الفلسفي في مرحلته العربية، عن دراسته لذاته ومن حيث علاقته بمضمون وشكل علمين ذاتين له، حددهما ظرفه النظري والعملي، فاستمد منه نماذجه التفسيرية، وأن يكتفوا بضربي التاريخ: الباحث عن عناصر التأليف فيما تقدم، أو الباحث عن وجوه الطرافة في توظيف الفلسفة السياسي والإيديولوجي.

وما كنا لنحرص على هذه الإشارة إلى ضربي التأريخ للفلسفة العربية، لو لم يكن البحث في منزلة الكلي - بما هي دالة على تغير في منزلة العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ) - ممتنعا فيهما كليهما، لوحدة مسلمتهما العائدة إلى نفي المعقولية الأهلية لهذه الفلسفة، وإلى البحث عنها إما فيما تقدم عليها مضمونا، أو فيما عاصرها من صراعات تطلبت توظيف ذلك المضمون، بانتخاب ما يلائم منه ظرفها وعقيدتها.

[حاشية] (١) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات الاستشراقية الجوهرية، عندما تؤرخ للفكر العربي: كل ما فيه يعود إلى أصول متقدمة عليه، يكفي البحث عنها لرده إليها مصادر أصلية لكل ما فيه.

[حاشية] (٢) ولعل هذا هو المصدر الأساسي لمسلمة القراءات العربية الرادة على القراءات الاستشراقية، والموافقة على مسلمتها جميعا، عندما تؤرخ للفكر العربي: كل ما فيه يعود إلى التوظيف السياسي والعقدي في حلبة الصراع الطبقي أو الفئوي. وطبعا لا يمكن أن نقول هذا ما لم نسلم بمصادرة الاستشراق. غياب الطرافة المضمونية يعوض بالطرافة التوظيمية؛ والبحث عن هذه علته التسليم بغياب تلك.

وقد منع هذان الموقفان وسندهما الذي يبدو شديد الموضوعية (مضمون الرسائل وشكلها) بروز أمر جوهري: أعني الترابط الوثيق بين منزلة الكلي النظري والعملي في الأنساق الفلسفية والكلامية والصوفية، وخصائص النشاط النظري - لا الصراع السياسي والمذهبي - المحدد لنظرية العلم

والعمل. فلا يمكن أن نفسر اختلاف اللاحق عن السابق، بمجرد تدني النسخة وابتعادها عن الأصل (رأي المستشرقين عامة)، ولا أن نفسره بمجرد الانتخاب التوظيفي (رأي أصحاب المشروعات الفلسفية العربية)، فنهمل في الحالتين، طبيعة الاختلاف نفسه، بل ننفي الاختلاف، إذ إن الموقفين يقتضيان أن المضمون والشكل في المتقدم والمتأخر واحد جوهريا، وما ليس بواحد فيه هو إما تدني النسخة أو اختلاف التوظيف. وقد رأينا أن المسارعة إلى التوحيد بين النظريات المختلفة علته إهمال الاختلافات عند إطلاق الأسماء، كما بينا في مثال شيئية المعدوم التي أصبحت إما وجودا بالقوة، ومن ثم قولا بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأرسطي لهذا الوجود، أو وجودا مثاليا، ومن ثم قولا بوجود قديم سوى الله بالمعنى الأفلاطوني لهذا الوجود، في حين أنها، كما رأينا، لا هذا ولا ذاك، رغم مراوحة تأويلاتها المتوالية بينهما(١).

ما نريد تخليصه من هذين الموقفين التاريخيين اللذين يجدان في رسائل إخوان الصفا سندهما الأساسي، هو قابلية الفلسفة العربية، مثل جميع الفلسفات الأخرى، لتعليل أهلي شكلا ومضمونا، رغم ما لشكلها ومضمونها من صلات بما تقدم وبما تأخر أفقيا، وبما هو موضوع لها وبما هي موضوع له عموديا(٢). وإذن فالتعليل سيكون أهليا بمعنيي الأهلية، المغني عن البعد الأفقي الأجنبي (ما تقدم

[حاشية] (١) فصلا الكلام ودوره، I. ٤ و ٥

[حاشية] (٢) يمكن أن نرجع الأنساق بعضها إلى البعض أفقيا فنحت عن الشروط المتقدمة أو عن النتائج المتأخرة لسق من الأنساق في غيره منها:

وهذا هو المحور الأفقي. ويمكن أن نرجع نسقا من الأنساق إما إلى محددات مستمدة من خصائص موضوعة، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها موضوعه، أو إلى محددات مستمدة مما بعده، فيكون على الشاكلة التي يقتضيها القول المتحاوز له والجاعل منه موضوعا له: وهذا هو المحور العمودي. وبين أن الاستشراق يهمل هذا المحور ليركز على المحور الأول، والردود عليه تهمل المحور الأول لتركز على الثاني. ونحن نسعى إلى بيان ما في هذين المحورين من إجحاف، ونقتصر على الدراسة الفلسفية المعرفية كما نصمها ونطبقها في هذه الرسالة.

عليها وما تأخر) والمغني عن البعد العمودي الأجني (موضوعها وما بعده) بما هما أجنبيان، والمحتاج إليهما بما هما منه وفيه، بعد فقدان الطابع البراني، والتشكل بطابع الأهلية الذاتية للنسق الفلسفي.

ذلك أن العلم والعمل كنشاطين، والنظريات المتعلقة بهما (أي بعلم العلم، وبعلم العمل) لا يلتقيان مباشرة، بل بفضل وسيطين يربط بينهما رابط من جنس الرابط بين منظومة الدوال ومنظومة المدلولات، في أي نظام دلالي إنساني. فالمعين المشار به من الدال، والمعين المشار إليه من المدلول، كلاهما موجود عيني غير الدال والمدلول اللذين هما موجودان بمجردان بإطلاق، ومتطابقان بإطلاق، رغم كون أحدهما دالا والآخر مدلولا. وفي هذه الحالة المتعلقة بنظريات العلم والعمل وبالعلم والعمل، تمثل القراءات الاستشراقية خلطا بين علم أعيان الدال وعلم الدال، وتمثل القراءات الرادة عليها خلطا بين علم أعيان المدلول وعلم المدلول. نعم فقد عبر إخوان الصفا عن نظرياتهم بعبارة يمكن وجدان أعيانها في الفلسفات السابقة. نعم،

قد كان ظرف هذه النظريات ومضمونها ظرفا ومضمونا معاصرا يمكن وجدان أعيانهما في التاريخ المعاصر لهما. لكن ذلك يعطينا أعيان الدال وأعيان المدلول، ولا يعطينا دال فلسفتهم ولا مدلولها، لكأن البحث الأول لا يميز بين المستوى الفونيتيكي والمستوى الفونولوجي من الدال الصوتي[1]، والثاني لا يميز بين مستوى الإشارة ومستوى الدلالة من مدلول الدال الصوتي[2]:

[حاشية] (١) الفرق بين الفونتيك والفونولوجيا هو أن موضوع الأولى الأصوات المطروقة فعلا من متكلم معين، وهي قابلة للتسجيل ماديا في ذبذبات قابلة للقيس؛ أما موضوع الثانية فهو ليس صوتا قابلا للنطق ولا للتسجيل ولا للقيس، بل هو «حد» بمجرد من التنوع الصوتي الذي يبقي، رغم تنوعه، واختلافه، على وحدة الدلالة في منظومة اللغة؛ فمثلا حرف الصاد ينطق عينيا بصورة مختلفة، ويبقى مع ذلك حرفا واحدا ما لم يتحول في النطق إلى حرف السين (أو الزاي). الإبقاء على هذه الفروق هو جوهر حرية الصاد، رغم تعدد تعيناته.

[حاشية] (٢) الفرق بين الإشارة والدلالة يتمثل في كون الأولى تتعلق بأعيان الموجودات التي هي مرجع الدلالة، والثانية تتعلق بمجردات هي الدلالة التي قد لا يكون لها وجود في المرجع. ويمكن أن نمثل للموقف الأول بمن يحاول أن يفسر دال القرآن بدلالي التوراة والإنجيل. وللموقف الثاني بمن يحاول أن يفسر مدلول القرآن بأسباب النزول، في حين أن أعيان دال القرآن فقط هي التي يمكن تفسيرها بأعيان دال التوراة والإنجيل وليس داله؛ وكذلك أعيان مدلول القرآن فقط يمكن تفسيرها

بأسباب النزول، أما مدلوله فهو غيرها. والفرق واضح، إذ هو الفرق بين العيني والمجرد في الحالتين.

والوسيط الأول هو منظومة النظريات المختلفة بما هي منظومة دوال على العلم والعمل في الظرف المدروس، أعني ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية: ما هي البنية التي تجعل هذه النظريات المحددة لطبيعة العلم والعمل منظومة دوال، يتحدد كل واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة(١)؟

والوسيط الثاني هو منظومة عناصر العلم والعمل بما هي منظومة مدلولات في الظرف المدروس، أعني ظرف تعقيل العلوم النقلية وتنقيل العلوم العقلية: ما هي البنية التي تجعل هذه العناصر التي يتألف منها العلم والعمل منظومة مدلولات، يتحدد كل واحد منها بكونه قسيم البقية في هذه المجموعة المنغلقة(٢).

ومعنى ذلك أن نظريات العلم ونظريات العمل، مثل نسق الحروف في اللغة، ذات وجود إضافي يتحدد بالسلب والتقابل بين كل عناصر النسق، وهي لا تفيد إلا بمنظومة تأليفاتها ونسق علائقها، كما أن ظاهرة العلم والعمل ـ وهما موضوع الأولى ـ تمثل بعناصرها أيضا نسق حروف لا تعلم إلا بما هي نسق تدرس من خلاله علائقها وتأليفاتها المشاكلة للنسق الأول: أي إن نسق نظريات العلم والعمل هو نسق الدال، ونسق عناصر العلم والعمل أو وقائعهما هو نسق المدلولات، والمنظومتان متشاكلتان. وهذا التشاكل هو منزلة الكلي النظري والعملي،

[حاشية] (١) إن تعريف موضوع العلم هذا بما هو بنية ثابتة لحدود معينة،

تمثل بمجموعة منغلقة كل واحد منها يتحدد بكونه قسيم البقية وغيرها جميعا، ليس أمرا حديدا ولدته الفلسفة البنيوية الحديثة، بل هو عينه المفهوم الأفلاطوني كما يتحدد في محاورة الفيلاب ١٨ د - ١٤ ج: حيث يضرب أفلاطون مثالي الأبجدية والترقيم الموسيقي بما هما حدود معينة في المتصل الصوتي عديم التحديد (راجع، كذلك محاورة السوفسطائي، حيث يضرب نفس المثالين مرجعا إياهما إلى الإله المصري الذي وضع الكتابة).

[حاشية] (٢) وهذا هو بالضبط المعنى المقصود في كل منظومة علمية من حيث مضمونها. فهذا المضمون هو مجموعة المعاني المتضامنة التي يتحدد كل واحد منها بالبقية وهو ضمنها، بوصفه متمما للمجموعة وليس حدوده إلا ما ليس وجود الآخرين: مثلا أصول إقليس، أو مفهوم وحدة العلم الذي يوجد جميعه في كل عصر من عناصره عند أفلوطين، بشرط التخلي عن الواقعية في هذه الحالات جميعا.

كما تحددت في الفلسفة العربية، ضمن المدونات نفسها، وليس من الخارج الأفقي أو العمودي(١).

ورغم أن رسائل إخوان الصفا تبدو، في صيغتها النهائية المعلومة الآن، متأخرة عن فلسفة الفارابي، فإن شكلها الفلسفي ومضمونها العقدي يمنعان أن تكون إلا معاصرة له، على الأقل من حيث الصياغة الأولية(٢). ذلك أن الحل الصفوي يستند إلى الحل الذي يعتبر مضمون علوم العقل مضمونا للنقل، وشكل علوم النقل شكلا لعلوم العقل، آخذا من الفلسفة مضمونها ومن الدين شكله. وهو ما لا يمكن أن يكون إلا القسيم الملازم للحل

الذي يعتبر شكل العقل شكلا للعلوم النقلية ومضمون النقل مضمونا للعلوم العقلية، آخذا من الدين مضمونه ومن الفلسفة شكلها.

وقد رأينا علة ذلك في ظرفيات النظر وفي ظرفيات العمل: نظرية العصمة المقابلة لنظرية الاجتهاد، واستناد الأولى إلى الباطن المقابل للظاهر لتعليل الحاجة إلى العصمة، واستناد الثانية إلى نفي المقابلة بين الباطن والظاهر لتعليل الاستغناء عن الحاجة إلى العصمة والاكتفاء بالاجتهاد. وكلاهما تقدم على الفارابي.

فقد تحقق شرطا هذين الموقفين عمليا ونظريا: عمليا، نشأة الخلافتين في بغداد وفي القيروان (الظاهرية والباطنية)(٣)، ونظريا، حصول ضربي العلوم،

[حاشية] (١) وذلك لأن كل ما يعني الأمر من هذين الخارجين موحود فيه، فمن أعيان الدال توحد صورتها وهي الدال، ومن أعيان المدلول توحد صورتها وهي المدلول. فالمدلول هو نوع المشارات إليها، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك المشارات إليها أشخاص «ما صدقه» والدال هو نوع من الإشارات، أو هو مفهوم التصور الذي تكون تلك الإشارات أشخاص «ما صدقه».

[حاشية] (٢) إن قصة إخوان الصفا، كما وردت في الإمتاع والمؤانسة (ج II ليلة ١٧ ص (٣ هي التي تعتبر الرواية المجمع عليها بخصوص تاريخ هذه الرسائل، لكن ذلك لا ينفي صحة الروايات الأخرى (مثل الروايات التي يستمدها الدكتور غالب من المؤلفات السرية للإسماعيلية والتي تجعل مضمون هذه الرسائل، وليس شكلها، من تصور الإمام محمد

بن إسماعيل أول المستورين وسابع الناطقين المتوفى سنة ١٩٣ هجرية، راحة العقل، المقدمة ص ٢٣ - ،(٢٦ إذا علمنا أن الصياغة النهائية لمثل هذه المحاولات كثيرا ما تتأخر عن الصيغ الأولية التي تكون، في الأصل، بسيطة وقصيرة، ثم تتعقد وتطول إلى أن تصبح في حجم هذه الموسوعة.

[حاشية] (٣) الدولة السنية بعد المحنة قبيل منتصف القرن الثالث ٢٣٢) هـ) والدولة الإسماعيلية في نهاية القرن الثالث ٢٩٦) هـ). وأولاهما دولة الظاهرية، والثانية دولة الباطنية.

بفضل تعقيل النقلي وتنقيل العقلي، أي استناد العلوم النقلية إلى منهجية اجتهادية اعتمدت على الإصابة والخطأ والاستقراء والتنظير (علوم اللغة والتاريخ والأدب إلخ...)، واستناد العلوم العقلية على منهجية وثوقية اعتمدت الإطلاق المزعوم برهانيا وبجرد الاستنتاج من الأنساق الجاهزة. فالتقى بذلك جماد المضمون وحركية الشكل عند ذوي الثقافة النقلية، وجماد الشكل وحركية المضمون عند ذوي الثقافة العقلية. لكن الحركية الأولى لها حد لا تتجاوزه، وهو بقاء الشكل العقلي في إطار عدم تجاوز المضمون النقلي الحاصل. والحركية الثانية لها حد لا تتجاوزه هو بقاء المضمون النقلي في إطار عدم تجاوز المضمون العقلي الحاصل والمعتبر حقيقة نهائية.

وينقسم الشرط النظري، الذي يعنينا في هذه الدراسة، إلى بعدين(١):

الأول هو تحقيق معقولية شكلية للعلوم النقلية وقع الاتفاق عليها بين علماء النقل - وهي أساسا المنهجية المعتمدة في دراسة الفنون اللغوية واللسانية عامة-،

[حاشية] (١) ولو استعملنا طريقة التواليف لأمكن أن نحدد المدارس التالية، وكلها وحدت فعلا: ١ - الدين النقلي شكلا ومضمونا: وهو ممتنع أصلا، إلا إذا اعتبرنا الوحي لا ينقطع أبدا، وأن المشرع السماوي حاضر أبدا كلما طرأ طارئ وضع له حكما. فيصبح الإله كائنا تاريخيا والتاريخ من فعله. وليس الإنسان إلا مجرد متفرج. وهذه غاية التصور الشيعي المتطرف. ٢ - الفلسفة العقلية شكلا ومضمونا: وهو أيضا ممتنع أصلا، إلا إذا اعتبرنا العقل في صيرورة دائمة مثل مضموناته فتصبح الفلسفة علما والعلم فلسفة وكلاهما تاريخي بإطلاق من فعل الإنسان، والإله مجرد متفرج. هذه غاية التصور السني المتطرف. ٣ - الدين النقلي مضمونا، والعقلي شكلا: وهو الحل السني المعتدل. ٤ - الدين العقلي مضمونا، والنقلي شكلا: وهو الحل الشيعي المعتدل. ٥ - الدين العقلي شكلا ومضمونا: هو الحل الاعترالي، إذا ذهبنا به إلى الغاية. ٦ - الفلسفة النقلية شكلا ومضمونا: وهو الحل الصوفي إذا ذهبنا به إلى العاية. ٧ - الفلسفة النقلية مضمونا، والعقلية شكلا: غاية الإشراقية المنحرفة عن الأفلاطونية. ٨ - الفلسفة العقلية مضمونا، والنقلية شكلا: غاية الرشدية المحرفة عن الأرسطية. وإذن ف (١) و(٢) و(٧) و(٨) كلها إمكانات أو فرضيات مطابقة للأربع الباقية بشرط في الفصل بين الفلسفة والدين واعتبارهما مسمى واحدا رغم ثنائية الاسم: (١) = ،(٦) (٢) = ،(٥) (٣) = ،(٧) (٤) = :(٨) وعندئذ يصبح الأنبياء هم الفلاسفة والفلاسفة هم الأنبياء. ومن تحليل هذا الجدول يمكن أن نستخرج أهم خصائص المذاهب الكلامية والفلسفية والصوفية العربية وعلائقها المتقاطعة في كل

الاتجاهات.

رغم تعذر الوصول إلى المعقولية المضمونية للنقليات، وهو تعذر ترجمت عنه كثرة المدارس الكلامية المتنافية مضمونا، والمتحدة شكلا(١).

الثاني هو قبول معقولية مضمون العلوم العقلية، وحصول الاتفاق حول طبيعته بين علماء العقل - وهو أساسا مضمون الموسوعة الفلسفية الموروثة عن الأفلاطونية المحدثة - رغم تعذر الوصول إلى معقولية شكل المضمون العقلي، وهو تعذر ترجم عنه كثرة المدارس الفلسفية المتنافية شكلا، والمتحدة مضمونا(٢).

فقد كانت غاية المسعى الكلامي هي إعطاء المضمون الديني الشكل العقلي، وغاية المسعى الصفوي هي إعطاء المضمون الفلسفي الشكل النقلي، بحيث يكاد الأول أن يتحول إلى تعليم فلسفي للمضمون الديني، والثاني إلى تعليم ديني للمضمون الفلسفي، وهو ما يفسر الإطلاق الذي اتصف به الصدام بين الكلام والصفوية(٣). وذلك هو الصدام بين «المعرفة - الاجتهاد» و «المعرفة - الإلهام»: «فنحتاج أن نبين أولا ما الملائكة وما الشيطان؟ وما الإلهام وما

[حاشية] (١) الاتحاد الشكلي في المدارس الكلامية يستند إلى التسليم بأن الحقيقة الدينية لها مصدر عير العقل هو الوحي، والتسليم بقدرة العقل على فهم الشريعة بالطريقة الاجتهادية المعتمدة على الاستقراء والقياس. واختلاف المضمون هو اختلاف العقائد المستمدة من المدونة بفضل تلك الطريقة: وهي عقائد متضاربة ومتعددة.

[حاشية] (٢) الاتحاد المضموني في المدارس الفلسفية يستند إلى التسليم

بأن الحقيقة الفلسفية واحدة وهي موسوعة العلوم المشتركة بين الفلاسفة. والاختلاف الشكلي يستند إلى التقابل بين الطرق والمناهج الفلسفية المفسرة والمحصلة لهذه العلوم. وهنا بحد أكبر دليل على تقدم الرسائل على أعمال الفارابي أو معاصرتها لها؛ فهي خالية من نظرية الفيض المتجاوز للثلاثية الأولى (العقل، النفس، المادة) بعد الواحد. لا وجود لسلسلة العقول والنفوس الموازية للأفلاك والمحركة لها: الأولى من النفسانيات. العقليات (رسالة ٣٢).

[حاشية] (٣) وخاصة من وجهة الصفوية التي تعتبر الكلام ألذ أعدائها؛ فلا تكاد تخلو رسالة من الرسائل الناموسية من التهجم على المتكلمين، الرسالة الثانية، الفصل ٩ ص ٣٦، الرسالة الرابعة، الفصل السابع ص ٥٠ - ٥١، الرسالة الخامسة، الفصل الأول ص ٦١، الفصل الثاني ص ٦٥، الفصل ١٧ ص ٩٩، الفصل ١٨ ص ١٠٠، الفصل ١٩ ص ١٠١ - ١٠٢، الفصل ٢٠ ص ١٠٢، الفصل ٢١ ص ١٠٣ - ١٠٤، الفصل ٢٤ ص ١٠٨ إلخ...

الوسوسة؟ إذ كان هذا الباب علما غامضا وسرا خفيا، وإن كان أكثر المجادلة(١) ينكرونها بقلوبهم، وإن كانوا لا يظهرون إنكارها بألسنتهم مخافة السيف والشنعة»(٢).

وقد تمكن إخوان الصفا من هذا الجمع بين المضمون المستمد من علوم العقل - الموسوعة الفلسفية الموحدة في التعليم الفلسفي - والشكل المستمد من النقل - المعرفة بالوحي والإلهام - وذلك بفضل نظرية الفصل بين الظاهر والباطن في المضمون الديني وفي الشكل الفلسفي. فالمضمون

الديني رامز مرموزه المضمون الفلسفي، والشكل الفلسفي رامز مرموزه الشكل الديني، أي إن المضمون واحد وصيغته الدينية بحاجة إلى التأويل الموصل إلى صيغته الفلسفية، والشكل واحد وصيغته الفلسفية بحاجة إلى التأويل الموصل إلى صيغته الدينية. لذلك فلا عجب أن يكون النسق الصفوي قد تضمن ما يبدو الإجماع قد حصل حوله، أعني المضمون العقلي (الموسوعة المعرفية للعصر) والتشكل النقلي (ضرب التعبير المعرفي للعصر: الوحي والإلهام)، فكان لذلك دعوة دينية شكلا، ومعرفة فلسفية مضمونا.

ولا عجب عندئذ إذا خلت الرسائل من الشكل الفلسفي خلوا مطلقا، فكانت المعارف الواردة فيها محصورة في نتائج العلوم العقلية، دون براهينها ومناهجها وأدلتها. ولعل أبرز مثال هو أقل هذه العلوم استغناء عن الهندام المنطقي، أعني الرياضيات. فالرسائل الرياضية التي يزعم أصحابها تضمينها العلم الرياضي، ليست إلا نتائج ميتة ولا وجه للمقارنة بينها وبين مصنفات الأصول الرياضية. والعلة في ذلك واضحة، إذ إن هذا النسق ذو شكل ديني قصدا، ومضمونه ليس إلا المعارف المؤسسة للدين الفلكي التنجيمي، بديلا من الحنيفية المحدثة.

[حاشية] (١) «المجادلة» مرادف للمتكلمة عند إخوان الصفا كما يبينه الدحض السابق لنظرياتهم وهم خاصة فرقة المعتزلة: دحض نفي الرؤية، دحض نفي جوهربة الروح إلخ... الفصول ١٩ - ٢٣ من الرسالة الخامسة من الناموسيات.

[حاشية] (٢) الرسالة الخامسة من الناموسيات ص ١٠٨

كيف يمكن في هذه الحالة أن نبحث عن تحديد منزلة الكلي في مثل هذه الموسوعة التي جمعت بين المضمون المنتسب إلى الفلسفة، بوصفه باطن المضمون الديني والشكل المنتسب إلى الدين بوصفه باطن الشكل الفلسفي؟ يفيد سؤالنا هذا، ضمنيا، بأن غياب الشكل الفلسفي في هذه الرسائل، أعني المنهجية الاستدلالية البرهانية، وتعويضه بالتشكل الديني، أعني منهجية الدعوة المحققة للدولة، يفقد هذه الرسائل شرف الانتساب إلى الفلسفة، ومن ثم فهو يخرجها من مجال البحث الساعي إلى تحديد منزلة الكلي الوجودية وفرعيها النظري (في علمي المنطق والرياضيات) والعملي (في علمي التاريخ والسياسيات). لكن القصد من طرحه هو التوكيد على الانقلاب الذي حصل في هذه المحاولة الصفوية، وضرب الانتساب إلى الفلسفة الذي تتصف به هذه الرسائل، وما يمتاز به من جدة فلسفية.

فلو قارنا هذه الرسائل والفلسفة الصفوية التي تتضمنها بأعمال الفارابي والفلسفة المشائية التي تتضمنها، لأمكن لنا تحديد طبيعة هذا الانقلاب. فإذا كان الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، أي المعرفة والعمل من حيث علاقتهما بالموضوع الطبيعي (معلوم النظر) والشريعي أو المدني (معلوم العمل)، فإن إخوان الصفا يتسلمون ذلك ويبحثون في المعرفة والعمل لا من حيث علاقتهما، بالمعلوم والمعمول، بل بالعالم والعامل، وكيفية جعلهما يعلمان ويعملان. الفارابي يبحث في نظرية العلم والعمل، وإخوان الصفا يبحثون في عملية العلم والعمل. فالموضوع عندهم هو كيف نكون العالم بالعلوم العقلية، وكيف نكون العامل بالعلوم العقلية أيضا، بحيث يمكن بذلك بناء المدينة بناء يجعلها ذات عقيدة مضمونها مضمون العقل،

وشكلها شكل النقل. لم يبق البحث من المنطلق النظري في المسائل التالية: علم الرياضيات، علم المنطق، علم السياسيات، علم التاريخ؛ بل أصبح البحث من المنطق العملي؛ في: علم الترويض (الإلهي والإنساني)، علم المنطقة (الإلهية والإنسانية)، علم التسييس (الإلهي والإنساني)، وعلم الأرخنة (الإلهية والإنسانية).

فهل هذه الموضوعات الجديدة موضوعات فلسفية قابلة لأن يتحدد فيها الكلي، بمنزلتيه النظرية والعملية؟ في الحالة الأولى، عندما كان العلم النظري يتحدد بطبيعة موضوعه (الطبائع الضرورية)، والعلم العملي بطبيعة موضوعه (الأفعال الاختيارية)، كانت المقابلة بين العلمين ناتجة عن المقابلة بين طبيعتي موضوعيهما. فالنظري نظري لأن موضوعه طبائع لا دخل لاختيار الإنسان في كونها هي ما هي. والعملي عملي لكون موضوعه شرائع أو من اختيار الإنسان(١). لكن العلمين، من حيث شكلهما، أي من حيث طبيعة تناسق القول في موضوعيهما، لا يختلفان أصلا: كلاهما، بهذا المعنى، نظري، أحدهما نظري في الطبائع، والثاني نظري في الشرائع.

أما في الحالة الثانية، فإن الأمر يخالف ذلك تماما. لم يبق نظرا لا في الطبائع ولا في الشرائع، بل في كيفية كون الطبائع وكون الشرائع عن النظر والعمل؛ من هنا كان البحث في الترييض، لا في الرياضيات، وذلك في الصناعات الأربع: الإلهية (الرياضيات كنموذج للخلق)، والنفسانية (تكوين العالم)، والطبيعية (تكوين عالم الكون والفساد)، والإنسانية (الصناعات العلمية والعملية)(٢)، بل ليس هو نظرا فيهما، إنما هو عمل بهما: أي عمل بعلم الطبائع، وعمل بعلم الشرائع في

[حاشية] (١) الفارابي، السياسة المدنية، ص :٣٣ «فالنظرية هي التي يحوز بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلا، والعملية هي التي بها يعرف ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته».

[حاشية] (٢) الرسالة الثامنة من القسم الرياضي ص ٢٧٧ - :٢٧٨ «واعلم بأن المصنوعات أربعة أجناس: بشرية وطبيعية ونفسانية، وإلهية. فالبشرية مثل ما يعمل الصناع من الأشكال والنقوش والأصباغ في الأجسام الطبيعية... والمصنوعات الطبيعية هي صور هياكل الحيوانات... والمصنوعات النفسانية، مثل نظام مراكز الأركان الأربعة... وتركيب الأفلاك، ونظام صورة العالم بالجملة. والمصنوعات الإلهية، هي الصور المجردة من الهيوليات المخترعة من مبدع المبدعات تعالى: وجود عن العدم، أيس من ليس، وشيء من لا شيء، دفعة واحدة، بلا زمان، ولا مكان، ولا صورة، ولا هيولى، ولا حركة، لأنها كلها مبدعات الباري ومخترعاته ومصنوعاته». ونموذج هذه الصناعات جميعا هو الرياضيات، العدد للباري والبقية للقية، مع مضاعفة ذلك بالنظام المدني، حيث يكون لصاحب الناموس ما للباري وللمؤسسات المساعدة له ما للنفس وللطبيعة وللإنسان من وظائف مادتها النفس البشرية والحياة الجماعية، مثل الوجود العالمي بدرجاته الروحانية والنفسانية والهيولانية.

الفعلين في الطبائع والشرائع، أعني في نفوس البشر وأجسادهم لتتكون منهم دولة.

فأي موضوع هو هذا؟ وهل يمكن أن يكون موضوع علم تتحدد فيه منزلة الكلي النظري والعملي، لا بما هو موضوع معلوم، بل بما هو نموذج عمل

أو ذريعة عمل بمعنيي العمل اللذين حددهما الفارابي، في السياسة المدنية: «والعملية منها مهنية ومنها مروية... والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل»(١). ما هي طبيعة علم العمل بواسطة العلم النظري وبواسطة العلم العملي، أي ما هي طبيعة علم طرق تحقيق العلم النظري وطرق تحقيق العلم العملي في التاريخ الإنساني، تحقيقا هو عينه المدينة؟

إذا أجبنا عن هذا السؤال استطعنا أن ندرك المنطلق الذي ستتحدد منه منزلة الكلي في هذه الموسوعة الصفوية، واستطعنا خاصة أن ندرك سبب الجمع بين المضمون الفلسفي للعلمين العملي والنظري والشكل الديني للدعوة المحققة لهما. لكأن إخوان الصفا أدركوا بأن الفلاسفة «علموا العالم وأولوه» ولم يستطيعوا «عمله وتغييره»، وأن الأنبياء تجاوزوا علم العالم وتأويله إلى عمله وتغييره، فأرادوا دراسة فنياتهم في العمل والتغيير بواسطة مضمون عقدي معين. وهذا يعني أن سلوك الأنبياء العقدي السياسي، كما تعين في التاريخ، هو الموضوع الرئيسي لهذا العلم ذي الموضوع الجديد الذي لا ينطبق عليه مدلول العلم النظري (ذي الموضوع المعتبر طبائع)، ومدلول العلم العملي (ذي الموضوع المعتبر شرائع)، بل هو علم النظر العامل، والعمل العامل، من حيث فنيات صيرورته عاملا، ولا يكون النظري فيه إلا أداة وذريعة.

وسيبين لنا تحليل الرسائل الناموسية الإلهية، والرسائل الرياضية المنطقية، المقصود الدقيق من هذا الموضوع المعاند لموضوع النظر والعمل الفلسفيين

التقليديين. فإذا اعتبرنا نسق العلم النظري ونسق العلم العملي موازيين

[حاشية] (١) السياسة المدنية ص ٣٣

لموضوعيهما، كل منهما يوازيه موازاة المطابق للمطابق، فإن نسق هذا العلم الجديد هو النسق المعامد الواصل بين النسقين والموضوعين هكذا، حسب الشكلين التاليين:

العلم العملي ـــــ العلم النظري I ـــــ موازاة ـــــ ـــــ (بين العلم وموضوعه) ـــــ الشرائع أو الأفعال ـــــ الطبائع أو ما لا دخل الاختيارية: موضوع للإرادة فيه العلم العملي طبيعة العلاقة موضوع العلم النظري

العلم العملي معامدة العلم النظري II ـــــ بين العلم وموضوعه ـــــ الموضوع الجديد الموضوع الجديد ـــــ ـــــ موضوع العلم العملي موضوع العلم النظري

وطبعا فهذا الموضوع الجديد تاريخي بالضرورة، وذلك في درجتيه: درجة تصييره عقيدة، ودرجة تصييره مدينة سلبا وإيجابا (إزالة العقيدة والمدينة المنافستين، ثم تحقيق العقيدة والمدينة الموجبتين). إنه علم وسائل العمل وتحقيق العلم وليس علم غايتهما(١). ووسائل عمل العلم تعود إلى الرياضيات والمنطق، ووسائل عمل العمل تعود إلى السياسيات والتاريخ.

[حاشية] (١) وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى من يسلم بأن علم الغايات النظرية والعلمية قد تم مذ أرسطو وأفلاطون، وفي الرسالات السماوية، أو الشرائع المنزلة: مضمونا وشكلا.

وبهذا المعنى لا يكون المضمون العلمي، بالمعنى الحاصل في الأنساق الفلسفية السابقة، إلا مجرد أدوات لتحقيق العقيدة المؤسسة للسلطة الروحية، بما هي وسيلة للسلطة الزمانية: بالاعتماد على سلطة التنجيم والسحر والسيمياء، بديلا من الإيمان والإعجاز بالمعنى الديني للكلمة(١). وإذن فالشكل الديني لهذا التعليم يتعلق بفنيات تحقيق الجماعة الفاعلة بوسائل مادية ومعنوية مستقرأة من الأعمال التاريخية للأنبياء، بما هم قادة أسسوا دولا. لذلك فإن إخوان الصفا يرفضون نظرية المهدي المنتظر، ويدعون إلى الفعل السياسي التاريخي الموجب بحق(٢).

ويمكن تصنيف الفنيات الواردة في الرسائل الناموسية اللاهوتية، الفنيات التي تستعمل المضمون العقلي والشكل النقلي لهذه الغاية السياسية بالصورة التالية:

(١) فنيات انتداب الأنصار وتكوينهم العقدي(٣)؛

(٢) فنيات التجسس والاستعلام عن الأنصار والأعداء؛

(٣) فنيات التأثير المعنوي بالسحر، والعزائم والتنجيم(٤)؛

(٤) فنيات التأثير المادي بالمال، والجاه، وبالإرهاب، والتخويف؛

بحيث أصبح مضمون الرسائل الحقيقي هو نظرية تكوين الجماعة الفاعلة أو نظرية الفعل السياسي بواسطة هذه الفنون الأربعة المكونة للأخطبوط أو للنسيج الذي يسري في الدولة القائمة كالكائن الطفيلي ليمتص دمها ويولد الدولة البديلة منها. وقد تحدد

[حاشية] (١) الرسالة الناموسية السابعة، الفصل السابع ص :١٦٨ «ولنا

كتاب آخر لا يشاركنا فيه غيرنا ولا يفهمه سوانا وهو معرفة جواهر النفوس ومراتب مقاماتها واستيلاء بعضها على بعض وافتنان قواها، وتأثيرات أفعالها في الأجسام من الأفلاك والكواكب والأركان والمعادن والنبات والحيوانات وطبقات الناس من الأنبياء والحكماء والملوك والسوقة وأتباعهم.

[حاشية] (٢) الرسالة السابعة من الناموسيات، الفصل الأول ص ١٤٦ - ١٤٨٠ وكذلك الرسالة الأولى منها ص ٥٢٣

[حاشية] (٣) وذلك هو مضمون الرسائل الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة من الرسائل الناموسية الإلهية. وكلها تتعلق بفنيات تنظيم الجماعة الفاعلة عقيدة وسلوكا وأدوات سيطرة وتحكم.

[حاشية] (٤) وذلك مضمون الرسالة الأخيرة من الناموسية الإلهية، الرسالة الحادية عشرة.

خاصة في الرسائل ذات المضمون النقلي من الرسائل الناموسية، حيث يتبين أن الظاهرة المدروسة التي استمدت منها هذه الفنيات هي سير أصحاب الرسالات الذين حققوها، وأسباب نجاح هذا التحقيق في التاريخ بأسبابه التي تتعين في مادة جديدة يمكن تسميتها بالأنتروبولوجيا الدينية السياسية المستندة إلى علم النفس الجماعي للجماعات الفاعلة، وعلم اجتماع تنظيم الحركات السياسية أو الأحزاب السياسية، وذلك من حيث الطرائق العملية (التعليم العقدي، التنظيم الحركي، الاستعلام، الاندساس، التأثير المادي، التأثير المعنوي، الإرهاب)، والمضامين العقدية (العقائد

المركزة لعقلية الاستشهاد والتضحية، وظيفة الوعد والوعيد، التركيز خاصة على نظرية البعث والاستهانة بالموت إلخ...).

ولعل من أهم المحركات أو اللوالب الفاعلة، أدوات الفعل السياسي الحاسم التي استمدتها الرسائل من الإيمان بالحياة الآخرة، وبالسحر، والتنجيم المدعومين بنسيج النفوذ والجوسسة الأخطبوطي:

(١) فالوعد والوعيد الأخروي أصبح حسابين: عاجلا في الحياة الدنيا وآجلا في الحياة الأخرى. وإذا كان المرء يمكن له ألا يخشى حساب الآخرة فإنهم يجعلون حساب الدنيا سلاحا رهيبا، لما ينسجونه من إشاعات وفضائح يسربونها فيخشى الإنسان اطلاع الأحياء عليها. والطمع في العاجل والخوف منه أكبر دائما من الطمع في الآجل، والخوف منه، وكلا الأمرين ممكنان لهم. فهم، بالجوسسة، يعلمون ما خفي، وبالنفوذ يستطيعون تحقيق الشقاوة والسعادة التي، للجهل بأسبابها الخفية، تبدو وكأنها عقاب أو جزاء سماوي.

(٢) والوعد والوعيد الدنيوي أصبح حسابين: عاجلا وهو الذي يتحقق فعلا عندما يكون السحر والتنجيم مستندا إلى معلومات صحيحة حول المراد سحره أو إعلامه بما ينتظره من المنجم (وظيفة الجوسسة)؛ وآجلا عندما لا يتحقق ذلك ولكي يبقى الخوف من تحققه قائما للاعتقاد في السحر والتنجيم.

وفي الجملة، فإن نسيج النفوذ، ونسيج الجوسسة يرتبان أمورا تصبح بالمزاوجة مع عقيدة البعث الأصغر وعقيدة السحر، أدلة على صحة هذين الأساسين

يستند إليهما السلطان الروحي الساعي إلى تأسيس السلطان الزماني: تكوين الدولة الروحية للوصول إلى الدولة المادية. والأولى مادتها النفوس، والثانية مادتها النسيج الاجتماعي والسياسي الذي يتم غزوه بالاندساس التدريجي في مجالي «النفوذ المالي - والسياسي - والعلمي - والخلقي»، «والاستعلام المالي - والسياسي - والعلمي - والخلقي» اللذين يقعان فعلا، يقينان خفيين حتى يبدوا لمن يراد الفعل فيه وكأن الفاعل له قدرة خارقة للعادات مستمدة من التأييد الإلهي، أو من السحر والتنجيم..

ويمكن أن نطلق على هذا الموضوع الجديد اسم الممارسة السياسية أو الحيل السياسية أو فنيات العلم السياسي، لأن الانقلاب الذي أشرنا إليه جعل العلم النظري علما للعقائد المحركة للفاعلين، وعلم الأدوات المساعدة على الفعل، وجعل العلم العملي علم الفنيات المحققة للغرض الأول (جعل الفاعلين متحركين بواسطة تلك العقائد)، وللغرض الثاني (تحقيق أدوات العمل وشروطه التكوينية والتنظيمية): تحقيق الأخطبوط السياسي الساري في نسيج الدولة القائمة بواسطة الاستعلام والاندساس في مراكز النفوذ، والتأثير المادي (المال والإرهاب) والمعنوي (العقائد الدينية والسحرية).

وبذلك نفهم السر في غياب الشكل الفلسفي، إذ لو اعتمدت الرسائل على الشكل الفلسفي لأدت إلى عكس هدفها. فلو كانت المعارف المستعملة عقائد معارف مصحوبة بأدلتها العلمية ومناهجها وشروطها المنطقية والعقلية لصارت مانعة من الفعل السياسي بمعنيين:

أولا، لأن أدنى العلوم يشغل حياة صاحبه بكاملها، فلا يترك له مجالا

للفعل السياسي المباشر.

وثانيا، لأن الذي يتعلم العلم بشكله لا يتصف بصفات المعتقد الذي يأتمر من الخارج، فيستجيب بانفعال تحت تأثير الخوف (من الحساب أو من السحر)، أو الطمع (في الجزاء الأخروي أو الدنيوي)، بل هو لا يفعل إلا انطلاقا من قناعته الشخصية قناعته التي يوصله إليها استدلاله العقلي، لا عقيدته العمياء.

لذلك كانت المعارف في الرسائل معتقدات لامبرهنات وهي لاتنسب إلى الاجتهاد الإنساني بنتيجتي النسبة (المصدر النسبي / وعدم الإطلاق) بل تنسب إلى العصمة بنتيجتي النسبة كذلك (المصدر المطلق / والإطلاق). ولما كان الظرف التاريخي، كما أسلفنا، يقتضي أن تكون الدعوة السياسية في نفس الوقت ذات شكل ديني، مع امتناع شرطه (ختم النبوة)، استعيض عنه بنظرية الإمامة المعصومة، والمعرفة الموهوبة، والتأييد بالكرامات (في غياب المعجزات) المستندة إلى السحر والطلسمات. وقد كانت هذه العقبة، عقبة ختم الوحي، المصدر الرئيسي لصفات الشكل التعبيري (عند الصفوية والصوفية)، ولصفات الشكل العقدي (عند الباطنية).

الآن وقد اكتشفنا خصائص النسق الصفوي مضمونا وشكلا، وأدركنا طبيعته بالمقارنة مع النسق المشائي، علينا أن نحدد منزلة الكلي النظري والعلمي التي اعتمد عليها هذا النسق والتي ستؤدي، فيما بعد، دورا كبيرا في جميع المذاهب الفلسفية والكلامية، وخاصة في الأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلا أفلاطونيا (الإشراق)، والحنيفية المحدثة الفصلية فصلا

إنجيليا (التصوف المتأخر والكلام الإسماعيلي) وفي التقابل مع الأفلاطونية المحدثة ذات الفصل الأرسطي (الرشدية) والحنيفية المحدثة ذات الفصل التوراتي (الرازوية).

ولا يمكن أن نحدد هذه المنزلة، كما أسلفنا، إلا بما هي قسيم المنازل التي تعينت في الكلام والتصوف نقليا، وفي المشائية عقليا، ذلك أن النسق الصفوي، وإن كان ما يزال كلاما باطنيا في مرحلته الأولى، وأساسا عقديا فلسفيا للدولة الإسماعيلية، كما سيصبح فيما بعد مصدرا يستوحيه الدعاة والمتصوفة المتفلسفين(١)، فإنه يتحدد بالإضافة إلى قسمائه عناصر المجال الفكري الديني

[حاشية] (١) ولا يقتصر هذا الاستيحاء على المضمون فقط، بل هو يشمل الشكل كذلك: نمودجية الأعداد والحروف والسحر والتنجيم، وادعاء التصرف في الأكوان، ونظرية الموازاة بين الصناعات الأربع وبين العالمين ببعدي كل منهما الإلهي والإنساني، ودور الإله في العالم والإنسان الكامل فيه إلخ...

ببعديه (الكلام والتصوف) والفلسفي ببعديه (المشائية والصفوية)، بفعل أساسي العلوم المستند إليهما فيهما: علوم العقل وعلوم النقل(١).

فما الذي سيحدث بفضل هذا الجمع الذي قام به إخوان الصفا الجمع بين مضمون العقل وشكل النقل، بين مضمون الفلسفة وشكل الدين، بوصف ذلك موضوعا جديدا يحدد طبيعة النظر الرياضي والمنطقي والعمل السياسي والتاريخي؟ سيتولد عن ذلك نتيجتان مباشرتان، ونتيجتان غير مباشرتين، كالتالي:

(١) فالنتيجة المباشرة الأولى، هي تجاوز إشكالية الجمع بين الأرسطية والأفلاطونية، إذ إن ما يعد مضمونا علميا لهاتين الفلسفتين قد صار واحدا منذ العهد الهلنسي: إنه موسوعة التعليم «العلمي» ببعديه «الرياضي - الفلكي - التنجيمي - السحري - السيمياوي»، واللفظي الطبيعي. أما مصدر الخلاف، أعني الشكل الفلسفي، فقد استعيض عنه بالشكل الديني فصار هذا المضمون العلمي مضمونا عقديا، وليس بحثا علميا. ولا غرابة عندئذ أن تتنامى العودة إلى

[حاشية] (١) ومعنى ذلك أن نسبة البهشمية وتصوفها إلى الأشعرية وتصوفها هي عينها نسبة المشائية إلى الصفوية. ونسبة البهشمية إلى المشائية هي عينها نسبة الأشعرية إلى الصفوية. وكذلك الأمر في النسبة العكسية: نسبة المشائية إلى البهشمية كنسبة الصفوية إلى الأشعرية ونسبة الأشعرية إلى البهشمية كنسبة الصفوية إلى المشائية. وهذه النسب جميعا هي نسب المنطق النظري أو العملي في المرجع النقلي أو العقلي. ومعنى ذلك أن هذه المواقف الأربعة متضامنة وهي تتحادد تحادد حروف الأبجدية: فكل منها هو قسيم الأخرى، وليس وجوده الموجب إلا سلب البقية. وذلك في المرحلة الأولى، مرحلة الوصل حيث يتم الوصل فلسفيا بين البعد الأفلاطوني والبعد الأرسطي من الفلسفة، والوصل دينيا بين البعد الإنجيلي والبعد التوراتي من الدين؛ ثم في المرحلة الثانية مرحلة الفصل حيث يتم الفصل فلسفيا بين بعدي الفلسفة المذكورين، ودينيا بين بعدي الدين المذكورين. فيتلاحم البعد الفلسفي الأفلاطوني والبعد الديني الإنجيلي، ويتلاحم البعد الفلسفي الأرسطي والبعد الديني التوراتي، وتتحدد الوضعية

الفلسفية التي سينطلق منها الفكر الإصلاحي (ابن تيمية وابن خلدون مثلا) لتجاوز الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بجميع ضروبها إلى الاسمية النظرية والعملية كما عالجنا ذلك في غير هذا المحل (وهو قسمه الثاني الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية، بيروت ١٩٩٨م، ط.٠(٢

ما في الأسلوب الفلسفي من أساليب مناسبة لشكل التعليم الديني العقدي، أعني الأسلوب الأسطوري، والتعبير بالأمثولات، كما يستعملها أفلاطون أحيانا^(١).

(٢) والنتيجة المباشرة الثانية هي تجاوز شكل التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ إن صيرورة مضمونها مضمونا باطنا لمضمونه، وصيرورة شكله شكلا باطنا لشكلها، جعلهما يصبحان مجرد تدبير عملي للسلطان الروحي، لا يختلف أسلوبيا إلا لاختلاف المخاطبين. أما في ذاته ومن حيث مصدره فهو عين التدبير الممكن من جعل سلطان العقيدة الروحي وسيلة لسلطان أصحابها الزماني. من هنا زوال الخلاف بين الأديان، إذ هي صارت جميعا واحدة بالشكل^(٢)؛ وزوال الخلاف بين الفلسفات، إذ هي صارت جميعا واحدة بالمضمون^(٣)؛ وزوال الخلاف بين الأديان والفلسفات، إذ هي جميعا صارت واحدة بالهدف: التدبير المؤسس للسلطان الروحي، من أجل السلطان الزماني^(٤).

[حاشية] (١) وهذا التعبير بالأمثولات يشترك فيه إذن التعليم الفلسفي الأفلاطوري والتعليم الديني، وتعده المشائية مجرد وسيلة خارجية لإيصال الحقيقة الفلسفية لغير الخاصة. ويمكن أن نعكس فنعتبر التعبير الفلسفي

بالاستدلال والمنطق هو أيضا مجرد وسيلة خارجية لإيصال الحقيقة لغير العامة، مما يجعل الحقيقة عارية عن الطريقتين، وهي، من ثم، ذات سبيل أخرى غير التعبير الفلسفي والتعبير الديني: إنه الإلهام أو الوحي بما هما أساس لسلطان متحاور وهو أساس النظريات التعليمية التي لم يستطع الغزالي عليها ردا على رأي الرازي (مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، دار المشرق بيروت ١٩٦٦م المسألة العاشرة ص ٤٠ وما بعدها).

[حاشية] (٢) سابعة النفسانيات، الفصل الرابع منها ص ٣١٥ ـ ٣٢٠: أمثولة الأبناء السبعة الذين ولاهم أبوهم مملكته وهم، حسب الوصف: آدم، ثم نوح، ثم إبراهيم، ثم موسى، ثم عيسى، ثم محمد (وهو الذي أفاضوا في وصفه أيما إفاضة). وكلهم أتوا بنفس الرسالة، مع اختلاف الأسلوب وتكامله من خلال تنوع المضمون الشريعي بحسب الأزمان والأمم، (والسابع طبعا هو الإمام: وهم الناطقون باسمه في هذا الكلام عن المتقدمين عليه من أبطال الأمثولة.

[حاشية] (٣) وحدة الحقيقة تقتضي في الواحد، وحدة المضمون الفلسفي عند بلوغه إليها، وإرجاع الاختلاف فيه إما إلى عدم البلوغ أو إلى أشكال الاستدلال والتعبير، وعلة هذا الاختلاف هو فساد الشكل: كأن يكون الاستقراء ناقصا، أو القياس فاسدا إلخ...

[حاشية] (٤) وحدة الهدف بين الفلسفة والدين أمر يؤكده الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى، تحقيق أبي ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٥٠م، ص :١٠٤ «لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه،

والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعا هو الذي جاء به الرسل الصادقون عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقين، صلوات الله عليهم، إنما حاؤوا بالإقرار بربوبية الله وحده ولزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها».

(٣) وعن النتيجة المباشرة الأولى صدرت النتيجة غير المباشرة الأولى، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلي النظري. فلا هو المثل، بما هي ماهيات مفارقة، ولا هو الصور، بما هي ماهيات محايثة، بل هو أحكام فعل المبادئ في الصناعات الإلهية، والنفسانية، والطبيعية، والإنسانية في الوجود بما هو طبائع (أي بما هو ليس معتبرا شرائع)، ونموذجه التريض والمنطقة والصناعات العملية والصناعات العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني)، ولهذا تضمنت الرسائل الرياضية هذين الوجهين، الرياضي (المنزلة الأفلاطونية) والمنطقي (المنزلة الأرسطية) (١) (٢).

(٤) وعن النتيجة المباشرة الثانية صدرت النتيجة غير المباشرة الثانية، وهي تجاوز المقابلة بين المنزلة الفلسفية والمنزلة الدينية للكلي العملي. فلا هو القيم الذاتية للأفعال والأشياء، ولا هو التوقيف التحكمي للشارع، بل هو أحكام فعل المبادئ في الصناعات الإلهية والنفسانية والطبيعية والإنسانية في الوجود بما هو شرائع (أي بما هو ليس معتبرا طبائع). ونموذجه التسييس والأرخنة، وآليات التأثير المادي والمعنوي العملية، وآليات التأثير المادي والمعنوي العلمية (والأولى من الأول، والثانية من الثاني).

[حاشية] (١) الجمع بين المنطقي والرياضي في القسم الأول من الرسائل

له دلالتان. الأولى ناتجة عن الوظيفة التربوية الواحدة للأمرين؛ والثانية ناتجة عن التصور الوجودي لمنزلة الكلي، أعني اعتبار الأول نموذجا للإيجاد، والثاني نموذجا للإعلام به: نموذج الإيجاد الإلهي رياضي، ونموذج الرسالات الخطاب والنطق؛ التعليم الإلهي، بما هو خطاب للإنسان، منطقي

[حاشية] (٢) في فقرة قصيرة من ثانية النفسانيات والعقليات، مباشرة بعد عرض نظرية فيثاغورس، يورد الإخوان هذه العبارة: «في مراتب الموجودات ونظام المخترعات وأنها مطابقة لمراتب الأعداد المفردات المتتاليات عن الواحد، وأن الكل محتاج إلى الواحد. وعلى رأي الإخوان أن الواحد وما بعده محتاج إلى الغير، وهو العاد» ص ٢٠٠٠ وهذه العبارة التي سطرناها هي التي تبين أن العدد حكم فعل وليس مثالا ولا صورة: فهو فعل العاد. والواحد العددي لا يمثل إذن الواحد المنطق على الإله: «وذلك أن الباري، جل ثناؤه، لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحدا بالحقيقة بل وجب أن يكون متكررا مثنويا مزدوجا، وذلك أن الباري جل ثناؤه أول ما بدأ بفعل واحد معلولا واحدا متحدا مع له الذي هو علة العلل... بل فيه مثنوية» ص ٢٠١

ولهذا تضمنت الرسائل الناموسية والإلهية هذين الوجهين: آلية المدينة السماوية والمدينة الأرضية السياسية (المنزلة الدينية) وآلية العالم السماوي والعالم الأرضي التاريخي (المنزلة الفلسفية المستندة إلى التنجيم والسحر والطلسمات). وإذن فالنموذج العملي، في الحالة الأولى، هو محاكاة فعل

الإله في سياسة العالم بواسطة الكائنات الروحانية المستعلمة. والنموذج الثاني المطابق للأول، هو بناء السلطان السياسي على منوال السلطان في أحكام النجوم، حيث يعد العالم الفلكي وتأثيراته في العالم الأدنى من جنس العالم الناموسي وتأثيراته في المدينة: «واعلم، يا أخي، أن الكواكب ملائكة الله وملوك سماواته خلقهم لعمارة عالمه، وتدبير خلائقه، وسياسة بريته. وهم خلفاء الله في أرضه، مثل الإمام وصاحب الناموس، يسوسون عباده ويحفظون شرائع أنبيائه بإنفاذ أحكامه على عباده لصلاحهم، وحفظ نظامهم على أحسن الحالات»(١).

وبين أن وظيفة النموذج الأول المستمد من التاريخ الديني، أو من كيفية نجاح الرسل في تحقيق رسالاتهم، هي إيجاد جهازي الفعل السياسي الحقيقي: أعني جهاز الاستعلام، وجهاز التنفيذ؛ أما الثاني المستمد من الفلسفة، أو من النفوذ الممكن لصاحب العلم، فهو تأسيس قدرة الجهازين المحدودة على قدرة وهمية لا محدودة، هي علم الغيب والتأثير على مجرى العادات، وذلك بواسطة علم التنجيم والسحر. ويقتضي ذلك إخضاع التاريخ للضرورة، أو اعتبار الشرائع طبائع(٢). لذلك اعتبر ابن خلدون علم الجفر والتنجيم الأساس الرئيسي للدعوة الباطنية خاصة والشيعية عامة(٣).

[حاشية] (١) الرسائل، IV، ١١ المدخل ص ٢٨٥.

[حاشية] (٢) الشرائع أي ما وضعه الإنسان من أمور تعود إلى الإرادة والاختيار؛ والطبائع، أي ما هو كذلك طبعه ولا دخل للإرادة والاختيار فيه: الجبرية التنجيمية هي الشرط الأساسي لفاعلية الساحر والمنجم وصاحب الطلسمات، وكلها مشروطة بالاطلاع على الغيب بفضل أحكام

النجوم التي يحتكر علمها صاحب الناموس بوصفه محتكر علم النفوس.

[حاشية] (٣) ابن خلدون، المقدمة ،III ٥٣ ص ٥٩٥ في حدثان الدول: «وقد ينقل بين أهل البيت كثير من هذا الكلام - كلام الجفر في حدثان الدول - غير منسوب إلى أحد. وفي إخبار دولة العبيدين كثير منه.. وأما المنجمون فيستندون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية».

الفصل الثالث: منزلة الكلي في الفلسفة الصفوية (إخوان الصفا)

ومثلما اتضحت لنا علة الجمع بين الترييض والمنطقة في الرسائل الأولى المحددة لمنزلة الكلي النظري، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، تتضح لنا الآن علة الجمع بين التسييس والأرخنة في الرسائل الأخيرة المحددة لمنزلة الكلي العملي، بما هي متجاوزة للمقابلة بين الحل الديني والحل الفلسفي.

فعلم السياسة صار علم التسييس، أي علم إنشاء المدينة، وعلم التاريخ صار علم الأرخنة، أي علم جعل التاريخ قابلا للعلم بترييضه المستند إلى علم التنجيم، أو علم الجفر وحدثان الدول. ومن التسييس يكون السلطان المادي الفعلي الناتج عن جهازي الاستعلام والتنفيذ، وهما مستوحيان من التجربة التاريخية لتحقيق الرسل لرسالاتهم؛ ومن الأرخنة يكون السلطان الروحي الوهمي الناتج عن أساس علم الغيب، وأساس التأثير في مجرى العادات (السحر والتنجيم) (١).

[حاشية] (١) لذلك كان التوازي تاما بين تنظيم الدولة السياسي (ح IV، ٧ و ج IV، ٨) وتنظيم العالم الطبيعي، وتنظيم المعرفة النفسي، وتنظيم الإبداع اللاهوتي: ما دام صاحب الناموس في المدينة السياسية كالرب في

المدينة الوحودية، وكالقوة الملكية في المعرفة. ولعل أفضل تعبير عن ذلك هو الفصل الثامن من الرسالة الناموسية السابعة المتعلقة بكيفية الدعوة إلى الله ص :١٧٢ «وينبغي أن يكون تعاون أهل المدينة مرتبا على أربع مراتب: إحداها مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنائع، والثانية مرتبة ذوي الرياسات، والثالثة مرتبة الملوك دوي الأمر والنهي، والرابعة مرتبة الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة». ويتلو ذلك نموذح توضيحي طبيعي ونفسي على المنوال التالي:

| كالقوة النامية في الأركان الأربعة | كالضوء في الهواء | (١) تدبير ذوي الصنائع في المرؤوسين | | كالقوة الحيوانية في النامية | كالألوان في الضوء | (٢) تدبير ذوي الرياسات في دوي الصنائع | | كالقوة الناطقة في الحيوانية | كالبصر في الألوان | (٣) تدبير الملوك في ذوي الرياسات | | كالقوة الملكية في الناطقة | كالعقل في المعقولات* | (٤) تدبير الإلهيين في الملوك | | نموذج نفسي معرفي | نموذج طبيعي معرفي | السياسة |

[حاشية] *\ والعقل هنا ليس الملكة النفسية فقط، بل هو الجوهر العقلي بما هو المبدأ الثاني بعد الإله: وهو عين فعل الإبداع الإلهي، راجع ثانية النفسانيات ص ٢٠١

الفصل الرابع

علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية

هل معنى ما تقدم أننا خرجنا من مجال النظر في العلم والعمل إلى مجال العمل بهما، خروجا يبعدنا عن إمكانية تحديد المنزلة النظرية والعملية

للكلي؟ بينا، بهذه النتائج، أن رسائل إخوان الصفا ليست برنامج عمل سياسي وخطة تدبير تنفيذية لهذا البرنامج فحسب بل هي انقلاب في طبيعة العلمين النظريين وموضوعيهما، وفي طبيعة العلمين العملين وموضوعيهما. فما الذي ينتج عن تعويض الرياضيات والمنطق بالريض والمنطقة، وعن تعويض السياسات والتاريخ بالتسييس والأرخنة، بخصوص منزلة الكلي في ضربي العلوم النظرية والعملية؟

لا نستطيع عن نجيب عن هذه الأسئلة إلا في إطار التحاذذ الإضافي بين الحدود التي أشرنا إليها، في فصل منطق علم الكلام، الناتج عن تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل. فما حدث في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تعقيل علوم النقل وأدى إلى الباطنية والظاهرية والوسيطين بينهما، أعني الاعتزال المتشيع (أو البهشمية) والاعتزال المتسنن (أو الأشعرية)، له ما يناظره في المدارس الفكرية ذات المنطلق المتمثل في تجربة تنقيل علوم العقل. فلقد أدت هذه التجربة كذلك إلى وسيطين فلسفيين تقدما على طرفيهما الباطني والظاهري، تقدم الوسيطين الكلاميين على طرفيهما الباطني والظاهري.

ومثلما انقسم الكلام الاعتزالي، بعد أبي علي، إلى بهشمية وأشعرية، انقسمت الفلسفة التي بدأت مع الكندي، إلى مشائية وصفوية. وقد اتسقت الأولى عند الفارابي بالارتباط الوصلي بين الفلسفة والدين مع البهشمية، واتسقت الثانية بنفس الارتباط مع الأشعرية(١)، حيث يلتقي الفارابي وأبو هاشم حول تقديم النظر على العمل والطبائع على الشرائع. ويلتقي إخوان الصفا وأبو الحسن حول تقديم العمل على النظر والشرائع على

الطبائع(٢)، وبذلك يوازي التفرع الكلامي إلى بهشمية وأشعرية التفرع الفلسفي إلى مشائية وصفوية. لذلك وازت حملة الفارابي على الأشعرية حملة الصفوية على البهشمية(٣) وارتبطت منزلة الكلي عند الأشعرية والصفوية ارتباطها عند البهشمية والمشائية. وذلك ما نحن عارضون الآن.

[حاشية] (١) وطبعا فهذا الترابط بين الأشعرية والصفوية يبدو من مفارقات الفكر الفلسفي العربي. فكيف يمكن لأكثر الفلسفات تشيعا أن ترتبط بأكثر الأنساق الكلامية تسننا؟ وكيف يمكن لأقلها تشيعا أن يرتبط بأكثر أساق الكلام تشيعا؟ لم هذا التقاطع في الاتصال بين الأنساق ذات المصدر النقلي والأنساق ذات المصدر العقلي؟ لقد ذكرنا سابقا أن سؤال البهشمية هو طبيعة المعقولية التي للمضمون النقلي، وسؤال الأشعرية هو طبيعة المعقولية التي للشكل العقلي. والسؤال الأول يترجم فلسفيا بالسعي إلى إرجاع العملي (المضمون النقلي) إلى النظري (الشكل العقلي)؛ والثاني يترجم فلسفيا بالسعي إلى إرجاع النظري (الشكل العقلي) إلى العملي (المضمون النقلي): هل نموذج الوجود هو العقل الصانع، أم هو المشيئة المشرعة؟

[حاشية] (٢) والواقع أن هذه المقابلة، هي كذلك مقابلة تحصل من حيث الغاية لا من حيث البداية. فالصفوية والأشعرية تقدمان العمل على النظر، غاية لا وسيلة. والمشائية والبهشمية تقدمان النظر على العمل، غاية لا وسيلة. لذلك يمكن أن نعكس فنقول إن البهشمية والمشائية مطلقهما عملي، وغايتهما نظرية، والصفوية والأشعرية، بعكس ذلك. وسيأتي تعليل هذه المفارقات.

[حاشية] (٣) جميع حملات إخوان الصفا على الكلام تعود إلى حملات على الاعتزال بما هو مخالف لأهم ما تقول به الأشعرية، وخاصة الاعتزال البهشمي: مثل شيئية المعدوم، والأحوال، وخلق القرآن، والقدرية، وفي الرؤية، وتقدم العقل على النقل. ولا غرابة في ذلك. فالبهشمية هي المنافس المباشر للصفوية في الإسلام الشيعي مثلما أن الأشعرية هي المنافس المباشر للمشائية في الإسلام السني. وطبعا فإن ذلك يقتضي بنية تخالف موضوعي بين الصفوية والأشعرية وبين البهشمية والمشائية. فالحرب بين الصفوية والمشائية ولسعيا كالحرب بين الأشعرية والبهشمية كلاميا. وينبغي أن يصبح للباطنية والظاهرية كلامهما المتجاوز للصفوية وللأشعرية، حتى يتم تجاوز الصفوية والمشائية إلى الإشراقية والرشدية. وبذلك تكتمل المنظومة الفلسفية والكلامية فتصبح كل واحدة منهما جدلية مخمسة أركانها هي الأنساق الحادثة في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، ونواتها هي مدونة الأولى ومدونة الثانية كما سنرى ذلك في الباب الثالث والأخير من هذه الرسالة = جدلية الكلام، وحداها: الكلام الظاهري، والكلام الباطني، ووسيطاها: الأشعرية والبهشمية. أما جدلية الفلسفة، فحداها: الرشدية والإشراقية، ووسيطاها: المشائية والصفوية. والمركزان هما: المدونة الفلسفية والمدونة الدينية.

ولنبدأ بنفي نظرية الاعتزال البهشمي، أعني شيئية المعدوم والأحوال، وبإثبات مقابلتيهما، أعني لا شيئية المعدوم والصفات الموجبة للذات الإلهية، ملاحظين، منذ البداية، أن المصطلح الفلسفي الأفلاطوني المحدث ذا الميل الأرسطي السوفسطائي في المحاولة الفارابية يوازيه، في

المحاولة الصفوية، المصطلح الأفلاطوني المحدث ذو الميل الأفلاطوني الفيثاغوري. وقد غطى هذان المصطلحان على العلاقة العميقة بين فرعي الاعتزال الذي يمثل أرقى درجات ما بعد العلوم النقلية وفرعي الأفلاطونية التي تمثل أرقى درجات ما بعد العلوم العقلية، في المرحلة الوصلية التي اكتملت في القرن الرابع، بدايته(١)، فأعدت لانفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة وظهور حدود المرحلة الفصلية، أعني فرعي ما بعد العلوم النقلية، أي التصوف الثاني والكلام الثاني، وفرعي ما بعد العلوم العقلية، أعني الإشراقية والرشدية.

وكل ذلك حدث في إطار «النواة – الرحم» المؤلفة من التضايف والتنافي المطلقين بين الباطنية الدينية والفلسفية، والظاهرية الدينية والفلسفية، بما هما صراع وجود بين الشيعة والسنة متقدم على التفرع إلى نظر وعمل، ومؤسس للفرعين معا بوصفه قيامهما وبوصفهما عرضيه، النظري (في الرياضيات والمنطق) والعملي (في السياسات والتاريخ)، وهو قيام ليس فيه الانفصال بين عالمين أحدهما إلهي والثاني إنساني، أحدهما ما بعد طبيعي – ما بعد تاريخي (الإله)، والثاني طبيعي – تاريخي (الإنسان)، بل هما عالم واحد يطابق فيه ما بعد الطبيعي الطبيعي، وما بعد التاريخي التاريخي، والمطابقان الأولان بالمطابقين الثانيين، وذلك فلسفيا ودينيا في مجتمع ذاتي الحركة، وجوده هو عين نظره وعين عمله لكونه متبوعا لا تابعا.

[حاشية] (١) وهذه العلاقة بين الصفوية والأشعرية هي التي تمكننا من فهم المضمون المفاد بالمصطلح الأفلاطوني الفيثاغوري الذي يستعمله إخوان الصفا، كما أفهمتنا العلاقة بين الهشمية والفارابية المضمون الذي

يفيده الفارابي بالمصطلح الأرسطي السوفسطائي. وإذا كانت هذه العلاقة الثانية لا تثير الاستغراب، فإن الأولى تبدو لنا غير معقولة: كيف يمكن للكلام المظنون سنيا (الأشعرية) أن يكون ذا علاقة بالفلسفة المظنونة شيعية (الصفوية)؟

الفصل الرابع: علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية

وطبعا، فإن العلاقة بين الصفوية والأشعرية لا تعني أن الأولى ترد إلى الثانية ولا أنها صادرة عنها، مثلما أن العلاقة بين المشائية والبهشمية لا تعني ذينك الأمرين؛ بل هي تعني أن ذروة المابعد النقلي، وذروة المابعد العقلي من الأنساق وتحديد منزلة الكلي حدثت بين فرعي الكلام وفرعي الفلسفة بهذا التقاطع. فالكلام المائل إلى التشيع تعلق بالمشائية، والكلام المائل إلى التسنن تعلق بالصفوية، رغم أن المشائية أقرب إلى السنة، والصفوية أقرب إلى الشيعة، كما سيتبين فيما بعد. وعلة هذا التقاطع بينة. فلما كان الاعتزال البهشمي، كما أسلفنا، تسليما بتقدم الشكل العقلي على الشكل النقلي (تقدم النظر على الوحي)(١)، وسعيا إلى وضع نظرية توصيل إلى تعقيل المضمون النقلي بتوسط التأويل، فهو بالضرورة سيلتقي بالمشائية الفارابية. ولما كان الاعتزال الأشعري، كما أسلفنا، تسليما بتقدم المضمون النقلي على المضمون العقلي(٢) وسعيا إلى وضع نظرية تتجاوز معقولية الشكل العقلي بتوسط الوحي، فهو بالضرورة سيلتقي بالصفوية. وفعلا، فإن المشائية تجيب فلسفيا عن مطلب البهشمية الكلامي، والصفوية تجيب فلسفيا عن مطلب الأشعرية الكلامي. فالملة الدينية والوحي دون الملة الفلسفية والعقل عند الفارابي، والملة الدينية والوحي فوق الملة

الفلسفية والعقل عند الصفوية(٣).

[حاشية] (١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص :٣٩ «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك نقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكر والنظر». (...) و ص :٤٣ «فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب فما معنى قوله: ما أول ما أوجب الله عليك قيل له: معناه ما عرفك الله وجوبه. فإذن الصحيح في وجه وجوب المعرفة ما يقوله أبو هاشم ما لطف في أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية».

[حاشية] (٢) تقدم النقل على العقل: ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري ص ٣١ - ٣٣، في بيان مذهبه في دلائل العقول. وكذلك ص ٢٨٤ - ٢٨٦ في بيان مذهبه في باب وجوب النظر.

[حاشية] (٣) الرسائل، IV، ٧، الفصل ٨، ص :١٣٧ «كسريان القوة الملكية في القوة الناطقة» والقوة الملكية، تعد هنا، أسمى من القوة الناطقة سمو الإلهيين على الملوك، راجع سابعة الناموسيات من الرسائل ص ١٧٢٠ أما دونية الوحي بالإضافة إلى العقل عند الفارابي، فهي غنية عن التدليل؛ إذ يكفي أنه ينتسب عنده إلى الخيال.

لذلك فلا عجب إذا رأينا أن جوهر نظرية الوجود الكلي، وجوديا ومعرفيا، لا يختلف عند إخوان الصفا عنه عند الأشاعرة، رغم استعمال الأولين للمصطلح الأفلاطوني المحدث ذي الميل الأفلاطوني الفيثاغوري. فهم ينفون قدم العالم، وشيئية المعدوم والأحوال البهشمية، ويثبتون حدوث العالم والصفات الموجبة، وإبداع الأشياء ذاتا ووجودا. كما أن المعلوم

والمعمول والعقل الذي يدركهما ليست جواهر، بل هي أعراض مكتسبة بفضل الإدراك الحسي والتربية الدينية والخلقية، وليست أمورا ذاتية للأشياء. وطبعا، فإن الارتباط بالنسق الأشعري المقابل للنسق البهشمي مقابلة الصفوية للمشائية، لا يعني التطابق المطلق بين المذهبين.

فمحاولة التوفيق تفرض بقاء الامتياز، وخاصة بحكم الاصطلاح المختلف. لكن مسائل المنزلة الوجودية للكلي تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي مسألة حدوث العالم وقدمه؛ ومسائل المنزلة المعرفية تجتمع كلها حول نواة واحدة، هي طبيعة العقل الإنساني والمعقولات التي يدركها. وسنعالج هاتين المسألتين علاجا سريعا لإبراز العلاقة لا غير، دون تكرار التمحيص الذي عمقناه في الفرع المشائي، وذلك لأن التوازي بين العلاقتين يغني عن الحجاج، إذ إن موضوعنا ليس هذه العلاقة بل نسق المذاهب بما هو أساس لنسق منازل الكلي .(١)

ولنبدأ بالمسألة الأولى: مسألة قدم العالم أو حدوثه. فهذه المسألة يعدها إخوان الصفا من أهم أسس دعوتهم، وذلك لما يتأسس عليها من مبادئ، ولما ينتج عنها من نتائج نظرية وعملية. فأما أسسها فهي: نظرية الإبداع والخلق عن عدم، ونظرية المشيئة الإلهية المطلقة، أو تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه

[حاشية] (١) وحل المسائل التي اشتهرت بها الأشعرية يوافقها عليها الصفوية، ولعل أهمها مسألة خلق القرآن وقدمه، ومسألة الفعل الإنساني والجبر، ومسألة الرؤية، ومسألة الإرادة المرجحة إلخ... وطبعا فإن هذه الأمور هي العالة على الرسائل، ولكننا لا ننفي أننا نجد أحيانا ما ينافيها، مما

يثبت بأن الرسائل ليست تامة التناسق. ولعل ذلك يعود إلى تعدد المؤلفين الذين شاركوا في صياغتها.

ذاتا ووجودا. وأما نتائجها فهي: إثبات الصانع، والتخلص من الدهرية، وإثبات الرسالات السماوية، ونفي كفاية العقل.

فلنحلل ذلك: يقول إخوان الصفا محددين الأساس الأول لنظرية حدوث العالم، أعني، الإبداع أو الخلق عن عدم: «ثم اعلم أن كثيرا من أهل العلم وممن تكلم في حقائق الأشياء لا يعرفون الفرق بين الشيء المخلوق والمصنوع، وبين المخترع المبدع. وهذا أحد أسباب الخلاف بين العلماء في آرائهم ومذاهبهم في قدم العالم وحدوثه. ثم اعلم أن الخلق هو تقدير كل شيء من شيء آخر: والمصنوع ليس هو بشيء غير كون الصورة في الهيولى. وأما الإبداع والاختراع فهو إيجاد شيء من لا شيء. وهذه المعرفة وتصور هذه الحكومة يبعد عن كثير من المرتاضين بالرياضيات الحكمية، فكيف عن غيرهم»(١).

ويقولون محددين الأساس الثاني لنظرية حدوث العالم، أعني تعلق القدرة بالمقدور من جميع جوانبه ذاتا وصفات ووجودا: «فإن سوء الفهم يؤدي بصاحبه إلى سوء الظن بالحكماء. فمن ذلك ما يتوهمه كثير من الناس في حق الحكماء أنهم يقولون بقدم العالم وأزليته... ومن ذلك أيضا قولهم، إن الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. فظن من سمع هذا القول ولم يفهم المراد أنهم يقولون: إنها ليست بجعل جاعل أو صنع صانع، إذ كان لنفسه. وليس الأمر على ما ظنوا وتوهموا وإنما قال الحكماء هذا القول، لما تأملوا الموجودات وتصفحوا أحوالها، وجدوا بعضها صفات، وبعضها

موصوفات مختلفات، وعرفوا أن علة اختلاف الموصوفات هي من أجل اختلاف الصفات. وأما اختلاف الصفات فهي لأنفسها، لأن الله أبدعها مختلفة بأعيانها لا لعلة فيها.

والمثال في ذلك اختلاف حال الأسود والأبيض فإنه من أجل اختلاف السواد والبياض في ذاتهما لا لعلة أخرى. فمن ظن أن السواد والبياض لهما علة

[حاشية] (١) الرسائل، أولى الناموسيات ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

أخرى تمادى إلى غير النهاية(١) . وذلك أن الأسود هو موصوف، وإنما كان أسود لكون السواد فيه فهكذا الأبيض، إنما كان أبيض لكون البياض فيه. فأما السواد والبياض فإنهما في أنفسهما مختلفان، لا لصفة(٢) فيهما بل بذاتيهما مختلفان، لأن الله تعالى أبدعهما هكذا مختلفي الذاتين(٣) . فهذا معنى قول الحكماء: إن السواد سواد لنفسه لا لصفة. ولم يريدوا أن السواد ليس بجعل جاعل، ولا بصنع صانع، كما توهم كثير من الناس الذين هم غير مرتاضين بالحكمة ولا متحققين بالشريعة»(٤) .

وبين أن المبدأ الأول يقتضي نفي شيئية المعدوم، واعتبار فعل الإبداع شاملا للوجود والذات معا. ففي الفصول المعجمية من الرسائل النفسية العقلية، يحدد

[حاشية] (١) وفي ذلك إشارة واضحة إلى مسألة معمر حول لا تناهي المعاني؛ إذ إن تعليل اختلاف الصفات بصفات أخرى يؤدي إلى التسلسل الذي لا يتناهى، وهو ما يقتضي إيقاف السلسلة بجعل الصفات، من حيث كونها ما هي، غير معلولة بصفات أخرى، دون الزعم بأنها غير مبدعة، أي

قديمة. وهذا، طبعا، نفي لشيئية المعدوم.

[حاشية] (٢) في النص «صنعة» عوض «صفة». ولا معنى لكلمة «صنعة» هنا، بل السياق يقتضي كلمة «صفة».

[حاشية] (٣) وبين ما لهذه المسألة من علاقة واضحة بمسألة شيئية المعلوم واعتبار ذوات الأشياء غير معولة لكون فعل الخلق والإيجاد لا يتعلقان إلا بإضافة الوجود للممكن بالذات. وقد أشار إخوان الصفا لهذه المسألة رابطين إياها بالموقف الاعتزالي والفلسفي ومقابلين بينهما وبين الموقف الأشعري: «ثم اعلم أن اختلاف العلماء في معلومات الله لم يزل أيضا من إحدى أمهات المسائل للخلاف. وذلك أن منهم من يرى ويعتقد أن معلومات الله لم تزل هي أشياء في القدم جواهر أو أعراض، لأن الشيء عندهم هو الذي يخبر عنه ويعلم، فقد علم الله الأشياء قبل أن أخرجها من العدم إلى الوجود واخترعها. وهذا رأي بعض القدماء وبعض متكلمي أهل هذا الزمان ومن العلماء من يرى أن الله لم يزل عالما بأنه لا شيء سواه. وكان عالما بأن سيخلق الأشياء ويجعلها جواهر أو أعراضا ويؤلفها على ما هي عليه الآن، ثم فعل كما علم» (الرسائل، أولى الناموسيات ص ٥١٧ - (٥١٨ وطبعا فهذا لا يفيد أن إخوان الصفا يميلون إلى الحل الأشعري، إلا إذا أضفنا إليه هذا النص حول علم الله والصور في علمه: «ثم اعلم أن الأشياء هي أعيان، أي صور عبريات أفاضها وأبدعها الباري تعالى... ومن أخص أوصاف الباري أنه عير الوجود: غير العالم وأصل الموجودات وعلتها... ثم اعلم أن كثيرا ممن ينظرون ويتفكرون في مبادئ الأمور يظنون ويتوهمون بأن المعلومات في علم الله لم تزل مثل صور المصنوعات

في أنفس الصناع قبل إخراجهم إياها في الهيولى المعروفة في صنائعهم، أو مثل صور المقولات في أنفس العقلاء وتصورهم لها. وليس الأمر كما توهموا... وليس علم الله تعالى كذلك، بل علمه من ذاته» النفسانيات ص ٣٤٨ - ٣٤٩٠ لم نحذف إلا ما يتعلق بالنموذج التفسيري العددي، أعني بالمصطلح التأويلي المستند إلى الفيثاغورية.

[حاشية] (٤) الرسائل، تاسعة النفسانيات، العقليات ص ٣٥٦ - ٣٥٧٠

الإخوان المفهومات الثلاثة التي يجمعها ينتج أن «المعدوم ليس بشيء»(١): فإذا كان «الشيء هو المعنى الذي يعلم ويخبر عنه»، وكان «الوجود هو الذي وجده أحد الحواس أو تصوره العقل، أو دل عليه الدليل» وكان «المعدوم هو ما قابل هذه الأشياء المذكورة في الوجود» أعني ما أدركه الحس أو العقل أو دل عليه الدليل، فإن الحصيلة هي كونه ليس شيئا، إذ تلك هي معاني المعنى الذي يعلم ويخبر عنه.

وأما المبدأ الثاني، فيقتضي نظرية الخلق المستمر التي يؤكدها الإخوان بصورة واضحة: «اعلم أن أكثر العقلاء يظنون ويتوهمون أن وجود العالم من الله تعالى كوجود الدار المبنية من البناء، المستقلة بذاتها المستغنية عن البناء بعد بنائه. وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا، لأن بناء الدار تركيب وتأليف من أشياء هي موجودة بأعيانها قائمة بذواتها، كالتراب والماء والحجارة والآجر والجص واللبن والخشب وما شاكلها. وليس الإبداع والاختراع تركيبا وتأليفا، بل إحداث واختراع من العدم إلى الوجود. والمثال في ذلك كلام المتكلم وكتابة الكاتب: فإن أحدهما يشبه الإبداع وهو الكلام، والآخر يشبه التركيب وهو الكتابة. فمن أجل هذا صار إذا

سكت المتكلم بطل وجدان الكلام، فإذا أمسك الكاتب لا يبطل الموجود من الكتابة. فوجود العالم من الله كوجود الكلام من المتكلم، إذا أمسك عن الكلام بطل وجدان الكلام»(٢).

تلك هي أسس مسألة خلق العالم وما تقتضيه، أما نتائجها وما تقتضيه، فهي: إثبات الصانع المبدع، ونفي الدهرية، وإثبات الرسالات، ونفي الاستغناء عنها بالعقل. والنتيجة الأولى لنظرية حدوث العالم هي إثبات الصانع: «ثم اعلم أن أحد الآراء الصحيحة المنجية لنفوس معتقديها، اعتقاد الموحدين بأن العالم محدث، مخترع، مطوي في قبضة باريه، محتاج إليه في بقائه، مفتقر إليه في

[حاشية] (١) الرسائل، عاشرة النفسانيات ص ٣٨٥ [حاشية] (٢) الرسائل، تاسعة النفسانيات ص ٣٥٠ - ٣٥١

دوامه، لا يستغني عنه طرفة عين، ولا عن إمداد الفيض عليه ساعة فساعة، وأنه لو منعه ذلك الفيض، والحفظ، والإمساك لحظة واحدة لتهافتت السماء، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب وعدمت الأركان، وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة، بلا زمان، كما ذكر ا لله تعالى بقوله: ﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾(١) وبقوله تعالى: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه(٢)﴾(٣).

أما النتيجة الثانية، فهي إثبات الرسالات والحاجة إلى الوحي: «فأما من يعتقد خلاف ذلك [القول بقدم العالم]، وهو يعتقد أن العالم محدث مصنوع بقصد قاصد وفعل حكيم، فإنه يعرض له، عند ذلك، خواطر

عجيبة، وفكر، وروية، واعتبار، وبصيرة، وسؤالات طريفة، ومباحث لطيفة عن العلوم الشريفة، ويكون في ذلك النجاة، والسبب لانتباه النفس من نوم الغفلة... وإن وفق لفهمهما يالهام من ا لله تعالى، فذلك هو الوحي والنبوة، وإن عز عليه، فعليه بمجالسة الحكماء والمباحثة معهم»(٤).

وإذا كان من مقتضيات النتيجة الأولى التخلص من السلوك الدهري المادي المحض، والتشبث بحياة أسمى من الدنيا وأرقى من الحاجات البهيمية، فإن من مقتضيات النتيجة الثانية التسليم بالاختيار المطلق لما عليه الوجود والشريعة، ومن ثم الحاجة إلى الرسالة والعلم المبينة لخفايا الغايات الإلهية: «ولا تقدر أيضا، ولا ينبغي أن تظن أن وجود العالم عن ا لله تعالى طبعا بلا اختيار منه، مثل وجود نور الشمس في الجو طبعا لا اختيارا منها، ولا تقدر أن تمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك طبعها رب العالمين. فأما الباري تعالى فمختار في فعله إن شاء

[حاشية] (١) [فاطر [٤١/٣٥ بقية الآية: ...﴿ إنه كان حليما غفورا﴾. [حاشية] (٢) [الزمر [٦٧/٣٩ بداية الآية: ﴿وما قدروا الله حق قدره...﴾ البقية: ﴿وتعالى عما يشركون﴾. [حاشية] (٣) الرسائل، سابعة النفسانيات ص ٢٩٦ [حاشية] (٤) الرسائل، ثامنة النفسانيات ص ٣٤٠ - ٣٤١

فعل، وإن شاء أمسك عن الفعل تركا، مثل المتكلم القادر على الكلام، إن شاء أمسك وسكت. وهذا حكم إيجاد الباري تعالى واختراعه، إن شاء أفاض جوده، وفضله، ونعمته، وإحسانه، وإظهار رحمته وحكمته، وإن شاء أمسك عن الفعل تركا، وإن شاء لم يمتنع عن إيجاد فعله صنعا، هو قادر على الفعل وترك الفعل اختيارا»(١).

ذلك أن الوجود والشرع، لو كانا ضروريين، في كونهما ما هما عليه، لأصبح الإنسان غنيا عن الوحي، قادرا على الاكتفاء بالعقل وحده لمعرفة ما لا دخل للتوقيف والاختيار الإلهي فيه: أي إن نظرية التوقيف الوجودي والشرعي هي الأساس الضروري لنظرية الوحي والرسالات السماوية، وذلك هو أهم المبادئ الأشعرية؛ وهو السر في الجمع بين المضمون العقلي والشكل النقلي في الرسائل الصفوية.

ولنأت الآن إلى المسألة الثانية، مسألة المنزلة المعرفية التي يشغلها الكلي، أعني طبيعة المعقولات (والعقل) ومدلولها الواقعي أو الاسمي، بادئين بالإشارة إلى أن الكليات، عند إخوان الصفا، لها مدلولان، أحدهما يعني ما هو كل دون أن يكون كليا وهذا هو معنى الكليات التسع(٢)؛ والثاني يعني ما هو كلي دون أن يكون كلا وهو معنى الألفاظ المنطقية أو المعقولات المكتسبة من الحس(٣). وإذن، ففي الحالتين ليس للكلي، بمعنى الكلي العقلي ذي الوجود الجوهري المفارق (أفلاطون)، أو المحايث (أرسطو)، أو حتى الفائض (أفلوطين)، أدنى وجود في رسائلهم(٤).

ولنذكر بالأساس الوجودي للكلي المعرفي في الذات الإلهية، وفي الأشياء، وفي العقل الإنساني. فالكلي منفي في هذه الحالات الثلاث. فلا وجود لصور في

[حاشية] (١) الرسائل، تامة النفسانيات ص ٣٣٨٠

[حاشية] (٢) الرسائل، ثانية النفسانيات ص ٢٠٢ مثلا.

[حاشية] (٣) الرسائل، عاشرة الرياضيات ص ٣٩٥ فصل الألفاظ الستة،

وكذلك فصل المعقولات ص ٤٠١ منها والرسالة الحادية عشرة من الرياضي المدخل، الفصل الأول ص ٤٠٤ - ٤٠٨ والرسالة الأولى من الناموسيات ص ٤٠١ إلى ٤٠٣٠.

[حاشية] (٤) وذلك لأن جميع الموجودات عينيات أغيار، أو أعيان عينيات.

ذات الإله(١)؛ ولا وجود لصور ذوات متقدمة على وجود الأعيان(٢)؛ ولا وجود لصور معقولة في عقل الإنسان(٣)؛ بل معقولات العقل الإنساني ليست إلا حصيلة تجربته(٤). والعقل الإنساني نفسه غريزة وفعل للنفس الإنسانية، وليس جوهرا(٥). ولا نجد أدنى كلام عن نظرية العقول العشرة(٦)، ولا عن نظرية العقول الأربعة(٧)؛ بحيث إن آلية المعرفة، رغم الاصطلاح الأرسطي أحيانا، هي الآلية الكلامية لا غير، فالعقل هو التمييز الغريزي الذي يتصف به الإنسان.

بل نجد، فضلا عن ذلك، أن عرض الرسائل للألفاظ الخمسة، موضوع المدخل الذي ألفه فرفوريوس، يتعامل معها على أنها ألفاظ لا غير، بمعنى أن الكلية لا تدرس فيها بما هي كلية معقولات، بل بما هي أسماء كلية وألفاظ(٨). وحتى عندما وقعت الإشارة إلى نظرية الأحوال، وهي إشارة وحيدة، فإنها عرضت بوصفها مجرد إضافات لا غير، و لم يعط لها المدلول الواقعي الذي لها عند أبي هاشم(٩): «ثم إنهم وجدوا أشياء شتى تقع على شيء واحد لم يتغير في ذاته، بل من أجل إضافته إلى أشياء شتى، فسموها جنس المضاف، مثال ذلك رجل يسمى ابنا، وأبا، وأخا، وزوجا، وجارا، وصديقا، وشريكا، وما شاكلها من الأسماء التي لا تقع إلا بين اثنين

يشتركان في معنى من المعاني، وذلك المعنى لا

[حاشية] (١) الرسائل، تاسعة النفسانيات، الفصل الثالث ص ٣٤٩

[حاشية] (٢) رغم مناقضة المصل الخامس من تاسعة النفسانيات، الذي لا يلائم باقي النصوص.

[حاشية] (٣) الرسائل، أولى الناموسيات، ص :٤٢٤ التوفيق بين فطرية المعرفة واكتسابها.

[حاشية] (٤) الرسائل، أولى الناموسيات، ص ٤٢٥

[حاشية] (٥) بل الفيض عندهم ذو درجة واحدة: المنغاص الأول أو العقل، تلوه النفس فضلها أو الهيولى، وفيها تضع النفس صناعتها (نظام العالم)، وفي العالم الأسفل تضع الطبيعة صناعتها (الأصباغ والأشكال والصور)، وهذا العقل الوحيد هو العقل الفعال. ولا وجود لعقول أخرى وسيطة بين الإله والإنسان. والعقل الفعال هو عين فعل الخلق أو الأمر.

[حاشية] (٦) مثلما خلت نظرية تكوين العالم من سلسلة العقول العشرة، خلت نظرية المعرفة من العقول الأربعة: الفعال والهيولاني والمستفاد والذي بالفعل، بل هي محصورة في النفس الناطقة لا غير.

[حاشية] (٧) الرسائل، أولى الناموسيات ص ٤٢١

[حاشية] (٨) الرسائل، عاشرة الرياضي ص ٣٩٥

[حاشية] (٩) كما بينا ذلك في فصل الكلام I٠ ٤ و ٥

يكون موجودا في ذاتيهما، ولكن في نفس المفكر سموها جنس المضاف، وأصحاب الصفات^(١) يسمون هذه المعاني

أحوالا»^(٢).

إن «التجريبية» الخالصة التي ينسبها إخوان الصفا إلى نظرية المعرفة الصفوية والتأويل الأرسطي الذي يطبقونه على مفهوم التذكر الأفلاطوني^(٣)، والنفي المطلق لواقعية الكلي المفارق أو المحايث^(٤)، يجعل نظرتهم في الكلي اسمية خالصة، رغم ما قد يوحي به نموذجيتهم العددية من واقعية فيثاغورية، لكون النموذجية العددية، عندهم، ليست فيثاغورية، ولا هي أفلاطونية.

فهي ليست فيثاغورية لعلتين؛ أولا: لأن وظيفة الأعداد نموذجية لا غير، وليست هي طبائع الأشياء. وهي نموذجية بمعنيين، بمعنى نظام الصناعة الإلهية^(٥)، وبمعنى نظام علم الإنسان لهذه الصناعة^(٦)، وإذن فهي ليست طبائع الأشياء، بل هي نظام فعل الإبداع ونظام علمه؛ وثانيا: لأن هذا النموذج لا يقوم بذاته، بل هو بحاجة إلى الإله وإلى الإنسان، وهو إذن دون هاتين الذاتين واقعية^(٧): إنه فعل أو

[حاشية] (١) وإذن فمدلول الحال هنا غير مدلوله عند أبي هاشم: إذ إن نسبته إلى أصحاب الصفات تعني الأشاعرة خاصة والسنة عامة. أما الدلالة الواقعية للحال عند أبي هاشم فهي واضحة من مقابلتها للاسمية الأشعرية كما يقابل بينهما الشهرستاني في نهاية الإقدام. ولكونها، خاصة، بدلا عن الصفات: فكيف إذا كانت بمعناها البهشمي، تنسب إلى أصحاب الصفات؟ ويمكن أن نؤرخ بهذه الإشارة لرسائل إخوان الصفاء: فالقول بالأحوال عند الصفاتية متأخر وهو في كل الأحوال بعد الأشعري وبعد

الباقلاني.

[حاشية] (٢) الرسائل، الحادية عشرة من الرياضية ص ٤٠٧

[حاشية] (٣) الرسائل، أولى الناموسيات ص ٤٢٤

[حاشية] (٤) وهو معنى الأشياء أعيان غيريات التي يكثر ترددها في الرسائل، ونفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي المرق بين الصور التمامية والصور العرضية أو على الأقل الحد منه، لكونها جميعا من صنع الطبيعة في ما دون القمر، ومن صنع النفس في ما فوقه؛ وهي من ثم نسب وإضافات وليست جواهر، بمعنى قيامها الذاتي المفارق أو المحايث.

[حاشية] (٥) الرسائل، الأولى من النفسانيات العقليات الفصل الأول ص ١٧٨ وما بعدها.

[حاشية] (٦) الرسائل، الثانية من النفسانيات العقليات الفصل الثاني والثالث ص ٢٠٠

[حاشية] (٧) الرسائل، ثانية النفسانيات، الفصل الثالث ص :٢٠٠ «وعلى رأي الإخوان أن الواحد وما بعده محتاج إلى الغير، وهو العاد».

حكم فعل للذاتين المبدعة والعالمة في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ (الإله)، وفي الطبيعة والتاريخ (الإنسان خليفته) (١).

وهي ليست أفلاطونية، لعلتين كذلك. فهي أولا ليست أفلاطونية لانعدام الثنائية الرياضية المميزة بين الرياضيات الوسيطة والرياضيات المثالية، بل الرياضي عندهم هو المقصود بمضمون الرسائل الرياضية. وهو مضمون يجمع كل الأفعال الإنسانية النظرية والعملية التي تخضع للانتظام الذي يقبل

التحديد، بمعنى التحديد الرياضي كمفهوم العلائق النسبية بين العناصر المكونة للظاهرة. والعبارة الرياضية أو صيغة العلاقات الرابطة بين العناصر المكونة هي التي اعتبرها إخوان الصفا جوهر العلم وجوهر الصناعات الإلهية والطبيعية والإنسانية(٢). وإذا سلمنا بوجود ثنائية رياضية عند إخوان الصفا، فهي بمعنى الرياضي النظري (الذي موضوعه الأرواح) والرياضي العملي (الذي موضوعه الأجسام)، وكلاهما علمي، إذ إن نقصان التحديد في الثانية علته فجاجة المادة لا غير.

وهي ثانيا ليست أفلاطونية، لأن النموذج ليس أسمى مما هو نموذج له، ولا هو حتى غيره بل هو مجرد مثال منه في علم الإنسان، إذ إن الإله المبدع غني عن النموذج والمثال يصنع على منواله، أي إن الرياضي ليس ضروريا إلا ضرورة إضافية إلى الإنسان. أما الإله، بما هو مبدع، فكان يمكن أن يكون إبداعه على غير ما هو كائن، ما دام النموذج ليس متقدما على الإبداع، لا تقدما بالزمان، ولا تقدما بالذات، ولا بالشرف والرتبة.

ما معنى النموذجية الرياضية عند إخوان الصفا إذن؟ ليست الكائنات الرياضية هي النموذج، بل تكوينها أي نظام تولدها هو النموذج لنظام تولد الموجودات. ونظام التولد ليس أحد الموجودات بل هو فعل الإيجاد. وهذا الفعل هو المقصود بالعقل أو الفائض الأول من الإله. وهذا الفائض الأول ليس مفعولا، بل هو فعل أو هو «المفعول

[حاشية] (١) أي علم النسب الذي يستند إليه جميع الصناعات العلمية والعملية الإنسانية مثل استناد فعل الإبداع الكوني (العالم) وفعل الإبداع الشرعي (القرآن والرسالات جميعا) الإلهيين إليه.

[حاشية] (٢) الرسائل، سادسة الرياضيات، ص ٢٥٧٠

- الفعل»؛ «وذلك أن الباري، جل ثناؤه، لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه والمعاني، لم يجز أن يكون المخلوق المخترع واحدا بالحقيقة، بل وجب أن يكون واحدا متكثرا مثنويا مزدوجا، وذلك أن الباري، جل ثناؤه، أول ما بدأ «بفعل - واحد - مفعولا - واحدا - متحدا - بفعله» الذي هو علة العلل، فلم يكن واحدا بالحقيقة بل فيه مثنوية. فلذلك قالوا إنه أوجد واخترع أشياء مثنوية مزدوجة وجعلها قوانين الموجودات وأصول الكائنات»(١).

وهذه القوانين التي أوجدها فعل الإله الأول «ومفعوله - الفعل»، تتميز بالتعدد شرط الإضافات والنسب التي تمثل نموذج الصناعات الإلهية والنفسية والطبيعية والإنسانية. والمصنوع الكلي لهذه الصناعات، الذي هو الوجود، ليس مؤلفا من جواهر، ما دام يقاس على الكائن الحي الواحد الذي تعد أجزاؤه مجرد أعضاء، ووحدته الجوهرية الحقيقية هي قانون التناسب العام بين أجزائه. وهي هذا العقل الأول الذي ليس له من ذاته أدنى قيام، لكونه «فعلا - مفعولا» للذات الإلهية الواحدة من كل جهة.

وهكذا إذن تكون مسألة المنزلة الوجودية التي يشغلها الكلي، في رسائل إخوان الصفا، من أهم المسائل الفلسفية الدينية. وتتمثل أهميتها الأساسية في إدخالها ضمن الوصل الذي أشرنا إليه بين ما بعد الطبيعي - الطبيعي (الإبداع الطبيعي) وما بعد التاريخي - التاريخي (الإبداع الشريعي): وذلك ما يتحدد في نظرية الخلافة الإنسانية التي تحدد للإنسان، في عالم الأرواح

والأجرام، دورا هو دور العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ) قياسا على المستخلف، أي الإله. فالعالم مدينة إلهية ميتافيزيقية وميتاتاريخية مقيسة على الدولة التي هي مدينة إنسانية فيزيقية – وتاريخية.

ومثلما تقاس المدينة الإلهية على المدينة الإنسانية، فكذلك تقاس المدينة الإنسانية على المدينة الإلهية. ومنزلة الكلي فيهما واحدة: أي إن للعالم بعدا طبيعيا وتاريخيا

[حاشية] (١) الرسائل، الثانية من النفسانيات ص ٢٠١٠

هو حضور المدينة فيه، وللمدينة بعدا ما بعد – طبيعيا وما بعد – تاريخيا هو حضور العالم فيها. وهذا الحضور هو بتوسط المعرفة النظرية الفلسفية والدينية. وذلك الحضور هو بتوسط المعرفة العلمية الفلسفية والدينية. لذلك صارت السياسة والرياضة، بما هما عمل النظر، فعلين محققين للإرادة الإلهية بتوسط العلماء أصحاب الناموس. وصار التاريخ والمنطق، بما هما علم ذلك العمل بالسياسة والرياضة، إدراكا لهذا العمل الديني. وإذن:

(١) فالرياضيات والسياسيات، أو بالأحرى الترييض والتسييس، فعلان إبداعيان عند الإله وعند الإنسان في مادة هي الوجود بما هو طبائع عالمية أو إنسانية. وليس الكلي النظري فيهما إلا ذريعة هذا الفعل وقانونه.

(٢) والمنطق والتاريخ، أو بالأحرى المنطقة والأرخنة، فعلان تعليميان أو خطابيان عند الإله متوجها إلى أصحاب الناموس، وعندهم متوجهين إلى البشر لتعليمهم. وليس الكلي العملي فيهما إلا ذريعة هذا الفعل وقانونه.

وبذلك يصير العالم والإنسان، بما هما كائنان طبيعيان (ما بعد الطبيعة الطبيعة)، من جنس المدينة والإنسان بما هما كائنان تاريخيان (ما بعد التاريخ التاريخ). وكلا الحيزين ثنائي الأبعاد: «فما بعد الطبيعة – الطبيعة))، أو الوجود بما هو خاضع للكلي النظري، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام، «وما بعد التاريخ – التاريخ))، أو الوجود بما هو خاضع للكلي العملي، مؤلف من عالم الأرواح وعالم الأجرام كذلك. وعالم الأرواح في الحيز الأول (الملائكة والعقل الكلي، والنفس الكلية) متصل بعالم الأرواح في الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العلمية)؛ وعالم الأجرام في الحيز الأول (الأجرام السماوية والطبائع المادية السفلية) متصل بعالم الأجرام في الحيز الثاني (أصحاب الصنائع العملية). لذلك كانت المدينة، مثل العالم، مدينة روحية، ومدينة مادية؛ والأولى غاية سيدة، والثانية وسيلة مسودة، فطابق «ما بعد التاريخ – التاريخ»، «ما بعد الطبيعة – الطبيعة».

ولما كان الإنسان خليفة الإله في العالم، فإنه المحقق لغاياته في بعديها المادي والروحي. وبذلك يصبح التاريخ الإنساني تاريخا لفعله بالعلم النظري، وبالعلم العملي في الطبيعة والمجتمع، مواصلة لفعل الإله فيهما. وهذا الفعل هو الترييض والمنطقة نظريا، والتسييس والأرخنة عمليا. وليست المنزلة التي تنتسب إلى الكلي المعلوم والمعمول إلا هذين الدورين الروحي والمادي (في الوجود بما هو طبائع، وفي التاريخ بما هو شرائع) الجاعلين من الإنسان، بما هو خليفة (الإنسان كإنسان، ثم الإنسان الإمام)، في تاريخه مواصلا للإله في ما بعد التاريخ، مواصلة الفاعل بالنظر

رياضيا، ومنطقيا، وبالعمل سياسيا وتاريخيا. لذلك أصبحت المعرفة النظرية (الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما ما بعد الطبيعة والطبيعية إلهيا، وفي الصناعات العلمية والصناعات العملية العقلية، بما هي تربية للإنسان إنسانيا) معرفة عملية في جوهرها، وهي هي عينها ذرائع المعرفة العملية (السياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما ما بعد التاريخية والتاريخية إلهيا، وفي الصناعات العلمية والصناعات العملية النقلية بما هي تربية للإنسان إنسانيا) (١).

ومعنى ذلك أن الشكل النقلي الذي اعتمدته الصفوية بديلا من الشكل العقلي، علته تحويل السياسيات والتاريخ، بما هما علمان عمليان، إلى تسييس وأرخنة. والمضمون العقلي الذي اعتمدته بديلا من المضمون النقلي، علته تحويل الرياضيات والمنطق، بما هما علمان نظريان، إلى ترييض ومنطقة. وذلك للمطابقة بين المنظار العقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديه ما بعد الطبيعي والطبيعي مرجعا ما بعد التاريخي والتاريخي إليهما، والمنظار النقلي الذي يتعامل مع الوجود في بعديه ما بعد التاريخي والتاريخي مرجعا ما بعد الطبيعي والطبيعي إليهما. وإذن فهذه المزاوجة بين الشكل النقلي والمضمون العقلي ليست إلا المزاوجة بين منزلتي الكليين منزلتهما المرجعة للعملي إلى النظري (الفلسفة)، ومنزلتهما المرجعة للنظري إلى العملي (الدين).

[حاشية] (١) وسيأتي بيان هذه النسب بين العلمين النظريين وموضوعيهما، والعلمين العمليين وموضوعيهما، وفعلي الخلق والأمر في الذاتية الإلهية المتعالية.

بين منزلتي الكليين منزلتهما المرجعة للعملي إلى النظري (الفلسفة)،

ومنزلتهما المرجعة للنظري إلى العملي (الدين).

لذلك صارت معادلة منازل الكلي في النسق الصفوي خاضعة للتحديدات التالية:

(١) فالرياضيات هي الترييض أو العلم النظري بما هو عامل: وفيه تتطابق صورة المعلوم وصورة الموجود، بما هو طبائع أو كلي نظري، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(٢) والسياسيات هي التسييس أو العلم العملي بما هو عامل: وفيه تتطابق صورة المعمول وصورة الموجود، بما هو شرائع أو كلي عملي، في التصنيف الفلسفي التقليدي.

(٣) والمنطق هو المنطقة أو علم العلم النظري: إنه التعليم النظري، أو ميزان علم النظر العالم (موضوعه التحديد الأول).

(٤) والتاريخ هو الأرخنة أو علم العلم العملي: إنه التعليم العملي، أو ميزان علم العمل العامل (موضوعه التحديد الثاني).

وبذلك يتضح التوازي بين فعلي الإله الإيجاديين ما بعد - طبيعيا وما بعد - تاريخيا (الترييض والتسييس)، وفعليه الخطابيين طبيعيا وتاريخيا (المنطقة والأرخنة)، وفعلي الإنسان الإيجاديين طبيعيا وتاريخيا (الترييض والتسييس)، وفعليه ما بعد طبيعيا وما بعد تاريخيا (المنطقة والأرخنة): وسيتضح هذا التقاطع في الأفعال، من خلال طبيعة الثمرات الحاصلة من هذه الأفعال:

الفصل الرابع: علاقة منزلة الكلي الصفوية بالمنازل الكلامية

| الأفعال / الثمرات | فعل الإنسان: الطبيعي = التاريخي | فعل الإله: ما بعد الطبيعي = ما بعد التاريخي | | | في الأرواح / في الأجرام | في الأرواح / في الأجرام | | ثمرة التريض | الصناعات العلمية / الصناعات العملية | نظام العالم الروحي الرياضي / نظام العالم المادي الرياضي | | ثمرة التسييس | المدينة الروحية / المدينة المادية | الملكوت / الملك | | ثمرة المنطقة | العقائد / الفقه | نظام العقل الإنساني / نظام الجسم الإنساني | | ثمرة الأرخنة | الناموس / السلطان | الشريعة النظرية / الشريعة العملية |

وعلى هذا التوازي والمطابقة بين عالمي الإله والإنسان، أو المستخلف والمستخلف، ببعديهما الروحي والمادي، وحضور الأول في عالم الثاني (الإيجاد والتشريع) وحضور الثاني في عالم الأول (العلم والعمل) تأسست نظرية «الدولة ـ الكنيسة» ذات الإمام المعصوم المناظر للإله (العالم = الكنيسة)(١)؛ بوصفه الواسطة العلمية (الرياضيات، والمنطق)، والعملية (السياسيات، والتاريخ) وساطة معصومة.

لذلك سنرى كيف أن محاولة تجاوز منزلة الكلي النظري والعملي التي تأسست عليها هذه «الفلسفة ـ الدين» اقتضت إعادة النظر في سلم هذه العلوم لمحاولة الفصل بين أسرار الأفعال الإلهية وخصائص الأفعال الإنسانية، لكون الأولى من الغيب الذي لا يمكن حصره في علم الإنسان له، والثانية اجتهادية لا يمكن أن نزعم لها العصمة ومطابقة الفعل الإلهي. وهي إعادة نظر استلزمت ضرورة الإطاحة «بالدولة ـ الكنسية» المستندة إلى السلطة الروحية المعصومة، في العلمين النظري والعملي: وذلك هو جوهر إصلاح ابن تيمية للعقل النظري المعد لإصلاح العقل العملي عند ابن

خلدون(٢).

[حاشية] (١) الرسائل، ثامنة الناموسيات، الفصل الأول ص ٢٠٤٠

[حاشية] (٢) ابن خلدون، المقدمة الأولى من الباب الأول، في رده على ابن سينا نفيا للحاجة إلى النبوة في تنظيم الدولة والحياة العمرانية ص ٧٢) ـ ٠(٧٣ دون نفي لفائدتها عند وجودها.

وهكذا فالمشائية (الفارابي) تبدو قد ركزت خاصة على تحديد منزلة الكلي النظري، والصفوية (إخوان الصفا) على منزلته العملية، دون أن تخلو الأولى من البحث في العمل، والثانية من البحث في النظر. لكن بحث الأولى في العمل كان، هو بدوره، نظريا (وضع نظرية المدينة الفاضلة)، وبحث الثانية في النظر كان، هو بدوره، عمليا (وضع تدبير يجعل العلوم النظرية تصبح أداة فعل في المدينة الروحية: الصناعات العلمية -؛ وفي المدينة المادية: - الصناعات العملية). وقد التقت المشائية، لتلك العلة، بالكلام البهشمي الذي وضع شرط إخضاع الكلي العملي للكلي النظري في الحنيفية المحدثة (نظرية الأحوال التي تضع حدودا لفعل الإله، من خلال إخضاع حال العالمية إلى حال المعلومية، بما هي ذات لها من ذاتها ماهيتها، حتى في حال عدمها، وليس لها من الإله إلا عرض الوجود). والتقت الصفوية، لتلك العلة كذلك، بالكلام الأشعري الذي وضع شرط إخضاع النظر للعمل في الحنيفية المحدثة (نفي نظرية الأحوال، ووضع نظرية الصفات الموجبة تخليصا لإرادة الإله من ذوات الأشياء حدودا لها؛ وما نفي شيئية المعدوم إلا تحرير مطلق للإرادة الخالقة التي يعود إليها خلق الذات ماهية ووجودا، والإمساك بها بالخلق المستمر الذي يمدها بالبقاء).

ما الذي آل إليه اللقاء بين البعد «الأرسطي - السوفساطي» من الأفلاطونية المحدثة والبعد البهشمي من الحنيفية المحدثة نظريا وعمليا؟ وما الذي آل إليه، قياسا على اللقاء الأول، اللقاء بين البعد «الأفلاطوني - الفيثاغوري» من الأفلاطونية المحدثة والبعد الأشعري من الحنيفية المحدثة نظريا وعمليا؟ فالفارابي قد درس تجربة تعقيل علوم النقل من وجهها النظري (في الحضارة العربية)، وعلوم العقل من وجهها النظري (في الحضارة اليونانية)، وانتهى إلى إخضاع الدين إلى الفلسفة، إخضاع العمل إلى النظر، في كل منهما. لذلك غاب الدور العملي للعلوم النظرية وللعلوم العملية. وإخوان الصفا درسوا تجربة تعقيل علوم النقل من وجهها العملي (في الحضارات الدينية خاصة) وعلوم العقل من وجهها العملي (في جميع الحضارات)، وانتهوا إلى إخضاع الفلسفة إلى الدين، إخضاع النظر إلى العمل، في كل منهما. لذلك غاب الدور النظري للعلوم النظرية وللعلوم

العملية. اكتفى الأول بالنظر خاصة في النظر والعمل. واكتفى الثانون خاصة في النظر والعمل.

وبين أن المحاولة الفارابية، مثل المحاولة الصفوية، لم تتميز بمضمون علمي جديد خلت منه علوم عصرها عقلا ونقلا(١)، لكنهما حددتا طبيعة الانقلاب الشكلي في منزلة الكلي النظري والعملي، خلال المرحلة التأسيسية للفلسفة العربية ببعديها النظري والعملي، وبتعبيريهما العقلي والنقلي. والفرق بين الأولى والثانية يتمثل في كون الأولى جعلت النظر نفسه موضوعها الأساسي، والثانية جعلت العمل نفسه موضوعها الأساسي، وليست المنظورات ولا المعمولات هي الموضوع، ظنا بأن هذه قد تمت

في علوم العقل وعلوم النقل. وهذا الموضوع الجديد (النظر والعمل) وليس المنظور ولا المعمول، هو جوهر ما أضافته محاولة الفارابي ومحاولة إخوان الصفا.

ومثلما درسنا الدور النظري لذروة الرياضيات، أعني علم الجبر الذي مكن من تجاوز عقبة اللامنطق في الرياضيات القديمة حسب الفارابي، بفضل الجمع بين الهندسي والعددي جمعا يدخل ثمرات النطق على اللامنطق، فإننا سندرس هنا الدور العملي لذروة الرياضيات، أعني نظيره في الصناعات العملية الذي سيمكن من تجاوز اللاتواطئ في نظرية الوجود القديمة حسب إخوان الصفا، بفضل الجمع بين الطبائع المختلفة جمعا يدخل التواطؤ على اللاتواطئ؛ بحيث إن الدور النظري للجبر الذي أدركه الفارابي جيد الإدراك، بعد أن أبرز التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية)، يوازي الدور العملي للنسب الذي أدركه إخوان الصفا جيد الإدراك، بعد أن أبرزوا التكوينية الاجتماعية للموجود الرياضي (ذرائع الصناعات العملية الإلهية أو الإنسانية) (٢).

[حاشية] (١) ويصح ذلك على كل فلسفة عربية كانت أو غير عربية: إذ بوصفها ما بعد العلم والعمل، فهي دائما تالية. ألم يقل هيجل، مثلا، إن بومة مينارفا لا تطير إلا عند الأصيل؟

[حاشية] (٢) الرسائل، ثانية الرياضيات، المدخل، ص :٨٠ «وهذه الهندسة النظرية تدخل في الصنائع كلها، وذلك أن كل صانع، إذا قدر في صناعته قبل العمل، فهو ضرب من الهندسة العقلية».

وإذا كان الفارابي لم يتجرأ على رد جميع العلوم إلى ذروة الرياضيات

النظرية (علم النسب الجبرية)، فإن إخوان الصفا، كما سنرى الآن، أقدموا على ذلك، واعتبروا علم النسب هو جوهر جميع العلوم الأربعة بما هي أفعال، وهو قانون ثمراتها أو مفعولاتها الأربعة في الصناعات الأربع: الإلهية والنفسية والطبيعية والإنسانية: «فقد بان أن علم نسبة العدد علم شريف جليل، وأن الحكماء، جميع ما وضعوه من تآليف حكمتهم فعلى هذا الأصل أسسوه وأحكموه، وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم، إذ كانت كلها محتاجة إلى أن تكون مبنية عليه. ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة، ولا ثبت شيء من الموجودات على الحال الأفضل»(١).

فكيف آلت جميع العلوم النظرية والعملية إلى هذا العلم بما هو جوهر الترييض النظري (الصناعات العلمية) والعملي (الصناعات العملية)؟ يكفي، لفهم ذلك، أن ندرس ترتيب العلوم بحسب وظائفها الناتجة عن هذا الانقلاب في تحديد العلاقة بين النظري والعملي. فالأمر الأساسي الذي استمدته الصفوية من علم العمل النقلي، وجعلته شكلا لمنظومتها هو قلب العلاقة النموذجية بين الشريعي والطبيعي. فبينما نجد الفلسفة تعتبر الكون نموذجا للمدينة بتوسط نظام ملكات النفس، نجد الدين قد عكس، فجعل المدينة نموذجا للكون والنفس، بتوسط نظام وظائف الدولة الإلهية والإنسانية طبيعته. في الحالة الأولى يكون الإله المشرع منفعلا بالكلي النظري (الطبائع) والعملي (الشرائع) اللذين يعدان جوهرين ذاتيين للأشياء؛ ويكون الإله المشرع، في الحالة الثانية، فاعلا للكلي النظري وللكلي العملي اللذين يصبحان حصيلة لفعله، بل هما عين فعله لا غير. وينتج عن ذلك تصور غريب لطبيعة المعلوم والمعمول وطبيعته التي تصبح، مثل الظاهرات

السياسية، ممكنا رجحه مرجح ذاتا ووجودا، وليس له من ذاته لا القيام الماهوي، ولا القيام الوجودي: وتلك هي نظرية الخلق المستمر.

[حاشية] (١) الرسائل، الرياضية، السادسة في النسب ص ٢٥٧

فيكون العلم الأول هو السياسة أو التسييس، بما هو رياضة أو ترييض كإبداع، ويتلوه التاريخ، بما هو منطقة أو خطاب يطلع الإنسان على الإبداع الوجودي، بالإبداع الشرعي أو الرسالة. ويتطابق معطيا التمظهر الإلهي: الكوني الذي هو سياسة رياضية، والشرعي الذي هو تاريخ منطقي يتوجه إلى الإنسان لمخاطبته بالرسالات التي تؤرخ للعلاقة بين الإله والكون، والتي تخاطب الإنسان أو تعلمه بالمنطق أو الحكمة والموعظة الحسنة. وتعود هذه العلوم الأربعة: التسييس والترييض والأرخنة والمنطقة، جميعا إلى أولها الذي هو: علم التناسبات الإيجادية إلهيا، ونفسيا وطبيعيا، وإنسانيا على مستوى الصناعات العلمية، والعملية، وعلم التناسبات المعرفية تكليفا إلهيا، وعبادة إنسانية.

الترييض هو إذن علم التسييس الإلهي، أو تكوين المدينة الإلهية (إبداع العالم)، وعلم التسييس الإنساني أو تكوين المدينة الإنسانية (إبداع المدينة). والعمل الأول ينتج الموضوع الذي يعلمه الإنسان وينفعل به عقله انفعالا بكلي نظري، رغم كونه، من حيث الطبيعة، عمليا: هو نظري في علم الإنسان، وهو عملي في فعل الإبداع الإلهي. ولكنهما، بما هما ترييض وتسييس إنسانيان يتحولان، في خلافة الإنسان للرب لإتمام الإبداع الطبيعي والشريعي الإلهيين، يتحولان عند الإنسان كذلك إلى عمل إبداعي لا يكون فيه الإنسان منفعلا، بل يصير فاعلا.

وإذا كان الإنسان، بالإضافة إلى الترييض والتسييس والأرخنة والمنطقة منفعلا، بالإضافة إليها من حيث هي فعل الإله، وفاعلا بها من حيث هو خليفته فإن الكائن الرياضي والمنطقي (الكلي النظري) والكائن السياسي والتاريخي (الكلي العملي) ليس إلا فعلا خالصا لا يقوم بذاته، بل بفاعله وبقابله، وهذه الأفعال النظرية والعملية ليست إذن موجودات وجواهر بل هي أفعال وإضافات لا غير. وهذه الإضافات هي عين موضوع علم النسب الرياضية والسياسية والمنطقية والتاريخية، وكلها تعود إلى الأولى، أعني النسب – الرياضية.

وطبعا فهذه المنزلة ليست أفلاطونية، (لأن الكلي الرياضي أو الشيء الرياضي أصبح فعلا أو علاقة وليس ذاتا)، ولا هي أرسطية (لأن الكلي ليس قوة في

مادة، بل هو قدرة إبداعية في صورة). وقد أمكن ذلك بفضل تجاوز الثنائية التي تقابل بين علم النظر وعلم العمل، حيث يكون العقل منفعلا في الأول (ما لا دخل للعقل العالم فيه)، وفاعلا في الثاني (ما وجوده مشروط بعلم العالم له) إلى التوحيد بينهما توحيدا يجعل العقل فاعلا، بما هو ناظر، وبما هو عامل. ولا فرق بين الفعلين إلا بالموضوع الخاضع لهما. فالترييض والمنطقة يكونان نظريين إذا انطبقا على ما ليس بمادي، وانطباقهما عمل روحي. وهما يكونان عمليين إذا انطبقا على ما هو مادي، وانطباقهما نظر مادي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى التسييس والأرخنة. فهما نظريان إذا انطبقا على ما ليس بمادي، ويكونان عملا روحيا؛ وإذا انطبقا على ما هو مادي، كانا عملا ماديا. والانطباق، في الحالتين، يعتبر عملا

بالنظر، ولا نظر إلا كذلك! لذلك فإن الموضوع المعرفي لم يبق المبدعات العلمية (للإله والإنسان) ولا المبدعات العملية (للإله والإنسان)، بل هو أصبح الإبداع العلمي والعملي نفسيهما، وهما مرموزات الروامز التي تتعين فيهما المبدعات الإلهية (العالم والنفس والتاريخ والشرع) والمبدعات الإنسانية (علوم المبدعات الإلهية والأعمال بحسبها).

ولما كانت المبدعات العلمية والعملية مجرد روامز خارجية صار لبها ومرموزها الإبداع العلمي والعملي، بما هما فعلان إلهيان (الطبيعة والشريعة)، وبما هما فعلان إنسانيان (العلوم والأعمال الإنسانية في التاريخ). ويصبح ما بين المبدعات من أواصر وعلاقات أهم من المبدعات نفسها. فليست الأعداد ولا الأشكال هي الرياضي، بل نظام تكوينها وقوانينه، ثم فاعلية ذلك النظام وقوانينه في إبداع الظاهرات الكونية، والظاهرات الشرعية إلهيا وإنسانيا.

وهذا الدور الرياضي لفاعلية الترييض بما هي، في النظر وفي العمل، علم النسب والعمل بواسطتها، هو جوهر الخلافة الإنسانية بما هي مسيطرة على الطبيعة وعلى الشريعة، أي إن هذا العلم هو أداة السيادة الإنسانية على ما بعد الطبيعة – الطبيعة (بما فيهما طبيعة الإنسان)، وعلى ما بعد التاريخ – التاريخ، وذلك لتحقيق الاجتماع الإنساني بواسطة العلوم النظرية (الرياضيات: فعل النظر؛ والمنطق:

علم فعل النظر)، وبواسطة العلوم العملية (السياسيات: فعل العمل؛ والتاريخ: علم فعل العمل).

وبذلك تتحول جميع العلوم إلى ضربين من التقنيات الفاعلة في البعد

الروحي، وفي البعد المادي من الموجودات الآيات: تقنيات رمزية للفعل في أرواح العالم، أو أرواح المجتمع، وهي رياضية بالأساس؛ وتقنيات مادية للفعل في أجرام العالم، وأجرام المجتمع، وهي كذلك رياضية بالأساس. والأولى سيمياء وسحر، والثانية كيمياء وتنجيم. لكن هذه التقنيات الرياضية الروحية والمادية، بما هي فعل إرادي، عند الإله وعند الإنسان، تعد تقنيات سياسية.

أما المنطق والتاريخ، فليسا إلا تقنيات تعليم الأولى، وتقنيات تعليم الثانية بعد وجودهما. فالمنطق ليس إلا التعليم الرياضي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع وموادهما، والتاريخ ليس إلا التعليم السياسي للتقنيات الرمزية والمادية للفعل في أرواح العالم والمجتمع. والإنسان يواصل، بما هو خليفة، فعل الإبداع الإلهي، بالرياضيات والسياسة النظرية والعملية. ويواصل فعل الخطاب والتعليم الإلهي، بالمنطق والتاريخ النظري والعملي.

وقد صارت السياسة الإلهية، بما هي إبداع رياضي للعالم، والسياسة الإنسانية بما هي إبداع رياضي للمدينة - وهما إبداعان لكل منهما مستويان روحي في النفوس، ومادي في الأجسام - أساس علم النسب الكونية السحري والتقني (السيمياء والكيمياء)، وعلم النسب المدنية السحري والتقني (السحر والتنجيم). ويعتبر هذان العلمان الرياضيان أساس السلطان الروحي والمادي لصاحب الناموس، كما هما أساس سلطاني الإله(١). وبفضل علم نسب الكلام والكتابة، وعلم نسب الأوقات والدول(٢) أصبح المنطق، بما هو فعل علم الريض، والتاريخ، بما هو علم فعل

التسييس، قابلين، بدورهما، للترييض أو للرد إلى الرياضيات. وهكذا

[حاشية] (١) الرسائل، ثامنة الناموسيات، الفصل الأول ص ٢٠٤ [حاشية] (٢) الرسائل، خامسة الرياضيات، فصل في أن أحكام الكلام صنعة من الصنائع؛ ثالثة الرياضيات بداية من فصل علم أحكام النجوم ص ١٤٤ إلى نهاية الرسالة الثالثة من القسم الرياضي.

أصبحت «الفلسفة – الدين» بالمعنى الصفوي تريضات معممة، بفضل التوازي الموجود بين الصناعات الإلهية، والنفسية، والطبيعية، والإنسانية المؤدية إلى تأله الإنسان، الذي هو إسقاط رياضي مصغر للعالم ببعديه الروحي والجسمي، ومثيل الإله أو على صورته من حيث الأفعال: الصناعات العلمية والعملية بما هما أداتا تحقيق الخلافة.

ولما كانت هذه التريضات المعممة مظنونة حاصلة – في حين أنها غاية يستدعي البلوغ إليها مسيرة لامتناهية – فإنها قد تحولت إلى آلية التأويل المستندة إلى المطابقة بين التمظهر العالمي النفسي والجرمي، والتمظهر الإنساني النفسي والجرمي، والتمظهر المدني النفسي والجرمي، والتمظهر الشرعي النفسي والجرمي؛ وهي آلية انحصرت في إبراز الموافقات بين هذه الأحياز الأربعة: حيز العالم، حيز الإنسان، حيز المدينة، وحيز القرآن. ويجمع بين هذه الأحياز جميعا هذا التريض المعمم، بما هو ما بعد طبيعة، وما بعد تاريخ يتطابق فيهما اللاهوتي والناسوتي، فاعلين تاريخيين في أفق سحري أسطوري، يعلل الجمع بين المضمون الفلسفي الجمد، والشكل الديني الجمد، ليكون تدبيرا أساسيا للإطاحة بمدينة الأشرار، وتحقيق مدينة الأخيار(١).

وبذلك لا تكون الرياضيات إلا أدوارها التريضية في العلم والعمل، بما هما فعلان أو أداتان سياسيتان لتحقيق خلافة الإنسان للإله في السيادة على العالم روحيا وماديا، وذلك بفضل التقنيات الروحية والتقنيات المادية التي يلتقي فيها التدبير الإلهي والتدبير الإنساني فيتطابقان. وبذلك نفهم السر في التوازي بين السياسيات والرياضيات، إذ إن الأولى تمثل العمل بما هو فعل عملي، والثانية تمثله بما هو فعل نظري، والسر في التوازي بين التاريخ والمنطق إذ إن الأول يمثل علم العمل، والثاني يمثل فعل النظر. لكن هذه المطابقات، التي لم تتوفر شروطها، صارت أفقا سحريا أسطوريا أوقف جميع هذه العلوم وجمدها! فأصبحت إيديولوجية العلم بديلا منه خاصة وقد عد هذا العلم موجودا بعد في المعلوم من المدونة الأفلاطونية المحدثة مضمونا وفي المدونة الحنيفية المحدثة شكلا.

[حاشية] (١) ثالثة الرياضيات، ص ١٥٤٠

الباب الثالث

الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الفصليتان

ويتضمن الباب الثالث ما يلي:

الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

الفصل الثاني: انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين – ابن سينا

الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين مخمس

الإشراق والتصوف ومخمس الرشدية والكلام.

الفصل الرابع: منطق التناظر العكسي بين الجديلتين وخاصيات المجال النظري والعملي عندهما.

الفصل الأول

الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

بلغ الوصل بين حدي الحنيفية والأفلاطونية المحدثتين العربيتين ذروته، فاكتملت شروط انفجارهما بفضل فيلسوفين، أحدهما يعتبر عادة خاتمة عهد الوصل من الفلسفة العربية وفاتحة العهد الثاني من الكلام، (ابن سينا) (١)، والثاني يعتبر عادة خاتمة العهد الأول من الكلام، وفاتحة العهد الثاني من الفلسفة، (الغزالي) (٢).

وتقتضي ظرفيات الانفجار أن نقدم المفجر الثاني على الأول، في دراسة مرحلة الانتقال من الوصل بين الحدين إلى الفصل بينهما، في الفكرين الفلسفي

[حاشية] (١) ذلك أن الفلسفة بعده، سعت إلى التحلص منه تحلصا إشراقيا، وتخلصا رشديا، في حين أن الكلام، وخاصة الأشعري، وهو الوحيد الذي ظل مسيطرا على الإسلام السني، أصبح شديد التأثر به، بحيث إن السينوية التي تجاوزتها الفلسفة العربية صارت، بفضل مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالي، المعين الرئيسي للنفس الفلسفي في الكلام. ويمكن أن نضيف أن الكلام الشيعي الذي استوعب الفلسفة

السينوية كلها هو الذي واصلها في شكل إشراقي وصوفي إلى حدود النهضة العربية الإسلامية.

[حاشية] (٢) وذلك لأن أهم حجج التجاوز الرشدي لابن سينا وللمشائية عامة، مصدرها كتاب تهافت الفلاسفة. فان رشد، في تهافت التهافت، لم يزد على الغزالي إلا التمييز بين الفلسفة التي ينقدها الغزالي والتي هي، حسب رأيه، ليست من الفلسفة في شيء، والفلسفة الحقيقية التي حعل رأيه من قطيعته مع المشائية العربية، تمهيدا لها بوصفها إحياء للأرسطية الخالصة: وهو ما نبيه في III. ٣٠ كما أن حجج التجاوز الإشراقي لهما مصدره كتاب مشكاة الأنوار، فالسهروردي لم يزد على الغزالي في فلسفة الإشراق إلا ما يشبه الإضافة الرشدية مع اعتبار ذلك تمهيدا لإحياء الأفلاطونية الخالصة.

والديني. ذلك أن ابن سينا قد أدى، في الفكر العربي، دور خاتم العهد الأول، أكثر من دور فاتح العهد الثاني، والغزالي أدى دور فاتح العهد الثاني أكثر من دور خاتم العهد الأول، مما يفيد أن كلا منهما أدى هاتين الوظيفتين في مجالي الفكر العربي، فصار الفصل الذي أسماه على حدة مصدره الوصل الذي أتقاه بين المجالين الفلسفي والديني(١).

فقد أتم ابن سينا الوصل بين حدي الفلسفة (أفلاطون، وأرسطو)، وهو وصل سعت إليه المشائية والصفوية في الاتجاهين الممكنين، كما رأينا، وذلك بتأسيس هذا الوصل، تأسيسا واضحا وصريحا، على منزلة للكلي ليست أفلاطونية، ولا هي أرسطية، بل هي كلامية اعتزالية، أعني نظرية الفصل بين الماهية والوجود. فأصبح بذلك خاتمة للعهد الأول من الفكر

الديني والفكر الفلسفي بتوحيده بينهما، وإرجاعهما إلى أساس واحد، هو منزلة الكلي بما هو الذوات أو الماهيات المتقدمة على وجودها، والتي ليس لها من ذاتها إلا الإمكان الخالص أو عدم الامتناع، وهي إذن، بما هي ماهيات ثابتة، رغم عدم وجودها، أشياء ثابتة في العدم، أو هي المعدومات الأشياء، بعبارة اعتزالية.

وإذا كان ابن سينا كما نبين قد حقق الوصل بالصورة التي تستمد الأساس من الكلام، فإن الغزالي هو الذي سيفجر هذا الوصل السينوي في اتجاهيه الممكنين، معدا بذلك، إعدادا سالبا، لنشأة الرشدية والكلام الأشعري الثاني، في

[حاشية] (١) لكن المسار في الفلسفة الغربية اتخذ شكلا مقابلا لهذا. فقد أصبح الغزالي وابن سينا المعين الرئيسي للتخلص من ابن رشد وإحياء الكلام من جديد، وخاصة في الطيماوية والسكوتية وهو ما جعل الرشدية اللاتينية تعاصر انبعاثا للسينوية اللاتينية، خلافا لما هو الشأن في الفلسفة العربية. لذلك، كان ابن سينا في الشكل الذي عرضه عليه الغزالي أولا تم في شكل عرضه الذاتي لفلسفته فاتحة للعهد الجديد في الفلسفة الغربية ببعدها الطيماوي والسكوتي المستندي إلى الفصل بين الماهية والوجود، راجع في ذلك:

وخاصة الجزء الثاني من الكتاب الأول، والجزء الأول من الكتاب الثاني وكذلك:

تهافت الفلاسفة(١) ، وإعدادا موجبا لنشأة الإشراقية والتصوف الثاني، في مشكاة الأنوار(٢) ، بعد أن ختم عهد الكلام والتصوف السنيين الأولين

في إحياء علوم الدين(٣) ، وعهد الكلام والتصوف الشيعيين الأولين في فضائح الباطنية(٤) .

وإذا كان ابن سينا قد أسس الوصل بين حدي الفلسفة العربية على الفصل بين الماهية والوجود الذي استمده من نظرية الخلق الاعتزالية(٥) ، فإنه قد اعتمد

[حاشية] (١) فأما النشأة السالبة للرشدية فهي ناتجة عن كون ابن رشد نفسه يسلم للغزالي جل اعتراضاته على المشائية العربية، مميزا بينها وبين فلسفة أرسطو خاصة. وهذا التسليم يقتضي الاعتراف باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهو ما يسعى الغزالي إلى إثباته. وأما النشأة السالبة للكلام الثاني، فإن أداة الكلام وإشكالاته صارت جلها من جنس تهافت الفلاسفة أو تكاد. ولهذه العلة اعتبره ابن خلدون حدا فاصلا بين القدامى والمحدثين، المقدمة، الباب السادس، فصل علم الكلام ص ٨٣٦

[حاشية] (٢) التأسيس الموجب للإشراقية والتصوف الثاني في كتاب مشكاة الأنوار واضح، وسنثبته في الدراسة. ويكفي أن نشير فقط إلى المبادئ الأساسية للإشراق والتصوف المتفلسف تحققت في هذه الرسالة الغزالية.

[حاشية] (٣) ختم عهد الكلام الأول أمر واضح في إحياء علوم الدين. لكن ختم عهد التصوف السني الأول هو الذي يحتاج إلى توضيح. ذلك أن ما أسس له الغزالي، في الإحياء، هو التصوف السني الثاني إيجابا، ومن ثم ختم التصوف السني الأول، أعني أن احترار السنة من التصوف بالمعنى الوقائي خف بعد الإحياء، رغم أن هذا التصوف ذو مضمون صفوي

وأفلاطوني محدث ومتميز عن مجاهدتي الورع والاستقامة لكونه لا يتجنب الكشف المقصود إلا تجملا

[حاشية] (٤) ختم الكلام الشيعي الأول أمر واضح في فضائح الباطنية. لكن ختم عهد التصوف الشيعي الأول هو الذي يحتاج إلى توضيح فعلا، فرغم أن الدور الموجب في الاتجاه الشيعي لم يكن من هموم الغزالي، فإن ما أصاب التوظيف السياسي الخالص للتقنيات الباطنية من هجوم الغزالي نبه الباطنية إلى ضرورة تأسيس التصوف العرفاني كذلك بالإضافة إلى التصوف الملتزم بالفعل المباشر نظير التصوف السني الأول.

[حاشية] (٥) المعلوم أن الفصل بين الماهية والوجود من ثوابت نظرية العلم الفلسفية الأرسطية لكون الأولى غنية عن الإثبات، والثاني بحاجة إلى دليل. لكن الفصل بينهما وجوديا لا أثر له عند أرسطو. وهو أساسا فصل اعتزالي، لم يميز بين المعرفي والوجودي. لذلك بقيت نظرية الذات بما هي شيء معدوم غير واضحة. وقد حاول دوهام إرجاع الأمر الثاني إلى الأول في «مصادر الأفلاطونية العربية المحدثة». ترجمتنا العربية المحال عليها سابقا، ص ٢٥٥

على الفصل الفلسفي بين جهتي الواجب والممكن(١)، لتأسيس الوصل بين حدي الكلام العربي، موفقا بذلك بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في ما بعد العلوم العقلية وما بعد العلوم النقلية، بحيث صار الفكر الفلسفي، بفرعيه المشائي والصفوي، مستندا إلى الفكر الديني، بفرعيه البهشمي كلاما وتصوفا والأشعري كلاما وتصوفا وصار هذان مستندين إلى ذينك، وهو ما يفيد اتحاد الثقافتين المنطلقة من النقل والمتجهة إلى العقل،

والمنطلقة من العقل والمتجهة إلى النقل، في سعيهما للوصل بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. فيؤيد شهادة ابن رشد وابن تيمية حول تكوينية الفلسفة العربية، والكلام العربي.

وقد فضلنا أن نقدم دراسة الانفجار الحاصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة عند الغزالي على أساسه عند ابن سينا، أعني الفصل بين الماهية والوجود في الطبيعة وما بعدها، والفصل بين الواجب والممكن في الشريعة وما بعدها، وذلك لأن الغزالي أدى دور الوسيط الواجب بين مؤسس الرشدية والرازوية ومؤسس الإشراقية والابن عربية من جهة، وابن سينا من جهة ثانية، وهو ما يستوجب دراسة خصائص هذه الوساطة ودورها في الانتقال من عهد الوصل إلى عهد الفصل في الفلسفة العربية ببعديها الأفلاطوني المحدث والحنيفي المحدث. ومعنى ذلك أن أعمال الغزالي صارت منطلق إعادة النظر في فلسفة ابن سينا رشديا ورازويا وسهروردیا وابن عربيا فأصبحت شرطا في فهم أثر هذه الفلسفة، رغم كونها هي الأساس في كل ما تلاها، مواصلة لها، أو ردا عليها.

وتتمثل مهمتنا إذن في دراسة كتابين ختما العهد الأول، وفتحا العهد الثاني من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين (أعني تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار)، وكتابين برز فيهما أفول العهد الأول، وحلول العهد الثاني منهما

[حاشية] (١) هو فصل أدى إلى المقابلة الوجودية بين المثال والممثول عند أفلاطون وبين الفعل والقوة عند أرسطو، وضرورة تقديم الأول من كلا الزوجين: المثال على الممثول والفعل على القوة الذي صار في

الكلام، تقديما للواجب على الممكن بإطلاق ووضع نظرية الإحداث المتعلقة بالممكنات لا غير.

(أعني فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين)(١)، مركزين على الأولين خاصة، لكون الثانيين ينتسبان إلى الصراع العقدي أساسا، ومن ثم فوظيفتهما الفلسفية ضئيلة، رغم أهميتهما في الفكر الديني كما سنرى.

وقبل أن نعالج دور الغزالي فاتح العهد الثاني من الفلسفة العربية، العهد الذي يقربنا من المنزلة الأرسطية (ابن رشد)، ومن المنزلة الأفلاطونية (السهروردي)، سنعرج بسرعة على كتابيه اللذين برز فيهما أفول أنساق العهد الأول، وهو أفول ساعدت عليه عوامل مستمدة من التمازج بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، من خلال اتصالها الوثيق بظرفيات النظر وظرفيات العمل التي وصفنا(٢).

ورغم أن تحليلنا النتائج النظرية والعملية لمنزلة الكلي فيهما ستكون من نصيب الكتابين الأولين خاصة، فإن الإشارة الخاطفة إلى ظروف الأفول التي طرأت على فرعي الأفلاطونية المحدثة (المشائية والصفوية)، وفرعي الحنيفية المحدثة (البهشمية والأشعرية) في أشكالهما الوصلية واجبة، لأنها وثيقة الصلة بالكتابين اللذين أنهيا الكلام والتصوف السنيين والشيعيين الأولين، أعني الإحياء والفضائح (أما نهاية المشائية والصفوية الأوليين وبداية الرشدية والإشراقية، ونهاية البهشمية والأشعرية الأوليين وبداية البهشمية والأشعرية الثانيتين، فهي جميعا من نصيب التهافت والمشكاة).

وتتعلق هذه الظروف بالنظر والعمل. وهي نابعة منهما بما هما موضوعا نظر، وبما هما جاريان في الواقع. ففي مجرى النظر والعمل الواقعي، تعادلت

الخلافتان الشيعية والسنية في القاهرة وبغداد. فتقدم الأولى في المؤسسات المعرفية والعقدية تدعم بلحاق المؤسسات السياسية، وتقدم الثانية في المؤسسات

[حاشية] (١) ويبين أن الكتاب الأول من كلا الزوجين ضد ما في الفلسفة بفرعيها من أمور منافية للدين حسب الغزالي (التهافت ضد المشائية، والفضائح ضد الصفوية) وأن الثاني من كلا الزوجين يتجاوز التصوف والكلام السنيين بإضافة ما في الفلسفة بفرعيها من أمور ملائمة للدين حسب الغزالي (الإحياء من المشائية، والمشكاة من الصفوية).

[حاشية] (٢) في الفصل الأول من الباب الأول.

السياسية تدعم بلحاق المؤسسات المعرفية والعقدية. فكان التعادل، إذ أضافت الأولى الدولة إلى الدعوة، وأضافت الثانية الدعوة إلى الدولة(١). أما من حيث ما حصل فيهما من الداخل، فإن اكتمال الأنساق الكلامية والأنساق الفلسفية (بما هي ما بعد للعلوم النقلية وللعلوم العقلية التي تحددت موسوعتها فصارت مادة للتعليم العام) قد جعل الفكر قادرا على إدراك ثغرات المابعد النقلي (الكلام) والمابعد العقلي (الفلسفة)، ومحاولة بتجاوزهما فلسفيا، بتجاوز طرفي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وطرفي الحنيفية المحدثة (الإنجيل والتوراة)، من منطق ممارساته النظرية والعملية خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخه.

لن نطيل في دراسة هذين الكتابين - فضائح الباطنية وإحياء علوم الدين - لأنهما لم يعالجا مسألة الكلي بل اعتبراها محلولة، وذلك لوظيفتهما العملية: فالأول يستهدف نقد التوظيف العملي الخالص للدين، والثاني

يستهدف نقد التوظيف النظري الخالص للدين، الأول ضد تحويل الدين إلى مجرد حيل سياسية للعمل المباشر، والثاني ضد تحويل الدين إلى مجرد حيل كلامية لتعويض حياة الروح الوجدانية بتفريعات الكلام والفقه السطحية: إنهما إذن مجرد أداتين للإصلاح العقدي لم يبلغا إلى البحث في الأسس، كما هو الشأن في الكتابين اللذين نخصص لهما الجزء الأول من هذا الفصل، أعني كتابي تهافت الفلاسفة ومشكاة الأنوار، اللذين أسسا الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الفصليتين بفرعيهما، كما سنرى.

[حاشية] (١) إن كون السنة في الحكم منذ البداية، والشيعة في المعارضة جعل الأولى دون الثانية في المستوى النظري والسيطرة على أسباب السلطان الروحي، وجعل الثانية دون الأولى في المستوى العملي والسيطرة على أساب السلطان المادي. لكن تأسيس الخلافة الشيعية واكتساب الشيعة أسباب السلطان المادي، جعل السنة بحاجة إلى اكتساب السلطان الروحي، وهو ما أدى إلى تأسيس الجامعات السنية في عهد الدولة السلجوقية: المدارس النظامية للرد على الصراع العقائدي الذي مهر فيه أصحاب المذهب الباطني الذين ألف ضدهم فضائح الباطنية. وليس إحياء علوم الدين إلا محاولة لإدخال الجذوة العقدية على علوم السنة التي صارت قشورا بلا لب، فعجزت أمام الدعوة الشيعية وفنياتها العميقة. وليت ذلك لم يحدث فقد أفسد الكلام السني بعد إفساد الكلام الشيعي. ويمكن أن نعتبر الإحياء من جنس فضائح الباطنية فهو يستأهل اسم فضائح الظاهرية لكونه نقدا لاذعا للظاهرية السنية عند الفقهاء

المتكلمين.

فهل يكون الغزالي قد حقق ذلك بالانحياز إلى الصفوية ضد المشائية في الأفلاطونية المحدثة الوصلية، وإلى الأشعرية وتصوف وحدة الشهود ضد البهشمية وتصوف وحدة الوجود في الحنيفية المحدثة؟ أم إنه تجاوز كلا الزوجين فأسس، إيجابيا، لنشأة الإشراقية في المشرق، والتصوف المتفلسف في المغرب، وسلبا، لنشأة الرشدية في المغرب، والأشعرية المتفلسفة في المشرق؟ وهل يواصل الإشراق والتصوف الثاني الغزالي إيجابا، وتواصله الرشدية والكلام الثاني سلبا، فيكون حجة الإسلام قد تربع على عرش الفكر الفلسفي والديني في مشارق الإسلام ومغاربه، إما إيجابا بمواصليه في المشرق (الإشراق)، وفي المغرب (التصوف الثاني)، أو سلبا بمعارضيه في المغرب (الرشدية)، وفي المشرق (الرازوية)؟ وهل من باب الاتفاق أن يوازي هذا التشابك الفلسفي والكلامي، تشاجن عقدي وسياسي جعل الرشدية والأكبرية متقابلتين في المغرب، تقابل السنة والشيعة(١) بمعيار الفكر الديني، وتقابل الأرسطية والأفلاطونية بمعيار الفكر الفلسفي. وجعل الإشراقية والرازوية متقابلتين في المشرق، تقابل الشيعة والسنة بمعيار الفكر الديني، وتقابل الأفلاطونية والأرسطية بالمعيار الفلسفي؟ فيصبح للسنة فلسفتها ذات الميل الأرسطي، بمعارضة تصوف متشيع ذي ميل أفلاطوني، ويصبح للشيعة فلسفتها ذات الميل الأفلاطوني، بمعارضة كلام متسنن ذي ميل أرسطي؟

وما العبارة «ذو ميل» التي نستعملها في كل هذه الحالات إلا دليل على ما أشرنا إليه سابقا من كون الحدين الأفلاطوني والأرسطي في الأفلاطونية

المحدثة، مثل الحدين الإنجيلي والتوراتي في الحنيفية المحدثة، يعدان غايتين لا يمكن البلوغ إليهما، بحكم الرفض الجوهري لشرطهما، أعني الواقعية العقلية الطبيعية

[حاشية] (١) وبين أن اعتبار الأكبرية شيعية ليس من المسلمات. فلا ابن عربي يسلم بذلك، ولا التصوف السني بغريب عنه أو بمستبعد لمذهبه. ومع ذلك فإن كاتبين كبيرين، ابن تيمية وابن خلدون، يعتبرانه عير سني أولا، ثم شيعيا ثانيا. وذلك وحده كاف، إذ إن هدفنا هو دراسة الشروط التي جعلت الفلسفة العربية تغير منزلة الكلي النظري والعملي، وأهمها فهمهما لتاريخ الفكر العربي. وإذا كان خصام ابن تيمية مع النظريات الأكبرية أشهر من أن يحتاج إلى دليل، فإن علاقة الأكبرية بالفكر السياسي الشيعي لم تغب عن ابن خلدون. المقدمة، فصل التصوف، الباب السادس، وفصل الفاطمي وفصل الجفر من الباب الثالث.

(الفلسفة) والواقعية الوضعية الشريعة (الدين)، في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين(١).

وليست أهمية هذه الأعمال الغزالية، التي سندرس منها التأسيس السالب للرشدية وللكلام الثاني، والتأسيس الموجب للإشراقية والتصوف الثاني في كتابي التهافت والمشكاة، إلا ما تتضمنه من تحديد لمعادلة الفكر العربي ببعديه الفلسفي والديني، في عصره الفصلي الذي أدى إلى الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية الموصلة إلى الاسمية عند ابن تيمية (في النظر)، وعند ابن خلدون (في العمل). فالكتابان السالبان، التهافت والفضائح، أعدا، بتكاملهما (أحدهما فلسفي نظري خالص، والثاني عقدي عملي

خالص) شروط الإمكان الضرورية للانتقال من المشائية الأولى إلى المشائية الثانية (أو الرشدية)، ومن الصفوية الأولى إلى الصفوية الثانية (أو الإشراقية)، ولاستيعاب الكلام الثاني للمشائية الأولى (الرازوية)، والتصوف الثاني للصفوية الأولى (الأكبرية)[٢]. أما الكتابان الموجبان، المشكاة والإحياء، فإنهما قد أعدا بتكاملهما (أحدهما نظري خالص، والثاني عملي خالص) شروط الإمكان الضرورية لإنهاء الكلام الأول، والتصوف الأول، والمشائية الأولى والصفوية الأولى، وتأسيس الكلام الثاني،

[حاشية] (١) والواقعية العقلية الطبيعية بية الطبيعة، إنها واقعية الكلي في الأفلاطونية (واقعية المثل المفارقة) وفي الأرسطية (واقعية الصور المحايثة). أما الواقعية الوضعية الشرعية فإنها بحاجة إلى تحديد: إنها واقعية الكلي الوضعية المجسدة في تاريخ شعب الله المختار أو في المسيح. إن تعينه الموضوعي في المؤسسة الكنسية أو مؤسسة السلطان الروحي يجعل الحقيقة ذات وجود مفارق من جنس المثال الأفلاطوني، بالإضافة إلى البشر الذين يخضعون لهذا السلطان الروحي، فتكون الكنيسة، بما هي سلطة، من جنس عالم المثل الأفلاطوني، ويكون ما عداها من جنس العالم الدنيوي المحسوس الذي لا يصبح ذا وجود حقيقي إلا بفضل الخضوع لمعاييرها. أما تعينه الموضوعي في تاريخ شعب الله المختار فإنه يجعل الحقيقة ذات وجود محايث من جنس السماء الأرسطية بالإضافة إلى الطبيعة التي تخضع لهذا السلطان المادي الذي ينحصر في الكون والفساد. وهذان النوعان من الواقعية الفلسفية بفرعيها، والدينية بفرعيها،

مرفوضان في الحنيفية المحدثة، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث من الباب الأول. ولهذه العلة كان الإسلام قطعا نوريا مع اليهودية والمسيحية.

[حاشية] (٢) وطبعا فهؤلاء الأعلام، ابن رشد، والرازي، والحاتمي، والسهروردي ليسوا إلا النماذج المثلة لهذه التيارات الفكرية.

والتصوف الثاني، والمشائية الثانية، والصفوية الثانية تأسيسا موجبا بحق، مع مباشرة الإنجاز الفعلي، في الإحياء والمشكاة، ممكنا المتصوفة، من بعده، من نموذج العلم الصوفي في شكله الثاني.

وإذن فقد تولد نمط جديد من التفكير يزاوج بين الكلام والفلسفة ذات الميل الأرسطي، وبين التصوف والفلسفة ذات الميل الأفلاطوني، بوصف كل زوج منهما قد صار قطبا ذا حدين متلازمين وملازمين للتفكير الفلسفي - الديني المندمج، الأول عند السنة والثاني عند الشيعة(١)، مع بقاء التشابك بين هذين النمطين، بحسب محور التظافر ومحور التنافر بين نمطي الفكر الحنيفي الذي همش الفكر الأفلاطوني المحدث المستقل عنه، مكتفيا بما استوعب منه. وهو ما أدى إلى سيطرة التصوف الأكبري وتضاؤل الإشراقية، وسيطرة الكلام الرازوي وتضاؤل الرشدية. ولما كان التصوف والكلام مجال اللقاء بين السنة والشيعة، ظلت الإشراقية شبه حكر على الشيعة، والرشدية شبه حكر على السنة.

تلك هي معادلة الوضعية الفكرية العربية، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (السادس والسابع)، أعني المعادلة المعدة إلى المعطيات التي سيتعامل معها الفكر العربي ممثلا في ابن تيمية وابن خلدون، تعاملا مدركا لأصليها المفجر لها (الغزالي)، والمؤسس لمنازل الكلي التي استندت إليها إن سلبا

أو إيجابا (ابن سينا): السلب في الإشراق والرشدية، والإيجاب في الكلام والتصوف، والأولان فلسفة دينية، والثانيان دين فلسفي.

[حاشية] (١) ومعنى ذلك أن اتجاه النقلي إلى العقلي، واتجاه العقلي إلى النقلي، في عمليتي الجمع بينهما من منطلق نقلي أو منطلق عقلي، بلغا نقطة التوازن الذي وحد بينهما من حيث نمط التفكير رغم الإبقاء على الانفصال المؤسسي بينهما. ومعنى ذلك أن مؤسسة الفلسفة، رغم انفصالها عن مؤسسة الدين، أصبحت في نفس الوقت - وهل كانت دائما إلا كذلك في جوهرها؟ - ذات مضمون فكري فلسفي (العلوم العقلية) وديني (العلوم النقلية): إنه منزلة الكلي الوجودية. ومثلها أصبحت المؤسسة الدينية، رغم انفصالها عن مؤسسة الفلسفة. ولا عجب في ذلك بعد أن تحقق المابعد العقلي والمابعد النقلي في تضامنهما التكويني الذي درسناه في الفصول السابقة، وخاصة في فصول الباب الثاني الأربعة.

ومعنى ذلك أن تهافت الفلاسفة أنهى المشائية الأولى فلسفيا، لتبدأ الرشدية على أنقاضها كمشائية ثانية. لكنه جعل من المشائية الأولى المضمون الرئيسي للكلام الثاني سواء بالسلب أو بالإيجاب، أعني الأشعرية المتأخرة التي اكتملت عند الرازي؛ وذلك بأخذ الشكل المنطقي والإشكاليات الميتافيزيقية، وهو ما يسر عودة الأشعرية إلى أهم أسسها الاعتزالية سلبا أو إيجابا(١). بحيث إن العودة كانت بتوسط المشائية الأولى ذات المنزلة الوجودية للكلي القريبة من الاعتزال، لاستنادها إلى الفصل بين الماهية والوجود، أو المقابلة بين ذات الأشياء ووجودها الناتج عن فعل الإحداث الإلهي. وقد اجتمعت كل هذه المسائل حول قضية قدم العالم وحدوثه،

بما هي تعبير ديني عن المسألة الميتافيزيقية الفلسفية المحددة لواقعية الكلي (المثل، القوى، شيئية المعدوم) بما هي المنزلة المؤسسة لموضوعية الوجود ولموضوعية علمه، أو النافية لهما (عند الأشاعرة)، نفيا يخلص الإرادة الإلهية من كل حدود تتقدم عليها في فعلها الموجد. وبذلك أصبحت مسألة قدم العالم وحدوثه بؤرة لمنزلة الكلي بما هي شيئية المعدوم، أو الوجود بالقوة، أو الوجود المثالي، أو الوجود المحدث بإطلاق ذاتا وصفات ووجودا، المقابل للوجود القديم بإطلاق ذاتا وصفات ووجودا.

ومثلما أنهى كتاب التهافت المشائية، أنهى كتاب الفضائح الصفوية. فبعده انتهت الصفوية الأولى لتبدأ الصفوية الثانية أو الإشراقية، في حين صارت الصفوية الأولى المضمون الرئيسي للتصوف الثاني الذي اكتمل عند ابن عربي، وذلك بأخذ الرمزية الفيثاغورية للأعداد وأسرار الحروف، والإشكاليات الميتافيزيقية الجامعة بين أشكال التعبير الصوفي وأسس الفلسفة المشائية مما يسر عودة التصوف إلى منزلة الكلي الاعتزالية، أعني شيئية المعدوم، أو ثبات الأعيان

[حاشية] (١) إيجابا مثل قضية العلاقة بين الاسم والمسمى، راجع: الرازي، لوامع البينات في أسماء الله والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٤م، ص ٢١ - ٢٩ (فصل الاسم والمسمى والتسمية). أما سلبا فمثل قضية الفصل بين الماهية والوجود، راجع ابن خلدون، لباب المحصل، نشرة الأب لوسيانو روبيو، تطوان، دار الطباعة المغربية ١٩٥٢م، ص ٢٥ وما بعدها (الركن الثاني في المعلومات).

في العدم[1]؛ بحيث كانت العودة إلى هذا الأساس بتوسط الصفوية الممزوجة بالسينوية[2]. وقد اجتمعت كل هذه المسائل المتعلقة بمنزلة الكلي حول مسألة دينية واحدة أو تعبير ديني واحد، هو قضية وحدة الوجود الإلهي في العالم وفي الإنسان، ناتجة عن كون الإله وجودا مطلقا لا ماهية له، والكائنات العالمية ماهيات خاوية لا وجود لها. ومن اجتماع «الإله - الوجود» مظروفا أو باطنا، والكائنات العالمية ظروفا أو ظاهرا تكون وحدة الوجود[3].

وحاصل القول إذن، إن المعادلة التي صاغها الغزالي بأعماله التي أشرنا إليها، يمكن أن تكتب بالصورة التالية:

(١ الوجه السالب: تهافت الفلاسفة + فضائح الباطنية = نهاية المشائية الأولى كفلسفة، والصفوية الأولى كفلسفة، مع انفتاح المجال لنشأة المشائية الثانية =) الرشدية)، والصفوية الثانية =) الإشراقية)، وتحول المشائية الأولى إلى أهم مضمونات الكلام الثاني =) الرازوية)، والصفوية الأولى إلى أهم مضمونات التصوف الثاني =) الأكبرية) [4].

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص :٤٨ «وإن جعلوها ثابتة في العدم - كما يقول ابن عربي - أو جعلوها المعينات والمطلق هو الحق، كانوا قد بنوا على قول من يقول: المعدوم شيء».

[حاشية] (٢) ولولا ذلك لكانت المزلة أشعرية لا بهشمية. وهو ما يعني أن عودة التصوف الثاني إلى هذا الأساس تشترط عودة الكلام الأول الأشعري إلى أساسه الاعتزالي المحقق للاتصال بالمشائية، إذ لولا ذلك لتعذر على الأشعرية القبول بالمنطق الأرسطي والهيلومورفية، بداية من

الغزالي.

[حاشية] (٣) الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضنون الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت ،١٩٦٨ ص :١٦٩ «وكذلك الوجود الإلهي سبب لحدوث نور الوجود في كل ماهية قابلة وجود فيعبر عنه بالفيض.» وكذلك ص :١٧٢ «بل ليس للأشياء من ذواتها إلا العدم، وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية. والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار، وهذه الحقيقة، أعني القيومية ليست إلا لله تعالى».

[حاشية] (٤) لذلك كانت آخر درجات المحجوبين، وإذن أقربها للواصلين، مؤلفة من الاعتزال، والمشائية والصفوية: وأولى درجات الواصلين مؤلفة من نوعي التصوف، وحدة الشهود ووحدة الوجود، مشكاة الأنوار، الكتب العلمية، بيروت ،١٩٨٦ ص ٤٥ - ٤٧٠

(٢ الوجه الموجب: مشكلة الأنوار + إحياء علوم الدين = نهاية التصوف الأول، والكلام الأول مع النشأة الفعلية للتصوف الثاني وللإشراق(١) وفتح المجال لنشأة الكلام الثاني، والمشائية الثانية بوصفهما القسيمين الخصيمين للتصوف والإشراق.

وتوجب هذه المعادلة التي تحدد بمجال التجاذب والتنافر في وضعية الفكر الفلسفي - الديني، أن نطرح الأسئلة التالية التي سنحلل، في ضوئها، دور منزلة الكلي في عملية تفجير الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الوصليتين، المعدة للأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الفصليتين خلال القرنين السادس والسابع - الثاني عشر والثالث عشر:

(١ فهل التصوف الثاني والإشراقية (أو الصفوية الثانية) نشأ نتيجة لالتحام

التصوف والصفوية الأولين التحامهما الناتج عن انفصال الأول عن الكلام، وانفصال الثانية عن المشائية؟ وهل هذا الالتحام علته منزلة الكلي التي تجاوزت المقابلة بين الكلي والجزئي، بوصفها مقابلة بين المعقول والمحسوس إلى وحدة الوجود الناسوتية (التصوف الأول) أو العالمية (الصفوية الأولى)، والمطابقة بينهما في نظرية التشاكل بين العالمين الأكبر والأصغر، بوصف ذلك وحدة للوجود بما هو ذات =) الإله) تعين في العالم وفي الإنسان، وهما تجلياها الحسي والعقلي، تجليا يدرك المتصوف والإشراقي وحدته التي تغيب عن المتكلم والمشائي، لعدم ارتفاعهما إلى درجة الاتصال بالذات الإلهية المتجلية؟(٢).

[حاشية] (١) إذ إن مضمون المشكاة هو التفسير الباطني لظواهر القرآن، وهو عيه جوهر التصوف الأكبري (باطن القرآن هو عين ظاهره للمواراة بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وهوما يفيد التحلي عن التأويل بالمعنى الاعتزالي إلى التأويل بالمعنى الباطني). وأساس الإشراق موجود فيه من خلال تفسير الآية ٣٥ من سورة النور وحديث الحجب النورانية والظلمانية. فالفصل الأول من المشكاة يضع فلسفة الإشراق كاملة، والثاني يطبقها على نظرية المعرفة، والثالث على درجات الوصول إلى الحقيقة ونظرية الوجود.

[حاشية] (٢) راجع في ذلك شرح الغزالي لحديث الرسول ﷺ: «إن الله تعالى خلق آدم على صورته - وروي على صورة الرحمن» ص ١٧٦ - ١٨١ من الجزء الرابع من مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت :١٩٨٦ حيث يتضح بصورة جلية أن جل مضمونات

رسائل إخوان الصفا قد أصبحت مضمونا للتصوف الذي يقول به الغزالي في أجوبته عن المسائل الأخروية.

(٢ وهل يكون الكلام الثاني والرشدية (أوالمشائية الثانية) قد حدثا نتيجة لالتحام الكلام والمشائية بفضل الانفصال بين الأول والتصوف، وبين الثانية والصفوية؛ وهو التحام اقتضته منزلة الكلي المتجاوزة للمقابلة بين الكلي والجزئي، بوصفها مقابلة بين المعقول والمحسوس إلى وحدة الوجود بما هو موضوع يتعقل أو يتصور بذاته، فيكون الإله عقلا غاية والوجود المادي بداية صاعدة إليه، بالعكس مع الوضعية السابقة، حيث يكون الإله عقلا بداية إلى الوجود المادي الغاية؟

(٣ وهل تكون الخاصية الأساسية لهذين الزوجين إذن، أن أحدهما يتصور الوجود ذاتا إلهية تتعين بالتجلي العالمي والإنساني اللذين ينحصران في تعينات الذات الإلهية وتجلياتها، فلا يكون ما عداها وكل ما هو سواها إلا إدراكها لذاتها من موقعها هي، وهو ليس إلا تجلياتها، كمدركات للمتصوف، وكحجب لمن يجهل حضور الذات إليها فيها(١)؟ والآخر، يتصور، على العكس، أن الوجود موضوع مادي يتصور ويتعقل بذاته ولا يكون الوجود العقلي العالمي والإنساني إلا تفعله، وليس ما عداه، وكل ما سواه إلا صيروراته بالفعل من موقعه هو، وهو صور وعلوم من موقع المتكلم والمشائي؟ ولماذا اتسم كلا الموقفين بالازدواج؟ لماذا تراوحت وحدة الوجود الأولى بين التجلي في العالم الكبير وفي العالم الصغير، أي في العالم والإنسان؟ ولماذا تراوحت وحدة الوجود الثانية بين التعقل الوجودي في الإله، والمعرفي في الإنسان؟

(٤ وهل تكون الخاصية الأهم لهذه الحلول المتواصلة اثنين اثنين، والمتفاصلة اثنين اثنين، هي نفس الخاصية المتمثلة في تعالي الذات المتجلية في العالم وفي الإنسان أو الموضوع المتفعل في الإله وفي الإنسان، تعاليا يجعل من الأول قياسا للوجود المطلق على

[حاشية] (١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص :١٧ «من هاهنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة. واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا، إذ لا يتصور إلا كذلك، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض. وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق، رئي موجودا لا في ذاته، بل من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله فقط».

التاريخ الإنساني، وقد رفع إلى مرتبة ما بعد التاريخ الكوني؟ والثاني قياسا للوجود المطلق على المجرى الطبيعي، وقد رفع إلى مرتبة ما بعد الطبيعة الكونية؟ فيكون الأول قد جوهر المعقول وعورض المحسوس، معتبرا الأول باطنا والثاني ظاهرا؟ والثاني قد جوهر المحسوس وعورض المعقول، جاعلا من الأول باطنا للثاني؟ أو، بصورة أدق، فإن كلا منهما يكون قد ضاعف المعقول والمحسوس، مقابلا بين وجودهما في ذاتهما، ووجودهما عند الإنسان؟ والأول، أعني، التصوف والإشراق، أرجع المحسوس في ذاته إلى المعقول في ذاته، واعتبر المعقول والمحسوس عند الإنسان مظهرا له؛ والثاني، أعني الكلام والرشدية، أرجع المعقول في ذاته إلى المحسوس

في ذاته، واعتبر المعقول والمحسوس عند الإنسان مظهرا له؟ ولكن عندئذ يجب أن نسب ما هو في ذاته إلى الإله، وما هو مظهر إلى الإنسان، عند جوهرة المعقول وعورضة المحسوس، وأن نسب ما هو في ذاته إلى المادة، وما هو مظهر إلى الإنسان، عند جوهرة المحسوس وعورضة المعقول.

لذلك فلا عجب إذا انتهينا، في حالة وحدة الوجود المادية المتعالية إلى وضع صورة جوفاء، هي الفعل المطلق بعدها، ويكون لها دور التحريك الغائي، أو قبلها، ويكون لها دور التحريك الفاعلي (المشائية والكلام الثانيان). كما أنه لا عجب إذا انتهينا، في حالة وحدة الوجود الذاتية المتعالية، إلى وضع مادة جوفاء هي الانفعال المطلق؛ إما بعدها، ويكون لها دور التحريك الغائي، أو قبلها، ويكون لها دور التحريك الفاعلي (الصفوية والتصوف الثانيان)(١). بذلك تكون وحدة الوجود دائما مثلومة. فهي تقتضي إما تعطيل الإله تعطيلا يجعله حاصلا في الكون. أو تعطيل المادة تعطيلا يجعلها حاصلة في الإله. والتعطيل الأول حذف للفعلية من المبدأ الصوري، والثاني حذف للقووية من المبدأ المادي؛ وما يطرح من أحدهما يزاد إلى آخرهما. فالإله المعطل، في الكلام وفي المشائية معطل لأنه حاصل بعد في المادة بما فيها من قوة صائرة إلى التصور، لكأن المادة صورة فاعلة أو تصور

[حاشية] (١) إذ المادة في الأولى هي آخرة الصور إن شئنا. وهي في الحالة الثانية الأعيان الثابتة في العدم أو في القدم، أو هي الأشياء بما هي معدومات قديمات، وهي متقدمة على الوجود، ومن ثم فهي محركة له تحريك فاعلية لا تحريك غائية. إذ الغاية هو، لا هي.

ذاتي. والمادة المعطلة، في التصوف والإشراق، معطلة لأنها حاصلة بعد في الإله، بما فيه من الفعل الصائر إلى التمدد.

وبذلك نعود إلى التقاطب الأفلاطوني الأرسطي، وإلى إشكالية الكلي المستندة إليه: هل الوجود والمعرفة كليات بمجردة تتعين، وذلك هو النموذج الرياضي الطبيعي؛ أم هما شخصيات تتجرد، وذلك هو النموذج المنطقي الطبيعي؛ فتكون علة العودة إلى التقاطب الذي أدى إلى الحلين الأفلاطوني والأرسطي عند اليونان(١)، بما هما حدا المراوحة الأفلاطونية المحدثة بعدهما، هي التقاطب بين بمنوذجي الوجود والمعرفة، أو بين منزلتي الكلي الرياضية الطبيعية والمنطقية الطبيعية، عند تقابلهما الناتج عن خفاء مصدره، أعني عن عدم صيرورة أي منهما علما بمحق. إذ لو انفصلت الرياضيات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت بمجال انطباقها الأول، ولو انفصلت المنطقيات عن الموضوعات الطبيعية التي كانت بمجال انطباقها الأول، لما كانتا متقابلتين تقابل هذه المجالات التي ظنت هي علوما لها(٢).

[حاشية] (١) والتقاطب الذي أدى إلى الحلين الأفلاطوني والأرسطي هو التقاطب الذي تمت صياغته رياضيا جدليا عند زينون الأيلي (حيث بلغ الصدام الأيلي والملطي بين البارمينيدية والفيثاغورية ذروته)، وصياغته منطقيا جدليا عند جورجياس (حيث بلغ الصدام الديموقريطي الكراتيلي ذروته)، وكان بمجال الصياغتين علم الطبيعة الرياضي (بين الاتصال والانفصال رياضيا عند بارمينلس وفيثاغورس)، وعلم الطبيعة المنطقي (باللغة الطبيعية: بين الاتصال والانفصال منطقيا عند هرقليطس

وديموقريطس)؛ بمحيث انتهى الصدام إلى شاكلته الأفلاطونية الأرسطية في بعد رياضي طبيعي (أفلاطون) وبعد منطقي طبيعي (أرسطو) مداره، في الحالتين، العلاقة بين المتصل والمنفصل أو معضلة اللامنطق رياضيا واللامتواطئ أنطولوجيا. وقد حلها الأول بنظرية التكوينية الرياضية للمثل (نظرية الأعداد المثالية بما هي نظرية دوال رياضية تحدد كيفية تكوين الأعداد) راجع ليون روبان في كتابه: Théorie ROBIN, L. Aristote, d'après Nombres, des et Idées des platonicienne Alcan. 1908 في حين حلها الثاني بالتوظيف المنطقي لنظرية النسب الأردقسية، بما أسس لضرب ثان من التريض، لعل أفضل عرض له هو كتاب: Inter. sémiophysique, d'une Esquisse THOM, René 1988. Paris Ed.

[حاشية] (٢) محاولة تأسيس علم الطبيعة على الرياضيات، المعتبرة هي بدورها علما لموجود، وليس بمجرد لغة، تعني أن كل ما ليس مردودا إلى الموجود الرياضي من الموجود الطبيعي ليس بموجود بمق، ومحاولة تأسيس علم الطبيعة على المنطقيات، المعتبرة هي بدورها علما لموجود، وليس بمجرد لغة، تعني أن كل ما ليس مردودا إلى الموجود المنطقي من الموجود الطبيعي ليس بموجودا بمق. ولما كان الموجود الرياضي الأول الذي اعتبر جوهر جوهر الرياضي هو ما في المحسوس من ثوابت، عندما نطبق عليه العمليات الحسابية والهندسية، فإنه من الواضح أن ما عدا هذا الثابت سيطرح، وأن هذا الطرح قد أبهى اكتشاف-

وهذا التقاطب ذو الأصل المعرفي - بين المعرفة الرياضية للموجودات

التي تقبل الصياغة الرياضية، والمعرفة المنطقية للموجودات التي تقبل الصياغة المنطقية - انقلب إلى تقاطب وجودي بعد أن تمت جوهرة الثوابت المعرفية في حالة الرياضيات أو المنطقيات، وأصبحت موضوعين خارج المعرفة الإنسانية التي صارت خاضعة لهما، بعد أن أوجدتهما. وإذن فالمعلوم يجوهر فيصبح موجودا موضوعا خارج العلم، ونموذجا لذاته في العلم. فالمعلوم الرياضي الواقعي، والمعلوم المنطقي الواقعي أصبحا موضوعين لعلم الإنسان، بوصفهما جوهر الوجود في ذاته بمعزل عن علم الإنسان له. فأصبح العلم وكأنه قد تم في ذاته، ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم، كما قال الفارابي. وهذا التجمد الذي أصاب العلم علته اعتبار ما حصل منه جوهرا للموجود في ذاته، وليس مجرد ما أذركه الإنسان من مظاهر هذا الموجود(١).

فكيف أنهى كتاب تهافت الفلاسفة المشائية الأولى في صيغتها النهائية أعني الصيغة الفارابية السينوية(٢) التي سبق فعرضها الغزالي أفضل عرض في مقاصد الفلاسفة(٣)؟ وكيف فجر هذا الكتاب تناقضات الوصل بين المنزلتين الأفلاطونية والأرسطية للكلي، وبين الفلسفة والدين فصير المشائية بمجرد مضمون جزئي للكلام الثاني، وأعد لنشأة الرشدية؟

إن المسائل العشرين وتفريعاتها التي يتألف منها الكتاب قد تحجب عنا ذلك، وخاصة العلاقة بين هذه الأزمة، ومنزلة الكلي في الفلسفة العربية. لذلك فإن

[حاشية] عمليات أخرى قد تؤدي إلى ثوابت أخرى في هذا المطروح. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المنطق. وهاتان العلتان هما علتا موت الفكر

اليوناني أو تحنطه مما أحوجه إلى إحيائه وتنويره في المحاولات النقدية العربية وحاصة عند اكتمالها لدى ابن تيمية وابن حلدون كما نبين لاحقا.

[حاشية] (١) ابن خلدون، المقدمة، فصل الكلام: «في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في إدراكه» ص ٨٢٤ وكذلك فصل إبطال الفلسفة ص ١٠٠٠.

[حاشية] (٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٧٧ - ٧٨: «وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر، وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال، فإن ما هجراه واستنكفا عن المتابعة فيه لا يتمارى في اختلافه، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله، فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين».

[حاشية] (٣) بيار دوهام، نظام العالم، IV، مصادر الفلسفة العربية، الترجمة العربية ص ١٣٦ - ١٣٧٠

تحليل خطة الكتاب واجب، تمهيدا للجواب عن هذين السؤالين. وقد حللنا في الباب الأول، خطة كتاب الجمع للفارابي، فبينا دورانها حول الكلي في أفعال الإله علما وعملا، من خلال مسألة قدم العالم أو حدوثه، وحول الكلي في أفعال الإنسان علما وعملا، من خلال مسألة خلود النفس أو فنائها؛ بحيث اجتمعت منزلتا الكلي النظرية والعملية في مستوييها الوجودي المعياري (العلاقة بين الإله وأفعاله علما وعملا) والمعرفي المعياري (العلاقة بين الإنسان وأفعاله علما وعملا)؛ واستندتا كلتاهما

إلى المنزلة الاعتزالية البهشمية للكلي الوسيطة بين الكلي بما هو مثال مفارق أفلاطوني، والكلي بما هو صورة محايثة أرسطية.

وسنبين أن خطة التهافت العميقة هي عينها خطة الجمع، فيما يتعلق بمنزلة الكلي. ولكنها كانت في الاتجاه الذي يدحضها. فهي تبدأ بمسألة قدم العالم وحدوثه، وتنتهي مثلها بمسألة خلود النفس وفنائها. ويتدرج البحث بين المسألتين في ذات الله وأفعاله، وإيجاد العالم وخصائصه، والعلاقة الإيجادية أو نظرية الإمكان الماهوي الذاتي، والوقوع أو الإيجاد المعلول، والخلط الحاصل بين الإمكان الماهوي والقوة، والحصول الإيجادي والفعل، وهو خلط اعتبره الغزالي مؤديا إلى نفي الحدوث عن العالم، ومن ثم إلى إثبات القدم والدهرية.

ولكي يدحض مفهوم الكلي المتناقض هذا، نفى الغزالي كل وساطة بين العدم والوجود، وأرجع الإمكان الماهوي إلى العدم المحض، معتبرا ذلك مطابقا لمنزلة الكلي في التصور الديني الحقيقي... وهذا النفي الجازم لمفهوم الإمكان الذاتي، أو عدم الامتناع الذاتي المتناقض بما هو ماهية متقدمة على الوجود، بالنسبة إلى العالم والموجودات العالمية، ولمفهوم الوجود الطليق من كل تحديد ماهوي والمتناقض، بالنسبة إلى الذات الإلهية، يجعل كتاب التهافت دائرا، بكامله، حول مسألة واحدة: هي مسألة نفي الحل الوسط بين الدهرية والدين، أو الحل الوسط بين العقل، الذي لا يستطيع بذاته تجاوز المعطى التجريبي، والنقل أو الوحي، ومعنى ذلك أن «الفلسفة - اللاهوت» أمر متناقض بإطلاق. يقول الغزالي: «فالناس فرقتان:

فرقة أهل الحق: وقد رأوا أن العالم حادث، وعلموا، ضرورة، أن الحادث لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى صانع، فعقل مذهبهم في القول بالصانع؛

وفرقة أخرى، وهم الدهرية: وقد رأوا أن العالم قديم، لم يزل كما هو عليه، ولم يثبتوا له صانعا، ومعتقدهم مفهوم، وإن كان الدليل يدل على بطلانه؛

وأما الفلاسفة الإلهيون(١)، فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له صانعا مع ذلك؛ وهذا المذهب، بوضعه، متناقض، لا يحتاج إلى إبطال»(٢).

وليس التهافت، خلافا لما أشاعه ابن رشد، دفاعا عن المذهب الأشعري فقط، بل هو محاولة لإثبات استحالة التوفيق المطلقة بين الدين والفلسفة، من خلال نفي التناسق عن منزلة الكلي الوسيطة بين المثال المفارق والصورة المحايثة، أعني أساس جميع الأفلاطونيات المحدثة، سواء في صيغتها الفلسفية (المشائية والصفوية)، أو في صيغتها الدينية (الكلام والتصوف الأولان). لذلك نرى الكتاب قد اعتمد على منطق لم يكن ليختاره، لو كان غرضه الدفاع عن الأشعرية فقط(٣). فهو:

يثبت ما ينفيه الفلاسفة، حتى لو ناقض ذلك المذهب الأشعري، مثل تعدد الآلهة، وجسمية الإله التي لا يستطيع الفلاسفة لها دفعا.

ويدحض ما يثبته الفلاسفة، حتى لو وافق ذلك المذهب الأشعري، مثل وجود الصانع، ووحدانيته، وخلود النفس التي لا يستطيع الفلاسفة لها إثباتا.

بحيث إن الأمر المستهدف هو علم الكلام العقلي بإطلاق، ومحاولات التوفيق بين الأديان الوضعية والفلسفة. ألم يقل، في خاتمة دحضه لنموذج التعقيل الذي يفسر به الفلاسفة نظرية الإيجاد الفيضي: «فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء

[حاشية] (١) وهم المقصودون، إذ إن الفلاسفة الدهريين هم المستثنون من هذا التناقض.

[حاشية] (٢) تهافت الفلاسفة ص ١٥٥

[حاشية] (٣) ولعل آكر دليل، هو إبطاله لأهم مبادئ الأشعرية، أعني نفيهم للبقاء الذاتي عن الجواهر، (المسألة الثانية مرعها الثاني ص ١٣٠)، وكذلك إبطال جوهرية النفس (المسألة الثامنة عشرة ص ٢٥٦).

صلوات ا لله عليهم، وليصدقوا فيها، إذ العقل ليس يحيلها. وليترك البحث عن الكيفية، والكمية، والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية»(١). وذلك لأن العقل، في الممكن الوسيط بين جهتي الواجب والممتنع، لا يستطيع الحسم بالسلب أو بالإيجاب، لبقائه في حدود المفاضلة التحكمية بين الممكنات المتساوية في الإمكان؛ وهو الأمر الذي أدى إلى فرضية الإرادة التي تختار بين المتساوين، ونظرية التوقيف الإلهي، كونيا وشرعيا(٢): «وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبدا من حيث العقل، بل نجوز بقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع(٣). فلا يتعلق النظر فيه بالعقول»(٤).

وإذن فخطة الكتاب الظاهرة – المسائل العشرون – تستند إلى الأساس الواحد الذي تعود إليه هذه المسائل، أعني طبيعة المنزلة المنسوبة إلى

الكلي، في محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين التي باشرتها الأفلاطونية المحدثة العربية، والتي هي ربط بين واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) وواقعية الكلي المحايث أو الصورة (أرسطو)، أعني الذوات بما هي ماهيات ممكنة متقدمة على وجودها

[حاشية] (١) تهافت الفلاسفة، المسألة الثالثة ص ١٥٤٠

[حاشية] (٢) تهافت الفلاسفة ص ١٠٢ (المسألة الأولى، الدليل الأول): «وقلنا إنما وجد العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد بالإرادة. والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله. ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة. ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين، و لم يكن بد من مخصص الشيء عن مثله. فقيل: للقديم، وراء القدرة، صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله».

[حاشية] (٣) إذا كان بما يتجاوز التجربة. أما إذا تعلق بما هو من مجال التجربة الممكنة، فإن الواقع من قسمي الممكن يعرف بالتجربة والمشاهدة: «وأما قولكم إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة، فنقول إنما أدركنا ذلك من أنفسنا، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالين، فعرفنا عن ذلك الفرق بالقدرة، فعرفنا الواقع من القسمين الممكنين، أحدهما في حال والآخر في حال، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال، وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى. أما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة وحصل لنا علم بقدرته، فهذه علوم يخلقها ا لله تعالى بمجاري العادات، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان، ولا نبين به استحالة القسم الثاني كما سبق». التهافت، المسألة

السابعة عشرة ص :٢٥١ «بمجاري العادات» يعني المعرفة المستمدة من التجربة التي تثبت الوقوع دون الوجوب لعدم إثبات استحالة غير الحاصل الذي تثبته بمجاري العادات وقوعا لا وجوبا، إذ إن غير الحاصل يبقى ممكنا لكون الحاصل، رغم حصوله، ليس واجبا.

[حاشية] (٤) تهافت الفلاسفة، المسألة الثانية ص ١٢٤٠

(شيئية المعدوم)^(١)، والجامعة بين الإمكان المحتاج إلى العلة الموجدة والذاتية التي تقتضي العدم والاستغناء عن العلة، المحددة لكون الماهية هي ما هي. وقد أدرك الشهرستاني، في نهاية الإقدام، إدراكا جيدا الخيط الرابط بين منزلة الكلي والحل الوسط المستمد من البهشمية، عندما نزل البحث في مسألة الأحوال بين الواقعية والاسمية المطلقتين، واختار هو التصورانية حلا وسطا بينهما^(٢).

فإذا أدركنا الخيط الناظم أصبح من الواضح أن نفهم وحدة التهافت العميقة. فالمسألتان الأوليان المتعلقتان بأزلية العالم وأبديته بجميع أدلتهما والاعتراضات عليهما تعودان إلى مناقشة نفي الفلاسفة للعدم المتقدم والعدم المتأخر عن الذوات بما هي ذوات، وحصر فعل الإيجاد في إضافة عرض الوجود والعدم، وفي استثنائه عن الذوات الثابتة في العدم الماهوي. ولما كان هذا الثبات الماهوي غير ثبات المثل بالمعنى الأفلاطوني، وغير ثبات الصور (بالقوة) بالمعنى الأرسطي، فإنه المعنى الوسيط بينهما المعنى الذي اختاره فلاسفة المشائية للتوفيق بين الدين والفلسفة، مستندين فيه إلى الحل الاعتزالي، أعني شيئية المعدوم، أو الماهية المتقدمة على الوجود.

وإذن فالتهافت كله يدور حول هذا الحل الوسط بين واقعية الكلي، بما هو مثال مفارق، وبما هو صورة محايثة، وبيان أنه لا يستقيم إلا بالرجوع إلى أحدهما، ومن ثم بالتعارض التام مع الدين، لكون هذا الدين يؤول إما إلى

[حاشية] (٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام، القاعدة السادسة ص ١٣١ وما بعدها.

دهرية مثالية (قدم الذوات بما هي مثل)، أو دهرية مادية (قدم الذوات بما هي قوى)، ونفي الإله خالق الذوات ومبدعها في الحالتين .(١)

ويقتضي ذلك تحقيق الأمور التالية:

(١) دحض نظرية تعري الماهية عن الوجود في الذوات العالمية.

(٢) دحض نظرية الوجود المرسل غير المتعين في حقيقة هي الذات الإلهية ذات الصفات الموجبة.

(٣) إثبات العدم المتقدم على وجود الموجودات الحادثة، وإمكانية العدم اللاحق بها عند إفنائها، ومن ثم نفي الحل الدهري.

(٤) وذلك لإنهاء واقعية الكلي بجميع درجاتها: الأفلاطونية، والأرسطية، والوسيطة بينهما، وتأسيس نظرية الإبداع الشامل للموجودات ذاتا ووجودا، بفضل نظرية الإرادة المطلقة التي تجعل الذات الإلهية، بما هي حقيقة تامة وموجودة، قادرة على الابتداء المطلق، ونفي الحاجة إلى الوسائط بينه وبين مفعولاته الجزئية. ويستند ذلك كله إلى نفي نظرية قدم العالم الفلسفية الدهرية، والإلهية، للاستعاضة عنها بنظرية الإحداث

المطلق للعالم. وضمن هذا النفي، نفي الوسائط، تندرج نظرية نفي السببية، أعني المسألة السابعة عشرة من مسائل الكتاب وأولى المسائل الطبيعية، إذ إن السببية تنتهي، عند الفلاسفة، إلى نظرية العقول والنفوس والأفلاك التي، بمعية الطبائع، ينسب إليها ما في العالم من

[حاشية] (١) وبذلك لا يتوقف الدحض الذي يقوم به الغزالي على الحل الوسط كما يتصور ابن رشد، الذي سلم للغزالي بصحة اعتراضاته على الإلهيات المشائية (ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٢ وكذلك صفحة ،(٢٠٩ بل يتعداه إلى حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي. فهدف الغزالي هو إثبات أن الناس فرقتان؛ فرقة أهل الحق القائلة بحدوث العالم ووجود الصانع، والدهرية التي أثبتت قدم العالم فنفت الصانع. ومن ثم فكل فلسفة الإلهيين والكلام العقلي أمور لا يمكن الوثوق بها لتناقضها بالوضع.

أحداث وأفعال: «على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث، فإن جميع الحوادث مخترعة كلها ابتداء، ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار، حركة نفسية كحركتنا»(١) (٢).

إن نفي الوسائط السماوية عقولا ونفوسا وأجراما، ونسبة الحوادث إلى الاختراع الإلهي على الابتداء (أي المسبوق بالعدم) ينفي وجود كلي متقدم على المحدثات خارج الذات الإلهية، سواء كان قائما بذاته كالمثل الأفلاطونية، أو في المادة كالصور الأرسطية، أو في الذات الإلهية كالصور والآثار الفارابية والسينوية الراجعة إلى شيئية المعدوم المستندة إلى

أحوال الذات الإلهية (القادرية والعالمية والخالقية التي تتضمن، المقدورية والمعلومية والمخلوقية)، إذ لو سلمت هذه المنازل للكلي، لكانت الذات الإلهية منفعلة بالكلي المتقدم، محدودة القدرة بكونه هو ما هو، وهو كون يكون خارجا عن الإرادة المطلقة والتحكم التوقيفي إيجادا كونيا وأمرا شرعيا، فكان كون العالم على ما هو عليه يكون أمرا ضروريا، ويصبح الفكر الديني أو الفلسفي المتأله دهريا بالضرورة.

إن الإرادة الإلهية التي تختار من الممكن المطلق اللامتناهي أحد المتماثلين فترجحه(٣) بمجرد كونها أرادته، هي أساس التوقيف الإلهي الذي يجعل الوجود

[حاشية] (١) تهافت الفلاسفة، المسألة الأولى، الدليل الأول ص ١٠٩٠

[حاشية] (٢) وبين أن نفي السببية علته هذا السعي إلى تأسيس الابتداء الإلهي ونفي الوسائط، ونتيجة الفعل المباشرة للإله والخلق المستمر، إذ إن نفي الأسباب، يؤول، كما أبرز ذلك ابن رشد إبرازا جيدا، إلى نفي الطبائع (تهافت التهافت، أولى الطبيعيات، ص ٥١٩ وما بعدها) ومن ثم إلى حاجة الموجودات إلى ما يحملها بالقيام. راجع في ذلك عملنا: مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للنشر، تونس ١٩٨٦ (الطبعة الثانية).

[حاشية] (٣) نسى ابن رشد نفيه لهذا المفهوم على نسبته إلى مبادئ الرأي الذي يجهل دلالات الحكمة والغائية في الوجود، إذ لو علمها لما سوى بين جميع الإمكانات اللامتناهية، ولما اعتبر حدوث بعضها وعدم حدوث البعض الآخر ناتجا عن الإرادة بهذا المعنى عند الغزالي. لكن ابن رشد تعاصى عن أمر مهم هو السر في وضع الغزالي لهذا المفهوم؛ فإذا كان

الموحد غنيا بإطلاق، وبالجملة مطلق الصفات جميعا فإن الأمور جميعا تكون عنده متساوية... وأيا منها اختاره يكون حكيما، إلا إذا فرضنا أن الحكمة والعقل أمران يعلوان عليه؛ لذلك عاد الأمر إلى التسليم بواقعية الكلي المعقول، أو عدم واقعيته بالإضافة إلى العقل الإلهي.

الكوني والشرعي يكونان ما هما رغم كونهما، عقلا، قابلين، قابلين لأن يكونا على غير ما هما عليه، دون تناقض. وهي كذلك منطلق التخلص من العلم الفلسفي الذي أصبح حقيقة مطلقة للظن بأنه يستند إلى الحكمة الإلهية، والضرورة العقلية المطلقتين. فإذا كان ما عليه العالم والشرع أمرين توقيفيين يمكن أن يكونا بخلاف ما هما، دون خلف، فإن علمنا يصبح غير مستند إلى ضرورة مزعومة؛ بل هو يكون مقصورا على اجتهادات هي، في الوجود الكوني، تجارب واجتهادات لحصر مجاري العادات؛ وهي، في الوجود الشرعي، اجتهادات لحصر مناط الأحكام. إن فعل الإله المباشر، وغير المنفعل بماهيات متقدمة عليه ومحددة للإيجاد (الذي يصبح بمجرد محاكاة للمثال، أو تفعيل للقوى، أو تحقيق للصور التي في ذاته)، لا يمكن تصوره، دون نفي مطلق للكلي بجميع منازله، وإثبات مطلق للإبداع التام للموجودات ذاتا ووجودا، لكأن كلا منها نوع برأسه(١).

ولا عجب أن ينتهي الكتاب بأربع مسائل طبيعية تتعلق بالأسس الميتافيزيقية لعلم ما دون القمر، وعلاقته بما فوقه (أعني السببية، وجوهرية النفس، وبقاءها، وبعث الأجساد)؛ إذ ليست هذه المسائل إلا نتائج منزلة الكلي الفلسفية، بما هو وسيط بين الذات الإلهية المبدعة والذات العالمية المبدعة. فالسببية تستند إلى نظرية الطبائع أو الكلي المحايث بما هو «ذات

- جوهر» فاعل، وإليه تستند نظرية الذاتي الذي بدونه يزول العلم البرهاني(٢)؛ وجوهرية النفس مستندها الميتافيزيقي الأساسي هو الدليل العاشر المتعلق بملكة المعرفة الكلية(٣)؛ وبقاء النفس وخلودها يستند إلى

[حاشية] (١) إلى أي حد يتفق هذا مع نظريات الغزالي الأخرى وخاصة في مشكاة الأنوار؟ لقد تساءل ابن رشد عن ذلك وادعى التنافي بينهما، لكن الاحترازات الواردة في المشكاة تبعده عن أن يكون مائلا إلى الحل المشائي أو الصفوي أو الإشراقي من حيث منزلة الكلي الوجودية، رغم وجوه الشبه الكثيرة التي حملته مؤسسا لأشكالها الثانية دون أن يرد إليها، كما يبرزه في بقية هذا الفصل عند معالجة مسائل المشكاة.

[حاشية] (٢) ابن رشد، تهافت التهافت، المسألة الأولى من المسائل الطبيعية (السابعة عشرة من مسائل التهافت العشرين) ص ٥١٩ وما بعدها.

استحالة إعدام الجواهر، وكذلك إلى استحالة إحداثها، وهي عين مسألة قدم العالم والجواهر التي يتألف منها، وإليها يرجعها الغزالي(١)؛ أما بعث الأجساد فعلة نفيه الفلسفي هي وحدة الجوهر المادي وتنافي تناهيه مع ما تناهي النفوس(٢). وإذن فجميع هذه المسائل تعود إلى مسألة واحدة هي: واقعية الكلي الفلسفية المنافية لاسميته الدينية، سواء كانت هذه العودة مباشرة أو بتوسط قدم العالم(٣).

ولنعد الآن إلى مسألتنا اللذين بحديها تبرز فيهما منزلة الكلي الوجودية:

(١) فهل فعل الإله، علما وعملا، مقيد بذات مفعوله المتقدمة، بما هي ذات وماهية، على وجودها العارض لها بفضل فعل الإحداث؟ وبؤرة هذه

المسألة هي مسألة قدم العالم وحدوثه.

(٢) وهل فعل الإنسان، علما وعملا، مقيد بذات مفعوله المتقدمة، بما هي ذات وماهية، على فعله؟ وبؤرة هذه المسألة هي قدم النفس وحدوثها.

[حاشية] (١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة التاسعة عشرة، الدليل الثاني ص :٢٨١ «وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألتي أزلية العالم وأبديته. ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعا مستدعيا محلا يقوم به، وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا بعيده. فإن المسألة هي المسألة، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس».

[حاشية] (٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المسألة العشرون، ص :٣٠٠ «وما ذكرتموه من استحالة هذا البعث الجسدي لكون النفوس غير متناهية، وكون المواد متناهية محال لا أصل له، فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام. ومن لم يعتقد قدم العالم، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية، وليس أكثر من المواد الموجودة، وإن سلم أنها أكثر، فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم».

[حاشية] (٣) وهكذا يتبين أن المسائل العشرين تعود إلى مسألتين، تتحدد فيهما منزلة الكلي بالإضافة إلى فعل الله علما وعملا، وإلى فعل الإنسان علما وعملا، وما ينتج عنهما بالنسبة إلى ذاتيهما وصفاتهما، وإلى ذاتي مفعولاتهما وصفاتهما. فالمسألتان الأوليان من الكتاب تتعلقان بمنزلة الكلي التي ينتج عنها قدم العالم أزلا وأبدا، والمسائل الثالثة إلى السابعة عشرة

تتعلق بنتائج هذه المنزلة على الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، ونتائج المنزلة المقابلة على النظريات الفلسفية المتعلقة بالوسائط وبمنزلة الكلي. والمسألتان الأخيرتان تتعلقان بما تعلقت به المسألتان الأوليان، أعني قدم النفس أزلا وأبدا، وما ينجر عنه بخصوص قضية البعث. أما الخاتمة ومسائل التكفير الثلاث، فإنها تلخص هذا التنافي المطلق بين الدين والفلسفة: أعني مسألة قدم العالم وحدوثه، ومسألة البعث، والواسطة بينهما أو منزلة الكلي التي صاغتها في حصر علم الإله فيه عند الفلاسفة، نفيا لعلم الجزئي.

الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

وبين أن المسألة الأولى تشمل الثانية، في بعدها الوجودي، مما لا يبقي للثانية إلا البعد المعرفي؛ إذ إن قدم النفس يستند، كما رأينا، إلى عموم مسألة قدم الجوهر التي إليها يعود مشكل قدم العالم والدهرية، وإلى نفيها يعود مشكل إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله. فترجع بذلك إلى نفي الغزالي للوساطة بين الفلسفة الدهرية والأديان، أي إلى نفي الفلسفة الإلهية، أو اللاهوت العقلي أو الكلام المتفلسف.

فأما المسألة الأولى التي هي وجودية ومعرفية وتخص الله وفعلي الإيجاد والعلم الإلهيين فترجع إلى المسألتين التاليتين:

أ) هل علم الإله وعمله منفعلان يتقدم عليهما هو ذوات الأشياء، أم هما مطلقا الحرية ومرسلان بإطلاق، وبعدهما يأتي التعيين الذي يصبح، من ثم، إضافيا إليهما، وحاصلا عن التحكم الإلهي المطلق، لكأن نسبة موجودات العالم إلى فعل الإيجاد التحكمي كنسبة موضوعات النظم الرمزية إلى فعل الوضع الإنساني (١)؟

ب) وهل المفعول والمعلوم متقدمان على الفعل والعلم، أم هما مساوقان ذاتا لكونهما وجودا؟ وبذلك ننتقل من نفي الخلق عن نفي فلسفيا إلى إثباته دينيا، ومن مفهوم الوجود المنغلق إلى مفهومه المنفتح. فإذا كان ما هو موجود ليس واجب الوجود، صار ما هو معدوم ليس واجب العدم، فأصبح الحاصل من الممكن، رغم حصوله، مجرد ممكن حصل وغيره قابل للحصول مثله، وصار العقل الإنساني قادرا على التخلص من خلط بين الممكن الحاصل والواجب، ومستعدا إلى اعتبار ما يعلم من العالم ومن الوجود ليس هو كل الوجود، بل هو فقط ما يدركه هو منه .(٢)

[حاشية] (١) وهنا يلتقي مفهوم الترقيف والوضع بمعناهما الوجودي والشرعي واللساني، في هذه النظرية الاسمية التي تنفي الكلي وواقعيته وتبقي على العموم الرمزي لا غير. وهذا هو المعنى العميق للاسمية التي تجعل الوجود نفسه وضعيا لغويا، بحيث تكون الموجودات كلمات الإلهية؛ فلا تقال صفة الاسمية بالمقابلة مع ما ليس باسمي، لكأن الدال والمدلول كليهما من طبيعة واحدة هي طبيعة الموضوعات الاسمية.

[حاشية] (٢) لهذه العلة كانت النظريات الدينية، رغم توقفها عند سلب النظريات الفلسفية ودحضها، أكثر تفتحا وقدرة على تجاوز العالم القديم المتناهي والجامد: ولعل كتاب التهافت بدحض آلية السماء الفلسفية ونظرية الفيض، ودحض تناهي العالم والمفاضلة بين ما فوق القمر وما دونها واعتبار العالم مجرد ذرة مسخرة آلية من الوجود المطلق اللامتناهي، قد مثل الخطوة الأولى لإنهاء عهد الفلسفة القديم، وفتح عهدها الجديد.

أما المسألة الناتجة الثانية، وخاصة البعد المعرفي منها، لأن البعد الوجودي

متضمن في المسألة الأولى، فترجع إلى المسألتين التاليتين:

أ) هل علم الإنسان وعمله منفعلان متقدم عليهما غير علم الإله وعمله، أم أن الإنسان، فيما عداهما، مطلق الحرية لا يحد فعله إلا المعطى العيني الكوني، أو الشرعي لعلم الله وعمله، كما يعلمهما باجتهاده في فهم مجرى العادات الكونية، ومجرى الأحكام الشرعية؟ ومن ثم هل يبقى لمعقولات الأشياء الذاتية لها والمتقدمة على هذا العلم، بما هو مجرد أمر واقع، لا أمر واجب، أدنى معنى أو وجود؟

ب) وهل المعلوم والمعمول الإنسانيان لهما، خارج الوحي الذي هو بدوره خاضع لمعنى العلم والعمل المذكور في الفرع الأول في هذه المسألة (أ)، مفهوم آخر غير المفهوم الاجتهادي الفاقد لكل إطلاق، ومن ثم لكل واقعية وكلية، والمقتصر على مجرد الممكن الحاصل، لا واجب الحصول؟ فيكون معلوم الإنسان ومعموله، كونيا وشرعيا، اجتهاديين بالطبع، وليس لهما أدنى إطلاق، إلا إذا ادعى أنه نبي يوحى إليه؟

وبين أن منطلق الإشكال هو وجها المسألة الأخيرة، وأساس الحل هو وجها المسألة الأولى؛ أو بصورة أدق، فإن حل وجهي المسألة الأولى، بما هو محدد لمنزلة الكلي الوجودية، ليس إلا حلا لإشكاليات المسألة الثانية، بما هي محددة لمنزلة الكلي في العلوم النظرية (المنطق والرياضيات) ولمنزلته في العلوم العملية (التاريخ والسياسيات). وفعلا فإذا وضعنا أن الذوات ماهيات ثابتة قبل وجودها العالمي، ثبات المثل الأفلاطونية، أو ثبات الصور الأرسطية، أو ثبات الأشياء المعدومة الكلامية والمشائية،

فإننا نكون قد جعلناها كليات واقعية ينفعل بها الإله علما وعملا، ومن باب أولى الإنسان، فتصبح العلوم الحاصلة، في النظر والعمل، حقائق مطلقة تشرع للعلم والعمل، عوض أن تعتبر مجرد اجتهادات إنسانية للتعبير عما أمكن للإنسان علمه من الوجود.

أما إذا اعتبرناها مجرد أشباح نفترضها متقدمة على الإيجاد علما وعملا، ومساوقة للموجودات، وتالية عنها، بعد فسادها، ولكن كمجرد أشباح، وتصورات إنسانية، فإننا نسقطها لكونها مجرد خيالات، فلا تبقى إلا العلاقة بين ذاتين: الإلهية والإنسانية أو الموجدة (بمعنى إبداع الوجود) والواجدة (بمعنى إدراك الوجود)، وهي علاقة شهادة متبادلة بينهما في المستوى المعرفي (إذ كلاهما شاهد ومشهود). وكل ما عدا الشاهد والمشهود في كل منهما، بما هو تراسل بينهما وهم إذا اعتبر ذاتي الوجود ومستقلا عنهما. وإذن فواقعية المثل، وواقعية الصور، وواقعية الأشياء المعدومة ليست إلا خيالات قممت فاعتبرت جواهر، في حين أنها مجرد أسماء لا تفيد إلا بمدلولها الذي هو التواصل بين الذاتين الإلهية والإنسانية. وما الرسالتان بينهما إلا العالم والقرآن كأعيان خالية من كل كلي واقعي.

كيف سيحدد الغزالي مستويي كلتا المسألتين، أعني المسألة المتعلقة بعلم الله وعمله، وبعلم الإنسان وعمله وبمعلومهما ومعمولهما؟ ولماذا جمع بين هاتين المسألتين في قضية واحدة، هي قضية الحل الوسط «الاعتزالي - المشائي»، أعني منزلة الكلي بما هي فصل بين القيام الماهوي والوجود العارض، فصلا يستهدف الوساطة بين حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبينهما وبين الحنيفية المحدثة، من خلال

التسليم بواقعية للكلي تبقي مجالا لحاجته إلى الموجد، حاجة لا تتعدى عروض الوجود الحادث لجوهرية الذوات القديمة(١)؟

[حاشية] (١) وقد رازى هذا الفصل بين الماهية ذات القيام القديم والوجود ذي العروض الحديث كلاميا، الفصل بين الواجب والممكن فلسفيا. فالواجب بإطلاق هو المثال عند أفلاطون، والفعل المحض عند أرسطو، والممكن هو ما توالى عليه التحديد المثالي أو الفعل واللاتحديد أو القوة. لذلك فسرعان ما وقع الخلط بين هذه المصطلحات الفلسفية وتلك الكلامية؛ فصار المدلول كلاميا والدال فلسفيا، مع ما اجمر عن ذلك من قلب تام لمدلول المصطلح الفلسفي. فصارت الماهية قوة، رغم كونها الصورة الجوهرية، وصار الوجود فعلا، رغم كونه عرضا يعرض لها. وتلك هي التناقضات التي سيعتمد عليها النقد الرشدي للمشائية، وهو نقد تقدم عليه إليه الغزالي. فاقتصر على أخذه منه. لذلك نسبنا إلى الغزالي تأسيس المشائية الثانية أو الرشدية، مثلما نسب إليه تأسيس الأفلاطونية الثانية أو السهروردية.

وإذا كان الوجه الوجودي - أعني مستويي المسألة الأولى المتعلقة بعلم الإله وعمله - قد طغى على العلاج، فلأن هذه المسألة، أعني مسألة الكلي في الفلسفة العربية، قد صيغت، عند الفلاسفة والمتكلمين، هذه الصياغة اللاهوتية الوجودية. ولكنها تعود، في بعدها المعرفي، إلى إدراك نقادها الذين وضعوا الحل الاسمي، للخديعة الحاصلة في الحل الواقعي بجميع درجاته. فهو حل يجوهر معلومات الإنسان ومعمولاته، بعد إضفاء الإطلاق عليها، ثم يخرجها عن علمه وعمله، ويعتبرها طبائع أو ذوات، أو

ماهيات للأشياء، مفارقة لها، أو حالة فيه، قائمة بغيرها، (في ذات الإله أو في المادة)، أو بذاتها (قيام المثل العقلية أو المثل المادية: الجزء الذي لا يتجزأ)، ثم يقارن بها علم الإنسان وعمله - اللذين لم يجوهرهما ولم يرفعهما إلى المطلق - ليقيسهما بما جوهره وأخرجه عنهما؛ لكأن الوجودي علم وعمل مطلقان وضعا قائمين بذاتهما خارج الإنسان، إما قياما ذاتيا مطلقا أي بغير الإنسان أو آخره الإلهي أو المادي؛ ولكأن المعرفي علم وعمل نسبيان وضعا قائمين بذات الإنسان، بوصفهما انعكاسا للأولين. ومن هنا حدث الإشكال في المنعكس والمنعكس عليه، وأصبح الإيجاد الإلهي علما وعملا مقيسا على هذا النموذج الذي يقتضي باثا ومتقبلا في المستوى الوجودي (الفيض الإيجادي)، وفي المستوى المعرفي (الفيض المعرفي)، وقد اعتبر الباث إلها والمتقبل، في الحالة الأولى، مادة أولى، وفي الحالة الثانية عقلا منفعلا.

ويعود جوهر الدحض الذي يستند إليه كتاب تهافت الفلاسفة إلى كشف هذه الخديعة وطرح السؤال التالي: هل يمكن، بالاستناد إلى علمنا الإنساني (بالمقابل مع الوحي)، أن يكون لنا عن المسألة الأولى ببعديها (علم الله وعمله، ومعلوم ا لله ومعموله) صورة مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية ببعديها (علم الإنسان وعمله، ومعلوم الإنسان ومعموله)؟ وهل تكفي هذه المناظرة بينهما لتأسيس الميتافيزيقا؟ أم أن كل صورة للمسألة الأولى، مغايرة للصورة التي لنا عن المسألة الثانية،

الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

لا تتعدى الإيمان الذي لا دخل للعقل فيه، لأنها من مجال الإمكان(١)،

أو الحل الخيالي الذي لا حجة للعقل عليه، عددا الاستقراب لما يقبل من الفرضيات، والاستبعاد لما يرفض منها، بحكم دوافع تعود كلها إلى أوهام المعرفة، أو إلى فضائح توظيفها؟(٢).

يمكن إذن أن نستنتج من نفي هذا الوسط، سواء كان من الفلسفة نحو الدين أو من الدين نحو الفلسفة، أن المذهبين الوحيدين اللذين اعتبرهما الغزالي ممكنين أي غير متناقضين، هما: مذهب فرقة الحق، ومذهب فرقة الدهر، أي مذهب التسليم الإيماني بالمعرفة النبوية المتجاوزة للمعرفة الإنسانية، ومذهب التسليم الشكاكي بعدم المعرفة المتجاوزة للحس والتجربة. لكن هذين المذهبين النافيين للكليات الواقعية، يقابلهما موقف الواقعية المطلقة بمعناها الدهري المادي الذي يضع وراء المحسوس، بعد أن يرد إليه المعقول، جواهر مادية ثابتة هي العناصر الكلية التي منها تتألف الموجودات، أو بمعناها الدهري المثالي الذي يضع وراء المعقول، بعد أن يرد إليه المحسوس، جواهر صورية ثابتة هي العناصر الكلية التي منها تتألف الموجودات. والأولى هي نظرية المثل الديمقريطية(٣)، والثانية هي نظرية المثل الأفلاطونية(٤).

[حاشية] (١) في مجال الممكن، لا يستطيع العقل أن يختار إلا بالاحتكام إلى الشاهد. وهذه الحكومة لا تتجاوز الممكن الحاصل الذي هو واقع. ومن مجرد الأمر الواقع، لا يمكن أن يستمد الأمر الراجح، فيمتنع أن تستحيل المعرفة الاستقرائية إلى معرفة برهانية. وإذن فالشرط الضروري الوحيد هو المستند إلى التسليم بالمقدمات، ما دام الشاهد لا يمدنا إلا بالمعطى الاستقرائي الذي يظل دائما مفتوحا؛ ومن ثم، فهو خال من

إطلاق الكلية التي تستند إليها المقدمات الذاتية في البرهاني الوجودي؛ لذلك فهو يصبح غير برهاني، بل يعد جدليا، فلا تكون الضرورة المنطقية إلا صورية.

[حاشية] (٢) وأوهام المعرفة تعود جميعا إلى وهم حصر الوجود في الإدراك (ابن خلدون، المقدمة، فصل التصوف، الرد على ابن سينا، ص ٣٧٥). أما أوهام توظيفها فهي تعود جميعا إلى وهم تأسيس السلطان الروحي على العلم المطلق المزعوم: ابن خلدون، المقدمة، III «فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم».

[حاشية] (٣) راجع، مفهوم الذرة المادي ويصطلح عليه: Bréhier, E: Histoire de la philosophie, Chapitre I (§ 1er, x, pp. 68-69) باسم المثال وهو مصطلح استعاره من أفلاطون ليعطيه دلالة عقلية صورية لا مادية. والمعلوم أن الجزء الذي لا يتحرز الذي غلب على فهمه الفهم المادي بالمعنى الديمقريطي ليس له ما يبرره. ذلك أن الجزء الذي لا يتجزأ يفيد كذلك الفهم العقلي الأفلاطوني؛ لأن الجسمية عند المتكلمين تحصل من الجمع بين جزءين على الأقل وإذن فالجزء ليس ماديا ولعله من جنس المثال.

[حاشية] (٤) المرجع نفسه، الفصل الثالث الفقرة VIII ص ١٠٣ وما بعدها.

ويمكن أن يتوسط بينهما حل وسط يكون مائلا إما إلى مادية ديموقريطس أو إلى صورية أفلاطون، وذلك باشتراط مبدأ تقوم به العناصر، هو المادة القوية عليها في الحالة الأولى (أرسطو)، أو الذات الإلهية القوية عليها في

الحالة الثانية (الاعتزال). ويصاحب ذلك، في الحالة الأولى، الإله الغاية، وراء الدهرية المادية المتألهة التي أرجع إليها الغزالي الأرسطية، والمادة أو الحدوث الغاية، في الحالة الثانية، وراء الدهرية المثالية المتألهة التي – بالتناظر – كان يمكن أن يرد إليها الاعتزال(١) . وكلتاهما تنتهي، في الحقيقة، إلى وحدة الوجود؛ الأولى، لأن الإله، بما هو غاية جوفاء لا يكاد خروجه عن العالم ينقص من العالم شيئا؛ والثانية، لأن الحدوث أو المادة، بما هي غاية خواء لا تكاد تضيف إلى الإله ومقدوراته، بما هي ذوات، شيئا ينقصها. فالتصور، في الأولى، ذاتي للمادة، ولا نفهم الحاجة إلى مفارقة الغاية للعالم السماوي التام؛ والتمدد، في الثانية، ذاتي للصورة، ولا نفهم الحاجة إلى مفارقة المادة للإله والذوات المعدومة.

ويمكن أن نلخص الآن منازل الكلي المنقودة في التهافت نصا، أو اللازمة عنها، إضمارا، في الجدول التالي:

١ – نفي واقعية الكلي نفيا مطلقا، وله درجتان:

١ – درجة التسليم الإيماني بالوحي المتصل، وهي درجة المعرفة العينية الوجدانية المطلقة التي يزول فيها التعدد، وتزول فيها من ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي آخر درجات الوصول التي لن يعترف الغزالي بها إلا للرسول الخاتم، في مشكاة الأنوار(٢) .

[حاشية] (١) لكن الغزالي، الذي يسلم بأن حلول الفلاسفة المسلمين قريب من الحل الاعتزالي، يرفض الرد على المعتزلة معهم، لكونه دعا إلى وحدة فرق الإسلام على الفلاسفة. وهو يؤكد أن حل الفلاسفة في مسألة الكلي اعتزالي أو قريب من الاعتزال، إذ يقول: «فأما ما عدا هذه المسائل

(الثلاث المتعلقة بالتكفير) من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية، هو الذي صرح به المعتزلة في التولد». التهافت، الخاتمة، ص ٤٠٩

'٢ - درجة التسليم الشكاكي بانتفاء المعرفة، وهي درجة السيلان الأبدي المطلق الذي يزول فيه التعدد المتميز، وتزول فيها من ثم المقابلة بين الكلية والجزئية. وهذه هي أولى درجات الحجب التي يكون فيها الإنسان محجوبا بالطبع عن إدراك الحقيقة(١).

٢ - إثبات واقعية الكلي إثباتا مطلقا، وله درجتان:

'١ - درجة الدهرية الصورية المطلقة (أفلاطون): الوجود العالمي قديم، وهو مؤلف من عناصر صورية كلية. ولا إحداث، إن سلم به، إلا للعالم المثيل. أما المثل فهي قديمة.

'٢ - درجة الدهرية المادية المطلقة (ديموقريطس): الوجود العالمي، قديم، وهو مؤلف من عناصر مادية كلية. ولا إحداث إلا للمركبات، منها. أما العناصر والكل فهما قديمان.

٣ - إثبات واقعية الكلي إثباتا نسبيا، وله درجتان:

'١ - درجة الدهرية الصورية المتألهة؛ وهي القائلة بشيئة المعدوم، أو بالصور في ذات الإله، أو بالوجود الإلهي للماهيات قبل وجودها الطبيعي: الاعتزال والمشائية العربية الأولى.

'٢ - درجة الدهرية المادية المتألهة؛ وهي القائلة بالوجود بالقوة، أو بالصورة

الموجودة بالقوة في المادة، والإله الغاية غير الفاعل في العالم والجاهل به: الأرسطية والمشائية العربية الثانية.

[حاشية] (١) مشكاة الأنوار، ص :٤٠ «الصنف الأول [من المحجوبين] تشوق إلى طلب سبب لهذا العالم فأحاله الطبع، والطبع صفة مركوزة في الأجسام حالة فيها وهي مظلمة، إذ ليس لها معرفة وإدراك، ولا خبر لها من نفسها، ولا تصور لها، وليس لها نور يدرك بالبصر الظاهر أيضا».

٤ – نفي واقعية الكلي نفيا نسبيا وله درجتان:

١′ – درجة الكلي الوضعي التوقيفي الإلهي: الأشعرية(١).

٢′ – درجة الكلي الوضعي التوقيفي الإنساني: السفسطة(٢).

وهكذا تتكون مجموعتان متلازمتان زوجا زوجا، هما: مجموعة الإطلاق إثباتا ونفيا، ومجموعة النسبية إثباتا ونفيا. والأولى تعطينا المنازل الأربع المتطرفة؛ والثانية تعطينا المنازل الأربع المتوسطة. وإذا كانت المقابلة بين الفقر إلى الحامل والغنى عنه هي الفاصلة بين I - II من جهة أولى و III - IV من جهة ثانية، فإن المقابلة بين النفي والإثبات هي التي تساعدنا على إدراك منطق الترابط بين المذاهب الفلسفية والمذاهب الكلامية، والترابط بين المتقدم على العهد العربي والعهد العربي في الفكرين الفلسفي والديني. وفعلا فالأشعرية والسفسطة، والشكاكية، والإيمانية تمثل مجموعة مترابطة تتميز بالتدرج في نفي الواقعية، والاعتزال، والأرسطية، والأفلاطونية، والديموقريطية تمثل مجموعة مترابطة تتميز بالتدرج في إثبات الواقعية.

وهذان الترابطان هما اللذان يفهماننا التقابل (ودلالته الفلسفية) بين تهافت

الفلاسفة وتهافت التهافت، بما هما موقفان من منزلة الكلي أولهما ناح إلى نفي الواقعية، والثاني إلى إثباتها. كما أن هذين الترابطين ييسران فهم ما حصل من خلط اصطلاحي بين المذاهب الكلامية والمذاهب الفلسفية، في عصري الوصل والفصل العربيين بين حدي الأفلاطونية المحدثة، وبين حدي الحنيفية المحدثة، ثم بين الأفلاطونية المحدثة الموصولة أو المفصولة، والحنيفية المحدثة الموصولة أو

[حاشية] (١) أي إن كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الله بالشرع لها الكلية الشرعية التي تشبه، في القانون الوضعي، كلية القوانين ما لم تنسخ، وبداية من وضعها (طبعا بالإضافة إلى مجتمعها).

[حاشية] (٢) أي إن كليات النظر وكليات العمل التي يضعها الإنسان بالشرع الإنساني لها الكلية القانونية بداية من وضعها، وما لم تنسخ. وبين أن الأشعرية تسلم كذلك بالنوع الثاني من الكلية. لكنها تنفي عنها قداسة الأولى وتفسرها بالآليات النفسية والاجتماعية للأغراض وللمصالح - راجع في ذلك مسألة التحسين والتقبيح مثلا في المستصفى من علم الأصول للغزالي.

المفصولة. ذلك أن الأفلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الأرسطي ليست إلا حصيلة التنازع بين الرشدية والأشعرية الثانية حول الدهرية المادية الوسيطة، والأفلاطونية المحدثة الفصلية ذات الميل الأفلاطوني ليست إلا حصيلة التنازع بين الإشراقية والتصوف الثاني حول الدهرية المثالية الوسيطة. وكلا التنازعين يمثل عنصرا أساسيا من موضوع الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب.

وهكذا تتبين لنا العلاقة بين الكتابين: تهافت الفلاسفة والمشكاة. وسننتقل الآن - بعد التهافت الذي أنهى الإعداد السلبي لتجاوز المشائية الوصلية (الفارابي) إلى المشائية الفصلية (ابن رشد)(١) - إلى المشكاة التي أعدت إيجابا إلى الدهرية المثالية الوسيطة ببعديها الإشراقي والصوفي، فنقلتنا من الصفوية الأولى (إخوان الصفا) إلى الصفوية الثانية (الإشراق).

ويستهدف تحليلنا لمكونات الدهرية المثالية الوسيطة، بما هي وحدة الوجود المعتبر ذاتا إلهية متعالية تتحقق في تجلياتها كإدراك ذاتي، تكون فيه أفعال الإدراك مدركات، إذا نظرنا إليها من المنطق الإلهي، وموجودات، إذا نظرنا إليها من المنطق الإنساني(٢)، تحديد أسلوب هذه الفلسفة. فبحكم منزلة الكلي الوجودية هذه، منزلته التي حددتها الدهرية المثالية، زال كل فاصل بين المعطيين

[حاشية] (١) وطبعا لم يكن بوسعنا أن نعرض مضمون الرشدية والكلام الثاني عند تحليلنا لمضمون تهافت الفلاسفة وذلك لكون هذا الكتاب أسسهما سلبا لا إيجابا. ومع ذلك فإن أدلة الغزالي ضد المشائية الأولى، وإرعاته لها على التحلي عن الحل الوسط والعودة إلى الدهرية المادية الوسيطة بالمعنى الأرسطي، هو الأمر الذي يوافقه عليه ابن رشد، وينطلق منه في تمييزه من السليم من نقد الغزالي (أي الموجه إلى المشائية العربية)، والسقيم منه (أي الموجه إلى الأرسطية والأفلاطونية، وبصورة عامة إلى ما يبطنه ابن رشد الفلسفة الحقيقية عند القدامى). كما أن جل الإشكالات في الكلام الثاني السالبة والموجبة، وأسلوب التفكير فيها تستمد نموذجها من التهافت: وليس هنا مجال إثبات ذلك ولا هو هدفنا، إذ ليس همنا

التأريخ لعلم الكلام، بل فقط لدوره في تحديد منزلة الكلي في الفلسفة العربية. ويمكن أن نلاحظ أن دور الفلسفة العربية في نهضة الفلسفة الغربية هذا منوط وليس ما يظن عادة، أعني أنه غير التروح الرشدية. وقد نفرد لذلك بحثا يثبته.

[حاشية] (٢) وهو معنى: «كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف إلخ...» وإلى هذا تستند منزلة الإنسان الصوفية وجميع نظريات التجلي.

الشرعي (النص القرآن) والطبعي (العالم)، بما هما خطابان من الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية. فالأول تجل شرعي أو تاريخي والثاني تجل طبعي أو عالمي للذات الإلهية في أفعالها؛ وكلاهما يعد عالما أو كتابا ذا باطن وذا ظاهر، ويتحدان في معنى الوجود - الآية أو الوجود - الرمز، أو الوجود - الدليل، أو الوجود - التجلي الذي يجعل من كل مظاهر الوجودات إدراكات إلهية، أو تجليات إلهية.

لذلك فلا عجب إذا رأينا أن المشكاة ستكون، في نفس الوقت، تأويلا للقرآن(١)، وللحديث(٢)، ولعلم النفس(٣)، وللعالم بما كانت جميعها سدى حجب ذات ا لله ولحمتها(٤). إذ إن كل ما عدا ا لله، بما هو تجلياته، يكون سبيلا إليه، إذا اعتبر دالا عليه؛ ويكون حجابا دونه، إذا اعتبر بديلا منه.

وقد عرض الغزالي هذه النظرية بعد أن قدم لها بفلسفة إشراقية، على الأقل من حيث المبادئ الأساسية والمصطلحات الرئيسية: فالنور، والإشراق، والتجلي بالذات للذات في الذات، والسواتر، والحجب، والأرباب النوعية، والظلمات، والغواسق، كلها وردت في الفصل الأول من المشكاة، بحيث

إن السهروردي لم يضف إلا الجزئيات. بل حتى جمعه بين هدم المشائية وبناء الإشراقية، فهو يعود إلى الجمع بين المضمون السالب من تهافت الفلاسفة (وفيه يتفق السهروردي مع الغزالي: نقد الفصل بين الماهية والوجود)، ومضمون المشكاة(٥).

[حاشية] (١) قرآن كريم، سورة النور الآية ٣٥

[حاشية] (٢) الحديث الشريف: «إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره».

[حاشية] (٣) المواراة بين ملكات المعرفة وعناصر المثال المستمد من الآية ٣٥ من سورة النور: فالمشكاة تناظر الحس، والزجاجة الخيال، والمصباح العقل، والشجرة الفكر، والزيت الروح القدس، أو المعرفة النبوية.

[حاشية] (٤) والعالم بما هو حجب هو كل ما عدا الله بدءا محاجز الظلمة (الخصوع إلى الطبع والاشتغال بالنفس وحياة البهائم: الملاحدة)، وحاجز السور المقرون بالظلمة (الاقتصار على المعرفة الحسية وعبادة الأوثان؛ الاقتصار على المعرفة الخيالية: المجسمة والمشبهة؛ الاقتصار على المعرفة العقلية الفاسدة؛ المشبهة بالمعرفة العقلية الإنسانية؛ الأشاعرة حاصلة حسب الوصف)، ثم حاجز النور ويذكر من المحجوبين به ثلاثة أصناف (المعتزلة – المشائية – الصفوية).

[حاشية] (٥) مكتاب حكمة الإشراق يتضمن قسمين: الأول هو دحض المشائية، وفيه نجد أساس الدحض الوارد في التهافت أعني رفض منزلة الكلي المستندة إلى الفصل بين الماهية والوجود. والثاني هو عرض

الإشراقية، وفيه نجد أساس البناء الوارد في المشكاة: اعتبار النور الأسمى علم الله لذاته، واعتبار الوجود=

الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

وهذا الأسلوب «الفلسفي- الصوفي» الجامع بين تأويل الوجود العالمي، بما هو آية تجل، وحجاب، والوجود الشرعي بما هو آية تجل وحجاب، تأويلا إشراقيا، هو الأسلوب الذي يجمع بين الإشراقية «فلسفة - متصوفة» والتصوف الثاني «تصوفا - متفلسفا»، مع استناد التفاضل بينهما إلى تقديم إحدى الآيتين على الأخرى. ففي الفلسفة الإشراقية يكون الانطلاق من الآية العالمية إلى الآية الشرعية؛ وفي التصوف الإشراقي يكون الانطلاق من الآية الشرعية إلى الآية العالمية. وبؤرة اللقاء بين الآيتين هو الإنسان متلقيا والإله باثثا؛ مما يحول التفلسف إلى عملية تأويل لتراسل بين ذاتين هما الإله والإنسان، يتحدان في طبيعة التراسل والرسالة أي التجلي في الذات بالذات للذات، كما نحلل ذلك في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب، عند تحديد المخمس الإشراقي – الصوفي(١).

ومثلما كان ما يلزم به الغزالي المشائية الأولى في التهافت متضمنا أهم الأسس التي يستند إليها سعي ابن رشد لإحياء الأرسطية، فإن ما يتضمنه كتاب المشكاة، يتضمن أهم الأسس التي يستند إليها سعي السهروردي لإحياء الأفلاطونية، من منطلقات تحول دونهما والبلوغ إلى غايتيهما: إذ إن وحدة الوجود، بما هو موضوع يتفعل صعودا إلى غاية صورية عاطلة (الرشدية والكلام الثاني)، ووحدة الوجود بما هو ذات تتجلى نزولا إلى غاية مادية عاطلة (الإشراقية والتصوف الثاني)، منافيتان للأرسطية

وللأفلاطونية، بما أضفتاه من حط على منزلة الكلي الذي فقد كثافته

[حاشية] = تجليات هذا العلم، واعتبار الأجرام عدم حضور الذات لذاتها أو الحجب الحائلة دون إدراك هذا الإدراك. وإذن فالإشراق متقدم الأسس على صاحبه السهروردي ومؤسسة هو الغزالي بلا ريب.

[حاشية] (١) المشكاة ص :٤٠ «إن الله تعالى متجل في ذاته، بذاته، لذاته». ويحاول الغزالي إثبات التماثل بين الذاتين في أجوبته في المسائل الأخروية عند تفسير معنى خلق آدم على صورة الرحمن، وخاصة صفحات ١٧٦ إلى :١٨١ حيث يبين التماثل في خصائص الذات والصفات والأفعال ولا يبقى الاختلاف إلا في اختصاص الذات الإلهية بالقيومية بالذات واستعداد باقي الموجودات، ومنها الإنسان، قيامه من القيومية الإلهية، وتلك هي علة النقلة من الذاتية الربوبية إلى الذاتية الإنسانية بتوسط التصوف. وهنا أيضا الغزالي هو المؤسس.

الوجودية، فصار دون الذات المتجلية والموضوع المتفعل، وتابعا لهما، عائدا بذلك إلى منزلته المتقدمة على أفلاطون وأرسطو، رغم الحفاظ على مصطلحاتهما، والتدبير العام لنسقيها، كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع من هذا الباب(١).

وعلينا الآن أن نحدد طبيعة الكلي التي تعينت في المشكاة، فأعدت لمثل هذا المآل. فقد حدد الغزالي هذه المنزلة في الفقرة التالية من المشكاة: «كل شيء سواه [سوى الله]، إذا اعتبرت ذاته من حيث ذاته، فهو عدم محض. وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رئي موجودا، لا في ذاته، بل من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود

وجه الله فقط. ولكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه. فهو، باعتبار وجه نفسه، عدم؛ وباعتبار وجه الله، وجود. فإذا لا موجود إلا الله ووجهه. فإذا، كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبدا»(٢).

[حاشية] (١) إذ إن فلسفتي أفلاطون وأرسطو انطلقتا من فلسفات وحدة الوجود بالمعنى البارميدي أو بالمعنى الهيرقليطي (الواحد الثابت ذو الطبيعة الصورية، سيا للسيلان الأبدي، أو نقيضه، السيلان الأبدي ذو الطبيعة المادية، سيا للواحد الثابت)، في حين أن الحاصل هنا يجري في الاتجاه المقابل، أعني العودة من التعدد الصوري المفارق أو المحايث إلى مصدرهما السيال فعليا (الإله) أو السيال قورويا (المادة)، لكن وحدة الفيض الفعلي أو الفيض القوروي، تحلله الأصداف الجوفاء التي تمثلها الكليات، يعيدنا إلى البارميدية والهيرقليطية.

[حاشية] (٢) مشكاة الأنوار، ص ١٧ - ١٨

نقول لك بأنه قبل كل شيء، وأنه فوق كل شيء، وأنه مظهر كل شيء؛ والمظهر لا يفارق المظهر في معرفة صاحب البصيرة»(١).

وإذا كان وجه الله هو الظهور أي الوجود، فالمتعدد، أعني المظاهر، هو العدم. وهذه المظاهر العدوم(٢) هي ذوات الأشياء من حيث وجهها إلى ذاتها. ولما كانت ذوات الأشياء لذاتها هي ماهياتها المؤلفة من الكليات، فمعنى ذلك أن الماهيات وعناصرها الكلية عدوم خالصة لا وجود لها إلا كمظاهر أو كقشور؛ بالإضافة إلى الإدراك الإنساني الذي ارتفع، فالتقى بالإدراك الإلهي المتجلي فيها حسا وعقلا. وهذا الارتفاع هو الذي يمكن الإنسان من تجاوز المظاهر إلى الظهور إلى حقيقة الحقائق الظاهرة فيه

والمظهرة لكل ما عداها: «إن العارفين، بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحالة عرفانا علميا، ومنهم من صار لهم ذوقا وحالا(٣)، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة»(٤)، فتجاوزوا المظاهر، بما هي المتعدد الكلي المحسوس والمعقول الذي استحال حجبا مانعة من إدراك الواحد الحق. وهذه الحجب هي إذن واقعية الكلي سواء كان محايثا (الماهيات المحايثة والتعدد المحسوس)، أو مفارقا (الماهيات المفارقة والتعدد المعقول).

ولهذه العلة سيستند الغزالي إلى منازل الكلي المعتبر ذا وجود واقعي ذاتي، لتصنيف المحجوبين بدرجاتهم الثلاث، وإلى نفيها لتصنيف الواصلين بدرجاتهم الثلاث كذلك. فأما درجات المحجوبين فهي: «فأقول إن الله تعالى متجل في ذاته

[حاشية] (١) مشكاة الأنوار، ص ٢٣ - ٢٤

[حاشية] (٢) «فكل منها لا يصير في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلا وأبدا، إذ لا يتصور إلا كذلك». المشكاة ص ١٧

[حاشية] (٣) وهاتان الدرجتان، درجة العرفان العلمي، ودرجة الذوق والحال ليستا سبيلين إحداهما بديل من الأخرى؛ بل هما مرحلتان في المعرفة حسب الغزالي والسهروردي. وقد تنفصلان، وعندئذ تقع المفاضلة بينهما: فتكون أدنى الدرجات للعرفان العلمي، وفوقه العرفان الذوقي، وفوقهما العرفان الجامع بينهما. السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة الخامسة من المقدمة ص ١١ وما بعدها.

[حاشية] (٤) المشكاة، ص ١٨

بذاته ولذاته، ويكون الحجاب إلى محجوب لا محالة، وإن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من يحتجب بمجرد الظلمة (العالم الحسي)، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض (العالم العقلي)، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة (العالم الخيالي)»(١).

والمحجوبون بالظلمة الخالصة هم عبيد الطبع والهوى الملاحدة. والمحجوبون بالظلمة المشوبة بالنور هم عبيد درجات الإدراك الحسي، والخيالي، والقياس العقلي الفاسد، وهم الوثنيون الذين تكون آلهتهم الوثنية جسمية، أو خيالية، أو عقلية فاسدة. أما المحجوبون بالنور المحض فهم الذين تجاوزوا ذلك إلى عبادة المجردات العقلية. وقد خص منهم الغزالي المعتزلة والمشائية والصفوية، الذين يعتبرهم أقرب الفرق إلى الواصلين الذين هم المتصوفة والأنبياء.

وقد حدد الغزالي الواصلين بوصفهم من تجاوز الحجب بجميع أصنافها، وخاصة آخر الحجب النورية: «وإنما الواصلون صنف تجلى لهم أيضا أن هذا المطاع [الإله الإسماعيلي(٢)] موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ(٣)، لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه، وأن نسبته الجمر إلى جوهر النار الصرف، فتوجهوا من الذي يحرك السماوات [المشائية] ومن الذي أمر بتحريكها [الصفوية] فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين [العالم المادي] وبصيرتهم [العالم الروحي]، إذ وجدوه منزها ومقدسا عن جميع ما وصفناه من قبل»(٤).

[حاشية] (١) المشكاة، ص ٤٠

[حاشية] (٢) تعريف الإله بكونه صاحب الأمر والخالق بأمر الوسائط نجده عند الإسماعيلية أولا (الكرماني، راحة العقل، السور الثاني - مع ملاحظة أن المأمور مبدع بإطلاق).

[حاشية] (٣) وهذه الصفة هي الأمر الذي يقتضي بيفيان عنه الوحدانية المحضة: فالأمر يقتضي وجود المأمور المغاير، والأمر يقتضي الوساطة بين الآمر والمأمور أعني قدم الكلام، وهما قضيتان تنافيان الوحدة المحضة. لكن الغزالي لم يحدد هذه الصفة خوفا من كشف السر الذي هو القول بوحدة الوجود.

[حاشية] (٤) المشكاة، ص ٤٥ - ٤٦٠

الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

ورغم أن الغزالي قد قسم درجات الوصول إلى اثنتين كل منهما مضاعفة: التصوف بدرجتيه، والنبوة بدرجتيها، فإن هذه الدرجات، تعود إلى ثلاث، مثل درجات الاحتجاب(١):

(١) الوصول الصوفي بدرجتيه؛

(٢) وصول إبراهيم عليه الصلاة والسلام؛

(٣) وصول محمد ﷺ.

وذلك لأن درجات الوصول مناسبة لدرجات الاحتجاب، بما هي منطلقات له. فالتصوف وصول انطلق من مجاهدة درجة الاحتجاب الأولى أعني من مجاهدة النفس البشرية؛ والوصول الإبراهيمي انطلق من درجة الاحتجاب الثانية، أعني الحجب التي يختلط فيها النور والظلمة وهي

حجب الحس والخيال والمقايسة العقلية الفاسدة؛ والوصول المحمدي وصول انطلق من آخر درجات الحجاب، أعني حجب النور المحض.

ورغم أن الغزالي لم يكن، في هذا المجال، صريحا، فإن المقابلة بين إبراهيم عليه السلام ومحمد ﷺ لا يمكن أن تكون من جنس المقابلة بين تصوف وحدة الشهود وتصوف وحدة الوجود. فليس النبيان متصوفين وصولا، بحيث لا يتميزان عن التصوف إلا بالطريق، إذ عندئذ ستكون درجة التصوف الثانية أسمى من درجة إبراهيم عليه السلام، وهو ما لا يمكن أن يقول به الغزالي. بل المناسبة بين الاحتجاب والوصول تجعل التدرج يكون بالنسبة إلى المتصوفة من أول الحجب إلى الأخير لتجاوز الأول فقط، وبالنسبة إلى إبراهيم عليه السلام من الثاني إلى آخرها لتجاوز الثاني فقط، وبالنسبة إلى محمد ﷺ من آخرها لتجاوزها جميعا.

[حاشية] (١) المشكاة، ص :٤٦ «فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره (١.I) وجاور هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص (٢.I) ومنهم من لم يتدرج في الترقي والعروج... فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي (١.II) أو بصيرة عقلية .(٢.II)

فإذا ربطنا مدلول الاحتجاب ودرجاته بمدلول الوصول ودرجاته، أصبح كل ما عدا الواحد مطابقا للعدوم التي أشار إليها الغزالي، والتي يتألف منها العالم المتعدد، كما يتعين في درجات المعرفة الإنسانية. ومن ثم فإن درجات الاحتجاب هي درجات الواقعية. ودرجات الوصول هي درجات نفيها. وإذن فمنازل الكلي هي المحددة للحجب وتجاوزاتها:

١ - فالتدرج من إثبات الواقعية المطلق إلى إثباتها النسبي هو درجات

الاحتجاب:

١٠ درجة الإلحاد والدهرية النفسية: عبادة الهوى.

٢٠ درجة الوثنية المشبهة (بمراحلها الثلاثة، الحسي والخيالي والعقلي الناقص): المجسمة، والأشعرية.

٣٠ درجة الوثنية المجردة: الاعتزال، المشائية، الصفوية.

٢ - والتدرج من نفي الواقعية النسبي إلى نفيها المطلق، هو درجات الوصول بعدها.

١٠ درجة التصوف، وتنطلق من أولى درجات الحجاب، أعني، من مجاهدة النفس: لأن النفس هي أول الحجب.

٢٠ درجة إبراهيم عليه السلام، وتنطلق من ثانية درجات الحجاب، أعني من مظاهر العالم الحسية والخيالية والعقلية الفاسدة (لكون إبراهيم من المصطفين، واصطفاؤه يعني تخلصه من الحاجة إلى مجاهدة النفس والهوى: وآية الأفول شاهد على ذلك).

٣٠ درجة خاتم الأنبياء محمد ﷺ، وتنطلق من آخرة درجات الحجب، أعني من حجاب الأنوار المحضة (لكون محمد سيد المصطفين).

لذلك كان القرآن، بما هو دحض لهذه الدرجات الثلاث - أعني الاعتزال والمشائية والصفوية - قابلا لأن يكون مصدرا لمضموناتها ولتأويلاتها: وذلك هو تجاوز الحجب النورية تجاوزها الذي يتميز به النبي محمد ﷺ.

الفصل الأول: الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتان

وهكذا يتبين التوازي بين المحتجبين بالصفات البشرية والواصلين بمجاهدتها

خاصة (التصوف)، والمحتجبين بالحس والخيال والمقايسات العقلية والواصلين بمجاهدتها خاصة (إبراهيم عليه السلام)، والمحتجبين بالنور المحض والواصلين بمجاهدته خاصة (محمد ﷺ). فيتم تجاوز التعدد الذي مصدره ذات الإنسان، وهي أول الأوثان (التصوف)، وبتجاوز التعدد الذي مصدره العالم المادي وإدراكاتنا له، وهو ثاني الأوثان (إبراهيم عليه السلام والأفول)، وبتجاوز التعدد الذي مصدره العالم الروحي وإدراكاتنا له، وهو ثالث الأوثان (محمد ﷺ). وإذن فالنبي محمد ﷺ، حسب المشكاة، ناف بإطلاق لكل التعينات الكلية المغايرة للذات الإلهية(١).

ولم يبق إلا أن نحدد مدلول هذا التدرج في تضاؤل الواقعية من الإطلاق إلى النسبية، والتدرج في نفيها من النسبية إلى الإطلاق، إذ إن تحديده يفهمنا طبيعة الثورة الفلسفية التي قام بها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، أولهما في النظر خاصة، والثاني في العمل خاصة بوصفهما ممثلين لغايته قبل الانحطاط وبدايته بعده تأسيسا أهليا للنهضة العربية الإسلامية ولجسر الحوار مع الغرب انطلاقا من الذات التي لا تستثني الغير.

[حاشية] (١) وإنه لمن العجب أن يكون هيجل قد أدرك إدراكا جيدا هذه الخاصية التي استعملها، فيما بعد، استعمالا يستهدف الإساءة إلى الإسلام، رغم التعبير عن الإعجاب بمضمون رسالته، وحصره في الدور السالب المطلق: هيجل، محاضرات حول فلسفة التاريخ الجزء الرابع (العالم الجرماني) الفصل الثاني المحمدية ص ٢٧٥ وما بعدها من الترجمة الفرنسية. فالوحدانية المطلقة في الإسلام يعتبرها هيجل دليلا على السلب

المطلق أو رفض التعين والتحرر، مقابلا ذلك بالتعينة الموجبة في الفكر الجرماني، وجاعلا من الفكرين وجهين للحظة واحدة في التاريخ الإنساني: ثورة الشرق المحمدية وثورة الغرب الجرمانية. وليس هذا إلا نصف الحقيقة: فسلب القديم فلسفة وديا هو الذي مكن من تأسيس الحرية تأسيسا موجبا. وهو ما لم يعلمه هيجل أو تجاهله. ولعل هذا التجاهل هو الذي يجعل فلسفته عاجزة عن فهم مصير العقل الإنساني الذي أصبح الآن رهين ما سئؤول إليه المعركة بين الأفلاطونية - التوراتية المحدثة الجرمانية الآفلة والأفلاطونية - الحنيفية المحدثة العربية الصاعدة: أي بين منزلة الإنسان الغربي ومنزلته الإسلامية، لكون ثورة الشرق المحمدية لم تكن مقصورة على الوجه السالب الذي حصرها فيه هيجل (انظر بحوثنا في المسألة وخاصة آفاق النهضة العربية، دار الطليعة بيروت).

فأما درجات إثبات الواقعية فهي درجات الانفعال التي يكون فيها الإنسان مطلق العبودية. فمن عبادة النفس والهوى إلى عبادة الأوثان الحسية والخيالية والعقلية ذات المصدر العالمي المادي (عبادة المعرفة المستمدة من العالم المادي بالانفعال) إلى عبادة الأنوار أو العالم العقلي والروحي؛ وهي آخرة مراحل العبودية وأدناها إخضاعا للإنسان الذي يبدو فيها قد تحرر من الانفعال بالأوثان الخارجية. وقد مثلت درجة النشاط التحويلي المطلق عند الصفوية، الجاعلة من الإنسان خليفة للإله يفعل ما يريد ويتم فعل الرب وخاصة الإمام، أعلى درجات التخلص من واقعية الكلي والعالم الخارجي: إنها مرحلة الناسوت المؤله، بما هو نهاية للاهوت المؤنس، إنها بداية عهد الإنسان المشرع لذاته بإطلاق(١) تشريعا سينتهي إلى التوثين

الذاتي.

وأما درجات نفي الواقعية، فهي درجات الفعل التي يكون فيها الإنسان مطلق السيادة. فمن مجاهدة النفس والسيادة عليها إلى مجاهدة العالم المادي المؤله والسيادة عليه، إلى مجاهدة العالم الروحي والسيادة عليه (وهومعنى ختم النبوة بغاية الرسالات)، نصل إلى الإنسان الطليق بإطلاق من نفسه، ومن العالم المادي، ومن العالم الروحي. إنه عهد البشرية اللامتحددة بإطلاق، السيدة على ذاتها وعلى العالم المادي والعالم الروحي دون توثين الذات البشرية وقتل الذات الإلهية. وما معبوده الواحد المطلق الذي لا حد له إلا تحرره المطلق الذي لا حد له من معبوده سوى الله، كما فهم ذلك ابن تيمية(٢): ذلك هو السر الذي لم يستطع الغزالي البوح به، وأقدم عليه ابن تيمية وابن خلدون(٣)، حيث يصبح الإنسان المصدر المطلق للعلم والعمل، بما هما تشريعان ليس لهما ما بعد يسمو عليهما وتمثله سلطة روحية معصومة تزعم لنفسها دور الوسيط الروحي بين الإنسان والإله فتؤسس للدور الوسيط المستعبد للإنسان باسم خلافة الرحمن.

[حاشية] (١) وهذا معنى إزالة الشرائع في الفكر الإسماعيلي المتطرف، راجع كتاب الحشاشين لرنار لويس المحال عليه سابقا.

[حاشية] (٢) ابن تيمية، رسالة العبودية، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨١م وخاصة صفحة ١٩ وما بعدها.

[حاشية] (٣) ابن خلدون، المقدمة الباب السادس فصل «في أن عالم الحوادث إنما يتم بالفكر» ص ٨٣٨ - ٣٤٠: الخلافة الإنسانية والسيادة على العالم.

الفصل الثاني

انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين – ابن سينا

إذا كان الانفجار الفعلي الذي عرفته الأفلاطونية والحنيفية المحدثتان الوصليتان ثمرة لأعمال الغزالي كما بينا، فما هو الدور الذي أداه ابن سينا في هذه النقلة النوعية من عهد الفكر العربي الأول إلى عهده الثاني، خلال القرن الخامس الفاصل بين قرني الوصل (الثالث والرابع) وقرني الفصل (السادس والسابع)؟ ويزداد هذا السؤال أهمية، بعد اعتبارنا الفارابي باني الأفلاطونية المحدثة العربية الحقيقي، والغزالي هادمها الحقيقي إذ إننا، بذلك، نبدو قد أهملنا الدور الذي أداه ابن سينا، في حين يجمع جل الشراح والمؤرخين على خطره. وما يثبت وجود ابن سينا في كل ما أتى بعده، سلبا وإيجابا، هو كون فلسفته عامة ومنزلة الكلي التي حددتها خاصة، تمثلان لحظة محورية في تاريخ الفكر العربي أولا، والإنساني ثانيا(١).

[حاشية] (١) وتبرز هذه الأهمية بدور ابن سينا في الفلسفتين العربية والغربية. ولما كانت الأولى هي موضوعنا والثانية هي ما أخرجناه، منهجيا، وعن قصد من بحثنا، فإن مجرد الإشارة إلى الدور الذي أداه الفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة الغربية كاف. ولعل أفضل من أثبت هذا الدور هو الأستاذ إتيان جلسون في دراسته حول الفلسفة الوسيطة اللاتينية، ودور الفلسفة السينوية خاصة؛ وهو دور ما يزال=

ولكي نجيب عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة إلى أمرين أساسيين يحددان منزلة الفلسفة السينوية والكلي فيها في الفكر العربي، ويعللان عدم

دراسة الدور السينوي كمرحلة إعدادية نسبناها إلى الغزالي:

الأمر الأول، هو استناد الفلسفة بفرعيها الرشدي والإشراقي إلى فلسفة ابن سينا أساسا مسلوبا، من خلال دحض نظرية الكلي التي بنى عليها فلسفته، أعني نظرية الفصل بين الماهية والوجود. وهو أمر لا يمكن أن ندرسه هنا، لأنه من أهم عناصر الفصلين الأخيرين من هذا الباب، حيث نبين أن هاتين الفلسفتين تنطلقان من دحض السينوية أرسطيا (ابن رشد) وأفلاطونيا (السهروردي) بالمعنى الذي فهمتاه منهما.

الأمر الثاني، هو استناد التصوف الثاني والكلام الثاني إلى فلسفة ابن سينا أساسا «موجوبا»، انطلاقا متجاوزا من نظريته في الكلي، أعني الفصل بين الماهية والوجود. وهو كذلك أمر لا يمكن أن ندرسه لأنه ينتسب إلى نفس الفصلين، حيث يتبين أن هذين المذهبين، أيضا، يستندان إليه استنادا أفلاطونيا (الرازي) وأرسطيا (ابن عربي) كما فهماهما.

وإذا كان الدحض الفلسفي، في المرحلة الفصلية، يستهدف هذه النظرية الأساسية، نظرية الفصل بين الماهية والوجود بقصد العودة إلى معين الفلسفة الأصيل، أعني أرسطو (ابن رشد) وأفلاطون (السهروردي) فإن قبول الفكر الديني لها، كان بقصد العودة إلى معين الدين الأصيل، أعني البعد التوراتي من الدين (الأشعرية) والبعد الإنجيلي منه (البهشمية) ،(١) في شكلهما الحاصل في

[حاشية] حيا لذاته وربحياة تيار الفلسفة المستند إلى هذا التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود، والذي يرجع إليه إتيان جلسون في كتابه «الوجود والماهية»، تيارات الوجودية المعاصرة إرجاحا نقديا: (E: L'Etre Gilson,

1948). Vrin Paris, l'Essence, et

[حاشية] (١) وابن تيمية هو مصدر هذه المقارنة الموقفية بين التصوف والبعد الإنجيلي من الإسلام، والكلام والبعد التوراتي منه. لكن ابن تيمية لا يعتبر ذلك نابعا من مدونة الإسلام نفسها، بل هو يقاضيه، بوصفه انحرافا عن الإسلام. ولما لم يكن قصدنا المقاضاة بل بمجرد الوصف والتحليل، فإننا نكتفي بتحليل هذه الحدود الجاذبة والدافعة في محاولات الفكر الفلسفي العربي: وهي، في كل الحالات، حدود نابعة من المدونة القرآنية نفسها وليست من التوراة والإنجيل بما هما مدونتان أجنبيتان عن القرآن.

الحنيفية المحدثة، أعني الكلام الأشعري وتصوفه، والكلام البهتمي وتصوفه، أو منزلة الكلي البهشمية ومنزلته الأشعرية، بحيث إن وساطة ابن سينا بين العهد الثاني من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، والعودة إلى المصادر الفلسفية والدينية المتقدمة على العهد الأول والمؤسسة له، أعني حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدي الحنيفية المحدثة (التوراة والإنجيل) هي العلة في كونه قد صار المحاور الرئيسي، والمنبع الأساسي في فلسفة ابن رشد الأرسطية وفلسفة السهروردي الأفلاطونية وفي كلام الرازي الأشعري وتصوف ابن عربي البهشمي.

وهؤلاء الأعلام الأربعة هم الذين انطلق منهم فيلسوفا الغاية ابن تيمية وابن خلدون، تعلما منهم أولا، وتجاوزا لهم ثانيا، تجاوزا حقق النقلة النهائية من آخر درجات العودة المزعومة إلى الواقعية الفلسفية (أفلاطون وأرسطو)، وإلى الواقعية الدينية (الإنجيل والتوراة)، إلى آخر درجات التخلص منهما بفضل الاسمية النظرية (ابن تيمية)، والاسمية العملية (ابن خلدون). ولأن

ابن تيمية وابن خلدون أدركا ذلك، كان نسقاهما الإصلاحيان حوارا مباشرا مع ابن سينا ومصادره الفلسفية والدينية، بما هو سند مذاهب أولئك الأعلام الأربعة: ابن رشد، والسهروردي، وابن الخطيب، وابن العربي.

وعلينا، قبل أن نعالج منزلة الكلي في فلسفة ابن سينا، أن نعلل الأهمية التي اكتساها دور فلسفته، رغم كون منزلة الكلي التي حددها قد تقدم عليه إليها الفارابي(١) والكلام(٢): «هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة(٣) أول من نقله

[حاشية] (١) دورهام، مصادر الفلسفة العربية ص ٢١٤

[حاشية] (٢) بل إن دورهام يبحث لهذه المنزلة عن مصدر أرسطي فيحده في التمييز الأرسطي بين الأحداث الضرورية والأحداث العرضية في المستقبل futurs) (contingents الوارد في كتاب العبارة ظنا منه أن المنسوب إلى المتكلمين هو الفصل بين هذين المعنيين، وليس اعتباره أصلا لنظرية الوجود. دورهام، المرجع نفسه، الترجمة العربية ص ٢١٥٠ والمعلوم أننا لا نجد أدنى أثر لإثبات وجود الإله في الفلسفة الأرسطية بالاستناد إلى المقابلة بين الوجوب والإمكان الوجوديين. ذلك أن الإمكان الوجودي يقتضي بالضرورة الفصل بين الماهية والوجود، واعتبار الأخير عرضا للأولى أو - وهذا أكثر استحالة في الفكر الأرسطي - المقابلة المطلقة بين القديم والحادث بإطلاق والحادث بإطلاق ذاتا ووجودا، وهي مقابلة تقتضي نظرية الوجود عن عدم. والأولى، نظرية الفصل بين الذات والوجود اعتزالية بهشمية. والثانية، =

إلى الفلاسفة ابن سينا على أنه خير من طريق القدماء، لأنه زعم أنه من

جوهر الموجود، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول .(١) وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين. وذلك أن المتكلمين يرون أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري. ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره، لما كان ممكنا، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية، وهو قول جيد ليس فيه كذب، إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن، فإن هذا ليس معروفا بنفسه» .(٢)

فهل معنى ذلك أن أهمية الدور السينوي الذي يعود إلى منزلة الكلي في فلسفته (فصل الماهية عن الوجود في الممكنات، والتوحيد بينهما في الواجبات توحيدا يستند إليه مفهوم الدليل الوجودي الذي صار جوهر الفكر الفلسفي لاحقا سلبا أو إيجابا) لا يعود إلى هذه المنزلة بوصفها سينوية، بل بوصف نسقه قد أطلقها وصيرها أساس بلوغ الوصل ذراه المطلقة بالتوحيد بين محاولات الوصل الأربع السابقة، أعني في الكلام والتصوف البهشميين، وفي الكلام والتصوف الأشعريين، وفي المشائية، وفي الصفوية؟ ذلك أن الوصلين الحنيفيين المحدثين والوصلين الأفلاطونيين المحدثين في الفكر العربي قد أصبحت جميعا مادة لنسق واحد وانصهرت في كتاب الشفاء، فكان الموسوعة النهائية للعهد الأول من الفكر فلسفيه بفرعيه، ودينيه بفرعيه. هل يعني ذلك أن الأهمية التي يكتسيها دور ابن سينا تعود إلى المؤلف وليس إلى الفيلسوف؟ بحيث يكون دور الشفاء في الفلسفة

[حاشية] = المقابلة بين القدم والحدوث المطلقين، اعترالية أشعرية،

وكلتاهما تستند إلى اعتماد المقابلة بين الوجوب والإمكان دليلا على وجود الإله تمهيدا للدليل الوجودي فيما بعد، في حين أن دليل أرسطو على وجود المحرك الأول هو المقابلة بين الفعل والقوة، وتقدم الفعل على القوة، والسكون على الحركة، والثبات على التغير وشتان بين دليل العلة المحركة، ودليل العلة الفاعلة. الأولى تحرك الموجود دون أن توجده والثانية توحد المعدوم وتحركه.

[حاشية] (٣) أي الغزالي في تهافت الفلاسفة دليل إثبات وجود الصانع المسألة الرابعة ص ١٥٥ وما بعدها.

[حاشية] (١) يعني عرض الحركة الذي يثبت به أرسطو وجوب تقدم المحرك الذي لا يتحرك، على المحرك المتحرك (السماء) الذي هو بدوره متقدم على المتحرك الذي لا يحرك (ما دون القمر): أعني ما ورد في ثامنة السماع وفي مقالة اللام من الميتافيزيقا لإثبات المحرك الأول الذي هو فعل خالص أو عقل يعقل نفسه.

[حاشية] (٢) ابن رشد، تهافت التهافت ص ٢٧٦٠

من جنس دور القانون في الطب: مجرد التنسيق التأليفي، ومن ثم تيسير الإدراك الشامل المؤدي إلى التجاوز والانفجار كما حصل بعده، وإلى الاستناد السالب إليه (في الفكر الفلسفي) والموجب (في الفكر الديني)؟ أم أن أمرا ما قد أضافه ابن سينا، جعل النقلة من العهد الأول إلى العهد الثاني، في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، أمرا لا مرد له، بحكم منزلة الكلي النظري والعملي في فلسفته؟

كلتا الخليتين صحيحة، فخاصيات الشفاء التأليفية، والإضافة الفلسفية التي

أضافتها منزلة الكلي السينوية لهما نفس الأهمية في تحديد ما حدث في العهد الثاني. ولما كنا نسعى إلى تحديد منزلة الكلي، فإننا سنركز على هذه الإضافة الفلسفية، دون أن نهمل خاصيات النسق السينوي التأليفية. وسنفرغ من هذه المسألة الثانوية قبل التصدي إلى منزلة الكلي السينوية.

حاولنا أن نثبت، في الباب الأول فصليه الرابع والخامس، العلاقة الوطيدة بين منزلة الكلي الاعتزالية البهشمية وتصوف وحدة الوجود الناتج عنها ضرورة، وبين منزلة الكلي الاعتزالية الأشعرية وتصوف وحدة الشهود الناتج عنها ضرورة. كما حاولنا أن نبرز العلاقة الخفية، في الباب الثاني، بين المنزلة البهشمية والمنزلة المشائية، والعلاقة الخفية بين المنزلة الأشعرية والمنزلة الصفوية، مبينين بذلك أن الوصل ذا الميل الإنجيلي، والوصل ذا الميل التوراتي في الحنيفية المحدثة، والوصل ذا الميل الأفلاطوني، والوصل ذا الميل الأرسطي في الأفلاطونية المحدثة، لم يكن وصلا بالصورة التي حدث بها فيهما، إلا بوصفه سعيا صداميا للوصل بينهما، مستندا إلى عملية رد في مستوى نتيجة الوصل، مبني على علمية رد مقابلة في مستوى أساسه. فالمشائية الأولى، بما هي أفلاطونية محدثة، ترد الأفلاطونية إلى الأرسطية فلسفيا، باللجوء إلى حل كلامي لمسألة الكلي يرد الحد التوراتي من الحنيفية المحدثة إلى الحد الإنجيلي (وهو من جنس مقلوب الرد الأول أي من جنس مقلوب رد أفلاطون إلى أرسطو، حدي الأفلاطونية المحدثة).

وقد حللنا ذلك في تعليقنا على كتاب الجمع، حيث رأينا أن اللجوء إلى أثولوجيا أرسطو، كان في حدود تأويل المثل تأويلا يجعلها ذوات سوالب،

أو صورا وآثارا في ذهن الإله، لا المثل بمعناها الأفلاطوني الواقعي المطلق(١). فكان أساس الاقتراب الفلسفي من منزلة الكلي الأرسطية الاقتراب الكلامي من منزلة الكلي الأفلاطونية (بتوسط البهشمية وتصوف وحدة الوجود أو المنزلة الإنجيلية)، مما أدى إلى الحل الوسط بين منزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نظرية الذوات السوالب، أو الأشياء المعدومة، أو الصور في ذات ا لله المتقدمة على الوجود(٢)! والصفوية، بما هي أفلاطونية محدثة ترد الأرسطية إلى الأفلاطونية فلسفيا، باللجوء إلى حل كلامي لمسألة الكلي يرد الحد الإنجيلي من الحنيفية المحدثة إلى الحد التوراتي (وهو من جنس مقلوب الرد الأول، أي من جنس مقلوب رد أرسطو إلى أفلاطون، حدي الأفلاطونية المحدثة).

كما حللنا ذلك في تعليقنا على الرسائل الناموسية، حيث رأينا أن اللجوء إلى أثولوجيا أرسطو كان في حدود تأويل القوى الأرسطية تأويلا يجعلها مجرد مادة عارية، هي صورة الوجود البسيط لا الصور المحايثة بمعناها الأرسطي الواقعي. فكان أساس الاقتراب الفلسفي من منزلة الكلي الأفلاطونية الاقتراب الكلامي من منزلة الكلي الأرسطية (بتوسط الأشعرية وتصوف وحدة الشهود أو المنزلة التوراتية)، مما أدى إلى الحل الوسط بين منزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود المثالي، ومنزلة الكلي بمعنى نظرية الوجود بالقوة، أعني نفي تقدم الذوات على الوجود، ونفي قيامها إلا بفعل ا لله(٣) .

[حاشية] (١) ولهذه العلة وضعنا احتجاج صاحب المثل العقلية

الأفلاطونية المجهول شعارا للفصل الذي حللنا فيه كتاب الجمع، إذ هو يشير إلى هذا التأويل غير المقبول للمثال الأفلاطوني تيسيرا للتوفيق بينه وبين الصورة القوة بالمعنى الأرسطي.

[حاشية] (٢) وهي بذلك تجمع مفهومي القوة والمثال. فهي كالقوة، لأنها ماهيات غير موجودة بعد؛ وكالمثال، لأنها ليست في المادة بل في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الأفلاطوني والأرسطي، مع غلبة التأويل الأرسطي، بحكم استعمال القوة اسما للماهية، والفعل اسما للوجود.

[حاشية] (٣) وهي بذلك تجمع مفهومي المثال والقوة. فهي كالمثال، لأنها ذوات - وجودات؛ وهي كالقوة، لأنها في المادة، وليس في ذات الله. من هنا قابليتها للتأويلين الأفلاطوني والأرسطي، مع غلبة التأويل الأفلاطوني، بحكم عدم الفصل بين ماهية ووجود، ولا بين قوة وفعل. بل الموجود واحد لا انفصام فيه بين ذات متقدمة ووجود متأخر.

وإذن فالوصل الفلسفي في المشائية يعتمد على وصل ديني في البهشمية جعل مدلول الوجود المثالي والوجود القوي للكلي مدلولا واحدا، هو القوة الحالة في المبدأ الصوري عوضا عن القوة الحالة في المبدأ المادي. والوصل الفلسفي في الصفوية يعتمد على وصل ديني في الأشعرية جعل مدلول الوجود المثالي والوجود القوي للكلي مدلولا واحدا هو الفعل الحال في المبدأ المادي عوضا عن الفعل الحال في المبدأ الصوري، بحيث تكون منزلة الكلي الماهيات العالية المتعينة بالقوة في ذات الله، فتصبح موجودة بحلول الوجود الإلهي فيها؛ أو تكون الأعيان بإطلاق، التي ذاتها هي عين وجودها في مادتها، فتصبح موجودة بشهودها لذات الله، أو بما يقيمها من

خلق مستمر.

لذلك فإذا ما حاولنا الربط بين المشائية والصفوية، أعني بين الردين المتقابلين لحدي الأفلاطونية المحدثة أحدهما إلى الآخر، برز لنا التقابل بين أساسيهما البهشمي والأشعري: أعني منزلة الكلي التي يتقابل فيها الإله بما هو وجود خالص (هو وجوب الوجود) لا ماهية له بالأشياء المعدومة بما هي ماهيات خالصة لا وجود لها (هي الممكن أو اللاممتنع)؛ ومنزلة اللاكلي التي يتقابل فيها الإله بما هو ذات موجودة تامة الحقيقة والصفات والماهية، والمخلوقات بما هي وجودات خالصة قيامها الذاتي يأتيها من استمرار فعل الخلق، أو من القيومية المبقية لها. فيتبين، بكل بساطة، أن المقابلة في الحنيفية المحدثة بين منزلة الكلي البهشمية ومنزلته الأشعرية هي من جنس المقابلة بين مسلوبي المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية.

فالأولى تضع للأشياء ماهيات متقدمة على وجودها؛ ولكنها تعتبرها عدوما بالإضافة إلى حصولها في الوجود الزماني والمكاني أو الطبيعي؛ مما يجعل موضوع القوة الحامل لها ليس هو المادة، بل هو الصورة؛ وبصورة أدق، فلكأن عالم هذه الذوات المسلوبة، التي لها من ذاتها الإمكان أو اللاامتناع، عالم قوى، لكنه عالم ماهيات وصور قائمة بالذات الإلهية وليس بالمادة، مما يجعل وجودها العارض لها من غيرها، فعلا، ولكنه من جنس المادة، وليس من جنس الصورة. وبذلك

صارت الصورة قوة، والمادة فعلا، أو صار الوجود الصوري في ذات الإله قوة، والوجود المادي في الزمان والمكان فعلا، لكأن الوجود الصوري قيس على صور العلم في ذهن الإنسان، والوجود المادي قيس على

الأعيان خارج الذهن. وإذن فليس الاقتراب من أرسطو إلا اقترابا لفظيا، وهو في الواقع مناف له تمام المنافاة. كما أن الاقتراب من أفلاطون اقتراب لفظي، وهو كذلك مناف له تمام المنافاة. ولهذه العلل صار التأويل الأرسطي والتأويل الأفلاطوني للماهية المتقدمة على الوجود أو للأشياء المعدومة أمرين ممكنين، وقد بينا فعلا كما بينا في I.٤٠ و ٥٠.

أما الأشعرية فتنفي وجود الأشياء المثالي متقدما على وجودها أو مصاحبا له أو متأخرا عنه، وتعتبر الوجود المادي بمجرد عدم لا يقوم إلا بفعل الخلق المستمر، مما يجعل ذات الله وصفاته وأفعاله عالم مثل تاما ومطلقا، والعالم الطبيعي بمجرد ظلال لهذا العالم المثالي لا يقوم إلا بفعل الخلق المستمر. لكن هذه الظلال، بما هي قائمة وموجودة، رغم كونها عديمة الذات والوجود الذاتيين، هي، بما فيها من قيام، عين الأفعال الإلهية؛ وهي من ثم، ليست بمجرد أوهام، بل هي حقائق عينية مطلقة. وبذلك تزول المقابلة الأرسطية بين القوة والفعل، وتزول المقابلة الأفلاطونية بين المثل والممثولات، ويصبح الوجود كله ذا باطن هو القيومية الإلهية ذاتا وصفات وأفعالا، وذا ظاهر هو شاهده، أعني الوجود المادي والطبيعي(١).

إن هذه التقاربات جميعا، أعني التقارب بين حدي الأفلاطونية المحدثة في الاتجاهين، والتقارب بين حدي الحنيفية المحدثة في الاتجاهين، هي التي تألفت فأصبحت مضمون الشفاء، وما نتج عنه من منازل للكلي سواء واصلته إيجابا، أو قطعت معه سلبا، سعيا منها إلى العودة إلى الحدين في حركات تباعد قابلت بين الرشدية والإشراقية فلسفيا، أو أفلاطونيا محدثا، وبين الرازوية والأكبرية دينيا، أو حنيفيا محدثا.

[حاشية] (١) وهو ما يجعل التصور الأشعري للعلاقة بين الخالق والمخلوق قابلا للتحول إلى أساس لتصوف وحدة الوجود في ذات الله، المقابل لوحدة الوجود في العالم التي تنتسب إلى الكلام المقابل، أعني الكلام البهشمي. فتكون وحدة الوجود الأولى وحدة قبض وتكون وحدة الوجود الثانية وحدة بسط. فإما أن ذات الله تستوعب بإيجابياتها العالم كله فلا يبقى من الوجود شيء فاضل خارجه، أو أن ذات العالم تستوعب الإله الذي ينبث، بما هو وحود، في الذوات العدوم، فتصير موجودة.

وقد تحدد هذا التأليف في الشفاء تحددا سالبا ظن أرسطيا، لكونه قد صيغ نقدا للمنزلة الأفلاطونية للكلي .(١) فنقده لنظرية المثل يبدو أرسطيا لاعتماده الظاهر على الاعتراضات الأرسطية في مجملها. لكن هذه الاعتراضات تعود جميعا إلى أساس سينوي نص عليه ابن سينا نصا، في بداية عرضه إياها فقال: «وقد حان لنا أن نتجرد لمناقضة آراء قيلت في الصور والتعليمات والمبادئ المفارقة والكليات، مخالفة لأصولنا التي قررناها، وإن كان في صحة ما قلناه وإعطائنا القوانين التي أعطيناها تنبية للمستبصر على حل جميع شبههم وإفسادها ومناقضات مذهبهم» .(٢) وهي إذن اعتراضات تستند إلى أساس يبيد الإشكالية عن المقابلة بين الوجود المثالي والوجود بالقوة (وهي المقابلة بمدلولها الأفلاطوني الأرسطي)، إلى المقابلة بين الوجود الإلهي للذوات التي لا تتصف بالكلية ولا بالشخصية، والوجود الطبيعي الذي يصح فيه الاتصاف بالكلية في الذهن، وبالفردية أو الشخصية في الطبيعة: «فنقول إن:

[حاشية] (١) ابن سينا، الشفاء تحقيق الأستاذين قنواتي وزايد، القاهرة

١٩٦٠م، المقالة الخامسة بفصولها التسعة من ص ١٩٥ إلى ٢٥٢ والمقالة السابعة فصلاها الأخيران من ص ٣١٠ إلى ٣٢٤٠ والمقالة الأولى تحدد بالإيجاب منزلة الكلي السينوية. والثانية تحدد بالسلب من خلال عرض الأدلة ضد نظرية المثل الأفلاطونية. ولما كان حل هذه الأدلة مستمدا من ما بعد الطبيعة الأرسطية، وخاصة من مقالتيها الأولى ومقالتيها الأخيرتين ظن الحل السينوي حلا أرسطيا. لكنه، كما سنرى، بعيد كل البعد عن الحل الأرسطي، وذلك هو المنطلق الرشدي في نقده لابن سينا. والمعلوم أن ابن سينا هو الذي ساعد على هذا الخلط بين منزلة الكلي عنده والمنزلة الأرسطية؛ إذ إن الماهية الممكنة سميت قوة، والوجود الحاصل سمي فعلا فأصبحت هذه الاستعارة الاصطلاحية مصدرا لكل التأويلات الخاطئة التي تلت بعده. وقد اعتبر الأستاذ بدوي الفارابي وابن سينا أرسطيي النزعة في مسألة الكلي لاقتصاره على ما يريانه في وجودها الطبيعي وقيامها بالأشخاص، وإهماله منزلتها الوجودية عندهما بما هي ذات وجود إلهي متقدم بالطبع على الوجود الطبيعي، فقال: «ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي. أما الفارابي فقد كان أرسطي النزعة (موردا استشهادا من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها، المجموع من مؤلفات الفارابي ص ٩٤ رقم ١٠ القاهرة ١٩٠٧م)... وابن سينا يتجه عين الاتجاه» (المثل العقلية الأفلاطونية، المقدمة ص ١٥ - ١٦). وفي ذلك أكبر الأدلة على مجانبته الصواب في فهمه لفلسفتهما العميقة.

[حاشية] (٢) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة السابعة الفصل الثاني ص ٣١٠

(١) ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان أو الإنسان مع مادة وعوارض. وهذا هو الإنسان الطبيعي.

(٢) وهنا هو الحيوان أو الإنسان منظورا إلى ذاته بما هو، غير مأخوذ معه ما خالطه، وغير مشترط فيه شرط أنه عام أو خاص، أو واحد أو كثير، بالفعل ولا باعتبار القوة أيضا من حيث هو بالقوة. إذ الحيوان بما هو حيوان، والإنسان بما هو إنسان، أي باعتبار حده ومعناه، غير ملتفت إلى أمور أخرى تقارنه ليس إلا حيوانا أو إنسانا.

(٣) وأما الحيوان العام، والحيوان الشخصي، والحيوان من جهة اعتبار أنه بالقوة عام أو خاص، والحيوان باعتبار أنه موجود في الأعيان أو معقول في النفس، هو حيوان وشيء، وليس هو حيوانا منظورا إليه وحده. ومعلوم أنه إذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما، وكذلك في جانب الإنسان»(١).

إن المعنى الوسيط للمنظور إليه بما هو هو، والمختلف عن المنظور إليه بما هو طبيعي، أو بما هو ذهني وطبيعي (الأول والأخير) هو الذي يغير معطيات المسألة تغييرا جذريا، فيجعلنا لا نستطيع تنزيل الحل السينوي في المستوى الذي دار فيه الخلاف الأفلاطوني - الأرسطي. ورغم أن بحثنا سيبين، في بعده الموجب (بما انتهى إليه ابن رشد من وصف لمنزلة الكلي السينوية) أن هذه المنزلة ليست أرسطية بل كلامية وبصورة أدق اعتزالية بهشمية، فإننا سنحاول دراسة ما تختلف به المنزلة السينوية عن المنزلة الأرسطية، وإثبات عدم استنادها إليها (أعني الوجود بما هو قوة).

ولنبدأ بما تمتاز به مناقشة ابن سينا للمنزلة المثالية عن مناقشة أرسطو لها.

أعني الأساس الذي سيبني عليه السهروردي إثبات ما يتصوره نظرية في المثل المتجاوزة للمقام الذي وضعت فيه الأرسطية نقدها للأفلاطونية: أعني الدليل السينوي المستمد من الكلام لإثبات واجب الوجود، والمقابلة بينه وبين ممكن الوجود.

[حاشية] (١) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة الفصل الأول ص ٢٠٠ - ٢٠١٠

فما هو هذا الوجود الممكن بما هو ذات لها هو الإمكان وعدم الامتناع من ذاتها، وبما هي ذات تتضمن وجودين أحدهما هو الوجود الإلهي أو القيام بالعناية الإلهية، والثاني هو الوجود الطبيعي أو القيام بالمادة الطبيعية والفاقد من ثم للقيام الذاتي لحاجته للمقيم الإلهي أو الطبيعي؟ «فالحيوان، مأخوذا بعوارضه، هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لقدم البسيط على المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي، لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى. وأما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص، وإن كان بعناية الله تعالى، فهو بسبب الطبيعة الجزئية»(١).

فهل ينفي ابن سينا وجود المثل، أم هو ينفي فقط قيامها بذاتها، خلافا لأرسطو الذي ينفي وجودها سواء اعتبرت قائمة بذاتها(٢) أو بغيرها؟(٣) أم هو يتسلم ضربا من الوجود المثالي ويجعله قائما بالعناية الإلهية أولا وبالذات، ثم قائما بالمادة الطبيعية ثانيا وبالعرض؟ فتكون طبيعة هذه المنزلة هي الفصل بين الماهية والوجود المؤدي إلى الظن بأن الأخير أحد أعراض الأولى أحد أعراضها الطارئ عليها، وهي طبيعة يرفضها كل من ابن رشد

والسهروردي؟

ولننظر في نص السهروردي الذي أوله الأستاذ بدوي تأويلا جعل الدحض الذي يوجهه السهروردي إلى ابن سينا، وكأنه دحض للأرسطية، ظنا بأن المنزلة

[حاشية] (١) الشفاء، الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

[حاشية] (٢) وهو مدلول ردوده على أفلاطون خاصة.

[حاشية] (٣) وهو مدلول ردوده على أدقسس الذي مال إلى وضع نظرية المثل المحايثة في مقابل نظرية المثل المفارقة عند أستاذه أفلاطون: أرسطو ما بعد الطبيعة الألف الكبرى، فصل ٩، ١٩٩١، ١٤ - ١٦: «ولعلها (المثل) كانت تبدو عللا للموجودات، مثل الأبيض الذي هو علة البياض في الموجود الأبيض بدخوله في تأليفه. لكن هذه الحجة (حجة المحايثة بالنسبة إلى المثل، لتفسير أدائها لدورها التعليلي) التي تستمد أصلها من انكساغوراس والتي تباها فيما بعد أدقسس وبعض الفلاسفة الآخرين، من اليسير رعزعتها، إذ من السهل أن يكدس المرء الاعتراصات ضد مثل هذه النظريات، (اعتمدنا، في نقل هذا الاستشهاد، على النص الفرنسي لتريكو، ما بعد الطبيعة، الجزء الأول ص ٨٧٠ ونقلناه إلى العربية نقلا شحصيا).

السينوية أرسطية، مشيرين في الهوامش إلى بعض الفقرات التي سقطت في استشهاد الأستاذ بدوي، فمنعت من فهم حقيقة الاعتراض^(١): «ألستم اعترفتم بأن صورة تحصل في الذهن وهي عرض، حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان، ووجود في

الأذهان؟

فإذا جاز أن تحصل حقيقة الجوهرية في الذهن وهي عرض جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها لها كمالية وتمامية في ذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية، كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن، ولا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها، فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله^(٢).

ثم حكمتم^(٣) بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه^(٤) وفي غيره عارض له زائد على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن ماهية ينضاف إليها^(٥) إن كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا، وإن كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم،

[حاشية] (٢) عبارة «فلا يلزم أن يطرد حكم الشيء في مثاله» تنقص النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي في مقدمته لكتاب المثل العقلية الأفلاطونية ص ٣٠٠ وهو نقص يضر بفهم النص إصرارا شديدا.

[حاشية] (٣) «حكمتم» ناقصة في استشهاد الأستاذ بدوي.

[حاشية] (٤) والتقدير «وحكمتم أن الوجود في واجب الوجود هو نفس واجب الوجود».

[حاشية] (٥) والتقدير «في واجب الوجود».

الفصل الثاني: انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة – ابن سينا

ويلزم منه تكثر الجهات في واجب الوجود». ويبين أنه محال، لكونه غير معلول، فإن عدم احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجبا غير ممكن. والوجوب لا يجوز أن يفسر بسلب العلة، فإنه إنما استغنى عن العلة لوجوبه. ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تكثر، وعاد الكلام إلى وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للموجود، وإن كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له، فليكن كذا في جميع الموجودات وإلا يكون لعلة، وإن كان لنفس الوجود فالإشكال متوجه: فيقال إن استغناءه إن كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فإن قال إن وجوبه كمالية وجوده وتماميته، وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته. فقد اعترف ههنا بجواز أن يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه، كما في الوجود الواجب وغيره».

ويتضمن هذا النص دليلين لإثبات المثل بمعناها عند السهروردي: أحدهما مستمد من المصدر القياسي الذي ولد نظرية المثل المسلوبة، والثاني مستمد

[حاشية] (١) نجد كلمة «لتركيه» في النص الذي استشهد به الأستاذ بدوي، ولا وجود لها في تحقيق الأستاذ كربان. ولعل الأستاذ بدوي هو المحق، لشرح الشيرازي الموافق.

[حاشية] (٢) والتقدير «أنه محال أن يكون الاستغناء عن الماهية في واجب الوجود ناتجا عن كونه غير معلول وهو مدلول وجوب الوجود».

[حاشية] (٣) المفروض أن المقام الاستدلالي يقتضي الوجود عوض الوجوب، لكن استشهاد الأستاذ بدوي وتحقيق الأستاذ كربان يجمعان على وضع الوجوب عوضا عن الوجود. لذلك نحتفظ بها رغم تناقضها مع الاستدلال، ومع ما يشير إليه احتجاج السهروردي إشارة واضحة إلى تهافت الفلاسفة حيث يرد الغزالي الوجوب إلى نفي العلة فيصبح وجوب الوجود هو اللامعلولية في الوجود الواحب. تهافت الفلاسفة ص ١٦٠ وما بعدها.

[حاشية] (٤) التفصيل (Ponctuation) الذي يعتمده الأستاذ بدوي هنا أوضح، والواو الزائدة، بالمقارنة مع نص الأستاذ كربان، تجعل استدلال السهروردي أوضح.

[حاشية] (٥) حكمة الإشراق ص ٩٢ - ٩٣

[حاشية] (٦) ولكن في اتجاه مقابل لها. فالنظرية القائلة بالقيام الإلهي للماهيات في ذاتها المفصولة عن وجودها استمدت ذلك من قياس العلاقة بين هذه الماهيات ووجودها بالعلاقة بين الماهيات الذهنية ووجودها بعد تحققها الصناعي. والسهروردي، بالاستناد إلى هذا القياس، جعل نسبة الأعيان إلى الصور الذهنية، كنسبة الصور المثالية إلى الصور في الأعيان. فجواهر الأعيان الحالة فيها غنية بإطلاق عن-

من رفض الفصل السينوي بين الماهية والوجود(١). ويستند كلا الدليلين إلى إدراك التناقض بينهما في الأساس الميتافيزيقي التناقض الذي أشار

إليه السهروردي، أعني تواطؤ الوجود السينوي المقابل لتناسبه الأرسطي(٢): «ثم حكمتم بأن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وبأنه في واجب الوجود هو [واجب الوجود] نفسه، وبأنه في غيره [في ممكن الوجود] عارض له زائد على الماهية»(٣). وهو ما يبين أن السهروردي كان يعلم أن القول بتواطؤ الوجود، والادعاء بأنه عين حقيقة واجب الوجود، وعارض للحقيقة في ممكن الوجود، يتنافيان.

وبرغم أن السهروردي لم يهتم بإبراز هذا التناقض بقصد نفي الأرسطية عن الماشية، كما سيفعل ابن رشد فيما بعد، فإن حله انتهى به إلى شبه إصلاح للمفهوم السينوي، إلى نظرية في المثل أو الوجود المثالي، لا علاقة لها بالنظرية الأفلاطونية كما يبينه صاحب كتاب المثل المجهول: «وهذا الرأي [رأي السهروردي] يرجع، في الحقيقة، إلى القول بنفي وجود المثل، فإنه تأويل لقول مثبتيها بما يطابق أصول نفاتها. والنفاة يقولون أيضا بوجودها بهذا المعنى، فإنهم إنما ينفون وجودها بالمعنى المشهور: وهو أن تقوم المعاني المتكثرة مجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية. فجميع الحكماء من المشائين والإشراقيين يرون أن نسبة المعقول إلى الفاعل كنسبة الصورة التي ترى في المرآة إلى صاحبها. وهو، بوجه،

= القيام في الذهن، لكن صورها في الذهن لا تستغني عن الذهن، أفلا يمكن أن تكون المثل غنية عن الحلول في الأعيان غناء صور الأعيان عن الحلول في الأذهان؟ وهكذا يكون القياس كالتالي:

المثل أو الصور القائمة بذاتها الصور الحالة في الأعيان ـــــــــــــ =

ـــــــــــــ الصور الحالة في الأعيان الصور الحالة في الأذهان

راجع في ذلك الوجه الأول من البحث الخامس ص ٤٩٠ والوجه التاسع من البحث الثاني ص ٤٠٠

[حاشية] (١) إذا كان بعض الوجود واجبا (ومن ثم فهو قائم بذاته)، وبعضه ممكنا (ومن ثم فهو قائم بغيره)، فكذلك تكون الماهيات القائمة بالذات أو الواجبة وهي المثل.

[حاشية] (٢) تناسب الوجود عند أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم بداية من ١٠٠٣ ب ١٠ إلى ١٠٠٥ أ ١٦

[حاشية] (٣) حكمة الإشراق، ص ٩٢

كالمركب من مذهبي المثبتين والنفاة. وعند التحقيق، هو قول بنفي وجود المثل»(١).

وإذن فصاحب المثل العقلية الأفلاطونية المجهول يؤكد خلافا لما يراه الأستاذ بدوي ما نعلمه، منذ تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت: لم يعد بالإمكان أن نقول، وصفا للفلسفة العربية بأنها: «منذ عهد السهروردي المقتول، اتخذ الفكر العربي اتجاها جديدا كان كرد فعل قوي ضد تيار الأرسطية الذي ساد في القرنين السابقين»(٢). وذلك، أولا، لأن حركة السهروردي قد عاصرتها حركة مضادة تزعم إحياء الأرسطية، زعمها هي إحياء الأفلاطونية، أعني الحركة الرشدية، وثانيا لأن الفلسفة العربية لم تمر بلحظة أرسطية قبل السهروردي، و لم تخل من الإبداع والخلق، و لم تعد بعده أو معه إلى الأفلاطونية المليئة بالخلق والإبداع. فلا ابن سينا

والفارابي أرسطيان، ولا السهروردي أفلاطوني بشهادة الكتاب الذي بمناسبة تحقيقه، قضى الأستاذ بدوي هذه القضية الغريبة والمنافية لتاريخ الفلسفة العربية(٣).

[حاشية] (١) المثل العقلية الأفلاطورية البحث الأول، ص ١٥

[حاشية] (٢) المثل العقلية، مقدمة الأستاد بدوي، ص ٩

[حاشية] (٣) فهل يعقل أن يكون السهروردي قد تقدم على تاريخ الفكر العربي خاليا من الخلق والإبداع؟ وأن تكون علة ذلك فلسفة أرسطو؟ وهل يعقل أن نتجاهل التعاصر بين هذين المسعيين لإحياء الأفلاطونية والأرسطية عند السهروردي وابن رشد؟ وهما مسعيان سنرى أنهما بقيا دون غايتهما، إن كان القصد هو العودة إليهما كما هما، وأنهما تجاوزا الأرسطية والأفلاطونية إذا كان القصد هو مواصلة المسار الفلسفي العربي المحدد لمنازل الكلي في اتجاه مخالف تمام المخالفة لفلسفتيهما؟ إن التسرع في وصف ما تقدم على السهروردي بالأرسطية، هو عيه التسرع الذي أدى إلى وصففلسفة السهروردي بالأفلاطونية. وكذلك يكون الحكم المتسرع دائما: إطلاقا بلا دليل.

الجسمية لنقصه في ذاته، وقيام مثاله النوري بذاته لكماله في جوهره»(١). ولأن «القول بوجود المثل، كما سيظهر في أثناء تقرير أدلة مثبتي وجودها، يقتضي أن كل كلي مجرد في نفسه عن المادة وعلائقها، ليس إنما يوجد في ضمن الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات، بل الأمر بالعكس»(٢). ولكي يتضح الأمر بجلاء، أعادنا المؤلف المجهول إلى أصل المسألة، أعني إلى تأسيس الفارابي لمنزلة الكلي في الفلسفة

العربية: «وأول الشيخ أبو نصر الفارابي (رحمه ا لله) المثل بالصور العلمية التي للباري تعالى»(٣)، وأرسطو يقول بها»(٣)، فيرتفع التنازع بينه وبين أفلاطون. واستحسنه المتأخرون(٤) وفيه نظر، لأنه يشعر بأن علم الباري تعالى بالصور، وهو محال(٥). وأيضا أفلاطون يقول بوجود المثل، في خارج جميع القوى المدركة، لا في خارج عقولنا فقط، فالتأويل المذكور [تأويل الفارابي في كتاب الجمع: انظر II. ١٠ [١ صلح من غير تراضي الخصمين»(٦).

وواضح إذن، أن مؤلفنا المجهول قد أدرك أن نظرية المثل الأفلاطونية تعني الواقعية المطلقة(٧)، ليس بالإضافة إلى العقل الإنساني فقط، بل وكذلك بالإضافة إلى العقل الإلهي، إن سلمنا بكونه يعلم بالصور. فالكليات القائمة بذاتها والغنية عن كل القوى المدركة، هي المعنى الأفلاطوني للمثل، وهي مختلفة عن المثل

[حاشية] (١) المثل العقلية الأفلاطونية ص ١٤ - ١٥ راجع خاصة النظر ١٧ من البحث السادس ص ٧٦ [حاشية] (٢) المثل العقلية الأفلاطونية، ص ١٥ [حاشية] (٣) لعدم علم المؤلف المجهول، مثل الفارابي، بأن أنطولوجيا ليس لأرسطو. [حاشية] (٤) المتأخرون؟ بالنسبة إلى الفارابي أو إلى ابن سينا؟ كلا القولين مقبول: لكن السياق يفيد بأن الأول هو المقصود، إذ إن الحل السينوي يستند إليه ومن هنا يصبح ابن سينا الحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين، وهو من التالين. [حاشية] (٥) لماذا يمتنع أن يكون «علم ا لله بالصور»، من وجهة نظر صاحب الكتاب؟ وكيف يمكن التوفيق مع قوله بالمثل الأفلاطونية؟ الحل الوحيد الممكن

في هذه الحالة هو إرجاع ذلك إلى الهدف من تأليف الكتاب، أعني مادة الفصل الثالث والأخير من الكتاب: وهو الجمع بين نظرية المعرفة والوجود الصوصوية بمعناها الأكبري والنظرية الأفلاطونية - ولعل في ذلك ما يجعلنا نربط هذا الكتاب المجهول المؤلف بريب ابن عربي (راجع ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨.) [حاشية] (٦) المثل العقلية الأفلاطونية، البحث السادس، الوجه الرابع ص ٨١ [حاشية] (٧) كما ينتج عن كامل البحث السادس المخصص لمناقشة نظرية المثل السهروردية صفحات ٦٦ - ٨٢

النورية أو العقول العرضية السهروردية، وغير الصور أو الآثار العقلية في ذات الإله الفارابي، وغير الوجود بالعناية الإلهية السينوية.

حصيلة القول، إن تأويل الفارابي، الذي هو «صلح من غير تراضي الخصمين»، صار حلا وسطا قابلا للتأويل الأفلاطوني وللتأويل الأرسطي، تأويلا يمنع منعا قاطعا إدراك ما به يختلفان، ما لم نعد إلى «عدم التراضي بين الخصمين» فندرك طبيعته. ذلك أن ما استحسنه المتأخرون في حل الفارابي، فضلا عن كونه لا يستند إلى رأي يشترك فيه أفلاطون وأرسطو، إذ إن إلهيهما ليسا محلا للصور، ينفي قيام المثل بذاتها حسب التصور الأفلاطوني، وقيام الصور بالمواد حسب التصور الأرسطي. ورغم أن كتاب المثل العقلية ذا المؤلف المجهول ليس غرض بحثنا، في هذا الفصل، فإنه يبين(١)، أن منزلة الكلي السينوية ليست أرسطية ولا هي أفلاطونية، مما يوجب تحديد طبيعتها تحديدا موجبا يرجعها إلى مصادرها الحقيقية، كما أدركها ابن رشد سلبا في ردوده على الغزالي، وإيجابا في إحيائه لما بعد الطبيعة الأرسطية(٢).

[حاشية] (١) إذ هو يرجع المنزلة الإشراقية، التي يقول بها السهروردي، إلى الحل الوسط الذي يقول به المشاؤون والإشراقيون، والذي يجمع بين موقف المثبتين والنفاة للمثل. كيف ذلك؟ فالمشاؤون العرب ينفون المثل بمعنى النفي الأرسطي، لكونهم لا يسلمون وجودها المفارق للطبيعة والقائم بالذات. لكنهم يقولون بما يشبه المثل وهو الذوات أو الماهيات القائمة بالذات الإلهية (الفارابي) أو بالعناية الإلهية (ابن سينا). من هنا اجتمع ما يشبه المثل وما يشبه الصور القروية. والحل الذي يميل إليه السهروردي إذن لم يخرج عن هذا: لأن أرباب الأنواع، بما هي عقول عرضية، أو مثل نورية، ليست كليات، بل الكليات هي الأنواع الحالة في الأجسام، مما يجعل المثال النوري شخصا، أو عقلا، وليس مثالا كليا بالمعنى الأفلاطوني؛ وهو لا يقوم بذاته، إذ هو من العقول العرضية؛ ومن ثم فهو مثل الصور التي في الذات الإلهية أو في العناية الإلهية، بما كان الإله نور الأنوار القاهر.

[حاشية] (٢) وبذلك يصبح أهم شيء، في منزلة الكلي السينوية، هو سلبها عند السهروردي وعند ابن رشد: أولهما، لتحديد ما يتصوره مثالا أفلاطونيا، والثاني لتحديد ما يتصوره صورة أرسطية. ومثلما يبين أن السهروردي تقي دون المثال الأفلاطوني، حسب بمجهولنا، فإن ابن رشد سيبقى دون القوة الأرسطية كما سنرى، إذ هو يقول بالعلم الإلهي المتقدم على الوجود (راجع الضميمة، والتهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة في الإحالات التي نحددها في الفصل الأخير من هذا الباب).

ومعنى ذلك أن السعي إلى إحياء الأفلاطونية (الإشراقية السهروردية)،

والسعي إلى إحياء الأرسطية (المشائية الرشدية) يعنيان التسليم الصريح بأن المشائية العربية ليست أفلاطونية، رغم قولها بتواطؤ الوجود مثله - وذلك هو أساس المحاجة السهروردية - وليست أرسطية، رغم ادعائها نفي المثل مثله - وهو ما كان يقتضي القول بتناسب الوجود - وذلك هو أساس المحاجة الرشدية.

وإذن، فإذا لم يكن تواطؤ الوجود السينوي أفلاطونيا، ولا نفي المثل السينوي أرسطيا، فأي منزلة يحددها ابن سينا للكلي، جعلت من فلسفته نهاية للأفلاطونية المحدثة الوصلية بفرعيها، وللحنيفية المحدثة بفرعيها، أو بصورة أدق بداية للتساؤل عن هذا السلب المضاعف (لا أفلاطوني، ولا أرسطي)، ومن ثم بداية للانفجار (الغزالي) الناقل من الوصل إلى الفصل في الفكرين الفلسفي والديني بفرعيهما، والمولد لوضعية فلسفية دينية جديدة، هي التي سينطلق منها التحديد الأسمى لمنزلة الكلي النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون؟

بينا ما تبتعد به منزلة الكلي السينوية عن منزلة المثل الأفلاطونية، بالاعتماد على نقدها الإشراقي، ونقد النقد في مؤلف مجهولنا حول المثل العقلية الأفلاطونية. وسنبين ما تبتعد به هذه المنزلة عن منزلة الوجود بالقوة الأرسطي، بالاعتماد على نقدها الرشدي، تاركين البعدين الموجبين من الرشدية والإشراقية للفصل الرابع من هذا الباب، أعني آخر الفصول.

فابن رشد قد حدد، في تفسير ما بعد الطبيعة، مميزات المنزلة السينوية للكلي، ولنظرية الوجود إيجابا، بإرجاعها إلى مصادر كلامية، وسلبا بنفي انتسابها إلى الفلسفة القديمة. لكنه في كتاب تهافت التهافت، نسب هذه

المنزلة إلى الغلط الذي وقع فيه ابن سينا، بسبب الاصطلاح الفلسفي: «وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب، وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا بد، بل في الحقيقة على معقول من المعقولات

الثواني أعني المنطقية، ظن أنه حيث ما استعمله المترجمون، إنما يدل على هذا المعنى وليس الأمر كذلك»(١).

فهل يمكن أن نقبل هذا التفسير؟ وكيف يمكن التوفيق مع التفسير السابق بالمصدر الكلامي؟ أم هل يعني ذلك أن المصدر الكلامي هو عينه مصدر الخطأ، بحيث يكون ابن سينا قد فهم من الموجود هذا المعنى الذي يجعل منه عرضا للماهية، بحكم مذهبه الكلامي الذي يرى هذا الرأي؟

لن نطيل في مناقشة فرضية الخطأ الاصطلاحي، سواء نسبناه إلى ابن سينا أو إلى المتكلمين قبله، وذلك لعلتين يسلم ابن رشد بأولاهما فتبرز تناقضه في تعليل منزلة الكلي السينوية، فهو يقول: «وقد بين أبو نصر في كتاب الحروف(٢) وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق، والمشتق يدل على عرض، بل هو في أصل اللغة مشتق. إلا أن المترجمين، لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه إلى الجوهر والعرض وإلى القوة والفعل، أعني لفظا هو مثال أول، دل عليه بعضهم باسم الموجود، لا على أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض، بل معنى ما يدل عليه اسم الذات. وبعضهم رأى، لموضوع الإشكال الواقع في ذلك، أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من لفظ الضمير

الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، ما يدل على ذلك المعنى، لأنه رأى أن ذلك أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى، فاستعمل، بدل اسم الموجود، اسم الهوية(٣). لكنه أيضا تكلف، من هذا اللفظ، صيغة ليست موجودة في لسان العرب. ولذلك عدل الفريق الآخر إلى اسم الموجود»(٤).

[حاشية] (١) تهافت التهافت، ص ٣٧١ [حاشية] (٢) الفارابي، الحروف، الفصل ١٥ من الباب الأول ص ١١٠ وما بعدها. [حاشية] (٣) الكندي، (رسالة الفلسفة الأولى ورسالة الحدود) هو واضع هذا المصطلح لأن مفهوم الوجود عنده يستعمل خاصة بمعنى الصادق. [حاشية] (٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٧٢

فابن رشد يسلم بأن مسألة المصطلح قد سبقت مناقشتها وتقدمت على استعمال مفهوم الموجود بالمعنى السينوي، وإذن فالخطأ كان معلوما، وقابلا لأن يتجنبه ابن سينا لو أراد ذلك، خاصة وهو قد صرح نصا باطلاعه على كتاب الحروف والاستفادة منه[1]. وإذن فالفصل بين الماهية والوجود كان فصلا مقصودا، وليس ناتجا عن خطأ. ثم إن هذا الفصل، وهو ما سبق أن أثبتناه ليس خاصا بابن سينا، بل حتى الفارابي يقول به، إذ هو يقابل بين الماهية والوجود في ممكنات الوجود[2].

وهذا الفصل المقصود هو الذي يعنينا في بحثنا، لكونه بدلالة حجة ابن رشد المضادة لا يمكن أن يكون ناتجا عن غياب هذا المصطلح في اللسان العربي. فكون المترجمين قد أدركوا ذلك، وميزوا بين معاني الوجود المستمدة من مدلول الكلمة العربية ومعانيه المستمدة من الكلمة اليونانية،

واستطاعة ابن رشد اختيار الثانية، وتبيين الفارابي لمثل الخطأ المزعوم، كل ذلك يؤكد أن ما فعله ابن سينا، في فصله بين الماهية والوجود، اختيار لا دخل للغة فيه. فما دامت اللغة لم تمنع من إدراك الفرق، ولم تمنع ابن رشد من اختيار المعنى الأرسطي، لا يمكن أن ننسب إليها فرض المعنى العربي، أي المعنى الذي تفرضه مادة الكلمة وشكلها العربيان، على ابن سينا. وعلينا إذن أن نبحث عن أساس أعمق، أشار إليه ابن رشد نفسه إشارات كثيرة في جل مؤلفاته، وخاصة في تهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة: إنه دليل الوجود الإلهي الكلامي المستند إلى المقابلة بين الوجوب والإمكان الوجوديين، وإلى الفصل بين الماهية والوجود في الذوات الحادثة أو الممكنة والتوحيد بينهما في الذوات الواجبة أو القديمة[3].

[حاشية] (١) ابن سينا، السيرة الذاتية. راجع The lifc of Ibn, Sina by William E. Gohlman. Uni. of Press N.Y. Albany N.York, 1974. pp. 32-34 سواء صح التوحيد بين الكتاب المشار إليه في السيرة وكتاب الحروف الذي بين أيدينا أو لم يصح.

[حاشية] (٢) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ص ٢١٤٠

[حاشية] (٣) وقد سبق وبينا علاقة ذلك بمسألة شيئية المعدوم وبمسألة الأحوال في الكلام البهشمي: فصلا المشائية من الباب الثاني.

لن يستقيم القبول بهذا الفصل بين الوجود والماهية ما لم نحدد طبيعة العروض واللزوم اللذين يصلان الوجود بالماهية في الكائنات المحدثة. ذلك أن بعض العبارات السينوية جعلت نفي الفصل بين الماهية والوجود عنده أمرا ممكنا(٣). وفعلا فإنه يمكن أن نتساءل عن صحة هذه النسبة، رغم

الوضوح الجازم للإشارات التي أوردناها والتي اعتمدها مؤلفو فلسفة ابن سينا. فهل الوجود العارض للماهية وغير المقوم يعني أن الماهية عرية عن الوجود، وليس لها قوام؟ وكيف يمكن أن نفهم هذا النص: «ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا، وإن كان مع غيره، لأن ذاته مع غيره ذاته، فذاته له بذاته. وكونه مع غيره عارض له أو لازم ما لطبيعته، كالحيوانية والإنسانية. فهذا الاعتبار متقدم في الوجود على الحيوان الذي هو شخص بعوارضه أو كلي وجودي، أو عقلي، تقدم البسيط على المركب، والجزء على الكل. وبهذا الوجود لا هو جنس، ولا نوع، ولا

[حاشية] (١) ابن سينا، الشفاء، ٧، ٢ ص ٢٠٧ [حاشية] (٢) ابن سينا، الشفاء، ٧، ٦ ص ٢٣١ - ٢٣٢ [حاشية] (٣) راجع FAZLUR RAHMAN, Essence and existence in Ibn Sina, and the myth of reality, in Islamicus Hadamard Vol, IV n° 1 pp. 3-12 وفيه يحاول صاحب البحث نفي هذا الفصل، أو على الأقل إثبات ملازمة الوجود للماهية في دوريها عند الإله وفي الطبيعة.

شخص، ولا أحد ولا كثير، بل هو بهذا الوجود حيوان فقط، وإنسان فقط»(١)؟ ألا يؤكد هذا القول بأن الإنسان بما هو إنسان، والحيوان بما هو حيوان، وكل شيء بما هو ذاته، موجود ومتقدم في الوجود؟ وإذن فالوجود المتقدم ليس أمرا عارضا للماهية بل هو مقوم لها.

فهل يعني ذلك أن الوجود وجودان. أحدهما مقوم، وهو الماهية أو كون الشيء هو ما هو، والثاني عارض أو لازم، وهو كون الشيء، بعد كونه هو ما هو، موجودا في الوجود الطبيعي، مع لواحقه العارضة له؟ والمعنى

الأول، إن صحت نسبته إلى ابن سينا، أفلاطوني، وهو الماهية القوام. ويعتبرها ابن سينا فوق الوصف بالكلية أو الشخصية. أما المعنى الثاني، أي الوجود العارض أو الوجود الطبيعي، فإنه ـ إذا قبلنا بالأول ـ يكون بالإضافة إليه بمعنى الصادق، كما أوله ابن رشد، فيكون الوجود في العناية الإلهية هو الماهية القوام، ويكون الوجود الطبيعي هو اللازم العارض للأول.

وعندئذ يكون ابن رشد متجنيا على ابن سينا الذي يبدو تأكيده جازما بأن الماهية القوام لا يعد الوجود عارضا لها: «فأما أنه هل يجوز أن تقوم المعاني العامة الكثرة بمجردة عن الكثرة وعن التصورات العقلية، فأمر سنتكلم فيه من بعد [المقالة السابعة بفصولها الثلاثة]. فإذا قلنا: إن الطبيعة الكلية موجودة في الأعيان، فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة من الكلية، بل نعني أن الطبيعة، التي تعرض لها الكلية، موجودة في الأعيان. فهي، من حيث هي طبيعة، شيء، ومن حيث هي محتملة لأن تعقل عنها صورة كلية، شيء؛ وأيضا، من حيث هي عقلت بالفعل كذلك، شيء؛ ومن حيث هي صادق عليها أنها لو قارنت بعينها لا هذه المادة والأعراض، بل تلك المادة والأعراض، لكان ذلك الشخص الآخر، شيء. وهذه الطبيعة موجودة في الأعيان بالاعتبار الأول. فإن جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية، كانت هذه الطبيعة، مع الكلية، في الأعيان»(٢).

[حاشية] (١) الشفاء، الإلهيات، ١٠٧، ص ٢٠١٠

[حاشية] (٢) الشفاء، الإلهيات، ٢٠٧، ص ٢١١ ـ ٢١٢٠

[حاشية] (١) إن عبارة «غير مقدور عليه» تعيدنا مباشرة إلى ما سبق أن ناقشناه في تحديد منزلة الكلي في علم الكلام I.٤) و :(٥ وإذن

«فالمقدورية» تتعلق بالوجود العارض و «اللامقدورية» تتعلق بالذات بما هي هي. والذات بما هي هي، قبل بإحداثها، معدومة. وهي مع ذلك هي هي، فهي إذن «شيء معلوم». وبهذا المعنى تكون الذات دالة على القدرة وعلى حدودها. والقادرية الإلهية تتعلق بإعطاء الوجود للذات المعدومة، لكها لا تتعلق بكون الذات هي ما هي. وهذا «الكون - هي - ما - هي»، خروج عن القادرية، يمثل حدا لا تستطيع الذات الإلهية جعله غير ما هو: وهو عين المبدأ الاعترالي الذي بدونه لا نفهم أمرين: * مبدأ تقدم العقل على الوحي، لكون الأشياء ذات طبائع يمكن للعقل إدراكها، وليست مجرد توقيف ناتج عن إرادة تحكمية. * مبدأ العدل أو كون الأشياء لها من ذاتها قيمها، وهو معنى التحسين والتقبيح العقليين. ويبين أن الأول يحدد منزلة الكلي النظرية؛ ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمي النظر الرئيسيين، أعني الرياضيات والمنطق. والثاني يحدد منزلة الكلي العملية؛ ومنه تتحدد طبيعة المنزلة التي لعلمي العمل الرئيسيين، أعني السياسيات والتاريخ.

[حاشية] (٢) الشفاء، الإلهيات، ١.VI، ص ٢٦٢ - ٢٦٣: ليس لكون الشيء مسبوقا بالعدم - وهو معنى إمكان الوجود - علة. وكونه مسبوقا بالعدم إذا أضيف إليه يصبح إضافة للعدم إلى الشيء: وتلك هي إذن «شيئية المعدوم»، بما هي دالة على منزلة الممكن بما هو غير ممتنع، قبل وجوده، ومن ثم فهو محتاج إلى علة توجده.

فما معنى الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية إذا قابلنا بينه وبين صفة هذا الوجود وهي أنه «بعد ما - لم - يكن»؟ ألا يعني ذلك أن المقابلة بينهما مقابلة بين الموجود الممكن بعد الحدوث، والمعدوم الممكن قبله؟

ألا يوازي ذلك المقابلة التالية الواردة في النص نفسه: «وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، ولا من حيث هو «بعد ما لم يكن»»؟ فهذه الحيثية الثانية، كون وجود الماهية «بعد ما لم يكن» تفيد أن الماهية انتقلت من كونها معدومة إلى كونها موجودة، وأن كونها معدومة قبل حدوثها، مع كونها ذات ذات، يعني أنها شيء، رغم كونها معدومة.

وكل ذلك يفيد أنها ماهية أو ذات تقتضي طبيعتها ألا يكون لها الوجود من ذاتها بل بغيرها. «فيكون لذلك الشيء وجود»، ولذلك الشيء «أنه لم يكن». وليس له من الفاعل «أنه لم يكن»، ولا «أنه كان بعد - ما - لم - يكن». وإنما له من الفاعل وجوده. وإذن فإن كان «له - من - ذاته - اللاوجود»، لزم أن صار وجوده «بعد - ما - لم - يكن»، فصار كائنا «بعد - ما - لم - يكن»»(١). وإذن فما للشيء من ذاته، وهو عين ذاته، هو اللاوجود، وكونه لا يوجد إلا بعد العدم، أو ذلك الأمر الذي لا دخل للفاعل المحدث له فيه، تلك هي «الذات - العدم»، المتقدمة على الوجود، والشارطة لإمكان الإحداث. فهل يختلف هذا عن «شيئية المعدوم»؟

فلو لم تكن صفة هذه «الذات - العدم»، أنها لا تكون إلا بعد العدم، لكانت واجبة الوجود، ولما احتجنا عندئذ إلى فعل الإحداث، وإلى جعله دائم المصاحبة لهذه الذوات المحدثة لئلا تنعدم بتوقف الإيجاد، أي فعل العلة الموجدة: «على أنك قد علمت أن الحدوث ليس معناه إلا وجودا «بعد - ما - لم - يكن». فهناك وجود. وهناك «كون - بعد - ما لم -

يكن». وليس للعلة المحدثة تأثير وغناء في «أنه - لم - يكن». بل إنما تأثيرها وغناؤها في «أن - منه - الوجود»(٢). أن «الكون - بعد - ما - لم -

[حاشية] (١) الشفاء، الإلهيات، ١.VI، ص ٢٦٠ [حاشية] (٢) الشفاء، الإلهيات، ١.VI، ص ٢٦٢

يكن» هو الماهية أو الذات التي لها ذلك من ذاتها، ولها من العلة الوجود العارض، والذي يكون شرطا لازما لنقلتها من «شيئيتها المعدومة» إلى «شيئيتها الموجودة»، أو من الوجود الإلهي، إلى الوجود الطبيعي للأنواع.

وبذلك نكون قد عدنا إلى المصدر الكلامي لهذه المنزلة السينوية، إذ قد تبين أن الماهية التي يعرض لها الوجود ولا يقومها، هي الذات بما هي ذات أو هي «المعدوم الشيء»، والوجود العارض لها في حالتي كونها عدما ووجودا، أي قبل الإحداث وبعده، هو «المعلومية» التي تكون هذه الذوات بفضلها قابلة للنقلة من مجرد الإمكان، بما هي شيء معدوم، أو مجرد عدم الامتناع، إلى الحصول، بما هو عارض لها عروضا هو، في نفس الوقت، علم إلهي، إذا نظرنا إليه من زاوية الإله، وحصول وجودي إذا نظرنا إليه من زاوية «الذات المعدومة الشيء». وفعل العلم، بهذا المعنى، يتضمن مدلولي كلمة وجود، أعني العلم وثبوت المعلوم.

[حاشية] (١) الشفاء، الإلهيات ٢، VI.٧، ص ٢٦٦ - ٢٦٧. وتعني الجملة التي سطرناها ما بناه سابقا I.٤) و :(٥ فكل ما يعطى للشيء يطرح من القادرية: من هنا كان سلطان الإيجاد، في الحالة الثانية، دونه في الحالة

الأولى «ضعيفا قصيرا، مستأنفا».

وفعلا فالموجود اسم مفعول من كلمة «وجد» التي تعني اللقاء بين الذات الواجدة العالمة والموضوع الموجود أو المعلوم. والعدم المتقدم أو الشيئية التي للمعدوم هي هذه المعلومية الممكنة، أو عدم الامتناع الممكن للمعلومية التي تصبح، إذا أضفناها إلى القادرية المطلقة التي للإله، عدم امتناع الحصول لكل ما له من ذاته هذه القابلية. فإذا كان كل ما يقبل العلم، بلا تناقض، غير ممتنع الوجود، وكان صاحب هذا العلم قادرا على كل ما يقبل العلم بلا تناقض، صار لا فرق بين كون الشيء قابلا للعلم، وبين كونه قابلا للحصول، وذلك لأن العالمية والقادرية كلتاهما أمر واحد في ذات الإله. فنكون بذلك قد عدنا إلى الحل الكلامي، وبصورة أدق إلى الحل الاعتزالي - البهشمي، كما رأينا I.٤) و .(٥

وفعلا فهذه الأمور التي هي «ذوات معدومة»، قبل وجودها، لا تقوم بمادة خارج العقل الإلهي، بخلاف الوجود بالقوة الأرسطي؛ ولا تقوم بذاتها، بخلاف الوجود المثالي الأفلاطوني. بل هي قائمة بالعناية الإلهية كإمكانات، أو كعدم امتناع مقدور عليه(١)، ومتقدمة تقدما ذاتيا لا زمانيا على الوجود العارض لها بعد الإحداث: «فالحيوان مأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي. والمأخوذ بذاته، هو الطبيعة التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب. وهو الذي وجوده بأنه الوجود الإلهي، لأن سبب وجوده، بما هو حيوان، عناية الله تعالى. أما كونه مع مادة وعوارض - وهو الشخص ،- وإن كان بعناية الله تعالى، فهو بحسب الطبيعة الجزئية»(٢).

فما هي إذن طبيعة هذا الممكن بذاته، والذي له من ذاته كونه لا يكون إلا بعد العدم؟ ما معنى أن هذا «الكون - الذي - لا - يكون - إلا - بعد - العدم» هو وجود بالعناية الإلهية؟ فهل يعقل أن نجمع بين أسمى درجات الوجود، الوجود

[حاشية] (١) ويحق لنا أن نستعمل هذه العبارة لأن ابن سينا قد استعمل مقابلها عندما تحدث عما هو «غير مقدور عليه» في هذه الذوات الممكنات، أعني كونها هي ما هي، وخاصة كونها لا تكون إلا بعد العدم، أي كونها ليست واحدة، أي كونها غير الذات الإلهية التي هي الوحيدة المتصفة بوجوب الوجود. راجع V.I وJ.I من الباب الأول.

[حاشية] (٢) الشفاء، الإلهيات، ١٠٧، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

بالعناية الإلهية، وصفة الإمكان والعدم السابق على الوجود العارض في الطبيعة؟ هل صار الوجود العارض في الطبيعة يوصف بالوجود والوجود في العناية الإلهية المتقدم عليه والشارط له يوصف بالعدم؟ هل أصبح المرور من الوجود المثالي إلى الوجود الحسي الطبيعي ارتفاعا في الرتبة الوجودية بعد أن كان عند أفلاطون انحطاطا؟

وبين أن الوجود الطبيعي أو العالمي الذي لهذه الذوات الممكنة القائمة بالعناية الإلهية، لا يعني أنها، بعد الحدوث، تصير في غنى عن العناية الإلهية التي تمدها بالقيام. وإذن فالقيام بالعناية، قبل الحدوث وبعده، هو هو؛ وهو غير الوجود العارض، وهو كذلك غير عدم الماهيات الذاتي. فكيف يمكن أن نحدد طبيعة هذا القيام بالعناية بما هو علم، وقدرة، وإرادة إلهية شارطة لقيام الأشياء، سواء قبل وجودها الطبيعي، أو خلاله؟ لعل المقارنة مع

أصناف الوجود الأربعة التي حددناها للكلي في المراحل السابقة ستساعد على فهم هذه المنزلة السينوية: الوجود المثالي الموجب (أفلاطون)، والوجود المثالي المسلوب (الاعتزال)، والوجود بالقوة الموجب (أرسطو)، والوجود بالقوة المسلوب (الأشعرية) (١).

[حاشية] (١) ميز ابن سينا بين هذا الضرب من الوجود بالعناية الإلهية الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية، رغم لزوم لزوم أحدهما له في الوجود، عن الكلي بالمعنى الطبيعي - أي النوع المصحوب باللواحق العرضية للوجود اللازم له في الطبيعة ،- وعن الكلي بالمعنى الذهني الذي عرفه بكونه «هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين». (الشفاء، الإلهيات، ١٠٧، ص ١٩٦). وهو كذلك الكلي الذي يكون من جنس كلية الحيوان بشرط لا شيء آخر والذي وجوده في الذهن فقط (١٠٧، ص ٢٠٤). فأصبح للكلي معان ثلاثة: (١) * الكلي بشرط شيء آخر: الكلي الطبيعي. (٢) * الكلي بشرط لا شيء آخر: الكلي الذهني «ويجب أن يكون الكلي المستعمل في المنطق وما أشبهه هو هذا أي لا يمنع نفس تصوره عن أن يقال على كثيرين». (٣) * الكلي - أو الوجود بالعناية الإلهية - الذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالشخصية من حيث هو هو، وإن كانت الكلية تعرض له وهو: الكلي لا بشرط شيء آخر. وهذا هو الذي يوجد في الأعيان، حتى وإن قارنته من خارج آلاف الشروط: «وأما الحيوان بمجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء آخر وإن كان من ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان وليس يوجب ذلك

عليه أن يكون مفارقا، بل هو الذي في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودة في الأعيان. وقد اكتفى من خارج شرائط وأحوال،=

فقد اتضح أن منزلة الكلي المشائية ومنزلته الاعتزالية وطيدتا الصلة، وأن منزلة الكلي الصفوية ومنزلته الأشعرية وطيدتا الصلة كذلك .II) .(١-٤ و لم

يبق إلا أن نتبين التلاقي الحاصل بين هذه المنازل والمؤدي إلى ضرورة الانفجار. فإذا كانت الذوات الممكنة، بما هي «معدومات أشياء» أو «مثل سوالب»، حطا من منزلة المثل الموجبة (حاجتها إلى ما تقوم به)، إلى ما دون منزلة المثيل، حيث تصبح ذوات حاصلة بما هي موجودات أشياء (إذ ينضاف الوجود الطبيعي للوجود بالعناية الإلهية الذي لو توقف، بعد الإحداث، لانعدم المحدث)، فهل يعني ذلك أن الذوات أو الماهيات الممكنة هي الوجود بالقوة، وأن الحصول هو الوجود بالفعل؟ أم أن هذا الحط لم ينزل إلى حدود جعل الذوات مستمدة قوامها من المادة المنفعلة، بل من الصورة الفاعلة؟ وبذلك يصبح ما به القوام أو الشيء الحامل ذاتا فاعلة، وليس موضوعا منفعلا. وهذه الذات التي لها خاصية الصورة الفاعلة، بما هي حاملة للذوات الممكنة، أو بما هي العناية مصدر القوام، صارت عالم مثل «ديناميكيا»، أو ذاتا كل ما عداه ليس إلا تحققا لما يقوم بذاتها (الفارابي)، أو بعنايتها (ابن سينا).

فينتج عن ذلك:

(١ أن الأمر الذي يؤدي وظيفة عالم المثل الأفلاطوني صار الذات الإلهية بما هي فاعلية تقوم الممكنات بعنايتها حال عدمها وحال وجودها،

لكون ماهياتها لا تتضمن بالذات وجوب الوجود. وإذن فليس الوجود العالمي (أو الطبيعي بلغة ابن سينا) حاصلا عن إفاضة صورة على مادة متقدمة. بل هو تأييس بعد ليس، يبقى الأيس فيه، دائما، العناية الإلهية، والليس هو مغايرة الماهيات للوجود الساري فيها؛ وليس هو كذلك إفاضة وجود على صور متقدمة، إنما هو تعين ذاتي لما في ذات الله أو لما هو بعنايته، بحكم إيجاب الواجب للممكن أو لغير الممتنع.

وإذن فهذه الذوات الممكنات أو التي ليس لها من ذاتها الوجوب، ليست، بما هي معقولات إلهية، أمورا خارجة ينفعل بها العلم الإلهي، بل هي أفعاله الممكنة، أو غير الممتنعة، بما هي مصاحبة لمفعولاتها مصاحبة دائمة، ما ظلت موجودة مع عدم العكس: «فإذا ظهر أن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية، لا من

حيث هو «بعد - ما - لم - يكن»، أي من حيث كونه ذا طبيعة تقتضي أن يكون ممكن الوجود لا واجبه، فذلك الوجود، من هذه الجهة، معلول ما دام موجودا»(١). والوجود بالعناية الإلهية للذوات الماهيات الممكنات، بما هو علم إلهي متقدم على وجودها الذي يعرض لها، بعد الإحداث، وباق ملازما لها ما ظلت موجودة، هو الذي يصبح موضوعا للعلم اللاحق، علم الإنسان. وبفضله يصير هذا الوجود وجودا تعرض له الكلية الذهنية.

وعندئذ يكون الإله الذات التي تقوم بها ذوات الأشياء، بما هي ذوات ليس لها من ذاتها القوام، أو هي القيام في كل الأشياء، قبل وجودها، وخلاله، وبعده، إن كان وجودها زمانيا، وقبله ومعه بالذات. فيكون

الوجود العالمي، من ثم، تجليا للذات الإلهية أو هو - على الأقل - تجل لصفة العناية التي تمده بالقيام أو بالوجوب بالغير. وإذن ليس القوي موضوعا منفعلا، بل هو ذات فاعلة. وبذلك يقترب ابن سينا من الاعتزال، ومن الأفلاطونية، بشرط تحول عالم المثل من «عالم - جواهر - ساكنة» إلى «ذات - عالم - فاعلة» أو، بصورة أدق، ذات فعلها التجوهر الذاتي في الوجود العالمي، الذي يصيره إلهيا ببعده الذاتي الفاعل، وعالميا ببعده الموضوعي المنفعل: وذلك ما يؤول في الأخير إلى نظرية وحدة الوجود.

(٢ أما التصور الصفوي المرتبط بالتصور الأشعري، فقد عكس الأمر نافيا بأن يكون للذوات أو للماهيات شيئية قبل الوجود، ومؤكدا الصفات الموجبة للذات الإلهية. مما يفيد بأن الذوات التي ستحصل لا ينسب إليها حتى هذه الماهيات السوالب. بل هي عديمة القيام الذاتي، لا في موضوع مادي، ولا في الذات الإلهية، قبل حصولها. وهي، عند الحصول، ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كل ما لها هو من الذات الإلهية التي تعطيها مقومات الماهية والوجود: إذ لا فرق بينهما.

[حاشية] (١) الشفاء، الإلهيات، VI. ١٠ ص ٢٦٣

ولا يمكن أن نفهم قابلية الجمع بين الحلين المشائي والصفوي، وأساسيهما الاعتزالي والأشعري، إلا إذا وضعنا مفهوما وسيطا بين «شيئية المعدوم»، بما هي الذات الممكنة أو الماهية غير الواجبة، وغير الممتنعة بذاتها، «وتشيء المعدوم»، جمعا «للتعين» غير الفاعل في الذات الإلهية، «والتعيين» الذي لا ينفي المعقولية ليعوضها بالتحكم الإلهي.

وهذا المفهوم الوسيط هو الممكن الخاضع لمبدأ العدل، أو لمبدأ المناسبة

بينه وبين الواجب. فالواجب الوجود، أو الإله - بما هو ذات فاعلة للوجود في الممكن الوجود أي في كل ما عدا واجب الوجود - لا يفعل إلا ما يناسب ذاته، أعني الوجود الممكن الذي لا يتناقض مع ذاته، والذي لا تتناقض مكوناته فيما بينها. إنه إذن مبدأ المناسبة مع واجب الوجود، ومبدأ المناسبة بين جميع الممكنات فيما بينهما حتى يتألف منها عالم. فالشيء الوحيد الذي لا ينسبه ابن سينا إلى العلة الفاعلة للوجود، هو كون الوجود المفعول ذا صفة تجعله لا يكون إلا بعد العدم، أي إنه ليس واجب الوجود، أي كونه غير الإله. وإذا كان ما فيه مغاير للإله هو عدم امتناعه، فذلك يعني أن الماهية نفسها، بما هي ليست فقط الممكن غير الممتنع، بل الممكن العين المحددة من حيث المقومات، تنسب إلى الإله، إذ إن عدم الامتناع وعدم الوجوب خاصيتان لا تكفيان لتعيين الممكن الذي يحصل. فكون الممكن الذي يحصل غير ممتنع وغير واجب ليس كافيا لئلا يكون محتاجا إلا إلى الإيجاد لكي يحصل، بل لا بد من أن يصاحب هذا الإيجاد تحدد ما يتعلق به الإيجاد، أي الذات.

وإذا لم تكن هذه الذات المحددة، الشارطة لحصول ما ليس بواجب واجبة، فلا بد أن تكون مبدعة، وإلا فبمجرد تحددها تكون قد حصلت، وهي من ثم واجبة. فكون الذات ذاتا لا يمكن أن يقتصر فيه على مجرد السلب الذي يكون ذاتا بدون الوجود، بل إن كون الذات ذاتا وجود: فإما أن الإيجاد يتعلق أيضا بذاتية الذات، بالإضافة إلى وجودها، وإما أنه لا يتعلق بأي منهما. والحل الذي اختاره ابن سينا يصبح مفهوما، إذا ميزنا عدم الوجوب المخصص للماهيات الممكنة عن عدم الوجود المنسوب

إلى المعدومات الأشياء بالمعنى الاعتزالي، فأبرزنا الإضافة

التي أزالت عنه التناقض، فمكنت من تجاوز الخلاف الاعتزالي الأشعري، إذ الماهيات غير الواجبة قابلة للتصور، وهي محدثة، بما هي تحدد معين لا يمكن أن يكون مجرد سلب، خلافا «للمعدوم الشيء» إذا أعطينا للكلمتين مدلولهما المطلق، لتنافي وجود الثاني، وعدم الأول. وبذلك لا يكون فعل الإيجاد متعلقا بالوجود بما هو عرض لازم يلحق الماهية، بل بالماهية نفسها، بما هي تحدد موجب، من صفاته أنه ليس واجبا بذاته، وغير غني عن العلة. وهذا هو شرط التجلي الإلهي، إذ بدونه يكون كل شيء مثله واجب الوجود، فتزول المغايرة، ويصبح الوجود غير مشهود؛ أما بفضل ذلك، فإن وحدة الوجود، مع تعدد الماهيات، تطابق وحدة الشهود، إذ تبقى وحدة الوجود رغم انقداده إلى شاهد ومشهود.

ويقتضي هذا التوفيق بين الحلين الفلسفيين والحلين الكلاميين في نسق ابن سينا، أمرين:

(١) الأول: أن تكون الذوات بما هي ماهيات لا تتصف بذاتها لا بالوجود ولا بالعدم، لأنها المقدور المعين، بما هو غير ممتنع لذاته، وقابل للحصول بحكم ذلك التعين الماهوي الذي صار له بفعل الخلق المطلق إبداعا للذات ولوجودها بالعناية الإلهية، من دون الأعراض واللوازم الطبيعية أو معها.

(٢) الثاني: أن تكون الذوات الممكنة، بما هي ماهيات، عرض لها الوجود الطبيعي الذي لا يغني عن الوجود بالعناية الإلهية (المراد من المقدور)، مما يصيرها واجبة الوجود بالغير.

ومعنى ذلك أن جميع الموجودات، من حيث هي موجودات عالمية،

ممكنة من حيث كونها ما هي أولا، ومن حيث وجودها ثانيا، ومن حيث عدم كونها غير ما هي ثالثا، ومن حيث عدم وجودها رابعا، وذلك بالمقارنة مع موجود واجب يمتنع تصوره على غير ما هو عليه، أو تصوره غير قديم.

فإذا صح تأويلنا هذا لمنزلة الكلي السينوية، فإن أدنى فاعلية غير الفاعلية الإلهية ستكون مزاحمة لها، وستكون العلاقة بين الذاتين الإلهية والإنسانية علاقة

الفصل الثاني: انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة - ابن سينا

تمانع أو تزاحم، إذا لم يصاحب ذلك نوع من تحديد المجال الخاص بكل منهما: فاعلية إلهية مقومة للموجودات، وفاعلية إنسانية مقومة لعلمها. وكلتاهما تنتسب إلى اللامتناهي الروحي الذي تخلو منه التعينات الطبيعية لمفعولاتهما. وذلك هو معنى القوة بالنسبة إليهما جميعا، قوة العناية أو العلم المبدع الإلهي، وقوة العلم الإنساني الذي يتضاعف في «شهود شهوده إلى ما لا نهاية»، وهو كلي بالإضافة إلى جزئياته الخارجية، ولكنه جزئي باعتباره أحد الموجودات، حتى وإن كان ذهنيا(١) «ولأن في قوة النفس أن تعقل وتعقل أنها عقلت، وتعقل أنها عقلت أنها عقلت، وأن تركب إضافات في إضافات، وتجعل للشيء الواحد أحوالا مختلفة من المناسبات إلى غير النهاية بالقوة، فيجب أن لا يكون لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف، ويلزم أن تذهب إلى غير النهاية، لكن تكون بالقوة لا بالفعل(٢)»(٣).

إن العلوم، بما هي موجودة، جزئيات، وبما هي علوم لمعلوماتها كليات،

مما يجعل

[حاشية] (١) ابن سينا، الإلهيات ١٠٧٠ ص :٢٠٩ «وإنما تعرض الكلية لطبيعة ما إذا وقعت في التصور الذهني [إحالة إلى كتاب النفس]. فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذي هو كلي. وكليته لا لأجل أنه في النفس، بل لأجل أنه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة، حكمها عنده حكم واحد. وأما من حيث إن هذه الصورة هيئة في نفس جزئية، فهي أحد أشخاص العلوم أو التصورات؛ وكما أن الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا جزئيا. فمن حيث إن هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس، فهي جزئية؛ ومن حيث إنها يشترك فيها كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما مضى ١٠٧٠) ص (١٩٥ فهي كلية». وإذن فهذه الصور الذهنية بما هي أشخاص العلوم، وكموجود جزئي لها هي بدورها كلي تكون جزئيات «ما صدقه» الصور التي في النفوس الأخرى. فيوجد إذن الكلي بالإضافة إلى الأعيان الخارجية، والكلي بالإضافة إلى الأعيان الذهنية. وهذا الفرع الثاني من الكلي، بما هو صورة لصور الأعيان الحالة في الأذهان، هو بدوره صورة - عين قابل لأن يكون موضوع تصور، وذلك إلى ما لا نهاية له. وهذا اللاتناهي العلمي بالقوة مماثل للعلم الإلهي أو العناية المحدثة للموجودات بمفارق كون العناية بالفعل دائما. [حاشية] (٢) ويضرب ابن سينا أمثلة لذلك مستمدة من الرياضيات هي مثال الجذور الصم وإضافات الأعداد، ومزاوجة عدد بما لا نهاية له من الأعداد، والمتواليات العددية بحسب نسبة معينة (Raison) إلخ، ليبين

معنى اللاتناهي بالقوة الذي يتصف به العلم الإنساني وقوته على معاودة نفسه وتجاوزها موضوعا له ليكون دائما وراءها، وهو نفس مثال الفارابي II.١) و ٠(٢ [حاشية] (٣) الشفاء، الإلهيات ١٠٧٠ ص ٢١٠٠

النفس محل الكليات الأعيان العلمية كما كانت العناية الإلهية محل الكليات الأعيان الوجودية. والفرق أن هذه مقومة للأعيان الوجودية، وتلك مقومة للأعيان العلمية فقط، بفضل قوامها المستمد من العناية الإلهية التي تقومها بما هي إحدى الذوات الموجودة.

وهكذا تولد الفاعلية الذاتية المطلقة والفاعلية الذاتية النسبية، والأولى إلهية، والثانية إنسانية. وكلتاهما تمثلان نموذجا ومصدرا لموضوعها، الأولى للموجودات، والثانية للمعلومات.

(١) فاعلية الذات الإلهية، بما هي الذات المبدعة إبداعا مستمرا، أو بما هي عناية حافظة للموجودات العالمية حتى عندما تكون ذات وجود طبيعي بما في ذلك الذات الإنسانية وتصوراتها.

(٢) فاعلية الذات الإنسانية، بما هي الذات المبدعة للصور الحالة في الذهن - وهي ضرب من الموجودات - إبداعا مستمرا، أو بما هي عناية حافظة للموجودات الذهنية العالمية، ويكتنفها كذلك أعراض طبيعية هي أعراض النفس العالمة. لكن هذا الحفظ مستند إلى الحفظ الأول: لكون لنفس محفوظة بالعناية الإلهية ومعها علومها.

(٣) قيام الموجودات العالمية الذي يوجد مع العناية ويفقد بفقدانها، سواء تعلق الشأن بالأعيان الطبيعية، أو بالأعيان العلمية في الذهن.

(٤) اللاتناهي بالفعل للفعل الحافظ الأول، واللاتناهي بالقوة للفعل الحافظ الثاني. والأول هو العناية الموجدة أو إفادة الوجود، وهو لا تناء بالفعل ومطلق، لأنه إيجاب للممكن بشبه ضخ للوجود في عدمه. أما الثاني فهو بالقوة وغير مطلق، لأنه شهود معرفي للوجود. وهو ليس له من الوجود إلا شهود الوجود: ذلك هو العقل الإنساني.

ولو كانت الذوات المعدومة المتقدمة، بما هي إمكان الذوات الموجودة بعد حصولها، ذات قيام ذاتي لاستغنت عن العلة بعد الإحداث: حاجتها المستمرة

إلى العناية هي الخلق المستمر. ولذلك فهي غير القيام بالمادة الأرسطي، أو الوجود بالقوة، وغير القيام بالذات المثالي الأفلاطوني، أعني أنها غير منزلتي الكلي الواقعيتين، في حدي الأفلاطونية المحدثة.

وإذ قد احتاجت هذه الذوات إلى العناية الإلهية تقوم بها وتوجدها، وإلى الذات الإنسانية تعلمها فتوجدها، حيث يكون العلم إيجادا، والثانية تجدها فتعلمها، حيث يكون الوجدان علما) فإن مسألة الكلي أصبحت مسألة العلاقة بين الذاتين الإلهية والإنسانية. ولم تبق مسألة علاقة بين الجواهر الواقعية والذات الإنسانية: الذات الإلهية، بما هي مصدر عناية للقيام الوجودي الذي للماهيات، والذات الإنسانية بما هي مصدر عناية للقيام الوجداني الذي لها. العلاقة إذن بين علمين موجد، وواجد والجامع بين الإيجاد الإلهي والوجدان الإنساني هو التجلي من الأول، والشهود من الثاني.

فهل الإنسان نسخة من الإله؟ أيهما المشبه بالآخر الإنسان بالإله، أم الإله

بالإنسان؟ ذلك أنهما كلاهما فاعلان للكلي لا منفعلان به. فهل انتقلنا من الواقعية المطلقة (ببعديها المثالي والمادي عند أفلاطون وأرسطو) إلى اللاواقعية المطلقة (ببعديها السالب للمثالي الأفلاطوني، إذ تصبح المثل هي بدورها حادثة، والسالب للمادي الأرسطي، إذ تصبح المواد هي بدورها محدثة) ذلك هو مدار الصراع في العهد الثاني الذي أعد إليه ابن سينا والغزالي في تأليفيها اللذين بلغا نهاية الوصل للمابعد العقلي والنقلي، وفتحا بداية الفصل، فكانا لحظة الانفجار الفلسفي والديني في الفكر العربي: أعني الانفجار المولد للصفوية الثانية أو الإشراق، والمشائية الثانية أو الرشدية، والتصوف الثاني أو الأكبرية (خاصة) والكلام الثاني (أو الرازوية خاصة). وقد تعين هذا الانفجار في الصدام بين جديلتي عهد الفصل، أعني جديلة الإشراق وتقازيح التصوف، وجديلة الرشدية وتقازيح الكلام، اللتين تقابلتا تقابل الذاتية المتعالية المطلقة ذات الحدين الإلهي والإنساني، والموضوعية المتعالية المطلقة ذات الحدين الجوهر المعلوم والجوهر العالم. فكانت الجديلة الأولى جديلة وحدة الوجود، والجديلة الثانية جديلة وحدة الشهود.

وبذلك لا يكون السعي لإحياء المنزلة الأفلاطونية والمنزلة الأرسطية للكلي، من خلال رد السهروردي، ورد ابن رشد على المنزلة السينوية، سعيا إلى إعادة وضعية المقابلة بينهما، في شكلها الذي كان لها بينهما، بل في شكل جديد هو شكل المقابلة بين الذات التي تتجوهر تجوهر تجل في العالم وجودا، وفي الإنسان وجدانا أي «وجودا ـ علما» هو طبيعة الذات الإنسانية (الإشراقية والتصوف الثاني)؛ والجوهر الذي يتذوت[1] تذوت تفعل في الإله وجودا، وفي الإنسان وجدانا أي «وجودا ـ علما» هو الذات

الإنسانية (الرشدية والكلام الثاني)؛ وذلك في محاولة لتجاوز التقاطب الثابت في الأفلاطونية (بين المثال والممثول) والتقاطب الثابت في الأرسطية (بين الفعل المطلق اللامبالي والعالم). لذلك صار المسعى ذو الميل الأفلاطوني (الإشراق والتصوف) يدور حول نظرية وحدة الوجود، بما هو ذات تتجلى تجلي تموضع بالأشكال التي سندرسها في الفصل الأخير من هذا الباب؛ وصار المسعى ذو الميل الأرسطي (الرشدية والكلام) يدور حول نظرية وحدة الشهود، بما هو موضوع يتجلى تجلي تذوت بالأشكال التي سندرسها في الفصل نفسه.

لقد أدخل الانفجار إذن الحركية على المقابلات الثابتة في الأفلاطونية (المثال، الممثول، المثيل)، والأرسطية (العقول، السماء، الطبيعة)، في مفهوم واحد هو وحدة الوجود بما هو ذات تتموضع أو وحدته بما هو موضوع يتذوت، فأصبح مدار التفلسف، في التصوف والإشراق، حول هذا التجلي - التعين في الوجود العالمي والوجود الإنساني، بما هو تحقق وإدراك، كما أصبح مداره، في الكلام والرشدية، حول هذا التجلي - التعين في الوجود الإلهي والوجود الإنساني، بما هو تحقق وإدراك. فاشترك الموقفان في الغاية وتقابلا في البداية:

[حاشية] (١) لقد استعملنا مصطلح التذوت اشتقاقا من «ذات» ولم نعلل هذا الاستعمال إلى حد الآن، وذلك لأن المصطلح ليس من إحداثنا بل هو من إحداث أبي مطيع مكحول النسفي في كتابه «الرد على أهل البدع والأهواء الصالة المضلة» باب الوهمية ص ٧٣ نهايتها ص ٩١ من تحقيق BERNARD Marie حيث جاء: «وقالت الجماعة محال أن يكون شيئا

إلا له ذات، وما لا ذات له لا شيء له. فإن الله لا يثيب ولا يعاقب بغير شيء بل الحسنات كلها مذوت تذوت المذوت، وكذلك كلام الخلق مذوت. فمن زعم أن كلام الخلق ليس مذوت ولا كلام الخالق فقد مثلها وشبهها فهذا ضلالة وبدعة. وليس كما قال بل كلام الله مذوت لأنه مخلوق...» ونحن قد استعملنا ذات بمعنى ما يقابل الموضوع، مع الاستناد إلى هذا الاشتقاق Annales Islamologiques, t: XVI, 1980 pp. 39 - 126

الأول يذهب من الذات الإلهية إلى الذات الإنسانية، بعد العالم؛

والثاني يذهب من العالم إلى الذات الإنسانية، بعد الإله.

فتحددت، بدقة، «المنزلة – البرزخ» للعلم الأسمى، أعني علم نفس المعرفة الإنسانية التي صارت نموذج الإيجاد والإدراك، بعد أن كانت نموذج الوجود والمدرك. وفي الحالتين صارت الفعالية الذاتية، للذات المتوضعة، أو للموضوع المتذوت، جوهر الإشكالات الفلسفية، وهو ما أعد لتجاوز الأفلاطونية المحدثة وللقطع معها قطعا يؤذن بعهد جديد أقبل عليه العقل الإنساني خلال نضوج المرحلة العربية منه.

الفصل الثالث

بين مخمس الإشراق والتصوف ومخمس الرشدية والكلام

شرحنا سبب الربط بين التصوف الثاني والإشراق، عندما حللنا معنى النقلة من الوصل إلى الفصل، في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة

العربيتين. ونحدد الآن مضمون المنزلة التي ينسبانها إلى الكلي. فهذه المنزلة متعددة، رغم وحدتها. إنها تمثل تقازيح قوس شديدة الشبه بمثيلتها التي أفرزت، عند اليونان، الحل الأفلاطوني، بما هو تأليف لمكونات تذهب من السيلان الأبدي الهرقليطي إلى الواحد الصمد البارمينيدي، بتوسط الكثرة المادية الديموقريطية، وكثرة العناصر العقلية الأفلاطونية(١).

[حاشية] (١) ولعل أفضل عرض توضيحي لهذه العلاقات بين المذاهب التي أعدت للأفلاطونية هو عرض أرسطو في الفصل السادس من مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا. ويمكن الرجوع كذلك إلى بول تانوري، مثلا hellène science la de l'histoire Pour TANNERY; Paul 1930 ed. 2è Paris, Villars, - Gauthier لتحديد طبيعة العلاقة بين المذاهب المتقدمة على نسقي الفلسفة اليونانية الأساسيين، أعني الأفلاطونية والأرسطية اللتين مثلتا «الغاية ـ الحد» في الأفلاطونية المحدثة العربية كما كانتا دائما في مثيلاتها الهلستية واللاتينية وحتى الجرمانية.

ورغم أن ابن تيمية، في سعيه إلى تيسير الرد على ابن عربي، قد أرجع التصوف الثاني كله إلى مذهب واحد يمثله، حسب رأيه، أحذقهم وأكثرهم جرأة، أعني التلمساني^(١)، فإن مكونات المذاهب الصوفية، لا يمكن أن ترد إلى الوحدة المستثنية للتعدد باعتباره فاقدا للدلالة والمعنى^(٢) بل إن جميع مكوناتها مفيدة، في تحديد منزلة الكلي الجامعة بين هذه المذاهب التي يمكن، كما سنرى، اعتبارها توابع للإشراق أو مصادر له^(٣).

إن مفهوم وحدة الوجود الصوفية لا يجب أن يخفي عنا خاصيات

المنظومة الفلسفية العميقة التي تستند إليها النظريات الصوفية التي تحدد منزلة الكلي تحديدا يسلك سبيل تخليص المنزلة الأفلاطونية من تأثير المنزلة الأرسطية في الأفلاطونية المحدثة العربية، وسبيل تخليص المنزلة الإنجيلية من المنزلة التوراتية في الحنيفية المحدثة، ومن ثم تحديدا يسلك سبيل توحيد الفلسفة والدين توحيدا مطلقا، يعتبر ما يختلفان به ثانويا في كليهما، لكون البعد الأفلاطوني من

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص :٤٣ «ولهذا فإن كل من كان مهم أعرف ساطن المذهب وحقيقته، كان أعظم كفرا ونفسقا كالتلمساني... فإنه كان أعرف هؤلاء بهذا المذهب وأحبرهم بحقيقته. وكذلك ابن سبعين كان من أئمة هؤلاء». وكذلك ص ٤٨ من المرجع نفسه: «ولهذا كان التلمساني أحذق مهما (من ابن عربي والقونوي)، فلم يثبت شيئا وراء الوجود».

[حاشية] (٢) وفعلا فقد صنف ابن خلدون المدارس الصوفية، في كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل بطريقتين كلتاهما تحافظ على تعدد التصوف. والأولى تصفه بحسب درجات المحاهدة (الفصل الثاني، نظرية المجاهدات الثلاث). والثانية تصف المذاهب الصوفية التي نشأت في الدرجة الأخيرة، درجة الكشف. فميز بين مذهبين أساسيين هما اللذان اعتبرناهما صنفي التصنيف الذي سنعتمده في دراستا بعد إبراز تفرع كل منهما إلى فرعين: «رأي أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات، ثم رأي أصحاب الوحدة؛ وهو رأي أعر من الأول في مفهومه وتعقله» ص ٥١ - ٥٢٠ وهذا التصنيف يوافق كذلك تصنيف المقدمة، فصل التصوف

من الباب السادس.

[حاشية] (٣) وطعا فالشأن لا يتعلق بالتوالي في الزمان أو بالمدارس بمعناها الاصطلاحي، بل بالمعنى الذي يعنيه السهروردي عندما يقابل بين التجربة بالمعنى الذي لها في علوم الطبيعة العقلية، والتجربة بالمعنى الذي لها في علوم ما وراء الطبيعة الصوفية: «وكما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة - كالهيئة وغيرها - مكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني عليها». حكمة الإشراق ص ١٣٠ وبهذا المعنى فإن جميع المذاهب الصوفية تعود إلى الإشراق أو هو يعود إليها إذا اعتبرناه صياغتها الفلسفية.

الأفلاطونية المحدثة والبعد الإنجيلي من الحنيفية المحدثة ليسا إلا الوجه الطبيعي والشريعي من الحقيقة الصوفية.

لذلك يتحقق، في هذه المذاهب، التساند والتوازي بين العالم الطبيعي، بما هو منظومة رموز وآيات دالة على الإله والعالم الشريعي بنفس الحيثية. والمرموز الواحد في الآيتين هو الوجود الإلهي الحال فيهما عامة، وفي الإنسان بما هو إياهما وقد اتحدا ثانيا، وخاصة في الإمام والولي، بما كان كل منهما إنسانا كاملا(١). فكيف سيثبت المتصوفة وحدة الوجود هذه؟ وكيف سيحددون منزلة الكلي، بما هي وحدة الكثير، سواء كان الكثير يعني تعدد أشخاص النوع، أو تعدد مكونات الماهية (وحدة الماصدق، أو وحدة المفهوم)؟ وكيف يمكن أن نفسر ذلك تفسيرا مفيدا في معالجة مسألة الكلي وجوديا ونظريا وعمليا، وذلك بالاستناد إلى العناصر التي توصلنا إليها، وبالعلاقة مع المنازل المتضامنة التي تحددت في الأفلاطونية

المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وإلى الوصف الوارد عند ابن تيمية وابن خلدون(٢)؟

يمكن أن نقدم الحل، بعرض منهجي، على المنوال التالي. فالاتجاهان الممكنان، منطقيا، لإثبات وحدة الوجود، يكونان:

١ - إما بنفي أحد طرفي التقابل بين الوحدة والكثرة، بتحميل الإنسان مسؤوليته ونسبته إليه. وذلك بالصورة التالية:

'١ - نفي الكثرة ونسبتها إلى الوهم الإنساني(٣) تخليصا للحقيقة الواحدة منها. ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو ابن سبعين(٤).

[حاشية] (١) راجع يوسف زيدان، الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨ الباب الثاني، الإنسان الكامل ص ٦٥ - ١٥١.

[حاشية] (٢) ذلك أن دراسة التصوف والكلام لذاتهما ليسا موضوعنا؛ بل ما يعنينا منهما هو دورهما في الفلسفة ودور الفلسفة فيهما، وهو الدور المزدوج الذي يرد عليه فيلسوفنا الغاية ابن تيمية وابن خلدون في سعيهما إلى إصلاح العقل النظري وما بعد الطبيعة من أجل العمل (الأول)، والعقل العملي وما بعد التاريخ من أجل النظر (الثاني). ومن ثم فإن ما نستند إليه من أعمال صوفية وكلامية سيكون مقصورا على الحد الأدنى الذي يساعدنا على فهم هذا التطور والعرض المؤسس له.

[حاشية] (٣) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، الفصل السابع عشر ص ٨٧٠ - ٨٧١: «وغالطوا [أصحاب الوحدة المطلقة] في غيرية المظاهر

المدركة بالحس والعقل، بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسيم العلم والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة

'٢ - نفي الوحدة المغايرة لهذه الكثرة ونسبتها إلى الوهم الإنساني، تخليصا للحقيقة السيلانية من الوحدة الجامدة(١). ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو التلمساني(٢).

٢ - أو بقبول طرفي المقابلة واعتبارهما مظهرين لمبدأ ثالث يتجاوزهما يتجلى فيهما، تجليا لا يمكن أن ننسبه إلى وهم الإنسان.

'١ - إثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الإلهية الواحدة مع تقديم الثاني على الأول، أي إن تعين الوجود الإلهي أو وحدة الوجود هي العالم المادي، وإليه ينسب التعدد الصوري كعدم ملازم له ثابت في العدم(٣). ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو ابن عربي(٤).

'٢ - إثبات أن التكثر العقلي والحسي ليس في المعرفة فقط، بل هو تكثر صوري ومادي وجودي للذات الإلهية الواحدة مع تقديم الأول على الثاني، أي إن تعين الوجود الإلهي أو وحدة الوجود هي العالم الصوري، وإليه ينسب

[حاشية] = وجود في المدرك البشري فقط. ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن» أي في الظاهر وفي الباطن كليهما.

[حاشية] (٤) ابن سبعين، كتاب الإحاطة، تحقيق الأستاذ عبد الرحمن

بدوي، صدر بصحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الخامس العدد ١ - ٢ صفحات ١١ - ٣٤٠ وخاصة ص ٧ و ٨ تعريف الإحاطة أو الواحد الحق المحيط.

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص :٤٨ «ولهذا كان التلمساني، أحذق منهما (ابن عربي والقونوي) فلم يثبت شيئا وراء الوجود، كما قيل: وما البحر إلا الموج لا شيء غيره ★ وإن فرقته كثرة المتعدد».

[حاشية] (٢) التلمساني، شرح مواقف النفري ورد في مقاله: P. Tilimsâni, Al moniste, le Taymiya d'Ibn cible Une NWYIA, - 127 pp. 1988 année T.XXX orientales, d'études Bulletin 145 وخاصة شرح موقف الموت ص :١٤٤ «وفيه وجه آخر وهو أولى: وهو أن عالم الملك يفنى عند شهود الملك الحق تبارك وتعالى. فتبقى دعوى ثبوته غرور. وكذلك المكونات، يخدع من يثبتها. فإذا شهد، لم ير إلا رب الملكوت».

[حاشية] (٣) ابن عربي، كتاب الجلالة، الرسائل ص :٣ «ومن هنا صح شرف الحس على العقل، فإن الحس اليوم غيب في العقل، والعقل اليوم هو الظاهر، فإذا كان غدا، في الدار الآخرة، كانت الدولة له في الحظرة الإلهية، وكتبت الرؤية للحس فنظرت إليه الأبصار وكانت الغايات للأبصار، والبدايات للعقول».

[حاشية] (٤) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨٠

التعدد المادي كعدم ملازم له ثابت في العدم. ولعل الممثل الرئيسي لهذا الرأي هو القونوي(١).

ولنشرح دلالات هذه الحلول التي تثبت وحدة الوجود ومنزلة الكلي، شرحا لا يهتم بتحليل نظريات المتصوفة أنفسهم، إلا في حدود النقد الفلسفي الذي يمثله فيلسوفانا، ذلك أن منزلة الكلي، في التصوف، مسألة سالبة ترتبط بنفي التعدد، ويبقى الهدف أن نسعى سعيا إلى إدراك نسق علاقاتها(٢).

فوحدة الحق المقابلة للكثرة الوهمية، حسية كانت أو عقلية، تجعل الكلي، بما هو كثرة معقولة - سواء اعتبرناها مفارقة أو محايثة - أمرا وهميا، لأن الوحدة الحق ليست وحدة الكثرة المعقولة أو المحسوسة، بل هي الوحدة المطلقة. وما الكثرة إلا من أفاعيل الإدراك الإنساني. إن المقابلة بين الواحد الحق والكثير الوهمي، معقولا كان أو محسوسا، هي التي تحدد منزلة الكلي المعقول أو المحسوس (الأجناس في الأنواع، والأنواع في الأشخاص).

فالتكثر أمر وهمي لا وجود له في ذاته، بل هو من أفاعيل المعرفة الإنسانية ككل، العقلية والحسية: «وكذلك عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي. بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي. فإذن الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود. بل هو بسيط واحد. فالحر، والبرد، والصلابة، واللين، بل الأرض، والماء، والنار، والسماء، والكواكب، إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها، لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الموجود، وإنما هو في المدرك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا

تفصيل، إنما هو إدراك واحد وهو «أنا» لا غيره»(٣). ويعتبرون ذلك بحال النائم: فإنه إذا نام وفقد

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٤٨٠

[حاشية] (٢) وإذن فالهدف الأساسي ليس دراسة كل منزلة على حدة، بل علاقات المنازل بعضها بالبعض، معتبرين كل واحدة منها في علاقتها بالبقية كالحرف في علاقته بالأبجدية التي ينتسب إليها.

[حاشية] (٣) ما معنى «فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره»؟ هل هو رد المدركات إلى الإدراك ثم رد الإدراك إلى الأنا المدرك؟ هل يعني ذلك أن جوهر الأنا هو كونه إدراكا وأن المدرك والمدرك من-

الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين مخس الإشراق والتصوف

الحس الظاهر فقد كل محسوس، وهو، في تلك الحالة، إلا ما يفصله له الخيال. قالوا: فكذلك اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري. ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل. وهذا هو معنى قولهم: الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية»(١)»(٢).

وفي مقابل هذا الحل الذي يبرز وحدة الوجود في ذاته وينسب التعدد المعقول والمحسوس إلى الإدراك الإنساني، بوصفه ظاهرات ليس لها وجود في ذاتها، بل هي إضافية إلى الإنسان، نافيا بذلك كل وجود واقعي للكلي، نجد الحل المعاكس الذي يثبت تعدد الوجود في ذاته بنفي هذه الوحدة المزعومة وراء التعدد المعقول والمحسوس، أي إن الأمر المنسوب

إلى الوهم، في هذه الحالة، ليس التعدد المعقول والمحسوس، بل ما يزعم موجودا وراءه، أو بعده، ومقابلا له، مقابلة ما في الذات لما في الظاهر. وطبعا، فإن نفي هذا الماوراء الذي هو في الذات سينقلنا بالضرورة من التعدد المعقول والمحسوس، الذي فقد مبدأ الوحدة الممسك به، إلى وحدة وحيدة هي وحدة السيلان الأبدي، التي وصفها ابن تيمية، على لسان التلمساني، بعبارة: «وما البحر إلا الموج لا شيء غيره وإن فرقته كثرة المتعدد»(٣).

[حاشية] الأمور الإضافية إلى الإدراك؟ إن صريح هذا القول يفيد بأن الأنا المقصود ها هو ما يعامع الأنا الإنسانية المتعالية، ولكن بما هي فاعلة لأمور ليس لها وجود في ذاتها بل وجودها إضافي إليها. فهل الواحد الحق الذي يبقى، بعد هذا السلب، هو غير الأنا، فيكون التعدد؟ أم هل هو الأنا؟ فيكون الأنا والمو شيئا واحدا فيتطابق الأنا والمو بدون مدركات والمو في ذاته بدورها كذلك، فيصبح الجوهر داتا بالمعنى الميحلي للكلمة؟ ولكن، بعد أن يصبح الأنا داتا متعالية موجبة، كما هو الشأن بالنسبة إلى الذات الإلهية التي تتحدد بها أنائية الإنسان الكامل؟

[حاشية] (١) وقد وصف ابن خلدون هذا الوهم بأنه ليس قسيم العلم، بل هو جميع المدركات الإسانية، أي المعرفة الإنسانية الحسية والعقلية وما تدخله من تنوع في الإدراك. المقدمة. ١٧٠٧١٠ ص ٨٧٠ - ٨٧١: إنه كل الإضافي إلى الإنسان بما هو إنسان من الوجود، أي ما ليس الوجود في ذاته. إنه الظاهرات بالمعنى الكانطي للكلمة «أو الوجود بما هو في العقل النظري الإنساني».

[حاشية] (٢) ابن خلدون، المقدمة ١٧٠٧١ ص ٨٧٣ - ٨٧٤٠

[حاشية] (٣) ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٤٨٠

فإذا كان الحصر هنا جاعلا البحر مجرد الموج، صارت وحدة الوجود سيلانية التعدد الذي فيه. ومعنى ذلك أن الموج ليس عرضا وراءه جوهر هو البحر، بل الجوهر هو أعراضه. وعندئذ لم يبق للكلي أدنى وجود. فهو منفي بمعنيي الكلية: ثبات الهوية (أي كون المتغير، رغم تغيره، يبقى واحدا) والاشتراك فيها بين أشخاص ما صدق النوع (أي كون الهوية الواحدة حالة في عدة أشخاص أو محال مختلفة)، إذ إن السيلان بما هو هو، هو الوحيد الذي تنحصر فيه وحدة الوجود، وليس الواحد المقابل لها في الحل السابق. وذلك هو معنى المطابقة بين البحر والموج مطابقة حاصرة.

وقد أكد التلمساني، في شرحه لمنازل السائرين(١)، أن التعدد السائل ليس مجرد وهم بالمعنى الذي شرحنا، بل الوهم هو نفيه، ووضع الوحدة المغايرة له فوقه أو وراءه، فقال: «فإذا وقف العارفون على حقيقة هذه التراكيب (أي التعدد في الخلق) وكيفية تحليلها حين يكشفها نور التجلي، وشاهدوا رجوع النهاية إلى مبديها، فقد زال عنهم التفرق بالعلل، فكأنهم رجعوا إلى عين الأزل، حيث يكون الثبت للحق والمحو لما سواه، وهو رجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان»(٢). فكون الرجوع من التعدد إلى الوحدة رجوعا بالعرفان لا بذهاب الأعيان، قد يدعونا إلى الظن بأن هذا الموقف من جنس وحدة الشهود التي تقابل، في تحليل ابن تيمية(٣)، وحدة الوجود.

ولكن لو صح ذلك لكان نفيا تاما لوحدة الوجود، ولكان البحر شيئا غير الموج. لذلك قابلنا بين الموقف الذي ينسب التعدد إلى المعرفة ويعتبر الحق في ذاته خاليا منه، مما يجعل كل ما في الوجود من تنوع وتعدد أمرا عديم الوجود بالذات، بالمقابل مع الأنا المدرك الذي هو الهو المدرك، والموقف الذي ينسب الوحدة إلى المعرفة ويعتبر الحق في ذاته هو هذا التعدد. ولكن كيف نفهم عندئذ

[حاشية] (١) التلمساني، شرح منازل السائرين إلى الحق المبين لأبي إسماعيل الهروي، تحقيق الأستاذ عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر تونس ١٩٨٩م.

[حاشية] (٢) التلمساني، المرجع المشار إليه، ص ٤٩ - ٥٠

[حاشية] (٣) راجع: Taymiyyah Ibn ANSARI, Haq Abdal M. الوارد في suffism, and Islamic studies vol XXIV n° 1 (1985) pp. 1 - 12.

نسبة الثبت إلى الحق والمحو إلى ما سواه؟ فما هو هذا الحق الذي له الثبت وما هو هذا السوى الذي له المحو؟ ذلك ما يفهمنا إياه رمز الموج. فالموج هو السيلان الواحد الثابت في المتعدد الممحو. إن الرجوع بالعرفان لا بذهاب الأعيان ليس الرجوع الحقيقي الذي تفيده وحدة الوجود. فهذه وحدة وهمية مقابلة للتعدد الوهمي، في الحل السابق. أما الوحدة الحقيقية، فإنها سيلان المتعدد الذي تذهب فيه الأعيان، لا بمعنى ذهول العارف عنها، بل بمعنى حركة الموج في الأمواج. وهذا يحدد منزلة الكلي السيلانية النافية لواقعية الصور الثابتة. وطبعا، فإن هذا الحل يقتضي

بالضرورة، تجاوز عدم التناقض المستند إلى ثبات الكليات، والوصول إلى الطبيعة الجدلية لهذا السيلان الوجودي الواحد.

لذلك فقد أكد التلمساني، في باب الرياضة من نفس الشرح(١) على هذا التجاوز فقال: «وأما رفض المعارضات، فإن المعارضات تقع بين الأسماء مثل إن معنى الاسم الباسط يعارض معنى الاسم القابض، والاسم المعطي يعارضه الاسم المانع، والاسم الجبار يعارض معناه الاسم اللطيف، ومعنى رفض أمثال هذه المعارضات بصفة الفناء عن نسبة شاهد ومشهود لما فيها من الثنوية، فكيف يبقى من هذه صفته مع معارضات الأسماء والصفات»(٢). وبذلك يكون الكلي (الأجناس والأنواع)، بما هو من المرسومات، «والمرسومات هي الكثرة»(٣) فاقدا لكل واقعية وثبات، بحكم هذا السيلان الذي هو الحركة الموجية في الأمواج. وإذن فليست الأمواج أوهاما، بالمقابل مع إدراك الوحدة وراءها، بل هي عين الحركة الموجية، بما هي رفض للمعارضات أسمى درجاته هو نفي «ثنوية» الشاهد والمشهود. في الحالة السابقة نسبت الكثرة المغايرة للوحدة إلى الشهادة، واعتبر الواحد هو عين الشاهد وفي هذه الحالة نسبت الوحدة المغايرة للكثرة إلى الشهادة واعتبر الواحد هو عين المشهود الذي هو هذا الشلال السائل.

[حاشية] (١) التلمساني، شرح منازل السائرين باب الرياضة. [حاشية] (٢) المرجع نفسه ص ١١١٠ [حاشية] (٣) المرجع نفسه ص ٨٥ - ٨٦٠

وهكذا فإن نفي «التنوية» هو الأساس في هذين الحلين. ولكن الحد المنفي في الأول غير الحد المنفي في الثاني. والنتيجة بالنسبة إلى الكلي هي نفيه.

إما نفي حقيقته، رغم الإبقاء على ثباته في الوهم؛ أو نفي ثباته، رغم الإبقاء على حقيقته في الوجود. فإما الإبقاء على الوحدة ونسبة الكثرة إلى المعرفة الإنسانية التي صارت تعد وهما بمعنى المقابلة، ضمن المعرفة، بين الحقيقة والخيال، بل بإطلاق، بمعنى المقابلة بين ما في ذاته، وما هو بالإضافة إلى الإنسان؛ أو الإبقاء على الوحدة السيلانية للوجود المتعدد، ونفي ما وراءه من وحدة ثابتة تعود إلى الوهم الإنساني، سواء كان هذا الثبات متعلقا بالكليات العقلية (الأجناس في الأنواع)، أو الحسية (الأنواع في الأشخاص) (١).

وبهذا المعنى يكون ابن سبعين (الحل الأول) والتلمساني (الحل الثاني) متقابلين فيما بينهما بالصفة التي وصفناها، ومقابلين للحلين اللاحقين، حل ابن عربي (الحل الثالث) وحل القونوي (الحل الرابع). ومعلوم أن هؤلاء الأعلام الرموز الأربعة على صلة وثيقة أحدهم بالآخر في حياتهم وفي فكرهم(٢). ويعود الموقفان اللذان وصفناها إلى تحقيق الوحدة بالسلب، إما بسلب التعدد ونسبته إلى المعرفة الإنسانية، أو بسلب الوحدة ونسبتها إلى المعرفة الإنسانية، فتكون وحدة الوجود هي الحاصل بالسلب من نفي أحد طرفي الثنوية، أعني الشاهد أو المشهود بما هما طرفا نسبة للإبقاء على أحدهما بوصفه الحق، وبلا إضافة إلى آخرهما بوصفه الوهم.

وإذن، فهاتان النظريتان تستندان إلى نفي أحد طرفي الثنائية في المعرفة الإنسانية بما هي وهم، حيث يكون المتعدد الحسي والعقلي أمرا مثاليا بالمعنى

[حاشية] (١) وهو ما يجعل هذه المقابلة من جنس المقابلة بين السيلان

النافي للثبات العقلي والعلم بالمعنى الهرقليطي (أرسطو، ما بعد الطبيعة، الألف ٦ ٨٧ أ ٣٠ - (٣٥ والثبات النافي للسيلان والظن بالمعنى البارميدي (بارمينس، القصيد، الشذرات الواردة في: TANNERY, P. ss. et 251 p. hellène, science la de l'histoire Pour

[حاشية] (٢) وفعلا فهؤلاء المتصوفة الأربعة قد توالوا في الزمان مع بعض التقاطع على النحو التالي: ابن عربي، وتلميذه وربيه القونوي، فابن سبعين، فالتلمساني الذي توفي في العشرية الأخيرة من القرن الثالث عشر - السابع الهجري، بحيث إن حياتهم الفكرية قد ملأت القرن الثالث عشر بكامله (السابع الهجري).

الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين مخمس الإشراق والتصوف

الحديث للكلمة، أي من صنع إضافة الوجود في ذاته إلى الإنساني. فإذا نفي هذا المضاف إليه، أعني المعرفة الإنسانية، لم يبق إلا الواحد الحق أو الوجود في ذاته غير المقدود إلى شاهد ومشهود. أما إذا نفي المضاف، أعني ما تعد المعرفة مضافة إليه في ذاته، لكون المضاف إليه ليس وهما مقابلا للحق، بل هو عين الحق السائل، فإننا نجد عندئذ الموج الذي يقول به التلمساني. وبذلك لم تعد هاتان النظريتان متقابلتين بمعنى التنافي، بل بمعنى التكامل على النحو التالي. فالوحدة التي يقول بها ابن سبعين ليست الواحد الأجوف الميت الذي يكون كالفضالة، بعد خصم ما نسب إلى الوهم، بل هي السيلان الذي يثبت فيه العقل الإنساني هذه الحدود والكثرة والأعيان بفعل الإدراك. وقد وصف ابن خلدون هذا الرأي بإرجاع النفي

الذي تحدد مناطه في الثبات والغيرية، إلى نظرية الموج والسيلان الأبدي، أي إلى نظرية القوة الإلهية الواحدة المحايثة للأصداف الجوفاء التي تمثلها المدركات المحدودة، ككليات محسوسة أو معقولة(١).

[حاشية] (*) لا... لا.. لا تعبير يستعمله ابن خلدون ولا يفيد به النفي بل يعني به العطف الموجب إذ يقصد: من جهة... ومن جهة، ومن جهة إلخ... ويبدو ابن خلدون وكأنه يعتبر هذا التصور هو عينه التصور الذي يعتبر التعدد من الوهم أو الإدراك الإنساني. وشتان بين الأمرين: فوحدة القوة المنبثة هنا لا تنفي عن التنوع والتعدد الوجود الموضوعي ولا تنسه إلى الوهم الإنساني، بل هي تنفي عه القيام الذاتي لا غير. ومعنى ذلك أن القوة المنبثة، بما هي شلال السيلان الحي، في هذه الأصداف، لا تتميز عنها إلا إذا تصورنا هذه الأصداف ذات قيام ذاتي. أما إذا اعتبرناها قائمة بفضلها صار عين قيامها هو السيلان، وصار عين تعين الشلال السيلاني هو هذه الأصداف: وهو معنى البحر هو الموج لا شيء دونه.

وإذن، فخلافا لما يراه ابن تيمية، لا تمثل نظرية التلمساني حقيقة جميع النظريات الصوفية القائلة بوحدة الوجود، بل هي ذروة الوجه السالب منها، أعني ذروة وحدة الوجود المستندة إلى سلب أحد طرفي الثنائية، المعرفة الوهم، أو الوحدة الوهم. ونفي المعرفة الوهم (ابن سبعين)، أو نفي ما وراء السيلان أو الواحد الوهم (التلمساني) يعودان إلى نسبة التنوع الوجودي إلى الإدراك، في مقابل الواحد الحق، أو نسبة التنوع الوجودي إلى الحق، في مقابل الواحد الإدراكي الوهم. لذلك وصفنا هذا الصنف الأول من وحدة الوجود بأنه صنف الوحدة السالبة، بالمقارنة مع الصنف الثاني الذي نصفه

حينا هذا.

أما وحدة الوجود الموجبة، فإنها تستند إلى الاعتراف بطرفي الثنائية (الشاهد والمشهود) وإلى اعتبار التعدد أمرا حقيقيا غير وهمي، لكونه بتجليات الواحد في المتعدد الحسي والعقلي، مع مقابلة بين طرفيها المتقابلين تعتمد على تقديم الأول أو الثاني:

* فإذا اعتبر التعدد الحسي أصلا، والتعدد العقلي ظلا له، كان الحل قائلا بواقعية الكليات المحسوسة التي ينسبها ابن تيمية إلى ابن عربي، معتبرا الكلي العقلي الذي يسندها من جنس نظرية الأشياء المعدومة الاعتزالية(١).

* وإذا اعتبر التعدد العقلي أصلا والتعدد الحسي ظلا له، كان الحل قائلا بواقعية الكليات المعقولة التي ينسبها ابن تيمية إلى تلميذ ابن عربي وربيبه أعني القونوي، معتبرا إياها من جنس نظرية المثل الأفلاطونية(٢).

الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين محس الإشراق والتصوف

ومثلما حللنا التقابل الأول بين ابن سبعين والتلمساني لنبين طبيعته التكاملية، فإننا نحلل هذا التقابل الثاني بين ابن عربي والقونوي لنفس الغرض. فالتقابل بين واقعية الكلي السالبة التي يقول بها ابن عربي (الأعيان الثابتة في العدم الابن عربية التي يردها ابن تيمية إلى شيئية المعدوم الاعتزالية) وواقعية الكلي الموجبة التي يقول بها القونوي (الكليات القونوية التي يردها ابن تيمية إلى المثل الأفلاطونية) تقابل يتكامل ولا يتنافى. ذلك أن نسبة الواقعية إلى الكليات المحسوسة، مع سلبها ككليات معقولة،

واعتبارها أعيانا في العدم - الذوات بما هي في علم الله، أو الماهيات المعلومة قبل وجودها الطبيعي - قد ارتفعت إلى مقابلها المناظر، حيث صارت الكليات المعقولة ذات وجود موجب يضاف إليه الوجود الحسي أو الطبيعي.

وبذلك تكون نسبة حل القونوي إلى حل ابن عربي هي نسبة حل التلمساني إلى حل ابن سبعين. فالأول يثبت للكليات الواقعية الوجود والقيام الذاتي تجاوزا لمنزلتها السالبة عند ابن عربي، والثالث يثبت للتعدد السائل الوجود والقيام الذاتي تجاوزا لمنزلته السالبة عند ابن سبعين. مما يجعل العلاقة بين ابن عربي والقونوي من جنس العلاقة بين أرسطو وأفلاطون، والعلاقة بين ابن سبعين والتلمساني من جنس العلاقة بين بارميندس وهرقليطس. والترتيب معكوس، إذ، في الحالة اليونانية، جئنا من الأخيرين إلى الأولين (من بارميندس وهرقليطس إلى أفلاطون وأرسطو)؛ وفي الحالة العربية، عدنا من هذين إلى ذينك (من أرسطو وأفلاطون إلى بارميندس وهرقليطس). ولما كان ابن سبعين والتلمساني تاليين لابن عربي والقونوي تل أفلاطون وأرسطو لبارميندس وهرقليطس(١)، فقد تبين أن الفلسفة

[حاشية] (١) الترتيب اليوناني، كما هو واضح، بدأ بالفلسفات الطبيعية اللاهوتية بالمنحى المثالي العقلي (بارميندس) أو بالمنحى المادي الحسي (هرقليطس) مع وسيطين أحدهما ذري مثالي (عددية الفيثاغوريين)، والآخر ذري مادي (ذرية ديموقريطس) وانتهى إلى الفلسفتين المسيطرتين على الفكر اليوناني، بدءا من القرن الرابع قبل الميلاد، أعني واقعية المثل المفارقة (أفلاطون)، أو واقعية الصور المحايثة (أرسطو). والترتيب

الحاصل في الفلسفة العربية في القرن الثاني عشر والثالث عشر شبيه به، ولكن في الاتجاه المعاكس. فبعد منتصف الثاني عشر كانت محاولات السهروردي وابن رشد ساعية إلى إحياء الأفلاطونية والأرسطية، ثم بدءا منهما، وتجاوزا لهما (راجع مثلا قصة ابن عربي مع ابن رشد = = H. d'Ibn soufisme le dans créatrice L'imagination CORBIN. Flammarion Arabi,

اليونانية انتقلت من لا واقعية الكلي إلى واقعيته، والفلسفة العربية انتقلت من واقعيته إلى لا واقعيته، لكأن الثانية عادت أدراج الأولى، في مسارها الساعي إلى وضع نظرية الكلي ومنزلته الوجودية.

فالمنزلة التي تحدد وحدة الوجود بالإيجاب تختلف عن المنزلة التي تحددها بالسلب اختلافا جوهريا. ذلك أنها تسلم بإمكانية العلم العقلي، لكونها لا تنفي وجود الكلي، بل هي لا تكاد تنفي شيئا من الوجود، إذ إن الكليات المحسوسة والمعقولة لم تبق أوهاما، بل هي تجليات الذات الإلهية، وهي ليست عديمة الكثافة الوجودية. ومعنى ذلك أن مصطلح الوهم، بمعنى الإدراك الإنساني، لم يعد مقبولا. الإدراك الإنساني ليس وهما، بل هو يمثل ـ هو بدوره ـ إحدى التجليات الحقيقية للوجود أو للذات الإلهية. لذلك ذهب ابن تيمية إلى حد إلزام ابن عربي بنفي الخطأ والمقابلة بين الحق والباطل: «وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية وغيرهم كابن عربي، فرأوا أن الحق هو الموجود فكل موجود حق. فقالوا: ما في العالم باطل، إذ ليس في العالم عدم»(١).

ما الذي سينتج عن هذه المنازل ذات القطبين المزدوجين، والمستندة إلى

بنية تقابلية، ضمن كل قطب على حدة (بين ابن سبعين والتلمساني أو بين ابن عربي والقونوي)، ثم بين القطبين (السالب المزدوج والموجب المزدوج)، وكيف تندرج منزلة الكلي الإشراقية في شجونها، بحيث تتكون منظومة محمسة تكون المنازل الخمس تقازيح قوسها المقابلة للكلام والرشدية؟

[حاشية] = Paris) 1958 (Intro) II .pp 32-39 شرح الفكر الفلسفي المتصوف في العودة إلى مكونات هاتين الفلسفتين اللتين سعى السهروردي وابن رشد إلى العودة إليهما فانتهينا إلى المقابلة بين الواحد الحق والوهم المتعدد (ابن سبعين) أو إلى الثبات الوهمي والمتعدد السائل الحق (التلمساني). وهذا الأمر من عجائب تاريخ الفكر الإنساني: فالسعي إلى إحياء الأرسطية والأفلاطورية، بما هو عودة متحاورة للأفلاطونية المحدثة بالرجوع إلى حديهما، قد تواصل في هذا الرجوع إلى ما قبل الحدين، بوصفه حقيقتهما الأعمق!

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم، ص ٧٨٠

إن النتائج الأساسية التي لها دلالة فلسفية تتعلق بما أشرنا إليه من حركة نكوص جعلت تحديد منزلة الكلي تكون ذات اتجاه مقابل لما طرأ في الفلسفة اليونانية:

(١ ففي المستوى النظري حدثت عودة إلى وضعية نظرية شبيهة بالوضعية التي تقدمت على نشأة الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية. ذلك أن المنزلتين السبعينية والتلمسانية، المتأخرتين عن المنزلة الأكبرية والقونوية، عوضتا وحدة الوجود الموجبة، التي لم تحقق الوحدة بنفي الكثرة، بوحدته السالبة

التي حققتها بنفيها.

(٢ وفي المستوى العملي حدثت عودة إلى وضعية عملية شبيهة بالوضعية التي تقدمت على نشأة الدين التوراتي والإنجيلي. ذلك أن ما أصاب الكثرة الوجودية في الحلين السبعيني والتلمساني أصاب الكثرة الشرعية كذلك، فأصبحت الشرائع مرسومات إما مقصورة على الأوهام (ابن سبعين) أو مجرد مواضعات (التلمساني): «ومعرفة الأحوال هي بإبهام المرسومات. والمرسومات هي الكثرة، فإن الأحوال تمحو الكثرة بأنوار الوحدانية. وهذا مما يشرح مشافهة»(١).

وقد تطابق هذان النكوصان أو الرجوعان إلى ما قبل حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وإلى ما قبل حدي الحنيفية المحدث (موسى وعيسى)(٢)، فزال التمييز بين المعطى الطبيعي من الوجود (العالم وتجربته)، والمعطى الشريعي منه (القرآن وتجربته)؛ بل أصبح كل منهما تجليا إلهيا يدرس ويؤول، دراسة وتأويلا رمزيين ذوي دلالة روحية لا فصل فيها بين الذاتي والموضوعي، وبين الشريعي والطبيعي، وبين الإلهي والعالمي. وهو ما يولد منهجية التأويل بالتناظر المطلق بين جميع التجليات أو المظاهر حيث يكون

[حاشية] (١) التلمساني، شرح منازل السائرين، باب التفكر ص ٨٥ - ٨٦٠ ولعل كون هذا «مما يشرح مشافهة» اعتراف ضمني بأن هذا يؤدي إلى نفي الأديان أو الكلي العملي الواقعي، وهو أمر لا يمكن أن يكتب أو أن يقال لغير الموثوق به. وبذلك نفهم علة التركيز الذي عرف به ابن تيمية على مهاجمة ابن سبعين.

[حاشية] (٢) التلمساني، شرح منازل السائرين، باب المراد ص :٣٢١ «وأما نبينا محمد ﷺ فأعطي عالم الكمال، وهو المقام الجامع للمقامين، لأن مقام الكمال يجمع مقام الجلال (موسى) والجمال (عيسى)».

التطابق بين المعطيين (الطبيعي والشريعي) كافيا لاستنتاج ما يخص أحدهما مما يعلم من آخرهما.

ولما كانت التجليات الشريعية لغوية بالأساس، فإن مطابقتها للتجليات الطبيعية المسلمة سترد علم الأخيرة مقصورا على تأويل الأولى، وبذلك يزول كل حد فاصل بين الشريعي والطبيعي، ويختلط بعدا العالم (الطبيعة وما بعدها) وبعدا الشريعة (التاريخ وما بعده)، في «البؤرة ـ النسخة ـ المختصرة ـ منهما»، أعني الإنسان، أو النفس الإنسانية التي تتضمن العالم وتجربته، والشرع وتجربته(١):

(١ فيصبح العلم النظري، علم العالم الطبيعي وما بعده، مقصورا على الكوسموجونيات الأسطورية، والتنجيم والسيمياء، والاستعمال الرمزي للرياضيات العددية، في المعنى الفيثاغوري المنحط.

(٢ ويصبح العلم العملي، علم العالم الشريعي وما بعده، مقصورا على السوسيوجونيات الأسطورية، والسحر، والطلمسات، والاستعمال الخرافي للأرواح والجنة والشياطين بالمعنى البدائي للأديان الطبيعية.

وفي كلتا الحالتين، أصبح العلم، نظريه وعمليه، مصدرا لسلطان روحي وهمي بيد كهنوت جديد يحتكر كل سلطان على البشر، بما هم خاضعون تمام الخضوع لسلطان الأسطورة والسحر. وهذان النوعان من السلطان الروحي للكهنوت النظري والعملي، هما اللذان سيصارعهما فيلسوفانا ابن

تيمية (السلطان

[حاشية] (١) إن اعتبار النص الديني ـ بما هو نص لغوي ـ المعطى الأساسي، والتعامل معه على أنه، هو بدوره، مثل المعطيات الأخرى، ليس مجرد قول فيها وحولها، بل له وجوده الذي يجب دراسته من حيث ماديته ودلالاتها، قد جعلا الفاصل بين المرجع الواقعي للقول والقول غير موجود. وتلك هي علاقة الذهنية الأسطورية التي تجعل ما يحدث في القول بديلا يحدث في المقول فيه مغنيا عنه لكأن القول ليس خبرا عن المقول بل هو إياه. وطعا فالقول العلمي ـ الكيمياوي مثلا ـ يعد علميا بقدر ما يكون ما يجري فيه مواريا تمام الموازاة لما يجري في مقوله. ولكن الشرط الممكن من ذلك، في هذه الحالة، هو كون العلمي قد صيغ بالاستناد إلى علم المقول فيه، وليس العكس. وقد أسس ابن عربي هذه المطابقة بين ظاهر القول الشرعي والوجود فقال: «فوقع البيان: فما رمز نبي شيئا قط، لأنه بعث للبيان» باب ترجمة إياك أعني واسمعي يا جارة كتاب التراحم ص ٤٨ من رسائل ابن عربي.

الروحي النظري للمتصوفة)، وابن خلدون (السلطان الروحي العملي للمتصوفة) مصارعة جعلتهما يكونان، بعد الانحطاط، منطلق التأسيس الفلسفي للنهضة في مجالي العلوم العملية والنظرية والثورة على هذين السلطانين.

فغاية النكوص الديني – بعد الإسلام الذي وصفنا كيف كان تجاوزا بالعودة إلى المتقدم بالذات والمتأخر بالزمان، وقطعا مع سلطان الكهنوت للربط المباشر بين الإنسان والإله – تمثلت في العودة إلى الكهنوت بالمعنى

البابلي والمصري للسلطان الروحي، بما هو مالك للسلطان العلمي النظري، وللسلطان العلمي العملي، ووسيط بين الإنسان والقوى الغيبية، في خدمة الدولة الزمانية. لذلك فقد أصبح الإنسان خاضعا خضوعا ماديا لدولة «العسكروت»، وخضوعا روحيا لكنيسة الكهنوت، كما كان الشأن في الإمبراطوريات القديمة المصرية والبابلية والفارسية المتقدمة على الأديان المنزلة: من هنا أهمية الموقف من فرعون في الصدام بين ابن عربي وابن تيمية(١).

وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك النكوص النظري الذي أعاد الفلسفة، بما هي علم نظري موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود الطبيعي ومعرفة علمه)، وبما هي علم عملي موضوع وما بعد موضوع (معرفة الوجود المدني ومعرفة علمه)، إلى ما تقدم على حدي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والنكوص العملي الذي أعاد الدين، بنفس ذينك البعدين، إلى ما تقدم على حدي الحنيفية المحدثة، إلى ردة فعل تستهدف التركيز على الطابع الإنساني الخالص للعلم والعمل، أو بصورة أدق على نفي القدسية والإطلاق عليهما، تخليصا للعقل الإنساني النظري والعملي من سلطان الكهنوت الروحي، ومن قهر العسكروت المادي المعتمد على العلم اللدني والحق الإلهي. وهذه الردة هي جوهر الإصلاح الفكري والروحي عند ابن

تيمية، وجوهر الإصلاح السياسي والاجتماعي عند ابن خلدون، كما فهمها الفكر النهضوي العربي الإسلامي المعاصر، الذي لم ينطلق منهما بمحض المصادفة، بل هو فعل لكونه وجد فيهما جسرا حقيقيا لتحقيق الربط بالماضي الأهلي الحي وبالحاضر الأجنبي الحي، أعني الأساس الموحد بين

المرجعيتين اللتين انطلقت منهما النهضة.

فقد كان إصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، وإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون، بالأساس، ثورة على هذه السلطة الكهنوتية (المتصوفة) المتحالفة مع السلطة العسكروتية (المرتزقة الذين افتكوا الحكم أو حتى المغول) تحالفا ساعد على تغييب الإنسان واستلابه بواسطة الخشوع للوسائط التي يرجعون إليها سر نفوذهم وقربهم من الإله. وإذن فالتراجع إلى ما قبل الثورتين العمليتين وذروتها (الحنيفية المحدثة وحداها) والنظرية وذروتها (الأفلاطونية المحدثة وحداها)، بما هو المآل الضروري لعمليتي الوصل والفصل فيهما، هو الذي سيكون منطلق محاولة التصدي لهذا السلطان الروحي النظري للفلسفة والتصوف، بما هما أساس لهذا الكهنوت الجديد (ابن تيمية) الداعم للعسكروت الجديد بشكل عاد إلى النظام المصري والبابلي (ابن خلدون).

وسيكون منطلق الصراع بعديه من منظار الجدلية السنية الأرسطية خاصة، أعني نقد المنهج البؤرة في العلوم النقلية (التاريخ)، ونقد المنهج البؤرة في العلوم العقلية (المنطق)، مع ما بعد الأول أو ما بعد التاريخ، وما بعد الثاني أو ما بعد المنطق(١). لذلك كان حل الأول متعلقا بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت العملية،

[حاشية] (١) وبين أن نسبة التاريخ ـ بما هو منهج التحقق والتثبت من الخبر ـ إلى العلوم النقلية كنسبة المنطق ـ بما هو منهج التحقق والتثبت من الاستدلال ـ إلى العلوم العقلية. فلا عجب، عندئذ، أن يسيطر على عمل فيلسوفينا اس تيمية واس حلدون معالجة مسألتي المنطق والتاريخ في

علاقتهما بمنزلة الكلي. وطبعا، فهذه المعالجة تعود إلى البحث في طبيعة الأسس التي يستند إليها هذان العلمان، والدور الذين يؤديانه في إفساد علم موضوعيهما الأساسيين أعني الطبيعة والشريعة (بمعنى الظاهرة الاجتماعية، أي كل ما شرعه الإنسان، وأضافه إلى الطبيعة). ونقد الأول للمنطق يؤدي إلى نقد ما بعد الطبيعة الفلسفية والصوفية؛ ونقد الثاني للتاريخ يؤدي إلى نقد ما بعد التاريخ الفلسفي والصوفي بالأساس، مع إرجاع الفلسفة والكلام إلى نفس الأصل، أعني منزلة الكلي النظري والعملي كما حددها ابن سينا في إلهيات الشفاء.

وتأسيس علم العمل العقلي؛ وكان حل الثاني متعلقا بالرد على العسكروت بدحض نظرية الكهنوت النظرية، وتأسيس علم العلم العقلي: فكان البحث في التاريخ والمنطق.

وقد برز التراجع الذي رد عليه فيلسوفانا بتحديد جديد لمنزلة الكلي في أمرين اعتبرتهما النهضة العربية الإسلامية علة الانحطاط الأولى:

(١ الأول هو تأخير البحث النظري الفعلي ذي الغايات الدنيوية أو الخالص لذاته، لتعويضه بالبحث النظري الوهمي ذي الغايات الأخروية أو الموظف لإسناد السلطان الروحي للفلاسفة والمتصوفة: أي إن النظر تحول إلى مجرد خادم للمعتقد ومصدره أعني سلطة الكهنوت المتساندة مع سلطة العسكروت، والموظفة للمعتقد والسحر والتنجيم والسيمياء، بالصورة التي سعت إليها رسائل إخوان الصفا: أعني المنطق والرياضيات خاصة.

(٢ الثاني هو تقديم فنيات السيطرة العملية وحيلها المستندة إلى السيطرة الروحية والمبررة للتحكم المادي الدنيوي، وإلى تقديس الدولة، وتأليه

مباشريها، وتأخير البحث التاريخي ذي الدوافع والغايات العلمية والدنيوية الخالصة. فأصبح التاريخ والسياسة الدنيوان ما بعد تاريخ وما بعد سياسة أخرويين، وأصبح الإلهي مخالطا للإنساني، إذ إن الدولة، مثل مفهومها المصري والبابلي، أصبحت بيد أبناء الآلهة، أو على الأقل بيد من تحل فيهم الآلهة، فصار الخليفة أو الإمام ظل الله في الأرض! وبهذا المعنى فإن مقدمة ابن خلدون ليست تأسيسا لعلم التاريخ فحسب، بل هي لم تكن كذلك إلا لأنها دحض لنظرية الإمامة وفلسفتها.

وكنا قد رأينا أن تغليب البعد الأفلاطوني فلسفيا، والبعد الإنجيلي دينيا، هو المميز الحقيقي لهذه الحركة الفصلية في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين. وفعلا فإن فلسفة أفلاطون تتضمن هذه الإمكانية التراجعية في العمل(١)، وفي النظر. فالعلاقة بين الرياضي والطبيعي، وبين الرياضي والسياسي

[حاشية] (١) إعجاب أفلاطون بالحضارة المصرية عامة وبالسلطان الروحي السياسي عند المصريين خاصة من الأمور الغنية عن التنويه، ويكفي الإلماح إلى ما ورد في مدخل الطيماوس ٢١ هـ - ٢٢ أ، ب وإشارات الجمهورية والنواميس، للنموذج المصري الذي يجب أن يحتذى وخاصة في التربية والاستقرار السياسي.

تبقى دائما مشدودة عنده إلى علاقة اللاهوتي، بما هو ما بعد طبيعي وما بعد سياسي، بالطبيعي والمدني: بحيث إن التركيز على العلاقتين الأوليين (الرياضي - الطبيعي، والرياضي - المدني) يخلص من الغايات الأخروية ومن الكهنوت، والتركيز على العلاقتين الثانيتين (اللاهوتي - ما بعد -

الطبيعي، واللاهوتي - ما بعد - المدني) يعيدنا إليها ويحول الدولة إلى كنيسة أو سلطان روحي (المتصوفة) متساندة مع ثكنة أو سلطان مادي (المرتزقة). فيلتقي سلطان الكهنوت الروحي بسلطان العسكروت المادي في تحديد الوضعية الفلسفية المتعينة في التاريخ تصورا وواقعا، والقاتلة للفكر النظري والعملي قتلا أصبح لا إمكان لتجاوزه بدون ثورة عليه، من جنس ثورة ابن تيمية على الكهنوت الروحي في النظر خاصة، وثورة ابن خلدون عليه في العمل خاصة في مستوى التأسيس الفكري ومن جنس الثورة العربية الإسلامية المعاصرة في مستوى التحقيق الفعلي لخطتهما.

وقد حصلت هذه الوضعية فعلا: «فالرياضي - الطبيعي» «والرياضي - المدني»، أو النظر والعمل من أجل غايات دنيوية، لم يبقيا من موضوعات البحث العقلي والنقلي، بل أصبح «اللاهوتي - ما بعد الطبيعي» «واللاهوتي - ما بعد المدني» الهم الأساسي، واستعيض عن السيطرة العلمية والتقنية على الطبيعة والمدينة، بالسيطرة العملية الروحية على الضمائر من أجل توطيد سلطان الكهنوت الروحي، وسلطان العسكروت المادي، لكأن برنامج الرسائل الصفوية التوظيفي قد أصبح الوضعية المعرفية النظرية والعملية المسيطرة.

ولحسن الحظ، فإن هذا التراجع الذي أوقف البحث العلمي النظري والعملي ذا الغايات الدنيوية، أبقى على الزاد العلمي النظري والعملي الحاصل، بفضل علوم العقل وعلوم النقل، ضمن هذا التوظيف، مما أبقى على مساحتها في الدراسات والممارسات العلمية النظرية والعملية التي ظلت ثابتة أمام هذا التراجع الذي استعاض عن العلم النظري والعملي بلعبة

التأويل الرمزي للحروف والأعداد، بديلا من العلم، وبلعبة السحر والسيمياء والتنجيم، بديلا من التقنية، وبلعبة التخويف بالجنة والشياطين والتعاويذ والوسائط، بديلا من العمل والفعل

التاريخي، بحيث أصبح الهم الأول والأخير للعلماء والأولياء هو تأسيس السلطان الروحي للكهنوت الجديد، ودعم السلطان المادي للعسكروت الجديد، أعني سلطان المرتزقة الذين احتكروا الدولة بدون شرعية، فاحتاجوا إلى شرعية يضفيها عليهم هذا الكهنوت الصوفي.

وقد التجأ هذا الوجه الدنيوي من المعرفة النظرية (الرياضيات، والمنطقيات وما بعدهما المؤسس لهما) والمعرفة العملية (السياسيات والتاريخيات وما بعدهما المؤسس لهما) إلى المنظومة المقابلة، أعني منظومة الكلام والرشدية، في سعيها إلى الرد على منظومة التصوف والإشراقية. لكن هذا اللجوء نفسه لم يكن قادرا على الإبداع، لكونه حصر الصدام في أحد أمرين:

إما في خوض المعركة في المسرح الذي اختارته المدرسة «الصوفية – الإشراقية»، أعني دلالات هذه العلوم الرمزية لا دلالاتها الفعلية: فتصبح المعرفة، عندئذ، مجرد تجربة روحية للعالم، لا فعلا نظريا وتقنيا للفعل فيه.

أو في مجرد الحفظ والشرح، لكأن المهمة أصبحت الدفاع عن الحاصل من العلم، دفاعا يجعله أمرا قد تم نهائيا، وغير قابل للتجاوز.

وبين أن هذين الموقفين لم يكونا قادرين على التخلص من الجذر الواحد المعلل لهذه المآزق المسيطرة على المجموعتين «الصوفية – الإشراقية» «والكلامية الرشدية»: أعني ما في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة

من تجاذب وتدافع بين حدي كل منهما، بين الأفلاطونية والأرسطية في الأولى، وبين الإنجيلية والتوراتية في الثانية. فالمدرسة الصوفية - الإشراقية تميل بالفلسفة ميلا أفلاطونيا، وبالدين ميلا إنجيليا. والمدرسة الكلامية الرشدية تميل بالفلسفة ميلا أرسطيا، وبالدين ميلا توراتيا. والأصل في الميول جميعا واحد، رغم ازدواج التأويل المستند إلى تناظر محوره الفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة فلسفيا، وبين حدي الحنيفية المحدثة دينيا، والوصل بين الحد المفصول من الأولى والحد المفصول من الثانية، في هذا الاتجاه أو ذاك.

ويمكن أن ندرس هذا التناظر سواء بالمقابلة بين بعدي المجموعتين الفلسفيين أعني الرشدية والإشراقية، أو بالمقابلة بين بعديها الدينيين أعني الكلام والتصوف:

فالأولان يمثلان الميلين إلى حدي الأفلاطونية المحدثة، بما هما غايتان لا تدركان، أعني الأرسطية والأفلاطونية؛

والثانيان يمثلان الميلين إلى حدي الحنيفية المحدثة بما هما غايتان لا تدركان، أعني التوراتية الإنجيلية.

وقد فضل ابن تيمية وابن خلدون عند دراستهما هذين النسقين بتقازيحهما المدخل الثاني أعني المدخل الديني أي الكلام والتصوف، وذلك بالتركيز على ممثليهما. الأول يرد على الرازي(١) بوصفه ممثلا للكلام والفلسفة المشائية، ويرد على ابن عربي(٢) بوصفه ممثلا للتصوف والفلسفة الإشراقية؛ والثاني يرد على الرازي بوصفه ممثلا للكلام والمشائية(٣)، ويرد على ابن عربي(٤)، بوصفه ممثلا

[حاشية] (١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، مصر ١٩٧١م. ويبدأ هذا الكتاب بقانون الرازي في حل إشكالات التوفيق بين العقل والنقل ص :٤ «وهذا الكلام [القانون] قد جعله [الرازي وأتباعه] قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام وما لا يستدل به». وفي كتاب الرد على المنطقين، (تحقيق السيد سليمان الندوي، دار المعرفة بيروت) يشير ابن تيمية إلى أن رده الحقيقي على الفلاسفة والمتكلمين يعود أساسا إلى إلهياتهم وذلك في التعليق على المحصل وفي الدرء.

[حاشية] (٢) ابن تيمية، رسالة الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد الفقي، طبعة محمد نصيف، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م، وكذلك جل ما في المجلد الحادي عشر من الفتاوى.

[حاشية] (٣) ابن خلدون، المقدمة، VI. ١٠٠ ص :٨٣٧ «ومن أراد إدحال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم». والمعلوم أن ابن خلدون قد لخص كتاب المحصل للرازي: لباب المحصل. وقد نشره الأب لوسيا نوريرو، دار الطباعة المغربية، تطوان ١٩٥٢م. وطبعا فالرد على الرازي لم يكن في المؤلف التعليمي، بل، كان الرد متعلقا بالفلسفة والكلام والتصوف بخصوص الأسس النظرية للتاريخ وما بعده، وهي جميعا منافية للحلول التي يدافع عنها ابن خلدون في المقدمة وفي شفاء السائل.

للتصوف والإشراقية. ويتفق الفيلسوفان، ابن تيمية وابن خلدون، على وحدة الجذر: ابن سينا(١). ورغم اعترافهما بالبعد الفلسفي في المجموعتين، فإنهما يؤخران ممثليه، أعني ابن رشد والسهروردي، دون نكران أهميتهما، أو إهمال نظرياتهما ويقدمان ممثلي الكلام والتصوف أعني الرازي وابن عربي.

لكن طبيعة دراستنا تقتضي أن نختار المدخل الأول، أعني مدخل الفيلسوفين ابن رشد والسهروردي، فنبحث في هذا التناظر بين المجموعتين من المنظار الفلسفي، أعني من الحل الذي اختاره ابن رشد في رده على ابن سينا والأفلاطونية المحدثة العربية ببعديها الوصليين (المشائي والصفوي مع التركيز على الأول)، والحل الذي اختاره السهروردي في رده على ابن سينا والأفلاطونية المحدثة العربية ببعديها الوصلين (الصفوي والمشائي مع التركيز على الأول)، وذلك من خلال مناقشة منزلة الكلي وتحديدها تحديدا قاطعا مع ما ينسب إلى ابن سينا إما بما هو قد ابتعد عن منزلة الكلي الأرسطية حسب نظر ابن رشد أو عن منزلة الكلي الأفلاطونية حسب نظر السهروردي.

فالسهروردي يبني نظريته في الكلي بناء يظنه عودة إلى الفلسفة الأفلاطونية الحقيقية، أي إلى نظرية المثل، وذلك بنقد المنزلة التي حددها ابن سينا والمستندة إلى الفصل بين الماهية والوجود، وإلى تقديم الماهية على الوجود الذي أصبح بمجرد لازم يعرض للماهية، بفضل فعل الإبداع الذي ينقل هذه الماهيات من العدم الذاتي إلى الوجود الأجنبي، أو من الإمكان بالذات إلى الوجوب بالغير الذي يقتضي الحدوث الدهري(٢).

[حاشية] (١) كما ورد في الفتاوى المجلد الثامن ص ٢٢٨ مثلا: «ولكن متأخريهم كابن سينا أرادوا أن يلفقوا بين كلام أولئك وما جاءت به الرسل» أو كما ورد في مقدمة ابن خلدون VI.٧ ص :٨٧٥ «وقد أشار إلى ذلك ابن سينا... (يعني إلى القطب) فقال: حل كتاب الحق أن يكون شرعه لكل وارد أو أن يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي».

[حاشية] (٢) انظر رأي محمد باقر مير داماد فضل الرحمن في مقاله بعنوان: الماهية والوجود عند ابن سينا: الحقيقة والوهم (ورد في: Hadmard Islamicus vol IV n° 1 - pp. 3 - 12) لكن هذا التقديم الذي يأتي من وصف الوجود بالعرضية سرعان ما يزول لأن الماهية وصفت بالعدمية.

ما الذي يعيبه السهروردي على منزلة الكلي المشائية بما هي نافية للمثل؟ وكيف يناقش السهروردي تناقض الوجود المتواطئ عند ابن سينا، مع الفصل بينه وبين الماهية، أعني نقطة التوازن المشدود بين حدي الحنيفية المحدثة، والقابل للانخرام بمجرد تغلب الميل إلى أي منهما، الأمر الذي جعله يكون منطلق النقد العائد إلى أفلاطون (السهروردي) والنقد العائد إلى أرسطو (ابن رشد)؟

ذلك ما يركز عليه السهروردي في دحضه للمشائية الأولى: «واعلم أن أتباع المشائين قالوا: إنا نعقل الإنسان دون الوجود(١)، ولا نعقله دون نسبة الحيوانية(٢). والعجب أن نسبة الحيوانية إلى الإنسانية ليس معناها إلا كونها موجودة فيه، إما في الذهن أو في العين(٣). فوضعوا في نسبة

الحيوانية إلى الإنسانية وجودين: أحدهما للحيوانية التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانية حتى يوجد فيها(٤). ثم إن بعض أتباع المشائين بنوا كل أمرهم في الإلهيات على الوجود. والوجود(٥) قد يقال على النسب إلى الأشياء، كما تقول الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان. فلفظة الوجود مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد، ويطلق بإزاء الروابط كما

[حاشية] (١) وذلك هو معنى الفصل بين الماهية والوجود. وهو ليس فصلا في الذهن فقط بل هو كذلك في العين، حتى وإن كان التلازم في الوجود الطبيعي يمنع من تصور الأعيان غير مصحوبة بلوازمها وأولها الوجود. لذلك فصل ابن سينا بين الوجود بالعناية قبل الوجود الطبيعي ثم بعده. راجع فصلي انفجار الأفلاطونية المحدثة .III ١ و ٢

[حاشية] (٢) وذلك لأن الحيوانية من مقومات الماهية الإنسانية، بخلاف الوجود الذي هو مقوما، بل هو لازم يعرض للماهية، دون أن يكون مقوما لها (طبعا حسب ابن سينا).

[حاشية] (٣) ويعي السهروردي أن نسبة مقومات الماهية إلى الماهية وبعضها إلى البعض نسبة وجودية، وهي إذن مشروطة بالوجود المتقدم، سواء تعلق التأن بهذه النسبة من حيث هي بين مكونات الماهية، أو بين عناصر المفهوم (أعني مثلا بالنسبة إلى الإنسان: المفهوم مؤلف من حيوان وناطق. والماصدق ممن يصدق عليهم هذا المفهوم) في الذهن أو من حيث هي بين مقومات الذات أو الجوهر في العين.

[حاشية] (٤) وهذه المقابلة بين الوجودي، الماهوي والطبيعي أو بين

مقومات الماهية ولوازمها هي التي سيرتكز عليها نقد السهروردي، لكونها متناقصة مع المفهوم المتواطئ للوجود الذي يقول به ابن سينا.

[حاشية] (٥) يحاول السهروردي حصر معاني الوجود غير المتواطئة: الوجود في، الرابطة المحلية، الوجود كذات وحقيقة.

يقال زيد يوجد كاتبا؛ وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال ذات الشيء وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه، فتؤخذ اعتبارات عقلية وتضاف إلى الماهيات الخاصية(١). هذا ما فهم منه الناس. فإن كان عند المشائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم، لا على ما يأخذون من أنه أظهر الأشياء فلا يجوز تعريفه بشيء آخر(٢) (٣)»(٤).

إن هذا الوجود - الاعتبار الذهني الذي يضاف إلى الماهيات الخاصية - لا يمكن أن يكون مفهوما إلا إذا كانت الماهيات الخاصية هي بدورها اعتبارات ذهنية، فتصبح الإضافة عملية ذهنية خالصة بين تصورين ذهنيين خالصين، ويصبح الوجود كله بمجرد عملية حملية جارية في عقل الإنسان، فنتساءل، عندئذ، عن عقل الإنسان الذي تجري فيه هذه العمليات: هل هو أيضا عملية ذهنية جارية في عقل الإنسان؟ أم إن هذا الاعتبار الذهني، بمجرد كونه ممكنا، يقتضي امتناع الفصل بين الماهية والوجود في الموجودات الحقيقية، بما هي أعيان؟ لذلك يعتبر السهروردي الكلي مجرد اعتبار ذهني خالص، ويعتبر الذوات الأعيان كائنات قائمة يتحد فيها الماهية والوجود: «ومن احتج - لكون الوجود زائدا في الأعيان - بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم(٥)،

[حاشية] (١) ويعتبر السهروردي هذا المعنى من الوجود بمجرد اعتبار

عقلي يختلف عن طبيعة الوجود الذي يتعلق به البحث عندما نحدد منزلة الكلي. وهو الوجود بما هو ذات غير قابلة لأن يميز فيها بين الماهوي والوجودي. راجع، حكمة الإشراق، الفقرة ٥٦ ص ٦٤ - ٦٥

[حاشية] (٢) وهذه إشارة واضحة إلى ما ورد في إلهيات الشفاء. ٥.١ ص ٢٩ وما بعدها.

[حاشية] (٣) إن الجمع بين التواطؤ ونفي نظرية المثل هو المميز الأساسي للحل السينوي، وهو، كما أسلفنا علة المماوسة بين طرفي الأفلاطونية المحدثة. والمعلوم أن نفي نظرية المثل عند أرسطو يستند سلبا إلى نفي التواطؤ، وإيجابا إلى إثبات التناسب: ما بعد الطبيعة مقالة الجيم بكاملها.

[حاشية] (٤) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٦٠ ص ٦٧

[حاشية] (٥) ما معنى أن الماهية تكون على العدم قبل أن يضيف إليها الفاعل الوجود؟ أليس هذا هو مدلول «شيئية المعدوم» الاعتزالية؟ ألا يبين النقد الذي يوجهه السهروردي هنا لهذا «الكون على العدم» أن اعتبار الوجود لازما يعرض للماهيات وغير مقوم لما يجعل الماهيات ذات قيام ماهوي حتى في حال عدمها؟

أخطأ(١)؛ فإنه يفرض ماهية ثم يضم إليها وجودا. والخصم(٢) يقول: نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل(٣). على أن الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنه هل أفاده الفاعل شيئا آخر أم هو كما كان(٤)؟»(٥).

وقد تقدم عرضنا لحل السهروردي ولنقد صاحب كتاب المثل العقلية له،

فلا فائدة من العودة إليه، إلا لإثبات مناط الخلاف بينه وبين ابن سينا، أعني نفي الحاجز الأخير أمام حل وحدة الوجود، بما هو ذات تتجوهر، أو بما هو جوهر يتذوت. والحل الأول هو المميز لجديلة التصوف والإشراق، والحل الثاني هو المميز لجديلة الكلام والرشدية. وفعلا فمثلما بنى السهروردي نظرية الكلي على العودة إلى ما يظنه المثال الأفلاطوني(٦)، فكذلك يبني ابن رشد نظريته في الكلي على العودة إلى ما يظنه نظرية الوجود بالقوة الأرسطية(٧). وكلا البناءين يستند إلى نقد نظرية

[حاشية] (١) والمقصود هنا ابن سينا وتابعي فلسفته، إذ إن الفصل بين الماهية والوجود يتعلق بالمعلولات فقط. فللمعلول من ذاته الماهية، ومن علته الوجود.

[حاشية] (٢) والمقصود، الإشراقيين، وخاصة السهروردي.

[حاشية] (٣) ويعني هذا الكلام أن فعل الإيجاد لا يضيف وجودا عارضا لماهية متقدمة لها من ذاتها القيام في العدم، بل إن الماهية نفسها من فعل الإيجاد. وفي ذلك التقاء مع الحل الأشعري ونفي للحل البهشمي (I. ٤ و ٥). فالإيجاد تذويت للذوات نفسها وتمهية للماهيات ذاتها، وكلا الأمرين عينيان. والتذويت والتمهية عمليتان عينيتان ولا وجود لكلي بإطلاق.

[حاشية] (٤) وهذا دليل مفحم. فلسلم بأن الإيجاد بمجرد إضافة للوجود إلى الماهية. ولكن الوجود المضاف، هل هو أيضا ماهية متقدمة على فعل الإضافة هذا فيصبح الإيجاد إضافة ماهية الوجود للماهية التي ستوجد؟ أم إن الوجود لا ماهية له؟ والجواب طبعا هو أن الإيجاد هو إيجاد ذات

وجودها هو عين ماهيتها. ذلك ما فهمه المولى صدر الشيرازي في كتابه المشاعر MOLLA... SADRA SHIRAZI Le livre des métaphysiques, pénétrations Henry trad, Corbin, Verdur la pénétration. De ce qui fait l'essence de l'être in concreto. pp. 91 - 101 Grasse 1988 - troisième ولسوء الحظ لم نتمكن من الحصول على الأصل في نصه العربي. لكن الثبات الذي بلغت إليه المصطلحات يجعل الاطمئنان إلى هذه الترجمة - مع علو شأن صاحبها - مقبولا.

[حاشية] (٥) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٥٩ ص ٦٦

[حاشية] (٦) المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت البحث الأول ص ١٤

[حاشية] (٧) مصادر الفلسفة العربية، ديار دوهام، الترجمة العربية، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٨٩م ص ٢٨٧ - ٢٩١

الكلي السينوية، أعني فصل ابن سينا بين الماهية والوجود وتقديمه الأولى واعتبار الثاني من اللوازم العارضة لها، عندما ينقلها فعل الخلق من العدم الذاتي، أو عدم امتناع الوجود، إلى الوجود الأجنبي، أو وجوب الوجود بالغير. وهو ما يعني أن منزلة هذا الوجود هي ما يمكن أن نسميه بالحدوث الدهري أو بالحدوث القديم أزلا وأبدا.

فكيف أمكن للسهروردي أن يظن نظريته في الكلي عودة إلى المثل، وكيف أمكن لابن رشد أن يظن نظريته في الكلي عودة إلى الوجود بالقوة؟ ولم استندا إلى دحض المنزلة السينوية، بما ذكرنا فذكرنا أن المنزلة

السينوية، بما هي عين المنزلة المتنائية التي وضعها الفارابي للوصل بين أفلاطون وأرسطو بحل اعتزالي بهشمي .II) ١ و (٢ قابلة للتأويل في الاتجاهين الأفلاطوني والأرسطي، أعني التأويلين اللذين اتهم بهما الاعتزال دائما .I) ٤ و .(٥ وسنرى، في هذا الفصل، علة ظنهما، وعلة عدم بلوغهما إلى المنزلة الأفلاطونية والأرسطية، أعني علة عدم عودتهما إلى واقعية الكلي المطلقة، بمجرد وضع العلم الإلهي متقدما على المعلومات التي تقوم بهذا العلم، إما قياما يؤدي دور العلة الفاعلة (الإشراق الناحي إلى الأفلاطونية) (١)، أو قياما يؤدي دور العلة الغائية (الرشدية الناحية إلى الأرسطية) (٢).

وبين أن هذه المنزلة التابعة في الحالتين (الإشراقية والرشدية) تجعل الكلي، بما هو معقول، ذا وجود تابع للعلم الإلهي، وإن جعلته متبوعا للعلم الإنساني. ومن ثم فهو فاقد للواقعية المطلقة وحائز على واقعية نسبية، هي، في جوهرها، مثالية نسبية بالمعنى الحديث(٣). فالكليات ليست، بالإضافة إلى الإله، إلا معلوماته التي

[حاشية] (١) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ١٦١ ص ١٥٠ - ١٥١.

[حاشية] (٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد III ص ١٥٦٥ وما بعدها.

[حاشية] (٣) وأعني بالمثالية بالمعنى الحديث، ما يفيده كانط مثلا بالمثالية المتعالية (كانط، نقد العقل المحض، ص ٢٩٨ - ٣٠٨ من الترجمة الفرنسية لتراميساي وباكو، المطبوعات الجامعية الفرنسية): نقد

المغالطة الرابعة من علم النفس المتعالي، حيث ينسب مافي الإدراك من تنوع المدركات إلى المدرك ولا ينسب إلى المدرك في ذاته دون نفي لوجود هذه الذات غير المعلومة. raisson la de Critique KANT, - 298 pp. 1965 P.U.F. Paris, Pacaud, B. et Tr.fr.A.T. pure, Psychologie la de paralogisme 4e du (Critique 308. transcendentale).

يتقدم علمه عليها والتي لا توجد إلا بما هي معلومة، رغم كونها، بالإضافة إلى الإنسان، تعد ذات وجود في الأعيان؛ ومن ثم فواقعيتها نسبية إليه.

وتقتضي هذه الوضعية منظومة إبستمولوجية من طبيعة مغايرة تمام المغايرة للوضعية التي تحددت في الأفلاطونية والأرسطية، ومنزلة العلوم النظرية والعملية الناتجة عنها. ويمكن تحديد منزلة العلمين النظريين والعلمين العمليين، من المنظور «الإشراقي – الصوفي» الذي يقدم الوظيفة الأخروية العملية للمعرفة على وظيفتها الدنيوية النظرية، بالاستناد إلى ترتيب السهروردي لدرجات العلماء ووظائفهم.

فهو يميز بين العالم غير المتأله والمتأله غير العالم، والعالم المتأله ووسائط ين هذه المنازل: «فالمراتب كثيرة، وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث؛ حكيم ببحاث عديم التأله؛ حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث؛ حكيم إلهي متوغل في التأله متوسط في البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله أو ضعيفه؛ طالب للتأله والبحث؛ طالب للتأله فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث، فله الرئاسة، وهو

خليفة الله. وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث. وإن لم يتفق، فالمتوغل في التأله، عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبدا؛ ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله؛ فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقي. ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهرا مكشوفا، وقد يكون خفيا وهو الذي سماه الكافة القطب، وإن كان في غاية الخمول، وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريا»(١).

إن تقديم المتأله بدون بحث على الباحث بدون تأله، وربط ذلك بخلافة الإله والإمامة الفعلية، أو حتى عديمة السلطان السياسي، يبينان، بوضوح، المنزلة الدنيا التي للعلم النظري الخالص ذي الأهداف التفسيرية والتقنية بالمعنى الحديث للكلمتين. ورغم عدم استثناء هذا المعنى فإن التوجه الأخروي والعملي (بالمعنى

[حاشية] (١) السهروردي، حكمة الإشراق، مقدمة المصنف، الفقرة ٥ ص ١١ - ١٢

الفصل الثالث: منزلة الكلي من خلال التناظر العكسي بين خمس الإشراق والتصوف

الذي للسلطان الروحي) قد حدد الوضعية المعرفية التي يصبح العلم النظري والعملي فيها مجرد أداة يوظفها السلطان الروحي الموطد للسلطان الزماني. وهو إذن مندرج ضمن التصور الصوفي - الصفوي الذي عاد

بالنظر والعمل إلى الوضعية المصرية والبابلية المتقدمة على نشأة الفلسفة والدين الوضعي المنزل(١).

[حاشية] (١) السهروردي، حكمة الإشراق، مقدمة المصنف الفقرة ٤ ص ١٠ - ١١، حيث يؤكد السهروردي هذه العودة إلى ما قبل أرسطو وحيث يفهم أفلاطون عن تقدم عليه تأويلا لفلسفته بفلسفاتهم فهما يعتبره السهروردي جوهر الفلسفة الإشراقية التي يقول فيها: «وعلى هذا تبنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس».

الفصل الرابع

منطق التناظر العكسي بين الجديلتين وخاصيات المجال النظري والعملي عندهما

ولكي نيسر فهم هذه الوضعية، فلنقل إن السهروردي وابن رشد فيلسوفان أولا، أتيا إلى التصوف (الأول) وإلى الكلام (الثاني) في تشاجن الوضعية المعرفية التي نتجت عن انفجار الأفلاطونية المحدثة. وتلك هي علة الأهمية التي أوليناها إلى مشكاة الأنوار وإلى تهافت الفلاسفة. وذاك المصدر مع هذا المورد يفسران الإبقاء على البرنامج الفلسفي العقلي المطعم بالتعليم الصوفي والتعليم الكلامي، المتأثرين بعد بشكلي الأفلاطونية المحدثة الوصلية II.١.٢) و ،(II.٣.٤ والمؤثرين فيهما. وفي مقابل هذين القادمين من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني، نجد ابن عربي والرازي اللذين يسلكان نفس الطريق في الاتجاه المعاكس. فالأول جاء إلى الفلسفة من التصوف؛ والثاني جاء إليها من الكلام. بحيث أدى التفاصل الفلسفي، بعد الانفجار،

إلى حدة التقابل بين الإشراق والرشدية؛ وأدى التفاصل الديني، بعد الانفجار، إلى حدة التقابل بين التصوف والكلام، فاجتمع الطرفان الأول من كليهما معا، والثاني من كليهما معا. وإذا كان الإشراق يضع البعد الصوفي فوقه بشرط تضمنه للتوغل في البحث، والرشدية تضع البعد الكلامي دونها لما تتهمه به من جدلية، فإن ذلك لا يمنع الرشدية والكلام من الترابط بعلائق

مشاكلة لعلائق الإشراق بالتصوف، من حيث منزلة الكلي، والعلمين النظريين والعمليين. وذلك ما مكننا من استخراج المميز الأساسي للمدرسة الإشراقية - الصوفية، في عودتها إلى ما قبل المنزلة الواقعية بالمعنى الأفلاطوني والأرسطي.

فهذه عودة إلى المتقدم على أفلاطون وأرسطو وموسى وعيسى، بمعنى علينا الآن تحديده. فلم تعد المقابلة المعرفية بين العقلي والحسي، والمقابلة الوجودية بين الصوري والمادي من الإشكالات الفلسفية المهمة؛ ولا المقابلة بين اللامرئي والمرئي، وبين الروحي والمادي من المسائل الدينية المفيدة؛ ولا المقابلة بين الطبيعة ما بعد الطبيعة، وبين الشريعة ما بعد الشريعة أو بين التاريخ ما بعد التاريخ من القضايا الجوهرية في هذه الوضعية المعرفية التي يتحرك فيها الإشراق والتصوف؛ بل أصبح ذلك كله مجرد تمظهرات وتجليات لفعل واحد تفعله ذات واحدة، ويتعين في معطيين هما: التشريع أو الأمر (المعطى الشريعي، أو القرآن الكريم)، والتطبيع أو الخلق (المعطى الطبيعي أو العالم). ولكل منهما درجات مرئية ولا مرئية محسوسة ومعقولة، ظاهر وباطن. ويتفاعل هذان المعطيان تفاعلا طبيعيا

في النفس والعالم، وتفاعلا شرعيا في النص والتاريخ، مما يولد الموضوعات الرئيسية المتشاكلة التالية:

(١) الكتاب (القرآن) آية للوجود بأبعاده الطبيعية والشرعية، والنفسية والتاريخية التي تلتقي جميعا في بعد خامس هو الذات الإلهية المتكلمة.

(٢) العالم (الوجود الطبيعي) آية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

(٣) النفس (وهي جامعة للسابقين) آية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

(٤) التاريخ الروحي - السياسي (للمتأله وللأمة وللإنسانية) آية للوجود بنفس تلك الأبعاد.

وليست هذه الموضوعات في علاقة دال بمدلول، أي إن الكتاب، مثلا، ليس مجرد خطاب حول الموضوعات الباقية (النفس والعالم والتاريخ) سواء بالمعنى الخبري (كالقصص) أو الإنشائي (كالأوامر والنواهي)، بل هو موجود مثلها ودال دلالتها على مصدرها جميعا، أعني الذات الإلهية.

وإذن فهذه الموضوعات الأربعة آيات متماثلة، وكلها رامزة لمرموز واحد هو الموضوع الخامس، أي الذات الإلهية، بما هي الوجود الواجب الذي يتجلى في صفاته وأفعاله الشريعية (القرآن والتاريخ)، والطبيعية (النفس والعالم).

وينتج عن بنية الموضوعات هذه الاهتمام بأمرين أساسيين يبعدان البحث عن الوظائف الدنيوية من المعرفة النظرية والعملية، ويوجهانها إلى عالم الأرواح الأخروي الموظف في تركيز السلطان الروحي للكهنوت في خدمة العسكروت(١):

الأمر الأول: هو التناسبات بين هذه الموضوعات أعني ما يوجد من تشاكل وتوافق بين الكتاب والعالم والنفس والتاريخ، سواء.بما هي جميعها موجودات يناظر بينها في أعيانها، أو بما يكون من بعضها في بعضها: الكتاب بعينه، والنفس والعالم والتاريخ لذاتها، أو هذه في الكتاب، أو كل منها في النفس أو في العالم أو في التاريخ. وهذا الروائي بينها، بحكم التناسب والتناظر، هو المبحث الفلسفي الصوفي العام الذي صار مضمون فينومينولوجيا الروح الشخصية أو الجماعية في الميتاتاريخ الصوفي، بوصف هذا التعاكس (بالمعنى المناظري للكلمة) مثلا لوحدة التجلي الإلهي. وكل منها، إذن، ممثل لها جميعا. وليس مضمون الفتوحات الذي يعجب به الكثير ممن لا يفهم إلا «طبقا» سيء التنظيم من هذه الخرافات السطحية.

الأمر الثاني: ولعله الأهم، هو تشاكل هذه الآيات من حيث درجات وجودها. فلكل منها أبعاد خمسة: البعد العيني، والذهني، والرسمي، واللفظي، والطبعي. فالقرآن مثلا - وهو أسماها وسنرى لم - له وجود عيني، ووجود

[حاشية] (١) لهذه العلة كانت التهمة الأساسية التي لأجلها أعدم السهروردي هي القول بعدم ختم النبوة، راجع أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، لأبي ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٧م ص ٢٦ وما بعدها (سبب مقتل السهروردي). وكذلك ابن تيمية حول ادعاء التلمساني بأن النبوة لا تختم: الفتاوى المجلد الحادي عشر، ص :٢٤٤ «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون

الأولياء على الأنبياء، ويذكرون أن النبوة لم تنقطع كما يذكر ابن سبعين وغيره».

لفظي، ووجود ذهني، ووجود رسمي، وله طبيعته التي تخصه وتجعله غير الآيات الأخرى. ولما كانت هذه الآية القرآنية ممتازة على غيرها، فهي مقدمة عليها جميعا، إذ إن طبيعتها هي عين فعل الإيجاد نفسه: كن.

ولذلك فجميع هذه الآيات كلمات؛ وهي إذن، في جوهرها، عائدة إليه. وإذن فالكتاب قبل العالم، وقبل النفس، وقبل التاريخ، قبلية البداية والغاية؛ وهو بوجوداته تلك، نموذج الآيات الثلاث الأخرى، أعني العالم والنفس والتاريخ. لذلك سيكون التعامل معه، بما هو رامز بإطلاق، مصدرا لجميع التأويلات الممكنة للآيات الأخرى، بحيث صار وجوده العيني، بماديته وحرفيته، هو عين باطنه وروحه. وبدون ذلك لا يمكن أن نفهم تصوف ابن عربي والتوازي المطلق بين تفسير القرآن وعلم الوجود وتجارب المتصوفة وتاريخ الدين، بما كان ذلك كله فينومينولوجيا التمظهر الإلهي(١). لذلك صار كل شيء، مثل النص القرآني، ذا وجود عيني (في العدم)، ورسمي (في اللوح)، ولفظي (في الوحي)، وذهني (عند الإنسان)، وطبيعي (كونه تلك الآية لا غيرها)، أعني كونه نفسا، أو عالما، أو تاريخا، أو قرآنا، وهي مستويات تمظهرية لا امتياز لها بعضها عن البعض خارج الوجود، إلا في هذه المقايسة المحددة لنموذج الخلق، أي إن طبيعة هذه الآيات، بما هي عالم، أو قرآن، أو نفس، أو تاريخ، وبما هي آيات دالة وتجل إلهي، لم تندرج في الوجود زمانيا من المستوى

[حاشية] (١) راجع la et Coran Le GILIS, Charles-andré

حيث 1984 Paris l'œuvre de éditions les d'Hermes, fonction يعالج ابن عربي شهادات القرآن بالوحدانية لله وحيث تمثل الشهادات الست والثلاثون جميع أصناف تمظهرات الوحدة الإلهية بما هي مصدر الكون. وبصاحب شروح ابن عربي لهذه الشهادات تعليقات للمترجم مفيدة. وراجع كذلك lumières des niche La Valsan, Muhammad 1983 Paris l'œuvre de Editions Arabi d'Ibn وفيه يتم التعامل مع الأحاديث القدسية ١٠١) حديث) تعاملا مماثلا للتعامل مع حرفية النص القرآني، أي إن النص لا يعنير بجرد بما هو موضوع له، بل مادية النص نفسها تعد، مثل الموجودات الطبيعية، ويقع معاملتها على هذا النحو. فيكون ما فيها من تعيات حرفية ذات دلالة، وليس بجرد مضمونها المدلول. وقد وضع ابن عربي القاعدة التي أشرنا إليها في كتاب التراجم: باب ترجمة إياك أعني وافهمي يا جارة. «فوقع البيان. فما رمز نبي شيئا قط، لأنه بعث للبيان».

العيني إلى الذهني إلى الرسمي إلى اللفظي إلى الطبعي أو العكس، بل هي لها تلك المستويات، بما هي هي، في القدم أزلا وأبدا(١).

وقد أحدث الاهتمام بهذين الأمرين توجيها حصريا للمطالب المعرفية التي أصبحت مجرد دراسة بنيوية أو لعبة رمزية، تبحث في التشاكل بين الآيات، والتناظر بين مستويات كل واحدة منها، فتولد عنها نوعان من العلوم البديل عن العلوم بالمعنى النظري - التقني في المعرفة العلمية، أعني العلوم ذات الفاعلية التفسيرية والتقنية في الطبيعة والمجتمع. وهذه العلوم البديلة هي «علم» أسرار الحروف(٢)، و«علم» السحر والطلسمات(٣)

و«علم» السيمياء(٤)، و«علم» الجفر(٥). وجميعها تنطبق على الموضوعات الأربعة التي أشرنا إليها مع الانطلاق من أحدها. فأسرار الحروف ينطبق عليها جميعا، ولكنه من الحروف والأعداد ينطلق. والسحر والطلسمات منها، ومن النفس يبدأ. والسيمياء منها ومن النفس والطبيعة. والجفر منها ومن النفس والطبيعة والتاريخ. فتلتقي رمزية الحروف والأعداد والتنجيم والسيمياء في مزيج غريب، مع ما حصل من علوم حقيقية

[حاشية] (١) إن الأهمية المسولاة إلى الكتابة في نظرية التكوين والخلق الواردة في القرآن والتصوف والصفوية وتقديمها على القول والكلام هي من المظاهر المؤيدة لهذه العودة إلى الذهنية المصرية البابلية المتقدمة على الفلسفة اليونانية. فدور الكهنوت ما هم كتبة (الكتبة الحافظون!) وأهمية التدوين والسجلات المرقومة كلها أصبحت في التصوف ونظرية المحالي ذات أهمية قصوى. فأصبحت نظرية الكتابة ومكوناتها نموذجا أساسيا لتفسير الوجود والخلق. ومنها وعليها استندت جميع العلوم المستمدة من الحروف، حتى إن أول الفيوض، صار، عند الكرماني، قلما وثانيها لوحا: الكرماني، راحة العقل، السور الثالث والرابع والخامس. ص ١٥٥ إلى ٣١١٠ فعوض القلم الكلمة وفعل الكتابة عل الكلام.

[حاشية] (٢) ابن خلدون، المقدمة، VI. ٢٩، علم أسرار الحروف، ص ٩٣٦ - ٩٧٦

[حاشية] (٣) نفسه VI. ٢٨، ص ٩٢٣ - ٩٣٦، علم السحر والطلسمات.

[حاشية] (٤) نفسه VI. ٣٠، ص ٩٧٦ - ٩٩٢، علم الكيمياء.

[حاشية] (٥) نفسه .III ،٥٣ ص ٥٨٧ - :٦٠٨ «في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام على الملاحم والكشف عن مسمى الجفر والتنجيم والملاحم»: «وقد كان يعقوب بن إسحاق الكندي منجم الرشيد والمأمون وضع في القرانات الكائنة في الملة كتابا سماه الشيعة الجفر باسم كتابهم المنسوب إلى جعفر الصادق. وذكر فيه، فيما يقال، حدثان دولة بني العباس، وأنهاء نهايته، وأشار إلى انقراصها والحادثة على بغداد أنها تقع في انتصاف المائة السابعة وأن بانقراضها يكون انقراض الملة» ص ٦٠١

رياضية وفلكية، لتوظف جميعا في إسناد السلطان الروحي الخادم للسلطان الزماني في الدولة اللاهوتية العسكرية بالمعنى المتقدم على نشأة الفلسفة والدين المنزل، الدولة التي حل الانحطاط بسيطرتها على تاريخنا والتي بالثورة عليها كانت النهضة العربية والإسلامية المعاصرة التي بدأنا نشهد.

وبين أن مثل هذه البحوث، إذا ما أدت إلى نتائج ذات فائدة في العلمين النظريين والعلمين العمليين، فإنها تكون غير مقصودة وحاصلة بالاتفاق، ولعلها مجرد توظيف للنتائج التواليفية في الأعداد والحروف(١)، أو للنتائج اللسانية في الفونولوجيا، أو لنتائج الدراسات الأدبية في التفسير والتأويل(٢). والحصيلة أن العلوم النظرية والعملية بمعناها الفلسفي الخالص قد عادت فامتزجت في قوس شديدة التعقيد تقازيحها تذهب من خرافات العجائز والأساطير القديمة إلى خزعبلات المشعوذين وأكاذيب المحتالين لترويض العامة، وتأسيس سلطان الأولياء. وقد خصص ابن خلدون جزءا هاما من الباب السادس من المقدمة لدحض هذه الفنون التي أصبحت مجالا موحلا ابتلع العلوم العقلية والنقلية، وأفقدها كل قدرة على التمييز

بين العلم والخرافة(٣).

ومثلما تكونت هذه الأمزجة التوظيفية حول الرياضيات والحروف، بما هي رموز عددية، تكونت كذلك أمزجة توظيفية حول المنطق والأشكال ما بعد اللغوية، وأصبحت ذات دلالات وجودية روحية يستعملها المتصوفة للتعبير عن

[حاشية] (١) مثلما هو الشأن في كتابات البوني وخاصة رسائله الأصول والصوابط المحكمة ونفية المشتاق في معرفة وضع الأوفاق، وشرح البرهتية وشرح الجلجلوتية الكبرى، الصادر عن دار المحمدي مطبعة المنار تونس. بدون تأريخ.

[حاشية] (٢) والمعلوم أن جل الدراسات الصوتية والأدبية لها صلة وطيدة بدراسات تجويد القرآن وتفسيره.

[حاشية] (٣) وحماسة الفصول المسماة بـ «إبطال» كذا وكذا: مثل ٧١، ٣١ و ٣٢ و ٣٣٠ أعني إبطال الفلسفة، إبطال صناعة النجوم، إنكار ثمرة الكيمياء، مما يجعل الفصل السادس من المقدمة متضمنا، بالإضافة إلى العرض التاريخي للنظريات الفلسفية حول العلوم والتعليم إيجابا، عرضا سالبا ودحضا للنظريات الخاطئة غير المميزة بين العلم بمعناه النظري الموجه إلى الخلافة بمعنى السيطرة العقلية على الكون والتوظيف الأسطوري والسحري لهذه العلوم بعد اعتبارها حقائق نهائية.

نظرياتهم. ولعل أفضل الأمثلة نجدها في استعمال المنطق(١) والنحو والصرف معينا للنماذج التأويلية التي يفسر بها المتصوف طبائع الوجود، أو تجارب الروح في الطريق.

ولكي نحدد، بصورة دقيقة، التناظر التقابلي بين المدرستين الصوفية الإشراقية والكلامية الرشدية، بخصوص دور العلم النظري (الرياضيات والمنطق) والعملي (السياسيات والتاريخ)، ونعد إلى وصف المدرسة التالية، بعد وصف الأولى وما أدت إليه، علينا أن نجرب هذه المحاولة التوضيحية: فالموضوعات أو الآيات الأربع التي أشرنا إليها، بما هي تمظهرات للموضوع الخامس أو الذات الإلهية، قابلة للرد إلى موضوعين، كل منهما يدرس، إما من منطلق التوظيف الدنيوي الخالص، أو من منطلق التوظيف الأخروي الخالص، وذلك بالصورة التالية:

١ - الكتاب والتاريخ الإنساني:

١أ - يدرسان لذاتهما من أجل المعرفة النظرية الفاعلة والمساعدة بحق على تنظيم حياة الإنسان في الدنيا. وهو ما يولد نوعين من العلوم: علوم أدوات لمعرفة هذين المعطيين، أعني الكتاب والتاريخ (علوم اللغة، والقرآن، ونقد الأخبار وتحقيق النصوص)، وعلوم غايات مستمدة من الكتاب والتاريخ لتنظيم الحياة الاجتماعية: الفقه أو الفقه الأصغر والسياسة أو الفقه الأكبر(٢).

٢أ - أو يدرسان بوصفهما آيات ورموزا أسمى من الوظائف السابقة ودالة على بواطن الوجود والعالم الآخر. وما الدراسات السابقة إلا أدوات، لكون ما عد غايات

[حاشية] (١) ابن العربي، كتاب الميم والواو والنون، حيدرأباد الدكن ١٩٤٨م، الطبعة الأولى ص ٣ - ٤: «وكذلك جميع النتائج لا تكون إلا عن الفردية. ألا ترى إلى المقدمتين في المنطلق مركبة من ثلاثة بتكرار

الواحد في المقدمتين فتظهر أربعة وهي ثلاثة، ولولا هذا الواحد الذي أعطى الفردية لهذين الاثنين ما صح (نتاج) أصلا. وكذلك الذكر والأنثى لا يتناخان أصلا ما لم تقم بينهما حركة الجماع وهي الفردية».

[حاشية] (٢) ويمكن أن نضيف إلى ذلك أمرين آخرين تابعين لهما أعني السنة والسيرة: أعني تاريخ أفعال الرسول وأقواله، ثم نص أقواله.

فيها هو بدوره أدوات لحياة أسمى من الحياة الدنيا. فيصبح الكتاب والتاريخ روامز لحقائق متعالية هي معارج الروح وتجليات الإله.

لذلك عد النوع الأول ١٠-١٢ فقهه ظاهر، وهذا النوع ١٠-٢٢ فقهه باطن، وأصبح جوهر الصراع بين الفقهاء والمتصوفة يدور حول هذا الإشكال المتعلق بطبيعة المضمون الديني الذي للكتاب والتاريخ(١). ويمكن أن نعتبر بصورة واضحة، أن النوع الأول من الدراسات (١٠-١٢) يمثل المصدر الرئيسي لجميع العلوم النقلية الموجهة إلى تنظيم الحياة الاجتماعية الدنيوية، ببعديها النظري والعملي: كالعلوم الأدوات (علوم اللسان وعلوم نقد الأخبار وتحقيقها: كالتجريح والتعديل) والغايات (علم الفقه والسياسة). وهذا هو المصدر الأساسي للمعرفة الإيجابية في هذه الميادين؛ وتعود في الأغلب إلى المدرسة الكلامية الفقهية بالمقابل مع المدرسة الصوفية. أما النوع الثاني (١٠-٢٢) فهو المصدر الرئيسي للمزاج الذي تألف في شكل معارف إشراقية صوفية مثلت الموضوع الأول للنقد التيمي والخلدوني بوصفها علة الانحطاط. وفعلا فهذه الثقافة المزيجة بين العلم وتوظيفاته السحرية والأسطورية هي التي أسست السلطان الروحي الخادم لسلطان المرتزقة، والصاد عن الجهاد التحريري ضد المغول والصليبيين(٢).

٢٢ - العالم والنفس الإنسانية:

١٢ - ويدرسان لذاتهما ومن أجل معرفة الطبيعة والإنسان والفعل فيهما. وهو ما يولد كذلك نوعين من العلوم: العلوم الأدوات، لمعرفة هذين المعطيين (النفس والعالم) وهي الرياضيات والمنطق، والعلوم الغايات لفهم العالم والإنسان والاستفادة منها في تنظيم حياته الدنيا (علم الطبيعة، وعلم ما بعد الطبيعة).

[حاشية] (١) ابن خلدون، شفاء السائل، الفصل الخامس، ص :٧٤ «وقد كنا بينا فساد رأي من زعم تفاوت الناس في خطاب الشريعة وأن لها ظاهرا وباطنا في أوائل المقدمة».

[حاشية] (٢) راجع: Morabia, Alfred Prodiges et prophétiques surnaturel démoniaque selon Taymiyya, Ibn. pp 161 - 172 la et l'histoire dans âge moyen bas du signification sa in Sindbad Ed. Provence en Aix musulman. monde du culture Paris. 1978

"٢ – أو يدرسان بوصفهما آيتين رامزتين لعالم آخر أسمى منهما، وتكون الدراسات السابقة (٢-١) بنوعيهما مجرد أدوات واستعمالات ثانية فيها. وعندئذ يصبح العالم والنفس مجرد مظاهر مذكرة بالعالم الأسمى عالم الحقائق المتعالية بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، حيث تكون العلوم السابقة مجرد فنون، بالإضافة إلى هذا النوع من العلم(١).

ويمكن، بصورة واضحة، أن نعتبر النوع الأول من الدراسات مصدر جميع العلوم العقلية ذات التوجه الدنيوي، بما هي أدوات (الرياضيات والمنطق)،

أو بما هي غايات (الطبيعة وما بعد الطبيعة) نظرية أو بما هي أدوات (السياسيات والتاريخ) أو بما هي غايات (الشريعة وما بعد الشريعة) عملية. وهذه الدراسات هي المعين الحقيقي للمعرفة الإيجابية؛ ويعود الوضعي منها في الغالب إلى المدرسة الكلامية الرشدية، بالمقابل مع المدرسة الصوفية الإشراقية. وطبعا لا يعني ذلك خلو الثانية مما يغلب على الأولى، أو خلو الأولى مما يغلب على الثانية.

لكن الصدام الإبستمولوجي الفلسفي بين المدرسة الإشراقية الصوفية والمدرسة الرشدية الكلامية، في مجالي النقل والعقل، هو كما وصفنا. ويمكن تلخيصه بالصورة التالية:

فإذا ما جمعنا العنصر الأول من علوم النقل والعنصر الأول من علوم العقل، أعني ."١-١ و٢-١". كان لنا مضمون المدرسة الكلامية الرشدية. وإذا ما جمعنا العنصر الثاني من علوم النقل والعنصر الثاني من علوم العقل، أعني ."١-٢ و٢-٢". كان لنا مضمون المدرسة الصوفية الإشراقية. وفي الحالة الأولى يكون مضمون المدرسة الثانية موجودا وجودا تابعا لمضمون المدرسة الأولى. وفي الحالة الثانية يكون مضمون المدرسة الأولى موجودا وجودا تابعا لمضمون المدرسة الثانية. فلا تخلو أي منهما من جميع المضمونات، بل هما لا تختلفان إلا بطبيعة تراتبها والتقدم المنسوب إلى التوجه الدنيوي أو الأخروي لوظائف العلم.

[حاشية] (١) أفلاطون، الجمهورية ،VII ٥٣٣ ب – ح.

ومعنى ذلك أن توزيع هذه المضمونات يكون، في كلتا المدرستين، بحسب المنزلة التي يوليها أصحابها إلى ١٠-١ بالمقارنة مع ٢٠-١ في حالة تقديم

الكتاب والتاريخ على العالم والنفس، أو المنزلة التي يوليها أصحابها إلى ٢٠-١ بالمقارنة مع ٢٠-٢ في حالة تأخيرهما عنهما. لذلك قلنا إن الفصل الأفقي بين الأفلاطونية والأرسطية أو بين الإنجيلية والتوراتية نتج عن الوصل العمودي بين الحدين المتلائمين، بحيث اجتمع الإنجيلي (التصوف) والأفلاطوني (الإشراق) في ١٠-٢ و ٢-٠٢؛ واجتمع التوراتي (الكلام) والأرسطي (الرشدية) في١-٠١ و ٢٠-١

وبذلك نكون قد حددنا مضمون التعليم السائد في المدرسة الصوفية الإشراقية ونظام تراتبه، وبينا مناظرته لمضمون التعليم السائد في المدرسة الكلامية الرشدية، مما سييسر علينا الآن تحديد مكونات هذه المدرسة ومنزلة الكلي فيها لكي نتمكن، في أوج هذا الباب الأخير، من وضع العبارة التوضيحية الخاتمة لمنازل الكلي كما تحددت في الأفلاطونية وفي الحنيفية المحدثتين العربيتين، في مرحلتهما الأخيرة قبل ذروة نقدهما التيمي والخلدوني وكما سرثهما النهضة العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر.

إذا كانت الإشراقية - بما هي مسعى إلى تخليص الأفلاطونية من الأرسطية - تندرج ضمن حركة فكرية عامة، نقلت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين من الوصل بين حديهما إلى الفصل بينهما، أعني حركة التصوف الثاني الذي جمع التصوف الأول والصفوية(١)، فإن الرشدية - بما هي مسعى إلى تخليص الأرسطية من الأفلاطونية - تندرج ضمن حركة فكرية عامة، نقلت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين من الوصل بين حديهما إلى الفصل بينهما، أعني حركة الكلام

الثاني الذي جمع بين الكلام الأول والمشائية(٢).

وقد أبرزنا، في بداية هذا الفصل، كيف أحاطت حلول التصوف الأربعة بالإشراقية في منظومة خمسة، أعني السبعينية (الوحدة الحق والكثرة الوهمية)،

[حاشية] (١) راجع، III. ١ و ٢، انفجار الأفلاطونية المحدثة.

[حاشية] (٢) راجع، كذلك III. ١ و ٢

والتلمسانية (الكثرة السائلة الحق والوحدة الوهمية)، والأكبرية (الوحدة الجدلية للسيلان المحسوس المستند إلى القيام في العدم المعقول)، والقونوية (الوحدة الجدلية لقيام المعقول الموجب الساند للسيلان المحسوس)، وهو ما أحدث جديلة معقدة مثلت، بتقازيح قوسها «الفلسفية ـ الدينية»، منذ الغزالي إلى النهضة، البعد الإشراقي الصوفي من الفكر العربي الذي كان موضوع الردود الفلسفية الدينية عليه منذ الغزالي كذلك في البعد الرشدي الكلامي من الفكر العربي.

ودون بحث عن التوازي الشكلي، لا يمكن أن نعجب إذا نحن وجدنا نفس المنظومة المخمسة في الكلام الثاني والرشدية، بما هي جديلة معقدة مقابلة للجديلة الصوفية الإشراقية. ذلك أن الاعتزال بفرعيه (البهشمي والأشعري) والظاهرية بفرعيها (الحزمية والحنبلية) مثلا درجات الابتعاد عن المنظومة الصوفية الإشراقية، أو الدرجات الفعلية لتخليص الفكر الذي يمكن أن يلائم الأرسطية من الفكر الملائم للأفلاطونية فلسفيا، والفكر الذي يمكن أن يلائم التوراتية من الفكر الملائم للإنجيلية دينيا. وفعلا، فلو جمعنا الحلول الكلامية واحترازاتها على الأفلاطونية المحدثة الوصلية، كما

تعينت في ذروتها المتفلسفة، أعني تهافت الفلاسفة، لوجدناها متضمنة للأسانيد التي مثلت التدرج السالب في الإعداد لإحياء الأرسطية كما حاوله ابن رشد: أعني درجتي الظاهرية، أو واقعية المعطى الوضعي (نص الشريعة) والمعطى الطبعي (العالم)، ودرجتي الاعتزال المتسائل عن طبيعة العقل الذي لهذا المعطى، بما هو عقل محايث للوجود العالمي إما بما يكون الوجود الإلهي مردودا إليه (الاعتزال البهشمي)، أو بما يكون مردودا إلى الوجود الإلهي (الاعتزال الأشعري).

وإذا كانت واقعية المعطى الوضعي تعني، في الشريعة بما هي عقيدة وبما هي فقه، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقق والمنسق والمحلل للمعطى التاريخي على الاجتهاد المؤول بالرأي(١)، فإن واقعية المعطى الطبعي تعني، في الطبيعة، بما هي

[حاشية] (١) وهذا الموقف الذي يخصص المدارس الفقهية المقدمة للنص على الرأي ذو دلالتين إحداهما قانونية فقهية، والثانية وجودية معرفية. فالمعلوم أن النص الديني، بما هو مصدر فقهي، يضفي على الأحكام،=

موضوع نظر وموضوع عمل، تقدم الاجتهاد الجامع والمحقق والمنسق والمحلل للمعطى التجريبي على الاجتهاد التخميني بالرأي(١)، مما يفيد بأن هذا الموقف، في علم الشريعة وعلم الطبيعة، هو الموقف المعرفي الذي يجعل العلم عملا عقليا ذا معطيات موضوعية معطاة في تعين نصي أو حسي، وليس هو مجرد بناء فكري قبلي. وإذن فهذا الموقف أقرب ما يكون للإبستمولوجيا الأرسطية، أي إن العقل عندهما (ابن حزم وابن

حنبل ومدرستهما) ليس هو بديلا عن المعطى الموضوعي للحس (شرعيا كان أو طبعيا)، بل هو الحقيقة المستخرجة بالمنطق من هذا المعطى، وإلا تعذر الفصل بين العلم والحلم.

أما المدرستان الأخريان، أعني الاعتزاليتين، فإنهما تمثلان موقفين من موقفي المدرستين الأوليين. إنهما تحددان طبيعة الإدراك النسقي لمعقولية المعطى الشريعي والمعطى الطبيعي. وقد تقاسم الاعتزالان هذا الموقف بالمقابلة بين الخليتين الممكنتين عقلا. فإثبات المعقولية يمكن أن يكون ما ينافيها من المعطى، اعتمادا على التأويل (الاعتزال البهشمي)، أو بتجاوز المعقولية الظاهرة المنافية للمعطى إلى معقولية أعمق تلائمه (الاعتزال الأشعري): تحكيم العقل الإنساني في المعطى، أو تحكيم المعطى في العقل الإنساني. وإذا كان العقل، في الحالة الأولى، يعد فوق المعطى الذي يرد إليه بالتأويل؛ فإنه يكون، في الحالة الثانية، دونه، مما

[حاشية] = تكييفا للأشياء وقضاء بين الناس، الموضوعية الشكلية التي تخلص المعايير من التحكم الشخصي الذي للمجتهد والقاضي. أما في المستوى الوجودي المعرفي، فالدلالة تتعلق بقبلية الموضوع المعلوم على الذات العالمة وتبعية العلم للمعلوم. ومن شروط هذا الموقف وضع الأدوات الممكنة من الاستناد إلى المعطى النصي استنادا خاليا من التناقض وممكنا من التفاهم. من هنا كان المعطى النصي يقتضي منهجيتين: تاريخية لتحقيق نص، ومنطقية لشرحه واستبعاد الأدلة القانونية منه. وقد حدد ابن حنبل مصادر فقهه متشددا في استبعاد الرأي، راجع الدكتور مصطفى الشكعة، الأئمة الأربعة، الشركة العالمية للكتاب دار

الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٣م، ج ٤ ص ٢٢٠٠

[حاشية] (١) وهذا هو الموقف الذي يخصص التجريبيين عامة، وهم بهذا يوافقون النصيين من الفقهاء في ضربي المهجية حيث يصبح الاستقراء الحسي موازيا للتحقق التاريخي والاستنتاج المنطقي واحدا عندهما في تأويل ما يستمد من الوضع عند النصيين، ومن الاستقراء عند التجريبيين.

يقتضي البحث عن معقولية المعطى ذاته بتجاوز معقولية العقل الإنساني السطحية. وهكذا يصبح العقل الإنساني، دون المعطى الطبيعي والشريعي، الذي لا يبدو مفهوما بادئ الرأي، والذي لا يكفي فيه التأويل لتجاوز تناقضاته البادية.

إن ما يجده العقل الإنساني من تناقضات في الشريعة (مسألة الحرية والضرورة)، وفي الطبيعة (وجود الشر أو ما يبدو منافيا للحكمة) يجعل مبدأ العدل الاعتزالي سطحيا، ويوجب أحد أمرين: فإما أن ننفي هذه المعطيات المتناقضة عند العقل الإنساني إذا حكمناه، أو أن ننفي تحكيم هذا العقل، وأن نعتبر الوجود بمعزل عن مفهوم العدل بالمعنى الاعتزالي، لأن التأويل لا يكفي لتجاوز هذه التناقضات التي لا يجحدها عاقل، عند تحكيم العقل في أمرها. لذلك استنتج الاعتزال الأشعري أن المعطى الشريعي والطبيعي، بما هما فعلان إلهيان، بمعزل عن الغاية والعدل ومقاييس العقل الإنساني المعيارية، دون نفي لقابليتهما للمعرفة العقلية المقتصرة على إدراك المعطى كما هو بلا معيارية.

وقد أخذنا هذا المثال عن قصد لأنه هو المبدأ الذي حدث بموجبه انشقاق الأشعري عن الاعتزال. إنه كذلك التقابل الذي بقي في إطار

الاعتزال، اعتزال التوظيف السياسي المباشر عند السنة والشيعة، المتفرغ للصراع الفكري المعرفي حول منطق الوجود الشريعي (ما يبدو عليه النص من تناقضات)، ومنطق الوجود الطبيعي (ما يبدو عليه العالم من تناقضات)، إذا حكمنا العقل الإنساني، كالشر والمرض والظلم وعدم التناسب بين ظاهر الأفعال والمكافأة الدنيوية. وقد جعل الكلام الأشعري مهمته الأولى تحديد نظرية في الإله والوجود تكون ملائمة لخصائص المعطيين الشريعي والطبيعي المعتبرين فوق المعيارية العقلية الإنسانية.

وإذن فالخلاف بين الاعتزال غير الأشعري والاعتزال الأشعري ليس خلافا بين نفي العقلانية وإثباتها، بل هو حول طبيعة العقلانية التي يخضع لها الوجود، كما تعين في المعطيين الطبيعي والشريعي. فعدم المعيارية الأشعرية والمعيارية المقابلة لها تفسران أن يكون حديث المعتزلة بصيغة الواجب، وحديث الأشعرية بصيغة الحاصل. فالأول يقول الإله عادل، وإذن فيجب أن يكون كذا وكذا،

وعلينا أن نؤول المعطيين الشريعي والطبيعي ليلائما هذا العدل الواجب؛ والثاني يقول ما يوجد في المعطين ليس عادلا، لو حكمنا فيه العقل، وإذن فالمعطيان فوق العقل، والإله بمعزل عن معيارية العقل الإنساني الذي عليه أن يحتكم إلى المعطين لا أن يتحكم فيهما.

والاحتكام إلى المعطى يكون، فيما يخضع إلى التجربة، تسليما بما توصل إليه؛ ويكون، فيما لا يخضع إليها، تسليما بما وضعه الشارع: «وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع بأن هذا وأمثاله [أي الحقائق

العلمية الرياضية والفلكية] على خلاف الشرع، فيسهل عليه إبطال الشرع، إن كان شرطه أمثال ذلك. وهذا لأن البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما. ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة، أو بسيطا، أو مسدسا، أو مثمنا، وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة - كما قالوه - أو أقل أو أكثر، فنسبة النظر فيه إلى البحث الإلهي، كنسبة النظر في طبقات البصلة وعددها وعدد حب الرمان، فالمقصود كونه من فعل الله فقط، كيفما كان»(١).

والآن نفهم لم قلنا إن الموقفين الاعتزاليين موقفان من الحلين الظاهريين. فإذا كانت الظاهرية احتكاما إلى المعطى الشريعي والقياس العملي عليه، مع رفض القياس النظري المستند إلى المعطى الطبيعي (ابن حنبل) أو احتكاما إلى المعطى الطبيعي والقياس النظري عليه، مع رفض القياس العملي على المعطى الشريعي (ابن حزم)(٢)، فإن الاعتزال بفرعيه يحدد منطق هذا الاحتكام أو معياريته،

[حاشية] (١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المقدمة الثانية ص ٨١ [حاشية] (٢) ابن حزم، الرسائل، تحقيق إحسان رشيد عباس، مكتبة العروبة مصر القاهرة ١٩٦٠م، رسالة مراتب العلوم ص ٧٢ - ٧٣ خاصة. وكذلك ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠م. وخاصة رسالته: البيان عن حقيقة الإيمان حيث يقول: «وجمهور الناس من أصحاب الحديث والفقهاء والخوارج متفقون مصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تلزم إلا بمجيء الرسل ودعائهم لله تعالى فقط. وإن قلت: إن العقل أوجب ذلك فرضا فهذا محال

ظاهر. والعقل لا يحرم شيئا ولا يوجب. والعقل عرض من الأعراض معمول على النفس ومن المحال أن تحكم الأعراض وتوجب وتشرع. وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه من كيفياتها وكمياتها ولا مزيد» ص ٢٦٠ ثم يشير إلى معالجته للمسألة في صدر كتابه أصول الأحكام

وذلك بتحديده لشروط النسق الوجودي الممكن من الاستناد إلى المعطى: أي كيفية تجاوز التناقضات التي نجدها في المعطيين الشريعي والطبيعي أولا، وبين المعطيين أحدهما بالإضافة إلى الآخر ثانيا.

وبين أن المسألة الأولى ذات مصدرين نقلي وعقلي. والأول يستند، في بعده النظري، إلى إشكاليات تفسير القرآن والحديث، وفي بعده العملي، إلى الإشكاليات الفقهية والخلقية السلوكية. والثاني يستند، في بعده النظري، إلى إشكاليات تفسير الطبيعة، وفي بعده العملي إلى الإشكاليات الفقهية والسياسية غير الدينية، أعني التي يضعها الفلاسفة.

أما المسألة الثانية فلها كذلك مصدران: أحدهما الصدام بين النظر العقلي والنظر النقلي، والثاني الصدام بين العمل العقلي والعمل النقلي. وهذه المسألة الثانية هي التي تمثل بؤرة اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية في مرحلتي الوصل والفصل اللتين وصفنا، إذ إن البعد الإشراقي والرشدي من الجديلتين مصدره علوم العقل، والسعي إلى المصالحة والملاءمة مع علوم النقل؛ والبعد الصوفي والكلامي منهما، مصدره علوم النقل والسعي إلى المصالحة والملاءمة مع علوم العقل، وذلك ما ولد هذا المزيج بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة

العربيتين بوجهيه المخمسين المتناظرين I.4) و .(5

وينتج من المقابلة بين الاعتزال الأشعري المنشق وباقي الاعتزال أن الأول كان أكثر إقداما في معالجته مسألة المعقولية في الوجود. فهو قد قبل ما في المعطين، ورفض معيارية العقل تقديرا للمعطى الموضوعي الشرعي والطبيعي على القبلية العقلية المزعومة، فغير بذلك مفهوم العقل الذي اعتبره نسبيا، وحاول البحث عن نسق عميق يساعد على التعامل مع المعطيين، بصورة لا تعتبر صفاتهما الذاتية أمورا ظاهرية يكفي التأويل لتجاوزها.

ذلك أن الاعتزال غير الأشعري، في احتكامه إلى العقل بالمعنى الذي له في بادئ الرأي، ميز بين ما للموجود من ذاته (الماهية) وما له من الخالق (الوجود)

وبين ما للمشروع من ذاته (القيمة الذاتية) وما له من الفاعل (الحصول)، فاضطر إلى نظرية في الإله تجعله مشبها بالإنسان الفاضل والعاقل والعادل، وتنسب ما لا يتناسب مع هذه النظرية، من منظور العقل الإنساني، إلى غيره؛ وهو ما أدى إلى اتهام الاعتزال بالمجوسية، إذ بدون ثنائية الفاعل يتعذر التوفيق بين نظرية الإله العادل ووجود ما يتنافى مع العدل. فكان التخلي عن الوحدة من أجل العدل باسم العقل غير الجدلي عند غير الأشعري، وكان التخلي عن العدل من أجل الوحدة باسم العقل الجدلي عند الأشعري، إذ لا يمكن، بدون إصلاح مفهوم العقل، التخلص من الخيار بين نفي واجب العدل، أو نفي واقع اللاعدل.

لذلك اختارت الأشعرية التسليم بواقع اللاعدل، واعتبار الفعل الإلهي فوق

العدل والغائية بالمعنى الإنساني، مستنتجة من هذه المعطيات التي لا تقبل النقاش نظرية في العلم والعمل وفي موضوعيهما أعني الطبيعة والشريعة، ملائمة لهذا الإله المتجاوز لمعايير العقل الإنساني، وخاصة للغائية. والحاصل من ذلك هو التسليم بما للوجود من عدم شفافية تقتضي من العقل الإنساني الخضوع له في علمه وعمله، عوض إخضاعه لهما.

وهكذا تكون تقازيح القوس الثانية مؤلفة من القائلين بتقديم المعطى النقلي (النص الشريعي) والمعطى العقلي (الوجود الطبيعي) والحاصرين لفعل العقل في العمل دون النظر (الحنبلية) أو في النظر دون العمل (الحزمية) ومن المتسائلين عن طبيعة المنطق المؤسس للمعقول في هذا المعطى بصنفيه، هل هو قبلي يشرع للوجود التابع له (الاعتزال) أم هو بعدي يشرع له الوجود السائد عليه (الأشعرية). وضمنها يندرج مشروع الإحياء الرشدي للأرسطية، مثلما يندرج مشروع السهروردي لإحياء الأفلاطونية ضمن تقازيح القوس الصوفية الإشراقية. وفعلا فقد حددت هذه المواقف الكلامية، بنقدها المشائية والصفوية العربيتين سلبا، وبدائلهما إيجابا، درجات التخلص من وحل الوصل الأفلاطوني المحدث، ومن ثم بداية المسعى الرشدي لتحديد الفلسفة الأرسطية، بأقصى ما يمكن من درجات النقاوة(١).

[حاشية] (١) لذلك لم يتورع ابن رشد في استمداد الفلسفة الأرسطية، أو على الأقل القول بقدم مادة العالم من ظاهر القرآن الكريم: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٤٢ - ٤٣

فهل تمكن ابن رشد من تحديد منزلة الكلي الأرسطية، أعني طبيعة الوجود

بالقوة التي للكلي في مؤلفاته الفلسفية(١)، والكلامية(٢)؟ أم تراه، مثل السهروردي، في سعيه نحو منزلة الكلي الأفلاطونية، بقي دون البلوغ إلى المنزلة الأرسطية؟ إن الجواب هو بدون شك، مواز لجوابنا حول الحل الذي توصل إليه السهروردي، بحيث يمكن أن نقول، بتغيير بسيط لقول صاحب المثل العقلية الأفلاطونية، «إن ابن رشد قد أثبت الوجود بالقوة بحجج تلائم القائلين بنفيه». إذ كيف يمكن القول بالوجود بالقوة الأرسطي، مع الادعاء بأن علم الله متقدم على معلومه وعلة فاعلة له؟: «والذي ينحل به هذا الشك، عندنا، هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود. وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له. فإذن وجب ألا يحدث هناك تغير كما يحدث في العلم المحدث. وإنما أتى هذا الغلط من قياس [العلم] القديم على العلم المحدث»(٣).

لذلك فلا بد أن نحدد طبيعة العائق الذي يحول دون البلوغ إلى منزلة الكلي الواقعية كما حددها أفلاطون (محاولة السهروردي)، أو كما حددها أرسطو (محاولة ابن رشد). والذي عين هذا العائق هو كتاب المثل العقلية الأفلاطونية، كما أشرنا إليه سابقا، أعني ما أطلق عليه صاحبه المجهول صفة الصلح الذي

[حاشية] (١) ونعني بالمؤلفات الفلسفية ضربي المؤلفات الفلسفية الرشدية:

المؤلفات التي تجعل أعمال أرسطو موضوعا لها وهي الشروح بضربيهما والتلاخيص، والمؤلفات التي تنطلق من المذهب الأرسطي فتعالج بعض المسائل الفلسفية، دون أن يكون أحد أعمال أرسطو موضوعا لها مثل كتاب قول في جوهر فلك السماء.

[حاشية] (٢) ونعني بالمؤلفات الكلامية ضربي المؤلفات الكلامية الرشدية: التي يرد فيها على الغزالي والمتكلمين عامة، والمؤلفات الكلامية الموجهة مثل فصل المقال ومثل ما وعد به في مناهج الأدلة، دون إنجاز، أعني دراسة القرآن بحسب معايير التأويل التي حددها في مناهج الأدلة.

[حاشية] (٣) ابن رشد، فصل المقال ص ٦١ (من الصميمة).

عقده الفارابي بين أفلاطون وأرسطو دون تراضي الخصمين^(١)، وكذلك شهادة ابن تيمية لصالح إلهيات ابن رشد^(٢). فهي شهادة تبدو، في ظاهرها، شهادة موجبة؛ وهي، في الحقيقة، شهادة سالبة، كما سنرى: إذ إن رضاه عنها دليل على كونها غير أرسطية!

فالكلي، بما هو صورة الموجود بالقوة، غني عن عقل إلهي يكون علمه المتقدم على وجوده علة له، بالمقابل مع علم الإنسان المعلول له. ولولا هذا التقدم، بما هو علة فاعلة، لما أرضى ابن رشد ابن تيمية. لكن هذا التقدم نفي خالص للواقعية المطلقة بمعناها الأرسطي، فضلا عن نفيها بمعناها الأفلاطوني. ومن ثم فالعائق الذي حال دون السهروردي وابن رشد والوصول إلى الواقعية الأفلاطونية والأرسطية هو، كما حدده صاحب المثل العقلية الأفلاطونية المجهول، هذا الصلح المفروض على الخصمين.

فاعتبار الكلي، بما هو مثال مفارق أو بما هو صورة محايثة، محتاجا إلى عقل إلهي يقوم به، ينزل بالواقعية من إطلاقها الذي يقدم المعقول على العقل، إلى نسبيتها المقدمة للعقل على المعقول. إن تلو المعقولات للعقل تلو بالذات، يجعل العقل الإلهي والوجود الإلهي متقدمين على المعقول. ومن ثم

[حاشية] (١) المثل العقلية الأفلاطونية، الوجه الرابع من البحث السادس ص ٨١٠

[حاشية] (٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ص :١٦٢ «وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه ردا على أبي حامد في كتابه المسمى تهافت الفلاسفة، فسماه تهافت التهافت: ومن الذي قاله في الإلهيات ما يعتد به». ولعل السر في هذه الشهادة لابن رشد لا عليه هو قوله في الكتاب المشار إليه جوابا عن اعتراضات الغزالي على إلهيات الشفاء في المسألة الثالثة من التهافت والرد عليها في التهافت ص ١٨٤ - ١٩٤ وخاصة: «فما صح عندهم [الفلاسفة] أن الآمر بهذه الحركة المحركة لحركات السماء هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه، وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة» ص ١٨٥ - ١٨٦. وكذلك قوله: «فإنه لا شك أنه لو كانت موجودة في ذاتها أعني ذاتها قديمة من غير علة ولا موجد لجار عليها ألا تأمر لآمر واحد لها بالتسخير وألا تطيعه، وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول. وإذا لم يجز

ذلك عليها فهناك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة. وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها. فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية. وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا﴾ [مريم ٩٣/١٩]» ص ١٩٢ - ١٩٣.

فهو لم يرتفع إلى سر الواقعية الأفلاطونية والأرسطية، لأن العقل الإلهي نفسه، بما هو معقول كذلك يكون قبل نفسه وبعدها.

وإذن فوضع العلم الإلهي متقدما على المعقولات المعلومة تقدما بالذات، هو السمة المشتركة والعائق الواحد الحائل دون الإشراقية والمثل الأفلاطونية، ودون الرشدية والصور الأرسطية. فالإله الأرسطي لا يعلم غير ذاته، والكليات القوية في المادة مستغنية، في ضرب وجودها بالقوة، عن كل شيء عدا المادة، حتى وإن احتاجت، في ضرب وجودها بالفعل، إلى الإله بما هو غاية. ولهذه العلة فإن محاولة ابن رشد للوصول إلى هذا الوجود القوي، شأنها شأن محاولة السهروردي للوصول إلى الوجود المثال، لم تبلغ الغاية. ولسنا نعني بذلك الجانب السالب، أعني عدم بلوغ الغاية في الحالتين، بل ما يفيده هذا العدم في سعي الفلسفة العربية إلى تحديد منزلة الكلي، حتى بحكم هذا الظن الذي يجعل المحاولتين عودتين لحدي الأفلاطونية المحدثة.

وهذه الإفادة التي نعنيها تجعلنا نجزم بأن حل ابن رشد، رغم النقد الموجه إلى ابن سينا، لم يتجاوز نظرية «الشيء المعدوم» بما هو قائم بالعالمية

كحال إلهية في الاعتزال البهشمي(١)، وهي منزلة حددناها بكونها مثالا سالبا، وبان حل السهروردي، رغم النقد الموجه إلى ابن سينا كذلك، لم يتجاوز المنزلة المقابلة التي تجعل فعل الإبداع الإلهي غير مقصور على الوجود بل يتعداه إلى الماهيات: «ومن احتج، في كون الوجود زائدا في الأعيان - بأن الماهية إن لم ينضم إليها من العلة أمر فهي على العدم أخطأ، فإنه يفرض ماهية ثم يضم إليها وجودا. والخصم يقول: نفس هذه الماهية العينية هي من الفاعل»(٢) وهي منزلة حددناها بكونها وجودا بالقوة سالبا: إنها المنزلة الأشعرية.

[حاشية] (١) رغم الاحترازين اللذين يوردهما على مفهوم شيئية المعدوم الاعتزالية: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٢٢ - ٢٢٣٠ والاحترازان هما كون الشيء المعدوم عريا عن الوجود وعن الجسمية بخلاف المادة الأولى عند الفلاسفة.

[حاشية] (٢) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٥٩ ص ٦٦

إن معاملة المعقولات الجوهرية في العين بالقياس إلى المعقولات المنطقية في الذهن، واعتبار الأولى بحاجة إلى عقل إلهي تقوم به، قياسا على حاجة الثانية إلى القيام بالعقل الإنساني، مع التمييز بين العلمين الإلهي والإنساني بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية، يجعل الكليات ذات واقعية بالإضافة إلى العقل الإنساني، وعديتها بالإضافة إلى العقل الإلهي. ومن ثم فإن الواقعية المطلقة الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية قد أصبحت أمرا ممتنعا، بفضل تأثير الحنيفية المحدثة التي تضع الإله متقدما على كل ما عداه، وعلة لقيامه، سواء تصورناه ماهويا أولا وطبيعيا ثانيا، أو جمعنا بين الأمرين

في الوجود العالمي.

وإذن فالمعقولات الكلية لم تبق، رغم طابعها الأزلي المتعلق بالعالمية الأزلية ورغم قدمها، ثابتة، بل أصبحت ذات صيرورة ما، وذلك في اتجاهين متقابلين. الأول هو الاتجاه الذي يميز مخمس الإشراقية الصوفية، وهي صيرورة تكون الحركة فيها ذاهبة من ذات الإله إلى العالم، بفضل الإشراق كنموذج تفسيري للتعقل أو الإدراك الإلهي، بما هو فعل إيجادي؛ والثاني هو الاتجاه الذي يميز مخمس الرشدية والكلام، وهي صيرورة تكون الحركة فيها ذاهبة من العالم إلى ذات الإله، بفضل التفعل أو التعقل والإدراك الإلهي، بما هو فعل إيجادي أو على الأقل، بما هو فعل ناقل من القوة إلى الفعل.

ويمكن أن نطلق على الحركة الأولى اسم الدهرية المثالية الصائرة من ذات الإله إلى موضوعات العالم، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلا إشراقيا صوفيا، يجعل الإيجاد تجليا وإدراكا، بحيث يكون العالم إدراكا إلهيا لذاته: «ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته، وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد عن ذاته»(١).

كما يمكن أن نطلق على الحركة الثانية اسم الدهرية المادية الصائرة من موضوعات العالم إلى ذات الإله، مع تأويل هذه الحركة الخلاقة تأويلا رشديا

[حاشية] (١) السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الأولى، الفصل XI ص ١٢٤

كلاميا، يجعل الإيجاد تفعيلا، بحيث يكون العالم تذوتا ذاتيا يرتفع إلى الذات الإلهية ارتفاعا يجعل العالم مدينة عاقلة في حركتها المتسامية: «وذلك أن الحال في تعاون الأجرام السماوية في تخليق ما ههنا من الموجودات وحفظها، كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة، بأن يقتدوا في أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول، أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول»(١).

وبذلك تكون الحركة الأولى حركة تموضع الذات الإلهية في العالم، بما كان ذلك المتوضع إدراكا من الإله لذاته؛ والثانية هي حركة تذوت للعالم في الذات الإلهية، بما كان ذلك التذوت إدراكا من العالم لذاته. فيكون العلم أو الإدراك هو النموذج المشترك بين المدرستين، لإفادة حصول الوجود من الإله إلى العالم، أو حصوله من العالم إلى الإله.

وهكذا يكون المخمس الأول ممثلا لطيف المحاولات الساعية إلى تحديد التموضع الإلهي، أو التجلي الإلهي، أو حركة الوجود، بما هو نازل من الصورة إلى المادة. ويكون المخمس الثاني ممثلا لطيف المحاولات الساعية إلى تحديد التذوت العالمي، أو تأله العالم، أو حركة الوجود، بما هو صاعد من المادة إلى الصورة. وبهذا المعنى يكون حدا الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) قد ركزا على البداية والغاية المتقابلتين، مع إخلائهما من تعليل الفاعلية واتجاهها لجعلهما غيرهما. ففاعلية الإله الصانع (أفلاطون) أو الطبائع المحاكية (أرسطو) غير عالم المثل الأفلاطوني وغير المادة الأولى الأرسطية، لأن الأول تام وغني عن

الحركة، والثانية عدم وعاجزة عنها، لذلك كان الإله الصانع الأفلاطوني والقوة المحاكية الأرسطية مجهولي الطبيعة. أما المخمسان، فإنهما اعتبرا البداية والغاية عين الفاعلية الإيجادية. فصار عالم المثل الذات المتجلية التي توجد بإدراكها لذاتها، مما أغناها عن الحاجة إلى إله صانع يكون وسيطا بين المثال والمثيل. وعالم القوى

[حاشية] (١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٦٥٠ - ١٦٥١٠

صار الطبائع المتشوقة التي توجد بتفعلها، وهي غنية عن النفس الكلية التي تكون وسيطا بين العالم المادي والعالم المجرد.

ولما كانت هذه الحركة الإيجادية، في الحالتين، قديمة أزلا وأبدا، وصفناها بكونها دهرية وميزنا بين الحالتين بالغاية. فالتي تذهب إلى العالم اعتبرناها دهرية تموضع الذات الإلهية؛ والتي تذهب إلى الإله اعتبرناها دهرية تذوت الموضوع العالمي. ولعل الأولى أفضل الأمثلة من نظرية التجلي الإلهي، والثانية أفضل الأمثلة من نظرية الترقي الصوفية. لذلك كان علم النفس، بما هو برزخ بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، مصدر النماذج التفسيرية لكلا المخمسين، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى منبع الأفلاطونيات المحدثة، في علاقة حديها أحدهما بالآخر، ومنبع الحنيفيات المحدثة، في علاقة حديها أحدهما بالآخر.

لم يبق، لإثبات صحة هذه التسمية، إلا أن نفهم العمليات التي اضطر إليها أصحاب المخمسين أو الجديلتين للحفاظ على مبدأ الوحدانية، وحدانية الفاعلية الموحدة، ونفي ثنائية المبدأ. فإثبات الوحدة ونفي الثنائية في

الوجود هما اللذان يبينان التناظر بين الجديلتين المخمستين. وكنا قد رأينا، بالنسبة إلى الجديلة الإشراقية الصوفية، أن السبعينية والتلمسانية بلغتا إلى الوحدانية بنسبة التعدد إلى الإدراك الإنساني المعتبر وهما، بالقياس إلى الواحد الحق، أو بنسبة الوحدة إليه بنفس الصفة. فتكون الغاية الإبقاء على الوحدة الثابتة أو السائلة بنفي التعدد السائل أو الوحدة الثابتة. ويطابق هذان الموقفان غايتي الموقفين الاعتزاليين البهشمي والأشعري: الأول للأول والثاني للثاني^(١).

[حاشية] (١) لم طابقنا بين وحدة الوجود السبعينية وشيئية المعدوم المستندة إلى الأحوال البهشمية؟ السبب واضح: فالشيء للمعدوم، كما أشار إلى ذلك ابن رشد - راجع الهامش (١) من الصفحة ٤٧٤ - عري عن الوجود والجسمية، وهو إذن لا وجود له إلا في حال العالمية التي هي، بالإضافة إلى الثناية الربوبية المتعالية، كحال العالمية بالإضافة إلى الثناتية الناسوتية المتعالية. ولما كان الشيء معلوما في الحالة الربوبية، فهو، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الحالة الناسوتية، أمر وهمي ليس له وجود ذاتي. ولم طابقنا بين التلمسانية والأشعرية؟ الأمر واضح كذلك: فإذا تفننينا حتى النوات المفية، أعني شيئية المعدوم المفية ما الذي سيبقى؟ فعند الأشعري يبقى الإله بصفاته وأفعاله الموجدة وهو عين ما يبقى عند التلمساني مع إضافة السيلان الأبدي الذي هو عينه سيلان الخلق الأبدي عند الأشاعرة، ولكن التعبير الأول صوفي والثاني كلامي. ولا عجب أن يعتبر اس تيمية مصدر الجميع وحدة الوجود التي تقول بها الجهمية.

كما رأينا أن الابن عربية والقونوية قد بلغتا إلى الوحدانية بالجمع الجدلي بين

الواحد والكثير إما باستتباع المحسوس للمعقول (ابن عربي)، أو باستتباع المعقول للمحسوس (القونوي): الأول للأول، والثاني للثاني .(١)

وبذلك تتحدد العلاقات بين مربعي الجدليتين حول أصليهما، الخامس من كليهما، بالصورة التالية:

(١) فالإله بما هو وجود خالص واجب، في نسبته إلى الذوات بما هي أشياء معدومات في العالمية الإلهية (البهشمية)، مناظر لوحدة الواحد الحق، بما هو الوجود الواحد في نسبته إلى التعدد بما هو من وهم الإنسان (السبعينية)، مما يجعل الوجود، الذي هو غير الذات، عين فعلها، فعل الإيجاد الإلهي وفعل العلم الإنساني. وكلاهما إدراك.

(٢) والإله بما هو وجود موجب بصفاته المتناقضة والثابتة جميعا، في نسبته إلى الموجودات بما هي عديمة الشيئية قبل وجودها وعنده وبعده (الأشعرية)، مناظر

[حاشية] (١) لم طابقنا بين ابن عربي وابن حزم؟ لا بد هنا من الإشارة إلى الرسالة العجيبة التي تنسب إلى ابن حزم والتي يرد فيها على الكندي في الفلسفة الأولى، راجع رسائل ابن حزم تحقيق إحسان عباس، ص ١٨٩ وما بعدها، إذ هي تفهمنا، من منطلق ابن حزم، ما تتضمنه ظاهريته من فلسفة حبلى بالتصوف الأكبري (خاصة الفقرة ٣٢ ص ٢٠١ وكذلك الفقرة ٤٨ ص .(٢٠٧ ويتلو ذلك الفقرات ٥٢ إلى ٨٤ وكلها تعرض أنطولوجيا لا تبعد إلا في الصيغة عن وحدة الوجود بالمحالي والمظاهر، وإن غلب عليها ما يقرب إلى التنزيه المطلق في نظرية الأمر الإسماعيلية. ومن منطلق ابن عربي فإن ظاهرية تفسيره للقرآن أشرنا إليها عديد المرات في

الهوامش السابقة حيث نفى عن الشرع كل رمز واعتبره يؤخذ على ظاهره. ولم طابقنا بين القونوي وابن حنبل؟ نكتفي بالإشارة إلى وجه المسألة من منطلق ابن حنبل لأن منطلق القونوي، بما هو قائل تقدم الكلي العقلي على الوجود المحسوس مفروغ مه. فابن حنبل كان دائما، في ردوده على القائلين بخلق القرآن، لا يميز بين القرآن والعلم الإلهي، قال في رسالته إلى التوكل؛ بعد ذكر كثير من الآيات الموحدة بين علم الله وقرآنه: «فالقرآن من علم الله»، الأئمة الأربعة للشكعة، الكتاب الرابع، ص ١١١٠ فإذا جمعنا قدم القرآن وحدوث ما يخبر عنه اتضح أن علاقة الخبر الوارد في القرآن بما هو قديم بالمخبر عنه بما هو حادث، نظير لعلاقة المثال بالممثول عند القونوي. وسنرى الفروق فيما يتلو من تعليقات.

لكثرة الواحد الحق بما هو الوجود الواجب في نسبته إلى الوحدة بما هي من وهم الإنسان (التلمسانية). مما يجعل الوجود الذي هو غير الذات عين مشاهدتها، فعل الشهادة الإلهي وفعل العلم الإنساني، وكلاهما إدراك.

(٣) والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي كما يدركهما الحس والعقل (ابن حزم) وذلك عينه مضمون التجلي الإلهي (ابن عربي). فباطن الوجود هو عينه ظاهر هذين المعطيين، مما يجعل كل ما هو موجود موجودا وجودا حقيقيا، وفيه يتعين الوجود الإلهي.

(٤) والموجود الحقيقي هو المعطى الطبيعي والمعطى الشريعي مع قدم الثاني لذاته، وقدم الأول بوصفه مذكورا في الثاني، بحيث تكون نسبة المعطى الشريعي إلى المعطى الطبيعي كنسبة عالم المثل إلى العالم الطبيعي عند أفلاطون (ابن حنبل)^(١). ويناظر ذلك مضمون

واقعية الكليات بالمعنى الأفلاطوني عند القونوي^(٢).

(٥) وضمن أوائل الرابوع السابق (أبو هاشم - أبو الحسن - ابن حزم - ابن حنبل) يندرج ابن رشد. وضمن الثواني منه (ابن سبعين، التلمساني، ابن عربي، القونوي) يندرج السهروردي، وبذلك يتبين التناظر بين الجديلتين المخمستين على المنوال التالي:

[حاشية] (١) بحد فعلا أن من الحجج التي يستند إليها ابن حنبل لإثبات قدم القرآن هذه الآية الكريمة التي يعلق عليها بالمعنى الذي أبرزناه: «وقال ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف [٥٤/٧ فأخر بالخلق ثم قال والأمر، فأخر أن الأمر غير المخلوق» ص ١١١ من المرجع نفسه. ولما كان الأمر يتعلق بالخلق طبيعيا كان أو شرعيا، بات واضحا أن العلاقة بين الأمر والخلق من حيث التقدم والتأخر والقدم والحدوث من جنس العلاقة بين المثال والمشول. ولا يعني ذلك أن ابن حنبل يقول بالمثل. بل بالعكس فهو لا يسلم بالكلي ولا بوجوده. رأينا الذي يعنينا هو العلاقة بين الوجودين الأمري والخلقي: والأول هو القرآن، والثاني هو العالم.

[حاشية] (٢) لا بد هنا من الإشارة إلى ما يشبه التناقض. فنحن قسنا الموقف المعرفي عند ابن حنبل بالموقف الأرسطي - تقدم المعطى على العقل - وقسنا الموقف الوجودي عنده بالموقف الأفلاطوني - تقدم الأمر على الخلق .- ولكن القياس لا يعنيان التوحيد بين حدود العلاقات، بل بين العلاقات فقط لأن ما يعنينا هو التشاكل العلائقي لا غير. وحتى بخصوص الحدود فإن ابن حنبل قد جمع بين التقدم الأنطولوجي للأمر على الخلق إلهيا والتقدم الإستمولوجي للمعطى الخلقي على إدراكه وعلمه

إنسانيا أعني نفي القبلي في المعرفة وجعلها تجريبية خالصة، كل ما فيها بعدي ومستمد من المعطى الشريعي (الأمر) أو الطبعي (الخلق).

وضعية الغاية ونتائجها

ابن سينا

الحنيفية المحدثة حداها:

التوراة والإنجيل

الأفلاطونية المحدثة وحداها:

الأرسطية والأفلاطونية

نحو أفلاطون نحو أرسطو

| دهرية تذوت الموضوع | وعيسى وموسى | دهرية تموضع الذات | | العالمي في الإله | تناظر الجديلتين | الإلهية في العالم | | * الكلي قوة المادة | ومكوناتهما | * الكلي علم الإله | | * الكلي قوة العقل المنفعل | | * الكلي وهم الإنسان* |

وليس معنى ذلك أن الجديلتين متماثلتان في كل شيء؛ بل معناه أن التناسب والتناظر بينهما هو تناظر تقابلي يشاكل التناظر التقابلي بين الإشراقية والرشدية، بما هما الصياغة الفلسفية كعنصر خاص في كلتا الجديلتين اللتين تتضمنان عناصر أربعة معدة إلى كل منهما، أي إن الرشدية قد صاغت فلسفيا النسق الملائم للمحاولات المتراوحة بين حدي الحنيفية المحدثة وحدي الأفلاطونية المحدثة في صياغتها الكلامية. والإشراقية قد صاغت فلسفيا النسق الملائم للمحاولات المتراوحة بين حدي الحنيفية

وحدي الأفلاطونية المحدثة في صياغتهما الصوفية.

لكأن نسبة ابن رشد إلى الكلام هي نسبة أرسطو إلى المدارس الطبيعية ذات الميل المادي، قبل سقراط؛ ونسبة السهروردي، إلى التصوف هي نسبة أفلاطون إلى المدارس

[حاشية] * وطبعا فليس للترتيب الزماني أدنى دور في هذه البنية المحددة لمنازل الكلي، إذ هي جميعا صارت متعاصرة في الوضعية التي وصفنا في هذه الدراسة وخاصة في القرن الثالث عشر للميلاد، السابع للهجرة.

الطبيعة ذات الميل المثالي، قبل سقراط مع عكس الاتجاه. ففي حالة أفلاطون وأرسطو كانت فلسفتهما غاية المدارس المتقدمة على سقراط، وفي حالة السهروردي وابن رشد صارت فلسفتهما بداية هذه المدارس المماثلة للمتقدمة على سقراط. ومعنى ذلك أن المسار الفلسفي اليوناني كان ذهابا إلى الواقعية. أما في المسار الفلسفي العربي، فقد صار ذهابا من الواقعية. الأول من اللاواقعية إلى الواقعية. والثاني من الواقعية إلى اللاواقعية.

ورغم أن الجديلتين ابتعدتا عن حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وعن حدي الحنيفية المحدثة (الإنجيلية والتوراتية)، فإن التناسب التقابلي بينهما يبقى، في بعده الفلسفي، عين التناسب الموجود بين حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني بين الأفلاطونية والأرسطية. فالتوازي بين عالم الأنوار وعالم الغواسق، ضمن وحدة الوجود الناتجة عن تبعية الثاني للأول عند المتصوفة والسهروردي(١)، يناسبه بالتقابل التوازي بين عالم الجواهر الجرمية وعالم الجواهر العقلية، مع وحدة الوجود الناتجة عن

تبعية الأول للثاني عند المتكلمة وابن رشد(٢)، بحيث إن الجوهرية أو القيام بالذات ينسبها المخمس الأول بجميع عناصره إلى الأعيان الروحية ويعتبر كل ما عداها ظلا لها في الغواسق أو الأجرام. وعلى العكس ينسب المخمس الثاني، بجميع عناصره، الجوهرية أو القيام بالذات إلى الأعيان المادية ويعتبر كل ما عداها ظلا لها في المعرفة الإنسانية.

لذلك فستكون المسائل متقابلة في الجديلتين. فإذا سلم الكلام والرشدية بأن القيام بالذات والجوهرية يعودان إلى الأعيان المحسوسة والصورة المحايثة، فإن المشكل يصبح متعلقا بتفسير وجود الصورة المحايثة والمفارقة المنطقية: مشكل المعرفة العقلية والوجود الصوري. وإذا سلم التصوف والإشراق بأن القيام

[حاشية] (١) السهروردي، حكمة الإشراق، الفقرة ٣ من مقدمة المصنف ص :١١ «وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزه».

[حاشية] (٢) ابن رشد، تهافت التهافت ونظرية التسخير والعبودية المطلقة للمأمورين عبودية هي عين المقوم الوجودي لها. انظر النص الوارد في ص ١٩٢ - ١٩٣ من تهافت التهافت. والمتعلق بعلاقة العبودية من حيث هي جوهر الموجودات المخلوقة وليست مجرد إضافة خارجية.

والجوهرية يعودان إلى الأعيان المعقولة والوجود الصوري المفارق، فإن المشكل يصبح متعلقا بتفسير وجود المادة والمحايثة الوجودية: مشكل المعرفة الحسية والوجود المادي.

والحل الذي اختارته الجدلية الأولى هو اعتبار الكلي المفارق كليا منطقيا

لا غير، أي إن المفارقة هي المفارقة المنطقية لا غير. وهي إذن محايثة من ضرب آخر، إنها محايثة في الذهن، بحيث يصبح الكلي، بما هو مفارق منطقي، كليا بالإضافة إلى وجودات أشخاصه الذين هم «ما صدق» مفهومه، ولكنه شخصي، بما هو موجود من الموجودات، وحال في الذهن، مما يجعله، هو بدوره، قابلا لأن يكون أحد أشخاص كلي آخر(١). والحل الذي اختارته الجدلية الثانية هو اعتبار الكلي المحايث كليا حسيا لا غير، أي إن المحايثة هي المحايثة المنطقية لا غير. ومعنى ذلك أن الكلي لا يحتاج إلى المحايثة إلا بما هو مدرك إدراكا حسيا. إما في ذاته فهو مفارق، أي إن عدم المطابقة بين الكلي في ذاته والكلي المدرك علته الإدراك الإنساني المرتبط بالحس.

وإذن فالثنائية المعرفية، عقل/حس، تعود إلى الوحدة باعتبار أحدهما أصلا والثاني فرعا ونسبة الفرع التابع إلى الوهم الإنساني أو الإدراك الإنساني بما هو غير الواحد الحق. وقد يكون التابع الحس والمتبوع العقل أو العكس، وكذلك بالنسبة إلى الوجود المناسب إلى العقل والحس، وذلك في كلتا الجدليتين، خاصة وأن وحدة الوجود تزيل هذه الثنائية، بشرط رد الإدراك الإنساني إلى الإدراك الإلهي، أو رد الإدراك الإلهي إلى الإدراك الإنساني. فيكون إدراك الإله تجليا موجدا، ويكون إدراك الإنسان ترقيا واجدا.

[حاشية] (١) ابن سينا، إلهيات الشفاء، ١٠٧، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ «وهذه الصورة (الكلي الذهني)، وإن كانت بالقياس إلى الأشخاص كلية، فهي بالقياس إلى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل. ولأن الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز إذن

أن تكون هذه الصور الكلية كثيرة بالعدد من الجهة التي بها هي شخصية، ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس إليها مثلها بالقياس إلى خارج، ويتميز في النفس عن هذه الصورة التي هي كلية بالقياس إلى خارج بأن تكون مقولة عليها وعلى غيرها».

لكن الإله والإنسان، بما هما موجودان، يفترضان تقدم وجودهما على إدراكهما لذاتهما، فلا يمكن عندئذ أن يكون قيامه مشروطا بعلمهما له، إلا إذا أخذنا الوجود في معناه اللفظي، أعني العلم. فيكون الإله والإنسان جوهرهما أنهما وجود أو وجدان. بمعنى إدراك للذات بما هي حضور لذاتها ولما يتبع ذاتها من المتعلقات، كما يقول السهروردي بخصوص الذات الإنسانية وقياسا عليها الذات الإلهية(١) «فإذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئا مدركا لذاته هو أنائيتك؛ وفيه شاركك كل من أدرك ذاته وأنائيته. فالمدركية إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيفما كان، وليست جزءا لأنائيتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولا، حينئذ إذا كان وراء المدركية والشاعرية، فيكون مجهولا، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتبين من هذا الطريق أن الشيئية ليست بزائدة على الشاعر. فهو الظاهر لنفسه؛ ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالا له، بل هو نفس الظاهر لا غير. فهو نور لنفسه فيكون نورا محضا. ومدركيتك لأشياء أخرى تابع لذاتك؛ واستعداد المدركية عرضي لذاتك. وإن فرضت ذاتك إنية تدرك نفسها فيتقدم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال. فليس إلا ما قلنا»(٢).

إذا كانت جوهرية الأنا هي كونه مدركا لأنائيته، فالجوهرية هي عين

المدركية التي يرمز إليها بالنور، والتي هي جوهر الإله بما هو النور القاهر: الإله إذن «أنائية - إدراك»، إنه إذن ذات ربوبية متعالية، ليست الموجودات المغايرة لها إلا معقولات هذا الإدراك، وهي ليس لها من ذاتها لا الماهية ولا الوجود، بل كلها منه.

[حاشية] (٢) السهروردي، المرجع نفسه ص ١١٢ - ١١٣٠ وليس أوضح من هذا النص دليلا على نشأة الذاتية المتعالية بمعنيها الإلهي والإنساني في الفلسفة العربية عند ابن سينا والغزالي بوصفهما قد أدركا معناها الفلسفي (أفلوطين) والديني (محمد ﷺ) وسبيل هذين المؤسسين لتجاوز التقابل بين حدي الأفلاطونية المحدثة وحدي الحنيفية المحدثة وبين الفلسفة والدين المتعينين في هذه المقابلة ذات الحدود الأربعة. وهذا هو الرابط بين جميع الأفلاطونيات المحدثة والحنيفيات المحدثة وهو سر أخيرتيهما: الجرمانيتين.

وما يسمى غاسقا فيها ليس مبدأ ثانيا - إذ إن السهروردي قد نفى المحوسية صراحة - بل هو بمجرد ظل، وهو عينه ما أطلق عليه الغزالي صفة وجه الشيء إلى نفسه، أعني العدم فيه بالمقابل مع وجهه إلى ربه، أعني الوجود منه.

وقد نقد صاحب المثل العقلية الأفلاطونية المجهول إخضاع المعقولات الواقعية إلى الملكات المعرفية - إنسانية كانت أو إلهية - واعتبره السر في الابتعاد عن نظرية المثل الأفلاطونية. ويمكن كذلك أن نعتبره السر في الابتعاد عن نظرية القوى الأرسطية. فأفلاطون وأرسطو لا يرجعان الماهيات والوجود بإطلاق إلى القيام بالعلم الإلهي أو الإنساني، إذ إن

ذلك، عندهما، متناقض، لأن ماهية الإله ووجوده - وكذلك بالنسبة إلى الإنسان - يصبحان قائمين بعلمه، فيكون علمه متقدما بالوجود على الوجود، وهو ما لا يقبله عقل سليم (من المنظار الواقعي).

لذلك كان أفلاطون وأرسطو يعتبران العلم تابعا للمعلوم، وذلك عند الإله وعند الإنسان. وذلك هو معنى الواقعية المطلقة، لأنها واقعية لا تستثني أي علم، بما في ذلك العلم الإلهي. وإذا كان إله أفلاطون (مثال الخير) يعلم غيره (المثل) فلأن غيره تام مثله؛ وهو بعلمه لغيره يعمل مثله. لذلك كان العالم المثيل حصيلة علم العالم المثال، بما هو تكوين، بما هو تحريك لثبات المثل، وانتقالا إلى شبه دهرية ذاتية متعالية يكون فيها وجود العالم تحققا لذات الإله، لكأن إيجاد المثيل تجل إلهي. ويقابل ذلك دهرية موضوعية متعالية يكون فيها وجود العلم تحققا للموضوع العالمي، لكأن إدراك المثيل تفعل عالمي. أي إن الأولى تذهب من العلم إلى العالم، من علم الإله إلى وجود العالم. والثانية تذهب من العالم إلى العلم، من وجود العالم إلى علم الإله. لكن الذهابين ساكنان، لأن التركيز ليس على هذا الذهاب من البداية إلى الغاية في الاتجاهين، بل على الحدين، البداية والغاية.

ولم يصبح التركيز على المسارين إلا في تقازيح المخمسين، حيث مكنت نظرية وحدة الوجود من اعتبار البداية والغاية والمسار الواصل بينهما شيئا واحدا هو ذات تتموضع بالتجلي عند مخمس الإشراق والتصوف، وموضوع يتذوت بالتعقل عند

مخمس الرشدية والكلام. مما يجعلنا نجزم، بلا مجازفة، بأن الواقعية

الثابتة، بما هي منزلة للكلي، قد استعيض عنها ببديلين: أحدهما وضع أسس الذاتية الربوبية المتعالية إيجابا، والذاتية الناسوتية المتعالية سلبا (وهذا هو معنى الإشراق والتصوف)؛ والثاني وضع أسس الموضوعية الربوبية المتعالية إيجابا، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلبا (وهذا هو معنى الرشدية والكلام).

ويمكن الآن أن نؤول تقازيح الجديلتين، بالاستناد إلى رد الثنائية إلى الوحدة باعتبار العقل أصلا والحس فرعا (والوجود المناسب لهما) أو العكس، وذلك إما بالإضافة إلى الإله أو إلى الإنسان، ردا ينطلق من الذاتية الربوبية أو الناسوتية المتعالية (الإشراق والتصوف) أو من الموضوعية الربوبية أو الناسوتية المتعالية (الرشدية والكلام). وذلك بالصورة التالية:

١ - مخمس الإشراق والتصوف:

٢ - الذاتية الناسوتية المتعالية السالبة:

أ) علم الإنسان أو الإدراك الإنساني وهم خلاق للتعدد العقلي والحسي. أما في ذاته، فالوجود الحق واحد لا تعدد فيه: ابن سبعين.

ب) علم الإنسان أو الإدراك الإنساني وهم خلاق للوحدة العقلية المعرفية. أما في ذاته، فالوجود الحق سيلان واحد لا ثبات فيه: التلمساني.

٣ - الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة:

أ) علم الإله أو الإدراك الإلهي خلاق للتعدد العقلي، بما هو تجليات الذات الإلهية التي عينها العالم المحسوس: ابن عربي.

ب) علم الإله أو الإدراك الإلهي خلاق للتعدد الحسي، بما هو تجليات

الذات الإلهية التي عينها العالم المعقول: القونوي.

أما البعد الخامس الغائب، والذي يسعى إليه السهروردي فهو الوجود المطلق غير الإضافي إلى الإدراك الإنساني وإلى الإدراك الإلهي، والذي هو عند أفلاطون

الخير، وعند السهروردي الإدراك نفسه، أو ما يرمز إليه بالنور أو «بالحضور - الذات». وهذا الإدراك لا يقوم بغيره، إذ هو عين القيومية، بمعنى اليقظة المطلقة والحضور(١).

٢ - مخمس الرشدية والكلام:

١ - الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة:

أ) ما هو ليس موجودا بالنسبة إلى العلم الإنساني المحسوس شيء: شيئية المعدوم. الوجود في ذاته أو الماهيات متعددة ومتقدمة على الوجود الإضافي: أبو هاشم الجبائي.

ب) ما هو ليس موجودا بالنسبة إلى العلم الإنساني المعقول: لا شيء. الوجود في ذاته هو الوجود الموجب للإله وصفاته: أبو الحسن الأشعري.

٢ - الموضوعية اللاهوتية الموجبة:

أ) علم الإله أو الإدراك الإلهي هو عين المعطى الطبيعي ويتبعه المعطى الشريعي لأن الطبيعة بماديتها هي المشيئة الإلهية عينها: ابن حزم(٢).

ب) علم الإله أو الإدراك الإلهي هو عين المعطى الشريعي ويتبعه المعطى الطبيعي، لأن الشريعة بماديتها هي المشيئة الإلهية عينها: ابن حنبل(٣).

[حاشية] (١) وهو المعنى الصوفي الوجودي لآية الكرسي من القرآن

الكريم: الحياة والقيومية والحضور وعدم الغيبة والإدراك بما هو نور خلاق؛ وتلك هي الذاتية الربوبية المتعالية التي تعد الموجودات مجرد توابع لإدراكها لذاتها.

[حاشية] (٢) ابن حزم، رسالة الرد على الكندي المشار إليها سابقا، وبخاصة الفقرات ٤١ إلى ٥١

[حاشية] (٣) أو هي الأمر، راجع تعليلنا السابق للسر في التوافق بين الحنبلية والقوبية رغم كون كون إحداهما كلاما والثانية تصرفا ذلك أن قدم القرآن بما هو الأمر المحير عن حدث العالم بما هو الخلق المحبر عنه يرتبطان بعلاقة من جنس العلاقة التي تجدها بين المثال والممثول: فالمحدث (العالم) بما هو مذكور في القديم (القرآن) يشارك في القدم في علم الله وتلك هي المثالية المتقدمة على المثولية.

أما البعد الخامس الغائب والذي يسعى إليه ابن رشد فهو الوجود المطلق غير الإضافي إلى الإدراك الإنساني والإدراك الإلهي، والذي هو عند أرسطو الجوهر، وعند ابن رشد التفعل أو ما يرمز إليه بالشوق الجوهري للتفعل وللغاية العقلية الخالصة، وهو ما يعارض به ابن رشد دهرية الصابئة(١): «وهكذا ينبغي أن يفهم في محركات الأجرام السماوية أنها محركة على الوجهين من غير أن تتعدد. فمن حيث تلك المعقولات صور لها هي محركة على طريق الفاعل، ومن حيث هي غايات لها تتحرك عنها على وجه الشوق. فإن قيل إذا ما يتصور من تلك الصور هو وجودها فما حاجتها إلى الحركة، فإنه لو كان تصور الصانع للخزانة هو وجود الخزانة لما تحرك إلى فعل الخزانة؟ فنقول: إنها إنما تتحرك لأنها تعقل من أنفسها أن

كمالها وجوهرها إنما هو في الحركة مثلما يعقل الذي يتحرك ليحفظ صحته أن حفظ صحته إنما هو بالحركة. وأيضا فإنها تعقل أن حركتها هو سبب ما هو بالقوة في تلك الصور المفارقة إلى الفعل، وهي الصور الهيولانية. فإنه يشبه أن يكون لهذه الصور وجودان: وجود بالفعل وهو الوجود الهيولاني الذي لها، ووجود بالقوة وهو الوجود الذي لها في تلك الصور. وأعني بالقوة هاهنا مثلما تقول إن الصور الصناعية لها وجود بالفعل في الهيولى ووجود بالقوة في نفس الصانع»(٢).

وعلينا ألا نعجب من نسبة الوجود بالفعل إلى الصور الهيولانية والوجود بالقوة إلى الصور التي قاسها على التي في ذهن الصانع، بما هي غاية، وهي هنا في عقل الإله بما هو محرك تحريك غاية، ناسبا تحريك الفاعل إلى الصور الهيولانية المحايثة للأجرام السماوية. لذلك وصفنا هذه الدهرية الرشدية بكونها دهرية التذوت تذوت العالم في الإله، المقابلة لدهرية السهروردي، بما هي دهرية توضع الإله في العالم.

[حاشية] (١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام ص ١٦٢٣ – ١٦٣٤: «ولذلك كان هذا الموضع مزلة العلماء، وذلك أنه إذا تبين أن هذا الجسم أولي في جوهره فقد يمكن أن يظن أنه ليس يحتاج في هذا الوجود إلى إدخال مبدأ غيره هو أشرف منه. وذلك أنه قد يظن أن قولنا كل قوة في جسم فهي متناهية ليس هو صادقا إلا على الأجسام الهيولانية الكائنة الفاسدة. أما إن وجدنا هاهنا جرم أزلي (هكذا) في جوهره فقد يظن أنه يلزم أن تكون قوته المحركة أزلية التحريك. وفي هذا الموضع زلت الصابئة وعلماؤها».

[حاشية] (٢) ابن رشد، المرجع نفسه، مقالة اللام ص ١٥٩٥ - ١٥٩٦.

إن هذه الموازاة التقابلية أو التناظر المعكوس بين نظريتي «الوجود - المعرفة» في الجديلتين تبين وحدة البنية، رغم ازدواج الصياغة: فهي بنية التموضع اللازماني للذات الإلهية في العالم والإنسان(١)؛ أو بنية التذوت اللازماني للعالم في الإنسان وفي الإله(٢). ونجد في الحالتين أن عملية التموضع الصادرة من الذات الإلهية أو الإنسانية، وعملية التذوت الصادرة من الموضوع العالمي والإنساني نموذجها التفسيري مستمد من المعرفة، بما هي تأمل خلاق. ففي الحالة الأولى يخلق التأمل ما دونه، وفي الحالة الثانية تحقق القوة ذاتها بتأمل ما فوقها أو بالشوق إليه. لذلك كانت علاقة التموضع أساسا لنظرية وحدة الوجود، وكانت علاقة التذوت أساسا لوحدة الشهود. إذ إن ما به يتحد الإله والعالم هو وجود الأول في الثاني بوصفه تجليه؛ وما به يتحد الإله والعالم هو شهود الثاني للأول بوصفه فعله وغايته.

ولعل عنصر الوحدة في هذا النموذج التفسيري الناتج عن دور العلم البرزخ - علم نفس المعرفة - هو إحدى مسائل علم المناظر ذات الدور الكبير في نظرية الوجود الإشراقية ونظرية المعرفة الرشدية، أعني دور النور ومصدره في عملية الإبصار. وقد صيغت المسألة مناظريا في شكل مقابلة بين النظرية الأفلاطونية والنظرية الأرسطية حول علة الإبصار ومصدره(٣). ويعيدنا هذا الدور المنسوب إلى النور في الإبصار (ومصدره من المبصر إلى المبصر أو العكس) إلى إشكالية

[حاشية] (١) ابن تيمية، الفتاوي :XI «ويقولون: النصارى إنما كفروا لما

حصوا المسيح بأنه هو الله. ولو عمموا لما كفروا. وكذلك يقولون في عباد الأصنام: إنما أخطؤوا لما عبدوا بعض المظاهر دون بعض. فلو عبدوا الجميع لما أخطؤوا عندهم»، ص ٢٤٢ - ٢٤٣

[حاشية] (٢) الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، يوسف كرم و ج. شلالا و أ. جوسن، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت والمعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية القاهرة ١٩٨٠م، الفصل :٣٠ القول في اتصال النصوص بعضها ببعض ص ١١٩ - ١٢٠٠ وكذلك تحصيل السعادة، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، دار الأندلس، الطبعة الأولى ١٩٨١م وفيه بين الفارابي التذوت في الإله وهو تذوت موصل إلى المدينة الفاضلة، أعني إلى السياسة المستندة إلى العلم النظري الذي هو تذوت العالم والإنسان بما هو متعال إلى ما بعد الطبيعي، وهو المقصود بالارتفاع إلى العقل والتذوت، فيتخلص من الخضوع إلى الضرورة ليبلغ إلى الحرية.

[حاشية] (٣) ابن الهيثم، كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبره، السلسلة التراثية عدد ،٤ الكويت ١٩٨٢م ص ٦٠ - ٦٣٠

الكلي وجوهر الصراع بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو)، وحدي الحنيفية المحدثة (عيسى وموسى).

فبالنسبة إلى الحدين الثانيين من هذين الزوجين (أرسطو وموسى) يكون الإبصار، بما هو نموذج المعرفة (العقلية أو النقلية)، بالتلقي من الخارج. ولهذه المسألة بعدان في الإبستمولوجيا الأرسطية: بعد مناظري أثبته ابن الهيثم، أعني علم طبيعة الإبصار والشعاع المناظري؛ وبعد يتعلق بنظرية المعرفة، ويعود إلى دور العقل الفعال بما هو مشبه بدور النور في علاقته

بالألوان في المشف(١).

أما بالنسبة إلى الحدين الأولين من هذين الزوجين (أفلاطون وعيسى) فالإبصار يكون، بما هو نموذج الوجود والمعرفة (في العقل والنقل) بالصدور من الداخل. ولهذه المسألة بعدان في الإبستمولوجيا الأفلاطونية: بعد مناظري دحضه ابن الهيثم؛ وبعد يتعلق بنظرية المعرفة والوجود، ويعود إلى نظرية الخير بما هو مشبه بدور الإشراق النوري في ظلمة العدم(٢).

ولما كان الفعل المطلق، في الميتافيزيقا الأرسطية، «عقلا يعقل ذاته» يحرك تحريك غاية، صار التفعل من جنس التعقل وأصبح الشوق الطبيعي المحرك تعقلا واعيا ومعرفيا، عند الإنسان وعند الأفلاك، وغير واع وطبائع في ما دون القمر. وذلك هو المقصود بالتذوت العالمي والإنساني في الإله، خاصة بعد أن أصبح في المخمس الكلامي الرشدي لا يفعل فعل الغاية فقط، بل وكذلك فعل البداية. وإذن فالمثال المستمد من نظرية الإبصار ودور النور في هذه الجديلة المقابلة للإشراق والتصوف يعيداننا إلى المنبع الواحد في الجديلتين، أعني جوهرة نظريات العلم البرزخ: علم نفس المعرفة، وتحول نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود للتوحيد بين العقل والوجود في الغاية عند أرسطو والجديلة الرشدية الكلامية، وفي البداية عند أفلاطون والجديلة الإشراقية الصوفية.

[حاشية] (١) ابن رشد، شرح كتاب النفس، عن بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية نقل أبي يعرب ص :٣٢٣ «إن نسبة العقل الفعال إلى العقل بالقوة هي نسبة النور إلى الوسط المشف».

[حاشية] (٢) السهروردي، حكمة الإشراق، الفصل الثالث من المقالة

الأولى الفقرة ١٠٩ ص ١٠٧ - ١٠٩

لكن الواقعية الأفلاطونية الأرسطية، بما هي واقعية الكلي الطبيعي، والواقعية الإنجيلية التوراتية، بما هي واقعية الكلي الشريعي، أصبحتا، في الجديلتين، وبفضل وحدة الوجود بالنسبة إلى الإشراق والتصوف، ووحدة الشهود بالنسبة إلى الرشدية والكلام، من جنس المثالية بالمعنى الحديث للكلمة. أي إن ما عدا الإله لا يقوم إلا بعلم الإله، ومن ثم فهو ليس ذا قيام ذاتي، مما يفقده الواقعية المطلقة، ويجعله حصيلة فعل العقل المدرك له، وليس فاعلا فيه، وذلك على الأقل بالنسبة إلى العقل الإلهي إيجابا، وإلى العقل الإنساني سلبا، كما أثبتنا ذلك في هذا الفصل؛ مما يخولنا القول بنشأة الذاتية اللاهوتية المتعالية الموجبة، والذاتية الناسوتية المتعالية السالبة(١) ومناظرتيهما، أعني الموضوعية العالمية المتعالية الموجبة، والموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة(٢).

[حاشية] (١) وقد تحدث بعض الإشراقيين عن ذاتية ناسوتية متعالية موجبة على الأقل في البعث (فضلا عن السالبة التي تمكن من وضع الموجود معدوما).

[حاشية] -١ الغزالي، المضنون به على غير أهله، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦م ص ١٥٩ وما بعدها (فصل في الجنان) وخاصة ص :١٦٠ الفكر الخلاق الذي يوجد كل ما يتصوره بمجرد تصوره إيجادا فعليا وليس مجرد توهم. بل إن بعض المتصوفة يفسرون الكرامات بمثل هذه القدرة الإيجادية بمجرد العزم والتصور.

[حاشية] -٢ السهروردي، حكمة الإشراق، المقالة الخامسة الفصل الثالث

الفقرة ٢٤٤٠ قدرة النفوس على إيجاد المثل المعلقة الفقرة ٢٤٥

[حاشية] (٢) الموضوعية الناسوتية المتعالية السالبة هي شرط الموضوعية العالمية الموجبة، بل إن من شرط هذه الموضوعية، الموضوعية اللاهوتية السالبة كذلك. إذ لو كان للعقل المنفعل، مثلا، صورة ذاتية تحصه لمنعت من إدراك الوجود العالمي الموضوعي على ما هو عليه. وإذن فمن شروط كون العالم له ما هو عليه ذاتيا أن يكون مدركه (إلها كان أو إنسانا) حيث لا تمنع ذاته إدراك هذا «الماهو عليه» الذي للعالم. من هنا نفهم أمرين:

[حاشية] * الأول هو خلو العقل الإلهي من عدا ذاته وإلا صار منفعلا، وإذن فشرط عدم انفعاله بالوجود الموضوعي للعالم ألا يكون به عالما.

[حاشية] * الثاني هو خلو العقل الإنساني من ذاته ليفرغ للعالم إذ إن ذاته هي في الحقيقة صور العالم بعد أن تصير فيه بالفعل: الإنسان هو، قبل حصولها بالفعل فيه، صورة العالم المسلوبة؛ وهو، بعد ذلك، هله الصور وقد صارت بالفعل: وإذن فذاته لا شيءا

[حاشية] وإما غياب العالم لتحضر ذات الإله إلى ذاتها بلا شيء يشوبها من خارج؛ وإما غياب الذات ليحضر العالم إلى ذات الإنسان بلا شيء يشوبه من داخل؛ من هنا كان العقل المنفعل عريا عن الصور كالمادة الأولى، ومستعدا لها جميعا؛ وكان العقل الإلهي عريا عن الصور عدا ذاته التي لعلها لا صورة لها إطلاقا

-١ منطق التاريخ الديني والفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية:

إن السعي إلى تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من

الأفلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصفوية)، أو بالفصل المستثني (الرشدية والإشراقية)، التقى بالسعي إلى تخليص الإنجيلية من التوراتية أو التوراتية من الإنجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية والبهشمية)، أو بالفصل المستثني (الكلام الثاني = الرازوية، والتصوف الثاني = الابن عربية)، فاتحدت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في جديلتين عادتا بالفكر العربي إلى ما قبل الفلسفتين حدي الأفلاطونية المحدثة، وإلى ما قبل الدينيين حدي الحنيفية المحدثة، حتى لكأن حركة الفكر انتهت إلى لوح ممحو زالت فيه الحلول الأفلاطونية، والأرسطية، والإنجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية ولما بعدهما الفلسفي (الأفلاطونية المحدثة العربية) ولما بعدهما الديني (الحنيفية المحدثة العربية).

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الأفلاطونية عودة إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطية عودة إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الإنجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك تصبح الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعية تجاوزت، بالتراجع، الأفلاطونية المحدثة وحديها

(أفلاطون وأرسطو) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثة وحديها (الإنجيل والتوراة) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجعان كشفا ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية) ومركباتها (الأفلاطونية المحدثة بأشكالها، والتوراتية المحدثة بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية للمنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية للمنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليصبح محركا فعليا للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول إلى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفية، أعني إلى تناف ذاتي لكل منهما في ذاته بصرف النظر عن قسيمه وخصيمه المقابل له، أعني أنه تناف ذاتي في الأفلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثة على حدة. فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، إذ هي تتحدد تاريخيا، وتزعم ما تحدده «لا تاريخيا» متعاليا على عملية تحديده. فالكلي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وإدراكه تاريخيان. وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللأفلاطونية المحدثة بجميع أشكالها خاصة. وما كانت الأفلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني (إذ هي غاية الفكر اليوناني: أ.م. هلنستية؛ وغاية الفكر العربي: أ.م. عربية؛ وغاية الفكر اللاتيني: أ.م. لاتينية؛ وغاية الفكر الجرماني: أ.م. جرمانية. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة التي أشرنا إليها في المقدمة)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. إذ هي تتحدد

«لا تاريخيا» (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تحدده تاريخي متدان عن عملية تحديده. فالكلي الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير، قابل للنسخ، لا إطلاق له، رغم أن تحديده لا تاريخي. وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثة بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول نفس ما قلناه عن الأفلاطونية المحدثة: فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثة، كانت توراتية محدثة قبل الإسلام، ثم صارت توراتية محدثة بعده عند اللاتين وعند الجرمان كذلك). وإذن فجوهر الحنيفية المحدثة كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولا تاريخية علمه (الوحي).

إن التنافي الأهلي، في الأولى، هو تنافي «لا - تاريخية» المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تنافي تاريخية المعلوم العملي، و«لا - تاريخية» العلم العملي. والصدام بين التنافيين سيكون إذن حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل وحول طبيعة علمها. وهو صدام لا قرار له. فما إن ينعقد حتى ينحل. وما إن ينحل حتى ينعقد، كما وصفنا. لذلك كان مادة محاولتنا وغرضها تحليل هذه التنافيات الدافعة إلى الحل والعقد، والعقد والحل المتواليين إلى ما لا نهاية، رجوعا إلى الشروط، وانطلاقا إلى النتائج، إلى أن تم اكتشاف السر الكامن في مأزق الفكر ببعديه الفلسفي والديني: أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والموحى به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتحجر اللذان يصيبان الفلسفة والدين إلا النتيجة الحتمية لفعل الشكل في

المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (إذ لا يمكن أن ننسب الوحي ونطلق الموحى به)، أو لفعل المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (إذ لا يمكن أن ننسب المعلوم ونطلق العلم). وبذلك ينقلب التاريخي إلى اللاتاريخي في الحالتين، إما بإطلاق الموحى به ليطابق الوحي، أو بإطلاق العلم ليطابق المعلوم.

ولما كان أرسطو قد سعى إلى تنسيب شكل العلم، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل فلسفة، أعني ما

يجعلها بالطبع أفلاطونية محدثة. ولما كان عيسى قد سعى إلى تنسيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (باطن النص ضد ظاهره في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الذاتي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية محدثة. وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد ﷺ)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداما لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلين من تناقض كل على حدة، ثم في لقائهما[1]. وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية في مرحلتي الوصل والفصل بفضل اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين:

(١ فالأفلاطونية المحدثة كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم، وبعدهم[2]، ذاتية المراوحة بين ما اعتبرته حدين لها من وجهة نظرها إليهما، أعني أفلاطون وأرسطو كما صارا فيها؛ بحيث إن تاريخ الفلسفة

الإنساني كله كان وما يزال أفلاطونيا محدثا بهذا المعنى إيجابا أو سلبا، إذ حتى المتقدم عليها لم يصلنا إلا محرفا

[حاشية] (١) إذ إن نسبة الأفلاطونية المحدثة إلى حديها (الأفلاطونية والأرسطية) كنسبة الحنيفية المحدثة (أو الإسلام) إلى حديها (الإنجيلية والتوراتية). وإذن فأفلوطين ومحمد ﷺ، بتجاوزهما لحدي ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد أنتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مقابله. أفلوطين جعل الفلسفة دينا، ومحمد ﷺ جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقتله. والثاني جعل الدين فلسفة بختم الوحي فقتله. ولما كان العلم يجب ألا يختم، صار ما فعله أفلوطين إخراجا للإنسان من التاريخ علما وعملا، بإطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يختم، صار ما فعله محمد ﷺ إرحاجا للإنسان إلى التاريخ علما وعملا. وإذن فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلا إلا بفضل المحمدية، رغم سعي الشيعة إلى إحراجه منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الإمامة العوض عن ختم الوحي، وسعي السنة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية. وبذلك عاد التناقض جمعا عند الشيعة لثبات الشكل وإطلاقه (الإمامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعا لثبات المضمون وإطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الإمام والعلم اللدني). حتم العلم حروج إلى اللاتاريخية. حتم الوحي دخول إلى التاريخية. وتاريخ الفكر العربي هو تاريخ هذا الصدام

الذي حاولنا وصفه في محاولتنا. بل إن تاريخ الإنسانية منذلك صار لا يستطيع الخروج عن ذلك مهما حاول الخروج عليه.

[حاشية] (٢) أعني الهلنستية، والعربية واللاتينية والجرمانية وهي المحاولات المعلومة اليوم والتي سعت إلى بناء النسق الفلسفي بمنظار أفلاطوني محدث يتجاوز الصدام بين الأفلاطونية والأرسطية.

بمنظارها^(١). وإذن فكون الفكر الفلسفي العربي كان كما نعلم، لم يكن لعاهة أصابته، أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الفلسفي الإنساني كله كان وما يزال كذلك: إما أفلاطوني محدث إيجابا، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

(٢ والحنيفية المحدثة كانت وما تزال قبل العرب، ومعهم، وبعدهم^(٢)، ذاتية المراوحة بين ما اعتبرته حدين لها من وجهة نظرها إليهما، أعني موسى وعيسى كما صارا فيها؛ بحيث إن تاريخ الدين الإنساني كله كان وما يزال حنيفيا محدثا بهذا المعنى إيجابا أو سلبا، إذ حتى المتقدم عليها لم يصلنا إلا محرفا بمنظارها^(٣). وإذن فكون الفكر الديني العربي كان كما نعلم لم يكن لعاهة أصابته أو لنقص فيه، بل لأن الفكر الديني الإنساني كله كان وما يزال كذلك: إما حنيفي محدث إيجابا، أو بالسلب من خلال محاولة القطع والتجاوز.

[حاشية] (١) فإذا لم نسلم بكونه أفلاطونيا محدثا بالقوة فهو إذن تحريب. ولا أحد ينكر أن أعمال أرسطو نفسها وشروحها خاصة لم تظهر إلا في مناخ أفلاطوني محدث (راجع مثلا مقدمة تريكو للترجمة الفرنسية لما بعد الطبيعة). أما أعمال أفلاطون وشروحها فمحدث ولا حرج.

[حاشية] (٢) وكان التوازي يقتضي أن نسمي الحنيفية المحدثة توراتية محدثة، قياسا على الأفلاطونية المحدثة حتى تستقيم وحدة التسمية على الإسلام وما تقدم عليه وما تأخر. فنميز بين التوراتية المحدثة الهلنستية، والعربية، واللاتينية، والجرمانية. والأولى هي المسيحية الشرقية والثانية هي الإسلام، والثالثة هي المسيحية الغربية اللاتينية، والرابعة هي الإصلاح الجرماني للدين المسيحي. لكن اسم الحنيفية المحدثة هو الذي نفضله، لكون التسمية وردت في القرآن بهذا المعنى، ولأن المقصود أساسا هو محاولات فهم النسق المحمدي للدين، قياسا على محاولات فهم النسق الأفلوطيني للفلسفة. ثم إن التوراتية المحدثة الشرقية المتقدمة على الإسلام قد يظن بها أنها الحركة الفيلونية، وهو ما لا يمكن أن نقبل به، لسببين: *\ أولا لتقدم الحركة الفيلونية على الفكر المسيحي بحيث إنها لا يمكن أن تكون مزاوحة بين أمرين أحدهما وجد بعدها. *\ والثاني لاقتصار الحركة الفيلونية على التأويل التوراتي للأفلاطوية، والتأويل الأفلاطوني للتوراة لذلك فإن النظير الفعلي لما فعله أفلوطين في الفلسفة هو ما فعله محمد ﷺ في الدين: الحنيفية المحدثة. بل إن هذا أكثر حذرية إذ إن عمل أفلوطين عودة إلى أفلاطون بتخطي أرسطو؛ وعمل محمد ﷺ ليس عودة إلى موسى بتخطي عيسى فحسب بل هو عودة إلى إبراهيم بل إلى آدم عليهما السلام!

[حاشية] (٣) وإذن، فخلافا للظاهر، كان الإسلام بداية الدور الكوني للأديان السماوية، أي إن المسيحية، رغم تقدمها عليه زمانا، لم تصبح فعلا محركة للتاريخ إلا بعده، وبفضل صدامها معه: الأول، عند حربه عليها والثاني عند حربها عليه. إذ، منذئذ، صارت المسيحية دينا تاريخيا بمعنى،

لكونه أصبح دولة وسياسة، ولم يبق مجرد كنيسة روحية، راجع ابن خلدون، المقدمة فصل البابا والكوهن، المقدمة III. ٣٣٠ ص ٤٠٨ - ٤١٦٠

(٣ ولعل أهم إضافة يمكن نسبتها إلى المرحلة العربية – فضلا عن الحنيفية المحدثة – هي إطلاق المزاوجة بين المراوحتين، بفضل اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، إطلاقا أدى إلى وضع إشكالية الكلي النظري والكلي العملي، وضعا جعل حلها يصبح ممتنعا، بدون تحديد منزلة الإنسان، بما هو سيد للطبيعة والشريعة، بعد أن كان عبدا للثانية (قبل ختم الوحي: محمد ﷺ)، وعبدا للأولى (منذ ختم العلم: أفلوطين)، وذلك بنقله من الواقعية في النظر والعمل إلى الاسمية فيهما، اسمية لاهوتية أولا، ثم إنسانية أخيرا، بفضل الاستعاضة عن ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ الخارجين عن الطبيعة والتاريخ، بالطبيعة والتاريخ المستوعبين لهما.

(٤ وإذن فمن سخف الرأي الإبقاء على المقابلات الزائفة بين «النحن» «والآخرين»، وما يتولد عنها من صراعات وهمية، إذ بمجرد الارتفاع إلى المستوى الفلسفي والديني من النظر والعمل، تزول الأنائية والآخرية زوالا سالبا على الأقل، إذا لم يكن موجبا. والزوال الموجب هو عدم التقوقع على الظرفيات الثقافية وتجاوزها نحو بنى التاريخ الإنساني العامة بحسب التعين التاريخي الذي ليس فيه من هذه الأمة أو تلك إلا ما يقتضيه ما فيه من ماض فاعل حدثا ومعنى، أو ما ليس فيه من مستقبل ملائم معنى وحدثا. وبذلك نخلص التاريخ الإنساني من أوهام العبقريات

العنصرية، والحتميات البيولوجية. فكون الحضارة بدأت في الشرق لا علاقة له بالخصائص العرقية، إلا إذا جعلناها هي بدورها وليدة مصادفات المعطى الطبيعي الجغرافي والمناخي (الأودية، الطقس إلخ...)[1].

[حاشية] (١) والمعلوم أن فاعلية العالم الطبيعي تكون في بداية التاريخ أكبر منها في مراحله الموالية وذلك لسببين: * الأول عدمي: وهو ضآلة الزاد التقاني الإنساني أعني لعدم وجود الخبرة الإنسانية الكافية للسيطرة على العوامل الطبيعية بالنظر وتطبيقاته، وبالعمل وتطبيقاته. * الثاني وجودي: وهو ثراء الزاد الطبيعي الذي لم يستنفده الإنسان بعد لقلة عدد البشر أولا، ولبساطة وسائل الاستغلال ثانيا. وإذن فالحضارة، بهذا المعنى، كان من المفروض أن تبدأ حيث تكون ثروات الطبيعة في متناول اليد بلا جهد كبير، وحيث يكون المناخ مساعدا باعتداله على الاستقرار والاتصال الحضاري. والمعلوم أن هذا من المصادفات الجغرافية التاريخية التي لا فضل فيها لأحد على أحد، فلا معنى إذن للتفسير العرقي للتاريخ إذ العرق نفسه حصيلة تاريخية حددتها ظروف الانطلاق الأولى، وهي حيرافية منافية بالأساس.

وكون الحضارة اليوم مزدهرة في الغرب لا علاقة له بخصائص الغربيين، إلا إذا ملنا إلى نفس التفسير. وبين ما في التفسيرين من قصور نظر وسخافة رأي. والنعرة العنصرية صدرت عن الصدمة الأولى عند أصحاب الفلسفة الإشراقية في الشرق(١)، واستؤنفت عند نظرائهم في الغرب، أعني أصحاب الأفلاطونية المحدثة الجرمانية(٢).

(٥ وما كنا لنعنى بمثل هذه الأساطير في تأويل تاريخ الفكر الإنساني، لو

لم تكن ذات علاقة بموضوعنا من طريقين:

من طريق تزييفها للتاريخ الإنساني بحيث تحددت، كما هي طبيعتها، بمجرد أساس عقدي لجبر الكسر الغربي في محاولاته لتحديد التحقيب التاريخي من ذاته كمركز.

من طريق فهم آلياتها كما حددها ابن خلدون في المقدمة، عندما أرجعها إلى مغالطات نفسية تنفي الغالب إما بالاقتداء أو بالترفع؛ وهي، في هذه الحالة، مغالطات غربية إما نفيا لغيره بالاقتداء المستوعب (وذلك ما حدث باستيعاب أديان الشرق)، أو بالترفع الرافض (وذلك ما حدث بزعم العودة إلى المعين اليوناني، رفضا للاعتراف بالتأثير العربي في بداية النهضة الأوروبية).

وطبعا لا يمكن أن ننهى عن خلق ونأتي مثله: فجبر الكسر الذي نسعى إليه لا يعتمد لا على الاقتداء المستوعب، ولا على الترفع الكاذب؛ بل - بعد علمهما المخلص منهما - هو سعي لإبراز وحدة التاريخ الإنساني الفلسفي والديني منذ العهد الهلنستي إلى الآن، وهي وحدة لعلها متقدمة على العهد الهلنستي، لكونها هي المعللة لوجوده هو بدوره(٣).

[حاشية] (١) راجع قصة الغربة الغربية للسهروردي، الأعمال ص ٢٧٤ - ٢٩٧

[حاشية] (٢) وهو ما يعني أن الأفلاطورية المحدثة الجرمانية ذات الميل الإشراقي (الهيجلية خاصة) تعتمد كذلك على التأويل الجغرافي نفسه للتاريخ. راجع هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المقدمة ص ٨٢ - ٨٦ من الترجمة الفرنسية. Leçons Hegel, sur la philosophie de

1967. Paris Vrin - l'histoire

[حاشية] (٣) أي إن الحضارة الإنسانية في المشرق بأقطابها الأربعة - بابل، مصر، فينيقيا، اليونان - كانت قد حددت جميع المعادلات الإسانية الناتجة عن النظر وتطبيقاته (التعامل مع الطبيعة عبادة لها أو سيادة عليها)، والعمل وتطبيقاته (التعامل مع الشريعة عبادة لها أو سيادة عليها): وكل ما تلا ذلك من التاريخ الإنساني سيتحدد بتلك المعادلات إيجابا (المواصلة والتطوير)، أو سلبا (المفاصلة والثوير).

ولعل من أهم نتائج بحثنا الجدول المحدد لمنطق نشأة المذاهب بتقارب الحدود إلى الاتصال، وتباعدها إلى الانفصال نشأة مذاهب الفكر الديني ونشأة مذاهب الفكر الفلسفي العربية. ولم يكن هذا المنطق حركة فوقية متعالية على الظرفيات التاريخية؛ بل هي قد تعينت تاريخيا، فصارت صورة لهذه الظرفيات، حتى لكأنها قانون التوالد بالقسمة الخلوية. فالنظر والعمل الإنسانيان كانا وما يزالان خاضعين لمرجعين، أحدهما يمثل المرجع الصورة والثاني المرجع المادة. فأما المرجع الصورة فهو السند الذي تستمد منه المبادئ والنظريات، أعني، في مثالنا هذا، المدونة الدينية (القرآن والسنة وعلومهما)، والمدونة الفلسفية (الفلسفة وعلومها) اللتين يستند إليهما النظر والعمل. وأما المرجع المادة فهو موضوع النظر والعمل، موضوعه الذي يعلمه ويحتكم إليه، في الغاية، لتأويل المرجع الصورة وتغييره.

وبذلك يكون النظر والعمل متراوحين دائما، وفي جميع الحضارات، بين المرجع الصورة والمرجع المادة، مراوحة تغير كل واحد منهما بالاحتكام إلى الآخر، وتتغير هي بدوره في عملية المراوحة التغييرية بين المرجعين.

وتلك هي عملية التكوين المستمر للتراث النظري والعملي في المستوى الرمزي والمستوى التطبيقي كوساطة دائمة، إلى حد الشبه بالآلة القاطرة بين المرجعين تأويلا للأول بالثاني، وتفسيرا للثاني بالأول(١). ولم يشذ تاريخ الفكر العربي عن هذا المنطق العام لعمل الفعاليات النظرية والعملية في المجتمعات البشرية. لكن تميزه المحدد لدوره في التاريخ الإنساني سيدا عليه طوال لحظته الوسيطة، أتى خاصة من بلوغ الازدواج في المرجع الصورة إلى الانفجار، بين مسعى السيادة على الطبيعة بعبادة الشريعة (الحنيفية المحدثة)، ومسعى السيادة على الشريعة بعبادة الطبيعة (الأفلاطونية المحدثة)، وانفراط العقد في السيادتين والعبادتين إلى حدود الغليان البركاني الذي وصفنا في هذه المحاولة، والذي كان

[حاشية] (١) ويعتبر ابن خلدون هذه الجدلية مصدرا لقتل الثقافي للطبيعي. فكلما تقدم الزمان تزايد الأول، وتناقص الثاني إلى أن تضمحل القوى الطبيعية الحيوية عند الذات الفاعلة والاقتصادية في المحيط الطبيعي. وطبعا اقتصر ابن خلدون على قتل الحضارة للفرد وللدولة، ولم يطردها على التاريخ الإنساني بإطلاق. وتمثل الاستئنافات الدورية شرط العودة إلى المعين الحيوي الطبيعي المتحرر من سلطان الثقافي الحضاري القاتل للقوى الحيوية.

من نتائجه تحديد البنى العامة للتاريخ الإنساني تحديدا صريحا، لم يزل فاعلا إلى الآن في الوجود التاريخي الإنساني:

(١ فالمرجع الصورة، بما هو مدونة دينية كان، هو بدوره، مادة خاما يؤدي وظيفة الصورة، رغم عدم انصواره، فأصبح التعامل به مع المرجع

المادة مناسبة لتصويره هو بدوره، وهو ما نعنيه بتجربة تكوين العلوم النقلية وتعقيلها. وهذه هي «التجربة - الظرف - التاريخي» المحددة لخاصيات الفكر الديني النظري والعملي، في تعامله مع المرجع المادي، ومع التعامل معه (النظر والعمل)، ومع المرجع الصورة الثاني، أعني الفلسفة وعلومها.

(٢ والمرجع الصورة، بما هو مدونة فلسفية كان بعد حاصلا كصورة؛ ومن ثم فهو قد اعتبر غنيا عن التصوير، فأصبح التعامل به مع المرجع المادة مناسبة لفرضه عليه، وعلى المرجع الصورة الأول، «التجربة - الظرف - التاريخي» المحددة الأولى، وذلك بحكم استيسار الموجود من الحلول، والاستغناء بها عن البحث المبدع. وتلك هي «التجربة - الظرف - التاريخي» الثانية، المحددة لخاصيات الفكر الفلسفي العربي في تعامله مع المرجع المادة، ومع التعامل (النظر والعمل)، ومع المرجع الصورة الأول، ومع «التجربة - الظرف - التاريخي» الأولى. وقد سمينا هذه التجربة بتجربة استيعاب العلوم العقلية وتنقيلها.

(٣ فكانت التجربة الأولى، بحكم عدم انصوار مرجعها الصوري، مضطرة إلى الإبداع. لكنها كانت كذلك يسيرة الانزلاق إلى استعارة الحلول من التجربة الثانية. وكانت التجربة الثانية، بحكم انصوار مرجعها الصوري، مضطرة إلى الاتباع ويسيرة الانزلاق إلى وأد السعي الأول إلى الإبداع والمساعدة على استعارة الحلول الجاهزة. لذلك فلا عجب إذا كانت التجربة الأولى، رغم استنادها إلى مرجع ديني أكثر تحررا فكريا من التجربة الثانية، رغم استنادها إلى مرجع فلسفي. وهذه هي أهم مفارقات الفكر العربي إلى الآن، حيث نجد المستندين إلى الفكر الفلسفي أكثر

تحجرا وعقما من المستندين إلى الفكر الديني، لأن الأولين يخرجون الفلسفة من التاريخ بإطلاقها، والثانين يعيدون الدين إلى التاريخ بتنسيبه: الأولون مثلهم مثل أفلوطين والثانون مثلهم مثل محمد ﷺ.

(٤ فكان الصمود السني أمام التجربة الثانية أفضل مساعد على الإبداع العلمي نقلا وعقلا، رغم منافاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المنافاة. وكان القبول الشيعي لها أفضل محبط للإبداع الفلسفي نقلا وعقلا، رغم مماشاته للحلول الفلسفية، وربما بحكم هذه المماشاة. لكن ذلك لا يجب أن يجعلنا ننكر أن الصمود السني عطل دخول الفلسفة وعلومها، والقبول الشيعي شجعهما، وأن الأول جمد النقل وحرك العقل؛ والثاني جمد العقل وحرك النقل.

(٥ ومن ثم، فلا عجب إذا كانت السنة، في الغاية هي المحررة من الأفلاطونية المحدثة، والممكنة من تجاوزها (ابن تيمية وابن خلدون) وكانت الشيعة، في الغاية هي المحررة من الحنيفية المحدثة والممكنة من تجاوزها (الإصلاحات الدينية لم تتوقف إلى الآن في العالم الشيعي)(١). لكن الأولى جعلت السيادة على الطبيعة

[حاشية] (١) مثل الحركة البهائية وجميع محاولات تحقيق المشروع الصموي: الدين المتجاوز للفروق بين الأديان. والغريب أنه يستند دائما إلى رفض ختم الوحي. والواقع أن عودة الصراع بين الإسلامين السني والشيعي، في المستوى التاريخي الفعلي، وليس فقط في المستوى العقدي الفكري، بدأت الآن، ولعل بدايتها هي أكبر الحروب الإسلامية المعاصرة بين إيران والعراق. وهي عندما بدأت لم تتخذ هذا الشكل إلا من الجانب

الإيراني. وستعود فيصبح لها عين هذا الشكل من الجانب العراقي، إذ لن يستطيع العراق الصمود إلا بإحدى اثنتين: * إما أن إيران تحول الحرب إلى حرب قوميات: عرب/فرس فتخسرها عندئذ، لأن العرب لهم سبق الثروة والعلم، مع الرسالة. * أو أن العراق يحولها إلى حرب مذاهب: سنة/شيعة فيربحها كذلك. وإذن فإيران لن تربح إلا إذا ظلت الأمور كما هي الآن: أعني إسلام ضد عروبة. وطبعا فلهذه الحرب أبعادها الأخرى التي لا تعنينا: أعني توظيفاتها العربية. لكن حقيقتها التي رأت الصدع وحرت الكسر بين ما تقدم على الانحطاط وما تلا النهضة هي هذه: عودة الصراع الأهلي في الحضارة الإسلامية حول نمط الحياة الإنسانية بالاستناد إلى المعين الذي تحدد خلال التاريخ الإسلامي منذ أربعة عشر قرنا. وقد تكون أمركا وحربها مع العراق قد وضحت الأمور: فالإسلام السني (المعارض، لا الحاكم في الخليج) اكتشف زيف الدعوة الإيرانية، وانحاز إلى العراق. وإذن فإيران انتهى أمرها وعادت للعرب الدعوة الإسلامية، مع الثروة، والعلم، والظرف العالمي الجاعل منهم في صدام مع قوة العصر، أعني أمركا ماديا، وإسرائيل روحيا. وكثير هم الذين يعتبرون هذه الأمور من الأوهام لظنهم أنها منافية لما يزعمون علما تاريخيا، أعني رد التاريخ إلى الاقتصاد السياسي، ودوره في الجدل التاريخي. لكن ما أثبتناه سابقا يبين أن الصراع الديني الروحي يتضمن بالطبع هذا البعد، إذ هو صراع على وراثة الأرض والخلافة فيها، أعني السيطرة على الطبيعة والشريعة في الصراع بين الأمم: ونسيان هذه الحقيقة هو الذي يجعل البعض لا يدرك أن الميحلية والماركسية ليس فيهما من الحقائق المرتبطة بالتاريخ إلا هذا المنظار

الديني!

بالعلوم النظرية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الشريعة؛ والثانية جعلت السيادة على الشريعة بالعلوم العملية وتطبيقاتها مشروطة بعبادة الطبيعة؛ وذلك هو المأزق الذي انتهى إليه الفكر العربي، فاجتمع الوجهان في الحل السني عند ابن تيمية وابن خلدون، أولهما لتحرير النظر، والثاني لتحرير العمل فانتهت عبادة الطبيعة والشريعة إلى الأبد، ولم يعد تقديمها إلا شكليا، لكونه جعلهما مادة خاما لفعاليتي الإنسان الخليفة صاحب الرئاستين النظرية والعملية، دون تأله ذاتي. وذلك هو منطق حركة النهضة العربية بوصفها محرك النهضة الإسلامية ومحددة آفاق التاريخ الإنساني المقبل.

٢ - منطق المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي:

ويتلو الجدول الأول في الأهمية الجدول الذي يحدد جغرافية المذاهب الدينية والفلسفية، بحكم هذا المنطق الذي وصفنا، وبمفعول التجربتين الظرفين اللتين تبرز فيهما كل الحالات الممكنة منطقيا:

(١ فالأفلاطونية المحدثة تنقسم، بحكم الوصل الإرجاعي والفصل التخليصي بين حديها، على النحو التالي. فالوصل الإرجاعي يكون: إما بإرجاع أفلاطون إلى أرسطو (المشائية)، أو أرسطو إلى أفلاطون (الصفوية). والفصل التخليصي يكون: إما بتخليص أرسطو من أفلاطون (الرشدية)، أو بتخليص أفلاطون من أرسطو (الإشراقية)(١). وتلك هي مدارس الفكر الفلسفي العربي الأساسية إذا

[حاشية] (١) لكن التخليص، في حالة ابن رشد، اتخذ شكل تخليص

للأرسطية من المشائية العربية، بحكم التسليم المسيطر بوحدة الفلسفة الحقيقية القديمة، حيث لا اختلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا فيما أخطأ فيه أحدهما. وهو، في حالة السهروردي، أكثر وضوحا، لكون المرحلة التي سيخلص منها أفلاطون - حسب تصوره - هي مرحلة في حياته الفلسفية الشخصية: لكونه كان مشائيا بالمعنى السينوي.

تخلصنا من فوضى العرض السطحي الذي يقتصر على القص الحدثي لحيوات المفكرين وأعمالهم أو البحث عن الآثار الخالدة.

(٢ والحنيفية المحدثة تنقسم، بحكم الوصل الإرجاعي والفصل التخليصي بين حديها، على النحو التالي: فالوصل الإرجاعي يكون بإرجاع عيسى إلى موسى (الأشعرية)، أو موسى إلى عيسى (البهشمية). والفصل التخليصي يكون: بتخليص موسى من عيسى (الكلام الظاهري وتصوفه)، أو بتخليص عيسى من موسى (الكلام الباطني وتصوفه). وتلك هي مدارس الفكر الديني الإسلامية الأساسية. أما ما عداها فهو قص حدثي لحيوات المتكلمين والمتصوفة.

(٣ والوصل الإرجاعي، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤديان إلى المعاداة والموالاة العكسيتين كالتالي: فتكون المشائية مع البهشمية على الصفوية والأشعرية؛ وتكون الصفوية مع الأشعرية على المشائية والبهشمية.

(٤ والفصل التخليصي، في الفلسفة على حدة، وفي الدين على حدة، يؤديان إلى المعاداة والموالاة الطرديتين: فتكون الرشدية مع الظاهرية على الإشراقية والباطنية؛ وتكون الإشراقية مع الباطنية على الرشدية والظاهرية.

(٥ وبذلك صارت الخارطة المذهبية ذات قوانين قابلة للتحديد المنطقي، بفضل جدول النشأة بالتقارب الذاهب إلى حد الاتصال، والتباعد الذاهب إلى حد الانفصال، والمعاداة، وبحكم المعاداة والموالاة الطرديتين والعكسيتين بين المدارس الفكرية، في تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، إذا ربطناه بمنازل الكلي التي تحددت خلال التجربتين الظرفين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل: والأولى تضع أسس العلوم الإنسانية، أعني التاريخ والسياسة؛ والثانية تضع أسس العلوم الطبيعية، أعني المنطق والرياضة. لذلك فلا عجب إذا أصبح أرغانون العلوم الإنسانية الأسمى، أعني التاريخ، وأرغانون العلوم الطبيعية الأسمى، أعني المنطق، مدار الإشكال في السعي إلى تحديد منزلة الكلي، بما هو المعلوم الغاية في النظر والعمل نقلا وعقلا، أعني العمران الإنساني في الأولى، والطبيعة الكونية في الثانية.

وعلم الأول هو السياسة المدنية أو علم العمران والاجتماع الإنساني. وعلم الثاني هو الرياضيات أو النظام الكوني :(١) لذلك كانت النهضة العربية والإسلامية، استنادا إلى هذا التاريخ الفكري، سعيا إلى معالجة إشكاليتي فكرها: السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة.

وبذلك نفهم لم آلت مسألة الكلي النظري والعملي إلى هذه الصيغة التي جعلتها مسألة في تحديد منزلة الإنسان بما هو خليفة. ذلك أن الكلي النظري والكلي العملي هما عينهما فعالية الإنسان النظرية وفعاليته العملية اللتان هما فعالية التكوين التاريخي لهذين الكليين اللذين لا وجود لهما في ذاتهما، واللذين هما عين تاريخه .(٢) فكيف تمت النقلة من المسألة

الوجودية (منزلة الكلي) إلى المسألة

[حاشية] (١) والرياضيات ينظر إليها على أنها علم السياسة الكونية، قياسا على السياسة المدنية، لأنها، في جوهرها، علم نظام العالم. وليس من المصادفة أن يكون أول نسق فيزيائي رياضي كوني هو علم الملك البطليموسي الذي يعد نموذج سياسة الكون، وعليه تقاس سياسة المدينة، وخاصة في رسائل إخوان الصفا.

[حاشية] (٢) فتكون المقابلة التي يعتمدها ستراوس لتحديد الثقافي بالمقابل مع الطبيعي فاقدة لكل معنى؛ إذ إن الكلي الطبيعي لا وجود له؛ والموجود الوحيد من الكليات هو التشريعات الإنسانية النظرية والعملية، وهي تشريعات ذات كلية سنية، وتاريخية، ومتدرجة التعميم إلى ما لا نهاية. ومعنى ذلك أن ما يعود إلى الطبيعة من الإنسان، بالمقابل مع ما يعود إلى الثقافة، إذا وضعناه كليا أنبتنا أمرين لا دليل عليهما: أولا أن للإنسان طبيعة كلية هي الطبيعة الإنسانية المتعالية على التاريخ؛ وثانيا أن الثقافي، من ثم نو طبيعة منفصلة عن الطبيعة بإطلاق ما دامت ليست مما يشترك فيه الإنسان. والاستثناء الوحيد - أعني الحرمات - (L'interdiction de l'inceste) من أكذب الاستثناءات وأكثرها مغالطة: فما دام المحرم من العلاقات الجنسية ليس واحدا بعينه، بل التحريم هو التحريم دون تعين، فإن جميع المؤسسات الاجتماعية الثقافية هي من هذا الجنس، فهي جميعا كلية، بما هي فاقدة لتعين مضمونها، وحاصة بعد تعيينه. وإذا عينا المضمون الطبيعي، كان الشأن من نفس الجنس، فيصبح الكلي شكلا خاويا بلا مضمون في الطبيعة والثقافة على حد سواء، وإذا ما عينا المضمون فقد

الكلي، فيهما معا. والإشارة هي لنظرية كلود ليفي ستراوس الواردة في Les structures élémentaires de la parenté, Paris Mouton 1967

وفصلا على أن هذا الفصل متعذر، إن صح كمعيار، فإنه غير صحيح إذ لا شيء في الإنسان يتميز بالكلية والإطلاق بالمقابل مع الإضافي والخاص، عدا الشكل الخاوي، أي الاسم. أما المسمى فهو دائما خاص وإضافي طبيعيا، كان أو ثقافيا. ومعيار الكلية الشكلية الخاوية، إذا طبقناه على الثقافي=

الأناسية (منزلة الإنسان)؟ ذلك هو فضل الصدام بين التجربتين - الظرفين - المحددتين اللتين وصفنا، بحكم التقابل بين طرح المسألة ذهابا من الطبيعي إلى التاريخي، وطرحها ذهابا من التاريخي إلى الطبيعي، في مرحلتيه، أعني:

المقابلة بين الذهاب من ما بعد الطبيعة إلى ما بعد التاريخ في الأفلاطونية المحدثة بجميع أصنافها التي رأينا، والذهاب من ما بعد التاريخ إلى ما بعد الطبيعة في الحنيفيات المحدثة التي رأينا.

المقابلة بين الذهاب من ما بعد الطبيعة إلى التاريخ في الردود على الأفلاطونيات المحدثة بنفي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المؤسسين للكلي الواقعي فيها، والذهاب من التاريخ إلى الطبيعة في الحنيفيات المحدثة بنفي ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة المؤسسين للكلي الوضعي فيها.

وهذا من منظار لم يطرد صاحبه نتائج نقده. إذ لو ذهب الناقد لأداة الأفلاطونية المحدثة (المنطق) إلى الغاية، لتبين له أن ذلك يأتي على الحنيفية المحدثة معها، فلا يبقى منها شيئا (ابن تيمية). ولو ذهب الناقد

لأداة الحنيفية المحدثة (التاريخ) إلى الغاية، لتبين له أن ذلك يأتي على الأفلاطونية المحدثة معها، فلا يبقى منها شيئا (ابن خلدون). لذلك كانت محاولتهما الفلسفية متجاوزة لدوافعها الظرفية، فأصبحا، بذلك، فيلسوفين بإطلاق، لكون ما أخفته بينونة دوافعهما، سرعان ما فضحته ضمائر أعمالهما. وبذلك أمكن لهذه الأعمال أن تصبح أساس النهضة العربية الإسلامية في القرنين الأخيرين. فتم جبر الكسر والاتصال بالماضي الأهلي والحاضر الأجنبي للمعاصرة الجوهرية بين فكريهما والحي من الماضي الأهلي والحاضر الأجنبي.

[حاشية] = صار هو بدوره موجودا، وانتسب، من ثم، إلى نظام الطبيعة الذي يعتبره مقابلا لنظام الثقافة. فلا يوجد مجتمع خال من القانون والزواج، ومراسم الموت، والعادة، إلخ. وهي اسميا واحدة لكن مضموناتها المعينة مختلفة كما أن العفوية المزعومة في الطبيعي لا معنى لها. فلا شيء في سلوك الإنسان عفوي إطلاقا. فحتى الوظائف العضوية اللاإرادية - كخفقان القلب والتنفس - فإنها محددة ثقافيا وتتميز من حضارة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، ومن شخص إلى آخر.

لكن هذه الغاية التي بلغ إليها الفكر العربي - أعني منزلة الكلي بما هي منزلة الإنسان الناظر والعامل - كانت دائما مناط الإشكال بين مدارس الفكر الديني، وبينها وبين مدارس الفكر الفلسفي خلال التجربتين - الظرفين المحددين. فهذه المنزلة المنسوبة إلى الإنسان عامة تختلف طبيعتها بحسب تحديدها من منظار واقعي، أو من منظار اسمي. ففي الحالة الأولى، يقع التسليم السريع بأن خلافة الإنسان سيادة مطلقة تجعل الخليفة ندا

للمستخلف، ما دام علمه هو عين طبائع الوجود، وعمله هو عين قيمه. وفي الحالة الثانية، تبقى الخلافة مجرد خلافة، لكون علم الإنسان ليس طبائع الأشياء ولا عمله قيمها؛ بل هما مجرد اجتهاد لتنظيم ما يحصل للإنسان من تجربة نظرية وعملية، حول مجال نظره (ويشمل الطبيعة والتاريخ)، ومجال عمله (ويشمل التاريخ والطبيعة) (١).

أما طبائع الأشياء وقيمها الذاتية فهي من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. وتلك هي المقابلة الجوهرية بين الاسمية والواقعية، والعلة الرئيسية للصدام والتوتر اللذين حكما الجدليتين «الإشراقية - الصوفية» و «الرشدية - الكلامية» اللتين ترفعان العلم النظري والعملي من منزلة السعي الاجتهادي، إلى الاتحاد والاتصال بالذات الإلهية، إما بتجاوز العالم (الأولى)، أو بتوسطه (الثانية)، جاعلتين ما هو نسبي بإطلاق مطلقا بإطلاق.

ويبين أن هذا الإطلاق والرفع إلى المعيارية في النظر والعمل وثيق الصلة بالمسألة الأساسية التي يدور حولها اللقاء الصدامي بين المذاهب الدينية فيما بينها، والمذاهب الفلسفية فيما بينها، وبين الفريقين، أعني السلم الترتيبي لمصادر التشريع بالمعنى النظري والعملي. فتقديم العقل في الطبيعة والشريعة، أو تقديم

[حاشية] (١) وهذه أهم نتائج الثورة الاسمية: زوال البون الوجودي بين الطبيعي (الذي كان وحده موضوع نظر عند الواقعيين) والتاريخي (الذي كان وحده موضوع عمل عندهم) ومن ثم زوال البون الإبستمولوجي بين علميهما. فصار العلم النظري عملا نظريا في جوهره. وصار العلم العملي نظرا عمليا في جوهره، وبذلك أصبحا أداتي السيادة على الطبيعة، وعلى

الشريعة لا غير. لكن هذا المبحث يخرج عن إطار عملنا هذا. راجع في ذلك مصنفنا إصلاح العقل في الفلسفة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٩٤م.

النقل في الطبيعة والشريعة تغير طبيعتهما بحسب حيزهما ومدلولهما. فهي، في حالة الفصل بين عقل ونقل من طبيعة مختلفة، غيرها في حالة الوصل بينهما، لكونهما من طبيعة واحدة. فالعقل والنقل أصلان من طبيعة مختلفة عند البعض؛ لذلك فالترتيب بينهما ضروري. وهما أصل واحد عند البعض الآخر، ولا معنى للتراتب. والثنائية تميز المذاهب الوسطى في الدين والفلسفة. والوحدة تميز المذاهب القصوى في الدين والفلسفة. والأولى تفيد الانفصال بين الذات الخليفة والذات المستخلفة، أو بين الإنسان والإله. والثانية تفيد الاتصال بين الذاتين. وبذلك يصبح للمذاهب محوران تتوزع عليهما فصائلهما:

محور الانفصال بين الذاتين المستخلفة (الإله) والمستخلفة (الإنسان): ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها بالعلمانية.

محور الاتصال بين الذاتين المستخلفة (الإله) والمستخلفة (الإنسان): ومنه تتولد جميع المذاهب التي يمكن وصفها بالأصلانية (أعني نقيض العلمانية غير الفاصل بين الإلهي والإنساني).

والغاية في الحالتين، بما هي حد لحركة الاتصال أو لحركة الانفصال، هي زوال إحدى الذاتين، بذهاب الانفصال إلى الانقطاع (الناتج عن ضخ الإيجاب في إحدى الذاتين، والسلب في الأخرى، قتلا للخليفة أو للمستخلف) أو بذهاب الاتصال إلى الوحدة (الناتج عن اعتبار الثنائية من

وهم الذات الإنسانية). وهذه المعادلة التي اتضحت حدودها في التصوف، هي المعادلة التي حددت جميع المذاهب الدينية والفلسفية المختلفة بالعبارة، والواحدة بالإشارة، بحيث إن ابن خلدون لم يفعل شيئا عدا تحديد طبيعة الإشكالية بتسميتها، أعني بردها إلى مسألة الخلافة النظرية والعملية وتطبيقاتهما (السيادة على الطبيعة والسيادة على الشريعة).

وبذلك تبرز وحدة التاريخ الفكري العربي. فالحقبة الأصل انتهت إلى تحديد هذه المنزلة الصريح، في مراوحتها بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. والحقبة الفرع انتهت إلى استئناف فعلها التاريخي من هذا التحديد الصريح لمنزلة

الإنسان. والأولى بدأت بالغليان البركاني الناتج عن الصدام النظري والعملي لإدراك هذه المنزلة. والثانية بدأت بشبه خمول أو نوم شتوي غاب فيه الوعي بهذه المنزلة، وساد عليه الذهول عن السيادتين والتردي بالعبادتين إلى عبوديتين وثنيتين أمام «مافية» الشريعة (الفقهاء والمتصوفة)، «ومافية» الطبيعة (المرتزقة والساسة)، لكون التنوير الروحي والنظري (ابن تيمية) والتنوير السياسي والعملي (ابن خلدون) زامنا هجمتين همجيتين هدمتا الحضارة العربية: الأولى من الشرق، وانتهت بالسيطرة العثمانية والمغولية على العالم الإسلامي؛ والثانية من الغرب وانتهت بالسيطرة الإسبانية والسكسونية على مجال توسعه الممكن(١). وهو ما يفسر عدم حصول التوزنين النظرية والعملية فعليا في التاريخ العربي الإسلامي، رغم حصولهما فكريا في نسقي ابن تيمية وابن خلدون. إذ لا يمكن أن نتجاهل مفعول هذه العوامل الأجنبية التي لها دور شبيه بالزلازل التي تنهي حضارة من

الحضارات، حتى وهي في أوج عطائها الفكري(٢).

[حاشية] (١) إذ من المعلوم أن الحضارة الإسلامية، ككل الحضارات المستندة إلى عقيدة، ليس لها حدود جغرافية؛ بل هي كالجمرة تتمدد دائما بالانتشار، عند القوة، وتجمد بالانحصار، عند الضعف. وفي هذه الحالة انتقلت السيطرة إلى العثمانيين وهم مرتزقة الدولة الإسلامية أو عزتها من المغول والتتر والأتراك، وإلى السيطرة الإسبانية والسكسونية وهم منافسوها على العالم المتحضر، ومجال التوسع الممكن. وقد واصلت هاتان الإمبراطوريتان التاريخ بأدوات الحضارة الإسلامية إيجابا، وواصلها منافسوهم من الغرب (إنجلترا) ومن الشرق (الإسلام المغولي) سلبا: فكانت للإمبراطورة العثمانية والإسبانية القوة المستندة إلى أسبابه (إزالة الحضارة العربية بأدواتها)، فلا يكون مآلها إلا الأفول. وكان للغرب غير الإسباني وللشرق غير العثماني العلم (إرث أدوات الحضارة العربية) الساعي إلى القوة، فلا يكون مآلها إلا الصعود. والأفول والصعود متناسبان. صعود إنجلترا أفول لإسبانيا؛ وصعود الإسلام المغولي أفول للعثمانيين، ولم تتم محاصرة الإسلام العربي، إلا عندما سيطر صعود إنجلترا على صعود الإسلام المغولي بعد أفول العثمانيين والإسبان، أعني بداية النهضة العربية، لما أصبح العالم العربي نفسه هدف الاستعمار المباشر. عندئذ انتهت مرحلة الخمول أو النوم الشتوي الذي وقع فيه الفكر العربي، فعاد إلى الوعي الذي بلغ إليه عند اس تيمية وابن خلدون، وبهما استؤنف نهضته. وليس من المصادفة في شيء أن يكون أكبر دعاة النهضة من الإسلام المغولي المصطدم بالاستعمار الإنجليزي: الأفغاني.

[حاشية] (٢) فلأول مرة في التاريخ الإنساني تظافر المصادفات الخارجية بصورة تقضي في الوقت نفسه على الأسباب المعرفية والمادية لحضارة من الحضارات:

[حاشية] * فالقتل الجماعي للعلماء والحرق الشامل للآثار، أصاب مراكز الفكر العربي، فكاد يأتي على الأسباب المعرفية للفعل الإنساني: أعني العلوم والخبرة المتراكمة في المكتبة، وفي العقول، والصناعات النظرية. =

٣ - مصادر التشريع والخلافة الإنسانية:

لكن ذلك - واستنادا إلى الحكم بالنتائج - أدى إلى التشكيك في مراحل الفكر العربي كلها من منطلق ديني ينفي الفلسفة ويحملها مسؤولية الانحطاط المعلل بالانحلال الخلقي؛ أو من منطلق فلسفي ينفي الدين، ويحمله مسؤولية الانحطاط المعلل بالجمود الفكري. وإذا بالنهضة، من حيث لا يعلم أصحابها، تعود إلى نفس الصدام بين الأفلاطونية المحدثة (وهي الآن الجرمانية) والحنيفية المحدثة (وهي الآن إضافية إليها تحديدا) (١)؛ بحيث إن خاصيات الفكر العربي الراهنة ليس فيها شيء واحد يمكن أن يكون غير ما هو، بحكم ضرورة سد الهوة وجبر الكسر أولا؛ ولكون الفكر الإنساني عامة صار كذلك، أعني ما وصفنا في الجدليتين الإشراقية - الصوفية والرشدية - الكلامية، ومحاولة تجاوزهما قبيل عصر الانحطاط. إنها إذن بنية فكرية لا خصوصية فيها لأي حضارة، بفضل ما اكتمل في المرحلة العربية؛ ولعلها ملازمة للإنسان، ما ظل ناظرا وعاملا من منطلقين يعبران عن التناقص بين الذاتيين الآلهة والمألوهة، سواء المحدثا جمعا بالتواصل، أو استثناء بالتفاصل، ولم تتميز الإضافة

العربية فيها إلا بالتحدد الصريح الذي وصفنا، أعني

[حاشية] = * واكتشاف الممرات المحيطة بالعالم العربي والمغنية عنه ممرا ووسيطا أصاب مراكز الإنتاج العربي، فكاد يأتي على الأسباب المادية للفعل الإنساني أعني الأعمال والثروة المتراكمة في الاقتصاد، وفي الأيدي، والصناعات التقنية.

فإذا أضيف إلى ذلك سيطرة الإسلام العثماني والمغولي داخل العالم الإسلامي، وكلاهما عديم العمق الفكري نظريا وعمليا، أدركنا أسباب ما يسمى بالانحطاط الذي دام أربعة قرون (من ١٥ إلى ١٨ بدخول الغايتين) هي قرون الغياب العربي من التاريخ الإسلامي.

[حاشية] (١) وأما الأفلاطونية المحدثة الجرمانية فأمرها هين، والكل يعلم ماذا تعني: إنها الفلسفة المستندة إلى نظرية الكلي الهيجلية الماركسية المؤلهة للتاريخ إلى حدود ما بعد تاريخ جعله بعد تاريخ يؤله الإنسان الناظر (هيجل)، أو الإنسان العامل (ماركس). وأما الحنيفية المحدثة الإضافية إليها فهي ما يعسر قبوله. ومع ذلك، فإن جميع الإحياءات الدينية الآن في العالم الإسلامي، بما هي رادة على الأفلاطونية المحدثة الجرمانية، لا يمكن أن تكون إلا من جنسها ولو سلبا. لذلك نجد الكلام على الرأسمالية الإسلامية، وعلى الاشتراكية الإسلامية إلخ... وهي إذن قد ألهت التاريخ، والبعد الدنيوي من الإنسان وجعلت الدين في خدمته. وما التعالي فيها إلا مجرد وسيلة موظفة للدفاع عن «المافيتين» اللتين أشرنا إليهما، أعني «مافية» الفقه والتصوف، و«مافية» المرتزقة والساسة المتعاضدتين لبناء سلطان روحي وزماني، ينتفي فيهما حق الإنسان - الخليفة.

ما حصل في الجديلتين، والرد عليهما عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك محققا للنقلة من ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ المتعاليين، إليهما كحادثين في الطبيعة والتاريخ الفعليين، وبوصف ذلك منطلقا للنهضة العربية الإسلامية.

كيف ذلك؟ ولم هذا التنافس بين الذاتين الخليفة والمستخلف، في صيغته المتعلقة بالتنافس بين مصدرين للتشريع النظري والعملي، أعني العقل والنقل، أيا كان مصدر النقل، الآية الشريعية (المعطى الشرعي) أو الآية الطبيعية (المعطى الطبعي) القبلي النقلي أو القبلي العقلي، القبلي العملي، أو القبلي النظري؟ ذلك أن اعتبار المعطى التجريبي من جنس النقل، لكونه المعطى الذي لا علة لكونه ما هو إلا كونه ما هو، وكون الإنسان مدركا له بحواسه، ينأى بالمسألة عن حصرها في المقابلة بين العقل والنقل (أحدهما في الفلسفة، والثاني في الدين)، ليعيدها إلى طبيعتها الحقيقية التي هي مقابلة بين العقلي القبلي (الذي هو من الإنسان) والعقلي البعدي (الذي هو من غيره)، سواء كان هذا العقلي البعدي مصدره المعطى الشرعي أو المعطى الطبعي(١). وهو ما يقد الفلسفة والدين إلى

[حاشية] (١) المقايسة بين السمعي والتجريبي في الفكر الديني عامة، وبين التجربة البصرية الخارجية للعالم المادي والتجربة البصرية الباطنية للعالم الروحي عند المتصوفة والإشراق خاصة، أمر معلوم لا يحتاج إلى تدليل. وما يعترض به على المقايسة مصدره معالجتان: * الأولى، هي الزعم بأن المعطى التجريبي الخارجي في متناول أي مجرب، وهو إذن قابل للتكرار، بخلاف ما يزعم من معطى تجريبي باطني. والرد على هذه المغالطة يسير.

فرجال الدين والمتصوفة والإشراقيون ينفون العموم والتكرار على الأولى، ويعتبرونها من جنس الثانية، إذ هي لبعض الكبار من العلماء لا غير، وهي قبول لما حربه العلماء، لا الجميع. * الثانية، هي الزعم بأن المعطى التجريبي الخارجي غني عن الإيمان، لأنه بدهي ومفروض على الإنسان، بخلاف ما يزعم من معطى تجريبي باطني. والرد كذلك يسير. فجميع المعطيات الصادرة عن الحواس وليدة الاعتقاد، والفرق كمي. إذ الاعتقاد العام والذي لا يكاد يشكك فيه أحد يبقى اعتقادا لا غير. والتشكيك في الوجود الخارجي ممكن، مثل التشكيك في الوجود الباطني. والفرق كمي لا غير. والمفارقة الوحيدة هي. كيف نفهم متانة هذه الحجج، وعدم فاعليتها في القبول بالمقايسة؟ كيف نفهم هذا الرفص رغم البداهتين التاليتين: * فالطبيعة العامية التي يسلم بها الجميع غير حقيقتها التي يقول بها العلماء والفلاسفة. * والشريعة العامية التي يسلم بها الجميع، غير حقيقتها التي يقول بها المتصوفة والفلاسفة. —

حدي الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، أعني الجدليتين بطرفيهما ووسيطيهما، كما بيناه في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة، وذلك ما حدد مضمون محاولتنا.

وسنقتصر، تحديدا لذلك، على الحنيفية المحدثة، لكونها، كما أسلفنا الظرف المحيط بكلتا التجربتين، أعني بتعقيل علوم النقل وبتنقيل علوم العقل، ولكونها المحدد الأخير لما بعدهما النقلي والعقلي، وخاصة في مرحلة الفكر العربي الأخيرة بعد الانفجار الذي نتج عن فلسفة ابن سينا الدينية ودين الغزالي الفلسفي(١). ففي الكلام الاعتزالي - بما هو وسيط

بين طرفي الشيعة والسنة ومنقسم إلى حدين أحدهما متشيع (البهشمية)، والثاني متسنن (الأشعرية)، يعد العقل والسمع مصدرين من طبيعة مختلفة؛ أولهما متقدم على ثانيهما عند البهشمية، وثانيهما متقدم على أولهما عند الأشعرية. والمقابلة واضحة الطبيعة؛ لأنها هي عينها المقابلة بين منزلتي الكلي عندهما. فالبهشمية القائلة بشيئية المعدوم وبأساسها في ذات الله (الحال)، أعني بشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الموجود العيني «أمرا - لا - يمكن - أن - يكون - على - غير - ما - هو - عليه»، ما دامت ماهيته المتقدمة على وجوده شيئا، وليست أمرا خاليا من التحديد الماهوي. ومن ثم فالسمع الذي يبلغ الوحي تابع للعقل، لكون الوحي - مثل العقل - تابعا لهذه «الشيئية»، وليس توقيفا غير مسبوق بالماهية(٢).

[حاشية] = لماذا يظن البعض إذن أن وراء الطبيعة العامية طبيعة ذات حقيقة موضوعية هي التي يدركها العلماء، ولا يبس ذلك إلى وهم العلماء، مثلما يفعل مع الشريعة ذات الحقيقة الموضوعية التي يقول بها المتصوفة وراء الشريعة العامية؟

[حاشية] (١) راجع III.١ و ٢ وفيه يتحدد هذا الدور ثم III.٣ و ٤٠ وفيه يبرز الطابع الديني الفلسفي للفكر الإنساني في عمقه الحقيقي، ويتبين أن الدين والفلسفة لا يختلفان إلا بتعبيرهما الخارجي وبشكلهما المؤسسي، وذلك على الأقل في الحضارات التي تنتسب إليها، تحرزا عن الحضارات المجهولة.

[حاشية] (٢) وهو معنى العدل المتقدم حتى على التوحيد مبدأ اعتزاليا فالعدل هو عدم تناقض الإرادة المشرعة للمشيئة الموحدة. وهو ما يقتضي

ألا تكون القادرية منافية للمقدورية: والمقدورية هي ماهية المقدور عليه، والقادرية هي إيجاده. التوحيد للموجد من الموجودات، والعدل للموجودات من الموجد. وهو معنى تقديم الصادر عن الإله، على الصادر عن الموجودات. وإذن فالعدل هنا مدلول وجودي، وليس،

والأشعرية النافية لشيئية المعدوم ولأساسها في ذات ا لله (الحال)، أعني النافية لشيئية الماهية قبل وجودها في الأعيان، تجعل الوجود العيني «أمرا - توقيفيا - يمكن - أن - يكون - على - غير - ما - هو - عليه»، ما دام غير مسبوق بماهية محددة لطبيعته قبل وجوده، ذلك أن الموجودات تقبل، بحسب الممكن العقلي، أن تكون على هيئات لا متناهية الاختلاف. وكونها «هي - ما - هي» من الأمور التوقيفية التي لا تعلم بالعقل القبلي، بل لابد من الملاحظة البعدية، لأنها من الواقعات الوضعية وليست من الواجبات الطبعية(١). ومن ثم فالسمع، في الشرعيات، متقدم على العقل، لكونه يعلمنا بالتوقيف الشرعي. والتجربة، في النظريات، متقدمة على العقل، لكونها تطلعنا على التوقيف الطبعي، الذي هو من جنس الشرعي طبيعة، ويختلف عنه مصدر علم(٢).

فتعود بذلك مسألة التقدم والتأخر بين العقل والنقل إلى مسألة أعمق، (بعد توسيع مفهوم النقل إلى التلقي عموما، جمعا لتلقي الخبر الشرعي وتلقي المعلومة

سياسيا ولا خلقيا. وهو بهذا المعنى يتضمن المبادئ الأربعة الأخرى: فالتوحيد عدل من الموحد لكونه اعترافا بالإنسان يؤمن ويكفر، وعدل من الموحد لكونه اعترافا بالإله، يوجد ويعدم. والوعد والوعيد عدل من الواعد

مع ذاته ومع الموعود، ومن الموعود مع ذاته ومع الواعد، وعليه تتأسس الثقة بالشرع. والمنزلة بين المنزلتين عدل من المزل ليستقيم الوعد والوعيد. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدل من الآمر والمأمور المستأمر لحاجة الشرع إلى سلطان سياسي؛ وهو معنى الخلافة مؤسسة سياسية تباشر الحكم بين الخلفاء بالمعنى العام.

(١) والواقعات الوضعية تتميز بكونها توقيفية وتحكمية. ومن أمثلة العزالي في التهافت اختيار القطبين في العالم: فنقاط الكرة كلها متساوية رياضيا فلم كان القطب حيث هو؟ وتلك هي مدعاة الحاجة إلى الإرادة وراء القدرة، والعلة في نفي العائية عن الأفعال الإلهية. راجع تهافت الفلاسفة الوجه الثاني من الاعتراض الأول على قدم العالم ص ١٠٤ وما بعدها وكذلك تهافت التهافت، الرد عليه، ص ٤١ وما بعدها.

(٢) والتصوف والإشراق يعتبران المصدر هنا تجريبيا، كذلك، ولكن موضوع التجربة ليس العالم الطبيعي الخارجي، بل العالم الروحي الباطني. وهذا العالم الروحي الباطني، الرصد الروحي، لا يتعلق بباطن الشخص، بل بباطن الوجود الذي هو واحد بعديه الشرعي والطبعي. راجع السهروردي، فلسفة الإشراق، مقدمة المصنف، الفقرة ٦ ص ١٣

الحسية(١) هي مسألة العقلي القبلي والعقلي البعدي في الشريعة والطبيعة. فلا وجود لقبلي عقلي في علم الشريعة وعلم الطبيعة، بل لا بد من التسليم بأنهما معطيان أو واقعتان:

إحداهما مصدرها الخبر السمعي لتعلقها بحدث مضى (من هنا مسألة الحقيقة التاريخية وفنيات الحصول عليها).

والأخرى مصدرها الحدس الحسي إما المباشر أو المخبر عنه، ويعود إلى الخبر السمعي (من هنا علاقة الحقيقة التجريبية، والحقيقة التاريخية، وفنيات التثبت منهما) (٢).

كذلك كانت الإشكالية في الكلامين الوسيطين. أما في الكلامين المتطرفين على يسار الأشعرية وعلى يمين البهشمية، فإن الأمر مختلف، وذلك لأنهما يرفضان هذا الفصل بين العقل والنقل، ويرجعانهما إلى مصدر واحد للمعرفة. فالكلام المتاخم للأشعرية على يسارها، أعني الكلام السني الظاهري المغالي، يزيل التنائية بالصورة التالية: إنه يرد السمع إلى العقل ولا يقدم أحدهما على

[حاشية] (١) من هنا المقايسة بين السمعيات وطريقة التحقق منها سواء كان المسموع شرعا سماويا أو حرا تاريخيا أيا كان، والمعلومات الحسية عامة وطريقة التحقق منها. فكلتاهما تقبل لخبر من مصدر خارجي يستوجب الثقة في المخبر، عد الحذر المنهجي لتجنب الأخطاء. والتشكيك في المخبر واحد سواء كان المخبر يخبرنا بإدراك مباشر له، أو بخبر أخبره به غيره، إذ حتى عندما تكون أنت نفسك صاحب المعلومة المعطاة أو المنقلة، فأنت لست على يقين من صحتها إلا بالتسليم بها، بعد الحذر المنهجي طبعا، على أنها واقعة معطاة لا دليل عليها غير حدسها عير الراهن. وطبعا فالأمر يتعلق بأحداث تاريخية، وليس بما فيها من متجاوز للتاريخ المتجاور أعني الاتصال بالوسيط (جبريل) أخبر عنه النبي، وهو من جنس الرصد الروحي، ويعود إلى المسألة الصوفية الإشراقية، ويقيسه العزالي، مثلا، على الملكات النادرة عند كبار العنانين والشعراء الذين

يدركون أشياء لا يصدق بها غيرهم، لكونها من الخوارق بهذا المعنى المتعلق بالرصد الروحي. راجع مشكاة الأنوار ص ٣٥ - ٣٦

[حاشية] (٢) وبين أن هذه المقايسة تنهدم بمجرد رفض نظرية الرصد الروحي التي تمكن من طرد المقايسة. لذلك يسعى المتصوفة إلى جعلها أمرا كسبيا قابلا للتعلم بالممارسة، حتى تتم المقايسة بين القابلية المدئية لكل رصد خارجي لأن يكون من نصيب أي إنسان يسعى إليه، ونفس القابلية لكل رصد باطني. ولو صح هذا لصارت المطابقة بين الخبر السمعي، والمعطى الحسي من حيث طبيعة الحقيقة فيهما (التقبل) أمرا مفروغا منه.

الآخر، وذلك بحكم ختم الوحي، ونفي المقابلة بين الباطن والظاهر في الشريعة، حاصرا السمع الذي لا يرد إلى العقل، في سمع النبي عن جبريل؛ وهو يتعلق بحدوث الظاهرة الشرعية، وليس بمضمونها ونصها؛ وكلاهما معطيان حاضران حضور المعطى الطبيعي. إن الآيات السمعية، والآيات الطبعية ليست متجاوزة للعقل إلا من حيث كونها موجودات (لا علة للموجود الشرعي والطبعي، فكلاهما معطيان). ولكنها، بعد أن صارت موجودة، فهي آيات، للعقل الإنساني، بما هو إنساني، القدرة على فهمها؛ وهي غنية عن أي مصدر آخر للمعرفة. وبدون ذلك يفقد الخطاب الإلهي للإنسان بآياته الشرعية والطبعية كل معنى.

ولو سلمنا بالحاجة إلى الوسيط، بعد وجود الرسالة والطبيعة، لأدى ذلك إلى التسلسل. فإذا كان خطاب الشرع لا يفهم مباشرة، فأحرى بخطاب الوسيط أن يكون دونه مفهومية! لذلك كان الرسول مبلغا لرسالة مفهومة بالذات للجميع. وذلك هو العقل، سواء توجه إلى معطى الرسالة، أو إلى

معطى الطبيعة. ومعنى ذلك أن النبي، والصديقين من أصحابه، والصالحين من العلماء والتابعين، ليسوا أئمة، لكونهم وسطاء في علم الشريعة التي يعجز عن علمها غيرهم من الناس، بل هم أئمة لكونهم، بسلوكهم، وأفعالهم، وبوجودهم، يمثلون الظاهرة الشرعية نفسها، بما هي خارقة ليس لها تفسير، لكأنهم من جنس وجود الظاهرات الطبيعية، التي لا تفسير لها إلا بعد قبول وجودها المعطى^(١)!

[حاشية] (١) وهذه العلاقة مع الظاهرات الخلقية النادرة لا تخلو منها عصر، وخاصة بما هي رفع إلى المثال الأعلى المطلق لما يسمى بالعصر الذهبي في تاريخ أمة من الأمم. فلو حدثنا أطفالنا عن مجاهدي حرب التحرير من كبار الرحالات في تاريخنا المعاصر فضلا عن الوسيط، لما صدقونا طردا منهم لما بشاهدونه من مباشري الأمور أمامهم. فهل يصدق أحد ما فعله الأمير عبد القادر الجزائري؟ أو عبد الكريم الخطابي؟ أو جمال عبد الناصر؟ وما امتازوا به من نظافة اليد؟ وسلامة الطوية؟ وبساطة العيش؟ ألا يعترون ذلك أساطير؟ وهل لنا من تفسير لمثل هذه الأمور، إذا لم نسلم أولا بوجودها، وخاصة وقد عاصرنا بعضها؟ هذا والأمثلة التي ضربناها تتعلق ببشر ليس منهم نبي ولا صديق. فكيف إذا كان الأمر متعلقا بمن له ما نعلم من الصفات ومن آزروه من الصحابة الذين يشهد أثرهم التاريخي بعظمتهم التي لا جدال فيها؟

وهذه الظاهرات الشرعية تجسدت خاصة في النص القرآني (وهو المعطى الأول)، وفي سنة الرسول (وهو المعطى الثاني) وفي سنة الصحابة والتابعين والصالحين من العلماء. وكلها معطيات موضوعية، مثل الظاهرات الطبيعية؛

وعلمها عقلي خالص مثلها لا بمعنى العقلي القبلي، بل بمعنى العقلي البعدي الغني عن الإمام المعصوم، والولي الموهوب. فهي تحتاج إلى التحقيق المادي (المنهج التاريخي) والتحقيق المعنوي (علوم اللغة والمنطق)، المؤسسين لأنساق فهمها (علوم الشريعة الغاية عقيدة وعبادات، ومعاملات). ولا فرق عندئذ بين هذه العلوم التي تعالج المعطى الشرعي، والعلوم التي تعالج المعطى الطبعي الذي يحتاج إلى التحقيق المادي (المنهج التجريبي)، والتحقيق المعنوي (علوم الرياضيات والمنطق) المؤسسين لأنساق فهمها (علوم الطبيعة الغاية مذاهب، وتقنيات واستغلالات). وكلا العلمين اجتهادي وتحليلي بالاستناد إلى تحقيق المعطى ماديا ومعنويا. لذلك فلا نعجب من كون نموذج العلم الأسمى، في هذه الحالة، مستمدا من الفقه وأصوله.

والغريب أن هذا الكلام السني الظاهري يعارض نظرية التوقف والتحكم ونفي الغائية في علم الطبع وعلم الشرع، مثل البهشمية، وخلافا للأشعرية. والعلة، مع ذلك، واضحة. فالتسليم بالتوقيف والتحكم ونفي الغائية كلها مبادئ تؤدي، عند طردها، إلى وجوب الوساطة أعني الإمام المعصوم والولي الموهوب، لمعرفة التوقيفي الذي يعجز العقل عنه. لذلك فالظاهرية الحنبلية تقترب من البهشمية، اقتراب الباطنية الإسماعيلية من الأشعرية، وذلك في نظريتهما في الوجود، تأسيسا لنظريتهما في المعرفة. فالحنبلية والبهشمية تشتركان في نفي التوقيف والتحكم الإلهي لحاجتهما إلى إثبات عقلانية السمع؛ ولكنهما تختلفان، لكون الأولى تعتبر العقل والسمع شيئا واحدا، والثانية تقدم العقل على السمع لفصلها بينهما. والإسماعيلية

والأشعرية تشتركان في القول بالتوقيف والتحكم الإلهي، لحاجتهما إلى إثبات سمعانية العقل، وتختلفان لكون الأولى تعتبرهما شيئا واحدا، والثانية تقدم السمع على العقل لفصلها بينهما.

وبذلك يصبح السلم الترتيبي لمصادر التشريع المعرفي خاضعا للعلاقات التالية، في الظرف المحيط المحدد لغيره من ظاهرات المعرفة العقلية والنقلية، في الفكر «العربي - الإسلامي» المتقدم على عصر الانحطاط:

١ - الفصل بين العقل والنقل للتفاضل بينهما(١):

(١) العقل قبل الوحي: البهشمية.

(٢) الوحي قبل العقل: الأشعرية.

٢ - نفي الثنائية في مصدر المعرفة لعدم التفاضل بينهما(٢):

[حاشية] (١) سبق وأشرنا إلى أن الاعتزال، قبل خروج أبي هاشم ورأي الحس على أبي علي، كان مراوحا بين السنة والشيعة، ولم يصبح محقى ذا نسق واضح إلا بعد الانفجار الذي قسمه إلى اعتزال متشيع بوضوح (البهشمية)، واعتزال متسنن بوضوح (الأشعرية)، ونقطة الفصل الواضحة هي مسألة شيئية المعدوم وأساسها في ذات الله - أعني الحال - أعني إذن، مسألة الكلي.

[حاشية] (٢) ونفي الثنائية انتهى إلى هذا التقابل، لكونه يستهدف تأسيس مبدأين متقابلين: * فالنفي الحنبلي علته الملاءمة بين نفي الإمامة وختم الوحي، بمعنى اكتماله، وتحقق المعطى الشرعي الذي أصبح، بعد حدوثه، غنيا عن مصدر معرفة آخر غير العقل الفطري الذي يتعامل به الإنسان مع

الشريعة تعامله مع الطبيعة: ختم الوحي + نفي الإمامة لم يبق إلا العقل الفطري أداة للمعرفة. * والنفي الإسماعيلي علته الملاءمة مع إثبات الإمامة وختم الوحي، بمعنى اكتمال ظاهره، وحاجة باطنه إلى وسيط ذي عصمة وعلم موهوب لا يغني عنهما العقل الفطري في الشريعة ولا في الطبيعة: ختم الوحي + إثبات الإمامة لم يبق إلا العلم الموهوب أداة للمعرفة. * والواقع أن العقل الفطري علم موهوب عند الحنابلة. لكنه يعم الإنسان، ويقبل الاجتهاد. والعلم الموهوب عند الإسماعيلية عقل فطري. لكنه يخص الإمام ولا يقبل الاجتهاد. وهكذا تعود المسألة إلى الخلاف حول مفهوم الخلافة. الحنبلي يعيدها إلى الإنسان بما هو إنسان، وهي الخلافة العامة. والإسماعيلي يعيدها إلى عيسوية مطلقة، حيث تكون الخلافة محصورة في الإمام المعصوم إلى حد حلول الرب فيه. وإذن فالعصمة والاجتهاد، كتقابل معرفي، يعودان إلى الإمامة الخاصة المعينة حيا، والإمامة العامة المتحبة اجتهاديا، إلا إذا أولت بمعنى نقلة الإنسان من القصور والحاجة إلى السمع، إلى الرشد والاستغناء عنه. ولكن عندئذ كيف التخلص من السلطان المستند إلى القوة العمياء، أو من السلطان المستند إلى الإيمان الأعمى؟ وهل يمكن المفاضلة بينهما؟ تلك هي إشكالية المسألة العملية. كما عاشها الفكر العربي. والحل الأول سني، والثاني شيعي. وقد سعى الأول إلى الحصول على أساس الثاني (الإيمان الأعمى). والثاني غني عن السمع إلى أساس الأول، إذ بدونه ما كان ليوجد (القوة العمياء): فجمعا بين الأمرين وهو ما وجدت عليه الوضع في المجتمع الإسلامي وما يعد إلى الآن أم قضاياها الفكرية والسياسية. وبدون

حلها لا نهضة.

(١) العلم كله معقول شرعا وطبعا: الظاهرية الحنبلية.

(٢) العلم كله موهوب شرعا وطبعا: الباطنية الإسماعيلية.

ولا غرابة عندئذ إذا كان الصدام الأقوى والتلاحم الأمتن بين ١٠-١ و٢-١٠؛ مثلما هو الشأن بين١-٢٠ و٢-٢٠. فتكون الأشعرية، بفضل الصدام، أقرب مدارس السنة إلى الباطنية، ومن ثم أكثرها صداما معها، بحيث لا يكون اقتراب الغزالي من الباطنية وحربه عليها من المصادفات؛ وتكون الحنبلية بفضل الصدام، أقرب مدارس السنة من البهشمية وأكثرها صداما معها، بحيث لا يكون اقتراب ابن تيمية من البهشمية وحربه عليها من المصادفات.

لكن الصدامين والتلاحمين لا يجب أن يغالطانا، لأنهما يقعان في بعدهما الوجودي والمعرفي، (أعني منزلة الكلي وعلمه) من منطلقين متقابلين، تمام التقابل: أحدهما واقعي، والثاني اسمي:

(١) فالبهشمية والإسماعيلية واقعيتان. لكن واقعية البهشمية تجعل الكلي – شيئية المعدوم – غير محدث، وغير مخلوق، وغير موجود، بل هو ثابت في العدم والقدم. وواقعية الإسماعيلية تجعله محدثا، ومخلوقا، وموجودا قبل الوجود المادي، أي إن عملية الخلق مضاعفة أو مكررة: خلق للصور الكلية كأعيان صورية، ثم خلق لتعيناتها المادية.

(٢) والأشعرية والحنبلية اسميتان. لكن اسمية الأشعرية تنفي كل وجود للكلي – لا شيئية المعدوم – وتجعل الخلق خلقا مستمرا للأعيان

المحسوسة نفسها لعدم وجود الطبائع؛ بحيث لا يكاد يوجد فاصل بين الإله والعالم، ما دام قيام العالم رهين اتصال فعل الخلق. أما الاسمية الثانية فتجعل العالم مفعولا للإله، منفصلا عنه؛ ومن ثم فالخلق المستمر لا حاجة إليه. فعلم الله، ومنه القرآن، قديم وهو متضمن للأحكام المتقدمة على الوجود العيني المحدث للموجودات. وهذه الأحكام أسماء أعيان لا كلي فيها.

(٣) لذلك يبدو منطقيا أن تلتقي الاسمية المطلقة عند الأشاعرة مع الواقعية الإضافية عند الإسماعيلية. إذ يكفي أن نطابق بين سلسلتي الخلق (الروحاني والجرماني) عند الثانية، ليصبح من جنس الخلق المتصل عند الأولى. وتلك هي نظرية وحدة الوجود الباطنية في التصوف المتأخر! وهو ما يفهمنا جمع ابن تيمية بين الإسماعيلية والأشعرية، في ردوده على هذا التصوف، تحت اسم القدرية الإبليسية، أو المشركية(١).

(٤) ويبدو منطقيا، كذلك، أن تلتقي الاسمية النسبية عند الحنابلة مع الواقعية المطلقة عند البهاشمة. فيكفي أن نطابق بين أحكام الخلق (ومنها القرآن) القديمة والأشياء المعدومة ليصبح العالم ذا وجود مستقل عن الإله، وقابلا للعلم الموضوعي، لخضوعه إلى ثبات الأحكام والأحوال أو الماهيات القديمة، والوجود المحدث.

(٥) ولا عجب، عندئذ، أن تكون البهشمية والحنبلية قريبتين من الحل الأرسطي، بمجرد أن تقع المقايسة بين «الشيء المعدوم» و «الوجود بالقوة»، وبين الاسمية النسبية وشروط المعرفة بالقياس العقلي والتجربة الحسية.

(٦) ولا عجب، كذلك، أن تكون الأشعرية والإسماعيلية قريبتين من الحل الأفلاطوني، بمجرد أن تقع المقايسة بين عالم المثل وصفات الإله وأفعاله، وبين الواقعية المطلقة وشروط المعرفة بالحدس العقلي والتجربة الصوفية.

(٧) وعندئذ يصبح اللقاء الصدامي بين مدارس الفكر الديني ومدارس الفكر الفلسفي مداره ومناطه منزلة الكلي النظري والعملي وجوديا، ومنزلة علومهما النظرية والعملية معرفيا: وذلك هو المطلوب وما كان علينا بيانه (٢).

[حاشية] (١) ابن تيمية، الرد الأقوم ص ٧٣ - ٧٤ [حاشية] (٢) ولعل أكبر الأدلة على واقعية البهشمية والإسماعيلية ما بيناه في فصلي الفارابي وإخوان الصفا والكلام الثاني والتصوف الثاني. كما أن أكبر الأدلة على اسمية الأشعرية والحنبلية هو حرب الأشعرية على المشائية والصفوية وحرب الحنبلية الثانية (ابن تيمية) على الرشدية والإشراقية والكلام الثاني والتصوف الثاني.

٤ - الدلالة الفلسفية لإشكالية الكلي في الفلسفة العربية

قد يرى المتعجل في هذه البنى التي حددناها بمجرد ترجمة تقريبية لمنازل الكلي في الفكر الديني بمنازله في الفكر الفلسفي. ولكن، فضلا عن كون ذلك قد حدث فعلا، وبه تفاهمت المذاهب وتتاهمت وتلاومت، يبين تعميق التحليل، بوضوح، أن قابلية الترجمة نفسها - حتى لو سلمنا بأنها مجرد ترجمة - دليل قاطع على التشاكل المطلق بين منازل الكلي، بما هي مراتب المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، وفي الفكر الديني.

وهذا التشاكل بين منظومة منازل الكلي في الفكر الديني ومنازله في الفكر الفلسفي هو الذي يعلل وجوب حدوث الثورة على الواقعية في مركز اللقاء وبؤرته بين منظومتي الفكر، أعني الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، خلال مراوحتهما بين حديهما بالوصل والفصل، كل على حدة، ثم بالمزاوجة بين حديهما، وذلك عند اكتمال التشابك والتشاجن بين جدليتي الفكر اللتين تعينت فيهما علة التعطل الذي أصاب النظر والعمل، كما وصفهما ابن تيمية وابن خلدون إذ حاولا إصلاح العطب بإعادة تحديد منزلة الإنسان الناظر والعامل، في إضافتها إلى منزلة الكلي النظري والعملي، أعني علمي النظر (الرياضيات والمنطق)، وعلمي العمل (السياسات والتاريخ) وكما فهمتهما النهضة العربية الإسلامية استنادا إلى هذه المحاولة.

ولما كان تعطل النظر ناتجا عن فساد الحلقة الواصلة بين علم الطبيعة وما بعده التأسيسي المزعوم (الميتافيزيقا أو العلم اللاتاريخي)، فسادا أوقف فعل العلم (الرياضيات) وعلم فعل العلم (المنطق)، فإن الثورة الحاصلة في فعل العلم، خلال المرحلة العربية تستوجب التخلص من الميتافيزيقا المجمدة للعلم، وتحقيق الثورة في علم فعل العلم، أعني المنطق، وهو ما سعى إليه ابن تيمية لنقله من الواقعية إلى الاسمية، وذلك بالصورة التالية: فك الارتباط بين النظري والوجودي، ونقل فعل العلم من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها، لكونه صار اختراعا ووضعا لنماذج التفسير

المعالجة لخبرتنا حول عادات الأشياء الطبيعية والتاريخية، ولم يبق علما لطبائعها. وتلك هي النقلة التي مكنت فكر النهضة العربية الإسلامية من

الاتصال المضاعف: الاتصال بالماضي الأهلي وبالحاضر الأجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية: الفلسفة الوضعية النظرية (كنط) = فيزياء العالم المقصورة على الظواهر.

ولما كان تعطل العمل ناتجا عن فساد الحلقة الواصلة بين علم التاريخ وما بعده التأسيسي المزعوم (الميتاتاريخ أو العمل اللاتاريخي) فسادا أوقف فعل العمل (السياسات) وعلم فعل العمل (التاريخ)، فإن الثورة الحاصلة في فعل العمل، خلال المرحلة العربية تستوجب التخلص من الميتاتاريخ المجمد للعمل، وتحقيق الثورة في علم فعل العمل أعني التاريخ، وهو ما سعى إليه ابن خلدون لنقله من الواقعية إلى الاسمية، وذلك بالصورة التالية: فك الارتباط بين العملي والإكسيولوجي، ونقل فعل العمل من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها، لكونه صار اختراعا ووضعا للقيم، بالإضافة إلى علمه الذي هو من جنس العلم النظري المخترع لنماذج التفسير المعالجة لخبرتنا حول عادات الأشياء التاريخية والطبيعية، ولم يبق علما لطبائعها، وتلك هي النقلة التي مكنت فكر النهضة العربية الإسلامية من الاتصال المضاعف: الاتصال بالحاضر الأهلي وبالحاضر الأجنبي الذي كان في هذه المرحلة الفكرية: الفلسفة الوضعية العملية (كونت) = فيزياء المجتمع المقصورة على الوقائع.

ولم يبق إلا أن نقارن ثمرات هاتين الثورتين بثمرات ما هما ثورة عليه، أعني الواقعية النظرية والعملية التي تمثل حدا للجدليتين، والاسمية النظرية والعملية اللاهوتية(١) التي سيطرت عليهما، وصولا إلى السلم الاسمي المحدد لمنزلة الكلي،

[حاشية] (١) كنا شرحنا المقصود بالاسمية اللاهوتية. إنها نفي الواقعية بالإضافة إلى الإله. وهي تنقلب مثل الواقعية، إلى تأليه للإنسان مطلق إذا وضعنا أن علم الإنسان وعمله يمكن أن يطابقا علم الإله وعمله، كما تضع الجدلية الإشراقية الصوفية، بواسطة الاتحاد الصوفي، أو كما تضع الجدلية الرشدية الكلامية بواسطة الاتصال بالعقل الفعال. لذلك فلا فرق بين الواقعية والاسمية اللاهوتية، من حيث المعول على علم الإنسان وعمله، لكونهما يخرجانهما من التاريخ، ويرفعانهما إلى ما بعده بإطلاق. ومن ثم كان عدم التفريق بينهما في المعالجة.

بما هي منزلة الإنسان غير المطابقة للواقعية، وللاسمية اللاهوتية. وهو معنى فك الارتباط بين النظر وطبائع الأشياء الذاتية لها عند ابن تيمية، وفك الارتباط بين العمل وقيم الأشياء الذاتية لها عند ابن خلدون، دون إفقادهما كثافتهما الوجودية(١).

وسنرى كيف أن الموقف الواقعي الذي يبدو قد جعل الإنسان مطلق السيادة، عندما اعتبر علمه مطابقا لطبائع الأشياء وعمله لقيمها، سينتهي إلى النقيض؛ وأن الموقف الاسمي الذي يبدو قد جعل الإنسان مطلق العبادة، عندما اعتبر علمه غير مطابق لطبائع الأشياء وعمله لقيمها، سينتهي إلى النقيض. وتلك هي أهم مفارقات علاقة الاسمية الناسوتية بالواقعية بإطلاق (وبالاسمية اللاهوتية والناسوتية المطلقة كذلك):

(١) فالسيادة الوهمية، في الواقعية، تستند إلى الانفعالية المطلقة، في العلم والعمل، ومن ثم إلى امتناع تحقيق الشرط الأساسي لطريان عهد الإنسان، ذلك أن الظن بأن المعلوم والمعمول من الوجود هو عين الوجود، بتوسط

الضامن لوحدة التصوير في المادة الأولى وفي العقل المنفعل (العقل الفعال وواهب الصور)، يسلب الإنسان حرية المبادرة، باعتبار ما يعلمه وما يعمله مجرد انعكاس لما هو موجود، ويضفي على العلم والعمل الإنسانيين إطلاقا وهميا هما خلوان منه. وعدم إدراك ذلك يغني عن السعي الفعلي لتحقيق الدنو الممكن من الوجود، للرضى بالسيادة الوهمية.

[حاشية] (١) فالنظر الذي لا يطابق طبائع الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمته كنظر، إذ إن ذلك هو النظر الوحيد الممكن للإنسان، وإلا صار إلها نظره هو عين طبائع الأشياء. والعمل الذي لا يطابق قيم الأشياء لا يفقد، مع ذلك، قيمته كعمل، إذ إن ذلك هو العمل الوحيد الممكن للإنسان، وإلا صار إلها عمله هو عين قيم الأشياء. ولذلك يتميز حيزان، أحدهما هو ملكوت المستخلف، والثاني مملكة الخليفة، ولا يمكن للخليفة أن يصاهي المستخلف، خلافا لما تراه الواقعية والاسمية اللاهوتية. ومع ذلك فالاسمية اللاهوتية مرحلة ضرورية نحو الاسمية الناسوتية. يصبح للإنسان القدرة على المبادرة والخلق النظري والعملي، دون البلوغ إلى مضاهاة القدرة الإلهية.

(٢) والعبادة الفعلية في الاسمية تستند إلى الفاعلية النسبية في العلم والعمل؛ ومن ثم إلى إمكان تحقيق الشرط الأساسي لطريان عهد الإنسان الذي لا يزعم علمه مطابقا للوجود وذاته للرب. ذلك أن التسليم بأن المعلوم والمعمول الإنسانيين ليسا عين الوجود، وأنهما مجرد محاولة إنسانية لصياغة خبرته عن عادات الأشياء، مع نفي الوسيط الضامن لوحدة التصوير في الوجود وفي العقل، يعطي الإنسان حرية المبادرة، باعتبار أن ما نعلمه ونعمله ليس مجرد انعكاس لما هو موجود، بل هو

إنشاء إنساني لا يزعم صاحبه له أي إطلاق. وإدراك ذلك يخرج إلى السعي الفعلي لتحقيق الدنو الممكن من الوجود، والتدرج في الحصول على السيادة الفعلية.

(٣) لذلك فإن الموقف الأول - الواقعي المطلق المطابق بين علم الإنسان وعمله وعلم الإله وعمله - يزيل كل إمكانية لإدخال التاريخية في العلم والعمل لكونهما، وهميا، فوق التاريخ، أو لكون التاريخ يعد مجرد ضلال وضياع خارج الحقيقة النظرية المطلقة، والقيمة العملية المطلقة اللتين توجدان في ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ. وبذلك تصبح الحقيقة النظرية والقيمة العملية لا تاريخية بالطبع، ويصبح التاريخ النظري والعملي لا حقيقيا، بل مجرد مظاهر وضلالات تبتعد عن الحقيقة، بحيث إن العلم والعمل الفلسفيين مثل السياسية المدنية، علم وعمل وهميان خارج التاريخ.

(٤) وهذا يعني أن السيادة المطلقة المزعومة، لكونها كاذبة، إذ لا شيء يثبت أن ما نعلمه ونعمله هو عين الطبائع والقيم الذاتية للأشياء، عدا الظن بأن الوجود منحصر في الإدراك، آلت إلى ضدها. فقد أصبحت عبودية مطلقة للمعرفة الأولى، أو للظنون الأولى التي يعتقد أصحابها أنها مطابقة لعين طبائع الموجودات وقيمها. فلو صح أن مثل هذا العلم والعمل موجود، لكان من السخف تغييره، ولعد مثل هذا التغيير انحطاطا بالإضافة إلى عهد ذهبي يمثله هذا العلم والعمل المطلقان. وعندئذ يصبح كل طارئ بدعة وابتعادا عن الحقيقة، وينعدم الانفتاح الجريء الذي نجده عند فيلسوفينا في النظر والعمل والذي أصبح شعار فكر النهضة العربية الإسلامية.

(٥) أما الموقف الثاني - الأسمية الناسوتية - فإنه يجعل العلم والعمل تاريخيين بالضرورة، لكونهما يمثلان سلسلة الاجتهادات الإنسانية النظرية والعملية، الساعية إلى ما هو ممكن للإنسان من الإدراك والتحقيق في علاقته بالمطلق، بحيث يصبح تاريخ الإنسان العلمي والعملي ممثلا لفعالية الإنسان وحرية مبادرته، بما هو مشرع لذاته تنظيما لخبرته العلمية والعملية، دون مضاهاة الرب أوالخروج عليه.

(٦) أما المطلق الوجودي والقيمي فهما من المسلمات الإيمانية لكونهما من فعالية الذات الإلهية التي توجد الطبيعة والشريعة أو نظام الضرورة أو الأمر الكوني، ونظام الحرية أو الأمر الشرعي. ويوصف هذان المطلقان دائما متعاليين ومستقلين عن علمنا وعملنا، لكونهما «الغاية - الحد» التي يبقى علمنا وعملنا، بفضل خضوعهما لها، دائمي التطور والتحسن.

(٧) وبذلك تتكون طبقة كثيفة من الكائنات النظرية وتطبيقاتها التقنية، والكائنات العملية وتطبيقاتها التربوية، فردا وجماعة، خلال محاولات الإنسان المتوالية لإدراك هذين المطلقين، بمعنيي الإدراك - الشعور به والبلوغ إليه - نظريا وعمليا. وذلك هو التاريخ الإنساني، بل هو الإنسان، ولا شيء غيره، إن نظرنا إليه من منطلق الإنسان؛ وهو عينه ظهور المطلق للإنسان، إن نظرنا إليه من منطلق الإله. وهذه العلاقة، من منظاريها، هي الخلافة والاستخلاف ببعديهما النظري والعملي وهي جوهر المشروع الذي تمثله النهضة العربية الإسلامية وجوهر ما تختلف به عن الفكر الغربي المعاصر لها والمستند إلى قتل الإله وتأليه الإنسان الغربي.

-٥ الاستخلاف النظري والعملي:

وتعني علاقة الاستخلاف ببعديها أمرين:

(١) فالوجود أصبح ذا سيدين، أحدهما سيد الوجود المطلق بما فيه منزلة الإنسان الخليفة والوجود الذي هو خليفة فيه؛ والثاني سيد الوجود النسبي الناتج عن فعاليتي الإنسان النظرية والعملية، بما هما علاقة بالسيد الأول والوجود المطلق؛

وفيه يكون الإنسان - في الحنيفية المحدثة - مجتنبى طليقا من الخطيئة بالمعنى الإنجيلي المحرف، ومن منزلة «الكائن الآلي» الذي تكون كل مبادراته خروجا على صانعه بالمعنى التوراتي المحرف(١).

(٢) والعبادة، بما هي خلافة، ليست عبودية مطلقة تفقد الإنسان حرية المبادرة. فلا شيء يثبت أن ما لا نعلمه وما لا نعمله من الوجود والقيم هما بالضرورة خارجان عن منزلة الخلافة خروجا مطلقا. فتؤول العبودية لذلك إلى ضدها، ويصبح الإنسان فاعلا علما وعملا، ويصبح التاريخ، رغم كون عمل الإنسان وعلمه ليسا قيم الأشياء الذاتية وطبائعها، غير مقصور على التحديد السلبي الذي يجعل منه ضلالا وخروجا عن الحقيقة المطلقة، والقيمة المطلقة. وإنما صار كل ما يبادر به الإنسان ذا «براءة أصلية» وصادرا عن الإرادة الإلهية، صدور الخليفة عن المستخلف. فحتى سفك الدماء، والفساد في الأرض أصبح الشر القليل الملازم للخلافة، بما هي الخير الجليل.

ولما كانت أهم علامات هذه الخلافة هي الاستيلاء على العالم، وأهم عللها هي التسمية (لا بمعنى الكلام، إذ إن الملائكة في حوار السجود يتكلمون، بل

[حاشية] (١) وذلك هو معنى التحريف في حدي الحنيفية المحدثة: * فالتحريف الإنجيلي، حسب الإسلام، هو نظرية الخطيئة التي تجعل الوجود الدنيوي أمرا شيطانيا لا تكون النجاة إلا بالتخلص منه، ولا يكون الخلاص إلا بحلول الإله في الإنسان، وقلبه من الوجود الدنيوي، بحيث تكون النجاة بقتل الناسوت للحفاظ على اللاهوت، وهو حل صوفي للتنافس بين الذاتين. * والتحريف التوراتي، حسب الإسلام، هو نظرية المبادرة الضالة دائما. فكلما بادر الإنسان نظرا أو عملا، كان ذلك خروجا على صانعه وتحديا له. لذلك فالنجاة تقتضي اتصال الوحي لتجنب هذا الخروج، ولا يكون الخلاص إذن إلا بالعلاقة الأبدية بين الرب وشعبه المختار. بحيث إن الإنجيلة نقلة من المصير الجماعي إلى المصير الفردي، ولكن المصير واحد؛ إنه رفض الإنسان، إما بقتله صوفيا، أو بتحويله إلى دمية بيد الوحي المتصل، والعلاقة الخاصة بين الإله والتاريخ الخاص لشعب الله المختار. * لذلك كان نفي الخطيئة وختم الوحي وتحديد معنى الخلافة جوهر الإصلاح الديني في الحنيفية المحدثة. فالخلافة بما هي منزلة إنسانية متقدمة الوجود على عصيان الشيطان، وزلة آدم والاجتباء. وكل عودة إليها أو حصر للصلة بالمطلق في شعب مختار تعد تحريفا للدين الذي يتطابق فيه الطبيعي والشريعي: لذلك كان الإسلام عاية الدين الفطري.

بمعنى الفعل النظري الممكن من السيطرة على العالم. لذلك قابلت الملائكة بين خضوعها ومبادرة الإنسان!). ولما كانت الحدود الواضحة بين ما ينسب إلى الخليفة وما ينسب إلى المستخلف معدومة، وكانت قدرة المستخلف مطلقة لا يمكن أن توصف بالعجز، صار كل ما يحدث في

التاريخ من مبادرات الإنسان ناتجا عن منزلة الخلافة، ومجتبى باجتبائها، ما لم يخرج عن مضمون الرسالة الخاتمة، بما هي الأولى بالذات، وإن كانت الأخيرة بالزمان. بحيث إن نسخ الرسالات المتقدمة ليس نسخا لما في مضمونها من مطابق للحنيفية المحدثة، بل لتحريفاتها، وهي تحريفات تعود إلى تعتيم مفهوم الخلافة، برد أحد طرفي العلاقة إلى الآخر، إما بإخراج الإنسان من التاريخ (التصوف الإنجيلي) أو بحط الإله وحصره فيه (شعب الله المختار التوراتي). لذلك صار التاريخ الإنساني، بما هو إنساني، داخلا في الإرادة الإلهية، دون أن ترد إليه أو يرد إليها؛ وهو معنى الاستخلاف في الحنيفية المحدثة التي تجعل من الدين عين الفطرة، ولا شيء سواها، بحيث إن الإنسان يولد عليها؛ وهو مسلم بالطبع وكافر بالمربى.

وهذه «البراءة الأصلية» التي تميز الإنسان ومبادرته في النظر والعمل تخلصنا من ضربي التحقيق الوهمي للميتاتاريخ: إما بنفي الإنسان صوفيا لرفعه إلى الإله، أو بنفي الإله عنصريا وحطه إلى تاريخ أمة مختارة. وما دامت الماهية والقيمة، موضوعي النظر والعمل، من اختراع الإنسان الخليفة، فإن براءتهما مستمدة من عدم ادعاء صاحبهما أنهما عين ما عليه الوجود في ذاته، وإلا صار الإنسان إلها، وانتقل من منزلة الخليفة إلى منزلة المستخلف، وقيمتهما أو كثافتهما الوجودية مستمدة من عدم حظرهما الصريح في الرسالة الخاتمة وفي الطبيعة، بما هما المعطيان اللذان يجتهد الإنسان للتعامل معهما بفطرته التي هي عين الحنيفية المحدثة، دون فصل بين الدين والتاريخ العلمي والعملي(١).

[حاشية] (١) وإذن فعدم الفصل بين الدين والتاريخ النظري واضح

الشرط؛ إذ هو مدلول الجمع بين ختم الوحي ونفي الحاجة إلى الإمامة المعصومة. أما عدم الفصل بين الدين والتاريخ العملي فهو الذي يعتبره ابن خلدون مميزا للإسلام، بالقياس إلى حديه التوراتي والإنجيلي: «والملل الإسلامية، لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة [عمومها للإنسان بما هو إنسان وعدم توجهها إلى أمة دون أمة] وحمل الكافة =

وبذلك يصبح التاريخ الإنساني، بما هو اجتهاد نظري وعملي، ذا «براءة أصلية»، وقيمة ذاتية تبعده عن الضلالين الممكنين، التأله الوهمي، يجعل الإنسان إلها، أو يجعل الإله إنسانا. وذلك هو معنى الخلافة يبعديها النظري والعملي عند الفرد والجماعة، بما كان النظر والعمل اجتهادين إنسانيين لا متناهيي التطور، لكون غايتهما - المطلق الإلهي علما وعملا - هي دائما غيرهما. فلا الإنسان يمكن أن يصير إلها، ولا الإله يمكن أن يصير إنسانا. والواسطة بينهما، أعني الطبيعة والشريعة، بما هما خطاب الإله الموجه إلى الإنسان، والنظر والعمل بما هما جواب الإنسان على خطاب الإله وعبادته له، أصبحا ممثلين لحدي علاقة الاستخلاف: الطبيعة والشريعة (الخاتمة والفاتحة) من الإله إلى الإنسان؛ النظر بما هو عبادة، والعمل بما هو عبادة من الإنسان إلى الإله.

من هنا يصبح التاريخ العلمي (الرياضيات والمنطق، وما دونهما من العلوم النظرية التابعة لهما)، والتاريخ العملي (السياسيات والتاريخ، وما دونهما من العلوم العملية التابعة لهما) جوهر هذه العلاقة وتحققها. ولهما إذن كثافة وجودية ذاتية. فلا يمكن، من ثم، وصفهما بالضلالة والضياع أو بالخطيئة خارج الإرادة الإلهية الدينية، أو المشيئة الإلهية الكونية، أي خارج مملكة

الحرية والتكليف، ومملكة الضرورة والإلجاء: وهما جوهر الدين على هو حنيفية محدثة أو فطرة مدركة لذاتها.

[حاشية] – على دين الإسلام طوعا أو كرها، اتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. وأما ما سوى الملل الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك. وإنما وقع الملك لمن وقع [له] منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتصته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع كما قدمناه، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطالبون بإقامة دينهم في خاصتهم» (المقدمة III.٣٣ ص .(٤٠٨ ومعنى ذلك أن المسيحية لم تصبح من جنس الخلافة الإسلامية (في الحروب الصليبية مثلا أو في حروب استرداد الأندلس) إلا لكونها صارت متأثرة بالإسلام وساعية مثله إلى اتخاذ الطابع الكوني، وفعلا فعيسى عليه السلام يقول: إنه ما بعث إلا للنعاج الضالة من بني إسرائيل. أما النبوات التوراتية فهي، بالطبع، منحصرة في شعب الله المختار المزعوم.

وقد أصبح موضوع التاريخ العلمي النسيج المتكاثف الناتج عن تراكم الإنشاءات الوضعية النظرية، لصياغة التجربة الاجتهادية الإنسانية حول سلوك الظاهرات الطبيعية والإنسانية، أعني لفهم خطابي الإله (الطبيعة والشريعة)، والتعامل معهما بالفكر وباليد. وأصبح موضوع التاريخ العملي النسيج المتكاثف الناتج عن تراكم الإنشاءات الوضعية العملية، لصياغة التجربة الاجتهادية الإنسانية حول تقويم الإنسان الظاهرات الإنسانية

والطبيعية، أعني تقويمه فهم خطابي الإله (الشريعة والطبيعة) والتعامل معهما بالإرادة واليد(١). وبمجموع النسيجين، فعالية ونتائج، هو الوجود الإنساني، بما هو حضارة وعمران واجتماع. ولا غرابة، عندئذ، أن يقتضي مفهوم الخلافة بهذا المعنى ختم الوحي وتعميمه على الإنسان كإنسان، إذ لو بقي الوحي متصلا لأصبحت الخلافة من جنس «التسيير عن بعد» للكائنات الآلية، ولكان الإمام المعصوم والولي الموهوب والفيلسوف الملك الأسلاك الناقلة، في لعبة هي إلى الدمى المتحركة أقرب منها إلى وصف التاريخ الإنساني.

[حاشية] (١) وهذه التجربة ليس لها موضوع من خارج، بل موضوعها هو ذاتها بعد أن توحدها. فالشاط الإنساني النظري والعملي يتألف كل منهما من بعدين أحدهما يوحد موضوعه ويخترعه، والثاني يعود عليه ليعلمه. فالنشاط النظري، كما هو خالق لموضوعه هو الرياضيات الخالصة والمطبقة؛ وبما هو عائد عليه ليعلمه هو المنطق الخالص والمطبق. والنشاط العملي، كما هو خالق لموضوعه، هو السياسيات أو الاجتماع الخالص والمطبق، وبما هو عائد عليه ليعلمه هو التاريخ الخالص والمطبق. وهذان النشاطان، ببعديهما وتطبيقاتهما، يمثلان نسيج الوجود الإنساني التاريخي فردا وجماعة. وليس لهذه الأنشطة موضوع من غير جنسها؛ بل هما عين موضوعها. فليس موضوع النظر الموجود الطبيعي، بما هو طبيعي، بل هو المخترعات الوضعية التي ينمذج بها الإنسان ما يمكنه نشاطه من ملاحظته، من عادات الظاهرات الطبيعية والإنسانية. وذلك هو معنى التجربة العلمية وشروط صحتها حول ظاهرة من الظاهرات. كما أن موضوع العمل ليس

الموجود الخلقي في ذاته، كما هو خلقي، بل هو المخترعات الوضعية التي يمدج بها الإنسان ما يمكنه نشاطه من ملاحظته من عادات الظاهرة الإنسانية والطبيعية. وذلك هو معنى التاريخ العلمي وشروط صحته حول ظاهرة من الظاهرات. ومحمل القول وفصله أن الإنسان لا يعلم من الأشياء إلا ما صنع منها نظرا، ولا يعمل من القيم إلا ما صنع منها عملا: فيكون الموضوع الوحيد لعلمه وعمله هو علمه وعمله بوصفهما عبادة من الخليفة (الإنسان) للمستخلف (الله): وذلك هو معنى عدم الفصل بين الدين والوجود التاريخي في الملة الإسلامية.

لذلك كان ختم الوحي مصيبتهم الكبرى! وبذلك يتبين أن العلم المطلق المزعوم ليس إلا نفيا فعليا لسلطان الإنسان الفعلي، وإثباتا وهميا لسلطان الإنسان الوهمي؛ وأن العلم النسبي هو سلطان الإنسان الفعلي. وكذلك الشأن في العمل. ذلك أن الإطلاق في العلم والعمل، رغم كونه كاذبا ووهميا، يطلق علما وعملا معينين، ويعتبر كل ما عداهما ضلالا، خارج الحقيقة والقيمة في ذاتهما. فيكون التاريخ العلمي والعملي ضلالا وضياعا، وابتعادا عن الحقيقة والقيمة. أما التنسيب، فإنه يجعل التاريخ العلمي والعملي سعيا اجتهاديا نحو الحقيقة والقيمة، ولا يضفي الإطلاق على أي من مراحله، فيجتمع له، من جهوده المتواصلة، قدر كاف من التحقيق الفعلي للعلم والعمل، المتجاوزين جمود الإطلاق الوهمي.

ولا عجب عندئذ إذا وصف ابن تيمية وابن خلدون أصحاب الجدليتين، بالتكبر، والنفاق، والجهل والكفر بالإله والإنسان معا:

فهم متكبرون، لظنهم الوجود منحصرا في الإدراك.

وهم منافقون، لكونهم لا يصرحون بذلك، إلا إذا فضحتهم شطحات بعض الصوفية.

وهم جاهلون، لظنهم ظنونهم طبائع الأشياء وقيمها الذاتية، وليست بمجرد اجتهادات نظرية وعملية.

وهم كافرون، أي ناكرون للحقيقة المتمثلة في استحالة المطابقة بين الرب والمربوب.

فكيف نفهم هذا الانقلاب العجيب إلى الضدين في الحالتين: فموقف السيادة المطلقة، في الواقعية النظرية والعملية، يصبح عبودية مطلقة. وموقف العبودية المطلقة، في الاسمية النظرية والعملية، يصبح سيادة مطلقة؟ إن السيادة المطلقة عند الواقعيين - وهي وهمية - تعود إلى القول بانحصار الوجود في الإدراك، لظنهم

الإدراك الإنساني قد بلغ ذروة الاتصال بالإدراك الإلهي، فضاهاه، فصار الخليفة عين المستخلف! والعبادية المطلقة عند الاسميين - وهي حقيقة - تعود إلى نفي حصر الوجود في الإدراك، لكون الإدراك الإنساني، مهما سما لن يضاهي الإدراك الإلهي، ولن يصير الخليفة المستخلف. فيكون الإدراك المظنون مطابقا للوجود (لكونه مطابقا للإدراك الإلهي)، في الحالة الأولى، بديلا من الوجود ومعطلا، من ثم، محاولات تجاوز الإدراك، إلى المدرك، والذات، إلى الوجود. أما في الحالة الثانية، فإن الإدراك الذي هو غير الوجود (لكونه غير مطابق للإدراك الإلهي)، لا يمكن أن يصبح بديلا منه، فلا تتعطل، من ثم، محاولات تجاوز الإدراك، إلى المدرك، والذات، إلى الوجود.

فلا عجب عندئذ إذا أوقف الانغلاق فعاليتي النظر والعمل عند الحدود التي اعتبرها حقيقة مطلقة، ختم بها العلم والعمل. وما فتح الوحي الشكلي، بعد ختمه المضموني، إلا لإضفاء السلطة الروحية على هذا التجميد الفعلي للنظر والعمل في الجديليتين. ولا عجب إذا حرر الخروج من الإدراك هذه الفعالية، فأنتج نسيجي التاريخ الإنساني النظري وتطبيقاته، والعملي وتطبيقاته، أعني الرياضيات والمنطق وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما وثمراتها التقنية، والسياسيات والتاريخ وتطبيقاتهما في العلوم التابعة لهما، وثمراتها التربوية.

وهكذا يكون نشاط الإنسان العلمي والعملي، من المنظور الاسمي، أمرا من إبداع الإنسان، بل هما هو، بما هو يتعين تاريخيا، حصيلة لفعله الشخصي والجماعي. فهذه الطبقات المتراكمة من الإنشاءات العلمية والعملية هي الإنسان، بما هو اكتساب لذاته، خلال خلافته؛ إذ ليس الإنسان إلا هذا النسيج الذي يتكاثف بالتدريج، خلال التاريخ النظري والعملي، بما هو صيرورة للعمران البشري والاجتماع الإنساني، في إطار لا يمكن أن يخرج عن حيزي الفعالية المتعالية، أعني حيز الضرورة أو الأمر الكوني، وحيز الحرية أو الأمر الشرعي، بلغة الحوراني؛ وذلك هو معنى الاستخلاف، وهو المطلوب بيانه.

ولعل أفضل ما انتهى به هذا البحث هو بنية منازل الكلي، كما تحددت في التنافس بين الذاتين الإلهية والإنسانية، من خلال عرض المذاهب الفكرية الدينية والفلسفية لهذه العلاقة. فالنقاش الدائر حول منزلة العلوم النظرية والعملية أساسه الموحد لجميع عناصره والمبرز لطبيعته العميقة هو

منزلة الكلي الواقعية والاسمية، وما بينهما من وسائط تتحدد بالصورة التالية (وهي جوهر حركية التاريخ الفلسفي العربي):

(١) فالواقعية، يمكن أن تكون مطلقة، حيث يتقدم المعقول على العقل عند الإله والإنسان، فيكون الإله كالإنسان، منفعلا بمعلومه وبمعموله.

(٢) وقد تكون إضافية إلى الإنسان فقط، حيث يكون العقل الإلهي متقدما على المعقول ومبدعا له؛ وهي إذن اسمية إضافية إلى الإله فقط.

(٣) ويقابل (٢) الواقعية الإضافية إلى الإله التي هي اسمية إضافية إلى الإنسان، حيث تكون أفعال الإنسان النظرية والعملية من إبداعه، وليست من إبداع الإله؛ وإلا صار مسيرا ومجبورا، لا مخيرا ومكلفا.

(٤) ويقابل (١) أخيرا الاسمية المطلقة حيث يزول تقدم المعلوم والمعمول على العقل عند الإله وعند الإنسان. وهذا يعني أن الإله، هو بدوره، من صنع العقل الإنساني، كما أن الإنسان من صنع العقل الإلهي. فلا يوجد أحدهما فعلا إلا إذا ثبت أن الآخر مجرد فكرة في ذهنه. وهو ما ينتهي إلى تأنيس الإله، ثم تأليه الإنسان، ثم قتلهما، والعودة إلى الوضعية الأولى، أعني الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان مجرد انعكاس منفعل للحتميات الخارجية العمياء وهذا هو منطق التاريخ الغربي المعاصر.

ولعل هذا هو المآل الذي صار إليه الفكر الإنساني، بفعول الأفلاطونية المحدثة، والتوراتية المحدثة الجرمانية التي تعيش الآن أفولها، وعودة الإنسان إلى

الوضعيتين الوسيطتين أعني (٢) و :(٣) وأولاهما أشعرية، والثانية بهشمية. ومن الأولى كانت المحاولة المغربية؛ ومن الثانية المحاولة الحرانية(١). وهما محاولتان تبرزان فوق الجديلتين بروز الصورة على أرضيتها، فتتمثلان عملية التنوير والتثوير الدائمة، ذهابا من النظر إلى التحرير الروحي والخلقي، أو ذهابا من العمل إلى التحرير العقلي والسياسي.

وما لم نفهم محاولة ابن تيمية وابن خلدون هذا الفهم يبقى الفكر العربي، منذ النهضة، فكرا عديم العمق الفلسفي، وحبيس الحاجات الآزفة لخدمة اليومي من متطلبات الانفعال الدائم، إذ لا وجود لأمة فاعلة، وهي عديمة السند «الفلسفي - الديني» العميق الذي من جنس ما سعينا إلى تحديده في هذه المحاولة(٢).

[حاشية] (١) ومعنى ذلك أن أهم حدث في تاريخ الفكر العربي هو قطيعة ابن أبي علي وربيبه مع الكلام الاعتزالي الوسيط المتردد بين الحلين السني والشيعي تحديدا لمسألتي النظر والعمل: وذلك لأنهما صاغا، صياغة صريحة ونسقية، مسألة المنزلة المنسوبة إلى الكلي النظري والعملي، بصورة جعلت المابعد الفلسفي والمابعد الديني يصبحان قابلين للقاء الصدامي كما وصفنا، وبصورة جعلت المرحلة العربية من الفكر الإنساني تصبح النموذج الذي لا محيد عنه في كل انبعاثات الفكر الإنساني: أعني المزيج الأفلاطوني المحدث والحنيفي المحدث الذي وصفناه في الجديلتين، ومحاولتي تجاوزه المغربية والحرانية (أعني محاولتي ابن خلدون وابن تيمية).

[حاشية] (٢) ذلك أن هذين الفيلسوفين بوصفهما غاية ما قبل الانحطاط

وبداية ما بعده، مثلا الجسر الذي جعل جبر الكسر في الفكر العربي الإسلامي جبرا فلسفيا كلاميا يكون ممكنا على أسس عميقة هي أعمق ما في الفكر الفلسفي أنطولوجيا وإبستمولوجيا. كما أنهما بفعل هذا الجبر جعلا الربط بالفكر الغربي المعاصر لنا يصبح ممكنا. ذلك أن بنية الأفلاطونية المحدثة وبنية الحنيفية المحدثة هي المحدد الرئيسي اليوم لفكر الغرب تحديدها للفكر الإنساني منذ نشأة نسقية الحدين في الفلسفة ونسقية الحدين في الدين ومنذ اللقاء الصدامي بين المتجاوزين لهذا التقابل أعني أملوطين فلسفيا والنبي محمدا ﷺ دينيا.

الفهرس العام

ابن تيمية ١٩، ٣٠، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧١، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ٢٨٦، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٠٦، ٣٥٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣، ٤٠٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٧٣، ٤٩٢، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٧، ٥٣٠

ابن حزم ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٩، ٤٨٦

ابن حنبل ٤٦٧، ٤٦٩، ٤٧٩، ٤٨٦

ابن الخطيب ٤٢، ٣٩٣

ابن خلدون ١٩، ٣٠، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧١، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ٢١٢، ٢١٤، ٢٥٤،

٢٦٤، ٢٩٢، ٣٢٠، ٣٣٩، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣، ٤٠٨، ٤٣٠، ٤٣٧، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٦١، ٤٩٢، ٤٩٧، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٩، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٧، ٥٣٠

ابن رشد ٤٢، ٤٨، ١٦٢، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٥، ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٦٦، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤٢٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٦، ٤٦٦، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٧

ابن سبعين ٤٣٠، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٧٩، ٤٨٠

ابن سينا ٣٥، ٥١، ١٢٣، ٢٠٥، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٩٧، ٣٤٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٥٢، ٣٥٧، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٥، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٥، ٤٢٩، ٤٥٠، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٧٤، ٤٨٠، ٥١٠

ابن عربي ٤٠، ٢٠٠، ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٢٩، ٤٣١، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٦، ٤٥٩، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٥، ٤٩١

ابن فورك ١٩٣، ١٩٤

ابن الهيثم ٤٨٩

أبو الحسن ١٦٠، ١٦١، ٢٠١، ٣٢٣، ٤٧٩، ٤٨٦

أبو علي ١٦٨، ١٨٧

أبو هاشم ١٦٠، ١٦١، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٣٢٣، ٤٧٩، ٤٨٦

أبو الهذيل ١٦٨

إخوان الصفا ٥١، ٥٢، ١٤٥، ١٦٠، ١٦٣، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٣، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٨١، ٤٤٥

الأعيان المحسوسة ٤٨١

الأفلاطونية الفيثاغورية ٤٣

الأفلاطونية المحدثة ١٤، ١٥، ٢٠، ٢١

الأفلاطونية المحدثة العربية ١٥، ٢١، ٢٥

الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ٢٤، ٤٢

الإمبراطورية الرومانية ١٤٠

إمبراطورية عربية ٦١

بلاد الرافدين ٣١

التجريد الفاعل ٣٩

التجريد المنفعل ٣٩

التحليل البنيوي ٨٤

التصوف الإسلامي ٢٤

التصوف الأشعري ،٤٢ ،٢١٤ ٣٩٤

التصوف البـاطني ،٤٣ ،١٤٣ ،١٥١ ١٥٩

التصوف البهشمي ،٤٢ ،٢١٤ ٣٩٤

التصوف السني ،٨٥ ،٨٨ ،٨٩ ،٩٣ ،٩٤ ،٣٥١ ٣٥٣

التصوف الشيعي ،٨٥ ،٨٨ ،٨٩ ،٩٣ ٣٥١

التصوف الظاهري ،٤٣ ،١٥١ ١٥٩

التصوف المسيحي ٢٤

تصوف وحدة الشهود ،٢٠٦ ،٢٠٩ ،٢١٠ ،٢١١ ،٢١٣ ،٢١٤ ،٣٥٠ ،٣٨٧ ،٣٩٥ ٣٩٦

تصوف وحدة الوجود ،٢٠٦ ،٢٠٩ ،٢١٠ ،٢١١ ،٢١٣ ،٢١٤ ،٣٥٠ ،٣٨٧ ،٣٩٥ ٣٩٦

التناسب الرياضي ١١

التنوير الاجتماعي ٤٥

التنوير السياسي ٥٠٧

التنوير العقلي ٤٥

التوراتية المحدثة ،٨٢ ،١٣١ ،١٣٦ ،١٣٧ ،١٣٨ ،١٣٩ ،١٤٣ ،١٤٤ ،١٤٧ ،١٤٨ ،١٤٩ ،١٥٠ ،١٥٢ ،١٥٧ ،٤٩٢ ٥٢٩

حادثة التحكيم ٩٠

الحزب السياسي الحاكم ٩٠، ٩٣

الحزب السياسي المعارض ٩٠، ٩٣

الحقيقة الشرعية ١٤٣

الحقيقة الكونية ١٤٣

الحنيفية المحدثة ٢٠، ٢١، ٢٥، ٢٨، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٨، ٦٠، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٠٠، ١٥٨، ٢٠٠، ٢٢١، ٢٥٦، ٢٩٦، ٣٠٨، ٣١٦، ٣٢٤، ٣٤٠، ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٠، ٣٠٦

الدولة الرمزية ٨٨، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٩، ١٥٠

الدولة السنية ١٥١

الدولة الشيعية ١٥١

الدولة المادية ١٢٧، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٧، ١٥٠، ٣١٠

الذاتية الربوبية ٤٨٥

الحنيفية المحدثة العربية ٢١، ٢٥، ٤٤، ١٢٥، ٢٢١، ٤٧٠، ٤٩١

ختم النبوة ١٤٣، ١٤٥، ٣١٦، ٣٩٠

ختم الوحي ١٣٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ٣١٦، ٤٩٦

٥١٣، ٥٢٦، ٥٢٧

الدعوة الفاطمية ١٥١

سليمان بن جرير ١٦٨، ١٦٩

السياسة المدنية ٢١، ٢٢، ٣١١، ٥٠٣

الصناعات العامية ٢٥٤، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٣

الصناعات العملية ٢٥٧، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣،

الصور الهيولانية ٤٨٧

الصورة المحايثة ٩٩، ١٢٣، ٣٦٦، ٤٨١

الطبائع السفلية ١٥

طبيعة الكلي ١٧، ٥٩، ٢٧٦، ٢٨٦، ٢٨٨، ٣٨٤، ٤١٢

عالم الأجرام ٣٣٦

عالم الأرواح ٣٣٥، ٣٣٦، ٤٠٨

عدم الوجود ٤٢١

عصر الانحطاط ٧١، ٥٠٨، ٥١٠

عصر النهضة ٣١، ٤٥

العصر الوسيط اللاتيني ٢٤، ٢٩، ٣١

العقل الإلهي ٤١، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦١، ٤٠٦، ٤١٦، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٠، ٤٩٠، ٥٢٩

العقل الإنساني ١٤، ١٧، ٢٠، ٢٩، ٤١، ٩٩، ١٠٢، ١١٠، ١١٧، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦١، ٢٨٠، ٣٢٦، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٧٣، ٤٠٦، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٣٧، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧١، ٤٧٥، ٤٩٠، ٥٢٩

العقل العملي ٢٢، ٣٢، ٩٨، ٣٣٩، ٤٤٤

العقل الفعال ١٤، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٤٥، ٢٥٠، ٤٨٩، ٥٢٠

العقل النظري ٢٢، ٣١، ٧٧، ٩٨، ١١٩، ٤٤٤

العقل الهيولاني ١٠٠

العقول الفلكية ١٥، ٢٣٣

العقول المفارقة ١٦

علم اجتماع المعرفة ٢٠٩

علم أعيان ٣٠٣

علم التكوين ١٥٤

علم الجبر ٢٨٩، ٣٤١

علم الجفر ٣٢٠، ٣٢١

علم الحيل ٢٨٩، ٢٩١

علم الربوبية ١١٤، ١٦١، ١٦٢، ١٩٠

علم السياسة ١٥٢، ١٥٣، ٣٢١

علم الشرائع ٣١٠

علم الشريعة ١٤٥، ١٥٤، ٢٣٨، ٤٦٧، ٥١٢، ٥١٣

علم الطبائع ٣١٠

علم الطبيعة ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٤، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٥، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦١، ١٦٢، ٢٠٤، ٢٣٨، ٢٨٣، ٤٦٣، ٤٦٧، ٥١٢، ٥١٨

العلم اللدني ١٥٩، ٤٤٣

علم النفس ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٤، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ٢٨٢، ٢٨٣، ٣١٤، ٣٨٢، ٤٧٧

علم الهندسة ١٠٨

علوم الطبيعة ٣٤، ٣٨، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٧٦، ٨٨، ٥١٤

العلوم العقلية ٥٩، ٦١، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٠

العلـوم العمليـة ١٥، ٢٨، ٥٠، ٥٣، ٢٩٦، ٣٠٠، ٣٤٥، ٣٧٤، ٤٤٣، ٤٩١، ٥٠١، ٥٢٥

علوم اللسان ٥٩، ٦٣، ٤٦٣

علوم النقل ٣٨، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٦، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٤، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٥٢، ٣٥٤، ٤٤٤، ٤٤٦، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٩٩، ٥٠٢، ٥١٠

العلوم النقلية ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ١٦٦، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢١١، ٢٢٧، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٩٤، ٢٩٧، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٢٤، ٣٥٢، ٤٤٤، ٤٦٣، ٤٩٩

العلية الطبيعية ١١٠

العلية ما بعد الطبيعية ١١٠

الفكر السني ٤٣، ٥٧

الفكر الشيعي ٤٣، ٥٧

الفلسفة الحديثة ٢٧، ٣٠

الفلسفة القديمة ١٢، ١٩، ٢٧، ٤٠٨

الفلسفة اللاتينية ٢٣، ٢٤، ٢٧

الفلسفة الهلنستية ،٣١ ،١١٥ ١٢٢

الفلسفة اليونانية ،٢٥ ،٣٠ ،٦٠ ،٦١ ،١٣٠ ٤٤١

الفيزياء الرياضية ١٠٨

الكلام السني ،٧٢ ،٧٧ ،٧٨ ،٨٠ ،٨١ ،٨٢ ،٨٥ ،٥١٢ ٥١٤

الكلام الشيعي ،٧٢ ،٧٧ ،٨٠ ،٨١ ،٨٢ ،٨٤ ٨٥

الكلي العملي ،٣٤ ،٤١ ،٥٩ ،٧٠ ،٧١ ،٧٦ ،٨٢ ،٩٢ ،١١٢ ،١١٩ ،١٤٨ ،١٤٩ ،١٥٢ ،١٥٤ ،١٦٢ ،١٦٣ ،١٦٥ ،١٨٧ ،١٨٨ ،٢٠١ ،٢٢٣ ،٢٦٢ ،٢٦٤ ،٢٩٨ ،٢٩٩ ،٣٢١ ،٣٣٦ ،٣٤٠ ،٣٤٣ ،٤٩٣ ،٤٩٦ ٥٠٣

الكلي المنطقي ١١

الكلي النظري ،٣٤ ،٤١ ،٤٢ ،٤٤ ،٤٨ ،٥٠ ،٥٧ ،٥٨ ،٥٩ ،٦٠ ،٦١ ،٦٧ ،٧٠ ،٧١ ،٧٦ ،٧٩ ،٨٢ ،٩٢ ،٩٨ ،١٠٣ ،١١٠ ،١١٢ ،١١٣ ،١١٤ ،١١٦ ،١١٩ ،١٤٦ ،١٤٨ ،١٤٩ ،١٥٢ ،١٥٣ ،١٦٠ ،١٦١ ،١٦٢ ،١٦٣ ،١٦٤ ،١٦٥ ،١٧٨ ،١٨٧ ،١٨٨ ،٢٠١ ،٢٢٠ ،٢٢٣ ،٢٢٥ ،٢٣٠ ،٢٣١ ،٢٣٢ ،٢٣٣ ،٢٣٤ ،٢٣٦ ،٢٤٦ ،٢٤٩ ،٢٥٣ ،٢٥٥ ،٢٦١ ،٢٦٢ ،٢٦٣ ،٢٦٤ ،٢٦٥ ،٢٦٦ ،٢٧٨ ،٢٧٩ ،٢٨١ ،٢٨٢ ،٢٨٦ ،٢٩٨ ،٢٩٩ ،٣٠٠ ،٣٠٢ ،٣٠٤ ،٣١١ ،٣١٦ ،٣٢١ ،٣٣٦ ،٣٣٩ ،٣٤٠ ،٣٤١ ،٣٤٢ ،٣٤٣ ،٣٦٥ ،٣٩٥ ،٤٠٨ ،٤٩١ ،٤٩٦ ،٥٠٣ ،٥١٧ ٥١٨

الكهنوت الروحي ،٤٤٣ ٤٤٦

اللاهوت العقلي ،٢٦ ،١٤١ ٣٧٣

اللاهوت الوضعي ،٢٦ ١٤١

ما بعد تاريخ ،٣٤ ،١١٢ ،١١٤ ،١١٦ ،٣٢٤ ،٣٣٨ ،٣٤٦ ٤٤٥

ما بعد الشريعة ،٣٤ ،٤٥٧ ٤٦٤

ما بعد الطبيعة ،٣٤ ،٨٠ ،٩٨ ،٩٩ ،١٠٣ ،١٠٨ ،١٠٩ ،١١٠ ،١١٢ ،١١٣ ،١١٤ ،١١٥ ،١١٦ ،١١٧ ،١٢١ ،١٢٢ ،١٢٤ ،١٤٢ ،١٤٨ ،٢٤٩ ،٣٣٤ ،٣٣٦ ،٣٤٤ ،٣٦٢ ،٤٠٧ ،٤٠٨ ،٤١٠ ،٤٥٧ ،٤٦٣ ،٤٦٤ ،٤٧٧ ،٤٩٦ ،٥٠٤ ،٥٠٩ ٥٢١

ما بعد العلم ،٣٦ ،٥٨ ،٦١ ،٦٥ ،٦٦ ،٦٧ ،١٢٦ ،١٣٠ ،١٤٧ ،١٥٠ ٢٥٨

ما بعد العمل ،٥٨ ،٦١ ،٦٥ ،١٢٦ ،١٣٠ ،١٤٧ ١٥٠

ما بعد اللغوية ٤٦١

ما بعد المنطق ٤٤٤

مابعد الديني ،٧١ ،٩١ ،١٦١ ،٢٠٦ ،٢٤٥ ٢٥٤

مابعد الفلسفي ،٧١ ،٩٠ ،١٦٠ ،١٦١ ،٢٤٥ ٢٥٤

المبدأ الصوري ،١١٠ ،١١٢ ،٢٣٧ ،٣٦٢ ٣٩٧

المثال المفارق ،٩٩ ،١٠١ ،١٢٣ ٣٦٦

المثالية الفيتاغورية ٤٩٢

المثالية المطلقة ،٢٣٧ ٢٥٣

أمحاورة فادن ٢٤٧

أمدونة الإسلام ،٥٩ ،٨٤ ،٩١ ،٩٢

ألمدونة القرآنية ،٨٤ ،١٣١ ،١٣٣ ٢٣٩

ألمدينة الفاضلة ،٢٩٩ ٣٤٠

ألمذاهب الفقهية ٦٤

ألمذاهب الكلامية ،٦٤ ،١٩٩ ٣٨٠

ألمذهب الاسمي ٢١

أمذهب التسليم الإيماني ٣٧٧

أمذهب التسليم الشكاكي ٣٧٧

أمذهب فرقة الحق ٣٧٧

أمذهب فرقة الدهر ٣٧٧

ألمذهب الواقعي ٢١

أمسألة خلود النفس ،٢٢٢ ،٢٣٢ ٣٦٥

أمسألة الذات والصفات ١٩٢

أمسألة قدم العالم ،٢٢٢ ،٢٣٢ ،٢٣٣

أمسألة الكلي ،٢١ ،٩٦ ،٩٧ ،٩٨ ،١٢٣

ألمستوى الفونتيكي ٣٠٣

ألمستوى الفونولوجي ٣٠٣

المسيحية الشرقية ٢٤

المشيئة الإلهية ،١٥٦ ،٣٢٦ ٤٨٦

مملكة الوحدانية ٣٩

المنزلة الأرسطية ،٢٠ ،٧٩ ،١٢٣ ،١٦٥ ،٢٢٧ ،٣١٩ ،٣٥٣ ،٣٩٧ ،٤٠٠ ،٤٢٦ ،٤٢٩ ٤٧٢

المنزلة الأفلاطونية ،٢٠ ،٧٩ ،١١٨ ،١٢٣ ،١٦٥ ،٢٢٧ ،٣١٩ ،٣٥٣ ،٣٩٧ ،٤٢٦ ،٤٢٩ ٤٥٣

منزلة الكلي العملي ،٧٦ ،٩٢ ،١٤٨ ،١٤٩ ،٢٢٣ ،٢٩٨ ،٢٩٩ ٣٢١

منزلة الكلي الوجودية ،٣٠ ،٣٢ ،٣٨ ،٢١١ ،٢٢٥ ،٢٢٩ ،٣٠٩ ،٣٧٢ ،٣٧٤ ٣٨١

الموضوعية الربوبية ٤٨٥

ميتافيزيقا سالة ١٤٨

الناسوتية المتعالية ،٤٨٥ ،٤٨٦ ٤٩٠

النظام الكنسي ١٥٥

نظرية الإبداع ،٣٢٦ ٣٦٩

نظرية الأحوال ،١٦٠ ،١٦١ ،١٦٦

نظرية الإمام ،١٤٣ ،٣١٦ ٤٤٥

نظرية التحريف ١٥٧

نظرية التطور ،١٠٧ ،٢٥٧ ،٢٥٨ ٢٦٤

نظرية التوقيف ،٣٣١ ،٣٦٧ ٥١٤

نظرية التوقيف الإلهي ٣٦٧

نظرية الخلق ،١٦٥ ،٢٢٢ ،٢٣٦ ،٢٣٧

نظرية الخلق الاعتزالية ٣٥١

نظرية السيادة الإنسانية ٢١١

نظرية شيئية المعدوم ،١٦١ ،١٧١ ،١٧٨

نظرية الصدور ،١١٤ ١١٥

نظريـة الصفـات ،١٦١ ،١٧١ ،١٩٠

نظرية الطبائع ،١٢١ ،١٦٢ ٣٧١

نظرية العبادة الإنسانية ٢١١

نظرية العقول الأربعة ٣٣٢

نظرية العلم الاسمي ١٤٨

نظرية الفيض ،١٠٢ ،١٠٧ ،١٢٠ ،٢٣٣ ٢٨٣

نظرية الكلي ،١١٠ ،١٢١ ،١٦١ ،٢١٣ ،٣٩٢ ،٤٤٠ ٤٥٢

نظرية الكهنوت العملية ٤٤٤

نظرية الكهنوت النظرية ٤٤٥

نظرية لاشيئية المعدوم ١٦١

نظرية المثل الديمقريطية ٣٧٧

نظرية المثل السوالب ٢١٣

نظرية المحرك الأول الغاية ١٠٢

نظرية المخاطبة ٢٨٨

نظرية المعرفة ١٢٢، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٥، ٢٨٣، ٣٣٣، ٤٨٨، ٤٨٩

نظرية المعرفة الصفوية ٣٣٣

نظرية المهدي المنتظر ٣١٣

نظرية الواحد الفائض ١٠٢

نظرية الوجود ١٠٢، ١٢٢، ٢٣٠، ٢٩٧، ٣٢٦، ٣٤١، ٣٦٩، ٣٩٦، ٤٠٨، ٤٥٢، ٤٨٨، ٤٨٩

نهاية الرسالات ١٣٤

النهضة العربية ١٤، ٢٧، ٤٦، ٤٧، ٨٢، ٤٤٠، ٤٦١، ٤٦٥، ٥٠١، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢

النهضة الغربية ١٢٨

هشام بن الحكم ١٦٨، ١٦٩

الواقعية العملية ٤١، ٩٧

الواقعية المطلقة ٢٣٤، ٢٥٣، ٣٧٧، ٤٠٦، ٤٢٥، ٤٧٠، ٤٨٤، ٤٩٠، ٥١٧، ٥٢٩

الواقعية النظرية ،٤١ ،٤٧ ،٩٧ ،٥١٩ ٥٢٧

الوجود الشريعي ،٣٤ ،٤١ ،٨٣ ٤٦٨

الوجود الطبيعي ،٣٤ ،٤١ ،٨٣ ،١٨٨ ،١٩٩ ،٢٤٥ ،٣٩٩ ،٤٠١ ،٤١١ ،٤١٢ ،٤١٥ ،٤١٦ ،٤١٧ ،٤١٩ ،٤٢٢ ،٤٤٣ ،٤٥٧ ،٤٦٨ ٤٧١

الوجود الهيولاني ٤٨٧

وحدة الشهود ،١٧٦ ،٢٠٦ ،٢٠٩ ،٢١٠ ،٢١١ ،٢١٣ ،٢١٤ ،٢١٥ ،٣٥٠ ،٣٨٧ ،٣٩٠ ،٣٩٦ ،٤٢٢ ،٤٢٥ ،٤٢٦ ،٤٣٤ ،٤٨٨ ٤٩٠

وحدة الوجود ،٤٠ ،١٧٦ ،١٨٨ ،١٩٥ ،٢٠٦ ،٢٠٩ ،٢١٠ ،٢١١ ،٢١٣ ،٢١٤ ،٢١٥ ،٣٥٥ ،٣٥٩ ،٣٦٠ ،٣٦١ ،٣٦٢ ،٣٧٨ ،٣٨١ ،٣٨٣ ،٣٨٧ ،٣٩٥ ،٣٩٦ ،٤٢٠ ،٤٢٢ ،٤٢٥ ،٤٢٦ ،٤٢٩ ،٤٣٠ ،٤٣١ ،٤٣٢ ،٤٣٣ ،٤٣٤ ،٤٣٥ ،٤٣٦ ،٤٣٨ ،٤٤٠ ،٤٤١ ،٤٥٢ ،٤٨١ ،٤٨٢ ،٤٨٤ ،٤٨٨ ،٤٩٠ ٥١٧

دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر

• أسست عام ١٩٥٧م

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.

- احترام حقوق الملكية الفكرية، تشجيعا للإبداع.

- تنطلق من التراث جذورا تؤسس عليها، وتبني فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.

- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار وما فات أوانه.

- تعتني بثقافة الكبار، كما تعتني بثقافة أطفالهم.

- تخضع جميع أعمالها لتنقيح علمي وتربوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.

- تعد خططها وبرامجها للنشر، وتعلن عنها: شهريا وفصليا، وسنويا، ولآماد أطول.

- تستعين بنخبة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والأبحاث، والترجمة.

- بنك القارئ النهم، وناد لقراء دار الفكر.

- جائزة سنوية للإبداع الأدبي والدراسات النقدية.

- ريادة في مجال النشر الألكتروني.

- أول موقع متجدد بالعربية لناشر عربي على الإنترنت للتعريف بإصداراتها ونشاطاتها.

- إسهام فعال في موقع (فرات) لخدمات الكتاب وتسويقه على الإنترنت.

- خدمة المستفتي بإشرافها على موقع الدكتور محمد سعيد رمضان

البوطي.

• منشوراتها. تجاوزت ١٣٠٠ عنوانا، تغطي سائر فروع المعرفة.

دمشق - سورية - ص ب:٩٦٢ هاتف: ٢٢١١١٦٦ - فاكس: ٢٢٣٩٧١٦ fikr@fikr.com-http://www.fikr.com e-mail:

تحرض الفلسفة الإنسان على البحث عن أجوبة لأسئلة ما فتئ يطرحها على نفسه.

والبحث عن الإجابة هو ما يشكل دائما نواة كل معرفة، وبفضله تراكمت العلوم والمعارف التي تعم اليوم بها، ومن دون البحث ومحاولة الإجابة عنها لا يكون للحياة معنى، ولا لمهمنا ذلك تعني.

هذا الكتاب يركز على واحد من المفاهيم التي أرقت الفلاسفة على مر العصور وهو مفهوم الكلي، الذي أصبح محور كل تفكير علمي، في المنطق والرياضيات والفلسفة، وهو شكل عملي محور كل تفكير علمي في التاريخ والسياسة.

إنه كتاب يعيدنا إلى الفلسفة في عصرها الذهبي، محاولا تذكيرنا بأنه يمكن للعقل العربي المعاصر استدراك ما فاته من تقدم تحت وطأة عصور الانحطاط ونفض ما ران عليه من خمول

وبأن الأوان قد آن لنهضة فكرية عربية. والمفكر العربي الأصيل الدكتور أبو يعرب المرزوقي نموذج للمفكرين العرب المرموقين الذين ألموا بالفكر الغربي، واطلعوا عليه بلغاته الأساسية، إلمامهم بالفلسفة العربية الأصيلة.

فأتى كتابه نموذجا فريدا في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة

أبو يعرب المرزوقي

اصلاح العقل في الفلسفة العربية

كتب ورقية منشورة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

416 صفحة

الفهرس

القسم الأول الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية 2

القسم الأول 59

الفصل الأول 60

الفصل الثاني 130

القسم الثاني 238

الفصل الثالث 238

الفصل الرابع 339

القسم الثالث 472

الفصل الخامس 472

الفصل السادس 575

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٥)

من واقمية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٢٥)

من واقمية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية و ابن خلدون

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١-١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقيا: «مرعربي» - بيروت

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

الطبعة الثانية: بيروت، آب/أغسطس ١٩٩٦

إلى أم يعرب ومراس لحبها الأصيل وصبرها الجميل

القسم الأول الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية

الفصل الأول : منازل الكلي ومنطقها: أو كيف أصبحت الاسمية النظرية والعلمية

ثانيا : العلاقة بين أنساق المرجعيتين:

ثالثا : تصنيف الفلاسفة والمتكلمين

القسم الثاني الوجه السالب من الاسمية أو دحض الواقعية

القسم الثالث الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية

الفصل الخامس : فك الترابط بين العلم النظري

ثالثا : طبيعة المعلوم في العلم عامة،

الفصل السادس : فك الترابط بين العلم العملي

أولا: إشكالية الكلي ودورها في تاريخ الفكر العربي

يعود اختيارنا فلسفة ابن تيمية وابن خلدون ممثلتين المنزلة الغاية التي انتهت إليها الفلسفة العربية، في تحديدها طبيعة الكلي النظري والعملي، إلى كونهما ينتسبان إلى الفلسفة بمعناها المعلوم في الحضارة اليونانية، ببعديها النظري والعملي، انتسابهما إلى الكلام بمعناه المعلوم في الحضارة العربية بالبعدين نفسيهما. وإذا، فهما يمثلان غاية التقارب الذي انتهى إلى التطابق بين الثقافتين الفلسفية المقدمة للنظر على العمل أساسا له، والكلامية المقدمة للعمل على النظر أساسا له، أي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة

العربيتين.

وتبين مراحل هذا التقارب كيف تم تجاوز المقابلة بين الفكرين الفلسفي والديني اللذين لم يبقيا متخارجين أو متداخلين، بصورة تحافظ على ثبات كل منهما قبالة الآخر، أو تستثني الوحدة العميقة لما يعالجانه من إشكاليات تختلف صيغها باختلاف مدخليها: من العمل إلى النظر (الفكر الديني)، أو من النظر إلى العمل (الفكر الفلسفي). ذلك أن الفلسفة العربية ببعديها ذينك، لم يخل تنوعها من الوحدة الحية المحيطة بالمتنوع إحاطة تمده بالقيام الذاتي، بحيث لم يعد بعضه دخيلا عليه يفعل فيه من خارجه. كما تبين هذه المراحل كيف اتحد الفلسفي والديني اتحادا أزال الفواصل بين الطبيعي والشريعي، وما بعد الطبيعي وما بعد الشريعي، فأصبحا منزلة حية للكلي ذات وجهين: أحدهما تاريخي ناسوتي لا يخلو من تدخل اللاهوتي^(١)، وثانيهما مابعد تاريخي لاهوتي لا يخلو من

[حاشية] (١) اتخذ تدخل اللاهوتي في الناسوتي شكلين: أحدهما مبدئي، والثاني ظهوري. فمن حيث المبدأ، =

تدخل الناسوتي(٢).

وليست المراحل التي تنقلنا من بداية الفلسفة العربية (تخارج الثقافتين الفلسفية والدينية) إلى الوضعية التي صارت عليها عند فيلسوفينا (حيث تطابقت الثقافتان، رغم ادعاء الازدواج)، إلا مراحل تكونها على أنقاض الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، باستنفاد جميع إمكاناتها وتجاوزها إلى نتائجها المرسومة في مكوناتها، بما هي شرط لها، وإلى مقدماتها بما هي شرط إمكانها، مما صير التجربة الفكرية العربية نزولا من أفلاطون وأرسطو

بما هما حدا الأفلاطونية المحدثة إلى كل ما يجعلانه ممكنا، وصعودا منهما بتلك الصفة نفسها إلى كل ما جعلهما ممكنين، بحثا فيهما ـ شرطين ونتيجتين ـ عن المابعد التأسيسي للفعالية النظرية والفعالية العملية، اللتين استأنفتا عملهما بفضل ما ولدته الحنيفية المحدثة من حضارة جديدة في المشرق، بما هو مهد التمازج الحضاري الفلسفي والديني وتوابعه من العلوم العقلية والنقلية في النظر والعمل، حتى في شكل تصادمي.

وخلال هذه التجربة التي دامت ثمانية قرون ـ من السابع إلى الرابع عشر(٣) ـ استوعب الفكر العربي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية واستنفد جميع إمكاناتها في استعمالها لفهم مدونة الإسلام، بما هي مرجع النظر والعمل عنده، وفي سعيه إلى فهمها (أعني

[حاشية] = يتعين اللاهوتي في الناسوتي، تاريخيا، بواسطة المعنى العام للخلافة (آدم وأبناؤه خلفاء الله في الأرض)، والمعنى الخاص لها (المصطفون من البشر وخاصة الأئمة عند الشيعة، والأولياء عند المتصوفة). أما من حيث الظهور، فيتمثل في التأييد الإعجازي للأنبياء في أفعالهم، وأفعال أممهم، وفي الكرامات الصوفية.

[حاشية] (٢) اتخذ التدخل الناسوتي في اللاهوتي شكلين كذلك. أحدهما يؤسس التدخل اللاهوتي في الناسوتي ويستند إليه، ويتعلق بأساس الخلافة العامة (الإنسان بما هو غاية أسمى حتى من الملائكة، جعلت وجوده ذا أثر في سلوك الرب). ويتعلق كذلك بأساس الخلافة الخاصة (الحقيقة المحمدية عند ابن العربي والإنسان الكامل، والأئمة والمسيح ابن الإله). ولا يمكن أن يكون للتدخل الناسوتي في اللاهوتي أشكال ظهورية لأنه غير

ظاهر إلا في شكله المقابل، حيث يكون التأييد الإلهي، ظهورا، دليلا على منزلة الإنسان عنده، ومظهرا من مظاهرها، لكون التأييد من أجلها. وحصيلة التداخل بين اللاهوتي والناسوتي حصول التداخل بين التاريخ وما بعد التاريخ، وزوال التوالي بين ما قبل الدنيا، والدنيا وما بعدها، وخاصة عند اخوان الصفاء، في حديثهم عن الإنسان بما هو مواصل لعملية الخلق، وعن البعث الأصغر، بما هو غير منتظر لنهاية الدنيا؛ بحيث إن الآخرة معاصرة للأولى، والأولى معاصرة لما قبلها أعني الوجود المتقدم على الخروج من الجنة والإجتباء.

[حاشية] (٣) وتقبل هذه القرون الثمانية، القسمة إلى خمس فترات على النحو التالي: ١ ـ السابع والثامن: عصر تكون الكلام والتصوف الوصليين والعلوم النقلية. ٢ ـ التاسع والعاشر: عصر تكون الفلسفة الوصلية بفرعيها والعلوم العقلية. ٣ ـ الحادي عشر: عصر الانفجار في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة. ٤ ـ الثاني عشر والثالث عشر: عصر الفصل في الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة. ٥ ـ الرابع عشر (والخامس عشر): عصر الاسمية العربية عند ابن تيمية (وتلميذه المباشر، ابن القيم) وعند ابن خلدون (وتلميذه غير المباشر، ابن الأزرق).

الأفلاطونية المحدثة نفسها)، بما هي مرجع ثان للنظر والعمل، بواسطة مدونة الإسلام. فكانت الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، بالمنزلة التي حددتها للكلي ولبعده النظري (طبيعة المعلوم بما هي طبيعة الموجود)(٤)، ولبعده العملي (طبيعة المعمول بما هي قيمة الموجود ومنزلته)(٥)، الأفق الذي تعذر الخروج عنه وعليه، قبل الذهاب في جميع الاتجاهات الممكنة

منطقيا لاستنفادها. وهذه الاتجاهات يمكن حصرها، نسقيا، في ما أطلقنا عليه اسم الأفلاطونية المحدثة العربية(٦): الوصلية بفرعيها الأفلاطوني (الصفوية) والأرسطي (المشائية)، والفصلية بفرعيها، الأفلاطوني (الاشراقية) والأرسطي (الرشدية)، رابطين ذلك بشرط أعمق منه أطلقنا عليه اسم الحنيفية المحدثة العربية(٧): الوصلية بفرعيها (الكلام والتصوف الأولان بفرعيهما قبل الغزالي)، والفصلية بفرعيها (الكلام والتصوف الثانيان بفرعيهما بعد الغزالي)، لكي نتمكن من تحصيل خارطة الفلسفة العربية بنيويا وتاريخيا، إلى حدود المرحلة التي انتهت إليها عند فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون، في محاولتهما الاصلاحية بوصفها خاتمة العصر الوسيط، وفاتحة النهضة العربية، بعد المرحلة المجهولة التي يطلق عليها عادة اسم عصر الانحطاط، والتي امتدت من نهاية الرابع عشر إلى نهاية الثامن عشر(٨).

[حاشية] (٤) الاتحاد بين طبيعة المعقول النظري وطبيعة الموجود بما هو طبيعة، هو عين القول بجوهرية المعقول النظري، سواء وضعناه محايثا أو مفارقا. ويقتضي ذلك وحدة الطبيعة بين العقل والوجود، كما تبرز في نظرية الفيض التي هي إيجاد بالتعقل، أو تعقل إيجادي، وذلك قبل النقلة إلى حصول الوحدة بينهما حصولا جدليا في فلسفة هيغل.

[حاشية] (٥) الاتحاد بين طبيعة المعقول العملي ومنزلة الموجود، بما هو قيمة، هو عين القول بجوهرية المعشوق العملي، سواء وضعناه محايثا أو مفارقا. ويقتضي ذلك وحدة المعقول والمعشوق والوجود كما يبرز في نظرية العقل الذي هو المعقول والمعشوق والموجود والفعل المطلق. انظر

مقالة اللام ـ ٧ ـ من: الميتافيزيقا لأرسطو.

[حاشية] (٦) الأفلاطونية المحدثة هي الشكل الذي عرفت به الفلسفة في الحضارة العربية وما يتبعها من علوم وممارسات تابعة لها، يلتقي فيها السحر والتنجيم والسيمياء، والتقنيات الآلية والرمزية عامة؛ وهي كذلك المنظار الذي من خلاله عرفت غرفته الفلسفات اليونانية الأخرى، وحددت بالإضافة إليه وانطلاقا منه. وظل هذا المنظار بين كل قراءات التاريخ الفلسفي وانبعاثاته إلى حد آخرها، أعني المثالية الألمانية.

[حاشية] (٧) اعتمدنا هذا الاسم عنوانا لجميع المحاولات الفكرية الكلامية والصوفية التي تضع صراحة أن مدونتها المرجع هي القرآن والحديث، بوصف الإسلام الدين الحنيف المحدث أي العودة إلى الدين الحنيف بعد التوراتية والإنجيلية، وتحريفهما المشار إليه في القرآن.

[حاشية] (٨) تعد هذه القرون الأربعة، التي يمكن أن ترد إلى اثنين فقط (لكون الخامس عشر ليس بعد منحطا والثامن عشر يعد عصر الاستئناف الفعلي للنهضة)، عصر انحطاط في العالم الإسلامي بالمعنى الذي يحكم له أو عليه بمقياس ما آل إليه قلبه، أعني الأمة الحاملة رسالته، أو البعد العربي منه بعد سيطرة الخلافة العثمانية على الأرض العربية. لكن النشاط الفكري والحضاري والاقتصادي والعسكري، رغم رجحان كفة الغرب، لم يتوقف؛ وإذا، فهذه القرون الأربعة بحاجة إلى الدراسة التقويمية، قبل الحكم عليها نهائيا بأنها عصر انحطاط، أو على الأقل، إلى إبراز أنها تنحصر في قرنين هما السادس عشر والسابع عشر، لما أشرنا إليه من المعطيات.

وبين بنفسه أن هذه الاصطلاحات المتعلقة بالأفلاطونية المحدثة العربية

الواصلة والفاصلة بفرعيهما، وبالحنيفية المحدثة الواصلة والفاصلة بفرعيهما، لكونها مصطلحات، لا شرعية لها إلا بمقدار جدواها المنهجية، أعني أن وظيفتها المنهجية تمكن من تحليل مكونات التجربة الفكرية في الحضارة العربية، ومن تحديد منطق تطورها. وإذ ليس لوجودها من مبرر غير تلك الجدوى، فهي، بحكم طبعها الذريعي، مستغنية عن كل تعليل يتجاوز دورها الوظيفي. فنحن لا نعتبرها فلسفات أو أديان قائمة الذات، وإنما هي اتجاهات أو ميول موجودة صيرناها، بحصرها، مفهومات تحليلية متضايفة ومتحاذية وقادرة على تحديد ما يجري بينها من تفاعلات(٩). ولكن ذلك لا يعني أنها تصورات تحكمية، إذ لو كانت كذلك لفقدت فاعليتها المنهجية، وهي، فضلا عن كونها متداولة بين المدارس الفكرية في شكل عناوين، وأحيانا اتهامات متبادلة، تبدو ضرورية لفهم ما جرى من أحداث كبرى، مثلت منعرجات الفكر العربي، إذا قيس بتحديده المنزلة التي يشغلها الكلي النظري، والكلي العملي في الوجود، بعد تصادم الفلسفة والكلام الخارجي وتداغمهما الباطني سكونيا أولا، ثم حركيا بفضل التحور المتبادل اللامتناهي إلى التقارب فالتطابق بين الذهاب الديني من العمل إلى النظر، والذهاب الفلسفي من النظر إلى العمل، بما هما ضربان من ضروب الوصل بين الطبيعي والتاريخي(١٠).

ثم إن شرعية مثل هذا العمل هي عينها شرعية العمل العلمي عامة. فالعلم، بمعناه الاجتهادي، لا يدعي البلوغ المطلق والنهائي إلى حقائق الأشياء، بل هو يعد غاية يكون

[حاشية] (٩) ومع ذلك، فمن الصعب مواصلة الاعتقاد أن الوحدة المادية

للمدونة الإسلامية تعني بالضرورة عدم تعدد الدين الإسلامي. فالسنة، بجميع فرقها، تختلف اختلافا جوهريا عن الشيعة، بجميع فرقها، مهما تقارب المعتدلون من الفريقين؛ وذلك لما سنرى من مبادئ جوهرية متقابلة تجعلهما دينين مختلفين، اختلاف الكاثوليكية والبروتستانتية، أو أشد.

[حاشية] (١٠) ومعنى ذلك أن مصدر تقديم العمل على النظر في فهم التاريخ الإنساني هو خاصية الفكر الديني الكلامي، حيث يفسر التاريخ إما بدراما لاهوتية أو بدراما ناسوتية (أو حتى، بعد التعميم، بالصدام والجدل والدراما الميتافيزيقية بين مكونات مادية أو مثالية للوجود). ولكن ذلك فقد ذكراه الأسطورية في الكوسموغونيات القديمة، وذكراه الكلامية في السوسيوغونيات الحديثة. وهما يصبحان مفهومين إذا أعدناهما إلى جذورهما الأسطورية اليونانية (الحرب بين إله الحب وإله الكراهية في الميثولوجيا، وتفسير تكون الكون وتهديمه بهما، في الفلسفة المتقدمة على سقراط)، أو إلى جذورهما الدينية (الحرب بين الشعوب أو طبقات المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة في الأديان الشرقية عامة، والسامية خاصة، حول خيرات الدنيا بوصف بعضهم وارثا إياها وبعضهم غير جدير بهذا الإرث)؛ بحيث إن الحديث عن الجدلية التاريخية، بالمعنى الاقتصادي للكلمة، يعد من مبتذلات التصور الديني في التوراة والقرآن؛ وهي ليست، كما يظن، مناقضة لهما بل هي مستمدة منهما. ولا خجل لمن يقول بهما في الفكر الديني. والمناقضة ـ إن وجدت ـ تتعلق بحصر الوجود الإنساني فيهما، ظنا أن الطبيعة ليس لها ما بعدها، وأن التاريخ ليس له ما بعده الذي هو ما يطلبه الدين عندما يرفض التصور الإرجاعي للفلسفة

المادية.

إدراكها حدا لمسيرة لامتناهية، وهو يحاول وضع نماذج تفسيرية تتدانى من هذه الغاية بلا نهاية، لاستحالة التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفسرة.

فإذا كان هذا فعل العلم مع الموضوعات التي هي غيره ـ طبيعية كانت أو إنسانية ـ فمن باب أولى أن يكون سلوكه مع ذاته مثيلا لسلوكه مع غيرها. ذلك أن هدفنا، في هذه الرسالة، هو وضع نموذج تفسيري فلسفي لنماذج التفسير الفلسفية التي أدت إلى الحل الاسمي في مسألتي النظر والعمل، وذلك خلال المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني. هذا النموذج يحكم له أو عليه بجدواه المنهجية، ونتائجه العلمية المتمثلة خاصة في التحديد الواضح لما جرى في موضوعه من أحداث، جعلته يكون بدءا بالمنزلة الواقعية للكلي، وختما بالمنزلة الاسمية التي حددها فيلسوفانا تحديدا يستهدف إصلاح العقل النظري من أجل الاصلاح الروحي (ابن تيمية) وإصلاح العقل العملي من أجل الاصلاح السياسي (ابن خلدون).

ولما كان وضع النماذج يقتضي نظرية في الأصول(١١) أو العناصر، ونظرية في قوانين العلاقات التي تصل بينها، صار أفضل مثال للنموذج التفسيري بهذا المعنى، هو علم الكيمياء، فتحديد الأصول وتحديد تفاعلاتها يخضع لمبدإ المشاكلة بين ما يجري في نسق الأصول، وما يجري في نسق الظاهرة، ما أمكنت المشاكلة. وذلك ما نسعى إليه في تحليل مكونات التجربة الفكرية العربية ببعديها الفلسفي والديني، وتحليل تفاعلاتها بالصورة التي نقلتها من وضعية البداية، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية

ومدونة الإسلام (القرآن والحديث)، بما هما مرجعا التعامل مع النظر والعمل في المجتمع الإسلامي، إلى الوضعية الوسيطة الناتجة منها، أعني الأفلاطونية المحدثة العربية والحنيفية المحدثة العربية بمرحلتيهما، إلى الوضعية الغاية التي أطلقنا عليها اسم الإسمية العربية ببعدها النظري عند ابن تيمية وبعدها العملي، عند ابن خلدون. وهذه الوضعيات الثلاث هي التي تمثل مادة أبواب الرسالة الثلاثة: فالأول يتعلق بالمحددات البنيوية والتاريخية لوضعية الانطلاق، ويتعلق بالأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وخاصة بمرحلتيهما الوصلية والفصلية؛ والأخيران يتعلقان بالوضعية الغاية، أو الاسمية العربية ونتائجها.

ولا يمكن أن يكون هذا التفسير دقيقا إذا اقتصر على مجرد العرض التاريخي الخارجي لأحداث فكرية لا نحصل منها الضرورة العقلية الداخلية التي تعلل التطور الطارىء، خلال استيعاب وضعية البداية، واستنفاد إمكاناتها في النظر والعمل، استيعابا واستنفادا كانا ثنائيي

[حاشية] (١١) نستعمل مصطلح «الأصول» بمعناه الذي له في كتاب أقليدس الأصول وهو يفيد: العناصر القضوية التي يكون بعضها موضوعا وبعضها مبرهنا عليه لدراسة ما ينجر عنها من قوانين رياضية صالحة لذاتها، وصالحة في غيرها من العلوم أساسا علميا، وأداة منهجية.

المسار وهو المسار الذي صير مضمونها مضمونا للكلام الشيعي، وشكلها شكلا للكلام السني، وذلك بحسب حركية سنحاول فك خيوطها وشبكة علائقها فكأ يفسر أحداث هذا التاريخ، بما هي تعينات لمنازل الكلي. وتنتسب خيوط هذه الحركية إلى عاملين بنيويين حكما استعمال المدونتين

المرجع اللتين استند إليهما الفكر العربي، أعني مدونة الأفلاطونية المحدثة الهلنستية (الفلسفة والعلوم والتوابع السحرية والتنجيمية والسيميائية)، ومدونة الإسلام (القرآن والسنة وتوابعهما في الممارسة والتصور) بوصفهما الرصيد الفكري المرجع الذي وقع التعامل معه وبه مع النشاط النظري والعملي في النظر والعمل، أعني مع الفعلين اللذين لا يخلو منهما مجتمع، سدا للحاجات النظرية والعملية، خلال وجوده التاريخي. فكانا المرجع البداية، ومعين التأويل لكل ما عداهما، تحديدا للحلول الموجودة فيهما أو في غيرهما المضاف إليهما، كما هو الشأن في الحضارات ذات السند المرجعي المعلوم، إذ لا وجود لتعامل مباشر مع الموجودات في ذاتها.

ولما لم يكن غرضنا الانغماس في الجدل حول طبيعة التفاعل بين المدونات المرجعية في النظر والعمل، والوضعيات التي كانت موضوعا للنظر والعمل، أعني الجدل حول طبيعة التفاعل بينهما، بغاية تحديد التابع والمتبوع، فإننا سنقتصر على التحليل البنيوي للمدونتين المستند إليهما، في هذا التفاعل، ما دام المطلوب تفسيره ليس العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية. بل هو العلاقة الأفقية بين المدونات وما آلت إليه من تصورات. لذلك فإن تجنب الانجذاب إلى الجدل حول العلاقة العمودية بين المدونات وظروفها سيبعدنا عن محاولات الإرجاع العقيم، مثاليا كان(١٢)، أو ماديا(١٣)، أو جدليا ذا ميل مثالي(١٤)، أو جدليا ذا ميل مادي(١٥)، وهي جميعا الخيارات التي تمثل في عصرنا، جوهر النكوص الفكري، إلى البدائل الفلسفية الممكنة من منظار أفلاطوني محدث مطعم بالتوراتية المحدثة، فرضته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية

المعاصرة.

وفعلا، فالبحث في هذه العلاقة العمودية بين المدونات والوضعيات الخارجية التي تتعلق بها، مناف للهدف المقصود في محاولات التفسير. فإذا كان التفسير يعني وضع نموذج

[حاشية] (١٢) الإرجاع المثالي هو نسبة الفاعلية إلى الصورة، والانفعالية إلى المادة في الوجود عامة، وفي التاريخ الإنساني خاصة. ويوازي ذلك في التاريخ نسبة الفاعلية إلى العقل الإنساني ونسبة الانفعالية إلى الظروف المادية الداخلية والخارجية التي يقع فيها فعله: وهذا هو الغالب على المثاليات غير الجدلية.

[حاشية] (١٣) الإرجاع المادي، وهو المقابل للأول، وهو الغالب على المادية غير الجدلية.

[حاشية] (١٤) الإرجاع الجدلي المثالي، يدخل التفاعل مع الإبقاء على أولوية العامل الروحي والعقلي، ويمثله هيغل خاصة، وهو تجاوز للأولين من منطلق الأول.

[حاشية] (١٥) الإرجاع الجدلي المادي، عكس المتقدم عليه، وهو تجاوز للأولين من منطلق الثاني، ويمثله ماركس خاصة.

بسيط، بالمقارنة مع الظاهرة المفترضة، يكون بعناصره وعلائقها مشاكلا للظاهرة غير البسيطة التي هو نموذج لها، فكيف يمكن عندئذ أن يكون تفسير النماذج التفسيرية بالعودة إلى حلول ميتافيزيقية حول طبائع العلاقات العمودية بين الظاهرات ونماذجها التفسيرية؟ أليس ذلك إدبارا عن المهمة

المستهدفة واقتصارا على المصادرة على المطلوب: إذ هو يعود إلى تفسير الشيء بذاته، وهو شكل جديد من الإحيائية الروحانية أو المادية سيطرت على نكوص الفلسفة المعاصرة للأفلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية عند هيغل وعند أتباعه المثاليين، ومعارضيه الماديين (١٦).

لذلك سنقتصر على تحديد إشكالية الكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية، كما تعينت أفقيا في الوضعيات الفلسفية التي كان مآلها الأخير المعالجة النظرية عند ابن تيمية (ونتائجها العملية)، والمعالجة العملية عند ابن خلدون (ونتائجها النظرية)، في القرن الرابع عشر، علاجا فلسفيا، بالمعنى المتجاوز للتخارج بين العلوم العقلية وما بعدها الفلسفي، والعلوم النقلية وما بعدها الكلامي.

ويقتضي هذا التحديد دراسة التفاعلات التي حصلت بين الأفلاطونية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الأفلاطوني، مضمونا لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها الأرسطي، شكلا لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنة، وبين الحنيفية المحدثة العربية، خلال تدرجها إلى أن صارت، في بعدها الإنجيلي، شكلا لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق الشيعة، وإلى أن صارت، في بعدها التوراتي، مضمونا لكلام مجموعة من الفرق الإسلامية، أعني فرق السنة: بحيث كانت النتيجة الحاصلة من هذين التدرجين هي اجتماع المضمون الأفلاطوني والشكل الإنجيلي عند الشيعة، واجتماع الشكل الأرسطي والمضمون التوراتي عند

السنة. وتلك هي البنية الأساسية لفرعي الإسلام الأساسيين في جميع وجوه فكره ووجوده التاريخي.

وقد امتد هذان التدرجان مدة دامت، عمليا، من بداية القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن السابع. ومعنى ذلك أن القرن الأول والقرن الثامن مثلا مرحلتي الاستعداد للأخذ بالأفلاطونية المحدثة ولصياغة الحنيفية المحدثة (الأول)، والاستعداد للقطع معهما لوضع أسس الاسمية (الثامن). وإذا، فهما حاشيتا الظاهرة التي تمكن من فهمهما، أعني ظاهرة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، من حيث هما محددتان لمنزلة الكلي النظري والعملي التي نعتبر عمل ابن تيمية وابن خلدون محاولة للقطع معها، سعيا إلى تحديد منزلة الكلي مقابلة

[حاشية] (١٦) وخاصة فيورباخ وماركس.

لها: هي المنزلة التي أطلقنا عليها اسم المنزلة الاسمية(١٧).

ولكي نفهم ما حدث، خلال هذه المرحلة الممتدة من بداية القرن الثاني (تعريب التعليم العقلي بعد الإدارة) إلى نهاية القرن السابع (اندماج التعليم العقلي في التعليم النقلي اندماجا كاملا، أعني المآل الذي جعل الفلسفة، بما هي فلسفة عملية أو موظفة عمليا خاصة، تصبح أداة تحقيق لباطن الشريعة، فتتحول إلى كلام شيعي، وبما هي فلسفة نظرية أو موظفة نظريا خاصة، تصبح أداة تحقيق لظاهر الشريعة، فتتحول إلى كلام سني، رأينا من الضروري أن نحلل بنية الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة ودورهما في تحديد منزلة الكلي النظري والعملي؛ ذلك أن هذا المآل ما كان ليكون على ما هو عليه، لو لم يكن مرسوما في بنيتهما بما هي تساند حديهما، أعني

الأفلاطونية والأرسطية (بما هما حدان للأفلاطونية المحدثة من منظارها) والتوراتية والإنجيلية (بما هما حدان للحنيفية المحدثة من منظارها).

ولن يغني القول بأن النصوص المنحولة على أرسطو هي التي حددت هذا المآل(١٨)،

[حاشية] (١٧) المقصود بالمنزلة الاسمية، المنزلة النافية للقفز من العموم إلى الكلية، وذلك على مستويين: معرفي ووجودي.

الأول، نفي القفز من العموم إلى الكلية في المعرفة، تجنبا للبذرة التي تتولد منها جميع الميتافيزيقيات القاتلة للنظر والعمل. فالعام هو دائما مشترك محدد بين الأعيان، فإذا اعتبرناه كليا جوهرنا هذا المشترك، واعتبرناه طبيعة للأعيان، ونفينا أن يكون بعضها ما يزال خارجا عنه. وبذلك نغلق التجربة ونهيئ زيادة العموم، تثبيتا للكلية الجوهرية (وهو معنى التواطؤ). فإذا كان هذا العمل مجرد فرضية لتحقيق التصنيف والتعريف، بأن نضع أن مفهوم هذا العموم مجرد حصر موقت لما صدقه، كان ذلك أداة منهجية مفيدة، بشرط الاستعداد لإعادة فتحه توسيعا للماصدق أو تضييقا له. أما إذا اعتبرناه تحديدا لطبائع عناصر الماصدق، فإننا، عندئذ، نجعل من المفهوم التعريفي صورة جوهرية لها، ونفي كل إمكانية لتغيير علمنا، ما دام العموم الذي بلغنا إليه قد صار كليا للموضوع المحدود بذلك المفهوم.

الثاني، نفي القفز من العموم إلى الكلية في الوجود. فإذا زعمنا أن مفهوم الحد هو طبيعة ماصدقه، فإننا نكون قد زعمنا أن العام صار كليا موجودا بحق، سواء وضعناه مفارقا (أفلاطون) أو محايثا (أرسطو)، وأصبح العموم اللفظي والذهني كليا صوريا موجودا وراءهما. وخاصية مثل هذا الكلي أنه

يضع للعموم حدودا لا يتعداها، هي حدود التواطؤ الجوهري الذي يجب أن يكون ثابتا. لكن العموم، إذا كان المقصود منه، العلاقة المتناسبة بين المفهوم والماصدق عكسا، فإنه يصبح أمرا دائم الحركة ولامتناهي الدرجات. فيمكن أن نتصور تزايد عناصر المفهوم إلى ما لانهاية، وتناقض عناصر الماصدق إلى ما لانهاية، إذ إن العام، بما هو درجة معينة من العموم ليس إلا صنفا مفتوحا بمقدار انفتاح وجوه الشبه بين عناصر ماصدق مفهومه. وليس هذا التشابه بين عناصر الماصدق تماثلا، بل هو تشابه في بعض المعتبرات في المقام، وعدم تشابه في ما غضضنا عنه الطرف من الاختلاف. إنه، إذا، إضافي إلى ما اعتبرناه من ائتلاف، وما تغاضينا عنه من اختلاف. ومن ثم، فلا وجود لصور جوهرية، لعدم ذاتية هذه الخصائص المعتبرة، أو لطابعها الإضافي إلى غرض التصنيف. وتلك هي نظرية العموم الكلامي بصورة عامة، وهي التي يعتبرها الفلاسفة نفيا للعقل لنفيها الذاتي.

[حاشية] (١٨) استشهد بيار دوهام برأي رنان أورده في الجزء الذي خصصه لمصادر الفلسفة، من كتابه: ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ،(١٩٨٩ وقد جاء في هذا الرأي: «قيل =

أو حالت دون إدراك الفلسفة اليونانية المتقدمة عليها من غير منظارها(١٩)، أو القول بأن الحاجة العقدية والتوظيف السياسي المباشر هما اللذان استوجبا التغافل عن الطابع المنحول لهذه النصوص، إذ حتى لو سلمنا بهذين الرأيين، فإن ذلك لا يشفي غليل السائل عن علة وضع هذه

النصوص، قبل(٢٠) المرحلة العربية أو في عصرها، وعن علة تقدم حركتي الوصل والفصل بين الأفلاطونية والأرسطية عليها، وتأخرها عنها(٢١)، إذا لم يكن التدبير الباطن للأفلاطونية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديها الأفلاطوني والأرسطي. كما ان وجود الحركية نفسها الواصلة والفاصلة بين حدي الحنيفية المحدثة، أعني الحد التوراتي والحد الإنجيلي، لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، بل هو، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الأفلاطونية المحدثة، دليل على كون التدبير الباطن للحنيفية المحدثة هو عينه التدبير الباطن لحديها، كما تعينا فيها، وكما هما في ذاتهما.

ولما كانت الأفلاطونية المحدثة في مرحلتيها الهلنستية والعربية، وكذلك في مرحلتيها اللاتينية والألمانية(٢٢) قد راوحت بين الوصل والفصل بين أفلاطون وأرسطو من منظار أفلوطيني، فإن سر هذا التوتر الدائم وغير الظرفي يجد أساسه في الحلين الحدين الأفلاطوني

[حاشية] = العرب الثقافة اليونانية كما بلغت إليهم. والكتابان اللذان يعبران أصدق تعبير عن هذا الانتقال هما كتاب أثولوجيا أرسطو المنحول ـ وهو كتاب يمكن أن نحسبه من تأليف عربي ـ وكتاب الخير المحض الذي طبع المدرسة كلها بطابعه اللامحدد. وقد حافظت الفلسفة العربية دائما على أثر هذا المصدر، ولا تخلو أية خطورة خطتها هذه الفلسفة من تأثير فلاسفة الاسكندرية»، (ص ١٣٥ الترجمة العربية).

[حاشية] (١٩) وهو ما جعل دوهام يؤكد عجز ابن رشد عن التخلص من الأفلاطونية المحدثة. المصدر نفسه، ص ٣١٢ وما بعدها.

[حاشية] (٢٠) إذ إن أصلي أثولوجيا أرسطو والخير المحض معلومان.

لكن تاريخ الوضع والواضع وظروف الوضع ودوافعه، كل ذلك من الأمور المجهولة؛ ويمكن، إذا ربطنا ذلك بمنطق منازل الكلي، أن تتحدد ضرورة هذا الوضع بصرف النظر عن كيفياته وظروفه. فالوساطة بين منزلتي الكلي الفلسفيتين ومنزلتيه الدينيتين تحتاجان إلى ما هو من جنسهما.

[حاشية] (٢١) لا يحتاج تقدم هذه الحركية على الفلسفة العربية وتأخرها عنها إلى كبير استدلال: فالأفلاطونية المحدثة الهلنستية واللاتينية عرفتاها واستندتا إليها. ولا خلاف يذكر في التسليم بهذه الحقيقة، إذ كلتا المرحلتين، مثل العربية، تتضمن هذه التيارات وصراعاتها. بل وحتى المرحلة الجرمانية، فإنها تتضمن التقاطب نفسه.

[حاشية] (٢٢) القول بوجود أفلاطونية محدثة ألمانية بعد اللاتينية يحتاج إلى إثبات. وقد أطلقنا على هذه الأفلاطونية المحدثة اسم النكوص المعاصر عند هيغل وماركس. وإذا كان هيغل صريح التسليم بالانتساب الايجابي إلى الأفلاطونية المحدثة والتوراتية المحدثة، جمعا للأفلاطونية والإنجيلية، فإن ماركس كذلك صريح التسليم بالانتساب السالب إليهما، جمعا للأرسطية والتوراتية؛ وهو انتساب سالب اتخذ شكل النقض للهيغلية في بعدها الأفلاطوني والإنجيلي، وشكل الإثبات للمادية الأرسطية المجدلة، وللمادية التاريخية التوراتية المجدلة. ولولا خشية الخروج عن موضوعنا والالتزام به لا نعذره، لأثبتنا ذلك بالنصوص من أعمالهما؛ وهي بينة لمن اطلع على فلسفتهما، وكان متخلصا من تقديس الفصل بين الفلسفي والديني المزعوم، عند معتنفي هذه الفلسفة التي هي دينية إلى الأذقان!

والأرسطي اللذين ولدا هذا التجاذب والتنافر بينهما فحددا التدبير الداخلي للأفلاطونية المحدثة العربية الوصلية بفرعيها: المشائية والصفوية، والفصلية بفرعيها: الإشراقية والرشدية.

وفي عمق هذه المراحل المحددة تاريخيا بنية الأفلاطونية المحدثة العربية، ومكونات حديها الأفلاطوني والأرسطي، نجد الأساس العميق الذي ينشأ عليه الوصل والفصل الفلسفي، فيبرز منه بروز الصورة على خلفيتها، أعني الحنيفية المحدثة العربية بمرحلتيها الوصلية والفصلية ومكونات حديها التوراتي والإنجيلي، بحيث أصبح المسار ذا بعدين: فلسفي وديني ضرورة، يبدآن متفاصلين، وينتهيان، متواصلين، مما يجعل الوصل بين حدي كل منهما فصلا بينهما، والفصل بين حدي كل منهما، وصلا بينهما، كما سنرى. وعند زوال الازدواج المتفاصل وحلول الاتحاد المتواصل، يصبح العلاج الفلسفي الخالص علاجا دينيا خالصا في الوقت نفسه لمنزلة الكلي النظري والعملي، إذ يصبح الفكر الديني جزءا لا يتجزأ من الفكر الفلسفي، ويصبح الفكر الفلسفي جزءا لا يتجزأ من الفكر الديني، وذلك منذئذ إلى يومنا هذا، في الحضارة الإنسانية شرقيها وغربيها، كما سنرى. ويحتاج تحديدنا مضمون هذا الكتاب إلى التوضيح: فالقسمان الأخيران اللذان يدوان وحدهما مخصصين لموضوع البحث الرئيسي قد يوحيان أن هذا الموضوع لم ينل من الكتاب إلا ثلثيه، لأن القسم الأول لم يعالج إلا الظرفيات والشروط، فكان يمكن الانطلاق من غاية القسم الأول بداية، والاستغناء عن عناصره الأخرى. لكن هذه البداية ليست بداية إلا بما هي قد صارت بداية، بحيث إن صيرورتها تلك هي المنطلق وليس كونها ما

هي. فإذا لم نفهم لم صارت ما صارت، امتنع أن نفهم لم كانت بداية، واستحال أن نحدد منازل الكلي الواقعية وعدم تلاؤمها مع العلم والعمل المولد المنزلة الإسمية كنقد متجاوز إياها.

لذلك يجب ألا نعجب عندما نرى أن ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثة العربية في مرحلتي الوصل والفصل، وما آلت إليه الحنيفية المحدثة في مرحلتي الوصل والفصل، قد مثل شبه انعطاف تراجعي من حاضر الفلسفة، كما تلقاها العرب، إلى ماضيها، ومن حاضر الدين كما تلقاه العرب، إلى ماضيه، مما جعل ابن تيمية وابن خلدون يصبحان أقرب إلى الإشكالية التي عالجها أفلاطون وأرسطو فلسفيا، وموسى وعيسى دينيا، من فلاسفة البداية ومتكلميها في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كون هذه الفلسفة وهذا الكلام قد سعيا، في فهمهما الفلسفة والدين بما كانا يعتبرانه حديهما، بحكم وجوديهما فيهما. ومعنى ذلك أن مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة مكنت، بعد الوصل، بفضل ابن رشد والشهرزوردي، ومرحلة الفصل في الحنيفية المحدثة، مكنت، بعد الوصل، بفضل الرازي وابن العربي، من جعل التطور الفلسفي والديني عودة إلى البدايات في ذهابه إلى الغايات؛ بحيث أصبح الوضع الفلسفي، ببعديه الإبستمولوجي والأكسيولوجي، منبت المآزق الفلسفية والدينية التي حاول ابن تيمية نظريا، وابن خلدون عمليا، معالجتها علاجا اتخذ شكل الانطلاقة

الجديدة من مكونات هذا الوضع الإشكالي الذي فرقعته محاولات البلوغ إلى الحل الأفلاطوني والحل الأرسطي، فلسفيا، والحل الموسوي والحل العيسوي، دينيا: الأولان لتحديد منزلة الكلي النظري بداية ومنزلة الكلي

العملي غاية(٢٣)، والثانيان لتحديد منزلة الكلي العملي بداية والكلي النظري غاية(٢٤).

وإذا، فخطة رسالتنا هي عينها خطة ما حدث في الفكر العربي، فجعل منزلة الكلي تصبح بؤرة الإشكالات الفلسفية والدينية في النظر والعمل، بعد أن توضحت سدود آفاقها وعوائق علاجها في مرحلتي الوصل والفصل الفلسفيين والدينيين، بما هما وصل وفصل بين حدي الأولى (أفلاطون وأرسطو) وحدي الثانية (موسى وعيسى)، وبما ولداه من مراوحة بينهما في الأفلاطونية المحدثة، وفي الحنيفية المحدثة العربيتين. وبذلك تبرز الضرورة الموجبة للربط بين أبواب الرسالة الثلاثة، وضرورة التأسيس التاريخي في الباب الأول المحدد الشروط البنيوية والتاريخية لإشكالية الكلي في الفلسفة العربية ولمنازلها المتقدمة على المدرسة الإسمية.

إننا ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي العقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج بالعودة على الأدراج، في تحديده الأفلاطونية المحدثة العربية بأفلاطون وأرسطو، بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الأفلاطونية المحدثة، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما وردا في الأفلاطونية المحدثة الهلنستية. وكذلك ما كنا لنعود أدراج الفكر العربي النقلي، لو لم يكن هذا الفكر قد تدرج أيضا بالعودة على الأدراج في تحديده الحنيفية المحدثة العربية بالتوراة والإنجيل(٢٥) بوصفهما وسيلتيه لفهم المدونة الإسلامية، ولكن لا كما هما في ذاتهما، بل كما عرضتهما

[حاشية] (٢٣) لأن ذاتية القيم تجعلها جزءا من الطبائع، فيرتد الكلي العملي إلى الكلي النظري، ومن ثم كان المثال الأول هو مثال الخير عند

أفلاطون، وكان الفعل المطلق والمحرك الأول هو المعقول المعشوق عند أرسطو.

[حاشية] (٢٤) لأن خلقية الأشياء تجعل كونها ما هي من جنس الأمر الشرعي، لا من جنس الماهية ـ الطبيعة. ومن ثم فالطبائع ترتد إلى الشرائع، من وجهة نظر الدين، فكلاهما وضعي، أعني من وضع الإله المشرع، مما يجعل التشريع ذا درجتين: الأولى، هي وضع خلقات الأشياء، وجعلها تكون ما هي، والثانية، هي وضع قيم الأشياء أو أحكامها. وكلا التشريعين وضعي توقيفي، أي ليس له من ذاته علة كونه ما هو؛ بل تعليله يوجد في إرادة المشرع. لهذا اعتبر ابن رشد أن تصور المتكلمين لأفعال الرب يفيد بأنهم يتصورونه إنسانا قديما. «وذلك أن المتكلمين، إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكتشف، ظهر أنهم جعلوا الإله إنسانا أزليا. وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون بإرادة الإنسان وعلمه وقدرته. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسما، وإن كل جسم محدث، فلزمهم أن يضعوا إنسانا [أزليا] وأن يعتبروه الها في غير مادة، فعالا لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا. والأقوال المثالية مقنعة جدا إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها». (مثالي: بمعنى المنتسب إلى المثال، بمعنى ضرب الأمثال، لا إلى المثل). انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ،(١٩٨٦ ص ٤٢٥٠

[حاشية] (٢٥) بدءا بالإسرائيليات لشرح القصص القرآني، وختما بالنصرانيات لشرح الإشكاليات اللاهوتية، مثل =

مدونتا الإسلام، أعني القرآن والحديث(٢٦).

ومعنى ذلك أن أمرا عجيبا قد طبع جميع المحاولات الفكرية المستندة إلى العقل، أو إلى النقل، في المرحلة العربية؛ فالعقل أصبح محاولة لفهم الأفلوطينية بالأفلاطونية والأرسطية على الحال التي صارتا عليها عندها؛ والنقل أصبح محاولة لفهم الحنيفية بالتوراتية والإنجيلية على الحال التي أصبحتا عليها عندها، إما يرد الوسيلتين إلى غايتهما، في الفلسفة والدين، أو يرد الغاية إلى وسيلتيها في الفلسفة والدين.

وهذا الأمر العجيب الذي يضمر في الوصل، ويربو في الفصل، قد جعل الفلسفة العربية تكون مراوحة بين إعادة عقد للأفلاطونية المحدثة بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للأفلاطونية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصا له منه؛ كما جعل الفكر الديني مراوحة بين إعادة عقد للحنيفية المحدثة بالتوفيق بين التوراة والإنجيل، وذلك بطرح ما يختلف به أحد حديها عن الآخر، أو إعادة حل للحنيفية المحدثة بالتفريق بينهما، وذلك بطرح ما يتفق به أحد حديها مع الآخر، تخليصا له منه: المراوحة بين الحل والعقد في الفكر الفلسفي والفكر الديني بين ما يعد حدين لكل منهما، تلك هي بنية الفكر العربي الديني والفلسفي، في هذه المرحلة من تاريخه(٢٧).

والأغرب من ذلك أن عملية الفصل، في الحالتين، لم تمكن من البلوغ إلى حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما ممكنين، أو من البلوغ إلى حدي

الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، بل هي بدت كالعودة إلى ما قبلهما الذي جعلهما ممكنين، أعني إلى الوضعية الفلسفية

[حاشية] = قضية الصفات والأقانيم وقضية الجبر والاختيار، وقضية كلمة الله وخلق القرآن.

[حاشية] (٢٦) وفعلا، فإن الدينين التوراتي والإنجيلي لم يكونا موجودين في التاريخ الإسلامي، بحكم الجغرافيا فقط (أعني لوجود الأقليات التوراتية والإنجيلية في الأرض العربية)؛ بل هما موجودان في المدونة نفسها، بوصفهما بعدين جوهريين منها، سلبا وإيجابا: سلبا بوصفهما، في شكلهما المحرف، يمثلان نفيا للدين كما بتصوره الإسلام؛ وإيجابا، بوصفهما، في شكلهما المصحح في المدونة الإسلامية، يمثلان الدين الديني، بما هو واحد في جميع الأديان، وبما هو راجع إلى الدين الحنيف أو الإسلام المتقدم عليهما ذاتا، والمتأخر عنهما زمانا.

[حاشية] (٢٧) ويمكن تمثيل هذه الحركة المضاعفة للمراوحة بين حدي المنظومتين الفلسفية والدينية، ثم بين المنظومتين بحركة زوجي «أكورديون» متعامدين يعملان معا في إيقاع متناظر متناظرا معكوسا: عندما ينفتح الأكورديون العمودي ينغلق الأفقي، والعكس بالعكس. والحاصل من الحركتين هو الحركة الحاصلة في كلا الفكرين كما نبينه في القسم الأول. وقد ينفتحان معا وينغلقان معا، وخلال حركة الانفتاح المتعامد، والانغلاق المتعامد يحصل التخلخل والتكثف في علائق الحدود الأربعة إلى حدود خلو القلب كنوة خلاء، وإلى حدود امتلاء كنوة ملاء: وهذا هو الأمر الذي وصفناه بكونه صراع العبادتين والسيادتين للطبيعة والشريعة

وعليهما بواسطتهما.

والدينية التي اعتبرت الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية حلولا لها، فصرنا كأننا في وضعية البدء المطلق، أعني الوضعية التي تهاوى فيها الكلي النظري الواقعي (في الفلسفة خاصة)، والكلي العملي الواقعي (في الدين خاصة)، فبات من الواجب إعادة تحديدهما من جديد تحديدا يغير معطيات المشكل تغييرا جذريا ستكون مهمة هذه الرسالة إبراز معالمه وشروطه ونتائجه. وبذلك يتضح أن خطة الرسالة تقتضي أن نعتمد على مرحلتين، هما، بمنطق تراجعي من المشروط إلى الشارط:

١ ـ مرحلة الاسمية العربية، بما هي المنزلة الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي عند ابن تيمية (الاسمية النظرية) وابن خلدون (الاسمية العملية)، أعني الغاية التي صارت بداية في نهضتنا المعاصرة. وذلك هو مضمون البابين الأخيرين.

٢ ـ مرحلة التخلص من الواقعية الأفلاطونية المحدثة، بما هي المنزلة العائق التي حاول الفكر العربي التخلص منها في مرحلتي الوصل (المشائية الأولى والصفوية) والفصل (الرشدية والاشراقية)، أولا تحت غطاء البحث عن التوحيد بين حديها بتجاوزهما إلى جوهر الفلسفة، ثم ثانيا بالفصل بينهما تخليصا لكل منهما من الآخر بوصفه لا يمثل الحقيقة الفلسفية. وبذلك نصل إلى المكونات التي تعود إليها عناصر الوضعية الفلسفية وقوانين تواليفها في الوصل والفصل، بوصف العناصر والقوانين تتضمن إمكانا مرسومة في حدي الأفلاطونية المحدثة بما هما هي قبل حصولها، وفي حدي الحنيفية المحدثة، بما هما هي قبل حصولها، أعني أن الأفلاطونية والأرسطية

تعبران، عن كونهما المتقابلهما المتكامل، عن كونهما أفلاطونية محدثة كإمكان لم يحصل بعد؛ وأن التوراتية والإنجيلية تعبران، بتقابلهما المتكامل، عن كونهما حنيفية محدثة، كإمكان لم يحصل بعد: وقد أكد الإسلام أنهما هي وقد حدثت بعد قبلهما، ثم حرفت بعدهما فيهما. وذلك هو مضمون القسم الأول.

والمعلوم، فعلا، أن الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية تتسم جميعا بعدم توازن يبرز في كل واحدة منها، بغياب ما يعود إلى غيابه وجود هذه التوترات المحركة لكل منها، عند انفصالها عن قسيمتها، بوصف هذا الانفصال هو المحدد إياها؛ إنها أفلاطونية محدثة وحنيفية محدثة موسومة فيها كإمكان لم يحصل. وهذا الأمر غير الحاصل والمحرك، رغم عدم حصوله، مرسوم في كل منها بالحيز الخالي الذي يشغله الإمكان الذي لم يحصل، وهو الذي يميزها بعضها عن بعض بما لم يحصل منها فيها، ويصل بينها بما حصل منه فيها، وإذا فالأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بما هما جوهر حديهما الفلسفيين والدينيين عند الفلاسفة العرب، يمثلان، قبل حصولهما، فلسفة ودينا محيطين بحديهما الفلسفيين (الأفلاطونية والأرسطية) والدينيين (التوراتية والإنجيلية) إحاطة الممكن غير الحاصل بالحاصل منه، مما يجعلهما المآل الضروري لكل فلسفة ولكل دين، والعلامة الدالة على التحريف

الفلسفي والتحريف الديني، الذي يتهم به كل حد قسيمه الذي هو خصيمه.

لذلك ما إن حصلت الأفلاطونية المحدثة حتى صارت بالضرورة سعيا إلى

تحقيق التوازن بين الأفلاطونية والأرسطية، إما بالتوفيق أو بالتفريق؛ وما إن حصلت الحنيفية المحدثة حتى إن حصلت بالضرورة سعيا إلى تحقيق التوازن بين التوراتية والإنجيلية، إما بالتوفيق أو بالتفريق(٢٨).

والأمر لم يكن كذلك إلا لأن منزلة الكلي النظري والكلي العملي في الفلسفة والدين قد حصرت في هذين التقاطبين الواقعيين، الفلسفي (بين أفلاطون وأرسطو)، والديني (بين موسى وعيسى)، مما جعل الحل الفلسفي في تقاطبه مع الحل الديني، والحل الديني في تقاطبه مع الحل الفلسفي، يتحولان إلى عقائد واقعية مطلقة، وليس مجرد حلول اجتهادية موقتة لتيسير النظر والعمل المستند إليه (الفلسفة)، أو لتيسير العمل والنظر المستند إليه (الدين)، فاستحالا بالتثبيت الواقعي لحلولهما إلى بدائل من موضوعاتهما التي قدما لها الحلول؛ أعني أن النظر والعمل بما هما نشاطان وفعاليتان ردا إلى حلي القطبين الفلسفيين وإلى حلي القطبين الدينيين كخيارات مطلقة ونهائية، فأصبحت هذه المذاهب بديلا من موضوعاتها، مما أوقف الإبداع النظري والإبداع العملي، وجعل الفكر الناظر والعامل مجرد شارح ومقلد لا غير. وتلك كانت وضعية الفكر التي ينقدها فيلسوفانا.

وإذا كنا قد نفهم هذا التحول من الحل الذريعي الموقت إلى الحل العقدي النهائي في الفكر الديني، لكون ذلك قد يكون من المتطلبات الضرورية لمنطق المقدس، فإننا نعجب شديد العجب لحصول الأمر نفسه في الفكر الفلسفي، وقد نعلله بالتنافس بين سدنة الدين وسدنة الفلسفة على الزعامة الروحية أو سدانة المقدس في المجتمع الإنساني القديم. ولكن الثورة الإسلامية أو الحنيفية المحدثة هي، بحسب فيلسوفينا، النفي المطلق لهاتين

السدانتين والاستعاضة عنهما بسلطان الاجتهاد، وهي ثورة حاولا شرح بعدها النظري (ابن تيمية)، وبعدها العملي (ابن خلدون)، من خلال نقض واقعية الكلي النظري والكلي العملي، واضعين أسس الاسمية العربية، وناقلين الفكر الإنساني من الميتاتاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي في النظر والعمل، كما سنحاول بيانه.

وبذلك نكون قد شرحنا خطة هذه الرسالة وعللنا الترابط بين عناصرها، ولم يبق إلا

[حاشية] (٢٨) ولكي نحلل هذا الإمكان المحرك قبل حصوله، والمجمد عند الحصول، احتجنا إلى تضمين هذه المقدمة فصلا ثانيا تعرضنا فيه لنتائج الأفلاطونية المحدثة، بما هي تسائد كامن في حديها الأفلاطوني والأرسطي، ولنتائج الحنيفية المحدثة، بما هي تسائد كامن في حديها الإنجيلي والتوراتي، وذلك لتجنب إقحام هذا المدخل في جوهر الرسالة، رغم كونه شرطا في فهم تحليلاتها لكونه شرطا في فهم جدلية مراحل الفكر العربي الأساسية: الوصل فالانفجار فالفصل بين الحدود الأربعة: الأفلاطونية، الأرسطية، التوراتية، الإنجيلية.

العرض السريع، في شكل أسئلة محددة ودقيقة ومرتبة، للمسائل الجوهرية التي نبحث لها عن حل، في فلسفتي ابن تيمية وابن خلدون، غاية غرض هذه الرسالة.

ويمكن أن نجمع خصائص الوضعية الفلسفية والدينية (ببعديها العقلي والنقلي) التي حدث فيها تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية، في الأسئلة العشرة التالية، التي تصف الوضعية الفلسفية والمعرفية قبل المحاولتين التيمية

والخلدونية وصفا إشكاليا.

١ ـ لماذا كانت الفلسفة العربية، من الكندي إلى ابن رشد، رغم سعيها إلى التخلص، حبيسة الاطار الفلسفي الذي حددته الأفلاطونية المحدثة الهلنستية سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

٢ ـ لماذا بدت هذه الفلسفة معتمدة على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (المشائية) أو رد الثانية إلى الأولى (الصفوية)، في القرن الرابع هجري (العاشر ميلادي)، والثانية تستهدف الفصل بينهما بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الإشراقية)، أو تخليص الثانية من الأولى (الرشدية) في القرن السادس هجري (الثاني عشر ميلادي)؟

٣ ـ لماذا كان الكلام العربي، من واصل إلى ابن الخطيب الرازي، رغم سعيه إلى التخلص، حبيس الاطار الكلامي الذي حددته الحنيفية المحدثة في القرآن سواء بالايجاب أو بالسلب؟

٤ ـ لماذا بدا هذا الكلام معتمدا على حركتين متواليتين، إحداهما تستهدف الوصل بين ما اعتبرته حدي الحنيفية المحدثة، أعني التوراتية والإنجيلية، كما تحددتا فيها، بمحاولة رد الأولى إلى الثانية (الكلام والتصوف البهشمي)، أو رد الثانية إلى الأولى (الكلام والتصوف الأشعري)، والثانية تستهدف الفصل بينهما، بمحاولة تخليص الأولى من الثانية (الكلام الثاني بعد الغزالي)، أو بمحاولة تخليص الثانية من الأولى (التصوف الثاني بعد الغزالي)؟

٥ ـ لماذا حدث اللقاء بين فرعي الفلسفة وفرعي الكلام في مجموعتي الفرق الإسلامية الكبرى على النحو التالي، أعني في المجموعة الشيعية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها، وفي المجموعة السنية بمتكلميها وفقهائها ومتصوفيها بعد انقسام الاعتزال إلى شقين تابعين لهما (أي البهشمية والأشعرية):

أ ـ فكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأفلاطونية الفيثاغورية (الصفوية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأرسطية (الإشراقية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى الإنجيلية (البهشمية) وفرعه الفصلي

المخلص لها من التوراتية (التصوف الباطني)؟

ب ـ وكان اللقاء بين فرع الفلسفة الوصلي الذي يرد الأفلاطونية المحدثة إلى الأرسطية السوفسطائية (المشائية) وفرعها الفصلي المخلص لها من الأفلاطونية (الرشدية)، وفرع الكلام الوصلي الذي يرد الحنيفية المحدثة إلى التوراتية (الأشعرية) وفرعه الفصلي المخلص له من الإنجيلية (التصوف الظاهري)؟

ج ـ مما جعل الفرق الشيعية تكون أفلاطونية محدثة فلسفيا بالرد إلى أفلاطون وصلا، أو بالتخليص من أرسطو فصلا، وتكون حنيفية محدثة دينيا بالرد إلى الإنجيل وصلا، أو بالتخليص من التوراة فصلا؟

د ـ وجعل الفرق السنية تكون أفلاطونية محدثة فلسفيا بالرد إلى أرسطو وصلا، أو بالتخليص من أفلاطون فصلا، وتكون حنيفية محدثة دينيا بالرد إلى التوراة وصلا، أو بالتخليص من الإنجيل فصلا؟

هـ ـ فانقسم الكلام إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفيا، الأفلاطونية بمرحلتيها، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمرحلتيها؟

و ـ وانقسم التصوف إلى نوعين: باطني ذي ميل شيعي تغلب عليه، فلسفيا، الأفلاطونية بمرحلتيها (تأثير الصفوية والإشراقية)، وظاهري ذي ميل سني تغلب عليه، فلسفيا، الأرسطية بمرحلتيها (تأثير المشائية والرشدية)؟

٦ ـ لماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (الأفلاطونية والأرسطية) وبين حدي الحنيفية المحدثة (التوراتية والإنجيلية)، ثورة في النظر والعمل أدت إلى ما حصل فيهما، وفي ما بعدهما الفلسفي والكلامي، خلال المرحلة العربية من تحديد منزلة الكلي النظري والعملي الاسمية التي نقلت العقل من الانفعال بالكلي الواقعي إلى الفعل بإحداث الكلي الاسمي في النظر (ابن تيمية: الماهية اسم يخترعه العلماء)، وفي العمل (ابن خلدون: القيمة اسم يخترعه الأقوياء)؟

٧ ـ ولماذا تولد من حركية الوصل والفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة العربية وبين حدي الحنيفية المحدثة أن كلا منهما، في سعيها إلى تهديم مقابلتها، بما هي قسيم وخصيم، انتهت إلى تهديم ذاتها بصفتها تلك، إذ هي آلت إليها فأصبحت الحنيفية المحدثة مستندة إلى الأفلاطونية المحدثة، وأصبحت الأفلاطونية المحدثة مستندة إلى الحنيفية المحدثة، بوصف القسيم الفلسفي ممثلا للنظر، والقسيم الكلامي ممثلا للعمل؟

٨ ـ ولماذا كانت السنة حربا على الشيعة بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أفلاطوني مضمونا، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل إنجيلي شكلا،

وكانت الشيعة حربا على السنة

بوصفها أفلاطونية محدثة ذات ميل أرسطي شكلا، وبوصفها حنيفية محدثة ذات ميل توراتي مضمونا، مما جعل الحرب بين فرعي الفلسفة، وفرعي الكلام، بما كان حدي الفلسفة والثانيان حدي الكلام، تصبح حربا ذات أحزاب واضحة التخوم السياسية والفكرية؟

٩ ـ ولماذا أدت هذه الحرب في الفلسفة أولا (بين المشائية والصفوية ثم بين الإشراقية والرشدية ثم بين جميع التواليف الممكنة زوجا زوجا) وفي الكلام والتصوف ثانيا (بين البهشمية والأشعرية ثم بين الكلام الثاني والتصوف الثاني، وجميع التواليف الزوجية الممكنة)، ثم بين الفلسفة والكلام متواصلين، ومتفاصلين إلى شبه المعركة الدونكيخوطية التي أدت إلى الجمود المذهبي الذي قد يعلل، في الوقت نفسه، ما انتهى إليه الفكر العربي من مظاهر الانحطاط الفكري ومظاهر الثورة عليها، في هذه اللحظة التي تحددت فيها عوامل العطالة وعوامل الحركة التي تفاعلت خلال اللحظة الفاصلة بين نهاية الرابع عشر ونهاية الثامن عشر، وهما نهاية وبداية يمثلها ابن تيمية في الاصلاح العقلي والروحي، وابن خلدون في الاصلاح الاجتماعي والسياسي؟

١٠ ـ لماذا كانت أحداث هذا التاريخ بظرفيه الفلسفي والديني وما انتهى إليه غاية في الرابع عشر، وبداية في التاسع عشر في وجهيه السالب (ما ينفيه ابن تيمية وابن خلدون)، والموجب (ما يثبتانه)، ملائمة ملاءمة عجيبة الظرف التاريخي العربي والإنساني، في عصر النهضة العربية؛ ظرف الثورة على السلطان الروحي للكهنوت الصوفي (ابن تيمية)، والثورة على السلطان

المادي للعسكروت المستند إلى السلطان الأول (ابن خلدون)، وذلك لتحقيق الإصلاح الروحي عند الأول، والإصلاح السياسي عند الثاني؟ وقد عاصرت هاتان الثورتان اللتان وجدتا في ابن تيمية (السلفية) وفي ابن خلدون (العلمانية) سندهما النظري، ثمرتي التنوير العقلي (القرن الثامن عشر)، والتنوير الاجتماعي (القرن التاسع عشر)، مما قد يجعل لحصول اللقاء أولا، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانيا، عللا أعمق من مجرد التأثير الخارجي، والمحاكاة السطحية، بحيث لا تكون النهضة العربية مجرد تطعيم خارجي فرض على المجتمعات العربية أمورا لم تكن مستعدة لها، بحكم الغزو المادي أولا، والانبهار الثقافي ثانيا، بل تكون وليدة توافق عجيب بين حضارتين متماثلتين شكليا، رغم الفوارق(٢٩).

[حاشية] (٢٩) ورغم أننا التزمنا عدم القيام بمقارنات بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية، فإننا لا نستثني تشاكل الوضعيات الفلسفية، لتسليمنا بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني، بما هو ناظر وعامل، في محيطيه الاجتماعي والطبيعي. لذلك فإن الأفلاطونية المحدثة بمراحلها الهلنستية والعربية واللاتينية والألمانية، تخضع لبنية ثابتة، هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها الأفلاطوني والأرسطي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل المثال المفارق، بما هو مقابل للصورة المحايثة عملية فيض تصويري ينزل من المفارقة إلى المحايثة، أو بالمقابل، عملية تشوق انصواري بصعد من المحايثة إلى المفارقة. كما إن التوراتية المحدثة الهلنستية والحنيفية المحدثة العربية، والتوراتية المحدثة اللاتينية، والتوراتية المحدثة الألمانية تخضع لبنية ثابتة =

ثانيا: مقدمات العلاج وشروطه

ليس من اليسير أن نجيب عن هذه الأسئلة القصيرة التي هي وصف للوضعية أكثر من كونها تساؤلا. ومع ذلك فإن محاولة الجواب هي عينها مضمون الرسالة كلها. ولعل الفحص التراجعي لمنطق الفكر العربي سيساعدنا على تحديد مقدمات العلاج وشروطه. فالمعلوم أن نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي (البعد الأرسطي الغالب على الفلسفة النظرية في الأفلاطونية المحدثة العربية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي (البعد الأفلاطوني الغالب على الفلسفة العملية في الأفلاطونية المحدثة العربية) قد مثلا الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، وذلك خلال القرنين الثامن والرابع عشر. والمعلوم، كذلك، أن نتائج هاتين المحاولتين المستندتين إلى منزلة اسمية للكلي قد كانت ذروة ما بلغت إليه القلسفة العربية، في سعيها إلى تجاوز الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، وذلك قبيل الانحطاط. ولعل ذلك هو الذي يفسر كون محاولتيهما أسستا، إلى حد كبير، استئناف النهضة العربية نشاطها في نهايات الثاني عشر ـ الثامن عشر وبدايات الثالث عشر ـ التاسع

= هي بنية التقاطب المتراوح بين حديها التوراتي والإنجيلي، والباحث عن الحل في إدخال الجدلية بينهما بحركية تجعل اللاهوتي ينزل ليحل في الناسوتي، أو الناسوتي يصعد ليحل في اللاهوتي. فإذا جمع الأمران صار التقاطبان متطابقين وممثلين لوجهي الجدل المحرك للوجود الفلسفي والوجود الديني، أولهما يهم الطبيعة وما بعدها، والثاني يخص التاريخ وما بعده.

وإذا كان التطابق بين التقاطبين قد خصص المرحلة الفصلية من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، كما وصفناهما في هذا المدخل، وإذا كان رفض هذا التطابق هو الذي ميز محاولتي ابن تيمية وابن خلدون بغاية الإبقاء على التمييز بين الطبيعة والتاريخ، بما هما مجال العلم والعمل الإنسانيين، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ بما هما مجال العلم والعمل الإلهيين، وهو تمييز يرفض التوحيد بين الرب والخليفة، فإن المقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين، والاسمية عند أصحاب نفيها مشاكلة للمقابلة بين الواقعية عند أصحاب المطابقة بين التقاطبين في القرن التاسع عشر (هيغل وماركس)، والاسمية عند نفاتها في اللحظة التاريخية نفسها (كانط وكونت).

وفعلا، فإن القرن التاسع عشر سادته فلسفيا حركة التماهي المطلق بالسلب أو بالإيجاب بين الدين والفلسفة، عند ماركس وهيغل بوصفهما داحضين للحل المقابل عند كانط وكونت، ذلك أن الزوج الأول (هيغل وماركس) يقابل الزوج الثاني (كانط وكونت) مقابلة الواقعية المطلقة للاسمية المطلقة: فالأولان تستند فلسفتهما إلى إطلاق ميتافيزيقي يحول مابعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي (هيغل)، أو يحول التاريخ الناسوتي إلى مابعد تاريخ لاهوتي بإطلاقه (ماركس)؛ والثانيان تستند فلسفتهما إلى رفض الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم والفصل بين البواطن المجهولة والظواهر المعلومة.

وهذه الوضعية، رغم الفوارق، مماثلة بشكلها أو بنيتها الثابتة، للوضعية التي يلتقي فيها ابن تيمية وابن خلدون بما هما اسميان بالاشراق والتصوف،

وبالرشدية والكلام بما هما واقعيان في القرن الرابع عشر غاية، والتاسع عشر بداية للنهضة العربية التي ما زلنا لم نفهم بعد أبعادها المرجعية الأهلية والبرانية.

عشر. ولا يمكن أن تكون هذه الغاية ـ البداية من الأمور الاتفاقية، بل لعلها تشير إلى نظام العقد في حركة الفكر العربي، فلسفيه وكلاميه. لذلك نحتاج إلى تحليل الشروط التي جعلت تجاوز الواقعية النظرية والعملية إلى الاسمية ممكنا، بما هي شروط «ذاتية» لحركة الفكر الفلسفي النظري والعملي، خلال تجربتيه الأساسيتين، أعني تجربة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل، ومابعدهما التأسيسي طيلة القرون السبعة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، أعني تجربة تكوين العلوم النقلية وتجربة استيعاب العلوم العقلية.

فنقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي عملية فلسفية من طبيعة واحدة، هي: الإدراك الفلسفي العميق لعدم التلاؤم بين النظر، بما هو ممارسة تاريخية ومابعده المؤسس له في الأفلاطونية المحدثة العربية، ولعدم التلاؤم بين العمل بما هو ممارسة تاريخية وما بعده المؤسس له فيها كذلك، أعني أنها إدراك إبستمولوجي دقيق لعدم التطابق بين العلم والعمل كممارستين فعليتين جاريتين في التاريخ بما فيهما من محاولة، وإصابة، وخطأ، وتدرج، وكر وفر، وما بعدهما الفلسفي المؤسس لهما والمستند إلى واقعية الكلي المفارق (أفلاطون) أو المحايث (أرسطو) أو المتنقل، خارج الزمان، من المفارقة إلى المحايثة (أفلوطين)، وما ينتج منه من تصور واقعي للعلم والعمل يخرجهما عن الحركة التاريخية ويجعلهما،

بمفعول تعاكس عجيب بين الوجود والعقل، راجعين إلى علم نفس مرفوع إلى المطلق هو علم تفاعل العقول الفائضة فيض إيجاد أو فيض إعلام. وتلك هي لحمة الميتافيزيقا والميتاتاريخ وسداهما في الفلسفة العربية إلى حدود تجاوز ابن تيمية وابن خلدون الواقعية نحو نظرية اسمية للكلي النظري والعملي، بما هما المعلوم والمعمول في التاريخ الإنساني.

وقد أطلقنا على محاولتي ابن تيمية وابن خلدون والفلسفة المؤسسة لهما اسم المذهب الاسمي، سعيا منا إلى تحديد أسسه ونتائجه النظرية والعملية. وذلك هو الموضوع الرئيسي للرسالة. لكن تحديد الشروط التي جعلته ممكنا يكتسي الأهمية نفسها، كون الشروط تبين العلل العقلية الرابطة بين هذه الغاية ـ البداية والتكوينية الذاتية للفلسفة العربية، خلال قرونها السبعة (من الثاني إلى الثامن) المتقدمة على الغفوة، وقرنيها بعدها منذ النهضة، رغم طغيان محاولات التفسير بالعوامل غير الأهلية (الثالث عشر والرابع عشر ـ التاسع عشر والعشرون). لذلك سنعالج في هذا الفصل الأخير من المقدمة، علاجا وجيزا وسريعا، الشروط الموصلة إلى الحل الاسمي، أو على الأقل إلى تجاوز الحل الواقعي في غاية الفلسفة العربية، أعني في النسق النظري لفلسفة ابن تيمية والنسق العملي لفلسفة ابن خلدون. وليس معنى ذلك أننا سنؤرخ للفلسفة العربية نظريها وعمليها بصورة عامة. بل إن همنا الأساسي سيكون استخراج المنطق العميق لمنازل الكلي النظري والعملي كما برزت في أهم الأعمال الفلسفية التي حددت منعرجات الفلسفة العربية ـ وربما أيضا الإنسانية عامة لا العربية فقط ـ بين تأسيس أول

الأنساق الفلسفية في بداية القرن الرابع وآخرها في نهاية القرن السادس،

أعني بين الفارابي وابن رشد. وما قبل ذلك آل إليه، وما بعده جاء منه، بما في ذلك السعي إلى التجاوز عند ابن تيمية وابن خلدون، الأول في نظرية العلم النظري خاصة، والثاني في نظرية العلم العملي خاصة(٣٠).

وبين أن هذه الشروط التي نسعى إلى تحديدها هي جميعا من طبيعة تاريخية - إذ نحن ننفي من البداية دعاوى الذهنيات والمقابلات بين آري وسامي وشرقي وغربي... إلخ - وننطلق من موقف اسمي هو بدوره ينفي جميع الشروط المتعالية على تلك التي تتحدد خلال التاريخ، بحكم المعطى الطبيعي الداخلي والخارجي للمجتمعات الإنسانية، ثم أحداث تاريخها الأهلي وتفاعلاته مع التواريخ المحيطة بها مكانا (الأجوار) وزمانا (المتقدم عليها فيها الفاعل عنها والمتأخر عنها المنفعل بها). لكن هذه الشروط، وإن كانت جميعا تاريخية، فهي ضربان:

الأولى: هي الشروط التاريخية التي مثلت منذ البداية معطيات الانطلاق الجاهزة والثابتة بعض الثبات لكأنها صارت بنى غير تاريخية. وقد اعتبرناها بنى أو مدونات منغلقة معطاة في البدء، فأخرجنا تحديدها من مضمون الدراسة نفسها واعتبرناها جزءا من هذه المقدمة العامة. وهذه المعطيات نوعان: الأول، هو الأفلاطونية المحدثة الهلنستية ومنطق نسقها (وهي الفلسفة كما عرفها العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل فلسفة)، والثاني، هو الحنيفية المحدثة كما تحددت في القرآن خاصة (وهي الدين كما عرفه العرب أو المنظار الذي منه وبه عرفوا كل دين). ورغم أن هذين النوعين من المعطيات لا يخرجان عن التاريخية، فإنهما يقيان، على الأقل بما هما مدونتان ماديتان، شبه ثابتين، وبالإضافة إليهما تعامل الفكر

العربي معهما انطلاقا من النظر والعمل كممارستين تاريخيتين، أو مع النظر والعمل بهما، إلى أن تم التخلص النهائي من أساسهما المتعالي الطبيعي (للأولى) والشريعي (للثانية)، بعد أن تحددا في الأنساق التي ينقدها ابن تيمية وابن خلدون.

الثانية: هي الشروط التاريخية التي نتجت من التفاعل النظري والعملي مع الأولى وبها، مع النظر والعمل عند معالجة ما يعرض من القضايا النظرية والعملية في التاريخ العربي والإسلامي خلال الفترة التي أشرنا إليها. وقد مكن البحث من اكتشاف التفرعات التي

[حاشية] (٣٠) بل وحتى المحاولات الفلسفية العربية المعاصرة، فإنها جميعا ـ عدا تلك التي تقتصر على العرض التعليمي للفلسفة الغربية ـ قابلة للإرجاع إلى أصول مستمدة من هذه الإشكالية: إشكالية المنزلة التي حددتها الفلسفة العربية للكلي، ميلا إلى الفلاسفة أو عليهم أو ميلا إلى المتكلمين أو عليهم؛ ولا حاجة إلى ذكر الأمثلة فهي أشهر من أن تحتاج إلى الذكر. ولعل ثلاثية الأستاذ الجابري الشهيرة علتها الأساسية هي تسليمه الضمني بواقعية الكلي التي باسمها يرتب الكلام والتصوف والفلسفة.

حدث خلال هذا التعامل معهما وبهما في تجربتي تعقيل علوم النقل الغايات والأدوات، وتنقيل علوم العقل الغايات والأدوات، إلى أن أصبح المحرك الأساسي للفعالية النظرية والعملية هو «اللقاء ـ الصدام» بين هاتين العمليتين ونتائجهما كما تعينت في فروع الكلام والفلسفة: وتلك هي دلالة أسئلتنا العشرة التي ختمنا بها الفصل السابق من المقدمة.

ولما كانت غاية الغايات في علوم النقل هي السياسيات(٣١) وأداة

الأدوات هي التاريخ، ولما كانت غاية الغايات في علوم العقل هي الرياضيات(٣٢) وأداة الأدوات هي المنطق، أصبح من اليسير أن نفهم العلاقة البينة بين هاتين التجربتين ومنزلة الكلي النظري والعملي والصدام الضروري بينهما حول منزلة العلوم النظرية أداة وغاية (المنطق والرياضيات)، والعلوم العملية أداة وغاية (التاريخ والسياسيات)، انطلاقا من منزلة الكلي في علوم النقل وفي علوم العقل؛ والأولى تغلب عليها المنزلة الاسمية، والثانية تغلب عليها المنزلة الواقعية، كما سنرى ذلك في القسم الأول من الرسالة.

وستحدد هذه العلاقة الصدامية بين المنزلتين أهم المنعرجات التي جعلت الفكر العربي يكون ما كان، ذلك أن المنزلة التي تسيطر على الشروط التاريخية الانطلاقية. (أعني الأولى) هي منزلة الكلي في الأفلاطونية المحدثة وفي الحنيفية المحدثة. ولما كانت الأولى واقعية طبيعية والثانية اسمية شريعية، فإن الصدام بين المنزلتين خلال التجربتين سيجعل الفلسفة العربية، في سعيها إلى استيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، وإلى تكوين الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية(٣٣)، مضطرة إلى مسعيين متنافيين: فاستيعاب الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية يقتضي التخلص من الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية، كون منزلة الكلي في هذه (الوضعي الشريعي) منافية منزلة الكلي في تلك (العقلي الطبيعي)؛ وتعقيل الحنيفية المحدثة وعلومها النقلية يقتضي التخلص من الأفلاطونية المحدثة وعلومها العقلية، كون منزلة الكلي في الأخيرة (العقلي الطبيعي) منافية منزلة الكلي في الأولى (الوضعي الشريعي).

[حاشية] (٣١) بمعنييها، أعني نظرية السلطة والحكم ونظرية الوجود الاجتماعي التاريخي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم النقل خاصة، غاية قصوى لها. وما التاريخ إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

[حاشية] (٣٢) بمعنييها، أعني نظرية البنى الرمزية ونظرية الوجود العالمي الطبيعي، إذ ذلك هو الموضوع الذي تتقاسمه علوم العقل خاصة، غاية قصوى لها. وما المنطق إلا أداة لعلم هذه الغاية القصوى.

[حاشية] (٣٣) بخلاف الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، لم تكن الحنيفية المحدثة وعلومها أمرا موجودا إلا كمادة خام لم تصر بعد في حيز المعقول: وصيرورتها تلك هي التجربة التي أطلقنا عليها اسم تعقيل علوم النقل وما بعدها، في حين أن الأولى، أعني الأفلاطونية المحدثة وعلومها، كانت أمرا موجودا ولم يبق إلا استيعابها ونقلها (هكذا عاش التجربة أوائل المفكرين، على الأقل في تصورهم). وهذه الصيرورة الاستيعابية هي التي أطلقنا عليها اسم تنقيل علوم العقل. وقد أدت التجربتان إلى الصدام بين منزلة للكلي تسمى منزلة العقلي الطبيعي ومنزلة للكلي تسمى منزلة الوضعي الشريعي.

ولا عجب عندئذ إذا انتهى هذا الصدام بين المنزلتين الفلسفية والكلامية إلى الانفجار في مغطبي الانطلاق (أعني في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية·المحدثة)، بعد فشل الحلول الوسطى الموقتة بين المنزلتين. وبذلك تكون الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتان ذاتي مسار حتمي يمر بمرحلة الوصل بين حدي كل منهما، فالانفجار، فالفصل بين حديهما، هكذا:

١ ــ مرحلة الوصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أي أفلاطون وأرسطو).

أ ـ الوصل ذو الميل الأرسطي: المشائية (الفارابي، القرن الرابع)

ب ـ الوصل ذو الميل الأفلاطوني: الصفوية (اخوان الصفاء، القرن الرابع).

٢ ــ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة ابن سينا (القرن الخامس).

٣ ــ مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ ـ الفصل ذو الميل الأرسطي: الرشدية أو المشائية الثانية (القرنان السادس والسابع).

ب ـ الفصل ذو الميل الأفلاطوني: الاشراقية أو الصفوية الثانية (القرنان السادس والسابع).

وذلك ما حدث في الأفلاطونية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم العقل وما بعدها. أما في الحنيفية المحدثة أو في البعد الفلسفي الذي تغلب عليه علوم النقل وما بعدها، فإن الوصل والانفجار والفصل كانت كما يلي:

١ ــ مرحلة الوصل بين حدي الحنيفية المحدثة (أي التوراة والإنجيل).

أ ـ الوصل ذو الميل التوراتي: الأشعرية (القرن الرابع).

ب ـ الوصل ذو الميل الإنجيلي: البهشمية (القرن الرابع).

٢ ــ مرحلة الانفجار بحكم بروز آثار الصدام في فلسفة الغزالي (القرن الخامس).

٣ ــ مرحلة الفصل بعد الانفجار.

أ ـ الفصل ذو الميل التوراتي: الكلام الثاني بعد استيعاب السينوية: الرازوية (القرنان السادس والسابع).

ب ـ الفصل ذو الميل الانجيلي: التصوف الثاني بعد استيعاب الغزالي: الابن ـ عربية (القرنان السادس والسابع).

وقد ميزت المرحلة الفصلية في الفلسفة العربية (أو الأفلاطونية المحدثة العربية) وفي

الكلام العربي (أو الحنيفية المحدثة العربية) كامل القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد)، فكانت الوضعية الفكرية المحددة شروط النقد التيمي والنقد الخلدوني اللذين يمثلان غرض هذه الرسالة. فكيف أعد الفصل بين حدي الأفلاطونية المحدثة (أفلاطون وأرسطو) وحدي الحنيفية المحدثة (عيسى وموسى) إلى بروز مناط الإشكال المؤسس لنقد الواقعية نقدا نقلنا إلى الاسمية؟

كانت مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، إذا، المرحلة المعدة إعدادا مباشرا للوضعية الإبستمولوجية والفلسفية التي نقدها فيلسوفانا. أما ما تقدم من المراحل فكان ذا أثر غير مباشر.

وفعلا فإن السعي إلى تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، أو الأرسطية من الأفلاطونية، سواء بالوصل الجامع (المشائية والصفوية)، أو بالفصل المستثني (الرشدية والاشراقية)، قد التقى بالسعي إلى تخليص الإنجيلية من التوراتية أو التوراتية من الإنجيلية، سواء بالوصل الجامع (الأشعرية

والبهشمية)، أو بالفصل المستثني (الرازوية والحاتمية)، فاتحدت الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة في جدليتين مخمستين عادتا بالفكر العربي إلى ما قبل الفلسفتين حدي الأولى، وإلى ما قبل الدينين حدي الثانية، حتى لكأن حركة الفكر انتهت إلى لوح ممحو زالت فيه الحلول الأفلاطونية، والأرسطية، والإنجيلية، والتوراتية، فعادت إلى وضعية الاستئناف المطلق لتحديد منزلة الكلي النظري والعملي، أعني التأسيس الجديد للعلوم النظرية والعلوم العملية.

فلا عجب عندئذ، إذا أصبحت الأفلاطونية في القرنين السادس والسابع عودة إلى المثالية الفيثاغورية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الرياضية لا تعدوه، وإذا أصبحت الأرسطية عودة إلى المادية السوفسطائية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم المنطقية الطبيعية لا تعدوه، فطابقت الأولى الإنجيلية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الصوفية السياسية لا تعدوه، وطابقت الثانية التوراتية المقتصرة على توظيف الحاصل من العلوم الفقهية السياسية لا تعدوه. وبذلك أصبحت الوضعية النظرية والعملية التي انتهى إليها الفكر العربي والتي ستكون موضوع النقد النظري عند ابن تيمية، وموضوع النقد العملي عند ابن خلدون، وضعية تجاوزت، بالتراجع، الأفلاطونية المحدثة وحديها (أفلاطون وأرسطو) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين، والحنيفية المحدثة وحديها (الانجيل والتوراة) إلى ما قبلهما الذي جعلهما يكونان ممكنين؛ وهما تراجعان كشفا ما كان ينخر هذه الحدود الأربعة (الأفلاطونية والأرسطية والتوراتية والإنجيلية) ومركباتها (الأفلاطونية المحدثة بأشكالها، والحنيفية المحدثة

بأشكالها)، أعني المنزلة الواقعية في الأولى النافية المنزلة الوضعية في الثانية، والمنزلة الوضعية في الثانية النافية المنزلة الواقعية في الأولى.

وما كان هذا التنافي ليصبح محركا فعليا للتاريخ الفكري النظري والعملي، لو لم يتحول إلى طبيعته الحقيقية التي ظلت خفية، أعني إلى تناف ذاتي لكل منهما من ذاته بصرف النظر عن قسيمه وخصيمه المقابل له: إنه تناف ذاتي في الأفلاطونية المحدثة على حدة، وفي الحنيفية المحدثة على حدة. فالمنزلة الواقعية في الفلسفة منزلة متنافية، إذ هي تتحدد تاريخيا، وتزعم ما تحدده لاتاريخيا متعاليا على عملية تحديده، إذ الكلي الواقعي، بما هو واقعي، ثابت أزلي لا تاريخية له، رغم أن تحديده وادراكه تاريخيان: وهذا هو التناقض الباطني للفلسفة عامة، وللأفلاطونية المحدثة بجميع أشكالها خاصة. وما كانت الأفلاطونية المحدثة تكون بهذه الأهمية في تاريخ الفكر الإنساني (إذ هي غاية الفكر اليوناني: الهلنستية؛ وغاية الفكر العربي: العربية؛ وغاية الفكر اللاتيني: اللاتينية؛ وغاية الفكر الجرماني؛ الجرمانية. وتلك هي الأفلاطونيات المحدثة التي أشرنا إليها سابقا)، لو لم يكن جوهرها هذا التنافي عينه. والمنزلة الوضعية في الدين منزلة متنافية كذلك. إذ هي تتحدد لاتاريخيا (الحقيقة الدينية أو الوحي)، وتزعم أن ما تحدده تاريخي متدان عن عملية تحديده. فالكلي الوضعي، بما هو وضعي، تاريخي متغير قابل للنسخ، لا إطلاق له، رغم أن تحديده لاتاريخي: وهذا هو التناقض الباطني للدين عامة، وللحنيفية المحدثة بجميع أشكالها خاصة (ويمكن أن نقول ما قلناه نفسه عن الأفلاطونية المحدثة: فقد لازمها نوع من الحنيفية المحدثة، كانت توراتية محدثة قبل الإسلام، ثم صارت توراتية محدثة بعده عند

اللاتين وعند الجرمان كذلك). وإذا، فجوهر الحنيفية المحدثة كذلك هو هذا التنافي بين تاريخية الكلي العملي، ولاتاريخية علمه (الوحي).

التنافي الأهلي، في الأولى، هو تناف لاتاريخية المعلوم النظري، وتاريخية العلم النظري. والتنافي الأهلي، في الثانية، هو تناف تاريخية المعلوم العملي، ولاتاريخية العلم العملي. والصدام بين التنافيين سيكون إذا حول طبيعة المعلوم في النظر والعمل، وحول طبيعة علمهما وهو صدام لا قرار له؛ فما أن ينعقد حتى ينحل، وما ان ينحل حتى ينعقد؛ كما سنرى. ولا إمكانية لتجاوزه إلا بما سيحدث عند فيلسوفينا، أعني إدخال التاريخية في معلوم العلم النظري (ابن تيمية)، بنفي الواقعية والإطلاق عن الكلي النظري، وإدخال التاريخية في علم المعلوم العملي (ابن خلدون)، بنفي الواقعية والاطلاق عن الكلي العملي (بما هو علم للمعمول).

وإذا، فمادة القسم الأول وغرضه هما تحليل هذه التنافيات الدافعة إلى الحل والعقد، والعقد والحل المتوالين إلى ما لانهاية، رجوعا إلى الشروط، وانطلاقا إلى النتائج، إلى أن يتم اكتشاف السر في مآزق الفكر ببعديه الفلسفي والديني: أعني التنافي بين شكل علم العمل ومضمونه في الدين (الوحي مطلق، والموحى به نسبي)؛ والتنافي بين شكل علم النظر ومضمونه في الفلسفة (العلم نسبي، والمعلوم مطلق). وما التجمد والتحجر في كل منهما إلا

النتيجة الحتمية لتأثير الشكل في المضمون، عند أصحاب الفكر الديني (إذ لايمكن أن ننسب الوحي ونطلق الموحى به)، أو لتأثير المضمون في الشكل عند أصحاب الفكر الفلسفي (إذ لا يمكن أن ننسب المعلوم ونطلق

العلم). وبذلك ينقلب التاريخي إلى اللاتاريخي في الحالتين، إما بإطلاق الموحى به ليطابق الوحي، أو بإطلاق العلم ليطابق المعلوم.

فإذا جاء من يبين أن معلوم النظر هو بدوره موضوع وليس كليا واقعيا، تخللت التاريخية الفلسفة حتى النخاع! وإذا جاء من يبين أن علم العمل هو بدوره موضوع وليس كليا واقعيا تخللت التاريخية الدين حتى النخاع! فصار المضمون في الفلسفة، كالشكل، من وضع الإنسان: الكلي النظري، بما هو معلوم، من وضع الإنسان؛ وهو، من ثم، غير واقعي؛ وصار الشكل في الدين كالمضمون، من وضع الإنسان: الكلي العملي، بما هو معلوم، من وضع الإنسان، ومن ثم، فهو غير واقعي. ووظيفة الفصلين المواليين من هذه الرسالة إثبات ذلك، وبيان مدلول الإسمية النظرية عند ابن تيمية، بما هي إدخال للتاريخية في النظر شكلا ومضمونا، ومدلول الإسمية العملية عند ابن خلدون، بما هي إدخال للتاريخية في العمل شكلا ومضمونا.

ولما كان أرسطو قد سعى إلى تنسيب شكل العلم، في صدامه مع أفلاطون (الاكتساب والتجربة ضد التذكر والفطرية)، مع الإبقاء على إطلاق المضمون (واقعية الكلي)، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل فلسفة، أعني ما يجعلها بالطبع أفلاطونية محدثة. ولما كان عيسى قد سعى إلى تنسيب مضمون العمل، في صدامه مع موسى (الروح ضد الحرف في الشرائع)، مع الإبقاء على إطلاق الشكل، فإنه لم يستطع تجاوز عدم التوازن الأهلي لكل دين، أعني ما يجعله بالطبع حنيفية محدثة. وبمجرد تحقق الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين)، والحنيفية المحدثة (محمد)، بات الصدام المطلق بين هذين الحلين صداما لن ينتهي إلا بتجاوز ما في الحلين

من تناقض كلا على جدة، ثم في لقائهما(٣٤): وذلك هو منطق حركية الفلسفة العربية، في مرحلتي الوصل والفصل، إلى

[حاشية] (٣٤) إذ إن نسبة الأفلاطونية المحدثة إلى حديها (الأفلاطونية والأرسطية) كنسبة الحنيفية المحدثة (أو الإسلام) إلى حديها (الإنجيلية والتوراتية). إذا فأفلوطين ومحمد، بتجاوزهما حدي ممارستهما (الفلسفة والدين)، قد أثبتا أن طبيعة ممارسة كل منهما هي ممارسة مقابلة: أفلوطين جعل الفلسفة دينا، ومحمد جعل الدين فلسفة. الأول جعل الدين غاية الفلسفة بختم العلم، فقتله. والثاني جعل الدين فلسفة بختم الوحي فقتله. ولما كان العلم يجب ألا يختم، صار ما فعله أفلوطين إخراجا للإنسان من التاريخ علما وعملا، بإطلاق شكل العلم بعد مضمونه. ولما كان الوحي يجب أن يختم، صار ما فعله محمد إرجاعا للإنسان إلى التاريخ علما وعملا. إذا فالإنسانية لم تصر تاريخية فعلا إلا بفضل المحمدية، رغم سعي الشيعة إلى إخراج الوحي منها بالعودة إلى إطلاق شكل العمل، بفضل نظرية الإمامة العوض من ختم الوحي، وسعي السنة إلى إخراجه منها بالعودة إلى إطلاق مضمون العمل، بفضل رفض التأويل وفرض النصية الحرفية. وبذلك عاد التناقض فأصبح عند الشيعة جمعا لثبات =

حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي النظري عند ابن تيمية الذي أنهى الأفلاطونية المحدثة، ولم يدر أنه معها قد أنهى الحنيفية المحدثة(٣٥)، وإلى حصول النقد الاسمي لواقعية الكلي العملي عند ابن خلدون الذي أنهى الحنيفية المحدثة، ولم يدر أنه معها قد أنهى الأفلاطونية المحدثة(٣٦).

فإذا ساد الإنسان الطبيعة، وصار علمه لها من وضعه شكلا ومضمونا، وإذا

ساد الإنسان الشريعة وصار عمله لها من وضعه شكلا ومضمونا، بات الإنسان سيدا للطبيعة وللشريعة، فزال ما بعد الطبيعة وما بعد الشريعة، ولم يبق إلا أن نعلم كيف يمكن، عندئذ، أن ينفي الأول واقعية الكلي النظري ويبقي على الدين، بل وباسمه قد فعلها!! وكيف ينفي الثاني واقعية الكلي العملي ويبقي على الفلسفة، بل وباسمها قد فعلها!! كيف يكون الإنسان مشرع ذاته في علمه، وأجنبي التشريع في عمله؟ وكيف يكون الإنسان مشرع ذاته في عمله، وأجنبي التشريع في علمه؟ أم أن كلا منهما يقول بالتشريع الذاتي علما وعملا، ولكن الأول لم يجرؤ على الذهاب إلى الغاية، فينفي واقعية الكلي العملي؛ والثاني لم يذهب إلى الغاية فينفي واقعية الكلي النظري؟ ذلك ما نحاول البحث عن حل له في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية العربية، وفي نتائجها النظرية والعملية(٣٧).

إن النقد التيمي والخلدوني لم يحدثا عن عدم، فقد أسهمت حركة الفصل هذه في الإعداد إليهما بصورة غير مباشرة، وذلك عند سعيها إلى أطراف المعادلة الفكرية. فالأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلا أفلاطونيا(٣٨) لم تنته في تراجعها، إلى أفلاطون، بل

[حاشية] = الشكل وإطلاقه (الإمامة والعلم اللدني) ونسبية المضمون (المقابلة بين الظاهر الثابت والباطن المتغير بالتأويل)، وعند السنة جمعا لثبات المضمون وإطلاقه (رفض المقابلة بين الباطن والظاهر والتأويل) ونسبية الشكل (نفي عصمة الإمام والعلم اللدني): ختم العلم خروج إلى اللاتاريخية. ختم الوحي دخول إلى التاريخية.

[حاشية] (٣٥) ولعله كان يدري، إذ هو، في سنيته المتطرفة، جاعل من

التشريع العملي إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام النص الديني الذي انتهى بختم الوحي، باطنه هو ظاهره، ومن ثم فكل ما ليس فيه يعود إلى حرية التشريع الاجتهادي الإنساني.

[حاشية] (٣٦) ولعله كان يدري، إذ هو، في اجتماعيته المتطرفة، جاعل من التشريع النظري إطلاق الاجتهاد بلا حدود ما دام المعطى الطبيعي أيضا ينتهي بختم اللاإجتماع، ومن ثم فكل ما فيه من وضع الإنسان، تشريعا نظريا وتشريعا عمليا.

[حاشية] (٣٧) وإذا فذهابهما إلى الغاية ـ الذي سثبته ـ هو الجزء المسكوت عنه، إذا قرأنا أعمالهما قراءة سريعة، رأينا عند الأول إثبات الاسمية النظرية، وأهملنا الاسمية العملية عنده، ورأينا عند الثاني الاسمية العملية، وأهملنا الاسمية النظرية؛ وهما، كما سنرى، لا يمكن إلا أن يتصاحبا كما تصاحبت، من قبلهما، الواقعيتان في الفلسفات المتقدمة عليهما.

[حاشية] (٣٨) أعني الإشراقية، التي، في نقلتها من المشائية إلى الاشراق، حاولت تخليص الأفلاطونية من الأرسطية، لكنها بقيت مع ذلك أفلاطونية محدثة يغلب عليها ما تظنه أفلاطونية.

عادت إلى التعليم النظري والعملي الذي سعى إلى أفلاطون إلى تجاوزه، أعني المثالية الفيثاغورية برمزيتها العددية وما يصاحبها من سحر وتصوف وتنجيم؛ فتوقفت حركة النظر العلمي، لأنها أصبحت مضمونا منغلقا لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد معتقدات تستهدف الاستحواذ على السلطان الزماني باسم سلطان روحي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي ذلك مع ما

آلت إليه الحنيفية المحدثة الفصلية فصلا إنجيليا(٣٩) في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كان الانجيل سعيا إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في الانجيل الذي يعتبره الإسلام مزيفا، والساعي إلى الزهد المنافق لمغالطة الجماهير بالشعوذة والسحر والكرامات والخوارق المزعومة؛ فتوقفت حركة العمل الروحي، لأنها أصبحت ممارسات كهنوت منغلق لا وظيفة له غير السلطان الروحي للخرافة لمساندة السلطان المادي للعسكروت المعتمد على العنف والجريمة والحرب الدائمة، أعني التحكم التأويلي الرمزي للباطنية، والتحكم التعنيفي للتتر ومن ساواهم من الأهماج.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أفلاطون، زال العمل الديني باسم العودة إلى عيسى: باطن الطبيعة الوهمي، وباطن الشريعة الخرافي، بما هما سندان لتوظيف ظاهر الأولى (أدوات السيطرة المادية)، وظاهر الثانية (أدوات السيطرة الروحية) في دولة العسكروت الأعمى، والإمام المعصوم، والأولياء الموهوبين، وجميعهم يشترك شعبا جعلوه إلى السوائم أقرب ما يكون (وهذا الأمر غلب على المشرق العربي في القرنين السادس والسابع).

كما ان الأفلاطونية المحدثة الفصلية فصلا أرسطيا(٤٠) لم تنته في تراجعها، إلى أرسطو، بل عادت إلى التعليم النظري والعملي الذي سعى أرسطو إلى تجاوزه، أعني المادية السوفسطائية بحسيتها الطبيعية، وما يصاحبها من شروح لفظية ومعارف كلامية؛ فتوقفت حركة النظر العلمي لأنها أصبحت مضمونا منغلقا لا وظيفة علمية له، بل هو مجرد عقيدة نهائية حول العالم ملائمة للمعطيات الحسية الأولية الغفل، وهي مجرد سند

للسلطة المادية القائمة باسم سلطان علمي مزعوم. ولا غرابة عندئذ أن يلتقي مع ما آلت إليه الحنيفية المحدثة الفاصلة فصلا توراتيا(٤١)، في تراجعها إلى التعليم العملي الذي كانت التوراة سعيا إلى تجاوزه، أعني العمل كما صار في التوراة التي يعتبرها القرآن مزيفة، والساعي إلى مغالطة الجماهير بالطقوس الخارجية والدين الشعبي، فتوقفت حركة العمل الروحي لأنها أصبحت ممارسات وثنية شعبية في الزوايا والرباطات، وهي ممارسة تسند سلطان العسكروت المادي، وتتوسط بينها وبين الشعب الذي يعامل معاملة السوائم.

[حاشية] (٣٩) أعني «الكلام ـ التصوف» الباطني الذي غلب البعد الانجيلي من القرآن والحديث (باطن النص وباطن النفس) على البعد التوراتي منهما (ظاهر النص وظاهر السلوك والنفس).

[حاشية] (٤٠) أعني الرشدية، التي حاول فيها صاحبها إحياء الأرسطية بتخليصها من الأفلاطونية المحدثة.

[حاشية] (٤١) أعني «الكلام ـ التصوف» الظاهري الذي يمثله خصوصا ابن عربي الحاتمي.

وكما زال العلم الفلسفي باسم العودة إلى أرسطو، زال العمل الديني باسم العودة إلى موسى: ظاهر الطبيعية الحتمي، وظاهر الشريعة اللفظي، بما هما سندان للتوظيف نفسه في دولة العسكروت الأعمى، رغم فقدان أساس العصمة والولاية الذي استعيض عنه بالاستبلاد العام للنظر (ظاهر الطبيعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية) والعمل (ظاهر الشريعة المحسوس، والتعليم النصي والشروح إلى ما لانهاية)، واجتماع ذلك كله

في الممارسات الوثنية للطبيعة وللشريعة (وهذا الأمر غلب على المغرب العربي في القرنين السادس والسابع).

وهكذا لم يكن المآل الحاصل إلا المآل الواجب: ما آلت إليه الأفلاطونية المحدثة والحنيفية هو ما كان لا بد من أن تؤول إليه حدودهما إذا رفعت إلى غاياتها، وذلك لما في حلولهما من تناقض شرحنا جوهره في ما تقدم، أعني إطلاق المضمون مع نسبية الشكل في الفلسفة، ونسبية المضمون مع إطلاق الشكل في الدين، والحلول الساعية إلى تجاوز التناقض:

١ ـ فالإشراقية محاولة للتوحيد بين إطلاق المضمون الفلسفي وإطلاق الشكل الديني، والنهاية هي الجمود الفلسفي والديني النخبوي!(٤٢) الذي سيطر على الفلسفة في العالم الشيعي.

٢ ـ والتصوف المتأخر محاولة للتوحيد بين إطلاق الشكل الديني والمضمون الفلسفي، والنهاية هي الجمود الديني والفلسفي النخبوي!(٤٣) الذي سيطر على التصوف في العالم الشيعي.

٣ ـ والرشدية محاولة للتوحيد بين نسبية الشكل الفلسفي ونسبية المضمون الديني، والنتيجة هي الجمود الفلسفي والديني الشعبي!(٤٤) الذي سيطر على الفلسفة في العالم السني.

[حاشية] (٤٢) وهو مدلول الرصد الباطني قياسا على الرصد الظاهري عند السهروردي، إذ هو يعجب من تصديق الفلكين المستندين إلى الرصد الحسي للظاهرات الفلكية، وعدم تصديق الروحانيين المستندين إلى الرصد الروحي للظاهرات النورانية.

[حاشية] (٤٣) والتصوف الباطني مثل الاشراقية، ولكن في الاتجاه المقابل: هي من العلم العقلي أو الآية العالمية إلى العلم النقلي أو الآية القرآنية أو من الفلسفة إلى الدين؛ وهو عكسها من الآية القرآنية إلى الآية العالمية: وكلاهما يعيدان العلم إلى الرصد الباطني، أو الإلهام، أو الوحي (للشريعة أو للطبيعة).

[حاشية] (٤٤) الخلاف بين الفلسفة والدين نسبي: فالفلسفة تختلف عن الدين بشكلها الذي يتوجه إلى الخاصة، في حين أن الدين يتوجه إلى العامة كذلك، والدين يختلف عن الفلسفة بمضمونه الذي يتوجه إلى العامة بمضمون محتاج إلى التأويل ليصبح من جنس الحقيقة التي للخاصة. ولولا نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي لما خفيت وحدة الحقيقة فيهما. وذلك هو مضمون الردود الرشدية على المتكلمين الذين يضرون بالفلسفة والدين، =

٤ ـ والكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين نسبية المضمون الديني ونسبية الشكل الفلسفي، والنتيجة الجمود الديني والفلسفي الشعبي!(٤٥) الذي سيطر على التصوف في العالم السني.

لذلك التقت الصفوية الأولى (اخوان الصفاء)، والصفوية الثانية (الاشراقية)، والتصوف الباطني المتأخر؛ والتقت المشائية الأولى، والمشائية الثانية (الرشدية)، والكلام الظاهري المتأخر في فلسفة ودين محنطين، أنهيا العقل والنقل، بإخراجهما من التاريخ وتحويلهما إلى ألعاب رمزية للسيطرة الروحية، إما بادعاء العلم بباطن الطبيعة والشريعة، أو بظاهرهما؛ وبذلك لم يبق من العلم إلا ما حصل، ومن الدين إلا ما وصل؛

انتهت التجارب العلمية والروحية، وأصبح كل شيء مادة للمضغ، وإعادة المضغ لا غير.

ولا يغرنك ما في الرشدية من مظاهر العقلانية الأرسطية، وما في الاشراقية من مظاهر العقلانية الأفلاطونية، إذ ما فيهما ليس أرسطيا ولا أفلاطونيا؛ بل هو البلوغ بنستقي أفلاطون وأرسطو إلى غاياتهما المبرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للعقل العلمي، بحكم المنزلة الواقعية للكلي الطبيعي. لذلك فهما دون أرسطو وأفلاطون، إن قسناهما بالنتائج العلمية لعملهما الفلسفي، وفوقهما إن قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز أفلاطون وأرسطو، عند إبرازهما النتائج القصوى لجدل الأول، وميتافيزيقا الثاني. ولا يغرنك كذلك ما تراه في الكلام والتصوف الظاهريين من مظاهر الروحانية التوراتية، وما تراه في الكلام والتصوف الباطنيين من مظاهر الروحانية الانجيلية، إذ ما فيهما ليس توراتيا ولا إنجيليا؛ بل هو البلوغ بنستقي موسى وعيسى إلى غاياتهما المبرزة لما في أساسهما من جرثومة قاتلة للروح الديني بحكم المنزلة الواقعية للكلي الشريعي. لذلك فهما دون عيسى وموسى إذا قسناهما بالنتائج الدينية لعملهما الديني، وفوقهما إذا قسناهما بما أبرزاه من ضرورة تجاوز موسى وعيسى، عند إبرازهما النتائج القصوى لألواح الأول، ولسلوك الثاني. ولعل ما حصل في الفلسفة، وما حصل في الدين عند الفصل، في اللحظة التي هي حبلى بالنقد النظري لمنزلة الكلي النظري، وبالنقد العملي لمنزلة الكلي العملي، أعني بفلسفة ابن تيمية وفلسفة ابن خلدون، هو عينه مدلول تحريف الفلسفة الحنيفة (إن صح التعبير) والدين الحنيف؛ وهو تحريف ليس له الا مدلول واحد هو واقعية الكلي الطبيعي، أو تحول العلم

التاريخي إلى لاتاريخي ومن ثم إلى

[حاشية] = لعدم بلوغهم طريقة الخاصة (الشكل الفلسفي)، ولعدم احترامهم مضمون العامة (المضمون الديني غير المؤول): تلك جريمتهم بحسب رأيه.

[حاشية] (٤٥) والكلام الظاهري مثل الرشدية، ولكن في الاتجاه المقابل: فهذه من الفلسفة إلى الدين، وهو من الدين إلى الفلسفة، هي من الطبيعة إلى الشريعة، وهو من الشريعة إلى الطبيعة، وكلاهما يعيدان الوحي إلى الرصد الخارجي أو الادراك الحسي (للطبيعة أو للشريعة).

ميتافيزيقا خارج الزمان تشرع للمعرفة الزمانية، وتحول العمل التاريخي إلى لاتاريخي، ومن ثم إلى ميتاتاريخ خارج الزمان، يشرع للعمل الزماني. وإذا صار الثاني كنيسة، أعني مؤسسة مجسمة لهذا التعالي على الزمان، فإن هدف الفلاسفة كان دائما إرساء مؤسسة من جنسها للغرض نفسه. وقد تعينت هذه المؤسسة الفلسفية في أمرين هما:

١ ـ الكلي النظري الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم النظري والوجودي (المطابق بين النظريات والطبائع الذاتية للأشياء).

٢ ـ الكلي العملي الواقعي الذي تستند إليه المطابقة بين العلم العملي والأكسيولوجي (المطابقة بين القيم والشرائع الذاتية للأشياء).

وإذا كانت المطابقة الأولى تبدو غير أكسيولوجية، للظن أن مفهوم الوجود يتعلق بالكائن بما هو كائن لا بما هو واجب، فإن شروط المطابقة تعني أن ما هو كائن ينقد إلى ما هو كائن بحق، وإلى ما هو باد وكأنه كائن؛ ومن

ثم فالكائن بحق مفهوم معياري من الكائن؛ إنه مفهوم أكسيولوجي للوجود: إنه ما لا يهمله العلم الواقعي بوصفه ما منه تتكون الصفات المقومة، بخلاف ما يهمله، بوصفه ما لا ضرر في عدم اعتباره. وهو ما يجعل التجريد من أجل العلم ليس مجرد وسيلة؛ بل هو عينه معيار الفصل بين الوجود الحق والوجود الزيف. لذلك عد المنطق علما معياريا قيمتاه هما الصدق والكذب، وليس علما وصفيا محكمه مقدار أدائه وظيفته. ولذلك أيضا سرعان ما انقلب هذا العلم المزعوم إلى ميتافيزيقا العلم القبلي الذي لا يجعل من فرضيات العقل فرضيات اجرائية، بل يصيرها عين قوانين الوجود. وقياسا عليه، صار التاريخ، بحكم معيارية علم العمل، أخلاقا، كما صار المنهج النظري منطقا معياريا. علم النظر صار منطقا معياريا، فميتافيزيقا؛ وعلم العمل صار تاريخا معياريا، أو أخلاقا، فميتاتاريخ. ولسنا نعني أن ذلك خير أو شر أو مرغوب فيه أو مرفوض؛ بل نكتفي بوصف ما حصل، علما بأن ذلك مما لا غنى للإنسان عنه: إذ لو لم يصر العلم النظري معياريا، ولم يصر العلم العملي معياريا، لصار النظر والعمل فاقدي القرار، ولانتهينا إلى السيلان الأبدي علما وعملا. ولكن شتان ما بين الحاجة إلى الاستقرار والاستغناء عن الحركة الذي آل إليه هذا الاستقرار الفاقد وظيفته، ظنا أن الكلي النظري والكلي الواقعي ليس وضعيا، بل هو طبعي!

تلك هي الوضعية الفلسفية والإبستمولوجية التي ستكون موضوعا للنقد الاسمي عند ابن تيمية وابن خلدون. وكونها تمثل وضعية شديدة الأهمية في تاريخ الفكر العربي خاصة، والإنساني عامة، سنخصص لها القسم الأول بكامله سعيا إلى فهم الشروط المعدة للنقد الفلسفي، واستخلاصا للنتائج

الفلسفية النظرية (الخصائص الإبستمولوجية) والعملية (الخصائص الأكسيولوجية)، وللتشاجن بين البعدين، حتى نتمكن من إدراك طبيعة العمل

الفلسفي الذي ننسبه إلى فيلسوفينا، بما هما غاية ما قبل الغفوة وبداية ما بعدها: إذ لا سبيل إلى إنكار أن النهضة العربية المعاصرة بهما بدأت، وإليهما تعود، سواء في بعدها العقلي الفلسفي، أو النقلي الديني؛ بل إن الفكر الأصلاني والفكر العلماني ليس لهما من أساس أهلي إلا في محاولتهما الإصلاحية.

أما القسم الثاني فيتعلق، بالاسمية السالبة نظريا وعمليا، أو بدحض الواقعية، وذلك في علمي النظر، أعني الرياضيات والمنطق، وعلمي العمل، أعني السياسيات والتاريخ.

وأما القسم الثالث، فيتعلق بالاسمية الموجبة، أو بفك الارتباط بين العلم النظري والوجودي، وبين العلم العملي والأكسيولوجي، ختما للدراسة بالأكسيولوجيا البديل، في الفلسفة الاسمية؛ وتلك هي الغاية من الرسالة كلها: كيف تمت الاستعاضة من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الواقعية، بالطبيعة والتاريخ في الاسمية؟ أو كيف انتقل الإنسان من عبادة الطبيعة والشريعة إلى السيادة عليهما؟ ذلك هو الدور الذي ننسبه إلى المرحلة العربية من تاريخ الفكر الإنساني، تصورا على الأقل، إن لم يكن إنجازا.

القسم الأول

الوضعية الفلسفية والابستمولوجية

الفصل الأول

منازل الكلى ومنطقها: أوكيف أصبحت الاسمية النظرية والعلمية غاية الفلسفة العربية

أولا: حركية الوصل والفصل ومنطقها

لقد حكمت حركية الوصل والفصل، في الفكر الفلسفي (الأفلاطونية المحدثة) وفي الفكر الديني (الحنيفية المحدثة) العربيين، بما هما متقابلان ومتشاجنان، عوامل كان الوسيط بين حديهما الموصولين أو المفصولين دائما القسيم والخصيم المقابل. فالوصل والفصل في الفكر الفلسفي صدرا عن دوافع مستمدة من علوم النقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الديني، أعني الكلام والتصوف، والوصل والفصل في الفكر الديني صدرا عن دوافع مستمدة من علوم العقل النظرية والعملية بتوسط اعتراضات ما بعدهما التأسيسي في الفكر الفلسفي، أعني المشائية والصفوية. فصارت الأفلاطونية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم العقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيها الطبيعي وما بعده) والعملية (التاريخ والسياسات وموضوعيهما الشريعي وما بعده)(١)، البعد السالب من الحنيفية المحدثة، كون حضورها فيها حضورا اعتراضيا. وصارت الحنيفية المحدثة العربية، بما هي ما بعد العلوم النقلية النظرية (المنطق والرياضيات وموضوعيهما الطبيعي وما بعده)(٢)

[حاشية] (١) قد يعجب المرء من نسبة الموضوع الشريعي وما بعده

وعلميهما الى العلوم العقلية، وسر العجب هو التسمية. لكن عنوان أحد كتب أفلاطون هو الذي يساعدنا على هذا الاستعمال. فكتاب النواميس يمكن أن ينقل الى العربية بعنوان «كتاب الشرائع»: والقصد هو نظرية المجتمع والدولة بما هما مؤسستان من وضع العقل الانساني بالاستناد الى علمه بالطبيعة الانسانية وظروف الاجتماع والعمران. واذا، فبالاضافة الى الشرائع المنزلة ـ وهي أيضا وضعية بمعنى كونها من وضع الشارع ـ لا بد من الحديث عن الشرائع الموضوعة وضعا انسانيا بالاستناد الى الفلسفة العملية.

[حاشية] (٢) العجب نفسه يصدر عن نسبة الموضوع الطبيعي ومابعده وعلميهما الى العلوم النقلية. وسر العجب الآن ليس تسمية الموضوع، بل تسمية العلم. فكيف للنقل أن يتعلق بالطبيعي وما بعده وبعلميهما؟ وهنا لا بد من =

والعملية (التاريخ والسياسيات وموضوعيهما الشريعي وما بعده)، البعد السالب من الأفلاطونية المحدثة، للعلة نفسها. ولولا هذين الحضورين بالسلب لكل منهما في قسيمه الذي هو خصيمه، لاستحال علينا فهم الحركية التي تحكمت في إيقاع التاريخ الفكري للفلسفة العربية بفرعيها الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث(٣).

ويعني هذا الدور المتبادل لكل منهما في مقابله أن محرك الوصل والفصل في الفكر الفلسفي هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر من تجربته الإبستمولوجية التي حصلها عند تعقيل علوم النقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الفلسفي تجاوزها بسهولة كونها جدية ودافعة الى التساؤل

الفلسفي حول ما بعد العلوم العقلية؛ وأن محرك الوصل والفصل في الفكر الديني هو الاعتراضات التي يستمدها الفكر الفلسفي من تجربته الإبستمولوجية التي حصلها عند تنقيل علوم العقل النظرية والعملية، والتي لم يستطع الفكر الديني تجاوزها بسهولة كونها جدية ودافعة الى التساؤل الديني حول ما بعد العلوم النقلية. واذا فالصدام الحقيقي الذي نشهده بين الفكر الديني بممثليه الكلامي والصوفي في مرحلتي الوصل والفصل، والفكر الفلسفي بممثليه المشائي والصفوي في المرحلتين نفسيهما، ليس الا صداما بين ما بعد العلوم النقلية وما بعد العلوم العقلية، في مجالي النظر والعمل، بوصف هذين المابعدين المتصادمين سعيا الى تحديد لمنزلة الكلي النظري والعملي يكون ملائما لهذين التساؤلين في المابعد الديني، بحكم اعتراضات المابعد الفلسفي، وفي المابعد الفلسفي بحكم اعتراضات المابعد الديني(٤).

[حاشية] = الاشارة الى أهمية البحوث المنطقية والرياضية في العلوم المساعدة للعلوم النقلية، أعني في العلوم المساعدة على «الدخول» الى المدونة الدينية، و «العلوم المساعدة» على «الخروج» منها: ففهم النص يقتضي علوم اللسان دالا ومدلولا. ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات في الدخول الى المدونة. والاستفادة منهما في الفقه تقتضي أصول الفقه والفرائض، ومن هنا يأتي دور المنطق والرياضيات للخروج من المدونة بالفائدة الفقهية. أما الموضوعان الطبيعي وما بعده، بما هما موضوعا رياضيات ومنطق، فإن دور الاستدلال المنطقي والبنية الرياضية في نظرية الوجود والعالم القرآنية غني عن كل تدليل. لذلك فإن الكلام والتصوف،

بما هما مابعد العلوم النقلية، يتضمنان نظرية في الطبيعة ومابعدها ذات بنية منطقية رياضية حتما، وهي نظرية في صدام مع النظرية الفلسفية التي يستند اليها مابعد العلوم العقلية الفلسفي.

[حاشية] (٣) وهذا الإيقاع الناتج من التحاضر بين الفرعين، بما هو محكوم بمنزلة الكلي، هو الموضوع الأول لبحثنا. لذلك كان منطق منازل الكلي هو عينه منطق هذا الايقاع، ومن ثم فهو منطق تاريخ الفكر العربي بفرعيه، بما هو ذاهب من الواقعية المفارقة والمحايثة طبعا ووضعا، الى نفيها طبعا ووضعا كذلك، في المدرسة الاسمية التي يمثلهما إصلاح العقل النظري عند ابن تيمية، وإصلاح العقل العملي عند ابن خلدون.

[حاشية] (٤) لذلك كانت أهم علامة على هذا الحضور المتبادل في المقابل التلاؤم والتفاهم بين المنتسبين الى الفكر الفلسفي أو الفكر الديني. فالأشاعرة يتهمون المعتزلة بالانتساب الى الفلسفة، وابن رشد يتهم الفلاسفة المتقدمين عليه بالانتساب الى الكلام. وهذا التلاؤم ليس مجرد محاجات جدلية عند احتدام التنافس، بل هو دليل عميق على هذا التحاضر الذي أشرنا إليه، والذي بالاستناد الى أهم عناصره، يمكننا أن نؤرخ لمنزلة الكلي في الفلسفة =

وفعلا فالوصل المشائي الذي حققه الفارابي قد كان بدافع كلامي ومستندا الى منزلة كلامية للكلي هي المنزلة الاعتزالية البهشمية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو الوجود المثالي وبما هو الوجود بالقوة مع ميل الى هذا الأخير. والوصل الصفوي الذي تحقق في **الرسائل** قد كان بدافع صوفي ومستندا الى منزلة صوفية للكلي هي المنزلة الاعتزالية الأشعرية المعدلة

للتوسط بين الكلي بما هو الوجود بالقوة وبما هو الوجود المثالي مع ميل الى هذا الأخير.

كما إن الفصل الرشدي قد كان بدافع كلامي علته التخلص من الحل المشائي المنقوص بحكم اعتراضات **تهافت الفلاسفة** وذا أساس ظاهري قربه من المنزلة الأرسطية مع الإبقاء على علية ربوبية تتجاوز مجرد السببية الغائية الى السببية الفاعلية. وإن الفصل الإشراقي قد كان بدافع كلامي علته التخلص من الحل الصفوي المنقوص بحكم اعتراضات **مشكاة الأنوار** وذا أساس باطني قربه من المنزلة الافلاطونية مع الإبقاء على علية ربوبية تتجاوز مجرد صنع المثيل الى خلق المثال.

إن الوصل والفصل الفلسفيين بتوسط الكلام والتصوف، يبدوان وكأنهما سعي إلى إيجاد الفلسفة الملائمة لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم النقل وإبستمولوجية علوم العقل، مما يصير الفلسفة العربية، في بعدها الافلاطوني المحدث بفرعيه وبمرحلتي كل منهما، ما بعد علم وما بعد عمل تقاربت فيهما العقل والنقل إلى درجة تجعل النقل الوضعي يكاد يصبح عقلا طبعيا، والعقل الطبعي يكاد يصبح نقلا وضعيا. لذلك فإن هذه العمليات الوصلية والفصلية، في الفكر الفلسفي بدوافع مستمدة من الفكر الديني للملاءمة بين الإبستمولوجيتين (إبستمولوجية العلوم النقلية الوضعية والعقلية الطبعية) قد وازتها العمليات نفسها في الفكر الديني، بدوافع مستمدة من الفكر الفلسفي، للغاية نفسها. **وهو ما ولد ظاهرة غريبة جعلت الفكر الديني متفلسفا أكثر من الفكر الفلسفي، والفكر الفلسفي متدينا أكثر من الفكر الديني!**

وفعلا فالوصل الكلامي الأول كان بدافع أرسطي ومستندا الى منزلة مشائية هي المنزلة الأرسطية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود مثالي وبما هو وجود بالقوة، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلل تأويل الحل البهشمي تأويلا افلاطونيا أحيانا، وأرسطيا أخرى. والوصل الصفوي الأول كان بدافع افلاطوني ومستندا الى منزلة أفلاطونية هي المنزلة الافلاطونية المعدلة للتوسط بين الكلي بما هو وجود بالقوة وبما هو وجود مثالي، مع ميل الى هذا الأخير، وهو ما يعلل تأويل الحل الصوفي تأويلا أرسطيا أحيانا (الترقي من الجسداني الى

[حاشية] = العربية، فنضع هذه المقدمات التي اتخذت شكل الفرضيات والحدود التمهيدية، كون البرهان عليها بالاستقراء التاريخي يخرج عن إطار هذه الرسالة ويتعدى هدفها الرئيسي: تحديد الاصلاح التيمي والخلدوني.

الروحاني)، وأفلاطونيا أخرى (التجلي من الروحاني الى الجسداني) في التصوف المتأخر خاصة.

وبين أن الفصل الكلامي الثاني كان بدافع مشائي وعلته التخلص من الحل الكلامي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات إحياء علوم الدين، وذا أساس باطني (مقابل للفصل الرشدي)، قربه من المنزلة الأفلاطونية، كما هو بين في الرازوية(٥)، وأن الفصل الصوفي الثاني كان بدافع صفوي وعلته التخلص من الحل الصوفي الأول المنقوص، بحكم اعتراضات فضائح الباطنية، وذا أساس ظاهري (مقابل للفصل الإشراقي) قربه من المنزلة الأرسطية، كما هو بين في الأكبرية(٦).

إن الوصل والفصل الدينيين، بتوسط المشائية والصفوية، يبدوان وكأنهما

سعي الى إيجاد الدين الملائم لما ينتج من وضعية التفاعل بين إبستمولوجية علوم العقل وإبستمولوجية

[حاشية] (٥) «ذكر الإمام فخر الدين الرازي أن المشترك بين الناس الموجودين في الخارج هو الانسان الخارجي لا العقلي، لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالة في نفسي حلول العرض في الموضوع جزءا من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلي وبعضهم بعدي، وبعضهم معي في الزمان. واذا لم تلحق الكلية صورة الانسان التي في النفس، فهي إنما تلحق الانسان في الخارج. فالانسان العيني مشترك لا الذهني. وتسمية صورته التي في النفس كلية مجاز يكون المعلوم بها ـ وهو مطلق الانسان لا الانسان العيني ـ كليا. فالانسان مجرد في الخارج عن المادة وعلائقها. ثم قال: وهذا هو التحقيق. وهو صريح في صحة القول بالمثل». انظر: المثل العقلية الافلاطونية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد ١٢ (بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧؟])، الوجه الرابع من البحث الثاني، ص ٣٤ ـ ٣٥٠

[حاشية] (٦) كيف يمكن أن نعتبر منزلة الكلي الأكبري قريبة من الأرسطية؟ لا نعجب من ذلك الا عندما نربط بين هذا القول وما هو معروف من التقابل بينه وبين ابن رشد. ولكن اذا حصرنا ما بينهما من تقابل في المسألة المتعلقة بالطريق الى المعرفة وليس في نظرية الوجود، تبين أن وحدة الوجود الأكبرية وحدة وجود تجعل العالم المادي عين الوجود الالهي. وما العالم العقلي الا الثابت في العدم، وهو اذا قد اكتفى بالترجمة الصوفية لنظرية الوجود الأرسطية. فالاله الغاية طابق العالم الساعي اليه،

فأصبح الوجود العالمي عين الذات الالهية. وطبعا، فإن المقابلة بين أرسطو وأفلاطون هي بدورها في حاجة الى تعديل، وهو ما حاولناه في المقدمة العامة، مؤيدين هذا التعديل بالقراءات الأفلاطونية المحدثة في مراحلها الأربع التي يعسر أن نعتبرها ضالة: الهلنستية، والعربية واللاتينية وآخرها الجرمانية. ألم يقل أفلاطون، في السوفسطائي:

وقد جعل الموجود، بما ضمنه إياه ـ الحياة والنفس والعقل ـ عين وحدة الوجود. وعرض هنري كوربان، في كتابه الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، طبيعة العلاقة بين ابن رشد وابن عربي، ملمحا الى خلافهما المنهجي، انظر: Corbin, Henry L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi (Paris: Flammarion, [1958]), pp. 33 et suivantes.

علوم النقل؛ مما يصير الفلسفة العربية، في بعده الحنيفي المحدث بفرعيه وبمرحلتي كل منهما، ما بعد عمل وما بعد علم تقارب فيهما العقل والنقل الى درجة جعلت العقل الطبيعي يكاد يصبح نقلا وضعيا، والنقل الوضعي يكاد يصبح عقلا طبعيا. لذلك أدت هذه الموازاة بين اتجاه الأفلاطونية المحدثة نحو الحنيفية المحدثة، واتجاه الحنيفية المحدثة نحو الافلاطونية المحدثة الى تقاطع مساريهما بالصورة التي وصفنا، في الفصل الأخير من المقدمة، تقاطعا كون المخمسين «الرشدي ـ الكلامي» «والاشراقي ـ الصوفي» وما بينهما من تناظر معكوس. لذلك، لا عجب، إذا رأينا أن المنزلة الاعتزالية للكلي قابلة للتوحيد مع الوجود بالقوة الأرسطي، ولكن ليس في المادة الأولى، بل في العقل الالهي بما هو حال العالمية، وهو ما

حدث في المشائية الأولى والكلام الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود بالقوة الأرسطي، وهو ما حدث في المشائية الثانية أو الرشدية الساعية الى تخليص الأرسطية مما شابها من أفلاطونية. ولا عجب كذلك اذا كانت المنزلة الأشعرية للكلي قابلة للتوحيد مع الوجود المثالي الأفلاطوني، ولكن ليس في عالم المثل، بل في الصفات الالهية الموجبة، وهو ما حدث في الصفوية الأولى والتصوف الثاني، وهي قابلة للتمييز من الوجود المثالي الافلاطوني، وهو ما حدث في الصفوية الثانية أو الإشراقية الساعية الى تخليص الافلاطونية مما شابها من أرسطية.

فاذا كان بعض المتكلمين ينسب الأساس الذي يستند إليه بعضهم الآخر الى الفلسفة، وكان بعض الفلاسفة ينسب الأساس الذي يستند اليه بعضهم الآخر الى الكلام، وبصورة أدق اذا صحت تهمة الأشاعرة للمعتزلة، وتهمة الرشديين للمشائية، فمعنى ذلك أن المنزلة التي حددها الاعتزال للكلي قابلة للتأويلين (الوجود المثالي والوجود بالقوة)، بحسب المسافة الفاصلة بين المنزلة الأشعرية وبينها في الحالة الأولى، وبين المنزلة الأرسطية وبينها في الحالة الثانية، بحيث إنها غير أرسطية لقربها من الافلاطونية، وغير أشعرية لقربها من الأرسطية. ولكن لم لم يتهم الأشاعرة المعتزلة بالأفلاطونية؟ أليست الذوات الممكنة، بما هي أشياء رغم عدمها، من جنس أقرب الى الوجود المثالي منها الى الوجود بالقوة؟ لا يمكن أن نفهم التركيز الأشعري على تأويل المنزلة الاعتزالية للكلي تأويلا أرسطيا الا بالانتباه الى أن ما اهتموا به في هذه الذوات ليس العدم الذي لها، بل القدم الذي وصفت به. وبصورة أدق، فإن الجمع بين العدم والقدم، في هذه الذوات، هو الذي

رجح كفة التأويل الأرسطي، حتى وإن لم توضع مادة حاملة للذوات الممكنة. ولو مال التأويل الى الحل الأفلاطوني، لأصبحت نظرية الذوات الممكنة، بما هي عدوم قديمة، منتفية الذوات ومستمدة للقدم من الصفات الموجبة للذات الالهية، مما يصيرها من جنس النظرية الأشعرية، حيث يتم التركيز على عدم الذوات، وليس على قدمها، فتكون، بما هي متعلقات الفعل الالهي، قائمة به، عند فعله لها بما هو خلق مستمر. وهذا عينه التأويل الصوفي للذوات العدوم في مرحلة الفصل الفلسفي والديني.

لذلك نلاحظ عودة الى المنزلة البهشمية للكلي، ولكن بتأويل أفلاطوني، وليس أرسطيا للذوات الممكنات؛ فصارت شيئية المعدوم ثبات الأعيان في العدم (ابن عربي)، وأصبح بالإمكان الانتقال من وحدة الشهود في التصوف الأول، الى وحدة الوجود في التصوف الثاني. وفي حالة هذا التأويل كان الإشراق سيكون فوق التصوف الثاني مثالية، كونه ليس الأ مجرد تأويل أفلاطوني للمنزلة الاعتزالية البهشمية متجاوزا بذلك التصوف المتأخر. وبذلك تتوالى مراتب المنازل التي حددتها الفلسفة العربية ببعدها الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث، بالصورة التالية من الأفلاطونية الى الأرسطية، ومن الأشعرية الى البهشمية(٧):

١ ـ الإشراقية: أفلاطونية + أشعرية(٨).

٢ ـ التصوف الثاني: بهشمية + أرسطية(٩).

٣ ـ الكلام الثاني: أشعرية + افلاطونية(١٠).

٤ بـ الرشدية: أرسطية + بهشمية(١١).

[حاشية] (٧) المراوحة بين الأفلاطونية والأرسطية وبين البهشمية والأشعرية، ومحاولة التخلص من الحدين المتراوح بينهما ـ أعني منازل الكلي الأفلاطونية والأرسطية والبهشمية والأشعرية ـ في مرحلة الفصل، علتها السعي الى تخليص هذه المنازل مما علق بها من مقابلاتها: لذلك اعتبرنا هذه المرحلة معدة وضعية معرفية أعادت الفكر الفلسفي الى التساؤل الجذري حول منزلة الكلي، للخروج من هذه الحلول، وتقديم حلين جديدين أطلقنا على أولهما اسم الاسمية النظرية (عند ابن تيمية)، وعلى ثانيهما اسم الاسمية العملية (عند ابن خلدون).

[حاشية] (٨) ما هي دلالة هذا الجمع؟ فالمعلوم أن السهروردي ينفي تقدم الماهية على الوجود ويعتبرها مثله معلولة للمبدع. والمعلوم أنه يرى أن للموجودات أربابا نورية هي مثلها العقلية. وبين أن هذا أفلاطوني، وذاك أشعري، وأن الجمع بينهما هو الذي جعل صاحب كتاب المثل العقلية المجهول يعتبره نظرية قد أثبت في المثل تلائم آراء نفاتها أكثر مما تلائم آراء مثبتيها. انظر: المثل العقلية الأفلاطونية، ص ١٥٠

ولكن من وجهة نظر الفلسفة العربية، وبصرف النظر عن صحة إدراك السهروردي النظريات الأفلاطونية كما يتصورها صاحب كتاب المثل العقلية، يبقى هذا الجمع توحيدا بين عالم المثل والذات الربوبية، ومن ثم تجاوزا للواقعية الساكنة الى المثالية الربوبية حيث يكون الكلي في وضعية الذات الالهية التي تتجوهر بالتعين الوجودي بما هو إشراق أو إدراك ذاتي.

[حاشية] (٩) ما هي دلالة هذا الجمع؟ أعني الجمع بين شيئية المعدوم والوجود بالقوة؟ فالأولى قوة، هي المعلومية القائمة بحال العالمية الالهية،

والثانية قوة، هي المفعولية القائمة بضرب الوجود بالفعل المادي، والجمع بينهما يعني وحدة الوجود الالهي العالمي، وذلك هو بالذات معنى التصوف الأكبري: الأعيان الثابتة والوجود المتجلي، بما كان ذلك عين الوجود الالهي.

[حاشية] (١٠) ما رأيناه نفسه في الهامش رقم ،(٨) ولكن بمعنى مقابل، وذلك لتقدم التركيز على الغاية المقابلة للغاية في الإشراقية. اذ هنا نبدأ بالأشعرية لننتهي الى الأفلاطونية، ومن ثم نفهم المقصود بكون الكلي هنا هو في وضعية الموضوع الالهي الذي يتذوت بالفعل المثالي. اذ إن نفي الماهيات التي على العدم (الأشعرية) أضيف الى إثبات الماهيات التي على الوجود، فصارت الاله عالم المثل، وليس كما هو الشأن في الإشراقية، عالم المثل صار إلها.

[حاشية] (١١) ما رأيناه نفسه في الهامش رقم ،(٩) ولكن بمعنى مقابل، وذلك للتعاكس في البداية والغاية. ومعنى ذلك أن القوة الصورية (البهشمية) أولت على أنها قوة مادية (أرسطو)، خلافا للتصوف.

إن التشابك بين المنزلتين الكلاميتين والمنزلتين الفلسفيتين، بما كانت الأوليان حدين للحنيفية المحدثة، والثانيتان حدين للافلاطونية المحدثة، يولد، بحسب الترتيب، مدرستي الفصل الفلسفي بفرعيه (الرشدية والإشراقية)، ومدرستي الفصل الديني بفرعيه (الكلام الثاني والتصوف الثاني). وبذلك صارت كلتا الجديلتين متضمنة للحدود الأربعة كما يلي: الرشدية + الكلام الثاني = أرسطية + بهشمية + أشعرية + أفلاطونية. والإشراقية + التصوف الثاني = أفلاطونية + أشعرية + بهشمية + أرسطية.

وبذلك أيضا نفهم التناظر المعكوس بينهما: إذ إن الجديلة الثانية تتضمن المنازل نفسها للجديلة الأولى في الترتيب العكسي، كما إن كلا منهما تتضمن قسيمتها وخصيمتها تضمنا لا يغني عن وجودها كمقابل لها، والعلة هي قابلية المنازل الأربع للتأويل الذاتي الذاهب الى الذات الى تجوهرها في الجوهر العالمي، والتأويل الموضوعي الذاهب من الموضوع الى تفعله في الذات الالهية.

ولا عجب في حصول هذا الالتفاف بين فرعي الافلاطونية المحدثة وفرعي الحنيفية المحدثة، لأن الأولى قبل أن تصبح أهلية ـ أعني قبل تنقيل علوم العقل ـ وجدت بالسلب في الثانية، عند تعقيل علوم النقل: في شكل حنيفية محدثة (بفرعيها) مستمدة من ضرورة وضع النسق التأسيسي كشرط لفهم المدونة الاسلامية (القرآن والحديث)، وبناء علوم النقل الأدوات والغايات إيجابا، ونفي ما ينافيها من علوم العقل الأدوات والغايات سلبا. وهو ما جعل الكلام والتصوف الأولين ـ رغم كونهما تابعين للمدونة الاسلامية، بل ولخاصيتهما تلك ـ يمثلان تحديدا منزلة للكلي قابلة للتأويل الأفلاطوني المحدث تأويلا يصل بين الصيغة الدينية لهذه المنزلة والصيغة الفلسفية، وصلا أبدي التنافر، ومعيدا للفصل الذي حصل من المنطلق الفلسفي، ومن المنطلق الديني، بعد الانفجار (ابن سينا والغزالي)، في اتجاه حدي الافلاطونية المحدثة (الإشراقية في اتجاه الافلاطونية والرشدية في اتجاه الأرسطية)، وفي اتجاه حدي الحنيفية المحدثة (الصوفية في اتجاه الانجيلية، والكلامية في اتجاه التوراتية). وهذا التفاصل هو الذي يسر اللقاء بين البعد الافلاطوني والبعد الانجيلي، بما هما الغالبان

على المخمس الاشراقي الصوفي، والبعد الأرسطي والبعد التوراتي، بما هما الغالبان على المخمس الرشدي الكلامي.

ثانيا: العلاقة بين أنساق المرجعيتين:

الافلاطونية والحنيفية المحدثتين

بين أن المشائية والصفوية تعودان، من حيث أساس نظرياتهما، أعني من حيث المنزلة التي تحددانها للكلي، الى الاعتزال المائل الى التشيع (البهشمية)، والاعتزال المائل الى التسنن (الأشعرية)، بما هما مابعد العلوم النقلية المعتدل، وذلك لأن الكلام الظاهري والكلام الباطني ـ بفعل عدم الفصل بين الموقف الناظر والموقف العامل، والالتزام المباشر بالفعل الديني بما هو

سياسة مساندة، أو سياسة معارضة للدولة ـ كانا دون قسميهما تخلفا علميا، فلم يصبح لهما كلام وتصوف غير مباشرين للفعل السياسي الا في العهد الثاني من الفلسفة العربية، أعني في عهد الفصل: أي بعد اكتمال فرعي الحنيفية المحدثة الوصليين، وفرعي الافلاطونية المحدثة الوصليين (القرن السادس وما بعده).

وما إن اكتملت الافلاطونية المحدثة العربية الوصلية وجودا وجودا (المشائية والصفوية في القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد) فصارت، بما نقل من علوم عقلية وتوابع مؤسسة لها (الفلسفة) ومتأسسة عليها (السياسة والسحر والسيمياء)، واقعا فكريا، له ما للمدونة الاسلامية وأنساقها الكلامية والصوفية من حضور فعلي وفعالية إيجابية، حتى أصبح هذا الرافد يفعل فعلا مباشرا ومن دون توسط النخبات الأجنبية التي لم تسلم، كونه قد غدا

جزءا من ثقافة النخبة الاسلامية التي يمثلها خاصة، أصحاب الكلامين المعتدلين وتصوفهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه، والاعتزال الأشعري وتصوفه. وبهذه الصورة أصبحت المدونة الفلسفية، بتوسط الافلاطونية المحدثة العربية والعلوم العقلية وتوابعهما المذهبية والتطبيقية، من الموضوعات الأساسية التي يباشرها علماء الأصول الدينية، كونها حاضرة في أنساقهم، حضورا سالبا في شكل تلاؤم وتفاهم بين المدارس الكلامية، وحضورا موجبا في شكل استفادة من العلوم الأدوات المشتركة، وكونها كذلك حاضرة، قبالتهم، في الافلاطونية المحدثة العربية المنافسة للحنيفية المحدثة العربية، منافسة جعلتها تدعي أنها مابعد تأسيسي بديل من المابعد التأسيسي الديني في مجالي النظر والعمل.

وقد تمحور «اللقاء ـ الصدام» بين الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتين، حول حلين تتهم المشائية بكونها استمدتهما من الكلام الاعتزالي، ويتهم الكلام الاعتزالي بكونه استمدهما من الفلسفة، وأعني دليل الوجود الالهي المستند الى المقابلة بين الواجب والممكن(١٢) ونتيجته المباشرة المتمثلة في الفصل بين الوجود والماهية بالنسبة الى الموجود المعلول، وعدم الفصل بينهما بالنسبة الى الموجود غير المعلول، أي إن الواجب ماهيته تقتضي وجوده، والممكن ماهيته لا تقتضي وجوده(١٣)، وهو ما يضعنا أمام ثبوت الماهيات المعدومة

[حاشية] (١٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ،(١٩٨٦ ص ١٩٦ ـ ٢٠٢٠

[حاشية] (١٣) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الالهية والحكمة الطبيعية، نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي (مصر: مطبعة السعادة، [د. ت.])، الإلهيات، المقالة الثالثة: «الأمر الرابع في واجب الوجود»، ص ١٣٩٠ «(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيته وماهيته. اذ قد سبق أن الماهية غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلول لأنه لو كان موجودا بذاته لما كان عارضا لغيره. واذا ما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره اذ لا يكون الا معه. وعلة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضا =

(مسألة شيئية المعدوم)، وأمام الوجوب بالغير أو النقلة من الإمكان الى الحصول(١٤). وذانك المفهومان يعتبران من المفهومات المتناقضة التي انطلقت منها مرحلة الفصل(١٥). فكيف ذلك؟ وما هي الضرورة المنطقية لوضع هذين المفهومين، اللذين سيساعداننا على فهم بنية منازل الكلي في الفلسفة العربية؟ ولم تتهم المشائية بأخذهما عن الكلام الاعتزالي، ويتهم الكلام الاعتزالي بأخذهما عن الفلسفة؟

إن العلة في ما آل اليه دليل الوجود الالهي المستند الى جهتي الوجوب والإمكان يمكن استشفافها من مناط التناقض في نتيجتيه الحتميتين، أعني شيئية المعدوم أو الماهية التي على العدم، والوجوب بالغير أو الممكن الواقع. وفعلا، اذا كان وجود الممكنات منسوبا الى الموجد، فمعنى ذلك أن حصول الذات المحدثة ما كان ليحدث إلا بفعل الذات المحدثة. ومن

ثم فلا يمكن أن يكون بين الواقع من الممكن والواجب أي بون، مما يقتضي أن تكون ماهيته المحدثة على العدم، والا لم نفهم كيف تزول المسافة بين الممكن والواجب عند الحصول: الوجوب بالغير يقتضي عدم وجود أدنى فاعلية موجبة للذات الموجدة، حتى ننسب كل فاعلية الى الذات الموجدة. إن الحصول، بما هو غير عائد الى ذات الحاصل، هو إذا ما للإرادة الموجدة من القدرة التي تبلغ ذروتها في تأييس الليس(١٦). لذلك لا يمكن أن نتصور

= معلولا ولا يكون واجب الوجود. وباطل أن تكون الماهية بنفسها سببا لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سببا للوجود، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود فكيف تكون سببا له. ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان. ثم كان هذا السؤال لازما في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين عرض له ولزم، فثبت أن واجب الوجود آنيته ماهية وكأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن، وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته».

(١٤) المصدر نفسه، ص :١٣٣ «فاذا كل ممكن وجوده في ذاته إنما يحصل وجوده بعلته. وما دام ممكن الحصول بعلته فلا يحصل. فإذا صار واجب الوجود بعلته حصل، لأنه ما دام ممكنا استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان. وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي له في ذاته، لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول، بل ينبغي أن يزول الامكان من علته ويتبدل بالوجوب، وذلك بأن يحضر جميع الشرائط وتصير العلة كما ينبغي

أن تكون حتى تصير علة».

(١٥) سواء من منطلق إشراقي أو من منطلق رشدي: فكلاهما يرفض الفصل بين الماهية والوجود الذي وضعه ابن سينا وعتقه الغزالي والذي هو مصدر الانفجار، لكن الدوافع والغايات مختلفة والسبب بسيط: فالإشراقي يرفض التناقض بين تواطؤ الوجود والفصل بين الماهية والوجود حفاظا على الأول ورفضا للثاني، والرشدي يرفض التناقض نفسه، رفضا للأول من دون الحفاظ على الثاني أيضا (وكان من المفروض أن يقبل بالثاني لعدم تناقضه مع التناسب الوجودي). لهذا كانت القطيعة بين ابن رشد وابن سينا أعمق من القطيعة بين الإشراق وابن سينا، لاتحاد هذين في مبدأ تواطؤ الوجود واختلاف ابن رشد وابن سينا حول تناسب. انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٧٢٠

(١٦) أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا، الشفاء، الإلهيات، الباب ٦، الفصل ٢، ص :٢٦٧ «ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد ليس مطلقا، أو يكون وجوده بعد ليس =

أن يتخلف بعض الممكن في الواقع، وإلا صار الاله عاجزا. ولذلك كان انعدام الفارق بين الممكن والواقع علامة على إطلاق القادرية، وذلك هو معنى المفهوم الذي يعتبره ابن رشد متناقضا، ويوافقه على ذلك ابن تيمية، أعني مفهوم الممكن **بالذات والواجب بالغير**(١٧). ولهذه العلة يصح اعتبار هذا الفصل بين الماهية الممكنة بالذات، والوجود الواجب بالغير أمرا مستمدا من الكلام لتأسيس معنى القادرية المطلقة.

لكن المقدور، اذا كان له من ذاته، قبل وجوده، كونه ما هو، حتى وإن

خصرنا ذلك في هذا الكون السلبي، يصبح عطالة أجنبية تحد من حرية الإرادة الموجدة، لأنها لا تبقى حرة في إيجاد ما تريد كما تريد، إذ إن كون الذوات لها ماهية، يمنع الخالقية من جعل المخلوقية تعدو الوجود الى الماهية، فتكون الماهية غير مخلوقة، ومن ثم فهي قديمة، مما يحول المقابلة بين الإمكان بالذات والوجوب بالغير، نفسها، الى مقابلة فلسفية، لأنها تعدد القدماء، وتعتبر ما عدا الله من الذوات لها أن تكون ما هي من ذاتها، حتى وإن كان وجودها من غيرها(١٨). وذلك هو سر رفض الأشعرية لهذا المفهوم المتناقض، أعني كون الماهيات الممكنة ثابتة حتى في العدم، فضلا عنها في الوجود: ذلك أن كون الذات لها ماهية لا يمكن لفعل الإيجاد الالهي أن يعدوها، يجعل المخلوقية محصورة في حصول الممكن، وليس في كونه هو ما هو، فتصبح حرية الاله مشروطة، له أن يخلق وألا يخلق، ولكن كون المخلوق على ما هو عليه ليس للإله فيه دخل، وذلك هو ما يتهم الاشاعرة الباهشمة بأخذه عن الفلسفة.

فإذا طبقنا هذا الهامش الفاصل بين ما للأشياء من ذاتها وما لها من خالقها، على الطبائع، كان الأمر متعلقا بالعلاقة بين الطبيعة وما بعدها، وإذا طبقناه على الشرائع كان الأمر متعلقا بالعلاقة بين التاريخ وما بعده. والأول يتعلق بمسألة قدم العالم وحدوثه أو حاجة الطبيعة الى ما بعدها، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الطبائع وما يتدخل به

[حاشية] =غير مطلق، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته. فإن كان وجوده بعد ليس مطلقا كان صدوره على العلة ذلك الصدور، إبداعا ويكون أفضل أنحاء إعطاء للوجود لأن العدم يكون قد منع

البتة وسلط عليه الوجود، ولو مكن العدم تمكينا فسبق الوجود امتنع تكوينه ممتنعا إلا عن مادة، وكان سلطان الإيجاد، أعني وجود الشيء من الشيء ضعيفا قصيرا مستأنفا».

[حاشية] (١٧) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٨، وتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص ١٤٨٠

[حاشية] (١٨) وقد تحولت، هذه العطالة أو الفاعلية السالبة، بفعل انقلاب عجيب، الى مفهوم الصورة المفعلة أو الماهية كمادة أولى لكونها صورة قوة، والى مفهوم المادة الفاعلة أو الوجود كصورة أولى لكونها صورة فعل: والغريب أن الوجود كمادة فعل، والماهية كصورة انفعال من مميزات المشائية والصفوية معا في شكلهما الأول (الفارابي والاخوان). لكن الأولى تفصل بين الماهية والوجود، والثانية تعتبرهما حاصلين معا في فعل الايجاد: وتلك هي علة نسبة المنزلة الفارابية إلى المنزلة البهشمية وعلة نسبة المنزلة الصفوية إلى المنزلة الأشعرية.

فيها مابعدها إلى التدخل الديني في الفلسفة(١٩). والثاني يتعلق بمسألة حرية الإنسان ومجبوريته أو استغناء التاريخ عما بعده، لذلك يمكن نسبة المسافة الفاصلة بين ما تقتضيه الشرائع وما يتدخل به فيها مابعدها إلى التدخل الفلسفي في الدين(٢٠). ولولا هذا التداخل المتبادل لاستحال وجود فاصل بين الماهية والوجود، أعني بين الممكن بالذات والواجب بالغير، ولعدت الطبيعة غنية عما بعدها، ولاستحال كذلك وجود فاصل بين الواجب والواقع، أعني بين الواجب بالغير والحاصل بالذات، ولعد التاريخ

غنيا عما بعده. فعل الإله في الطبيعة، في نظر الفلسفة، أمر ديني؛ وفعل الإنسان في التاريخ، في نظر الدين، أمر فلسفي. فالهامش الفاصل بين الماهية ووجودها لا معنى له نظريا، إذا استثنينا دور الفعل الإلهي الإرادي الناقل من الماهية التي على العدم إلى الماهية التي على الوجود؛ ولو وضعنا الفعل الطبيعي لما تخلف الوجود عن الماهية. والهامش الفاصل بين الواجب وواقعه لا معنى له عمليا، لو استثنينا فعل الإنسان الإرادي الناقل من الواجب الذي على العدم إلى الواجب الذي على الوجود، ووضعنا الجبر في التاريخ (٢١). وجود مابعد طبيعة بعد الطبيعة أمر ديني

[حاشية] (١٩) ما معنى التدخل الديني في الفلسفة؟ إذا كانت الطبائع طبائع فلا معنى لحاجتها إلى فاعل أجنبي ينقلها من حال إلى حال. وإذا فهذا التدخل حد من طبيعة الطبائع، وإدخال عدم الضرورة في التسلسل الضروري للطبائع. ولما كان هذا هو معنى الفعل الإلهي في التصور الديني، صار مدلوله العميق هو غزو الفكر الديني ـ حرية الفعل الإلهي في عالم الطبائع ـ للفكر الفلسفي ـ الضرورة المسيطرة على عالم الطبائع ـ وإذا أصبح للفعل الإلهي الحر دور في سلسلة الطبائع، صار حكمها حكم الشرائع، إذ هي خرجت عن الضرورة الطبيعية إلى الاختيار الشريعي، فأصبح العالم والتاريخ كلاهما مجالا للتشريع وليس مجالا للتطبيع: ومثلما يسعى الفكر الفلسفي إلى استتباع مملكة الحرية لمملكة الضرورة لتأسيس العلم العقلي، يسعى الفكر الديني إلى الاستتباع المقابل لتأسيس العلم النقلي.

[حاشية] (٢٠) ما معنى التدخل الفلسفي في الدين؟ ما أثبته الفكر الديني من حد من ضرورة الطبائع لتأسيس حرية الفعل الإلهي، عند إطلاقه،

يؤدي إلى نفي حرية أي موجود عداه، ومن ثم يصبح فعل الإنسان خاضعا لهذا التوقيف التحكمي الإلهي طبعا وشرعا: إذ عليه أن يقبل المعطى الطبيعي ـ المعرفة التجريبية الخالصة. والمعطى الشريعي ـ المعرفة النقلية الخالصة. لكن إثبات الطبائع الفلسفي يحد من حرية التحكم الإلهي، فيجعل غيره من الموجودات ذا فاعلية بحسب طبيعته. ولما كانت طبيعة الإنسان هي علم هذه الطبائع، صار، بفضل العلم، قادرا على التخلص من مجرى الضرورة وهو معنى الحرية بحسب ابن رشد، أي إدراك الأسباب (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المسألة الثالثة من الفن الخامس، ص ١٣٤ ـ ١٤٣). إثبات حرية الإنسان وفعاليته المستندة إلى علم الأسباب هي إذا تدخل فلسفي في الدين، أي إن القائلين بها من رجال الدين، يعدون فلاسفة في نظر الآخرين منهم، وهو معنى التهمة الأشعرية ضد الاعتزال: تهمة القدرية.

[حاشية] (٢١) الوجود الواجب بمعنى ما يجب حصوله دون أن يكون بعد حاصلا devoir-être لا يعقل دينيا. فإذا كان موجها إلى الإنسان فإنه يعني، عندئذ، أن للإنسان قدرة على عدم فعل ما يجب، ومن ثم فهو شرك، وإذا كان موجها إلى الإله، فهو يعني أن الإله عاجز عن فعل ما يجب، فضلا عن اقتضاء ذلك سلطة فوقه توجب عليه ما عليه فعله. وإذا فهذا الفصل فلسفي خالص، أو على الأقل، هكذا فهمته الأشعرية في ردها على المعتزلة.

لا محالة، وهو معنى مسألة قدم العالم وحدوثه(٢٢). ووجود مابعد تاريخ

بعد التاريخ أمر فلسفي لا محالة، وهو معنى حرية الفعل الانساني وجبريته (٢٣).

واذا، فالفصل بين الواجب والواقع يقتضي فاعليتين متفاضلتين ـ وإلا لما كان الواقع غير الواجب ـ إحداهما تحدد الواجب وأخراهما تفعل الواقع، والبون الفاصل بين الحدود الواجبة والأفعال الواقعة مقابل للبون الفاصل بين الماهية والوجود. فالواجبات إرادة أجنبية (إرادة الاله) وهي المحددة لما يجب، والوقوع إرادة أهلية (إرادة الانسان) وهي الفاعلة لما يقع؛ في حين ان الماهية فاعلية أهلية (هي كون الذات ما هي حتى وإن فرضناها على العدم)، والوجود فاعلية أجنبية (هي كون الذات معلولة). وبين إذا أن الفصل الأول فلسفي لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات، لها من ذاتها فاعلية هي، بالاضافة الى الفاعلية الالهية، في نسبة الواقع الى الواجب المغاير له، والفصل الثاني ديني لأنه يعتبر ما عدا الله من الذوات ليس لها من ذاتها فاعلية عدا العدم الماهوي.

١ ـ الماهية على العدم + الوجود الممكن بالذات الواجب بالغير فاعلية واحدة هي فاعلية الموجد: حل مستمد من الدين في علم الطبيعة.

٢ ـ الواجب على العدم + الوقوع فاعليتان متفاضلتان فاعلية إلاهية وفاعلية إنسانية: حل مستمد من الفلسفة في علم الشريعة.

إن المسافة الفاصلة بين مابعد الطبيعة والطبيعة هي التدخل الديني في الفلسفة: إنها مسافة فعل الاله في العالم. والمسافة الفاصلة بين مابعد التاريخ والتاريخ هي التدخل الفلسفي في الدين: إنها مسافة فعل الانسان في التاريخ. والتدخل الأول ينفي كل ما عدا الفاعلية الالهية في الطبيعة بما

في ذلك الانسان، والتدخل الثاني يثبت الفاعلية الانسانية في التاريخ وفاعلية جميع الذوات الأخرى، على الأقل بما هي، كونها ماهي الذي هو لها من ذاتها. ومعنى ذلك أن الفصل بين «الماهية ـ العدم» والوجود ذا المصدر الديني في الفلسفة، والفصل بين الواجب والواقع المغاير له ذا الأصل الفلسفي في الدين، وكون الفصل بين الحدين الأولين شرطا في الفعل الالهي، والفصل بين الحدين الثانيين شرطا في الفعل الانساني، يجعل الفصلين من طبيعة واحدة رغم تقابلهما: إنهما طبيعة الانتقال من السرمدي الى الزماني، بفعل إلهي يتوسط بين السرمدي من الذوات (الماهيات) والزماني منها (الوجودات)؛ أو الانتقال من الزماني الى السرمدي، بفعل إنساني يتوسط بين الزماني من

[حاشية] (٢٢) فأما وضع الطبائع خاضعة لما يسمو عليها، فهو ديني لأنه يقطع سلسلة الضرورة في الطبيعة: وهو أساس نفي السببية.

[حاشية] (٢٣) وأما وضع التاريخ خاضعا لما يسمو عليه، فهو فلسفي لأنه يفصل بين الواقع والواجب، ظنا أن الأول يمكن أن يكون مغايرا للثاني: وهو أساس نظرية المدينة الفاضلة والحرية.

الأعمال (الوقوعات) والسرمدي منها (الوجوبات)؛ بحيث إن الأمر الأول يتعلق بطريان المحايثة من الإلهي إلى العالمي، والثاني يتعلق بطريان المفارقة من الانساني إلى الالهي؛ ومقياس الأول الوحي، ومقياس الثاني العلم، أعني دنو العلم المطلق (الالهي) من الإدراك النسبي (الانساني)، أو سمو العلم النسبي (الانساني) من الإدراك المطلق (الالهي).

ويقتضي الفصل بين الماهية والوجود إذا إثبات الذات الالهية بما هي خالقة

حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الطبيعة حتميا خالصا وآليا أعمى؛ ويقتضي الفصل بين الواجب والواقع إثبات الذات الانسانية بما هي خالقة حرة، إذ لولا الفصل لما كان بينهما فارق، ولصار مجرى الأشياء في الشريعة حتميا خالصا وآليا أعمى. وإذا فالحاصل من عمليتي الفصل هو وضع الذاتين الفاعلتين الاله الخالق الحر، والانسان الخالق الحر. وانطلاقا من القضية الثانية تأتي تهمة الأشاعرة للمعتزلة(٢٤)، وانطلاقا من القضية الأولى تأتي تهمة الرشديين للمشائية(٢٥). وقد اعتبرت الفلسفة مصدرا لهذا الهامش المؤسس لحرية الانسان، لأن الواقع من فعله خارج الواجب يعد إشراكا أو قولا بالشريك؛ واعتبر الدين مصدرا لذلك الهامش المؤسس الإبداع الالهي، لأن الابداع يشترط قلب العدم وجودا، والإمكان وجوبا.

ثالثا: تصنيف الفلاسفة والمتكلمين بحسب العلاقة بين الماهية والوجود

أما إذا رفضنا الفاصلة الأولى ـ بين الماهية والوجود ـ فإن الذوات الموجودة تصبح ـ بما هي ماهي ـ مقتضية الوجود لذاتها؛ ومن ثم فهي غنية عن التدخل الالهي الناقل لها من الامكان إلى الحصول ومن العدم إلى الوجود. وإذا صح ذلك نتج ضرورة نفي الفاصلة الثانية بين الواجب والواقع، حيث تصير الواقعات، بما هي واقعات، واجبات. فاذا اتحدت الماهية والوجود، والواجب والواقع لم يبق فرق بين الممكن والحاصل في الطبيعة والشريعة، وينتهي شرط وجود الذاتين الالهية والانسانية. لذلك انقسم الفلاسفة بصنفيهم (المشائية بمرحلتيها

[حاشية] (٢٤) الإمام بن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن

الأشعري، الفصل ،١١ ص ٣٧ ـ :٣٨ «واعلم أن إحدى قواعد الأصول في التوحيد عنده إثبات جملة الحوادث منتسبة إلى قدرة واحد أحدثها من العدم إلى الوجود، وأن خلاف ذلك نوع من الإشراك بالله تعالى [وقد تقدمت هذا بقليل الاشارة إلى تأسيس نظرية خلق الأعمال على نفي شيئية المعدوم] وعلى هذه القاعدة كان يبني قوله في تعلق الحوادث بالمحدث ويبين مذهبه ودلالته في خلق الأعمال على ذلك».

[حاشية] (٢٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص :١٩٨ الإمكان للماهية والوجوب للوجود بالغير في المعلولات من نتائج الدليل الوجودي الذي استمده ابن سينا من علم الكلام بحسب رأي ابن رشد.

والصفوية بمرحلتيها) والمتكلمون بصنفيهم (الاعتزال المتشيع بمرحلتيه والاعتزال المتسنن بمرحلتيه) الى فصيلتين، بحسب موقفهم من هذين الفصلين ومن المنطلق منهما:

١ ـ الفلاسفة والمتكلمون الذين يفصلون بين الماهية والوجود، بالانطلاق من الفصل بين الواجب والواقع:

أ ـ أفلاطون: الفصل بين الماهية وما عداها الذي هو شيء، رغم كونه عدما؛ والفصل بين الواجب وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدما؛ واذا فالمقابلة هي بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب، وواقع سالب(٢٦): العالم غير المثالي، رغم عدمه، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

ب ـ المعتزلة: الفصل بين الوجود وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدما؛ والفصل بين الواقع وما عداه الذي هو شيء، رغم كونه عدما؛ واذا

فالمقابلة بين وجود موجب وماهية سالبة، وبين واقع موجب وواجب سالب(٢٧)؛ العالم غير الموجود، رغم معدوميته، شيء (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في الحل السينوي فأصبح قابلا للفهم الافلاطوني، وللفهم الاعتزالي، بحسب تقديم الماهية والواجب على الوجود والواقع، أو بحسب العكس.

٢ ـ الفلاسفة والمتكلمون الذين لا يفصلون بين الواقع والواجب، انطلاقا من عدم الفصل بين الوجود والماهية.

أ ـ أرسطو: ليست الماهية الا الوجود الحاصل، وليس الواجب الا الممكن الواقع؛ واذا لا وجود لمقابلة بين ماهية موجبة ووجود سالب، وبين واجب موجب وواقع سالب(٢٨)؛ الماهيات متعينة في المواد (في الطبيعة والتاريخ).

[حاشية] (٢٦) ونسبة الإيجاب الى الماهية هي التي غطت عن فصلها عن الوجود، ونسبة السلب الى الوجود هي التي غطت عن فصله عن الماهية. ولو صح أن الماهية تامة الايجاب لما بقي لمقابلها أدنى وجود، ولو صح أن الوجود المغاير للماهية تام السلب لما بقي مقابلا لها. ثنائية العالمين المثالي والآخر تعني ضرورة هذا الفصل الذي سيتم في الاتجاه المقابل عند المعتزلة.

[حاشية] (٢٧) نسبة الإيجاب الى الوجود والسلب الى الماهية مع التصريح بالفصل، خلافا لما كان عليه الشأن عند أفلاطون، وضعتنا أمام الماهيات المعدومة والتي هي أشياء مع ذلك، والوجودات الموجودة والتي هي ليست

أشياء، اذ لا حقيقة لها ما دامت غير الماهيات: الوجود الخالص بلا ماهيات والماهيات الخالصة بلا وجودات اقتضت الذات الالهية كينبوع قيام ومصدر قيومية، وتجاوزت الواقعية المثالية الافلاطونية الى مثالية مطلقة يكون العالم فيها بالاضافة الى الذات الالهية وكأنه مجرد أفكار الآله ما دام وجوده هو وجودها وليس لها غير الماهية الجوفاء!

[حاشية] (٢٨) لذلك كانت المادة صورة بالقوة، وكان الواقع واجبا بالقوة: فلا نجد عند أرسطو رفضا للوجود الطبيعي المحسوس باسم الوجود مابعد الطبيعي المعقول، ولا نجد عنده رفضا للوقوع التاريخي المحسوس باسم =

ب ـ الأشعرية: لا وجود الا للوجود الحاصل، ولا وقوع الا للممكن الواقع؛ واذا فالماهية والواجب أمران وهميان، ما دام فعل الاله الايجادي والتشريعي مطلق الحرية والتحكم(٢٩): لا وجود لغير الموجودات بعد إحداثها (في الطبيعة والتاريخ).

وقد امتزج هذان الموقفان المتقابلان في حل الغزالي، فأصبح قابلا للفهم الأرسطي وللفهم الأشعري بحسب اعتبار الوجود الحاصل والممكن الواقع ضرورة ماهوية وواجبية، أو بحسب اعتبارهما حرية مطلقة وتحكما توقيفيا للارادة الالهية. ولهذه العلة جعلنا من ابن سينا والغزالي غاية العهد الأول وبداية العهد الثاني، أو بصورة أدق بؤرة الانفجار الناقل من الأول الى الثاني، في هذا السعي الى تحديد منزلة الكلي النظري والعملي.

وفعلا، فالموقف الأول الذي يتقاسمه افلاطون والمعتزلة، يثبت الثنائية في الطبيعة، انطلاقا من التسليم بها في التاريخ: وقد كان الحل الافلاطوني

برفع الانسان الى الاله، والحل الاعتزالي بحط الاله الى الانسان. لكن الموقفين ينطلقان من العمل الى النظر، ويخضعان الثاني الى معايير الأول. أما الموقف الثاني الذي يتقاسمه أرسطو والأشعرية، فينفي الثنائية في التاريخ انطلاقا من التسليم بنفيها في الطبيعة: وقد كان الحل الأرسطي بحط الاله الى الطبيعة، والحل الأشعري برفع الطبيعة الى الاله. لكن الموقفين ينطلقان من النظر الى العمل، ويخضعان الثاني الى معايير الأول. ومن هنا نفهم سر التواليف المقابلة لهذه: فالرفع الى الاله من الانسان أو من الطبيعة يقرب افلاطون والأشاعرة. والحط منه اليهما يقرب أرسطو والاعتزال: فتتشاجن العلاقات وتتضارب بين هذه المنازل الأربع للكلي(٣٠).

[حاشية] = الوقوع مابعد التاريخي المعقول. بل إن الطبيعة وما بعدها كلاهما طبيعيان، والتاريخ وما بعده كلاهما تاريخيان (بمعنى التاريخ الطبيعي).

[حاشية] (٢٩) وبالمقابل مع التوحيد الأرسطي بين الماهية والوجود والواجب والوجود والواقع والواقع بالجمع، نجد التوحيد الأشعري قد حصل بالطرح: ليس وراء الوجود ماهية، ولا وراء الواقع واجب. ما يوجده الاله وما يعمله كلاهما أمر حر لا تقتضيه ماهية ولا يحتمه وجوب، لأن الاله فوق كل المعايير، واذا فالطبيعة وما بعدها مابعد طبيعة، والتاريخ وما بعده كلاهما مابعد تاريخ. لذلك نتساءل عن معنى الألوهية في الأرسطية: ما الداعي اليها؟ ونتساءل عن الانسانية في الأشعرية: ما الداعي اليها؟

[حاشية] (٣٠) ويكون من المفيد جدا هنا الاشارة الى محاولة المولى صدر الدين الشيرازي الساعية الى تحديد هذه المنازل، في: صدر الدين

محمد بن ابراهيم الشيرازي، كتاب المشاعر، ترجمة هنري كوربان تحت عنوان: Le Livre des pénétrations métaphysiques (Paris: Verdier, 1986). نفي المشعر الرابع، الفصل الرابع والعشرين، الفقرة الثانية، ص ١٠، يميز بين الحالات الثلاث التالية من خلال النسبة بين الماهية والوجود:

١ ـ الماهية هي فعل الوجود، وهذا هو الرأي الذي يراه المولى صدر الدين الشيرازي (وطبعا فالعلاقة بين الماهية والوجود هنا تعني عدم الفصل بينهما في العين). la quiddité = acte. d'exister

٢ ـ الماهية موضوع يحمل عليه الوجود، أو يعرض لها الوجود: وهذا هو الرأي المنسوب الى المشائية كما تحددت في الفصل بين الماهية التي على العدم، والوجود الذي هو عارض لازم لها عند ابن سينا. Essence = attribut. = Existence sujet;

وفعلا فنفي الفصل الذي يشترك فيه الأرسطي والأشعري، أعني نفي الفصل بين الواجب والواقع في التاريخ والطبيعة لانتفائه بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، يحصل إما باعتبار الماهية مقصورة على الوجود، والواجب مقصورا على الواقع (الأشعرية)؛ أو باعتبار الوجود مقصورا على الماهية، والواقع على الواجب (الأرسطية). واذا، فالنفي نفسه يؤدي الى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المردود الى الآخر من طرفي العلاقة: كل ما عدا الله لا يتصف بغير الوجود والوقوع، وكلاهما أمر حصوله لا يتضمن أدنى ضرورة، بل هو على التحكم المحض، وهو معنى التوقيف الالهي ايجادا وتشريعا. الطبيعة والشريعة

توقيفيان، وعلى العقل أن يقبلهما كمعطيين، لكي يفهمهما، ولا يتعدى دوره فهمهما الى التشريع لهما (الحل الأشعري ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأرسطي).

أما إثبات الفصل بين الماهية والوجود الذي يشترك فيه الافلاطوني والاعتزالي، أعني الفصل بين الماهية والوجود في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ لثبوته بين الواجب والواقع في الطبيعة والتاريخ، فإنه يحصل إما باعتبار الوجود غير الماهوي والوقوع غير الواجبي عدمين شيئين (الأفلاطونية)، أو باعتبار الماهوي والواجبي عدمين شيئين (الاعتزال). واذا فالموقف نفسه يؤدي إلى نتيجتين متقابلتين، بحكم طبيعة المعتبر سالبا وموجبا منهما: كل ما عدا الله يتصف بغيرية الماهوية والوجوبية، وكلاهما مطلق الضرورة بالذات وهو خارج عن التحكم والتوقيف[31] (الحل البهشمي ويقابل بالتناظر العكسي الحل الأفلاطوني).

[حاشية] ٣ ـ الماهية عرض يحمل على الوجود الذي يعرض له التعين الماهوي، وهذا هو رأي بعض المتصوفة، دون تحديد آخر. Existence = Essence; sujet; attribut. وكان يمكن، للحفاظ على التوازي، اضافة عكس الأول كما أضيف الى الثاني عكسه. لكن الشيرازي، لما اعتبر الماهية عين الوجود، تصور أن القول بأن الوجود هو عين فعل الماهية غير ممكن. ولو صح هذا لاستحال أن نفهم المقابلة بين الأفلاطونية والأرسطية. ذلك أن القول بأن الماهية هي عين فعل الوجود لا معنى له لو لم يكونا اثنين: التوحيد غير المسبوق بالثنائية لا معنى له. فاذا سلمنا بالثنائية، أصبح بالامكان التوحيد بطريقتين: إما برد الأول الى الثاني، أو برد الثاني

الى الأول (علما بأن التوحيد، بنفي أحدهما، نفي للثنائية). واذا فهناك حالة رابعة هي:

[حاشية] ٤ ـ الوجود هو فعل الماهية: d'être. acte = Exister وطبعا ففي الحالة الأولى يعني التوحيد أن التعين الماهوي هو عينه الوجود المتحيز في الزمان والمكان، أو هو عين التحيز في الزمان والمكان. أما في الحالة الرابعة، فإن التحيز في الزمان والمكان هو التعين الماهوي. وشتان بين كون الهوية وجودا، وكون الوجود هوية. ففي الحالة الأولى الثبات قبل الصيرورة، وفي الحالة الثانية الصيرورة قبل الثبات. فالثابت الذي يصير غير الصائر الذي يثبت: في الحالة الأولى الصيرورة كيفية، وفي الحالة الأخيرة الصيرورة جوهرية.

[حاشية] (٣١) وذلك هو معنى تقدم العقل على النقل عند المعتزلة، ويقابله تأخره عنه عند الأشاعرة: التوقيف عند هؤلاء، والعدل عند أولئك يمثلان المصطلح الديني للدلالة على هذا المدلول الميتافيزيقي الناتج من الفصل بين الماهية والوجود ومن عدمه.

إن التقابل بين الأشعرية والأرسطية تقابل أساسي: ذلك أن الأشعرية، بردها الماهية والواجب الى الوجود والواقع، جعلت العالم، كل ما عدا الله، مفعولات الهية تحكمية لا ذات لها ولا فاعلية، بما في ذلك الانسان. أما الأرسطية فإنها، بردها الوجود والواقع الى الماهية والواجب، جعلت الله، كل ما عدا العالم، لا ذات له ولا فاعلية: فصار الانسان كلا شيء في الأشعرية، وصار الاله كلاشيء في الأرسطية، كلاهما مجرد متفرج على العالم والتاريخ.

والتقابل بين الاعتزال والافلاطونية، تقابل أساسي كذلك. فاعتبار المعتزلة الماهية والواجب معدومين شيئين قبل وجودهما ووقوعهما يعطي الإله فاعلية نقل الماهية الى الوجود، والانسان فاعلية نقل الواجب الى الواقع، بشرط وضع الماهية قبل الوجود، والواجب قبل الوقوع على العدم: مما يجعل الطبيعة والتاريخ مجالي الايجاب، ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالي السلب. واعتبار أفلاطون الماهية والواجب حقيقة الوجود والوقوع والوجود والوقوع المغايرين لهما معدومين شيئين يعطي الاله والانسان الفاعليتين المقابلتين لما أعطاهما إياه الاعتزال، فالاله ينقل الوجود اللاماهوي الى الماهوي، والانسان ينقل الوقوع اللاواجبي الى الواجبي: فيصبح مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجالي الايجاب، وتصبح الطبيعة والتاريخ مجالي السلب.

وعندئذ تتحدد طبيعة العلاقة المتقاطعة مع العلائق السابقة، فتتضح الصلة بين الأشعرية والافلاطونية، وبين الاعتزال والأرسطية بالصورة التالية:

١ ـ الأفلاطونية والأشعرية: حقيقة الطبيعة والتاريخ هي مابعدهما، أي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، وما عداهما عدم يقتصر على الشهادة(٣٢).

٢ ـ الأرسطية والاعتزال: حقيقة مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ هي الطبيعة والتاريخ، وما عداهما عدم يقتصر على الشهادة(٣٣).

[حاشية] (٣٢) الطبيعة والتاريخ ـ عند أفلاطون والأشاعرة ـ يتضمنان حقيقتهما التي هي مابعد الطبيعة ومابعد الشريعة، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات. وذلك هو مدلول وجهي الذوات الموجودات العالمية في مشكاة الأنوار الغزالية: فالوجه الى الاله هو

الحقيقة المابعدية طبيعة وشريعة، والوجه الى النفس هو مجرد الشهادة، وهو دال على العدم بالذات والوجود بالرب، أو القيومية الالهية المترائية في عدم الموجودات والمحجوبة به.

[حاشية] (٣٣) مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ ـ عند أرسطو والمعتزلة ـ يتضمنان حقيقتهما التي هي الطبيعة والتاريخ، وكل ما عدا هذه الحقيقة مجرد شهادة لها بمعنى المشاهدة والإثبات: وذلك هو مدلول الماهية التي على العدم قبل الوجود الطبيعي والواجب على العدم قبل الوجود التاريخي. وإذا كان مفهوم القوة الأرسطي ـ في حرفية =

ومعنى ذلك أن الطبيعة والتاريخ مجرد شهادة لمابعدهما عند أفلاطون والأشعرية، وأن مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ مجرد شهادة لما هو بعده عند أرسطو والاعتزال: من هنا كانت المقابلة بين الفريقين مقابلة وحدة الشهود (افلاطون والأشعرية) لوحدة الوجود (أرسطو والاعتزال).

ويمكن الآن أن نترجم هذه المنازل في بعديها النظري والعملي، لكي ندرك المدلول العميق الذي للمقابلات التي توصلنا اليها، والتي ستؤسس الاصلاحين النظري والعملي، عند ابن تيمية وابن خلدون: فإذا اعتبرنا منزلة الماهية هي منزلة الكلي النظري، ومنزلة الواجب هي منزلة الكلي العملي، توصلنا الى النتائج التالية:

١ ـ الماهية أو الكلي النظري هي الوجود الحق، والواجب أو الكلي العملي هو الوقوع الحق، وما عدا الماهية والواجب عدم أفلاطون.

٢ ـ الماهية أو الكلي النظري عدم وجود محض، والواجب أو الكلي العملي عدم وقوع محض، وما عدا الوجود والوقوع عدم الأشعرية.

٣ ـ الماهية أو الكلي النظري هي الوجود بالقوة، والواجب أو الكلي العملي هو الوقوع بالقوة، والوجود والوقوع هما الماهية والواجب بالفعل، من دون علة فاعلية كون محل القوة هو المادة وغايتها هي الصورة أرسطو.

٤ ـ الماهية أو الكلي النظري هو المعدوم الشيء، والواجب أو الكلي العملي هو المعدوم القيمة، والوجود والوقوع هما الماهية الموجودة والواجب الواقع، بفضل علة فاعلية، كون محل القوة هو الصورة وغايتها هي المادة الاعتزال.

وبذلك تكون النسبة بين أفلاطون وأرسطو كالنسبة بين الأشعرية والبهشمية، بشرط الانتقال من الواقعية المفارقة أو المحايثة المفارقة الى التوقيعية المفارقة أو المحايثة: ففي الحالة الأولى (افلاطون وأرسطو) لا نجد الصدام بين فاعليتين ذاتيتين ـ الاله والانسان ـ كما هو الشأن في الحالة الثانية (الاعتزال والأشعرية)، بل الصدام يكون بين آليتين موضوعيتين: من هنا التمييز بين

[حاشية] = نسقه ـ تابعا للطبيعة بمعناها المخصوص الذي يفيد ما دون القمر، فإن الطبيعة بالمعنى الأعم، أي الوجود العالمي المادي بجهتيه (ما فوق القمر وما دونه) هي الحقيقة، والأمور الأخرى توابع لها؛ وليس معنى العقل الذي يعقل نفسه بما هو محرك تحريك غاية مفيدا بأن الغاية أسمى من القاصدين اليها ـ كما هو الشأن عند ابن سينا، (الشفاء، الالهيات، الباب ٩، الفصل ٣، ص ٣٩٣ ـ ٤٠١)، بل بالعكس ليست الغاية الا وسيلة، لأنها مجرد محرك في خدمة المتحرك الذي له من ذاته وجوده والذي هو غني عن هذه الغاية، لو لم تكن في خدمته: إنها اذا من أجل

العالم وليس العالم من أجلها.

النموذج «الآلي ـ المنطقي» في الفلسفة، والنموذج «الدرامي ـ المنطقي» في الكلام (المقدمة).

وحاصل القول: إن الفصل بين الماهية والوجود مداره تحديد فاعلية الذات الالهية التي تربو بمقدار سلب الماهية وتصغر بمقدار إيجابها؛ وإن الفصل بين الواجب والواقع مداره تحديد فاعلية الذات الانسانية التي تربو بمقدار سلب الواجب، وتصغر بمقدار ايجابه. لذلك كان الاعتزال قد وضع مفهومين يبدوان متناقضين: هما مفهوم الماهية التي على العدم، والواجب الذي على العدم(٣٤). والأول هو شرط فاعلية الذات الالهية؛ والثاني هو شرط الفاعلية الانسانية، ونفي الأول إطلاق لفاعلية الذات الالهية؛ ونفي الثاني إطلاق لانفعالية الذات الانسانية: وذلك من المنظار الدرامي ـ المنطقي المميز للفكر الديني. أما من المنظار الآلي ـ المنطقي المميز للفكر الفلسفي، فإن السلب والإيجاب مقياسان لواقعية الكلي النظري والكلي العملي، بما هما ثابتان إما في عالم الصورة (أفلاطون)، أو في عالم المادة (أرسطو). وقد اجتمع المنظاران في الفلسفة العربية التي وصفنا، فحدث الانفجار ببعديه الفلسفي (ابن سينا) والكلامي (الغزالي). إن اتحاد الرافدين الفلسفي (ببعديه المشائي والصفوي عند ابن سينا) والديني (ببعديه الكلامي والصوفي عند الغزالي) ـ مع ما في كل منهما من الآخر، إذ إن الصفوية تتضمن بعدا صوفيا والمشائية بعدا كلاميا، والكلام بعدا مشائيا، والتصوف بعدا صفويا ـ قد مثل بداية النهاية لعملية الوصل بين حدي الفلسفة (أفلاطون وأرسطو) وحدي الدين (التوراتية والانجيلية)، وحدي

الفكر العربي، أعني الافلاطونية المحدثة (الوصل الأول) والحنيفية المحدثة (الوصل الثاني). وهي نهاية ترجم عنها سعي ابن سينا للتخلي عن المشائية والدعوة الى فلسفة مشرقية(٣٥)، وسعي الغزالي للتخلي عن الكلام والدعوة الى تصوف

[حاشية] (٣٤) مفهوم الواجب الذي على العدم Le) ،(devoir-être أو الواجب الذي يجب أن يكون ولما يكن بعد، مفهوم لا معنى له بالاضافة الى الذات الالهية: اذ هو يناقض القدرة المطلقة. لذلك فهو يتحول الى إرادة أجنبية عن الارادة الانسانية من جنس القانون الوضعي بالاضافة الى السلوك الانساني الذي يقنن له. الواجب الذي، رغم وجوبه، يبقى غير حاصل يفيد اذا المسافة الفاصلة بين الارادتين، الآمرة والمأمورة، وهو اذا مقياس قدرة الثانية وحريتها، ويعد ضلالا في الدين، أو كفرانا وعصيانا، مثلما أن الماهية التي على العدم تمثل مقياس القدرة الالهية على الإيجاب: اذ لو كانت الماهية ليست على العدم لصار لها الوجود من ذاتها، ولاستغنت عن الارادة الالهية. الماهية التي على العدم حد من فاعلية الأشياء، لتأسيس فاعلية الاله؛ والواجب الذي على العدم، حد من فاعلية الاله، لتأسيس فاعلية الانسان.

[حاشية] (٣٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص :٤٢١ «وقد رأينا، في هذا الوقت، كثيرا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك (وجود القوة الالهية المنبثة في العالم) قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي. وقالوا إنه ليس أن ههنا مفارقا. وقالوا إن ذلك يظهر من قوله، في واجب الوجود، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية

لأنها الفلسفة المنبثة في العالم». فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب اليه، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة». وبالاضافة الى الدلالة المقصودة في هذا الهامش، فإن هذا النص يدل على أن ابن رشد كان مطلعا على الفلسفة المشرقية وتوجهاتها في وحدة الوجود. انظر أيضا:

كان هذا (إذ هذا) وفهم الفلسفة الإسلامية،

سني^(٣٦). فانفتح بذلك باب العودة الى أرسطو (الرشدية)، والى أفلاطون (الاشراقية)، والى الانجيل (التصوف)، والى التوراة (الكلام)، لا كما هي في ذاتها، أعني الى أرسطو وأفلاطون وانجيل وتوراة غير التاريخيين، بل بما هم قد أصبحوا ممثلين لنماذج فكرية تحددت في عملية الانفجار واستمدت من فهم المدونتين^(٣٧).

رابعا: انفجار الوصل في المرجعيتين واتصال حديهما

ذلك أن تحديد هذه الوضعية الجديدة يفهمنا الأسرار الكامنة في انفجار الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة خلال القرن الخامس فهما لا يقتصر على جزئيات فلسفة ابن سينا وكلام الغزالي، بل يتعداهما الى العلل العقلية المؤسسة لهما فيمكننا من الجواب عن السؤالين التاليين:

١ ـ لماذا آل نسق ابن سينا، الذي أتم المشائية العربية، الى الانفجار الذي قد الافلاطونية المحدثة العربية الى الإشراقية والرشدية فلسفيا، فمكن من تجاوز المشائية والصفوية الأوليين، وأعد الى الكلام والتصوف الثانيين؟

٢ ـ ولماذا آل نسق الغزالي، الذي أتم الأشعرية، الى الانفجار الذي قد الحنيفية المحدثة العربية الى الكلام والتصوف الثانيين دينيا، فمكن من تجاوز الكلام والتصوف الأولين، وأعد الى الإشراقية والرشدية؟

والجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد الوضعية التي سيطرت على الفكر العربي، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وأنتجت الظاهرات الإبستمولوجية (في علم العلم وعلم العمل) والأكسيولوجية (في عمل العلم وعمل العمل) التي سيعالجها ابن تيمية وابن خلدون، بوصفهما ناقدين للمخمسين اللذين أشرنا إليهما، في سعيهما الى إصلاح

[حاشية] (٣٦) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ،(١٩٨٦ الباب ،٣ السبب الثالث من أسباب ذم العلوم غير المحمودة، ص ٤٢ وما بعدها.

[حاشية] (٣٧) ابن عربي، كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله (حيدر آباد الدكن: [د. ن.]، ،(١٩٤٨ ص ٦ ـ :٧ «فأكمل الأقطاب المحمدي، وكل من نزل عنه فعلى قدر من ورث. فمنهم عيسويون وموسويون وابراهيميون ويوسفيون ونوحيون (...) وكما يحشر كل نبي مع أمته، كذلك يحشر كل قطب مع أهل زمانه صالحيهم وطالحيهم (...) والقطب منا ليس كذلك فإنه عام جامع (خلافا للأنبياء والرسل) لكل من في زمانه من بر وفاجر وإن كان ورثه عيسويا أو موسويا، فلا يقدح ذلك فيه فإنه من مشكاة محمدية». ويمكن إن نقول إن نسبة محمد الى موسى وعيسى، خاصة عند المتصوفة، كنسبة أفلوطين الى أرسطو وأفلاطون عند الفلاسفة (في أعمالهم الفلسفية وليس في وعيهم بذلك).

النظر والعمل، ومن خلال تحديد منزلة الكلي النظري (الأول) والكلي العملي (الثاني): وسنرى أن أساس هذا النقد هو عدم التلاؤم بين مابعد العلم والعلم (ابن تيمية)، ومابعد العمل والعمل (ابن خلدون) في المنظومتين المخمستين اللتين تكونتا بعد الانفجار.

والمعلوم أن الوصل ذا المضلة الافلاطونية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين (المشائية والصفوية)، والوصل ذا المضلة الحنيفية المحدثة قد حدث في الاتجاهين الممكنين (البهشمية والأشعرية)، وأن ذروة الاتجاهين الأولين كانت عند ابن سينا، وذروة الاتجاهين الثانيين كانت عند الغزالي، وهو ما يعلل عدم رضى الأول عن المشائية، وعدم رضى الثاني عن الأشعرية، ويعلل الانفجار الحاصل من عدمي الرضى هذين، وما أدى اليه من توليد مضلتين جديدتين: أولاهما تجمع بين البعد الافلاطوني من الافلاطونية المحدثة والبعد الانجيلي من الحنيفية المحدثة، والثانية تجمع بين البعد الأرسطي من الأولى والبعد التوراتي من الثانية. وبين أننا لن نستطيع الجواب عن هذه الأسئلة من دون أن نفصل بين أمرين:

الأول: هو تفسير حصول الانفجار في بعدي الفلسفة العربية، أعني الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بما حصل من صدام بين مكوناتهما البنيوية ومحدداتهما التاريخية، وتأثير الثانية في الأولى تأثيرا جعل تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل يمثلان تجربتين فلسفيتين لا نظير لهما في التاريخ الانساني، لأنهما جعلتا طبيعة الاشكالية الفلسفية تصبح محددة بما تقابل به إبستمولوجية علم الانسان التاريخي إبستمولوجية علم الكون

الطبيعي، ونموذج الأولى درامي منطقي ونموذج الثانية آلي منطقي. وما به يتحدان يمثل علة اللقاء، وهو العلوم الأدوات؛ وبما به يختلفان يمثل علة الصدام، وهو العلوم الغايات؛ بل إن العلوم الأدوات نفسها صارت مصدر الصراع، أي المنطق والتاريخ كمنهجين، بعد إدراك طبيعة ارتباطهما بالعلوم الغايات، أعني موضوعيهما: الطبيعة وما بعدها، والشريعة وما بعدها.

والثاني: هو نتائج الانفجار على خارطة المجال الفكري العربي، حيث انقسمت هذه الخارطة الى عالمين متشابكين على النحو التالي: عالم سني وعالم شيعي صار كل منهما موجودا في الآخر وجود الشكل السالب منه. فالاسلام الشيعي يوجد في العالم السني ممثلا بالتصوف الثاني والإشراقية الرافضين سيطرة الكلام الثاني والرشدية. والاسلام السني يوجد في العالم الشيعي ممثلا بالكلام الثاني والرشدية الرافضين سيطرة التصوف الثاني والإشراقية. وعلة هذا التعارض هو وجود السلطان في يد المقابل: فكان كل منهما بمنزلة السلطة المعارضة للسلطة الحاكمة، وذلك في المجال الفكري، وكذلك في المجال السياسي، كما سنرى.

تلك هي إذا خارطة الوضعية التي سيعالجها محرر النشاط النظري من الافلاطونية المحدثة القائمة بذاتها أو المندسة في الحنيفية المحدثة (ابن تيمية)، ومحرر النشاط العملي من

الحنيفية المحدثة القائمة بذاتها أو المندسة في الافلاطونية المحدثة (ابن خلدون) علاجا للشروط المحددة للاسمية العربية النظرية والعملية، بالاستناد الى عدم التلاؤم بين مابعد العلوم النظرية والعلوم النظرية، ومابعد العلوم العملية والعلوم العملية، في الجديلتين «الإشراقية ـ الصوفية» و

«الرشدية ـ الكلامية» المسيطرتين على الاسلام الشيعي والاسلام السني بالإيجاب والسلب، والموحدتين لهذين العالمين. وذلك ما يجعل مآل الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة الأخير ليس الا ما حصل في تاريخهما، بما هما لقاء صدامي بين ما ينتج من تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل من منازل للكلي وصفناها قبل قليل. وقد أدت هذه المنازل الى منزلته عند ابن تيمية وابن خلدون، أعني المنزلة التي هي موضوع هذه الرسالة الساعية الى تحديد الاسمية ونتائجها، بعد تحديد منازل الكلي في الفلسفة العربية، بما هي نظريات في الوجود تتحدد بالتضامن والتنافي، كما وصفنا.

والمعلوم أن منزلة الكلي، في المرحلة الثانية ـ المرحلة الفصالية ـ قد حكمتها وضعية بنيوية وتاريخية انتشجت في المرحلة الأولى، فجعلت منزلة الكلي النظري والعملي، في الفكر الديني والفكر الفلسفي، تتحدد بمحاولة التخلص من الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة (الفلاسفة من الثانية بحثا عن الأولى؛ والمتكلمون من الأولى بحثا عن الثانية)، أعني بالوصل بين حدي كل منهما، وصلا جعل التفلسف يكون حلا وسطا بين الفلسفتين (الافلاطونية والأرسطية) والتدين حلا وسطا بين الدينين (الانجيلية والتوراتية). لكن الحل الوسط تعين خلال تحول تام أدى بالفكر الديني الى تجاوز الحنيفية الواصلة وصلا توراتيا والواصلة وصلا انجيليا، وأدى بالفكر الفلسفي الى تجاوز الافلاطونية المحدثة الواصلة وصلا افلاطونيا والواصلة وصلا أرسطيا. وذلك التجاوز لم يكن في الأنساق الدينية، ولا في الأنساق الفلسفية، بل في طبيعة علاقتها بموضوعيها التي

هي مابعد تأسيسي بالاضافة اليها: أعني العلم والعمل من منظار النسق العقلي الطبعي، أو من منظار النسق النقلي الوضعي، بما هما حادثان في ظلهما ومحددان للمنزلة الموالية التي يتفاعل فيها العقلي الطبعي، والنقلي الوضعي، خلال تجربة تعقيل علوم النقل الأدوات والغايات، وتنقيل علوم العقل الأدوات والغايات(٣٨).

[حاشية] (٣٨) والمعلوم أن أداة الأدوات في العلوم النقلية جميعا هي علم التاريخ، بما هو منهج علم الأمر المنقول، وأن غاية الغايات في العلوم النقلية جميعا هي علم السياسيات، بما هو عمل الأمر المنقول. واذا فالتاريخ والسياسة يعدان جوهر علوم النقل. ولكنهما، في الوقت نفسه، من موضوعات علم العقل مع ضمور دور التاريخ. كما إن أداة الأدوات في العلوم العقلية جميعا هي علم المنطق، بما هو منهج علم الأمر المعقول، وأن غاية الغايات في العلوم العقلية جميعا هي علم الرياضيات، بما هو منهج عمل الأمر المعقول. واذا فالمنطق والرياضيات يعدان جوهر علوم العقل. ولكنهما في الوقت نفسه من موضوعات علم النقل مع ضمور دور المنطق. ولما حصل اللقاء بين العلمين أصبح التاريخ والمنطق بؤرتي الصدام، بوصف الأول نفيا للطبائع واقتصارا على الشرائع (بالمعنى

وإذا فالعلم والعمل الحاصلان في العهد الأول بمرحلتيه المتقدمتين على انفجار الأفلاطونية والحنيفية المحدثتين ـ أعني مرحلة تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل ومرحلة بناء الأنساق الوصلية في الفكر الفلسفي والفكر الديني، وذلك خلال القرون الأربعة الأولى (السابع والثامن ثم التاسع والعاشر) ـ هما اللذان جعلا من القرن الحادي عشر قرن الخصب

الانفجاري في العلم والعمل ومابعدهما الفلسفي والديني؛ وهو ما أدى الى عدم الرضى بالحل المشائي والصفوي والبهشمي والأشعري، واختلاط جميع هذه الحلول اختلاطا أدى الى التجذر في البحث عن الحلول الغايات: فكان البحث عن الأرسطية وراء المشائية، وعن الإشراقية وراء الصفوية، وعن التصوف المتفلسف وراء البهشمية، وعن الكلام المتفلسف وراء الأشعرية. وهذه الحلول الغايات بما تشاجن بينها من روابط حددت الوضعية الفلسفية النظرية والعملية التي وحدت بين الطبعي والوضعي، في منزلتي الكلي النظرية والعملية توحيدا لا يمكن معه أن تبقى الواقعية الافلاطونية والأرسطية (الكلي الطبيعي) والواقعية الانجيلية والتوراتية (الكلي الشريعي) على ما كانت عليه، رغم ما يبدو من العودة اليهما في مرحلة الفصل. ذلك أن ما يبدو عودة الى الأفلاطونية والانجيلية في المخمس الإشراقي الصوفي هو تأسيس للذاتية الربوبية المتعالية إيجابا، والذاتية الناسوتية المتعالية سلبا، وما يبدو عودة الى الأرسطية والتوراتية في المخمس الرشدي الكلامي هو تأسيس للموضوعية الربوبية المتعالية إيجابا، والموضوعية الناسوتية المتعالية سلبا؛ بحيث إن العودتين كانتا ابتعادا لا اقترابا، من الغاية المستهدفة(٣٩).

[حاشية] = العام للكلمة، أي ما يضعه الانسان وليس ما يوجد في الطبيعة)، والثاني نفيا للشرائع واقتصارا على الطبائع. وبذلك تتحدد طبيعة غاية الغايات عند الفريقين. فالنقلي يجعل من الوجود الطبيعي والشريعي مجرد وقوعات خالية من الضرورة، علمها لا يتجاوز استخراج بعض الثوابت من مجرد ملاحظتها، فيصبح العلم كله، النظري والعملي،

من جنس التاريخ، أعني مجرد جمع للوقوعات، والعقلي يجعل الوجود الطبيعي والشريعي وجوبات خالية من المفاجآت، علمها استنتاج منطقي من حدودها، فيصبح العلم النظري والعملي من جنس المنطق، أعني مجرد تحليل للوجوبات.

[حاشية] (٣٩) فالعودة الى أفلاطون والانجيل أصبحت ابتعادا عنهما، اذا أخذناهما على حرفيتهما. وذلك لأن المثل أصبحت أعيانا ثابتة في العدم، وذلك في أفضل الحالات ـ الأكبرية ـ وهي مجرد أوهام في أسوئها ـ السبعينية، ولأن الحلول صار وحدة وجود، وذلك في أفضل الحالات، وهو في أسوئها نفي لما عدا الوجود العالمي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة. أما العودة الى أرسطو والتوراة فإنها كذلك ابتعاد عنهما اذا أخذناهما على حرفيتهما: لأن القوى صارت علوما الهية وذلك في أفضل الحالات، وهي مجرد أوهام في أسوئها، ولأن الرسالات صارت وحدة شهود، في أفضل الحالات وهي في أسوئها نفي لما عدا الوجود التاريخي. لذلك صارت المثالية المطلقة مادية مطلقة وهي هنا تاريخية، وهناك طبيعية. فلم يبق مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ الا تأويلات للطبيعة والتاريخ عند العائدين الذين لم يصبحوا يصدقون بغير الطبيعة والتاريخ، ويعتبرون ما عداهما أساطير ضرورية لتأسيس سلطانهم على العامة لا غيرا لذلك قلنا إن المخمسين، رغم البادي من أقوالهم، انتهيا الى المادية الطبيعية، والمادية التاريخية تحت اسم الذاتية الربوبية التي تتجوهر أو الموضوعية العالمية التي تتذوت، مؤسسين =

فالشرائع صارت مجرد رسوم، والطبائع مجرد مظاهر، وأصبح العقل العملي

والعقل النظري متخلصين من عبادة الشريعة ومن عبادة الطبيعة؛ بل هما قد باتا على الأقل، في مستوى الحلم والوهم السيمياوي، والسحري، والتنجيمي والاسطوري، ساعيين الى السيادة على الشريعة، وعلى الطبيعة. لذلك فإن المطبوعات أضحت تعد موضوعات، وليس التنوع الصوري في الشريعة والطبيعة ـ اختلاف الحدود بمعنيي الكلمة الديني والفلسفي، أي الأحكام والتعريفات ـ إلا من صنع العقل الانساني أو العقل الالهي. ويكفي، لتجاوزها، أن يتخلص المرء من الرسوم والمظاهر، ليدرك ما تحتها من وحدة سيلانية تتضاءل أمامها الحدود والسدود. وعندئذ تبرز للعقل الفاعليتان الرئيسيتان: فاعلية الذات الدفاقة بما هي الوجود، وفاعلية الذات العلامة بما هي الإدراك؛ وهما قابلتان للوحدة في ادراك متعال صوفي عند المخمس الأول (الاتحاد)، وعلمي عند المخمس الثاني (الاتصال).

لكن هذا التخلص من العبادتين، والسعي الى السيادتين لم يكن بوسعهما أن يصبحا فعلين ما داما يستندان الى أسس منافية لهما، أعني الى الافلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة في أشكالهما الفصلية التي تبقي على العبادة واقعا، وإن خلصت منها وهما، وتمنع من السيادة فعلا، وإن حققتها حلما: فليس لأن الإمام يستطيع، في فترة ما، إلغاء الشرائع(٤٠)، أو لأن الولي يستطيع، في لحظة التصرف، إلغاء الطبائع(٤١)، نكون قد بلغنا مرحلة التنسيب الضروري للكلي الشريعي والكلي الطبيعي. فهذا الإلغاء يقدم في شكل إعجاز ناتج من الإصطفاء في إطار الإطلاق الواقعي للكلي، وليس ناتجا من الفصل أو فك الارتباط بين العلم الانساني المقصور على الذريعة النظرية والوجود الطبيعي، وبين العمل الانساني المقصور على الذريعة العملية

والوجود الشريعي.

إن صيرورة علوم النقل عقلية قد أوجدت مفهوما جديدا يتألف من مادة وضعية وصورة عقلية، يكون فيها المعلوم من صنع الانسان تماما كعلمه، وذلك بالمقابل مع علوم العقل، حيث يظن أن المادة طبيعية والصورة عقلية، فيكون العلم من صنع الانسان، والموضوع

[حاشية] = بذلك للجبروت الروحي اللاهوتي، وللجبروت المادي العسكروتي، اللذين سيثور عليهما فيلسوفانا ابن تيمية وابن خلدون (ولا يحتاج مفهوما المادية الطبيعية والمادية التاريخية الى مزيد شرح، فلقد بينا المقصود بهما في هذا الفصل. ولا نعني بهما ما يفاد بهما في الفلسفة المعاصرة، وإن كنا لا نستثنيه اذا خصصنا من هذه، المدلولات الحافة الناتجة من التوظيفات).

[حاشية] (٤٠) انظر: Lewis, Bernard (Paris: Assassins Les 1982), Berger-Levrault, pp. 103-137. Perse,» en Mission «La 4: chap.

[حاشية] (٤١) المعلوم أن المعجزات تفيد خرق العادات، ولكن الأنبياء والرسل استحيوا من نسبة هذا السلطان لأنفسهم. والمتصوفة، أو بعضهم على الأقل، وفي ظن العامة خاصة، ينسبون خرق العادات الذي تشترطه الكرامات الى المتصوفة أنفسهم: لذلك عد ذلك من الشرك.

المعلوم ليس من صنعه. لكن إمكانية العلم ذي الموضوع الوضعي والشكل العقلي، تجعل التساؤل عن مدى طبيعية الموضوع، في الضرب الثاني من العلوم، أمرا ممكنا. وهو ما حدث في مرحلة التجاوز الى الاسمية التي

ركزت على الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية، من خلال إبراز اسمية الكليات والحدود المعتبرة ماهيات ذاتية للأشياء، في حين أنها مجرد اصطلاحات وتسميات للتمييز بين التصورات، لا غير.(٤٢)

إن طبيعة هذا التساؤل المستند الى إبراز الطابع الوضعي لموضوعات العلوم العقلية النظرية والعملية، مع الحط من هذا الوضع باعتباره إنسانيا بالمقابل مع الوضع الشرعي الذي هو إلاهي، قد فتح باب الثورة الفلسفية التي ستمكن من تجاوز الافلاطونية المحدثة في الفكر الفلسفي، والحنيفية المحدثة في الفكر الديني، واستئناف التفلسف والتدين بمعناهما المتحرر من الميتافيزيقا الافلاطونية والأرسطية والافلوطينية، ومن الميتاتاريخ الانجيلي والتوراتي والحنيفي، أعني النظر التاريخي الحر والعمل التاريخي الحر بما هما مشرعان لنفسيهما، ومتخلصان من كل إطلاق فلسفي أو ديني. والمهمة الأولى سعى اليها ابن تيمية، والثانية سعى اليها ابن خلدون: الأول أزال واقعية الكلي الطبيعي، بإبراز طابعه الوضعي فصير العلم النظري تاريخيا؛ والثاني ازال واقعية الكلي الشريعي، بابراز تاريخيته، فصير العلم العملي تاريخيا. فأصبح التفلسف علما تاريخيا، وأصبح التدين عملا تاريخيا، وهو المقصود بالاسمية النظرية والعملية التي نتجت من إنهاء الأفلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، بعد تجذرهما في عهد الفصل. لذلك كان عمل ابن تيمية المنظر للنظر بالقصد الأول، وللعمل بالتبعية ـ لما سنرى من العلل ـ وعمل ابن خلدون المنظر للعمل بالقصد الأول، وللنظر بالتبعية ـ لما سنرى والعلل كذلك ـ استخلاصا لهذه النهاية الأكيدة للافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، بعد مرحلة الفصل، واستئنافا للنظر والعمل بما

هما نشاطان حران: الأول للتشريع النظري الانساني للنظر، والثاني للتشريع العملي الانساني للعمل، نشاطان تاريخيان، بعد التخلص من الميتافيزيقا الواقعية (ابن تيمية)، والميتاتاريخ الواقعي (ابن خلدون)، كما نبينه في البابين اللاحقين.

خامسا: صلة عمل ابن تيمية وابن خلدون بالوضعية الحاصلة

لقد أصبح عمل ابن تيمية وابن خلدون ممكنا، بفضل النتائج التي تحققت في المرحلتين الوصلية والفصلية من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة العربيتين، وذلك بصورتين، موجبة وسالبة:

[حاشية] (٤٢) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص :٦٧ «وكلامهم (الفلاسفة وقابله المنطق من المتكلمين) أنها يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي. وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع، إذ يقدر كل انسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

فإيجابا، لأن النقلة من الواقعية الطبيعية في حدي الافلاطونية المحدثة، ومن الواقعية الشرعية في حدي الحنيفية المحدثة الى الوضعية الطبيعية والشرعية اللاهوتيتين قد حدثت فيهما خلال الوصل والفصل اللذين وصفنا سابقا ونحلل لاحقا.

وسلبا، لأن نتائج هذه النقلة هي التي وقعت عليها ثورتهما للانتقال من الوضعية اللاهوتية الإبستمولوجية (الكلي النظري) والأكسيولوجية (الكلي العملي)، الى وضعية إنسوية في مجالي النظر (ابن تيمية) والعمل (ابن خلدون)، نفيا لمابعد الطبيعة، ولمابعد التاريخ المطلقين: وهو ما نعني

بالاسمية النظرية والعملية.

فكيف كانت الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتان معدتين إيجابا لهذه النقلة من الواقعية الى الوضعية، من الكلي المطبوع الى الكلي الموضوع؟

وكيف جعلت هذه النقلة الثورة عليها، أمرا ممكنا، بحيث انتقلنا من الوضعي الالهي الى الوضعي الانساني في مجالي النظر والعمل؟

يمكن أن نقول إن أهم عناصر النقلة التي حدثت في الفلسفة العربية بفرعيها الافلاطوني المحدث والحنيفي المحدث وخلال مرحلتيهما الوصلية والفصلية، قبل المدرسة الاسمية، هي النقلة من الطبائع والشرائع الواقعية الساكنة الى الطبائع والشرائع الوضعية المتحركة، بفضل الفاعلية المنسوبة الى الذات الالهية خلقا وأمرا، بحيث إن الواقعية الطبيعية والشريعية زالت بالإضافة الى الذات الالهية، في غاية الحنيفية المحدثة والأفلاطونية المحدثة العربيتين، مما صير هذه الذات، في علاقتها بالطبائع والشرائع، ذاتا فاعلة للمعلوم والمعمول، وليست منفعلة بهما. وينطبق ذلك على بعض البشر، إما بتوسط حلول اللاهوت في الناسوت، أو باتصال الناسوت باللاهوت، في نظريتي الوحدة الصوفية أو الاتصال الفلسفي(٤٣).

[حاشية] (٤٣) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ،(١٩٦٨ ص ٩٢ ـ :٩٣ «فأعلمه [حي بن يقظان مخاطبا أسال] انه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التي ربته ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول. فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق (...) ووصف له

ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل (...) فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع الا تبين له ولا مغلق الا انفتح، ولا غامض الا اتضح وصار من أولي الألباب، وعند ذلك نظر الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». وغاية الوحي وحدة الحلول. وغاية العلم وحدة الاتصال. وقد اجتمعتا عند حي بن يقظان غاية وعند أسال بداية، إذ إن حي بن يقظان فيلسوف متصوف، وأسال رجل دين متعلم. ويتضمن هذا النص الإشارة الواضحة الى الخطأ الرئيسي في الجمع بين الدين والفلسفة: فقد صار المضمون العقلي مدلولا لتأويل المضمون النقلي.

لكن فاعلية الذات الالهية، بالاضافة الى ما كان ذوات طبيعية واقعية فصار ذوات شريعية وضعية ـ بحيث أصبح الوجود هو بدوره جنسا من التشريع أو من الوضع الخلقي المتقدم على الوضع الحكمي أو الفقهي ـ لكن هذه الفاعلية، وإن قللت من الواقعية، فإنها لم تزلها، بل انتهت الى نقطة توازن وسطى بين الطبيعي والوضعي، بين المثالية الواقعية بالمعنى الافلاطوني والمثالية اللاواقعية بالمعنى الحديث، مما أبعدنا عن الأولى، من دون أن يوصلنا الى الثانية. ذلك أن معلومات الله ومعمولاته، بمجرد كونها معلومة أو معمولة، تكون موجودات وقيما عينية لها القيام الخارجي، وليست فقط مجرد تصورات ذهنية، كما هو الشأن بالنسبة الى تصوراتنا النظرية وتقويماتنا

العملية التي نميز فيها بين ما في العين، وما في الذهن(٤٤).

وهذه المعلومات والمعمولات الالهية، بما هي موجودات، لا فرق فيها بين الوجود العيني والوجود الذهني، ومن ثم لا فرق بين الكلي والشخصي في العلم والعمل الالهيين، بخلاف ما عليه الشأن بالنسبة الى الانسان، حيث يمتاز المعلوم الكلي عن الموجود العيني في مدركه. ولهذه العلة انتهى التصوف الى وحدة الوجود. ذلك أنه، لما كانت العينية لا يمكن أن تكون واحدة وكثيرة في الوقت نفسه، فإن تعددها وجوه تعود الى وجه القيام في العلم، ووجه القيام في العين؛ وكلاهما قيام وجودي يصف الأول بالعين الثابتة في العدم، ويصف الثاني بالعين المتجلية في الوجود، ولا يفصل بينهما الا الاعتبار. ولما كان لا يمكن أن يوجد بين علم الاله ومعلومة بون، بل هما أمر واحد لا تأخر لأحدهما عن آخرهما، صار العلم الالهي عين الوجود والوجود عين العلم الالهي؛ ومن ثم ليس العالم، بما هو أعيان المعلوم الالهي الذي هو العلم الالهي، الا صفة العلم؛ فصار العالم تجليا إلهيا.

ولكن أي عالم هو هذا الذي يتحد مع العلم الالهي؟ أهو الذي نعلمه ونصوغه، في علمنا؛ فيصبح علمنا، بتوسط العالم، علما إلهيا؟ هل يمكن القول بهذا التطابق بين علمنا والعالم والعلم الالهي، مما يجعل الاله متجليا في العالم تجليا وجوديا، وفي الانسان تجليا إدراكيا؛ وكلاهما يفيد أحد معنيي الوجود، بما هو وجود الموجود، وبما هو وجدان الواجد، مما يجعل المدلول الحقيقي لمادة «وجد» في العربية، مقبولا عن قصد، وليس مجرد خطأ حصل عن عدم دراية بالترجمة(٤٥). ذلك أن التمييز بين الموجود

بمعنى الصادق، والموجود بمعنى الهوية، لا معنى له، عندما يتعلق الشأن بالادراك، أو بالعلم الالهي، وبالادراك، أو بالعلم الانساني المطابق له: إذ التمييز بين المعرفي والوجودي (الإبستمولوجي والأنطولوجي)

[حاشية] (٤٤) المثل العقلية الافلاطونية، ص ٨١؛ ولأنه [حل الفارابي في كتاب الحروف لمسألة علم الله] يشعر بأن علم الباري تعالى بالصور. وهو محال».

[حاشية] (٤٥) ابن رشد، تهافت التهافت، ص :٣٧٢ حيث يتهم ابن سينا بالوقوع في خطأ عند ترجمة الرابطة الحملية ـ هو ـ ترجمة لا تميز بين مدلولها الوجودي ومدلولها المنطقي.

يقتضي بونا بينهما لو سلمنا بإطلاقه لأصبحت المعرفة كاذبة بالطبع، ولأصبح الأساس الفلسفي الذي تستند اليه أساسا يرجع الى الثنائية، أعني المعرفة التي ليست وجودا، والوجود الذي ليس معرفة، وهو ما لا يقبله حتى ابن رشد نفسه.

لذلك انتهى هذا الضرب من تصور العلم ـ الوجود عند الاله وعند الانسان ـ الى نظرية العلم اللدني، والعصمة الإمامية، والانسان الكامل، وعلم الغيب... الخ، من النظريات المجوهرة للمدركات كما هي في الذهن. فصار المعلوم من الموجود هو عين الموجود، وتطابق الأمران، فأصبح في وسع الفيلسوف والمتصوف أن يستعيض عن استكشاف المعطى الوجودي بلعبة تأويل المعطى الرمزي من المدونات المجموعة حول المعطى الوجودي: وذلك هو مصدر الجمود الميتافيزيقي في علم الطبيعة، والجمود الميتاتاريخي في علم الشريعة. وبذلك نكون قد فككنا الآليات التي حددت

خصائص هذه الوضعية بما جرى فيها خلال تجربتي الفكر العربي الأول، أعني تجربة تعقيل علوم النقل، وتجربة تنقيل علوم العقل، وما صاحبهما من فهم وتكوين وتحليل لمابعدهما التأسيسي، أعني الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة العربيتين، في عهديهما الوصلي والفصلي.

سادسا: المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية

ويبين أن هذه المثالية اللاهوتية الموالية للواقعية المطلقة، تعد واقعية اضافية: إذ إن معلوم الله ـ الذي هو مثالي كونه لا يتقدم على علمه، بل يتبعه، وكونه عديم الوجود الذاتي (٤٦) ـ واقعي بالاضافة الى الانسان، كونه خارج ذهنه بمعنيي وجوده، في علم الله، وفي ذاته. ولكن لما كان بعض المصطفين (الإمام ـ الولي ـ النبي ـ الانسان الكامل) له مقام «كن»، فإن هذه المثالية اللاهوتية تتجه الى إزالة هذه الواقعية الاضافية الى الانسان، فتصبح مثالية ناسوتية تتدرج من التأييد الالهي بالوحي والإعجاز، الى الحلول، الى انقلاب العلاقة وصيرورة الاله نفسه مجرد فكرة في ذهن الانسان. وبذلك تصبح خلافة الانسان للإله خلافة بأتم معنى الكلمة فيكون المستخلف قد مات، إذ صار من أفكار الانسان، ويكون المستخلف قد تأله، إذ صار له ما كان ينسب الى الاله من فاعلية: «كن». واذا فالمثالية اللاهوتية أصبحت مجرد صورة أولية عن المثالية الناسوتية (٤٧).

[حاشية] (٤٦) ولعل أفضل عبارة عن هذه المثالية بالمعنى الحديث للكلمة في أقصى درجاتها التي هي الانطوائية المطلقة (Solipsisme absolu) هي عبارة: «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان

عليه». حيث إن «لا شيء» تعني العدم، وتعني العالم، أو حيث يعني الله العالم، وما غير العالم هو العدم.

[حاشية] (٤٧) ابن سبعين، كتاب الاحاطة، ص :٢٠ «إيه! فمن الأمر بكماله علم الروح والروح هنا شيء ما معنى، لأنه فاعل أو منفعل. ومن كان ذلك كان نور الله المظلم. ومن كان نور الله المظلم كان روح الله القائم في الأشياء وبه قامت. ومن كان روحه القائم في الأشياء كما قيل كان نور الله الكاشف. ومن كان نور الله =

لكن هذه المثالية اللاهوتية، والمثالية الناسوتية بهذا المعنى، لا يمكن أن تصبح اسمية لأنها تدعي أن المعلوم هو عين الموجود، وأن الذات العالمة، إلها كانت أو انسانا، ليست مبدعة لعلمها فقط، ولا حتى لمعلومهما بما هو مضاف الى علمهما له، بل هي مبدعة لمعلومهما بما هو موجود في ذاته، خارج إضافته الى علمها له. واذا فهذه المثالية اللاهوتية والمثالية الناسوتية التي من طبيعتها ـ بعد الواقعية المطلقة والواقعية الاضافية ـ تختلف تمام الاختلاف عما يمكن أن يسمى اسمية: ذلك أن الاسمية تعني اقتصار فاعلية الذات العالمة والعاملة على إبداع معلومهما ومعمولهما بما هو معلوم ومعمول مضافان الى علم الانسان وعمله، ولا تتعداهما الى الشيء الذي يتعلق به العلم والعمل بما هو في ذاته.

وفعلا، فابن تيمية وابن خلدون ينفيان، كما سنرى، تعدي فاعلية الذات الانسانية العالمة والعاملة معلومها ومعمولها، بما هما إضافيان اليها؛ وذلك لتسليمهما بوجود ذاتين منفصلتين انفصالا مطلقا، الذات الالهية والذات الانسانية. وأولاهما تصح أن تكون فاعليتها بالدرجة التي تمكنها من المثالية

المطلقة؛ والثانية لا تتجاوز فاعليتها الدرجة التي تجعلها قادرة على إبداع العلم والمعلوم بما هو إضافي إليه، والعمل والمعمول به هو إضافي اليه. ولو فرضنا هذه الفاعلية متجاوزة ذلك، لكان كون الانسان عالما وعاملا من إنتاج فاعليته، فيصبح علة ذاته، وتزول الذات الالهية لتعوضها الذات الانسانية(٤٨). وإذا، فالقول بالمثالية الناسوتية المطلقة بديلا من المثالية اللاهوتية المطلقة، علته التوحيد بين الذاتين. من هنا نفهم ثورة ابن تيمية على وحدة الوجود؛ وثورة ابن خلدون على حصر الوجود في الإدراك(٤٩)، فنكشف

[حاشية] = الكاشف كان روحه القائم بذاته. ومن كان روحه القائم بذاته كان هو الأشياء بوجه أنقص. ومن كانت الأشياء هو بوجه أنقص كان الاحاطة الصمدية. ومن كان الاحاطة الصمدية كان هو الأشياء بوجه أكمل. ومن كان ذلك بجملته كان الكامل».

[حاشية] (٤٨) لذلك يمكن القول بأن المثالية المطلقة بالمعنى الهيغلي مصدرها الإشراق والتصوف، اذا لم نغفل أن دخول التاريخية الناسوتية في مابعد التاريخية اللاهوتية ناتج من نظرية الحلول، حلول اللاهوت في الناسوت بمعناها المسيحي والصوفي. ولا غرابة عندئذ أن يكون هذا الحلول المعلن عن نهاية عهد اللاهوت، وبداية عهد الناسوت موتا للمستخلف وولادة للمستخلف، سيكون عهدا جديدا من العقائد المؤلهة لتاريخ الانسان، والمطلقة لعلمه إطلاقا سينتهي الى الكفران بالانسان بعد الكفران بالاله. ولعل ذلك هو مدلول موت الانسان بعد موت الاله في الفكر الغربي المعاصر. وليس هذا الموت الا الاستسلام للحتميات التي يتضاءل أمامها

بصيص العقل، فيصبح الانسان قشة تتقاذفها العواصف والآليات المادية الخارجية، وتنقلب المثالية المطلقة الى مادية مطلقة، ناقلة الانسان من الدهرية الذاتية الى الدهرية الموضوعية التي ينسحق أمامها في عمله (آلية الأجهزة العسكرية والبوليسية والاقتصادية)، وفي علمه (آلية الأجهزة المعرفية التي أصبح الادراك الانساني لولبا من لوالبها).

[حاشية] (٤٩) ردود ابن تيمية على المتصوفة، وخاصة على أصحاب وحدة الوجود، لا تحتاج الى توضيح، بعد الاشارات التي تقدمت. كما إن ردود ابن خلدون لا تقل عنها شدة، وخاصة في المقدمة وفي شفاء السائل ـ ولكن الأمر الأساسي الذي يحتاج الى التنويه هو نفي ابن خلدون للمقابلة بين الوحدة الحق والكثرة الوهم (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن

النظام الهادي الى تحديد منازل الكلي تاريخيا، بعد تحديدها بنيويا لفهم مدلول الاسمية.

سابعا: نسق منازل الكلي

وبذلك تتحدد منازل الكلي الناقلة من الواقعية المطلقة (بالاضافة الى الاله والانسان المنفعلين بكلي خارجي)، الى المثالية الاضافية (الى الاله) التي هي واقعية اضافية (الى الانسان)، ثم الى عكسيهما، أعني المثالية الاضافية (الى الانسان) التي هي واقعية اضافية (الى الاله)، ثم المثالية المطلقة (بالاضافة الى الاله والانسان)؛ وهي مطابقة للواقعية المطلقة الأولى، بمعنى سنحدده عند الشرح.

١ ـ فالواقعية المطلقة بالاضافة الى الاله والى الانسان، في مدلولها الافلاطوني (المثل المفارقة)، أو الأرسطي (الصور المحايثة)، تعني أن الكلي النظري والعملي لهما القيام الذاتي «خارج جميع القوى المدركة»، كما قال صاحب المثل العقلية الافلاطونية المجهول(٥٠). وينطبق ذلك حتى على الوجود بالقوة الأرسطي، لأن القوة ليست اضافية الى الموجودية، والا لصار ما بالقوة قابلا بذاته للنقلة الى الفعل، بل للتعيئية أو التشخصية في المادة وفي العلم: لأن القوة ليست، كما هو الشأن عند المشائين العرب، مجرد إمكان عقلي(٥١).

٢ ـ والمثالية الاضافية الى الاله التي هي الواقعية الاضافية الى الانسان، هي منزلة الكلي في علم الله، ومنزلته في علم الانسان؛ فهو تال تابع لعلم الاله، متبوع لعلم الانسان، وذلك هو التمييز الذي حاول به ابن رشد حل المسألة التي ناقشتها المشائية العربية، ورد عليها الغزالي في التهافت(٥٢). كما إن هذا المفهوم الجامع بين المثالية الاضافية الى الذات الربوبية والواقعية الإضافية إلى الذات الناسوتية هو الذي يؤسس معنى الكسب الأشعري في المسألة العملية: ذلك أن أحكام الأفعال وخلقها كلاهما توقيف إلهي يتبع ارادته؛ ولكنه يسبق الارادة الانسانية التي تتبعه، وتكتفي باكتسابه حكما وايجادا.

٣ ـ المثالية الاضافية الى الانسان التي هي واقعية اضافية الى الاله: فكل ما ينسب

[حاشية] =عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ج٧، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الباب ،٦ الفصل :١٧

«علم التصوف» ص ،(٨٧٤ ونفيه حصر الوجود في الادراك، المقدمة، الباب ،٦ الفصل :١٠ «علم الكلام» ص :٨٢٤ «واعلم أن الوجود عند كل مدرك، في بادىء رأيه، أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك».

[حاشية] (٥٠) المثل العقلية الافلاطونية، ص ٨١٠

[حاشية] (٥١) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ،(١٩٨٩ الفصل ،٧ المادة ،١ ص ١٩٩ وما بعدها.

[حاشية] (٥٢) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ،(١٩٦٦ المسائل ١١ ـ ١٣٠

الى الانسان من فاعلية نظرية وعملية، من حيث هي غير صادرة عن الذات الالهية ـ والا عدنا الى نظرية الكسب علما وعملا ـ تكون تالية لعلم الانسان وعمله، لكنها متقدمة على علم الاله وعمله، والا صارت مرادة له، ومكلفا بها موافقة للشرع أو مخالفة؛ فلا يبقى عندئذ فرق بين النظرية الاعتزالية، والنظرية الأشعرية. ولولا ذلك لما كان للحساب أدنى معنى، اذ لا يذم ولا يمدح من سبق الى العلم قيامه بما قام به. وطبعا، فالمقابلة بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة هي جوهر المقابلة بين المنزلتين الأشعرية والاعتزالية العائدة، في الأساس، الى اعتبار النظر والعمل بما هما فاعلية من طبيعة واحدة.

٤ ـ المثالية المطلقة بالاضافة الى الذاتين الالهية والانسانية: فتكون كل

منهما ومعلوماتهما ومعمولاتهما مجرد أمر ذهني عند الأخرى، أعني أن الانسان ومعلوماته ومعمولاته ذهنيات الهية، والاله ومعمولاته ومعلوماته ذهنيات انسانية، واذا فالذاتان ذات واحدة. والكلي العملي والنظري يصبح لا وجود له، الا بحكم فاعلية الذاتين، اللتين هما ذات واحدة منفصلة الى ذاتين متزاحمتين، كل منهما تنفي الأخرى، بما هي في العين وتثبتها بما هي في الذهن. وطبعا فإن هذا التزاحم، في المثالية المطلقة، بين الذاتين هو عينه التزاحم الذي برز بين المرحلتين الوسيطتين، أعني الثانية والثالثة. لذلك فهو ينتهي، بالإطلاق، الى ضرورة قتل إحدى الذاتين بالحد من فاعليتها. فإذا تم القتل المزدوج للذاتين عدنا الى الواقعية المطلقة، حيث تصبح الذاتان منفعلتين بما هو في الذي صار في العين؛ مما يحول الذاتين الى مجرد متفرجتين على الكلي النظري والكلي العملي اللذين يفعلان فيهما وليسا من فعلهما؛ بل إن فعلهما يصبح كلاشيء، اذ هو يتحول الى الوجه السالب من الجاذبية التي يرتفع بها المنجذب اليها بقوته الصاعدة اليها كغاية ميتة، أعني من جنس الاله الأرسطي المتفرج واللاميالي: فلا غرابة عندئذ أن تؤول المثالية المطلقة الى الواقعية المطلقة، حيث يصبح الجوهر ذاتا والذات جوهرا، بما كانت الذات حركة التجوهر، والجوهر حركة التذوت الصائرتين.

وهكذا إذا تصبح المقابلة بين الواقعية المطلقة (الذاتان المنفعلتان بالكلي النظري والعملي) والمثالية المطلقة (الذاتان الفاعلتان للكلي النظري والعملي، بتوسط التقاسم بين الذاتين: إحداهما فاعلة، والأخرى منفعلة؛ والعكس) هي آخر ما انتهى اليه الفكر الفلسفي تحت ما يمكن أن نطلق

عليه اسم الذاتية الربوبية والذاتية الناسوتية المتعاليتين، بما هما تتموضعان في الوجود والتاريخ، أو في الطبيعة والشريعة، أو الموضوعية الربوبية، والموضوعية الناسوتية المتعاليتين، بما هما تتذوتان في الوجود والتاريخ أو في الطبيعة والشريعة.

والمطابقة بين الأمرين، أعني بين الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة، بما هما ذات تتموضع، وموضوع يتذوت، جعلت التموضع هو عين التذوت والتذوت هو عين التموضع، فأصبح العلم عين الطبيعة، والعمل عين الشريعة، بما هما مساران جدليان: وبذلك ننتقل من

الواقعية والمثالية الثابتتين الساكنتين الى الواقعية والمثالية الصائرتين المتحركتين، أعني من فلسفة الكلي النظري والعملي الجامد الى فلسفة الكلي النظري والعملي الحي، وهو ما حاول التعبير عنه «الاشراق والتصوف»، بما هو مثالية جدلية لاهوتية، أو «الرشدية والكلام» بما هو مادية جدلية لاهوتية. وعندما يؤسس هذا الكلي النظري والعملي فيكون مثالية جدلية ناسوتية، أو مادية جدلية ناسوتية، فإننا ننتقل الى الافلاطونية الألمانية المحدثة، في بعدها الهيغلي والماركسي: حيث ترفع الطبيعة والتاريخ الى منزلة مطلقة تضاهي المنزلة التي كانت لمابعد الطبيعة ومابعد التاريخ عند مخمستي الفلسفة والكلام والتصوف التابعين لهما في عهد الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر للميلاد).

وبين أن الواقعية المطلقة، والمثالية المطلقة، العائدة اليها في النهاية بحكم تزاحم الذاتين(٥٣)، لا يمكن أن تتأسس عليهما المنزلة الاسمية للكلي، بل هي ستكون، بالضرورة، مستندة الى سلبهما، أعني أنها تستند الى رفض

نفي إحدى الذاتين، ونفي رد الوجود الموضوعي صورته الى الذات. فالاسمية التي سنصفها حدثت في إطار عقيدة دينية تفصل بين العلوم والأعمال الانسانية، بما هي دنيوية تاريخية واجتهادات إنسانية ـ من دون أن يعني ذلك مقابلتها كظظاهرات بباطنات في ذاتها ـ وبين أحكام الخلق والشرع الالهيين اللذين هما من الغيب الذي لا يعلمه الا الله، والذي هو متجاوز الوجود الدنيوي، وغير قابل إطلاقا للرد الى علم الانسان وعمله. والمعلوم من الطبيعة والشريعة ليس ظاهرا يقابله باطن، والا عدنا الى جوهر الخلاف بين السنة والشيعة، بل هو عين الموجه الى الانسان من الخطاب الالهي الخلقي والشرعي في الطبيعة والشريعة، ولا وجود بينهما وبين علم الانسان لجنس ثالث هو الكليات المتميزة من أشخاص المسميات، وأشخاص الأسماء، وما بين الأسماء من تعلقات يشاكل ما بين المسميات من تعلقات، وهي كلها أمور أضافية قابلة للحساب المنطقي الرياضي، بشرط أن نعلم أن الأسماء لا يقصد بها ألفاظ اللغة الطبيعية، بل المصطلحات الرامزة الى التعريفات الموضوعة وضعا: من هنا القول بأن الحد اسم(٥٤)، وما عدا ذلك غيب

[حاشية] (٥٣) أعني سلب الذات الالهية لكونها لم يبق منها الا كونها فكرة في ذهن الانسان، وسلب الذات الانسانية لكونها لم يبق منها الا كونها فكرة في ذهن الاله: والسلب الأول هو غاية الاعتزال وحده؛ والسلب الثاني هو غاية الأشعرية وحدها. واذا فالآلية الموصلة الى المطابقة بين الواقعية المطلقة (الأولى) والمثالية المطلقة (الأخيرة) هي الصراع بين الوسطين بينهما (الثانية والثالثة) كما وصفنا.

[حاشية] (٥٤) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٣٩ ـ ٤٠: «فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم. وهذا هو الصواب وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره، ويكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات (...) وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضعين، بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود من غيره، لا تصوير المحدود. واذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي رجع في ذلك الى قصد ذلك المسمي ولغته».

غير معلوم، والمعلوم هو مضمون الاستثناء ﴿إلا بما شاء﴾ (٥٥).

ويمكن الآن أن نسمي هذه المنازل بأسمائها التاريخية بعد وصفها وإبراز مميزاتها الفلسفية. فالواقعية المطلقة الساكنة ببعديها المفارق للطبيعة، والمحايث للانسان (أفلاطون) وعكسه (أرسطو)، في مجالي مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ (الهويات والقيم التي للأشياء بذاتها)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم عبادة الطبيعة كما برزت، في حدي الافلاطونية المحدثة العربية. والمثالية المطلقة الساكنة ببعديها المفارق للطبيعة والمحايث للانسان (الانجيل) وعكسه (التوراة)، في مجالي مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة (الخلقات والأحكام التي للأشياء بإرادة الرب)، هي المنزلة الغاية التي أطلقنا عليها اسم عبادة الشريعة كما برزت في حدي الحنيفية المحدثة العربية. واللقاء الصدام بين الافلاطونية المحدثة بحديها الغايتين والحنيفية المحدثة بحديها الغايتين، أنتج الذاتية الربوبية المتعالية الصائرة من الذات الالهية الى الموضوع العالمي والانساني (مخمس الإشراق والتصوف)،

والموضوعية العالمية المتعالية الصائرة من الموضوع العالمي الى الذات الالهية والانسانية (مخمس الرشدية والكلام). فأصبح موطن الاشكال ليس الغايات، بل الصيرورات اليها، أعني التموضع الربوبي أو التجلي، والتذوت العالمي أو التفعل، مع الإبقاء على هذه الصيرورات خارج الطبيعة والتاريخ، لكأنها حدثت دفعة واحدة في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، فظلت هذه الصيرورات خالية من عمل الزمان ونصب التاريخ. واذا فهما لا يعرضان للوجود الطبيعي والشريعي بما هو، بل يعرضان كفينومينولوجيا الترقي في الطريقة الصوفية أو التدرج في المعرفة الفلسفية: بحيث تكون الصيرورة عرضية لا تنتسب الى الذات التي تتبموضع بما هي عين حركة التموضع، ولا الى الموضوع الذي يتذوت بما هو حركة التذوت.

ولن يصبح ذلك ممكنا إلا بفضل الصدام بين الحلين الوسطين، أعني «المثالية النسبية ـ الواقعية النسبية» بالتناوب بين الذاتين الالهية والانسانية، بما كان ذلك شرط التزاحم بين الذاتين، لكأن إحداهما تمثل فعالية الذاتية الربوبية، بما هي في مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة الضاربة في أعماق التاريخ والطبيعة؛ وأخراهما تمثل فعالية الذاتية الناسوتية بما هي في التاريخ والطبيعة الضاربة في أعماق ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة. ومن دون هذا الفصل مع التداخل، يتعذر أن تتحول الساكنات الى متحركات فنبقى في الكليات الواقعية، بما هي غايات (حدا الافلاطونية المحدثة) أو المثالية بما هي غايات (حدا الحنيفية المحدثة)، زعما، في الحالة الأولى، بأن ما لا يطابق هذه الكليات الواقعية أوهام علتها الذات الانسانية؛ والاله الخالي من الوهم

والهوى، ويكفي الانسان أن يخلي ذاته من الوهم والهوى، ليتأله فيدرك هذه الحقيقة؛ أو في الحالة الثانية، بأن ما لا يطابق هذه الكليات

[حاشية] (٥٥) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٥٥.

المثالية من الوجود أوهام علتها الشيطان المعارض للذات الالهية وقوى الشر الثائرة على الأحكام الالهية. إن اثبات الثنائية ونفي أحد طرفيها للعودة الى الوحدة هو الأساس الواحد الذي تشترك فيه الواقعية المطلقة والمثالية المطلقة. ولذلك فهما عين الفلسفة وإن اختلف المنفي، إذ بعد النفي، يكون ما يبقى، سواء ظن ما تفعله الذات وهو لا شيء عداها، أو ما تنفعل به الذات وهي لا شيء عداه، يكون الشيء الواحد نفسه الذي فيه تقابل بين المدرك والمدرك في وحدة الادراك الذي هو عين الوجود.

ثامنا: الشرط الضروري والكافي لظهور الاسمية

واذا فالاسمية لا تكون ممكنة الا بفضل التزاحم بين الذاتين، بما كان هذا البون الفاصلة الضرورية للتمييز بين ما في الذهن وما في العين، بحكم التواصل بين الذوات المشروط بالقاسم المشترك بينهما. وفعلا فالمثالية الاضافية التي هي واقعية اضافية (بالتناوب بين الذاتين)، هي التي ستكون الاسمية الاضافية التي لن تصبح اسمية بإطلاقي إلا بعد نفي الواقعية والمثالية، بوصفهما منزلتين متضايفتين، بلوغا الى التخلص النهائي من الكلي كجنس ثالث من الموجودات بين الروامز، التي هي أشخاص، والمرموزات، التي هي كذلك أشخاص. فإذا كانت الروامز أعيان الأسماء ـ بالمعنى الذي أشرنا اليه، أي بمعنى أن الحدود أسماء وليس بمعنى الألفاظ ـ وكانت المرموزات أعيان المسميات، وكان ما بين سلسلة

الأعيان الرامزة وسلسلة الأعيان المرموزة مجرد إضافات وعلاقات منطقية ورياضية هي بدورها متراميزة، أصبحت فاعلية الذات الانسانية هو هذا الانتاج للتشاكل بين السلسلتين: وهو المقصود بالعقل والمعرفة في مجالي العلم والعمل الاسميين.

وفعلا، فخلافا لما كان سائدا في الفلسفة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، حيث كانت الكتابة تقاس على اللغة، واللغة تقاس على ما في الذهن، وما في النفس يقاس على ما في العين لتحديد طبعائها، أصبح ما في الذهن يقاس على ما في اللغة، وما في اللغة يقاس على ما في الكتابة. وما في الوجود لا يرد اليها ولا يقاس عليها، إلا اذا كان المقصود المدرك منه لا ذاته(٥٦)؛ وذلك لأن ابن تيمية وابن خلدون، كما سنرى، يعتبران المعاني

[حاشية] (٥٦) تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ،(١٩٧١ ص :٢١٦ «ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يطابق الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها، لا ان في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا أو يوجد في هذا وهذا أو يشترك فيه هذا وهذا. وبين، هنا، أن الوساطة بين الأعيان المرموزة والأعيان الموجودة في الخارج والمفادة ـ والأعيان الرامزة ـ الألفاظ والخط ـ لا وجود لها بإطلاق. واذا فالدلالة الموجودة في الذهن في العموم

والإطلاق الموجودان في الروامز هي غير: كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ.

النظرية والعملية رموزا نظرية أو عملية ذريعية؛ وهي مجرد مواضعات لترتيب علم الانسان وعمله، بحسب أغراضه النظرية والعملية لا غير(٥٧).

واذا فسلسلة الأعيان الرامزة، وسلسلة الأعيان المرموزة اللتان تكونان بتشاكلهما «مفهومات ـ نظرية ـ ذرائع وقيما ـ عملية ـ ذرائع» تجعلان من هذه الذرائع النظرية والعملية أمورا تاريخية تتطور بتطور صنعها ووضعها كاصطلاحات مفيدة للتصورات والارادات، بحيث إن العلم هو صنع «الروامز ـ الذرائع النظرية» والعمل هو صنع «الروامز ـ الذرائع العملية»، فيكون الأول رياضيات؛ والثاني سياسيات؛ ويكون علم الفاعلية الأولى منطقا، وعلم الفاعلية الثانية تاريخا. وكلاهما ينقسم الى علم صوري وعلم مادي، أعني الى منطق صوري هو علم الفاعلية الرياضية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع نظر محدد مسبقا، وعلم الفاعلية الرياضية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع محدد مسبقا، وتاريخ صوري هو علم الفاعلية السياسية الصانعة للرموز الذرائع غير الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقا، وعلم الفاعلية السياسية الصانعة للرموز الذرائع الخاضعة لموضوع عمل محدد مسبقا. وطبعا فالمنطق والتاريخ الصوريان (تصور نماذج مطلقة من دون الاقتصار على موضوع نظري وعملي محددين) والمنطق والتاريخ الماديان (تصور نماذج خاصة مقتصرة على موضوع محدد مسبق) كلاهما وليد تاريخ الممارسة النظرية (أعني صناعة الرموز النظرية ببعديها الصوري والمادي) والممارسة العملية (أعني صناعة الرموز

العملية ببعديها الصوري والمادي) في المجتمع الانساني، وذلك بما هما صراع بين العقول الناظرة والعقول العاملة: إنه صراع الإرادات المعرفية المتنافسة على وضع النماذج التفسيرية، وصراع الإرادات العملية المتنافسة، على وضع النماذج التأويلية وتحقيقها في المادة الرامزة وفي المادة المرموزة، أي في المدونة العلمية والعملية

[حاشية] (٥٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٣، ص ٢٥٨ - ٢٥٩: «في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت اليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه - والله أعلم - من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط بذلك أيضا عن الغلب وهذا راجع للأول». اذا علمنا، من خلال الأمثلة الأربعة التي ضربها ابن خلدون - علاقة التعليم، والنبوة، والملك والصراع بين الشعوب - أن هذا التفسير للتقليد والاقتداء يقابل بين ظاهرة اجتماعية وهي الغلبة والانغلاب، وظاهرة نفسية وهي تعليلها عند المغلوب وتفسير تحول صفات الغالب الى قيم عند المغلوب، فإننا ندرك عندئذ القصد باسمية القيم عند ابن خلدون: فالعوائد والمذاهب مجرد أسماء ليس وراءها كليات قيمية، بل هي مغالطات بين أعيان القوى الفاعلة وأعيان القوى المنفعلة بإيجاد كليات قيمية تنسب إليها الفاعلية

وتنتحل معتقدة ظنا أنها كمال وعلة للغلبة. والآلية المفسرة لذلك نفسية منطقية: اعتقاد الكمال في الغالب/ مغالطة معوضة للغلب الطبيعي بالغلب الخلقي في الصراع الاجتماعي.

وفي موضوعيهما. ولا يمكن وصف هذه النماذج بالمثالية ولا بالواقعية: فليست هي جنسا ثالثا ثابتا في الأعيان أو في الأذهان، بل هي مصنوعات تاريخية ذات وجود طبيعي مادي هو الأدوات النظرية ـ الرموز الرياضية عامة، والأدوات العملية ـ الرموز السياسية عامة، وأدوات الأدوات، أعني علم الرموز الرياضية أو المنطق، وعلم الرموز السياسية أو التاريخ[58].

وهذان العلمان هما اللذان سيركز عليهما فيلسوفانا عملهما: ابن تيمية يبحث في المنطق، وابن خلدون في التاريخ بالمعاني التي وصفنا، والتي سندرسها في القسمين اللاحقين من هذا الكتاب[59]، بدءا بتحديد الشروط المعرفية التي أدت إلى هاتين المحاولتين الطريفتين، وختما بتحديد النتائج النظرية والعملية الموجبة للاسمية العربية التي يمثلانها.

[حاشية] (٥٨) والفرق بين هذا الموقف الاسمي والنكوص الى الافلاطونية المحدثة الممزوجة بالتوراتية المحدثة في الفلسفة الألمانية الحديثة واضح لمن له دراية بتاريخ الفكر الغربي. فلو أعطينا لهذه الصناعة النظرية والعملية بعدا أنطولوجيا، واعتبرناها فاعلية الذات الناسوتية بما قد حل فيها الاله، أو بما هي بديل منه، صارت هذه الصناعة حركة الوجود نفسه بما هو ذات تتموضع في التاريخ الانساني (وهو معنى المثالية الواقعية التاريخية بالمعنى الهيغلي)، أو بما هو موضوع يتذوت في التاريخ الانساني (وهو معنى المادية الواقعية التاريخية بالمعنى الماركسي). فتتضح بذلك

الضرورة العقلية الواصلة بين أفلاطون، وأرسطو، وعيسى، وموسى، بتوسط الافلاطونيات المحدثة الهلنستية، والعربية واللاتينية، وخصوصا بتوسط مخمس الإشراق والتصوف، ومخمس الرشدية والكلام. ولعل النقد الذي حاوله ابن تيمية وابن خلدون قد فشل كما فشل النقد الكانطي والكونتي بالمنطلقات نفسها: نقد النظر من أجل العمل (الأول)، أو نقد العمل من أجل النظر (الثاني). وما المقابلة بين التاريخية المحصورة في العلم والعمل الانسانيين وفصلهما عن الوجود في ذاته ـ وهو أساس النقد عند فيلسوفينا لتأسيس الاسمية بما هي مظهر للخلافة الانسانية ـ الا رفض للاطلاق الذي اتصف به كلا المخمسين وهو رفض يناظر الرفض الكانطي والكونتي مع فارق أساسي: فهذا متقدم على الافلاطونية المحدثة الجرمانية الممزوجة بالتوراتية المحدثة، وذاك متأخر عن الافلاطونية المحدثة العربية الممزوجة بالحنيفية المحدثة، بحيث إن اتجاه الحركة، مثلما هو الشأن بالقياس الى اليونان، كان هنا أيضا، بالقياس الى الألمان، معكوسا. ولو كان موضوع بحثنا هو المقارنة لحاولنا اكتشاف علل ذلك. ولكن هذا خارج عن اهتمامنا كما أسلفنا منذ المقدمة.

[حاشية] (٥٩) الاسمية النظرية بفصليها السالب والموجب، والاسمية العملية بفصليها السالب والموجب، والأولى تخص ابن تيمية بالقصد الأول وابن خلدون بالقصد الثاني، والثانية تخص ابن خلدون بالقصد الأول وابن تيمية بالقصد الثاني، وذلك لأن عمل ابن تيمية الفلسفي، بدافع عملي، كان إصلاحا للنظر، وعمل ابن خلدون الفلسفي، بدافع نظري، كان إصلاحا للعمل: الأول عالج علم المنطق بما هو منهج علم العلم ونظريته، كون

واقعية الكلي النظري جعلت شروط العمل ممتنعة؛ والثاني عالج علم التاريخ بما هو منهج علم العمل ونظريته، كون واقعية الكلي العملي جعلت شروط النظر ممتنعة. فنخصص القسم الثاني للوجهين السالبين من الاسميتين النظرية والعملية، والقسم الثالث للوجهين الموجبين منهما: وبذلك تتخاصر الاسميتان فيتألف القسم الثاني من السلب النظري للواقعية (ابن تيمية) والسلب العملي للواقعية (ابن خلدون)؛ ويتألف القسم الثالث من الإيجاب في المجالين. وبذلك ينتهي السعي الى المطلوب في هذه الرسالة.

الفصل الثاني

عدم التلاؤم بين النظر والعمل الحاصلين فعلا وما بعدهما التأسيسي في الفلسفة

أولا: خاصيات الوضعية الحاصلة ومكوناتها

تعود جميع الحجج الفلسفية التي يستند إليها النقد الإبستمولوجي الذي يبني عليه ابن تيمية إصلاحه للعقل النظري، وابن خلدون إصلاحه للعقل العملي، إلى عدم التلاؤم بين النظر والعمل بما هما نشاطان إنسانيان تاريخيان، وما بعدهما الفلسفي والكلامي المؤسس لهما في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة. لذلك يكون نقد الأول محاولة لتخليص المنطق من الميتافيزيقا المستندة إلى واقعية الكلي النظري، ونقد الثاني محاولة لتخليص التاريخ من الميتاتاريخ المستند إلى واقعية الكلي العملي، في معناهما الذي انتهيا إليه في المخمسين اللذين وصفنا، أعني واقعية الذات

الربوبية التي تتجوهر وتتموضع في العالم، وواقعية الموضوع العالمي الذي يتفعل ويتذوت في الإله. والمعلوم أن تجوهر الذات الربوبية وتموضعها، وتفعل الموضوع العالمي وتذوته لا يمكن أن يكون نموذجهما المعرفة الإنسانية والعمل الإنساني، من دون الواقعية الضمنية التي لا تفصل بين المعرفي والوجودي، والتي تعتبر الكليات النظرية والعملية، بما هي معلومة ومعمولة طبائع وشرائع ذات بعد وجودي، لا يختلف فيه ما هو إضافي إلى الإنسان عما هو في ذوات الأشياء.

علينا، في هذا الفصل، أن نبحث في مسألة التلاؤم بين النظر والعمل وما بعدهما المؤسس لهما في الجديلتين المخمستين لنحدد موطن النقد الذي ننسبه إلى ابن تيمية وإلى ابن خلدون، وكيفية نقلهما الفكر العربي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، في شكلهما الفصلي، إلى القطيعة المتجاوزة لهما، في ما أطلقنا عليه اسم الاسمية النظرية والعملية. وعلينا إذا أن نحدد شرعية هذا النقد، بإبراز عدم التلاؤم المشار إليه، وذلك بوصف مابعد الوضعية العلمية وما آلت إليه بحكم عدم التلاؤم الذي أفسد الممارسة العلمية والعملية، وحول

وجهتهما فأدخلهما عصرا من الانحطاط الذي سيعانيانه إلى حدود النهضة، وذلك قبل معالجة المحاولتين الاصلاحيتين، بما هما غايتا هذا العمل، ونتائج المنزلة التي حدداها للكلي في مجالي النظر والعمل.

١ ـ فهل الممارسة العلمية العقلية والنقلية تخضع لشروط المنطق الأرسطي، بما هو أرغانون صوري ومادي للمعرفة العقلية خضوعا يؤسسه ما بعد الطبيعة التي تتولد منه؟(١).

٢ ـ وهل الممارسة العملية النقلية والعقلية تخضع لشروط التاريخ الأفلاطوني بما هو أرغانون صوري ومادي للعمل العقلي خضوعا يؤسسه مابعد التاريخ الذي يتولد منه؟(٢).

ويمكن، منذ البدء، أن نصرح بجواب فيلسوفينا السالب: فالعلم والعمل الحقيقيان غير خاضعين للمنطق الأرسطي وللتاريخ الأفلاطوني؛ ومن ثم فإن مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ لا علاقة لهما بهما. والعلم والعمل الخاضعان لهما ليسا من العلم والعمل في شيء؛ بل هما أساطير لا تتجاوز تأسيس سلطان علمي كاذب وظف سياسيا لتأسيس سلطان روحي مساند للسلطان المادي في المجتمع العربي، خلال عصره الإسلامي. والعلم والعمل الوهميان المستعملان لأرغانوني الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة ـ أعني المنطق الأرسطي والتاريخ الأفلاطوني كما صارا فيهما بعد الانفجار في القرن الخامس ـ ليسا علما للطبيعة والتاريخ، بل لمابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المظنونين حقائق نهائية لهما؛ وهي بعد حاصلة، حسب زعمهم، في مدونة الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، كما تحددت في المخمسين اللذين وصفنا في الفصل السابق (خلال القرنين السادس والسابع).

ولنشرع في وصف خصائص هذه الوضعية «المابعد علمية» و«المابعد عملية» في مرحلة التأسيس (القرنان السابع والثامن)، وفي مرحلة الوصل (القرنان التاسع والعاشر)، وفي مرحلة الانفجار (القرن الحادي عشر)، وفي مرحلة الفصل (القرنان الثاني عشر والثالث عشر) ضامين المرحلتين الأوليين معا، والأخيرتين معا، لما سنرى من الأسباب. فأهم نتيجة

حصلت،

[حاشية] (١) إذ رغم الاختلافات النظرية المضمونية والشكلية بين الجديلتين، يبقى المنطق (وأساسه الميتافيزيقي) الأرسطي، وخصوصا في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الحد والبرهان، أعني التحليلات الثانية، الأساس المشترك للبعد الفلسفي منهما؛ وبعد الغزالي، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول الحد والماهية وبين مقول البرهان والعلية الطبيعية هما المظهر المنطقي لواقعية الكلي النظري، وهو مناط الاشكال في الاسمية النظرية التي يؤسس لها ابن تيمية.

[حاشية] (٢) وكذلك فإن الجديلتين، رغم اختلافهما العملي المضموني والشكلي، يبقى التاريخ (وأساسه مابعد التاريخي) الأفلاطوني، خصوصا في بعده الوجودي المستند إلى نظرية الغاية والوسيلة، أعني السياسة المدنية الفاضلة، الأساس المشترك للبعد الفلسفي العملي منهما؛ وبعد اخوان الصفاء، الأساس المشترك حتى للبعد الديني منهما: فالمطابقة بين مقول حد الخير والقيمة الذاتية للأشياء وبين مقول الرؤية والعلية الشرعية هما المظهر التاريخي أو السياسي لواقعية الكلي العملي، وهو مناط الاشكال في الاسمية العملية التي يؤسس لها ابن خلدون.

في مرحلة التأسيس، هي حصر العلوم العقلية في وظائفها الذريعية، وفصلها عن مقدمها التأسيسي (الفلسفة والميتافيزيقا) وتاليها الاستثماري (السحر والتنجيم والسيمياء)، بحكم المنع الديني، وسيطرة رجال الدين على الوظائف العقدية في العلم والعمل، غير المقتصرين على الدور الذريعي، بوصفهما يجمعان بين الدنيوي والأخروي من حياة الإنسان(٣). لذلك

غلبت، على العلوم العقلية الخالصة في مرحلة التأسيس، الوصل، وظيفتها الذريعية الدنيوية الخالصة (الطب والفلك والرياضيات في البداية، ثم بالتدريج المنطق). وقد برزت ثمار هذه الخاصية في ظاهرتين واضحتين لا تغيبان عن أي مؤرخ لعلوم العقل في الحضارة العربية:

الأولى، هي غلبة الاختصاص العلمي العميق على أوائل الفلاسفة العرب وتناقص ذلك في المتأخرين منهم، مع حصول العكس في الوظيفة العقدية المتجاوزة الدور الذرائعي(٤). ويكاد يكون التطور مقابلا لذلك تمام المقابلة عند المتكلمين: حيث تناقص الدور العقدي وتزايد الدور العلمي الذريعي الخالص(٥).

[حاشية] (٣) يمكن أن نقول إن العلوم العقلية بذاتها لا تعد منافسا للعلوم النقلية، ما بقيت في حدود وظائفها الدنيوية (كالحساب والهندسة والفلك والطب والفنون الآلية جميعا)، لكنها تطمح، بمقدمها التأسيسي (الفلسفة)، وتاليها الاستثماري (السياسة والسحر والتنجيم)، إلى منافسة الدين في وظيفته كسلطة روحية في الدولة الإسلامية. وعندئذ ينشأ الصراع بين سلطتين روحيتين إحداهما تستند إلى الدين، والأخرى إلى الفلسفة. ولما كانت المنافسة في هذه الحالة لصالح رجال الدين دائما أصبح من الضروري بالنسبة إلى الفلاسفة إكساء فلسفاتهم طابعا دينيا، بدرجات متعددة من التوفيق إلى التوحيد، كما يتبين في ذروة هذه الاستراتيجية عند اخوان الصفاء. وظل هذا الصدام حيا دائما إلى أن اتخذ شكله النهائي في الخمسين اللذين صفنا: فأصبح الفقهاء والمتكلمون الظاهريون والرشيدون في صف، والمتصوفة والمتكلمون الباطنيون والاشراقيون في صف مقابل، إلى

أن بين ابن تيمية وحدة الأساس النظري لجميع هذه المدارس (المنطق الأرسطي وواقعية الكلي النظري) وإلى أن بين ابن خلدون وحدة الأساس العملي لجميع هذه المدارس كذلك (التاريخ الأفلاطوني وواقعية الكلي العملي).

[حاشية] (٤) إن أدنى مقارنة بسيطة بين الثقافة العلمية الخالصة للكندي والفارابي من جهة، ولابن سينا وابن رشد من جهة ثانية، تبين بوضوح أن الصعود انتهى عند الفارابي والنزول عند ابن رشد. فالكندي فلكي ورياضي وعالم أكثر مما هو فيلسوف. والفارابي فيلسوف بأتم معنى الكلمة، وهو كذلك رياضي ومنطقي جيد. لكن الثقافة العلمية، ربما بحكم التراكم والاختصاص، بدأت في التناقص عند ابن سينا، إذ يعلم الجميع أن جل مؤلفاته حول الرياضيات في الموسوعة الفلسفية ليست من إنتاجه، وهي عديمة العمق العلمي يكاد مضمونها لا يتجاوز مضمون رسائل اخوان الصفاء. أما ثقافة ابن رشد العلمية، فإنها بشهادته في تفسير مابعد الطبيعة عند حديثه عن الفلك، تكاد لا تذكر: ناهيك أنه نكص عن فلك بطليموس إلى فلك أرسطو، أعني كاليوس وأدقسس (أي فلك مقالة اللام من الميتافيزيقا). يضاف إلى ذلك أن الثقافة العلمية عند الفلاسفة لم تتعد الرياضيات اليونانية. أما العلوم الرياضية العربية ـ أعني الإضافات في الجبر والتحليل ـ فإنهم كانوا يتجاهلونها إذا ما استثنينا إشارة الفارابي السريعة الواردة في إحصاء العلوم.

[حاشية] (٥) ولعل جل كبار الرياضيين العرب المتأخرين كانوا من المتكلمين والفقهاء، ويكفي أن نذكر الأمثلة التالية ملاحظين أن امتزاج

الثقافتين في المرحلة الثانية ـ مرحلة الفصل ـ جعل التمييز بين العلماء من حيث الانتساب إلى الفلسفة أو إلى الكلام أمرا متعنما: فبدءا بالبغدادي (عبد القاهر) وختما بجل الرياضيين المغاربة في =

والثانية، هي خلو الأعمال العلمية العقلية الأولى من التوظيف العقدي، الصريح وتزايد هذا التوظيف بالتدريج، وخاصة بعد الانفجار(٦). وما قلناه عن المتكلمين نفسه يقال عن الأعمال الكلامية(٧).

ولما صار المقدم التأسيسي والتالي الاستثماري للعلوم العقلية غالبا على الجديلة الإشراقية الصوفية خاصة، وذلك في المرحلتين الأخيرتين، مرحلة الانفجار ومرحلة الفصل، صار العلم الخاضع للتوظيف المتجاوز الذرائع الدنيوية والعائد إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو أو إلى مرحلة الانحطاط بعدهما، من السمات الغالبة على العلوم العقلية بمقدمها وتاليها في الإسلام الشيعي، وذلك في اتجاه أسطوري خرافي روحاني؛ وصار هذا العلم، في اتجاهه التجريبي اللفظي السوفسطائي، من سمات الإسلام السني، مع ما يتبع ذلك في مقدمه التأسيسي وتاليه الاستثماري. ولهذا كان المسعى الفلسفي لتخليص المنطق والتاريخ من الميتافيزيقا والميتاتاريخ ثورتين لم يكن بد من حدوثهما في الإسلام السني، أعني بين فلاسفة العالم السني ردا على فلاسفة العالم الشيعي أساسا. من هنا كان ابن تيمية وابن خلدون لا نظير لهما في العالم الشيعي. ولكي نفهم ذلك ميزنا بين الجديلتين المخمستين في العهد الفصلي من حيث المقدم والتالي، لكي نتمكن من وصف الوضعية الإبستمولوجية المتوسطة بين المقدم التأسيسي والتالي الاستثماري، في وضعيتيهما المختلفتين تمام الاختلاف: أعني وضعية

العلوم في الجديلة الإشراقية الصوفية ووضعيتها في الجديلة الرشدية الكلامية. ويمكن أن نسمي الأولى الوضعية الباطنية في العقل والنقل، وأن نسمي الثانية الوضعية الظاهرية في

[حاشية] = القرنين الثالث عشر والرابع عشر الذين كانوا في الأغلب فقهاء كأبي غازي المكناسي الفاسي صاحب بغية الطلاب (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي، بغية الطلاب في شرح منية الحساب، تحقيق محمد سويسي، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤ (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣). وابن تيمية رياضي كبير؛ وهو من أسرة رياضية أبا وجدا.

[حاشية] (٦) يكفي أن نقارن أن المؤلفات الرياضية التأسيسية وكلها من المرحلة الوصلية أو فيها، أعني من الثامن إلى نهاية العاشر، وخلوها من التأويلات الميتافيزيقية والصوفية والمؤلفات الرياضية اللاحقة للانفجار واستنادها الصريح إلى الميتافيزيقا والتصوف. والأولى كانت متجهة أساسا إلى التطبيقات الطبيعية والاجتماعية (الكرجي، أنباط الماء، والدور والوصايا). وبداية من مرحلة الانفجار انعكست الآية: لاحظ اعتراضات الخيام على ابن الهيثم حول إدخال الحركة في الهندسة، ومحاولات ربط الرياضيات بتأويلات صوفية عقدية. انظر مثلا: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، الأعمال الرياضية الكاملة، تحقيق جلال شوقي (بيروت: دار الشروق، ١٩٨١).

[حاشية] (٧) نقل الأعمال الكلامية من مجرد جرائد عقدية إلى أنساق فلسفية ميتافيزيقية تبدو واضحة لمن يقارن الانساق الكلامية الأولى

والانساق الكلامية الأخيرة: وتلك هي العلة في المقابلة بين القدامى والمحدثين. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مقدمة ابن خلدون، ٧ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الباب ،٦ الفصل :١٠ «علم الكلام».

العقل والنقل، والوضعية العامة الناتجة من تشاجن العلاقات وتشابكها هنا هي الوضعية الإبستمولوجية والفلسفية التي حددت طبيعة ثورتي فيلسوفينا في مجال إصلاح العقل النظري للإصلاح الروحي (ابن تيمية)، وإصلاح العقل العملي للإصلاح السياسي (ابن خلدون).

فأما الوضعية الأولى، فإنها تمتاز بخاصيتين ولدتا ثمرات متنافرة انتهت إلى جمود علمي من جنس عجيب:

١ - فهي قد مكنت من الإبقاء على نتائج العلوم العقلية التي حصلت قبلها، في ممارسة جامدة لا تتعدى حفظ هذه النتائج العلمية ونقلها، وخاصة حفظ استعمالاتها الرمزية وتوظيفاتها السحرية والأسطورية؛

٢ - ومن ثم، فهي قد أوقفت كل مسعى لتجاوزها وللتقدم الفكري في المجال العلمي، للتسليم بالطابع النهائي والمطلق الذي يضفيه عليها استعمالها الروحي وتوظيفها في تأسيس السلطان الروحي للمتصوفة والأئمة.

بحيث إن نتيجتها الثانية أفسدت نتيجتها الأولى، كونها قد حصرت المعرفة العلمية النظرية والعملية في الحدود التي بلغت إليها، قبل مرحلة الفصل؛ بل هي قد عادت بها إلى ما قبل التاريخ العربي من الفكر الإنساني، بل إلى ما قبل أرسطو وأفلاطون، أو إلى ما انحط من فكرهما ومن العلوم اليونانية

بعدهما، معتبرة إياها معرفة نهائية تمثل باطن الوجود الطبيعي المطابق لباطن الوجود الشريعي(٨). ولهذا أطلقنا على هذه الوضعية المعرفية اسم وضعية الفلسفة الباطنية(٩).

[حاشية] (٨) وسنعطي مثالين أحدهما للسهروردي يؤيد فيه هذا المنحى، والثاني للسموأل يدحض فيه هذا الاتجاه: - السهروردي: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما ينبني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل وهو ذوق امام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أبناذقليس وفيثاغورس وغيرهما». شهاب الدين السهروردي، حكمة الاشراق، «المقدمة،» ص ١٠٠ - السموأل: «أما هذه المؤامرة (والمقصود المشاورة بمعنى العلاقة الرياضية، انظر ص ١١٢ من الباهر في الجبر التالي بيانه) التي ذكرها فيثاغورس فما علمنا أحدا من المهندسين تيسر له تعليلها. وفيثاغورس أيضا لم يبرهن عليها. ولكننا وجدناها في مصحفه الذي ذكر أنه أوحي به إليه ولم نجده برهن عليها ولا على سواها مما في كتابه ذلك فبحثنا عن برهانها بالتحليل .«(...) السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، الباهر في الجبر، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ،(١٩٧٣ ص ١٢٢٠ [حاشية] (٩) وقد اتصفت هذه الباطنية بصفات عجيبة: فهي جعلت من مضمون علوم العقل باطنا للشريعة فأصبح من اليسير عليها أن تستمد من علوم الطبيعة دلالات باطن الشريعة من دون كلفة، إذ إن التأويل يقتصر على غصب النص الديني ليفيد ما

وصلت إليه الفلسفة. ثم عكست فجعلت بعض الدلالات الشرعية أبعادا أخروية لما يزعم من حقائق العلم الطبيعي، فأصبح البحث العلمي العقلي مجرد تلاعب بالرموز الدينية. وقد ميزت =

وأما الوضعية الثانية فإنها، بفضل الفصل بين البعد العقدي المطلق الذي اعتبرته عائدا إلى المدونة الإسلامية (القرآن والسنة) وما تفرع منها من علوم نقلية بمعناها الظاهر الذي يختلف عن العلوم العقلية، فإنها قد أدت إلى أمرين أساسيين كذلك، وهما أمران ولدا ثمرات انتهت إلى جمود علمي من طبيعة ثانية:

١ ـ فهي قد أبقت على العلوم العقلية مع محاولة تخليصها من مقدمتها وتاليها المنافيين للدين؛ ومن ثم فهي قد أبقت على الوظائف الدنيوية والأرغانونية للعلوم العقلية النظرية والعملية، كما كان الشأن في مرحلتي التأسيس والوصل أو قريبا منه؛

٢ ـ لكن نقدها للمقدم والتالي أعني للتوظيف الفلسفي والعقدي والسحري والسيميائي والتنجيمي قد اتخذ شكلا أدى إلى اتهام العلوم العقلية نفسها، ومن ثم إلى الحد من تعاطيها إلى مستوى حال دون تقدمها.

وإذا، فرغم الاختلاف بين الوضعيتين، كانت النتيجة العملية، بالنسبة إلى مصير العلوم العقلية، واحدة. ففي كلتا الجدليتين كانت النتيجة الحكم على العلوم العقلية بالانحطاط، أو بصورة أدق الحكم على النشاط العلمي الحي بالتوقف في الحدود التي بلغ إليها في نهاية عصر الوصل، وأحيانا دونها بكثير. ومثلما ولد الأمران اللذان ميزا الوضعية الباطنية هروبا إلى فلسفة البواطن (باطن الشريعة والطبيعة) وميتافيزيقا الروح في فلسفة الإشراق

والتصوف، بما هما علم ربوبية متعالية، فإن الأمرين الثانيين اللذين ميزا الوضعية الظاهرية قد أنتجا هروبا إلى فلسفة الظواهر (ظاهر الطبيعة وظاهر الشريعة) وميتافيزيقا المادة في الرشدية والكلام، بما هما علم عالمية متعالية: بحيث تقابلت وضعية معرفية يسيطر عليها مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المجمدان، ووضعية معرفية يسيطر عليها الطبيعة والتاريخ المجمدان. والصراع بين الوضعيتين ولد ميثولوجيا مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ونقيضها أو ميثولوجيا الطبيعة وميثولوجيا التاريخ، أعني الميثولوجيا السالبة بمعنييها الطبيعي والتاريخي التي ظنها بعضهم إبستمولوجيا رشدية (وهذا الظن سيطر على المدرسة الفلسفية في المغرب الأقصى إلى حد المقابلة بين مغرب عقلاني ومشرق لاعقلاني، مقابلة لا تستقيم ولا تصمد أمام الامتحان النقدي).

وهكذا، فإن الوضعية المعرفية التي اصطدم بها فيلسوفانا وحاولا نقدها لإصلاح العقل النظري والعملي مؤسسين المدرسة الاسمية التي تعتبر الإنسان، بما هو كائن تاريخي، مصدرا لعمل وعلم تاريخيين غير مطلقين، هي الوضعية التي انتسجت خلال القرنين الثاني عشر

[حاشية] = هذه الخصائص الإسلام الشيعي ـ الذي هو خارج عن بحثنا ـ إلى حدود النهضة، مما جعله يتضمن ركودا علميا ونشاطا فلسفيا يدور كله حول هذين المسارين اللذين وصفنا، رغم ما يزعمه هنري كوربان من عمق لهذه الفلسفة الممتدة بين الرابع عشر والثامن عشر، بل وحتى بداية العشرين، انظر مقدمة ترجمته لـ كتاب المشاعر المحال عليه سابقا.

والثالث عشر، بعد انفجار الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة

الوصليتين، أعني:

١ ـ وضعية الإشراق والتصوف المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «أثولوجيا» متعالية للعقل وللإرادة الإلهيين المتعينين في بعض المصطفين.

٢ ـ وضعية الرشدية والكلام المعتمدة على تحويل إبستمولوجيا النظر والعمل إلى «كسمولوجيا» متعالية للعقل والإرادة الطبيعيين المتعينين في بعض المصطفين.

وقد أدت هاتان الوضعيتان إلى التمازج بين المنطق وأساسه الميتافيزيقي والتاريخ وأساسه الميتاتاريخي، مع غلبة المزاج الأول على الوضعية الثانية، والمزاج الثاني على الوضعية الأولى. وسنحاول الآن وصف هاتين الوضعيتين من خلال تحديد مفعول هذين المزيجين اللذين سيصوب إليهما ابن تيمية وابن خلدون نقدهما بهدف إصلاح العقل النظري (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي) والعقل العملي (نقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي) (١٠).

١ ـ خاصيات المجال المعرفي في الوضعية الإشراقية الصوفية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدث الفاصل فصلا أفلاطونيا فيثاغوريا، أي علم الطبيعة الرياضي، قد صار مضمون العلوم النقلية بالمعنى الحنيفي المحدث الفاصل فصلا إنجيليا بما هو باطن الشريعة، فإن هذه العلوم قد صارت حقائق نهائية. لذلك فإن غاية البحث لم تبق تنميتها وتجاوزها، بل أصبحت هادفة إلى تثبيتها ودعمها، بوصفها باطن الحقيقة الدينية المطلقة ببعديها الشرعي والطبيعي. لذلك صار العلم الرياضي الخالص

ثانويا، وأصبح ألعابا رمزية تدعي اكتشاف الحقائق العلمية في نص القرآن(١١)، أو نص

[حاشية] (١٠) وما لم نفهم وظيفة علم التاريخ هذه في إضافتها إلى العلوم العملية بالقياس إلى وظيفة علم المنطق في إضافته إلى العلوم النظرية، امتنع علينا فهم الثورة العلمية والفلسفية التي مثلتها الاسمية العربية. ورغم أن غياب مثل هذا الأمر من محاولات فهم تاريخ الفلسفة العربية يدعو إلى العجب، فإن سيادة نقد المنطق على الثلث الأول من الرابع عشر (ابن تيمية)، وسيادة نقد التاريخ على الثلث الأخير منه (ابن خلدون)، وما ينتج منهما من تغيير كلي لمفهوم العلم النظري والعلم العملي، من الأمور التي يصعب التغافل عنها، عند السعي إلى تحديد منزلة الكلي النظري والعلوم التابعة له، والكلي العملي والعلوم التابعة له، أعني الرياضيات والمنطق بالنسبة إلى الأول، والسياسيات والتاريخ بالنسبة إلى الثاني. وسنرى أن ما بين المحاولتين النقديتين من تواز وتكامل يمثل ظاهرة إبستمولوجية مفتاحا، من دونها يعسر أن نفتح غوامض تاريخ العلم والفلسفة في الحقبة العربية: فإذا كانت غاية أية حقبة، أعني الحد الذي بلغت إليه أفضل صورة عنها وأحسن أداة لفهمها، فإن ما نحاول هنا دراسته قد يمدنا بالمنطق العميق لتاريخ الفلسفة والعلوم العربية، خلال قرونها الثمانية (من الثامن إلى الخامس عشر).

[حاشية] (١١) مثلا الحروف التي يبدأ بها بعض سور القرآن الكريم، وعدد الحروف في الأبجدية العربية، وعلة انحصار الأفلاك والبروج والكواكب في العدد ثمانية وعشرين، انظر: اخوان الصفاء، رسائل اخوان

الصفاء وخلان الوفاء، مج ١، الرسالة الثالثة من القسم الرياضي، ص ١٤٠٠

أحاديث الأيمة بطنوها إياها، بعد أن أدركوها بعلمهم المعصوم(١٢)، كما صار علم الرياضيات التطبيقي ـ الفلك والموسيقى خاصة ـ علما ثانويا هدفه اكتشاف بعض الرموز المحددة للتوازي بين الآيات الطبيعية والآيات الشرعية والفلك والسيمياء والسحر(١٣)، بحيث أصبح علم الطبيعة مجرد تطبيقات ثانوية للعملين السابقين، باعتبار الطبيعة (عالم الخلق أو الشاهد) مجرد ظل للحقائق المتعالية (عالم الأمر أو الغائب).

أما العلوم النقلية التي لم تندمج في العلوم العقلية بالمعنى السابق، فإنها أصبحت فنيات الوضع والانتحال لإثبات خوارق الأيمة والأولياء المزعومة: وقد أصبح المنطق (منهج علوم العقل) والتاريخ (منهج علوم النقل) آليتي إنتاج الأساطير المابعد ـ طبيعية والمابعد ـ تاريخية المسيطرة على الطبيعة والتاريخ. وإذا فقد تميز المجال المعرفي، في الوضعية الإشراقية الصوفية بخاصيتين متقابلتين هما: خاصية جماد المعرفة العلمية الموجبة، وحركية الإبداع الخيالي للأساطير والكوسموغونيات المستندة إلى توظيف القدر النظري الحاصل من العلم الطبيعي والرياضي، والسوسيوغونيات المستندة إلى توظيف القدر العملي الحاصل من العلم الشريعي واللغوي، وإبداع أساطير تفسير العالم (مابعد الطبيعة)، وأساطير تفسير التاريخ (مابعد التاريخ)، وأساطير تفسير الروح الإنساني (بواطن الإنسان والطرائق)، والروح الكوني (بواطن القرآن)؛ إنه عالم الجنة والملائكة والشياطين والكرامات، إنه الخيالي المطلق بديلا من عالم الطبيعة والتاريخ(١٤).

ولعل الصراع مع هذا المجال المعرفي هو المحرك الأساسي لمحاولة فيلسوفينا، أعني محاولة ابن تيمية الإطاحة بـ «الكوسموغونيا» الإشراقية الصوفية وتعويضها بعلم رياضي طبيعي تجريبي للعالم الطبيعي، ومحاولة ابن خلدون الإطاحة بـ «السوسيوغونيا» الإشراقية الصوفية وتعويضها بعلم رياضي تاريخي اجتماعي للعالم الشريعي أو للعمران الإنساني. وما لم ندرك ذلك يتعذر علينا فهم طبيعة المحاولتين (١٥).

[حاشية] (١٢) ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في المسألة الرابعة من كتاب: بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، الكشكول (مصر: مطبعة العامرية، ،(١٨٨٤ الوارد في: الأعمال الرياضية الكاملة المشار إليه آنفا، ص :١٨٦ وكذلك ما جاء في الكتاب نفسه، ص ١٩٠ خاصة: «ويقال إنه سئل علي كرم الله وجهه على مخرج الكسور التسعة فقال للسائل: أضرب أيام سنتك في أيام أسبوعك».

[حاشية] (١٣) وهذا هو المبدأ الأساسي الذي تستند إليه منظومة اخوان الصفاء، وخاصة في جزئها الإلهي الناموسي المقايس للمدينة على العالم والمؤسس للسلطان الروحي على السحر والسيمياء والتنجيم والإيهام بالسلطة المطلقة للأئمة.

[حاشية] (١٤) انظر: Corbin, Henry L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi (Paris: Flammarion, 1958). حيث تبرز أهمية الخيال المبدع بالمقابل مع الرشدية واستنادا إلى دحضه ابن سينا.

[حاشية] (١٥) فابن خلدون لم يقتصر على نقد المؤرخين، بل تجاوز ذلك

إلى أساس هذا الضرب من التاريخ، أعني مابعد التاريخ الذي جعل مثل هذا التاريخ يكون ممكنا، فنقد المؤرخين إبستمولوجيا مشروط بنقد نظرية التاريخي =

٢ ـ خصائص المجال المعرفي في الوضعية الرشدية ـ الكلامية

لما كان مضمون العلوم العقلية بالمعنى الأفلاطوني المحدث الفاصل فصلا أرسطيا سوفسطائيا، أي علم الطبيعة التجريبي قد ظل بمعزل عن مضمون العلوم النقلية بما هو ظاهر الشريعة في الحنيفية المحدثة الفاصلة فصلا توراتيا، فإن هذه العلوم قد بقيت كما كانت من المشاغل الدنيوية الخالصة. ومن ثم فهي ـ من المنظار العقدي المنفصل عنها ـ مجرد أدوات صالحة في العالم الأدنى لا غير، وبذلك فقد بقي باب البحث فيها ـ مبدئيا ـ مفتوحا ولا يعترضه إلا الحد من تعاطيها الناتج من الخوف من توظيفاتها المتطرفة في الوضعية السابقة (الإشراقية الصوفية) (١٦).

ولما كان الغالب على المجال المعرفي في الوضعية الرشدية الكلامية هو انتسابها إلى الأفلاطونية المحدثة الفاصلة فصلا أرسطيا سوفسطائيا، فإنها قد غلب عليها تقديم البحوث الطبيعية التجريبية على البحوث الطبيعية الرياضية، ومن ثم فإن العلوم العقلية الموجبة لن تتقدم فيها تقدما مجديا وفي الاتجاه الصحيح من حيث المضمون، رغم ما تميزت به من حيث التقدم الشكلي: نظرية العلم والمنطق ومحاولات التخلص من تأثيرات الوضعية الإشراقية الصوفية. وقد أدى هذا التقابل إلى تحقيق شروط الثورة على أرغانون علوم العقل (المنطق) وأرغانون علوم النقل (التاريخ)، بعد أن صار كل منهما أرغانونا شاملا ضربي العلوم، ومن ثم قابلا للانفصال عن أساسه الذي

يمكنه من الاقتصار على الدور الأرغانوني: أعني أن المنطق لا يمكن له أن يستعمل في علوم النقل مع المحافظة على وشائجه الميتافيزيقية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات المنطقية(١٧)، والتاريخ لا يمكن له أن يستعمل في علوم العقل مع المحافظة على وشائجه الميتاتاريخية، بل لا بد من أن يقتصر على مجرد الحساب الصوري للعلاقات الخبرية(١٨)، بحيث صارت المادة الضرورية للأول والثاني خارجة عن نظرهما وآتية لهما بنوع ثان من الأرغانون: أرغانون تصوير المادة لكي تصبح قابلة للتحليل المنطقي أعني الأرغانون التجريبي، وأرغانون تصوير الخبر لكي يصبح قابلا للتحليل التاريخي، أعني الأرغانون التوثيقي. وبذلك يتضح دور منهج العلوم العقلية في

[حاشية] =وجوديا، وهو ما ننسبه إلى عمل ابن خلدون في سعيه إلى تأسيس الاسمية العملية بديلا من الواقعية العملية. وابن تيمية لم يقتصر على نقد المناطقة، بل تجاوز ذلك إلى نقد هذا الضرب من المنطق، أعني مابعد الطبيعة التي جعلت مثل هذا المنطق يكون ممكنا. فنقد المناطقة إبستمولوجيا مشروط بنقد نظرية الطبيعي وجوديا. وهو ما ننسبه إلى عمل ابن تيمية في سعيه إلى تأسيس الاسمية النظرية بديلا من الواقعية النظرية.

[حاشية] (١٦) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨) ص ٣٨ - ٤٧٠،

[حاشية] (١٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق» ص ٩١٥٠

[حاشية] (١٨) المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ١٢ - ٥٦٠.

العلوم النقلية، ودور منهج العلوم النقلية في العلوم العقلية، والسر في اكتشاف قارتين جديدتين للبحث الإبستمولوجي، معاضدتين للبحث المنطقي والتاريخي: الأولى هي منهج صياغة المعطى التجريبي، لكي يصبح قابلا للعلاج المنطقي؛ والثانية هي منهج صياغة المعطى التوثيقي، لكي يصبح قابلا للعلاج التاريخي.

ولم يكن بوسع الوضعية الرشدية الكلامية أن تكتشف هاتين القارتين، لأن المنطق والتاريخ ظلا فيها على منزلتهما التي لهما في الوضعية الإشراقية الصوفية، رغم ما أشرنا إليه من سعي إلى تخليصهما من التوظيف الميثولوجي الذي وصفنا. لذلك فلا عجب إذا كان مآل هذه الوضعية مماثلا لمآل الوضعية السابقة في المجال المعرفي. فلقد أصبحت الفلسفة العقلية والعلوم النقلية من جنس الدين مدونة من الأقوال التي تروى وتشرح وتفسر وتؤول، بحيث اقتصر النشاط العقلي على التعليق. ومعنى ذلك أن المنطق والتاريخ، بالمقابل مع دورهما المنتج للأساطير في الوضعية الإشراقية الصوفية، أصبحا يقومان بدور المنتج للردود على هذه الأساطير لا غير، فاقتصر دورهما على مجرد السلب، وأصبحت الوضعية المعرفية العامة محكومة بالوضعية الأولى المسيطرة على الفكر إيجابا (عند أصحابها)، وسلبا (عند الرادين عليهم). لذلك تميزت الوضعية الثانية، مثل الأولى بجماد وتحرر: جماد العلم الموجب، وتحرر مابعد العلم الناقد للتحرر الخيالي المبدع للأساطير الكوسموغونية والسوسيوغونية؛ وهو ما وصفناه

بالميثولوجيا السالبة عندهم.

ولعل السر في الميل إلى تضخيم الدور الذي ينسب إلى هذه المدرسة «الرشدية ـ الكلامية»، سببه إغفال هذه الخاصيات التي وصفنا، والتي كان ابن تيمية وابن خلدون قد أدركاها، فاعتبرا أصحابها أكثر عقما من أصحاب المدرسة «الإشراقية ـ الصوفية»؛ وذلك لأنهم أضافوا إلى جماد العلم وقتل البحث المعرفي، جماد الخيال وقتل الإبداع الأدبي!(١٩) والغريب أن لا أحد من المعجبين بهذه المدرسة الفكرية حاول أن يجيب عن هذا السؤال: إذا كانت عقلانيتها هي كما يصفون من الإيجاب والثورية المعرفية، فلم آلت، في الحضارة العربية، إلى الجمود؟ وكيف يمكن أن ننسب إليها نهضة الغرب، ولا ننسب إليها انحطاط العرب؟ وكيف يمكن أن نهمل الدور الذي أدته الجديلة المقابلة في الغرب حيث يبدو أن دور الشق الأفلاطوني في الأفلوطينية اللاتينية كان أكثر فعالية من دور الشق الأرسطي

[حاشية] (١٩) وذلك لما انتهوا إليه من التسليم بالواقعية الأدبية وبنظرية المحاكاة في معناها الأرسطي، كما يتبين ذلك من شروح الفلاسفة العرب الأربعة الذين تعرضوا لنظرية الشعر (أعني الكندي، والفارابي، وابن سينا وابن رشد) من دون الاستفادة من الأشكال الأدبية المعاصرة لهم استفادة تمكنهم من وضع نظرية في الإبداع الأدبي تماشي الأدب الخيالي المحض الذي يرفض الانتساب إلى المرجعية الواقعية، من جنس ألف ليلة وليلة مثلا، أو الأدب السالب للواقع من جنس المقامات بما فيه من قلب للقيم ووصف للواقع المرير بما يفوق الخيال، بفضل التخلي عن المقولات العقلية

كالتخلص من الزمان والمكان ومن السلم الاجتماعية والقيم الدينية... إلخ.

فيها؟(٢٠) ولولا أنا تجنبنا منذ البداية المقارنات والجمع بين الفلسفتين الوسيطتين العربية واللاتينية، لتجاوزنا مجرد الإشارة إلى هذه الشكوك بالمعنى الرشدي للكلمة.

لكن ما يعنينا هو فهم عدم تحول المحاولات «الرشدية ـ الكلامية»، في صدامها مع الإشراقية ـ الصوفية، إلى ثورة علمية، خصوصا أن الرشدية لم تتم في الفلسفة العربية لتتصل فقط في الفلسفة اللاتينية كما قد يتبادر إلى الذهن(٢١). ذلك أن الجديلة الاشراقية ـ الصوفية، رغم تجميدها لعلوم العقل وتحريرها للملكة الإبداع الأسطوري، فإنها قد حافظت على التعليم العلمي بالمعنى الرياضي الطبيعي، على الأقل في حدوده التي بلغها بالقصد الأول إلى ما قبل الانفجار، وفي حدود ما بلغه عن غير قصد بعد ذلك، في إطار تأويلاتها الرمزية والسحرية والأسطورية لهذه العلوم الرياضية الطبيعية؛ في حين أن الجديلة الرشدية الكلامية، رغم دعوتها إلى التخلص من التوظيفات الأسطورية والسحرية التي تبدو وعيا إبستمولوجيا حادا، قد انتهت إلى الإدبار عن هذه العلوم، والإقتصار على المدونة الأرسطية من العلوم الطبيعية التي هي دون العلوم الطبيعية الرياضية في الأفلاطونية الفيثاغورية، بحيث إن النيات وحدها لا تكفي. فليس الزعم العقلاني بالتصدي للأسطورة، كافيا لبناء العلم، خاصة إذا صاحب ذلك تصور عقيم للعلم؛ وليس الميل إلى الإبداع الأسطوري بصاد عن العلم، إذا

[حاشية] (٢٠) وذلك في المستويين الفلسفي والعلمي: إذ إن الرشدية

اللاتينية، رغم أهميتها، لا يتعدى دورها البعد العقدي السالب بمعنى الدور الذي ينسب إليها، بما هي مميزة لمصدري المعرفة ومقابلة بينهما، فلم يتعد دورها ما ينسب إليها من السند في معارضة الكنيسة لا غير. لكن لو كان العلم والفلسفة مقصورين على هذا الموقف المزعوم تنويره، والمقصور على الدعوة إلى العلم بمعناه الرشدي الذي لا يتجاوز الشروح الأرسطية، لصارت الثورة العلمية الرياضية والتقنية، التي تخلو منها أعمال ابن رشد، أمرا مستحيل الفهم: بحيث إن استفادة الأفلاطونية المحدثة اللاتينية من الفلسفة العربية كانت بالعودة من غايتها (ابن رشد) إلى بدايتها (الكندي)، وليس العكس. ولا عجب فالمدرسة الاسمية اللاتينية كانت قطعا مع الرشدية وعودة إلى الكلام المنزل ونفي الكلام العقلي بإطلاق. كما إن التصوف النظري في القرن الرابع عشر كان في قطيعة كلية مع الأرسطية. انظر: Gilson, Henry Etienne La Philosophie au moyen âge: Des origines patristiques à la fin du xiv siècle, bibliothèque historique (Paris: Payot, 1962), chap. 9, pp. 601 et suiv.

[حاشية] (٢١) إلا إذا كان القصد بالاتصال وجود من يعتنق النسق الرشدي. أما إذا كان الاتصال يعني اتصال الحوار مع هذا النسق، فإن ابن تيمية وابن خلدون وقبلهما التصوف الذي وصفناه في الجديلة الإشراقية الصوفية يكاد جميعهم لا يبحث مسألة من دون التعرض إلى ابن رشد: فابن تيمية علق على جل أعمال ابن رشد، وابن خلدون يرد عليه مرات عدة في المقدمة وشرح بعض أعماله، وابن عربي يروي مضمون لقائه به في الفتوحات، وابن سبعين يسخر من خضوعه لأرسطو وقلة فهمه. انظر في

ذلك: Louis Massignon, Ibn Sab'in et la critique musulmane, philosophie la de l'histoire dans psychologique des l'institut de Publication (Paris: orientaliste bibliothèque p. 1928), orientale, Librairie marocaines; études hautes 125.

صاحبه تصور خصب للعلم(٢٢). لذلك قلنا إن الوضعية الرشدية الكلامية تبدو معدة، بصدامها مع الوضعية الإشراقية الصوفية، لشروط الثورة العلمية من دون تحقيقها؛ ولأنها لم تعد فعلا لهذه الثورة، فإننا ننسب إليها ما آلت إليه الوضعية بكاملها من جمود علمي، إذ هي لم تدرك حتى ما سيدركه ابن تيمية وابن خلدون، أعني أساسيها المشترك مع الوضعية المقابلة: أعني مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ المعقمين للطبيعة والتاريخ، ومن ثم للنظر (الذي هو علم الأولى) وللعمل (الذي هو علم الثاني) تعقيما تمثل في تحويل المنطق إلى حائل دون المعرفة النظرية، وتحويل التاريخ إلى حائل دون المعرفة العملية، عوض أن يكونا أداتيهما، أو بصورة أصح علمي شكل أداتيهما، أعني الرياضيات والسياسيات(٢٣). وطبعا لم نزعم أن ابن تيمية وابن خلدون تجاوزا هذا الدور النقدي إلى تأسيس ثورة موجبة فعلا.

وبذلك نعود إلى المقابلة الرئيسية التي وصفنا في الفصل السابق، أعني المقابلة بين وضعية الذات اللاهوتية التي تتموضع جوهريا في الكون والتاريخ، ومعرفيا في الإنسان والقرآن عند الإشراقيين والمتصوفة، ووضعية الموضوع العالمي الذي يتذوت في الله والإنسان عند الرشديين والمتكلمين. ولا غرابة عندئذ أن يكون التيار الأول، معرفيا، تيار الربوبية المتعالية؛

والثاني تيار العالمية المتعالية؛ وهما يلتقيان في هذا التعالي، ولا يختلفان إلا في الاتجاه. ففي الحالة الأولى، الإله المتعالي يحل في العالم وفي الإنسان بهبوطه إليهما؛ وفي الحالة الثانية العالم والإنسان يحلان في الإله عند ارتفاعهما إليه. وفعلا فالجديلة الإشراقية الصوفية جعلت من مضمون علوم العقل مضمونا لعلوم النقل؛ والجديلة الثانية جعلت من شكل علوم العقل شكلا لعلوم النقل، بحيث رفعت الجديلة الأولى العلم الإنساني إلى مقام العلم الإلهي (المضمون العقلي صار باطنا للمضمون النقلي ففقد من ثم نسبيته الإنسانية)، وخفضت الجديلة الثانية العلم الإلهي إلى منزلة العلم الإنساني (الشكل العقلي صار شكلا للشكل النقلي ففقد الثاني من ثم إطلاقه الإلهي). وذلك ما جعل الصراع بين الجديلتين

[حاشية] (٢٢) ليس التصور الرشدي للعلم تصورا أرسطيا بحق: لأن ما يعتبره أرسطو مجرد مدخل للعلم، أعني مناقشة الآراء المتعلقة بالمسألة موضوع البحث، أصبح عند ابن رشد المادة الوحيدة أو يكاد للعلم. لذلك لم يبق من ابن رشد شيئا حيا لكونه منه، بل كل ما بقي هو ما صحت نسبته إلى أرسطو، وإذا فالرشدية أرسطية مذهبية، وليست أرسطية منهجية. بل هي أعقم المذاهب الفلسفية العربية على الإطلاق، لانحصارها في مجرد الدعوة إلى العقلانية.

[حاشية] (٢٣) والنسبة بين الرياضي والمنطقي كالنسبة بين السياسي والتاريخي. أولهما يوجد الشيء والثاني يجعل منه موضوعا له، وسنبين ذلك في الفصل الأول من المقالة اللاحقة، بشرط ألا نفهم من السياسي ما يتعلق بالحكم والأنظمة الدستورية بل النشاط الذي بفضله يكون العمران

الإنساني صنيعة فعاليته الذاتية خلال تاريخه، وألا نفهم بالرياضي مادة الرياضيات كاختصاص، بل المعلوم في جميع العلوم الطبيعية والإنسانية، أعني البنى المجردة موضوع المعرفة.

يتحول إلى صراع بين العلم والعمل المنسوبين إلى الذات الربوبية المتعالية الهابطة إلى الإنسان، والعلم والعمل المنسوبين إلى الذات الناسوتية المتعالية الصاعدة إلى الإله، أي صراعا بين فلسفتين متعاليتين لتفسير الطبيعة والتاريخ، من جنس الصراع بين البعد الأفلاطوني الإنجيلي من الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة والبعد الأرسطي التوراتي منهما، وهو ما وحد بين الواقعية الطبيعية (أفلاطون وأرسطو) والواقعية الشريعية (الانجيل والتوراة) وبين اللاهوت العقلي الطبيعي واللاهوت النقلي الوضعي. وفي كلتا الحالتين لم يكن بالإمكان نشأة مملكة الفعل الإنساني النسبي الذي لا يزعم لنفسه تجاوز الطبيعة إلى مابعدها، أو تجاوز التاريخ إلى مابعده. وسنحاول إثبات أن ذلك أصبح ممكنا بفضل فلسفة ابن تيمية النظرية وفلسفة ابن خلدون العملية، أعني العلم النظري التاريخي، والعلم العملي التاريخي الذي لا يستند إلى غير الإنسان بما هو إنسان لا يزعم لنفسه حلول الإله فيه، أو ارتفاعه إلى الاله. لكن ذلك عاصر الشروع الفعلي في الانحطاط الحضاري الشامل في العالم الإسلامي، فلم يؤت أكله إلا في بداية النهضة العربية المعاصرة.

ثانيا: التداخل بين الوضعيتين المعرفيتين

إن التقابل بين هاتين الوضعيتين المعرفيتين لا يمكن أن يفسر ما حدث في النقد والإصلاح الذي قام به فيلسوفانا، إلا إذا لم نغفل التداخل بين

الجديلتين، كما سيتبين عندما نحلل ما ترتب عليه في مسألتي النظر والعمل، بحكم تفاعلهما. ذلك أن كلتا الجديلتين فاعلة في مقابلتها بوصفها حليفا للسلطان السياسي ضد السلطان الروحي. فالجديلة الإشراقية ـ الصوفية فاعلة في العالم السني بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الرشدية ـ الكلامية؛ والجديلة الرشدية ـ الكلامية فاعلة في العالم الشيعي بتحالفها مع السلطان السياسي ضد الجديلة الاشراقية ـ الصوفية.

والعلة بينة. ففي العالم الشيعي، يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطرا إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي ذي المصدر الإلهي للأئمة، ويكون كل سلطان علمي تاريخي مضطرا إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر اللدني للأولياء. وفي العالم السني يكون كل سلطان سياسي تاريخي مضطرا إلى الاصطدام بنظرية السلطان السياسي الذي يستمد الشرعية من المصلحة العامة(٢٤)، ويكون كل سلطان علمي ذو مصدر عقلي اجتهادي للعلماء مضطرا إلى الاصطدام بالسلطان الروحي ذي المصدر الإلهي. فيكون السلطان السياسي والعلمي التاريخيان ـ وهما عادة من جنس الأمور التي هي أمر واقع، لا

[حاشية] (٢٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :١٠ «علم الكلام،» ص :٨٣٤ «وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجماعية ولا تلحق بالعقائد».

أمر واجب ـ بحاجة إلى التخلص من الأساسين النافيين لهذا الأمر الواقع باسم أمر واجب هو نظرية الحق الإلهي في الإمامة، والعلم اللدني في الولاية، وذلك في العالم الشيعي(٢٥). وينعكس الأمر في العالم السني: إذ

إن السلطان السياسي والعلمي اللذين يصبوان إلى إضفاء صبغة الأمر الواجب على وجودهما الواقع يحتاجان إلى ما يناقض الأساسين النافيين لهذا الصبو، أعني نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي(٢٦). وإذا فالساسة والعلماء، في العالم الشيعي، بحاجة إلى دحض نظرية الإمامة والولاية، أو إلى إضفاء النسبية عليهما للوصول إلى الحكم السياسي والعلمي وللحفاظ عليه؛ ولكنهما، في العالم السني، يحتاجان إلى النقيض، أعني دحض نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي، للوصول إلى السلطة السياسية والعلمية وللحفاظ عليها.

لذلك لم يخل منهما العالمان الشيعي والسني. فحيثما تكون إحداهما حاكمة، تكون الأخرى معارضة إياها، ومن ثم فهي مخالفة للسلطان السياسي المنافس إياها، أي إن الجديلة الإشراقية الصوفية معارضة للجديلة الرشدية الكلامية في العالم السني، وحاكمة عند الشيعة؛ والجديلة الرشدية الكلامية معارضة عند الشيعة، وحاكمة عند السنة. ولما كان السلطان السياسي معارضا، بالطبع، السلطان الروحي الذي من جنسه، فإنه يتحالف مع السلطان الروحي المناقض إياه. فيتحالف السلطان السياسي الشيعي مع السلطان الروحي السني، ويتحالف السلطان السياسي السني مع السلطان الروحي الشيعي(٢٧). وهذا التحالف بين صاحب السلطان الزماني مع نظرة السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي المنتسب إلى العالم الذي يمارس فيه سلطانه، السني مع الشيعي والشيعي مع السني، هو الذي يعلل صراع ابن تيمية وابن خلدون مع الإشراق والصوفية. فقد كانت النظم السياسية سنية ومتحالفة مع الجديلة الإشراقية الصوفية التي تمدها بالركيزة

الروحية لسلطانها: دور التصوف في الرأي العام الشعبي، وتحالفه مع المرتزقة الحاكمة التي افتكت الحكم(٢٨).

[حاشية] (٢٥) كذلك كانت الدولة البويهية شيعية المذهب مع القبول بالسلطان الروحي للخلافة العباسية التي هي سنيته.

[حاشية] (٢٦) كذلك كان مؤسس الدولة الموحدية، رغم سنيته، قائلا بنظرية المهدي، وصاحب فلسفة سياسية باطنية.

[حاشية] (٢٧) وذلك هو مدلول المحاكمة التي انتهت بمقتل السهروردي الذي كان على صلة وطيدة بالملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي. انظر: محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ،(١٩٨٧ ص ٢٥ وما بعدها.

[حاشية] (٢٨) ولعل أفضل الأمثلة الموجبة دور المعز بن عبد السلام في التاريخ السياسي والفكري في مصر المماليك وسيطا، ودور التصوف السياسي ثورة على الاستعمار (الأمير عبد القادر الجزائري)؛ ومن أفضل الأمثلة السالبة، بعض الاستعمالات الاستعمارية للزوايا والطرق في افريقيا السوداء خاصة، وما يصفه ابن تيمية من تعاون التصوف مع التتر والصليبيين وسيطا: (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.])، مج ،١١ كما نبين في ما بعد).

وينتج من ذلك أن المباشرين للعمل (الساسة) وللعلم (العلماء) يوجدون في وضعيتين مختلفتين، بحسب الانتساب إلى العالم السني، حيث يخضع

السلطان الزماني لمبدأ المصلحة العامة، والسلطان الروحي لمبدأ الاجتهاد الإنساني؛ أو الإنتساب إلى العالم الشيعي، حيث يخضع السلطان الزماني لمبدأ الحق الإلهي، والسلطان الروحي لمبدأ العصمة واللدنية. ففي الوضعية الشيعية يعلم المباشرون للعمل وللعلم أن ممارستهما مناقضة بالطبع لنظرية العمل والعلم المسيطرة في الجديلة الإشراقية الصوفية (إذ إن السلطان الزماني والروحي يكونان دائما في واقعهما أمرين واقعيين ليس لهما بالفعل الحق الإلهي والعصمة) فيحاولون التحالف مع الجديلة الرشدية الكلامية تشجيعا لنظريتهما في العمل والعلم، حتى لا يزاحا باسم الحق الإلهي في العمل والعصمة في العلم، خاصة إذا وجد من يشكك في شرعيتهما بهذه الحجة. أما في الوضعية السنية فإن المباشرين للعمل وللعلم يعلمون أن النظرية الرشدية الكلامية، رغم تلاؤمها مع المبدأ العام للعمل والعلم السنيين، لا يمكن أن تؤسس سلطانا قويا، فيحتاجون إلى الاستناد إلى نظرية العلم والعمل السائدة في الجديلة الإشراقية الصوفية، لتماشيها مع مصلحتهم فلا يزاحون، باسم المصلحة العامة، عن السلطان الزماني، وباسم الاجتهاد، عن السلطان الروحي.

وإذا، فالساسة بحق ـ ممارسو العمل، والعلماء بحق ـ ممارسو العلم، كانوا، في الظرفين الشيعي والسني، مدركين الانفصال الحاصل بين الممارسة العملية والعلمية ومابعدهما الفلسفي أو الكلامي، وذلك بحكم التعارض المصلحي بين الزماني والروحي المباشرين، والزماني والروحي المعارضين، مما يجعل كلتا السلطتين منقسمة إلى سلطة حاكمة وسلطة معارضة، وذلك على النحو التالي بدءا بالظرف الشيعي الذي لا يمثل عنصرا من عناصر

موضوعنا المباشرة، إلا بدوره في توضيح الظرف السني.

١ ـ الانفصال بين العلم والعمل ومابعدهما في الظرف الشيعي

وتكون العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة ببعديها السياسي (الزماني) والعلمي (الروحي) والسلطة المعارضة بالبعدين نفسيهما، خاضعة لشرطين يحددهما الواقع التاريخي: فإذا كانت نظرية العمل والعلم السائدة هي نظرية الحق الإلهي والعصمة، فإن البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين:

أ ـ إذا كانت السلطة الحاكمة ببعديها العملي والعلمي معترفا لها بهذا الحق الإلهي وبالعصمة، فإن السلطة المعارضة ببعديها تحتاج إلى دحض نظرية الحق الإلهي والعصمة ـ إذا لم تستطع نسبتهما إلى نفسها؛ وإذا كانت غير معترف لها بها فإن السلطة الحاكمة ببعديها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية السلطة المعارضة ببعديها.

ب ـ إذا كانت السلطة المعارضة معترفا لها بهذا الحق الإلهي والعصمة، فإن السلطة الحاكمة تكون بحاجة إلى دحض هذا الحق إذا لم تستطع نسبته إلى نفسها؛ وإذا كانت السلطة المعارضة غير معترف لها بهذا الحق، فإنها هي التي تحتاج إلى هذا الدحض لنفي شرعية الحاكم.

وبذلك يتضح أن الوضعية التاريخية، بما هي ظرف متصف بما أشرنا إليه من البدائل، هي المحددة نوع التحالف بين نوعي العلماء ـ أصحاب العصمة وأصحاب الاجتهاد، ونوعي الساسة ـ أصحاب الحق الإلهي وأصحاب المصلحة العامة، وذلك في العالم الشيعي حيث يكون حضور الجديلة الرشدية الكلامية حضورا سالبا، كون الأرضية الموجبة هي حضور الجديلة

الإشراقية الصوفية.

٢ ـ الانفصال بين العلم والعمل ومابعدهما في الظرف السني

المعادلة نفسها مع عكس العلاقات الصدامية بين السلطة الحاكمة ببعديها والسلطة المعارضة ببعديها. وهي كذلك خاضعة لشرطين يحددهما الواقع التاريخي. فإذا كانت نظرية العلم والعمل السائدة هي نظرية الاجتهاد والمصلحة العامة، فإذا البحث عن الشرعية يكون بحسب الظرفين المتقابلين التاليين، وهما غير الظرفين السابقين في الوضعية الشيعية(٢٩):

أ ـ ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي يحكم العالم السني بعقيدة شيعية (الحق الإلهي والعصمة): وهو ظرف الطلاق التام بين العقيدة الرسمية للمجتمع والعقيدة الرسمية للدولة. وعندئذ تتوقف الجديلة التي وصفناها في الحالة السابقة (نظير هذه الوضعية غير ممكن في الوضعية الشيعية لسبب بسيط: ليس من مصلحة أية سلطة حاكمة في مجتمع يقول بالحق الإلهي والعصمة، أن تدعي رسميا أنها مناهضة لهذا الأساس الذي يحلم به كل سلطان مباشر للسلطة!)(٣٠). وفي هذه الحالة يصعب أن نتصور أن المعارض من السلطانين السياسي والعلمي سيختار المعارضة بادعاء العقيدة نفسها. وأقصى ما يمكن تصوره هو التشكيك في نسب مدعي السلطان السياسي (لنفي حقه في الإمامة)، أو في ولاية مدعي السلطان العلمي (لنفي لدنية علمه)، هذا إذا تصورناه قد تنازل عن النظرية السنية النافية للإمامة والعصمة من أساسهما.

[حاشية] (٢٩) والعلة المنطقية واضحة: فليس من مصلحة أي سلطان سياسي في مجتمع يؤمن بالحق الإلهي في السلطة أن يقول بما ينافيها، أعني

بنظرية المصلحة العامة؛ في حين أن السلطان السياسي الذي يوجد في مجتمع يؤمن بنظرية المصلحة العامة، يكون من مصلحته توطيد نظرية الحق الإلهي ـ لذلك فقد التناظر التام بين الحالتين.

[حاشية] (٣٠) ولنا على ذلك مثالان تاريخيان في الحضارة العربية. فالطلاق التام بين الدولة الشيعية والمجتمع السني حدث في أفريقية وفي مصر. وفي الحالتين اضطرت الدولة إلى تغيير عاصمتها فاستبدلت القيروان بالمهدية مغربا، والفسطاط بالقاهرة مشرقا. والعلة هي هذا الفصام بين عقيدة الدولة وعقيدة المجتمع.

ب ـ لكن الظرف السني الذي تعمل فيه الجدلية التي وصفنا، هو ظرف السلطان السياسي والعلمي الذي لا يدعي رسميا الحكم بعقيدة شيعية، ولكنه يستند في الواقع الفعلي لممارسته السلطان، إلى الجدلية الصوفية الإشراقية لما لها من تأثير في الرأي العام الشعبي. ويكاد هذا يكون الظرف السائد في جميع الدول السنية. وفي هذه الحالة، طبعا، يصبح صاحب السلطة السياسية متناوب الاستناد إلى الجدليتين، بحسب توازن القوى بين تأثيرهما في الرأي العام الشعبي. فتارة يستند إلى سلطان الجدلية الرشدية الكلامية، وطورا إلى سلطان الجدلية الإشراقية الصوفية. وقد يجمع بينهما، فيجعل وساطته مع الرأي العام الشعبي، وتلك مع الرأي العام النخبوي. بل لعل الحل الوسط بين الجدليتين، هو السبب الحقيقي في إحداث التصوف السني شكلا والشيعي مضمونا في الظرف السني.

ولما كان السلطان السياسي الزماني والسلطان العلمي الروحي، في العالمين الشيعي والسني، عريا عن كل شرعية في الواقع، سواء كان أساس الشرعية

الحق الإلهي والعصمة أو المصلحة العامة والاجتهاد، فإن هذين السلطانين سيحاولان ادعاء هذه الشرعية للرد على المذهب الرسمي للمجتمع، الأول في المجتمع الشيعي، والثاني في المجتمع السني. وعدم الشرعية يجعل الدحض في الظرف المقابل الحل الوحيد لمن ليست له هذه الشرعية: دحض الحق الإلهي والعصمة في العالم الشيعي، باسم المصلحة العامة والاجتهاد؛ أو دحض المصلحة والاجتهاد في العالم السني، باسم الحق الإلهي والعصمة. بحيث إن الحصيلة هي تحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجدلية الرشدية الكلامية في العالم الشيعي، للرد على المعارضين؛ وتحالف السلطتين الرسمية السياسية والعلمية مع الجدلية الإشراقية والصوفية في العالم السني، للرد على المعارضين. وما حياة ابن تيمية وعمله الفكري، وما حياة ابن خلدون وعمله الفكري إلا أفضل الأمثلة على هذه الجدلية التي وضحنا آلياتها في هذا الفصل. والاختلاف الوحيد بينهما هو أن الأول صارع الجدلية الاشراقية الصوفية بالعودة إلى أسسها النظرية خصوصا (نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي)؛ والثاني صارعها بالعودة إلى أسسها العملية خصوصا (نقد التاريخ وأساسه المابعد تاريخي). ولهذا اعتبرنا الأول مصلحا للعقل النظري، والثاني مصلحا للعقل العملي، من دون أن ننفي أن إصلاح الأول ما أصلحه الثاني، وإصلاح الثاني ما أصلحه الأول، كما سنرى في القسمين الأخيرين.

ثالثا: مناط النقد التيمي والخلدوني للوضعية المعرفية

لذلك كانت حرب ابن تيمية على الأسس النظرية المشتركة للجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي

والعلمي السني المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية الصوفية في المشرق العربي. وكانت حرب ابن خلدون على

الأسس العملية المشتركة بين الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية منطلقة من وضعية الحكم السياسي والعلمي السني المتحالف مع السلطان الروحي للإشراقية والصوفية في المغرب العربي(٣١). لكن إن عمل الأول لم ينحصر في الشرق الإسلامي، وعمل الثاني لم ينحصر في الغرب الإسلامي. كما إن نقد النظر لا يستثني العمل؛ ونقد العمل لا يستثني النظر.

وفعلا لم يكن عمل ابن تيمية منحصرا في المشرق، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقائه، في مصر، مع الجذع المشترك للأسس النظرية بين الجديلتين، كما تعينت في المغرب، وذلك من وجهين مختلفين(٣٢).

ـ فالمضمون الصوفي الذي صارعه ابن تيمية هو بالأساس، مضمون تحدد في التصوف المغربي، وفي المغرب حتى قبل ارتحال أبطاله إلى المشرق وأعني وحدة الوجود بأبعادها التي تحددت عند ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خصوصا، وجميعهم مغاربة(٣٣).

ـ والشكل المنطقي الميتافيزيقي مغربي خصوصا، إذ إن رده على المنطقيين كان دافعه الأساسي ما لاحظه من إعجاب بالمنطق عند علماء الاسكندرية، ولعل كثرة إشاراته إلى ابن رشد الحفيد وتعليقه على مناهج الأدلة، دليل على هذا الرأي(٣٤).

[حاشية] (٣١) ويقتضي التوازي أن نجد، في العالم الشيعي، نظيرين لابن تيمية وابن خلدون، يكون أولهما حربا على الأسس النظرية المشتركة

للجديلتين من منطلق التحالف بين السلطان السياسي والعلمي في العالم الشيعي والجديلة الرشدية الكلامية، وثانيهما حربا على الأسس العملية المشتركة بين الجديلتين من المنطلق نفسه. وبين أن هذه الأسس هي البعد الأرسطي من الأفلاطونية المحدثة والبعد التوراتي من الحنيفية المحدثة، بما هي جوهر الرشدية الكلامية والفضالة الباقية في الإشراقية الصوفية رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأفلاطوني الانجيلي منها، وذلك تماما كما كانت هذه الأسس في حالتي ابن تيمية وابن خلدون البعد الأفلاطوني من الأفلاطونية المحدثة والبعد الانجيلي من الحنيفية المحدثة، بما هي جوهر الإشراقية الصوفية والفضالة الباقية في الرشدية الكلامية، رغم تخلصها منهما في سعيها إلى البعد الأرسطي التوراتي منهما.

[حاشية] (٣٢) والمعلوم أن مصر تمثل برزخا حضاريا بين المشرق والمغرب بفضل مخلفات الدولة الفاطمية. فليس من الصدفة أن تصبح ـ بالإضافة إلى البرزخية الجغرافية ـ محط متصوفة المغرب جميعا في ترحالهم العلمي والتعبدي. والأقلية المغربية في مصر أدت، بهذا المعنى، بداية من القرن الثاني عشر، دورا جوهريا عكس اتجاه العطاء الفكري الذي أصبح في الاتجاه الذاهب من المغرب إلى المشرق بدءا بفلسفة ابن رشد وتصوف ابن عربي، وختما بفلسفة ابن خلدون الاجتماعية ونظرياته التاريخية.

[حاشية] (٣٣) تكاد الردود التي ألفها ابن تيمية ضد المتصوفة تجعل التصوف نوعين بهذا المعيار. فالمتصوفة المغاربة ـ ابن عربي وابن سبعين والتلمساني خاصة ـ هم الذين ركز عليهم ابن تيمية متهما إياهم بالإباحية وبنظرية الوجود المؤسسة لها. والمتصوفة المشارقة قليل ما هم عرضة لنقده

إلا تلميحا.

[حاشية] (٣٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص :٣ «ثم لما كنت بالاسكندرية (وهي محط علماء =

كما أن عمل ابن خلدون لم يكن منحصرا في المغرب، إذ إن أهم عناصر ثورته حدثت بفضل لقائه مع المشرق، في تونس، مع الجذع المشترك للأسس العملية بين الجديليتين، كما تعينت في المشرق وذلك من وجهين مختلفين (٣٥).

ـ فالمضمون الصوفي الذي صارعه ابن خلدون هو، بالأساس، مضمون مشرقي، تحدد في التصوف المشرقي وفي المشرق حتى قبل ارتحال نظرياته إلى المغرب وأعني نظرية الفاطمي والإمامة والولاية المحاكية للنظريات الاسماعيلية (٣٦).

ـ والشكل التاريخي الميتاتاريخي مشرقي خصوصا، إذ إن رده على المؤرخين استهدف مؤرخين جميعهم من المشرق، بل إن الظاهرة التي يفسر بها التاريخ يعتبرها شديدة الوضوح في الظرف المغربي، لكأنها قد عزلت عزلا شبيها بالفصل بين المتغيرات في التجارب العلمية، فصارت شديدة الوضوح (٣٧).

وإذا، فنسبة عمل الفيلسوفين إلى المغرب والمشرق متعادلة، مما يلطف من وصف المغرب بالعقلانية، والمشرق باللاعقلانية أو يدحضه، هذا إذا صحت هذه الصفات، وأمكن حصرها في إحدى الجديلتين قطعا: فالجديلة

الرشدية الكلامية ذات عقلانية أرسطية توراتية، والجديلة الإشراقية الصوفية ذات عقلانية أفلاطونية إنجيلية، وفي كل منهما فضالة لا تمحى

[حاشية] = المغرب في ترحالهم العلمي والتعبدي ومركز أكبر الجاليات المغربية)، اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد (وهذا وصف للرشديين بين) فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل».

[حاشية] (٣٥) ما قلناه عن مصر يقال عن تونس أيضا، فهي برزخ حضاري وجغرافي، بحكم دور الدولة الفاطمية والرحلة العلمية والتعبدية.

[حاشية] (٣٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :١٧ «علم التصوف»، ص :٨٧٦ «والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق...».

[حاشية] (٣٧) كل المؤرخين الذين ينقدهم ابن خلدون من المشرق. ولا يعني ذلك أن مؤرخي المغرب كانوا أفضل منهم. ولكن القصد هو أن الأعلام المؤسسين ينتسبون إلى المشرق. ويؤكد ابن خلدون أن دور العصبية بين في المغرب أكثر مما هو بين في الأندلس، مثلا، بسبب قرب الأول من البداوة وابتعاد الثانية عنها وقربها من الحضارة، وذلك في رده على بعض المؤرخين: وإذا فالظرف التاريخي المغربي كان يمثل ظاهرة السياسي كما يعرفها ابن خلدون وهي عرية مما يرز طبيعتها لكأنها قد عزلت عزل المتغير المدروس في المنهجيات التجريبية: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل :١ «في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية»، ص ٢٧٠ - :٢٧١ «وهذا الأمر (الحاجة إلى العصبية) بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها

وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلا بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة. إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم، والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر في أوله وما لقي أولهم من المتاعب، وخصوصا أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب».

من قسيمتها كما ذكرنا؛ بل إن كلتا الجديلتين لا يمكن أن توجدا إلا بمقابلتها كرديف سالب لها. وذلك أن السلطان السياسي يحتاج دائما إلى السلطان الروحي المناقض للسلطان الروحي الذي هو من جنسه: السني بحاجة إلى الشيعي والعكس صحيح، وذلك في المشرق والمغرب. فالسلطان السياسي السني بحاجة إلى السلطان الروحي الشيعي (الإشراقي ـ الصوفي) في المشرق والمغرب، على حد سواء، للصمود أمام السلطان الروحي السني (الرشدي ـ الكلامي)، والسلطان السياسي الشيعي بحاجة إلى السلطان الروحي السني (الرشدي ـ الكلامي) في المشرق والمغرب، على حد سواء، للصمود أمام السلطان الروحي الشيعي (الإشراقية ـ الصوفية). ومن ثم فالمعادلة واحدة وإن تعاكست حدودها.

ويمكن الآن، بعد تحديد معادلة التساند بين السلطتين الزمانية والروحية، في ظرفي الجديلتين، وطبيعة فعل كل منهما في مقابلتها، أن نصف وضعية العلوم العقلية والنقلية، كما تطورت في الجديلتين، بفضل اندغام الثقافتين (ذات الأساس الفلسفي المستمد من الأفلاطونية المحدثة، وذات الأساس الديني المستمد من الحنيفية المحدثة)، وانفصال حدي كل

منهما أفقيا للاتصال عموديا (انفصال الحد الأرسطي عن الحد الأفلاطوني والحد التوراتي عن الحد الإنجيلي واتصال الأرسطي بالتوراتي والأفلاطوني بالإنجيلي)، أعني في عهد الفصل من تاريخ الفكر العربي (القرنان الثاني عشر والثالث عشر)، حيث تشكلت الوضعية المعرفية التي عالجها فيلسوفانا في القرن الرابع عشر.

فالمعلوم أن كلتا الجديلتين تتضمنان وجها فلسفيا متدينا (الإشراق من الأولى، والرشدية من الثانية)، ووجها دينيا متفلسفا (التصوف الثاني من الأولى، والكلام الثاني من الثانية). ولعل الوجه الفلسفي الغالب على الإشراق والرشدية والفضالة الفلسفية الغالبة على التصوف والكلام، هما اللذان سيحافظان على الزاد العلمي ذي الميل الأفلاطوني والأرسطي، أعني العلوم الرياضية الطبيعية، والعلوم المنطقية الطبيعية، والعلوم العملية المحددة للواجبات، والعلوم العملية الواصفة للواقعات. لكن هذا الوجه العملي من العلوم العقلية سيغلب، بحكم منافسة العلوم النقلية له، في عبارتيهما السنية والشيعية، الصنف المحدد للواجبات منها على الجديلة الأولى، والصنف الواصف للواقعات على الجديلة الثانية.

ولما كان المكمل الديني المتفلسف للإشراق هو التصوف، فإن الموسوعة العلمية التي تتضمنها الجديلة الإشراقية الصوفية ستتألف من العلوم الرياضية الطبيعية، ومقدماتها الميتافيزيقية، وتواليها السحرية والسيميائية والتنجيمية، والعلوم التاريخية السياسية المحددة للواجبات ومقدماتها الميتاتاريخية وتواليها النفوذية والحكمية. وكل ذلك سيكون فروعا من علم التأويل العام للآيات الربوية التي يمكن حصرها في الموضوعات التالية: القرآن،

الميتاتاريخ الروحي، العالم، النفس الإنسانية بما كان ذلك كله تجليات الهية في تلك التعينات ـ

الموضوعات التي تمثل العروض الظاهراتي الكوني والتاريخي الشرعي والنفسي.

وينتج من هذا التأليف عودة العلوم العقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات السحرية والرمزية، وعودة العلوم النقلية إلى منزلة الفرع من منظومة الممارسات الأسطورية الرمزية. ومنهما تتألف الآيات الإشراقية الصوفية المؤسسة للسلطانين الزماني والروحي، حيث يختلط الطبيعي ومابعد الطبيعي والتاريخي ومابعد التاريخي في عالم واحد ينقلب فيه الترتيب فيصبح ما يوصف بكونه واقعا، مجرد قطرة في محيط الخيال الهائج. وقد بلغ الأمر، في هذه الجدلية، إلى مزيج غريب من علم أسرار الحروف، والسيمياء الطبيعية والنفسية، والسحر والتأويلات العددية لحروف القرآن وروحه، أزال كل حد فاصل بين العلمي واللاعلمي، والواقعي والخيالي، والدنيوي والأخروي، والإبداع الأدبي الجمالي والتقرير العلمي.

وقد كاد هذا السلوك أن يؤدي إلى ضياع القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة ـ الرياضي والطبيعي والمنطقي والتاريخي ـ في هذا المحيط المتلاطم من الأساطير، والرموز، والممارسات السحرية، والسيميائية المسيطرة على الأدبيات الإشراقية الصوفية، خصوصا أن النقد الذي توجهه الجدلية الثانية إلى هذه التوظيفات قد أدى، في أغلب الأحيان، إلى التخلي عن ذلك القدر الضئيل من المعرفة العلمية الموجبة، لتجنب هذا القدر الكبير من الممارسات التي يعتبرونها خطرا على الدين والدنيا. وفعلا،

فالصدام بين الجدلية الرشدية الكلامية والجدلية الإشراقية الصوفية جعل من السهل اتهام هذه العلوم العقلية، للتهمة البيئة المتعلقة بمقدمها وتاليها، اتهاما كان سيؤدي إلى الحد من تعاطيها، ومن ثم إلى إيقاف نموها، ظنا أن ما آلت إليه، عند أصحابها، ليس عارضا لها، بل هو من طبيعتها، بحكم مقدمها التأسيسي، وتاليها الاستثماري، لو لم يحصل الحل الثاني الممكن والمتمثل في فصلها عن مقدمها وتاليها، وإعادة تأسيسها تأسيسا جديدا يعتبر مقدمها وتاليها السائدين في الجدليتين غير ملائمين لها. ولم يكن بوسع هذا الفك بين العلوم ومقدمها وتاليها أن يتم دون ثورة حقيقية تنتهي إلى تغيير نظرية العلم ونظرية الوجود ونظرية العمل ونظرية القيمة. والأوليان تمثلان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن تيمية، والثانيتان غرض العمل الفلسفي الذي سيحققه ابن خلدون.

ولكن ذلك ما كان ليكون ممكنا لو لم يتقدم عليه المآل الذي انتهت إليه الجدليتان، في مجالي تشابك السلطتين السياسية والعلمية وتشابك العلوم العقلية والنقلية، بما يتقدم عليهما من الأسس وما يتلوهما من النتائج. وفعلا، فرغم المآل الذي وصفنا، لم يبق ما ظل علميا نظريا في هذه الممارسات السحرية الرمزية والإبداع الأسطوري العام، وما ظل علميا عمليا في الممارسات السياسية التي هي من الجنس نفسه، مع ما يصاحبها من عنف أعمى

وصراع دموي بين المذاهب والعصبيات، خاضعا لمابعد العلوم العقلية الموروث عن الأفلاطونية المحدثة الهلنستية، ولمابعد العلوم النقلية الموروث عن التوراتية المحدثة الهلنستية. بل تكون، في الجديلتين مابعد

تأسيسي ـ وخصوصا في مرحلة الفصل ـ اتحد فيه العقلي والنقلي اتحادا قرب الطبعي من الوضعي، والوضعي من الطبعي، بحيث لم يبق العلم الرياضي بحق، والعمل السياسي بحق خاضعين للواقعية الأفلاطونية أو الأرسطية؛ بل إن جميع العلوم العقلية والنقلية أصبحت مستندة إلى مقدم تأسيسي وتال استثماري يوجد في نقطة اللقاء والتوازن الوسطى بين الطبيعي العقلي والوضعي النقلي، وهي نقطة يمكن أن نعتبرها منطلقا لتحديد نظرية ذريعية مطلقة للمعرفة والعمل، بوصفهما مجرد حلول إنسانية اجتهادية بفضل ذريعة نظرية للتفسير، أو ذريعة عملية للتغيير، وأولاهما أداة للعقل النظري، وأخراهما أداة للعقل العملي؛ وهما أداتان لا يزعم لهما أي إطلاق أو دلالة ميتافيزيقية وميتاتاريخية، تجعلهما عين الكلي النظري بما هو طبائع الوجود، أو عين الكلي العملي بما هو شرائع الوجود، أعني الطبائع والشرائع التي تكون القوانين المطلقة للخلق الإلهي وللشرع الإلهي.

رابعا: علة النقد التيمي والخلدوني للوضعية المعرفية

لا يمكننا أن نتصور النقد الفلسفي للأسس النظرية المشتركة بين الجديلتين، وللأسس العملية المشتركة بينهما مجرد حصيلة لموقف شخصي عند ابن تيمية وابن خلدون؛ بل هما ناتجان من خصائص التناقد بين الجديلتين، وبروز إشكاليات المنزلتين النظرية والعملية للكلي، بوصفهما أساسي هذا الربط بين العلوم النظرية والعملية ومابعد الطبيعة ومابعد التاريخ. وقد تدرج هذا الربط في الانتقال من الواقعية الطبيعية السكونية في الأفلاطونية المحدثة وحديها، ومن الواقعية الشريعية السكونية في التوراتية المحدثة وحديها، إلى حركية الذات الربوبية التي تتجوهر بالتجلي في العالم

والعلم الطبيعيين والشريعيين والموضوع العالمي الذي يتذوت بالتفعل في الاله الطبيعيين والشريعيين، فأوصل الظرف المعرفي إلى التساؤل عن طبيعة هذا الكلي النظري والعملي، أعني طبيعة المعقول المعلوم، والمعقول المعمول، وشرعية التوحيد بينه وبين الموجود الطبيعي والموجود الشريعي في نفسهما. وهو توحيد يزول بمجرد نفي الواقعية الطبيعية التي شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الطبيعيين العقليين، والواقعية الشريعية التي من شرطها التوحيد بين علم الرب وعلم الإنسان الوضعيين النقليين.

وقد حاول ابن تيمية وابن خلدون استخراج خصائص المجال المعرفي الذي درساه من الممارسة الفعلية الجارية فيه. فميز الأول بين الممارسة الفعلية للعلم النظري والمقدم المؤسس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العلم ومقدمه المزعوم (عدم التلاؤم بين علم العلماء وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). وميز الثاني بين

الممارسة الفعلية للعلم العملي والمقدم المؤسس له السائد عند الجديلتين اللتين سيقع تجاوزهما، بمجرد نفي هذه العلاقة بين العمل ومقدمه المزعوم (عدم التلاؤم بين عمل الساسة وأساسه الفلسفي المزعوم عند الجديلتين). لذلك كان مجال بحث الأول المنطق وأساسه الميتافيزيقي؛ ومجال بحث الثاني التاريخ وأساسه الميتاتاريخي؛ وكان حل الأول نظرية جديدة في المنطق وفي علم الطبيعة الرياضي؛ وحل الثاني نظرية جديدة في التاريخ، وفي علم العمران الرياضي .(٣٨)

ومعنى ذلك أن ابن تيمية قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم النظري ومقدمه

التأسيسي، وأن المقدم الملائم للممارسة العلمية النظرية لا يكون إلا الاسمية النظرية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية النظرية هي وضع النماذج الرمزية النظرية لا تعدو هذه المنزلة ـ أعني أنها لا يمكن أن تعد طبائع لما هي نماذج له ـ وهي دائما تصورات سادة النظر أو أقويائه(٣٩)، وذلك في موضوعي النظر: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي. ولم يكن بإمكانه أن يحدد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية النظرية لو لم يفهم الفصل بين الماهية والوجود، مما يجعل الأولى ـ من حيث هي غير الثاني ـ مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولد عنده التمييز بين الماهية في ذاتها، التي هي عين الوجود، والماهية في علم الإنسان، التي هي مجرد اختراع

[حاشية] (٣٨) يجب ألا نفهم بعلم الطبيعة الرياضي وبعلم العمران الرياضي، كحلين اسميين توصل اليهما فيلسوفانا، المضمون الموجب المرئض لهذين المجالين. فهذا أمر لا يدعيه أحد، بل المقصود شروط تحقيق ذلك. فإذا جعلنا البعد المنطقي من العلم الطبيعي والتاريخي مجرد أداة صورية لا غير، استنادا إلى التوكيد على عدم الاطمئنان إلى المطابقة بين الصوري والمادي، أصبح من الضروري استمداد العلم من أداة جديدة وظيفتها مد الأداة الصورية بالمادة. وهذه الأداة هي بالنسبة إلى الطبيعة المنهج التجريبي، وبالنسبة إلى العمران المنهج التاريخي؛ والأول رياضيات تطبيقية، ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى الطبيعي التجريبي صياغة تجعله قابلا للعلاج الصوري؛ والثاني رياضيات تطبيقية ما دام ينتهي إلى صياغة المعطى العمراني التاريخي صياغة قابلة للعلاج الصوري. وطبعا فالمعطى الطبيعي التجريبي والمعطى العمراني التاريخي يكونان مضمونا رياضيا موجبا

إذا وقع التعامل مع ما هو كمي فيهما. وذلك ما لا يحتاج إلى برهان بالنسبة إلى الطبيعة، ويمكن إبرازه بالنسبة إلى العمران من خلال الأهمية التي يوليها ابن خلدون للعامل الاقتصادي والاحصائي بالمعنى الديمغرافي والاقتصادي والمالي والتجاري في المقدمة.

[حاشية] (٣٩) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ١٣ - ١٤: «وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيا أو نظريا هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ويبتدئ زيدا من المعاني ما لا يعرف غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريا أو كسبيا أو بديهيا أو نظريا هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع (...) وكذلك العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه. ولبعضهم من العلم البديهي والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه. وهذا بين في التصورات والتصديقات». انظر أيضا ص ٨٨ - ٨٩: «ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان».

اسمي لا فرق بينها وبين الأسماء المنطوقة والرسوم المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة(٤٠) وإذا فطبيعة العلم النظري نفسها انتقلت من علم الطبائع ذاتها إلى ذريعة النماذج النظرية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجود، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى وضع علامات للتمييز بين الموجودات ليكون القول حولها ممكنا، من دون الزعم بأن ذلك علم

للطبائع في ذاتها(٤١)

كما يعني ذلك أن ابن خلدون قد أدرك عدم التلاؤم بين العلم العملي ومقدمه التأسيسي، وأن المقدم الملائم للممارسة العلمية العملية لا يكون إلا الاسمية العملية الخالصة، أعني أن طبيعة الفعالية العملية هي وضع النماذج الرمزية العملية التي لا تعدو هذه المنزلة ـ أعني أنها لا يمكن أن تعد قيما ذاتية لما هي نماذج له ـ وهي دائما إرادات سادة العمل أو أقوياؤه(٤٢)، وذلك في موضوعي العمل: الموضوع الطبيعي والموضوع التاريخي(٤٣). ولم يكن بإمكانه أن يحدد هذه الطبيعة الاسمية الخالصة للفعالية العلمية العملية لو لم يفهم الفصل بين الواقع والواجب فهما يجعل الأول ـ من حيث هو غير الثاني ـ مجرد اختراع إنساني، بحيث يتولد عنده التمييز بين الواجب في ذاته (إن صح أن مثله موجود)، والواجب في علم الإنسان وعمله الذي هو مجرد اختراع اسمي لا فرق بينه وبين الأسماء المنطوقة والرسوم

[حاشية] (٤٠) المصدر نفسه، ص :٦٨ «وكلامهم (الفلاسفة) إنما يستلزم ثبوت ماهية في الذهن لا في الوجود الخارجي ـ وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه. إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع إذ يقدر كل إنسان أن يخترع ماهية في نفسه غير ما اخترعه الآخر».

[حاشية] (٤١) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ :٤٠ «وهذا (تمييز المسمى بالحد) يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى: وحقيقة الحد في الموضعين اللفظي والوصفي بيان مسمى الاسم فقط وتمييز المحدود عن غيره لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم والتسمية

أمر لغوي وضعي، رجع ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته (...) ومن هنا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم. فهذا يبني على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام. فالأول فيه بيان تصوير كلامه لا الموجود الذي يدور حوله الكلام والثاني بيان تصديق كلامه. وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الإمكان، إما إلى عينه أو إلى نظيره. ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى».

[حاشية] (٤٢) ابن خلدون، المقدمة، «المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة،» ص ٧٢ - ٧٣: «وهذه القضية (إثبات النبوة بضرورة الاجتماع المقتضي للشرع الذي يجب أن يكون فوق الإنسان) للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته».

[حاشية] (٤٣) كيف نتحدث عن موضوع طبيعي للعمل بالإضافة إلى موضوعه التاريخي؟ الواقع إن المقابلة بين الطبيعي والتاريخي فقدت معناها عند ابن تيمية وابن خلدون. فالطبيعي نفسه تاريخي من حيث إضافته إلى الإنسان، أما في ذاته فلا دخل للعلم فيه. ولكن لا بأس من توضيح المقصود بالطبيعي هنا. إنه جميع ما ينسب إلى الخلافة البشرية كما يحددها ابن خلدون في: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم

الحوادث

المكتوبة من حيث الطبيعة والوظيفة(٤٤). وإذا، فطبيعة العلم العملي نفسها انتقلت من علم الشرائع ذاتها إلى علم النماذج العملية، ومن نشاط المعرفة الساعية إلى إدراك طبيعة الوجوب، إلى نشاط المعرفة الساعية إلى علامات التمييز بين الواقعات ليكون القول حولها ممكنا من دون الزعم بأن ذلك علم لشرائع لها من ذاتها قيم ووجود(٤٥).

وبين أن المخترعات الاسمية النظرية، بما هي الفعالية النظرية أو النشاط العلمي النظري الإنساني، والمخترعات الاسمية العملية، بما هي الفعالية العملية أو النشاط العملي الإنساني، ظاهرات اجتماعية إنسانية ذات تاريخ هو تاريخ الفعالية العلمية النظرية والفعالية العملية. ولا دخل للكائنات الوهمية الميتافيزيقية في وضعها (كنظرية العقول ـ في المعرفة والوجود)؛ بل هي ثمرة الصراع النظري وسيادة أقوياء النظر على غيرهم، والصراع العملي وسيادة أقوياء العمل على غيرهم، مما يجعل نظريات الأولين تعد طبائع للأشياء، وكأنها هي الأشياء في ذاتها، ويجعل عمليات الثانين تعد شرائع للأشياء، وكأنها القيم في ذاتها، ولكنها ليست إلا وليدة تاريخ الصراعين النظري بين العلماء، والعملي بين الساسة؛ أو بصورة أدق بين المؤسسات النظرية، والمؤسسات العملية المسيطرة على هذين النشاطين، أعني الدولة بما هي مؤسسات السلطة المعرفية، والدولة بما هي مؤسسات السلطة السياسية، وهو ما يبرزه تداخل الجديلتين وتحاضرهما الواحدة في الأخرى تحاضر القسماء الخصماء، كما وصفنا قبل هذا بقليل، في كلا السلطانين.

لكن اعتبار العلم النظري فعالية لاختراع الأسماء الاصطناعية أو الاصطلاحية يجعل العلم نشاطا اصطلاحيا تواضعيا من جنس اللغة والكتابة، ويقتضي إبستمولوجيا مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية(٤٦). وهذه

[حاشية] =الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ :٨٤٠ «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان ني طاعته وتسخيره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾.» ويعني بذلك سيطرة الإنسان التاريخية بالعقل النظري والعملي على الطبيعة (انظر: المصدر نفسه، الباب ،٥ الفصل :١ «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما» ص ٦٧٨ ـ (٦٧٩ .

[حاشية] (٤٤) ويبرز ذلك عند حديث ابن خلدون عن ولع المغلوب بتقليد الغالب ظنا منه أن ما غلب به غالبه هو القيمة الذاتية الكلية لسلوكه فيكفي محاكاته للصيرورة غالبا مثله، في حين أن القيمة الكلية المجردة التي يحاكيها المغلوب مجرد أصداف خاوية.

[حاشية] (٤٥) مفهوم الشرائع في ذاتها لا معنى له، بل هو متناقض؛ إذ الشريعة هي ما وضعه المشرع. وهذا المشرع هو القادر على فرض تشريعه إلها كان أو إنسانا. فإذا صح أن الإله يشرع في التاريخ الإنساني، فتشريعه هو إرادة الأقوياء لا غير.

[حاشية] (٤٦) وإذا فنحن أمام نوعين من الوضع، مطلق ونسبي، إلهي وإنساني: ـ الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة بما هي مخلوقات على صفات أرادها الله، وليست ذاتية للموصوفات. ـ الوضع الإنساني لعلمهما وللعمل

بحسب هذا العلم وهما علم وعمل اجتهاديان لا يزعمان أنهما عين =

الإبستمولوجية لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن تيمية قد حدد طبيعة هذه الإبستمولوجية، فإن ابن خلدون سيحاول الشروع في تحقيقها(٤٧).

كما أن اعتبار العلم العملي فعالية لاختراع القيم الاصطناعية أو الاصطلاحية، يجعل العمل نشاطا اصطلاحيا تواضعيا من جنس اللغة والكتابة، بما هي حصيلة وضع القيم الدلالية في الصراع بين المتواصلين. ويقتضي ذلك أكسيولوجية مقابلة، تمام المقابلة، لما هو سائد في الجديلتين. وهذه الأكسيولوجية لا يمكن أن تكون إلا تاريخية. وسنحاول دراستها بالقياس إلى مقابلتها السائدة على الجديلتين. وإذا كان ابن خلدون قد حدد طبيعة هذه الأكسيولوجية، فإن ابن تيمية قد حاول، قبله، الشروع في تحقيقها(٤٨). وقد اعتبرها ابن خلدون فعالية التمدين، أو تكوين الدول وخلق القيم والتشريعات التي ينتظم بها العمران البشري(٤٩)، جاعلا منها موضوعا لعلم اجتماع السياسة.

وهكذا نشأ موضوعان جديدان، هما: علم تاريخ العلم واجتماعه، وعلم تاريخ العمل واجتماعه، بما هما نشاطان وضعيان ينتجان من فعالية الإنسان النظرية وفعاليته العملية، ولا دخل للسماء بمعناها الفلسفي العقلي، ولا بمعناها الديني النقلي فيهما وجودا وعلما. وبين أن هذه الإبستمولوجية الجديدة، وما يصحبها من أكسيولوجية عند ابن تيمية، تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يمثل مصدر المقدم

= الوضع الإلهي للطبيعة وللشريعة، بل ما أصابه الاجتهاد الإدراكي لهما وليس وراء ذلك ما يتجاوز الإنسان، إذ إن ابن خلدون ينفي أن يكون للشريعة باطن يحتاج إلى سلطة تأويل معصومة.

[حاشية] (٤٧) إذا كان العلم مؤلفا من موضوعات إنسانية فإن هذه الموضوعات تصبح بالضرورة تراكمية وتطورية ومن ثم فهي تاريخية، وهي لا تنقسم إلى صادق وكاذب، أو حق وباطل، بل إلى ملائم وغير ملائم للغرض من العلم. إنها إذا من جنس مدونة القوانين بالمعنى الحقوقي للكلمة، بل هي من جنس النظرية القانونية في علاقتها المزدوجة بالمدونات المكتوبة بالوضع التشريعي والمدونات المكونة بفقه القضاء الحكمي: إذا مشرع، ومنظر، وقاض، وثلاثتهم يجتهدون لصياغة مادة هي النوازل بين المتقاضين. وهذا العمل صار عند ابن خلدون مادة لتاريخ المؤسسة التعليمية، والمادة العلمية، وأدوات التعليم، وأدوات العلم، ونقد ذلك كله من حيث الملاءمة وعدمها، وليس من حيث الصدق والكذب.

[حاشية] (٤٨) وذلك هو مضمون منهاج السنة الذي يرد فيه على جمال الدين ابن منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي صاحب منهاج الكرامة في معرفة الإمامة: وفيه يبين مفهوم الحل والعقد مرجعا إياه إلى ما يماثل نظرية الشوكة الغزالية ونظرية العصبية الخلدونية.

[حاشية] (٤٩) وقد حددها ابن خلدون في جل فصول الأبواب الثلاثة الأولى من المقدمة وخاصة في محاولاته الساعية إلى دراسة تكوينية السياسي والدولة (الباب الثاني والمقدمات الأخيرة من الكتاب الأول: الرابعة والخامسة والسادسة) ودراسة تكوينية هيكلة الدولة نشأة وانحلالا

(الباب الثالث)، وكذلك في محاولاته دحض النظرية الإمامية، ونقد محاولات الثورة من دون شروطها، وأخيرا في رفضه حاجة الاجتماعي والسياسي إلى الديني وجودا وقياما، رغم ما له من دور مساعد فيهما ردا على الفلاسفة الساعين إلى إثبات النبوة بهذه الحاجة.

التأسيسي عندهما، أعني أحد البديلين الممكنين لنظرية المعرفة والوجود في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس المعرفة بما هو نموذج مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن تيمية مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام صراعا واحدا حول نظرية المعرفة والمنطق (ونظرية العمل والتاريخ بالتبعية)، بوصفهما نموذجا ميتافيزيقيا وميتاتاريخيا عند الأولين، ونموذجا طبيعيا وتاريخيا عند الثانين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم النفس المعرفي (والعملي) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء النظرية (التصورات)، والأسماء العملية (القيم) في المجتمع الإنساني. وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العلم والعمل الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العلمية النظرية والأسماء العلمية العملية بما هو نشاط اجتماعي بالطبع.

كما إن الأكسيولوجية الجديدة والإبستمولوجية المصاحبة لها عند ابن خلدون تقتضي أن يدور الصراع مع الجديلتين في المجال المشترك بينهما، بوصفه العلم الذي يمثل مصدر المقدم التأسيسي عندهما، أعني أحد

البديلين الممكنين لنظرية العمل والقيمة في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة بعد الانفجار: علم نفس العمل بما هو نموذج مابعد التاريخ ومابعد الطبيعة في الجديلة الإشراقية الصوفية، وبما هو نموذج الطبيعة والتاريخ في الجديلة الرشدية الكلامية. لذلك كان صراع ابن خلدون مع الإشراق والتصوف والرشدية والكلام، صراعا حول نظرية العمل والتاريخ (ونظرية العلم والمنطق بالتبعية)، بوصفهما نموذجا ميتافيزيقيا ميتاتاريخيا عند الأولين، ونموذجا طبيعيا تاريخيا عند الثانين. وهو صراع انتهى إلى إرجاع علم نفس العمل (والنظر) إلى حجمه الطبيعي، أعني إلى علم يفسر الشروط العضوية لنشاط نفسي اجتماعي هو اختراع الأسماء العملية (القيم) والأسماء النظرية (التصورات) في المجتمع الإنساني، وهي مخترعات لا يمكن أن تتحول إلى حقائق مطابقة لطبيعة العمل والعلم الإلهيين، والاستعاضة منه بعلم أكثر منه قدرة على تفسير طبيعة الفعالية الإنسانية: أعني تاريخ النشاط الوضعي للأسماء العملية (القيم) والأسماء العلمية (النظريات). وهو نشاط اجتماعي بالطبع.

والحصيلة من الاستعاضتين جعلت الفعالية النظرية والفعالية العملية، فضلا عن فقدانهما الدور الأنطولوجي الذي كان منسوبا إليهما، أعني مطابقة علم الإله وعمله، ومن ثم طبائع الأشياء وقيمها الذاتية، تصبح ذات آليات اجتماعية رمزية لا تستغني عن شروطها العضوية نفسها؛ ولكنها لا ترتد إليها، ولا يمكن تفسيرها بنظرية العقول (الفعال والمنفعل والمكتسب... إلخ)، بل إن تفسيرها لا يكون إلا بالصراع النظري بين العقول الواضعة

لتصوراتها على أنها الحقيقة ـ في حين أنها مجرد مواضعات نظرية ـ

والإرادات الواضعة لإراداتها على أنها القيمة ـ في حين أنها مجرد مواضعات عملية. وبذلك يبرر مجالان لم يكن لهما وجود: صراع القوى النظري لفرض التصورات النظرية التي تصبح، بحكم توازن القوى العقلية في المجتمع، طبائع للأشياء، وصراع القوى العملي لفرض الإرادات العملية التي تصبح، بحكم توازن القوى الإرادية في المجتمع، شرائع للأشياء. ويمكن أن نطلق على الأول ـ بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للنظر ـ اسم الفعالية الرياضية؛ وعلمها، بما هي فعالية رياضية، هو المنطق. ويمكن أن نطلق على الثاني ـ بما هو وضع للاصطلاحات الرمزية نماذج للعمل ـ اسم الفعالية السياسية؛ وعلمها، بما هي فعالية سياسية، هو التاريخ. وبذلك نجد الرقعة الجديدة للإبستمولوجية الاسمية كما تحددت في أعمال ابن تيمية وابن خلدون: الفعالية المخترعة للنماذج الرمزية أو الرياضيات، ثم علمها أو المنطق؛ والفعالية المخترعة للتشريعات أو السياسيات، ثم علمها أو التاريخ. فتكون نسبة المنطق إلى الرياضيات كنسبة التاريخ إلى السياسيات، وتكون الرياضيات عمل النظر والمنطق علمه؛ والسياسيات عمل العمل، والتاريخ علمه.

خامسا: مفارقات الموقفين التيمي والخلدوني

والغريب أن كلا الفيلسوفين يعتبر تحديده الاسمية التي نسباها إليه ملائما للعقيدة الإسلامية، مما يضعنا أمام تساؤل محير، مصدره المفارقتان التاليتان اللتان تحتاجان إلى إيضاح، قبل وصف الضرورة العقلية التي أوصلت إلى هذا المقدم الفلسفي للعلم والعمل في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون.

ـ المفارقة الأولى، هي: كيف يمكن التوفيق بين هذا التصور للتشريع الإنساني الفاقد للمزاعم الميتافيزيقية في النظر والمزاعم الميتاتاريخية في العمل، والإدعاء بأن ذلك موافق للشريعة الإسلامية؟ فهل التشريع الإسلامي النظري والعملي هو بدوره فاقد المدى الميتافيزيقي والميتاتاريخي، فلا يكون إلا تشريعا إنسانيا وضعيا؟ كيف نفهم الإيمان بسماوية الشريعة الإسلامية والقول بمطابقتها لعلم وعمل لا يتجاوزان الوضع الإنساني؟ كيف يطابق التاريخي في النظر والعمل المطلق الديني؟

ـ المفارقة الثانية، هي: إذا كانت الماهية المغايرة للوجود والواجب المغاير للواقع من اختراع الإنسان، وإذا كانت الماهية في ذاتها هي الوجود عينه وكان الواجب في ذاته هو الوقوع عينه، فهل يمكن لنا أن ندرك غير الماهية والواجب المخترعين، فيكون لنا علم وعمل مطابقان للوجود والوقوع في ذاتهما، ونعود بذلك إلى الجدليتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية؟ وكيف ذلك؟ وهل يكون العلم المطابق للوجود والعمل المطابق للوقوع، أي الطبيعة

والتاريخ، هما غاية معيارية يقاس بها العلم والعمل المخترعان من دون أن تكون هذه الغاية حاصلة، بل الحاصل هو عدم المطابقة بين المخترع من النظريات والقيم والوجود والوقوع كفارق محرك نحو هذه الغاية؟ ولكن ألا يصبح معيار فهم الطبيعة وفهم التاريخ (أو الشريعة) هو مجراهما الذي يبقي ما نخترعه من نماذج نظرية وعملية رهين مطابقته، فلا يتحول أبدا إلى بديل منهما نجوهره ونحوله إلى طبائع وشرائع في ذاتها، ثم نجمدها، ولا نسعى إلى تقريبها من موضوعها بجعلها دائمة المراجعة؟ ألا يصبح الصراع بين

واضعي المخترعات التفسيرية للطبيعة، والمخترعات التأويلية للتاريخ صراعا بين منظومات ذريعية لتقريب الماهية المخترعة من الوجود، والواجب المخترع من الوقوع، ما أمكن ذلك، وللابتعاد عن ماهية مطلقة، وواجب مطلق يكونان مابعدا للوجود وللوقوع، كما هو الشأن في الجديلتين؟

ولكن هل يبقى عندئذ للمطلق النظري والعملي في الدين أي وجود؟ هل يمكن أن يكون موقف ابن تيمية وابن خلدون مستندا إلى غير النفي الضمني لكل مطلق ديني نظريا كان أو عمليا، إذا كانا يطابقان بين فلسفتيهما وما في الدين، وينسبان إلى فلسفتيهما الطابع النسبي والتاريخي والتطوري جاعلين من نظريات العلم وقيم العمل مصنوعات تواضعية يحددها توازن القوى المعرفية، أو السياسية في المجتمع؟ إذا كان العلم ميزان قوى نظرية، والعمل ميزان قوى عملية، فهل الشريعة السماوية تقتصر على مجرد الدعوة إلى قبول هذين الميزانين، فيصبح واقعهما واجبا، ولا تشريع في النظر والعمل إلا ما يحدث في تاريخهما؟ كيف يصبح العقل الإنساني، بما هو تشريع نظري، خاضعا للوجود الطبيعي، وربما هو تشريع عملي، خاضعا للوقوع التاريخي، فيكون كل ما خالف الوجود والوقوع من الماهية من الواجب، مجرد مواضعات، ويبقى، مع ذلك، للعلم المتعالي، وللعمل المتعالي المنزلين من السماء وجود، بل ومطابقة لهما؟ أم إن ذلك هو الفهم الوحيد لخاصية ختم الوحي، ولنظرية الدين اللتين تتميز بهما الرسالة الإسلامية؟

إذا كان «صريح المعقول» لا يعارض «صحيح المنقول»(٥٠)، وكان المعقول من وضع الإنسان واختراعه(٥١)، فكيف نفهم عدم التعارض

هذا؟ هل تراه يعني أن ما لا يلائم صريح

[حاشية] (٥٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات، ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ،(١٩٧١ ص :١٤٧ «ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره. ولكن ما علم بصحيح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.».

[حاشية] (٥١) متى يتطابق معيار صحة النقل ومعيار صراحة العقل؟ والأول منهجه التاريخ، والثاني منهجه المنطق؟ كيف يصبح ما هو من اختراع الإنسان (المعقول) وما هو من اختراع الإله (المنقول) متطابقين؟ كيف يتطابق الوضعان؟ هنا نفهم القصد من المعيار الموضوعي الذي أشرنا إليه في الهامش السابق: عدم المعارضة وليس المطابقة. =

المعقول ليس بصحيح المنقول، ومن ثم يكون الأول معيارا للثاني، إذا توافر شرط إدراك الصريح من المعقول (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن تيمية اعتزاليا؟ أم تراه يعني أن ما لا يلائم صحيح المنقول ليس بصريح المعقول، ومن ثم يكون الثاني معيارا للأول، إذا توافر شرط إدراك صحيح المنقول (أعني الأداة التاريخية) فيصبح ابن تيمية حنبليا؟ أم ان الأمر واحد فيكون الاعتزالي حنبليا والحنبلي اعتزاليا؟

وإذا كان «الأمر الشرعي» قل أن يخالف «الأمر الوجودي»(٥٢)، بل هو لا يخالفه أبدا(٥٣)، فكيف نفهم عدم المخالفة هذا، إذا كان المقصود بالأمر الوجودي ما يحدث في التاريخ فعلا كما نعلمه، وكان علمنا إياه من

وضع الإنسان واختراعه وليس وحيا يوحى؟ هل تراه يعني أن ما لا يطابق علمنا بالأمر الوجودي في التاريخ ليس من الأمر الشرعي المتعلق به، ومن ثم يكون الأول معيارا للثاني، إذا توافر شرط إدراك الأمر الوجودي (أعني الأداة التاريخية)، فيصبح ابن خلدون اعتزاليا؟ أم تراه يعني أن ما لا يطابق الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ ليس من علم الأمر الوجودي في التاريخ، ومن ثم يكون الثاني معيارا للأول، إذا توافر شرط إدراك الأمر الشرعي المتعلق بالتاريخ (أعني الأداة المنطقية) فيصبح ابن خلدون حنبليا؟(٥٤).

[حاشية] = وهذا المعيار السلبي عدم المعارضة هو الذي يولد الهامش المساعد على الإبقاء على العلم والدين، في غياب إطلاق الفلسفة التي صارت اجتهادية، واطلاق الدين الذي انتهت فيه العصمة مع ختم الوحي. فالصدام بينهما يلطفه التشكيك في صحة المنقول المعارض للعقل الصريح، والتشكيك في صراحة المعقول المعارض للنقل الصحيح. ما صح من النقل وما صرح من العقل - وهي أمور قليلة يتشاركان فيها - ينعدم فيهما التعارض، وما لا يشتركان فيه لا معنى للحديث عن التعارض بخصوصه. وهو ما يجعل مجال العقل مفتوحا في كل ما ليس فيه منقول صحيح، ومجال النقل مفتوحا في كل ما ليس فيه معقول صريح؛ والأول عمدته علم التاريخ؛ والثاني علم المنطق.

[حاشية] (٥٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل :٢٦ «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص :٣٤٧ «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي».

[حاشية] (٥٣) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في

طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.])، المقدمة الثانية، الفاتحة العاشرة، ص :٩٧ «قلت وهذا تقرير في غاية الحسن [إشارة إلى قولة ابن خلدون التي أوردناها في الهامش السابق لتعليل القرشية شرطا في الخليفة بردها إلى العصبية] ونهاية البراعة والتحقيق: وقوله: وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي بل لا يكون كذلك البتة»، ثم يضيف هذا المبدأ الأساسي: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح شاهد لذلك» (ص ٩٧).

[حاشية] (٥٤) نجد المعيارين مستعملين في: المقدمة، ص :٦١

[حاشية] ـ ففي تمييزه بين التجريح والتعديل والمنهج التاريخي في المقدمة الأولى من الباب الأول، يقول ابن خلدون: «ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل» (ص ٦١).

[حاشية] ـ وفي إشارته للمطابقة بين الوجودي والشرعي ـ خاصة إذا كان قصده كما أطلقه ابن الأزرق ـ فإن =

هل معنى ذلك أن ما يخالف الوجود التاريخي ليس شرعيا، ومن ثم يصبح العقل العملي معيارا للشرعيات المتعلقة بالتاريخ بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج التاريخي الذي يستهدفه الاصلاح؟ وهل معنى ذلك أن ما لا يلائم صريح المعقول ليس شرعيا ومن ثم يصبح العقل النظري معيارا للشرعيات المتعلقة بالطبيعة بشرط توافر الأداة العلمية، أعني المنهج المنطقي الذي يستهدفه الاصلاح؟ ماذا يبقى بعد ذلك من الشرع المنزل؟

هل يرى ابن تيمية أن الاعتبار بما هو احتكام إلى الطبيعة يوصل إلى ما لا يناقض الشريعة، بمجرد أن تكون الأداة المنطقية، كمنهج، سليمة، فاقدة كل مزاعم ميتافيزيقية تعطي للأداة دورا معياريا؟ وهل يرى ابن خلدون أن الاعتبار بما هو احتكام إلى التاريخ يوصل إلى ما لا يناقض الشريعة، بمجرد أن تكون الأداة التاريخية، كمنهج، سليمة وفاقدة كل مزاعم ميتاتاريخية تعطي للأداة دورا معياريا؟ ألا يكون منهج الدعوة والوعظ القرآنيين المستندين إلى مصدري الاعتبار (الطبيعة والنفس - والتاريخ والشرع) منطلقا فعليا لهذه المحاولة الاصلاحية التي لم يضف إليها الفيلسوفان إلا الحد من مزاعم الأداتين وحصرهما في دورهما الذريعي؟ فيكون المنطق والتاريخ أداتي منع علمنا للطبيعة وللتاريخ من التحول إلى مابعد طبيعة ومابعد تاريخ، يزعمان أنهما عين الحقيقة والقيمة، ويصبحان بديلا من الدين، عوض أن يكونا مجرد ذرائع إنسانية لإدراك الطبيعة والتاريخ؟ أم إن الاستناد إلى هذين المصدرين ليس إلا مجرد تبرير بعدي لثورة فلسفية ضد الجديلتين، احتاج صاحباهما إلى السند الديني، رغم أن ثورتهما تعني بالفعل نهاية كل دين في النظر والعمل، وبداية النظر العلمي التاريخي، والنظر العملي التاريخي؟ ذلك ما اعتبرناه مصدرا للمدرسة الاسمية، خصوصا إذا لم ننس أن جميع الفرق في عهدي الوصل (المشائية والصفوية والكلام والتصوف الأولان) والفصل (الرشدية، والكلام الثاني والإشراقية والتصوف الثاني))، تلجأ إلى هذا الدليل النقلي كسند لتأويلاتها المتقابلة والمتنافية. وهل يكون السند الديني لهذه المواقف الفلسفية مجرد هندام تبريري لا يعني، إطلاقا، أنه المحدد للحلول المقترحة في مجال تحديد

المنزلة التي يشغلها الكلي النظري وطبيعة الماهيات، والكلي العملي وطبيعة الواجبات أو القيم، بل هو مجرد أسلوب تبليغي وتعبيري يتنازع الجميع على قدرته التوسطية بين مضمون النظريات والمتلقين لها من الرأي العام الشعبي؟

[حاشية] = الشرعي يصبح ذا فائدة تاريخية بمجرد فهم نصه وتحليله منطقيا مما يجعل أحداث التاريخ وحقائقه من جنس أحداث الفقه في خضوعهما للأحكام لكون واضع الحدث وواضع الحكم واحدا، أعني الإرادة الخالقة والآمرة. لكن هذا نادرا ما يرد في المقدمة، وهو يرد وروده في بدائع السلك كالعلم الموازي (الشرعي) المولد للعلم العقلي المتقدم عليه. وفي ذلك يكمن سر الثنائية في هذا الكتاب، أعني الثنائية الواضحة أو بصورة أدق الموضحة للثنائية عينها في المقدمة.

سادسا: النقلة من الذاتية اللاهوتية إلى الذاتية الناسوتية

لم يبق إذا إلا أن نبحث في كيفية حدوث النقلة من الذاتية اللاهوتية المتعالية التي تتموضع في الوجود العالمي الطبيعي (الكلي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي الوجود الشريعي (الكلي الشريعي المتحرك موضوع العمل)، ومن الموضوعية العالمية المتعالية التي تتذوت في العلم الالهي والإنساني (الكلي الطبيعي المتحرك موضوع النظر)، وفي العمل الإلهي والإنساني (الكلي الشريعي المتحرك موضوع العمل)، أعني من منزلة الكلي في الجديلتين الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية(٥٥)، إلى الذاتية الإنسانية التي تتذوت وتتموضع بالفعالية النظرية (ابن تيمية) وبالفعالية العملية (ابن خلدون) والتي يكون تذوتها إنشاء للموضوعات أو المخترعات

النظرية والعملية (أعني النظريات والقيم) وتموضعها تحقيقها التقني الاجتماعي والسياسي الاجتماعي. فيكون هذا التذوت والتموضع تكوينا للنسيج التاريخي للحضارة الإنسانية بما هي إنسانية لا يزعم لها أدنى مدى ميتافيزيقي أو ميتاتاريخي. وبصورة أيسر للفهم يكون السؤال: كيف تمت النقلة من التوحيد بين الطبيعة ومابعدها والتاريخ ومابعده في الجديلتين إلى الفصل بينهما فصلا أحدث للإنسان بما هو إنسان هامشا من الفعالية في النظر والعمل اللذين ليسا مردودين إلى طبائع الأشياء وقيمها في ذاتها، من دون أن يعتبرا ضلالا أو خطأ، بمعنى الابتعاد عن الحقيقة الالهية، أو عن الحقيقة بمجردها؟ كيف أصبح للتاريخية الدنيوية في النظر والعمل استقلاليتها عن المابعد تاريخية الأخروية فيهما بما هما عين مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؟ ذلك هو جوهر التساؤل عن طبيعة المنزلة

[حاشية] (٥٥) وقد توسطت بين هذا التعالي الربوبي والعالمي الذي أدخل الحركية على الكلي، من دون إزالة الواقعية الطبيعية والشريعية والمرحلة التي اعتبرناها مرحلة اسمية، نظريات وحدة الوجود أو وحدة الشهود التي تتعين معرفيا في الإنسان الكامل كولي، أو إمام، أو في الإنسان عامة، بما هو مختصر الكون، أو في الفيلسوف، والنبي، بما هما متصلان بالعقل الفعال أو بالروح القدس، وكلها محاولات لبلوغ الذاتية الإنسانية بما هي مؤسسة للعلم والعمل دون جدوى، إذ هي ظلت ـ بحكم الواقعية ـ تبحث عما يستند إليه هذا التأسيس: فلم يكن غير حلول الرب في الإنسان، أو تبليغه الرسالات، أو رفض الواقعية والتسليم بأن هذا العلم والعمل ليسا حقائق الأشياء وقيمها كما هي في ذاتها، بل هي حقائقها وقيمتها بالإضافة

إلى الإنسان، من دون أن ينفي عنها ذلك سلامتها كما يقول ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها. وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك؛ والحق من ورائه (...) ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك ،(...) وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية». المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١٠ «علم الكلام،» ص ٨٢٤ - ٨٢٥.

الاسمية للكلي النظري والعملي في الفلسفة العربية، كما أصبحت عند ابن تيمية وابن خلدون.

وطبعا، فإن هذا السؤال ينحل إلى سؤالين أحدهما شارط له والثاني مشروط به.

فأما السؤال الأول، فهو: هل كان من الممكن لمثل هذا الإدراك أن يحصل لو بقيت الواقعية محددة لمنزلة الكلي النظري تحديدا يجعل المدرك طبيعة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايثة للأعيان المعقولة، ولمنزلة الكلي العملي، تحديدا يجعل المدرك العملي قيمة واقعية قائمة الذات، إما مفارقة أو محايثة للأعيان المعمولة؟

وأما السؤال الثاني، فهو: هل من الممكن، بعد وضع حد للواقعية، أن يبقى شيء ما يفرق بين موضوع النظر وموضوع العمل من حيث الطبيعة؟ أم ان العلوم النظرية والعلوم العملية تصبح، كما يقتضي ذلك زوال الواقعية، عمليتين اجتماعيتين تاريخيتين من طبيعة واحدة هي الفعالية العقلية الناظرة والعاملة في الوقت نفسه، والتي لها بعدان: بعد صوري خالص، يحدد النماذج التفسيرية (النظر) والتأويلية (العمل)، وبعد مادي خالص يتعلق بشروط تطبيق تلك النماذج ووسائله؟ فيصبح العلم والعمل خاضعين لأرغانونين متعامدين: أحدهما يتعلق بمنطق النماذج الضورية للنظر والنماذج الصورية للعمل، والآخر يتعلق بمنطق صياغة الموجودات الطبيعية لكي تصير قابلة للعلاج بالأول، وصياغة الموجودات التاريخية لكي تصير قابلة للعلاج بالثاني. ويمكن أن نطلق على الأول اسم المنطق، وعلى الثاني اسم المنهج؛ والأول رمزي خالص، والثاني تقني آلي في الطبيعة، وتقني رصدي إحصائي في التاريخ. الأول يجمع المعطيات ويصوغها صياغة تجريبية علمية، والثاني يجمع المعطيات ويصوغها صياغة توثيقية علمية. فتكون نسبة الوثائق رصدا وجمعا وتحقيقا إلى التاريخ العلمي كنسبة التجارب رصدا وجمعا وتحقيقا إلى الطبيعة العلمية. ويكون منطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره الوثائق في العمل، ومنطق النماذج الصورية لمعالجة ما توفره التجارب في النظر، البعد الصوري من العمل والنظر، والتجارب والوثائق البعد المادي منهما، ولا فرق بينهما إلا ما وصفنا.

وفعلا، فالمقابلة الأنطولوجية بين النظر والعمل، في الفلسفة التي تستند إلى منزلة واقعية للكلي النظري والعملي، تستمد شرعيتها، من كون العلم العملي

فيها كان مقتصرا على ما يرد من الشرائع إلى الطبائع، أعني أن السياسة والتاريخ ـ العمل الإنساني بما هو موضوع علم ـ لا يقبلان النظر العلمي إلا بما فيهما من طبيعي، أي بما فيهما من طبيعة النفس الإنسانية بما هي طبيعة تتضمن المدنية بالطبع. وكل ما لا يرد إلى هذه المدنية بالطبع لا يكون قابلا للعلم، ومعرفته مجرد فن يحتاج إلى مهارة هي مهارة الفكر المتعامل مع

الواردات على حد تعبير الفارابي(٥٦). لذلك فالتاريخ مناف للعلم بإطلاق(٥٧). والعلم المدني الفلسفي لا يتجاوز ما يرتد إلى الطبيعة الإنسانية، بما هي ذات خاصية تسمى، في الإبستمولوجية الأرسطية، خاصية القوى العقلية، المؤسسة للاختيار(٥٨). لذلك فلا عجب إذا كان التاريخي لا يعلم منه إلا ما يستثني التاريخية، أعني الماهيات والواجبات، لا الوجودات والوقوعات التي تتميز بخاصية اللاتناهي واللاتحدد غير القابل للحصر العلمي في إبستمولوجية الطبائع.

أما بعد زوال واقعية الكلي النظري والكلي العملي، فإن الكلي بضربيه يصبح أمرا وضعيا غير طبيعي، فلا يختلف عندئذ النظري عن العملي، إذ كلاهما مجرد مواضعة إنسانية، أولهما مواضعة نظرية للتفسير، والثانية مواضعة عملية للتأويل. الأول قيمة نظرية، والثاني نظرية عملية، وكلاهما ضرب من الإرادة: إحداهما تصورية، والثانية شوقية؛ وهما حصيلة صراع بين الإرادات الناظرة أو الإرادات العاملة. والفرق الوحيد بين الإرادة الناظرة والإرادة العاملة يعود إلى الغايات وليس إلى طبيعة الذرائع النظرية والذرائع العملية التي يخترعها الوضع النظري للنظريات أو الوضع العملي للعمليات (أو

القيم أو الوصف القيمي للأشياء بحسب إرادة الأقوياء بلغة ابن خلدون، في رده على ابن سينا)(٥٩). والإرادة الناظرة تنطبق على الطبيعة والتاريخ على حد سواء؛ والإرادة العاملة كذلك تنطبق عليهما على حد سواء(٦٠). ومعنى ذلك أن الفعالية النظرية تتعامل مع موضوعها تعامل الفعالية العملية مع

[حاشية] (٥٦) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحصيل السعادة، حققه وقدم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ،(١٩٨١ ص :٦٨ «والأشياء الواردة (أي ما لا يعود إلى المعقول الثابت) إما واردة طبيعية أو واردة إرادية. وهذه الأشياء ليست تحيط بها العلوم النظرية، إنما تحيط بالمعقولات التي لا تبدل أصلا.» وإذا فالتاريخي ليس قابلا للعلم النظري بإطلاق. وما يقبل هذا العلم يعود إلى الطبائع الثابتة أو ما ينتج منها، أعني ما هو من جنس التاريخ الطبيعي.

[حاشية] (٥٧) لذلك كان التاريخ عديم الوجود في الإبستمولوجية اليونانية، كما عرضها الفلاسفة، ولا أعني أن فن التاريخ لم يكن موجودا، فلليونان مؤرخون أشهر من أن ينكروا. لكن ذلك عد من الفنون الدارسة للواردات بالمعنى الذي أشرنا إليه في الهامش السابق.

[حاشية] (٥٨) أرسطو، مابعد الطبيعة، الطاء، ١٠٤٣.٥ أ ١٠-١٠

[حاشية] (٥٩) ابن خلدون، المقدمة، «المقدمة الأولى: في العمران البشري على الجملة،» ص ٧٢ - ٧٣٠

[حاشية] (٦٠) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص :٣٨٧ «وبالجملة الأمور العادية (النسبة إلى مجاري العادات بمعنى العلية

الطبيعية) سواء كان سبب العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبيات أو الحدسيات ـ إن جعلت نوعا آخر ـ حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات. فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه أو قرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الإرادية وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطب. وهذا مما يسمونه الحدسيات، إذ ليس المتكلم من عادته موقوفا على اختيار المستمع، وهو من التجريبيات العامة. فإن السمع إنما عرف به الصوت والمعنى المعين قد يفهم أولا لأسباب متعددة. أما كون المتكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ =

موضوعها. كلتاهما تضع سلم قيم ثم تخضع له الموضوع الذي تعتبر ذلك السلم سلما له. والسلم الموضوع يسمى نظريا، إذا اعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع لعدم اعتبار هذا الفارق فارقا ناتجا من صراع إرادات، ويسمى قيما إذا لم يعتبر مجرد فرضيات يغيرها صاحبها، عند الاحتكام إلى الموضوع، كون الفارق فارقا ناتجا من صراع إرادات: الخلاف إذا في الموقف وليس في الطبيعة (الموقف من الظاهرات وليس طبيعة الظاهرات).

ويعني ذلك أن الطبيعة والتاريخ قابلان للمعاملة الأولى، فيكون علمهما نظريا خالصا؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، ومرحلة مادية هي معالجة المادة، لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعالجة بالنموذج. والمرحلة الأولى واحدة وهي منطق صوري أو رياضيات؛ والثانية هي

التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ. وهما كذلك قابلان للمعاملة الثانية: فيكون علمهما عمليا خالصا؛ ويستند هذا العلم إلى مرحلة صورية هي وضع النموذج، أعني تحديد الخطة أهدافا ووسائل للفعل في الطبيعة أو في المجتمع بالاعتماد على ما نعلم منهما في الضرب الأول من العلم، ويمكن أن نسمي هذا علم التخطيط العملي لتنفيذ الخطط التقنية (الطبيعة)، والسياسية (المجتمع)، ثم يستند إلى مرحلة مادية هي معالجة المادة المعينة لكي تصاغ صياغة تجعلها قابلة للمعالجة بالنموذج الصوري للعمل.

وما يمكن أن يعاب على المقابلة بين النظري والعملي، في الواقعية، هو الظن أن أساس المقابلة هو المقابلة بين الطبائع والشرائع، أي بين الضرورة والاختيار، وليس المقابلة بين المواقف الهادفة إلى العلم والمواقف الهادفة إلى العمل في الطبيعة والتاريخ على حد سواء. والنقلة من المقابلة الأولى إلى الثانية ما كانت لتكون ممكنة، لو لم ندرك أن النظريات هي أيضا مثل العمليات (القيم) مخترعات إنسانية لا تعبر عن طبائع الأشياء، بل عن خطة تصورية للتعامل النظري مع الأشياء. لذلك فإن العلوم النظرية والعلوم العملية، بعد التخلي عن الموقف الواقعي، أصبحت من طبيعة واحدة، إذا كان المقصود بها علم الطبيعة وعلم التاريخ علما نظريا يستهدف التفسير والفهم؛ وهما كذلك من طبيعة واحدة إذا كان القصد استعمالهما

[حاشية] = أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس وعادات البهائم وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب». وبين أن القطيعة الأنطولوجية بين النظري (الطبائع) والعملي (الاختيارات) انتهت، إذ هي صارت جميعا من حيث هي معلومة

بالتجربة ـ أي من دون الاستناد إلى الاستبطان ـ من جنس واحد: ملاحظة سلوكها من خارج لاستخراج ما فيه من انتظام (عادات)، وإذا فجميع العلوم نظرية من حيث كونها علما للعادات أو للانتظام السلوكي للظاهرات المدروسة أيا كانت طبيعتها طبيعية أو تاريخية. ولعل هذه أكبر ثورة إبستمولوجية عرفها العقل الإنساني خلصته من القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني والقطيعة الإبستمولوجية المبنية عليها بين النظري والعملي من العلوم.

للفعل في الطبيعة أو في المجتمع. ولما كان هذا المعنى الثاني من العمل غير المعنى الفلسفي في الجديلتين المنقودتين، فإنه لا يعنينا في بحثنا. والمعنى الذي يعنينا هو العمل الذي أصبح، بعد التخلي عن الواقعية، لا يختلف في شيء عن النظر من حيث الآليات المعرفية. فكلاهما يستند إلى مرحلة صورية منطقية هي علم النماذج. وهذا مستقل عن طبيعة الموضوع؛ بل هو يتعلق بقوانين الحساب الرمزي للصيغ التعبيرية، بصرف النظر عن المعبر عنه؛ ثم يستند إلى مرحلة منهجية هي علم الصياغة الناقلة للمادة من طابعها المعطى العفوي إلى طابعها المعطى القابل للمعالجة العلمية. وهذه المرحلة هي التجريب في الطبيعة، والتوثيق في التاريخ.

ويعني إدراك هذا الفرق أن ابن خلدون وابن تيمية ـ الأول كونه جعل القيم والقوانين العملية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى السياسي للكلمة (العصبية)، والثاني كونه جعل النظريات والقوانين النظرية مخترعات إنسانية سندها الوحيد هو القوة بالمعنى المعرفي للكلمة (العلماء)، نافيين بذلك عن القيم والنظريات طابعها القائم بالذات

والمفروض على الإنسان من سلطة مشرعة للعمل أو للنظر متجاوزة التاريخ ـ قد فهما أن المقابلة بين النظر والعمل، بالمعنى المعلوم في الجديلتين مقابلة فقدت أساسها ـ فأصبح النظري مثل العملي مخترعا إنسانيا، وأصبح الفرق بين العلم والعمل غير الفرق بين النظري والعملي في الفلسفة القديمة. فالنظري والعملي، قديما، يقابلان بين قارتين وجوديتين، بين الطبيعة والتاريخ؛ والعلم والعمل، عندهما، يقابلان بين موقفين من الوجود الذي أصبح قارة واحدة لا فرق فيها بين الطبيعي والتاريخي. وكلاهما يقبل المعالجة النظرية فيكون موضوع علم، وكلاهما يقبل المعالجة العملية فيكون موضوع عمل، بحيث يكون المنطق الصوري مع منهج التوثيق أداة النظر، عندما يكون موضوعه التاريخ، ويكون المنطق الصوري مع منهج التجريب (وهو كالتوثيق) أداة النظر عندما يكون موضوعه الطبيعة (وقد صارت تاريخية، إذ هي، في ذاتها لا علم لنا بها، وعلمنا بها هو تاريخ وصول أخبارها إلينا، أعني تاريخ تراكم تجاربنا). والأرغانون المؤسس للتوثيق في التاريخ، بما هو علم العمران الإنساني، هو المراصد الاجتماعية لما يجري في المجتمع والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيه من سلوكات؛ والأرغانون المؤسس للتجريب في الطبيعة، بما هو علم الطبيعة، هو المراصد التجريبية لما يجري في الطبيعة والبحث عن المعلومات حول ما يحصل فيها من سلوكات. ولا فرق بين الأرغانونين إلا في المقابلة بين القارتين الطبيعية والاجتماعية الموروثة عن الفلسفة القديمة. أما لو أهملنا هذه المقابلة، فإن العلم الإنساني، بصرف النظر عن المقابلات الكيفية بين موضوعاته، يتضمن بعدين: صوري هو المنطق الرياضي، ومادي هو منهج

صياغة الموضوعات ونقلتها من طابعها كمعطى عفوي إلى طابعها كمعطى علمي قابل للمعالجة بالمنطق الرياضي. ويأتي العمل، بعد ذلك، للاستفادة من نتائج هذا المجهود العلمي، أو للمغامرة خارج هذا العلم فيولد معطيات عفوية جديدة تكون موضوعا للعلم، بعد صياغتها.

ويقتضي هذا الانقلاب المعرفي ـ المحدد دور النظر في العمل ودور العمل في النظر، والمتجاوز الفصل بين قارتين فصلتا كيفيا بجعل النظر نظرا كونه علما للطبائع، والعمل عملا كونه علما للشرائع أو القيم، إلى التوحيد بين القارتين والفصل بين الموقفين العملي والنظري منهما كموضوع واحد قابل للمعالجة النظرية التي وصفنا والمعالجة العملية التي ميزنا ـ يقتضي أن يكون المقصود بالنظر الممارسة الاجتماعية كمؤسسة راصدة ودارسة سلوك الأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا المعرفة بما هي ملكة نفسية تتعلق بالإدراك الشخصي، والمقصود بالعمل الممارسة الاجتماعية كمؤسسة محددة للقيم والقوانين للأشياء طبيعية كانت أو تاريخية، لا العمل بما هو ملكة نفسية تتعلق بالإرادة الشخصية للأفراد: وهذا هو معنى العلم والعمل، بما هما نشاطا اختراع للنظريات والقيم، كما يصفهما ابن تيمية وابن خلدون.

ولما كانت الواقعية، حتى بعد تحريكها في الجدليتين، لم تدرك هذا الفرق بين العلم والمعرفة (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية) وبين العمل والإرادة الشخصية (الأول مؤسسة اجتماعية، والثانية قدرة شخصية)، فإنها حاولت تفسير الأولين بآليات الثانين، فأرجعت الاجتماعي إلى النفسي، ومن ثم التاريخي إلى الطبيعي: فظل أساس نظرية العلم أساس

نظرية المعرفة في علم النفس المستند إلى نظرية العقول، وأساس نظرية العمل أساس نظرية الشوق في علم النفس المستند إلى النظرية نفسها ظنا أن الكلي المعلوم والمعمول، طبائع وقيم ذاتية للموجودات الطبيعية والمدنية.

والآن نفهم الترابط بين التزحزح التدريجي من الواقعية الطبيعية والشريعية والنظرية والعملية، حيث كان الكلي النظري يعد طبيعة للأشياء في ذاتها، والكلي العملي قيمة للأشياء في ذاتها، إلى المنزلة الوسطى حيث اتحد الطبيعي العقلي بالشريعي النقلي، فصارا علما وشرعا للهيين، إلى المنزلة الاسمية حيث نزع عن الكلي النظري والعملي كل المزاعم الميتافيزيقية والميتاتاريخية، فأصبح مجرد مخترعات إنسانية تفرضها توازنات القوى النظرية المعرفية والقوى العملية السياسية، وما حصل في التجربتين العربيتين اللتين تم خلالهما تعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل حقق شروط اللقاء الصدامي بين الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، بصورة حددت منزلة الكلي النظري في الرياضيات والمنطق (الأولى تخترع الكلي النظري، والثاني يجعل منه موضوعا لعلمه)، وفي السياسيات والتاريخ (الأولى تخترع الكلي العملي، والثاني يجعل منه موضوعا لعلمه)، وحصر مسألتنا في تحديد هذه النقلة من الواقعي الطبيعي والشريعي إلى الذريعي الوضعي في الطبيعة والشريعة، أعني النقلة التي جعلت الاسمية تصبح أمرا ممكنا.

سابعا: التوازي بين علوم النظر وعلوم العمل

فكيف يمكن تحديد التوازي بين ما حصل في علوم العلم (علوم الفعالية النظرية) وعلوم العمل (علوم الفعالية العملية) تحديدا يبرز لنا كيفية

صيرورتهما اسمين عند ابن تيمية (علم فعالية النظر) وعند ابن خلدون (علم فعالية العمل)؟ ولنبدأ بإشارتين تعللان حصر إشكالية الكلي في منزلة العلمين النظريين بإطلاق الرياضيات والمنطق (وإهمال العلوم المسماة نظرية ذات الموضوعات الطبيعية)، وفي منزلة العلمين العمليين بإطلاق السياسيات والتاريخ (وإهمال العلوم المسماة عملية ذات الموضوعات الإنسانية)، وتفهماننا بنية القسمين اللاحقين، وأغراضهما، من خلال تحديد الجذور العميقة للترابط بين العلم والعمل وما بعدهما المحدد لمنزلة الكلي النظري والكلي العملي، أعني منزلة العلمين النظريين (الرياضيات والمنطق)، والعلمين العمليين (السياسيات والتاريخ).

ـ الإشارة الأولى: وتتعلق بطبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات، أعني بين هذين العلمين النظريين المتنافسين طبيعة ووظيفة، وبطبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، أعني بين هذين العلمين العمليين المتنافسين طبيعة ووظيفة. وإلى هذين التنافسين تعود جميع الفلسفات.

ـ الإشارة الثانية: طبيعة التوازي بين ما حصل لمنزلة الرياضيات وفيها، ولمنزلة السياسيات وفيها، في تاريخهما لتحقيق النقلة من الواقعية الطبيعية إلى الذريعية الوضعية في الفلسفة العربية، مع ما صاحب ذلك من منزلة للمنطق والتاريخ، بوصف هاتين النقلتين معدتين إعدادا سالبا وموجبا للاسمية العربية: أعني بما هي عائق، وبما هي شرط إمكان في الوقت نفسه للمسعى إلى التخلص من العبادتين (عبادة الطبيعة، وعبادة الشريعة) وإلى الوصول إلى السيادتين (السيادة على الطبيعة، والسيادة على الشريعة).

وبين أن الإشارة الثانية ناتجة من الاشارة الأولى: إذ إن التوازي في مجرى

أحداث هذه العلوم علته الانقلاب الحاصل في مفهومي النظر والعمل، وهو انقلاب اتضح بحكمه أن طبيعة العلاقة بين المنطق والرياضيات هي عينها طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات، بحيث تساعدنا كل منهما على فهم الأخرى، كما نبينه بعد حين، واستنادا إلى تجاوز الفصل بين النظر والعمل.

ولكن، قبل التحليل الواجب لهاتين الاشارتين، لا بد من أن نعلل أولا، الغياب الملحوظ لعلم الأخلاق في مجموعة العلوم العقلية، واستبداله بعلم التاريخ، والغياب غير الملحوظ لعلم يناظره في العلوم النظرية وعدم استبداله بما يناظر التاريخ. ففي الموسوعة الفلسفية التقليدية، كانت مجموعة العلوم العملية تتضمن الأخلاق بالإضافة إلى السياسة

(ومنها الاقتصاد المنزلي))، ولا تتضمن التاريخ كونه لا يعد من العلوم، في الإبستمولوجيا الفلسفية التقليدية. ولا نستطيع فهم هذا الغياب الملحوظ والاستبدال الصريح، ما لم نفهم طبيعة الثنائي العملي ـ السياسة والأخلاق ـ في الفلسفة القديمة والوسيطة. فكلا العلمين يعتبران تابعين لعلم النفس، بما كان موضوعه نموذجا لبنية المدينة والكون (النفس الشخصية والنفس الكلية). فالسياسة والأخلاق من طبيعة واحدة (عند أفلاطون وأرسطو). إنهما علما التوازن بين قوى النفس الثلاثة (العقلية ـ الغضبية ـ الشهوانية). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو القول بالتوازن كما هو حاصل في الواقع، أو اخضاعه إلى الواجب، كما تحدده الفلسفة القائلة بمفارقة القيم. إنهما إذا علم السلم النفسي بين هذه القوى، مطبقا على الشخص أو على الجماعة، باعتباره توازنا طبيعيا في الواقع (أرسطو) أو في الواجب

(أفلاطون) لاتاريخيا؛ بل إن التاريخي ليس إلا ابتعادا عن هذا الطبيعي الواقع أو الواجب، بما هو غير قابل للعلم، أولا بحكم عدم تناهيه، وثانيا، بما هو، في عروضه، متعدد تعددا ينافي وحدته الطبيعية. وإذا فهو معياري في الحالتين، إذ السياسة هي أخلاق الجماعة، والأخلاق هي سياسة الشخص! وهكذا فالطبائع ليست حصائل تاريخية.

أما الغائب الثاني المناظر له وغير الملحوظ في مجموعة العلوم النظرية، فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم المعرفة المعياري؛ وهو أحد التصورات الممكنة للمنطق: حيث يتحول المنطق إلى علم نفس معياري للمعرفة، ويبلغ الذروة في الشروط الخلقية الصوفية لقتل الحضور الجسدي إلى العالم من أجل التفرغ للتأمل والاستعداد للتلقي! وهذا أيضا غائب، رغم أن إدراك غيابه ظل خفيا، كوننا ذكرنا المنطق: فكأننا أبقينا على جميع معانيه الفلسفية. وإذا فالغائبان اثنان: علم الأخلاق المتعلق بالسلوك عامة، وعلم الأخلاق المتعلق بالمعرفة، أعني معيارية السلوك القيمي سواء كانت القيمة هي الخير أو الصدق، المقابلين للشر والكذب. وهما خارجان عن اهتماماتنا، إذ إن بحثنا يتعلق بإبستمولوجية النظر في العلم والعمل، وليس بأكسيولوجية العمل في العلم والعمل: والفرق بين، كما وضحنا قبل قليل.

وإذا كان علم النفس إذا ـ بما هو علم طبيعي نظري ـ الأساس المشترك للأخلاق والسياسة عمليا، وللمعرفة والوجود نظريا، أو مصدر النماذج التفسيرية فيها جميعا بالنسبة إلى الفلاسفة، فإن ما يوازيه وظيفة، في الفكر الديني، هو السياسة، بما هو علم تاريخي عملي، حيث تقاس الأخلاق والسياسة عمليا، والمعرفة والوجود نظريا على السياسة الربوبية التي هي

تاريخية، كونها حصيلة تاريخية لسلطان مطلق الحرية في التشريع النظري (الخلق) والعملي (الأحكام)، بحيث لا يكون شيء مما يوجد طبيعة، بل جميعه حصيلة تاريخية لهذا الفعل والإرادة المشرعة تشريع إيجاد، وتشريع تكليف. وعلى هذا يقاس الطبيعي من الكون والإنسان (نظام النفس والعالم) والتاريخي منهما: صيرورة العالم وصيرورة المدينة. وإذا

فالتاريخ، بهذا المعنى، هو علم تكون الحلقات(٦١) والأحكام(٦٢) وضعا لا طبعا؛ وهو البديل من المصدر الطبيعي للنماذج التفسيرية في الفلسفة (أعني النفس، بما هي نموذج لبنية الكون والمدينة، في الأفلاطونية المحدثة، ومن ثم للمعرفة والعمل، شخصيين كانا أو جماعيين).

وطبعا، فنحن لم نستعض عن الأخلاق بالتاريخ في مجموعة العلوم العملية بالاستناد إلى هذا المرجع المستمد من الفكر الديني فقط؛ بل العلة في ذلك هي التوازي بين علاقة المنطق بالرياضيات، وعلاقة التاريخ بالسياسيات. فنسبة العلمين النظريين (المنطق والرياضيات) كنسبة موضوعيهما (المنطقي والرياضي)، وهما نسبتان مشاكلتان لنسبة العلمين العمليين (التاريخ والسياسيات) المناظرة لنسبة موضوعيهما (التاريخي والسياسي): وتلك هي بؤرة العلائق الاسمية. وإذا كان الأساس النفسي والقصد المعياري (المتقدمة على ما آل إليه عهد الفلسفة العربية) قد منعا الفلسفة، بحكم المنزلة الواقعية للكلي النظري والعملي، فإن حصيلة التجربتين الإبستمولوجيتين المتقابلتين، عند تعقيل علوم النقل، وتنقيل علوم العقل، قد مكنت من إدراكها في الفلسفة العربية ببعديها الفلسفي

والكلامي.

ذلك أن الفصل بين المنطقي عامة والخصائص المنطقية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم المنطق، والفصل بين الرياضي عامة والخصائص الرياضية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، لم يكونا ليحدثا لو لم تصبح للمنطق موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة مابعد الطبيعة التي مزجت بالمنطق إلى موضوعاته الأولى لا إليه؛ وكذلك بالنسبة إلى الرياضيات. وهذا ما حدث فعلا في التجربتين العربيتين اللتين ذكرنا كما نبهنا في الفصل الأول من القسم الثاني اللاحق. وبمجرد أن يفصل المنطقي عن الموضوعات المنطقية الأولى التي انطلق منها علم المنطق، ويفصل الرياضي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم الرياضيات، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي ظنت عين المنطقي والرياضي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصوصة أدت إلى الخلط بين المنطقي والرياضي وخصوصياتها المنطقية وغير الرياضية. وإذا تم الفصل بين المنطقي والموضوعات الخاصة الأولى والرياضي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن المنطقي المفرد والرياضي المفرد يصبحان

[حاشية] (٦١) مفهوم الخلقة مفهوم استعمله الغزالي في تهافت الفلاسفة، القسم الطبيعي منه عند نفيه مبدأ السببية تعويضا لمفهوم الطبيعة: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ،(١٩٦٦ ص :٢٤٦ «المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أنا نسلم أن النار خلقت خلقة، إذا

لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكن نجوز،...».

[حاشية] (٦٢) الحكم عوضا عن القيمة مفهوم فقهي يفيد أن المعيارية وضعية وليست طبيعية. وهذه المسألة ذات صلة بقضية التحسين والتقبيح. فإذا قلنا إن التحسين والتقبيح عقلي فقد قصدنا أن الأحكام قيم ذاتية للأشياء وليست من وضع المشرع. وإذا نفينا ذلك اخترنا الحل الثاني، وتلك هي المقابلة الأساسية بين المعتزلة والأشاعرة.

من طبيعة واحدة هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية النظرية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية المنطقية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين: اتجاه الذات العارفة لتحديد طبيعة الناظرية، واتجاه الموضوع المعروف لتحديد طبيعة المنظورية، أعني بنية العلم بما هو عاقلية، وبما هو معقولية(٦٣).

وقد صادف، تاريخيا، أن كانت الموضوعات الأولى للمنطق مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلا، وببعض المضمونات المستمدة من التاريخ الطبيعي ومن علم الطبيعة الحسي مضمونا، فأدى ذلك إلى إخضاع المنطقي إلى ميتافيزيقا المضمون و«ميتالغة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية المخصوصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين المنطقي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب المنطقية. وما تم من فصل للمنطقي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر المنطق في الصورية الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة، والعلم

المنطقي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن تيمية، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث من هذا الكتاب. كما صادف تاريخيا أن كانت الموضوعات الأولى للرياضيات مرتبطة ببعض اللغات الطبيعية شكلا (رسم الأشكال ورمز الأعداد عند اليونان)، وببعض المضمونات المستمدة من العد والقيس ومن علم الطبيعة المريض (الفلك خصوصا) مضمونا، فأدى ذلك إلى إخضاع الرياضي لميتافيزيقا المضمون و«ميتالغة» الشكل الحاصلين في هذه التجربة التاريخية الأولى، فلم يتم الفصل الدقيق، بين الرياضي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب الرياضية. وما تم من فصل للرياضي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العلم العربي يسعى إلى حصر الرياضي في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في طبيعة العلم عامة والعلم الرياضي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن تيمية كذلك، وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما، رغم أن ابن تيمية، كما هو معلوم، قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة، كون هذه ترد إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين المنطقي والرياضي وشكلهما الحاصل لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت الناظرية أو بنية العاقلية ذات مستويين، المستوى الصوري، والمستوى المادي،

[حاشية] (٦٣) وقد حدث في عصرنا أمران مكنا من إدراك هذه الطبيعة، فحسما الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة المنطقية (أرسطو)، والنزعة الرياضية (أفلاطون) في المعرفة العلمية: فقد تبين أن جميع الحقائق المنطقية الحاصلة قابلة للترجمة الرياضية (بول، مثلا) وأن جميع الحقائق

الرياضية الحاصلة قابلة للترجمة المنطقية (رسل، مثلا). وإذا فهما أمر واحد أو قابلان للرد إلى أمر واحد هما فرعاه المتشاكلان: فما داما قابلين للترجمة المتبادلة، فهما أمر واحد، أو كالأمر الواحد بالمعنى المنطقي للوحدة التي هي التشاكل البنيوي.

كان المنطق تحليلات أولى وتحليلات ثانية(٦٤). الأولى تعالج نظرية الصورة النظرية، والثانية تعالج نظرية التصوير النظري لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة النظرية التي حددتها التحليلات الأولى. ولكن لما صادف أن كانت نظرية الصورة النظرية ونظرية التصوير النظري محكومتين بالشكل الأول (اللغة اليونانية) والمضمون الأول (علم الطبيعة الأرسطي)، أصبح المنطقي غير قابل للفصل للأنطولوجيا عن هذا الشكل والمضمون الأولين، مما صير المنطق علما معياريا مستمدا من أنطولوجيا اللغة الطبيعية اليونانية والإدراك العقلي الحسي العفويين للعالم. والرياضيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل ـ أعني الفلك والموسيقى عند القدامى ـ قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصا عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في النظر(٦٥).

لكن هذه العلاقة التي تحددت، بحكم الشكل التاريخي الأول للمنطق والرياضيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين. فالرياضيات هي في الحقيقة عملية التصوير النظري، إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقع، إحداثا للبنى الصورية النظرية الخالصة أو للبنى الصورية النظرية المطبقة؛ والمنطق هو، في الحقيقة علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص والتطبيقي، ومن ثم فالرياضيات هي الناظرية الفاعلة إيجادا للبنى

الصورية وتطبيقا لها، والمنطق هو علم هذه الناظرية: الأولى هي العلم النظري، والثاني هو علم العلم النظري. ويمكن إذا أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: الرياضيات هي الصياغة المنطقية إما لموضوع ممكن عام، أو لموضوع واقع معين؛ والمنطق هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة؛ الأولى هي العلم بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم الواضع للنماذج.

وبالقياس إلى هذه العلاقة أصبح بوسعنا أن نحدد طبيعة العلاقة بين التاريخ والسياسيات. وفعلا، فإن الفصل التاريخي بين التاريخي عامة والخصائص التاريخية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، والفصل بين السياسي عامة والخصائص السياسية للموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، لم يكونا ليحدثا ما لم تصبح للتاريخ موضوعات أخرى غير الأولى، تمكن من نسبة مابعد التاريخ إلى مزيج بين التاريخ، وما

[حاشية] (٦٤) التحليلات الأولى أو نظرية القياس الصوري بمعنى السيلوجسموس إذا اقتصرنا على المنطق الأرسطي؛ أو بمعنى القياس الصوري عامة بالمعنى الذي يسعى إلى إثباته ابن تيمية. والتحليلات الثانية أو نظرية القياس المادي الصادق أو نظرية البرهان بمعنى أرسطو؛ وهي، بمعنى أعم، نظرية تحصيل المعطى المادي ليصاغ صوريا ويعلم.

[حاشية] (٦٥) لأن الرياضي التطبيقي لم يصبح البحث عن البنية الرياضية للموضوع المدروس، بل صار الاستعاضة منه بما يظن بنى رياضية مطلقة التمام: من ذلك الدور المعياري للدائرة والكرة والمجسمات الخمسة في الفلسفة الأفلاطونية وعلم الطبيعة المريض عنده.

أضافته موضوعاته الأولى إليه، وكذلك بالنسبة إلى السياسيات. وهذا ما حدث فعلا في التجريبتين العربيتين اللتين وصفنا، كما نبينه في الفصل الثاني من القسم الثاني لاحقا. وبمجرد أن يفصل التاريخي عن الموضوعات التاريخية الأولى التي انطلق منها علم التاريخ، ويفصل السياسي عن الموضوعات الأولى التي انطلق منها علم السياسة، يتضح أن الفرق التقليدي بين العلمين لا وجود له، أعني ذلك الفرق الصادر عن طبيعة الموضوعات الأولى التي ظنت عين التاريخي والسياسي، في حين أنها ليست إلا مجالات مخصوصة، أدت إلى الخلط بين التاريخي والسياسي وخصوصياتها غير التاريخية وغير السياسية. وإذا تم الفصل بين التاريخي والموضوعات الخاصة الأولى، والسياسي والموضوعات الخاصة الأولى، فإن التاريخي المفرد والسياسي المفرد يصبحان من طبيعة واحدة، هي التحليل الصوري للنماذج الرمزية العملية ذات الموضوع الفرضي الممكن والذي يتعين بالفرض لينطبق عليه أحد النماذج الحسابية التاريخية المطابقة له. ولهذين العلمين التطبيقات نفسها في الاتجاهين، اتجاه الذات العاملة لتحديد طبيعة العاملية، واتجاه الموضوع المعمول لتحديد طبيعة المعمولية، أعني بنية العمل بما هو عاملية وبما هو معمولية(٦٦).

وقد صادف، تاريخيا، أن كانت الموضوعات الأولى للتاريخ مرتبطة بالشكل الأسطوري وبالمضمون الخاص بالتاريخ الديني، فأدى ذلك إلى رد التاريخي إلى ميتاتاريخ المضمون وميتاشكل الأسطورة الحاصلين في التجربة التاريخية المخصوصة، فلم يتم الفصل الدقيق بين التاريخي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب التاريخية. وما تم من فصل لهذا التاريخي عن

المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى، جعل العمل العربي يسعى إلى حصر التاريخ في الصورية الخالصة، ويعيد النظر في العمل عامة والعمل التاريخي خاصة. وإدراك ذلك هو ما ننسبه إلى ابن خلدون، وسنبرهن عليه في القسمين الثاني والثالث لاحقا، كما صادف تاريخيا أن كانت الموضوعات الأولى للسياسات مرتبطة ببعض التعابير الشكلية عن السياسي (بالقياس إلى قوى النفس وتوازنها: سلم الناطقة والغضبية والشهوانية)، وببعض المضمونات المستمدة من نظرية المدينة والدساتير اليونانية، فأدى ذلك إلى إخضاع السياسي إلى ميتافيزيقا المضمون (الدساتير) وميتاشكل الشكل (نظرية القوى

[حاشية] (٦٦) وقد حدث في عصرنا أمران مكنا من إدراك هذه الطبيعة فحسما الإشكالية القديمة المقابلة بين النزعة التاريخية (أرسطو) والنزعة السياسية (أفلاطون) في المعرفة العملية. فقد تبين أن جميع الحقائق التاريخية ترد إلى الحقائق السياسية (ماركس)، وجميع الحقائق السياسية ترد إلى الحقائق التاريخية (هيغل)، وإذا فالتاريخي والسياسي أمر واحد أو هما قابلان للرد إلى أمر واحد هما فرعاه المتشاكلان بمعنى الوحدة المنطقية نفسه، أعني التشاكل: الأول بتوسط الاقتصاد السياسي، والثاني بتوسط الاجتماع السياسي. وسأتي على شرح ذلك لاحقا في هذا الفصل: وكلاهما، عندما يكونان بصدد الحدوث، يكونان موضوع سياسة، وعندما يصبحان حادثين بعد، يكونان موضوع تاريخ.

النفسية والمعادن)، الحاصلين في التجربة التاريخية، فلم يتم الفصل الدقيق بين السياسي عامة وهذه الصياغة الأولى للمطالب السياسية. وما تم من

فصل للسياسي عن هذا المضمون والشكل اللذين كانا له في التجربة الأولى جعل العمل العربي يسعى إلى حصر السياسي في الصورية الخالصة ويعيد النظر في طبيعة العمل عامة والعمل السياسي خاصة. وننسب إدراك ذلك إلى ابن خلدون كذلك وسنبرهن عليه في القسمين نفسيهما رغم أن ابن خلدون قد قدم معالجة المسألة الأولى على معالجة هذه المسألة كون هذه ترد إلى تلك، بعد حصول الفصلين بين التاريخي والسياسي وشكليهما الحاصلين لهما في التجربة اليونانية.

ولما كانت العاملة أو بنية الشوق والإرادة ذات مستويين: المستوى الصوري والمستوى المادي، كان على التاريخ أن يتضمن مستويين (قياسا على المنطق): تحليلات عملية أولى وتحليلات عملية ثانية(٦٧). الأولى تعالج نظرية الصورة العملية، والثانية تعالج نظرية التصوير العملي لمادة معينة، أعني صياغة مادة معينة بحسب الصورة العملية التي حددتها التحليلات الأولى. ولما صادف أن كانت نظرية الصورة العملية ونظرية التصوير العملي محكومتين بالشكل الأول (الميثولوجيا الدينية) والمضمون الأول (الشرائع المنزلة)، أصبح التاريخي غير قابل للفصل عن أنطولوجيا الميثولوجيا الدينية والإدراك العملي العفويين للتاريخ. والسياسيات نفسها، في جزئها التطبيقي على الأقل، أعني وضع الدساتير والقوانين عند القدامى، قد اتخذت هذا المنحى المعياري وخصوصا عند أفلاطون وأصحاب الميل الأفلاطوني في العمل(٦٨).

[حاشية] (٦٧) إذا كانت التحليلات الأولى في المنطق النظري هي الرياضيات الخالصة ـ بعد تجاوز الانفصال بين الرياضي والمنطقي الناتج من

انفصال موضوعاتهما الأولى ـ وكانت التحليلات الثانية في المنطق التطبيقي هي الرياضيات التطبيقية ـ بعد التجاوز نفسه بين الرياضي والمنطقي، فإن التحليلات الأولى في التاريخ النظري هو السياسيات الخالصة ـ بعد تجاوز الانفصال بين موضوعيهما الأولين، أعني علم بنية الموضوع العملي الممكن وتطوره والتحليلات الثانية في التاريخ التطبيقي هو السياسيات التطبيقية ـ بعد التجاوز نفسه. أما علم الرياضي الخالص والمطبق، أي علم الفعالية النظرية فهو المنطق الأعلى؛ وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العلم وتاريخه. وأما السياسي الخالص والمطلق أو علم الفعالية العملية فهو التاريخ الأعلى: وهو علم تاريخي خالص يلاحظ هذا الحاصل، أعني بنية العمل وتاريخه. وإذا يوجد لدينا: العامل الرياضي الخالص ـ العامل الرياضي المطبق ـ عالم المنطق الذي يجعل من عمل الأولين موضوعا له، وهما يجعلان من فعالية النظر في الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين أيا كان طبيعيا أو اجتماعيا موضوعا له أو إنتاجها. ثم العامل السياسي الخالص ـ العامل السياسي المطبق ـ عالم التاريخ الذي يجعل عمل الأول وعمل الثاني موضوعا له. وهما يجعلان من فعالية العمل الموضوعات الرمزية لذاتها أو بما هي ملائمة لموضوع معين، أيا كان طبيعيا أو اجتماعيا، موضوعا له أو إنتاجها.

[حاشية] (٦٨) السياسة المدنية، كما هو معلوم، ليست علما للظاهرة السياسية الموجودة، بل هي معيار لها يسعى إلى مقاضاتها باسم واجب عليها أن تكون عليه لتماشي الطبيعة الإنسانية. والتاريخ عندنا، هو بالأساس، تاريخ ديني بمعنيين: إما مضمونا أو بما هو علم أداة للعلوم النقلية. وإذا في

العمل كان مصدر العلمين مزدوجا، =

لكن هذه العلاقة التي تحددت بحكم الشكل التاريخي الأول للتاريخ والسياسيات، أخفت طبيعة العلاقة الفعلية بين العلمين: فالسياسيات هي، في الحقيقة، عملية التصوير العملي إما للموضوع الممكن أو لأحد الموضوعات الواقع إحداثا للبنى الصورية العملية الخالصة أو للبنى الصورية العملية المطبقة؛ والتاريخ هو، في الحقيقة، علم هذه العملية التصويرية في بعدها الخالص أو التطبيقي. ومن ثم فالسياسيات هي الأرخنة أو العاملية الفاعلة إيجادا للبنى الصورية وتطبيقا لها، والتاريخ هو علم هذه الأرخنة أو العاملية؛ الأولى هي العلم العملي، والثاني هو علم العلم العملي. ويمكن إذا أن نحدد العلاقة بينهما بالصورة التالية: السياسيات هي الصياغة التاريخية إما لموضوع ممكن أو لموضوع واقع معين، والتاريخ هو علم هذه الصياغة العامة أو المطبقة، الأولى هي علم العمل بما هو فعالية صانعة للنماذج عامة أو لنماذج موضوع معين، والثاني هو علم هذا العلم. وبذلك يمكن وصف التناظر بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وبين موضوعات كل منهما، فنتمكن من فهم منازل الكليين فيها.

وهكذا يتضح أن الرياضيات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج النظرية، أي أنها جوهر العلم كفعالية، والمنطق هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعا له. والسياسات هي التقنية العقلية المنتجة للنماذج العملية أي إنها جوهر علم العمل كفعالية، والتاريخ هو هي، ولكن من حيث هو جاعل منها موضوعا له. والرياضيون والسياسيون أو السلطان العلمي والسلطان العملي هم واضعو النظريات والعمليات أو المشرعون للنظر والعمل

الإنسانيين، بحسب توازن القوى النظرية والقوى العملية. والمناطقة والمؤرخون ليسوا إلا الملاحظين الدارسين لما يبدعه الأولون؛ ويكونون على خطأ كبير، لو ظنوا أن الموضوعات التي يدرسونها هي طبائع وشرائع ذاتية للأشياء، في حين أنها جميعا موضوعات مخترعة أبدعها العلم والعمل، بما هما فاعلان ومنتجان للنسيج الاجتماعي في بعديه العلمي التقني والعملي السياسي، وتوابع كل منهما من المقدمات التأسيسية والتوالي الاستثمارية.

إن العقل الناظر، مثل العقل العامل، أعني الرياضيات والسياسيات، يمثلان، بما هما نشاطان اجتماعيان تاريخيان علتهما توازن قوى اجتماعية هي قوى التنظير وقوى العمل، المصدر الاجتماعي للمنظومات النظرية كأدوات رمزية ذريعية للتفسير العلمي والفعل التقني وللمنظومات العملية كأدوات رمزية ذريعية للتأويل العملي والفعل السياسي. لكن جوهرة هذه المنتوجات التاريخية ـ النظريات والقيم واستعمالاتها التقنية والسياسية ـ جعلتها تصبح عند الواقعيين من الفلاسفة والمتكلمين طبائع للأشياء في ذاتها وشرائع لها في ذاتها، فانقلبت

[حاشية] = أحدهما أهلي (التاريخ)، والثاني أجنبي (السياسة) خلافا للعلمين النظريين فإن مصدرهما أجنبي؛ كذلك كان الأمر في تاريخ الفكر العربي إلى حين عمل ابن تيمية وابن خلدون.

الأمور وصار العلم الإنساني والعمل الإنساني النسبيان، طبائع ثابتة وشرائع مطلقة على اللاحقين الخضوع لها، بعد طي أصلها عند الأولين في جب النسيان السحيق. وقد سعى ابن تيمية لإبراز هذا الأصل ـ اختراع الأسماء

العلمية ـ للنشاط النظري؛ وسعى ابن خلدون لإبراز هذا الأصل ـ اختراع القيم العملية ـ للنشاط العملي؛ فأصبحا بذلك فيلسوفي التاريخية المطلقة للعلم والعمل، والمؤسسين الفعليين للاسمية العربية.

وسيتبين هذا الإصلاح الثوري للنظر وللعمل عند فيلسوفينا، بما سنبرزه من خصائص المآل الذي انتهت إليه هذه العلوم الأربعة خلال النقلة من الواقعية الطبيعية في النظر والعمل إلى الذريعية الوضعية فيهما معا.

وقد توسطت بين الواقعية الطبيعية والشرعية والاسمية بالمعنيين، مرحلة الناظرية والعاملية الإلهيتين، مما جعل الطبيعة ومابعدها تنتقل إلى التاريخ بفضل مابعد التاريخ: أي إن الاسمية الإنسانية المستندة إلى فعاليتي النظر والعمل التاريخيتين (الإنسانيتين)، تتقدم عليها، في الجديلتين، اسمية الهية مستندة إلى فعاليتي النظر والعمل مابعد التاريخيتين (الالهيتين). ولما كانت هذه النقلة ثمرة للتاريخ الفعلي الذي حكم الوصل والفصل بين ضربي العلوم (العقلية والنقلية) وضربي مقدمهما التأسيسي (الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة)، في الحضارة العربية، فإننا قد اعتبرنا اللقاء الصدامي بين ضربي العلوم وضربي مابعدهما موضوعنا الأول، للوصول إلى منازل الكلي الضمنية، استخراجا لها أولا، وتحديدا لعلاقتها ثانيا، ووصفا لجدليتها ثالثا، لننتهي في المقام الرابع والأخير، إلى نتائجها النظرية والعملية في الاسمية العربية عند ابن تيمية وابن خلدون، بوصف ذلك الغاية التي انتهى إليها الفكر العربي قبل الانحطاط والبداية التي انطلق منها بعده في عصر النهضة العربية.

لم يبق إذا إلا أن نحلل الاصلاح الاسمي للفعالية النظرية عند ابن تيمية

(الفصلان الثالث والخامس)، والإصلاح الاسمي للفعالية العملية عند ابن خلدون (الفصلان الرابع والسادس)، بدءا بما حدث في العلوم، وختما بما حدث في مابعدها التأسيسي، وذلك في حالتي الاصلاحين؛ فيتقدم على فصل الاسمية النظرية فصل الكلي النظري في الرياضيات والمنطق، ويتقدم على فصل الاسمية العملية فصل الكلي العملي في السياسيات والتاريخ. وبذلك نبحث المسألتين في وجههما السالب للواقعية وفي وجههما الموجب المؤسس للاسمية تأسيسا موجبا.

ثامنا: تحديد مفهومات العلاج الأساسية

لكن ذلك يتطلب شبه تمهيد نختم به هذا الفصل لتحديد بعض المفهومات التي نحتاج إلى استعمالها في المعالجة التي يتضمنها القسمان الأخيران من الكتاب والساعيان إلى

تحديد المنزلة الاسمية للكلي، ومعالجة منزلة العلوم النظرية والعلوم العملية المرتبطة بها وبتغيرها الناتج من النقلة من الواقعية إلى الاسمية. ذلك أن الأسماء نفسها نستعملها في مدلول واقعي، وفي مدلول اسمي؛ فيكون مسماها، في الحالة الأولى غيره في الحالة الثانية؛ مما قد يؤدي إلى غموض قد يظن خلطا بين المفهومات، في حين أنه نتيجة ضرورية لهذه النقلة.

ولنبدأ بمسألة العلوم النظرية، فهي أقل إشكالا من حيث حدودها وأسماؤها. فلم حصرناها في الرياضيات والمنطق، وسكتنا عن جميع العلوم الأخرى، وانتهينا إلى التوحيد بينهما، فصيرناهما علما واحدا؟ لم لم نذكر العلوم النظرية المؤسسة لهما عند القدامى (الميتافيزيقا والجدل عند أرسطو وأفلاطون)[69] والمتأسسة عليهما (علم الطبيعة والرياضيات التطبيقية عند

أرسطو وأفلاطون)؟ لم لم نذكر العلوم الخمسة الأخرى عند المحدثين بحسب التصنيف الوضعي عند أوغست كونت (الفلك، الفيزياء، الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع)؟

يقتضي الجواب عن هذه الأسئلة أن نحدد المقصود بمنزلة العلوم النظرية الناتجة من منزلة الكلي. فليس مطلوبنا البحث في جميع العلوم النظرية، بما هي فنون أو اختصاصات بحسب تصنيف العلوم وتوزيع العمل فيها بحثا وتدريسا. بل المطلوب هو العلمي فيها جميعا، أعني ما تبحث عنه لعلم موضوعاتها الخاصة بها. ويمكن أن نعتمد، هنا، على التحديد الوضعي عند أوغست كونت لمفهوم الرياضي عامة[70]. فالرياضي هو المعلوم في جميع العلوم، وينقسم إلى الرياضي المجرد وهو الحساب بما هو الأداة التي تتعامل مع المعادلات لاستمداد المجهول من الكميات من المعلوم منها (وهذا هو المنطق المجرد كذلك، كما سنرى)، ثم الرياضي العيني الموصل إلى معادلات الظاهرات الطبيعية (والإنسانية). ويتضمن هذا الوجه الثاني من الرياضي علوما متمايزة بعدد الظاهرات المختلفة التي تؤدي دراستها العلمية إلى صياغتها في معادلات رياضية[71]. وإذا فالرياضي، ببعديه المجرد أو الخالص والعيني أو التطبيقي، يعني العلمي النظري في جميع العلوم النظرية، وذلك هو الأمر الذي تسعى الفلسفة الى تحديد منزلته في علاقتها بمنزلة الكلي الواقعية أو الاسمية، ولا تهتم

[حاشية] (٦٩) سنبين كيف أن هذه العلوم المؤسسة للرياضيات والمنطق لم توجد إلا بحكم الموقف الواقعي، وأن العلوم المؤسسة عليها لم تختلف عن بعدها التطبيقي إلا بحكم الموقف نفسه: وهذا طبعا هو موضوع الفصل

الأول من هذا القسم.

[حاشية] (٧١) علما أن أوغست كونت يشكك في تحقيق مثل هذه الغاية، كون الظاهرات الطبيعية المعقدة وخاصة الإحيائي والإنساني منها عصيا على الصياغة الرياضية، انظر خصوصا ص ١٢٥ من المصدر نفسه، حيث يشكك في قابلية الفيزياء الحيوية للصياغة الرياضية.

بالعلوم النظرية علما علما، إلا لتحديد هذا العلمي الواحد فيها جميعا.

وهذه الرياضيات بمعناها المجرد أو الخالص، وبمعناها العيني أو المطبق هي أيضا المنطق بمعناه المجرد أو الخالص، وبمعناه العيني أو المطبق، لكون الرياضي بما هو المعلوم في جميع العلوم هو عينه المنطقي بتلك الصفة نفسها، وهما ببعدهما الخالص أداة ذاتهما ببعدهما المطبق. وقد أثبت برتراند رسل هذه المطابقة متحديا كل من يشكك في هذه الوحدة بمحاولة التمييز ـ إن استطاع إلى ذلك سبيلا ـ بين ما هو رياضي وما هو منطقي، كما ورد في كتابه المبادىء الرياضية(٧٢). وهذه الوحدة حصلت بالتدريج، ذهابا من المنطق إلى الرياضيات كما هو الشأن في حركة الحساب المنطقي التي يعد رسل أهم أعلامها(٧٣)؛ أو من الرياضيات إلى المنطق كما هو الشأن عند بول(٧٤): ذلك أننا، سواء ذهبنا من المنطق الرمزي La logistique إلى الرياضيات، كما فعل رسل وأصحاب المنطق الرمزي عامة، أو من الجبر الرمزي إلى المنطق كما فعل بول، أو جمعنا بين الأمرين كما فعل فراج(٧٥)، حيث يقال العدد تصوريا والتصور عدديا(٧٦)، فإن الوحدة بينهما ثابتة(٧٧)، وطبيعتها واضحة. إنها عين المعلوم في كل العلوم.

ونحن إذا نستعمل الرياضي والمنطقي بهذا المعنى بوصفه ما يبدأ في الظهور بمجرد التخلص من الواقعية والتوجه نحو الاسمية، شريطة ألا نقتصر على البعد المجرد الذي اهتم به مبرزو الوحدة بين المنطق والرياضيات؛ إذ إن البعد العيني منهما، أعني تريض الظاهرات الطبيعية

[حاشية] (٧٢) انظر: Russell, Bertrand *Introduction à la philosophie mathématique*, traduit par Moreau (Paris: Payot, 1970), pp. 231 - 232.

[حاشية] (٧٣) أعني حركة المنطق الرياضي أو المنطق الرمزي أو الحساب المنطقي La logistique، وأفضل ممثليها برتراند رسل ورواتيهد في كتابهما مبادىء الرياضيات، وبيانو في محاولته صياغة علم العدد صياغة منطقية خالصة.

[حاشية] (٧٤) انظر: Boole, Georges «L'Analyse mathématique de la logique,» dans: *La Formalisation par traduit Y. Michaud (Paris: Seuil, 1969), pp. 27 - 28: spec. حيث يفصل بين الرياضي والكمي ليجعل من الأخير أحد موضوعاته الأعم التي هي العلاقات المنطقية.

[حاشية] (٧٥) انظر Frege, Gottlob *Les Fondements de l'arithmétique: Recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, traduit et introduit par Claude Imbert, (Paris: Seuil, 1970).

[حاشية] (٧٦) ذلك أن محاولة صياغة نظرية العدد مفهوميا ـ منطقيا

يجمع عمليتي أصحاب المنطق الرمزي وأصحاب الجبر الرمزي، إذ إن الأمر لا يتعلق بالصياغة المنطقية للرياضي ولا بالصياغة الرياضية للمنطقي، بل بإبراز الطبيعة المنطقية للرياضي والطبيعة الرياضية للمنطقي، ومن ثم نفي الثنائية ذاتها من حيث الطبيعة، وإن بقيت من حيث الصياغة. وما الوحدة إلا التشاكل بين الصيغ.

[حاشية] (٧٧) انظر: Bourbaki, Nicolas *Eléments d'histoire des mathématiques*, 2ème éd. augmentée, corrigée, revue, Hermann, (Paris: 4 pensée; la de histoire collection 1969), pp. 9 - 29.

والإنسانية ومنطقتها، بحثا عن بناها الرياضية المنطقية، يشرع كذلك في البروز بحكم النقلة نفسها، وهما وجها الصورية والتجريبية المتلازمان اللذان لم يظهرا بهذه الصورة إلا عند النقلة من الواقعية إلى الاسمية.

وإذا كان هذا الأمر مقبولا في العلوم النظرية ومسلما به، كون التمييز بين الرياضي عامة والرياضيات كأحد الاختصاصات، والمنطقي عامة والمنطق كأحد الاختصاصات، بينا ومفهوما، وإذا كان واضحا أن موضوع الفيلسوف منهما هو وجههما الأول لا الثاني منذ أفلاطون وأرسطو، فإن الوضعية المماثلة في العلوم العملية هي التي يصعب التسليم بها؛ وهي العلة في حاجتنا إلى هذا التمهيد. فعلوم الإنسان، بخلاف علوم الطبيعة ـ فضلا عما تمتاز به عنها من حيث التعقيد الإبستمولوجي ـ تخلو حتى من وحدة الاسم في توالي مراحل الفكر الإنساني: فهي علوم علمية(٧٨)، فعلوم خلقية(٧٩)، فعلوم روح(٨٠)، فعلوم إنسانية(٨١).

ولما لم يكن لها اسم واحد يوحد بين تسمياتها المختلفة في مراحل تاريخها، أصبحت العلوم العملية، بخلاف العلوم النظرية، أعصى على التحديد وواضعة لمسألة المصطلح الملائم

[حاشية] (٧٨) وهذه هي التسمية التي تكاد تغطي ما يمكن أن نطلق عليه الآن اسم العلوم الإنسانية، أو هي على الأقل تتضمن أهم مجالاتها. وإذا كان، مثلا، أوغست كونت يجد في أرسطو بدايات مقبولة لمسعاه إلى تأسيس علم الاجتماع، ويزعم أن هذا العلم لم يضف إليه بينه وبين أرسطو إلا ما أضافه هوبز، عندما حدد دور القوة في السياسي، «Le célèbre force la de spontanée domination la sur Hobbes de principe fait, encore qu'ait capital pas seul le fond, au constitue du positive théorie la moi jusqu'à Aristote depuis positiviste; Librairie Ed. (Paris: posi - Poli gouvernement», 299. p. 2, vol. 1912), Cie, et Ed.Grès فإن ذلك دليل كاف لما يمكن أن يربط من علاقات بين العلوم العملية وعلوم الإنسان، وخصوصا نظام عقدها، أعني علم الاجتماع.

[حاشية] (٧٩) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الفرنسية.

[حاشية] (٨٠) وهذه هي التسمية الفلسفية لعلوم الإنسان بالمقابل مع علوم الطبيعة، في التقاليد الألمانية.

[حاشية] (٨١) وهذه هي التسمية السائدة حاليا في جل الدراسات. ولعل أول من استعمل هذا الاسم هو الفارابي في كتابه تحصيل السعادة حيث

قال: «وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطا فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو أناس غيره. وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاورا لمن هو في نوعه: فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني. فيحصل ها هنا علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادىء العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال. فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني» (الفارابي، تحصيل السعادة، الفقرة ١٦، ص ٦١ - ٦٢). وقد حدد قبل هذا، هذه المبادىء العقلية بأنها ما يحقق الإنسان ما لم تعطه الطبيعة ليكون حائزا الكمال بفضل الاجتماع (الفقرة ١٥، ص ٦٠ - ٦١). ولا يعني حرف العطف الثنائية بل الوحدة: العلم الإنساني هو العلم المدني، وإذا فالمقصود العلم الإنساني أي العلم المدني؛ الثنائية في الاسم لا في المسمى.

للقول فيها، خصوصا عند رفض التحليل التراجعي الذي يستفيد من المصطلح الحديث ليطلقه على ما يشابهه في الوضعية القديمة، فيخفي بذلك ما كان عليه إبرازه، إذ هو موضوع الأشكال وغرض السعي إلى التحديد. فلا شك في أن الفلسفة تهتم بأمر هو واحد فيها ونظير للرياضي - المنطقي في العلوم النظرية، لكن اسمه ومسماه غير ثابتين بصورة مقبولة، كما هو الشأن في حالة العلوم النظرية. ومعنى ذلك أننا إذا أبقينا على الثنائية: علوم طبيعة/ علوم إنسان، لن نستطيع أن نحدد العلمي الواحد في هذه، مثلما حددنا العلمي الواحد في تلك، ولن نستطيع أن نسميه تسمية يحصل حولها

الإجماع.

فالرياضيات والمنطق يكفيان ببعدهما الخالص والمطبق لتحديد طبيعة المعلوم في جميع العلوم النظرية كما اهتمت بها الفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى اليوم، رغم تغير مضمونات هذه العلوم وخصائصها الإبستمولوجية؛ لكنهما لا يكفيان لتحديد طبيعة المعلوم في ما يسمى علوما عملية، أو علوما خلقية، أو علوم روح، أو علوما إنسانية: وهي جميعا تسميات لمجال عالجته الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وحدها، وناقشتها فيه الفلسفة العربية، فظلت حبيسة لها إلى أن صاغ ابن خلدون محاولته لتخليصها منها، بفضل النقلة من الواقعية العملية إلى الاسمية العملية. وقد أطلق على هذه العلوم اسم علم «العمران البشري» بما هو جامع لنسق من العلوم يتضمن «العلوم العملية» ويتجاوزها، ويتضمن غيرها الذي لم يكن ممكنا بحكمها، وينهي منها ما كان موجودا بفضلها وهو ليس من العلم الإنساني في شيء.

ولما كانت التسمية الخلدونية لا تمكن من القول في المسمى الفلسفي الواحد في علوم العمل، خلال الحوار بين الفلسفة العربية والأفلاطونية المحدثة الهلنستية وحديها أفلاطون وأرسطو، فضلنا أن نستعمل مصطلح السياسة بما هي العلم الجامع في العلوم العملية بمعنى العلم المدني، أو علم الإنسان كما حدده الفارابي في تحصيل السعادة، بوصفه مستثنيا للواردات في التاريخ، وبوصفه ما يوجه إليه النقد الخلدوني المؤدي إلى انفجاره إلى بعد صوري هو علم العمران الخالص أو علم السياسة الخالص، وبعد مادي هو علم العمران المطبق أو علم السياسة المطبق (بمعنى علم الإنسان كما

حدده الفارابي)، مع إعادة التاريخ إلى هذا العلم والمطابقة بينهما، كما سنرى.

ويبين أن مصطلح السياسة (بمعنى العلم المدني) يتضمن السياسة بمعنى نظرية الحكم والدساتير بوصفهما جزءا من الأول وغاية له، وبما هما في علاقة تطابق أحيانا، وتفاضل أخرى، منذ ابن خلدون والفلاسفة الذين ينقدهم(٨٢)، وحتى عند علماء الاجتماع

المعاصرين^(٨٣)، بشرط ألا نظن أن السياسة، في هذا المعنى، هي سياسة الساسة بل هي سياسة عالم الاجتماع، وعندئذ نفهم المطابقة. لكن هذا الاستعمال يبقى دائما محرجا الآن، وقد أصبح علم السياسة بمعنى علم الظاهرة الإنسانية الاجتماعية ذا اسم مغاير، وأصبح هذا الاسم خاصا بهذا الفن المتعلق بالتسيير والحكم ونظرية الحكم والدساتير (علم السياسة كجزء من علم الاجتماع).

وما كان هذا الإحراج ليحصل لو كان الاسم الجديد للموضوع الذي يعتبر موضوعا لعلم السياسة، بما هي العلم الجامع في علوم العمل، مواصلا على مستوى التسمية للاسم القديم، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات والمنطق. فهذان العلمان غير ما كانا في القديم، ولم يبق فيهما واحدا إلا الاسم؛ لكن وحدة الاسم جعلت الإبقاء على استعمالهما أمرا مشروعا، رغم تبدل المسمى. ومنع تبدل الاسم، في حالة العلوم الإنسانية، كل مشروعية لاستعمال اسم السياسة بمعنى علم المدني، أو علم الإنسان، أو علم العمران في الفلسفة التي تعنينا. ولو أقدمنا منهجيا على تسمية هذا الشيء الذي نسعى إلى تحديده بأسماء وجدت بعده، مثل علم العمران أو

علم الاجتماع (خصوصا أن الجزء الثاني منه المندغم فيه لا ذكر له، عند الفلاسفة، أعني علم التاريخ الذي ستكون علاقته به كعلاقة المنطق بالرياضيات في علوم الطبيعة

ـــــــــــــــــــــــ = العمران. وما القوانين السياسية المفروضة التي يجب الرجوع إليها إلا القوانين المستمدة من هذا العلم وليس القوانين بمعناها الفلسفي في السياسة المدنية التي يرفضها ابن خلدون. والمعلوم أن العلاقة بين الدولة والعمران عند ابن خلدون هي علاقة الصورة بالمادة، ويبرز ذلك مثلا عند الحديث عن الظلم، ص :٥١٠ «ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها (أي إنها هي صورته) لإذهابه الآمال من أهله».

(٨٣) انظر: Mauss, Marcel *Essais de* Sociologie,* sociologie de la générale,» pp. 80-71. وخصوصا هذه الفقرة المهمة التي تبين ما بين السياسة بمعنى نظرية الحكم والسياسة بمعنى أعمق (هو عند الفلاسفة القدامى والعرب ما يضاهي علم الظاهرة الاجتماعية) من علاقات وطيدة حتى في العلوم الإنسانية المعاصرة: ص ٧٤٠

«L'art de la vie sociale (=la politique) les (= sociologues) les éduquer et transmettre une tradition, particulier; en concerne intégrer les générations, jeunes les dans société une progresser, faire les surtout et «élever» les déterminée, tout de droit du limites les dépasse cela convient qu'on ce

la de partie donc fait art cet de science La Etat. d'appeler façon de ainsi sociologie une dans ou, générale, sociologie de sociologie la de spéciale toute partie d'une concrète, l'action». إنها إذا علم اجتماع العمل بما هو مطبق. وطبعا فهذه العلاقة الوطيدة بين علم اجتماع العمل وعلم السياسة المدنية هي التي تخولنا استعمال كلمة السياسة في هذا المعنى العميق عند الفلاسفة وعند نقادهم، إذ إن ما كان يهتم به الفلاسفة هو هذه المطابقة بين العمل بمعنى فن التسيير المستند إلى العلم، والعمل بمعنى علم الظاهرة المدنية أو السياسية أو الاجتماعية عامة.

من حيث الدور الأرغانوني على الأقل)، لغاب ما نريد إبرازه: ما أدى إليه النقد من تحديد لمنزلة التاريخ فيه.

وعلينا ألا ننسى أن ما أظهره غياب علم التاريخ في علوم العمل من نقائص تعود كلها إلى ربط العملي بالخلقي بما هو معياري، قد أخفاه حضور علم المنطق في علوم النظر، لعدم بروز ربطه النظري بالمنطقي بما هو معياري. ذلك أن الفلاسفة يعطون المعنى نفسه لقيمتي الخير والشر في العمل، ولقيمتي الصدق والكذب في النظر. فكلاهما أكسيولوجي: المنطق والأخلاق أكسيولوجيان عند الفلاسفة. وإذا كانت وحدة التسمية (المنطق) قد أخفت تغير المسمى (المنطق القديم بالمقابل مع المنطق الحديث)، فإن غياب وحدة الاسم أبرز الفرق بين التاريخ بالمعنى القديم والتاريخ بالمعنى الحديث: علم المدني بما هو موضوع للتاريخ، وعلم الطبيعة بما هو موضوع للمنطق، خالصين أو مطبقين، لا يوحد بينهما، في الحالة

الأولى، إلا وجود الاسم الواحد، ولا يمنع من التوحيد بينهما، في الحالة الثانية، إلا غياب الاسم الواحد. ولكي نبرز ذلك استعملنا اسم «السياسي» واسم «التاريخي» وعلم «السياسي» وعلم «التاريخي» لنتمكن من إدراك الشيء الواحد في العمل وصياغته السياسية والتاريخية نظيرا للشيء الواحد في النظر وصياغته الرياضية والمنطقية، خلال المرحلة العربية، بما هي نقلة مبرزة لهذا التوازي المقصود بالذات.

وفعلا، فالجدل (أفلاطون)، والميتافيزيقا (أرسطو)، بوصفهما العلم السيد في العلوم النظرية، يؤسسان، من منظار واقعي، العلم المطابق للوجود، والذي هو رياضي عند الأول، ومنطقي عند الثاني. وإذا نفينا الواقعية زال العلم السيد المؤسس في الحالتين، وانقسم العلم المستند إليه إلى بعدين؛ أحدهما صوري تحليلي خالص هو الرياضيات الخالصة أو المنطق الخالص، والثاني مادي تركيبي مطبق هو الرياضيات المطبقة أو المنطق المطبق، ويشمل جميع علوم الطبيعة بما هي صائرة إلى الصياغة الرياضية المنطقية تدريجيا.

وقد كان لكلا الفيلسوفين نظير للجدل ومابعد الطبيعة، يؤسس عند الأول علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية مفارقة، وعند الثاني علم السياسة المدنية للظاهرة الخلقية بما هي معيارية محايثة. ويكفي أن ننفي الواقعية حتى يزول هذا العلم السيد المؤسس والذي يمكن أن نطلق عليه اسم مابعد التاريخ، أعني القيم الذاتية لطبائع الإنسان أو المدني المتعالية على التاريخ، فلا يبقى إلا السياسي والتاريخي اللذان ينقسمان ـ كلاهما ـ إلى بعدين: أحدهما صوري تحليلي خالص هو السياسيات

الخالصة أو التاريخ الخالص، والثاني مادي تركيبي مطبق هو السياسيات المطبقة أو التاريخ المطبق، ويشمل جميع علوم الإنسان بما هي صائرة إلى الصياغة السياسية التاريخية. وهذان الأمران، في علوم النظر وفي علوم العمل، هما ما نبين أنه قد حصل في المرحلة العربية، عند النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية. وهما أهم النتائج الإبستمولوجية

لمنزلة الكلي الاسمية.

وقد فضلنا على القراءة التراجعية ومزية المصطلح الدقيق المصحوبة ضرورة بعدم الأمانة العلمية في هذه الحالة، القراءة المعاصرة لموضوعها، والمتدرجة بتدرجه، مع ما ينجز عن ذلك من غموض في المصطلح، يتضح شيئا فشيئا، وينتهي في الأخير إلى الدقة مع الأمانة. ذلك أن مصطلح السياسة والسياسي، بما هو اسم للعلم المدني عند الفلاسفة القدامى وعند فلاسفتنا، هو الموضوع المنقود في عملية النقلة من نظرية العمل الواقعية إلى نظرية العمل الاسمية، وبفضل نقده كان بإمكان ابن خلدون أن يكتشف العلم الجديد الذي أطلق عليه اسم علم العمران، أعني علم الظاهرة الإنسانية، بما هي اجتماعية تاريخية، متخلصا بذلك من علم السياسة المدنية اللاتاريخية، ومعوضا المنهج النفسي الخلقي بالمنهج الاجتماعي التاريخي، نظير ما فعل ابن تيمية، عندما تمت الاستعاضة عنده من المنطق والرياضيات بمعناهما الواقعي بالمنطق والرياضيات بمعناهما الخالص والتطبيقي. وذلك هو موضوع القسمين الأخيرين في فصليهما المخصصين لنظرية النظر، ونظرية العمل، ونقلتهما من الواقعية إلى الاسمية، نقلة فعلية مصحوبة بالإدراك الإبستمولوجي لخصائصها.

ويمكن أن نعتبر هذا التمهيد اعتذارا عما تتضمنه هذه الفصول من غموض اصطلاحي، علته المقصودة هي إبراز ما أدى إلى التجاوز في الاسمية النظرية الناقلة من المنطق والرياضيات، بما هما ميتافيزيقا وجدل، إلى المنطق والرياضيات، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الطبيعة؛ وفي الاسمية العملية الناقلة من الأخلاق والسياسيات، بما هما ميتاتاريخ وجدل، إلى التاريخ والعمران، بما هما أرغانون صوري أو مطبق لعلم الإنسان. ذلك أن وصف المراحل المؤدية إلى هذا التجاوز وصفا يرفض استعمال المصطلحات التي أصبحت في ما بعد محددة، يقتضي تجنب ما فيها من مساعدة مقابلها الباهظ هو إخفاء عدم التحديد الذي كان موجودا؛ إذ إن مطلوب البحث هو دراسة النقلة من عدم التحديد هذا كبداية، إلى التحديد كغاية عندما دحضت الواقعية وأثبتت الاسمية..

١ ـ فالرياضيات والمنطق بما هما علمان من بين العلوم النظرية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعيين، مثلا، لا يفهماننا إشكالية الرياضي والمنطقي في الفلسفة النظرية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم النظري من الوجود في جميع العلوم النظرية. وبمجرد أن نعود إلى معناهما الفلسفي، أي طبيعة المعلوم النظري، فإنهما يصبحان أمرا واحدا له بعدان: صوري خالص هو المنطق الرمزي أو الحساب الرمزي (بما هما حساب علاقات نظرية مجردة)، ومادي مطبق هو الرياضيات التطبيقية أو المنطق التطبيقي، أو المنهج التجريبي الساعي إلى صياغة الظاهرات صياغة قابلة للعلاج المنطقي الرياضي. وذلك هو معنى الرياضيات المجردة والرياضيات العينية عند أوغست كونت، مثلا، وهو عينه معنى المنطق الخالص والمنطق

المطبق.

٢ ـ والسياسيات (بلغة الفلسفة القديمة والوسيطة) والاجتماعيات (بلغتنا)، والتاريخ بما هما علمان من بين العلوم الإنسانية الأخرى، كما هما في التدريس والبحث الجامعي، لا يفهمانا كذلك إشكالية السياسي التاريخي (أو الاجتماعي التاريخي) في الفلسفة العملية، أعني إشكالية طبيعة المعلوم العملي من الوجود في جميع العلوم العملية. وبمجرد أن نعود إلى معناهما الفلسفي، أي طبيعة المعلوم العملي(٨٤)، فإنهما يصبحان أمرا واحدا له بعدان: صوري خالص هو علم الاجتماعيات المجرد (بما هو حساب نظري عام للعلاقات العملية الاجتماعية)، ومادي مطبق هو المنهج التاريخي العيني(٨٥)، أعني المنهج الساعي إلى صياغة الظاهرات العملية صياغة قابلة للعلاج الاجتماعي التاريخي. وذلك هو معنى الاجتماعيات المجردة والاجتماعيات العينية، كما يميز بينهما ماكس فيبر مثلا(٨٦)، وهو عينه معنى التاريخ المجرد والعيني.

٣ ـ وطبعا فالبعد الصوري مما يهم الفلسفة من العلوم النظرية، المذكور في الفقرة ١،

[حاشية] (٨٤) كما يحدده دوركايم عند تعريفه. مجال علم الاجتماع العلمي. انظر: Durkheim, Emile La Sociologie et son domaine (Paris: œuvres scientifique, Minuit, 1975), tome I, 1, pp. 31-32.

[حاشية] (٨٥) والعلاقة بين التاريخ والعمران عند ابن خلدون من أهم مفارقات محاولته كما نبين ذلك في الفصل الرابع، وخصوصا في ما يتعلق

بدور كل منهما في الآخر.

[حاشية] (٨٦) انظر مثلا مفهوم النموذج المثالي عند ماكس وبر: Max Weber, Essai sur la théorie de la science, traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund (Paris: Plon, 1965), pp. 179 - 183. حيث يميز بين النموذج المثالي للظاهرة الاجتماعية التاريخية والظاهرة التاريخية العينية التي تمثل مجرد معطى يصبح قابلا للمعالجة العلمية، بفضل الفصل النظري للعناصر المعتبرة ذات دلالة وتكوين تخطيط مفهومي حول الظاهرة يمكن من دراستها علميا. وقد ميز ابن خلدون بين ضربين من التاريخ أحدهما خاص، والثاني عام: «ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها وهي: ان التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتأليف (...) وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها (...) وأني ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأمه وذكر ممالكه ودوله ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه» (ص ٥٢، ٥٣ و٥٤). وهذا العلم التاريخي العام هو ضرب من علم العمران الوسيط بين التاريخ الخاص وعلم العمران العام بما

هو أس للتاريخ، كذلك كما يبينه النص الذي نصدر به الفصل الرابع. وبين أن التاريخ الخاص يتعلق بالمعطى العيني، في حين أن هذا التاريخ العام، الذي هو أس للمؤرخ، يتعلق بتحديد العناصر ذات الدلالة التي تتحول إلى تخطيط مفهومي يعود إليه المؤرخ لمعالجة التاريخ الخاص. وعلم العمران أعم منهما وأكثر منهما تجريدا؛ ومن ثم فهو تاريخ عام مجرد وصوري لكون المفهومات التي يعتمد عليها هي بنية مجردة للتاريخي عامة.

صالح في البعد المادي مما يهمها من العلوم العملية، المذكور في الفقرة ٢٠ لكن الثاني لا يرد إلى الأول، أي إن الخالص من الرياضي ـ المنطقي لا يكفي بديلا من السياسي ـ التاريخي، لأن هذين أعم من ذينك، إذ ليس الرياضي ـ المنطقي الخالص إلا ضربا من ضروب العمل بواسطة النظر المنمذج للظاهرات المعتبرة ثابتة والمجردة قصدا عن التاريخية. لكن أدوات النمذجة الرمزية نفسها من الظاهرات الاجتماعية التاريخية، الخاضعة لما بلغ إليه المجتمع تاريخيا من منظومات رمزية ونماذج نظرية، وهي إذا إحدى أدوات السياسي ـ التاريخي أو الاجتماعي ـ التاريخي المتجاوز إياها حتما، كونه مستعملا إياها أداة له.

٤ ـ كما إن البعد المادي في الفقرة ،١ لا يكفي بديلا من البعد المادي في الفقرة ،٢ أي إن المنهج التجريبي أو محاولة الصياغة الرياضية المنطقية للظاهرات ليست إلا حالة خاصة من المنهج التاريخي، أو محاولة الصياغة الاجتماعية التاريخية للظاهرات: إذ إن ما يعد ثابتا وقابلا للتكرار في التجريب ليس إلا الدرجة «صفر» من التاريخي، لأن عدم التغير هو الدرجة صفر من التغير. ومن ثم فالتجريب ليس إلا تاريخيا ثابتا، وإليه يرتد، إذ إن

التاريخية في العلوم التجريبية تأتيها من تاريخية أدوات التجريب التي هي متطورة، بما هي منتسبة إلى ظاهرة اجتماعية هي التقنية والنماذج الرمزية في الفقرتين ١ و٢.

٥ ـ وهذا يعني أن الرياضي والمنطقي الخالصين والتطبيقيين هما دائما دون السياسي (أي الاجتماعي) والتاريخي فاعلية في صيرورة العلم والعمل، حتى وإن بدوا أكثر منهما دقة وضبطا علميين: إذ إن الرياضي والمنطقي نسبيان إلى الاجتماعي والتاريخي، بشرط أن نفهم من هذين فعل وضع النموذج في هذه الفعاليات النظرية (النمذجة الرياضية والمنطقية) والعملية (النمذجة السياسية والتاريخية). وكلما كان المجتمع وتاريخه متضمنين لرياضيات ومنطق راقيين كانا محتويين على نظريات تتعلق بالمجتمع والتاريخ أرقى من الرياضيات والمنطق في ذلك المجتمع، لأن العمل عندئذ، بما هو موضوع علم، يكون، كعمل، مستعملا علومه النظرية أدوات له في عمله، وساعيا إلى تصور نماذج لعمله المتجاوز إياها، وهو إذا محاولة لنمذجة ما لم تستطع العلوم النظرية نمذجته. فما الرياضيات والمنطق إلا مجرد خطة سياسية نظرية لها سن مجتمعها وتاريخه الذي هو دائما أكثر منها تعقيدا، وعلمه أكثر تعقيدا من علم مفعولاته الطبيعية التي يفعل فيها بأدواته الرياضية والمنطقية. ولا عجب عندئذ إذا تردد أرسطو حول نسبة دور العلم السيد إلى غير السياسة: فراوح بين سيد العلوم النظرية (الميتافيزيقا) وسيد العلوم العملية (السياسة).

وإذا كان المنهج التجريبي يبدو أكثر حيوية من المنهج التاريخي، فالسبب الوحيد لذلك هو أن التجريب التاريخي أكثر كلفة من التجريب النظري.

ففي الأول يكون المجتمع مراهنا رهانا مطلقا بوجوده، فإن هو أخطأ في الإقدام على تحقيق نظريات حول وجوده المقبل بتجريب

غير محكم العواقب، كانت العاقبة وخيمة جدا(٨٧)، في حين أن التجريب النظري، مهما ربا، فإنه يبقى دائما في حدود تكاد لا تجعل المجتمع يراهن بكل وجوده، رغم أن التجريب النظري بلغ، الآن، من الدرجات أهمية جعلته يصبح، ربما، رهانا يلازم المجتمع، وقد يؤدي به إلى الفناء، بحكم ما أصبح للعلم النظري من أدوات تقنية قد تجعل تجربة واحدة مصدرا لخطر يعم البشرية: وخاصة في مجال الهندسة الحيوية أو التلاعب بتركيبة المادة والطاقة في العالم(٨٨).

لذلك فلا عجب إذا انتهى هذا القسم والذي يليه عند تحديد النقلة من الواقعية إلى الإسمية إلى مفهومين، أطلقنا على أولهما اسم السيادة على الطبيعة، بعد عبادتها، وعلى الثاني اسم السيادة على الشريعة، بعد عبادتها. أما مجموع السيادتين فقد أطلق عليه ابن خلدون اسم الخلافة الإنسانية في الكون وسيادته عليه بالنظر والعمل، سيادة أغنته عن الحاجة إلى مشرع متعال عليه: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾(٨٩) فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تتميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»(٩٠).

[حاشية] (٨٧) ولعل أفضل الأمثلة على مغامرة التجريب التاريخي وما تؤول إليه من وخيم العواقب جميع الثورات ذات المزاعم العلمية التي

تدعي أنها علمت ما يجب أن يكون عليه التاريخ وتسعى إلى تحقيقه. وقد نبه ابن خلدون لخطر ذلك، عندما نبه إلى لبعد العلماء عن السياسة لتقديمهم النظريات ومحاولة فرضها على التاريخ. ولنا في ما أدت إليه الثورات باسم ما يسمى بالاشتراكية العلمية أفضل دليل على النتائج الوخيمة التي يؤدي إليها التجريب في التاريخ، خاصة إذا خلا من الحذر العلمي الذي يتصف به التجريب العلمي. فيكون الحاصل الوصول إلى الندرة والمجاعات باسم السعي إلى الوفرة وتحرير الإنسان من الاغتراب! ويكون الوصول إلى الاستعباد وسيطرة طبقة الاداريين باسم تحرير الإنسان من الصراع الطبقي! وإذا كان الحذر العلمي في التجريب الذي لا يدخل كل المجتمع في الرهان واجبا، فما بالك به عندما يكون كل التاريخ مادة لهذا التجريب؟ أليس ابن خلدون محقا عندما شكك في قدرة «العلماء»، أعني أدعياء العلم، على السياسة بمعنييها: أعني علم الظاهرة الاجتماعية، ثم مباشرة حكمها بهذا العلم؟

[حاشية] (٨٨) وبذلك يصبح لا فرق بين التجريب العلمي والمغامرة التاريخية للإنسان؛ فكلاهما رهان بالوجود الإنساني كله في محاولة تحديد المجهول انطلاقا من تصوره الفرضي المستمد من المعلوم. وهذا التصور، بما هو إقدام على الفعل دون ضمان مطلق للنتائج، ودون كون المقبل هو عين السابق، هو المعنى الحقيقي للتاريخية، ولما لا يقبل الرجوع في مسار الزمان. لذلك صار البحث العلمي مسألة سياسية بالدرجة الأولى، لا بمعنى سياسة تمويله وتوظيفه، بل بمعنى نظرية التاريخي: هل هو من صنع الإنسان بما يعلم من محيطه (مكانا) ومن إحاطته (زمانا) أم هو قضاء وقدر.

[حاشية] (٨٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣٠٠

[حاشية] (٩٠) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :١١ «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠٠

القسم الثاني

الوجه السالب

من الاسمية أو دحض الواقعية

الفصل الثالث

من واقعية الرياضي والمنطقي إلى ذريعتهما أو من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها

والنوع الثالث [من أنواع الدور الذي ألف فيه ابن تيمية كتابا سنحلل معنى مضمونه في أحد هوامش هذا الفصل] الدور الحسابي وهو أن يقال: «لا يعلم هذا حتى يعلم هذا. فهذا هو الذي يطلب حله بحساب الجبر والمقابلة، وقد ذكر كثير من متأخري الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تنحل إلا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسألة شرعية جاء بها الرسول ﷺ بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضا حساب الجبر والمقابلة صحيحا. وكان لأبي وجدي، رحمهما الله، فيه من النصيب ما قد عرف»(١).

حددنا، في الفصل السابق، طبيعة العلاقة بين علمي الرياضيات والمنطق وبين موضوعيهما (الرياضي والمنطقي)، فبينا أن النظر العلمي ـ بما هو فعالية منتجة للنماذج النظرية ـ هو الناظرية أو الرياضيات؛ وهو المنطق إذا جعل من هذه الفعالية موضوعا له. وذلك لأن الرياضي هو هذه الفعالية بما هي عاملة أو منتجة؛ والمنطقي هو، بما هي هي، ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز لوجود عائق الواقعية الذي جعل الرياضي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (العدد والهندسة والموسيقى والفلك)، والمنطقي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الوجودية لموضوعاته الأولى (علم الطبيعة المستند إلى الإدراك الحسي الطبيعي واللغة الطبيعية). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل فنقلنا من هذه الواقعية في الرياضي والطبيعي إلى الذريعية فيهما معا، وعلاقة ذلك بالنقلة المعرفية من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي في النظر، أعني من عبادة الطبيعة إلى السيادة

[حاشية] (١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د. ن.]، ١٣٦٨هـ.)، ص ٢٥٧ـ ٢٥٨.

عليها، كهدف للفعالية العلمية.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للرياضي والمنطقي، في وجهيها العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العلمية النظرية من إدراك الطبيعة العاملة للعلم، أعني الطبيعة الحقيقية للرياضي، فإن البحث في المسألة الرياضية يتقدم على البحث في المسألة

المنطقية عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج: ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة النقلة من الواقعية إلى الذريعية في الرياضيات مرجعين إدراكها إلى المسألة المنطقية. وإذا، فهذا الفصل يتألف من مستويين: الأول يتعلق بالرياضي والثاني بالمنطقي؛ والأول يعم الفلسفة والعلم اليونانيين والفلسفة العربيين، والثاني يخص ابن تيمية أساسا (وابن خلدون من بعض الوجوه) (٢).

فكيف يمكن أن نحدد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم الرياضي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم النظري خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإبستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعلمي في عهدي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصها في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في الممارسة العلمية ومقدمها التأسيسي الفلسفي فنقل الرياضي من الطبيعية الواقعية، بضربيها الأفلاطوني والأرسطي كما سنصفها، إلى الوضعية الذريعية

[حاشية] (٢) وطبعا، فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن تيمية. لكن اهتمامه به سالب كونه يتعلق بنقد نظرية الرياضي وعلمه بمناسبة إصلاح نظرية المنطقي وعلمه. ومع ذلك فإن دور ابن تيمية الرياضي يبرز في أمرين أساسيين: - الأول: هو محاولته الهادفة إلى فصل صورة المنطق عن كل مضمون معين ورده إلى مجرد عمليات حسابية، إذ يقول: «بل تصور الذهن بصورة الدليل [أعني الصياغة المنطقية للمضمون] يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح

من غير تعليم. والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة [للمنطق التقليدي]: التداخل (القياس الحملي) والتلازم (الشرطيات المتصلة) والتقسيم (الشرطيات المنفصلة) كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (المصدر نفسه، ص ٢٩٦). ورغم ما في هذا الموقف من تحقير لدور المنطق وظن أن الفطرة مغنية عنه، فإنه يتضمن إدراكا حقيقيا لطبيعة دوره الذي يرد إلى الحساب الرياضي للرموز، بعد صياغة المضمون بها (مع التعبير الكمي عن المنطق الحملي أي التداخل). - الثاني: هو مؤلفه في الدور الذي يعالج مسألة مابعد رياضية ومابعد منطقية، هي مسألة التحليل المطبق على الوجود (مسألة العلية) وعلى المعرفة (مسألة الترابط المنطقي) وعلى الرياضيات (الجبر والمقابلة)، كما قال هو بنفسه. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٧-٢٥٨. وقد تقدم عليه في تأليف مثل هذا الكتاب، مع الإشارة إلى مجال تطبيقه الفقهي، الكرجي في كتاب الدور والوصايا، انظر: رشدي راشد، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، ترجمة حسين زين الدين، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٤٧٠. ولا عجب في ذلك فابن تيمية من أسرة رياضية كما يشير إلى ذلك نصه الذي صدرنا به هذا الفصل. ولعل محاولته صياغة القوانين الصورية للمنطق في كتاب الرد - وهي محاولة قد نفرد لها دراسة خاصة إن شاء الله - تعد من المحاولات الرياضية المنطقية المهمة.

التي توسطت بضربيها(٣) بين رياضي أداته الجبر الهندسي، وحساب النسب(٤)، ورياضي أداته الهندسة الجبرية، ونسب الحساب(٥)، وذلك من دون فصل بين مجال الانطباق الطبيعي

[حاشية] (٣) طبعا، فضربا الوضعية الذريعية هما، كما أسلفنا، الوضعية اللاهوتية حيث تنعدم الطبائع الذاتية للأشياء فتنحصر في موضوعات توقيفية تخلق عليها الأشياء، من دون أن يكون لهذه الأشياء ذوات وماهيات متقدمة على وجودها الوضعي، ثم الوضعية الانسانية المحاكية لها، والمرفوضة في البدء بوصفها منافية للأولى وكافرة بها، والمقبولة في مابعد بشرط حصرها في العلوم، بما هي ذرائع وفنون دنيوية لا ترقى إلى علم الوضعية اللاهوتية.

[حاشية] (٤) ما نسميه رياضيا في أصول أقليدس يقبل التحديد بالصورة التالية: ١ ـ فهو الموضوعان التقليديان لما يسمى رياضيات، أعني العدد والهندسة. ٢ ـ وهو أدوات العلاج الرياضي، أعني الجبر الهندسي، وحساب النسب. ٣ ـ وهو أدوات العلاج المنطقي، البناء الهندسي والقياس المنطقي. ٤ ـ وهو أخيرا أساس ذلك جميعا، الأكسمة، أعني الاستناد إلى تعريف المادة المعالجة وطرق المعالجة. وقد تمايزت هذه الوجوه، بحكم عدم التخلص من العائق الواقعي الذي لم يميز بين الرياضي عامة وهذه الموضوعات الأولى التي شميت رياضية لما تتميز به خصائصها الرياضية من بساطة وفطرية. وسنرى أنه يكفي أن نفصل بين الرياضي وهذه الموضوعات الخاصة، حتى يصبح الأولان شيئا واحدا ١) و٢) والثانيان شيئا واحدا ٣) و٤)؛ وحتى يبرز أن ما يفصل المجموعة الأولى عن الثانية هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم رياضية وما فيه من رياضية، وأن ما يفصل المجموعة الثانية عن الأولى هو عدم الفصل بين ما في الشيء الأول من عدم منطقية وما فيه من منطقية. فإذا تم ذلك لم يبق الا (٢) و(٤)

يعدي كل منهما (الجبر الهندسي، وحساب النسب، وتعريف المادة، وتعريف الطريقة). ويكفي أن يوحد الأولان حتى يتحد الثانيان، فيصير الرياضي هو الفعالية المنتجة لشيء هو حساب جبري وجبر حسابي أو هو «مادة ـ طريقة» و«طريقة ـ مادة»: أي فعالية إنتاج النماذج الرمزية بما هي بنى منطقية عامة. ويكفي أن نشير إلى أن الجبر الهندسي هو مضمون المقالة الثانية من الأصول، وحساب النسب هو مضمون المقالة الخامسة، وما عداهما من المقالات الثلاث عشرة هو تأسيس لهما أو استثمار لنتائجهما.

[حاشية] (٥) أو جبرنة الهندسة، وهو مفهوم الهندسة التحليلية (ديكارت) ونسب الحساب، أعني خاصة التحليل بالمعنى الكلاسيكي، أو الحساب العام كما يحدده أوغست كونت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وذلك ما تم بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقبلهما المرحلتان الوسيطتان اللتان سنحاول تحليلهما في الهوامش اللاحقة. ومن الخطأ الظن أن هذه التسميات تلاعب بالألفاظ، وذلك لأنها ليست من وضعنا، على الأقل بخصوص الجبر الهندسي، وحساب النسب، والهندسة الجبرية، والتحليلية. فهذه جميعا مصطلحات معلومة. ولعل الوحيد الذي وضعناه، قياسا عليها، هو نسب الحساب، ونعني به ما آل اليه حساب النسب قياسا على ما آل الجبر الهندسي. وفعلا فالجبر الهندسي هو الألغوريتم الرياضي اليوناني الذي يمكن من البحث عن المجهولات والتدليل عليها بواسطة البناء الهندسي وتحويل الأشكال (مضمون المقالة الثانية من الأصول). وهو قد تخلص من الهندسة (بفضل المرحلة العربية)، بما هي أداة، وعاد اليها بما هي أحد مجالاته للانطباق عليها، وهو معنى الهندسة الجبرية: حيث صار الجبر أداة

عامة تنطبق على الهندسة انطباقها على العدد، بشرط تحول الهندسة من نظرية البناء إلى نظرية القيس خاصة، فتصبح العمليات الحسابية للمنحنيات أمرا مهما (وهو منسوب إلى ديكارت). وقياسا عليه، يمكن أن نقول إن حساب النسب هو كذلك ألغوريتم رياضي يوناني يمكن من البحث عن المجهولات والتدليل عليها بواسطة العمليات الحسابية وتحويل العمليات، وليس بواسطة البناء الهندسي (مضمون المقالة الخامسة)؛ وهو قد تخلص من النسب (بفضل المرحلة العربية كذلك)؛ بما هي أداة، وعاد اليها بما هي أحد مجالاته للانطباق =

أو الاجتماعي.

ويقتضي هذا التحديد، كما طرأ، أن ندرس المقابلة بين الواقعية الرياضية والذريعية الرياضية، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للرياضي، لنستخرج منطق الاكتشاف الرياضي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة لتتم النقلة من الأولى إلى الثانية؛ وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من العلم الرياضي ومابعده، وخاصة في ماقبل الانفجار تأسيسا، وما بعده تحقيقا(٦).

أولا: الواقعية النظرية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديد الفكر اليوناني لطبيعة الرياضي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جوابا عن سؤال واحد ذي وجهين: وجودي، وهو طبيعة العلاقة بين الرياضي والطبيعي ببعديه الصوري والمادي؛ ومعرفي، هو طبيعة العلاقة بين الرياضي والعلمي ببعديه العقلي والحسي، وذلك على الأقل، في أكثر الفلسفات تمثيلا لهذا الفكر، أعني حدي الافلاطونية المحدثة اللذين

تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعين الجواب الأفلاطوني والأرسطي عن هذا السؤال تعينا جعله يكون واقعيا وجوبا، إما بمعنى واقعية الصور المفارقة، أو بمعنى واقعية الصور المحايثة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي درس الرياضي، من حيث إضافته إليه: الموضوع الطبيعي.

فرغم أن الواقعية الصورية المفارقة للرياضي تبدو، مغايرة تمام المغايرة للواقعية الصورية

[حاشية] = عليها؛ وهو معنى نسب الحساب، حيث صار الحساب أداة عامة تنطبق على النسب انطباقها على جميع المجالات الرياضية الأخرى (بفضل ما حصل في التحول السابق من الجبر الهندسي إلى الهندسة الجبرية): وهذا هو التحليل بالمعنى الكلاسيكي أو الحساب بمعنى أوغست كونت بالمقابل مع الرياضيات العينية. وطبعا فالجبر المتخلص من الهندسة والحساب المتخلص من النسب بمعناهما اليوناني أصبحا وجهين لمفهوم أشمل منهما هو الحساب عامة، وتتمايز مجالاته بميدان الانطباق: فيكون، بحسب مجاله، تحليلا عدديا، أو تحليلا هندسيا، أو تحليلا تفاضليا، أو جميع أنواع الحساب الجبري بما هو حساب مجهولات.

[حاشية] (٦) أهمية هذه المرحلة الفاصلة ـ القرن الحادي عشر ـ ليست خاصة بالفلسفة، كما حاولنا بيانه في بحثنا؛ بل هي تمتد كذلك إلى العلوم العقلية والنقلية. فالرياضيات العربية، رغم تبكيرها في التميز عن اليونانية، لم تبلغ مستواها الذي تجاوز فعلا اليونان إلا في نهايات القرن العاشر إلى بدايات القرن الثاني عشر، وهو مستوى تدعم في القرون الثلاثة الموالية،

الثاني عشر إلى الخامس عشر، انظر: راشد، المصدر نفسه، P. Adolf (VIIIe-XVe arabes: Mathématiques Les Youschkevitch, K. et Cazenave M. de française و traduction siècles), des d'histoire collection Taton, René de préface Jaouiche; Vrin, (Paris: 2 sciences; 1976). حيث يأتي الأعلام الكبار بين نهاية القرن العاشر وبداية القرن الثاني عشر، ويمتد الأمر إلى نهاية الخامس عشر، عصر الكاشي مشرقا، والقلصادي مغربا، على الأقل بخصوص التميز عن اليونان.

المحايثة، إلا أن مجال تحديد الرياضي بالإضافة إلى الطبيعي يبقى واحدا عند أفلاطون وأرسطو. فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الطبيعي؛ ومن ثم فهما يعترفان له بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية المثل (الرياضي المثالي بالإضافة إلى المثل بما هي صور الطبيعي المفارقة)[7] أو من حيث دوره في بنية المظاهر الطبيعية (الرياضي الوسيط بالإضافة إلى الظاهرات التي على المفسر إنقاذها في فرضياته التقنية)[8]، فإنه يبقى دائما ذا وجود واقعي، لا يرد إلى مجرد اختراع إنساني حر يفعله عوض الانفعال به. وهو إذا موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (الرياضي المثالي) أو بالإضافة إلى المادة الطبيعية (الرياضي الوسيط). إنه إذا فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود ذي قيام ذاتي. وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من الرياضي لنفيه الصورة المفارقة، فهو يسلم بالنوع الثاني والوحيد ويعتبره موجودا بالقوة في الموجود الطبيعي كونه البنية المجردة لمادته[9]. وإذا

فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو لا يتعلق بواقعية الرياضي، بل بنوع علاقته بالطبيعي: هل هو بنية صورته أم بنية مادته، علما بأن الصورة والمادة وبنية كل منهما أمر واقعي قائم الذات. وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده، لأنه ليس أمرا مخترعا أو وضعيا، وهو المعنى الحقيقي للواقعية الطبيعية[10].

ويمكننا أن نبرز ذلك بوضوح من خلال تحديدهما دور الرياضيات الخالصة (العدد والهندسة)، والرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى)، كون ذلك يجمع بين بعدي المسألة: الوجودي (العلاقة بالطبيعي ببعديه)، والمعرفي (العلاقة بالعلمي ببعديه)، عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر المرئي والمسموع من الظاهرات الطبيعية موضوعا للعلم الرياضي التطبيقي، حتى ولو انتسب هذا المرئي والمسموع إلى أكثر الظاهرات الطبيعية انتظاما، كما في الفلك

[حاشية] (٧) أرسطو، مابعد الطبيعة، «الألف الكبرى،» 991.9 ب 9-20. ونستعمل المرجع الأرسطي لما هو معلوم من الطابع الشفهي لنظرية الأعداد المثالية عند أفلاطون بحيث لا نستطيع الاعتماد على مؤلفاته لإثبات هذه النظرية.

[حاشية] (٨) افلاطون، جمهورية افلاطون، VII، 533 أ ـ 534 أ.

[حاشية] (٩) انظر خاصة: Théorie La Granger, Gaston Gilles raisons; et analyse collection science, la de aristotélicienne Montaigne, Aubier (Paris: 22 .(1976 الفصل العاشر منها بعنوان «نسق الموضوعات النظرية»، وخاصة ص ٢٦٨ حول طبيعة وجود

الكائنات الرياضية.

[حاشية] (١٠) من الخطأ أن نظن أفلاطون نافيا عن الظاهرات الطبيعية المحسوسة الوجود الموضوعي وناسبا إياها إلى الادراك الانساني: اذ لو صح ذلك لصار أفلاطون قائلا، مثل الفلسفة المثالية الحديثة، بأن المحسوس من الطبيعة لا وجود له وهو مجرد كيفيات ثانوية بالمقابل مع كيفيات المادة الأولية، رغم ما يبدو مؤيدا لذلك في محاورة ألطيماوس ٥١) ج وما بعدها) وما سعى إلى إثباته صاحب كتاب المثل المجهول (الوجه الثاني من البحث الثالث من الفصل الأول، ص ٤٥ ومابعدها).

والموسيقى^(١١)، وذلك لسببين، أولهما لأن المرئي والمسموع لا يطابق حقيقة هذه الظاهرات التي لا يدركها غير العقل، أعني الرياضي المثالي؛ والثاني لأن اكتمال المرئي والمسموع، أي ما يدركه الحس عامة، مهما كان منتظما وتاما، فهو دائما دون المعقول المثالي؛ والنسبة بينهما كالنسبة بين المفهوم الرياضي ورسمه في مادة من المواد^(١٢)، بحيث إن الظاهرات الفلكية، مثلا، رغم ما تتسم به من انتظام، تبقى دائما دون حقيقة متجاوزة إياها هي المعقول الرياضي المنتظم والتام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يستمد منها بالملاحظة^(١٣)، حتى وإن سلمنا بأن وظيفة الرياضيات الفنية قد تكون إنقاذ الظاهرات في الرياضيات التطبيقية^(١٤).

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للرياضي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية للصورة المادية للموجود الطبيعي عوضا من بنية

صورته المثالية)، فإنه يعتبر المرئي والمسموع من الظاهرات الطبيعية الموضوع الحقيقي للعلم الرياضي التطبيقي، خصوصا إذا تميز هذا المحسوس بالانتظام والتمام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الفلك والموسيقى^(١٥). ومعنى ذلك أن النظريات الرياضية الفلكية الرصدية، مثلا، ليست مجرد تقنيات وحيل لإنقاذ الظاهرات الفلكية بالقياس إلى علم فلك مثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست

[حاشية] (١١) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، VII، ٥٢٩ د هـ. و VII، ٥٣١ ب ج.

[حاشية] (١٢) المصدر نفسه، ص ٥٢٩ هـ: «Le est cas même le géométriques figures des sur tomber à venait l'on si que par parfait, plus le fini le avec dessinées, supérieurement de voyant en peintre; ou sculpteur autre tout par ou Dédale, en jugerait géométrie en d'expert quelqu'un figures, telles plus les sont elles l'éxécution, pour si, que pense, je effet, les de ridicule certainement serait ce monde, du belles vérité la surprendre d'y l'espoir dans sérieux avec examiner rapport». autre tout ou double, le ou l'égal, concernant

نقلا عن: الأعمال الكاملة، ترجمة ليون روبان (باريس: غاليمار، ١٩٥٠)، ص ١١٢٣٠

وإذا كان أفلاطون محقا بخصوص الرياضيات الخالصة التي لا تستمد

حقائقها من المعطى المحسوس، فإن معاملة الرياضيات التطبيقية (الفلك والموسيقى) بالطريقة نفسها هنا هي جوهر الإشكال، حيث يصبح علم الطبيعة نفسه قبليا عقليا رياضيا من دون أدنى خضوع للتجربة.

[حاشية] (١٣) أفلاطون، المصدر نفسه، VII، ٥٣١ ب ج: بخصوص حقيقة الموسيقى.

[حاشية] (١٤) وهي عندئذ فن وليست علما، لذلك يقول أفلاطون (ج VII، ٥٣٣ د ومابعدها) محددا دور العلوم الرياضية الأربعة بدرجتيها الخالصة والتطبيقية في الإعداد للجدل وواصفا إياها بأنها fois maintes de titre le donné l'usage, à cédant avons, leur nous «(...) d'un besoin, ont qu'elles nom autre d'un c'est mais sciences; plus d'opinion, celui que clarté de plus marque qui nom nous précède qui ce dans science, de celui que d'obscurité de mode ce discursion, de nom du crois je défini, avons pensée».

[حاشية] (١٥) أرسطو: السماع الطبيعي، II، ٢، ١٩٤ أ ١١-١، والتحليلات الثانية، ٧٩ ب ٧٩-٣٣ أ ١٥.

الكائنات الرياضية الخالصة، فضلا عن التطبيقية، الآ الخصائص المجردة لمادة الكائنات الطبيعية، إذا أردنا أن يكون لها وجود موضوعي، وإلا صارت مجرد أوهام ذهنية لا قيام لها بذاتها. وكونها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي؛ وتفريقها بالعقل عن موضوعها الذي تقوم به هو الذي بالإضافة إليه تعتبر بالقوة مفارقة؛ مفارقتها هي التي بالقوة، وليس

وجودها الذاتي(١٦).

وإذا فالمرئي والمسموع هما موضوع الرياضي التطبيقي لما فيهما من انتظام، حتى وإن سلمنا بتفاضل بعضهما عن بعض، إذ إن انتظام الحركات السماوية أتم من حركات ما دون القمر لأزليتها وثبات انتظامها (وتلك هي علة المقابلة بين العالمين الماديين، ما فوق القمر وما دونه، الموازية للمقابلة الأفلاطونية بين عالم المثل وعالم الممثولات). لكن ما هو رياضي في الموجودات الطبيعية ـ بنية مادتها، بما هي شروط استعدادها لتقبل صورتها، وكونها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة ـ لا يمكن أن يكون وحده موضوعا لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام الصورة الطبيعية غير كافية. لذلك لا يكفي، في الفلك، وضع النظريات الرياضية، ليكون علميا؛ بل لا بد من الاستناد إلى الرصد حتى تكون تلك النظريات علما للخصائص الرياضية الحقيقية للظاهرات الطبيعية، وذلك لعلتين:

١ ـ لأن ما هو رياضي في الطبيعي ليس رياضيا عاما بل هو مقيد ببعض المقادير المحددة التي لا بد أن يضبطها الفلكي، ليتمكن من تعيين القوانين الرياضية العامة تعيينا يجعلها قابلة للانطباق على موضوعه، مما يجعلها ذات قيم معينة تستمد من الرصد(١٧).

[حاشية] (١٦) ولو صح أن ننسب إلى العقل ما يستطيع تجريده لجعلنا جميع الصور كائنات ذهنية، ولما أمكن التمييز بين المجردات التي لها أساس في الموجود، والمجردات التي هي مجرد أوهام عند الفلاسفة الواقعيين. الأشياء الرياضية ذات وجود حقيقي في الأشياء، لكنها غير مفارقة: أرسطو، السماع الطبيعي، II، ٢، ١٩٤ أ ١١ ـ: «وسنرى كذلك

هذا الفرق بين الرياضي والطبيعي في أكثر أجزاء الرياضيات طبيعية، مثل المناظر والصوتيات والهيأة، اذ نسبتها إلى الطبيعة هي عكس نسبة الهندسة اليها [إلى الطبيعة]. فالهندسة تدرس الخط الطبيعي بما هو ليس طبيعيا(*). أما المناظر فهي، على العكس، تدرس الخط الهندسي، لا من حيث هو هندسي، بل بما هو طبيعي»(**).

[حاشية] (*) ال «بما هو ليس طبيعي» هو ما يأتي للرياضي من التجريد، بحيث لا يبقى طبيعيا: أعني فصله عن الحركة والعلية الذاتية التي للطبيعي.

[حاشية] (**) وال «لا من حيث هو هندسي» تعني العكس، أي بإرجاع ما جردته العملية الأولى حيث يصبح الخط طبيعيا، ويعني به الخط الذي ينتقل عليه الضوء. واذا فالرياضيات والطبيعيات لا تنفصلان الآ ذهنيا.

[حاشية] (١٧) أرسطو، التحليلات الأولى، ٤٦ أ.٣٠ ١٥-٢٠ وما بعدها «Mais les sont propres principes les science chaque dans de l'expérience à appartient il suite, Par nombreux. plus dire veux Je sujet. chaque à afférents principes les fournir fournit qui astronomique l'expérience c'est exemple, par que, astronomique...». science la de principes les

٢ ـ لأن للطبيعي بعض الخاصيات التي لا ترتد إلى الرياضي، وهي التي بفضلها تكون الظواهر الطبيعية شيئا آخر غير الرياضي. وهذه الخاصيات التي لا تقبل الرد إلى الرياضي، ويتميز بها الطبيعي، هي التي لولاها لكان الإنسان غنيا عن الحواس والتجربة في علمه^(١٨): كاختلاف طبائع العناصر، وكالثقل مثلا^(١٩). وهي جميعا لا تقبل

الرد إلى الرياضي وإلا لعلمت بالعقل وحده.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهري في طبيعة العلاقة الرابطة بين الطبيعي والرياضي كما يبرزها دور علم الأول في علم الثاني، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية الرياضية تحدد بالإضافة إلى الطبيعي. أولهما هو الوجود الخارجي للرياضي وقيامه في الطبيعي، في صورته عند الأول وفي مادته عند الثاني. وثانيهما هو التسليم بأن العقل الإنساني ليس خالقا للرياضي كأداة ذريعية إما لذاتها أو بما هي مطبقة على الموضوع الطبيعي، إذ إن اعتبار الرياضي بنية لمادة الموجود الطبيعي، عند أرسطو، لا ينفي عن الرياضي الوجود الذاتي، كون القوة عند أرسطو ليست أمرا ذهنيا يخلقه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقع عند توفر شروطه، وهو إذا غير القوة بالمعنى السينوي مثلا^(٢٠). لذلك كانت الخصائص الرياضية بما هي الشروط المادية للموجود الطبيعي موضوع السماع الطبيعي الرئيسي: أعني خصائص المكان والزمان المجردين، والحركة، والملاء، والخلاء، وعلاقات الجوار، والترتيب، وهي علاقات تكون رياضية خالصة إذا جردت عن الطبيعي الذي لا يرد إلى الرياضي (كالتوجيه في المكان، والثقل، والكيفيات)^(٢١)، ورياضية تطبيقية إذا لم تجرد عنه. وإذا فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر رياضي نتصوره ليس من

[حاشية] (١٨) أرسطو، مابعد الطبيعة، «الألف الكبرى»، 9. 993 أ 6 - 10.

[حاشية] (١٩) أرسطو، السماء والعالم، II.1. 299 أ 30 - 299 ب 5: في استحالة تكوين الأجسام الطبيعية بواسطة السطوح الهندسية في إشارة إلى محاولات أفطيماوس: نظرية الصفائح المثلثة لبناء العناصر الأربعة وبنية العالم: المجسمات الخمسة.

[حاشية] (٢٠) بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي (قرطاج: بيت الحكمة، ،(١٩٨٩ ص ١٩٩ وما بعدها.

[حاشية] (٢١) لذلك بعد كتاب السماع الطبيعي محاولة فريدة من نوعها حول تحديد علاقة الطبيعي بالرياضي والتمييز بين موضوع علميهما، من حيث خلو الموضوع الأول من الخصائص الطبيعية لموضوع الثاني، واشتراكهما في الخصائص الرياضية. ولما كانت الخصائص الطبيعية هي المميز للطبيعي، فإن الخصائص الرياضية تنسب إلى مادة الموضوع الطبيعي، أعني إلى شروط وجوده المادية، انظر في ذلك نظرية العلم الأرسطية التي سبق فأشرنا إليها .277-278 وخاصة ،X.10 ص ٢٩٤ وما بعدها، بعنوان «التجريد الرياضي» ـ وكذلك دراستنا حول منزلة الرياضيات في قول أرسطو العلمي وخاصة الباب الرابع منها ص ٢٧٧ وما بعدها. ولعل هذه الخصائص الطبيعية التي لا ترتد إلى الرياضي وتفرض من ثم ضرورة التجربة والمعطى الحسي، هي العقبة الرئيسة أمام التريض الخالص لعلم الطبيعة.

اختراع الفكر الإنساني (فصله عن الطبيعي هو الإنساني عند أرسطو)، بل هو ذو أساس حقيقي في الموجود الطبيعي في ذاته، في صورته المثالية عند أفلاطون، وفي مادته عند أرسطو، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حد المقابلة يبقى ضمن الواقعية الرياضية(٢٢).

وحصيلة القول إن الرياضي هو البنية المثالية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أفلاطون)، أو البنية المادية للصورة الحقيقية للموجودات الطبيعية (أرسطو)؛ وهي بنية يدركها العقل الإنساني كما يدرك أي موجود خارجي قائم الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعات ذريعية يدعها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظاهرات الطبيعية التي يسعى إلى تمثلها. ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر ذلك اختراعا للمجردات، بل هي فقط قدرة على الفصل المنطقي لبعض الخصائص الكمية للموجودات الطبيعية، متهما أفلاطون، لا بالواقعية، فهو يشاركه القول بها، بل باعتبار هذا الفصل المنطقي فصلا وجوديا(٢٣).

ثانيا: الذريعية الرياضية والمنطقية المناسبة للواقعية

وصفنا هذه الواقعية الافلاطونية والأرسطية الموحدة عندهما لطبيعة الرياضي، رغم تقابلهما حول طبيعة علاقته بالطبيعي، لكي نتمكن من تمييزها من الذريعية المناسبة لها في الرياضيات المتجاوزة إياها كما تحددت في الفلسفة الحديثة، وضعا للحدين اللذين سيتوسط بينهما الأمر الذي طرأ في الفلسفة الوسيطة والذي نريد وصفه إبستمولوجيا يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العلمية ومقدمها التأسيسي، أعني عدم التلاؤم الذي جعل محاولة ابن تيمية تصبح أمرا ممكنا(٢٤).

[حاشية] (٢٢) وقد يرد هنا اعتراض يجعل ما نحاول إثباته غير مقبول ـ اذا صح أن أرسطو واقعي غير مقبول ـ اذا صح أن أرسطو واقعي مثل أفلاطون وليس اسميا ـ كما يسلم بذلك بدوي في بحثه حول الأحوال (مذاهب الإسلاميين، المشار إليه آنفا). فلم يرفض اللاتناهي في الطبيعة

ويقبله في الرياضيات؟ والجواب يسير: الطبيعة أيضا فيها اللاتناهي، وهو معنى القوة، وخاصة في الحركة. وهو كما يرفض اللاتناهي بالفعل في الطبيعة، فكذلك ينفيه في الرياضيات؛ اذ فيها يكون اللاتناهي بالقوة وذهنيا. وليس معنى كونه بالقوة وذهنيا أنه غير موجود، وإلا عدنا إلى مفهوم القوة السنوي، بل معناه أنه غير موجود بالفعل وصائر اليه بالتوالي غير المتساوق: كفعل الطرح إلى ما لانهاية، وفعل الجمع إلى ما لانهاية اللذين تستند اليهما مفارقات زينون الإيلي.

[حاشية] (٢٣) أرسطو، السماع الطبيعي، II. 2 194 ب 194-35 أ 1: «إن أصحاب المثل يفعلون نظير ذلك (ما يفعله الرياضيون إذ يجردونه من دون أن يشعروا به): ذلك أنهم يفصلون (تجريدا) الأشياء الطبيعية التي هي دون الأشياء الرياضية قابلة «للتجريد».

[حاشية] (٢٤) وعدم التلاؤم هذا، بما هو محرك للفلسفة العربية، ليس مجرد ادعاء بالوجود الفعلي للعلاقة الجدلية بين الفلسفة العربية والممارسة العلمية الحاصلة فعلا خلال تكوينية هذا العلم العربي، بل إن ذلك حقيقة تصبح بينة، اذا أخذنا في الاعتبار العوامل التالية:

إن مقابلة الذريعي للواقعي هي إذا مقابلة تحدد منزلة الكائن العلمي بالإضافة إلى الموجود: الأول يعتبره مجرد اختراع إنساني وذريعة لمعرفة الموجود أي للتعامل معه فهما وفعلا، والثاني يعتبره عين طبيعة الموجود وليس مجرد ذريعة. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العلم دائما مجرد محاولات للاقتراب من الوجود لا توصف بالصدق ولا بالكذب، بل بالجدوى وعدمها في تحقيق الفهم والفعل. ويؤول الثاني إلى اعتبار العلم

متراوحا بين الصدق والكذب؛ وهو، عند الصدق، مطابق لطبائع الأشياء، وعند الكذب مجرد وهم. ولما كان التمييز بين المطابق وعدمه يأتي دائما بعديا، فإن ادعاء المطابقة، قبليا، يصبح موقفا معكوسا، يجعل من العلم معيارا للمعلوم: وهو المقصود بالموقف الواقعي بما هو مصدر كل الميتافيزيقيات الموحدة بين الوجود والإدراك، حصرا للأول في الثاني عند توفر الشروط المنطقية الخلقية التي يعطيها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذا فالمقابلة هي مقابلة الذهني الذريعي للوجودي الواقعي، والمعرفة الفاعلة للمعرفة المنفعلة. ذلك أن الرياضي من الممكن أن يعتبر مجرد أداة معرفية من اختراع العقل الإنساني إما اختراعا حرا بإطلاق (ويناسب الواقعية الأفلاطونية بالسلب)، أو اختراعا مقيدا بوضع النماذج لموضوع معين (ويناسب الواقعية الأرسطية بالسلب). فيكون الرياضي نشاطا إبداعيا رمزيا خالصا، أو نشاطا إبداعيا رمزيا يضع النماذج لموضوع معين؛ ويكون معلومه في الحالة

[حاشية] ١ ـ عدم الظن أن العلماء هم الفلاسفة، فجلهم ليسوا علماء؛

[حاشية] ٢ ـ عدم الظن أن العلماء هم من المنتسبين إلى الثقافة الفلسفية ذات المصدر الهليني والهلنستي فقط؛ بل جلهم من الثقافة المقابلة أو ممن جمع الثقافتين.

[حاشية] ٣ ـ عدم الظن أن مناقشة الفلاسفة للعلم تعني النزول إلى جزئيات المسائل العلمية؛ إذ لو صح ذلك لكان النقد الكانطي شبه عري عن الثقافة العلمية، في حين أنه تأسيس للفيزياء النيوتونية أو تأسيس لفلسفة عليها في المعرفة والوجود؛

[حاشية] ٤ ـ عدم إهمال الاستماع إلى أمثال ابن تيمية وابن خلدون لا من حيث دوافع الردود على الفلاسفة، بل من حيث طرقها ونتائجها: ولعل أفضل دليل محاولة ابن تيمية للإشارة إلى عدم التلاؤم بين العلم الفعلي والميتافيزيقا الواقعية عند الفلاسفة وبيانه عقم المنطق في العلم الفعلي؛ إذ لا أحد من العلماء بلغ إلى علمه به، ولا أحد ممن سعى إلى العلم بواسطته وصل إلى شيء.

[حاشية] ٥ ـ عدم الخلط بين الدوافع الصادرة عن الالتزامات العملية للعلماء وعن النتائج النظرية لنظرياتهم في العمل، إذ رفض السياسة بمعنى المدن الفاضلة لا يعني، إذا كان عن علة نظرية، ما يعنيه إذا كان عن علة عقدية: الأول علته نظرية جديدة في علم العمل، والثاني علته التزام رفض المذهب الاسماعيلي مثلا (ابن تيمية وابن خلدون يجمعان الأمرين).

[حاشية] ٦ ـ عدم الخلط بين النسبة إلى الذات المستثنية للغير، والعكس صحيح، والنسبة التاريخية الى مراحل العلم: فالعلم العربي، كما نبينه هنا، ليس في قطيعة مطلقة مع العلم اليوناني، وألا انتهينا إلى الموقف نفسه الذي لا نقبل به عند الغرب. بل هو ذهاب بذلك العلم إلى غاياته، ووعي بنقائصه، ومحاولة لتجاوزه، كما هو الشأن بالنسبة إلى مراحل العقل الانساني المتوالية، حيث يكون اللاحق في علاقته بالسابق من جنس علاقة الوعي بالموضوع، أو الشكل بالمضمون (في المستوى المعرفي من العلاقة طبعا).

الأولى هو هذا النشاط الخالص، فيكون منطقا خالصا أو، في الحالة الثانية، هذا النشاط المتقيد، فيكون منطقا مطبقا. وعندئذ يبرز ما أشرنا إليه من

زوال الانفصال بين المنطق والرياضيات لزواله بين المنطقي والرياضي بعد إدراك الفارق بين ما يرد إلى الموضوعات الأولى لهذين العلمين بما هما غير رياضيين وغير منطقيين، وما يرد إلى الرياضي والمنطقي فيهما.

فإذا لم نعتبر الرياضي أمرا معطى طبيعيا ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعله ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشيء للأدوات الرمزية بما هي نماذج نظرية وأدوات إدراك ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين: إما إبداعا حرا بإطلاق كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي صورة مثالية منه)، أو إبداعا مقيدا بوظيفة النمذجة التفسيرية لموضوع معين هو الظاهرة التي يراد تفسيرها به. وهو في الحالة الأولى، إبداع للممكن العقلي النظري بإطلاق وعلمه، علم اللامتنع عقليا، أعني اللامتناقض أو ما يقبل الوجود الإمكاني المشترك (وهو معنى عدم التناقض). أما في الحالة الثانية، فهو هو بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معينة هي الظاهرة التي يراد تفسيرها بالقياس إليه. وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي ـ الذي يعلم أنه كذلك ولا يدعي أنه حقائق الأشياء ـ فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداهما نفترضها معطاة هي بنية الظاهرة التي نبحث لها عن تفسير، والأخرى نضعها بالتدريج لتكون تعبيرا عن النموذج، أو اللغة التي ستترجم إليها بنية الظاهرة المفروضة.

ومعنى ذلك أن العالم يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلف رواية بلغة دائمة الوضع، بإضافة ما لم يوضع فيها قبله عند الأدباء المتقدمين عليه، أو بابتداع لغة لم يسبق إليها لتأليف روايته. وهو، في الحالة الثانية،

يكون كالمترجم الذي يترجم رواية فرضية لغتها تتحدد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها أو يستعير بعضها من الأول، خلال عملية الترجمة. ولعل أغرب ما في الأمر هو أن النقلة المتدرجة من الواقعية (الموقفين الأولين: أفلاطون وأرسطو) إلى الذريعية (الموقفين المناسبين لهما بالسلب) شبيهة شديد الشبه بالنقلة من النظرة البدائية لطبيعة القصص الأسطوري (واقعية الأحداث المقصوصة) إلى النظرة المعاصرة لطبيعة القصص الأدبي (إنشائية الأحداث المقصوصة). فخاصية الموقف من القصص الأسطوري الأساسية هي الواقعية، أعني أن أصحابه ينسبون إلى أحداث الأسطورة ما ننسبه الآن إلى أحداث التاريخ من وجود واقعي خارج الرواية، ولا يعتبرونها من إنشاء مؤلفيها؛ بل هي عندهم، بما هي مابعد تاريخ مطلق، أكثر واقعية من أحداث التاريخ الإنساني النسبي. وخاصية الموقف المعاصر من القصص الأدبي الأساسية هي الإنشائية الخالصة، أعني أن أصحابه يعتبرونه من إبداع مؤلفه؛ وهي ليست إبداعا ذا مرجع من جنس علم التاريخ: إنها

فاقدة لكل مضمون خبري حول مرجع يوجد خارجها^(٢٥).

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه إلى الموقف الذريعي بفرعيه، أي من انفعالية العلم إلى فاعليته (وكذلك الفن الجمالي) إلى مرحلتين وسيطتين حدثتا كلتاهما في المرحلة العربية من تاريخ العلوم والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوثا لا مراء فيه:

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإلهي

الذي صار مبدعا للعلم والمعلوم إبداعا إضافيا (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعا مطلقا (الاعتزال الأشعري والصفوية).

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى العلم الإنساني الذي صار مبدعا للعلم والمعلوم إبداعا إضافيا (الحنبلية الأولى)، أو إبداعا مطلقا (الحنبلية الثانية أو التيمية)^(٢٦).

وطبعا، فإن هاتين النقلتين لم تكونا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي فعلت بدورها في العلوم العقلية عند تنقيلها وفي العلوم النقلية عند تعقيلها، أعني في التجربتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما فلسفيا، ونسعى الآن إلى وصفهما علميا في الرياضيات والمنطق العربيين.

ثالثا: التوسط بين الواقعية والذريعية في النظر

تميزت المرحلتان الوسطيان بأمر مؤلف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض في مستوى خصائصهما الإبستمولوجية. وغالبا ما حاول بعضهم تفسير العلم العربي بأحدهما رادا إياه إليه^(٢٧)، أعني ظهور الصورية المطلقة والتجريبية المطلقة، مع ما يصاحب الأولى من

[حاشية] (٢٥) فهل من الصدنة أن يكون هذا النوع من الأدب الخيالي المحض الذي يكون بالقصد الأول رافضا معيار القابلية للتصديق، من إنتاج هذه اللحظة العربية وأعني خصوصا:

- في الأدب الراقي أو الفصيح، محاولة المعري في رسالة الغفران، ومحاولة ابن شهيد في التوابع والزوابع؛

- في الأدب الشعبي أو العامي، حكايات ألف ليلة وليلة وغنائية الجارية

الهلالية؟

أليس ذلك دالا على أن انقلابا نوعيا قد حدث في طبيعة العلاقة بين الذهني والوجودي نقله من الانفعالية الواقعية الاسمية إلى الفاعلية الاسمية حتى في الأدب؟ هل من الصدنة أن يكون ذلك كله في خامس القرون، أعني في القرن الذي وصفناه بكونه قرن الانفجار؟

[حاشية] (٢٦) ولعل ذروة نفي الكلي قد تحققت في كتاب الروح لابن القيم حيث ينفي الوجود الذهني للكلي، حتى بمعناه التيمي المخترع. انظر: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ،(١٩٨٨ ص ٣٦٠ وما بعدها.

[حاشية] (٢٧) انظر: Cournot, Augustin Antoine *Considérations sur la marche des idées et des* =

تحديد لمنزلة المضمون التجريبي، وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري. لذلك فإن ما ينتسب إلى هاتين المرحلتين من صورية رياضية منطقية ومنهجية تجريبية لا يمثل أمرا متناقضا، بل هو ظاهرة واحدة نحاول في هذا الفصل إبراز أسسها ومنطق كونها ما كانت، علما أن الإشكال هو في «معية» هذين الأمرين وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل هو «لمية» تلازم الأمرين وليس «إنية» وجودهما(٢٨). ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظن أنهما أمران منفصلان، في حين أنهما وجهان متلازمان للظاهرة نفسها هي التي حددناها عندما ميزنا بين الرياضي والمنطقي وموضوعاتهما الأولى في شكلهما البدائي، أعني عندما ميزنا بين الرياضي والمنطقي الخالصين،

والرياضي والمنطقي المطبقين، تمييزا أفضى إلى أن الرياضيات والمنطق الأولين كانا، في الحقيقة، رياضيات ومنطقا مطبقين وليسا خالصين، الأمر الذي منع كل إمكانية لاكتشاف المنهج التجريبي أو الرياضيات المطبقة الحقيقية، في غياب المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة الحقيقية. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التجريبي، أو الرياضيات التطبيقية، هو اكتشاف المنهج الصوري أو الرياضيات الخالصة. وهذا يقتضي، سلبا، تجاوز الشكلين الأولين من الرياضيات المظنونة خالصة والرياضيات المظنونة تطبيقية. وذلك ما نزعم حصوله في المرحلة العربية(٢٩)، ونحاول بيانه في هذا الفصل والفصل الأول من القسم

[حاشية] et revu texte modernes, temps les dans événements philosophie de = bibliothèque Mentré, F. par présenté (Paris: Cie, et Boivin (1934, I, p. 47. حيث يبين أن العلوم العربية هي بالأساس علوم تجريبية، وهو ما يفسر، بحسب رأيه، أنها لم تستطع الدخول إلى الفكر الغربي إلا بما هي مخلوطة بالممارسات السيميائية والسحرية والعلوم الغيبية.

[حاشية] (٢٨) فأول كتب الرياضيات العربية بما هو إغراق في الصورية بالمقارنة مع الرياضيات اليونانية، أعني كتاب الجبر للخوارزمي، هو في الوقت نفسه إغراق في الانطباقية، إذ هو مطبق مباشرة على مجالات ثلاثة هي: الوصايا والفرائض (مجال فقهي) والتجارة (مجال اقتصادي) والمسح (مجال تقني). وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، فقال: «ثم قد ذكروا حساب

المجهولات الملقب بحساب الجبر والمقابلة وهو علم قديم. لكن إدخاله في الوصايا والدور ونحو ذلك أول من عرف أنه أدخله في ذلك محمد بن موسى الخوارزمي». ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٥٦. وهو يثبت في هذا النص قدم العلم نافيا نسبته إلى الخوارزمي. ولم يسلم له الا إدخاله في التطبيقات التي أشرنا إليها. انظر أيضا: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤). وفيه توكيد على الدور التجريبي حصرا، ظنا منه أن العلم العربي خبروي. وقد حاول رشدي راشد، جديا، معالجة هذين الوجهين للعلم العربي فلم يقبل لهما تفسيرا، راجع كتابه المشار اليه سابقا وخاصة المناقشة بينه وبين جمع من العلماء حول هذه المسألة: تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، ص ٧٠ - ٧٣.

[حاشية] (٢٩) ولنا ثلاث تجارب معلومة حدثت فيها نقلة العلوم من حضارة إلى أخرى بواسطة حركة ترجمة واتصال مباشر بين الحضارتين، وكانت فيها الحضارة الآخذة في علاقتها بالحضارة المصدر شبه واعي متجاوز إياها. فاليونان في أخذهم عن الشرق، ببعديه المصري والبابلي، جعلوا من علمه مادة لفكرهم، فأصبح فكرهم كالمابعد النظري بالاضافة إلى العلم الشرقي كالعلم الموضوع. وقد أدى ذلك إلى ظاهرة عجيبة جعلت ما كان =

الثالث، معتبرين ذلك مضمون الاسمية النظرية التي تحققت شروطها كممارسة في العلم العربي، وتنظيرا في عمل ابن تيمية. فيكون ابن تيمية

أكثر إدراكا لطبيعة العلم من كل الفلاسفة رغم دعواهم أن الفلسفة حكر عمن يلقب بهذا الاسم.

فاسم المنهج التجريبي يطلق عادة على العملية المعرفية ذات الوجهين المتمذجين التاليين: النمذجة الرمزية المنشئة للظاهرة التي نجربها لمعرفة خصائصها إنشاء تصوريا في بنية رمزية؛ والنمذجة التقنية المنشئة لها إنشاء ماديا في بنية آلية. الأولى تحول الظاهرة الطبيعية تصوريا إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة رياضية. والثانية تحولها تقنيا إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة تقنية. والعبارة الرياضية تكون إما مستمدة من ذخيرة العبارات الرياضية التي وضعها علم الممكن العقلي الذي تم من ثم إبداعه، أو مخترعة خصيصا لهذه الحالة، في علم الممكن العقلي المطبق، أو الرياضيات التطبيقية، أو المنهج التجريبي (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي رمزي - بمجرد كونه ممكنا عقليا، أعني غير متناقض المكونات كونها مشتركة الإمكان (compossibles) - قابل لأن يصبح ممكنا تقنيا، مع بقاء الفارق - الذي لا يقبل الاستنفاد - بين الممكنين، مهما دقت التقنية(٣٠).

وبين أنا، في الحالة الأولى، نقتصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن العقلي الرمزي لصياغة الممكن العقلي التقني، فلا نضيف، في علمنا التجريبي، شيئا يذكر للذخيرة الأولى، بل نكتفي بتطبيقها. فيكون العلم التجريبي شبيها بالممارسة التقنية غير الرياضية التي تستعير لغة رياضية متقدمة الوجود عليها. أما في الحالة الثانية، فإننا، في غياب ما يلائمنا من عبارات تمدنا بها الذخيرة الحاصلة، نضطر إلى وضع عبارات جديدة، أو تعديل

العبارات الموجودة في الذخيرة والقريبة مما يلائم موضوعنا، بحيث نعدل الرصيد الرياضي أو نثريه

[حاشية] = يعد عند الشرقيين مجرد ذرائع نظرية يتحول إلى طبائع وجودية، تولدت منها عقائد فلسفية أدت، رغم خطأها حول طبيعة الرياضي، إلى تأسيس ضرب من الوجود المثالي للأفكار الرياضية المؤسسة للتنظير الخالص ووضع اللمسات الأولى للأكسمة، وإن بلغة طبيعية. والعرب في أخذهم عن اليونان جعلوا من علمهم مادة لفكرهم بالإضافة نفسها: فكانت رياضيات العرب مابعدا رياضيا للرياضي اليوناني. ومن ثم فهي أكثر تجريدا. الأمر نفسه كان مع اللاتين في علاقتهم بالعرب: أي إن اللاحق بما هو مابعد نظري لنظر السابق، يكون أكثر منه تجريدا ومن ثم يقفز بالعلم إلى الأعلى.

[حاشية] (٣٠) وذلك لأن الممكن التقني - أو ما هو تقنيا ممكن - إذا لم ينجز يظل ممكنا رمزيا (أعني في الرسوم والخطط الأولى لما يراد اختراعه)؛ وبمجرد إنجازه يفقد إطلاق الدقة الرمزية، ليخضع لنسبية الدقة التقنية. لذلك تكون كل الآلات المنجزة دائما دون فعالياتها الرمزية المتوقعة، إذ يمكن مثلا أن نتصور، نظريا، ساعة تقيس الزمان إلى حدود الواحد من المليار من الثانية. ثم نحاول، في الإنجاز التقني، أن نقترب من هذه الساعة التصورية، مع العلم سلفا أن ذلك يكاد يكون ممتنعا تقنيا، رغم كونه ممكنا تصوريا. لكن المنهج التجريبي لا يمكن أن يوجد من دون هذين الشرطين، وخصوصا من دون شرط تسامي الإنجاز التقني سعيا إلى اللحاق بالممكن التقني الذي هو بدوره يجعل من الممكن العقلي الرمزي

غايته المطلقة.

بالجديد ليستجيب لحاجات التجربة. وعندئذ ندرك أن الحالة الثانية هي الأصل، وخاصة في البدايات؛ وهي لا تصبح ثانية إلا بعد توفيرها لهذا الرصيد، خلال تجاربها السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات عدم إدراك ذلك، والظن أن التجارب الأولى التي مدتنا بالرصيد الرياضي الأول هي الرياضي الخالص، فأصبحت الخصائص الرياضية لبعض الموضوعات الخاصة (العدد الطبيعي والهندسة الاقليدية) الرياضية بإطلاق، وأصبح ما لا يرد إليها غير رياضي. ثم، بالتدريج، وبحكم كون الرياضي هو العلمي(٣١)، أصبح غير قابل للعلم ـ وبحكم التوحيد بين العلم والوجود ـ أصبح غير موجود(٣٢). وبذلك تتضح مراحل تجميد العلم. فبعد حصر الرياضي في ما ريض أولا من الطبيعي، وحصر الوجودي في الرياضي للتطابق بين العلم والوجود، صار ما لم يريض بعد من الوجود عدما. فتوقف نشاط الترييض؛ وصار ما حصل من العلم معيارا للعلم وللوجود؛ وتجمد العلم الصوري والعلم التجريبي معا لصيرورة ما حصل من الأول معيارا مضمونيا لما يجب أن يحصل من الثاني، ولنفي كل ما عداه، بوصفه غير قابل للعلم بالطبع.

وقد تمكنت تجربتا تنقيل العلوم العقلية ومابعدها التأسيسي وتعقيل العلوم النقلية ومابعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوسطيين بين واقعية «الرياضي ـ المنطقي» وانفعال العقل به وإنشائيته وفعل العقل له، من تحقيق إمكانات المرحلة الواقعية رمزيا وتقنيا، بإنجاز ما بقي كامنا فيها، وتصور إمكانات المرحلة الإنشائية، والشروع في تحقيق بعضها رمزيا وتقنيا، وذلك في

الرياضيات خاصة. ويمكن أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوسطيين، قبل تحليل ما تم إنجازه وتصوره من المرحلتين الحدين، على النحو التالي: فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي في النظر بين الطبيعي، بما هو واقعي، والرياضي، سواء اعتبر بنية لصورته، أو بنية لمادته. وسنرى الآن كيف أن علة الموقف الانشائي هي الربط بين الرياضي والوضعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الطبيعي نفسه صار وضعيا لاطبعيا من المنظار الديني (رغم تردد بعض المدارس الكلامية أحيانا والميل إلى القول بالطبائع) (٣٣).

[حاشية] (٣١) فكلمتا «ماتيما» و«ماتماتيكوس» اليونانيتان تعنيان علم وعلمي، ومنها في العربية تعاليم، وتعني ما هو بالذات قابل للعلم وللتعليم وللتعلم، كما هو في أصل الكلمة اليونانية. ولعل نفي الوجود عن الصائر بل والمقابلة بينهما حيث تعني كلمة وجود ما ليس بصائر بل الثابت، علته عدم قابلية الصيرورة والحركة (في الرياضيات اليونانية) لكل صياغة رياضية، لتأخر أدوات الصياغة الرياضية، كما يتبين ذلك من مفارقات زينون.

[حاشية] (٣٢) وهذه هي المعادلات المؤدية إلى هذا الحكم: العقل = الوجود؛ العقل = العلم؛ العلم = الرياضيات. ما لا يقبل الصياغة الرياضية = ليس علميا. وما ليس علميا = ليس عقليا. وما ليس عقليا = ليس موجودا.

[حاشية] (٣٣) ورينا أن التجربة تغذي علم الممكن العقلي بما توحي له به من تعقيدات قد لا يكون رصيده الرمزي السابق كفيلا بها. ولكن التجربة قد تجمد الممكن العقلي، إذا حصرناه في خدمتها فحسب، إذ يصبح عندئذ

=

وفعلا فإن الرياضي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الطبيعي والتاريخي، أحكام فعل الخلق والأمر وإحكامه، بما هما تقدير وحسبان، وليس أمرا موجودا قبل فعل الخلق وأحكامه وإحكامه قبلية فاعلة في الإرادة أو القدرة الخالقة والآمرة: وإذا فالرياضي من الطبيعي والشريعي، بما هما حصيلة التقدير، إدراك فاعل لا يتقدم عليه مدركه لينفعل به، بل هو الفعل التقديري الموجد(٣٤). والعقل الإنساني يكون واقعي النزعة إذا نظر إلى المقدرات واعتبرها طبائع، ويكون إنشائي النزعة إذا نظر إلى التقدير واعتبره متقدما على المقدرات. وهو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلا نسبي الواقعية، لأن المقدرات ليست طبائع بمعنى كونها ما كان يجب على المقدر أن يوجده محاكاة لمثل متقدمة على الفعل الإيجادي، بل هي بمعنى حصائل فعل التقدير المتقدم عليها. إنها إذا واقعية نسبية، وذلك بمعنيين:

١ - فهي ليست مطلقة، بل إضافية إلى العلم الإنساني؛ والعلم الإلهي في حل منها.

٢ - وهي ليست مطلقة، لأنها إضافية إلى بنية وضعية لاطبيعية، أعني أن هذه البنية قابلة لأن يكون غيرها بديلا منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الإحكام التقديري الخالق الذي يجعل كل الموجودات ذات بنى رياضية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقل بحكم كونها ليست ضرورية(٣٥).

=الإبداع الحر للنماذج مقصورا على الإبداع المقيد، ويتحول الاختراع

العقلي إلى مجرد وسيلة ذريعية، بالمعنى المنحط للكلمة؛ بل لعله يتحول إلى مجرد بحث تكنولوجي، في خدمة التجار وأصحاب الصناعة. وبذلك يزول التخاصب بين علم الممكن العقلي الخالص (الرياضيات الخالصة) والممكن العقلي المقيد بموضوع محدد (الرياضيات التطبيقية)؛ بل إن علم الممكن العقلي نفسه يجب ألا يتقيد بموضوع مخصوص، حتى يبقى علم البنى الرمزية للنماذج عامة فقط للنماذج الرمزية، أعني أنه يمكن أن يعد في الوقت نفسه ذخيرة جميع العلوم (يمدها بالعبارات الحاصلة بعد) ومصبها جميعا كذلك (تمده بما تحصل عليه من عبارات قابلة للتعميم، ليست بعد موجودة فيه)، وبذلك يحصل التخاصب الذي أشرنا اليه والذي هو حركية العلوم وسر وحدتها وحياتها.

[حاشية] (٣٤) انظر: القرآن الكريم: «سورة الانعام،» الآية ٩١؛ «سورة يس،» الآية ٣٩؛ «سورة فصلت،» الآية ١٠؛ «سورة الفرقان،» الآية ٢، و«سورة الرعد،» الآية ٨٠ والآيات المتعلقة بالقدر والتقدير والقدرة تكاد لا تحصى. وجميعها يتضمن مفهوم التحديد الرياضي بالإضافة إلى القدرة الموجدة، بل والمبدعة من عدم.

[حاشية] (٣٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت الفلاسفة، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١: قلت: «أما اذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء، وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه دائما ولا في الأكثر، فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم. وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه. فإذا لم يكن في الوجود الا إمكان

المتقابلين في حق القابل والفاعل، فليس ها هنا علم ثابت بشيء أصلا ولا طرفة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع منه اليه ولا عادة، فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع، واذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل شيء مجهولا بالطبع» (ص ٥٣٠ - ٥٣١). وطبعا، فهذا التعريض بالمتكلمين شبيه بكل التأويلات الجاعلة من تصور الإله بهذه الصورة مصدرا لتأسيس الحكم الطغياني. لكن ذلك يدل على عدم فهم لمدلول هذا التصور =

الهندسي وحساب النسب، والرياضيات المستندة إلى الهندسة الجبرية أو التحليلية والنسب الحسابية أو التحليل الرياضي بصورة عامة. ويمكن أن ندرك طبيعة هاتين المرحلتين الوسطيين، إذا أدركنا طبيعة حديهما. ففي الأولى يكون اللفظ الثاني من الاسمين الأولين مفيدا الأداة، والأول مفيدا العملية التي حصرت في الأداة ففقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانات الأداة العملياتية. فالجبر حصر في ما يقبل منه المعالجة الهندسية(٣٧)، والحساب في ما يقبل منه المعالجة النسبية(٣٨). وفي الثانية يكون اللفظ الثاني من الاسمين الثانيين دالا على العملية، والأول دالا على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية. فيتضح عندئذ ما يجب توفيره لهذه النقلة: كيف نخلص العملية من الأداة، أي الجبر من الهندسة التي تصبح أحد موضوعاته وليس الموضوع الوحيد؟ وكيف نخلص

الحساب من النسب التي تصبح أحد موضوعاته لا موضوعه الوحيد؟ وقد أطلق رشدي راشد على العملية الأولى اسم حسبنة الجبر (وهو ما خلصه من انفراد الهندسة به كأداة معالجة). ونستطيع أن نطلق على الثانية اسم جبرنة الحساب (وهو ما خلصه من انفراد النسبة به كأداة معالجة) (٣٩). وقد تزامنت العمليتان، مع

[حاشية] (٣٧) المحصورة في الأشكال الأربعة عشر الواردة في المقالة الثانية من الأصول؛ وهي أشكال لم يكن بالوسع تجاوزها آلا بالاعتماد على حساب النسب الذي تضمنه المقالة الخامسة من الأصول للتمكن من الجمع بين معالجة المسائل العددية والمسائل الهندسية. ورغم ذلك، ظل المتصل متصلا لا يقبل الصياغة العددية والمنفصل منفصلا لا يقبل الصياغة الهندسية، وذلك لعدم حل مسألة الكميات الصماء، رغم تعميم أدقسس لنظرية النسب (الباب ٥، الفصل (٥ لتقبل التطبيق على ما ليس منطقا.

[حاشية] (٣٨) حساب النسب هو أيضا حساب للمجهولات، إذ هو يمكن من اكتشاف الرابع المتناسب مثلا، لكنه لم يتحول إلى حساب مجهولات من حجم الجبر وخاصة بعد حسبنته وتعميمه على الكميات الصماء: اذ بفضل تعميم حساب النسب، بعد حسبنة الجبر، أصبح بإمكان الكرجي والسموأل معالجة القوى ومقلوباتها بالجبر المحسبن؛ وهو ما مكن من تعميم حساب الجبر على ضرب جديد من الأعداد، لم يكن معلوما من قبل عند اليونان، أعني الأعداد الحقيقية (عدا بعضها الذي كان يعتبر هندسيا في المقالة العاشرة من الأصول).

[حاشية] (٣٩) وحتى لا يظن كذلك أن هذه الأسماء تلاعب بالألفاظ، نورد شهادتين ثم نشرح المقصود بهذين المصطلحين (بالإضافة إلى شهادة رشدي راشد).

[حاشية] ـ الشهادة الأولى لابن تيمية: فهو يطلق على الجبر اسم حساب الجبر: «وإن كان أيضا حساب الجبر والمقابلة صحيحا» (ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٥٧).

[حاشية] ـ الشهادة الثانية للفارابي: فهو يعتبره من الحيل العددية: «فمنها الحيل العددية وهي على وجوه كثيرة: فمنها العلم المعروف عند أهل زماننا بالجبر والمقابلة وما شاكل ذلك. على أن هذا العلم (الجبر والمقابلة) مشترك للعدد والهندسة وهو يشتمل على وجوه التدابير في استخراج الأعداد التي سبيلها أن تستعمل فيما أعطى اقليدس أصولها من المنطقة والصم في المقالة العاشرة من الاستقصات (كتاب الأصول) وفيما لم يذكر منها في تلك المقالة» (أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين، ط ٢ (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩)، ص ٨١).

[حاشية] وكلتا الشهادتين من الفلاسفة العرب القدامى تبين أن الجبر حساب أو حيل عددية، وتبين هو حساب

شيء من التفاضل، كما زامنتنا البلوغ بالجبر الهندسي وبحساب النسب إلى أقصى ما كان ممكنا في معالجة المسائل الرياضية(٤٠).

= ماذا: فعند الأول هو حساب المجهولات «ثم قد ذكروا حساب المجهولات» (المصدر نفسه والصفحة نفسها)، والثاني يعتبره كذلك حسابا

أو حيلا لاكتشاف المجهولات، ثم يضيف معلومة مدهشة: اذ إن كل ما ينسبه رشدي راشد إلى حركة حسبنة الجبر قد ذكره الفارابي بما يجعله قد تم قبل منتصف القرن العاشر، ولم ينتظر القرن الثاني عشر (السموأل) ليحصل: اذ إن مضمون المقالة العاشرة وأكثر منه (أعني كل ما يوصل إلى العدد الحقيقي) ذكره الفارابي هنا (الجملة الأخيرة من نص الفارابي السالف الذكر).

أما ما نعنيه بالمصطلح الأول فهو ما قصده فيلسوفانا، مع إضافة التوضيح التالي: فالحسبنة تعني تخليص حساب المجهولات من نقائص البناء الهندسي لحل المعادلات التي لا تتجاوز في أصول اقليدس الدرجة الثانية (لاستعمال المسطرة والبركار فقط). وأقصى ما يمكن للجبر الهندسي الاقليدي أن يلغه انتهى اليه الماهاني والخيام في استعمال القطوع المخروطية لبناء حلول المعادلة ذات الدرجة الثالثة (انظر: عمر الخيام، رسائل الخيام الجبرية، حققها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جبار، مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٣ (حلب: معهد التراث العلمي العربي، ،(١٩٨١ ص ١ ومابعدها، حيث يشير إلى الماهاني وإلى طبيعة الجبر وبداية من ص ٢٤ إلى نهاية المقالة، حيث يعالج المعادلات من الدرجة الثالثة). لكن هذه الحسبنة لم تخلص الجبر تمام الخلاص في الرياضيات العربية عند الجميع اذ إن بعضهم واصل الجمع بين الأداة الحسابية والأداة الهندسية على الأقل في البرهان على الحلول إن لم يكن في اكتشافها، بدءا بالخوارزمي وختما بالخيام. كما ان الحسبنة ليست أمرا قاطعا مع تاريخ الرياضيات اليونانية: فالأداة الأساسية البديل من البناء

الهندسي ظلت عند الرياضيين العرب كذلك أداة حساب النسب وهو أيضا من الحيل العددية أو من حساب المجهولات... انظر: عمر الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس، تحقيق عبد الحميد صبرة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ،(١٩٦١ المقالة الثانية بعنوان «في ذكر النسبة ومعنى التناسب وحقيقتهما» ص ٤١ وما بعدها.

لذلك اعتبرنا أن الوساطة العربية مرت بمرحلتين، تلك السابقة، والثانية هي التي أطلقنا عليها اسم جبرنة الحساب قاصدين بذلك العودة على المرحلة الأولى بعكسها. فبعدما خلص الجبر (حساب المجهولات) من الهندسة كأداة وحيدة، أصبح أداة عامة متخلصة كذلك من حساب النسب وقادرة على استعمال ألغوريتمات جديدة متكيفة مع موضوعاتها غير المحصورة في الهندسة والعدد، بل جميع العلاقات الكمية المتغيرة والتعامل معها بحساب المجهولات العام أو التحليل الرياضي بعد اكتشاف بناها: مثل اكتشاف مجموعة الأعداد العشرية، ومجموعة الأعداد الحقيقية، ومفهوم الدالة والمتواليات وحدودها، وحساب التوافيق. وقد وضع رشدي راشد ذلك كله في حركة حسبنة الجبر جامعا بين مفهومين للحسبنة: عمليات الحساب ومجال العدد. لكن التحليل العددي الذي يقتضي تجاوز مفهوم العدد اليوناني يجمع الأمرين: جبرنة عمليات الحساب بتحويلها إلى ألغوريتم حساب للمجهولات، وتوسيع مفهوم العدد بتجاوز العدد الطبيعي والكسري إلى العدد العشري والحقيقي مثلا، وهما مرحلتان مختلفتان رغم ترابطهما، لأن الأولى شكلية، والثانية مضمونية (الجبرنة شكلية والحسبنة مضمونية).

(٤٠) أشرنا إلى أن الجبر الهندسي وحساب النسب اليونانيين لم يتوقفا بل استفادا من الجبر بمعناه الجديد وواصلا طريقهما. وذلك هو التيار الثاني الذي يشير اليه رشدي راشد في: تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، الفصل، ٣، ص :١٣٤ «أما التيار الثاني فيرتبط بالجهود من أجل التقدم بالجبر بواسطة الهندسة. وقد قاد الدراسة الجبرية بشكل طبيعي الى المنحنيات، الأمر الذي سمح بوضع أسس الهندسة الجبرية. وقد تميز هذا التيار باسمي الخيام وشرف الدين الطوسي، وشكل المجموعة الثانية من الوسائل المطلوبة، وبفضل هؤلاء الرياضيين سيكون بالإمكان طرح مسألة المعادلات العددية كما سنرى».

وبين أن حسبتة الجبر وجبرنة الحساب تنتهيان، في الغاية، إلى شيء واحد شكلا، وإن اختلفتا عند الإضافة إلى مجال معين، أعني التحليل عامة والحساب كما وصفنا سابقا(٤١).

وإذا فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ العلم قلب أولهما العلاقة بين الجبري والهندسي، فخلص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلها، جاعلا من الحساب أداته المفضلة. وقلب الثاني العلاقة بين الحسابي والنسبي، فخلص الأول من الأخير الذي صار أحد أدواته لا كلها، جاعلا من الجبر أداته المفضلة. وهما شيء واحد شكلا، إذ هما صارا بالأساس ألغوريتم أو منطق عمليات زال ما كان يفصلهما، أعني انحصار الأول في الهندسي أساسا، والثاني في النسب أساسا. ويمكن أن نفسر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقا بما كان يستند إليه، أعني بالفصل الكيفي الجوهري بين المتصل والمنفصل؛ وهو علته ما كانت عليه

نظرية العدد من تأخر: فاليونان كانوا يعلمون أن العدد أكثر من الهندسة بساطة (خاصية أنطولوجية: طبيعة العدد) ودقة (خاصية إبستمولوجية: علم العدد). ولكنهم، مع ذلك، يقدمون عليه الهندسة من حيث فنيات العلاج الرياضي، إذ أصبح الجبر الهندسي (المقالة الثانية من أصول اقليدس) أساس العمليات الألغوريتمية، بفضل الاستدلال الهندسي الموصل إلى تحديد المجهولات(٤٢)؛ كما يقدمون النسبة على الحساب ـ الذي يعتبرونه عاميا ـ من الحيثية نفسها. فصار حساب النسب (المقالة الخامسة من المصدر نفسه) أساس العمليات الألغوريتمية بفضل الاستدلال النسبي الموصل إلى تحديد المجهولات(٤٣). وفعلا، فالعددي كان أبسط من الهندسي، كون مجاله كان أضيق، إذ كان

[حاشية] (٤١) وذلك بحسب أوغست كونت لمفهوم الرياضيات المجردة بوصفها هي هذا الذي نعنيه بالرياضيات كحساب أو تحليل عام: المصدر نفسه، المحاضرة الثالثة، ص ١١٨: «La mathématique abstraite se mot ce prenant en calcul, le appelle qu'on ce de compose les depuis embrasse qui extension grande plus sa dans plus jusqu'aux simples plus les numériques opérations Calcul Le transcendante. l'analyse de combinaisons sublimes de questions les toutes résoudre de propre objet pour a et constamment est, départ de point Son nombres. précises relations de connaissance la nécessairement, l'on que grandeurs diverses les entre d'équations, c'est-à-dire

simultanément considère .«(...)»

[حاشية] (٤٢) وقد عاب الخيام على أقليدس هذا التقديم واعتذر له بالحاجة التعليمية: الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس، ص :٧٥ (...)» إلا أنه كان من الواجب أن يقدم العدديات على الهندسيات كما هما عند الوجود والعقل. ولكن البراهين العددية أصعب إدراكا [وليس في ذاتها] من البراهين الهندسية. فقدم عدة براهين هندسية ليرتاض نفس المتعلم أولا ثم يشتغل بالبراهين العددية حتى يكون أسهل على المتعلم».

[حاشية] (٤٣) لهذه العلة تقدمت مقالتا النسبة (الخامسة والسادسة من الأصول) مقالات العدد (السابعة والثامنة والتاسعة منه). ولما كانت النسبة تعمل برموز هندسية هي الخطوط والتناسب بينها، فإنها كانت الواسطة بين الجبر الهندسي في المقالة الثانية والمقالات العددية، مثلما ستكون المقالات العددية وأداة النسبة الوسيط بين العدد =

محصورا في العدد الطبيعي والكسري، مما جعل العمليات بحاجة، حتى لا تكون مقصورة عليه، إلى نظرية النسب المستندة إلى الجبر الهندسي، لكي تمكن، في غياب أصناف الأعداد الأخرى، كالعشري والطبيعي مثلا، من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (اللامنطق)(٤٤). لكن الأداة الهندسية التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائيا وتؤسس الأداة النسبية عملياتيا، أصبحت عائقا يمنع من توسيع نظرية العدد، واكتشاف التحليل الذي يمكن من معالجة مفهومات رياضية، تخول تحقيق التوازي بين التعبير المنفصل عن المتصل، والتعبير المتصل عن المنفصل، وإزالة القطيعة

الأنطولوجية بين نوعي الكم. قصور الجبر الهندسي وحساب النسب هو إذا العائق المعرفي المرتكز على عائق وجودي أعمق منه، هو هذه القطيعة المقابلة بين فنيات معالجة المتصل، وفنيات معالجة المنفصل. فأصبح الرياضي عديم الوحدة، إذ هو إما هندسة موضوعها المتصل، أو عدد موضوعه المنفصل، وبينهما جسران: من الأولى إلى الثاني (الجبر الهندسي)، ومن الثاني إلى الأولى (حساب النسب). فإذا أزحنا الهندسة والنسب بقي الحساب والجبر، ويمكن لأي منهما أن يكون مضمونا للآخر، فيكون الآخر له شكلا. وهو ما حصل في الرياضيات العربية حصولا أعد النقلة إلى الهندسة الجبرية أو التحليل الهندسي، وإلى النسب الحسابية أو التحليل الرياضي العام في الرياضيات الحديثة، منذ القرن السابع عشر (أو على الأقل أعد شروط تحقيقها من دون إنجازها فعليا) (٤٥).

ويبين أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل المعينين يمثل إغراقا في الصورية، لكنه ليس إغراقا

[حاشية] = والهندسة في المقالة العاشرة: وإذا فالجمع بين الجبر الهندسي وحساب النسب وتحرير كل منهما من تاليه كان أمرا قابلا للوقوع منذ أصول أقليدس؛ ولعل تأخر الترميز الرياضي من الأسباب الرئيسة بالإضافة إلى عائق المقابلة الكيفية المطلقة بين المتصل والمنفصل (عدم وجود الأرقام، عدم وجود رموز العمليات، عدم وجود رمز المجهول... إلخ).

[حاشية] (٤٤) وقد أشرنا منذ الجملة الأولى لمقدمة هذه الرسالة إلى هذا العائق ذي الوجهين: - الرياضي: وهو تعذر النقلة من المتصل إلى المنفصل في حالات عدم التقايس، وهو ما طرح مسألة الكميات الصماء أي التي لا

تقال بالعدد، وقد تعرض أفلاطون لها عديد المرات، وعالج مسألة تصنيفها في محاورة التيتاتوس، ولعل ذلك مما أوحى بضرورة اللجوء إلى التصنيف في غياب الحل الرياضي المرضي في المقالة العاشرة من الأصول. - الميتافيزيقي أو الفلسفي: وهو تعذر استنفاذ المحسوس بالمعقول وبقاء فضالة اعتبرت خارجة عن الوجود هي العرضي أو اللامتناهي واللامحدود... إلخ. ومثلما فشل العدد رياضيا فشل التواطؤ فلسفيا، ومثلما لجأ الرياضيون إلى حساب النسب لتجاوز الهوة بين المتصل والمنفصل (المقالة الخامسة وخاصة الحد، ٥٠ (٧ لجأ أرسطو إلى حساب النسب والتناسب خاصة، لحل مسألة التعدد للوصل بين المعقول والمحسوس. وإليه تعود جميع محاولاته لتجاوز الفلسفة الأفلاطونية كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة.

[حاشية] (٤٥) راشد، تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب، الفصل ٣، «المعادلات العددية،» ص ١٧٣ وما بعدها. والفصل ٤، «نظرية الأعداد والتحليل التوافيقي،» ص ٢٣٥ وما بعدها.

يدبر عن المضمون الرياضي؛ بل صار مضمونه نفسه صوريا. ذلك أن فنيات التقريب الرياضي الخالصة(٤٦) وفنيات التقريب الرياضي المطبن(٤٧) قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية، بعد تحرر الجبر من أداته الهندسية المنفردة به، وتحرر الحساب من أداته النسبية المنفردة به. وكلما ازداد الوجه الصوري من الرياضيات الخالصة نقاوة ناسب، في المقابل، الوجه التطبيقي اقترابا من التجريبي الذي كان يعد مما ليس بالمعلوم طبعا. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المعطى العيني إلى ما حصل من تقدم في فنيات التقريب الرياضي الخالص التي يحتاج إليها العلم في أداته الإدراكية

الحسية (أدوات التجهيز العلمي): وهي تتجمع في فن يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي، خلال صياغته الرياضية للمعطى التجريبي، فتكون في الوقت نفسه بناء لمنطق الممكن العقلي الرمزي، ولمنطق الممكن العقلي الآلي.

ونحن ـ وإن كنا نميز بين فنيات التقريب الرياضي الخالص وفنيات التقريب الرياضي المطبق خلال صياغة القوانين الطبيعية، كون الأول يندرج ضمن الذخيرة الرياضية، والثاني ضمن ما يجد خارجها وقد يثريها أو يغيرها ـ سنهتم خصوصا بهذا الصنف الجديد من الأرغانون الذي يجمع بين الأمرين في تحديد الشروط الرياضية للإدراك الحسي، مثل الأرغانون القديم الذي سعى إلى الجمع بين الشروط الرياضية للإدراك العقلي بالاستناد إلى تعاضد التقريبيين، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي الرمزي (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة الجذوع)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي التقني (مثل درجات التقريب في تحديد قيمة قيس معين لمقدار ما بوحدة قيس ما).

[حاشية] (٤٦) فنيات التقريب الرياضي الخالصة هي التي أدت الى اكتشاف العدد الحقيقي، بما أنها بينت أن هذا التقريب يمكن أن يذهب إلى ما لا نهاية بالنسبة إلى الأعداد اللامنحدرة. ولما كان التقريب في الكميات الصماء قد أبرز ضربا من اللاتناهي يشبه الاتصال في العدد، فإن إدراك ذلك قد أوصل إلى نظرية تشمل القوى ومقلوباتها، وتمكن من أهم الخطوات الناقلة من الجبر الهندسي إلى الجبر الخالص. وقد اضطر راشد في تاريخه إلى الاعتماد على ما أورده السموأل في كتابه انظر: السموأل بن

يحيى بن عباس المغربي، الباهر في الجبر، تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد، سلسلة الكتب العلمية؛ ١٠ (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣)، كون كتاب الفخري للكرجي، بما هو محاولة أولى في هذا الاتجاه المستفيد من حسبنة الجبر (الهندسي) وجبرنة الحساب (النسبي) (وهو معنى الصياغة الجبرية لتحليل ديوفانطس العددي). انظر: Diophante, Les Arithmétiques (Paris: Les Belles lettres, 1984), livre 4. رشدي راشد كان ما يزال دون النسقية والاستدلالية التي صار عليها في الباهر في الجبر الذي يواصله بشهادة صاحبه، وخصوصا في هذه المسألة. انظر: السموأل، المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠٠.

[حاشية] (٤٧) التقريب المطبق هو، في الحقيقة، مصدر التحليل الرياضي بإطلاق، كونه يتعلق بتحليل التفاضل والتكامل الذي هو الأداة الأساسية التي استندت اليها الفيزياء الحديثة منذ نيوتن: وهو مصدره بمعنى مناسبة اكتشافه وليس بمعنى انحصاره فيه.

ولكي نتمكن من فهم اتجاهي الانقلاب اللذين يبدوان متقابلين تمام التقابل ـ الإيغال في الصورية، والإيغال في التجريبية؛ وكلتاهما رياضيتان ـ سنحاول دراسة المميزات الأساسية للأرغانون الرياضي الصوري (وهو للإدراك العقلي خصوصا) وللأرغانون الرياضي المادي (وهو للإدراك الحسي خصوصا) فاصلين بين مجاليهما، من دون نفي لوحدتهما الأرغانونية بما هما أداتا تحليل. فالأول، أعني الأرغانون الرياضي الصوري، يمكن وصفه بكونه أفقيا، لتعلقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية. والثاني، أعني الأرغانون الرياضي المادي، يمكن وصفه بكونه عموديا،

لتعلقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية، وعناصر المنظومة التي تعد مضمونا لها، وتعبر هي عنه تعبير الشكل عن المضمون، أي بالعمليات التقنية التي تجعل المضمون يبرز قوانينه الرياضية المحولة صياغته بالمنظومة الرمزية وبالعمليات الرمزية التي تجعل الشكل يتطوع ليحصل ثراء المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنقل الوقائع المضمونية إلى الشكل الرياضي، وتقرب الشكل الرياضي من الوقائع المضمونية هي التي نطلق عليها اسم المنهج التجريبي أو الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي.

وقد شرع العلم العربي، في مرحلتي التوسط هاتين بين الواقعية المطلقة والوضعية المطلقة الرياضيتين، شروعا فعليا غير قابل للإنكار، في تحقيق الخطوات الأولى من هذا الأرغانون، بدءا بعلم المناظر(٤٨)، وبمحاولات التنظير الدقيق للتجهيز العلمي(٤٩)، وختما بالتنظير المنطقي

[حاشية] (٤٨) ولعل أهم المؤلفات العربية في هذا العلم هما كتابا ابن الهيثم وكمال الدين الفارسي: أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم، المناظر، تحقيق عبد الحميد صبرة، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية؛ ٤ (الكويت: [د. ن.]، ،(١٩٨٢ وكمال الدين ابو الحسن الفارسي، تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، ٢ ج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨ هـ).

ويعد هذان الكتابان، في الوقت نفسه، علما لنظرية الإبصار، وعلما للأدوات العلمية الممكنة من دراسة الإبصار بحيث إن أداته هي عين موضوعه: اذ إن هدف النظرية هو معرفة قوانين الإبصار لإصلاح أخطائه، من خلال التمييز بين قوانين الضوء والمناظر الموضوعية، وقوانين الأخطاء الذاتية التي

يمكن إصلاحها بالأولى.

[حاشية] (٤٩) ولعل أفضل مثالين نضربهما هما:

ـ محاولات حفيد بن قرة (إبراهيم بن سنان بن قرة) في كتاب حركات الشمس، والساعية إلى وضع الآلات العلمية التي تساعد على الرصد العلمي لحركات الشمس وضعا نظريا وصنعا تقنيا. ابو اسحق ابراهيم بن سنان بن ثابت، رسائل ابن سنان (حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ،(١٩٤٨ «حركات الشمس،» ص ٦٣ وما بعدها. وهنا مضمون الرسائل الثلاث حول البركار التام التي نشرها ف. وبكة:

وغير هذه المحاولات يكاد لا يحصى، وإنما اكتفينا هنا بالتمثيل لا غير. ونجد الكثير من الإشارات عند تانوري (مذكراته) للتجهيزات العلمية التي عرفها الغرب عن طريق العرب، مثلا في الجزء الخامس:

للمنهجية التجريبية المستندة إلى الموقف الاسمي عند ابن تيمية(٥٠)، وهو موضوعنا الرئيسي، جزؤه الأول.

خامسا: العلاقة بين الصورية الرياضية والتجريبية النظرية

فكيف كان حصول هذا الإيغال في الصورية الرياضية والتجريبية الرياضية؟ ولم يعدان الظاهرة العلمية نفسها التي ستؤدي بالضرورة إلى الاسمية، وإعادة تحديد منزلة المنطق، بوصفه علما لهذين الوجهين من الفعالية النظرية؟ لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج الرياضيات التي تعد خالصة عند اليونان، كما وصلت إلى العرب، هو المنهج الذي يمثل عندهم أرغانون الإدراك العقلي الرياضي الخالص، أعني المغني عن الإدراك الحسي

المنفعل لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل، أي البناء الهندسي في الجبر الهندسي وفي حساب النسب. ولنتساءل عن منهج الرياضيات التطبيقية عندهم (الموسيقى والفلك)، سعيا إلى تحديد طبيعته. فالمفروض أن تكون هذه الرياضيات، من حيث تميزها من الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر، لا يكفي فيه البناء الهندسي المساعد للاستدلال كما هو الشأن في الرياضيات المعتبرة خالصة: إذ لا بد من عناصر مستمدة، بالقصد، من الملاحظة والتجربة، ولا تكفي فيه العلاقات والنسب المستمدة من الموضوعات الأولى للرياضيات المظنونة خالصة (العدد والهندسة) والتي كونها، في الحقيقة ليست خالصة، ستؤدي إلى حصر الرياضي في خصائصها، والإحجام عن إدراك الرياضي المغاير له والموجود في الموضوعات التطبيقية الجديدة(٥١).

ومعنى ذلك أن أشكال الفلك مثلا ومجسماته ومداراته لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من الأشكال والمجسمات والمدارات المنتظمة، ولا يمكن الا يكون لتحديد هذه العناصر كيفا وكما دور في الصيغ الرياضية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها أو لا

[حاشية] (٥٠) انظر: النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسي، البابين ٣ و٤، ص ١٧٩ - ٢٧٩، والربط مع الباب ٥ المتعلق بالمنهجية التجريبية عند العلماء، ص ٣٤٦ - ٣٤٧ (ابن الهيثم).

[حاشية] (٥١) ولهذه العلة أحيل كل ما ليس منتظما في الطبيعة، بمعيار الانتظام المستمد من الرياضيات البسيطة التي لم تكتشف بعد أدوات

تمكن من إدراك الانتظام المعقد في الظاهرات الطبيعية التي كانت تعد غير قابلة للعلم، كونها من عالم الكون والفساد: فالدائرة والكرة وجميع الأشكال المنتظمة البسيطة (في غياب جبرنة الهندسة وقابلية المنحنيات المعقدة للعبارة الرياضية)، ظلت سبيلا إلى صياغة رياضية زائفة، كونها تعتمد على الرد والإرجاع الغاصب للموضوعات الطبيعية، وغير الداعي إلى اكتشاف بناها الرياضية المعقدة التي لا تستطيع الرياضيات البسيطة التعبير عنها، مما يجعل السعي إلى التعبير عنها سعيا إلى إثراء الرياضيات بنى مجردة جديدة، لم يكن لها وجود.

يكفيها ما استمددناه من خصائص رياضية من الهندسة والعدد. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يتضح إلا بفضل بروز عدم الملاءمة، صارت القيم العينية المستمدة من الملاحظة منبها ضروريا لكلا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة وعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد الافتراض غير كاف، بل لا بد من الاعتماد على القيس الدقيق، بفضل الملاحظة المقدارية المتقبلة، وهي إذا ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء الهندسي في الاستدلال الرياضي(٥٢). فهذه تبني ثم تلاحظ ما بنت لتستدل(٥٣)؛ وتلك تستدل لتلاحظ ما لم تبن، فتفعل في أدوات ملاحظتها حتى تكون منفعلة ما أمكن ذلك، أعني حتى تمكن من إدراك ما تلاحظه كما فرضته في النظرية. إنها تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالقصد الأول، من خلال إزالة معناه الثاني بالقصد الأول كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج وعدم وضعها قبليا، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبل ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه

الموانع دون البلوغ إلى خصائص الموضوع المدروس. ولما كانت هذه الموانع آتية من الحواس، أو من ظروف الإحساس، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالا على ما ينتسب إلى الحواس وظروف الإحساس من حيلولة دون إدراك الأشياء إدراكا يبرز خصائصها الرياضية. وعلم هذه الحيلولة رياضيا هو علم المناظر، إذ جله يعود إلى أخطاء البصر(٥٤). وقياسا عليه، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بالحواس حاسة حاسة، فتكون بمجموعها العلم الرياضي للأجهزة العلمية المقومة للحواس، أو المزيلة موانع الإدراك الرياضي للأشياء. وذلك هو ما أطلقنا عليه اسم الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يعتبر علم المناظر جزءه

[حاشية] (٥٢) والفرق بين الهندسة البنائية كأداة لا تهتم بالقيس والقيم الحقيقية للتقيسات، والهندسة التحليلية كأداة تهتم بالقيس والقيم الحقيقية هو الذي يفسر أن التطبيق يصبح مصدرا للصورية الرياضية الخالصة: فعندما تصبح الهندسة قياسية (أي مترية) خلافا للهندسة اليونانية التي هي بنائية (غير مترية)، يصبح بالإمكان تطبيق ألغوريتم الحساب والجبر عليها، ومن هنا يبرز هذا الوجه المفارقي للعلم؛ كلما ازدادت الرياضيات قربا من بنى الواقع الطبيعي ازدادت صورية وبعدا من البنى الرياضية البسيطة للخاصيات المكانية لهذا الواقع واقترابا من البنى الآلية والحركية والقووية لهذا الواقع. فتصبح الظواهر المتحركة في علاقات دالية ،(Fonctions) قابلة لصياغة رياضية عالية.

[حاشية] (٥٣) البناء الهندسي يزيف ما يأخذه من ملاحظة المبني، لأن المبني لا يتضمن إلا ما وضعه فيه البناء، أعني ما لا يتجاوز ما هو ذو بعد

ذو صياغة رياضية، بحيث تصبح ملاحظة البناء في البرهان الهندسي مجرد مساعد للحدس وليس مصدرا لاكتشاف معطى جديد، بخلاف ملاحظة المعطى التجريبي: فإنها تؤدي إلى ضرورة إعادة النظر في النظرية لتلائم ما لا يوجد فيها مسبقا، إذ لو كان كل ما في المعطى سابق الوجود في النظرية لاستغني عن اللجوء اليه. وذلك هو الفرق بين البناء الهندسي في أصول أقليدس، وأية صياغة تجريبية لظاهرة طبيعية.

[حاشية] (٥٤) وذلك هو مضمون المقالة الثالثة: في أغلاط البصر في ما يدركه على استقامة وعللها. والسادسة: في أغلاط البصر في ما يدركه بالانعكاس وعللها (ابن الهيثم، المناظر)؛ وحتى المقالات الأخرى، وخصوصا الخامسة (الخيالات)، والسابعة (الانعطاف)، فهي كذلك مقومة للبصر، وحائلة دون الخلط بين الحقائق والخيالات.

الرئيسي، والذي لا تعد الأجهزة العلمية فيه أدوات لأمر غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرد أداة.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يظن رياضيا خالصا طابعه المعياري، بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى الرياضية الملائمة له، أو لم نخترعها. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك الحسي الرياضي الذي يمكن من تطبيق أرغانون الإدراك العقلي الرياضي على الوقائع الطبيعية، أو كيف نحدد قيم المعطيات الطبيعية تحديدا يجعلها قابلة للمعالجة الرياضية بواسطة الأرغانون

الرياضي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة قابلة للترجمة الرياضية أولا، وللعلاج الرياضي ثانيا؟

ولكن، لو طرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتم اكتشاف المنهج التجريبي، منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم الرياضي الذي كان، في البدء، عند أمم الشرق أرغانونا نظريا، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى طبائع واقعية، وليس مجرد منظومة ذرائع كما هو الشأن عند المصريين والبابليين: أعني أرغانون الحساب الفلكي، والتجاري والإداري والفلاحي والجبائي في الدولتين المصرية والبابلية(٥٥). والأمر الذي منع هذا الوضوح في طرح المشكل هو عينه الأمر الذي ساعد على نقلة اليونان من الذريعية الرياضية عند معلميهم إلى الواقعية الرياضية عند علمائهم وفلاسفتهم: إنه الأمر الذي يسر استعمال الرياضيات في الطبيعة، أعني الانتظام التقريبي للظاهرات الفلكية والدقة التقريبية لأدوات الملاحظة. فقد كان المعطى الفلكي وأداة ملاحظته مستعدين لتوليد الواقعية الرياضية،

الجزء الأول، الرياضيات المصرية والبابلية، الجزء الأول بعنوان **علوم الشرق القديمة**، حيث يتبين الطابع الذريعي الخالص للرياضيات وأهمية الجمع بين الصورية والتجريبية في الوقت نفسه، لانعدام الواقعية النافية عن الصوري صوريته وعن التجريبي غييته. وعادة ما يعرض ذلك بصورة تحمل نزعة تحقيرية بحكم المقابلة بينه وبين «العبقرية» اليونانية. ونحن نعتبر ما يسمى بالعبقرية اليونانية تراجعا إستمولوجيا، بالإضافة إلى العلم الشرقي، وذلك لعلتين، رغم كونه مثل، بحكم هذا التراجع، طرحا لقضايا جلها

أدى إلى تجاوز العلم الشرقي، في العلم العربي:

ـ الأولى، هي اعتبار الذرائع العلمية طبائع مطلقة للأشياء.

ـ الثانية، هي استعمال اللغة الطبيعية للتنظير الرياضي، في حين أن خلو الرياضيات الشرقية من هذا التنظير، علته رفض الاستدلال باللغة الطبيعية حول اللغة الرياضية: إذ كيف يمكن أن يكون مابعد اللغة دون اللغة الموضوع تجريدا؟ لذلك كانت العودة العربية إلى الخوارزمية الشرقية، بفضل علم الجبر، حلا لهذه الاشكالية: الرياضيات العامة المتجاوزة للفصل الكيفي بين الهندسي والعددي بلغة أعم منهما هي مابعد لهما: الجبر.

من حيث لا يدري العلماء، وخصوصا عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يعد نسبيا وذريعيا عند معلميهم من المصريين والبابليين، فصيروا العلم إلتقريبي طبائع نهائية للأشياء، وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأرغانونين فصلا يمكن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقا فعليا. فلم تكن الرياضيات الخالصة خالصة، ولم تكن التطبيقية تطبيقية، لأن الهندسي والعددي في الأولى اعتبر عين الرياضي لا أحد الموضوعات الرياضية، ولأن الرياضي في الموسيقى والرياضي في الفلكي اعتبرا الفلكي والموسيقي لا مجرد ذريعة لصياغتهما.

وإذا فقد تعامل القدامى مع المعطى المظنون طبيعيا في الرياضيات التطبيقية تعاملهم مع المعطى المظنون رياضيا في الرياضيات الخالصة. وهو ما جعلهم يعتبرون الرياضي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي مثل الطبيعي، وليس مجرد ذريعة موضوعة إما لذاتها، أو لعلم الطبيعي؛ مما صير الظاهرات الطبيعية جنسين: الأول منتظم وأزلي وقابل للعلم الرياضي، والثاني غير

منتظم، وغير أزلي، ولا يقبل العلم الرياضي(٥٦). ولهذه العلة اقتصرت الرياضيات التطبيقية على الموسيقى والفلك أو كادت، وكان المنهج الرياضي الوحيد الصالح فيها هو المنهج الرياضي المستعمل في كتاب الأصول الاقليدي، أعني المنهج المستغني عن الحاجة إلى أرغانون الإدراك الحسي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى التجريب أمرا مبدئيا ونسقيا(٥٧).

وهكذا نجد أن الرياضيات التطبيقية قد استعملت، هي بدورها، منهجية الأصول، واقتصرت عليها؛ فلم تتمكن من أن تكون مناسبة لوضع أرغانون الرياضيات التطبيقية، أو قواعد المنهج التجريبي، بالمعنى الذي نطلقه على فنيات تحويل المعطى الطبيعي إلى مادة قابلة

[حاشية] (٥٦) وقد اتخذ هذا الانفصام في العالم الطبيعي بحكم الاضافة إلى الانتظام الرياضي شكلين: ـ شكل أفلاطوني، وهو المقابلة بين المثل والممثلات. وقد أدى، خلافا لقصده الأول، إلى عكسه: أي أنه جعل من الصياغة الرياضية مطلقا لذاته، من دون تحديد لتقدم المصوغ ودوره، بحيث أصبح الهم الأول هو مجافاة العالم الطبيعي عوض علمه. وفي ذلك تكمن علة التوظيف الصوفي الروحاني للرياضيات، والمثل الافلاطونية وعقمها في علم العالم الطبيعي عدا ما يتبع التوظيفات المذكورة من سيمياء وتنجيم وسحر. ـ شكل أرسطي، وهو المقابلة بين ما فوق القمر وما دونه. وقد أدى هذا إلى فلك مبسط وإلى فيزياء كيفية، بحكم اعتبار الرياضي المطبق مشروطا بما ينفي خصوصيات الطبيعي الطبيعية: اذ إن الصور الرياضية، بما هي بنى لمادة الموجود الطبيعي (المكان المجرد والزمان

المجرد)، ليست هي الصور الطبيعية.

[حاشية] (٥٧) ومع ذلك، فمن باب إحقاق الحق، لا بد من الاشارة إلى أن محاولة بطليموس في علم المناظر لا تبعد كثيرا عن محاولة ابن الهيثم، بحيث إن النقلة من ملاحظة البناء الهندسي القبلي إلى ملاحظة المعطى التجريبي البعدي وقع الشروع فيها منذ الفترة الهلنستية. ولا ضير من ذلك، فنحن لا نقول بالقطيعة بين مراحل تاريخ العلم الانساني؛ بل نؤمن بالتواصل المشروط بالتوقف والتراجع والتجاوز بحسب الوعي العلمي، وغير المعتبر لذلك بحسب أدوات العلم الرمزية والآلية أو التقنية؛ إذ إن ما يحصل منها يكون دائما صالحا في التالي، وإن تجاوزه.

للصياغة الرياضية، ومن ثم للمعالجة بالأرغانون الرياضي الخالص. ولم يكن بوسعها أن تفعل ما ساد التصور الواقعي للرياضيات والطبيعيات. كما أن منهجية أرسطو الاستقرائية لم تكن قابلة للتحول إلى منهجية علمية، لأن الاستقراء، بما هو من جنس الملاحظة بالمعنى الذي لها في التاريخ الطبيعي عند أرسطو، لا يمكن أن يصبح رياضيا، إذ أقصى ما يبلغه من النتائج هو الوصف التصنيفي بواسطة ملاحظة الكيفيات الحسية لما يعتبره موضوعا جوهريا للعلم (الأشخاص الطبيعية).

لذلك كان لا بد من الانقلابة النوعية التي قطعت مع الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية ليصبح المنهج التجريبي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي أمرا ممكنا. ويقتضي هذا الأرغانون أن يصبح الرياضي شيئا صائرا على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للطبيعي، وأن يصبح الطبيعي شيئا صائرا على الدوام، يسير نحو البساطة الملائمة للرياضي. والصيرورة الأولى

تفترض التخلص من الواقعية الرياضية، لتعويضها بالذريعية الرياضية. والصيرورة الثانية تفترض التخلص من الواقعية الطبيعية، لتعويضها بالذريعية التقنية: والذريعية الأولى هي أرغانون البناء الرمزي للنماذج التفسيرية بإطلاق أو بتخصيص، والذريعية الثانية هي أرغانون البناء التقني لتجهيز الملاحظة والتجريب للنماذج التمثيلية التقنية بإطلاق أو بتخصيص(٥٨).

[حاشية] (٥٨) لا بد من شرح المقصود بالنماذج الرمزية والتقنية وبدرجتي كل منهما: ـ فالنماذج الرمزية هي النسق الرمزي الفرضي الذي يفترض أن بنيته (مكوناته وعلاقاتها بعضها بعض وقوانين النقلة من بعضها إلى بعض بالتعريف أو بالاستدلال) مشاكلة لبنية الظاهرة التي هو نموذج لها، بحيث يمكن التروي في ما يجري في النموذج من توقع ما يمكن أن يكون مثيلا له في الظاهرة: وهذا النموذج يكاد يكون آلة لوائلها الرموز، أو هو من جنس التمثيل الرمزي (simulation symbolique). وله درجتان: عامة عندما تكون نماذج لظاهرات هي بدورها من صنع الفكر أي ان الموضوع تقديري وكذلك نموذجه، وهذا هو علم الرياضيات الخالصة عامة؛ ودرجة خاصة عندما تكون نماذج لظاهرات ليست من صنع الفكر بل معطاة، وهو يفترض أن لها بنية يحاول تخيلها بنموذجه؛ وهذا هو علم الرياضيات التطبيقية عامة، أو علم الطبيعة أو أي موجود خارجي إنساني أو طبيعي أو عضوي أو نفسي أو حتى رمزي (كاللغة مثلا). ـ والنماذج التقنية هي الآلة المادية المحاكية للظاهرة التي نتخيلها ذات عمل آلي (fonctionnement mécanique)، وهو نوع التمثيل المادي (simulation matérielle) الحقيقي. ولهذا كذلك درجتان مثل السابق:

عامة، وهي التمثيل الآلي لآلة من اختراع العقل وليس لآلة نفترضها بنية للعمل الآلي لموضوع معطى، وخاصة: وهي التمثيل الآلي لآلة نفترضها بنية لموضوع معطى: مثلا آلة نموذج مادي لحركات الأفلاك. والأول آلة نموذج مادي للعبة مخترعة لا تمثل أي موضوع خارجي. والفرق بين النماذج الرمزية والنماذج الآلية فرق علته قابلية الأولى للدقة المطلقة والشفافية المنطقية، واقتصار الثانية على الدقة الممكنة تقنيا مع تخلفها عن الشفافية المنطقية، إذ قد نستطيع عمل ما لا نفهم (وقد نفهم ما لا نستطيع عمله لتأخر التقنية عن دقة الرمز دائما): مثلا ساعة نقيس الزمان بدقة من درجة معينة نستطيع تصورها نظريا، ولا نستطيع تحقيقها تقنيا. وقد تصبح الأولى شبه آلية بمجرد التقدم في التمثيل الرمزي للنماذج الرمزية، وهو أمر وقع الشروع فيه عند القلصادي بصورة جدية كتابيا؛ رغم أنه قد وجد قبله الترميز الاسمي بواسطة مفهومات الشيء والمال والعدد. =

والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، أو المنهج التجريبي الممكن من صياغة الطبيعي رياضيا لمعالجته بالأرغانون الرياضي للإدراك العقلي، هو جملة العلوم التي على رأسها علم المناظر. ويعتمد هذا الأرغانون على تصور جديد للفصل بين الرياضي الخالص بحق (وهو أعم من علم العدد والهندسة) والرياضي التطبيقي بحق (وهو أعم من علم الموسيقى والفلك)، وعلى اعتبار الأول موضوعا لعلم النماذج التفسيرية النظرية عامة أو المنطق الخالص، والثاني موضوعا لعلم النماذج التفسيرية النظرية الخاصة (بموضوع ما)، أو المنطق المطبق. ولما كان التطبيق على موضوع معين يقتضي تخليص عينيته من المعطى الساذج بجعله بدوره معطى رياضيا (ولا يقتضي

تخليص الموضوع من العينية) من دون رده إلى المعلوم السابق ردا يزيل إثراء العلم السابق بعلم لاحق، أصبح من الضروري الاعتماد على أرغانون رياضي للإدراك الحسي يمكنه، بفضل تجهيزه، من إدراك بنى الموضوع الرياضية أو ـ وهذا هو الشيء نفسه مأخوذا سلبا ـ من تخليص الحواس من أخطائها(٥٩).

أي إن ما جعل الرياضيات الخالصة تكون واقعية، عند القدامى، هو كونها ليست خالصة. وما جعل الرياضيات التطبيقية تكون واقعية، عند القدامى، هو كونها ليست تطبيقية. ولو خلصت الأولى وانطبقت الثانية لاكتشفنا طابعهما الذريعي الذي غفلنا عنه فصارتا، بحكم ذلك، معدودتين طبائع (لا ذرائع) لضربين من الوجود مختلفين بالنوع والجوهر: وإذا فسذاجة الأرغانون الرياضي الخالص (في الهندسة والعدد) وسذاجة الأرغانون الرياضي المطبق (في الموسيقى والفلك) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة اليونانيين. لذلك صارت البنى الرياضية النسبية تعد طبائع للظاهرات الطبيعية المظنونة بسيطة، لعدم دقة أدوات إدراكها الحسي. لكن الأرغانون التجريبي، بما هو رياضيات تطبيقية، أو بناء للنماذج التقنية للظاهرات، سيبين أن تصنيفها الكيفي إلى ما يتصف بالانتظام الرياضي وما لا يتصف به، ليس دالا على طبائعها، بل هو دال، في الحقيقة، على نقائص الأداة الرياضية الخالصة والمطبقة: من هنا كانت المسألة الصورية والتجريبية في الرياضيات.

فإذا صار الجهاز الرياضي الخالص نسقا منفتحا يتزايد رصيده كما ويتغير كيفا بحكم

[حاشية] =انظر: محمد سويسي، كشف الأسرار عن علم حروف الغبار (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ،(١٩٨٨ «المقدمة» ص ٢٠ خصوصا.

[حاشية] (٥٩) تخليص الحواس من الأخطاء له بعدان كذلك: رمزي نظري خالص، وتقني عملي مطبق. والأول يبقى مجرد إمكان إلى أن يدعمه الثاني. ولعل اكتشاف المرايا المقربة قد مكن عمليا من تجاوز تناهي الكبر في الفلك القديم، رغم أن الأديان كانت، عقديا على الأقل، تنفي هذا التناهي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى اكتشاف المرايا المكبرة أو المجاهير. وقد كانت الاستفادة من الأولى أسرع من الاستفادة من الثانية، رغم أن الاثنتين مكنتا من ثورة علمية في مجال معرفة العالم الطبيعي: تجاوز فلك بطليموس، وتجاوز فيزياء نيوتن، بالإضافة، طبعا، إلى النماذج الرمزية، أعني الرياضيات الخالصة.

كونه مجرد ذرائع لا طبائع، أصبح الجهاز الرياضي التطبيقي مصدرا لا ينضب لتوليد النماذج الرياضية والبنى المنطقية الجديدة، مما يجعل الواقع الطبيعي مصدر الإلهام الرياضي الأول، بما هو بصدد الصياغة الرياضية؛ ومن ثم تفقد الواقعية الرياضية والواقعية الطبيعية مبرر وجودهما، ويصبح الرياضي والطبيعي شيئين غايتين لا يقتصران على ما علم منهما؛ بل هما موضوع علم مفتوح إلى الأبد. وما الغلق (وليس الانغلاق) النسقي إلا مجرد شرط منطقي لحصر الحاصل وتنظيمه، وإدراك الممكن، وتحديد سبل البحث عنه وفيه. إنهما مجال الممكن النموذجي الرمزي بإطلاق، والممكن النموذجي التقني بإطلاق؛ وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لا نهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظل البحث العلمي جاريا، وما لم يحتطه

الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي للاتجاهين اللذين يبدوان متقابلين في الأمر الذي نريد وصفه، أعني اتجاه الصورية المطلقة، والتجريبية المطلقة، والجمع بينهما سلبا في إزالة الواقعية، وإيجابا في وضع الاسمية بما هما مابعد للعلم النظري.

وفعلا، فالمقصود بالعمل التجريبي السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العميقة، ويجعل بنية الموضوع العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية. ويقتضي ذلك أن يفقد الرياضي والطبيعي ثباتهما وواقعيتهما، ليتحولا إلى مسار متغير للبنى الرمزية ومسار متغير للبنى التقنية، فلا يكون لأي منهما كثافة واقعية تمنعه من التحول، لكونهما مجرد أدوات أو نماذج رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي) للموضوع الذي تبقى المطابقة معه غاية لا تدرك إلى ما لانهاية. وما لم يصبح المعطى التجريبي متحررا من الحواس الطبيعية، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي ستلهم الفكر النظري الواضع للنماذج الرمزية (الرياضيات التطبيقية)؛ وما لم يصبح الموضوع الرياضي متحررا من سلم الرمز الطبيعي (العدد الطبيعي واللغة الطبيعية والهندسة البسيطة)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي تحاول مشاكلة البنى العميقة للمعطى التجريبي المتحرر من الحواس الطبيعية. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص محاولة لتحرير العقل الرياضي من الرمز الطبيعي وأحابيله (الاستعاضة منها بالرمز المجسد للممكن العقلي بإطلاق، إنشاء للأدوات الرياضية)، فإن أرغانون الإدراك التجريبي سيكون محاولة لتحرير العقل التجريبي من الحس الطبيعي وأحابيله (الاستعاضة منها بالأجهزة التقنية الرصدية المجسدة للممكن

التقني إنشاء للأدوات التقنية الإدراكية).

وقد بين تاريخ العلم النظري أن المعطى التجريبي قد تغير فعلا لا تصورا، بمفعول ما جعله أهم أجزاء أرغانون الإدراك الحسي (علم المناظر) ممكنا، وذلك في ثورتيه الحديثة والمعاصرة: الأولى مكنت من تجاوز إطار العالم المنغلق باكتشاف لامتناهي الكبر، والثانية مكنت من تجاوز إطار العلم المنغلق (المكان والزمان المطلقان في العلم الكلاسيكي) باكتشاف لامتناهي الصغر. وما دلالة التجاوزين إلا علامة على النقلة من سلم الإدراك الحسي الطبيعي

(الحواس) والإدراك العقلي الطبيعي (العدد الطبيعي والهندسة الطبيعية واللغة الطبيعية) إلى سلم الإدراك الحسي الرياضي المطبق (أجهزة الرصد والقيس والملاحظة: المنظار والمجهار خاصة) والإدراك العقلي الرياضي الخالص (أصناف العدد الأخرى، والهندسات اللااقليدية واللغات الوضعية أو الاصطناعية). وبذلك يتبين أن المحدودية في الكبر والصغر ليست إلا محدودية السلم الإضافي إلى أدوات الإدراكين. وبمجرد تغييرها تزول المحدوديتان ومعهما أساس الواقعية الرياضية والطبيعية زوالا فعليا، بعد زواله تصوريا بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر التي وصفنا.

وبذلك لم يبق هذان التجاوزان مجرد نظرية تتعلق بالممكن قياسا إلى القدرة الإلهية المطلقة، بل أصبحا أمرا مشهودا بحكم ما جعله علم المناظر ممكنا (وهو ـ أي علم المناظر ـ أحد أجزاء الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، إذ يمكن تصور علم المسامع، وعلم الملامس، وعلم المذوقات، وعلم المشمومات... الخ، حيث تصبح كلها حواس ذات قوانين رياضية تمكن

من صنع أجهزة مقومة تمكنها من التخلص من السلم الإنساني الطبيعي، والاستعاضة منه بسلم يكون مقدار دقته إضافيا إلى ما يصنعه من أجهزة إدراكية). فأصبح لامتناهي الكبر ولا متناهي الصغر الفرضيان في الكسمولوجيا الدينية الداحضة للكسمولوجيا الفلسفية أمرا واقعا، قابلا للملاحظة والصياغة العلمية(٦٠). وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى الحسي إضافي ليس فقط بمعنى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والثانية؛ بل بمعنى الإضافة إلى سلم الإدراك، اختلافا يجعل الأجهزة التي يصنعها أرغانون الإدراك الحسي قادرة على بناء نماذج تقنية من المعطى التجريبي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار)، أعني المطابقة مع النماذج الرمزية الممكنة، وليس فقط الحاصلة؛ بحيث أصبح النشاط العلمي نشاطا إبداعيا ينحو فيه الإبداع

[حاشية] (٦٠) لقد مثل تنييب الإدراك الانساني الحسي والعقلي بالاضافة إلى الإدراك الإلهي مجرد تحديد سالب للذريعة المعرفة الانسانية، أعني مجرد نفي لواقعيتها بوضع إضافيتها إلى سلم الانسان. ولكن غياب المقيس عليه، أعني الإدراك المتجاوز لسلم الانسان، وإن أدى إلى نفي الواقعية الفلسفية التي تظن العلم الانساني (اذا توافرت الشروط المنطقية) مطابقا للوجود، منع من الوصول إلى الذريعية الموجبة، فالاسمية المعرفية. ذلك أن الإدراك المتجاوز (لسلم الانسان) الممكن بالاضافة إلى الإدراك المطابق (لسلم الانسان) الحاصل لم يبق مجرد فرضية عقدية، بل أصبح أمرا واقعا، بمجرد أن وقع اكتشاف المناظير (téléscopes) والمجاهير

،(microscopes) أعني بعض الأدوات الناقلة من السلم الطبيعي لأحد الحواس (البصر ـ وقياسا عليه يمكن تصور الحدث نفسه للحواس الأخرى)، إلى سلم يتجاوز هذا الإدراك الطبيعي إلى ما لانهاية كبرا وصغرا. فلم يبق العالم محدودا ولم يبق العلم مشدودا إلى المبادىء القائلة بمحدوديته وإطلاق بعديه الزماني والمكاني، وذلك فعلا وواقعا، وليس مجرد افتراض عقلي. واذا كانت الدقة المعدومة في قيس الزمان جعلت الفلاسفة (ديكارت، مثلا) يتصورون الضوء ينتقل بلا زمان، فإن ذلك أصبح ممتنعا بعد تغير سلم الإدراك الانساني المجهز (مع العلم أن ابن الهيثم ينفي القول بالنقلة اللازمانية للضوء ويعتبره مقضيا لزمان ضئيل بحكم سرعته الكبرى).

الرياضي التطبيقي أو التقني إلى ملاحقة الإبداع الرياضي الخالص أو الرمزي، سعيا إلى المطابقة معه. ويمثل فقدان الثبات الرياضي والطبيعي هذا نهاية الواقعية الرياضية والطبيعية، وبداية الذريعية التي لا يمكن أن توجد إذا سلمنا بوجود المثل الأفلاطونية (واقعية الرياضي، بما هو بنية صورة الموجود الطبيعي) أو الصور الأرسطية (واقعية الرياضي، بما هو بنية مادة الموجود الطبيعي). لذلك فهي تستند إلى العقل الإلهي المبدع بفعل «كن» الذي هو رياضي خالص بداله (التقدير)، ورياضي تطبيقي بمدلوله (القدرة). وفيه يتطابق الرمزي والتقني بما هما شرطا الوجود الطبيعي غير الواقعيين؛ مما يرجع الذريعية العلمية، التي نسعى إلى وصفها، إلى نظرية تقيس فعل العلم الإنساني على فعل العلم الإلهي بوجهيه الرمزي والتقني، حيث يصبح الكلي فاقدا لكل واقعية، ومقصورا على منزلة ذريعية لا غير،

إذ هو ثمرة إبداع من جنس الإبداع الجمالي وليس من جنس الصناعوية البدائية. (٦١) Artificialisme

ولما كان هذا العلم الإلهي المبدع رمزيا وتقنيا للوجود يمكن أن يعد إسقاطا للعلم الإنساني على العلم الإلهي، فإننا ندرك، عندئذ، أن الذريعية الرمزية والتقنية ـ بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو نظر عامل، وعمل ناظر ـ تشترط تجاوز الواقعية بفضل هذا المفهوم اللاهوتي للعلم الإلهي أولا وللعلم الإنساني ثانيا، سواء كان ذلك حقيقة ـ كما سيصبح ـ أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العلم الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى الذريعية اللاهوتية والناسوتية في المرحلة العربية، فاتخذت شكل المراجعة التجريبية للرياضيات التطبيقية اليونانية أولا (٦٢)، والمراجعة المنطقية للرياضيات

[حاشية] (٦١) الصناعوية الأرسطية غنية عن كل تعريف، وهي تتمثل في مسألتين: أولاهما ميتافيزيقية وهي نظرية العلل الأربع؛ والثانية طبيعية وهي تطبيقها على مفهوم الطبيعة بما هي صانع باطني في الأشياء.

[حاشية] (٦٢) وهذه المراجعات أشهر من أن تحتاج إلى ذكر. وهي مراجعات فلكية وجغرافية رياضية خاصة (مثل قيس خط العرض). ولكن المهم هو أنها قد أدت إلى أمرين أساسهما في الظاهرة التي نصفها: ـ الأول هو من جنس رسالة حفيد ابن قرة في حركات الشمس نظريا وتطبيقيا، ومحاولة الاحتكام إلى النظرية والرصد المجهز: «ومن عجيب الخلاف في أمر الشمس أن البعد الأبعد من فلكها عند المحدثين يتحرك وعند بطليموس ثابت. وكل واحد من الفريقين يستشهد ويزعم في بعضها أن

عوداتها في إرصاده يوجب التصديق بها» ص :٧ وهذا يتعلق بالنتيجة التقنية، أعني إصلاح آلات الرصد التي اليها ينتسب الاختلاف. ـ الثاني ـ وهو الأهم ـ من جنس تغيير النظرية الفلكية، على الأقل في جزئياتها إن لم يكن فيها كلها: وهو من جنس محاولات نصير الدين الطوسي (القرن الثالث عشر) وابن الشاطر (القرن الرابع عشر). انظر: أ. س. كينيدي وعماد غانم، محققان، ابن الشاطر: فلكي عربي من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي (حلب: منشورات جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ،(١٩٧٦ وخاصة مقالة فؤاد عبود، ص ٧٤ وما بعدها والمقارنة مع كوبرنيكوس، ومقالة فيكتور روبرتس: «The Roberts, Victor of Attitudes al-Shatir: Ibn of Theory Planetory Planets», pp. 81-92.

[حاشية] (٦٣) قلب العلاقة بين الهندسة والعدد وتقديم هذا الأخير عليها في الرياضيات العربية علته، كما أشرنا =

الخالصة اليونانية ثانيا(٦٣). فكانت المراجعة الأولى مراجعة التثبت من القياسات التجريبية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك الحسي(٦٤)، وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبت من الأقيسة الصورية المشروطة بتطوير أجهزة الإدراك العقلي(٦٥).

سادسا: فلسفة هذه العلاقة عند ابن تيمية

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلا ـ ولا أحد بناكر لهما، مهما تحامل على العلم العربي ـ لم تؤديا إلى مراجعة نسبته إلى الفلسفة الواقعية التي تستند إليها نظرية العلم والعمل؛ بل اقتصرتا على مجرد المناوشات

النقدية الصادرة عن الكلام، والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة العربية، إلى أن اتضح عدم الملاءمة الصريحة بين ما يجري في العلم والعمل، وما يجري في مابعدهما الفلسفي، خلال مرحلة الفصل في الأفلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة، كما أشرنا إليها في الفصل الأخير من المقدمة: فصار النقد الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لحصول النقلة النوعية.

ومثلما أدى الفصل إلى إدراك عدم الملاءمة بين العلم ومابعده التأسيسي (والعمل ومابعده التأسيسي) في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون، سيؤدي الاتجاه الصوري والاتجاه التجريبي إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العلم البطليموسي (الرياضيات التطبيقية) والعلم الأقليدي (الرياضيات الخالصة) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالم البطليموسي (الفلك ذي المركز الأرضي) والعالم الاقليدي (الرياضي الطبيعي: عددا وهندسة)، وذلك بفضل الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي، وكلاهما من صنع المرحلة العربية، أو على الأقل كانت بداياتهما عربية، وهي بداية عاصرت نشأة الاسمية النظرية وأفول الواقعية النظرية، لأنها أبرزت التناقض بين العلم والعمل ومابعدهما التأسيسي إبرازا لم يعد بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية. وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العلم ومابعده التأسيسي هو المصدر الرئيسي لنقد ابن تيمية الموجه إلى نظرية العلم النظري الفلسفية التي يعتبرها قد جوهرت المخترعات الاسمية، واعتبرتها طبائع للأشياء، في حين أنها مجرد موضوعات ذريعية لا تتجاوز وظيفتها المعرفية وظيفة الأسماء. لذلك

=إلى ذلك سابقا، هي المراجعة المنطقية لنسق المفهومات الرياضية. فبالإضافة إلى ما قاله الخيام من ضرورة تقديم العدد على الهندسة (الخيام، رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب أقليدس، ص ٧٥ نراه في المقالة الثانية من هذه الرسالة يدرس النسب، ويقدم تعريفا جديدا يعوض به التعريف الخامس من المقالة الخامسة، وهو تعريف يرجع النسبة الهندسية إلى النسبة العددية، أو إلى مفهوم أعم من العدد والهندسة سماه النسبة المقدارية (ص ٤٢ وما بعدها).

[حاشية] (٦٤) وهو ما أشرنا اليه في الأمر الأول من الهامش ٠(٦٢)

[حاشية] (٦٥) وهو ما أشرنا اليه في الأمر الثاني من الهامش ٠(٦٢)

كانت أعماله الفلسفية تدور خصوصا حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم النظري الفلسفية: وذلك هو الوجه السالب من فلسفته الذي نخصص له الجزء الباقي من هذا الفصل، كون الوجه الموجب هو موضوع الفصل الأول من القسم الثالث.

ولكن، قبل ذلك، ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المفهومات التي يخترعها العقل الإنساني كيانات واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي، بما هي علل له؛ وبذلك يصبح العلم علة المعلوم، وهو أمر مماثل لقياس علاقات العلية بين عناصر مدلول اللغة الطبيعية، بعلاقات العلية بين عناصر دالها التي يميزها نخروها: فيصبح نحو الدال أنطولوجيا المدلول! وقد قطع أرسطو نصف الطريق، جوابا عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية الأفلاطونية النظرية(٦٦)؛ لكنه حافظ على الواقعية، عندما اعتبرها محايثة. وإذا فمصدر الواقعية في الحالتين هو صيرورة المنطقي وجوديا،

والزعم بأن العلم، تصورا وتصديقا، يفيد التماهي بين المعرفي والوجودي، تسليما بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فيرتد الوجودي إلى المنطقي لا يعدوه. ومعنى ذلك أن المنطق الأرسطي، يعود في جوهره، إلى التقنين الصوري للواقعية الأفلاطونية البارمينيدية في بعديها الفلسفي (الذي يطابق بين الإبستمولوجي والوجودي)، والمنهجي الذي يحدد الأرغانونية المزدوجة للمنطق، بما هو علم شروط صحة التصور، وبما هو علم شروط صحة التصديق، أو بما هو نظرية حد، ونظرية برهان. والمعلوم أن الحد ليس إلا الترجمة المنطقية للماهية، وأن البرهان ليس إلا الترجمة المنطقية للعلية الصورية (أو للعلاقة بين الذات والصفات الذاتية) وجوديا. وبذلك يصبح المنطق مجرد ترجمة منهجية للواقعية الوجودية. لذلك فهو ليس إلا أرغانون الحد والبرهان إيجابا ليطابقا الماهية والعلية، وأرغانون موانعهما عن المطابقة سلبا. ومن ثم فهو ليس آلة تعصم الذهن من الخطأ، بل آلة تفرض عليه الواقعية الجاعلة من الحد ماهية، ومن البرهان علية، ومن المنهج ميتافيزيقا أو علما مطلقا، يقلب العلاقة بين الوجود والعلم، فيصبح ما حصل من الأخير معيارا لما يجب أن يكون عليه الأول!

وطبعا، فإن الاسمية متعذرة من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الخاطئة، الناقلة من المعرفي إلى الوجودي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم منطقي مزعوم. لذلك فإن الذين أدخلوا المنطق في علوم النقل ـ والغزالي على الأخص ـ كانوا بين اثنتين: فإما أنهم لم يكونوا مدركين لهذا البعد الميتافيزيقي من المنطق الأرسطي، أو أنهم ـ وهذا هو

الأصح ـ كانوا يسعون إلى فرض ميتافيزيقا الواقعية الأفلاطونية ـ الأرسطية بطريقة

[حاشية] (٦٦) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «الألف الكبرى»، 6. 987 ب 5-12.

أكثر نجاعة من طريقة إخوان الصفا(٦٧). إذ لا يمكن الظن أن الغزالي وأمثاله من مدخلي المنطق في الكلام إدخالا نهائيا كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن المنطق الأرسطي لا يمكن حصره في الأرغانونية الصورية، إذ إن جل المتكلمين، إدراكا منهم للوازم المنطق الميتافيزيقية، اعتبروه سبيل الزندقة، بل والسفسطة(٦٨).

وفعلا، فلو كان المنطق قابلا للحصر في الأرغانونية الصورية التامة، دون اللوازم الميتافيزيقية المصاحبة للصورية الأرسطية الناقصة، أعني لو كان المنطق قابلا للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديهية (الأكسيومية) وضعا لقواعد التعريف ولقواعد الاستدلال، لما ادعى أصحابه أن العلم الذي يحصل بفضله يكون ضرورة مطابقا للوجود، ومن ثم لاستحال أن يتحول هذا العلم إلى ميتافيزيقا. لكن نظرية التعريف صارت نظرية الحد، ونظرية الحد صارت نظرية الماهية. كما أن نظرية الاستدلال صارت نظرية القياس، ونظرية القياس صارت نظرية البرهان، ونظرية البرهان صارت نظرية العلة الصورية (بمعنى المطابقة بين سلسلة العلل العقلية في الاستدلال والروابط بين الذات وصفاتها الذاتية في الوجود). وتلك هي السبيل التي قطعها المنطق ليستحيل بفضله المعرفي وجوديا والعلم الإنساني ـ الذي هو بالطبع تجربة اجتهادية أبدية النقص ودائبة التكامل ـ إلى علم مطلق ينقلب

من مغير إلى معير: وهذا هو المقصود بالواقعية سواء كانت مفارقة (أفلاطون)، أو محايثة (أرسطو). والإدراك الفلسفي لهذه المراحل المولدة للواقعية هو الذي سيجعل إشكالية العلم النظري في بعديها الإبستمولوجي والأنطولوجي، إشكالية واحدة: هي إشكالية نقد المنطق الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني بارمنيدي في أسسه) بما هو متعين لا ينضب لتوليد الميتافيزيقا الواقعية في النظر والعمل، كما عرفهما العرب في الأفلاطونية المحدثة، بجميع صيغها التي وصفنا؛ وهو نقد يستهدف فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، وذلك بوضع نظرية العلم النظري الاسمية كما حددها ابن تيمية.

وبين إذا أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن تيمية ليس نقدا يسعى إلى إصلاح المنطق ـ

[حاشية] (٦٧) أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ،(١٩٥٩ ص :١٠١ «فهاكم اخواني قصتي مع رفيقي (...) لتقضوا منها العجب وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطن لأمور هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم. فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة، والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات (...) قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناد إلى المنقول، لتكون القلوب فيها أسرع إلى القبول!... والمعلوم أن الأمر يتعلق باستخراج كل المنطق من القرآن! ومن ثم تبرير قبوله والمساعدة عليه. وقد فضح ابن تيمية هذا الدس العجيب، واعتبره دليلا على عدم فهم المنطق والقرآن معا.

[حاشية] (٦٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات، ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ،(١٩٧١ ص ٢١٨٠

أعني إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على المبادىء الأساسية، وذلك في إطار النظرية الأرسطية ـ بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي النظري تماهي بين المنطقي والوجودي مماهاة هي عينها الأساس الواقعي للميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة التي سعت الفلسفة العربية، في تململاتها، إلى التخلص منها. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن تيمية الإبستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين المنطقي والوجودي، تفكيكا للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين المنطقي والوجودي، بفضل وضع نظرية للعلم تلائم الاسمية التي تلائم ما حدث في العلوم العربية من صورية رياضية منطقية مصحوبة بتجريبيه رياضية تقنية لم يشهد لها تاريخ العلم السابق مثيلا.

وقد أشار ابن تيمية إلى الجديلتين «الفلسفية ـ الصوفية» و«الفلسفية ـ الكلامية»، محددا المستهدفين من نقده المنطق في كتاب درء تعارض العقل والنقل(٦٩)، بوصفهم معارضي السنة باسم العقل، أو محاولي إسنادها إليه، فأرجع جميع الأخطاء الفلسفية إلى المنطق، وأرجع هذا الدور الذي أداه المنطق إلى واقعية الكلي التي بإزالتها سيبني الفلسفة الاسمية. ولكي نيسر عرضنا للأساس الذي يستند إليه دحض ابن تيمية للمنطق الأرسطي وأسسه الميتافيزيقية، نورد هذا النص الصريح الذي يبرز

العلاقة بين الإشراق والتصوف (الجديلة الأولى) وأفلاطون، وبين الكلام والرشدية (الجديلة الثانية) وأرسطو، الذي يبرز اعتماد الجميع على واقعية الكلي بدرجتيها (المفارقة والمحايثة) إبرازا يعد إلى الحل الاسمي الذي سينتهي إليه ابن تيمية: «فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا متعينا مشخصا مخصوصا متميزا في الأعيان. وإنما سمي كليا لكونه في الذهن كليا. وأما الخارج فلا يكون فيه ما هو كلي أصلا. وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم. فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه فيه كما تقدم. وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى، الذي جعلوه وجودا مطلقا، اما بشرط الإطلاق أو بغير شرط الإطلاق(٧٠). وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج. والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الافلاطونية. ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق. وكلا القولين خطأ صريح: فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلا. ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعمها، لا

[حاشية] (٦٩) المصدر نفسه، حيث يشير ابن تيمية إلى: «الفلاسفة

العرب والهلنستيين» ص ١٥١ ـ ١٥٢؛ «المتكلمين» ص ١٥٣ ـ ١٥٤ و«المتصوفة» ص ٢١٦٠

[حاشية] (٧٠) وهما تحديدان سينويان بني عليهما الشفاء ويعلق عليهما ابن تيمية هنا، مرجعا المفهوم الأول إلى الأفلاطونية، والثاني إلى الأرسطية.

أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول. وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلد من قال ذلك من الغالطين فيه»(٧١).

يكاد هذا النص القصير من درء التعارض أن يحتوي على مضمون الفلسفة العربية وأصولها اليونانية جميعا، وعلى مكونات النقد الذي يوجهه إليها ابن تيمية دحضا للواقعية، وتأسيسا للاسمية. وفعلا، يمكن أن نوجزه في المسائل الأربع التالية(٧٢):

١ ـ التحديد الصريح للأساس الواقعي بوصفه علة جميع النظريات الفلسفية والصوفية والكلامية المتفلسفة، وإرجاع هذا الأساس إلى أفلاطون (المطلق بشرط الإطلاق في الخارج) وأرسطو (المطلق بغير شرط الإطلاق في الخارج).

٢ ـ الحصر الصريح لوشائج النسب بين المذاهب الفلسفية والصوفية والكلامية في الفلسفة العربية (أعني مكونات الجدليتين المخمستين) وضرتي هذا الأساس، أعني ما يعود منها إلى الأفلاطونية، وما يعود منها إلى الأرسطية: الطوائف الضالة في وجود الرب ـ شيعة أفلاطون ـ أتباع أرسطو صاحب المنطق ـ والمقلدين إياهم.

٣ ـ الإشارة الواضحة إلى الأصل العام في ردوده على جميع هؤلاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة، الذي هو في الوقت نفسه الأصل العام في مذاهبهم، أعني منزلة الكلي الواقعية ونفيها: «وهذا الأصل ينفع في جميع العلوم. فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه. فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه كما تقدم».

٤ ـ وأخيرا الحل الاسمي الذي يعرضه ابن تيمية في الفقرة الأخيرة من النص، والذي يستدعي مجموعة من الملاحظات الجوهرية، نقدمها سريعا، لنعود إليها في مابعد عند العرض الموجب للحل الذي انتهى إليه فيلسوفنا. ذلك أننا نعلم منزلة الكلي المنفية ما هي، ولكننا لا ندري بعد ما هي المنزلة البديل: ما هي طبيعة هذا الكلي الذي ينسبه ابن تيمية إلى الذهن، وينفيه عن العين في معنيي الواقعية الأفلاطونية والأرسطية؟ هل يكون ابن تيمية تصورانيا (conceptualiste) وليس اسميا ،(nominaliste) ويصبح ما نزعمه له من فلسفة مجرد إرغام للنصوص؟

[حاشية] (٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٦٠ [حاشية] (٧٢) ويمكن أن نضيف ملاحظة خامسة، وهي تستند إلى ما يدور خطأ نحويا في النص يصعب أن ننسبه إلى ابن تيمية (إذا لم يكن خطأ مطبعيا): فعبارة «لا أن في الخارج شيء» يجعل «في الخارج» اسم «أن» و«شيء» خبرها بشرط تقدير «ما» قبل «في الخارج»، فيكون القول: «لا أن» ما «في الخارج شيء» وتعني العبارة عندئذ: ما يزعم موجودا في الخارج غير الأعيان ليس شيئا، أيا كان فرضنا إياه عاما مفارقا أو محايثا في الشيء أو في الذهن: وإذا ففي الجملة نفي لشيئية المعدوم أي نفي لواقعية الكلي في عبارتها

الاعترالية.

لنعد إلى الفقرة الأخيرة من النص الذي أوردنا: «ولكن المعاني الكلية العامة في الذهن كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكالخط الدال على تلك الألفاظ. فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى. فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج، ويشملها، ويعمها، لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا، أو يوجد في هذا وهذا، أو يشترك فيه هذا وهذا. فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية، أو من قلد ذلك من الغالطين فيه».

يستدعي هذا النص ثلاث ملاحظات سريعة تنفي، بوضوح لا مراء فيه، كل وصف غير اسمي للنظرية التي يقول بها ابن تيمية:

١ ـ الترتيب المقلوب الذي يورد عليه ابن تيمية العلاقة بين الدال والمدلول، إذا قورن بترتيب الفلاسفة المعهود: فالمعاني الكلية تقاس على الألفاظ العامة في اللسان وعلى الخط الدال على الألفاظ، وليس كما هو الشأن عند الفلاسفة، حيث يقاس الخط على اللفظ، واللفظ على المعنى في النفس، والمعنى في النفس على ما في الوجود.

٢ ـ والمقارنة بين المعاني والألفاظ والخطوط لا تتعلق بالمطابقة بينها ثم بينها وبين ما في الخارج، بل بضرب تناولها لما في الخارج: فهو يقول: «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى»، ثم يقف؛ وكان عليه، لو كان حتى تصورانيا، فضلا عن وصفه بالواقعية، أن يضيف «والمعنى يطابق الوجود». وغياب هذه المطابقة عنده أصبح بديله: «فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها»: يتناول ـ يشمل ـ يعم.

٣ ـ وأخيرا فطبيعة هذا التناول حددت تحديدا ذا درجات ثلاث: أولها ينفي الواقعية الافلاطونية (لا أن في الخارج شيء هو نفسه يعم هذا وهذا)، وثانيها يلغي الواقعية الأرسطية (أو يوجد في هذا وهذا)، وثالثها ينفي التصورانية (أو يشترك فيه هذا وهذا): فإذا غاب الكلي في نفسه (أفلاطون) وفي الأعيان (أرسطو) أو حتى في الأذهان بمعنى المشترك بين الأعيان بما هو تصور (التصورانية)، ماذا سيبقى؟

ما لا يمكن أن يكون قد خفي على ذهن المدقق هو أن المعاني العامة الكلية في الذهن لم يرد قياسها على اللفظ والخط في ترتيب معاكس فقط لترتيب الفلاسفة، بل هو يتضمن أمرا آخر جديرا بالاستغراب والدهشة. فلقد قيست المعاني العامة بالألفاظ العامة، ثم مباشرة بالخط الدال على الألفاظ، وليس بتوسط المقايسة مع الألفاظ العامة، أي إن ابن تيمية يقيس المعاني مباشرة على الخط أيضا: المعاني العامة كالألفاظ العامة، وهي كذلك، في عمومها، كالخط: فتكون الثلاثة ذات عموم من الطبيعة نفسها، أعني العموم الوضعي. ولولا ذلك لكان من الواجب أن يضيف ابن تيمية إلى «فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى» و«المعنى يطابق الوجود»! لذلك تنتهي هذه الفقرة بنفي الأساس الواقعي للفلسفة بمعنييها الأرسطي والأفلاطوني وللتصوف والكلام المتأثرين بهما، مرجعا كل ذلك إلى الاشتباه بين الأمور

الذهنية والأمور الخارجية (الفلاسفة بما هم أصل)، وإلى تقليد القائلين به (المتصوفة والمتكلمة وفلاسفة الإسلام) (٧٣).

سابعا: أصل النقد التيمي للفلسفة النظرية

يعتبر ابن تيمية نفيه واقعية الكلي - «الأصل الذي ينفع في عامة العلوم» - المستندة إلى المنزلة الاسمية للكلي التي حاولنا الإشارة السريعة إلى بعض خصائصها، ويلح على إبراز الروابط العميقة بين واقعية الكلي ومذهب وحدة الوجود الصوفية: «وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس حتى في وجود الرب تعالى الذي جعلوه وجودا مطلقا إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده»، وبينهما وبين المنطق: «وهذا الكفر المتناقض [واجب الوجود (الله) هو الوجود المطلق] وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة. وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق (أي المنطق الأرسطي الذي يستعمله الفلاسفة) وحقيقة لوازمه (الأسس الميتافيزيقية الراجعة إلى واقعية الكلي)»(٧٤).

ويجمع ابن تيمية لوازم المنطق المعتمد على واقعية الكلي في لفظتين: القرمطة (وهي اللازم العملي) والسفسطة (وهي اللازم النظري)، ناسبا الأمرين معا إلى المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين القائلين بالمنطق الأرسطي: «وقد يطعن في هذا (اتهام المناطقة بالزندقة) من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه، في نفسه، لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر. وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيات»(٧٥). فكيف يكون من لوازم المنطق وحدة الوجود المؤسسة للامبالاة الخلقية والدينية، أو للموقف الذي هو بمعزل عن الخير والشر المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (القرمطة)، وإرجاع الوجود إلى العلم المؤسس للامبالاة النظرية والدينية أو

للموقف الذي هو بمعزل عن الحق والباطل المتجاوز للعقل وللشرائع عامة (السفسطة)، وكلا اللازمين يعودان إلى واقعية الكلي بمدلوليها الأفلاطوني والأرسطي؟ وكيف تركزت جميع

[حاشية] (٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ :١٥٢ «ولهذا تجدهم، عند التحقيق، مقلدين لأيتهم في ما يقولون إنه من العقليات المعلومة بصريح العقل. فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه في ما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والالهيات، مع أن كثيرا منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه، مع أنه يعلم أهل المنصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ البين ما لا ريب فيه، كما ذكر في غير هذا الموضع (إشارة إلى الرد). وأما كلامه وكلام أتباعه كالاسكندر الأفروديسي وبرقلس وثامسطيوس والفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الالهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر للجمهور عقلاء بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى».

[حاشية] (٧٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨٠

[حاشية] (٧٥) المصدر نفسه، ص :٢١٨ وبذلك يصبح مفهوم الزندقة جامعا لبعدين: نظري (السفسطة في العقليات) وعملي (القرمطة في السمعيات).

هذه الإشكاليات حول المنطق، بما هو مستند إلى منزلة الكلي الواقعية التي أدت إلى وحدة الوجود الصوفية، وما ينتج منها من نفي للعقل والدين،

وإلى رد الوجود إلى الإدراك الفلسفي، وما ينتج منه من نفي للعقل والدين، وهما معنى الزندقة الجامعة للسفسطة والقرمطة؟ وكيف تلائم النظرية الأسمية للعلم والعمل الحلول الفلسفية التي لا تؤدي إلى القرمطة والسفسطة؟ إن الجواب عن هذين السؤالين هو الذي يحدد طبيعة الإصلاح الذي ننسبه إلى ابن تيمية ودلالة تقديمه إصلاح العقل النظري أساسا لإصلاح العقل العملي: ذلك أننا لو اقتصرنا على دوافع الإصلاحين العقدية في مسار ابن تيمية الشخصي بما هو مصلح ديني، لغاب عنا المستوى المعرفي من محاولته، ولظننا أن الأمر لا يتعدى مجرد الرفض الديني للمنهج العقلي. أما إذا ربطنا هذا الدافع الديني للنقد بالدافع المعرفي، وحللنا الآليات المعرفية لمنزلة الكلي وإشكالية المنطق، فستتبين لنا العلاقة الوطيدة والواضحة بين منزلة الكلي النظري (الاسمية النافية للواقعية) ومنزلة علمي الرياضيات والمنطق اللذين شرعنا في دراستهما. وبذلك نتجاوز مستوى الدوافع إلى مستوى المعرفة. فالدافع هو نفي الواقعية الفلسفية لتأسيس الوضعية الدينية. والمستوى المعرفي هو بيان عدم شرعية الواقعية بالاستناد إلى حقيقة العلم الذي لا يمكن أن يكون إلا اسميا؛ وهو، عندما يكون واقعيا، يصبح سفسطة وليس علما، أعني أنه ينتهي إلى المبدأ السوفسطائي الأول: «الإنسان مقياس كل شيء» الذي هو عين الواقعية بمعنى رد الوجود إلى الإدراك، أو الموجود إلى المعقول(٧٦). ويتبين ذلك كله في نقد المنطق الأرسطي وأساسه الميتافيزيقي (أي المنزلة الواقعية للكلي النظري)، وفي النتائج الابستمولوجية لهذا النقد: تحول المنطق إلى التحليل الصوري للرامز في بعده الصوري، والتركيب المادي للمرموز في بعده

المادي، أعني إلى الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي والأرغانون الرياضي للإدراك الحسي كما وصفناهما قبل هذا بقليل. وبذلك يكون نقد ابن تيمية ذا دوافع دينية (على مستوى المسار الشخصي لمعتقد ابن تيمية)، وذا أسس إبستمولوجية (على مستوى المسار الموضوعي للحال التي عليها العلم). وهذا ما نسعى إلى بيانه سلبا في بقية هذا الفصل، وإيجابا في الفصل الأول من القسم الثالث.

سنتبع خطة ابن تيمية نفسها في سعينا إلى تحديد الدور الخطير الذي ينسبه إلى المنطق وأسسه الميتافيزيقية، وذلك في عرضنا للوجه السالب من عمله الإبستمولوجي، بعد أن أوضحنا الدوافع العقدية، أعني تشخيص ابن تيمية لأسباب الزندقة ببعديها النظري والعملي،

[حاشية] (٧٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الباب ،٦ الفصل :١٠ «علم الكلام،» ص ٨٢٤ والفصل :٣١ «في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها»: ص ١٠٠٠٠.

عند أصحاب المخمستين اللذين وصفنا. ويعرض ابن تيمية خطته، في مقدمة كتاب **الرد على المنطقيين**، على النحو التالي: فبعد عرضه السريع للمصطلح المنطقي، وإشارته إلى مؤلفاته الأخرى في الموضوع، بين ابن تيمية خطة دحضه المنطق وأساسه الميتافيزيقي، فقال: «الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

ـ فالأولان: ـ أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد. ـ

والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

ـ والآخران: [أحدهما] في أن الحد يفيد العلم بالتصورات. ـ [والثاني] في أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»(٧٧).

ويتألف علاج ابن تيمية هذه المقامات الأربعة من مستويين: أحدهما يستند إلى حجج المناطقة أنفسهم حول صعوبة توفير الشروط التي يقتضيها الحد والبرهان، وما ينتج من هذه الصعوبة من خلافات بينهم وتناقض بين حلولهم(٧٨). والثاني ـ وهو الذي يعنينا في هذه الدراسة، لأن الأول يقتضي التسليم بالأسس والعمل في إطارها رغم الإشارة إلى نقائصها ـ هو المستوى الذي نعتبره ثورة فلسفية نقلت الفكر العربي من الواقعية إلى الاسمية نقلة أصبح بفضلها الكلي النظري وضعيا ذريعيا، بعد أن كان يعد عقليا طبيعيا(٧٩).

ويقتضي هذا المستوى الثاني أن نلاحظ أن كل مقام من هذه المقامات الأربعة يتعلق بالربط بين أمرين أحدهما نفسي إدراكي، والثاني منطقي لغوي، ولكل منهما درجتان. فالنفسي الإدراكي يوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين، وأول المقامين الموجبين (إنه التصور)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه التصديق). أما المنطقي اللغوي فيوجد بدرجته البسيطة في أول المقامين السالبين وفي أول المقامين الموجبين (إنه الحد)؛ ويوجد بدرجته المركبة في الثاني من كل منهما (إنه القياس)، بحيث إن الإشكال يدور حول دور المنطقي اللغوي ببعديه البسيط والمركب (الحد والقياس) في النفسي

[حاشية] (٧٧) ابن تيمية الحراني، **الرد على المنطقيين**، ص ٧٠

[حاشية] (٧٨) حيث يتألف جزء كبير من مناقشة نظرية الحد في **الرد** من إيراد لآراء الغزالي، والرازي، وابن سينا وتناقضاتهم، وخاصة في بداية **الرد**.

[حاشية] (٧٩) والمقصود بالكلي الطبيعي ليس من اختراع العقل الإنساني، وليس من آليات الرموز، بل هو دليل على وجود الكلي في الواقع، بحيث يصبح ما يستثنيه العقل في عملية التجريد للحفاظ على بنية مجردة، وكأنه مستثنى من الأشياء في ذاتها، فتنفصل ذواتها إلى عنصرين: الماهية وهي مؤلفة مما سمي ذاتيا مقوما، والوجود وهو غير مقوم مع اللواحق العرضية التي يكون بعضها ذاتيا (إما لازما للماهية بتوسط الوجود أو للوجود بمحضه) أو عرضيا لا يعتد به. ويقابله الكلي الوضعي الذي هو مجرد مجرد ذهني يؤخذ علامة دالة أو مميزة لصنف من الأشياء لا يهتم إلا بذلك الوجه منها، من دون الظن أن ما استثني في الاعتبار مستثنى في الأشياء ذاتها.

الإدراكي ببعديه البسيط والمركب (التصور والتصديق) تحصيلا وإفادة. والإشكال هو دحض الأساس الواقعي الذي يستند إليه المنطق الأرسطي، بدحض هذه المقامات الأربعة، وإثبات أن التصور والتصديق لا ينالان بالحد والقياس، وأن الحد والقياس لا يفيدان تصورا أو تصديقا؛ أي أن النفسي الإدراكي (التصور والتصديق) واللغوي المنطقي (الحد والقياس)، بخلاف ما يراه الفلاسفة، لا يلتقيان التقاء مباشرا؛ بل لا بد من وسيط بينهما ينقل الأول إلى الثاني نقلة الذاهب من المسمى إلى الاسم، وينقل الثاني إلى الأول نقلة الذاهب من الاسم إلى المسمى. وهذا الوسيط الناقل

في الاتجاهين والرابط بين المدلول (المسمى) والدال (الاسم)، والمولد الفعلي للنسيج العلمي هو الفعالية النظرية التي تحصل المضمون (المدلول) لصياغته شكلا (الدال)، وتحصل الشكل لملئه مضمونا. إنه هو العلم الذي تخطاه الفلاسفة متسرعين إلى المطابقة بين النفسي الإدراكي المظنون معطى - في حين أنه مطلوب - واللغوي المنطقي المظنون مجرد صياغة لهذا المعطى - في حين أنه هو بدوره مطلوب. والمطلوب الأول هو تجربة الحصول على المضمون العلمي، وهو ليس نفسيا إدراكيا، والمطلوب الثاني هو تجربة الحصول على الشكل العلمي وهو ليس لغويا منطقيا بالمعنى الذي للمنطق في الفلسفة التي ينقدها ابن تيمية(٨٠): وتلك هي علة الخلط بين المعرفة (نفسية) والعلم (اجتماعية).

وقبل الإيغال في تحليل نظرية ابن تيمية، فلنجب عن اعتراض يسير يبين دحضه عمق الحل الاسمي الذي انتهى إليه فيلسوفنا: فهل كان ابن تيمية يدرك المقصود بما يعنيه الفلاسفة، عندما يقولون بأن التصور والتصديق لا ينالان إلا بالحد والقياس، وبأن الحد

[حاشية] (٨٠) وقد أرجع ابن تيمية إشكالية السؤال عن الحد، عند التسليم بتصور المحدود، إلى إشكالية الترجمة والتأويل: ترجمة الحد الذي هو اسم إلى اسم أكثر منه قابلية للفهم عند السائل أو تأويل الحد ليشمل أعيانا مسميات لم تكن داخلة فيه (المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٥٤). وإشكالية السؤال عن المحدود، عند التسليم بتصور الحد، إلى إشكالية الترجمة والتجربة. وذلك لأن إبراز المحدود للسائل يكون إما بالوصف (الترجمة) أو بالحس (التجربة) (المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٦١). ولكن

الإشكاليتين هنا عرضتا وكأنهما بين سائل يعلم البعض ويجهل البعض ومجيب يعلم الوجهين. فإذا كان السائل والمسؤول في الدرجة نفسها من العلم، أعني إذا كان السؤال حول ما ليس معلوما بعد حده ومحدوده، فكيف يكون الأمر؟ أعني كيف يصبح ما سيصير مسمى مسمى؟ وكيف يصبح ما سيصير اسما اسما؟ جواب الأول هو تجربة ما سيصبح مسمى وتسميته، وهذا هو الذي يقتضي الأرغانون الرياضي للإدراك الحسي. وجواب الثاني هو تجربة ما سيصبح اسما وتسميته، وهذا هو الذي يقتضي الأرغانون الرياضي للإدراك العقلي. وقد وصف ابن تيمية خلال حديثه عن تحصيل المضمون المحدود بالتجربة وخلال حديثه عن تحصيل المضمون الحاد بالاختراع، بعد نفي أن يكون المضمون الحاد دالا على ماهية المضمون المحدود الذاتية. والأول ورد في الصفحات ٩٢ إلى ١٠٠ بعنوان بطلان منع المنطقيين الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والحدسيات، وقد أرجعها جميعا إلى التجريب بما هو تحصيل لمضمون المحدود. أما الثاني فقد ورد في الصفحات ٦٤ إلى ٨٧ ويتعلق بالعلاقة بين الماهية والوجود، وبالواقعية الفلسفية، وبالطبيعة المخترعة للماهيات بما هي المضمون الحاد.

والقياس يفيدان التصور والتصديق. هل يعلم أنهم يقصدون التصور والتصديق العلميين (بحسب تصورهم) وليس مجرد حصول الإدراك والاعتقاد الذي يتقدم عليهما وقد يقع من دونهما؟(٨١) ذلك أن عمل ابن تيمية النقدي يصبح بلا معنى، إذا لم يكن مدركا هذا الفرق، لأن الفلاسفة والمناطقة لا يجهلون أن الإدراك والاعتقاد ـ بما هما عمليتان

نفسيتان ـ متقدمان على الإدراك العلمي (التصور عندهم) والاعتقاد العلمي (التصديق عندهم). ومعنى ذلك أنه علينا أن نعيد صياغة المقامات الأربعة التي تحدد خطة ابن تيمية بالصورة التالية:

ــ المقامان السالبان:

ـ التصور [العلمي] المطلوب لا ينال إلا بالحد [العلمي].

ـ التصديق [العلمي] المطلوب لا ينال إلا بالقياس [العلمي].

ــ المقامان الموجبان:

ـ الحد [العلمي] يفيد العلم بالتصور [العلمي].

ـ القياس [العلمي] يفيد العلم بالتصديق [العلمي].

ومن دون ذلك يصبح النقاش خاليا من كل جدوى، لأن المناطقة لا ينكرون تقدم الإدراك العفوي للبسائط وللمركبات على صياغتها بالحد والقياس. وإذا، فمن البداية يتحدد الإشكال بالصورة التالية: هل الإدراك العلمي للتصورات، والاعتقاد العلمي للتصديقات ينالان بالحد (أي بالعبارة العلمية عن التصور) والقياس (أي بالعبارة العلمية عن التصديق)، أم أنهما يحصلان في ضرب جديد من الفعالية النظرية وظيفتها تحصيل المضمون التصوري الذي سيصاغ بالحد، وتحصيل المضمون التصديقي الذي سيصاغ بالقياس، وهو المقصود بالتناول التجريبي للمحدود وللمقيس؟ وهل الحد والقياس يفيدان التصور والتصديق بمجردهما، أم أن النقلة منهما ـ المستوى الرمزي من العلم ـ إلى مضمونها ـ المستوى التقني من العلم ـ تحتاج إلى مباشرة مضمون الحد، ومضمون القياس مباشرة ممتنعة في المستوى

الرمزي على حدة، ومقتضاة التناول التجريبي للمحدود والمقيس؟ وبعبارة جامعة للسؤالين: هل يمكن أن نختزل العلم في المعرفة النفسية الغفل وصياغتها اللغوية الطبيعية، حتى وإن صيغت منطقيا، أم أنه لا بد من وسيط يجعل مضمون التصور أمرا يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصور علميا، ومضمون التصديق أمرا يحصل بفضل أرغانون جديد يجعل التصديق علميا، وكلاهما ينقلان العلم من مجرد التنظيم المنطقي للخبرة الحسية الغفل التي

[حاشية] (٨١) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، النجاة، مختصر الشفاء، ط ٢ (القاهرة: نشر محيي الدين صبري الكردي، ،(١٩٣٨ ص ٣ ـ ٤ (من القسم المنطقي).

تتحول إلى ميتافيزيقا واقعية إلى مسعى تجريبي متدرج يحدد مضمون الحدود والأقيسة، من خلال منهج تجريبي حقيقي وصف ابن تيمية الحاجة إليه، وصفا صريحا بالإشارة إلى قضية الحصول على مضمون القياس أو مادته التي تمثل جوهر الإشكال العلمي: «فصورة القياس لا يدفع صحتها. لكن يبين أنه لا يستفاد به علم بالموجودات (...) فنقول إن صورة القياس، إذا كانت مواده معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين»(٨٢).

إن الانبهار بالآلة المنطقية كاد يحصر العمل العلمي فيها؛ فتحولت إلى مجرد قياسات لفظية لمضمونات حسية غفل رفعت، بمفعول الواقعية، إلى مرتبة المطابقة مع الوجود، فصار العلم الغفل ميتافيزيقا، وأصبح المنطق أداة تعقيم للعقل الإنساني، حتى إنه «لا يوجد أحد ممن حقق علما من العلوم كان ملتزما لوضعه!»(٨٣)

وإذا فابن تيمية لا يعني بالتصور والتصديق المتقدمين على الحد والبرهان هذين الأمرين في معناهما النفسي العفوي المقابل لمعناهما العلمي المتروي، ولا حتى هذا المعنى الأخير كما يفهمه الفلاسفة ـ أعني مجرد الصياغة الصناعية للمضمون النفسي الغفل للتصور والتصديق ـ بل هو يعني به شروط تحصيلهما العلمي التي تتجاوز مجرد الصياغة اللفظية إلى التحصيل التجريبي لمادة التصور والتصديق، أي لمضمون الحد والقياس. وهذه العملية العلمية هي التي تحصل المضمون التجريبي ـ المادة ـ للأمر المتصور وللعلائق المصدقة بين هذه الأمور المتصورة. وإذا فالعلم الذي ينفي ابن تيمية حصوله بالحد والقياس، في المنطق الفلسفي، هو العلم الذي يمدهما بالمادة أو المضمون التجريبي الذي يحصل خارجهما ضرورة. وهذا التمييز بين ما يحصل في سلسلة المسميات أو المضمون أو المادة، وما يحصل في سلسلة الأسماء أو الشكل أو الصورة، بما هما وجهان متناظران للظاهرة نفسها، هو الظاهرة التي ينظر لها ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين، والتي وصفناها في بداية الفصل، عند الحديث عن الرياضيات الخالصة والرياضيات التجريبية بما هما أرغانونان، أولاهما للإدراك العقلي الخالص، والثانية للإدراك الحسي.

وعندما يتم تحصيل مضمونات ما للحدود والأقيسة، فإن هذه المضمونات تعد

[حاشية] (٨٢) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٩٣٠ ويتبع هذا النص مباشرة حصر نسقي للصور المنطقية التي يسلم بها ابن تيمية والتي ينفي حصرها في المنطق الأرسطي من ص ٢٩٣ إلى ص ٢٩٧ خاتما

هذا التحديد بإرجاع الصورة المنطقية إلى أساس رياضي من جنس نظرية المجموعات أو من جنس عمليات الحساب، مما يجعل المنطق عنده مجرد رياضيات صورية خالصة. «فإنه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطري. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها. وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بإبطال النقيض الذي يتضمنه قياس الخلف، وإما بالعكس المستوي أو عكس النقيض (...) بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما مع من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه» (ص ٢٩٦). [حاشية] (٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

موضوعات وليست طبائع، كونها تظل مفهومات مفتوحة، كلما تقدمت عملية التحصيل على محتواها اتسعت أو ضاقت، بحسب أرغانون الإدراك الحسي المحصل للمضمون، وأرغانون الإدراك العقلي المعالج إياه صوريا. وهاتان العمليتان اللتان أهملتهما الواقعية الفلسفية هما ما جعل بروز النقد الفلسفي للمنطق أمرا ممكنا، فتوسط بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي أرغانونان: أحدهما يمكن من الذهاب من المسميات إلى الأسماء (صياغة المعطى الطبيعي بأرغانون الإدراك الحسي، ليصبح قابلا للعلاج المنطقي الرياضي)؛ والثاني من الأسماء إلى المسميات (تأويل المعطى الرياضي بأرغانون الإدراك العقلي، ليصبح قابلا للعلاج التقني الرياضي). وذلك هو النسيج الوسيط الذي يولد الوسيط المعرفي السميك ـ الذي هو من طبيعة رياضية تقنية ـ بين النفسي الإدراكي واللغوي والمنطقي.

وتؤلف هذه «البطانة» الواصلة بين النفسي الإدراكي واللغوي المنطقي الفعالية العلمية الحقيقية التي يمكن وصفها بصورة عاجلة على النحو التالي:

١ ـ تجريب ما سيصبح مسميات العلم، ويكون هذا «الماسيصبح ـ مسمى» من أية طبيعة شئنا، إذ لا فرق يذكر بين الأجناس التي كان الفلاسفة يميزونها فيه؛ فجميع الموجودات، الطبيعي والشريعي، العقلي والوضعي، الخاضع للضرورة أو للحرية، كل الموجودات بما هي موضوع لتجربتنا لا فرق بينها (وسنرى أهمية هذا التعميم الذي يزيل القطيعة الوجودية بين العلوم النظرية والعلوم العملية). «وأيضا فالسبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إما مطلقا، وإما مع الشعور بالمناسب. وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما لا تكرر بغير فعله»^(٨٤). فكونه بفعله وصف عديم التأثير في اقتضاء العلم»^(٨٥) وكذلك: «وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب [باب التجارب]، وكذلك قضايا النحو والتصريف واللغة (...) وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع، وشرب الماء ونحوه يروي، ولبس الحشايا يوجب الدفء والتجرد من الثياب يوجب البرد»^(٨٦). لذلك فإن الأرغانون المحدد لهذه العلاقات سيكون من جنس أرغانون الفقه في آلياته المنطقية: «وذلك أن التجربة تحصل بنظره واعتباره وتدبره [وتتعلق بالتجربة بما هي خاصة

[حاشية] (٨٤) وهذا التوحيد بين الطبيعي الضروري والوضعي أو الإرادي يؤكده ابن تيمية خاصة في النص التالي: «وبالجملة الأمور العادية ـ سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية ـ فالعلم بكونها كلية هو من

التجريبات أو الحدسيات (إن جعلت نوعا آخر) حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يسمونه الحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات أن كان علما. فإن هذه لا يقوم فيها على المنازع. فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضا فإن كون هذه الأجسام الطبيعية جربت وكون الحركات الفلكية جربت لا يعرف الناس إلا بالنقل، والتواتر في هذا قليل. وإنما الغاية أن تنتقل التجربة في ذلك عن بعض الأطباء أو بعض أهل الحساب»، (ص ٣٨٨).

[حاشية] (٨٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ٩٥٠.

[حاشية] (٨٦) المصدر نفسه، ص ٩٣٠.

بالأفعال الداخلة في قدرة الفاعل] كحصول الأثر المعين دائرا(٨٧) مع المؤثر المعين دائما [ومن ثم فلا فرق بين التجريبي والحدسي، أعني ما يعود إلى قدرة الفاعل وما لا يعود إليها]: فيرى ذلك عادة مستمرة، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب، فيضم المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم. فإنه لا بد في جميع ذلك من السبر والتقسيم الذي ينفي التزاحم. وإلا فمتى حصل الأثر مقرونا بأمرين، لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن ضرورة إضافته إلى كليهما(٨٨). وما يحتج به الفقهاء في إثبات كون الوصف علة للحكم من دوران ومناسبة وغير ذلك، إنما يفيد المقصود من نفي المزاحم. وذلك يعلم بالسبر والتقسيم. فإن كان نفي المزاحم ظنيا كان اعتقاد العلية ظنيا، وإن كان قطعيا كان الاعتقاد

قطعيا، إذا كان قاطعا بأن الحكم لا بد له من علة، وقاطعا بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصف الفلاني. وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هي من هذا الباب وكذلك قضايا النحو والصرف واللغة من هذا الباب) (٨٩).

٢ ـ تجريب ما سيصبح أسماء العلم، وهذا «الماسيصبح أسماء» العلم هو دائما من طبيعة رمزية، وقابل للعلاج المنطقي بعد حصول التجريب السابق، لأن مسميات العلم وأسماءه شيء واحد، كلاهما موضوع أو متواضع عليه. فإذا سلم صار القياس الصوري برهانا ماديا، إذ تعامل المسميات معاملة أسمائها(٩٠): «والصواب الذي عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم، أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة، وقد يتوقف على مقدمتين تارة، وعلى ثلاث تارة أخرى، وعلى أكثر من تلك. فما كان من المقدمات معلوما لم يحتج أن يستدل عليه وإنما يستدل على المجهول. والمطلوب

[حاشية] (٨٧) ما معنى الدور والدوران عند ابن تيمية؟ انظر ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ من: الرد على المنطقيين، وخصوصا قوله: «ونحن قد بينا في الكتاب المصنف في الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ الدور يقال على ثلاثة أنواع: الدور الكوني الذي يذكر في الأدلة العقلية أنه لا يكون هذا حتى يكون هذا أو لا يكون هذا حتى يكون هذا (وصنفاه: القبلي، والمعي). والنوع الثاني ما يسمى دورا الدور الحكمي الفقهي المذكور في المسألة الشريحية (مسألة في الطلاق في المدرسة الشافعية). والنوع الثالث الدور الحسابي: وهو أن يقال لا يعلم هذا حتى يعلم هذا. فهذا هو الذي يطلب حله بحساب الجبر

والمقابلة». ونخلص من هذه المعاني الثلاثة إلى أن الدور والدوران يعني التحليل المنطقي العام الذي ينطبق على الوجود (العلية) وعلى الفقه (الحكم) وعلى الرياضيات (العلاقات) وخاصة أعمها (حساب الجبر).

[حاشية] (٨٨) طريقة تحديد العلية تقتضي إذا عملية السبر والتقسيم لتحديد العامل المؤثر، ويكون ذلك بدراسة ما يشبه جدول الحضور وجدول الغياب للعامل والمتغير المؤثر. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٢٠ ومن المفيد الإشارة إلى الأفعال العقلية الثلاثة التي تنتظم بها التجربة بحسب ابن تيمية ـ النظر، الاعتبار، التدبر ـ بحيث يصبح الحدس (انفعال) تجربة (فعلا)، وإذا فالنقلة من المحدوسات إلى المجربات نقلة من الانفعال إلى الفعل.

[حاشية] (٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٣٠

[حاشية] (٩٠) الاسم والمسمى العلميان من طبيعة واحدة وكلاهما وضعي: والأول وضع للتسمية لا للمسمى كأن نسمي العلاقة بين الدائرة وقطرها ؛ والثاني وضع للمسمى: وهو هذه العلاقة بين الدائرة وقطرها: دائرة/ قطرها. وهذه العلاقة وضعية بمعنى أنها إضافة ذهنية مقدرة بين أمرين ذهنيين، إذ لا وجود للدائرة ولا لقطرها، نكيف بالإضافة بينهما. ودائرة/ قطرها هي المسمى وهي الاسم، أما فهي تسمية يمكن أن تكون ما شئنا من الرموز: دائرة/ قطرها هي الدال وهي المدلول، و من جنس اسم العلم الذي يشير إليها أو العلاقة وهو تسمية وليس اسما.

المجهول يعلم بدليله، ودليله ما استلزمه. وكل ملزوم فإنه يصح الاستدلال به على لازمه. وحينئذ فإذا كان للمطلوب ملزوم يعلم لزومه له استدل عليه به، وكفى ذلك؛ وإن لم يكن المستدل يعلم إلا ملزوم ملزومه، يحتاج إلى

مقدمتين، وإن لم يعلم الا ملزوم ملزوم ملزومه، احتاج إلى ثلاث وهلم جرا. وإذا كان كذلك فنقول: لا ننكر أن القياس يحصل به علم إذا كانت مواده يقينية. لكن نحن نبين أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي، بل يحصل بدون ذلك؛ فلا يكون شيء من العلم متوقفا على هذا القياس(٩١). ونبين أن المواد اليقينية التي ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الوجودية»(٩٢). وهذا المنطق الذي اختزل في قاعدة واحدة هي قاعدة اللزوم: «وهو قول نظار المسلمين: وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. بل هذا مع اختصاره فإنه يشمل جميع أنواع الأدلة سميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك. فإن كل ما يستدل به على غيره، فإنه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل، تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه. ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو الدليل»(٩٣). يقتضي أن يقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والمدلول الرمزيين (الدلالة الأفقية بين الأسماء) كما وقع التعامل مع علاقة اللزوم بين الدال والمدلول الوجوديين (الدلالة الأفقية بين الأسماء والمسميات)، خصوصا بعد تحقيق التطابق بين المادة (المسميات) والشكل (الأسماء)، بفضل ما وصفنا في ما تقدم.

٣ ـ مراقبة المطابقة بين ما تم تحصيله في تجربة المسميات وما تم تحصيله في تجربة الأسماء، أعني السعي الدائب إلى تحقيق شرط المعالجة المنطقية للمسميات التي هي مادية بفضل المعالجة المنطقية للأسماء التي هي صورية. ذلك أن استنتاج ما يحصل في المسميات مما يحصل في الأسماء

لا يستمد شرعيته الا من شرطه التجريبي المحقق للمطابقة بين الاسم والمسمى: «بل ولا علم بالحقائق الموجودة في الخارج على ما هي عليه الا من جنس ما يحصل بقياس التمثيل. فلا يمكن قط أن يحصل بالقياس الشمولي المنطقي الذي يسمونه البرهاني، علم إلا وذلك يحصل بقياس التمثيل الذي يستضعفونه. فإن ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية. والعلم بكون الكلية كلية لا

[حاشية] (٩١) ومعناه أن القياس صوري خالص حتى إذا وافقته التجربة. فهي لم توافقه لصحته، بل لمطابقة مضمونه. والمطابقة مع المضمون تستدعي التجربة، ولا يكتفى فيها بالصورة القياسية، وإن كانت الصورة مساعدة على هداية التجربة، إذا صاحبها الحذر.

[حاشية] (٩٢) وإذا فعلمهم بين اثنتين: إما يقيني ويكون عندئذ صوريا خالصا، أو تحليليا لا يتعلق إلا بالتقديرات والمفروضات الذهنية؛ وإما يتعلق بالموجودات، ويكون عندئذ ذا درجة من اليقين تقاس بحسب درجة المطابقة. وهذه تبقى دائما قابلة للانتقاض في غير الأمور الشرعية، أي في الأمور الطبيعية، حيث لا معنى لكلي قبلي. أما في الشرعيات فالكلي القبلي ممكن، إذ هو من مجال الوضع والايمان المتعلق بحكم يريد الانسان الإله طرة. المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩٠

[حاشية] (٩٣) محاولة إرجاع جميع الأشكال المنطقية إلى علاقة أساسية واحدة هي علاقة اللزوم، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧ مع وضع القاعدة العامة التي لا تختلف في شيء عن محاولة رسل في كتابه: The Russell, Bertrand Principles of Mathematics (London: George Allen and

and 12, - 11 pp. 13, para. 2, chap. 1972), Unwin,

ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٢٩٤٠

يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل إفراده في القدر المشترك. وهذا يحصل بقياس التمثيل(٩٤) (...) وأما بدون هذين [خبر المعصوم والقرآن الواضعين للأصول الكلية في السمعيات] فلا ينفع في الالهيات(٩٥). ولا ينفع أيضا في الطبيعيات منفعة علمية برهانية، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب(٩٦). أما الرياضي المجرد عن المادة، كالحساب والهندسة، فهذا حق في نفسه. لكن ليس له معلوم في الخارج(٩٧). وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس. لكن ذلك يطابق أي معدود ومقدر في الخارج(٩٨). والبرهان لا يقوم إلا على ما في النفس ولا يقوم على ما في الخارج. وأكثر ما تعبوا في الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة كصفة الأفلاك والكواكب ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بالبرهان، وأكثره غير معلوم بالبرهان. وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه(٩٩).

٤ ـ وعلم المسائل الثلاث السابقة وشرائطها هو نظرية العلم البديل الذي استبدل الواقعية الفلسفية ـ التي ينسب إليها ابن تيمية علوم الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة بما هي أساس الزندقة والسفسطة ـ بالاسمية التي تجعل التعايش بين الدين والعلم أمرا ممكنا: إذ ان الأول أساسه التسليم بالأصول لعصمة المخبر، والثاني أساسه وضع الأصول الاجتهادية للتعامل مع

[حاشية] (٩٤) علم ما في العين تمثيلي دائما. لماذا؟ يعتمد ابن تيمية في

دحض العلم البرهاني بالمعنى الفلسفي للكلمة على تناقض شرطه: فهو مشروط بوجود قضية كلية فيه (على الأقل واحدة). ولا يمكن هذه الكلية أن تكون قبلية إلا إذا كان العلم فرضيا ـ فيصبح جدلا، بمعنى أن التعميم الكلي مسلم به من دون أن يكون ثابتا ـ أو تحليليا خالصا، لا يتعلق بموجود خارجي. ويمكن لعلم ما في العين أن يكون كليا، بالشمول لا بالتمثيل، في السمعيات لاستناد الأصل الكلي إلى التسليم الإيماني، بعصمة الرسول المخبر عن الأصل. لكن هذا العلم ذا الأصل الإيماني هو من جنس المواضعة الجدلية. لذلك يمكن أن تصبح عبارة «وهذا لا يحصل إلا بقياس التمثيل» في غياب الواقعية التي تضع أن التصور في الذهن هو عينه الماهية في الموجود، وإلا امتنع المرور من الحد إلى المحدود. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣٠.

[حاشية] (٩٥) وإذا فالالهيات المستندة إلى العقل الطبيعي ممتنعة، بحكم شروط المنطق نفسه: فإذا كان من شروط القياس شمولية إحدى مقدماته على الأقل، وكان الشمول يقتضي البعدية ـ أعني التحقق منه بالنسبة إلى أشخاص النوع واحدا واحدا ـ فإن الكلية تصبح ممتنعة، والاستدلال الميتافيزيقي مستحيلا؛ وإذا فلا آلهيات إلا سمعية أساسها التسليم بالأصول التي تعتبر صادقة، بحكم التسليم بعصمة المخبر بها، أعني الرسول.

[حاشية] (٩٦) ولهذه العلة كانت الحاجة ماسة إلى المراجعة المستمرة ما دام العلم الطبيعي يستند إلى العاديات التي هي «على الأغلب» أو «تنحرف فتصبح على الأغلب»، أعني أنها ذات قوانين احتمالية، لا يصح فيها الاكتفاء بالاستدلال الصوري.

[حاشية] (٩٧) وإذا فابن تيمية يعلم أن الرياضي الذي يتمتع بالعلمية القاطعة ليس الرياضي ذا الموضوع الخارجي، بل هو الرياضي الخالص الصوري، لأن موضوعه هو عدد ومقدار في النفس، والبرهان لا يتعلق إلا بما في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج، كما يتبين من الرياضيات التطبيقية التي أخذ منها مثال الفلك.

[حاشية] (٩٨) يبدو النص وكأنه مضطرب. لكن الجملة الموالية تستدرك لتتبين أن المطابقة غير برهانية، لأن البرهان يتعلق بما هو مقدر في النفس لا بالمطابقة مع ما في الخارج: مما يعني أن الرياضيات التطبيقية من جنس العلوم التجريبية شكلا. وقد تكون الجملة هكذا: «لكن ذلك [لا] يطابق أي معدود ومقدر في الخارج»، بسقوط «لا» منها.

[حاشية] (٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٩٠

التجربة وصياغتها صياغة علمية نسبية، لا تدعي الإطلاق، فلا تصطدم بالدين.

ثامنا: مدار الإشكال في الفلسفة النظرية الواقعية

وهكذا إذا يكون مدار الإشكال هو طبيعة هذين الوسيطين بين البعد النفسي الإدراكي من العلم (التصور والتصديق) والبعد اللغوي المنطقي منه (الحد والقياس). وهذان الوسيطان هما بعدا الفعالية النظرية المحققة لشروط المشاكلة بين تجربتنا عن الظاهرة التي هي موضوع علمنا، وبين المواضعات التي نصوغها بها، بفضل ما لنا من تجربة رمزية هي الأسماء العلمية (التي هي غير أسماء اللغة الطبيعية، رغم المماثلة الوظيفية)، من دون الذهاب إلى حد اعتبار هذه المشاكلة مطابقة تماه بين المعقول

والموجود، تماهيا ينتهي، في الأخير، إلى الواقعية التي قلبت العلاقة: فصار علمنا معيارا للموجود!

وإذا، فإن ما حصل في الفلسفة الواقعية، وسعى ابن تيمية لتعريته بإبراز آلياته، هو تحويل هذه المواضعات إلى طبائع متجوهرة هي ماهيات الأشياء، تحويلا صير المنطق ميتافيزيقا واقعية مفارقة أو محايثة، في حين أن هذه المواضعات مجرد عبارة اصطلاحية عما حصل لنا من تجارب عن الأشياء. وهي دائما تجارب دون الكلية والإطلاق، إلا إذا اقتصر بحثنا في الأسماء دون المسميات(١٠٠). ولكن اذا انتهت النظرية الاسمية الى أن الحدود في اللغة العلمية تؤدي وظيفة الأسماء في اللغة الطبيعية(١٠١)، وكانت الأقيسة في الأولى مؤدية وظيفة الجمل في الثانية، ألا يصبح العلم فعالية لغوية بالمعنى الاصطناعي للغة الصانعة للرمز والرموز معا: الأولى هي الفعالية المنطقية الخالصة أو الرياضيات الخالصة؛ والثانية هي الفعالية المنطقية المطبقة أو الرياضيات المطبقة، وخلال هذا الصنع المزدوج يقع تشاكل بين تجربتين، أولاهما هي تجربتنا عن الموضوع، والثانية هي تجربتنا عن الرمز؟

[حاشية] (١٠٠) وعندما نعامل هذه الأسماء العلمية معاملة المسميات، فنحن نفترض أن هذه المسميات هي مدلول الأسماء لا غير وليس مرجعها. لذلك فإن الأسماء والمسميات في العلم تعد شيئا واحدا ـ وهي غير التسمية التي هي الرمز الذي يوضع علامة دالة على «المسميات ـ الأسماء ـ المدلولات». والاسم هو المسمى عند الأشاعرة بهذا المعنى: ففي العلم الإلهي الاسم هو المسمى، لأن الاسم ليس اللفظ ـ اللفظ هو التسمية

ـ بل هو المدلول. والمدلول لا يكون غير المرجع إلا في البعد النفسي الإنساني. أما في العلم الإلهي أو الإنساني إذا كان علما صادقا، فالمدلول هو المرجع العلمي وهو معنى الدلالة المتواطئة: فمثلا مدلول هو نسبة محيط الدائرة إلى قطرها، وهذه النسبة اسم ومسمى. أما الرمز فهو تسمية يمكن أن تكون ما شئنا من الرموز: والاسم والمسمى هما أيضا مواضعة، إذ هما نسبة عقلية اخترعها الإنسان تماما، كما يخترع الاله الموجودات بالأسماء، فتكون هي عين أسمائها. ولذلك فهي كلمات بالمصطلح الصوفي.

[حاشية] (١٠١) المصدر نفسه، ص :٦٢ «والمقصود هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت فيه الألفاظ كان كتعدد الأسماء سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة.

فكيف نفهم، عندئذ، وجود الرياضيات الخالصة؟ هل هي مرتبطة دائما بالرياضيات التطبيقية بالمعنى السابق وصفه؟ ما معنى وضع لغة صناعية لا تعبر عن موضوع معطى محدد؟ إنها لغة تعبر عن موضوع ممكن، يكون تحدده هو درجات الإمكان فيه: أي إن هذه اللغة لغة مضاعفة، لغة موضوع وضعية، ولغة مابعد موضوع وضعية كذلك، جاعلة من الأولى مادة لها؛ مما يفيد بأن عدم التناقض، بما هو مبدأ لهذا العلم، ليس إلا حالة خاصة من المطابقة: إنه المطابقة بين الرموز حيث يكون أحدها موضوعا، وآخر مابعد موضوع. ومعنى ذلك أن الفرق الوحيد بين الرياضي الخالص والرياضي التطبيقي هو طبيعة الموضوع الذي تقع معه المطابقة، أو عدم التناقض:

ـ فإذا سلمنا بأن هذا الموضوع هو عين مواضعاتنا، كان ذلك علما رياضيا خالصا: وعندئذ نقول إن موضوعه ليس خارجا عنه.

ـ وإذا سلمنا بأن هذا الموضوع متعال عن مواضعاتنا، ومواضعاتنا تتغير للحاق به تغيرا لامتناهيا لكي تتمكن من إدراكه، كان ذلك علما رياضيا مطبقا: وعندئذ نقول إن موضوعه خارج عنه.

وسنختم هذا الفصل بفقرة من ابن خلدون لخص فيها الثورة الاسمية التي ننسبها إلى ابن تيمية خاصة، معتبرين أصلها متقدما عليه في الكلام الأول، حيث يقول: «وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي، وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي الذاتي، عندهم، إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو هو حال عند من يقول بها [بالمعنى الذي لها عند بعض الأشاعرة وليس بمعناها عند أبي هاشم الجبائي]. فتبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر. ويبطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلانه القضايا الذاتية الضرورية المشروطة في البرهان. وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس. ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحمول لا يكون منها أعم فيدخل غيرها ولا أخص فيخرج بعضها. وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع والعكس. وتنهدم أركان المنطق جملة»(١٠٢).

إن هذا النص يكاد يكون أدق وصف لنقد ابن تيمية، أو بصورة أدق

صياغة ابن تيمية الفلسفية لهذا الموقف الذي ينسبه ابن خلدون إلى المتكلمين المتقدمين على الغزالي: فنفي واقعية الكلي (الكلي الطبيعي)، ونفي أساسها الأنطولوجي (الذاتي)، وبطلان العلم الفلسفي (الكليات الخمس والتعريف والمقولات العشر والعرض الذاتي والقضايا الضرورية والبرهان)، والاقتصار على المنطق الصوري تعريفا وقياسا، كل ذلك شروط حققها ابن تيمية للوصول إلى الموقف الاسمي المطلق، إذ إن الذاتي أصبح مجرد اعتبار ذهني، والحدود مجرد

[حاشية] (١٠٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :٢٣ «علم المنطق،» ص ٩١٤ ـ ٩١٥.

أسماء مخترعة كونها مجرد اصطلاح ومواضعة متغيرة بحسب ما يلائم غاية العالم من علمه(١٠٣).

فهل معنى ذلك أن العلم النظري ـ العلم الضروري الذي يعلم الوجود على ما هو عليه ـ انتهى، ما دام شرطه قد زال، أعني الذاتي والضروري؟ أم أن نظرية جديدة في العلم النظري ستشغل حيز النظرية الواقعية، دون مزاعمها الأنطولوجية، فيصبح العلم منظومة رمزية اصطلاحية يتواضع عليها العلماء للدلالة على ما حصلوه من خبرة عن موضوع معين، وتكون هذه المنظومة مفتوحة دائما وقابلة للتغير والتطور، ليس فقط بمعنى التغير الناتج من الإضافة إلى ذات العالم؛ بل بما كان ذلك من خصائصها الدائمة، سعيا من العلم إلى ملاءمة الرامز مع المرموز منطقيا، والمرموز مع الرامز تقنيا، وبحكم تاريخ هاتين التجربتين حول الرامز والمرموز؟ ذلك ما نحاول دراسته في الفصل الأول من القسم الثالث الأخير، المخصص للوجه

الموجب من الإصلاح في وجهيه النظري (ابن تيمية)، والعملي (ابن خلدون).

[حاشية] (١٠٣) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه: «إذ مضمون هذا كله [حصر مكونات الماهية] أن يأتي شخص إلى صفات متماثلة في الخارج، فيدعي أن الماهية التي يخترعها في نفسه هي هذه الصفة دون هذه. فإن جعل هذا مطابقا للأمر في نفسه ـ كان مبطلا. وإن قال هذا اصطلاحته، قوبل باصطلاح آخر»، (ص ٦٨). والطابع الوضعي في هذه الحالة يستند إلى نفي الذاتي سلبا، وإلى التصور الوضعي للعلم ثانيا: فالحد اسم وضعي مثل جميع الرموز. لذلك فلا عجب إذا قاس ابن تيمية هذا الاسم المخترع على اللفظ في اللغة الطبيعية، وعلى الخط في الكتابة: فجميعها موضوعات تحكمية، بمعنى أنها ليس لها من ذاتها ما يجعلها تكون ما هي عدا وظيفتها الذريعية، أعني أداءها وظيفة الإفادة العلمية.

الفصل الرابع

من واقعية السياسي والتاريخي إلى ذريعتهما أو من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها

«وإذا كانت كل حقيقة متفقلة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط، كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة. فلهذا

هجروه»(١).

حددنا، في غاية الفصل الثاني، طبيعة العلاقة بين علمي السياسة والتاريخ، وبين موضوعيهما (السياسي والتاريخي)، فبينا أن النظر العملي بما هو علم الفعالية المنتجة للنماذج الرمزية العملية هو علم العاملية أو السياسيات، وهو التاريخ إذا جعل من هذه الفعالية موضوعا له. وذلك لأن السياسي هو هذه الفعالية بما هي عاملة أو منتجة للقيم، والتاريخي هو ما هي بما هي ناظرة لإنتاجها. لكن ذلك لم يبرز بوضوح لوجود عائق الواقعية العملية الذي جعل السياسي، بصورة عامة، ينحصر في الخصائص الأكسيولوجية لموضوعاته الأولى (أنظمة دستورية، سلم قيم، آراء أهل مدينة بعينها)، والتاريخي بصورة عامة ينحصر في الخصائص الأسطورية لموضوعاته الأولى (روايات عفوية بالخبر الطبيعي واللغة الطبيعية عن ماض معين مشبع خرافات بعينها). وعلينا الآن أن ندرس طبيعة الانقلاب الذي حصل، فنقلنا من الواقعية في السياسي والخلقي والإنساني(٢) إلى الذريعية فيهما معا، وعلاقة ذلك بالنقلة

[حاشية] (١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ج، ط٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة» ص ٦٣٠.

[حاشية] (٢) نستعمل مصطلح الخلقي بمعنى الظاهرات الإنسانية في المجتمع، أي ما يفاد بمصطلح العلوم الخلقية أو العلوم الروحية أو العلوم

الإنسانية بالمقابل مع العلوم الطبيعية. ولا نعني به علم الأخلاق بما هو علم أكسيولوجي. والظاهرات الإنسانية الخلقية هي جملة الإضافات الإنسانية للوجود الطبيعي الخارجي والداخلي: إنها إذا مضمون الظاهرات الإنسانية التاريخية والحضارية المادي منها والرمزي.

الأكسيولوجية من الواقعية إلى الذريعية أو من الموقف الواقعي إلى الموقف الاسمي، أعني من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها كهدف للفعالية العملية عملا وتنظيرا.

ولما كان العائق الحائل دون إدراك هذه الطبيعة الواحدة للسياسي والتاريخي في وجهيها العامل والناظر هو، في جوهره، ما منع الفعالية العملية من إدراك الطبيعة الناظرة لعلم العمل(٣)، ومن ثم الطبيعة الحقيقية للسياسي، فإن البحث في مسألة علم السياسة يتقدم على البحث في مسألة علم التاريخ عند التشخيص، وينعكس الأمر عند العلاج. ومعنى ذلك أننا نعالج مسألة النقلة من الواقعية إلى الذريعية في علم السياسة مرجعين إدراك ذلك إلى المسألة نفسها في علم التاريخ. وإذا فهذا الفصل يتألف من مستويين:

- الأول، يتعلق بالسياسي وعلمه، بما هما بؤرة الإشكال الواقعي؛
- الثاني، يتعلق بالتاريخي وعلمه، بما هما موطن الحل الاسمي.

الأول يعم الفلسفة وعلم العمل اليونانيين والفلسفة وعلم العمل العربيين؛ والثاني يخص الاصلاح الخلدوني أساسا (وإصلاح ابن تيمية من بعض الوجوه) (٤)؛ بحيث يصلح

[حاشية] (٣) وذلك بالمقابل مع الطبيعة العاملة للنظر: ففي حالة الرياضيات والمنطق منعت الواقعية من إدراك البعد العامل من النظر، لظنها أن موضوع النظر معطى طبيعي، وليس من صنع النظر. وفي حالة السياسيات والتاريخ تمنع الواقعية من إدراك البعد الناظر من علم العمل لظنها أن المعمول عديم الاستقلال عن النظر، كونه معمولا. وإذا، فما حصل في الاسمية العملية يدو مقابلا لما حصل في الاسمية النظرية. هذه أثبتت أن المنظور ليس طبيعة معطاة بل هو من صنع الناظرين. وتلك أثبتت أن علم المعمول ليس هو الصانع للمعمول، لكون المعمول ـ رغم كونه معمولا ـ أمرا معطى ذا وجود موضوعي. والحاصل أن كلا الموضوعين وضعيان، رغم كونهما لهما الموضوعية التي تمنع ردهما إلى مجرد مفهومهما المنظور، وبذلك تبقى الموضوعية من دون الواقعية، وهو المطلوب في كلتا الحالتين. معلوم النظر ليس طبيعيا بل هو وضعي. وعلم العمل، رغم وضعية موضوعه، ليس هو الصانع لموضوعه الوضعي، بل علاقته به كعلاقة علم النظر بموضوعه: موضوعهما وضعي، لكن وضعه غير علمه، بل هو متقدم عليه. والواضح أن الموضوع غير العالم في مسألة العمل، وهو كذلك غير العالم في حالة النظر، بل هو في الحالة الثانية «الجماعة العلمية»، وهو في الحالة الأولى «الجماعة العملية»، أعني المؤسستين الرمزيتين التقنيتين المحددتين للمعلومات والمعمولات تحديدا تاريخيا مضمونا وشكلا. وقد خصصت المقدمة للجماعة العلمية الجزء الأهم من البابين الخامس والسادس، وللجماعة العملية الجزء الأهم من البابين الثاني والثالث من المقدمة. أما الباب الرابع فنهو خاص بالشروط

الوسيطة الرابطة بين الجماعتين، أعني العمران الحضري؛ وأما الأول فيتعلق بالشروط المادية (الجغرافية المناخية الاقتصادية) والرمزية الأولى (المعرفة السحرية والكهانة والنبوة) المشروطة، قبل كل شيء سواها، في وجود العمران بشكليه البدوي الممد للدولة والحضري الناتج منها؛ بحيث تكون تكوينية العمراني والسياسي والنظري والعملي والتاريخية تكوينية واحدة، وهي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، بما هو العلم الشارط لعلم التاريخ والمشروط به.

[حاشية] (٤) وطبعا فالمستوى الأول لا يخرج عن اهتمام ابن خلدون. لكن اهتمائه به سالب، كونه يتعلق بنقد نظرية السياسي وعلمه عند الفلاسفة بمناسبة إصلاح نظرية التاريخي وعلمه. ولنشرح المقصود. فبالنسبة إلى =

الثاني بإعادة النظر في الأول.

فكيف يمكن أن نحدد طبيعة الشيء الذي نطلق عليه اسم السياسي والذي هو الموضوع المعلوم في العلم العملي، خلال المرحلة التي نحاول تحديد خصائصها الإبستمولوجية، أعني مرحلة التجاوز الفلسفي والعملي في عهدي الوصل والفصل من الفلسفة العربية، بالمقارنة مع خصائصهما في الفلسفة اليونانية؟ وكيف يمكن أن نفهم شروط هذا التجاوز من خلال ما طرأ في ممارسة علم العمل ومقدمة التأسيسي الفلسفي، فنقل السياسة من الطبعية الواقعية بضربيها الأفلاطوني والأرسطي (بما هما حدا الافلاطونية المحدثة)، كما سنصفها، إلى الوضعية الذريعية التي توسطت بضربيها(٥) بين

= الفلاسفة، السياسي وعلمه يتعلقان بما ليس تاريخيا في الإنسانيات، لأن

التاريخي من الواردات التي لا تقبل العلم؛ وهي موضوع ملكة فنية هي الفكر أو التعاطي مع الواردات (أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحصيل السعادة، حققه وقدم له جعفر آل ياسين (بيروت: دار الاندلس، ،(١٩٨١ ص ٧٠ وما بعدها). وإذا، فهما أمران مختلفان، رغم أن السياسي يشمل كل ما يقبل العلم من الإنسانيات، أعني موضوع العلوم العملية (السياسة بمعنى علم أنظمة الحكم، والأخلاق والاقتصاد المنزلي). لكن إذا أصبح التاريخي قابلا للعلم وهو عين العمراني بما هو صائر في الزمان، يصبح التاريخي جامعا لما كان يعد مادة للسياسي، ولكن بمعنى لا يستثني الواردات، بل لعله لا يعترف بغيرها! والسياسي (أي العلوم العملية) أو ما أصبح علما للعمران البشري، بما هو قد صار تاريخيا، هو الفعالية المنتجة لموضوعه، أعني العمران بما هو موضوع علم جديد، هو علم العمران ذو الأداة التاريخية، تماما كما أصبحت الرياضيات الفعالية المنتجة لموضوعها الذي هو الطبيعة بما هو موضوع علم جديد هو علم الطبيعة ذو الأداة التجريبية. أما السياسة بمعنى علم الأنظمة السياسية والدستورية وفنيات الحكم، فهي جزء من السياسة بمعناها الأول، أعني جزء من علم العمران، مثلما أن الرياضة بمعنى علم الأنظمة الرمزية والنموذجية وفنيات التعبير عن الظاهرات هي جزء من الرياضيات بمعناها الأول، أعني من علم الطبيعة. السياسة كفن منفصل، والرياضة كفن منفصل، جزآن من علم أوسع منهما: الأول هو علم الظاهرات الخارجية بما هي معتبرة ثابتة غير تاريخية (علم البنى العامة للوجود)؛ والثاني هو علم الظاهرات الخارجية بما هي معتبرة متغيرة تاريخية (علم صيرورات البنى العامة للوجود).

(٥) ما هما ضربا الوضعية الذريعية؟ إنهما الوضعية الإلهية حيث تنعدم القيم الذاتية للأشياء ليحل محلها الحكم التقويمي للإرادة الإلهية المشرعة (مسألة الخلاف حول التحسين والتقبيح العقليين بين الاشاعرة والمعتزلة غير الأشعرية). وهو معنى التوقيف الشرعي والبراءة الأصلية للأشياء قبل التكييف الشرعي لها. ويتلو ذلك الوضعية الذريعية الانسانية، حيث ينسب إلى الانسان الدور نفسه، فتعد تعبيراته للأشياء مجرد تحكم محض، علته، في الأغلب، إرادة الأقوياء. وهذا هو رأي ابن خلدون كما تبينه في الدراسة. وليس معنى ذلك أن هذا التحكم لا يقبل العلم: مضمونه (كون كذا كذا) هو الذي يعد لامتناهيا، وغير موضوع العلم. أما آلياته فهي معلومة، إنها آليات فرض إرادة القوي وآليات تقليد المغلوب للغالب (ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٥، ٢٦ و٥٢ والباب ٢، الفصلان ٢٣ و٢٤)؛ وهي آليات التاريخي عامة؛ لأن التاريخي هو حصيلة هذه التحكمات المحكومة بقانون التغالب بين القوى في المجتمع الانساني، وهو تغالب قابل للحصر القانوني، مثل الظاهرات الطبيعية.

سياسي أداته المدني النفسي(٦) والاقتصادي المنزلي(٧)، إلى سياسي أداته الاجتماع السياسي(٨) والاقتصاد السياسي(٩)، وذلك من دون فصل بين العملي والنظري من حيث

(٦) النموذج النفسي لمكونات المدينة (أي المجتمع بالمصطلح الفلسفي الواقعي) ولمكونات صورته أو الدولة: الطبقات الثلاث (التي يتألف منها المجتمع) الموازية لقوى النفس الثلاث (الناطقة والغضبية والشهوانية أو الشوقية)، أفلاطون، جمهورية أفلاطون، (من ٤١٥ III أ إلى نهاية المقالة

الثالثة: «التوازي بين ملكات النفس وأصناف الأمزجة وطبقات المجتمع وعلم النفس الفردي والجماعي»، و ٥٤٤٠ VII ج) وأرسطو: أخلاق نيقوماخوس، ١١٠٢٠ ١٣٠ I أ ٥ - ١١٠٣ أ ١٠ وخاصة السياسة، ١٠ ٤٠ IV ١٢٩٠ ب ٢٥ - ١٢٩١ أ :٤٠ حيث تتم المقارنة بين وظائف المجتمع والأعضاء التي يتألف منها الحيوان وتصنيف الدساتير، مثل تصنيف الحيوانات بتواليف هذه الأعضاء الضرورية الممكنة مع المقارنة بالنفس. من هنا منهجية التاريخ الطبيعي (وأعضاء المجتمع هنا هي الفئات الضرورية التي يتألف منها المجتمع). والفرق الوحيد بين الفيلسوفين هو في معيارية النموذج في حالة أفلاطون وضرورة تغيير الموجود بحكمه، وعدم معيارية النموذج في حالة أرسطو والقبول بالموجود. ولكن كلاهما يرى أن السياسي ليس وليد التاريخ الذي جعله يكون ما كان، بل هو وليد طبائع الخلقي والمدني، الثابتة ثبات الأنواع في التاريخ الطبيعي (السوفسطائي كذلك يستعمل نموذج تصنيف الحيوانات).

(٧) الاقتصادي المنزلي وبه يبدأ أرسطو كتاب السياسة، مباشرة بعد تحديد الطابع الطبيعي للوجود السياسي للانسان (بداية من ٣٠ ١٢٥٣٠ I ب ١ إلى نهاية المقالة الأولى)، وكذلك أفلاطون نظرية التعاون. ولكن، في هذه الحالة كذلك، تقديم الدولة على مكوناتها يجعل النموذج الأفلاطوني ينتهي إلى ضرورة إزالة المنزل (وشرطاه الزوجة والملكية الخصوصيتان)، وكذلك النفس ليكون المنزل والنفس هما الدولة حيث تتم المطابقة بين النموذج والموضوع المتخذ له: الدولة هي التي تصبح نفسا (طبقاتها كملكات النفس) ومنزلا (تعاونها كتعاون المنزل). وكلاهما

يعتبر المجتمع على نموذج المنزل، أعني التعاون الذي هو طبيعي؛ ولكن أحدهما ينفي استقلال الوسائط لتحقيق الوحدة المطلقة، والثاني يحافظ عليها حفاظا على الوحدة العضوية للدولة.

(٨) وهذا هو المقابل المطلق للنموذج النفسي المذكور في التعليق السادس (ويبدو أفلاطون، في محاولته لتحديد مفهوم العدالة، مقدما الاجتماعي والسياسي على النفسي والطبيعي؛ لكن التقديم ليس الأ للتكبير كما نفعل بالمجهر، وليس بمعنى أن النفس تستمد بنيتها من الاجتماعي والسياسي؛ اذ حتى العالم، فإنه خاضع لبنية نفس العالم التي لها عين بنية نفس الانسان! كما إن تعدد الفئات وتجاوز الثلاثة عند أرسطو في المرجع المشار اليه، ليس الأ من جنس تعدد ملكات النفس أو أعضاء الحيوان الضرورية، كما قال هو نفسه، وليس دالا على التخلص من النموذج النفسي. والعلة واضحة في الحالتين، اذ لا بد من أن يكون النموذج مستمدا من الطبيعة عندهما لعدم اعترافهما بكون السياسي والاجتماعي حصيلة تاريخية غير مسبوقة بشكل تقتضيه الطبيعة، حتى وان كانت ستنتهي إلى ما يشبه الشكل الطبيعي الذي يفسر بالتراجع على أنه كان الغاية قبل حصوله واليه كان المآل!، لأنه يعتبر الاجتماعي التاريخي متقدما على النفسي ومحددا أشكاله، عوض أن يكون محددا به.

(٩) وهذا هو المقابل المطلق لنموذج الاقتصادي المنزلي المذكور في التعليق السابع. فمسعى أفلاطون إلى جعل المجتمع بكامله منزلا: الملكية الجماعية وتوزيع العمل بإطلاق في أسرة واحدة هي المدينة، أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ٤٦٢٠ VII ب، أو مسعى أرسطو للحفاظ على المنزل،

واعتبار المجتمع منزل المنازل لا يغيران من الأمر شيئا، اذ إن الاقتصاد يعتبر من حيث وظيفته التعاونية، خاصة والخلاف هو حول أيهما أفضل لتحقيق غايات التعاون. أما الاقتصاد السياسي فإنه لا يعتبر التعاون غاية طبيعية للاقتصاد، بل التعاون ليس إلا مجرد وسيلة للانتاج بدليل أن سد الحاجات التعاونية ليس هو المحدد للانتاج وللقيم، بل العكس. فالتعاون وسيلة لاستغلال الأقوى للأضعف ومعونة الأضعف للأقوى (بخلاف الأسرة، حيث يكون الأقوى في خدمة الأضعف). وبهذا=

طبيعة الموضوع(١٠).

ويقتضي تحديد ما طرأ أن ندرس المقابلة بين الواقعية والذريعية السياسيتين، ومن ثم الفرق بين الطبيعة الطبيعية والطبيعة الوضعية للسياسي، لنستخرج منطق الاكتشاف السياسي في كل منهما، والمراحل الوسيطة الواجبة حتى تتم النقلة من الأولى (الواقعية السياسية) إلى الثانية (الذريعية السياسية)، وهي مراحل حدثت خلال العصر العربي من علم العمل السياسي ومابعده، وخاصة قبل الانفجار تأسيسا، وبعده تحقيقا(١١).

أولا: الواقعية العملية عند أفلاطون وأرسطو

لقد حكم تحديد الفكر اليوناني (كما برز في فلسفتيه الكبريين) لطبيعة السياسي المجال الذي جعل هذا التحديد يكون جوابا عن سؤال واحد ذي وجهين: أكسيولوجي، وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والخلقي الإنساني ببعديه الصوري والمادي، وابستمولوجي وهو السؤال عن طبيعة العلاقة بين السياسي والعلمي ببعديه العقلي والحسي، وذلك على الأقل في أكثر الفلسفات تمثيلا لهذا الفكر، أعني حدي الافلاطونية المحدثة اللذين

تراوح بينهما الفكر الفلسفي العربي، بوصفهما غايتين سعى إلى إدراكهما، كما وصفنا في القسم الأول. وقد تعين الجواب الأفلاطوني والأرسطي على هذا السؤال تعينا جعله يكون واقعيا وجوبا، إما بمعنى واقعية القيم المفارقة، أو بمعنى واقعية القيم المحايثة، وذلك بحكم طبيعة الموضوع الذي حدد السياسي بالإضافة إليه: أعني الموضوع الخلقي الإنساني بما هو ظاهرة طبيعية لاتاريخية.

ورغم أن الواقعية القيمية المفارقة تبدو، بالإضافة إلى السياسي، مغايرة تمام المغايرة

[حاشية] = المعنى فالاقتصاد السياسي هو الذي يحدد شكل الاقتصاد المنزلي الذي يكون عبوديا (كالذي درسه أرسطو) أو تعاونيا كالذي قد ينتهي اليه في الغاية. فلا شيء يثبت أن الاجتماع هو من أجل التعاون على سد الحاجات فلعله من أجل التعاون على تكوين الثروات، ومن ثم على منع سد الحاجات. إلا على الأقوياء، اذا سلمنا بأن علة الاجتماع أنه غير معلول به، لأنه لو كان معلولا به لحصل غيره الذي هو أفضل منه، أعني عدم الاجتماع المغني عن الحاجة إلى الاقتسام، وإلى المزاحمة. لكن الاجتماع يشمل غير الانسان، وهو إذا غير معلول بخاصة إنسانية هي التعاون المقصود: لذلك يعتبره ابن خلدون محتاجا إلى الارغام عليه. وما كان الأمر يكون كذلك لو كان طبيعيا بالمعنى الذي يعنيه الفلاسفة (انظر التحليلات اللاحقة في الفصل السادس).

[حاشية] (١٠) عدم الفصل بين النظري والعملي من حيث العلمية؛ فكلاهما، اذا كانا علما، لا بد وأن يكونا نموذجا نظريا خاضعا للامتحان

التجريبي (الأول)، والتاريخي (الثاني): وإلا فهو مجرد تخمينات لا علمية فيها.

[حاشية] (١١) وذلك لأن مناقشة النظريات الفلسفية ومحاولة تحقيقها قد تمتا بداية من الرابع، وفشلتا في الخامس، وانتهتا بانتهاء القول بهما بعد هذا الفشل. ولعل ذلك هو السر في غياب الفلسفة العملية في: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦٠

للواقعية القيمية المحايثة (التقابل بين أفلاطون وأرسطو في طبيعة السياسي)، فإن مجال تحديد السياسي بالإضافة إلى الخلقي يبقى واحدا عند أفلاطون وأرسطو، فكلاهما يحدده بما ينسبه إليه من حضور في الخلقي؛ ومن ثم فهما يعترفان للسياسي بالواقعية، أعني بالوجود والقيام الذاتي المتجاوز للتراكم التاريخي بل والمتعالي عليه. فسواء اعتبره أفلاطون من حيث دوره في بنية مثل القيم (السياسي المثالي بالإضافة إلى القيم بما هي قيم الخلقي المفارقة)(١٢)، أو من حيث دوره في بنية المظاهر الخلقية الحادثة فعلا في التاريخ (السياسي الوسيط بالإضافة إلى الظاهرات التي تعلو على علم السياسة، بما هو فن، إنقاذها في فهمه المظاهر الحاصلة من الخلقي)(١٣)، فإنه يبقى دائما ذا وجود واقعي لا يرد إلى مجرد اختراع إنساني يفعله عوض الانفعال به. وهو إذا موجود خارج الذهن الإنساني، إما بإطلاق (السياسي المثالي)، أو بالإضافة إلى المادة الخلقية (السياسي الوسيط). إنه إذا فاعل في الذهن من خارج، مثل أي موجود طبيعي ذي قيام ذاتي.

وإذا كان أرسطو ينفي النوع الأول من السياسي لنفيه القيم المفارقة، فهو

يسلم بالنوع الثاني (الذي هو الوحيد عنده) ويعتبره موجودا بالقوة في الموجود الخلقي الطبيعي (أي الإنسان مدني بالطبع)، كونه البنية المجردة لصورته المادية(١٤). وإذا فالفرق الوحيد بين أفلاطون وأرسطو، في المسألة السياسية لا يتعلق بواقعية السياسي، بل بنوع علاقته بالخلقي: هل هو بنية صورته المحددة لمثاله المفارق، أم هو بنية مادته المحددة لصورته المحايثة (علما أن الصورة والمادة كل منهما أمر واقعي قائم بالذات، وليس للذهن الإنساني أي دور في وجوده ـ حاشا علمه التقبلي ـ لأنه ليس أمرا مخترعا أو وضعيا)، وذلك هو المعنى الحقيقي للواقعية الخلقية التي يشترك فيها الفيلسوفان(١٥).

[حاشية] (١٢) وهو مدلول الجمهورية وضرورة الخروج من الكهف والعودة اليه لسياسة المدينة: أفلاطون، المصدر نفسه، VII، ٥٢٠ ب وما بعدها.

[حاشية] (١٣) وهو مدلول النواميس، بما هي محاولة للاقتراب من الواقع السياسي، وتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، باعتبار الحاصل أو ما يقرب منه قدر الإمكان: النواميس، المقالة الخامسة، ص ٧٣٩ أ وما بعدها.

[حاشية] (١٤) أرسطو، السياسة، I 2. 1253. أ ٢ - ١٧٠

[حاشية] (١٥) لذلك فهما يعتبران الخلقي متقدما على السياسي، بل هو شرطه، بل إن السياسي وسيلة إليه، وذلك بمعنى السياسي، وليس نتيجة تابعة للسياسي:

١ - الوجود الاجتماعي وسيلة لتحقيق شروط الحياة الخلقية، أي تحقيق الإنسان ذاتا وغايات (أفعاله الخاصة) والسعادة والعدالة والحرية (أرسطو:

أخلاق نيقوماخوس، ١٠٩٤ أ ١ - ١٠، والسياسة، I 2. 1253. أ .(٣٥ والفضيلة أو الغاية والفضيلة والعدالة بالنسبة إلى الإنسان (الجماعة)، خاصة، حتى وإن كان على حساب الفرد بخلاف أرسطو): وهذا هو معنى وجوب التضحية (من أجل الجماعة) المطلوبة من الفيلسوف وحرس الدولة والمصلحة العامة عامة (أفلاطون).

٢ - سلط الدولة الساعية إلى تحقيق ذلك، وتنظيم المجتمع بصورة تجعله يحقق ذلك بتنظيم التربية والسلطة والحياة الاقتصادية والخلقية.

ويمكن أن نبرز ذلك بوضوح تام من خلال تحديدهما دور علم السياسة الخالص (نظرية الدولة ومؤسساتها ووظائفها) وعلم السياسة المطبق (وصف النظم الموجودة في التاريخ اليوناني)، كون ذلك يجمع بين بعدي المسألة، الأكسيولوجي (العلاقة بالخلقي ببعديه صورة ومادة) والإبستمولوجي (العلاقة بالعلمي ببعديه العقلي والحسي) عند كلا الفيلسوفين. فأفلاطون لا يعتبر الحاصل من الظاهرات الخلقية موضوعا لعلم السياسة، حتى ولو انتسب هذا الحاصل إلى أكثر الظاهرات الخلقية انتظاما، كما في النظم الدستورية والعادات الخلقية(١٦). وذلك لسببين: أولهما لأن الحاصل من الظاهرات الخلقية لا يطابق حقيقتها التي لا يدركها إلا العقل، أعني السياسي المثالي؛ والثاني لأن تمام الحاصل من السياسي في التاريخ ـ أي ما ندركه بالملاحظة التاريخية للسياسي ـ مهما كان منتظما فهو دائما دون المعقول السياسي المثالي. والنسبة بينهما كالنسبة بين معقول الخلقي وتحقيقه في إحدى المدن التاريخية، بحيث إن الظاهرات الدستورية التاريخية، مثلا، رغم ما تتسم به من انتظام في المدن اليونانية، تبقى دائما دون حقيقة

تتجاوزها هي المعقول السياسي المطلق التمام والانتظام، والذي هو جوهرها الحقيقي الذي لا يمكن أن يستمد من ملاحظة الحاصل من السياسي في التاريخ، حتى وإن سلمنا بأن وظيفة علم السياسة التطبيقي قد تكون إنفاذ الظاهرات في السياسي الحاصل وتفسيرها(١٧).

أما أرسطو فإنه، رغم موافقته على الوجود الموضوعي للسياسي وقيامه الذاتي (مع فارق اعتباره بنية صورة لمادة بنية صورة الموجود الخلقي عوضا من اعتبار أفلاطون له بنية لمثال صورته)، فإنه يعد الحاصل من الظاهرات الخلقية الموضوع الحقيقي لعلم السياسة التطبيقي، خصوصا إذا تميز هذا الحاصل بالانتظام والتمام، كما هو الشأن بالنسبة إلى الدساتير الحاصلة(١٨). ومعنى ذلك أن النظريات السياسية المستمدة من ملاحظة الحاصل من الظاهرات الخلقية ليست

[حاشية] (١٦) كما يبدو ذلك من خلال الوصف الوارد في المقالتين VIII و IX من: جمهورية أفلاطون، حيث إن الوضعيات الموصوفة والمعتبرة مرضية كلها وضعيات حاصلة فعلا، ولكنها لا تعد من موضوعات السياسة إلا بمعنى كون المرض من موضوعات الطب بالقصد الثاني لأن موضوعه بالقصد الأول هو الصحة. والقياس بالطب هو علة التحديد الخاطىء لطبيعة السياسي: فإذا كان الحاصل من السياسي مرضيا (المصدر نفسه، المقالتين VIII و (IX بالمقارنة مع الواجب، فكأنا جعلنا من الصحة أمرا واجبا غير حاصل واعتبرنا جميع الحالات الصحية الحاصلة بالقياس إليه حالات مرضية ما دام لا واحد منها خاليا من بعض العيوب.

[حاشية] (١٧) كما هو الشأن في المقالتين VIII و IX من: المصدر نفسه

فهاتان المقالتان، لو نزع عنهما الطابع المعياري ولم تعتبرا ما تصفانه مرضيا، لكانتا من أعمق الدراسات الاجتماعية والنفسية لآليات السياسة والاجتماع النفسية والاقتصادية حيث تستعمل مفهومات قريبة من الصراع الطبقي وعلم النفس الاجتماعي لتحليل الظاهرات السياسية والاجتماعية. لكن ذلك لا يعد من علم السياسة بما هو علم معياري محدد لما يجب أن تكون عليه المدينة.

[حاشية] (١٨) أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، X، 1180 ب 28 ـ 1181 ب 23.

مجرد تقنيات وحيل لإنقاذ هذه الظاهرات بالقياس إلى علم سياسي موضوعه السياسي المثالي، بل هي عين الحقيقة بالنسبة إليها. وليست الظاهرات السياسية الخالصة، فضلا عن التطبيقية، إلا الخصائص المجردة من الظاهرات الخلقية الحاصلة فعلا، إذا أردنا أن يكون لها وجود فعلي، وإلا فهي مجرد تصورات ذهنية وهمية لا وجود لها ولا قيام لها بذاتها. وكونها تلك الخصائص غير المفارقة هو قيامها الفعلي، وتفريقها بالعقل ـ المفارقة المنطقية ـ عن موضوعها الذي تقوم به، هو الذي بالإضافة إليه تعتبر مفارقة: كونها مفارقة هو الذي هو بالقوة وليس كونها ذات وجود ذاتي.

وإذا فالحاصل من الظاهرات الخلقية هو موضوع علم السياسة التطبيقي لما فيها من انتظام، حتى وإن سلمنا بتفاضل بعضها عن بعض، إذ إن انتظام الظاهرات السياسية لدى الشعوب المتحضرة (الدساتير اليونانية) أتم من الظاهرات السياسية عند الشعوب البربرية (وتلك هي علة المقابلة بين

العالمين المتحضر والبربري الموازية للمقابلة الافلاطونية بين المدائن الفاضلة والمدائن غير الفاضلة)[19]. لكن ما هو سياسي في الظاهرات الخلقية ـ أعني بنية مادتها بما هي شروط استعدادها لتقبل صورتها وكونها بخصائص معينة تجعلها مؤهلة لصورة معينة ـ لا يمكن أن يكون وحده موضوعا لعلمها، لأن الشروط المادية لقيام القيم الخلقية غير كافية. لذلك لا يكفي، في علم السياسة التطبيقي ـ علم التنظيم السياسي لأمة من الأمم الموجودة فعلا في التاريخ ـ وضع النظريات السياسية العامة ليكون هذا العلم علميا، بل لا بد من الاستناد إلى الملاحظة، حتى تكون هذه النظريات علما للخصائص السياسية الحقيقية للظاهرات الخلقية العينية، وذلك لعلتين:

١ ـ لأن ما هو سياسي في الخلقي ليس سياسيا عاما بل هو مقيد ببعض الخصائص المحددة التي لا بد من أن يضبطها عالم السياسية، ليتمكن من تعيين القوانين السياسية العامة تعيينا يجعلها قابلة للانطباق على هذه الحالة الخاصة، بحيث لا بد لها من استمداد القيم المعينة من الملاحظة[20].

[حاشية] (١٩) القطيعة بين المدينة الفاضلة أو الدولة المثال التي من جنس الجمهورية وجميع المدن الحاصلة في التاريخ لا نظير لها عند أرسطو. ولكن لأرسطو قطيعة في العمل من جنس القطيعة التي عنده في النظر: فالمقابلة بين ما فوق القمر وما دونه في الطبيعة والعلوم النظرية لها ما يماثلها في السياسة والعلوم العملية، وهي المقابلة بين السياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري السليم (الملكية والأرستقراطية والجمهورية) والسياسي (أي بمعنى المدني) ذي الشكل الدستوري غير السليم أو المنحرف عن الثلاثة الأولى (الاستبدادية، الألغاركية

والديقراطية). (أرسطو، السياسة، III. 7) وهو تصنيف لطف في ما بعد، فبسط بإرجاعه إلى الوحدة، ثم أعيد فيه النظر وعقد، بل وانتهى إلى تصنيف شبيه بالتصنيف الموجود في التاريخ الطبيعي. وهذا هو الذي أنتهى إليه أرسطو في مقابلة لهذه الأشكال الطبيعية مع الدولة المثالية التي هي الأرستقراطية، أو حكم الأفاضل: أرسطو، السياسة، IV. 4. 1290 ب 25 - 1291 أ 40.

[حاشية] (٢٠) أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، X. 10. 1181 أ 8 وما بعدها.

٢ ـ لأن الخلقي له بعض الخاصيات التي لا تؤتد إلى السياسي، وهي التي بحكمها تكون الظاهرات الخلقية شيئا آخر غير السياسي. وهذه الخاصيات التي لا ترجع إلى السياسي والتي يتميز بها الخلقي، بما هو خلقي، هي التي لولاها لاستغنى عالم السياسة عن الحاجة إلى الملاحظة للحاصل من الظاهرات الخلقية في علمه العملي: كاختلاف طبائع البشر وخاصيات الشعوب وظروف الاجتماع... الخ.

ولكن، رغم هذا الاختلاف الجوهري حول طبيعة العلاقة الرابطة بين الخلقي والسياسي كما يبرزها دور علم السياسي الخالص في علم السياسي المطبق، فإن أفلاطون وأرسطو يتفقان على أمرين يجعلان الواقعية السياسية تتحدد بالإضافة إلى الخلقي (وهو ما يفهمنا أمرا عجبا في تاريخ الفلسفة العربية، أعني كون المشائين أرسطيين في النظر وأفلاطونيين في العمل)(٢١). أولهما هو الوجود الخارجي للسياسي وقيامه في الخلقي (قيام الرياضي في الطبيعي) في صورته المثالية عند الأول، وفي صورته

المادية عند الثاني. وثانيهما هو التسليم بأن السياسي ليس من مخترعات العقل الإنساني التاريخية كأداة ذريعية إما لذاتها (السياسي الخالص) أو بما هي مطبقة على الموضوع الخلقي (السياسي المطبق). ذلك أن اعتبار أرسطو السياسي بنية لمادة الموجود الخلقي لا ينفي عنه الوجود الذاتي، كون بنية المادة (أو الصورة بالقوة) ليست أمرا ذهنيا يخترعه الإنسان، بل هي الممكن الذي لا بد واقع عند توفر شروطه: بحيث صارت نسبة أخلاق نيقوماخوس إلى السياسة كنسبة السماع الطبيعي إلى مابعد الطبيعة. لذلك كانت الخصائص السياسية العامة، بما هي الشروط المادية للموجود الخلقي، موضوع أخلاق نيقوماخوس الرئيسي(٢٢)، أعني شروط المعاشرة والتعايش والتعاون

[حاشية] (٢١) ولعل أفضل الأمثلة هو الفارابي الذي هو أرسطي أو يميل إلى الأرسطية في نظرية العلم النظري. ولكن نظرية العلم العملي عنده تميل إلى الأفلاطونية. والعلة أصبحت الآن بينة: فإذا اشترك أفلاطون وأرسطو في الواقعية السياسية واختلفا فقط في طبيعة ما يتعلق به السياسي من الخلقي (صورته المثالية أو صورته المادية)، وكانت الصورة المادية كما وصفها أرسطو معدومة الوجود في غير المجتمعات اليونانية، أعني الدساتير والنظم التي يعتبرها أرسطو غير منحرفة، فإنها ستكون عند الفارابي هي بدورها مثالية من جنس المدينة الفاضلة، بحيث إن نسبتها إلى النظام السياسي العربي كنسبة أنماط الشعر التي وصفها أرسطو إلى الشعر العربي. فإما أنها تعتبر خاصة باليونان، أو تعتبر من جنس المدينة الفاضلة، فتعود المقابلة إلى بساطتها: الحاصل المرفوض، والمعدوم المرغوب فيه.

[حاشية] (٢٢) وهذه النسبة شكلية ومضمونية: ـ شكلا: يبدأ أخلاق نيقوماخوس بالسياسة وينتهي بها. فهو يبدأ بمسألة الغايات الإنسانية وبتحديد الدور السيد لعلم السياسة المحدد غاية الغايات، وينتهي بتحديد منطلق علم السياسة وموضوعه الرئيسي، بحكم دوره في تحقيق الحياة الخلقية (أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، I 1. و X .(10. وذلك تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى علاقة السماع الطبيعي بالميتافيزيقا. يبدأ بالتساؤل عن المبادىء الطبيعية بما هي مسألة ميتافيزيقية مؤسسة لعلم الطبيعة وينتهي بالمحرك الأول (السماع I وII والسماع .(VIII وكلاهما موضوع مابعد الطبيعة. ـ ومضمونا: السماع يحدد المبادىء العامة لعلم الطبيعة، وخاصة المبادىء الرياضية المتعلقة بالمكان والزمان=

والتواصل بما فيها مما لا يرد إلى السياسي، وهو ما إذا طرح بالتجريد أبقى على السياسي الخالص (ويكون بعدم التجريد سياسيا تطبيقيا). وإذا فعند أرسطو، كما هو الشأن عند أفلاطون، كل أمر سياسي نتصوره ليس هو من اختراع العقل الإنساني ووضعه (فما يرد إلى العقل الإنساني هو فصله عن الخلقي)؛ بل هو ذو أساس حقيقي في الموجود الخلقي في ذاته، سواء كان ذلك في صورته المثالية (أفلاطون) أو في مادته الحاصلة (أرسطو)، مما يجعل هذا الاختلاف الذي بلغ حد التناقض يبقى دائما في حدود الواقعية السياسية(٢٣).

وحصيلة القول إن السياسي هو البنية الصورية المثالية الحقيقية للموجود الخلقي (أفلاطون)، أو البنية المادية المجردة الحقيقية للموجود الخلقي (أرسطو)؛ وهي بنية يدركها العقل الإنساني إدراك انفعال لا إدراك فعل،

كما هو الشأن بالنسبة إلى أي موجود خارجي قائم خارج الذات، ولا يمكن اعتبارها مخترعات ذريعية يبدعها الإنسان نماذج لتصوير فرضياته حول الظاهرات الخلقية الإنسانية التي يسعى إلى تمثلها (والتي هي في ذاتها، من حيث هي قد وجدت بعد أن لم تكن، لا ترد إلى ذرائع علمها وعملها). ورغم تسليم أرسطو بالقدرة التجريدية للعقل الإنساني، فإنه لا يعتبر هذه القدرة قدرة مخترعة للمجردات، بل هي فقط ناصلة فصلا منطقيا لبعض الخصائص القيمية للموجودات الخلقية، متهما أفلاطون، لا بالواقعية التي يشاركه فيها، بل باستنتاج الفصل الأكسيولوجي من الفصل المنطقي، وتصيير المفارقة المنطقية مفارقة أكسيولوجية في العمل نظيرا لتصيير المفارقة المنطقية مفارقة أنطولوجية في النظر!

ثانيا: الذريعية السياسية والتاريخية

وقد وصفنا هذه الواقعية الأفلاطونية والأرسطية الموحدة لطبيعة السياسي عندهما، رغم تعارضهما حول طبيعة علاقته بالخلقي، لكي نتمكن من تمييزها من الذريعية المناسبة لها بالسلب في السياسيات المتجاوزة لهما، كما تحددت في الفلسفة المعاصرة، وضعا للحدين اللذين سيتوسط بينهما «الأمر ـ الذي ـ طرأ» في الفلسفة العربية والذي سنصفه وصفا إبستمولوجيا يساعد على فهم عدم التلاؤم بين الممارسة العملية ومقدمها التأسيسي، أعني

[حاشية] = والحركة والخلاء والملاء، والصيغ الرياضية للمحاذاة، والجوار، والفعل والانفعال بين القوى. وأخلاق نيقوماخوس بحدد الفضاء الخلقي والعلاقات، والفضائل الخلقية، والعقلية، وقيم الاشتراك في الوجود

الاجتماعي، وخاصة قيمة العدالة بمعانيها التوزيعية والقضائية، وهي إذا الشروط السياسية للحياة الخلقية كما كانت الأولى الشروط الرياضية للطبيعة. فتكون نسبة الخلقي إلى السياسي كنسبة الطبيعي إلى الرياضي.

[حاشية] (٢٣) أي في حدود تأسيس السياسي بمعنيه (العملي عامة أي الوجود الاجتماعي السياسي للإنسان والتنظيمي الحكمي أي السياسة كفن حكم) على أمر متقدم عليه وذي أصل طبيعي هو بنية النفس كماهية وخاصياتها الخلقية، باعتبار ذلك ليس حصيلة تاريخية، بل حقيقة طبيعية: الطبيعة الإنسانية humaine. nature

عدم التلاؤم (بين علم السياسة ومابعده والممارسة السياسية) الذي جعل محاولة ابن خلدون تصبح أمرا ممكنا(٢٤). إذا مقابلة الذريعي للواقعي هي المقابلة التي تحدد منزلة الكائن العملي بالإضافة إلى الموجود الخلقي. فالأول، التصور الذريعي، يعتبره مجرد اختراع وذريعة لعمل الموجود الخلقي، أي للتعامل معه فعلا وفهما في التاريخ. والثاني، التصور الواقعي، يعتبر عين طبيعة الموجود الخلقي الموجود بذاته، وليس مجرد ذريعة تطرأ وتتكون خلال التاريخ. لذلك يؤول الموقف الأول إلى اعتبار العمل مجرد محاولات لإيجاد الموجود الخلقي وعلمه. وهي محاولات لا توصف بالخير أو بالشر، بل بالجدوى أو بعدمها في تحقيق المعمول وعلمه. ويؤول الثاني إلى اعتبار العمل متراوحا بين الخير والشر، وهو، إذا كان خيرا، كان عين قيم الأشياء، حتى وإن لم يحصل في التاريخ؛ وإذا كان شرا فهو مجرد وهم حتى عند حصوله. ولما كان الفصل بين المطابق وعدمه يأتي دائما بعديا، فإن ادعاء المطابقة أو عدمها قبليا يتحول إلى موقف معكوس

من هذا العلم العملي يجعل معيارا للمعمول: وهو المقصود

[حاشية] (٢٤) علم السياسة ـ ويفيد، بمنظار الفلسفة الواقعية، معنيين: فهو علم الظاهرة العملية عامة، أي الاجتماع الإنساني بما هو مادة للسياسي بمعناه الثاني، وهو علم المؤسسات السياسية التي ينتظم بها الحكم والسلطة، والتي تشمل جل وجوه السياسي بمعناه الأول ـ ليس ملائما للسياسي بمعنيه ذينك، كما تحدد في التاريخ العربي: عودة من السياسي بمعناه الثاني إلى السياسي بمعناه الأول، خصوصا بالنسبة إلى من ينفي عن المعنى الأول الواقعية والطبيعية، ويعتبر الظاهرة العمرانية هي بدورها ظاهرة تاريخية، مثل ظاهرة الحكم والسلطة. فهي طرأت بعد أن لم تكن وتطورت بحكم ظروفها الطبيعية والمناخية والعضوية (البنية العضوية والنفسية والفكرية)، وخصوصا بحكم فعلها في ذاتها، وفي ظروفها، وهو فعل محقق لضربي العمران البدوي والحضري ولشروط الانتقال من الأول إلى الثاني أو الدولة، بحيث إن الخلقي والغايات الإنسانية تالية عن الاجتماع، وليست متقدمة عليه، حتى بمعنى تقدم الغاية على إنجازها، إلا إذا نظر إليه نظرة تراجعية. لذلك خلت المقدمة من إخضاع السياسي، بالمعنيين، إلى غايات خلقية متعالية عليه تعالي التقدم أو الغائية: بل إن آليات الصراع فيه هي التي تجعل القوي يفرض شريعة للجميع، وينظم المجتمع بحكم ما يريد، وفي حدود ما يوفر لتلك الإرادة شروط البقاء. وهو ما يولد الحاجة إلى السياسة بمعنى ثالث شبيه بالمعنى الفلسفي، أعني محاولة تبريد الصراع من أجل السلطة (ابن خلدون وضرورة التخلص من الاستناد إلى العصبية فقط كونها تفضي إلى الهرج: ابن خلدون المقدمة، الباب ٣، الفصل :٢٥ «في معنى

الخلافة والإمامة»): «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر [المعنى الأول للسياسي]، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد بين الخلف والسلف منهم فتعسر طاعته [المعنى الثاني للسياسي: وهو الحكم والسلطة، ولكن بما هما طبيعيان]. وتجيء العصبية المفضية للهرج والقتل [العصبيات المعارضة والثورات] فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة، وينقادون إلى أحكامها [المعنى الثالث للسياسة: أي السياسة بمعنى الحكم والسلطة الخاضعة لقوانين سياسية]، كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها»، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧٠ وحتى هذا النوع من السياسة فهو غير المعنى الفلسفي الثاني، أعني السياسة بمعنى القوانين العقلية الحكمية للمدينة الفاضلة: كونه ذريعة وليس طبيعة.

بالموقف الواقعي في العلم العملي، بما هو مصدر كل الميتاتاريخيات الموحدة بين الوجود الأكسيولوجي والعلم العملي، حصرا للأول في الثاني عند توفر الشروط الخلقية التي يولي لها الفلاسفة منزلة معيارية. وإذا فالمقابلة بين الواقعية والذريعية العمليتين هي مقابلة بين الخلقي الواقعي والخلقي الذريعي، العمل المنفعل بقيم متقدمة الوجود عليه، والعمل العامل لها والمتقدم عليها.

وفعلا فالسياسي يمكن أن يعتبر مجرد أداة عملية من اختراع العقل

الإنساني، إما اختراعا حرا بإطلاق تضعه نظرية العمل (ويناسب بالسلب الواقعية الأفلاطونية)، أو اختراعا مقيدا بموضوع معين (ويناسب بالسلب الواقعية الأرسطية). فيكون السياسي نشاطا إبداعيا للقيم، ويكون علمه إما نمذجة رمزية خالصة، أو نمذجة رمزية مطبقة على موضوع معين؛ ويكون علمه، في الحالة الأولى، هو هذا النشاط الإبستمولوجي الخالص، وعلمه تاريخا خالصا؛ أو يكون علمه، في الحالة الثانية، هذا النشاط العلمي المقيد، وعلمه تاريخا مطبقا: وعندئذ يزول الانفصال بين علم السياسة وعلم التاريخ، من حيث الموضوع، لزوال الفرق بين السياسي والتاريخي من حيث الطبيعة، بعد إدراك علة الفصل بينهما الراجعة إلى الخلط بين السياسي وموضوعاته الأولى التي صيغ بالإضافة إليها، وبين التاريخي وموضوعاته الأولى التي صيغ بالإضافة إليها، في المرحلة اليونانية من تاريخ الفكر الإنساني.

فإذا لم نعتبر السياسي أمرا خلقيا معطى ينفعل به العقل ليدركه، بل هو يفعله ليدركه، أو هو إدراكه فعله المنشىء للأدوات العملية، رمزيا أو فعليا بما هي نماذج كلية وأدوات إدراك عملي ممكن، كان هذا الإبداع ذا درجتين:

ـ إما إبداعا حرا بإطلاق، كما هو الشأن في الإبداع الجمالي (والإبداع الإلهي كمفهوم ليس هو إلا صورة مطلقة منه): وهذا لا يكون إلا الإبداع العملي الخالص في الرموز المنمذجة للظاهرة السياسية.

ـ أو إبداعا مقيدا بوظيفة النمذجة التقويمية لموضوع معين هو الظاهرة التي يراد تقويمها به: وهذا يكون إبداعا عمليا مطبقا إما في الرموز أو في الوجود

السياسي التاريخي.

والإبداع في الحالة الأولى إبداع للممكن العقلي العملي بإطلاق، وهو عين علمه بما هو علم اللاممتنع عقليا في العمل، أعني ما يقبل اللاتناقض، أي ما يقبل الوجود الإمكاني المشترك (وهو معنى عدم التناقض العملي). أما في الحالة الثانية فيكون هو هو، بإضافة شرط المطابقة مع خصائص ظاهرة معينة هي الظاهرة التي يراد تقويمها بالقياس إليه إما علما أو فعلا(٢٥).

[حاشية] (٢٥) ويعني هذا أن علم السياسة لا يمكن أن يكون من جنس ما يتصوره الفلاسفة لأنه يجب أن يكون من جنس المباشرة السياسية المستندة إلى علم السياسي. لذلك يتحدث ابن خلدون عن بعد العلماء عن السياسة=

وإذا أمكن أن نقيس العمل الأول على الإنشاء الجمالي والإبداع الخيالي، الذي يعلم أنه كذلك، ولا يدعي أن إبداعه هو قيم موضوعية للأشياء (مع العلم بأن المبدع الجمالي ليس من يجهل المادة التي يبدع فيها وشروط الإبداع العلمية)(٢٦)، فإن العمل الثاني يمكن أن يقاس على عملية الترجمة بين لغتين إحداهما نفترضها معطاة أو موجودة، وإن لم نكن نعلمها مسبقا، وهي قيم الظاهرة التي نبحث لها عن نموذج لتقويمها، والأخرى نضعها بالتدريج لتكون تعبيرا عن هذا النموذج أو اللغة التي سنترجم إليها قيم الظاهرة المفروضة ذات قيم ذاتية حصلت بعد(٢٧).

ومعنى ذلك أن عالم العمل يكون، في الحالة الأولى، كالأديب الذي يؤلف رواية بلغة دائمة الوضع، مضيفا إليها ما لم يضعه من سبقه من الأدباء، أو بابتداع لغة لم يسبق إليها لتأليف روايته (ومن هذا الجنس

جمهورية أفلاطون، لو لم يكن صاحبها يظنها علما لما هو موجود في ذاته لا إبداعا لما هو ممكن عمليا، وكذلك جميع التصورات الخيالية للمجتمع الفاضل. بل إن كل الإبداعات الأدبية هي من هذا الجنس، وخصوصا ما يكون منها رواية لحياة جماعية ممكنة خياليا، وقابلة عقلا للتصديق ـ ولم يتخلص الأدب من معيار القابلية للتصديق إلا بفضل الفصل بين الإبداع الجمالي الحر بإطلاق حتى من معيار الاشتراك في الإمكان العملي عقلا والإبداع الأدبي الخاضع لهذا المعيار والذي يكاد يكون تاريخا ممكن الحصول قياسا على التاريخ الحاصل)(٢٨). وهو في الحالة الثانية كالمترجم الذي يترجم رواية لغتها تتحدد خلال الترجمة إلى لغة يحددها هي بدورها، أو يستعير بعضها من

[حاشية] = إذا كانوا كما وصفهم، أعني من جنس أصحاب الواقعية التي نصف. وسنستعرض إلى هذا الوصف لاحقا من خلال تحليل حكم ابن خلدون في العلماء وسلوكهم السياسي المستند إلى علم خاطىء من جنس المقصود بالسياسة المدنية.

[حاشية] (٢٦) علم المادة التي يقع فيها الإبداع والتقنيات التي يقع بها الإبداع والشروط الموضوعية لكل إبداع فني، كل ذلك يقتضي أن الإبداع، رغم عدم واقعية المبدعات، أعني كونها ليست ذات مضمون خبري عن مراجع متقدمة عليها، يظل دائما نشاطا ذا شروط مادية واجتماعية وعلمية محددة. وكذلك بالنسبة إلى المبدع في مجال القيم سواء بإطلاق ـ من خلال التنظير للسياسي ـ أو بتطبيق من خلال علم السياسة الحاصلة أو ممارستها، فإنهم جميعا لا يكونون من المبدعين للقيم

إلا بمقدار ما لهم من علم فعلي بشروط الفعل في هذا المجال.

[حاشية] (٢٧) ويكون ذلك مثلا عندما نؤرخ لأحداث سياسية معينة أو عندما نسهم في فعل سياسي معين. ففي كلتا الحالتين لا تكون فرضياتنا العلمية ولا خططنا العملية مجرد إبداع حر يخضع لمعيار وحيد هو التناقض العملي، بل لا بد من مراعاة ما حصل فعلا بوصفه صار ذا وجود موضوعي، رغم كونه وضعيا. وإذا فالموضوعية شيء، والواقعية شيء آخر. الموضوعية يمكن أن يكون موضوعها وضعيا، أعني أن أحدث بعد أن لم يكن، لأنه من صنع الإنسان في تاريخه، والواقعية لا يمكن أن يكون موضوعها وضعيا، إذ هو طبائع أو قيم ذاتية لم تحدث بعد ان لم تكن، وهي إذا ليست تاريخية بالطبع.

[حاشية] (٢٨) وهذه الثورة الجمالية، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث، حدثت في الأدب العربي في عهدي الوصل والفصل: ولعل أفضل الأمثلة على ذلك في الأدب المعلوم المبدع مثل: أبو عبد الله الحارث المحاسبي: =

الرصيد الذي ابتدعه الأول. وذلك بالنسبة إلى العالم السياسي التطبيقي (التاريخ لأحداث سياسية معينة)، أو إلى السياسي المباشر للعمل السياسي (خلال تحقيقه خطته السياسية في الواقع السياسي): إذ لا يختلفان إلا بمادة الفعل، الأول في الرمز، والثاني في الواقع. ولا يكون عمل الأول أيسر، إلا إذا لم يكن علميا.

ومثلما رأينا بالنسبة إلى النقلة المتدرجة من الواقعية إلى الذريعية النظرية، فإن النقلة من الواقعية إلى الذريعية العملية كذلك شبيهة شديد الشبه بما

حدث في الإبداع الأدبي: بحيث إن الموقف الأفلاطوني ـ الأرسطي في العمل وعلومه، من جنس موقف الشعوب البدائية من الأساطير؛ والموقف المناسب لهما بالسلب، من جنس موقفنا الآن من الإبداع الأدبي الذي لا ننسب إلى مبدعاته مضمونا خبريا عن مراجع متقدمة الوجود عليه، بل نعتبره مبدعا للمراجع أيضا، ومستمدا من الإبداعات السابقة أدواته التعبيرية، ومضموناته المعبر عنها، مع ما يضيفه إليها. فيكون المعطى، الذي هو مضاف إليه، ما صار معطى بعد أن تم إبداعه؛ وإذا فهو تاريخي، وليس هو ما هو قائم الذات في الوجود الطبيعي قبل إدراك الإنسان له على الإطلاق، رغم كونه، طبعا، بعد أن تم وضعه، يصبح متقدم الوجود على مدركه العيني.

ثالثا: التوسط بين الواقعية والذريعية في العمل

وقد احتاجت النقلة من الموقف الواقعي بفرعيه (أفلاطون وأرسطو)، إلى الموقف التاريخي الوضعي المناسب له بالسلب بفرعيه (هيغل وماركس)(٢٩)، أي من انفعالية العمل إلى فاعليته (وكذلك العلم والجماليات) إلى مرحلتين وسطيين حدثتا في الحضارة العربية من

[حاشية] =التوهم، ص ٣٨٥ ـ ٤٤٥، والوصايا أو النصائح، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)؛ أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، رسالة الغفران (بيروت: دار صادر، [د. ت.])؛ وأبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، تحقيق بطرس البستاني (تونس: دار بوسلامة للطباعة، [د. ت.])، حيث أصبح التخلص من معيار القابلية للتصديق le) (vraisemblable مطلوبا

بالقصد الأول، كما يبيته الاسم في الحالة الأولى (التوهم) والوقائع في الحالة الثانية (محاكمة الشعراء). وقد تم ذلك في الأدب المجهول المؤلف مثل ألف لية وليلة، بلغ الكمال.

[حاشية] (٢٩) لماذا اعتبرنا هيغل وماركس ممثلين للموقف التاريخي الوضعي المناسب بالسلب للموقف الواقعي الطبيعي؟ لأن الأول، مثل أفلاطون، يقدم نموذج المدني النفسي لكنه يؤرخنه. فالتاريخ العام مماثل لفينومينولوجيا الروح، ولكن الروح هنا حصيلة تاريخية. ولأن الثاني، مثل أرسطو، يقدم نموذج الاقتصادي المنزلي لكنه يؤرخنه. فالتاريخ العام مماثل لتطور الاقتصادي، والاقتصادي هنا حصيلة تاريخية. من هنا صار المدني النفسي اجتماعيا سياسيا تاريخيا بالأساس، وهو مقدم على العامل الاقتصادي الذي هو في خدمته ومحدد به. وصار الاقتصادي المنزلي اجتماعيا سياسيا تاريخيا بالأساس وهو مقدم على العامل الاجتماعي السياسي الذي في خدمته ومحدد به. وإذا فقد انتقلنا من المدني النفسي الطبيعي إلى الاجتماعي السياسي التاريخي ومن الاقتصادي المنزلي الطبيعي إلى الاقتصادي السياسي التاريخي. وهكذا صحت التسمية: إذ المقصود بالوضعي أنه ليس طبعا أي من صنع=

تاريخ علوم العمل والجماليات ومابعدهما التأسيسي حدوثا لا مراء فيه(٣٠).

المرحلة الأولى: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإلهية (الشرائع المنزلة) التي صارت مبدعة للعمل وللمعمول إبداعا نسبيا (الاعتزال البهشمي والمشائية)، أو إبداعا مطلقا (الاعتزال الأشعري

والصفوية). بل إن هذا الإبداع الإلهي صار، بتوسط نظرية الحلول والعصمة في الإمام والولاية واللدنية في التصوف، أمرا يفوض إلى الإنسان الذي أصبح يشرع بمعنى يضاهي المعنى الإلهي، ويتعدى مجرد التأويل الباطني للشريعة المنزلة.

المرحلة الثانية: هي مرحلة إنهاء الواقعية والانفعالية بالنسبة إلى الفعالية العملية الإنسانية (الشرائع الوضعية) التي صارت مبدعة للعمل والمعمول إبداعا نسبيا (الشئة الأولى، حيث يمكن لهذا الإبداع أن يتعلق بكل ما لا يتضمن نصا صريحا، وهو النتيجة الحتمية للموقف النصي، والأساس الواجب لمفهوم الاجتهاد) وإبداعا مطلقا (الشئة المتأخرة، وخصوصا نظرية الشوكة والعصبية)، ومرحلة استغناء السياسي عن الديني كأساس وإن كان يحتاج إليه كمساعد(٣١).

[حاشية] =التاريخ الإنساني. والمقصود بالسلب هو هذا النفي للمصدر الطبيعي للعوامل المحددة في التاريخ الإنساني. وفي مجال الفلسفة العملية كان هيغل وماركس متقدمين على كانط وكونت، بخلاف ما عليه الشأن في المسألة النظرية، إذ يكونان عندئذ هما النظير السالب.

[حاشية] (٣٠) وليس معنى ذلك أن ما حدث في الفلسفة اللاتينية لا معنى له، أو أن النقلة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الغربية المعاصرة يمكن أن تستغني عن التوسط اللاتيني، ويكفي فيها التوسط العربي. ولو قال أحد ذلك لكان من أسخف العقلاء. ولكن هذين الحدين (أفلاطون وأرسطو؛ وهيغل وماركس: حد بداية؛ حد نهاية) وضعناهما لتحديد طبيعة التوسط بين الموقفين، لا للزعم بأن الموقف الثاني نتج ضرورة من التوسط

بينه وبين الأول. ولكن إذا أضفنا إلى ذلك أن الفلسفة العربية لم تستطع التخلص مما بلغ إليه العقل اليوناني إلا بعد أربعة قرون أو أكثر لتصبح قادرة على التجاوز، فلم لا يكون ذلك كذلك أيضا بالنسبة إلى علاقة الفلسفة الغربية بالإضافة إلى الفلسفة العربية: فلنحسب: إذا كانت آخر منجزات الفلسفة العربية الرفيعة في نهاية الرابع عشر، كان العقل الغربي، فلسفيا، بحاجة إلى أربعة قرون ليكون في مستوى ما وصل إليه العقل العربي، وهو ما يضعنا في بداية التاسع عشر: ذلك أن الأم لا توالى على استقامة، بل باستئنافات متقطعة، إذ لا تبدأ اللاحقة من حيث توقفت السابقة بل مما يلائم لحظة لقائها بها. ومن ثم فالعرب لم يتجاوزوا اليونان إلا بعد أربعة قرون، والغرب لم يتجاوز العرب إلا بعد أربعة قرون كذلك. ويكفي مقارنة المؤلفات الغربية في نهاية القرن الثامن عشر بـ مقدمة ابن خلدون لنعلم صحة هذه المسألة في خطوطها العامة (مونتسكيو مثلا).

[حاشية] (٣١) ابن خلدون، المقدمة، الباب، ٣، الفصل :٢٦ «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٣٩ ـ :٣٤٠ «وقد نبهنا على فساده [ضرورة النبوة] وأن إحدى مقدماته أن الوازع، إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد. وهو غير مسلم لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك، وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع» (ص ٣٤٠).

وطبعا فإن هاتين النقلتين لم تقعا في المواقف الكلامية فحسب، بل هي قد امتدت بدورها إلى العلوم العقلية عند تنقيلها وإلى العلوم النقلية عند تعقيلها، في بعديهما العملي خلال التجربتين المعرفيتين اللتين وصفنا نتائجهما

الفلسفية في القسم الأول، ونصف الآن نتائجهما العلمية في العمل، أعني في علمي السياسة والتاريخ، بما كان ذلك نتائج للاسمية العملية العربية.

وقد تميزت المرحلتان الوسطيان ـ اللتان ننسبهما إلى العصر العربي من العلوم العملية ـ بأمر مؤلف من وجهين يبدوان متناقضين شديد التناقض، في مستوى خصائصهما الإبستمولوجية شكلا، والأكسيولوجية مضمونا. ويعسر أن نقتصر، في تفسير علم العمل العربي، على أحدهما برده إليه دون سواه: أعني ظهور الصورية العملية الخالصة بإطلاق(٣٢) والتاريخية العملية بإطلاق(٣٣)، مع ما يصاحب الأولى من تحديد لمنزلة المضمون التاريخي،

[حاشية] (٣٢) وذلك بمعنيين نقلي وعقلي: ـ فالصورية العملية العقلية هي ما آل إليه علم العمل عند الفلاسفة من قول في غير مادة. وذلك لأن علم العمل اليوناني، رغم ما يدور من مثالية غالبة عليه ومن بحث في الشروط الفضلى للعمل، يبقى دائما تجريدا رافعا إلى درجة المثال لما مثله الواقعي موجود فعلا في التاريخ اليوناني. لذلك قلنا إن السياسة الصورية والسياسة المطبقة عند اليونان لا هي صورية خالصة، ولا هي مطبقة خالصة. فالأولى ليست تصورا لنماذج تأويلية مخترعة، والثانية ليست تأريخا لمعطيات سياسية كما هي فعلا. فإذا انتقلنا إلى الفلسفة العملية عند فلاسفتنا صار الأمر حديثا في ما لا وجود له في الواقع، حتى أنه بالنسبة إلى السياسي كما هو عند أرسطو وليس عند أفلاطون. ولهذا لا يكون لعجب أ. بدوي من عدم كلام ابن خلدون في أصناف النظم والدساتير من علة إلا عدم إدراكه هذه الظاهرة التي أدركها ابن خلدون (عبد الرحمن بدوي، ابن

خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ ـ ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢ (القاهرة: مركز البحوث الاجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ،(١٩٦٢ ص١٥٢ ـ ٠(١٦٢ وهذا المعنى الأول هو الصورية بالسلب: أي إنها صورية لا بمعنى بناء عقلي لنماذج تأويلية للممكن العملي، بل بمعنى خلو الشكل من المضمون لعدم وجوده، والظن أن عدم وجوده نقص في المضمون. من هنا كان الموقف إزاء الواقع التاريخي شبيها بالموقف الراهن عند من يحاكم الواقع التاريخي العربي الراهن بما ليس فيه بالقياس إلى ما يعد مثالا، في حين أنه واقع آخر، أعني الواقع التاريخي الأوروبي. وهي في الواقع مقارنة لمرحلتين تاريخيتين مختلفتين وليس لمادة بصورة مخترعة. ـ أما الصورية العملية النقلية فكانت مخترعات نموذجية لتأويل الممكن العملي. وهذا هو الغالب على الفقه وأصوله: ويتمثل في تخيل وضعيات عملية ممكنة عقلا، وتصور منجزاتها النظرية، ثم اقتراح حلول نظرية لها، مع العلم بأنها ليست واقعة، بل فقط ممكنة الوقوع. وطبعا فقد ظل هذا العملي مقصورا على ما يتعلق بالقانون الخاص، ولم يرتفع إلى القانون العام في بعده الدستوري، وإن كان تعلق به ما في بعده المدني والجنائي (أعني ما ينسب إلى ما يسمى بروح القانون العام ويفرض حتى على العقود الخاصة سلبا وإيجابا، أي إنها لا تستطيع تجاوزه وتعتبر منها ما سكتت عنه، إذا كان منه). [حاشية] (٣٣) أما التاريخية العملية بإطلاق، فهي المجال الأول للعلوم النقلية. فكل شيء فيها تاريخي المضمون (أي موضوعاتها) والشكل (أي محاولاتها للتنظير للموضوعات)، إذ حتى الطبيعة نفسها تعتبر من الموضوعات الإلهية،

وليست طبائع (عدا بعض القلائل، كالجاحظ مثلا). ولكن، لما كانت علوم الطبيعة لا تشغل حيزا كبيرا

بالمقابل مع الشكل العملي الخالص (لامبالاة الفلاسفة بالحادث من الوقائع أو بما يسميه الفارابي الواردات الخالصة)؛ وما يصاحب الثانية من تحديد لمنزلة الشكل الصوري، بالمقابل مع المضمون التاريخي الخالص (لامبالاة المؤرخين بالنظريات الفلسفية في التاريخ عامة). لذلك فإن ما ينسب إلى هاتين المرحلتين من صورية عملية خالصة، وتاريخية عملية خالصة لا يمثل أمرا متناقضا، بل هو ظاهرة واحدة يتناسب وجهاها بتباعدهما المبرز لخاصيات كل منهما بالمقابل مع الآخر. وهذه الظاهرة سنحاول، في هذا الفصل وفي الفصل السادس إبراز أسسها ومنطق كونها ما هي، علما أن الإشكال هو في اقتران وجهيها، وليس في التسليم بوجودهما، أي أن ما يحتاج إلى تحليل وتعليل هو لمية تلازمهما، وليس «إنية» وجودهما(٣٤).

[حاشية] = من اهتمامات علوم النقل ـ حتى في معناها الوضعي الالهي ـ فإن كل الموضوعات الباقية تاريخية بما هي موضوعات معلومة: أحداث التاريخ الإسلامي في علاقتها بأسباب التزول والسيرة؛ أحداث الحضارة في علاقتها بالدراسات اللغوية الأدوات؛ تاريخ المذاهب، التاريخ السياسي... إلخ. لذلك فلا عجب إذا صارت نسبة التاريخ بما هو أداة أو أرغانون ـ وليس بما هو علم من العلوم فقط ـ إلى العلوم النقلية الأخرى كنسبة المنطق إلى العلوم العقلية، وذلك صوريا وماديا. صوريا: طبيعة الرابطة بين الأحداث هي الوقوع الفعلي، وليس الضرورة المنطقية. وماديا: البلوغ

إلى الواقعات فعلا يكون بتمحيص مصدر الخبر، مثلما أن المنطق له مدلول المنهج المحدد سبل نقل المضمون إلى القول (نظرية الحد والبحث الاستقرائي عن الحد الأوسط في التاريخ الطبيعي مثلا).

[حاشية] (٣٤) لذلك يعسر أن نفهم طبيعة العلاقة بين علمي العمران البشري والتاريخ عند ابن خلدون. فإذا كانت وظيفة علم العمران هي تحديد القواعد العامة المساعدة على نقد الوثيقة، وهي وظيفة مقدمة على جميع وسائل نقد الوثيقة الأخرى، فمن أين سيكون علم العمران قبل تحققه؟ أليس من الوثائق؟ أم هل علم العمران ليس تاريخيا من حيث مضمونه وأدوات إدراكه مضمونة؟ ولا يمكن أن يكون علم العمران غير تاريخي مضمونا وأرغانونا لعلتين. أولا: لأن ابن خلدون يعتبر من أكبر أسباب الخطأ في التاريخ جهل التطور في الظاهرة العمرانية؛ ومن ثم فهي تاريخية، أو القياس في حين أنه لا شيء من أحوال العمران شبيه بغيره وهي إذا تاريخية. وثانيا: لأن هذا الأمر الذي هو تاريخي بالطبع لا يمكن أن يعلم منه «ما لم يصبح بعد موجودا» بمصدر آخر غير الوثائق، الا إذا وضعنا أن هذا العلم هو علم صوري لقوانين الممكن العملي، بما هو تاريخي، أعني نظرية التحولات البنيوية إذا علمت البنية البداية والبنية الغاية، مع إبقاء ذلك مجرد نموذج عقلي خالص خاضع لحكم ما تثبته الوثائق، إذا خضعت للشروط التي تتوفر لها حجة الإخبار عن موضوعها أو بصورة أدق شروط عدم منافاتها لما يشترطه الإمكان المشترك لأحداث العمران، بما هي ممكنة وقابلة للحصول. من هنا يصبح بينا أن صورية علم العمران لا تنافي تاريخية العمراني: فالصورية تتعلق بالنموذج العقلي للعمراني ولعلمه،

والتاريخية تتعلق باعتبار الحقيقي من هذا العمراني الصوري ما تؤيده الوثائق إذا امتحنت به. وليس في ذلك دور: إذ الرياضي في علاقته بالطبيعي يدور كذلك دوريا: إذ الرياضي هو الطبيعي الصوري، ولا يعتبر طبيعيا حقيقيا منه إلا ما أيدته التجربة، إذا امتحنت بالرياضي. التاريخي هو اجتماعي معين، والعمراني هو الاجتماعي بإطلاق. والطبيعي هو رياضي معين، والرياضي هو الطبيعي بإطلاق. ومن دون ذلك لا نفهم العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران، ولا بين موضوعيهما: التاريخي والعمراني، أي بين علم التاريخ وعلم السياسة وموضوعيهما (فعلم السياسة بمعناه العام هو علم العمران، وذلك لأن الدولة هي صورة المجتمع، بل إن الملك هو العمران. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى الخلافة والامامة،» ص ٣٣٦: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر»، وهو ما يعلل عنوان ابن الأزرق لكتابه: بدائع السلك في طبائع الملك، أو تحبير السياسة في =

ولعل عدم القدرة على إدراك ذلك علته الظن بأنهما أمران منفصلان ومتناقضان، في حين أنهما ـ كما رأينا بالنسبة إلى الرياضيات الخالصة بإطلاق والمنهج التجريبي بإطلاق ـ وجهان متلازمان للظاهرة نفسها التي حددناها، عندما ميزنا بين السياسي والتاريخي عامة، وبينهما كما تعينا في موضوعاتهما الأولى التي حددت شكلهما البدائي (الفصل الثاني)، أعني عندما ميزنا بين السياسي والتاريخي الخالصين بحق (وليس الشكل الأول منهما) والسياسي والتاريخي المطبقين بحق (وليس الشكل الأول منهما)، كون الأولين المزعومين خالصين لم يخلوا من التطبيق، والأولين

المزعومين مطبقين لم يخلوا من الخلاص. وبذلك يمكن القول بأن الشرط الضروري والكافي لاكتشاف المنهج التاريخي بحق يقتضي، سلبا، تجاوز الشكلين الأولين من السياسيات المظنونة خالصة، والسياسيات المظنونة مطبقة. وذلك ما نزعم حصوله في المرحلة العربية من علم العمل، ونحاول بيانه في هذا الفصل، والفصل السادس، معتبرين ذلك مضمون الاسمية العملية التي تحققت شروطها لممارسة علمية في علوم العمل العربي، وتنظيرا مابعد علمي في أعمال ابن خلدون الفلسفية. وبذلك يكون ابن خلدون أكثر إدراكا لطبيعة العمل وعلمه من كل الفلاسفة، رغم دعواهم انحصار الفلسفة العملية في دراساتهم.

فاسم المنهج التاريخي يطلق عادة على العملية المعرفية ذات الوجهين المنمذجين التاليين: النمذجة الرمزية الخالصة المنشئة للظاهرة التي نؤرخ لها، لمعرفة خصائصها بإنشاء تصوري في نموذج رمزي. ثم النمذجة الرمزية الخاصة المنشئة لها بإنشاء ماديا في بنية تاريخية محددة (تاريخ معين بمقادير معينة، وزمان ومكان معينين). والأولى تحول الظاهرة الاجتماعية عامة إلى عناصر تصورية قابلة للصياغة الرمزية العامة، أي إلى عبارة سياسية. والثانية تحولها إلى عناصر قابلة للصياغة في عبارة قابلة للصياغة الرمزية الخاصة في عبارة تاريخية محددة: لكأن الأولى تتعلق بالقوانين العامة، والثانية بتطبيقها تطبيقا علميا يكاد يكون من جنس المباشرة الفعلية للعمل السياسي. لذلك يقول ابن الأزرق، عارضا رأي الشاطبي، نقلا عن استاذه ابن فتوح بخطه: «تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة. فإذا لم يجر فغير صحيح!»(٣٥).

وتكون العبارة الثانية التي يصاغ بها الاجتماع

[حاشية] = تدبير الرياسة، أو بدائع السلوك في طبائع الملوك، انظر: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د. ت.])، مقدمة المحقق، ص ٣٩ خصوصا. وقد أضاف إليه ابن الأزرق ما إذا ضم إليه أصبح شاملا لمضمون علم السياسة أو العلم العملي عند الفلاسفة، أعني ما ينقص المقدمة، أي الأخلاق، إضافة صريحة.

[حاشية] (٣٥) ابن الأزرق، المصدر نفسه، ص ٩٨٠ ومعنى ذلك أن مضمون العلم إذا لم يكن مطابقا لمجاري العادات فإنه ليس علميا. ومعنى المطابقة هو قابلية استخراج توالي الوقائع من مقدماتها كما تستخرج نتائج الاستدلال العلمي من مقدماته، بحيث تكون نسبة الوقائع التاريخية إلى علمها كنسبة الوقائع التجريبية إلى علمها، أو الوقائع الكيماوية إلى عباراتها.

المحدد إما مستمدة من الذخيرة النظرية التي وضعتها النمذجة الرمزية الخالصة، أو موضوعة خصيصا، في حالة عدم وجود الملائم لعلم الممكن العقلي العملي المطبق أو السياسيات التطبيقية أو العلم التاريخي المحدد (وهذه العبارات الثلاث مترادفة). والمعلوم أن كل ممكن عقلي عملي عام صيغ رمزيا ـ بمجرد كونه ممكنا عقليا عمليا، أعني غير متناقض لقابليته للإمكان المشترك (compossible) ـ قابل لأن يكون ممكنا عقليا عمليا خاصا معينا تاريخيا مع بقاء الفارق ـ الذي لا يقبل الاستنفاذ ـ بين الممكنين العام والخاص، مهما دقت المنهجية التاريخية(٣٦).

وبين أننا، في الحالة الأولى، نقتصر على الاستفادة من ذخيرة الممكن

العقلي العملي العام ذي الصياغة الرمزية لصياغة الممكن العقلي العملي الخاص أو التاريخي (أي الحاصل فعلا والذي يبقى ممكنا رغم حصوله، إذ لا شيء يحوله إلى واجب)، فلا نضيف، في علمنا التاريخي، شيئا جديدا يذكر إلى ذخيرة النماذج، بل نكتفي بتطبيقها (كون هذا التاريخ الخاص، قابلا للرد إلى المعلوم السابق). فيكون العلم التاريخي، عندئذ، شبيها بممارسة متقدمة على الصياغة العلمية السياسية الحاصلة وخارجها، لكأنها من طبيعة أخرى، ثم نستعير منها لغة للتعبير عن مضمونها. أما في الحالة الثانية، فإننا ـ لغياب ما يلائمنا من العبارات الرمزية العامة في الذخيرة ـ نضطر إلى وضع عبارات جديدة أو تعديل العبارات الموجودة في الذخيرة، إذا كانت قابلة للملاءمة مع جديد موضوعنا، بحيث نعدل الرصيد الذي وضعه علم السياسة الخالص، أو نثري بالجديد الذي وضعه علم السياسة المطبق، ليستجيب لحاجات التاريخ. وعندئذ ندرك أن هذه الحالة الثانية هي الأصل في العلم العملي بصنفيه الخالص

[حاشية] (٣٦) المسافة الفاصلة بين الممكن الصوري والممكن التقني في علوم الطبيعة من المميزات الأساسية لعلاقة أرغانونها الرياضي والتقني، وطبيعة التقريرين المستندين إلى الألغوريتم الرمزي والدقة التقنية في التحقق من القوانين الطبيعية. وهذا معلوم ويسير الفهم. لكن العلاقة الموازية لها في علوم الإنسان، أعني بين الممكن الصوري والممكن التاريخي، تبدو عسيرة الفهم. ذلك أن امتحان الوثائق، بما هي مصدر المعلومات، عن الحاصل فعلا وليس عن ممكن الحصول في التاريخ، لا يمكنه، مهما دققنا، أن يحدد بدقة مطابقة للممكن المحدد عقليا، فتبقى إذا دراسة الوثائق دائما

تقريبية، ودون ما نتخيله قد حصل ذهنيا، ونعتبره الحاصل فعلا ونرجع الفرق إلى نقص الدقة في التوثيق، وجاعلين من العقلي قانونا للتاريخي، كما جعلنا من الرياضي قانونا للطبيعي، متجاوزين عدم الانتظام بنسبته إلى تقريبية الأداة التقنية أو التوثيقية. وهذا الفارق لا يقبل الاستنفاذ بل إن التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التوثيقي يظل دائما من جنس التفاضل بين الممكن العقلي والحاصل التقني في علوم الطبيعة، بشرط ألا نبقي على قداسة الممكن العقلي إذا عارضه الممكن التقني وناقضه، وكذلك بالنسبة إلى الممكن التوثيقي، وإلا انقلبت العلاقة فعدنا إلى الموقف الواقعي (وقد حلل ابن خلدون كيفية تحرير الممكن العقلي من الواقعية بإخضاعه إلى الممكن التوثيقي، بما حكاه عن أخبار ابن بطوطة وعلاقة الناس بها. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ١٨: «في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها» ص ٣٢٢ وما بعدها)، مما يفضي إلى ضرورة إبقاء مفهوم العمران البشري الموضوع صوريا دائم الانفتاح إلى المراجعة، بحسب ما يأتي من معلومات موثوقة صحت فيها الأخبار بعد امتحانها.

والمطبق وخصوصا في البدايات، وهي لا تصبح ثانية إلا بعد أن تكون، سابقا وبما هي الأصل، قد حققت الرصيد، أو الذخيرة النموذجية الخالصة في تواريخها الخاصة السابقة. ولعل الأزمة التي أطلقنا عليها اسم الواقعية هي بالذات حصيلة عدم إدراك هذه الظاهرة، والظن أن التواريخ الأولى (أو السياسيات التطبيقية الأولى) التي امدتنا بالرصيد السياسي الأول القابل للتخليص هي السياسي الخالص بإطلاق، فأصبحت الخصائص السياسية لتلك الوضعيات السياسية الأولى (نظرية النظم السياسية، وآراء أهل المدن،

والتربية... الخ) هي السياسي بإطلاق، وأصبح ما لا يرد إليها غير سياسي؛ ثم بالتدريج، وبحكم كون السياسي هو الأكسيولوجي العملي(٣٧)، أصبح خارجا عن علم الأكسيولوجي العملي، وبحكم التوحيد بين علم الأكسيولوجي العملي والوجود الأكسيولوجي، أصبح فاقدا لهذا الوجود(٣٨). وبذلك تتبين لنا مراحل تجميد علم العمل: فبعد حصر السياسي في ما سيس أولا عند اليونان من الخلقي، وحصر الأكسيولوجي في السياسي للتطابق بين علم العمل

[حاشية] (٣٧) أرسطو، السياسة، I. 2. أ 1253 أ 8 - 17.

[حاشية] (٣٨) ولا يحتاج هذا إلى تدليل إلا عند أرسطو، لأن الأمر مفروغ منه عند أفلاطون. فكيف صار السياسي بالمعنى العام (أي العمراني) محصورا في السياسي بالمعنى الخاص (أي الخلقي من العمراني والمتعلق بنظرية الدساتير والحكم ووظائف الدولة المحققة للعمراني المحصور في الغايات الخلقية)؟ والأمر واضح جدا في: أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، 1. 1. 1094 أ 23 - 1094 ب 10، وخصوصا هذه العبارة:

العلة بينة بالنسبة إلى أرسطو: فحقيقة الشيء هي غايته. وغاية السياسي بالمعنى العام (العمراني) هو السياسي بالمعنى الخاص (علم الأنظمة والحكم بما هو أداة تحقيق الخير السيد أو الخير الأخيار): أرسطو، السياسة، 1. 2. أ 1252 ب 30 - 35:

بحيث ينحصر السياسي، بما هو نظرية اجتماع، في السياسي بما هو نظرية حكم ودساتير ودولة أداة للخلقي، فيزول كل ما ليس كذلك من علم السياسي ومن الوجود الخلقي بما هو الموضوع المعلوم في علوم العمل: وفي

ذلك، لا فرق بين أفلاطون وأرسطو، إذ ننتقل من علم الظاهرة الاجتماعية بما فيها السياسة كحكم، إلى علم ظاهرة الحكم بما هي في خدمة الغايات الإنسانية المظنونة طبيعية وحاصلة من البداية، وليست حصيلة تاريخية. وبذلك يخرج هذا النمط من السياسي من التاريخية بحق، ليسقط في ضرب من التاريخ الطبيعي للمدن histoire) ،(naturelle كما هو الشأن بالنسبة إلى أنواع الحيوان الثابتة: فيتعذر اكتشاف اللامتناهي في العمل: لامتناهي الكبر (سحيق التاريخ وتكوينة العمراني) ولامتناهي الصغر (الاجتماعي في أعماق النفس).

والوجود الأكسيولوجي، صار ما لم يسيس بعد من الوجود الأكسيولوجي عدما، فتوقف نشاط العلم السياسي (في الحدود التي انتهى إليها الفلاسفة)، وصار ما حصل من علم العمل معيارا للعمل وللوجود الأكسيولوجي، فتجمد هذا العلم ببعديه الصوري (الذي انحصر في نظرية المدن الفاضلة)، والتاريخي (الذي انحصر في نظرية المدن غير الفاضلة)، لصيرورة ما حصل من الأول معيارا مضمونيا لما يجب أن يحصل من الثاني، ولنفي كل ما عداه بوصفه غير قابل للعلم العملي بالطبع.

وقد تمكنت تجربتا تنقيل العلوم العقلية (العملية) ومابعدها التأسيسي، وتعقيل العلوم النقلية (العملية) ومابعدها التأسيسي، خلال المرحلتين الوسطيين بين واقعية السياسي التاريخي وانفعال العقل به وانشائيته وفعل العقل له، من استنفاذ الإمكانات الباقية من المرحلة الواقعية رمزيا بإنجاز ما بقي كامنا فيها، ومن تصور إمكانات المرحلة الإنشائية والشروع في تحقيق بعض منها رمزيا تصوريا، وذلك في السياسيات والتاريخيات خاصة. ويمكن

أن نوجز منطق الانتقال في المرحلتين الوسطيين، قبل تحليل ما تم إنجازه وتصوره من الحدين (الواقعية المتقدمة والإنشائية اللاحقة) على النحو التالي. فقد رأينا أن علة الموقف الواقعي، في علوم العمل، هي الربط بين الخلقي الطبعي، بما هو واقعي، والسياسي، سواء اعتبرنا هذا الأخير بنية لصورته المثالية (أفلاطون) أو لصورته المادية (أرسطو). وسنرى الآن أن علة الموقف الإنشائي هي الربط بين السياسي والخلقي الوضعي بما هو ذريعي من حيث بنية تصويره الإلهي، أو من حيث بنية تصويره الإنساني، كون الخلقي نفسه أصبح وضعيا لا طبعيا من المنظار الديني (رغم تردد بعض المدارس الكلامية، وميل بعض منها إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين).

وفعلا فإن السياسي هو، بالإضافة إلى التصوير الإلهي للوجود الشريعي (بالمقابل مع الوجود الطبيعي في علاقته بالرياضي)، أحكام فعل الأمر وإحكامه، بما هو تشريع وقضاء (بالتوازي مع القدر)؛ وهو إذا ليس أمرا موجودا قبل فعل الأمر وأحكامه وإحكامه، قبلية فاعلة في الإرادة أو المشيئة الآمرة والمشرعة. وإذا فالسياسي من الشريعي، بما هو حصيلة التشريع، إدراك فاعل لا يتقدم عليه مدرك به لينفعل به، بل هو الفعل التشريعي المحدد للقيمة. ويكون العقل الإنساني واقعي النزعة إذا نظر إلى المقضيات (من القضاء بالمقارنة، مع المقدرات من القدر) واعتبرها قيما ذاتية؛ ويكون إنشائي النزعة، إذ نظر إلى القضاء واعتبره متقدما على المقضيات. بل هو، حتى في الحالة الأولى، لا يكون إلا نسبي الواقعية، لأن المقضيات ليست قيما ذاتية، بمعنى كونها ما كان على القاضي أن

يقضي به محاكاة لقيم متقدمة على الفعل القضائي، بل هي بمعنى حصائل فعل القضاء المتقدم عليها: انها إذا واقعية نسبية وذلك بمعنيين(٣٩):

[حاشية] (٣٩) وذلك هو معنى فقه القضاء في القضاء الإسلامي (وفي كل قضاء تحدده الممارسة القضائية=

١ ـ فهي ليست واقعية مطلقة، بل هي إضافية إلى العمل الإنساني؛ أما العمل الإلهي فهو في حل منها.

٢ ـ وهي ليست واقعية مطلقة كذلك، لأنها إضافية إلى متقدم عليها ذي طبيعة وضعية لا طبيعية، أعني أن هذه البنية المتقدمة قابلة لأن يكون غيرها بديلا منها، وليس لها من ذاتها ضرورة كونها ما هي؛ بل هي إضافية إلى الأحكام القضائية المشرع الذي يجعل كل القيم ذات بنى سياسية قابلة لأن تكون غير ما هي، على الأقل بحكم كونها ليست ضرورية(٤٠).

وما قلناه عن السياسي، بالإضافة إلى المقضيات شرعا في إضافتها إلى الإله، وإلى الإنسان، يمكن أن نقول أكثر منه عن السياسي بالإضافة إلى «المقضيات الإنسانية» وضعا. فالسياسي هو أحكام فعل الإنسان التي هي من جنس الأحكام الضابطة للتعايش الاجتماعي، والتبادل الاقتصادي، والتعامل، أعني أنها «المواضعات ـ الشروط» للتواصل والتبادل، وجميع الفنون المؤسساتية: كالمنظومة القانونية، واللغة، والدساتير، والعادات والتقاليد. وهي جميعا مواضعات ليس لها من ذاتها وجود متقدم على وضعها الاجتماعي الإنساني، كونها ليست طبائع، بل هي وليدة المواضعات الاجتماعية مضمونا، ووليدة علمها ـ الذي هو أيضا

[حاشية] ؛jurisprudence= حيث يصبح الحاصل من الأحكام الواقعة

في النوازل الحاصلة خزينة أو ذخيرة من القواعد والقوانين المستعملة في ما يطرأ بعدها من القضايا، بحيث تكون المبادىء هي نفسها وليدة الممارسة، وليست متعالية عليها إلا تعالي العام من الممارسة على أحد أحدائها العينية. وكذلك الشأن في جميع العلوم، الصوري منها أو التجريبي (في الطبيعيات)، والصوري أو التاريخي (في الإنسانيات)؛ بل لعل دخول التاريخية في الطبيعي نفسه (مثلا تاريخية الأنواع) يجعل التجريبي نوعا من التاريخي، فيكون «الثابت» النسبي في الطبيعة حالة خاصة من المتحرك (أي الدرجة صفر). والواقع أن المعلومات التي مصدرها التجربة تاريخية بمعنيين: بمعنى كون درجة المعلومة رهينة بتاريخية أداة إدراكها، وبمعنى كون المعلومة اللاحقة متأثرة بالمعلومة السابقة الحاصلتين من التجربة. فيكون العلم كله فقه قضاء، إما بخصوص الطبيعة، أو بخصوص الإنسان. ومن ثم فهو حتما تاريخي، وإذا فهو وضعي موضوعا أو مضمونا، وشكلا أو صورة.

[حاشية] (٤٠) ابن خلدون، المقدمة، الباب ١ من الكتاب ١، «المقدمة الأولى، في العمران البشري على الجملة،» ص ٧٢ - ٧٣: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [الفلاسفة العرب، والبرهان هو برهان ابن خلدون على طبيعة الوازع وكونه ليس من المعطيات الطبيعية المغنية عن الحل الاجتماعي لمسألة الوازع] حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي ورأيها خاصية طبيعية للإنسان [أعني الشرائع طبيعية للإنسان ومعلومة بالعقل لكونها طبائع] فيقررون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به

واحد من البشر، وانه لابد وأن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته، ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته». وإذا فالشرائع ليس لها من ذاتها ما يوجب أن تكون هي بعينها. الطبيعة تقتضي وجوب الوازع، لكن حصوله ومضمون الوزع وطبيعة القوانين التي يفرضها كلها تاريخية يحددها تاريخ المجتمع نفسه، ولا دخل فيها لا للسماء ولا للعقل، بمعنى استخراج ذلك من طبائع الأشياء.

مواضعة اجتماعية من جنس أرقى ـ شكلا.

فإذا جمعنا خاصيتي التصوير الإنساني النسبي صار الفرق بينه وبين التصوير الإلهي لموضوعات علم العمل فرقا كميا لا فرقا كيفيا. فكلاهما فعالية واضعة، لكن الفعالية الإلهية مشرعة وسانة بإطلاق، والثانية، الفعالية الإنسانية، ذات تشريع غير مطلق؛ إلا أنه يبقى، مع ذلك، فعلا وضعيا، وليس انفعالا واقعيا (كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة). وفعلا فقد أصبح السياسي ـ بما هو موضوع لعلم السياسة ـ هو عينه فعالية الوضع التشريعي كظاهرة غير طبيعية، بل كفاعلية انسانية تاريخية هي، في الوقت نفسه، إنشاء للموضوع المعمول وإنشاء لعلمه؛ وهي، لذلك، لا تتحدد بالإضافة إلى قيمة ذاتية لموجود خلقي خارجي تكمن في صورته المثالية، أو في صورته المادية المظنونتين ذاتيتين له. ومعنى ذلك أن الإله والإنسان ينشئان «الشيء» السياسي أو «يؤيسانه عن ليس» بالوضع الإبداعي قضاء وشرعا

بالنسبة إلى الإله، ونظرا وعملا بالنسبة إلى الإنسان. وذلك سواء تعلق الأمر بالسياسي بما هو موضوع العلم العملي، أو بما هو علم هذا الموضوع. فلا يبقى المأمور به، والمشروع، والمنظور إليه، والمعمول أمورا ذات وجود متقدم على فعل الأمر والشرع، والنظر، والعمل. وهي إذا عين فاعلية العمل التي تكون، كفاعلية موضوع، مضمونا لعلم العاملية، وكفاعلية مابعد موضوع، شكلا له. وتلك هي النسبة عينها التي اكتشفناها بين الرياضي والمنطقي (الفصل الثاني)، والتي نكتشفها الآن بين السياسي والتاريخي. فالأول من الزوجين يوجد المضمون، والثاني يعلم شكله؛ وإيجاد المضمون يكون صوريا أو ماديا، وكذلك شكله(٤١). وإيجاد، المضمون والعلم، إحداث تاريخي بالطبع!

(٤١) وبذلك يكون التوازي التام بين علوم النظر وعلوم العمل على النحو التالي: ١ ـ علوم النظر أ ـ الرياضيات الخالصة أو المجردة بلغة أوغست كونت ب ـ الرياضيات المطبقة أو العينية بلغة أوغست كونت ج ـ المنطق الخالص ويدرس أ وشروطه د ـ المنطق المطبق ويدرس ب وشروطه ٢ ـ علوم العمل أ ـ السياسيات الخالصة ب ـ السياسيات المطبقة ج ـ التاريخ الخالص ويدرس أ وشروطه د ـ التاريخ المطبق ويدرس ب وشروطه . وإذا كان ج و د من ١ لا يطرحان أي مشكل لبينونة مضمونه، فإن ج و د من ٢ هما اللذان يحتاجان إلى شرح. وفعلا، فما معنى التاريخ الخالص الذي يعلم السياسيات الخالصة؟ إنه تاريخ النظريات السياسية العامة، أو بصورة أدق تاريخ النماذج النظرية للظاهرة السياسية مثلما أن المنطق الخالص الذي يعلم الرياضيات الخالصة ليس إلا تاريخ النظريات الرياضية العامة أو

تاريخ النماذج النظرية للظاهرة الرياضية. أما التاريخ المطبق فلا إشكال=

رابعا: النقلة النوعية في السياسيات العربية

ولولا النقلة من الواقعية إلى الوضعية (بمعنى الوضع الإلهي والوضع الإنساني اللذين وصفنا)، لامتنع أن نفهم ما حصل في السياسيات العربية بالمقارنة مع السياسيات اليونانية (وكذلك في التاريخ)، أي لاستحال أن نفهم المرحلتين الواجبتين للوصل بين السياسيات المستندة إلى أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي والسياسيات المستندة إلى أداتي الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي. ويمكن أن نحدد طبيعة المرحلتين الوسطيين، عندما ندرك طبيعة الحدين الموصول بينهما. ففي الحد الأول (المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي) يفيد اللفظ الثاني من الاسمين الأداة النموذج (النفسي، والمنزلي)؛ ويفيد اللفظ الأول (المدني، والاقتصادي) العملية التي حصرت في الأداة، ففقدت خالصيتها وعمومها، وأصبحت لا تستطيع تجاوز إمكانات «الأداة ـ النموذج». فالمدني حصر في ما يقبل المعالجة النفسية، والاقتصادي في ما يقبل المعالجة المنزلية. أما في الحد الثاني (الاجتماع السياسي، والاقتصاد السياسي)، فإن اللفظ الثاني من الاسمين (السياسي ـ السياسي)، يكون دالا على العملية والأول دالا على الموضوع، من دون حصر للعملية في هذا الموضوع الذي هو أحد مجالات تطبيق العملية السياسية (الاجتماع، والاقتصاد).

وعندئذ تتضح طبيعة ما يجب توفيره لتحقيق التوسط الناقل من أداتي الحد الأول (الواقعية العملية المستعملة للمدني النفسي والاقتصادي المنزلي) إلى أداتي الحد الثاني (الوضعية العملية المستعملة للاجتماع السياسي والاقتصاد

السياسي). كيف نخلص العملية من الأداة التي حصرت فيها، أعني المدني من النفسي، والاقتصادي من المنزلي، لكي تصبح الأداة أحد الموضوعات التي ينطبق عليها المدني والاقتصادي لا كلها؟ وهذه الوساطة هي قضدنة المدني النفسي (للتخفيف من نفسنة الاجتماعي)، وجمعنة الاقتصادي المنزلي (للتخفيف من منزلة الاقتصادي). والعملية الأولى تخلص المدني من انفراد النفسي بأداة

[حاشية] = فيه، وهو معلوم المضمون (وليس المقصود بالتاريخ تاريخ أحداث اكتشافها بل المقصود به صيرورة تنسيقهما: أعني تاريخ التحولات البنيوية لنسق البنى الصورية للعلوم النظرية أو العملية).

[حاشية] ولمزيد الشرح يمكن القول بأن أ أو ب من ١ يمثلان النظر بما هو منتج للعلم النظري: إنه إذا نظر في الرموز في الموضوع أ، وفي الرموز لترميزه ب. أما ج و د من ١ فهما عودة على إنتاج الرموز وترميز الموضوع لعلمهما وعلم شروطهما. وكذلك أ وب من ٢ يمثلان العمل بما هو منتج للعلم العملي: إنه عمل عامل منتج للسياسي في الرموز أ وفي الموضوع لترميزه، أي لجعله سياسيا ب. أما ج ود من ٢ فيعودان على إنتاج الرموز العملية وعلى ترميز الموضوع العملي لعلمهما. وبذلك يكون التاريخ للعمل كالمنطق للنظر. ومعلوم أن موضوع ١ ـ أ و١ ـ ب هو الطبيعة وموضوع ٢ ـ أ و٢ ـ ب هو العمران أو الاجتماع الإنساني أو السياسي العام بلغة الفلاسفة، بمعنى العمل الإنساني الذي يعد النظر أحد أجزائه (وهو معنى دور العلم السيد للسياسة، حتى فوق مابعد الطبيعة. والإشكالية نفسها نجدها عند أوغست كونت: علاقة الرياضيات وعلم الاجتماع من حيث وظيفة

العلم السيد).

ونموذجا للمعالجة، والثانية تخلص الاقتصادي من المنزلي أداة ونموذجا للمعالجة(٤٢). وقد تزامنت العمليتان، مع شيء من التفاضل في الزمان، كما زامنتا البلوغ بالمدني النفسي، وبالاقتصادي المنزلي إلى غايتهما، أي إلى أقصى ما كان ممكنا بواسطتهما لحل المسائل السياسية.

وبين أن قصدنة الاجتماعي وجمعنة الاقتصادي تنتهيان، في الأخير، إلى شيء واحد شكلا، وإن اختلفتا، عند الاضافة إلى مجال معين، أعني أنهما تنتهيان إلى التحليل السياسي الذي يعتبر النفسي والمنزلي أمرين تاريخيين، يحددهما المجتمع والاقتصاد، بما هما سياسيان. وإذا فقد حصل انقلابان في المرحلة العربية من تاريخ علم العمل. أولهما قلب العلاقة بين الاجتماعي والنفسي، فخلص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلا من الاقتصادي أداته المفضلة بديلا من النفسي، والثاني قلب العلاقة بين

[حاشية] (٤٢) ولنشرح مدلول هاتين الحلقتين الواسطتين وكيف حددهما ابن خلدون في المقدمة: ١ ـ فقصدنة المدني (قياسا على خشبنة الجبر) تقتضي، قبل شرحها أن نثبت أن المدني النفسي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل الجبر الهندسي. فالجبر، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء الهندسي (المقالة الثانية من أصول أقليدس). والمدني، كمفهوم أداة، بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة البناء النفسي للمدينة (نظرية الأمزجة:

ذهبي نحاسي وحديدي ونظرية القوى الثلاث: ناطقة، غضبية، نزوعية). ولا يمكن تخليص الجبر الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء الهندسي) إلا بالحسبنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخليص المدني الأداة من السند الحدسي الطبيعي (البناء النفسي) إلا بالقصدنة، وهو ما حدث عند العرب. فليس للنفس، عند ابن خلدون، مضمون واحد، بل هي في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري أخلاقا وعقلا، وحتى قدرات. فإذا قصدن المدني أرخن، ومعه النفس التي تفقد ثباتها، ومن ثم دورها النموذجي للعمران، بل تصير فقط أحد مجالاته. وتنقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها. ٢ - وجمعنة الاقتصادي (قياسا على جبرنة الحسابي) تقتضي، قبل شرحها، أن نثبت أن الاقتصادي المنزلي، في علوم العمل الفلسفية، كان يؤدي الدور النموذجي للمعالجة النظرية مثل حساب النسب. فالحساب، كمفهوم أداة، كان بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة النسب (بأنواعها الثلاثة، المقالة الخامسة من الأصول). والاقتصادي، كمفهوم أداة، كان كذلك بحاجة إلى أساس حدسي مستمد من الطبيعة (عند اليونان): وتلك هي وظيفة المنزل (جماعة للتعاون مؤلفة من الأسرة وأداة الانتاج: العبودية عامة آلية وبشرية: لأن الثور هو عبد الفقير، والعبد هو ثور الغني، ولأن آلات النسيج لو كانت تدور بذاتها لوقع الاستغناء عن العبودية). ولا يمكن تخليص الحساب الأداة من السند الحدسي الطبيعي (النسب) إلا بالجبرنة، وهو ما حدث عند العرب (القسم ٢، الفصل ٣). وكذلك لا يمكن تخليص الاقتصاد الأداة من السند

الحدسي الطبيعي (المنزل) إلا بالجمعنة، وهو ما حدث عند العرب، وخاصة عند ابن خلدون. فلا وجود للمنزل في الاقتصاد بالمعنى الخلدوني. بل إن عامل العبودية قد دحض من الأساس (ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣: «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»). فلم يبق إلا المجتمع بما هو السوق الكبرى للاقتصاد وللاستغلال الاقتصادي، من قبل الغالبين للمغلوبين. وإذا جمعن الاقتصادي أرخن ومعه المنزل الذي يفقد ثباته، ومن ثم دوره النموذجي للعمران، فيصبح فقط أحد مجالاته. وتنقلب العلاقة فيصبح هو نموذجها.

الاقتصادي والمنزلي، فخلص الأول من الأخير الذي صار إحدى أدواته وموضوعاته لا كلها، جاعلا من الاجتماعي أداته المفضلة بديلا من المنزلي. وما الأداتان النموذجان البديلان، أعني الاجتماعي والاقتصادي، إلا شيء واحد؛ إذ هما بالأساس «ألغوريتم» عملي أو منطق الظاهرات العملية الذي برزت وحدته بعد أن زال ما كان يفصل مظهريه، أعني حصر الأول في النفسي، والثاني في المنزلي(٤٣). ويمكن أن نفسر عدم حصول هذا التوحيد الشكلي سابقا بالأساس الكيفي الذي يستند إليه، أعني بالفصل النوعي بين «الطبيعي ـ النظري» و«الخلقي ـ العملي» في الإنسان (أعني النفسي والمنزلي اللذين يرد إليهما، بما هما خلقيان طبيعيان، الاجتماعي والاقتصادي، بما هما خلقيان أو إنسانيان تاريخيان)، وهو فصل علته ما كانت عليه نظرية الاجتماع من تأخر. فأفلاطون، مثلا، كان يعلم(٤٤)، وكذلك أرسطو(٤٥)، أن المدني (أي ما سيصبح الاجتماعي) أبسط (خاصية أنطولوجية) وأدق (خاصية إبستمولوجية) من النفسي من حيث

فنيات علاج المسائل السياسية. لكنهما، مع ذلك، يقدمان عليه النفسي وعلمه أداة ونموذجا للمدني، جاعلين من المدني النفسي أساس العمليات «الألغوريتمية» العملية، بفضل المقايسة بين سلم ملكات النفس ووظائف المدينة، للوصول إلى تحديد المجهولات العملية المبحوث عنها، في علم السياسة. كما كانا يقدمان الاقتصاد المنزلي على الاقتصاد المدني، رغم علمهما بكون هذا أبسط وأدق، جاعلين من الاقتصاد المنزلي أساس العمليات «الألغوريتمية» لفهم المسائل الاقتصادية، بفضل قياس الاقتصاد المدني على الاقتصاد المنزلي، لتحديد المجهولات المبحوث عنها في علم السياسة (أي كيف يجب أن تكون المدينة، كمجهول يسعى العلم إلى تحديده).

وفعلا، فالمدني، عندهما، أبسط من النفسي، كون مجاله أعم، إذ هو يتعلق بما بين النفوس من نسب وعلاقات (مع حفاظ النفوس على طبائعها فلا يتخللها الاجتماعي) (٤٦)،

[حاشية] (٤٣) وفعلا فبمجرد تخليص الاجتماعي من النفسي بالبديل الاقتصادي محددا للنماذج، وتخليص الاقتصادي من المنزلي بالبديل الاجتماعي محددا للنماذج، حتى يصبح مصدر النماذج الاجتماعية هو الاجتماعي بما هو اقتصادي، والاقتصادي بما هو اجتماعي. وكلاهما تاريخيان، فتغيب النفس والمنزل، بما هما ظاهرتان طبيعيتان مؤسستان لعلم السياسة المدنية كما تصوره الفلاسفة. ولولا ذلك لزالت عن المحاولة الخلدونية كل طرافة، بل لعدت دون علم السياسة الفلسفي أهمية ودقة علمية. والنفس والمنزل اللذان صارا تاريخيين أصبحا هما بدورهما من

الظاهرات العمرانية التي تحتاج إلى تفسير بالاجتماع والاقتصاد، عوض أن يكونا مصدرا للنماذج.

[حاشية] (٤٤) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ٣٦٨٠ II د وما بعدها: عملية التكبير لدراسة مفهوم العدالة في الدولة تيسيرا لإدراك مكوناتها. ولكن النموذج يبقى، مع ذلك، من النفسي.

[حاشية] (٤٥) أرسطو، السياسة، ١٢٥٣٠ ٢٠ I أ ١٨ ـ :٢٥ تقدم المدينة على مكوناتها كتقدم الكل على أجزائه. والكل دائما أبسط من الجزء لأن مفهومه يقتضيه هو بعينه وهو لا يقتضي الجزء بعينه. لكن الدراسة السياسية تبقى خاضعة للنموذج النفسي والمنزلي، رغم كون هذين جزئين منها.

[حاشية] (٤٦) إذ لو فعل لفقدت دورها النموذجي ولما كانت طبائع: وقد يؤثر فيها المجتمع بل هو ساع إلى ذلك =

مما جعل العمليات السياسية بحاجة، حتى لا تكون مقصورة على ما بين النفوس من نفسي، إلى نموذج الاقتصاد المنزلي المستند هو بدوره إلى المدني النفسي (الحاجات)، لكي تتمكن، في غياب أصناف العلاقات الاجتماعية المتخللة للنفوس والمتجاوزة لثباتها (أرخنة النفسي نفسه، وهو ما يوازي تسييل العدد الطبيعي واكتشاف العدد الحقيقي) من معالجة ما لا يقبل العبارة المنفصلة (من هنا أهمية نظرية النسب في الاقتصادي والنفسي الواردة في أعمال أرسطو وأفلاطون) (٤٧).

لكن أداة «المدني ـ النفسي» التي تستجيب إلى هذه الحاجة بنائيا، وتؤسس أداة الاقتصاد المنزلي التي تستجيب إليها عمليا، أصبحتا عائقا يمنع من توسيع نظرية الاجتماع، ومن اكتشاف التحليل السياسي الذي يمكن من

معالجة مفهومات سياسية تخول تحقيق التوازي بين التعبير الاجتماعي عن النفسي، والتعبير النفسي عن الاجتماعي، وإزالة القطيعة الأنطولوجية بينهما، لا برد الاجتماعي إلى النفسي، بل بمفهوم جديد للاجتماعي وللنفسي. إن قصور المدني النفسي والاقتصادي المنزلي هو إذا العائق المعرفي الذي انبنى على عائق وجودي أعمق منه أدى إلى القطيعة والمقابلة بين فتيات معالجة النفسي، وفتيات معالجة المدني (وهي مقابلة، ثم التخلص منها برد المدني إلى النفسي، عند الفلاسفة)، فأصبح السياسي عديم الوحدة: النفوس الثابتة التي لا يتخللها ما بينها من علائق، والعلائق بينها التي لا تستوفي النفوس؛ وهو ما أوجب اللجوء إلى جسرين من المدني إلى النفسي (أداة المدني ـ النفسي)، ومن النفسي إلى المدني (أداة الاقتصاد ـ المنزلي). فإذا أزحنا عن الأول النفسي بقي الاجتماع، وعن الثاني المنزلي بقي الاقتصاد، بما هما سياسيان خالصان. وبذلك نجد الأداتين المقابلتين للفلسفة القديمة، في الفلسفة الحديثة عمليا. والإزاحة الأولى تحتاج إلى قصدنة المدني، حتى لا يبقى أمرا طبيعيا يقاس عليه الاجتماع السياسي، بل يصبح ـ هو بدوره ـ

= وهو معنى التربية. ولكن التربية ليست تاريخية بمعنى كون مضمونها حصيلة تكوينية للقيم والمعمولات في التاريخ، بل هي نقل للنفس من القوة إلى الفعل بإخراج ما فيها فطريا (أفلاطون)، أو بإكسابها ما تقتضيه طبيعتها بالتعويد على الفضائل (أرسطو). وتلك هي وظائف الدولة. وطبعا، فهذا هو المطلوب من السياسة، إذا كان المقصود بها الموقف المعياري مما يتمنى المرء أن يكون عليه المجتمع. أما إذا كانت السياسة كعلم، غير الموقف

السياسي من الواجب السياسي، فإن ذلك لا علاقة له بالعلم السياسي: بل المطلوب هو دراسة الآليات الاجتماعية المنتجة لهذا المضمون الخلقي فعلا، وليس المطالبة بإنتاجه، بوصفه ما تقتضيه طبيعة الإنسان، لكأن الإنسان ليس حصيلة تاريخية، بل طبيعة ثابتة.

(٤٧) أفلاطون والعدد الديمغرافي الخلقي (لأن المقصود من العدد الزواجي هو العدد المحافظ على عدد السكان وعلى نسب طبقاتهم حتى لا تفسد الأخلاق): أفلاطون، المصدر نفسه، 546 VIII ب. وكذلك أرسطو وأداة النسب في أخلاق نيقوماخوس لتحديد مفهوم العدالة: كامل المقالة الخامسة ـ بل إن النفس نفسها نسبة عند أفلاطون، بمعنى أنها من جنس الأنغومة ،(harmonie) بما هي نسق متآلف من الأصوات، وكذلك المجتمع والمنزل.

اجتماعيا. والثانية تحتاج إلى جمعنة الاقتصادي، حتى لا يبقى أمرا طبيعيا يقاس عليه الاقتصادي السياسي؛ بل يصبح، هو بدوره، اجتماعيا: فتتأرخن النفس والمنزل، ويعم الاجتماع السياسي الأولى، والاقتصاد السياسي الثاني؛ ويصبح كلاهما، بفعل الأرخنة، ثمرة سياسية وضعية، وليسا كما ظنا في الفلسفة، أمرا طبيعيا أو نواة طبيعية يرتكز عليها الاجتماعي ويعلم بالقياس إليها(٤٨).

وبين أن إزاحة مجالي تطبيق التحليل السياسي ـ إزاحة النفسي من الأداة الأولى، أعني من أداة المدني ـ النفسي، وإزاحة المنزلي من الأداة الثانية، أعني من أداة الاقتصاد ـ المنزلي ـ يمثل إغراقا في الصورية. ولكنه ليس إغراقا يدبر عن المضمون السياسي، بل صار مضمونه نفسه صوريا. ذلك أن

فنيات التقريب في المعالجة السياسية الخالصة، وفنيات التقريب في المعالجة السياسية المطبقة قد أصبحت موضوع الصياغة الصورية بعد أن تحرر الاجتماعي ـ السياسي من أداة المدني ـ النفسي، وتحرر الاقتصادي السياسي من أداة الاقتصادي ـ المنزلي. وكلما ازداد الوجه الصوري من السياسي الخالص نقاوة ناسبه، في المقابل، الوجه المادي اقترابا من السياسي التطبيقي أو التاريخي، الذي كان يعد مما ليس بالمعلوم طبعا. ويستند هذا الاقتراب اللامتناهي من المعطى العيني إلى ما حصل من تقدم في فنيات التقريب التي تعتمد عليها المعالجة السياسية الخالصة التي يحتاجها العمل في أداته الإدراكية التاريخية (أدوات نقد الوثائق وجمع المعلومات التاريخية). وهي فنيات يجمعها فن يمكن أن نطلق عليه اسم أرغانون الإدراك الحسي المطبق على الظاهرات السياسية العينية، بالقياس إلى أرغانون الإدراك العقلي الخالص للظاهرات السياسية العامة، خلال الصياغة السياسية النظرية للمعطى التاريخي. فيكون العلم العملي في الوقت نفسه بناء لمنطق الممكن العقلي العملي الخالص بناء رمزيا، ولمنطق الممكن العقلي العملي المطبق بناء تقنيا (تقنيات علم مصادر الخبر).

ونحن ـ وإن كنا نميز بين فنيات التقريب السياسي الخالص وفنيات التقريب السياسي المطبق، والأولى تكون نموذجية لا غير، والثانية تكون خلال صياغة أحداث سياسية بعينها ـ فإننا سنهتم، خصوصا، بهذا الصنف الثاني والجديد من الأرغانون، أعني هذا الصنف الجامع بين التقريبين لتحديد الشروط العلمية السياسية للإدراك الحسي للظاهرات السياسية، جمع الأرغانون الأول للشروط العلمية السياسية للإدراك العقلي للظاهرات

السياسية، بالاستناد إلى تعاضد التقريرين الخالص والمطبق، أعني، في النهاية، التقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي

[حاشية] (٤٨) وبذلك يزول التوازي الرباعي عند الفلاسفة (بنية النفس، بنية العالم، بنية مابعد العالم، بنية العلم والعمل) (أو علم الطبيعة وعلم المدينة) وهو ما أعطى لعلم النفس الدور الذي أصبح له في الأفلاطونيات المحدثة جميعا (كما حددناه في المقدمة العامة).

الخالص (مثل درجات التقريب في تحديد عتبة ما في علاقة عملية ممكنة)، والتقريب المتعلق بالممكن العقلي العملي المطبق (مثل درجات التقريب في تحديد قيس معين في حدث تاريخي أو اقتصادي عيني).

خامسا: العلاقة بين الصورية السياسية والتجريبية العملية

ولكي نتمكن من فهم اتجاهي هذا الانقلاب اللذين يبدوان متضادين تمام التضاد ـ الإيغال في الصورية العملية، والإيغال في التطبيقية العملية أو التاريخية، وكلاهما ينسب إلى علم السياسة ـ سنحاول دراسة المميزات الأساسية للأرغانون السياسي الصوري (وهو أرغانون الإدراك السياسي العقلي العملي الخالص)، وللأرغانون السياسي المادي (وهو أرغانون الإدراك السياسي الحسي العملي المطبق)، فاصلين بين مجاليهما، من دون نفي لوحدتهما الأرغانونية، بما هما أداتا تحليل سياسي. فالأول، أعني الأرغانون السياسي الصوري، يمكن وصفه بكونه أفقيا، لتعلقه بما يجري من علاقات بين عناصر المنظومة الرمزية التي تمثل دور النموذج. والثاني، أعني الأرغانون السياسي المادي أو التاريخي، يمكن وصفه بكونه عموديا، لتعلقه بما يجري من علاقات بين المنظومة الرمزية (أعني موضوع

الأرغانون السابق) وعناصر المنظومة الموضوع التي تعد مضمونا لها، والتي يعبر بها عنها بما تعبير الشكل عن المضمون، أعني العمليات التقنية التي تصير المضمون قابلا للصياغة العلمية المساعدة على معالجته بالأرغانون الأول، هي عمليات تقنية ـ معالجة المعطى التوثيقي أساسا ـ ليصاغ بعناصر المنظومة الرمزية صياغة تجعل المضمون يتنمط ليرتفع إلى الشكل، وتجعل الشكل يتطوع لينزل إلى المضمون. وهذه العملية المزدوجة التي تنقل الوقائع المضمونية إلى الشكل العلمي السياسي الخالص، وتنقل الشكل العلمي السياسي الخالص إلى الوقائع المضمونية، هي التي نطلق عليها اسم المنهج التاريخي: أو الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي.

وقد شرع علم العمل العربي، في مرحلتي التوسط هذين بين الواقعة المطلقة الوضعية المطلقة السياسيتين، شروعا فعليا، غير قابل للإنكار، في تحقيق الخطى الأولى من هذا الأرغانون، بدءا بعلم نقد الأخبار(٤٩) وبمحاولات التنظير الدقيق للتوثيق

[حاشية] (٤٩) وأولى المحاولات الساذجة في هذا الميدان تتعلق بالتحقيق المادي للمدونة القرآنية والسنية: كيف نميز بدقة ما ينسب إلى الآلة والرسول بما هما مصدران للعقيدة وللفقه. وسنرى أن منهج التجريح والتعديل، أو النقد الخارجي لمصدر الخبر، سيتدرج إلى أن يصبح بحثا عن الشروط المنهجية للأرغانون التاريخي، بما هو منظومة علوم مساعدة اسمها العام هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني (راجع النص الذي صدرنا به هذا الفصل).

التاريخي(٥٠)، وختما بالتنظير العلمي للمنهجية التاريخية المستندة إلى

الموقف الاسمي في العمل عند ابن خلدون(٥١)، وهو موضوعنا الرئيسي جزؤه الثاني. فكيف كان حصول الإيغال في الصورية السياسية والتاريخية السياسية؟ ولم يعتبران وجهين للظاهرة العلمية نفسها

[حاشية] (٥٠) لعل أفضل مثال لمحاولات التنظير للتوثيق التاريخي هو نظرية «القيم» بالنسبة إلى الحقيقة التاريخية كما حددها الكافيجي في كتابه المختصر في علم التاريخ قياسا على سلم الأحكام الفقهية. انظر: فرانز روزنتال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة أحمد صالح العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني (بغداد: مكتبة المثنى، ،(١٩٦٣ ص٣٤٠: «وتلك الاعتبارات الحاصلة عند إرادة تاريخ شيء من الأشياء: أولها اعتبار وجه الحضور والعيان. ثانيها اعتبار وجه العلم واليقين. ثالثها اعتبار وجه غلبة الظن. رابعها اعتبار وجه التعارض بلا ترجيح، خامسها اعتبار وجه غير الوجوه الأربعة». وهذه القيم الخمس هي مثل: القيمة اللامنحازة (لا سالبة ولا موجبة في الفقه وهو المباح) وهي الأخيرة. ثم القيمتان الموجبتان الأولى هي الواجب، والثانية هي المندوب إليه (في السلم الصوفي العيان أصدق من العلم اليقين). ثم القيمتان السالبتان الثالثة هي المكره (إن بعض الظن إثم) والرابعة المحظور (إذا انعدم الترجيح سهل الوقوع في المحظور وهو الترجيح بلا مرجح): وعلى كل فهذه محاولة لتصنيف الوثائق والمعلومات التاريخية. وسنرى كيف أن ابن خلدون ـ قبل هذا بقرابة القرن بحث عن تصنيف لسوالب الوصول إلى هذا أو لعلل الخطأ في الخبر التاريخي حتى بالنسبة إلى من يريد أن يقص ما عاين وشاهد، أعني أولى هذه القيم.

[حاشية] (٥١) وأرقى التنظيرات للمنهجية التاريخية، هي، بلا منازع، محاولة ابن خلدون (في الفكر العربي طبعا: وتتألف هذه المحاولة، مثل الأرغانون المنطقي، من وجهين: ١ ـ الوجه السالب، وهو المتعلق بموانع الوصول إلى الحقيقة في التاريخ، أعني أسباب الخطأ. ٢ ـ الوجه الموجب، وهو المتعلق بشروط البلوغ إليها. والعلم الجامع بين الوجهين هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي ثمرته الوحيدة ـ بحسب ابن خلدون ـ هي نقد الأخبار، رغم أن شرفه في ذاته. فكيف ذلك؟ سنكتفي هنا بتحديد سريع لهذين الوجهين، لأن تحليلهما هو من مشمولات الفصل السادس. فأما الوجه السالب فيتعلق بأسباب الخطأ الناتجة من طبيعة المعلومة التاريخية نفسها: فهي خبر عن حدث زماني يخص العمران البشري. وهذا الخبر ذو مصدر إنساني دائما، حتى ولو كان الحدث ماثلا أمامنا، فمصدره دائما الإدراك الحسي الإنساني. وهذه المعلومة يمكن أن تزيف عن قصد، أو عن غير قصد. وفي القائمة التي أعدها ابن خلدون لأسباب الخطأ يمكن أن ننسب أولها وآخرها (السادس) إلى ذات المخبر: إما التزييف اللاواعي (التشيع) أو الواعي (خدمة حاكم بتغيير الحقيقة)، وثالثها وخامسها إلى طبيعة الحدث التاريخي نفسه: سوء تأويل غير واع للمقاصد رغم التحرز، أو متعمد لعدم التحرز؛ وثانيها ورابعها لنقائص المنهج: إما لحسن الظن بالمصدر، أو للاطمئنان إلى التجريح والتعديل. وإذا فأسباب الخطأ تجعل الخبر التاريخي والحقيقة التاريخية عسيرة التحديد وصعبا البلوغ إليها. وأما الوجه الموجب فيتعلق بالسبب المتقدم على هذه الوجوه السالبة. وهو كذلك مزدوج، رغم أنه ورد في المقدمة على أنه

واحد وهو السابع في القائمة ـ أعني: «ومن الأسباب المقتضية لذلك ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث ذاتا، كان أو فعلا، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله [الوجه الأول من السبب السابع]. فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق [وهذا هو الوجه الثاني من السبب السابع]» ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٧ ـ ٥٨). فكون العمران ذا طبائع، وكون علمها يساعد على نقد الخبر والمعلومة التاريخية، هما السببان الموجبان للوصول إلى المعلومة التاريخية الصحيحة (وكنا قد علقنا على ما في هذا الحل من دور في بادىء الرأي).

التي ستؤدي، بالضرورة، إلى الاسمية العملية، وإلى إعادة تحديد منزلة التاريخ بوصفه علما لهذين الوجهين من الفعالية العملية؟

لنبدأ بالإشارة إلى أن منهج السياسيات التي تعد خالصة عند اليونان، أعني تلك التي عرفها العرب، هو المنهج الذي يمثل، عندهم، الإدراك العقلي السياسي الخالص، أعني المغني عن الإدراك الحسي المنفعل، لاستعاضته منه بالإدراك الحسي الفاعل ـ أعني ما يتضمنه المدني النفسي من نموذج بناء نفسي للسياسي (قوى النفس الثلاثة: الناطقة، الغضبية، والشهوانية الموازية اجتماعيا للطبقات الثلاث)، ومن نموذج عمليات منزلة للاقتصادي (التعاون من أجل المعيشة). ولنتساءل عن منهج السياسيات التطبيقية عندهم، أعني تطبيق تلك النماذج على المجتمعات التاريخية، وخاصة على السياسي والاقتصادي فيها، سعيا إلى تحديد طبيعتهما.

فالمفروض أن تكون هذه السياسيات التطبيقية، من حيث تميزها عن الأولى، بحاجة إلى إدراك حسي من جنس آخر لا يكفي فيه نموذج البناء النفسي للسياسي ولا نموذج العمليات المنزلية للاقتصادي المساعدان للاستدلال كما هو الشأن في السياسيات المعتبرة خالصة. إذ لا بد من عناصر مستمدة، بالقصد، من ملاحظة الواقع التاريخي. ولا تكفي العلاقات والنتب العامة المستمدة من السياسيات المظنونة خالصة (المعتمدة على المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والتي كونها، في الحقيقة، ليست خالصة أدى إلى حصر السياسي في خصائص هذه الموضوعات النماذج التي بني عليها السياسي اليوناني، وإلى الإحجام عن إدراك كل سياسي مغاير له قد يوجد في موضوعات تطبيقية جديدة يبرزها الاكتشاف التاريخي.

ومعنى ذلك أن مضمونات السياسة التطبيقية المتعلقة بالسياسي الموجود في التاريخ لا يمكن أن تكون بالضرورة ما نعلمه من مضمونات السياسة المستمدة من نموذجي علم السياسة الخالص، أعني المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. ولا يمكن كذلك الا يكون لتحديد هذه العناصر الجديدة التي يمدنا بها التاريخ كما وكيفا دور في الصيغ والعبارات السياسية الملائمة لهذه الموضوعات التي لا يلائمها ولا يكفيها ما أمدنا به السياسي الخالص عقليا من نماذجه المدنية النفسية والاقتصادية المنزلية. ولما كان عدم الكفاية هذا لا يبرز للعيان إلا بفضل ظهور عدم الملاءمة، صارت المعطيات المحددة المستمدة من الملاحظة التاريخية منبها ضروريا لكلا الأمرين، أعني لعدم الملاءمة ولعدم الكفاية. ومن ثم فإن مجرد

الافتراض غير كاف؛ بل لا بد من الاعتماد على التحديد الدقيق للموضوع، بفضل الملاحظة التاريخية المتقبلة (وليس بالبناء النموذجي). وهي إذا ملاحظة تختلف عن ملاحظة البناء بواسطة نموذج المدني النفسي والاقتصاد المنزلي في الاستدلال السياسي المعتبر خالصا(٥٢). فالبناء بواسطة

[حاشية] (٥٢) لأن ما يورده المصدر التاريخي، إذا كان سليما وصحت وسائل إدراكه صحة فعلية، يجب أن يغير النموذج النظري من أصله، حتى يدخل فيه هذا المعطى الجديد (وهذه هي الطريقة الوحيدة التي جعلت علم=

نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي يبني مدينة تصورية، ثم يلاحظ هذا البناء التصوري ويستدل استمدادا للمعطيات الباقية. والملاحظة التاريخية تستدل لتلاحظ ما في المعطى التاريخي مما لم تتبنه بعد فتفعل في أدوات ملاحظتها (أدوات نقد الخبر والوثيقة)، حتى تكون منفعلة بالخبر كما هو، ما أمكن ذلك، أعني حتى تتمكن من إدراك ما تلاحظه كما هو في النظرية العملية وليس كما يبدو للحس غير المجهز بأدوات نقد الخبر والوثيقة التاريخية. وإذا فالملاحظة التاريخية تحافظ على أحد معنيي الانفعال بالمعطى محافظة مقصودة، من خلال إزالة معناه الثاني إزالة مقصودة كذلك: فهي تسعى إلى الحفاظ على تقبل المعلومات من خارج، وعدم وضعها بالفرض، وذلك بالسعي إلى إزالة العوامل المانعة من موضوعية هذا التقبل، ما أمكن لها ذلك، حتى لا تحول هذه الموانع دون البلوغ إلى خصائص الوقائع الملاحظة. ولما كانت الموانع آتية من إدراك

الوثيقة، أو من ظروف هذا الإدراك، أصبح المعنى الثاني من الانفعال دالا على ما ينتسب إلى الإدراك وظروفه من خيلولة دون إدراك المعطى التاريخي إدراكا يبرز خصائصه السياسية. وعلم هذه الموانع السياسي هو علم نقد الوثائق والأخبار، إذ يعود جله إلى دراسة أخطاء إدراك الوثيقة عند المؤرخين. وقياسا على علم نقد الوثائق والأخبار (وهو نظير علم المناظر في تجهيز الرياضيات التطبيقية)، يمكن الحديث عن علوم مشابهة تتعلق بمصادر المعلومات التاريخية واحدا واحدا، بحيث يكون مجموعها مادة لعلم سياسي يمكن أن نطلق عليه اسم «علم الأدوات المساعدة لعلم التاريخ» أو السياسة المطبقة. ويتضمن جميع الأدوات العلمية المقومة لمصادر المعلومات التاريخية أو المزيلة موانع الإدراك السياسي للأحداث. وذلك هو العلم الذي أطلقنا عليه اسم الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يعتبر نقد الوثائق والأخبار جزءه الرئيسي، والذي لا تعد فيه أدوات نقد المصادر والمعلومات التاريخية مجرد أدوات لأمر غيرها، بل هي الغاية من هذا العلم، رغم كونها تبدو فيه مجرد أداة؛ ونسق هذا العلم الأداة هو علم العمران البشري.

ولم يكن بوسع العقل الإنساني أن يفكر في مثل هذا المنهج، قبل أن يفقد ما كان يظن سياسيا خالصا طابعه المعياري بالإضافة إلى ما لم نكتشف بعد البنى السياسية الملائمة له أو لم نخترعها لصياغته. واكتشاف هذه البنى أو الشروط المساعدة على اختراعها يشترطان هذا المنهج الجديد، أعني الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يجيب عن السؤال التالي: كيف نحقق شروط الإدراك التاريخي السياسي الذي يمكن من تطبيق أرغانون

[حاشية] * الاجتماع يصبح علما في بداية القرن العشرين، بفضل البحوث التاريخية الإتنولوجية والأنثروبولوجية). أما في الحالة التي يتم فيها ملاحظة ما ينتج من النموذج النفسي والمنزلي، فإن الظاهرة المبنية لا تتضمن جديدا قد يغير النظرية، ما دام صادرا عنها، وبلغة أوضح ما لم يصبح الاجتماعي معدودا أمرا خارجيا لا يكفي فيه التصور لإدراكه، بل يجب الخروج إليه واستمداده من مصدره الذي هو تاريخي بالضرورة حتى إذا تعلق بالحاضر (لأن سبيل إدراكه هو الوثيقة وهي معنى المعلومة التاريخية). فإن الاجتماعي التاريخي يبقى غير علمي.

الإدراك العقلي السياسي على الوقائع الاجتماعية؟ أو كيف نحدد المعطيات الاجتماعية تحديدا يجعلها قابلة للمعالجة السياسية بواسطة الأرغانون السياسي الخالص، فتصبح المعطيات المستمدة من الملاحظة التاريخية قابلة للترجمة السياسية أولا، والعلاج السياسي ثانيا (أعني العلاج العلمي السياسي)؟

ولكن لو طرح المشكل بهذه الصيغة العامة والواضحة لتم اكتشاف المنهج التاريخي منذ اللحظة الأولى التي وقعت فيها محاولات بناء العلم السياسي الذي كان، في البدء، عند أم الشرق علم الأرغانون النظري للعمل، قبل أن يستحيل، عند اليونان، إلى علم الطبائع الواقعية للعمل. فلم يبق مجرد منظومة ذرائع، كما هو الشأن عند المصريين وأهل ما بين النهرين: أعني أرغانون الرصد العلمي للواقعات السياسية والاجتماعية بما هي فعاليات المجتمع الاقتصادية والسياسية والمعرفية في الدولتين المصرية والبابلية(٥٣). والأمر الذي منع هذا الطرح الواضح للمشكل، هو عينه

الأمر الذي ساعد اليونان على التقلة من الذريعية العملية عند معلميهم الشرقيين، إلى الواقعية العملية عند علمائهم وفلاسفتهم. إنه الأمر الذي يسر استعمال النظريات السياسية للتعبير عن الظاهرات السياسية البسيطة أو المظنونة كذلك، أعني الانتظام التقريبي للظاهرات السياسية، والدقة التقريبية لأدوات ملاحظتها. فقد كان المعطى الدستوري، مثلا، وأداة ملاحظته مستعدين لتوليد الواقعية السياسية، من حيث لا يدري العلماء، وخاصة عند اليونان الذين رفعوا إلى المطلق ما كان يعد، عند معلميهم المصريين والبابليين، حلولا نسبية وذريعية لعلم السياسة. فصيروا العلم التقريبي الذي هو ذو مصدر تاريخي حتما، حقائق نهائية، فطبائع للظاهرات السياسية نفسها؛ وامتنع عليهم، من ثم، الفصل بين الأرغانونين الصوري السياسي الخالص، والمادي السياسي المطبق (أي شرطا المنهج التاريخي) فصلا يمكن من تحقيق شروط كل منهما تحقيقا فعليا. فلم تكن السياسيات الخالصة خالصة بحق، ولم تكن السياسيات التطبيقية تطبيقية بحق، لأن أداة المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي في الأولى اعتبرتا السياسي الخالص، لا أحد موضوعاته؛ ولأن السياسي

[حاشية] (٥٣) وتلك هي وظيفة الكتبة والكهنوت. وهو أرغانون ذريعي بمعنيين: ١ ـ بمعنى عدم القول بأنه من طبيعة طبيعية، بل هو وضعي رغم القدسية المضفاة عليه بنسبة واضعه إلى السلالة الالهية: الفرعون. ٢ ـ بمعنى الأداة المخترعة للظاهرة السياسية نفسها والممكنة من التحكم فيها: المراصد و«الاستعلامات» لمعرفة ما يحصل فعلا والسيطرة عليه. ووظيفة الاستعلامات أو «البريد» تتعلق بجميع الشؤون الاجتماعية، وخاصة بشؤون

الحكم مباشرة، ومعارضة، وبشؤون الاقتصاد (مالية، وجباية، وسبل توزيع، وقواعد تبادل). وبصورة إجمالية كل ما يتعلق بالتعامل مع الجهاز الاجتماعي تعاملا ذريعيا يجعل الاستعلام عليه من جنس الاستعلام على الطبيعة. وإلى هذا آلت العلوم الإنسانية في عصرنا. أما الوظيفة المعيارية التي تجعل السياسة علما لما يجب إدخاله على المجتمع من إصلاحات، فهي من جنس الاستفادة من العلم الأول، وليست علما في شيء.

في التاريخ اليوناني لم يعد تاريخيا، بل طبائع واجبة لهذه الظاهرات السياسية (الدساتير والأنظمة مثلا)، ولم تعتبر مجرد ذرائع وحلول وضعية في الممارسة السياسية، وفي علمها، بل حقائق مطلقة.

وإذا فقد تعامل القدامى ـ أفلاطون وأرسطو والفلسفة السياسية التي وصلت إلى العرب ـ مع المعطى الخلقي المظنون موجودا في السياسيات التطبيقية تعاملهم مع المعطى السياسي المظنون خالصا. وهو ما جعلهم يعتبرون السياسي، في الحالتين، ذا وجود حقيقي لكون الخلقي طبيعيا وليس مجرد ذريعة موضوعة، إما كعلم صوري خالص للفعالية العملية، أو كعلم مطبق على الحاصل منها، مما صير الظاهرات الخلقية ـ عندهم ـ جنسين متفاضلين: الأول، منتظم وأزلي وقابل للعلم السياسي الخالص؛ والثاني غير منتظم، وفي سيلان أبدي، ولا يقبل العلم السياسي بإطلاق (وهو التاريخي)(٥٤). ولهذه العلة اقتصرت السياسيات التطبيقية على هذه الظاهرات المظنونة منتظمة، مثل الأنظمة الدستورية وأنظمة التربية، وكان المنهج السياسي الوحيد الصالح فيها هو المنهج السياسي المستعمل في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو، أعني المنهج الذي هو في غنى

عن أرغانون الإدراك التاريخي، أو الذي يكاد يكون كذلك، إذ لم يكن اللجوء إلى مصادر المعلومات التاريخية أمرا مبدئيا ولا نسقيا؛ بل الهدف منه تأييد نموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي.

[حاشية] (٥٤) ولهذا الانفصام صورتان: ١ ـ أفلاطونية، وهو الانفصام الفاصل بين مشروع الجمهورية وما يصف أفلاطون في المقالتين VIII و IX منها، بوصف الأول هو السياسي بحق، والثاني هو ما يؤول إليه الاجتماعي عندما يترك فيه الحبل على الغارب، ويتطور بذاته، وهو عندئذ ليس موضوع علم السياسة. ٢ ـ أرسطية، وهو الانفصام الفاصل بين ما وصفناه بكونه تاريخا طبيعيا مصنفا لأصناف الدساتير والنظم الحاصلة فعلا في التاريخ اليوناني، وما يسكت عنه أرسطو، أعني السياسي في الأمم البربرية أي التي لم يصبح فيها السياسي من جنس ما يعرف اليونان: لكأنا اليوم اعتبرنا سياسيا واجتماعيا ما يحدث في البلاد الأوروبية لما في مؤسساتها من انتظام وقوانين ظاهرة، ونفينا ذلك عن المجتمعات المتخلفة للانعدام الظاهر لذلك فيها. أما إذا استعملنا الطرق العلمية التي يستعملها علم الاجتماع ذو المنهجية التاريخية، فإننا سنجد أن البنية العميقة لجميع المجتمعات متقدمها ومتخلفها واحدة، وهي أقرب إلى ما وصفها ابن خلدون منها إلى ما وصفه الفلاسفة، أعني أنها دائما على صورة الغالبين عليها أيا كان هؤلاء الغالبون قبيلة، أو طبقة، أو فئة فكرية أو مالية أو عسكرية. المهم أن المجتمع هو في حرب أهلية دائمة، وفي تبريد دائم لهذه الحرب، بواسطة الملطفات العقدية المعللة لثبات المؤسسات أو المبررة لها إخفاء للآليات الصراعية الدائمة الكامنة فيه. وآليات هذه

الصراعات هي المحددة للباقي في أية لحظة كانت: ولعل أفضل مثال هو الكائنات الحية، سواء كانت متطورة أو بدائية، فلها الآليات العضوية نفسها في الفرد أو في الجماعة، رغم تزايد التعقيد. وتلك هي أهم نتائج الإتنولوجيا والانتروبولوجيا التاريخيتين. وإذا فالأمر يتعلق بعلاقة البنى الثابتة للتاريخي بالتاريخي وهو المقصود بعلم العمران بما هو في علاقة مماثلة لعلاقة الرياضي بالطبيعي. وإذا تصورنا هذه البنى غير تاريخية فالمقصود أنها تصير كذلك، أولا بعد طريانها إذ هي لم تكن ثم تجددت، وثانيا بعد طريان علمها إذ هي لم تكن معلومة ثم صارت.

سادسا: شروط النقلة من الواقعية إلى الذريعية في العمل

وهكذا نجد أن علم السياسة المعتبر تطبيقيا ـ عند الفلاسفة ـ قد استعمل، هو بدوره، منهجية علم السياسة المعتبر خالصا، واقتصر عليها، أعني علم المقارنة بالنموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي. فلم يتمكن من أن يكون مناسبة لوضع أرغانون السياسية التطبيقية، أو قواعد المنهج التاريخي بالمعنى الذي نطلقه على فنيات تحويل المعطى الاجتماعي التاريخي إلى مادة قابلة للصياغة العلمية السياسية، ومن ثم للمعالجة بالأرغانون السياسي الخالص. ولم يكن بوسع علم السياسة أن يفعل ما ساد التصور الواقعي للسياسي والخلقي. كما إن منهجية أرسطو الاستقرائية في السياسيات لم تكن قابلة للتحول إلى منهجية علمية في التاريخ، لأن «التاريخ» الأرسطي كان من جنس «التاريخ الطبيعي» عنده؛ فلم يكن قابلا لأن يصبح من علم السياسة، إذ أقصى ما كان يمكن أن يبلغ إليه من النتائج هو الوصف التصنيفي، بواسطة ملاحظة الخصوصيات العينية لما يظنه موضوعا جوهريا

للعلم العملي، والمحدد مسبقا بفعل نموذجي علم السياسة، أعني المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي، لكأن الظاهرات الاجتماعية غير تاريخية، بل من جنس الظاهرات الطبيعية.

لذلك كان لا بد من الانقلابة النوعية التي قطعت مع الواقعية السياسية والواقعية الخلقية، ليصبح المنهج التاريخي، أو الأرغانون السياسي لإدراك الموجود التاريخي إدراكا حسيا، أمرا ممكنا. ويقتضي هذا الأرغانون أن يصبح السياسي شيئا صائرا على الدوام، يسير نحو التعقيد الملائم للظاهرات الخلقية (بمعنى الظاهرات الإنسانية بالمقابل مع الوجود الطبيعي وليس بمعنى القيم أو علمها الفلسفيين)، وأن يصبح الخلقي (بالمعنى نفسه) شيئا صائرا على الدوام، يسير نحو البساطة التصورية الملائمة للسياسي. والصيرورة الأولى تفترض التخلص من الواقعية، في علم السياسة، لتعويضها بالذريعية السياسية. والصيرورة الثانية تفترض التخلص من الواقعية المنسوبة إلى طبائع الظاهرات الخلقية، لتعويضها بالوضعية والذريعية الخلقية. والذريعية الوضعية الأولى هي أرغانون البناء الرمزي الخالص للنماذج التأويلية بإطلاق أو بتخصيص (تأويل الظاهرات الخلقية أو الإنسانية بما هي اجتماع تاريخي). والذريعية الوضعية الثانية هي أرغانون البناء التقني لأدوات الملاحظة والتوثيق التاريخية، وللنماذج التمثيلية التاريخية بإطلاق أو بتخصيص(٥٥).

[حاشية] (٥٥) يمكن أخذ التعليق السادس والخمسين من الفصل السابق ووضعه هنا، مع تغيير كلمة «تقني» بـ «توثيقي» و«صوري نظري» بـ «صوري عملي» ليكون المقصود واضحا بهذه العلاقة: إذ يكفي أن نقبل التعامل مع التاريخي على أنه، مثل الطبيعي، ظاهرات تعلم من خارج،

حتى وإن كانت وضعية أي تراكمية من اختراع=

إن الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي أو المنهج التاريخي الممكن من صياغة الخلقي (أي الإنساني) صياغة سياسية لمعالجته بالأرغانون السياسي للإدراك العقلي العملي، هو جملة العلوم (المساعدة) التي على رأسها علم نقد مصادر الخبر والوثائق (أي نظير علم المناظر في الرياضيات التطبيقية). ويعتمد هذا الأرغانون على تصور جديد للفصل بين السياسي الخالص بحق (وهو أعم من علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، والسياسي التطبيقي بحق (وهو أعم من الدراسة المعتمدة على الملاحظة المقصورة على ما حدده علم السياسة المستند إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، وعلى اعتبار الأول علما للنماذج التأويلية العملية عامة، أو علم التاريخ الخالص (ولا عجب إن وضعنا مثل هذا المفهوم الذي هو من جنس المنطق الخالص، بمعنى نظرية المنهج الخالصة للعمل، مثلما أن المنطق الخالص هو نظرية المنهج الخالصة للنظر. ولن يعجب من ذلك الا من يظن أن المنطق الخالص ليس علما تاريخيا ـ بمعنى كونه ـ يعتمد على التنظير لما حصل من البنى الرياضية الخالصة التي هي وليدة تاريخ تحصيل هذه البنى في الفعالية العلمية عامة: وهو ما نعنيه بالذخيرة النموذجية الخالصة التي تحصل بالتدريج) واعتبار الثاني علما للنماذج التأويلية العملية الخاصة بأحداث تاريخية معينة، أو التاريخ المطبق^(٥٦). ولما كان التطبيق على أحداث تاريخية معينة يقتضي تخليص عينيتها من سذاجة المعطى، بجعلها هي بدورها معطى علميا سياسيا (لا تخليصها من العينية)، من دون ردها إلى المعلوم

السابق ردا يزيل إمكانية إثراء العلم السابق بما اكتشفه العلم اللاحق من بنى لا يتضمنها، أصبح من الضروري الاعتماد على أرغانون سياسي للإدراك التاريخي يمكنه، بفضل أدواته النقدية لمصادر المعلومات التاريخية، من إدراك البنى السياسية للموضوع أو ـ وهو الشيء نفسه إذا اعتبر بالسلب ـ من تخليص الوثائق والخبر من «أخطاء المؤرخين».

وإذا فما جعل السياسي الخالص يكون واقعيا، عند القدامى، هو كونه ليس خالصا بالقدر الكافي. وما جعل السياسي المطبق يكون واقعيا عندهم هو كونه ليس تطبيقيا بالقدر

[حاشية] = الإنسان، لأن الطبيعي نفسه، بما هو المعلوم لنا منها، وضعي هو بدوره كما أسلفنا. وإذا فالمناهج النموذجية ممكنة هنا أيضا (مثلا: ليفي ستراوس ودراسة علاقات النسب بنموذج رياضي مثل الفونولوجيا)، مادام قد زال الفرق بين الطبيعي والإنساني ـ لا يرد الأخير إلى الأول أو الأول إلى الأخير ـ بل لكون المعلوم منهما ومناهج علمه لا يمكن أن يكونا الا بمنهج النموذج الصوري المصحوب بالتطبيق المستند إلى الاستعلام عن الظاهرة تجريبيا في الطبيعي، وتوثيقيا في الإنساني.

[حاشية] (٥٦) أفضل الأمثلة على هذا بالنسبة إلى الانسانيات هو نماذج علم الاقتصاد المستمدة بعد الفرض ثم التحقق مما حصل في التاريخ والمولدة لذخيرة النماذج الاقتصادية، أو نماذج علوم اللسان. وبهذا المعنى تصبح ذخيرة النماذج، إذا نظرنا إليها بالتساوق، كالمنطق الثابت، وإذا نظرنا إليها، بالتوالي، كالتاريخ (لحصول هذه النماذج). وإذا فالتاريخي منطقي بالإضافة إلى موضوعه: كلاهما يرتد إلى الآخر ارتداد البنية إلى

الصيرورة. التاريخي صيرورة المنطقي، والمنطقي ثبات التاريخي.

الكافي. ولو خلص الأول، وانطبق الثاني لاكتشفنا طابعهما الذريعي الوضعي الذي غفلنا عنه، فصارت ذرائعهما، بحكم هذه الغفلة، معتبرة طبائع لا ذرائع لضربين من الوجود مختلفين بالنوع والجوهر: ما يقبل العلم السياسي من الإنساني، وما لا يقبله(٥٧). ومن ثم فسذاجة الأرغانون السياسي الخالص (أداة المدني النفسي والاقتصادي المنزلي) وسذاجة الأرغانون السياسي المطبق (نظرية الدساتير والعادات وأحداثها اليونانية كما في دساتير أثينا)(٥٨) هما السر في الموقف الواقعي للعلم والفلسفة العمليين، عند اليونان، ومقلديهم من الفلاسفة العرب. لذلك صارت البنى السياسية البسيطة تعد طبائع للظواهر الخلقية (أي الإنسانية) المظنونة بسيطة (ما دامت ترد إلى المدني النفسي والاقتصادي المنزلي)، لعدم دقة أدوات ادراكها التاريخي. لكن الأرغانون التاريخي، بما هو علم سياسة تطبيقية أو علم النماذج التاريخية للظواهر الإنسانية، سيبين أن تصنيفها الكيفي إلى ما يتصف بالانتظام السياسي القابل للعلم، وما لا يتصف به، ليس دالا على طبائعها؛ بل هو دال في الحقيقة، على نقائص الأرغانون السياسي الخالص والمطبق. ومن هنا تلازم وجهي المسألة السياسية: الصوري والمادي، أو الخالص والتطبيقي، أو التاريخي العام والتاريخي الخاص، كما ذكرنا.

فإذا صار «الجهاز الرمزي» السياسي الخالص نسقا منفتحا يتزايد رصيده كما، ويتغير كيفا، بحكم كون نظرياته مجرد ذرائع لا طبائع، أصبح «الجهاز التقني» السياسي المطبق مصدرا لا ينضب لتوليد النماذج السياسية والبنى التاريخية الجديدة التي لم تكن، من قبل، معلومة؛ مما يجعل

الحاصل من الظواهر الإنسانية (أي الخلقي بالمعنى غير المعياري)، مصدرا للإلهام المطلق للنظريات السياسية، خلال محاولات صياغته علميا. ومن ثم تفقد الواقعية السياسية والواقعية الخلقية مبرر وجودهما، ويصبح السياسي والخلقي شيئين غايتين لا يقتصران عما علم منهما، بل هما مجال مفتوح إلى ما لانهاية. وما «الغلق» (لا الانغلاق) النسقي إلا مجرد شرط ذريعي لحصر الحاصل وتنظيمه، ولإدراك الممكن بالإضافة إليه، وسبل البحث عنه وفيه، وبذلك يصير السياسي والخلقي مجالي الممكن النموذجي الرمزي للعمل بإطلاق (السياسي)، أو الممكن النموذجي التاريخي للعمل بإطلاق (الخلقي). وهما ممكنان يتقاربان إلى ما لا نهاية، من دون البلوغ إلى الاتحاد، ما ظل البحث العلمي في العمل جاريا، وما لم يحنطه الموقف الواقعي. وهذا هو السر الحقيقي في وحدة الاتجاهين اللذين يبدوان متقابلين في الأمر الذي أردنا وصفه، أعني اتجاه الصورية والتاريخية المطلقتين والجمع بينهما سلبا (إزالة الواقعية) وايجابا (وضع الاسمية)، بما هما ما بعد العلم العملي، كما

[حاشية] (٥٧) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٦٨ ـ ٧٠٠

[حاشية] (٥٨) أرسطو، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين، المجموعة الكاملة، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٧٥ مج ،٨ ص ٢٩٥ ـ ٢٥٣٠

أصبح في النقلة النوعية التي ننسبها إلى ابن خلدون.

وفعلا، فالمقصود بعلم «التاريخي» السلوك المعرفي الذي يجعل بنية النظرية العملية تنحو إلى نمذجة بنية الموضوع العملي العميقة، ويجعل بنية الموضوع

العملي العميقة تنحو إلى انتظام بنية النظرية العملية العميقة. ويقتضي ذلك أن يفقد السياسي (العلم) والخلقي (الإنساني بما هو موضوع ذلك العلم) ثباتهما وواقعيتهما، ليتحولا إلى مسار متغير للبنى الرمزية التأويلية (الأول)، ومسار متغير للبنى التقنية التأويلية (الثاني). فلا يبقى لأي منهما أدنى كثافة واقعية تمنعه من التحول، كونهما مجرد أدوات وذرائع رمزية وتقنية (وهو المقصود بالوضع الذريعي لتقنيات وضع النماذج الرمزية والنماذج التقنية للوثائق وللعلوم الأدوات في التاريخ) للوجود الاجتماعي الذي تبقى المطابقة معه ـ بما هو في ذاته ـ غاية لا تدرك إلى ما لا نهاية (وهو، في ذلك، لا يختلف في شيء عن أي موجود آخر، إذ الموجود بما هو موجود لا يتميز فيه الطبيعي عن الاجتماعي).

وما لم يصبح المعطى التاريخي متحررا من سلم الخبر الطبيعي (أي مصادر الخبر العفوية)، فإنه لا يمكن اكتشاف بناه العميقة التي ستلهم الفكر السياسي النظري الواضع للنماذج التأويلية. وما لم يصبح العلم السياسي الخالص متحررا من سلم النموذج الطبيعي (المدني النفسي ـ الاقتصادي المنزلي)، فإنه لا يمكن اكتشاف البنى العميقة التي تحاول مشاكلة البنى العميقة للمعطى التاريخي المتحرر من سلم الخبر الطبيعي. وإذا كان أرغانون الإدراك العقلي الخالص للعمل (علم السياسة الخالص) محاولة لتحرير العلم السياسي من النموذج الرمزي الطبيعي وأحابيله (والاستعاضة منه برمز نموذجي قابل لإنشاء أدوات التحليل السياسي المتحرر من المعطى الطبيعي الأول، أعني من نموذج «المدني ـ النفسي» و«الاقتصادي ـ المنزلي» عند القدامى، ومقلديهم من فلاسفتنا)، فإن أرغانون الإدراك

التاريخي للعمل سيكون محاولة لتحرير العلم التاريخي من النموذج التقني الطبيعي للخبر وأحابيله (والاستعاضة منه بنموذج تقني للوثائق قابل لإنشاء أدوات استمداد المعلومة التاريخية المتحررة من الخبر الطبيعي الأول، أعني تاريخ الدساتير والحكام... الخ).

ويبين تاريخ العلم العملي أن المعطى التاريخي قد تغير، فعلا لا تصورا، بحكم ما جعله أهم أجزاء أرغانون الإدراك التاريخي (أي علم نقد الأخبار والوثائق) ممكنا، وذلك في ثورتيه الحديثة والمعاصرة: والأولى مكنت من تجاوز إطار الزمان المنغلق باكتشاف لامتناهي الكبر (تكوينية الاجتماعي والسياسي كظاهرات إنسانية تاريخية في سحيق الماضي) (٥٩)؛

[حاشية] (٥٩) وهو مضمون الإتنولوجيا والانتروبولوجيا الثقافية خاصة ـ ولعل بعض المحاولات التي بدأت في الظهور عند الرحالة العرب ـ مع ما يشوبها من نقائص ـ قد فتحت هذا الأفق الجاعل من الإنساني عالما لامتناهيا من الدرجات والأشكال والصور، متجاوزين بذلك الانتروبولوجيا وعلم السياسة الفلسفيين القبليين.

والثانية مكنت من تجاوز إطار العلم السياسي المنغلق باكتشاف لامتناهي الصغر في العمل (تكوينية النفسي والعضوي الإنسانيين في إطار تكوينية الاجتماعي) (٦٠). وما دلالة التجاوزين إلا علامة على النقلة من سلم الإدراك التاريخي الطبيعي للعمل (الخبر الطبيعي) والإدراك العقلي الطبيعي للعمل (نموذج المدني النفسي ونموذج الاقتصادي المنزلي) إلى سلم الإدراك التاريخي أو السياسي المطبق (بأجهزة الرصد والملاحظة ونقد الأخبار والوثائق).

وبذلك يتبين أن المحدودية في الكبر والصغر (ما لا يتجاوز الذاكرة التاريخية الطبيعية، وما لا يتجاوز النفس المظنونة أمرا طبيعيا) ليست إلا محدودية السلم الإضافي إلى أدوات الإدراكين (السياسي الخالص والسياسي المطبق: أو منهج النماذج التأويلية ومنهج التاريخ). وبمجرد تغيير هذا السلم تزول المحدوديتان (نحو لامتناهي الكبر في عمق الماضي، ولامتناهي الصغر في عمق النفس)، ومعهما أساس الواقعية السياسية والخلقية (أو الطبيعة الإنسانية)، زوالا فعليا، بعد زواله تصوريا، بفضل نظرية الوضع الإلهي الحر الذي وصفنا. ومعنى ذلك أن هذين التجاوزين نحو لامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر في العالم الخلقي (قياسا على مثيليهما في العالم الطبيعي)، لم يبقيا مجرد عقيدة دينية تتعلق بالممكن إضافة إلى القدرة الإلهية، بل أصبحا أمرا مشهودا، بحكم ما جعله علم تمحيص الأخبار، ونقد الوثائق (وهو غاية علم الاجتماع الإنساني والعمران البشري عند ابن خلدون كما يبينه النص الذي افتتحنا به هذا الفصل ـ ويعد هذا العلم نسقا لأجزاء الأرغانون السياسي للإدراك التاريخي الذي يمكن أن يتعلق بنقد مصادر المعلومات، أيا كان الحس الذي يتلقاها، مما يجعل التجهيز العلمي في المنهج التجريبي الطبيعي صالحا في علم التاريخ بما هو أيضا تجهيز للعلوم الأدوات التي يحتاج إليها المؤرخ) ممكنا: فأصبح لامتناهي الكبر ولامتناهي الصغر العقدي في مابعد التاريخ الديني الداحض لمتناهي الكبر والصغر في مابعد التاريخ الفلسفي أمرا واقعا وليس مجرد عقيدة، إذ هو صار قابلا للملاحظة وللصياغة العلمية.

وقد اكتشف الإنسان، بحكم هذين التجاوزين، أن المعطى السياسي

التاريخي إضافي ليس فقط بمعنى الإضافة إلى الاختلافات الفردية، ولا حتى بمعنى المقابلة بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية، بل بمعنى الإضافة إلى سلم الإدراك الذي تحدده أدواته، اختلافا

[حاشية] (٦٠) وهو مضمون الأنثروبولوجيا العضوية والنفسية خصوصا، وما تبرزانه من نسبية في البنى النفسية المظنونة طبيعية أو كلية. بل إن علم النفس التحليلي نفسه ليس إلا دليلا على قلب العلاقة بين النفسي والاجتماعي: فبنية النفس التحليلية اجتماعية بمعنيين (موضعيا وقرويا): التركيبة المتضمنة لكل أبعاد المجتمع المتفاعلة مع الزاد البيولوجي وهو معنى الأنا والأنا الأعلى (أو النماذج الإنسانية عند يونغ). التركيبة القابلة لمنطق لغوي وهو المفهوم اللكاني للنفس. وهي في الحالتين جميعا قد صارت اجتماعية في أدق دقائقها!

يجعل الأجهزة ـ التي يصنعها أرغانون الإدراك التاريخي ويستعملها في علومه المساعدة ـ قادرة على بناء نماذج تاريخية من المعطى التاريخي تنحو إلى غاية لامتناهية (البلوغ إليها لامتناهي المسار). إنها غاية المطابقة مع الممكن العملي الذي تحدده النماذج الرمزية الصورية الخالصة في علم السياسة الخالص، وليس فقط مجرد المطابقة مع الحاصل منها، وكأنها قد انتهت وانغلقت نهائيا. وهكذا يصبح النشاط العملي ـ الفعلي والنظري ـ نشاطا إبداعيا ينحو فيه الإبداع السياسي المطبق أو التقني التاريخي إلى ملاحظة الإبداع السياسي الخالص أو الرمزي سعيا إلى المطابقة معه، والعكس صحيح.

ويمثل فقدان الثبات السياسي والخلقي (أي الإنساني) هذا نهاية الواقعية

العملية في السياسي والخلقي، وبداية الذريعية العملية التي لا يمكن أن توجد، إذا سلمنا بوجود القيم الافلاطونية (واقعية القيم السياسية بما هي مثال صورة الموجود الخلقي) أو القيم الأرسطية (واقعية القيم السياسية بما هي مادة صورة الموجود الخلقي). لذلك فهي تستند إلى الإرادة المبدعة بفعل «كن» (القاضي قياسا، على فعل «كن» المقدر) الذي هو فعل سياسي خالص بداله (التشريع)، وسياسي تطبيقي بمدلوله (الشرع المحدد القابل للبداء والنسخ). وفيه يتطابق الرمزي الخالص (الدال)، والتقني التطبيقي (المدلول)، بما هما شرطا الوجود الشريعي (بالقياس إلى الوجود الطبيعي) غير الواقعي، مما يرجع الذريعية العملية التي نسعى إلى تحديدها، إلى موقف يقيس فعل العمل الإنساني وعلمه على فعل العمل الإلهي وعلمه بوجهيه الرمزي والتقني (أي كتصور وكتحصيل)؛ حيث يصبح الكلي العملي فاقدا لكل واقعية ومقصورا على الوضعية الذريعية لا غير، إذ هو ثمرة الإبداع التشريعي الحر الذي يكون من جنس الإبداع الجمالي، وليس من جنس الصناعوية العملية (artificialisme pratique) (٦١).

ولما كان هذا العمل الإلهي وعلمه المبدعين رمزيا وتقنيا للوجود الخلقي (أو الشريعي) يمكن أن يعد إسقاطا للعمل الإنساني وعلمه على الإله عملا وعلما، فإننا ندرك عندئذ أن الذريعية الوضعية الرمزية والتقنية ـ بما هما وجهان للفعل نفسه الذي هو عمل ناظر ونظر عامل ـ تشترط تجاوز الواقعية، بفضل المفهوم اللاهوتي للعمل الإلهي أولا، والإنساني بعد ذلك، سواء كان ذلك حقيقة ـ كما سيصبح ـ أو مجرد إسقاط إنساني لصورة فعله المرفوعة إلى المطلق على العمل الإلهي. وقد حدث هذا التجاوز

للواقعية الأفلاطونية والأرسطية إلى

[حاشية] (٦١) وهذه الصناعوية هي التي سنحلل آلياتها كما حللنا آليات الواقعية النظرية وذلك في الفصل السادس. مع العلم أنها، بخلاف ما فعل ابن تيمية مع المنطق، لم تنل حظها من النقد عند ابن خلدون لغياب البعد النفسي العملي في المقدمة. وسرى العلة في الإبان. وهذه الصناعوية هي آلية الشوق والغاية والفعل الخلقي عامة.

الذريعية الوضعية اللاهوتية والناسوتية، في المرحلة العربية من علوم العمل، فاتخذت شكل المراجعة التاريخية للسياسيات التطبيقية اليونانية أولا، والمراجعة الصورية للسياسيات الخالصة اليونانية ثانيا. وكانت المراجعة الثانية مراجعة التثبت من الأرغانون الصوري المشروطة بتطوير جهاز الإدراك العقلي الخالص للعمل، مثلما كانت المراجعة الأولى مراجعة التثبت من الأرغانون التاريخي بتطوير جهاز الإدراك التاريخي لمصادر الخبر والوثائق.

سابعا: فلسفة هذه العلاقة عند ابن خلدون

لكن هاتين المراجعتين اللتين حدثتا فعلا ـ ولا أحد بناكر إياهما، مهما تحامل على العمل العربي وعلمه ـ لم تؤديا إلى مراجعة نسقية للواقعية العملية التي تستند إليها نظرية العلم العملي، بل هما اقتصرتا على مجرد المناوشات النقدية الصادرة عن الكلام والتنازلات غير الكافية لهذا النقد الصادرة عن الفلسفة إلى أن اتضح عدم الملاءمة اتضاحا لا مراء فيه، فانفصل ما يجري في العمل وعلمه عما يجري في مابعدهما الفلسفي المؤسس لهما، خلال مرحلة الفصل بعد الانفجار (مقدمة الكتاب: القسم الثاني)، فصار النقد

الكلامي والتنازل الفلسفي كافيين لاحداث الثقلة النوعية في فلسفة العمل، وذلك هو عمل ابن خلدون.

ومثلما أدى الفصل في الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة إلى إدراك عدم الملاءمة بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن خلدون (وبين العلم وعلمه ومابعدهما التأسيسي في محاولة ابن تيمية)، سيؤدي الاتجاه الصوري في العمل وعلمه والاتجاه التاريخي في العمل وعلمه إلى تحقيق الشروط الفعلية للنقلة من العمل الأرسطي وعلمه (السياسيات التطبيقية) ومن العمل الأفلاطوني وعلمه (السياسيات الصورية) وأساسهما الواقعي قبل النقلة من العالم الأرسطي (الاجتماع ذي النموذج الاقتصادي المنزلي) والعالم الأفلاطوني (الاجتماع ذي النموذج النفسي الخلقي)، وذلك بفعل الأرغانون السياسي للإدراك العقلي للعمل، والأرغانون السياسي للإدراك التاريخي للعمل. وكلاهما من صنع المرحلة العربية ـ ومن صنع ابن خلدون بالذات ـ أو على الأقل بداياتهما تعد عربية بلا منازع. وقد عاصرت

[حاشية] (٦٢) لذلك، عندما تحدث ابن خلدون عن حاجة المجتمع إلى سياسة عقلية لا يقوم من دونها، لم يستمد أمثلته من السياسة اليونانية، رغم أن هذه كانت من مواد التعليم الفلسفي المتوفر، بل استشهد بحكماء الفرس والسياسة التي يضعونها لصالح الحاكم والمحكوم: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل :٥١ «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ ـ ٥٥٤.

[حاشية] (٦٣) لذلك عندما حدد ابن خلدون علم العمران نفى أن يكون

من جنس علم السياسة المدنية: المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣: «ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».

هذه البداية نشأة الاسمية العملية وأفول الواقعية العملية، لأنها أبرزت التناقض بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي ابرازا لم يعد بالإمكان تجاهله، خلال المرحلة الفصلية من الفلسفة العربية: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب [باب السياسة التي لا غنى للمجتمع عنها]. وإنما معناه، عند الحكماء، ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ذلك المدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية. وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة، عندهم، نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»(٦٤). وهذا التناقض أو عدم التلاؤم بين العمل وعلمه ومابعدهما التأسيسي هو المناط الرئيسي الذي يوجه إليه ابن خلدون نقده للعمل الفلسفي الذي يعتبره قد جوهر المخترعات الاسمية، وظنها قيما ذاتية للظاهرات الإنسانية، في حين أنها مجرد مواضعات ذريعية لا تتجاوز وظيفتها العملية وظيفة الأسماء. لذلك كانت أعماله الفلسفية في المقدمة وفي شفاء السائل، تدور خصوصا حول دحض هذا الأساس الواقعي لنظرية العلم العملي الفلسفية. وهذا هو الوجه السالب من محاولته التي نخصص لها الجزء الباقي من هذا

الفصل، كون الوجه الموجب منها هو موضوع الفصل السادس.

ولكن ما هو السر في هذه الجوهرة التي جعلت المعاني التي يخترعها العقل العملي كيانات واقعية توجد وراء الوجود الخلقي عللا له، فيصبح بذلك العلم العملي علة للمعلوم العملي، وهو أمر يماثل قياس علاقات العلية بين مدلولات اللغة الطبيعية على علية العوامل بين العناصر التي يميزها نحوها في دالها: فتصبح نظرية قيمة الدال نظرية قيمة المدلول. وقد قطع أرسطو نصف الطريق جوابا عن هذا السؤال، عندما حاول دحض المفارقة في الواقعية العملية الافلاطونية(٦٥). لكنه حافظ على هذه الواقعية عندما اعتبر الكلي العملي محايثا: وإذا فمصدر الواقعية، في الحالتين الافلاطونية والأرسطية، هو الظن أن ما يقبل العلم من التاريخي طبيعي (وهو إذا تاريخ طبيعي من جنس علم تصنيف الحيوانات)، والزعم بأن العلم العملي، تصورا وتصديقا، يفيد التماهي بين المعرفة العملية والوجود الأكسيولوجي، تسليما بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما، فيرتد الأكسيولوجي إلى الإبستمولوجي لا يعدوه ارتداد الوجودي إليه في علوم النظر، رغم الزعم بكونه طبيعيا بحكم طبيعية مصدريه، النفس والمنزل.

ومعنى ذلك أن «التاريخ الطبيعي للمدن» الأرسطي، كما هو الشأن بالنسبة إلى منطقه (الفصل الثالث)، يعود في جوهره إلى التقنين الصوري للواقعية الأكسيولوجية الأفلاطونية

[حاشية] (٦٤) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠٠

[حاشية] (٦٥) أرسطو: أخلاق نيقوماخوس، I ،4. والسياسة، المقالة الثانية بكاملها.

السقراطية في بعديها الفلسفي (المطابقة بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي) والمنهجي الذي يحدد الأرغانون المزدوج «للتاريخ» (كمنطق عملي أو تاريخ طبيعي)، بما هو علم شروط صحة التصور العملي، وبما هو علم شروط صحة التصديق العملي، أعني نظرية الحد العملي، ونظرية البرهان العملي. والمعلوم أن الحد العملي ليس الا الترجمة المنطقية للقيمة أو الغاية، والبرهان العملي ليس الا الترجمة المنطقية للعلية العملية أو الوسيلة (أو للعلاقة بين الذات والقيم الذاتية التي لها) أكسيولوجيا. لذلك فإن هذا «المنطق العملي» ليس الا أرغانون الحد والبرهان المنطقيين، وقد انطبقا على الأكسيولوجي أو العملي؛ وهو علم شروط المطابقة مع القيمة والعلية الأكسيولوجية إيجابا، وعلم موانعهما سلبا. ومن ثم فهو ليس مجرد آلة تعصم الإرادة من الخطأ العملي، بل هو آلة تفرض عليها الواقعية العملية التي تجعل مضمون الحد العملي قيمة، ومضمون البرهان العملي علية غائية. فيصبح المنهج العملي ميتاتاريخ أو علما عمليا مطلقا يقلب العلاقة بين الأكسيولوجي وعلمه؛ إذ يصبح ما حصل من الأخير، معيارا لما يجب أن يكون عليه الأول ويحصل للعقل العملي ما حصل للعقل النظري (الفصل الثالث).

وطبعا، فإن الاسمية متعذرة الوجود من دون إدراك هذه السلسلة من المكافآت الخاطئة الناقلة من المعرفي العملي إلى الأكسيولوجي، والجاعلة من الشروط المنهجية لفرض هذه الواقعية علم «منطق عملي» مزعوم،

لذلك كان الذين ادخلوا هذا «المنطق العملي» الفلسفي في علوم النقل ـ الاسماعيلية على الأخص ـ بين اثنتين: فإما أنهم لم يكونوا مدركين لهذا البعد الميتاتاريخي لـ «المنهج الفلسفي» الافلاطوني الأرسطي في العلم العملي، وأنهم ـ وهذا هو الأصح ـ كانوا يسعون إلى فرض الميتاتاريخ الواقعي الأفلاطوني الأرسطي بطريقة كانت أنجعها طريقة إخوان الصفاء(٦٦). إذ لا يمكن الظن أن الفارابي وابن سينا وأمثالهما من مدخلي «المنطق العملي» الفلسفي في المنظومة الفكرية العربية، كانوا من الغفلة بحيث لم ينتبهوا إلى أن «المنطق العملي» الأفلاطوني لا يمكن حصره في الأرغانونية الصورية، إذ إن جل المتكلمين كانوا مدركين للوازمه الميتاتاريخية المنافية للإسلام: والردود على إخوان الصفاء لا تحتاج إلى بيان.

وفعلا، فلو كان الأرغانون العملي الفلسفي «المنطق العملي» قابلا للحصر في الأرغانونية الصورية التامة دون توابعه الميتاتاريخية ـ كونه صورية سياسية ناقصة ـ أعني لو كان «التاريخ» الفلسفي قابلا للحصر في قواعد بناء الأنساق التبديهية التي يحتاج إليها العلم العملي وضعا لقواعد الحد والبرهان العمليين، لما ادعى أصحابه أن علم العمل الذي يحصل بفضله يكون ضرورة مطابقا للوجود الأكسيولوجي، ومن ثم لاستحال أن يتحول هذا العلم

[حاشية] (٦٦) اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء.

العملي إلى ميتاتاريخ يخضع له التاريخ الفعلي للإنسان. لكن نظرية التعريف العملي صارت نظرية في الحد العملي، ونظرية الحد العملي صارت نظرية القيمة أو الغاية أو الواجب. كما إن نظرية الاستدلال العملي صارت نظرية

الاستنتاج العملي، ونظرية الاستنتاج العملي صارت نظرية الروية أو العلية الغائية (بمعنى المطابقة بين علية الأحداث وعلية تصوراتها في الذات المتروية عمليا) (٦٧).

تلك هي سلسلة المغالطات التي قطعها «المنطق العملي» الفلسفي ليستحيل، بفضله، علم العمل أكسيولوجيا. والعمل الإنساني وعلمه اللذان هما، بالطبيعة، تجربة اجتهادية أبدية النقص ودائية التكامل، أصبحا، بفضل هذه المغالطات، مطلقين ينقلبان إلى معيار لما يحدث فعلا في التاريخ الإنساني. وذلك هو المقصود بالواقعية، سواء كانت مفارقة (أفلاطون) أو محايثة (أرسطو). والإدراك العلمي لهذه المراحل أو المغالطات المولدة للواقعية العملية هو الذي سيجعل إشكالية العلم العملي في بعديها الإبستمولوجي والأكسيولوجي، إشكالية واحدة، هي إشكالية نقد «علم التاريخ» الواقعي (الذي هو أرسطي في صياغته فقط، ولكنه أفلاطوني سقراطي في أسه، رغم التناقض حول المفارقة بين الأستاذ وتلميذه). وهذا «التاريخ الواقعي» هو المعين الذي لا ينضب لتوليد الميتاتاريخ الواقعي، في علم العمل والعمل، كما عرفهما فلاسفتنا في الأفلاطونية المحدثة العربية، بجميع فروعها التي وصفنا. ويستهدف نقد هذه الواقعية العملية فك الارتباط بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي في علم العمل، وذلك بوضع نظرية العلم العملي الاسمية، كما حددها ابن خلدون في نقده لمابعد التاريخ الفلسفي - الصوفي وللتاريخ الناتج منه.

وبين أن هذا النقد الذي سيقوم به ابن خلدون ليس نقدا يسعى إلى إصلاح «المنطق العملي»، أعني إلى إصلاح بعض الأخطاء والحفاظ على

المبادىء الأساسية، وذلك في إطار النظرية الفلسفية الواقعية لمنهج علوم العمل؛ بل هو محاولة للبحث في الأصل الذي جعل المنزلة الواقعية للكلي العملي تماهي بين التاريخي والأكسيولوجي مماهاة هي عينها الأساس الواقعي للميتاتاريخ الافلاطوني المحدث الذي سعت الفلسفة العربية، في تململاتها، إلى التخلص منه كما وصفنا. لذلك فإن المرحلة السالبة من عمل ابن خلدون الإبستمولوجي ستتمثل في إبراز هذا الأساس الواقعي للمطابقة بين التاريخي والأكسيولوجي، تفكيكا للآليات التي أدت إليه، لتأتي بعدها مرحلة موجبة تسعى إلى إزالة هذه المطابقة، وفك الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي، بفضل وضع نظرية العمل الاسمية التي تلائم ما حدث في العمل العربي وعلومه من صورية في علم السياسة والتاريخ مصحوبة بتاريخية سياسية تقنية لم يشهد لهما التاريخ مثيلا من قبل.

[حاشية] (٦٧) انظر الفصل الخامس وخصوصا الفصل السادس من هذا الكتاب.

إلى الآن، أمكننا، استنادا إلى ما لاحظناه من تناسب وتواز بين علاقة الرياضيات بالمنطق في العلوم النظرية الطبيعية، وعلاقة السياسيات بالتاريخ في العلوم العملية الخلقية، أن نحدد أهم خصائص الواقعية العملية، بالمقارنة مع خصائص الواقعية النظرية وخصائص الوضعية العملية بالمقارنة مع الوضعية النظرية، بما هما حدان للوسائط الناقلة من الأولى منهما، إلى الثانية منهما. فوازى «المدني النفسي» و«الاقتصادي المنزلي» في العلم المدني اليوناني «الجبر الهندسي» و«حساب النسب» في العلم الرياضي اليوناني؛ كما وازى الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (بما هما أساسا التحليل

السياسي العام) في علم السياسة المعاصر «الهندسة الجبرية» و«نسب الحساب» (بما هما أساسا الحساب الرياضي العام) في علم الرياضيات المعاصر: بحيث مكن هذان الحدان في النظر والعمل من تحديد الوسيطين العمليين، أعني «قصدنة» المدني النفسي، و«جمعنة» الاقتصادي المنزلي (ليصبحا تاريخيين بعد أن كانا طبيعيين) الموازيين للوسيطين النظريين أعني «حشبنة الجبر» (الهندسي) و«جبرنة الحساب» (النسبي) ليصبحا تحليليين صائرين بعد أن كانا عمليات بين ثوابت(٦٨). وقد نسبنا

وقد تم شرح هذه المفهومات في الدراسة، لكن تلخيصها في هذا الجدول يساعد على إدراكها في لمحة واحدة، مما ييسر على القارىء إدراك ما يمكن أن يكون منطلقا للنقاش والنقد بخصوص الموازاة التي تبدو، لوضوحها، غير سهلة القبول. ولكن وظيفة العلم هي إدراك العلاقات البسيطة وراء ما يبدو عفوي ـ مبعثرا لا يربطه رابط. وما لم نحدد بدقة الدور الذي أداه العلم العربي نظريا وعمليا، فإننا نبقى دائما نتخبط بين رده إلى الوادي الأول (القراءات الاستشراقية النافية لأهمية دوره) أو رد الوادي الأخير إليه (القراءات الرادة عليها للمفاخرة بالدور العربي). لكن الإنصاف يقتضي نفي الأمرين معا، وإبراز هذا الدور الوسيط كما كان فعلا=

[حاشية] (٦٨) هذا الجدول يلخص العلاقات الرئيسية لهذا التوازي المدهش بين ما حدث في تاريخ علوم النظر، وما حدث في تاريخ علوم العمل قديما ووسيطا وحديثا.

[حاشية] الجدول: المراحل / المجالات | الفلسفة القديمة (اليونانية) |

الفلسفة الوسيطة (العربية) | الفلسفة الحديثة (الأوروبية) العلوم النظرية وأدواتها العلمية | ـ الجبر الهندسي / ـ حساب النسب | ـ حشبنة الجبر الهندسي / ـ جبرنة حساب النسب (القرن الثالث الميلادي) | ـ الهندسة الجبرية أو التحليلية / ـ نسب الحساب أو الحساب الرياضي العام العلوم العملية وأدواتها العلمية | ـ المدني النفسي / ـ الاقتصادي المنزلي | ـ قصدنة المدني النفسي / ـ جمعنة الاقتصاد المنزلي (القرن الرابع والخامس) | ـ الاجتماع السياسي / ـ الاقتصاد السياسي

الوسيطين في النظر والعمل إلى المرحلة العربية من العلوم النظرية والعلوم العملية، جاعلين من ابن تيمية المنظر لما مكنت الوساطة النظرية من إدراكه (اسمية العلم النظري)، ومن ابن خلدون المنظر لما مكنت الوساطة العملية من إدراكه (إسمية العلم العملي). وعند هذا الحد يقف التوازي لكي تبرز خصوصيات الانقلاب في المسألة العملية بالمقارنة مع الانقلاب في المسألة النظرية الذي وصفناه في الفصل الثالث. وذلك لعلتين:

ـ الأولى: لا أحد يشكك في أن المستهدف من نقد ابن تيمية هم، بالأساس، الفلاسفة، ومن قلدهم من المتكلمين والمتصوفة. ولذلك يبدو من اليسير قبول ما نحاول إثباته، أعني أنه ينقد الواقعية النظرية كما تحددت في الأداة الفلسفية المشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، أعني المنطق الأرسطي. لكن ذلك لا يبدو يسير القبول عندما يتعلق الأمر بابن خلدون: فالتاريخ ـ نظير الأداة المنطقية في النظر ـ لم يكن قط أداة مشتركة بين علوم النقل وعلوم العقل، بحيث بدت محاولة ابن خلدون

وكأنها انحياز لعلوم العقل العملية ضد علوم النقل العملية، ومن ثم لم يتضح أن نقده موجه خاصة إلى الواقعية العملية، عند الفلاسفة.

ـ الثانية: وهي أهم من الأولى وأبعد غورا، تتعلق بطبيعة الأمر المنقود في المنطق (عند ابن تيمية) وفي التاريخ (عند ابن خلدون). وهي طبيعة واحدة، إذا أدركناها أمكن لنا أن نستأنف البحث في التوازي بين الثورتين، وتعليل وحدة التسمية (الاسمية)، رغم اختلاف المجال (النظري عند الأول) والعملي (عند الثاني)، اختلافا موقتا لما سنرى من الأسباب. وهذا الأمر المنقود هو ما يجعل المنطق والتاريخ يفقدان دورهما المنهجي الخالص ويتحولان إلى مصدر لتأسيس الواقعية النظرية (المنطق) والعملية (التاريخ). فيصبح الأول ميتافيزيقا، ويصبح الثاني ميتاتاريخ. وهكذا نفهم علة نقد الأول للميتافيزيقا، وهي الجامعة بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجدليتين المخمستين (مقدمة الكتاب)؛ وعلة نقد الثاني للميتاتاريخ، وهو الجامع بين الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين في الجدليتين نفسيهما (مقدمة الكتاب): وبذلك يمكن تحديد الإشكالية العملية بالتوازي مع الإشكالية النظرية كما يلي:

الإشكالية النظرية: عدم الفصل بين الإبستمولوجي والانطولوجي هو الذي جعل المنطق يصبح ميتافيزيقا، وإذا فنقد المنطق يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذريعية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلي النظري الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن تيمية: إصلاح العقل النظري لإصلاح

[حاشية] = وسيطا بين الواديين اللذين يحيطان به. وما نسبه إليه ليس

بالهين: فمن دونه، تمتنع النقلة من الأول إلى الأخير، من دون الوقوع في المحظور الذي يضعنا أمام سؤال طالما اصطدم به كل من يحاول المبالغة في أهمية الوساطتين إلى حد رد الوادي الأخير إليها: أعني لم إذا لم تحدث الثورة العلمية والتقنية والاجتماعية والسياسية عندنا قبل غيرنا؟

العقل العملي).

الإشكالية العملية: عدم الفصل بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي هو الذي جعل التاريخ يصبح ميتاتاريخ؛ وإذا فنقد التاريخ يستهدف تحقيق هذا الفصل، للاستعاضة من الواقعية (عدم الفصل) بالذريعية الوضعية (الفصل): وذلك من خلال تحديد منزلة الكلي العملي الاسمية الخالصة، ودحض المنزلة الواقعية (ابن خلدون: إصلاح العقل العملي لإصلاح العقل النظري).

وإذا فما يعنينا من العمل الخلدوني هو تحقيق هذا الفصل الذي يميز بين «العلم ـ الأداة» بما هو أرغانون خالص لتحديد شروط صحة الخبر والوثيقة، والعلم الذي يعالج وقائع تاريخية محددة ليصوغها صياغة تجعلها قابلة للمعالجة العلمية. والأول يتعلق بالبنى العامة للموضوع العملي الذي ستقاس عليه الأخبار والوثائق، لكي تعد صحيحة أو غير صحيحة؛ والثاني يتعلق بصياغة الأحداث صياغة تجعلها قابلة للمقارنة مع تلك البنى العامة. فتكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الرياضيات الخالصة إلى الرياضيات التطبيقية، أو كنسبة المنهج الأكسيومي إلى المنهج التجريبي (شريطة الا ننسى أن الأكسيومي هو التجريبي الذي أكسم، والتجريبي هو الأكسيومي الذي يجرب).

وبفضل هاتين الإشارتين المحددتين طبيعة التوازي بين نقد المنطق وأساسه الميتافيزيقي لتجاوز الواقعية النظرية إلى الاسمية النظرية (ابن تيمية)، ونقد التاريخ وأساسه الميتاتاريخي لتجاوز الواقعية العملية إلى الاسمية العملية (ابن خلدون)، نستطيع الآن أن ندرك العلاقة الوطيدة بين النقد الإبستمولوجي للمؤرخين والفلاسفة، والنقد الأكسيولوجي للمتصوفة والفلاسفة، أي بين النقد الإبستمولوجي لعلم التاريخ والنقد الأكسيولوجي لطبيعة التاريخي، بحسب تصورهما في المخمسين الإشراقي الصوفي والرشدي الكلامي. وقد حقق ابن خلدون ذلك في مقدمة «الديوان»، حيث كانت الثورة الإبستمولوجية في علم التاريخ أمرا ملازما للثورة الأكسيولوجية في طبيعة التاريخي، وحيث تكون طبيعة العلاقة بين الثورتين محددة لمنزلة الكلي العملي وعلمه في الاسمية الخلدونية بالمقارنة مع الواقعية الفلسفية.

وإذا كان الوجه الإبستمولوجي هو الذي نال الحظوة في الدراسات الخلدونية، إما لذاته أو لما عد من نتائجه، أعني نظريات ابن خلدون حول الاجتماعي والسياسي، فإن بحثنا هنا سيعكس مركز الاهتمام، مثلما رأينا في علاجنا الوجه السالب من اسمية ابن تيمية (الفصل الثالث). فابن تيمية انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج العملية لمواقفه النظرية، فسعى إلى اصلاح هذه الأخيرة وصولا إلى إصلاح الأولى: هدفه عملي، وإصلاحه نظري. وابن خلدون انطلق، في تشخيص أزمة الفكر العربي، من النتائج النظرية لمواقفه العملية، فسعى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولا إلى إصلاح الأولى: هدفه نظري،

وإصلاحه عملي. وإصلاحاهما، جمعا وجهي المضمون الفكري للجدليتين: الوجه النظري الطبيعي ونتائجه العملية، والوجه العملي الإنساني ونتائجه النظرية. لذلك فلا عجب إذا رأينا أن الإصلاح الخلدوني لعلم التاريخ يستند إلى إصلاح النظرية المحددة لطبيعته التاريخي، كون نظرية العمل هي الأساس في نظرية علمه. من هنا جاء نقده العلماء (الفلاسفة والمتصوفة، والمتكلمين) كونهم لم يدركوا طبيعة التاريخي والسياسي التي حصروها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة الضروري للإرادي، لكأن طبيعة الموضوع الأكسيولوجي تفيد أن علمه هو بدوره أكسيولوجي، فيكفي فيه صحة النظر ليطابق العمل، مما يفقد العملي خارجيته عن علمه بما هي شرط لموضوعيته. وما كان ذلك ليكون لو لم يغفل الفلاسفة و«العلماء» أن العملي ليس ما يتصوره الفيلسوف، بل ولا حتى ما هو متصور في الضمائر، بل هو أمر غير نفسي، وغير شخصي، وغير خلقي بالمعنى الفلسفي. وإنما هو أمر جماعي اجتماعي تحدده شروط القوة لفرض شريعة وضعية (وضعا صريحا أو ذا شكل ديني)، وهي شروط اجتماعية لسلطان القوة وتكوين الدول. العملي ليس ما يتصوره عقل ما، بل هو ما تفرضه قوة اجتماعية ما: هي إرادة الأقوى ويكون العقل في خدمتها إما تخطيطا لتنفيذ إرادتها (كجماعة قوية)، أو لتبرير أفعالها وإعطائها الشرعية. إنهما دوران ذريعيان في تقنية التخطيط للسيطرة ومدها بالوسائل، أو في تقنية التبرير للسيطرة ومدها بالشرعية؛ إذ العقل لا يحسن ولا يقبح!

ولكي نحدد بدقة طبيعة المحاولة الخلدونية التي أطلقنا عليها اسم الاسمية العملية، ولكي نبعد نهائيا كل سعي إلى تنزيل هذه المحاولة ضمن الفلسفة

الأرسطية الواقعية، نحتاج إلى عمليتين: إحداهما تعتمد على التحليل المنطقي الخالص لآليات التفكير الواقعي ومقابله الاسمي؛ والثانية تعتمد على التحليل النصي المطبق على آليات التحديد الخلدوني لطبيعة التاريخي. وما كنا لنحتاج إلى هذا لو لم يكن في المصطلح الخلدوني ما قد يظن واقعيا إلى أقصى درجات الواقعية بالمعنى الفلسفي الأرسطي: ألم يقل في نقده للمؤرخين: «فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفي ما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»(٦٩). مما قد يعني أنه قد قاس شروط العلمية في التاريخ على شروطها في علوم الطبيعة كما وضعتها الفلسفة الأرسطية معيار المطابقة! وذلك ما قد ينسينا أن الطبيعية المقيس عليها قد تغيرت، فلم تبق من جنس الطبيعة التي يقيس عليها الفلاسفة علمهم للعمل.

لذلك فإن طبيعة هذا المعيار، وطبيعة ما تكون معه المطابقة، وطبيعة ما للذات بالذات

[حاشية] (٦٩) ابن خلدون، المقدمة، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٨٠

عندما ينطبق على الإنسانيات في نظرية ابن خلدون، كلها أمور تحتاج إلى تحليل، حتى لا تؤدي وحدة الأسماء إلى التسليم بوحدة المسميات، فيغيب كل المضمون الإبستمولوجي للمحاولة الخلدونية. ذلك أن القول بأن للظاهرات الاجتماعية أو العمرانية طبائع لا يبعد كثيرا عن الظن أنها من

جنس الظاهرات الطبيعية؛ ومن ثم، فإن وضع ابن خلدون في صف الفلاسفة الواقعيين يصبح أمرا ميسورا؛ في حين أن مثل هذا القول، إن سلمنا به، فإنه يخرجه عن صفهم إلى الأبد! فما يميز الفلسفة القديمة، وما ورثه عنها العرب، هو الفصل الأنطولوجي المطلق بين الظاهرات الطبيعية (بما فيها ما هو طبيعي من الإنسان، أعني جسده ونفسه) والظاهرات الخلقية أو الإنسانية أو التاريخية (التي هي بالطبع ليست طبائع، وإلا زال الفصل بين علوم النظر والنظري وعلوم العمل والعملي)(٧٠). لذلك فكل محاولة لرد العمل الذي قام به ابن خلدون إلى الفلسفة بمعناها الموروث عن اليونان، لا يمكن إلا أن تكون مجانبة لحقيقة هذا العمل كما سنرى.

فلم يكن بالوسع تجاوز هذه القطيعة الأنطولوجية بين الطبيعي والإنساني ما ظل الطبيعي معدودا خاضعا للضرورة، وكذلك علمه، والإنساني خاضعا للاختيار وكذلك علمه. وبمجرد زوال القطيعة بين الطبيعي والإنساني، كما بينا في الفصل الثالث، تحت اسم واحد هو العاديات أو ما يعلم بالتجربة عن سلوكه (الذي ليس لنا عليه علم كلي؛ بل علمنا له استقرائي دائما)، يصبح كل معلوم غير فرضي فاقدا للكلية بالطبع، وخاضعا لنظرية تجربة العاديات ذات القوانين المتفاضلة الاحتمال(٧١). وإذا، فالحد من الضرورة في علم الطبيعي، ومن الاختيار في علم الإنساني هو الذي وضع المفهوم الوسط الذي يجعلهما من طبيعة واحدة هي طبيعة العاديات كما حددها ابن تيمية: «وبالجملة، الأمور العادية ـ سواء كان سبب العادة إرادة نفسية [موضوع العلوم العملية] أو قوة طبيعية [موضوع العلوم النظرية] ـ فالعلم بكونها كلية [استقرائيا] هو من التجريبات أو الحدسيات، أن جعلت

نوعا آخر. [و] حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات (...) عامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود وهو ما يسمونه الحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيأة، فهو من هذا القسم من المجربات، إن كان علما»(٧٢). من دون ذلك يصبح ابن

[حاشية] (٧٠) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٧٠ وما بعدها: حيث يعتبر الواردات بما هي التاريخي في العمران، من الأمور التي لا تعد مادة للعلم، ولذلك فهي تحتاج إلى ملكة خاصة هي الفكر الذي هو دون العقل النظري بالطبع!

[حاشية] (٧١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١٠ «علم الكلام،» ص :٨٢٣ «وأيضا فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة.

[حاشية] (٧٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، ص٣٨٨.

خلدون واقعيا أكثر من الفلاسفة أنفسهم، إذ هو يكون قد صير طبيعيا ما يعد عندهم خارجا عن الطبائع، وغير قابل للعلم كونه، بمصطلح الفارابي، «من الواردات»!

ولنشرع في عملية التحليل الأولى، أعني التحليل المنطقي لعدم التوازي بين الطبيعي والإنساني في الفلسفة كما تحددت في الأفلاطونونة المحدثة

العربية ودلالته ثم لتجاوزه الخلدوني إلى التوازي التام بينهما ودلالته، لكي نصل، في ما بعد، إلى التحليل النصي للحل الخلدوني، الذي وصفناه بالحل الاسمي، لمنزلة الكلي العملي.

ثامنا: مقارنة بنيوية بين الواقعية والاسمية في العمل وعلومه

فلنفترض هذه المستويات الأربعة في علوم النظر وموضوعاتها، وفي علوم العمل وموضوعاتها للمقارنة بين الموقف الواقعي والموقف الاسمي منهما، وذلك لتحديد طبيعة المحاولة الخلدونية، ومعرفة أيهما يتضمنه: الواقعي أو الاسمي.

| ٢ ـ العلوم العملية وموضوعاتها | ١ ـ العلوم النظرية وموضوعاتها | | أ ـ موضوعات العلوم العملية (السياسي أو العمراني عامة) | أ ـ موضوعات العلوم النظرية (الرياضي أو الطبيعي عامة) | | ب ـ علم موضوعات العلوم العملية (السياسيات أو العمرانيات أو الأخلاقيات) | ب ـ علم موضوعات العلوم النظرية (الرياضيات أو الطبيعيات) | | ج ـ نظرية علم موضوعات العلوم العملية: المنطق العملي (التاريخ لا وجود له عند الفلاسفة) | ج ـ نظرية علم موضوعات العلوم النظرية: المنطق النظري | | د ـ الميتاتاريخ: أو علم الوصل بين العمل والقيمة (أو الخير) أي بين ب و أ | د ـ الميتافيزيقا: أو علم الوصل بين النظر والوجود، أي بين ب و أ |

ولنلاحظ أولا أن تضمن هذا الجدول واديين، أحدهما للعلوم النظرية والثاني للعلوم العملية، لا معنى له إلا من المنظار الواقعي؛ حيث يقسم العلم إلى ضربين نظري وعملي، بحكم تقسيم موضوعاته إلى ضربين وجودي وأكسيولوجي، أو طبيعي وخلقي. أما من المنظار الاسمي، فحتى لو سلمنا

بالمقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي أو الطبيعي والخلقي، فإن علمهما، بما هو علم لما نعلمه منهما، يبقى واحدا؛ ولا معنى للظن أن الطبيعة

الأكسيولوجية للمعلوم الثاني تقتضي أن يصبح علمه أيضا أكسيولوجيا، أو أن الطبيعة الوجودية للمعلوم الأول تقتضي أن يصبح علمه وجوديا. ولكن هذه الملاحظة لن تصبح بينة إلا بعد المقارنة بين الموقفين، وتحديد موقع المحاولة الخلدونية فيهما ومنهما.

١ ـ تحليل الوادي الأول من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الاسمي (ب) هو دائما غير (أ)، كونه مجرد اختراع انساني: إنه مجرد اصطلاح ومواضعة للتعبير عما لنا من تجربة وخبرة عن سلوك (أ). وهو إذا لا يطابق طبيعته مهما ترقت خبرتنا، وإلا صار علمنا طبائع للأشياء المعلومة، وأصبح من ثم مطلقا، لا يمكن تجاوزه أو تصور غيره بديلا منه. وذلك معنى كون (ج) نظرية اسمية في العلم النظري؛ وهو ما يؤدي إلى عدم إمكانية وجود (د)، إذ أقصى ما يمكن الوصول إليه، هو انشطار (ج) إلى منطق صوري يحدد التحليل الصوري للرموز العلمية، وإلى منطق مادي، أو منهج تجريبي يصوغ (أ) صياغة من جنس (ب)، من دون الزعم بأن (ب) مطابق لطبائع (أ).

وهذا التسليم باختلاف (أ) عن (ب) يبدو بديهيا. ولكن الواقعية تنفيه. وهي لا تعترف باختلافهما الا إذا كان (ب) خاطئا: علم الظاهرات الطبيعية (العلم النظري)، إذا كان حقا، فهو مطابق لحقائق الأشياء؛ والاختلاف متأت من التجريد المنطقي لا غير. وبهذا المعنى يصبح الموقف الاسمي، من المنظار الواقعي، كأنه موقف يقول باستحالة البلوغ

إلى الحقيقة، كون (أ) هو دائما عنده غير (ب)؛ وهو إذا، من المنظار الواقعي، كأنه قال بأن (ب) خاطىء دائما. وسيتضح ذلك عند تحليل الوادي الثاني من الجدول. ولكن علينا، قبل ذلك، أن نشير إلى مفارقة غريبة، تميز الموقف الواقعي: فإذا كان (ب) مطابقا لـ (أ) عندما يكون صادقا وحقا، فإن (أ) يجب أن ينقسم إلى ما هو حقيقة باطنة، وزيف ظاهر؛ بحيث يصبح ما لا يطابق (ب) من (أ) غير حقيقي؛ وينقلب العلم معيارا للموجود، وذلك هو معنى (د)، أي الميتافيزيقا التي تنتج من خطأ (ج) الذي يضع النظرية الواقعية للكلي النظري، بما هي أساس العلوم النظرية الواقعية، فيصبح المنطق (ج) ميتافيزيقا (د) لزوال الفصل بين أ و ب، أعني المطابقة بين ما يسمى حقيقة علمية وحقيقة وجودية(٧٣). وبذلك يفقد العلم كل تاريخية، ويصبح تاريخ المعرفة تاريخا للأخطاء، وليس للمعرفة(٧٤). وهذه المطابقة بين أ و ب

[حاشية] (٧٣) وكلمة حقيقة باللغة العربية (وفي المصطلح الفلسفي) تعني الأمرين. فهي تعني المعرفة الصادقة Vérité والوجود الثابت .Réalité

[حاشية] (٧٤) وذلك لأن الحقيقة تكون، قبل اكتشافها، خارج الزمان لم تدخله بعد، وبعد اكتشافها، هي كذلك خارج الزمان كونها خرجت منه، وصارت أبدية. فلم يبق صائرا إلا أخطاؤنا، أعني ما لنا من تجربة ليست مطابقة للموجود. ولما كان الموجود فاضلا دائما عما لنا من خبرة حول عاداته، فإن معرفتنا تبقى إذا، بحكم هذه النظرية، خاطئة دائما.

هي التي أشار إليها ابن خلدون عندما أرجع جميع أخطاء الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمة إلى هذا الخطأ: «وأما قولهم [الفلاسفة خاصة]: إن

السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه [وهو المطابقة بين ب و أ] نقول باطل [أي إن ب غير أ] مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط^(٧٥) في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبينا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا»^(٧٦).

٢ ـ تحليل الوادي الثاني من وجهة نظر الموقفين الواقعي والاسمي

فبالنسبة إلى الموقف الواقعي يبدو من البين بنفسه، في هذه الحالة، أن يكون ب و أ أمرا واحدا. ذلك أن الموضوعات الخلقية، خلافا للموضوعات الطبيعية، هي ما ينتج من أفعال الإنسان الاختيارية؛ وإذا فالمطابقة بين الحقيقة العلمية (ب) والحقيقة الأكسيولوجية (أ) تبدو أكثر بداهة من المطابقة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الوجودية التي يقول بها الواقعيون في ١٠ وإذا فإذا ما اختلف (ب) عن (أ) فإنه غير علمي. وإذا ما اختلف (أ) عن (ب) فهو غير حقيقي، ولا يكون موضوعا للعلم العملي. ومعنى ذلك أن ما يعتبره العلم العملي حقيقة للموضوع العملي، يصبح معيارا لهذا الموضوع؛ وكل ما عداه يعد غير عقلي، وغير خلقي. ولتعليل ذلك صار (ج) علما معياريا في نظرية علم العمل (مثل المنطق الذي اتخذ هذه الوظيفة المعيارية في علم النظر)؛ وعوض أن يكون (ج) علم تاريخ بمعنى علم الشروط المنهجية الجاعلة من (ب) علما لـ (أ) أصبح علم الشروط المعيارية التي تجعل (ب) يقصي من (أ) ما لا يطابق العلم العملي المعياري: وتلك هي علوم العمل الفلسفية، كما عرفها الفكر

العربي. وما وظيفة (د) أي ما بعد التاريخ الا كوظيفة مابعد الطبيعة (د من (١ أعني وضع أسس المطابقة بين علم العمل والعمل، أو بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي، كما وضع (د) من (١) أسس المطابقة بين علم الطبائع والطبائع أو بين الإبستمولوجي والوجودي. والفرق الوحيد بين د من ١ ود من ٢ هو عدم وضوح السخافة التي تتضمنها المطابقة بين (ب) و(أ) من ٢ ووضوحها في الحالة الأولى، أعني المطابقة بين (ب) و١: لأن الدعوة إلى تغيير السياسي ليطابق علمه تبدو لنا أقل سخافة من الدعوة إلى تغيير الطبيعي ليطابق علمه؛ وذلك هو الفرق بين المعيارية العملية، و«اللامعيارية» النظرية من وجهة نظر الفلاسفة^(٧٧).

أما بالنسبة إلى الموقف الاسمي فإن (ب) غير (أ) حتى في هذه الحالة: ذلك أن

[حاشية] (٧٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ١٠: «علم الكلام»، ص ٨٢٤٠

[حاشية] (٧٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص ١٠٠٠٠

[حاشية] (٧٧) والواقع، أن العلوم النظرية الفلسفية هي أيضا معيارية. فما دام الفلاسفة يتصورون أن العلم الصادق مطابق لطبائع الأشياء، فكل علم ظنوه صادقا يصبح معيارا لما يعتبرونه مظاهر زائفة من الأشياء، جاعلين من علمهم المزعوم صادقا طبائع باطنة للأشياء أخفتها المظاهر الزائفة الناتجة من الأوهام والحواس: وهو ما صير العقلي معيارا للحسي، عوض أن يكون

أداة لعلمه.

الخلقي أو العملي ـ حتى لو سلمنا بكونه من أفعال الإنسان الاختيارية وهو ما لا يسلمه الاسمي لما رأينا من وحدة الطبيعة بين العاديات، أعني بين ما نعلمه بالتجربة من خارج أيا كان مصدره: الطبيعة أو الإنسان ـ هو دائما غير علمه. وإذا ف (ب) مجرد اختراع أو اصطلاح انساني للتعبير عن (أ)، أي هو مواضعة لصياغة خبرتنا عن عادة (أ). وهذه الخبرة، مهما ترقت ودقت، لا يمكن أن تطابق (أ) تمام المطابقة. لذلك يكون (ج) نظرية في العلم العملي محددة شروط تقريب هذه الخبرة (ب) من (أ) ما أمكن التقريب؛ وذلك هو علم التاريخ بما هو أرغانون نقد الوثائق والأخبار ليكون (ب) قريبا من (أ). وعندئذ يزول (د) كتأسيس للمطابقة بين (ب) و(أ)، لكي ينشطر (ج) إلى علم التاريخ الصوري الخالص أو علم العلوم المساعدة لعلم «التاريخي»(٧٨)، وإلى علم التاريخ المطبق الذي يصوغ أحداثا تاريخية معينة، بفضل أدوات علم التاريخ الصوري ليجعلها قابلة للعلاج العلمي بنماذج علم التاريخ الصوري. وهذا العلم الصوري الخالص المحدد للعلوم المساعدة لعلم التاريخ هو الذي أطلق عليه ابن خلدون اسم علم العمران البشري، وحدد وظيفته بالصورة التالية: «من الأسباب المقتضية له [الخطأ في التاريخ] أيضا ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم [أسباب الخطأ الأخرى وسيتلو تحليلها] الجهل بطبائع الأحوال في العمران. فإن كل حادث من الحوادث [أي العمرانية] ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع [للخبر التاريخي] عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود

ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»(٧٩)، أي إن علم العمران هو أداة تمحيص الأخبار المتقدمة على جميع الأدوات الأخرى.

وبذلك أصبح التوازي بين حاجة علوم النظر الطبيعية إلى منطق صوري ومنهج تجريبي، وحاجة علوم العمل الإنسانية إلى تاريخ صوري (أي علم العمران) ومنهج تاريخي وذلك من منظار أسمى خالص من واقعية (ج) من ١ ومن ٢ وما ينجر عنه، أعني (د) من ١ ومن ٢؛ فيصبح العلم الإنساني النظري والعملي علما واحدا من حيث الحاجة

[حاشية] (٧٨) وعلم العمران هو علم العلوم المساعدة أو علم منظومتها كما يبينه النص التالي: «فإذا يحتاج صاحب هذا الفن [التاريخ] إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه». المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٥ ـ ٤٦٠ وهذه العلوم جميعا التي يحتاج إليها صاحب فن التاريخ هي، في مجموعها، علم واحد هو علم العمران البشري ووظيفتها هي وظيفته: نقد الأخبار

وتمحيصها.

[حاشية] (٧٩) المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٨٠

إلى أرغانون صوري هو الرياضيات الخالصة للعلم النظري، والسياسيات الخالصة (أي علم العمران) للعلم العملي، يضاف إليهما المنهج التجريبي في الحالة الأولى، والمنهج التاريخي في الحالة الثانية: وذلك ما كان علينا بيانه(٨٠).

نأتي الآن إلى المحاولة الثانية، وهي نصية، لنحدد الحل الاسمي الذي انتهجه ابن خلدون لتأسيس ابستمولوجيا علوم الإنسان، مشيرين إلى العائق الذي منع من إدراك هذا الحل الاسمي، وإلى الظن أن حله واقعي(٨١): أعني ما ينسبه ابن خلدون إلى العمران من طبائع وأعراض ذاتية تفيد اصطلاحا ما بدا أن ابن تيمية قد نفى كونه ما يحصله العلم (الأعراض الذاتية)، وما إليه أرجعنا طبيعة الاختلاف بين الواقعية والاسمية. أفلا يكون ابن خلدون بذلك مواصلا للفلسفة الواقعية القائلة بنظرية الطبائع والأعراض الذاتية؟ ولكن كيف يمكن عندئذ أن نفهم غياب هذين الأمرين عند الفلاسفة وحضورهما عنده؟ أعني:

١ ـ لماذا اقتصرت علوم العمل الفلسفية على ما يرد فيها إلى الطبيعي (استثناء التاريخي) من الإنسان، بحيث صارت هذه العلوم معيارية بالطبع؟

٢ ـ لماذا خلت موسوعة العلوم الفلسفية من علم التاريخ حتى اضطر ابن خلدون إلى مثل هذا القول: «[والتاريخ] في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك

أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق»(٨٢)، وهو قول يعترف بهذا الغياب ويدعو إلى تفاديه؟

[حاشية] (٨٠) إذ ما إن يفقد المنطق الخالص ما علق به من موضوعات طبيعية حتى يصبح رياضيات خالصة أو علم النماذج النظرية الخالصة. وما إن يفقد التاريخ الخالص ما علق به من موضوعات إنسانية حتى يصبح سياسيات خالصة أو علم النماذج العملية الخالصة. والأول هو السند النظري للتنظير الطبيعي أو لمنهج العلوم التجريبية. والثاني هو السند النظري للتنظير الإنساني أو لمنهج العلوم التاريخية؛ وبين أن السند النظري للتنظير الطبيعي صالح في السند النظري للتنظير الإنساني، لما في الإنساني من طبيعي. لكنه غير كاف: وتلك هي علة الازدواج. وابن خلدون صريح في نسبة هذا الدور الأرغاناني إلى علم العمران: «لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات [أي بغايات العلوم فأهملوا هذا العلم، علم العمران لأن] وهذا [علم العمران] إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة». (المصدر نفسه، النص الذي صدرنا به هذا الفصل).

[حاشية] (٨١) ولا نعني بالواقعية معناها الشعبي والخلقي (غير حالم، غير مثالي) أو المعرفي (معتمد على الواقعات والتجربة الحسية). فبهذا المعنى يكون ابن خلدون من أكبر الواقعيين! بل مقصودنا هو الواقعية بالمعنى الفلسفي: أعني القول بأن الكلي المعلوم من الظاهرات له وجود حقيقي (مفارق أو محايث لا يهم) وهو المعلوم الذي يصبح مطابقا لطبائع الأشياء

إذا صدق العلم فيكون هو والمعلوم أمرا واحدا. وهي تقابل الاسمية التي تعتبر هذا الكلي مجرد اختراع إنساني أو مواضعة أو اسم علمي للتعبير عن التجربة التي حصلت لنا عن عادات الموجودات أيا كانت طبيعتها إنسانية أو طبيعية.

[حاشية] (٨٢) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب،» ص ٢ ـ ٣٠

٣ ـ لماذا أصبح الإنساني غير المردود إلى الطبيعي، أعني التاريخي منه قابلا لعلم غير معياري، أعني علم العمران البشري والاجتماعي الإنساني الذي قال واصفا إياه: «ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»؟(٨٣)

٤ ـ لماذا أصبحت الموسوعة الفلسفية، من المنظار الخلدوني، واجبة التضمن لهذا العلم، أعني لعلم التاريخ الذي هو «جدير بأن يعد في علومها [أي الحكمة] وخليق»؟

فهل يكون ابن خلدون قد سحب مفهوم الطبيعة والعرض الذاتي على العملي والخلقي التاريخيين، فدفع بذلك واقعية الفلاسفة إلى أقصاها، أم إن هذين المفهومين يعنيان غير ما يعنيانه عندهم؟ ذلك رهان هذا التحليل النصي بعد التحليل المنطقي الذي تقدم، علما أن الاسمية لا تنفي نسبة الطبائع إلى الأشياء بل تنفي كونها مطابقة لعلمنا، بحيث يكون ما لنا من تجارب عن عاداتها هو عين طبائعها، أي أنها تنفي أساس الاطمئنان إلى المطابقة بين العلم الصوزي والمضمون المادي اطمئنانا قد يغني عن المراجعة التجريبية المستمرة لنتائج استدلالاتنا الصورية: «وأما ما كان منها

[من علوم الفلاسفة] في الموجودات ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم(٨٤) وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة [وليست طبائع] والموجودات الخارجية متشخصة بموادها(٨٥). ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين(٨٦)، فأين اليقين الذي يجدونه؟»(٨٧).

وقد جمع ابن خلدون نقده هذا الانحراف الواقعي الذي يقلب العلاقة بين الأمر الذي يسعى العلم إلى إدراكه وما يظن علما له مطابقا لطبائعه، في مستويين من مستويات النقد لكل منهما درجتان(٨٨)، هكذا:

[حاشية] (٨٣) المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة»، ص ٦٢ - ٦٣٠

[حاشية] (٨٤) هذا في الطبيعي، فما بالك بالإنساني، كما سنرى حيث إن علة رفض هذا الاطمئنان إلى القياس والحدود سيبلغ ذراه القصوى: إذ إن الخارجي الشخصي غير قابل للقياس إطلاقا كما يبينه ابن خلدون في نقده العلماء القاصرين في السياسة وعلمها، أعني ممارسة ونظرا.

[حاشية] (٨٥) إضافة «بموادها» قد تعني أن ابن خلدون رشدي النزعة، ومن ثم فهم أرسطي القول بمحايثة الكلي للأشخاص. لكن بقية النص تنفي إمكانية مثل هذا التأويل.

[حاشية] (٨٦) «فدليله شهوده لا تلك البراهين»: هذه الجملة تعني انعدام الاطمئنان المطلق لما يستنتج صوريا ما لم يشهد له الحس، ويكون، حتى

في هذه الحالة، الدليل المعتمد ليس صحة الصورة (البراهين) بل شهادة الحس: ولما كان الحتي لا يمكن أن يكون يقينيا، كونه بالطبع حكم واقع لا حكم واجب، صار العلم بالطبع علما بمجاري العادات وليس بالطبائع.

[حاشية] (٨٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣١ «في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص٩٩٦.

[حاشية] (٨٨) وقد خصص علي الوردي القسم الأول بفصوله الخمسة من كتاب: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، (١٩٨٨ لعلاقة ابن خلدون بالمنطق الفلسفي والفقهي من =

١ ـ الأول يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة علم السياسة أو علم العمران،

أ ـ وذلك عند العلماء إذا باشروا السياسة فعلا ورأيا؛

ب ـ وكذلك عند الفلاسفة إذا حددوا طبيعة علم السياسة أو علم العمران؛

٢ ـ والثاني يتعلق بنتائج الجهل بطبيعة السياسي أو بطبيعة العمراني،

أ ـ وذلك عند المؤرخين إذا باشروا علم التاريخ والعمران؛

ب ـ وكذلك عند المتصوفة إذا حددوا شروط السياسي التاريخي وشروط علمه.

تاسعا: مدار الإشكال الإبستمولوجي في علم العمران

فكيف يفسر ابن خلدون بعد العلماء عن السياسة؟ ولم نجد في هذا التفسير التحليل الخلدوني للسبب الواقعي الذي يرجع إليه فشلهم النظري والتطبيقي في السياسة؟ لنستمع إليه أولا: «والسبب في ذلك [في كون العلماء من

البشر أبعد الناس عن السياسة ومذاهبها] أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورا كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس [أي نفي التاريخية بمعنى الواردات غير القابلة للعلم] ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات وإنما يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي(٨٩). فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة الا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة. وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة. فتطلب مطابقة مع الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية(٩٠) التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارهم على الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون

[حاشية] = زاوية المقابلة بين العقلانية التجريدية والفكر التجريبي. وإذا فالدراسة لم تتطرق إلى الجذر الواقعي بما هو منزلة الكلي. بل إن مثل هذه التحليلات، بتركيزها على هذه المقابلة، من منظار هو بدوره واقعي، لا يمكن إلا أن تغفل بعدي الإصلاح الاسمي، أعني الجمع بين الأرغانون الصوري والأرغانون التجريبي كما وصفناهما سابقا، ومن منظار غير واقعي.

[حاشية] (٨٩) وبين بهذه القرائن أن المقصود هو من جنس ابن رشد (الفقيه حفيدا وأبا وجدا خصوصا وقد عيب عليه هذا القياس الخاطىء في مسألة النسب (ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل :١٣ «في أن

البيت والشرف بالاصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه،» ص ٢٣٦ - ٠(٢٣٧ ثم لا ننسى أن من بين مؤلفات ابن خلدون شروحا له حول بعض أعمال ابن رشد لعل من بينها أعماله السياسية. انظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ،(١٩٧٩ ص٣٩ وما بعدها.

[حاشية] (٩٠) لو لم تكن ذات نزعة واقعية كما وصفنا: أي إن العلوم العقلية التي تخالف هذا الوصف الذي اتصف به العلماء في بعدهم عن السياسة هي العلوم العقلية الاسمية، لأن الواقعية لا تتحدث عن المطابقة مع ما في الخارج، بل مع ما هو عقلي في الخارج سواء فارق أو حايث.

سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر. إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالهم فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم (٩١).«[...] ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل المراد فيها ما يمنع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني(٩٢). وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه»(٩٣).

فهذا النص قد حدد، تحديدا صريحا وواضحا، الأمور التالية:

١ ـ سبب الغلط، أعني طبيعة علمهم للسياسة: «أمور كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل، ولا أمة ولا صنف من الناس»: إنه علم السياسة المدنية العام النافي لكل تاريخية.

٢ ـ كيفية التغليط، أعني تحول هذا العلم إلى معيار يجعل ما في الذهن مقياسا لما في الخارج: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها».

٣ ـ طبيعة السياسي المنافية لمثل هذا السلوك، أعني :(٢) «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية».

٤ ـ وطبيعة السياسي المنافية لذلك العلم، أعني :(١) «ولعل أن فيها [السياسيات] ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور».

[حاشية] (٩١) ما حذفناه هنا يتعلق بالمقارنة بين سلوك العلماء السياسي وذوي الذكاء والكيس من غير العلماء في السياسة (ممارسة لا نظرا، طبعا). ولكن إذا كان المعيار هو ما قاله ابن الأزرق: «وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح» (ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص٩٧)، فإن المقارنة تتعدى السلوك إلى النظر.

[حاشية] (٩٢) قد يظن أن «المواد» هنا تفيد ما يقابل الصور بحيث يكون ابن خلدون قائلا بالواقعية المحايثة (الأرسطية). لكن المقصود هنا هو مواد المنطق وليس مواد الصور بالمعنى الوجودي. والمواد بلغتنا هي موضوع التطبيق، أعني ما يصاغ بالصورة المنطقية ليتعلق به الاستدلال: لذلك قال ابن خلدون «عند مراعاة التطبيق اليقيني».

[حاشية] (٩٣) المعقولات الأول «خيالات وصور محسوسة» ومن ثم فهي ليست كليات واقعية، ولذلك فهي «مؤذنة بتصديق انطباقه»، مؤذنة فقط وليست ضامنة، إذ لا بد من التحرز وعدم الاطمئنان إلى المنطق! ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٤٢ «في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها،» ص ١٠٤٥ ـ ١٠٤٧ (وينبغي ألا نتصور القياس على الأحكام الشرعية اتهاما لعلماء الدين، بل هو لتوضيح طبيعة الخطأ: الموقف المعياري في علوم العمل).

٥ ـ وأخيرا علة العلل وسر الأسرار، أعني منبع الواقعية النظرية والعملية في آن واحد، أعني المنطق الذي أرجع إليه الاطمئنان إليه كل هذه الأخطاء: «ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني»(٩٤).

وإذا كان ابن خلدون قد شكك، بعض التشكيك، في المطابقة بين العلم الكلي الذهني والظواهر الطبيعية (بحيث يبدو وكأنه لم يذهب إلى الحدود التي بلغ إليها ابن تيمية)، فإنه قد جعل تشكيكه في المطابقة بين الكلي الذهني والظواهر السياسية التاريخية مطلقا: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور».

ولكن، عندئذ، كيف يمكن لمثل هذه الظاهرات أن تكون معلومة، إذا كان من طبعها أنها متفردة وخالية من الكلي بإطلاق؟ إذا كان جوهر «العمراني» أنه لا يقبل المقايسة، فكيف له أن يكون قابلا للعلم، وهو من دونه ممتنع؟ لذلك لم يكن ممكنا أن يكون الحل الخلدوني حلا واقعيا يستند إلى منزلة للكلي العملي تجعله بنية عقلية محايثة أو مفارقة للموجود التاريخي، ويكفي لعلمها أن تحد تصوراته وأن تقاس تصديقاته ـ كما يظن العلماء المنقودون هنا ـ حتى يتحقق. بل لا بد من حل اسمي: فإذا كان هذا طبع الظاهرات العمرانية التاريخية ـ لا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر ـ فالمفروض إذا أن يتغير مفهوم العلم، عوض السعي إلى الاستعاضة من المعلوم الحقيقي لهذا العلم بمعلوم بديل منه ينقلب إلى معيار له عوض أن يكون معيرا به، أعني موضوع السياسة المدنية التي ليس مراد الفلاسفة فيها «السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة. فإن هذه غير تلك [هذه: السياسة بالمعنى الخلدوني. تلك: السياسة المدنية]. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير»(٩٥).

ذلك أن اطمئنان الواقعي إلى المطابقة بين الصوري والمادي (بحكم كون علم الصورة هو علم طبيعة الشيء) قلب العلاقة بين العلم والمعلوم فصار الأول معيارا للثاني. وعدم الاطمئنان الذي يعبر عنه ابن خلدون هنا سيؤدي بالمقابل، إلى إرجاع الأمور إلى نصابها، أعني إلى جعل الموضوع المعلوم معيارا لعلمه لأن واجب الأنظار العقلية من المنظار الاسمي

[حاشية] (٩٤) والمعقولات الثواني هي الأنواع والأجناس، أي الكليات

المظنون موجودة وجودا واقعيا، ومن ثم المؤسسة لهذا الاطمئنان الفلسفي للمنطق، حيث يظن أن ما يجري في القياس المنطقي برهانيا يطابق ما يجري في مواده التي جردت منها تلك المعقولات الثواني.

[حاشية] (٩٥) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠٠ وبين أن ابن خلدون يستعمل مفهوم السياسة هنا بمعناها الخاص المتعلق بممارسة الحكم. لكن الأخطاء في هذه الممارسة يعللها مفهوم السياسة بمعناها البديل من السياسة المدنية، أعني بمعناها الذي جعل العمران البشري علما يتضمن ما عجز عنه علم السياسة المدنية عند الفلاسفة الواقعيين. وإذا، فبعد العلماء عن السياسة بمعنى ممارسة الحكم علته بعدهم عن علم السياسة بمعنى علم طبائع العمران واقتصارهم على علم السياسة بمعنى السياسة المدنية. وهذا واضح من النص نفسه: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران...».

هو، بحكم عدم الاطمئنان إلى المنطق المطبق على المجردات المظنونة طبائع للأشياء أن «العلوم العقلية[...] يطلب مطابقتها لما في الخارج». ويطلب تعني يطلب وليس يسلم أو يفرض: بحيث يصبح الاهتمام منصبا على تحقيق هذا المطلوب. وعندما يصبح المعلوم معيارا للعلم يكون العلم مجرد اجتهاد لصياغة المعلوم فتكون المطابقة بينهما دائما جزئية. وإذا ظنت كلية، فهي قد ظنت كذلك خطأ، وأدت إلى حصر الموجود في المعلوم منه. لذلك فهذا العلم الاجتهادي سيكون دائما في تغير بحسب نمو تجاربنا عن «عادة» الظاهرات المعلومة.

ولكن ألا يصبح العلم العملي، هو بدوره، علما نظريا فاقدا كل معيارية، ومقتصرا على تحديد قوانين الواقعات، لا شروط الواجبات كما يتصور فلاسفة العمل؟ فهل الظاهرات التاريخية ـ العمرانية السياسية ـ هي بدورها، مثل الظاهرات الطبيعية، أم يوجد خارج إرادتنا وتصوراتنا، بحيث تمتاز عن علمنا بها امتياز الظاهرات الطبيعية عن علمها؟ هل هي «أشياء» كما يقول دوركايم؟(٩٦) «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية»: فما هو الخفي في السياسة؟ وكيف نفهم مقدار الشفيف الذي يحدد قابلية المعلوم إلى التصور، ومقدار الكثيف الذي يحدد حاجته إلى التجربة؟ وبصورة أدق، ما مصدر انعدام الشفيف في السياسي، رغم كونه من وضع الإنسان، بحيث نحتاج إلى علمه من خارج، ولا يكفي فيه التجريد العقلي والقياس المنطقي؟

إن الجواب عن هذا السؤال يوصلنا إلى الجذر الذي يستند إليه نقد ابن خلدون للفلسفة العملية الواقعية، بحسب تشخيص مقابل لتشخيص ابن تيمية، رغم كونه اسميا مثله: إرجاع الخطأ النظري ـ في علم السياسة ـ إلى خطأ عملي حول طبيعة السياسي والتاريخي عند الفلاسفة. ذلك أن عدم إدراك هذا «الخفاء» في طبيعة السياسي، أو انعدام الشفيف الذي يشير إليه ابن خلدون، لم يكن لبلادة يتصف بها ذهنهم، بل لاستنادهم إلى أساس الواقعية الأول، أعني التوحيد بين الموجود والمعقول أو بين الوجود والإدراك: «وأما قولهم [الفلاسفة]: إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، نقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه.

وبيتا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته بجملته روحانيا أو جسمانيا»(٩٧)، وهو توحيد جعل «السياسة المدنية» بما هي علم معياري تصبح بديلا من الظاهرات التاريخية أو من «السياسية العمرانية» بما هي موضوع لعلم يبحث في قانون الواقعات كما يتعين فيها، لا

[حاشية] (٩٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣١ «في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها» ص ١٠٠٠٠

كما يتصوره التوحيد بين الموجود والمعقول في معناه الطبيعي العفوي.

فالكلي (أي المعقول) الذي يعتبره الفلاسفة موجودا في الموجود الشخصي وجودا واقعيا هو الذي يضفي الشرعية ـ بفضل نظرية العرض الذاتي ـ على نظرية المطابقة بين الاستدلال المظنون برهانيا لاستناده إلى مقدمات ذاتية، والعلية الخارجية التي حصرت، منذ البدء ـ بحكم هذا التصور الواقعي للكلي وللذاتي ـ في ما يتضمنه الاستدلال المزعوم برهانيا. ومعنى ذلك أن نظرية الكلي الذاتي تجعل المطابقة تامة (بحسب الفلاسفة)، بين ما يجري (بين الحدود) في القياس وما يجري (بين المحدودات) في الوجود، فيصبح المكيل مكيالا، وتنقلب العلاقة بين الموجود والمعقول، طبيعيا كان أو تاريخيا. وعوض أن يكون العلم سعيا اجتهاديا لصياغة ما لنا من تجربة عن عادة الموجود، يتحول إلى تشريع له: «وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج»!

وبين أن «الأنظار في العلوم العقلية» التي يشير إليها ابن خلدون ليست الأنظار العقلية الموجودة عند الفلاسفة، وإلا لأصبحت السياسة المدنية هي عينها العمران البشري والاجتماع الإنساني، ولما بقي فرق بين علم العمل المعياري عند الفلاسفة، وعلمه الساعي إلى تحديد قوانين الظاهرات التاريخية. فما طبيعة الخطأ الذي ينسبه إلى الفلاسفة؟ هذا الخطأ هو تحول العلم إلى معيار للمعلوم عوض أن يكون معيرا به، أعني انقلابه إلى تشريع من دون علم من أصحابه، استنادا إلى مغالطة المطابقة المسلمة، بحكم واقعية الكلي المفروضة في التوحيد بين الوجود والعقل، أو بين الوجود والادراك ـ وليت الأمر كان توحيدا مع عقل وإدراك غير معتبرين حاصلين، إذ لهان الأمر عندئذ، ولأصبح التماهي بين الوجودي والعقلي غاية لا تدرك! ـ لكنه توحيد بين الوجود ونسق معين يسمى العقل أو الإدراك العلمي الذي ينغلق ويصبح علما مطلقا يقاس عليه الوجود، فيستثني منه ما لا يلائمه، بحكم انقلاب العلاقة التي تجعل المعقول الحاصل معيارا للوجود. وقد أدى ذلك إلى المطابقة بين هذا المعقول الحاصل وباطن مزعوم للوجود، وإلى اعتبار ما لا يطابق هذا المعقول من الوجود مظاهر زائفة لا يعتد بها مثل المدن الضالة... الخ. لذلك صار الفيلسوف العملي، في وضعه نظرية السياسي، قاضيا ومتقاضيا في الوقت نفسه، وهو أمر مناف «للأنظار العلمية»، بحسب ابن خلدون.

وطبعا قد يبدو هذا مناقضا لطبيعة الموقف الاسمي حول طبيعة مصدر الموضوع العملي نفسه ـ «الكليات العملية». فإذا كان الكلي النظري من صنع الإنسان، فمن باب أولى أن يكون الكلي العملي من صنعه، أعني أن

يكون أمرا وضعيا لا طبعيا. فكيف نوفق إذا بين هذا المصدر، والخارجية المزعومة للموضوع العملي؟ لقد حلت الآن اللحظة المناسبة لتوضيع

مدلول الوضع الاسمي للأمور العملية. فالذي يضع القيم والأمور العملية ليس الإنسان الناظر، ولا حتى الإنسان العامل، بما هو فرد أيا كانت منزلته في المجتمع، بل هو الفعالية الاجتماعية التي لها القدرة على فرض «إرادتها» نظاما اجتماعيا وسياسيا ووازعا للجميع، أعني العصبية القادرة على حمل الكافة على ما تشرعه[98]. وإلى هذا يرجع ابن خلدون فشل جميع محاولات الإصلاح أو الثورات التي يسعى إليها بعض الموسوسين، في غياب شرط القدرة على فرض «القيم» والمعتقدات التي تقع الثورة باسمها[99]. وإذا فالخطأ حول طبيعة العملي يتمثل في الظن بأن القيم والأمور العمرانية ظاهرات عقلية تصدر عن فكر العالم أو المشرع الشخصي، في حين أنها ظاهرات اجتماعية تفرضها قوة سياسية، بحسب شروط تحدد شكلها هي مرحلة الاجتماع ومرحلة الدولة. وهذه الشروط نوعان: عصبية الدم في أوائل الدول والمجتمعات؛ وعصبية الولاء في أواخرها؛ وبينهما أشكال جامعة بين الأمرين، خصوصا إذا طال عمر الدولة واستتب لها الأمر فصارت «شرعيتها» الحاصلة في التاريخ مغنية، بعض الغناء، عن العصبية[100]. فتصبح المؤسسات المدنية، وخصوصا الدينية منها، والمؤسسات العسكرية، وخصوصا المرتزقة منها، ضامنة بقاء شرعية الدولة، أعني قدرتها على فرض شريعة ما ليس لها من ذاتها وعقليا أدنى شرعية. بل لا معنى لمثل هذا المفهوم إلا في حدود ما يكون ذلك مانعا من «الهرج»[101].

وإذا فالموضوع السياسي والعمراني ليس «الكليات العملية» التي يدركها عقل من العقول، أو يضعها مشرع من المشرعين، بل هو الآليات الاجتماعية والسياسية التي هي العصبية وشروط قيامها الاجتماعية والاقتصادية[1][2] التي تحدد الشرائع والقوانين والمؤسسات

[حاشية] (٩٨) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٧: «ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة [رأي لا يحكمها ويشرع لها] أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي». وص ٣٤٠، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ - ٧٣، والباب ٢، والفصل ١٧: «في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك،» ص ٢٤٤: «وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك...».

[حاشية] (٩٩) انظر في ذلك: المصدر نفسه، خصوصا الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،» ص ٢٧٩ - ٢٨٤.

[حاشية] (١٠٠) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢: «في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية،» ص ٢٧٢ - ٢٧٥، والباب ٣، الفصل ٣: «في أنه قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية».

[حاشية] (١٠١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٥: «في معنى

الخلافة والإمامة،» ص ٣٣٦ وما بعدها: «وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة».

[حاشية] (١٠٢) لذلك لن نجد مفاضلة بين النظم السياسية أو بين المضمونات الخلقية، بل هنالك فقط حديث علمي عن الشروط الدنيا للوجود الاجتماعي والسياسي للجماعة والدولة. فالسياسة بمعنى نظام الحكم والقوانين =

والوازع التي تخضع لها جماعة من الجماعات وشروط انطباقها ونشأتها وزوالها. علم السياسة ليس إذا علما لكلي عملي طبيعي، ولا لكلي عملي وضعي بمعنى وضعه العقلي الواعي والمقصود كتشريع مكتوب ومنظر، بل هو أمر وضعي بمعنى كونه ما فرضته قوة ما في المجتمع، بل ما هو نتج من صراع القوى الاجتماعية التي تمثلها خاصة العصائب الحاكمة المتغلبة، والعصائب المعارضة المطاولة لها أو المناجزة(١٠٣).

وهذه الصراعات التي ينتج منها التشريع هي التي تمثل الظاهرة العمرانية بما هي آليات قابلة للعلم السياسي العام. ونتائج هذه الصراعات، أعني ما تحقق من أنظمة وشرائع ودول وأمم وحضارات هي التي يدرسها علم السياسة المطبق أو علم التاريخ. وهكذا يصبح علم العمران البشري والاجتماع الإنساني علما لشروط العمل الإنساني وشروط علمه بما هما ظاهرتان تاريخيتان لهما بعض الشروط العضوية الاجتماعية (العصبية الأولى) والاجتماعية السياسية (العصبية الثانية) والاقتصادية السياسية الخالصة (دولة المؤسسات الدينية والاقتصادية والسياسية والعسكرية المستتبة لقدم

العهد والغنية عن العصبية). ومن ثم فهو علم التكوينية الاجتماعية للظاهرات الإنسانية، بما هي موضوع لعلم السياسة الخالص (العمران) والمطبق (التاريخ)، مع ما للأول من دور أرغانوني في الثاني، وما للثاني من دور أرغانوني في الأول. والمعلوم أن ابن خلدون لم يقع في أي دور، عندما جعل علم العمران شرطا في علمية التاريخ (بمعنى تاريخ مجتمع وأحداث معينة)، وجعل علم التاريخ شرطا في علمية علم العمران (بمعنى الشروط الصورية لمنهج علم التاريخ).

ـ فعلم العمران شرط في علمية التاريخ بالمعنى الأول كونه هو العلم الذي يحدد طبيعة التاريخي بما هو «ظاهرة ـ موضوع» لعلم التاريخ، ويحدد القوانين العامة والآليات الأساسية للتاريخي عامة، من دون تعيين.

[حاشية] = السياسة المراعاة لتحقيق المصلحة العامة هي فقط لإيقاف الهرج والصراع الدائم في المجتمع. فأي منها يحقق هذه الغاية فهو المطلوب، سواء كان من وضع الإنسان ومفروضا بالقوة أو بالعقل أو بالدين. والواقع منها في التاريخ يجمع بين ذلك كله: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ ـ ٥٥٤٠ ولم يعبر ابن خلدون عن بعض التفضيل إلا في حدود الحفاظ على الشروط الدنيا للإبقاء على الاجتماع: مثل الحديث عن ضرورة السياسة العقلية أو الدينية أو الجامعة بينهما، أو عن وجوب الحد من تدخل الدولة في الاقتصاد، أو وجوب العدالة بمعنى القضاء العادل، وكلها كحدود دنيا فقط. وحتى الشروط الدنيا للسياسة، فإنه يسارع بالتمييز بينها وبين السياسة المدنية بوصف الأولى تتعلق بالمصلحة العامة فقط:

«وليس مرادهم [الفلاسفة أصحاب السياسة المدنية] السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك»، (ص ٥٤٠).

[حاشية] (١٠٣) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٩: «في كيفية استيلاء الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٧.

ـ وعلم التاريخ بالمعنى الثاني شرط في علمية علم العمران البشري لأن علم العمران البشري، رغم عموميته، ليس علما قبليا ميتافيزيقيا، بل هو رصد لما تجمع بفعل أرغانون علم التاريخ حول التاريخي كظاهرة حدثت فعلا، بعد أن لم تكن.

وإذا فعلم العمران يحدد الشروط «الأنطولوجية» ـ إن صح التعبير ـ ورغم كون الظاهرات التي هي موضوعه ليست موجودات طبيعية، بل هي موضوعات انسانية. والتاريخ يحدد الشروط الإبستمولوجية ـ إن صح التعبير ـ رغم كون فن التاريخ هو بالأساس آليات وتقنيات منهجية للحصول على المعلومة حول التاريخي وليس علما بالمعنى الدقيق للكلمة(١٠٤).

عاشرا: مدار الإشكال الأنطولوجي في علم العمران

ولأن المؤرخين يجهلون ذلك أو يتجاهلونه فقد جعلوا علم التاريخ مجرد نقل أدبي للأخبار الأسطورية التي لا يصدقها عقل، فكان «في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمق فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية، إذا غصها الاحتفال»(١٠٥). لذلك اعتبر ابن خلدون جميع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخون راجعة إلى الظن أن أمر مرسل عديم القوانين و«الطبائع»

(بالمعنى الذي شرحنا): «ومن الأسباب المقتضية له أيضا [للكذب في الخبر] ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم [أعني على جميع الأسباب الأخرى](١٠٦) ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران»(١٠٧). وإذا فالتاريخ يقتضي بالضرورة، ليصبح

[حاشية] (١٠٤) أي إن التاريخ، إذا لم يقصد به الموضوع بل العلم، يعني أمرين: ـ الأرغانون الذي يحدد شروط الحصول على المعلومة حول التاريخ الموضوع وأدوات هذا الحصول: وهو عندئذ منهج المعرفة ذات الموضوع الإنساني عامة، وتلك هي علاقته بالمنهج بما هو منطق ضرب من ضروب المعرفة. ـ العلم الحاصل بفضل هذا الأرغانون حول حقبة ما أو ظاهرة ما من ظاهرات الاجتماع الإنساني في لحظة ثابتة (وأمكنة مختلفة) أو في لحظات متوالية (في مكان واحد)؛ وهو في الحالتين أقرب إلى الفن والمنهج منه إلى العلم. انظر: la De Marrou, Irénée Henri condition la esprit, collections historique, connaissance 1973), Seuil, (Paris: augmentée et revue éd, 6ème humaine, ff. 32 pp. وهو محاولة لتعريف التاريخ بما هو فن أو معرفة منهجية.

[حاشية] (١٠٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، «تصدير الكتاب»، ص ٢٠

[حاشية] (١٠٦) وهذه الأسباب الأخرى، وهي ستة، قد حللناها في ملاحظة سابقة وسيتلو تحليلها بدقة أعمق في آخر فصول الرسالة: وقد وردت قائمة هذه الأسباب في: المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٧ ـ ٥٨٠

[حاشية] (١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٨٠

علما، علوما مساعدة تؤدي دور الأرغانون المنهجي، ولعلها هي هو، إذ «هو يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم فيها أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»(١٠٨).

ويستوجب تحقيق الشروط الإبستمولوجية لعلمية التاريخ، أن يستمد هذا العلم من طبيعته المنهجية الخالصة ـ إذ هو مجرد منهج وظيفته في الإنسانيات من جنس وظيفة التجريب في الطبيعيات، أعني الاستعلام عن الموضوع الذي يراد التنظير له بصياغته صياغة علمية، وتحويله من معطى عفوي إلى معطى علمي ـ أن يستمد طبيعة ما يحتاج إليه من شروط لم تكن موجودة في السياسة المدنية، والفلسفة العملية الواقعية. وتنقسم هذه الشروط إلى جنسين:

ـ الأول: جنس الشروط الضامنة موضوعية المعلومات المستمدة من مصادر الخبر حول الموضوع؛ أو بصورة أكثر دقة، الشروط المانعة من ذاتية المعلومات المستمدة من مصادر الخبر. وهي إذا شروط سلبية وظيفتها نقل الخبر حول الموضوع من سلم الذات الإنسانية إلى سلم التقنيات المحررة للمعلومة من هذا السلم، تماما كما تفعل العلوم التجريبية، بفضل التجهيز العلمي للإدراك الحسي. وهذا ما أشار إلى بعضه ابن خلدون، عندما حاول تحديد أسباب الخطأ الستة الأولى التي حللناها في الهامش ٥١٠ أما البعض

الآخر فهو قائمة العلوم المساعدة التي ذكرها(١٠٩).

ـ الثاني: جنس الشروط الضامنة طبيعة المعلومات المطلوبة في البحث التاريخي. فكل ما لا يتعلق بالعمراني من حيث هو عمراني ليس من مشمولات المؤرخ، وذلك لأن حقيقة التاريخ هي: «أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

[حاشية] (١٠٨) المصدر نفسه، «تصدير الكتاب،» ص ١٢٠

[حاشية] (١٠٩) وقائمة العلوم المساعدة لعلم التاريخ هي التي ذكرها ابن خلدون في: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٥ ـ ٤٦٠ وهي تمثل بجملتها منظومة من العلوم تعود جميعا إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، إنها: قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال (أي الإتنولوجيا) والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر. فهل بقي شيء خارج عن هذا من العلوم الإنسانية؟ ألم يصبح التاريخ إذا مشروطا بمنظومة العلوم الإنسانية كلها بمعناها الحديث؟ وهل كان ذلك يكون ممكنا لو ظل علم السياسة بمعناه الذي له كعلم عمل على ما كان

عليه عند الفلاسفة؟

من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»(١١٠).

لكن غياب هذين الشرطين، أعني تحديد طبيعة المطلوبات في علم التاريخ (وهي لا يحددها المؤرخ بل عالم العمران البشري الذي يعتمد على أرغانون السياسة الصوري وأرغانون السياسة المطبق أو المنهج التاريخي كما لخص ذلك ابن الأزرق في بدائع السلك(١١١)، كما أعني تحديد شروط الموضوعية للمعلومات المستمدة من الوثائق والأخبار التاريخية) جعل التاريخ يصبح فن اختراع الأساطير وجعل السياسة فن تأسيس السلطان الروحي، وذلك هو العنصر الأخير من هذا التحليل النصي: أعني الموقف الصوفي من السياسي والتاريخي عملا ونظرا؛ وهو موقف اجتمعت فيه عيوب العناصر الثلاثة السابقة: ١ ـ ١ و٢ ـ ١ و٢ ـ ٢، وطبعا ٢ ـ ٢٠ فسلوك العلماء الفاشل نظرا وممارسة في السياسة، علته موقف الفلسفة الواقعية من طبيعة التاريخي وعلمه. ونتيجة انعدام التحديد السليم لطبيعة التاريخي وعلمه صيرت التاريخ مرتعا للخرافات. واجتماع السلوك والنظر الأولين وأساسهما وثمرتهما (أعني ١ ـ ١ و١ ـ ١ و٢ ـ ٢ و٢ ـ (١ هو الذي ولد مابعد التاريخ الأسطوري عند المتصوفة ومن يشاركهم من المتشيعين، في نظرية التاريخي والسياسي. ويبرز ذلك في الفصول التالية من المقدمة التي تنقسم إلى جنسين:

ـ الأول: وهي الفصول المحددة لطبيعة السياسي والتاريخي وتتضمن الفصول

التالية: فصل نظرية الإمامة (الباب الثالث، الفصل ٢٧، ص ٣٤٨ - ٣٥٧)؛ فصل الفاطمي (الباب الثالث، الفصل ٥٢، ص ٥٥٥ - ٥٨٦)؛ فصل حدثان الدول والجفر (الباب الثالث، الفصل ٥٣، ص ٥٨٧ - ٦٠٨)؛ فصل التصوف (الباب السادس، الفصل ١٧، ص ٨٦٣ -

[حاشية] (١١٠) وذلك هو بالضبط مضمون الكتاب الأول من الديوان، أي المقدمة بما هي مقدمة في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، أعني موضوع علم التاريخ أو الموضوع الذي يخبر عنه علم التاريخ: «أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم (مع تفصيل يعرض مضمون المقدمة)» (ص ٥٧٠) فهل هناك تعريف للتاريخ وخاصة لموضوعه أفضل من هذا؟ وهل يمكن الآن التشكيك في وحدة العلمين موضوعا واختلافهما درجة؟ الأول، أعني علم العمران صوري، والثاني مادي. وإلا كيف يمكن أن يكون موضوعهما واحدا «خبرا عن العمران»، لكنهما مع ذلك في علاقة تجعل الأول شرطا في علمية الثاني، إذا لم يكن الأول الشروط الصورية لما يمكن أن يعد علميا بتوسط الثاني؟ المصدر نفسه، الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٥٧٠

[حاشية] (١١١) ابن الأزرق وتحليل المقدمة إلى ما يشبه بنية علم المناظر عند ابن الهيثم: فهو عند تحليله مضمون المقدمة يفصلها إلى مبادىء واعتبارات وتجارب مؤيدة بالإيجاب وأخرى بالسلب... الخ. انظر خصوصا: ابن الأزرق، السابقة الرابعة عشرة، ثم الاعتبار بالخليقة وبرهان الوجود بعدها، ص ٨٢ - ٨٣ أو الثامنة عشرة... الخ.

،(٨٨٢ وكذلك كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل(١١٢).

ـ الثاني: وهي الفصول المحددة لطبيعة السلوك السياسي الناتج من تصور طبيعة السياسي كما تحددت في الجنس الأول من الفضول: فصل ولاية العهد (الباب الثالث، الفصل ،٣٠ ص ٣٧١ ـ ٣٨٦ وفيه مقابلة بين السلوك السني والسلوك الشيعي)، ثم فصل الدعوة الدينية (الباب الثالث، الفصل ،٦ ص ٢٧٩ ـ ٠(٢٨٤) (١١٣

ولعل هذا العنصر الأخير هو المنطلق الأساسي للمحاولة الخلدونية إذا ما قرن بالعنصر الأول، أعني أن فشل العلماء في السياسة إيجابا (أي عند ممارستها، وهم في الحكم) مواز لفشل المتصوفة في السياسة سلبا (أي عند ممارستها، وهم في المعارضة سلما أو حربا، وهما أمران من طبيعة واحدة علتها الفلسفية هي نظرية طبيعة التاريخي الواقعية، وعلتها العلمية هي تحول التاريخ إلى «معمل» أساطير، وأداة دعاية سياسية لإضفاء الشرعية أو نفيها على هذا الحاكم أو ذاك، بخلق الروايات والأساطير حول النسب والكرامات سلبا أو ايجابا. لذلك اعتبرنا مصدر المحاولة الإصلاحية أو دافعها عمليا ونتيجتها أو غايتها نظرية. وهذا الإصلاح هو تقويض الواقعية العملية، وتأسيس الاسمية بتحديد منزلة للكلي العملي لا تسلم له بالواقعية، وتقصره على مجرد الوضع والذريعة.

ومثلما ختمنا الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن تيمية بنص لابن خلدون حول منزلة الكلي النظري الواقعية التي ينفيها المتكلمون ـ وهو نص يتضمن أهم أركان الاسمية النظرية ـ نختم الفصل المتعلق بالمرحلة السالبة من إصلاح ابن خلدون بنص لابن تيمية حول منزلة الكلي العملي.

فابن تيمية يعتبره أمرا وضعيا لا واقعية له كونه من الجنس الذي حدده ابن خلدون:

[حاشية] (١١٢) ويعتمد التحديد هنا على دحض نظرية السياسي بمعنى العمراني، والسياسي بمعنى الحكم والسلطة فيه كما وردت عند: ـ الشيعة في نظرية الإمامة (الباب ٣، الفصل ٢٧). ـ عند الشيعة والمتصوفة في نظرية الفاطمي (الباب ٣، الفصل ٥٢، والباب ٦، الفصل ١٧). ـ عند الشيعة والمتصوفة وكل المصدقين بالتنجيم في الجفر والحدثان (الباب ٣، الفصل ٥٣). ـ في «كتاب شفاء السائل» والسلطة الروحية للشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]). [حاشية] (١١٣) ويعتمد التحديد على دحض السلوك السياسي كما ورد عند: ـ الشيعة، بخصوص الخلافات بين الصحابة، وولاية العهد، وأهمية التسامح وعدم التأثيم في المسائل الاجتهادية السياسية (الباب ٣، الفصل ٣٠). ـ الشيعة وخاصة بعض الموسوسين من المتصوفة: فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم (الباب٣، الفصل ٦).

إرادة الأقوياء المشرعة للجماعة(١١٤): «بل الإمامة عندهم [أئمة السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة. فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان. فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما (...) وهكذا كل أمر يفتقر إلى المعاونة عليه، لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه .(...) فنكون الرجل أميرا وقاضيا وواليا وغير ذلك من الأمور التي مبناها على القدرة والسلطان

متى يحصل ما يحصل به القدرة والسلطان حصلت وإلا فلا. إذ المقصود به عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة. فمتى حصلت القدرة التي يمكن بها تلك الأعمال كانت حاصلة وإلا فلا(١١٥).

فإذا انتهى فيلسوفانا إلى تحديد واحد لطبيعة الموجود الطبيعي أو الشريعي (التي هي شخصية خالصة)، وإلى تحديد واحد لطبيعة علميهما (الاجتهادية الخالصة التي لا تتعدى ملاحظة الوقوعات إلى إدعاء الوجوبات)، فهل يبقى فرق بين النظري والعملي من حيث الطبيعة الإبستمولوجية، حتى لو سلما ببقاء الفرق بينهما من حيث المقابلة بين الوجودي والأكسيولوجي؟ أليس الوجودي والأكسيولوجي نفساهما، بما هما ما يعلم منهما، لا ما هما

[حاشية] (١١٤) وتطرح هذه المطابقة في وجهتي نظر ابن تيمية وابن خلدون حول طبيعة السياسي (بما هو وليد القوة الغالبة وليس أمرا عقليا تحدده طبائع واقعية للأشياء الاجتماعية كما يفهمها الفلاسفة، بل هو كما يحدده ابن خلدون وابن تيمية، ما يحصل تاريخيا بحكم آليات السلطان والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية) قضية شائكة في فكر ابن تيمية، تتعلق بمسألة التحسين والتقبيح. فالمعلوم أنه يعيب على الأشاعرة نفيهم هذا الأصل الاعتزالي فيبدو قائلا به بالمعنى الاعتزالي؛ وهو ما يتنافى مع نفيه الكلي الطبيعي في النظر. فكيف يمكن لمن ينفي أن يكون العلم النظري علما للكلي النظري الطبيعي الذاتي للأشياء ـ وهو أقل الأمور قابلية للقدح من الأفكار الفلسفية ـ ان يتناقض فيزعم أن العقل يحسن ويقبح بمعنى أن القيم ذاتية للأشياء يدركها العقل إدراكا انفعاليا بتقبله من خارج وليس هو واضعا إياها؟ كيف يكون العقل واضعا للعلم النظري وخاضعا للعلم العملي؟

ذلك هو الإشكال. وطبعا فالعلة فيه هي دائما الظن أن المسميات واحدة لوحدة الأسماء: وهو داء دوي كما يقول ابن خلدون، لإخفائه ما يطرأ من تطور في المسميات، رغم ثبات الأسماء (ابن خلدون، المقدمة، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٦ ـ ٤٧). ذلك أن نفي الأشاعرة التحسين والتقبيح العقليين لا معنى له من منطلق مذهبهم وإنما معناه يرد إلى منطلق المذهب الاعتزالي (لأن للأشياء ذوات أو ماهيات قائمة حتى في حال عدمها). فإذا كان الوجود يلحق هذه الماهيات العدوم بفعل الموجد، فمن باب أولى أن يكون الحسن والقبيح، بما هما قيمتان مشروطتان بالوجود، تاليتين عنه، ومن ثم منسوبتين إلى الموجد، لا إلى الذات القائمة في العدم. أما من وجهة نظر الأشاعرة، ففي غياب الذات والماهية حتى في حال الوجود ـ إذ إن الموجودات لا تقوم إلا بالخلق المستمر وليس بثبات الذات الموجودة ـ فإن الحديث عن التحسين والتقبيح العقليين لا معنى له إطلاقا. والآن ما معنى القول بهما عند ابن تيمية؟ الأمر يسير: فإذا كان العقل قادرا على «وضع» المعاني التي يعلمها علما نظريا من دون أن يكون ذلك قادحا في علمه الذي يبقى نظريا إضافيا له، فمن باب أولى أن يكون كذلك قادرا على «وضع» القيم التي يعلمها علما عمليا، بشرط ألا يصبح بديلا من العلم الشرعي. وإذا فلا خلاف بين نفي الكلي النظري والقول بالتحسين والتقبيح العقليين عنده. انظر خصوصا: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٤٢٠ ـ ٤٣٧. وبذلك لا يبقى أدنى تناقض بين قوله بالتحسين والتقبيح وبين سلطان القوة المشرعة.

[حاشية] (١١٥) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني،

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٤ج (بيروت: مكتبة خياط، ،(١٩٦٢ ج١، ص ٣٦٥٠

في ذاتهما، من الأمور الوضعية الإنسانية، فيصبحان من حيث هما موضوع العلم الذي أصبح من طبيعة واحدة، من طبيعة واحدة؟ فإذا كان الموضوع نفسه من العلم النظري، فضلا عن موضوع العلم العملي، من اختراع الإنسان ووضعه، هل يبقى بعد ذلك فرق بين العلمين شكلا ومضمونا؟ ما دلالة زوال البون الأنطولوجي بين موضوع العلم العملي وموضوع العلم النظري من حيث طبيعتهما الوضعية؟ وكيف نفهم النتائج الفلسفية لزوال الفصل بين العلم النظري الذي كان يظن علما للوجودات، والعلم العملي الذي كان يظن علما للوقوعات، بعد أن أصبحا، كلاهما، علما للموضوعات حول الوقوعات من الطبيعي والإنساني؟ ذلك هو مضمون الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية، في فصلي القسم الأخير: وتلك هي طبيعة الإصلاحين اللذين نسبهما إلى فيلسوفينا.

القسم الثالث

الوجه الموجب من الاسمية النظرية والعملية

الفصل الخامس

فك الترابط بين العلم النظري والماهيات الذاتية للأشياء (أو الكلي النظري)

«وإنما أتي للقوم [الفلاسفة ومن يقول بقولهم في الكلي] من الكليات. فإنها

هي التي خربت دورهم وأفسدت نظرهم ومناظرهم. فإنهم جردوا أمورا كلية لا وجود لها في الخارج، ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات، وجعلوها ميزانا وأصلا للموجودات»(١).

حسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العلم الإلهي، في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدمة)، وتم دحض الطبع بالنسبة إلى العلم الإنساني في الوجه السالب من الاسمية النظرية (الفصل الثالث). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العلم النظري شكلا ومضمونا في الاسمية النظرية العربية فيكون العلم النظري بشكله وبمضمونه من فعاليات الإنسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ المعرفة، وليس إدراكا لطبائع ذات وجود متقدم على هذا العلم؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم النظري والوجود الطبيعي، فكا يجعل معلومه هو بدوره إنسانيا، فلا يختلف، عندئذ، معلوم العلم النظري عن معلوم العلم العملي، بحيث يزول البون الإبستمولوجي بينهما، بزوال البون الأنطولوجي بين معلوميهما؟ وبذلك يكون ما حققه ابن تيمية من وصل بين موضوعي العلمين وبين شكليهما مرحلة ضرورية لما سيحققه ابن خلدون من تحويل لعلوم العمل إلى علوم نظرية هي بدورها لا تهتم بنظريات الوجوب في الإنسانيات (السياسة المدنية) بل بنظريات الوقوع فيها (العمران البشري) (٢).

[حاشية] (١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، كتاب الروح، تحقيق عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ،(١٩٨٨ ص ٣٦٤٠ وعبارة «أتي للقوم» تعني أن مسألة الكليات هي مربط الفرس عند الفلاسفة ومن يقول بقولهم من المتكلمة والمتصوفة: منها تتم مصارعتهم

والغلبة عليهم، أعني أن مسألة المنزلة التي تنسب إلى الكلي هي الأساس في كل أنساق الفلاسفة.

[حاشية] (٢) ونفي البحث في الإنسانيات من حيث الوجوب وراء الوقوع ذو شكلين:

حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصلا غير مشروع بين العلم النظري والطبائع، والجاعلة من المنطق ميتافيزيقا، ورأينا كيف أمكن لابن تيمية كشف هذا الوصل وبيان خطأه (الفصل الثالث)، وعلينا الآن أن نحدد، بصورة دقيقة، كيفية الفصل بين العلم النظري وطبائع الوجود، والنتائج الإبستملوجية للاسمية النظرية في مجال العلوم ومابعدها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطرأ على نظرية العلم، بعد فك الارتباط هذا بين النظر والوجود.

فالفعالية النظرية ومابعدها الجاعل منها موضوعا له (أعني الرياضيات والمنطق) يتحددان من خلال طبيعة ما يحصله العلم من معرفة (هل هي طبائع الموجودات أم موضوعات اجتهادية كـ «توسيم»(٣) لما نعلمه من عاداتها؟) وطبيعة العلم نفسه (هل هو تشريع للظاهرات يتحول إلى معيار لها وللعلم المقبل بها، أم هو مجرد اجتهاد متغير دائما بحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظاهرات كما تعينت في تجاربنا؟). ومعنى ذلك أن الواقعية التي تعتبر الكلي المعلوم طبيعة للموضوع المعلوم أو مطابقا لطبيعته ترفع من هذا العلم، الذي هو ناقص بالطبع (وهو نقص تخلصه منه عند الفلاسفة الواقعيين نظرية الاتصال بالعقل الفعال الناقل هذه الكليات من القوة إلى الفعل) إلى كمال مثالي لا وجود له، يجعل المعقول عين الموجود، فيتحول، من ثم، إلى معيار له، ما دام قد صار مطابقا لطبيعته الباطنة.

وعندئذ

[حاشية] (١) نفي السياسة المدنية أو التمييز بين علم العمران والطبائع وعلم السياسة المدنية: ابو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الكتاب الأول، «في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٢ - :٦٣ «ولا هو [علم العمران البشري] من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه.»

[حاشية] (٢) نفي الأحكام السلطانية أو التمييز بين علم العمران والأحكام السلطانية: ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ،٣ الفصل :٣٤ «في مراتب الملك والسلطان وألقابها» ص :٤١٨ «إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية، مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي، وغيره من أعلام الفقهاء (...) وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني».

[حاشية] (٣) إن جعل الحد اسما وإعطاءه وظائف الاسم ثم اعتبار الحد للتمييز لا غير، يعني أن ابن تيمية قد استعمل مفهوم الاسم وكأنه مشتق

من مادة «سما يسمو» ومن مادة «وسم يسم». وفي الحالة الأولى الاسم للإبراز والتمييز بفضل العلامة المميزة وهو معنى الحالة الثانية، رغم أن التوسيم يفيد تحقيق أثر في الشيء الموسم (أثر الكلي). لكننا نأخذ التوسيم هنا بمعنى «التعليم» أي وضع علامة على الشيء لتمييزه من غيره خاصة إذا علمنا أن الموسم هنا ليس الشيء، بل هو تجاربنا عن عاداته. والرازي يعتبر الاسم مفيد للأمرين. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف (بيروت: دار الكتاب العربي، ،(١٩٨٤ ص ٢١ - ٢٢٠

يصبح ما حصل لنا من علم ـ ما كنا لنغفل عن نقصه وجزئيته اللذين له بالطبع، لولا واقعية الكلي ـ حقيقة مطلقة، كونه علما لأمور نزعم أنها ذاتية للموضوع المعلوم، وذلك على مستوى البسائط (نظرية الحد، والتصور، والماهية، والصورة، والموضوع المعلوم أو ذاته)، وعلى مستوى المركبات (نظرية القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، وإنية الموضوع المعلوم أو وجوده).

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الوضعية الذريعية، متعلقا بمسألة الارتباط بين المنطقي والوجودي، في نظرية العلم النظري (حيث تكون المطابقة المسلمة واقعية، والمنفية اسمية)، وذلك بمستوييه البسيط (الحد، والتصور، والماهية، والصورة، والذات) والمركب (القياس، والتصديق، والبرهان، والعلة، والوجود)، أعني بجل المفهومات الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية المعرفة ونظرية الوجود، بتوسط علم النفس الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة، عند البحث في التساند بين

حدي الأفلاطونية المحدثة، أعني الأفلاطونية والأرسطية). ويتمثل عمل ابن تيمية الفلسفي في مناقشة هذه المفهومات، لتحقيق فك الارتباط بين المنطقي والوجودي؛ وهو فك حاصلة الحل الاسمي في مجال النظر بنتائجه في علمي الرياضيات والمنطق، وخاصة في الوسيط الصاعد، والوسيط النازل بين المنطقي والوجودي، بوصفهما بعدي المنهج التجريبي، كما نحلله في هذا الفصل.

ومعنى ذلك أن الاختلاف الجوهري بين الواقعية النظرية والاسمية النظرية، هو الاختلاف بين نظرية في المعرفة تطابق بين المنطقي والوجودي، بتوسط نظرية الذاتي الضامن للضرورة والكلية، ونظرية في المعرفة تنفي ذلك التطابق بينهما لعدم التسليم بالذاتي الضامن للضرورة والكلية في علم الموجودات غير الفرضية، والاقتصار على مجرد اللزوم(٤). ويعد هذا الاختلاف جوهريا، لأنه يقابل بين ضرورة الوجوب وكليته في التصور الأول، وبين تلازم الوقوع ذي الكلية النسبية في التصور الثاني، نسبية المعلوم الحاصل (وهو ما لنا من تجربة عن سلوك الموضوع إلى حد صياغة ذلك العلم) إلى المعلوم الممكن (وهو ما يمكن أن يصبح لنا من علم عنه كلما ازدادت تجربتنا).

[حاشية] (٤) واللزوم في الفرضي يمكن أن يعد ذاتيا، وذلك لأننا نفترض الذات مطابقة، بما هي المحدود، لحدها، بما هو الحد: فلا يكون في المحدود شيء فاضل عن الحد. فإذا كان المحدود غير فاضل عن الحد وليس له ذات يكون بها غير الحد، فإن العلم، عندئذ، يكون تحليليا بإطلاق. ومن ثم فاللزوم يمكن أن يوصف بالذاتية، أي بكونه ذاتيا

للموضوع المعلوم الذي هو من وضع العلم نفسه، ولا يخضع لأدنى شرط مطابقة، إذ يكفي فيه عدم التناقض. ولكن بمجرد أن نضع أن المحدود ذات لها القيام الذاتي خارج ما صورها عليه الحد يصبح شرط المطابقة أمرا ضروريا، وعندئذ يحصل التمايز المطلق الذي لا يستنفذ بين المحدود كما صوره الحد، وبين المحدود كما هو في ذاته التي لم تستوعبها (ولن تستوعبها) تجربتنا عنها، إلا إذا صيرنا الموجود مجرد مقدر في الذهن، وهو ما لا يقول به حتى الواقعيون.

وبين أن فقدان «المعقول ـ المعلوم» للذاتية يعني زوال الضرورة والكلية، والانتقال من وصف العلم الحاصل بالوجوب إلى وصفه بمجرد الوقوع اللزومي الذي يكون تحليليا خالصا، إذا تعلق بالمفروضات فقط، وتجريبيا محصورا في مجاري العادات، إذا تعلق بالموجودات التي لا يقتصر وجودها على الوجود الذهني الفرضي: «وأما ما يستفاد من علومهم [أي الفلاسفة] فالقضايا الكلية فيه:

١ ـ إما منتقضة [أي يوجد ما يخرج عن حكمها] (٥).

٢ ـ وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل [أي الفقهي] (٦).

٣ ـ وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة، بل بالمقدرات الذهنية كالحساب والهندسة (٧). فإنه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار، فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس، بل بالحس، فلم يكن القياس محصلا المقصود (٨)

٤ ـ أو يكون مما لا اختصاص لهم به، بل يشترك فيه سائر الأمم، بدون حضور منطقهم بالبال، مع استواء قياس التمثيل والشمول» (٩)

ولما كان النقاش، مع الواقعية، لا يدور حول التحليلي الخالص، كونه لا يتعلق إلا بالمفروضات أو المقدرات كما فرضت أو كما قدرت (بحيث يتحد الشكل والمضمون فيه ـ كلاهما وضعي ـ مما يجعل المطابقة فيه هي عدم التناقض بين الوضعين، وضع المضمون

[حاشية] (٥) وإذا فهي كلية في ظنهم، غير كلية بحسب الأمر في نفسه: إذ يكفي مثال واحد لإفقاد الكلية الموجبة كليتها. ولعل مثال تحريك الفلك الأسفل من أشهر ما يلجأ إليه الفلاسفة لنفي هذا النوع من الكليات المنتقضة عند بيانهم فساد الاستقراء.

[حاشية] (٦) وإذا فهي مقتصرة على التعميم المحدود على المقيس والمقيس عليه، لاشتراكهما في المناط: وإذا فالكلية هنا كلية بخصوص حصر الحكم في الأصل والفرع المقصودين في عملية سحب الحكم على الحالة الطارئة، لا غير.

[حاشية] (٧) ومعنى ذلك أن موضوع علم الحساب (ولم نقل العدد مع ما هو معلوم من فرق بينهما) وعلم الهندسة ليس موجودا ذا قيام خارجي، بل هو مقدر ذهني. وهو يصبح ذا انطباق خارجي، عندما يوجد معدودا وممسوحا قابلا لأحكام هذين العلمين الخالصة: لذلك تلا هذا مباشرة تمييز الرياضي الخالص من الرياضي التطبيقي.

[حاشية] (٨) وإذا فكون أحكام العلم الرياضي الخالص منطبقة أو غير منطبقة على موجود عيني، أي طبيعي خارجي، لا يكون تابعا للمنطق بمعناه الصوري، بل للحس أي لمنهج نقل المحسوس من العينية الطبيعية إلى الصياغة الرياضية. وطبعا فالحس هنا لا يعني الحس العري عن التجهيز

العلمي، لأن المثال الأساسي لهذا النوع من الانطباق هو الفلك، وتجهيزه العلمي البديل من الحس العري هو من أولى عناصر هذا العلم: وما علم المناظر إلا أحد العلوم المساعدة لعلم الفلك، وابن تيمية لا يجهل ذلك.

[حاشية] (٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ وبومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨ هـ)، ص ٣٥٥٠ وطبعا فالاستواء المقصود يتعلق بثمرتهما العلمية لا بشكلهما المنطقي، كما يتبين ذلك من الاستدلال الوارد في هذا النص.

وضع الشكل(١٠)، فإن الإشكال كله يتعلق بالتجريبي المحصور في مجاري العادات، أين أصبح الحصول المجرد للعلم بديلا من الوجوب المزعوم، وأصبح المعلوم من الموجود نسبي اليقين إلى درجة العموم التي بلغ إليها الاستقراء المشروط بالدقة والموضوعية. وبذلك، فالعلم، خارج المقدرات أو المفروضات، لا يمكن أن يكون إلا استقرائيا. وإذا استعمل فيه التحليل، فإنه يظل فرضيا إلى أن تؤيده التجربة أو تدحضه(١١). وحتى في تلك الحالة، فإن المطابقة تبقى من باب درجات الاحتمال.

أولا: طبيعة الكلي الاسمي

ولكي نتمكن من تحديد الاسمية النظرية التي ننسبها إلى ابن تيمية خصوصا (وإلى ابن خلدون استنتاجا من الاسمية العملية التي انتهى إليها)، سنعمد إلى دراسة هذه المقابلة بين النظريتين في المعرفة، الواقعية والاسمية، لاستكمال الحصر الفلسفي الواضح للعلاقة بين المنطقي والوجودي، ولنتائج فك الارتباط بينهما؛ وهو فك ننسبه إلى ابن تيمية خصوصا (وإلى ابن خلدون بالتبعية، لفك الارتباط بين المعرفي والقيمي عنده). فهذه النظرية

لم

[حاشية] (١٠) ولا بد هنا من إيراد النص الكامل لمفهوم المفروض أو المقدر الذهني: «بل المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي، لا تكون إلا مقدرة في الذهن (...) وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج. وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج. بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها، مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي. وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني، فإن الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني أن يفرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، فلا يقول يمكن هذا، بل يقول لإمكانه، لا لعلمه بإمكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذلك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فإنه يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى». المصدر نفسه، ص ٣١٨٠ وهذا المفهوم شديد الثراء الفلسفي: فهو يتضمن مفهوم التشارك في الإمكان الذهني (Le compossible mental) غير الوجودي ومفهوم التشارك في الإمكان الوجودي (Le compossible réel). والأول يمكن أن يعتبر موضوع العلم الصوري الخالص، مثل الرياضيات الخالصة؛ والثاني موضوع الرياضي التطبيقي،

المحتاج إلى إضافة شرط الحصول أو الرجحان، وعدم الاقتصار على الإمكان الذهني الخالص.. وقد أعطى ثلاثة أضرب من ضروب الأدلة على هذه النقلة من مجرد الإمكان إلى الحصول: علم الوجود في الخارج (التحقق الشخصي)؛ علم وجود النظير (التحقق النوعي)؛ علم وجود الأبعد منه قابلة للوجود (علم التحقق بواسطة اطراد الطبيعة: إذا وجد الأبعد قابلة للوجود، فمن باب أولى أن يوجد الأقرب، لاطراد الطبيعة، وعدم تناقضها).

[حاشية] (١١) انظر: المصدر نفسه، ص :٣٦٧ إذ قدمنا [الرد ص ٩٢ وما بعدها] أن الطبيعيات التي هي العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال. فإن ذكر الأصل في القياس العقلي (في ما يعلم من الكليات العادية) لتنبيه العقل على المشترك الكلي المستلزم للحكم، لا أن مجرد ثبوت الحكم في صورة، يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم.

يعرضها صاحبها عرضا نسقيا، بل أتت في شكل إشارات خاطفة واستطرادية، ضمن النقد الموجه للنظرية التي يعتمد عليها الفلاسفة ومن تبعهم من المتكلمين، أعني نظرية المعرفة والمنطق في الأفلاطونيات المحدثة العربية.

ولو عرضنا هذه النظرية بالاستناد إلى نسق الدحض الذي اتبعه ابن تيمية وأشرنا إليه في الفصل الثالث، أعني نسق دور الحد والقياس في التضور والتصديق بالسلب والإيجاب، لكنا، عندئذ، قد أغفلنا الأساس الذي جعل هذا النقد يكون ما كان وهو الأساس الذي حددناه في الفصل نفسه،

مبرزين وعي صاحبه بوظيفته التأسيسية، أعني منزلة الكلي ـ «وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم»(١٢) ـ الواقعية المسلوبة عنده بمعنييها الأفلاطوني والأرسطي، والتي يرجع إلى إثباتها جميع ما ينقده في المذاهب الفلسفية، والكلامية، والصوفية. لذلك فإن أفضل طريقة لتحديد الوجه الموجب من الاسمية النظرية عند ابن تيمية، يتمثل في تحديد نظرية العلم الجديدة، من خلال تحليل الآليات التي فككها لتحقيق الانفصال بين المعرفي والوجودي، أعني لمنع المنطق من الانقلاب إلى ميتافيزيقا، وهو تفكيك نقتصر على استخراج نسقه.

ولنبدأ بالتساؤل عن طبيعة الكلي غير الواقعي بمعنيي الواقعية الأفلاطونية والأرسطية: فما هي طبيعة «الذهنية» عند وصف الكلي بها؟ وما هي طبيعة العلم الذي يكون موضوعه كليا «ذهنيا»؟ وهل تكفي معرفة هذه الأمور «الذهنية» لحصول العلم، بحيث يكاد العلم أن يصبح من جنس الإبداع الأدبي، إذ إن داله ومدلوله مخترعات ذهنية؟ ويمكن أن نجمع هذه الأسئلة كلها في صيغة واحدة هي: كيف يمكن أن نتحدث عن علم لأمور ننفي عنها كل وجود خارجي، ونقصرها على الوجود الذهني، فيصبح هذا العلم ليس اختراعا إنسانيا من حيث شكله فقط، بل وأيضا من حيث مضمونه؟ وكيف يمكن أن نفهم أن يكون هذا الكلي، بما هو ذهني، متقدم الوجود موضوعا، على ذاته شكلا؟ فهو موجود ذهني، بما هو الموضوع المعلوم، وهو موجود ذهني بما هو علم، مما يفيد بأن هذا الكلي الذهني يوضع بمعنين: يخترع كموضوع معلوم، ثم، بعد اختراعه وصيرورته موجودا ذا قيام يخصه خارج ذهن العالم، يتناوله كلي ذهني فيجعل منه

موضوعا له. والاختراع الأول إيجاد للكلي المضمون، والاختراع الثاني إيجاد للكلي الشكل، الجاعل للكلي إيجاد من الأول موضوعا له.

وتصبح جميع هذه الأسئلة واضحة، بمجرد تحليل ما يقوله ابن تيمية حول حصر الحد طبيعة ووظيفة، في الاسم طبيعة ووظيفة: «نعم الحد قد ينبه على تصور المحدود، كما ينبه الاسم. فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده، أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو

[حاشية] (١٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ،(١٩٧١ ص ٢١٦٠

بالحد فيتصوره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو «التمييز بين الشيء المحدود وغيره»(١٣). وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات، كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، وميزت الأرض باسمها وحدها. وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه، فيئيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه كما يقيد الاسم، وكذلك حد النوع(١٤). وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوصفية أخرى. وحقيقة الحد، في الموضعين، بيان مسمى الاسم فقط، وتمييز المحدود عن غيره، لا تصوير المحدود. وإذا كان فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي «وضعي»، رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمي ولغته(١٥). ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده

باللغة، ومنه ما يعرف حده بالشرع، ومنه ما يعرف حده بالعرف. ومن هذا تفسير الكلام وشرحه، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم. فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه. وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره، فإنه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام(١٦). فالأول فيه بيان تصوير كلامه، والثاني

(١٣) إن وظيفة «التمييز بين المحدود وغيره» المقابلة لوظيفة «تصوير ماهيته» تبين، بكل وضوح، الفرق بين العلم الواقعي، والعلم الاسمي. فحصر الحد في التسمية والتمييز يجعل العلم وضعيا لا يدعي صاحبه أن ما تواضع عليه للإشارة إلى جوهر الأشياء؛ والادعاء بأن الحد يصور ماهية الأشياء، يجعل العلم مشروطا بدعوى الوحدة بين ما في الذهن وما في الوجود؛ وهو ما يفضي إلى ادعاء كل صاحب علم أنه مدرك للحقيقة ذاتها، وما على غيره إلا التسليم له، ما دام علمه هو عين طبائع الأشياء. الموقف الأول موقف يؤدي إلى التوازن وإلى حركية العلم نفسه: إذ بمجرد التحقق من عدم صلوحية المواضعة يقدم صاحبها على تعديلها، وإن لزم الأمر التخلي عنها. وهذا غير ممكن في الحالة الأولى حيث يظن الواقعي أن علمه طبائع للأشياء: فكيف يمكن التخلي عن الحقيقة المطلقة؟

(١٤) «وكذلك حد النوع» أي إن الحدود الفلسفية بالجنس والفصل النوعي لا تختلف في شيء عن حد الأرض: «ويكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات». ومن ثم فالنسق التحديدي الفلسفي ليس إلا نسق مواضع Topologie أو جغرافية مفهومات قياسا على جغرافية الأعيان في المكان :Topographie وهو نسق لا يدل على طبائع الأشياء المصنفة والمحدودة، بل هو يشير إلى طريقتنا في وضعها بعضها

بالإضافة إلى بعض، بحكم الهدف من هذا التصنيف؛ وهو إذا تصنيف دال على غايات الذات أكثر مما هو دال على طبائع الموضوع: من هنا تكون الإحالة إلى المؤسسة الاجتماعية أكثر منها إلى بنية الوجود.

(١٥) «رجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمي ولغته»: الإحالة هنا إلى شيئين: ١ ـ قصد المسمي: أعني ما قد يكون أدخله المتكلم من تنويع على المصطلحات السائدة في تلك الممارسة، وفي اللغة التي يتكلم بها. ٢ ـ لغته: أعني ما يستنتج من القول بحكم قواعد تلك اللغة التي تكلم بها المسمي. وليس معنى ذلك أن الإحالة إلى الوجود مفقودة في مثل هذا التصور للعلم: بل معناه أن هذه الإحالة إلى الوجود تبقى وضعية conventionnelle وليست طبيعية أي أنها لا يمكن أبدا أن تنظر إلى عين طبائع الأشياء.

(١٦) ومن عجائب المقابلة بين الموقفين الاسمي والواقعي، أن الثاني يزعم أن الحد غني عن الدليل، رغم ما يدعى له من تصوير لماهية المحدود، وأن الأول يقول بضرورة الدليل، رغم نفيه عن الحد هذه الوظيفة الوجودية. فعند الفلاسفة، الحد لا يثبت شيئا لشيء، بل هو مجرد مفهوم بسيط (حتى وإن تركب في اللفظ) يفيد الماهية، من دون إثبات أو نفي وجودها. أما ابن تيمية فيعتبره جملة خبرية؛ وهي إذا تتضمن التصديق. وليس التصديق هنا حمل تصور محمول على تصور موضوع في الذهن، بل هو حمل تصور هو مضمون الحد، على ما يعد محدودا له في الممارسة التي وضعت نسق الأسماء المميزة للمحدودات: وإذا فالموضوع ثابت والمحمول مثبت له، وفيه إذا إيجاب، وليس مجرد إدراك لتصور بسيط. ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص :٣٥٧ (...)» إن قولهم=

بيان تصديق كلامه. وتصوير كلام كتصوير مسميات الأسماء بالترجمة تارة، لمن يكون قد تصور المسمى، ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى، بحسب الإمكان، إما إلى عينه، وإما إلى نظيره. ولهذا يقال الحد تارة يكون للاسم، وتارة يكون للمسمى»(١٧)

والحد لا يصور الماهية لعلتين:

١ ـ معرفية: وهي أن التصور، بما هو إدراك، لا يمكن أن يتأتى من الحد، بما هو كلام، إذا لم يكن مدلول الكلام معلوما مسبقا: أي إن الحد، حتى لو سلمنا بأنه يفيد الماهية، لا يمكن أن يفيدها إلا لمن يعلمها من مصدر غيره!(١٨).

٢ ـ وجودية: وهي أن الماهية هي عين الوجود، والوجود هو عين الماهية(١٩). ولما كان الوجود لامتناهي الصفات واللوازم، أصبح من الممتنع أن يستغرقه تصور مهما تم. ومن ثم فكل علم هو مجرد تسمية لما اختاره المتكلم من الصفات التي يجعلها علامات مميزة

[حاشية] = العلم ينقسم إلى تصور وتصديق، وإن التصور هو التصور الساذج العري عن القيود الثبوتية والسلبية كلام باطل. فإن كل ما عري عن كل قيد ثبوتي وسلبي يكون خاطرا من الخواطر، ليس علما بشيء من الأشياء. فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن ممن علم شيئا. وإذا قيل الإنسان حيوان (...) فهنا قد تصور إنسانا علم أنه موجود، ولم يتصور شيئا تصورا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته».

[حاشية] (١٧) الحد للاسم بشرحه، والحد للمسمى بالإشارة إليه بعينه أو إلى نظيره. والأول ترجمة والثاني تأويل: وإذا فالعلم في المستوى الأول يكون بين الرموز أو الدوال فقط، فتكون الترجمة تعويضا لدال بدال، وهو طبعا مشروط بالوسيط، أعني وحدة مدلول الدالين. وهو في المستوى الثاني بين الرموز والمرموزات أو الدوال والمدلولات من الأولى إلى الثانية تأويلا (أي بحثا عن المرجع الذي ينطبق عليه مدلول الدليل)، أو من الثانية إلى الأولى تسمية (أي بحثا عن التسمية التي ينطبق عليها دال المدلول)؛ بحيث تكون الحركة بين أربعة مستويات: التسمية، الاسم، المسمى، المرجع، أو بلغة لسانية: تعينات الدال، الدال، المدلول، تعينات المدلول. والأولى والأخيرة من العالم الخارجي؛ والثاني والثالث من العالم الذهني. المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠٠

[حاشية] (١٨) المصدر نفسه، ص :٣٤ «وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحد تصوير معناه المفرد؛ وإذا كانت دلالة الاسم على مسماه مسبوقا بتصور مسماه، وجب أن تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقا بتصور المحدود؛ وإذا كان كل من المحدود والمسمى متصورا بدون الاسم والحد، وكان تصور المسمى والمحدود مشتركا في دلالة الحد والاسم على معناه، امتنع أن تتصور المحدودات بمجرد الحدود، كما يمتنع تصور المسميات بمجرد الاسم: وهذا هو المطلوب. !C.Q.F.D.

[حاشية] (١٩) المصدر نفسه، ص :٦٥ «فوجود الشيء في الخارج عين

ماهيته في الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية، وغيرهم كأبي محمد بن كلاب، وأبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله بن كرام وأتباعهم ـ دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار. واتفقوا على أن المعدوم ليس له في الخارج ذات قبل وجوده. وأما في الذهن فنفس ماهيته التي هي في الذهن هي أيضا وجوده الذي في الذهن». ولعل أهمية هذا النص تتمثل في العلاقة الواضحة هنا بين نظرية الفصل بين الماهية والوجود (السينوية) ونظرية شيئية المعدوم المعتزلة كما أثبتنا ذلك في الفصل الأول.

لمرجع مسمى اسمه[20]: «وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الإحاطة بها. ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم، كان بالموصوف أعلم. وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا من كل وجه (...) فلو علمنا لوازم الشيء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شيء. وهذا ممتنع على البشر. فإن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الأشياء كما هي عليه، من غير احتمال زيادة. وأما نحن فما من شيء نعلمه إلا ويخفي علينا من أموره، ولوازمه ما لا نعلمه»[21].

وباجتماع هاتين العلتين يتبين الفرق المطلق بين الموجودات، بما هي أعيان خالصة لاكلي فيها إطلاقا، والمعلومات بما هي كليات خالصة لاوجودي فيها إطلاقا (من الموضوع) بل هي مجرد مخترعات ذهنية: إنها أسماء علمية. وبذلك ننتقل من النظرية الفلسفية الواقعية للحد وشروطه إلى نظرية ابن تيمية الاسمية للاسم العلمي وشروطه. والفرق بين الأمرين بين: فالأول

يتعلق بشروط تحصيل الطبائع، طبائع الأشياء، والثاني يتعلق بشروط «توسيم» الأشياء أو «تعليمها»، بالتمييز بينها بعلامات يكون نسقها مشاكلا لنسق مفروض نعتبره ما يصل بين عادات الأشياء من علاقات. وهذه العلاقات الرابطة بين ما لنا من تجارب عن عوائد الأشياء أو سلوكها ليست طبائع للأشياء، بل هي ما اخترناه من سمات وعلامات للتمييز بينها أولا، ولتنظيمها في علمنا ثانيا، تنظيما يكون فيه نسق الأسماء العلمية أو نسق المسميات[22] مشاكلا نسق التجارب التي لنا عن عوائد الأشياء، لا عن طبائعها[23].

[حاشية] (٢٠) لا بد من التوضيح بأن المتسمى ليس المرجع، بل هو مدلول الاسم؛ وهو لا يكون عين المرجع إلا إذا كان الاسم علما. ولهذا اضطر القائلون بوحدة الاسم والمسمى من المتكلمين إلى التمييز بين الاسم والتسمية (ليكون التوازي تاما بين التسمية والاسم والمسمى والمرجع) لأن التسمية هي التعين المادي للاسم، والاسم هو الدال، والمسمى هو المدلول، والمرجع هو التعين المادي للمدلول؛ ولأن المعتزلة لا تميز بين التسمية والاسم، فهي قد ميزت بين الاسم والمسمى. انظر: الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، الفصل الأول، ص ٢١ - ٢٢٠ وفيه يشير إلى عودة الأشعرية، بدءا بالغزالي، إلى الموقف الاعتزالي الفاصل بين الاسم والمسمى. وهو يختار، مثل الغزالي، القول بالفصل بينهما، قاصدا بالمسمى مرجع الاسم لا مدلوله، وبالاسم اللفظ المادي لا الدال.

[حاشية] (٢١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٧٥٠ وقد يظن

بعضهم أن الفرق بين العلم الإلهي والعلم الإنساني هو إذا فرق كمي. لكن الكمال والنقص في التصورات هنا ليس كميا بل هو كيفي.

[حاشية] (٢٢) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الاسم العلمي غير التسمية التي هي بأي لغة اتفق، إذا كان القصد الدال اللفظي أو الدال الكتابي؛ بل هو المسمى بمعنى مدلول الدال الذي يمكن أن تكون تسميته بأي لغة اتفق. وإذا فـ «المسمى ـ الاسم» العلمي «مدلول ـ دال» يمكن، إذا وضع له رمز صناعي، أن يكون هو ذاك الرمز مثل : محيط دائرة/قطرها، ويصح ذلك على أي رمز رياضي بما هو «دال ـ مدلول» وليس بما هو علاقة.

[حاشية] (٢٣) وذلك في حالة انطباق علمنا على موجود من غير وضعنا، وليس على موجود من حيث مضمونه الوضعي، وليس من حيث وجود عملية الوضع التي هي بدورها موجود ليس من وضعنا: ومعنى ذلك أنني لو أردت أن أعلم فعل الوضع الذي قمت به، فأجعل منه موضوعا لعلمي، فإنني سأكون، في علاقتي به، في الحالة نفسها التي أكون عليها عندما أريد أن أعلم أي موجود آخر ليس هو من وضعي. ذلك أن فعل الوضع ـ لا

والشرط الضروري والكافي لحصول هذا الانفصال بين المعرفي والوجودي هو نفي الذاتي أو بصورة أدق رفض التمييز بين الذاتي واللازم، وهو شرط بين ابن خلدون أنه مبدأ مشترك للكلام الأول(٢٤). لكنه مع ذلك لم يؤد إلى نظرية العلم الاسمية إلا مع ابن تيمية: وذلك لعدم التوصل إلى النتائج المعرفية والوجودية لهذا الرفض، قبل بروز النتائج المعرفية والوجودية لنقيضه، أعني للواقعية القائلة بالذاتي، والمميزة إياه من اللازم في الأفلاطونية المحدثة الفصلية(٢٥). والسؤال الآن هو: لماذا يقتضي فك

الارتباط بين المنطقي والوجودي وتحول العلم إلى لغة وضعية لصياغة تجاربنا عن عوائد الأشياء، الكشف عن نتائج القول بالذاتي للوصول إلى نفي الذاتي، ونفي التمييز بينه وبين اللازم؟ أو لماذا تحول العلم إلى مجرد اختيار (ـ لا اضطرار ـ) لاستعمال بعض اللوازم (ـ لا الذاتيات ـ) للتوسيم أو للتعليم، أو للتسمية العلمية التي تؤدي وظيفة التمييز بين المسميات، من دون وظيفة التصوير لطبائع الأشياء، مما صيره مجرد «نظام تعليمي رمزي» أو نظام علامات مشاكل لنظام تجاربنا عن عادات الموجودات، وليس نظام ماهيات وطبائع للأشياء كما هي في ذاتها؟

فإذا سلمنا بأن العلم هذه طبيعته ووظيفته، أصبح ممتنعا أن نتصور أنه ثمرة للآلية التي كان الفلاسفة يفسرونه بها، أعني نظرية الآليات النفسية الميتافيزيقية المستندة إلى العقول، بحيث ينتهي دور العلم البرزخ أو علم النفس المعرفي، ليعوضه علم جديد يدرس الآليات الجديدة المفسرة لهذا النوع من العلم. إنها الآليات الاجتماعية للمواضعات الرمزية دالا ومدلولا، وللمجالات التي يتم فيها الوضع الموازي لممارسة معينة هي، في هذه الحالة، الممارسة اللغوية (من الدرجة الثانية لا الطبيعية)، والممارسة التقنية التي تحصل فيها التجارب التي نحاول تسميتها (الصناعات العلمية: كالطب والفقه... إلخ) (٢٦): «وهذا الحد [المترجم

[حاشية] = مضمون الموضوع ـ موجود غير ذهني، بل هو حدث وجودي طرأ بعد أن لم يكن في الوجود. ومجموع أفعال الوضع الإنسانية، سواء كان الوضع نظريا أو عمليا، هي الفعالية المخترعة للموضوعات التي تضاعف الموجودات وتكسوها بـ «خشية ـ بطان» من الرموز التي يتعين فيها

تجاربنا عنها، أو عن عوائدها كما نعرضها أمامنا، وخصوصا في علاقتها بنا، علاقة تأملية خالصة، أو علاقة تقنية، أو علاقة جمالية... إلخ. ولما كانت هذه الأفعال أحداثا وجودية، فعلاقتنا بها من جنس علاقتنا بالموجودات الأخرى. لكن مضمونات وضعها لا تتجاوز وجودها ما أعطيناه لها من مضمون، فتكون لنا على تمام الشفافية، وهي الشيء الوحيد الذي لا يخفى علينا منه شيء. وإذا فنحن لا نعلم إلا ما اخترعنا.

[حاشية] (٢٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٤ - ٩١٥.

[حاشية] (٢٥) والتمييز بين الذاتي واللازم علته التمييز بين الماهية والوجود، انظر: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٦٤ وما بعدها. وليس الحديث عن الأصلين، أعني هذين التمييزين إلا لأنهما وردا كذلك. لكن الأول يرجع إلى الثاني كون رفض الفصل بين المقوم وغير المقوم هو الأساس.

[حاشية] (٢٦) والفرق واضح بين المعرفة العلمية، بما هي ظاهرة اجتماعية (صناعة كما يقول ابن خلدون)، وبين المعرفة بما هي قدرة إدراكية عضوية نفسية. وما استعاض به الفلاسفة، من مؤسسة التعليم التي فيها يتكون العلم، بما هو نسق مواضعات، هو نظرية العقول التي تضع المعقولات بالفعل مباشرة في عقول الفلاسفة.

لدلالة الاسم] هم متفقون على أنه من «الحدود اللفظية»، مع أن هذا هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو، والطب أو غيرهما،

لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك(٢٧). وطبعا لا يمكن لهذا «الإقراء» و«القراءة» أن يتما من دون الوصل بين مستوى الموضوعات الاسمية ومجال الممارسة التي تتعلق بها تلك الموضوعات (أعني ممارسة الطب، أو اللغة، أو الفقه، أو أي علم كان). وهذا الوصل، إن تم ذهابا من الموضوعات الاسمية إلى مجال التجربة التي تتعلق بها، سمي اجتهادا أو تأويلا، في حين أن الأول الذي يكون في مستوى الأسماء يسمى ترجمة(٢٨): «وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهرا، وقد يكون خفيا يحتاج إلى اجتهاد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية، بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم. ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض شخص معين، فينزل عليه كلام الأطباء(٢٩).

ثانيا: جدول العقل النظري بدرجتيه البسيطة والمركبة

وعلينا الآن أن نشرع في تحليل فك الارتباط بين المعرفي والوجودي، كما ورد في

[حاشية] (٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٠

[حاشية] (٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ وما بعدها بعنوان «التحقيق

السديد في مسألة التحديد» وخصوصا مسألة «الترجمة» وأحكامها.

[حاشية] (٢٩) وهذا النموذج الفقهي للعلاقة بين سلسلة الأسماء وسلسلة الوقائع (في الطب والنحو... إلخ) هو الذي يمكن من فهم طبيعة العلم النظري بالمقارنة مع درجات الفقه: فالتشريع الفقهي القبلي ممتنع إلا إذا كان فرضيا تقديريا. والتشريع الفقهي البعدي غير قابل للتصور، لانعدام خاصيات ذاتية للأشياء تجعلها قابلة، بعد حصولها، للتمايز في أصناف هي لها من ذاتها. فلم يبق إلا التشريع الفقهي الجامع بين الأمرين: أعني الذي يعتبر التشريع القبلي تقديريا فرضيا، والتشريع البعدي تحقيقيا تجريبيا، وبينهما محاولة الملاءمة بين نسق الأحكام الموضوعة فرضا، ونسق النوازل الحادثة فعلا، بحسب سلم قيم يتحدد بالتدريج ضمن الممارسة المقصودة: كالطب، أو النحو أو أي علم شئنا. وبذلك لا يكون العلم الإنساني للموجودات الخارجية إلا من جنس فقه القضاء jurisprudence حيث يصبح البعدي ـ ذو التاريخ ـ المحدد، قبليا لما بعده، إلى أن يأتي ما بعده الذي يزيحه عن هذه المنزلة المعيارية، بحكم تبدل المواضعة لدى الجماعة العلمية «المشرعة» أو «المتواضعة» في ذلك المجال. مثلا قضاة الدرجة الثالثة (التعقيب/ النقض) في الفقه أو العلماء المنظرون في أي علم كان. وطبعا فإن ما يعطي لهؤلاء الحق في «التشريع للسوابق» التي تصبح كالقبلي لما يأتي بعدها من النوازل القابلة للقيس عليها، هو ما لهم من دراية بما تقدم في مجال تلك الممارسة بمستويي أسماء ومسميات، وكلاهما أمر اجتماعي لا نفسي. وقد حدد ابن تيمية هذين المستويين، فجعل من الأول مستوى الإقراء والقراءة أو التعليم والتعلم، وجعل الثاني مستوى الاجتهاد

والتأويل أو ممارسة الفن نفسه كالطب وأي علم آخر له، بالإضافة إلى الأسماء، مجال مسميات. المصدر نفسه، ص ٥٣٠

محاولة ابن تيمية، بخلال نقده المنطق الذي صار ميتافيزيقا، يحكم واقعية الكلي، أو نظرية الذاتي الذي يختلف عن العرض اللازم. ويتطلب ذلك معالجة شديدة التعقيد، والغموض، واللطافة، كونها تجتمع بين مستويات خمسة مضاعف، كل منها مضاعف: اثنان منها لغويتان ـ منطقيان، واثنان وجوديان ـ منطقيان، وواسطة رابطة بين الاثنين الأولين والاثنين الأخيرين، يلتقي فيها اللغوي المنطقي المرتبط باللغة، والوجودي المنطقي المرتبط بالوجود، أعني طبيعة هذا الكلي الذي يجذبه بعضهم إلى الزوج الأول (اللغوي المنطقي)، فيجعله وضعا إنشائيا خالصا (الاسمية)، ويجذبه بعضهم الآخر إلى الزوج الثاني (الوجودي ـ المنطقي)، فيجعله طبائع للأشياء (الواقعية).

ولما كان كل مستوى مضاعف ضارت المفهومات التي فيها إشكال عشرة، تصل بين الذات العالمة والموضوع المعلوم، بتوسط اللغة والمنطق، أعني مفهومات الميتافيزيقا العشرة الأساسية المنتسبة إلى السلسلتين التاليتين:

١ ـ سلسلة البسائط: التصور، الجنس، الماهية، الصورة، الذات

٢ ـ سلسلة المركبات: التصديق، القياس، البرهان، العلة، الوجود

في ذات العالم، في القول صورة منطقية، موطن الإشكال؟، في المقول بضرورة وجودية ،(٢٧) في ذات المعلوم (٢٥)

(٣٢) وقد ذكرنا أن طرفي الجدول يمثلان عيني العالم والمعلوم. ويجب

أن نحدد المقصود من وجهة نظر الواقعيين: فهما تعين الكلي العرضي. ليس المقصود موضوعا عاما ذاتي، بل تعين الكلي فيهما، أعني بكلي العقل العالم، وكلي العقل المعلوم المعينين في أعيان عرضية، أي التي عرض لها كونها زيدا عوض عمرو(للذات العالمة) وكونها هذا النبات أو ذاك (إذا كان الموضوع المعلوم هو النباتية). لذلك يمكن أن نضيف إلى هذا الجدول=

[حاشية] منطقي لغوي، منطقي وجودي

[حاشية] كلي عيان ،(٣٠) اسمية واقعية

[حاشية] في الموضع المعين، في الذات العالمة

ويؤدي تحليل هذه المفهومات إلى الجواب عن سؤالين أساسيين في الاسمية:

١ ـ ما هي طبيعة المعلوم، إذا لم تكن هي طبيعة الموجود؟

٢ ـ ما هي طبيعة العلم، إذا لم يكن معلومه هو طبائع الموجودات؟

ويفيد الجواب عن هذين السؤالين تحديد نظريتي الوجود والمعرفة الاسميتين، بالمقابل مع الواقعيتين.

ثالثا: طبيعة المعلوم في العلم عامة، لزوال البون الأنطولوجي بين الطبيعي والإنساني

كيف وقع الربط بين المنطقي والوجودي في الفلسفة الواقعية، أعني ما هي الحلقة الرابطة بينهما في سلسلتي المفهومات العشرة؟ إن مدلول الحد، بما هو صورة منطقية للتصور في ذات العالم (وعبارة لغوية بسيطة في الوجود)،

قد اعتبر ماهية ليطابق الصورة الجوهرية في ذات المعلوم (وهيئة طبيعية بسيطة في الوجود)؛ ومدلول القياس، بما هو صورة منطقية للتصديق في ذات العالم (وعبارة لغوية مركبة في الوجود)، قد اعتبر برهانا، ليطابق علاقة

[حاشية] = حدين آخرين: الأول هو البعد النفسي من التصور والتصديق، والثاني هو البعد المادي من الذات والوجود. لكن هذين الحدين خارجان عن كل معلومنا في النظرية الفلسفية الواقعية: إذ بمجرد حصول المطابقة بين أودية الجدول بتناظرة حول محور (الماهية والبرهان)، يزول البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كمعرفة، وإن بقيا في حدوثها كحدثت من أحداث الوجود الحاصلة في زمان ومكان معينين. أما في النظرة الاسمية فإن نفي محور التناظر (الماهية والبرهان في العلم التجريبي) يعني بالضرورة نفي المطابقة بين الواديين الأولين والواديين الأخيرين، بل وحتى التسليم بوجود التناظر لكون الواديين الأخيرين (ما على شمال محور التناظر) غير مسلمين: ولم يبق لزال الفرق بين الاسمية والواقعية. ومن ثم فإن البعد النفسي والبعد المادي من عملية المعرفة كمعرفة، لهما وجود، ولا يقتصران على مجرد الحدوث الذي لا دور له في العلم: بل العلم هو تراكم هذه الحدوثات، وتلك تاريخيته، إذ هي عين المواضعات الناقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي ومن المادي إلى اللغوي المنطقي. وبين أن مثل هذه التحليلات العريضة قد تخرجنا عن بحثنا لأنها تصبح اقتضاء للنتائج القصوى للاسمية التي قد لا يكون ابن تيمية مدركا لها، فيصبح عملنا وكأنه بحث شخصي في المسألة وليس عرضا لما توصل إليه ابن

تيمية في نقده للواقعية وتأسيسه للاسمية. ولكن لا بد من الإشارة إلى أن هذه النقلة من النفسي إلى اللغوي المنطقي هي أساس التعليم (بمعنى تعليم العلم)، وأن النقلة من المادي إلى اللغوي المنطقي هي أساس "التعليم" (بمعنى إنشاء العلامات ووضعها على تجاربنا حول عادات الأشياء) أو تسميتها: والعملية الأولى هي العملية الاجتماعية الناقلة من المعرفة كإدراك نفسي عيني إلى العلم كوضع اجتماعي لغوي علني، والثانية هي العملية الاجتماعية الناقلة من التسمية الطبيعية إلى التسمية الاصطلاحية بتوسط تقنيات الإدراك العلمي المجهزة للجوارح. وقد نسب الفلاسفة الواقعيون هذه الوساطة إلى العقل الفعال الذي يجرد الكليات إما مباشرة أو بتوسط الجوارح والتجربة النفسي عند الذوات العالمة وبين الموجودات المعلومة. وبانعدام هذه الوساطة تبرز الهوة السحيقة بين المنطقي والوجودي فيمتنع تحول علم المنطق إلى علم ميتافيزيقا، ليبقى مجرد أرغانون صوري أو تجريبي.

العلية بين ذات المعلوم وعرضها الذاتي (وهيئة طبيعية مركبة في الوجود). وإذا فالحلقة الرابطة في السلسلة الأولى هي وسطها، أعني الماهية؛ وهي كذلك الوسط من السلسلة الثانية، أعني البرهان، إذ فيهما معا يلتقي واديا اليمين «اللغويان ـ المنطقيان» بوادي اليسار «المنطقيان ـ الوجوديان»، التقاء المطابقة المطلقة، وإلا فقدت الماهية والبرهان طبيعتهما الواقعية، وأصبح التصور والتصديق مجرد أعراض نفسية في الذات المدركة، ليس لهما أدنى تحصيل للمضمون الوجودي للمعرفة.

لذلك فلا عجب إذا تركز الدحض الاسمي للواقعية على هاتين الحلقتين

الوسيطتين، في سلسلة البسائط وفي سلسلة المركبات؛ إذ، كما أدى إثباتهما دور الربط بين المنطقي والوجودي، فإن نفيهما سيؤدي دور فك الارتباط بينهما. وهذا النفي ليس مجرد سلب للإثبات، بل هو تحليل عميق لحججه، وقطع جذري لأسسه، إذ من دون قطع هذه السلسلة، حيث حلقتها الوسيطة، يتعذر التخلص من الواقعية التي قلبت العلاقة بين العلم والمعلوم، جاعلة من الأول معيارا للثاني، بعد قده إلى حقيقة باطنة مطابقة للعلم، وخداع ظاهر هو ما لا يطابق ذلك العلم منه. فالتصور بما هو صورة في الذات العالمة، والصورة بما هي صورة في الذات المعلومة (أي الموضوع) صورتان وجوديتان لا شيء يثبت تطابقهما، لولا فرضية المصدر التصويري الواحد وجوديا في المادة الأولى للموجودات المدركة، ومعرفيا (مباشرة أو بتوسط التصوير السابق) في العقل المنفعل للموجودات المدركة. وتلك هي وظيفة العقل الفعال في الأفلاطونيات العربية المحدثة. والتصوير الأول إيجاد للفعلية الوجودية، والثاني إيجاد للفعلية المنطقية. وبذلك يطابق التصور، بما هو صورة منطقية في الذات العالمة، الصورة الجوهرية، بما هي صورة وجودية في الموضوع المعلوم، فتكون الماهية الفعل المنطقي ـ الوجودي معا، القائم بذاته قياما مطلقا، والقابل للفصل عن الحلول في الموضوع، وعن الحلول في الذات(٣١). فلا عجب عندئذ، إذا كان الحد، بما هو عبارة للصورة المنطقية، عبارة للصورة الجوهرية، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني الماهية التي تلتفت إلى الأول بوجهها المنطقي، وإلى الثاني بوجهها الوجودي، فتكون، في ذاتها، «منطقا ـ وجودا»، أو وحدة الفعل الذي هو «عقل ـ موجود» و«وجود ـ معقول»، خارج المادة

والنفس. وإذا فالواقعية الفلسفية حبلى ضرورة بما انتهت إليه من تجاوز لذاتها في نظرية الفيض الإيجادي والإعلامي في الوقت نفسه، حيث تكون الفيوضات موجودات معلومات، فتتم النقلة من الواقعية الساكنة عند أفلاطون وأرسطو، إلى الواقعية الفيضية في الأفلاطونيات المحدثة الهلنستية والعربية.

[حاشية] (٣١) إما فصلا حقيقيا (وتلك هي نظرية المثل) أو فصلا منطقيا فقط، وتلك هي نظرية التجريد. انظر: ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٦٦ وما بعدها.

أما السلسلة الثانية، فإن ربطها بين الوجودي والمنطقي هو كما يلي: فالتصديق، بما هو إضافة بين صورتين في ذات العالم، والعلية بما هي إضافة بين صورتين في ذات المعلوم (الموضوع)، إضافتان وجوديتان لا شيء يثبت تطابقهما، لولا وحدة المبادىء بين المنطقي والوجودي، أعني لو لم يكن مبدأ العقل ذو المستويات الثلاثة (الهوهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع)^(٣٢) بما هو أول الأوليات المعرفية، هو، في الوقت نفسه، مبدأ المبادىء الوجودية^(٣٣).

وبذلك يطابق التصديق، بما هو إضافة بين صورتين منطقيتين (الحكم بكذا لكذا) في الذات العالمة، التعليل، بما هو إضافة بين صورتين وجوديتين (حلول المحمول كذا في الموضوع كذا) في الموضوع المعلوم، فيكون البرهان «فعلا ـ منطقيا ـ وجوديا» في الوقت نفسه، قائما بذاته، قياما مطلقا، وقابلا للفصل عن حدوثه في الموضوع وفي الذات^(٣٤). ولا عجب عندئذ، كذلك، إذا صار القياس، بما هو عبارة للإضافة بين

الصورتين المنطقيتين، عبارة للإضافة بين الصورتين الوجوديتين، كونه عبارة الوسيط بينهما، أعني البرهان الذي يلتفت إلى الإضافة الأولى بوجهه المنطقي (فيكون قياسا صوريا خالصا)، ويلتفت إلى الإضافة الثانية بوجهه الوجودي (فيكون تعليلا ماديا خالصا)؛ فيكون في ذاته «منطقا ـ ووجودا» أو وحدة الفعل الذي هو «عقل ـ موجود» و«وجود ـ معقول»، خارج الحركة المادية في الموضوع، والحركة النفسية في الذات: وهذا ما أكد وجوب الحركة في الواقعية الفلسفية، فانتهت إلى ما انتهت إليه من تجاوز ـ لذاتها في الأفلاطونيات المحدثة^(٣٥).

[حاشية] (٣٢) «الهوهوية» هي وجهة الوجودي الخالص أو ثبات الماهيات (هو = هو)، بحيث يفيد ذلك بأن التغير شرطه ثبات الهوية التي تبقى هي هي. وعدم التناقض هو وجهه المنطقي الخالص أو ثبات الحدود (عبارة = عبارة)، بحيث يفيد ذلك بأن التحليل المنطقي شرطه ثبات الحدود التي تبقى هي هي. والثالث المرفوع هو وجهه الجامع بين الوجهين السابقين، أعني ثبات الهوية، مع ثبات الحد يقتضي نفي الوسيط بين الإثبات والنفي في الحدود وفي المحدودات، بحيث يمكن للثاني المؤسس على الأول أن يمكن من الدليل المستقيم، ويمكن للثالث الجامع بين السابقين، أن يمكن من الدليل بالخلف: وهما السبيلان الوحيدان للمطابقة بين البرهان والعلية، أي بين «الحركة» في القول dianoétique) أي النظر) والحركة في الوجود (أي العلية).

[حاشية] (٣٣) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «مقالة الجيم،» 1005.3 أ :26 ترجمة تريكو الفرنسية «Par conséquent, il est évident que puisqu’

(car qu'êtres tant en êtres les tous à s'appliquent axiomes les la de c'est choses), toutes à commun est qui ce est l'Être également relève que qu'être tant en l'être de connaissance vérités». ces de l'étude

[حاشية] (٣٤) أي إننا لو سلمنا بقابلية الماهيات للفصل (الحقيقي أو المنطقي)، فإننا يجب أن نسلم كذلك بقابلية البراهين للفصل (الحقيقي أو المنطقي): فيكون عالم المثل مثلا (الانفصال الحقيقي للماهيات) بحاجة إلى «حركة» وجودية بين ماهياته هي «حركة» الحمل منطقيا، والمشاركة بين الهويات وجوديا. وهو ما اضطر إليه أفلاطون في محاورة السوفسطائي، جاعلا منه شرطا في نظريته للوجود.

[حاشية] (٣٥) ومعنى ذلك أن محاولة أفلاطون إدخال الحركة الحملية في القول والحركة التشاركية في المثل،=

فإذا أدركنا طبيعة التوسطين، في مستوى البسائط والمركبات، علمنا المدار الذي يتعلق به فك الارتباط بين المنطقي والوجودي: إنه الماهية في مستوى البسائط، والبرهان في مستوى المركبات، وقابلية كل منها إلى الالتفات إلى يمينه، فيكون منطقيا لغويا (التصور والحد والتصديق والقياس)، وإلى يساره فيكون منطقيا وجوديا (الصورة والذات، والعلة والوجود). لكن هذه القدرة على الوساطة، بالالتفات المزدوج، تصبح ممتنعة، بمجرد نفي أساسها، أعني مفهوم الذاتي. وقد أدرك ابن خلدون ذلك إدراكا واضحا، عندما لخص رأي المتكلمين الأوائل (قبل الغزالي)، والسلفيين منهم (بعد الغزالي كذلك)، وخصوصا ابن تيمية: «وإذا تأملت

المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج، لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي الذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو [هو] حال عند من يقول بها»(٣٦):

١ - فتبطل الكليات الخمس، والتعريف المبني عليها، والمقولات العشر(٣٧).

٢ - ويبطل العرض الذاتي، فتبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان(٣٨).

= أصبحت حركة تكوينية في الأفلاطونيات المحدثة، تحاكي حركة النظر المنطقي: من هنا جاء النموذج المنطقي الآلي للفيض الإيجادي، والفيض الإعلامي.

[حاشية] (٣٦) الإشارة إلى نظرية الحال بما هي اعتبار ذهني تفيد بأن ابن خلدون قد أخذ هذا المفهوم في مدلوله الذي له عند بعض الأشاعرة، وليس في مدلوله البهشمي. وهذا المدلول نفسه هو الذي أشار إليه إخوان الصفاء وأرجعوه إلى الإضافة (راجع الفصل الثالث). ولكنا بينا أن الحال يمكن أن يفهم بمدلول اسمي، فيكون مجرد إضافة ذهنية. ويمكن أن يكون بمدلول واقعي، فيكون إضافة خارجية ذات وجود فعلي خارج الذهن، حتى وإن نفي عنها الوجود والعدم عند أبي هاشم: ذلك أنها، مثل شيئية المعدوم، تعني الثبوت المتقدم على الوجود والعدم. انظر: ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص :٦٦ «وما يوضح الكلام في الأصل

الأول [الفصل بين الماهية والوجود] أن المتفلسفة، أتباع أرسطو كابن سينا وغيره، لا يقولون إن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت في الخارج. وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة، وهم أحسن حالا من المتفلسفة». وهذا الفضل الذي للمعتزلة والشيعة على المتفلسفة علته إطلاق المبدأ أي أنهم يعتبرون المعدوم شيئا بإطلاق، وليس فقط بالنسبة إلى الماهيات وحدها. وهذا الإطلاق يقتضي إذا ثبوت الحال قبل الوجود والعدم، وليس نفيهما عنه معناه أنه غير ثابت، وثبوته هو الواقعية المطلقة.

[حاشية] (٣٧) بطلان الكليات الخمس (نظرية فرفوريوس في إيساغوجي تأسيسا للمنطق؛ لكن هذه النظرية هي أساس كتاب المواضع كما وضعها أرسطو، وفرفوريوس نسخ النظرية وجعلها مقدمة. انظر: أرسطو، المواضع، ١٠١ ب ٣٧ - ١٠٣ أ (٥ وبطلان المقولات العشر يعني بطلان الأساسين الرابطين بين الوجود والمنطق، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٢: «وحذفوا [المتأخرون من المناطقة، وجلهم متكلمون] كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات»، وذلك بعد فصل المنطق عن الميتافيزيقا، لأن نظرية المقولات الأرسطية هي جوهر موضوع الميتافيزيقا أو نظرية تناسب الوجود. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، إبستيمولوجيا أرسطو (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥)، الباب ٤٠

[حاشية] (٣٨) ماذا يعني بطلان العرض الذاتي؟ هل يعني أنه يصبح عرضا مجردا فتكون الأشياء في سيلان أبدي؟ ابن تيمية ميز بين نفي الفصل بين الذاتي واللازم ونفي الفصل بين اللازم ومجرد العرض. فاللزوم يعني وجود

=

٣ - وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس(٣٩).

٤ - ولا يبقى إلا القياس الصوري(٤٠).

٥ - ومن التعريفات [إلا] المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون منها أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها؛ وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع، والمتكلمون بالطرد والعكس(٤١).

٦ - وتنهدم أركان المنطق جملة(٤٢).

وبين أن النقاط الأولى، والثانية، والثالثة، والسادسة التي تخلصها (أعني الثلاث الأولى) تتعلق بالنتائج المنجرة سلبا عن نفي الذاتي بما هو أساس واقعية الكلي (فتبطل، ويبطل، وتبطل، وينهدم)، وأن النقطتين الرابعة والخامسة تتعلقان بالنتائج المنجرة إيجابا عن نفي الذاتي بما هو أساس لواقعية الكلي [لا يبقى إلا، (ولا يبقى... إلا)]. وسنهتم، بعد قليل، بالنتائج المنطقية الموجبة التي تنجر عن نفي الذاتي المؤسس للواقعية أو للربط بين الوجودي والمنطقي، أعني انحصار القياس في الصوري منه، وانحصار التعريف في المساوي

= بعض الثبات في عادات الأشياء ولا يتعدى ذلك، أما الذاتية التي توصف بها الأعراض فإنها تعني أن الأمر ليس عادة بل ضرورة، وذلك ما لا يسلم به الكلام عامة، وابن تيمية على وجه الخصوص. ومقابل اللازم هو العرض المجرد الذي يعني السيلان الأبدي الفاقد الانتظام.

[حاشية] (٣٩) بطلان المواضع لا ينتج من نفي العرض الذاتي، بل من نفي الكليات الخمس وضمنها العرض الذاتي: وذلك لأن المواضع الجدلية لا تتعلق بالذاتي بما هو ذاتي، وإلا صارت لا تمتاز عن البرهان. وإنما تتعلق به تعلقها ببقية الكليات الخمس (إذ الذاتي يتعلق بالجنس والنوع، أما العرض العام والخاصة فهما خارجان عنه).

[حاشية] (٤٠) ما معنى «القياس الصوري» عندئذ؟ إنه القياس المستند إلى اللزوم تحسب، وليس القياس الصوري بالمعنى الأرسطي. واللزوم هنا يعني ما ينتج من التحليل أي استخراج تحصل الحاصل بالاستناد إلى عدم التناقض، لا غير: وإلا لم يكن من حاجة إلى نفي الذاتي، والكليات الخمس، والمقولات العشر لينتج منها هذا القياس الصوري، علما بأن القياس الصوري الأرسطي (أعني التحليلات الأولى) يحتاج إلى هذه الأمور التي نفاها المتكلمون، أعني الذاتي، والكليات الجنس والمقولات العشر على الأقل لتأسيس نظرية الحمل التي من دونها لا قياس.

[حاشية] (٤١) ما معنى «التعريفات المساوية في الصادقية»؟ أي إن كل حد يجيب أن يكون مفهومه حاصرا «الماصدق» مساويا «للماصدق» محدوده، وذلك طردا وعكسا: فيكون الحد صحيحا على المحدود ولا يصح إلا عليه. ومن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية، مثلا، الصاهلية: فإنها كحد للفرس تصح عليه، ولا تصح إلا عليه، ويصح عليها ولا يصح إلا عليها: فكل فرس صاهل وكل صاهل فرس. ولذلك قلنا إن الحد والمحدود أو الاسم والمسمى شيء واحد أحدهما أخذ دالا والثاني مدلولا، إذا لم يقصد بهما أعيان الدال. وأعيان المدلول، أعني التسمية

والمرجع.

[حاشية] (٤٢) أي منطق ينهدم؟ إذا كان المنطق كله فلم تحدث عن بقاء القياس الصوري والتعريفات المساوية في الصادقية؟ إنه إذا المنطق الواقعي الذي ينهدم: أعني المنطق المستند إلى الذاتي والكليات الخمس والمقولات العشر والكلي الطبيعي.

ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :٢٣ «علم المنطق» ص -٩١٤ ٩١٥.

في الصادقية، ونظرية العلم البديل التي تؤسسها.

أما الآن فعلينا أن نحدد موطن الإشكال، أعني مفهوم الذاتي المؤسس للترابط بين المنطقي والوجودي، وعلاقته بواقعية الكلي. فالمتكلمون مدركون لحلقة الوصل بين المنطقي والوجودي، ونافون لها؛ وبذلك لا يكون رفضهم للمنطق ناتجا من موقف عقدي فقط، كما يزعم البعض (وهو زعم غذاه الحكم بأن من تمنطق فقد تزندق نقد حكما عاما، في حين أن مدلوله هو من تمنطق بالمنطق الواقعي فقد ادعى المطابقة بين العلم والوجود، ومن ثم رد الثاني إلى الأول: وهو عين الموقف السوفسطائي، حيث يصبح الإنسان مقياس كل شيء، وإذا فهو قد تزندق ما دام قد رفع الإنسان إلى المنزلة التي ينسبها الدين إلى الرب)(٤٣)، بل هو رفض فلسفي عميق وصريح يتمثل في رفض القفزة الوهمية غير المشروعة من المنطقي إلى الوجودي، أعني الظن بأن الكلي الذهني نسخة مطابقة من كلي طبيعي ذي وجود فعلي، وأن الروابط المنطقية بين التصورات الذهنية نسخة مطابقة للروابط الوجودية بين الصور الجوهرية.

والمطابقة، في الحالتين، هي نظرية الماهية ونظرية العلة، والأولى تستند إلى الصفات الذاتية، والثانية تستند إلى الأعراض الذاتية، إذ مجموع الأولى هو الماهية، ومجموع الثانية هو العلة التي تعود، في الأخير، إلى ما له أساس في الماهية(٤٤).

فإذا بطل التعريف ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظن صاحبه أنه، بما هو صورة التصور في ذهن العالم، مصور الماهية أو الكلي الواقعي، ومن ثم فهو مصور للصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم، لم يبق إلا التعريف الاسمي، أو التعريف بالعلامات المميزة للموضوع المقصود بالكلام بما هو مقصود بالكلام لا غير؛ وهو إذا تعريف إضافي إلى منظومة القول المعرف، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العلامات علامات مميزة للموضوع (مثلا الطب، الفقه، التاريخ... إلخ)(٤٥). لذلك تحدث ابن تيمية عن القراءة والإقراء في علم من

[حاشية] (٤٣) ولما كان من المتعذر رفع العقل ليساوي الوجود (أو الإنسان ليساوي الرب)، صار الحاصل من ذلك خفض الوجود ليساوي العقل (أو الرب ليساوي الإنسان)، وذلك هو العلة في اتهام المنطق بالسفسطة والزندقة عند ابن تيمية، كما نبينه في المعالجة.

[حاشية] (٤٤) أرسطو، ما بعد الطبيعة، «مقالة الدال،» 1025.30 أ 30-32: «ويفهم العرض كذلك بصورة أخرى، أنه ما له أساس في الجوهر، وليس هو مع ذلك منه: مثلا، بالنسبة إلى المثلث، خاصية مجموع الزوايا المساوي لقائمتين». وهذا هو العرض الذاتي غير المقوم، وهو موضوع البرهان العلمي. أما الذاتي المقوم فهو موضوع الحد ولا يرهن عليه

بل يدرك حدسا: إدراك الماهيات البسيطة.

[حاشية] (٤٥) لذلك فالتعريف لا يكون إلا بفضل اللقاء بين مؤسستين اجتماعيتين: - الأولى لغوية منطقية وهي الواضعة للحدود والتعريفات، ومنها تستمد القوانين العامة للتعريف. - الثانية تجريبية تقنية وهي الواضعة للمحدودات والمعرفات، ومنها تستمد العلامات المميزة للمجال الذي تتعلق به الممارسة. والأمثلة الإنسانية أفضلها مثال القانون، والأمثلة الطبيعية أفضلها مثال الطب، وهما المثالان اللذان يستعملهما ابن تيمية دائما للتدليل على نظريته في «التعريف ـ الاسم».

العلوم بما هو ممارسة قولية وتجريبية لمجال من المجالات. وإذا بطل القياس ذو المدى الوجودي، أعني الذي يظن صاحبه أنه، بما هو صورة الإضافة بين تصورين في الذهن، مصور للبرهان أو للترابط بين الكليات الواقعية، ومن ثم فهو مصور للإضافة بين صورتين في الموضوع (العلة)، لم يبق إلا القياس الاسمي أو الصوري، أو حساب العلامات التي صيغت بها عادات الموضوع كما تبدت لنا في التجربة ولا يبق غير ذلك؛ وهو إذا قياس إضافي إلى منظومة الصياغة القياسية، وإلى منظومة الممارسة التي جعلت من تلك العبارات القياسية وسائلها لتنظيم التجارب حول الموضوع (مثلا الطب، الفقه، أو أي علم آخر يتصاحب فيه الصياغة القولية أو الرمزية عامة والمعالجة التقنية التجريبية). وإذا لم يبق إلا قوانين الصياغة القولية أو الرمزية عامة (إدخالا للصياغة الرياضية)، ببعديها (المتعلق بالتعريف وبالقياس) المصحوبين بممارسة الموضوع المصوغ تعريفا وقياسا، فإن الشرطين اللذين كانا ضامنين للاطمئنان إلى المطابقة بين القول

والمقول فيه يجعلان، بغيابهما، هذا الاطمئنان معدوما، فيفرضان عوضا منهما المساوقة الدائمة بين الصياغة الرمزية والممارسة التقنية للموضوع المصوغ، أي بين ما اصطلح عليه ابن تيمية بالترجمة وبالتأويل(٤٦).

وهكذا تتضح لنا العلة في الاستناد الضروري إلى مرحلتي الدحض اللتين استند إليهما ابن تيمية في الرد على المنطقيين: «الكلام في أربع مقامات: مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

١ ـ فالأولان: أ ـ أحدهما في قولهم إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد؛ ب ـ والثاني [في قولهم] إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس؛

٢ ـ والآخران: أ ـ [أحدهما] في أن الحد يفيد العلم بالتصورات؛ ب ـ [والثاني] وفي أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات»(٤٧). ونفهم كذلك لم كان مدار هاتين المرحلتين السالبة والموجبة بوجهيهما التصوري والتصديقي هو مفهوم المقوم

[حاشية] (٤٦) هما مصطلحان سيأتي شرحهما. ولكن لا بد هنا من الإشارة إلى أن ابن تيمية قد استعمل الترجمة في معان ثلاثة جديرة بالتنويه: ١ ـ الترجمة بين لغتين مختلفتين؛ ٢ ـ الترجمة في اللغة نفسها؛ ٣ ـ الترجمة بمعنى تحديد المسمى، وليس تعويض اسم باسم. كما استعمل التأويل بمعنى يعممه على الطبيعيات، ولا يقصره على الشرعيات، إذ قد طبقه على الطب، وعلى الفقه، وعلى جميع العلوم والممارسات التي يتصاحب فيها بعد رمزي وبعد تقني، بحيث إن مجال التأويل ـ بما هو انتقال من الرموز إلى المرموزات ـ قد عمم مفهوم الدليل بمعناه الجاعل من الطبيعي نفسه أمرا وضعيا: إذ لا فرق بين أعراض المرض التي تستعمل مميزة لمرض

معين فتكون حدودا لذلك المرض، وبين أي مميزات استعملت في التعريفات العلمية إنسانية كانت أو طبيعية.

[حاشية] (٤٧) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص ٧٠

الذاتي في البسائط (الصفات الذاتية اللزومية التي تتألف منها الماهية مثل الحيوانية والنطق بالنسبة إلى الإنسان) والعرض الذاتي في المركبات (مثل مساواة مجموع الزوايا لقائمتين بالنسبة إلى المثلث)(٤٨). وذلك لأن الذاتي هو الأساس الذي يستند إليه الخطأ الواقعي الذي يجعل التعريف بما هو صورة للتصور رشيا آخر غير الاسم أوغير العلامة. الدالة على المسمى، دلالة مواضعة من الدرجة الثانية (وليست المواضعة التي في اللغة الطبيعية)، والقياس، بما هو صورة الإضافة بين التصورين، رشيا آخر غير «الحساب المنطقي»(٤٩)، الدال على الإضافة، دلالة مواضعة من درجة ثانية (وليست المواضعة التي في الإفادة التي تستند إليها اللغة الطبيعية).

رابعا: الفرق بين نظرية العلم الواقعية ونظريته الاسمية

فلنعد الآن إلى المتسلسلتين ولنبرز الفرق بين نظريتي العلم الواقعية والاسمية، بتعميق التحليل لمكوناتهما في مستوى البسائط، وفي مستوى المركبات جاعلين من الوسيطين، الماهية والبرهان، محورا للتناظر بين واديي اليمين، وواديي اليسار من الجدول.

ولنبدأ بالواديين الموجودين على يمين التناظر المؤدي إلى دور الوساطة كما وصفنا. فالحد والقياس لهما وجود عيني في الخارج، هو الوجود اللغوي المنطقي، ويعدان مطابقين للتصور والتصديق اللذين لهما كذلك وجود عيني في الذهن، هو الوجود النفسي المنطقي. وهذه مطابقة أولى بين اللغوي

المنطقي المتعين في الخارج، والنفسي المنطقي المتعين في

[حاشية] (٤٨) ولعل هذا المثال بالذات من أحسن الأدلة على صحة النظرية التي يميل إليها ابن تيمية: أعني أن هذه الخاصية «مجموع الزوايا = «١٨٠° ليست عرضا ذاتيا لطبيعة هي المثلث، بل هي نتيجة تحليلية للموضوع الوضعي الذي حدده التعريف، تحديدا جعله لا يكون إلا بصفة تؤدي إلى جعل زواياه مساوية لـ ١٨٠°. ويكفي تغير التعريف الاسمي لهذا «الموضوع» الوضعي (المثلث) حتى تتغير جميع صفاته ولوازمه وليس ذاتياته.

[حاشية] (٤٩) المصدر نفسه، ص :٢٩٦ «بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم، والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه».

الداخل، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل النفسي ـ المنطقي يصبح لغويا ـ منطقيا، واللغوي ـ المنطقي يصبح نفسيا ـ منطقيا(٥٠)، وهي وساطة اجتماعية وضعية بالطبع إنها المستوى الأول المتعلق بالصياغة الرمزية.

فإذا انتقلنا إلى واديي اليسار، وجدنا أن ذات الشيء ووجوده لهما وجود عيني في الخارج، ويدركان بالحس، وأن صورة الموجود العيني وعلاقة العلية الرابطة بينه وبين أعراضه الذاتية توجدان في ذلك الموجود العيني وندركهما بالعقل. وإذا فالذات العينية ووجودها العيني لهما وجود عيني في الخارج، وهو الوجود الحسي الوجودي، ويعدان مطابقين للصورة الجوهرية

والعلية في الداخل ـ داخل تلك الذات الموجودة كموضوع إدراك ـ ولهما كذلك وجود عيني في الموضوع هو الوجود المنطقي الوجودي. وهذه مطابقة ثانية بين «المنطقي ـ الوجودي» و«الحسي ـ الوجودي»، والثاني متعين في خارج الموضوع (إن صح التعبير)، والثاني في داخله، من دون تحليل للوسيط بينهما الذي يجعل الحسي الوجودي يصبح منطقيا وجوديا، والمنطقي الوجودي يصبح حسيا وجوديا. وهي وساطة اجتماعية وضعية كذلك بالطبع أيضا، إذا لم ننقل بالوسيط الميتافيزيقي، أعني المصور للمادة والمصور للعقل المنفعل، أعني العقل الفعال. وهذه الوساطة هي الممارسة التي يتنسب إليها المستوى الرمزي من العلم، في مستواها التقني الذي يجعل المعطيات الحسية من الموضوع تصبح علمية، والمعطيات العلمية تصبح حسية، ولا يكون ذلك إلا بالتقنية الناقلة للمعطى الطبيعي من طبيعته إلى المستوى الصناعي(٥١).

وبذلك يوازي التطابق بين الجدولين المتيامنين التطابق بين الجدولين المتياسرين؛ وأولهما يحصل في الذات العالمة، بوساطة تاريخية اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للعقل المنفعل)؛ والثاني يحصل في المعلوم، بوساطة تاريخية

[حاشية] (٥٠) وقد حاول ابن خلدون وصف هذه الوساطة، مركزا على دور الكتابة والحساب: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٥، الفصل ٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا وخصوصا الكتابة والحساب»، ص ٧٦٧-٧٦٨: «والكتابة، من بين الصنائع، أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالا من الحروف

الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية إلى المعاني التي هي في النفس. وهو ينتقل أبدا من دليل إلى دليل، ما دام ملتبسا بالكتابة، وتعتاد النفس ذلك دائما؛ فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل. ويحصل به مزيد فطنة وكيس في الأمور، لما تعودوه من ذلك الانتقال» (ص ٧٦٨).

[حاشية] (٥١) وعندئذ تحصل الملاءمة بين مستوى الرموز ومستوى المرموزات من الفعالية العلمية، بما هي عاملة بحق وليست فقط مجرد نظر في الرموز. لكن الموقف الواقعي ـ تسليما منه بالوساطة المحورية، أعني الماهية والبرهان ـ أصبح غنيا عن الوسيطين المحققين للمطابقتين، ومن ثم عن المطابقة الخاتمة، أعني بين واديي اليمين وواديي اليسار من جدولنا.

اجتماعية، أو بوساطة خارج الزمان والمجتمع (العقل الفعال وتصويره للمادة). ولما كان الوسيط الاجتماعي الأول والثاني لا يستطيع أن ينسب إلى نفسه المطابقة الأولى، بما هي غير وضعية في ذات العالم، والمطابقة الثانية، بما هي غير وضعية في الموضوع المعلوم وإلا تحول إلى إله خالق مبدع، حصر هذه الوساطة في الأمور الوضعية، بفضل بعدي العلم بما هما مؤسستان اجتماعيتان: بعد الرامز، ويتعلق بالمنطق الصوري؛ وبعد المرموز، ويتعلق بالمنطق المطبق، أو بنقلة تجاربنا عن عادات الموجودات إلى البعد الأول بتجهيز إدراكنا لهذه العادات إدراكا يجعلها قابلة للصياغة العلمية. وهذا هو الأمر الذي لا يمكن أن يجيء من مجرد التعامل مع الروامز، من دون مباشرة المرموزات مباشرة علمية(٥٢).

وإذا فالعائق الحائل دون هذه النظرة الاسمية للعلم هو الماهية والبرهان، لما فيهما من استغراق تام للتفاضل بين الوجودي والمنطقي؛ وهو استغراق يغني عن الوساطة التاريخية الساعية إلى تحقيق المطابقة المتيامنة، والمطابقة المتياسرة، تحقيقا لا يتوقف إلى ما لانهاية، في غياب الماهية والبرهان، أعني المطابقة المسلمة بدءا. وفعلا فالماهية هي «المفهوم ـ الحد» أو «المفهوم ـ الغاية» الذي يلتقي عنده التصور، بما هو صورة في الذات العالمة، بالصورة الجوهرية في الموضوع المعلوم. وصيغة المطاوعة التي بني عليها مفهوم «التصور» تعني أن صورة المعلوم هي التي صورت ذهن الذات العالمة (الذي صورته فتصور)، بحيث إن الصورة الموضوعية هي التي تفعل من خارج ـ الواقعية ـ في الذهن فتولد فيه تصورا في الداخل. لذلك كانت الماهية، في الوقت نفسه، الصورة ـ الحد التي يتطابق فيها الختم (الكلي الواقعي في الخارج) وأثره (الكلي في الذهن): مثل الختم (الكلي في الخارج) والمختوم (الكلي في الداخل). وعندئذ نفهم التطابق بين الواديين على يمنة المحور وعلى يسرته، وندرك حقيقة ما قاله ابن خلدون، من أن أساس الميتافيزيقا الواقعية هو حصر الوجود في الإدراك، والظن أن الكلي الذهني ليس إلا أثر الختم الكلي الطبيعي في الذهن. والبرهان هو «المفهوم ـ الحد» أو «المفهوم ـ الغاية» الذي يلتقي عنده تصديق الذهن لمطابقة الإضافة بين تصوريه لإضافة الصورتين في

[حاشية] (٥٢) لذلك فابن تيمية ينفي أن يكون التصور مجرد مفهوم بسيط غني عن الاستدلال والبرهان، بل هو عنده، حصيلة استدلال وبرهان وإثبات، لأننا نصل إليه بما نحطله من عادات مترجمة، ولا ننطلق منه كما

هو الشأن في التقديرات الذهنية: (...)» يقولون الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة، بخلاف القياس فإنه يمكن فيه المانعة والمعارضة. فيقال: إذا لم يكن الحاد قد أقام دليلا على صحة الحد امتنع أن يعرف المستمع المحدود به، إذا جوز عليه الخطأ. فإنه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب، امتنع أن يعرف بقوله. ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية، ويجعلون العلم بالمفرد أصلا للعلم بالمركب، ويجعلون العمدة في ذلك على الحد الذي هو قول الحاد بلا دليل، وهو خبر واحد عن أمر عقلي لا حسي، يحتمل الصواب والخطأ، والصدق والكذب». ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨٠

الموضوع المعلوم. وصيغة «صدق» من مادة صدق (مثل حصل، يحصل) تعني أن الموضوع صدق لذاته فصدقناه (حصل بذاته فاعتبرناه حاصلا... إلخ)، فنكون قد اعترفنا بحصول أمر ذاتي في الموضوع ذاته، أي إن تصديقنا علته صدق الخبر الوارد علينا من وجود الموضوع، وعلاقات العلية فيه، بحيث يصبح التصديق، بتوسط البرهان، أثر ختم العلية في الذهن، فيتم اللقاء بين قطبي الجدول المتيامن والمتياسر، فيكون البرهان مطابقة بين التعليل في الموضوع، والتصديق في الذات، أو بين الروابط المنطقية النفسية (التصديق والقياس: نسبه مفهوم محمول إلى مفهوم موضوع) والروابط المنطقية الوجودية (الوجود والتعليل: نسبه معلول إلى علة): العلة = حد أوسط.

لقد بان الآن الفرق بين الوضعيتين (الواقعية والاسمية)، إذ هو قد تحدد

في طبيعة الدور الذي تنسبه الواقعية إلى الماهية والبرهان، والذي تنفيه الاسمية عنهما. وفعلا، إذا نحن نفينا أن يكون الحد صورة لتصور يدرك الماهية التي هي صورة لموضوع عين، وجعلناه مجرد اصطلاح لـ «توسيم» موجود عيني لا ندعي أنه ماهيته (المفارقة أو المحايثة)، بل هو بعض لوازمه التي اختيرت لتكون علامة مميزة له، فإن الوسيط (الماهية) يفقد كل قدرة على التوسط، فيصبح الواديان الأولان ممثلين لمجال «نفسي - منطقي» و«لغوي - منطقي» من وضع الإنسان، ولا يبقى من الواديين الثانيين إلا الأعيان وعاداتها التي تتبدى لنا في معطيات إدراكية، نحاول صياغتها وتنظيمها قدر المستطاع، بما لنا من تجربة عن عاداتها. ومن ثم يمتنع قطعا أن تستخرج المعرفة حول الأشياء بمجرد الاستنتاج من المواضعات، إذا لم يقتصر ذلك على الاستنتاج الذي يبقى فرضيا، ولا يصبح طبائع للأشياء، حتى لو أيدته التجربة: «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده، لا تلك البراهين»(٥٣). وإذا نحن نفينا أن يكون القياس صورة لتصديق يدرك البرهان الذي هو صورة لعلية معينة، وجعلناه مجرد أداة لـ «حساب» العلاقات بين الرموز استشرافا للعلاقات بين المرموزات، بشرط الاحتكام إلى «شهود [الحس] لا تلك البراهين»، صار ما يجري بين الموضوع وأعراضه هو الحكم، وكان استدلالنا مجرد اصطلاح للاستدلال على التلازم الملحوظ بين الأعيان وعاداتها، وليس في التلازم الملحوظ أدنى إقرار للوجوب؛ إذ ليس ذلك إلا مجار للعادات، لا شيء يثبت أن الضرورة الصورية في روامزها تعني الضرورة المادية في

مرموزات روامزها؛ وعندئذ يفقد البرهان قدرته على التوسط، فيصبح الواديان المتيامنان ممثلين لمجال «نفسي - منطقي ولغوي - منطقي» من صنع الإنسان، ولا يبقى من الواديين المتياسرين إلا الأعيان وعاداتها التي تتبدى لنا على شكل مجار للعادات نلاحظ فيها الوقوع، ولا نستطيع

[حاشية] (٥٣) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٣١: «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ص ٩٩٦، والمصدر نفسه، ص ٢٩٩: «والبرهان لا يقوم إلا على ما في النفس [أي على ما هو مقدر في الذهن] ولا يقوم على ما في الخارج».

ادعاء الوجوب لكون ما عدا ذلك الوقوع لا يتضمن أدنى تناقض، إذا افترضناه، عقلا. ومن ثم يمتنع قطعا أن تكون المعرفة الصورية للعلاقات بين الرموز علما للأشياء، ما لم تستند إلى التجربة الحاصلة أو الممكنة: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات، هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علما»(٥٤).

وبذلك نستطيع أن نتبين أن هذا النوع من العلم لا يميز بين معلوم ومعلوم من حيث طبيعته، إذ هو لا يتعلق بالطبائع، بل بالموضوعات التي يضعها الإنسان للعبارة عما له من تجربة عن عادات الموجودات. وإذا فالمعلوم ليس طبيعة الموضوع، بل هو ما وضعته الذات العالمة من مفهومات لصياغة ما لها من تجارب عن عادة ولتنظيم تلك التجارب. وهذا الفعل الناظر واحد أيا كان الموضوع، وذلك في بعدي النظر الصوري والمادي:

أي بما هو متعامل مع روامزه، أو بما هو متعامل مع مرموزاته؛ وكلاهما من وضعه. وينتج من ذلك انقلابان جوهريان هما جوهر المذهب الاسمي:

الانقلاب الأول: تجاوز الفصل بين الطبيعي المزعوم خاضعا للضرورة والإنساني المزعوم خاضعا للاختياري أو تجاوز المقابلة التقليدية بين النظري والعملي، بواسطة المفهوم الثوري لمجرى العادات التي يشترك فيها الطبيعي والإنساني: جميع الظاهرات، بما هي خارجية، تتبدى لنا بسلوكها الذي لنا عن عاداته تجارب هي ما علمنا منه إلى حد الصياغة العلمية التي توصلنا إليها، مما يبقي على بكارة الموضوع، إذ يمكن له دائما أن يطرفنا بأمور لم نكن نعلمها، وعلى إنتاج العلم، إذ كلما اطلعنا على عادات جديدة لم نكن نعلمها، اضطرنا إلى تغيير علمنا ليلائم تجاربنا عن هذه العادات.

الانقلاب الثاني: تصنيف العلوم بالاستناد إلى الخصائص المنطقية للقول العلمي، وليس بالاستناد إلى الخصائص الوجودية للمقول فيه، بحيث إن المقابلة بين النظري والعملي، أو الطبيعي والإنساني أو الضروري والاختياري لم يعد لها محل، وعوضتها المقابلة بين التحليلي أو الذي ليس له موضوع خارج عين الموضوع التقديري، والتركيبي أو الذي له موضوع خارج يحاول القول أن يحاكيه، فيجعل الروامز مشاكلة للمرموزات، أعني العلامات الدالة مشاكلة للمدلول أو لعادات الموضوع الخارجي(٥٥).

خامسا: المقابلة بين الذاتي واللازم ونفيهما الاسمي

وقد جمع بين هذين الوجهين النفي الصريح الفلسفي للتمييز الفلسفي بين الذاتي واللازم بين

[حاشية] (٥٤) ابن تيمية، الجراني، المصدر نفسه، ص ٣٨٨٠

[حاشية] (٥٥) انظر، ملحوظاتي بالهامش (م (١ من هذا الفصل حول مفهوم الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وهي ملحوظات تحلل نصا لابن تيمية ورد في: المصدر نفسه، ص ٣١٨٠

الصفات التي تبرز لنا خلال تجاربنا عن عادات الموجودات. فكيف أدى فك الارتباط بين المنطقي والوجودي إلى الانتقال من الذاتي المقابل للازم إلى اللازم الأعم منه والمتضمن له؟ ما الفرق بين المفهومين؟ يقتضي الجواب أن نورد نص ابن تيمية كاملا: [٤]» المفيد تصور الحقيقة عندهم هو الحد التام، وهو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل، من الذاتيات المشتركة والمميزة، دون العرضيات التي هي العرض العام والخاصة. والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان الذي هو الفصل هو الناطق، والخاصة هي الضاحك. وهم يبنون هذا الكلام على الفرق بين الذاتي والعرضي. وهم يقولون المحمول الذاتي داخل في حقيقة الموضوع أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف المحمول العرضي، فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف العرضي.

[٥] ويقسمون العرضي إلى لازم وعارض، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها، كالظلل للفرس، والموت للحيوان، وإلى لازم للماهية كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها، أن لازم وجودها يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه، بخلاف لازم الماهية لا يمكن أن تعقل موجودة دونه. وجعلوا له خاصية ثانية، وهو أن الذاتي ما كان معلولا للماهية بخلاف اللازم. ثم قالوا: من اللوازم ما

يكون معلولا للماهية، بغير وسط، وقد يقولون ما كان ثابتا لها بواسطة، وقالوا أيضا الذاتي ما يكون سابقا للماهية في الذهن والخارج، بخلاف اللازم فإنه ما يكون تابعا»(٥٦).

وقد فصلنا المسألة إلى عنصريها تيسيرا لإدراك موطن الإشكال:

الأول: هو المقابلة العامة بين الذاتي الداخل في الماهية والعرضي الخارج عنها، وهي قسمة ثنائية، في جزئها الأول نجد الجنس والفصل، وفي قسمها الثاني نجد العرض العام والخاصة، بالاستناد إلى نظرية الكليات الخمس التي تقسم إلى المقوم/ غير المقوم.

الثاني: هو قسمة الخارج عن الماهية، أعني العرضي، إلى لازم وعارض؛ واللازم بدوره ينقسم إلى لازم للماهية ولازم للوجود.

والمعلوم أن الإبستيمولوجيا الأرسطية تعتبر الأول، أعني الذاتي المقوم للماهية موضوع إدراك حدسي غير قابل للبرهان عليه، بحيث لم يبق موضوعا للنظر، (أعني ما يعلم بالبرهان) إلا الذاتي غير المقوم بلغة أرسطو (الأعراض الذاتية) أو اللازم بمعنييه بلغة ابن سينا. ويقتضي ذلك تعديلا طفيفا في القسمة التي قدمها ابن تيمية من منظور أسمي. فمن المنظار الواقعي تكون القسمة بالصورة التالية: ذاتي/ غير ذاتي؛ ثم ذاتي مقوم/ ذاتي غير مقوم. وغير الذاتي أو العارض، ليس بمعلوم. والذاتي المقوم يدرك حدسيا، إذ هو موضوع الحد الذي لا يحتاج إلى برهان. والذاتي غير المقوم هو الذي له أساس في الذاتي المقوم. وهو موضوع البرهان لإثبات علة انتسابه إلى الذاتي. لكن ابن تيمية بالمكان يرفض المقابلة بين الذاتي المقوم والذاتي غير المقوم لرفضه الفيصل بين الماهية والوجود، فقد اعتبر الأساس

الوحيد للمعلم هو المقابلة بين اللازم (وهو يتضمن معنيي الذاتي الفلسفيين، من دون تمييز) وغير اللازم (وهو يتضمن

[حاشية] (٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣٠

العارض الذي لا يقبل العلم، أعني ما لا قرار له في عادات الأشياء).

لذلك أعاد ابن تيمية أسباب الخطأ في الفلسفة الواقعية إلى هذين الأمرين: «وهذا الكلام [الذي أوردناه في النص السابق] الذي ذكروه مبني على أصلين فاسدين: الفرق بين الماهية ووجودها، ثم الفرق بين الذاتي لها واللازم لها»(٥٧). وهذان الأصلان الفاسدان هما علة كل الخصائص التي وصفناها إلى حد الآن في نظرية العلم ونظرية الوجود الواقعية. وهما، في الواقع، أصل واحد، إذ الأول هو الوجه الوجودي، والثاني هو الوجه المعرفي من مسألة التمييز بين الذاتي والعرضي. وفعلا فالذاتي، بما هو غير اللازم، هو الذاتي المقوم، لأن اللازم ذاتي غير مقوم للماهية؛ أي إن الذاتي، بما هو مقوم، هو العناصر التي يتألف منها الحد، حد الماهية وهي الجنس والفصل النوعي. والذاتي غير المقوم، أو اللازم، هو ما يمكن البرهان عليه، بوصفه ينتج ضرورة من الذاتي المقوم، مثلا: الذاتي المقوم للمثلث أو حده: «شكل تحده ثلاثة خطوط مستقيمة»؛ والذاتي غير المقوم للمثلث: مجموع زواياه قائمتان. لكن مجموع الذاتيات المقومة هو الماهية. ومجموع الذاتيات غير المقومة (مع الأعراض غير المعلومة) هي الوجود. وإذا فالأصل الثاني هو الوجه المعرفي، والأصل الأول هو الوجه الوجودي من الأصل نفسه الذي هو واقعية الكلي، أو عدم الفصل بين المنطقي والوجودي، ظنا أن ما يمكن تجريده في الذهن، هو أيضا كذلك في

الوجود.

فإذا لم نسلم بالفصل بين الذاتي المقوم والذاتي غير المقوم أو اللازم، واعتبرناهما من طبيعة واحدة، أصبحت مكونات الحد غير دالة على ماهية قابلة للفصل عن الوجود، بل هي مجرد علامات اختيرت من بين اللوازم للدلالة على الموجودات كما تتبدى لنا، من دون زعم بأن ما اخترناه لتمييزها هو فعلا ماهيتها: «حقيقة قولهم [...] إن الماهية عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ بالمطابقة، وجزؤها الداخل فيها ما دل عليه اللفظ بالتضمن. واللازم الخارج عنها ما دل عليه بالالتزام. فترجع الماهية وجزؤها الداخل واللازم الخارج إلى مدلول المطابقة والتضمن والالتزام. وهذا أمر يتبع قصد المتكلم، وغايته، وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها. فإن تصور المتكلم قد يكون مطابقا وقد يكون غير مطابق. وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة، فجعلوا بعضها ذاتيا داخلا في الحقيقة، وبعضها عرضيا خارجا لازما للحقيقة»(٥٨).

إن هذه النقلة من التعبير الوجودي المنطقي (الذاتي المقوم، الذاتي غير المقوم أو اللازم، والماهية) إلى التعبير اللغوي المنطقي (مدلول التضمن، مدلول الالتزام ومدلول المطابقة)، هي النقلة التي أشرنا إليها سابقا، عندما بينا أن غياب الوسيط (الماهية) لا يبقي إلا على واديي اليمين، أعني التصور والحد، بما هما نفسيان منطقيان ولغويان منطقيان لا غير، في حين يصبح واديا اليسار خاليين من التمييز بين الماهية والوجود، وبين الذاتي المقوم والذاتي غير

[حاشية] (٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٤٠ [حاشية] (٥٨) المصدر نفسه،

ص ٦٨ ـ ٦٩٠

المقوم أو اللازم. ولما كان اللازم من جنس المعطى الواقع، والذاتي من جنس المعطى الواجب، صار الانقلاب الحاصل ثورة فعلية: فالأول نلاحظ وجوده، ولا نستطيع الجزم بوجوبه، إذ هو من جنس الممكن الذي حدث، لذلك فهو في القول لازم وفي الوجود عادي. والثاني لا نكتفي بملاحظة أنه موجود، بل نزعم أنه واجب؛ انه ليس من جنس الممكن الذي حدث، بل من جنس الواجب الذي لا بد من أن يحدث: لذلك فهو في القول ذاتي، وفي الوجود ضروري. وهذه النقلة من الوقوع المجرد للحدوث إلى الوجوب هي التي تميز اللازم الذي يعترف به ابن تيمية عن الذاتي الذي ينكره، وهي العلامة الفاصلة بين نظرية الحل الاسمي ونظرية العلم والحل الواقعي لها.

فإذا تساوت الأعراض اللوازم، ولم يستقم الفصل بين الذاتي منها وغير الذاتي، أصبح ما اخترناه من اللوازم للحد مجرد تسمية علمية، وما اخترناه منها للقياس مجرد تدليل علمي؛ وكلاهما أمران وضعيان «وهذا أمر يتبع قصد المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه لا يتبع الحقائق الموجودة في نفسها»، أو هما اصطلاح يخضع لاجتهاد العالم واختياره في سعيه للتعبير عن التجارب الحاصلة حول عادات الأشياء، وهو ما يفيد أن هذا العلم معرض للتغيير في كل لحظة، بل إن نسقا آخر غيره يمكن أن نتصور وجوده، إذا كان أكثر مطابقة لعادات الأشياء، ما دام «تصور المتكلم قد يكون مطابقا وقد يكون غير مطابق»، وما دام الفصل بين المقوم وغير المقوم علته أن الفلاسفة ـ بحكم فلسفتهم الواقعية ـ قد «فرقوا بين الصفات

المتماثلة [في ذاتها، والمتمايزة إذا أضفناها إلى فضيلتها الذريعية في بناء نسق العلم](٥٩) فجعلوا بعضها ذاتيا داخلا في الحقيقة، وبعضها عرضيا لازما للحقيقة»(٦٠).

من هنا لم يعد النسق العلمي حقائق مطلقة ينفعل بها العقل الإنساني تلقيا من عقل فعال، أو روح قدس، أو حتى من تجريد منفعل بحقائق الأشياء كما هي في ذاتها خارج العقل الإنساني؛ بل هو نسق موضوعات اجتهادية يتواضع عليها العلماء للدلالة على التجربة الحاصلة حول عادات الموجودات. إنها إذا لغة اصطناعية لا غير: وذلك هو معنى نظرية العلم الاسمية. وإذا كانت طبيعة العلم هي ما ذكرنا، لغة من درجة ثانية يتواضع عليها العلماء لتنسيق التجارب التي لهم عن عادات الأشياء المنتسبة إلى اختصاصهم (الطب، الفقه، الفلك، الطبيعة... إلخ)، فالعلم إذا رياضيات تطبيقية:

ـ إنه رياضيات، لأنه نسق علامات رمزية قابلة للحساب المنطقي إذا نظر إليها شكلا:

[حاشية] (٥٩) وذلك هو مدلول النفي المطلق للفصل بين الذاتي والعرضي اللازم: فجميع الصفات الثابتة (كما تبدت في العادات) تعد لوازم قابلة لأن تكون علامات مميزة للأشياء. وإذا فالمفاضلة الوحيدة بينها ليست أنطولوجية بل هي إبستمولوجية: نختار منها ما يكون أفضل للتعليم أو للترسيم أو للتمييز، علما بأن هذا التمييز والترسيم والتعليم هو في علمنا فقط وليس في الشيء نفسه، كون جميع الصفات متماثلة في الشيء نفسه.

[حاشية] (٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٩٠

«بل تصور الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الإنسان لما معه من الرقيق والعقار. والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل [نظرية القياس الحملي] والتلازم [نظرية الشرطيات المتصلة] والتقسيم [نظرية الشرطيات المنفصلة] كما يتكلمون بالحساب ونحوه»(٦١).

- وهو رياضيات تطبيقية لأنه تعبير عن علاقات تجريبية قابلة للرصد والملاحظة في سلوك الظاهرات وعاداتها: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات [وقد بينا أنه يعتبرها تجريبيات]. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية، كعلم الهيئة فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علما»(٦٢).

والبعد الأول (أعني الرياضي الخالص أو الحساب المنطقي)، والبعد الثاني (أعني الرياضي المطبق أو العلم التجريبي) كلاهما مؤسستان اجتماعيتان تواضعيتان، أولاهما تتعلق بحساب الرموز(٦٣)، والثانية تتعلق بنقل المعطيات من طابعها الطبيعي إلى طابعها الاصطلاحي القابل للعلاج بالأداة التي يتوصل إليها البعد الأول. ورغم أن البعد الأول يبدو متقدما على الثاني وأشرف منه، فإنه لا يعدو أن يكون مجرد «ذخيرة» من القوانين الصورية التي اكتشفت بمناسبة مهمة البعد الثاني، ثم فصلت وتحولت إلى ذخيرة صورية أدوات للعلم عامة.

وكيفما كانت أهمية كلا البعدين، فلا واحد منهما خارج عن التاريخية الناتجة من طابعهما التواضعي الاصطلاحي. إنهما بهذا المعنى ثمرة لعمل

مؤسسات اجتماعية، ولا دخل فيهما للعقول والعوامل الميتافيزيقية المؤسسة لواقعية الكلي أو المفترضة لها. وإذا كان ابن تيمية قد اهتم بإبراز هذين الأمرين، من دون أن يطلق اسما على كلا البعدين، ومن دون أن يدرسهما في وجههما غير المنطقي، فإن ابن خلدون قد عالج هذين الوجهين:

[حاشية] (٦١) المصدر نفسه، ص ٢٩٠

[حاشية] (٦٢) والاستثناء هنا «إن كان علما» يفيد بأن ما لهم في هذه المجالات من المعارف التي لا تسندها التجارب عن عادات الأشياء ليست علما، بل هي إما مجرد فرضيات لم يقع التحقق منها بعد، أو مجرد تخمينات وأساطير لا علاقة لها بالعلم.

المصدر نفسه، ص ٣٨٨٠

[حاشية] (٦٣) قد تصور أن الحد من قيمة هذا البعد عند ابن تيمية استنقاص من هذا العلم. والواقع أن ابن تيمية قد بده المنطق الصوري تبديها لم يسبقه إليه أحد، فأرجعه إلى الحساب، حساب العلاقات عامة: وهذا هو مدلول النص الذي أوردناه. وقد نخصص للأكسمة التي انتهى إليها ابن تيمية دراسة خاصة كونها خارج بحثنا. لكن الإشارة الواجبة تتعلق بعلة هذا الاستنقاص الذي نراه هنا: إنه يهدف فقط للحد من غلواء الصورية المنطقية الفاسدة عند الفلاسفة، أعني الصورية الواقعية وغير الذريعية، أي التي تظن الأداة الصورية شيئا آخر غير أداة فنكتفي بها بديلا من المهمة الأولى للعلم، أعني مهمة تحويل التجارب إلى أمور قابلة للعلاج الصوري، وهو البعد الثاني من العلم.

- فهو قد قابل بين صنفين من العلوم، سواء في النقل أو في العقل، بالاستناد إلى هذا المعيار المميز بين العلوم ذات الدور الأرغانوني الخالص أو العلوم الأدوات، والعلوم ذات الدور المعرفي أو العلوم الغايات، مؤكدا على ضرر الإفراط في العلوم الأدوات لما ينتج منه من تفريط في العلوم الغايات: «وأعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة»(٦٤).

- ثم هو درس العلوم من وجهها غير المنطقي، بما هي مؤسسات اجتماعية مضمونا وشكلا. فمن حيث المضمون درست هذه العلوم، بما هي أنساق نظرية لصناعات وممارسات اجتماعية. ومن حيث الشكل درست من حيث هي مضمون لصناعة هي صناعة التعليم؛ بحيث إن العلوم مادتها ممارسات اجتماعية وصناعات، وهي مادة لممارسة اجتماعية أو صناعة هي التعليم. وتلك هي مادة الباب السادس من المقدمة.

ويمكن أن نصنف الصناعات والممارسات التي هي موضوع للعلوم إلى صنفين: الصناعات أو الممارسات «الشرعية»، وتوجد ضمنها جميع العلوم العملية أو الإنسانيات إن صح التعبير، وهي العلوم التي تجعل من المجتمع مادة لها؛ ثم الصناعات والممارسات «الطبيعية»، وتوجد ضمنها جميع التقنيات والحرف والصناعات الآلية. والأولى تتضمن، بشيء من التقريب، جميع علوم النقل مع ما كان يسمى، في علوم العقل، علوما عملية وعلوما إنتاجية (كالأدب والفنون)، لذلك اعتبرناها إنسانيات(٦٥). والثانية

تتضمن، بشيء من التقريب، العلوم النظرية من علوم العقل. ويشترك هذان الصنفان من العلوم في الأدوات (أعني المنطق ويتبعه علوم اللغة؛ والحساب وتتبعه الرياضيات الخالصة) وتتمايز بالغايات: الإنسانيات للأولى، والطبيعيات للثانية.

لكنها جميعا موضوع لصناعة تنتسب إلى العلوم الإنسانية: إنها علم اجتماع صناعة

[حاشية] (٦٤) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :٣٨ «في أن العلوم الآلية لا توسع فيها الأنظار ولا تفرع المسائل،» ص ١٠٣٦٠ لكن العلوم الغايات، هي بدورها، مجرد أدوات من منظار اسمي لأنها مهما طابقت موضوعاتها فإنها دائما تبقى تصورات ذهنية لا ترد إليها طبائع الأشياء التي لا علم لنا بها.

[حاشية] (٦٥) الغريب ألا أحد أدهشه غياب العلوم العملية والعلوم الإنتاجية، بمعناهما الفلسفي، في عرض ابن خلدون للعلوم العقلية. فما العلة يا ترى؟ لماذا لم يذكر السياسة والأخلاق والاقتصاد (العلوم العملية)؟ ولم يذكر الشعر والخطابة والجدل (العلوم الإنتاجية)؟ أتراه ينفي عنها الطابع العلمي؟ أم أنه قد اعتبر الأولى جزءا من العلم الجديد الذي أسسه، علم العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ والثانية من علوم النقل، وقد أورد نظريته في علوم اللغة والأدب والشعر في نهاية الباب السادس؟ الملفت إلى الانتباه أن ابن خلدون لم يحتفظ من العلوم الفلسفية أو علوم العقل إلا بصنف العلوم النظرية. أليس لأنه يعتبر البقية تابعة لعلوم النقل أو للعلم الذي أسسه ولم يورده في التصنيف أو العرض لـ «أصناف العلوم الواقعة في

العمران لهذا العهد» (المصدر نفسه، ص ،(٧٧٩ أعني لعهده؟

التعليم (الفصول الثلاثة الأولى من الباب السادس)، وعلم اجتماع صناعة التربية (الباب السادس: الفصول ٣٩ ـ ،(٤١ وعلم اجتماع الشروط الاجتماعية لنشأة الصناعات الموضوع لهذه العلوم، أعني الصناعات الشرعية (كالفقه، والوظائف الدينية) والصناعات الطبيعية (كالفلك والطب... إلخ). وبهذه الشروط التي وصفنا ننتقل من البحث الميتافيزيقي المنطقي في نظرية المعرفة عند الواقعيين إلى البحث الاجتماعي المنطقي في نظرية العلم عند الاسميين. والأولى تبحث في المعرفة بما هي ظاهرة طبيعية ـ مابعد طبيعية، والثانية تبحث فيها بما هي اجتماعية ـ تاريخية. وإذا كان الفارابي قد شرع، بعض الشروع (كتاب الحروف) في تأسيس هذا الاتجاه، فإن النزعة الواقعية دفعت به دفعا إلى التخلي عن هذا الحل، لأن اعتبار العلم ظاهرة اجتماعية تاريخية لا يمكن من تأسيس واقعية الكلي، تأسيسا أنطولوجيا يضمن المطابقة المطلقة بين المنطقي والوجودي، أعني الشرط الضروري والكافي للميتافيزيقا[66].

سادسا: طبيعة العلم الاسمي وكيف تحصل المعرفة بواسطته

الآن وقد حددنا طبيعة المعلوم، بعد نفي واقعية الكلي، لم يبق إلا أن نحدد طبيعة علمه، وكيفية الوصول إلى إدراك هذا المعلوم الوضعي الذي لا يزعم له صاحبه المطابقة مع الموجودات كما هي في ذاتها، بل يقتصر على المشاكلة مع نظام التجارب الذي يسعى إلى ضبط عادات الموجودات، كما تبدو لنا في إدراكنا لها. ذلك هو الوجه الثاني من المسألة.

لقد بينا (في الفصل الثالث) كيف أن الرياضي يصبح منطقيا خالصا إذا

خلص من موضوعاته الأولى التي حصر فيها، وكيف أن المنطقي يصبح رياضيا خالصا إذا خلص من موضوعاته الأولى التي حصر فيها. وبينا قبل قليل أن هذا الحصر علته، الواقعية في الحالتين، حيث يظن المعلوم من الأشياء طبائع لها، وليس موضوعات إنسانية اسمية لا غير. وإذا فبعد فك الارتباط بين المنطقي والوجودي، أصبح الآن بإمكاننا أن نحدد المنطقي الخالص الذي هو الرياضي الخالص ووظائفه في عملية المعرفة العلمية، وأن نحدد المنطقي المطبق الذي هو الرياضي المطبق ووظائفه في عملية المعرفة العلمية. وفعلا فقد زال الفرق بين الرياضي والمنطقي ببعديهما الخالص والمطبق، بمجرد أن علمنا أن ما تحقق من الأول (المنطق الأرسطي)

[حاشية] (٦٦) والدراسة الاجتماعية التاريخية للمعرفة التي نسبها إلى ابن خلدون هي التي يكمل بها مهمة ابن تيمية: فالأخير درس المسألة منطقيا وإبستمولوجيا، وابن خلدون يدرسها اجتماعيا، من دون أن يغيب الوجه المنطقي؛ لكنه، بحكم اهتمامه بالموضوع العملي، سيهتم بالوجه المنهجي التابع للتاريخ، كما نبينه في الفصل اللاحق.

وما تحقق من الثانية (الرياضيات الاقليدية) لا يختلفان إلا بما يرد إلى المضمون. أما شكلهما، أعني قوانين التحليل العقلي الخالص، فهي واحدة فيهما؛ وقد علمنا ذلك بدحض أساس الواقعية؛ إذ تبين، بفضل هذا الدحض، أن المنطق الأرسطي ليس منطقا خالصا بل هو منطق مطبق على نظرية فلسفية في طبيعة العلم وطبيعة موضوعه، حاولنا تفكيك مغالطاتهما في ما تقدم من هذا الفصل، فأدركنا السر في المطابقة المزعومة بين المنطق والوجود، وقياسا عليه كان الشأن في الرياضيات الاقليدية، إذ إن

إخضاع الجبر إلى الحدس الهندسي (الجبر الهندسي في المقالة الثانية من كتاب الأصول) وإخضاع الحساب إلى حدس النسب (حساب النسب في المقالة الخامسة من الأصول)، هو الذي حد الصورية الرياضية، ومنعها من الارتفاع إلى التحليل الرياضي الخالص المتخلص من كل مضمون عدا العلاقات المنطقية العامة، بحيث اعتبر رياضيات خالصة ما كان رياضيات مطبقة، كما اعتبر منطقا خالصا ما كان منطقا مطبقا. الأولى على موضوع الهندسة والنسب والثاني على علم الطبيعة المستندة إلى المعرفة الغفل غير المجهزة. وبمجرد نفي المطابقة الواقعية بين العلم والموجودات اتضحت الفروق بين الصوري والمادي من العلم الإنساني.

وعلينا الآن أن نبين التلازم بين بروز الفرق بين بعدي العلم والنظرية الاسمية في العلم، أو بصورة أدق علينا الآن أن نبين كيف يمكن للمواضعات الاسمية أن تكون علما فعليا، رغم كونها ليست طبائع للموجودات التي يتعلق بها العلم؟ كيف يمكن لعلم يعترف صاحبه بأنه مجرد مواضعات اسمية، أن يكون أكثر فاعلية علمية وتقنية للسيادة على الأشياء من علم يدعي صاحبه أنه إدراك حقيقي لطبائع الأشياء وماهياتها؟ وحتى لا تغالطنا الكلمات والألفاظ فلنسرع بالإشارة إلى أن الاسم هنا ليس الاسم بمعناه الذي له في اللغة الطبيعية؛ بل هو، على العكس من ذلك، يفيد ما نعنيه بالمسمى، إذا أبقينا على المقايسة مع اللغة الطبيعية. الاسم العلمي ليس لفظا، ولا رمزا، بل هو المدلول المتواطىء والوحيد الدلالة للمفهوم العلمي الذي يشار به لظاهرة أو لأمر قابل للعزل في التجربة، بوصفه أمرا له بعض الثبات ويتعامل معه على أنه أحد العناصر التي يحلل

إليها الشيء المدروس، فيكون أحد متعلقات العلاقات العلمية فيه: انه تعريف علمي. لذلك لا يجب أن نعجب إذا رأينا ابن تيمية جاعلا من التصورات، خلافا للفلاسفة، أمورا مطلوبة ومحتاجة إلى برهان ودليل، وليست أمورا مسلمة إلا في العلوم الصورية الباحثة في المقدرات الذهنية: «وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا، وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا ،«(...) وسبب ذلك أن كل ما يتكلم به في الحد والقياس هو جملة تامة، وهي الجملة في اصطلاح النحاة. والجواب في السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هي جملة خبرية. فكلاهما قول مركب، في السؤال، والجواب. وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف كإثبات الخمرية للمسكر، وهو إثبات محمول لموضوع. والإنسان هو في الوضعين قد تصور أن المسكر هو الخمر وصدق بأن المسكر هو الخمر. فأما التصور المفرد الذي لا يعبر عنه إلا باسم مفرد، فذلك لا يسأل عنه باللفظ المفرد، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد، حتى يفصل نوع تفصيل، يصلح لمثله لأن

يكون جملة)٦٧).

ولعل أهم قلب للعلاقة بين التصور والتصديق هو تحول الأول إلى غاية للعلم وليس بداية له، وتحول الثاني إلى السبيل الموصلة إليه وليس السبيل المنطلقة منه، إلا بصورة موقتة؛ بحيث تصبح في حركية دائمة. إنها في كل لحظة مواضعات موقتة مميزة للشيء المدروس، وتتغير بتغير ما ينضاف إلى علمنا حول عاداته، لكأن الغاية التي تنحو إليها التصورات هي نسق اللوازم كلها، بحسب ما تمدنا به التجربة حول عادات الأشياء، خصوصا أن

ابن تيمية، رغم نفيه الفرق بين الذاتي واللازم، يسلم بأن اللازم يختلف اختلافا حقيقيا عن العرض الخالص: «الفرق بين الصفات اللازمة والعارضة [...] فرق حقيقي ثابت في نفس الأمر»)٦٨). وهذا بديهي، فإذا كان القياس صوريا خالصا، فهو أداة لا غير، وهو ليس المطلوب من العلم؛ بحيث لا نضع التصورات للقيام بالأقيسة من أجل الأقيسة، بل العكس هو الصحيح؛ نضع التصورات للقيام بأقيسة توصلنا إلى تصورات جديدة هي المطلوب من العلم، أعني من علم الموجود الذي تصبح تصوراتنا حوله لا مباشرة دائما ـ ويصبح سبيل الأقيسة ـ الناقلة من المعلوم من التصورات إلى المجهول منها ـ صوريا، ثم إلى التحقق من المعلوم الصوري تجريبيا، ليصبح معلوما حقيقيا، ينطبق على موضوع العلم، أعني على ما جربنا منه.

ويمكن الآن بيشير أن نحدد الآلية التي تجعل العلم الاسمي يكون علما ناجعا بحق، رغم الطابع الوضعي لأسمائه ومسمياته، وذلك بالجواب عن السؤال التالي: إذا كان الحد مجرد «اسم ـ مسمى» علمي وضعي فإلام يرد القياس؟ إنه أداة النقلة النظرية (وهو معنى النظر)؛ بحسب الآليات التالية:

[حاشية] (٦٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

[حاشية] (٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٠٠ ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين:

ـ الأول هو التسليم بأن الفرق بين اللازم والعارض فرق في نفس الأمر، أي أنه لا يرد إلى علمنا، بل له وجود في الأشياء ذاتها. أفلا يكون ابن تيمية بذلك واقعيا؟ ذلك ما يبدو للوهلة الأولى. لكن إذا علمنا أن المقصود

بـ «في نفس الأمر» هو عادات الأشياء، تبين أن ابن تيمية يعني بذلك أن من عادات الأشياء أنها تكون ملازمة لبعض الصفات وغير ملازمة لبعضها الآخر. والملازم لها يسمى لازما، وغير الملازم يسمى عارضا؛ وهو بذلك ليس واقعيا لأنه لم يميز، في اللازم، بين ما هو من ذاتها، وما هو لازم، رغم كونه ليس من ذاتها، لكونه ينفي نظرية الماهية المغايرة للوجود، وهي النظرية المؤسسة لواقعية الكلي، إثباتها.

ـ الثاني هو التسليم بالفرق بين اللازم والعارض المصحوب بعدم تقسيم الأول إلى ذاتي مقوم وذاتي غير مقوم هو الأساس الضروري للعلم الاسمي: ذلك أنه لو أزلنا الفرق بين اللازم والعارض، فإنا نكون قد عدنا إلى السيلان الأبدي؛ إذ إن العارض، بخلاف اللازم، لا يخضع للانتظام مما ينفي كل إمكانية للتقنين: لكأننا نفينا أن يكون للأشياء عادات بعد أن نفينا أن يكون لها ضرورات. اللزوم المنطقي، بما هو منطقي فقط، عند انطباقه على مجاري العادات، يصبح دالا على المفهوم الحقيقي لمعنى الرياضيات التطبيقية.

١ ـ التحليلي أو الترجمة:

أ - من اسم إلى اسم: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة صوريا.

ب - من مسمى إلى مسمى: وهو قياس مترجم ينقل من عبارة إلى عبارة ماديا.

٢ ـ التركيبي أو التأويل:

ج - من اسم إلى مسمى: قياس فرضي استنتاجي للتطبيق التقني.

د ـ من مسمى إلى اسم: قياس فرضي استنتاجي للصياغة النظرية.

بحيث يكون القياس أداة التسمية الأولى (مستوى الرموز)، ويكون التصديق أداة التصور الأولى (مستوى التصورات الذهنية)، بشرط ألا ننسى أن التسمية ليست بمعناها الطبيعي، بل بمعناها الذي يشير إليه أفلاطون في محاورة الكراتيل، عندما يقابل بين اللغة الطبيعية واللغة التي يضعها المشرع، أي العالم صاحب الاختصاص(٦٩)، وأن التصور ليس بمعناه العفوي بل بالمعنى الذي يصبح فيه التصور حصيلة البحث العلمي الدائب، بفضل ما توفره العلوم والأدوات والأجهزة العلمية من وسائل للإدراك الحسي والعقلي(٧٠).

وحتى يكون وصفنا لحل ابن تيمية وصفا موضوعيا لا ينسب إليه إلا ما فيه، أضفنا إلى تسمياتنا التوضيحية (التحليلي أو مجال تحصيل الحاصل، والتركيبي أو مجال الإضافة المضمونية للحاصل) التسميات الأصلية التي استعملها ابن تيمية عند تحليله للمثالين الثابتين في بحثه: أعني مثال الفقه والطب. والتسمية المطابقة للتحليل هي الترجمة، أعني تعويض عبارة بعبارة مكافئة لها، والتسمية المطابقة للتركيب هي الاجتهاد أو التأويل، أعني إدخال المعطيات الجديدة ضمن النظرية، إما نزولا إليها منها، أو صعودا إلى النظرية من المعطيات. وتلك هي الحالات الأربع التي أحصيناها والتي يقتضيها منطق المزاوجة بين الدال والمدلول العلميين: أ ـ دال/ دال؛ ب ـ مدلول/ مدلول؛ ج ـ دال/ مدلول؛ د ـ مدلول/ دال. ولكن أين المرجع في هذه المزاوجات؟ ثم ما هو مرجع هذه الدوال والمدلولات العلمية؟

ولنبدأ بالتمييز أولا بين ضربي العمليات التي يتألف منها التحليل أو

الترجمة، وضربي

[حاشية] (٦٩) أفلاطون، كراتيل، 390 د، حيث ينسب إلى الفيلسوف أو الجدلي دور هداية المشرع في وضع الأسماء، ولكن مع استثناء البعد الواقعي لمسمياتها وإلا أصبح ابن تيمية واقعيا.

[حاشية] (٧٠) وقد يشكك بعضهم في هذا الفهم. لكن الأمثلة التي يضربها ابن تيمية سواء كانت من الإنسانيات (الفقه) أو من الطبيعيات (الطب والفلك) تؤيد ذلك: فالفقه لا يستند إلى تصورات غفل، حتى وإن لم تكن له تجهيزات لجعل الإدراك يكون موضوعيا. والطب والفلك، بالإضافة إلى ذلك، أساسهما الأول والأخير هو التجهيزات المحدة للرصد والملاحظة.

العمليات التي يتألف منها التركيب أو التأويل. فالنقلة من الأسماء إلى المسميات، أو من المسميات إلى الأسماء هي نقلة بين دال ومدلول، وليست نقلة بين المستوى الرمزي والمرجع: إنها عملية مشاكلة قصدية بين سلسلة الدوال وسلسلة المدلولات، في المستوى الرمزي، بمناسبة ما حصل من عدم تلاؤم بينهما في الممارسة المرجعية، أي في الأعيان المرجعية التي هي أمثلة من تلك المدلولات. فسواء تعلق الأمر بالطب أو بالفقه، فإن الحركية بين الدوال والمدلولات علتها عدم التلاؤم بين النظرية دالا ومدلولا وبين ما حدث في الممارسة المرجع، كالقضاء أو الإفتاء، أعني كل ما يطرأ من نوازل وحالات لا تتضمنها النظرية الفقهية أو لا تفسرها، أو كالأعراض والعلل والأدوية، أعني كل ما يطرأ من حالات لا تتضمنها النظرية الطبية الحالية أو لا تفسرها. وينتج من هذه العملية سحب النظرية

على الأشياء وتنميط الأشياء لتصير نظرية. وإذا فالحركية بين الأسماء والمسميات أو الدوال والمدلولات، في مستوى النظرية، مصاحبة لحركية في العمق بين المراجع كما هي في الممارسة (الفقهية أو الطبية في هذه الأمثلة)، في جدلها مع النظرية. والنتيجة هي تحويل الممارسة المرجع إلى ممارسة نظرية، بعد أن صيغت في المستوى الرمزي دالا ومدلولا، لكي تصبح قابلة للمعالجة من الضرب الثاني: «وأما دخول الأعيان الموجودة في هذه الأسماء والألفاظ، فهذا قد يكون ظاهرا، وقد يكون خفيا يحتاج إلى اجتهاد. وهذا هو التأويل في لفظ الشارع الذي يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه. فإنهم قد اشتركوا في حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء، أو حفظ كلام الفقهاء، أو النحاة، أو الأطباء وغيرهم، ثم يتفاضلون بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعنى الموجود هو المراد، أو مراد هذا الاسم، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فينزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء. وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء. إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها، فلا بد أن يعرف أن هذا المعين هو ذاك. وإذا كان خفيا، فقد يسميه بعض الناس تحقيق المناط»(٧١).

وقد يوحي النص بأنه لا يتضمن إلا الضرب الأول من عمليات التركيب أو التأويل، أعني النقلة من اسم إلى مسمى، لما يتسم به المثال الفقهي من ثبات للأسماء وحصر للاجتهاد في سحبها على مسميات جديدة. لكن النص صريح في عدم حصر الأسماء في الأصول التي وضعها الشارع، بل أضاف إليه ما أضافه الفقهاء، ثم ضرب مثال الطب. فهل الطبيب يقتصر

عمله على سحب الحاصل من الطب على الطارىء من الظواهر التي هي موضوع بحثه؟ أم أن سحب النظرية على ما لا تنسحب عليه بعد يتطلب الضرب الثاني من عمليات التأويل، أعني الذهاب من المسميات إلى الأسماء بمعنى توسيع النظرية، لا بتعميم أسمائها، بل بإضافة أسماء جديدة إليها؟ وإلا كانت النظرية جامدة فأصبحت من جنس الفقه الوضعي المنزل وليس من جنس الفقه الوضعي الإنساني! وحتى الفقه المنزل فإنه قد

[حاشية] (٧١) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٥٣٠

احتاج إلى مصادر غير النص الثابت، في ما لا نص فيه. من هنا كان مصدر الإجماع. وإذا فالتأويل ضربان: إما تعميم للحاصل من النظرية على الطارىء من موضوعاتها إذا أمكن ذلك، أو ـ في حالة التعذر ـ إثراء النظرية بجديد يجعل ما طرأ من الأحداث في الموضوعات قابلا للصياغة النظرية. وبذلك تنمو الأنساق النظرية وليس بالتعميم فقط. وهذا التأويل يعتمد على وسيلة القياس الهادف إلى تطبيق النظرية على جديد موضوعها أو إلى صياغة جديد الموضوع بالنظرية. وهذا العمل الرابط بين النظرية وموضوعها، إما بالتطبيق التقني للنظرية، أو بالصياغة النظرية للموضوع، هو الممارسة العلمية بما هي تجريب فعلي للأشياء ذهابا إليها من الحاصل النظري، أو عودة منها إليه، وهو المصدر الحقيقي لكل معرفة علمية جديدة. ولا يكون للتحليل بضربيه أدنى فاعلية، إذا لم يوفر له هذا العمل المادة التي سيحللها ـ لذلك قال ابن تيمية: «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية

كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علما»(٧٢).

فإذا تم ذلك (سحب النظرية الحاصلة على ما جد في ممارسة الموضوع، أو إثراء النظرية بالجديد إذا تعذر سحبها ودون ذلك)، فأصبح حاصلا في النسق الرمزي، يأتي الدور الذي ننسبه إلى التحليل أو الترجمة بلغة ابن تيمية، تماما كما يفعل الباحثون في الظاهرات المرضية بالاستناد إلى الإحصائيات المستمدة من السجلات الطبية، وملفات المرضى من دون حاجة إلى ممارسة المرضى والظاهرات المرضية، بل بالاكتفاء بما هو مكتوب في السجلات والملفات(٧٣). وهذا النوع الثاني من استعمال القياس هو الذي يكون إما صوريا خالصا، أو ماديا، ويعامل بوصفه صوريا خالصا. ولنشرح ذلك. فالنقلة من اسم إلى اسم أو من دال إلى دال ممتنعة، إذا لم نستند إلى قانون البدلية: كل دال يمكن أن يكون بديلا من كل دال، إذا كان مدلولهما واحدا. وبذلك نكون قد استمددنا الوسيط (الممكن من النقلة) من وحدة المدلول، إما بصورة موضوعية، أو في ذهن القائم بالنقلة من دال إلى دال. وهي آلية تفسر،

[حاشية] (٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٦٠

[حاشية] (٧٣) دراسة انتشار المرض ومتغيراته بالانطلاق من الملفات والإحصائيات، أعني ما يسمى بعلم الإپيدميولوجي ،Epidémiologie أو علم انتشار أحد الأمراض أو علم التوزع الوبائي للمرض من خلال الملفات.

[حاشية] ـ فالأول يتعامل مع «الأشياء» (أعني يمارس المرض في المثال) ولكن بخلفية هي النظرية، بحيث إن التعامل في الممارسة ليس مع الأشياء

بما هي هي، بل بما هي في الممارسة التي هي مادة للنظرية.

[حاشية] ـ والثاني يتعامل مع «ملفات الأشياء» أو ما آلت إليه في الرامز إليها، أعني المعطيات الرياضية القابلة للتحليل الرياضي إحصائيا أو علائقيا: كأن نكشف علاقة بين نوع من الأغذية أو من نمط العيش وضرب من ضروب الأمراض... إلخ. وهنا أيضا ليست الممارسة غائبة، بل إن هذا البعد الرمزي لا يكون مفهوما لعديم الدرجة الأولى، وهو، من باب أولى، ليس في متناول من لم يمر حتما بالدرجة الأولى من الممارسة العلمية.

في الوقت نفسه، النقلة المنطقية النظرية السليمة، والنقلة المغالطية بقصد أو بغير قصد. أما النقلة من مسمى إلى مسمى، أو من مدلول إلى مدلول، فإنها ممتنعة من دون وسيط يكون وحدة الاسم أو الدال، أو، على الأقل، التسليم بكونهما مدلولين «لمدلول دال» واحد. وهو ما يفيد بأن هذه النقلة تقتضي التعامل مع المسميات وكأنها أسماء حتى نطبق عليها مبدأ البدلية المشار إليها سابقا: «المقول في جواب ما هو؟ المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال ما كذا؟ كما يقول «ما الخمر أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور في السؤال، • إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه، • وإما أن يكون عالما بمسماه. • فالأول كالسائل عن اسم في غير لغته، أو عن اسم غريب في لغته، أو عن اسم معروف في لغته، لكن مقصوده تحديد مسماه [...] وهذا هو الترجمة .[...] • والثاني أن يكون غير متصور المعنى، كما انه غير عالم بدلالة اللفظ عليه. وهذا يحتاج إلى شيئين: إلى ترجمة اللفظ وإلى تصور المعنى، إلى حد الاسم و[حد] المسمى»^(٧٤). وطبعا فالحالة الموصوفة هنا هي

حالة يكون فيها السائل دون المجيب علما، أي إن الثاني الذي سيترجم الاسم أو المسمى للأول يعلم حصيلة عملية الترجمة ويعلمها لغيره. لكن الوضعية التي نهتم بها، ويتعلق بها البحث، رغم خصوصية المثال، هي ما يحصل للسائل، عندما يكون، هو نفسه، باحثا عن الجواب الذي لا يملكه غيره. عندئذ يصبح سؤاله الأول، حول الدال؛ وسؤاله الثاني، حول المدلول. وقد نبحث عن الجواب إنما في المستوى الرمزي فقط، فيكون العمل تحليليا خالصا، أو ترجمة خالصة تعوض فيها عبارة، أخرى، وقد يعتمد على التعيين، كما يقول ابن تيمية بالخروج من مستوى الرموز إلى الأمثلة المرجعية^(٧٥).

[حاشية] (٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥٥.

[حاشية] (٧٥) المصدر نفسه، ص :٥٥ «وبالجملة فكل ما لا يعرف الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه، إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس، فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره، ولا له في لغته لفظ قط، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه إما التعيين (أ) أو الوصف (ب)». وبين أن (أ) التعيين خارج عن اهتمامنا هنا، لأنه يعود بنا إلى المستوى السابق، أعني حين تكون الحركة من الاسم إلى المسمى بالرجوع إلى أحد أعيان مرجعه. «أو الوصف (ب)» وهذا هو الذي يعنينا، لأن الوصف سيكون مسمى جديد [إذ إن الحد اسم لمسمى عند ابن تيمية]: وإذا فهذا النوع الثاني الترجمة لمسمى بمسمى، وكلاهما يعتمد على الوصف، أي على الحد باللوازم التي اختيرت كعلامات مميزة للمحدود. ويجب هنا ألا

نغتر بالأمثلة المضروبة لتوضيح مفهوم الترجمة. فهذه الأمثلة تقيس ما يحدث في العلم عما يحدث في اللغة الطبيعية. لكن القياس يفي دائما على الفارق: ذلك أن الاسم هنا هو الحد والمسمى، هو المحدود والمحدود ليس العين، بل هو المعنى الذي يكون العين أحد تعيناته في الخارج، أو بصورة أدق أحد الموجودات التي يكون «المحدود» كمفهوم مجموعة العلامات أو اللوازم المميزة له من غيره، ومن ثم الممكنة من أن يكون هو أحد تأويلاتها الممكنة. لذلك ميز ابن تيمية بين إجابة السائل عن المسمى إما بالتعيين وهو الجواب الذي يحدد المدلول بأحد تعيناته (إذ إن الجواب بالإشارة إلى الخمر غير ممكنة، فكل خمر يشار إليها هي خمر معينة وليست الخمر)، أو بالوصف وهو الجواب الذي يحدد المدلول بمدلول مرادف يفهمه السائل. والواقع ان الجواب بالتعيين من نفس الجنس، لأن الذي يفهم، من الإشارة إلى الخمر المعينة، مدلول الخمر كأنه قد استمد أوصاف الخمرية من هذا المثال، وهو معنى الاستدلال التمثيلي الذي يعتبره ابن تيمية إدراكا للعين وللصفات العامة المختارة للدلالة عليه=

وهكذا إذا تكون الترجمة، أو التحليل بمعنى تحصيل الحاصل، نقلة من اسم إلى اسم أو من مسمى إلى مسمى، بتوسط المسمى في الحالة الأولى، وبتوسط الاسم في الحالة الثانية، شرط التوحيد بينهما. والأول تحليل صوري خالص، لأنه حساب أدلة؛ والثاني مادي معتبر صوريا، لأنه حساب مدلولات عوملت معاملة أدلتها. ولما كان مثل هذا العمل مجرد أداة، فإنه يكون، في الحالة الأولى، ذا وظيفة منطقية خالصة تستهدف تنظيم الأدلة بحسب ما بينها من علاقات. لكن هذه الوظيفة الصورية الخالصة أو

حساب الأدلة مفيد جدا في علم الموجودات، لأننا نعامل المدلولات معاملة أدلتها، خصوصا إذا كانت الأدلة غير عفوية، بل وضعت وضعا من قبل المختصين لتكون دالة دلالة دقيقة ومحددة على مدلولاتها العلمية. إلا أن نفي الواقعية يقتضي، دائما، عدم الاطمئنان إلى حساب الأدلة، والرجوع إلى حساب المدلولات، من خلال علاقتها بالممارسة المرجع، وإلا صارت جميع العلوم صورية خالصة، فلا يبقى فرق، مثلا، بين علم الطبيعة والرياضيات الخالصة. وطبعا فهذا حلم جميع الفلاسفة والعلماء، لكنه حلم فقط (أعني أن يكون علم الطبيعة رياضيات خالصة).

أما النقلة من مسمى إلى مسمى فإن وظيفتها العلمية المباشرة أهم. فهي تنظيم صوري لمادة معينة أو لممارسة، علمية معينة، من جنس الفيزياء الرياضية بشرط بقائها، مثل الحساب السابق، حسابا للمدلولات الخاضعة للمحاكمة التجريبية، وإلا تحول العلم إلى رواية لا يضبطها ضابط، عدا ضابط الممكن و«القابلية للتصديق»، وهما أمران كانا العلة في نقد ابن تيمية للفلاسفة: عدم تمييزهم بين الحاصل والممكن، أو بين الممكن الخارجي والممكن الذهني، واكتفاؤهم «بالقابلية للتصديق» المستمدة من السلامة الصورية للاستدلال^(٧٦).

سابعا: نظرية العلم الاسمية: مكوناتها الأساسية

وهكذا إذا يمكن القول بأن الاستعاضة من الحد المعتبر للماهية عبارة بالحد المعتبر مجرد اسم، والاستعاضة من القياس المعتبر للبرهان بالقياس المعتبر مجرد تحليل للزوم، يضعاننا أمام نظرية جديدة للعلم، حاولنا وصفها. ويمكن الآن تلخيصها في النتائج التالية، وذلك قبل تحديد الدور الذي أداه

ابن خلدون في تناولها التاريخي، بعد أن صارت ظاهرة اجتماعية تاريخية قابلة لمثل هذا العلاج.

=وعلى ما يماثله في المجموعة المميزة بتلك اللوازم التي اختيرت مضمونا للحد. وإذا فقانون البدلية ينطبق هنا كذلك. وقد عرف النحاة والمتكلمون هذا القانون بالمساواة في الصادقية: كل تعريف يكون لمفهومه نفس الماصدق يقبل تعريفا آخر له نفس الماصدق بديلا منه. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :٢٣ وعلم المنطق».

[حاشية] (٧٦) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣١٨٠

فإذا جعلنا العلم مجرد مواضعة للتسمية، ومجرد تحليل منطقي للاستدلال المساعد عليها، وذلك في الاتجاهين، إما من مستوى الروامز إلى المرموزات أو من مستوى المرموزات إلى الروامز ضمن ممارسة اجتماعية موضوعها العلاقات الاجتماعية (الفقه مثلا)، أو العلاقات بين الظاهرات الطبيعية (الطب مثلا)، فإن الفعالية العلمية تصبح مؤلفة من ضربين من النشاط الفكري الجماعي: فعالية العلم المعالج للرموز لذاتها، بصرف النظر عن مسألة الانطباق مع مرموزات بعينها؛ وفعالية العلم المعالج لشروط تحقيق المطابقة، إما بإجراء التعديلات اللازمة على الرموز، أو التعديلات اللازمة على المجال المرموز إليه بها. والعملية الأولى تدخل الحركية على النسق النظري، والثانية تدخلها على النسق التقني، والتلازم الساعي إلى الملاءمة بين النسقين هو العلم التجريبي أو الرياضيات المطبقة، في حين أن الأول هو العلم الصوري أو الرياضيات الخالصة.

ولكل من المستويين درجتان. فالمستوى الأول، أو مستوى التحليل

وتحصيل الحاصل ضمن النسق الرمزي، يكون إما بين المواضعات الرمزية الدالة بصرف النظر عن مضمونها، أو بين المواضعات المدلولة بصرف النظر عن مرجعها، بحيث يقع التعامل معها وكأنها مرموزات تامة المطابقة مع روامزها. أما المستوى الثاني، أو مستوى التركيب وإضافة مضمون جديد للحاصل من العلم، فيكون بالمراوحة بين النسق الرمزي، ونسق الممارسة التي يتعلق بها ذلك النسق الرمزي ذهابا وإيابا، بهدف الملاءمة بين نسق الروامز ونسق المرموزات، للسيطرة على ما تحدثه الممارسة من عدم تلاؤم بينهما، بحكم ما يطرأ من ظاهرات شاذة بالإضافة إلى القواعد النظرية المتقدمة، مما يستوجب إما تغيير النظرية (الأسماء والمسميات بلغة ابن تيمية)، أو تغيير الممارسة بتحسين وسائل الإدراك المعتمدة، وتلطيف المعطيات التجريبية تلطيفا يجعل بنيتها الرياضية بارزة، فتقبل الصياغة التي تجعلها قابلة للحساب (٧٧).

وإذا فالوجه التحليلي من العلم ينقسم إلى تحليل خالص يكتفي فيه العالم بتطبيق مبدأ عدم التناقض بين الأسماء الموضوعة (أي الرموز العلمية)، وإلى تحليل مطبق يعامل فيه العالم المسميات معاملة أسمائها، فيعتبرها مطابقة لحدودها، ويتصور أن ما يجري في أسمائها له ما يوازيه في مسمياتها، ومن ثم في الأعيان التي تمثل لتلك المسميات أو المدلولات. فعندما نعالج معادلة كيميائية، معالجة صورية خالصة، نعامل مضمونها معاملة شكلها، فلا نعتبره إلا مطابقا لها، وننتظر أن نجد في العملية التفاعلية الكيميائية ما يناظر ما وجدناه في العملية التحليلية لمعادلتها. لكن ذلك مشروط بما تقدم، أعني بكون تلك المعادلات قد وضعت بالاستناد إلى

الممارسة التجريبية للتفاعلات الكيميائية؛ وهي عندما تتخلص من الممارسة «لتحلق بجناحيها بعيدا عنها»، فإنما هي تفعل ذلك بشرط التجربة الممكنة، خصوصا إذا أدى

[حاشية] (٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٦٠

هذا «التخلص» إلى ما يتجاوز ما تم التحقق منه سابقا. ولعل مثل «هذا التخلص» هو من وسائل الاكتشاف الرئيسية في العلم، وهو يزداد فاعلية كلما تقدم بالعلم طول العهد، وتراكمت المطابقات فيه بين روامزه ومرموزاته إلى أن يكاد هذا العلم أن يصبح من جنس الفيزياء الرياضية الخالصة، حيث تكفي معالجة المعادلات، لتوقع ما سيطرأ في ما هي معادلات له.

ويفيد ذلك أن فرعي التحليل يقتضيان، قبلهما، فرعي التركيب. والأول منهما يستهدف «التعليم أو التوسيم أو التسمية العلمية» لمكونات الظاهرة التي نريد معالجتها بالآلة التحليلية، نزولا من نسق النظريات الحاصل إلى الظاهرات التي ما تزال خارجة عنه لصياغتها به أو لتسميتها إن صح التعبير بلغة ابن تيمية؛ والثاني يستهدف الغاية نفسها ولكن بالصعود من نسق المعطيات الجديدة إلى النظرية لتطويرها، حتى تتلاءم مع الشذوذ الذي لم يعد بالإمكان احتواؤه بالنظرية الحاصلة. الأول ينطلق من منظومة الأسماء إلى منظومة المسميات، بتأثير من منظومة المراجع في الممارسة، وهو إذا عملية تعميم للنظرية بهدف استيعاب الظاهرة فيها: إنها، بلغة فقهية، عملية اجتهاد وتأويل لسحب الحكم على الوقائع الجديدة. والثاني ينطلق من منظومة المسميات إلى منظومة الأسماء، بتأثير من منظومة المراجع في

الممارسة، وهو إذا عملية تسمية جديدة، أو وضع جديد لنظريات غير متوافرة في الحاصل من النظرية المنطبقة، إلى تلك اللحظة، في تلك الممارسة.

ويبين أن كلتا العمليتين تقتضيان الربط بين سلسلتين من الظاهرات كلتاهما مضاعفة: سلسلة الرموز بدالها ومدلولها، وسلسلة «الممارسة ـ المرجع» بدالها ومدلولها (و«الممارسة ـ المرجع» لها دال ومدلول: لأننا نفترضها من جنس سلسلة الرموز، ونتصورها غير معلومة بعد؛ ولكنها، عند علمنا إياها، تكون، قدر المستطاع، مطابقة لسلسلة الدال والمدلول في المستوى الرمزي)(٧٨). والغريب أن الممارسة ـ المرجع يمكن أن تكون هي بدورها معطى رمزيا، كما هو الشأن، مثلا، في علاقة علم اللسان باللسان. ولكن، حتى في هذه الحالة، فإن الرمز الموضوع يعامل معاملة أي ظاهرة طبيعية أخرى، هي موضوع لممارسة صارت موضوعا لعلم. وإذا فالمعلوم الوحيد ليس هو الأشياء بل، ممارساتنا إياها، أو ما يتبدى منها خلال هذه الممارسات، وذلك هو معنى التجربة التي موضوعها عادات الأشياء، بلغة ابن

[حاشية] (٧٨) ولو لم يكن الأمر كذلك لأصبح علم الأشياء ظاهرة تحكمية بإطلاق. وشتان بين نفي الواقعية، أعني التسليم بأن علمنا هو طبائع الأشياء، وبين القبول بأن للأشياء قوانين هي غاية علمنا، ولا شيء يثبت أن علمنا، في أي لحظة من لحظات تاريخه، قد بلغ تلك الغاية. التسليم الفرضي بأن للظاهرات قوانين هي منها أمثلة (وهو معنى كونها دالا لقوانينها كمدلولات) هو الشرط الضروري لمغامرة البحث العلمي: ما نضعه من

أسماء ومسميات أي من دوال ومدلولات علمية نعتبره محاولات غايتها التي لا يمكن البلوغ إليها، أو التي يكون البلوغ إليها بعد مسار لا نهاية له، هي المطابقة مع هذه الدوال (ما يظهر من الطبيعة) والمدلولات (القوانين) المرجعية.

وإذا كانت معايير التحليل بمستوييه وقواعده هي قوانين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي، فإن معايير التركيب بمستوييه هي قوانين المنطق المادي أو التطبيق الرياضي: إنها قواعد التجريب التي تستهدف إيجاد المشاكلة بين الظاهرات الموضوع (للعلم) والظاهرات الشكل أو الرموز (للعلم). وبين أن التحليل والتركيب، بهذا المعنى، يمكن أن يتعلقا بالبسائط والمركبات. إذ قد رأينا أن ابن تيمية يرى أن التصور يمكن أن يعد تصديقا، وأن التصديق يمكن أن يعد تصورا، وأن البسائط إذا هي ما شلم على أنه عنصر بسيط في النسق، وليس ما هو بسيط في ذاته. وهو ما يضاعف كل المستويات التي سبق فحللناها، إذ كل منها يمكن أن يكون من البسائط أو من المركبات(٧٩).

إن هذا التصور الفقهي للعلم لا يمكن أن يكون موجودا في الفلسفة الواقعية، وذلك لأن الحد ليس اسما، ولا يتألف من مجرد لوازم، بل هو ماهية ويتألف من الذاتيات المقومة، فكيف يمكن عندئذ تصوره قابلا للتغير؟ كما أن القياس ليس شكلا ولا يتألف من مجرد إضافات رمزية، بل هو برهان ويتألف من الأعراض الذاتية المستندة إلى الذاتيات المقومة؛ فكيف يمكن عندئذ أن نتصور غيره بديلا منه ممكنا؟ وحتى إذا سلم الواقعي بالمواضعة، فهي عنده مقصورة على الحكاية اللغوية للماهيات

وللبراهين (تغير اللغات بحسب الأقوام)، ولا يمكن أن تتعلق بالماهيات والبراهين نفسها، وإلا صار العلم والعقل أمرا وضعيا. وهو ما لا يمكن أن يقبل به الواقعي(٨٠).

[حاشية] (٧٩) وذلك بالصورة التالية: ١ ـ مستوى البسائط الخمسة، بما هي بسائط (وهو الموجود في الجدول). ٢ ـ مستوى البسائط الخمسة، بما هي قد صارت تصديقات عندما يضاف إليها الجديد، بحكم التركيب، أعني الأحكام التركيبية التي هي بالطبع بعدية، كأن نكتشف خاصية جديدة لنوع من الظاهرات فتضاف إلى تعريفها. ٣ ـ مستوى المركبات بما هي مركبات (وهو الموجود في الجدول). ٤ ـ مستوى المركبات الخمسة، بما هي قد صارت تصورات بعد ما تم التدليل عليها فيقع التعامل معها كالتعامل مع البسائط وتوضع مبادىء. ولكن عندئذ أليس (٢) هو (٤) ولكن قبل إثباته وبعده؟ أليس هو بالضبط بداية عملية الذهاب من الرموز إلى المرموزات (الفرض) وغايتها (القانون)؟ لذلك فإن هذه المضاعفة ليست في الحقيقة إلا المراوحة بين مستوى الرامز ومستوى المرموزات، بما هي مرحلتا المنهج التجريبي الذي يستهدف المشاكلة بين نسق النظرية ونسق الظاهرة المنظر لها.

[حاشية] (٨٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)؛ ص ٥٣١ وما بعدها وخاصة ص ٥٤١ ـ ٥٤٢: «وكذلك العقل ليس بجائز (أي ممكن أن يكون على غير ما هو عليه) فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة، كما توهم ابن حزم»!

وهكذا فإن الاسمية النظرية تتضمن الفصل الصارم بين المنطقي والوجودي، والتحديد الجديد لطبيعة الوصل بينهما، وصلا ناقلا من الأول إلى الثاني، ومن الثاني إلى الأول، بوصفه فعالية العلم الذي يستند إلى عملية تعديل لامتناهية للملاءمة بين المنطقي ـ بما هو ما لنا من خبرة عن مواضعاتنا الرمزية ـ بما هو ما لنا من خبرة عن سلوك الظاهرات الطبيعية ـ من دون زعم المطابقة بين خبرتنا وطبائع الموجودات التي هي عين وجوداتها، وليست ما لنا من خبرة عنها أو ما اخترناه مما بدا لنا منها علامات لتسميتها وتمييزها بعضها من بعض. وبذلك تنتهي الاسمية النظرية إلى النتائج الخمس التالية:

١ ـ علم المعلوم (الاسم) ومعلوم العلم (المسمى) كلاهما من وضع «جماعة العلماء»، ضمن ممارستهم ضربا معينا من الموجودات، وهي تعبير عن تجاربهم حول عوائد هذه الموجودات، وليست طبائع لها.

٢ ـ جميع العلوم المتعلقة بموجودات خارجية أي التي «ممارستها الموضوع» ليست العلم نفسه، بل ضرب معين من الموجودات الموضوع، خالية من الكلي، وهي تستند إلى العموم المحدد والمتغير دائما، بحكم حركية الممارسة لضرب الموجودات التي هي موضوع لها.

٣ ـ كل كلي ليس وجوديا، بل هو فرضي ذهني، ويحتاج دائما إلى إثبات انطباقه على الموجودات الخارجية. ولما كانت المعلومات لامتناهية، فإن الكلي فيها ممتنع إلا فرضيا، أو في الغاية، أعني عند البلوغ إلى نهاية المسعى اللامتناهي للعلم، وهو ممتنع عن الإنسان، ولا يمكن التسليم به إلا للرب.

٤ ـ وإذا فالمواضعات العلمية ليست إلا نسقا أو منظومة من الأسماء

والأقيسة التي تتألف منها مدونة علمية معينة كنسق من المصطلحات لإفادة نسق من الممارسات التي هي مجال للتجريب وللتحديد المتدرج لعادات الموجودات التي يتعلق بها البحث. وهو إذا نسق منفتح بانفتاح الممارسة الموضوع ومتبادل التقدم والتأخر معها: فقد يسبقها فرضيا فتلحق به تطبيقيا، وقد تسبقه تقنيا فيلحق بها نظريا.

٥ ـ لذلك كانت الأنساق العلمية متعددة بالطبع: إذ هي وليدة صراع نظري ضمن جماعة العلماء المنتسبين إلى تلك الممارسة في اجتهاداتهم وتأويلاتهم لتحقيق التشاكل بين نسق الرموز ونسق الممارسة. وإذا فالعلم ظاهرة اجتماعية بالطبع (أما المعرفة فظاهرة نفسية عضوية) وفي إطارها تتحدد التصورات التي تصبح، بفضل النسيان، تصورات كلية تظن طبائع للأشياء عند الواقعيين، وهي مجرد تعامل معها عند الاسميين. والغريب أن الطبيعة المعيارية اللاواعية للعلم الواقعي تتقلب إلى جمود ميتافيزيقي يجعل المنظومة الفلسفية السائدة طبائع نهائية للوجود، في حين أن الطبيعة المعيارية الواعية للعلم الاسمي (فعل التسمية الإنساني) تنقلب إلى حركية فعلية للسيطرة على الطبيعة، بفضل السعي الدائب للمشاكلة

بين الممارسة الرمزية والممارسة التي هي موضوع لها. فكيف يمكن فهم ذلك اجتماعيا؟(٨١).

ثامنا: الآليات الاجتماعية المفسرة للعلم بمعناه الاسمي

إذا كان النشاط العلمي فعالية منتجة، بالوضع، للأنساق الرمزية ضمن ممارسة تقنية للتجارب التي للإنسان حول عادات الأشياء الاجتماعية أو الطبيعية (الفقه والطب مثلا)، فإن حصيلة الفعالية والممارسة ستكون

بالضرورة تاريخية، مثل شروطها التكوينية. وبذلك ننتقل من دراسة الملكات النفسية والآليات الميتانفسية للمعرفة (نظرية النفس والعقول عند الفلاسفة) إلى دراسة الفعاليات الرمزية والآليات الاجتماعية للعلم من خلال الصناعات الموضوع (الممارسات الاجتماعية للمجتمع والطبيعة) والصناعات الشكل (التعليم المضاعف للممارسات نفسها ومحاولات التنظير لها). لكن هذه النقلة تبقى، مع ذلك، على البعد المنطقي من المعرفة، وإن بمعنى مخالف للمعنى الذي كان له في الفلسفة الواقعية؛ إذ يصبح المنطق علما صوريا خالصا، لا علاقة له بالوجود كموضوع له: «ولا يبقى إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أجزاء المحمول لا يكون أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضها»(٨٢).

وقد ركز ابن تيمية على دراسة الآليات المنطقية سلبا (المنطق الواقعي) وإيجابا (المنطق الاسمي)، فحدد نظرية جديدة في العلم ترتكز على الفصل بين المنطق الصوري أو التحليل الرياضي لحساب الرموز، والمنطق المادي أو التطبيق الرياضي لصياغة التجارب بواسطة تلك الرموز، معالجا خصوصا هذا الوجه الثاني، ومحددا بعديه الصاعد من الممارسة إلى صياغتها، والنازل من الصياغة إلى الممارسة، وجاعلا من العلم ضربا من «فقه القضاء»، حيث تكون النظرية في جدل متصل مع الممارسة التي ينظر لها، كون ما يتوصل إليه ليس طبائع الأشياء، بل مواضعات اسمية لقول ما لنا من تجربة عن عاداتها.

[حاشية] (٨١) وفعلا، فإن العلم الواقعي ليس خاضعا لسلوك الظاهرات

التي يعلمها بل هو مشرع لها تشريعا غير شاعر بنفسه. فإذا كانت الحدود ضورا للماهيات التي هي معقول الصور الجوهرية، فإن ظنون بعض الفلاسفة الموضوعة في الحدود تصبح هي الماهيات وتقدم على أنها طبائع للأشياء التي تقاس عليها علوم الآخرين والأشياء كذلك! لذلك كان العلم الواقعي أكسيولوجيا بالطبع، حتى في مجال النظر: إنه إنشائي وليس خبريا. وهو ليس إنشائيا بمعنى كونه وضعا لنسق القضايا وللبسائط (الحدود العلمية)، فهذا هو الإنشاء بالمفهوم الاسمي، بل هو إنشائي بمعنى الإنشاء المعياري الذي يجعل من علمه طبائع للأشياء، فيصبح العلم ثابتا وليس خاضعا للمراجعة الذاتية بحكم الملاءمة بين المنشآت الوضعية العلمية والتجارب عن عادات الأشياء. الإنشاء الواقعي يدعي أن علمه هو الطبائع الواجبة للأشياء، فيتحول إلى تشريع وإرادة قوة عقدية لا علمية، لأن هذه التصورات لا فاعلية تقنية لها، ما دامت مستمدة من تجريدات غير ذريعية مصدرها الإدراك العفوي أو المغرب لغويا لا غير: إنها من جنس المعتقدات الكوسموجونية، وليس من جنس الذرائع والأدوات العلمية.

[حاشية] (٨٢) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل ٢٣: «علم المنطق،» ص ٩١٥.

أما البعد الثاني، أعني الآليات الاجتماعية لإنتاج العلم مادة وشكلا، فذلك ما ننسبه إلى ابن خلدون، ملاحظين قبل ذلك أن بديلا من هذه الآليات أيضا كان موجودا في نظرية العمل الفلسفية الواقعية: أعني نظرية التعليم والتربية والصناعات، من حيث واجبها لا من حيث دورها أو واقعها في إنتاج العلم(٨٣)، ومن حيث وظيفتها العقدية السياسية لا العلمية التقنية،

بما هي أدوات السيادة على الطبيعة كما سيفعل ابن خلدون(٨٤)، ولا أخيرا من حيث آلياتها الاجتماعية وارتباط أشكالها بأشكال المرحلة التي بلغ إليها المجتمع(٨٥).

ولما كان هذا العمل متمما لعمل ابن تيمية بل وناتجا منه، إذ من دون النظرية الاسمية، ما كان لعلوم العمل أن تصبح على ما أصبحت عليه عند ابن خلدون، فإن دراسته واجبة في هذا الفصل، ولكن بصورة سريعة، لأن ذلك يخرجنا عن مجال البحث الفلسفي، إلى مجال البحث العلمي في الإنسانيات. ويتألف هذا الوجه الفلسفي كذلك، تبعا للدراسة التي خصصناها لابن تيمية في هذا الفصل، من مسألتين:

١ ـ مسألة الآليات الاجتماعية المنتجة مادة العلم أو مضمونه.

٢ ـ مسألة الآليات الاجتماعية المنتجة صورة العلم أو شكله.

وبين أن المسألة الأولى مناظرة لمسألة طبيعة المعلوم من وجهة نظر الاسمية، والثانية مناظرة لمسألة طبيعة العلم من وجهة النظر نفسها. فالمعلوم هو المضمون العلمي الذي تنتجه الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي (كالفقه، واللغة، والتجارة وأي صناعة موضوعها غير طبيعي)، أو ذات الموضوع الطبيعي (جميع الصناعات وأرقاها العلوم التي تمارس ظاهرة طبيعية ما، كالفلك والطب وعلوم الأرض والصناعات المعدنية لمعرفة خصائص المواد والكيمياء وأي صناعة موضوعها ليس إنسانيا)، وليس الأشياء ذاتها من حيث طبائعها

[حاشية] (٨٣) إذ إن الفلاسفة (أفلاطون، جمهورية أفلاطون، المقالتان VI وVII) وأرسطو (السياسة، المقالة ٧، «الدولة المثالية») يثبتون أن

للتربية والصناعات دورا في مدنة الإنسان. لكن هذه المدنة لا تتعلق إلا بالبعد الذاتي للشخص، أي ان الشخص يرفع إلى المدنة بالتربية دون أن يعني ذلك أن ما يربى عليه هو وليد المؤسسة الاجتماعية، بل هو حقائق مطلقة يعلمها الفيلسوف ويعلمها للمتعلم: أي ان العلوم، الحقائق العلمية، ليست وضعية، بل هي ـ عندما تكون علما بحق ـ طبائع الأشياء نفسها: العملي والنظري، كلاهما مطبوع لا موضوع.

[حاشية] (٨٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١١ «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠ خصوصا: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾. [القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية .[٣٠ فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته».

[حاشية] (٨٥) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣ «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة،» ص ٧٧٧ ـ ٧٧٩.

التي قد تكون لها خارج هذه الممارسات. والعلم هو الشكل الرمزي المنظم تنظيما نظريا لما يأتيه من مضامين تم التوصل إليها في البعد السابق، أو لما يستنتجه من المعالجة المنطقية للشكل الرمزي المنظم. وهذا العلم بمصدريه (تنظيم المضامين الواردة من الممارسات واستنتاجها الفرضي من المعالجة المنطقية للنسق الرمزي المنظم لما حصل من المضامين) مادة لصناعة اجتماعية من درجة ثانية هي صناعة التعليم والتربية.

وهكذا تتحدد المسألتان فتصبحان:

١ ـ آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات البحث ومؤسسات الممارسات الاجتماعية ذات الموضوع الاجتماعي وذات الموضوع الطبيعي في وظائفها التي لها بالقصد الأول، وليس في وظيفتها التعليمية غير المقصودة (٨٦).

٢ ـ آليات توزيع المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة: أي مؤسسات التعليم كجهاز مستقل، والتعليم الحاصل في إطار آليات إنتاج المضمون العلمي المباشرة وغير المباشرة، وذلك لأن استهلاك المضمون العلمي يقع خلال إنتاجه وخلال توزيعه، ولا يمثل عنصرا ممتازا له مؤسسات تخصه (٨٧).

لذلك فإن مضمون البابين الخامس والسادس من المقدمة يحتوي على بعدي المسألتين: فالخامس، المتعلق بالحضارة المادية، أو بالعمل الإنتاجي، أو بالصناعات المعاشية، يتضمن بعد إنتاج مضمون العلم، وبعد التوزيع لتعليم ممارسيه، والباب السادس يتضمن بعد توزيع مضمون العلم، وبعد الإنتاج، إذ إن العلوم ممارسات اجتماعية لذاتها، ثم بما هي مادة تعليم. وهذا الازدواج حاصل فعلا: لأن علماء أي علم ليسوا جميعا مدرسين إياه، بل المدرسون منهم قلة، إلا إذا اعتبرنا مجرد نشر العلم تدريسا. وستتعلق ملاحظاتنا السريعة حول وجهي المسألة هذين بمضمون هذين البابين: الباب الخامس: «في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع»، وخصوصا فصوله الأربعة الأخيرة. ثم الباب السادس: «في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه»، وخصوصا فصوله الأربعة الأولى.

[حاشية] (٨٦) مؤسسات البحث هي في الواقع مؤسسات وسيطة بين مؤسسات إنتاج المضمون العلمي خلال ممارسات ليس هدفها هذا الإنتاج، ومؤسسات توزيع المضمون العلمي. وهذه الوساطة أدت إلى انفصال جعل المؤسسات الإنتاجية، بعد أن أدركت وظيفة البحث العلمي في وظائفها الاقتصادية تتجهز بمعاهد بحثية تابعة لها، وجعل المؤسسات التوزيعية، بعد أن أدركت وظيفة الممارسة التقنية في وظائفها التعليمية، تتجهز بمخابر صناعية. فتم الربط بين المجالين: الجامعات لها مخابرها الصناعية، والمؤسسات الاقتصادية لها معاهد بحث.

[حاشية] (٨٧) استهلاك المضمون العلمي يقع إما خلال التكوين الخالص قبل الشروع في العمل أو خلال مباشرة العمل: وقد وقع الجمع بين الأمرين فلم يبق التكوين خارج العمل ولا العمل خارج التكوين، بل صار الإنسان يعمل منذ الصبا ويتعلم إلى الإحالة على المعاش، بل وإلى اللحد.

وقبل ذلك، فلنلاحظ أن الوجه المنطقي ببعديه الصوري والمادي العام والمطبق على الإنسانيات ينتسب إلى الفصل السادس، أعني الفصل المخصص للمرحلة الموجبة من الاسمية العملية عند ابن خلدون. وإذا فنحن مقتصرون هنا على إبراز طريان هذا المجال الجديد في المسألة العملية: مسألة إنتاج مضمون العلم النظري ـ وليس فقط العملي ـ وشكله وتوزيعهما في المجتمع بما هما موضوع تاريخي، وليس بما هما موضوع ميتافيزيقي يتعلق بآليات العقول المفسرة للمعرفة. وما كان ذلك ليطرأ لو بقيت نظرية المعرفة والعلم واقعيتين، وذلك لأن الآليات الميتافيزيقية (نظرية العقول) التي كان الفلاسفة يفسرون بها المعرفة والعلم كانت تمنع،

بالبديل الوهمي من هذا الطارىء، من الطريان: فالوسيط الميتافيزيقي بين النفسي المنطقي واللغوي المنطقي، ثم بين المنطقي الوجودي والوجودي المادي، ثم بين الوساطتين (جدول العقل النظري) يغني عن الوسيط الاجتماعي بين الأولين، وعن الوسيط الاجتماعي بين الثانيتين (ولا وجود لوسيط اجتماعي بين الوساطتين، لأن الحلقة الواقعية الرابطة بينهما هي ما بنفيه يتم الانتقال من الواقعية إلى الاسمية) (٨٨).

فإذا تم إدراك الوسيط بين «النفسي ـ المنطقي» و«اللغوي ـ المنطقي» (مؤسسة التعليم والتربية)، والوسيط بين «المنطقي ـ الوجودي» و«الوجودي ـ المادي» (مؤسسة الإنتاج والبحث) وكلتاهما مؤسستان اجتماعيتان، انتهت كل إمكانية للميتافيزيقا الواقعية: مؤسسة التعليم والتربية، ومؤسسة الإنتاج والتقنية أو التقنية والبحث، تلكما هما الوسيط في عملية المعرفة

[حاشية] (٨٨) والغريب أن الفلسفة الكانطية قد أبقت على هذه الوساطة الميتافيزيقية وإن كانت قد أنستها: فالذات المتعالية والآليات الذاتوية في الفينومينولوجيا المتعالية كلها وسائط لتفسير المعرفة تفسيرا وهميا في غياب التفسير الفعلي لها بآليات اجتماعية تاريخية. ولعل ذلك هو الأمر الذي أدركته الأفلاطونية المحدثة الجرمانية (هيغل ومن بعده، وماركس ومن بعده) إدراكا اعتبره هابرماس وضع حد للتفلسف نفسه، كون مجال بحثها صار غريبا عنها في اللحظة نفسها التي ظنت أنها قد جعلته معلوما علما مطلقا فيها (العلم المطلق والمادية الجدلية بوصفهما قد أخرجا من الفلسفة مركزها فأنهياها من الداخل). ويمكن أن نقول إن محاولة أرنست كاسرار، بخصوص المستوى الرمزي من الفعالية العلمية:

ومحاولة ميشال فوكو بخصوص مستويها الرمزي والممارسي، من أفضل المحاولات المبرزة لهذه النهاية المؤلمة للفلسفة الواقعية، بفضل طريان هذا المجال الجديد الذي تأخرت الفلسفة في إدراكه أو نكصت عنه بعودتها إلى البديل الوهمي منه في الذاتيات المتعالية. انظر:

ولست أدري ما الذي يمكن أن نحتاج إليه من آليات لتفسير المعرفة العلمية عدا الآليات العضوية النفسية، والآليات الرمزية الاجتماعية: فهل يقتضي التفلسف، ضرورة، وضع أسس ميتافيزيقية لإخراج المعرفة العلمية من التاريخية تأسيسا للمتعالي فلا تكون إلا دينا متخفيا؟

العلمية بمعناهما الأسمى، أي بما هي وضع واختراع للمعلوم وللعلم في الوقت نفسه، ضمن الممارسات الاجتماعية المضمونية والشكلية التي وصفنا.

ولعل من أبرز العلامات على النظرة التاريخية للعلم أمرين اثنين طبعا المقدمة ويحتاجان إلى التنويه:

١ ـ الأمر الأول هو وجود مسألة المعرفة والبعد الرمزي من الوجود الاجتماعي في أول أبواب المقدمة وفي آخرها. وهي، في الباب الأول (المقدمة السادسة والأخيرة منه)، تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه اسم المعرفة الفطرية أو العفوية التي هي أحد شروط الوجود الاجتماعي، لذلك كانت ضمن الشروط المادية والمناخية الطبيعية(٨٩). أما في الباب السادس، فهي مشروطة بجميع ما تحقق في الأبواب الخمسة الأولى، أعني العمران البشري على الجملة والعمران البدوي أو الشكل البدائي من العمران، ثم الوسيط الناقل إلى الشكل الحضري منه، أعني الدولة، ثم

العمران الحضري، وأخيرا الحضارة المادية وكسب المعاش، وضمنها يتنزل مضمون الباب السادس(٩٠).

[حاشية] (٨٩) الملاحظ أن الباب الأول من المقدمة يحمل العنوان الغامض التالي: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات». ومقدماته الست هي: ١ ـ في أن الاجتماع الإنساني ضروري. ٢ ـ في قسط العمران من الأرض. ٣ ـ في (...) وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم. ٤ ـ في أثر الهواء في أخلاق البشر. ٥ ـ في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم. ٦ ـ في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا. وهي جميعا تتعلق بالمحددات الأولية للعمران: الجغرافية الطبيعية والعضوية النفسية الناتجة منها، وثمرتها الأساسية ضرب المعرفة الذي سيؤدي دورا كبيرا في تأسيس سلطان الدول على «القدرة الغيبية»: إذ حتى الرياضة هنا، فإنها رياضة روحية فردية لا تحتاج ـ خلافا لمضمون الكتاب السادس ـ إلى شروط اجتماعية متقدمة عليها، بل هي متقدمة على الشروط الاجتماعية.

[حاشية] (٩٠) وقد فسر ابن خلدون ذلك في مقدمة المقدمة: «وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد. وكذا تقديم الملك والبلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي وحاجي. والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع من الكسب لأنها منه في بعض الوجوه. ومن حيث العمران كما نبين لك بعد» (ص ٦٨). وطبعا لم يدخل ابن خلدون العلوم ضمن

الكسب كما أدخل الصنائع، لأن العلوم كانت ما زالت لم ترتبط الارتباط الكامل بالصنائع لكون هذه لم تصبح بعد مستندة إلى العلوم النظرية. ولكون العلوم النظرية لم تبلغ مستوى استعمال الأرغانون المجهز للإدراك الحسي: لذلك كان لمثل هذه العلاقة بديل زائف هو السيمياء والسحر الذي يزعم أصحابه تطبيق «نظريات» روحية رياضية على بنية المادة لتغييرها بالتأثير في أرواحها! هذا مع الإشارة إلى أن ابن خلدون قد أدخل مضمون الباب السادس في إطار الصنائع، إذ إن تعليم العلم من الصنائع كما يحاول بيانه ابن خلدون، في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب السادس.

٢ ـ الأمر الثاني ـ وهو داعم للأول ـ هو عنوان الفصل الرابع من الباب السادس، وهو الفصل المحدد للعلوم التي سيعرضها ابن خلدون في هذا الباب: «في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد». فـ «لهذا العهد» التي أبرزناها تفيد، بكل وضوح، بأن العلوم الواقعة في العمران متغيرة بحسب العهود. وهذا العنوان، لو أخذ حرفيا، لكان كاذبا؛ لأن ابن خلدون لم يورد فيه كل علوم الموسوعة الفلسفية التي نعلم أنه هو نفسه قد علق على بعضها مثل العلوم المسماة بالعلوم العملية (السياسة، الأخلاق، الاقتصاد المنزلي) أو العلوم الإنتاجية (الخطابة، الجدل، الشعر). وهو ما يستوجب أخذ العنوان على محمل الإجمال: فيكون مفيدا «العلوم الغالبة على هذا العهد». كما أن كلمة «علوم» لا يعني بها ابن خلدون ما يعترف له بالعلمية، بدليل أنه، بعد العرض، يذهب إلى دحض ما لا يسلم له بهذه العلمية كالميتافيزيقا(٩١)، والكيمياء(٩٢)، والسحر، وصناعة النجوم(٩٣).

ولنأت الآن إلى بعدي التاريخية في المعرفة العلمية، أعني تاريخية المضمون، وتاريخية الشكل، كما حددهما ابن خلدون:

١ ـ مضمون العلوم (سواء كانت نقلية، وهي هنا تعني جميع العلوم المتعلقة بالمجتمع أو العلوم الإنسانية، في غياب العلوم العملية التي لم يذكرها ابن خلدون في المقدمة، كما أشرنا إلى ذلك، أو عقلية، وهي هنا جميع العلوم المتعلقة بالطبيعة أو العلوم النظرية في غياب النظريات الطبيعية الكلامية (دقيق الكلام) التي لم يذكرها ابن خلدون)، ويعتبرها ابن خلدون خاصة بالعمران الحضري لأنها من الكماليات وليست من الضروريات، ثم لأن العلوم تابعة لصناعة التعليم تنمو بنموها وتضمحل باضمحلالها: «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أن تعليم العلم، كما قدمناه، من جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع. ومن تشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة، شأن الصنائع في أهل البدو»(٩٤).

٢ ـ وشكل العلوم بضربيها مرتهن بتطور صناعة التعليم التي هي تاريخية: «وذلك أن

[حاشية] (٩١) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣١ «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» ص ٩٩٢ ـ ١٠٠٢٠

[حاشية] (٩٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣٣ «في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها» ص ١٠١٠ ـ ١٠٢٠٠

[حاشية] (٩٣) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣٢ «في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها» ص ١٠٠٢ ـ ١٠٠٩٠

[حاشية] (٩٤) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٣ «في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة» ص ٧٧٧٠

الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه، إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي(٩٥)، لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد وعيها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدي فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علما وبين العالم النحرير. والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب. والجسمانيات كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم. ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة يفتقر إلى مشاهير المعلمين فيها معتبرا عند كل أفق وجيل»(٩٦). وقبل هذا الفصل، حاول ابن خلدون، في أول فصول الباب السادس،

شرح تكوينية العلم في علاقتها بتكوينية التعليم جاعلا من تاريخهما أمرا واحدا: «ثم إن فكره [الإنسان المتشوف إلى المعرفة] ونظره يتوجه إلى واحد من الحقائق وينظر له بعد ما يعرض لذاته واحدا بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة(٩٧) ملكة له، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا. وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا»(٩٨).

بل إن الفصل الثاني من هذا الباب السادس يحاول فيه ابن خلدون، بالاستناد إلى تاريخ المؤسسة التعليمية في الحضارة الإسلامية مغربا ومشرقا، البرهنة على تاريخية العلم الناتجة من تاريخية التعليم؛ بل إنه قد ذهب إلى حد ربط درجات الوعي والذكاء البشري بهذه التاريخية في محاولته لدحض ما شاع من زعم حول غباء المغاربة أو البدو، بالمقارنة مع المشارقة أو الحضر: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيسا بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية(٩٩) ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من

[حاشية] (٩٥) وهذا هو الفرق الواضح بين المعرفة، بما هي أمر نفسي عضوي وبين العلم، بما هو ظاهرة اجتماعية رمزية (مشروطة طبعا بالأولى) ولكنها غير مقصورة عليها. والأمر الذي يتعلق به التفسير للربط بين البعد

النفسي المنطقي (التصور والتصديق) والبعد الرمزي المنطقي (الحد والقياس) هو الذي ينسب إلى هذه الوساطة الاجتماعية التاريخية، أعني مؤسسة التعليم.

[حاشية] (٩٦) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٢ «في أن تعليم العلم من جملة الصنائع،» ص ٧٧٠ ـ ٧٧١.

[حاشية] (٩٧) «الحقيقة» و«الحقائق» يقصد بها أنواع الموجودات الخارجية وهو ما يقابل الأعيان وليس الصدق في الذهن.

[حاشية] (٩٨) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١ «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري،» ص ٧٧٠. وهذا النص يتعلق بنشأة العلم من المعرفة بما هي أساس عضوي نفسي وتحوله إلى «علم مؤسسة» من خلال علاقته بالتعليم. وطبعا لو عمق ابن خلدون التحليل لكانت النشأة نفسها اجتماعية: إذ إن أدوات التحصيل والتعبير وعزل «الحقيقة» التي يتعلق بها العلم، كل ذلك من الظاهرات الاجتماعية. لكن عرض ابن خلدون هو بحث في النقلة من النظري إلى المكتسب ومن الطبيعي إلى الاجتماعي التاريخي، إذ إن عنوان الفصل هو «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»، أي لا بد منه فيه، وليس بمعنى كونه ظاهرة طبيعية.

[حاشية] (٩٩) وهذا التفسير للتفاوت بين المشرق والمغرب (ومن جنسه التفاوت بين أهل البدو وأهل الحضر كما :

كسبهم في العلوم والصنائع. وليس كذلك. وليس بين قطر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة، اللهم إلا الأقاليم المنحرفة مثل الأول والسابع. فإن الأمزجة فيها منحرفة

والنفوس على نسبتها كما مر(١٠٠). وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع. ونزيده الآن شرحا وتحقيقا: وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش، والمسكن والبناء، وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولون ويلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تتعدى(١٠١). وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى، وتتهيأ بها العقل بسرعة لإدراك المعارف»(١٠٢).

تاسعا: تجاوز نموذجي الواقعية العملية

ها نحن إذا نلمس القصد بما أشرنا إليه من تغيير تام لأداتي علم السياسة (علم العمران) عند الفلاسفة، أعني: ١ ـ أداة المدني ـ النفسي، ٢ ـ أداة الاقتصاد المنزلي.

١ ـ أداة «المدني ـ النفسي»:

ذلك أن النفسي نفسه قد صار هو بدوره تاريخيا اجتماعيا وهو ما أطلقنا عليه اسم أرخنة النفسي (المقابلة بين النفسي في المجتمع البدوي والنفسي في المجتمع الحضري، من حيث الأخلاق، والملكات المعرفية، بل وحتى العضوي نفسه، لدور الغذاء المتغير بينهما: الكفاف في الأول والبطر في الثاني). فالنفسي الذي أصبح تاريخيا هو بدوره لم يبق صالحا ليكون نموذجا طبيعيا، تقاس عليه المدينة (نموذج الملكات الثلاث) (١٠٣).

= رأينا في الفصل نفسه يستند إلى عدم إدراك تاريخية العلم والمعرفة ودرجة الرقي العقلي للأمم: لذلك تكررت عبارات الفطرة والنفس الناطقة، وهي مذكرة بنظرية العقول وبالتفسير الميتافيزيقي للعلم والمعرفة عند الفلاسفة.

(١٠٠) إشارة إلى ما تقدم في الباب الأول حيث يعالج ابن خلدون تأثير العامل الجغرافي والمناخي في العامل العضوي النفسي: وهو عندئذ من جنس الاختلاف الراجع إلى الطبائع وليس إلى التاريخ والاجتماع (طبعا عند ابن خلدون وليس عندنا الآن).

(١٠١) وهذا النوع من الأنماط الثقافية والنماذج السلوكية هو الذي يتحول إلى شبه طبيعة يتفوق بها المنتسب إليها على غيره ممن لا ينسب إليها. ومثل هذا يعيشه كل من لا يفهم طبيعة الفرق بين المجتمعات النامية والمجتمعات المتقدمة. فالواحد منا يعجب من مردودية عمل المثيل له في أوروبا، رغم كونه قد درس معه وكان متفوقا عليه، إذا قارنه بمردود عمله في بلاده بعد العودة. والسر هو هذا الذي أشار إليه ابن خلدون: هذه «والآداب التي هي كأنها حدود لا تتعدى» التي نسميها مؤسسات وأنماطا ثقافية ونماذج سلوكية تغيب هنا وتحضر هناك!

(١٠٢) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٢، «في أن تعليم العلم من جملة الصنائع»، ص ٧٧٥ - ٧٧٦.

(١٠٣) ولعل من عجائب الأمور أن هذه النموذجية التي للنفسي ظلت قائمة حتى عند أوغست كونت المزعوم واضعا لأسس الاجتماع: إذ إن قياس الجماعة على الفرد والاجتماع على النفس من أهم أسس علمه

للاجتماع والتاريخ.

٢ ـ أداة الاقتصاد المنزلي:

ذلك أن المنزل نفسه قد صار هو بدوره تاريخيا اجتماعيا. فاقتصاد الكفاف في العمران البدوي بضربيه، الرعوي والزراعي، واقتصاد الرفاه في العمران الحضري بضربيه الصناعي والخدماتي هما المحددان لضربي «الاجتماعي»، وليس نموذج المنزل هو المحدد بما هو طبيعي. إذا لم يبق المنزل طبيعيا: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله وأ ـ الابتداء بما هو ضروري منه وبسيط، ب ـ قبل الحاجي:

أ ـ العمران البدوي: الضروري والبسيط

(١) فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة؛

(٢) ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها.

وهؤلاء القائمون على الفلح (١) والحيوان (٢) تدعوهم الضرورة ولا بد لهم إلى البدو، لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه، للعجز عما وراء ذلك.

ب ـ العمران الحضري: الكمالي والمعقد

ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا على الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت، واختطاط المدن والأمصار للتحضر .[...]

وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان:

(١) ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع.

(٢) ومنهم من ينتحل التجارة.

وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم»(١٠٤).

جمعنة المنزل محددة للأداة الجديدة لتحليل العمران بنموذج اقتصادي غير نموذج الاقتصاد المنزلي. وهذا النموذج محدد لأنماط العيش وما يتبعها من الصنائع المنتجة لمضمون العلوم ومن الصنائع المنتجة لشكلها. والأولى هي جميع الصنائع المنتجة، والثانية هي جميع الصنائع المعلمة. وهذه التكوينية تجعل أداة «المدني ـ النفسي» تفقد جدواها لأن النفس نفسها تأرخنت فأصبحت تستمد ما هي عليه من الاجتماع، فلا يمكن عندئذ أن تبقى نموذجا له،

[حاشية] (١٠٤) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل :١ «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية»، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

بل هي حصيلة لتطوره خلقيا ومعرفيا: جمعنة المنزل وقصدنة النفس أو أرخنتهما هي التي ينتج منها جمعنة العلم وأرخنته، إذ يربط مضمونه وشكله

بالاقتصاد، وتربط القدرات المعرفية للإنسان بالمؤسسات المتعلقة بالصناعات المضمون، وبالصناعة الشكل أو التعليم في المجتمع.

وهكذا تم لنا تحديد الوساطتين اللتين اكتشفهما ابن تيمية فجعل صيرورتهما موضوعا للعلم أمرا ممكنا:

الأولى: الوساطة بين «النفسي ـ المنطقي» (التصور والتصديق) و«الرمزي ـ المنطقي» (الحد والقياس): وهذه هي وظيفة مؤسسات البحث والتعليم والعلم كممارسة اجتماعية، ولا دخل لنظرية العقول في ذلك؛ بل هي نظرية لا معنى لها، لأنها لم توجد إلا لتعويض غياب هذا التفسير العلمي للفعالية العلمية.

الثانية: الوساطة بين «المادي ـ الوجودي» (الذات والوجود بالنسبة إلى الأشياء الخارجية اجتماعية كانت أو طبيعية) و«المنطقي ـ الوجودي» (الصورة الجوهرية والعلية): وهذه هي وظيفة مؤسسات الصناعات التي تحول الوجود الخارجي الخام إلى وجود عقلي رمزي قابل للمعالجة العلمية المذكورة في «الأولى».

تلك هي النتائج الأساسية للانقلاب الاسمي في نظرية العلم والوجود النظرية، وتلك هي علاقتها بالانقلاب الاسمي في نظرية العمل والقيمة العملية. وبذلك وصلنا إلى همزة الوصل بين الاسمية النظرية عند ابن تيمية التي فرغنا منها والاسمية العملية عند ابن خلدون التي نخصص الفصل اللاحق والأخير لوجهها الموجب، بعد أن درسنا وجهها السالب في الفصل الرابع. وليس هذا الوصل مجرد رابط خارجي بين الاسميتين أو بين صاحبيهما، بل هو ناتج ضرورة من كون العلم النظري أصبح، بما هو فعالية

منتجة لمعلومها ولعلمها له، عملا حقيقيا وليس مجرد فعل ذهني يحدث في دماغ العالم: إذ إن العلم غير المعرفة، فالأول مؤسسة اجتماعية مضمونا وشكلا، والثانية قدرة عضوية نفسية، هي المعطى الطبيعي للحيوان الإنسان. وبما كانت هذه القدرة شرطا في الاجتماع، فهي فطرية؛ وبما هي مشروطة بالاجتماع فهي مكتسبة. والمكتسب منها ليس أمرا يأتي بفضل العقول وآلياتها، بل هو صادر عن مؤسسات إنتاج مضمون العلم، أعني التجارب التي تأتي لنا عن عوائد الأشياء بفضل ممارستها، ومؤسسة إنتاج شكل العلم، أعني مؤسسة التعليم التي، بفضل توزيع العلم وتبليغه، تحتاج إلى تنظيمه وتنظيره ليصبح منظومة رمزية مشاكلة لمرموزاتها.

لذلك فلا عجب إذا كانت الفصول الأربعة الأخيرة من الباب الخامس^(١٠٥) متعلقة

[حاشية] (١٠٥) وهذه الفصول هي: :٣٠ «في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية»؛ :٣١ «في صناعة الوراقة»؛ :٣٢ «في صناعة الغناء»، و٣٣: «في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلا وخصوصا الكتابة والحساب». =

بالصناعات المعدة للتعليم ماديا وصوريا، والفصول الأربعة الأولى من الباب السادس(١٠٥) متعلقة بعلم اجتماع المؤسسة التعليمية، وبصورة أدق بعلم اجتماع دورها في تكوين العلوم، بما هي منظومات رمزية، متحيزة في الرموز، وبما هي منظومات سلوكية وأنماط ونماذج حضارية متحيزة في نفوس أصحابها، مما يجعل المقابلة بين البداوة والحضارة مقابلة بين المعرفة الفطرية الساذجة، والمعرفة العلمية المرتبة(١٠٧).

إن العلم النظري نفسه أمر معمول، وهو، من هذه الناحية، أحد موضوعات نظرية العمل التي لا تقتصر على العمل، بل هو قسيم النظر، بل تشتملان عليهما معا: أحدهما عمل نظري والثاني عمل عملي. وليس البعد العملي من النظر يأتي من كونه أمرا خارجيا هي شروط الناظر أو شروط المنظور، بل هو من جوهر النظر نفسه: كون النظريات، بما هي موضوعات، من جنس الموضوعات العملية، أعني أنها أمور وضعية اجتهادية، وليست حقائق أو طبائع للأشياء. إنها تكاد تكون قيما فكرية للأشياء من جنس القيم العملية، في المفهوم الواقعي، شرط عدم إعطاء مفهوم القيمة معناه المعياري وحصره في معناه الإضافي إلى الإنسان، بما هو محدد لقيم الأشياء وضعيا، وليس محسنا أو مقبحا بالعقل(١٠٨).

- وبين أن الفصل ٣٢ هو الوحيد الذي يبدو عديم العلاقة بالوصل بين البابين ٥ و٦ من أبواب المقدمة. ولكن عند قراءة الفصل يتبين أن الغرض منه هو نظرية الموسيقى بما هي التناسب بين الأصوات والترتيب الحاصل في الآلات والأشعار والإدراك الفني، وهذه جميعا تمثل ذروة العقل الحصيلة غير الطبيعي، أعني الذي يمثل ذروة الترويض والترييض. إذ لا ننسى أن الموسيقى هي أهم أدوات الرياضيات وأهم مجالات تطبيقها. لذلك جاء في هذا الفصل عرض لنظرية النسب الرياضية في الموسيقى وغيرها وعلاقة ذلك بالحضارة. أما الفصول الثلاثة الباقية فأمرها بين: فالأول يتعلق بصناعة الأداة المادية للتدوين (الخط والكتابة) وهو شرط النظرية بإطلاق. والثاني يتعلق بصناعة «الطباعة والنشر بلغتنا الحديثة» والتوثيق عامة. والأخير يتعلق بالمفعول النفسي لتعاطي الكتابة والحساب

خاصة، وجميع الصناعات عامة.

(١٠٦) وهذه الفصول هي: :١ «في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»؛ :٢ «في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع»؛ :٣ «في أن العلوم تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة»، و٤: «في أصناف العلوم الواقعة لهذا العهد». وهنا أيضا الفصول الثلاثة الأولى لا تحتاج إلى تعليق. أما الفصل الرابع فهو يهمنا لعبارة «لهذا العهد» فيه التي تعني أن العلوم حصيلة تاريخية. ويهمنا كذلك بما يتضمنه من تصنيف للعلوم يقابل بين العقلي والنقلي مضمونا فقط، كون النقلي، من حيث شكله، عقليا: أي ان مادة بحثه معطاة أو من وضع الشارع. لكن صياغتها العلمية ليست معطاة بل هي عقلية خالصة، ويكون دور العقل فيها كدوره في المعطى الطبيعي الذي هو بدوره ليس من وضع العالم إلا شكلا أي بما هو معلوم وليس بما هو هو.

(١٠٧) المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٢ «في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع،» ص ٧٥٥ ـ :٧٧٦ «ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة لإدراك المعارف. وبقية النص تقابل بين الحضري والبدوي بهذا المعنى (ص ٧٧٦ ـ ٧٧٧).

(١٠٨) من هنا أهمية الموازاة بين ما حدث في النظر وما حدث في العمل وضرورة التوحيد بينهما في الفصل الأخير من هذه الرسالة.

الفصل السادس

فك الترابط بين العلم العملي والواجبات الذاتية للأشياء (أو الكلي العملي)

قال ابن خلدون[1]: «والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي». قلت: وهذا تقرير في غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق. وقوله: «وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي» بل لا يكون البتة. وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله، وإلا فهو غير صحيح، شاهد لذلك[2].

آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية النظرية كانت يسيرة التحديد، لأن ابن تيمية ألف في دحض الأولى (ولم يؤلف لإثبات الثانية): الرد على المنطقيين. لكن آليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية ستكون عسيرة التحديد، لأن ابن خلدون ألف في إثبات الثانية (ولم يؤلف في دحض الأولى): المقدمة. لذلك فإن بداية هذا الفصل ستكون أعسر من نهايته بخلاف السابق، حيث كانت النهاية أعسر من البداية. فلقد كان علينا في الحالة الأولى ـ الاسمية النظرية عند ابن تيمية ـ أن نستنتج الوجه الموجب منها مما أتى استطرادا، ضمن معالجة الوجه السالب؛ وأصبح علينا الآن أن نستنتج ـ في حالة الاسمية العملية عند ابن خلدون ـ الوجه السالب منها مما أتى استطرادا ضمن المعالجة الموجبة. فالرد على

[حاشية] (١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص٣٤٧.

[حاشية] (٢) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق محمد عبد الكريم (تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.])، المقدمة ،٢ الفاتحة ،١٠ ص ٩٧٠

المنطقيين دحض الواقعية النظرية، وفيه نجد أسس الاسمية؛ والمقدمة وضعت أسس الاسمية، وفيها نجد دحض الواقعية العملية. لكأن الأول بالدحض النسقي أغنى الثاني عنه، والثاني بالتأسيس النسقي أغنى الأول عنه، وهو ما يفسر ما بحثنا عنه من استكمال لعمل الأول عند الثاني، وما سنبحث عنه الآن من استكمال لعمل الثاني عند الأول، خصوصا وقد بينا أن الاسمية النظرية تؤدي حتما إلى زوال البون الأنطولوجي بين العملي والنظري، ومن ثم إلى زوال البون الإبستمولوجي بين علميهما.

لكن تحليلنا آليات النقلة الأولى بين أن الدحض ليس مجرد مناوشات تستند إلى نظرية موجبة خالية من النسقية، لكونها في شكل استطرادات؛ بل هي نسق تام حاولنا تحليل بنيته ومضمونه في الفصل السابق. وسيبين تحليلنا آليات النقلة الثانية، في هذا الفصل، أن الإثبات الخلدوني للاسمية العملية يتضمن، فعلا، دحضا نسقيا للواقعية العملية، يربط المحاولة الخلدونية بالفلسفة العملية ربطا مباشرا، من طبيعة الربط نفسه الذي اكتشفناه في حالة الاسمية النظرية عند ابن تيمية، رغم كونه في شكل استطرادات كذلك(٣).

ومن دون الكشف عن هذه الآليات يصبح العمل الخلدوني متعذر الفهم: اذ كيف يمكن للتساؤل الإبستمولوجي حول علمية التاريخ ـ وهو من العلوم النقلية الخالصة، ولا وجود له في الموسوعة الفلسفية ـ أن ينتهي إلى حل

إبستمولوجي حول علم السياسة أو علم العمران، وهو من العلوم العقلية الخالصة ولا وجود له في الموسوعة الكلامية، حتى بعد تمازج

[حاشية] (٣) ما تتضمنه أعمال ابن تيمية من أسلوب الرد جعل الوجه الموجب من إصلاحه فاقدا العرض النسقي. وما تتضمنه أعمال ابن خلدون من أسلوب العرض الموجب لإصلاحه جعل الدحض النسقي غائبا عنها. لكن كلا الوجهين اللذين يبدوان خاليين من النسقية هما الأساس الحقيقي لعمل فيلسوفينا:

ـ فابن تيمية، الذي يغلب على عمله بعد الدحض للفلسفة الواقعية، أسيها النظرية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في النظر، لتأسيس العمل الذي أدت واقعية الكلي النظري إلى نفي شروطه. وإذا فالنسق هو تأسيس العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في النظر، وذلك بدحض الفلسفة الواقعية في النظر عند الجدليتين، الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية.

ـ وابن خلدون الذي يغلب على عمله بعد الإثبات للفلسفة الاسمية، أسيها العملية، هدفه الأساسي هو إثبات الفلسفة الاسمية في العمل، لتأسيس علم العمل النظري الذي أدت واقعية الكلي العملي إلى نفي شروطه. وإذا فالنسق هو تأسيس علم العمل الإنساني على الفلسفة الاسمية في العمل، وذلك بدحض الواقعية العملية والاستغناء عن دحض الواقعية النظرية التي تمت في عمل ابن تيمية.

ـ من هنا كان التكامل بين العملين: أحدهما بدأ بالدحض أساسا، فاضطررنا إلى استخراج الوجه الموجب من فلسفته، بالاستناد إلى حججه

ضد الواقعية المدحوضة. والثاني بدأ بالإثبات أساسا فاضطررنا إلى استخراج الوجه السالب من فلسفته بالاستناد إلى حججه للاسمية. ونقد المؤرخين ليس هو الوجه السالب الحقيقي، بل هو إحدى نتائجه، الوجه السالب الفعلي هو نقد نظرية التاريخي والعمل عند الفلاسفة (السياسة المدنية) والمتصوفة (الثورات بلا عصبية، والفاطمي).

الثقافتين منذ عهد الفصل؟(٤) ما الذي حدث فجعل تحديد شروط العلمية بالنسبة إلى أرغانون علوم النقل عامة، نظريها وعمليها (التاريخ)، يكون ثورة في أرغانون علوم العقل العملية (المنطق العملي أو نظرية التاريخ الفلسفية أو السياسة المدنية، وهذه جميعا مترادفات)، وذلك استكمالا للثورة في أرغانون علوم العقل النظرية (أعني المنطق النظري، أو نظرية الطبيعة الفلسفية، أو الميتافيزيقا، وهذه جميعا مترادفات)؟ كيف تمت النقلة من المدني النفسي والاقتصادي المنزلي، أداتين لعلم السياسة المدنية، إلى قصدنة المدني وجمعنة الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون؟ ولم يعد ذلك شرطا في علمية التاريخ؟ هل يمكن أن نفهم ذلك من دون دحض أتى استطرادا في المقدمة، قياسا على البناء الذي أتى استطرادا في الرد على المنطقيين، أعني من دون دحض للآليات المدنية النفسية، والاقتصادية المنزلية التي بنى عليها الفلاسفة واقعيتهم العملية، بناء غاب فيه الوسيط بين النفسي والمدني وبين المنزلي والاقتصادي، فتعذر التخلص من الواقعية الجاعلة من الشرائع طبائع؟(٥).

يقتضي فهم هذه المعضلات أن نعالج مسألة الربط هذه، قبل العرض الإيجابي للحل الخلدوني الذي سينتهي إلى الصياغة الفلسفية العامة لمسألة

الكلي ببعدي العملي والنظري في جذرها الواحد، أعني منزلة الانسان التي يحددها ابن خلدون تحديدا ذا مصطلح ديني: الخلافة السيدة على عالم الحوادث، بفعاليتي النظر والعمل المسخرين للطبيعة والشريعة عوض المسخرين لهما(٦).

وبذلك فإن هذا الفصل سيتضمن مرحلتين كلتاهما مضاعفة:

[حاشية] (٤) المعلوم أن الكلام يهتم بالمسألة السياسية بعنوانين: الأول هو مسألة نصب الإمام ما حكمها الشرعي والعقلي. وبحسب هذه المسألة يقع الخلاف الجوهري بين السنة والشيعة: نظرية المصالح العامة، ونظرية الركن الديني. وبين هذين الحلين نجد الحل الخارجي والاعتزالي. انظر: أبو يعرب محمد الحبيب المرزوقي، السلطان الزماني والسلطان الروحي (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١). وفي هذا الاطار يدخل النقاش مع الفلاسفة. الثاني هو مسألة الأحكام السلطانية، وهو من جنس القانون العام المتعلق بالمؤسسات أو القانون الدستوري المستمد من الشريعة المنزلة ومصادر الفقه الأخرى.

[حاشية] (٥) سر الواقعية العملية هو عينه سر الواقعية النظرية: أعني نظرية الطبائع الذاتية للأشياء موضوعا للعلم النظري، والقيم الذاتية للأشياء موضوعا للعلم العملي. وإذا كان الوسيط الميتافيزيقي ـ أعني المطابقة بين النظري والوجودي ـ هو الذي مكن الفلاسفة من الاستغناء عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول النظري، فإن الوسيط الميتاريخي ـ أعني المطابقة بين العملي والأكسيولوجي ـ هو الذي أغناهم عن الوساطة التاريخية بين أودية الجدول العملي. ونفي الوساطتين الميتافيزيقية (نظرية الطبائع الذاتية موضوعا

للعلم) والوساطة الميتاريخية (نظرية القيم الذاتية موضوعا للعمل) أرجع الحاجة إلى الوساطة التاريخية: وذلك ما أثبته ابن تيمية بسلب الواقعية، وأثبته ابن خلدون بإيجاب الاسمية.

[حاشية] (٦) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء»، الباب ٥، الفصل١: «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما»، والباب ٦، الفصل ١١: «في أن عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر».

أولا: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية:

١ ـ جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني.

٢ ـ تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية.

ثانيا: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها:

١ ـ آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية.

٢ ـ النتائج العملية والنظرية أو منزلة الانسان بما هو مشرع لذاته.

أولا: المرحلة المحددة لآليات النقلة من الواقعية إلى الاسمية العملية

١ ـ جدول آليات العمل الواقعية ودحضها الخلدوني

هنا أيضا، حسمت مسألة الوضع والطبع بالنسبة إلى العمل الالهي في مرحلة الفصل من الفلسفة العربية (المقدمة، والفصل الثالث)(٧)، وتم دحض الطبع بالنسبة إلى العمل الانساني في الوجه السالب من الاسمية العملية (الفصل الرابع). فكيف سيقع إثبات الوضع بالنسبة إلى العمل شكلا ومضمونا في الاسمية العملية العربية، فيكون موضوع العلم العملي، بشكله

ومضمونه، من فعاليات الانسان، أعني من مخترعاته وموضوعاته المتراكمة في تاريخ العمل وعلمه، وليس إدراكا لقيم ذاتية للأشياء متقدمة الوجود على العمل وعلمه؟ كيف سيتم فك الارتباط بين العلم العملي والأكسيولوجي فكا يجعل موضوعه هو بدوره انسانيا

[حاشية] (٧) وذلك هو مدلول المواقف من مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وقد مر النفي والإثبات فيها بمرحلتين: ـ نفي التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الأشعري ويقابله إثباتهما بالمعنى الاعتزالي. وتفيد المقابلة بين نسبة التشريع إلى الإرادة الالهية والتوقيف الذي ينتج منه أن العقل لا يستطيع أن يعلم الصفات القيمية للأشياء لأنها ليست ذاتية لها قبل ورود الشرع ونسبته إلى الصفات الذاتية للأشياء التي ينتج منها أن العقل يعلم لكونها ذاتية للأشياء.

[حاشية] ـ نفي التحسين والتقبيح العقليين بالمعنى الصوفي ويقابله إثباتهما بالمعنى الذي نجده عند ابن تيمية. ويفيد نفي الفرق بين الأمر الديني والأمر الكوني أو بين المستوى القيمي والمستوى الوجودي من الوجود. فالمتصوفة يعتبرون المستوى القيمي مجرد رسوم لا معنى لها إلا عند من لم يبلغ ذروة الحقيقة حيث يعلم أن لا فرق بين الطاعة والعصيان في الوجود، والكل، من زاوية القضاء والقدر، سيان.

[حاشية] وبين أن المرحلتين بينهما صلة. فالنفي الصوفي، الذي يبدو إطلاقا للنفي الأشعري، هو في الواقع نفي له. ذلك أن النفي الأشعري ينفي ذاتية القيم قبل الشرع، ولا ينفي وجودها بعده. والنفي الصوفي ينفي وجودها بعده لاستغنائه بما قبله، أعني بالأحكام الكونية، بديلا من الأحكام

الشرعية. وإذا فهو إطلاق للإثبات الاعتزالي خلافا لما يظن. لذلك فإن الإثبات الذي يقابله ليس نفيا للنفي الأشعري، بل هو إطلاق له: أي إن القيم التي هي الأمر الديني ـ وهو غير الأمر الكوني ـ قابلة للعلم بالعقل بعد وجودها، إذ حتى العلم النظري، بما هو علم بعادات الأشياء، هو من جنسه علم بعاداتها وليس بطبائعها. والعادات هي شأن إلهية ـ وجودية كانت أو قيمية، كونية أو دينية ـ لذلك وجب الحذر من وحدة الاسم، واختلاف المسمى.

وليس فقط علم هذا المعمول؟ كيف سيثبت ابن خلدون أن الإنسان هو المشرع الوحيد في تاريخه، وأن السياسي أو العمراني ليس إلا ما صنعه الإنسان، بحكم آليات اجتماعية لولبها الأساسي هو القوة، وصراع القوى في المجتمع، خلال التاريخ، ولا دخل للسماء ولا للقيم الذاتية العقلية للأشياء في هذه التشريعات الإنسانية؟(٨).

لقد حددنا طبيعة الحلقة الواصلة وصلا غير مشروع بين موضوع العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء والجاعلة من التاريخ ميتاتاريخ، ورأينا كيف أمكن ابن خلدون كشف هذا الوصل وبيان خطإه (الفصل الرابع). وعلينا الآن أن نحدد بدقة كيفية الفصل بين العلم العملي والقيم الذاتية (المزعومة) للأشياء، والنتائج الإبستمولوجية للاسمية العملية في مجال علوم العمل وما بعدها التأسيسي، أعني في مجال ما سيطرأ على نظرية العمل، بعد فك الارتباد هذا بين العمل والأخلاق (بمعناها الفلسفي الواقعي الجاعل منها علما للقيم الذاتية للأشياء)، ليصبح مرتبطا بالأخلاق بمعنى تاريخي هو الإنساني الذي أضافه الإنسان في تاريخه إلى الطبيعي.

فالفعالية العملية، أي السياسيات بما هي عمل موجد للسياسي بمعنى الوجود الاجتماعي مادة وشكلا (إذ بلغة أرسطو الميتافيزيقية فإن الدولة ـ عند ابن خلدون، صورة المجتمع(٩) ـ ولما كانت الصورة هي الجوهر، فإن الدولة هي جوهر المجتمع، ومن ثم فإن السياسي بهذا المعنى هو جوهر العمراني، لا بمعنى السياسة الباحثة حصرا في آليات الحكم والأنظمة الدستورية)، ومابعدها الجاعل منها موضوعا له (أي التاريخ بما هو علم ما تنتجه الفعالية العملية من ظاهرات عمرانية) يتحددان بطبيعة ما يحصله العمل من قيم أو ظاهرات سياسية تنتظم بها الحياة الاجتماعية. فهل هي قيم ذاتية للأشياء أم هي موضوعات اجتهادية لتنظيم ما نعمله وشروط العمل في الحياة الاجتماعية، ولطبيعة العمل نفسه؟ هل الظاهرات العمرانية طبائع أم هي حصيلة لمجرد تشريع اجتهادي يتغير دائما، بحسب آليات القوى وصراعاتها في المجتمع، وبحسب الخبرة الحاصلة حول عادات الظاهرات الاجتماعية كما تعينت في التاريخ الذي هو ما لنا عنها من تجربة، لكونها ما لها من ظهور في الزمن، لا غير؟

ومعنى ذلك أن الواقعية العملية التي تعتبر الكلي العملي قيمة ذاتية للأشياء أو أمرا واجبا خلقيا يعلمه علم العمل، ستنفصل ضرورة عن العمل الحاصل، لكونه بالطبع دون الواجب، فيتقابل كمال مثالي للواجب لا وقوع له، ونقصان مادي للواقع لا وجود له. وما كان سيكون تاريخا للعمل يصبح أخلاقا، لذلك صار علم العمل التاريخي معدوما

[حاشية] (٨) المصدر نفسه، الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ ـ ٧٣، والباب ٣،

الفصل :٢٦ «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٠٠

[حاشية] (٩) المصدر نفسه، الباب ،٣ الفصل :٤٣ «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران،» ص :٥٠٨ «واختل باختلاله (البلاد أو القطر) حال الدولة والسلطان لما أنها (الدولة) صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة.

للاستعاضة منه بعلم للعمل خارج التاريخ، هو الأخلاق، أو علم السياسة المدنية بما هي: «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه»(١٠)، وليس هو كلاما «بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الانساني»(١١). وهذا الانفصال بين التاريخي والأكسيولوجي علته الاتصال بين العملي الواقعي والأكسيولوجي الواقعي في نظرية العمل الفلسفية. وهو اتصال يتعذر التخلص منه، من دون دحض لنظرية العمل الواقعية وإرجاع للأكسيولوجي الواقعي المتعالي على التاريخ إلى مجرد وهم، سعيا إلى تحديد المطابقة بين الأكسيولوجي والتاريخي، بعودة الأول إلى الثاني، عودة تبرز الطبيعة الوضعية للقيم الانسانية تشريعات، بل وعمرانا، كونها إيجادا للعمراني نفسه، بما هو حصيلة تاريخية(١٢).

فإذا تم لنا إدراك ذلك أصبح علينا أن نحلل الآليات التي أدت إلى المطابقة بين نظرية العمل في العلم العملي الفلسفي والأكسيولوجيا، أعني المطابقة التي هي عين الطلاق بين نظرية العمل الفلسفية والتاريخ: وذلك على مستوى بسائط نظرية العمل ومركباتها قياسا على بسائط نظرية النظر

ومركباتها (الفصل الخامس).. وهذا هو ما يبدو غائبا في العمل الخلدوني وحاضرا في عمل ابن تيمية، غياب الوجه الموجب في عمل ابن تيمية، وحضوره في العمل الخلدوني(١٣). ولكن الغياب في الحالتين هو الحضور الاستطرادي للأمر الذي نظنه غائبا في عملهما، حضور الاسمية الموجبة في دحض الواقعية عند ابن تيمية(١٤)، وحضور دحض الواقعية في إثبات الاسمية العملية عند ابن خلدون(١٥)، وهذا الحضور هو المطلوب

[حاشية] (١٠) المصدر نفسه، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٢ - ٦٣٠

[حاشية] (١١) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٣٤: «في مراتب الملك والسلطان وألقابها،» ص ٤١٨٠

[حاشية] (١٢) ولا بد هنا من التحرز من كلمة طبيعة. فثمتان بين القول بأن للعمران طبيعة كذا وبين القول بأن العمران طبيعي؛ إذ إن طبيعة العمراني أنه ليس طبيعيا، بل هو تاريخي. والتاريخي طبيعته أنه ليس طبيعيا كونه ما يطرأ على الطبيعة، ويتكون خلال الزمان بما يحدثه الإنسان من تغيير في الطبيعة المحيطة به وفي طبيعته ككائن عضوي له أشكال غريزية، وأشكال ملكات تصبح ذات مضمون لا يحدده إلا التاريخ: فمثلا له قدرة الكلام، لكن كلامه يتكون تاريخيا؛ ولذلك فهو ثقافي يتغير من أمة إلى أخرى، وهكذا بالنسبة إلى كل ما هو إنساني.

[حاشية] (١٣) وسنبين، إنصافا لابن خلدون، الذي يتهمه بعضهم بإغفال الجانب الخلقي (انظر مثلا مقدمة محمد بن عبد الكريم لـ :ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص :٤٣ «أشياء كثيرة لم يأت بها ابن

خلدون ولا سيما في ما يتعلق بالأخلاق»)، أو بالاقتصار على السياسي بحسب ما هو كائن، وإهمال ما يجب أن يكون، أن المقدمة لا تخلو من النظرية الخلقية، ومن تحديد السياسة المثالية، ولكن بمعنى مغاير لما كان معهودا عند الفلاسفة: وذلك ما سنبحث فيه في المرحلة الأخيرة من هذا الفصل.

[حاشية] (١٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي (بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ)، ودرء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣ (القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١).

[حاشية] (١٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، وشفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.]).

الأول، في بداية هذا الفصل.

وهكذا يصبح المشكل الرئيسي، في هذه النقلة من الواقعية إلى الاسمية في العمل، هو مسألة الانفصال بين علم التاريخ وعلم السياسيات الناتج من الارتباط بين نظرية العمل الفلسفية والأكسيولوجيا. ولا يمكن جعل التاريخ علما للسياسيات أو للعمران البشري ما لم نفك الارتباط بين نظرية العمل والأكسيولوجيا الواقعية، وذلك في مستويي البسائط والمركبات؛ أعني في ما يوازي بسائط العلم ومركباته بما هو آلية نفسية طبيعية، في العمل (إذا ما تصورناه واقعيا) بما هو ذو آلية نفسية طبيعية.

١ ـ البسائط: الشوق، الغاية، الخير، القيمة الذاتية، ذات الشيء.

٢ ـ المركبات: الإرادة، الروية، الواجب، العلية الغائية، وجود الشيء.

وهذه المفهومات العشرة تمثل أهم المفهومات الفلسفية التي تلتقي فيها نظرية العمل ونظرية الأكسيولوجيا الخلقية، بتوسط علم النفس العملي الفلسفي البرزخ (كما وصفنا ذلك في المقدمة). ويتمثل عمل ابن خلدون الفلسفي القاطع لحلقة الوصل بين التاريخي والأكسيولوجي (بمعناه الفلسفي) في مناقشة هذه المفهومات، لفك الارتباط بين التاريخي والأكسيولوجي؛ وهو فك حاصله الحل الاسمي في مجال العمل بنتائجه في علمي السياسيات (أي العمران) والتاريخ، وخصوصا في الوساطة الصاعدة من التاريخي إلى العمراني، والنازلة من العمراني إلى التاريخي، بوصفهما بعدي الموضوع التاريخي كما نحلله في هذا الفصل تحليلا يحدد العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران عند ابن خلدون بصورة تخلصها من الدور الذي يبدو مميزا لها(١٦).

ولعل ما جعل هذه المسألة غير واضحة المعالم هو عدم الانتباه إلى أن هذا الانفصال نفسه قد حدث أيضا في نظرية النظر بحكم الارتباط بين النظري والأكسيولوجي. فنظرية النظر التاريخي منعدمة في الفلسفة، لاستعاضة الفلاسفة، منها بنظرية النظر الأكسيولوجية تماما كما حدث في نظرية العمل، غير أن بروز الطلاق بين تاريخ العمل والأكسيولوجيا العملية في العمل كان أكثر ظهورا من الطلاق بين تاريخ النظر والأكسيولوجيا النظرية في النظر، لكنه لا يختلف عنه من حيث الطبيعة ولا من حيث النتائج. فكما انفصلت الفلسفة العملية عن العمل التاريخي، انفصلت الفلسفة النظرية

عن العلم التاريخي، فكانت الواقعية العملية والواقعية النظرية في كونهما لا تاريخيتين وأكسيولوجيتين، ما ستكون الاسمية العملية والاسمية النظرية في كونهما تاريخيتين ولا ـ أكسيولوجيتين، مع الإشارة إلى أن ذلك لن يجعل من الواقع في النظر أو في العمل واجبا، بل يبقى لوقوعه على صفات الحصول غير الضروري، وهو معنى التاريخية وطبيعتها غير الطبيعية. وإذا فنسبة الفلسفة النظرية إلى العلم

[حاشية] (١٦) حللنا ما يبدو من دور في العلاقة بين التاريخ والعمران بما هما علمان، في الفصل الرابع.

التاريخي الذي تصنعه جماعة العلماء كنسبة الفلسفة العملية إلى العمل التاريخي الذي تصنعه جماعة العاملين أو الساسة (العصبية أو الغالب على المجتمع). ومن هنا سيستخرج ابن خلدون الآليات المنتجة للقيم في المجتمع، بما هي وضع تاريخي يفرضه القوي وليست طبائع ذاتية للأشياء(١٧)، وبعدها تكون موضوعا للعلم، فينالها في النظر ما نالها في العمل(١٨).

وقد يعوقنا في تحليلنا المفهومات الأساسية التي تتألف منها نظرية العمل الواقعية غيابها شبه الكامل في المقدمة، اذا لم نربطها بنظائرها البديلة منها فيها، أداء لوظائفها في تفسير الظاهرة الأكسيولوجية لا بما هي منفصلة عن التاريخية، بل بما هي قد صارت تاريخية، وذلك في مستوى الترابط بين التكوينية الاجتماعية والتكوينية النفسية للقيم ولكل القوانين والقواعد والعادات والمؤسسات الاجتماعية. ويمثل تحليل هاتين التكوينيتين الوجه الذي ظن غائبا في المقدمة، ليكون في الوقت نفسه دحضا للواقعية وتأسيسا

للاسمية في النظرية العملية، أعني الوجه المتقدم والمتأخر في الواقعية والاسمية: أي الوجه النفسي الخلقي، بالمقابل مع الوجه الاجتماعي التاريخي.

[حاشية] (١٧) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل ٢٣: «في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»، ص ٢٥٨-٢٥٩.

[حاشية] (١٨) وإذا فالعمل يخضع لوضع مضاعف: أحدهما عملي هو وضع موضوعه، والثاني نظري هو وضع علمه. وكل منهما مضاعف كذلك:

[حاشية] - فالوضع النظري لعلم العمل - مثل أي علم نظري - يكون وضعا لمضمون العلم الذي لا شيء يثبت أنه هو عين الموجود الذي يعلمه، بل هو يبقى دائما مجرد نموذج فرضي عن الموضوع، وهو كذلك وضع لشكله كون المعلوم من المضمون الموضوع هو ما يعد واحدا بين النموذج المفروض والظاهرة التي هو نموذج منها. والوضع الأول يوجد نظير الظاهرة المعلومة، من دون تحديد تام، والثاني يعتبر ما طابق الظاهرة المعلومة من نظيرها المفروض علما حقيقيا لها: وهذان الوضعان اللذان يتألف منهما العلم النظري لا يتغيران بتغير طبيعة الموضوع المعلوم، طبيعيا كان أو تاريخيا.

[حاشية] - والوضع العملي هو الذي، بعد حصوله، يكون الظاهرة الموجودة التي يتعلق بها الوضع النظري الذي سبق وصفه. وهذا الوضع العملي للظاهرة العملية، خلال عملها وليس خلال علمها، ليس من صنع العلماء، بل من صنع العاملين، أعني الفعاليات السياسية، وقد يكون العلماء منهم، ولكن لا

بما هم علماء، بل بما هم عاملون. ويكون هذا أيضا مضاعفا وفي اتجاه مقابل للسابق. في الوضع النظري، الدرجتان هما وضع المعلوم ثم علمه. وفي الوضع العملي، وضع العلم ثم عمله. في الحالة الأولى نتصور الموضوع ونعمل العلم لا الموضوع. وفي الحالة الثانية نتصور العلم ونعمل الموضوع لا العلم. والعلة واضحة. ففي الحالة الأولى المعمول هو النسق الرمزي كهدف. وفي الحالة الثانية المعمول هو الأحداث التاريخية كهدف.

[حاشية] والعلة في الخلط الحاصل بين العمل، بما هو وضع للمعمولات قبل طريانها لتطرأ فتكون موضوعا للعلم العملي، وعلم العمل، هي كونهما كلاهما يتضمنان درجتي الوضع. فيقع الخلط بين علم العمل الذي لا يختلف من حيث الآلية عن علم النظر والعمل نفسه. بل إن علم النظر نفسه بما هو متضمن لهذين البعدين، فهو أحد أجناس العمل: من هنا كان تدخلا في موضوعه بمعنى التدخل، بواسطة البناء الرمزي للنموذج التفسيري والبناء التقني لنظير الموضوع المعلوم.

فما هي الآلية الواقعية ـ أعني النفسية الطبيعية ـ التي تعلل المطابقة بين العملي والخلقي، بين نظرية العمل والأكسيولوجي الخلقية في الفلسفة القائلة بواقعية الكلي العملي، وكيف سيتم فك الارتباط بين العملي والأكسيولوجي بمجرد نفي واقعية الكلي العملي؟ لما كان ما أصاب نظرية العمل هو عينه ما أصاب نظرية العلم، فإن الآلية واحدة، وإن اختلف المضمون: نظري عقلي في الأولى وعملي إرادي في الثانية، هكذا: (ولنسم هذا الجدول جدول العقل العملي، قياسا على تسمية جدول العقل النظري في الفصل الخامس).

جدول العقل العملي

| ذات الشيء | القيمة | الخير | الغاية كحد عملي | الشوق | ١ ـ سلسلة البسائط | | وجود الشيء | العلة الغائية | الواجب | الروية كقياس عملي | الإرادة | ٢ ـ سلسلة المركبات | | في ذات المعمول | في المعقولية | الحلقة الرابطة | في العاقلية | في ذات العامل | الحيز |

كليان عينيان

ويستوجب هذا الجدول ملاحظة أولية لكي تتضح الموازاة بين سلفه في العلوم النظرية وبينه. ذلك أن الحد والقياس في النظر معلوم حيزهما: إنه القول. أما الغاية والروية فحيزهما غير معلوم. فهل هو السلوك، سلوك العامل الذي تتعين فيه الغاية والروية أم هو، ضرورة، محل قولي، مثل محل الحد والقياس في النظر؟ هل يكون العمل، مثل النظر، لا غناء له عن الوساطة النطقية؟[19] وتيسيرا للعلاج نسمي مضمون هذا الجدول، قياسا على مضمون

[حاشية] (١٩) وذلك، بحسب أرسطو، الميزة الإنسانية الأساسية وهي جوهر الاجتماعية أو المدنية بالطبع. انظر: أرسطو، السياسة، 1253.2.I أ7 - :17 وخصوصا هذه الفقرة:

سلفه، عقلا عمليا، فتكون مفهوماته مكونة للعقل العملي، تكوين مفهومات السابق للعقل النظري. لذلك أطلقنا على حيز الغاية والروية اسم العاقلية في الذات العاقلة ونعني العاقلية العملية، وأطلقنا على حيز مناسبيهما في الذات المعمولة اسم المعقولية العملية. ويعني ذلك التسليم بالتعين القولي للحيز الأول، وبالتعين الجوهري للحيز الثاني.

والمعلوم أن غاية تحليل هذا الجدول هي الجواب عن سؤالين بحلهما تختلف الاسمية عن الواقعية في العمل، اختلافها عنها في النظر:

ـ الأول هو مسألة طبيعة المعمول: أهو أمر ذاتي طبيعي أم هو أمر وضعي تاريخي؟

ـ الثاني هو مسألة طبيعة العمل وآلياته: اذا لم يكن العمل أمرا طبيعيا آليات ومنتوجا، فما هي آلياته ومنتوجاته التاريخية؟ وكيف تكون مع ذلك، مثل الوجود الطبيعي، قابلة للعلم النظري الذي لا يختلف عن العلم النظري ذي الموضوع الطبيعي؟ وبصورة أدق: كيف ننفي عن موضوع العلم العملي الطابع الطبيعي، فنجعله حصيلة تاريخية للفعالية العملية الانسانية نفيا لكونه طبيعة انسانية، ومع ذلك نثبت لعلمه الطابع الضروري الذي لعلم الطبيعة؟ اليس في ذلك تناقض صريح؟ ولكن ألم نز بعد أن موضوع العلم النظري ذي الموضوع الطبيعي، هو بدوره، ليس طبيعيا، بل تاريخيا لكونه، مثل منتوجات العمل، من صنع التاريخ الانساني، اذ إن المعلوم من الطبيعة، ليس الطبيعي، بل ما صار منها اجتماعيا تاريخيا، بحكم الوضع الانساني لنماذجه الرمزية والتقنية؟

فكيف يفسر الواقعي التطابق بين وادي اليمين ووادي اليسار في هذا الجدول، اذا اعتبرنا الوادي الأوسط ـ الخير والواجب ـ محورا للتناظر بينهما؟ وقبل ذلك، كيف طابق الوادي الأول الثاني يمينا، والأخير الذي قبله يسارا؟ فإذا لم نضع، تسليما ميتاتاريخيا غير معلول، واقعية الوادي الأوسط، ولم نستند إلى آلية ميتاتاريخية هي آلية العقول المصورة للموجودات في مادتها وللمعمولات في العقل المنفعل، فكيف سيكون

هذا التطابق؟ كيف سيصبح الشوق غاية؟ والارادة روية؟ والقيمة قائمة في ذات الشيء؟ والعلة الغائية حالة في وجود الشيء؟ وأي معنى للخير وللواجب في ذاته وسيطين بين الأولين والأخيرين من أودية هذا الجدول؟ فإذا كان الخير والواجب، بما هما حلقتان رابطتان، محققتين للتطابق

في نظرية العلم العملي، فلم لا يكون الأمر كذلك في التاريخ، فيتحقق التطابق فعلا بحيث يكون التاريخ الإنساني مطابقا لنظريته المعيارية التي أصبحت، بحكم واقعية الكلي العملي هذه علم أخلاق أو منطق قيم معياريا؟

لقد أسلفنا أن البناء الموجب للاسمية العملية عند ابن خلدون جعل هذا الوجه السالب من فك الارتباط بين علم العمل والأكسيولوجي شبه غائب، كما جعل البناء السالب للاسمية النظرية عند ابن تيمية الوجة الموجب من فك الارتباط بين علم النظر والأنطولوجي شبه غائب. وكما استطعنا استخراج ما يبدو غائبا عند ابن تيمية، فلنحاول استخراج ما يبدو غائبا عند ابن خلدون، اذ إن الغياب في الحالتين، ليس غيابا إلا في بادىء الرأي، كونه حضورا ذا زخم خطير مثل ثورة إبستمولوجية وأكسيولوجية نقلتنا من ما بعد الطبيعة إلى التاريخ، ومن ما بعد التاريخ إلى التاريخ، بفضل نقد المنطق الفلسفي وأساسه، ونقد التاريخ الفلسفي وأساسه. إن استحضار هذا الذي يبدو غائبا في عمل ابن خلدون هو ما سيؤدي إلى إبراز آليات العمل الاجتماعية الوسيطة في هذا الجدول، والمفسرة للمطابقات التي تفسرها الواقعية بالآلية الميتاتاريخية للعقول المصورة إيجادا وتعليما عمليا. ذلك هو العنصر الثاني من المسألة الأولى.

٢ ـ تحليل الوساطة الوهمية في آليات العمل الواقعية

لم تغب إذا هذه الآليات في المقدمة، كون البديل منها قد حضر بدلا منها: وذلك في الآليات الاجتماعية المنتجة للقيم أولا، والجاعلة منها، ثانيا، قيما عامة تشمل مجموعة بشرية ذات وجود تاريخي معين، بالاستناد إلى مادة تشكيلية قابلة للتصوير، هي الحيوان الإنساني الذي له، بالطبع، السلوك القيمي شكلا، وبالتاريخ، مضمونا، مثلما هو الشأن، مثلا، بالنسبة إلى الكلام. فله بالطبع القدرة على الكلام، وليس له إلا بالتاريخ أن يكون كلامه عربيا أو يونانيا أو أي لغة بعينها(٢٠). وهذه الآليات الثانية هي التي ولدت الواقعية

[حاشية] (٢٠) فكون الإنسان ناطقا أمر كلي. وكون نطقه عربيا، أو يونانيا، أو ما شئنا من اللغات أمر وضعي تاريخي. والأمر نفسه يقال عن القيم. فكون الإنسان معيرا أمر كلي، وكون تعييره كذا أو كذا أمر وضعي تاريخي. وعدم إدراك العلاقة بين الشكل الكلي اللاتاريخي والمضمون التاريخي جعل الفلاسفة ينتقلون من الأخير إلى الأول فيصفونه بصفاته، ويرجعون التاريخي إلى الطبيعي؛ ومن ثم يصبح التاريخي غير معلوم، وهو الوحيد الموجود، والمعلوم الوحيد هو اللاتاريخي، وهو غير موجود. فإذا أدركنا ذلك صار الحديث عن الطبيعة الإنسانية مقبولا بوصفها شكلا بلا مضمون محدد. فالإنسان ناطق ومعير بالطبع لا بالوضع؛ ولكن نطقه وتعييره المحددين بالوضع لا بالطبع. والواقعية هي التي تصورت النطق والتعيير أيضا بالطبع في حدوثهما التاريخي، وليس في كونهما قابلية للنطق والتعيير. الناطقية والمعيرية يمكن أن تحددا طبيعة الإنسان، إذا تصورناهما طينة

تشكيلية قابلة للتصوير والتشكيل خلال التاريخ؛ أما إذا اعتبرناهما مضمونا، فإن ذلك هو الواقعية النظرية والعملية التي منعت وجود علم النظر التاريخي، وعلم العمل التاريخي، استبدالا لهما بالمنطق المعياري وبالأخلاق المعيارية.

العملية جمهوريا وخاصيا. فالقيم التي تعد كليات واقعية آلياتها المولدة لها عند الجمهور وعند الخاصة (أصحاب علم العمل الفلسفي في هذه الحالة) واحدة. إنها آلية ظن المغلوب أن غلبة الغالب ليست علة قيم سلوكه، بل، بالعكس، علة غلبته هي قيم سلوكه. آلية قلب العلاقة بين العلة والمعلول، هي التي تجعل المغلوب يعتبر صفات الغالب قيما ذاتية مطلقة إطلاقا يجعله غالبا، فيحاول الاتصاف بها ليكون مثله: «في أن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله. والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظره بالكمال(٢١)، بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصول اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب، وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء. أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تغالط أيضا بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»(٢٢).

وقبل تحليل آليات التعميم الاجتماعية للقيم فلنومئ إلى آليات الإيجاد الاجتماعية للقيم، وهي التي أشار إليها النص بوصفها ما يفسر ابن خلدون ظاهرة القيم عند كشفه المغالطات التي هي مصدر الموقف الواقعي: «أو

لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها، ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط بذلك عن الغلب. وهذا راجع للأول»(٢٣)، أعني الانتقال من تفسير الحدث التاريخي ـ غلب الغالب لها ـ بظاهرة اجتماعية واقعية غير تاريخية، كونها تاريخية، أعني العصبية وقوة البأس، إلى تفسيره بأخلاق صاحب العصبية وقوة البأس، أعني العوائد والمذاهب التي تقلده فيها ظنا بأن هذه العوائد والمذاهب هي لذاتها، مصدر قوة وغلبة، بوصفها علامة على الكمال والوجوب. وإذا فالواقعية العملية كفلسفة، هي بدورها، ظاهرة اجتماعية تفسرها آلية تعميم القيم التي توجدها الآلية الاجتماعية المنتجة للقيم. فما هي هذه الآلية الاجتماعية غير الواقعية، أعني التي لا تمثل كليا عقليا واقعيا غير ناتج من التاريخ؟ ذلك ما يحدده ابن خلدون مرتين في المقدمة ردا على

[حاشية] (٢١) لنظره بالكمال، أي لاعتباره نظيرا للكمال، لمناظرته به والتوحيد بينهما.

[حاشية] (٢٢) ويتضمن النص الأمثلة أو الحالات الأربع التي استمد منها ابن خلدون هذه الآلية، لتحليل تعميم القيم في المجتمع. ١ ـ علاقة الأبناء بالآباء؛ ٢ ـ علاقة الحامية أو الجيش بأهل بلادهم؛ ٣ ـ العامة على دين الملك؛ ٤ ـ علاقة المتعلم بالمعلم. وهذه الأمثلة تعود جميعا إلى مدلولها الواحد الذي هو علاقة الغالب بالمغلوب. لكن استعمال هذه الآلية للتفسير الاجتماعي نجده صريحا كذلك في خالة اللغات. ابن خلدون، المقدمة، الباب ٢، الفصل :٢٢ «في لغات أهل الأمصار» ص ٦٧٥ ـ ٦٧٧، والباب ٢، الفصل :٢٣ «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب»، ص ٢٥٨ ـ

[حاشية] (٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩٠

الفلاسفة وما هو جوهر المقدمة كلها، أعني عدم تعالي الكلي العملي على التاريخية: «وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان [برهان حاجة الاجتماع والعمران إلى الوازع] حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي(٢٤) وأنها خاصية طبيعية للانسان، فيقررون هذا البرهان إلى غايته، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع. ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وإنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف(٢٥). وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه: إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلا عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يتنع»(٢٦).

آلية تعميم القيم النفسية

وهكذا إذا تتضح الآلية المحققة للوساطة بين أودية هذا الجدول في بعديها المولد للواقعية والنافية لها: أي آلية الكلي العملي الواقعي وآلية الكلي العملي الاسمي.

[حاشية] (٢٤) إثبات النبوة بالعقل ماذا يعني فلسفيا؟ ونفيه ماذا يعني كلاميا؟ فابن خلدون، مثل كل الأشاعرة، يقول بأن النبوة غير ثابتة بالعقل، بل بالسمع: «وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي، وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة (المصدر نفسه، «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات»، ص ٧٣). إن الوسيط الذي يفهمنا هذا الإيجاب ونفيه هو هذه الجملة عن نظرية الإمامة بين السنة والشيعة: «ومذهبهم [الشيعة] جميعا متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم [وذلك هو رأي السنة جميعا]، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر» (المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة»، ص ٣٤٨). فالإثبات يعني إذا أن الشرع، وخصوصا السياسي منه، أمر فوق التاريخ، لكونه ذاتيا للأشياء؛ والنفي يعني إذا أن الشرع، وخصوصا السياسي منه، أمر تاريخي، لكونه وضعيا للانسان. لذلك تتقابل نظرية الإمامة بما هي ركن ديني، والإمامة بما هي من المصالح العامة. الأولى شرع مطلق، والثانية نسبية إلى نظر الأمة. الأولى تقول إذا بكلي واقعي ذاتي للأشياء مثل طبائعها، والثانية تنفي ذلك وترجعه إلى الحاصل في التاريخ، بحكم الحل والعقد.

[حاشية] (٢٥) إن هذا التميز الطبيعي للنبي (وفلسفيا يعني لواضعي الشرائع، نبيا كان أو فيلسوفا)، هو الأساس الواقعي للكلي العملي، لكونه

معدودا من طبائع الأشياء في الشارع والمشروع. لكن ابن خلدون ينفي حتى على الأنبياء القدرة على تحقيق الرسائل من دون شروطها التاريخية، أعني العصبية: لذلك ما من رسول إلا وهو في منعة من قومه وإلا تعذر عليه النجاح. كما أن التاريخ الإسلامي كله ـ سواء في حياة النبي، أو بعدها ـ يفسر عنده بالآلية نفسها: آلية توازن القوى بين العصبيات، ولعل أفضل الأمثلة هو عودة الأمر إلى الأمويين بعد الخليفتين الأولين.

[حاشية] (٢٦) والمرة الثانية وردت في: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه»، ص ٣٤٠، والباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات»، ص ٧٢ ـ ٧٣٠.

ـ فالبعد الأول هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية تعميم القيم، بحكم عملية نفسية وصفها ابن خلدون بكونها مغالطة ذاتية تقنع النفس خلالها ذاتها بواقعية القيم، لكيلا تعترف بكونها مغلوبة: «إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به: وذلك هو الاقتداء»(٢٧): إضفاء الموضوعية على القيم، وإطلاقها، واعتبارها كمالا علته إذا إطلاق المغلوبية، مع نفي نسبة الغالبية الى الغالب، بل جعلها متعاليا على الغالب والمغلوب، أعني كمال القيم والصفات التي غلب بها الغالب، والتي يمكن للمغلوب، إن اتصف بها، أن يصبح من الغالبين! وهذه الآلية تسمى، في التحليل النفسي، آلية التقمص أو المماهاة، وهي التي بها يفسر ابن خلدون

الوساطة بين الشخصي الذاتي واللاشخصي الموضوعي في القيم، من منظار واقعي يستند الى هذه المغالطة. وعموم هذه الآلية الذي مثل له ابن خلدون بأربع علاقات من طبيعة واحدة هي طبيعة العلاقة بين الغالب والمغلوب، هو عينه عموم الموقف الواقعي المستند الى قلب العلاقة بين العلة والمعلول: فتنقلب صفات الغالب، من معلول للغالبية، علة لها: «أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس [أعني ليس بالآليات الحقيقية المنتجة للقيم]، وإنما بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك راجع عن الغلب. وهذا راجع للأول»(٢٨). آلية التقمص، بما هي تعليل للمغلوبية بنفي نسبتها الى الغالب كمغالطة، يوازيها مصاحبة النفي الفعلي لذات المغلوب من خلال التخلي عن صفاته والاتصاف بصفات الغالب التي أصبحت، بذاتها، قيما متعالية على الجميع، اذ قد أصبحت علة غلبة الغالب، وعلة تحول المغلوب الى نظير للغالب، ما دام قد اتصف بصفاته. وهذه المغالطة المولدة لواقعية القيم (ما انتحله من عوائد ومذاهب)، تجعل القيم بذاتها ـ مع نفي عللها الفعلية ـ ذات قدرة وفاعلية تمكنها من قلب المغلوب غالبا، أو على الأقل مثيلا له، بفضل الاقتداء في الخلق (النحل والعادات وأنماط السلوك).

ولعل المثال المقابل، الذي يضربه ابن خلدون أكثر وضوحا في إبراز المغالطة النفسية التحليلية (إن صح التعبير)، هو عندما يرفض صاحب المغالطة التسليم للغالب بالغلبة حتى على مستوى الرمز: فإذا كان المقتدي المغلوب هنا يستسلم واقعا، ويغالط ليحول هذا الاستسلام الى مضاهاة، بحكم الاقتداء أو التقمص، فإن المترفع الرافض الاقتداء يرفض

الاستسلام للغالب الحالي، إيمانا بالقيمة الذاتية لما استسلم اليه قبلا من قيم أو لما يعتقد أنه ذو قيم ذاتية. ويتألف هذا المثال المقابل من نمطين من السلوك: سلوك ذوي النسب والشهرة الفاقدين النفوذ الفعلي والظانين أن الحسب والشهرة، بعد فقدان حقيقتهما، يبقيان فاعلين؛ ثم سلوك المبرزين الظانين في اختصاصهم أن غيرهم بحاجة اليهم. وحتى يبدو الأمر بجلاء، فلنورد

[حاشية] (٢٧) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل :٢٣ «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب،» ص ٢٥٨٠ [حاشية] (٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩٠

النص، وهو من فصل ذي عنوان يستحق التعليق(٢٩): «ولهذا(٣٠) نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل له غرض من الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون الى الفقر والخصاصة.

ـ واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، إنما يحصل من توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون الى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره. وكل محسن في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك.

ـ وكذا يتوهم أهل الأنساب ممن كان في آبائه ملك أو عالم مشهور أو كامل فيعبرون(٣١) بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم اليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم، اذ الكمال لا

[حاشية] (٢٩) وهذا العنوان هو: «إحراز السعادة والكسب بالخضوع

والتملق» إذ إنه قد يفيد التعليل النظري لما عرف عن ابن خلدون في سلوكه السياسي من أخلاق يكاد يكون هذا لها وصفا أمينا. لكن هذا التفسير السريع للنظريات بسلوك صاحبها، فضلا عن عقمه، ليس مطابقا للحقيقة في هذه الحالة. ذلك أن ابن خلدون، في هذا الفصل، لا يعتذر عن «خضوعه وتملقه»، وإن صح أنه يعتذر، فلعله عن «عدم خضوعه وتملقه». وفعلا، ففي هذا السباق، يعلم ابن خلدون أن عديمي الكفاءة يكونون دائما أقدر على الخضوع والتملق من أصحابها، ومن ثم فهو، مهما سعى إلى التملق والخضوع، فإنه لن يكون ذا جاه يشفع له في سباقه معهم. ولذلك كانت حياته عديمة الاستقرار. فليترك هذا الباب، لأن ابن خلدون قد انتهى إلى التسليم بعجزه عن مغالبة المتملقين، ففضل أن يكون ما هو، حتى وإن علم بحق أن هذا الخلق مؤد إلى الشقاوة عوضا من السعادة: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب (*) من أهل هذا الخلق ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك (**). وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم ويئس من سواهم من ذلك (...) فتجد كثيرا من السوقة يسعى إلى التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة». (الباب ٥، الفصل ٦: «في أن السعادة والكسب انما يحصل غالبا لأهل الخضوع والتملق وان هذا الخلق من أسباب السعادة،» ص ٦٩٩ - ٧٠٠). إذ إن السفلة لا

يمكن أن يغلبهم من هو من العلية كابن خلدون!

[حاشية] (*) في النص «إضراب» في المراتب، ففضلنا اضطراب كما في طبعة تونس (تونس: الدار التونسية للنشر، ،(١٩٨٤ ص ٤٧٣٠

[حاشية] (**) الاصلاح الوارد في النص غير ضروري لأن «بسبب ذلك» تفيد أن «أهل هذا الخلق» أصح، ولو كان «من أجل هذا الخلق» لاستغنى ابن خلدون عن عبارة «بسبب ذلك».

[حاشية] (٣٠) إشارة إلى ما يوصل إليه التملق من جاه أو من حظوة عند ذوي الجاه، وما ينتج من ذلك من أسباب السعادة.

[حاشية] (٣١) في النص «فيعبرون» وأصلح في الهامش «فيغترون»، وفي طبعة تونس المشار إليها محافظة على «يعبرون» مع إشارة إلى ما في الطبعة التي نعتمدها (ص ،(٤٧٢ وأعتقد أن «يعبرون» أفضل كونها تعني بالضبط ما يريد ابن خلدون إفادته: يعبرون من الاعتبار والدعوة إليه لأنهم يريدون أن يكون لهم ما كان لآبائهم تدليلا بهذا الحاصل على ذاك الحق: وإذا ف «يعبرون» تعني القياس الذي يستندون إليه في ادعاء هذا الحق لهم «ويتوهمون أنهم استحقوا». ولكن ترجمة الشيخ فانسون مونتاي من دون تعليق (Vincent Monteil, Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddimâ) (Paris: 1968), vol. 2, p. 803). Sindbad, مالت إلى «فيغترون» Ils sont arrogants ولعلها هي الأصح لطبيعة مخطوطها.

يورث. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور، قد يتوهم بعضهم كمالا في نفسه بذلك واحتياجا اليهم»(٣٢).

وقد اعتبرنا هذا مثالا مقابلا للأول ودالا على الآلية نفسها التي فسر بها ابن خلدون تعميم القيم لأنه من طبيعة واحدة استنادا الى السلب لا الى الإيجاب. فالأمر المنفي هنا، أعني الخضوع والتملق، يعود الى رفض تقليد المغلوب للغالب، اذ إن من أهم علامات الخضوع والتملق، التقليد والاقتداء الصادر عن مغالطة لا واعية، كما في الحالة الأولى، أو عن مغالطة مقصودة كما في الحالة الثانية. فالخاضع المتملق قد يكون مدركا بأن من يتملقه ويخضع اليه ليس كاملا، وليس في صفاته لذاتها أدنى كمال، ولكنه عندئذ يكون مدركا، كابن خلدون، أن عدم الخضوع وعدم التملق هو الذي يكون من جنس تقليد المغلوب للغالب آليا؛ ذلك أن توهم الكمال في الذات، لقدرة شخصية أو لنسب موروث، قد استند الى الظن أن القدرة الشخصية أو النسب الموروث قيمة ذاتية تكون علة لما ينتظره من اعتراف ومنزلة يثور لعدم حصولهما، رغم وجود ما يظنه سببا لهما. لهذا قلنا إن هذه الحالة مثال صالح للتدليل على الآلية نفسها، فآلية التقمص (في الحالة الأولى) وآلية الترقع (في الحالة الثانية) آلية واحدة، هي آلية المغالطة التي تجعل القيم أمرا واقعيا، يكون علة للمنزلة الاجتماعية وللإتصاف بالغالبية عوض المغلوبية؛ في حين أن الأمر هو على نقيض ذلك، أعني أن صفات الغالب تعد كمالا، لأنه غالب، والصفات وحدها، من دون غلبة فعلية، مجرد أسماء خاوية «فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم». وهذا الأمر(٣٣) المعدوم هو الأسماء اذا خلت من

[حاشية] (٣٢) لم نعتبر هذا الصنف الثالث صنفا على حدة كونه يعود إلى الصنف الأول، رغم تميزه، أعني إلى صنف من يتوهم الكمال في نفسه لا

لنسب أو جاه قديم، بل لصفة هي له، ومصدرها علمه أو عقله أو حيلته أو فنه... الخ. ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق،» ص ٦٩٧ - ٦٩٨.

[حاشية] (٣٣) إن هذا الوصف «الأمر المعدوم»، بما هو علامة على الواقعية العملية هنا، من جنس «شيئية المعدوم» عند المعتزلة، ومن جنس واقعية الكلي عامة، وهي سند الوجود المتعالي للقيم وللماهيات عن الوجود والتاريخ. وإذا كانت شيئية المعدوم شرطا في فهم الحركة، أعني التغير المنسوب إلى شيء واحد يعد الثابت في التغير (وكذلك معنى الصورة والقوة عند أرسطو)، فإن «والأمر المعدوم» هنا كذلك شرط في فهم حركة الصيرورة التي تجعل ما يكون معدوما ثم يصير موجودا، وخصوصا في حالة الجاه والثروة هنا. وكنا أشرنا سابقا، عند الحديث عن الموجود والمعدوم (المصدر نفسه، الباب ٣)، إلى أن المعدوم مفهوم اقتصادي بالأساس. وكذلك الموجود، إذ إن ما وصفه ابن خلدون بالمعدوم هنا هو ما ليس بالفعل ما يزعم له (النسب بلا سلطة معدوم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل؛ العلم بلا جاه معدوم، أي قيمة وهمية ليست بالفعل). وكون هذه القيم بالفعل أو موجودة ليس لها من ذاتها بل من آلية اجتماعية هي الآلية السياسية للسلطة السياسية كقوة بإطلاق أو كجاه بمعنى سلطة اقتصادية. وعندئذ يصبح النسب قيمة بالفعل أي له فاعلية النسب ذي العصبية القوية المؤثرة، لأن النسب في ذاته كقيمة وهم: «إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له. ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهرا واضحا حمل =

مسمياتها، كما يعرف ذلك ابن خلدون عند تحليله أخطاء المؤرخين الناتجة من القياس بالاستناد الى وحدة الاسم من دون اعتبار لتبدل الأحوال في المسميات. وقد ضرب مثالين أحدهما يتعلق بسلوك تعميم القيم، والثاني يتعلق بعلمه، بما هما كلاهما واقعيان.

ـ الأول: ظن المعلمين والقضاة أن التعليم والقضاء، كصناعة في عصرهم، من جنس التعليم والقضاء في صدر الدولة الاسلامية. فيتصور بعض المعلمين والقضاة أن مكانتهم من جنب مكانة الحجاج بن يوسف، وأسد بن الفرات، ظنا منهم أن وحدة الاسم تعني وحدة المسمى.

= النفوس على طبيعتها من النصرة كما قلناه (المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل :٨ «في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب،» ص ٢٢٦). ويصبح العلم قيمة بالفعل أي ان فاعلية الجاه المنتسب إلى العصبية المؤثرة، لأن العلم في ذاته كقيمة وهم: «والمعلم مستضعف مسكين منقطع الجذم. فيتشوف الكثير من المستضعفين أهل الحرف والصنائع المعاشية إلى نيل الرتب التي ليسوا لها بأهل، ويعدونها من الممكنات لهم فتذهب بهم وساوس المطامع، وربما انقطع حبلها من أيديهم فسقطوا في مهواة الهلكة والتلف، ولا يعلمون استحالتها في حقهم، وأنهم أهل حرف وصنائع للمعاش، وأن التعليم، صدر الإسلام والدولتين، لم يكن كذلك، ولم يكن العلم بالجملة صناعة (المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٤٨). وما ذكر الامكان والانتقال من وضع حالي إلى وضع متشوف إليه إلا علامة على صحة تأويل المعدوم هنا في الكلي العملي، قياسا على المعدوم في الكلي النظري عند المعتزلة. الكلي العملي الواقعي، هو إذا من

جنس الشيء المعدوم، كلاهما دليل على الواقعية التي ينفيها ابن خلدون هنا.

(٣٤) وهذه المقاصد هي: «والمؤرخون لذلك العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوفون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم. والقضاة أيضا كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرنا لك فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله» (المصدر نفسه، المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص ٥١). فماذا يعني هذا الكلام؟ التاريخ هنا ذو وظيفتين: الأولى: هي الاعتبار السياسي في تربية أبناء أهل العصبية. والثانية: هي شبه خارطة لتوازن القوى داخل العصبية لمساعدة الملك على تصريف شؤون الدولة في اصطناع الرجال. وإذا فهذا التاريخ ليس من جنس العلم الذي يحاول ابن خلدون تأسيسه، إنه ينسب إلى ممارسة السياسة والحكم وليس إلى علمهما. ولذلك فالمؤرخ الآن ـ في زمن ابن خلدون غني عن فعل المؤرخ عندئذ في زمن أصحاب الدولة ـ كونه لا يستهدف العمل، بل العلم، أو بصورة أدق لا يستهدف الاستعلام من أجل العمل، بل العلم التاريخي الخالص. ويعتبر ابن خلدون أن المؤرخ في عصره أولى به أن يقتصر على علم الماضي بما هو سياسة داخلية وسياسة دولية (وعلم العمران هو موضوع المؤرخ وإذا فالسياسة بمعنى الحكم لا تعنيه إلا بما هي سياسة عامة للدولة ولعلاقات الدول بعضها ببعض دون اهتمام بخارطة توازن القوى المستهدف للعمل السياسي المباشر): «وأما حين تباينت الدول وتباعد ما

بين العصور ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم

عن تحري الأغراض من التاريخ»(٣٥)

واذا فالآلية المولدة واقعية الكليات العملية واحدة في السلوك العملي وفي علمه، أعني أن علماء العمل، مثل المباشرين له، وقعوا في الخطأ نفسه فظنوا القيم أمرا ثابتا لذاته، ثم عزلوه عن تغيره الذي لا يتوقف بما هو صراع القوى، ظنا منهم أن ثبات الأسماء مفيد ثبات المسميات: «وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»(٣٦). إن نفي التاريخية هو عينه إثبات الواقعية، وإثبات الواقعية ليس إلا عدم إدراك أن الثابت هو الاسم وليس المسمى، وأن القيم اذا، بما هي ليست في سيلان أبدي هو عينه سيلان القوة وصراعاتها في المجتمع (الغلبة والغالبية والمغلوبية)، لا تعدو أن تكون أسماء: واذا فالكلي العملي اسمي لا غير. «والداء الدوي» ليس التبدل والتغير في المسميات، بل هو عدم إدراك ذلك، وعدم التفطن عند المؤرخين الواقعيين الى أن الثابت الوحيد (الى حدا) هو الاسم الذي ينقلب الى «قيمة ـ علة»، فيصبح من يسمى قاضيا أو معلما، في عهد ابن خلدون، بحكم آلية الواقعية، ظانا نفسه ذا منزلة مضاهية لمنزلة أسد بن الفرات أو الحجاج بن يوسف؛ أي إن صفة القضاء والتعليم فصلتا وقنمتا فأصبحتا علة للمنزلة ونسي أن ما اتصفا به عند ابن الفرات وابن يوسف جاءهما من منزلتهما في العصبية الحاكمة، وليس منهما. الكلي في القضاء

والتعليم أعني القضائية والتعليمية، بما هما صفتان أو قيمتان أو وضعان اجتماعيان، ليس الا الاسم. أما المسمى فهو «قضاء ما» و «تعليم ما»، هو شخص من الأوضاع أو المنازل الاجتماعية التي تتحدد عينا، بحكم طبيعة توزيع القوة في المجتمع، وليس له أدنى علاقة بالكلي المظنون ذاتيا للقضائية أو للتعليمية.

وهذا الذي قلناه عن الكلي في منزلة أو وضع اجتماعي بعينه هو الذي يمكن أن يقال عن الكلي في الصفات المظنونة كاملة في حالتي التقمص (آلية المغالطة عن المغلوبية المقبولة) والترفع (آلية المغالطة عن المغلوبية المرفوضة). ففي كلتا الحالتين وقع القلب المغالطي الذي جعل المعلول يصبح علة، فصارت الصفات الخلقية المصاحبة لصراع القوى علة له عوض أن تكون، كما هي فعلا، معلولة له. لذلك ظن المغلوب القابل لوضعه واقعا بالاقتداء، والرافض

[حاشية] = خاصة الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها فما الفائدة (...) (ص ٥١).

[حاشية] (٣٥) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢.

[حاشية] (٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٦٠

له رمزا (بجعل الصفات التي يتميز بها الغالب علة للغلبة قائمة بذاتها لا يرى ضيرا في تقمصها) أن صفات الغالب قيم واقعية قائمة الذات، وإليها يعود فضل الغالبية، وإلى عدمها نقص المغلوبية، ومثله فعل المترفع ـ أعني المغلوب الرافض وضعه واقعا بعدم الاقتداء، والقابل إياه رمزا بجعل الصفات التي يتميز بها هو علة لما كان يحق له أن يكون له، كونها من

جنس صفات الغالب (إذ هي كانت صفات لمن كانت له الغلبة عندما كان غالبا كان ـ النسب ـ أو لمن كان يجب أن تكون له الغلبة في الوضع الاجتماعي كونها له في العلم أو الفن أو الأدب أو الحيلة... الخ). فكلاهما ـ الخاضع والمترفع ـ كلاهما جعل من الصفات المصاحبة للغلبة عللا لها، في حين أنها معلولة لها، كلاهما جوهر الخلقي واعتبره أمرا واقعيا متعاليا على طرفي الصراع، فأوجدا بذلك، وبفضل الآلية النفسية التحليلية نفسها، القيم الموضوعية الواقعية التي يفسر بها ما قبله وتقمصه (الخاضع) وما يثيره عدم قبول غيره له (المترفع).

وإذا كان المثال الأول قد تعلق بتحليل الآلية المولدة للواقعية في مجال دحض النموذج «المدني ـ النفسي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولدة للكلي العملي نفسيا بديلا من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى اخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لإيجاد القيم الخلقية وفرضها وتكوين الاجتماعي، فإن المثال المقابل يتعلق بتحليل هذه الآلية في مجال دحض النموذج «الاقتصادي ـ المنزلي» للاجتماعي، حيث يبين ابن خلدون المغالطة المولدة للكلي العملي اقتصاديا بديلا من آليته الاجتماعية التي أدت المغالطة إلى أخفائها: أعني آلية الأسباب الحقيقية لايجاد القيم الاقتصادية وفرضها، وتكوين الاجتماعي. وبذلك تكون الآليات المولدة لواقعية القيم والاجتماعي عامة خلقيا واقتصاديا هي عينها نموذجي السياسي المدني في الفلسفة الواقعية:

ـ أعني، أولا، تعميم المغالطة النفسية التي تقيس المدينة على النفس، والظن أن ما تراه النفس قيما ذاتية هو كذلك، وعدم إدراك أن ذلك علته

عكس العلاقة بين النفسي المعلول والاجتماعي العلة.

ـ أعني، ثانيا، تعميم المغالطة المنزلية التي تقيس المدينة على المنزل، والظن أن الاستعمال هو المحدد للقيمة وليس التبادل، وأن التقدم دائم. فالمترفع نوعان: الأول ترفعه علته الظن أن ما في المدينة من جنس ما في المنزل، حيث يكون الاعتراف بالفضل عند وجوده مفروغا منه كونه مرغوبا فيه عند الآباء؛ والثاني علته الظن أن الفضل السابق للمتقدم يبقى معترفا به، كونه مضمونا بعرفان الأبناء. فتكون نقمة ذي الفضل الجديد وذي الفضل القديم في مجتمع صارت فيه القوة والجاه فيه بيد أخرى علتها مقايسة ما يحدث في المجتمع بما يحدث في المنزل. لكن ذلك مغالطة. فالمترفع بالفضل الجديد ممقوت في المجتمع، وإن كان مرغوبا فيه في المنزل (لفخر الآباء بالأبناء). والمترفع بالفضل القديم ممقوت في المجتمع، وإن بقي محبوبا في المنزل (لعرفان الأبناء للآباء). وإذا كانت الحاجة والقيمة الاستعمالية هي المحددة

للقيم في المنزل، فإن القيمة التبادلية هي المحددة للقيم في المجتمع، لعدم حاجة ذوي الجاه، ولعدم وجود التنافس في المنزل (كون السيادة واحدة)، أو لطغيان النفسي الخلقي على المنزل وقلة فاعليته في المجتمع.

ولولا التسليم بواقعية الكلي لما كان للمترفع من علة تفسر موقفه، سواء استند هذا الترفع إلى الكفاءة، أو إلى النسب. كما إن الكفاءة والنسب، لو لم يكونا موضوعا للتنافس (بخلاف ما في المنزل عادة)، لكان صاحباهما ينالان ما يدفعهما عدم العرفان لهما به إلى الترفع والنقمة، بحيث إن السفلة الذين يعلون، والعلية الذين يسفلون، يعلون ويسفلون بحكم الآلية نفسها

(وهي عند الأولين من جنس التقمص الواعي أو غير الواعي، وعند الثانين من جنس الترفع باسم واقعية الكلي العملي ترفعا يرضي الغالب أو يغضبه فيرفع المغلوب المقتدي ويقربه، ويخفض المغلوب غير المقتدي ويبعده). وفي الحالة الأولى كان الكلام عاما، ويتعلق بالاقتداء من أجل الاندماج الاجتماعي عامة، وهو في الحالة الثانية أكثر دقة، ويتعلق بالاقتداء (الخاضع) وعدمه (المترفع)، من أجل الاندماج في الدورة الاقتصادية وتوزيع الثروة في المجتمع(٣٧). وإذا، هذا التحديد الثاني الأكثر دقة سيبين نقطة اللقاء بين نموذجي التأويل الفلسفي الاجتماعي أو السياسي المؤسسين للواقعية ونموذجي التأويل الفلسفي للاجتماعي الداحضين لها والمؤسسين للاسمية بديلا منها: إذ فيه يلتقي «المدني ـ النفسي»، والاقتصادي ـ المنزلي» (وهما نموذجا الواقعية المنفيان) ودحضهما المستند إلى «قصدنة ـ المدني»، و«جمعنة ـ المنزلي» بتوسط الآليات الاجتماعية السياسية النافية النموذج النفسي (إبراز المغالطة في حالة المغلوب الخاضع، والمغلوب المترفع)، وللنموذج المنزلي (إبراز المغالطة عند المترفع الذي يظن الكفاءة والبروز كافيين لإعطائه المنزلة التي يستحق). يقول ابن خلدون: «لأن النوع الإنساني، لما كان لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده، وأنه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه»(٣٨). ثم إن هذا التعاون

[حاشية] (٣٧) ولهذه العلة كان هذا الفصل من الباب الخامس المتعلق بأسباب العيش. وهو يعالج مسألة الثروة وعلاقتها ببعدين هامين من أبعاد

المجتمع: ـ بعد الجاه أو الأوضاع والمنازل الاجتماعية وما توفر من أسباب الثروة في علاقتها بالسلطة الغالبة. ـ بعد التصورات الخلقية للظاهرة الاجتماعية. وهنا يتعلق الشأن بالتصور الواقعي، بما هو قائل بتعالي القيم على البعد السابق، أعني بعد الجاه ودوره المحدد لنصيب الإنسان من الثروة. لذلك كانت بداية هذا الفصل متضمنة أهم نظريات ابن خلدون السياسية بمعنى الكلمة: أعني ما يحتاج إليه المجتمع من مؤسسات تنقله من السياسة الطبيعية إلى السياسة التعاقدية عقدا عقليا أو عقدا دينيا (وسنحلل ذلك في إبانه)، ثم طبيعة الاجتماع نفسه أو قوانين الانتظام الذاتي التي تجعل الوازع نفسه، بما هو صورة العمران، يصبح هو بدوره بحاجة إلى وازع فوقه يصوره.

[حاشية] (٣٨) وهنا قد يفهم أن ابن خلدون يقول بأن الإنسان مدني بالطبع بالمعنى الذي يقول به الفلاسفة وبالتعليل نفسه، أي الحاجة إلى التعاون. لكن بقية النص تشير إلى أمرين ينفيان ذلك:

لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم، في الأكثر، بمصالح النوع، ولما جعل الله لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية، لا بالطبع(٣٩)، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها، فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾(٤٠). نقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب

منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه في ما سوى ذلك. ولكن الأول(٤١) مقصود في العناية الربانية بالذات، والثاني(٤٢) داخل فيها بالعرض، كسائر

= الأول هو حاجة هذا الاجتماع إلى الإكراه، وإذا، فهو إن صح استعمال لغة أرسطو الطبيعية، من جنس الحركة العنيفة، وليس من جنس الحركة الطبيعية: الإكراه غير الحركة الطبيعية.

والثاني: ـ وهو أهم من الأول ولعله علته ـ هو كون أفعال الإنسان تصدر بالفكر والروية، وليست بالطبع بحيث قد يمتنع عن التعاون، رغم حاجته إليه.

وهذا النص يعلل وجود الوازع أو السياسة بمعنى الحكم تعليلا يجعلها شرطا في الاجتماع، عوض أن يكون هو بشرطا فيها. ولو كان الاجتماع طبيعيا بالمعنى الفلسفي، أعني حركة طبيعية وليس حركة عنيفة، لكان حصول التعاون أمرا بالطبع لا بالاختيار ولاستغنى عن الإكراه. وجود الاجتماع نفسه هو فعل سياسي بمعنى الإكراه على الاجتماع للتعاون، وإذا فالسياسة بمعنى الإكراه على الاجتماع متقدمة على السياسة بمعنى الوجود الاجتماعي نفسه. الوجود الاجتماعي إذا طرأ بعد أن لم يكن وإذا فهو ليس طبيعيا، بل تاريخي حتى قبل نشأته. نشأته ذاتها تاريخية.

وسنرى أن هذه النشأة بالإكراه يمكن أن تشفعها نشأة أخرى بالسياسة، أو بما يشبه التخلي عن الحاجة إلى الإكراه، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل :٥١ «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠ ـ ٥٥٤٠

(٣٩) وإذا فالحاجة إلى الإكراه هي عينها عدم الفعل بالطبع بل بالروية والاختيار. فتكون الروية والاختيار والفكر بما هي ضد الفعل بالطبع سببا في كون الاجتماع ظاهرة تاريخية لا ظاهرة طبيعية: «ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد. وهذه، وإن كان لها مثل ذلك، فبطريق إلهامي لا بفكر وروية» (المصدر نفسه، «الكتاب الأول: في طبيعة العمران في الخليقة،» ص ٦٧). وتعليق الطبعة التي نعتمدها عدد ١١ لا حاجة إليه لأن الكلام مستقيم ـ وكذلك تعليق الطبعة التونسية وهو عينه تعليق الطبعة اللبنانية ـ والترجمة الفرنسية التي تعتمدها كأنها كذلك تتضمن هذه الاضافة، ولكن عدم وجودها لا يغير المعنى، كما يتبين من الباب الأول من الكتاب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات،» ص ٧٢ التي توضح الفكرة نفسها مع تحديد طبيعة هذه الروية، من خلال المقابلة بين الفطرة والهداية عند الحيوانات الاجتماعية (النحل والجراد) والفكر والسياسة عند الإنسان. وإذا فالإنسان ليس اجتماعيا بالطبع مثل النحل، بل هو اجتماعي بالإكراه، كونه غير مفطور على الاجتماع، ولأن الرئيس والمرؤوس عند الحيوانات متميز أحدهما من الآخر طبيعيا وليس كذلك عند الإنسان (ص ٧٢). وقد حاول الفلاسفة إثبات هذا التميز الطبيعي للرئيس من المرؤوس، فنفاه ابن خلدون (ص ٧٢).

(٤٠) القرآن الكريم، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٤١) الأول، يعني: «التصرف فيمن تحت أيديهم بالإذن والمنع (...)

ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة».

(٤٢) الثاني، يعني: «التسلط بالقهر والغلبة (ليحملهم) (...) على أغراضه فيما سوى ذلك (أي في ما سوى ما يحملهم عليه الأول)».

الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد. فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع ما ينطوي عليه من الشر اليسير. وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم»(٤٣).

فكون المجتمع بحاجة إلى الإكراه ليكون حاصلا يمنع من قياسه على نموذج طبيعي، حتى ولو كان أقرب ما يكون إليه، سواء كان الاجتماع الحيواني عند النحل والجراد أو النموذج النفسي: تعاون ملكات النفس وخصوصا قواها الثلاثة. لا يمكن أن يكون نموذج الاجتماع إلا تاريخيا، أي أمرا حصوله غير طبيعي بل تاريخي، وكون التعاون الاقتصادي لسد الحاجات في المجتمع ليس إلا تابعا لهذا الإكراه يبعده عن النموذج المنزلي، حيث يغيب دور الإكراه؛ وهو لا يبرز إلا إذا عدنا فقسنا المنزل على المجتمع، إذ إنه مثل المجتمع يخضع لمنطق العلاقة بين الاقتصادي والسلطوي، أو الجاه كما حدده ابن خلدون هنا(٤٤).

وإذا فلا النموذج النفسي ـ بنية طبيعية فطرية لعلاقات السلطان في المجتمع بما هو مؤلف من طبقات (الناطقة، أي الحاكمة؛ والغضبية، أي الحرس والجيش والأمن؛ والشهوانية، أي المنتجة لأسباب العيش) بمقبول، إذ إن الحاكمة ليست بالضرورة العاقلة؛ والحرس ليس بالضرورة الغاضبة (فقد تكون الأرذل مثل المرتزقة، في حين أن الغضبية تعني صفة خلقية سامية

هي الدفاع أو الثورة ضد الظلم)؛ والمنتجة ليست بالطبع الأرذل والأدنى، إنها فقط المغلوبون على أمرهم؛ ولا النموذج المنزلي (بنية بين النفسية والاجتماعية وهي من جنس الاجتماع الفطري عند الحيوان على الأقل في مظهرها لغلبة الغرائز والعواطف عليها) بمقبول كذلك: إذ إن توزيع العمل والمنزلة الاجتماعية المرتبطة به مرتبطة خصوصا بالسلطان، أو بالقوة، أو بالعلاقة مع ذوي القوة، وذلك هو الجاه عادلا كان (بحسب الشرائع والسياسة) أو غير عادل (بحسب التسلط والهوى). فلم يبق إذا إلا آليتان وكلتاهما اجتماعية متجاوزة للبنى الطبيعية، نفسية كانت أو منزلية:

[حاشية] (٤٣) وهذا من جنس محاولات التنزيه في الربوبيات الفلسفية: الخير بالقصد الأول والشر غير المقصود، ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل ٦: «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق،» ص ٦٩٥ - ٦٩٦.

[حاشية] (٤٤) وبذلك يكون المجتمع والدولة نموذجا لفهم النفس والمنزل وليس العكس:

- من هنا نجد علم نفس عام هو الشكل العضوي للنفس الإنسانية الخالية من مضمون محدد. ودونه علم نفس بدوي، وعلم نفس حضري، بحسب عاملين: عامل الاقتصاد (اقتصاد الضروري واقتصاد الكمالي)، وعامل السلطة (الحر من السلطان الخارجي القاهر، والخاضع له).

- ونجد علم اقتصاد عام هو الشكل العضوي للجسم الإنساني الخالي من كل مضمون محدد، ودونه علم اقتصاد بدوي وعلم اقتصاد حضري، بحسب عاملين كذلك: عامل الاقتصاد (الضروري - الكمالي)، وعامل

السلطة (الحر من السلطان المستغل، والخاضع له).

وعامل الاقتصاد في الحالتين هو القصدنة. والثاني في الحالتين هو الجمعنة: وكلتاهما إذا جمعنة بالاقتصادي السياسي وبالاجتماعي السياسي وهي جوهر الأرخنة.

١ـ آلية السلطة الخالصة وهي إلى صراع الإرادات الخلقي أقرب، أعني أنها هي الآلية الأعمق كونها من جنس القوة العضوية النافية لذاتها بإنتاج نقيضها(٤٥)، أعني تكون

[حاشية] (٤٥) وهذا الصراع بين الإرادات لعله الأساس الوحيد الذي يتجاوز التاريخ بطابع العودة الأبدية: إنه الغريزة العليا التي يعود إليها ابن خلدون في جل تفسيراته:

١ـ فهو غريزة حب التأله، التي هي في الوقت نفسه إرادة سيطرة إيجابي وإرادة تحرر سلبا، وهي التي، بانعدام قدر معلوم منها، يفقد الإنسان (بل وكل حيوان) غريزة البقاء، فينقرض. فالأمة التي تسام الذل تنقرض، والسباع التي تفقد حربتها لا تسافد، ولهذا المبدأ يعود موت الحضارات التي تقتل هذه الغريزة، وإليه كذلك يعود انبعاثها من البدو والشعوب البدائية.

٢ـ وهو، بالإضافة إلى كونه جوهر الإنسان وماهيته، إن صح التعبير (غريزة حب التأله)، هو جوهر السياسي عامة: سواء بخصوص علاقة العصبية بغيرها أو بخصوص علاقة عناصرها بعضها ببعض. فالعصبية، بالإفراط، تولد العصبيات المنافسة القاتلة. وداخل العصبية نفسها استفراد الحاكم واصطناع من لا ينتسب إلى العصبية لتحقيق هذا الاستفراد يقضي عليها.

٣ـ وجميع المبادىء السياسية تعود إذا إلى محاولة الحفاظ على التوازن بين هذا المبدأ البيولوجي العام والحضارة ومتطلباتها حتى لا تقتل هذه الغريزة. وذلك هو معنى الانتظام الذي لأجله كانت السياسة ضرورية ليتجاوز هرج العصبية. ومن أمثلة ذلك:

أ ـ في التربية، حتى لا يقع إذلال الشاب فتنكسر فيه هذه الغريزة.

ب ـ في العمل، حيث يؤدي الظلم وافتكاك الحقوق إلى قتل حب العمل، ومن ثم القضاء على العمران.

ج ـ في السياسة، حيث تؤدي الحامية إلى جعل المواطنين غير قادرين على حماية أنفسهم (من هنا تفضيل عجرفة أهل البدو على وداعة أهل الحضر).

٤ـ وأخيرا فإن هذه الغريزة (حب التأله) تجمع النقيضين:

ـ فهي إرادة قوة للسيطرة أو للتحرر لتحقيق الذات والحفاظ عليها، وخصوصا لتمكينها من الاستمتاع باللذائذ، وأرقاها وأكثرها لذة هي هذه الإرادة نفسها في السلطان.

ـ وهي، في الوقت نفسه، إرادة تحطيم ذاتي، إذ هي تسعى إلى السيطرة، فالسلطة، فالدعة، فالحضارة، فإزالة أسبابها، فالموت (ولولا أنا رفضنا منذ البداية المقارنات لأشرنا هنا إلى وجوه الشبه مع علم النفس التحليلي ـ إله الحب الذي هو في الوقت نفسه إله الموت ـ أو مع اللاوعي الحيوي عند نيتشه). ولا يحتاج هذا المعنى من معاني حب التأله أو الغريزة الأساسية التي تستند إليها نظرية المقدمة إلى أدلة منها، فهي لحمة المقدمة وسداها:

فحتى الآليات المولدة للواقعية العملية فهي تعود إليها؛ إذ إن الاقتداء، بما هو تقمص، والترفع، بما هو رفض له، علتهما حب التأله أيضا. وتكفي هذه الجملة شهادة على ذلك: «ويحصل له (للمترفع) المقت من الناس لما في طباع البشر من حب التأله. وقل أن يسلم أحد منهم من التأله، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة وهذا كله ضمن الجاه». (الباب ٥، الفصل ٦، ص ٦٩٨). ولنكتف ببعض العناوينات الدالة على هذا المعنى: الباب ٢، الفصل ٥: «شجاعة أهل البدو»؛ الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام»؛ الباب ٢، الفصل ١٩: «من عوائق الملك حصول المذلة»؛ الباب ٢، الفصل ٢٢: «ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب»؛ الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء.» ومنه خصوصا هذه الجملة البليغة: «وفيه، والله أعلم، سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله على الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين» (ص ٢٦٠)؛ الباب ٣، الفصول=

العصبيات المكونة للدولة المكونة للحضارة المفسدة للدول، والمكونة لشروط نشأة عصبية أخرى، وفيها للاقتصادي دور مهم.

٢ـ آلية الجاه، أو السلطة بما هي المجتمع كآلة إنتاج وتوزيع للثروة، وهي تندرج ضمن الصراع الأول لا تعدوه وتسهم في تحقيق هدفه: أي إن الجاه مدعاة إلى عدم العدل المؤدي إلى زوال العمران، ومن ثم إلى تسريع آلية الصراع السابق ـ وسنحلل كلتا الآليتين لاحقا.

آلية إنتاج القيم الاجتماعية

ـ والبعد الثاني هو الذي أطلقنا عليه اسم آلية إنتاج القيم بحكم عملية اجتماعية هي التي تخفيها الآلية الأولى التي سماها ابن خلدون آلية المغالطة النفسية، أو على الأقل وصفها بكونها كذلك (فسميناها كذلك) في حالتي الإيجاب (القبول بالغلبة فعلا، ونفيها رمزا بفعل مغالطة واقعية القيم) أو السلب (عدم القبول بالغلبة فعلا ورمزا بفعل المغالطة نفسها، ولكن بخصوص قيم المترفع المظنونة واقعية وليس قيم الغالب عليه، لذلك وصفها ابن خلدون بـ «الأمر المعدوم». وطبعا فهي، بما هي هي، أمر موجود، ولكن بما هي مظنونة قيمة مع غياب فائدتها، صارت أمرا معدوما: العدم ينفي القيمة، لأن العالم المترفع عالم فعلا، وذا النسب المترفع ذو نسب فعلا، ولكن فائدة العلم وفائدة النسب، من دون الجاه، هي المعدومة، أعني هذا الذي يثبته الواقعي وينفيه الاسمي، أي «شيئية المعدوم» العملي. وإذا فالآليتان المولدتان فعلا للقيم، بما هي أعيان لا كلية فيها إطلاقا، هي: آلية السلطة الخالصة، وآلية السلطة الاقتصادية أو الجاه، ولنسم الأولى بالغلبة السياسية أو العصبية، والثانية بالغلبة الاقتصادية أو الجاه.

وسيأتي دور هاتين الآليتين فنعرضهما، بعد الفراغ من دحض الآليات المولدة للواقعية العملية. فالنقلة من الوادي الأول ببعديه البسيط والمركب، أعني من الشوق والإرادة إلى الغاية والروية، وتحول ذلك إلى خير وواجب، ومن ثم إلى قيمة وعلة غائية في ذات الشيء وجوده، تقع بحكم آليات نفسية تجعل هذه الظاهرات الخلقية الوهمية أمورا كلية واقعية ذاتية للأشياء، في حين أنها مغالطات لإخفاء الآليات الاجتماعية الفعلية المولدة

للقيم الفاعلة بحق، لا الوهمية، وذلك في مستوى البسائط والمركبات، مع ما يصاحب ذلك من نفي

[حاشية] = ٩، ١٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠ وخصوصا :٤٣ «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، الباب ٤، الفصول ١٦ ـ ١٨ وخصوصا :١٨ «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره»، الباب ٥، الفصل :٣ «في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي»، وفيه دحض لنظرية العبودية؛ الباب ٥، الفصل :٥ «في أن الجاه مفيد للمال»، الباب ٥، الفصل :٦ «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق»، وهو الفصل الذي نعلق عليه؛ الباب ٥، الفصل :٧ «في أن الفلاحة من معاش المستضعفين، وأهل العافية من البدو»؛ الباب ٦، الفصل :٤٠ «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم»؛ الباب ٦، الفصل :٥٩ «في ترفع أهل المراتب على انتحال الشعر».

لكل كلية وواقعية لهذه القيم الفاعلة بحق، رغم كون آلياتها المولدة لها ذات قوانين كلية هي موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وهكذا تكون واقعية الكلي العملي ـ مثل «واقعية الكلي النظري، بما هي معيارية وهمية ـ نقلة مغالطة، تغالط بها النفس فتجعل شوقها وإرادتها هنا (وتصورها وتصديقها هناك) أمورا ذاتية للموجودات، ولا تكتفي بطابعها الإضافي إلى صاحبها، فتجعلها قيما موضوعية، تفسر بها ما يفسرها: قلب المعلول إلى علة، والنتيجة إلى سبب. وإذا فمغالطة نفس المقتدي المخفية للعلل الحقيقية، ونفس المترفع المخفية للأسباب الحقيقية المحققة للرفعة في المجتمع آليتان نفسيتان من طبيعة واحدة تولدان الأوهام العملية أو الأخلاق البديلة من علم العمل التاريخي، مثلما ولدت الآليات النفسية في

جدول العقل النظري (الفصل الخامس) الأوهام النظرية أو المنطق البديل من علم النظر التاريخي. وبذلك يتطابق الجدولان الواقعيان بما ينفيانه من آليات فعلية للعلم النظري ومعلومه وللعمل وعلمه، فيبرز، بدقة، ما كان خافيا في المقدمة ويبدو مجرد استطرادات، فإذا به يمثل دحضا نسقيا لواقعية الكلي العملية مصاحبا لإثبات الاسمية العلمية، كما كان إثبات الاسمية النظرية إثباتا نسقيا مصاحبا لدحض واقعية الكلي النظري عند ابن تيمية. وبين أن الآلية المولدة للواقعية النظرية والعملية هي إذا آلية واحدة، رغم اختلاف الجدولين اللذين يتضمنان المفهومات الثمانية عشر للميتافيزيقا وللميتاتاريخ الواقعيين، أعني المفهومات الأساسية للفلسفة القديمة والوسيطة، وهي آلية تغييب التاريخي والاجتماعي في النظر والعمل، والربط المباشر بين النفسي والميتافيزيقي وبين النفسي والميتاتاريخي تسليما بأن تصورات الذات وتصديقاتها (في النظر) وأشواق الذات وإرادتها (في العمل) تصبح مباشرة كليات واقعية هي عين الماهيات والبراهين والأخيار والواجبات التي تعلو على تاريخ النظر والعمل، إذ هي صور جوهرية، وعلل صورية، وقيم جوهرية، وعلل غائية، لها أساس واقعي في ذوات الأشياء ووجوداتها، وليست مجرد وقوعات تعبر إما عن توازن القوى النظرية ضمن جماعة الفاعلين في العلم، أو عن توازن القوى العملية ضمن جماعة الفاعلين في العمل. انتقال الواقعي من مجرد الحصول إلى مزاعم الوجوب، وعودة الاسمي من مزاعم الوجوب إلى مجرد الحصول: ذلك هو الذهاب والإياب في الدحض والإثبات، أعني في دحض الواقعية وإثبات الاسمية عند فيلسوفينا، والهدف هو فك الارتباط بين العلم النظري والوجودي وبين

العلم العملي والأكسيولوجي. وفي كلتا الحالتين، يرفض العلم اللاتاريخي والعمل اللاتاريخي، أي العلم المعياري والعمل المعياري.

ويجب ألا نتصور أننا سننتقل من المعيارية في العلم والعمل إلى عدمها، بل إننا سنستعيض من المعيارية الواقعية (المنطق والأخلاق بما هما علمان معياريان) ـ وهي معيارية ساذجة تظن علمها وعملها عين المعقول الذي هو جوهر الوجود ـ بمعيارية نقدية أو غير ساذجة تعلم أن علمها وعملها ليسا إلا ما أراده الإنسان بما هو ذو تاريخ واجتماع، وكان

يمكن أن يكون غير ما كان لكونه لا وجوب له، ولا شيء يثبت أنه عين المعقول الذي هو جوهر الوجود؛ بل إن هذا المعقول نفسه مجرد وهم. وإذا فالعلم والعمل الاسميان لا يخلوان من الأكسيولوجية، لكنها بمعنى دون الأكسيولوجية الواقعية وأكثر منها ادعاء في الوقت نفسه. فهي دونها لوصف علمها وعملها بمجرد الحصول لا الوجوب، وهي فوقها لنسبتها التشريع العلمي والعملي إلى الإنسان لا غير، وتفسير العلم والعمل بتاريخهما فحسب نفيا لمابعد التاريخ ولمابعد الطبيعة. إنه التواضع المستكبر! إنه طريان عهد الإنسان بإطلاق، عهد التاريخي والنسبي وعهد التخلي عن مابعد التاريخي والمطلق. إنه عهد تحقيق الاستخلاف والرئاسة الإنسانية، بلغة أبي زيد (٤٦).

ثانيا: المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها

لقد أغنانا ابن تيمية عن إثبات أمرين، أبرزهما أيما إبراز، وأكدهما كل التوكيد (الفصل الثالث والفصل الخامس).

ـ الأول منهما قرب العلوم العملية من العلوم النظرية بنفي الفرق بين

المحدوسات والمجربات، أي بين ما لا دخل لإرادة الإنسان في مجراه (المحدوسات)، وما هو من أفعاله الاختيارية (المجربات)، ورد الثانية إلى الأولى ـ فالعلم لا علاقة له بطبائع الأشياء ـ بل من حيث المعلومية: لا فرق بين علمنا عادات الظاهرات الطبيعية وعادات الظاهرات التاريخية(٤٧). والمعلوم أن الفلسفة الواقعية، لظنها أن العلم علم بالطبائع،

[حاشية] (٤٦) جمع ابن خلدون يين أربعة مفهومات وطابق بينها هي: الخلافة، والرئاسة، وحب التأله، والفكر والروية بما هي معنى الإنسانية عنده. وقد أشرنا إلى هذه المعاني في الهامش السابق، ولكن الخلافة والرئاسة فيه مقصورتان على بعدهما السياسي (أعني السيادة والرئاسة وحب التأله في المجتمع وعلى البشر). ولهذه المفهومات كذلك معنى السيادة والرئاسة والخلافة وحب التأله بمعنى السيطرة على الطبيعة، وذلك كما ورد في الباب ٦، الفصل ١١ بعنوان: «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر». ولأهمية هذا المعنى: الخلافة، الرئاسة، حب التأله والفكر والروية، وهي جميعا واحد، سيكون أهم جزء في هذا الفصل خاصا بدراستها.

[حاشية] (٤٧) ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين، ص :٣٨٧ «وبالجملة، الأمور العادية، سواء كان سبب العادة إرادة نفسية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجريبات ـ أو من الحدسيات ـ إن جعلت نوعا آخر. حتى العلم بمعاني اللغات هو من الحدسيات: فإن الإنسان يسمع لفظ المتكلم ثم قد يعلم مراده المعين بإشارة إليه، أو بقرينة أخرى. ثم إذا تكرر كلامه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى، علم أن هذه عادته وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ، إذ قصد إفهام المخاطب،

وهذا مما يسمونه بالحدسيات [بحسب رأي ابن تيمية]، إذ ليس كلام المتكلم موقوفا على اختيار المستمع، وهو من التجريبات العامة [التي تشمل ما كان يقسمه الفلاسفة إلى نوعين: التجريبي والحدسي]. فإن السمع إنما نعرف به الصوت، والمعنى المعين قد يفهم أولا بأسباب متعددة. أما كون المتكلم من عادته ولغته أنه، إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، والبهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان هو من هذا الباب». ثم ص :٣٨٨ «فعامة ما عند الفلاسفة، بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة =

كانت تضع فصلا إبستمولوجيا بين العلم النظري والعلم العملي، لوجود البون الأنطولوجي بين موضوعيهما: أحدهما محدوس وضروري ومستقل عن إرادة الإنسان (الطبيعة)، والثاني مجرب واختياري وخاضع لإرادة الإنسان (التاريخ). ولما كانت تميز، في الاختياري، بين المطابق للعقل والواجب والمبتعد عنهما، صار العلم العملي علم المفاضلة بين الاختيار المطابق لهما والاختيار الضال عنهما، فأصبح التاريخ أخلاقا يحاكم الحاصل بالواجب، كما تقتضيه طبيعة الإنسان التي تتحدد في العلم النظري. وإذا بالعلم العملي وكأنه عامل وليس عالما: فعوض أن يعلم الحاصل من أفعال الإنسان، يسعى إلى تحديد ما كان عليه أن يفعل، ويحاكم ما فعل بما كان عليه أن يفعل. ولا تخلو فلسفة قديمة أو وسيطة من ذلك، بما في ذلك فلسفة أرسطو نفسها(٤٨). وهذا هو الأمر الذي انهته الاسمية النظرية، حيث نفى ابن تيمية تميز الموضوع العملي عن

الموضوع النظري بما هما معلومان: فكلاهما آت من الخارج ـ أي من الموضوع لا بما هو من وضع العالم وإلا صار العلم مجرد أوهام، بل بما هو من غير وضعه ومستقل عنه في الخارج ـ كلاهما خاضع لقاعدة السمي إلى المطابقة مع الموضوع الخارجي نظريا كان أو عمليا، من دون الزعم لحظة واحدة أن الموجود ينحصر في المعلوم منه، أو أن المطابقة حصلت.

وطبعا، لو كان العلم علما بطبائع الأشياء لامتاز علم النظر عن علم العمل، لاختلاف طبيعة موضوعيهما. لكن اختلاف الطبائع يتعلق بالموجودات بما هي موجودات، وليس بما هي معلومات(٤٩). وإذا فجميع العلوم نظرية بغض الطرف عن طبيعة موضوعاتها: لأنها، نظرية كانت أو عملية، ليست بما هي موجودة من صنع العالم حتى وإن كانت بما هي

[حاشية] = ذلك الموجود، وهو ما يسمونه بالحدسيات. وعامة ما عندهم من العلوم العقلية الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم الهيأة، فهو من هذا القسم من المجربات إن كان علما.

[حاشية] (٤٨) أرسطو، السياسة، المقالة السابعة، وفيها وصف للدولة المثال الأعلى كيف تكون.

[حاشية] (٤٩) عدم المطابقة بين الموجود بما هو موجود وبينه بما هو معلوم ـ حتى في حالة قدرتنا على صنع نظير الموجود انطلاقا من علمنا ـ فضلا عن كونها من شروط بقاء علمنا خاضعا لمعيار يتعالى عليه. ويفرض علينا التواضع اللازم المانع لنا من تحويل علمنا إلى مطلقات لا تقبل التجاوز كأنها حدود إلهية، هي الأساس الأول والأخير للفعالية النظرية من وجهة النظر الاسمية:

- فهي شرط التوجه إلى النسق المعرفي لتقريبه إلى ما لا نهاية إلى هذا الموضوع بما هو متعال عليه. ومن ثم فهي شرط اللاانتهاء في تحسين المعرفة الإنسانية؛

- وهي، من ثم، شرط التخلي النهائي عن المقابلة بين الحقيقة اللاتاريخية التي إذا بلغنا إليها يكون كل ما تقدم عليها تاريخا للأخطاء: فيكون التاريخ الإنساني وكأنه سلسلة من الأخطاء خارج الحقيقة، وليس سلسلة من الاجتهادات المؤدية إليها.

وإذا فهذا هو التواضع العلمي الفعال، المقابل للإدعاء الميتافيزيقي العقيم: أعني أن هذه المقابلة هي جوهر المقابلة بين الاسمية والواقعية.

المعلوم منها، أعني نماذج علمها، من اختراعه. وما كان هذا الخلط ليقع في الفلسفة لو لم تجعلها الواقعية تستنتج من اختلاف طبيعة الموضوعات، اختلاف طبيعة علومها: وهو ما صغر من شأن الوضع في النظر إلى حد الظن أن العلم هو عين المعلوم، وعظم من شأنه في العمل إلى حد الظن أن المعمول ليس إلا المعلوم منه.

ولكي نوضح هذا الأمر، فلنصطلح على تسمية الوضع العلمي الموجد للمعمولات وضعا إيجاديا، أعني أنه يوجد المعمولات فعلا في التاريخ الإنساني. وهذا ليس من فعل علماء العمل إلا نادرا، بل هو من فعل من بيدهم الحل والعقد في الشؤون التاريخية، أعني، بلغة ابن خلدون، الأقوياء الذين تصبح إراداتهم وعاداتهم... الخ، مؤسسات اجتماعية عامة. ولنصطلح على تسمية الوضع العلمي للاستعلام عن الموجودات وضعا استعلاميا، أعني أنه لا يوجد الأشياء المعلومة نفسها فعلا في التاريخ، بل

هو يوجد نماذج علمها. وهذا هو الوضع الذي يكون من فعل العلماء. وطبعا فالوضع الاستعلامي قد ينقلب إلى وضع إيجادي، عندما تصبح النظرية ذات فعالية إيجادية: مثلما هو الشأن، مثلا، في التركيب الكيمياوي الموجد لنظائر الموجودات الكيمياوية، أو حتى لما تخلو منه الطبيعة. وبحكم مثل هذا الانقلاب، يمكن فهم هذه العلاقة الإبستمولوجية الأساسية في المعرفة الإنسانية. فالوضع الإيجادي الذي هو مصدر الموجودات التاريخية كلها لا ينتج من الوضع الاستعلامي إلا نادرا وفي أرقى درجات التاريخ الإنساني؛ بل هو متقدم عليه وبيد غير العلماء؛ والوضع الإيجادي الذي قد يمتد أحيانا إلى الموجودات الطبيعية (التركيب الكيمياوي مثلا) لا يخرج عن الوضع الاستعلامي إلا نادرا (في حالات الاختراع بالصدفة). ولما كان التاريخي حصيلة الوضع الإيجادي خارج علمه، فإن الوضع الإيجادي فيه متقدم دائما على الوضع الاستعلامي، خلافا للطبيعة التي يكون فيها الوضع الاستعلامي متقدما دائما على الوضع الإيجادي، بحيث إن التاريخي يغلب عليه الوضع الإيجادي في البداية، والوضع الاستعلامي في النهاية؛ والطبيعي يغلب عليه الوضع الاستعلامي في البداية، والوضع الإيجادي في النهاية، إلى أن يحدث التوازن: فيقل الوضع الإيجادي في التاريخي الذي يصير، بعد تحققه، وكأنه طبيعة خارجية قائمة الذات، ويزداد الوضع الإيجادي في الطبيعي الذي يصير، بعد تحقق علمه، وكأنه حصيلة تاريخية يفعلها الإنسان. فيتطبعن التاريخي، ويتأرخن الطبيعي(٥٠).

[حاشية] (٥٠) ويمكن أن نضيف تعليقا أساسيا يخص كيفية التعامل مع الوضع الإيجادي والوضع الاستعلامي في العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية:

- ففي العلوم الطبيعية ليس من اليسير بلوغ الوضع الاستعلامي إلى مرحلة الوضع الإيجادي. فالعلم لا يصبح فاعلا إلا إذا اقترب النموذج التفسيري من طبيعة الظاهرة المفسرة بدرجة تجعله قادرا على إيجاد نظيرها - إيجادها هي ممتنع إذ هي موجودة بعد - أو إيجاد مادة لم يكن لها وجود في الطبيعة. وإذا فالمعيار هنا واضح ولا =

ـ الثاني قرب العلوم النظرية من العلوم العملية بإثبات الطابع الوضعي للمعلوم النظري بما هو معلوم، إذ هو غير ذات الموجود الذي يتعلق به العلم. ومعنى ذلك أن العلماء عاملون، بالمعنى الفلسفي للكلمة، لعلمهم، أي أن المعلوم من وضع عمل العلماء بما هم أهل الحل والعقد في العلم، كما تكون القيم والقوانين والمؤسسات عامة من وضع من بيدهم الحل والعقد في تلك الميادين. إنه ضرب من صراع الإرادات «النظرية»، إن صح التعبير، ما دام ما يصبح عاما من الموضوعات العلمية ـ مثل ما يصبح عاما من العادات والقيم والسلوكات ـ وهو ما فرضه الغالب في ذلك الميدان. وبهذا المعنى يصبح العلم عملا عامله هم العلماء، أي إن العلم ليس إلا أحد ضروب العمل، وهو أكثرها فاعلية ونجاعة، رغم كونه يبدو حياديا وخاليا من المعيارية، ومن السعي إلى الفعل. وهذا العمل غير المباشر يكون الأداة الأساسية للسيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ(٥١). فمجرد الزعم بأن المعقول المعلوم هو عينه طبيعة الموجودات المشار إليها به ليس إلا إرادة قوة تسلب الموجود من تعاليه لتضيفه إلى هذا المعقول الذي وضعه العالم، واعتبره عين الوجود الذي يصبح معيار كل الإدراكات الأخرى للوجود(٥٢).

[حاشية] = يمكن للشعوذة والادعاء الزعم بأن الوضع الاستعلامي صار علما فاعلا. ولعل يسر التجريب هنا وقلة كلفته من المساعدات عليه.

[حاشية] ـ أما في العلوم التاريخية فمن اليسير الزعم بأن الوضع الاستعلامي صار علميا بدرجة تمكن من النقلة إلى الوضع الإيجادي، وذلك لأن المعيار هنا غير واضح ولأن العمل لا يستطيع الانتظار مثل النظر. من هنا كثرة الشعوذة والإدعاء. ولعل عسر التجريب هنا بحد ذاته من المعيقات له. ومع ذلك فإن الوضع الاستعلامي هنا سرعان ما ينقلب إلى وضع إيجادي مزعوم، لذلك سرعان ما ينقلب العلم الإنساني إلى علم معياري.

وإذا فالمعيارية أسرع قدوما إلى العلوم التاريخية منها إلى العلوم الطبيعية، بحكم هذا السبب الذي وصفنا: انعدام تقدم الموضوع على علمه يكون أحيانا علة لجعل علمه موجدا له إيجادا غير علمي، مما يجعل العلم هو بدوره عملا بلا علم مثل السياسة العامية. ولهذه العلة ترى ابن خلدون ـ في هذه الحالة ـ يفضل السياسي العامي المجرب على المنظر الذي يقلب العلاقة بين العلم والمعلوم، فيجعل الثاني تابعا للأول، وينتقل من الوضع الاستعلامي إلى الوضع الإيجادي بلا علم ومن ثم إلى التجريب الخطير بكل مستقبل الإنسان: وذلك هو مفهوم الثورات المزعومة مستندة إلى أساس علمي.

[حاشية] (٥١) ويمكن أن نطلق على الوساطتين في جدولي النظر والعمل بما هما مؤسستان اجتماعيتان الأسماء التالية:

[حاشية] ـ الأولى هي التعليم (جدول النظر الخالص) والصنائع (جدول النظر المطبق) وتكون في بعديها بالرمز أساسا، كونها تحدث الوساطة بين

النفسي والاجتماعي والطبيعي.

[حاشية] ـ الثانية هي التربية (جدول العمل الخالص) والتقنية (جدول العمل المطبق) وتكون في بعديها بالتكنولوجيا للسيطرة على النفوس أو للسيطرة على المواد أي بين النفسي والاجتماعي والطبيعي.

[حاشية] (٥٢) والوهم الأكبر هو حصر الوجود في الإدراك عند كل مدرك. انظر: ابن خلدون، المقدمة، الباب ٦، الفصل :١٠ «علم الكلام،» والفصل :٣١ «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» وقد سبق نحللنا هذا الوهم في القسم السابق.

وليس يعني إدراك الاسمية لهذا الأمر تخليا عنه. فالاسمي لا ينفي عن العلم الاسمي المعيارية، بل بالعكس هو يبرز طبيعتها بفضح المغالطة الزاعمة بأن العلم النظري ـ إذا طابق الشروط المنطقية ـ هو طبيعة الأشياء، ومن ثم قمين بما ينسب إليه من معيارية. الاسمي يعتبر هذه المعيارية تحكميا: فهي ليست طبائع الأشياء، ولكنها قيم انسانية وضعت وضعا لتكون أداة للسيادة على الطبيعة علما لها وعملا فيها: «واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (٥٣). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»(٥٤)، وكذلك «الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غايته عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد

يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وانها لا تسافد، إذا كانت في ملكة الآدميين»(٥٥). وإذا فالعمل والعلم كلاهما إرادة قوة للسيادة والرئاسة والاستيلاء على الطبيعة وعلى الشريعة. ويجمع بين المفهومين ـ الرئاسة العملية والرئاسة النظرية ـ مفهوم الاستخلاف.

ومجرد إثباته في العمل ـ عند ابن خلدون ـ يجعله ثابتا بالأولى في النظر. ذلك أن نفي الحاجة إلى التشريع المنزل، والاكتفاء منه بالتشريع المفروض بالقوة دليل كاف، في هذه الحالة، على إنسانية التشريع، ليس في العمل فقط، بل وكذلك في العلم. وقد أثبت ابن تيمية التشريع الثاني، لذلك تحدثنا عن النقلة من عبادة الطبيعة إلى السيادة عليها؛ وأثبت ابن خلدون التشريع الأول، لذلك نتحدث عن النقلة من عبادة الشريعة إلى السيادة عليها. والغريب أن ابن خلدون قد اسند ذلك إلى المبدإ السني القائل بأن ثبوت الشرع نقلي وليس عقليا: «فادعاؤهم [الفلاسفة] أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام، غير صحيح. بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة، أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم»(٥٦). فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة(٥٧)، فدل على أن مدرك وجوبه(٥٨) إنما هو بالشرع، وهو

[حاشية] (٥٣) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣٠٠

[حاشية] (٥٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١١ «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٩ ـ ٨٤٠٠

[حاشية] (٥٥) المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل :٢٤ «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء،» ص :٢٦٠ ولعل الإنسان أكثر الحيوانات المفترسة

افتراسا!

[حاشية] (٥٦) مجرد فرضية جدلية وهي ممكنة عقلا، وغير موجودة فعلا، لأن ابن خلدون ينفي استغناء الاجتماع عن الحاكم الوازع.

[حاشية] (٥٧) مقدمة الفلاسفة لإثبات الحاجة إلى النبوة والإمامة وجعلها أمرا عقليا يثبت بمجرد كون الاجتماع بحاجة إلى وازع.

[حاشية] (٥٨) وجوب الإمام أو الخليفة أو السلطة السياسية ذات السند الروحي أو الشرعية غير المستمدة من القوة.

الإجماع الذي قدمناه(٥٩).

وما أشرنا إلى هذين الأمرين إلا لنبين أن الإشكال هنا لا يدور حول الوضع الاستعلامي الذي يشترك فيه النظر والعمل من حيث هما واضعان لنماذج علم معلومهما، بل حول الوضع الإيجادي، أعني حول آليات إيجاد الظاهرات التاريخية في العمل. وكنا سابقا قد رأينا آليات الإيجاد الوضعي للموضوعات الاستعلامية بوصفها الوسائط الاجتماعية بين وادي المفهومات التي في النفس (التصور والتصديق) ووادي المفهومات التي في القول (الحد والقياس)، وبين وادي المفهومات التي في باطن الأشياء المعقول (الصورة الجوهرية والعلة الصورية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)؛ فاعتبرنا الأولى راجعة إلى مؤسسة التعليم (نقل العلم) والثانية إلى مؤسسة الصناعة (نقل الحرف)، والأولى هي الأداة والآلية الاجتماعية الرابطة بين النفسي والمنطقي في القول وبين المنطقي والطبيعي في الشيء، بخصوص العلم النظري؛ والثانية مثلها بخصوص تطبيقاته(٦٠)، وكلها تفعل بآلة اقتداء المغلوب بالغالب، خاضعا كان أو

مترفعا.

فما هي الوسائط المماثلة بين وادي المفهومات التي في النفس (الشوق والإرادة)، ووادي المفهومات التي في القول (الغاية والروية)، وبين وادي المفهومات التي في باطن الأشياء المعقول (القيمة الجوهرية والعلة الغائية)، والتي في ظاهرها المحسوس (ذات الشيء ووجوده)؟(٦١) إن قياس الوساطة العملية على الوساطة النظرية أصبح الآن ممكنا، بفضل ما

[حاشية] (٥٩) الحاجة إلى الخليفة أو السلطة الوازعة ذات الشرعية المستندة إلى غير القوة وحدها اجماعية وليست أمرا عقليا ولا شرعيا: أي إن نصب الإمام أمر أجمعت على وجوبه الأمة لمراعاة المصالح العامة، وليس هو كما ترى الفلاسفة أمرا عقليا (أي من طبائع الأشياء) ولا هو كما ترى الشيعة أمرا دينيا واجبا بالتعيين النصي. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة،» ص ٣٤٨-٣٥٧ والفصل ٢٦: «في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه،» ص ٣٤٠٠

[حاشية] (٦٠) وقد غاب مفهوما الماهية والبرهان للاستغناء عنهما، إذا اعتبرا واقعيين أو لتحولهما اسميا إلى مجرد موضوعات مخترعة، كما رأينا في الفصل الخامس.

[حاشية] (٦١) ويغيب مفهوما الخير والواجب للاستغناء عنهما إذا اعتبرا واقعيين أو لتحولهما اسميا إلى مجرد موضوعات مخترعة، أعني أنهما بحكم الآلية النفسية المغالطة اعتبرا كذلك، ولكنهما، في ذاتهما، ليسا إلا شوق الأقوياء وإرادتهم (وكذلك الماهية والبرهان ليسا إلا تصور الأقوياء

وتصديقاتهم). ولكن معيار القوة في حالة الخير والواجب غيره في حالة الماهية والبرهان. وذلك لأن القاضي هنا يصبح بالتدريج غير المتقاضيين. فالاحتكام إلى التجربة هو الذي يقضي بين صاحبي نظريتين متنافستين، حول ما في تفسير ظاهرة من الظاهرات. لذلك قلنا إن الانتقال من الوضع الاستعلامي إلى الوضع الإيجادي، في مجال علوم الطبيعة، لعسره ولوجود معياره الواضح (القدرة على صنع الشيء أو عدم القدرة) يعد عن القوة بمعنى التسلط، ويقرب من القوة بمعنى العلم الحقيقي. أما عسر الاحتكام إلى التجربة في العلوم التاريخية، فإنه يجعل القضاء بين صاحبي نظريتين متنافستين حول أمر ما في تفسير ظاهرة من الظاهرات، يكاد يكون متعذرا وهو ما ييسر اللجوء إلى التحكم والاستعاضة من قوة الحجة بحجة القوة. والواقع أن قوة الحجة في مجال علوم الطبيعة ما كانت

بيناه بخصوص طبيعة الوضعين المستعلم والموجد. فإذا كان التعليم والصناعات يتوسطان بين مكونات جدول العقل النظري بفضل تصوير الأول لنفس متعلم العلم بالعلم وبالصناعة، ولذات المتعلم بالعلم وبالصناعة، فإن التربية والتقنية تتوسطان بين مكونات جدول العقل العملي بفضل تصوير الأولى لنفس متعلم العمل بالعمل وبالتقنية، ولذات متعلم العمل

لتكون قوية لو لم تكن حجة قوة كذلك: إذ هي تمكن من الوسائل الممكنة من القوة. وإذا فالقاضي غير المتقاضي في علوم الطبيعة لم يصر حكما إلا لكونه يجعل من القاضي المتقاضي الذي معه قوة الحجة معه كذلك حجة القوة. وإذا فالعلم، حتى في الإنسانيات، يصبح مصدر قوة بالتخلي عن القوة الزائفة والاستعاضة منها بالقوة الحقيقية: أعني ما سماه ابن خلدون إنسانية

الإنسان: «وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته» (المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١١ «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر» ص ٨٤٠). ولهذا فإن النقلة إلى المطابقة بين قوة الحجة وحجة القوة في العلوم التاريخية أعسر وأطول، ولكنها حادثة بمجرد التمييز بين الوضع الاستعلامي والوضع الإيجادي، والسعي بالأول، إلى أن يصبح قادرا على أن يكون الثاني. وهذا هو هدف ابن خلدون ومدلول القاعدة التي صدرنا بها هذا الفصل، أعني قاعدة ابن الأزرق. وما كان ذلك ليكون لو لم يتم التخلص من الواقعية التي جعلت من الوضع الاستعلامي الزائف دفعة واحدة وضعا إيجاديا في الوهم، هو إيجاد معيار العمل عوض إيجاد المعمولات التي صارت بيد العاملين الذين يهزأون من علم العمل، حتى صار مفهوم «الفيلسوف الملك» من موضوعات السخرية والتندر: بحيث إن من شروط العلم العامل بحق ألا يكون موقفه موقف العامل غير العالم. عدم العمل المباشر للعلم بحق شرط في العمل غير المباشر الذي هو العلم. ويقتضي ذلك التخلص من الانقداد الذي ولد جدولي الواقعية النظرية والواقعية العملية. ففي بداية العلم والعمل يمكن أن نقول إن الجدولين متطابقان ثم ـ بحكم كون القاضي غير متقاض في علوم الطبيعة ـ ينفصل جدول النظر عن جدول العمل انفصالا يجعل الواقعي ظانا أن جدول النظر مطابق لطبائع الأشياء وتابع لها، وجدول العمل متقدم على المعمولات التي هي تابعة له. ولكن ذلك غير صحيح إلا إذا ظننا أن العلم العملي يبقى علما حتى عند عدم مطابقة التاريخ إياه، كما يظن الفلاسفة. ولو جعلوا من التاريخي الفعلي موضوعا له لكان القاضي هنا أيضا غير

متقاض، ولنحا الجدول العملي إلى العودة إلى التطابق مع الجدول النظري. لكن عندئذ يبرز من جديد أن الجدول النظري هو بدوره من جنس جدول العمل، ويصبح بالتدريج متخلصا من الوضع الإيجادي الوهمي ومكتفيا بالوضع الاستعلامي الناحي تدريجيا إلى الوضع الإيجادي الفعلي. وكذلك جدول العمل إذا قبل التخلص من المعيارية الزائفة. وعندئذ يصبح علم العمل، مثل علم النظر، وضعا استعلاميا تابعا لمجال بحثه، ومتدرجا نحو التحول إلى وضع إيجادي، كلما اقترب الاستعلام من المعلوم فأدرك بنيته الخفية، بحيث يصبح العلم الفاعل عملا تحقق: فيكون الشوق تصورا، والغاية حدا، والماهية خيرا، والصورة الجوهرية قيمة جوهرية، والإرادة تصديقا، والروية قياسا، والواجب برهانا، والعلة الصورية علة غائية، فيتطابق الجدولان النظري والعملي. ويكون العمل علما لم يتحقق بعد: فيكون التصور شوقا، والحد غاية، والخير ماهية، والقيمة الجوهرية صورة جوهرية، والتصديق إرادة، والقياس روية، والبرهان واجبا، والعلة الغائية علة صورية، فيتطابق الجدولان كذلك. لكن المطابقة الأولى، بعد التحقق، والثانية قبله، وبينهما كل التاريخ الإنساني الناقل من هذه المطابقة الأخيرة في الوهم والتمني، إلى تلك في الواقع والتحقيق؛ أو، إن شئنا، من مجرد تصور الاستخلاف إلى تحقيقه، من الرئاسة المطلوبة إلى الرئاسة المحققة، من السيادة على الطبيعة والشريعة كحلم إليهما كحقيقة. وإذا فما يغفله الواقعيون هو التاريخ كله، تاريخ العلم إلى أن يصير فاعلا (وليس لصيرورته فاعلا غاية ولا حد)، وتاريخ العمل إلى أن يصير فاعلا فعل النظر (وليس لهذه الصيرورة غاية ولا حد). إنهم يستبدلون الاستخلاف المتحقق فعلا

وبالتدريج في التاريخ، بمجرد وهم الربوبية المزعومة في مطابقة المعقول للموجود الحاصلة بدءا.

بالعمل وبالتقنية: وهنا يكون التصوير أعمق منه في الحالة الأولى، ويبرز بوضوح تدخل القوة في التصوير وإرادة الغالب في المغلوب.

لكن هذه الوساطة في جدول النظر وفي جدول العمل تعلقت بمضمونات الجدولين وكأنها بعد موجودة. فكيف تكون الوساطة وهي غير موجودة أو بصدد الإيجاد؟ كيف يوجد الأقوياء الموضوعات النظرية والموضوعات العملية لكي تصبح، بوساطة التعليم والصناعة، والتربية والتقنية، المضمون المتبادل في النظر والعمل بين البشر ثم بينهم وبين الأشياء؟ الجواب عن هذا السؤال هو الذي يتعلق به العنوان الثاني من هذا الفصل، أعني المرحلة المحددة للاسمية العملية وآلياتها، بما هي موجدة للعلم وللعمل، أي للحضارة الإنسانية ككل أو لآيات «الاستخلاف والاستيلاء على عالم الحوادث» بلغة أبي زيد. وهذه الآليات الموجدة هي الآلية السياسية الاجتماعية، والآلية السياسية الاقتصادية، أو آلية الاجتماع السياسي بما هو صراع حيوي اجتماعي حول السلطة لذاتها، وآلية الاقتصاد السياسي، بما هو صراع إرادات أو جاه يدور حول الثروة كمظهر من مظاهر السلطة (الجاه): آلية الغلبة السياسية بإطلاق أو العصبية وآلية الغلبة الاقتصادية أو الجاه، وعنهما تتفرع آليات تعميم العلم والعمل بعد إيجادهما، أعني التعليم النظري (التعليم) والمهني (الصناعات) والتربية والتقنية التي تؤدي جميعا دور الأدوات الاجتماعية لتعميم ما تم إيجاده، بفضل الاجتماع السياسي بما هو صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية، والاقتصاد السياسي بما هو

صراع قوى منتج للقيم النظرية والعملية. والأولى ذات مضمون روحي خلقي رمزي (علما وعملا) والثانية ذات مضمون مادي اقتصادي فعلي (علما وعملا): ويعود أساسهما الموحد لهما إلى حب التأله، أو الرئاسة الإنسانية بما هي سيادة على الشريعة وعلى الطبيعة أو بما هي تشريع ذاتي من الإنسان لنفسه، أعني جوهر التاريخية(٦٢).

[حاشية] (٦٢) ويمكن أن نصف الآلة الاجتماعية بما هي ذاتية الحركة (Machine automotrice) بالصورة التالية:

١ـ الآلية القاطرة: وهي المنتجة للعلم وللعمل، أعني آلية التغلب السياسي الخالص نظرا وعملا، وآلية التغلب الاقتصادي نظرا وعملا.

٢ـ الآلية المقطورة (وهي في خدمة الأولى وأداة لها): أداتا الوساطة في النظر، أي التعليم والصناعة والوساطة في العمل، أعني التربية والتقنية. ويمكن أن نصطلح على البعد الأول منهما، أعني التعليم والتربية، فنسميه الأداة العقدية أو الرمزية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناظرة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلا نظرا وعملا في الطبيعة والمجتمع؛ وأن نصطلح على البعد الثاني منهما، أعني الصناعة والتقنية، فنسميه الأداة الفنية أو المادية، بمعنى الفعل في الإنسان وفي العالم بواسطة تكوين المؤسسة الناظرة والعاملة التي يكون فيها الإنسان فاعلا نظرا وعملا في الطبيعة والمجتمع. وبين أن النظر والعمل في المؤسسة العقدية يكون بالبعد الرمزي من النظر والعمل، وأن النظر والعمل في المؤسسة الفنية يكون بالبعد المادي منهما، ولنرمز إلى الأولى بالفكر، وإلى الثانية باليد.

١ـ آليات العمل الاسمية أو غير الواقعية، أي جوهر التاريخية

وصفنا آليات التعميم المغالطة المولدة للواقعية (اقتداء المغلوب وترفع المعتد) وآليات التعميم الاجتماعية الفعلية المساعدة لها (التعليم، الصناعات، التربية، التقنية)، فجاء الآن دور الآليات المنتجة لمضمونات الجدولين، من دون سذاجة اعتبارها واقعية، أعني الاجتماع السياسي ببعدي صراع القوة فيه (بعد الصراع المبدع للنظر، وبعد الصراع المبدع للعمل)، والاقتصاد السياسي ببعدي الصراع فيه (بعد الصراع المبدع للقيم الاقتصادية، وبعد الصراع المبدع لعلاقات الجاه). وبذلك تبرز لنا الآليات التالية:

١ـ صراع القوة العملية الغاية: السلطة من أجل السلطة، النفوذ للنفوذ بما هو لذة لذاتها وليس وسيلة لغيره، وذلك داخل العصبية الواحدة، وبين العصبيات في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٢ـ صراع القوة النظرية الغاية: المعرفة من أجل المعرفة، النفاذ من أجل النفاذ بما هو لذة لذاته وليس وسيلة لغيره، وذلك بين أهل المذهب الواحد، وبين أهل المذاهب في المجتمع أو خارجه (بين المجتمعات المختلفة).

٣ـ صراع القوة العملية الأداة: السلطة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة اللذائذ، وذلك بين الجماعة المتملقة والخاضعة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

٤ـ صراع القوة النظرية الأداة: المعرفة من أجل الثروة بما هي وسيلة الوسائل ولذة اللذائذ، وذلك بين الجماعة المتملقة الواحدة، أو بين الجماعات في المجتمع الواحد، أو بين المجتمعات المختلفة.

[حاشية] = ٣ـ والآلية القاطرة متقاطرة: إذ إن كلا من فرعيها قاطر ومقطور لقسيمه. فآلية التغلب السياسي الخالص قاطرة بإطلاق؛ ولكنها قد تصبح مقطورة فيصبح التغلب الاقتصادي هو القاطر وهي المقطورة.

[حاشية] ٤ـ والآلية المقطورة أيضا متقاطرة: إذ إن كلا من فرعيها قاطر ومقطور. هي القاطرة بإطلاق للمؤسسة الفنية (نظرا وعملا)؛ ولكنها قد تصبح مقطورة لها. فتصبح المؤسسة الفنية قاطرة. وهذا الانقلاب الثاني علته الانقلاب الأول. إذا ساد الاقتصادي على السياسي ساد الفني على العقدي، وإذا ساد السياسي على الاقتصادي، ساد العقدي على الفني.

[حاشية] ٥ـ وسيادة السياسي على الاقتصادي أو عكسه، وسيادة العقدي على الفني أو عكسهما علتهما علاقة السيادة بين عنصري كل منهما. فالسياسي يجمع الجدولين النظري والعملي، فإذا تقدم العملي كانت له السيادة وإذا تأخر صارت للاقتصادي. وكذلك الشأن في ثنائية كل منها: الاقتصادي النظري والعملي، والعقدي النظري والعملي والفني النظري والعملي. وإذا فالجدولان هما المتحكمان بحسب الترتيب: إنهما الجسر الناقل من مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ الواقعين إلى الطبيعة والتاريخ الاسميين.

وبين أن ٣ و٤، بما هما وسيلتان، تابعتان دائما لـ ١ و٢، حتى وإن انعكست أحيانا العلاقة فصارت القوة العملية الأداة والقوة النظرية الأداة ـ بما هما مطلوبتان ـ غايتين. ويكون هذا الانقلاب، إما عند عديمي ١ و٢ في تقربهم إلى من عندهم ١ و٢، أو في نهايات أصحاب ١ و٢ عند فقدانهم لـ ١ و٢. وبذلك يمكن أن نقول إن العمران الإنساني يغلب عليه ١

و٢ عند الصعود، و٣ و٤ عند النزول. لذلك اعتبر ابن خلدون ٣ و٤ أداتي السفلة الذين يستحوذون على الدولة بحكم إشرافها على الأول، ولتخلي المبدعين بحق عن القيام بواجبهم ترفعا وتعلقا بقيم لم يبق لها السلطان الفعلي: «ولقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أهل هذا الخلق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك»(٦٣). وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والاستيلاء، انفرد منها مبتنى الملك بملكهم وسلطانهم، ويئس من سواهم من ذلك. وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان وكأنهم خول له. فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك، تساوى حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته، وتقرب إليه بنصيحته، واصطنعه السلطان لغنائه في كثير من مهماته، تجد كثيرا من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة، وينتظم في عدد أهل الدولة(٦٤). وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها ومهدوا أكنافها معتبرين بما كان

[حاشية] (٦٣) ما هو هذا الخلق الذي يفسر به ابن خلدون الاضطراب في المراتب؟ هل هو خلق المترفع من ذوي المكانة الإبداعية (علما وأدبا وصناعة) والنتيبة (فيها أو في ناشئة الدولة)، بما هو معتد رافض للخضوع، أم هو الخلق المطالب بالخضوع ووجود القابلين له؟ فالعوامل هنا ثلاثة: ١ـ خلق الملك الذي يريد الاستفراد بالمجد؛ ٢ـ خلق ناشئة الدولة الذين

شاركوه في تأسيسها ـ أهل عصبيته ـ وخلق المترفعين من العلماء والأدباء وأهل الحرف، أعني كل الذين تأبى نفوسهم التملق والخضوع؛ ٣ـ خلق المتملقين والخاضعين من السفلة والسوقة. وقد يذهب الظن ببعضهم إلى أن واحدا من هذه الأخلاق هو المفسر للظاهرة. لكن ابن خلدون لا يفسرها بأي منها، بل بالدينامية الاجتماعية لتفاعل هذه العوامل الثلاثة. وحصيلتها الانتقال من عصبية الدم إلى عصبية الولاء، ومن المؤسسين الفعليين للدولة إلى المصطنعين الذين لا دالة لهم، فيفعل بهم السلطان ما يريد. وإذا فالمقابلة هي بين الإنسان الغاية أو الذي لا يريد أن يكون مجرد وسيلة، والإنسان الوسيلة أو الذي يريد أن يكون وسيلة (علما أن السفلة والسوقة هم الذين يتوسلون الملك أو يستوسلونه في حين أنه يظن أنه يستوسلهم). وعندئذ تنقلب القيم. ولعل مثال البرامكة مع الرشيد، ومثال البرجوازية مع النبلاء من أفضل الأدلة. فالبرامكة، بالثروة والجاه الذي نالوه بالخدمة والخضوع والتملق، صاروا قبلة الوجوه والخاصة، وهو ما أدى إلى نكبتهم عندما أعاد الرشيد إلى ناشئة الدولة دورهم. انظر: المصدر نفسه، «المقدمة في فضل علم التاريخ،» ص -٢٢ ٢٦٠ (٦٤) وجود هذا النوع من البشر الذي يقبل الخضوع والتملق يمكن أن يفهم بهذا الحكم المعياري أو أن يوصف فقط بكونه دليلا على وجود نوع ثان من الصراع حول توسل الجاه للحصول على الثروة، إذا وضعنا جانبا الأحكام الخلقية. أو، بصورة أدق، يمكن أن نتحدث عن نوعين من القيم: إحداهما لا دخل للأخلاق فيهما، والثانية أخلاقية. ـ الأولى: قيم اقتصادية جاهية، وفيها يكون الأكثر «علما» بمسالك النفوذ والوصول إليها بالتقرب من =

لآبائهم في ذلك من الآثار، وتشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بآثاره ويجزرون في مضمار الدولة بسببه^(٦٥). فيمقتهم السلطان لذلك، ويباعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين لا يعتدون بقديم ولا يذهبون إلى دالة وترفع، إنما دأبهم الخضوع له، والتملق، والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه، فيشمع جاههم، وتعلو منازلهم وتنصرف إليهم الوجوه والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان والمكانة عنده^(٦٦). ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم، ولا يزيدهم ذلك إلا بعدا من السلطان ومقتا، وإيثارا لهؤلاء المصطنعين عليهم، إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي في الدول، ومنه جاء شأن المصطنعين في الغالب»^(٦٧).

= أصحابها وسيلة ناجعة للنجاح من دون حكم خلقي. فيكون ذلك من العلم بآلية النفوذ والجاه واستعمالها للوصول إلى القوة.

ـ الثانية: قيم خلقية في الصراع السياسي الخالص بين المبدعين والمعتدين بأنفسهم الرافضين للخضوع إلى غيرهم، وهو ما يؤدي إلى الفقر والمذلة الاجتماعية: «وإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه ـ وهو مفقود له كما تبين لك ـ مقته الناس بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من إحسانهم، وفقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود من تعاهدهم وغشيان منازلهم، فسد معاشه وبقي في خصاصة وفقر فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلا. ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ». (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل :٦ «احراز السعادة والكسب بالخضوع والتملق» ص ٦٩٨ ـ

.(٦٩٩ وقد يكون هذا، بالمقابل مع ذلك، من الجهل بآلية النفوذ.

ومثلما يحقر هؤلاء من أولئك، يهزأ أولئك من هؤلاء، معتبرين إياهم من المرضى النفسيين المصابين بداء تضخم الذات. ولكن هذين الخلقين يندرجان في دينامية الصراع من أجل السلطة داخل العصبية والمجتمع، حيث يؤدي السعي إلى الاستفراد بها عند الملك إلى توسل المصطنعين واستبعاد المترفعين، ويتوسل المصطنعون السلطان للحصول على الجاه فالثروة، ويتوسل المترفعون القيم المضادة للثروة لتمثيل قيمتي الشرف والإبداع. من هنا يكون الصراع بين الساعي إلى الاستفراد بالسلطة المادية، والساعي إلى الاستفراد بالسلطة الروحية، أعني السلطان المتجبر والثائر المترفع. والأراذل بينهما وسائل للأول لإبعاد الثاني. ومن ثم يصبح سلطان الاقتصاد والجاه دليلا على فساد الدولة، كونه دليلا على انفصال السلطان الزماني (القوة) والسلطان الروحي (القيمة). وهي نهاية دولة وبداية أخرى، بوساطة الأراذل الذين هم دائما وسائل بيد غيرهم، وهم الثابت في الحركية.

(٦٥) انقسام العصبية المكونة للدولة إلى المستفردين بالحكم والمنبوذين منه، وتلك هي بداية النقلة من عصبية الدم إلى عصبية الولاء والاصطناع، وبداية تكون العصبية الجديدة. وغالبا ما تكون من المنبوذين، وليس من المصطنعين اللهم إلا بانتحال الأنساب وبخدمة العصبية الصاعدة.

(٦٦) تكون سلطان الثروة في ظل السلطان: وهذا هو الجاه ودوره، أو البعد الثاني من الآليات الاجتماعية الموجدة للقيم وسيأتي تحليلها.

(٦٧) ما هو الأمر الطبيعي؟ مفهوم الدولة هنا لا يعني ما نعنيه نحن الآن.

بل هو بمعنى «دولة كذا ودولة كذا» أي نسبة الوظيفة السياسية، بما هي السلطة الزمانية الحاكمة، إلى عصبية ما أو حزب ما (ويطابق هذا المفهوم ما يمكن أن نفيده بعبارة نظام الحزب الفلاني أو الطبقة الفلانية). وإذا فعبارة «طبيعي» هنا تعني أن العصبية الحاكمة لها دينامية داخلية تجعلها تنفجر بهذه الطريقة: السعي إلى الانفراد بالسلطة والمجد يبعد المسهمين في نشأته، ويقرب المصطنعين الذين ليس لهم فيه فضل، فينفرط عقد العصبية الحاكمة وتصعد عصبية أخرى، أو بلغتنا الآن، ينفرط عقد حزب حاكم ويصعد حزب آخر. ولكن الآن يتعلق الشأن بزبائن الحزب ومؤيديه وليس بأهل العصبية. المصدر نفسه، ص ٦٩٩ - ٧٠٠.

وبذلك يكون الصراع بين أصحاب الغايات القصوى (القوة العملية والقوة النظرية)، ويندرج ضمنه الصراع بين أصحاب الوسائل (الجاه والثروة)، ويكون الثانون وسائل بيد الأولين في بداية الدولة، وينعكس الأمر في نهايتها: وذلك بحكم آلية الاستفراد بالقوة المؤدي إلى الاصطناع(٦٨). وإذا كان ابن خلدون يعيب على المترفعين باسم الإبداع أو باسم النسب هذا الخلق، فهو، مع ذلك، لا يفضل عليه خلق المتملقين والخاضعين، بل يصف هذا الأخير بما يقزز النفس، مما يفيد بأنه لا يفضله على الأول. ولكنه ينبه لجهل المترفعين بالآلية الطبيعية المؤدية إلى انحطاط المجتمعات.

وسنرى كيف يستمد ابن خلدون من انخرام هذه الآلية الطبيعية في الصراع السياسي على السلطة العملية والسلطة النظرية في المجتمع، ضرورة الآليات المدخلة للانتظام في العمران، وهو معنى السياسة بما هي وازع الوازع،

وليس بما هي الوازع الطبيعي للعمران: إنها آلية الانتظام الذاتي بفضل علم ما يؤول إليه الصراع الطبيعي من انخرام ذاتي. وهذا الانتظام الذاتي هو المحدد للمؤسسات المتجاوزة للجميع، لا بما هي متعالية عليهم بذاتها، بل بما هم قد اعتبروها كذلك لتجنب الانخرام الذاتي، والاستعاضة منه بالانتظام الذاتي: «لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته. ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم(٦٩) فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من

[حاشية] (٦٨) وقد اكتفى ابن خلدون بالحديث عن الاستفراد والاصطناع في القوة العملية ولم يتحدث عنهما في القوة النظرية. لكن الآلية واحدة. فكثير من ناشئة المذاهب (قياسا على ناشئة الدول) يصطنعون من لا دخل لهم في النظرية لاستبعاد من شاركهم في وضعها وتأسيسها ليستفرد بالسلطة الروحية، ومن ثم فسفلة الصراع العملي الذين يصطنعهم من يسعى إلى الاستفراد بالمجد في السلطة الزمانية لهم ما يناظرهم في الصراع النظري الذين يصطنعهم من يسعى إلى الاستفراد بالمجد في السلطة الروحية. فيسيطر على المجتمع متملقو الأول الخاضعون له ومتملقو الثاني الخاضعون له، وذلك لمساعدتهما على استبعاد من ينافسهم

في سلطانهم. وعندئذ يصبح لهذا المستفرد بالمجد سلطان زائف في العمل والنظر يدعمه المصطنعون، ويكون السلطان الحقيقي قد انتقل بالتدريج إلى المبعدين. وذلك هو معنى نهاية الدولة، أي أنها تدول لتنتقل إلى الغير في العمل والعلم. وهؤلاء المتملقون في العمل والعلم يكونون دائما في خدمة صاحب الدولة في العلم والعمل، عندما يصعد نجمه ويريد الاستفراد فيشرع في الأفول، لأنه يتحول سلطانا على من لا معنى للسلطنة عليه. العالم بين المتملقين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العلماء بحق به. والعامل بين المتملقين لا معنى لسلطانه، وسلطانه الفعلي هو اعتراف العاملين بحق به. من هنا نرى أن كبار العلماء وكبار الساسة إذا ماتوا يتركون بعدهم أكبر منهم. وصغارهم يتركون أصغر منهم! لذلك كان أرسطو وريث أفلاطون! وكان الفاروق وريث الصديق!

[حاشية] (٦٩) ويعني ذلك أن هذا الإفراط في استغلال المحكومين متدرج، فهو يبلغ الذروة في نهايات الدولة، ويكون مقتصدا في بدايتها بحكم الآلية الداخلية للعصبية.

الأم»(٧٠). وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها»(٧١). فكيف تكون آليات الانتظام الذاتي؟ ولم يحتاج إليها العمران البشري لكي «يستتب أمره [الدولة] ويتم استيلاؤها»؟(٧٢) ولم يكون شكلا هذه السياسية أحدهما عقليا، والثاني دينيا، والحاصل منهما فعلا جامعا للأمرين معا؟ وهل وازع الوازع ـ أو السياسة بهذا المعنى، أعني بما هي آلية انتظام ذاتي (auto-régulation) ـ أمر أجنبي عن الوازع نفسه؟ لنستمع إلى ابن خلدون، ولنر كيف يحدده: وذلك في الفصل

الحادي والخمسين من الباب الثالث بعنوان «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره». مقدمين لنصه بملاحظتين:

١ـ الأولى تتعلق ببنية هذا الفصل: فهو يتألف من أربعة عناصر هي:

أ ـ تحديد المقصود بالسياسة التي ينتظم بها العمران وعللها.

ب ـ تمييز هذه السياسة من السياسة المدنية، ومن ثم مواصلة تعريف السياسة التي ينتظم بها العمران، تعريفا بالسلب.

ج ـ تقويم أصناف السياسيات التي ينتظم بها أمر العمران البشري والمفاضلة بينها، أو بصورة أدق، تحديد صنفها الذي يغلب في التاريخ الإنساني.

د ـ وأخيرا تقديم نموذج من القواعد السياسية التي تمكن من تحقيق الانتظام الذي به تستتب الدولة ويتم استيلاؤها. وهو الحد الأدنى منها.

٢ـ والثانية تتعلق بمعنى الانتظام المطلوب في العمران وكيفية تحديد عناصره. وهو لم يرد في هذا النص إلا تلميحا، كونه ملازما لكل فصول المقدمة من البداية إلى النهاية، أي مجموعة الشروط التي تجعل الدولة لا تتحول إلى أداة لقتل العمران، وذلك في مجالات الآليات المنتجة للقيم والآليات المعممة لها، أعني في الصراع السياسي الخالص والصراع الاقتصادي، ثم في التعليم والصنائع، وفي التربية والتقنيات(٧٣).

[حاشية] (٧٠) وقد يظن بعضهم أن الحديث عن آثار «الغضب والحيوانية» ومقابلته للسياسة والعقل عودة إلى النموذج النفسي للمدينة، كما هو الشأن عند الفلاسفة. ولو صح ذلك لكانت السياسة عندئذ تعني السياسة المدنية، ولما قال ابن خلدون لنفي مثل هذا التأويل في: المصدر نفسه، الباب ٣،

الفصل :٥١ «في أن العمران البشري لا بد من سياسة ينتظم بها أمره»: «وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب (...) وليس مرادهم [الفلاسفة] السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة» (ص (٥٤٠ ولما اختار من الأمثلة أولها الفرس. بل هو يعني بالسياسة آليات الانتظام الذاتي للاجتماع حتى «يستتب أمرها [الدولة] ويتم استيلاؤها».

[حاشية] (٧١) المصدر نفسه، الباب ،٣ الفصل :٢٥ «في معنى الخلافة والإمامة» ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧٠

[حاشية] (٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧٠

[حاشية] (٧٣) وهو معنى حاجة الوازع إلى وازع يحقق له الانتظام الذاتي. وهو معنى السياسة الناقلة من السلطة بما هي قهر وتغلب طبيعي لا يحده إلا قهر وتغلب من جنسه («وتجيء العصبية المفضية للهرج والقتل») إلى =

يقول ابن خلدون: «واعلم أنه قد تقدم لنا، في غير موضع، أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

ـ تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه(٧٤).

ـ وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم(٧٥).

= السلطة بما هي مؤسسات مبردة لهذا الصراع: وذلك:

١ـ بالحد من الأحكام الجائرة عن الحق المجحفة بمن تحت يد الحاكم، أي من أغراضه وشهواته تجنبا لمجيء العصبية المفضية للهرج والقتل وتيسيرا للطاعة: أي لتجنب الثورات؛

٢ـ بالحد من استغلال عمل الآخرين إما بالأداءات أو بالتجارة بدلا منهم، وذلك ما يؤدي إلى العزوف عن العمل، وقتل العمران؛

٣ـ بالحد من قوة الحامية حتى لا يصبح الشعب ذليلا فلا يستطيع الدناع عن نفسه؛

٤ـ بالحد من التربية التعسفية وقهر الأطفال حتى لا يربوا على الذل فلا يكونون أحرارا؛

٥ـ بالحد من الحضارة القاتلة للطاقة الحيوية في الإنسان، والجاعلة منه حيوانا أهليا لا فاعلية له ولا قدرة (فلا يسافد!).

(٧٤) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ الإيمان بالثواب والعقاب. وإذا فهناك مقايضة: الانقياد مقابل ثواب وعقاب. والمقايضة هنا إيمانية دينية، وليست عقلية. ولما كان هذا هو مضمون العهد أو الميثاق بين الإله والمؤمن، صارت هذه السياسة تعاقدية بين المؤمن والإله، بتوسط الرسول المبلغ والخليفة النائب عنه.

(٧٥) ما هو مقابل الانقياد؟ ما الذي يوجبه؟ ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم. وإذا فهناك مقايضة: الانقياد مقابل ثواب (فقط وليس هناك ذكر للعقاب). والمقايضة هنا عقلية (ما يتوقعونه) وليست إيمانية. وشرط هذه

المقايضة معرفة الحاكم بمصالحهم: وهو إذا عقد مباشر بين الحاكم والمحكوم من دون واسطة. وسند الحكم هذا هو وازع الوازع الذي يرجعون إليه لأن الوازع لا يستمد وزعه من ذاته بل من سنده الذي هو، في الحالة الأولى، عهد بين المؤمن والإله، وفي الحالة الثانية، عهد بينه وبين متوقع الثواب، وهي علاقة دنيوية خالصة، بخلاف العلاقة الأولى. والغريب أن العلاقة الأولى تتضمن الثواب والعقاب، في حين أن الثانية لا تتضمن إلا الثواب، مما يعني أن ابن خلدون ـ انطلاقا من العبودية للإله وحده ـ ينفي عن السياسة العقلية كل حق في الترهيب ويقصرها على الترغيب.

وقد نكون مغالين في استعمال مصطلح العقد. ولكن أمرين يجعلان ذلك معقولا:

ـ الأول هو اشتراط ابن خلدون هذه الآليات لتحقيق الانتظام، واعتبار عدم وجودها علة في إفراط الحاكم المؤدي إلى الثورة، وصراع القوى بين العصبيات، واستحالة استيعاب الأمر واستيلاء الدولة: وإذا، فمن دون هذا الشرط لتحقيق الانتظام يكون المجتمع في ما يشبه الحالة الطبيعية من الصراع الأبدي وليس من الأخوة البدائية (بين العصائب).

ـ الثاني كون هذه السياسة أصبحت سندا يعلو على الحاكم والمحكوم معا وهو متكافىء في حالتيه: إما انقياد مقابل عقاب وثواب في الآخرة، بحكم الإيمان وتصديق الرسول؛ أو انقياد مقابل ثواب متوقع في الدنيا من قبل الحاكم. وهنا يصبح الانقياد من المحكوم ذا عوض من الحاكم هو الثواب. ولذلك لسنا مغالين عند الحديث عن العقد: إذ حتى إذا غاب

التعاقد فقد حضر مضمونه، أعني مقايضة الطاعة والانقياد بالجزاء =

درجات الانتظام السياسي

وما يتضمنه النص بمراحله الأربع يتحدد بما يتضمنه مدلول الانتظام كما يتحدد في المقدمة. لذلك تعتبر النقطتان الوسيطتان ب وج محددتين لطبيعة هذا الانتظام بالسلب وبالإيجاب؛ والأولى أ محددة لغايته القصوى، والأخيرة د لغايته الدنيا. وفعلا فهذا الانتظام الذاتي ليس وازعا للوازع لا فاعلية له مثل السياسة المدنية، كون هذه تفترض حالة يكون الاجتماع فيها غنيا عن الوازع، ومن باب أولى فهو غني عن وازع الوازع^(٧٦)، بل هو وازع بالوجه الثاني من السياسة العقلية التي «يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا. وهذه هي السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر»^(٧٧).

ويحوط هذا التحديد السالب (ليس السياسة المدنية) والموجب (هو الوجه الثاني من السياسة العقلية) غايته القصوى أو الوجه الأول من السياسة العقلية، أعني السياسة «التي يراعى فيها **الصالح العام** على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص»^(٧٨)، وغايته الدنيا هي مضمون رسالة كتاب **طاهر بن الحسين**، أعني آخر عناصر هذا الفصل، حيث تتحول السياسة إلى مجرد نصائح موجهة إلى الملوك، وليست سندا فعليا يعلو عليهم ويكون الاحتكام إليه. لذلك يمكن أن نعود إلى الوجه الموجب من التحديد، لنقول إنه ما يعنيه ابن خلدون

بالانتظام الضروري للعمران: أعني الوجه الثاني من السياسة العقلية حيث يبين علم الاجتماع أن الصالح العام تاريخيا، تابع لمصالح العصبية الحاكمة (حزبا أو طبقة)، وأن ذلك إذا فهم بحق يمكن أن يجعل المجتمع ذا انتظام مقبول، وذلك بالصورة التالية:

ـ لأن الإفراط في التسلط والقهر يولد الثورة «والعصبية المفضية للهرج والدماء»، وإذا فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي^(٧٩)؛ وينتج منه المصلحة العامة.

[حاشية] = وخضوع الحاكم والمحكوم لقوانين تعلو عليهما. المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٥١: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره»، ص ٥٤٠٠

[حاشية] (٧٦) «وإنما معناه [السياسة المدنية] عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا. المصدر نفسه، ص ٥٤٠٠

[حاشية] (٧٧) المصدر نفسه، ص ٥٤١٠

[حاشية] (٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤١٠ ومن الأمثلة عليها سياسة الفرس. وهي عكس الوجه الثاني: لأن المصالح العامة هي الأصل ومصلحة الحاكم فرع في الوجه الأول الخاص بالفرس، ومصلحة الحاكم هي الأصل والمصالح العامة فرع في هذه السياسة التي يشهد لها ابن خلدون بأنها السائدة «في العالم من مسلم وكافر»، وإن لطفها الدين في بعض الحالات.

[حاشية] (٧٩) الانتظام الذاتي هنا «حد من القهر والتسلط» بمعنى إطالته من خلال التخفيف فيه، بصورة تجعله يبقى في الحدود المقبولة الحائلة دون الإقدام على الثورة عليه. وهو إذا من جنس الاستعاضة من المتعة القوية =

ـ لأن الإفراط في الاستغلال والظلم يقتل العمران بالفتور عن العمل وإنتاج الثروة، مما يفقر الدولة ويؤدي إلى عكس المطلوب، وإذا فمصلحة السلطان تقتضي الانتظام الذاتي، وينتج منه المصلحة العامة^(٨٠).

لذلك اعتبرنا المجتمع آلة ذات انتظام ذاتي علم أصحابها بما توصل إليه آلياتها، إذا فقدت الانتظام الذاتي، هو سياستها وهو انتظامها الذاتي لا غير^(٨١).

ومثلما يكون هذا الانتظام الذاتي للسياسي الخالص والاقتصادي الخالص محددا لمفهوم السياسي، فإن من نتائجهما على أدواتهما المعممة لمفعولهما، ما يلي:

١ـ فالتربية، لا بد من أن تكون تحررية ومحافظة على أنفة الطفل ليكون مواطنا حرا يحافظ على نمو المجتمع، ومن ثم على قوة الدولة التي هي صورة المجتمع^(٨٢).

٢ـ وتعميما لـ ١، لا بد من ألا تؤدي القوة الحامية إلى إخلاد المواطنين إلى الذل والوداعة، وإلا أصبح المجتمع عاجزا عن الدفاع عن نفسه، وأصبحت الدولة غريبة عنه

[حاشية] = والقصيرة بالمتعة الأقل قوة والأطول. ويمكن أن يضاف إليه

العامل العقدي لإبراز هذه الآلية المحددة للانتظام الذاتي بمظهر الأخلاق المحبة للرعية، وهو العامل الروحي الذي يقوي من سلطة العصبيات: كما هو الشأن في دور الدعوات الدينية المصاحبة للعصبية. انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل :٥ «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية»، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

[حاشية] (٨٠) الانتظام الذاتي هنا «حد من الاستغلال والظلم» بمعنى إطالة مدتهما من خلال التخفيف من وطأتهما، بصورة تجعلهما لا يقتلان الميل إلى العمل والسعي، انظر: الفصول ٣٨ إلى ٤٣ من الباب ٣، وخصوصا هذا الأخير: «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، ص ٥٠٧ - ٥١٤ وخصوصا: «فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابذعر الناس في الآفاق، من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة «للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة»، (ص ٥٠٧ - ٥٠٨). وبإشارة ابن خلدون إلى آليات الانتظام هذه قد يجعل بعضهم يعيده إلى جماعة السياسة المدنية: فهو لا يكتفي بوصف واقع السياسة بل يتحدث عن شبه واجب لها. ومع ذلك فإن آليات الانتظام غير السياسة المدنية، وليست من جنس الواجب الوهمي؛ بل هي من جنس الانتظام الذاتي الواجب على صاحب الدجاجة التي تبيض ذهبا!

[حاشية] (٨١) وهذا العلم يكون فعالا كونه يجعل من الوجه الثاني من السياسة العقلية سبيله إلى الوجه الأول منها: أعني أن علم السياسة، بما يبينه

لأصحاب العصبية من مصلحة لهم في القانونين اللذين أشرنا إليهما، يجعل أصحاب العصبية من جنس صاحب المؤسسة الاقتصادية الذي يبحث عن العلاقة الرياضية المحددة للتوازن الناجع في استغلال مجال اقتصادي معين، بحيث لا يؤدي السعي إلى الربح السريع إلى إزالة مصدره. وإذا فهذه السياسة هي من جنس القوانين الاقتصادية للعلاقة بين مصلحة الحاكم والمحكوم. وهو ليس السياسة المدنية، ولا هو حتى الوجه الأول من السياسة العقلية مباشرة، بل هو علم الانتظام الذاتي للسياسي (L'auto-régulation) المطيل مدته بإطالة مادته، أعني العمران، ومنعها من الفساد الناتج من بقاء السلطان طبيعيا.

[حاشية] (٨٢) انظر: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :٤٠ «في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم».

وبحاجة إلى حامية من المرتزقة(٨٣).

٣- وقياسا على ١، يمكن أن نستنتج أن ابن خلدون، (لو استخرج جميع نتائج نسقه) يدعو كذلك إلى تقنية غير مفسدة للطبيعة حفاظا على التوازن الطبيعي في الموضوع المعمول، قياسا على الحفاظ على التوازن الطبيعي في الذات العاملة(٨٤).

٤- وتعميما لـ ٣، لا بد من ألا تؤدي السياسة المالية إلى الاستغلال الفاحش لقوى الانتاج ولمواده بصورة تفسد مصادر الرزق في التوازن الاجتماعي بين العامل الثقافي والحضاري والعامل الطبيعي والبيئي(٨٥).

وتلك هي آليات الانتظام الذاتي التي يقتضيها علم الاجتماع السياسي وعلم الاقتصاد السياسي، بما هما أداتا علم السياسة بمعناه العام، البديلان من

أداتي المدني النفسي والاقتصادي المنزلي في السياسة الفلسفية الواقعية. والمهم، في هذه الآليات، أن النموذج المدني النفسي والاقتصادي المنزلي لا وجود لهما، بل إن الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي (أو آليات السلطان السياسي، وآليات السلطان الاقتصادي أو آليات سلطان الغايات وآليات سلطان الوسائل) هما المحددان للنماذج، عودة من المجتمع إلى المنزل والنفس، بحيث تنقلب العلاقة النموذجية، فيصبح ما كان يظن أساسا طبيعيا للاجتماع، مستمدا أساسه من الأساس التاريخي. النفس والمنزل تاريخيان هما أيضا، وذلك من حيث مضمونهما الذي هو تاريخي (وما ليس بتاريخي فيهما، أو الثابت، شكل خاو، من جنس القدرة على النطق التي، إذا تحققت، صارت كلاما تاريخيا بعينه هو إحدى اللغات المعلومة تاريخيا) (٨٦).

[حاشية] (٨٣) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام».

[حاشية] (٨٤) وهذا ما لا نجد فصولا تؤيده لأن مثل ذلك يعسر وجدانه في المقدمة، ولكنه واجب بحكم التوازي بين مفعول التربية في الأشخاص ومفعول التقنية في الأشياء.

[حاشية] (٨٥) انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصول ٣٨-٤٣: حيث إن الجهل بعلم المالية العمومية (finances publiques) يصبح اللولب الأساسي لإفساد الآليات الاقتصادية للمجتمع. فعدم التوازن في المالية العمومية، الذي ينتج من عدم التوازن بين الاستهلاك والانتاج، يؤدي إلى إثقال عوامل الانتاج بدرجة تبعدها عن العمل، ومن ثم يفسد العمران

(مادة الدولة)، فتفسد الدولة (صورة العمران). وبذلك نفهم أن اقتصاد الدولة (macro-économie) هو المحدد لاقتصاد المؤسسة (micro-économie). وهو المقصود بالنقلة من نموذج الاقتصاد المنزلي حيث يقاس اقتصاد الدولة على اقتصاد المنزل ويفسر به إلى عكسه، أعني أن اقتصادات الدولة هي المحددة لاقتصادات المؤسسة الاقتصادية، منزلا كانت (ménages) أو مؤسسة انتاج أو تبادل (entreprises). وهذا المثال يساعد كثيرا على فهم النقلة الموازية من نموذج المدني النفسي، حيث يقاس الاجتماع على النفس، إلى عكسه، أعني قياس النفس على المجتمع، واعتبارها هي بدورها دولة أو ذات بنية سياسية من جنس بنية الدولة، حيث الصراع السياسي والاقتصادي كما حللناه.

[حاشية] (٨٦) وحتى هذا التعين فإنه خاضع لآلية الصراع السياسي والاقتصادي التي وصفنا. انظر: المصدر نفسه، =

وقد جمع ابن خلدون هذين الأساسين، جمعا صريحا، في تحديده أسباب فساد الدولة والعمران في الفصل السابع والأربعين من الباب الثالث بعنوان «في كيفية طروق الخلل للدولة» (ص ٥٢١ إلى ٥٢٧)، مبرزا الأمرين اللذين أكدنا عليهما: أعني تقدم الاجتماعي السياسي، والاقتصادي السياسي على المدني النفسي، والاقتصادي المنزلي أولا، ثم تقدم أولهما على ثانيهما، تقدم الغاية على الوسيلة ثانيا: «أعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند(٨٧). والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال(٨٨)، والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين

الأساسين (٨٩)».

تتضمن هذه العبارة الموجزة المحددة لأساسي الدولة على ثمرتي الأساسين الأعمق للعمران نفسه، مع الإشارة إلى الثمرة والعمق. فالجند ثمرة العصبية وليس هو هي. والمال ثمرة الاقتصاد وليس هو هو. وسياسة الثمرة هي السياسة المفسدة للعمق (المال والجند ثمرتان ـ الاقتصاد والعصبية أساساهما).

ـ إذ إن العصبية تمر من «الناشئة» ـ أعني مؤسسي الدولة المسهمين فيها، من دون أن تكون أجيرة ـ إلى البديل منها الأجير الذي يزداد وزنا بتناقص وزن العصبية المؤسسة: أي إن الصراع الداخلي للعصبية، بما هو آلية اجتماعية، هو الذي يفسر الانتقال من العصبية المستندة إلى المساواة بين المؤسسين، إلى العصبية المؤلفة من مستبد ومصطنعين؛ وذلك بحكم الهادمين للعصبية(٩٠) أعني الترف والقهر «فيحيط بهم هادمان هما الترف والقهر»(٩١)، فتحصل النقلة من العصبية الدموية إلى عصبية الموالاة والاصطناع، أو بصورة أعم من العصبية المؤسسة التي هي

[حاشية] = الباب ٤، الفصل :٢٢ «في لغات أهل الأمصار»، خصوصا قول ابن خلدون: «اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها. ولذلك كانت لغة الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضري قد فسدت ملكته وتغير إعرابه»، (ص ٦٧٥).

[حاشية] (٨٧) إذا وقف المرء هنا فإنه سيظن أن الأمر لا يتعلق إلا بالحامية وبنمط من النظم العسكرية. لكن معالجة ابن خلدون لهذا الأساس

الأول يبين أن ابن خلدون يعني به ما أطلقنا عليه اسم الصراع السياسي داخل العصبية وخارجها، بل وحتى بين الأمم، أي انه مبدأ يفسر مستويات الصراع الغاية في مستوياته الثلاثة: في العصبية نفسها، بين العصائب في الدولة نفسها، ثم بين الدول بما هي عصائب. وقد يجتمع ذلك كله في التفسير الجامع لها، أعني الصراع التاريخي بين الحضارات المتوالية بما هي موت لعصائب وميلاد لغيرها.

[حاشية] (٨٨) إذا وقفنا هنا فإننا سنظن أن الأمر يتعلق بمسألة التوازن المالي في المالية العمومية لا غير، وأنه لا علاقة له بالأساس الاقتصادي السياسي. لكن تحليل الأساس الثاني في هذا الفصل يبين أنه يعني ما أطلقنا عليه اسم الصراع الاقتصادي داخل علاقات الانتاج بما هي علاقات جاه ومحددة لنمط الاستغلال في المجتمع ودوره في تعطيل الانتاج، ومن ثم في إفساد العمران.

[حاشية] (٨٩) المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٤٧: «في كيفية طروق الخلل للدولة،» ص ٥٢١ ـ ٥٢٢.

[حاشية] (٩٠) وإذا فالعامل الاقتصادي يتدخل حتى في العامل الأول: أعني الترف، أي اقتصاد الاستهلاك الدافع إلى الإفراط في القعود والظلم استغلالا للعاملين والمنتجين من قبل ذوي الجاه غير العاملين وغير المنتجين.

[حاشية] (٩١) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

أقرب إلى المساواة بين المؤسسين الأحرار جميعا، إلى العصبية المؤلفة من مستفرد بالمجد وهو حر، ومن مصطنعين لا دور لهم في التأسيس ومن ثم

فهم عبيد أو كالعبيد يقايضون حريتهم وأنفتهم بالجاه الذي يحصلون عليه: تلك هي آلية الاجتماع السياسي .(٩٢)

ـ إذ إن حاجة الدولة، في مرحلة التأسيس، لا تبلغ درجة تفسد الميل إلى العمل والإنتاج في المجتمع. وكلما ازدادت هذه الحاجة ازداد عبء الدولة على المجتمع، فقل ميل الناس إلى العمل، وأصبح غير العاملين أكثر استفادة من العمل من العاملين أنفسهم. وتنعكس العلاقة بين الاستهلاك والإنتاج، الأول يعظم والثاني يصغر، إلى أن تصل العلاقة إلى الحد الذي يفقد الاقتصاد توازنه، عندما يصبح ما يبقى للعامل من ثمرة عمله، غير كاف لدفعه إلى العمل. ومثلما تدخل العامل الاقتصادي في العامل السياسي، يتدخل العامل السياسي في العامل الاقتصادي. وهنا يكون هذا التدخل بتجاسر المرتزقة على الدولة: تلك هي آلية الاقتصاد السياسي .(٩٣)

[حاشية] (٩٢) عمل الآلية بصورة سريعة. وتعمل آلية الاجتماع السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب منها). كيف يؤدي انخرام القوة العمومية الناتج من انخرام العلاقة بين استهلاك القيم الخلقية وإنتاجها إلى قتل العصبية، ومن ثم إلى قتل الدولة، فقتل العمران.

ـ الاستفراد بالمجد يعني استبعاد المشاركين في تكوينه الذين لا يقبلون أن يعاملوا معاملة العبيد.

ـ ويكون هذا الاستبعاد بحاجة إلى سند عنيف منهم وضدهم ولا يكون إلا بالاصطناع والموالاة، حيث يقبل من لم يشارك في تأسيس المجد أن يعامل معاملة العبيد خدمة للمستفرد به ضد «ناشئة الدولة».

ـ عصبية الاصطناع والموالاة، بما هي ارتزاق سياسي يصحبها ضرورة الارتزاق العسكري، أو الحامية الأجيرة.

ـ الحامية الأجيرة تكون أجيرة لمن يدفع أكثر، وقد تستغني عن المؤجر فتحجب عنه.

ـ من هنا الحاجة إلى زيادة الإنفاق وانخرام مالية الدولة، فيضاف إلى ضعفها بفقدان العصبية «الحرة»، ضعفها بالاعتماد على «عصبية عبيد» وإضعافها الاقتصاد باللجوء إلى الظلم وإقعاد الناس عن العمل. وبذلك يختلط العاملان: الاجتماع السياسي والاقتصاد السياسي بداية من قمتهما الجند والمال، أو القوة العمومية والمالية العمومية، إلى أساسهما العصبية والاقتصاد.

[حاشية] (٩٣) عمل الآلية بصورة سريعة: وتعمل آلية الاقتصاد السياسي بالصورة التالية (الوجه السالب). كيف يؤدي انخرام المالية العمومية الناتج من انخرام العلاقة بين استهلاك القيم الاقتصادية وإنتاجها إلى قتل الاقتصاد، ومن ثم إلى قتل الدولة، فقتل العمران؟

ـ كلفة الدولة (الاستهلاك) تسدد بآليات فاسدة في المالية العمومية: الأداءات والتدخل في الاقتصاد بتدويل التجارة.

ـ إثراء الجباة والمصطنعين، حيث يصبح الجاه مصدر الثروة وليس العمل، يؤدي إلى عكسه: من الإقطاع في البداية إلى المصادرة في النهاية.

ـ آلية الجاه تعني أن الطبقات في تواليها تستند إلى استغلال الدون لتعويض استغلال الفوق: الطبقة ط٢ مثلا تستغل ط١ لتعوض استغلال ط٣ لها:

ويؤدي ذلك إلى قتل الدجاجة التي تبيض ذهبا، أعني الطبقات العاملة والمنتجة بحق.

وهكذا إذا يكون الجند والمال ـ أداتا القوة، الأول للسياسة، والثاني للاقتصاد، ورمزاها ـ دالين على الأساسين الأعمقين، في الآلة الاجتماعية، أعني الصراع السياسي من أجل غاية الغايات التي هي الاستخلاف أو الرئاسة الإنسانية، بما هي حب تأله عند الإنسان(٩٤)، والصراع الاقتصادي من أجل وسيلة الوسائل التي تمثل رمزا للاستخلاف أو للرئاسة حيث يعوض الـ «له» l'avoir الوجود ،l'être خصوصا أن الوجود في مدلوله

[حاشية] ـ وهذا الاستغلال والظلم المستند إلى الجاه لا بد له من قوة تحميه: من هنا يأتي دور الجند ويكون بالضرورة مرتزقا لعلتين:

الأولى لاستبعاد أهل العصبية المكونة للدولة، كونهم مترفعين وذوي دالة على الملك الذي يريد الاستفراد، بالاستناد إلى الصنائع من المنافقين.

ـ الثانية لكون الإثراء المستند إلى الجاه يجعل أصحاب القوة أقرب الناس إلى الأخذ المباشر لما لهم من قوة، فيفتكون بالسلطان وتعجز الدولة عن إرضاء الجند.

من هنا كان اختلاط الآليتين السياسية والاقتصادية. والحل هو في تحرير الاقتصادي من السياسي بجعل العمل مصدر الثروة وليس الجاه، لأنه «وقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية» (المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل :١ «في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما» ص ٦٨١). وإذا فالجاه هو الاستغلال المولد للثروة.

وقد وصفنا الآليتين وصفا سالبا: أي إننا اتبعنا ابن خلدون الذي عرضهما نسقيا عند الحديث عن الآفات المفسدة للدولة وللعمران (أي لصورة السياسي: الدولة؛ ولمادته: العمران). ولما كان ذلك يمد للنتيجة التي يستهدفها ابن خلدون، أعني تحديد السياسة بمعنى نسق القوانين المحددة للانتظام الذاتي، بما هو وازع الوازع المستند إلى علم هاتين الآليتين، فإن هذا الوجه السالب يصبح، بقلبه دعوة إلى:

ـ قانون التوازن العام في القوة العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني العصبية الحاكمة حتى تمنع النقلة من المجتمع السياسي الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان السياسي المستند إلى المساواة إلى المجتمع السياسي المنقسم إلى سادة وعبيد، باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء بما هم مرتزقة العنف: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الخلقي إلى المقابلة بين سادة وعبيد.

ـ قانون التوازن العام في المالية العمومية ذروة، وفي أساسها، أعني الاقتصاد حتى تمنع النقلة من المجتمع المدني الذي تحكمه المشاركة الحرة في السلطان الاقتصادي المستند إلى العدل إلى المجتمع المدني المنقسم إلى مستغلين ومستغلين باستعمال عصبية العبيد أو الأجراء مرتزقة الاستغلال: منع النقلة من المساواة في الانتاج القيمي بالمعنى الاقتصادي، إلى المقابلة بين مستغلين ومستغلين.

وطبعا يعتبر ابن خلدون هذه النقلة أمرا طبيعيا، بمعنى أنها لا مرد لها. ولكن هذا الاعتبار يفيد أمرين هما المقصود بالانتظام الذاتي في السياسي عند ابن خلدون:

ـ الأول: أنها كذلك قبل حصولنا على التجربة التاريخية التي نعلم، بفضلها، بحكم ذلك قانونها فنصبح، قادرين على تجنبها، تماما كما يمكننا علم قوانين الطبيعة من تجنب الكوارث: كالأمراض الوبائية التي أمكن التغلب عليها بعلم أسبابها. وإلا لم يكن لعلم العمران معنى.

ـ الثاني: أن الحتمية في الطبيعي والتاريخي من جنس واحد: فكلتاهما تعني أن لمجرى الأمور قوانين، ولا تعني أن هذا المجرى قضاء أو قدر. والفرق بين. ففي الحالة الأولى العلم مخلص، وفي الثانية لا مفر!.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١ وما تقدم في هذا الفصل وما يتلو من تعليقات حول هذه المنزلة الإنسانية.

الحقيقي في العربية هو الثروة والملكية(٩٥). وبذلك نعود مباشرة إلى جوهر القضية الفلسفية، أعني منزلة الكلي الوجودية بما هي جامعة للبعدين النظري والعملي في منزلة الإنسان نفسه، المولد لهذا الكلي أداة للسيادة على الطبيعة وعلى الشريعة، وبما هي علامة على الاستخلاف في بعديه، أعني الرئاسة العملية والرئاسة النظرية (وكلاهما كلي غير واقعي، بل هما من وضع الإنسان الخليفة):

ـ الأولى حددها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس ـ الغاية»، وإليها يعود كل ما عداها من الغايات، في هذه الفقرة من الفصل الرابع والعشرين من الباب الثاني بعنوان: «في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع الفناء إليها الفناء»، وفيها يقول: «والسبب في ذلك [في إسراع الفناء إلى الأمة] ـ والله أعلم ـ ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها، وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم. فيقصر الأمل ويضعف

التناسل؛ والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل، وما يحدث عنه في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب، وطعمة لكل آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه ـ والله أعلم ـ سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسة وكبح عن غاية عزة، تكاسل حتى عن شبع وري كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين»(٩٦).

ـ الثانية حددها ابن خلدون بوصفها هي «الأساس الوسيلة»، وإليها يعود كل ما عداها من الوسائل في هذه الفقرة من الفصل الحادي عشر من الباب السادس، بعنوان: «في أن عالم الحوادث إنما يتم بالفكر»، وفيها يقول: «اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها، التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية(٩٧)، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها، متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها(٩٨). فمنها منتظم مرتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوان غير البشر. وذلك أن الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع [...] ولأجل الحصول على هذا الترتيب يحصل

[حاشية] (٩٥) انظر مادة «وجد» في: أبو الفضل محمد بن مكرم بن

منظور، لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، ٣ج (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠).

[حاشية] (٩٦) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٢٤: «الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء» ص ٢٦٠٠

[حاشية] (٩٧) وطبعا ما ينسبه ابن خلدون إلى القدرة الإلهية فإنه يستثنيه من القدرة الإنسانية. وإذا فالمسألة تعود إلى التنازع بين الذاتين: أعني المستخلفة والمستخلفة، الإله والإنسان. ويبرز هذا الاستثناء في فصل إنكار ثمرة الكيمياء من: المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل ٣٣: «في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها» ص ١٠١٠ - ١٠٢١.

[حاشية] (٩٨) وطبعا ما ينسبه ابن خلدون إلى القدرة الإنسانية، فإنه يستثنيه من متعلقات القدرة الإلهية لا بمعنى العجز عنها ولكن بمعنى تخصيصها للحيوان والإنسان: ولهذا أيضا علاقة بالإشكالية نفسها المتصلة بالتنازع بين الذاتين: الإله والإنسان.

الانتظام في الأفعال البشرية. وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يحصل به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس، ومدركاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في

قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (٩٩). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب في الفكر مرتبة تكون إنسانيته (١٠٠).

وبين أن «الأساس ـ الوسيلة» يتضمن وجهي الوسيلة هنا: أعني أنها الفكر النظري، وأنها هو بما هو فاعل في الطبيعة. لذلك تعلق الشأن بتحديد مفهوم الاستخلاف بمعنى النظر الممكن من السيطرة على الطبيعة. وهو إذا وسيلة الاستخلاف، بمعنى الفعل الممكن من السيطرة على الشريعة. ولما كان هذا الاستخلاف الثاني هو الممكن من السيطرة على الطبيعة ـ بمعنى التسخير والاستيلاء ـ صار هو المصدر الحقيقي للآلية الثانية، أعني آلية الاقتصاد السياسي (١٠١)، والاستخلاف الأول هو المصدر الحقيقي للآلية الأولى، أعني آلية الاجتماع السياسي. وبذلك يكون النظر، بما هو وسيلة أو الاستخلاف ـ الوسيلة، تابعا للعمل بما هو غاية أو الاستخلاف ـ الغاية، فتصبح الحضارة والتاريخ الإنساني مستمدين أساسهما من خاصيات الإنسان الحيوية ـ غاية وسيلة ـ لكن آلياتهما وفعلهما كله من صنع الإنسان نفسه، وليس فيهما شيء طبيعي، بل انهما ما يمكن أن نطلق عليه آليات إزالة ما

(٩٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٣٠٠

(١٠٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٦، الفصل :١١ «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر،» ص ٨٣٨ ـ ٨٤٠٠

(١٠١) انظر: المصدر نفسه، الباب ٥، الفصل :١ «في حقيقه الرزق والكسب وشرحهما،» ص ٦٧٨، حيث يفيد مفهوم الاستخلاف بما هو

سيطرة الإنسان على الطبيعة هذا المعنى نفسه، ولكن بمضمونه الاقتصادي، إذ يقول ابن خلدون: «والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه﴾ (القرآن الكريم، «سورة الجاثية،» الآية (١٣ وسخر لكم الشمس والقمر، وسخر لكم البحر، وسخر لكم الفلك، وسخر لكم الأنعام، وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف. وإذا فالاستخلاف كما حدده ابن خلدون في الباب ،٦ الفصل ،١١ هو عينه، أو هو أداة الاستخلاف كما حدده في الباب ،٥ الفصل ١٠ وكلاهما أداة للاستخلاف كما حدده في الباب ،٢ الفصل ،٢٤ أعني أن علم الطبيعة يمكن من السيطرة عليها (الباب ،٦ الفصل ١١)؛ والسيطرة عليها هي أساس من أجل العيش (الباب ،٥ الفصل ١)؛ والعيش ليس إلا أحد مظاهر السيادة والرئاسة الإنسانية بحق، أعني تحقيق حرية الإنسان الخليفة (الباب ،٢ الفصل :(٢٤ الإنسان رئيس بما هو مشرع عملي. وأداتاه هما السيطرة على الطبيعة بعلمه لاستغلالها بفنه: وتلك هي أبعاد الاستخلاف كما يراها ابن خلدون في آليتي الربط بين أودية الجدول العملي، إذا لم يكن مضمونها محصورا في مغالطات النفس المغلوبة، إما اقتداء بالغالب أو ثورة عليه بمحو الذات فعلا من خلال محو الغالب وهما: الأول بالتماهي مع الغالب والثاني بقبول الفقر والخصاصة.

فيهما من طبيعي، نقتله. فالتاريخ، بما هو جمعنة وأرخنة للإنسان الطبيعي، ليس إلا مراحل إزالة هذه الطبيعة التي له، والاستعاضة منها بآلية الاجتماع

السياسي، بما هو تاريخ الصراع حول غاية الغايات (الرئاسة العملية) والاقتصاد السياسي بما هو تاريخ الصراع حول وسيلة الوسائل (الرئاسة النظرية). ومعنى ذلك أن الاستخلاف، بما هو التاريخ، يعني أن الخروج من الجنة هو عينه هذا القتل التاريخي للطبيعة، وأنه لم يزل جاريا(١٠٢).

٢ ـ النتائج العملية والنظرية أو منزلة الإنسان بما هو مشرع لذاته

وهكذا نعود إلى خانة الانطلاق، أعني مضمون الفصل الأول من هذا الكتاب الذي حددنا فيه منازل الكلي العملي والكلي النظري في الحنيفية المحدثة، بما هي وضعية الانطلاق لمحاولات الفكر العربي الساعي إلى تأسيس نظره وعمله بتحديد منازل الكلي النظري والعملي (القسم الأول من الكتاب). فلقد تبين الآن أن منازل الكلي العملي تعود، بما هي عين فعل الإنسان العملي أو جوهر السياسي، إلى مفهوم الرئاسة الانسانية أو الاستخلاف

[حاشية] (١٠٢) وهذا الخروج من الجنة الذي ما يزال جاريا علته هي عينها علة الإخراج كما هو منصوص في القرآن: حب التأله! ولكنه هنا ليس خطيئة ولا هو لعنة. فحب التأله صار استخلافا، والاستخلاف متقدم على الغراية الناتجة منه، كون أحد الملائكة رفض تأسيس القانون الخلقي، تأسيسا يجعله أسمى من القانون الطبيعي، برفض السجود.

١ ـ فسجود من معدنه نار إلى من معدنه تراب يعني عكس القانون الطبيعي بحسب الفيزياء القديمة، إذ إن النار تصعد والتراب ينزل. والإله أمر بعكس ذلك: إذ إن الساجد ينزل، والمسجود له يصعد. وإذا فالإنسان المسجود له هو القانون الخلقي المطلق.

٢ ـ واغتواء آدم وحواء من جنس عصيان إبليس. إذ هما استجابا للقانون الطبيعي رفضا للقانون الخلقي: الاقتراب من الشجرة المنهي عنها، أعني العلاقة الجنسية المؤدية إلى التناسل والاتصال الزماني.

٣ ـ وتقدم الاستخلاف في الأرض على عصيان إبليس وعصيان آدم يقتضي أن العصيانين وسيلتا الاستخلاف المقصودتان. فإذا كان آدم سيكون خليفة في الأرض، وكان كونه ما سيكون هو علة العصيان الأول (إبليس) المؤدي إلى العصيان الثاني (آدم وحواء) المؤدي إلى الإخراج، والتظر إلى يوم الدين، فمعنى ذلك أن الاجتباء واجب، ولا معنى للخطيئة واللعنة، وأصبح التاريخ الإنساني، بما هو استخلاف، مطلوبا لذاته، وذلك هو معنى الحنيفية المحدثة بما هي عودة إلى الفطرة.

٤ ـ ومن ثم فإن القانون الخلقي (الاستخلاف) يتوسل القانون الطبيعي (العصيانان)، ليكون التاريخ هو عينه هذا الخروج من الجنة، بما هي معطى إلهي، والعودة إليها بما هي تحصيل إنساني، خلال التاريخ. وإذا فالسيادتان على الطبيعة والشريعة ليستا إلا التحقيق التاريخي للقصد من آدم الخليفة الذي يسخر الطبيعة بالنظر والشريعة بالعمل ليكون صاحب الرئاسة في الوجود، من دون أدنى شعور بالخطيئة ومن دون أدنى لعنة على الحياة الدنيا.

كذلك نفهم تقدم الحنيفية بالذات وتأخرها بالتاريخ عن تحريفاتها، أعني الأديان القائلة بالخطيئة واللعنة، والمقابلة بين الإلهي والإنساني، والجاعلة من التاريخي إما عصيانا أبديا، أو خنوعا أزليا (التوراة ـ الانجيل مع الحلين الزائفين: الشعب المختار، أو الحلول).

العملي كسيادة على الشريعة؛ ومنازل الكلي النظري تعود، بما هي عين فعل الإنسان النظري أو جوهر الاقتصادي، إلى مفهوم التسخير الإنساني للطبيعة أو الاستخلاف النظري كسيادة على الطبيعة. وإذا فهذه المنازل، عمليها ونظريها، ليست إلا التاريخ الإنساني الحاصل فعلا؛ ولا وجود فيها لأية واقعية بمعنى الكلي الطبيعي المحايث أو المفارق. ليس هناك ماهية، ولا برهان، ولا خير، ولا واجب إلا ما حدده النظر التاريخي والعمل التاريخي للتوسط بين وادي الجدولين المتيامنين (أعني نظريا: التصور، والتصديق، والحد، والقياس؛ وعمليا: الشوق، والإرادة، والغاية، والروية)، ووادييهما المتياسرين (أعني نظريا: الصورة الجوهرية، والعلة الصورية، وذات الشيء، ووجوده؛ وعمليا: القيمة الجوهرية، والعلة الغائية، وذات الشيء، ووجوده) توسطا يؤرخن ما في الإنسان والطبيعة من معطى طبيعي، ويطبعن ما فيهما من حادث تاريخي، كما وصفنا.

ويكفي الآن أن نعيد صياغة الإشكالية في بعديها النظري والعملي، بما هي تساؤل عن منزلة الإنسان من حيث هو ناظر وعامل، في العلاقة الزحامية مع مثاله الأعلى المنافس له، أعني الذات الإلهية وذلك:

-١ في الممارسة العملية عند السنة والشيعة، أي عند المخمسين (القسم الأول من الكتاب).

-٢ في الممارسة النظرية عند السنة والشيعة، أي عند المخمسين (القسم الأول من الكتاب).

فكيف أدى الصدام داخل الجديلتين والتصادم بينهما حول عبادة الطبيعة والسيادة عليها، وعبادة الشريعة والسيادة عليها، وتوسل العبادة في إحداهما

للسيادة على أخراهما إلى زعزعة العبادتين، من دون البلوغ إلى السيادتين فعليا، وإن تم إدراك سبلهما نظريا في الاسمية النظرية والعملية؟ ولم كان جوهر الخلاف النظري والعملي، في الفكر العربي بجميع أصنافه، يدور حول هاتين السيادتين والعبادتين، بما هما محددتان لمنازل الكلي العملي والنظري. ولماذا انتهى ابن خلدون إلى حل الاستخلاف بمعنى الرئاسة العملية والرئاسة النظرية كما وصفنا؟

لقد اختلف تعيين هذه الإشكالية عمليا، بحسب وضعيتي طرحها: الوضعية الشيعية، أو الوضعية السنية، والوسيطان بينهما كمتأرجحين بينهما، أي: الاعتزال، والفلسفة اللذين انقسما، بحسبهما.

سنكتفي بالتلميح السريع لعروضهما التاريخي، في واقع الحركات السياسية، وكيفية طريان الفعل السياسي وجريانه، مرورا إلى نظريات المنازل، بما هي قد اجتمعت في منزلة الإنسان الخليفة، لأن بحثنا فلسفي وليس تاريخيا. ليست أحداث الممارسة هي التي تعنينا بل نظرياتها وأحداث نظرياتها.

١ ـ كان هذا العروض في العالم الشيعي، على النحو التالي:

أ ـ الحركات المتطرفة ذهبت إلى التحلل المطلق من النقل، باسم عبادة الطبيعة، مع اللجوء إلى الإرهاب والأفيون المادي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة المنزلة بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعيا إلى عهد الشريعة الموضوعة انسانيا: الحشاشين (١٠٣).

ب ـ الحركات العامة كان واقع عملها مثل النظم السنية، رغم تأسيسه على عصمة الإمام عوض اعتباره خروجا عن الشرع: عسكروت + كهنوت (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الحق الإلهي في الإمامة).

٢ ـ أما في العالم السني، فقد كان على النحو التالي:

أ ـ الحركات المتطرفة ذهبت إلى التحلل المطلق من العقل باسم عبادة الشريعة مع اللجوء إلى الإرهاب والأفيون الروحي، لتحقيق التخلص من عهد الشريعة الخارجة عن الشريعة المنزلة، بالاستناد إلى فنياتها في الفعل السياسي سعيا إلى فرض الشريعة المنزلة: الغلاة من الحنابلة(١٠٤).

ب ـ الحركات العامة كان واقع عملها، مثل النظم الشيعية، رغم تأسيسه على الاجتهاد عوض اعتباره عصمة: كهنوت + عسكروت (والثاني أساس للأول بحكم القول بنظرية الشوكة في الإمامة).

وقد توسط الاعتزال بين العالمين، مع المراوحة بينهما إلى الانقداد إلى فريقين: فريق يميل إلى أولهما، وفريق إلى ثانيهما، أعني الاعتزال البهشمي وتصوفه (وحدة الوجود) والاعتزال الأشعري وتصوفه (وحدة الشهود). والفرق بين الموقفين الشيعي والسني واضح: فما دام ب من ١ يجعل الشريعة غطاء لسلوك الملوك الطغاة باسم عصمة الأئمة، فإن أ منه يصبح التحرر المطلق منه إطاحة بالشريعة، باسم المبدأ نفسه الذي ينتهي، في غايته إلى جعل

[حاشية] (١٠٣) انظر: Lewis, Bernard Les Assassins (Paris: 1982), Levrault, Berger et Perse,» en Mission «La 4: chap. p. 111: «L'imam du temps vous adresse sa bénédiction et son absolution vous a libérés et vous a conduits à la Loi sacrée et la Resurrection». Il a appelés ses serviteurs personnels.

[حاشية] (١٠٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام (القاهرة: دار النهضة المصرية، ،(١٩٤٦ فصل المنحى الشخصي لحياة الحلاج (عن ماسينيون) ٦١ - ،٩١ وفيه يبرز دور الحنابلة السياسي وخصوصا الغلاة منهم، ولكن في اتجاه مقابل لاتجاه غلاة الشيعة من الحشاشين: هؤلاء يذهبون إلى إزالة الشريعة السماوية، وأولئك إلى إزالة العقل. والعجيب أن النتيجة عند الحنابلة هي التحرير لأنها ضد جبروت السلطان، وعند الحشاشين هي الاستعباد، لأنها لتأسيس جبروته.

الإمام ليس فقط مؤولا للشرع، بل مشرعا تشريعا بديلا من الشريعة المنزلة. فيصبح التشريع تنزيلا متصلا، ويتم التوفيق بين التاريخية والتنزيل، أعني أن مفهوم ختم الرسالة المتناقض يزول، وتصبح الشريعة، وضعا إنسانيا تاريخيا، وإن نسبت إلى العصمة. وما دام ب من ٢ يحيد الشريعة، مكتفيا بدور السلطان الروحي السالب، فإن أ منه يصبح تحريريا من طغيان جبروت السلاطين الخارجين عن السنة بالعودة المطلقة إلى الشريعة، ونفي كل تشريع إنساني وضعي بإطلاق: مفهوم ختم الرسالة(١٠٥).

ويعني ذلك أن السيادة على الشريعة تقتضي التحرر من الشرائع السماوية، للاستعاضة منها بالشرائع الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: عصمة الإمام التي تصبح، في ذروتها، تشريعية متجاوزة للوظيفة التأويلية)؛ وأن السيادة على الطبيعة تقتضي التحرر من الطبائع الواقعية للاستعاضة منها بـ «الطبائع» الوضعية البشرية (حتى وإن تم ذلك بمبدأ متناقض: الإرادة الإلهية المطلقة الواضعة حتى للطبائع). وإذا فذهاب الشيعة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة الشريعة. وذهاب السنة إلى الغاية يعني ختم عهد عبادة

الطبيعة. والأولى ظنت أنها تستعيض من تحريك الشريعة (رفض ختم الوحي) بتثبيت الطبيعة (رفض تاريخية العلم)؛ والثانية ظنت أنها تستعيض من تحريك الطبيعة (رفض ختم العلم) بتثبيت الشريعة (رفض تاريخية الشريعة).

لذلك أصبح المشكل، في الوسط بينهما، أعني في الاعتزال بفرعيه، يدور حول حق الصدارة لأيهما يعود ـ للعقل أم للنقل ـ وذلك في مجال التشريع (أي مسألة التحسين

[حاشية] (١٠٥) الوحي المتصل عند الشيعة ـ بما هو نفي للمفهوم المتناقض في الحنيفية المحدثة، أعني ختم الوحي ـ تأسيس للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: فعصمة الإمام ولدنية علم الأولياء كلتاهما بديلان عن الوحي المختوم بإطلاق الفصل بين الظاهر والباطن إلى حد يقلب السلطة التأويلية إلى سلطة تشريعية؛ ومن ثم، رغم التناقض، يصبح الشرع من وضع الإمام والولي، وقد بلغ ذلك الذروة في نظرية التخلص من الشرع المنزل، عند الحشاشين. والوحي المختوم عند السنة ـ بما هو تخليص للتشريع من تحكم السلطان الزماني ـ تأسيس للتشريع الوضعي الإنساني بصورة متخفية: وذلك بمعنيين: ١ـ المعنى الظاهري المطلق: حيث يحصر التشريع الخاتم في مدلوله الظاهر، فيصبح كل ما عداه من المباح الذي يعود فيه التشريع إلى اجتهاد الإنسان غير المستند إلى الشرع (مثلا ابن حزم). ٢ـ المعنى القياسي المطلق: حيث ترد جميع النوازل الطارئة بعد الشرع الخاتم إليه (قرآنا وسنة) بالاجتهاد القياسي، وسد الذرائع سلبا وتوفير الأسباب إيجابا. وطبعا فالفرق بين الحيلتين واضح: ففي الحيلة السنية لختم

الوحي يصبح المشرع الإنساني غير السلطان الزماني صاحب القوة والعصبية، بل سلطة العلماء. وفي الحيلة الشيعية، يكون المشرع صاحب السلطان الزماني، كونه إماما معصوما. هذا في الواجب. أما في الواقع فالأمر واحد: لأن سلطان العلماء، عند السنة، قلما يستقل عن السلطان الزماني. وإذا ففي الحالتين كانت الحيلتان عودة إلى النظام المصري والبابلي: عسكروت مستند إلى كهنوت، مع تأليه الأول أو عدم تأليهه (التأليه عند الشيعة، وعدمه عند السنة).

والتقبيح العقليين) وفي مجال النظر (أي مسألة تقدم الماهية على الإيجاد أو تعلقه بها وتقدمه عليها). وحق الصدارة، مثل السيادة والعبادة، يتحدد بالإضافة إلى المعطيين النظري (الطبيعة) والعملي (الشريعة)؛ والأولى وعلومها تعود إلى الرياضيات والمنطق، والثانية وعلومها تعود إلى السياسيات والتاريخ. واستتباع الأولى للثانية يسود الرياضيات والمنطق على السياسيات والتاريخ تسويدا يعيد الأخيرين إلى الأولين(١٠٦). واستتباع الثانية للأولى يسود السياسيات والتاريخ على الرياضيات والمنطق تسويدا يعيد الأخيرين إلى الأولين(١٠٧).

ويتحدد الإشكال ببعديه النظري والعملي في مفهوم واحد اتخذ صيغتين: فبما هو مشكل مطلوب حله، يصبح الأمر متعلقا بمنزلة الإنسان في الوجود، أو بمنزلة موضوعي علمه الكلي النظري) وعلمه (الكلي العملي). وبما هو حل لهذا المشكل المطلوب حله، يصبح الأمر متعلقا بمسألة الخلافة الإنسانية، أو الاستخلاف الإنساني من أدنى درجاته إلى أسماها، أعني من العبودية إلى الألوهية. وإذا طرح المشكل بصورة عامة، كان

مجاله الإنساني عامة،

[حاشية] (١٠٦) رسائل اخوان الصفاء، كما بينا ذلك في الفصل الثاني، تبحث في السياسة والتاريخ، أعني في علمي العمل يرجعاهما إلى علمي النظر، لا بما هما علمان نظريان، بل بما هما أداتا العمل النظريتان، أعني: ١ـ الترييض بما هو سياسة لتربية الذات العاملة سيطرة عليها، ولتذليل الموضوع المعمول سيطرة على الطبيعة. ٢ـ المنطقة، بالغرض نفسه الوارد في ١ ببعديه: التربية والتقنية. ٣ـ ترييض التاريخ بجعله خاضعا لحتمية تثبت في الوقت نفسه ضرورة حلول عهد الدولة الصفوية، وقدرة المنجمين بما هي علم للغيب (نظرية الجفر). ٤ـ منطقة التاريخ بجعله قصصا تعليميا من جنس قصص القرآن، لتأسيس خوارق الأئمة، وكرامات الأولياء.

[حاشية] (١٠٧) نقيض رسائل اخوان الصفاء شكلا والمطابق لها مضمونا هو محاولة ابن تيمية وابن خلدون، وذلك بالصورة التالية: ـ فطبيعة المنطق والرياضيات الاسمية تجعلهما سياسة العلم وتاريخه، أعني مجرد تشريع قبلي صوري أو تاريخ بعدي مادي لفعالية النظر والعمل. ـ وطبيعة التاريخ والسياسيات الاسمية تجعلهما رياضيات العمل ومنطقه، أعني منهجية قبلية (العمران البشري) أو بعدية لفعالية النظر والعمل (التاريخ). وهذا يعني أن مشروع اخوان الصفاء بما هو سعي إلى التخلص من الواقعية الوهمية للرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، أصبح عند ابن تيمية وابن خلدون المشروع نفسه بتأسيس للاسمية. فصار خلافة إنسانية بالرياضي والمنطقي والسياسي والتاريخي، بما هي وضع استعلامي يتدرج إلى أن يصبح وضعا إيجاديا، فتتأخرن الطبيعة، وتطبعن الشريعة. أعني أن علوم النظر تفقد ما

كان يزعم لها من علم للأشياء بما هي عليه، فتصبح مجرد وضع إنساني؛ وتفقد علوم العمل ما كان يزعم لها من ادعاء للمعيارية الخالية من علم الأشياء على ما هي عليه، ظنا أن العملي تال لعلمه وليس متقدما عليه كالطبيعي. وعندئذ نفهم مدلول الاسميتين النظرية والعملية، وما يبدو كأنه تقابل بين غايتي صاحبيهما، أحدهما يثبت فاعلية العلم في اختراع موضوعه، والثاني يسعى إلى الحد منها لإبراز فاعلية العمل.

بما هو التاريخي والعمراني، وهو المعنى العميق للسياسي أو للشريعي بما هو غير الطبيعي. وإذا طرح بصورة تخص السلطان أو الوازع في الأول، كان معناه السياسي بمعنى آليات الحكم في الاجتماع الإنساني. وكلا الأمرين يسمى خلافة، فيكون المعنى الثاني هو خلافة الخلافة، أعني أن الخليفة بالمعنى السياسي الضيق (الخلفاء الراشدون أو غيرهم) ليس إلا خليفة الناس بما هم خلفاء الإله في الأرض، وهو إذا غير مخصوص بخلافة الإله، ما دامت للإنسان بما هو إنسان. ولعل هذا هو أكبر الأدلة وأقواها ضد الحل الشيعي ولصالح الحل السني، حيث تكون الخلافة بالمعنى السياسي الضيق: «من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم»(١٠٨)، خلافا لما يجمع عليه الشيعة الذين يرون أنها «ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر»(١٠٩).

وقد سبق فأشرنا إلى الإحراج الحاصل لنا اصطلاحيا في استعمال مفهوم السياسي بالمعنى العميق، حيث يفيد الإنساني والعمراني والتاريخي بإطلاق،

أعني ما يقابل الطبيعي، والسياسي بالمعنى الخاص بالحكم. وها نحن نجد الآن العلة الثانية التي اضطرتنا إلى ذلك. فبالإضافة إلى عدم الفصل الواضح، في الفلسفة الواقعية، بين المفهومين، نجد وحدة التسمية في الدين، أعني مفهوم الاستخلاف المنطبق على الإنسان عامة، ثم مفهوم الاستخلاف المنطبق على خليفة الخلائف، أعني هذا الذي يراه الشيعة من أركان الدين، ويسمونه إماما، والذي يراه السنة من المصالح العامة، ويعتبرونه خليفة. وهو في الحالة الأولى معصوم إلى حدود حلول الإلهي فيه، لكأنه الخليفة الوحيد، بالمعنى الأول للاستخلاف. وهو في الحالة الثانية مجرد مجتهد مثل أي إنسان، لأن الخلافة بالمعنى الأول هي للإنسان بما هو إنسان.

وبين أن الاستخلاف بمعناه العام هو الأصل، وهو يتعلق بمنزلة الإنسان من حيث العاملية والناظرية، وطبيعة معمولاته ومنظوراته، أعني منزلة الكلي المعقول في النظر، والكلي المراد في العمل: هل هما من فعله، أم هما خارجان عن التاريخ الإنساني النظري والعملي، ويمثلان طبائع الأشياء وقيمها بما هي متعالية على التاريخ؟ وإذا فمنزلة الكليين ليست أمرا معزولا عن الإشكالية المركزية في الفكر الديني على حدة، وفي الفكر الفلسفي على حدة، وفي صراعهما، بما هما يلتقيان صداميا حولها، أعني منزلة الإنسان بما هو عامل وناظر في الوجود. وما الاستخلاف بالمعنى الخاص إلا فرع من الاستخلاف بالمعنى العام، وما الحلول الذاهبة من الانتخاب العام (الخوارج) إلى التعيين النصي المطلق (الشيعة)، بتوسط انتخاب

[حاشية] (١٠٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل ٢٧: «في

مذاهب الشيعة في حكم الإمامة»، ص ٣٤٨٠

[حاشية] (١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٨٠

العقلاء له (المعتزلة) وانتخاب أصحاب الشوكة له (السنة)، إلا مجرد علامات على الحلول النظرية العميقة للاستخلاف بمعناه الأول، أعني منزلة الناظرية وموضوعها، ومنزلة العاملية وموضوعها، بما هما عين منزلة الإنسان في علاقته بالذات المنافسة، أعني الذات الإلهية المستخلفة. والاستخلاف ذاهب من الاستخلاف الذي يظل فيه المستخلف موجودا ومسيطرا على خليفته، إلى الاستخلاف الذي يزول فيه المستخلف فلا يبقى إلا الخليفة مطلق الحرية والتشريع!

ومن أجل حدي الاستخلاف هذين، العبودية والسيادة، وأولاهما نافية للإنسان ومثبتة للإله، وأخراهما نافية للإله ومثبتة للإنسان، صارت المسألة كلها وكأنها مجرد مناقشة لدليل الممانعة والمزاحمة بين الذاتين الإلهية والإنسانية، وكلتاهما مرحلة في السعي إلى التخلص من الواقعية، أولاهما منها في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، حيث صار الرب واضعا بإطلاق للكلي الطبيعي وللكلي الشريعي قبل وجود الطبيعة والشريعة؛ والثانية منها في الطبيعة والشريعة، حيث صار الإنسان واضعا بإطلاق للكلي الطبيعي وللكلي الشريعي بعد وجود الطبيعة والشريعة. وإذا بالمنافسة بين الذاتين تنقلب إلى معاونة تعاقدية، هي العهد أو الميثاق بين الإله والإنسان، المؤسس للاستخلاف، بما هو رتبة وجودية للإنسان تحقق له أمرين، كان عدم التوازن بينهما في الجديلتين، بعد الانفجار، سر المحاولتين عند ابن تيمية وابن خلدون لتحقيق إصلاح العقل النظري، وإصلاح العقل العملي:

ـ فأما الأمر الأول فهو سلبي، أي إنه عدم التأله، ويعني عدم الظن بأن علم الإنسان وعمله، هما عين طبائع الأشياء وقيمها. وذلك هو نفي الواقعية: إذ إن العالم الوحيد بطبائع الأشياء والعامل الوحيد لقيمها هو الاله، وهو المتعالي الوحيد على الإنسان خليفته.

ـ وأما الأمر الثاني فهو إيجابي وينتج من الأمر الأول، أي إنه التحرر من كل سلطة أجنبية تؤله نفسها للسيطرة عليه، كونه هو المسيطر الوحيد في الوجود بما هو خليفة. وذلك هو معنى الاستخلاف أو إثبات الاسمية. إذ إن معلومه ومعموله هو تشريعه الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله باستخلافه. وهذا التشريع الاجتهادي الذي أقدره عليه الإله هو علة الاستخلاف: إنه القدرة على التسمية، ومن هنا اشتقاقنا اسم الاسمية، وليس فقط من مجرد المدلول الفلسفي لما يقابل الواقعية والتصورانية!(١١٠).

[حاشية] (١١٠) فالاسمية بما هي غير الواقعية وغير التصورانية مفهوم سالب مدلوله نفي واقعية الكلي خارج الذهن (غير الواقعية)، وحتى في الذهن (غير التصورانية) لكيلا تبقى إلا على الأسماء والمسميات ولا شيء بينهما. لكن الاسمية لها رجم موجب يمثل ما بين أعيان الأسماء وأعيان المسميات من دوال ومدلولات، هي غير الأعيان، من دون أن تكون كليات واقعية، أو كليات ذهنية. إنها جملة المجالات المدلولية التي تكونت حول أعيان الدال، =

وقد تمثل عدم التوازن بين الأمر الأول أو عبودية الإنسان للإله، والأمر الثاني أو سيادة الإنسان على الكون، بما هما الوجه السالب والوجه

الموجب لمنزلة الإنسان الوجودية أو الاستخلاف، في ما انتهت إليه الجدلية «الاشراقية ـ الصوفية» من شرك احتال على التخلص من المعبود بإظهار التخلص من العابد، في نظرية وحدة الوجود(١١١)، وما انتهت إليه الجدلية الرشدية الكلامية من شرك احتال على التخلص من العابد، بإظهار التخلص من المعبود، في نظرية وحدة الشهود(١١٢).

لذلك، فلا نعجب إذا التقى ابن خلدون هنا بابن تيمية في مسألة العمل التقاء ابن تيمية به في مسألة النظر. وإذا كان ابن خلدون قد حدد طبيعة الوسيطين المفسرين لجدول العقل النظري (الفصل الخامس) بفضل الحل الاجتماعي التاريخي، فإن ابن تيمية لن يقدم مثل هذا الحل لابن خلدون ـ إذ إن وسيطي جدول العقل العملي عينهما ابن خلدون بنفسه، بفضل الحل الاجتماعي التاريخي (الفصل السادس) ـ بل هو قد حاول أن يحل فلسفيا ودينيا مسألة العلاقة بين وجهي الخلافة، أعني العبودية والسيادة اللذين وصفنا، وذلك في جداله مع المخمسين كما رأينا، حول وجهي الرئاسة الإنسانية كما حددهما ابن خلدون وذلك:

[حاشية] =وجملة المجالات الدالة التي تكونت حول أعيان المدلول، فأحدثت النسيج الرمزي الاجتماعي، وهي إذا لحمة الوجود الاجتماعي وسداه. إنها ما رمز إليه الدين في أمثولة الاستخلاف بعلة تقدم الإنسان على الملائكة التي أمرت بالسجود له إيذانا بتقديم مملكة الخلقي على مملكة الطبيعي، من خلال قلب قانون الطبيعة (سجود ذي المعدن الناري لذي المعدن الترابي)، أعني علم الأسماء الذي وهب للإنسان. ولما كان علم الأسماء علة في قلب قانون الطبيعة، صار هو عينه مملكة الخلقي، أو هو

عينه قانون التاريخي، بمعنى ما خلت منه الطبيعة وأضافه إليها الإنسان، خلال التاريخ الذي هو عهد الاستخلاف. وإذا فالكليات الاسمية هي الموجودات التاريخية التي لها وجود حقيقي، رغم كونها ليست واقعية بالمعنى الواقعي المقابل للاسمية السالبة ولا هي تصورانية بالمعنى التصوراني المقابل للاسمية السالبة، بل هي طارئة أو مكونة أو حادثة بعد أن لم تكن، وهي في صيرورة لا تتوقف، لكونها هي عين الوجود الرمزي للإنسان، بما هو ما أوجد من ذاته بذاته، بفعل الآليات الاجتماعية ـ لا النفسية ولا الطبيعية ـ التي وصفنا. ولا عجب عندئذ أن يكون لهذه الفعالية علاقة وطيدة بفعالية الأمر الإلهي الذي هو كلمة «كن»، وهو الاسم الابداعي بإطلاق.

[حاشية] (١١١) إذ إن وحدة الوجود التي يزعم الإشراقي ـ المتصوف إدراكها بإثبات الذات الإلهية ومحو الذات الإنسانية، تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإلهية بوصفها صورة وهمية من الذات الإنسانية في الذات الإنسانية: فيصبح كل «طاغية» جبار مثلا للإرادة الإلهية. ومن هنا التحالف الصريح بين المتصورة وطغاة العمل أو العسكروت في التاريخ الإسلامي.

[حاشية] (١١٢) إذ ان وحدة الشهود التي يزعم الرشدي ـ المتكلم إدراكها بإثبات الذات الإنسانية ومحو الموضوع العالمي تنتهي في الأخير إلى محو الذات الإنسانية بوصفها مجرد صورة وهمية من العالم في العالم: فيصبح كل «عالم» جبار مثلا للعقل الإلهي. ومن هنا التحالف الصريح بين المتكلمة وطغاة النظر أو الكهنوت في التاريخ الإسلامي.

١- في صراعه مع نفاة الحرية والاختيار، أعني خاصة الجهمية حول طبيعة الفعل الإنساني وحريته(١١٣).

٢- في صراعه مع نفاة الشرعية غير التعيينية للإمام، أعني خاصة الإمامية حول طبيعة السياسي والتشريعي ودور الإنسان فيهما(١١٤).

وإذا كان النسق الخلدوني، في المسألة الثانية، غنيا عن تأسيس يستمده من ابن تيمية، فالعلة تعود إلى أن حله لها يستند إلى حل ابن تيمية في المسألة الأولى، أي إلى طبيعة الفعل الإنساني الحر، وكيف يمكن فهمه، وما معنى حب التأله والاستخلاف من حيث ترجمته الفلسفية التي ترده إلى قضية العلاقة بين الحرية والضرورة أو بين الأمر الشرعي والأمر الكوني، بلغة ابن تيمية(١١٥). وليست وحدة المستند اتفاقية، لأن حل المسألة السياسية، الذي هو من طبيعة واحدة عندهما (نظرية القوة أو الشوكة)، يعود إلى الأساس نفسه الذي يرجع إلى طبيعة الفعل الإنساني وحريته (عقلا وعملا)، بما هو عين منزلة الإنسان في الوجود: سواء أطلق عليها الأول، تأسيسا لها، اسم الأمر الشرعي أو مملكة العقل العملي والحرية بالمقابل مع الأمر الكوني أو مملكة العقل النظري والضرورة، أو أطلق عليها الثاني اسم الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف العملي والحرية، بالمقابل مع الاستيلاء الإنساني أو الاستخلاف النظري والضرورة (مسألة السببية: المقدمة: الباب السادس، الفصل الحادي عشر): كلاهما مال إلى الحل نفسه. لكن ابن خلدون لم يبحث في الأساس الفلسفي الوجودي لهذه المنزلة

[حاشية] = ويبين أن وحدة الوجود بإثبات سلطان الإنسان الروحي تحتاج إلى سند من السلطان الزماني، ووحدة الشهود بنفي سلطان الإنسان الروحي

تحتاج إلى سند من السلطان الروحي. الأولون يسعون إلى الدولة من الكنيسة، والثانون إلى الكنيسة من الدولة. لذلك كانت ثورة ابن تيمية على الجدلية الأولى بإرجاعها إلى علة أخطائها جميعا على الجدلية الثانية، أعني المنطق الأرسطي المولد للكلي النظري الذي أدى إلى نفي الذات الإلهية بتحويلها إلى مجرد وهم هو الكلي بلا شرط (الفصل الثالث والفصل الخامس)؛ وكانت ثورة ابن خلدون على الجدلية الثانية يرجعها بإرجاعها جميعا إلى علة السائدة عل الجدلية الأولى، أعني «التاريخ الأفلاطوني» المولد للكلي العملي الذي أدى إلى نفي الذات الإنسانية بتحويلها إلى مجرد وهم تتقاذفه حتمية الجفر: المنطق بما هو علم وهمي والتاريخ بما هو علم وهمي، ليسا إلا نفي البعد الأول من الاستخلاف والبعد الثاني منه. أولهما يجعل الخليفة ربا بالظن أن علمه هو طبائع الأشياء، والثاني يجعل الخليفة عبدا بالظن أن عمله خضوع لمنطق الأشياء. والمنطق بما هو علم بحق، والتاريخ بما هو علم بحق، مؤسسان للاستخلاف النظري والعملي، بأن يجعلا العلم تاريخيا هو الاجتهاد الإنساني للتشريع المعرفي، والعمل تاريخيا هو الاجتهاد الإنساني للتشريع العملي.

[حاشية] (١١٣) ويطلق عليهم ابن تيمية اسم القدرية المشركية بمعنى الجبرية، بالمقابل مع القدرية المجوسية (بمعنى الاعتزال). انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، تحقيق محمد حامد الفقي (جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩)، ص ٧٣ - ٧٤٠.

[حاشية] (١١٤) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني،

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، ٤ج (بيروت: مكتبة خياط، ،(١٩٦٢ ص ٣٦٥٠.

[حاشية] (١١٥) ابن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، ص ٧٤ وما بعدها.

الفلسفية الخلقية التي ينسبها إلى الإنسان ويتسلمها تسليما، من دون تحليل ولا تأسيس، خلافا لابن تيمية؛ وذلك، ربما، لكونه يرجعها إما إلى العضوي ـ الطبيعي، أو إلى الرمزي الاجتماعي، جاعلا من النفسي الميتافيزيقي مجرد وهم ومغالطة(١١٦).

التأسيس التيمي لمنزلة الإنسان الحر

وسنختم هذا الفصل بمحاولة ابن تيمية لتأسيس هذه المنزلة، وهو تأسيس يعيد إلى الخلقي منزلته التي كادت تزول في المحاولة الخلدونية، لكأن التاريخي والاجتماعي أنهيا المسألة الخلقية التي تكاد تنحصر ـ في المقدمة ـ في المغالطة النفسية عند المغلوب الخاضع أو المترفع، وفي الحق الطبيعي للأقوى عند الغالب، فعلا أولا كمبادرة، وفعلا ثانيا كعودة عليها للانتظام الذاتي، أو كوازع للوازع بحكم السعي إلى الحفاظ على الغالبية، أو السعي إلى منع المغلوبية من البلوغ إلى حد الانقلاب إلى اشتعال يفسد القوة العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع السياسي)، وكذلك المالية العمومية (كأداة انتظام ذاتي في المجتمع المدني)، أو إلى انطفاء أساسهما، لكأن الأخلاق الموضوعية هي وحدها الموجودة وليس للأخلاق الذاتية أدنى وجود، عدا ما وصفه ابن خلدون بالمغالطة في حالتي الاقتداء أو الترفع لكونهما تعلقا بـ «الأمر المعدوم»(١١٧).

[حاشية] (١١٦) إذا كان ما يتمسك به المغلوب المترفع في شممه وابتعاده عن الغالب أمرا معدوما، وكان ما يقتدي به المغلوب الخاضع من عادات الغالب وأحواله أمرا معدوما، فقيم إذا القوة الحقيقية، خصوصا إذا علمنا أن سلوك الغالب، وسلوك المغلوب المترفع، والمغلوب الخاضع كلها تعود إلى الرئاسة الإنسانية بما هي حب تأله؟ لماذا يعد شكل الرئاسة عند الغالب أمرا موجودا، ويعد شكلها عند المغلوبين أمرا معدوما؟ أليس لأن القوة في الحالة الأولى موجودة بالفعل؛ وهي في الحالة الثانية موجودة بالقوة أو ساعية إلى الوجود برفض القوة الغالبة، إما بواسطة المضاهاة معها أو بواسطة مقاطعتها؟ وإذا كانت القوة لا تعد قوة إلا إذا كانت بالفعل، فهل يمكن فهم حركيتها، أعني نقلها من القوة إلى اللاقوة، ومن اللاقوة إلى القوة؟ كيف يصبح القوي ضعيفا والغالب مغلوبا؟ ألا يتحول المغلوب إلى غالب والضعيف إلى قوي؟ إذا صح ذلك، فأي معنى يبقى للحد الأقصى من المغلوبية الذي، إذا حصل، يجعل الأمة تفنى؟ إذا كان للمغلوبية حد أقصى يؤدي إلى فناء المغلوب، فإن ما دونه من الحدود تعني أن الضعف درجة من القوة، وأن الاقتداء والترفع إذا سلاحان من أسلحة الصمود أمام القوة الفاعلة، إما لتحييدها بالاندماج فيها (وتلك حال المصطنعين جميعا)، أو لمصارعتها (وتلك حال المبعدين عن العصبية عند الاستفراد بالمجد)، وهذا هو الخطأ الذي يمكن أن يعاب على ابن خلدون، أعني عدم إبراز أهمية الصمود إلا إذا توفرت شروطه كاملة لتحقيق النجاح: وذلك ما يرى في تنديده بالثائرين الذين يعوزهم شرط الثورة الناجحة، أعني العصبية.

[حاشية] (١١٧) إذا كان المقتدي والمترفع، في تعاملهما مع الغالب، متعلقين بأمور معدومة بالمقارنة مع ما يتعلق به الغالب، أعني القوة الفعلية الموجودة، أفلا يكون مفهوم ابن خلدون لغريزة حب التأله عند الإنسان أو غريزة الرئاسة أو الاستخلاف من جنس النظرية الصوفية في وحدة الوجود كما وصفها هو نفسه في فصل التصوف؟ فتكون أشكال هذه الرئاسة أصدافا خاوية إذا حدث جزر القوة بعد مدها، فتكون نسبة النفوس إلى هذه «الرئاسة ـ القوة، التأله ـ الاستخلاف» كنسبة الماهيات في الوجود إلى القوة الإلهية؟. أليس ابن خلدون بذلك قد =

والمعلوم أن النظرية الخلدونية الطريفة في التأسيس الأنطولوجي لهذه الرئاسة الإنسانية التي تعود إليها آليات السياسة المحددة للكليات العملية إيجاءا وتعميما، يمكن أن تعد بمعزل عن التقويم الخلقي: فهي فوق القيم، ولا توصف بالخير، ولا بالشر، لأنها عين منزلة الإنسان الوجودية. ولذلك فهي تعود، في عمقها الفلسفي، إلى نظرية الحق الطبيعي الذي يمتد بامتداد القوة، وينتهي بانتهائها، سواء كانت هذه النهاية غاية ذاتية لها، أو توازنا لقوتها مع قوة مضادة تقابلها، جاعلة حد كل منهما يقاس بمقدار غالبيتها ومغلوبيتها في الوقت نفسه، وهو ما يجعل السياسي عائدا إلى فيزياء الصراع بين القوى المتمانعة أو المتدافعة في الحيز نفسه الذي هو المعمور من الأرض؛ بحيث إن السياسي منذ البداية دولي أو شامل للإنسانية كلها بإطلاق، إذ إن آلية السياسي داخل العصبية، وبين العصبيات في الدولة نفسها، وبين الدول تبقى دائما هي هي، وتعود إلى فيزياء القوى المتدافعة من أجل الإمساك بهذه الرئاسة الإنسانية (وإذا فالسياسي بهذا المعنى

إنساني ودولي بإطلاق).

وهذه الآلية الفيزيائية، إن صح التعبير، بما هي صراع، تعد صراع كليات متنافية. فكل عصبية، بما هي عين، جزئية. لكنها تسعى إلى السيطرة الكلية على ما عداها جاعلة من إرادتها الجزئية كليا للغير إما بقبوله لها وخضوعه إليها بفضل الاقتداء، أو بخروجه عنها وذهابه إلى الاضمحلال، بفضل الاستعاضة منه بالمصطنعين. وإذا فكون الرئاسة الإنسانية كلية، كقوة أو كنزوع للسيطرة، لا يتحقق إلا بنفي ذاتها. فلا تترأس عصبية زيد إلا باستعباد عصبية عمرو، ولا تتحرر عصبيته إلا بإزالة رئاسة عصبيته. فتكون الخلافة الشاملة للإنسان بما هو إنسان منافية لما هي أساس له، أعني الخلافة بالمعنى السياسي، كونها تصير ملكا عضوضا. ويظل الأمر كذلك إلى أن يتم إدراك الحقيقة المؤسسة لوازع الوازع، أعني: «إن الدولة لا يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها» إلا بسياسة ينتظم بها أمر العمران. فتكون السياسة بما هي وازع الوازع بما هي الوازع الذي لا وازع له غير القانون الفيزيائي السابق. وإذا، فالنقلة من السياسي الطبيعي إلى السياسي العقلي هي المقصود بالانتظام الذاتي للعمران والدولة(١١٨).

[حاشية] = انتهى إلى شبه قضاء وقدر صوفي يطبق على السياسة الاجتماعية ما يطبقه المتصوفة على سياسة الكون، فيكون الملك ظل الإله في الأرض وتصبح الخلافة خاصة به، وليست للإنسان بما هو إنسان؟ أم ان إفراط ابن خلدون علته الإلحاح على ضرورة توفير الأسباب الفعلية لنجاح الثورة على الظلم والقهر؟ لعل ذلك هو أهم وجه للاختلاف بينه وبين ابن تيمية: الكفاح والإيمان بقدرة المكافحة حتى في غياب الشروط

السياسية للنجاح عند الثاني والعكس عند الأول.

[حاشية] (١١٨) ابن خلدون، المقدمة، الباب ٣، الفصل :٢٥ «في معنى الخلافة والإمامة»، ص -٣٣٦ ٣٣٨٠ وينتهي هذا الفصل بالحجة الأساسية التي استندنا إليها في تحديد القطيعة بين العمران ذي الوازع الطبيعي الخالي من وازع الوازع، والعمران ذي الوازع الذي له الانتظام الذاتي أو وازع الوازع. ولنورد النص ثم نحلل هذه القطيعة: «فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة:

[حاشية] -١ وان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

ولهذا استغنى ابن خلدون استغناء كاملا عن المستوى الخلقي من المسألة، كونه قد انتقل مباشرة من القانون الفيزيائي لصراع القوى إلى القانون العقلي للانتظام الذاتي لهذا الصراع، تجنبا لحدوده القصوى المؤدية إلى فساد المتصارعين.

والسؤال هو: هل يمكن هذه النقلة أن تقع من دون المستوى الخلقي من الصراع؟ هل كان يمكن الإنسان أن ينتقل من عهد الحكم الطبيعي إلى الحكم العقلي هكذا نقلة طفرية من الآليات الطبيعية اللاتاريخية إلى الآليات الاجتماعية التاريخية، من دون أدنى توسط للآليات النفسية الخلقية، على الأقل بما هي المستوى المعرفي للآليات وحدودها القصوى، وضرورة إيجاد وازع لتجنب عهد الحكم الطبيعي وتحقيق الانتظام الذاتي الذي من دونه «لا تستب الدولة ولا يتم استيلاؤها»؟ أليس ذلك هو عينه السلطان الروحي الذي يكاد ابن خلدون أن ينفي فاعليته نفيا مطلقا؟

[حاشية] ٢ـ و[الملك] السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار [وقد سبق فقسمه ابن خلدون إلى نوعين، الفارسي والحاصل في أغلب المجتمعات، انظر: المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل :٥١ «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة يتنظم بها أمره» ص ٥٤٠ـ ٥٥٤].

[حاشية] ٣ـ والخلافة هي حمل الكافة [بمن فيهم الوازع وذلك معنى إضافة الكافة] على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» (ص ٣٣٨). وبين أن الملك الطبيعي مفسد لذاته، وهو إذا مرحلة آفلة ضرورة: «[إذ] تعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة [أي خاصة الحاكم] وينقادون إلى أحكامها [...] وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستب أمرها ولا يتم استيلاؤها» (ص٣٣٧). وإذا فالنقلة من الطبيعي إلى السياسي هي النقلة من الوازع غير الموزوع إلى الوازع الموزوع. وليس هناك نقلة من الاجتماع بلا وازع إلى الاجتماع بوازع فهذا ما ينفيه ابن خلدون. ومن ثم فالنقلة الخلدونية ليست من جنس النقلة من الحال الطبيعي في نسق روسو، ولا حتى من جنس النقلة الهوبزية: لأنها تتجاوز هوبز بوازع الوازع، وتتجاوز روسو بانعدام الحال الخالية من الوازع. ما هي الآن طبيعة وازع الوازع؟ أشار ابن خلدون هنا إلى النظر العقلي والنظر الشرعي، من دون تقويم يبين ما يفضله. أما في

الفصل ٥١ من الباب الثالث فقد أشار بوضوح إلى وازع الوازع الذي يؤدي إليه علم الاجتماع فقال: «الوجه الثاني [من السياسة العقلية] أن يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعا. وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر». ثم يضيف أهم نقطة تشمل في بيان الطبيعة المزيحة لوازع الوازع في المجتمع الإسلامي، وهي كذلك في جميع المجتمعات: «إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها [من هذا الوجه الثاني من السياسة العقلية] على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، بحسب جهدهم [!] فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والاقتداء بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم» (ص ٥٤١). ولعل هذا التحديد لوازع الوازع هو الذي مثل خطة بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق. وإذا فالوازع صورة وسيط بين العمراني مادة، ووازع الوازع صورة للصورة.

وطبعا لن نذهب إلى حد اتهام ابن خلدون بالجبن أمام القوة المادية القاهرة للسلاطين قياسا إلى شجاعة ابن تيمية بمجرد المقارنة بين كفاح الثاني وخضوع الأول. فلا مجال هنا لمحاكمة الشخصين لهما أو عليهما، بل إن ما يعنينا هو فهم هذين الموقفين من فعالية السلطان الروحي، وعلاقته بالمستوى الخلقي الوسيط بين الآلية الطبيعية الخالصة والآلية الاجتماعية للوجود الإنساني، وذلك في إطار المسألة النظرية التي نعالجها، أعني منزلة الكليين، بما هي عين منزلة الإنسان الوجودية(١١٩).

فإذا كان ابن تيمية يرى رأي ابن خلدون في المسألة السياسية، أعني أن سند السلطان السياسي وشرعيته يعودان إلى القوة التي هي بمعزل عن الخير والشر، وإذا كان يرى مثله أن الإنسان رئيس بالطبع بما هو خليفة، فلم اختلفا في الأهمية التي يوليها الأول للمسألة الخلقية، ولا يكاد يعيرها الثاني أدنى اهتمام؟ أو بصورة أدق، لماذا جعل الأول من إصلاحه بحثا عن الأساس النظري الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصا، يصبح أداة لتبرير القهر والظلم الذي يمارسه السلطان الزماني؟ وجعل الثاني من إصلاحه بحثا عن الأساس العملي الذي جعل السلطان الروحي للمتصوفة خصوصا، يكون أداة عاجزة في محاولات الثورة على السلطان الزماني باسم القيم الروحية؟ ألا يكون اختلافهما متأتيا من كون أحدهما يعيب على المتصوفة التقليل من شأن الفرق بين الأمر الشرعي والأمر الكوني المؤدي إلى نفي التمييز بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة، والثاني يعيب عليهم المبالغة في ذلك الفرق إلى حد السعي إلى التغيير السياسي من دون توفير شروطه؟ وبذلك يصبح هدف الفيلسوفين واحدا: ابن تيمية يرفض حصر الشرعية في الزماني، وهو ما انتهى إليه التصوف النافي للفصل بين الأمر الشرعي والأمر الكوني باسم جبرية لا تبقي للإنسان أدنى حرية للثورة على

[حاشية] (١١٩) ويمكن أن نلخص الوسائط بين المسألة في بعدها الفلسفي النظري وما انتهت إليه في تعينها التاريخي والاجتماعي على النحو التالي: ١- فبالنسبة إلى الواقعي: تكون الوساطة بين أودية الجدول النظري، ثم بين أودية الجدول العملي ثم بين الجدولين في مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ، ومن ثم لا يمكن أن تحدث النقلة من المسألة في بعدها الفلسفي

النظري إلى ما انتهت إليه في تعينها التاريخي والاجتماعي. ٢ـ أما بالنسبة إلى الاسمي: فالوساطة بين أودية الجدول النظري هي كما رأينا حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (مؤسسات الترميز والتعليم ومؤسسات التجريب والتقنية)، والوساطة بين أودية الجدول العملي هي كذلك حادثة في الطبيعة والتاريخ، وهي مؤسسات اجتماعية (أعني مؤسسات المجتمع السياسي Société) ،(politique ومؤسسات المجتمع المدني Société) ،(civile والأولى موضوع الاجتماع السياسي، والثانية موضوع الاقتصاد السياسي)، تكون مؤسسات الوساطة النظرية في خدمتها (رأي إن الترميز والتعليم والتجريب والتقنية كلها في خدمة المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وبذلك تكون الدولة صورة المجتمع)، والوساطة بين الجدولين هي الدولة أو صورة المجتمع أو، إن صح التعبير، العقل النظري والعملي، بما هما كليان تاريخيان متعينان في وجود تاريخي سياسي هو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف ببعديه العملي والنظري.

الجبروت، إذ ينقلب فرعون إلى التعين الإلهي في التاريخ[120]، وابن خلدون يرفض حصر الشرعية في الروحي وهو ما انتهى إليه التصوف الثائر على السلطان الزماني، من دون توفير شروط الثورة باسم حرية وهمية، تنتهي إلى الخلط بين الفعل السياسي الثائر والوسوسة[121].

وبين أن محاولة رد الأمر الشرعي (ويتعلق بالفعل الحر، إذ هو مناط التكليف) إلى الأمر الكوني (ويتعلق بالضرورة، إذ هو معنى كون الشيء هو ما هو)، تعود إلى مسألة نظرية هي مسألة واقعية الكلي النظري (الماهية) التي يرد إليها الكلي العملي (الواجب). وتلك هي العقيدة الصوفية التي

تؤدي، بحسب ابن تيمية، إلى نفي شروط العلم النظري (التفريق بين الحق والباطل) وشروط العلم العملي (التفريق بين الخير والشر)[122]؛ وأما محاولة رد الأمر الكوني إلى الأمر الشرعي (الثورة على الموجود السياسي باسم الواجب الديني، من دون أسباب النجاح الكونية)، فتعود إلى مسألة عملية هي مسألة واقعية الكلي العملي (الواجب) التي يرد إليها الكلي النظري (الماهية). وتلك هي العقيدة الصوفية التي تؤدي، بحسب ابن

[حاشية] (١٢٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى (الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.])، مج١١، ص٢٣٦: «وقالوا: لما كان فرعون في منصب التحكم صاحب السيف وإن جار في العرف الناموسي، كذلك قال أنا ربكم الأعلى ـ أي وإن كان الكل أربابا بنسبة ما، فأنا الأعلى منكم بما أعطيته في الظاهر من الحكم فيكم».

[حاشية] (١٢١) ابن خلدون، المصدر نفسه، الباب ٣، الفصل ٦: «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم،» ص ٢٨٣: «وأكثر المتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين، أو مجانين، أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم مما هو فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة، وتسوء عاقبتهم».

[حاشية] (١٢٢) ابن تيمية الحراني، الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، ص ٧٨: «وقد غلط طائفة من الناس من الاتحادية

وغيرهم، كابن عربي، فرأوا أن الحق هو الموجود. فكل موجود حق: فقالوا ما في العالم باطل [بالمعنيين ضد الصدق وضد الخير]، إذ ليس في العالم عدم». ويقول ابن تيمية داحضا: «فإن الخير والعمل [الحقيقة والقيمة] تابع للمخبر عنه [الأول] وللمقصود بالعمل [الثاني]، فإذا كان باطلا لا حقيقة له كان التابع كذلك، وإن كان موجودا» (ص ٨٠). وإذا فنفي الحقيقة والقيمة كونها نسبية إلى الإنسان هو الأساس الصوفي للاستسلام للأمر الكوني، ظنا أن الأمر الديني أو الرسوم الشرعية بما هي ملكة حرية الإنسان وقابليته للتكليف، مجرد أوهام إنسانية. وينسب ابن تيمية هذا النفي المطلق لما فوق الأمر الكوني إلى جميع متصوفة وحدة الوجود. انظر مثلا المجلد ١١ من الفتاوى وخصوصا ص ٢٤٣ - ٢٤٤: «وهؤلاء الذين يقولون بالوحدة قد يقدمون الأولياء على الأنبياء. ويذكرون أن النبوة لم تنقطع، كما يذكر ابن سبعين وغيره. ويجعلون المراتب ثلاثة، يقولون: العبد يشهد أولا طاعة ومعصية، ثم طاعة بلا معصية، ثم لا طاعة ولا معصية - والشهود الأول هو الشهود الصحيح وهو الفرق بين الطاعات والمعاصي [وهذا تعليق من ابن تيمية]. وأما الشهود الثاني فيريدون به شهود القدر. كما أن بعض هؤلاء يقول: أنا كافر برب يعصى، وهذا يزعم أن المعصية مخالفة الإرادة التي هي المشيئة [...] ومعلوم أن هذا خلاف ما أرسل الله به رسله [...] وسنذكر الفرق بين الإرادة الكونية والدينية، والأمر الكوني والديني». وهذا التخلص من الأمر الديني باسم الأمر الكوني، في ظاهره، تحرر، وهو في الحقيقة

خلدون، إلى نفي شروط العمل النظري (نفي شروط علمية التاريخ)

وشروط العمل العملي (نفي شرعية القوة).

فلا عجب عندئذ إذا بدا نسق الأول وكأنه ينتهي إلى نفي ما يثبته نسق الثاني، رغم كونهما يستهدفان الغاية نفسها: إصلاح العقل إما ذهابا من أسباب الإختلال النظرية (ابن تيمية) أو من أسبابه العملية (ابن خلدون). والمتهم واحد في الحالتين: طبيعة العلاقة بين وجهي الخلافة الإنسانية، أعني السلطان الزماني والسلطان الروحي، أو السيف والقلم. والسيف هو منزلة الكلي العملي، والقلم هو منزلة الكلي النظري بما هما محددان لمنزلة الإنسان الوجودية أو الرئاسة الإنسانية أو الاستخلاف. وما الفرق بين الحلين إلا للفرق بين الوضعيتين: أحدهما اهتم بالقلم الخادم للسيف، أو الكهنوت الخادم للعسكروت، فأرجع ذلك إلى الفلسفة النظرية وما أدت إليه من إفساد للعقل النظري فالعملي، ومارس هو بنفسه لعبة القلم الثائر. والثاني اهتم بالقلم الثائر على السيف أو بالكهنوت الثائر على العسكروت ثورة فاشلة، فأرجع ذلك إلى الفلسفة العملية، وما أدت إليه من إفساد للعقل العملي فالنظري، فحذر من لعبة القلم الثائر، من دون شروط النجاح. وإذا فالأول يحدد الشروط النظرية لتحرير القلم من السيف، تحقيقا لتوازن سلطان المجتمع ببعديه المادي (الوازع) والروحي (وازع الوازع). والثاني يحدد الشروط العملية لجعل القلم قادرا على وزع الوازع بفضل علم الانتظام الذاتي للسياسي .(١٢٣) الأول مال إلى إصلاح خلقي روحي، على أساس فلسفي نظري. والثاني مال إلى إصلاح سياسي مادي على أساس فلسفي عملي. لذلك كان

[حاشية] = تأسيس للعبودية بإطلاق السلطان الزماني الذي يصبح كل ما

يفعله هو المشيئة الإلهية ما دام الإله لا يعصى، أي ما دام لا معنى للحرية. وهذا عينه موقف ابليس من الاستخلاف: فلقد رفض الأمر الديني باسم الأمر الكوني، وهذا الرفض عند المتصوفة يصفه ابن تيمية في الرد الأقوم... بكونه نهاية كل حياة خلقية وسياسية، أي نهاية الحرية الإنسانية: وهؤلاء [نفاة الأمر الديني باسم الأمر الكوني] أعداء الله وأعداء جميع رسله، بل أعداء جميع عقلاء بني آدم، بل أعداء أنفسهم: فإن هذا القول لا يمكن أحدا أن يطرده ولا يعمل به ساعة من زمان، إذ لازمه أن لا يدفع ظلم ظالم ولا يعاقب معتد، ولا يعاقب مسيء لا بمثل إساءته، ولا بأكثر منها» (ص ٧٤).

[حاشية] (١٢٣) ومع ذلك فالوازع الروحي هو المفضل عند ابن خلدون، كونه ليس أجنبيا. لكنه لما كان غير كاف وقليل الحدوث كونه ما ينقلب إلى ملك عضوض، اعتبر ابن خلدون أن وازع الوازع هو توازن القوى الذي بيده السلطان يخيف من بيده السلطان، فيجعله يوفر شرطي استباب الدولة واستيلائها، أعني سياسة المجتمع السياسي (سياسة القوة العمومية) وسياسة المجتمع المدني (سياسة المالية العمومية)، سياسة تمنع من قتل الرئاسة بمعنى حب التأله والحرية عند الإنسان، ومن قتلها بمعنى حب العمل والسيطرة على الطبيعة عنده كذلك. أما عن تفضيل ابن خلدون الوازع الروحي فيقول: «فقد تبين أن الأحكام السلطانية [ليس بمعنى علم الأحكام السلطانية] والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع أجنبي. وأما [الأحكام] الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم

وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم. والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب». ابن=

الأول أبا للنهضة العربية في بعديها الخلقي الروحي أو انبعاث العقل الديني، وكان الثاني أبا للنهضة العربية في بعديها السياسي المادي أو انبعاث العقل الفلسفي(١٢٤). وباجتماعهما صارت النهضة ظاهرة أهلية.

[حاشية] = خلدون، المصدر نفسه، الباب ٢، الفصل ٦: «معاناة أهل الحضر للأحكام»، ص٢٢٢. وهذا صحيح في حالتي الوازع ووازع الوازع. لكن الوازع ووازع الوازع السياسيين بحق غير هذا لأن طابعهما الأجنبي بالنسبة إلى الأشخاص حتمي والمطلوب هو صيرورتهما ذاتيين للمجتمع، لا غير.

[حاشية] (١٢٤) لكن هذا المفهوم للانبعاث الفلسفي مرتهن بمدلوله الاسمي. وهذا المدلول الاسمي ينفي الواقعية والثبات عن المسميات وعن الأسماء، أعني عما يعد وجودا بحق، طبيعيا كان أو تاريخيا، ذلك أن الوجودي أبدي السيلان. والثابت الوحيد هو قوانينه أو بناه المعقولة أو الشبكات النموذجية التي بتوسطها يكون إدراكها. والسيلان المضموني مع الثبات الشكلي ينطبق على كل موجود طبيعيا كان (ليس من صنع الإنسان) أو تاريخيا (من صنعه). وهذه البنى الثابتة ليست إلا منظومات علائق، أو بصورة أدق ليست هي إلا تشاكل منظومات العلائق بين المنظومة الدالة والمنظومة المدلولة، وفي إطارهما يكون السيلان الأبدي لأعيان الدوال ولأعيان المدلولات (والدال بنية مجردة أعيانها في سيلان أبدي وكذلك المدلول). وهذه البنى المجردة التي لعلها هي الاستخلاف

الإنساني أو الأسماء بالمعنى الموجب (بالمقابل مع الاسمية بالمعنى السالب). وهذه البنى الثابتة من جنس منظومة الأعيان الثابتة في العدم بالمعنى الحاتمي، ولكنها إنسانية لا ربوبية.

«واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾. فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته»(١).

[حاشية] (١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون، ٧ ج، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ،(١٩٦٧ الباب ،٦ الفصل :١١ «في أن عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر»، ص ٨٣٩ - ٨٤٠٠

تضمنت الأسئلة العشرة التي وردت في المقدمة تشخيصا لصفات طبعت الفكر في الحضارة العربية، من دون تمييز بين بعده ذي المنطلق النقلي وبعده ذي المنطلق العقلي. ولما كانت هذه المسائل كلها أمورا قابلة للتفسير، بمجرد تحديد المنزلة الوجودية التي ينسبها هذا الفكر إلى الكلي النظري والعملي والنتائج التالية منها في مجال سلم العلوم النظرية وسلم العلوم العملية، فإن البحث تركز على معالجة هاتين المسألتين بوصفهما الأساس الذي انبنت عليه تلك الصفات، وعلى إثبات العلاقة بين هذه الصفات وأساسها مميزين بين سلمين للعلوم: السلم الواقعي، والسلم

الاسمي، والأول أدى دور المحدد السالب لحركة الفكر، والثاني دور المحدد الموجب، وذلك في جميع المراحل التي تعلق بها البحث.

ويمكن أن نقتصر، في هذه الخاتمة العامة، على العرض السريع للصياغة النهائية التي انتهينا إليها، في سعينا إلى تحديد منزلة الكلي ونتائجها النظرية والعملية في الفلسفة العربية، وذلك بالإشارة الوجيزة إلى الأمرين التاليين: تحقيب الفكر العربي وطبيعة الإصلاحين.

أولا: تحقيب الفكر العربي

يمكن، بالاستناد إلى منازل الكلي التي تحددت في مراحل الفلسفة العربية أن نقسم القرون الأربعة عشر التي نشط فيها الفكر النظري والعملي، إلى الحقبتين التاليتين:

١ـ الحقبة المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط، أعني من القرن الأول بدايته، إلى القرن التاسع نهايته (وتقابل السابع إلى الخامس عشر للميلاد).

٢ـ الحقبة المتضمنة عصر الانحطاط وقرني النهضة، أعني من العاشر بدايته، إلى نهاية الرابع عشر وبداية الخامس عشر (وتقابل السادس عشر إلى نهاية العشرين للميلاد).

وبين أن الأولى لها بداية ونهاية معلومتان، والثانية بدايتها مجهولة، ونهايتها لم تحصل بعد. وسنحاول قياسا على الأولى التي هي معلومة بداية ونهاية ونقلة من البداية إلى النهاية، أن نحدد خصائص الثانية بما هي سعي إلى استعادة الأولى من أجل النهضة والتجاوز.

١ ـ الحقبة الأولى

تتألف من المراحل التالية:

أ ـ مرحلة ماقبل الانفجار، أعني القرون الأربعة الأولى:

(١) الاثنان الأولان لتعقيل علوم النقل وتنقيل علوم العقل.

(٢) الاثنان الثانيان لتأسيس مابعد علوم النقل ومابعد علوم العقل.

وفعلا فالعلوم النقلية اكتملت نشأة، والعلوم العقلية أخذا مع بداية القرن الثالث. لكن الأنساق الفكرية ذات الأساس المستمد من علوم النقل، وذات الأساس المستمد من علوم العقل لم تكتمل إلا في النصف الأول من القرن الرابع: البهشمية، والأشعرية، والمشائية، والصفوية. أما جميع المذاهب الأخرى فهي تقبل الرد اليها، كونها منها استمدت، أو كون الانساق المذكورة أخذت منها وتجاوزتها. ويمكن أن نضيف فنقسم القرنين الأولين إلى قرن الفعل المحدد للإشكاليات النظرية والعملية (الأول)، وقرن الفعل المحدد للحلول النظرية والعملية، وخصوصا بصيغها النسقية (الثاني). ونقسم القرنين الثانيين إلى القرن المحدد للصدام بين الحلول ذات المصدر النقلي والحلول ذات المصدر العقلي (القرن الثالث)، والقرن المحدد للوصل التوفيقي بين الأولى والثانية (الرابع).

ب ـ مرحلة مابعد الانفجار، أعني القرون الأربعة الموالية للخامس:

(١) الاثنان الأولان، أعني السادس والسابع للفصل بين حدي الفلسفة وحدي الدين، وإعادة ترتيب الحلول بحسب قطبين فلسفيين وقطبين دينيين متلائمين: أعني «الاشراق + التصوف» و«الرشدية + الكلام»، وهما الجديلتان المخمستان اللتان وصفنا في القسم الأول.

(٢) الاثنان الأخيران، أعني الثامن والتاسع للتجاوز المخلص من الافلاطونية المحدثة والحنيفية المحدثة على مستوى الوعي المتجاوز، وللانغماس فيهما انغماسا متحجرا على مستوى الواقع الاجتماعي والسياسي: عهد الكهنوت الصوفي والعسكروت المرتزق الذي، بالإضافة اليه وبالمقابل معه، كانت عملية التنوير والتثوير في إصلاح ابن تيمية وابن خلدون.

ويبقى القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد فريد نوعه: فهو الذي أنهى وحدة الفلسفة والدين فشطرهما كلاهما، وولد الجديلتين اللتين اجتمع في أولاهما الإشراق والتصوف، حيث لم يعد للازدواج محل، فزال بزواله الوصل، وأصبح الدين دينين: شعبيا

ونخبويا، وكذلك الفلسفة، وتحددت جدليتا الفكر منذئذ كأرضية ستبرز عليها الفلسفة الاسمية في النظر والعمل، سعيا إلى الحد من الصدام بين الحنيفية المحدثة والافلاطونية المحدثة، سواء كان هذا وصليا أو فصليا.

٢ ـ الحقبة الثانية

لا نستطيع أن نحدد مضمون الحقبة الثانية من دون ربطها بظروفها التاريخية العامة: فقد بدأت بنهاية الدور العربي في التاريخ الإنساني مغربا بسيطرة الإمبراطورية الاسبانية على الارث والأرض العربيين، ومشرقا بسيطرة الإمبراطورية العثمانية على الارث والأرض العربيين. ويرمز إلى النهاية الأولى سقوط أهم حواضر المغرب، وإلى الثانية سقوط أهم حواضر المشرق، وكل ذلك في نهاية الخامس عشر وبداية السادس عشر(٢). لكن الارث العربي الذي انكمش بمفعول الهزائم عند أصحابه، صار مصدر قوة مادية عند هازميهم (الاسبان والأتراك) ومصدر قوة علمية عند من لم

يصطدم بهم اصطداما مباشرا واستفاد من نهضتهم(٣). واذا فعصر الانكماش الحضاري له صلة متينة بالاصلاح الديني والعلمي عند المتصلين بالإسلام اتصالا غير مباشر، وبالقوة العسكرية والمادية عند من افتك أسبابها منهم لاتصاله بهم اتصالا مباشرا: القرن السادس عشر ونصف القرن السابع عشر، عصر الإمبراطوريتين الاسبانية، والعثمانية، وعصر الإصلاحين الديني والعلمي في غير هاتين الإمبراطوريتين اللتين ألهتهما القوة المادية المباشرة عن أسبابها العلمية غير المباشرة، فانحطتا بمجرد بلوغ الإصلاحين إلى ثمراتهما في القرن الثامن عشر. وظل العرب محرومين من القوة المادية وأسبابها العلمية إلى بداية القرن التاسع عشر، حيث كان الشروع في النهضة مستندا إلى تشخيص جعل أسباب الانحطاط محصورة في عائقي أسباب القوة، أعني سلطان الكهنوت الروحي المخنط وسلطان العسكروت المادي الجاهل: فكان عنوان النهضة وشعارها الإصلاح الديني والسياسي؛ الأول يعني، في الوقت نفسه، السلطان الروحي ببعديه الديني والعلمي، والثاني يعني، في الوقت نفسه، السلطان الزماني ببعديه الحكمي والاقتصادي. واذا ففكر النهضة إدراك جازم للأسس التي انتهى اليها آخر عهد الحضارة العربية بالفعالية

[حاشية] (٢) وذلك من عام ١٤٩٢ (سقوط غرناطة) إلى عام ١٥٣٥ (سقوط تونس)، وبينهما سقوط دمشق ١٥١٦ والقاهرة ١٥١٧. وبذلك تقاسم الأتراك والاسبان السيطرة على مركز العالم الإسلامي أرضا وبحرا، فانحصرت الحضارة العربية، أعني الناطقة بالعربية، ولم تستأنف الحركة إلا في بداية القرن التاسع عشر.

[حاشية] (٣) وخصوصا الإنكليز والأم التي استقبلت بعض مطرودي اسبانيا من المستنيرين بحكم ما سيطر عليها من تعصب ديني، أعني مستعمرتي اسبانيا اللتين استقلتا عنها في منتصف القرن السابع عشر ونافستاها الاستعمار، أي هولندا والبرتغال. وكان من المفروض أن يؤدي استقبال المغرب لمطرودي الأندلس من المسلمين إلى نهضة علمية وصناعية واستعمارية مماثلة، لو لم يزامن ذلك الاحتماء بالسيطرة العثمانية التي ليس لها من القوة إلا النتائج المادية من دون أسبابها العلمية.

الفكرية؛ وبها دون سواها كان بوسعه استئناف الفعل الحضاري فكرا وسلوكا، عند الفرد والجماعة.

اذا، فالحقبة الثانية تتألف من مرحلتين:

أ ـ الأولى، تسمى مرحلة الانحطاط، وهي التي امتدت من استعمار اسبانيا وتركيا لأهم العواصم العربية المشعة بالفكر والحضارة، أعني غرناطة وتونس ودمشق والقاهرة (وهي آخر مراكز الفكر العربي سقوطا). ولعل النكبة كانت أكبر بسقوط دمشق والقاهرة، لأنهما ظلتا ملجأ جميع المفكرين الكبار من المغرب والمشرق(٤) إلى عودة القاهرة إلى دورها العربي الإسلامي بوصفها، منذ الحروب الصليبية والحروب ضد المغول، العاصمة الفعلية روحيا وعلميا، وحتى عسكريا وسياسيا، للعالم الإسلامي السني، وخصوصا العربي.

ب ـ الثانية، تسمى مرحلة النهضة، وهي التي امتدت منذ استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية إلى اليوم.

وتنقسم المرحلة الأولى إلى لحظتين:

(١) لحظة الصدام الجانبي: وهي المتمثلة في الإحاطة الخارجية بالعالم الإسلامي، والحط من دوره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل الاقتصادي والمعرفي، وذلك إلى حدود منتصف القرن السابع عشر(٥).

(٢) لحظة الصدام المباشر: وهي المرحلة المتمثلة في السيطرة على تخوم الوطن العربي، وبداية السعي إلى استعماره كوسيط بين الشرق والغرب في التبادل، بعد استقلال أمريكا وعجز فرنسا عن منافسة انكلترا في البحار. وتلك هي نهاية خروج الوطن العربي من التاريخ الكوني وعودته اليه(٦).

أما المرحلة الأخيرة فتنقسم هي بدورها إلى لحظتين:

[حاشية] (٤) يؤكد ابن خلدون أهمية هذا الدور الذي ننسبه إلى القاهرة بالنسبة إلى المغاربة ويميزه من دورها الجغرافي في الرحلة المشعرية (الحج) بالإشارة الصريحة إلى دورها العلمي، وتأخر المغرب عنها؛ خصوصا أن الأندلس قد أصبحت بيد الاسبان. أما دور دمشق وحلب، خصوصا، فهو يشبه دور القاهرة، ولكن بالنسبة إلى ذوي الثقافة العربية من العالم الإسلامي في ما وراء العراق.

[حاشية] (٥) عند الشروع في غزو أطراف العالم الإسلامي ومجاله الحيوي، فانضاف إلى الاستغناء عن وساطة العالم الإسلامي جغرافيا انفكاك مصادر التجارة مع الشرق منه. لكن هذا الافتكاك ازداد بمقدار انتقال مركز الثقل الغربي من اسبانيا إلى مستعمرتيها المستقلتين (هولندا والبرتغال)، وخصوصا إلى انكلترا التي أصبحت سيدة البحار، وسيدة القارة بفضل تحالفها مع فرنسا، وذلك في منتصف القرن السابع عشر. والمعلوم أن هولندا والبرتغال كانتا قد سيطرتا على بعض تخوم العالم الإسلامي في

الجزيرة العربية وافريقيا وآسيا.

[حاشية] (٦) وذلك هو مدلول التنافس الفرنسي الإنكليزي على مصر، ومدلول شق قناة السويس.

(أ) لحظة شروع الغرب في الاحتلال المباشر للوطن العربي، وهي مزامنة للشروع في النهضة الفكرية في مجالي العلم والعمل، تصورا وطلبا.

(ب) لحظة شروع العرب في الحرب التحريرية، وهي مزامنة للشروع في النهضة الفعلية في مجالي العلم والعمل، إنجازا وتحقيقا.

ومثلما كانت بداية هذه الحقبة، أعني مرحلة الانحطاط منها، إغفالا تاما لأسباب القوة وذهولا عنها، رغم أن نهاية المرحلة المتقدمة عليها كانت حصرا جازم الوعي لمنزلة الانسان فيها ـ وهو معنى النص الذي صدرنا به الخاتمة، أعني الخلافة الانسانية بما هي سيطرة على الكون ـ كانت نهايتها، أعني مرحلة النهضة منها، أكثر درجات الوعي حدة بفقدان هذه الأسباب، وبطبيعتها التي حصرت في فقدان مدلول الخلافة الانسانية بمعناها العام (أسباب السيطرة على الكون، أعني العلم والتقنية، بما هي وسائل اقتصاد ومعرفة) وبمعناها الخاص (أسباب تحرير الانسان، أعني الانتظام الذاتي للسلطان السياسي والاقتصادي في المجتمع): اذا، فليس من الصدفة في شيء أن تعتبر هذه الحقبة واحدة، رغم تكونها من وجهي الخلافة الانسانية العامة والخاصة المتناقضين، أعني الذهول عن أسباب القوة، في مرحلة الانحطاط، والوعي الحاد بها، في مرحلة النهضة، وارتباط الذهول والوعي والتنكب عنها والسعي اليها بثورة ابن تيمية وابن خلدون، أولهما مؤسس لهما في التنوير والتثوير الروحي العلمي، والثاني في التنوير

والتثوير السياسي العملي.(٧)

وبذلك تعود إلى الفكر العربي وحدته الحية بانجبار كسره، فيصبح تاريخه مفهوما: فله حقبة «أصل»، وحقبة «فرع»؛ أولاهما متبوعة، والثانية تابعة. وأداة الوصل بينهما هي فيلسوفانا، اذ بفضل عملهما صار جبر الكسر وسد الهوة بين الحقبتين أمرا ممكنا. ورغم أن إثبات ذلك قد يبدو عديم الأهمية عند بعضهم، فإن جميع الإشكاليات الزائفة الناتجة من المقابلات العقدية التي من جنس النحن والآخر، والشرق والغرب، والتقدم والتأخر... الخ،

[حاشية] (٧) ولم يكن الغرب، عند أصحاب النهضة، مصدرا لهذه القيم ـ أعني الخلافة الانسانية العامة، والخلافة الخاصة ـ بل كان مثالا لنجاحه في تحقيقها. ومعنى ذلك أن الغرب لم يكن القدوة والحذاء في تحديد أسباب القوة بما هي خلافة الانسان كمسيطر على الطبيعة وعلى الشريعة، وخلافة الخلفاء كمجرد نائب للبشر بما هم خلفاء نيابة مشروطة بعقد «انساني ـ انساني» أو «انساني ـ إلهي» ـ «إلهي ـ انساني» (أي إن الإله يتوسط كضامن)، بل كان القوة والحذاء بمعنى الناجح فعلا في تحقيق ذلك. لذلك لم يكن الاستناد إلى المصدر الأهلي مجرد تبرير للمحاكاة، اذ لا محاكاة في الأهداف ولا في الوسائل، بل فقط في النقلة من مجرد التصور إلى حد الانجاز. ومعنى ذلك أن النهضويين محقون في اعتقادهم أن مطلوبهم أهلي، لأنه ليس مثالا في تحديد الأهداف، بل في السبق إلى إنجازها فعلا، اذ حتى أسباب الانجاز فهي قد تحددت في مصدري فكر النهضة، أعني مصدر الأصلانية (ابن تيمية)، ومصدر العلمانية (ابن خلدون)، اذا فهما جيد الفهم، ولم يستغل من فكرهما نتائجه المعزولة عن

أسبابها، وأسسها، وطبيعة عقلانيتها.

مردها إلى هذه الإشكالية، الناتجة من التحقيب التاريخي التابع، لفقدان القيام الذاتي والمركز الأهلي في مستوى الوعي بهما مع وجودهما في الواقع الموضوعي للتاريخ الانساني. ذلك أن قرني النهضة يبدوان عديمي الفكر الفلسفي العميق، أو تابعين للفكر الغربي المعاصر لهما للتزامن الفعلي بين التوجه المباشر للفعل (نظرا إلى أزوف الحاجة)، والأخذ المباشر للأسس (نظرا إلى قرب المعين). لكن التوجه المباشر والأخذ المباشر لم يكونا ممكنين، لو لم تكن الحضارة العربية قد أهلها النضوج التاريخي للقاء مع هذا النوع من الإشكاليات (الإصلاح الروحي النظري، بمعناه عند ابن تيمية؛ والإصلاح السياسي العملي، بمعناه عند ابن خلدون)، في أبعادها التطبيقية، أعني التنوير والتثوير إنجازا وتحقيقا، وليس مجرد تصور وطلب، ومع هذا النوع من الحلول (إصلاح الدولة سلطانا سياسيا واقتصاديا، وإصلاح تكوين الانسان نظريا وعمليا، أو علميا وخلقيا) في وظائفها التطبيقية الفعلية، بما هما في علاقة الوسيلة بالغاية بعضها مع بعض، وبالتبادل. وذلك ما يسر الأخذ ولا شيء سواه. ولو لم يكن الفكر الغربي نفسه قد انضوى، بفعل اتحاد الفلسفة والدين إشكاليات وحلولا وخصوصا في علومهما التابعة لهما ـ رغم ما يبدو من الفصل بين المؤسسات الرسمية ـ في الإطار الذي وصفنا والذي تحدد قبله، لتعذر مثل هذا الاتصال بين الحضارتين. وإذا، يمكن القول بأن الفكر الانساني كله صار من جنس الفكر العربي، ولذلك أمكن الاتصال. وما الافلاطونية المحدثة الجرمانية بيعديها الهيغلي والماركسي، وبسأليبها الكانطي والكونتي إلا الادراك العميق

للإشكالية الانسانية، بما هي تحديد لمنزلة الكلي، كما وصفها فيلسوفانا بمصطلح الاستخلاف، أعني سيادة الطبيعة والشريعة بواسطة العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته، بما هما أداتان للدولة ـ صورة المجتمع أو العمران ـ حيث يعود إلى الطبيعة والتاريخ دورهما المتجاوز لمابعدهما المحيط لهما في المنزلة الواقعية للكلي النظري والعملي.

ورغم أن ربط هذه التاريخية الانسانية بمنزلة الكلي وتحديد الدور الفلسفي العربي بالقياس اليها قد أضفيا على البحث تعقيدا ونسقية لعلهما، لصرامتهما، يبدوان متكلفين ومفروضين فرضا على التاريخ الفكري ـ الذي كان ولا يزال أشبه بالأدغال منه بالحدائق المصونة ـ فإن تحليلاتنا المحددة بنى هذا الفكر العامة قد تضمنت اجتهادا سعينا، قدر المستطاع، لإبراز حججه وأسسه بعيدا عن كل إفراط (تمجيد الذات)، أو تفريط (تحقير الذات)، وذلك لإعادة التوازن الذي فقده تاريخنا بحكم محاولات تحديده خارج سنن التاريخ البشري، لكأن العرب، من بين شعوب الدنيا، استطاعوا السواد على العالم ثمانية قرون من دون أسباب السيادة، بحيث يمكن أن نؤرخ للانسانية تاريخا مفهوما من دون هذه القرون الثمانية(٨). ولما كانت هذه الأسباب، في عمقها، عائدة إلى فعاليتي

[حاشية] (٨) وقد تمثلت حيلة القفز على الحقبة العربية من التاريخ الانساني في الربط المباشر بين عهدين ذهبيين من =

النظر والعمل، لا عند الفرد فقط، بل بما هما ضربان من ضروب الوجود الاجتماعي في تحققه التاريخي ـ وذلك هو جوهر كل وجود تاريخي لمجتمع من المجتمعات أدى دورا في التاريخ الانساني العام ـ أصبح

البحث عن هذه الأسباب العميقة هو عينه تحديد فلسفة النظر والعمل، بما هي منزلة للكلي في الموضوعات الخارجية، وفي الذات الانسانية، وفي الوسائط الاجتماعية بينهما، والجامع لهذه الأبعاد الثلاثة، هو منزلة الانسان بما هو الفاعل بالنظر والعمل.

لذلك بات واضحا أن تحديد منزلة الكلي النظري والعملي يعود، في غايته، إلى نظرية الوجود، ونظرية الانسان أو الأنطولوجيا والأنتربولوجيا الفلسفيتين اللتين بهما تتمايز الأمم التي أدت دورا في التاريخ الانساني، بالسيادة على أحد أطواره، أي إن هذه السيادة ليست إلا العلامة الخارجية على سيادة فلسفتها المحددة منزلة الكلي الوجودية بما هي منزلة الانسان، أعني ما أطلق عليه ابن خلدون اسم الاستخلاف بما هو سيادة على الطبيعة وعلى الشريعة. ومن ثم، فالفكر النهضوي العربي ليس عديم الفلسفة والعمق النظري، بل هو جاعل منهما عين الإنجاز الفعلي لمنزلة الانسان بما هي خلافة عامة (تحرير الإرادة والفكر)، وبما هي خلافة خاصة (تنظيم الحكم والثروة)، تعمل على تحقيق أسباب ذلك، أعني العلم النظري وتطبيقاته، والعلم العملي وتطبيقاته.

ثانيا: طبيعة الإصلاحين

وهكذا فقد بلغت الفلسفة العربية أوجها في القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد)، فكان ابن تيمية ممثلا ذروتها النظرية، أعني الإسمية النظرية؛ وابن خلدون ممثلا ذروتها العملية، أعني الاسمية العملية. وما لم نفهم لم كانت فلسفتهما غاية النهضة الأولى، فلن نفهم لم كانت بداية النهضة الثانية. فبهما استأنف الفكر العربي نشاطه التحريري في مجال الروح

والنظر للتخلص من سلطان الكهنوت السديمي، وفي مجال السياسة والعمل للتخلص من سلطان العسكروت البهيمي. وتلك هي مميزات النهضة العربية الحديثة وأسسها، وهي مميزات وأسس ناسبت الظرف الانساني في العالم الذي كان على أبواب انقلابة نوعية في تلك المجالات نفسها، بحيث لم يشعر الفكر العربي بأي فارق نوعي، وكان مجحفا في اعتبار المسافة الفاصلة كمية لا كيفية(٩).

[حاشية] = الفكر الانساني المتقدم على العرب والمتأخر عنهم بردهم إلى الأول، مجرد ناقلين. ومن الخطأ الرد على هذه الحيلة بمحاولة إبراز آثار الفكر العربي في الفكر الغربي الوسيط أو ما بعده. لذلك اقتصرنا على التحليلات البنيوية للعلوم العربية ومنازل الكلي التي تؤسسها نظريا (الرياضيات والمنطق) وعمليا (السياسيات والتاريخ).

[حاشية] (٩) اذ إن سمتيها الأساسيتين، أعني الثورة على سلطان الكهنوت الغيبي، وسلطان العسكروت البهيمي =

والعلة العميقة التي حاولنا تحديدها في هذه الرسالة ليست من جنس العلل الخارجية(١٠)، بل هي الضرورة الذاتية لنسق المسائل النظرية والعملية التي عالجتها الفلسفة العربية، منذ نشأتها، علاجا جعلها تكون ما كانت وتنتهي إلى الإشكالية النظرية كما صاغها ابن تيمية، والإشكالية العملية كما صاغها ابن خلدون: أعني إشكالية المنزلة التي يشغلها الكلي بما هو موضوع للعلم (الماهيات) وللعمل (الواجبات)، من «منظار واقعي» حيث يتعالى

= لإحياء الروح والعقل عقديا ونظريا، والقلب والإرادة فعليا وعمليا،

ضاربتان في أعماق فكرها الديني والفلسفي. فجوهر الإشكالية الدينية والفلسفية كان وما يزال، في الفكر الديني أولا والفلسفي ثانيا وفي علاقتهما ثالثا، مدارها منزلة الإنسان بما هو ناظر وعامل، ومنزلة منظوره ومعموله، أعني الكلي النظري والكلي العملي.

لذلك، فإن وصف محاولات الإحياء المستندة إلى هذين الأساسين العميقين، في بعديها الديني والفلسفي، بالانتساب إلى مصادر أجنبية والزعم بأن المصادر الذاتية ليست الا محاولات تبرير بعدية لتيسير الاستيراد، علتها الأولى والأخيرة هي تجاهل تاريخ الفكر العربي وطبيعة علاقاته بما تقدم عليه وما تأخر، بحكم المبالغة في أمرين ينافيان الحقيقة الفلسفية والحقيقة التاريخية:

ـ فأما الأمر الأول ـ وهو مناف للحقيقة الفلسفية ـ فيتمثل في المبالغة في المقابلة شرق/ غرب الناتجة من تحويل الفروق الثقافية بين البشر إلى فروق طبيعية. وإذا كانت علة هذه المبالغة (نشأة عند الغرب سعيا منه إلى السيطرة، أو تقبلا عند العرب سعيا منهم إلى التحرر) بيئة، فإن أساسها واه. فإذا نسب التميز إلى علله التاريخية فقد المعتد به علة الاعتداد. وإذا لم ينسب اليها عاد إلى خاصيات طبيعية للإنسان بما هو إنسان، وصار حصولها عند زيد عوضا من عمرو في الحالتين مجرد صدفة كونية. وبذلك يعود هذا الأمر إلى سخف الفكر العنصري أو بلادة التأسيس الذاتي لفاقد الثقة في النفس الذي يجعل الفرق الثقافي ذا أساس طبيعي في جوهر الإنسان!

ـ وأما الأمر الثاني ـ وهو مناف للحقيقة التاريخية ـ فيتمثل في المبالغة في أهمية المسافة الفاصلة بين المزعومين متقدمين والمزعومين متأخرين (على

الأقل في حالة الحضارة العربية بالمقارنة مع الحضارة الغربية). وعلة هذه المبالغة بيئة كذلك، ولكن أساسها واه أيضا. فحسابيا يبدو فعلا أن الحضارة العربية بدأت في الأفول منذ القرن الرابع عشر ـ الخامس عشر بانتهاء سقوط الأندلس ومصر بيد غير العرب، وهي عينها اللحظة التي بلغ فيها الغرب أوج عطائه. فيكون العرب عند بداية النهضة، في القرن التاسع عشر، قد عاشوا الانحطاط مدة أربعة قرون على الأقل. فكيف يمكن لهم أن يناسبوا ما بلغ اليه الغرب عندئذ؟ ألا يكون الفاصل الزمني معادلا للفاصل الحضاري؟ طبعا. فالعملية الحسابية، التي تبدو بديهية، مجرد مغالطة حسابية لا تطابق الحقيقة التاريخية. لنسلم بأن الغرب بلغ أوج عطائه في اللحظة التي دخل فيها العرب عصر الانحطاط، فهل يعني ذلك أنه عندئذ كان قد انطلق من الدرجة التي وقف عندها العرب؟ أم أن التاريخ يثبت، كما كان الأمر في علاقة العرب بمن قبلهم، أن منطلق اللاحق لا يكون من منتهى السابق، بل مما يناسب مستواه في انجازات السابق؟ فإذا كان العرب لم يصبحوا في الدرجة التي وصل اليها من سبقهم من الأمم إلا بعد مدة تعلم دامت على الأقل ثلاثة قرون أو أربعة، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى العرب بالإضافة إلى من تقدم عليه من الأمم، وإلى العرب على وجه الخصوص؟ إذا لا عجب اذا وجدنا في تاريخ العلوم العربية نظريها وعمليها أمورا لم يصل اليها الغرب إلا في اللحظة التي استأنف فيها العرب نهضتهم، فكان بذلك العرب معاصرين للغرب رغم غفوتهم معاصرة نوعية، وإن تخلفوا عنه كميا في مضمونات العلوم النظرية والعلمية وتطبيقاتها.

(١٠) ونعني بالعلل الخارجية التي نهملها إضافة الإبداع الفكري إلى عوامل

نفسية عند صاحبها أو إلى ظروف اجتماعية لطبقته. وكلا التفسيرين لا يعدان تفسيرا إلا عند من لا يعلم طبيعة التفسير ما هي. فالعوامل النفسية أو الاجتماعية إنما تفسر ـ اذا قبلنا بأنها تفسر شيئا ـ التناسب بين العيني (ذاك الشخص أو تلك الطبقة) =

الكلي ماهية وواجبا على العلم والعمل فينفعل بهما الانسان كونهما ينتسبان إلى مابعد الطبيعة ومابعد التاريخ؛ أو من «منظار اسمي»، حيث تكون الماهية والواجب ثمرتي العلم والعمل يفعلهما الانسان في تاريخه، لكونهما ينتسبان إلى الطبيعة والتاريخ.

فعادت بذلك المقابلة بين المنزلة الواقعية والمنزلة الاسمية للكليين إلى مسألة واحدة هي منزلة الانسان التي بتحديدها يكون التحديد الفعلي لدوره في التاريخ، بما هو فاعلية ناظرة وفاعلية عاملة، وهي منزلة حددها الأول بالمقابلة بين الأمر الشرعي والأمر الكوني تأسيسا لفعل الانسان الحر في النظر والعمل؛ وحددها الثاني بالمقابلة بين الخلافتين أو الرئاستين العملية والنظرية، للغرض نفسه. لذلك فلا عجب اذا آل النقاش العملي مع التصوف المتفلسف إلى صراع نظري مع الكلام المتفلسف والفلسفة حول المنطق ونظرية العلم، في محاولة ابن تيمية. ولا عجب كذلك اذا آل النقاش النظري مع الكلام المتفلسف إلى صراع عملي مع التصوف المتفلسف والفلسفة حول التاريخ ونظرية العمل، في محاولة ابن خلدون.

فالنقاش العملي الأول مداره ما انتهى اليه التصوف المتفلسف والجديلة الإشراقية الصوفية عامة من نفي مطلق للأمر الشرعي باسم الأمر الكوني، ومن ثم من تأسيس لجبروت السلطان الزماني باسم الجبر المزعوم للسلطان

الروحاني. وقد اكتشف ابن تيمية علة هذه الجبرية التي أدت إلى التحالف بين الكهنوت والعسكروت لسحق الانسان وإفقاده حريته العقلية نظرا وعملا: فإذا هي المنطق الأرسطي بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتافيزيقا الكلي النظري الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العلم والذي هو، في حقيقته، ليس إلا علما تاريخيا اجتهاديا لا إطلاق فيه ولا واقعية، وإنما هو مجرد مواضعات انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كطبيعة، أن تصبح مطابقة له، فضلا عن صيرورتها بديلا منه.

والنقاش النظري الثاني مداره ما انتهى اليه الكلام المتفلسف والجديلة الرشدية الكلامية عامة من نفي مطلق لعلمية التاريخ باسم لاتاريخية الحقيقة، ومن ثم من تقويض للسلطان الزماني باسم وهم الشرعية الخلقية اللاتاريخية. وقد اكتشف ابن خلدون علة هذه اللاعلمية

[حاشية] = والكلي (تلك النظرية أو المذهب)، ولا تفسر كون النظرية أو المذهب هو ما هو عوضا عن كونه غيره. ولو لم يكن الأمر كذلك لاستحال أن تصح نظرية على غير ما به يفسر وجودها: النظرية تفسر بما هو من جنسها المتقدم عليها والمتأخر، أعني بنسق النظريات المتوالية أو المتساوقة، ولا تفسر بالأعيان المناسبة لها. وقد سبق فبينا أن أسباب النزول مثلا، بما هي أعيان، لا يمكن أن ترد اليها مدلول القرآن، وأن أعيان النصوص الدينية لا يمكن أن ترد اليها دال القرآن، لأن أسباب النزول من مرجع مدلول القرآن وليس من مدلوله، والنصوص الدينية من مرجع دال القرآن وليس من داله. وهذا واضح فلا داعي إلى الإطالة: وعبارة أسباب النزول نفسها دالة على ذلك، فهي أسباب النزول، وليست أسباب كون

النازل هو ذاك لا غيره.

التي أدت إلى التنافي بين الشرعية الروحية والقوة الزمانية، الموصلة إلى النتيجة نفسها، أعني سحق الانسان وإفقاده حريته العقلية نظرا وعملا: فإذا هي «التاريخ الافلاطوني» بما هو نظرية معيارية في العلم تنقلب إلى ميتاتاريخ الكلي العملي الواقعي الذي يتعالى على تاريخ العمل، والذي هو، في حقيقته، ليس إلا عملا تاريخيا اجتهاديا، لا إطلاق فيه ولا واقعية، وإنما هو مجرد مواضعات انسانية لا يمكن لها، مهما اقتربت من الوجود كقيمة، أن تصبح مطابقة له، فضلا عن صيرورتها بديلا منه.

وبذلك يكون نقاش ابن تيمية ذا منطلق عملي ونهاية نظرية: البداية الجدال العملي مع المخمس الإشراقي الصوفي والنهاية الجدال النظري مع المخمس الرشدي الكلامي. الثورة في الفلسفة العملية لا تكون ألا بدحض الفلسفة النظرية. ويكون نقاش ابن خلدون ذا منطلق نظري ونهاية عملية: البداية الجدل النظري مع المخمس الرشدي الكلامي، والنهاية الجدال العملي مع المخمس الإشراقي الصوفي. الثورة على الفلسفة النظرية لا تكون إلا بدحض الفلسفة العملية. وهذا التقابل بين البداية والغاية عند فيلسوفينا يبين العلة في الحالتين. فإذا انتهى ابن تيمية من العمل إلى النظر، فالعلة هي أن المسألة النظرية التي انتهى اليها تتعلق بأساس العمل، وليس بالنظر إلى ذاته. واذا انتهى ابن خلدون من النظر إلى العمل، فالعلة هي أن النظر الذي انطلق منه نظر في العمل (التاريخ)، والعمل الذي انتهى اليه هو العمل بما هو موضوع علم وليس العمل لذاته. واذا، فالمطلب الجوهري عند الأول خلقي وجودي؛ وما البحث في النظر إلا دحض للنظر المفسد لهما.

والمطلب الجوهري عند الثاني معرفي وجودي؛ وما البحث في العمل إلا دحض للعمل المفسد لهما.

وبذلك نفهم منطق المحاولتين وطبيعة الحل الذي انتهى اليه صاحباهما، وبتحديده نختم هذا الكتاب(11).

ـ فابن تيمية قد أدرك أن علم الطبيعة ما كان ليحتاج إلى مابعد الطبيعة التي تزعم نفسها بديلا من الدين النظري(12)، لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم النظري خاطئة

[حاشية] (١١) لماذا صارت نظرية العلم الأرسطية (المنطق المعياري) ونظرية العمل الأفلاطونية (التاريخ المعياري) المستندتين إلى واقعية الكلي النظري والعملي المتعاليين على تاريخ العلم وتاريخ العمل، مضمون المحاولتين الأخيرتين في ذروة الفلسفة العربية؟ ذلك هو السؤال الذي حاولنا الجواب عنه في هذا الكتاب. وهو عينه التعليل العميق للمناسبة بين أساسي النهضة العربية والظرف الانساني في القرن التاسع عشر: فالانبعاث الفلسفي الانساني كان مداره هاتين المسألتين، وقد حاول حلهما بالتخلص من الواقعية اللاتاريخية، فانتهى إلى واقعية تاريخية. وظل بذلك دون الحل الذي انتهى اليه ابن تيمية وابن خلدون، إلى بداية القرن العشرين، بل رالى الآن. اذ ما الفائدة من تجاوز الواقعية اللاتاريخية، اذا أطلقنا التاريخي فجعلناه هو بدوره متعاليا وكأنه قضاء وقدر نظري وعملي؟

[حاشية] (١٢) والمقصود بالدين النظري المضمون النقلي المحدد لطبائع الأشياء ما هي، والمؤسس لميتافيزيقا نقلية يمكن أن نعتبرها نظرية الوجود الدينية.

تستند إلى واقعية الكلي النظري هي نظرية المنطق الأرسطي، كما بدت في الأفلاطونية المحدثة العربية إيجابا، وفي الحنيفية المحدثة العربية سلبا.

ـ وابن خلدون قد أدرك أن علم التاريخ ما كان ليحتاج إلى مابعد التاريخ الذي يزعم نفسه بديلا من الدين العملي ،(١٣) لو لم تتوسط بينهما نظرية في العلم العملي خاطئة تستند إلى واقعية الكلي العملي هي نظرية التاريخ الافلاطوني، كما بدت في الافلاطونية المحدثة العربية إيجابا، وفي الحنيفية المحدثة سلبا.

وهكذا يتضح أن مدار الفلسفة العربية، في بعديها النظري والعملي، هو منزلة الكلي، وذلك بفضل انفجار الافلاطونية المحدثة، والحنيفية المحدثة، كما تحدد في صراع التهافتين، وما تولد منه من تفاضل في الفكر الفلسفي والديني عمق التنافر بين حدود الأول وحدود الثاني، ومن تواصل فيهما جعل التخاصم بين الفلسفي والديني يولد جدليتي الإشراقية الصوفية والرشدية الكلامية، أعني الوضعية الفلسفية الإبستمولوجية التي حاورها فيلسوفانا، لنقل الفكر من الاسمية اللاهوتية فيهما، إلى الاسمية الناسوتية، حيث استبدل مابعد الطبيعة بالطبيعة، ومابعد التاريخ بالتاريخ، وتم الفصل النهائي بين مملكة الخليفة ومملكة المستخلف؛ فأصبح كل منهما سيدا في مجاله لا يعدوه. فلا عجب عندئذ، أن يصبح البحث في مسألة الكلي بحثا في منزلة الانسان الوجودية ودوره في التاريخ علما وعملا، نقلا لوجوده من عبودية الطبيعة والشريعة إلى السيادة عليهما، كما وصفنا.

وما كان دور التوسط يعود إلى الكلام السني في النظر(١٤)، وإلى التصوف الشيعي في العمل(١٥)، لو لم تكن الفلسفة ببعديها (المشائي

والصفوي) قد أصبحت رسميا، بفضل مكلم الفلسفة (ابن سينا) ومفلسف الكلام (الغزالي)، جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية التي

[حاشية] (١٣) المقصود بالدين العملي المضمون النقلي المحدد لقيم الأشياء ما هي والمؤسس لميتاتاريخ نقلي يمكن أن نعتبره نظرية القيمة الدينية.

ويمكن أن نقول إن الدين، بهذا المعنى، ما كان ليكون في صدام مع الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لو لم يكن هو بدوره، بالاضافة إلى تطبيقاته الشرعية والسياسية الشاملة لحياة الانسان اليومية، فلسفة نظرية وعملية ذات مدلول اسمي خالص، ولكن بالإضافة إلى فاعل، نظرا وعملا، ليس هو الانسان بل هو الإله. وقد يظن من يريد أن يرد كل شيء إلى صورته الدنيا أن ذلك ما هو الا وهم مثالي أو تصعيد نفسي للانسان. وهذا الظن، فضلا عن خلوه من أي أساس عدا استبعاد الأول، لا يعطي الانسان أدنى منزلة: فهو ينتهي، في الأخير، إلى قتل الخليفة والمستخلف!

[حاشية] (١٤) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن تيمية، يمثلها، خصوصا، الرازي والغزالي ومنهما إلى ابن سينا فأرسطو (وكذلك في أعمال ابن خلدون).

[حاشية] (١٥) وهذه الوساطة، كما تعينت في أعمال ابن خلدون، يمثلها، خصوصا، ابن عربي والغزالي ومنهما كذلك إلى ابن سينا فأفلاطون (وكذلك في أعمال ابن تيمية).

تخلصت، بذلك، من الازدواج الفصامي قبلهما، حيث كانت الفلسفة بما هي غاية النظر غواية الكلام السني التي لا يتوقف عن مغازلتها سلبا وإيجابا،

وبما هي غاية العمل، غواية الكلام الشيعي التي لا يتوقف عن مغازلتها سلبا وإيجابا.

وقد اختار الكلام الشيعي الأسلوب الأسطوري، نسجا على منوال التأسيس الافلاطوني للواقعية العملية، بما هي مابعد التاريخ المجمد للتاريخ، والمانع، من ثم، من تأسيس علم التاريخ. واختار الكلام السني الأسلوب الجدلي (أي الكلامي، اللفظي)، نسجا على منوال التأسيس الأرسطي للواقعية النظرية، بما هي مابعد الطبيعة المجمدة للطبيعة، والمانعة، من ثم، تأسيس علم الطبيعة. فكان التاريخ الافلاطوني حائلا دون المنهج التاريخي المؤسس لعلم العمران(١٦)؛ وكان المنطق الأرسطي حائلا دون المنهج التجريبي المؤسس لعلم الطبيعة(١٧).

ولما كانت الميتافيزيقا السمعية (أي البعد النظري من الدين) تابعة للميتاتاريخ السمعي (أي البعد العملي من الدين) لتقدم الهم الاجتماعي والانساني العملي على الهم الكوني والطبيعي النظري، أو لتقدم التاريخي على الطبيعي في الفكر الديني الذي يقيس الثاني على الأول(١٨)، كان غرض ابن تيمية أن يبين أن الوسيط بين علم الطبيعة، بما هو لا يكون إلا تجريبيا، ومابعد الطبيعة بما هي ادعاء العلم النظري المطلق الغني عن التجربة، أعني المنطق المستند إلى واقعية الكلي النظري، لا يمثل حقيقة العلم النظري كما يقع في التاريخ الفعلي

[حاشية] (١٦) بالمعنيين للمنهج التاريخي: الصوري وهو علم النماذج العملية التي يقاس عليها التاريخي الحادث فعلا؛ والمادي وهو علم أحداث تاريخية معينة، الأول هو علم العمران الصوري، والثاني علم عمران معين.

وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت اسم السياسيات والتاريخ، قياسا على الرياضيات والمنطق. أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، ثم الهامش اللاحق.

[حاشية] (١٧) بالمعنيين للمنهج التجريبي: الصوري وهو علم النماذج النظرية التي يقاس عليها التجريبي الحادث فعلا؛ والمادي وهو علم واقعات تجريبية معينة. الأول هو علم الطبيعة الصوري، والثاني علم طبيعة معين. وقد كنا بينا وحدة العلمين تحت اسم الرياضيات والمنطق. فالرياضيات الخالصة ليست الا علم طبيعة مجردة، والمطبقة علم طبيعة بعينها. وكلاهما تجريبي: الأول للمجرد، والثاني للمطبق. أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ولكي نفهم ذلك، لا بد من أن ندرك معنى نفي الواقعية: فالطبيعي والتاريخي، رغم كونهما ليسا من صنع العقل بإطلاق، يقينان أمورا وضعية، بما هي معلومة. وهي اذا دائما من جنس الوضع الرياضي الخالص، حتى في أكثرها تعينا: اذ إن ما نعلمه يبقى دائما نماذجنا التقريبية عن عادات الأشياء؛ وهو دائما من جنس الأسماء الوضعية.

[حاشية] (١٨) تقدم التاريخي على الطبيعي في الدين وقياس الثاني على الأول من الأمور البينة، اذ إن الطبيعي نفسه، في النظر الديني، أمر تاريخي: فهو حادث طرأ بعد أن لم يكن، وطريانه لا يخضع للضرورة، بل هو من جنس الأمر الشرعي ينتج من التوقيف الإرادي. ويمثل هذا التصور للطبيعي جوهر الخلاف بين الفلاسفة والاشاعرة. لذلك اعتبرنا مسألة الكلي النظري فلسفيا ذات صيغة دينية هي مسألة قدم العالم وحدوثه، أعيانا

وماهيات كلية.

للعلم الانساني؛ ومن ثم فإن منافاته للدين النظري علتها فساده الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفي واقعية الكلي النظري، ونفي علمه المطلق، لإثبات نسبة العلم وعجزه عن تجاوز التجربة التي استند اليها اذا تخلى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين النظري.

ولما كان الميتاتاريخ الفلسفي تابعا للميتافيزيقا لتقدم الهم الطبيعي النظري على الهم التاريخي العملي في النظرة الفلسفية التي تقيس الثاني على الأول(١٩)، كان غرض ابن خلدون أن يبين أن الوسيط بين علم العمران، بما هو لا يكون إلا تاريخيا، ومابعد التاريخ بما هو ادعاء العلم العملي المطلق الغني عن التاريخ، أعني التاريخ المستند إلى واقعية الكلي العملي، لا يمثل حقيقة العلم العملي كما يقع في التاريخ الفعلي للعمل الانساني، ومن ثم فإن منافاته الدين العملي، علتها فساده الناتج من واقعية موضوعه المزعومة: من هنا نفي واقعية الكلي العملي، ونفي علمه المطلق، لإثبات نسبة العمل وعجزه عن تجاوز التاريخ الذي، اذا تخلى عن الإطلاق المؤدي إلى التنافي مع الدين العملي. واذا، فنظرية العلم الفلسفية (التي يمثلها المنطق الأرسطي)، ونظرية العمل الفلسفية (التي يمثلها التاريخ الافلاطوني)، لاستنادهما إلى واقعية الكلي، لا يمكن أن تؤديا إلا إلى الميتافيزيقا بديلا من علم الطبيعة، وإلى الميتاتاريخ بديلا من علم التاريخ ومن ثم إلى الفلسفة المنقلبة إلى دين، وهو ما حصل في الجديلتين «الاشراقية ـ الصوفية» و«الرشدية ـ الكلامية».

إن تحديد النظر الاسمي الذي يقتضي تخليص النظر من الميتافيزيقا بنقد

المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي النظري، وتحديد العمل الاسمي الذي يقتضي تخليص العمل من الميتاتاريخ بنقد التاريخ الافلاطوني المستند إلى واقعية الكلي العملي، أديا إلى نظرية جديدة في النظر والعمل جعلت علم الطبيعة وعلم المجتمع يصبحان ممكنين، بفضل تحقيق الشروط الإبستمولوجية المؤسسة للمنهج التجريبي، والمنهج التاريخي، من دون منافاة للبعد النظري والبعد العملي من الدين، في مفهومه السني، ومن دون حاجة إلى الحل الشيعي الذي يجعل من المضمون الفلسفي مضمونا لباطن المضمون الديني، ومن الشكل الديني شكلا لباطن الشكل الفلسفي بفضل فنيات التأويل التحكمي، مفسدا بذلك الدين والفلسفة، ومؤديا إلى جمود العقل والنقل. لذلك كان عمل ابن تيمية ساعيا إلى نقل العقل الانساني

[حاشية] (١٩) تقدم الطبيعي على التاريخي وقياس الثاني على الأول في الفلسفة من الأمور البينة، اذ إن التاريخي نفسه يعد من الخروج عن طبائع الأشياء ما لم يخضع لها. لذلك كان نموذج المدينة دائما مستمدا من الطبيعة، فهو بنية النفس، وبنية العالم، وكلتاهما بنية واحدة هي النفس الشخصية أو النفس الكلية، بل إن ما يخرج عن هذه الطبائع يعد ممتنع العلم، لأنه من الواردات بلغة الفارابي. وحتى افلاطون الذي يدور وكأنه قد أدخل التاريخية حتى في الطبيعة، فإنه جعلها خارج الزمان، ومن ثم فالسياسة، عنده، تسعى إلى إخراج العمران من التاريخية، كون مثالها الأعلى يبقى الثبات الفرعوني.

من العلم المعياري اللاتاريخي ـ المنطق الأرسطي بما هو المنهج العلمي المزعوم وليس بما هو شكل استدلال ـ إلى العلم التاريخي المستند إلى

الصورة الرياضية الخالصة والمنهج التجريبي المطبق إياها على الطبيعة(٢٠). وكان عمل ابن خلدون ساعيا إلى نقل العقل الانساني من العمل المعياري اللاتاريخي ـ التاريخ الأفلاطوني بما هو المنهج العملي المزعوم وليس بما هو شكل استدلال ـ إلى العمل التاريخي المستند إلى الصورة الاجتماعية الخالصة، والمنهج التاريخي المطبق إياها على المجتمع(٢١).

وينتج من ذلك أن نظرية العلم والمنهج النظريين المؤدية إلى علم الطبيعة بحق، ونظرية العلم والمنهج العمليين المؤدية إلى علم العمران بحق (أو علم المدينة أو علم السياسة)، غير ممكنتين من دون دحض المنطق الأرسطي المستند إلى واقعية الكلي والجاعل، بمعيارية نظريته العلمية، كل معرفة ميتافيزيقا بالطبع خارج الطبيعة، ومن دون دحض التاريخ الافلاطوني المستند إلى واقعية الكلي والجاعل، بمعيارية نظريته العملية، كل عمل ميتاتاريخا بالطبع خارج التاريخ. ولا يكون هذا الدحض إلا من خلال إعادة تحديد منزلة الكلي النظرية والعملية بتجاوز جدلية الإشراقية والتصوف وجدلية الرشدية والكلام اللتين توقفتا عند حل وسط بين الواقعية والاسمية اللاهوتية.

لذلك وصفنا عمل ابن تيمية بأنه ثورة عملية روحية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلي النظري الذي ينسب اليه ابن تيمية ما انتهى اليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ موجب مع سلطان العسكروت الزماني وإطلاق ليده وجشعه في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي الأمر الشرعي، والاقتصار على الأمر الكوني أو الجبرية الخالصة. ووصفنا عمل ابن خلدون بأنه ثورة عملية سياسية استندت إلى إعاذة تحديد منزلة الكلي العملي الذي ينسب

[حاشية] (٢٠) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيبته اللهفة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبق من الإصلاح الذي سعى اليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين. واذا بالحركة التويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساسا لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة الدينية بالمعنى الوهابي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلي النظري بالرغم من الزعم بأن أساس العلم هو التاريخي. فالدولة المزعومة دينية، بفضل القوة، تجعل من التاريخي النظري مطلقا يبثت بثبات العنف المحافظ عليه: «موت الحركة العقلية والعلمية، وبموتها يموت الروح والعمل.

[حاشية] (٢١) وهذا الوجه الثاني هو الذي غيبته اللهفة على استثمار النتائج وإهمال الأسس. فلم يبق من الاصلاح الذي سعى اليه ابن خلدون إلا وجهه العلماني الذي انقلب إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية العملية المؤسسة للتواطؤ السالب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، نفيا للفلسفة والعقل باسم العلم. واذا بالحركة التويرية العلمية التي أنشأها تصبح أساسا لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة، أعني الدولة «العلمية» بالمعنى الماركسي، فعدنا بذلك إلى واقعية الكلي العملي بالرغم من الزعم بأن أساس العمل هو التاريخي. فالدولة المزعومة علمية، بفضل القوة، تجعل من التاريخي العملي مطلقا يبثت بثبات العنف المحافظ عليه: موت الحركة الروحية والعملية، وبموتها يموت العقل والعلم.

اليه ابن خلدون ما انتهى اليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ سالب مع سلطان العسكروت وإطلاق ليده في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي التاريخ العلمي وشروط العمل السياسي، وبالاقتصار على مجرد التنديد بالسلطان الزماني، أو الثورات الفاشلة عليه في غياب علم الانتظام الذاتي للعمران(٢٢).

اذا، الجمع بين الإصلاحين يمكن أن يعد، في الوقت نفسه أساسا للثورة الفكرية في الفلسفة والدين، وللثورة الفعلية في الروح والعقل والمجتمع والدولة. لذلك فلا غرابة اذا كان هذان الفيلسوفان سندا للاصلاح الذي سعت اليه النهضة، سواء بعدها الأصلاني، أو بعدها العلماني من بداية القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر للميلاد). لكن الحاجة الآزفة جعلت التركيز يكون، في الاصلاح الروحي النظري، مقصورا على الوجه الموجب من عمل ابن تيمية فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه، وجعلته يكون، في الاصلاح السياسي العملي، مقصورا على الوجه الموجب من عمل ابن خلدون، فأخلاه من أهم ما فيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه. وبذلك كانت النهضة استثمارا متسرعا للنتائج العملية، وغيابا مفجعا للأسس النظرية. واذا كانت الحاجة الملحة عند مباشري العمل قد تعلل ذلك، بعض التعليل، فلا عذر لمباشري النظر!

[حاشية] (٢٢) صراع ابن تيمية مع التصوف بما هو سلطان روحي متواطىء إيجابا مع كل السلاطين (المماليك والمغول والصليبيين)، والنصيرية، والاضطهاد الذي لحقه من جراء ذلك، بينا طبيعة عمله التحريري والتنويري. لكن سكوت ابن خلدون عن السلاطين وصراعه مع

التصوف الثائر عليهم، جعل مفهوم التواطؤ السالب للسلطان الروحي غير واضح. فابن خلدون، خلافا لابن تيمية، لم يصارع المتصوفة المؤيدة للسلاطين، بل الثائرين عليهم، فبدا وكأنه من المستسلمين للسلطان الزماني، والقائلين بالجبرية مثل المتصوفة الذين يهاجمهم ابن تيمية. لكن تحليل الأسباب التي من أجلها يخاصم ابن خلدون الثائرين وربطها بنظريته في الآليات الذاتية للعمران والسياسة، يرزان بوضوح أن عمله يستهدف البحث عن الأسباب الحقيقية للتغيير السياسي، ومن ثم فهو يتهم كل محاولات الثورة ويعتبرها، اذا كانت من دون أسباب حقيقية لنجاحها، تواطؤا سالبا مع العسكروت لما ينتج منها من يأس وإحباط، متهما أصحابها بالجنون وبجهل قوانين الفعل السياسي. واذا الاختلاف بين المصلحين يتعلق بآليات الاصلاح؛ الأول يعتبره روحيا نظريا، ويتعلق بالتحرير الخلقي والتنوير الفكري والديني، والثاني يعتبره سياسيا عمليا، ويتعلق بالتحرير السياسي والتنوير العلمي. الأول يصارع السلطان الروحي المتواطىء مع السلطان الزماني، لجعل الانسان قادرا على الاستقلال من الأول للصمود أمام الثاني. والثاني يصارع السلطان الزماني بوضع العلم الذي يمكن من تحقيق شروط إخراجه من طور «الملك الطبيعي» الذي «لا تستب فيه الدولة ولا يتم استيلاؤها»إلى طور الملك السياسي «الذي يخضع فيه الكافة إلى قوانين عقلية ودينية» تكون فوق الجميع فوقية اختيارية لا حتم فيها، كونها وليدة الاعتماد على الاجتهاد العلمي النسبي.

١ ـ العربية

ابراهيم بن سنان بن ثابت، أبو اسحق. رسائل ابن سنان. حيدر آباد الدكن:

مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨٠

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق محمد عبد الكريم. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، [د.ت.].

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧١٠ (مكتبة ابن تيمية، المؤلفات؛ ٣

ـــ. الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم. تحقيق محمد حامد الفقي. جدة: مطبعة محمد نصيف، ١٩٤٩٠

ـــ. الرد على المنطقيين. تقديم سليمان الندوي. بيروت: دار المعرفة؛ بومباي: [د.ن.]، ١٣٦٨هـ.

ـــ. الفتاوى. الرباط: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، [د.ت.]. مج ١١٠

ـــ. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢٠ ٤ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. تلخيص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠٠

ـــ. رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق احسان رشيد عباس. القاهرة: مكتبة العروبة، ١٩٦٠٠

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. شفاء السائل لتهذيب المسائل.

تحقيق الأب

أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [د.ت.].

ـــ. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون. ط ٣٠ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧٠ ٧ ج. تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤٠

ـــ. لباب المحصل في أصول الدين. نشر وتحقيق الأب لوسيانو روبيو. تطوان: دار الطباعة المغربية، ١٩٥٢٠

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٣٠

ـــ. تهافت التهافت. تحقيق الأب موريس بويج. ط ٢٠ بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦٠

ـــ. تهافت الفلاسفة.

ـــ. فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

ابن سبعين. كتاب الاحاطة.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الشفاء، الالهيات.

ـــ. النجاة، مختصر الشفاء. ط ٢٠ القاهرة: نشر محيي الدين صبري الكردي، ١٩٣٨٠

ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. رسالة التوابع والزوابع.

تحقيق بطرس البستاني. تونس: دار بو سلامة للطباعة، [د.ت.].

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. حي بن يقظان. ط ٢٠ بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨٠

ابن عربي. كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله. حيدر آباد الدكن: [د.ن.]، ١٩٤٨٠

ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. بغية الطلاب في شرح منية الحساب. تحقيق وتقديم محمد سويسي. حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨٣٠ (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ ٤)

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. كتاب الروح. تحقيق عارف الحاج. بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨٠

ابن المطهر الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف. منهاج الكرامة في معرفة الإمامة. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٢٠

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي. إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠٠ ٣ ج.

ابن الهيثم، أبو علي محمد بن الحسن. رسالة المتوازيات: شرح مصادرة اقليدس في الأصول. تحقيق خليل جاويش. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٨٠

ـــ. المناظر. تحقيق عبد الحميد صبرة. الكويت: [د.ن.]، ١٩٨٢٠ (قسم

التراث العربي، السلسلة التراثية؛ (٤

أبو ريان، محمد علي. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧٠

اخوان الصفاء. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

ـــ. نظام الأثينيين. ترجمة طه حسين. ط ٢٠ بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥٠ (المجموعة الكاملة)

بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون وأرسطو: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ٢ ـ ٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٢٠ القاهرة: مركز البحوث الإجتماعية والجنائية بالجمهورية العربية المتحدة، ١٩٦٢٠

ـــ. شخصيات قلقة في الإسلام. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٤٦٠

ـــ. مذهب الإسلاميين. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١ .

ـــ. مؤلفات ابن خلدون. تونس؛ ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩٠

الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٢٠ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧٠ (نقد العقل العربي؛ (٢

ـــ. فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. ط ٣٠ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢٠

الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥٠

الخيام، عمر. رسالة في شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس. تحقيق عبد الحميد صبرة. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦١٠

ـــ. رسائل الخيام الجبرية. حققها وترجمها وقدم لها رشدي راشد وأحمد جبار. حلب: معهد التراث العلمي العربي، ١٩٨١. (مصادر ودراسات في تاريخ الرياضيات العربية؛ (٣

دوهام، بيار. مصادر الفلسفة العربية. ترجمة أبو يعرب المرزوقي. قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٨٩.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات. تحقيق طه عبد الرؤوف. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٤.

ـــ. مناظرات الرازي في بلاد ما وراء النهر. تحقيق فتح الله خليق. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٦.

راشد، رشدي. تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب. ترجمة حسين زين الدين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب؛ (١

روزنتال، فرانز. **علم التاريخ عند المسلمين.** ترجمة صالح أحمد العلي؛ مراجعة محمد توفيق حسني. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٣.

السموأل بن يحيى بن عباس المغربي. **الباهر في الجبر.** تحقيق وتحليل صلاح أحمد ورشدي راشد. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٧٣. (سلسلة الكتب العلمية؛ (١٠

سويسي، محمد. **كشف الأسرار عن علم حروف الغبار.** قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ١٩٨٨.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل.** تحقيق

محمود توفيق. القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٤٩.

ـ. **نهاية الاقدام في علم الكلام.** صححه وحرره الفرد غيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.].

الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم. **كتاب المشاعر.** ترجمه هنري كوربان تحت عنوان: *Le pénétrations des Livre métaphysiques.* Verdier, Paris: 1986.

العاملي، بهاء الدين محمد بن حسين. **الأعمال الرياضية الكاملة.** تحقيق جلال شوقي. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.

ـ. **الكشكول.** القاهرة: مطبعة العامرية، ١٨٨٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد. **الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية أو المضنون الصغير.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـ. **إحياء علوم الدين.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـ. **تهافت الفلاسفة.** تحقيق سليمان دنيا. ط ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

ـ. **فضائح الباطنية.** تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، [د.ت.].

ـ. **القسطاس المستقيم.** تحقيق فكتور شلحت. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

ـ. **مشكاة الأنوار.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

ـ. **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية.**

نشر الشيخ محيي الدين صبري الكردي. مصر: مطبعة السعادة، [د.ت.].

ـــ. **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال.** بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة.** تحقيق يوسف كرم [وآخرون]. بيروت: [د.ن.]، ١٩٨٠.

ـــ. **إحصاء العلوم.** تحقيق عثمان محمد أمين. ط ٢. مصر: دار الفكر العربي، ١٩٤٩.

ـــ. تحصيل السعادة. حققه وقدم له جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.

ـــ. الجمع بين رأي الحكيمين [أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس]. قدم له وحققه ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠].

ـــ. رسالة في العقل. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

ـــ. كتاب الحروف. حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠.

ـــ. كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الوجودات). تحقيق فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.

الفارسي، كمال الدين أبو الحسن. تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف، ١٣٤٧ - ١٣٤٨هـ. ٢ ج.

المثل العقلية الأفلاطونية. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، [١٩٧؟]. (نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين؛ المجلد (١٢

المحاسبي، أبو عبد الله الحارث. التوهم.

ـــ. الوصايا أو النصائح. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

المرزوقي، أبو يعرب محمد الحبيب. أبستيمولوجيا أرسطو. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.

ـــ. السلطان الزماني والسلطان الروحي. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. رسالة الغفران. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاطاليسي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

نظيف، مصطفى. الحسن بن الهيثم: بحوثه وكشوفه البصرية. مصر: مطبعة نوري، ١٩٤٢.

الهمذاني، بديع الزمان أحمد بن الحسين. المقامات. تقديم وشرح محمد عبده. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٨٩.

الوردي، علي. منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨.

٢ ــ الأجنبية

الإبداع الإلهي: ٥٩

الأبستمولوجيا الأرسطية: ١١٦، ٢٨٧

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي: ٢١٠، ٢٥٧

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: ١٣، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٣٢، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٦، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٤ - ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨ - ١١٥، ١١٨ - ١٢٠، ١٢٣، ١٢٨، ١٣٥، ١٤١، ١٤٢، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٥ - ١٨٤، ١٨٩ - ١٩١، ١٩٤، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٧ - ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٥ - ٢٩٧، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٣، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٤٠، ٣٤٤، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٤ - ٣٧٦، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٤

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٣، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٥، ٣٢، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٦٤، ٦٦ - ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٥

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٢، ٢٧، ٣٢، ٥٦، ٧٤، ٧٥

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ٣٤، ٥٣، ٦١، ٦٥ - ٦٧، ١١٦، ٢٣٥، ٢٨٧، ٣٩١

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٢

الإحيائية الروحانية: ١٩

الإحيائية المادية: ١٩

إخوان الصفاء: ٣٤، ٤١، ١٧٥، ٢٣٥

الإدراك المطلق: ٥٩

الإدراك النسبي: ٥٩

الإرادة الإلهية: ٦١

أرغانون الادراك التاريخي: ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣

أرغانون الادراك التجريبي: ١٧٠

أرغانون الادراك الحسي: ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥ - ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٥، ٢٢٠، ٢٢١

أرغانون الادراك العقلي: ١٦٢، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٣٠، ٢٣٣

الأرغانون الرياضي الصوري: ١٦٣

الأرغانون الرياضي المادي: ١٦٣

الأرغانون السياسي الصوري: ٢٢١، ٢٥٧

الأرغانون السياسي المادي: ٢٢١

الاستدلال النسبي: ١٦٠

الاستدلال الهندسي: ١٦٠

أسد بن الفرات: ٣٣١، ٣٣٢

الاصلاح الاجتماعي: ٢٩

الاصلاح الديني: ٣٨٢، ٣٨٣

الاصلاح الروحي: ٢٩، ٣٧٦

الاصلاح السياسي: ٢٩، ٣٧٦، ٣٨٣، ٣٩٤

الاصلاح العلمي: ٣٨٢

الأفلاطونية الفيثاغورية: ٢٧

الأفلاطونية المحدثة: ١٤، ١٥، ١٩ - ٢١، ٢٣ - ٢٩، ٣٣ - ٤٠، ٤٨، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٦٥ - ٧٢، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٩، ١١٩، ١٤٤، ١٧٣، ١٧٥، ١٩٧، ٢٣٣، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٧٧، ٣٨١، ٣٨٢

الأفلاطونية المحدثة الجرمانية: ١٨، ٢١، ٧٨، ٣٨٥

الأفلاطونية المحدثة العربية: ١٣، ١٥ - ١٧، ١٩، ٢١ - ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٥٤، ٦٦، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٦٨، ٢٧٦، ٣٩٠

الأفلاطونية المحدثة اللاتينية: ٢١

الأفلاطونية المحدثة الهلنستية: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٣٠، ٣٢، ١٠٤، ١٣٢، ٢٧٦

الامبراطورية الاسبانية: ٣٨٢

الامبراطورية العثمانية: ٣٨٢، ٣٨٣

الانبهار الثقافي: ٢٩

الانتظام السياسي: ٣٥٤

بول، جورج: ١٣٠

التاريخ الإسلامي: ٣٢ التاريخ الأفلاطوني: ٨٤ التاريخ الصوري: ٨١ التاريخ العربي: ٣٢ التاريخ الناسوتي: ٢٦ التجريبية المطلقة: ١٥٢ التحريف الديني: ٢٦ التحريف الفلسفي: ٢٥ التحليل البنيوي: ١٨ التصوف: ٢٨، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٩ - ٤١، ٤٧، ٥٠ - ٥٣، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ٣٧٥ التطور الديني: ٢٢ التطور الفلسفي: ٢٢ التعاون الاقتصادي: ٣٣٦ التناقض الباطني للدين: ٣٦ التناقض الباطني للفلسفة: ٣٦ التنوير الاجتماعي: ٢٩ التنوير العقلي: ٢٩ التوراة: ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٦٦، ٧٩، ٩٥ التوراتية المحدثة: ١٨، ١٩، ١٠٤ التوراتية المحدثة الهلنستية: ١٠٤ تونس: ٣٨٣

الثقافة الدينية: ١٤ الثقافة العربية: ٣٩١ الثقافة الفلسفية: ١٤

الجمود الميتاتاريخي: ٧٤ الجمود الميتافيزيقي: ٧٤

الحجاج بن يوسف الثقفي: ٣٣١، ٣٣٢ الحد والقياس: ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩ الحركة التاريخية: ٣١ حركة الفصل: ٢١ - ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٤٧-٤٩ ٥٣ - ٥٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٨٤، ٨٦، ٨٧ حركة الوصل: ٢١ - ٢٥، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٤٧-٤٩، ٥٤، ٦٦ - ٦٨، ٧١، ٨٤، ٨٥، ٨٨ الحروب الصليبية: ٣٨٣ الحروب ضد المغول: ٣٨٣ الحشاشون: ٣٦٤ الحضارة الإسلامية: ٣١٠ الحضارة العربية: ١٣، ١٦،

٨٥، ٩٢، ٢٠٦، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٥ الحضارة المادية: ٣٠٦، ٣٠٨ الحضارة اليونانية: ١٣ الحل الديني: ٢٦ الحل الذريعي: ٢٦ الحل العقدي: ٢٦ الحل الفلسفي: ٢٦ الحنابلة: ٣٦٤ الحنيفية المحدثة: ١٤، ١٦، ١٩، ٢١ - ٢٤، ٢٩ - ٣٢، ٤٠ - ٥٣، ٥٤، ٦٥ - ٧٢، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٥، ١٠٢، ١٠٩، ١١٩، ١٧٣، ٢٣٣، ٣٦٢، ٣٨١، ٣٨٢ الحنيفية المحدثة العربية: ١٣، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٣٩٠

الخصائص الأبستمولوجية: ٤٢ الخصائص الأكسيولوجية: ٤٢ الخلفاء الراشدون: ٣٦٧ الخوارج: ٣٦٧

دمشق: ٣٨٣ دوركايم، اميل: ٢٥١ الدولة الإسلامية: ٣٣١ الدين العملي: ٣٩٠، ٣٩٢ الدين النظري: ٣٩٢

الذات الإلهية: ٥٩، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ١١٤، ٣٦٣، ٣٦٨ الذات الإنسانية: ٥٩، ٦٥، ٧٥، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ١١٤ الذاتية اللاهوتية انظر الذات الإلهية الذاتية الناسوتية انظر الذات الإنسانية الذريعة التاريخية: ٢٠٢ الذريعة الخلقية: ٢٢٧ الذريعة السياسية: ٢٠٢، ٢٢٧ الذريعة الرياضية: ١٤٩ الذريعة العملية: ٢٠٦، ٢٢٥، ٢٣٢ الذريعة النظرية: ٢٠٦ الذريعة الوضعية: ٢٢٧، ٢٣٨، ٢٣٩

الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا: ٢٢ راشد، رشدي: ١٥٨ رسل، برتراند: ١٣٠ الرشدية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٠، ٤١، ٥٣، ٦٦ - ٦٨، ٧٨، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩١ - ٩٦، ٩٨ - ١٠١، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ٢٣٩، ٣٦٩، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٢ الرياضيات

العربية: ١٥٧ الرياضيات اليونانية: ١٥٧، ١٧٢

السفسطة: ١٧٩، ١٨٨ السلفية: ٢٩ السنة: ١٩، ٢٨، ٧٨، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٨ السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش: ٢٢ السوسيوغونيا: ٩٠

الصراع الاقتصادي: ٣٥٩ الصراع السياسي: ٣٥٩ الصفوية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤٧، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٦٠، ٦٥ - ٦٧، ٦٩، ٣٨١ الصورية المطلقة: ١٥٢

الظاهرات التاريخية: ٣٤٠ الظاهرات الطبيعية: ٣٤٠

العصبية: ٣٥٧، ٣٥٨ عصر الانحطاط: ١٥، ٣٠، ٣٨٣، ٣٨٤ العصر الوسيط: ١٥ العصمة الإمامية: ٧٤ العقل الديني: ٣٧٧ العقل العملي: ٧٠، ٨٣، ٩٩، ١١٣، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٤٦، ٣٧٠، ٣٧٦ العقل النظري: ٧٠، ٨٣، ٩٩، ١١٣، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٩، ٣٤٦، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٦ علم الأخلاق: ١٢٠ علم الاقتصاد السياسي: ٣٥٦ العلم الأكسيولوجي: ٤٢ العلم الإلهي: ٧٣، ٩٤، ٢٦٣ علم الإنسان التاريخي: ٦٧

العلم الإنساني: ٧٣، ٩٤

علم التاريخ: ١١٧، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٤، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٣٢١، ٣٩٠ - ٣٩٣

علم السياسة: ١٢٥، ١٣٣، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٣١١، ٣١٦، ٣٢٠، ٣٥٦

علم الطبائع: ٣٤٠

علم الطبيعة: ١١٧، ١١٨، ١٢٤، ٢٩٩، ٣٢٤، ٣٩٠ - ٣٩٢

علم العمران البشري: ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٣، ٣٠٨، ٣١١، ٣١٦، ٣٢١، ٣٣٩، ٣٥٢، ٣٩١ - ٣٩٣

علم الغيب: ٧٤

علم الكون الطبيعي: ٦٧

علم الكيمياء: ١٧

العلم اللدني: ٧٤، ٩٦

العلم المعياري: ٣٣٩، ٣٩٣

علم المناظر: ١٦٩، ١٧١

علم النفس الفلسفي: ٢٦٥

العلوم العقلية: ١٤، ١٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٧ - ٥٠، ٥٣، ٥٤، ٦٧ - ٦٩، ٧١، ٧٤، ٨٥ - ٩٤، ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٢، ١٥٢، ١٥٥، ٢٣٨، ٢٥٢، ٢٩١، ٣١٧، ٣٨١

العلوم العملية: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٦٨، ٩٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٤، ١٣٧، ١٨٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٤ - ٢٤٦، ٢٥١، ٢٦٠، ٢٩١، ٣٠٩، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٣٩ - ٣٤١، ٣٤٣، ٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٩٠، ٣٩٢

العلوم النظرية: ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٦٨، ٩٥، ١١٧،

١٢٠، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٩ - ١٣٢، ١٣٤ - ١٣٧، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٢ - ٢٤٥، ٢٦٠، ٢٦٣ - ٢٦٥، ٢٩١، ٣٠٩، ٣١٤، ٣٢٣ - ٣٢٥، ٣٣٩ - ٣٤١، ٣٤٣ - ٣٤٥، ٣٧٥، ٣٨١

العلوم النقلية: ١٤، ١٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٧ - ٤٩، ٥١، ٥٣، ٦٧ - ٧٠، ٧٤، ٨٦ - ٩٢، ٩٤، ١٠٣، ١٠٤، ١١٩، ١٢٢، ١٥٢، ١٥٥، ١٧٤، ٢٣٨، ٢٩١، ٣١٦، ٣١٧، ٣٨١

العمران البدوي: ٣١٢

العمران الحضري: ٣٠٩، ٣١٢

العمل المعياري: ٣٣٩، ٣٩٣

عيسى المسيح: ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤١

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ١٥، ٢٧، ٣٤، ٥٣، ٦١، ٦٥ - ٦٧، ٧٥، ١٧٤، ١٧٥، ١٩٠، ٢٧٨، ٣٩١

الغزو المادي: ٢٩

الفارابي، أبو إبراهيم اسحاق: ٣٢، ٣٤، ٤٩، ١١٦، ١٣٢، ٢٠٩، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٩٢

فراج، غوتلوب: ١٣٠

الفقه الوضعي الإنساني: ٢٩٦

الفقه الوضعي المنزل: ٢٩٦

الفكر الجرماني: ٣٦

الفكر الديني: ١٣، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣٧، ٤٧ - ٤٩، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ١٢١، ١٢٢، ٣٦٧، ٣٩٠، ٣٩١

الفكر العربي: ١٣، ١٤، ١٦، ١٨، ٢٣، ٢٥، ٢٩ - ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٦٥، ٧٤، ٨٣، ١٠٢، ١٢٨، ١٨١، ٢٣٩، ٢٤٤، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٥ - ٣٨٧

الفكر الغربي: ٣٨٥

الفكر الفلسفي: ١٣، ٢٢، ٢٤، ٣٧، ٤٧ - ٤٩، ٦٥، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٧، ٣٦٧، ٣٨٥، ٣٩٠

الفكر الفلسفي العربي: ١٤٤، ١٩٧

الفكر الفلسفي العملي: ٣١

الفكر الفلسفي النظري: ٣١

الفكر اللاتيني: ٣٦

الفكر اليوناني: ٣٦، ١٩٧

الفلسفة الألمانية: ١٩

الفلسفة الحديثة: ١٤٩

الفلسفة العملية: ٢٠، ٣٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٧٦، ٣٨٩

الفلسفة اللاتينية: ٩٣

الفلسفة النظرية: ٢٠، ٣٠، ٣٢١، ٣٧٦، ٣٨٩

الفلسفة الواقعية: ١٨٩، ٢٧٥، ٢٨٨، ٢٨٩، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٤٠

الفلسفة الوسيطة: ١٤٩

الفلسفة اليونانية: ٢١، ١٤٢، ١٩٥

فيير، ماكس: ١٣٦

القرآن الكريم: ١٤، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٢، ٣٩، ٥٣، ٥٤، ٨٨ - ٩٠، ٩٤، ١٠٢

القسيم الفلسفي: ٢٨

القسيم الكلامي: ٢٨

القوة العملية: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١

القوة النظرية: ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥١

القيم الاجتماعية: ٣٣٨

- احياء علوم الدين: ٥٠

- أخلاق نيقوماخوس: ٢٠١

- بدائع السلك في طبائع الملك: ٢٥٧

- تحصيل السعادة: ١٣٢

- تهافت الفلاسفة: ٤٩، ٧٥

- جمهورية أفلاطون: ٢٠٥

- درء تعارض العقل والنقل: ١٧٦

- الرد على المنطقيين: ١٨١، ١٨٤، ٣١٥ - ٣١٧

- السماع الطبيعي: ١٤٨
- شفاء السائل لتهذيب المسائل: ٢٣٤، ٢٥٨
- فضائح الباطنية: ٥٠
- مشكاة الأنوار: ٤٩
الكسمولوجيا الدينية: ١٧١
الكسمولوجيا الفلسفية: ١٧١
الكلي العملي: ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥ - ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٨، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧ - ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٨، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٨، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٩، ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٠، ٣٩٢، ٣٩٤
الكلي النظري: ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٢، ٢٣، ٢٥ - ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٥ - ٣٨، ٤١، ٤٢، ٤٨، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧ - ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ١٠٤، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٨، ١٧٦، ١٨٠، ٢٣٨، ٢٥٨، ٢٦٣، ٣٣٩، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٣
الكندي، أبو يوسف يعقوب: ٢٧
كونت، اوغست: ١٢٩، ١٣٥
المادية السوفسطائية: ٣٥، ٣٩
ماركس، كارل: ٢٠٦ مبدأ عدم التناقض: ٣٠٠ المثالية الفيثاغورية: ٣٥،

٣٩ المثالية اللاهوتية: ٧٤، ٧٥ المثالية اللاواقعية: ٧٣ المثالية الناسوتية: ٧٤، ٧٥ المثالية الواقعية: ٧٣ المجتمع الإسلامي: ٨٧ المجتمع البدوي: ٣١١ المجتمع الحضري: ٣١١ المجتمع العربي: ٨٤ محمد رسول الله: ٣٧ مدونة الإسلام انظر القرآن الكريم المثائية: ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٧ - ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٤١، ٤٧، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٩، ٦٥ - ٦٧، ٦٩، ٧٥، ٣٨١ مصر: ١٠٠، ٣٨٣ المعتزلة: ٦٠، ٦١ المعركة الدونكيخوطية: ٢٩ المغرب العربي: ١٠٠، ١٠١ المنطق الأرسطي: ٨٤، ١٧٤ - ١٧٦، ١٧٩، ١٨٢، ٢٣٨، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٨٨، ٣٩٠ - ٣٩٣ المنطق الصوري: ٨١ المنطق العملي: ٢٣٥، ٢٣٦ المنهج الأكسيومي: ٢٣٩ المنهج التاريخي: ٢٢٧، ٢٤٥، ٢٤٦، ٣٩١، ٣٩٢ المنهج التجريبي: ١٥٤، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٨٤، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٧، ٣٩١ - ٣٩٣ المنهج العلمي: ٣٩٣ المنهج العملي: ٣٩٣ المنهجية الاستقرائية: ١٦٨ موسى (النبي): ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤١ الميتاتاريخ: ٢٦، ٣١، ٤٢، ٧١، ٨٣، ١٠٢، ٣٩١، ٣٩٢ الميتافيزيقا: ٣١، ٤٢، ٧١، ٨٣، ٢٨٤، ٣٠٧، ٣٩١

الناسوتي: ١٣، ١٤، ٧٢ نظرية الحق الإلهي في الإمامة: ٩٦، ٩٨، ٩٩، ٣٦٤ نظرية العلم: ٢٩٢، ٢٩٩ نظرية العمل الفلسفية: ٣٢٠ نظرية العمل الواقعية: ٣٢٠، ٣٢٢ نظرية الكسب: ٧٧ نظرية الكلي الذاتي: ٢٥٢ نظرية المصلحة العامة والعلم الاجتهادي: ٩٦، ٩٨، ٩٩ نظرية المعرفة: ٢٩٢ نظرية الوجود: ٣٨٦ نظرية الوضع الإلهي الحر: ١٧١، ٢٣١ النقد الأبستمولوجي: ٢٣٩ النقد الأكسيولوجي: ٢٣٩ نقد التاريخ: ٣٠، ٣١،

٩٩، ٣٢٥ النقد التيمي: ٣٥، ٣٨، ٩٩ النقد الخلدوني: ٣٥، ٣٨، ٩٩
نقد المنطق: ٣٠، ٣١، ٩٩، ٣٢٥ النهضة العربية: ٢٩، ٣١، ٤٣، ٩٥،
١٢٨، ٣٧٧، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٦ النهضة الفكرية: ٣٨٤

هيغل، فريدريش: ١٩، ٢٠٦

الواجب الديني: ٣٧٥ الوضعية: ١٤، ١٧، ٢٤، ٢٥، ٢٧، ٣٥، ٣٦،
٤٥، ٧٢، ٩١، ٩٢، ١٠٤، ١٤٢، ١٩٠، ٢٦٥

• أستاذ الفلسفة في كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة تونس الأولى.

من مؤلفاته:

• مفهوم السببية عند الغزالي. • ابستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في علمه. • الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر. • الابستمولوجيا البديل: محاولة في فقه العلم ومراسه. • الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية. • العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني عند ابن خلدون.

وله في الترجمة:

• مصادر الفلسفة الغربية؛ وهو ترجمة: الباب الثالث من الجزء الرابع من كتاب: نظام العالم، تأليف بيار دوهام.

وله مقالات عدة بالعربية والفرنسية في دوريات عربية تونسية وغير تونسية.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧ برقيا: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

إعادة البناء لشروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف

كتاب اعادة البناء لشروط الاستعمار في الارض بقيم الاستخلاف

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

134 صفحة

الفهرس

القسم الأول 1
الفصل الأول 1
الفصل الثالث 15
الفصل الرابع 22
القسم الثاني 35
الفصل الأول 35
الفصل الثاني 41
الفصل الرابع 53
الفصل الخامس 59
القسم الثالث 66
الفصل الأول 66
الفصل الثاني 72
الفصل الرابع 86
الفصل التاسع 92
القسم الرابع 98
الفصل الأول 98
الفصل الثاني؟ 104

الفصل الرابع 116
القسم الخامس 127
الفصل الأول 127
الفصل الثاني 134
الفصل الثالث 140
الفصل الرابع 146
الفصل الأخير 152

القسم الأول

الفصل الأول

هبني الآن قد حسمت مسألة علوم الملة وغامرت بمحاولة إعادة التأسيس بالاعتماد على فصلت 53 أمرا وآل عمران 7 نهيا في الدستور القرآني الخاص بالمعرفة والتربية فكيف سيكون؟ وماذا يمكن أن يحصل ذلك وما ثمرته في معركة الاستئناف التي لا تتنكر لماضيها لأن نقده لا ينكره بل يتجاوزه إلى الأفضل ٠

فالعملية ليست قطعا مع القرآن والسنة بل قطعا مع نوع الاعتماد عليهما المشروط بالطريقة التي حدداها لفهمهما بما يحيلان عليه وليس بشرح ألفاظهما شرحا ليس له ناظم ولا حاكم إلا التحكم التأويلي الذي بلغ الذروة في الفهم الباطني الملغي لهما إلغاء فعليا

وهو في الحقيقة جوهر استعادة ما حررنا منه الإسلام أعني الوساطة الكنسية في العلم والتربية والوصاية السياسية في العمل والحكم أعني النظامين اللذين كانا سائدين عند نزول القرآن في الامبراطوريتين الكبريين امبراطورية فارس وامبراطورية بيزنطة وهما ما تبنته دولة الإسلام بعد الفتنة الكبرى ٠

والشيعة التي تبنتهما صراحة كانت مثل المعارضة في دولة الإسلام والسنة تبنته خفية فعاشت فصاما بين الأقوال والأفعال أي إنها في أقوالها تعتبر ما

تجري عليه أفعالها من المحظورات التي تبيحها الضرورات بحيث إن الحكم صار حقا طبيعيا للقوة وهو معنى أضفاء

ولأن المتغلب يعلم أن التغلب يمكن أن يؤدي إلى سلسلة لا متناهية من التغالب فيأتي من يتغلب عليه وهكذا دواليك احتاج إلى التحريف الثاني وهو تحريف المعرفة بجعل الفقهاء والمتصوفة سلاحه اللطيف أو الناعم بلغة الكافرين بالنعمة: فأصبحوا موظفين لديه يختار من يطوع الواجب للواقع.

وهذه هي حالة الطوارئ التي تكلمت عليها والتي دامت أربعة عشر قرنا من تاريخنا أي منذ نهاية الحروب الأهلية التي ترتبت عليها إلى بداية ثورة الشباب التي يظن أنها عديمة العمق التاريخي والتأسيس النظري فاعتبرت إما فزة عفوية أو مؤامرة استعمارية لكأن الاستعمار بحاجة للتآمر على عملائه حكام العرب.

ولا يظنن أحد أني أتكلف فيما أدعيه لثورة الشباب بجنسيه فأطلب لها تأسيسا في تاريخ الإسلام وشروط فهم القرآن باعتباره محددا للدستورين المعرفي والسياسي وجمعهما هو ما يعتبره القرآن جوهر ما يقتضيه كيان الإنسان لسياسة علاقته بالعالم وعلاقة البشر بعضهم بالبعض باعتبارهم اخوة متساوين .

ذلك أنه لا يمكن أن يكون اختيار أهم شعار للثورة وليد الصدفة أو التولد الطبيعي: فأن يختار الشباب في كل بلاد العرب بيتي الشابي شعارا لثورتهم دليل قاطع أنهم بوعي أو بغير وعي كانوا يعلمون أن ما حل بالأمة سببه فهم القضاء والقدر بعكس ما قصده القرآن الكريم : بيان دور الإنسان في التاريخ .

أدركوا العلة العميقة لفقدان الامة دورها في التاريخ بسبب نظرية القضاء والقدر التي كان "علماء" الامة يبررون بها كل خيانات "أولي الأمر") العلماء والأمراء (للأمانة وللعدل بالمعنى الذي حددته النساء 58 شرطا للحكم سواء بمعناه القضائي أو العامي أو السياسي أو الخلقي في سلوك الإنسان .

أعلم أنه سيرد علي بلغة القذافي أو بلغة السيسي: من أنت؟

كيف تدعي ما يشبه تسفيه أجيال من العلماء والامراء ممن حافظوا على كيان الأمة رغم ما تعيب عليهم من إخراجها من التاريخ الفاعل وابقائها في التاريخ المنفعل مستعبدة مرتين منهم وممن يستعبدنا بهم بسبب تحويلنا أوطاننا إلى محميات؟

وحاشا أن أسفه أحدا حتى لو كان إنسانا أميا فكيف بمن لا أشك في تكوينهم العلمي . لكن من شروط العلم أنه يتطور وأنه في الحقيقة تاريخ إخطاء البشر الاجتهادية بالطبع. لذلك فكل محاولة لتجاوز الماضي في المعرفة ليس انكارا للماضي بل تثمين لما فيه حتى سلبا لأنه يلغي انتهاج الطرق المسدودة.

وطرق المعرفة المسدودة نعرفها بنتائجها : فإذا كانت هذه العلوم قد انتهت إلى جعل الامة عزلاء وعاجزة عن تحقيق مهمتي الأنسان أي الاستعمار في الأرض بالعمل على علم بقوانين الطبيعة والاستخلاف فيها بالعمل على علم بسنن التاريخ فمعنى ذلك أن هذا العلم زائف وأنه آل إلى طرق مسدودة.

فيكون بذلك على سلبيته ذا وجه موجب هو إفهامنا معنى فصلت 53 وآل

عمران 7 بمعنى أننا صرنا ندرك معنى قوله جل وعلا إن تبين حقيقة القرآن ليست في نصه بل فيما يحيل عليه من آيات الله في الآفاق والأنفس وأنها ليست في المتشابه أي الغيب بل في عالم الشهادة . وهذه ثورة سببها فشل الماضي .

وهي ثورة تبين أن القرآن معجزة ليس لأنه يتضمن خرافة الأعجاز العلمي فيكون مدونة للعلوم أعني ما فهمه الماضي - والغريب أن أصحاب هذه الفكرة يدعون العلم الحديث -بل هو معجزة بقلبه مفهوم الإعجاز؛ الإعجاز القرآني ليس خرق النظام الطبيعي والتاريخ بل إثباته ومطالبته لنا بتبين حقيقته منها .

ولا علاقة لهذا التصور بما ينسب إلى المعتزلة أو الفلاسفة من العقلانية: فعقلانيتهم المزعومة لا يقول بها أي عاقل يفهم معنى العقل ومعنى ما بينه ابن خلدون من الوجود لا يمكن أن يرد إلى الإدراك ومن ثم فنظرية المعرفة المطابقة متنافية مع اي عقل سليم . ما نعلمه من الوجود مضاءة منظورية.

وما نجهله حتى من الشاهد فضلا عن جهل الغيب كله لامتناه بالقياس إلى ما نعلمه وهو

محيطا. تلك هي عقلانية المعتزلة والفلاسفة وكل القدامى بمن فيهم أعظم فيلسوفين يونانيين أفلاطون وأرسطو.

ومن يفهم هذه الحقيقة يدرك عمق ما قاله ابن تيمية شرحا لعبارة "من تمنطق فقد تزندق" التي تبدو نفيا للعقلانية وهي في الحقيقة ليست نفيا للعقلانية بل نفي لتوهم قوانين المنطق القديم مطابقة لقوانين الوجود . فهو

لم ينقد المنطق كمنطق بل للظن أنه منطق الوجود وليس منطق نوع من الكلام عليه

صحيح أن الكلام على الوجود يحتاج إلى متلق ما مثل الكلام على الله يحتاج إن "انتروبومورفية" ما المنطق "لوجيكومورفية" ضرورية للكلام على الوجود ضرورة الانتروبومورفية للكلام على الله . لكن الانثروبومورفية تحتاج إلى احتراز ليس كمثله شيء و"اللوجيكومورفية" تحتاج إلى احتراز ليس كمثله شيء.

قياس الله على الإنسان في كلامنا عليه وقياس الوجود على المنطق في كلام عليه من نفس الطبيعة: لا بد من عدم نسيان الفارق بين المقيس والمقيس عليه . فالله لا يقاس على الإنسان والوجود لا يقاس على المنطق . لكن ذلك من ضرورات التعامل مع الغيب التي تقبل بشرط الاحترازين الديني والفلسفي .

فالاحتراز الديني جاء في القرآن بشكل "ليس كمثله شيء" رغم تعريف ابن عربي لظنه أن من ينفى عنه المثيل هو المثيل أي إن الإنسان مثل الله ولا مثيل له . والاحتراز الفلسفي هو المقابلة بين علم الإنسان النسبي وعلم الله المحيط . وهو أصل الخلاص من نظرية المعرفة المطابقة.

وبذلك يتبين أن من كان يعتقد أنه ظلامي وضد العقل هم العقلاء بحق في المعرفتين الدينية والفلسفية لأنهم ميزوا بين المقيس والمقيس عليه ولم يطلقوا مقايسة دينية بين الله والإنسان كما توهم من ظن أن ما تقتضيه حاجة الإنسان للكلام على الله قيسا على الإنسان دليل تماثل حقيقي بينها .

وحذار من توهم أن دعاوى التنزيه المعتزلي أو تعطيل الصفات تعرر من هذا الوهم. ذلك أنهم إن فعلوا بحق ينبغي أن يصلوا إلى أن الله هو العدم . لذلك فهم يتوهمون أن الابقاء بعض الصفات دون ما كل ما ورد في القرآن منها يحقق وهمهم فما أبقوه على أساس قيس الغائب على الشاهد مثل ما نزهوا عنه الله .

فالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود هي بدورها ذات جوارح في الإنسان ولا يمكن تصورها من دونها فنبقى عليها وننفي اليد والاستواء . إذا كانت كلها مستمدة من قبس الغائب على الشاهد فكلها كما قال ابن تيمية خاضعة لنفس الشروط أعني قيس الله على

ومن ثم فالتنزيه لا يختلف عن التجسيم إذا تصور صاحبه أن ما يقوله عن الله علم به ذاته وصفاته وليس مجرد تصوره بالقياس إلى الإنسان "انثروبومورفية" وهو ينجو ما خلق لصورة الله في ضمير المتصور ولا علاقة له بحقيقة ذات الله التي هي الغيب المطلق. ومثل ذلك يقال عن قياس الوجود على المنطق .

وختاما فالإنسان لا يدرك إلا بالاسترماز سواء تعلق الأمر بتجاوز آل عمران 7 للكلام في المتشابه وعليه ينبني زيف كل علوم الملة الماضية كما بينت أو بالاقتصار على فصلت 53 التي يمكن علمها من تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف دون المطابقة ورد الوجود إلى مداركنا المنطقية والتقنية .

إعادة البناء التي أسعى اليها تبدأ بالسؤال عن دور الاسترماز كما يمكن فهمه من خلال التجربة الإنسانية في البعد الثاني من الآفاق أعني في

التاريخ الذي هو ما يضيفه الاسترماز للوجود الطبيعي في العالم وفي الإنسان ليتضاعف تاريخه فلا يبقى زمانه طبيعيا بل يتحول إلى زمان طبيعي ورمزي .

وهي إشارة قرآنية في النص لكنها لا تفهم بشرح النص بل بطلب آيات الله الخاصة بها الآفاق والانفس أي فيما به اعتبر آدم أهلا للاستخلاف استعماره للأرض شرطا في قيامه العضوي المتقدم على قيامه الروحي والمتعين في الاستعداد للاستخلاف: علمه الأسماء علمه البيان علمه القرآن .

وهي ثلاث مستويات من القدرة الترميزية وبينها الاول والثاني وسيط وبين الثاني والثالث وسيط وهي مستويات الترميز أو الاسترماز) أي ترجمة الوجود الفعلي بالرموز الممكنة من التعامل معه ؛ طلب رموزه أو الآيات التي يريها الله فيه (. فمن الأسماء إلى البيان ومن البيان الى القرآن وسطيان.

فالإنسان من حيث هو إنسان مسم . وإذن فهي صفة عامة . لكن البيان ليس عاما بل لا بد فيه من قدرة على فهم علاقة الاسم بالمسمى أو التمييز بين الحقيقة والأسماء التي سميتموها أنتم وآباؤكم وإذن بداية تحري الصدق وعدم عبادة التحريف الذي يفسد الأديان والاذهان . ومن البيان إلى القرآن وسيط.

وهذا هو مربط الفرس: القرآن يقول إن تبين حقيقته ليس في آيات نصه (فقراته) بل فيما يريه من آيات في الآفاق والانفس. وإذن فالوسيط لتعلم القرآن هو آيات الله الطبيعة وفي التاريخ وما يوحيان إلى الإنسان من تجاوز

للسؤال عما ورائهما أصلا للأسئلة الوجودية ومناط السؤال الديني الفلسفي .

ومن لم يفهم الترابط بين هذه المستويات الترميزية في كيان الإنسان لا يمكن أن يدرك حقيقة قولي إن الأسئلة الوجودية الكونية هي عين مناط السؤال الديني والفلسفي الكوني

وأنهما شيء واحد إلا عند أنصاف المثقفين الذين تسكرهم زبيبة فيتصور الفلسفة للخاصة بالجوهر والدين للعامة بالجوهر.

ولما كان سكرانا بزبيبة فهو لا يفقه أن دعواه الإلحاد بحجة التفلسف دليل على غبائه الفلسفي لأني ما عرفت فيلسوفا ملحدا أبدا لأنه إن لم يكن قائلا بالإله الشخص فهو حتما قائل بما يشبه تأليه الطبيعة كلها أو بعضها أو تأليه التاريخ كله أو بعضه أو مختل عقليا لا يميز بين المادي والروحي .

فمجرد عودته على نفسه ليكون الذات التي تعي نفسها موضوعا قائما بذاته خارج وعيها يعني أن المستوى الثاني من ذاته غير المستوى الاول من ذاته وأن هذا المستوى الثاني يسمي ذاته ويبين ما يصدر عنها ويطلب آيات الله فيها لبعلم قوانينها ولا يبقى له إلا الإيمان لأن من وصل إلى هنا لا يكذب أبدا.

والإيمان لا يعني اليقين المطلق بل هو خيار حر بين رؤيتين للوجود؛ قابلة به كما هي وراضية به أو رافضة له وغير راضية به . لكن التنطع ليس علما والشك ليس جهلا بل هو التردد والنوسان الذي لا يخلو منه إنسان بمن في ذلك الانبياء وإلا لما قال القرآن (حتى

فالصمود أمام سيلان الوجود وتلاطم أمواجه ليس في متناول كل البشر إذ

حتى الانبياء يقعون في مطباته التي يذكرها القرآن وخصص لها سورة الرحمن كلها وهي سورة في معها ربكما تكذبان . إنهما من لم يخلقا إلا للعبادة .

ولم أتخلص من حيرتي -كيف لمن لم يخلق إلا للعبادة أن يكذب بآلاء ربه -إلا بفضل التمييز بين الإنشاء الذي يبدو خبرا؛ فالقول وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدوني" خبرية وحصرية ومؤكدة من حيث الصيغة اللفظية لكنها من حيث الدلالة الروحية هي تحديد إنشائي يأمر بشرط أهلية الاستخلاف .

فشرط أهلية الاستخلاف هو أن يجعل الإنسان وجوده عبادة لله في استعماره للأرض بقيم الاستخلاف لأن الله لم يستخلفه إلا لهذه الغاية فيكون المقصود بالعبادة هو تحقيق

الاستعمار في الارض بقيم الاستخلاف اختبارا لهذه الاهلية وهي رهان الله على الإنسان الحر والكريم والمكلف قبل الدنيا وبعدها .

إنها منزلة الإنسان الوجودية: ومنها يبدأ المعنى الديني والمعنى الفلسفي لوجود الإنسان ولتجربته الروحية خلال حياته الدنيوية وما يتجلى له فيها من آيات تبين له حقيقة القرآن أي حقيقة كلامه على المعادلة الوجودية بقطبيها الله والإنسان وعلاقتيهما مباشرة وغير مباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ .

خصصنا فصلا كاملا للتمهيد لإعادة البناء وفي الحقيقة لم يكن هذا الفصل إلا خاتمة عدة محاولات بدت وكأنها تهدم الموجود بهدف الانطلاق نحو المنشود . لكنها كانت محاولات بيان حاجة الموجود

لتجاوزه بعد أن فقد نسغه الحي وقدرته على تحقيق شروط الاستعمار في الارض فضلا عن شروط الاستخلاف .

وليس لذلك أدنى علاقة بمنزلة المرجعية الروحية للأمة بل هو متعلق بقراءاتها وتأويلاتها السابقة علما وان السرمدي في المرجعية أزلا وأبدا هو كونها معينا لا ينضب للتأويل والتحليل ليس بالمضمون بل بما توجه إليه وعي الإنسان من مناظير لرؤية ما في الآفاق والانفس من آيات الله.

وعندي أن كل من يجمد دلالات القرآن ومعانيه المحدد لمناظير الرؤية يوثنون ما توصلوا إليه في مراحل نضوح الوعي بالاعتماد على نظرية المعرفة المطابقة لبجعاوها مضاعفة: مطابقة بين ما يوجه إلى القرآن من مناظير ومنظورهم وبين حصيلة "علومهم" وحقائق الوجود على ما هي عليه .

فيصبح كل مس ب"علومهم" مسا بالمرجعية التي توهموا مطابقة أولى بين علومهم وما تشير إليه المرجعية إشارات تزداد ثراء كلما نضج الوعي بمستويات الترميز الخمسة التي ذكرتها وبقدرة الإنسان على ترجمة علاقاته بالوجود الطبيعي والتاريخي وما يفترضه وراء لهما إلى المستوى الثاني من كيانه .

والمستوى الثاني من كيان الإنسان هو إن صح التعبير حصيلة تاريخ الإنسان أو ما أضافه الإنسان إلى عالم الطبائع وقد سميته عالم الشرائع أي ما وضعه الإنسان لترجمة العلاقتين

العمودية (بينه وبين الطبيعة) والأفقية (وبين البشر) واعترافا لابن خلدون بالفضل مستويي : العمران والاجتماع.

وغاية هذا النضوج يمكن ترجمتها دينيا بما سماه القرآن "تبين الرشد من الغي" الذي يلغي الحاجة إلى الإكراه في الدين أو يحقق شروط الحرية الروحية التي تجعل الإنسان يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فيشعر بأن كيانه صار مطابقا للمعادلة الوجودية التي وصفت: وهي العروة الوثقى التي لا انفصام لها.

وهذا هو الإيمان الحر أو الآلهية (فعل والله هو الألوه وهي علاقة حب (في مقابل الإيمان المضطر أو المربوبية) انفعال والله هو الرب) فيحصل التناظر بين الموقفين الذي يمكن من كلام على (رضي الله عنهم» و(رضوا عنه» التي كنت استغربها لظني أن الله غني عن رضانا عنه .

وما دام هذا كلامه فلست أدرى منه بما يريد ؛ هو لا يستغني عن رضا عباده . والمعنى أن تحرير الإنسان المشروط في التكليف والاختيار والحساب على الاجتهاد والجهاد يجعل الإيمان الحر وبيان أهلية الاستخلاف هما علامة رضاهم عن الله وعلامة رضا الله عنهم وهي إذن نفس العلامة.

ولأبدأ الآن بأول علوم الملة الذي أريد إعادة بنائه: الفقه وأصوله . لا بد من شرطين إذا كنا نريده أن يكون علما يقوم بوظيفته التي تتعلق بالقانون وبالأخلاق في حدود عالم الشهادة:

1. الأول أن يأتمر بما أمرت به فصلت 53 وأن ينتهي عما نهت عنه آل عمران 7

2. والثاني فهم مفهوم التشريع للتشريع.

وهذا المعنى الثاني جوهري لأننا لو حاولنا جعل القرآن تشريعا للنوازل لوقعنا في محظورين أو هما غصب دلالات الأحكام حتى نصدق قول القرآن بأنه ما فرط في الكتاب من شيء بقصد غير مفهوم ولجعلنا قياسات خرقاء وكأنها مناظرة لتشريعات نتوهمها في القرآن فنضفي عليها قدسيته وهي إنسانية.

فينتج عن ذلك وحتى لا نكذب القرآن ولا نغتصب قدسية زائفة نضفيها على تشريعات وضعية متنكرة علينا أن نعترف بأن المشرع للنوازل هو الإنسان ولا أحد غيره وأن المشرع للتشريع هو الله ولا أحد غيره . وهذا يصح على النظر والعمل عامة. فقوانين الطبيعة وسنن الأخلاق ليست من صنع الإنسان .

لكن أعيان القوانين التي يكتشفها الإنسان هي من تشريعه وهي تكون تشريعا شرعيا ما لم تتناف مع شروط طلبها بمقتضى طبيعتها أعني البحث عنها بشروط منهجية لا يمكن من دونها الوصول إليها وتلك هي تشريعات التشريع العلمي في النظر وفي العمل الإنسانيين .

وما دمت أتكلم على الفقه أو التشريع الإنساني للعلاقات بين البشر والنوازل التي تحصل عن الخلافات حول ما يتنافسون عليه من شروط العيش) الاقتصاد خاصة) وشروط المنزلة الجماعة) الاخلاق خاصة) والوجود) اساس نوعي الشروط) فإن الامر يتعلق بشروط حماية حريتي الذات وضعا وخضوعا للقانون .

وهو معنى المساواة أمام القانون بالمشاركة في وضعه وبالمشاركة في الخضوع اليه بحيث تكون الذات ذاتية التشريع وذاتية الطاعة وهما وجها

التقوى المشار إليها في الحجرات .3 الذات الإنسانية مكلفة بأن تشرع وأن تخضع للتشريع بتشريع أسمى يحدد ما به يكون تشريعهم شرعيا بمعيار الحرية والمسؤولية.

فيكون الفقه هو نظام الحريات والحقوق والواجبات في جماعة أفرادها أحرار روحيا (لا وسيط بينهم وبين ربهم (وسياسيا (لا وصي عليهم بينهم وبين أمرهم (. أساس الفقه كعلم للتشريع المتعين في تنظيم جماعة معينة لعلاج نوازل معينة إنساني بمعايير تشريع التشريع الذي هو إلهي (دينيا (أو طبيعي) إلحاديا).

ومعنى ذلك أنه لا فرق من حيث البنية المنطقية للقانون بين الديني والإلحادي : كلاهما يعتبر التشريع الأصلي ليس تشريعا للنوازل العينية بل هو تشريع لهذا التشريع أي إنه محدد للمعايير التي إذا توفرت في التشريع المباشر يكون تشريعا شرعيا بمقتضى معايير

فيكون الفرق بين المؤمن والملحد هو اسم التشريع غير المباشر؛ المؤمن يسميه تشريعا إلهيا لشروط شرعية التشريع للنوازل والملحد يسميه تشريعا طبيعيا لشروط شرعية التشريع للنوازل . وبالتدقيق فالملحد يسميه حقوق الإنسان وهو ما يطابق ما يسميه المؤمن واجبات الإنسان نحو ذاته والعالم.

ذلك أن اعتبار حقوق الأنسان طبيعية أو إلهية قضية عقد وليست قضية علم . ما هو علمي في الحالتين هو أن الإنسان لا يمكنه أن يشرع كما يهوى بل توحد شروط ليكون التشريع تشريعا مشروعا؛ بمعنى أن صفات القانون هي التي تضفي عليه فعل القانونية وهذه ليست تحكمية ولها علاقة مباشرة شبه موضوعية .

وحتى هذه المبادئ فهي لا تؤخذ من النص بل مما وجه إليه النص الإنسان لتبين حقيقة القرآن أي من الآفاق والانفس في الفقه من التجربة التاريخية التي تبين نجاعة تجارب التشريع الإنساني في تحقيق وظائفه ومنها تستنتج المبادئ العامة التي تضفي الشرعية على التشريع وهي مؤيدة لحقيقة القرآن .

وبهذا المعنى فالفرق بين النوعين لا يتعلق بالحاجة إلى المستويين: التشريع للنوازل بأعيانها المتحيزة في المكان والزمان بكل ملابساتها الظرفية والتشريع لهذا التشريع أو وضع المبادئ العامة التي تجعله تشريعا مشروعا في الحضارة الإنسانية عامة لأن العلاقتين العمودية والافقية مقومان كونيان .

وهذا هو اساس الدولة أو التي هي تعين السياسة بل ذات مجردة تمثل تشخيص معنوي للجماعة بوصفها حامية وراعية لذاتها حكما وتربية في علاقة بالعالم الطبيعي وبالعالم التاريخي : فلا توجد جماعة تعرف بالداخل وحده بل هي تعرف كذلك بما يحدها من الجماعات المحيطة بها مكانا وزمانا .

ولهذه العلة فلا يوجد قانون داخلي محض بل لا بد أن يكون مصحوبا بقانون خارجي لأن السياسة الدولية متقدمة على السياسة الداخلية لعلتين : فقبل وجود ما يقبل هذا الاسم كل القبائل توجد أمام تعد داخلي غالبا ما تسيطر عليه بسلطة معنوية وتعد خارجي لا بد من سلطة مادية (قوة عسكرية) .

ويمكن أن نقول إن أول قانون شبه خارجي هو قانون الهدن الدينية أو الاشهر الحرم بين القبائل المنتسبة إلى نفس المجال الحضاري وهو قانون

خلقي معنوي يوقف دور القوة المادية. ولما تكبر الجماعات وتتجاوز الجماعة القبلية لتصبح دولة فإن القوة المادية تصبح ضرورية في الداخل والخارج .

تلك هي مجالات النظام القانوني في أي جماعة وهي ترى بوصفها آيات الله في الآفاق والأنفس وعندما ندرسها فيها نجدها مطابقة لما يوجهنا إليه القرآن الكريم إيجابا وسلبا: فرسالة التذكير الاخير يعرفها القرآن كذلك بأن رسولها بشير لمن يتذكر ونذير من ينس .

الفصل الثالث

لحد الآن لم نر من الفقه إلا أحد وجهيه . وحتى نفهم ذلك فلنذكر تمييز ابن خلدون بين نوعي الوزع بل أنظمة حياة البشر؛ الوزع الأجنبي أو الخارجي وهو ما حاولنا فهمه في الفصل السابق من الفقه . والوزع الذاتي أو الباطني وهو ما سنشرع الآن في علاجه وهو يمكن أن يفهم كوزع ديني أو كوزع خلقي .

وما يحول دون فهم وحدة الوصفين ديني أو خلقي هو عينه ما يحول دون فهم وحدة النسبتين ديني وفلسفي . فعندما نخلط بين الدين والسلطة الدينية لمن يدعي تمثيله يصبح الدين غير الاخلاق أنه يصبح وزعا خارجيا للوسيط بين الإنسان وربه فضلا عن تصوير سلطان الرب على الإنسان كسلطان الإنسان عليه .

لكن إذا حررنا الديني من هذا التحريف وحررنا الفلسفة من ظنها عملية منطقية لا علاقة لها بهذا الدافع الذاتي لفهم معضلات الوجود فإنهما

يصبحان نفس الفاعلية الإنسانية للتعامل مع المعادلة الوجودية ويصبح الديني والخلقي شيئا واحدا هو الوزع الذاتي أو الوزع الباطني ويرد إلى مبدأين بسيطين .

المبدأ الأول أن يعامل الإنسان غيره كما يريد أن يعامله غيره في المسائل التي إذا لم يطبق فيها هذا المبدأ يحصل العدوان بين البشر حول ما يتنافسون عليه أعني شروط العيش والمنزلة في الحياة. والمبدأ الثاني السلوك الأسلم للرد على العدوان لئلا تنكص الإنسانية إلى قانون التاريخ الطبيعي .

ومعنى ذلك أن من شروط الوزع الذاتي السوي أن يوجد وزع خارجي سوي يحول دون تحصيل الناس حقوقها ورد العدوان عليها بذاتها بل وجود حكم رادع خارجي يمثل سلطة الجماعة في الفصل بين أفرادها عندما لا يعمل الوزع الذاتي فتحصل نزاعات وتظلمات وكذلك في حالة العدوان الخارجي عليها .

وإذن فالوزع الذاتي هو الاصل وهو بمقتضى القرآن وبمقتضى العقل (لمن لا يؤمن بالقرآن) فطري في الإنسان إما بمقتضى خلق الإنسان الإلهي عند المؤمن أو الطبيعي عند

ا حي ا 7 2 ". ل لاد يولد عبدا ويتحرر بل يولد حرا ويستعبد .

ومجموع الوزعين هو السياسة سواء اخذنا هذا المفهوم بمعناه الديني أو خاصة بمعناه الفلسفي : السياسة هي الحكم) الوزع الخارجي (والتربية) الوزع الذاتي (. وتقدم الثاني على الاول هو الذي جعل ابن خلدون يعتبر التربية العنيفة علة الحكم العنيف والعنفان علة فساد معاني الإنسانية في الفرد والجماعة.

وبذلك وصلنا إلى الوجه الثاني من الفقه أو الأخلاق وهو يلغي مفهوم التصوف من أصله لأنه لا يبقي إلا على مفهوم المجاهدتين الأوليين مما يسمى عادة تصوفا: أي مجاهدة التقوى أو العمل بالمبدأين اللذين وصفت ومجاهدة الاستقامة أي المواظبة على مراقبة النفس وحركاتها وسكناتها أو ديمومة التقوى .

والوجه الأول من الفقه أو الوزع الخارجي هو فعل الجماعة كدولة والوجه الثاني من الفقه هو فعل أفراد الجماعة بمقتضى ما ينبع من ضمائرهم من أخلاق سلوك التعامل التي قد تغني عن اللجوء لقوة الدولة بوصفها الحكم بينهم عند حصول العدوان حتى لا يرد عليه بعدوان فيتسلسل .

ولما كانت العلاقة بين الجماعات تمر ببعدها كدولة وليس كضمائر فردية ولا كانت لا توجد دولة كونية تمثل الوازع الخارجي بين الدول فإن الاحتكام بين الدول هو في الغالب إلى السلاح وقلما تنجح الدبلوماسية إذا لم يكن وراءها ما يحقق ردع المعتدي . وللإنسانية دائما قانون دولي ولو مبدئيا .

والجميل في أمر الفقه القرآني هو أنه يضع الوجهين دائما معا ويقدم الوزع الذاتي أو الباطني على الوزع الاجنبي أو الخارجي . وذلك خاصة في المؤسسات التي بين الفرد والدولة كالأسرة . فأحكام الأسرة مبنية أولا على الوزع الذاتي والاخلاق والوزع الخارجي حل أخير بعد فشل وساطة الجماعة خلقيا

وقد يلومني القارئ المتسرع فيرى فيما أقول تعارضا مع نفيي الاستعمال المباشر لنص القرآن وضرورة المرور بالآفاق والأنفس لأني أرجعت الوزع

الباطني إلى الديني المحرر

من الوساطة الإنسانية والوصاية السياسية. وحتى أوضح ذلك لا بد من تعريج طويل احتاج فيه إلى صبر القراء .

وسيبدو ذلك وكأنه استطراد لكنه في الحقيقة تأسيس للعلاقة بين الوزعين الأجنبي) حكم القانون في الأفراد والجماعات أو الدولة) والذاتي (حكم الضمير في الأفراد والجماعات أو الاخلاق)وكلاهما لا تخلو منهما دولة مهما كان أصحابها ملحدين كما يتوهم من يعتبر الدولة الحديثة والعلمانية لا أخلاق لها .

وإذا جاز لي القول العابث الذي من جنس اتهام الدولة الحديثة والعلمانية بأنها عديمة الأخلاق بمنظور من يحصر الاخلاق في الدولة الدينية فإن العكس هو الأصح: فالدولة العلمانية وحتى الملحدة أكثر تناسقا في المسألة لأنها تعتبر أخلاقها هي أخلاق القانون الطبيعي والحقوق هي ثمرة توازن القوى .

وهي إذن لا تنافق وتعتبر أن من حق الإنسان أن يدافع عن حقوقه بمنطق أخلاق القوة فلا تخضعه لتحريف عقيدتها فتجعل طاعة المستبدين والفاسدين من أخلاقها بل من واجباتها الدينية بخلاف القرآن والدين السوي؛ الدولة الدينية تعريف للإسلام الذي ينفي اساسيها: الوساطة الروحية والوصاية السياسية.

فالقضية كلها تعود إلى أن الإنسان من حيث هو إنسان كما يعرفه القرآن له مقومان أحدهما يضعه في علاقة عمودية مع الطبيعة مصدر شروط قيامه العضوي كفرد (الغذاء) وفي علاقة أفقية مع البشر مصدر بقائه كنوع)

الجنس) وأن العلاقة الأفقية مقدمة على العمودية لأنها شرط حل معضلاتها بالعلم والعمل .

وهذا هو ما سميته الاسترماز: لولا التواصل بين البشر المتساوقين الوجود والمتوالين لما تحقق للإنسان جملة العلوم والفنون والممارسات التي تمكنه من استثمار ما يسمى بتسخير الطبيعة حتى يحقق شروط بقائه) الغذاء (التي هي ثمرة عمل جماعي دائما: تقاسم العمل والتبادل والتعاوض بين البشر.

فيكون جل البشر بهذا المعنى لا صلة لهم مباشرة بالطبيعة إلا من كان منهم "نحلة عيشه (بلغة ابن خلدون (في صلة مباشرة بها مثل البدو والمزارعين . وهؤلاء كما هو معلوم أحرص

الناس على هذه العلاقة المباشرة واحترام الطبيعة التي يعلمون أنها مورد رزقهم وشرط بقائهم .

وفي المقابل تجد من يسميهم القرآن بالمترفين الذين لا علاقة لهم بالطبيعة بل إن بينهم وبينها كل الجماعة التي تخدمهم عبيدا تعمل بهم ما تريد ولا يهمها أن تفسد في الأرض ولا تحترم العلاقة العمودية والعلاقة الافقية. ولهذا كان القول إن المترفين بفسقهم يجعلون القول صادقا على قريتهم فتدمر.

طبعا فالقصد بالتدمير ليس الزلازل والكوارث الطبيعية وإن كان ذلك ليس مستبعدا بعد أن وصلت فنون البشر التقنية إلى التلويث الكافي لجعل المناخ نفسه مصدر تدمير لكن القصد الاول هو أن علاقات البشر بسبب ما يتنافسون عليه تصبح مصدر التدمير الذاتي للبشر أنفسهم بأنفسهم .

فنرى عندئذ العلاقة بين القانون والأخلاق أو بين الوزعين الأجنبي والذاتي . فما يفسد الفطرة وتأثيرها هو فقدان الوعي بدور العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية العلاقة بين الإنسان والإنسان في كيانه كفرد "يرضع" الطبيعة مباشرة و"ترضعه" الحياة مباشرة وسيطا بينهما يعمر ويخلف .

واختلال أي من الدورين -يعمر ويخلف أو يعمر بأخلاق الاستخلاف -هو الذي يتعلق دور الفقه بحمايته بالوزعين الذاتي والاجنبي والثاني من دون الاول وخاصة إذا قضى عليه هو الاستبداد والفساد . والفقه الذي عاشت عليه الأمة نهى عن منكر بما هو أنكر: الخوف من الفوضى آل إلى جعلها قانونا .

وذلك هو قصدي بالقوانين الاستثنائية لحالة الطوارئ: خوفا من فوضى الحروب الأهلية التي تلت الفتنة الكبرى شرع الفقه تعطيل الدستور القرآني وقبل بإضفاء الشرعية على المتغلب فانتقلت الامة من الخلافة إلى الملك العضوض حكما وتربية حتى وإن حافظت على اسم الخلافة.

لم يبق للضمير وجود) وهو معنى فساد الإنسانية الخلدوني (ولم يبق للحكم طبيعته ولا اسلوبه ولا أخلاقه: فطبيعته) أمر الجماعة) وأسلوبه (شورى بينهم) وأخلاقه (الامانة

وسا].. لسار الثقة محا . ل ل ل .م ١" المنافية للدستور مفروضة حتى على الأقوال .

والفرق الوحيد بين الفقه السني والفقه الشيعي هو أن الثاني ألغى الصام بأن ألغى ثورتي الإسلام؛ أعاد الكنسية وأعاد الحكم بالحق الإلاهي وهما

الثورة الروحية والثورة السياسية اللتين أسست لهما الرسالة الخاتمة أو التذكير الاخير للبشرية بمقومات دستورها النظري (العلم (والعملي (السياسة) .

وقد قلت إن الضمير الممثل للوازع الذاتي والذي هو الديني الفطري (بشرط عدم الخلط بينه وبين السلطة الدينية التي هي مؤسسات وضعية ولا علاقة لها بالديني من حيث هو ديني: هي شرطة الوساطة والوصاية) والاخلاقي الفطري ينهي مسألة التصوف ولا يبقي إلا المجاهدتين .

التصوف في شكليه الذي يشجعه الاستعمار والاستبداد هو تحريف المجاهدتين وجعلهما خدعة للسيطرة على ضمائر الافراد وإرادة الشعوب التي تريد أن تكون كما يصفها القرآن شعوبا حرة وكريمة ولا تتفاضل إلا بالتقوى أي بالمجاهدتين اللتين هما الضمير الخلقي والروح الديني في الإنسان المستخلف .

وهو تعالم زائف يدعي أصحابه العمق لكنه لا يصح فيه إلا ما قاله فيه نيتشه: التصوف ليس عميقا فحسب بل هو ليس حتى سطحيا . هو دجل: فإذا كان الرسول يعترف بأنه لا يعلم الغيب فكيف بالدجالين من جنس من يجندهم طاغوت الاستبداد والفساد وعملاء الاستعمار أن يكون لهم ما يزعمون .

لا وجود لعلم لدني وكشف للغيب. والنبي نفسه لم يكشف له الغيب ولم يرد على المعاجزين إلا بالقول إنه لو كان يعلم الغيب لبجل نفسه بكل الخيرات. والقرآن ليس معجزا بكونه مدونة علمية بل هو معجزة لقوله بالنظام الطبيعي والتاريخي والخلقي وبالسنن الثابتة الدالة على الحكمة خلقا

وأمرا .

الفصل الرابع

مثلما بينت أن الوجه الثاني من الفقه أو الأخلاق والضمير يغني عن التصوف ولا يبقي منه إلا على المجاهدتين مقومي الاخلاقي والديني فاني سأبين أن الفلسفة لها وجه ثان يغني عن الكلام الذي هو مثل التصوف (ادعاء تجاوز الفقه: الحقيقة مقابل الرسوم) يدعي تجاوز علم الشاهد إلى علم الغيب.

والفرق الوحيد بين دعوى التصوف الكشف ودعوى الكلام علم الغيب أو تجاوز آل عمران 7 بعطف "الراسخين في العلم " على الله في قدرة تأويل المتشابه هو الفرق بين التشبيهين الأول بالأخلاق والثاني بالعلم على أساس ممتنع عقلا ونقلا .

فلا الاخلاق بحاجة إلى الكشف ولا يمكن اعتبار ما يعنى به الفقه رسوما والحقيقة الغيبية ورائه بحاجة إلى كشف الغيب لعلمنا بامتناع علم الغيب على العلم غير المحيط ولا الإنسان مهما رسخ علمه بقادر على تجاوز علم الشاهد بل إن رسوخه في العلم هو اعترافه بهذه الحقيقة العقلية والنقلية في آن .

أما عطف علم الراسخين في العلم المزعومين على علم الله في تأويل المتشابه فعلته نظرية المعرفة المطابقة التي كان أصحابها يتوهمون أن الوجود يرد إلى إدراكنا. ونسوا أن الله يقول إننا لا نحيط بشيء من علمه إلا بما شاء وقد شاء ابقاء غالب الأشياء الشاهدة خارج

وحتى من لا يؤمن بالقرآن فهو يعلم كذلك أن علمه بالقياس إلى جهله لا يكاد يذكر وأنه كلما ازداد علما اكتشف هذه الحقيقة فالنسبة بين ما نعلم إلى ما نجهل من جنس ما نراه من الافق كلما تقدمنا نحوه ابتعد والظلمة المحيطة ببصيص النور الذي لعلنا محيط أظلم متلاطم لا شاطئ له . فعلام الكذب؟

فالله اعلم ليست تواضعا بل هي اعتراف بحقيقة ولا تجد منتفخي الأوداج بما يزعمونه من علم إلا بين من تسكرهم زبيبة وهو لا يعلم أن ما علمه لا يمثل خطوة أولى في لا متناه من السعي في المجهول الوجودي يجعله أي اختصاص مادة لبحثه ومحاولة الإمساك بتلابيبه . فعلام الكذب؟

كل ما نقدمه بوصفه علما هو "استرماز" مؤقت أي صوغ لتصوراتنا عن الموضوع الذي نريد قول شيء حول ما أدركناه منه مهما أضفنا لمداركنا الطبيعية (الحواس والبناء العقلي لما نستمده منها من معطيات منقوله عما نسميه الوجود الخارجي) من أدوات تقنية تزيدنا خبرة سواء في لامتناهي الصغر أو الكبر .

وإذن لم يبق إلا "حب الحكمة" أو الفلسفة التي اقتنعت اخيرا بفساد نظرية المعرفة المطابقة وسلمت بأن الدين متقدم عليها في هذا الوعي بحدود العلم دون نفس جدواه (ابن خلدون) وأن العلم بالشاهد هو بالأساس لعلاج مسألتين ناتجتين عن مقومي الوجود الإنساني في العالم: كيانه العضوي وكيانه الروحي

فلو كان الإنسان كائنا عضويا فحسب لكان منغمسا في ضرورات حياته العضوية بوصفه جزءا من الطبيعة المتغاذية بدورتها الذاتية ولما احتاج إلى

علاج علاقته العمودية معها بالبحث العلمي والتقنيات التي يستعملها ليستخرج رزقه منها وما كان شرط ذلك التعاون في الجماعة وبين الجماعات كلها .

وهذا التعاون الجماعة الواحدة ثم بين الجماعات المتعاصرة والمتوالية لمراكمة التجربة في معرفة مصادر الرزق وشروط استخراجها واستعمالها بصورة لا تؤدي إلى الموت: فاكتشاف اللاسام من النباتات والصالح من الأغذية وإن نساه الجميع هو أول مجال للبحث العلمي المنسي في تاريخ البشرية.

وترويض الحيوان وزراعة المغذيات وفنون توزيع العمل وشروط التبادل والتعاوض ومنع أن يكون ذلك داعيا للنكوص إلى القانون الطبيعي من خلال تنظيم الحياة الجماعية لتكون شبه جهاز إنتاج مادي لشروط الحياة وشبه إنتاج رمزي لفنون البحث العلمي والتطبيق التقني للخبرة كل ذلك ينساه أنصاف المثقفين .

وينساه خاصة اشباه فلاسفة الخصوصية . فما من جماعة لا تشارك بقية الإنسانية في هذه الكليات والمثال الأشد وضوحا هو أنه لا توجد جماعة ليس لها كل أنظمة المكاييل والموازين التي هي شرط التعاوض العادل الذي هو شرط التبادل الذي هو علة التعاون الذي من دونه ينكص الإنسان لقانون الطبيعة كحيوان

7 700 3 ل 5 0 الرمزين الكونيين في تاريخ البشرية: رمز التبادل ورمز التواصل . والأول مشروط حتى المقايضة والثاني مشروط حتى في التواصل المباشر. ففي المقايضة بين البضائع والخدمات العملة موجودة حتى باعتماد

النسب بينها .

ومعنى ذلك أن المتقايضين لبضاعتين يقدران قيمة البضاعتين والنسبة بين القيمتين وهذه عملة حتى وإن لم تتعين في مادة كما حصل لاحقا في الذهب والفضة ثم في الورق وفي العملة الكتابية كالصكوك إلخ . .. وتقدير النسب يكون إما بالوزن كميا أو بطبيعة الحاجة إليه كيفيا : العملة هي رمز الفاعلية.

ونفس الامر في التواصل . فمهما اقترب المتواصلان فلا بد لهما من جهاز رمزي هو اللغة التي من دونها لا يمكن أن يتواصلا لأن ما سيتواصلان حوله ليس كله حاضرا بينهما والإشارة إليه لا تكونه بعينه بل باسمه . فيكون الاسم بديلا من المسمى في التواصل . وهو دور الرمز عامة والكلمة خاصة: فعل الرمز.

وإذن فرمز الفاعلية المادية في التبادل أو العملة ورمز الفاعلية الرمزية في التواصل أو الكلمة شرطان مقومان لوجود الإنسان كإنسان ولا خصوصية في ذلك بل الخصوصية في المادة التي تؤخذ لتكون حاملة للرمزية فيه . فالأمريكي اختار ورقة زرقاء سماها دولار والتونسي ورقة سماها دينار شكلي .

فهذا من جنس المادة التي تتأثر بالثقافات المختلفة دون ان تغير جوهر الشيء الذي تعين ثقافيا : مثل ذلك قطع الشطرنج. فالمسيحي يجعل الملك بلباس ملوكه والمسلم بلباس أمرائه لكن القطعة هي دورها في اللعبة ولا أثر لهذا التعين الثقافي فيه لأن هذا الدور يحدده تعريفه وقواعد اللعبة.

والعلم ينشغل بقواعد اللعب الوجودية في علاقتي الإنسان بالعالم وبالإنسان

وبما ورائهما المتخيل والذي لا يستطيع التوقف عن تخيله دون أن يعتبر ذلك علما بل هو انشداد روحي إلى ما يتجاوز ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة وهو علامة الروحي فيه . وسره في الذاتين المتلازمتين : الله والإنسان .

وتلازم الذاتين الله والإنسان هو الماوراء المطلق في المعادلة الوجودية ما وراء الطبيعة (الله) وما وراء التاريخ) الإنسان) وهو في آن جوهر الديني وجدانيا وجوهر الفلسفي عقليا. وليس بالضرورة أن يكون ذلك مرئيا من الإنسان بعين الرضا فقد يكون مصدر الإيمان والرضا ومصدر الكفر والسخط.

وتلك علة قولي إن الالحاد مستحيل بل أكثر قلت إنه لو كان ممكنا لكنت أول الملحدين . ذلك أن الإلحاد هو الإيمان السالب بمعنى أن الملحد يكفر لشرط ما ينزه . فلسان حاله يقول لوكان الله موجودا لما وجد ما ينافي ما انتظره منه بحكم عقلي (نفي الظلم والمرض إلخ.. من تشوهات الطبيعة والتاريخ)

وأكاد أجزم بأن كل محاولات علم الكلام صادقها بداية زائفها غاية تسعى إلى الانتقال من هذا الإيمان السالب إلى الإيمان الموجب . وهي محاولات صادقة بداية لتوهم الإيمان ثمرة فعل عقلي وليس ثمرة فعل وجداني مجهول الطبيعة وزائفة غاية لأنها تتحول إلى مرض الزعامة الجدلية المنافقة .

ويعلم الله أني لا أقول شيئا فيما أكتب لم أعشه ولم أجربه ولم أكتشف زيفه لأن قصدي ليس التعليم الموجه للشباب فحسب بل وكذلك شبه الاعتراف بمراحل التطور الفكري والروحي الذي لا أريده أن يمر سدى

وأن أسجله حتى يستفيد به ذو الفطنة بموجبه وسالبه

والحصيلة التي وفقني الله إلى استنتاجها من قراءة القرآن فلسفيا (هكذا سميت عملي ربما لعادة مهنية) أن الفقه هو عمل القانون وعلم الأخلاق كما وصفت وأن الفلسفة هي علم الوسطين الطبيعي والتاريخي وعلم ماورائهما أي الثيولوجيا والانثروبولوجيا أو علم تصورات الإنسان لله ولذاته .

فتكون العلوم البديلة للاستئناف هي : فقه القانون أو فلسفة القانون بكل اصنافه وفقه الاخلاق أو فلسفة الأخلاق وهما شرعا الفلسفة العملية أو الفلسفة السياسية بمعناها الاتم . أما في فلسفة النظر فالعلوم البديلة هي فقه الطبيعة وفقه التاريخ أو علومهما الرياضية

م » ن 9 7 - روط - في القلوم ل * ل ١" ا وفقه التاريخ هي فلسفة التاريخ أو العلوم الإنسانية ذات البنى الرمزية الأشد تعقيدا من الرياضيات والتجريبيات لأنها بالجوهر تأويليات وهي غاية الاسترماز فمع كونها تنحو

للعلمية تبقى صورة الإنسان عن ذاته .

ثم وراء هذين الفلسفتين الماوراء المضاعف : ما وراء فلسفة الطبيعة أو سؤال الثيولوجيا (فقه رؤية الإنسان لله (وما وراء فلسفة التاريخ سؤال الانثروبولوجيا) فقه رؤية الإنسان لذاته) والفقهان متلازمان تلازم الذاتين بمعنى أن الثيولوجيا والانثروبولوجيا أختان توأمان لا بالرضاع (ابن رشد) .

والتوأمية هي بنية الوعي الإنساني : فمهما فعل الإنسان متصوفا كان أو متكلما لا يمكنه محاولة التخلص منها أن ينفي أحد قطبيها من دون أن

ينتهي إلى نفي الثاني ؛ فلما قال هيجل إن الله قد مات (ويقصد يأس المسيحيين بعد هزيمتهم في الصليبيات) آل في دلالته النيتشوية إلى موت الإنسان .

لكن موت الإنسان النيتشوي جعل النيتشوية سعيا لتحديد كيان فوق الإنسان ودون الله غياب القطبين وهو مفهوم متناقض لأن المسعى ذاته دليل على بداية وغاية ونفي البداية والغاية هو عدم النهاية وهو ما سماه في الحقيقة بالعود الأبدي فتكون الطبيعة الفنانة بمعزل عن الخير والشر هيجان اللامعنى .

ونصل اخيرا إلى غاية المحاولة في فصلها الخامس والاخير بعد أن أرجعنا العلوم الفرعية الاربعة إلى ما وصفنا وأشرنا إلى بيت القصيد فيها بوصفه رمز العلاقة بين الذاتين الآلهة (الإنسان) والمألوهة) الله) وقد يرد الأول إلى اللامحدد في التاريخ والثاني إلى اللامحدد الطبيعة .

وكانت سبيلنا إلى ذلك ما بيناه من تعريف في الفقه وأصوله وفي الكلام وأصوله وفي الفلسفة وأصولها وفي التصوف وأصوله والأصول التي حرفت استمدت كلها من تعريف أصل الأصول أو تفسير القرآن الكريم من منطق توهمه مدونة علوم يكفي شرح ألفاظه لاكتشافها بدل العمل بما أمر به وبما نهى عنه .

فتكون آخرة مسائلها لتحقيق الاستئناف بشروطه التي هي عين مقومات الإنسان وشروط وجوده وهي كونية ولا شيء فيها خصوصي إلا الفلكلور بمعنى أن أدعياء فلسفة الخصوصية والمقابلة الأنا والأخر لا علاقة لهما بالفلسفة ولا بالدين على الأقل الإسلامي: كلها إيديولوجيات لا تعني العالم

الذي يطلب الكوني .

ولا يعني ذلك أن أدعي أن الإنسان يحقق ذلك فعلا بأتم ما يمكن التحقيق لكني أعني أن العلم هو ثمرة هذا التشوف والانشداد إلى الكلي والمشترك الإنساني ولا يتقيد بالعيني والمختلف اللذين هما من الفلكلور. والنسبة بينه وبين مطلوب العلم كالنسبة بين ألوان الجلد ووحدة النوع الإنساني.

فتعدد الألوان من مفاعيل المناخ وردود فعل الجلد للتكيف لكن قوانين البايولوجيا التي جعلت ذلك ممكنا هي عينها التي جعلت الجلد أبيض حيث تقل الشمس . ومن ثم فالبنيوي يتعين بالتكيف مع الظرف بنفس القوانين التي هي مطلوب العلم دون أن نهمل التكيفات مع الظرف التي يحكمها نفس القانون .

وما يجعلني اشدد كثيرا على هذه المسألة هو أن بعض المغفلين بنوا الأساس الثاني للعنصرية بعد أن تخلى بدا بعض نماذجهم يتخلى عن الأساس الاول واستبدله بالأساس

- . - 7 النشسوية مشينا ا ال 5 : ب صدام الحضارات: الثقافات جزر لا وصل بينها .

ودعوى التفاضل بين الأعراق عوضت بدعوى التفاضل بين الثقافات وكانت فكرة أرواح الشعوب تجمع بين الأمرين في فلسفة هيجل ثم تأسس علم الاجتماع الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر على خرافة الثقافات العقلانية والثقافات التي دون مرتبة العقل وهلم جرا . وبعض متفلسفة العرب فرعون بها بعد الحداثة

ما تتمايز به الشعوب والثقافات مهم لكنه أسلوبي وليس جوهريا : خذ مثالين هما الأدل على معنى الكونية في الحياة الإنسانية أعني آداب المائدة وآداب السرير أي فن الغذاء وفن الجنس . فهما جوهر العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والأفقية بين الإنسان والإنسان وكل ما عداهما استرماز لهما .

ومعنى استرمازهما مضاعف: التعبير عنهما وإضفاء قيم الجمال الحاصل والأمول الذي يجعلهما يتجاوزها مجرد الوظيفة العضوية إلى الوظيفة الجمالية والروحية ومن ثم فأكبر استثارة للإنسان في الإنسان قرآنيا هي وصفه بأنه يأكل كما تأكل الأنعام ويمكن أن نضيف أنه يلامس كما تلامس البهائم .

فليأتني أي قائل الخصوصية بجماعة إنسانية ليس فيها آداب المائدة والسرير بوصفهما فنين يضفيان الجمال والجلال على أهم علاقتين في حياة الإنسان بالطبيعة أولا وبالإنسان ثانيا والأولى هي مصدر قيام الإنسان الفرد عضويا والثاني هي مصدر قيام النوع عضويا وكلتاهما مشروطة بهذا المعنى الروحي .

أما أن تكون المائدة من خشب أو على الأرض وأن يكون السرير سدة أو حتى رمل في الصحراء فهذا كله من الظرفيات والأساليب التي ترد إلى الفلكلور ولا علاقة لها بحقيقة الأدبين والفنين اللذين هما مطلوب البحث العلمي وإلا لاستحالت المعرفة فالتنوع الأسلوبي لا متناهي لكن مضمون العبارة واحد .

ولهذا المعنى اعتبر القرآن التعدد معجزة وآية لأنه شبه كليدوسكوب الألوان

التي تبقى واحدة رغم تقازيحها المختلفة. تقازيج قوس قزح لا تمنع من كونه خاضعا لنفس قانون

الى اق ع علطا الح ولشيق الأنوان الى يتاك .ب 7 ١" هو قانون الانعكاس) البصريات) وبنية الضوء .

سأحاول أذن بمعزل عن تغريف الباحثين عن الخصوصية الإسلامية التي هي منافية تمام المنافاة للقول إن القرآن رسالة خاتمة للعالمين اللهم إلا إذا أردنا أن نفرض خصوصياتنا الفلكلورية على غيرنا مدعين أنها الأفضل فنصبح عنصريين ثقافيا رد فعل ناتج عن عقدة

رد الفعل بمدح خصوصية الذات ليس اعتزازا بها بل هو عقدة نقص لا تخرج الأمة من هزيمتها التاريخية. ما يخرجها منها هو فهم الكونية القرآنية التي هي رسالة تذكير نهائية بما يوحد البشرية: النساء 1والحجرات 13 وبما يمكن من العلم والعمل على علم بقوانين الطبيعة وسنن التاريخ وليس بشرح النصوص .

وحتى لا يظن أن كل هذا الكلام لف ودوران يخفي موقفا سلبيا من التراث الذي يتصور الكثير أنه تراث مبني على الإسلام وليس على حالة الطوارئ التي عطلت كل أحكام الإسلام في التربية والحكم ومصدريهما أي العلم والعمل على علم بحيث إننا لو تركنا القرآن والسنة لانفرط عقدنا كما حصل لخوالي الأمم .

وبعبارة وجيزة فإن أصل العلوم الأربعة التي سبق أن بينت معناها هو في آن بنية الوعي الإنساني بالمعادلة الوجودية التي هي عين كيان الإنسان وعين كيان الوجود في شكله الطبيعي وفي شكله التاريخي وعين الدراما التي

يعرضها القرآن في مستويي علاقة الإنسان بالله مباشرة وبتوسط الطبيعة والتاريخ.

وبعبارة ابسط فأصل الأصول يبقى بالنسبة إلى المسلم على الأقل كبداية هو تفسير القرآن بوصفه دراما العلاقة بين الذاتين المستخلفة والمستخلفة مباشرة في وعي الإنسان وبصورة غير مباشرة فيما يطلبه الإنسان من أساس يفهم به علاقته بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ اللذين يحيطان به ولا ينفك عنهما

وليس مهما أن يوجد من ينفي هذه المعادلة . فالذي ينفيها منحصر فيها سلبا أي إنه يحدد ذاته بالإضافة إليها إضافة سلبية ولا يستطيع منها فكاكا مهما حاول: فلا تصوف وحدة

الوجود الطبعانية (سبينوزا) لا تصوف وحدة الوجود الذاتوية (هيجل) ولا تصوف الجمع بينهما) ابن عربي (ولا تصوف الوحدة المطلقة) التلمساني مثلا) ولا محاولة الخروج من غاية الشك عند ديكارت أو عند الغزالي كل ذلك لا يغير من الأمر شيئا: بنية وعي الإنسان هي هذا التلازم بين الذاتين مباشرة وبصورة غير مباشرة من خلال الوسيطين الطبيعي والتاريخي فتكون حياته كلها محاولة فهم المعادلة الوجودية .

وهذا هو سر تأثير القرآن في نفس الإنسان مهما كان جلفا لأنه عندما يتدبره يشعر وكأن الله نفسه يعزف على أوتار وجدانه سر كيانه فلا يمكن ألا يسمو عن حدثانه إلى أسرار المعادلة الوجودية. ولولاه لاستحال على الرسول الخاتم الذي لم يقدم معجزات من جنس الأنبياء السابقين أن يحقق ما فشلوا فيه .

وقبل أن أفهم هذه الحقيقة كنت مذ كنت طفلا أتعلم القرآن في كتابنا

الخاص) والدي رحمه الله كان شيخا ذا رتبة كبيرة في القادرية وصاحب أملاك) أعجب من قصة الفاروق مع الرسول . كيف انتقل من العجرفة والجلفية إلى ألطف عباد الله وأكثرهم حماسة

ولعل السر في اقدامه على تأبيد الطابع الثوري للإسلام بوضع تقويم تاريخي محدث لكأنه بداية جديدة للإنسانية هي التاريخ الهجري علته أنه فهم حقا طبيعة هذه الخاصية العجيبة التي لو أمدني الله بعمر نوح ما فرغت من الكلام عليها لفرط أهميتها وحقيقة تحديدها منزلة القرآن في وجدان الإنسان.

وكان يمكن لعرب الجزيرة الذين كانوا تحت سلطان الاسرائيليات والجاهليات والكنسيات سواء كانت مسيحية أو مجوسية أو صابئية أو شركية أن يكذبوا الرسول بمجرد المعاجزة فكان جوابه المحكم : وهو أن المعجزات ليست هي دعامة رسالته لأنها للتخويف بل دعامتها فصلت .53 كل بها يشهد على نفسه .

فهو يخاطب "الوازع الذاتي" أي إن عبارة "في الآفاق وفي أنفسهم" هي المرآة التي تعكس آيات الله التي يستدل بها القرآن والتي يكفي الإنسان أن يغوص في نفسه حتى يصبح هو

الشاهد على تبين حقيقة القرآن فلا يحتاج إلى معجزات برانية قد تكون من خدع السحرة) مشهد موسى) .

لذلك جاء "وفي أنفسهم" أي في ذواتهم : بدنيا وروحيا وليس في نفسهم بمعنى موضوع علم النفس المقابل لموضوع علم البدن . معجزة المعجزات الإلهية هي المعبد الذي صنعه الله نفسه في الدراما القرآنية أي الإنسان من

حيث هو هذا الوعي بالأكوان وبالإنسان وبخالق كل شأن حتى لو عاند فكاذب على نفسه .

لا شيء يمنع الإنسان من أن يرى نفسه مجرد حيوان . لكن لا يوجد إنسان لا يعلم أن لم يكن ثم كان وأنه لن يكون بعد أن كان . ومن ثم فالوعي بالحياة والموت هما أول سر يجعل الإنسان مختلفا عن الحيوان . وهذا هو أصل كل ضمير ووازع ذاتي بل هو سر الأخلاق من حيث آداب التعامل بين البشر.

لذلك فكل كلام على الأخلاق يؤدي إلى اعتزال البشر تنكر لجوهرها لأن الأخلاق ليس قولا فيها بل فعل بها . ومن أهمها آداب المائدة وآداب السرير لأن الأولى تجدد مسؤولية المستعمر في الأرض والثانية تجدد مسؤولية المستخلف فيها . لذلك فمنزلة المرأة والأسرة في القرآن هي أساس كل الوجود الإنساني.

وأكبر الأدلة على أن علوم الملة انحرفت وتحتاج إلى ما أحاوله أو إلى ما يجانسه إذ قد يوجد من هو أقدر على ذلك مني لأني لم أدع أني مصلح القرن هو منزلة المرأة في حضارتنا بعد عصر الراشدين. إنها منزلة لا تفهم بأخلاق الإسلام بل بأخلاق الناكصين إلى الجاهلية: رددنا أسفل سافلين .

ولا يظنن أحد أني بذلك أمدح منزلة المرأة في الثقافة العربية: فهي منزلة أسوأ من منزلتها عندنا حتى بنكوصها إلى الجاهلية. منزلتها لا تحددها الأساليب الثقافية في التعامل معها بضاعة مستباحة أو بضاعة ممنوعة باسم شرف عند فاقدي كل شرف ملازم لكرامة الإنسان وحريته .

لن أطيل الكلام في منزلة المرأة التي اخذتها مثالا على نكوصنا فقد كتبت

في ذلك ما يكفي . فلأختم هذه المحاولة: تفسير القرآن هو تفسير المعادلة الوجودية وهو بحث في

حدر كلاق ود الثائن العرتن الأليلة والانودة أو 1 بشرة الاستفلا3 7 بت 2

القسم الثاني

الفصل الأول

كان كلامي في المجموعة السابقة مقصورا على البدائل من العلوم الزائفة لكني لم استوف الكلام على شروط الاستئناف بنوعيها للاستعمار في الارض وللاستخلاف . أو بصورة أدق ما نتج عن زيف علوم الملة من قتل شبه نسقي لعلوم الآلة وتطبيقاتها وللمبدعات المعبرة عن الذوق الطبيعي والذوق الوجودي.

ويجمع بين هذين النوعين من الإبداع غاية الاسترماز أو ما يرفع الإنسان إلى ذروة الفاعلية المادية في إدراك الطبائع والشرائع بفضل العلوم المساعدة أو علوم الآلة وتطبيقاتها ويرفعه إلى ذروة الذائقية الوجودية بفضل الإبداعات الفنية الجمالية التي هي معالم العبادة الروحية في كل حضارة.

فيمكن القول إننا لم نتجاوز الحد الأدنى من العلوم المساعدة وتطبيقاتها التقنية لاسترماز الطبائع والشرائع الذي هو جوهر المعرفة النظرية جعلها لا تكاد تتجاوز ما ورثناه عن اليونان من البصريات وتطبيقاتها في الفلك مثلا

حتى وإن لم ينف أحد أننا قد جودنا الكثير منها .

لكن ما ينبغي الاعتراف به هو أن سيطرة العلوم الزائفة التي حاولنا النظر في طبيعة زيفها ونتائج سلطانها هي التي صحرت الذائقة إلى حد كاد يلغي دور الفنون الجميلة في حياة الامة. ذلك أن زخرفة قصور الملوك أو المساجد وإن انتسبت إلى الفن فهي موروث اقليمي أضافتنا فيه ليست بعمق ثورة الإسلام .

وأعجب أمر يحيرني هو أن حتى الحداثيين عندما يتكلمون عن الفنانات والراقصات تجدهم يكررون تقريبا ما يقوله الفقهاء الذين سلطهم الجهل على كل ذوق يعبر عن روح الإسلام لكأنهم قرروا اخلاء حضارته من كل ذوق لتكون صحراء لا يرى الإنسان تضاريس الوجود وأمواجه الهادرة في الوجدان .

يوت اع ل الأتمطاط وج للد اقلق : 2 ا ذاتية للفن والفنانين بل لهذا الموقف الذي يجعلهم وكأنهم من المنبوذين خلقيا ولكأن الفن من حيث هو تعبير عن الذوق التواصلي معاد للأخلاق من حيث تعبير عن الذوق التساكني بين ما يتجاوز الأبدان إلى الاذهان.

ولهذا كان جل الفنانين من الاجانب أو من اليهود وحتى الشعر فإن تحوله إلى تكدد جعله يصبح أبعد ما يمكن أن يتعاطاه ذو وعي بمنزلة كريمة وشريفة كما يقول ابن خلدون: يعني حتى أسمى فنون العرب دنس فصار بضاعة متسولين وهو معنى الكدية. والعلة هي حاجة مرضى الحكام للمدح بما لم يعملوا .

فمن يعمل غني عن المدح إذ لا أمدح من الأعمال للنساء والرجال

وللحضارات والأجيال: فآثار الفعل ومعالمه هي المدح الوحيد الذي يعتد به عند من يؤمن بأن الإنسان لا يقاس إلا بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر في اجتهاد الاسترمازي وجهاده التحقيقي .

ويمكن اعتبار هذه المجموعة الثانية جزءا ثانيا من المجموعة السابقة في "إعادة البناء: لشروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف". وتليها مجموعة ثالثة في المؤسسات السياسية ومجموعة رابعة في المؤسسات التربوية لتكون المجموعة الاخيرة في المؤسسات الاجتماعية وهي حصيلة ذلك كله واصله في آن .

وسأبدا بالكلام على العلوم المساعدة (في علوم الملة التقليدية يسمونها علوم الآلة) وهي تسمى مساعدة لأنها هي أدوات الاسترماز كنظريات للصوغ والمنهج العلمي أولا وكتطبيقات للنظريات لامتحان النظريات بأدوات تقوية الحواس) البصر للرؤية في البصريات والسمع للسبر عن طريق الموجات الصوتية) .

فأدوات رؤية البعيد والدقيق وسمع الأمواج كلاهما من معدات فاعلية الإدراكين الذي يعتمد عليهما التجريب شرط اختبار النظريات التي تصوغ معطيات الوجود الخارجي وهي بالضرورة نقلية عن الوجود بتوسط الحواس التي يهدي إدراكها الفرض العلمي ويؤيده أو يكذبه الإدراك الحسي بفضلها .

وهي بصنفيها أي كأدوات تنظير وكأدوات تجريب أدوات استرماز بمعنى الصوغ الرمزي لنا من معلومات حول الطبيعة والتاريخ كنظرية فرضية قد

تصبح حقيقة مؤقتة لأن تجويد الأدوات قد يتجاوزها فيغيرها كما يحدث في كل تغير كفي في النظريات العلمية التي هي دائما "قوانين" مؤقتة: سر تقدمها مؤقتيتها .

وذلك هو الدليل الأتم على فساد نظرية المعرفة المطابقة . فلو كان علمنا مطابقا لموضوعه لاستحال تغير النظريات العلمية. فالحقيقة إذا كانت حقيقة مطلقة فهي لا تتغير . وتلك هي علة رفضي الأساسية لخرافة الاعجاز العلمي في القرآن . العلم متغير . اعتباره مدونة علوم يؤرخنه : وهو فوق التاريخ.

القرآن في حد ذاته معجزة لكنه ليس معجزة بالأعجاز العلمي ولا بالإعجاز البلاغي ولا بالإعجاز التشريعي بل بكونه تذكيرا للإنسانية بمقومات كيانها الطبيعي والتاريخي أو المادي والروحي بحيث إن كل إنسان ما كان إنسانا سيجد فيه جوهر كيانه ونسغ وجدانه إذا هو تدبر علاجه لمعضلات الوجود .

ويمكن أن نميز في العلوم المساعدة نوعين أحدهما يغلب على الفنون الدينية والثانية على الفنون الفلسفية مع تقاطع أو تشارك بين الفنين في استعمال النوعين: علوم اللسان والتاريخ يغلبان على النوع الاول وعلوم الرياضيات والمنطق يغلبان على النوع الثاني .

والتطبيقات التي تعطي مدى أدبر للحواس في المكان) البصر والسمع (تطبيقات رياضية فيزيائية (مثل البصريات والصوتيات) وتطبيقات لسانية في الزمان رمزية (البصر والسمع) لحفظ التراث الماضي للحضارات التي كتبت كلامها حول ما درسته من ظاهرات تاريخية وحتى طبيعية.

ولولا العلوم المساعدة وتطبيقاتها لاستحال على الإنسان تجاوز مدى الحواس الطبيعي المكاني والزماني ولظل علمنا بالطبيعة والتاريخ محدودا بمحدودية الحواس على الاقل ما تحققه التجربة من أثبات أو نفي لفرضياتنا العلمية. وهذا هو الميدان فإن دورنا لم يكن في المستوى المناسب لوزن حضارتنا .

| صحيح أنه في العصر الذي سادت في حضارتنا إذا قيس بأوروبا كان متقدما . جدا . لكن ذلك يصح على أوروبا ولا يصح على اليونان مثلا . وهما بالغنا ا إضافتنا وهي ليست بما يستهان به فإنها لم تكن بالقدر المنتظر من امبراطورية سيطرت على كل العالم المتحضر في عصرها طيلة ستة قرون على الاقل .

وكل من يفاخر الغرب من "علمائنا" الحاليين يتجاهلون أن محدودية هذا الدور على أهميته سببها "علماؤنا" الذين حرفوا علوم الملة واعتبروا هذه العلوم الضرورية من العلوم التي لا تفيد وحتى إذا أفادت فهي مثل الخمر ضررها أكثر من نفعها فنقلوها بل واستثنيت من نظام التربية الرسمي .

ولهذه العلة كان كل علمائها والفلاسفة منهم عصاميين : أي إنهم تعلموا هذه العلوم خارج النظام الرسمي للتعليم الذي كان همه منصبا على ما سماه الغزالي علوم الدين التي ماتت هي بدورها وإلا لما كتب في إحيائها . وهي ماتت بمعنى أنها لم تؤد وظيفتها وكان ذلك لزاما لأنها استدارت بظهرها لها .

ولا يمكننا أن نتدارك ما فات إلا بالاعتراف والتخلي النهائي عن الفخر الزائف الذي يغني عن اكتشاف الخلل : لا يمكن أن نكون قد تخلفنا

بالصدفة . فساد نظام التربية وطبعا فساد نظام الحكم وما سميته حالة الطوارئ في السياسة (حكما وتربية) وفي المعرفة نظرا وتطبيقا هما العلة ولا يوجد سواها .

فحتى الغزو الخارجي الذي لا ينكر أحد دوره التدميري فهو من جنس ما يحدث للبدن عندما تقل مناعته : فلو كان المسلمون يعملون حقا بالأنفال 60 أي بتوفير شروط الردع القوة (عامة وهي علمية واقتصادية) والقوة العسكرية) خاصة رباط الخيل (لكانت الأمة قادرة على حماية ذاتها ضد الصليبيات والمغوليات.

ولا يزال العرب على هذه الحال: فلا علموا شروط الحجم الحيزي) الجغرافيا وثمرتها المادية والتاريخ وثمرته الرمزية وأصلها جميعا أو نظام الرؤى التي تجعل الامة قيمة على شروط بقائها) ولا علموا وظيفتي الدولة: الحماية والرعاية الذاتيتين: لذلك فدولهم محميات ذرية وسيادتهم قطعة جبن للفئران .

ا لح ل وا سج و ا فصارت عالة على غيرها في شروط عيشها حماية ورعاية ومن ثم فهي أمة عبيد وليس أمة أحرار وهم عبيد لمن يحميهم ويرعاهم . وكل من لا يحمي نفسه ولا يرعاها لا يعبد الله بل يعبد إنسان يحميه ويرعاه.

لذلك فما يسمونه دولا عربية أشبه بالمرأة التي لا شرف لها وتتصور أنها يمكن أن تجد فسحة حرية إذا تعددت الحماة والرعاة فتتصور نفسها في موضع المرأة المطلوبة والتي تتدلل على المتغزلين بها ولا تدري أنهم جميعا يستبيحون حرمتها ويستبيحون شرف أمتها ولا

مدير مو

يحمونها ولا يرعونها إلا لحاجة مؤقتة.

الفصل الثاني

سأتكلم في المسألة التربوية كما أسلفت وضرر حصول علمائنا وفلاسفتنا وحتى ثقافة متكلمينا وفقهائنا فيما يتعلق بالعلوم الآلات الأهم لم يكن من مسار التعليم الرسمي بل كان جله عصاميا لكني الآن أريد أن أتكلم فيما هو أهم : الداء الذي أفسد كل علوم الملة هو ظن العلم متحا مباشرا من معين جاهز.

وهذه الجاهزية التي يتصورونها معين المعرفة هي ما يسمونه النص والواقع وكل خرافات الحداثيين العرب اليوم هو المقابلة بين النصيين والواقعيين . وقد كتبت فيما سميته 'هبل" الحداثيين العرب . ويمكن الاطلاع على النص فهو منشور. لكن المقابلة من أصلها لا معنى لها . فلا توجد أمة بلا نص .

فحتى الأمم التي لم تتجاوز المرحلة الشفوية لا بد لها من نص لأن النص ليس بالضرورة مكتوبا بل هو رواية لمرجعيات دنيوية وأخروية لا تخلو منها جماعة هي حصيلة تجاربها الفعلية والخيالية وهي في الغالب ميثولوجية ومن ثم فخرافة نحن أمة نصية دليل جهل انثروبولوجي وليست دليل فطنة فلسفية .

والأهم من ذلك لا توجد جماعة لها "مدخل "20065 مباشر لما يسمونه

واقع . فبين الإنسان أي إنسان وما يسمى واقع كل طبقات التراث التي لا يمكن أن نحدد فيها نقطة بداية يكون فيها "الواقع" عريا عن تأثير التراث الذي هو نص بالمعنى الذي عرفت : الاسترماز طبقات حشية رمزية بين الفكر والوجود الخارجي .

وهذا يصح على العلوم صحته على الآداب فضلا عن التراث الروحي للجماعة. فلنترك هذه الأسطورة عند بعض الاركسيين العرب الذين ليس لهم منها إلا عمومياتها العلمية كناصر حامد أبي زيد أو بعض ما بعد الحداثيين السذج من جنس أركون وتلامذته ممن يتصورون النقد الديني لعبة أطفال .

فعندي أن من يسمي واقعا البنية التحتية الماركسية ينسى أن هذه التسمية مستمدة من

نص هو نظرية ماركس في المادية الجدلية وهي تراث يندرج في الرؤى الفلسفية التي من

دونها لا معنى لهذه المقابلة. وكل من يميز يطلق دور اللاوعي ينبغي أن يتخلى عن علم التحليل النفسي إذ لعله مفعول اللاوعي .

هذه الخرافات لا تهمني كثيرا ولا أعنى بإطالة الكلام عليها خاصة وقد كتبت فيها مقالين حول النص وحول الواقع . ما يعنيني هو ظنهما معينين مباشرين للعلم وحتى للمعرفة العادية. فمشكل المشاكل في المعرفة العلمية هي كيف نصل إلى هذا النص وهذا الواقع: وهنا نفهم معنى اللامباشرة الشارطة للعلم .

والقرآن الكريم يبين ذلك بجلاء فضلا عن فلسفة العلم : ففصلت 53 لم تقل إن حقيقة القرآن في الآفاق والانفس بل قالت فيما يرينا الله فيهما من آياته . وهذه فهمتها بمعنى ما يتجلى فيها من قوانين وسنن علينا أن نبحث عنها لنستخرجها وهي "واقع" يبقى دائما في غاية البحث كفاية البارسباكتيف في الرسم .

فالرسام يضع ال"00101 "30150108 ليحقق شروط البارسباكتيف لكنها نقطة خيالية وليست حقيقية وكذلك الواقع هو في العلم نقطة خيالية وهي أكثر خيالية من الفانيش بوينت لأنها لا تتعلق بمنظورية مشهد يرسم بمقاييسه المحدودة بل هي ترسم كأن بمقاييس شبه لامحدودة لأننا لا نعلم لها بداية ولا غاية.

ولا شيء يحزنني أكثر من سماع فقهاء "عقاب الزمان" يتكلمون على فقه الواقع. يكاد كلامهم يشبه ما يقول ساسة العرب عن اكراهات السياسة: يضع نفسه في وضعية التاريخ للأمر الواقع ظنا أنه الواقع ولا يدري أنه بهذا المعنى اسم فاعل من الوقوع أي السقوط الذي عليه من لا إرادة له ولا قدرة على تغييره .

فحتى أدق العلوم لا تعلم الواقع ما هو بل هي تصل إلى صورة منه تفترضه واقعا ولا يمكنها أن تتوهم أنها غاية ما يمكن أن يكون عليه الواقع . وتلك هي علة القول إن نظرية المعرفة المطابقة ليست دليل عقلانية بل هي "بهمانية" من البهامة نسبة إلى البهيم الذي يتصور واقع المرعى هو ما يراه ويأكله .

لا أجهل أن كلامي هذا فيه ما يغيض الكثير لكني ضقت ذرعا بقشور

الكلام على المقابلة بين الأمم النصية والامم المتحررة من سلطة النص . كل الأمم خاضعة لسلطة نص ما. وكل

الامم تسعى إلى التحرر من الخلط بين مطلوب العلم في معطيات الوجود الخارجي وظاهرها الذي يسميه الاميون واقعا .

بعد التخلص من هذه المقابلة الزائفة والتخلص من اعتبارهما مصدرين جاهزين للاستعمال في العلم والتخلص من دعاوى معرفة دلالة النصوص ومعانيها (خاصة وقد بينت الشرخ الشاسع بينهما) ومعرفة الواقع والاعتماد على القول بنظرية المطابقة والعلم بالشيء على ما هو عليه يمكن أن نواصل .

الباحث العلمي الجاد ثائر دائما على عقبتين :

1. عطالة التراث في اختصاصه علميا كان أو غير علمي تشده إلى حصيلة الماضي

2. عطالة "الواقع الزائف" أي ما يرميه به الوجود الخارجي موضوع بحثه من رسائل تتلقاها مداركه قد يغمره سلطانها فلا يلمح فيها "آيات" الله أو القوانين والسنن الكلية غاية العلم

وبهذا المعنى فالعلم لا يؤخذ طوعا من النص و"الواقع" بل يؤخذ منهما كرها وعنوة: يوجد صراع بين ظاهر النصوص وظاهر "الواقعات" تماما كما يحصل لمستخرج الذهب من التراب والزيت من الزيتون وكل شيء في كل جرم حامل له: النص جرم والواقعات جرم والجرمان المطلوب فيهما هو لبهما وحقيقتهما .

لذلك فكل من تصور أن الله وضع أسرار الوجود وقوانين الطبيعة وسنن التاريخ وحقيقة الإنسان فضلا عن حقيقة الله العراء ويكفي شرح النصوص للوصول إليها عابث ولا يقدر حقيقة ما يطلب : الله سماها آياته ولا يعني فقرات القرآن بل ما يريه في الآفاق والانفس

العلمي قد يتوهم أن قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وحقيقة الوجود والإنسان والله وما بينهما من علاقة مباشرة وغير مباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ يكفي فيها معرفة العربية وشرح الالفاظ فيظن تفسير القرآن كافيا ومغنيا عن البحث العلمي كما حاولت وصفه أفهم . أما أن يعتقد ذلك علماء فمصيبة .

وأن يظن العلمي أن ما يوجد خارجه كما يصل اليه عن طريق حواسه -وهو معنى البنية التحتية إذا عرفناها بوسائل الانتاج وعلاقاته -قد أفهم أما الذي يدعي الحداثة والفلسفة المادية الجدلية وهلم جرا من الكلمات الرنانة فذلك أيضا مصيبة أكبر . لذلك فما حصل في التاريخ بسبب الموقفين لا يختلف كثيرا .

فالماركسية مثلها مثل الكاثوليكية: كنسية (-الحزب الشيوعي) لها كهنوت (النومونكلاتورا) وبابا (كستالين وأي رئيس حزب شيوعي (وتتفتت النخب فيه بنفس الطريقة التي تتفتت بها المذاهب والطوائف الدينية وبدلا من أن يكون غطاء هذا السلطان اسم الله يصبح اسم الإنسان +

ويسمون ذلك علما ثم يقلبون العلاقة بين العلم والمعلوم فيفرضون بالقوة أن يكون المعلوم تابعا للعلم تماما كما يفعل الكهنوت فالإنسان عندهم يخضع لعلمهم الإلهي . وقد يكون كلامهم أكثر تناسقا لأنه لا يوجد من يعصي

علم الله إذا صدق أنه علم الله. لكن من يصدق أن علم ستالين هو الحقيقة؟

من يصدق خرافات ملالي التشيع بأن ما يقولونه يمكن أن يكون دينا صادرا عن إله ذي عقل وحكيم؟

وتجد من بين من باعوا ذمتهم من يصبح لسان دفاع عن هذه الخرافات التي تنسب إلى الله من قوم يجعلون الله خاضعا لأهواء من يسمونه أيمة ويسمون ذلك علما يريدون به قيادة البشر.

ولا يظنن أحد أن السنة في أفضل حال . كلامهم يبدو أقرب إلى العقل من كلام الشيعة لكن الأفعال متماثلة لأن الفرق في الحقيقة هو ما يسميه التشيع الحق الإلهي بل الحكم للأيمة يسميه فقهاء السنة التابعين للبلاط شرعية المتغلب فيصبح الحق الطبيعي (القوة) بديلا من الحق الإلهي .

وإذا كانت هذه حال ما يعتبر في حضارتنا العلم الأسمى فكيف بحالة العلوم الأدنى؟

0 ال ب ا ا يحكم باسمه ولمن يعارض باسمه. وكل الخرافات التي تسمى علم هي ليست للعلم بل لتوطيد سلطان العلم الكاذب والنفاق الجاذب.

ولا شيء أكره لنفسي من سماع بعض المنافقين يقصون أمورا يكثرون من القسم على انها وقعت والكل يعلم أنه كاذب لأنها من المستحيلات العقلية والنقلية يقصها ليوطد سلطانه على العامة كذلك المتصوف الدجال الذي يستعمله أعداء الثورة عندما تكلم عن مد الرسول يده من قبره ليحيي شيخا صوفيا .

لذلك فلا وجود لحكاية العلماء ورثة الانبياء . النبي لا يورث لا ماديا ولا رمزيا. وحتى لوسلمنا بأن القصد تشريف العلم فهو بالعلم الكاذب تدنيس سمعة الرسول . ثم إن الرسول لم يدع علما لدنيا وإذن فهم يرثون من النبي ما لا يملك . ذكرت هذا لأنه ثقافة تسد مفهوم العلم فلا يتحرر من العطالتين .

عندما اعتبرت العلم يؤخذ غلابا مما يسمونه نصا وأسميه التراث في المجال ومما يسمونه الواقع أسميه مركز التلاشي في الرسم (شرطا في البارسباكتيف (فالقصد في النهاية أنه يؤخذ غلابا من ذات الباحث؛ فلكأن الباحث مضطر لنزع ثيابه حتى يستحم في محيط الحقيقة التي تجبره على الشك فيما لديه .

ولست أتكلم على الشك المنهجي سواء بمعناه عند الغزالي في المسائل الروحية) طلب اليقين لتأسيس المعرفة الدينية) أو عند ديكارت في المسائل الابستمولوجية (طلب اليقين لتأسيس المعرفة الفلسفية) والمعنيان يلتقيان إذا حررناهما من الأساليب الثقافية بل هو نوع آخر من الشك.

فهو ليس شك للتأسيس ولا شك للبدء في العلم بل هو شك ذو توجهين : ويشبه ما يحصل لمن يمشي في الادغال فيضطر للالتفات إلى ما ورائه وما قدامه وما على يمينه وما على شماله وحتى ما فوق رأسه وما تحت قدميه لأنه بخلاف ما يتصور الكثير فأي اختصاص غاب بكربة عين الباحث كلها رمل متحرك.

فما ان تلمس قطعة من الرقعة (كالشطرنج) حتى تتغير دلالات كل القطع الاخرى في مجرى اللعبة الاسترمازية طبعا بالنسبة إلى الباحث وليس إلى

من يأخذ الاختصاص كما تعلمه ويعلمه وكأنه متن جاهز وثابت ولا شيء فيه يتحرك ويكفي فيه الحفظ وقوة الذاكرة لاستعراض مضمون المتن المشترك .

وهذه العلاقة الاولي بالاختصاص العلمي شرط ضروري والحاصل عليه هو "العالم" بمعنى السكولار اي المطلع على التراث في ذلك العلم إلى آخر لحظة في تكوينيته أوما هو سائد في حاضره؛ ويمكن أن نسميها حال امن وهي حال يشترك فيها أهل ذلك الاختصاص . وهذا هو الالتفات الاول . فما الالتفات الثاني؟

هذا هو الالتفات الثاني الذي يمكن أن أمثل له بالغزالي وابن تيمية وابن خلدون. فالغزالي في التهافت غير الغزالي في المنقذ . التفاته في التهافت ليس التفات التأسيس أو

البداية في المعرفة كما في المنقذ بل هو التفات المتسائل من داخل الاختصاص الذي اسمه الميتافيزيقا ونظرية المعرفة.

ورغم أن شك التهافت غير شك المنقذ فإن بينهما علاقة لأن مطلوب الثاني هو علة مطلوب الاول رغم الترتيب الزماني العكسي في حياة الغزالي في الظاهر لأني اعتقد أن الغاية هي مطلوب الثاني من البداية وإلا لما هدأت نفسه من دون أن يذهب إلى وضع البديل الفلسفي : حل المنقذ كفاه فمال الى التصوف .

وهو حل "كسول" يمكن أن يطمئن النفس فيسكن آلامها الروحية لكنه لا يسهم في الحل الذي يحررها من الخضوع لمعيقات الروح الدنيوية بمجرد الاستسلام لها أو الهروب منها: فالاستعمار في الأرض لا يكفي فيه

الاستسلام لضروراتها التي تجعل الجماعة عابدة لحاجاتها أكثر من عبادة ربها .

والنتيجة أن هذا الهروب الوهمي يؤدي إلى العودة إلى القبول بما كان الشك فيه في التهافت بداية إلى التحرر منه : ومعنى ذلك أن الغزالي حرك رواكد الميتافيزيقا في التهافت ثم سكنها في المنقذ وعاد إلى رواكد الميتافيزيقا السينوية وتبناها فلم يحصل بعمله تقدما يذكر في إعادة بناء الفلسفة.

ولأمر إلى ابن خلدون لأن الكلام في ابن تيمية وتجربته الجنيسة أعسر على الإفهام ولا أريد أن أخوض فيها بعد أن خصصت لها الكثير من المحاولات التي جرأت علي الكثير من أنصاف المثقفين الذين يتصورون الحملة عليه لأسباب معلومة يمكن أن تردعني عن قول ما أراه حقا في شأنه .

لوكنت أخشى أحدا غير الله ما خصصت له نصف رسالتي الجامعية في بلد الكل يعلم أنه علماني وأن الكلام على مثله يعد شبه جريمة خاصة في نخبة تدعي اليسارية والتقدمية ويعتبرونه ومثله الغزالي ممثلا للظلامية والتخلف والوهابية إلخ.. من كلام الاميين في تاريخ الفكر الإسلامي خاصة والإنساني عامة.

ما من أحد يدعي التخصص في ابن خلدون لا يعلم أن ثورته علتها هذين الشرطين: التخصص والشعور بالرمل المتحرك فيه . لكن ما لا يعلمه الكثير من المختصين الذين لا

يهتمون بابن خلدون لذات عمله بل لأنهم وجدوا فيها شبها بمن يبنون عليه

نظرية السبق من منطلق عقدة النقص؛ قيمته في شبهه بأحد .

لا يعنيهم من ابن خلدون إلا ما فيه من كونت أو من ماركس أو حتى من هيجل . أما علمه في ذاته فقل من حاول الولوج إليه لبيان دلالة الالتفات الثانية التي أنسبها إليها والتي جمعت بين الغزالي وابن تيمية فلا تفهم من دون حصيلة ثورتيهما على رواكد المعرفة السائدة في علومنا بصنفيها .

لوكان التفات ابن خلدون مقصورا على التاريخ وإصلاح الكتابة التاريخية لاستحال عليه أن يكتشف علم العمران البشري والاجتماع الإنساني ولكان أقصى ما يصل إليه جنيس ما وصل إليه علماء الحديث أي التثبت من صدق الوثيقة-وهي عندهم الرواة -وتقاطع الوثائق دون تواطؤ من أصحابها وهذا كاف للتاريخ.

لو لم يكن ابن خلدون قد التفت في مجال آخر كان ينفي قابلية التاريخ لأن يكون علما بمقتضى طبيعة موضوعه لما حصلت ثورته فيجعل شروط علميته موضع سؤاله أو مطلوب بحثه الذي سيؤدي إلى تغيير الفلسفة كلها وليس مجرد كتابة التاريخ . وهذا لا يكفي البحث عن السبق قياسا إلى كونت او ماركس الخ..

ولا يكفي فيه خاصة كلام بعض الحمقى الذين يقولون : ابن خلدون يفهم عصره وكلامه لم يعد مفيدا لأنه ابن عصره . ولو كان ابن عصره لكان مثل مؤرخي عصره ولا أبدع ثورة تغير الابستمولوجيا الفلسفية التي كانت تستثني التاريخ من الأرشيتاكتونيك الفلسفية استثناء مبديا بنظرية المعرفة وموضوعها .

فمجرد قوله في فاتحة المقدمة-خطبة الكتاب - أن التاريخ كان جنسا أدبيا وينبغي أن يصبح جنسا فلسفيا مجرد هذا القول يعني أن الثورة التي يدعو إليها تبدو في الظاهر ثورة في علم التاريخ لكنها في الحقيقة هي ثورة في نظرية المعرفة الفلسفية: كيف يمكن أن يصبح التاريخ من الارشيتاكتونيك الفلسفية.

وهذا هو قصدي بأن تحريك قطعة من رقعة الشطرنج المعرفية .أي اختصاص تغير دلالة دور القطع الاخرى بل اللعبة. ففيها قد يصبح أحد البيادق أهم من الرخ أومن حتى من

الوزير بحسب الحال التي وصلت اليها اللعبة هجوما او دفاعا . جملة ابن خلدون رد صريح على جملة لأرسطو في كتاب الشعر.

ولا يهمني كثيرا إن كان ابن خلدون واعيا بذلك أم لا وليس بالضرورة أن يفعل المبدع ما هو به واع. المهم أن ما فعله غير ما كان في تاريخ المعرفة حائلا دون فعله فيكون فعله وكأنه كسر لقفل يعوق علاج مسألة ابستمولوجية لم يكن يتصورها فكر عصره ممكنة: تلك هي الالتفاتة التي انتجت علم العمران.

لكن إنتاج علم العمران لم يكن مجرد تعديد لموضوع التاريخ أو للظاهرات التي يؤرخ لها المؤرخ لئلا يبقى التاريخ رهن الأسر الحاكمة والحروب بين الدول بل كل الظاهرات التي يتألف منها وجود الجماعات البشرية بوصفها ما ينتج عن علاقاتها فيما بينها وعن علاقاتها مع العالم: كل منتجاتها الحضارية.

وبذلك تحدث الثورة الاهم وهي أن العلم الرئيس لم يعد الميتافيزيقا (ما

وراء الطبيعة) بل أصبح الميتاتاريخ (ما بعد التاريخ) وهي ثورة قلبت بنية المعرفة الإنسانية كلها رأسا على عقب : ما بعد الطبيعة هو نفسه ظاهرة اجتماعية ومن ثم فهو يفهم بها بعد التاريخ. ويكفي قراءة باب المقدمة الاول .

فالجغرافيا التي هي ظاهرة طبيعية تبدو هي البداية. لكن سرعان ما يأتي نظيرها الاسترمازي في القسم الثاني من الباب الاول ليجعلها في المرتبة الثانية لأن تشوف الإنسان للمستقبل والاستعداد لمفاجآتها هو الاسترماز الأسطوري والديني الذي يحولها إلى محل قيام إنساني دلالته من هذا التشوف .

حرثت المقدمة ألف مرة وما هدأت حتى اكتشفت هذا السر الخلدوني الذي جعله عندي مؤسس العلوم الإنسانية وقالب العلاقة بين الطبيعي والتاريخي ومن ثم مؤسس ما بعد التاريخ علما رئيسا بديلا مما بعد الطبيعة التي هي من مبدعات تثبيت الوجود لتسكين حيرة الإنسان في علاقته بمحيطه "الطبيعي" .

والنتيجة هي أن ثورة ابن خلدون تكاد تقول "لا شيء طبيعي في الطبيعي المحيط بالإنسان" إنه تطبيعي وليس طبيعيا. والتطبيعي في علاقتنا بالطبيعي هو ما سميته

الاسترماز. وهو ما سماه القرآن الكريم "علمه الأسماء كلها" أو "علمه البيان". وإذن فالتاريخي متقدم على الطبيعي الذي هو رؤية تاريخية.

لكن حذار فالرؤية التاريخية ليست تاريخانية: القصد ليس الصيرورة المنفلتة التي تلغي ما يطلبه العلم أعني القوانين والسنن بل الصيرورة ذات النظام

المستمد من قطبي المعادلة الله والإنسان وبينهما الطبيعة والتاريخ علاقة غير مباشرة تنتظم في ضوء العلاقة المباشرة التي تواصل استرمازي.

الله -أو أي قوة غير محددة الطبيعة-تخاطب الإنسان بآيات أو رموز يؤولها الإنسان برموز أو أسماء هي التي بها ينظم عالمه الطبيعي والتاريخي بدءا بالتمييز بين الطبيعي (الضرورة) والتاريخي) الحرية) وختما بتحديد التراتب بينهما : ابن خلدون قلب التراتب بين ما بعد الطبيعي وما بعد التاريخي .

الفصل الرابع

قبل الشروع في درس ما اعتبره قصورا في العلوم المساعدة نتج عن زيف علوم الملة التي تحولت إلى علة ما آل إليه حال الأمة من الانحطاط وفقدان شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف ؛ فلأبدأ منطلقا من الحال الراهنة لا مما حدث في الماضي بسبب الفتنة الكبرى والذي أراه يتكرر في الفتنة الصغرى .

فما أسميه فتنة صغرى يناظر ما سمي فتنة كبرى : كلتاهما مدارها الصراع حول الحريتين الروحية والسياسية والسنة كانوا في المرتين بين فكي كماشة من ينكص بالإسلام إلى ما ثار عليه وينكص بالحداثة إلى ما ثارت عليه في الحريتين: لا وساطة بين الإنسان وربه ولا وصاية عليه في حكم نفسه .

ومن اليسير في هذه الثورة الإسلامية أن يحصل النكوص بالعودة إلى ما ثارت عليه وهو الموقف الشيعي من نظرية الحكم والعلم القرآنية أو أن يحصل النكوص إلى ما ثارت عليه الحداثة بالوقوع في العلمانية اليعقوبية والسياسة الاستعمارية التي تعامل المواطن كأنديجان يحكم عنوة . وهذه

هي الفتنة الصغرى .

لا يهمني هذا التوصيف في دلالته السياسية لذاتها وإن كانت مهمة كما سنرى في المحاولة التي سأخصصها للمؤسسات السياسية. ما يعنيني الآن هو ما نتج عن الفتنة الصغرى الحالية مسألة علاقة علماء السنة التقليديين بما أضافته الحداثة إلى العلوم المساعدة ولم

ويكفي أن أذكر علامتين من الموقف العقيم الذي نتج عن سوء تقدير من يوجد في موقف رد الفعل والخائف من الجديد في فكر جمد ولم يعد يميز بين الفكر والاستعمال الايديولوجي للفكر . العلامة الاولى هي الموقف من الاستشراق والعلامة الثانية هي الموقف ممن يدعي التتلمذ عليه من العرب.

فأعدى أعداء الحداثة هم الحداثيون العرب . تماما كما أن أعدى أعداء الاصالة هم الأصاليون العرب . ذلك أن كليهما توهم أن مقابله ممثل لما يدعي تمثيله . فيخلط الحداثي

السطحي بين قيم الإسلام الفعلية وما يمثله الأصاليون العرب وعمدتهم ما وصفت من علوم الملة الزائفة. والعكس بالعكس.

فكل يمثله الحداثي العربي لا علاقة له بالحداثة بل هو أبعد عنها من الأصالي عن الإسلام . كيف ذلك : فالحداثي العربي يعتبر أن العلوم الأدوات أدوات وينسى أنها علوم. لذلك فهو لا يرى منها إلا كونها أدوات تمكنه من بيان حداثته يجعل ما يتوهمه علما أداة لإبراز حداثته فيما يظنه نقدا للدين .

ولو كان حقا يفهم معنى نقد الدين وكان صادقا في كلامه على القرآن

لاكتشف أن النقد الديني الحديث لم يتجاوز قيد أنملة نقد القرآن للأديان: فكل ما توصل إليه النقد الحديث للأديان هو إما متعلق بمادة مرجعياتها تمييزا بين الصحيح والموضوع أو بجوهر مضمونها تمييزا بين الخرافي والمقبول عقلا.

وما يتجاوز ذلك ويتعلق بالإيمان بها أو بعدمه ليس من النقد الديني بل هو من الموقف العقدي لصاحب النقد وهو في القرآن موقف صاحبه حر فيه لأنه لا إكراه في الدين لمن تبين الرشد من الغي وتحرر من الطاغوت . ويبدو أن كل ادعياء الحداثة لا يفهمون هذا الفرق لأنهم خاضعون للطاغوت.

وواضح كذلك أن الرادين عليهم من أدعياء التأصيل لا يميزون بين الامرين . فينتهون إلى أن هذه العلوم المساعدة ليست إلا أدوات للحرب على الإسلام في حين أن أصحابها استعملوها أولا في نقد أديانهم قبل أن يستعملوها في نقد أديان غيرهم وثانيا أنهم هم الذين شوهوا الإسلام لأن النقد موجه لصورته .

وصورته الشوهاء نتجت عن مآل علوم الملة في حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى . وهم إذن يكررون نفس الخطأ في الفتنة الصغرى . فماذا حدث بعد الفتنة الكبرى؟

هل كانت السنة تصبح حربا على الفلسفة ومشتقاتها العلمية لو لم تكن الباطنية قد وظفتهما في حربها على الإسلام الناشئ وطري العود؟

ومع ذلك ورغم أني لست أشعريا فإني أتحدى كل أدعياء العقلانية الإعتزالية أن يذكروا لي علما واحدا أبدعه غير الأشاعرة والحنابلة في تاريخ

الأمة وهنا أتكلم على

ب د سو جب اليس الا واوا 6 ا جميعا نظرية المعرفة المتحررة من وهم المطابقة.

فحتى التفسير الذي يباهي به ادعياء العقلانية الإعتزالية (كشاف الزمخشري) فإنه مستحيل التصور من دون نظريات لغوية وبلاغية واضعوها أشاعرة (مثل الجرجاني (وكل أصول الفقه والكلام النسقي والتصوف حتى القائل بوحدة الوجود واضعوه إما أشاعرة أو

ولم أر فيلسوفا عربيا واحدا أبدع شيئا يذكر في مشتقات الفكر الفلسفي العلمي أو مشتقات الفكر الديني النسقي بل كل مواقفهم كانت شروح نصوص لعلم قديم لم يتجاوز أرسطوية الفلاسفة ولعلم تقليدي لم يتجاوز الغزالي في الأصول . ومن ثم فليتواضع أدعياء العقلانية ولنتعاون لإعادة البناء .

وأقص عليكم قصة عجب لها لما درست فلسفة العلوم اليونانية وشروح كتاب اقليدس في الرياضيات. عجبت من اعتراض الخيامي وهو عالم رياضي كبير على ابن الهيثم وهو لا يقل عنه علما بالرياضيات وخاصة بتطبيقاتها على البصريات. كان اعتراضا يبين أن الفلسفة كانت عائقا لتقدم الرياضيات والفلكيات .

لا احتاج للتذكير بإعاقتها للفلكيات. فرمز هذه الإعاقة تجدونها في محاولة ابن رشد العودة إلى الفلك الأرسطي في إطار البطلمية دون اعتبار لمحاولات تجاوز بعض الفلكيين المسلمين لبطليموس فضلا عن أرسطو. ما يهمني المشكل بين عالمين كبيرين والعائق الفلسفي القائل بمبدأ عدم

تواصل الأجناس.

اعتمد اقليدس نظرية أرسطو في البناء الأكسيومي لجمع النظريات الرياضية التي كانت موجودة قبله بقرون (شهادة أرسطية أثبتها ابستمولوجيون كثر راجع كتابي منزلة الرياضيات في علم أرسطو) وفيها ثلاثة أنواع من المقومات: تعريف الحدود البسيطة تعريف القواعد الضابطة لعلاقاتها أو الأكسيومات .

وهذان المقومان لم يكن عليهما خلاف (وهما ما بقي معمول به في أكسيومية حديثة الحدود البسيطة وقوانين علاقاتها أو استعمالها) ثم المسلمات. وهنا نجد مشكل المشاكل

الذي علاجه أدى إلى تعدد الرياضيات وتجاوز اقليدس . وكان الرياضيون يحاولون اثبات المسلمة الخامسة المتعلقة بالمتوازيات .

وقد بينت أن أرسطو توقع إمكانية تجاوز الرياضيات الإقليدية إذا غيرنا مفهوم المثلث فلم نسلم بما يجعل مجموع زواياه يساوي "180 بمجرد تغيير مفهوم المستقيم الإقليدي. لكن ليس هنا المربط: فابن الهيثم أراد أن يثبت صحة المسلمة الخامسة بتحريك قطعة مستقيم قائمة على المستقيمين المتوازيين .

وكان قصده أنه إذا أثبت أن هذه القطعة القائمة على المستقيمين المتوازيين يمكن أن تقوم بحركة لا متناهية ستثبت أن المستقيمين لا يلتقيان أبدا ما ظلا على نفس السطح. فماذا كانت حجة الخيامي ضد هذه المحاولة؟ لا يمكن استعمال مفهوم الحركة في الهندسة لأنه مفهوم فيزيائي وليس رياضيا .

وهذه الحجة أساسها مبدأ عدم تواصل الأجناس الأرسطي (في نظرية المقولات) . ولا أريد أن أزيد الأمر تعقيدا لأن ابن الهيثم لم يكمل محاولته ولم يؤسسها والخيامي لم يشرح علة موقفه وظني أنه بهذا قد أفسد محاولة لا أدعي انها تحل مشكل المسلمة الخامسة ولكنها تتجاوز العائق الفلسفي كعقيدة.

وحتى لا أطيل فإن تحول النظريات إلى عقائد سواء كانت فلسفية أو دينية وتحولها من ثم إلى أدوات صراع عقدي هو الذي قتلها وقتل إمكانية تبنيها من قبل السنة التي كانت في حالة دفاع "غبي" دون شك كما يحدث الآن عندما يرفض مثلا تطور مناهج الهرمينوطيقا لأن دجل الحداثيين قصرها على نقد الأديان .

ولو كانوا بحق يفهمون طبيعتها بوصفها علما مساعدا لأدركوا أنها إنما ابدعت إلا لبيان حقيقة الأديان وليس لنفيها ومعنى ذلك أن ابداعها كعلم مساعد علته قصور المناهج التحليلية في فهم الظاهرات الروحية التي لا ينفيها إلا غبي . فكل الفنون والإبداعات الرمزية بل والإنسان نفسه لا يفهم من دونها .

لذلك فحتى ما كان يسمى علوم صحيحة في مقابل ما يسمى بعلوم الإنسان حطا من مستواها بالمقابل مع الاولى لم يعد أحد ممن يعتد به بين العلماء يقول بالمقابلة بينهما:

فالتحليلي لا يفهم من دون التأويلي حتى في العلوم الطبيعية والتأويلي لا بد له كذلك من التحليلي إلا عند أغبياء حداثيي العرب.

والحصيلة التي تفزعني هي أن علماء السنة الذين يظنون أنفسهم يدافعون عن

الدين هو أكثر الناس تهشيشا للدين لأنهم ينزعون الأسلحة الوحيدة التي تحمي أي معرفة أعني العلوم المساعدة لأنهم يخلطون بين استعمال الجهلة لها وحقيقتها . ما حصل رد فعل على الباطنية يتكرر رد فعل على العلمانية.

الفصل الخامس

والآن وقد فرغت من بيان أثر الفتنتين على الإسلام أو السنة وموقف رد الفعل والانكماش الذي يغلق الانفتاح القرآني على كل جهد انساني لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها علما وعملا على علم والاكتفاء بتشويه المرجعية ومطالبتها بعكس حقيقتها فلنبدأ في الكلام على العلوم المساعدة.

فإذا كان القرآن يعرف الإنسان بمهمتيه اللتين هما عين كيانه -الاستعمار في الأرض لامتحان اهليته للاستخلاف - وكان الله قد جهزه بما يحقق به هذين الدورين فكيف لأمة أن تنجح إذا هي كما قال ابن خلدون قتاتهما في أبنائها منذ نعومة أظافرهم في تربيتهم ثم في حكمهم كهولا وشيوخا بتحريف المرجعية؟

ولما كانت المرجعية تصف نفسها بكونها التذكير الأخير والرسالة الخاتمة فلا بد أن يتحقق فيها شرطان:

1. فالأخير ينبغي ألا يبقي لما بعد ممكن ومن ثم فينبغي أن يكون الأتم في جنسه .

2. والخاتم إذا لم يكن خاتما للحياة وكانت الحياة دائمة التطور فلا بد أن

يتضمن شروط هذا التطور مقوما لمضمون رسالته .

لذلك فلا بد أن يكون هم الرسالة منصبا على العلاقة بين المرسل) الله) والمرسل إليه (الإنسان) وأن تكون هذه العلاقة المباشرة هي عين التلازم بين الذاتين الحريتين المستخلفة والمستخلفة وأن يكون كل منهما يفهم لغة الثاني ؛ والمشكل ؛ كيف يمكن للإنسان أن يفهم لغة الله إن سلمنا بأن الله يفعل .

وهنا أريد أن أضع فرضيتي الاساسية في تحديد مفهوم المتشابه: من يقرأ القرآن يفهم قصده في كلامه على ذاته بأنه كله متشابه . ومن ثم فلا بد من فهم العلاقة بين كله متشابه وبعضه متشابه . دلالة العلاقة بين التشابهين هي المحيرة لذي العقل فضلا عن الباحثين عن "البوز" من دجالي الحداثيين .

ولا أريد أن أعلق على أحد ممن يتكلمون في الدين في تلفزات تونس ومصر وبدأ يلحق بهم بعض المغفلين ممن يسمون أنفسهم ليبراليين وعلمانيين في المعقل الاخير للمحافظة

على بعض "الثوابت" في ثقافة المسلمين حتى وإن غلب عليها الفلكلور أكثر من القيم السامية التي يعرف بها الإسلام .

وكثيرا ما يقال عن الحماقة أنها لا علاج لها . لكني اعتقد أن الأمر لا يتعلق بالحماقة بل بعمى البصيرة . فلو كانت الأديان كلها متماثلة لكانت مراحل المعرفة الإنسانية كلها متماثلة . ألسنا نميز في المعرفة الإنسانية كاسترماز لموضوعاتها بين ما هو علمي وما هو ليس بعلمي

إني أزعم افتراضا واعتقادا أن أهم خاصية في القرآن الكريم أنه النص الديني الوحيد على حد علمي وقد درست الكثير من النصوص الدينية الوحيد الذي يميز بين الاديان التاريخية والديني فيها من حيث هو ديني ويعتبره واحدا لكل البشرية فيحرره من العرقيات والثقافيات والتاريخيات ويعتبره فطريا .

كما أنه لا يكتفي بذلك بل يعتبر أن تعدد الأديان بسبب ما تختلف به بعضها عن البعض من شروط التسابق في الخيرات للوصول إلى الديني فيها محررا مما يحول دون الإنسان وفهم منزلته الوجودية التي هي عين الديني والوعي الإنساني بهذا الديني في الأديان أعني ما في كيانه من العلاقتين المقومتين .

ثم هو قد أمد الإنسان بمعايير امتحان آخر تذكير: لم يفرضه عليه بل قدمه له وقال له إذا أنت أردت أن تتبين حقيقتي فانظر فيما سيريكه الله من آياته في الآفاق وفي نفسك . لم يقل له خذ وصدق واقفل فاك . ما هذا ؟

هل يمكن لمن له إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة ثم يضع رسالة للامتحان؟

تلك هي معجزة القرآن الكريم . ليس القرآن مدونة علمية في أي من علوم الملة بل هو تذكير بما يترتب على هذه الصفات من سلوك يحقق شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف إذا استعمل الإنسان ما جهز به من أدوات فعل أهمها العلم والعمل على علم في العلاقة بالعالم وفي العلاقة بين الناس .

وذلك يعني امرين: الأول هو التذكير بالميثاق أو شهادة الإنسان على نفسه

في علاقته المباشرة بربه (الأعراف 172-173 (وفي علاقته غير المباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ

(الآفاق (وبتوسط "أنفسهم" بمعنى ذواتهم (لا بمعنى موضوع علم النفس) أي كيانهم الذي هو في آن عضوي وروحي (وعي العضوي بذاته) .

والأهم في الروحي ليس مجرد وعي العضوي بذاته وهو معنى قولي "أنا" بل الوعي بما يحيط به وبما وراءه أي بالآفاق الطبيعية والتاريخية وما ورائهما مما يجعلهما ما هما ويجعل علاقتهما بالإنسان هي ما هي بحيث إن الإنسان من دونهما لا يمكن لمقومي كيانه أن يتحققا وخاصة ما يتطلب علمه وعمله على علم .

بهذا المعنى فالقرآن يضع نفسه تحت الاختبار العلمي دون أن يكون علميا بل هو شرط كل علم : فهو لا يعطيك مضمونا علميا بل يعطيك الموقف العلمي الذي يجعلك بنفسك تصل إلى المضمون العلمي الذي من دونه لن تكون سيدا لا على نفسك ولا على محيطك ولا خاصة على تجاوزهما فيحررك من كل سلطان لا ينبع منك .

يعتبرك مسؤولا كفرد وحرا من الوسيط (علاقة مباشرة بربك) ومن كل وصي) علاقة مباشرة بأمرك) ويذهب إلى حد اعتبارك حرا في أن تؤمن به أو تكفر ويعتبر حرية ضميرك رهن تبينك بنفسك لارشد من الغي وليس ذلك في مجال العقائد فحسب بل وكذلك مجال تبين حقيقة الرسالة باختبار المباشر بغير المباشر.

لكن العلاقة المباشرة فرضية والعلاقة غير المباشرة امتحان تجريبي لهذه

الفرضية ولا تصبح الفرضية مقبولة عن قناعة إلا إذا أيدتها التجربة. ولهذه العلة كان الرسول الخاتم كلما عاجزه أحد ممن تعودوا على الأديان السابقة وخاصة على الإسرائيليات رد بأن المعجزات للتخويف وليس لإقناع الأحرار.

ما أسميه إعادة البناء لشروط الاستئناف) الاستعمار في الأرض والاستخلاف الذي توقف بسبب القوانين الاستثنائية في المعرفة والسياسة) لا يتوجه إلا إلى من تحرر من هذه المعيقات التي جعلت الأمة تنكمش فتصبح عقيما لا تبدع هذه الشروط ولا يبدعها غيرها يزعم دجالوها أنها موجودة في النص .

ولا يدرون ضرر ذلك . فهو أولا كذب على القرآن وهو ثانيا قبول بعدم القيام بالجهد الذي طلبه القرآن نفسه أمرا والبقاء في التخريف الذي نهى عنه بدلا من شحذ الأذهان

لإبداع ما به يتقوم وجود الإنسان بدلا من كسل المستهلكين الذين سماهم ابن خلدون عالة على غيرهم لفساد معاني الإنسانية فيهم .

والآن فلأخصص كلمات وجيزة ما كان يمكن أن يكون لو لم تصب الأمة في مقتل بحكم توظيف اعدائها لما هو شرط البقاء ليكون مجرد أداة يحاربونها به وبدلا من تعلمه اعتبره هو بدوره عدوا فقتلوه ولم يهتموا به بل اعتبروه هو نفسه عدوا للدين ؛ الفلسفة وعلومها . والأعداء في الفتنتين لم يتجاوزوا أدواتها .

فأقصى ما أنتجته الفتنة الكبرى هو الباطنية وتخريفات اخوان الصفا ودجل الملالي. وأقصى ما انتجته إيديولوجيا الفتنة الصغرى هو الحداثوية القشرية

وتخريفات أدعياء النقد الديني بدل التمكن الحقيقي من العلوم المساعدة أو العلوم الأداة: فليذكر لي أحد اسم عربي واحد أبدع شيئا يعتد به فيها .

ما اقرأ من يدعون نقد الأديان من العرب مشارقة ومغاربة-وجلهم من دارسي الآداب العربية-لا يتجاوز التقريب الجمهوري الذي غالب ما يرجع إليه من مراجع ومصادر ليس فيه لصاحب النقد غير ذكر الإسلام ولست واثقا من أنه فعلا قرأ المصدر فضلا عن أن يكون قد فهمه .

فأول علم مساعد هو علوم اللسان . وهي أهم علم آلة فهم النصوص الدينية. ألم تكن الأمة متعددة الأقوام واللغات؟ فلم لم نجد دراسات مقارنة بين اللغات التي هي شرط فهم أن نحو أي لغة ليس علما بل هو مجرد فن لتعليم تلك اللغة وأن العلم يبدأ عندما ندرس اللسان بما هو لساني؟

والعلم المساعد الثاني هو التاريخ. والحمد لله فالخطوة الاولى كانت لعلامتنا ابن خلدون . ولهذه العلة أكثر من الإشارة اليه ولا يعني ذلك أني أعتبر كلامه قولا فصلا . فلا أحد من البشر قوله فاصل . وإنما أعني انه طلب شروط نقد علم التاريخ من حيث هو

وثالث العلوم المساعدة هو الرياضيات . وهنا لا بد من إشارة مضاعفة . فأولا كل من درس فلاسفة العرب يجد أنه بعد الكندي والفارابي لا يوجد فيلسوف عربي واحد له الزاد

الرياضي المحترم بحيث إن منحنى العلم في الفنون الفلسفية بعدهما كان متنازلا وليس متصاعدا . الكندي أفضلهم وبعده الفارابي .

ولذلك فالعلماء في الرياضيات لم يكونوا من الفلاسفة بل كانوا صنف ثالث بين علماء الدين والفلاسفة وهم فعلا قد أبلوا البلاء الحسن . وعندي أن من يمكن أن يعتبر قد تجاوز الرياضيات التقنيات إلى محاولة التفكير فيها وفهم آليات عملها الاسترمازية هو حفيد ابن قرة في كتابه عن التحليل الرياضي .

ومشكلي ليس ما حققه المسلمون في العلوم بل كون هذا التحقيق عصاميا أولا ولم يدخل في المنظومة التعليمية العامة التي كانت أشبه بما كانت عليه جامعاتنا في لحظة هجوم الاستعمار علينا وهو أمر لم يغفله ابن خلدون عندما قارن بين العدوتين الشمالية والجنوبية للأبيض المتوسط في عصره .

وأختم هذه المحاولة بالمسألتين الاخيرتين : المنطق وأصل كل العلوم المساعدة أو نظرية المعرفة والابستمولوجيا في علاقتها بالأنطولوجيا (نظرية المعرفة في علاقتها بنظرية الوجود) . وهنا أجدني مضطرا لنفس الجناية التي أحاكم عليها من بعض "المفكرين" ممن ابن تيمية سلوك من ليسوا أكثر منهم بلادة.

قرأت مرة لأحد المغاربة تحول إلى بوق ملالي -رأيته مرة في دمشق بزي الملالي يتذلل لأسياده -حاول بيان ثقافته المنطقية متوهما أني اهتم كثيرا بالاعتراضات على شروط التصور والتصديق والحد الخ. .. مما لا يخلو منه كلام سابق على ابن تيمية. لو كان هذا هو المشكل لكان كل غبي مثله فيلسوفا .

لم يكن مشكل ابن تيمية شروط التصور ولا التصديق ولا الحد ولا البرهان ما كان الأمر متعلقا بالمقدرات الذهنية. مشكله هو ما وراء المنطق ليكون

علما مساعدا يمكن من "استرماز" الوجود الخارجي . مشكله هو التحليلات الأواخر وليس التحليلات الأوائل ومن ثم فهو نظرية المعرفة وأنطولوجيا المنطق .

ولهذه العلة اعتبره الوحيد الذي تجاوز فلسفة النظر اليونانية كلها بمجرد أن تساءل عن هذه العلاقة بين انطولوجيا المنطقي ونظرية المعرفة ومن أنهى خرافة المطابقة. وهو

يا شا ب سيا ل سواء ا اس وقد حاولت بيان ذلك في غير موضع .

القسم الثالث

الفصل الأول

1. مجموعة ثالثة في المؤسسات السياسية.

2. ومجموعة رابعة في المؤسسات التربوية لتكون المجموعة الأخيرة.

3. في المؤسسات الاجتماعية وهي حصيلة ذلك كله واصله في آن . ذكرت بها حتى يعلم القارئ إلى أين نحن ذاهبون في إعادة البناء للاستئناف .

وهذا الترتيب ليس غفلا ولا عفويا بل هو مقصود؛ المؤسسات السياسية هي التي اعتبرناها أصل الداء في الفتنتين الكبرى التي أحياها من صارع الإسلام دائما بحلف صريح مع الأعداء والفتنة الصغرى التي يراد زرعها

بنفس الحلف بينهم وبين من يحقق التخريب الداخلي في الإسلام من المنتسبين إليه.

وإذن ففيها نجد نتائج ما سبق أن درسناه في المجموعتين السابقتين وهي التي ينتج عنها بما فيها مما تقدم عليها ما سنحاول وصفه من ادواء المجموعتين الأخيرتين وبذلك ننهي هذه المحاولة في إعادة البناء آملين ألا يكون ما حاولناه سابقا في الكلام على علوم الملة مجرد

ما أنوي عرضه ليس تاريخا للمؤسسات السياسية بل هو استرماز بنيوي يفهمنا الحدود البسيطة التي بتواليفها تكونت بنية الصراعات السياسية في الحضارة الإسلامية. وهي طبعا -كما هو موقفي ليست خاصة بالإسلام بل هي بنية كونية لا تخلو منها حضارة - افترضها

سبق أن بينت أن الإسلام من حيث تعريفه لنفسه بكونه رسالة التذكير الأخير والرسالة الخاتمة فهو بالضرورة سيكون متضمنا للكامل والشامل من التذكير مما هو حاصل عند

الإنسان بمقتضى تعريف الرسالة له والتعليل الصريح لما يعلل الختم بمعنى أن طبيعة المهمة والتجهيز المانع من الاعتذار عن الفشل .

وهي إذن رسالة واصلة بين عالمين أحدهما محيط بالثاني يتقدم عليه ويتأخر عنه ويراقبه بين البداية والغاية وبون زماني بالنسبة إلى العالم المحاط ولا زماني بالنسبة إلى العالم المحيط الذي هو سرمدي ما يجعل الرسالة وصلا بين الزماني واللازماني ومن ثم فهي رسالة بالضرورة متشابهة الاسترماز كله .

وقد أشرت سريعا في آخر فصول المجموعة الثانية إلى العلاقة بين نوعي التشابه في القرآن البعضي والكلي . فالقرآن يميز في القرآن ما هو محكم وما هو متشابه لكنه يصف القرآن كله بأنه متشابه . وهذه ثنائية محيرة لولا هذا الوصل بين العالمين : فالتشابه الكلي يتعلق بإسترماز المحيط بالمحاط .

كل كلام الله في الرسالة ترجمة للعالم المحيط برموز من العالم المحاط أو ما يوحي للإنسان بتشابه وتشبيه لولا احتراز ليس كمثله شيء) الله) واحتراز لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر) الحياة الاخرى). ولو لم يكن في كيان الإنسان ثنائية القطبين أو علاقة الذاتين لاستحال التراسل .

قد يعجب القارئ من استعمالي "تراسل" للظن بأن الله يرسل رسائل للإنسان والإنسان لا يرسل رسائل إلى الله. وهذا غير صحيح . الله أيضا يتلقى رسائل من الإنسان بل ومن كل إنسان سواء كان مؤمنا أو غير مؤمن . ولذلك فهو سميع . الدعاء رسالة الفعل رسالة القصد في الفعل رسالة النوايا، عليم بالسرائر.

وفي الحقيقة فكل الموجودات متراسلة لأن ما فيها من شروط قيامها متوالجة وعلى هذا الأساس نفيت خرافة المنطق الجدلي : فشرط هذه الخرافة أن يكون الشيء متناقض الكيان في ذاته صراع بين موجب وسالب وكأنه منفصل عما عداه من الموجودات فضلا عن الصراع بين كائنين سيد وعبد مثلا: الوجود أوتار متناغمة.

ولا بد هنا من أن أذكر حقيقة تمر في غفلة منا جميعا : فمن خاصيات البعد الروحي من الإنسان إذا كان حيا وفاعلا أنه يكون بالمرصاد لما قد

يطرأ عليه من جديد في إنصاته

جود الول تأ جل له ماكااشي نا وجو مات فقا الو ص ا ا العادة: علة السهو في فعل العادة الآلي .

ومن هذا الباب كثرة السهو في الصلوات وفي كل الافعال التي تتكرر حتى تصبح عادة فتصبح وكأن الإنسان ليس حاضرا في عمله المعتاد . وقد عاب القرآن هذه الظاهرة لأنها شديدة التأثير في تنويم الروح عند الإنسان (عن صلاتهم ساهون تعني كذلك فيها عند القيام بها وليس في عدم القيام بها).

ولما كانت الصلاة مراسلة من الإنسان مع ربه فإنها تفقد طابعها بهذا المعنى . لكن البدن نفسه متراسل مع العالم كله فهو لا يتنفس إلا لأنه في العالم وقس عليه كل شروط بقائه التي تجعل العالم وكأنه صدر أم حنون يرضع كل الموجودات التي فيه بكل شروط قيامها ولا يمكن أن يكون ذلك عملا بلا غائية .

وهذه الغائية بعضها يتحقق بقانون الطبائع وهو قانون الضرورة وبعضها يتحقق بقانون الشرائع وهو قانون الحرية أي إن الإنسان هو الذي يدير شأنه الروحي والمادي بسلوكه الذي هو سياسة ذاته من حيث سياسة علاقته بالعالم) العلاقة العمودية) وعلاقته بالبشر) العلاقة الافقية) وهذا مفهوم السياسة.

وواضح أن علاقة الإنسان بالعالم السياسية لا تكون من دون علم قوانين الطبيعة وأن علاقته بالآخرين من جنسه السياسية لا تكون من دون علم بسنن التاريخ: علم الضرورة وعلم الحرية شرطان في قيام الإنسان وكلاهما ثمرة سياسة العلاقة العمودية والعلاقة الافقية وهما متشارطتان حتما .

فالفرد الإنساني لا يمكنه كفرد أن يقوم من دون الجماعة للحماية والرعاية ومن هنا جاءت ضرورة التنظيم السياسي للعلاقات في الجماعة) التاريخ) وتقدمها على التنظيم السياسي للعلاقات بينها وبين الطبيعة) الطبيعة) . وهذا التنظيم لا يكون إلا عملا على علم وإلا فهو يؤدي إلى كوارث في العلاقتين .

وبهذين المعنيين يعلل ابن خلدون الدولة التي هي نظام المؤسسات السياسية التي تقوم على تنظيم هاتين العلاقتين الافقية بين الناس في جماعتها وبين جماعتها والجماعات

الأخرى في المعمورة ثم بينها وبين الطبيعة مصدر حياة الجميع : من هنا الخلافات بين البشر حول القضية السياسية وما يؤسسها عقديا .

فكيف تكونت الخلافات التي أدت إلى الفتنة الكبرى والتي ترتبت عليها في الفكر السياسي الإسلامي حتى نفهم علل وصولها إلى ما سميناه تعطيل الدستور وحالة الطوارئ التي دامت أربعة عشر قرنا ونيفا وصارت كل المؤسسات السياسية الإسلامية اسمية لا حقيقة لمسماها وأصيبت السنة بالفصام كلاهما غير فعلها؟

والفرق بين بين الشيعة السنة. فالشيعة لم تعطل الدستور بل ألغته نهائيا لأنها أعادت الوساطة الروحية (الكنسية) والحق الإلهي في الحكم (الوصية) . لكن السنة عطلته ولم تلغه في الأقوال لكنه في الأفعال أبقته معطلا تماما وأصبح للامة وسطاء (فقهاء ومتصوفة) وأوصياء بالتغلب وليس بالحق الإلهي .

والتفسير السني كان مبدأ الضرورات تبيح المحظورات أي إن ضرورة

تجنب الفوضى وتقديم دفع الضرر على تحقيق المنفعة هي التي بررت حالة الطوارئ لمدة أربعة عشر قرنا حيث صار التغلب الذي أريد به منع الفوضى أساس كل فوضى لأن الحاكم الموجود يستعمل البطش للبقاء والذي يريد أخذ منه يبطش أكثر منه .

فتصبح الامة في حرب أهلية دائمة وهو ما حصل في كل تاريخنا منذ الفتنة الكبرى : حكم بالأحكام الاستثنائية وبقاء الدستور حبرا على ورق وهو مصوغ صياغة لا بأس بها في

كما حددها القرآن في الشورى 38 وفي النساء .58

وبذلك يتبين أن الرسالة التي هي التذكير الاخير تتضمن كذلك المشروع الذي يحقق الحرية الروحية (لا وساطة) والسياسية (لا وصاية) . مدار الخلاف الاول قسم الامة إلى سنة وشيعة. إما تنفي الوساطة والوصاية أو العودة إلى الوساطة الكنسية ووصاية الحق الإلهي في الأنظمة حررنا منها .

وهذا الانقسام الأول بدأ جنينيا قبل أن يدفن الرسول الخاتم ثم تطور إلى أن آل إلى الفتنة الكبرى . وكانت الحروب التي تلتها بعضها عنيف جرى في القتال والثاني لطيف جرى

في الجدال: الخروج في ساحة القتال كان على الإمام علي والخروج في الجدال كان على الحسن البصري.

فصارت الرؤى السياسية للنظام الذي يدعى أنه نظام الإسلام صارت أربعة: ما صار مذهبا شيعيا والتسنن ما صار مذهبا سنيا وكلاهما يدعي تمثيل الفهم الاصح للإسلام ثم خوارج على التشيع في ساحة القتال وخوارج

على التسنن في ساحة الجدال . مذهب الوصية الخاصة بآل البيت مذهب الاختيار من قريش .

والخوارج على المذهب التشيع يعممون الوصية على العباد الصالحين ولا يقصرونه على آل البيت والخوارج المذهب السني يعممون الاختيار على العقلاء من المؤمنين . وإذن فقد أصبح لحكم الجماعة أربع رؤى كلها تدعي تمثيل رؤية الإسلام فتكون رؤية الإسلام التي لم تكتشف بعد هي الأصل والباقي تأويلات.

الفصل الثاني

لكن الصراع السياسي الذي خرب المؤسسات لم يقتصر على هذه الفروع الاربعة التي تدعي تمثيل فهمها للإسلام وكل منها يستثني الباقي ويمرقه من الملة بل إن بقاء عادات الجاهلية وصمود بيزنطة في كل جاهليات الشعوب التي فتحت أرضها ودخلت للإسلام كل ذلك كان له تأثير على هامش هذا المربع وأصله .

وحفظا للتناظر بين العوامل التي يدعي اصحابها أنها هي القراءة الصحيحة للإسلام والعوامل التي سأسميها عوامل خارجية يتعرف الجميع أنها لا تمت إلى الإسلام بصلة وليكن أصلها أثر جاهليات متقدمة على الإسلام عند الشعوب التي أصبحت إسلامية وتسترت بأحد هذه الخيارات الاربعة الأصلية .

وهذه الخيارات المتنكرة في الاربعة الاول بنفس الذريعة التي تتذرع بها هذه الخيارات يمكن ردها إلى مربع كذلك وأضلعه هي جاهليات الاقليم

وأهمها العربية والتركية والأمازيغية والسودانية) بمعنى سودان افريقيا كلهم وليس السودان العربي الحالي (ثم الصليبية ثم المغول . التنكر حصل بعد اسلامهم .

لكن اسلامهم وتكوين دويلات والبعض صار امبراطوريات في المشرق وفي المغرب وحتى في الهند وافريقيا ما دون الصحراء كل هؤلاء بقي لتقاليدهم دور في الممارسات السياسية التي هي شديدة البدائية ولعل ازدهار التصوف فيها علته هذه العلاقة بين ميل الأنظمة البدائية للسحر والخرافة وعبادة الأوثان.

وأختم بعنصر خامس كان ولا يزال يعتبر منافسا للإسلام ورؤاه بما فيها السياسية أعني الفكر اليوناني الذي نقل إلى العربية والذي كانت مدرسة اخوان الصفاء وجل الفلاسفة الاسلام يعتبرون رؤى أفلاطون) أرسطو لم تكن فلسفته السياسية معروفة بما يكفي لأن السياسة والدساتير لم يترجما إلى العربية) .

عشرة عناصر لم يخرج عنها الفكر السياسي الذي كان يصاحب الفوضى التي آل إليها وضع الامبراطورية الإسلامية؛ الأربعة التي تنسب إلى فاعلية داخلية للمشروع ذاته مع

المشروع ثم أربعة خارجية مما تقدم عليه وسيطرت على بعض داره (ولا يمكن أن الداخلية هي بدورها متأثرة ببقايا الخارجية) ثم الفلاسفة.

والثمانية الفرعية توجد إذن بين قطبين هما مشروع مرجعية الإسلام قرآنا وسنة ومرجعية الفلاسفة علم سياسة وممارسة . وكل ما في الثمانية الداخلية والخارجية بالقياس إلى المرجعية الإسلامية فيها من الأصلين ومن

أصول مجهولة تعود إلى التفاعل بين الإسلام وما بقي من تراث الشعوب التي اعتنقته .

هي إذن شبكة متوالجة شديدة التعقيد ولا يمكن علاجها من دون تجريد يبسط الشبكة دون أن يخل بها هو اساسي فيها والحل هو أن الخارجية كما أسلفت تتدثر بأحد المذاهب الاربعة التي الداخلية حتى تجد لها شرعية في المرجعية التي يدعي الكل تمثيلها لأن الجميع هدفهم الاستحواذ على دار الإسلام كلها .

والدليل هو أن كل الباطنيات والثورات على الخلافة كانت تنوي تأسيس خلافة أو إمامة أو دولة خارجية أو وهذا قليل دليل اعتزالية فشل فيها المأمون بفضل صمود احمد بن حنبل وإلا لكانت للمعتزلة دولة. لكنهم سرعان ما أصبحوا في خدمة التشيع . وهذه من المفارقات التي تنفي عنهم العقلانية بإطلاق .

فلا يمكن لذي عقل سليم أن يعتقد في ذلك المليون من أكاذيب التشيع والباطنية والتصوف خاصة إذا كان بحق يقول بأن مرجعيته هي القرآن . يمكن أن أفهم يهوديا أو مسيحيا يقبل خرافات التشيع . لكن أن يقبل الوساطة والوصاية مسلم قرأ القرآن فهذا لا يمكن أن يكون صاحبه عقلانيا إلا بالمعنى الاعتزالي.

ولعل أهم حصيلة لهذا العالم العجيب للفكر الباطني والشيعي والصوفي من الاغراق في الخيال الجامح الذي يجعل الطبائع والشرائع عديمة القوانين والسنن لم يبق معنى للعلم ولا للعمل على علم وفي المقابل عالم أغرب للفكر السني الذي تحجر فصار فاقدا لأي ذرة من الخيال وتوهم القشور

واقعا .

وأكاد أبالغ فأقول انقسم عالم المسلمين إلى عالم الظاهر المطلق الذي هو صحراء بلا روح عدا توهم الخبرة والغفلة عن المعرفة وعالم الباطن المطلق الذي هو مرجل وحل

يغلي بلا توقف بلا عمود فقري عدا التخريف حول معجزات آل البيت وكراماتهم التي صارت من جنس عالم آلهة الميثولوجيا الاغريقية.

وليس لكلا الوجهين الظاهر والباطن أدنى قبضة على شروط القيام التي هي ما يبدعه العقل الإنساني من استرماز علمي وذوقي يساعد على علاج معضلات العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الافقية بين البشر ولم يبق في الوجود الطبيعي والتاريخي إلى أوهام ما يظن ما بعدا لهما عديم التحديد .

وحول هذين القطبين الشيعي والسني أحدهما غلب دوره على المعارضة الدائم والثاني على الحكم الدائم أقصد أن التشيع والتسنن كان ما به تتم المعارضة في الغالب والحكم في الغالب لكن كلا الحزبين يسيطر عليه في سلوكه الفعلي روح الفريق الذي خرج عليه من حيث طرق العلاج العقيم .

فعقم العنف المادي سيطر على فنيات المعارضة التي هي الإرهاب لعل ذروته هي الحشاشين وعقم اللطف الرمزي سيطر على فنيات الحكم التي هي النفاق ولعل ذروته ما صار يسمى المدخلية أو فقهاء السلاطين الذين لم يتجاوز العقل عندهم التحيل على الأحكام البينة التي تحدد طبيعة الحكم وأسلوبه .

وصار كل من يحاول التحرر من النفاق بالتطبيق الصارم لأخلاق المعرفة في الاجتهاد ولأخلاق المسلم الذي من فروضه العينية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب واللسان يسمى خارجيا فقتلت المعارضة السلمية ولم يبق فيها مجال إلا لأصحاب الإرهاب الفعلي الذي تبناه الحشاشون .

وبذلك أصبح الخروج والاعتزال على هامش التاريخ حتى وإن أحدثوا بعض الهرج في أطراف الدولة وكون بعض الخوارج دويلات أصبحت وديعة واقتربت من التسنن في الكثير من سلوكاتها ومن الاعتزال في الكثير من افكارها ربما لأن ممارسة الحكم تضفي عليهما شيئا من البراغماتية.

ولما أصبح للشيعة دولة وخاصة منذ نشأة الدولة الصفوية -بفضل نفس مليشيات الجبل أو بقايا الدولة الفاطمية أصبح الصراع ليس بين من يمثل المعارضة والحكم بل بين حكمين

87 + لاعلا ل ال زلاع لك ارط ا 7. ١" ١ الغالب في أرض السنة وصارت اليد الطولى للعملاء .

وهؤلاء العملاء صنفان: مليشيات الدولة الشيعية في الأرض السنية قبل الاستعمار الأوروبي وبعد تكونه مليشيات الاستعمار الذين استوردوا الفتنة الصغرى أو الدولة الوطنية ذات التوجه العلماني والتي مثلتها كل الانظمة التي تدير الاستعمار غير المباشر: فاجتمعت الفتنتان الكبرى والصغرى.

وهذه هي الخريطة السياسية لدار الإسلام حاليا. وواضح أن نفس الدور الذي يكلف به الغزاة نكوص بعض من يدعون الإسلام إلى ما قبله هو العامل الاساسي في هذه المعادلة. ولا يظنن أحد أني اقصد التشيع وحده . فكل الانظمة العربية القبلية والعسكرية كلها لم تعد تعتبر الإسلام أساس

شرعيتها السياسية.

ومن المفارقات أن الأنظمة العربية القبلية التي تدعي هذه الشرعية هي في الحقيقة كلها بلا استثناء "مبدعات" انجليزية وشرعيتها هي الحماية الانجليزية التي أصبحت امريكية بعد أن سقطت الامبراطورية البريطانية. وكل الأنظمة العسكرية التي تدعي القومية

لذلك فجميعها بحثت عن شرعية متقدمة على الإسلام بحيث إنها تحاول أن تجمع بين تفتيت الجغرافيا الذي فرضه الاستعمار (سايكس بيكو) وتشتيت التاريخ فصارت البعثي العراقي يستمد كل كيانه الرمزي مما قبل الإسلام مفاخرا بتاريخ ما بين النهرين ومثله البعثي السوري فينيقيا والمصري فرعونيا .

واليوم أصبحت الانظمة القبلية العربية نفسها تبحث عن جذور ما قبل إسلامية لتلحق بالأنظمة العسكرية في غسل اليد من التاريخ الواحد حتى تعلل الجغرافيا المفتتة . وما حربهم على ثورة الشباب بجنسيه (ألح على كلمة بجنسيه لأن المرأة استعادت دورها السياسي في الميدان دورها الذي تعلمناه من الصدر) .

ذلك أن هذه الثورة وإن لم يكن الشعب قد بادر إليها بوصفه مسلما عاد إليه الطموح التاريخي فإن دعوتها إلى الفاعلية الشعبية بمنطق الديموقراطية جعل الغالبية التي كانت

صامتة تنطق. فكما يمي بالإدلام المجاص ساي الدور الأول والقاعدة الجارقاة مقاومة الادواء للخروج من حالة الطوارئ .

وقد دخل المعادلة عامل ثابت يمثل الفتنة الصغرى أو قاعدة للفتنة الصغرى) إسرائيل) نظير قاعدة احياء الفتنة الكبرى (إيران) فصيغت المعادلة العربية والإقليمية على أنها مؤلفة من ذراعين عاميتين لأهل الإقليم الذي غالبيته عربية بالاسم لأنه لم يعد أحد منهم يعرف نفسه بالعروبة ولا بالإسلام.

ودون ان أنفي أن لهذين الذراعين اجندات خاصة بهما لا ينكرها إلا معاند لأنهما ليسا ذراعين فحسب بل لهما طموح استعادة امبراطورية سابقة عن الاسلام ساسانية وتلمودية فإن دورهما الوظيفي هو الغالب حاليا في ما يحدث في الاقليم رغم أن لتنافسهما علاقة بأجندتهما الذاتية.

وليس هذا الذي يعنيني . ما يهمني هو طبيعة ما يزعمه عرب العسكر من حلف مع إيران ضد اسرائيل وما يزعمه عرب القبائل من حلف مع إسرائيل ضد إيران وما تتوزع عليه النخب من خدمة لهؤلاء أو لأولئك كله كذب كذب لأن ما يتحالفون جميعا ضده هو عودة

وليس بالصدفة أن كانت هذه العودة رمزها البلدان اللذان جربا الفتنة الصغرى طيلة عقود وتبين أنها لم تفلح في القضاء على لب الحصانة الروحية لهذه الأمة: تركيا وتونس . فهما البلدان المسلمان الوحيدان اللذان علما بالتجربة ما تغني الفتنة الصغرى ورمزها أتاتورك وبورقيبة.

ومن حسن حظ لب الحصانة أو ما يتهم بالإسلام السياسي أنه أصبح رمز النجاح في الجمع بين قيم الإسلام الكونية وقيم الحداثة الكونية وتجاوز الكاريكاتورين كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث ليستأنف دور الجماعة الحية التي لم تعد تعتبر الإسلام هو تراث عصره المنحط بل إبداع

نشأته الاولى .

وهذا هو لب اللحظة الاستراتيجي . حاولت بنظرة خاطفة وشاملة تجديد تكوينيتها ولم أطل الكلام على مراحل الوصول إلى هذا الوعي التاريخي لدى شباب الأمة بجنسيه ودلالة

البدء من تونس وتركيا وتركيز الاعداء جميعا على ما يتوقعونه من هذا الاستئناف من

- السل الخاليظ -

ماذا يعني اجتماع الفتنتين الكبرى والصغرى في الإقليم وتمثيل ذراعي الاستعمار الأمريكي والروسي لهذين الفتنتين حربا على محاولة استئناف الشعوب الإسلامية في الإقليم وما يتبعه من أرض الإسلام لكونه قلب دار الإسلام تلك هي القضية الاستراتيجية الأساسية في سياستنا الحالية وثورة الشباب.

وما كنت لأستعيد التكوينية التي آلت إلى هذه الوضعية الاستراتيجية في سياسة دولة الإسلام منذ النشأة إلى الآن وإن بصورة اجمالية وسريعة لو لم يكن لهذه التكوينية دورا أساسيا فيما يجري حاليا . فليس بالصدفة أن يكون التركيز النهاية هو على محاولة شل دور العرب والاتراك خاصة.

فما يعني من ينافس الإسلام في الإقليم من أجواره هو من شعبه كان له معه صدام تاريخي مرير حتى وإن استفاد منه في عودته إلى التاريخ الفاعل: الغرب الحديث هو حصيلة استئنافه لتاريخ حي بفضل الصدام مع المسلمين بداية مع قيادته العربية وغاية مع قيادته التركية. وكلاهما كان داميا

وشاملا .

وطبعا لست غافلا على أن التاريخ لا يحركه مجرد الثأر بل إن لمن يمثل الغرب حاليا أعني روسيا وأمريكا مصالح جوهرية في الإقليم يمكن ردها إلى خمسة أنواع اثنان بسبب جغرافيته واثنان بسبب تاريخه والأخيرة بسبب ما يمكن أن يولد فيه ذلك من طموح التاريخ اثبت فاعليته في الماضي .

فالأمم ذات الدور التاريخي الكوني -وهي قلة في التاريخ -لا يمكن ألا تتنافس على هذا الدور بأسبابه . وأسبابه هي ما ذكرت؛: فالجغرافيا تعطي السببين الأولين أي الثروة في الاقليم وطرق الوصول إليها فيه وفيما ورائه من الأقاليم الأخرى . والتاريخ يعطي السببين الثانيين أي التراث بوظيفتيه فالتاريخ يعطي السببين الثانيين أعني التراث المؤسس للدور والممكن من وسائله والاول تراث روحي والثاني تراث علمي وعملي . والمعلوم أن الاقليم

الإسلامي يحوز على كلا التراثين الكونيين منذ ما ينيف على ثمانية آلاف في ست مخ عمر البشرية أي القديم والوسيط وجزء كبير من الحديث روحيه وعلميه وتقنيه .

وليس بالصدفة أن اختار الغرب ذراعيه الممثلين لإحياء الفتنة الكبرى ولاستنبات الفتنة الصغرى ممن يعللون عودتهم بتراثه الروحي وأن يكون قد زرع مفهوم الدولة القومية التي هي أول سلاح كان هدفه أن يعمل في حضارة الإسلام ما عمله في حضارة المسيحية أعني الحد من دور الوحدة الروحية للجماعة.

اختبار التشيع ليس جديدا واستعادة دولة داود ليس مشروعا جديدا فأول

من فكر فيه حلا للإطاحة بالخلافة العثمانية كان أحد كبار العباقرة الألمان في العلوم وفي التاريخ وفي السياسة وفي الدين أقصد لايبنتز الذي وضع خطة غزو مصر وتكوين إسرائيل لإسقاط الخلافة التي كانت على أبواب فيينا .

وأول من حاول تحقيق المشروع هو نابليون الذي جعله أغبياء التحديث صاحب مشروع التحديث المصري أعني ما لم يكن يريده ولعل مشروعه هو ما يحققه السيسي حاليا أعني عنيف اغبياء حداثة أعشار المثقفين من جنس القمني والمفتاظ من صلاح الدين الايوبي لأنه أسقط دولة الباطنية في مصر.

وهذه الحقائق التاريخية يجهلها أعشار المثقفين ويتجاهلها من يعلمها لأنها تغير الرؤية وتفتح البصيرة لفهم الوضعية الاستراتيجية في السياسات الإقليمية التي تشاجنت فيها خيوط اللعبة المحلية والقومية والاقليمية والدولية والهدف منها جميعا حل مشكل واحد: كيف نحول دون عودة العرب والأتراك؟

وحتى من يعلمها فانه لا يمكنه أن يتصدى لها باستراتيجية فاعلة لا تقتصر على رد الفعل من كان بعقل بدائي من جنس حكام العرب ونخبهم وقد يكون الأتراك تقدموا علينا كثيرا في فهم هذه الخطط المعقدة بعد ما يقرب من تسعة عقود من مخالطة الأوروبيين ولعل المخالطة سبقت من الحلف بينهم والأمان .

وليس لي من طريقة أخرى أفسر بها أن يكون المخطط الأول للإرهاب هم الإيرانيون والإسرائيليون والمتهم الوحيد به هم العرب الذين يتصورون

أنفسهم أبطالا وهم فيه مجرد

أدوات لتشويه العرب والإسلام السني بالذات: والرمز الاول والاخير لهذا الغباء العربي هو داعش . فهي أساسا ثمرة الغباء السني .

وأي جماعة انحرفت علومها كما انحرفت علوم السنة إلى حد البلاهة لا يمكن أن ينتظر أقل مما حصل بيد دراويش ما يسمونه بالعلوم الشرعية التي لا علاقة لها بالشرع أصلا بل هي علوم الثرثرة التي لا دور لها لا في تنظيم الحياة الدنيا ولا تحقيق شروط السعادة الحياة الأخرى .

فلو كانت العبادة مقصورة على العبادات وحفظ المتون التي تعقدها حتى تعطي للكهنوت دورا لما عرف الله الإنسان بكونه مستعمرا في الأرض وخليفة فيها .

فالاستعمار في الارض له شرطان:

1. العلم بقوانين الطبيعة

2. والعلم بسنن التاريخ.

والاستخلاف له شرطان:

1. أخلاق التعامل معهما

أما تحويل الأمة إلى ببغاوات يسيرها شرطة عبادات بالعصي فهذا لا علاقة له لا بالدين ولا بالدنيا بل بسلطان كهنوتي جاهل لأمة من العبيد . فلا الامة تكونت لتكون افرادها مجتهدين فرض عين ولا لتكون أفرادها مجاهدين فرض عين بل صار أمراء الكلام وأمراء السيف طغاة يقودون الصم البكم والعمي .

ومتوهم من يتصور من يدعون الحداثة يختلفون عن ذلك في شيء . فهم أيضا يعاملون الشعوب نفس المعاملة . ما يظنه الاول إسلاما في نسبته إلى الإسلام هو عين ما يظنه الثاني حداثة في نسبته إلى الحداثة. قشور يؤمن بها كاريكاتور الإسلام وكاريكاتور الحداثة ويفرضونها بالعنف على الشعوب التي استعبدوها .

وإذ يستعبدون الشعوب فلا يعني ذلك أنهم سادة بل هم عبيد لمن يستعبدهم وينصبهم حيث هم ليكونوا مجرد رعاة لمن صيروهم نعاجا يحلبها العدو ويحلب ارضهم وينتهك عرضهم

7 ص نك لدو ا ال ل 5. 7 التربية والحكم ؛ ذلك ما ثار عليه الشباب بجنسيه .

ولهذه العلة بدأت هذه المحاولة بمراجعة علوم الملة -واقصد علوم السنة بطرفيها الأشعري والحنبلي - التي انحرفت من البداية لأنها تمثل طوارئ المعرفة المناظرة لطوارئ السياسة وكلتاهما سيطرتا على سلوك الامة النظري والعملي العلمي والسياسي فأفسدت التربية والحكم ومعاني الإنسانية ([ابن خلدون (.

و"معاني الإنسانية" ليست مفهوما مجردا بل هي شروط الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها أو مقومات كيان الإنسان كما يعرفه القرآن ويجهزه ليحقق هذه المهمة المزدوجة من خلال حل معضلات العلاقة العمودية بالطبيعية لسد الحاجات المادية والأفقية بالتاريخ لسد الحاجات الروحية.

وسد الحاجات المادية هو موضوع العمران وسد الحاجات الروحية هو

موضوع الاجتماع بلغة ابن خلدون وهما مجموعين يمثلان موضوع البحث في تكوينية العمران البشري والاجتماع الإنساني والأول أداة والثاني غاية والأول يغلب عليه العمل المادي والثاني العمل الرمزي : هو غاية الاسترماز والعالم الفكري .

وقد وصف ابن خلدون المستوى الاول أو العمران البشري بكونه التنازل) المشاركة في المنزل أو العيش معا في وطن الجماعة) لسد الحاجات بالتعاون والتبادل والتعاوض ووصف الثاني أو الاجتماع الإنساني بكونه التنازل للأنس بالعشير . وهو معنى الاول أداة والثاني

وما أجمل الجمع التقابلي بين البشري وصفا للعمران والإنساني وصفا للاجتماع . أربعة مفهومات الأولان يناظران الاستعمار في الارض والثانيان يناظران الاستخلاف فيها. العمران البشري نظير الاستعمار في الارض والاجتماع الإنساني نظير الاستخلاف. ومن يقرأ القرآن يفهم أن المقدمة تفسير فلسفي له .

لكنه ليس تفسيرا لنصه بل تطبيق حرفي لفصلت 53 أي إن ابن خلدون بحث عما أراه الله في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي الانفس (مقومات ذات الإنسان العضوية

والروحية) فتبينت له حقيقة القرآن فيهما ومن ثم فبداية البناء لم تنتظرنا بل هي غاية المدرسة النقدية العربية) ضميمة المثالية الالمانية) .

وما كان لهذا التطبيق لأمر فصلت 53 ينجح لو لم يسبقه تطبيق نهي آل عمران 7؛ فهو بين في فصل الكلام والفلسفة من الباب السادس استحالة علم ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ ورفض نظرية المعرفة المطابقة لأن

الوجود لا يرد إلى الإدراك ولأن المعرفة الإنسانية ليست محيطة ومقصورة على الشاهد .

وهذا الفهم الخلدوني هو في آن المدخل المفيد لمن يريد أن يفهم البعد السياسي من الإسلام بوصفه تذكيرا بوظائفها المناسبة لمهمتي الإنسان اللتين هما في آن مقومي وجوده: السياسة تربية ويتبعها العلم وحكم ويتبعها الاخلاق وكلاهما مستحيلان من دون الاسترماز الذي يمكن الإنسان من التعالي .

والتعالي شرط لعدم الوقوع في مستنقع مجرى الأحداث والوقائع ليكون الإنسان حرا في تقييمها : الاسترماز شرط التعالي الذي هو شرط الحرية التي هي شرط التقييم الذي هو شرط الاختيار على علم الذي هو شرط المسؤولية التي هي شرط اختبار أهلية الاستخلاف التي هي شرط الجزاء إيجابا وسلبا .

ولا معنى لكلامنا في المؤسسات السياسية إلا باعتبارها ما به يضمن الإنسان فردا وجماعة هذه الشروط التي يمكن بفضلها حماية مقومات الإنسان بوصفه رئيسا بالطبع (ابن خلدون) أي ذا إرادة حرة وعقل مستنير وقدرة مدركة لقيم الأشياء وحياة تذوق الأنس بالعشير وفنونه ورؤية للذات بوصفها حرة وكريمة.

تلك هي نظرية الإسلام في السياسة أي في التربية من دون وسطاء روحيين (كنسية) وفي الحكم من دون أوصياء) الحكم بالحق الإلهي أي السلطة الروحية أو بالحق الطبيعي أي السلطة المادية) وهذه هي الثورة الإسلامية في تنظيم حياة الإنسان الدنيوية بوصفها تحقيقا لشروط حريته وكرامته

كخليفة.

الفصل الرابع

والنظرية السياسية التي تحرر الإنسان من الوساطة والوصاية خطيرة جدا على أصحابها إذا لم تكن مصحوبة بالبديل من الوساطة والوصاية اللتين تحولان دون الفوضى الروحية والفوضى السياسية في أي جماعة لم يرتق فيها الفرد والجماعة إلى مسؤولية المستعمر والمستخلف بوصفه رئيسا بالطبع (ابن خلدون) .

فمن اليسير جدا أن يصبح مجتمع فاقدا للسلطة الروحية) وصاية نخبة دينية) والسلطة السياسية (وصاية سياسية) المستقرتين إلى فوضى الجاهلية كما حدث في تاريخ الامة مباشرة بعد أن صار التاريخ كله حربا أهلية داخلية وعجزا شبه تام على رد حاسم على الغزو الخارجي من الشرق والغرب طيلة التاريخ .

وليس عندي طريقة أخرى لتفسير سرعة انفراط عقد السياسية الإسلامية التي باشرها الصدر والعودة إلى ما ينافيها باستعمال ما كان موجودا في الأرض التي فتحها المسلمون من تقاليد سياسية عطلت الدستور وإعادة الكنسية علنا في التشيع وخفية في التسنن مع ما أشرت إليه من جاهليات في الأرض المفتوحة .

وإذن فما سميته القوانين الاستثنائية وحالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى جمعت بين التقاليد السياسية التي كانت في الاقليم والتي كان الإسلام ثورة عليها جمعت بينها في الانظمة الحاكمة والتربية التابعة لهم

والجاهليات في كل الهمجيات التي جاءت من الداخل أو الغزوات التي جاءت من الخارج.

فكان الوضع التاريخي كله حائلا دون الخروج من حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى وازدادت هذه الحالة بسبب الفتنة الصغرى. والحصيلة هي التفتت القديم (قبل الاستعمار) والتفتت الحديث (بعد الاستعمار) والزلزال الدائم بسبب تنافي ذلك مع فلسفة الإسلام السياسية التي ما تزال فاعلة في ضمير الامة.

ويمكن القول إن الفلسفة السياسية المحركة للامة لأنها محركة لما في ضميرها من صورة الخلافة الراشدة رغم طابعها الغائم وغير المحدد إلا في قيم وأحاديث هي بالطبع غير

الاحداث قد حققت معجزة؛: كيف صمدت إلى اليوم رغم أن التاريخ كله كان مناقضا لها وإن وجد فيه بعض الرموز البطولية لهذه المثالية.

وهذه الظاهرة العجيبة هي التي اعتبرها معجزة القرآن السياسية. فنفس المعجزة التي وحدت العرب وهم قوم لو اجتمع الجن والأنس لتوحيدهم لاستحال ذلك عليهم هي نفسها التي ما تزال محركة للمسلمين لها ولأعدائها عليها منذ النشأة الأولى وخاصة بعد الطموح للاستئناف في هذا العصر الحالي .

إنها سانحة مناسبة لشرح دور ما سميته بالاسترماز أو بنقل الوجود من أحداثه العينية إلى أحاديثه المتعالية عليها لتضاعف مجرى التاريخ في أحداثه وفي أحاديثه سواء تعلق بالماضي تضاعفه بدوام الحديث المحرك للحدث أو في المستقبل بدوام الحدث المحرك للحديث فيكون الحاضر

السائل في غليان أبدي .

ولا بد أن أقر هنا بأن قرون الطوارئ الأربعة عشر رغم ما سببته من تخلف وانحطاط يذكر لها ويشكر أن منظومة الحكم ومنظومة التربية أبقت على الحديث المثالي حول الحدث المتدني فأبقت على حياة الطموح الدوني في ضمائر المسلمين حتى وإن كان هذا

وذلك هو ما اعتبره معجزة القرآن الذي حافظ على عزة المسلمين في وجدانهم حتى وإن فقدوها في وجودهم . ومعنى ذلك أن كلمة ابن خلدون "الإنسان رئيس بالطبع" تمثل حقيقة هذه الظاهرة التي لولاها لامتنع أن نتخيل أمة المسلمين تفلت مما حل بأمة الهنود الحمر بسبب ما حاق بها من مكر أعدائها الشديد .

والدليل أن نسبة ذلك إلى معجزة قرآنية لا يكفي فيه قولي بل ما يثبته هو تركيز الأعداء وعملائهم حربهم الرمزية على القرآن وعلى محمد لأنهم أدركوا أن هذين الرمزين النصي والشخصي يمثلان سرا عجيبا في ضمائر الامة لعله هو خط الدفاع الاخير على شروط الاستئناف التي أتكلم عليها .

فمن قرأ القرآن وتدبره ومن قرأ سيرة الرسول وتمعنها لا يمكن ألا يكون طموحه أن تكون الارض كلها مصلاه والعالم كله عالم الاخوة الاسلامية وأن يقبل بغير العز والرئاسة

بالطبع للإنسان من حيث هو إنسان كما يعرفه القرآن بوصفه مستعمرا في الارض ومستخلفا فيها ومكرما عند رب الجميع .

لا يمكن لمسلم أن يقبل بالعبودية لغير الله . تلك هي معضلة أعداء الإسلام

مع المسلمين . واليوم المسلمون لم يعودوا مقتصرين على ذلك وكأنه مجرد عقيدة بل صاروا يرونه إمكانية فعلية ما جعل الاعداء يتصورونهم بديلا ممكنا ممن أطاحوا به من أعدائهم معتبرين استراتيجيتهم ضد السوفيات ناجعة ضدنا .

وقد بينت سخف هذا التحليل في تعليقي على تقرير رند كوربوريشن لسنة 2007 ردا على اطلاعي عليه من قبل أحد الأصدقاء من الكويت . الخلط بين ايديولوجيا نخبة قليلة وعقيدة شعوب عديدها أكثر من خمس البشرية دليل حمق استراتيجي . فحتى لو غيروا عقيدة بعض العملاء من العرب فالمفعول سيكون عكسيا .

وذلك لعلتين :

1. فما فشل فيه الغرب لما كان متفردا بكل أسلحة الفعل السياسي العنيفة واللطيفة لن ينجح فيه بعد أن صار السلاحان في متناول أي شعب .

2. وكل من يستعملوه في هذه المهمة يفقد مباشرة كل تأثير وخاصة في حالة انتخاب هؤلاء العملاء من الأغبياء كمراهقي الثورة المضادة والسيسي وأمثاله.

وأقصد بالسلاح اللطيف أدوات التواصل عامة . فهذه يمكن بيسر إلغاء مفعولها العدواني بها: ليس من العسير على الامة أن تكون "جيشا" من المقاومين بهذا السلاح في الحرب اللطيفة (يسمونها الناعمة) والشباب بجنسيه لا تنقصه الخبرة ولا خاصة الحماسة للقيام بهذا الجهاد الذي هو فرض عين لأنه دفاعي .

ما أقصده بالسلاح العنيف أي الغزو العسكري فهو لم يعد ممكنا لأن كلفته الاقتصادية تجعل الاضعف أقوى: فإذا كان قتل المقاوم الواحد يكلف مليار على امريكا فقتل الغازي الواحد لا تتجاوز كلفته عشر دولار أي ثمن خرطوشة واحدة من قناص . هربوا من العراق وافغانستان وسيهربون من كل دار الإسلام.

وإذا لم يفعل الامريكان فسيسقطون لأن الصين تتفرج على غبائهم وتهتم ببناء قوة المستقبل التي ستزيحها لأنها تعادي من كان يمكن أن يكونوا حلفاء لها في معركة النظام العالمي الجديد ظنا أنها يمكن أن تحتل أرضهم وممراتهم لتخنق الصين . احتلال دار الإسلام مستحيل وأمريكا ستنهار إن واصلت ذلك .

ما يعنيني ليس حرب الأعداء على الإسلام بل حرب المسلمين فيما بينهم وتناسيهم شروط السيادة التي هم أول من يقضي عليها عندما تصبح كل قبيلة تدعي انها دولة وهي في الحقيقة محمية للأعداء وقاعدة ضد الاستئناف: الشرط الضروري والكافي هو حجم الأحياز الخمسة التي هي المقوم الاول لسياسة القرآن .

دار الإسلام عامة ولكن قلب دار الإسلام -ويمكن اعتبارها جامعة بين ما يسمى بالوطن العربي وتركيا-هي الحد الأدنى للحجم الكافي لما يناسب النظام العالمي الحالي والمقبل لتحقيق شرطي السيادة أعني الحماية والرعاية الذاتيتين للجماعة . وهو يتحدد بالأحياز الخمسة التي هي القصد الفعلي للأنفال .60

فالأنفال 60 تتكلم على القوة عامة والقوة العسكرية خاصة برمز رباط

الخيل . والقوة عامة هي ما سميته شروط علاج العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية بين البشر. والاولى هي مصدر الثروة المادية والثانية هي مصدر الثروة الروحية لأي جماعة. وكلاهما يضيعه تفتت الأحياز.

وما يضيعه تفتت الأحياز يسترده توحيدها من جديد وهذا هو الهدف الاستراتيجي الذي ينبغي العمل عليه لأنه شرط الشروط:؛ فوحدة الجغرافيا مدنا بالحجم الكافي لإنتاج شروط الانتاج المادي أي البحث العلمي والتطبيق التقني المتمنع بالحكم الحالي لأي دولة عربية أو تركية مهما كان حكمها صالحا .

ولولا ذلك ما اضطرت ألمانيا وفرنسا العدوتين التاريخيتين أن تقلبا صفحة الماضي وأن تشرعا في توحيد أوروبا؛ أدركوا أن دولهم على عظمتها بالقياس إلى المحميات العربية وحتى الدولة التركية أدركوا أن حجمهم لم يعد كافيا لتحقيق شروط السيادة حماية ورعاية وقدرة على التنافس مع العمالقة .

اع ا ا ا ا ا 5 لم يكد يخرج من البداوة الحضارات التي تضرب بعروقها في مراحل التاريخ منذ ما قبله التي وحدها الإسلام بتوحيد شعوب الشرق والغرب الإسلاميين وفرط فيه أغبياء المتبنين للدولة القومية التي هي محمية غربية.

ولأن الأعداء يعلمون أن الامم تستمد عظمتها من حجم احيازها أعني جغرافيتها وثروتها المادية وتاريخها وتراثها الروحي والعلمي ومرجعيتها التي تقاس بمقدار كونيتها فيفتتون جغرافيتنا ليحولوا دون شروط الانتاج المادي والعلمي والتقني ويشتتون تاريخنا ليحولوا دون شروط الانتاج الرمزي

والحضاري.

ومن هنا تركيزهم على ضرب المرجعية الروحية الموحدة للجغرافيا والثروة والتاريخ والتراث في الحضارة الإسلامية أعني القرآن الكريم والرسالة الخاتمة. لكن الشباب بجنسيه فهم الخطة وهو يتصدى لها بعمل على علم ولم يبق إلا أن تتحد الثورة حتى تنتصر على الثورة المضادة ذراع الاعداء ضد الاستئناف .

الفصل التاسع

الفصل الأخير من الكلام على المؤسسات السياسية أخصصه لأصل كل العلل التي تسر الفشل السياسي في كل بلاد العرب؛ امتناع شروط الطموح الذي يمكن يجعل الشباب بجنسيه ينخرط في مشروع من البداية محكوم عليه بالفشل . فلا يمكن لمن كانت نشأة تاريخه كونيه أن يقبل بقيام تابع لأي إنسان آخر.

وما لم يفهمه الاغبياء المتعجبون من الفشل تلو الفشل في المحميات العربية هو أنهم ينفخون في "مزود" كله ثقوب . لم يعد الشباب غافلا لا عن منطق العصر ولا عن منطق تاريخ امته كله . فمنطق تاريخ امته بدا بالدور العالمي ومنطق العصر أن السيادة شرط المواطنة الحرة لها شرطان يقتضيان الحجم .

فلا مواطنة من دون دولة سيدة ولا دولة سيدة من دون شرطين : القدرة على حماية الذات وعلى رعايتها. وهذان الشرطان ممتنعان على بلد يعيش بالصدقات ويحتمي بالأعداء . والشباب بجنسيه يعلم ذلك علم اليقين . وما

يراه من كرنفال السياسة-رئيس دولة ورئيس حكومة ووزراء الخ .. من المسكاراد - قناع للتبعية .

لا يوجد شاب من الاقليم -دون تمييز بين القوميات في شعوب الاقليم متحد الثقافة والمصير في ملتقى القارات الثلاث والتسمية بالإقليم أفضل من التسمية بالإثنية - يقبل بعدم المشروع الطموح لمستقبل غير تابع للمستعمر يمكنه من استعادة كرامته وحريته والتعامل الندي مع الضفة الشمالية من المتوسط.

لكن أجيال الذل الذين اختارهم الاستعمار لينوبوه في مستعمراته بعد انسحابه الشكلي هم الذي يريدون مواصلة الوضع السابق وتعميق التبعية الثقافية والاقتصادية والسياسة ورهن الاوطان مقابل بقائهم في وهم السلطان الذي يمكنهم من استعباد الشعوب وسلب حقوقهم في الحرية والكرامة وإفشال ثورتهم.

وما يصح على المغرب من المغرب إلى ليبيا يصح على المشرق منها الى العراق: كل بلادنا خاضعة لسياسة اليوم بيومه لا مشروع لها إلا بقاء خدم الاستعمار غير المباشر بوصفهم

حداة الكدوة العديدية الث رضمها بعصل الف الاكتسادية والعمية استعيلة فيضم بقاءنا تابعين إلى يوم الدين.

فالأجداد الذين بدأوا المقاومة متحدين وبشروا بوحدة بلاد المغرب الإسلامي عمل الاستعمار كل ما يستطيع لإبعادهم وترك من اخترقهم به حتى يحققوا له ما عجز عنه طيلة استعماره المباشر من قتل وفرض لغته وتفتيت اللحمة الثقافية وخلق العداوات بين الاجوار ومنع كل تغيير ينبع

من الشعب.

وما حصل في المغرب حصل في المجموعات الأربع الباقية وآخرتها الخليج الذي دبت فيه الفتنة فصار الجميع يتودد لصاحب الفتنة بينهم كل يريد إرضاءه بما يقدمه له من خدمات تغيظ جاره وأخاه وتزيد الضغينة بينهم تماما كما يحدث في المغرب. والأمر بدأ بالاصطفاف مع قطبي العالم الماضي .

بدأ الاقتتال بين البعثين ثم بين الناصرية والبعثية ثم بين القذافية وكل الاجوار فصار كل حاكم بأمره من طراطير العرب مجرد ذراع فوضى في بقية الأقطار ما ينفقه في تأجيج العداوات بين العرب كان يمكن أن يضاهي مشروع مارشال الذي اخرج أوروبا من نكبة الحرب الثانية حتى وصلنا إلى الثورة المضادة.

ففتتوا العراق وسوريا واليمن وليبيا ومصر في الطريق ويسعون إلى تفتيت تونس وبعدها الجزائر التي بلغ بها الجمود مبلغا صرت أخشى من انفجارها الذي لا قدر لو حصل لكان نكبة على المغرب كله . وما بين الأقطار المنتسبة إلى الجامعة ليسوا إلا ورثة عاقين من ورثوا عنه هذا الوطن الكبير.

وفي خلال هذا التناحر الداخلي فقد العرب كل صديق لأنه إن وجد سرعان ما يعجز عن تحديد سياسية معهم مادام كل ما يفعله مع زيد يغضب عمرو والكل يهدد ببعض المليمات التي يبقيها فساده من بين زيت الحجر وبعر البقر. هل هؤلاء أحفاد من أسس دولة الإسلام الكونية؟ صدق المتنبي.

فأنت إما أمام شيوخ خرفون بلغوا أرذل العمر أو أغرار لا خبرة لهم ولا

ثقافة والاول منهما همه أن ينهي حياته بلا مشاكل والثاني يبدأها بما يمليه عليه طموح الأغرار الذين

يتصورون سدة الحكم لعبة فتكون الامة بين يأس العجزة عضويا والعجزة عقليا وتكون الأمة بين أجيال كسيحة وأجيال فضيحة.

ففي تونس مثلا آل الثورة إلى مآل صارت بداية ما يسمى بالانتقال الديموقراطي من جنس نهاية ما يسمى بالعهد البورقيبي . لا شيء يمكن أن يسمى دولة بل سياقة يومية لا تتجاوز أرنبة أنف السائق الذي يتعلم الحجامة في رؤوس اليتامى . وما يسمونه دولة يلتهم جل ثروة الجماعة في الخلاعة والرقاعة.

ففي شعب ثار ثلث طاقته العاملة عاطل عن العمل صراحة والثلث الثاني عاطل خفية لأنه زائد عن الحاجة في الإدارة وفي الشركات الوطنية والرعاية الاجتماعية لا يمكن الكلام على سياسة أصلا ؛ إنها عملية تفقير نسقية للجماعة التي صار نصف اقتصادها خارج سلطان من "اختارتهم" لرعاية شأنها .

واستبعد أن يكون وضع بلاد العرب الاخرى أفضل حال وخاصة تلك التي كانت في بحبوحة فائض المداخيل من بيع الطاقة. فأزمة أسعارها ونضوبها القريب قد يظهر ما عليه من وضع أسوأ لأن ما أكاد أجزم صحته مما قرأته هو أن بعض بلاد الخليج بطالة شبابها المتعلم تقرب من 40 المائة ناهيك عن غيره.

ونفس الامر يمكن أن يقال عن البلاد المغربية ذات الثروة البترولية. لذلك فمن الواجب القلق على المستقبل الذي ينتظر اقليمنا إذا لم نتدارك الامر

فنعالجه بصورة تحقق شروط السيادة بجعل العمل المبدع والمنتج يصبح ممكنا عندما نوفر الحجم الضروري جغرافيا وتاريخيا على الأقل مثل اوروبا .

والآن فلو سألت أي شاب أو شابه عما يتمنى في علاقات البلاد العربية لكان جوابه يبدو مجرد حلم بمماثلة ما تحقق للشباب الأوروبي من حرية التنقل في كامل الوطن الكبير دون عوائق . لكنه هذا الأمر ليس ابدا مجرد محاكاة لما يحدث في أوروبا وإن كان فيه شيء منه لكنه حنين إلى ماض عاشه أجدادنا حقا .

الحدود الحديدية لم تكن موجودة حتى في عهد الاستعمار المباشر. إنها من النتائج الحزينة لما يسمى بالدولة الوطنية التي جعلت كل قطعة مجزوءة من الوطن تسمي نفسها

دولة ويستبد بها عملاء لا معنى للوطن عندهم إلى كونه حديقة مافيتهم يفعلون بها وبأهلها ما يرضيهم ويرضي من نصبهم غراء فيها .

ولهذه العلة فالثورة أثبتت أن شعوب الاقليم ذات مصير واحد . عطسة تونس أصابت الجميع بالإنفلونزا الثورية لأن مطالب الأمة واحدة وهي تريد الخروج من الاستثناء عالميا منذ الحداثة ومن حالة الطوارئ إسلاميا منذ الفتنة الكبرى التي قتلت حداثتنا السياسية بتعطيل دستور الجمهورية الديموقراطية.

فالنظام السياسي كما حدده القرآن صراحة في الآية 38 من الشورى طبيعته جمهورية وأسلوبه ديموقراطي لكأنه كتب باللاتينية واليونانية: أمر الجماعة-جمهورية (راس بوبليكا لاتينيا) شورى بين الجماعة- ديموقراطية

(ديمو -قراطيا يونانيا) فيكون النظام جمهورية ديموقراطية ومشكله الإنفاق من الرزق .

والإنفاق من الرزق يجمع بين العلاقتين العمودية مع الطبيعة أي الانتاج الاقتصادي للثروة (الرزق) والعلاقة الافقية بين الناس أي الإنفاق في وجوهه الاجتماعية التي يعددها القرآن في البقرة 177 .والتحرر من الاستغلال المباشر للنص بتبين حقيقته من خلال الآفاق والانفس هو شرط علاج العلاقتين .

فيكون الحل في بناء المؤسسات السياسية التي تجعل الأمر أمر الجماعة) جمهورية) وتجعل أسلوب إدارته شورى الجماعة (ديموقراطية) وتجعل الرزق ثمرة العلاقة العمودية بالطبيعة في خدمة الجماعة وصلا بين الاقتصادي والاجتماعي فيكون الحل جوهر ما يطلبه الإنسان الحر والكريم دينيا وفلسفيا .

وهذه المؤسسات رغم ما فيها عدم التحديد الدقيق سعى إليها فكر الامة متدرجا ويمكن اعتبار آخر اشكالها في الاحكام السلطانية قريبا جدا من التنظيم الجمهوري الديموقراطي في شكله الجنيني حتى في اوروبا : ففيه هيئة انتخابية وفيه شروط الترشح وفيه التصويت بالمبايعة حتى وإن حرفت لأنها تفرض .

لكن الديموقراطية الغربية هي بدورها تدرجت فمن انتخاب الاغنياء فحسب إلى انتخاب الرجال فحسب إلى الانتخاب العام أخيرا مرت مراحل مديدة . ونفس الأمر كان ينبغي أن

يتحقق في تطور المؤسسات السياسية الإسلامية لو لم يفسد نظام التعليم

ونظام الحكم بما وصفنا من العلل .

لذلك فينبغي أن ننظر في المؤسسات التي كان لها الدور الكبير في توطيد هذا الفساد الناتج عن الاستبداد السياسي وأن نتخلص من الاحكام العامة التي تجعلنا وكأننا خارجون عن سنن التاريخ . ما حصل يقبل التفسير بما قدمته ؛ حالة الطوارئ وكثرة الحروب الاهلية أدت إلى تعطيل الدستور. فلنستأنف .

القسم الرابع

الفصل الأول

أشرع الآن في علاج المسألة الثانية بعد السياسة ومؤسساتها . وسبق فاعتبرت المؤسسات الاجتماعية هي الاخيرة مقدما عليها مسألة المؤسسات التربية وعلي أن أشرح علة ذلك ولماذا أنا مضطر للعدول عنه . صحيح أن المؤسسات الاجتماعية هي الشاملة لكل مؤسسات اي جماعة وهي أصلها المؤسسات جميعا .

وهي كذلك من حيث المستوى الأول من وجود الجماعة كأحداث فعلية في الوجود الخارجي الذي يشمل كل الظاهرات الإنسانية التي تنتج عن العلاقتين بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان أي إنها جملة الظاهرات التي يتألف منها وجود الجماعة طبائع وشرائع إنها تفاعلات الطبيعة والثقافة كأحداث .

وهي إذن ما يمكن أن نعتبره موضوع المؤسسات السياسية والتي تجمع بين الحكم والتربية والتي هي عودة الإنسان على هذه الأحداث لفهمها ورعايتها بإدارتها وتنظيمها تنظيما أقرب ما يكون إلى العمل على علم ومن ثم فلكأن الظاهرات الاجتماعية بذلك المعنى هي بدن الجماعة والسياسة عبارة وعيها .

وهذه العودة على الذات ليست خارج الظاهرات الاجتماعية بل هي واحدة منها كظاهرة اجتماعية وتقبل الدرس الاجتماعي مثل أي بقية الظاهرات الاجتماعية التي سأتكلم عليها الآن والتى اضطررت لتقديمها على المؤسسات التربوية لما سأشرح الآن وكان يمكن تأخير السياسية لو طبقت ما سأشرح.

في الحقيقة اكتشاف علم الاجتماع بالمعنى التام للكلمة -ابن خلدون اكتشف ما هو أهم وقد بينت ذلك -في القرن التاسع عشر كان بالأساس لعلل سياسية: كان الهدف البحث عن شروط الخروج من نتائج الثورة السياسية والتقنية التي حدثت في فرنسا خاصة وفي أوروبا وتحقيق شروط الاستقرار.

كانتا محاولات لعلاج هدايز الظافرتين الأجواعينن التي ع التورتين السياسية والتقنية انتهت على محاولة بناء علم تحت اسم الفيزياء الاجتماعية لتحديد قوانينها في حالتي الثبات (ستاتيك) والحركة (ديناميك) لكأن المجتمع جهاز آلي يخضع لقوانين الميكانيكا وهو قياس استلهامي لا غير .

وبدأت العقبات الإيديولوجية - الماركسية - والابستمولوجية في الفلسفة الألمانية الجدية التي حاول أصحابها تأسيس العلوم الإنسانية عامة دون

اختزال الإنسان في رده إلى الآلية الميكانيكية سواء بالمعنى الكونتي أو بالمعنى الماركسي وتم التمييز الدقيق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح بلغة فلسفتهم .

وجوهر المسألة هو أن علم الاجتماع أساس العلوم الإنسانية كلها يتميز بالمفارقة العجيبة التي يتحد فيها ذات العلم وموضوع العلم في آن ؛ ظاهرة اجتماعية - العلم -تجعل من نظام الظاهرات الاجتماعية - المجتمع-موضوع دراسة علمية فيكون الجزء عائدا على الكل ليفسره بما فيه من عوامل تعليل لكونه ما هو.

ولوكان كل ما يجري في حياة البشر عملا على علم لكان ينبغي أن يقدم علم الاجتماع على كل عمل فتكون المؤسسات السياسية والتربية مبنية على ما يتوصل إليه هذا العلم من شروط تحقيق ما يجعل الإنسان على أفضل حال . لكن الرياح لا تجري بها تشتهي سفن المنطق . فالشرطان ممتنعان .

أولا لا يوجد علم اجتماعي حاسم مثل علوم الطبيعة وثانيا العمل لا ينتظر النظر: فالنظر غير ملزم بوقت بل هو بحث لامتناه قد لا يصل إلى نتيجة والعمل فعل عاجل يكتفي بما لديه من علم ويبادر لأن ما يتطلبه العمل لا ينتظر كما أسلفت وخاصة السياسة التي هي حرب دائمة حتى وهي باردة.

وهذه الصفات في السياسة كحكم وليس كتربية تصح عليها في علاقات مواطنيها في الداخل وفي علاقات الجماعة مع الجماعات الأخرى المنافسة لها على مصادر الرزق والمنزلة التاريخية أعني على حيازة الأحياز الخمسة: الجغرافيا وثمرتها والتاريخ وثمرته والمرجعية أوالرؤية الموحدة لها .

وإذن فعلة اضطرارية لتقديم السياسي على الاجتماعي وتأخير التربوي عليه هي نفس العلة بوجهيها : في السياسي العاجل متقدم دائما لأن العمل السياسي لا ينتظر إلا بقدر ما توفر له من إعداد النظر السابق وهو دور التربية إن كانت قد أعدت القيمين على السياسي وفي التربوي الآجل متقدم دائما .

عاجل العمل في السياسة والاقتصاد والحرب وكل ما هو فعل مباشر يستعمل ما لديه من اعداد واستعداد نظري سابق لما يقبل التوقع ويضطر أن يتصرف ك"بريكولور" بالموجود للتصدي لمجرى الأحداث التي لا تنتظر بطء النظر حتى يصل إلى النتيجة العلمية الحاسمة إن وجدت.

قائد الحرب وصاحب المؤسسة الاقتصادية ورجل الدولة لا يمكنه أن يتصرف كالعالم الذي ليس عنده ما يدعوه للرد السريع لأنه يعمل وكأنه خارج الزمان وأزوف الفعل أو رد الفعل الوضعيات العينية المحددة. وقد وقع سجال بين الصديق حسن حنفي أمده الله بالصحة والعافية وبيني حول المسألة.

وكان هو يتكلم على تقدم العمل على النظر فحاولت أن أبين أن ذلك يصح بشرط أن يكون النظر قد تقدم . طبعا هذا أسلوب مشارقي استعملته للمزاح معه وكان ذلك ذات ليلة في لندن سنة 2000 . فالعمل متقدم كغاية لكنه لا يكون غاية إلا إذا كان عملا على علم ولا علم إلا والنظر متقدم فيه على التطبيق .

وبهذا يختلف جنرال عن آخر في قيادة الحروب ورئيس مؤسسة اقتصادية عن آخر في قيادة التنافس وسياسي عن آخر في قيادة شعب . وطبعا فمن

لم يعمل بهذه القاعدة يكون مثل جنرالاتنا ورجال اعمالنا وسياسيينا لا يعرفون إلا رد الفعل الآني والهزائم المتكررة الناتجة عن العمل على غير علم بشروط العمل .

هل هذا استطراد؟

كلا . ذلك أن التربية هي المقابل التام للسياسة. فهي المن الذي يعد الأجيال الخالفة لتدارك ما فات الأجيال السالفة. وما فات الأجيال السالفة متعين في الحال الاجتماعية

للجماعة ومن ثم فعلم الاجتماع هو الوسيط بين منطق فعل الحكم ومنطق فعل التربية أي إنه هو لب العلاقة بينهما .

ومعنى ذلك أن فعل التربية لتكوين الأجيال الخالفة مشروط بمشروع منطلقه العلم بحال الامة علاج علاقتيها العمودية بالعالم (الطبيعة) والأفقية بالإنسان) التاريخ) لتحديد ما أنجزت وما فشلت في إنجازه ليكون مضمون التكوين تجويد المنجز وتدارك الفشل ولا يكون ذلك في الحالتين إلا بالتجاوز.

وهذا هو بالذات ما اعتبره فشل التربية في حضارتنا وهو نظري فشل السياسة. ولما حملت علوم الأمة المسؤولية لم أفعل ذلك تجنيا على أصحابها . فالمسألة تعود إلى ما وصفت من حالة الطوارئ والقوانين الاستثنائية التي طبقت في الحكم والتربية. ويهمني الآن التربية: جعل المرجعية مدونة علوم مباشرة .

فلا خلاف أننا كلنا نؤمن بأن المرجعية صالحة لكل زمان ومكان . لا يهم

إن كان ذلك صحيحا أو غير صحيح فموضوعنا ليس هذا بل توهم ما يستخرج منها من تأويلات من جنسها فيظن وكأنه مثلها صالح لكل زمان ومكان وينتج عن ذلك أن التعليم يتمثل في حفظ المتون وكل تجاوز يبدع صاحبه .

والنتيجة مضاعفة: أولا عدم احترام ما أمرت به المرجعية التي لم تجعل ذاتها مدونة علوم بل وجهت إلى حيث ينبغي البحث عن العلوم إيجابا [فصلت (53 وسلبا (آل عمران (7 لكن ما حصل هو العكس تماما في الإيجاب والسلب وثانيا أصبح التجاوز مقصورا على التحشية اللفظية التي تكدس الثرثرة لا غير.

وبذلك فقد العلم فاعليته لأنه لا يعالج العلاقة العمودية مع الطبيعة التي صرنا فيها أميين بإطلاق ولا يعالج العلاقة الأفقية إلا بخطاب الوعظ والإرشاد وهو كلام لا أثر له حتى في لحظة التفوه به والدليل أن خطب الجمعة صارت من أضحوكات الجميع بمن فيها أكثر الناس تقوى وإيمانا .

لم يبق من التربية أدنى جزء لأنها تحولت إلى عملية ترويض خرافة هم معلميه هو توطيد السلطة الروحية -عبارة لحم العلماء سام من أرذل ما ساد في هذه الرؤية العقيمة

مما وس سا حي حا < ليت راود ب(ا" وشروطهما العلمية والخلقية.

والغائب في ذلك كله هو الوسيط بين السياسي والتربوي أو شرط شروط العمل على علم بحال الجماعة من حيث علاقتها العمودية بالطبيعة وعلاقتها الأفقية بالتاريخ وهو جوهر البحث الاجتماعي الذي نالني شرف تكليفي بتدريس منهجيته للطلبة في أول سنتين من التحاقي بجامعة تونس

الاولى .

وأختم هذا الفصل الأول من الجزء الثالث من محاولي في إعادة بناء شروط الاستئناف بشرح ما قلته عما أنسبه إلى ابن خلدون واعتبره أهم مما بدأ به كونت وعلم الاجتماع الفرنسي : يكفي أن تقابل تصوره بتصور من يتكلمون على علم الاجتماع العربي . صار العلم يسمى بخصوصية موضوعه بخلاف رأي ابن خلدون.

هو سماه "علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني" ولم ينسبه إلى جماعة بعينها. وعندما أقول الفرنسي أعني أن واضعيه فرنسيين وليس العلم . وعندما أقول الألماني أعني واضعيه وليس موضوعه. ما يتميز به ابن خلدون يشبه الألماني أكثر من الفرنسي :؛ لأنه وصله بما يتميز به الإنسان عامة.

وذلك هو منطلق التأسيس الفلسفي لعلم الاجتماع الألماني من خلال التمييز بين علوم الطبيعة عدناءيدت::ة»<0دل1 وعلوم الإنسان أو علوم الروح القناءيدت وتيك . وعندما يدخل أهم مؤسس لعلم الاجتماع الألماني البعد الديني في تحولات الرؤى الاقتصادية مثلا فذلك ما أقصده بالأهم عند ابن خلدون .

الفصل الثاني؟

عللت عزمي على تقديم المؤسسات الاجتماعية على المؤسسات التربوية ولأمر الآن إلى المقصود بالمؤسسات الاجتماعية التي ينبغي أن نعيد بناءها حتى يتسنى لنا تحقيق شروط الاستئناف الذي يخلص الامة من حالة

الطوارئ والقوانين الاستثنائية والعودة إلى الدستورين المتعلقين بوجهي السياسة حكما وتربية.

والآن تبدأ مشكلة المشاكل : كيف تحدد المؤسسات الاجتماعية والظاهرات الاجتماعية التي تعنى بها يمكن وصفها بكونها لا تكاد تتناهي فعلاقة البشر العمودية بالطبيعة وعلاقتهم بالتاريخ وفعل الاولى في الثانية والثانية في الاولى وما يوحد بينها جميعا أو مفهوم الإنسان واسترمازه غير قابلة للحصر.

وها نحن نلامس ما اعتبرت ابن خلدون قد فاق به الجميع رغم دعاة فهمه بعصره حصرا لكأن محاولات فهم الفلاسفة اليونانية ما بعد سقراط وما قبله يصح عليها توالي الفهوم فلا تعتبر اندفانا في الماضي كما يوصف كل من يحاول معاملة تراثنا الفلسفي بالمثل واكتشاف ما قد يكون غاب عن أذهان قرائه السابقين .

فليراجع أي باحث صادق الباب الاول من المقدمة. وسيكتشف أن المعادلة الخلدونية ليست البداوة والحضارة والعصبية كما يتوهم الكثير بل هي العلاقة بين الطبيعي والرمزي أو الثقافي من حيث هو عودة على ذاته لعلاج العلاقتين العمودية والافقية عودة مشدودة بالخوف من المستقبل الناتج عن معضلاتهما .

أما البداوة والحضارة فهما مرحلتان علاج هذه المعضلات بمقتضى ما يفرضه ما يسميه ابن خلدون "نحلة العيش" ولا علاقة لها بنمط الإنتاج وعلاقات الإنتاج بالمعنى الماركسي عند من يبحثون عن السبق الخلدوني حتى يصبح لابن خلدون منزلة عندهم بالقياس إلى ما صار معيار تجديد

المنازل في الفكر.

صحيح أن بين الامرين وجه شبه . لكن الفرق الجوهري هو صلتهما بالمشكل الأساسي الذي هو ما وصفت والذي يجعل الاسترماز هو الأساس في كل ما هو اجتماعي وإنساني : والاسترماز

هو اداة العلاج المتنوع لهذه العلاقة بين الطبيعي والتاريخي في حياة الإنسان الذي يصبح كيانه مرجعية التأويل كله .

المبدأ الموحد لما يبدو لا متناهيا من الاجتماعي هو ما يسميه الفلاسفة الانثروبولوجيا الفلسفية (-نظرية الإنسان) التي تجمع بين العلاقتين العمودية (العلاقة بالطبيعة) والأفقية) العلاقة بالتاريخ) أو الطبيعي والرمزي من كيان الإنسان أو الطبيعي والروحي من كيان الإنسان في علاقة بالعالم وبما ورائه .

وبهذا المعنى يصبح قطب الرحى في المقدمة نظرية الإنسان وعليها تبنى أرشيتاكتونيك فروع علم الاجتماع أو ما بفضله يمكن حصر المسائل المقومة لعلم العمران البشري) العلاقة العمودية خاصة) والاجتماع الإنساني (العلاقة الافقية خاصة) وخاصة تعني أن كل موضوع العلم يرى كله من هذه أو من تلك دون رد.

"دون رد" تعني 600000: 11710100 لأن الماركسية هي رد إلى أثر الاول في الثاني وما يرد به عليها هو رد الأول إلى أثر الثاني فيه . وكلاهما غير صحيح لأن اعتبار الأول والثاني منطلق منظور للكل هو المقصود بالعلاقتين: بمعنى أن العمران والاجتماع لا ينفصلان إلا كمنظارين لموضوع علم الاجتماع.

والمنظوران يمثلان وجهين من كيان الإنسان في الانثروبولوجيا الخلدونية والفلسفية عامة. ومعنى ذلك أن الأول يمثل كيانه الفعلي والثاني كيانه الرمزي أو الاول يمثل كيانه الأداتي والثاني كيانه الغائي؛ وصف ابن خلدون العمران بكونه لسد الحاجات المادية والثاني لسد الحاجات الروحية (الأنس) .

وانطلاقا من هذا التعريف يمكن القول إن ابن خلدون قد وصف أول خطة لحصر المسائل التي يمكن أن تعتبر مجال البحث الاجتماعي بعد تعديد جوهر الإشكال الانثروبولوجي في الباب الأول أي العلاقتين العمودية) العلاقة بالطبيعة والجغرافيا) والأفقية (بالزمان والتاريخ): الخوف من المستقبل .

الباب الأول من المقدمة ينطبق على الأبواب الخمسة الباقية ويؤطرها ويليه علاج هذه الاشكالية بحسب فروعها . ففي الثاني العمران البدوي ونحل العيش فيه والثالث الدولة

والرابع المدينة والخامس الاقتصاد والأخير العلاج الرمزي لكل ما تقدم أو العلوم و والتربية واللسان والفنون: منظومة ذات اتجاهين .

والاتجاهان يلتقيان في الباب الرابع . ولما كان الاول يشملها جميعا فإن قراءة البقية بالانطلاق منه يجعلنا نبدأ من الثاني إلى الرابع ثم نعود من السادس إلى الرابع فنجد المنظورين اللذين تكلمت عليهما . فمن 2 إلى 4 نلاحظ تناقص دور الطبيعي وتزايد دور الثقافي والعكس من 6 إلى 4.

والمدينة هي نقطة التوازن بين الاتجاهين وفيها كل نحل العيش في مركزها تغلب نحلة العيش الحضرية وفي محيطها نحلة العيش البدوية

بحيث إن كل مدينة فيها كل التكوينية العمرانية والاجتماعية وهي ملخص جثراة تاريخي لكل حضارة. وهو ما يمكن من الانطلاق إلى اعادة بناء المؤسسات الاجتماعية.

وأول ملاحظة أبدأ بها هي سخافة كل المعادين للإسلام من العرب وخاصة ممن هم بقايا الصليبيين والباطنيين أو من يوصفون بعرب الشمال الذين وصل الغباء ببعضهم إلى اعتبار الإسلام دين البداوة: ونسوا أنه تأسس في حاضرة سماها بالذات "مدينة" بمعنيي الكلمة

فأما المعنى الاول فهو ما منه اشتق فلاسفة العرب اسم علم السياسة تماما كالحال في اليونانية واللاتينية: فالسياسة هي علم المدنية بمعنى الإنسان الذي اجتمع وتجاوز الاجتماع البدائي إلى الاجتماع العائد على ذاته ليكون صاحب تنظيمها يعمل على علم وهو معنى السياسة حكما وتربية.

وأما المعنى الثاني فهو في آن موضوع هذا المعنى الاول وفي نفس الوقت غايته القصوى أي المدنية التي يؤكد عليها القرآن ويقابلها بالبداوة المنافية للمدنية كما يصف بذلك من يسميهم الاعراب وهم غير العرب وهم من يذمهم ابن خلدون حتى وإن استعمل كلمة عرب بمعناها في استعماله : من ليسوا مدنيين .

فالعرب في المقدمة يفيد أمرين: معنى انثروبولوجي عام ينطلق كل رعاة الإبل من كل الشعوب وهم العائشون في الصحاري بسبب رعاية الإبل وذكر منهم عدة شعوب وسماهم

عربا. ومعنى عرقي خاص بالعرب وهم من يتكلم عليهم عندما يؤرخ للحضارات والدول فيقابل بينهم وبين الفرس والبربر مثلا.

لكن الحاقدين على العرب كعرق يعتبرون يخلطون بين الدلالتين فيعتبرون كلامه من جنس شهد شاهد من اهلها وهذا دليل جهل وتحامل . ذلك أن مؤسس الحضارة الإسلامية هم العرب وفي كل العلوم العقلية والنقلية بخلاف شهادة اخرى لابن خلدون يساء تأويلها خلطا بين الكم والكيف .

صحيح أنه كميا كان العلماء من غير العرب . لكن كيفيا كان المؤسسون خاصة عربا. ولن أتكلم على الرسول فهو مبلغ وليس صاحب العلم الذي بلغه . ولن أتكلم على العلوم النقلية أو علوم الملة كأصول الفقه واصول الدين وعلوم اللسان فهذه مفروغ من عروبة مؤسسيها . ولا فائدة من ذكر الأسماء .

فلأذكر علوم العقل . ففي الفلاسفة أولهم الكندي . وفي الرياضيات اولهم وأكبرهم ابن قرة الجد والحفيد . وما عداهما مبني عليهما. لذلك فكفى تقويلا لابن خلدون ما لم يقصده . هو تكلم على الكم ولم يتكلم على الكيف . ولأعد على ما هو وسط بين النقلي والعقلي . فمؤسس علوم اللسان على الرياضيات الخليل .

فقد بنى معجمها على رياضيات التواليف والتقاليب مطبقا إياها على الحروف وبنى قوانين شعرها على نفس التواليف ولكن ليس للأصوات بل لمدد الحركات بصرف النظر عن الأصوات وهو فرع من الموسيقى أو من علم توزيع الزمان . وما اتصور قوما بدوا يمكن أن يفعلوا ذلك .

ولو كانوا قد فعلوه لأنهم كانوا تحت الاستعمار الفارسي لكان ذلك قد حدث قبل الإسلام. ولم ينتظر قرنا فيما ليحصل . ثم الفرس نفسهم لا أعلم لهم فلاسفة قبل ابن سينا والغزالي وهؤلاء لا فرسية لهم وإلا لكانوا

وجدوا قبل الإسلام . فلكان احدا نسب علماء أمريكا الحاليين إلى أصولهم السابقة.

والدليل الدامغ والحاسم: لو كانت الحضارة العربية الاسلامية ترد إلى تأثير من تقدم عليها -ولا أنفي وجود هذا التأثير بل ردها إليه - لكان لما استطاعت الحضارة العربية

الإسلامية تصبح الطابع العام لكل من انتسب إليها ممن تقدم عليها في الحضارة: فلاسفة ودينا ولغة وأدبا وحتى بحورا شعرية.

قد لا يرى القارئ المتسرع علاقة هذا الذي يبدو استطرادا بالغرض من البحث أعني بإعادة بناء شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف . لكن العلاقة متينة وهي شديدة العمق؛ ينبغي للاستئناف أن يكون أولا وقبل كل شيء مبادرة شعب النشأة الأولى . والشرط

فالعرب اليوم يعاملون باحتقار من الكثير من الشعوب ليس لأنهم يستأهلون ذلك حتى وإن كان وضعهم قد يبرره بل لأنهم أصيبوا في مقتل من أبناء جلدتهم الذين هم بقايا الصليبية وبقايا الباطنية وكل من توخى محاولة التميز باحتقار العرب والرسالة وشرط الاستئناف الكوني : العرب أولا والأتراك ثانيا .

استعادة هذه الثقة بالنفس شرط ضروري غير كاف . واعتقد أن تركيا استعادتها وأعادت الثقة لشعبها بهويته لكن العرب ما زالوا بعيدين عن هذه الغاية وهو ما سيكون مادة لبحثي الآن. فما الذي جعل قلب الإسلام ومنبع النشأة الأولى ينكص إلى تكوينات اجتماعية بدائية أخرجته تقريبا من التاريخ؟

فبعد الدولة الأموية في المشرق ثم خاصة بعد الدولة الأموية في الأندلس لم يبق للعرب دور يذكر في تاريخ الإسلام ولولا ولاء شعوب إسلامية غير عربية لكانت دولة الإسلام قد انقرضت بانقراض دور العرب الذي بدأ بعيد هارون الرشيد في المشرق وبعد سقوط الأمويين في الاندلس .

والحمد لله أن الشعوب التي تداولت على دولة الإسلام - الموحدة سياسيا أو الموحدة ثقافيا على الاقل - لم تقض على وحدة اللسان الشامل للثقافة العلمية فلسفية كانت أو دينية وإلا لما لكانت ثقافة الإسلام قد انشرط عقدها مع ضمور دور العرب فيها بتبني هوية عربية لجل القيادات تبركا ساعد على ذلك .

لكن دور الوحدة الثقافية ضمر بالتدريج ولم يبق منه إلا البعد الديني أولا لأن العلوم ذات الصلة بعلوم الطبيعة وأدواتها وحتى بعلوم التاريخ وأدواتها صارت أثرا بعد عين وثانيا لأن الهنود والفرس والاتراك عادوا بالتدريج إلى لغاتهم لكنهم لم يضيفوا أمرا يذكر بعد انشراط عقد الوحدة اللسانية.

فالمبدعات العلمية بغير اللغة العربية في الثقافة الإسلامية لا قبلها ولا بعدها لا يعتد بها وليس فيها ما يمكن أن يضاهي ما تحقق لما أصبحت العربية لسانا رسميا لكل المبدعين المسلمين أيا كانت اثنيتهم . لذلك فالكلام عن المؤسسات والكيانات الاجتماعية مداره حول نكوص الأبداع والاجتماع.

والآن ما المقصود بالمؤسسات والكيانات الاجتماعية التي تعنينا في هذا البحث؟

في فصل سابق تكلمت على أمر كثيرا ما يقع إغفاله : فعندما قلت إن الإسلام ألغى الوساطة الروحية (الكنسية) والوصاية السياسية (الحكم بالحق

الإلهي) وأن ذلك حرر الفرد والجماعة لكنه ترك فراغا كبيرا يحتاج إلى بدائل .

ذلك أن الحرية الاولى أو العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه تركت فراغا اجتماعيا لكيان كان يؤدي الكثير من الوظائف التي نسميها اليوم وظائف المجتمع الاهلي مثل التربية والصحة والانتاج المعرفي وكل ما يتعلق بالمستوى الثاني من الوجود الاجتماعي أي الاسترماز.

وهي مهمة تكفل بها تدريجيا ما نسميه بالأوقاف أعني بنوع من تكفل المجتمع الأهلي بتمويله وتنظيمه ورعايته وكان يمكن أن يكون ذلك بديلا يحقق وظيفة مؤسسة الوساطة دون أن يكون وسيطا بين المؤمن وربه ما يعني أن ما كان مقصودا من إلغاء الكنسية ليس وظائفها المدنية بل وساطتها الروحية.

كما أن الغاء وصاية الحكم بالحق الإلهي لتحقيق الحرية السياسية للفرد والجماعة في الإسلام (وهو باق في التشيع) كان من المفروض أن يعوضه نظام الانتخاب وسيلة لتحقيق البديل وهو نظام عسير التحقيق وشديد التدرج حتى في اوروبا الحديثة فنشأ منه مسخ هو البيعة المفروضة بعد تشريع التغلب.

وكان من المفروض ان ينتج عن هذين النوعين من البدائل عن الوساطة والوصاية كل المؤسسات الاجتماعية التابعة للسياسي والتربوي وبين بعدي الحكم نجد المؤسسات الاجتماعية التي لها صلة بالاقتصاد (مثل النقابات المهنية والتجمعات المهنية) وبالرعاية الاجتماعية (مثل الصحة والعوز) .

ويجمع بين كل هذه الكيانات الاجتماعية البديلة من الوساطة والوصاية ما

يوحدها في علاج كونها الوصل الدائم بين السياسي والتربوي مثل الوسائط الحادة من الصدام والاحتكاك بين مكونات المجتمع حتى يكون الوجود الجمعي سلميا ما أمكنت السلمية وأعني وسائل تحقيق ما يسميه ابن خلدون الانس بالعشير.

وهو نوع من المؤسسات الاجتماعية التي هي ليست سياسية وليست تربوية وليست تضامنية وليست نقابية ولا مهنية لكنها أهم من ذلك كله وتتعلق بمجال عام يشغل فراغات بين كل ما سبق وهو علة كل ما سبق وسماه ابن خلدون الانس بالعشير أو الذوق والاخلاق العامة: تنظيم الحياة المشتركة السراء والضراء.

ويمكن اعتبار هذا المجال هو جوهر ما يملأ الفضاء العام والخاص في أي جماعة وهو ما يضفي على الحياة مسحة الجمال والجلال وفيه تبرز حقائق أي مجتمع الدفينة لأنه هو غاية كل ما سبق الكلام عليه في الجماعة ومن دونه لا تكون الجماعة بحق جماعة إنسانية. وقد سماه ابن خلدون التنازل للأنس بالعشير .

ومن اهم ظاهرات اليوم الالعاب والرياضة والحفلات الجماعية والمظاهرات وكل أشكال التعبير بما فيها أشكال التعبير الديني والمساجد والمقابر والأعراس والمهرجانات والمعارض إلخ.. . . وكلها قابلة للتوظيف في الانشطة الاقتصادية والسياسية والتربوية ولكنها مطلوبة لذاتها وهي الاجتماعي المطلق .

وكلها ينطبق عليها مفهوم الظاهرة الاجتماعية الكلية لارسال موس) عصغ نمطم 1 لدته:) لتضمنه كل أبعاد الوجود الإنساني ولتمثيله للإنسان من

حيث إنسان اجتماعي بالجوهر. وهذه آخر المؤسسات التي أريد أن أفهم ضمورها السابق الدال على ضمور الحياة والإبداع في حضارتنا .

ولما كانت كل الظاهرات الاجتماعية موضوع للدرس الاجتماعي فإنها كما أسلفنا شبه لامتناهية فمثلا دراسة الظاهرة السياسية اجتماعيا لو أخذنا كل عنصر من مقومات الدولة الخمسة) المرجعية والقوى السياسية والدستور والهيئة الحاكمة- المعارضة ووظائف الدولة العشرة لصارت شبه لامتناهية.

ولكل منها دور في تهاوي الجهاز الاسترمازي الذي تستعمله الجماعة لعلاج علاقتيها العمودية والافقية حتى تكون جماعة حامية وراعية لذاتها وهو ما علينا إعادة بنائه في السياسة والتربية وما بينهما من الظاهرات التي حاولت حصرها في هذه المحاولة. وكل واحدة منها شبه لامتناهية.

7 تست 1 3 الكافرام الفا 7 د مل يعدي ااه الما وتفاعلاتهما أعني من الطبيعي والتاريخي أو من المادي والرمزي في كيان الإنسان فردا وجماعة وخاصة عندما ننظر في الصيرورة والسيرورة التي تجري بها الظاهرات وتفاعلاتها لتحدد الحال الاجتماعية في لحظة ما .

فلو أردت دراسة الحوافز والمثيرات التي جعلت شباب الأمة بجنسيه الآن يصبح عامل التحريك الأول للفاعلية الاجتماعية رغم أن ذلك ليس من عادات مجتمعاتنا التي خمدت فيها جذوة الحياة وأصبحت تسير على دبيب شيوخها وعجائزها لوجدت في ذلك بصيص أمل للاستئناف .

ذلك أن الامة في نشأتها الأولى لم يكن محركها الشيوخ بل شباب من الجنسين أحاطوا بالرسول وآمنوا بالرسالة فكانوا قيادات حققت معجزات لا

يوجد من لا يعجب من تحققها امة كانت على هامش التاريخ في ذلك العصر أكثر مما هي الآن . ومن المثير أن قادة الفتح كان بعضهم سن المثالية (دون العشرين) .

ولهذه العلة فأول شرط للاستئناف أن يحرم على من تجاوز سن الرسول عند ارتقائه للرفيق الأعلى تعمل أي مسؤولية مباشرة في إدارة شؤون الامة مستقبلا . قد يقبل مستشارا لمن يتحمل هذه المسؤولية من الشباب بجنسيه من الذين أعادوا للامة أمل الاستئناف فتجاوزوا خرافة التعارض بين الإسلام والحداثة.

وسنرى في كلامنا على التربية كيف يمكن أن يصبح بوضع نظام الأمة التعليمي معدا من يجمع بين شروط المسؤولية الخمسة: قوة الإرادة وقوة العقل وقوة القدرة وقوة الحياة (الذوق (وقوة الرؤية أعني ما كان يمثله شباب الامة بجنسيه من طاقة مبدعة قادت النشأة الأولى لتقود الاستئناف .

وأن يكون كل نوع من النخب غلبت عليها إحدى هذه الصفات بقيادة من كان الأبرز في تلك الصفة حتى تصبح النخب بأصنافها الخمسة تتحرك بأفضل ما هو ممكن لأن ما ينتظر الأمة وما على شبابها تداركه هو ما تخلد في ذمتها مما يجب تداركه لأنه مركون أربعة عشر قرنا من الاستثناء التاريخي الفاعل .

وإذا بدا شبابنا بجنسيه وكأنه فاقد للأفق والانطلاق فلأنه لم يجد مشروعا يلهب فيه الطموح للفاعلية الكونية ولأن نظامه السياسي والتربوي والاجتماعي بينهما وما وراءه من صلة بما يشد وجوده إلى منشوده قد فقد

القدرة على الإيحاء الإبداعي والتحريك الخلاق لشرط سوء استعماله بعلوم زائفة.

وتلك هي علة البدء بالكلام على فساد علوم الملة التي هي العلة الاولى والأساسية لتعطل كل المعالجات التي تعالج قضايا العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة والافقية بين الانسان والتاريخ مع جعلنا غرباء في الطبيعة البكماء لأننا لم نتعلم لسانها وتابعين في التاريخ الذي كدنا نخرج منه .

وكل ما أحاوله من شرح لما حصل حتى نصبح ما أصبحنا هو الجواب عن هذه الأسئلة المحيرة للشباب بجنسيه والتي شلت حركته فجعلته مترددا بين نوعين من الانتحار باسم فهم رديء للحياة الدنيا) الهجرة بالارتماء في البحر) أو باسم فهم أردأ للآخرة) التحول إلى أدوات لمجرمين شوهوا أسمى قيم الإسلام).

الفصل الرابع

تيسيرا للكلام في المؤسسات والكيانات الاجتماعية العامة حتى لا أقع في اللامتناهي لتجليات الاجتماعي وتعثراته التي أفسر به تردي حضارتنا وبلوغها غاية الانحطاط الذي يتمثل تأثيره في عدم كفاية قرنين لتجاوز الكبوة سأختار المقومات الخمسة لنظرية الإنسان أصل كل ما هو اجتماعي كوني .

لست غافلا عن كون علم الاجتماع الحديث يهتم بالعيني أكثر من اهتمامه بالكوني وربما بالخصوصي أكثر من اهتمامه بالكلي وبالدراسات الميدانية أكثر من اهتمامه بالمشترك الإنساني لكن همي ليس اجتماعيا بالفهم

البراجماتي والمعتمد على الاستطلاعات والإحصائيات بل بعلاج العلاقتين اجتماعيا .

وقد أكثرت من الإشارة إلى العلاقتين العمودية بالطبيعة والأفقية بالتاريخ أو بالمؤسسات الاجتماعية التي تعتمد عليها السياسة حكما وتربية لتحقيق التوازنات الممكنة من الوجود السلمي بل مؤسسات يغلب عليها الممارسة العرفية أكثر من المؤسسات الشكلية في العمل والتعامل أو التبادل والتواصل .

فالاجتماعي هو الارضية التي يجري فيها السياسي والتربوي في التعامل مع هذين العلاقتين العمودية والافقية اللتين تمثلان مدار كل ما هو علاقات اجتماعية: فالناس يتبادلون ما ينتج عنهما ويتواصلون حول ما يتعلق بهما وبما ينتج عنهم في علاقات التنازع بين البشر في الجماعة أو بين الجماعات.

وخياري هو التالي : مقومات الإنسان من حيث هو مستعمر في الارض بقيم الاستخلاف أو بدونها خمسة هي الإرادة وكليها السياسي والخلقي والعلم وكليها الإدراك والمعرفة والقدرة وكليها الثروة والمنزلة والحياة وكليها الذوق والفنون والوجود وكليه الرؤى الدينية والفلسفية . فلندرس ما حل بهذه الوجوه.

ولندرس بالترتيب المعكوس فنبدأ بآخرها ونعود إلى أولها في مستويين كسلوك فردي وكسلوك جمعي وما بين السلوكين من تفاعل ومن تأثر وتأثير في السياسي والتربوي لنفهم

ا "" امول لساك معاي - + الي ا ا اطاط ل ل 0 وكذلك زوالها البطيء من

التاريخ. وهذا لا يتنافى مع الدراسات العينية ودراسة الحالات المونوغرافية والاحصائية والاستطلاعية لكني كلامي على الماضي وتطور المؤسسات الاجتماعية ودون أن أنفي إمكانية ذلك من خلال الكثير من الوثائق التي تعد ثقافتنا ثرية فيها كثيرا حتى إن لها معاجم خاصة بها ولها فنون تأليف تشملها . فمؤلفات الطبقات ومعاجم الحرف وخاصة دفاتر شهود العدول تمكن من علم اجتماع تاريخي مفيد . لكن ذلك كله ليس مطلوبي بل كما فعلت في كلامي على السياسة سأكتفي باستخراج بنية عامة تشرح كيف الذبول المتدرج للمؤسسات والكيانات الاجتماعية التي كان لها التأثير الخمول العام للإبداع الحضاري. فوصف الظاهرات الاجتماعية وتشخيص أحوالها ليس مرتبطا بالمباشر والحي منها بل يمكن أيضا وصف ماضيها وتشخيصه من خلال الوثائق التي رصدت مجراها لما كانت في شبه في حي إما في كلام أصحابها عليها أو في آثارها التي كانت مدار جدالهم وخاصة صراعاتهم الفئوية والطبقية والطائفية إلخ... وفي هذا المضمار اعتبر دراسة الذهنيات وتحولاتها البطيئة من حيث التراكم الكمي والفجئية من حيث الطفرات الكيفية جزءا لا يتجزأ مما يمكن تسميته علم الاجتماع التاريخي حتى لا يقتصر على الاجتماع على دراسة ما يعاصره الباحث من احداث اجتماعية حية خلال مجراها وليس بعده أو حتى قبله . نعم "أو حتى قبل" ذلك أن توقع مآل المسارات الاجتماعية بالإسقاط على التطور المتوقع يمكن اعتباره علم اجتماع الاحداث المقبلة بوصفها مآلات الأحداث الحالية إذ لا فرق بين اعتبار المآلات الحالية حصيلة لحالات ماضية كان توقعها ومقارنة هذا التوقع بها صار حاصلا واعتبار المقبل افقا

لحصوله . وهذه مقدمة للبدء في دراسة الرؤى الدينية والفلسفية بوصفهما ظاهرتين اجتماعيتين تحددان آفاق الصيرورة الاجتماعية والحضارية لكل جماعة أو هي الإطار التصوري

مستوى حدثه مرفوق دائما بمستوى حديثه عنه . وتلك هي علة تعقيد العلوم الإنسانية الأبلغ من تعقيد العلوم الطبيعية: فمستوى الترميز أو الاسترماز هو الذي يضاعف مجرى الظاهرات الإنسانية لأن الأحداث مصحوبة بما يعبر به الوعي عليها من أحاديث هي الإطار الرؤيوي دينيا وفلسفيا وإيديولوجيا فيهما معا ما يجعل "الواقع" مفهوما لا يكاد يدرك . وفي الحقيقة فما يفعل في الاحداث ليس الحاضر بل الماضي والمستقبل بخلاف من يتوهم من يتصورون أن الحاضر له وجود غير كونه ملتقى ما مضى وما هو آت حتى في الطبيعة. ف" البوتونسيال" أو الذي بالقوة يفعل فعل "الريال" أو الذي بالفعل والإنسان يفعل فيه المتوقع والمتذكر أكثر من الحاضر. لذلك فالظاهرات الاجتماعية الحاضرة هي في الحقيقة ملتقى ماضي المجتمع ومستقبله لأن حاضره لحظة سيالة ليس لها قرار وخاصة في المجتمعات الحديثة التي ترهن المستقبل لتحل مشكلات الحاضر والمستقبل الذي ترهنه هو دائما المنتظر باعتبار الموجود الذي يضمن رهن المستقبل وخاصة الاقتصاد . والاجتماع وثيق الارتباط بالاقتصاد ليس بمعناه المادي فحسب بل بمعناه الرمزي لأنه للثروة دورين بالإضافة إلى سد الحاجات: الأول هو أنه سلطة في كل سلطة سواء كانت سياسية او معرفية والثاني هو كونه محدد سلم المنازل في أي جماعة لأنه رمز القدرة الفعلية. تلك هي محركات الإنسان. وحتى دور السلطة الروحية المتعالية التي تنسب إلى الله

فهي تعير بهذه المعايير إذ هو أساسا يعتبر سلطة على الأرزاق والمنازل خاصة في الدنيا وفي الآخرة مباشرة بالنسبة إلى الإنسان العادي وبتوسط الوسطاء الروحيين الذين يوهمون العامة بأن لهم قدرة على التوسط وتبليغ صوتهم لصاحب الدورين . ولذلك فما يعنيني من المؤسسات والكيانات الاجتماعية هو هذه الفاعلية للماضي والمستقبل في الحاضر لحظة بلحظة في توالي حقب التاريخ الذي أريد فهم انقلابه من تاريخ أمة

مبدعة ومبادرة حتى إن هيجل اعتبر ذلك من أهم مميزات الحضارة الإسلامية بالمقارنة مع الحضارة الهندية مثلا وما الذي كسجيا . ما الذي آل بالمسلمين عامة والعرب غاية بالإخلاد إلى سبات عجيب جعلهم بالتدريج ينتقلون من قادة العالم إلى توابع أقزامه فتصبح السياسة التي هي إدارة علاج العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقي مع التاريخ خارج أيديهم فيحكمهم ويربيهم أهماج العالم والحاميات التي كانت مرتزقة لدى حكامهم . وكان يمكن ألا أبالي بالأمر لو كان ماضيا مضى وانتهى لكنه ما يزال قائما بل هو يزداد وخاصة عند ذوي الثروة الخام الذين يكتفون بالعيش عيش الانعام سواء كانوا من مشرق العرب أو من مغربهم . ومن ليس له ثروة خام تذكر يبيع المناخ والشواطئ ويقبل بأن يحول ثقافته إلى ثقافة خدمات للغرائز. والأعجب من ذلك كله هو سلطان الحاضر الذي لم يسبقه ماض كان يعد له باعتباره المستقبل بل هو حاضر لحظي ليس له ماض أعد له فيكون الفعل فيه مجرد رد فعل للآزف من الحاجات وتلك هي حياة البهائم الذين لا يرون من الزمان إلى حاضره وينسون أن الحاضر لا معنى له إلا بطرفيه . ولا أعني أن المسلمين والعرب ليس لهم ماض

وليس لهم مستقبل لكن ماضيهم لم يعد محركا إلا لقلة من الشباب ليس لهم دراية بمحركه والمستقبل لا يعني أحدا لأن من بيدهم الحل والعقد دون شرعية مستقبلهم لا علاقة بالجماعة إذ هم أولا دمى في يد حماتهم ومشروعاتهم حيزوها خارج الاوطان في الغرب. ولينظر القاري الكريم فيقارن العرب بمن يستعمر أوطانهم وحتى بمن هم ذراعا من يستعمرهم : فإيران وإسرائيل مباشرة وروسيا وأمريكا بصورة غير مباشرة كلهم أربعتهم ممتلئون بفاعلية ماضيهم ومستقبلهم وحاضرهم هو العمل لكي تكون مشروعات المستقبل محققة لمفقودات الماضي . كلاهما يريد استرداد امبراطورية يعتبرون الإسلام عامة والعرب خاصة هم من أفقدهم إياها وهم في الحاضر يحققون فعلا هذه الأهداف فيكون حاضرهم لحظات عمل ذي

استراتيجية تصل الماضي المفقود بالمستقبل المنشود والعرب قعود كأنهم أعجاز نخل خاوية. ذلك هو همي من الكلام المؤسسات الاجتماعية.

بعبارة وجيزة ثورة الاسلام التي حررت الإنسان من الوساطة الروحية والوصاية السياسية تبناها الغرب وكل شعوب العالم لكنهم أوجدوا بدائل تؤدي وظائفها المدنية بحق بعد أن حرروها من الوساطة الروحية والوصاية السياسية وتلك هي المؤسسات التي اعتبر الأمة قد فشلت في تأسيسها لتعالج العلاقتين .

لكن المسلمين عملوا العكس اما أعني السنة لأن الشيعة لم يلغوهما . لكن السنة ألغتهما بالاسم وعوضتهما بما هو أدهى وامر أعني وساطة أمر واقع يتنافى مع إلغائها الواجب ووصاية أمر واقع يتنافى مع إلغائها لواجب فصاروا

يؤسسون بالإسلام ما يتنافى مع جوهره: تعريف علوم الملة وأعمالها .

ونصل إلى غاية الكلام في المؤسسات والكيانات الاجتماعية: في غياب البديل الفاعل أو الناظم للفعل الاجتماعي بين السياسي والتربوي لا يبقى إلا رد الفعل لكيان عديم العمود الفقري أو المؤسساتي البديلين من الوساطة الروحية والوصاية السياسية اللتين ألغاهما الإسلام.

ففي غياب البديلين من الكنسية والحكم بالحق الإلهي المبقيين على وظيفتيهما المدنية دون وظيفتيهما السلطويتين ينكص المجتمع إلى ما دونهما أو إلى فوضى الفعل الفردي غير الخاضع لمؤسسات تؤطره ولا يبقى إلى رد الفعل البدائي للفرد ككائن عضوي أو للجماعة "كهورد" أو كحركات همجية كالمغولية .

وما ترتد إليه هو التنظيمات البدائية التي من جنس الطوائف والقبائل والمافيات وكلها يحركها انعدام المشروع الواعي الذي يعالج العلاقتين بوصفه علاجا ذا استراتيجية يحددها السعي القصدي لتدارك مفقود الماضي بمنشود المستقبل لملء الحاضر بنظام فعل غائي واع بمراحل الوصل بين البداية والغاية.

وهذا هو فعلا ما حصل منذ الحروب الاهلية التي تلت الفتنة الكبرى إلى اليوم في بلاد العرب . فحتى الاحزاب ومنظمات المجتمع المدني التي تأسست في بعض بلاد العرب فهي أقرب إلى عقلية الطوائف والفرق الكلامية والقبائل والمافيات منها إلى تنظيمات المجتمع التي عوضت الوساطة والوصاية في الحداثة.

وليس من شك في أنها حتى في المجتمعات الحديثة لا تفقد الصفة

بالمؤسسات والتكوينات البدائية التي من هذا الجنس لكنها تتحرر منها بقدر كبير بفضل مؤسسات رديفة أهمها حرية النقد والإعلام الحر وحقوق الفرد وحرياته الاساسية كحرية الضمير وحرية التعبير وحماية كيانه بالدستور والفصل بين السلط .

وهذه هي التي تحرر المؤسسات والكيانات الاجتماعية مما كانت تتمتع به الوساطة والوصاية من شبه قدسية تحول دون الفرد والوقوف منها موقف الناقد المحمي من جبروتها .

فالمسلم. منذ ذلك. الحين والعربي على وجه الخصوص يعاني من طغيانين: طغيان المتغلب سياسيا وطغيان مضي الشرعية عليه روحيا .

ورمز الطغيان هو مفهوم "أولي الامر" ليس بمعناها القرآني كما هو في الواجب بل بمعناه كأمر واقع أعني أمراء التغلب وعلماء التشريع للتغلب بدل أمراء المؤمنين الذي هم خدم للمؤمنين وعلماء المؤمنين الذين هم معلمون ولا سلطان لهم على إرادة المؤمنين لأن الامر هو أمر الجماعة (الشورى .(38

والطغيان الاجتماعي ألف مرة اشد من الطغيان السياسي ذلك أنه يصبح مستبطنا في روح الفرد فيصبح يراه جزءا من الدين وهو في الحقيقة نقيض الدين لأنه نقيض الحريتين الروحية والسياسية اللتين هما جوهر ثورة القرآن أعني الغاء الوساطة الروحية والوصاية السياسية لتحرير الفرد والجماعة.

ما أتكلم عليه يبدو ألغازا ربما لأن العبارة عنه فيها ما يشير إلى خفايا غفلنا عنها طيلة الأربعة عشر قرنا من حالة الطوارئ التي عشناها بعد الفتنة الكبرى وحروبها الاهلية التي لم تتوقف إلى الآن خاصة وقد أحبتها

حركتان هما حركة الخمينية وحركة القاعدة بوصفهما أداتي تهديم ذاتي بيد الاستعمار.

والأدهى أن حركة الخمينية لأن لها قيادات محنكة جعلت حركة القاعدة مجرد دمية بيدها تحقق بها كل ما تريده من أفعال لتشويه السنة بيد السنة نفسها وقد تعين ذلك التعين الامثل في حركة داعش . فهذه الحركة الظاهر تفعل ما تفعل باسم السنة لكنها الحقيقة هي التي تقضي على فاعليتها .

وطبعا لو لم يكن ذلك مما يحتاج إليه الامريكان والروس وإسرائيل خاصة لما سمح به ولا أمدوا في عمره وينوون تمديده ثلاثة عقود حتى يقضوا نهائيا على ما يتصورون عودته كافية لإخراجهم من الإقليم الذي سيستعيد دوره العالمي: القضاء على الشعبين الذي أنشأ دولة الإسلام والذي حماها في الغاية.

الحرب كلها والإرهاب السني المزعوم المحقق لغايات الإرهاب الشيعي والصهيوني الفعليين

هو الأداة التي وجدت ما يلائم استراتيجية روسيا وأمريكا لتهديم ما يمكن أن يحققه العرب

والأتراك أي الشعب الذي أنشأ دولة الإسلام والشعب الذي حماها في الغاية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى قدر مستطاعه .

فلا يوجد نظام عربي واحد يدعي الحكم باسم السنة ليست قياداته الفعلية -لا أتكلم على الكمبارس في كراسي الحكم -مستشارين انجليز أو أمريكان

أو فرنسيين وجلهم صهاينة إن ليس بالعرق والدين فبالولاء واللادين . ويكفي تاريخ ما عينته انجلترا من حكام عرب وحتى من جامعة عربية.

قيادات الشيعة وملاليهم فرس وقيادات العرب ومستشاريهم صهاينة. ولذلك فالمشروعان المسيطران على الاقليم هما مشروعا استعادة امبراطورية فارس باسم آل البيت أي ضد ما كان ينبغي أن يكون مشروع آل البيت لأن الإسلام كان قائده جدهم وامبراطورية آل صهيون ضد ما يزعمه من يحكم باسم الإسلام.

ولهذه الظاهرة علاقة مباشرة بالمؤسسات الاجتماعية: فالاستسلام الشعبي لما يجري ليس له من تعليل غير ما عليه المؤسسات البديلة الكسيحة من مؤسستي تنظيم السلطتين الروحية والسياسية في القاعدة الاجتماعية وفقدانهما دور المحرك الفعلي للجماعة والمجتمع: فالسيسي غير ممكن من دون وساطتهم ووصايتهم .

وقس عليه كل بلاد العرب . ذلك أن العنف المادي مهما كان فاعلا فهو لا يفعل إلا لأن العنف الرمزي مهد له الطريق. ولذلك اعتبر ابن خلدون الأمم تمسد فيها معاني الإنسانية بالعنف الرمزي في التربية الذي يجعل العنف المادي في الحكم مؤثرا بصورة يؤدي اجتماعهما إلى الأمة "العالة" أمة العيال.

ولا بد هنا من الاتيان بنص ابن خلدون مؤسس ثورة الربيع بحق : "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم:

1. سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها

2. وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل

3. وعمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه

4. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت دأبه

5. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . وتجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل افق وعصر بالخرج ومعناه (..) التخابث والكيد") المقدمة .(6.40

لا أعتقد أنه يوجد عربي صادق يقرأ هذا النص ولا يعتبره وصما أمينا لوضعنا الحالي بل لوضعنا منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم . ولا أعتقد أنه يمكن لأحد صادق بحق ألا يجد فيه ما عليه ثار شباب الأمة بجنسيه سعيا للخروج من حالة الطوارئ التي فرضت علينا منذ ذلك الحين.

فالثورة العربية الحالية هي فجر الاستئناف: كل المؤسسات الاجتماعية التي خربت الإنسان روحيا وماديا وجعلت اعز امة تصبح أذل الأمم انهارت ولن يستطيع الفبيان اللذان يقودان الثورة المضادة ويمولان قرود الجيوش

المهزومة القبائل المهضومة مواصلة قهر الشعوب المظلومة: الثورة لن تهزم.

رمزية تونس اليوم هي ابن خلدون والشابي الأول رمزها الفكري والفلسفي والثاني رمزها الجمالي والشعري وشبابها بجنسيه يشبه شباب النشأة الأولى . ولا يحتاج لرسالة جديدة فهي موجودة . واعتبر نفسي جنديا في السعي لبيان أنها موجودة فإعادة قراءتها الفلسفية تعيد فاعليتها التاريخية.

صحيح أني بخلاف الصديق حسن حنفي ومنذ 2000 كنت أدعو إلى تقديم النظر على العمل . ذلك أن العمل الذي ليس على علم خبط عشواء وليس عملا هو رمي في عماية. وما يسمون بالمجاهدين حتى الصادق منهم واستثني أمراء الحرب منهم يرمون في عماية لعدم فهم الغاية وتحقيق شروط البداية.

ذلك ما أسعى إليه والله ولي التوفيق . ولم يبق في هذه المحاولة إلا جزؤها الخامس والاخير حول مؤسسات التربية التي ترسي قواعد مشروع الاستئناف الذي ينبغي أن يكون من حجم النشأة الأولى وهو استئناف اسلامي لا بد فيه من حلف صريح بين شعب النشأة الاولى وشعب الحماية الاخيرة قبله .

القسم الخامس

الفصل الأول

أشرع الآن في الجزء الخامس والاخير من كلامي على شروط الاستئناف

أو إعادة بناء شروط تحقيق الاستعمار في الارض بقيم الاستخلاف . وقد تكلمت في الجزء الرابع عن المؤسسات الاجتماعية الوسيطة بين السياسية والتربوية وآن أوان الكلام في المؤسسات التربوية موضوع البحث الاخير .

وكنت قد وعدت أن اتكلم في المؤسسات الاجتماعية بالاعتماد على نظام مقومات كيان الإنسان المستعمر الارض والمستخلف بمنظور قرآني وهو منظور يظن فلسفيا فحسب أعني أن الإنسان في علاقة بعالمين طبيعي منه قيامه العضوي وتاريخي أو رمزي منه قيامه الروحي والفكري: العلاقتان العمودية والأفقية.

لكني عند التنفيذ اقتصرت على غاية هذه المقومات التي تنتهي بها قائمتها أو مصفوفتها أعني الوجود أو الرؤى الوجودية التي هي توجد في الجماعات البشرية بشكلين رغم وحدة المطلوب لولا التحريف الذي يطرا على هذا أو ذاك منهما أو عليهما معا فيصبحان متعاديين لكأن الفصل بين العالم وما ورائه ممكن .

وإذن فقد اغفلت بقية المقومات التي عند عرضها بترتيب معكوس هي بعد الوجود الحياة ثم القدرة ثم العلم ثم الإرادة وهي في آن مقومات كيان الفرد ومقومات بنية الجماعة إذا اعتبرنا هذه المقومات هي عين ما به تتحقق شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف أو بدونها كتقسيم عمل شبه طبيعي .

ومعنى ذلك أنه لا توجد جماعة في التاريخ يمكن أن تخلو ممن يقومون بتمثيل إرادتها (السياسة) ومعرفتها النظرية والعملية) العلم) وقدراتها المادية) الانتاج المادي أو الاقتصاد) وحياتها) الذوق في شكل الفنون

خاصة) والوجود) الرؤى العامة للعالم سواء بالشكلين الديني والفلسفي (: إنها أصناف نخبها .

ولم يكن ذلك لأن الجزء الخامس تجاوز الحجم الذي خططت له فحسب بل لئلا اضطر لتكرار كلامي بسبب أهمية هذه المقومات في مسالة المؤسسات التربوية كما سترى ولأنها في الحقيقة مقومة للأجزاء الخمسة وكان ينبغي أن أترك الكلام على هذا التقويم للجزء الاخير من الخطة: خطة الفكر ليست ثابتة دائما.

فالمحاولة من البداية إلى النهاية ليست عرضا لمعرفة سابقة ودروسا لتعليمها بل هي محاولة تنكشف لصاحبها بالتدريج لأن الموضوع ليس مطروقا وله غايتان ؛ نظرية هدفها إعادة تأويل منعرجات تاريخ الأمة الروحي ليس بمنهج تاريخي يستعرض الوقائع بل بمنهج بنيوي يكشف تشابك فاعليتها المادية والرمزية.

وقد يكون أهم مناط لإبراز هذه الفاعلية هو مفهوم الزمان التاريخي وكون الحاضر فيه ليس إلا بؤرة التفاعل بين الماضي والمستقبل في مستوى الأحداث بمعنى أن ما لم يبق موجودا ولم يصبح موجودا هو الموجود الاقوى في تاريخ الإنسانية لأنه في مستوى الأحاديث يتحول إلى فاعلية التذكر وفاعلية التوقع .

وفاعلية التذكر وفاعلية التوقع هما ما يميز الإنسان عن كل ما عداه من الكائنات الحية: فهما مقوما الاسترماز وفرعا فاعليته التي يجعل الموجود يفعل بما فيه من المفقود ويجعل المنشود يفعل بما يدركه من المفقود في الموجود فتكون فاعلية التاريخ هي عين استراتيجية الأمة الحية السياسية

والتربوية.

فيتبين أن الهدف الثاني عملي وهو الجواب عن السؤال التالي الذي هو معان في عنوان المحاولة بأجزائها الخمسة: كيف نحقق شروط الاستئناف أو شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف أو كيف نعالج العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية مع التاريخ لتستعيد الأمة دورها الكوني في نظام العالم .

لكن ما أزعمه هو أن الرسالة الخاتمة أو التذكير الأخير هذا هو مضمونها: إنها استراتيجية تحقيق الاخوة الإنسانية) النساء 1 (بمعيار وحيد هو المساواة أمام القانون والتفاضل عند أحكم الحاكمين بتقواه) الحجرات 13 (بدستور سياسي للحكم والتربية التي تمكن من علاج العلاقتين بقيم ما ورائهما .

) الله (سياسة العالم الطبيعي (مستعمرا في الارض (والتاريخي) مستخلفا فيها (في شكل اختبار دائم لأهلية الاستخلاف والعبادة هي التلازم بين هذين المستويين من الوجود

وطبعا فالجمع بين العلاج الفلسفي لإشكالية بناء المؤسسات التي تحقق الاستئناف والتأسيس الديني للمشروع في آن هو الذي قد لا يعجب أصحاب الكاريكاتورين لأنهم يفصلون بين دوافع الفعل التاريخي التي هي روحية دائما سواء كانت بالإيجاب أو بالسلب (الإيمان بالاستخلاف او الكفر به (والعلم أداتها .

ذلك أني بينت أن الدوافع لا منبع لها غير الذوق الذي يعود في الغاية إلى الذوق الغذائي والجنسي في منطلقه ثم يرتقي ليصبح ذوق كل تعيناته

الرمزية التي تصحبهما أو تحققهما لطالبهما في الجماعة التي ينتسب إليها والعلم في كل هذه الحالات هو ثمرة البحث عنهما في المستويين الفعلي والرمزي.

وفي مصفوفتنا المقومة للوجود الإنساني الدوافع تعود كلها للحياة أو الذوق وهي تحصل في رؤية وجودية دينية أولا لأنها عامة لكل البشر سواء كانوا علماء او حتى أميين ثم فلسفية عندما تصبح قادرة على صوغها بترميز قادر على جعلها قابلة للتعليم والنقل بين البشر فتتراكم كمنظومة خبرة إنسانية.

وهذه الدوافع النابعة من الذوق الحيوي بمعنييه العضوي المباشر (الغذاء والجنس) والرمزي غير المباشر كل ما يعبر عنهما أو يوصل إليهما من وسائل وطرق تترجم إلى إرادة إما مباشرة منهما أو من التعبير الرمزي عنهما أو عما يوصل إليهما تحتاج إلى علم وخبرة وإلى قدرة وثروة . تلك هي المعادلة.

وتلك هي شروط الاستئناف التي علينا استردادها بعد أن فقدناها بسبب ما أصاب معان الإنسانية عندنا من فساد وهي غاية كل نظام تربية هدفه تكوين الأجيال الخالفة لتجاوز الأجيال السالفة تجويدا لما حققته وتداركا لما أغفلته إذا اعتبرنا المنظومة التربوية مخبر المستقبل في الجماعة.

ولا بد هنا من التذكير بطبيعة هذه العلاقة بين السالف والخالف . فهذان المفهومان قلبا كما قلب الدستوران السياسي حكما وتربية والمعرفة مطلوبا ومنهجا . فالسالف في العربية يعني المتقدم ليس في الزمان فحسب بل وكذلك في تحقيق مهمتي الإنسان أي الاستعمار الارض والاستخلاف فيها: ريادة.

وما كان كل جيل سالف قد كان خاتما فمعنى ذلك أن ريادته هي كونه سالف الخالف المقبل فيكون خالفا لما سبقه وسالفا لمن يليه ومن ثم فهو ينطبق عليه ما ينطبق على مفهوم التربية: أي إنه مجهود عمل من سبقه ومتدارك لما غفل عنه حتى يكون دائما رائدا: فما يقلد منه هو فعل الريادة لا مفعولها .

فتكون السنة هي ريادة السن وليست تقليد المسنون . وهذا هو القلب الذي نتج عن قلب الدستور السياسي حكما وتربية والدستور المعرفي علما ومنهجا فأصبحت الأمة لا تكون روادا بل ببغاوات يحفظون المسنون وليس لهم قدرة السن . فلا يتم تجويد الحاصل ولا تدارك الفاشل فيتراكم الفشل والقعود الدائم .

وقد يظن الكثير أن ذلك لا ينطبق إلا على علوم الملة بمعنى أن هذه النظرة كانت مقصورة على المعرفة الدينية وهذا خطأ فادح علته أكاذيب كاريكاتور الحداثة. فأكبر فلاسفة العرب من حيث العلاقة بالعلم هو الفارابي بعد الكندي : إنه يقول في الحروف العلم تم مع أرسطو ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم .

وإذن فهذا القلب والذهنية المقلوبة لم يكن خاصية يتفرد بها علماء الدين بل هي خاصية عامة في ثقافة نجدها حتى عند أفلاطون الذي يعتبر الزمان التاريخي محكوما بما يمكن أن نسميه أن الزمان التاريخي مثل الزمان البايولوجي له أعمار تنتهي بأرذل العمر وهو إذن

وحتى ابن خلدون فهو متأثر بهذه الفكرة وهي أن الكائنات الحضارية مثل الكائنات

العضوية مآلها الفساد وأن ذلك شبه حتمية تاريخية جنيسة للحتمية البايولوجية . وهو غير

صحيح حتى في البايولوجيا عندما نفصل بين الفرد الحي والنوع . فتوالي الأجيال العضوي لا يخضع لهذا القانون ناهيك عن الحضارة .

وطبعا فسيجد من يلجا إلى اعتبار كلامي هذا فيه تكذيب لما ينسب إلى الرسول في مفاضلته بين الاجيال فضلا عما حصل فعلا بعد حصول الفتنة والانقلابين السياسي والمعرفي. لكن ذلك ليس فيه تكذيب بل فيه وصف للتجربة الأولى لحال الامة وهو إن صح التعبير جزء من التحذير من عدم العمل بالتذكير .

فكما بينت في محاولة سابقة بعض الخبر هو إنشاء : فعندما يخبر الرسول بما سيحصل ففي خبره إنشاء بمعنى أن ذلك سيكون كذلك إذا لم تعملوا بالتذكير الاخير. هو خبر شرطي . وبهذا المعنى ينبغي أن يفهم كل حديث صحيح لأن الرسول منزه عن الكذب ومن ثم فخبره فيه شرط: يكون كذا إن خالفتم التذكير الأخير .

فيكون مكذب الرسول ليس كلامي بل من غفلوا عن الشرط. ومعنى ذلك أن الفتنة الكبرى ما كانت لتحصل رغم أن الرسول أخبر بحصولها لو عمل المسلمون بما جاء في التذكير الاخير. وإذن فكل خبر أخبر به الرسول معناه أنه خبر مشروط بسلوك المسلمين الذي أوصى به القرآن.

فلا يكون معيار تصحيح الحديث المطابقة بين القرآن والحديث بل المطابقة بين العمل بالقرآن واخبار الحديث. إذا عمل المسلمون بالقرآن حققوا الشرط الذي يجعل حديث الرسول تحذيرا ضميره سيكون كذا إذا لم

تعملوا بما أوصاكم به القرآن الكريم من شروط الاستعمار والاستخلاف .

لا شك عندي أن الكثير من أصحاب كاريكاتور التأصيل قد يذهب إلى اعتباري بهذا قد مرقت . وقد سبقهم إلى ذلك المرحوم البوطي عندما حاورته في مسألة أزمة أصول الفقه . عدم قدرته على فهم ما عرضته لاعتقاده أن أصول الفقه يكفي فيه معرفة قوانين العربية. ومنها المقابلة الفجة بين الخبر والإنشاء.

الفصل الثاني

ولا يدري من يكفرني بما قلت عن التلازم بين الخبر والإنشاء الشرطي في حديث الرسول بأنه يكذب الرسول فيتوهم أنه يعلم غيب المستقبل . ما يعلمه الرسول كمجتهد هو ما يعلمه أي مجتهد : يعلم العلاقة الشرطية بين الشرط والمشروط . فكل ما يخبر به عن المستقبل يضمر: سيحصل كذا إذا فعلتم أو لم تفعلوا كذا .

ما يمكن أن يكفرني به كاريكاتور التأصيل هو تسليمي بأن الرسول لا يعلم الغيب عامة وغيب المستقبل خاصة. ولا يدري أنه يحمل الرسول نتائج هذا الكذب عليه فيصبح حديثه جله عرضة للتكذيب من قبل كاريكاتور التحديث . المسؤول عن الحرب على الحديث هو نسيان الشرط وانتظار المشروط كأنه قضاء وقدر.

والشرط في كل حديث الرسول هو العمل بما جاء في التذكير الاخير أو الرسالة الخاتمة. وما جاء فيها هو ما حصل قلبه رأسا على عقب بسبب الفتنة الكبرى وما تلاها من حروب أهلية أدت إلى حالة الطوارئ التي

حكمت القوانين الاستثنائية فعطلت الدستور السياسي حكما وتربية والدستور المعرفي علما ومنهجا .

وهذا الكلام يصح على علاقة كل ناصح بمنصوح: فلو قال أب لابنه رأى فيه شيئا من الابتعاد عن تطبيق قواعد السياقة مثلا سيقع لك كذا مضمرا إذا لم تصلح علاقتك بقوانين السياقة فإنه لم يخبره بما سيقع بل أخبره بشرط تجنبه . ومن لم يفهم ذلك فهو جاهل بمنطق العربية وبمنطق الكلام الشرطي على المستقبل .

وهذا من المبادئ الاساسية في التربية: بل إن وجود الكلام على الماضي في إعداد أجيال المستقبل هدفه هو الاعتبار بما فيه من هذه العلاقة بين الشرط والمشروط في الفعل الحر. فنحن نتكلم بالشرطية الممتنعة على الماضي فنقول لو تجنب فلان كذا لما حصل له كذا ونعلم أن السيف قد سبق العذل.

ولو كان التاريخ -الفعل الحر إلى حد - مثل الطبيعة لامتنع أن نتكلم على الماضي بالشرطية الممتنعة: لو تجنب فلان كذا لما حصل له كذا أو لو عمل فلان كذا لتحقق له كذا .

حر؛ جوهر المطلوب في التكوين للمستقبل .

والأهم أن ذلك يصح حتى على الطبيعة: فحرية الإنسان المشروط بالعلم تجعله قادرا على التدخل في مجراها بتغيير الشروط للحصول على المشروط الذي يريده إذا علم قوانين فعلها رغم أن فعلها ضروري . لكن الضروري في فعلها هو العلاقة بين الشرط والمشروط وليس المشروط بمفرده: ذلك سر قوة العلم .

وذلك هو معنى قولي إن العلم أداة الإرادة أي إن حرية الفعل الإنساني لا تعني إلغاء قوانين الطبيعة الضرورية وسنن التاريخ التي لا تتبدل ولا تتحول بل هي تعني أن العلم بالعلاقة بين الشرط والمشروط وبين العلة والمعلول تمكن من تغيير النتيجة المعلول بتغيير الشرط او العلة: اساس التعمير .

فيكون الاستعمار الأرض مشروط بالعلم بالعلاقة بين الشرط والمشروط وبين العلة والمعلول وهو جوهر علوم الطبيعة وعلوم الإنسان بمعنى أن الله جهز الإنسان بأدوات تحقيق الاستعمار في الارض والأمة لما انحطت قتلت هذه الاجهزة ومن ثم فكلامي على العلوم الزائفة قصده قتلها لهذا التجهيز.

وقد بين ابن خلدون أن فساد معاني الإنسانية يعني يؤول إلى فساد مقومات الإنسان السوي أعني إرادته وعلمه وقدرته وحياته ورؤيته للوجود كما بينت وطبق نفس الامر في التربية وفي الحكم أي في بعدي السياسة كما يعرفها القرآن والفلاسفة) افلاطون وارسطو) . فالسياسة تشمل التربية والاخلاق حتما .

وكل من يخرج عن الأخلاق خارج السياسة -ولا أعني بالسياسة التخابث في الفعل الآني الذي يوجد في كل علم عاجل حتى في الأخلاق والفقه -لا يفقه أيا منهما فهي استراتيجية تكوين الإنسان ليحمي نفسه ويرعاها كعضو في جماعة تعالج العلاقتين العمودية والافقية أي ما به يعمر الإنسان الارض بقيم ما .

الاخلاق ليست احكاما ذهنية على الأفعال والاقوال والاشياء بل هي قيم متعينة في أفعال هي بالجوهر علاقات بالذات وبالغير حول رهانات التبادل

والتواصل بين البشر. ومن

يتصورها ممكنة بمعزل عن الغير لا يفهم أن الفرد لا قيام له كفرد إلا بوصفه عضوا في جماعة على الاقل العلاقة بين الجنسين .

وغالبا ما يكون المتكلمون على الاخلاق بمعزل عن السياسة بمعنى فن التعامل مع الغير وهو ليس مقصورا على العلاقة السلطوية هم في الغالب مصابون بكراهية عميقة للغير وحساسية مرضية في التعامل والتواصل وهو مرض الانطواء الناتج عن عدم الثقة في الذات . إنه التوحد المستفيد من الجماعة دون خدمتها .

مشكلة هذا الهم العقيم هو تصور السياسة مقصورة على ما له صلة بالحكم والسلطة. وهم الابتعاد عن السياسة سوء فهم لمعنى السياسة: مجرد الوجود الإنساني سياسي بمعنى أنه عمل ضمن مشروع شامل لحياته سواء كان ذا صلة مباشرة بالسلطة فعلا أو بصورة غير مباشرة انفعالا .

فالقول إن من يقتل نفسا بحق حق أو يحييها بحق فكأنما يقتل الناس جميعا أو يحييهم جميعا يعبر عن هذه العلاقة التي تمثلها السياسة بمعناها الذي هو جوهر الوجود الإنساني بما فيه من خلقي موجب او سالب بما فيه من المقومات الخمسة الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؛ الكل مسؤول .

وعندي أن كل دعوة لتجنب هذه المسؤولية الجماعية في رعاية الشأن العام من علامات الانحطاط الذي آلت إليه حال الامة. ففضلا عن كون ذلك لا يجنب المرء عواقب ما يحصل حتى لو دس نفسه في مغارة فإنه دليل تشكك أواصر العمل الذي لا يكون أبدا فرديا حتى في حالة التوحد:

كل أدوات الفرد جماعية.

فلا بد للمتوحد من اللغة ومن التراث الرمزي والمادي ومن العناية بذاته غذاء ودواء وكل ذلك يصبح عند المتوحد كذبا على النفس فضلا عن كونه "عدم" اخلاق لأنه دليل استفادة بجهد الآخرين من دون مقابل . لذلك فالنظام الديموقراطي أكثر اخلاقية من أي نظام لأنه يلزم الجميع بدوره في الخيارات الكبرى.

وأخيرا فالمتوحد دكتاتور عاجز. كان يتمنى أن يكون الواحد الحاكم بأمره . فشله يجعله يدعي أنه صار غنيا عن الجماعة فيتوحد . لكنه في الحقيقة لا قيام له إلا بما ينتظره من

اعجاب بهذا الموقف الذي يترجم على أنه عزوف عن الدنيا وهو في الحقيقة ليس عزوفا بل سوء فهم لتوالج العالمين .

فلا فرق عندي بين من يتصور الاستخلاف ممكنا من دون الاستعمار الارض وهو الموقف الديني التوحدي أو الخلقي التوحدي وهو مناف تام المنافاة للرسالة الخاتمة أو التذكير الاخير وبين من يعكس فيتصور الاستعمار الارض كافيا ومغنيا عن القيم الاستخلافية التي تضفي عليه معناه الروحي .

وكلامي على هذا التوالج ليس منطلقه الإيمان بالإسلام وحده بل ما رأيت فيلسوفا كبيرا في تاريخ الفلسفة بعصوره الاربعة: اليوناني والعربي واللاتيني والحديث خلت فلسفته من هذا الجمع بين الطبيعة والتاريخ وما ورائهما الذي يضفي عليهما معنى ويمكن الإنسان من

وقد يعجب الكثير من المؤمنين أني لا أستثني حتى ماركس ونيتشة من هذا الحكم . لكن ماركس يجعل الماوراء الذي يضفي المعنى محايثا للتاريخ السياسي والاجتماعي ونيتشه يجعله محايثا للفن وللحياة . ومعنى ذلك أن العالمين متلازمان دائما حتى بالنسبة إلى من لا يؤمن بالأديان: الدنيا تضيق بالإنسان .

وتوكيدي على هذا التلازم مدخلا لما سأقوله عن المؤسسات التربوية هدفه التحرر من الكاريكاتورين الناتجين عن وهم التضاد بين الديني في كل دين) الإسلام الذي يصف نفسه بكونه الدين عند الله) والفلسفي في كل فلسفة (طلب الحقيقة لذاتها) حتى نستأنف بإسترداد ما بفقدانه فسدت معاني الإنسانية.

أطلت التمهيد للكلام في مؤسسات التربية المشروطة في إعادة البناء للاستئناف أعني استئناف دور الأمة في استعمار الارض بقيم الاستخلاف حتى تستعيد دورها في نظام العالم الذي ذراه يتشكل والأهم فيه أنه قلب العالم ومنطلق الرسالة يتشكل على حسابها وخاصة حساب اغلبيتها السنية عربا وأتراكا .

وكان لا بد من توضيح العلاقة بالانقلابين الدستوريين السياسي حكما وتربية والمعرفي علما ومنهجا والأول ينظم العلاقة الافقية بالإنسان والتاريخ خاصة والثاني ينظم العلاقة

العمودية بالعالم والطبيعة خاصة والتداخل بين الامرين يجعل كلا الدستورين ذا دور فيهما بتقديم وتأخير وبأقدار مختلفة .

وكان لا بد في ذلك من تحرير الدستورين من الانقلابين ومن حالة

الطوارئ والقوانين الاستثنائية التي تحول دون السياسة والمعرفة وأداء دورهما في علاج معضلات العلاقة العمودية بالطبيعة والعلاقة الافقية بالتاريخ تحريرهما من دروشة الدراويش للإسلام وفصل الاستخلاف عن الاستعمار الارض .

كل التخلف والانحطاط مصدره هذه الدروشات التي جعلت الامة عزلاء عاجزة عن حماية نفسها داخليا وخارجيا والسقوط في حروب أهلية لا نهاية لها أدت إلى تفتيت الجغرافيا شرط القدرة المادية وتشتيت التاريخ شرط القدرة الروحية وقلب كل قيم المرجعية فصار فهم الرسالة الخاتمة بعكس قيمها .

الفصل الثالث

مؤسسات التربية نوعان: والتكوين في شروط الاستعمار الارض بقيم الاستخلاف أو بدونها وهي جزء من المجتمع مثلها مثل أي مؤسسات مختصة في أداء دور جزئي في حياة الجماعة.

.2 والمجتمع ككل بما فيه من مساو ومتوالي .

وهذا النوع الثاني من مؤسسات التربية لا نظامي أي إنه يفعل بوصفه المناخ العام الذي يعيش فيه كل جيل ويتشرب ما فيه من حاضره وماضيه ومستقبله بمستوياته الحدثية والحديثية أو الفعلية والرمزية كمناخ جمعي حي بل كحامل لكل التراث الإنساني المتفاعل في حضارته بمقتضى دورها ومنزلتها فيه .

مثال ذلك أن أي شاب مسلم وهو خارج المدرسة يتشرب كل التراث الإنساني مثل مقولات الفلاسفة اليونانية والاديان التي يتكلم عليها القرآن والممارسات التي ورثتها حضارة الإسلام من حضارات كل الشعوب التي أسلمت أو التي كان في علاقة مع المسلمين سلمية كانت هذه العلاقة أو حربية.

وهذا المناخ المزيج يتزايد ولا يتناقص كلما ضاقت الدنيا بساكنيها للتكاثر أولا ولتقدم وسائل الاتصال والتواصل في المكان وفي الزمان (بتقدم وسائل المحافظة على التراث) ومن ثم فالجماعة بمجرد وجودها تمثل الركن الاول للتربية اللانظامية بوصفها "محل" كل أصناف المؤسسات دون حاجة لملامستها .

وهذا المناخ العام يتعين فيما يمكن أن نسميه الأخلاق الموضوعية - الاثيقا الأعم من المورال -والتي هي المحدد الحقيقي لشخصية الافراد في الجماعة لأن فساد معاني الإنسانية الذي يتكلم عليه ابن خلدون ليس مقصورا على ما يحصل في التربية النظامية فهي صورة مصغرة من نظام التربية غير النظامي هذا .

ففي مناخ اجتماعي يسيطر عليه النفاق والكذب والغش والخداع والكسل واللامبالاة بالشأن العام لا يمكن أن تكون أفرادا لهم أخلاق سامية يمكن أن يعتبروا مواطنين يعملون

بما توصي به سورة العصر؛ أن يؤمن بشيء وأن يعمل صالحا وأن يتواصى بالحق وأن يتواصى بالصبر :؛ افعال تعكس الامر والنهي في الأقوال .

وهذا هو معنى فساد معاني الإنسانية. لا يمكن أن تعزل المدرسة عن هذا

المناخ إلا في الأقوال . لكن الشاب يميز بين الاقوال والافعال من الأسرة فصاعدا . ولهذه العلة فالتربية حتى النظامية مرتهنة بالأخلاق الموضوعية العامة التي هي أصل كل تربية غير نظامية تحدد نوع التلقي للتربية النظامية .

وقد ينتج عن هذا الوصف شيء من التشاؤم واليأس من الإصلاح لأننا نقع في الدور والتسلسل : بماذا سنبدا . والمشكل ليس خاصا بنا . فالمعلوم أن افلاطون حيرته هذه المعضلة فاضطر إلى الحل الأقصى والأشد هو جعل شرط اليتوبيا فعليا فقال لا بد من نهاية الموجود لتحقيق المنشود خارجه الجماعة.

فجعل التربية النظامية تجري خارج الجماعة التي تكون قد انتهت أو قد أفنيت أو قد عزل عنها الجيل الذي يريد تكوينه من دون تأثير التربية التي تجري في مناخ يسيطر عليه -فساد معاني الإنسانية بمعنى مقابل لمعناه عند ابن خلدون -هو مجتمع الاخلاق السوفسطائية أو سلطان القوة والقانون الطبيعي .

ويمكن اعتبار القضية الأفلاطونية في المضمار (المقابلة سقراط والقانون الخلقي - كاليكلاس والقانون الطبيعي (أو بلغة رمزية دينية الإسلام ودين العجل . لكننا في هذه المحاولة نتجنب اليتوبيا الرمزية والفعلية ونبحث عن شروط قطع التسلسل ورفض الدور من خلال استراتيجية سياسية للاستئناف .

وليس الحل سرا أو إبداعا شخصيا؛ فالتجربة المحمدية مبنية على أساسين يحرراننا من المعضلة الافلاطونية: مهما تردت الإنسانية فهي لا تعدم بعض من يكون واعيا بهذا التردي ومن ثم فخلافا لما يعبر عنه تشاؤم ابن خلدون

من أن فساد معاني الإنساني مؤذن بأكثر من خراب العمران: فناء حضارة أصحابه .

وهذا المبدأ هو مضمون سورة العصر فمن خلق في أحسن تقويم ثم رد أسفل سافلين يصبح في الخسر. لكن الاستثناء منه بالوعي به وبما يتفرع عنه من علاج مربع هو الإيمان والعمل

الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر يقطع التسلسل ويحرر من الدور فنعلم من أين تكون البداية.

وهذا هو المبدا الثاني ؛ فالديني في الأديان أو الدين عند الله أو الرسالة الخاتمة أو التذكير الاخير وكلها مترادفات وتعني الدين الفطري يجعل البداية تكون دائما بتربية الشباب حيث ما تزال الفطرة أميل إلى مثال المنشود منها إلى الخضوع إلى الأمر الواقع الموجود عند عبيد القعود .

وتلك هي سياسة الرسول الخاتم؛ ربى شبابا من الجنسين كانوا جنود النشأة الأولى. المطلوب تربية شباب من الجنسين لتحقيق الاستئناف . لكن بين النشأة الأولى والاستئناف مرت قرونا من تكوينية معكوسة نكصت عن شروط الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها بما وصفنا من الانقلابين .

وأخطر ما في الظرفية الحالية هو أن متزعمي العلاج هما الكاريكاتوران الداعي إلى التأصيل بتكرار الماضي الاهلي ولا يدري أنه ليس فيه من قيم الاسلام إلا الاسم والداعي إلى التحديث بتكرار تجربة الاستعمار الغربي ولا يدري انها ليس فيها من قيم الحداثة إلا الأسم : حرب الكاريكاتورين . حصل من فساد لمعاني الإنسانية لخ وضعية الفعل عند الغربيين؛ الأولون

ظنوا أن الاستخلاف ممكن من دون الاستعمار في الارض والثانون ظنوا أن الاستعمار في الأرض الممكن من دون الاستخلاف مغن عنه .

فمن ظن الاستخلاف ممكنا من دون الاستعمار لم يحصل على أي منهما لأنه صار تابعا من اكتفى بالاستعمار في الارض فجعله عبدا له لأن من خلا من شروط الاستعمار أصبح عالة على من حققها ولم يبق له إلا الكلام على القيم لكن أفعاله كلها متنافية مع أدناها فضلا عن اسماها: المسلم فاقد للكثافة القيمية .

فلا معنى لمن لم يملك الدنيا أن يدعي التخلي عنها ويسمي ذلك تساميا دينيا . فهذا كذب مضاعف: هو يتخلى عما لا يملك فلا يسمى ذلك زهدا في الدنيا بل عجز عن التمكن من

شروط ملكيتها والتعالي عنها بعد ذلك دليل تقديم الأسمى على الادنى . فيصبح عبدا من ساد الدنيا حتى ولو تخلى عن الآخرة.

وهو ما يعنيه ابن خلدون بالعالة. وقد ذكر أن صيرورة من فسدت فيه معاني الإنسانية عالة بمعنيين : فقد ان كل سعي للفضائل والعجز عن الدفاع عن ذاته وأهله وماله . وما رأيت أحدا أجاد وصف وضع الامة لكأنه بيننا اليوم مثل ابن خلدون في وصفه للعلاقة بين معاني الإنسانية وبعدي الحرية: الاخلاق والقوة.

فليس لفاقد القوة أخلاق إيجابية بل هو مضطر للنفاق والتذلل والتبعية والاحتماء بالأقوياء فيصبح كلامه على عبادة الله كذبا صراحا؛ هو يعبد حاكم الارض وينافق في دعوى عبادة حاكم الحاكمين . لذلك فعندي أن المسلمين جلهم ليس لهم علاقة أصلا بالقرآن وخاصة علماؤهم من

خدم سلطانا عبدا لسيد يحميه .

وهذه حال كل "طراطير" العرب والمسلمين ؛ كلهم يخدمون حاميا لأنظمتهم واستبدادهم وفسادهم ومن ثم فكل عالم يخدم هؤلاء هو في الحقيقة خادم لأعداء الامة والإسلام . وما يصح على جل علماء الدين يصح على الغالبية الساحقة ممن يدعون الحداثة: فهم يعبدون أوثان لخلطهم بين العقل والتخريف الإيديولوجي .

ولحسن الحظ فإن الشعوب بمعزل عن هذه المعارك بين الكاريكاتورين والشباب بجنسيه فهم اللعبة وإلا لما ثار. وعلاجي للمشكل لا يعني أني اعتبر الوظيفية من جنس وضعية أفلاطون أو حتى ابن خلدون بل إني متفائل وكل ما أسعى إليه هو جعل العلاج ذا أسس واعية بنفسها ذات أصول فكرية نسقية.

ذلك أن الاستئناف في تاريخ امة عظيمة مثل الأمة الإسلامية لا يمكن أن يكون مجرد فزة بدوية بل لا بد له من اساس مستمد من مرجعيته خاصة وهي بخلاف أوهام الكاريكاتورين لا تقابل بين الديني من حيث هو ديني متخلص من تحريفه والفلسفي من حيث هو فلسفي متخلص من تحريفه .

فأما تخلص الاسلام من تحريف الديني فهو موضع أكثر من نصف القرآن الذي هو نقد وتشكيك لتحريف الديني وعلاقة ذلك بالحلف الصريح بين مؤسسة الوساطة الروحية

ومؤسسة الوصاية السياسية (آل عمران) هذا سلبا أو إيجابا إذ يبين أن الحقيقة فيما يحيل عليه نصه) فصلت (53 وليس فيه .

وهو يحذر من سر كل تحريف يدعي العلم فيزيف المعرفة (آل عمران (7 لأنه ينتج عن مرض في قلب المقبل عليه وابتغاء الفتنة بمعنى البحث عن سلطان عن طريق علم مزعوم يكون المآل فيه إلى الحروب الأهلية التي يعلمها الجميع بين الطوائف حتى إنها صارت أحزاب متقاتلة لا تحصى ولا تعد .

وأما تحرير الفلسفة من تحريفها فهو أهم ما حصل في الفلسفة النقدية العربية وفي الفلسفة الغربية الحديثة عندما تم التخلص من وهم نظرية المعرفة المطابقة التي تجعل الإنسان مقياس الوجود. فالتمييز بين العلم المحيط الممتنع على الإنسان والعلم النسبي الوحيد الممكن هو أكبر ثورة فلسفية حديثة.

وهذه الثورة حررت الفلسفة من دعاوى العقل المغني عما يتجاوزه ليس بتقديم علم يكون مدركا للغيب فهذا منفي حتى على مبلغي الوحي بل ببيان هذا الحد الذي يجعل المعرفة الإنسانية ثمرة "التواصي بالحق" والعمل الإنساني على علم ثمرة "التواصي بالصبر" وهما مشروطان بالإيمان والعمل الصالح.

الفصل الرابع

ويصح على الاستئناف ما قاله نيتشة على دلالة التاريخ) مقسدعاهعمنا «6عص:1360010) مع ما بينته من تحفظ على مثله بإضافة الوسيطين بين اولاها وثانيتها ثم بين ثانيتها والثتها. فالتاريخ المعلمي والتاريخ المتحفي والتاريخ النقدي ثلاثتها ضرورية في كل استئناف بشرط الوسيطين .

فالمعلمية هي قيام الروح في الجماعة وهي آثار وتراث وشخصيات ورموز لكنها تموت إذا لم يوجد ما يحول دونها والتحول إلى متحفية. فالمتاحف مثل المقابر هي حفظ الآثار التي لم يعد لها من الحياة إلا الذكريات . فقدت التحريك المشدود إلى المستقبل . وهذا هو دور حرية إبداع المعالم اللامتناهية.

وهذا هو الفرق بينه وبين النقد الذي يقاس على توالي الاجيال الحية بحيث إن الجيل السالف يدفن من الجيل الخالف ولا يبقى حيا فيه ومحييا له لأن المعلمية ليست معلمية إلا بقدر ما تمثل معيار القدرة الإبداعية ليس النهائي بل الدال على أن الممكن يبقى دائما ممكنا فلا يحصر في الماضي : فاعلية الرموز.

وإذن فالمتحفية ليست نوعا من التاريخ بل نوع من جموده ومن ثم فهي تنتج عن عدم الوسيط بين المعلمية والمتحفية والوسيط ليس النقد الهدام الذي يقيسه نيتشه على لامبالاة الحياة أو الفنان الذي يبدع بمعزل عن الخير والشر بل هو فعل التربية الذي يجعل المعالم تواصل الحياة فلا يكون التاريخ مقبرة.

وهنا يأتي الوسيط الثاني بين المتحفي والنقدي . فالنقدي ليس للمتحفي بل لما يجعله ذا دلالة مقابرية. إنه علاقة بالمعلمي رعاية له وتقريبا من ذوي الشباب بجنسيه حتى يبقي فيه على الحي فإن المثلث يصبح بالوسطين عين حياة الحضارة التي نحيا بالوساطتين المعبرتين عن فاعلية الفكر الاسترمازية.

الاحتذاء النقدي هو عين ما عرفت به مفهوم السن بديلا من مفهوم السنة. فما يتعلمه الخالف من السالف ليصبح سالفا هو بدوره لخالف يليه هو أن

حفظ الماضي ليس القصد منه

المسنون بل القدرة على السن: فأبطال الامة مثلا قد لا تكون بطولاتهم مثلا عليا للمستقبل لكن فعل البطولة في حد ذاته هو المعلم .

بقي فصلان في هذا الجزء سأخصص الحالي لأشكال المؤسسات التربوية والموالي لمضمونات التربية وبذلك أكون قد فرغت من المحاولة كلها بأقسامها الخمسة ولكل منها خمسة فصول فتكون مؤلفة من خمس وعشرين فصلا لبناء شروط الاستعمار الارض والاستخلاف فيها تداركا لما فقدناه من علاج العلاقتين .

وسؤال المؤسسات إذا وضع بالالتفات إلى الماضي فجوابه ينبغي أن يحفظ المعلمي فيما حققته تجربة الامة وأن يحرره المتحفي من المقبرية فيكون في آن جامعا بين المحافظة والتجاوز. والقصد من الجمع جعل المؤسسات التربوية ما نتصور عليه المستقبل الذي يحفظ ويتجاوز بمنطق علاقة المنشود بالموجود .

وأهم مشكل في المؤسسات التعليمية هو تمويلها وتحقيق أفضل الشروط لجعلها نسخة مصغرة من المجتمع المنشود في كل ما نحتاج الجماعة لسد الحاجات المادية والروحية بحيث يكون نظام التربية صانعا لمن سيصنع كل أدوات علاج العلاقتين العمودية والأفقية بصنع الاداة الشارطة للنظر وللعمل ولغاياتهما .

ولما كانت هذه الحاجات التي على نظام التربية سدها لا تعالج قضية داخلية فحسب بل هي بالجوهر تناسب مع حال الحاجات في العالم وكانت هذه مردودة إلى شروط الحماية وشروط الرعاية الذاتيتين بوصفهما

شرطي الحرية للفرد والسيادة للجماعة فإن نظام التربية يصبح من أغلى الأمور كلفة .

وقد ورثنا نظامين في سد هذه الكلفة: نظام تمويل الأوقاف ونظام تمويل الدولة ولم نصل إلى نظام تمويل المستفيد من ثمرات البحث العلمي أعني الشركات والمؤسسات الاقتصادية التي تستعمل براءات الاختراع في منتجاتها التي هي بضاعة أو خدمات تمثل أهم مصدر لربحها فتمول البحث وتتسابق فيه .

وهذا يعني أن التربية لم تصبح بعد مسألة اقتصادية وما تزال عندنا وكأنها مسألة محو امية وليست تكوينا لكفاءات انتاجية إما للثروة المادية أو للثروة الرمزية ما يجعل المشكل

لم يعد البحث العلمي الأساسي عملية ورقة وقلم بل هو يتطلب تجهيزات تقنية غير ممكن لحجم معين من الثروة والسوق التي تمكن من استرجاع كلفة البحث العلمي المنتج لتموين المتعلمين بالمادة العلمية الإبداعية ولذلك فهو من أهم علل تكون المجموعات الكبرى. ومحركاه هما الحماية والرعاية.

صحيح أن البحث العلمي الأساسي هدفه المعرفة للمعرفة بصورة عامة لكنه في الحقيقة مدفوع فعلا وفي الغاية بضرورات الدفاع وضرورات الاقتصاد . وفي ذلك حتى لو فرضنا تونس قد وضعت كل منتجها الخام في خدمة العلم فإن ذلك لا يكفي لبحث قابل لمنافسة حتى الهند فضلا عن امريكا .

وبذلك تصبح مؤسسات التربية في مجتمعاتنا في الحقيقة مؤدية لعكس الغرض منها : فهي تكون الكسالى والعاطلين وأنصاف المثقفين

والإيديولوجيين ولا تكون قوى عقلية تقنية لعلاج العلاقتين بالطبيعة وبالتاريخ لأن المجتمعات التابعة والقزمية لا نصيب لها في علاجهما بل

فيصبح نظام التربية والتعليم حائلا دون الإنتاجين المادي والرمزي بدلا من أن يكون "مصنعا" لأصحابهما الذين يصنعوهما فيكون المجتمع صانعا للإنسان الصانع والإنسان يكون إنسانا بقدر ما يكون صانعا لأن صنعه لما به يحقق العلاقتين هو صنع لذاته التي هي ثمرة العلاقتين عضويا وروحيا .

ولا شك أنه يمكن لنظام تربية متخلف ان يبرز فيه بعض الموهوبين . لكنهم سرعان ما تنطفئ فيهم الموهبة إن لم يرحمهم الله بالهجرة إلى بلاد فيها شروط البحث العلمي المادية والخلقية. ذلك أن مجتمعاتنا لا يكفي ما تعانيه من عوائق مادية فإن العوائق الخلقية تقتل كل إمكانية لبروز الموهوبين .

ومن ثم تجتمع المعوقات الثلاث بأصنافها اللامتناهية: المعوقات السياسية والمعوقات الاجتماعية والمعوقات التربوية النظامية التي هي كلها خاضعة لمنطق المحسوبية واستبعاد

الكفاءات وترقية كل القابلين لما وصفت خاصة 2 المعيقات الاجتماعية التي تتمثل في فساد معاني الإنسانية: أدواء للعلاج .

والعلاج الأول والأساسي والذي لا شيء يمكن أن يتحقق من دونه هو مشكلة الحجم: فعندما تدعي كل قبيلة عربية أنها دولة والكل يعلم أنها محمية فلا أمل لتحقيق شروط نظام تربوي يمكن أن يبدع ما به تعالج الجماعة العلاقتين علاجا يوفر لها شرط الحرية والسيادة: الحماية والرعاية الذاتيتين .

ستبقى كل الدول العربية وبصورة أدق المحميات العربية بلادا تستورد ما تأكل وتبيع ما ورثت عن الأجداد ثرواتها الطبيعية وعندما تنضب ستبيع الأرض ثم العرض ونحن نرى ذلك قد بدأ ولست بحاجة لرفع السبابة فأشير إلى ما يفهمه الجميع . ما بقينا على هذا النحو فنحن إلى انقراض ..

وسأفترض أن هذا الشرط قد تحقق فأصبح لنا الحجم الكافي للبحث المحقق لشروط الحماية والرعاية سيكون الشرط الثاني أن تصبح العربية لغة كل العلوم والشرط الثالث أن تصبح المنظومة التربية وثيقة الصلة الفوقية والتحتية بعلاج العلاقتين : العلوم الأساسية

والعلاج النظري هو علاج الاسترماز أو مجال البحوث الأساسية وهي باهظة الكلفة إذ منها البحث في أسرار الطبيعة والتاريخ وفي غزو الفضاء وفي إنتاج شروط الدفاع وشروط الرعاية (المنتجات الاقتصادية التي تتجاوز مجرد جني ما تنتجه الطبيعة. وهذا هو مستقبل القوة في العالم: الغذاء والدواء.

والعلاج العلمي هو كل المهن التي تحتاج إليها الجماعة لسد حاجاتها أولا وللتجارة في العالم شرطا في التبادل الذي يمكن من سد بالحاجات بما ينتجه الغير مقابل ما تنتجه الجماعة. وهذا شرط التوازن في علاقات التبادل لأن العرب لا ينتجون شيئا يمكن أن يبادلوه غيرهم عدا الخامات .

وآخر كلامي على المؤسسات هو أسلوب تسيير المؤسسات التربوية ودور الأطراف المتدخلة فيها؛ ففي القلب المتعلم والمعلم وعلى الطرفين أهل المتعلم المحتاج لإنتاج التعليم (رجال

الأعمال إن وجدوا والدولة إن كانت دولة ذات مشروعات تحتاج للعلم (

والموحد لهذا المربع هو سلطة شرعية تخطط للمستقبل ..

فإذا تم تسيير المؤسسة التربوية ديموقراطيا وكان للمتعلم والمعلم فيها حرية التصرف في إدارتها باعتباره معمل بحث علمي وعملي وباعتبارهما مسؤولين على كل ما يتعلق بها وخاصة نظامها ونظافتها وأمنها وأخلاق التعامل فيه ورفعت يد السلطة السياسية عليها أمكن الكلام

وشرط ذلك هو أن تصبح المؤسسة التربوية بمستوياتها الخمسة

1. (ما قبل الابتدائي

5. وأخيرا ما بعد الجامعي أو التكوين المستمر) نظاما مستقلا عن تسلط السياسي والنقابي فإنها سيتوالى إدبارها إلى مجرد محو امية لا دور له يذكر في الإنتاج العلمي والاقتصادي .

الفصل الأخير

بعد كلامنا على الشكل حان الآن أوان الكلام على المضامين . وبه نختم المحاولة كلها إذ هذه هي غاية الفصل الأخير من الجزء الأخير . وللكلام في المضامين إذا كان لعلاج العلاقتين نجد خاصية كونية تدرجت إليها الإنسانية حتى صارت الآن شبه كونية لوحدة أهدافهما بالنسبة إلى الإنسان كإنسان.

لا شك أن للتربية غايات مختلفة عند النظر إلى مستويات النضوج الحضاري المختلف بين الجماعات وما يترتب عليه من تعديد للأوليات المناسبة لظروفها لكنها تمر في الغالب بنفس الظرفيات بحسب مراحل النضوج

الحضاري بمستوييه المادي والرمزي رغم اختلاف

1. يتعلق بالتربية التي الخاصة باكتشاف كيان الإنسان البدني والروحي أي الذوقي والفكري وتنميتهما وهي لا تختلف إلا بمقتضى مسألة النضوج الحضاري والعلم بطبيعة الحاجات البدنية والروحية.

2. تأهيل الإنسان إلى حياة سوية وإلى وظائفه تقسيم عمل الجماعة بحسب ميوله وقدراته .

وغالبا ما يكون الاختلاف بين الأمرين بحسب الجماعات ناتجا إما عن ايديولوجيا الخصوصية فتصبح الأنظمة التربوية تتمايز بمقادير المضامين وتراتبها لكن المضامين تتجه إلى الوحدة فيهما معا بقدر تقدم العلم بعلم الحياة علم النفس والتأهيل او التنشئة الاجتماعية للإنسان وهي كلها كونية في الجملة .

ولكن على أرضية هذا الكلية 8 التكوين البدني والنفسي والتنشئة الاجتماعية لكيان الفرد ولإعداده لدورية نظام توزيع العمل في الجماعة وكلاهما يقتربان من الوحدة وخاصة بعد تحقق شبه الوحدة في الحاجات و سوقها العالمية تتحدد خطط التمكين مما به تتم السيطرة على المضامين المختصة.

وهي حسب رأيي تعود إلى ما يمكن أن نسميه العلوم المساعدة لكل ما عداها من العلوم أو علوم الآلة باللغة التقليدية في ثقافتنا : وهي:

1. اللسان (أوالألسن)

2. والتاريخ أو ما به ترتب الموضوعات المعرفية كتكوينيات منتظمة

بحسب توال

4. الرياضيات ٥٠ نظرية المعرفة أو الإدراك العلمي

وفي الحقيقة يبدو الكلام على الإدراك العلمي او نظرية المعرفة وكأنه أمر فلسفي شديد التعقيد وهو غاية وليس بداية. لكنه في الحقيقة هو موجود ضمنا في الأربعة المتقدمة عليه لأنها ليست ممكنة من دونه بل هي سره كونها مشروطة فيما عداها من العلوم؛ أربعتها أنظمة تلق وبث معرفي شرطها رؤية لهما .

ويمكن القول إنها بالنسبة إلى الفكر مثل نظام الحركة المنتظمة التي بها يسيطر الإنسان على ذاته وعلى ما تتعامل معه ذاته من أشياء العالم الخارجي بالنسبة إلى أعضاء البدن. إنها أعضاء الفكر التي يتعامل بها مع رموز أشياء العالم المسترمزة أو المصوغة باللسان والتاريخ والمنطق والرياضيات معرفيا .

ومثلما أن البدن لا يستطيع الحركة في العالم المادي من دون أن يربى على الحركة المنتظمة في عالم الأشياء وأن يكون له خارطة للمكان والزمان فإن الفكر لا يستطيع الحركة في العالم الرمزي من دون أن يربى على الحركة المنتظمة في عالم الرموز وغالبا ما يكون العالم الثاني شرط العالم الأول .

ورغم أنه لا أحد يجهل أن للبدن قوانينه وأحكامه الخاصة لكن الإنسان له خاصية استمداد سلطانه الفعلي على البدن من الإرادة والفكر ما كان سليما - طبعا في حالة المرض يختلف الأمر-وذلك بفضل التمرين والتدريب والتعويد لأن الانضباط البدني هو شهرة التربية ومنها آداب السلطان على

أفعال البدن.

فالبدن هو نفسه جزء من التعبير بل هو بحركاته وردود افعال جزء مقوم من لغة التواصل ومن ثم فالتحكم فيه وفي أدوات التواصل والترجمة الرمزية للمعرفة بالعالم المحيط أو العلوم المساعدة هي البداية الضرورة لكل تربية في كل حضارة ومن أشهر الأنظمة التربوية فيها أساليب حضارات الشرق الأقصى.

فيكون الهم الأول هو التناغم بين البدن والروح وهو المرحلة الأولى من كل تربية وليس مشروطا فيها أن يكون المضمون مادة تحفظ بل روح وموقف من الأشياء تتعلم من هذه الفنون التي تشحذ الفكر والبدن وتحقق التناغم بينهما ليصبح الإنسان سيدا إلى "تجهيزه الفني" للتعامل مع الأشياء ورموزها ومع غيره .

وخلال التمكن من هذه الفنون الخمسة ومعها التمكن من التحكم في فعل البدن ورد فعله يحصل تصنيف أول للمواهب والميول عند الأطفال لأن هذه العملية هي جوهر المرحلة الابتدائية وما قبلها . ثم تبدأ مرحلة المراقبة للمواهب والميول حتى يتم التوجيه بحسب المؤهلات في مقومات الذات وبها يكون التصنيف .

ومرحلة المراقبة هذه المعدة للتوجيه تدوم ثلاث سنوات يتلقى فيها الجميع تكوينا في المقومات الخمسة أي في تنمية الإرادة (وهي لانتخاب القيادات عامة) وفي تكوين العلم (وهي لانتخاب المبدعين في المعرفة) وفي تكوين القدرة) وهي لانتخاب المبدعين في القدرة المادية الاقتصاد) . . ثم في تكوين الحياة) وهي لانتخاب الأواقين في الإبداع الجمالي بكل

اصنافه (ثم في تكوين الرؤى الوجودية (وهي لانتخاب أصحاب القدرة على صوغ الرؤى الوجودي الدينية والفلسفية) . وهي القسم الأول من المرحلة الثانوية تنتهي بالتوجيه في واحد من هذه المواهب والمؤهلات بكل اختصاصاتها .

فتكون المرحلة الثانوية مؤلفة من جزئين (ما قبل الثانوي والثانوي) مثل الابتدائية مؤلفة من جزئين (ما قبل الابتدائي والابتدائي :(والثانوي هو للتخلص المعد للدراسات الجامعية التي هي بحث علمي من البداية بمعنى أن الطالب يدخل للجامعة في اختصاص تابع لأحد المجالات الخمسة المذكورة .

ا و جا لا لاجس 7 أو الإنسانية التي هي معلومة 2 تصنيف العلوم وتكاملها لأنها كلها مثلا لا بد فيها من العلوم المساعدة لها . والتعليم فيها جميعا ليس همه كم المضمون بل روح العلاج التي مكنه من حيازة كمه في تعلمه الذاتي .

وهذا يعني أن المؤسسة التربوية ينبغي ان تكون مجهزة بالمخابر والمكتبات والمتاحف الطبيعية للنبات والحيوان والتاريخية للإنسان والحضارات بحيث تكون مقومات العالمين الطبيعي والتاريخي بين يدي المتعلم الذي هو باحث مثل معلمه فتكون طريقة التعليم ليست تلقينية بل حوارية في النظرية والخبرة.

كما أن المؤسسة التربوية ينبغي أن تكون لها مجالس وسلط وكأنها دويلة صغيرة وفيها يتعلم الطلبة إدارتها بالطريقة الديموقراطية وتداول السلطة في إدارتها وفيها كل شروط الحياة وخاصة الملاعب والمساجد وكل

الممارسات الفنية والجمالية التي تجعل الجيل يتخرج وهو مواطن تام التهيئة ليؤدي وظائفه .

وهذه الوظائف يجمعها مبدأ الإنسان السوي من أي جنس كان بمعنى أنه كائن اجتماعي حاصل على شروط المشاركة في النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بعد أن تكون في دور معين اختاره بنفسه للانضواء في الجماعة بوصفه مشاركا فيها كامل الحقوق والواجبات. بذلك نعد جيل المستقبل لمواصلة البناء .

وينبغي ألا يكون الوقت المخصص للعمل الذهني معادلا للوقت المخصص للعمل اليدوي وكلاهما لا يتجاوز خمس ساعات اليوم لأن الأقسام الاربعة الاخرى تتعلق بعمل الطالب الشخصي فيكون الخمسان لتكوينه وبالباقي لاهتماماته الخاصة غير الدراسية خمسان للنوم وخمس للراحة والأمور الخاصة.

وينبغي أن يكون الأسبوع الدراسي مؤلفا من خمسة أيام لأن يوما يكون لمن يمارس العبادات والحياة الدينية يوم الجمعة لأن الغالبية مسلمة ويوم في وسط الأسبوع لقضاء الشؤون الخاصة والراحة الأسبوعية فيكون العمل السبت والاحد والاثنين ثم الراحة يوم الثلاثاء والعمل يوم الأربعاء والخميس.

وليس في ذلك تكلف بل هو شرط الانضباط والديسيبلين : فنظام التعليم نوع من الخدمة العسكرية رغم أنها ذات تسيير ديموقراطي بخلاف الخدمة العسكرية. هي تعمل بالانضباط العسكري للوصل بين البدني والذهني من أجل تحقيق التناغم ومن هنا يكون دور الرياضة مهما ولا بد أيضا من تعلم

فنون الدفاع.

ولا تقتصر فنون الدفاع على نوعه الرياضي كما في مدارس الشرق الأقصى القديمة بل لا بد من أن يكون في خلال الدراسة التكوين العسكري للجنسين لأن من شروط حرية الشعوب أن يكون الشعب كله قادر على حماية الجماعة وهو معنى الجهاد فرض عين في حالة الدفاع . والدفاع ممارسة على علم .

وما من أمة بقيت حرة بحق من دون أن تكون كلها مشاركة في الاجتهاد) التواصي بالحق) ومشاركة في الجهاد) التواصي بالصبر) وبذلك تكون قد أعدت للإيمان بما تؤمن به وللعمل الصالح فتحقق الوعي بشروط عدم الوقوع في الخسر أو عدم فساد معاني الإنسانية فيها

فتستأنف دورها الكوني . انتهى .

أبو يعرب المرزوقي

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور العمران في عمل التاريخ وعلمه

تاريخ الفلسفة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

236 صفحة

الفهرس

القسم الثالث 26
القسم الأول 26
الباب الأول وحدة المقدمة ونسقها المنطقي 26
الفصل الأول وفيه مسألتان: 35
الفصل الثاني وفيه مسألتان كذلك: 35
الفصل الأول المسالة الأولى 36
الفصل الثاني المسالة الأولى 58
الفصل الثاني 79
الباب الثاني 100
الفصل المضاعف الثاني 124
القسم الثاني 153
الباب الثالث 153
القسم الثاني 215
الباب الرابع 215
القسم الثالث 334
الباب السادس 334
الخاتمة العامة 363

دور علم العمران في عمل التاريخ و علمه

1 1 له الكوثر"

٠٠ علمه دور علم العمران في عمل التاريخ و

إلى كل المسهمين في بعثة الاستكافة إضافة لرسالة الامة

بسم الله الرحمن الرحيم

توي قتطع الل مأصديا ألمت كتاه 1

جميع حقوق طبع الملكية الأدبية والفنية محفوظة ل

ويحظر نشر أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد وصف الكتاب كاملا أو مجزا أو تسجيله على من الناشر .

ترط كتطايت عستقسسل1

متقتصبا] قتصنا] - كءطفتاططن موعصة 1/1011 منلمتسطعاكتك لعسقمعدن ع ةافصقعا ع تيقد صمتئةعتاطيم فنطا آه وم ه11 م سعاررة لدلاعضاءت عه عففط هال ة صا 510160 كم كصفع10 لتصة لط ته هسهتم) تلصة .معطقتاطييم عط آه صمتفقتصوم معتاصص عمتمح عط أنامطا107

عتقتمنا1 كتصنا 1 - كع ناطناط صموعص2 11/160111 عل ب تعتاطتسج عل علةتمدد تاه علاع0ا0 ته عمصمكتعم عاناما ذ لتلتعثمتو» 11 ©. 10. عتاعترومللل عتاعققف تسكى أفاعععد ل تعنم مم مطموعل ب عمنتفو عل عنتء صدمتتوكتمائئة 1 مصهى ب ععدعناه"[عل ععتغنتص حت عللعناتمم عناتقع عثناها .«تاعات1:60

الطبعة الاولى 7 -1428ه

الدار المتوسطية للنشر - تونس عمارة سيلاك - ضفاف البحيرة 2045 تونس الهاتف : 499 860 21671 - الفاكس : 298 861 21671 البريد الإلكتروني: 12 ، 117115116151126 ، 11060

تن كنتصنا1 - كتعطغناطظ ممعص 1/1011

#تقتصنا1 كتصنا1 - 2045 ع1 تل ددع:»5 وعآ عفان 110006101016 8 21671861 : كم - 499 860 21671 18.

ما ، أعصع2 عع ط>ناطتاح ، 1060 : لنقصصع

بسم الله الرحمن الرحيم

إذا جف الإبداع الرمزي تصدعت حصون الأمة فذوى وجودها و انحدرت إلى مهواة الانحطاط: كذلك وصف ابن خلدون في المقدمة غاية الحقبة التي كان شاهدا عليها ، فمتابع الحضارة كلها مآل أدوائها إلى عوامل من طبيعة رمزية حتى ما كان منها متعينا في ميراثها المادي إرثا و تراثا ، لذلك نرق أوصى الامة في مقومات الإستراتيجية الواجبة في بعثها ضرورية للاستئناف حاصرا إياها في

مقومان يحددان مادة العمران وليس يمكن للأمة أن تقوم من دون جوهرهما الدائة: إنهما الإبداع الرمزي أو الثقافة و الإبداع المادي أو الاقتصاد و هو يخبرهما معين الأمل و الشباب في أرواح الأم.

و مقومان يحددان صورة العمران و ليس يمكن للامة أن ينتظم قيامها الحيوي الدائم إلا بهما: إنهما الإبداع السياسي أو مؤسسات السلطة الزمانية

و الإبداع التربوي أو مؤسسات السلطة الروحية.

و مقوم أصل يوحد بينها جميعا. ذلك أنه إذا كان المقومان الأولان يمثلان حياة الأمة و منبع الأمل و المقومان الثانيان يمثلان رعاية المنابع حياتها و نظام العمل فإن المقومات جميعا لا يستقيم فعلها المؤثر إلا إذا ظلت واعية مما يتعالى عليها فيجعلها دائمة العودة المدركة للذات بدارا أثلا يحصل ما يعطل معين الأمل و راعي العمل .

و ليس ذلك بالأمر الميسور من دون نهضة فكرية تبقى الرؤية التي هي فعل الجماعة تواصيا بالحق في الاجتهاد و تواصيا بالصبر في الجهاد المادي و الرمزي الرؤية التي تمثل الضمانة الامينة لقيام الامة و دورها التاريخي . و هذا المقوم الاخير هو مبدأ الوحدة العميقة الواصل بين مقومي صورة العمران و مقومي مادته وصلا يجعل عروقها تضرب في أعماق الوجود و أقنانها تلامس أسماقه .

ذلك هو مبدأ الحصانة التي تثبت تنبت كيان الأمة . إنه أصل عقيدتها و فلسفتها الوجودية وعليه يتأسس وجودها المادي علة فاعلية و وجودها الرمزي علة غائية لرسالة كونية تتوجه بها إلى العالمين . دراي مو اكوك ع حا لو ا مرا ساود درط عي ها

هدف هذه السلسلة تشجيع كل الأعمال الفكرية الأصيلة ذات الإبداعات المتين . فهي تاريخ تاريخ الحضارة العربية الإسلامية من البداية إلى الغاية. . و هي ستحاول انتخاب ما ينمي هذه الإبداعات

من تجارب الحضارات الأخرى لتنقلها إلى العربية أو لتعرضها و تعرف القارئ العربي بها .

مدير الدار مدير السلسة

وقد كدنا أن نخرج عن الغرض . ولذلك عزهنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو (-موضوعه) طبيعة العمران وعا يعرض فيه . وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له . ولعل من يأتي بعدنا ثمن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا . فليس على مستبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه . والمأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل . والله يعلم وانتم لا تعلمون"

لعل عبارة "تعيين موضع العلم" التي وردت في خاتمة المقدمة تساعدنا على تحديد المدلول

المقدمة دا ار الكتاب اللبناني بيروت ط 3. سنة 1967 ص 1169 -

"متتى كلمة الموضع الأول الذي دادر إلى التحن عو ممنى الموقع بمنى يز العم بين اللوم اللأخرى . لكن ذلك ليس المعنى الوحيد ولا الأكثر دلالة . فيمكن أن يفهم بمعنى غير اسم المكان إذ له كذلك دلالة المصدر الميمي من " وضع" بمعتى "مولد" أعني دلالة لحظة النشأة وكيفها ومن ثم طبيعة الإنجاب من الرحم وضعه . ونحن نميل إلى الجمع ؛ بين المعنيين : فيكون المقصود بتعيين الموضع تعيين أمرين كأن اين خلدون قال موقعه ومولده: منزلة العلم الجديد بين العلوم ونشأته حيث نشا متجددا بعد أن لم يكن للتفطن إلى العلاقة بين التاريخ من حيث هو خبر عن الحدث ومن حيث هو عين الحدث الإنساني أعني مجرى الشأن الإنساني الفعلي الذي هو مصدر عمل التاريخ ومجرى إدراكه الذي هو مصدر علم التاريخ .

والمجريان متلازمان تلازم المصدرين . وتلازمهما الذي تفطن إليه ابن خلدون بسبب كونه المميز الجوهري للحظة العربية الإسلامية من تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني هو الأم التي وضعت العلم الجديد بل إن الجدل بين الحدث والخبر هو المخاض الذي يعينه ابن خلدون موضعا لعلمه الجديد من حيث هو إدراك نقدي لهذه العلاقة بين الإدراك التاريخي والوجود التاريخي بين موضعين موضع الإبداع الأدبي في شكل القص التخيلي والإبداع العلمي في شكل النقد التعليلي . لكن الموضعين يبقى العمران مشدودا بين بديلين أرقى منهما . ذلك أن النقد التعليلي بمجرد أن يخلص العمران من القص التخييلي يشده إلى القص التأويلي أعني القرآن الكريم فيصبح العلم له قص فوقه بعد أن قدم على أنه تخلص من قص تحته فيصبح العلم معدا لفلسفة تاريخ مشدودة إلى فلسفة دين . وبذلك يكون السلم على النحو التالي: قص تخيلي شعري أو أدبي نقد علمي فلسفة تاريخ أو قص تحليلي وفلسفة دين أو قص تأويلي وتلك هي المواضع التي يحدد فيها وبها علم العمران تحديد مواقع النجوم لأي نجم فيه وبه .وما كانت القصتان لا تحصلان بالفعل الكامل أبدا بات التاريخ برزخا بين ضروب القص الثلاثة بجسترين من البرزخية فهو برزخ مضاعف بين القصين التخييلي والتحليلي وبين القصين التحليلي والتأويلي ثم هو برزخ بين البرزخين: وهو بهذا المعنى الثانى عين الوجود الإنساني من حيث هو جهاد يعمل التاريخ وهو بالمعنى الأول هوعينه من حيث هو اجتهاد لفهم التاريخ . ولهذه العلة اعتبرنا الثورة الثانية بعد ثورة اليونان عربية اسلامية بالجوهر: جعل التاريخ بدل الطبيعة قلب السؤال الإنساني ورد السؤال الطبيعي إلى

أحد عناصر السؤال التاريخي . وهذا هو قصدنا الذي يضفيه ابن خلدون على فعله التأسيسي للعلم الجديد الذي وعد به وشرع في وضع لبناته الأولى . فقد أطلق عليه اسم ' 'تعيين موضع العلم" . ويمكن فهم تعيين الموضع هذا بإحالته مباشرة على طبيعة المشروع الخلدوني كما حددته العبارة الواردة في فاتحة الكتاب بالدعوة إلى نقلة فن التاريخ من ' 'موضع' ' يحدده ظاهره إلى "موضع" يحدده باطنه: "إذ هو (فن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تتمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال -) ظاهر التاريخ جنس أدبي مثل أخبار كتاب الأغاني لأنه قص للأيام يغلب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال» وهو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق (باطن التاريخ جنس فلسفي على ما اول القضية ابن خلدون لأن تعليل الأحداث يقابل في المطالبة مع موضوع معين لذلك فهو مقصور على العلماء)" . عين ابن خلدون إذن موضعين لفن التاريخ" :

أحدهما يحدده ظاهره ويمكن اعتباره منتسبا إلى جنس الأدب للقرابة بين وصف ابن خلدون لهذا الظاهر في بداية المقدمة وتعريفه مفهوم الأدب في غايتها ."

والثاني يحدده باطنه وقد اعتبره هو نفسه منتسبا إلى جنس الحكمة في

بداية المقدمة مع تردد في غايتها

رجاتي مقلم أب عارة يتاي سمط ررض الماع لخدي وعل السام الب يستمد منه فن التاريخ نسبه الجديد عدا نقلة التاريخ "من ظاهره" "إلى باطنه". والجواب لا يخلو من يكون إحدى فرضيات ثلاث: 1 لد وح عل صرع رمع لاوح ا يكرد ع اسرد هو فن التاريخ بعد أن يتقل من الموضع الأول إلى الموضع الثاني 2 - وإما أن موضع علم العمران هو موضع ثالث غير موضعي فن التاريخ ظاهره وباطنه فيكون علما جزئيا آخر من جنس التاريخ دون أن يكون إياه وعلينا أن نطلبه ثما ورد في الكتاب من إشارات ضمنية لان ابن خلدون لم يحدده صراحة 3 - وإما اخيرا ان علم العمران هو علم راع العلوم" (-قياسا على مواقع النجوم) التي موضوعها العلوم التاريخية. ومن ثم فهو ليس هذا ولا ذاك بل رفس امزح من 3-2

ولما كان لا شيء يثبت أن النقلة من الموضع الأول إلى الموضع الثاني ستكون بالفعل الكامل فإنه يمكن اعتبار التاريخ ذا موضع متحرك يصل بين

الموضعين وكأنه برزخ بينهما فلا هو يخرج بإطلاق من الموضع الأول ولا هو يدخل بإطلاق إلى الموضع الثاني فتكون بدايته في الأول وغايته في الثاني و

يكون هو جسرا بين الموضعين . يأنظر نفس المرجع فصل علم الأدب من الباب السادس ص . 1069 وما يليها . عرف ابن خلدون المقصود بتعيين الموضع الذي أشار إليه في خاتمة الكتاب فقال خلال كلامه على اكتشافه في مقدمة الكتاب:" فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء في

إحصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه . ". المقدمة ص . 66. وقد أشار ابن خلدون إلى أنه لم يستوف مسائله وأن مبدع الفن ليس من واجبه تحقيق ذلك بل المهم أن يعين الموضع . وقد عرف تعيين الموضع هنا سلبا وإيجابا. فسلبا التعيين هو ما يحول دون اشتباه مسائل العلم مع الصنائع الاخرى وإيجابا هو بيان سائر أنظاره وأنحائه . النظر والنحو بصيغة الجمع يعنيان أن علم العمران متعدد النظر (وهو في فعل مستويات نظرية متطفة ومتعدد النحو (ومن ثم لله تناظير مخفا لذلك فهو كما سنبين لاحقا البديل من علم ما بعد الطبيعة بل لعله يتجاوزه إذ هو يشمل علوم الطبيعة وعلوم التاريخ أو هو يشمل بلغة الفلسفة القديمة العلوم النظرية التي هي جميعا طبيعية (لكون الرياضيات ليست إلا علم بنى المادة الطبيعية المجردة أو علم بنى حيزيها المكاني والزماني وما بعد الطبيعة هي علم صور المادة المعينة سواء أخذت مفارقة او محايثة) والعلوم العملية .

هو علم سيد نسبته إلى العلوم العملية الجامعة بين علوم الاجتماع وعلوم الإنسان هي نسبة ما بعد الطبيعة إلى العلوم النظرية الجامعة بين العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية.

ومن المعلوم أن هذه الفرضيات الثلاث يمكن أن تساعد على تحديد طبيعة المشروع الخلدوني المعرفي والقيمي ومن ثم على فهم طبيعة الثورة التي ننسبها إلى الفكر النقدي الذي بادرت به الحضارة العربية الإسلامية في علاقتها بالفكر اليوناني سعيا لاستيعابه ومحاولة لتجاوز ما كان منظوره الوجودي الطبعاني يحول دونه والحصول أعني ما يقتضيه المنظور التاريخاني الإسلامي ونعتبر ابن خلدون متمم صيغتها النظرية:

الفرضية الأولى : هي ما يمكن أن يستشف من العبارة التالية ": وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعة يلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات . وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة . لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة . فلهذا هجروه والله أعلم . وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"".

فهذا العلم الجديد يدرس موضوعا اعتبره ابن خلدون "حقيقة متعقلة ومن ثم طبيعة" يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وبالذات لانها حقيقة متعقلة. وهو ذو وجهين: 1- علم قائم بذاته 2- وعلم أداة لنقد الأخبار وتصحيحها . وقد سبق لابن خلدون أن بين بتصحيح بعض الأخبار ونقدها كيف يودي هذا العلم دور العلم الأداة في فن التاريخ قبل أن يصوغ هذا التعليل لتأسيس علمه الجديد . وقد يذهب الظن بذهن البعض استنادا إلى كلام ابن خلدون على المطابقة مع الواقعات إلى تصور الدور متمثلا في طلب المؤرخ للمطابقة بين الخبر والحدث المخبر عنه . لكن ذلك في الاغلب ليس ممكن التحقق في التاريخ لان الحدث المخبر عنه قد لا يكون موجودا ما دام حدثا قد حصل وانقضى خاصة إذا كان لم يترك اثرا ماديا يقارن به الخبر . لذلك فقد عين ابن خلدون قصده من المطابقة فاعتبرها مطابقة مع ما يكتشفه علم العمران من قوانين وقواعد عامة تحدد المعايير التي يحتكم إليها المورخ في النقد الداخلي للخبر بفضل ما يوفره من معرفة بالممكن والمستحيل في موضوع الخبر التاريخي .

الفرضية الثانية: فالظاهرات العمرانية التي تكون المطابقة معها أو مع قوانينها لم يحدد لنا ابن خلدون كيف يحصل علمها . فهل هي تعلم بالخبر التاريخي أم إن لعلم العمران طريقة ثانية لمعرفة موضوعه غير الخبر عنه سواء كان الخبر متعلقا بالماضي أو بالحاضر؟ فكيف يمكن أن نوفق بين تعريف ابن خلدون لدور علم العمران الاداتي وما يقوله في تعريف التاريخ تعريفا يجعل العمران موضوع إخباره:

ا اماع

" اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ (-إذن موضعه الثاني) أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف الغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشا من ذلك من الملك والدول ومراتبها وما يتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله

نفس المصدر ص . 63.

أسباب تقتضيه) ..... (. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وما يلحقه من الأحوال لذاته ومقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق من الكذب يوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال

الواقعه في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المورخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تالفنا"

فهل يكون تحديد التاريخ بكونه خبرا عن الاجتماع الإنساني قولا بأن موضوعه هو الاجتماع الإنساني فيتطابق مع علم العمران ام إن القضايا الخبرية التي يقدمها التاريخ عن الاجتماع الإنساني غير القضايا التي يكتشفها علم العمران عنه ؟ ما طبيعة العلاقة بين نسق القضايا الخبرية التاريخية التي هي مضمون فن التاريخ ونسق القضايا الخبرية العمرانية التي هي مضمون علم العمران ؟

الفرضية الثالثة:

لعل علم العمران ليس علما من جنس التاريخ وليس علما من جنس العلوم الجزئية آيا كانت بل هو علم سيد أو إن شئنا علم منظومة العلوم التي تدرس العناصر التي يتألف منها عالم العمران مثلما ان علم ما بعد الطبيعة علم سيد يدرس منظومة العلوم التي موضوعها العناصر التي يتالف منها عالم الطبيعة. وعندئذ لن يكون التاريخ محتكما إلى علم العمران بهذا المعنى بل إلى علوم عناصر العمران . وهذه العلوم هي: 1- علم الإنتاج المادي (الاقتصاد: المعاش والرزق) 2- وعلم الإنتاج الرمزي (الثقافة: الذوق والتانس) 3- وعلم مؤسسات تنظيم الإنتاج المادي (السلطان الزماني : الدولة) 4- وعلم مؤسسات تنظيم الإنتاج الرمزي (السلطان الروحاني: التربية) 5-- وعلم العلاقات بين هذه العناصر الأربعة العلاقات التي تمثل بشبكتها جوهر المقصود ب"من حيث الاجتماع" . وذلك هو معنى كون هذه الأبعاد من

الوجود الإنساني عمرانية أي حصيلة الاجتماع الإنساني من حيث هو اجتماع إنساني علته الحاجة إلى التعاون و التانس والحاجة إلى السيطرة الزمانية على "الأمر التعاوني" والسيطرة الروحانية على "الأمر التانسي" والأول وازع أجنبي والثاني وازع ذاتي . و كلاهما يتعلق بعلاج حوائل التعاون أو أسباب العدوان وحوائل التانس او اسباب التواحش (العقائد العامة ونظريات الوجود دينية كانت أو فلسفية) ؟

وبهذا المعنى الأخير يمكن أن تحدد دور الاجتماعيات أو العمرانيات بكونها شروط التفاعلات التي تحصل بين البشر خلال التنازل والتساكن من أجل التعاون والتانس . وإذن فعلمها يدرس البنى العامة لمادة الوجود الإنساني من حيث هو موجود تاريخي سواء كانت المادة مادة حسية أو مادة عقلية مناظرة لعلم الرياضيات التي تدرس البنى العامة لمادة الوجود غير الإنساني من حيث هو موجود طبيعي سواء كانت المادة مادة حسية او مادة عقلية .

ومادة الاجتماعيات الحسية هي العلاقات بين البشر التي حدثت فعلا في التاريخ ومادتها العقلية هي العلاقات الممكنة عقلا بينهم من منطلق خصائصهم العضوية والنفسية عند النظر إليها من

نفس المرجع ص . 57و 62-61

"حيث (وجودها في) الاجتماع" . ولما كانت البنى الرياضية لمادة الموجود الطبيعي الحسية والعقلية تعود إلى بنية المكان و بنية الزمان و بنية التفاعل بينهما بتوسط الحركة الطبيعية و القوة المادية فحسب فإن البنى الاجتماعية لمادة الموجود التاريخي الحسية والعقلية هي بنية السلم (الرتب

والأدوار الاجتماعية) و بنية الدورة التحولية لمقومات العمران بعضها إلى بعض (نظام تحول مكونات المجتمع بعضها إلى البعض: كيف ييل ا ا اكت قر ل وال ا ل اك الف لخدا الا الاي في الثقافة بتوسط عمل الإنسان اليدوي والفكري وبتوسط مؤسسات تنظيم العمل والتبادل ليصبح المصنوع طبيعيا والطبيعي مصنوعا) و بنية التفاعل بينهما بواسطة العمل الإنساني و القوة الرمزية بالإضافة إلى القوة المادية -

أما صلة العلوم الإنسانية بهذا النوع الجديد من الدور المنسوب إلى الاجتماعيات دورها في التاريخيات المناظر لدور الرياضيات في الطبيعيات فإنها تستند إلى موقف فلسفي يقدم البنى الاجتماعية في حياة الإنسان على مكوناته العضوية والنفسية ويقدم الفاعلية الرمزية التاريخية في تاريخه على الفاعلية المادية الطبيعية و كلها تتشكل بمقتضى هذه المحددات البنيوية لمادتها الاجتماعية المجردة كما تتشكل الظاهرات الطبيعية بالبنى الرياضية المجردة للمادة الطبيعية . ولما كان الإنسان ليس بوسعه التخلص المطلق من الخضوع إلى البنى الرياضية وفاعلية القوة المادية الطبيعية لكونه طبيعيا كذلك رغم تقدم كونه اجتماعيا على كونه طبيعيا في تحديد مساره التاريخي فإن علم العمران البشري ينبغي أن يكون جامعا بين الاجتماعيات والرياضيات وما بعد الطبيعيات رغم 7 يض مم وبي الطبيعيات: فكلاهما جزء من مجاله ومن ثم فهما أحد عناصر موضوعه بحكم كونهما من أدوات المؤسسات الاجتماعية في السلم والدورة المحددين لفاعلية المكان والزمان في تاريخ الإنسان.

فالسلم مكان ما دام نظام منازل لكنه مكان من جنس أرقى: إنه يجعل

الفضاء الاجتماعي

التحايز والتمايز في السلم . والدورة زمان مادامت نظام ترتيب لكنها زمان من جنس أرقى: انها تجعل الفضاء الاجتماعي محل ترتيب وتلاحق تتوالي فيه أحوال الموجودات وتتوالج ومن ثم ففعلها وانفعالها يتحددان بمقتضى هذا التوالي والتوالج . لذلك فإنه يمكن القول بأن فيزياء العمران ذات أنساق بنيوية مخمسة: 1- نسق البنى المكانية 2- ونسق البنى الزمانية 3- ونسق البنى السلمية 4- ونسق البنى الدورية 5- ثم نسق البنى التي توحد كل الأنساق البنيوية . وهذا النسق الموحد هو الذي يمكن أن يعد المبدأ التفسيري لنوع من التاريخ يصعب أن نسميه تسمية دقيقة لكونه حصيلة جدل راق بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري يتقدم فيه النسقان الثالث والرابع على النسقين الاول والثاني لتقدم الفاعلية الرمزية والقوة الحضارية على الفاعلية المادية والقوة الطبيعية في التاريخ الإنساني: وذلك هو الموضوع الذي تعين فيه وبه العلاقة المتينة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

ولكن قبل حسم هذه المسألة النظرية الخالصة في الفكر الخلدوني ألا يحق لنا أن نسأل عن شروط استلهام فكرنا الماضي عامة وفكر ابن خلدون خاصة ؟ اليس الاستلهام علاقة معيارية بين مستلهم ومستلهم ينزل الاول بمقتضاها الثاني منزلة الدليل الهادي في علاج ما يحيره من مغلقات وجوده فهما وفعلا؟ اليس هو في حالة التفات جيل خالف إلى جيل سالف موقف حاضر من ماضيه يلغي ما قد يفيده

الاستلهام من استنقاص الذات عند المستلهم بالقياس إلى ذات المستلهم؟ وما قيمة مثل هذا الموقف إذا لم يكن متلازما مع العلاج النظري الذي

يعتبر استمرار الوجود التاريخي رهين مثل هذا الموقف الاستلهامي؟

فالذات الجماعية تتعالى على حدي العلاقة أو الذاتين لتصل بينهما توحيدا بين طرفي الاستلهام توحيدا يجعل العلاقة عين الاتصال الزماني بين أجيال الآمة الواحدة أو كل البشرية . لذلك فهي جوهر القيام التاريخي للهويات: وحدة الهوية الحضارية الحية هي دائما غاية السعي الدائب إلى التناغم بين تيارين حيوي وخلقي نازلين من السالف إلى الخالف وصاعدين من الخالف إلى السالف . ولما كان كل جيل سالف من يليه وخالف من تقدم عليه بات التياران بعديهما الحيوي والخلقي عين القيام الحضاري في كل لحظة من لحظات وجود الجماعة ملية كانت أو كونية .

لذلك فسؤال "لماذا نستلهم" لا يوجه بإطلاق لكونية الاستلهام . فهو امر لا تخلو منه حضارة اذ هو شرط وحدة الهويات التاريخية. لكن سؤال "لماذا نستلهم كذا بدلا من كذا" هو السؤال الذي يتوجه دائما. فسؤال لماذا نستلهم نحن عرب اليوم ومسلميه ابن خلدون في مسائلنا المصيرية بدلا من غيره جدير بالوضع وقابل العلاج . وقد ازداد ذلك إلحاحا منذ ان ساد عند متطفل المفكرين الموقف التاريخاني غير المفهوم . فأصحابه يحصرون كل فكر في لحظته التاريخية لا يتعداها بحجة بنوته لزمانه وارتهانه بمكانه . ولعل في هذا الموقف سديد الرأي إذا كان علاجا لداء التقليد . لكن استلهام الماضي غير تقليده غير . فالاستلهام المعين مرهون بالاجوبة التي تحرره من التاريخانية الساذجة الأجوبة الواجبة على سؤاليه: ماذا نستلهم ؟ وهل ما نستلهمه ملهم فيستأهل هذه المنزلة ؟

أما مطلق الاستلهام فبريء من الاستعجام . ذلك أن الحاضر الذي هو بورة

التاريخ الحضاري جوهره الاستلهام الذاتي للهويات الحية . وهو يكون دائما في شكل محاولة ينجز بها الجيل الراهن مشروعات القيام الحضاري للاجيال المتقدمة عليه ويتصور بها مشروعات الأجيال اللاحقة في المستقبل إنجازا وتصورا مصحوبين بتأويل ما تحقق مما يريد ربطها به مما كان مشروعات الماضي لما كان حاضرا لتحقيق الوحدة الذاتية للحضارة وبتوقع الممكن مما يريد توجيه التاريخ إليه من غايات .

فمشروعات المستقبل تتصل بنظائرها الماضية في بورة الحاضر بما تواصله منها مما كان ينبغي أن يتحقق ولم يتحقق وبما تفاصله منها مما كان ينبغي الا يتحقق وتحقق: استلهام للاستكمال المحقق واستلهام للاستكمال المحرر. وبذلك يكون فعل الاستلهام استحضار كل التاريخ موجبه وسالبه ليكون نابضا في

وحدة مربعة تصل ابعادها حدث الماضي ازلي الحياة بمعناه المدبر خطع:111005 وتصل معنى المستقبل أبدي الحياة بحدثه لمقبل و06

يك وا كين لات وق صر مد اران متا رات الاريحيةالانستاة مويه لذلك "9 تقتصر تحزبات راد والففات في الأم على الجماعات المنساوقة , اللحظات المنفصلة لكانها

تتقاسم مكان الأمة فذرره وتفقده وحدته التاريخية بل إن كل حزب أصبح ذا تاريخ يوحد فعله الاستلهامي ذو الالتفاتين لحظاته الحاضرة بلحظاته الماضية . وبفضل ذلك تصبح الجماعات متوالية لكأنها تتقاسم زمان الأمة من خلال تداولها على تحديد السمة التي تعرف بها الاجيال المتوالية وتتمايز لكأن ذلك يحدد شبه تقازيح متراكبة شبيهة بتقازيح

طبقات الارض التي يدل تراكبها على تقاسم الزمان ومدة كل طبقة رغم تواصل الكل المتجاوز لتفاصل طبقاته .

والاستلهام الحضاري بهذا المعنى له أفقان : أفق ذاتي يدور في عالم حضارة بعينها وأفق أجنبي يدور في عالم الحضارات عامة بفضل التواصل السلمي أو الحربي بين الحضارات . . وكلا الأفقين مضاعف . لذلك كان لمجرى التاريخ عند ابن خلدون زمانيات اربع . ويوحد بين نوعي الاستلهام الذاتي والأجنبي ما هو واحد وكلي في الحضارات عامة أعني ما فيه من فاعلية إبداعية يمكن إرجاعها الى فعل من الافعال الاضداد (قياسا على الأسماء الأضداد) هو فعل السنن (إبداع السنن) الجامع (السنن التي توحد) وعلامة هذا الفعل الجامع هو ما تشترك فيه الحضارات من سنن جامعة كونية هي ما لا يخلو منه

عمران بمصطلح ابن خلدون.

ويشبه هذا السنن الجامع ما تتقوم به الحياة العضوية بلا وعي وما نقدم عليه أحيانا خلال تدخلنا لتحسين الانواع بآلية انتخاب الفحل والانثى من أجل الانتخاب الإنجابي . ولعل انتخاب النماذج في الحياة الحضارية يشبه الانتخاب الذي نحققه لتحسين الإنجاب الحيواني . واذا كنا نجهل غاية الانتخاب الحيوي اللاواعي رغم ادراكنا لغائيته البعيدة (تحول الانواع المفيد) فإننا نعلم الغاية من المنتخبات في النماذج الحيوانية رغم جهلنا بغائيتها البعيدة (تحويل الانواع الضار) . والغاية هنا ذات صلة بما نطلبه من التحسين الذي يتقسم إلى نوعين كمي اقتصادي (مثلا كمية اللبن او اللحم هدفا لتحسين الانعام) و كيفي جمالي (مثلا صفات الكمال الجسماني

هدفا لتحسين النوع الإنساني).

وقياسا على الوجود الحيوي فلعل الوجود الحضاري فيه شيء من الانتخاب اللاواعي الذي يشير إليه القرآن الكريم في كلامه على استبدال الأمم المتوالية في توريثها الأرض . وهذا ما نجهل غائيته رغم تسليمنا بالحكمة الإلهية فيه إيمانا لا علما لانتسابه إلى الغيب . اما محددات الانتخاب في عالم البصائج النعيساوبة قمع تفلي شاه من خلال ها عا تبه وت تائيه "كذاك أو إن زعا مقميل ا

اقتصادية تقنية وهي التكوين المهني الأكثر إتقانا وغاية جمالية خلقية وهي التكوين الإنساني الأكثر إحسانا.

أكلام ابن خلدون عن التاريخ الإسلامي وعمران حضارته ليس موضوع مشروعه الفكري بل كان المثال المشار إليه الذي يعين به قوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني . لذلك فهو قد تجاوز البحث التاريخي والاجتماعي المحددين بعين موضوعيهما إلى البحث في فلسفة التاريخ والعمران . فالتاريخ من حيث هو احداث ودلالات يبحث فيها علم التاريخ بات عنده ذا معان اربعة اثنان يخصان حضارة بعينها ايا كانت ومثالها في علمه الحضارة الإسلامية واثنان يخصان الحضارة الكونية من حيث هي مؤلفة من تساوق كل الحضارات في المكان وتواليها في الزمان. ولكل واحدة من هذه الدرجات زمانية تخصها: 1- فزمانية المعنى الأول هي زمانية الأيام بالمعنى الحرفي الدقيق 2- وزمانية المعنى الثاني هي زمانية الحقب الطويلة لحضارة بعينها كانت 3- وزمانية المعنى الثالث هي زمانية إحدى حقب التاريخ العالمي 4- والزمانية الأخيرة هي زمانية التاريخ

العالمي من بدايته المعلومة أو الموهومة إلي غايته الموهومة او المعلومة . لكن التاريخ من حيث هو علم تلك المعاني ليس هو في الحقيقة علمها المباشر بل هو علمها غير المباشر أو الموالي لعلم نقد الأخبار والإيديولوجيا المتصلة بموضوعاتها والتي تحول دون علمها الذي لا يحصل إلا بفضل هذا الفعل النقدي ذي الاساس القبلي لكونه مستمدا من علم العمران البشري والاجتماع الإنساني . لكن الاستلهام الذي نتكلم عليه هنا يجمع بين الاستلهامين لكونه منتسبا إلى المغامرة التاريخية التي فيها الإقدام على الخيار دون العلم التام المستحيل على الإنسان: ولعل أفضل أمثلته قرارات القائد العسكري في المعركة فهو لا يستطيع أن ينتظر العلم التام فيشوب فعله شيء من المغامرة. الاستلهام عندئذ جامع بين الحضاري المضاعف (التربوي الواعي والتاريخي الحضاري اللاواعي) والحيوي المضاعف (تحسين الأنواع الواعي والتاريخي الطبيعي اللاواعي» لانه يتعلق بشروط قيام الامة قيامها التاريخي وليس فقط بشروط التربية والانتخاب المقصود بل و كذلك بشرط الانتخاب الوجودي (الأبعاد الأربعة التي ذكرنا أي الحضاري المضاعف والحيوي المضاعف) الشارط لقيام الامة هوية جامعة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري .

فهل هذا الأمر يخضع لقانون صراع الإرادات الواعية (التاريخ الخلقي» أم هو يخضع لقانون صراع القوى اللاواعية (التاريخ الطبيعي) أم إن للأمر قوانين اخرى تتعالى على نوعي القوانين لانتسابها إلى الغيب كما في كلامه جل وعلا على استخلاف الأم التي تستأهل إرث الأرض لصلاحها وتصديها للفساد فيها؟ تلك هي رسالة الشهادة التي كلفت بها أمة الرسالة

الخاتمة جمعا بين أدوات الفعل التاريخي وغاياته الواعية اللتين يمكن اعتبارهما موضوعا لفلسفة التاريخ وأدواته وغاياته غير الواعية اللتين يمكن اعتبارهما موضوعا لفلسفة الدين .

فلنصطلح على اعتبار البعدين الواعيين من تاريخ الأم الطبيعي والحضاري موضوعا لفلسفة التاريخ موضوعا تحاول أن تقف عنده لفهم التاريخ سواء سلمت بصلته بما يتجاوز الواعي من أفعال الإنسان ومحانيها أو انكرتها. ولتصطلح على اعتبار البعدين اللاواعيين الممثلين للافق المتجاوز لفلسفة التاريخ موضوعا لفلسفة الدين موضوعا تحاول أن تقف عنده لفهم ما بعد التاريخ سواء سلمت بصلته بما يجري في الواعي من أفعال الإنسان ومعانيها أو أنكرتها . أفلا يكون إشكال الاستلهام كله دائرا عندئذ حول العلاقة بين هاتين الفلسفتين؟ ألا تكون أزمات الأم وخاصة الكوني منها التي من اجنم أزمة أمتنا أعني الأزمات المتعلقة بالمصير بإطلاق نابعة عن سوء فهم صلة التاريخ بما بعده سوء فهم يجعل الإنسان فاعلا وحيدا للتاريخ؟ أو سوء فهم لصلة ما بعد التاريخ بالتاريخ سوء فهم يجعل الله فاعلا

فتكون فلسفة التاريخ وفلسفة الدين كلتاهما ذات صنفين هما مدار التاريخ الكوني الذي تعين اليوم في صلة حضارتنا بادوات الفعل التاريخي وغاياته شرطين في استكناف دورها الكوني واداء رسالتها بالمشاركة في تحديد افاق الإنسانية المقبلة: جاحدا يعتبر حده المعرفي والعملي حدا وجوديا يطلق فاعليتهما فيجعله الإنسان وينفي دور الغيب او شاهدا يعتبر حده المعرفي والعملي من جنس إدراك حدود الإدراك والإرادة دون حصر الوجود في الإدراك والإرادة فلا يجعل الله وينفي دور الشاهد الحصر الذي

يعتبره ابن خلدون الصنم الاكبر في الفكر الفلسفي .

وقد يعتبر البعض أننا قد تجنينا على فكرة الاستلهام بهذا القياس بين محددات تاريخ الإنسان الطبيعي (الاستلهام الحيوي») ومحددات تاريخه الحضاري (الاستلهام الخلقي) النظري والعملي للفرق البين بين فعالية التراث الثقافي الاختيارية وفعالية الميراث الحيوي الاضطرارية . لكن العودة إلى مادة الكلمة

تبين أن معناها الأول هو الفعل الشارط لقيام الكائنات الحية . ف"اللهم" هو التهام الكل للمأكول وهو بصورة أدق ابتلاعه المطلق . فللكلمة معنى إحاطة الملتهم بالملتهم إحاطة تغمره سواء كانت الإحاطة مادية وهو الوضع الأول لدلالة الكلمة (التهام الأكل للمأكول أو سيطرة الجيش الغالب على الجيش المغلوب في الحرب أو ابتلاع البحر لما يغرق فيه أو معنوية هو الوضع الثاني لدلالتها (أن يغمر الباذل المبذول إليه ماله أو

بعطفه أو بعلمه).

والإلهام بهذا المعنى- وخاصة الإلهام المعرفي الذي من جنس الوحي" - فعل حيوي مادي وخلقي في ان لانه إحاطة ينبوع العلم بملتقيه إحاطة شاملة لكل كيانه وليس مجرد تعليم لفظي: : فهي تصور معرفي وتحقق سلوكي . وذلك هو القصد العميق من العلم بمعناه الديني العلم الذي لا يمكن أن يكون نظرا منفصلا عن العمل لكونه معرفة متحققة في ذات العارف فلا يتميز فيها المعرفي من الخلقي بل يتماهيان .

ولما كان ذلك عين الشرط الضروري والكافي لقيام الحضارة بفعل الإصلاح الذاتي المتصل أعني عين حياة الحضارة فإنه ينبغي الا يكون

الإصلاح بالاستلهام من جنس إصلاح السيارات باستبدال قطع الغيار(نزيل قطعة عاطلة ونعوضها بقطعة جديدة جاهزة ومصنوعة مسبقا) بل هو من جنس تجديد الكائن الحي لنفسه بنفسه فتكون حاله اللاحقة مخرج حاله السابقة رغم جدتها المبدعة . وتكون حال الامة الماضية عندئكذ مصدر حالها اللاحقة إذا علمت الاجيال الخالفة ما كانت به الاجيال السالفة حبلى بشرط أن يكون الجديد إبداعا وليس إتباعا . لذلك كان أكبر ذم قرآني لمن لم يفهم ثورة الإسلام الإصلاحية بالاستلهام القصصي لكليات الوجود الإنساني المستند إلى فهم عميق لعلاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين إستسخافه حجة المقلدين: "هذا ما وجدنا عليه أباءنا" . وينسحب هذا الذم على إتباع أي ماض يتصور متحققا فيه المثال سواء كان ماضي الأجداد أو ماضي الاضداد بفضل عبارة "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت".

الاستلهام الإصلاحي المتصل هو جوهر حياة الحضارة وهو ما يدعو إليه القرآن الكريم أعني ما يفهمنا الاستلهام الوارد في القصص القرآني لكليات العمران البشري . وذلك نفسه ما نعنيه باستلهام مشروع المقدمة الوجودي (عمل التاريخ» المصاحب للاستلهام المشروع المعرفي (علم التاريخ) . فالإصلاح عند ابن خلدون هو استلهام حركة الوجود التاريخي أو العمراني نفسها حركته الملازمة لكل أفعال الإنسان فردا كان أو جماعة . ذلك أن كل فعل إنساني فعل مزدوج: فهو مباشرة فعل في موضوع الفعل سواء كان هذا الموضوع العالم الخارجي أو الذات وهو بصورة غير مباشرة فعل في الفعل نفسه أي مراقبة دائمة له لإصلاحه تصورا وإنجازا بوعي بالوعي .

فالإنسان يعي الموضوعات التي يفعل فيها ويعي وعيه بها وعيا يصاحب فعله فيكون الوعي متقدما على فعله ومصاحبا له وتاليا عنه . وهو في حالة التقدم اصل الاستعداد النظري وفي حالة التساوق أصل التسديد العملي وفي حالة التلو أصل المراجعة النقدية . وكل الأمم التي ماتت فيها هذه العمليات العقلية الثلاث الملازمة لكل أفعالها في سلوك الفاعلين تفقد القدرة على الوجود المستقل ومن ثم فهي أمم ميتة لانها أمم تابعة وليست أمما مبدعة.

10 0 ء. اعتبر ابن خلدون اكتشافه العلم الجديد إلهاما فقال:" ونحن الهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره" ص . 66 وطبعا فليس هدف هذه المحاولة مجرد الاستلهام حتى وإن كنا لا زعم استكمال عمل ابن خلدون بإضافة ما قد يكون خفي عنه من المسائل فتلحقها بعمله من بعده شيئا فشيئا كما اشار في النص الذي ختم به كتابه وصدرنا به هذه الفاتحة . فهذا رغم شرعيته ليس همنا الأول فضلا عن كونه ممتنعا من دون الشرط الذي يجعل الاستكمال مبدعا: فلا بد من فهم طبيعة العمل ومبدأ حيويته المبدعة قبل أي زعم يسعى إلى الإضافة الكيفية مهما كانت ضئيلة . إنما الهدف من المحاولة هو أن نحدد طبيعة " موضع " العلم الذي قال ابن خلدون إنه قد عينه حتى نتمكن من تحرير عمله مما آل به إليه أصحاب القراءات العجلى التي تسقط عليه إيديولوجياتهم وأن نحدد بعض النتائج النظرية والعملية التي يمكن أن تنتج عن فهم طبيعة هذا الموضع . لذلك فستكون المحاولة مؤلفة من ثلاثة اقسام:

القسم الأول يحدد موضع العلم الجديد ويسبر أغوار النتائج النظرية التي

يمكن أن تنبع من فلسفة ابن خلدون العمرانية ببعديها المتعلق بفلسفة التاريخ وبفلسفة الدين . وفيه بابان:

١-1 أولها يبحث في وحدة المقدمة ليعين المادة المقصودة عند الكلام عن ثورة ابن خلدون النظرية والعملية ومن ثم للتمييز بين النظرية الخلدونية والأمور الثلاثة الأخرى الواردة فيها: بعض مبادئ العلوم العمرانية الجزئية وبعض نتائجها ثم الأمثلة المستمدة من العمران الإسلامي لتوضيح القوانين الكلية للعمران البشري وأخيرا الاستطرادات التي يعرض فيها ابن خلدون علوم عصره خلال كلامه في الوجه العمراني من الظاهرة المعرفية

١-2 والثاني يبحث في شروط الثورة الخلدونية المعرفية والقيمية وطبيعتها لنفهم مقوماتها وما يمكن ان نعتبره إبداع الحضارة العربية الإسلامية الخاص بها اعني تأسيسها لمجال العلوم الإنسانية والاجتماعية استكمالا لتأسيس اليونان مجال العلوم الرياضية والطبيعية.

القسم الثاني يبحث في راهنية الفكر الخلدوني وشروط توسل ما اكتشفه من قوانين كلية تساعد على فهم الازمة التي يمر بها العمران العربي الإسلامي . وفيه بابان كذلك:

١١ 1-. والأول بحث في المقصود بالفكر الاجتهادي الذي جعل الثورة الخلدونية تصبح ممكنة وكيف يفيدنا ذلك في قراءة المقدمة لعلاج أمرنا الذي يبغي أن يكون شورى بيننا لعلنا بذلك نجبر الكسر الموجود بين مرحلة فكرنا المتقدمة على ما يسمى بعصر الإنحطاط ومرحلته المتأخرة على بداية النهضة منذ قرنين جبرا نظريا للكسر (بفضل استئناف التنظير من حيث طلب علل توقفه) وعمليا (بفضل استئناف التطبيق العملي من حيث طلب

علل الفعل التاريخي الذي جمد حضارتنا).

١-2 والثاني يبحث في مجالات الإصلاح التي يحتاجها العمران الإسلامي وقابلية بعض أوجه النظرية الخلدونية للتطبيق سعيا منا إلى إثارة الفكر الخلدوني في الجدل السياسي والاجتماعي الجاريين في محاولات الأمة الانتقال من العمل التاريخي بيد "تلقاء النفس" و"الاتفاق" إلى العمل التاريخي على علم وروية أي بتخطيط واستراتيجية

والقسم الثالث يطلب بعض النتائج العملية التي تساعد في إصلاح أوضاع الأمة ويحدد آليات الإصلاح وسبل التواصل مع الحضارات الأخرى . وفيه بابان كذلك:

١١-1 الأول يبحث في آليات الإصلاح التي يمكن أن تستمد من النظرية الخلدونية من خلال التركيز على العلاقة القوية التي يثبتها ابن خلدون بين صورة العمران بوجهيها (الدولة والتربية) ومادته بوجهيها (الاقتصاد والثقافة) في مستوييهما الخاص بحضارة بعينها والشامل لكل المعمورة لتقدم التاريخ الكوني على التاريخ الجزئي في الفلسفة الخلدونية التي هي من هذا المنظور قرانية بالجوهر.

. 2-.1) والثاني يبحث في الكيفية التي يمكن للحضارة الإسلامية أن تتواصل بها مع الحضارات الأخرى من منطلق رسالتها الكونية كما حاول ابن خلدون فهمها بآليات علمه الجديد منطلقا من مفهوم الاستخلاف القراني تعميرا للكون ورعاية له .

وإذن فالقصد الأول والأخير من محاولتنا القصد الجامع بين الأقسام الثلاثة هو أن نحدد طبيعة المشروع الخلدوني بوصفه إحدى المراحل المفصلية في

تكوينية فكر المسلمين النظري والعملي دون أن نحاول اكتشاف ما تحقق بعده من العلوم فيه طلبا للسوابق التأسيسية من منطلق عقدة النقص إزاء الفكر الغربي الحديث العقدة التي تتصور الكلام في فضل المسلمين عليه بديلا يعزيهم عن التبعية الحالية. وسيكون منطلقنا من ابن خلدون نفسه لنجعل خطة المحاولة نابعة من المنظور الخلدوني دون إسقاط لمنظورنا المعاصر عليه حتى وإن كانت الغاية من العمل كله هي محاولة الوصل بين واقع العمران الإسلامي وتنظيراته الذاتية له تنظيراته التي قد يخفيها الاقتصار على تطبيق الجاهز من النظريات التي لم

الفاتحة 9 القسم الأول

الباب الأول: وحدة المقدمة المعنوية و المادية 23 القسم الثاني

القسم الثالث

القسم الأول

الاب الأول: وحدة المقدمة المعنوية والمادية

الباب الثاني: شروط ثورة ابن خلدون القسم الأول

الباب الأول وحدة المقدمة ونسقها المنطقي

لن نعالج مسائل الفكر الخلدوني منطلقين من فرضيات حول طبيعة العلم الذي أسسه ابن خلدون وحول مضمون المقدمة ومصادرين على صحتها للشروع في المحاولة. لا بد أن ننطلق من السؤال عن طبيعة هذا العلم وعن مضمون المقدمة لنثبت مفروضات المحاولة فتنتقل من المسلم به إلى المستدل عليه . ورغم أن البعض قد يعتبر السؤال عن وحدة المقدمة شقا للشعر ووضعا لمسالة لا تنتسب إلا إلى الترف الفكري فإننا مضطرون إليه لكيلا يكون كلامنا تحميلا لنظريات ابن خلدون أكثر ما تحتمل وحتى نتخلص نهائيا من أخذ المستوى السطحي من فكره بديلا من مستواه العميق . فكل من لم يكتف بزيارة المقدمة غبا يعلم أنها تفرض على الفكر المحلل السؤال عن نظام عقدها ليفهم تناسق مضموناتها وبصورة أوضح وحدتها المعنوية (وحدة الجنس المعرفي فيها) والمادية (وحدة المضمون الوارد في المصنف).

كل عين فاحصة تدرك أن وحدة المقدمة المعنوية (وحدة العلم الذي تتكلم عليه والمادية (نسبة ما ورد فيها من مضامين إلى مطالبها النظرية فيها إشكال فضلا عن بعض التداخل بين المضامين والأغراض . والمعلوم أن معرفة الجواب الخلدوني أمر بدهي لا يحتاج إلى سؤال وبحث لأن ابن خلدون حدد مبدأ وحدة الموضوع ومبدأ ترتيب المسائل ومبدأ وحدة الغاية النظرية التي يسعى إلى تحقيقها المصنف في نص

صريح ختم به الفصل الأول من الكتاب الأول من التاريخ أو المقدمة وزاده توكيدا في الخاتمة . لكن هذا الأمر البدهي لا يكفي وبالذات لبدهيته . والمبادئ الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون مبادئ مضاعفة:

-1 فمبدأ الوحدة المعنوية لموضوع العلم الجديد هو تصور الإنسان ومسائله مستنتجة من خاصياته بتفصيل معلل تعليلا يؤسس لتبويب المسائل دون ترتيب بين ودون أن تكون الخاصيات منسوبة صراحة إلى المقوم النوعي الذي ساد في التعريف المعلوم في الفكر الفلسفي المتقدم عليه.

-2 ومبدأ ترتيب المسائل التي يعالجها العلم ويتضمن تحديد تجانس المسائل الوظيفي في العمران وجهات تعلقها مما يقيم الوجود الإنساني أعني الضروري والحاجي والكمالي مع إشارة إلى معيار الجمع بين المسائل التي يعالجها بعض الأبواب وخاصة الاخيران.

-3 ومبدأ النظرية الخالصة: هو التمييز بين علم العمران لذاته وهو ذو مسائل شريفة ثم علم العمران علما

أداة للنقد التاريخي أو تصحيح الأخبار دون الإشارة إلى أي المطلبين يحكم ما ورد من العلم في المقدمة أهو أحدهما أو كلاهما وبأي ترتيب إن سلمنا باختلاف هيئة العلم عند النظر إليه بالمقصدين .

ولسنا نزعم بالكلام على وحدة المقدمة المعنوية أن ابن خلدون قد كانت قدرته التأليفية دون الواجب . كما أننا لا نزعم في كلامنا على الوحدة المادية أن في متن العمل بعض المتحولات عليه . كل مافي لأمرنا ندعي أن النظر في المقدمة ذو مستويات أربع لا بد من الفصل بينها وترتيبه من أن في خاتمة عمله . فالنظر في المقدمة قد جمع أربعة مستويات على النحو التالي:

1 - ما فوق النظرية: : عملية تأسيس علم فن التاريخ بنقله من ظاهره إلى باطنه تأسيسه على العلم الجديد الذي سماه ابن خلدون بعلم العمران

البشري والاجتماع الإنساني . والتأسيس لا يكون بقول ينتسب إلى العلم نفسه

أعني النظرية المبكرة بل هو تنتسب إلى ما بعد النظرية أو إلى نظرية من قوة ثانية. وذلك هو القول الذي يفتتح به ابن خلدون مقدمته في الخطبة ومقدمة المقدمة وفي المقدمة الأولى من الباب الأول فضلا عن القسم النقدي من

نظرية المعرفة في الباب السادس من المقدمة 8

2 - النظرية المقصودة بالذات من تأليف المقدمة: علم العمران. (لذاته أو لوظيفته في تصحيح الأخبار أو من النظورين سواء اتحدا أو اختلفا) وهذا هو العلم الجديد الذي يعتبره ابن خلدون من إبداعه والذي ما تزال طبيعته مجهولة للتردد في تسميته خلال إسقاط العلوم الحديثة عليه فبعضهم يعتبره بداية علم الاجتماع والبعض الآخر يسميه علم الحضارة والبعض ينفي الأمرين ويعتبره ارهاصات في فلسفة التاريخ .

' فليس من قصور المبدعين أن يكون إبداعهم في تدفقه الأول حائلا دون التنظيم الصناعي للمبدعات: : فهي تخرج من ذهن صاحبها بدفق وانبجاس لا يقف عنده أي جهد للروية التنظيمية التي هي في العادة ثمرة العودات المتوالية على العمل من صاحبه أولا ومن المدرسة الفكرية التي تولت مهمة التطوير . وقد يكون التطوير أحيانا قلبا للمشروع رأسا على عقب دون أن يعد ذلك خروجا عن القصد الاول للمبدع الذي يبقى له الفضل الأول والأخير . "ما كان يمكن لابن خلدون أن يدع علم العمران أساسا لنقل تاريخ من ظاهره إلى باطنه من دون أمرين حيدان عن انتساب إلى الفكر

الأشعري كما سنبين في الباب الثاني: الأمر الأول هو استبدال نظرية أفعال العباد المخلوقة لهم عند المعتزلة بنظرية أفعالهم المكتسبة دون خلق منهم والأمر الثاني هو استبدال نظرية الضرورة السببية الفلسفية بنظرية مجاري العادات دون نفي للانتظام . فمن دون الحد من حرية الإنسان الخالقة للأفعال يمتنع القول بانتظام سلوك البشر فيكون البحث في قوانين تنتظم بها هذه الأفعال ممتنعا . وإذن فالنظرية الاعتزالية تتنافى وكل إمكانية لتأسيس علم السلوك الإنساني علمه المحدد لقوانين كلية اللهم إلا إذا رددنا مفهوم الخلق إلى نظرية الطبائع وعندئذ يصبح القول الاعتزالي بالحرية الإنسانية قولا متناقضا بل ومخادعا . ولهذه العلة اعتبر الفلاسفة العلوم العملية من جنس مختلف تماما عن العلوم النظرية: فالقوى الإنسانية عندهم تقبل الضدين ومن ثم فهي تختلف عن الطبائع التي يتأسس عليها العلم الطبيعي الذي هو نظري وليس عمليا . ومع ذلك فهم عندما يحاولون تأسيس العلوم العملية يضطرون إلى ما يشبه نظرية الطبائع في التاريخ الطبيعي فيستعملون نموذج النفس ونموذج المنزل وكلاهما طبيعة تنتسب إلى التاريخ الطبيعي لا إلى التاريخ الحضاري . . والنظرية الفلسفية القائلة بالضرورة السببية نجدها عند التعمق هي أيضا حائلة دون العلم عامة فضلا عن العلم الإنساني . فلو كانت السببية ضرورية بإطلاق لما كان يمكن استثناء الإنسان منها ولاستحال وضع نظريات علمية مختلفة إذ يكون الفكر وهو ظاهرة طبيعية خاضعا للضرورة السببية فتكون المعرفة مجرد مرآة ويكون الفكر مرآة لا يستطيع افتراض غير ما يتراءى عليه . فكيف له عندئذ أن يضع نظريات معرفية ؟ وإذا سلمنا بأن الاختلاف بين المناظر بجزئنا دينا في الترائي هو

الذي يعلل النظريات المختلفة فسيبقى سؤال تاريخية المعرفة كيف يمكن فهمه والمناظر واحدة لم تتغير ؟ وفي الحقيقة فإن الفلاسفة يكاد علمهم يؤول إلى هذا المنظور : فعندهم أن العلم يكفي فيه الحقائق الأولية وهي مرآة للعالم في العقل ثم المنطق لاستنتاج كل الحقائق الثانوية أي المستنتجة أو النظرية في مقابل الاولى التي هي بدهيات ضرورية ولا حاجة إلى التجربة . أما الحد من الضرورة السببية بالقول بمجرى العادات فهو لا ينفي الانتظام ومع ذلك فهو يعتبره من الواقعات التي لا تعلم إلا بشهادة التجربة تكون التجربة أمرا جوهريا للمعرفة واكتشاف القوانين بدلا من الاكتفاء باستنتاجها من الحقائق الاولية المزعومة وهي في الحقيقة تجارب عقلية عن العالم . وفي الجملة فإن ابن خلدون ما كان ليكتشف شيئا من علمه لو لم يكن قائلا بهذين المبدأين الأشعريين: : الحد من الضرورة السببية وتعويضها بمجاري العادات والحد من الحرية الإنسانية والقول بالكسب -

ابن خلدون المقدمة ص ":66 ونحن نحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا من بكره وجهينة خيره فإن كنت استوفيت مسائله وميزت مائع الصناع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية . وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السيل وأوضحت له

الطريق والله يهدي بنوره من يشاء". ريرص -3 ما دون النظرية: العلوم الفرعية عن علم العمران وتدرس مقومات العمران المتمايزة رغم التداخل بينها في تقويمها للعمران كالاقتصاد والتربية والسياسة والثقافة الرمزية إلخ .

. . وهذه العلوم الفرعية متعددة ومن ثم فهي غير العلم الواحد الذي ينتظم به عقدها ويحاول ابن خلدون تأسيسه فتكون فروعا منه أو علوما جزئية هي في نسبتها إليه كالعلوم الجزئية في الفلسفة التقليدية في نسبتها إلى علم ما بعد الطبيعة.

-4 تطبيقات هذه العلوم الفرعية على الأخبار التاريخية لنقدها وتصحيحها أو على الظاهرات العمرانية لتحليلها وعلاجها: تطبيق نظريات علم العمران على أمثلة تاريخية. فأحيانا يطبق ابن خلدون نظرية العمران ككل مثل تفسير السلوك بأخلاق العمران البدوي (مثال العباسة) وأحيانا يطبق قوانين الديموغرافيا (مثل الكلام في أعداد جيش بني إسرائيل) أو قوانين السياسة (مثل تفسير نكبة البرامكة) إلخ . .

فكانت المقدمة من ثم متعددة الأغراض مختلطتها . وإذن فهي تحتاج إلى الفصل بين مستوياتها فصلا دقيقا يمكن من فهم الحبكة النظرية التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري بأن جعل فن التاريخ الذي هو الاداة الاساسية في علوم الملة التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج التاريخي (حجة الشهادة المضمونية: عدم التناقض بين القول والمقول) مادة للفكر الذي سيحولها إلى فن فلسفي دون أن يزعم أنها علم نظير الأداة الاساسية في العلوم اليونانية التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج المنطقي (حجة الشهادة الصورية: : عدم التناقض بين الأقوال) التي جعلها أرسطو فنا فلسفيا دون أن يزعم أنها علم .

أن لطن يدام "ل ان لاع من جس فى لذب إلى جس في افسلة" ثم أردف

ذلك الطرية

لأتصادوالسياس ولتريةإلخ . . مضعناذلك كل أمئة ضربهاعلى اناق نظرياهاستمدهامن تاريخ

لمكن أن يستتى عه رغم كو كاد يجاوز نف المقمةمن حيث الكم . والأخطر من ذلك الأخطاء التأويلية خطيرة حالت دون الكثير من الدارسين وفهم طبيعة المشروع الخلدوني .

وفي الحقيقة فإن كل علم يحتاج إلى الحجتين: حجة الشهادة وتتعلق بنسبة القول إلى المقول أو بدلالة مفردات القول المرجعية وهي من ثم جوهر علم الدلالة وحجة المنطق وتتعلق بنسبة القول بعضه إلى بعض أو التناسق أو بدلالة سلامة التأليف القولي وهي من ثم جوهر علم النحو القولي . لكن تأسيس علوم الطبيعة تقدم فيه النوع الثاني من الحجة للخروج من منغصات التناسق المنطقي وللظن بأن النوع الاول مفروغ منه تسليما بأن المعطيات الطبيعية ثابتة ويكفي فيها العيان الحسي المشترك وشبه الثابت . أما تأسيس علوم التاريخ فقد تقدم فيه النوع الأول من الحجة للخروج من منغصات التطابق الواقعي ولامتناع مثل الظن التعلق بثبات الامور الطبيعية في الامور التاريخية. ذلك أن المعطيات التاريخية ليست ثابتة ولا يكفي فيها العيان حتى لو سلمنا بوجوده عند بقاء الآثار التي يمكن أن نعاينها فضلا عن تأثير المواقف في الشهادة . ولكن بمجرد أن يتم في العلوم الطبيعية إتمام أداة التناسق القولي (المنطق) أو شهادة القول للقول نصبح محتاجين إلى أداة التطابق المقولي (التجربة) أو شهادة المرجع للقول فيلحق الطبيعي بالتاريخي من حيث الحاجة إلى حجة الشهادة . وبمجرد أن يتم في العلوم التاريخية

إتمام أداة التطابق مع المقول أو تناسق الأفعال (الخبر) نصبح محتاجين إلى أداة التناسق بين الأقوال (المنطق) فيلحق التاريخي بالطبيعي من حيث الحاجة إلى حجة المنطق التلازم من منهج التحقق من الدلالة بفنيات النفاذ إلى المرجع ومنطق التحقق من التناسق بفنيات التأكد من سلامة القول هو التأسيس التام للعلم بعد تحقق التأسيسين المنقوصين عند أرسطو في علوم الطبيعة وعند ابن خلدون في

علوم التاريخ . فضرب الأمثلة الواردة في المقدمة جعل البعض يتصورها مستندة إلى منهج استقرائي ظنا منه أن الأمثلة ليست للتوضيح بل هي أعيان مستقرأة . وبذلك انقلب التوضيح المتأخر عن تأسيس العلم إلى سند مقدم عليه فلم تعد أمثلة ابن خلدون أمثلة توضيحية تبين مدلول نظرياته بل أصبحت أعيانا استقرائية تستمد منها النظرية بالتعميم المخل كما تصور المرحوم عبد الرحمن بدوي وكل الذين يبالغون في دور تجربة ابن خلدون السياسية في نظرياته العمرانية أو في الكلام على منهجه الواقعي

كما أن الاستطرادات بدت من لا يميز بين مستويات النظرية الخلدونية وكأنها جزء أصيل منها فاعتبر عرض ابن خلدون لعلوم عصره جزءا من علمه الجديد في حين أن ما ورد في هذه العروض لا يرقى حتى إلى تاريخ الأفكار فضلا عن اعتباره من علم اجتماع العلم . وحتى بعض مداخلات ابن خلدون مجادلا آراء العلماء في العلوم التي عرضها من حيث هو فيلسوف أو متكلم أو فقيه أو لغوي أو مؤرخ إلخ . . فإنها ليست من أغراض علم العمران ولا حتى من أغراض التاريخ لأنها من مسائل العلم المعروض وليست من مسائل علمه .

وطبعا فهي قد تصبح من مسائل تاريخ العلم بعد ابن خلدون منظورا إليه من حيث نسبته إلى تلك العلوم التي ناقش آراء أصحابها فيها لا من حيث هو مؤرخ أو عالم عمران . لذلك رأينا أن تبدأ محاولة الغوص في أعماق فكر ابن خلدون في هذا الباب الثاني لتعليل فهمنا المقدم في الباب الأول بعلاج هذه المسألة المبدئية التي نعتبرها مقدمة على كل ما عداها رغم تأخيرنا إياها تقديما لمقاصد القراءة على أسانيدها . . فالتمييز بين مستويات النظر الخلدوني وتحديد ما ينتسب إلى العلم الذي يريد ابن خلدون تأسيسه وما لا ينتسب إليه شرط أول لسلامة التحليل والتعليل يستند إليه سعينا لفهم نظريات ابن خلدون وما بعدها وما دونها ثم تطبيقاتها . وهذه هي خطة العلاج التي نتبعها في الباب الثاني من هذه المحاولة:

الفصل الأول وفيه مسألتان:

1 - المسألة الأو لى: إشكالية وحدة المقدمة المعنوية والمادية

-2 المسألة الثانية: السبل الممكنة لعلاج مسألة الوحدة

الفصل الثاني وفيه مسألتان كذلك:

1 - المسألة الأولى: ترتيب المسائل وتطويرها

-2 المسألة الثانية: نظريات علم التاريخ وعمله على علم

ذلك أنه علينا في الغاية أن نحدد النظريات الجديدة التي أبدعتها الثورة الخلدونية في المجال المعرفي والقيمي لنرى علل وصفنا إياها بكونها ثورة

حقيقة في مجالي علم التاريخ وعمله . وهذا الفصل الأخير هو أيضا فصل مضاعف: الصريح من النظريات الخلدونية الجديدة والمضمر منها .

"أنظر عبد الرحمن بدوي: " إن ابن خلدون أراد أن ينظر في العمران البشري فلماذا أقصر نظره على المجتمع الإسلامي إذن؟ وكيف يحق له أن يستخرج قوانين عامة تتطبق على العمران كله إذا اقتصر على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم" ص . . 161 من مقاله ابن خلدون وأرسطو الوارد في أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة 6-2 يناير 1962 . وهو يضيف أن ابن خلدون لو استقرأ العمران في مصر لغير كل نظرياته ظنا منه أن المقدمة استقرائية وليست استنتاجية وغفلة عن كون ابن خلدون قد عاش في مصر أكثر من عشرين سنة ولم يغير البنية النظرية للمقدمة رغم إضافة عناصر مضمونية لم تكن موجودة قبل مقامه في مصر

الفصل الأول المسالة الأولى

وحدة المقدمة المعنوية والمادية

من المعلوم أن المقدمة محاولة لتأسيس كتابة التاريخ كتابة نقدية تصحح الأخبار فتبدو مدخلا تمهيديا . ومن ثم ففيها عينة نموذجية من تصحيح الأخبار أو كتابة التاريخ كتابة نقدية وكل العينة مستمدة من التاريخ الإسلامي حتى وإن كان بعضها يتكلم في أحداث غير إسلامية مروية بمنظور المؤرخ الإسلامي . وهي كذلك تأسيس لعلم جديد يحدد شروط هذه الكتابة النقدية شروطها المنهجية والأداتية فتكون بمعنى العلم الموسس للتاريخ عملا (حدث التاريخ) وعلما (خبر عن أحداث التاريخ): ومن ثم

فالتمهيد التأسيسي ذو بعدين فهو علم أنطولوجية موضوع التاريخ الذي سماه ابن خلدون عمرانا(-عمل التاريخ) وعلم ابستمولوجية التاريخ التي سماها تصحيح الخبر (-علم التاريخ) ويوحد بين الوجهين مفهوم فلسفة التاريخ التي ترد العينات المضروبة أمثلة من انطباق النظرية العمرانية بغرض التحقق منها وليست مادة استقرائية بنيت عليها النظرية.

فماذا يمكن أن يكون في هاتين الحالتين مبدأ وحدة موضوع العلم الجديد الجامع بين الانطولوجيا (طبيعة الموضوع) والإبستمولوجيا (طبيعة علمه) ومبدأ تبويب المصنف إذا اعتبرناه متضمنا أهم مسائل علمه الجديد رغم أن ابن خلدون يسلم بأنه لم يستوف المسائل واكتفى ببعضها معتبرا تعيين موضع العلم كافيا لجعل الأجيال الخالفة قادرة على مواصلة المهمة ؟ وكيف يكون هذا العلم مختلفا عن علم السياسة المدنية (ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤهم ومع ذلك تشتق وحدته من تصور الإنسان ؟

كن عل جد لقصودة سن هوم الإسان جقاأعي كنا وصور افلا يان

بما أضاف إليه محددا أساسيا هو "من حيث الاجتماع" أعني ضمنيا وليس "من حيث الطبيعة"؟ ألسنا نفهم هذا الفرق في ضوء المقابلة بين السياسة "بمقتضى الأخلاق والحكمة" والسياسة "من حيث الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم كما يخبر عنه التاريخ " فيكون التحديد الجديد للإنسان انفصالا عن الجانب الطبيعي وانحيازا إلى التاريخ الحضاري خاصة وهو يرجعه إلى مفهوم الاستخلاف في دلالاته الأربع ؟

وبذلك نجدنا أمام تراكب المبدأين المحددين لوحدة المصنف معنويا وماديا:

1 - مبدأ وحدة وجهي العلم: أعني علم العمران منظورا إليه لذاته ومنظورا إليه من حيث هو علم مساعد . فمن حيث هو علم لذاته يكون علم العمران علم منظومة العلوم التي تدرس الظاهرات العمرانية دون أن يكون موضوعه إحدى هذه الظاهرات . لكن ذلك لا يكفي لأداء دور الأداة التي يصحح بها الخبر التاريخي . فلا يمكن له أن يحقق ذلك إلا بمنظومة العلوم التي هو نظام عقدها . فما يساعد المؤرخ ليس علم العمران الكلي وحده أو نظام عقد العلوم التي موضوعاتها مقومات العمران بل لا بد من القوانين التي تكتشفها علومه الجزئية التي تدرس هذه المقومات أعني محددي صورته (السلطة الزمانية أو علم السياسة والسلطة الروحانية وعلم التربية) ومحددي مادته (أسباب المعاش أو الإنتاج المادي وأسباب التآنس أو الإنتاج الثقافي) وجدل محددي العلاقة بين صورة العمران ومادته اللتين اجتمعتا من حيث دورهما المحدد للعمراني من حيث هو عمراني في مضمون باب العمران على الجملة (المحددات المادية الموحدة هي دور المحيط الطبيعي والمحددات الصورية الموحدة هي دور المحيط الثقافي).

-2 ومبدأ وحدة وجهي المصنف: فلمبدأ وحدة الكتاب وجهان كذلك . أولهما يحدد المضمون والثاني يرتب عناصره . فأما الوجه الذي يحدد المضمون فهو حد "الإنسان من حيث الاجتماع". وأما الوجه الذي يرتب عناصر المضمون فهو "توجيه" ما لأجله كان العمران من شروط قيام الوجود الإنساني أعني: جهة الضروري وجهة الحاجي وجهة الكمالي .

فمفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع" يحدد العناصر التي يتقوم بها العمران الذي هو موضوع العلم وينتج بالتبعية تحديد مسائل علمه في ذاتها ومن حيث دور قوانين الظاهرة العمرانية الأداتي في نقد الخبر وتصحيحه . أما رتب جهات الشروط التي يتقوم بها الوجود الإنساني فتحدد مراتب هذه العناصر في الظهور التكويني خلال تاريخ أي جماعة ومن ثم فهي ترتب المسائل بحسب توالي الضروري والحاجي والكمالي من الشروط العمرانية في الوجود الإنساني . لكن التدقيق في دلالة هذين المبدأين يدفعنا إلى طلب مبدأ أبعد غورا لأنه يمكننا من تمييز المسائل المعالجة بدقة علمية أكبر فنكتشف التبويب العلمي الأوضح لخطة المقدمة:

مضمون المقدمة بمقتضى المبدأ الأول: هل مفهوم "الإنسان بمقتضى ما يعرض لأحواله من أمور من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا" المعلن هو مفهومه المحدد للقسمة التي نجدها في العلمين: علم "عمل

انظر أبو يعرب المرزوقي اطق بساكم لمم ال لم وال انار العرية لا للكتاب تونس .2006

م حال لس قوسا داس عدي ساك ررحا هكد كرا ةج

تاريخ" وعلم "علم التاريخ"؟ وإليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الأول: "إذ كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها (-يذكر أربع خاصيات في ترتيب مقابل لترتيب المقدمة أي العلوم والحكم والصناعات والتساكن أو التنازل الذي يقصر عليه محل العمران" ويستهدف غايتين هما التآنس واقتضاء الحاجات وثل هيه اريت فون وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا انحصر الكلام في

..

مضمون المقدمة بمقتضى المبدأ الثاني : هل رتب الشروط تقتضي القسمة التي نجدها في المقدمة أم إن الترتيب مضاعف خمس مرات أعني في كلا العمرانين (البدوي والحضري) كلا على حدة ثم في تفاعلهما في الاتجاهين أي أثر العمران البدوي في العمران الحضري وأثر العمران الحضري في العمران البدوي ثم في مبدأ وحدة العناصر الأربعة أي العنصرين الحدين وتفاعليهما كما في باب العمران على الجملة ؟ إليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الثاني ": وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي . والطبيعي أقدم من الكمالي . وجعلت الصنائع من الكسب لأنه منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد"

وابن خلدون يعلل في نص المبدأ الثاني ترتيب المسائل كما يعلل التمييز بين وحداتها . وقد علل

الترتيب في ثلاث مراحل: مرحلة المقدم المطلق وهو العمران البدوي ومرحلتي الترتيبين النسبيين أعني

تقديم الملك على البلدان وتقديم المعاش على العلوم . وكان يمكن أن يعلل تقدم الملك والبلدان على المعاش

والعلوم . لكنه لم يفعل . وقد يكون سكت عنه لأنه يبدو من تحصيل الحاصل المضمر في الترتيبين النسبيين .

أما تعليل توحيد المضمونات فيخص مسألة وضع الصناعات مع المعاش . ولم يعلل مسألة وضع الآداب

والتربية مع العلوم . لكن أهم ما يلفت الانتباه هو عدم ذكر مضمون الباب الأول أو العمران على الجملة الذي كان من المفروض أن يكون مقدما عليها جميعا فلا تكون هذه المنزلة للعمران البدوي .

وه للاحطة لهي اي تل في قرا احا الاب الأول حرجا عن لتب وص

ل لذن #اقصائ اي يلاثرها ون علدوة مرضوما لقع فسان ليست عصائص راوج أو نسيهى هي صرية. العلوم والحكم والصنائع والتساكن من أجل التآنس واقتضاء الحاجات . ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام علاقة هذه المسألة بما ينسبه ابن خلدون للحضارة من ضرر على الإنسان من حيث هو طبيعي: فهي قد تصل حدا من التأثير في أحوال الإنسان يفسد قواه أي قواه من حيث هو كائن بيولوجي له صفات المستخلف أو ما يسميه ابن خلدون بحب التأله والرئاسة الفطرية أو الحرية . الحضارة هي إذن ما يحصل من التساكن والتنازل من محددات للأحرار المتساكنين والمتنازلين الذين لهم ذوات بيولوجية لا بد من الحفاظ على قواها وشرطه أن يعامل الإنسان من حيث هو مستخلف سواء تحددت شروط هذه المعاملة بالعقل (السياسة العقلية) أو بالشرع (السياسة الشرعية) أو بالجمع بينهما لأنهما لا يختلفان إلا بنظرية أصل قيم السياسة وليس بها: فالقيم واحدة لكن العقل ينسبها إلى اجتهاد الإنسان العاقل والنقل ينسبها اجتهاد الإنسان المؤمن

وهذا المعنى الضيق للعمران ويقصد التنازل والتساكن ومن ثم المتنازلين والمتساكنين وهو يستعمله في الغالب بهذا المعنى الديموغرافي للكلام عن

المدن كبرا وصغرا وعن العمران ربوا ونقصانا وبه يقيس الحضارة في التاريخ: وهذا المعيار صحيح فحجم المدن يمكن أن يعتبر من أهم مقاييس الحضارة

شاملا لنوعي العمران فيكون معنى "على الجملة" هو الواحد في النوعين ومن ثم فهو لا يقبل الترتيب الذي يخص المسائل لأنه الأول والأخير في ترتيبها أو لكونه مشروطا فيها جميعا: أي إن العمران البدوي والعمران الحضري كلاهما خاضع لمحددات العمران على الجملة. وبذلك يصح ما قاله ابن خلدون على تقديم العمران البدوي : فهو الأول بالقياس إلى كل المسائل بما في ذلك العمران على الجملة الذي لا يوجد له دور إلا بوصفه شرط العمران بشرط ظهور شكله الأول.

المسألة الجوهرية:

كيف قلب ابن خلدون العلاقة بين النظري والعملي في مفهوم الإنسان الفلسفي؟ فلم يعد "تصور الإنسان" من حيث هو "حيوان عاقل" محدد الخاصيات العملية للإنسان من حيث هو "حيوان مدني" بل صار مفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع' ' هو المقدم على الحيوان العاقل . فصار العملي متقدما على النظري والعرضي على الذاتي أو التاريخي على الطبيعي؟ وقد أنتج هذا التقديم وإن بصورة ضمنية لم يصرح بها ابن خلدون تقديم الإرادة على العقل وأصبح النظري نفسه يقدم فيه الإنتاجي على النظري الخالص حتى إنه عرف العقل بوصفه نظام تقنيات وصنائع بالأساس'" تابع للعقل العملي بوصفه نظام سلط وخطط بالأساس . كما أنتج نقلة ثورية قطعت نهائيا مع النفس والمنزل نموذجين لصورة العمران ومادته لتستعيض

عنهما بأمرين بين النفوس وبين المنازل:

الأمر الأول هو صراع الإرادات على المنزلة (في سلم السلط والمهابة) في العمران.

والأمر الثاني هو صراع الإرادات على علامات (في سلم الثروة والجاه) المنزلة وأدواتها.

وكيف قلب ابن خلدون العلاقة بين فقه الظاهر وفقه الباطن في مفهوم الإنسان السياسي مزيلا الفرق بينه وبين الديني إذ يسعيان إلى تحقيق معاني الإنسانية كما يشير إليها في نظرية التربية التحررية التي تمثل غاية العمران السوي . فقد قدم الوازع الذاتي على الوازع الأجنبي في العمران السوي بسبب ما للوازع الأجنبي من إفساد على ما للإنسان من معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع التي هي المدافعة والرئاسة الطبيعية للإنسان فكان التربوي والسياسي تحرريين بالأساس؟ النقلة من نموذج السلطة الخارجية روحية كانت أو زمانية إلى نموذج العقدين العقلي (بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الدنيوية: طاعة مقابل تحقيق مصالح) والشرعي (بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الأخروية

التعريف الخلدوني للنظر والعقل بالسببية الذريعية المقدمة الباب السادس فصل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر ص . ":840-838

فمنها (الأفعال) منتظم ومرتب وهي الأفعال البشرية ومنها غير منتظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع . فإذا قد قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من المبدأ بسببه أو علته أو شرطه وهي على

الجملة مبادئه إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما . وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنه وقد يرتقي ذلك أو ينتهي . فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ المبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم تبع ما بعده إلى آخر بالحواس ومدركاتها متفرقة خالية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر. . ولما كانت الحواس المدبرة في عالم الكائنات هي المنظمة وغير المنظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستعلت أفعال البشر على عالم الحوادث مما فيه فكان كله في طاعته وتسخره وهذا هو محل الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى" إني جاعل في الارض خليفة" , فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته". . فضرب الأمثلة الواردة في المقدمة جعل البعض يتصورها مستندة إلى م: منهج استقرائي طنا منه أن الأمثلة ليست للتوضيح بل هي أعيان مستقرأة . وبذلك انقلب التوضيح المتأخجر عن تأسيس العلم إلى سند مقدم عليه فلم تعد امثلة ابن خلدون امثلة توضيحية تبين مدلول نظرياته بل أصبحت أعيانا استقرائية تسمتد منها النظرية بالتعميم المخل كما تصور المرحوم عبد الرحمن بدوي وكل الذين يبالغون في دور تجربة ان خلدون السياسية في نظرياته العمرانية أو في الكلام على منهجه الواقعي بالإضافة إلى الدنيوية: طاعة مقابل إرضاء الله وتحقيق المصالح) يجعل الكلام في العصبية بمعناها المستقل عن أصل قيامها بدورها

الموجب أو الشرعية من سوء الفهم الذي أفسد قراءات الفكر الخلدوني السائدة.

وعلينا الآن أن نبحث مسألة وحدة المقدمة المادية بعد أن نظرنا في وحدتها المعنوية بتحليل المبدأين المتعلقين بتحديد المضمون وترتيبه. ويعتمد بحثنا في مسألة الوحدة المادية على ثلاث ملاحظات: أولاها كيفية والثانية كمية والأخيرة فلسفية -

وتتعلق الملاحظة الفلسفية بضرورة الجمع بين القسم المحدد للقطب الثاني من شرط الشروط

في المشروع الخلدوني قصدت الموقف النقدي من مبدأ الفكر الفلسفي المطلق (مبدأ التطابق بين المنطق العقلي

والوجود وهو الشرط الذي يكمل الموقف العقدي من مبدأ الفكر العقلي (التوحيد بين المنطق النقلي

والوجود) . والمعلوم أن القطب الثاني لا يبرز البروز الكافي لأنه يأتي في الباب السادس بصورة عرضية خلال الكلام عن المنطق والفلسفة.

الملاحظة الكيفية وتبدو ملاحظة إيجابية:

فالمقدمة أو الكتاب الأول من كتاب العبر يمكن أن يعتبر خزينة معلومات . لذلك فكل المختصين في علوم الأمة سواء كانت نقلية أو عقلية يمكن أن يجدوا فيه مادة للقول . لكن أليس ذلك أمرا يفقد العمل وحدته الموضوعية فيجعله من جنس الموسوعات؟ وهل يمكن القبول بما تمثله محاولات دراسة فكر ابن خلدون من منطلق أحد العلوم الوارد عرضها في

المقدمة فتظن علوما منسوبة إليه ويسعى أصحاب القراءة إلى رد كل فكره إليها حتى ولو اقتضى ذلك إضفاء وحدة متكلفة لا تحقق المطلوب؟ أليس تعدد التأويلات الممكنة من منطلق هذه العلوم المعروضة دليلا على فقدان العمل للوحدة التي يتصف بها علم من العلوم إذا كان قد بلغ مرحلة النضج العلمي ومن ثم فهي شهادة بعدم نسبة هذه العلوم إليه بل هي مجرد استطرادات تاريخية وصفا لبرنامج التدريس أو إحصاء للعلوم في عصره ؟

الملاحظة الكمية ' وتبدو حادة مما ورد في الملاحظة الكيفية:

فعدم التناسب بين الأبواب أمر لا يمكن أن يغفله القارئ النابه . وبدون التعرض لمسألة المضمون الواحد في المقدمة ألا يعد عدم التوازن الكمي بين الأبواب دليلا كافيا على انخرام ما في بنية العمل فيقتضي التساؤل عن مدى انتساب الكثير من المضمون إلى المشروع الواحد الذي يعلنه المؤلف . ويتجلى عدم التوازن بالصورة التالية:

الباب الأول في العمران على الجملة: من صس 74. إلى ص . 209. فيكون مجموع صفحاته 136

الباب الثاني في العمران البدوي: من ص . 210 إلى ص . 270. فيكون عدد صفحاته 61 صفحة. الباب الثالث في الدول: من ص . 271 إلى ص 608. فيكون عدد صفحاته 338 صفحة.

تحمد "تصفي " نشرة دار الكتاب اللبناني الطبعة الثالثة بيروت 1967 . الباب الرابع في العمران الحضري: من ص . 609 إلى ص . 677. فيكون عدد صفحاته 69 صفحة. الباب الخامس في المعاش والصنائع: من ص . 678 إلى .768 فيكون عدد صفحاته 91 صفحة.

الباب السادس في العلوم والتعليم: من ص . 769 إلى ص . 1169 . فيكون عدد صفحاته .401

المدخل والخاتمة:

يتضمن خطبة الكتاب من ص . 1 إلى وص . 11 ومقدمة المقدمة من ص . 12 إلى ص . 56 . ويمكن أن نضيف إليهما خاتمة الكتاب صفحة واحدة والمقدمة الأولى من الباب الأول من ص 69. إلى .3 فيكون عدد صفحاته 62 صفحة . ولما كانت خطبة الكتاب تتضمن التعريف الثوري لعلم التاريخ سلبا بالانتساب إلى ضرب من القول يمكن أن يعتبر من جنس الأدب وإيجابا بالانتساب إلى الحكمة فإن اعتبارها جزءا من الكتاب وليست مجرد خطبة يجعل القسم الأول مضاهيا بكمه لمعدل مقدار الأبواب عندما نخلصها مما نعتبره استطرادا وليس منها .

وبين أن الكتاب بهذه المعطيات الإحصائية فاقد للتوازن الكمي . فيحتاج إلى تحليل يعيد في البيسب أو على الأقل يحدد المسائل المعدة في بعض الأسواب حي وإن كات مار افر" وأول ملاحظة كمية تظهر أن المقدمة تنقسم إلى مجموعتين كل منهما ذات ثلاثة أبواب إذا ما استثنينا مؤقتا المدخل خطبة ومقدمة وخاتمة. لكن إحدى المجموعتين أبوابها طويلة والأخرى أبوابها قصيرة . وإذا اعتبرنا معدل طول الأبواب القصيرة معيارا للحجم الأقصى وطول المدخل معيارا للحجم الأدنى أمكن أن نقسم الأبواب الطويلة إلى أبواب من جنس الأبواب القصيرة . فمعدل الأبواب القصيرة هو: -91+69+711(:3)» -(3:231) 77 صفحة.

وبذلك يكون حجم الباب مراوحا بين طول هذا المعدل وطول المدخل

أي بين 77 مقدارا أقصى و 62 مقدارا أدنى . ويمكن أن نختار عملية أبسط لتعيين الحدين الأقصى والأدنى للمسائل في المقدمة فتأخذ المعدل بين أطول الأبواب القصيرة وأقصرها ونعده الحد الأقصى ونأخذ المدخل مقدارا للحد الأدنى . فيكون المعدل بين مقدار باب المعاش أي 1 صفحة ومقدار باب العمران الحضري أي 9 صفحة هو الحد الأقصى أي 80 صفحة ومقدار المدخل الحد الأدنى أي 62 صفحة . فتكون القسمة هي هي تقريبا.

فيكون الباب الأول مؤلفا من مسألتين إحداهما تتعلق بالعامل الطبيعي وتأثيراته والثانية تتعلق بالعامل الرمزي وتأثيراته . ويكون الباب الثالث مؤلفا من خمس مسائل أولاها تتكلم في نشأة الدول والثانية في نظرية الخلافة والإمامة عند المسلمين والثالثة في تطور المؤسسة الخلافية والرابعة في وظائف الدولة الخلافية والسلطانية والأخيرة في مقومي الدولة أي في الجند واستراتيجية الحروب وفي المالية العامة والجباية وعلاقة ذلك بحياة الدولة اتساعا وضيقا . أما الباب السادس فيتألف من ست مسائل: الأولى تتعلق بنظرية التناسب بين العمران والعلوم ونظرية تكوينية العلم والثانية بعرض العلوم النقلية ونقد الكلام والثالثة بعرض العلوم العقلية ونقد الفلسفة والرابعة بنظرية التربية والتعليم ونقد السلطة التربوية

والخامسة بنظرية اللسان وتعليمه ونقد النظام التعليمي والأخيرة بنظرية الذوق والأسلوب والأدب .

مسائل الكتاب بحسب التبويب الجديد هي إذن: مسألة واحدة في المدخل التأسيسي + مسألتين في الباب الأول + مسالة واحدة في الباب الثاني +

خمس مسائل في الباب الثالث + مسالة واحدة في الباب الرابع + مسالة واحدة في الباب الخامس+ ست مسائل في الباب الأخير فيكون المجموع: 1+ 2+1+5+1+ 61-17+ مسالة . لكن مقادير الأبواب قد تبدو متفاوتة عند التطبيق بعد القسمة النظرية بحسب المعيار الذي اخترناه لأن بعض المسائل نجدها نظرية خالصة عرية عن التطبيق والاستطراد وبعضها الآخر مثقلا بالتطبيق أو بالاستطراد أو بهما معا فيبدو التوازن مفقودا حتى إن بعض المسائل لا يتجاوز مقدارها الكمي 10 صفحات لا غير (مسألة علاقة التطور العلمي بتطور العمران مثلا: الفصول الأربعة الأولى فقط من الباب السادس) وبعضها الآخر يصل إلى الضعفين .

الملاحظة الفلسفية:

لكن هذا القسم الأول المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ الفكر النقلي (التوحيد بين المنطق التاريخي والوجود يمكن أن يكتمل إذا أضفنا إليه القسم المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ الفكر العقلي (التوحيد بين المنطق العقلي والوجود . وفيه مسألتان : الأولى هي نقد المعرفة الفلسفية التقليدية ونقد العلوم الزائفة التابعة لها والثانية هي نظرية المعرفة البديل التي يقدمها ابن خلدون . فإذا أدخلنا هذا العنصر أصبح القسم الأول بمقدار الحد الأقصى هو بدوره أي حوالى 90 صفحة (إذ يضم إليه فصل الفكر الإنساني وفصل المنطق وفصل نقد الميتافيزيقا): فيكون المجموع مماثلا لحجم الأبواب الأخرى بعد تحريرها من الاستطرادات. فيكون متن الكتاب المنتسب إلى العلم المطلوب حوالى نصف الكتاب ويكون الاستطراد الذي ليس له محل في الكتاب النصف الباقي تقريبا.

السبيل الأولى

هل نقيل الإيغال في السؤال النظري فنقبل بالارتفاع إلى مستوى من سعى إلى جعل المستحيل

ممكنا ؟ كيف أمكن لابن خلدون أن يطلب أمرا كان يعد في عصره من الأمور الممتنعة: نقل التاريخ من

جنس القص الأدبي إلى جنس العلاج الفلسفي ؟ وكيف يقيل ابن خلدون الإيغال في طلب علم "أداة" وهو

من دعاة عدم الاهتمام بالعلوم الأدوات في نظريته التعليمية؟ فهل يعتبر ابن خلدون العلم الأداة يمكن

أن يكون طلبه من جنس طلب العلوم الغايات في التأسيس النظري حتى وإن كان ينبغي الاقتصار على

قنير معدو عنه في التعليي؟.و اقرب تفي وجدة المونسيوع من تتلا امه عبن تروط علمية اتاروع؟

يمكن أن نسلك إلى الجواب عن هذه الأسئلة سبل النصوص ما بعد النظرية التي تو سس العلم الجديد.

يحدد ابن خلدون شروط مشروعه الساعي إلى نقل فن التاريخ من جنس الأدب إلى جنس

الفلسفة : "اما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الام والاجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال:

- المحى الأدبي للتاريخ: " إذهو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الآيام والدول والسوابق من قرون الأول ودر فا لقا ودرب فهالأال ورف با الأيةإذا عمسها لاسا لدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان

منهم الزوال. - المسى الفلسفي للتاريخ : و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات ا ا أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها خليق" فيم تتمثل "أدبية" التاريخ وفيم تتمثل "علميته" ؟ أليست المقابلة هنا بينة المعالم وهي بين مقومين لكلا المجالين اللذين يقبلان تجوزا على الاقل الوصف بالمجال الادبي والمجال العلمي هما الموضوع وضرب العلاج: المجال الأدبي 1-: الموضوع (إخبار عن الأيام والدول» 2- وضرب العلاج (غو الأقوال وضرب الأمثال في الاندية إذا غصها الاحتفال) : المجال الفلسفي:-1 الموضوع (الكائنات والوقائع» 2-- وضرب العلاج (نظر وتحقيق وتعليل للمبادئ والاسباب).

السبيل الثانية

هل تعريف الموضوع الذي يخبر عنه التاريخ (العمران) يحدد وحدة العلم المطلوب أم هو يضاعفه ؟ فالخبر التاريخي هو العلم والعمران المخبر عنه هو الموضوع . لكن ما طبيعة الخبر في هذه الحالة وكيف يصبح عندما بمحص بعلم العمران ؟ فأيهما هو علم التاريخ هل هو الخبر الممحص أم إن فعل التمحيص بقوانين العمران هو علم التاريخ أم إن التاريخ يجمع بين الامرين الخبر قبل تمحيصه بعلم العمران وبعده؟ فابن خلدون يعرف علم

التاريخ معتبرا إياه خبرا عن الاجتماع الإنساني والعمران البشري " اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم" . لكنه لم يختر صراحة: فهل هو يقول بوحدة نسق القضايا التي يعلمها علم العمران ونسق القضايا التي يخبر بها علم التاريخ بعد أن تمحص بقوانين العمران أم هو يقول بالتمييز بينهما فيكون علم التاريخ غير علم العمران؟ هل هما علم واحد إذ التمحيص من المفروض ان ينتهي إلى التطابق بين نسقي قضاياهما ام هما علمان متمايزان؟ فإذا اتحد النسقان من القضايا -وهذا هو قصد التمحيص- فما الحاجة إلى نسق قضايا الخبر التاريخي إذا كان نسق قضايا علم العمران يقدم نفس الحقائق ومستغن عن الخبر التاريخي الذي يمحص به ومن ثم يفترضه متقدم الوجود ؟ وإن تمايزا ففيم التمايز ؟

وفي الحقيقة فإن الزعم بأن القوانين التي يكتشفها العمران تمكن من الفصل في مسألة الممكن والمستحيل فتصلح من ثم لتصحيح الاخبار فيه كثير من الامل الزائف كما بينا في محاولتنا الموسومة ب 0074405 [ه-201081:ه 4:10 [4ه810 0151271010 5 167:01071 زر] المحال عليها سابقا .

15 ء. 0 ذلك أنه حتى لو سلمنا بأن هذه القوانين ممكنة العلم من دون علم التاريخ لتتجنب الدور وسلمنا بأنها تمكن من التمييز بين الممكن والمستحيل فإن موضوع التاريخ ليس الممكن بل هو الحاصل منه فضلا عن كون الممكن والمستحيل في الأمور التاريخية هو أيضا تاريخي . . فما كان يبدو مستحيلا في زمن يصبح ممكنا في زمن آخر بفضل تقدم التقنية

المختلف من حضارة إلى أخرى مثلا تقدمها الذي ينفي كل حجج ابن خلدون في مسألة غطس الاسكندر التي يتصور نفسه فندها في حين أنها ممكنة عند علماء اليونان اللذين كان بوسعهم تصور التنفس تحت الماء إما بانبوب أو بنقل كمية من الهواء في مزود جلدي .

والسبب الأساسي في هذا الحل ليس الأمل الزائف الذي يخلقه بل هو البديل الوهمي من مناهج التاريخ التقليدية . فالمقارنة بين المصادر التي من جنس واحد كالشهادات المكتوبة او من جنس مختلف كالمقارنة بين الشهادات المكتوبة والآثار والوسائل الفنية لتحديد أعمار الاثار كل هذه الفنيات التي تمكن من معرفة الحاصل من الممكن ولا تكتفي بالممكن يحرم منها المؤرخ إذا قنع بما يقترحه ابن خلدون من مطابقة مع قوانين العمران التي تحدد معايير الممكن والمستحيل في ظنه. لذلك اعتبرنا عدم تطبيق ابن خلدون لمنهجه النقدي في تصحيح الاخبار خارج الامثلة التي ضربها في المقدمة اعني في تاريخه ليس غفلة منه بل لامتناع ذلك وعقمه كما بينا في المحاولة المشار إليها .

السبيل الثالثة

هل وحدة العلم المطلوب هي منظومة العلوم التي يستند إليها هذا العلم في وظيفته النقدية أعني في تصحيح الاخبار ؟ يحدد ابن خلدون قائمة العلوم المساعدة في عملية تمحيص التاريخ دون ان يصنفها بصورة تطابق ما يشير إليه من مسائل في علمه الجديد . فهل هي منظومة العلوم التي يرأسها علم العمران الذي ينسب إليه وظيفة تصحيح الاخبار ولاجلها طلبه رغم شرف مسائله في ذاتها ام غير مسائله ؟ فهو يقول: " فاذن يحتاج صاحب هذا الفن

إلى العلم بقواعد السياسية وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد و النحل والمذاهب ومسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك وماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والممل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر وحينئذ ينعذ يعرض خبر المقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستفتى عند"

السبيل الرابعة

ما طبيعة الوحدة الموضوعية للظاهرة العمرانية في ذاتها وبصرف النظر عن وظيفة علمها النقدية في التاريخ؟ ؟ وهل لعلم العمران في ذاته وللجمع بين كونه في ذاته وبين كونه أداة وحدة يمكن

تحديدها كما يمكن تحديد وحدة علم المنطق من حيث هو علم لذاته ومن حيث هو أداة منهجية في العلوم الاخرى ؟ هذا التمييز الجوهري ينص عليه ابن خلدون نصا صريحا: " وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعة يلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون لكل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه . لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الاخبار فقط كما رايت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة. لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة . فلهذا هجروه والله أعلم وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"

1 - علم العمران لذاته.

- وعلم العمران الآداة لتصحيح الخبر.

لكن التاريخ نفسه علم أداة. وإذن فنحن نبحث في علم أداة (علم العمران) لعلم أداة (علم التاريخ) لكن لا يعلو من اعلم غير الطبيع أن يكون في غنى عنده حتى العلوم الطبيعية فإنها هذه الوظيفة فضلا عن كون العلوم ١ 9 لطبيعية من أهم الظاهرات العمرانية .

وهذا ما يؤيد المقارنة مع ما ينسب إلى العلم القبلي سواء كان ميتافيزيقيا أو نقديا.

1 - علم أداة شرط أول هو علم العمران

-2 علم أداة شرط ثان هو علم التاريخ

-3 علم الظاهرات الإنسانية

-4 علم الظاهرات الطبيعية.

وإذن فعلم العمران لذاته فضلا عن كونه علم مواضع العلوم الإنسانية فإنه كذلك علم مواضع العلوم الطبيعية لمجرد كون هذه العلوم من الظاهرات العمرانية التي يشملها هذا العلم الذي يقبل التسمية بما بعد التاريخ خاصة وابن خلدون لا يقصره على حضارة بعينها بل هو يشمل العالم كله عملا بأفق الخطاب العلمي في الحضارة الإسلامية أفقه الذي يحدده الخطاب القراني من حيث هو خطاب لكل البشر: فالعلم الجديد يتكلم على" الاجماع الإنساني .) (... (و) عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات

للبشر بعضهم على بعض وما ينشا عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال". ولا يقتصر على درس الحضارة الإسلامية .

السبيل الأخيرة

علم العمران علم رئيس 35611601011 . ويمكن تحديد وحدته بالقياس إلى وحدة كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة بسبب تماثل الدور بين العلمين ودلالة ما أشار إليه ابن سينا من ضرورة تسمية علم ما بعد الطبيعة بعلم ما قبل الطبيعة . فيكون العلم الخلدوني الجديد علم ما قبل التاريخ وليس علم ما بعده: وهو إذن في منزلة الفلسفة الأولى التي أصبحت من وظائف فلسفة التاريخ لا فلسفة الطبيعة تقديما للموقف العملي على الموقف النظري واستبدالا للمنظور الديني على المنظور الفلسفي الذي يقدم النظري على العملي . ولما كان ما قبل الطبيعة هو علم مبادئ الطبيعة وعلم مبادئ علمها فكذلك يكون علم ماقبل التاريخ علم مبادئ التاريخ وعلم مبادئ علمه . تحاف على مرا اي لمتكي تعد لاقي لزاه لاست بها عند نحتها مع كلمة تاريخ قياسا على لحمها مع كلمة طبيعة العلم المؤسس للتاريخ .

يتبين من تفسيره محاولته إثبات موضوع علمه وتعيين موضعه . ولعل أفضل نص يثبت الطبيعة المابعدية لفعل التأسيس الخلدوني هو اضطراره إلى جعل كلامه من جنس الكلام في العلم الأول الذي لا يمكن أن يستمد مبادئه من علم متقدم عليه . فعندئذ يتوقف العمل بالمبدأ المنطقي الذي يشير إليه ابن خلدون في هذا النص: " وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه

الذي هو موضوع له. وهذا وإن لم يكن واجبا على صاحب الفن لأن تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم فليس أيضا من الممنوعات عندهم فيكون إثباته من التبرعات والله الموفق بفضله"

وعلم العمران الذي يؤسسه ابن خلدون ليس مضاعفا بمعنى المقابلة بين دوره الأداتي وكونه لذاته فحسب بل هو مضاعف أيضا حتى في كونه لذاته . فهو:

1 - علم الموضوع الأصل الذي تفرع عنه موضوعات العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم التاريخي أو العمران قياسا على العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم الطبيعي أو الكيان. فإذا كان تناسب الوجود هو الذي يحدد وحدة موضوع ما بعد الطبيعة فهل يوجد تناسب ممكن أن نعرف به وحدة العمران من حيث هو موضوع علم؟

2 - علم نسق العلوم من حيث إن سلسلة العلوم التي تدرس مقومات الظاهرة العمرانية تنتهي إلى

العلم المؤسس بمقتضى كون العلم لا يبرهن على مبادئه بل يتسلمها ويكون البرهان عليها من العلم الأسمى في السلسلة.

الأخبار ومن ثم فيد القدااريشي لك هرا ياك ل يأرلا فرداد

العمران (العلوم الأربعة) فضلا عن علم العمران الكلي (العلم الخامس) تمكن الأمة التي لها علم بشروط عمرانها وأحواله أن يكون تاريخها شبه عمل مخطط فتكون نسبة هذا التخطيط إلى مجريات التاريخ المخروي

أعني ما يخضع من التاريخ للإرادة الإنسانية كنسبة الاستراتيجية إلى التكتيك في الحروب . وهذا هو الدور الذي يعنينا من فلسفة ابن خلدون التاريخية: علم العمران مع العلوم الاربعة التي تتفرع عنه يمكنان من تحقيق معرفة وضعية للعمران قابلة لأن تكون أساسا لتكنولوجيا عمرانية يستعملها الإنسان للسلطان على الأمور التاريخية تماما كما تمكنه علوم الطبيعة من نفس السيطرة على الامور الطبيعية فتكتمل شروط الاستخلاف الذي يصفه ابن خلدون بهذه العبارة الشهيرة : " واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث مما فيه فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى " إني جاعل في الأرض خليفة" . فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون انسانيته" >

الفصل الثاني المسالة الأولى

ترتيب المسائل وتبويب الكتاب

ولا يعني كلامنا في وجاهة التبويب الذي يقترحه ابن خلدون لمسائل مقدمته أنه علينا أن نعتبر تبوييه غير صالح فنغيره بل القصد هو أن نحدد المسائل بدقة تمكننا من تحديد طبيعتها النظرية أو ما بعد النظرية أو ما هو النظري أو ما دو م بعد اقرب 83 الئل التي سني اولي سنا في الدع أربنة

1 - ما بعد النظرية الأول ويعالج مسائل تأسيس هذا العلم من حيث هو علم جديد لم يكن له موضع في منظومة العلوم اليونانية تاسيسه لذاته ثم اداة لتصحيح الاخبار.

2 - ما بعد النظرية الثاني ويعالج مسائل علم العمران من حيث هو علم مواضع العلوم العملية: نظام العلوم العملية وعلاقته بمقومات العمران أعني العلوم الخمسة التالية: علم الإنتاج المادي (التعاون على المعاش والرزق») وعلم السلطان الزماني (الدولة) الذي يرعاه وعلم الإنتاج الرمزي (التساكن للتأنس والذوق) وعلم السلطان الروحي (التربية) الذي يرعاه وعلم النظام الشامل لهذه الأنظمة (المجتمع أو الجماعة من حيث قيامها الفعلي في بيئتها الطبيعية والثقافية ومن حيث صورتها الرمزية عن هذا القيام كما يتراءى في التعبير الجمعي الشامل اي الاداب والفنون والاديان والعلوم).

-3 النظرية الأولى تعالج العلوم الجزئية المتفرعة على ما بعد النظرية الثاني أي العلوم الجزئية التي موضوعاتها المقومات الجوهرية للعمران: ذكر مبادئ العلوم الخمسة وبعض نتائجها .

-4 النظرية الثانية تطبق النظرية الأولى في مقومات العمران على أمثلة من العمران الإسلامي:

تطبيق نتائج العلوم الخمسة في تصحيح الأخبار ووصف الظاهرات العمرانية توضيحا لها بأمثلة مستمدة من تاريخ

-5 الاستطرادات أما لمسائل الأخرى فهي من الاستطراد الذي ليس له علاقة بنظرية ابن خلدون لا من بعيد ولا من قريب . فعرض العلوم النقلية والعقلية والاستطراد في الامثلة أو في الكلام عن المذاهب والاراء حول الإمامة والمهدي والجفر وإيراد الشعر الشعبي إلخ . . فهي من الاستطرادات التي نتجت إما عن أسلوب الكتابة التوثيقي أو عن المعنى الجاحظي للاستطراد الترفيهي على القارئ . فكل كلام ابن خلدون عن

العلوم النقلية والعلوم العقلية لا ينتسب إلى علم العمران لانه عرض للنظريات من حيث نسبتها إلى الأشخاص الذين تمثلها وليس من حيث علاقتها بالفاعلية الحضارية. كما هو الشأن مثلا

في الفصول الاربعة الاولى من الباب السادس حيث نرى العلاقة بين الكلام في العلوم وتاثير العمران

في نشأة العلوم والمؤسسات التعليمية ودورها في تكوين المعرفة العلمية .

ولكن كيف يعلل ابن خلدون تحديد المسائل وترتيبها في علمه الجديد ؟ فقد بوب ابن خلدون المقدمة بمبدئين . لكنه يخالفهما في عملية التعريف التي بنى عليها تحديد مضمون العلم . ويوجب ذلك أن نسأل عن دلالة الترتيب المعكوس إذ يبدأ بالعلوم والفكر والروية الضروريين في ما يبدو من مجال الضرورة اللاواعية .

: "لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها:

-1 فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات.

- ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية. إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى" أعطى كل شيء خلقه ثم هدى".

-4 ومنها العمران وهو التساكن والتازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير

واقتضاء الحاجات لا في طباعهم من التعاون على المعاش كما سيبينه . ومن هذا العمران ما يكون بدويا وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل النتجعة في القفار وأطراف الرمال ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض "من حيث الاجتماع" عروضا ذاتيا

وبذلك تكون الموضوعات أربعة تتكرر بحسب نوعي العمران ثم نوعا العمران ثم العمران على الجملة مع شروط الانطلاق:" الامور التي تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا له راي للعمران)": 1-

العلوم -2والسلطة 3- والمعاش 4- والتانس بالتساكن والتازل وأربعتها مضاعفة بمقتضى نوعي العمران (2+8-10) ثم العمران على الجملة بعديه وتفاعلاتها .(211+2-5) فتكون الموضوعات مع شروط الانطلاق المدروسة في العمران على الجملة: 15 وهذه كلها تدرس لذاتها ثم تستعمل في تصحيح الاخبار. فتكون المسائل بذلك 17 لان تصحيح الأخبار بعلم العمران يتقدم عليه تأسيس هذا التصحيح به.

وهكذا فالموضوعات الأربعة مضاعفة مع نوعي العمران والعمران على الجملة بما يتضمنه من شروط الانطلاق الجغرافية المناخية والنفسية والعقلية وتفاعلهما في الاتجاهين كل ذلك يجعل الموضوعات 15 تستعمل في نقد الخبر وتصحيحه كما مثل لذلك ابن خلدون في الامثلة التي ضربها في مقدمة المقدمة وفي تعليقاته خلال كامل المقدمة حين يطبق نظرياته لتحليل التاريخ وتصحيح الاخبار وتأسيسه . في الحالين إذن يألف البحث من 15 مسألة يمكن أن تصبح 17 بإضافة دورها في تصحيح الأخبار

التاريخية" . لكن الفرق بين العددين أن الأول كان مجرد استقراء للمسائل من المقدمة في حين أن الثاني مستنتج من مقومات العمران وعلومه التي هي بعد المقومات زائد واحد أعني العلم الموحد لها أو نظام عقدها المحدد لمواضع العلوم ثم من قصدي المؤلف من هذه العلوم المنظور إليها لذاتها او من حيث هي ادوات في تصحيح الاخبار التاريخية .

فكيف استنتجنا هذه المسائل التي تحدد ما يعرض لأحوال الوجود الإنساني "من حيث الاجتماع" لتكون مطالب علم العمران ؟ بينا ان ابن خلدون تخلص من النموذج النفسي (قوى النفس الفلسفية الثلاث:العقلية والغضبية والشهوانية) لبنية العمران السياسية ومن النموذج المنزلي (مكونات المنزل الثلاثة : رب البيت والاسرة والخدم) لبنيته الاقتصادية ولم يعتبرهما صالحين دون أن يتكلم في المسألة أصلا رغم أنه بوسعنا أن نستنتج علة ذلك من كون النموذجين يردان التاريخ إلى الطبيعة بتأسيسه على نموذجين من تاريخ الإنسان الطبيعي . وهو قد استنتج بنية العمران ومن ثم بنية علمه في مصنفه من هذه النقلة النموذجية لتاسيس تفسيره في الظاهرات العمرانية:

فالنموذج النفسي عوضه بنموذج بنية "من حيث الاجتماع" مع قلب تام لرتب القوى المؤثرة: فبنية "العصبية الشرعية" عوضت بنية النفس في نظام المجتمع من حيث هو سياسي وطبقاته.

والنموذج المنزلي عوضه بنموذج بنية "أنماط العيش" في نظام الإنتاج وتنظيمه: فبنية "المساكن للتعاون والتانس" عوضت بنية المنزل في نظام المجتمع من حيث هو مدني وطبقاته .

وبدلا من النفس (نموذجا لصورة المدينة) بات ما بين النفوس نموذجا لصورة العمران الذي هو ما يحصل لأحوال الوجود الإنساني "من حيث الاجتماع" وبدلا من المنزل (نموذجا لمادة المدينة) بات ما بين

"وما يضي أي لمكي رد لمسائل الخدويةإلى ليد لظم علوم الساة عند الفلاغة قدت قوى الشفس الاصالسة: 1 - تع الوجود العمراني 2 - ومنتجات قوى النفس المشتركة مثل الفنون الجميلة والأداب واللغات 3 -- واحلاف العناصر الثلاثة الخاسبة لقوى النقس بحسب توع الوجود العمراني الاب الأول جلف من المسائل اللي الي تضسي كلها كامل قوى الغس ولا توجد واحدة مها قابة لس لقوة فردها بل هي لا تسنب إلى القوى أصلا بل إلى مابين قوى انقوس من علاقات كما يدرسها ابن خلدون في هذه المسستويات: 1 - مسائل التأسيس 2 - ومسائل العمران على الجملة 3 -- ومسائل العمران البدوي -4 ومسائل الدولة 5 - ومسائل العمران الحضري 6 - ومسائل المعاش 7 - ومسائل العلوم الثقلية 8- ومسائل العلوم العقلية9 - ومسائل التربية 10 - ومسائل اللغات 11 - ومسائل الاداب

المنازل نموذجا لمادة العمران بنفس المعنى . فكيف نفهم العصبية العليا التي هي مبدأ صورة العمران بالجمع بين العصبيات التي بين النفوس وكيف يتألف منها نسيج العمران من وجهه السياسي ؟ وكيف نفهم نمط العيش الأعلى الذي هو مبدأ مادة العمران بالجمع بين أنماط العيش التي بين المنازل والفاعلية (البدوي للعمران الحضري) التي يتألف منها نسيج العمران من وجهه المدني؟ هل توجد قوة مشتركة متعالية على العصبيات

هي عينها الاجتماع الإنساني ونمط عيش مشترك متعال على ضروب أنماط العيش هو عينه العمران البشري؟

وعندئذ أليس من الواجب أن يوجد أمر متعال على هذين المتعاليين أمر يحقق التطابق بين مقومات العمرانية المعاشية (الوجود المشترك أداة لذاته أو شروط القوام بلغة الفارابي) ومقومات الاجتماعية التانسية (الوجود المشترك غاية لذاته أو شروط الكمال بلغة الفارابي) ؟ الجواب عن هذين السؤالين هو ما يقدمه ابن خلدون تحت مفهومين هما صورة العمران ومادته بمعنى غير طبيعي أي إن الصورة والمادة هنا ليستا في معناهما الطبيعي الأرسطي بل في معنى سنحاول تعيينه بأكبر دقة ممكنة في هذه المحاولة:

-1 صورة العمران (وهي من توابع العمرانية والاجتماعية من حيث السعي إلى نقل الإنسان من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري»: الدولة فعليا والتربية رمزيا وكلاهما يمكن أن يكون باسم العقل أو باسم الدين لكنهما في الحقيقة يؤديان نفس الدور لنقل التاريخ الإنساني من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الثقافي ومن منطق الضرورة والقوة إلى منطق الحرية والحجة رغم اختلاف الاساس المعلل: الوازع الذاتي باسم حساب المصالح الدنيوي او الاخروي او الوازع الخارجي بفرض صورة خارجية من هذين الحسابين: اعتراف

-2 مادة العمران (وهي من توابع العمرانية والإجتماعية من حيث المحافظة على الصلة بالتاريخ الطبيعي) الاقتصاد فعليا والثقافة رمزيا (الدين والأدب في الحالة التي يدرسها ابن خلدون». وكلاهما يؤدي نفس الوظيفة لتحرير العمران من الضرورة الطبيعية ونقله إلى الحرية الخلقية رغم اختلاف

التعليل لأن الأول يكون باسم مطالب الأمر المشترك بين قوى النفس والثاني باسم الأمر المشترك بين المثل العليا.

ويك داه إلى كيدا الدورا وو التصويات في سجر ا الا

"من لم يكن داريا بلعلاقة الأرسطية بين الصورة والمادة في الرياضيات والعلاقة بينهما في الطبيعيات لن يستطيع أن يدرك الثورة التي أحدثها ابن خلدون بما أدخله على مفهومي الصورة والمادة من انزياح خلال استعماله إياهما في العمرانيات . فالصورة والمادة الرياضيتان أمران مجردان يمكن أن يتين في أي صورة محايث لأي مادة بخلاف الصورة والمادة الطبيعيتين إذ هما تلازمان ولا تقبلان الفصل: لا بد للصورة المعينة من مادة معينة لأن المادة تتضمن الصورة بالقوة وهي إياها لما تصبح بالفعل (المثال المعلوم هو المقابلة بين التحديب والفطوسة والأول مفهوم رياضي يمكن أن يكون في أي مادة اتفق والثانية مفهوم طبيعي لا يقوم إلا في الانف) . أما الصورة والمادة عند ابن خلدون فهما تشبهان الصورة والمادة الطبيعيتين بعدم السكون أو بالحركة الذاتية وتشبهان الصورة والمادة الرياضيتين لأنهما قابلتان للمفارقة والانتقال من تعين إلى تعين اخر . فالصورة العمرانية ليست صورة الفطوسة وليست صورة التحديب بل هي مثل الاولى قدرة على الحركة الذاتية ومثل الثانية قدرة على حرية النقلة: يمكن لمؤسسة الدولة أن تنتقل من مادة عمران معين إلى مادة مادة عمران آخر لكأن التاريخ محاولة لا تتوقف للتوفيق بين الصورة والمادة بخلاف الطبيعية التي هي توافق ضروري بين المادة والصورة . والصراع بين المادة والصورة هو المميز الحقيقي للظاهرات العمرانية في المفهوم

الخلدوني: محاولات التوفيق بين الصورة والمادة هي عين عمل التاريخ وعلمه هو فهم هذه الالية التوفيقية . فتكون الصورة تصويرا ويحصل بين الصورة والمادة تفاعل من جنس الفن الصانع دون فنان معين لان فعل التصوير هو نفسه فعل ذو مادة وصورة: فاعلية محايثة تستطيع التعالي على ما تحايث فيه فتفعل فيه فعل الفن في المادة دون ان تكون بحق فاعلية خارجية لانها مع نستنتج الجدل الفاعل في مجريات الامور التاريخية أو عمل التاريخ وفي مجريات علمه أو علم التاريخ بالصورة التالية:

أولا: جدل الرمزي والفعلي" أو منطق الفعل العمراني بإطلاق

ما الآلية التي يضرب بها ابن خلدون ظاهرة العمران البشري والاجتماع الإنساني أو عمل التاريخ الذي هو موضوع علم التاريخ؟ فهذه الآلية التفسيرية التي نعتبرها في محاولتنا ثورة معرفية (تأسيس علم التاريخ) وقيمية (تأسيس عمل التاريخ» تعمل في المقدمة من دون أن تكون صريحة الصياغة . ولعلها ليست واعية بالقدر الكافي من الوعي . لذلك فنحن سنحاول صياغتها صياغة صريحة بمصطلحات ليست بالضرورة مستمدة بجزئياتها من مصطلح ابن خلدون حتى وإن كانت لا تبتعد عن الروح العامة لاصطلاح المقدمة .

فالية التفسير الخلدونية تعتمد على التمييز بين عنصرين حدين نظريين يفترضهما العمل العمراني العام الذي هو عين عمل التاريخ وموضوع علم التاريخ . وهما عاملان تفترضهما النظرية لتبين كيف يحددان بذاتهما وبتفاعلهما المقومات التي تفسر عمل العمران الذي هو عنده فاعل التاريخ: فالتاريخ ليس فعل الافراد من حيث هم افراد بل هو فعلهم من حيث هم

حدود علاقات تضايف اجتماعية تتخللهم وتجرفهم في مجالها الشبيه بالمجال المغناطيسي الذي لا مرد لفعله وهذه المجالات هي عينها موضوعات العلوم الخمسة التي اشرنا إليها في الفصل الأول.

إن اكتشاف بعض وجوه هذين العاملين وتفاعلاتهما هو الذي يعد ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية. ورغم أن تفاعل العاملين هو الأمر الأبرز في كل لحظة من لحظات التاريخ الإنساني فإن تمييزهما والفصل بينهما النظري رغم تلازمهما في التفاعل ضروريان لفهم آليات التفاعل ودور وجهتيه اللتين تفترضان مصدريه ثابتي الوجود والتأثير حتى وإن كان فصلهما عن التفاعل أمرا شبه مستحيل . ولأنهما متلازمان جعلهما ابن خلدون في شكلهما الخالص مادة الباب الاول من المقدمة واعتبرهما متعلقين بالعمران على الجملة تسليما منه بأنهما يشملان شكلي العمران المميزين الذين يتحددان بغلبة

ذلك محايثة إذ إن العمران كيان واحد شبه طبيعي وليس فيه فاعل فني خارجي يفعل فيه كما يفعل الفنان في الرخام لنحت التماثيل . وبمجرد أن يوجد من يحاول تحويل العمران إلى عملية فنية تحصل السياسات الايديولوجية التي تقضي على العمران وتلك هي علة رفض ابن خلدون سياسية المتكايسين والعلماء والفلاسفة: ما يريده هو العلم الوضعي النسبي لآليات فعل هذه الجدلية التي تشبه التعصيب الدائم للعلاقة بين المادة (الانتاج المادي والرمزي أو الاقتصاد والثقافة) والصورة) السلطان الزماني أو الدولة والسلطان الروحاني او التربية).

من لم يكن داريا بالعلاقة الأرسطية لا يعلم أن هذا الجدل يختلف عن

جدل التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي الذي هو المحرك الدائم لكل عمران والذي لا تتغير سننه ولا نسقيته بمقتضى حدوث التاريخ الثقافي في إطار تكرار التجدد العضوي داخليا والعلاقة بالمحيط الطبيعي خارجيا . لكن الجدل الذي تكلم عليه يجري في إطار تاريخ العمران الإنساني الذي لا يتميز فيه التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي فعليا رغم تسليمنا بالتمييز النظري . والمقصود بجدل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري هو التفاعل بين المؤثرات التي تصدر عن الإنسان من حيث هو كائن محكوم بقوانين الظاهرات الحية داخليا وبقوانين الظاهرات الطبيعية خارجيا والمؤثرات التي تصدر عنه من حيث هو كائن محكوم بقوانين ظاهرات العمران الإنساني بحسب مراحله بإطلاق عند النظر إليها سلسلة حدثت أول مرة (فرضية تفسيرية) وحلقة يصبح فيها كل مرحلة إضافية إلى ما تقدم عليها وما تأخر عنها . . وهذا الأمر ثابت لا يتغير: أي إن الإنسان مهما تحضر أن يخرج عن بقائه محكوما بقوانين الظاهرات الحية داخليا والطبيعية خارجيا ومهما تبدى لن يخرج عن كونه محكوما بقوانين ظاهرات العمران الإنساني بحسب مراحله المطلقة او الإضافية . لذلك فابن خلدون يصف المراحل البدوية من موضوع علم التاريخ بكونها عمرانا بدويا تماما كما يصف المراحل الحضرية منه بكونها عمرانا حضريا .

أحدهما على الآخر: المؤثر الطبيعي ممثلا بالبيئة الطبيعية أي الجغرافيا والمناخ (المقدمة الثانية) والمؤثر الثقافي ممثلا بالبيئة الثقافية أي تصورات الإنسان للمحيط الطبيعي تصوراته في شكلها الأول (المقدمة السادسة وبعد الأول فعل مؤثرات المحيط في الإنسان وخلال الثاني أصل فعل تصورات

الإنسان في المحيط ببذرات الدين الطبيعية وبذرات العلمية الاسطورية. ثم يلي ذلك العمران البدوي الذي يغلب عليه حد فاعلية التاريخ الطبيعي دون ان يخلو من فاعلية التاريخ الحضاري والعمران الحضري يغلب عليه حد فاعلية التاريخ الحضاري دون ان يخلو من فاعلية التاريخ الطبيعي .

فتكون المقدمة مؤلفة من باب أول يحيط ببقية الأبواب لكونه متعلقا بالعمران على الجملة ثم يتفرع منه بصورة النشوء والتكوين العمران البدوي الذي غايته الدولة وسيطا بينه وبين المدينة التي هي الجنس الثاني من العمران أو العمران الحضري . فتكون المدينة قلب المقدمة: قبلها بابان الثاني والثالث يعدان لها وبيقيان فاعلين فيها وبعدها بابان الخامس والسادس يبعان منها ويظلان في خدمتها لأن عودة العلوم على الصنائع يجعلها أداة تحرير العمران من سلطان الطبيعة . وبذلك تكون المدينة مصبا من الاتجاهين: من الباب الثاني والثالث بفاعلية التاريخ الطبيعي ومن السادس والخامس بفاعلية التاريخ الحضاري لكن هذه الفاعلية الثانية هي التي بدأ بها لان علم العمران البشري علم ظاهرات تاريخية. وليس علم ظاهرات طبيعية إذ حتى الفواعل الطبيعية فهي تعنينا من حيث اندراجها في عمل التاريخ وعلمه:

الحد الأول : المستوى الرمزي من عملي العمران أو من عمل التاريخ ويغلب عليه منطق النظر المحقق سواء كان العمران بدويا او حضريا لان ابن خلدون يجعل بذوره وإن في شكل بدائي (الكهانة والأسطورة والسحر والتنجيم والنبوة إلخ . (. أحد عنصري باب العمران على الجملة . وهذا المستوى ليس مرحلة ثانية من فاعلية الإنسان العمرانية حتى عندما نتصورها

في نشأتها الأولى التي لن تتكرر . فهي اا جص جطور قل الحراك ال أن تعاب املافه جل الصا الريري لسيم 1709 ييه فاعليتها بفضل تطور فعل العمران إلى أن تنقلب العلاقة فيستحيل العمل الرمزي ليصبح الالة الرئيسية الفاعلية الإنسانية ويتقدم على العمل الفعلي .

وابن خلدون يؤسس هذه الخاصية المقدمة للفعل الرمزي على الفعل المادي يؤسسها في الطبيعة ولا يجعلها ثمرة التاريخ فحسب حتى وإن كان تقدمها المتزايد على الفاعل الطبيعي ثمرة للتراكم التاريخي . لذلك فهي تشغل ما يقارب نصف الباب الاول من المقدمة: المقدمة السادسة منه . وبما يقوي

وهو أول لتنا لا تكلم علي الفرضية النظرية حول نشأة العمران وسلسلته النشوئية الأولى لها مجرد فرضية نظرية ولا يعلمها على حقيقتها إلا اليل تكلي في السزات سد ات سنارت السلسلةا حلقة كل ترجلة مد تواامـا قلا وما جما بالتتل. ولما كانت المقدمة تتكلم على حالة لا تحصل إلا مرة واحدة بهذا الصفاء كان العامل الطبيعي متقدما على العامل الثقافي في عمل العمران وكان الاقتصار على التفاعل في اتجاه واحد من الطبيعي إلى الثقافي فيه: أثر الغذاء والهواء في الأخلاق مثلا. ولا ننسى أثر الطبيعي الخارجي في الطبيعي الداخلي مثل أثر الهواء والغذاء في الأبدان . وبعد الحالة الصافية الوحيدة لتكون العمران البشري -وهي فرضية نظرية يكون فيها الطبيعي متقدما- تصبح سلسلة المقدمة حلقة: أي إن مضمون الباب الأول أو العمران على الجملة لن يبقى بداية العمران بل هو مركز في الحلقة وحلقة محيطة بها فلا تكون الشروط الطبيعية والمناخية (الجغرافيا)

والشروط الرمزية والنفسية بكرا بل هي مؤثرة في كل عناصر السلسلة ومتأثرة بها خلتقي بداية البداوة بغاية الحضارة ولن توجد بداوة مطلقة أو حضارة مطلقة . . وتتناقص هذه النسبة إلى غير غاية في التاريخ البشري إلى أن يصبح الجميع متقاربين في الحضارة - وفي كل هذه الحالات يصبح العامل الرمزي متقدم التاثير والفاعلية على العامل الطبيعي . فاعلية هذا الحد الأول هو المستوى المتساوق فضلا عن المستوى المتوالي من الجدل النظري في العمران البشري . فتعدد الاراء المتساوقة وتقابلها" هما شرط الروية التي لا تبقى فعلا نفسيا في ذهن الفرد بل تصبح فعلا جماعيا في ما بين الأفراد وبفضل التربية خاصة فيصبح المجتمع وكأنه جماعة من الإرادات والأتع ا اقبي تفائدل بالفكر والبيسة . قبل ان تنتقل إلى الفعل الذي هو بدوره ينبغي أن يواصل نفس المنطق حتى عندما يكون الفاعل فردا واحدا لكأنه استبطن الروية الجماعية وصراع الإرادات

وقد يبدو هذا المستوى من الفاعلية معطلا للعمل لكنه في الحقيقة ناقل للعمل من المباشرة والعفوية إلى اللامباشرة والروية فيكون العمران البشري وكأنه بمؤسساته المتفاعلة وكأنه منظومة تفاعلية للعقول والإرادات المتعاصرة والمتوالية. ومن ثم فهو أكثر محفزات الفاعلية التي تصبح نسقية بفضل التحايز المكاني والزماني في الوجود الفعلي وفي الوجود الرمزي ممثلا بمنظومة الوثائق التي يستند إليها التعليم والتربية. وهذا هو لسان حال تدخل التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي اي فعل صورة العمران في مادته: العمران البدوي مهما تبدى لا يخلو من فعل الرمز ومن ثم فالفاعل الثقافي موجود فيه وإن كان بشكل الكهانة والخرافة والدين الطبيعي

والسحر والتصوف غير الصناعي .

الحد الثاني : المستوى الفعلي من التاريخ الحضاري ويغلب عليه منطق العمل الخالق الذي يفجر النسقية السابقة بشيء من الإبداع الطفري المحرك للمؤسسات والمحقق للتغير في التاريخ وهو يعد مرحلة أولى من الفاعلية الإنسانية يتقدم على النظر إما بإطلاق عند غياب العلاج النظري بإطلاق أو بإضافة عند غياب العلاج النظري بإضافة: لذلك كان غياب الحلول الجاهزة مصدر الإبداع وحضورها الدائم مصدر الاتباع. وهو عند التقدم الإضافي يكون إبداعا مستندا إلى النظرية . وعند التقدم المطلق يكون لسان حال تدخل التاريخ الطبيعي في التاريخ الحضاري لكأن الغريزة تقوم مقام الروية العقلية: القوة العفوية سواء صدرت عن الطبيعة الخارجية أو عما في الإنسان من نوازع طبيعية . وإذا كان الحد الاول غالبا على فعل صورة العمران في مادته فإن هذا الحد الثاني يغلب على فعل مادة العمران في صورته .

فعل التطبيق النظري (وخاصة في مخابر الجامعات): أو الفعل العمراني من حيث هو ثمرة فعل التطبيق في النظرية . وذلك هو مصدر التنظير الفعلي القصدي . وهذا الوجه من الفعل العمراني يتزايد كذلك وخاصة في المجتمعات التي أبدعت مؤسسات للبحث العلمي لا يكون فيها تطبيق النظريات نفعيا بل فقط من أجل المعرفة النظرية: وتلك هي المؤسسة التعليمية لأصحاب الخبرات والمهارات النظرية التي هي قلب هذا الفعل . وذلك ما ينقص العمران العربي ومن ثم فهو بعدمه علة تخلفنا الأولى .

فعل النظرية التطبيقي (وخاصة في مخابر الشركات): أو الفعل العمراني من حيث هو ثمرة فعل النظرية في التطبيق . وذلك هو مصدر فعل التعمير

الفعلي القصدي أي الإنجاز الفعلي المسبوق بالمشروع

والمعلوم أن القرآن الكريم يعتبر التعدد والتنوع والاختلاف من السنن الأساسية في الكون وخاصة في الدين (المائدة (48 وفي العمران (تعدد الالسن والالوان والاراء) وفي السياسة الامر الشورى بين الناس (الشورى 38)-

وذلك ما يسميه القران الكريم التواصي بالحق شرطا في الاستثناء من الخسر النظري .

وذلك ما يسميه القران الكريم التواصي بالصبر شرطا في الاستثناء من الخسر العملي . التصوري. وهذا الوجه من الفعل العمراني يتزايد باطراد في تاريخ الحضارات حتى يتقدم على الفعل العفوي وخاصة في المجتمعات التي تتميز بمؤسسات قوية تنقل ثمرات أفعال الماضي وخبراته من الاجيال السالفة إلى الاجيال الخالفة نقلا منتظما: وتلك هي المؤسسة التكوينية لاصحاب الخبرات والمهارات العملية التى هي قلب هذا الفعل . وذلك ما ينقص العمران العربي ومن ثم فهو بعدمه علة تخلفنا الثانية. المستوى الأصل: الفعل الحضاري أو التعمير الكامل جمعا لوجوه فعل التعمير الأربعة السابقة. لكن هذا المستوى الأصل يخضع لمعقد شديد التعقيد عن أن نحاكيه بكامل الدقة واللطافة لفهمه ونفهم لكيفية التي توصل إليه بها ابن خلدون دون أن يدرك العلل الحقيقية التي ينبني عليها حله . فابن خلدون من حيثال ولع ات ف و شلك دك اراي فى خلاق الأنسا الي ولروطلها لا والاقتصادية والتربوية والثقافية. وذلك بالصورة التالية:

-1 ربو مفعول التاريخ الحضاري كيف يكون؟ كيف يأخذ التراث

الحضاري منطق الإرث مفعول قاتل لقوى الإنسان العضوية بل ولمعاني الإنسانية: الحضارة تدجين دائم لما في الإنسان من قوى

-2 فيكون المطلوب من فعل التعمير أو عمل التاريخ على علم مراقبة هذا الأثر القاتل للحيلولة دونه وقتل العمران الإنساني ومن ثم لجعل ربو التراث الحضاري لا يصل إلى الحد القاتل للوظائف العضوية . لكن ابن خلدون اكتشف هذا القانون للتخلص منه دون أن يلحظ العلاقة بين القانونين . لذلك فهو قد اقترح الحل دون أن يبين العلل رغم أنها تتمثل في منع صورة العمران من قبل مادته بالجمود والاستبداد. وتلك هي: مسألة النظام السياسي والتربوي التحرريين ليكون النظام الثقافي والاقتصادي تحرريين.

-3 نقصان مفعول التاريخ الطبيعي كيف يكون؟ وكيف يأخذ الإرث العضوي منطق التراث الحضاري ليتخلص من نقصان مفعوله القاتل ؟ اكتشف ابن خلدون ان نقصان الإرث العضوي له في الغاية مفعول قاتل للملكات المبدعة للحضارة.

-4 فيكون المطلوب من فعل التعمير أو عمل التاريخ على علم مراقبة هذا الأثر القاتل للحيلولة دونه وقتل العمران الإنساني ومن ثم لجعل نقصان الإرث العضوي لا يصل إلى الحد القاتل للوظائف الحضارية . لكن ابن خلدون اكتشف قانون التخلص منه دون أن يلحظ العلاقة بين القانونين . لذلك فهو قد اقترح الحل دون أن يبين العلل رغم أنها تتمثل في منع مادة العمران من إفساد صورته بالفوضى والاستبداد . وتلك هي: مسألة النظام الاقتصادي والثقافي التحرريين ليكون النظام السياسي والتربوي تحرريين.

5 - وبذلك فالعلاقة بين فاعلية التاريخ الطبيعي وفاعلية التاريخ الحضاري

هي علاقة تناسب عكسي كلما قويت فاعلية أحدهما ضعفت فاعلية الثاني لآن ربو قوة الأول يودي بالتناسب إلى نقصان

قوة الثاني . لكن ابن خلدون رغم استعماله للامرين لم يصغ العلاقتين صوغا يتجاوز مجرد ملاحظتهما إلى إدراك قانون التناسب العكسي بينهما والحد الملائم للتناسب بين مقداريهما في الوجود العمراني

السوي ودور طابع التحرر المنظم في تحقيق التعديل التبادل ؛ بين الصورة بحديها (الدولة والتربية) * والمادة بحديها «(الاقتصاد والثقافة'

ولو تم له اكتشاف هذين القانونين لتبينت علة لجوء ابن خلدون إلى القرآن الكريم فلم يبد ذلك مجرد عمل محكوم بعوائد أسلوبية للكتابة في عصره: فالمقدمة ليست عندي إلا استنباطا لنظرية القرآن في معيقات الاستخلاف التعميري سلبا وفي شروطه إيجابا كما حددتهما الرسالة الخاتمة . لذلك فنظرية ابن خلدون في المقدمة يمكن اعتبارها فلسفة تاريخ قرآنية مستندة إلى فلسفة الدين من المنظور الإسلامي السني عامة والأشعري خاصة وهي بالتالي دحض نسقي للنظرة الشيعية التي طغت على التصوف والفلسفة في عصره. . ومعنى ذلك ان ابن خلدون لم يحدد الحلول إيجابا لاقتصاره على ما يمكن أن يستشف من التحديد السلبي . وكان يمكن أن يكون الحل ما وضعناه هنا استمدادا من القرآن الكريم بفهم سني أشعري كذلك . ويمكن أن نلخص هذه الحلول بالصورة التالية

في الاتجاه الأول: من فاعلية التاريخ الحضاري ممثلا بصورة العمران إلى فاعلية التاريخ الطبيعي ممثلا بمادة العمران:

السياسة: كيف نخلص العمران من النوع الأول لقتل الطبيعي للحضاري

بأبعاد القتل الخمسة: المملوك والمالك والملكية وأداتها وغايتها. الثورة على التطاغي ووضع نظرية التراعي: الكل راع ومرعي وشرطه التداول

التربية: كيف نخلص العمران من النوع الأول لقتل الحضاري للطبيعي بأبعاد القتل الخمسة: المربي والمربى والتربية وأداتها وغايتها. الثورة على التعانف ووضع نظرية التلاطف: الكل معلم ومتعلم وشرطه التعليم الجواري.

في الاتجاه الثاني : من التاريخ الطبيعي ممثلا بمادة العمران إلى التاريخ الحضاري ممثلا بصورته:

والدائن والدين وأداته وغايته. الثورة على الترابي و وضع نظرية التكافل: الكل دائن ومدين وشرطه العدل في الحقوق.

وهذا الثنائي متوالج لأن كلا منهما يتضمن مبدأ الثاني في حده الأدنى: فالدولة صورة مادية تتضمن الحد الأدنى من التربية التي هي الصورة الرمزية فلا الدولة تخلو من حد أدنى من فاعلية صورة العمران الرمزية ولا التربية تخلو من حد أدنى من فاعلية صورة العمران المادية . و كلاهما يفسد

وا لدان متراقي لقان لأ لعي بض حي ملأو لي عد الأسس: فالاقتصاد مادة مادية تتضمن الحد الأدنى من الثقافة التي هي المادة الرمزية للعمران . فلا الاقتصاد يخلو من الحد الأدنى من الثقافة ولا الثقافة تخلو من الحد الأدنى من ن الاقتصاد . وكلاهما يفسد إذا فقد ما فيه من مصاحبه . وبهذا المعنى فالقيم المادية (الاقتصاد) مدينة بالكثير للقيم الثقافية: :ما يعد في أسمى قيم المادية في ثقافة قد يكون أمرا مهملا لا قيمة له في ثقافة أخرى . ولعل الجميع يذكر كيف كان الإفريقي يستبدل الذهب الذي هو من

القيم الأساسية عند الغزاة بأمور يعيرها الغزاة تافهة وهي عند

الإفريقي أسمى القيم . لكننا نرفض أن تكون القيم الأسمى أو الروحية إضافية للثقافة: فقيمة الكرامة الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم فطرية ومتعالية على الثقافات لأنها هي جوهر الإنسان . لا يوجد إنسان على وجه الأرض يقبل أن يكون تابعا باختياره وهو لا يكون كذلك إلا إذا غلب على أمره ومؤقتا لأنه سرعان ما يحاول بكل الوسائل تحرير نفسه من غالبه سواء بالقوة أو بالحيلة بما في ذلك التظاهر بالاستسلام لتحين الفرصة

الثقافة: كيف نخلص العمران من النوع الثاني لقتل الطبيعي للحضاري بأبعاد القتل الخمسة: المغلوب

والغالب والغلبة وأداتها وغايتها. الثورة على التناكر ووضع نظرية التعارف: الكل غالب ومغلوب وشرطه العدل في المنازل.

وهذه الحلول الأربعة بصنفيها المزدوجين ممتنعة من دون تبعية فلسفة التاريخ والسياسة لفلسفة

الدين والأخلاق . فعمل التاريخ على علم لا يكون من دون عقيدة متعالية تحد من طغيان العلم بالمقابلة بين

الشهادة المكشوفة والغيب المحجوب (فلا يتصور الإنسان الإيديولوجيا علما وهو سر فشل الفلاسفة والمتكلمين

في الممارسة عند ابن خلدون» وتحد من طغيان العمل بالمقابلة بين الكسب الممكن والخلق المستحيل (فلا

يتصور الإنسان أشواقه وأوهامه حقائق ووقائع وذلك هو سر فشل الفقهاء

والمتصوفة في الثورات السياسية عنده).

بذلك وبذلك وحده تتحرر الجماعات البشرية من رد التاريخ الخلقي إلى التاريخ الطبيعي- بوهم رد الثاني

إلى الأول والجهل بطبيعة العلاقة بينهما- لئلا يكون العمران البشري والاجتماع الإنساني خاضعا لمنطق

الصراع من أجل الحياة كما هو شأن الكائنات الحية الأخرى في غياب العلم بعمل التاريخ على علم . ولعل رمز هذه العلاقة هو علاقة المتعاليات الخلقية بالمناورات السياسية أو بالمغامرات الإيديولوجية.

ثانيا: ما وراء منطق التفاعل التكويني في العمران الخلدوني

لا يمكن أن نفهم نظرية ابن خلدون بمجرد كلام ابن خلدون حتى بعد هذه الصياغة ما بعد النظرية: 1011010181101 لمعنان<معط-ماء]ا[. لا بد لنا من قو ل "ما بعد قولي " في فكر ابن خلدون . ع أن يام رفيا سر بال ون لفون دا يون عند هقلما تخسر القاررات المي القاعرات ما نجيره مؤسسا لها رغم كونه ليس واردا فيها ورودا صريحا. لذلك فكل المصطلحات التى نستعملها مصطلحات "ما بعد نظرية" تجعل من نظريات ابن خلدون مادة لها . والهدف منها هو تفسير نظريات ابن خلدون بجدلية القيم التي تحدد العلاقة بين الفلسفتين التاريخية والدينية العلاقة التي تستند إليها نظريات ابن خلدون . والأفق النظري الذي نعمل من خلاله هو أفق الصعود من النظريات الخلدونية لتحريرها من الأفق الخصوصي الذي حصرتها فيه القراءات السابقة إلى الأفق الكوني المتحرر من الأمثلة التي طبق عليها للتوضيح دون أن تكون الموضوعات التي استقرئ منها كما يظن

أصحاب القراءات . وهذا الأفق الذي نسعى إلى إبرازه في فلسفته يبين التطابق بين هذه الفلسفة والفلسفة القرآنية تطابقا يثبت بالنظرية

المعرفية القرآنية دون أن يكن مستجلبا منها . فتكون المقدمة في الحقيقة تفسيرا للقرآن الكريم أو قراءة فلسفية وعلمية لفلسفته التاريخية والدينية التي تثبت دعوتي الإسلام دون أن تكون مستمدة منهما:

-1 كونه رسالة كونية خاتمة تخاطب كل البشر وتتضمن كل الرسالات بنطق التصديق والهيمنة فتكون جامعة لكل التاريخ الإنساني ما تقدم منه عليها وما يتلوها إلى يوم الدين . بخطق التفكر والتدبر ففكون جامعة لكل التجارب الإنسانية ما تقدم عليها وما يتلوها إلى يوم الدين .

الفصل الثاني

المسألة الثانية

وبذلك يتبين الطريق لتطوير بعض النتائج النظرية التي حققها ابن خلدون من خلال فهم تطويره للتصورات الأرسطية بمعناها ما بعد الطبيعي والطبيعي تطويره إياها نقلا من الطبيعي إلى التاريخي وما بعد الطبيعي إلى ما بعد التاريخي ومن ثم تحريرا لعلم التاريخ وعمله على علم من العائقين اللذين منعا من تأسيس العلم والعمل على علم أعني من نظرية الحرية الخالقة (المعتزلة) و الضرورة الحائقة (الفلاسفة) استبدالا للأولى بمفهوم الكسب والثانية بمفهوم مجرى العادات . ويمكن أن نشير إلى النوعين التاليين من التطوير اللذين يعدان لفهم تأثير الثورة الخلدونية على المبدأين الأساسيين في الحضارة الإسلامية: مبدأ الاجتهاد الفكري و الجهاد العملي كما نبين في

الباب الأول من القسم الموالي:

التطوير الأول: هو تطوير النظرية العامة

1 - وما فوقها

النظرية هي علم مواضع العلوم الاجتماعية والإنسانية: : ولعلم مواضع العلوم الاجتماعية بعدان أولهما وجودي ويصنف مقومات العمران بصورة مضاعفة لأنه يعين الأعضاء بما يشبه علم التشريح ثم يدرس كيفية قيام الأعضاء بوظائفها . فهو يشرح العمران ليبين مقوماته أو أعضاءه قياسا على تشريح علم الأحياء للأجساد لبيان أعضائها ثم هو يحلل قيام الأعضاء بوظائفها بحسب تراتب تقتضيه أهمية أدوارها في قيام الكل . أما الثاني فهو معرفي يرتب العلوم التي تدرس تلك الأعضاء ويرتبها بمقتضى رتب المقومات: فيكون علما الصورة (الدولة والتربية) متقدمين على علمي المادة (الاقتصاد والثقافة) إذا كان المطلوب معرفة أثر عمل التاريخ على علم ثم يتعكس الأمر إذا ل م ات عل

2 - ما فوقها هو تأسيس علم مواضع العلوم الاجتماعية والإنسانية:

أما ما فوق النظرية فهو اقتراض ابن خلدون أن وراء الخبر التاريخي يوجد موضوع الخبر أو الأمر المخبر عنه ويسميه العمران البشري والاجتماع الإنساني ويفترض أنه معلوم بطريقة أخرى غير الخبر الذي يراد تصحيحه به . فمن دون هذين الفرضين تمتنع ثورة ابن خلدون . وطبعا فهو لم يثبت هاتين الفرضيتين بل اكتفى بتسلمهما فكانتا من جنس المصادرات النظرية أو الأصول الموضوعة . وقد افترضت حلا لإخراج ابن خلدون من المصادرة على أسس ثورته في كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ

العربي المعاصر فاعتبرت علم العمران علما أكسيوميا يستنتج القوانين التي يقاس بها الخبر التاريخي استخراجا قبليا من مفهوم الإنسان عندما يصرف بحسب ما يقتضيه حيز يسميه ابن خلدون "من حيث الاجتماع".

لكني راجعت هذا الحل وحاولت بيان مفارقات الثورة الخلدونية في كتيب "مفارقات ابن خلدون المعرفية والقيمية". وفيه اعترف أن الحل الأول الذي اقترحته لهذه المعضلة: كيف يمكن لعلم العمران أن يكون مصدرا للقوانين التي يصحح بها التاريخ إذا كانت الظاهرات العمرانية تاريخية وكان مصدر العلم بها عائدا من ثم إلى الخبر عنها سواء كانت معاصرة لنا بالخبر الحي أومما نعلمه بتوسط الخبر المقصوص؟ لم يكن حلا مرضيا . وأمل أن تكون المحاولة الحالية أ كثر اقترابا من بدايات الحل: فيمكن أن تجمع بين الحلين فيكون التاريخ من جنس لقطات الأفلام نسكن لحظاته الحاضرة ونعتبرها صورا شاملة لمقاطع من التطور التاريخي ثم نصل بينها بفروض حول ما يجري بين المقاطع وصلا بين ما جرى في السابقة وما جرى في اللاحقة .

وبذلك نجمع بين الاستنتاجي والاستقرائي فيكون الخبر عن المقاطع الحاضرة والمسكتة عينات ومسارات مقطعة قابلة للوصل بعضها بالبعض بفضل الوصل المنطقي بين ما يجري في السابق واللاحق ذهابا وإيابا بينهما . ويبقى الدرس السكوني 501107 542416 الأصل للدرس الحركي 107712101651110 مع الانطلاق من مبدأي فرضية كتاب الاجتماع النظري الخلدوني التي لا ينبغي التخلي عنها: فالمنطلق هو دائما فرضيات نظرية قبلية حول "خصائص الإنسان" وما يحصل لها من خلال وضعها في

" من حيث العمران والاجتماع" فيكون المجموع خصائص الإنسان الجميعة وتلك هي موضوعات العلوم الخمسة التي تدرس أربعة منها مقومات العمران والخامس وحدة المقومات.

التطوير الثاني : هو تطوير النظريات الجزئية وما دونها:

1 - تطوير علوم العمران الفرعية الأربعة وعلمها الجامع:

فتكون العلوم التي ينبغي تطويرها خمسة . وهي علم الإنتاج المادي (علم الاقتصاد) وعلم الإنتاج الرمزي (علم الثقافة) وعلم السلطان السياسي (الدولة) وعلم السلطان الروحي (التربية) وعلم ديناميكا الجماعات المتنازلة والمتساكنة (العمران» من حيث التعاون (قوام الحياة) والتأنس (كمال الحياة) في المجالات الخمسة أي في: -1المكان 2- والزمان وتفاعل المكان و الزمان حاملين لفاعلية التاريخ الطبيعي بما يوفرانه من أسباب العيش ومناخه للإنسان 3- والسلم 4- والدورة وتفاعل السلم و الدورة حاملين لفاعلية التاريخ

الحضاري مما يوفرانه من أسباب التعاون والتأنس للإنسان 5- والجامع بين ذلك كله الإنسان بجسده ممثلا لفاعلية

الطبيعي فيه ولصلته العضوية بالطبيعة الخارجية وبالحياة بتوسط الوراثة وبفكره ممثلا لفاعلية الحضاري فيه ولصلته

العضوية بالثقافة الخارجية وبالتاريخ بتوسط التراث: وذلك هو علم العمران الشامل الذي يعد ما بعدا لعمل التاريخ -2 تطوير تطبيقات العلوم الخمسة:

تطبيقاتها على تصحيح الخبر التاريخي: فبحسب تعلق الخبر بأحد هذه

المجالات يكون تطبيق قوانين علمها العمراني لطلب المطابقة التي تحدد الإمكان والامتناع ويبقى الحصول الفعلي خاضعا لمعايير تصحيح الخبر بالقرائن التي تعود كلها إلى منطق الشهادة وأدلتها .

التطوير الجامع: الانتقال من علم الكلام إلى كلام العلم

وهذا الأمر يعد جوهر الثورة الخلدونية . فأهم شيء في ثورة ابن خلدون هو الثورة الثقافية التي أسسها ابن خلدون من حيث لا يعلم والتي هي مجرد ترجمة للثورة القرآنية . فبيسيره أن ينقل ابن خلدون أداة العلوم النقلية الأساسية "العلاج التاريخي أو حجة الشهادة" من مجرد أمانة الشاهد إلى ضمانة المشهود كان ينبغي أن يفهم من يقرأه أن القصد هو نقل العلوم النقلية من منزلة الشهادة الروائية إلى منزلة الشهادة البرهانية تماما كما فعل أرسطو لما نقل أداة العلوم العقلية الأساسية التي كانت "جدلا كلاميا" ومن ثم فهي من جنس الأدب عند السوفسطائيين إلى منزلة "الحجة العقلية" التي هي من جنس الفلسفة فانتقل الفكر اليوناني من مجرد براعة المجادل إلى ضمانة الصورة المنطقية وانتقلت علوم الطبيعة من منزلة الخطابة إلى منزلة الدليل العلمي .

ويقتضي فهم هذه العلاقة تطوير العلوم النقلية لنقلها من علم الكلام إلى كلام العلم بعد أن صارت أداتها علمية انتقالا من حجة أمانة الشاهد إلى حجة ضمانة المشهود . وقد بدأ ابن خلدون هذه العملية عندما ميز بين الإنشائي والخبري في العلوم النقلية . فما يكفي فيه مجرد منطق الشهادة هو الإنشائي من المضمون النقلي كالأوامر والنواهي الدينية . والأوامر والنواهي لا علاقة لها بمضمون الأمور به أو المنهي عنه بل علاقتها مقصورة على

التعبد بطاعتها . والعلم يتعلق بحصول هذه الأوامر أو عدم الذي يمتحن إخباره بالعلم الجديد يعني أنها مثل كل الأمور العمرانية الأخرى تنتسب إلى ما ينطبق عليه

من لم يفهم العلاقة بين هذه النقلة وختم النبوة لم يفهم شيئا من الثورة القرآنية . فختم النبوة يعني أن آيات الله في العالم وفي النفس آياته التي يتكلم

عليها القران صارت الرسالة الدائمة التي على الإنسان أن يقرأها إذا كان ذا حجا . والقرآن في الخلاصة كلمة بوتداله سين لا ربالا اير نظرية المعرفة (حد العلم المقصور على الشهادة دون الغيب) ونظرية الوجود (الإضافة بين الوجودين الخالق والمخلوق) وعلاقة ذلك كله بالإنسان من حيث وجوده وعلمه: فهو قصص لعواقب عدم العمل بهذه الدعوة لتدبر آيات الله ثم منهج لضروب التدبر بدرجاته: : التدبر التجريبي والتدبر التأملي يعدي كل منهما التجريبي الطبيعي (علوم الطبيعة) والتجريبي الخلقي (علوم الشريعة) والتأملي الطبيعي (ما بعد الطبيعة) والتأملي الخلقي (ما بعد التاريخ) . لكن المسلمين حصل لهم ما حصل لغيرهم: : عادوا إلى مبدأ "هذا ما وجدنا عليه آباءنا " فأصبح التقليد جوهر الموقف الوجودي والحضاري ومات الفكر ادي واليسعه إلى المشهرد يتل الشهدة الي قلات ويدوا ال جعومة إلى النظر تي المشهود ليكول امزمن عر ااتت لقلا وا تعاب أقهادة غيره إذ إن المسلمين سماهم القران شهودا على الناس ومن ثم عائدين إلى المشهود ليمحصوا شهادة الناس له أو عليه

معيار الذاتي والعرضي من أحوال الإنسان في مجال العمران .

والقران نفسه يدعو إلى تدبر العالم والتاريخ لامتحان ما تخبر به الرسالة فيكون مضمونها مما يتحقق منه بالعلم عامة وبعلم العمران خاصة. ومن ثم فعلمها لا يقتصر على مجرد الخبر بل لا بد فيها

من النوع الثاني من العلم أعني ضمانة المخبر عنه . . وحتى إذا كان الموقف الإيماني قد يغني المؤمن عن

هذا النوع الثاني من العلم فيكتفي بنطق الشهادة فإن الموقف العلمي دون أن يناقض الموقف الإيماني يفرض علينا أن نستعمل العلمين خاصة إذا كنا نحاول أن نعلم وأن نعمل على علم ولا نكتفي بالعمل الغفل .

وقد دعم ابن خلدون ذلك بمقولته الشهيرة:" قل أن يخالف الأمر الشرعي الأمر الوجودي"" لذلك فالعلم بالأمر الشرعي الذي لا يخالف الأمر الوجودي من جنس علوم العمران الأخرى فيخرج من مجرد أمانة الشهادة إلى ضمانة المشهود وذلك هو الدليل العلمي . ومن ثم فإن كل العلوم النقلية ينبغي أن تصبح عقلية بهذا المعنى سواء كانت أدوات أو غايات ولا يستثنى منها إلا ما كان متعلقا بالغيب وهو شبه معدوم في الإسلام فضلا عن النهي عن التأويل الذي يزعم أصحابه البلوغ إليه . والقران كما هو معلوم ينفي العلم بالغيب حتى على الأنبياء . وقد أمسا ابن خلدون صراحة من العلم عامة نقليا كان أو عقليا ونسبه إلى الوجدان الصوفي الذي لا انتقال : وتلك هي العلة التي جعلتنا نحلق نظريته النقدية في المعرفة بالقسم الأول من عملية التأسيس التي ننسبها إليه

ويقتضي ذلك أن نغير دلالة النقل والعقل تغييرا جذريا يحررهما من المقابلة الزائفة بينهما . فهما وجهان من العلم وليسا كما يظنان علمين كاملين .

فكل العلوم نقلية المادة أو المضمون وعقلية الصورة أو الشكل سواء كانت طبيعية أو تاريخية . ذلك أن العلم بالمادة التي يدرسها أي علم ذو موضوع موجود خارج فعل العلم يعتمد دائما على الحس والتجربة في الغاية حتى وإن كان العلم يكتفي في البداية بفروض حول حد موضوعه وصفاته اللهم إلا إذا كان علم الفرضيات الذهنية التي يكون موضوعها من وضعها . ولكن حتى هذه العلوم فبمجرد ما يسعى أصحابها إلى تطبيقها على ظاهرة معينة فإنهم يضطرون إلى النقل بالمعنى المقصود هنا أي إلى عرض النموذج النظري على المادة الموضوع .

وبذلك يتبين أن الخبر التاريخي لا يكون نقلا إلا كون التجربة الطبيعية نقلا: كلاهما نقل بمعنى التسلم باستقلال المادة المعلومة عن عملية الفكر الذي يعلمها بمعنى طبيعية العلم نفسه من حيث تميزه عن مجرد التخيل . . ومنذئذ يصبح من من الواجب أن تحدد قوة المرجعية الدينية (الأمر الشرعي بلغة ابن خلدون) بالظاهرة العمرانية التي يتعلق بها (الأمر الوجودي بنفس اللغة). فالإنشائي في الأمر الديني لا يمكن أن يكون مطابقا للأمر الوجودي لو كان المقصود به غير ما لا ينافيه: لا ينبغي أن يتعلق بما يتعلق به الخبر بل بما يوجه الإنسان في تعامله مع موضوع الخبر والخبر:

المقدمة ص . ":347 ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم . وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي . وله ما لي أعلم". "أر عي لرحمن ين علدون فا اسئق لذب امال لحن بكانا ملف ةين اط اروس واللطة ساي ار العربية للكتاب

-1 فالتعامل القرآني الأول مع الخبر هو الدعوة إلى علمه والاعتبار بما

يوجبه العلم به فيكون الأمر الشرعي مجرد دعوة للثورة الخلدونية أي علم العمران لتصحيح الخبر المتعلق به وللتعامل معه على علم . وهذا يقتضي أن يتخلص المسلم من علم الكلام ليستعيض عنه بكلام العلم في ما كان يخوض فيه الكلام من جدل قولي ليس له ما يسنده عدا اللجاج والقوة عند سقوط الحجة. وليس هذا العيب الخلقي في الكلام هو العلة الوحيدة لتنفير الغزالي منه بل لأن هذا العيب يؤدي إلى تقديم التغالب الكلامي على طلب الحقيقة فيصبح التشقيق اللفظي بديلا من التحليل العلمي . وهذه الظاهرة لم تعد مقصورة على الفكر الديني فالفكر الفلسفي وخاصة محاولات تجاوز فكر الحداثة كله من هذا الجنس: علم كلام متخف لا يتجاوز التشقيق اللغوي والجدل المدرسي العقيم لأنه خلو من ضمانة المشهود ومقصور على أمانة الشاهد. وقد وصف ديكارت ذلك وصفا ليس أبلغ منه وصف: فكلما كان الكلام غريبا ولا معقولا كلما زعم صاحبه العبقرية والابداع إذ ليس يمكن امتحان ما يقتصر على الافتتان بالافتتان في الهذيان!

-2 التعامل القرآني الثاني مع الخبر هو الدعوة إلى الصدق في الإخبار ومن ثم الصدق العلمي فيكون الأمر الشرعي مجرد أخلاق العلم والعمل على علم . وهذا يقتضي أن يتخلص المسلم

من الحوائل دون الصدق العلمي أعني أخلاق اللجاج الكلامي كما يؤكد حجة الإسلام على ذلك في مصنفه الذي أطلقت عليه اسم فضائح الظاهرية قياسا على مصنفه في فضائح الباطنية) لاستبدالها بأخلاق العلم وأول مبادئها مفهوم التواصي بالحق لأن معيار الحقيقة العلمية هو في الغاية إجماع العلماء .

وهكذا يتبين أن العمران على الجملة هو الأصل والغاية في الأمر الوجودي والأمر الشرعي لأنه يبين التطابق بينهما كما يعرفه ابن خلدون وحاول تطبيقه في علم العمران سندا لتصحيح الأخبار تماما كما دعا إلى ذلك ابن تيمية في دحضه حجة المتكلمين الذي يتحدثون عن معيار التأويل تقديما للعقل على النقل عند التعارض . فهما لا يتعارضان إلا في علم الكلام . لكنهما متطابقان في كلام العلم الذي يصرح العقل ويصحح النقل . إن العمران على الجملة كما يقص القرآن أحداثه وكما حاول ابن خلدون وضع قواعد علمه هو الأول والأخير في ترتيب مسائل المقدمة وهو في الحقيقة بؤرة التقاطع في الباب الرابع (المدينة التي تجعل اللقاء بين العمرانين لقاء مكانيا وليس زمانيا: أي أنهما ليسا متواليين بل متساوقين في نفس المكان حيث يكون الحضر هم الأغنياء وأصلاء المدينة ويكون البدو هم الفقراء والنازحين إلى المدينة) الواصل بين البابين الثاني والثالث قبله لكون الباب الرابع مصبهما وثمرتهما والخامس والسادس بعده لكونه منبعهما وثمرتهما كذلك .

ومن ثم فالمدينة هي بؤرة التفاعل بين الفاعليتين: فاعلية التاريخ الطبيعي ممثلة بالجزئين الفعليين من صورة العمران (الدولة) ومن مادته (الاقتصاد) وفاعلية التاريخ الحضاري ممثلة بالجزئين الرمزيين من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة . ولهذه العلة أمكن لنا أن نسمي البعدين الفعليين أي الدولة والاقتصاد بقطبي السلطان الزماني وموضوعه الأساسي وأن نسمي البعدين الرمزيين أي التربية والثقافة

بقطبي السلطان الروحاني وموضوعه الأساسي . وليس الكلام على السلطان

الروحاني ومقابلته بالسلطان لماي يفار السورة لكاو ا ل م و لذان حلا بافعل في قارع الإسلاي 8 مسنوى من الل . وعلى الثاني منهما كانت ثورة ابن تيمية دون أن تخلو من الهم الأول وعلى الأول ثورة ابن خلدون دون أن تخلو من الهم الثاني .

فكل عمران بشري لا بد فيه من الاقتصاد والدولة لتنظيم التعامل حول شروط المعاش وما ينتج عنها من نزاعات ولا بد فيه من الثقافة والتربية لتنظيم التعامل حول شروط التأنس وما ينتج عنها من نزاعات لا يكفي فيها الحل الفعلي بالأدوات القانونية والسياسية السلمية أو العنيفة بل لا بد من حلها الرمزي بالأدوات الخلقية السلمية أو العنيفة . ولما كان جمعهما في يد واحدة يؤدي إلى منع التلاطف الناتج عن التنافس فإن الفصل بين السلطانين بات من شروط تحرير الإنسان . ولما كان ذلك لا يتحقق تحققا تاما إلا في المدينة كانت المدينة القلب النابض للتاريخ الإنساني بوجهي فاعلية التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري ذهابا من الأول إلى الثاني وإيابا من الثاني إلى الأول . وتلك هي العلة في تسمية الرسول يثرب بالمدينة إدراكا منه لأهمية قلب العمران وملتقى فاعليتيه الطبيعية والحضارية وفصله بين دوره النبوي ودوره السياسي فكان أول دستور وضعه جامعا لما يتجاوز الشريعة الواحدة تطبيقا صريحا للآية 48 من المائدة .

بؤرة للجدلية بين فواعل التاريخ الطبيعي وفواعل التاريخ الحضاري سنكتفي بصوغه في شكل فرضيات مختصرة يمكن لمن يطلب البرهان عليها أن يجدها في أعمالنا حول أسس ثورة ابن خلدون الفلسفية . فهذا النموذج يعتمد على الأفكار الرئيسية التالية:

الفرضية الأولى: بنية القيم الخمس:

تعد نظرية القيم الخمس بدرجتي فعلها أصرة الترابط بين الحيوي النفسي (ويعودان إلى فاعلية التاريخ الطبيعي في الكائن البشري) والسياسي الاجتماعي (ويعودان إلى فاعلية التاريخ الحضاري في الكائن البشري» في نسيج العمران البشري . ومنها يمكننا أن نستنبط فلسفة التاريخ الخلدونية التي هي في نفس الوقت فلسفة دين . فلنشرح بإيجاز الكيفية التي تعمل بها هذه الجدلية التي وصفنا بتوسط القيم التي تحرك الإنسان في فعل التعمير ببعديه الفعلي والرمزي . ولنبدأ أولا بتصنيف القيم . فمجالات القيم التي يدور حولها العمران والتي توحد بين عناصره في مجالها توحيد المجال المغناطيسي لنشارة الحديد هي:

مجال قيم الرزق ويتعلق بأسباب العيش المباشرة وهي موضوع الاقتصاد: ولنطلق عليه اسم مجال

المال بالمعنى العام وليس بمعنى شكله في العملة والنقد. مجال قيم الذوق ويتعلق بغايات العيش المباشرة وهي موضوع الثقافة: ولنطلق عليه اسم مجال الجمال بالمعنى العام وليس بمعنى شكله في الجمال الشكلي .

مجال قيم قيم الرزق أو قيم العمل ويتعلق في المقام الأول بنظام السلطة على الناس بالسلطة على مجال قيم الرزق وتلك هي السلطة السياسية: ولنطلق عليه اسم مجال الجلال.

مجال قيم الذوق أو قيم العلم ويتعلق في المقام الأول بنظام السلطة على الناس بالسلطة على

مجال قيم الوجود وتتعلق باختيار إخضاع كل القيم إما إلى الحد الأول والثالث (أي الرزق والسلطة الزمانية) و إلى الحد الثاني والرابع (أي الذوق والسلطة الروحية) بإطلاق أو بإضافة أو بتحقيق التوازن بينها في ضوء ما يتعالى عليها جميعا أعني النظام المثالي الذي تتحقق فيه الصورة المثلى لهذه القيم: ولنطلق عليه اسم مجال السؤال عن المآل من خلال تأويل منطق الأحوال دينيا أو فلسفيا.

تكون كل الفلسفات العمرانية مفترضة هذا المستوى المثالي الذي تقاس به الخيارات الأربعة السابقة: المطلقين والإضافيين .

ولنطلب ثانيا مستوى فعل هذه القيم في عمل التاريخ أو في العمران . ففعلها المباشر هو دور الرزق والذوق في حياة البشر و كلاهما ممثل لمادة العمران ومن ثم فهما رمز دور التاريخ الطبيعي في التاريخ الحضاري عند غلبة الأول منهما ورمز فاعلية التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي عند غلبة الثاني منهما: فيكون العمران البدوي محكوما بهم الرزق خاصة بسبب طغيان فقدانه إلى حد ابتلاع مسائل الذوق في الرزق ثم ينعكس الأمر في العمران الحضري فيصبح الرزق نفسه من الذوق بسبب طغيان فقدانه . لذلك فإن العمران الحضري . والتفسير الحقيقي هو الذي يرى الجدل بينهما بتقديم وتأخير بحسب القرب والبعد من الحدين الأقصيين .

ولنطلب ثالثا فعلها غير المباشر في عمل التاريخ أو في العمران . ففعلها غير المباشر هو دور السلطة السياسية (على الرزق خاصة» والسلطة الروحية (على الذوق خاصة) في حياة البشر . و كلاهما يمثل صورة العمران ومن ثم فهما رمز دور التاريخ الحضاري في التاريخ الطبيعي .

ولنطلب رابعا ما ينتج عن انخرام الفعلين المباشر وغير المباشر أو الداءين اللذين يصيبان العمران البشري والاجتماع الإنساني خلال عمل التاريخ : أولهما هو استبداد الصورة بالمادة والثاني هو استبداد المادة بالصورة. فالداء الأول هو استبداد الصورة بالمادة و يعد طريق قتل الحضارة للطبيعة . وهذا هو داء مجتمعاتنا الأساسي: فتجمد السلطة السياسية والسلطة الروحية جمدا الاقتصاد والثقافة فمات العمران لآن جماد الصورة يودي دائما الى موت المادة. أما الداء الثاني فهو ضديده أعني استبداد المادة بالصورة ويعد طريق قتل الطبيعة للحضارة: فتوحش الليبرالية الاقتصادية والثقافية يودي إلى زوال الصورة بعديها السياسي والروحي . وعندئذ يعود العمران إلى منطق التاريخ الطبيعي الخالص فيصبح الاقتصاد والثقافة سائبين يأكل فيهما

الكبير الصغير والغني الفقير إلى أن يعود العمران إلى ما قبل الحياة الاجتماعية إذ يصبح فيه التنافس حريا من جنس الصراع من أجل الحياة في التاريخ الطبيعي .

ولنطلب أخيرا تحديد مسألة المسائل النظرية في علم العمران إنها مسألة التعديل الذاتي كيف يكون" دمتتملي«ماس(/ . فكيف يمكن للعمران البشري أن يقلب القانونين جاعلا التراث الحضاري خاضعا لقانون شبيه بقانون الإرث العضوي فيأخذ من الحياة قانون تجدد الأجيال الدائم حتى تتجدد المؤسسات السياسية والتربوية بالتداول بين البشر والأفكار ويتغلب بذلك على الجمود والاستبداد؟ و كيف يجعل الإرث العضوي خاضعا لقانون شبيه بقانون التراث الحضاري فيأخذ من الحضارة قانون الانتظام الصوري المخطط ويتغلب على هيجان المادة والفوضى؟ علاج هذين

السؤالين هو الشرط الضروري والكافي لعمل التاريخ على علم .

الفرضية الثانية: جدل القيم الخمس:

-1 فالمحرك الغالب في مرحلة العمران البدوي هو جدل الرزق (حتى إن الذوق يكاد يرد إليه) ومنطق التاريخ الطبيعي مع تضاؤل دور صورة العمران ببعديها (الدولة والتربية) لأن مؤسسة النظام

السياسي والتربوي تكون في طور البداية فيكون العمران مستندا إلى الحرب وعدم الفصل بين الحياة

إليه ومنطق التاريخ الحضاري مع تضاؤل دور مادة العمران لأن مؤسسة النظام السياسي والتربوي تكون في طور الغاية فيهسيطران على الاقتصاد والثقافة ويكون العمران مستندا إلى السلم والفصل التام بين الحياة الفعلية والإعداد التربوي اليها .

لكن الجدليتين فاعلتان دائما لآن غلبة فاعلية الرزق تمثل غلبة العامل المركزي في فاعلية التاريخ الطبيعي خاصة وغلبة فاعلية الذوق تمثل غلبة العامل المركزي في فاعلية التاريخ الحضاري خاصة (ويرمز إلى ذلك في مقدمة ابن خلدون بدايتها بالمعين الطبيعي ونهايتها بنظرية الأدب والذوق). وبصورة أدق فإن التاريخين لا يخلوان من العاملين . لكن الذوق الجمالي والخلقي في التاريخ الطبيعي تابع لشروط الحياة المادية أو الرزق فيكون الذوق جماليا وخلقيا تابعا للرزق في العمران وهو في التاريخ الحضاري تابع لشروطها الروحية فيكون الرزق تابعا للذوق .

وبين أن المرحلة الأولى من العمران البشري لا تخلو ممن رزقه مضمون

(الأقوياء والأغنياء) فينشغل بالذوق وأن المرحلة الثانية لا تخلو من رزقه غير مضمون فينشغل به (الضعفاء والفقراء). لذلك كيف يصبح العمران البشري والاجتماع الإنساني ذاتي التعديل ؟ التاريخ الطبيعي ذاتي التعديل ضمن نفس النوع أو بين الأنواع أو حتى في كل عالم الأحياء من النبات إلى الحيوان وحتى مع المحيط الطبيعي ككل لما للمناخ من دور في ذلك . فهل يمكن الزعم بأن التاريخ الإنساني له ما يناظر هذا

التعديل الذاتي بصورة غير واعية أم إن تعديله الذاتي هو ثمرة العودة على الذات بحسب مراحل علم أهله بمساره فيكون العلم بالمسار جزءا منه وهو عين تعديله الذاتي ؟ فرضية هذه المحاولة هي بالذات هذا التصور . لكن ذلك يفترض شيئا من العقد الديني: لآن الإنسان يعلم أن علمه محدود فكيف

يكون ذا دور في تعديل ما لا يعلم وهو لا متناه يعلم أنه متناه ؟ هذه القفزة في العمل هي ما يجعله شبه مغامرة تحتاج إلى العقد فوق العلم . فالبداوة والحضارة يبدوان متواليتين لكن ذلك من أوهام فرضية النشأة الأولى للعمران حيث نتوهم البداوة الأولى من دون حضارة لأنها لم تتكون بعد ثم تليها حضارة موالية للبداوة الأولى دون أن تلغيها . لكن البداوة والحضارة متعاصرتان دائما بالتناسب: لكل حضارة بداوتها ولكل بداوة حضارتها . ومن جنس ذلك المدن: فهي ذات قلب يمثل الحضارة وذات هوامش تمثل هذا المعنى من البداوة وعادة ما تكون محيطة بها إحاطة السوار بالمعصم . وفي الجملة فإن الفقراء والطبقات الدنيا من العمران يغلب عليها صراع الرزق وانحطاط الذوق الجمالي والخلقي إلى أدنى أبعاده حتى لا

يكاد يتجاوز الذائقة البيولوجية وهي ذائقة قوية جدا فيهم أي إنهم يستطعمون كل شيء فتكون اللذائذ قوية وخاصة لذة الأكل والجنس . وبالعكس عند الحضر كلما ارتقت بهم الحضارة: فيكون الذوق بالمعنى الجمالي بديلا من الذوق بالمعنى العضوي وتتغلب عليهم العوائد الشكلية التي تقتل دفق الحياة.

والمعلوم أن الرزق سرعان ما يصبح بعد حصوله الكافي" أداة سلطة سياسية أو زمانية أو نفوذ بواسطة ملكية الرزق أو التصرف فيه . فهو أداة سلطة مادية على المحتاجين إليه ومن ثم تصبح السلطة السياسية رمزا للرزق أو للسلطان عليه فتصبح مطلوبة أكثر منه لأنها تكون معه في علاقة الغاية بالوسيلة ثم ترتقي إلى أن تصبح الوسيلة غاية في حد ذاتها وبذلك تفسد فتصبح استقواء لمجرد الاستقواء , لذلك قال الله جل وعلا: " إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا""

والمعلوم كذلك أن نفس الشيء ينبغي أن يقال على الذوق . فهو سرعان ما يصبح أداة سلطة روحية بعد حصوله الكافي أو نفوذا بواسطة ملكية الذوق أو التصرف فيه . فهو أداة سلطة دينية أو روحية ومن ثم تصبح السلطة الروحية رمزا للذوق أو للسلطان عليه فتصبح مطلوبة أكثر منه لأنها تكون معه في علاقة الغاية بالوسيلة ثم ترتقي إلى أن تصبح غاية في حد ذاتها وبذلك تفسد فتصبح استقواء للاستقواء مثل السلطان على الرزق إذ الذوق رزق روحي مثلما أن الرزق ذوق مادي: وتلك هي علة التعاوض بينهما في حياة البشر وحتى في التعبير عن ذروتهما بنفس الحاسة والمأكول والمستجمل يذاقان) . نك زيط القران في آل عمران بن الممستحوشين

على الرزقين السادي والروحي احير الاق م١٠ عين الطاغوت الذي اشترط الكفر به قبل الإيمان بالله علامة على تبين الرشد من الغي"

وعلامة الحصول الكافي هي التي اعتبرها ابن خلدون دالة في مرحلتها الأولى على نوع من الارستقراطية إذ يكون صاحبها قادرا على ما يشبه الفيض الوجودي على المعدمين : فالواجد في العربية هو صاحب الرزق والمستغني عن الحاجة وعلامته الكرم والجود. . ومنه تتكون السلطة المعنوية الأولى وهي لا تتوفر إلا للمبدعين في مجال الرزق والتصرف فيه . . لذلك سمينا السلطة السياسية سلطة الرمز الرزقي . وفي المقابل فهذا الرمز يكون كذلك لأنه عند أصحابه رمز الفيض الوجودي وعند المعدمين رمز القوة الإيجادية . ولما ينحط الوجهان يصبح الأول طغيانا ويصبح الثاني خذلانا .

بو الإصراء 16 .

الحصول الكافي نوعان كذلك أو هو ذو رمزين . فما تعلق بالتحرر من رمز الرزق يمكن تسميته بالعلامة الناتجة عن الذهاب برمزه الفيضي إلى الغاية تجنبا لانحطاطه الطغياني . فيكون السلطان الروحي في مبدئه سلطان التحرر من سلطان الرزق وهو أمر لا يتوفر لغير المبدعين في المجال الجمالي والخلقي . لذلك سمينا السلطة الروحية سلطة الرمز الذوقي . ثم ينحط إلى الخروج من العالم والزهد المرضي . لكن وجهه الثاني هو ما ينتج عن الخنوع لوجه الرمز الرزقي المطلق أو عبادة المعدمين . عبادة الواجدين هي أصل رمز الذوق الإيجابي أو السلطان الروحي السوي وعبادة المعدمين هي أصل رمز الذوق السلبي أو السلطان الروحي المرضي

البقرة 256 الفرضية الثالثة: التفاضل بين الحيوات:

والسلطة الجامعة بين المستويين لآنها يمكن أن تكون وسيلة أو غاية هي العلم . فإذا كانت وسيلة للرزق والذوق تستعملها سلطة رمز الرزق وسلطة رمز الذوق كانت معرفة ذرائعية هدفها تحقيق أفضل مارق تفيقها جيما. 0 تحقيق أفضل طرق العيش السعيد المتعالي على الحاجات والحلود إلى الدنيا .

ولا يتقابل الأمران إلا بطغيان إحداهما على أخراهما إلى حد إلغائها. والتوازن بينهما هو عينه التوازن بين حاجات الإنسان المادية وحاجاته الروحية . فمن حيث تكون المعرفة أداة لتلك الأغراض تساعد على تحقيق تحولها إلى غاية . ذلك أن الإنسان كلما تحرر من الحاجة في الرزق والذوق ورمزيهما مال إلى ما يسمو عليهما . فيصبح التفنن في الرزق والتفنن في الذوق بداية الطريق للتفنن في رمز الرزق (السلطان الزماني» وفي رمز الذوق (السلطان الروحاني) ومن ثم في الصعود المتدرج نحو رمز الرموز جميعا قصدت الحياة السعيدة والحرة المتفرغة للتأمل والفكر وذلك هو معنى السؤال عن المآل والسيادة على الأحوال دينيا أو فلسفيا . وعندما يكون الحرمان من الرزق والذوق مسيطرين على حياة البشر تكون القيم سلبية ومعتمدة إما على العداوة بين البشر من أجل التنافس عليهما أو على نفي الدنيا بدلا من جعلها مطية لما يتعالى عليها .

الفرضية الأخيرة: علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين:

وجوهر الترابط بين الدين (كما يتبين من فلسفة الدين) والسياسة (كما يتبين من فلسفة التاريخ) في المنظور الإسلامي السني ليس ينبغي أن يفهم

منه حط الدين (غايات الحياة الجديرة) الى الدنيا (أدوات الحياة الجديرة) فيصبح وسيلة سياسية بل هو رفع الدنيا إلى الدين فتصبح السياسة وسيلة لتحقيق القيم العليا التي النبوات ولا يبقى إلا الاجتهاد علما (التواصي بالحق) والجهاد عملا (التواصي بالصبر) . . ولعل أكبر أدلة هذه القراءة أن كل الأمثلة التي يستمدها ابن خلدون من تاريخ الحضارة الإسلامية ليؤيد بها هذه الفلسفة تعتمد على آيات قرآنية لتثبت أن هدف العمران هو تحرير الإنسان من سلطان القيم الخمس بإخضاع علاقات البشر في التنافس عليها إلى العمل على علم وذلك ما يسميه ابن خلدون بالسياسة العقلية أو الدينية أو الجامعة بين الضربين:

1 - تحرير الرزق: وضع ابن خلدون نظرية الاقتصاد التحررية ذات النظام العادل والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على أحكام الملكية والعمل الاقتصادي .

2 - وتحرير الذوق: وضع ابن خلدون نظرية التربية التحررية ذات المنهج المنفتح والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على أحكام كرامة الإنسان .

تفاعل المعلم والمتعلم . والمعلوم أن القران الكريم قد حرص على نظرية المعرفة الاجتهادية وتبرئة الخطأ -4 وتحرير العمل: وضع ابن خلدون نظرية العمل التحررية المستندة إلى العقل التجريبي (معناه الخلقي عنده) والمعلوم أن القرآن الكريم قد حرص على نظرية العمل الجهادية وتبرئة القوة بل وجعلها مبرأة من الإثم إذا كانت انتصارا من الظلم ودفاعا عن حرية المعتقد أو حقوق المستضعفين (وهما الحالتان الوحيدتان اللتان يحل فيهما القتال) . 5 - وتحرير الوجود الإنساني: وضع ابن خلدون نظرية الإنسان

السيد بالطبع وبناه على

تا عم سا لكي ا ار و إن لاا علا عاص لشرع

من لم يفهم فكر ابن خلدون سيتصور رده على الفلاسفة ينفي حاجة السياسة إلى الأديان أو تكلم عل دعا في لأا لوي وحاجة سياس إلى رن الخصائص ابر لسع فلسرة المعصوم. واة يفي ابن خلدون الحاجة إلى الأديان النبوية فإنما قصده تحقيق التناسق مع القول بختم النبوة ونفي الحاجة إلى تميز المشرع بخصائص تخرجه عن النبع من الظاهرة العمرانية ذاتها: الدين هو نفسه ظاهرة عمرانية منزلا كان أو طبيعيا . ابن خلدون لا ينفي حاجة العمران إلى الاديان عامة بدليل المقدمة السادسة من الباب الأول: لا بد من البعد الرمزي في كل عمران وأشكال هذا البعد الأولى دينية بالأساس من الكهانة إلى النبوة أعني كل من ينسب إليه إدراك الغيب وخاصة في مراحل عدم تكون العلم المراحل التي تبين الحاجة إلى العلم فزعم له ما ليس منه إلى أن أتى الدين الذي يقول بالاجتهاد نفيا للعلم المطلق استنادا إلى إخراج الغيب من العلم واعترافا بتناهي المعرفة الإنسانية.

فابن خلدون يميز بين الدين المنزل الذي هو خاصية محدودة حدا والدين الطبيعي الذي لا يخلو منه عمران . وهو ينفي شرط الدين المنزل في التشريع والعمران لكنه لا ينفي الحاجة إلى الدين

فلا عمران مع دون دين و مساطات روحاني يعض المسلطان الزماتي سواء انفصل عنه أو اتحد معه أو الدمج قيار

كان تابعا متبوعا وقد عا المسلمون كل هذه الأنواع . فمن لحظة النبوة

(الاتحاد بين السلطانين) إلى لحظة ما يسمونه خلافة راشدة (تبعية الزماني للروحاني) إلى لحظة الخلافة غير الراشدة رتبعية الروحاني للزماني) إلى لحظة السعي إلى الفصل بينهما حاليا (تأسيسا للعلمانية). لذلك فلا بد من تحرير فكر المسلمين الفلسفي من حكمين مسبقين أنسدا على فكرهم الحديث فهم الثورة الخلدونية . وكلا الحكمين المسبقين ناتج عن الحداثة الغربية التي هي مسيحية الجوهر

1 - الحكم المسبق الفرع: فلابن خلدون تعريف للدين أعم من التعريف الفلسفي كما تحاول تبنيها النزعات العلمانية . وعنده أن الدين كما هو بين من المقدمة الأخيرة من الباب الأول هو كل الفكر الذي وصفه فيها وحدد علاقته بالعصبية فعلا وانفعالا: فالدعوة الدينية ضرورية لشرعية العصبية والعصبية ضرورية لتحقق الدعوة.

-2 الحكم المسبق الأصل: ولابن خلدون تعريف لجوهر الإنسان أعم من تعريف الفلاسفة كما يحاول تبنيها محو العالم . فالإنسان عنده يكون سيدا بالحفاظ على قواه الطبيعية وليس بنفيها . ومن ثم فهو ينفي العبودية لكونها التدجين الحضاري الذي يستعبد الإنسان ويعتبر دور التاريخ الطبيعي بأهمية التاريخ الحضاري لكون المحرك والمحرر الاساسي هو التوازن بينهما وليس نفي الاول للثاني كما ترى الفلسفة المتأثرة بالمسيحية . القسم الأول

الباب الثاني

شروط ثورة ابن خلدون لمعرفية والقيمية من خلال مقدمة التاريخ

حان الأوان لإثبات هذه العلاقة المتينة بين ثورة ابن خلدون والمعادلة المعقدة التي حاولنا فك والتصوف» مع ظاهرات العمران الإسلامي وصلتها بالمرجعيتين التراثيتين الدينية والفلسفية . علينا ان نسال عن شروط هذه الثورة شروطها الذاتية الحضارة التي عين فيها "موضع" علمه الجديد بمعنييه اللذين اشرنا إليهما في فاتحة المحاولة . فابن خلدون ينطلق فكره من محاولة فهم علل التردي المعرفي والقيمي في مجال الظاهرات العمرانية فهما ينقل العلاج من علم الكلام الذي كان سائدا في الفكرين الديني والفلسفي الموجبين إلى كلام العلم الذي بدا عوده يشتد منذ شروع الغزالي في نقد الفلسفتين النظرية (في تهافت الفلاسفة والعملية (في فضائح الباطنية. وهو يعلل هذا التردي بعقم النظريات السياسية التي وضعها المتكلمون والفلاسفة وبفشل الثورات السياسية التي قادها الفقهاء والمتصوفة:

العقم النظري عند المتكلمين والفلاسفة' في تأسيس علم التاريخ: العجز عن امتار الثورة النقدية لمعرفية والعودة إلى ما تقدم عليها بسبب عملية الترميم الرباعية التي حصلت في القرن السادس" .

والفشل العملي عند الفقهاء والمتصوفة' في تحقيق عمل التاريخ: العجز عن امتمار الثورة النقدية لقيمية والعودة إلى ما تقدم عليها بسبب عملية الترميم نفسها .

يكفي قراءة ما يقوله ابن خلدون تعليلا لفشل الفلاسفة والمتكلمين في السياسة التي تعني عنده أحد قسمي صورة العمران بالإضافة إلى تميزه بين علمه الجديد ونظرية المدينة الفاضلة (ذات الاسس الفلسفية) او نظرية

الاحكام السلطانية (ذات الاسس الكلامية) لنعلم انه ينطلق من منظور يتجاوز هذه الأسس ويحاول فهم علل الفشل النظري في مجال الدراسات التاريخية والعمرانية كما عالجها الفكر المتقدم عليه .

انظر في طبيعة عملية الترميم الرباعية (ابن رشد والسهروردي المقتول وابن عربي والرازي ردا على نقد الغزالي وعودة الفكر المدرسي التقليدي) رسالتنا حول منزلة الكلي في الفلسفة العربية جزءها الاول بعنوان تجليات الفلسفة العربية دار الفكر دمشق وبيروت 2004 وحوارية النظر والعمل دار الفكر دمشق وبيروت -3

ال «القوادتن خلدون في تعليل فشل الفقهاء والمتصوفة في عمل التاريخ وعلمه من خلال نقده للثورات العشوائية التي تتصور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كافيين لتغير مجرى الأحداث السياسية لنفهم أنه ينطلق من منظور يتجاوز العلاج الفقهي والصوفي لتغير أخلاق البشر مدخلا للتغير السياسي مرجعا كل تغيير سياسي إلى عاملين هما المال (رمزا إلى صراع القوى الاقتصادية) والرجال او العسكر (رمزا إلى صراع العصبيات) .

القرآن تجاوز المقابلة في الاخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع . لكن هذا المثال الاعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي او الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين

القلب والحد الأول وبينه والحد الاخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع علم الخيال وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي او حركتة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية . وممثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما .

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسالة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين

في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز اليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية

أولا: المستوى التوظيفي من ثورة ابن خلدون

رغم قرنين من التحديث عاد العرب إلى العمل المرتجل لكأن حضارتهم - ما تقدم منها على الانحطاط وما ولي الشروع في النهضة- لم تترق في سلم

الوصل الواعي بين النظر والعمل الوصل و كل بناء حضاري ذي مشروع ولع وابوراب سل ييخرة وكان واوا

ريني ماحد لات الا الكل ل ظلل

بأسبابها وا لمك السام تاق انر يحي الوب والسلعوا

1 - بالانحطاط العلمي ومن ثم بفقدان شروط القوة المادية في السلم والحرب أعني التأخر العلمي

2 وبالانحطاط العملي ومن ثم بفقدان شروط القوة الرمزية في السلم والحرب أعني التأخر السياسي 3 فيكون ما يظنه بعضهم ثراء مقصورا على عدم العمل وبيع ثروات الأرض حاسبين أن ذلك مجرد القرآن تجاوز المقابلة في الاخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع . لكن هذا المثال الاعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي او الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الاخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع علم الخيال وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي او حركتة من شباب الانسانية إلى

شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية . وممثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما .

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسالة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز اليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون

قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

البناء الحضاري خلال قرني النهضة.

لذلك فإن فهم ثورة ابن خلدون القيمية والمعرفية يقتضي التسليم بأنها صوغ نظري لخطوات الفكر العربي الإسلامي الساعي في عودته على ذاته عودة تضع نظرية العمران البشري والاجتماع الإنساني ومنطلقة مما يترتب على ثورة القران في مجال العلم والعمل خلال جدله مع النظر اليوناني والممارسة الشرقية المتقدمة على ثورة الإسلام . كما يقتضي فهم الفشل الذي الت إليه هذه الثورة القيمية والمعرفية التسليم بأن ثورة القران النظرية والعملية لم يحقق المسلمون شروطها المؤسسية والسلوكية خلال القرون الثمانية المتقدمة على كتابة المقدمة . والنتيجة المضطرة لهاتين المسلمتين عند مقارنتهما بالطابع المباشر للعمل العربي الإسلامي الحالي في كل

مجالات حياتنا هي الحكم بأن المسلمين بعلمهم وعملهم لا يزالون غارقين في ما تردت إليه حياتهم من تبد تام سمته الاساسية الاستسلام لمجرى الاحداث دون كبير اكتراث .

ومع ذلك فقل أن تجد بين جمهور المفكرين وحتى عامة الشعب من يشك فضلا عمن يشككن

في ان لابن خلدون منظورا جديدا بالمقارنة مع جنس الفكر المتقدم عليه سواء كان كلاميا فلسفيا او فقهيا صوفيا منظورا كان يمكن ان يقدم إيماءات لسبل الخلاص من هذا الانجراف في العمل الجزاف . وقد تعددت مناظير فهمه عند من يطلب التوظيف العملي المباشر خاصة . لذلك فهو لا يزال فاعلا وسيظل فاعلا ما حاول احد فهم الظاهرات العمرانية فهما قريبا من بذرات الصياغة العلمية النشوئية مع مايشوبه من التوظيف الإيديولوجي الذي يتخطى التلازم بين نضوج الظاهرات العمرانية من حيث حصولها ظاهرة حضارية لا تحصل إلا بفضل النضوج الحضاري نفسه لان علم الذات بذاتها علم نظري غير قابل للاستيراد" : الحضارة العربية الإسلامية أمكن لها أن تنتج المقدمة لأنها بلغت النضوج الحضاري الذي يجعل إحدى صفائح وجودها الوعي العلمي به إذ إن المقدمة ليست أثرا فكريا فحسب بل هي حدث حضاري كذلك . وليست الأحداث الحضارية إلا عودات على الذات متراكمة تراكم الترسب الرمزي الذي يتكتف بالتدريج فيصبح مادة ذاته وصورتها.

واستيراد علم الذات بذاتها من مسار ترسبي أجنبي دون مراعاة التناسب في مراحل النضوج الحضاري هو المصدر الرئيس للعقم الحضاري في الحضارة

المستوردة والعلامة الجوهرية على فقدان القيام الذاتي والاستقلال القيمي اللذين بميزان لحظات الأمة المأزومة . إذ إن الامة تنتقل من جدل الذات مع وعيها السوي بذاتها جيئة وذهابا بين القطبين وتوحيدا للحدين والمسارين إلى جدل الذات مع

8 في العلوم الإنسانية مادة النظرية دورها في صورتها أكبر بكثير مما هو عليه في العلوم الطبيعية إنه دور أساسي . . ذلك أن عوامل التفسير تتغير ليس

بسب افتفنات نسب لي ومسب عراس كل والح متيا. لما كانت الصورة الاكثر كلية في المسائل التاريخية هي بدورها حصيلة تاريخية لما

دونها كلية من الصور فإن مراحل حصولها جزء لا يتجزا من المادة بل إن التطور التاريخي يكاد يلغي الفواصل بين المادة والصورة . ولهذه العلة تجاوز

التاريخ الطبيعي نظرية ثبات الأنواع إلى تطورها: إذباتت الصور نفسها مراحل تطور المادة ويتبين ذلك بمجرد اكتشاف الصور الوسيطة بين نوعين

متقاربين في الخصائص والوظائف والاعضاء . ونفس الأمر يقال عن التاريخ الحضاري الذي هو أكثر حركية من التاريخ الطبيعي . لذلك فلا يمكن

استيراد النظرية في الإنسانيات لآن المستورد يغفل مرحلة تطور المادة التي سيطبق عليها فتكون الصورة في هذه الحالة بعيدة عن المادة ويحصل ما تراه من النكبات الحضارية كما هي حال التحديث الاستبدادي الذي يقدم عليه نخبنا المزعومة علمانية .

الصورة المشوهة التي تستورد بديلا من الوعي السوي: وذلك هو قصد ابن خلدون من نظرية تقليد المغلوب للغالب . فما هو هذا المنظور النابع من نضوج الذات الحضارية للامة المنظور الذي بلغ الوعي المباشر إلى إدراكه في التوظيف العملي او التقريب العلمي البارزين على سطح النظريات الخلدونية ؟ إنه قابل للتحديد في عبارتين وجيزتين:

أولاهما اشتراطه الموقف النقدي في علم التاريخ الذي هو الأرغانون الجوهري في كل علوم الملة المقابل مع العلوم الفلسفية التي يؤدي فيها المنطق هذه الوظيفة" . ومن ثم فمساءلة علم التاريخ وعمله هي جوهر مساءلة الذات عن سلامة مقومات قيامها المعرفي والوجودي . وإذا كان التاريخ هو عين عمل الوجود الحضاري للأمم فإن علمه لا يمكن أن يكون إلا فنا نقديا للوثيقة التي تطلعنا عليه لتخليصها من أسباب الخطأ في المعرفة التاريخية"

والثانية تحديده العلوم الادوات التي عند تحققها بالوجه الصائب ذلك تجعل الموقف النقدي

متخلصا من الأمر الذي يفسد على التاريخ علميته بسبب الجهل بعمليته التي هي موضوع العلم أعني ما يعتبره ابن خلدون أول أسباب الخطأ في التاريخ: الجهل بقوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني . لذلك فعلمية التاريخ تقتضي أن تتأسس على علوم الظاهرات المؤثرة في عملية التاريخ . وذلك هو موضوع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني العلم الذي هو منظومة الفروع العلمية التي تدرس هذه الظاهرات المؤثرة في عملية التاريخ . لذلك فقد سمى ابن خلدون منظومتها بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني '

لكن ذلك كله مما يهمله الفهم الجمهوري والتقريب العلمي لاقتصاره على توظيف نظريات ابن خلدون

كل علوم الملة ما كان منها أداة كعلوم اللغة أو غاية كالفقه والحديث والتفسير تحتاج إلى الخبر عن المتكلم أو عن الشارع ومن ثم فأداتها الأولى

هي التاريخ والتحقق من نطق المتكلم أو وضع التشريع .

والواقع أن هذه المقابلة لا تصح إلا نسبيا أعني بسبب التمييز بين نوعي العلوم بما يغلب على أحدهما بالقياس إلى الآخر . . لكن النوعين يحتاجان إلى الآداتين . فجمع المادة التي يطبق عليها المنطق في العلوم الفلسفية ليس منطقيا إلا متهجيا بل هو من جنس الخبر والمخبر فيه هو الحواس ذلك أن مادة أي علم استقرائية إذا ما استثنينا العلم الفرضي الاستنتاجي المطلق . والعلم الاستنتاجي المطلق هو بدوره ابداعة عقلية 1561301 1201) ابداعة خاضعة لمبدا عدم التناقض الصورى مثل كل العلوم ومتحررة من معيار الاحتكام إلى موضوع خارج عما وضعته من حدود فرضية لتعيينه العقلي) نفترضها ممكنة لتحقيق المقابلة بين الاستقرائي والاستنتاجي المطلق . لكن الاستنتاجي المطلق مستحيل في الحقيقة إذ لا بد من تحديد مضمون معنوي للروابط المنطقية على الأقل: وذلك هو مضمون الحدود الاولى والقواعد الاولى في النسق الاستنتاجي . لذلك فلا وجود لعلم مطلق الاكسمة اعني علما خاليا من كل مضمون حدسي . والمضمون الحدسي يكون مما يجمع استقراء وكله يعتمد على معطيات الحواس سواء كانت طبيعية أو تاريخية . والوهم الوحيد للمقابلة بين الامرين مرده إلى ظن الطبيعة غير تاريخية والتاريخ غير طبيعي . فاذا اعتبرتا

ما يتصور حاضرا دائما في الطبيعة مجرد وهم تبين أن الطبيعة هي بدورها أحداث ذات تاريخ وإن لم تكن من صنع الإنسان ولتسمها بالتاريخ الطبيعي إذ حتى الحاضر الطبيعي مهما تصورناه ثابتا

فإنه قابل لان يعتبر حركة ذات تسارع معدوم مثل السكون .

وقد حدد ابن خلدون أسباب الخطأ في المعرفة التاريخية تحديدا لم يتجاوزه العقل البشري منذ كذ إذ هو أرجعها إلى مقومات فعل المعرفة التاريخية نفسها من حيث هو نفسه جزء من فعل عمل التاريخ موضوعا لعلم التاريخ الممحص للخبر عنه . وهي عنده اسباب اربعة مضاعفة او ثمانية على النحو العالي: 1-2 فهي ناتجة إما عن موقف المؤرخ من الحدث (التزييف غير المقصود وينتج عن التقرب غير الواعي من ذوي السلطة والجاه او التزييف المقصود للخبر ويسميه تشيعا) 3و-4 أو عن منهج المؤرخ (قصور المؤرخ في استعمال المنهج أو قصور المنهج نفسه) 5و-6 أو عن موضوع التاريخ تعقيد الحدث أو خفاء دلالاته لكونها لم تتحدد بعد) 7و-8 وأخيرا عن فلسفة عمل التاريخ وفلسفة علمه (ظن العمران خاضعا للتحكم أو من غير طبائع أو الجهل بها مع التسليم بوجودها) .

' ويمكن حصرها على النحو التالي بحسب أبواب المقدمة:

1 -علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الاقتصاد لأن ابن خلدون لم يقبل بنظرية الاقتصاد المنزلي بالمعنى الفلسفي الأقليدي . . في العمل لكأن هذه الشروط التي يقتضيها علم العمل على علم قد تحققت بعد . وتلك هي العلة التي جعلتنا نسمي هذا الوجه الاول من قراءات ابن خلدون بقراءات التقريب العلمي

1701687158801 وليست قراءات علمية .

أما كيف تستعمل هذه العلوم التي موضوعها الظاهرات المؤثرة في التاريخ (كيف يعمل التاريخ فذلك هو اهم ابعاد ثورة ابن خلدون المعرفية ثورته التي لا تزال مجهولة لطغيان الاستعمال التوظيفي وغياب الاستقصاء النظري المجرد . فهو يضرب امثلة من عرض مضمون الوثائق على بعض القوانين العامة التي اكتشفها نماذج من العلوم الخمسة الدارسة للعملية التاريخية أو العمران البشري والاجتماع الإنساني . فما وافق منها هذه القوانين يقبله وما لا يوافقها يطرحه وينسبه إما إلى خطأ منهجي أو إلى موقف المورخ الإيديولوجي أو إلى عدم فهم بنية الموضوع أو إلى خطأ في فلسفة التاريخ عند المؤرخ .

لكن هذه القوانين لم تكتشف أو لم تبدع بعد لان ما ضربه ابن خلدون من أمثلة يشير إلى سبل البحث عنها وليس كافيا ليكون اياها: ومن ثم فلا التاريخ أصبح علما ولا عمل التاريخ أصبح عملا على علم . ويمكن بناء على هذا المنظور الثوري في المعرفة التاريخية أن نحدد الافق الذي لم تتجاوزه قراءات ابن خلدون الساعية إلى التوظيف العملي من منطلق بعض القوانين التي ضرب ابن خلدون المطابقة معها مثالا ما يدعو إليه في مضمار منهجية نقد الوثيقة التاريخية .

لكن تطبيقه على التاريخ اقتصر على الأمثلة الواردة في المقدمة ولم يستطع القيام به في الديوان الذي لم يتجاوز عمله فيه جمع المادة . . ولنا أن نتخيل أن ابن خلدون لو طال به العمر لطبق عليه منهجه ولصاغ ما ورد فيه من اخبار بمعايير منهجه النقدي . وما بقي صالحا للتوظيف المباشر من

تطبيقات ابن خلدون على مسائل العمران يقبل القسمة إلى جزئين:

أولهما مضموني ويتعلق بتطبيق نظريات ابن خلدون العمرانية على العمران الذي لا يزال مماثلا للحالات التي وصفها ابن خلدون . مثال ذلك أن جل البلاد العربية والعالم الثالث لا يزال فيه للقبيلة والعشيرة والعلاقات الاجتماعية القريبة من البداوة دور كبير يقبل الفهم بنظريات ابن خلدون الاجتماعية حول العمران البدوي . بل إني اذهب إلى ان كل عمران مهما تقدم تبقى طبقاته الدنيا والفقيرة خاضعة لمنطق القبيلة والعشيرة كما هي حال العلاقات الاجتماعية في القرى القصديرية والاحياء الشعبية المحيطة بالمدن الكبرى في كل بلاد العالم المتقدم"

2 - وعلم الإنتاج الرمزي الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوما وآدابا لأن ابن خلدون جمع بين الأمرين في الباب السادس من المقدمة. -3 وعلم السلطة السياسية الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزمانية لأن ابن خلدون جعله يدور حول القوة المتصرفة في نظام إنتاج الرزق وتبادله. - وعلم السلطة الرمزية الذي يناظر ما تطلق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وتبادلها. 5 - والعلم الجامع بينها أربعتها أو العلم السيد البديل من ما بعد الطبيعية: إنه علم ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني . وهو سيد بالذات من حيث هو علم الأمر العمراني من حيث هو عمراني وهو علم سيد بالإضافة إلى كل العلوم الإنسانية لأن ما يكتشفه من قوانين كلية تمثل القواعد

العامة التي يستند إليها النقد التاريخي

وسنبين أن هذا البعد ملازم للعمران مهما تقدم في ما يلي من فصول البحث ثانيهما شكلي ويتعلق بكيفية تطبيق ابن خلدون لثورته على المضمون . فهو قد ضرب أمثلة ليوضح منهجه . وهذا أيضا قابل للاستعمال . فهو يبين مثلا كيف أن العنف والعسف التربويين والثقافيين «في الأسرة والمدرسة» يؤديان إلى افساد أخلاق الشباب الذي يصبح سلبيا وكثير الكذب وفاقدا للمبادرة والإبداع . كما يبين كيف أن الاستبداد السياسي والظلم الاقتصادي يؤديان إلى فساد العلاقات الاجتماعية ضرورة ومن ثم إلى انعدام القدرة على الإنتاج المادي والرمزي اعني إلى الفقر المادي والضعف الروحي .

ثانيا: المستوى النظري المجرد لثورة ابن خلدون

ذلك أقصى ما يمكن أن نصل إليه عند الاقتصار على الفهم التوظيفي للفكر الخلدوني . إاضين بل الأملة امك اسحمدات سد الوص ال لاماي السيئة مارج المسطلع م اللا التي ضربها ابن خلدون إلى المعنى المجرد الذي تعتبر أمثلته في المقدمة أعيانا منه فإن الامر سيختلف . لن يكون الهم التوظيف العملي المباشر بل فهم القوانين الخفية التي تحكم الظاهرات العمرانية فهمها بما يمكن أن تؤدي إليه ثورته . سنتظر عندئذ في وجهين آخرين يحصلان في العمق من تفاعل المضمون (ما قاله عن العلاقة بين البداوة والحضارة) والشكل (ما قاله عن العلاقة بين صورة العمران أو الدولة والتربية ومادته أو الاقتصاد والثقافة في اتجاهين متعاكسين . وكلاهما يشبه إخراج الميت من الحي والحي من الميت في العملية العمرانية التي بعلمها يمكن عمل التاريخ على علم تماما كما تكون العلاقة بين العلوم النظرية الطبيعية

والتكنولوجيا فيكون ابن خلدون بذلك مؤسسا للتكنولوجيا العمرانية . وذلك هو جوهر الحداثة التي يمكن اعتبار أفلاطون مؤسس شكلها الخرافي وابن خلدون شكلها العلمي: أي عمل العمران على علم قلي |: 000

فأثر الوجه الاول (المضموني) في الوجه الثاني (الشكلي» يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت تشبه الثوابت العضوية . فلا يوجد مجتمع يخلو من الطبقات العميقة للعمران البشري أعني ما يقربه من التاريخ الطبيعي الذي يؤدي الدور الاول في تفسير ظاهرات العمران البدوي لكونه عينا منه في شكل بداية الانتقال إلى ظاهرات العمران الحضري . فأساس الحياة العمرانية الدائم حالة من الاجماع شبه فوضوية أو شبه ما قبل حال الاجتماع الخاضع للقانون والنظام لكأن الفوضى التي يصدر عنها النظام . ويشبه هذا الامر ثورة البركان التي تقذف الحمم السائل في الحياة العمرانية. وتنتظم والفرق بين ابن خلدون وأفلاطون هو المحدد الحقيقي لطبيعة الثورة الخلدونية. فأفلاطون يوسس "عمل التاريخ على علم" على ميتافيزيقا تجعل النفس مثال المدينة ومن ثم يكون التاريخ ثمرة نظرية النفس في حين ان ابن خلدون يعكس تماما فيعتبر التاريخ متقدما على النفس التي هي حصيلة التطور التاريخي: النفس في العمران البدوي غيرها في العمران الحضري . افلاطون لم يكتشف الظاهرة العمرانية بل اعتبرها نتيجة للظاهرة النفسية (المدينة

نفس كبرى والنفس مدينة صغرى) في حين أن ابن خلدون اكتشف الظاهرة العمرانية واعتبر علمها هو المؤسس لعمل التاريخ على علم: إنه يستعيض عن ما بعد الطبيعة بما بعد التاريخ - لذلك اعتبر أفلاطون الدولة

من صنع الفيلسوف مثلما أن العالم من صنع الإله الصانع في حين أن ابن خلدون اعتبر العمران من صنع قوى جماعية في صلتها بمحيطها الطبيعي والثقافي: لا وجود لفيلسوف ولا لإله صانع في عمل التاريخ . فالله يعمل المقومات الفاعلة للتاريخ دون أن يفعل التاريخ والفيلسوف يعلم التاريخ دون أن يعمله حتى وإن كان علمه يؤثر في المقومات العاملة للتاريخ بتوسط التصوير السياسي والتربوي . بل أكثر من ذلك فابن خلدون يعتبر الفيلسوف والعالم من أكبر الاخطار على العمران إذا كان لهم سلطان إذا لم يميزا بين أوهامهما وقوانين الظاهرة العمرانية: ولعل تصرف النخب العربية أكبر الادلة على صحة نظرية ابن خلدون . فهم يهدمون الموجود من منطلق اوهامهم الأيديولوجية دون علم بالظاهرات العمرانية فينقلب البناء تهدما .

هذه الحياة مؤسسيا بما يشبه التجمد الحاصل بعد أن يرد الحمم . وهذه الحال عنده قانون عام يجعل العمران البشري يتجدد في التاريخ الطويل بمنطق تحريك الترسب الجيولوجي للمآثر الرمزية أي بالعلاقة الجدلية بين ما يصدر عن صفائحه الباطنة (الإنسان الأقرب إلى الغرائز الطبيعية ذات السيلان الدفاق) التي تصعد إلى صفائحه الاظهر (الإنسان الأقرب إلى التكلف الحضاري الذي يبدو حصيلة لتوقف الدفق السيال: وهو ما يسميه ابن خلدون بالدعة والراحة) . وتلك هي العين الأولى من جدلية البداوة والحضارة عنده أو جدلية الطبيعة والثقافة جدليتهما في وجهها الصاعد .

وأثر الوجه الثاني (الشكلي أي صورة العمران التي هي الدولة والتربية: وهما يصدران عن التاريخ الحضاري أو الفعل التصويري للنبع الحي مجوسمات الدولة والتربية) في الوجه الأول (المضموني أي مادة العمران أي الاقتصاد

والثقافة: وهما يصدران من النبع الحي للتاريخ الطبيعي أعني الصفات الداخلية للكائن البشري (مطالب الجسد والنفس) والصفات الخارجية لمحيطه الطبيعي والتاريخي (معين الإشباع لتلك المطالب) يجعل ثورة ابن خلدون تكتشف في العمران البشري ثوابت من نفس الجنس ولكن في الاتجاه المقابل بمنطق تسكين الترسب الجيولوجي بواسطة المآثر الرمزية مع عكس التأثير . فيكون أثر الصفائح الظاهرة التنظيمي نازلا إلى الصفائح الباطنة الدفاقة بخلاف الحالة السابقة حيث يصعد أثر الصفائح الباطنة الى الصفائح الظاهرة . إنها حالة شبه آلية من الإجراءات النظامية أو المؤسسية التي تشبه موت حيوية العمران لفرط خضوعه للنظام والقانون . فلكأن العمران يصبح في حال الموت الذي تنحل فيه قوى الإنسان الطبيعية استعاضة عنها بالعوائد الالية: الترويض الحضاري او تدجين الحيوان من الإنسان.

ومن علامات ذلك تناقص شاهية الحياة المدجنة . فشلالها ينضب وانبجاسها يضطرب فينقص التوالد وتستنوق الرجال وتستجمل النساء ويصبح العمران بحاجة إلى التجدد البيولوجي من الخارج"" : ونحن نرى ذلك جاريا بأم العين في الغرب الذي بلغ أرذل العمر بيولوجيا فاضطر إلي تجديد العمران باستيراد السكان بسبب الهرم وفقدان تنور الحياة فيه وغليانه . كما أن التاريخ يمدنا بعدة أمثلة من التجدد البيولوجي للحضارات التي هرمت بالموجات البشرية الناتجة عن الغزو البربري في التاريخ السابق . وتلك هي العين الثانية من جدلية الحضارة والبداوة عنده او جدلية الطبيعة والثقافة جدليتهما في وجهها النازل .

فيتوالى على إيقاع التاريخ البشري الطويل"" أمر أشبه بالتناوب النبضي بين العينين الأولى

وهذا هو الداء الآ ل الذ علاجه. والعلا مضاعف: كيف نمنع المفعول الثار والمفعول الأول: أي كيف الحضارة غير قاتلة للغرائر ول الذي يتبغي ج ممع يي

وكيف تجعل البداوة غير مهدمة للمآثر الحضارية . والجامع بين العاملين هو كيف نتحرر من العود الأبدي للهوهو فيكون التجدد فيه ما تجدد دون تكرار .

' المعلوم أن ابن خلدون قد ميز بين إيقاعين للتاريخ طويل أو تاريخ الحقب الإطار وقصير أو تاريخ الأحداث العادي . . وكلاهما مضاعف خاص بحضارة بعينها وشامل لكل المعمورة . فتكون المعاني اربعا . وهي معان تتعدد تعددا لا يكاد يحصر عندما تتفرع بتفرع العلوم الخمسة إذا أرخنا لموضوعاتها كلا على حدة في حضارة بعينها أو في الحضارة الإنسانية ككل . وإذن فتاريخ الحقب أو تاريخ الاحداث يمكن ان يكون شاملا لكل الحضارة الخاصة أو العامة أو لاحد الموضوعات الجزئية الاربعة التي هي اوجه العمران الجزئية وقد ذكرناها حين التعريف باصناف العلوم . وهو يعتبر نفسه قد أرخ لحقبة وليس لأحداث بسبب ما اعتبره انقلابا في إطار تاريخ الأحداث. وهو يؤرخ للحقبة المنقضية وليس للحقبة المقبلة وبصورة أدق هو يؤرخ لغاية الحقبة السالفة وبداية الحقبة الخالفة من خلال دراسة العلامات الدالة على النهاية والبداية . ويشمل تاريخه كما يبين العنوان تاريخ الحقبة الخاصة بالمسلمين مدخلا للحقبة الشاملة لكل المعمورة. لكنه

لم يهمل تاريخ الاحداث.

والثانية لكأن البشرية كلها تمثل كائنا حيا واحدا له قلب ينبض لكن نبضاته هي الحضارات المتوالية والمتوارثة خلال تناوب الصعود والنزول في انتقالها من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ ماري ذهابا ص وإيايا: ولخدا الأقصيان ب الجدلية هما مسوراه جب للطبيعة عة والثقافة وأولاهما اماع عل لد ال مأك تلت ممه ول وات كردي ٠ والمعلوم ا أمما متتاحرة فيكون مبدا شعوبها التناكر ومعيارها العدوان .

لكن القارئ فاقد البصيرة لا يمكن أن يلحظ هذه المعاني في ثورة ابن خلدون فيعتبر العودة اليه لفهم قوانين العمران واثرها في الحاضر هروبا إلى الماضي ويتهم العائد بالماضوية إما لفرط نظرة المتهم التاريخانية أو لجهله بطبيعة العلم الذي يعنى به ابن خلدون: علم قوانين عمل التاريخ أو علم العمران لفهم عمل التاريخ ولنقد علمه نظريا ثم لعمل التاريخ فعليا أو علم السياسة وعملها اللذان يحققان غايات العمران على علم بقوانينه. وإغفال هذه القوانين المجردة يلغي كل إمكانية للغوص إلى العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين في فكر ابن خلدون فيكثر التأويل السطحي الذي يرجع تردد الإحالات القرانية في المقدمة إلى ظاهرة عائدة إما إلى عوائد عصر ابن خلدون الاسلوبية في الكتابة أو إلى التقية التي يلجا إليها ابن خلدون لإخفاء نظرياته المزعومة ورد

ومثلما لم يفهم دور القران في ثورة ابن خلدون فإن دور الفلسفة فيه لم يفهم كذلك . ويمكن أن نشير مقدما إلى هذا الدور كما فعلنا بالنسبة إلى دور القرآن فنجزم أن الثورة الخلدونية أبرزت البنية لاجتماحيوالعلوم الإساة

كاي لإراز هذ النة ومن ثم لتحديدالقلة الغا فية أشي حدات يفضل نقل التاريخ من جنس الفنون الادبية (ظاهر التاريخ» إلى جنس الفنون الفلسفية (باطن التاريخ) "وطبعا فكل من يلجا إلى مثل هذا الكلام يشي بجهل طبيعة التفسير الديني للتاريخ على الأقل في القرآن: كل التاريخ يدون حول أدوات عيش الإنسان المادية وغايات عيشه الروحية. والأولى يمكن ردها إلى الرزق وشروط الحصول عليه ومنها الأمن والعدل فيقتضي تأسيس السلطة الزمانية لإدارة الرزق إدارة تجعل التعاون ممكنا والثانية يمكن ردها إلى الذوق وشروط الحصول عليه ومنها الطمانينة والمعنى فيقتضي تأسيس السلطة الروحية لإدارة الذوق إدارة تجعل التعارف ممكنا . فيكون العمران دائرا من حيث الادوات حول الرزق والسلطة المحققة لشروط إنتاجه وتبادله واستهلاكه ومن نم التصرف في ١ رز وت بوط "كنا وات ذلا مج حيث ارات حول الوك والساحة المستقة التربوظ الاج تاه وامستهلاكه ومن ثم

ذاك أو المكس . والإسلام يستحمل هذه التفسيرات الأريحة ويوحد بينهما بما يعلى عليها أعني بفلسفة الدين أو بالقوانين المحجوبة للمشروع الإلهي من الوجود الإنساني .

2 إذ هو (فن التاريخ» في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الآيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الاندية إذا غصها الاحتفال وتوؤدي إلينا شان الخليقة كيف تقلبت بها الاحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال -) ظاهر التاريخ جنس جنس أدبي مثل

الاغاني لانه قص للأيام يغلب عليه الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك يتساوى فيه العلماء والجهال) و(هو) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق فهو لذلك اصيل في الحكمة

القرآن تجاوز المقابلة في الاخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع . لكن هذا المثال الاعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي او الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الاخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع علم الخيال وابداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي او حركتة من شباب الانسانية إلى شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية . وممثل هذا الحوار حركة

التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما .

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسالة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز اليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للاهم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركان العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في

الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

الفصل المضاعف الثاني

شروط ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية

أولا: كيف حقق ابن خلدون النقلة من الكلام الى كلام ١ علي الكلام إلى كلام

يمكن أن نفهم ثورة ابن خلدون التي أوصلت إلى ما وصفنا من تأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية نظير تاسيس ارسطو للعلوم الطبيعية والكونية بتحديد وجهها النقدي للمتقدم عليه من نظر المتكلمين والفلاسفة (نظرية أفعال العباد الكلامية والفلسفة العملية) ومن عمل الفقهاء والمتصوفة (الأمر بالمعروف والأخلاق الصوفية) في مجال التاريخ . فقد أدرك ابن خلدون علل فشل هذه المدارس التي لم تستطع تأسيس نظرية في معرفة التاريخ العلمية وعمل التاريخ على علم تأسيسا يقطع مع المقابلة بين العالمين الطبيعي والتاريخي ويستثمر ما حصل من نقد بقي في إطار الجدل الكلامي الخالص او الجدل الكلامي الفلسفي فلم يتجاوز مرحلة علم

الكلام إلى مرحلة كلام العلم كما في ذروة بداية هذه المرحلة ممثلة بمحاولات الغزالي النقدية" وذروة غايتها ممثلة بمحاولات ابن تيمية النقدية*

ففي نظرية علم التاريخ غلب تصور الفلاسفة والمتكلمين وفيه أخلي العالم الطبيعي من دور

العالم الخلقي لتوهم التقابل بين قانونيهما: الضرورة للاول والحرية للثاني . فعلم العلم يكون غير قابل

نقد الغزالي للكلام والفلسفة والفقه والتصوف كله نقد بأسلوب علم كلام لأن العلة في عدم نقلته من بيان وهاء فكر هذه المدارس إلى تأسيس البديل كما حاول ابن خلدون في المقدمة هي أنه لا يزال يقصر العلاج على مناقشة النظريات بعضها بالبعض من دون عرضها على موضوعها التي تقاس به بوصفها نماذج نظرية تحليلية أو تأويلية لوصف ما يحدث فيه . وهذا النقاش المقصور على العلاج المنطقي لدعاوى الخصوم هو الاسلوب الكلامي الذي يقتل الفكر إذا استفرد به ولم يعضده النقاش التجريبي لدعاوى الخصوم من خلال عرض نتائجها وكأنها فرضيات على الظاهرة لامتحانها واختيار أولاها بتفسير الظاهرة . والوجه الثاني من الاحتكام بالإضافة إلى الاحتكام إلى المنطق هما وجها كل معرفة علمية حقيقية.

كان النقد التيمي أكثر حذرية من نقد الغزالي لانه قضى نهائيا على ميتافيزيقا الفكر الكلامي والفلسفي وميتاتاريخ الفكر الفقهي والصوفي سعيا إلى تأسيس ما يمكن أن يعد بذور الثورة الخلدونية كما بينا في رسالة الدكتوراه وخاصة في جزئها الثاني بعنوان إصلاح العقل العربي مركز

دراسات الوحدة العربية ط . 3 بيروت .2004

للحصول لو كانت الطبيعة مطلقة الحتمية ويكون تصور نظريات في المعرفة متعددة و مشتركة بين العقول أمرا مستحيلا لان العقل يكون عندئذ مجرد مرآة عاكسة لما يتراءى عليها من الوجود. فلا يمكن أن نتصور الخطأ والصواب ممكنين فضلا عن استحالة تصور غير ترائيات الوجود المختلفة في المختلف من المرايا غير القابلة للتوحيد إلا بمراة هي بدورها متفعلة تمام الانفعال بما يتراءى على سطحها الصقيل . وتلك هي نظرية المعرفة القديمة التي كانت تتصور التطابق بين ما في الذهن وما في العين او الترائي الصادق أمرا ممكنا وتعتبره علما وما عداه أخطاء فلا يكون العلم إلا ميتافيزيقيا ويتردد العقل بين العلم واللاعلم دون وسائط .

ولما كان ممتنعا أن يغادر المرء علمه الذي في الذهن ليقارنه بالحقيقة التي في العين كما هي في نفس الأمر بات الزعم بأن تصورا ما صادق مجرد دعوى ليس عليها أدنى دليل عدى الاعتقاد الساذج بالمطابقة والترائي بين ما في العين وما في الذهن استنادا إلى معتقد بارمينيدس الغفل القائل بالوحدة بين

وفي نظرية عمل التاريخ غلب تصور الفقهاء والمتصوفة وفيه اخلي العالم الخلقي من دور العالم الطبيعي لتوهم الخلق معارضا للخلقة التوهم الذي حصر السلوك الخلقي في نفي التوازع الخلقية يبدأ فقهيا بالكيت الشرعي و ينتهي صوفيا بنفي الدنيا وما عليها . لم يعد علم العمل قابلا للحصول إذ لو كان العمل الإنساني مطلق الحرية بالقياس إلى النوازع لاستحال تصوره ذا انتظام قابل للمعرفة العلمية . وتلك هي نظرية العمل القديمة التي كانت

تتصوره حاصلا بمجرد نداء المخل من غير شروط تحقيقها فيصبح الآمر ونهي الحيسين كافين لعل في تاريخ حول الأمر المرو هي عن الفكر أو الزهد في الدنا الدين في التاريخ الإسلامي .

مناقشة الفلاسفة والمتكلمين في نظريات العمل أجابت عن سؤال: ما نظرية العلم التي تجعل علم التاريخ على علم يصبح تمكنا ؟

مناقشة المتصوفة والفقهاء في عمليات النظر أجابت عن سؤال: ما نظرية العمل التي تجعل عمل التاريخ على طم يمي م1

التأسيس الفلسفي يتعلق بنظرية المعرفة (النقد المحدد لقدرات العقل في ما له شروط التحقق التجريبية) ونظرية العمل (القوة المشروطة في كل عمل سياسي او مفهوم العصبية) و خصائص الإنسان (حب الحاله رئاسة الإنسان أو حريته الخلقية الطبيعية او إباء الضيم والظلم) وعلاقة فلسفة الدين بفلسفة

التاريخ (التطابق بين النقل الصحيح والعقل الصريح في علم التاريخ والعمران)

المقومان المضمران:

المعلوم أن ابن خلدون قد تصور اكتشافه مجرد إلهام . لكن التحليل الدقيق لمراحل تطور الفكر العربي الإسلامي في سعيه إلى التخلص من العوائق التي حالت دون ما صار ممكنا في مقدمة ابن خلدون بين أن الامر ليس مجرد الهام طرأ فجأة في ذهن ابن خلدون بل هو نتيجة حتمية لنظريته المعرفية رغم عدم ملاحظته العلاقة فنظريته في المعرفة تعتمد على فلسفة

نقدية تحرر العقل من الميتافيزيقي نظرية معرفية بينة المعالم . كما أن نظريته في الوجود الإنساني تعتمد على نظرية الإنسان السيد أو الإنسان الحر الذي يحب التأله وعلى صراع القوى الحيوية في العمران البشري صراعها الذي يحقق عمارة الارض بما يحصل له من انتظام قائم ينطق جدل هذه القوى المحايث لمجالات عملها الخمسة: مجال قيم الرزق ومجال قيم الذوق ومجال قيم السلطان على الرزق أو السلطة السياسية ومجال قيم السلطان على الذوق أو السلطة الروحية ومجال قيم كل القيم أو القيم الوجودية. وتجعل هذه القيم الوجودية العمران ضربا من الوجود المتعالي على الوجود المقصور على قانون التاريخ الطبيعي .

لكن دوافع التاريخ الطبيعي متقدمة دائما على مقامع التاريخ الثقافي في العمران البشري . فيبقى لذلك بوسع الحضارات أن تنهض من جديد لما يتميز به التاريخ الطبيعي من تجدد دائم . ذلك أن دوافع التاريخ الطبيعي هي التي تحدد الغايات الحيوي منها والخلقي . . اما مقامع التاريخ الحضاري فيقتصر دورها على تحديد الأدوات المعرفي منها والخلقي الادوات التي توطر تلك الدوافع لتحقق مطاليها . . ونسبة الغايات إلى التاريخ الطبيعي تبين ان هذا التاريخ عند الإنسان يسمو على نظيره عند الحيوان بما ترفعه إليه الادوات التي ننسبها إلى التاريخ الحضاري اعني السياسة والتربية المحققين للغايات والغائبين في تاريخ الحيوان الطبيعي: وذلك هو الكسب الذي يجازى عليه الإنسان سلبا أو إيجابا . لكن أهم ما يتصل ببحثنا يتعلق بنقد الميتافيزيقا التي رفعت ما كان ينبغي أن يكون من مجال الانثروبولوجيا إلى مقام الثيولوجيا بصورة غير واعية لمجرد رفعها علم

الإنسان وعمله إلى درجة علم الله وعمله فتحولت الادوات إلى غايات ومن ثم تقتلها فيموت أسمى ما في الإنسان أعني فطرته السوية التي توازن فيها دور التاريخين:

1 - نقد أصل الميتافيزيقا: للتخلص من الميتافيزيقا القديمة لا بد من تجاوز أصلها أعني المسلمة البارمينيدية التي وضعت مبدأ الوحدة بين العقل والوجود . فهذه المسلمة الكامنة في كل الفلسفات القديمة تتنافى مع نظرية القران الكريم نظريته التي تقول باشتمال الوجود على الغيب المحجوب واقتصار العلم الإنساني على الشهادة . فتكون هذه المسلمة في الحقيقة قائلة بالتطابق بين عقل الإنسان المتناهي وعقل الإله اللامتناهي لمطابقته الوجود ." اعتبر ابن خلدون ما تصورته الفلسفة تطابقا بين العقل والوجود أكبر أوهامها الذي ترد إليه كل أخطائها وأهم أسباب امتناع تاريخية العلم لترددته بين الخطأ المطلق والصواب المطلق و كلاهما ممتنع في المنظور النافي لهذا التطابق

في الحقيقة ما حصل بسبب امتناع هذه المطابقة هو عكسها: : أصبح الوجود هو بدوره متناهيا لكي يطابق العقل المتناهي . . ولهذه العلة اعتبرنا الفلسفة الحديثة كلها دينية لأنها عكست مسلمة الفلسفة القديمة فجعلت الوجود لا متناهيا واعتبرت العقل متناهيا ومن ثم حصرته إما في علم ما يجربه منه أو

في علم مظاهره . بارمينيدس الشذرة الخامسة .

-2 نقد فرع الميتافيزيقا: للتخلص من فرع الميتافيزيقا الأساسي لا بد من تجاوز التقابل بين المعرفتين النظرية والعملية بالمعنى القديم وتوحيد العلم

الإنساني فيزول التقابل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية . ولكي يحقق ذلك أرجع ابن خلدون ما تصورته الفلسفة بعدا ميتافيزيقيا من المعرفة ينفذ إلى أصل هذه المقابلة بين ما ينتسب إلى التجربة الطبيعية وما يتعالى عليها أرجعه إلى المعرفة الوجدانية (ما يجرب ولا ينقال ومن ثم فهو معرفة وجدانية صوفية) فنفي التمييز بين العلوم الإنسانية التي هي اخر مستويات الرشةللعاب يلسا ال رسيا ار المت جد 81 علمها انقلا تتم ميحد

المقومان الصريحان:

أالمقومان الصريحان في التفسير الخلدوني للظاهرات العمرانية فهما واردان في المقدمة ليمي ومصدرها مادة العمران وذا من باب المقدمة الأول إلى انها الأب ومؤثرات التاريخ الحضاري ومصدرها صورة العمران (إيابا من باب المقدمة الاخير إلى بابها الأول

-1 الشسروط الناتجة عن جدل المستوى الفعلي من العمران: أ- فاعلية الطبيعة (الخارجية أي المحيط والمناخ والداخلية أي بدن الإنسان ونفسه) ب- وفاعلية الإنسان في التاريخ (من المستوى الفطري من الرمز في السحر والكهانة والتنجيم والنبوة في الباب الأول إلى المستوى الصناعي منها في الباب السادس).

-2 الشسروط الناتجة عن جدل المستوى الرمزي من العمران: أ- فلسفة الطبيعة التي تنفي الضرورة الميتافيزيقية شرطا للانتقال من السببية إلى الانتظام القانوني (نقد الغزالي لمابعد الطبيعة النظرية) ب- وفلسفة التاريخ التي تنفي الحرية الميتافيزيقية شرطا للانتقال من تحكمية السلوك الإنساني إلى انتظامه القانوني (نقد الغزالي لما بعد الطبيعة العملية أو لما بعد التاريخ

الاعتزالي والباطني).

وبذلك يصبح بوسعنا أن نقرأ المقدمة قراءة تذهب من بدايتها (الباب الأول : تقدم المقوم الطبيعي خلا برأس حربته أو الرزق على المقوم الرمزي) إلى غايتها (الباب السادس: تقدم المقوم الرمزي تمثلا برأس حربته أو الذوق على المقوم الطبيعي) لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الطبيعي الخارجي

وهذه من ثمرات الثورة القرانية التي تعتبر الدين من الفطرة والخلق من الخلقة . ويلتقي المساران في غايتي فعلهما: : فغاية فعل القوة الطبيعية هي الدولة او السياسة (الباب الثالث) وغاية القوة الرمزية هي المدينة أو العمران الحضري (الباب الرابع) وقبل الغايتين نجد الواسطتين: : فالباب الثاني هو واسطة قيام الدولة من منطلق ما توفره الطبيعة الخارجية من أسباب العيش والتنظيم الطبيعيين والداخلية أو العمران البدوي . والباب الخامس هو واسطة قيام المدينة من منطلق ما توفره الثقافة من اسباب العيش والتنظيم الصناعيين . ويكون البابان الأول والأخير بابي الحدين المتجادلين : حد تقدم المقوم الطبيعي على الرمزي وحد تقدم المقوم الرمزي على المقوم الطبيعي . . وتلك هي بنية المقدمة: قاعدتها البابان الثالث (الدولة) والرابع (المدينة) و جناحاها الاول (المحدد الطبيعي) والثاني (عمران الرزق الطبيعي) قبل القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الطبيعي والسادس (المحدد الحضاري) والخامس (عمران الرزق الصناعي) بعد القاعدة ومنبع فاعلية التاريخ الحضاري . . وتتغلق الدائرة فيكون ذروة الجناح اللاحق بالقاعدة بحربتها الذوقية في الاداب منفتحة على ذروة الجناح السابق على القاعدة

بحربته الرزقية . . ولقاء الرزق والذوق هو مبدأ مادة العمران الأول والاخير والسلطان على الرزق (السلطة الزمانية) وعلى الذوق (السلطة الروحية) هو مبدأ صورة العمران الأول والأخير .

والداخلي ثم قراءة تعود من الغاية إلى البداية لتحديد دور التأثير الذي ينسبه ابن خلدون إلى العامل الحضاري الخارجي والداخلي . ولا تكون قراءة ابن خلدون كاملة إلا بالجمع بين القراءتين المحددتين لأثر الفاعليتين اللتين تلتقيان في القلب أو في العمران الحضري ممثلا بالمدينة . فقبل المدينة وبعدها مباشرة يوجد العاملان الأساسيان من صورة العمران ومادته أعني أداتي فعل التاريخ الطبيعي والتاريخ الحضاري الأكثر وقعا: السياسة في الباب المتقدم على المدينة والاقتصاد في الباب المتأخر عنها . ثم قبل المدينة وبعدها بصورة غير مباشرة توجد ذروة الفاعلية الطبيعية وذروة الفاعلية الحضارية أعني: : ثقافة العمران البدوي وتربيته قبلها وثقافة العمران الحضري وتربيته بعدها. والمهم في هذين المسارين هو تبادل التاثير بين الفاعليتين الطبيعية من البداية إلى الغاية والحضارية من الغاية إلى البداية كما يمكن وصفه إجمالا على النحو التالي وهما عاملان ضمنيان في النظرية

1 - الشروط الناتجة عن أثر الفواعل الطبيعية فى الفواعل الحضارية بتوسط العمل: لشر عن اثر الفواعل في الفواعل الحضارية بتوسط العمل

أ الفاعلية الكيماوية والبايولوجية شرطا في تغير العمران البشري ومن ثم التاريخ الإنساني ب- والفاعلية النفسية والخلقية شرطا في تغيير العمران البشري ومن ثم الظاهرات التاريخية.

2 - الشروط الناتجة عن اثر الفواعل الحضارية في الفواعل الطبيعية بتوسط

العلم:

أ- نظرية التكنولوجيا أو تحويل الرياضيات إلى أداة فعل سالب أو موجب في الطبيعة ب- ونظرية الإيديولوجيا أو تحويل السيميولوجيا إلى أداة فعل سالب أو موجب في التاريخ .

لكن اصناف الشروط اربعتها ضمنييها وصريحيها يوحد بينها اصل واحد هو الشروط الاصل في ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية: إنه التطابق التام بين موضوع فلسفة الدين (طبيعة العلاقة بين فاعلية اوواجضل ين تساي .رسا وجو عا باجا ام التارية سي ال يكيم ب اريخ ف نظره عمل الارخ الحادوية أحكاما واحدة أومن نفس الليسة: الشرع مطابق للوجود في النظرية السياسية أو استاد الحكم إلى القوة خاصة إذا صاحبتها الشرعية إذ لا يحكم إلا

من غلب أيا كانت طبيعة الغلبة بحسب مجال الحكم إن ماديا فغلبة مادية وإن رمزيا فغلبة رمزية

أوهو مالا نجد له أثرا صريحا في الصياغة النظرية الخلدونية رغم أن افتراضه ضروري لفهم ما يقدمه من تفسيرات: : فهو يتكلم مثلا عن تأثير الهواء والغناء في الأخلاق ويتكلم عن تأثير التربية في المقومات العضوية والنفسية للإنسان دون ان يبين الوسائط التي تنقل ذينك الاثرين من العامل المؤثر إلي العامل المتأثر.

كل من تصور مفهوم العصبية بإطلاق ودون وصف أمرا أساسيا عند ابن خلدون مجانب للصواب حسب رأينا . . فالعصبية عند ابن خلدون شأنها شأن القوى الطبيعية ليست بمطلقها مبدأ للعمران بل هي كذلك بما تتصف

به من شروط تجعلها مؤدية لهذا الدور. . فهي في ذاتها ومن حيث هي قوة طبيعية مفضية للهرج . لكنها تصبح أصلا بمجرد أن يصحبها الشرط الذي يجعلها مبدأ قيام الوجه الأول من الصورة العمرانية أعني الدولة . . وتكون العصبية مبدأ سياسيا إذا اعتمدت شرعية دينية أو عقلية أو جمعت بين الشرعيتين أعني ما يحول دونها والبقاء قوة طبيعية تفضي إلى الهرج . وهذا الشرط ليس أمرا يطرأ عليها من خارجها بل هي متضمنة له لمجرد كونها عصبية إنسانية هادفة . . ومن ثم فينبغي اعتبار العصبية مبدأ الاجتماع على غاية لكونها شرط الشوكة التي هي أحد وجهي الدولة: : الشوكة والقانون . وبعبارة أوضح ليست العصبية هي المبدأ الأساسي في الفكر الخلدوني بل العلاقة بينها

ومثلما أن فلسفة الدين القرانية تتضمن فلسفة تاريخ مطابقة لفلسفة التاريخ الخلدونية فإن فلسفة التاريخ الخلدونية تتضمن فلسفة دين مطابقة لفلسفة الدين القرانية: كلتاهما تعتبر حصول الشأن الإنساني المتحقق في التاريخ الفعلي ممتنعا من دون صراع الإرادات ذاتي الانتظام ومن دون عناية من وراء هذا الصراع يجعله أداة لتحقيق غايات تسمو عليه وتنتسب إلى غيب الوجود عامة وغيب الوجود الإنساني خاصة . ومن ثم فليس هو إلا ثمرة الدور (الاستخلاف) الذي توليه العناية المتعالية لجدل القوى المتحايزة والمتداخلة في مجال واحد تقوم بجدلها الرمزي في الاجتهاد والتواصي بالحق وبجدلها المادي في الجهاد والتواصي بالصبر من أجل تعمير الكون ورعايته . ذلكما هما بعدا الاستخلاف: التعمير والرعاية. و في التعمير والرعاية يكون التعدد والاختلاف بكل أصنافهما من شروط الفاعلية . لكن

السد والإخلال أركان ساترة ومنع الماعون إذا تركا على الغارب وتلقاء النفس فإن الشرائع الطبيعية المنزلة مثلها مثل الفلسفات تسعى إلى جعلهما سببا للتعارف والتعاون .

لكن هذا المقوم (التطابق بين الفلسفتين) الجامع بين صنفي المقومات الصريح والضمني ورد بصورة غائمة وغير محللة في المقدمة لانه ذكر ذكرا خافتا يجعله شبه أمر عارض في حين أنه هو الأصل الذي يفسر كل الحلول الاخرى التي اختارها ابن خلدون في السياسة (جدل العصبيات حول الجلال) وفي التربية (جدل العقول حول السؤال) وفي الاقتصاد (جدل الإرادات المادية حول المال) وفي الثقافة (جدل الإرادات الرمزية حول الجمال والخير).

ثانيا: غاية الأشعرية أو ثورتا الغزالي النظرية والعملية هل كان يمكن لهذه الثورة المعرفية في تصور علم التاريخ والثورة القيمية في عمله أن تحصلا في المحاولة الخلدونية لو لم يتقدم عليهما بلوغ النقد الموجه لما كان يقوم مقامهما مرحلة السؤال الجذري الموجه إلى اصولهما العميقة في الفكرين النظري (عند الفلاسفة والمتكلمين) والعملي (عند الفقهاء والمتصوفة)؟ لا شك ان ابن خلدون قد غير نظرية عمل التاريخ قبل ان يغير نظرية علم التاريخ . إنه قد حقق تغييرا جذريا في تصور عمل التاريخ فنجح في تغيير تصور علم التاريخ" . لكن التغيير في تصور عمل التاريخ المعد

وبين الشرعية سواء كانت دينية أو عقلية أو جامعة بينهما: وهي جامعة بينهما بالذات وخاصة قبل أن تفسد أي في لحظات التأسيس لآن الدولة عنده تبدأ ارستوقراطية وتنتهي استبدادية مرورا بالاليغارشية . 1 ء

أريد أن أنبه إلى أمر مهم يهمله الباحثون العجلون . فابن خلدون استعمل منهجه في التاريخ الجديد الذي يسعى إلى تأسيسه في مقدمة المقدمة .

ومن ثم فهو بين لنا طبيعة هذا التاريخ: إنه نقد الخبر بقوانين علم العمران . ومن ثم فعلم التاريخ الذي يمكن أن نقول إن ابن خلدون قد أسسه ليس علما مختلفا عن علم العمران بل هو منهج نقد الخبر حول العمران بالاستناد إلى علم العمران : أي إن العمران يعلم بنيويا وبصورة ما بعد تاريخية ويعلم تكوينا وبصورة تاريخية و كلا العلمين يعبر بالاخر دون دور كما حاولنا بيناه في بحث المفارقات الخلدونية . فيكون هذا العلم النقدي منهج الاستعلام على العمران الذي أصبح فاعل التاريخ من حيث هو عمل رغم كونه موضوع التاريخ من حيث هو علم وهو كذلك في الوجهين بأبعاده التي حددناها عندما حددنا العلوم التي يعتبر علم العمران علمها الناظم أو السيد . تاريخ العمران هو نقد الأخبار المتعلقة به أي نقد الاخبار المتعلقة بأبعاده الخمسة:

1 -علم الإنتاج المادي أو الرزق الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الاقتصاد لآن ابن خلدون لم يقبل بنظرية الاقتصاد الجزئي بالمعنى الفلسفي التقليدي . .

2 - وعلم الإنتاج الرمزي الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم الثقافة علوما وآدابا لأن ابن خلدون جمع بين الأمرين في الباب السادس من المقدمة.

-3 وعلم السلطة السياسية الذي يناظر ما يمكن أن نطلق عليه اسم علم السلطة الزمانية لأن ابن خلدون جعله يدور حول القوة المتصرفة في نظام

إنتاج الرزق وتوزيعه وتبادله.

للتغيير في تصور علمه ليس من ثمرات عمل ابن خلدون الفكري وحده حتى وإن عادت صياغته إليه دون سواه . إنما هو من ثمرات التغيير الذي حصل في الفكر النقدي الذي انطلق من نظرية علم (المقابلة كف الشهادة وحجب الغيب») ونظرية عمل (المقابلة كسب الفعل وخلقه) يؤسسان لفلسفة التاريخ القرانية كما صاغها الفهم الاشعري في جدله مع الاعتزال والفلسفة والفقه والتصوف . فيكون عمل ابن خلدون غاية مسار طويل واستثمارا للتغيير الذي حصل قبله في مجال الجدل الكلامي الفلسفي نظريا وعقديا وفي مجال الجدل الفقهي الصوفي عمليا وشرعيا . ويمكن ان نوجز ذلك على النحو التالي:

1 - المسألة الأولى: في كيفية الخلاص من نظرية التحليل الفلسفية والكلامية: ويتحقق ذلك بنقد ما بعد الطبيعة وخاصة بتغيير مفهوم السببية والتحليل للتخلص من الآلية والضرورة الطبيعية والاقتصار على ما سيؤدي إلى القانونية العلمية في المجال الطبيعي .

بينا في غير موضع سخافة التهمة التي وجهت إلى الغزالي الذي يحمل جرما يقول به أصحاب إيديولوجية العقلانية الميتافيزيقية فينسبون إليه قتل الفكر الفلسفي لكأن تجاوز الميتافيزيقا القديمة ليس ضربا جديدا من التفلسف الأرقى* . لكننا هنا نثبت أن هذه التهمة هي التي حالت بايديولوجية العقلانية الميتافيزيقية دون مفكريها وإدراك أهمية ثورة التي حصلت فتكشفت بفكرهم إلى استكناف الترميم الفلسفي" الذي حصل بعد ثورة الغزالي المجهولة . فمحاولة نقد النقد الرشدية لإحياء المشائية في تهافت

التهافت أساسها عدم فهم هذه العبارة الوجيزة التي مرت مرور الكرام وكان الغزالي قد قالها ردا على اشتراط الفلاسفة أساسا للضرورة المنطقية في التحليل العلمي (الحقيقة في النظرية) للضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي (الحقيقة في الوجود.

فهو يقول داحضا اعتراضهم باستحالة العلم إذا كان ما يحصل في الوجود خاضعا لجهة الممكن لا لجهة الضروري: فرض الضرورة علته الظن أن الممكن الوجودي ليس قابلا للعلم ولما كان العلم ممكنا فالضرورة واجبة. يتصور الفلاسفة نفي الضرورة مقتضيا صيرورة كل شيء ممكنا ومن ثم امتناع العلم .

لكن الى مد مثلا الأعراض شأن ألات التي تجعل العلم ممكنا رغم نفي الضرورة الوجودية:"إن

- وعلم السلطة الرمزية الذي يناظر ما نطلق عليه اسم علم السلطة الروحية أو علم إنتاج المعاني وتوزيعها وتبادلها. 5 5 هن لا وأا أاقام انس اليل عرما بد الالح إنه علم ما بعد التاريخ أو علم العمران البشري والاجماع الإنساني . وهو سيد بالذات من حيث هو علم الأمر العمراني من حيث هو عمراني وهو علم سيد بالإضافة إلى كل العلوم الإنسانية لآن ما يكتشفه من قوانين كلية تمثل القواعد العامة التي يستند إليها النقد التاريخي .

المقصود بالتحليل العلم الذي يعتبر وصفا مطابقا للموضوع فيزعم علما موضوعيا لقابلية الاحتكام فيه إلى التجربة: لذلك كانت قاعدته الاساسية هي نظرية الحقيقة القائلة بالمطابقة بين ما في الذهن قولا وما في العين حقيقة . مقال النقد ومقال 100 سنة من الفلسفة

ترميم الفلسفة كان ذا توجهين : ترميم المشائية عند ابن رشد وترميم الافلاطونية عند السهروردي . . ونتج عن هذين الترميمين تطعيم الكلام

بالأفلاطونية عند الرازي الذي صار يقول بنظرية المثل وتطعيم التصوف بالأرسطية عند ابن عربي الذي صار يقول بالأعيان الثابتة في العدم وهي في الحقيقة عين نظرية المادة الأولى القوة على كل الموجودات والتي تشرئب إلى محاكاة العقل الذي يعقل نفسه أو الفعل المطلق لتمر من القوة إلى الفعل

بتوسط حركات الأفلاك .

والمعلوم أن نظرية مجاري العادات بخلاف نظرية الضرورة لها مزية لم ينتبه إليها فلاسفتنا الذين يتهمون نظرة الغزالي بالقصور: القول بالضرورة لا يؤسس للعلم بل يؤسس للاستغناء عن التجربة إذ بمجرد الظن ان العلم الذي توصل إليه الفيلسوف بعقله متناسق ومطابق للظاهر من معطيات الوجود ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردناها فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها . لم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة

يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"

هذا الفصل بين الضرورة المنطقية في التحليل العلمي و الضرورة الوجودية في التعليل الطبيعي هي الثورة الأولى التي خلصت المعرفة الإنسانية في مجال الطبيعيات من الحائل الأساسي دون تطورها . فاذا كان ما تستند

إليه المعرفة العلمية هو مجرى العادات باتت الضرورة التحليلية في العلم أداة لصوغ مجرى العادات وليست مطابقة مع ضرورة وجودية مزعومة: شبه حياد وجودي او هو التزام وجودي للحقيقة العلمية التي تصبح محدودة بالتجربة من حيث الحصيلة دون ان تكون نابعة منها من حيث الانطلاق الفرضي للنظريات العلمية . فيمتنع عندئذ زعمها علما مطلقا بل تبقى علما فرضيا محدودة نتائجه بما أيدته التجربة ومن ثم فهو قابل للدحض اذا توسعت التجارب فاثبتت خطأه . وتنتفي كل إمكانية للمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعيات لان المعرفة العلمية تصبح ذريعية وفي تطور دائم: عندما يتغير مجرى العادات الناتج عن التجربة او ما في الاحداث من علاقات منتظمة تتغير النظريات المفسرة لها

-2 المسألة الثانية: في كيفية التخلص من نظرية التأويل الفقهية والصوفية . ويشترط ذلك نقد ما بعد التاريخ أي تغيير مفهوم الحرية والتأويل للتخلص من الغائية والحرية الميتافيزيقية التي تزعم خلق الإنسان لأفعاله وتعويضها بما سيؤسس للقانونية العلمية في المجال الإنساني .

وإذا كانت الثورة الأولى في كتاب تهافت الفلاسفة تتعلق بتخليص العلم التحليلي في الطبيعيات من الحاجة إلى الضرورة الطبيعية المطلقة في موضوع العلم النظري (الطبيعيات») فان الثورة الثانية في كتاب فضائح الباطنية" تتعلق بتخليص العلم التأويلي في التاريخيات من الحاجة إلى الحرية الخلقية المطلقة في موضوع العلم العملي «التاريخيات). فيبدو العملان متقابلي التوجه: أحدهما ينفي

الحسي أو حتى العلمي الحالي يصبح بوسعه أن يكتفي بذلك وأن يستنتج منه

بالحقل وحده كل نتائجه المنطقية بمجرد احترام التناسق المنطقي . وهنا الاطمئنان الزائف للضرورة السببية هو الذي يخلصنا منه مفهوم مجاري العادات . فهو من جنس القول إن ما توصلت إليه في علمي هو ما تؤيده التجربة إلى حد الآن وعلي أن أعرضه دائما على التجربة لكي أوسع معرفتي بحسب مجاري العادات في المجرى الطبيعي الذي لا أدري عنه إلا ما علمته بالتجربة

الغزالي تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا ص . 231-230

.ولك هو موسو الث اللسامةعشرةمن تهات فلاف أع ال في نائق فبهالتل تر السة اللاي اتظر في شف ابي حول

ويه داقئس التالي نقربة الأول السدكمي عند البعية تيكما مسان أن كل تلويلاتهم تيل الفهم يمكس ما ذعواإله لم بصورة جليةعلذما بين ان التأويل التحكمي يقترض أن دال الكلام عديم القواعد ومدلوله عديم القوانن . فلا يكون الكلام خاضعا لمعايير علوم اللغة ولا يكون المقول فيه خاضعا لمعايير مجاله . وفي الجملة فإن أصل كل الدعاوى الباطنية هو نفي كفاية العقل وزعم الحاجة إلى الإمام المعصوم وأصل هذا الأصل هو نفي أن تكون الظاهرات الخلقية التي يتعلق بها التشريع خاضعة لمجرى العادات التي يكفي العقل لمعرفتها ما يغني البشر عن الإمام المعصوم . وحتى اعتراض الرازي على حجة الغزالي فإنه داحض: فافتراض الواسطة النبوية هدفها حل معضلة الاتصال بالغيب فإذا لم تحلها فلن تحلها وساطة الإمام بيننا وبينه . خطاب النبي هو بمقتضى الفرض لحل معضلة الغيب فلا يكون فيه شيء من الغيب و إلا تسلسل الامر . لذلك فالرسالة تغني عن وساطة الولي أو

الإمام . فإذا

كنا بحاجة إلى إمام لفهم خطاب النبي بات من الواجب ان نحتاج إلى وسيط بيننا وبين الإمام إلى غير نهاية. قد لا يدرك القارئ علاقة فضائح الباطنية بهذه الإشكالية للظن ان الباطنية ممكنة من غير نظرية الحرية المطلقة في عالم التاريخ التي يستند إليها

الضرورة فيبدو وكأنه ينفي الحرية والثاني ينفي الحرية فيبدو وكأنه ينفي الضرورة. لكن النفيين يلتقيان في حد أوسط بين الضرورة والحرية المطلقتين هو مفهوم مجرى العادات أو انتظام السلوك الطبيعي أو الخلقي فيؤولان إلى نظام مختلف في المجالين حيث يلتقيان في الشكل الأول من القانونية أعني مجرى العادات المنطبق على جميع الظاهرات سواء كانت طبيعية (حدا من ميتافيزيقا الضرورة) او إنسانية (حدا من ميتاتاريخ الحرية). الحرية المطلقة وهم ميتاتاريخي ينسب إلى الإنسان فاعلية خلاقة مثلها مثل الضرورة المطلقة التي هي وهم ميتافيزيقي ينسب إلى الطبيعة فاعلية خلاقة

نفي سببية الضرورة في عمل الطبيعة ألغى اعتماد العلم الطبيعي على الضرورة واكتفى بمجرى العادات . ونفي سببية الحرية في عمل الإنسان الغى اعتماد العمل الإنساني على الحرية وارجعه إلى مجرى العادات كذلك: عمل الإنسانات ليع لعا بارا رعس ميوركد ارات اللبية . وهكذا تم تجاوز

فزعم الآلية والضرورة في علوم الطبيعية ليس ضروريا للتحليل الذي يكتفي بالضرورة المنطقية بين القضايا الواصفة لمجرى العادات الطبيعية.

وزعم الغائية والحرية في علوم الإنسان ليس ضروريا للتأويل الذي يكتفي بالوجاهة المعنوية بين القضايا الواصفة لمجرى العادات التاريخية.

وبين أن التحرر من الزعم الاول يمكن العقل الإنساني من جعل العلم الطبيعي مبنيا على نماذج حرة تستمد فاعليتها من نجاعتها التفسيرية لمجرى العادات وليس من مطابقتها المزعومة لحقائق الاشياء أن تحور من الرعع لقي يمكن من احبار الظاهرات الاريخة 3ت تمن بن جنس قاين الظاهرات

وإذا تم رفع الفاصل بين العلمين الطبيعي والتاريخي تحريرا الأول من الضرورة المطلقة والثاني نظرية العلم واحدة في كل علم موضوعه ذو وجود خارج الاذهان اي في الاعيان سواء كان طبيعيا

لتأويل التحكمي استناد التحليل الفلسفي إلى الضرورة المطلقة في عالم الطبيعة . فلنشرح الأمر ليزداد وضوحا: التأويل التحكمي لا يكون ممكنا إذا كان الوجود ذا انتظام يدركه العقل فيغني عن العلم اللدني الذي يلجأ إليه الإمام المعصوم لمعرفة ما لا يدركه عقل . . فإذا أرجعنا الانتظام ونفينا الحرية المطلقة بات العالم الخلقي منتظما مثله مثل العالم الطبيعي وبات علمه بالعقل ممكنا فلم يبق للتحكم التأويلي مجال . ويوجد وراء الموقفين الفلسفي في الطبيعة والباطني في الشريعة موقفان أكثر تطرفا وكلاهما لا يذهب إليه الغزالي . فعندما ينفي الضرورة الطبيعية فإنه لا يذهب إلى زعمها حرة وعندما ينفي الحرية الإنسانية فإنه لا يذهب إلى زعمه مجيرا بل هو يضع وراء الفعلين فاعل لا يوصف لا بالضرورة ولا بالحرية بل يوصف بالفعل القصدي المنتظم أو الحكيم وهو الله ثم ينسب الفعلين الطبيعي

والخلقي إلى كائنات منتظم سلوكها بحسب مجاري العادات دون ان نعلم ما هي عليه في ذاتها بالقياس إلى مبدأ الحرية ومبدأ الضرورة كل ما نعلمه هو أننا لا نعلم إلا ما كان ذا انتظام وذلك ينطبق على كل الظاهرات خلقية كانت أو طبيعية وهو انتظام يكفي فيه القول بمجاري العادات التي تجعل العلم التحليلي والتأويلي ممكنين .

وينبغي تجاوز إشكالية التميز الحديثة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة من منظور جديد: : بناء علوم الإنسان على الوضعية الطبيعية كان ضروريا في العصور الحديثة والتمييز بينهما بعد ذلك أصبح ضروريا كذلك . لكن بيان خط النظرية الوضعية قرب العلوم الطبيعية من العلوم الإنسانية مثلما قربها فرضه عليها من العلوم الطبيعية وأصبح النوعان خاضعين لنفس المنوال: الصورة تحليلية في الحالتين من حيث علم نحو القضايا النظرية 5770175 لكن مضمونها من حيث علم دلالة الحدود وعلاقاتها في المجال المدروس تأويلي بالضرورة - التي ليست بذات موضوع عيني والعلوم المادية التي لها موضوع عيني . فالعلوم الصورية هي العلوم التي يكون موضوعها من وضع العقل فتكون كلها ذهنية مادة وصورة . والعلوم المادية هي العلوم التي يكون موضوعها معطى حتى وإن كان مجعولا من حيث صياغته بعبارة العلم . فتكون ذهنية الصورة وخارجية الموضوع . وإذا وصفنا النوع الأول من العلوم بكونه أكسيوميا وجب أن نصف النوع الثاني بكونه تجريبيا . وكلاهما غير مستغن عن الاخر.

ذلك أن العلوم الأكسيومية نوعان إذ هي علوم غنية عن التجربة بطرح الموضوع من الاعتبار إما بإطلاق او بإضافة . فاما حالة الاستغناء عن تعيين

الموضوع بإطلاق فهي المنطق لانها تستغني عن المضمون وتكتفي بالعلاقات الشكلية للدوال الخالية من كل مضمون طلبا لشروط الدلالة الصورية الخالصة . واما حالة الاستغناء بإضافة فهي الرياضيات التي لها موضوع فرضي . إنها تستبدل الموضوع المعين في الوجود الفعلي حتى وإن كان تعيينه في الوجود التصوري مستندا إلى تحديدات فرضية تستبدله ببنى المشار إليه في الخارج عامة ومن ثم فهي تتعلق بشروط قيام الموضوع عامة بنى مادته من حيث هو موضوع فرضي شانها شان النظرية المنطقية التي تتكفل بوصف مقومات الصورة المنطقية للقول العلمي . والرياضيات إذن تعالج بنى الموضوع المادية بصرف النظر عن طبيعته القائمة في تلك البنى المادية: وقد حصر ديكارت هذه البنى في بنى القيس والترتيب متجاوزا القدامى الذين حصروها في نوعي الكم ويمكن أن نتجاوز ديكارت بتحرير عناصر الموضوع المقيس والمرتب من شرط الوجود الفعلي لكونها ابداعات فرضية بإطلاق يضعها العقل وكانها العاب فكرية لذلك نعتبرها من جنس الإبداعات الادبية حيث تكون الشخوص والاحداث في القصة الادبية في نسبتها إلى التاريخ من جنس الكائنات والعلاقات الرياضية في نسبتها إلى الطبيعة. وعندئذ تتقلب العلاقة فيصبح الموضوع تاليا عن الصياغة التي لا تكتفي بوضع صورة العلم بل و كذلك مادته. وهذا هو النوع الثاني من العلم الأكسيومي .

كما أن العلوم التجريبية نوعان إذ هي علوم البنى المستقرأة من أعيان الموضوع وتلك هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة التجريبية ثم البنى الفرضية حول الموضوع التي يستنتج منها توالي تعرض على ما يمكن تخيله

من تجارب للتحقق منها إيجابا أو سلبا فتصبح بنى المادة التجريبية تالية عن 4 بنى الصورة الغية*

وتتحد هذه الأصناف الأربعة في أصل كل العلوم: وحدة توجهي الإدراك وتلازمهما فهو إدراك موضوع وإدراك إدراك يكون من حيث هو إدراك غفل على هذا النحو من الترتيب ويعكس في حالة الإدراك العلمي حيث يتقدم إدراك الإدراك على إدراك الموضوع اي إن المعرفة العلمية معرفة بذاتها قبل ان تكون معرفة موضوعها فإذا كانت الموضوع من وضع العالم كان ضمن إرادته فكان النوعان الاولان وذلك هو جوهر التنظير المجرد حيث يصبح العلم إبداعا خالا . أما إذا لم يكن الموضوع من وضعه فإنه يكون خارج إرادته وأغلب العلوم التجريبية تعمل بهذه الطريقة: فهي تعتمد على الشرطية المتصلة إيجابا بحيث يبقى المقدم مقبولا ما لم يكذبه التالي ويكذب بمجرد تكذيب التالي فتكون النظرية من حيث هي فرضية اخذت مقدما مقبولة في العلاقة الشرطية بينها وبين ما يختبر من تواليها ما لم يكذبها التالي الذي

اخترناه للاختبار التجريبي . فيكون النوعان الثانيان وذلك هو جوهر التنظير المطبق حيث يصبح العلم اتباعا خالصا . لكن الإبداع لا يتم من غير الاتباع و من ثم فهو تحرر من الذات متدرج . وأعلى أجناسه الإبداع الأدبي وأدناها الإبداع العلمي لان الأول إبداع أكسيومي للأحداث الخلقية الي هي أكم تعقيدا من الاحداث الطبيعية أعني وحم جا ماديا لطي انق الملل فض قا من العلا بين كسس التوجيم امار الإبداع الأدبي مع الإتباع في العلوم الإنسانية والإبداع العلمي مع الاتباع في العلوم

الطبيعية. | لكن تر كيز ابن خلدون على العناصر التي اهملها الفلاسفة والمتكلمون في نظرية عمل التاريخ وعلمه غلط مؤولي نظرياته من المفكرين المحدثين . فظن بعضهم العصبية مفهوم المقدمة الرئيسي مثلا وظن بعضهم الآخر أن ابن خلدون مادي النزعة . وكلا الظنين ناتج عن هذا التركيز الخلدوني المفهوم من منظوره المحكوم بمعطيات لحظة التأسيس وغير المفهوم عند من يقرا المقدمة متحررا من خصائص رد الفعل الخصامي الغالب عادة على مراحل التأسيس . لا شك أن العصبية مثلا أمر مهم لانها أهم مقوم من أهم مقوم في العمران: فهي أهم مقومات الدولة التي هي أهم مقومات صورة العمران. لكن التر كيز عليها دون مقوم الدولة الثاني والتر كيز على الدولة دون مقوم الصورة الثاني علته أن هذين المقومين كانا وخاصة عند الفلاسفة خارج النقاش لان دور العصبية يهمل بالإطلاق ودور الدولة ينفرد بكل شيء . لكن التحليل الدقيق لنظريات ابن خلدون يبين أن العصبية بمفردها مفضية للهرج للشرعية وغالبتين عليها لكنهما في الحقيقة تابعتان لها إذ هما من دونهما سرعان ما تنقلبان إلى الهرج: عسي قب تت إلى اول في قز والكرامة وفقغ عر سر عصية سب السة مر خاكدة وتيا ل ماري ني الب كرس مهو متا عا رقص الاي لأتصد مالي فمع صعود العصبية المصطعة بالمال والغوذ بدل الحزلة والكرامة تنزل عصبية النسب التي لها الشرعية المقبلة. غير أن ذلك كله يتعلق بالأسر الحاكمة ولا يتعلق بالدولة من حيث هي دولة لكونها متعالية على الاسر وخاصسة دما توغر اه العصسية قات الشرعة لاسي ماهو حال فو للا بل والدولة فك الس لأسي عي مدورها سا مضائة ولد عية اتيت تؤسسها

مضاعفة كذلك . فهي "عقدية اثنية" و "عقدية حضارية": ومن جنس الأولى الخلافات الإسلامية الأربعة (الأموية والعباسية

والفاطمية والعثمانية) . فهي عقدية إثنية وتدوم أكثر من الأسر التي من النوع الأول لأن الأسر فيها تصبح رموزا عقدية وليست فقط سلطانا دنيويا وتلك هي العلة في سعي الاسر الحا كمة إلى ان تصبح خلافة وغاية هذا الجنس تعدد الخلافات في نفس الجنس الإثني . فعندما يتحدث ابن خلدون عن انتهاء دولة العرب أو مضر وصعود دولة البربر في المغرب ودولة العجم في المشرق فهو يعني الخلافات العربية الثلاث (الأموية والعباسية والفاطمية) . لكن العصبية الأسمى من عصبية الأسر الحاكمة لها حد أقصى أوسع من هذا الحد الأدنى : إنه العصبية العقدية الحضارية. فأفول دولة العرب التي يشير اليها ابن خلدون وصعود دولة البربر مغربا ودولة العجم مشرقا لا يعني أفول دولة الإسلام .

وحتى نفهم هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن نربطها بمعاني التاريخ الأربعة عند ابن خلدون . فالتاريخ قصير وطويل ولكل منهما معنيان . فالقصير معناه يخصان حضارة بعينها أو يعمان العالم فيكون عندئذ تاريخا صورته عصبية حاكمة في إحدى مناطق العالم أو تاريخا صورته صراع عصبيات حاكمة متجاورة في العالم . والتاريخ الطويل يكون في مستواه الادنى تاريخ الدولة العقدية الاثنية (دولة العرب ودولة العجم ودولة البربر مثلا) وفي حده الأقصى تاريخا عقديا حضاريا متعاليا على الإثنيات (تاريخ المسلمين ومن عاصرهم من الأم فضلا عمن تقدم عليهم). وليس في ذلك أدنى تجوز: فمؤسسات الدولة الرئيسية هي هي مهما تغيرت الخلافات في الإسلام

وأهمها الشريعة. ويمكن أن تقول إن دولة الإسلام بهذا المعنى لم تأفل إلا بأفول الشريعة التي استعيض عنها بالقانون الوضعي . وليس من الصدف أن كان المطلب الرئيسي لحركات الصحوة ة هو العودة إلى الشريعة بديلا من القانون الوضعي .

لكن كل هذه المعاني تغيب عن بال الباحثين في نظريات ابن خلدون لاقتصار نظرهم على الوجه الجدالي من فكره في ردوده على الفلاسفة الذين ينكرون عامل القوة او الشوكة في العمران. وفي الجملة فإن العصبية من حيث هي القوة الناتجة عن التلاحم هي عنصر القوة في السياسي عامة وهي لا تتحدد إلا بما يمثل سر التلاحم او مبداه. فهو: مبدا المساواة في المنزلة والكرامة في حالة عصبية النسب وهو الحظوة والمال في حالة عصبية الاصطناع و كلاهما يحددان العصبية من حيث هي مبدا الحكم أسرة كان أصحابه أو حزبا وليس مبدا الدولة . وأما مبدا الشرعية في الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة فهو التلاحم العقدي الاثني بداية والتلاحم العقدي الحضاري غاية . وفي الحقيقة فإن هذه المبادئ الأربعة التي تجعل العصبية تعصب متعاوضة ومتجانسة: فالنسب يكون في الاصل دمويا ثم يصبح ماليا ثم يصبح اثنيا ثم يصبح حضاريا ثم يتعكس الامر حتى يحصل ما يشبه التماثل الإثني في الحضارات التي طال بها التاريخ بفضل التزاوج الداخلي والتقارب في الخصائص النفسية الاجتماعية كما هي الحال في بعض الدول ذات الحضارة الطويلة كالمصريين والصينيين والهنود . وكل هذه العصبيات تتحدد بالتقابل كالحروف في اللغة. فداخل نفس المجتمع يتمايز الناس بالنسب والثروة والعقيدة والاثنية وبين المجتمعات المختلفة كذلك .

فبالمقابل مع المسيحي يعرف الفرد المسلم نفسه بكونه غيره من حيث هو مسلم وفي مدينته يعرف الإنسان نفسه قبالة من هو اسرة اخرى باسرته وقبالة من هو طبقة أخرى بطبقته إلخ . . والعصبية تبرز بنفس منطق التعريف الذاتي: ففي نفس المجتمع يمكن للمرء أن يعرف نفسه بمدينته بالمقابل مع مدينة أخرى من بلده كما يحصل في سلوك مشجعي فرق الكرة وخارج البلد يمكن للمرء أن يكون أقرب إلى أبناء بلده منه إلى أبناء البلد المجاور كما يحصل في ارات حلال حول شجال . وهذا في السلوك اللاواعي خاصة . أما في السلوك الواعي فالمحدد هو

أما بالنسبة إلى الظن بأن ابن خلدون مادي النزعة فإن تفسير هذا الوهم من جنس تفسير ذاك الوهم . فالتركيز الخلدوني على البعد الاقتصادي ليس مرده إلا لان الفلاسفة والمتكلمين يهملون في نظرية الدولة هذا الأمر ويتصورون البعد السياسي كافيا اخ . . . لكن الاقتصاد عند ابن خلدون من جنس العصبية . فمثلما أن العصبية مبدؤها ليس فيها بل في نوع الشرعية التي تستمد منها قيامها فكذلك الاقتصاد ليس مبدؤه منه بل هو يستمده من الثقافة التي يدين لها بقيامه . وهذه الثقافة مناسبة للشرعيات التي أشرنا إليها: ثقافة المنزلة الواحدة في عصبية النسب وثقافة منزلة التوابع في عصبية الاصطناع و ثقافة الجمع بين الثقافتين السابقتين . فاسرة الخلافة لها ثقافة المنزلة الواحدة وحكم الشرع (رئاسة الأشراف وهي بالأساس خلقية لآنها تسعد إلى الترئيس الذي هو طوعي من قبل المومنين) والسلطنة لها ثقافة التوابع وحكم الامر الواقع والقوة (سيادة الأعناف وهي بالأساس مادية لأنها تستد إلى إكراه المسودين).

وقد دعا ابن خلدون من منطلق الشريعة ومن منطلق العقل إلى ضرورة بناء الدولة على مبدا الشرعية الأقوى المحقق لعامل العصبية الأمتن في تحقيق التآخي بين البشر دعا إلى تعميم المساواة في المنازل والكرامة كما يحددها حكم الشرع فكان قائلا بالاقتصاد التحرري الذي يحول دون السلاطين والاغتصاب واعتبر الخطط الخلافية ذات ضمانة دينية وخلقية لشروط العدل في العمران وهو يعتبر العدل مبدا كل اقتصاد مزدهر لانه يقوي الامل ومن ثم القدرة على الإنتاج والإبداع: الاقتصاد في نسبته إلى الثقافة بهذا المعنى يناظر العصبية في نسبتها إلى الشرعية.

لعل كلامنا على شروط الثورة الخلدونية سيستفز المتكلمين باسم الاعتزال والرشدية استفزازا علته أنهم يرفضون الذهاب بأفكارهم إلى غايتها . فلست أدري كيف يمكن أن يتكلم المعتزلي الحديث على الحرية الخالقة عند الإنسان بمعناها عند المعتزلي القديم ثم يزعم ما يسعى إليه الفكر الحديث من جعل الظاهرات الإنسانية قابلة للعلم بمعناه الحديث ؟ ولست أعلم كيف يمكن أن يتكلم الرشدي الحديث

على الضرورة والمعرفة الميتافيزيقية في الطبيعة بمعناها عند الرشدي القديم ثم يزعم ما يسعى اليه الفكر الحديث من جعل الظاهرات الطبيعية قابلة للعلم بمعناه الحديث أعني العلم الذي يتضمن الكثير من الريبية والتاويل؟

لذلك فقد وجدنا في ما يبدو موقفا متناقضا في الفكر الأشعري الذي ينفي التصور الاعتزالي لأفعال العباد والتصور الفلسفي لأفعال الطبيعة مفهوما متوسطا بين الحرية الإنسانية والضرورة الطبيعية و كلاهما يجعل العلم بمعنى الانتظام القانوني أمرا ممكنا . واعتبرنا ذلك الخيط الواصل بين فكر

ابن خلدون والغزالي محققين بذلك غرضين مهمين في كل فكر يسلم بانه ليس وليد الصدف العمياء بل هو ثمرة جهد حضارة متواصل:

الأمر الأول هدفه وصل ابن خلدون بالرحم الولود لحضارته التي كانت على مخاض به وهو اعتبار الجدل النظري الذي حدث في الكلام أولا وفي الفلسفة ثانيا وبين الكلام والفلسفة ثالثا والجدل العملي الذي حدث في الفقه أولا وفي التصوف ثانيا وبين الفقه والتصوف ثالثا والجدل بين الجدلين النظري والعملي بابعادهما التي وصفنا في علاقته بما يجري في العمران العربي الإسلامي هو الذي يفسر ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية وليس مجرد الصدف . فحاولنا مجتهدين آملين ان نكون قد وفقنا إلى الصواب.

الأمر الثاني هدفه وصل ابن خلدون بمن ولاه في حضارته ولم نهتم كثيرا بالمقارنات مع

الحضارة الغربية المقارنات التي اعتقد أننا صرنا في غنى عنها بعد أن صار الغرب جزءا من مقومات وعينا وحضارتنا فلم يعد أمرا يمكن لمن حاز على الثقافة الحديثة أن يعيشه عيش الفصام وكأنه منتسب إلى حضارتين متجاورتين بل إن الثقافة العربية الإسلامية اليوم يمكن أن تعتبر حضارة كونية ليس الغرب منها إلا أحد العناصر وليس هو أهمها ولا أكبرها . وهذا الوصل مضاعف: فهو وصل من جهة العودة إليه من منطلق همومنا في لحظتا التاريخية العملية وهو وصل من جهة هموم لحظتا الفلسفية النظرية . وامل كذلك أن يكون الله قد وفقني إلى الصواب في الوجهين.

ولعل أبواب المحاولة اللاحقة تبين أن هذين الأمرين ولا شيء سواهما هما

دليل المحاولة وهدفها الرئيس : فقد تعب الفكر العربي تما زج فيه من عودة إلى علم الكلام . ولما كنت أرى أن علة العودة إلى علم الكلام هي عدم الحسم معه فإني اعتبر هذه المحاولة هدفها الأول والأخير هو الحسم مع علم الكلام الذي هو الطابع الاساسي للفنون الاربعة التي ذكرت: الكلام بالمعنى الفني والفلسفة والفقه والتصوف. فجميعها كلام لانها تقتصر على جدل النصوص ولا تخرج منها لجدل موضوعاتها ولجدلها مع موضوعاتها . وذلك ما فعل ابن خلدون استجابة لدعوة القران الكريم الذي يطلب النظر في الظاهرات وينهى عن الجدل الكلامي البديل من اعتبار العالم الطبيعي والعالم التاريخي معين الايات التي لا تكون دالة إلا بعد العلم بها ومن ثم بعد تجاوز دلالاتها الساذجة التي يقتصر عليها الكلام بالمعنى الشامل لهذه الفنون .

القسم الثاني

الباب الثالث

الفكر الاجتهادي

مفهومه وعقباته تصورا وتاريخا

حددنا شروط الثورة الخلدونية وبينا أنها ثمرة الجدل الخصب الذي دار في كلا الفنين النظريين (الفلسفة والكلام) وبينهما ثم في كلا الفنين العلميين

(الفقه والتصوف) وبينهما من حيث صلة هذه الفنون جميعا بجدل مطالب الحياة العملية والنظرية من العمران والعالم اللذين كانا مادة لفكر اصحابها جدلها

مع النصوص المرجعية التي كانت معين فكرهم ومناصياته: التراث الديني وأهمه القرآن والسسنة والتراث

الفلسفي وأهمه الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية' . لكنا سكتنا عن طبيعة الثمرة التي جعلت الفكر الخلدوني يصبح ممكنا . وهذه الثمرة تقبل التحديد بعبارة واحدة إنها ما يمكن أن نطلق عليه اسم الفكر الاجتهادي البديل من الفكر الميتافيزيقي ثمرة للثورة النقدية التي حصلت في هذا الجدل الساعي إلى التحرر من موقف "هذا ما وجدنا عليه آباءنا" الذي يذمه القرآن الكريم ويعتبره علة التحريف والجاهلية . لذلك فهذا السعي إلى التحرر ليس هو في حقيقته إلا ترجمة لأسلوب القرآن الكريم في علاج الشأن الإنساني الدنيوي والاخروي .

فكيف يمكن أن نفهم ذلك؟ ليس استعمال قدرات الفكر الإنساني لعلاج موضوعاته تعريفا كافيا جمعا ومنعا للفكر الاجتهادي مهما بذل صاحبه من جهد واجتهاد. ذلك ان كل فكر من حيث هو فكر لا بد فيه من الجهد العقلي والاجتهاد في استعمال الطرق التي بلغ إليها نضوجه لعلاج القضايا التي يثيرها سؤاله ايا كانت درجة عمقه . فنسبة "الإجتهادي" غير صفة "المجتهد". انها تفيد تمييزا مضمرا ما ينفيه من خصائص الفكر أهم بكثير مما يثبته له . فما يتميز به الفكر الاجتهادي عن الفكر المجتهد المقصور قصد وصفه بالاجتهاد على بذل الجهد في طلب الحقيقة هو بيان طبيعة هذا

الطلب بيانا يجعله ضربا من

فك التشاجن بين العناصر التي تحدد هذه المعادلة المعقدة لفهمها كان أحد أغراض الباب الأول من رسالتنا حول شروط تكون الفكر العربي الإسلامي

ظلرجع لقارئ ليها أراد البحث في النناة الجديدةالذكرالإنساني من خلال لموقف التقدي من الفكر وني والفكرالديتي المقدم على تول لأدوات العلاج النظري والعملي وفي نفس الوقت أمرا مطلوبا لذاته يما فيه من غرض التعبد المعرفة يدرك حدوده فيتحرر من أوهام العلم المطلق .

دعوانا في هذه المحاولة هي بيان أن النسبة إلى الاجتهاد تعريف سلبي بالقياس إلى ما تقدم على الإسلام إذ هو ينفي المزاعم الميتافيزيقية للمعرفة البشرية . وهي بيان أنها تعريف إيجابي بالقياس إلى ما سيصبح ممكنا في التاريخ البشري من طريان القرآن إلى قيام الساعة لأن الفكر الاجتهادي يضع نظرية جديدة في السلطة النظرية والسلطة العملية هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم مبدئي الثورة القرآنية وهي إيجابا قد استبدلت الوحي المتحصل (الذي أنهاه الختم) والسلطة الروحية النائبة عنه (السسلطة الدينية التي ألغيت) بمؤسستين لم يحققهما المسلمون بسبب تقديمهم تقليد الموجود وجينهم أمام إبداع المنشود: مؤسسة التوا صي بالحق في النظر ومؤسسة التواصي بالصبر في العمل شرطين لاسخاء الإنسان من الخسر . فهما شرطا الإيمان السوي والعمل الصالح" .

ولما كنا لا نكتفي في المحاولة بالبحث في مفهوم الفكر الاجتهادي ومقتضياته شروطا ومترتبات عليه بل نريد تحليل معيقاته لتفحص بعض

الحلول التي يقتضيها التصور او يظهرها التاريخ فإننا

1 - أول الفصلين يعالج تكوينية الفكر الاجتهادي في الحضارة العربية الإسلامية كما حددها التاريخ وكما يقتضي مفهموها أن تكون عليه.

- وثانيهما يعالج تكوينية العقبات التي تعترض الفكر الاجتهادي كما حددها التاريخ وكما تنتج عن

المفهوم مع التطابق البين بين التحديدين .

بحيث يمكننا القول إن كل خصائص الفكر الاجتهادي قد حددتها سورة العصر فجعلته حائزا على شروط الاستثناء من الخسر على المستويين الفردي

(الإيمان والعمل الصالح من دون مشاركة في الصيغة) والجمعي (التواصي بالحق والتواصي بالصبر وكلاهما على صيفة المشاركة) . " ولولا ذلك لما استنبطت الآية 256 من البقرة حرية العقد من تب تبين الرشد من الغي . فتبين الرشد من الغي لا يكون إلا بالتواصي بالحق أو بطلب الحقيقة الذي معياره الجدل بين طالبيه والمخواصين بالنصيحة المتبادلة في السعي إليها - الفصل الاول: مفهوم الفكر الاجتهادي

ما المقصود بالفكر الاجتهادي وما الفرق بينه وبين الفكر المجتهد ؟ نقترح تعريفين مستنبطين من التصور قبل التاريخ أحدهما سلبي يعرفه بخصائص الفكر غير الاجتهادي والثاني إيجابي يحاول الوصول مباشرة إلى خصائص هذا الفكر بذاته دون قيسه بغيره .

التعريف التصوري السلبي:

يمكن تعريف الفكر الاجتهادي بمقابلته مع ما هو بديل من ناقص قبل

تأسيسه القرآني

أعني بفكر السلط الوسيطة التي تزعم العلم المطلق والتوسط بين الإنسان وربه . ونظرية العلم المطلق تشمل المعرفتين العقلية والنقلية . فكلتاهما يمكن أن تصاب بهذا التشويه . فالكنيسة الصريحة في الأديان القائلة بالسلطة الروحية مبدئيا والبديلان منها عندنا (لتسليم الجميع بنفي الإسلام للسلطة الروحية الوسيطة» اعني سلطة القطب الصوفي التقلي وسلطة مؤسس المذهب الفقهي في الفكر الديني لهما ما يناظرهما في الفكر الفلسفي رغم العقلانية المزعومة أعني مؤسسات وصية من نفس الجنس . ففي الفكر الفلسفي نجد القول ما يشبه الكنيسة الصريحة (من جنس مدرسة فيثاغورس أو من جنس مجلس الليل الأفلاطوني أو الهيئات السرية التي تسير العالم من وراء حجاب وخاصة بعد أن تحددت هذه الهيئثات في شكل مجال للشركات العابرة وللبنوك ومؤسسات الإعلام الدولية). وفيه نجد كذلك البديلين اللذين هما كنيستين متنكرتين هما سلطة القطب الصوفي العقلي وسلطة مؤسس المدرسة سواء كان من المتشاعرين (الأسلوب اليتشوي والهيدجري) أو من اصحاب الانساق المذهبية (الأسلوب الفلسفي التقليدي) .

لذلك فالغاية من المحاولة هي أن نفهم هذا الضمير الذي تتأسس عليه فلسفة الفكر الاجتهادي

وما يترتب عليه من النتائج في مجال فلسفة النظر والعمل فلسفتهما التي حاول ابن خلدون صوغها في علمه الجديد . ذلك أن هذا الضمير ونتائجه يعدان المميز الجوهري لوظائف الفكر الإنساني من منظور فلسفة القرآن

النظرية والعملية كما صاغها ابن خلدون وثمراتهما في تنظيم العمران تنظيما مشدودا إلى علاقة التاريخ بما بعد التاريخ أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين" . هدفنا إذن أن نفهم هذا الفكر فنحدد طبيعته وخصائصه موجبها وسالبها تحديدا يستمد أصوله مما ينبغي أن يستمدها منه إذا كان فعلا ما يدعيه تعريفا لذاته فيساعد على فهم الثورة الخلدونية .

ويقتضي ذلك أن نفحص أسس الدعويين الأساسيتين اللتين تستند إليهما الرسالة الإسلامية استنادا صريحا الدعويين اللتين تقتضي هذه النسبة أن تكونا مصدر خصائص الفكر الإسلامي المضمرة في وصف ذاته بكونه فكرا اجتهاديا:

-1 قما الذي يجعل رسالة سماوية تبني خطابها على دعويين تبدوان منافيتين لطبيعة الرسالات الدينية هما دعوى ختم الوحي ودعوى الإعجاز المستد إلى انتظام العادات وليس إلى خرقها ومن ثم بناء الدعوة كلها على تدبر هذا النظام في الكون والتاريخ تدبرا عقليا لعلمه وخلقيا للعمل بعلمه ؟

-2 وما الذي يجعل هاتين الدعويين اللتين يصعب تحقيق شروطهما لإدراك ثمراتهما تتحرفان عن مدلولهما إلى عكسه فتجعلان الأمة تفهم منهما عكس المقصود شرطين للفكر الاجتهادي لتحولا إلى شرطين لقتله وتعويضه بمفهوم للاجتهاد يوثن مقولات الرسول ومفعولاته. فلم يعد الختم بداية للفكر الاجتهادي للتعامل مع ما دعي لتدبره (الكون والتاريخ معرفيا وخلقيا) بل نهاية له ليقتصر على الاجتهاد النصي حصرا في التأويل الفقهي للاحكام؟

قلبت حضارتنا في تاريخها المديد وخاصة منذ تكوص الصحوة إلى ما يشبه

التبدي المرضي قلبت نموذج الرسول الشكلي المؤثر بخصائص فعله العقلية والخلقية إلى وثن مضموني يؤثر بمفعولات فعله فصار التوثين حجة لتأسيس ثقافة التقليد الذي يجعل حضارة الإسلام تستند إلى أفسد أصل رغم كون القران من حيث الجوهر ثورة دائمة على التقليد . فهو يقلبها من حضارة النقد والإبداع التي يريدها القران إلى حضارة العقد والتقليد التي يريدها من وثن سيرة الرسول الكريم رغم تنبيهه إلى عدم الوقوع

انتظر كتابنا في فلسفة الدين من المنظور الإسلامي دار الهادي بيروت ماي 2006.

لم يفهم نفاة هذا الميدا القرآني أن عدم التمييز بين إثبات القصص القراني للمعجزات ونفيه لما عدا القرآن من الإعجاز في الرسالة الخاتمة خلال الرد على المعاجزين يؤدي إلى نفي نبوة محمد او تكذيب القران الكريم . والجميع يعلم ان أكثر حجج عبد المسيح الكندي ضد نبوة محمد مستمدة من المقايلة بين معجزات الرسل السابقين واضطرار الرسول الكريم إلى تبليغ رسالته بحسب سنن الكون لا بحسب خرقها: كالحاجة إلى الجهاد والتعرض للأذى خلال الحرب الخ . . . لا يمكن أن يكون الرسول رسولا حقيقيا إذا كان من شرطه المعجزات التي من جنس ما يقص القران في كلامه عن الرسالات السابقة على الإسلام لآن الكثير من الآيات القرانية بين أن الرسول بلغ به القول ردا على معاجزيه إنه ليس إلا بشرا رسولا فضلا عن تفية فائدة خرق العادات لان ذلك لم يفد في الماضي (بدليل فشل الرسالات السابقة) ولان وظيفتها الإخافة وليس الإقناع والرسالة الخاتمة لا تريد إلا الإيمان الحر الناتج عن تبين الرشد من

الغي: ولا يكون ذلك بخرق العادات بل بفهم النظام الكوني والامري .

"الدافع الظرفي لهذه المحاولة هو تفاقم ظاهرة مرضية عمت السياسة الإعلامية العربية وخاصة منذ أن حدثت بدعة الدعوة بطريق الفضائيات الدينية .

فهؤلاء الدعاة من أخطر الظاهرات الحضارية التي إن تمادت ستقضي على كل فكر حر وعلى كل إمكانية للإبداع بين شباب الآمة فلم آر في حياتي أكثير تدجيلا أو تمثيلا وتهويلا من هؤلاء الدعاة الذين يستدرون الدمع ويتباكون ليغيبوا كل شروط الفعل العقلي والخلقي ويحولوا الإنسان المسلم إلى اظل من الانعام التي تعيش دراما جماعية تخرجها من التاريخ من اجل وعظ مرضي هدفه الاساسي منع المسلمين من الفعل التاريخي الحي والتاسي بالفعل التاريخي الميت .

في ما وقعت فيه النصارى التي ألهت المسيح . لذلك فهدف هذه المحاولة بالقصد الثاني هو تنزيه الرسول الكريم من هذا التوظيف التوثيني خلال علاج القصد الأول أعني فهم خصائص الفكر الاجتهادي .

ويقتضي هذا التنزيه أن نحلل مدلول وراثة صنفي أولي الآمر للأنبياء أي العلماء و الأمراء لضم علل انقلبها إلى ورائ تاد قصدها اللي م. دام قد أصبحت أمسلا للكهنوت الروي الحضاري الإسلامي الطاغوت الذي نراه اليوم يصبح أكبر أدواء أمتنا أدوائها المزمنة" ؟

1 - فالدعوى الأولى المضاعفة والسالبة تتمثل في ختم الوحي في مجالات التقويم الخمسة" تشريعا

وتنفيذا وفي نفي السلطة الروحية الوسيطة الناطقة باسمه تشريعا وتنفيذا. لذلك فحاصل هذه الدعوى ينبغي أن يكون

نفي العلم المطلق عن العقل الإنساني دون الوقوع في النسبوية. ومن ثم فهي نظرية ثورية في الحقيقة المعرفية وفي نظرية الحقيقة الأيسية" اللتين يعمل بمقتضاها العقل الإنساني .

2 - والدعوى الثانية المضاعفة والإيجابية تتمثل في الاستدلال بآيات الانتظام في الوجودين الطبيعي والتاريخي وفي ما نسميه بالتدبر العقلي والخلقي اللذين بنى عليهما القران خطابه. وذلك هو الفكر الاجتهادي الذي يريده القران الكريم منهاجا وشرعة للبشرية بديلا من الوحي المتصل ومن السلطة الوسيطة التي تنوبه في الأديان

يقسم شيخ الإسلام ابن تيمية على حق ولاة الامر إلى العلماء والامراء بشرط ان يكونوا بالصفات التي يقتضيها الفكر الاجتهادي كما تحاول تايلا في هنا البحث استادا إلى القران الكريم

"وهم يزعمون المكس عندما يتحدثون عن الحكام الصالمين الذين يكرمون العلماء . ! لم يأل أحد عن المال الذي يكرم الأمراء به العلماء من أين لهم يه ؟ آل يس هوم أحذوه مام الع بسب خض وعها لهم عضوعاتطي لويد هرهذا نوع من حاف لحني بن الكينوت والجبروت

لي يمد م أل ننم يذل محلو اط م تيه قد لبي ترضح اديت الوؤسي رثاتي 2 اقم وا اافلت وسينه . ورغم أن هذا لم يعد طاغيا إلا في بعض إمارات الخليج فإنه لم يزل مع ذلك لان ما كان بيد علماء الدين والامراء التقليديين اصبح يبد علماء الدنيا المناظرين لهم (فقهاء الوضع

والتكنوقراطيين والصحفيين والإعلاميين) والامراء الجدد (ضباط الجيش والاستعلامات والا جهزة والمافيات التي بيدها الثروة والقوة). لذلك يات التحرير المبدئي من هذين التوسطين بين الإنسان ورزق ريه سواء كان من المدخل الديني (علماء الدين والامراء التقليديين (او من المدخل الدنتيوي (علماء الدنيا والامراء الجدد) امرا ضروريا وبصورة مبدئية وهو ما نحاوله في هذا البحث من المدخلين .

نيتنا في العديد من المحاولات أن أصناف القيم خمسة وليست ثلاثة كما يتصور الفلاسفة . فبالإضافة إلى القيم الثلاث المعلومة لا بد من شرط

إمكانها القيمي أعني القدرة على التوجيه أو الحرية ليتم الخيار بين متقابللي كل قيمة فتميز الصدق من الكذب مثلا . لو لم أكن قادرا على التوجيه ومؤمنا بحرية الاختيار لامتنع علي أن أصدق أو أكذب . المراة لا تصدق ولا تكذب بل هي يتراءى عليها ما يوجد امإمها ولا ندري هل ترائيه محكوم بما لها او بما للمترائي من خصائص . وقس عليها النوعين الاآخرين . لكن هذا الشرط يقتضي توجيها أرفع . فليس الامر مقصورا على القدرة التوجيهية عند الإنسان وإلا فإن حريته تكون مجرد وهم يخصه بل هو ذو أصل وجودي حقيقي أي إن الوجود فيه جهات الإمكان و والوجوب والامتناع وذلك هو النوع الخامس من القيم أو القيم الوجودية التي هي أصل كل القيم . وهي قيم لان من ينفيها في عقده كأن يعتبر كل ما يجري في الوجود ضروريا لا يمكن له أن يكون حرا (النوع الرابع المتعلق يقدرة التوجيه) ولا أن يميز بين الجمال والقبح أو الصدق والكذب أو الخير والشر . و كل ردود ابن تيمية على وحدة الو جود مبناها على

هذه القاعدة: : فإذا كان كل شيء ضروريا وانتفت الجهتان الآخريان بات متعذرا على الإنسان أن يميز بين الصدق والكذب والحسن والقبح والخير والشر والحر والمضطر .

'استعيل بلسي مراص تاتيامن الأب يي لا لوجود بدلا من الوجودية لتجنب معنى ١ لوجودية معناها الذي ينافي القصد هنا . فالقصد هو مقومات الشيء من حيث هو كائن وليس ضربا من الشعور التراجيدي أو العشي بالقيام الكياني .

الأخرى . لذلك فحاصل هذه الدعوى هو نفي تعالي أي سلطة على العقل والإرادة الإنسانيين دون الوقوع في الفوضوية. ومن ثم فهي نظرية ثورية في السلطة السياسية والسلطة الروحية اللتين تعمل بمقتضاها الإرادة الإنسانية.

-3 وكلتا الدعويين يجمع بينهما الفهم الصائب لنظرية ولاية الأمر أو وراثة ما يقبل الوراثة من المجاهدة الرسولية تأسيا بخصائص أفعال الرسول العقلية والخلقية لا محاكاة للقولات قوله ومفعولات فعله. فليس للرسول سلطان يرثه منه ولاة الأمر بصنفيهما . فهو متلق يبلغ ما يتلقاه دون أن يستمد منه سلطا" . وهو يتلقى من الله. ولا أحد من العلماء يمكن أن يزعم أنه يتلقى من الله وإلا لذهبوا مذهب زاعمي الولاية . فيكون العلماء متلقين من آياته الكونية والأمرية بعوسط التدبر المعرفي والخلقي . وتلك هي ثمرة أفعال العقل (العلم) وثمرة أفعال الإرادة (العمل) النظرية في تدبر سنن الكون والتاريخ التي دعوا لتدبرها مثلهم مثل كل إنسان . ومن ثم فهم لا يراون إلا واجب التبليغ : إذا كان الله قد نفى عن الرسول كل سلطان على مخاطبيه فكيف يمكن من يزعم أنه وارث الرسول أن يرث منه ما لا يملك

؟ إرثهم إذن هو أن يبلغوا ما يتلقوه من دراسة الآيات الكونية والأمرية دون فرض أو سلطات . ويكون الأمراء متلقين لنفس الثمرات عمليا ليكونوا بمقتضاها في خدمة إرادة الجماعة التي تسير شؤونها بمبايعتهم مبايعة حرة شرط ان يسيروها بحسب تلك السنن عملا بمبدا امرهم شورى بينهم . علم الآليات وإرادة الجماعات اصبحا المحدرين البديلين من الوحي الذي ختم: ما يتلقاه النبي وحيا يتلقاه العلماء والأمراء طلبا معرفيا وسلوكا خلقيا. فما ممكن ان يرثه العلماء هو وثاقة التلقي وأمانة التبليغ إذا توفر فيهم شرط الطلب الصادق والاستماع القائم . أما ما يره من اختارته الآمة للإمارة فهو بالإضافة إلى ذلك مطابقة الفعل للقول وإتقان التنفيذ الذي ينبغي أن يكون أقرب ما يكون للإرث الأول.

4 - والسؤال التاريخي هو كيف تحولت هذه الوراثة إلى سلطة فى المجال الروحي يدعيها العلماء وسلطة في المجال الزماني يدعيها الأمراء سلطة تستخدم الأمة بدل من أن تكون في خدمتها حتى باتت ت الأمة فاقدة للقدرة على رعاية أمرها الذي استبد به العلماء والأمراء ؟ كيف أصبح أولو الأمر يتولون الأمر النظري والعملي

غصبا ويجعلون منه سلطانا فوق ثمرة عقل المسلم وثمرة إرادته ؟

5 - والسؤال التصوري هو لم حصل ذلك في الحالة الإسلامية فصار عين الحائل الحقيقي دون الفكر الاجتهادي لأنه نقيضه المطلق ومن ثم دون فهم المقصود بالقرآن دستورا للمسلمين وحلا معضلات الوجود الإنساني في كل زمان ومكان. فلا يمكن لمقولات اي قول ولا لمفعولات اي فعل ان يكونا مطلقين بحيث يصلحان لكل زمان ومكان إلا إذا كان

القصد في الحقيقة ليس المقولات ولا المفعولات بل خصائص القول والفعل الذي جعله القران بديلا من الوحي المتصل ومن السلطة الروحية النائبة عنه .

لكن موثني الرسول ذهبوا إلى حد نفي كل حجج القران الكريم وادعوا له معجزات غير المعجزة القرانية حتى يعودوا إلى عكس الروح القرانية فيصبح الإعجاز قولا بخرق العادات بدلا مما هو عليه في القران الكريم احتجاجا بانتظامها .لذلا يمك أن وعد ذا الل تخايحب ا للإسلام والمسلبين

من هذا التوثين . إنه محاولة في تنزيه للرسول الكريم من أن يستعمل أصلا للكهنوتية المساندة للتجبرية تأسيسا يعود بالمسلمين إلى الطاغوتية التي اشترطت

الآية 256 من البقرة الكفر بها متقدما على الإيمان بالله.

الايات الدالة على ذلك لا تكاد تحصى . التعريف التصوري الإيجابي:

تكون البداية نص القرآن نقسبي*.. ايسا ااا دصاق افا الك كن اساتها تاك تكو الس اال سبي الترا لكريم الملا عن "كو الاردة مشق ةع قلس ماده ه د" المشتركة بين الاجتهاد والجهاد . . كلمة اجتهاد كثيرة التردد نه وح في مشلولها العميق جاتمة

بين الجهدين النظري (ثمرة الفعل العقلي)" والعملي (ثمرة الفعل الإرادي) . ففي الايتين الثامنة من العكبرت والخامسة عشرة من لقمان نجد كلام في مجاهدة الأبون لأنائهما حي يرداهم عن الجن - لقي بات القصد اجتهاد الأبين في إقاع أائهما بخبار عقدي بريدان فرضه عليهم . كما نجد

اية تقصر الجهاد على الجهد عامة دون تحديد وهو ما يفيد أنها تتضمن الجهد المادي والجهد الفكري كما ورد في الآية التي تتكلم على من يجاهد في سبيل الله دون وسائل تجهيزية للجهاد عدا جهده: "والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم" 79 التوبة .

ونجد بعض الايات تتكلم على "الجهاد في الله" مباشرة دون مفردة "سبيل". فيكون العموم فيها والمباشرة دالين على عدم الاقتصار على معنى الجهاد التقليدي بل هي تتعلق بالجهاد بمعنييه النظري والعملي اي بالمجاهدات جميعا: 69 العنكبوت. واخيرا فالاية الحاسمة هي الاية التي تتكلم على الجهاد بالقران الكريم 52 الفرقان: : وذلك هو جوهر الاجتهاد النظري والعملي لآن القران ليس سيفا أو أداة مادية للجهاد بمعناه المتعارف بل هو حجة (جدل) وأخلاق (تربية).

والمعلوم أن فصل الجدل في الخطاب لقرئي يد ميج افرية الل أو نظام الم المرية

الات امد فسد خيرم الاجتياء: الحكبرت :8 "و وعسينا الإلمسان الي سنا وإن جلفتاك أنشرك بي ما ليس لك بطم قال قلدينا

مسقل عن ألباؤل" ثم إلى مرجعكم فيكم بما تتم تعملون" . التوية :79 "الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سحر الله منهم ولهم عذاب أليم" . العكبوت :69 "والذين جاهدوا فينا لتهديتهم سبلنا وإن الله لمع المسحسنين" . الفرقان 2 "فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا".

المرة الوحيدة التي استعملت فيها كلمة الاستنباط في القران الكريم لم

تكن ذات علاقة بالاجتهاد الفقهي ومع ذلك فقد حصر الاجتهاد في دلالته الفقهية .

' اذا نتكلم على أفعال العقل ولم تكلم على العقل؟ القصد هو العقل من حيث هو مصدر عقل وليس من حيث هو كائن ذو قيام جوهري لعدم وجود مثل هذا الكائن في القرآن الكريم بل كل ما يوجد فيه هو أفعال العقل مصدرا مصرفا .

"اذا نتكلم على أفعال الإرادة ولا تتكلم على الإرادة؟ القصد هو الإرادة من حيث هي مصدر أراد وليس من حيث هي كائن ذو قيام جوهري لنفى العلل الواردة في الهامش السابق .

لفهوم المجاهدة في شفاء السسائل لاين خلدون له ثلاث درجات في الظاهر . لكن من يحسن قراءة شفاء السائل والمقدمة يرى أن ابن خلدون يميز في المجاهدة الثالثة ضربين من الكشف . فالكشف العفوي يكون ثمرة المجاهدة الثانية أو مجاهدة الاستقامة وهو أمر يعتبره صاحبه بلوى فيحاول الابتعاد

عنها . أما الكشف القصدي فهو ما أفتى ابن خلدون بما يقارب حرمته . ثم فوق ذلك كله مجاهدة الرسالة التي هي كشف عفوي بسبب الاصطفاء. فتكون المجاهدات بذلك خمسا لا ثلاثا . والمقام لا يسمح بأكثر من هنا.

الإسلامي: وهما الأمران اللذان يمكن للقرآن أن يكون بمقتضاهما دستورا للبشرية صالحا في كل زمان ومكان. فالخطاب القراني يكون بذلك جامعا لشرطي هذه الوظيفة ومن ثم لمحددات إعجازه بوصفه اجتهادا بهذا المعني

الذي يجعله خاتما إذ هو يغني عن تواصل الوحي وعن السلطة التي تنوب الوحي: فلكل مؤمن على نفسه بصيرة.

ولما كان الفرق بين تصور الفكر الاجتهادي هذا وواقعه عندنا بينا لكل ذي بصيرة بات من الضروري أن نفهم علاقة توقف الاجتهاد بمقتضيات هذه الخصائص فنفهم علة توقفه توقفا يختلف عما يسمى عادة بالغلق الإرادي لباب الاجتهاد الفقهي الغلق الذي هو مجرد دعوى كاذبة. فالفكر الاجتهادي لا يمكن أن يغلق إراديا أيا كان مجاله بل هو يتوقف بمجرد أن تحف الاصول التي بني عليها أعني بمجرد أن يصبح مجرد فكر مجتهد من جنس ما ينسب إلى أصول الفقه وليس فكرا اجتهاديا . الفكر الاجتهادي لم يتوقف إراديا بل هو قد بلغ الرمق الاخير لما فقد الوعي بخصائصه المميزة فلم يعد بالوسع الذهاب به إلى أكثر مما وصل إليه بسبب موت البحث في خطة استثمار المنبع توقفا آل بها إلى النضوب

والمعلوم أن خطط استثمار المصادر تخضع لمنطق يحتاج البحث فيه أن نشرحه بمثال مستمد

من العمارة . فالمقصود بخطة استثمار المرجعيات سواء كانت رمزية (النصوص الدينية والنظريات الفلسفية

ملاي أو مادية (الظاهرات الطبيعية مثلام أو جامعة بين الامرين (الأحداث التاريخية وكل المنتجات الحضارية ملام أمر يقبل القيس على خطط استثمار الأسس في العمارة: أسس البناء نسبية إلى البناء فإذا أردنا بناء من جنس مختلف فلا بد أن نعيد النظر في الأسس . إذا بلغ البناء حدا معينا من الارتفاع يصبح الأساس عاجزا عن حمل ما فوقه فيحتاج

إلى الاستئناف من راس

وينبغي أن نفهم أن عجز الأساس في هذه الحالة ليس هو عجز الأرض التي حفر فيها لتلا يظن أن القصد من مراجعة الأصول المساس بالارض التي تضرب فيها. فاسس الفكر الاجتهادي الإسلامي لم تتم مراجعتها . . لذلك فهي لم تعد كافية للبناء عليها . . لكن ذلك لا يعني أن الارض التي تحفر فيها تلك الاسس لتغوص الأصول في أعماقها هي القاصرة بل الأسس التي حفرت فيها . . ويناظر الارض في مثالنا مرجعيات الفكر الاجتهادي كما ستحددها لاحقا . لذلك فانه لا يمكن اعتبار إعادة النظر في الاسس مساسا بالأرض التي تحفر فيها قواعد الأسس يقتي فهم ذلك أن تصنف خطط الاستثمار والطرق الادوات التابعة لها بحسب حاجتها خلال تدرجها النامج عن المراجعة المستمرة

1 - الأصل علوم القرآن المستثمرة بعد المحققة للنصسين وعنها تتفرع الاستثمارات الجزئية اثنان منها إيجابيان واثنان سلبيان.

انظر لمزيد التوضيح محاورتنا مع الشيخ البوطي بعنوان إشكالية تجديد أصول الفقه دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت ديسمبر .2005

دور الغزالي في مراجعة خطة الاستثمار باخذه من الفلسفة شكلا ومن التصوف مضمونا أمر يعلمه الجميع . . فهو قد راجع مفهومي التحليل والتأويل اللذين يفتقرضان النص ظاهرا باطنه ياتيه من التحليل الذي بملاه بالمضمون الفلسفي او بالتاويل الذي علاه بالمضمون الاسطوري الصوفي او الشيعي . -2 الاستثمار الفقهي وهو الأكثر إلحاحا ويتقسم إلى الفقهي المعاملي والفقهي التعبدي ومنه يفرع التصوف.

-3 والاستثمار الدعوي ويجمعها كلها وينتج عنه بالقصد الثاني الاستثمار الخلافي بفرعيه لأنه يقسم إلى نوعين هما:

-4 إما الاستثمار الخلافي التابع للاول وذلك هو الاستثمار في الخلافيات الفقهية أو الجدل بين المذاهب الفقهية في الاجتهاد الشرعي لعلاج نفس القضايا بحلول أو أحكام مختلفة.

-5 أو تابع الاستثمار الخلافي التابع للثاني وذلك هو الاستثمار في علم الكلام أو الجدل بين النحل والملل في الاجتهاد العقدي لعلاج نفس القضايا بحلول أو عقائد مختلفة .

أزمة الفكر الإسلامي الذي لا يكون إسلاميا حقا إلا ! اذا كان اجتهاديا هي أنه تصور هذه الاستثمارات مستندة إلى أصول قطعية و ضرورية ونهائية فلم يسأل عن علل جفافها وعجزها عن تحمل لبسارة المطورة الت آلت إيهاالمضسارة الإنسائية وات لا مكن للحضسارة الإملامة أن تجاريها إذا

الحضاري . وهذه الأزمة علقية ومعرفية:

فهي خلقيا خلطت بين الأسس والأرض التي تضرب فيها الأصول فظنت المساس بالأسس مساسا بالارض . لم يفهموا أن ناطحات السحاب هي أيضا تحفر أسسها في الارض رغم أن أسسها تختلف تماما عن أسس الدور العادية فضلا عن الخيام التي يمكن أن نشبه بها الانساق الاولى التي بني عليها الفكر الاجتهادي عند المسلمين في هذه الاصناف من استثمار المرجعيتين القرانية والسنية إضافة إلى غياب استثمار الأيات الكونية (العالم الطبيعي) و الأمرية (العالم التاريخي) الايات التي أغفلت تماما أو

تكاد واقتصر فيها على المعلومات الصحيحة التي وردت في التراث الفلسفي المنحط الذي لم يتجاوز خرافات إخوان الصفاء وشعوذات المتصوفة من أمثال أسرار الحروف وكل التناسبات التنجيمية . وهي معرفيا لم تفهم أن الاستنباط ذو قبلتين سواء تعلق بالعلوم المستثمرة للمرجعية النصية علوم النقل» أو للمرجعية الوجودية (علوم العقل): القبلة المقبلة والقبلة المدبرة . ففي القبلة المقبلة يكون الاستنباط متجها من الأسس التي تسلمناها بمقتضى الغاية المطلوبة إلى نتائجها سس العلم الطبيعي أو العلم التاريخي من الظاهرات الموجودة أو من النصوص المتعلقة بها وفي الاستنباط الآخر يكون الاستنباط متجها لتظهرات أعنى يعرس . وكل أزمة تحصل في التوجه الأول تدل على بارع قدرة الأمس إلى غايتها اللجوء إلى التوجه الثاني أمرا محتوما . ويصح هذا على أزمات النظر والعمل على حد سواء وفي صنفي الفكر (الديني والفلسفي) صنفيه اللذين يقبلان التقسيم بحسب مجالات القيم التي أشرنا إليها: الفكر الديني أو الفلسفي في مسائل الذوق وفي مسائل الرزق وفي مسائل النظر وفي مسائل العمل وفي مسائل الوجود.

المسألة الثانية: كيف تكون الفكر الاجتهادي تاريخيا؟

لن نطيل الخوض في تصورات هذه التكوينية التي غلبت عليها السمة الإيديولوجية بحسب صدورها عن علماء النقل أو علماء العقل لحظتها أو بعديا منذ النهضة والصحوة . فما يهمنا هو الوصل بين الكلام في التكوينية المتقدمة على ما يسمى عادة بعصر الانحطاط وما تلا ما يسمى بعصر النهضة. لذلك فستكتفي بتحديد مراحل التكوينية الأولى من منظور ما تحقق فيها من مقومات الفكر الاجتهادي وعقبات تلك المقومات لتكون

جسور الوصل مع التكوينية الثانية منذ عصر النهضة وهي تكوينية استوعبت التكوينية الاولى مع استيعاب ما يرد عليها من الفكر الإنساني الحديث .

التكوينية الأولى:

فنحن نقسم تكوينية الفكر الاجتهادي الأولى إلى خمس مراحل تقدمت ما يسمى عادة وى اللتسلا لق دع عا ال اياي اخ شان قرا تيا تميق

1 - المرحلة النبوية: التلازم بين تحقق المرجعية الرمزية والفعلية من جهة والحدث التاريخي من جهة

2 - المرحلة الراشدية: بداية الانفصال بين المرجعية الرمزية والفعلية التي تمت والحدث التاريخي الذي صار مفتوحا إلى يوم الدين .

-3 مرحلة التكوين المستقل لعلوم الملة ذات القوة الأولى: الفقه خاصة والعلوم الأدوات البسيطة. -4 مرحلة التكوين المستقل لعلوم الملة ذات القوة الثانية: مابعد الفقه وما بعد العلوم الأدوات البسيطة.

-5 مرحلة التمازج وتبادل التأثير بين علوم الملة التي صار لها بعد نظري واع بنفسه وقادر على الحوار الصدامي والفلسفة وعلومها .

أما قرن الأزمة الفاصلة بين الحقبة الأولى (القرون الأربعة الأولى : من الأول إلى الرابع بدخول الغايتين) من العصر الأول (القرون التسعة الأولى : من القرن الأول إلى القرن التاسع بدخول الغايتين) والحقبة الثانية منه (القرون الأربعة الثانية: من السادس إلى التاسع بدخول الغايتين) فهو القرن الخامس قرن ابن سينا والغزالي: إنه قرن الزلزال الأول أو النقد النسقي الناتج عن الصدام بين المرجعيتين الدينية والفلسفية. فمن الفكر الفلسفي

بداية إلى الفكر الديني غاية يمكن الرمز للعملية بفكر ابن سينا . ومن الفكر الديني بداية إلى الفكر الفلسفي غاية يمكن الرمز إليها بفكر الغزالي . لكن العملية أجهضت فلم تقدر على تحقيق تجاوز التخارج

بين المرجعيتين بل والتنافي بينهما . وما كان المطلوب مستحيلا للاعتماد على الوصل التلفيقي أو الفصل التفريقي فقد آل إلى ترميم الفلسفة والكلام والفقه والتصوف ترميمها الرباعي بالطريقتين خلال القرنين السادس والسابع ترميميا يمثله السهروردي والرازي مشرقا وابن رشد وابن عربي مغربا .

لكن الزلزال الذي أحدثه ابن سينا والغزالي ظل يعمل في الأعماق إلى أن اكتملت المهمة عند ابن تيمية وابن خلدون اللذين يمكن أن ننسب إليهما بداية التكوينية الثانية لكونهما شرعا في تحديد الشروط النظرية والعملية لتجاوز الانقسام الثقافي بين المرجعيتين الدينية والفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية. ولو لم يكن هذا الانقسام بين المرجعيتين الدينية والفلسفية قد عدنا إليه في عصرنا لما كتبت حرفا في مثل هذه المسائل للخروج من الرمل المتحرك الذي اعتبر المخرج منه زلزالا ثانيا أكبر من الذي حققه الرابوع الذي ذكرنا: ابن سينا والغزالي بداية وابن تيمية وابن خلدون غاية.

ولنحلل الآن مراحل هذه التكوينية الأولى لندرك دلالاتها العميقة فنسهم في تحقيق التوجهات الفكرية التي يمكن أن تحقق الزلزال الثاني الذي ينبغي أن يكون عين الزلزال القرآني: فلا شيء يزلزل نفس البشرية أكثر من قراءة القرآن الكريم. وهو يزلزلها ليخففها من أثقالها فتصبح مبدعة في النظر والعمل المغنيين عن كل السلط المعالية على هذه العلاقة بين الإنسان

وكلام الله الذي يخاطب عقله لينظر وإرادته ليعمل نظرا وعملا في كل آياته الكونية والأمرية وبهما.

1 - الممارسة الأولى: المرحلة المحمدية وهي مرحلة الاجتهاد العجيب للتلازم بين تحقق المرجعية وتحقق الحدث بالتساوق . ويمثل هذه المرحلة أفضل تمثيل جدل القرآنين (المكي والمدني) والحديثين (القدسي والعادي) المتلازمين بالتساوق مع التاريخ المقدمى الجاري فعلا في تاريخ المسلمين الحي وفي تاريخ البشرية المقصوص رمزا في نصي القرآن والحديث . وفيها المرجعية نفسها هي الفاعل: ليس يوجد تميز بين الفاعل ومعايير الفعل التي هي عين أخلاقه . وهذه المرحلة تبقى الغاية التي سترى كيف أشار الرسول الكريم إلى كيفية العودة إليها من خلال أمرين يهملهما من لم يفهم عبارة السنة والجماعة: : فختم الوحي سلبا وعصمة الأمة إيجابا يعنيان أن من سيقوم مقام المرجعية الفاعلة هي الأمة التي صارت أخلاق القرآن قيم تربيتها

لتصبح السنة سنا والجماعة جمعا انتقالا من دلالة الاسم الجامد إلى دلالة المصدر المتحرك.

2 - الممارسة الثانية أو "مابعد" الممارسة الأولى: المرحلة الراشدية التي تمثل اجتهاد الوصل العملي بين المرجعية المقدسة ببعديها الرمزي والفعلي بعد أن انفصلت عن فاعل التاريخ الفعلي أعني الأمة والرسول اللذين كانا يحققان التاريخ خلال تحقق المرجعية: كانت العلاقة بين المرجعية وفعل التاريخ علاقة حصول متساوق وهاهي ذي الآن تصبح علاقة حاصل قد تم وحصول لن يتم لأنه سيبقى تحققه جاريا إلى يوم الدين . لم تعد المرجعية

تعمل مباشرة في الحدث ولا الحدث يعمل فيها مباشرة . فبعد أن كان كلاهما جزءا

من الآخر باتت المرجعية بحاجة إلى وصل بالحدث الذي أصبح منفصلا عنها وبات الحدث بحاجة إلى وصل بالمرجعية التي أصبحت منفصلة عنه .

وهذا الوصل في الاتجاهين هو الذي سيؤسس للسلطتين النظرية والعملية من المرجعية والحدث بدايتين وغايتين بدءا بالمستوى الأول من التنظير أو الاستثمار المباشر من المرجعية إلى الحدث مع غياب الاستثمار المقابل من الحدث إلى المرجعية إلا ضمنا وبصورة الإدراك العقلي للواقع فستبقى مرحلتا الممارسة الحية النبوية والراشدية للتلازم بين المرجعية والحدث المثال الأعلى لفكر المسلمين ووجودهم بمقتضى هذا التلازم والتساوق بين المرجعية والحدث رغم المراوحة بين التطابق في المرحلة الاولى وأدنى انفصال بينهما في المرحلة الثانية . ولا معنى للخيرية المنسوبة إلى الصحابة والتابعين إلا بهذا المعنى: التلازم والتساوق بين المرجعية والحدث في القول والفعل وليس في المقولات والفعولات كما سترى أي إنهم كانوا يسنون ويجمعون فيدعون السنن الجامعة ولم يكونوا يقلدون سنة أو جماعة متقدمة عليهم

-3 التنظير الأول أو الاستثمار المباشر للمرجعية: استقراء القرآن والسنة بحسب الحاجة لتحقيق الوصل النظري بين المرجعية المقدسة ببعديها الرمزي والفعلي والتاريخ الفعلي المصحوب باجتهاد وضع العلوم الأدوات لجعل الوصل السابق ممكنا بصورة موضوعية تحسم الخلاف عند حصوله . وبذلك فالفكر الاجتهادي لم يقتصر على الفكر الاجتهادي النازل من

المرجعية إلى الحدث بل هو خرج منها بسبب الحاجة إلى العلوم الأدوات دون أن يكون الخروج متعلقا بالفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية . ما خرج إليه هو أمر آخر غير المرجعية وغير الحدث الذي تتعلق به لكونه يخص الحدث الأعم الذي يمكن من تحقيق الفكرين النازل والصاعد: إنه حدث أدوات فهم النص اللسانية وأدوات فهمه التاريخية . فأما الأدوات اللسانية فهي علوم اللغة عامة . وأما الأدوات غير النصية فهي الخبر التاريخي عامة .

سنسميه الفكر الاجتهادي النازل من المرجعية إلى الحدث: وهو نازل لأن منطق الاستثمار فيه هو التنزيل أعني محاولة إخضاع الحدث للمرجعية يهدف رفعه إليها .

سنسميه الفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية: وهو صاعد لأنه بعكس الاستثمار السابق ينطلق من الحدث ويبحث له عن حكم في النص ينطبق عليه وهذا هو فعل الاستعمال القضائي للأحكام عند طلب الناط أو الوصف المناسب حتى يجدوا الحكم القابل للتنزيل على النازلة العينية الى جضت النطاي:

المحاولة الأولى التي تجاوزت الإدراك العقلي وجعلت هذا الأمر مادة تنظير هي محاولة ابن خلدون : فذلك هو جوهر مشروعه في المقدمة أعني وضع علم العمران بحسب فلسفة التاريخ القرآنية ولكن ليس بمنهج تفسير القرآن بل بمنهج فهم التاريخ بالطريقة التي سماها القرآن تدبير الخلق والأمر.

4 - التنظير الثاني أو "مابعد" التنظير الأول: تأسيس العلوم الأدوات

والغايات بمنهج الاستقراء والجدل المولد للنظريات المقصورة على مجال نظير لمجال العلوم الإنسانية وإهمال شبه تام لمجال علوم الطبيعة . وذلك أمر مفهوم . ف"ما بعد بعد" التنظير الأول يكون دائما محكوما بموضوعه أعني بالتنظير الأول . لذلك فهو لم يتعد أصول الفقه ونظريات اللسان والبلاغة والتاريخ . ولما كان الفكر الاجتهادي الصاعد من الحدث إلى المرجعية غير موجود فإنه لا وجود لتنظير أول في الأمر الكوني ومن ثم فلا يمكن أن يوجد ما بعد تنظير أول . لا وجود لعلوم كونية ومن ثم فلا يمكن أن يوجد "ما بعد بعد" لها . لذلك قلنا إن ما حصل مقتصر على ما يمكن أن يعد من العلوم الإنسانية مع إهمال تام للعلوم الطبيعية .

5 - التنظير المذهبي والانفتاح على مجال علوم الطبيعة: بداية التأثر بالعلوم الفلسفية والوعي بمسألة التحليل والتأويل المذهبيين . وبفضل هاتين المسألتين يمكن أن نفهم البدائل الزائفة من العلوم المطلوبة قرآنيا بأثر التحليل والتأويل المذهبيين أعني كلام الخلاف المذهبي في العقيدة ظاهرا وباطنا (أصول العقيدة: علم الكلام والتصوف النظري) و كلام الخلاف المذهبي في الشريعة ظاهرا وباطنا (أصول الشريعة: الفقه والتصوف العملي) والاعتماد على العلوم الأدوات والعلوم الغايات الفلسفية

وقد بلغت هذه المرحلة الذروة بحصول الصدام بين الموقفين النظريين الذاتي والأجنبي أو بداية الأزمة العملية والنظرية . ويرمز إلى هذه الغاية الغزالي وسعيه لإصلاح نظريتي التحليل (في الجدل مع الفلسفة وخاصة في تهافت الفلاسفة: : بيان أن الضرورة المنطقية اللازمة في شكل العلم لا تقتضي الضرورة الوجودية في موضوعه) والتأويل (الجدل مع الباطنية

وخاصة في فضائح الباطنية: : بيان أن الدلالة المجازية ليست بغير ضابط

بل للتأويل قواعد يمكن أن نجملها في أسس الهرمينوطيقا أو علم القراءة السوية للنصوص) لحصر الخلاف في علوم الغايات الفقهية وليس في العلوم الأدوات. ليقطع جذريا رباط التبعية بين العلوم الإسلامية والمنطقية الأرسطية فعممه أداة للعلوم الإسلامية

24 . ما وذلك هو موضوع تهافت الفلاسفة: فأهم ما في الكتاب هو مناقشة نظرية السببية لإثبات أمر ثوري لم يقع الانتباه إليه . فهو قد أثبت أن التحليل

ضرورة شكلية للعلم الذي لا يمكن أن يقوم من دون الضرورة المنطقية . وهذه الضرورة الشكلية لا تقتضي الضرورة المادية في الموضوع المعلوم بل هي تفترض الانتظام فيه دون حاجة إلى التسليم بأن غيره ممتنع . ذلك أنها لو فعلت لبات العلم مستحيلا . فمن شروط النظرية العلمية أن يكون النسق العلمي منظومة فرضيات اختيرت لمناسبتها الظاهرة التي يراد تفسيرها . فإذا فرضنا ضرورة مطلقة في الوجود وكان العلم أحد الموجودات بات ترائي المعلوم

في العلم من جنس ترائي المترائي في المرآة فلا يمكن تصور بدائل منه ويصبح العلم نفسه ضروريا . وهذا ما لا يصدقه عاقل لأن نفس الظاهرات يمكن أن تفسر بعدة فرضيات بدائل بعضها من البعض . ومن ثم فالمهم في التحليل العلمي أن يكون الانتظام في النسق النظري وهو الضرورة المنطقية قابلا لوصف انتظام ما في الظاهرات التي نريد تفسيرها دون اعتبار ذلك التفسير مطابقا بإطلاق للظاهرات إذ بذلك يصبح تقدم العلم ممتنعا بل

مفهوم الصدق

والكذب يصبحان ممتنعين . راجع في ذلك كتابنا مفهوم السببية عند الغزالي في نصه العربي دار بوسلامة تونس 1983ط.2. وذلك هو موضوع فضائح الباطنية. حللنا الأمر بإفاضة في مقالنا حول المائة عام الأخيرة في الفكر الفلسفي نشر حولية الأمة للأخت الفاضلة نادية

لم ينتبه الغزالي إلى ما انتبه إليه ابن تيمية الذي أدرك أن قواعد التحليلات الثواني هي التي تجعل التحليلات الأوائل قابلة للانطباق على الموضوعات الموجودة . ومعنى ذلك أن ابن تيمية مثل الغزالي لم يناقش المنطق الصوري من حيث صورته بل من حيث انطباقه على الموجودات ومن ثم من حيث ما يحتاج إليه من منطق متعال بالمعنى الكنطي وهو المعنى الذي خصص له أرسطو التحليلات الثواني بمقالتيها لقواعد الاستنباط البرهاني ولقواعد الحد. فكان النقد التيمي غاية الثورة النقدية لكونه أدرك العلاقة بين المنطق الأرسطي وأسسه الميتافيزيقية وكان نقد الغزالي مجرد بداية لكون صاحبه لم يدرك هذه العلاقة فظن المنطق الأرسطي مجرد آلة. لكن محاولات الوصل في حالتي الممارسة (الأولى والثانية) والتنظير (الثالثة والرابعة) بقيت بين المرجعية ببعديها وما هو من جنسها في عمل التاريخ الفعلي دون الوصل الثاني بين المرجعية وما هو من جنسها من جهة وبين علم الفاعل وعلم المفعول وعلم الفعل من جهة الفاعل (الطريقة) ومن جهة المفعول (المنهج): من هنا إضاءة علوم الطبيعة والتاريخ والتقنيات المادية (الفعل في الأشياء) والتقنيات الرمزية (الفعل في البشر). وذلك هو مصدر كل العقبات التي يمكن تلخيصها في تجمد الأصول التي أصبحت

تعد من العلم الضروري أو من القطعي الذي لا يقبل المراجعة.

التكوينية الثانية:

تنقسم التكوينية الثانية إلى خمس مراحل كذلك . وهي مراحل مناظرة للمراحل السابقة وإن في ترتيب مقلوب . فهي تبدأ بغاية النقد الجذري لفشل محاولة تجاوز المراحل الخمس السابقة فشلها في عمل الغزالي وابن سينا . والغاية هي عمل ابن تيمية وابن خلدون + ثم هي تعود متراجعة إلى البداية أعني مرحلة الرسول الكريم غاية للتلازم المبدع بين المرجعية والحدث: مشكل المسلمين الحالي هو كيف لهم موقف يدع الحدث وقيم الحدث فيكون سانا وجامعا مثل المرحلة الأولى بدل أن يكون تابعا لسنها وجمعها المحنط في سنة ومسار برعى يحمى بها بعد أن أدركوا عجزهم على السن والجمع.

تيمية ينطلق من مساءلة استثناء المرحلتين الأخيرتين صورة مذهبية كنج توم

ليع اهز الإء انوي أي لتك الاق لاسن الا لي بن خلدون ينطلق من مساءلة استثناء المرحلتين الاوليين مما يتصوره مبدأ تفسير يمكن من فهم التاريخ الإسلامي السوي أعني فعل المسلمين المطابق للسنن التي حددها القرآن أي فلسفة القرآن العملية أو الشرائع . كان الأول مصلحا من منطلق العقيدة لتحقيق شروط الفعل الحر وتحرير الإنسان من الاستبداد الروحي لكنيسة عقائد العنف الرمزي أو الإرهاب الأخروي: : المنافق من المتصوفة والفقهاء . وكان الثاني مصلحا من منطلق الشريعة لتحقيق شروط النظر الحر وتحرير الإنسان من الاستبداد الزماني لدولة شرائع العنف المادي أو

الإرهاب الدنيوي : المجرم من الأمراء والفقهاء .

والجمع بين الموقفين الإصلاحيين هو المطلوب منذئذ لإرجاع الأمة إلى الفعل التاريخي المبدع رغم أن الأمر لم يق مع الأمراء والعلماء بل مع البديل من الأمراء والمتصوفة ومنافق الفقهاء أعني مع الضباط والأجهزة وما يزعم إعلاميين ومفكرين ومبدعين وقانونيين من العلمانيين بعد أن استولوا على ولاية الأمر وأبقوا الأمة عامة تابعة لهم تبعيتها في عصور الانحطاط لمن باتوا يشغلون وظائفهم وكأنهم هم استبدادا بالسلطتين الروحية والزمانية .

27 : وا إصلاح العقيدة والفلسفة النظرية هو الهم الأول لمشروع ابن تيمية الفلسفي . وهو قد اختار هذه السبيل لتعليله تأخر الأمة بفساد العقيدة الناجع عن تأثير فلسفة الطبيعة وما بعدها وتصوف وحدة الوجود النافيين لشروط الفعل الخلقي الحر. 28 ولاء إصلاح الشريعة والفلسفة العملية هو الهم الأول لمشروع ابن خلدون الفلسفي . وهو قد اختار هذه السبيل لتعليله تأخر الأمة بفساد الشريعة الناتج عن تأثير فلسفة التاريخ وما بعده وتصوف وحدة الوجود النافيين لشروط الفعل الحر السياسي . أو الخامس عشر أعني إلى سقوط عواصم الإسلام ذي الثقافة الناطقة بالعربية في المشرق والمغرب (سقوطها تحت وطأة البربريتين الآتية من الشرق أو المغول والآتية من الغرب أو الإسبان). وهي مرحلة البداية بالنسبة إلى العصر الإسلامي الثاني . صار النقد جذريا بعد بلوغ الزلزال الوجودي النازل ذروته التي

هي الوعي بطبيعته أعني الوعي بضرورة التخلص من الثنائية المرجعية من

الأصل لتنافيها مع ختم النبوة وكونية الرسالة: ابن تيمية (مراجعة المراحل الخمس بمنطق تجاوز قانون التأويل تجاوزا يمكن من إثبات التطابق بين

صحيح المنقول وصريح المعقول: ضرورة الثورة المنهجية بدءا بالنقد المنطقي وختما بالنقد التاريخي) وابن خلدون (مراجعة المراحل الخمس بمنطق تجاوز قانون التأويل تجاوزا يمكن إثبات نفس التطابق بالترتيب المقابل في الثورة المنهجية بدءا بالنقد التاريخي وختما بالنقد المنطقي) .

2 - مرحلة بناء اللحظة التثبيتية على حصيلة هذه العملية وقد اتخذت شكل الغفوة الشتوية التي مكنت الثقافة الإسلامية من النفاذ إلى الأعماق خلال القرنين العاشر والحادي عشر . وهو نفاذ ذو وجهين . فهو نفاذ في الدفاتر تكثف في القرن التاسع خاصة واستمر إلى النهضة (المدونات الكبرى» ونفاذ في الضمائر بنفس البداية والغاية (التصوف الشعبي). ومن لم يدرك أهمية هذه اللحظة التثبيتية لن يفهم كيف أصبحت الثقافة الإسلامية التي بدأت فوقية بانضمام البلاطات والنخب إلى الخلافة صلحا أو حربا فصارت في الأعماق بمعنيي العمق . فهي نواة الشخصية القاعدية لكل الشعوب الإسلامية في أعماق اللاوعي الجمعي وهي لب الشخصية المالية لكل جهود نخبها المبدعة منذ الشروع في النهضة إلى الآن بما في ذلك من يزعم معاداتها من العلمانيين الذين هم أكثر الناس تردد في ما بين هذين الانغراسين

الذباب حول الرضاب أو رقص الناموس حول الفانوس

3-مرحلة اختبار البيت خلال الاستئناف المقاوم الرمزي والفعلي بالترتيب المعكوس والسريع لمراحل حقبتي العصر الأول في الحقبة الثانية من العصر

الثاني أي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر: 1- فالمقاومة بدأت بالتصوف الشعبي المرابط 2- ثم ولاها الكلام المصلح 3- ثم تبعهما التفسير المؤسس - 4 إلى أن بلغ الأمر إلى الفعل الصحووي المربي 5- وها نحن الآن بصدد الفعل التاريخي الباني الذي يريد أن يؤسس شروط الاستئناف المبدع سنا وجمعا . ويشبه فعل هذه المرحلة من حيث الفاعلية التاريخية الفعلية المرحلة التي تلت المرحلة الراشدية في عملية التحرير وتثبيت الكيان الجغرافي والحضاري بفعل مقاومة وتحرير أكثر مما هي بفعل تأسيس إيجابي . لكن فكرها من حيث الفاعلية التاريخية الرمزية يشبه في ارتبابه اضطراب المرحلة الراشدية إلى استئناف تاريخ البشرية بمنظور فلسفة القرآن التاريخية والدينية الموجهتين إلى كل الإنسانية.

-4 مرحلة تحقق الكيان القادر على الاستئناف الفاعل رمزيا وفعليا في شكل استئناف للطموح التاريخي الكوني بداية من القرن الخامس عشر: الصحوة بوجهيهما الخصوصي (الحرب الأهلية الذاتية: من الحروب العربية-العربية بين الحزب المتكلم باسم القومية والحزب المتكلم باسم الإسلام من حرب اليمن إلى حرب الكويت) والكوني (الحرب الأهلية الكونية بين المسلمين و"الولايات" المتحدة من حرب أفغانستان إلى حرب العراق). وتشبه هذه المرحلة المرحلة الراشدة الملتفتة إلى ذروتها النبوية.

-5 اللحظة الراهنة: المطلوب من المسلمين بعد مراحل الاستئناف الأربع التي استوعبت مراحل

التأسيس الأول مراحله الأربع أن يدركوا معاني المرحلة النبوية ليتنقلوا من موقف الأمة التابعة لقولات السنة والجماعة ومفعولاتها إلى موقف الأمة

التي تسن وتجمع فعلا وقولا مثل الأوائل الذين وضعوا السنة والجماعة قيما بشكلها لا بمضمونها فيتم الاستئناف المبدع إبداعا يواصل اللحظة التأسيسية بمجرد جعلها منبع الإمكان اللامتناهي . وبذلك يتحقق الاجتهاد التاريخي والمنطقي المطلقين أو الفكر الاجتهادي الحقيقي رمزيا وفعليا بعد بلوغ الزلزال الوجودي الصاعد خلال النهضة والصحوة ذروته وعيا بضرورة إدراك الأصل الواحد للمرجعيتين الوجدانية (القرآن والسنة) والفرقانية (العقل والتجربة) الأصل الذي هو معين الإبداع الدائم : السن والجمع المبدعين . ولا يكون ذلك إلا بفهم القصد من الختم كما حللناه الختم المشفوع بمبدأ عصمة الأمة التي تعمل بالتدبر القرآني النظري والعملي للآيات الكونية والأمرية ليكون العمل على علم . والجامع بين التكوينيتين ليس شيئا آخر غير علاقة الثانية منهما بالأولى العلاقة الدالة على انجبار

الكسر التاريخي بين ما قبل بداية ما يسمى بعصر الانحطاط وما بعد بداية ما يسمى بعصر النهضة . وإذا جازت الاستعارة من الظاهرات الحية فإنه بوسعنا أن نقول إن استئناف روابط الدورة العصبية والدورة الدموية بين عصري الحضارة العربية الإسلامية بوصفهما كيانا حيا واحدا يمكن من إدراك أمرين مهمين في لحظتنا الراهنة . ففيها بات كل التاريخ الإسلامي فاعلا لأن سيل الحياة المنبجس من المنبع بات يمر

من أقصى أصولها الضاربة في الأرض إلى أقصى أفانينها الباسقة في السماء فصار الحدان الأقصيان بداية وغاية متطابقين في طاقة الفاعلية المبدعة . ومنها يمكن أن نفهم وحدة الفاعلية التي نستنتج منها فلسفة التاريخ الإسلامي التي هي في نفس الوقت مصدر وحدة نظرية النظر والعمل

ومؤسساتهما التي ينبني عليها العمران البشري كما تحدده قيم القرآن الكريم .

الفصل الثاني: عقبات الفكر الاجتهادي المسألة الأولى: كيف تكونت العقبات تاريخيا؟

علينا الآن أن نحدد طبيعة العقبات التي حصلت في التاريخ ومراحل تكوينيتها الموازية لمراحل تكوينية مفهوم الفكر الاجتهادي . فكل مرحلة تكوينية في المفهوم تلازمها بالتساوق التام مرحلة تكوينية في العقبات . ولكي نيسر عرض العقبات سنميز فيها مستويات مناسبة لمستويات القيم التي أشرنا إليها . ذلك أن أصناف القيم الخمسة ليست ذات قوة واحدة بل بعضها من القوة الأولى ويتعلق بالقيم التي لها صلة بالأمر الكوني المؤثر في الوجود الإنساني (قيم الذوق وقيم الرزق» وبعضها يتعلق بالقيم التي لها صلة بالأمر الأمري لما هو مؤثر فيه (قيم الوجود وهي قيم التقويم الذوقي وقيم العمل وهي قيم التقويم الرزقي) والبعض الآخر متردد بين الأمرين إذ هو يبحث التعلقين من دون أن يكون منتسبا إلى أي منهما إلا انتساب أداة تحديد الأدوات (العلم من حيث هو مبدع أدوات الذوق أو الفنون الجميلة وأدوات الرزق أو أدوات التقنية) أو انتساب أداة تحديد الغايات (العلم من حيث هو مبدع لأداة تحديد الغايات الذوقية أي قيم قيم الذوق أو الفلسفات

الذوقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني ومن حيث هو مبدع لأداة تحديد الغايات الخلقية أي قيم قيم الرزق أو الفلسفات العملية).

فماذا حقق فكرنا الاجتهادي من أهداف تنتسب إلى القيم التي من القوة

الثانية أو ما يتعلق بمجال القيم العملية والوجودية ؟:

1 - فهو قد حصر همه في الشرعيات

-2 واستثنى العقديات من مباحث الفكر الاجتهادي .

ماذا حقق فكرنا الاجتهادي من أهداف تنسب إلى القيم التي من القوة الأولى أو ما يتعلق وماذا حقق في من من أولى أو

بمجال القيم الذوقية والرزقية ؟:

-1 فهو قد حصر همه في المعنى العقلي من العلم أو مجرد الإدراك العامي للظاهرات الطبيعية والإنسانية.

-2 واستثنى العمل على علم أعني النظر المستوفي في علم الأدوات بنوعيها أدوات علوم الطبيعة وأدوات علوم الشريعة.

فكيف آل الأمر بالفكر الاجتهادي إلى الانحصار في أدنى عناصر التأصيل الفقهي أعني تقنيات استخراج الحكم من النص بالأدوات اللسانية والمنطقية وفي أدنى مدارك الوجود الطبيعي والتاريخي استنادا إلى المعرفة العقلية الخالية من التنظير العلمي ؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نفهم العلل التي تجعل الطابع الثوري للإسلام الذي هو إصلاح متواصل في المجالين النظري والعملي المتعلقين بأصناف القيم الخمس عصية على الفهم فضلا عن التحقيق . ففهم الإصلاح المتواصل الذي هو جوهر الفكر الاجتهادي في النظر والعمل المنطبقين على مجالات كل أصناف القيم فضلا عن تطبيقه عليها ليس من الأمور التي تقبل التصور السهل فضلا عن الإنجاز . فكلاهما من بعائد الأمور التي لا بد فيها من تجاوز سطح الأقوال

والأفعال للوصول إلى معانيها العميقة التي نحاول استخراجها من فهم هذا الطابع الثوري .

فبفضل العلاقة التي حددها الإسلام بين الغايات الدينية المفارقة (مجال ما بعد التاريخ) والأدوات السياسية المحايثة (مجال التاريخ» جعل الإسلام تحقيق قيمه فعلا تاريخيا متصاعدا بحكم ضرورة إشرئباب مجال التاريخ إلى مجال ما بعد التاريخ وانشداده إليه انشداد الواقع إلى المثال تصاعدا يقابل الرؤية التي تعتبر المستقبل الإنساني عملية نازلة تبتعد عن عصر ذهبي ابتعادا يتتهي ضرورة إلى الانحطاط ويعتمد هذا الصعود الدائم على معنيين مشتقين من مادة واحدة هي مادة ' أج 3.9. ." فأما المعنى الأول فهو جوهر العقل النظري والعملي المطبقين: إنه الجهاد الذي لا يمكن فهمه إلا في ضوء مطابقته لمفهوم التواصي بالصبر

لعل ثورة الإسلام في شروط النظافة المشروطة في العبادات مثلا تشير إلى مثل هذه الصعوبة أكثر من أي تعليق فالنظرة المتعلقة بنظافة البدن شرطا

في القيام بالفروض الشعائرية يمتنع أن تتحقق في الحياة الإسلامية من دون تصور جديد للمدينة والتنظيم الاجتماعي لم يتحقق إلا بعضه للقلة المترفة التي ليس الإيمان أول همومها وهو ما جعل الغزالي يناقشهم في الاكتفاء بالشروط الظاهرية ظنا منه أنها ليست مقصودة . وعندي أن النظافة مقصودة وكذلك الرياضة في المشاعر الإسلامية بل إني أذهب إلى أن كل توابع الفروض الإسلامية التي يتصورها الفقهاء انحرافا عنها مقصودة لأنها ليست انحرافا بل بلوغ للغاية الخفية . وليكن مثالنا ما يحصل في رمضان المعظم بخصوص فنون المائدة . فرمضان هو الفرصة الوحيدة التي تصبح

فيها المائدة فنا وهو الفرصة الوحيدة التي تصبح فيها العناية بالأكل جزءا من العبادة وهي من دونه أمرا لا يكاد يتشغل به أحد فضلا عن كون قطع العوائد الرتيبة مرة في السنة من أهم منشطات معاني الحياة وفضلا عن كون الحياة الأسرية والاجتماع على المائدة مثلان أهم فرص الأخوة والصداقة وصلة الرحم ـ

وهذا المنطق المتصاعد المستند إلى التجربة بالصواب والخطأ المتكررين إلى غير غاية يمكن بيانه بأمرين أحدهما صريح والثاني ضمني . فأما الأمر الصريح فهو القصص القرآني الذي يبين أن التجارب الرسالية المتوالية سعي متواصل لتحقيق نفس القيم حتى وإن اختلفت الطرق بحسب ضرورات المراحل . وأما الأمر الضمني فهو اعتماده في النظر على الاجتهاد بديلا من السلطة الروحية المعصومة واعتماده في العمل على الجهاد بديلا من السلطة الزمانية المعصومة: لو كان العلم المطلق ممكنا لاستغنينا عن الاجتهاد ولو كان العمل المطلق ممكنا لاستغنينا عن الجهاد. لكن التدرج في السعي نحو الغاية النظرية والعملية ضروري لذلك كان البديل الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل . وهذان الأمران يمثلان أكبر المدافع لسخافات عبد المسيح الكندي سخافاته التي ترد إليها كل بذاءات اللادينين ضد رسالة محمد فضلا عن غباوة الاستنقاص من منزلة اللذة في الحياة الإنسانية اتهاما للرسول بالأبيقورية

ثاني شرطي تخليص الإنسان من الخسر. وأما المعنى الثاني فيمثل جوهر العقل النظري والعملي المجردين: إنه الاجتهاد الذي لا يمكن فهمه إلا في صورة مطابقته لمفهوم التواصي بالحق أول شرطي تخليص الإنسان من

الخسر. فيكون بذلك الفكر الاجتهادي متضمنا شرطي استثناء الإنسان من الخسر بعد ختم الوحي المصحوب بنفي السلطة الوسيطة أعني الفكر الذي يحقق عبارة الكتاب الذي يمكن أن يكون دستورا أزليا وكونيا .

لكن العقبات تتأتى من قلب رؤية التاريخ قلبا يجعله نزولا من عصر ذهبي إلى الانحطاط فيجعل كل إمكانية لتحقيق هاتين الثورتين تحقيقا جديا في المجالين المعرفي والخلقي المطبقين على كل القيم أمرا مستحيلا لأنه يلغي شرطي استثناء الإنسان من الخسر: التواصي بالحق في النظر والعمل تجريديا والتواصي بالصبر فيهما تطبيقيا . لذلك بات واجبا علينا أن نكشف العلل التاريخية التي سببت هذا القلب المشؤوم .

البحث التاريخي في علل هذا الانقلاب المشؤوم:

يمكن أن نمثل للبحث التاريخي في هذه العلل بالاستعارة المؤسسية التي تحكمت بصورة شبه مطلقة على جل مؤسساتنا. وقد كان موقف الانفعال والتقبل ناتجا في نفس الوقت عن إلحاح الفعل قبل التأسيس النظري الصحيح وعن خلط كلي بين البراءة الأصلية واستصحاب الحال . وهذا التميل المؤسسي يمكن تأييده بالاجتهاد الفقهي من حيث هو سلوك عام يبرر به العلماء بعديا وبطرق ملتوية أخذ

الحلول الموجودة التي أبدعتها ثقافات أخرى بعد صمود أولي أمام التأثير ورفض سطحي يحول الأخذ إلى حاجة ملحة بعد فوات أوان الفكر المبدع .

وقد بدا هذا الموقف منذ أن تبنى المسلمون مؤسسات الإمبراطوريتين الرومية والفارسية وظل ماريا إلى أن تبنوا عند الشروع في النهضة النموذج

الغربي لكل أوجه حياتنا وخاصة أنظمة السياسية والتربوية والاقتصادية فضلا عن مضمون فكرنا النظري والعملي وشكله . والعلة هي دون شك موت إبداعيتنا النظرية وتجديديتنا العملية في كل المجالات القيمية . ولا توجد لحظة واحدة من تاريخ الحضارة

الإسلامية إذا ما استثنينا اللحظتين الرسولية والراشدية يمكن أن تكون مفرا من التأثر الانفعالي بالموروث

الثقافي الأجنبي غير المفهوم بسبب عدم فهم الثورة الإسلامية نفسها . فكل ماضينا الفكري والمؤسسي تبنى هذا الموقف بالذات وهو موقف انتهى في الغاية إلى إصابة أعمق ما في نفوسنا بعدوى التقليد آل

بنا إلى فوضى فكرية نظرية وعملية مطلقة علتها العيش على العارية والاستسلام إلى التقليد لرفض

ليست الأفكار والمؤسسات المستعارة على النفي الأصلي أو على البراءة الأصلية بل هي منتج ثقافي يعبر عن رؤية لروح موضوعي يحتاج تبينها إلى تحليل وتأويل . ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكري والخلقي عندما يحصل من دون أن يتقدم عليه بحث فلسفي معمق .

ليس في هذا الحكم القطعي ما يفيد بأننا ننفي الفكر الإسلامي الأصيل إنما هو متعلق بالأشكال التاريخية للمدارس الفلسفية المزعومة التي من جنس مدرسة إخوان الصفاء أو بسلوك النخب السياسية والفقهية في التاريخ الإسلامي هذه النخب التي اعتنقت المؤسسات الموجودة دون محاولة استثمار التصورات التي حددها الفكر الإسلامي الأصيل الذي تجاهلوه أو

أهملوه مكتفين بطلب التبريرات البعيدة منه لسلوكهم . ذلك أن همهم الأول كان الاستجابة العجلى للوضعيات المرتجلة ومن ثم رفض كل تأسيس نظري جدي للمتطلبات المؤسسية للثورة الإسلامية . فقد نسوا أن التأسيس النظري للثورة الإسلامية في مكيات السور دام عشر سنوات قبل أن يبدأ التطبيق العملي لهذه الرؤية النظرية في السور المدنية .

مغامرة الإبداع والخلق والتجديد . ونحن نعتقد أن هذا الموقف يعد من أهم علل انفراط عقد الوحدة الإسلامية لأن تعدد التأثيرات الأجنبية وفقدان البناء على ما يصدر من المنبع الواحد والموحد يؤول بالأمم إلى التنوع الفاقد للوحدة العضوية فيحول ما فيها من تنوع خصب إلى تشتت مرضي كما هي حال المسلمين الآن:

أ- فالاستعارة النظرية يمكن أن نصفها بكونها استصحاب حال عقدية . ذلك أن علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هي منظور للحقيقة بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: التواصي بالحق . فكانت نتيجة هذا التحريف النظري ميل عقلنا النظري إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية:

-1 زوال كل إبداع روحي: وذلك بنفي الخيال من حيث هو معين الإنتاج الرمزي للنظريات العلمية والفنون الجميلة . فاستبعاد العلوم والفنون الجميلة من منزلة العملي الروحي أدى إلى تكسيح الروحانية الإسلامية مرتين . تخلى المسلمون عن هذه المجالات للشعوب الأجنبية والأقليات وأصبحت هذه المجالات معدودة من المنافيات للدين . ولما كانت العلوم والفنون من حاجات الفطرة الطبيعية فإنهما

لا يمكن أن يزالا فيكون منعهما أو الحط منهما حطا من بعدهما الديني لا غير .

2 - زوال كل إبداع مادي : وذلك بنفي الخيال من حيث هو معين الإنتاج التقني للمؤسسات المادية والفنون الآلية. ونفس السلوك اتبع تجاه الملكة الثانية للعقل النظري: فقد أصبح يعد عملا تابعا للسحرة والمشعوذين.

3 - لكن أخطر النتائج كانت الفرقة بين المسلمين . فالفكر النظري الذي حصر في الدفاع عن صيغة عقدية جامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى الروحية المطلقة: تعدد الصيغ العقدية الجامدة بحسب الفرق بات أول أسباب فقدان الأمة لوحدتها الروحية.

ب- والاستعارة العملية يمكن أن نعتبرها استصحاب حال شرعي . ذلك أن أصول الفقه تحول إلى دفاع عن صيغة جامدة للقانون من حيث هو رؤية للحق بدلا من أن يكون بحثا متواصلا عن العدل

وشروط تحقيقه: التواصي بالصبر . فكانت حصيلة هذا التحريف العملي تكسيح العقل العملي الإسلامي

والأساق المميلة برحو موروى البدعة أي أب سح عن الأحول أل حو اطي كل أده حياتنا الخلقية والسلوكية .

وقد دفع تعريف أصول الدين الذي أصبح كلاما ابن خلدون إلى نفي الحاجة إليه . فهذا العلم لم يعد ضروريا لأن العقيدة بعد سوادها أصبحت غنية

عن الدفاع عنها . لكن أصول الدين بمعناه الإيجابي أعني طلب الحقيقة

الوجودية حول الكون والله والإنسان لا يمكن تصور حياة الإنسان ذات معنى

من دونه: : فهو جوهر الفكر عامة والفلسفي على وجه الخصوص رغم مزاعم كل الذين يقابلون بين الدين والفلسفة - فالفلسفة في ذروتها دين والدين في

ذروته فلسفة وكلاهما في ذروته فن وإبداع أو بصورة أدق عين تحقق الوجود القادر على الفهم والتعبير ومن ثم فهو ما لا يمكن أن تدركه الحمير . -2 زوال كل إبداع مؤسسي: نفي الخيال من حيث هو معين لإبداع المؤسسات المدنية والسياسية لا يحتاج إلى دليل إذ يكفي أن نرى ما عليه حال مؤسساتنا ولجوء دولنا لاستيراد المؤسسات المدنية والقانونية كما تستورد البضائع .

-3 والأدهى هو أن الدفاع عن الصيغ الفقهية الجامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى المؤسسية المطلقة. فتعدد التأسيسات العقدية الجامدة للتشريعات هو المصدر الرئيس للفرقة الإسلامية لأن هذه التأسيسات لم تكن معدودة من الاجتهاد النظري للتأسيس النظري بل هي أصبحت مصدرا للتنافي السلوكي بين المذاهب ومن ثم مصدرا للفوضى المدنية .

وقد حاولت حركة الإصلاح أن تحرر الفكر النظري والعملي الإسلامي من التمظهرات السطحية لهذه النتائج . لكن الحل الذي قدمته كان حلا تلفيقيا لا يعالج إلا المظاهر العرضية من النوع الثالث من النتائج: تعدد المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية مع شعاري الدعوة للتنوير الديني التيمي (ضد الاستبداد الروحي ممثلا بالتصوف) والإصلاح السياسي

الخلدوني (ضد الاستبداد الزماني ممثلا بالمترفة) دون فهم لأصول ثورتهما. فكان الإصلاح لا يستهدف إلا غايات ذرائعية خالية من العلل النظرية العميقة: مجرد تسكين بعض المظاهر المرضية والرد على المتطلبات المستعجلة أعني تكوين جبهة ضد المستعمر. لكنه لم يكن قادرا على التصدي للأزمة الحقيقية والعميقة لأن أصل المشكل بالذات لم يقع التعرض إليه: إعادة السلط الوسيطة التي أقعدت العقل والإرادة فأزالت الوظائف التي ينبغي أن يؤديها العقل النظري والعقل العملي تأدية تجعل مفهوم الاجتهاد والجهاد كما حددتهما الثورة الإسلامية مطابقين لمفهوم الإصلاح الدائم كما عرفه شرطا الاستثناء من الخسر أي التواصي بالحق والتواصي بالصبر المؤسسيين

وتكشف هذه المحاولة النتيجة العميقة للمؤسسات الإسلامية البديل عندما تؤدي وظائفها

على أكمل الوجوه : وتلك هي الأمانة المصحوبة بالشهادة الأولى بفرعيها (كلية التوحيد وكلية الرسالة) والشهادة الثانية بفرعيها (على الذات وعلى الآخرين) وأصلها جميعا أي الخلافة من حيث هي منزلة الإنسان القرآنية في معناها الكلي (الخلافة الوجودية) وفي معناها الخاص أو خلافة الخلفاء (الخلافة السياسية أداة لتحقيق الخلافة الوجودية).

على مرتبة الأمور الرمزية والمؤسسية من المصادر الأجنبية ومن ثم الاعتياض من الإبداع بالتجديد الاستعاري من المصادر الأجنبية. تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحرران من

بل يعمقانه فضلا عن الفوضى النظرية الناتجة عن التأليف التلفيقي . ومن ثم فالتأليف التلفيقي لن يحل مشكل التحريف النظري والعملي الذي أخضع التراث والسنة للتابع هذا السواد المعتمد على العارية بدلا من الشكر الأبيع

لذلك كانت هذه المقاصد عندما تكون بجمام تحسيناتها وغير مقصورة على الضرورات التي تغني فيها الطبيعة عن الشريعة هي في نفس الوقت حقوق الإنسان وواجباته. فهي حقوق بالقياس إلى السلط الدينية والسياسية وهي واجبات كل امريء بالقياس إلى نفسه والأمة والله . والمعلوم أننا نرفض فقه المقاصد أعني بناء التشريعات بالقياس الذي بلغ الغاية القصوى في نظرية المقاصد . لكن هذا الرفض لا يعني أننا ننفي وجود مقاصد إلهية . إنما رفضنا للاستناد التشريع عليها هو اعتبارنا إياها من الغيب من وجه علاقتها بوسائل تحقيقها علاقتها التي هي عين مهمة التشريع . لذلك أسسنا التشريع على الأخلاق الإسلامية التي تحكم الاجتهاد والجهاد الغنيين عن التأسيس القياسي عامة والتأسيس المقصدي خاصة . ما تختاره الجماعة الإسلامية من تشريعات إسلامي لمجرد كون الجماعة ربيت على الأخلاق الإسلامية التي من شروطها القصد إلى المعروف بحسب مبدأ الفطرة والعلم بالكون والشرع.

1 - ففي الاجتهاد النظري والعملي تكون صورة العمران (النظام التربوي والنظام السياسي) متقدمة على مادته (الاقتصاد والثقافة) لأنها تتعلق أساسا بالمعرفة النظرية والعملية من حيث هي تواص بالحق من أجل تدبير الكون والتاريخ بالفكر الاجتهادي الذي جعله الله مرجعا بعد توقف الوحي وفي

غياب السلطة الروحية والزمانية الوصيتين على الإنسان في مدده الروحي (الذوق» وفي مدده المادي (الرزق).

أ فصورة العمران تتعلق بالنظامين التربوي (مقصد العقل) والسياسي (مقصد العرض) القادرين على إنتاج الشخص والجماعة المستثنين من الخسر لتواصيهم بالحق من أجل الإيمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي .

ب- ومادة العمران تتعلق بالنظامين الاقتصادي (مقصد المال) و الثقافي (مقصد الدين) القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثنين من الخسر لنفس التواصي لان العمل الصالح جزء من الإيمان التام.

2 - وفي الجيساةقاربي وانقى يكن الأثر تقد مائة الصترات على مسوزته لالاسهدم أساسا بتطبيق المعرفة النظرية والعملية المجردتين من حيث هي تواص بالصبر . فيتحقق البعد العيني من مقصد النفس المطمئنة أو المستخلفة من حيث هي الذات التي تقوم بها المقاصد الاخرى جميعا ومن حيث هي أحد مقومات الأمة الامرة بالمعروف والناهية عن المنكر بنفس الآلية ولكن في الاتجاه المقابل .

وبذلك تتحقق شروط السياسة التي تنبني على الفكر الاجتهادي المحدد لثمرات المثل الشرعية وأنواتها السياسية . ذلك أن السياسة من غير المثل الشرعية تصبح ذريعية خالصة لا يحكمها غير حساب المصالح الدنيوية فلا تطابق المقاصد الضرورية للشريعة بشروط كمالها حاجيات ومحسنات لكون هدف الشرع ليس الضروري بل الغاية من الكمال . ولو اقتصرت الشرائع السماوية على الضروري من المقاصد لكانت الطبيعة مغنية عن الشريعة . فالهدف ليس الا كتفاء بالضروري فيختار الإنسان "حياة" بدل "الحياة"

عملا بما قاله القرآن فيمن يفضل الإخلاد إلى الارض من البشر . ذلك أن المقاصد بكامل محسناتها هي المقومات الحقيقية للدين الكل إذ هي شروط تمكين الإنسان من حظه من الاتصاف بالقدر الممكن من صفات الذات الإلهية الجوهرية تحقيقا لمثال الإنسان الاعلى بأبعاده النظرية والعملية" :

1 - فمقصد العقل ليس مقصدا متعلقا بالملكة العضوية للفكر بل بمعناه الديني الذي هو مصدر المعرفة النظرية والعملية وشروطهما وأدواتهما كما دعا إليها القرآن الكريم في تدبر آيات الكون والأمر. ويناسب صفة العلم .

-2 ومقصد المال ليس متعلقا بالقوة الاقتصادية والثروة بل بمعناه الديني الذي هو الشروط المادية لقيام " الشخص واستقلاله أو الوسائل التي تنتج عن تطبيق المعرفة النظرية. ويناسب صفة القدرة.

وهذه الصفات الخمس هي: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة . ولما كان وجود الله مطابق لماهيته فإنها تمثل عين حقيقته أو ذاته . وهذه الصفات تمثل الغاية التي أداتها مقاصد الشريعة . ومن ثم فالإنسان يمكن أن يكون خليفة لان له بعضا من الصفات الذاتية التي يتصف بها الله: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة . والمقاصد الشرعية المناظرة لهذه الصفات هي : النفس والدين والعقل والمال والعرض او الشرف . فمن دون وجود تام وحياة

سامية وعلم صادق وقدرة حقيقية وإرادة فعلية لا تكون النفس والدين والعقل والمال والشرف ذات وجود حقيقي وفعلي . لسورة النساء الاية :5 " ولا توتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها

واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا".

16آ1 -3 ومقصد العرض أو الكرامة ليس هو الأخلاق الجنسية بل دلالته الدينية تمثل الشروط الخلقية لكرامة الشخص كرامته التي ينتجها بتطبيق المعرفة العلمية ويحميها بالتربية والتنشئة السوية. ويناسب صفة الإرادة.

-4 ومقصد الدين ليس متعلقا بالممارسة السطحية للشعائر بل بمعناه الديني الذي هو الحياة السامية التي تستند إلى العبادة من حيث هي تاج المعرفة النظرية والعملية لآيات الخلق لا بديلا منها. ويناسب صفة الحياة.

5 - وأخيرا فإن مقصد النفس ليس متعلقا بمجرد المحافظة المادية على النفس من حيث هي ذات عضوية نفسية بل بمعناه الديني الذي هو إتمام المقاصد السابقة من حيث هي شروط الحياة الروحية التي تقتضي الممارسة التامة للاجتهاد والجهاد كما حددنا معنييهما ذوي الفروع الاربعة والاصلين الحقيقيين: العقل المستنير والإرادة الحرة من حيث هما شرطا وجود الشخص الخلقي الذي يتم خلقه في الحياة الدينية او الروحية السامية (وذلك هو المقصود بكون محمد متمما مكارم الاخلاق). ويناسب صفة الوجود.

تلك هي شروط النظام السياسي الذي يمكن أن يكون القرآن الكريم دستوره الأزلي إذ هو نظام دائم السعي لتحقيق الصفات التي لاجلها كرم الله الإنسان . وهذه الصفات متناسبة مع المقاصد الشرعية بكامل شروطها التحسينية لا مجرد الضرورية . وهي تهدف إلى تربيته تربية تمكنه مما هو ممكن له من مدد إلهي تخلقا بأخلاق القران أعني بالصفات الخمس التي ذكرنا: فصفة الوجود مناسبة لمقصد النفس والحياة مناسبة لمقصد الدين

والقدرة مناسبة لمقصد المال والعلم مناسب لمقصد العقل والإرادة مناسبة مقصد العرض أو الكرامة.

الفصل الثاني: عقبات الفكر الاجتهادي المسألة الثانية: كيف تحددت العقبات تصوريا ؟

علينا الآن أن نحدد العقبات تصوريا . فكل العقبات يمكن أن نرجعها إلى مفهومين يرددهما من يريد أن يعيد السلط الوسيطة التي ألغاها القران الكريم لما بينه من فسادها بالطبيعة في سورة آل عمران رغم كونهما منافيين للإصلاح المتواصل الذي هو جوهر الفكر الاجتهادي: مفهوم القطعي ومفهوم المعلوم من الدين بالضرورة. فمفهوم القطعي الذي هو مصدر العوائق الاول يحصر اجتهاد الفكر في قبلة واحدة فا يتوجه الفكر إلا وجهة واحدة نزولا من التعليلات المرغومة إلى نتائجها ويستثني القبلة الثانية التي هي التساول عن قطعية القطعي والصعود منه إلى ما يؤسسه ويعد شرطا فيه " : حصر الفكر في أحد اتجاهي السؤال مما قطع به إلى نتائجه وعدم اعتبار الاتجاه المقابل أي اعتبار ما يعد قطعيا هو بدوره محل سؤال . فهو بدوره نتيجة لما تقدم عليه من مقدمات صريحة أو ضمنية لان صفة القطعية ليست ذاتية للامر المقطوع به بل هي نتيجة لحاجة الانطلاق من بداية ما: فتكون البداية ما قطعنا بها تسلسل طلب نقطة البداية طلبا قد يكون متسلسلا إلى غير نهاية.

والفتحات اي مسوداوا الطيات ل طومة لل رن أكثر موا سيا تي قل الامتكار ومن ثم فينبغي فينبغي الرجوع إليها واستعمالها لإعادة التأسيس كما سافنا في كلامنا على العلاقة بين البناء والاسس . والمعلوم أن المرء

كلما تقدم في استنتاج ما تتضمنه مقدماته كلما أدرك حدودها وقدرة تحملها لما يتأسس عليها فيكتشف إمكانية تجاوزها إلى ما قبلها الذي تكون بالإضافة إليه هي بدورها نتائج لمقدمات أكثر جذرية دون أن يكون ذلك محطا بمعين المقدمات جميعا سواء كان فطرة العقل أو ثمرة

فيكون ما يتصور قطعا تارة مقدما لما يتتج منه وطورا تاليا لقدم يسبقه ويؤسسه هنا يتقدم العلم في الاتجاهين تدقيقا لنتائج مقدماته وتعميقا لاصول مقدماته التي تصبح هي بدورها نتائج . والتوجه الثاني كان ولا يزال في تاريخ الفكر البشري اكثر خصبا وخاصة في لحظات الثورات العلمية التي تتلو انسداد افق التوجه الاول

لتقل .فالمقدمات تستمد دائما من آيات الكون أو آيات الأمر ولغة فلسفية من منطق الضرورات الطبيعية

وهضاحة المفهوم الثاني أو مصدر العوائق الثاني ليؤيد هذا التوجه مفهوم المعلوم (من الدين) بالضرورة. فالقطعي لم يعد ما قطع به الفكر للتأسيس بل ما هو معلوم بالضرورة . ويشبه هذا المفهوم مفهوم الحقائق الاولية عند الفلاسفة لما كانوا يعتقدون منطلقات فلسفتاهم من المعلوم بالضرورة فيتصورون العلم كله يمكن ان يستنتج من هذه الاوليات المزعومة. والكل يعلم ان الفكر الفلسفي لم يصبح قادرا على تحقيق ثورات علمية إلا منذ أن أصبح يشكك في هذه الضروريات ليعتبرها فرضيات تأسيسية أو بلغة اصطلاحية أصولا موضوعة لغرض محدد باعتبارها فرضيات ميسرة للاستدلال ولتنظيم المعلومات في

لكن القائلين بالقطعي وبالمعلوم بالضرورة يتصورون ذلك حرزا ضد التأويل

المنهي عنه قرانيا . لم يدر بخلدهم ان الاوليات في كل علم عندما لا يكون اصحابها واعين بوظيفتها التاسيسية ومن ثم بنسبيتها إلى الامر المؤسس عليها ليست هي في الحقيقة إلا تأويلات غير واعية وهي في الأغلب تعبير غير واع عن أحكام جيل معين أحكامه المسبقة حول ما يتصوره قطعيا ومعلوما بالضرورة أعني مسلما به وغير موضع سؤال . لذلك فالقطعي والمعلوم بالضرورة ليس هو إلا أحكام مسبقة لجيل من الاجيال أسس عليها استثماره للمرجعية وللحدث في جدل القراءة المتبادلة للمرجعية بالحدث وللحدث بالمرجعية: إنها رؤية ذلك الجيل للعالم أو للمجال الذي يتعلق به ذلك الخطاب . لذلك فمراجعة هذه القطعيات والضرورات ليست أمرا يخدش قدسية المرجعية تماما كما أن تغير الأسس في البناء عند تصور بناء آخر لا يخدش

في كون الارض هي التي تبقى السند الاخير لكل تأسيس . و كذلك الشأن بالنسبة إلى القران والسنة يعديهما وقلبهما الذي يمثله التاريخ المقدس في مجراه الحي خلال حدث التاريخ الإسلامي المحقق للمرجعية وفي القص القراني : إنهما الأرض التي يكون التأسيس بالحفر فيها لوضع قواعد البناء .

تلك هي العلل التصورية للانقلاب الذي قضى على فكرنا الاجتهادي والذي وصفنا علله التاريخية . إنها مصدر كل الاسباب التي قضت على وظائف الخيال النظري والخيال العملي بوصفهما الأداتين الرئيسيتين اللتين يستعملهما العقل والإرادة من أجل القيام بدورهما في ديانة تعتبر فعليهما الخاضعين لقاعدتي التواصي بالحق والتواصي بالصبر أساس الإيمان والعمل

الصالح الاجتهاد أو التواصي بالحق متشارط مع الإيمان والجهاد او التواصي بالصبر متشارط مع العمل الصالح * ؟

ولقيم هذه العلل لا بد من تحليل بيعة الثورة النظرية والساة لني يقتضسيهافهم الفكر الاجتهادي كما يتبين من معانسه القرانية لو لم يعطلها هذا الفهم العقيم لمفهومي القطعي والمعلوم بالضرورة . لايد من أن نؤول تكوينية فكرنا ومؤسساته في علاقتهما بالوظائف التي ينبغي أن تقوم بها كما يوصي القران بذلك حتى نحصل على مجتمع حر وقوي . وسيمكننا هذا الفهم من إدراك

والعصر» إن الإنسان لفي خسر» إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر مدلول الإسلام الثوري من حيث هو مؤسس لفكر نقدي وإبداعي بديلا من الفكر المطلق ممثلا بتواصل الوحي او بالمؤسسة الوصية . فليس الإسلام مجرد مواصلة للتقاليد الدينية كما يسيء فهمه اولئك الذين تبنوا عقديا الإسرائليات والنصرانيات والسبئيات والمجوسيات والمشركيات التي كانت تنتظم بها الحياة الروحية في الشرق قبل الثورة الإسلامية * أو أولئك الذين قلدوا مؤسسات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا سائدتين قبل الإسلام . إنه تفكيك أصيل لهذه التقاليد المذهبية والمؤسسية بفضل مفهومين دينيين " : هما التحريف الذي أقعد الفكر والعمل من منظور الدينين المحرفين والجاهلية التي أفسدت الفكر والعمل من منظور الدينين الطبيعيين

فأما مفهوم التحريف فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي بعقائد تزعم صادرة عن

الوحي فجمدت مؤسساتهما . واما مفهوم الجاهلية فينبغي أن يفهم كما هي حقيقته بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقدية التي أقعدت الفكر النظري والعملي بعقائد تزعم صادرة عن العقل فأفسدت المؤسسات المستندة إليه .

حاول القرأن الكريم أن ينقد الفكرين الى وزيا شرق التعيد مزلي بحيال 14 قحو الا متلا كي انكرت الاق شكل إلا دام الك لظي والساي قي سترى أ المجرد (اجتهاد) وفي مستوى تطبيق هذا الفكر عينيا (الجهاد .

فكيف تل" لوجاءتاتى ننسبها إلى متووم الا الإ اع الترانين اللح يج نيما بسلا دا بلا من لوس افوص وك هي انح لحم لكر لوح الا ولسخه سما

الروحية الي تدعمي الوساطة بين الله والمؤمن اعني

الامكانات العقدية الخمس التي يحدد الإسلام نفسه بالإضافة إليها والتي يقف منها موقف الإرجاء لكي يؤسس مبدا التسامح الديني حددتها الآية 7 من الحج: " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد

حددت سورة آل عمران هذين المفهومين التحريف مفهوم حد للفكر النظري عند تصوره تأويلا معرفيا تحكميا للآيات والجاهلية مفهوم حد للفكر العملي عند تصوره تأويلا قيميا تحكميا للآيات .

ومن هذين المفهومين استمد ابن تيمية بوعي أو بغير وعي نظريته الثورية في تجاوز إشكالية التوفيق بين الكلام والفلسفة أو النقل والعقل بالعودة إلى أساس متقدم عليهما يتعالى على المقابلة من الاصل . ذلك اننا إذا قلنا بالثنائية تعذر التخلص منها إلا بمنظور احد حديها فلا يكون التجاوز تجاوزا

. ويقتضي الخلاص من هذا أن يكون للإنسان موقف متعال على كل هو موقف نقد الذي عرف في قران مسا "سحن رحن زو لأنه هو الموقف الحاسم في تحديد علاقتهما وشروط المعرفة التي تجمع بين المعطى النقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية بجت وس ابا بياب كانت طبيعية او تاريخية ه ومنها الدينية. لكن الثورة التيمية مثلها مثل الثورة القرانية بقيت غير مفهومة بسبب ما

نستعمل المفهوم في دلاله عاذ ك كتط : : لاسي 8 العقلي لى لاي معطى و راء وجوده من حيث هو واقعة تحتاج إلى تعليل يثبت شرعية وجودها .

١ نواصل تقديم بعدي العقل تقديما فلسفيا ونبدا بالبعد النظري أما في المنظور الديني فالبعد العملي متقدم . لكن تحليلنا لمفهوم الاجتهاد نتصوره بالقياس إلى مفهوم الجهاد: لذلك فنحن نطبق الابعاد الخمسة مضيفين إلى المفهومين كليهما الفاضل بين الحاصل والافضل فيكون بين الاكبر والاصغر الكبير والصغير وسطين بينهما .

1 - أن الإسلام ينبغي أن يكون معرفة نظرية وعملية متصلة أو اجتهادا لا يتوقف تكون ترجمته المؤسسية إلى مؤسسة شكلية اجتماعية هي: مؤسسة التواصي بالحق ' . وقصدنا مواصلة للجهد كاري الى بمتضاها سير الذكر التاري خلال حبس الأنسطائط لي الث فقي ومن السعوة في

2 "ون يقي آن يكون عملا قراويا وتطبيقا عينيا متواصلا أساس التواصي بالصبر* . وثنا مواصلة نفس الاتجاه هو أن نفهم الواقع التاريخي الذي جعل هذا الفكر العملي ينحصر خلال عصر الانحطاط في ممارسة الشعائر أو العبادة ومنذ الصحوة في الجهاد القتالي من دون شروطه التي تحقق

دلالات هذه المعاني العميقة .

فقد ضاع معنى الاجتهاد العميق من حيث هو شرط معرفي (معيار الحقيقة) وشرط وجودي (طبيعة الحقيقة) للثورة الفكرية والمؤسسية الإسلامية. ذلك انه حصر قبل عهد الانحطاط في اصول الفقه ومنذ الصحوة في السياسة . وكلا الحصرين كان أصحابهما غافلين مطلق الغفلة عن شروط هذه الاصول الفقهية والسياسية ووسائلهما الشروط والوسائل المستحيل تحقيقها من دون الثورة العلمية ل مطل ا ال فالاجتهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من حصره في أبعادا خمسة: هي فوعاه القليدين الذان نخيف إليهما نوعين آخرين يعلقان بشروط إمكان الوعين لعروفين . وهذه المعاني الأربعة ينبغي أن تستند إلى أصل عام يتأسس عليه الاجتهاد بمعانيه الاربعة أعني مبدا صفة العقل التي يتصف بها الإنسان والتي جعلها الإسلام شرط التكليف والإيمان: العقل النظري من حيث هو قوة مطلقة الحرية.

وهكذا فعلينا أن نصنف الاجتهاد والجهاد بالصورة التالية:

فالاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها أصل كل اجتهاد وثمرته لكونه في نفس الوقت شرط التكليف المعرفي والتكليف الخلقي والشرط الجامع بينهما من خلال التوحيد بين تفاعلهما في الاتجاهين قصدت التكليف الديني الذي هو عين معنى الوجود الإنساني: 1- الاجتهاد الاصغر (الاجتهاد الفقهي : الفقه الظاهر 2- والاجتهاد الأكبر (اجتهاد الخلق الديني: : الفقه الباطن أو التصوف في معناه العميق) 3- والاجتهاد الصغير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظري: أي علوم الطبيعة ومنها الإنسان من حيث هو كائن طبيعي في علم

الإحياء) 4- والاجتهاد الكبير أو الاجتهاد الذي يحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملي : العلوم الإنسانية ومنها الطبيعة من حيث هي كائن خلقي) 5- وأخيرا مبدا كل اجتهاد أعني شروط العقل المستنير من حيث هو تواص بالحق .

الذين آمنوا... . وتواصوا بالحق .

والجهاد مثله مثل الاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها هو أصل كل جهاد وثمرته في نفس الوقت لانه شرط الالتزام بالتكليف المعرفي والخلقي والتكليف الجامع بينهما وبين تفاعلهما في الاتجاهين من خلال التوحيد بين النظر والعمل في ما يسميه الإسلام بعزم الأمور حيث يصبح مفهوم الصدق دالا على تطابق الذات مع ذاتها (الصدق الخلقي) وليس مع الموضوع فحسب (الصدق المعرفي) . لكن الجهاد مثل الاجتهاد حصر قبل عصر الانحطاط في الفروض الدينية (الجهاد الأكبر: مجاهدة النفس والاستقامة) ومنذ الصحوة في القتال في سبيل الله والسياسة من دون التفطن إلى شروطهما وادواتها .

لكن الجهاد ينبغي أن يكون أكثر كلية من دلالته القتالية والنضالية . فهو ينبغي أن يتألف من أبعاد خمسة مثل الاجتهاد: الصنفان التقليديان واثنان آخران متصلان بشروط امكانهما ثم مبدا الجهاد عامة أعني مبدا الصفة الخلقية التي يتصف بها الإنسان: العقل العملي أو الإرادة الحرة. . ومن ثم فالجهاد ينبغي أن يتميز فيه أصناف خمسة هي : 1- الجهاد الأصغر (أو القتال في سبيل الله) 2- والجهاد الأكبر (أو العبادة والعمل الخلقي) 3- والجهاد الصغير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأصغر

وأدواته (التقنيات والاقتصاد أو تطبيق علوم الطبيعة) 4- والجهاد الكبير أو الجهاد الذي يحقق شروط إمكان الجهاد الأكبر (السياسة والتربية أو تطبيق العلوم الإنسانية) 5- وأصل هذه الأنواع جميعا أعني الإرادة الحرة التي ينسب إليها القرآن عزم الأمور وحرية الاختيار وخاصة شطر الإيمان الصحيح .

وهذه المعاني العميقة للحلول البديل التي يقدمها الإسلام من أجل تنظيم الفكر والعمل الإنسانين تقتضي رؤية جديدة لمؤسسات قادرة على إنتاج الشروط والأدوات لتحقيقها العيني والمتدرج في الواقع الاجتماعي خلال وجود الامة التاريخي تحقيقا لدلالات الوظيفة الدستورية الكونية والازلية للقران الكريم . فإذا قبلنا تحليل ابن خلدون للعمران البشري أمكننا أن نميز مقومي صورته اللذين يمثلهما النظامان السياسي والتربوي من مقومي مادته اللذين يمثلهما النظامان الاقتصادي والثقافي . والعمران من حيث هو وجود كوني للبشرية يتعين في الثقافات الخاصة بصورة عامة وفي أعيان الاشخاص بصورة خاصة لان الثقافات والاشخاص هي في نفس الوقت ثمرة الاجتهاد (المعرفة النظرية والعملية) والجهاد (العمل المؤسس على نوعي المعرفة) وثمرة وظائفهما ومؤسساتهما كما شرحناها في هذه المحاولة . وبذلك يتبين أن محاولة التعريف التصوري تساعد على فهم طبيعة الفكر الاجتهادي وفهم ما حصل له في تعينه الفعلي خلال محاولات تحقيق شروطه بصورة جعلت الانحراف عنه الحائل الحقيقي دون فهم المقصود بالقران دستورا للمسلمين وحلا لمعضلات الوجود الإنساني في كل زمان ومكان . لكن إعادة السلط الوسيطة عن طريق الاستعارة النسقية من

الإمبراطوريتين اللتين كانتا سائدتين وما حصل للمسلمين خلال القرنين الاخيرين أخذا شبه نسقي من الغرب الشيوعي أو الرأسمالي يجعلان المسلمين مقلدين في ما يزعمونه تجديدا وتحديثا في عصرنا شأنهم شأنهم في الحالة التي عطلت الفكر الاجتهادي التعطيل الذي وصفنا . . فالمسافة التنظيمية والتنسيقية التي كانت تفصل مؤسسات دولة العرب عن الدولتين الفارسية والرومية أكبر بكثير من المسافة الفاصلة بين مؤسسات دول الإسلام الحالية وما كانت عليه مؤسسات الدول الاوروبية في بداية القرن التاسع عشر: لم يكن للمسلمين دولة أو خبرة تاريخية

في تنظيم شؤون الدولة المادية والرمزية وبدل استخراجها من مبادئ الاسلام التي حددها القران آثرت الاستجابة المستعجلة للحاجة بأخذ الدولة الأموية ثم العباسية ما كان موجودا في الدولة الرومية والدولة الفارسية

ام يكن لفك مسي في الحن إلا روا قي بدا لارة اما كما ترى ذلك يحصل أو الاشتراكية بالتأويل الإيديولوجي أو العلمانية من حيث هي فكر زائف يحيد الأسس الإسلامية والدينية الذرائع الذي برع فيه فقهاء القياس . فانتهى الحلان الأيسران الى التقزيم المضاعف للفكر الاجتهادي وللمؤسسات البديل التي أبدع الإسلام مبادئها في القران والسنة ولم يجسدها المسلمون للقصور النظري الذي اصاب فكرهم:

أ- التقزيم الموضوعي:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الموضوعي: الاجتهاد الفقهي والجهاد القتالي وهذا التقزيم

الموضوعي يقتضي أن الاجتهاد سيكون مقصورا على العام

كذلك أن الجهاد يصبح مقصورا على المهمة الوحيدة للحرب المقدسة من دون الأدوات المباشرة وغير المباشرة الادوات التي تحقق شروط النجاح في أي حرب مقدسة كانت أو عادية .

ب- التقزيم الذاتي:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الذاتي بات الاجتهاد والجهاد واجبا دينيا خاصا أو فرض كفاية ولم يبقيا فرض عين لان من استحوذ على السلطة الروحية والزمانية بات نائيا عن الامة وتخلت الامة عن دورها فباتت سلبية بإطلاق لكأن ما يجري في التاريخ ليس شأنها . ويقتضي هذا الحصر الذاتي أن يقتصر الاجتهاد على الدور الوحيد المخصوص بالفقهاء الذين أصبحوا سلطة دينية وبديلا من فرض العين على كل المؤمنين حيث ينبغي أن يطلب كل مؤمن العلم من المهد إلى اللحد بنفسه وليس بمجرد التلقين الجامد لعلم ميت يقدمه فقهاء علمهم مقصور على حفظ بعض المدونات السطحية التي هي متون تعليم ولا علاقة لها بالبحث والطلب . كما يقتضي هذا الحصر ان يقتصر الجهاد على الدور الوحيد المخصوص بالمحاربين الذين أصبحوا طبقة سياسية (كالمماليك مثلا) أو جيوش ارتزاق بديلا من وظيفة الدفاع الذاتي العامة التي ينبغي أن يقوم بها كل مؤمن .

وإذا كان الحصر الموضوعي قد أزال العلوم النظرية والعملية (الاجتهاد) ومعهما تطبيقاتهما الجمالية والتقنية والخلقية والمؤسسية (الجهاد) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظري ولا عملي ولا تطبيقات مبدعة للنوعين

وآل بها الامر إلى التسول على الثقافات الاخرى لتستعير منها حلولا ملفقة يكتفي علماؤها المزعومون بتبرير ما يستورده أمراؤها الموهومون فإن الحصر الذاتي قد أزال الالتزام

العام الذي يقتضي أن يكون كل المسلمين مسهمين في حياة الجماعة لكون التواصي بالحق أو الاجتهاد والتواصي بالصبر او الجهاد فرضي عين: سحب الفقهاء والمرتزقة من المواطنين كل إسهاماتهم النظرية والعملية ليجعلوهم متفرجين وخاضعين كالدمى لمحركي الخيوط الذين هم بدورهم دمى للاستيراد من مواريث الثقافات الاخرى لغياب القدرة على الإبداع النظري والعملي .

إذا كانت إعادة السلط المستبدة-وهي إعادة بدأت بعملية تقزيم شيطانية مضاعفة للعقلين النظري والعملي وتطبيقاتهما المؤسسية منذ المرحلة الأولى من تاريخنا مباشرة بعد الفتنة الكبرى- فإن ذلك لا بد أن يكون أمرا بمقتضى تصوره ذاته غير قابل للتجنب وذلك لعلتين كلتاهما شجعت على تبني الحلول الموجودة بعد في الحضارات المتقدمة على الإسلام للاستعاضة عن الإبداع النظري والعملي فكريا ومؤسسيا بمجرد اخذ الموجود في ممارسات الإمبراطوريتين اللتين ورثتهما دولة الإسلام .

1 - فأما العلة الأولى فهي الزعم بتقدم العمل على النظر الذي يسدل كل إمكانية لإدراك المسلمين النتائج المترتبة على إلغاء المؤسسات التي هي بالجوهر مصدر سوء الاستعمال للسلطتين الدينية والسياسية وتعريضها بحلول فكرية ومؤسسية قادرة على تجنيب البشرية الفساد الروحي والمادي . لذلك فهم قد تصوروا أنفسهم مضطرين لإعادة السلطتين الوسيطتين حتى يعالجوا

عمليا الوضعيات المرتجلة . فاما الشيعة فاختارت إعادة السلطة الروحية إعادة مستندة إلى تعليل شرعي صريح: : نظرية الوصية التي تجعل الإمام في نفس الوقت ذا سلطة روحية تستتبع السلطة الزمانية . . وأما السنة فإنها أعادتها كأمر واقع : نظرية المصلحة التي تجعل الخليفة في نفس الوقت ذا سلطة زمانية تستتبع السلطة الروحية . واختارت الخوارج تعميم الحل الشيعي ذهابا به إلى الغاية لان شرط وراثة الأرض هو صحة الإيمان ومن ثم فشرط الإمامة هو الإيمان ايا كان صاحبه. واختارت المعتزلة تعميم الحل السني ذهابا به إلى الغاية لان شرط إدراك المصلحة هو العقل ومن ثم فشرط الخلافة هو العقل أيا كان صاحبه . فباتت المبادئ أربعة: الوصية الخاصة (الشيعة) والوصية العامة (الخوارج) وإدراك المصلحة العام (السنة) وإدراكها الخاص (المعتزلة).

2 - وأما العلة الثانية فهي مقتضيات البديل من المؤسسات الملغاة. فالتحديد المتعين للمؤسسات البديل ينبغي أن يكون عملية طويلة ومعقدة في تحقيق التاريخ النظري والعملي للامة ومن ثم فلا بد أن يكون ذلك ثمرة متدرجة للإصلاح الدائم الذي لا يكون فيه الوجه الديني للعلم النظري والعملي

ولمؤسساتهما خاضعين لمضمون محدد مسبقا بل هو متعلق بمقصد كلي وشكل عام . وقد كان عدم لذلك فقد تحجر زوجا الحلين اللذين كانا السبيل الوحيدة الممكنة . فالسنة (ومبدؤهم السلطة لذوي الاهلية والشوكة) ومعارضتهم الاعتزالية (ومبدؤهم السلطة لكل عاقل) ثم الشيعة (ومبدؤهم السلطة حق إلهي لآل البيت) ومعارضتهم الخارجية (ومبدؤهم

السلطة للعباد الصالحين) لا يمكن ان تتطور حلولهم من دون شجاعة عقلية وخلقية" تذهب إلى غاية مبدا الشرعية في مجال السلطتين الروحية (العلماء) والسياسية (الامراء). وبدلا من هذه الشجاعة العقلية والخلقية كان الحل السلبي الممكن عقلا هو حل سد الذرائع وهو إيجابا استعارة اي حل جاهز لتجنب الإمكانات التي تتضمن مغامرة إبداعية قد تتضمن شيا من الفوضى وعدم الانضباط الناتجين عن عدم تحدد الحلول الإسلامية الثورية إذا لم يسبق ذلك شروطها النظرية استنباطا (اجتهاد) وتطبيقا (جهاد) . ولما كان سد الذرائع تعميما للمنع فإن التحريم بات بديلا من الإباحة التي هي مبدا الإسلام وبذلك أصبح سد الذرائع وفتحها مستندا إلى إعادة ضمنية للسلط التي تدعي دور الوساطة والتي ألغاها الإسلام كما هو بين من كلامه عن علل فسادها الذاتية لها في آل عمران . فما من سلطة تدعي الوساطة إلا وهي فاسدة لكونها تتردد بين تحريف الامر (إرادة الوسيط بديل من إرادة الله) وتحريف الخلق (الوسيط إله) .

نظرية الحقيقة التي ينبني عليها مفهوم الفكر الاجتهادي تمكننا من الجواب عن هذا السؤال

المحدد التالي: كيف نخلص فكرنا النظري والعملي من التقزيمين الموضوعي والذاتي اللذين بترا مؤسستي الاجتهاد

والجهاد حتى نتمكن من تجنب العودة إلى الرؤية الدينية التقليدية التي اعتبرها الإسلام رؤية محرفة ومحرفة.

والتعريف السلبي والإيجابي لهاتين المؤسستين هو الحرز الحقيقي ضد هذا الانحراف والتحريف الناتجين تقزيم الاجتهاد والجهاد. فكيف يتحقق لنا

ذلك؟

كما أن التفسير الوحيد الممكن لمثل تلك النتائج الوخيمة التي وصفنا عند الكلام عن العقبات ينبغي أن نطلبه من فهم الضرر الحاصل من إعادة فكرنا النظري والعملي تأسيس السلط اللاشرعية السلط التي نسخها الإسلام نسخا هو الشرط الضروري للاجتهاد والجهاد من حيث هما عبارة عن وظائف العقل النظري والعقل العملي في المنظور الإسلامي . فالإسلام قد أبدع مؤسستين بديلين من السلطة السلطة الروحية والسلطة الزمانية لكي لا يصبحوا خاضعين لوسيط بين الإنسان وربه روحيا وماديا يشترط أن نفهم الاجتهاد فهما يدرك حقيقته العميقة التي عطتها إعادة هذه السلط للوجود في التاريخ الفعلي للحضارة الإسلامية. وكان يمكن أن يتجنب المسلمون سوء استعمال سلطة الاستبداد المادية لو أنهم

يمكن القول عمليا إن المعارضتين الهامشيتين قد زالتا تاريخيا حتى لو بقيت منهما فضالة في بعض البلاد الإسلامية على أطراف دار الإسلام. لكن

جوهر فكرهما تبناه الحزبان الأكبران في الإسلام . فالاشعرية والبهشمية صدرتا عن تبني الرؤية الاعتزالية من قبل السنة والشيعة في مجال العقل النظري والنظر . والحنبلية والإسماعيلية صدرتا عن تبني الرؤية الخارجية في مجال دور العقل العملي والعمل . طبقوا مؤسسة الجهاد كما هي في حقيقتها العميقة التي حالت دونها إعادة السلطة الوسيطة: استبداد العلماء امتداد السلطة الروحية واستبداد المرتزقة امتداد السلطة الزمانية للإمراء . ومن ثم فإن دور الاجتهاد والجهاد الثوري قد لمبدع في المجالين الروحي والمادي .

فكيف يمكن أن نحدد دور الاجتهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء ؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل السوي من مؤسسة فريدة جعلتها النخب الدينية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه عندما يزعمون السلطة الروحية معصومة وأنها يمكن أن تتحمل المسؤولية بديلا من المومنين في مجال العلم والإيمان. وقد يكون ذلك في الواقع حتى وإن عارضه المواقف القولية كما في دعوى أن الإسلام ليس فيه كهنوت في حين أن الواقع جعله ذا كهنوتين فقهي مع ما يتبعه من قتل للإبداع والخيال وصوفي مع ما يتبعه من خرافة شعبية وشعوذة.

ب- ويمكن أن نحدده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للمعرفة التي لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعي المزعوم بل المعيار هو إجماع المومنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة والتعديل : معيار التواصي بالحق .

وكيف يمكن أن نحدد دور الجهاد الثوري لنعلم ما أصابه من أدواء؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبا فنقول إنه البديل السوي من مؤسسة فريدة جعلتها النخب السياسية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه زاعمين السلطة السياسية معصومة في مجال العمل .

ب- ويمكن تحديده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للعمل حيث لا يكون معيار الخير التطابق مع قيمة موضوعية مزعومة بل المعيار هو إجماع المومنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقي دائمي المراجعة

القسم الثاني

الباب الأول: الفكر الاجتهادي الباب الثاني : الإصلاح المتصل القسم الثاني

الباب الرابع

الإصلاح المتصل أو جدل صورة العمران ومادته في المنظور الخلدوني

بلغ الكلام على الإصلاح- الذي يظنه أغلب نخبنا وليد القرنين الأخيرين- ذروته منذ أن أصبح مطلبا لا يقتصر على المسلمين بل يتعداهم إلى كل أمم العالم التي أدركت نخبها امتناع تنظيم المعمورة من دون علاج منزلة المسلمين فيها . وإذا كان من اليسير تعليل هذا الاهتمام الكوني بالإصلاح الإسلامي فنرجعه إلى اهمية ما حققته الحضارة الإسلامية من شروط كونيتها الموضوعية التي أبرز عصر العولمة منزلتها المحددة لمصير التاريخ الكوني فإن المطلوب في هذا البحث تحديد علاقة هذه الكونية بضرورة تلازمها مع مبداي الإصلاح الدائم اللذين يمثلان جوهر الإسلام الحنيف . والمطلوب أن هذين هما مبدا الاجتهاد المحرر عن يدي من السلطة الروحية المعصومة في الفكر النظري والعملي ومبدا الجهاد وهذا المبدا الأول انحرف عن مدلوله العميق فأصبح المصدر الثاني لاهتمام العالم بإشكالية الإصلاح الإسلامي . فالاجتهاد قد انحصر في مدلوله الفقهي

بسبب الانحطاط الذي كان غاية الانحراف . وما كان بديلا من السلطة الروحية الداعية لاستقلال عقل المؤمنين السلطة التي نقدها القران الكريم في الاديان المحرفة بات أصلا لما يناظرها دورا عند المسلمين . ذلك ان الفقهاء جعلوا الاجتهاد مقصورا على القياس الفقهي الذي هو وسيلة لاستبداد سلطتهم القضائية والإفتائية بالسلطة التشريعية اعتمادا على حيلة نقلوا بها قدسية الاصل المقيس عليه (الحكم الوارد في النص) إلى الفرع المقيس (الحكم الذي يسحبونه عما يتصورونه متضمنا لمناط الحكم) . فباتت كل اجتهادات الفقهاء مقدسات مثل أحكام النصوص الأصلية. وتلك هي الشريعة التي ينادون بضرورة تطبيقها اعني السبب الاول للتدخل الدولي في الإصلاح الإسلامي . وليس هذا هو اهم ما في المسالة رغم خطورته على الفصل بين السلطات . الادهى من ذلك هو قتل مدلول الاجتهاد في معناه القراني اعني التواصي بالحق طلبا للحقيقة في العلم وللحق في العمل وليس هو مقصورا على مجرد شرح نصوص الأحكام بقواعد أصول الفقه . والمعلوم أن هذا الشرح رغم كونه جزءا ضئيلا من طلب الحقيقة والحق تضخم إلى حد أفضى إلى خنق الاجتهاد في معناه العام أساسا للنظر والعمل عامة وكلاهما فرض عين بخلاف الاجتهاد الفقهي الذي هو فرض كفاية . فمات الفكر العلمي والعملي وأصبحنا حضارة سلطتين مستبدتين : استبد العلماء بالتشريع واستبد الأمراء بالتنفيذ واستقالت الأمة تشريعا وتنفيذا فبات فكرها طائرا مهيضا . "وهذا المبدا الثاني انحرف عن مدلوله العميق فأصبح المصدر الأول لاهتمام العالم بإشكالية الإصلاح الإسلامي . فالجهاد قد انحصر في مدلوله القتالي أعني

في فهمه الخارجي بسبب الانحطاط الذي كان غاية الانحراف كذلك . وما كان بديلا من السلطة الزمانية الداعية لاستقلال إرادة المؤمنين من السلطة التي نقدها القرآن الكريم في السياسات المنحرفة بات أصلا لما هو نظير لها عند المسلمين . ذلك أن الأمراء جعلوا الجهاد الشرعي مقصورا على فعل القتال الذي استبدت به سلطة المرتزقة للاستحواذ على السلطة التنفيذية وتأمين إطاعة الرعايا بإخلال بالعقد الدستوري الأزلي (الخلافة الزمانية). ومن ثم أو العصيان القبلي في دار الإسلام . . فكل الإمارات والسلطنات في العالم الإسلامي نجمت عن استبداد المرتزقة أو القبائل بقطر من أقطار دار الإسلام أو الخارجين على الخلافة في ناحية من نواحيها . وبذلك دنست قدسية الجهاد الذي صار مرادفا للخروج على الشرعية: فصار سيف الدولة مجاهدا

الدائمة التي يقتضيها التلاؤم مع التغير في المكان والزمان . فأما شروط الكونية الموضوعية التي حققها المسلمون فهي:

-1 منزلتهم في جغرافية المعمورة وفي مقومات القيام المادي للبشرية (ملتقى القارات الثلاث بمدلولها

-2 منزلتهم في تاريخ المعمورة وفي مقومات القيام الروحي للبشرية (مشاعر الأديان العالية منزلها وطبيعيها والوصل بين الحضارتين القديمة والحديثة من خلال العلاقة بينهم وبين اليونان ثم بينهم وبين اللاتين).

-3 استئناف المسلمين طموحهم إلى تحديد افاق البشرية الروحية مستقبلا لشعورهم بامتلاك شروط هذا الطموح (التدافع الثقافي لأن الحضارة الإسلامية تبدو الوحيدة التي ما تزال صامدة أمام تغريب العالم) .

-4 استئناف المسلمين طموحهم إلى تحديد آفاق البشرية المادية مستقبلا لشعورهم بامتلاك شروط هذا الطموح (التدافع الاقتصادي) أن الأمة الاسلامية تبدو الوحيدة التي لم يبتلعها الاقتصاد الرأسمالي بعد على الأقل سلبا بسبب الفضل الاقتصادي

5 - وأخيرا المنزلة التي تستند إليها كل تلك الخصائص أعني كيفية التعامل مع أصلي الخصانة الروحية للامة قصدت القرآن الكريم والسنة الشريفة: فالقران الكريم حدد ثوابت ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة الإسلاميين في جزئه المكي وحدد وصلهما بالتاريخ والطبيعة في جزئه المدني والحديث الشريف حدد مناهج فهم هذين البعدين وطرق تحقيقهما في الحدث التاريخي (الحديث العادي) وفي المعنى التاريخي (الحديث القدسي).

التدخل للرد عله تحت مسمى الإرهاب في عالم مترابط لقي عاج الاح زرا ع عو ايسا قلي إلى مدهل ويم التبجات كر أعني التواصي بالصبر في طلب الحقيقة علما وإحقاق الحق عملا . فليس الجهاد القراني مجرد قتال أو زعم خروج على الظلم بل هو الجهد الدائم لتحقيق شروط القيام المستقل أعني تحقيق شروط القوة المباشرة (الاقتصاد) وغير المباشرة (العلوم) وشروط القوة العسكرية (رباط الخيل). لكن القتال الذي هو جزء ضئيل من الجهاد بهذا المعنى تضخم بدون شروطه فصار فزعات بدائية لا تغير من مجرى التاريخ شيئا بعد أن قتل المسلمون الأبعاد الأخرى التي أشارت إليها إرادة انتمائهم المعلنة بأسباب القوة غير المباشرة أعني العلم والتقنية وإتمامها في حال الانتظام (المواصلات والتواصلات الشارطة لكل

الوظائف) وبأسباب القوة المباشرة أعني أدوات الدفاع بحسب العصر رمزا لها رباط الخيل وهي مشروطة بالنظام التربوي عالي الاختصاص فضلا عن أصناف الأمن التي ذكرنا لأن الجيش الحديث لا يكون في مجتمع متخلف أصلا) . كل أمة جاهلة وغير منضبطة يصبح الجهاد فيها مجرد فزعات بدوية خارج الشروط المعرفية والتقنية والاقتصادية والنظامية السياسية والعسكرية . . لذلك فليس من الغريب أن توصف بالإرهاب لأنها كذلك بالقياس إلى أمورها الداخلية فضلا عنها بالقياس إلى علاقاتها بالطرف الدولي .

وهذا العامل هو في الحقيقة أثر العامل الأول في العامل الثاني . لأن الحصة من المكان ترمز إلى الملكية التي هي فاعلية الإنسان المكثفة في الأشياء

والأدوات ومن ثم فهي تذكير دائم لصاحبها بما يمكن أن يكون قد نسي من فاعليات الزمان الروحية فيكون الجغرافيا بحضورها المادي المنبه الدائم للأمم ببطولاتها التاريخية للتلازم بين المكان والزمان كما هو بين من تذكر المعارك الحاسمة تذكرها بساحاتها وبالإنجازات الكبرى التي تصمد في الباقي من

الاثار (كالأهرامات مثلا) وهذا العامل هو في الحقيقة أثر العامل الثاني في العامل الأول لأن الحصة من الزمان ترمز إلى فاعلية الإنسان المكثفة في الذوات والغايات ومن ثم

فهي تذكير دائم لصاحبها بما يستطيع مستقبلا قياسا على ما استطاع في الماضي فيكون التاريخ بمآثره الروحية المنبه الدائم للأمم بإنجازاتها المادية

التي تبرز بقيامها في المكان للتلازم بين الزمان والمكان كما هو بين من تذكر تاريخ الإنجازات التي حققتها الامة في مجال الحضارة المادية . . فأي مسلم يزور الاندلس مثلا يعود إليه الطموح التاريخي في الإنجاز الحضاري .

وأما ضرورة التلازم بين هذه الشروط والإصلاح المتصل فإنه يقتضي التمييز بين المنزلتين الأوليين والمنزلتين الثانيتين من حيث البداهة وعدمها . فبين أن المنزلتين الأوليين لا يدور حولهما جدال لأنهما منزلتان موضوعيتان وجودهما وحده كاف للدلالة على صدق القول بهما وضرورة اعتماد تواصلهما على الإصلاح الدائم للبقاء فضلا عن النماء: فدار الإسلام في قلب المعمورة وتاريخ الإسلام يصل بين ماضي الإنسانية كلها ببعديه التاريخي وما قبل التاريخي ومستقبل الإنسانية كلها ببعديه الحديث وما بعد الحديث . وأولا هذين الفبرطلين .ل كان للصراع معني بل وما كان كلام المتصدين لحوتنا في مسائل صلاح شؤوننا وفسادها فائدة" :

لكن المنزلتين الآخريين وصفناهما بالأصل وصلا به أو فصلا معه هما جوهر الإشكال في الكلام على الإصلاح إيجابا وعلى الفساد سلبا في كل الجدل الدائر بطوريه لان استئناف الطموح التاريخي ببعديه الروحي والمادي ينتج عنه استئناف الدور الإيجابي في التدافع والحوار العالميين حول اهداف العمران البشري وادواته: الطور المقصور على النخب الإسلامية ثم الطور الذي بانت فيه كل نخب العالم لا تتصور بقاءهما السوي ممكنا من دون المشاركة في إصلاح حال المسلمين سلما أو حربا . لذلك فسنحاول في هذا البحث علاج مسألة الإصلاح ونظيرها السلبي أو

الفساد من منظور هاتين المنزلتين الأخيرتين في حالتي الوصل والفصل بالاصل لاستخراج شروط العلاج كما حددتها نظريات ابن خلدون بوصفها زبدة عقول المسلمين في سعيها إلى استخراج فلسفة العمران البشري المطابقة لفلسفة التاريخ القرانية .

وتعالج هذه الفلسفة وجهين مضاعفين من العمران البشري والاجتماع الإنساني بمصطلح ابن خلدون لم يغفل عما يقرب من معناهما اي فيلسوف جدير بهذه الصفة رغم انهما لم يصغهما صياغة

"وينقسم القاصدون لصحوتنا إلى نوعين كلاهما دال يدعواه على طبيعة منزلتنا الكونية الروحية والمادية منزلتنا التي هي ليست دعوى ما دامت هي ما اضطر العدو لادعائه حتى يرد عليها من حيث هي واقعة لا مفر من إزاحتها حتى تصح دعواه. فأولهما يدعي باطلا تمثيل ذروة القوة الروحانية الغربية (إسرائيل» والثاني باطلا يدعي تمثيل ذروة القوة المادية الغربية (الولايات المتحدة» . والغريب أن الباطل الأول متحكم في الباطل الثاني فصارت الباطلان متعاونان على حرب الحق . وقد يشك البعض في زعمنا أن دعوى أمريكا باطلة بطلان دعوى إسرائيل: فأمريكا لم يبق منها حاليا إلا ما تستمده من اعتصاص قوة العالم المادية لأن القوة فيها سواء كانت ممثلة بالبشر علما وفنونا أو بالتراث المادي ثروة وماثر ليست إلا مصب خيرة ما في غيرها من الأمم التي لم ينتظم بعد شأنها ومنها من الغرب لكي تحمي ثرواتها البشرية والمادية . ولما كان الباطل زهوقا عندما يصطدم بالقوة الروحية الحقيقية قصدت الإسلام فإن مآل المعركة معلوم . مصير أعداء الإسلام هو مصير الباطل: إسرائيل وأمريكا . سينتهي استبدادهما

بالعالم الغربي روحيا وماديا بفضل ثورتنا التي بدأت تحرر العالم كله لأن سلطانهما على الحضارة الغربية والنخب المتغربة من العالم غير الغربي هو الذي يمكن لهما في العالم . وخطة العمل لتحقيق ذلك تبدأ بتحرير أمريكا من إسرائيل لأن أداة إرجاع إسرائيل إلى حجمها الطبيعي -مجرد ملجأ لأقلية دينية منكمشة على نفسها لجأت إلينا هروبا من الوحشية الأوروبية ونحن نقبلها بهذا المفهوم كما فعلنا دائما في تاريخنا المزدهر- والقضاء على سلطانها العالمي لا يكون إلا فيها ثم تحرير العالم الغربي والنخب المتغربة من أمريكا لأن أداة تحجيم أمريكا تبدأ بأوروبا ثم تحرير العالم من هيمنة الحضارة الغربية بعالم متوازن يكون لنا فيه دور الشاهدين على العالمين

إن كنا فعلا صادقين في الزعم أننا مسلمون .

ليس الإصلاح أمرا يطرأ في الشأن الإنساني بعد أن لم يكن بل هو ملازم له للتلازم بين الصلاح والفساد في التاريخ الثقافي التلازم الذي هو من جنس

تلازم الحياة والموت في التاريخ الطبيعي . ومثلما أن الحياة في التاريخ الطبيعي اكتشفت حلا للتغلب على الموت أو الفساد الطبيعي في تجديد الأجيال الطبيعي فإن العمران في التاريخ الثقافي اكتشف تجديد المؤسسات والأحكام للتغلب على الفساد أو الموت الحضاري . ومشكل التجديد في العمران بخلاف مشكله في الحياة هو أنه يبدو اختياريا وليس اضطراريا أي من جنس العمل الطوعي لا الكرهي . لذلك فإن الأمة التي تتبناه يصبح تاريخها الحضاري إصلاحا متواصلا لتحقيق التجديد مغلب على الفساد الحواصل في حين أن الأمة التي تعرض عنه تترهل مؤسساتها

وتجمد فتصبح الأجيال الموالية في التجديد الطبيعي حبيسة جيل ميت من المؤسسات التي لم تعد مؤثرة . وبذلك يصبح التداول الحضاري فيها من جنس التداول الحيوي: لا يحصل تغير إلا بالموت الطبيعي أو الكيف للأجيال وللمؤسسات

صريحة في التاريخ الإنساني إلا فيلسوفان مسلمان أحدهما حددهما ذهابا من نظرية النظر إلى نظرية العمل فلسفيا ومن العقيدة إلى الشريعة دينيا (ابن تيمية) والثاني حددهما في الاتجاه المقابل ذهابا من نظرية العمل إلى نظرية النظر ومن الشريعة إلى العقيدة (ابن خلدون.

فأما الوجه الأول فهو صورة العمران بعديها اللذين يعرض لهما الفساد الطبيعي أو الثقافي (أي الدولة والتربية ومجموعها هو المجتمع السياسي الذي يمثل صورة العمران) ومطلوب البحث تحديد أصل إصلاحهما المتصل من المنظور الخلدوني

وأما الوجه الثاني فهو مادة العمران بعديها اللذين يعرض لهما الفساد الطبيعي أو الحضاري أي الاقتصاد والثقافة ومجموعهما المجتمع المدني الذي يمثل مادة العمران). ومطلوب البحث تحديد أصل إصلاحهما المتصل من المنظور الخلدوني .

ولا يكون أصلا الإصلاح هذان مؤثرين إلا إذا تحقق شرط شروطهما قصدت تناسق العلاج الخاص ببعدي صورة العمران (السياسة والتربية) والعلاج الخاص ببعدي مادته (الاقتصاد والثقافة) تناسقا يستمد من التطابق مع أصل الوجود العمراني السوي الذي هو عين فطرة الله التي فطرت البشرية عليها حيث تتطابق حقوق الإنسان الطبيعية وحقوقه الشرعية

على الأقل في المفهوم القرآني . لذلك فهذان الإصلاحان لا يمكن تصورهما فعلين تاريخيين للإرادة الإنسانية يكون فيهما المؤثر والفاعل مؤثرا وفاعلا قصديا من دون إصلاحين متلازمين في ما بينهما وملازمين لهما يسددان فعاليات العقل الإنساني العملية وأخلاق الأمة بمقتضى هذين الإصلاحين : إصلاح فعالية العقل النظري المجرد والمطبق وإصلاح فعالية العقل العملي المجرد والمطبق . ولما كان إصلاح هذين النوعين من العقل متلازمين وملازمين لإصلاح صورة العمران ومادته بات الفصل بينهما ممتنعا عقلا ونقلا ومن ثم فمن الواجب أن تكون الخطة مؤلفة من ثلاث مسائل هي

المسألة الأولى : إصلاح العقلين النظري والعملي جمعا لإصلاح فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

المسألة الثانية: إصلاح مادة العمران شرطا علميا وثمرة لإصلاح العقل النظري وفلسفة التاريخ .

المسألة الثالثة: إصلاح صورة العمران شرطا عمليا وثمرة لإصلاح العقل العملي وفلسفة الدين .

المسألة الأولى

إصلاح فلسفة الدين وفلسفة التاريخ

نسبت في كل محاولاتي السابقة إصلاح العقل النظري بداية من أجل إصلاح العقل العملي غاية إلى شيخ الإسلام ابن تيمية . وفسرت ذلك بميل ابن تيمية إلى اعتبار فساد العقل العملي نتيجة لفساد العقل النظري تسليما

صريحا منه بأن فساد العمل وتحريف الشرع ناتجان ضرورة عن فساد النظر وتحريف العقد . لذلك فهو قد حاول تخليص العقل الإنساني مما بعد الطبيعة اليونانية عامة والأرسطية خاصة لاعتباره إياها علة القول بالضرورة والجبرية الحائلة دون حرية الفعل الإنساني والمودية من ثم إلى عقيدة وحدة الوجود النافية لكل القيم . كما نسبت إصلاح العقل العملي بداية من أجل إصلاح العقل النظري غاية إلى ابن خلدون . وفسرت ذلك بميل ابن خلدون إلى اعتبار فساد العقل النظري نتيجة لفساد العقل العملي تسليما صريحا بأن فساد النظر وتحريف العقد ناج ضرورة عن فساد العمل وتحريف الشرع. فهو قد حاول تخليص العقل الإنساني مما بعد التاريخ اليوناني عامة والأفلاطوني خاصة لاعتباره إياهما علة القول باليوتوبيا الحائلة دون عمل التاريخ وعلمه .

لكني في الحالتين لم أربط ذلك بمسألتي الإصلاح الشامل الذي يعالج فساد صورة العمران ومادته إلا ربطا سريعا لم يبرز بوضوح العلاقة الوطيدة بين فساد العقلين وفساد ما يناظرهما في كيان العمران البشري والاجتماع الإنساني من المؤسسات والفعاليات العلاقة التي تتضح عند فهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . لذلك فقد بقي الكلام على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أصلا ضمنيا في الحالتين دون بيان علل كونهما أصلا لهذين التوجهين في الإصلاح الذي عرفته حضارتنا . ونحن نزعم أن هذا الضمور عند كلا الفيلسوفين هو سبب إخفاق محاولات الإصلاح المبنية على نظرتيهما إلى حد

.ءءء أنظر أبو يعرب المرزوقي إصلاح العقل في الفلسفة العربية مركز

دراسات الوحدة العربية سلسلة الرسائل الطبعة الثالثة بيروت 2003 .

الآن . مطلبنا في هذه المسألة الأولى هو إذن بيان دلالة الوصل بين الإصلاح الشامل للشأن الإنساني وبين حل شيخ الإسلام.

فإذا فهمنا علة التناظر العكسي بين فكر الرجلين فهمنا علة الميل إلى حصر فكر الأول في فلسفة الدين وحصر فكر الثاني في فلسفة التاريخ عند جل القارئين لأعمالهما . وينبغي أن نتجاوز هذين عنها وضمير فكر ابن خلدون فلسفة دين مسكون عنها. وعلة الفشل الإصلاحي في النهضة (التي يمكن اعتبار ابن خلدون معينها الأول) وفي الصحوة (التي يمكن اعتبار ابن تيمية معينها الأول) هو عدم إدراك التلازم بين الفلسفتين الدينية والتاريخية عند الفيلسوفين . أما علامة هذا الفشل التي لا تكذب فهي الحرب الأهلية بين ممثلي النهضة (العلمانيين) وممثلي الصحوة (الأصلانيين» لأن الأولين ينطلقون من فلسفة تاريخ تنفي فلسفة الدين أو هي بالأولى تعتمد على فلسفة دين سلبية ولأن الثانين ينطلقون من فلسفة دين تنفي فلسفة التاريخ أو هي بالأولى تعتمد على فلسفة تاريخ سلبية .

وبيان أن فلسفة الدين السلبية التي تغلب على فكر النهضة العلماني تحصر أمر الإصلاح الشامل في العلاقة بين العقل النظري والعقل العملي من دون فهم لعلاقة الأول بالعقيدة وعلاقة الثاني بالشريعة. كما أن فلسفة التاريخ السلبية التي تغلب على فكر الصحوة الأصلاني تحصر أمر الإصلاح الشامل في العقيدة والشريعة من دون فهم لعلاقة الأولى بالعقل النظري وعلاقة الثانية بالعقل العملي . لكن ابن خلدون وابن تيمية بريئان من هذا الخطأ القاتل: ذلك أن ابن خلدون يصل فلسفته التاريخية بفلسفة دينية صريحة

كما بينا في غير موضع وابن تيمية يصل فلسفته الدينية بفلسفة تاريخية صريحة كما بينا كذلك .

ورغم أن المناسبة (التي كتب فيها هذا الفصل) تقتصر على الاحتفال بابن خلدون فإن عملنا لا يمكن أن يهمل هذا التناظر بينه وبين ابن تيمية لأن ذلك يفسد العلاج الفلسفي الدقيق الذي يستمده لفهم أساس الوحدة الناتجة عن التعاكس بين المدخلين والتطابق بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في فكرهما الممثل جيد التمثيل لأعماق الفكر الإسلامي الأكثر إيغالا: فهذا التطابق في الفكر الإسلامي علته ما صار يعبر عنه عاميا ودون فهم عميق بعدم الفصل بين الدين والدنيا في الإسلام. فسواء انطلقنا من إصلاح تحريف العقد لإصلاح تحريف الشرع أو من إصلاح تحريف الشرع لإصلاح تحريف العقد فإن النتيجة واحدة في نفس الأمر لأن القضية كلها تتمثل في التلازم بين الإصلاحين ولا يقع الاختلاف إلا في التقديم والتأخير: بأيهما نبدأ؟ هل بإصلاح تصورات الإنسان وفكره أم بإصلاح سلوكات الإنسان ومجتمعه؟ أم بهما معا وبالتلازم؟

إن البحث عن تعليل التقديم والتأخير أو الجمع ليس بحثا عقديا ولا هو شرعي بل هو بحث

نظري وعملي يودي فيه العقد والشرع وظيفة دافع البحث وموجهه لا غير . ففي حال تقديم التصورات

والفكر على السلوكات والمجتمع يكون العلاج منتسبا إلى الفلسفة النظرية . أما في حال تقديم السلوكات

والمجتمع على التصورات والفكر فالعلاج يكون منتسبا إلى الفلسفة العملية

. لكنه في الحالتين يدرك

ضرورة الجمع بين المدخلين فيفهم طبيعة الثورة الإسلامية التي جعلت قيم ما بعد التاريخ (فلسفة الدين) لا تتعين فهما وتحقيقا إلا بآليات التاريخ (فلسفة التاريخ) . ذلك أن الإصلاح في الحالتين ينبغي أن يتلازم مع ثورة روحية تعالج أصل الفعاليتين في مستوييهما الفردي والجمعي أعني إصلاح العقل النظري والعقل العملي الإصلاح الذي يعبر شرطا ونتيجة لإصلاح صورة العمران ومادته :

إصلاح فعالية العقل النظري: ويتعلق بشروط إبداع العلوم الأدوات لصنع التاريخ ونقد علمه الذي هو بدوره علم أداة في العلوم النقلية ولعله أداتها الأساسية . والمعلوم أن ابن خلدون يعرف بعدي العقل النظري بعديه المجرد والمطبق بوظيفة المعرفة والعمل الذريعيين الخالصين وينفي عنه كل إمكانية في مجال المعرفة ما بعد الطبيعية . وتتقسم هذه العلوم إلى علوم الأدوات الصورية بصنفيها أعني إلى علوم الإنسان الطبيعية (علم الأحياء والنفس» وعلوم الإنسان التاريخية (علم السياسة أو علم فعل قيم العمل وعلم التربية أو علم فعل قيم الوجود (وعلوم الأدوات المادية بصنفيها أعني علوم الطبيعة كل علوم الطبيعة المجرد ها وأفلق وعلوم أدوات لأن لدي وم الاقتصاد وعلم فعل ارات وعلم الثقافة أو علم فعل

نسدد شاريع بولققة الدين | للضونيين ترج قلقي قلسل الدين واشيقة الاريع الاي .

أي فعالية العقل العملي ويتعلق بشروط إبداع الأعمال الأدوات لصنع التاريخ وعبدئي بعدي العقل العملي بعديه المجرد والمطبق بالوظيفة

"التجريبية" وينفي عنه كل إمكانية في مجال المعرفة ما بعد التاريخية (نفي التحسين والتقبيح العقليين). وتتقسم هذه الأعمال إلى عمل أدوات العمران الصورية "ثم مشكل في إصلاح الشأن الإنساني هو هذا الدور الذي يشبه في الفعل الإنساني دور التأويل في الفهم الإنساني أو ما يسمى بالدور الهرمينوطيقي فلكي تفهم ينبغي أن تنطلق من فهم ولكي تفعل ينبغي أن تنطلق من فعل . لكن الدور ظاهري . ذلك أن الفهم والفعل اللذين تنطلق منهما إلى الفهم والفعل اللذين تسعى إليهما من طبيعتين مختلفتين . فأنت تنطلق من فعل في ذاتك لتفعل في العالم وأنت تنطلق من فهم يوجهك إلى ما تريد فهمه لتفهمه . فيكون الفهم والفعل الشارطين غير الفهم والفعل المشروطين ومن ثم فالجمع بينهما ممكن بل هو ضروري: وكل تعمق في أحدهما توسيع لمجال الرؤية في الثاني لكأن الثاني يتعلق بأفق الرؤية والأول يتعلق بحال الرؤية بالمعنى الصوفي للكلمة. وفي حالة فعل الإصلاح فإن القرآن الكريم جعل تغيير النفس شارطا لتغيير الأحوال لكن تغيير النفس تغيير أحوال ذاتية لتغيير الأحوال الموضوعية من منظور النفس المتغيرة . لكن النفوس الأخرى تراها من خارج فيكون تغييرها من الأحوال الموضوعية . وبذلك يتلازم الفعلان في الأمة الفتية . والغرب اليوم أمم قد شاخت حيويا حتى وإن كانت ما تزال شابة حضاريا وذلك بسبب ما أشرنا إليه من اعتصاص نخب الأمم الأخرى يفتح الباب للمهاجرين القادرين على تعويض الأجيال شبه المفقود فيه . فإذا حققنا الجمع بين التشبيب الحضاري والشباب الحيوي الحاصل عندنا صرنا قوة لا تقهر . وتدور نظرية التربية التحررية الخلدونية حول النظرية التعليمية في حدها الأدنى وحول

التنشئة الاجتماعية في حدها الأقصى . والأولى يحدد فيها ابن خلدون كيفية التعامل مع المتعلم والموضوع والمنهج والوسيط الناقل بين المعلم والمتعلم والاتصال الشامل بين الجماعة العلمية والجماعة ككل . والثانية يحدد فيها دور الأسرة بالكلام في سلطة الأب ودور المنشأة بالكلام في سلطة المال ودور الدولة بالكلام في سلطة القوة ودور المجتمع بالكلام في سلطة الثقافة وخاصة الثقافة الدينية (مثال تحول رجال الدين إلى موظفين عند الدولة) والأدبية (مثال ما طرأ على خلق الشعراء من انحطاط انتقل من وظيفة الخبر عن تاريخ الأمة إلى وظيفة التكدي).

من النظريات الثورية في مقدمة ابن خلدون نظرية القيمة ونظرية أنماط العيش ونظرية الجاه (استغلال القرابة من السلطة السياسية لتحصيل الثروة بدون عمل) وجملة القوانين المتعلقة بالمالية العامة والجباية وبحرية المبادرة واستقلال العملة عن السلطة التنفيذية للسلطان ووضعها تحت السلطة الروحية للخليفة وستكون جل إحالاتنا لنص المقدمة معتمدة إما على النشرة المشتركة بين المركز الوطني للكتاب الجزائر والدار التونسية للنشر الصادرة في تونس أو على نشرة دار الكتب العلمية الصادرة بيروت لبنان . 1 .ء

من أهم موضوعات القسم الأخير من الباب السادس من المقدمة نظرية الذوق واللغة والفنون وخاصة الأدب والأسلوب.

العقل التجريبي بالمعنى الخلدوني لا يعني العقل المجرب في العلم فالتجربة بهذا المعنى هي ما يسميه ابن الهيثم في كتاب المناظر بالاعتبار بل هو يعني المعنى الخلقي أو العملي من العقل بما فيه من القيم الخلقية والقواعد

السلوكية التي لا يتعلمها المرء إلا بالحياة في الجماعة وبالممارسة.

بصنفيها الطبيعي (تقسيم العمل بمقتضى مصادر الرزق) والتاريخي (السياسة أي فعل قيم العمل ذاتها لا علمها" والتربية أي فعل قيم الوجود ذاتها لا علمها" (' وعمل أدوات العمران المادية بصنفيها الطبيعي (التقنيات والصناعات) والتاريخي (الاقتصاد أي فعل الرزق ذاتها لا علمها" والثقافة أي فعل الذوق ذاته لا علمه 4 والأصل هو عمل التاريخ الطبيعي والثقافي في وظيفته الإبداعية الرمزية والإبداعية الفعلية .

إصلاح علاقة الأصلين: ويجمع بين الإصلاحين السابقين إصلاح علاقة فعالية العقل العملي فعاليته الطبيعية والتاريخية بفعالية العقل النظري فعاليته الطبيعية والتاريخية من حيث تحديد غايات الوجود الإنساني أعني جوهر فلسفة الدين وإصلاح علاقة فعالية العقل النظري وبفعالية العقل العملي من حيث تحديد أدوات الوجود الإنساني أعني جوهر فلسفة التاريخ حيث يكون الإبداعان التاريخيان الرمزي والفعلي متطابقين في الفعل الإنساني من حيث هو تطابق بين حدوث الوجود الإنساني الذي هو فعل عقل نظري فني وجمالي وفعل عقل عملي سياسي وخلقي مطبقين (56860161160 وحديث الوجود الإنساني الذي هو فعل عقل نظري وفعل عملي مجردين 17655160860 .

والتلازم بين الحدوث (ذروة البعد الفولي) والحديث (ذروة البعد الرمزي) هو الحدث التاريخي الذي ماه يكل ل ياي لاتء توي يه لوت الجاي إلى أن سدم أصحاا

نامس إر لاا لدان بو قي القلستة الصلية) عع عدة ها ديد لأسي تلعف تيه

فعل السياسة أو سياسة القوى وكيفية التعامل مع أداتي الفعل السياسي أي القوة العامة والمالية العامة بكل أبعادهما . والمعلوم أن ابن خلدون يكني

الأولى على أصلها أعني العصبية وبالثانية على أصلها أعني الاقتصاد. فعل التربية أي سياسة البحث والتعليم والتطبيقات الصناعية كما هو بين من البابين الخامس والسادس من المقدمة.

فعل الاقتصاد يقتضي حرية الملكية والسياسة الجبائية التحررية واستقلال العملة عن السلطة التنفيذية واستقلال القضاء لحماية الحقوق المادية المعنوية .

وكل ذلك يعتبره ابن خلدون شرط نمو الأمل الذي هو عنده الدافع الأساسي لتكوين الثروة حتى إنه يتكلم في ما يشبه هروب رأس المال الحديث عند

ذلك على الهروب من شطط الجباة ومصادرة الأملاك التعسفي الهروب إلى دول مجاورة مثلا .

فعل الإبداع يرجعه ابن خلدون إلى حرية الفكر والسياسة الثقافية كما تتبين من أمرين يؤكد عليهما: رفض التربية التعسفية ورفض مسيطرة الفكر الخرافي سواء كان مصدره الفكر الفلسفي (نقده السحر والتنجيم والحروف والسيمياء) أو الدين (نقده التصوف المغالي والكرامات والفزات الدينية باسم النهي عن المنكر من غير شروطه). وكان يمكن أن تحمد الناظر مع حل ابن تيمية لتكتشف حل ابن خلدون من خلال الجواب عن نظيره فتسأل: كيف شخص ابن تيمية الفساد الذي ينبغي إصلاحه حتى نفهم لم كان إصلاحه كما وصفنا أعني إصلاحا منطلقا من ثورة في الفلسفة النظرية

(-فلسفة دين) لتأسيس فلسفة عملية جديدة (-فلسفة تاريخ» ؟ لكننا نكتفي بمدلول التناظر العكسي في وصف الإصلاحين دون الدخول في جزئيات إصلاح ابن تيمية إذ إن المناسبة تتعلق جديدة (-هي عنده فلسفة دين) ؟ قل أن يجهل أحد كيف ميز ابن خلدون موضوع علمه الجديد عن العلمين النظيرين في الفكرين الفلسفي والديني السائدين في عصره: فلا هو موضوع الأحكام السلطانية" ولا هو موضوع السياسة المدنية" بل هو تاريخ الإنسان بمقتضى طبائع العمران . لكن القليل يربط ذلك بأمرين مناظرين لهما في المقدمة هما فشل العلماء في السياسة وفشل الثورات الدينية . لكن الترابط بين وجهي الحل المرفوض لا يفهم إلا عند وصله بترابط ثان بين مرضي الحالة المشخصة في الحل المرفوض: فساد صورة العمران ومادته فسادهما الذي يريد ابن خلدون إصلاحه.

فما العلة في فشل الفكرين النظريين الديني والفلسفي في المجال العملي فشلا حال دونهما والتصدي الرمزي لفساد صورة العمران ومادته تصديا مجردا بحيث يحتاج ابن خلدون إلى وضع نظرية في علم التاريخ جديدة تحقق ما عجز عنه الفكران الفلسفي والديني نظريا ؟ وما العلة في فشل الفكرين الديني والفلسفي في الممارسة العملية حال دونهما والتصدي الفعلي لفساد صورة العمران ومادته تصديا فعليا بحيث يحتاج ابن خلدون إلى وضع نظرية في عمل التاريخ جديدة تحقق ما عجز عنه الفعلان (ممارسة العلماء للحكم ورجال الدين للمعارضة) عمليا؟ ولم كان اجتماع الفشلين مؤديا إلى الفشل الشامل الذي جعل الحضارة العربية الإسلامية تفقد كل قدرة على الحوار والتدافع الحضاريين داخليا فتتردى إلى الحرب

الأهلية الدائمة سواء كانت حامية أو باردة وتصبح عاجزة عن الاستعداد للحوار والتدافع مع الخارج؟ لن نطيل القول في الفشلين الأولين لأننا سنعود إليهما في المسألتين المواليتين بل سنعمق النظر في مسألة الفشل الشامل . سنكتفي فيهما بإشارات وجيزة تعد للبحث في الفشل الذي جعل إصلاح شؤون الأمة يصبح مسألة التاريخ العالمي الحالي .

فشل النظر الفلسفي والديني في العمل : داء نخب الخاصة من المتكلمين والفلاسفة.

علة فشل الفكرين الفلسفي والديني في نظرية العمل علته جهل طبيعة العلم المطلوب وطبيعة

ابن خلدون المقدمة ص . :293 " إلا أن كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبعة العمران ووجود البشر لا مما يخصها من أحكام

الشرع . فليس هذا من غرض كتابنا كما علمت فلا نحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعية مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لتميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط لا لنحقق أحكامها الشرعية فليس من غرض كتابنا وإنما تكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني

والله الموفق".

ابن خلدون المقدمة ص . :368 " وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما هو عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد

من أهل ذلك المجمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية . وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع للصالح العام . . فإن هذه غير تلك . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير".

ابن خلدون المقدمة ص . ":706 فهم (العلماء - المتكلمون والفلاسفة كما يبين من وصف ابن خلدون نوع علمهم» متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها . والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية . . ول أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال ويأبى الكلي الذي يحاولون تطبيقه عليها . ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما اختلفا في أمور" .

ابن خلدون ص . :209 " ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء . فإن كثيرا من المتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله فيكثر أتباعهم و(يلتفون) بهم من الفوضى والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك . وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم

يستطع فقلبه". موضوعه: نخب الخاصة من الفلاسفة والمتكلمين ليس لهم علم حقيقي بالتطابق بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ .

ذلك هو جوابنا عن سؤال :كيف يثبت ابن خلدون فشل الفلاسفة والمتكلمين في نظرية العمل ؟ يمكن تعليل هذا الفشل بجهل نوعي العلماء بفلسفة الدين التي تستند إليها فلسفة التاريخ المطابقة لعلمه أي إن ابن خلدون يعتبر عدم اكتشاف العلم الجديد دالا على هذا الفشل . فعندما يقول ابن خلدون إن التاريخ ينبغي أن يكون منتسبا إلى الحكمة يظن الكثير من الناس أنه يقول بما يقول به الفلاسفة . لكنهم ينسون أن الفكر الفلسفي ظل على رأي أرسطو الذي يعتبر التاريخ دون الأدب قربا من الفلسفة . وعندما يقول ابن خلدون إن الوجود التاريخي قل أن يخالف الوجود الشرعي يتصور الكثير أنه يقول بما يقول به

التكلمون لكنهم ينسون أن علم الكلام آل بالتاريخ إلى أدب المسير وعن ثم فهو قد جاء مقتصرا على أدب المسامرات والمواعظ *

لذلك فإنه من المفروض أن نفهم أن ابن خلدون في استثنائه العلماء بصنفيهم من السياسة لا يعني العلماء بالعلم الجديد بل العلماء بما كان يقوم مقامه من دون حقيقته أعني أصحاب الفكر الفلسفي والكلامي في ما كان يظن شبيها بموضوع ثورته . وترجع علة الجهل الذي ينسبه إلى العلماء بالمعنى الفلسفي إلى تجاهلهم دور الغائب وراء التدافع الذي أرادوا أن يخلصوا منه السياسة المدنية (اللامعقول فلسفيا) لاقتصارهم على العلم بالكليات الطبيعية الحائل دون البلوغ إلى أعيان الموجودات التاريخية في وجهها اللامعقول الذي استثنوه من التاريخ وعلمه تحت مسمى المدن غير

الفاضلة: فهم جميعا يعتبرون المدينة نظاما يسود فيه العقل على الغضب وبه يسود على الشوق لصنع التاريخ . أما علة الجهل الذي ينسبه إلى علماء الدين أي المتكلمين خاصة فهو تجاهلهم دور الفساد وراء التدافع الذي أرادوا أن يخلصوا منه الظاهرات التاريخية في وجهها المعقول الذي استثنوه من التاريخ وعلمه تحت مسمى المدن غير المؤمنة: فهم جميعا يعتبرون المدينة نظاما يسود فيه الشرع على الطبع وبه يسود على الشوق لصنع التاريخ . لكن ابن خلدون وضع نظرية سياسية يتحدد بها التاريخ الفعلي للنوع البشري هي بكامل الدقة العكس التام لما يقول به الفلاسفة والمتكلمون . فالأصل في التاريخ الإنساني كله تدافع طبيعي ينتظم بسبب عطاء موده "فقول بعرف الفلاسفة معلول "اللامعقول" أو الأسمى معلول الأدنى وليس

ابن خلدون المقدمة ص . ":30 وهو(-التاريخ) في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق . (نوع معرفته عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلق (بالفلسفية) ."

العارضة بعتم تاك ساوح قلت الالمكواتاك هر از مول الأهال طب تار توا ا ا

"ابن خلدون المقدمة ص . 249 ": ثم إن الوجود شاهد بذلك: فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم . وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر

الوجودي والله تعالى أعلم".

ابن خلدون المقدمة ص . ":30 إذ هو (-التاريخ) في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمق لها الأقوال

وتصرف فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال(-أسلوب أدبي) وتؤدى لنشأة الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال (موضع التاريخ التقليدي أي الأيام أو كأيام العرب مثلا . وهو مزيج بين ذكر الأعمال والأقوال . وذلك هو المعنى الحقيقي لفن الأدب عند العرب كما عرفه الفارابي في المقالة الثانية من كتاب الحروف)".

علته لكونه غاية وليس بداية إذ إن المحدد في التاريخ الكوني هو الظرف المحيط وخصائص الإنسان الطبيعية أو التناغم بين الفطرتين الطبيعيتين الداخلية والخارجية خلافا لما يتصور الفلاسفة والمتكلمون . وهذا المنطق مخمس الدرجات المتداخلة: 1- منطق حساب القوى 2- ومنطق حساب المصالح -3ومنطق حساب الأدلة أو الحجج 4- ومنطق حساب الضمائر أو الخلق 5- والمنطق الجامع بينها جمع المعلوم من فواعل التاريخ وهو الغالب على موضوع فلسفة التاريخ عندما تنفصل عن فلسفة الدين وجمع المكمل للمعلوم بالمتجاوز له أو منطق الإيمان بالغيب استكمالا لفلسفة التاريخ بفلسفة الدين وذلك هو الغالب على موضوع فلسفة الدين التي تعتبر التاريخ خاضعا في الغاية لما بعده أعني للعناية الإلهية.

وكل هذه المحددات هي التي يتقوم بها العمران من حيث هو ال"من حيث الاجتماع" الذي يحدد فاعلية الخاصيات الإنسانية الخمس التي أحصاها ابن خلدون بوصفها مسائل علمه الجديد . فقد عينها بدءا بالغاية وختما بالظرف المحدد فقال:" لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها:

1 - فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات (-أساس فلسفة التاريخ الطبيعي) وشرف بوصفه على المخلوقات (-أساس فلسفة الدين الربوني)

-2 ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع (-صلة بالحكم الديني) والسلطان القاهر(-صلة بالحكم الطبيعي) إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال عن النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامي لا بفكر وروية (-الحوار الطبيعي المصاحب للتدافع الطبيعي)

-3 ومنها السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه (-العقلي الذريعي) إذ جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه وهداه إلى التمامه وطلبه قال تعالى "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"

-4 ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش (-الظرف المحدد والمتقدم على كل محدد) كما سنبينه (..)

-5 وله في كل ذلك أمور تعرض من حيث الاجتماع -) مبدأ التفسير الأسامي في فلسفة التاريخ والدين») عروضا ذاتيا له (-للإنسان من حيث هو كائن اجتماعي أو حضاري وليس من حيث هو كائن حيوي أو ل

فشل العمل الفلسفي والديني في العمل : داء نخب العامة من الفقهاء والمتصوفة.

علة فشل العملين الفقهي والصوفي هو الجهل بطبيعة العمل المطلوب

وشروطه كما يحددها العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون: جهل نخب العامة من المتصوفة والفقهاء بعلاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ . ذلك هو جوابنا عن سؤال: كيف يثبت ابن خلدون فشل عمل الفكر الفلسفي وعمل الفكر الديني في

ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت غ.م. ص . . 31

المجال العملي ؟ يتبين ذلك من خلال الفصل الذي ينفي فيه قدرة العلماء على ممارسة السياسة والفصول التي تتحدث عن الثورات الدينية والسياسية الفاشلة ولم كانت فاشلة حيث حصلت هذه الثورات بقيادة الفقهاء أو بقيادة المتصوفة .

وحصيلة النظرية الخلدونية في تفسير العمل الفقهي والصوفي تعود إلى عدم الجمع بين شرطي الفعل السياسي المؤثر في التاريخ الإنساني: شرط القوة التي يمكن أن نعتبرها المبدأ الغالب على فلسفة التاريخ عندما تكون منفصلة عن فلسفة الدين وشرط الشرعية التي يمكن أن نعتبرها المبدأ الغالب على فلسفة الدين عندما تكون منفصلة عن فلسفة التاريخ . ويمكن أن نكتفي بعنوانين بليغين من باب المقدمة الثالث يكفيان لإثبات المسألتين اللتين نركز عليهما في تحليل شروط إصلاح صورة العمران أعني القوة والشرعية: "في أن

الدعوة الدينية من دون عصبية لا تتم" و"في أن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة". الفشل الشامل أو علل انحطاط الحضارة الإسلامية:

يمكن أن نرجع الفشل الشامل أو انحطاط الأمة الإسلامية إلى عدم فهم المنطق المتحكم في التاريخ وفي علاقتهما ببعده سواء من منظور الفكر

الديني (فلسفة الدين) أو منظور الفكر الفلسفي (فلسفة التاريخ): تعطيل آليات الحوار والتدافع بين المسلمين التعطيل المؤدي إلى فشلهم المطلق في الحوار والتدافع العالميين. فالتدافع الذي تعد أنواعه محرك التاريخ بمقتضى ما بعده تجري بحسب منطق التنافس على أصناف القيم (التدافع الذوقي والتدافع الرزقي والتدافع النظري والتدافع العملي والتدافع الوجودي) داخل نفس الحضارة وبين الحضارات المختلفة مع اعتقاد أن تاريخ الإنسانية الكلي على نحو التاريخ الذي يتحقق في مصير تاريخ

المسألة الثانية إصلاح مادة العمران أو المجتمع المدني

راوحت التأويلات الحديثة لفلسفة ابن خلدون التاريخية بين التركيز على دور

العصبية والتركيز على دور الاقتصاد دون الانتباه إلى التلازم بين وجهيهما الإيجابي والسلبي والى العلاقة بين العاملين وعودة الأمرين مع تفاعلهما في الاتجاهين (أثر العصبية في الاقتصاد وأثر الاقتصاد في العصبية) إلى أصل أعمق متقدم عليهما هو ما يرمز إليه ابن خلدون بعبارة حب التأله عند الإنسان من حيث هو إنسان أو الرئاسة الإنسانية الفطرية أو معاني الإنسانية التي يفسدها العسف والقهر: وجميع هذه الصيغ كنايات على موضوع فلسفة الدين التي تستند إليها فلسفته التاريخية. غلب على بعض التأويلات الكلام

وتتعلق بقوانين التاريخ في معانيه الخمسة معانيه التي تعمل في فكر ابن خلدون حتى وإن لم يكن واعيا إلا بثلاثة منها فقط هي المعنيان الأولان والأخير: 1و2 -معياه الخاصان بحضارة بعينها: مدد التاريخ العادي للعصائب السياسية (الأسر الحاكمة) ومدد تاريخ القطائع بين العصائب

المتداولة على

نفس الحضارة (الشعوب الحوالية على العصيات المثلة للحضارة الإسلامية مثلا هم العرب والأتراك والفرس والبربر إلخ . . (. 3و4 - مياه العلمان للإنسانية: مدد التاريخ العادي للحضارات العامة (تاريخ الحضارة الواحدة ككل) ومدد تاريخ القطائع بين الحضارات العامة المتوالية في التاريخ البشري (توالي الحضارات المختلفة) . 5- أصل هذه المستويات الأربعة الواحد: هو وحدة تاريخ الإنسانية أو تاريخ العمران البشري والاجتماع الإنساني الكوني ككل وهو تاريخ لا يخلف كثيرا عما يمكن أن يعد فلسفة تاريخ . لكن المنطق الذي يحكم هذه الأصناف من التاريخ جميعها منطق واحد رغم توسع عمل هذا المنطق الدرجات النسبية في توالي الحضارات في اللحظة الواحدة ثم في توالي الحضارات ثم في الطرح الكوني ككل.

مثاله رسالة الجابري في الدكتوراه وفيها يركز المؤلف على محورية العصبية وليس هو الوحيد فأغلب قراءاته التقليدية ميالة إلى هذا الفهم .

مثاله محاولة باتسييقا سفيتلانا نظريات ابن خلدون ترجمة رضوان إبراهيم دار المغرب العربي تونس 1974 وأغلب قراءاته اليسارية ميالة إلى هذا الفهم . ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت ص . :230 " اعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما . فالأول هو الشوكة والعصبية وهو البرهان بالجد. والثاني هو المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال . والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين . فلتذكر أولا طروق الخلل في الشوكة والعصبية ثم ترجع إلى طروقه في المال والجباية". على ضرورة الشوكة دون تصورها وعلى البعض

الآخر الكلام على تصوراتها وشروطها الخلدونية فلم يعد بالوسع الاستفادة منها في فهم العمران أو في إصلاحه .

والصحيح أو الأوثق مقتضى حاجة السياسة إلى الشوكة في هي ثمرة العصبية وأسستها وسطيان وتجمع بين الضروب الأربعة أصلها الواحد فحدا الشوكة هما:

1 - القوة العلمية التقنية (الصناعات مع الكسب والمعاش والرزق في الفصل الخامس من المقدمة).

2 - والقوة الاقتصادية ووسطاها هما التأثير المتبادل بينهما أي:

-3 أثر القوة العلمية التقنية في القوة الاقتصادية (دور القوة المادية غير المباشرة في القوة المادية المباشرة).

-4 وأثر القوة الاقتصادية في القوة العلمية التقنية (دور القوة المادية غير المباشرة في القوة المادية

فضلا عن العامل الأعمق في هذا القصور قصدت صلة المجالين بصنفي القيم العملية والرزقية ومن ثم صلتهما بضروب القيم الثلاثة الأخرى . فقيم الرزق أداة لقيم تسمو عليها هي قيم الذوق مصدرا لكل شعور بالوجود والسعادة ماديا ورمزيا من حيث إقامته للحياة (الغذاء) ولدلالته على علاماتها أعني القوة قدرة وحرية وقيم العمل أداءه لقيم تسمو عليها هي قيم الوجود مصدرا لكل رئاسة والمساعدة ماديا ورمزيا (منزلة الشخص في المجتمع ومنزلة النوع في الكون». وكل هذه العلاقات بوعي تام أو بشبه وعي غائم لا يمكن أن توجد من دون النوع المركزي في كل تقوم

قصدت قيم النظر أو المعرفة من أدنى مستويات الإدراك إلى أسماها أي إلى العلم النظري . وحتى ندرك أن ذلك ليس تحميلا لنظريات ابن خلدون ما لا تحتمل يكفي أن تعلم أنه شرط علمية التاريخ بعلم العمران لكونه خبرا عنه واشتق خطة علم العمران مما يعرض لخصائص الإنسان وشروط بقائه ونمائه وشعوره بكيانه عروضا ذاتيا من حيث العمران الذي له يعلله بمعنيين أساسيين: هما التعاون ومعناه التعاون على تحصيل الرزق خاصة والتآنس ومعناه غاية التمتع الذوقي بالحياة المشتركة التي أهم شروطها الأداتية الرزق أما الدفاع فهو كلا الأمرين معا أي إن الرزق والذوق لكونهما مطلوب الجميع أصبحا مادة تنافس فجعلا الذات معرضة للخطر تحصيلا لهما أو حماية ما حصل منهما . والمعلوم أن المقدمة تتألف من مدخل يعالج الشروط الطبيعية والمناخية الخارجية والشروط الطبيعية والنفسية الداخلية للذات البشرية وتبادل الأثر بين الأمرين وذلك هو مضمون الباب الأول يليه الثاني الذي ينتج عن توفر تلك الشروط لينشأ الشكل البدائي من العمران أو العمران البدوي تعاونا وتآنسا . وفيه يتخلق التنافس على أصناف القيم الخمسة فتنشأ شروط صورة الدولة أعني سلطة العصبية وسلطة التربية في القبائل بذرة للدولة التي ستكون العمران الحضري . ذلك أن نموها الطبيعي هو الذي يكون الأشكال البدائية من الدول التي هي في الأغلب عصبية مع دين طبيعي أو سماوي . فإذا حصل ذلك نشأت الحواضر فيتكون العمران الحضري الذي يتولد عنه شروط تحقيق خاصية الإنسان النوعية قصدت العمل المنتج للرزق بديلا من مجرد أخذه مما تنتجه الطبيعة والإدراك المنظر الذي يعود على كل ما تقدم ليخضعه لخاصية

المعرفة النظرية فيكتمل العمران في ذروة الحضارة قصدت الفنون والآداب . وذلكما هما أداتا العمران وغايتاه الذاتيتان للإنسان من حيث هو حيوان ناطق ومدني بلسان أرسطو . وابن خلدون لا يهتم بما يعنيه أرسطو بل بما تكون عليه خاصيات الإنسان من حيث ما يحصل له حصولا ذاتيا في وجوده العمراني لا الطبيعي تمييزا للتاريخ

الحضاري عن التاريخ الطبيعي .

وبيان أن مفهوم الشوكة أوسع من مفهوم العصبية إذا اقتصرت دلالتها على أحد أنواع تعين الشوكة أعني عصبية الأرحام أو عصبية الولاء. لكن المفهومين يمكن أن يتطابقا إذا أخذنا دلالة العصبية بمعنى ما تقوم عليه السلطان السياسي نقلا للعمران من الفوضى إلى النظام . فالغزالي حدد الشوكة بكونها ما يحقق القبول والطاعة أو المتبوعية: كل من توفر فيه هذه الخصال ممكن أن يكون محققا شرط الشوكة وهو الذي يقبل بالشرعية الرمزية الموجودة أو يرفضها ويعوضها بغيرها . أنظر في ذلك ما يقوله في فضائح الباطنية وتعليقنا عليه في كتاب آفاق النهضة العربية . لكن المسألة التي وضعها الغزالي دون أن يعالجها هي مسألة مصدر المتبوعية: لم يكون التابع متبوعا ؟ والغزالي ينسب التبوعية إلى التأييد الإلهي . . فهل هي قضية قوة مادية أم إن المسموعية التي هي من شروط المتبوعية هبة إلهية من جنس الكاريزما أو الزعامة التي تشبه ما عند الناس من الملكات العقلية أو من القدرات البدنية؟ كيف تتكون الزعامات وكيف تبنى عليها الشرعيات؟ ليس هنا محل بحث هذه المسألة علما وأن جواب ابن خلدون والغزالي من طبيعة واحدة: الزعامة والمسموعية من العناية

الإلهية رغم أنها تزداد قوة بالحكمة الحاملية والسياسية .

اين خلدون المقدمة ص :230 " اعلم أن مبنى الدولة على أساسين لا بد منهما . فالأول هو الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين"..

الباضرة). 5 - والأصل هو الشوق الحيوي أو إرادة الفعل التاريخي أو حب التملك (من الملكية إلى الملكية)*

والعصبية قاصرة بمقتضى حاجة السياسة إلى الشرعية إذ هي من دونها تفضي إلى الهرج"" وتعد الشرعية الشرط الغائي للسياسي (عندما يكون سويا لأنها قد تتقلب إلى أداة وخاصة في أواخر العهود).

وهي تتألف من ضربين حدين وضربين وسطين بينهما ويجمع بين الحدين والوسطين أصلهما الواحد * فحدا الشرعية هما:

1 - السياسة العقلية

2 - والسياسة الدينية. ووسطاها هما التأثير المتبادل بينهما أي:

-3 أثر السياسة العقلية في السياسة الدينية (تقديم مقصد العقل :أو الفوز في الحياة الدنيا) -4 وأثر السياسة الدينية في السياسة العقلية (تقديم مقصد الدين " : الفوز في الحياة الآخرة.

-5 والأصل هو الرئاسة الإنسانية" (تقديم مقصد النفس الجامعة للمقاصد كلها: من حيث هي حرة قادرة على حمل الأمانة).

لين خلدون المقدمة ص . ":132 وإذا تعين له (للملك» ذلك فمن الطبيعة

الحيوانية خلق خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استبياعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق الله الذي في طباع البشر (لا الملوك وحدهم ومن ثم فهو منزلة المستخلف التي للإنسان من حيث هو إنسان رغم أنها تكون أكثر وضوحا في الملوك والحكام» مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"".

لين خلدون المقدمة ص . ":150 إن كان (الملك)(. . . (. مقتضاه الغلب والقهر اللذان هما من الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبه للبشر في الغالب جائرة عن الحق مجحفة من تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته .) . (. فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المقضية للهرج والقتل . فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها .) . . (فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الاخرة".

لين خلدون المقدمة ص :239-238 " اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري وهو معنى العمران الذي تكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم (العقد الأول) تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه (-العقد الثاني» وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد

معرفته بمصالحهم. فالاولى يحصل نفعها في الدنيا والأخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة ومراعاته نجاة العباد في الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط (-مثاله انظام الفارسي القديم). . ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين : أحدهما يراعي فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص .. الوجه الثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة وتكون مصالح العامة في هذه تبعا -) أعم الأنظمة في العالم». .بل أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية وأشياء من

مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم -) نظام الحكم الواقع عند المسلمين)" .

بينا في غير موضع دلالة العرض في المقاصد وضرورة الاستغناء عن مقصد النسل . فمقصد النسل جزء من مقصد النفس إذ لا معنى للحفاظ على حياة النفس من دون تواصلها وذلك هو النسل فضلا عن كون النسل نفوسا . أما العرض فيتعلق بالكرامة البشرية أو بشرط كون المرء شخصا خلقيا ذا إرادة مثلما أن المال يتحقق بشرط كون المرء شخصا اقتصاديا ذا قدرة . ولما كان العرض مرتبطا بالشرف فإنه يصبح ضيقا لذلك فنحن نفضل مقصد أن نسميه مقصد الكرامة الإنسانية . وعلاقة التوازي بين الصفات الخمس الذاتية لله سبحانه وتعالى وبين المقاصد التي تجعل الإنسان يحاكي صفات الله في حب التأله بالمعنى الخلدوني هي التي

تحسم القضية كما أسلفنا في هامش سابق . اي م ابوت الملا ليت بن الأسس لي للقي ملم العمران شروطا في قيام العمران والمقاصد الشرعية خلال كلامه عن الظلم ونكير الدين

ابن خلدون المقدمة ص :196- "وفيه رأي في إسراع الفناء للأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له

والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكامل حتى عن شبع بطنه وري كبده. . وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المقترسة وإنها لا تساقط إذا كانت في ملكة الآدميين "

والاقتصاد ضروري بمقتضى حاجة السياسة للثروة التي هي ثمرة الاقتصاد وليست هي إياه . وتعد الثروة الشرط الأداتي للسياسي (عندما يكون سويا وقد تتقلب إلى غاية في نفس الشروط التي رأينا بالنسبة إلى العصبية). وهي تتألف من ضربين حدين وسطين بينهما وأصل الكل . فأما الحدان فهما:

- الثروة المادية 2 - والثروة الرمزية أو الفكرية . وأما الوسطان فهما التأثير التبادل بينهما أي: 3 - أثر الأولى في الثانية (الثروة تؤدي إلى التفرغ إلى جوهر الإنسان الذي هو عند ابن خلدون المعرفة والفن أي مضمون الباب السادس) -4 وأثر الثانية في الأولى (المعرفة تساعد على تنمية وسائل الإنتاج والنمط الحضري بدل النمط

5 أما الأصل فهو دور الرزق المادي والرزق الرمزي: فوظيفة الرزق المادي هي قيام الحياة كما ورد

وبذلك يتبين أن العصبية والاقتصاد لا يهمان ابن خلدون من حيث هما ظاهرتان طبيعيتان ومبدآن في فلسفة التاريخ المبتورة بل هما لا يصبحان عنده منتسبين إلى السياسة إلا بسبب عمقهما الوجودي أو دلالتهما في فلسفة الدين عندما يتحولان إلى أداة معبرة عن القيم العملية (البعد الفعلي

والرمزي في السيادة) وعن القيم الوجودية (البعد الفعلي والرمزي في الرئاسة) فيكون لكل منهما قانونان ضابطان يحولان دون فسادهما الطبيعي وإفسادهما الثقافي:

فقانونا العصبية الضابطان هما

القانون الاول: قانون يحافظ عليها من منطلق ضرورتها لحاجة الدولة إلى القوة المحافظة . ويمكن أن تكون هذه القوة قوة عصبية صلة رحم أو قوة عصبية صلة ولاء مباشرتين

وذلك يمنع الحاكم فردا كان أو جماعة من الاستفراد بالسلطة المجردة داخليا ويمنع تعدد العصائب أكثر من القدر المقبول خارجيا

"حدد ابن خلدون يع القة التي تستمد من الحمية ومثل فعولها في عدة مواضع وخاصية في ترجمة الشخصية مقارناها بقوة طبيعية هي الدوائر التي تحصل في الماء عند رمي الحصى فيه واعتبر قوانين تلاقيها من جنس قوانين تلاقي الأمواج الحاصلة من رمي حصى في أماكن مختلفة من المساحة المائية المتصلة فيكون مجال اعتراك العصبيات هو المكان المعمور من الأرض حيث تتقاسمه القبائل والأمم بحسب قوى العصبيات ويتقاسمون الزمان بحسب مدة بقائها . فأما أصلها النفسي فهو الغضب للذات وللقبيل أو الحمية الممتدة من أجل كل ما يمكن أن يفهم منه مسا

بالذات والقبيل وأهم مجال الامتداد هو عصبية الدم أو صلة الرحم سواء كانت حقيقية أو متوهمة. لكنها في عصبية الولاء أكثر عقلانية لأن مجال امتدادها لا يتعلق بما له صلة بكيان الذات كله بل بإحدى صفاتها قصدت ما يستمد من الولاء من جاه ومكانة ومصالح . لذلك فهي أقل متانة من عصبة الدم في منطق التحليل الخلدوني رغم أني اعتبرها ذات فاعلية أكبر لأنها تستند إلى حساب المصالح وليست مجرد غضب حيواني عفوي . ومثلما يمكن لعصبية الدم أن تكون حقيقية أو وهمية غير واعية بطابعها الوهمي فإن عصبية الولاء يمكن أن تكون ذات فرعين: عصبية الولاء المحسوب وعصبية الولاء غير الواعي وهو الأقوى لأنه عصبية ولاء لعقيدة . أما كيف مثل ابن خلدون لطبيعة مفعول العصبية دون تمييز بين أصنافها الأربعة التي أشرنا إليها فيمكن استمداده من قياس هذا المفعول بالأمواج الدائرية التي تحصل في الماء عند رمي حصاة فيه كما أسلفنا . فيكون مركز الدوائر هو مهبط الحصاة بعد الرمي وتمتد الدوائر بحسب قوة الوقع . ويمكن أن نقول إن الحصاة في هذه الحالة من أصناف أربعة: صلة الرحم الحقيقية وصلة الرحم الوهمية وصلة الولاء المباشرة للحاكم الذي

أو غير مباشرتين بفضل الولاء لعصبية الرحم الحقيقي أو الرمزي أو لعصبية الولاء المصلحي أو الولاء العقدي (سواء كانت العقيدة عقيدة جماعة جزئية أو جماعة كونية)" . والأحزاب عصبية ولاء مترددة بين النوعين الأولين وبين النوعين الثانيين: حزب عصبية الرحم الحقيقي وحزب عصبية الولاء المصلحي وحزب الولاء العقدي . وشرط بقاء القوة التي تستمد من صمود عصبية الولاء المصلحة أو العقيدة التي يجدها الموالون في نظام

السلطة والجاه.

القانون الثاني: قانون يحد منها من منطلق عدم كفايتها لحاجة الدولة للشرعية المحافظة على فاعلية القوة . وقد حصر ابن خلدون مصدر الشرعية في مفهوم واحد يقبل التسمية بالعقد الاجتماعي مادته تنظيم مصالح العباد تنظيما تخضع له الدولة ويمكن أن يكون أصلا لسياسة عقلية (طاعة المطاع مشروطة برعاية مصالح المطيع الدنيوية) أو لسياسة دينية (طاعة المطيع فيها وسيط هي طاعة الله التي أمرت بطاعة ولي الأمر ذي الولاية الشرعية). لكن الشرعية تشترط عند ابن خلدون السياستين كلتاهما في الواقع الفعلي مع مبدأين حدين قل أن ينتبه إليهما الناس وهما علة فاعلية المبدأين الحاصلين في الفعل قصدت الخوف من القوة المادية العنيفة المطلقة في حال الفوضى عند غياب الدولة (مما يجعل القبول بالظلم أقل الشرين) والخوف من القوة الروحية المطلقة أو حال الحساب يوم الدين (ما يجعل رفض الظلم الدنيوي وتحمله نابعين من نفس المصدر لكون العدل السماوي يمكن أن يكون دافعا للثورة أو معزيا عن الواقع»). وشرط بقاء الشرعية لني #ستمك مزع بسورد عضيبية ابرلا هاننقاء المتبرة التي يلها الموافراك في لاتتي با لطقية.: كلما متقادها الشرع سواء تعلقت بالملكية أو بالمنازل المعنوية في السلم الاجتماعي . لذلك كان الأصل في الحقيقة فلسفة دينية ضمنية كما أسلفنا .

تستمد منه المصلحة وصلة الولاء لعقيدة صارت مشتركة بين الحاكم والمحكوم وأصبح الحاكم تمثلا لشرعية الكلام باسمها. أما وجه الشبه بين صلة الرحم الوهمية والولاء للعقيدة فهي طبيعة علاقة مبدأ العصبية بطبيعة

التحريك الناتج عنها . فهي في الحالتين ناتجة عن التحريك بالرمز إلى صلة الرحم أو إلى صلة المصلحة وليس بهما مباشرة كما في حالة الرحم الحقيقي والولاء للحاكم من أجل المصلحة الواعية المحسوبة . وفي الحقيقة إن جميع الأحزاب تتألف من نوعي عصبية الولاء: ولاء المؤلفة قلوبهم وهو مصلحي خالص وولاء المؤمنين برسالة الحزب . كما أن جميع القبائل والعروش تتألف من نوعي عصبية الرحم: الرحم العضوي الخالص والرحم الرمزي -

ولما كانت العصبيات بهذه العدة من الأصناف فإن مبادئ القوة السياسية تكون بعدتها وهي تتوالى بحسب التطور العمراني الذي يتشكل بغلبة الواحدة تلو الأخرى منها . لكن العمران السوي هو الذي لا بد فيه منها جميعا مع العصبية الجامعة بينها كلها والتي هي أصلها جميعا قصدت عصبية الفطرة أو الأخوة البشرية عندما تصاغ في الرسالة الخاتمة كما تشير إلى ذلك آيتي الميثاق " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا! أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذه غافلين» أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفهلكنا مما فعل المبطلون") الأعراف 171-- .(172 فالرسالة الخاتمة من حيث هي فطرة عفوية هي عين العصبية اللاواعية للنوع البشري ككل . وهي من حيث هي فطرة مدركة لذاتها بفضل مضمونها النقدي لمراحل الوعي التاريخي المتناقض مع الفطرة (حقيقة مضمون القصص القرآني (تصبح عين العصبية الواعية للنوع البشري ككل من حيث هو راع للكون أو مستخلف فيه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يكون خير أمة

أخرجت للناس فتشهد على العالمين أعني كل سكان العالم من الموجودات (والمقصود بالعالم كل المخلوقات في قبال أحدها كما حدد ذلك ابن خلدون في فصل الصوفي من المقدمة).

وتلك هي علة تركيز ابن خلدون على دور الظلم في فساد العمران وربطه ذلك بأهمية المقاصد الشرعية الضرورية مع التنويط الصريح على أن الظلم لا يكون إلا من صاحب السلطان أو ممن يحتمي به ومن ثم فهو ناتج عن فساد صورة العمران التي تفسد مادته لكأن ابن خلدون يتكلم على ما فرآه من حكام المسلمين الحاليين . ابن خلدون المقدمة دار الكتب العلمية بيروت ص . 225 ": والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه كما قدمناه وباله عائد على الدول . ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم أعم من ذلك . وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. . فجباة الأموال بغير حقها ظلمة والمعاونون عليها ظلمة والمانعون لها ظلمة والمعتدون على حقوق الناس ظلمة وغصاب الأملاك على العموم ظلمة ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهاب الآمال

من أهله. واعلم ان هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري وهي الحكمة العامة

وقانونا الاقتصاد الضابطان هما:

القانون الأول قانون اقتصادي يشترط لتحقيق العدل الحقوقي حرية السوق واستقلال العملة لتكون قيم التعاوض في التبادل عادلة وكلا الوجهين يتعلق بأمر متناقض في جوهره لأن أحدهما يبدو

1 - فلا بد من الحد من تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية حتى يتحقق شرط التحديد الموضوعي للقيم المادية (السوق) ولحاملها الرمزي (العملة).

-2 ولا بد من إطلاق تدخل الدولة في رعاية المعايير الموضوعية للحفاظ على صدقية قيم التعاوض:

القانون الثاني قانون حقوقي شارط للفعالية الاقتصادية قانون حماية الحقوق أو استقلال القضاء . وفيه كذلك توجهان متعارضان لأن أحدهما يبدو معارضا لتدخل الدولة والثاني مؤد إليه .

1 - فالوجه الأول يتعلق بالحد من تدخل الدولة في الحياة التشريعية تشريعا وتنفيذا للقوانين المحددة للحقوق والحامية لها.

2 - والوجه الثاني يتعلق بضرورة رعاية الدولة لشروط حرية التشريع ونزاهة التنفيذ فضلا عن حرية المعاملات بين المواطنين. الأسام للتوازن بين قوانين قوة القائم في مدقي وجوه العمران سياسا والدقيق أعني العصبية والثروة المحددين لمحركات التاريخ وضابطيهما الرابطين أياهما بفلسفة الدين:

-1 كيف نحدد نظام اقتسام السلطة والجاه أو ما هو أفضل نظام سياسي يمكن استعماله في إقامة مجتمع سياسي يحقق شروط عصبية ولاء للوطن والأمة يعلو على كل ولاء؟ ذلك هو دور ضابطي العصبية اللذين يؤولان بين

الحاكميتين الإلهية والإنسانية.

-2 كيف نحدد نظام اقتسام الملكية والحقوق أو ما هو أفضل نظام قانوني يمكن استعماله في إقامة مجتمع مدني يحقق التضامن الجماعي بين فئات المجتمع بحيث يكون الجميع مفضلا بقاء الجماعة ومن ثم عاملا من الإصلاح الذي يدعو إليه ابن خلدون ويرسه على فلسفة دين ضمنية تحدد طبيعة الصلة الأداتية بين الحاكميتين الإلهية والإنسانية.

المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهما وأدلة في القرآن والسنة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر. . .ولو كان كل واحد قادر عليه لوضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع التى يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر . إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه لا يقع إلا من أهل القدرة والسلطان. فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه من نفسه ."

وبتحقيق هذه الشروط يكون العمران البشري قد حقق شروط الإصلاح المتصل أو شروط الاستخلاف الذي هو رعاية الكون أو استعماره بلغة القرآن الكريم استعماره بمن يساهمون وراثة الأرض . وعندئذ تصدق على العمران مقومات الاستخلاف الخمسة التالية كما عرفها ابن خلدون بوصفها الجسر الرابط بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في المقدمة لأن الإصلاح رهين تحقيق شروط الاستخلاف أو تأهيل الإنسان للقيام بالأمانة

. وتدور هذه التعريفات كلها حول شروط تحقق معاني الإنسانية في العمران البشري: إنه جماع الشروط (فلسفة تاريخ) التي تحقق مفهوم الاستخلاف (فلسفة دين) الذي أعتبره علة اتصاف الإنسان بالعقلين العملي والنظري ومن ثم استئهاله الرئاسة الكونية في عالم المخلوقات.

1 - فهو أولا يعرف معنى الإنسانية العملي الخالص منذ بداية الباب الثاني من المقدمة في عرضه لنظرية العمران البدوي وتكوينية الدولة خلال تعليله انقراض الأمم المغلوبة فيقول:" وفيه رأي في إسراع الفناء إلى الأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له؛ والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي"

-2 وهو يعرف ثانيا معنى الإنسانية العملي المطبق في القسم الثاني من الباب السادس من المقدمة عند الحديث عن التربية المستندة إلى القهر والعسف فيقول:" ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والمماليك أو الخدم سطا عليه القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك . وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهو الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقضت عن غايتها ومدى إنسانيتها وعاد أسفل سافلين . وهكذا وقع لكل

أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف"

-3 كما يعرف ثالثا معنى الإنسانية النظري الخالص في بداية الباب السادس من المقدمة عند "واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث مما فيه . فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة. . فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر من غيره من الحيوانات. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته"

4 - كما يعرف رابعا معنى الإنسانية النظري المطبق في الباب الخامس من المقدمة عند الحديث عن نظرية العمل قائلا:" ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف"

ابن خلدون نفس المصدر، الباب الثاني الفصل الرابع والعشرون ص 20.
ابن خلدون المقدمة الباب السادس الفصل أربعون ص . 1043-1042

المقدمة الباب السادس الفصل الحادي عشر ص . 840-839

ابن خلدون المقدمة الباب الخامس الفصل الاول ص . 678

القرآن تجاوز المقابلة في الاخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع . لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليه حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في

اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع الفنون الجميلة وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركته من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية . ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما .

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار

الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الاعتداد الرمزي (الحظوة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (الحظوة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

المسألة الثالثة

إصلاح صورة العمران أو المجتمع السياسي (وفيها علاج سريع لوضعية المسلمين الحالية)

بينا فلسفتي الدين والتاريخ الضمنيتين في صورة العمران أي في السياسة والتربية وفي مادة العمران أي في الاقتصاد والثقافة ما هما وكيف تتدخل جميعها في نظرية الإصلاح المتصل الخلدونية تدخلا سنده صلة فلسفة التاريخ (منظور أدوات تحقيق الوجود الإنساني خاصة) بفلسفة الدين (منظور غايات تحقيق الوجود الإنساني). ولما كانت الصورة والمادة متوالجتين في الأعيان رغم قابلية الفصل بينهما في الأذهان وكانتا متبادلتي التأثير فإن الفصل بينهما في عملية الإصلاح المتصل أمر ممتنع . لذلك فعلاج إصلاحهما المتصل لا يكون إلا من خلال إصلاح تفاعلاتهما المحددة بتواصلها حيوية العمران التي تقوى بالتناغم بين صورته ومادته وتضعف بالتنافر بينهما التنافر الناتج عن استبداد عاملي الصورة بالمادة أو استبداد عاملي المادة بالصورة . ويصل الفساد غايته عندما يحصل الاستبدادان كما هي حال المسلمين اليوم: فاستبداد صورة . العمران سياسة وتربية بمادته هو مفهوم سرطان الدولة البوليسية واستبداد مادة العمران اقتصادا وثقافة بصورته هو مفهوم سرطان الفساد العام في المجتمع" . وبذلك تنحصر مسائل الإصلاح الشامل كله في قضيتين جامعتين لوجهي الصورة (السياسة والتربية نظرا وعملا) والمادة (الاقتصاد والثقافة نظرا وعملا) لأن علاجهما يحقق شروط إصلاح شأن المسلمين ما دامت ثمرته هي تحقيق الصلح بين فكر النهضة وفكر الصحوة "لذلك فكل من يتحدث عن الفساد السياسي مقتصرا عليه لم يفهم طبيعة الأزمة التي تعاني منها الأمة . مالم نفهم أن الأزمة ضاربة عروقها في أعماق أعماق الأخلاق المنحطة التي آل إليها الإنسان المسلم في مادة العمران أعني في الاقتصاد

والثقافة فضلا عن صورته أعني السياسة والتربية يمتنع

عليه أن يدرك طبيعة الداء ومن ثم أن يفهم أن المسلمين اليوم بحاجة إلى ثورة روحية في هذه المجالات كلها ثورة من دونها يمتنع أن يصلح حالهم سياسيا حتى لو قادهم ملاك منزل من السماء: فلا يمكن أن يصلح حال مجتمع برأس مهما كانت إذا كان كل الجسم يعاني من حالة متقدمة من

السرطان. الفكرين اللذين عادا بالأمة إلى الحرب الأهلية خاصة منذ أن صار شأن الإصلاح شأنا دوليا:

1 - القضية الأولى هي كيف نحقق شروط القوة الشرعية: كيف نحقق وحدة التنوع الإنساني

في المجتمع المسلم بالتغلب على القوة الطاردة تحقيقا يغنينا عن الحاجة إلى الدولة البوليسية والخداع العام

بعضنا للبعض: ذلك هو مجال التصرف الراشد في الحقوق المعنوية والتربية. وبصورة سلبية كيف نتغلب على

الطائفية والعرقية اللتين استعرتا في كل أقطار الأمة بسبب فساد النظام السياسي والتربوي ؟ طبيعة الحل

السياسي تكمن في ضرورة أن يكون رعاة أمر الأمة من ترضى عنهم الأمة فتختارهم لهذه الرعاية وفي طبيعة الحل التربوي التحررية والنقدية .

-2 القضية الثانية هي كيف نحقق شروط الشرعية القوية: كيف نحقق وحدة التنوع الإنساني في الجماعة المسلمة بتقوية القوة الجاذبة تحقيقا يغنينا عن الحاجة إلى آليات الفساد في التعامل والتعاوض والنفاق العام : وذلك

هو مجال التصرف الراشد في الحقوق المادية والثقافية. وبصورة سلبية كيف نتغلب على الصراع الفئوي والظلم اللذين استعرا في كل أقطار الأمة بسبب فساد النظام الحقوقي والنظام الإعلامي؟ طبيعة الحل القانوني الحقوقي تكمن في ضرورة أن يكون الشرع مستندا إلى الأخلاق الإسلامية لا إلى الفقه بمعناه الذي قضى على خاصية فرض العين في التشريع فحوله إلى فرض كفاية يقوم بها الفقهاء" دون فكر عميق حول مبادئ الأخلاق الإسلامية (لا نصوص الأحكام الفقهية) التي يستند إليها التشريع سدقي لحمة في لقان الكرم رسن الرسصول حرم وفي لاحل الإعلاسي التحرري والتقدي خضوعا لمبدأ التواصي بالحق في الأمر بالمعروف والنهي عن

والقضيتان متلازمتان . يكو مدا توس الأخرى انلاب عل توة الطاردة سلبا وتقوية القوة الجاذبة إيجابا هدفهما واحد هو: تحقيق وحدة المتنوع والمتعدد بالطبع في كل جماعة بشرية تتألف منها أمة شاملة أو أحد شعوبها دون حاجة إلى الخداع والنفاق العامين. فيصبح المشكل كله شروط تحقيق شروط الرعاية الصالحة لشؤون الأمة وحقوقها تشريعا وتنفيذا ورقابة ومن ثم كيفية اختيار رعاة الأمر وشروط العدل في توزيع السلطة الزمانية والروحية والثروة المادية والرمزية . والقضية الاولى تتعلق بكيفية التغلب على الصراع الطائفي (بعد أن أحياه فكر الصحوة) والعرقي (بعد أن أحياه فكر النهضة) في الأمة وكيفية حسم المقابلة الزائفة بين التشريع الديني والتشريع الوضعي .

الحكم الراشد ذلك هو رهان النظام العادل من المنظور الإسلامي الذي ينبغي ألا يكون مثاله الأعلى النظام

١ بلية القياس التي تضفي عليهم دور السلطة الروحية المشرعة في ما لا نص فيه بديلا من الأمة . وهي آلية غير شرعية لأن مستعملها ليس وكيلا عن الأمة منتخبا منها لأداء وظيفة سلطة التشريع . فالفقيه يرفع بهذا السلوك القياسي وظيفتي القضاء والإفتاء اللتين هما فرض كفاية إلى رتبة وظيفة التشريع التي ينبغي أن تبقى فرض عين لأن جوهرها هو سلطة الآمر بالمعروف والنهي عن المنكر رعاية لشأن الأمة بمعنى كون الجميع راعيا . صارت الخبرة بالنصوص كافية للانتقال من سلطة الخبير إلى سلطة الأمير بدل أن يبقى خبيرا في فهم النصوص صار واضعا لما يماثلها منزلة بالقياس عليها .

" انظر في ذلك حوارنا مع الشيخ البوطي بعنوان إشكالية تجديد أصول الفقه سلسلة حوارات لقرن جديد دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق ديسمبر .06

الديموقراطي الحالي بل نظام أفضل منه نقدمه للإنسانية بعد استخراجه من مبادئ رعاية الأمر كما حددها القرآن الكريم . فمن الأخطاء الفلسفية الشائعة تجاهل التناقض الجوهري بين نظرية الديموقراطية وتبنيها العملي بحجة أنها أقل الموجود سوءا . فليس من الصدفة أن النظرية الفلسفية تعتبر الديموقراطية أسوأ الأنظمة السياسية . إنها تبنى على أصلين سلبيين لا ينكرهما أحد:

الأول هو: نفي سلطان الحقيقة والعقل وتعويضهما بسلطان لعبة الحظ الانتخابية بكل ما يعتريها من

والثاني هو: التسليم بامتناع تحقيق شروط النزاهة الأفضل للعبة الحظ

الانتخابية والاستعاضة عنها بفنيات الخدع التي تضفي عليها ظاهرا من المشروعية.

لذلك فكل نظام يتحدد فلسفيا بهاتين الخاصيتين يمكن أن يتصف بصفات النظام الديموقراطي من حيث هو شكل مؤسسي يعالج قضايا المجتمع المدني والسياسي لينقلهما من الحرب الأهلية الحارة (الصراع الدامي العلني على الحكم بوصفه وسيلة الحصول على القيم والتغير الانقلابي) إلى الحرب الأهلية الباردة (الصراع الدامي غير العلني على الحكم لنفس الغايات) فيكون الفرق بين السرطان الذي نعاني منه وهذا النظام هو الفرق بين الحرب الباردة في الداخل من أجل الحرب الحارة في الخارج لا غير أي إننا لن نصلح شأننا من منطلق القيم القرآنية بالحل الديموقراطي بل نقبل بمنطق التاريخ الطبيعي الذي تطبقه الديموقراطية الغربية . فهي تطبق السلم الداخلية من أجل الحرب الخارجية الدائمة . ليست هي إذن إلا حربا أهلية كونية تشمل المعمورة خاصة منذ أن أصبحت قرية بفضل التكاثر والتواصل البشريين وتناقص الموارد ومن ثم تزايد التنافس عليها تزايد قد يؤول بالبشرية إلى حروب القبائل على الماء والكلأ . فهل نريد أن تكون حياة البشرية خاضعة لمنطق التاريخ الطبيعي فتبقى في الحرب الأهلية الدائمة أم إن الرسالة الإسلامية تطالبنا أن نكون شاهدين على العالمين فتقدم لهم السلم الأهلية الكونية من منطلق الأخوة البشرية ؟ ما العلة في فقداننا الطموح إلى استكناف دورنا في التشريع الكوني بصوغ رسالتنا التي حددها لنا القرآن الكريم ؟

لا شك أن التفاوض وتقاسم المصالح هما سبيل التعايش بين الأفراد

والفئات داخليا . . لكنهما لم يبقيا كافيين منذ أن أصبح من الواجب تعميمهما على المعمورة ما يوجب التخلص من الحل الديموقراطي الغربي الحل الذي يجعل المسالم الداخلية أداة لتحقيق القوة الداخلية التي تمكن من الحرب الخارجية: وذلك هو جوهر الحل الديموقراطي الغربي الذي توسع الآن ليشمل كل الغرب كما يرمز إلى ذلك توسيع دائرة عمل الحلف الأطلسي . أما ما نريده بديلا من تعميم منطق التاريخ الطبيعي أعني منطق الصراع والبقاء للأقوى فهو الحل الديموقراطي الإسلامي الذي يعالج:

-1 قضايا المجتمع المدني وتتعلق بالسلطة الروحية في مجال الغايات تحديدا لقيم الذوق والرزق في صلتهما بالواجب والحلال من القيم المعرفية والوجودية دون أن نقصر ذلك على الداخل بل نعممه على المعمورة.

-2 قضايا المجتمع السياسي وتتعلق بالسلطة المادية في مجال الأدوات تحديدا للمتصرفين النافذين إيجابا .

(حكما) وسلبا (معارضة) في قيم الذوق والرزق في صلتهما بالحاصل والواقع من القيم المعرفية والوجودية دون أن نحصر ذلك في الداخل بل نعممه على المعمورة.

ويمكن أن نحدد أفضل الحلول من منطلق فلسفة الإسلام لو تخلصنا من توثين الموجود للبحث على أفضل تعيين للمنشود . فالرهان الحالي في لعبة الحظ الديموقراطية الغربية هو تعيين الأغلبية التي تتولى تصريف قيم الرزق والذوق والنظر والعمل والوجود في مستويي التصرف التشريعي والتنفيذي بحسب بعدي التمثيل المدني (المجتمع المدني» والسياسي (المجتمع السياسي) في الداخل والعمل بعكسها في الخارج . ويمكن أن نقول إن

هذه الآليات الديموقراطية تتراوح بين حدين مطلقين هما النسبية المطلقة (تفسد بسرعة لأنها تعطل القرار التنفيذي) والأغلبية المطلقة (تفسد بسرعة لأنها تعطل الروية التشريعية) مع وسيطين يمزجان بينهما في التشريع والتنفيذ (النظم البرلمانية الخالصة» معا أو في التشريع دون التنفيذ (النظم الرئاسية الخالصة) وتأليفات لا متناهية بين الوسيطين جمعا بين البرلماني والرئاسي بغلبة هذا أو ذاك .

فيتبين من ذلك أن النجاح في المؤسسات الديموقراطية التي وصفنا" معياره ليس آلية

اختيار المتصرف في الشأن العام بل تعيين كيفيات تقاسم السلطة في مستوياتها كلها أو في بعضها تقاسما

بالقوة وليس بالفعل فيجعل أمل الوصول إليها عند الجميع رغم علم الجميع أن الوصول إليها يخضع

لآليات ثابتة في كل عمران: هي آليات تدافع القوى المنظمة. ومن ثم فكل نظام يمكن من تقاسم السلطة

في المستويين المدني والسياسي تشريعا وتنفيذا يتجاوز الديموقراطية الغربية فيشمل كل الإنسانية ويمكن

وروي والكرية واد اوري جر أضل لطا جا اب بلا ل ا التعدد والوحدة ومن ثم بالعدل. والمساواة ؛ بين المقومات في الأذهان وقدر المستطاع هي لحمة

شعن يع لماي مست علي الي يي الي تسم ار ل ل ليت ومن لم الذي يتسا

بعد اهرات محفمة وصفا خال اول لا يت بات الكرعيد اراي مستا التعدد الناتج عن الأدوات الغالبة على نظام القيم في الحضارة الغربية والتعدد الناتج عن الغايات الغالبة على نظام القيم في الحضارة الإسلامية ليكون البديل الأصلح لرعاية الشأن البشري في المعمورة التي صارت الديموقراطية الغربية ليست نظام حكم ملزم إلا في الداخل بين المنتسبين إلى الجماعة المغلقة على نفسها من أجل الحرب في الخارج: لذلك يمكن القول إن إسرائيل هي الكاريكاتور الذي يفضح حقيقة الديموقراطية الغربية ومن لم يفهم ذلك لا يمكن أن يدرك علاقة الديموقراطية الغربية بالاستراتيجية الحزبية في منطق التاريخ الطبيعي المتحكم في الوجود الإنساني في علاقته بالتنافس الكوني على قيم الرزق وقيم الذوق في قيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود . إنها "ستراتجام" أو خدعة حربية في الصراع من أجل الحياة توحد الداخل بالحوار والتفاوض من أجل الصراع مع الخارج بكل الأسلحة التي يوفرها المجتمع المنظم . وقد تقدمت على هذا النظام في نفس الوظيفة الرابطة المعنوية للقبيلة الكبيرة لأن الدولة الحديثة ليست في الحقيقة إلا قبيلة كبيرة ومن ثم فليس من الصدفة أن تكون الدولة الغربية الحديثة مبنية على الوحدة الإثنية وأنها بمجرد أن يطرأ عليها التعدد الإثني والثقافي يبدأ عقدها في

الانفراط فتعود إلى الصراع العرقي والطبقي كما هو الشأن في ما بلغ فيه منها التعددان مرحلة تهدد فكرة الدولة القومية بالمعنى الغربي الحديث . وهذه مشكلة بات الغربي يعاني منها منذ أن طرحت فيه محاولات تحديد العلاقة بالأقليات العرقية (السود مثلا) أو الثقافية (المسلمون مثلا) .

ا و ا او انو وى عق لتقي لخي المقال ومحي ج كط

شروط نجاح الحل الديموقراطي الإسلامي:

ذلك هو الحل الذي سيمكن بالعدل بين القوميات والشعوب من تحقيق الوحدة الإسلامية (نموذجا لتحقيق الوحدة البشرية) وتهميش دعاة الانفصال مثلا فيجعل قومياته النموذج الحي للنظرية الإسلامية التي تعتبر التعارف بين الشعوب والقبائل شرط الحياة الإسلامية التي نقدمها نموذجا اختياريا للبشرية . وإذا كان يحق لنا أن نضرب مثالا حيا عن مجال ساخن لتطبيق هذه القاعدة فإن العراق يعد أفضل الأمثلة السلبية وماليزيا أفضل الأمثلة الإيجابية من علاج القضية . فالعراق يمكن أن يسترد عافيته إذا اعترفت نخبه السياسية بحقائق التأليف المذهبي والعرقي مثل اعتراف النخب الماليزية بهما . ذلك هو الحل الوحيد الذي ينقلها من وضعها الحالي النافي لوحدة العراق بالمحاصصة الطائفية والعرقية كما يريد العدو إلى التطبيق الحي للمبدأ الإسلامي الذي يعتبر الوحدة الحية تأليفا عادلا بين عناصر المعادلة الفعلية للشعوب والقبائل التي يتألف منها مواطنو دولة من الدول .

فالمهم اكتشاف المعادلة التي تمكن من اقتسام الرزق والذوق ورمزيهما أي السلطة الزمانية (السياسة» والسلطة الروحية (الدين) بالعدل في الأمة الواحدة وفي المعمورة بين الأمم . عندئذ سيعترف الجميع بالنخب المتعالية على هذه الفروق إذا كانت ممثلة بحق للعدل بين الفئات والأعراق . ولا معنى لاعتبار الدولة الحديثة المبنية على القوى السياسية والقوى المدنية بالمعنى الحديث معيارا للوجود العمراني السوي إلا إذا بنينا ذلك على تطوير

البنى الفعلية للمجتمع المعين . لا ينبغي أن نتجاهل أن مجتمعاتنا لا يزال فيها للعشيرة والقبيلة والطائفة والعرق الدور الحيوي الذي لها في جل أقطارنا: ما يهم في التوافق بين البشر ليس الأسماء بل المسميات لأن لحمة النسيج العمراني أهم من الشعارات.

فالمجتمعات المزعومة متقدمة نفسها لا تستمد تماسكها من التنظيمات المدنية السطحية بل هي تستمده من الروابط العميقة المستندة إلى مقومات الالتحام الأصلي في العمران البشري : أعني تقاسم الدور في عنصري صورة العمران (السياسة والتربية) وفي عنصري مادته (الاقتصاد والثقافة). لذلك فلحمة العمران في لامجا جل التصيح الاساعي فى ل أنظارالوطع الى ودا السلا متسب ال ع مثلة للحمته في كل عمران سوي بخلاف مظاهر السطح التي يتصورها التحديثيون شرطا في التحديث . ولعل أفضل لحظات بروز هذه الحقيقة هي اللحظات التي تتعرض فيها الأمم للأزمات: عندئذ لا تصمد إلا

وليس في هذا أدنى نزعة يتوية . فالمعمورة صارت جماعة واحدة طبيعيا (تكفي ظاهرة انتقال الأمراض العضوية) وثقافيا (تكفي ظاهرة انتقال الأمراض الثقافية) لكنها ما تزال خاضعة لمنطق الجماعات المتناحرة . لذلك فلا بد من تصور النظام العالمي في شكل دولة واحدة ليصبح الآخر الذي تتحدد بالإضافة إليه ليس جماعة أخرى بل أدواء الجماعة الطبيعية والثقافية وأغلبها علته التنافس المرضي على القيم التي حددنا: : التعاون عليها وحصر التنافس عليها في مناهج السعي إليها وتحسين شروط الوصول إليها للجميع . . وهذا هو بالذات ما يطلبه القران الكريم الذي جعل مواد

التنافس الطبيعية (الرزق والذوق) أدوات تين عرى الأخوة البشرية بدل من أن تكون سبب الصراع بينهم وذلك بفضل النظام الذي يقترحه مواد التنافس الحلقية ورمز الرزق أو السلطة السياسية ورمز الذوق أو السلطة الروحية).

اللحمات ذات القيام الفعلي في الترابط الاجتماعي.

يمكن للدولة أن تكون أحدث ما يكون وأكثر ديموقراطية من الديمو قراطيات الحديثة إذا هي فهمت حقيقة المعنى الإسلامي لنسيج الشعوب والقبائل النسيج الذي نرى رؤية العين في العراق الحالي صورته المنحطة نكوصا إلى الجاهلية بسبب نسيان قيم القران الكريم في التعامل مع السياسة والتربية والاقتصاد والثقافة . فالنسيج الاجتماعي أساس حماية الفرد من استغلال قوة الدولة ضد الأفراد أو المجموعات وهو أساس حماية الدولة الوطنية من العدوان الأجنبي والاحتلال بخلاف مفهوم الفرد المجرد من هذه الروابط والمقتصر وجوده المدني على الروابط الاصطناعية للعمران الحديث . . ويكفي أن نعترف بمقومات النسيج العمراني ومكوناته وأن نعاملهما بمبدأ التعارف بين الشعوب والقبائل في نفس الدولة أو في الدول المختلفة وبالعدل بينها كما يوجب ذلك الإسلام حتى تعود الامة إلى سر قوتها المادية والروحية فتستأنف دورها التاريخي في التدافع والحوار الأمميين .

التشريع الراشد

كيف يمكن تجاوز المشكل الزائف الناتج عن المقابلة بين التشريع المنزل والتشريع الوضعي في بلاد الإسلام؟ كل الفرق الإسلامية وكل المذاهب

الفقهية تتفق على مبدأين يلغيان القضية من أساسها .

1 - فالجميع يؤمن بأن الرسالة خاتمة ومن ثم فالشرع المنزل مقصور على ما يوجد في القرآن والسنة وهو مجموعة منغلقة وغير قابلة للزيادة. وكل محاولات القياس حتى بعد أن بلغت الذروة في نظرية المقاصد لن تحل هذا المشكل إلا بالحل الزائف الذي يبرر استبداد الفقهاء بسلطة التشريع ومنع الامة من القيام بفرض العين في التشريع الخوط بها مباشرة أو بتوسط من توكله للقيام بالمهمة.

-2 والجميع يسلم بأن النصوص المحدودة لا تحيط بالنوازل اللامحدودة ومن ثم فلا بد من تشريع تكميلي من وضع الأمة إما مباشرة بالعرف أو بصورة غير مباشرة بتوسط السلطة التشريعية. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بإبداع مؤسسة التواصي بالحق طلبا للحقيقة والحق للعمل بهما فتكون الأمة المشرع الفعلي في ما ليس فيه نص خاص بمجالات التقويم الخمسة: التقويم الذوقي (قيم الجمال (والتقويم الرزقي (قيم الاقتصاد) والتقويم النظري (قيم المعرفة) والتقويم حي ريع سوام راض توعيدي حم نا تاروع البو رز بد حي سيق هذه المعادلة . فأما الحد الأدنى بياس الاعتماد على التشريع الوضعي فهو القائل بوجوب استعمال القياس واستقصاء جمع السنن النبوية حتى يتحقق ما أمكن من التناظر بين النصوص والنوازل والقبول بالعرف والمصالح المرسلة في ما عدا ذلك . وأما الحد الأقصى بنفس المقياس فهو القائل بوجوب حصر النصوص الإسلامية وقيمه إما سلبا بالمصالح المرسلة والعرف أو إيجابا بالتشريع الوضعي المستجيب للمصلحة والوسطان طبعا هما حل المقاصد وحل التوفيق بين المذاهب.

لكن ما غاب عن الجميع هو أن كل هذه المواقف + تشترك في أصل واحد لو انتبه إليه الفقهاء لزال المشكل من أصله . فكل هذه الحلول تستمد شرعيتها في الغاية من إرادة الامة بمعنى الإرادة أي الكراهة أو القبول والرفض لشريعة ما كلها أو بعضها . ورغم عدم وجود الآلية التي تعبر بها الامة عن القبول أو الرفض إذا ما استثنينا الأعراض الفوضوية التي من جنس الحمى في الجسد الفاقد للمناعة فإن تاريخ التشريع في كل الحضارات يثبت صحة هذا المبدأ . لذلك فإنه يكفي أن نعالج هذا المرض بإيجاد تعبر بها الامة عن إرادتها التشريعية لتعود كل هذه الحلول إلى الوضع بهذا المعنى المتقدم على

ثبات إلى بينية منزلة وعقلية موضوعة. وسواء كان قبول الأمة ضمنيا كما كان عليه الشأن قبل إثارة المشكل وطلب حله أو صريحا من إثارته إلى علاجه الصريح الذي نقترحه فإن الوضع المتقدم على التصنيف هو الذي يجعل التشريع الوحيد الذي يقول به الإسلام هو التشريع الذي تضعه الأمة مباشرة أو بتوسط الولي الذي تنوبه باختيار حر لكون الإسلام حصر العصمة في إجماع الأمة. فالتشريع المنزل نفسه لا يكون نافذا إلا لكون الأمة تواضعت على ضرورة تطبيقه وآمنت بقدسيته إذ لا معنى لقدسية لا يؤمن بها من سيخضع لها خضوعا طوعيا من أغلبية الامة فيوجب خضوع الأقلية له كرها بحسب الضرورات التي يقتضيها النظام العام الشرعي . ولما كان الرسول الكريم قد اعتبر الأمة معصومة فإن تشريعها لا يصبح وضعيا بالمعنى المنافي للأخلاق والقيم الإسلامية إلا إذا نفت المبادئ

العامة لهذه الأخلاق والقيم ومن ثم إلا إذا بات تشريعا دكتاتوريا وليس

تشريعا ديموقراطيا.

وبذلك ينحصر الخلاف في موقف لا يمكن للعلماني أن يدافع عنه" . فما لم تو بين الأمة قلي اقبي أتي يست إلا الشريع الوضعي تس التارع اكسيو الشريع الا لأن ارلا العامة التي تختار صنف التشريع الذي تريد أن تبنى عليه وبه) أعني أخلاق الأمة وقيمها فإنه أن يبقى تشريع بن رتم الأمة مباشرة أو بتوسط سلطتها الشرعية لهو أبعد عن الاستبدادية تي ولو كس الدكتاتوريات الديموقراطية كما هو الشأن في كل محاولات التحديث الحقوقي الاستبدادي المستورد والذي طبقته

لم نتوافق على دعوة البعض لتطبيق الشريعة من دون مدة متقدمة على ذلك تعادل على الأقل ضعف المدة التي قضاها الرسول الكريم في تربية الامة على الأخلاق الإسلامية . لكننا مع ذلك لا نفهم موقفين غريبين من المعارضين بنوعيهما . . فسواء كان المعارض من الأديان التي يعترف بها الإسلام (أربعة: : اثنان منزلان هما اليهودية والمسيحية واثنان طبيعيان هما الصابئية والمجوسية) أو من العلمانيين بنوعيهما من يقبل النسبة إلى الصابئة (أي الذين يقولون بدين عقلي ويفصلون بين الدين والدولة) ومن يقبل النسبة إلى المشركين (أي الذين ينفون الدين من الأصل وهم القلة» . ففي أربع حالات يقتضي الدين الإسلامي تطبيق الشريعة كل بحسب دينه: المسلم واليهودي والمسيحي والصابئي . وإذن فكل ملة تطبق شريعتها برعاية الدولة الإسلامية . وفي الحالتين الأخريين حددت إحدى الآيات القرانية موقفا إرجائيا فمكنت من إرجاء الحكم في المجوس والمشركين إلى يوم الدين . وإذن فيمكن تطبيق هذه القاعدة ليزول الخلاف من أصله

بالنسبة إلى القلة العلمانية بالمعنى الخطرف . وبذلك يتبين أن المشكل كله ناتج عن وهم الشرع الكلي في نفس الدولة الذي فرضته النزعة اليعقوبية الفرنسية القائلة بكلية القانون وأصبح فقهاؤنا الدينيون والوضعيون ومن حيث لا يعلمون يفكرون مثلهم خاصة بعد أن تبنت بعض الدول الإسلامية نموذج قانون نابليون . لكن القانون حتى في نفس الدين هو عند المسلمين أمر نسبي إلى المذهب: فأنت تختار أحد المذاهب القانونية وليست الدولة

هي التي تفرضه عليك . لذلك فإني أعجب من سوء نية المسيحيين العرب الذين يعارضون دعوة تطبيق الشريعة بين المسلمين إذا كانت هذه الدعوة ثمرة طلب ديموقراطي للأغلبية المسلمة لكأن تطبيقها يمس من قريب أو بعيد . . أقول هذا مع العلم أن رأيي في تطبيق الشريعة يجعله مشروطا بأمرين: : الأول أن تعاد تربية الامة على الأخلاق الإسلامية والثاني ألا يطبقها إلا من وصل إلى الحكم بالشرعية الانتخابية يقبل أن يغادر الحكم عند فقدان الشرعية الديموقراطية فيكون التطبيق وعدمه مستندا إلى مبدأ إرادة الأغلبية لأن شرعية التشريع الوحيدة التي اعتبرها الرسول معصومة هي شرعية إجماع الأمة . وينبغي أن أضيف شرطا ثالثا: أن يكون هذا التطبيق مستندا إلى فهم يجعله مقصورا على من يطلب ذلك شخصيا تفضيلا منه للعقاب الدنيوي على العقاب الأخروي .

الشرع مع فارق عدم الإيمان بقدسية ما لال

لذلك فالخلاف بين الوضعيين والتنزيليين خلاف لفظي اللهم إلا بالنسبة إلى بعض بعض الوضعيين الذين ينفون أن يكون التشريع خاضعا لأخلاق الأمة وقيمها فلا يكون شرعا أهليا عندئذ بل حكم استعماري مفروض بالقوة

على الأمة إذ إن من شروط الشرع الوضعي أن يكون من وضع الأمة أو على الأقل من وضع أغلبيتها التي صارت لها أهلية التشريع باسمها في النظام الديموقراطي الذي يتكلمون عليه .

وتلك هي علة الطابع الدكتاتوري لكل القوانين الوضعية في أرض الإسلام ليس لأنها غير سليمة بل لأن واضعيها اعتبروها بديلا من الشرعية فأصبحت بالضرورة منافية للإرادة الشعبية لمجرد المقابلة بينها وبين الشريعة التي يقدسها الشعب من أربعة عشر قرنا . وذلك هو عين السخف التشريعي فما رأيت شعبا يفهم في السياسة جعل التشريع حريا على قيم الامة إلا عند المسلمين في حين أن الجميع يعلم أن التشريع لا معنى له إلا عندما يكون نابعا من سنن الأمة التشريعية وتقاليدها أو ما يسميه هيجل بالأخلاق الموضوعية وهو لا يتطور إلا بتطورها . أما في الحالات المغايرة فإن القانون يصبح مستندا إلى القوة المادية وحدها: وتلك هي علة الطابع البوليسي لكل الدول العربية والإسلامية. الخاتمة

فما الحوارات الملازمة للتدافع والتي تحصل سواء أردنا أو لم نرد للازمتها أنواع التنافس القيمي بين البشر عندما يكون الحوار ذا فاعلية حقيقية وليس مجرد ثرثرة عديمة التأثير أعني ما الحوار المضطر بين البشر حوارهم الذي لا يخلو منه عمران بشري ؟ في القلب يوجد حوار دائم بين ممثلي قيم الرزق وممثلي قيم الذوق مباشرة أي أصحاب التجربة المباشرة ثم بين ممثلي قيم رمز الرزق (السلطة الزمانية) وقيم رمز الذوق (السلطة الروحية) أي أصحاب التجربة غير المباشرة . إنه الحوار الذي لا مفر منه بين ممثلي قيم الحقيقة الحيوية ذاتها وممثلي معناها الرمزي في الحضارات لا ثم بين

الحضارات المتساوقة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم . وفي الحد البدائي الأقصى أعني بداية الخروج من تاريخ الإنسان الطبيعي إلى تاريخه الحضاري تدافع مادي خالص بين البشر على قيم الرزق وقيم الذوق الخالصين . وفي الحد الغائي الأقصى أعني نهاية هذا الخروج تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق الخالصين . لكن فلسفة الإسلام الدينية المطابقة لفلسفته التاريخية تجاوزت هذه المقابلة لتطابق بين الأمرين مطابقة مطلقة في المثال الأعلى الذي لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق أو مرحلة إبداع علم الخيال وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركته من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق أو مرحلة طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما . ليزن ليحي لكا وفيس إلى ضروب وجودة لعن اليا البشية يكون التاق والطوار مدارهما حول مسالة تقاسم المكان والزمان والتنافس على الحصص فيهما: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) والمدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمة أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. . والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا

على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه هي المدة أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات

الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها .

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الحيزين الثقافيين (-سلم المنازل الاجتماعية والدورة الوجودية») إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع والحوار مدارهما حول مسالة تقاسم المنزلة في السلم الاجتماعي وفي الدورة الوجودية والتنافس على الحصص فيهما:

الوجود الإنساني بين في اتاد ارمزي (لزلة في المسلم الاجماعي أو الجاهة لزن بغ بن لدو ولد المزية (ازلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمة أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع والحوار الجاريين في التعبيرات الحضارية الشاملة لوجود الأمة الرمزي لصياغة مسألة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق وذلك هو المعنى العميق لفلسفة الدين المطابقة لفلسفة التاريخ من المنظور القراني كما فهمه ابن خلدون: فيكون التعبير على التعينات السابقة في التعين الرمزي الرئيس بأشكاله الأدبية والأسطورية والدينية والفلسفية أشكاله الممكنة من التعالي على المحايث بفضل فلسفة الدين وفلسفة التاريخ . ويكون مدار الحوار الإنساني الشامل حول غايات الوجود ورؤى العالم في : الأساطير والفلسفات والآداب (فلسفة الدين) وأدواته (فلسفة التاريخ) لتكتمل في خاتم الأديان الذي يتبين معنى

الختم فيه عندما يصبح مصير البشرية واحدا ليس في مستوى التمني فحسب بل في في الواقع التاريخي الفعلي كما

نعيشه الآن.

الباب الأول: أزمة المجتمع المدني الباب الثاني : حوار الحضارات أزمة المجتمع المدني

عوائق فعاليته الفعلية والرمزية وشروط تذليلها

من منا لا يعجب من عجز الناطقين باسم المجتمع المدني بمعناه الحديث عجزهم عن إخراج الجماهير من لامبالاتها العجيبة بانتهاك أبسط حقوق الإنسان رغم قرنين من النهضة؟ ومن منا لا يعجب نفس العجب أو أكثر من قدرة الناطقين باسم المجتمع المدني التقليدي على حصر تحريك الجماهير في ما يلهيها عن حقوقها الفعلية رغم قرنين من الصحوة ؟ ألا يدعونا ذلك إلى الحيرة أمام الأمرين خاصة إذا ربطناهما بالحل الفعلي الذي لجأت إليه النخبتان الحل الذي أفسد بطبيعته ومما يترتب عليه كل إمكانية لتحقيق الإصلاح بالفعل المدني تحقيقا سلميا: فالحرب الأهلية بين التحديثيين المحازين للمافيات الحاكمة وحماتهم والأصيليين المحازين للمافيات المعارضة ونفس الحماة وثمرتها استعانة الأولين بالقوى الأجنبية واستعانة الأخيرين بالجماهير لا يمكن أن تنمي فاعلية المجتمع المدني إلا في وهم أصحاب هذا الحل السائد حاليا.

ذلك أن مثل هذا الحل يؤول إلى القضاء المبرم على كل إمكانية لجعل التنافس القيمي الذي هو جوهر كل حيوية عمرانية يجري بصورة صحية وسلمية لتكون تعبيرا عن المجتمع المدني تعبيره

' فعالية المجتمع المدني التي لا يخلو منها مجتمع هي فعل المجتمع المدني في الظاهرة العمرانية ككل . وهذه الظاهرة تتألف من عدة عوامل مقومة

ستحاول للا وحصرهابصورة شه نقية لوعي لكي تكن من قم لم شي يمرا الجمع الي ري عاص والإسلاي علة.

لكن هذا ليس إلا ظاهر المعادلة . أما باطنها فهو كما نبين في المسالة الاخيرة من المحاولة فهو تبعية الجميع للقوى الاجنبية بصور مختلفة

تقتضيها لعبة التنافس بين هذه القوى وهي لعبة بينة للعيان منذ التنافس الفرنسي الإنجليزي على توظيف نخب مصر في بداية النهضة . . ذلك أن النخب الأصلانية القائدة ليست أقل تبعية للأجنبي من النخبة العلمانية . الفرق الوحيد هو أن اعتماد هذه على الأجنبي مع عدم شعبية مطالبها يجعلها مكشوفة في حين أن اعتماد تلك عليه مع شعبية مطالبها يخفي تبعيتها . . ولنضرب مثال النخب القائدة للحملة الأخيرة باسم الدفاع عن الرسول الكريم . فهي تحرك الجماهير في الظاهر لكنها تتحرك بأمر علي لإلهائها عن الحركة المؤثرة في ما يمس جوهر قضايا الأمة التي بضمن حمايتها عزة الإسلام والرسول . . ذلك أننا نعجب من سكوت هذه النخب على حامي حاميها رغم بول جيشه على القرآن الكريم وانتهاكه أعراض المسلمين واستحياء نسائهم وإقامة القيامة على صحفي مجهول رسم كاريكاتورا كان يمكن أن يهمل ألا يصبح سب الرسول موضة في الصحافة الغربية ووسائل الإعلام الأخرى . . لذلك فالنخب المعارضة باسم التأصيل هي بدورها في حماية الأجنبي سواء بالهجرة إليه أو بالهجرة إلى الدويلات التي في حمايته . . ومن ثم فلا يخدعن أحد أحدا: : ليست النخب العلمانية وحدها التي يمكن أن تتهم بالعمالة بل كل النخب لأنها جميعا مثل من تعارض تحمد في وجودها على شرعية مستعارة من الحامي الأجنبي أو ممن يحميه الأجنبي من بيدهم الحكم في بلادنا. ثم يتلاعب الجميع بالشعب لأن التربية التي تحقق الاستنبات الفعلي لحقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية جعلوها مستحيلة إما بهذه العمالة أو بالتوظيف في ما يلهي عن الحقوق التي يتحد فيها الدين والعقل إذا فهمت على حقيقتها .

الأساسي وأداة تحققه المبدع . فالاستعانة بالأجنبي لن تقوي قوى التحديث ولا قوى التأصيل بل هو سيسمها بسمة الخيانة خاصة والقوى الأجنبية لا يقتصر إفسادها للقيم الحديثة أو الأصيلة على استعمالها الخفي أداة لأجندتها بل هي مضطرة بمقتضى الظرف الخاص في علاقتها بنا إلى اللعب بالمكشوف الذي يحول كل النخب التحديثية والتأصيلية إلى عملاء لفرط ما تتميز به الأجندة من أهداف مباشرة تجعل القيم الحديثة والأصيلة تتحول إلى معاول تخريب لقيم الأمة المطابقة للقيم الكونية وليست مساعدة على تطورها الذاتي . وتزييف الوعي باللجوء إلى الماضي في ما يلهي عن المهمات التنويرية للقيم الدينية يؤدي حتما إلى ما نراه من غرق في قشور الهوية والغيبوبة عن شروط تنميتها وتطويرها تحقيقا للتطابق بين قيم حقوق الإنسان العاقل وقيم واجبات الإنسان المؤمن .

. وحتى لا يعد كلامي هذا تحليقا في سماء النظريات التي تعتبر من الترف الفكري في مثل هذه الندوات فإنني سأحاول فهم علل هذه العطالة أو علل تعويق المجتمع المدني وعللها التي نستشفها من عمل مجتمعنا المدني ودور الناطقين باسمه بنوعيهما الحديث والتقليدي . ونحن نفترض أن هذه العلل لا تخلو من أن تعود إلى: 1- مقومات المجتمع المدني نفسه 2- أو إلى الظرف المحدد لكيفية عمل الناطقين باسم هذه المقومات ولنطلق عليها اسم النخب القيادية لفعاليات المجتمع المدني . ويقتضي علاج هاتين المسألتين مقدمتين: 1- إحداهما تاريخية تبرز مراحل تكوين مفهوم المجتمع المدني الأساسية 2- والثانية مفهومية تحلل مقوماته ومعوقاته . فيكون بحثنا بذلك مؤلفا من أربع مسائل هدفها تحليل أزمة

المجتمع المدني العربي والإسلامي دون أن تتطرق إلى وصف الدواء إلا بصورة غير مباشرة وضمنيا خلال الكشف عن الأدواء:

الأولى تحدد تكوينية المفهوم وبروز مقوماته بالتدريج مع تكون ضروب التعبير عنه والنخب المتكلمة باسمه.

الثانية تحدد مقومات المفهوم والعوائق الناتجة عنها وعن ضروب التعبير عنها في جدل الجزئي والكلي .

الثالثة تحدد العوائق الناتجة عن الظرف المحدد لعمل النخب بنوعيها والناطقة باسم المقومات بأصنافها.

الرابعة تضرب أمثلة من كيفية انتخاب النخب وعملها المحرف الذي يفسر عطالة المجتمع المدني

قد تتهم هذه المحاولة بعيب مهني ينسب إلى صاحبها الميل إلى الإغراق في النظر الفلسفي المجرد . لكن المحاولة تعتمد بقصد على النظر الفلسفي لتخليص فكرنا من التلهف على العمل المباشر الأول جلا بطائع الأمور المابل تام المقابلة لتعجب العالم المدرك للحقائق* . وسيكون هذا النهج قاعدتنا على الاقل في المسألة الأولى لأن مفهوم المجتمع المدني ينتسب إلى تاريخ التصورات الأساسية

لأن مثل هذه الندوات يقدم هم العمل المباشر على العمل غير المباشر ومن ثم فهو يقلو النظرية لكان نخينا تتجاهلي أن شرط العمل المباشر الناجع هو العمل غير المباشر أو النظرية . وطبعا فهذا مشروط بإرادة الانطلاق من الشروط السوية للتغيير العميق والعلاج الناجع لأمراض مجتمعنا . انظر

تحليلنا لهذه

العلاقة في حوارية النظر والعمل بين الأستاذ حسن حنفي وبيني دار الفكر دمشق وبيروت 2003 . انظر أرسطو: 25-983318 .2م عاممق بعن صرطاصمك11 عطل علاماكضط

ذكر الإنسان النظري من حيث العلاج. . فمسألة تحديد مفهوم المجتمع المدني من مسائل الفلسفة العملية موضوعا ومن مسائل الفلسفة النظرية منهجا بدءا بأفلاطون وأرسطو وختما بهيجل وماركس ومرورا بالفارابي وابن خلدون مرورا تجاوز الأولين بنقدهما وأعد لنقد الثانيين ما تضمنه مما كان لا بد أن يغفلاه من أبعاد الثورة الكونية الإسلامية. ومن ثم فالفارابي وابن خلدون يعدان دليلينا في هذه المحاولة.

المسالة الأولى

مرت محاولات تحديد الظاهرة العمرانية التي أصبحت تسمى منذ كتابات هيجل في الفلسفة العملية بالمجتمع المدني في معناه الحديث بمرحلتين مضاعفتين جوهريتين لا بد من الإشارة السريعة إليهما . فأما المرحلة الأولى فتوازي بفرعيها الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة وأما المرحلة الثانية فيوازي فرعاها الفلسفة الحديثة وما بعد الحديثة . والفرع الثاني نقدي للفرع الأول في كلتا المرحلتين وهما يشتركان في كونهما معدين لشروط تجاوز دغمائية الفرعين الإيجابيين .

فالمحاولة الوسيطة التي هي عربية إسلامية بالأساس نقدت قصور التعريف الأصلي الأول من دون استعمال صريح لاسم المجتمع المدني التعريف الذي وضعه أفلاطون وأرسطو. ويرجع هذا النقد إلى الفارابي وابن خلدون

في محاولتهما التي سعت إلى تخليص نظرية عمل المجتمع من نموذجي تفسير الفلسفة العملية القائمة للتعرانت المدنية تفسيرها المستند إلى بنية النفس وبنية المنزل بنيتيهما

والمحاولة ما بعد الحديثة التي هي غربية بالأساس نقدت قصور التعريف الأصلي الثاني في

بنية النفس الطبيعية ذات القوى الثلاث (القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشوقية) هي التي تحدد طبقات المدينة وقواها وأصناف النفوس الرانية والبرتزية

ب تحدد أصناف النظم السياسية لأنها تحدد أصناف النخب في التصور الأفلاطوني للسياسي ومثله التصور الأرسطي. "بنية المنزل الطبيعية ذات العناصر الثلاثة (السيد وبقية أفراد الأسرة والعبد) هي التي تحدد النظام الاقتصادي للمدينة وعلمه يسمى الاقتصاد المنزلي . وهذا النقد تحقق في محاولة نقد غرامشي" ومدرسة فرنكفورت" محاولتهما التي سعت إلى تخليص نظرية عمل المجتمع المدني من نموذجي التفسير الحديث المستند إلى جدل روح الشعب الهيجلي أو جدل نمط الإنتاج الماركسي"

تكون مراحل التكون السابقة للحظة الراهنة أربع اثنتان تأسيسيتان قديمتان (أفلاطون وأرسطو وحديثتان هيجل وماركس) واثنتان نقديتان وسيطة (الفارابي وابن خلدون) وما بعد حديثة (غرامشي وهابرماس). ويمكن أن نعتبر تجاوز أزمة المجتمع المدني العربي الحالية ذات الصلة الوثيقة بالأزمة الكونية الأفق التاريخي الذي سيحدد أصل المراحل الأربع الموحد بينها والمتعالي عليها تعالي المثال على تعيناته . ولما كانت الظرفية العربية

الإسلامية الراهنة تتصف ذاتيا بمحددات بينة المعالم يمكن حصرها تصوريا في صمود حضارتنا العربية الإسلامية أمام استبداد ذروة ما يعد روحانية الحضارة الغربية ممثلة بإسرائيل وذروة ما يعد ماديتها ممثلة بالولايات المتحدة بات تعريف هذا الأصل الواحد لمقومات المجتمع المدني نابعا من مقومات هذا الصمود ذاته كما فهمه الفارابي وابن خلدون ترجمة فلسفية لجوهر أفق العلاقة التاريخين الطبيعي (مجال العلاقة بالمشيئة الكونية بعبارة الفلسفة الدينية من المنظور الإسلامي) والحضاري (مجال العلاقة بالمشيئة الأمرية بعبارة الفلسفة الدينية من المنظور الإسلامي) للنوع البشري .

فالنقد العربي الإسلامي (الفارابي وابن خلدون» قد حرر مفهوم ما يناظر المجتمع المدني قبل إطلاق التسمية عليه حرره من المنزلة التي تعينت له بسبب الطبعانية غير الصريحة المنجرة عن النموذج النفسي (نظام السلط في الدولة يقاس على قوى النفس) والنموذج المنزلي (نظام الاقتصاد في الدولة يقاس على نظام المنزل) النموذجين اللذين استعملهما أفلاطون وأرسطو في تحليلهما الظاهرة المدنية عامة . ذلك أنه بمقتضى هذا النموذج الطبعاني استثنى أفلاطون وأرسطو كل فاعلية للمجتمع المدني من حيث هو ظاهرة تاريخية بمجرد أن جعلا نظام المدينة السياسي ونظامها الاقتصادي خاضعين لنموذجين طبيعيين يتكرران

وخاصة في رسائله من السجن وفيها يؤكد على أهمية التعبير الرمزي ودور النخب الدينية. انظر مقالة: 0131056 متحر130 ماتتداره][1 اعااصتصاى الا عمصف)ا مصطفز برط فعاتل» 1م51 1/16 فصه بواعتعمي انث مز 99 - 73 مم تواعنهك لتعتت آه اموععدصف عط ص2

"أيثل افيا وم وا وخامسة في أترهاضي فى بلص فة ل ماني الذي وضع نظرية الفعل التواصلي ودور العلاقة بين القيمي الحقوقي والمعرفي التنقدي في بناء النظرية الاجتماعية وتحقيق السلم الاجتماعية. ولعل مسك الختام المسالة الثالثة من الفصل الثامن بعنوان التدبر الخامي56110155 فا يدج ععناء 1/7 ععطاعن مصموتةط ص70 : ومنططعدعام1 الفصل الأخير من كتابه ممعلفصة11 مع حتتفا تصسمسماائعة عضمع7 بعنوان "مهام نظرية النقد الاجتماعي" عمعطنمة ةطعملك:*» معداءكناات1 بتعصك صعطاد تكلا ص . 445 وما يليها (من الجزء الثاني نشرة بصم بلعتنطامعطءقة1 وونصسقاتن5 عدد 1175 ط . 3 فرنكفورت على نهر الماين (1999 .

"بجدل أرواح الشعوب الهيجلي بخلاف قراءته الماركسية لا يهمل العامل المادي رغم تقدمه العامل المعنوي في تحليل الفاعليات العمرانية . لكن تحليله يبقى في دائرة المنظور الفلسفي القديم بخلاف ما يمكن أن يتوقعه القارئ المتسرع لتاريخانيته . فالتاريخانية الهيجلية محكومة بالطبائع بمعناها الأفلاطوني الأرسطي والدليل أن جل نماذجه التفسيرية مستمدة إما من الطبائع النباتية (من البذرة إلى الثمرة) أو الحيوانية (من الجنين إلى الشيخوخة) .

لكن إن الجمع للذي عدم تلا يمكن أن يجمع القوتين بين الأدنين ونسبة قو الى ف في النفس هي القوة الأسمى في المجتمع أي الدولة التي تمثل ذلك جدل الوقراط ركسي سجر بلاق عيرم المجتمع المدني الهيجلي (صراع المصالح المادية بين الطبقات) وتكذيب دور الحكم السياسي أو الدولة المحايدة والحكم بين المصالح المتصارعة في المجتمع المدني .

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع . لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع علم الخيال وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركته من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المعنى وراء السلم والفنون أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية . ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة

والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما .

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسالة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمة أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو أن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في

السلطة الرمزية للأمة أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

كونية وليست قومية ولا حتى ثقافية أي إن وحداتها ليست القرى أو الأسر كما يتصور أفلاطون أو أرسطو بل المدن أو الدول التي هي ظاهرات تاريخية وليست ظاهرات طبيعية . لذلك فهو لا يمكن أن يربط بنماذج مستمدة من الطبيعة (بنية النفس وبنية المنزل) بل هو بالذات الإبداع المتواصل لنماذجه ولنماذج النفس والمنزل اللذين يتشكلان بحسب نوع العمران (الفرق بين الأخلاق في العمران البدوي وفي العمران الحضري مثلا) ونمط الإنتاج والعيش بمصطلح ابن خلدون (وهذا النمط هو الذي يميز بين أنواع

وإذا كانت المدينة كذلك في تصورها فإنها في تحقق تصورها ظاهرة تاريخية وليست ظاهرة

طبيعية . وتاريخيتها ثمرة جدل عام يؤلف بين جدليتين حدين قابلتين للفصل نظريا أولاهما هي جدلية القوى الاجتماعية في العمران البشري من أجل السلطة والثانية هي جدليتهما من أجل الرزق وكلتاهما مصحوبة بالتعبير عن الوعي بها غايات وأدوات . فيكون العمران بذلك حركية دائبة ذات مستويين فعلي ورمزي حركية موضوعها السلطة والمال لذاتهما ماديا ولما يرمزان إليه معنويا كما يتبين من دور كل منهما في كل منهما: فدور السلطة في تحصيل المال وحمايته يسميه ابن خلدون جاها ودور المال في السلطة تحصيلا وحماية يمكن أن نسميه بالقياس إلى مفهوم الجاه في

الاتجاه المقابل بقوة أحد عوامل الحل والعقد لأن المال من شروط القدرة.

لكن كون السياسي والاقتصادي يؤديان دورا رمزيا بالإضافة إلى دورهما الفعلي يجعلهما في الحقيقة أداتي أمر أسمى منهما هو الأمر الذي يضفي عليهما معنى يرتفعان بفضله فوق الحيواني من قوى الإنسان إشرئبابا إلى الإنساني منها . ويقتضي طلب ذلك أن نغوص إلى أعماق في العمران أبعد غورا لنفهم جدلية العلاقة بين النقلة من التاريخ الطبيعي إلى التاريخ الحضاري أو الجوهر الواحد المشترك بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وضرورة الجذر المشترك لتفهم الظاهرة العمرانية كما حاول استنباطها ابن خلدون مما يعتبره تطابقا بين فلسفته في التاريخ وفلسفة القران التاريخية: فوراء جدل السياسة وجدل الاقتصاد نجد جدل التعبير عن التحقق الذاتي للكائن البشري في الأديان والفلسفات والتعبير عن جدل التلذذ بذلك التحقق في الآداب والفنون"

ويمكن أن نعتبر التعبير عن التحقق الوجودي جدل القيم الوجودية والتعبير عن الوعي به جدل القيم الذوقية . وكلاهما أصل الدور الرمزي الذي يؤديه السياسي والاقتصادي اللذين لا يقتصران

على دورهما المادي وإلا لظل الإنسان حبيس التاريخ الطبيعي فلم ينتقل إلى التاريخ الحضاري . فيكون مدار الحركية العمرانية وحدة هذه الجدليات الأربع المتفاعلة . وتلك هي جدلية الأبعاد القيمية الأربعة

ولعل أعظم ما في ثورة ابن خلدون الفكرية فهمه لهذا الأمر الذي رمز إليه بمعاني الاستخلاف الخمسة: 1- فالنظر المجرد أو إدراك الترابط السببي في

الوجود سماه ابن خلدون استخلافا (المقدمة الباب السادس) 2- وتطبيق هذا النظر المجرد في تسخير الطبيعة سماه استخلافا (المقدمة الباب الخامس) 3- والعمل المجرد شعورا بالرئاسة الإنسانية أو بالحرية سماه استخلافا (المقدمة الباب الثالث) 4- وثمرة ذلك في فقدان لذة الحياة والأمل عند فقدان هذه الحرية سماه استخلافا (المقدمة الباب السادس). 5- ومجموع هذه الأوجه من الاستخلاف ووحدتها سماها منزلة الإنسان من حيث هي حب التأله (المقدمة الباب الثالث) والتحرر المطلق من كل القيود وهو يسميها معاني الإنسانية عند الكلام عما يفقده الإنسان بمجرد أن يصبح في ملكة غيره عبدا لإرادة غير إرادته.

التي ألغاها تحييد اليونان لبعد المدينة الكوني (وهو ما أضافه الفارابي» ولتحليلهم التاريخ الثقافي بتصورات التاريخ الطبيعي (وهو ما حررنا منه ابن خلدون). فتكون جدلية العمران جدلية جامعة بين: 1- جدل القيمة العملية موضوع السياسي 2- وجدل القيمة الرزقية موضوع الاقتصادي 3- وجدل القيمة الوجودية التي يرمز إليها دور السياسي الرمزي 4- وجدل القيمة الذوقية التي يرمز إليها دور الاقتصادي الرمزي . 5- وفوق كل هذه الجدليات نجد الجدل فريد النوع الذي هو تابع لها جميعا وجوديا ومتبوع منها معرفيا قد جدل القيمة المعرفية أو النظرية التي يحاول صاحبها أن ينأى بنفسه عن التبعية للجدليات السابقة آملا أن يكون مرآتها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

أما أصل الإضافتين الفارابية والخلدونية فمن اليسير إرجاع مصدره إلى عقيدة الكونية الإسلامية التي اعتبرت الرسالة تأسيسا للأخوة البشرية

فتوجهت إلى الإنسان من حيث هو إنسان بآية هي عين حد مفهوم الإنسان: البيان والبرهان بمعناها الذي حدده القران . كما جعلت الرسالة الدين مشروعا تاريخيا أداته الفعل السياسي بكل شروطه ليحقق القيم في التاريخ الفعلي بأدوات الفعل التاريخي المادية والرمزية وليس مجرد دعوة عزلاء لأن الأرض صارت عمارتها وإرثها من علامات صلاح وارثيها . وأهم شروط العهد بذلك إلى المجتمع المدني نفسه التحرير الصريح الملازم لهذه النظرة التي أسيء فهمها لسوء الحظ فبقي الأمر على حاله في المجتمعات الإسلامية مواصلة لما ورثته من المؤسسات البيزنطية والفارسية سياسيا واليهودية والمسيحية دينيا

لكن الرسالة المحمدية في منظورها الصريح كما حدده نصاها المرجعيان حررت فعلي الدعوة الدينية والتحقيق السياسي للمشروع من السلطتين المتعاليتين على العمران أعني أنها خلصتهما من السلطة الروحية المتعالية على الامة دينيا" والسلطة الزمانية المتعالية عليها سياسيا" : الدعوة الدينية تحديدا

للغايات باتت رأيا واه 04 الأمر بالمعروف رأي عن الشكر فرض عين والفعل السياسي تحديدا لأدوات بات

ذلك القوة.

تاريخ الإنسان الطبيعي تعبيرا مشروطا بعدم سداد الفطرة التي قار لقا حايبا . كلك الاق

وتلك هي السلطة التي باتت تسمى بسلطة العلماء الذين يمثلون القسم الثاني من أولى الأمر في منظور الفقهاء الذين استبدوا بسلطة التشريع . والمعلوم

أن هذا الاستبداد اعتمد على حيلة رفعت دورهم القضائي إلى دور تشريع مغتصب . فبالقياس الذي بلغ الذروة في نظرية المقاصد بات الفقيه مشرعا بدلا من الامة في حين أن دوره كان ينبغي أن يقتصر على القضاء بالشرع المنزل أو الموضوع وعلى الإفتاء في قضايا الضمير الفردي في المسائل

ما يناظر سلطة العلماء أي سلطة الأمراء القسم الأول من أولي الأمر بنفس المفهوم المحرف استبدادا بالتنفيذ . وما كان العلماء توابع الأمراء باتت السلطة التشريعية المستبدة خاضعة للسلطة التنفيذية المستبدة وباتت الامة خاضعة للاستبداد في سلط العمران الخمس ببعديها الفعلي بيد الأمراء والرمزي بيد العلماء: القضائية والتشريعية والتنفيذية وسلطة التربية وسلطة الرأي العام .

لذلك كان المشكل الجوهري في العمران البشري في المنظور الخلدوني حل معضلات العلاقة بين التصوير المدني الذي يحققه التاريخ الثقافي ببعدي صورة العمران (السياسة والتربية والمادة الطبيعية الموروثة عن التاريخ الطبيعي أعني المصالح المادية والمصالح المعنوية للإنسان

من حيث هو حيوان علمه ربه البيان واستخلفه في الأكوان ليحقق العمران (الاقتصاد والثقافة): كيف تنتظم الحضارة انتظاما لا يقضي على طبيعة

العمراني: وذلك هو مدلول الشريعة التي قل أن تخالف الوجود بمصطلح ابن خلدون. منذئذ يمكن القول إن الصريح : فالجماعة هي التي تفعل السياسي والاقتصادي والذوقي والوجودي فعلا يكون فرض عين وهو فعل يقابل فعل من بيدهم السلطان في هذه المجالات داخليا وخارجيا من حيث هو فرض كفاية قد يستبد فيفسد شروط 2 8 ؟_ ع 16

عينية الفرض في داخل أمة بعينها أو في المعمورة ككل

وقد اسطر هيجل في رابع أبواب فلسفته التاريخية إلى الاعتراف بسبق الإسلام إلى ذلك مم اضر دامرلا يا تم تى:" "تلك هي الروحانية والمصالة الروحانية التي بزغت (في الحقبة الرابعة من تاريخ الاي وملء اقمساغة رماس باكر الرابع رمن أشكال تاريخ العالم الهيجلي). فقد بلغ الروح إلى الوعي بأنه هو الحق . وما بقى الوعي كذلك فكذلك سيكون الفكر . ومن الضروري أن يكون هذا الشكل الرابع هو بدوره شكلا مضاعفا: فهو الروح من حيث هو وعي بعالم باطني عالم الروح الذي أصبح واعيا بكونه من حيث هو جوهر أنه الوعي ب(الوجود) الأسمى وعيا عقليا. لكن إرادة الروح تكون بالتقابل روحا مجردا ولاجا في التجريد الروحي وها ظل الوعي على هذا الشحو من اثبات يحايث في الوعي . ذلك هو جوهر العالم المحمدي (-عالم الإسلامي الذي هو أسمى ترق لبد رروح)الشرق ـ فلا شك أنه دين تلا المسيحية ظهورا في التاريخ وأنه أعلى إدراك للواحد رفي الشرق) . لكن المسيحية لكي تصيح صورة متعينة في الدنيا كان لا بد لعملها أن يستمر قرونا . ولم يتحقق ذلك إلا مع شاول الأكبر (الحامس). وكون الإسلام المقابل قد أصبح مملكة دنيوية رقبل المسيحية) فالعلة هي أن المبدا المجرد يتحقق بصورة أسرع رمن المبدا لين الذي هو مبدا الغرب المسيحي بالمقابل مع المبدا المجرد الإسلامي) . إنه نظام متعين في العالم الأرضي متقدم في الوجود التاريخي على نظام العالم المسيحي"7 الإنسان الداخلية وطبيعته الخارجية أو محيطه الطبيعي . فالاستبداد السياسي والعسف التربوي كلاهما يقضي على الحرية والحقوق فيلغي معاني الإنسانية

بمصطلح ابن خلدون وليذه يد أللاط ود ره حركية الع ؛ في الجمهو رية إلى حر كية منحصرة في أخلاق قى التخبة السياسية وما يدور ينها من صراعات فلا يكون

تاريخ العمران فعل الجماعة يكل بعاد رهانات وجودها المشترك بل هو مقصور على النخب الممثلة للعقل بعد اعتبار دور النخب الاخرى ممثلة للاعقلى من قوى العمران المناظرة لقوى النفس الدتيا .

انظر هيجل: ق 16071 قا صمميقها . 6 ١ عاداتطعودع)اء 117 بعل عنطاترهبمانططاط عنل ععطت مديمسعالعه7 ع1 1. .11 © 0 . عععتعا1 كناءا عد عماى7ى " عتل امد يأك معمصقعععايية عنك عصسسصطاق ١7 عوتاقاعع عنك من أتعاونافت6 عنل مكلة أقز 155 ":4-243.؟ حمل العمتصمضاعع متعفادفت س5 سعل نه فت أفك66 عط . ثلقاف66 معاعاب بعل موتعمترط عمل أكذ ممحمسطقد 17 ععتامنمع عا م1165 . مععلصة660 دعل عنط عتط اف مد أسقطءط مب متعفاكقست عمل مطقام50 .أكز عالمططهال1 كمل أك5كى0 عل عع يف66 عل 14761: دمعناءتلتعهم ععمك صتعمتفختضيعط كله افكت© عك حتكءممامع نفطاء وتامتامد أقز لماوع 665665 وعل صعلاه 17 فمك «عاصمل66 صل طععتال صعتقراءة11 قعل متعفاكقتصم8 مك عله ضعي افا كلة لكتب1 اكقنضاعع دع6ائقن80/7 حمل صتعاميم1 - مععنافك66 قعل ممتاعل طم عل هن ايفطاع اصن ابلنافطة تع0عز أخطاء؟ ماصعدك واكك قصت تطاعتم عطعتلا1176 عمل فعمك معلمتطا» أتصمل كز عند تتطاععتعططصت تنعلطاعتلاكء10/7 عن عقن مع اصجراءط ع عتل

غ102 10165 .لصصدصمفا متعماخختص80 حصن «متتمتتصمقع١٠ معوتلمتس" عدك ند تعنم ى حمل . اوقتطعيمكت

لكن تعريف هيجل المجتمع المدني بصراع المصالح المترتب على المنازل أو الطبقات كاد يلغي هذه الأبعاد التي تبين العلاقة الوطيدة بين الديني والسياسي رغم أن معنى المجتمع المدني يكتمل عنده بما أضفى دلالة إيجابية على الصراع أعني بالتكامل بينه وبين سلطة التحكيم المتعالية على المصالح سلطة الدولة التي تمثل تعين العقل في التاريخ . فيكون السياسي ممثلا للعقلي وما عداه من طبيعية غير عقلية أو دنية . وبذلك فقد اعادنا هيجل إلى النظرة الفلسفية القديمة: الدولة متعالية على المجتمع المدني في المدينة . تعالي العقل في النفس على قوى النفس الاخرى . ولما كان مار كس يشكك في وجود مثل هذه السلطة المحايدة ويعتبر الدولة مضفية على نفسها هذا المظهر بوظيفة إيديولوجية تزيف الوعي فإنه لم يبق إلا بالبعد الاول من التعريف الهيجلي حصرا للصراع في المصالح الاقتصادية معتبرا صراع القيم غير الاقتصادية من الخداع الإيديولوجي الطبقي من اجل اظهار الدولة بمظهر السلطة المحايدة التي يمكن أن تكون حكما في حين انها ليست إلا تعبيرا عن مصالح الطبقة التي بيدها النفوذ الفعلي وهو اقتصادي بالأساس حتى وإن لم ينف ان التعبير الديني في فيه شيء من الاحتجاج ضد الظلم احتجاجا ينقلب إلى أفيون بمقتضى المقابلة بين الأرض والسماء وتأجيل الجزاء .

وبذلك فان حركية المجتمع المدني ذات الأبعاد المتعددة قد وقع إلغاؤها من جديد ولم يبق من فواعل التاريخ الخادم لمصالح العقل (بالمعنى

الكنطي) او لغائية التاريخ بمعناه في الجدلية المادية (بالمعنى الماركسي) إلا حركية صراع سياسي لا يترجم إلا عن صراع المصالح الاقتصادية التي تعيد الإنسان إلى قانون التاريخ الطبيعي (منطق الضرورة والصراع من اجل الحياة والبقاء للاقوى) وتخرجه من التاريخ الحضاري (منطق الحرية والتنافس في الخيرات والبقاء للأفضل) . لذلك فالتصدي الوحيد من منظور الجدلية التاريخية هو الثورة ودكتاتورية العمال . وبذلك غرق الفكر الماركسي في أزمته القاتلة" . فبمجرد أن أعاد الفكر المعاصر اكتشاف الأهمية التي يكتسيها جدل القيم بكل اصنافها الخمسة (الذوقي والرزقي والنظري والعملي والوجودي) في العمران البشري وعدم اقتصاره على أي منها مهما كانت اهميته خرج الفكر الماركسي التقليدي من الركح الفلسفي وبدا تجاوز التصور الهيجلي والمار كسي للمجتمع المدني تجاوزا نقديا في مدارس الفكر المار كسي نفسه بدءا بما يوليه غرامشي من اهمية للجدل الإيديولوجي والديني وختما بالنظرية النقدية في مدرسة فرنكفورت فأصبح للدين والفن والقانون و كل

عمنستت كد40 عأقداءقط عنلك ف كمتعصتط معطاءكتلمتمعصه كعل عسعقلتاى 17 عأفراءقط عتلك سه نك /اا عدلكتصم سمس مآ امت علعتبر القاوعت76اا عم وعوعثل كفل تعطة بصت معتمعط كمل كلد تكعمصنصعصددنا معتعنقمة عدلات أل علق 15:02 م06 6ع 5.دط 1 معلعمب اطعدعطلام" 6:06 دعل اعقاا عضيس أفى مب معى ع عالمسططمز تععهما أتعطاعم عنل عذيى بصمعجمقعءع للععداءء ووتعمئط بك صمتتلةمتاكطخ ععل دعي عقن علعص انااا ملنسكنععصصصدم110

معاعتلتاقتط كفل كله تمعستوععاء 117 ى«عطناط حك . 7 . وعلة هذه الأزمة القاتلة من جنس أزمة الفكر الأفلاطوني حتى وإن كانت الما ركسية أفلاطونية معكوسة: فأفلاطون أراد أن يخلص السياسي من المدني معتبرا القوى الممثلة له مشغبات على العقل . و ماركس يزعم تخليص العمران من الدولة فعكس الموقف الافلاطوني معتبرا الرمزي والفلسفي إيديولوجيا حاجبة للقوى المدنية الفعلية التي حصرها في صراع المصالح الاقتصادية ناسيا المصالح الاخرى التي نحاول حصر اصنافها بردها إلى اصناف القيم التي يتنافس عليها البشر داخل نفس الجماعة وبين الجماعات . وحتى في هذا الموقف من الرمزي والفلسفي فإنه لا يبعد كثيرا من موقف افلاطون عند المقابلة بين التربية السوفسطائية والتربية الفلسفية مقابلة مار كس بين الإيديولوجيا والعلم المزعوم اعني المادية الجدلية .

الجدل القيمي الذي بلغ الذروة في مفهوم حقوق الإنسان بأبعادها الخمسة" أصبح لها منزلة الصدارة في فاعلية المجتمع المدني .

الحالية . ذلك اننا نصنف هذه العوائق لتشخيص الازمة بالإضافة إلى المقومات وضروب التعبير عنها عفان العلة ديد ةق لجع الى أو الور الذي دي حركة الراك على ما أضافته الصياغة النظرية العربية الإسلامية لنظرية عمل المجتمع المدني أسى الصياغة [القارابية

رات حكن عند تاها تي ضوم الم لحري إسلامي لحي من جاوز صياة المرل لخدي ما بد

الحديثة. فالاول أضاف إلى نظرية الاجتماع والعمران معنى الكونية البشرية بفضل نظرية الجماعة العظمى " من منطلق الرسالة الإسلامية التي تتوجه إلى البشرية كلها وإن بغير وعي وتصريح . والثاني درس آليات عمل الأمر الذي يناظر المجتمع المدني الوطني والدولي عندما حلل العمران بمفهومين استعارهما من "الهيولومورفية الأرسطية" بعد تخليصها من الدلالة الميتافزيقية الجوهروية واعطائهما دلالة الاداة التشريعية للظاهرة العمرانية: صورة العمران ومادته. و كلتاهما ذات فاعلية مضاعفة: فاعلية فعلية وفاعلية رمزية.

فأما صورة العمران فهي المقوم السياسي الذي يتألف من السلطة السياسية (ويغلب عليها الفعل نكي واه ل ا لصوو الي لج عن لعل ا حل يري الا حلها الال ازمر 5ب

انظر بحثي الذي صدر في أعمال ندو ة حاصمملتداط 200 وعتسله 17 هذ 1468627 [0: (00106] ع111 ندوته التي انعقدت في استنبول

بتركيا صيف 2003 وفيه حددت فيه أبعاد حقوق الإنسان الخمسة: : أربعة ذات وجهين بحسب ساحتي فعل المجتمع المدني أعني الساحة الوطنية والساحة الدولية . فهي تتحدد علاقة حقوقية بين المواطن والدولة الوطنية (الحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والثقافية) ثم بين الدول الضعيفة والإمبراطورية المسيطرة (نفس الشيء ء بالنسبة إلى علاقة الدول الوطنية بالنظام الدولي الذي نقترض له نظاما نسبته إلى الدول الوطنية بمعيار القانون الدولي من جنس نسبة الدولة الوطنية إلى الافراد والجماعات فيها بمعيار القانون الوطني (. أما الخامس فيوحد بين الأنواع الأربعة بمستوييها لأنه أصلها جميعا أعني منزلة الإنسان الوجودية التي حددها الإسلام

للإنسان كإنسان قسمناها خلافة وتفضيلا وتكريما: قدسية الكيان العضوي والنفسي للإنسان وقد تيرب ول قر جر لكمية بع ا# او نلق ين قيش با راشا لة وى لاغيرالضسلة موز رين م قل نفسا ةكأناصل الس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا

نصر الفارابي في أر وي سو تل مضرزق: بيروت 1959 ص . ":96 . -- . . فيجتمع ما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع

ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية . فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة والصغرى اجماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. " ومن ثم فالفارابي من دون تصريح وتوضيح يسلم بأن الجماعة العظمى تسهم في تحقيق غايتي العمران غايتيه اللتين وصفهما الفارابي بمصطلحي قوام الإنسان وبلوغ الكمال. وهو بذلك يحدث قطيعة مع الفلسفة العملية اليونانية . لكننا نحتاج إلى توضيح ما في ذلك من التناقض: فكيف يمكن اعتبار الاقتتال بين الجماعات الوسطى الذي هو الوجه الغالب على العلاقات بينها في المعمورة من الارض مسهما في تحقيق هذين الغرضين؟ اليس ذلك مشروطا بقيس التنافسين الداخلي بين الجماعات الصغرى في الجماعات الوسطى والخارجي بين الجماعات الوسطى في الجماعة العظمى والعكس بالعكس ؟ فيتوازى ضربان من الفواعل التاريخية لتحقيق الغايتين بآليات التنافس على المصالح المادية

(القوام) والمعنوية (بلوغ الكمال): وذلك هو ما يمكن أن نصطلح عليه بالعمران الداخلي والعمران الخارجي . الاقتصادية (ويغلب عليه الفعل الفعلى ومثاله قوة المال مضمون الباب الخامس من المقدمة) والفاعلية الثقافية رويغلب عليها الفعل الرمزي ومثاله الاداب جزء أساسي من الباب السادس من المقدمة) . أما وحدة المقومين بفروعهما فهي الجماعة من حيث هي أسمى القيم او الامة بالمعنى المقدس اي الامة المنفتحة على كل الإنسانية انفتاحا تحدده عقائد الأمة الدينية والفلسفية"" . ويرمز اليها مفهوم الخليفة بمعنيي الكلمة معناها الخلقي الوجودي (الإنسان من حيث هو مستخلف) ومعناها السياسي الديني (رئيس الامة نيابة عن الخليفة بالمعنى الأول أو الإنسان المستخلف).

أما إذا ترجمنا هذا التعريف بمفردات نظرية القيم التي تمثل دم العمران وسر حياته فإن تعريف ابن خلدون يقبل الصياغة التالية . فمادة العمران (الاقتصاد والثقافة) و صورته (الدولة والتربية) تشملان كل أفعال الإنسان ورهانات وجوده فردا و جماعة: 1- الفعل العملي أو السياسي 2- الفعل النظري أو المعرفي 3- الفعل الرزقي أو الاقتصادي 4- الفعل الذوقي أو الجمالي 5- الفعل الوجودي أو المنظور الذي يحقق التآغم بين هذه العناصر وكأنها نظام منغلق مطابق لعلمنا به (المنظور الفلسفي) أوكأنها نظام متعال على علمنا (المنظور الديني». ولمحددات فعل النظر وجها بروز: فله وجه الأفق الكاشف وهو الوجه الذي يحاول أن يكون غاية ذاته في خدمة القيم الأخرى وله وجه ما وراء الأفق الكاشف أعني الأفق الحاجب ودوره دور الأداة في خدمة القيم الأخرى . والوجه الأول هو

الفعل الظاهر والعلني من المعرفة العلمية والثاني هو الفعل الباطن والخفي من التزوير الإيديولوجي . لكن الظاهر والعلني معركة رموز تتكلم باسم القيم المعنوية السامية والباطن والخفي معركة مصالح مادية تتنكر فتظهر بمظهر معركة الرموز لكنها تتكلم في الحقيقة باسم القيم المادية التي تحولها إلى غاية بدلا من اعتبارها اداة كما هي في الحقيقة . فكيف نفهم مسرح الدمى الذي يجري في ما نسميه بالمجتمع المدني؟

ولما كان التنافس بين الفعل الفعلي و الفعل الرمزي أمرا معلوما وكان الفعلي من الفعل لا يكتمل إلا بالجمع بين الفعلي من صورة العمران والفعلي من مادته بات من الضروري ان يستحوذ السياسي على الاقتصادي أو الاقتصادي على السياسي فيستبعان التربوي والثقافي اي الرمزي منهما ويكون الاستبداد السياسي بالمدني استبدادا يقضي على الحقوق المادية والمعنوية: لذلك غلبت على فاعلية المجتمع المدني الصيغة الرمزية لان جوهره التعبير بالفعل الرمزي وذروته حرية التعبير التي هي جوهر التعبير عن الحرية. فيكون عمل المجتمع المدني سلبيا هو الصمود الخلقي لمنع الاستحواذ والاستتباع ومن ثم فالمعركة المدنية معركة حقوق مادية (لمنع الاستحواذ) ومعركة حقوق معنوية (لمنع الاستتباع»). ويكون عمل المجتمع المدني إيجابيا مبنيا على الصمود لتحقيق الحقوق المادية والمعنوية بحماية المصالح الاقتصادية والمصالح

فالدين الإسلامي يحبر الرسالة الإسلامية رسالة كونية والفلاسفة المسلمون أضافوا البعد الكوني لنظرية الدولة اليونانية وبعد إعادة الاعتبار للمجتمع المدني بفضل ما أشرنا إليه في الشريعة والعقيدة . فالدين الإسلامي أعاد

الاعتبار للأبعاد الخمسة التي أشرنا إلى محاولة افلاطون تحييدها حتى لا تشغب على السياسة العقلية . أما ابن خلدون فيعتبر العقلانية محايثة لهذه الابعاد لانها جميعا تتضمن قوانين توازنها التي من دونها تفقد حقيقتها: فالذوق والرزق والجنس والحس مثلا أمور تقبل معيار الموسط الأرسطي لتحديد السوي منها لانها خاضعة لجدل الشبع والجوع او سد الحاجة وتجددها فضلا عن كونها بين طرفين كلاهما حريص على نفس ما يحرص عليه الآخر كما في قانون السوق في الرزق مثلا . فيكون عدم العقلانية فيها ناتجا عن الاستبداد السياسي الذي يحول الدولة إلى مصدر اللاعقل وليس العكس: فتكون الحرية في هذه المجالات هي الضامنة للعقلانية.

المعنوية وذلك هو المعنى الحقيقي لحقوق الإنسان سواء أد ركناها بالعلم العقلي أو بالعلم النقلي المتطابقين في المنظور الخلدوني لان الشرع قل أن يخالف الوجود كما يقول بشرط ان يكون فهم الاول في علم الثاني: وذلك هو مشروع علم العمران البشري والاجتماع الإنساني لنقد التاريخ المحرف للعلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ إما من منطلق تقديم ضرورة التاريخ الطبيعي النافية للحرية الخلقية أو من منطلق حرية التاريخ الحضاري النافية للضرورة الطبيعية .

المسالة الثانية

تحديد مقومات المجتمع المدني واستنتاج العوائق النابعة منها

أن نستعمل طريقتي التعريف التقليديتين الطريقة المفهومية بالجنس والفرق النوعي والطريقة الصادقية بالإحصاء المستوفي لعناصر المجموعة التي يصدق

عليها المفهوم . ذلك ان كلتا الطريقتين ممتنعة في مثالنا الحالي لان المجتمع المدني ليس هوية طبيعية ثابتة بل هو مؤسسة تاريخية متطورة كما بينا في المسالة الاولى . فهويته تتحدد حقيقتها بما يبرز من مقوماتها بالتناسب مع اللحظة التاريخية التي يقع فيها التعريف من الخارج وبحسب مرحلة نضوج المقومات النشوئي من الداخل . فإذا اعتبرنا حصيلة المرحلتين بفرعيهما عند واضعي التصور وعند ناقديه أمكن لنا من منطلق البذرات التي أشرنا إليها أن نصوغ المقومات بصورة تتضمن كل العناصر المفيدة في تحديد فاعلية المجتمع المدني والعوائق التي يمكن أن تترتب على تعطيل عملها بسبب انحراف آلية انتخاب النخب المعبرة عنها لان فعله بالاساس فعل رمزي . ويتطلب ذلك أن نستعمل جهاز تحليلي نظري ملائم لعلاج هذه المؤسسة العمرانية نستنبطه من مراحل التطور التي أشرنا إليها إيلاء الأهمية الأكبر للمرحلة العربية الإسلامية وخاصة للإضافتين القارابية والخلدونية في صلتهما بالبذرات التي اشرنا إليها . فالمعلوم أن المجتمع المدني الذي ينتج عن ترجمة مفهومات ابن خلدون بالمصطلح الحديث هو مجال الفاعلية العمرانية التي تمثل سياسيا مادة و جود الجماعة الإنسانية في تعينيها الخارجي (في المعمورة بحسب درجات التفاعل الذي وصلت إليه وهو الان في ذروته) والداخلي (في الدولة الواحدة) او التي تمثلها مدنيا في تعينيها الاقصى ردورة العمران البشري كله) والادنى ردورة العمران البشري لجماعة بعينها) مدنيا . و تتقوم هذه الفاعلية من علاقة ثابتة ب بين المتغيرات التالية التي هي العناصر المقومة للعمران عامة ولشروط فاعلية المجتمع المدني خاصة:

1 - فرهانات الفاعلية العمرانية في التنافس بين البشر هي أصناف القيم أي قيم الذوق ركل الإبداعات الفنية) وقيم الرزق ركل الإبداعات الاقتصادية) وقيم النظر ركل الإبداعات المعرفية) وقيم العمل (كل الإبداعات السياسية) وقيم الوجود ركل الأديان والفلسفات .(.

-2 وساحات الفاعلية العمرانية هي ساحات التنافس في العمران البشري . إنها الأحياز التي يجرى في إطارها التنافس أي الزمان (وهو حيز التاريخ والذاكرة) والمكان (وهو حيز الجغرافيا والثروة المادية) وسلم الرتب الاجتماعية (وهو حيز المنازل والأدوار في السلم الاجتماعي (والدورة الاجتماعية (وهي حيز تفاعل ما يملأ تلك الأحياز وتحولها بعضها إلى البعض في حركية التاريخ البشري).

-3 وأدوات الفاعلية العمرانية في التنافس هي أدوات التعبير عن التنافس في العمران البشري . إنها الفعل المادي الذي هو اقتصادي وسياسي (المال والسلطة السياسية) والفعل الرمزي الذي هو في ووجودي (وهو الكرامة والسلطة الروحية).

-4 وغايات الفاعلية العمرانية في التنافس بين البشر هي التحقق الوجودي للأفراد والجماعات تحققا رمزيا في الفن والعقائد الوجودية وتحققا فعليا في السياسة والاقتصاد. وبهذا المعنى فإن التحقق الفعلي ليس إلا اداة للتحقق الرمزي: اي إن الحضارات لاتتنافس بانجازاتها المادية إلا إذا كانت هذه الانجازات في خدمة الانجازات المعنوية.

-5 وطبيعة الفاعلية العمرانية هي جوهر التنافس القيمي بأبعاده الخمسة التي لا يخلو منها عمران بشري لكونها مادته (قياما) التي يستمد منها مدده

(حيوية) ومدته (زمانا) وامتداده (مكانا). وهي كما حددها القران الكريم التدافع من اجل نقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعي الذي تحكمه الضرورة والقوة المادية مثل جميع الكائنات الحية الأخرى إلى منطق التاريخ الحضاري الذي تحكمه الحرية والقوة المعنوية اللتين تميزان الوجود الإنساني . فتكون الرهانات أواصر الأخوة بدلا من أن تكون دواعي الحرب الدائمة بينهم في التنافس عليها: الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود يمكن أن تكون النسيج الذي يصل بين البشر إذا نقلناها من موضوع تنافس ضروري لتجويدها وإنتاجها إلى موضوع تعاون ضروري للاستمتاع بها ولإضفاء المعنى عليها

لذلك كان لهذا التدافع بالاصطلاح القراني ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: مرده إلى جدل العلاقة بين الكل والجزء في هذه المستويات جميعا أعني من حيث الماصدق . فالتنافس بين المجتمعين المدنيين المحلي والعالمي يجري بمقتضى حيزيه الطبيعيين (المكان والزمان) خاصة قتتوزعه الجغرافيا (بين اعيان المجتمعات المدنية التي تحددت في الجغرافيا البشرية للمعمورة خلال تنافسها على أصناف الرهانات والتاريخ (بين رؤى المجتمعات المدنية للقيم في المعمورة خلال نفس التنافس). وهذا هو مجال صراع المصالح المادية بين الكيانات العمرانية او التزاحم على تحقيق غايات الوجود الإنساني من حيث حاجاته المادية فتكون الثروة والسلطة في المكان والزمان مجال الصراع وجوهر حيوية الجغرافيا والتاريخ السياسيين للبشرية .

الوجه الثاني: مرده إلى جدل العلاقة بين الكل والجزئي في هذه المستويات

جميعا أعني من لكونهما حصيلة تاريخية لمسار العمران نفسه (السلم والدورة . وفي هذا المستوى تتوزع الجماعات بحسب منازل الرهانات تقديما وتاخيرا رغم وجود كل الرهانات في كل المجتمعات. وهذا هو مجال صراع المصالح المعنوية بين الكيانات العمرانية او التزاحم على تحقيق غايات الوجود الإنساني من حيث حاجاته الروحية فتكون اللذة والكرامة في السلم والدورة مجال الصراع و جوهر الجغرافيا والتاريخ

الوجه الثالث: أما التحيز الوجودي للتنافس فهو وحدة التنافس المحققة لوحدة الأحياز الأربعة طبيعيها (المكان الجغرافي والزمان التاريخي» وتاريخيها (السلم الرتبي والدورة العمرانية). وذلك هو القيام الفعلي للعمران بصورته (السياسة والتربية) ومادته (الاقتصاد والثقافة). فيتقاطع نوعا التزاحمين السابقين ليحصل الجدل بين صراع القيم المادية وصراع القيم المعنوية فلا يتقدم أحدهما على آخرهما بل يتساوقان في التاثير على مجريات امور البشر في حياتهم المادية والروحية كما تبرز من خلال قيمهم الذوقية (الجماليات» والرزقية (الاقتصاديات) والنظرية (المعرفيات) والعملية (السياسيات) والو جودية (الإلهيات).

والمعلوم أن وحدة الحيزين الطبيعيين أمر بين لآن الزمان والمكان في المعمورة ازدادت وحدتهما وضوحا في عصرنا بفضل التواصل الذي جعل المعمورة قرية من حيث المكان وذاكرة واحدة من حيث الزمان . اما الحيزان اللذان هما حصيلتان تاريخيتان (السلم والدورة) فإن ما يعطل وحدتهما ويحول دون تحولهما عامل أخوة هو التنافس غير المتكافئ بين الأمم ولا يحقق وحدة الأخوة البشرية فيهما إلا توحيدهما بالتنافس

المتكافئ . ولسنا نشك في أن ذلك لن يحصل إلا بالتدريج خلال مستقبل التاريخ الإنساني لتعويض العولمة المتوحشة بالكونية الإسلامية التي يكون فيها الناس اخوة: وذلك هو قصدنا عند كلامنا عن البذرات في نقدي الفارابي وابن خلدون البذرات الممكنة من تجاوز النقد ما بعد الحديث . وبذلك يمكن تحليل مفهوم المجتمع المدني لنعين ما يهمنا منه في علاجنا الحالي مميزين بين محدداته البنيوية ومحدداته

محددات المجتمع المدني البنيوية ذات الفاعلية التي تميل قوانينها إلى ما يقرب من حتمية القوانين الطبيعية:

فالعناصر التي يتقوم بها المجتمع المدني تحدد قيامه المادي في التاريخ . وهي عين ما حددنا تحت مسمى متغيرات فعل المجتمع المدني . لكن القيام العيني للمجتمع المدني ليس مقصورا على تلك المتغيرات في وجودها المباشر بل هو يتضاعف من خلال وجودها غير المباشر في صور التعبير عنها صوره التي تمثل مستوى التعين الرمزي للتاريخ من حيث تشكله في الوعي الجمعي والوعي الفردي وفي المآثر والمبدعات الرمزية من حيث هي منظومة الوثائق التي يتضاعف فيها وجود كل موجود عمراني إذ يصبح ذا قيامين مادي ورمزي . ثم ينتسج ضربان من العلاقة بين القيامين الفعلي والرمزي من خلال تفاعلهما في الاتجاهين . ففعل العناصر المقومة التي هي الفاعل الأكثر ميلا إلى الفعل الذي من جنس التاريخ

الطبيعي والضرورة مرده إلى أثر الوجود المباشر لمتغيرات المجتمع المدني في وجوده غير المباشر أو التعبير الرمزي عنه . وفعل وجوده غير المباشر في وجوده المباشر او فعل صور التعبير في المتغيرات هو الفعل الرمزي

للمجتمع المدني في ذاته . ويتقسم هذا الفعل إلى صنفين: صنف كاشف للحقيقة وصنف كافر لها . وهذا الفاعل بصنفيه أكثر ميلا إلى الفعل الذي من جنس التاريخ الثقافي والحرية . وحصيلة هذه الأبعاد الاربعة في الفعل المدني هي قيام المجتمع المدني ذاته من حيث هو بعد مؤثر في العمران وفيه يتبين أن عمل العمران حصيلة لتفاعل محددات طبيعية منطقها هو منطق الضرورة ومحددات خلقية منطقها هو منطق الخيرية .

ومن ثم فإنه يمكننا تصنيف محددات المجتمع المدني البنيوية التي تمثل أثر العامل الطبيعي في

العامل التاريخي من الوجود العمراني للنوع البشري : أي التغيرات في مستوى وجودها المباشر. فهي تتألف من المحددات الناتجة عن المجتمع المدني الجزئي رفي دولة بعينها) ومن المحددات الناتجة عن المجتمع المدني الكلي رفي النظام الدولي» ومن المحددات الناتجة عن أثر الأول في الثاني وهي تمثل: الوجه السلبي من معركة الخصوصية والكلية في مستوى المصالح المادية ومن المحددات الناتجة عن أثر الثاني في الأول: الوجه الإيجابي من معركة الخصوصية والكلية في مستوى المصالح المادية . ويتحد ذلك كله في جدلية فعل المجتمع المدني الجزئي والمجتمع المدني الكلي في التاريخ الإنساني كما حاول التعبير عنها الفارابي وابن خلدون بأدواتهما التي لم تصقل بما يكفي من التجويد النظري مع الإشارة إلى تجاوز الصيغة الخلدونية للصيغة الفارابية بمعنيين من التجاوز الصريح: التحرر الصريح من منطق الفلسفة العملية اليونانية والعلاقة الصريحة بمنطق فلسفة القران التاريخية.

امي ل الي لق عو ل العامة ا فأما

طبيعة رؤيتها . . وأما صنفها الثاني تألف من المحددات الناتجة عن الوعي بالمعوقات الصادرة عن المجتمع المدني الكلي وعن طبيعة رؤيتها . وينتج عن أثر الصنف الاول في الصنف الثاني التعبير عن رفض الكلي باسم الخصوصية كما ينتج عن أثر الصنف الثاني في الصنف الاول التعبير عن تبني الكلي باسم الكونية. إشكالات التعبير عن تنافس المصالح في العمران البشري وبصورة أدق صور الانتخاب الاجتماعي المحدد للنخب المعبرة عن هذه الأبعاد ولدورها القيادي في التاريخ . يلع هذا الحبير عبسورته اللي في عدي المعركة السياسية في كل مجتمع أعني : 1- أثر المحددات البنيوية في المحددات العرضية أو عملية التحرير الإصلاحي -- هو النوع الأول من العمل السياسي الموجب. 2- أثر المحددات سس

سبح أهم أعراض داقر ال ساو مجو الم تاي الا ل سا إلى أفق جديد رهانه المفاضلة بين العولمة المتوحشة و كونية الأخوة الإنسانية . فالمسيرة الحاصلة في تكوينية

المجتمع المدني الداخلي والخارجي مقومات وتعبيرات حصيلة تاريخية لتطور الحضارة ببعديها المادي والرمزي . وتعطل البعد المادي من المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية من المفروغ منه وقل أن يجادل فيه احد . لذلك فنحن لن نر كز عليه إلا في كلامنا على منطق التبعية بين النخب في الداخل والخارج . فهمنا الاول في تحليل المقومات يبين البعد الرمزي المتعلق بالتعبير عن التنافس القيمي باصنافه الخمسة لانه هو الذي يتعين فيه تشكل الوعي الجمعي والفردي لكل جيل . وإذن

فالجدل الذي يعنينا اليوم يدور كله حول فهم ما عليه حال البعد الرمزي من فاعلية المجتمع المدني المحلي والكوني . فثمرة العمل الرمزي المؤثر في عمل المجتمع المدني يكون بمقتضى طبيعة الفعل الرمزي أو التعبيري ذا مستويين غائي واداتي .

فأما فعل الرمز أو التعبير الغائي فهو محكوم بالتنافس على قيم الذوق وعلى قيم الوجود صنفي القيم اللذين يكون الإنسان فيهما غاية ذاته: إنه التنافس الذي يحدد المحل التي يقاس بها خضوع العمران للقيم الخلقية وتحرره من سلطان التاريخ الطبيعي. وذلك هو جوهر المعيار الذي يقاس به الوجه الموجب من فعل المحددات البنيوية ما كان منها خاضعا للضرورة الطبيعية او للاختيار التاريخي .

وأما فعل الرمز أوالتعبير الأداتي فهو محكوم بالتنافس على قيم العمل وعلى قيم الرزق صنفي القيم اللذين يكون الإنسان فيهما أداة: إنه التنافس الذي يحدد الوقائع التي يقاس بها خضوع العمران للقيم المادية وتصله من التاريخ الحضاري لخضوعه إلى منطق التاريخ الطبيعي . وذلك هو جوهر المعيار الذي يقاس به الوجه السالب من فعل المحددات العرضية ما كان منها خاضعا للضرورة الطبيعية او للاختيار التاريخي .

وإذا كانت الشرعية السياسية بصورة عامة مستمدة في الأصل من الموازنة بين مؤثرات هذين الضربين من التعبير المحدد للتاريخ في المستوى الرمزي والمخيالي لجعله يصبح تاريخيا في المستوى الفعلي والواقعي فإنها في لحظتنا العربية الإسلامية الراهنة تستمد كذلك من مقابلة ثانية بين قيم المجتمع المدني الأهلي التقليدية وقيم المجتمع المدني الاجنبي الحديثة ومن ثم من

انحراف بنيوي خطر . فهو يجعل المثال متحققا إما في ماضي الامة او في حاضر الغرب فتزول المسافة بين أفق المثال الدافعة إلى الإبداع والتاريخ لتصبح زاوية الأمثلة المضطرة للإتباع.

وبذلك فهذا المنظور سواء كان مقلدا لماضي المسلمين أو لحاضر الغرب لا يلغي الفرق بين كونه مختلفا عن الماضي الاهلي وعن الحاضر الاجنبي . ومن ثم فإن عمل المجتمع المدني غير السوي يحول كل تجديد إلى تقليد إما لماضي الذات او لحاضر الغرب ويهدم الحاضر الذي هو ما بقي حيا من تعتق الماضي وبدا ينبت من حاضر المستقبل .

لذلك كانت العوائق ضربين: وكلاهما يتعين في آلية إنتاج النخب وكيفيات تأثيرها . فأما ما هو ذاتي من العوائق فهو تمنع التقاليد الاقتصادية والرمزية وسوء التعامل مع تمنعهما بعملية التطعيم القسري والمغفل لظاهرة الرفض . فيودي ذلك إلى لا مبالاة الجماهير لامبالاة شبه مطلقة بالقيم الإنسانية في

عبارتها الحديثة . وأما ما هو أجنبي من العوائق فهو ما يترتب على توظيف الغرب للقيم من أجل مصالحه واستخدام النخب التي تتكلم باسمها في مشروعاته الاستعمارية . وبذلك أصبحت القيم نفسها والناطقون باسمها موضع شبهة ففسدت كل محاولات الإصلاح لعزوف الجماهير عن السماع إلى النخب المحدثة والقيم التي تدعو إليها . وهي نقرة تزيدها ديماغوجية النخب التقليدية قوة .

لذلك فسنحاول دراسة العوائق الناتجة عن المقومات البنيوية والظرفية بتوسط تعينها في انتخاب النخب وفي دورها محاولين وصف مميزات عمل النخبة الاصلانية وعمل النخبة العلمانية في تعبيرها عن الرهانات

القيمية الخمسة ذوقا ورزقا ونظرا وعملا ووجودا. . وحتى نفهم فعالية الرمز أو الفعل غير المباشر

في المجتمع المدني لا بد أن نميز بين موقف الوعي النظري الآداتي في خدمة الرزق والعمل وموقف الوعي النظري الغائي في خدمة الذوق والوجود. فالفعل الرمزي بالنظر العلمي يكون في الحالة الاولى أداة العمل الذي يخضع لجدل التقابل بين اللذة والواقع . ويكون الجدل الداخلي لمعادلة المجتمع المدني الداخلي والخارجي عندئذ التعارض بين منطق اللذة ومنطق الواقع . وهو يكون في الحالة الثانية غاية العمل الذي يخضع لجدل التقابل بين مبدا المصلحة والمثال. ويكون الجدل الداخلي لمعادلة المجتمع المدني الداخلي والخارجي التعارض بين منطق المصلحة ومنطق المثال .

أما الموقف المركب من الجدليتين فهو موضوع النظر العلمي الذي يوازن بين هذه المناظير المتقايلة اثنين اثنين فينظر إلى الامر العمراني بوصفه ظاهرة حية تاريخية يحكمها التنافس على المصلحة واللذة في مستوى المثال وفي مستوى الواقع وتلك هي علة الازدواج بين تاريخ الواقعات الفعلي وتاريخ معانيها الرمزي . ولا يتحد المستويان إلا في الفعل الحي للأمم المستقلة والحرة التي تشرع لنفسها بفضل فعالية مجتمعها المدني في جدله الفعلي والرمزي مع سلط مجالات التنافس الخمسة: الذوقي والرزقي رالنظري والعملي والوجودي.

ومثلما بينا المقومات ما هي فلنبين مراحل تحققها كيف حصلت . فلا بد من التمييز بين مرحلتين في تحقيق قيام المجتمع المدني الفعلي والرمزي

مرحلتين كلتاهما مؤلفة من مستويين مرحلتين مرت بهما العلاقة بين المجتمع المدني الوطني او الجزئي والمجتمع المدني الدولي او الكلي:

-1 مرحلة التعا كس بين حالتي القيام لكلا المجتمعين المدنيين وجودا فعليا ووجودا رمزيا أو تعبيرا عن الوجود الفعلي في علاقة الحاصل صل منه بممكن الحصول في افق الواجب المثالي: فالمجتمع المدني الجزئي ظاهر الوجود في كل عمران وباطن التعبير في مراحل العمران الاولى . والمجتمع المدني الكلي ظاهر التعبير في كل عمران وباطن الوجود في مراحل العمران الاولى . والعلة مضاعفة . فأما عدم بروز الأول في التعبير أو في الوجود الرمزي رغم قيامه في الوجود الفعلي فعلته أن التعبير عن الموجود يكون دائما بالمثال السلبي أعني بناقصه لا بفاضله فيكون الناقص شبه حضور سلبي للمجتمع المدني الكوني: فالمكان والزمان والسلم والدورة والوجود قابلة للإطلاق الخيالي كفضاءات تحرر منها من حيث هي محدودة في المجتمع المدني الجزئي . وأما عدم بروز الثاني في الوجود الفعلي رغم وجوده في الوجود الرمزي فعلته أن التوسع المكاني والزماني والسلمي والدوري والوجودي ليس إلا حصيلة التطور التاريخي الفعلي بتوسع الجماعة والفعل

السياسي للأمم . وبمجرد تكون الجماعات الكبرى والإمبراطوريات يبدا مفهوم المجتمع المدني المتجاوز للجماعات الوطنية عمليا في خلال الحروب والتجارة ورمزيا في الاساطير والاداب إلى أن يصبح مطلبا دينيا فموقفا فلسفيا يدعو إلى الكونية البشرية وراء الخصوصية الثقافية .

2 - ومرحلة التطابق بين حالتي القيام لكلا المجتمعين المدنيين وجودا فعليا

أو وجودا رمزيا اوتعبيرا بنفس عمل المجتمع المدني الكلي يكون ظاهرا تعبيرا ووجودا . وبذلك يتبين ان وحدة صور التعبير عن الصنفين من المجتمع هي التي تتحقق في المقام الاول في مستوى المخيال ثم يليها توحيد المقومات بالتدريج ليس في البعد الرمزي والمخيالي من التاريخ فحسب بل وكذلك في الوجود المادي والفعلي منه . فتتم النقلة التامة من منطق التاريخ الطبيعي إلى منطق التاريخ الحضاري ويصبح المطلب الكوني تحقيق الاخوة البشرية فنفهم عندئذ القصد من كون الدين الخاتم متمما لمكارم الاخلاق بفعل تاريخي حقيقي يجعل الدين محددا للغايات والسياسة للادوات ودليل رسالته الوحيد هو عين حد الإنسان: التسمية والبيان .

المسألة الثالثة

المعبرة عن رهانات التنافس

يمكن أن نحدد الظرف الذي تبرز بمقتضاه نخب المجتمع المدني العربي خاصة والإسلامي عامة بخطين متعامدين يحددان أربعة خانات ممثلة لاصناف الانقسام الذي أصاب نخب الامة الناطقة

فالخط الأول منهما يقسم النخب العربية (ومثلها كل النخب الإسلامية من غير العرب» عموديا إلى نحلتين لا تتعايشان الا بمفهوم الحرب الدينية ايجابا من منظور احداهما وسلبا من منظور الاخرى . ذلك ان العلمانيين هم ايضا فكرهم ديني بالسلب تماما مثل الدينيين الذين يمكن اعتبار فكرهم فلسفيا بالسلب . فما يثبته أحدهما لما يدعي الاستناد إليه يكتفي الثاني بنفيه فيكون كلاهما قابلا للتعريف سلب الثاني . ومن ثم فكلاهما يتناسى أن الفكر

البشري لا يمكن أن يخلو من البعدين الديني والفلسفي ليس فحسب المعنى الهيجلي للعلاقة التي تجعلهما متحدين بالمضمون ومختلفين بالشكل بل بمعنى أكثر عمقا . فالشكل الفلسفي لم يبق جدليا كما يدعي هيجل بل بات أصحابه يفضلون الشكل التأويلي والمضمون الديني لم يبق عقائد ذات صيغة عاطفية كما يدعي هيجل بل بات أهله يفضلون المضمون ذا النسق العقلي كما هو شأن كل الثيولوجيات . وبذلك فهما قد اتحدا شكلا ومضمونا ولم يبق مختلفا إلا الاسلوب.

أما الخط الثاني فيشق كلا النحلتين أفقيا في العمق . فكلتاهما تنقسم بحسب تصور مقومات الفعل التاريخي حصرا إياها في بعدها المتعين في اعراض حصوله الاول او فتحها على الممكن اللامتناهي في الحيز الفاصل بين الحاصل والمثال الاعلى من الوجود الفعلي . لذلك كان الاصلانيون صنفين : احدهما

احد تعينات الإسلا 1 ما تحقق منه في الماضي الإسلامي التعين الوحيد ١ الثانى يراه قابلا لآن يتخذ يتصور م او ما تحقق منه في الماضي هي لو والثاني ير أشكالا جديدة بحسب التدرج في الوصل بين مثله العليا وتاريخ تعيناتها. وينقسم العلمانيون مثلهم إلى صنفين احدهما يتصور احد تعينات التحديث أو ما تحقق منه في قرون الغرب الاخيرة التعين الوحيد الممكن والثاني يراه قابلا لان يتخذ أشكالا أخرى بحسب التجارب اللامتناهية في المستقبل . والغالب على الساحة حاليا هو الصنف الأول من كلا الفريقين: وهما مصدر الحرب الأهلية العربية والحرب الأهلية الإسلامية.

اما الصنف الثاني منهما فهو لا يزال جنينيا في كلا فرعيه . والمفروض أن

يكون فرعاه متحدين على الأقل بمقتضى الانفتاح على المستقبل مشروعا وعلى الماضي تأويلا . لكن المحدد الفعلي للحظتنا التاريخية لا يزال متمثلا في الصنفين الغالبين اللذين يتبعان التاريخ محاكاة لأمر حاصل في ماضينا البعيد أو في ماضي الغرب القريب وليس إبداعا لامر لا يقبل التحديد النهائي مسبقا . . فاصبح عمل التاريخ مستحيلا في مستوى التصور الرمزي ناهيك عن مستوى التحقيق الفعلي بما اصبح المثال ماضيا حاصلا والممثول تكرارا له وليس إبداعا لتصوره الرمزي أولا ولتحقيقه الفعلي ثانيا مع ما بين التصور الرمزي والتحقيق الفعلي من جدل متواصل ذهابا وإيابا من أحدهما إلى الاخر حتى يتطابق بعدا الحضارة الرمزي والمادي . وبذلك فإن النخب العربية من كل مجالات التقويم الخمسة تبرز على ارضية الشعب بوصفه منبع الجميع وأصل التقويم والتخيب تنقسم بحسب الخطين المتعامدين إلى الاحزاب الخمسة التالية بحسبان المجموعة مع أقسامها حتى وإن لم تكن من رتبتها:

حزب المحافظين الديني: تكرار أعراض التجربة الماضية من التاريخ الاسلامي .

حزب التحرريين الديني: المشاركة في فتح افاق جديدة للفكر الديني . .

حزب المحافظين العلماني: تكرار أعراض تجربة التحديث الغربية .

حزب التحرريين العلماني: المشاركة في فتح افاق جديدة للفكر الفلسفي .

أما الحزب الخامس فهو حزب الأغلبية الصامتة التي تنبع منها النخب.

فكل الأحزاب السابقة تتسل من الحزب الخامس أو القسم التام من

التصنيف بمجرد أن ينتقل

البعض من الصمت إلى التعبير عن أحد أنواع القيم وما يتصل بها من تعارض المصالح بين المتنافسين عليها . لذلك كان الحزب الصامت الحزب الشامل الذي يغازله الجميع لاستمداد شرعية دعواه منه اعني الراي العام الذي له وجهان داخلي وخارجي مع تعاكس في تغليب الاستناد إلى الخارجي او إلى الداخلي منه من حيث الإيجاب او السلب . فالحزبان الدينيان يستندان إلى الرأي العام الداخلي إيجابا وإلى الرأي العام الخارجي سلبا . والحزبان العلمانيان يعكسان فيكون سندهما الموجب الرأي العام الخارجي و سندهما السالب الرأي العام الداخلي . وتلك هي آلية التنجيم -) اعتبره أو جعله نجما وللمعنى صلة بالمعنى الأصلي أعني الدجل التبوئي عند المنجمين). فجعل أي مبدع أو مفكر نجما يكون إيجابا بمدح منتوجه أو سلبا بذمه . وهو عند النخب الدينية أهلي في المدح وأجنبي في الذم أي إن من يمدحه المسلمون ومن يذمه الغرب من النخب الدينية يصبح نجما عند المنتسبين إلى الحزب الديني . والعكس بالنسبة إلى النخب العلمانية: يصبح العلماني نجما بمجرد أن يذمه المسلمون أو يمدحه الغربيون أو بحصول الأمرين. إن الفصام الثاني الذي يشق كلا الفريقين الأصلاني والعلماني هو الفصام الأصلي . إنه الفصام الذي يعنينا في محاولتنا فهم عقم المجتمع المدني العربي الحالي لكونه يفسر الفصام الفرعي الذي يقابل بين الاصلاني والعلماني فيغوص إلى اعماق آليات التنخيب المستلب الغالب على اللحظة العربية الحالية . فالعلماني يصبح نجما اولا وقبل كل شيء بفضل موقف المسلمين السلبي منه ممثلين بالنجوم الأصلانية والاصلاني يصبح نجما اولا

وقبل كل شيء بفضل موقف غير المسلمين منه ممثلين بالنجوم العلمانية . لذلك فهما نخبتان متضامنتان جدا في هذه اللعبة التنجيمية التي برعوا فيها بالدجل على الرأيين العامين الاهلي والاجنبي . فصارت هذه اللعبة جوهر الازمة الحضارية التي يعيشها المسلمون والعرب منذ قرنين: نخب زائفة تدعي ما ليس لها وخاصة منذ ذهاب الاجيال الأولى التي كانت محاولاتها واعدة والتي قبلها طاغوت الثورات المزعومة قومية الثورات التي وزعت السلطات بين النحل المذمومة والشلل الخدومة بشعار الطبقات المحرومة وبهار الشعوب المظلومة.

إن النوع الأول من الفصام هو النوع الأيسر على الفهم . فنحن نراه بالعين المجردة. ويمكن أن نعتبره الوجه الظاهر من أزمة الامة الإسلامية كلها أزمتها التي يعد النوع الثاني من الفصام عرضها الأهم . وقد تعين هذا العرض أتم تعين في النخب العربية لما لمقومي الثقافة العربية (الدين واللسان بمقتضى نصي الدين الإسلامي) من منزلة في تاريخ الامة الإسلامية. وطبعا فهذه المنزلة يمكن أن تتبخر إذا لم نتداركها فنستفيد من الصحوة لاسترداد منزلتها الاصلية . فالنخب العربية تستمد منزلتها الكونية من دور العروبة في الإسلام ودور الإسلام في العالم . ولذلك فالعروبة ولله الحمد لا تزال هي مصدر أهم الرموز والمقومات الإسلامية في كل دار الإسلام . والشعب العربي بخلاف كل ما يزعم في الإسلام غير العربي سواء كان في آسيا أو في جنوب شرقي آسيا لا يزال الأكبر عددا والأغنى ثروة والأعرق تراثا والأقرب إلى الحداثة الغربية من كل الشعوب الإسلامية . لكن هذه النخب العربية التي جعلها الفصام العميق الذي تحاول توصيفه

قبل الكشف عن دائه ووصف علاجه مترددة بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية انقسمت في العمق بحسب النوع الثاني الذي هو الفصام الأكثر تأثيرا على دور النخب لكونه يصيبها بالعقم الإبداعي في كل مجالات التقويم البشري .

في مجال القيم الذوقية : فكل الفنون العربية صارت نسخا مضحكة من الإبداع الغربي رغم أن من تأثر بأدبنا من ذوي الثقافة الاسبانية مثلا باتوا نماذج على الاقل في الرسم وأساليب القص .

في مجال القيم الرزقية : وكل الاقتصاديات العربية توابع هزيلة رغم أن الإمكانيات العربية كان يمكن أن تجعل الوطن قطبا عالميا لو وجهت الثروات السائلة التي تشجع العطالة والفساد إلى استثمارات منتجة تقضي على الجهالة والكساد. إذا كانت أغنى الأقطار العربية يمكن أن تفلس بين عشية وضحاها لأن رئيسا أمريكيا مهوسا يمكن أن يجمد رصيدها فهل نحتاج إلى دليل آخر؟

في مجال القيم النظرية : وكل الجامعات ومعاهد البحوث العربية لا تعدو ان تكون أضحوكات العصر ما ورثاه منها عن الماضي التليد بالتقليد أو ما حاكته محاولات التجديد بالتوريد. ويكفي دليلا أهم تطبيقات العلوم في حكم كل إنسان سوي حتى الأمي: : الطب . فإذا كانت الكليات الطبية عاجزة عن حماية أسرار الدول العربية التي

باتت صحة قادتها مرهونة بالمصحات الأجنبية بعد قرنين كاملين من التحديث فهل نحتاج إلى دليل آخر ؟

في مجال القيم العملية : وكل المؤسسات السياسية العربية لا تعدو أن

تكون مهازل الدهر: إذا كانت أكثر الدول العربية شروعا في العلمنة أعني الدول التي حكمتها الأحزاب القومية قد تبين من أكبرها أنه قد عاد بشعبه إلى العشائرية والقبلية المتقدمة حتى على الإسلام فهل تبقى حاجة لدليل؟ النفس البشرية الحائرة أمام أسرار الوجود لفرط تحوله إلى مضغ إيديولوجي ثقيل عششت فيه طحالب الفكر الكليل لخلو أصحابه من عميق الحدس وصحيح الدليل .

المسالة الأخيرة

أمثلة من انحراف آلية انتخاب النخب

إذا كنا قد أحجمنا عن ضرب مثال من الحالة الأولى (القيم الذوقية) ومن الحالة الأخيرة (القيم الوجودية) لتعيين القصد في المجالين الاول والثاني فالعلة هي كون فصام النخب فيهما بالذات بيانه هو مطلوب المحاولة بالقصد الاول لوضوح الضحالة التي آل إليها دور هذين النوعين من النخب في مسائل المجتمع المدني والراي العام . . ففيهما بالذات تعينت أزمة النخب العربية التي من المفروض أن تكون المحرك الفعلي للفعالية العميقة في العمران البشري قصدت فعالية التحقق الوجودي والتلذذ به . فهي عرض المرض الذي ينخر المجالات الثلاثة الأخرى : الرزقي والعملي والمعرفي . ذلك أن هذه المجالات توابع المجال الأول (الذوقي) تبعية المدفوع للدافع . . وهي كذلك توابع المجال الاخير تبعية القيمة المؤسسة للقيمة المؤسسة (الوجودي) .

ولن تتبين هذه العلاقة المضاعفة إلا بعد أن نكشف ما في الفكر المسيطر على هذين الميدانين من دجل وجل افقد الثقافة العربية أكبر ثرواتها إفقادا

يعد ما حصل من نكبات في المجالات الثلاثة الاخرى (نكبات القيم الرزقية والقيم النظرية والقيم العملية) لعب أطفال بالقياس إلى ما حل بالقيم الذوقية والقيم الوجودية. ذلك أن المعادلة التي تحكم تراتب النخب بفرعيه السوي وغير السوي هي عينها المعادلة التي تحكم تراتب القيم في كل الحضارات وفي كل مراحل التاريخ . وهذا أحد القوانين الكلية التي نبحث عنها في كل محاولاتنا لمواصلة جهد ابن خلدون في فهم الثورة المحمدية بتغيير نظرية المعرفة والوجود الموروثة عن اليونان وبمحاولة تأسيس علوم الإنسان بصورة تدعم الثورة البتافيريقية الائحة عن هذا التغيير .

ففي الترتيب العقيم تكون القيم الذوقية (المجال الأول) لعبة في يد نخب القيم الرزقية (المجال الثاني) خاصة وتكون نخب القيم الوجودية (المجال الخامس) لعبة في يد نخب القيم العملية خاصة (المجال

الرابع) بسبب فشل نخب القيم النظرية (المجال الأوسط) في إبداع المؤسسات العلمية والمؤسسات العملية لبناء الوجود الرمزي والفعلي للعمران بالمنظومتين , التربوية والسياسية (مقوما صورة العمران أو المجتمع السياسي) بناء يصور مقومي مادته اعني الإبداع الذوقي والإبداع الرزقي (مقوما مادة العمران أو المجتمع المدني) . اما الترتيب السوي فهو في الوضعية المقابلة أعني في وضعية إبداع المؤسسات التي تحول دون هذين الاستتباعين . وقد اعتبر ابن خلدون النقلة من الترتيب السوي إلى الترتيب غير السوي بداية هرم الدولة وانحطاطها .

ورغم ما اشرنا إليه من غياب المنظور الموجب للماضي والمستقبل ومن

ترتيب غير سوي للقيم غيابين كلاهما يقتضي ضرورة عدم وجود نخب مبدعة ومؤثرة حقا فإن لنا مع ذلك من النجوم الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية ما لا يكاد يحصيه عد! فما السر يا ترى وكيف نفهم هذه المفارقة التي لا يكاد المرء يجد لها تفسيرا ؟ لذلك فقد اعتبرنا التعريف بمصدر تحديد النجومية في البلاد العربية منطلقا لتحديد بدايات الجواب عن هذا السؤال المحير . ويقتضي ذلك أن نميز بين وضعيتين جزئيتين كنتاهما مضاعفة بحسب القابلة بين الظاهر والباطن ثم وضعية ذات صيغة جامعة:

1 - الوضعية في البلاد التي يكون فيها النفوذ الحقيقي للقوة المباشرة في الظاهر أو في الباطن (أي القوة العسكرية والبوليسية وهي الوضعية الغالبة في البلدان المتخلفة).

3 - والوضعية التي يكون فيها النفوذ الحقيقي للقوة غير المباشرة في الظاهر أو في الباطن أي القوة الاقتصادية والتقنية وهي الوضعية الغالبة في البلدان المتقدمة)

5 - والوضعية ذات الصيغة الجامعة أعني منطق النخب في العالم كله بسبب خضوع الوضعية الأولى للوضعية الثانية التي يستخدم فيها أصحاب القوة غير المباشرة الجميع:

1 - ظاهر وضعية البلدان المتخلفة وباطنها .

3 - ظاهر وضعية البلدان المتقدمة وباطنها .

5 - الوضعية الصيغة الجامعة.

فقد ذكرنا أن النخب الذوقية أصبحت تابعة للنخب الرزقية . لكن ذلك ليس كذلك لأن نفسه فهو قد صار يعيش على حذاء صني يحقق له اطي مع الإخرالادي للجمال و يضطره إلى ا ويا لس لامي في ها الأمر من واي تناع اقيم

قية للقيم الخلقية . فعندما يكون المبدع الذوقي قادرا على ذلك بحيث يكون غنيا عن التنازل عن القيم

اموه لضفه ول رحد د اه عندي مانع اصلا لاستمتاع الفنان بهذه المتع .

فكيف يستطيع السائلون وأبناء السبيل الحصول على مشروباتهم ومأكولاتهم في آخر الفنادق

إذا لم يدفعوا من حريتهم للأحزاب التي أبدت من كان يمكن أن يصبح مبدعا ففرضت عليه منزلة الكدائين ؟ وفي الحالتين- - سواء كان من الاثرياء أو من الكدائين- فإن محفزات الإبداع المزعوم التي لا

يحيا المبدع الموهوم من دونها دليل قريحة تعمل بالمنبهات كعجوز العضلات أو بالدفع الوارد كالمحرك البارد . فكيف يكون ما انحط إلى منزلة البضاعة الكاسدة ثمرة لتجربة فنية صادقة؟ إن مثل هذه التجارب حتى إذا صدقت فإنها لا تكون حقيقية إلا في حصولها الاول ومرة واحدة. أانا تكرت إنانا ها لن تضيف للتجربة الشعورية إلا ثرثرة شعارية فيكون صاحبها بلسان أفلاطون كالأجرب يستمتع بحك بشرته الجرباء وليس مبدعا يرتفع بوجدانه إلى السماء.

وذكرنا كذلك أن النخب الوجودية (أي القيمين على الفكر الديني

والفلسفي) أصبحت خاضعة

للنخب العملية (من بيدهم السلطان السياسي» ليس فحسب لان منتج العمل الوجودي صار بضاعة سوقية (بمعنى الكلمة) بل لأن منتج العمل الوجودي أصبح مضطرا لبيع نفسه لانه صار يعيش على سلطان صناعي يحقق له القطيعة مع الإدراك العادي للجلال لبعوضه بتجارب إدراكية لا تحصل من دون

مؤثرات دعائية باهضة الثمن: أهمها علامات الجاه والشهرة ومغالطة الجماهير الغارقة بالرموز المافقة. وطبعا فليس كلامي في الأمر من باب إخضاع التجربة الوجودية للقيم الخلقية . فعندما يكون المبدع الوجودي غنيا عن التنازل عن القيم الوجودية ثمنا لإرضاء من يوفر له أدوات الشهرة هذه فلن يكون عندي مانع أصلا لاستمتاع الفيلسوف أو رجل الدين بهذه المتع التي هي من جنس حكاك الاجرب . . لكن كل سلطان رمزي ليس غنيا عن الاستناد إلى السلطان المادي ليس سلطانا أصلا فضلا عن أن يكون رمزيا . لذلك فبمجرد أن يفقد المثقفون متكأهم تراهم أذل الخلق وأكثرهم تذمرا بعد أن كانوا أشد الناس كبرا وأمشاهم تبخترا .

والمعلوم أن النخب الرزقية (المستحوذة على الاقتصاد) والنخب العملية (المستحوذة على السلطة

السياسية) الداخلية متداخلتان و متناجبتان . فكلتاهما تابعة للأخرى مع غلبة تبعية الاولى للثانية في الظاهر خلال بداية العهود التي تحتاج إلى القوة المباشرة (قوة السلاح) وغلبة تبعية الثانية للأولى في الباطن خلال غايتها التي تحتاج إلى القوة غير المباشرة (قوة المال) . ففي بداية العهد تكون

القيم الرزقية تابعة للقيم العملية في الظاهر لأن برجوازيتنا إن صحت التسمية والنسبة وصلت إلى الثروة عن طريق السلطة بخلاف البرجوازية الغربية التي وصلت إلى السلطة عن طريق الثروة. والامر كذلك لغياب الدور المؤثر لملطفات القوتين . فالملطف المدني (المجتمع المدني من حيث هو مصدر القيم: دور التنظيمات غير السياسية لحماية الحقوق المادية والمعنوية مثل النقابات والجمعيات) والملطف السياسي (والمجتمع السياسي من حيث هو مصدر الشرعية: دور الأحزاب أو العشائر أو الطوائف بحسب المجتمعات) كلاهما شبه معدوم . وفي غاية العهد تكون القيم العملية تابعة للقيم الرزقية في الباطن عندما يصبح للملطفات دور مهم وبعد أن تكون النخب السياسية قد استحوذت على الثروة الوطنية فتسعى للحفاظ على راهن الوضع (الستاتيكو) بلعبة دولة القانون والديموقراطية شرط النأي عن سؤال من انتقل من مد اليد للسؤال إلى ملء الجيب بالمال من غير مواريث أو اعمال .

وبذلك فالنخب الذوقية تكون في البداية تابعة بصورة غير مباشرة للنخب العملية بتوسط النخب الوجودية التي تعلل سلوكها والنخب الوجودية تكون تابعة بصورة غير مباشرة للنخب الرزقية بتوسط النخب الذوقية التي تعارض النخب الوجودية . ثم يتعكس الامر في الغاية. لكن التداخل المحدد لتبعية القيم بعضها للبعض لا يقتصر على علاقات نخب الداخل بعضها بالبعض . لذلك فالمعادلة تحتاج إلى تدقيق التحليل . ففي البلدان المتقدمة التي تستتبع البلاد المتخلفة تكون القوة غير المباشرة هي الاساس مباشرة بشراء النخب السياسية وبصورة غير مباشرة بتوجيه الراي العام تحكما في الالية

الديموقراطية بشراء النخب الذوقية والنخب الوجودية المتواطئتين معها من خلال إضفاء المشروعية على سلوكها . لذلك فينبغي أن نعكس في وضعية البلاد المتقدمة . إذ تكون النخب العملية هنا تابعة للنخب الرزقية مباشرة او بتوسط دور النخب الذوقية والنخب الوجودية التي تعيش على ما ترميه لها من فتات لتؤثرا في الرأي العام وتسيطرا من ثم على المجتمع المدني في بعده الرمزي .

أما السيطرة على البعد المادي من المجتمع المدني فهي جزء من سلطان النخب الرزقية سواء كانت من أصحاب رأس المال ونوابهم أو من أصحاب القوة العاملة ونوابهم أو من النخب المتكلمة باسم هؤلاء أو أولئك من طحالب المثقفين والإعلاميين . ومن ثم فنخبنا تستمد نجوميتها من سلسلة نفوذية معقدة وم ركبة يمكن وصفها على النحو التالي . فهي لا تستمد دورها من كونها مبدعة لما تتحدث باسمه فتسمى بالنسبة اليه . وليس ذلك لضالة الإبداع فحسب بل لان الإبداع لم يصبح مصدرا لمنزلة فاعلة في المجتمع فتمكن صاحبها من أن يكون ذا تأثير رمزي يحرك وذلك بسبب ما حل بالذائقة العامة من تبليد لعل أهم أسبابه النسخ المسيخة من الإبداع الحقيقي في الغرب وخاصة نسخ الأدب الممسرح أو المسنمن . ما تزال الذائقة العربية محكومة بالمفارقة التالية . فالنخب القديمة المؤثرة فقدت تأثيرها لزوال التأثير الرمزي الذي يعد أساس الدور الذي يؤديه فقهاء الشرع والمتصوفة ومتكلمو اللاهوت وشعراء البلاط والنخب البديلة لم تصبح بعد مؤثرة لعدم شروع التأثير الرمزي للدور الذي يمكن أن يؤديه فقهاء الوضع والفنانون ومتكلمو الناسوت وشعراء المخاط .

لذلك فإنه يمكن لإعلامي كذوب أو لغنية طروب أو لراقصة لعوب أن يكونوا أكبر تأثيرا من كلا الصنفين صنف النخب التي دورها فات أو صنف بدائلها التي تزعم أن دورها آت .

و إذن فليس من المصادفة أن احتاجت النخب التي تدعي أداء دور المثقف إلى الاتكاء على سلطان براني يكون سلطان النخب الرزقية أو النخب العملية الأهليتين أو الأجنبيتين . وذلك هو مفهوم الجاه بمعناه الخلدوني . بل إن النخب الذوقية والنخب الرزقية والنخب النظرية والنخب العملية والنخب لاسي الأهى العارض لايد ديت حو اماحسي العو في مجمااأو لي لاحي القري (لعلاضال

١ وسو مه فلأي لام امعد دين إيجلياليس هو أي العم الأعل ولا حتى الرأي العام الغربي مصدر القيم في وطنه بل هو المافيات الغربية التي تقاسم المافيات المحلية 7 ثمرات الاستعمار الباطن

(وهو استعمار بالنخب التي نابها الاستعمار في إدارة مستعمراته السابقة) الذي ولى الاستعمار الظاهر. ولعل الشكل الظاهر من الاستعمار سيعود من جديد لأن أمريكا بدأت تخشى من التدخلات الخفية للقوى المنافسة . لم يعد التسيير عن بعد يكفي لانفتاح لعب القوى المحلية قريبا انفتاحه على الاقطاب الاربعة في ما تعتبره مجالاتها الحيوية من منطلق الاستعداد للعمالقة الاربعة التالية: : الصين وتوابعها والهند وتوابعها وروسيا وتوابعها وأوروبا وتوابعها . ولم يبق للراي العام الاهلي إلا التحديد السلبي فضلا عن امتناع الوصول للرأي العام الغربي المبدع حقا للقيم في بلده .

ويكون هذا التحديد السلبي إما برفض ما بدا ينبت من الماضي الغربي في

مجتمعاتنا (قيم الحداثة وهي ماض لان الحاضر الغربي محكوم بقيم أخرى فضلا عن كون الحاضر لا يحاكى لعدم استقراره وعدم تحدد خطوط قواه) رفضا يتأسس على تجميد قيم الدين في الشكل الذي حصل لها في ماضي المسلمين أو برفض ما بدا يستعاد من الماضي العربي فيها (قيم الأصالة لأن القيم التي تحكم الحاضر مجهولة ومن ذ ثم فتأثيرها مغيب فلا نعلم على وجه التحديد طبيعة القيم المؤثرة في حياتنا الخلقية لغلبة التكاذب الجمعي والنفاق في كل مجالات القيم الخمسة) رفضا يتأسس على تجميد قيم العقل في شكل التحقق الذي حصل لها في ماضي الغرب . . ومعنى ذلك أن كلا الموقفين يجمد واقعا قد حصل (صورة عن الماضي الأهلي أو الأجنبي» فيحوله إلى مثال أعلى قاتلا بذلك الحاضر وحائلا دون أي تحقيق لمستقبل حر يتحدد عادة بالعلاقة بين واقع حي ومثال اعلى لم يتحقق سابقا حتى يكون الوصل بين الواقع الحي والمثال المطلق مغامرة وجودية فعلية وليس محاكاة لأعراض مجردة من تصورات ميتة لواقعين كلاهما شبع موتا .

قدمنا في هذه المحاولة أمثلة آليات تكون النخب ومنطق علاقتها بالرأي العام المحلي والدولي اعني جوهر فعلها المدني . وكانت الأمثلة ذات بعدين تصوري وتاريخي يبينان التعامد بين خط الفصام العمودي (بين الأصولية الدينية والأصولية العلمانية) وخط الفصام الافقي (بين العمل على علم بطبيعة الفعل التاريخي والتخبط للجهل بها). ولا أظن أحدا يناقش في ما زعمناه توصيفا لنخب المجالات القيمية الخمسة بحسب التحديد النظري والتمثيل التطبيقي . ويكفي أن نذكر بأن نخب القيم الرزقية (نخب

الاقتصاد) ونخب القيم العملية (نخب السياسة) أمرهما بين للعيان ومن ثم فهو غني عن التمثيل . . لا أحد يشكك في تبعيتهما أو في كونهما يستمدان النجومية سلبا (من لا ترضى عنه نخب مجاله في الغرب) أو إيجابا (من ترضى عنه نخب مجاله في الغرب) من القوى الاستعمارية . لا أحد يمكن أن يزعم ان رجال الاعمال في الوطن العربي يمثلون نخبة ذات إبداع قيمي في المجال الاقتصادي: ويكفي دليل واحد لبيان شرطي نفي كل إبداع في الحالتين.

فلو كانت نخب الرزق نخبا ذات قوة غير مباشرة مستقلة عن أصحاب القوة المباشرة (المافيات الحاكمة» لكانوا أول الساعين للتوحيد العربي على الأقل ليكون لهم قاعدة كافية لخوض صراع الحيتان في السوق العالمية في أي مادة للاعمال . لكنهم في الحقيقة إما ظل لاصحاب القوة المباشرة او هم هم . فالفصل المحقق لشروط تقابل المصالح بين الاثنين لم يحصل بعد حصولا كافيا يمكن من العمل المستقل. لو كانوا نخبا ذات أفق يتجاوز الاعمال الحقيرة لكانت عيونهم بصيرة ولما بقيت ايديهم قصيرة! لو كانوا حقا نخبا مبدعة لأصبحت القوة المباشرة تابعة لهم بدل أن يكونوا هم تابعين لها ومن ثم لخلقوا قوى سياسية تحقق الوحدة كما حصل في أمريكا سابقا وكما نراه يحصل في اوروبا حاليا وكما هو منطق كل الوحدات في التاريخ الإنساني . ولا نستثني من هذا المنطق الوحدات التي حققتها العقيدة الدينية . فالدين عندما يكون دينا صادقا وليس مجرد نفاق كما هو شأن الاديان المحرفة ومنها إسلامنا الرسمي عندها يكون سعيا للإرث الأرض ومن ثم فلعامل القوة غير المباشرة دور الدافع الاساسي في تحقيق

الوجود السياسي والحضاري للديان . ولعل أهم مضامين الرسالة القرانية في قصص الأنبياء بيان هذه الحقيقة التي لا جدال فيها: لا معنى للاخرة من دون مطيتها التي هي الدنيا إرفا لها وحماية من الفساد في الأرض ومن ظلم المستضعفين.

ولو كانت نخب العمل نخبا ذات قوة ذاتية وليست تابعة للمافيات الاستعمارية التي تستتبعهم للنخب الرزقية في بلادها (على الاقل بجعلها في خدمة الصفقات التي هي نهب مشترك ومنظم لقروات بلادنا) لكانوا اول الباحثين عن شروط استقلال القرار السياسي اعني الحجم الفعلي للإرادة تماما كما فعلت نخب أوروبا التي تنازلت عن العقيدة القومية رغم وجود القوميات وجودا فعليا (تعدد اللغات والثقافات الأوروبية أكثر من عشرين لغة) في حين أن نخبنا السياسية هي أكثر النخب الساعية إلى خلق قوميات من عدم بإحياء ماض متقدم على الإسلام لم يعد إلا سلعة سياحية وبالتفخ في بقايا الاستعمار إلى حد تقسيم الوطن إلى جهات مناظرة لمناطق الاستعمار السابقة والتبعية اللاحقة .

ولتكن مسكة الختام الكلام على النخبة التي أنتسب إليها وأزعم الدراية بها أكثر من درايتي بالنخب الأخرى: النخبة النظرية التي ينبغي أن تكون قدر المستطاع محايدة في علاجها للمسائل حتى نتمكن من معرفة الأدواء وطلب الدواء. والداء في هذه الحالة هو عطالة فعالية المجتمع المدني في الحضارة العربية الإسلامية . لكن أعضاء هذه النخبة يتصورون أنفسهم باحثين أو علماء او اساتذة جامعيين لمجرد كونهم لهم هذا الموقع في أشباه الجامعات وأشباه الدول التي تحكم أقطار الوطن رغم غياب الشروط

الدنيا لهذه المهام الاساسية في العمران البشري . فأكثر هؤلاء تزعما للتنوير أكثرهم نفيا لشروط القيام الحضاري والتاريخي للامة عامة وللامة العربية خاصة ومن ثم لكل معنى يمكن أن ينسب إليه مشروع التنوير جاوز الحدود القومية بل والثقافية إلى الكونية المتوالية في الزمان والمتساوقة في المكان بخلاف ما يسعى إليه اشباه مفكرينا من يريدون العودة إلى قوميات شبعت موتا لمجرد أن ذلك يمدهم بقفاز النجومية. إنهم يريدون ان يحققوا تحديثا فوقيا بحسب إيديولوجيات لم يستوعبوا لوازمها ومن ثم فهي غير مفهومة لهم لمجرد جهلهم بشروط تحقيقها في الواقع التاريخي الفعلي بحيث إن كل ما حصلوه من علم جعلوه وصفات معيارية للتحويل بديلا من التأويل بحسب الزعم الماركسي .

وفي حين يكون البحث العلمي عادة عملية صياغة متصلة التعديل لنماذج رمزية هدفها تحليل الموجود وتحقيق المنشود تجد المزعوم علماء في جامعاتنا ومعاهد البحث أكثر طوباوية من اكثر الناس جهلا بشرطي العمل على علم . فالعمل على علم يقتضي أن يعلم المرء الواقع الموجود وأن يخترع الطرائق والجسور الواصلة بينه وبين المثال المنشود بشرط أن يكون سلوكه من البداية منطلقا إلى الغاية وجهة سلوكا مرتب المراحل ومصحوبا بالروية السابقة استعدادا للانجاز وبالروية المصاحبة تجويدا له وبالروية اللاحقة نقدا تجاوزيا للتطوير حتى يتطابق النظر والعمل تطابقا مهمة التقدم العلمي تضييق المسافة بين

أما أن يكون الواقع مجهولا تمام الجهل وأن يكون المنشود مجرد محاكاة لأمر هو بدوره معلوما علما سطحيا فهذا ليس عملا على علم لخلوه من

شروط العلم النظري الممتحن والروية العملية

المراقبة . لذلك فالأولى له أن يعتبر عين الفساد في الأرض . وما أوصى به ابن خلدون من ضرورة استبعاد المتصدرين للتنظير الذين هم من هذا النوع يبقى حسب رايي أكبر حكمة قالها هذا العملاق الذي خص في جملة واحدة عاهة المنظرين المقدمين على العمل السياسي من غير تجربة ولا علم حقيقيين . فيكون إدلاؤهم بدلوهم في الحياة أضغاث أحلام تقضي على الحقائق بالأوهام وذلك هو عين السقام الذي نعتبر نخب الجامعية في لا يزين ترديد الشعارات والكلام دون خبرة ومعاناة للاجتهاد لبديل لتصورات الموجود وتوقعات المنشود اعني لما لا يمكن للحضارات ان تقوم من دونه .

القسم الثالث

الباب السادس

حوار الحضارات محاولة في فهم فلسفة التاريخ القرانية

لا أحد يشك في أننا على حق لما نصف أغلب المواقف الغربية بازدواج المعايير والنفاق عند

الكلام على القيم والمثل العليا . ولا أحد يشك في أن ازدواج المعايير الغربي يعمل في الاغلب خلال تحديد العلاقات مع الغير رغم وجود فضالة

منه حتى في تحديد العلاقات بين ابنائه كلما تعلق الأمر بالعدالة الاجتماعية وتساوي الحظوظ والفرص . لكن ما لا نعترف به هو اننا اكثر من الغرب اتصافا بالمعايير المزدوجة والنفاق في دعوتنا إلى حوار الحضارات وخاصة عندما نزعم الكلام باسم حضارة الإسلام وقيمه في حين أننا في سلوكنا أكثر عداء لقيم الاسلام من أي عدو خارجي وخاصة إذا اعتبرنا ما يحصل في علاقات شعوبنا وفئاتنا وطبقاتنا بعضها بالبعض" وازدواج المعايير والنفاق عند الاعداء لا يعدان من الامور التي تعني من ليس هو من الغفلة بحيث تنطلي عليه فضلا عن كون ضررها يصيب أصحابها أكثر مما يسينا. فهو يؤدي إلى فشل دعايته لعدم مصداقية الخونة منا الذين يغالطون شعوبهم بالانضواء في خطط العدو مقدمين توظيفاته للقيم الحقيقية التي هي كونية بالطبع بديلا منها .

لذلك فنحن نضع في هذا البحث مبدأين مضاعفين يتعلقان بمسلمات منهجنا في الدراسة. فأما المبدأ الأول فيتعلق فرعاه بطبيعة دور الإنسان في

الظاهرة التاريخية وبطبيعة علمها وأما المبدأ الثاني فيخص فرعاه طبيعة المؤثر من الظاهرة التاريخية وطبيعة العلم به . ولنبدا بالمبدا الأول بفرعيه . فليس كل الظاهرة التاريخية من فعل الإرادة الإنسانية بل إن ما يحصل فيها بخلاف ما يريده الإنسان أكبر بكثير مما يحصل بإرادته . إذ حتى لو فرضناه من صنع إلا لإرادة فإن الإرادة الصانعة ليست إرادة الأفراد مأخوذين فرادى بل هي إرادة جماعية لا تدري حصيلتها كيف تكون فضلا عن كون اعتباره من صنع الإرادة حتى بهذا المعنى يهمل المؤثرات غير المعلومة والمعلومة علما غير تام وما لا يقبل العلم منها . ولنسب ذلك

إلى الغيب بمعنى ما لا يرد إلى العلم المحدود دون أن يكون القصد نسبته إلى عناية إلهية إلا عند المؤمنين . ويتتج عن ذلك أن علم التاريخ لا يمكن أن يكون علما دقيقا بل هو أقل العلوم دقة وضبطا مهما حاولنا تجويده لعدم تناهي المؤثرات الطبيعية والثقافية في الحدث التاريخي . أما المبدأ الثاني ففرعه الأول يضع أن كل ما يصح علينا يصح على غيرنا إذا كان حقا صحيحا وما يصح على غيرنا يصح علينا بنفس الشرط ومن ثم ففرعه الثاني يضع ان المؤثر من التاريخ حدثا والمعلوم منه معرفة هو الكلي في العمران البشري . أما ما عداه فهو تلوين للمؤثر غير مؤثر وحتى لو سلمنا له بعض التأثير فالاختلاف فيه يكون من مجال الكم لا الكيف . وقد سبق وأثبتنا أن الكلية في علم العمران البشري البديل الأتم من السياسة المدنية مبدا سبق إلى وضعه ميتافيزيقيا الفارابي في تحديد الجماعات التامة وصاغه صياغة مابعد تاريخية ابن خلدون لما وضع ان علمه علم للعمران البشري والاجتماع الإنساني ولم يقصر بحثه في وضع العلم المساعد للنقد التاريخي الإسلامي (علم العمران ليس مقصورا على هذه الوظيفة بل هو علم غاية لذاته لكن ابن خلدون في المقدمة حلي بها دون سواها») بعلم عمران خاص ما يعنينا في المقام الأول هو علل اتصافنا بنفس الصفات في علاقاتنا بعضنا بالبعض واقتصارنا على اتهام العدو في علاقته بنا . لذلك فمن الواجب ان نطرح سؤالا جذريا قبل البحث في شروط الحوار السوي بيننا وبين الامم الأخرى الحوار المتخلص من ازدواج المعايير سواء كان مصدره غيرنا أو كان نحن . . فهل يمكن لحضارة يعترف الجميع بنكوص نخبها جميعا إلى نفي كل امكانية للحوار بين أبنائها أن تطالب غيرها

بالحوار ؟ فنخبة الذوق ونخبة الرزق ونخبة النظر ونخبة العمل ونخبة الوجود كلها نخب ألغت الحوار من معجمها فباتت مواقفها منافية للحضارة التي يتكلمون باسمها مصورين المحافظة على أشكالها المنحطة التي يمثلونها منطلقا سويا للمطالبة بحوار الحضارات . فلا يمكن للنخب التي استبدت بالسلطة الذوقية والسلطة الرزقية والسلطة النظرية والسلطة العملية والسلطة الوجودية وألغت الحوار بين أبناء الأمة وشعوبها أن تدعي الكلام باسم التواصي بالحق الذي هو جوهر الاجتهاد والتواصي بالصبر الذي هو جوهر الجهاد لتدعو الامم الاخرى إلى حوار الحضارات . تلك هي العلة التي تجعلنا ننطلق في علاج مسألة الحوار بين الحضارات من مسؤالين حان أوان طرحهما والقصد في الجواب عنهما الجواب الشافي:

السؤال الأول: فمن يطالب بحوار الحضارات منا ماذا يريد منا ومن المخاطب بهذا الطلب؟

السؤال الثاني: ومن يطالب بحوار الحضارات من غيرنا ماذا يريد من نفسه ومنا بهذا الطلب؟

أليس التكلم منا يقول: اتركوننا وشأننا وتعاملوا معنا وكأننا أنداد رغم أننا نعمل كل شيء لنحول دون تحقيق شروط الندية وشروط الحوار في ضوء المقتضيات الاستراتيجية العالمية في المعمورة المقتضيات المحددة للعلاقات الدولية الحالية والمتوقعة ؟

أليس التكلم منهم يقول: نحاوركم بمقتضى حقيقة العلاقة بينكم في ما بينكم وبينكم وبيننا في ضوء المقتضيات الاستراتيجية العالمية في المعمورة المقتضيات الحالية والمتوقعة وليس بمقتضى ما تتمنون دون تحقيق شروط

اماتيكم ؟

آلا يكون الخصم بذلك أدرى منا بشروط حوار الحضارات وبطبيعته كيف تكون لأنه لا يفصلها عن شروط جريانها الفعلية داخل طرفي الحوار وبينهما بحسب سنن التاريخ في حين أننا نتجاهل هذه الشروط ونطلب المحافظة على الوضع الراهن أو الستاتيكو الذي لم يعد قائما ونتكلم باسم حضارة لم نعد ممثلين إلا لمظاهر انحطاطها ونكوصها عن قيمها التأسيسية ؟ ألسنا بذلك نواصل خداع أنفسنا فتقابل بين صراع الحضارات والحوار بينها دون الكلام في شروطهما ؟ والمعلوم أنه لا يمكن أن نقف هذا الموقف دون التسليم بانتا بذلك نعارض سنن التاريخ الكوني وفلسفته القرانية التي تنفي التقابل بين الحوار والتدافع بل هي تعتبرهما متلازمين داخل طرفي الحوار وبينهما .

لذلك فإننا نرى أن الموقف السوي يتمثل في فهم طبيعة الأمرين وعلاقتهما بالاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر لندرك علل تلازمهما الدائم في التاريخ الإنساني سواء كان هذا تاريخا خاصا بأمة أو شاملا لكل الأمم كما يمكن استقراهما من فلسفة القرآن التاريخية . فهما

يتلازمان ولا يتقابلان عندما يعبران عن أفعال تاريخية حقيقية في حضارة حية أو بين حضارتين حيتين ويمكن أن يتقابلا فلا يتلازمان عندما يعبران عن علاقة في حضارة انحطت فيها شروط الوجود الجمعي السوي أو بين حضارتين احداهما حياتها صاعدة إلى العنفوان والثانية حياتها نازلة إلى ارذل العمر . تتحدد بذلك محاور حوارنا الأربعة؛ فلا بد من تحديد طبيعة الحوار والتدافع وتصنيفه لنختم بتحديد أحيازهما ورهاناتهما وشروط النجاح

في مقتضيات وضع المسلمين في وضعية العالم الاستراتيجية الحالية:

المسألة الأولى: طبيعة الحوار الذي هو شرط الاجتهاد وطبيعة التدافع الذي هو شرط الجهاد. المسألة الثانية: أنواع التدافع النظرية وما يلازمها من الحوار المسألة الثالثة: أحياز الحوار والتدافع ورهاناتهما

المسألة الرابعة: شروط النجاح في التدافع وشروط الحوار الحقيقي الحاتمة

المسالة الأولى طبيعة الحوار والتدافع

ولنبدا فنحدد طبيعة التدافع والحوار بدءا بافتراض حدين نظريين يحيطان بهما:

فالحد النظري الأدنى هو الحرب بين أصحاب الحضارات الحرب المطلقة (افناء الآخر» التي هي غاية فاعلية الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الطبيعي في الانسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الحضاري (أي إن البشر يعودون فيها إلى الحيوانية الخالصة وهذه الغاية تتحقق دائما لسوء الحظ لانها بداية التاريخ البشري الحضاري والتخلص المطلق منها مستحيل).

والحد النظري الأقصى هو السلم بين أصحاب الحضارات السلم المطلقة (التاخي مع الآخر) التي هي غاية فاعلية الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الحضاري في الإنسان من حيث هو منتسب إلى التاريخ الطبيعي (أي إن البشر يسمون فيها إلى الإنسانية الخالصة وهو مثال اعلى تحقيقه المطلق مستحيل وقد يكون ذلك حسنا لان السلم التامة بين البشر اشبه بالموت الحضاري).

لكن ما يوجد بين هذين الحدين ممتنعي الوجود الدائم هو الفاعليتان ذاتهما أعني التدافع او الجهاد المشروط بالتواصي بالصبر و الحوار أو الاجتهاد المشروط بالتواصي بالحق" المتواصلين في جريانهما الفعلي المتلازم في العمران البشري بمقتضى كون البشر بشرا سواء كان ذلك في نفس

"رغم أن الآيات التي وردت فيها مادة دفع كثيرة فإن معانيها لا تعدو أربعا هي دفع المال والدفع بمعنى المنع والدفع بمعنى الدفاع ثم الدفع المقصود في التدافع بمعناه القرآني أعني استعمال قوة الخير ضد قوة الشر في حالتين هما منع الظلم والفساد في الارض ومنع التعدي على حرية العبادة والمعابد . ومن ثم فالمقصود ليس الصراع المرسل بل الصراع بين بشر يتنافسون على ما يشتركون في طلبه لوحدة الحاجة إليه سواء كانت الحاجة مادية أو معنوية ويعلمون أن التنافس لو تردى إلى الصراع الحيواني لأل إلى إفساد المطلوب: وذلك هو علة كون التدافع جزء من التعاون لكونه يجود شروطه وخاصة تدرجه نحو الاعتراف المجادل والعدل.

وغم أن مادة حور أو حار قد وردت عدة مرات في القرآن الكريم فإن معانيها تدور حول أربع معان هي العودة إلى البدء (حار يحور) وصفة من

الحضارة بين مناظيرها المتعددة المتساوقة أو المتوالية أو بين الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية. وهاتان الفاعليتان الجاريتان دائما بين الحدين يمكن أن نرمز إليهما ؛ بفاعلية القوة الطبيعية التي تصبح بتأثير التزوع إلى الحد الثاني تدافعا" و بفاعلية القوة العقلية التي تصبح بتأثير التزوع إلى الحد الأول حوارة :

والحوار والتدافع متلازمان في الوجود الإنساني بحسب السنن الإلهية التي

تؤيدها التجربة التاريخية إذ إن القرآن الكريم لا يتكلم على هذه السنن إلا بفن القص التاريخي الذي يثبت أنها سنن لن تجد لها تبديلا او تحويلا . فهما جوهر الوجود الإنساني الواصل بين هذين الحدين الواصل بينهما بعلاقتين مستمرتين في كل لقاء بين البشر في نفس الحضارة أو بين أصحاب الحضارات المختلفة المتساوقة أو المتوالية خلال التردد بين الحدين النظريين أعني السلم والحرب المطلقتين . لذلك كان التلازم بين الحوار والتدافع المتصلين في كل الوجود الإنساني مناظرا للتلازم بين رفض الحوار حدا خاتما للحوار والصدام حدا خاتما للتدافع حدين طارئين يرفضان السعي السوي إلى السلم وفارضان السعي المرضي إلى الحرب .

ويمكن أن نؤكد من منظور اسلامي متحرر مما انحطت إليه حضارتنا بسبب انحطاط نخبها أن دور الحوار الملازم للتدافع بين الحضارات موجب بمعنيين . ففي حوار التدافعات الصغرى داخل نفس الحضارة يكون حوار التدافع محرك التجديد ذاته في تلك الحضارة المعينة . وهو في حوار التدافعات الكبرى بين الحضارات شرط بقاء حوار التدافعات الاولى ضمن وحدة الحضارة الواحدة (لآن حوار التدافع مع الخارج يقوي لحمة حوار التدافع في الداخل) و شرط ما يناظر التجدد الداخلي من التجدد الخارجي بالنسبة إلى البشرية كلها (تجدد النوع الحضاري» . ومن ثم فكون التدافع ليس منتسبا إلى التاريخ الطبيعي الخالص يجعله بالضرورة متضمنا للحوار الذي يمثل التاريخ الحضاري . ومعناه تأسيس قواعد التبادل في مستوياته المادية والرمزية حتى خلال الحرب الحامية . . وكون الحوار ليس منتسبا إلى التاريخ الحضاري الخالص يجعله يتضمن التدافع . ومعناه

تأسيس شروط التبادل المتكافئ في نفس المستويات خلال السلم الحارة".

صفات العين الحور لتسمية النساء الجميلات (الحور) وصفاء الصحبة في الحواريين ثم المعنى المقصود في معنى الحوار في ثلاث ايات الحوار اثنتين منهما في الكهف 34) يحاوره و 37 يحاوره) والمجادلة 1) تحاوركما) . وإذا كان من اليسير ان يفهم المرء دور النزوع إلى الحد الثاني في التدافع نقلا إياه من صراع غير محكوم بالغائية والمنهجية العقليتين إلى تدافع محكوم بهما فإنه من العسير أن يفهم دور الحد الأول في الحوار . فكيف يكون الحوار ناتجا عن تأثير التزوع إلى الحد الأول؟ السبب هو أن القوي لا يقبل محاورة الضعيف إلا لأنه يدرك هشاشة توازن القوى المادية . فيحاول نقل الصدام الممكن في حالة انعدام التوافق الحواري إلى التوافق الحواري البديل منه . فيكون دور التزوع إلى الحد الأول مؤثرا بإمكانه ردا على الظلم أو ثمرة لعدم الرضا بالحلول المفروضة .

ويطلق عليها الفلاسفة اليونان اسم القوة الغضبية التي تجعل المرء يغضب للحق ويرفض الظلم . لكن الإسلام يتجاوز ذلك فلا يكتفي باعتبار الغضب قوة نفسية في الافراد فحسب بل هو يعتبره قوة اجتماعية بين الافراد هي التواصي بالصبر للجهاد من اجل الحق دفعا للظلم في ذروته اي الفساد في الارض او دفاعا عن الحزية في ثروتها اي الحرية العقدية.

ويطلق عليها الفلاسفة اليونان اسم القوة الناطقة التي تجعل المرء يطلب الحقيقة ويرفض الجهل . لكن الإسلام يتجاوز ذلك فلا يكتفي باعتبار العقل قوة نفسية في الافراد فحسب بل هو يعتبره قوة اجتماعية بين الافراد هي التواصي بالحق للاجتهاد من أجل الحقيقة حلا لعقل في ذروته أي

تحقيق شروط

الاستخلاف الارض سلطانا راعيا للكون المادي من ١ ستيان قيال الكون ١ك و في من اجل في

ولولا صحة هاتين العلاقتين لصحت تهمة الإسلام بكونه دينا عنيفا لمجرد كونه يربط الرسالة بالجهاد والعمل تسليما منه بأن تحقيق القيم لا يكفي فيه الاجتهاد والنظر لأن الفعل التاريخي الحقيقي أداة لتحقيق القيم لا يمكن أن يكون من غير تدافع قد يذهب إلى حد الحرب التي هي من المنظور الإسلامي

دفاعية بالاساس إذ هي رد بالتدافع على نفي الحوار أو نفي حرية التعبير التي هي التعبير عن الحرية : ولشروط التبادل اشكال متعددة اهمها:

1-أولها التدافع المادي أو الحرب من أجل ثروات الأرض الطبيعية وثمرات العمل وهو ملازم لكل التاريخ البشري.

- ثانيها الترجمة للاستعلام والاستفادة من خبرة الأمم الأخرى وله نفس الملازمة لدوره في الأول. 3 - وثالثها الدبلوماسية للاستعلام والتفاوض وله نفس الملازمة لدوره في الأولين

-4 ورابعها التجارة لسد الحاجات المتبادلة وله نفس الملازمة لأن مدها هو الدافع الأساسي لها

-5 وآخرها التدافع الرمزي أو التواصل للتعارف وتأسيس الصداقات بحسب مجالات التبادل القيمية الخمسة (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود). وذلك هو أساس التبادل الجامع بينها لأنه استنباط

الكلي المشترك في مجالات القيم السابقة جميعا بوصفه جوهر الحضاري أو الإنساني من حيث هو إنساني أعني ما يتجاوز الخصوصيات الثقافية فيها إنتاجا ورعاية وتبادلا واستهلاكا

والمعلوم أن الحوار بين البشر قد بدا بدايته الجدية عندما تيقن الإنسان من تعذر العيش بمنطق التاريخ الطبيعي المعتمد على الأخذ العنيف أو الحرب لينتقل إلى منطق التاريخ الحضاري المعتمد على التبادل المتكافئ فينشأ العمران الحواري حول شروط العيش بمنطق التبادل: عندئذ مر الإنسان من مجرد الحوز إلى الملكية أو إلى الحقوق المعترف بها من الجماعات داخلها وبينها. وعلة تواصل هذا العمران الكافية هي تجنب كلفة العنف بالتبادل المتكافئ المغني عنه لكونه دونه كلفة في تحصيل ما يسد الحاجة والحماية . والمعلوم أن سد الحاجة والحماية سلبا والتأنس والتواصل إيجابا هي أربعتها علل العمران المدني سواء كان العمران خاصا بجماعة صغرى بدرجاتها أو بجماعة كبرى بدرجاتها كما عرفها الفارابي وبنى عليها

الطبيعي . لكن السلم الخارج مفهوم إيجابي يؤمن بأن الأمم لا ينبغي أن تكون في وضع الترصد بالآخر . بل هي في حالة استعداد للدفاع عن النفس دون عدوان كما حددت ذلك آية الردع المعروفة: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل...

لماذا نعتبر حرية التعبير تعبيرا عن الحرية ؟ لسببين . الأول عقلي والثاني عقدي . فعقليا يمكن استمداد هذا التطابق بين المعنيين من مفهوم الإنسان نفسه ومن تعريف الحرية بكونها مطابقة الشيء لماهيته أو سلبيا تحرره مما يحول دونه والكون ما هو . فإذا كان الإنسان يعرف فلسفيا بكونه حيوانا

ناطقا وكان النطق عديم الفائدة من دون تلازم معنيه عقلا وتعبيرا فإن فقدان التعبير فقدان لصفة النطق الأساسية ليس فحسب لزوال معقولها كن نقول إن المرء يمكن أن يفكر لذاته ويستغني عن التعبير المبلغ بل لأن العقل من حيث هو نطق لا تتحقق منه المعقولية إلا بفضل التعبير المبلغ المشروط في تقاطع نطق مع نطق حتى يتم التمحيص أما عقدا فإن القرآن الكريم قد وضع شرط التواصي بالحق نقدا متبادلا بين الناس لبادئ رأيهم ومشاركة في طلب الحق مخرجا مما سماه الخسر . كما اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين . وفي ذلك دعوة إلى الحق ونهي عن الباطل بالنقد المتبادل وبالمشاركة في طلب الحق . والقرآن الكريم أكثر وضوحا في الربط بين الأمرين لأنه لم يعرف الإنسان بالنطق بل عرفه بالبيان الذي لا نحتاج فيه لبيان التلازم بين معنى النطق

في التعريف الفلسفي: إذ البيان تعبير لا يمكن تصوره من غير نطق معنى الإدراك العقلي في حين أن البعض يمكن أن يتصور الإدراك العقلي من دون تعبير عنه.

لأبو نصر الفارابي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959 ص . 96 :"فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة ومنها ابن خلدون تقارية العمران البشري والاجتماع الإنساني موضوعا لعلم التاريخ بوصفه خبرا عن العمران البشري والاجتماع الإنساني بكل مقوماته التي حصرها في مسائل كتاب المقدمة الست" .

فلولا كلفة الأخذ العنيف الذي هو علة الحرب الأساسية بين الأمم لما انتقلت الأمم من الحوز المرسل إلى الملكية بالحق المعترف به ولما وجد

حوار تبادلي ترقى إلى أن أصبح حوارا حقوقيا في وجود سياسي ينظم هذا الحوار ليستبدل السلم بالحرب ولما أصبحت الحرب حلا أخيرا في العلاقات البشرية عند فشل الحوار المصاحب للتنافس أو التدافع السلميين بين صور طرفيه الأربعة: فما يلتقي قبل الحل الأخير أو الحرب أعني خلال التنافس والحوار بين البشر ليس البشر بل صورهم عن أنفسهم وعن غيرهم . والحوار مثله مثل التدافع يسعى بين الحين والآخر إلى تخليص العلاقات البشرية من صور البعض عن البعض الآخر للولوج إلى حقيقة الذات وحقيقة الغير: لذلك كان المخلص من الصور ومحقق المعرفة الحقيقية بالذات وبالآخر هو الحوار والتدافع المتأخرين عن الحرب بدل الحوار والتدافع المتقدمين عليها.

فنسبة الحوار والتدافع الأولين المستندين إلى صور الأطراف بعضها عن البعض إلى الحوار

والتدافع الثانيين المستندين إلى حقائق الطرفين هي عينها نسبة حال الفرضية في المعرفة العلمية قبل التجربة

إلى حالها بعد التجربة فيها . ومن أمثلة ذلك أن الفرنسيين لم يصبحوا قادرين على الحوار والتدافع السلمي

مع العرب إلا لما عرفوهم في حروب التحرير في تونس والمغرب وخاصة في الجزائر . والأمريكان لن

يحاورونا ويتدافعوا معنا سلميا بعد أن يعرفوا حقيقتهم ويعرفونا حقا أعني بعد هزيمتهم في فلسطين والعراق عربيا وفي أفغانستان وجنوب شرقي آسيا إسلاميا إن شاء الله .

غير الكاملة . والكاملة ثلاث عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع سكة ثم اجتماع في منزل وأصغرها المنزلة. . . . و كذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة".

وقد وصف الفارابي هذين البعدين بعبارة الجماعة التي تحقق القوام والكمال . لكن ابن خلدون حدد الأمر في المقدمة بما اعتبره الخاصية الأصلية لكل الخاصيات التي للإنسان من حيث العمران . انظر المقدمة دار الكتاب العلمية بيروت دون تاريخ ص . 31:"ومنها (من خاصيات الانسان وهذه هي الخاصية الرئيسة والخبردوعي الخامسة اللانمع التيرا وه اتساكن والنازل في حدر او لذ لاس بالبقي تواتداء الجانيات لاقن اياعم من التاون على لتقلل كما سنينه". والمسائل ست رغم أن الخاصيات أربع لأن العمران يتقسم إلى صنفين هما البدوي والحضري ويجمع بينهما العمران على الجملة. فتكون المسائل ستا كالتالي بحسب معيار الترتيب المضاعف الذي اختاره ابن خلدون: - 1 العمران على الجملة 2(الشروط الطبيعية الخارجية والداخلية)- والعمران البدوي (الشكل الذي يغلب عليه منطق التاريخ الطبيعي) 3-- والدولة (شرط النقلة من شكل العمران الأول إلى شكله الثاني) 4- والعمران الحضري (الشكل الذي يغلب عليه منطق التاريخ الحضاري) 5- والصناعات والرزق (الإنتاج المادي) 6- والعلوم والتربية والآداب (الإنتاج الرمزي الذي هو الغاية القصوى للعمران».

المسألة الثانية تصنيف الحوار بحسب علل التدافع

جلي من عمران البدوي مباشرة ون ةارع ري صورة ير شه" فلتطلق من شيء من الحد الغائي والثاني بعد الحد الغائي الذي لا يزال فيه شيء من الحد البدائي كلا على حدة.

لذلك فهذان الحدان الأقصيان يمكن أن يعتبرا فرضيتين نظريتين تستعملان لتحليل التدافع الفعلي في التاريخ البشري . لكنهما مفروضان في كل أنواع التدافع في التاريخ ومن ثم فيمكن اعتبارهما وعدن على الل برا لعل في وجودعا وجو لحرن مك المصسول شي تاريخ الور

للد قري ولس دون حو رأصلا فى لسرا المي الل و يحب إلى اديع الإنسان الطبيعي الخالص وليس لنا منه مثال إلا في العالم الحيواني لكنا نفترضه بداية التاريخ الإنساني بدايته التي نراه ينبكص إليها في الحروب خاصة.

-2 الحد النظري الثاني -من دون تدافع أصلا: : في العمران الحضاري الخالص وهو ينتسب إلى تاريخ الإنسان الحضاري الخالص وليس لنا منه مثال إلا في اليوتوبيات أو الإسكاتولوجيات. لكننا نفترضه غاية التاريخ وطبعا فليس هنا محل إثبات ذلك . ومن أراد التأكد من هذا الزعم فليعد إلى كتاباتنا في المسألة سواء ما تعلق منها بابن خلدون أو بالقرآن الكريم وهي كتابات بعضها منشور في شكل مقالات خاصة بالأمرين وبعضها وارد في مصنفات عامة جزءا منها في إثبات مميزات الروحانية الاستخلافية .

الإنساني التي يمكن أن يسمو إليها وخاصة في أنساق المثل الدينية والفلسفية وكل الإبداعات الفنية.

لكن الموجود الفعلي في التاريخ المعلوم هو ما بين حدين نسبيين أحدهما يتحيز بعد الحد الأول مباشرة والثاني يتحيز قبل الحد الأخير مباشرة . ويمكن إثبات وجودهما بالاستقراء التاريخي . والأول ماق لوول نرج و امبر اي ار ار وفيه يكون التنافع والفعل جزءا من الحوار والرمز

-3 النوع الأول الفعلي: : ما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى البدائي وهو التدافع بين عمرانين بدويين ويكون منطق التدافع أقرب إلى منطق التاريخ الطبيعي ويكون الغالب فيه الأقرب إلى الحد الأقصى الغائي وذلك للاشتراك في القرب من الحد الأول والفضل في أدوات الحضارة.

-4 النوع الثاني الفعلي : وما يجري في العمران ذي الميل إلى الحد الأقصى الغائي وهو التدافع بين

5 11 كل "م أما المركز بين الحدود الأربعة أثنين على يمينه واثنين على يساره فهو التلازم الواعي بين التدافع والحوار حيث نفترض نظريا تحقق التوازن بين الحدين النسبيين وذلك هو القلب النابض الدائم لتاريخ البشري الداخلي والخارجي كما حدد الإسلام صورته التامة من خلال وضع مفهوم إنساني للتدافع أعني الجهاد (الحرب الدفاعية التي تقتصر على المقاتلين دون فساد أو ظلم) ومفهوم صادق للحوار أعني الاجتهاد (بمعيار قبول الحق من الآخر:

ويرمز ابن خلدون إلى هذا القلب المجدد للتاريخ الكوني بما يمكن أن نصوغه صياغة حديثة فنطلق عليه اسم جدل الطبيعة (القوة الحيوية الفطرية) والثقافة (القوة الحضارية المكتسبة) في العمران على الجملة دون عميق تحليل لبيان طبيعة المنطق المتحكم في هذا الجدل رغم أن ابن خلدون

يشير إليه بوضوح في كلامه عن التربية والسياسة العنيفتين اللتين تقتلان الطبيعة وتنتزعان الإنسان معاني الإنسانية المعاني التي يجملها في مفهوم الرئاسة الإنسانية وحب الحرية والعالة' . فهو جدل بين منطق التاريخ الطبيعي

في العمران حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على الرزق والذوق بسبب ضعف سلطان النظر والحضارة ومنطق التاريخ الحضاري حيث يرد التنافس القيمي إلى التنافس على قيم العمل أي رمز الرزق أو السلطة الزمانية وقيم الوجود أي رمز الذوق أو السلطة الروحية بسبب قوة سلطان النظر والحضارة.

وهما حربان (بمنطق الفطري وبمنطق المكتسب) يكون فيهما المنتصر في أحد الحدين مهزوما في

ابن خلدون المقدمة الباب السادس ص . 463- ":464 ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المعلمين أو المماليك والخدم سطا به القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والحيل؛ وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفقدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والأخلاق الجميلة فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل السافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون

الملكة الكافلة رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء".

الحد الثاني أي إن البداوة تغلب الحضارة بمنطق التاريخ الطبيعي (مثلا غزو المغول المادي للمسلمين) وتغلبها الحضارة بمنطق التاريخ الحضاري (غزو المسلمين الروحي للمغول). فما حصل بيننا وبين الأمم التي غلبناها في بداية ثورتنا والأمم التي غلبتنا في غايتها يكفي توضيحا لما نقصد . . لذلك فقاعدة ابن خلدون القائلة إن المغلوب مولع بتقليد الغالب تحتاج إلى الفهم لصدقها في الاتجاهين بحسب مجال التغالب تداولا للغالبية والمغلوبية: فهل التقليد يودي إلى اضمحلال المغلوب أم إلى اضمحلال الغالب أم إلى ما أشرنا إليه حيث يذوب من يبدو مغلوبا في حضارة من يبدو غالبا . لكن طوفان المغلوب الحيوي يبتلع الغالب الحضاري فتكون الحضارة وكأنها تبحث عن حامل جديد بعد أن استنفذت قوة أصحابها الحيوية . وذلك هو منطق التجدد في التاريخ الكوني جمعا

بين تداول الأجيال الحيوية وتداول العصور الحضارية . ويسمي القرآن الكريم هذا الخطق بوراثة الأرض التداول بين الأمم المستخلفة لاستعمار الكون.

المسألة الثالثة

أحياز الحوار والتدافع ورهاناتهما

تجمع الحوار والتدافع التدافع لقيم التدافع الذوقي والتدافع الرزقي والتدافع النظري ليس لكل حوار رخ الو في صم الخ لكر أ رخ لسرة شم افا كانت البشرية مقتصرا تاريخها على صراع القبائل المتجاورة: التدافع الحاصل الذي سير على بد اميا جيه لمجو سي بمقتضى التكاثر البشري وبمقتضى التقدم

التقني في المواصلات والتواصلات . وقد نضيف إلى ذلك أمرين آخرين كانا دائما موجودين لكن الإنسان لم يكن واعيا بثوبهما: كما يمكن أن يثبت ذلك انتقال الأمراض والتحولات المناخية مثلا.

والثاني هو عدم تأثير تلك الحدود في كونية فاعلية العوامل الثقافية كذلك كما يمكن أن يثبت ذلك انتقال الفنون والمؤسسات والتحولات الأخلاقية مثلا.

ويمكن أن نضيف ثالثا ذا وجهين يجمع بين الثقافي والطبيعي أعني أمرا ثقافيا صار مفعوله طبيعيا لاختلاطه به: : فالتلوث الذي هو ظاهرة ثقافية من حيث المصدر طبيعي الفاعلية لأنه يصبح جزءا من المناخ فيؤثر وكأنه ظاهرة طبيعية . وهو إذن تحول مناخي طبيعي رغم كونه من صنع الإنسان لذلك فقد اعتبرته قنبلة ذرية ذات تأثير بطيء من جنس الفواعل اللامتناهية الصغر التي تخضع لمنطق كرة الثلج . ولعل الوجه الثاني من هذا النوع الثالث هو تأثير التغييرات الناتجة عن الهندسة الحيوية بصورة غير مباشرة من خلال العقاقير والأدوية التي تغير الظاهرات الحية كما في ظاهرة الصمود الجرثومي للأدوية وبصورة مباشرة كما في محاولات التدخل في آليات عمل الوراثة. وقد يجادل البعض في كلية المسألتين الناتجتين عن الأمرين الأولين . فأما المسألة الأولى فالجدل فيها يكون بالتشكيك في كلية التأثير الطبيعي في المستقبل من خلال الإفراط في الإيمان بقدرات التقدم العلمي والزعم بأن العناية الصحية مثلا قد تحقق المناعة لبعض الشعوب الغنية فلا تهتم بالأمراض في الشعوب الفقيرة وتتركها تنقرض فيكون التقدم العلمي مسهما في الانتخاب الطبيعي بالقضاء على غير المكيف من

البشر . وأما الثانية فالجدل فيها يكون بالتشكيك في كلية التأثير الحضاري في الماضي ظنا أن التأثير الثقافي الكوني أمر جديد علته التقدم التقني في المواصلات والتواصلات . لكن البحث الأثاري يثبت أن انتقال الفنون والمؤسسات بين الشعوب أمر ملازم للتاريخ البشري حتى وإن كان ذلك بمنطق البطء الذي كان يقاس به التاريخ القديم .

فما الحوارات التي تحصل سواء أردنا أو لم نرد لملازمتها هذه الأنواع الخمسة من التدافع عندما يكون الحوار ذا فاعلية حقيقية وليس مجرد ثرثرة عديمة التأثير أعني ما الحوار المضطر الذي لا يخلو منه التدافع القيمي في كل عمران بشري ؟ في قلب كل عمران يوجد حوار دائم بين ممثلي قيم الرزق أولا ثم بين ممثلي قيم الذوق ثانيا ثم بينهما في الاتجاهين مباشرة أي بين أصحاب التجربة المباشرة التي يتألف منها العمران من حيث هو كيان خاضع لآليات بيولوجية (الإنسان من حيث هو كائن حي) ثم بين ممثلي قيم رمز الرزق أولا (السلطة الزمانية) وبين ممثلي قيم رمز الذوق (السلطة الروحية) ثانيا ثم بينهما في الاتجاهين أي بين أصحاب التجربة غير المباشرة التي يتألف منها العمران من حيث هو كيان خاضع لآليات ثقافية (الإنسان من حيث هو كائن ثقافي أي صنيعة نفسه وتاريخه بما سنه من سنن وأبدعه من مؤسسات ومعايير). إنه الحوار الذي لا مفر منه بين ممثلي قيم الحقيقة الحيوية ذاتها وبين ممثلي محتواها الرمزي ثم بين النوعين من الممثلين في كل حضارة على حدة أولا ثم بين الحضارات المتساوقة أو المتوالية في التدافع الكوني الدائم . وفي الحد البدائي الأقصى تدافع مادي خالص بين البشر على قيم الرزق وقيم الذوق الخالصين:

ول متتراعه! لاصيا بو الفداء للدم . وفي الحد الغائي الأقصى تدافع روحي خالص بينهم على رمز الرزق ورمز الذوق السابقين : وأعلى مدارهما ما الأساسيان هما السلطان على غذاء الإنسان المادي أو الاقتصاد

الروحي والزماني وجعل أمر الناس شورى بينهم ولا أمر غير هذا أي السلطان على الرزق والذوق). كما حاول

القرآن تجاوز المقابلة في الآخرة بعرض مثال أعلى يكون فيها المرء ذا سلطان مطلق على الرزق والذوق: مجرد الشوق الغذائي والجنسي في الجنة فعل واقع . لكن هذا المثال الأعلى لا يتحقق إلا في ما ترمز إليها حياة الجنة الخالدة بعد البعث حيث يزول الفرق بين تاريخ الإنسان الطبيعي وتاريخه الحضاري في اللاتاريخي الوجودي أو الخلود السعيد أو ليفصل بينهما فصلا مطلقا في رمز نقيض خلود الجنان أي خلود العذاب في اللاتاريخي العدمي أو الخلود الشقي . أما في الحدين النسبيين أو ما بين القلب والحد الأول وبينه والحد الأخير فإننا نجد ضربين من الحوار الملازمين للتدافع:

1 - فالأول هو حوار سعي أصحاب الرزق والذوق إلى السمو إلى رمز الرزق ورمز الذوق وخلال هذا السعي يحصل إبداع معالم الحضارة وإبداع الفنون أو توق البدوي إلى قيم الحياة الحضارية. ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الطبيعي إلى الثقافي أو حركته من شباب الإنسانية إلى شيخوختها.

-2 والثاني هو حوار سعي أصحاب رمز الرزق ورمز الذوق إلى العودة إلى الرزق والذوق وخلال هذا السعي يحصل طلب المنى وراء السلم والفنون

أي توق المتحضر إلى قيم الحياة الطبيعية . ويمثل هذا الحوار حركة التاريخ من الثقافي إلى الطبيعي أو حركته من شيخوخة الإنسانية إلى شبابها.

لذلك فابن خلدون يتكلم على ضربين من الغلبة . فالبداوة تابعة دائما للحضارة في قيم الحياة الحضرية التي هي غاية تسعى إليها طلبا للدعة والراحة وسد الحاجات . لكن الحضارة تابعة دائما للبداوة في قيم الحياة الطبيعية التي هي بداية تحن إليها طلبا للفتوة والقوة الحيوية . لكن الطلب والحنين في الاتجاهين يتخذان أبعادا وجودية عميقة يمكن الرمز إليها بطبيعة التحيز الذي يعبر عنهما .

فقيم الحياة الطبيعية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الطبيعية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي مدارهما حول مسألة المكان والزمان: فالوجود الإنساني يتعين في الامتداد (الحصة من المكان) وفي المدة (الحصة من الزمان) الفعليين ويرمز إليهما الدور في الثروة الفعلية والثروة الرمزية للأمم أي مادة العمران التي تتألف من الاقتصاد والثقافة. والحصة من المكان يمكن أن تكون ملكا لقطعة منه أو سلطانا على المكان دون ملكية قطعة منه كما هو شأن الشركات العالمية التي تسيطر على المكان بالسيطرة على الأسواق. كما أن الحصة من الزمان يمكن أن تكون قياما في قطعة منه أو سلطانا عليه دون قيام كما هو شأن المبدعات الفكرية التي تبقى بعد زوال أصحابها.

وقيم الحياة الحضرية يمكن الرمز إليها بكيفيات ترجمة الأحياز الثقافية إلى ضروب وجودية لتعين الحياة البشرية فيكون التدافع الجهادي والحوار

الاجتهادي مدارهما حول مسألة السلم والدورة: الوجود الإنساني يتعين في الامتداد الرمزي (المنزلة في السلم الاجتماعي أو الوجاهة الزمانية بلغة ابن خلدون) وفي المدة الرمزية (المنزلة في المنظور الوجودي أو في وحدة تحول الموجودات بعضها إلى بعض في أصلها أو الوجاهة الروحية بلغة دينية) ويرمز إلى أولهما الدور في السلطة الزمانية وإلى الثاني منهما الدور في السلطة الرمزية للأمم أي في صورة العمران التي تتألف من الدولة والتربية.

ويجتمع الأمران في التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي الجاريين في التعبيرات الحضارية

الشاملة لوجود الأمم الرمزي من أجل صياغة مسألة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود المطلق تحديدا لرسالة الأمة التي خصها الله بدور كوني من أجل البشرية ورعاية للكون: فيكون التعبير على التعينات السابقة في التعين الرمزي الرئيس بأشكاله الأدبية والأسطورية والدينية والفلسفية أشكاله الممكنة من التعالي على المحايث . ويكون مدار الحوار الإنساني الشامل حول تصورات الوجود ورؤى العالم في الأساطير والفلسفات والآداب لتكتمل في خاتم الأديان الذي يتبين معنى الحتم فيه عندما يصبح مصير البشرية واحدا ليس في مستوى التمني فحسب بل في الواقع التاريخي الفعلي كما نعيشه الآن . وعندئذ تكون مادة العمران مؤلفة من امتداده في المكان (دار الإسلام) ومدته في الزمان (تاريخ الإسلام) أما صورته فهي المدد المادي أو الحيوية العضوية للأمة (دار الإسلام ذات ثروات البر والبحر وسكانها أغلبهم شباب) والمدد الروحي للأمة (للمسلمين نفحة الشباب بخلاف الأمم التي ضاخت تبدو وكأنها خاضعة لتشاؤم العجز) .

وهذا المدد المتجلي في المادة بعد الامتداد المكاني والمدة الزمانية تن الام عا أي نادت قو جمدت ل كل بسار لأ من اكليات لاقي جيات آنة لالم شاسة

على العالمين

المسألة الرابعة

شروط النجاح في الحوار والتدافع

كيف يمكن أن تعد شروط النجاح في التدافع الجهادي شروط الحوار الاجتهادي الحقيقي؟ ومكتفين باتهام الغير أو رماة ظنون على أنهم يحابون ويبقون على حالهم تجنبا للتدافع والتنافس في تحديد آفاق البشرية الجديدة.

الشاهد الموجب: تبريد التدافع الداخلي بتغليب الحوار الداخلي الملطف لأسباب التدافع الحامي استعدادا لتحقيق شروط التدافع الخارجي المشروط في الحوار المتكافئ: مثال تكون الأمم والتحالفات الموجبة وهذا يخضع لمنطق مناخ الحوار كما حددها هابرماس في كتابه عن الحوار أي حوار المصالح أو الذرائعي وحوار الحقوق أو المعايير وحوار الضمائر أو الأخلاق .

الشاهد السالب: تثبيط الحوار الداخلي المتكافئ واستبداله بالحوار الخارجي غير المتكافئ لعدم السيطرة على أسباب التدافع الداخلي: مثال تفكيك الأمم والتحالفات السائبة. والبديل من الحوار يكون كما حدده كلاوزفيتز في كتابه عن الحرب مستهدفة التجريد من الممانعة بنزع السلاح وفك الموارد وقتل الإرادة.

الموقف المناقض لسلط العالم الإسلامي: يطبقون ثمرات الشاهد الموجب في العلاقة بالخارج ويطبقون الشاهد السالب في الداخل .

الموقف المناقض لسلط القوى الاستعمارية: يطبقون ثمرات الشاهد السالب في العلاقات العالمية ويتكلمون باسم الشاهد الموجب للتبشير بسياساتهم التي تتماشى مع سلط العالم الإسلامي .

العلاج المناسب لمصلحة العالم كله: تحقيق ثمرات الشاهد الموجب في العالم الإسلامي ليتحقق

التوازن العالمي ومن ثم ليصبح الحوار بين الحضارات أمرا ممكنا . والمشكل هو كيف يمكن أن نستبدل نظرية الفوضى المزعومة خلاقة بنظرية الفعل المخطط المبدع لشروط التحرر والتغيير الموجب من أجل تحقيق أهداف الأمة وتوسيع آفاق الأخوة الإنسانية كما يدعونا متمم مكارم الأخلاق .

ما إذا طرحنا السؤال المتعلق بشروط الحوار والتدافع فإننا سندرك أن أول هذه الشروط هو فهم المقتضيات التعبوية التي تفرضها حال العلاقات الدولية في المعمورة العلاقات بأبعادها المتصلة بكل أصناف القيم التي ذكرنا: العلاقات التبادلية بحسب توازن القوى في مجال تحديد القيم الذوقية وتحديد القيم الرزقية وتحديد القيم النظرية وتحديد القيم العملية وتحديد القيم الوجودية . ويمكن أن نحدد هذه الشروط التعبوية بردها إلى عنوانين مضاعفين:

النظر الغائي ومنزلة الإنسان في سلم الغايات:

فما الشروط التي تجعل العالم الإسلامي قادرا على أداء دوره في الزمان والوجود الكوني من خلال أداء دوره في تحديد قيم الذوق وقيم الوجدان؟ هل يستطيع العالم الإسلامي أن يحقق ذلك وهو على الحال التي هو عليها من الفوضى وعدم الانسجام في تصور التاريخ ورؤية العالم ؟ ماذا يفعل المسلمون لتحقيق الحوار فيما بينهم حول هذين الأمرين حتى يتكلموا على الحوار بين الحضارات وهو منعدم ضمن

النظر الأداتي ومنزلة الإنسان في سلم الأدوات:

وما الشروط التي تجعل العالم الإسلامي قادرا على دوره في المكان والدورة الكونية من خلال أداء دوره في تحديد قيم الرزق وقيم العمل؟ هل يستطيع العالم الإسلامي أن يحقق ذلك وهو على الحال التي هي عليها من الفوضى وعدم الانسجام في تصور الجغرافيا وتنظيم الدورة الاقتصادية العالمية؟ ماذا يفعل المسلمون لتحقيق الحوار فيما بينهم حول هذين الأمرين حتى يتكلموا على الحوار بين الحضارات وهو منعدم ضمن حضارتهم بين نخبهم المادية والاقتصادية .

لكي نفهم ذلك فلننظر ما فعلت أوروبا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية . فقد أدركت حينها أنها بدأت تخسر شروط أداء دور في هذه المجالات بعد أن خارت قواها وانحسرت قوتها وتقاسمت العالم مستعمرتاها الشرقية (الإتحاد السوفياتي مستعمرة أوروبية إيديولوجيا) والغربية (الولايات المتحدة مستعمرة أوروبية إيديولوجيا وبشريا). فشرعوا في استعادة شروط الدور في سلم الأدوات بتحرير أنفسهم من العوائق الإيديولوجية التي تحدد دورهم في سلم الغايات . حرروا فكرهم من التاريخ العدائي فيما بينهم

ومن رؤى العالم التي تحول دون التآخي الأوروبي من أجل أن يحققوا شروط القوة المادية في المكان والدورة الاقتصادية العالمية. لكن العالم الإسلامي لا يزال متشبثا بتصور للتاريخ والعالم وبنظرة جغرافية واقتصادية تحول دون شروط الدور فضلا عن شروط الندية للحوار والتدافع .

وعندئذ لا تكون دلالة الدعوات للحوار بين الحضارات إلا مهارب من الحوار الفعلي في الحضارات لتجاوز تحجراتها وشروط توحيد قاتها وطبقاتها وأقطارها من أجل اللقاء الندي مع

الحضارات الأخرى في مسبيل تحقيق آفاق جديدة للبشرية . وبهذا المعنى فإن الدعوات ليست من أجل حوار الحضارات بل من أجل إيقاف التاريخ والسماح للستاتيكو بالبقاء نفيا للتقدم الداخلي والخارجي

لكن لو تحررت الأمة من النزعات القومية التي هدمت وحدتها التاريخية ومن النزعات القطرية التي فتتت وحدتها الجغرافية لكان ذلك أولى لها من الكلام عن حوار الحضارات . ولعل فضل الصدام الحضاري أنه سيكون مناسبة لتكوين جماعتين إسلاميتين كبريين تعترف بالأقليات المتبادلة بحسب القرب والبعد المذهبي إلى حين الوصول إلى مرحلة البناء الشامل بمنطق المصالح والتكامل الاقتصادي المستند إلى الوحدة الحضارية كما هو الشأن في كل الوحدات الكبرى في العالم وهو ما سيعمق الوحدات القومية في إطار وحدة الأمة (العشر الأساسية أعني الخمس صاحبة التأسيس الأول: 1- العرب 2- والفرس 3- والترك -4والكرد 5- والبرير والخمس صاحبة التأسيس الثاني: -1سودان أفريقيا 2- والهنود 3- والمالويين 4- والأقليات الإسلامية في الشرق 5- والأقليات الإسلامية في

الغرب) ووراء الأقطار لشبه التكامل إذ ستحقق الوحدة المذهبية الصلح بين القوميات في إطار نفس المذهب واستتباع الأقليات القومية في إطارها مع الحماية للحوار الممكن بين المذاهب.

وستقتصر هنا على الإشارة السريعة إلى المحددات الاستراتيجية الكونية التي تحدد شروط الحوار والتدافع الخارجي وما يترتب عليها ؛ في الحوار والتدافع الداخلي شروطهما لينبغي ألا تكون

فهذه الشروط هي التي فهمتها أوروبا حين شرعت في العمل بمقتضى المحددات الاستراتيجية الكونية فسعت إلى تحقيق شروطها الداخلية للتصدي إلى محتمياتها الخارجية . ويمكن أن نقسم هذه الشروط إلى شرط تحقيق أسباب القوة غير المباشرة (شروط البحث العلمي والتربية القادرين على منافسة قوتي العصر العظميين) وشرط تحقيق أسباب القوة المباشرة (شروط الإنتاج المادي والرمزي القادرين على منافسة قوتي العصر العظميين) تأسيسا للشرط الجامع أعني الوحدة الأوروبية التي تتجاوز القوميات لتكون القوة التي من حجم القوتين العظميين في كل مجالات التنافس بين الأمم فتتمكن من أداء دور في التدافع بالحوار أو لغرب . ويقتضي ذلك التحرر من الحدود الفاصلة بين أمم أوروبا في المستوى الرمزي (التبادل الذوقي والنظري الأخلاقي أي مجال الثقافة) وفي المستوى المادي (التبادل الرزقي والنظري التقني أي مجال الاقتصاد) والمستوى الجامع بينهما جمع واقع فعلي أعني المستوى العملي (أي السياسة) والجامع بينهما جمع مثال أعلى أعني المستوى الوجودي أي الأديان والفلسفات).

ما فعله المسلمون هو عكس ما فعلت أوروبا . فهم قد أضافوا إلى الحدود التي خلفها الاستعمار ضربين من الحدود الفاصلة بينهم . فهم قد أحيوا الحدود الموروثة عن حزازات الماضي ليضيفوها إلى حدود الصراعات الحديثة التي نتجت عن تنافس الأتباع في السياسة الدولية . فأصبحت هذه الحدود بأبعادها الخمسة حائلة بصورة مطلقة ليس دون الحوار فحسب بل دون كل أنواع التبادل في أصناف القيم الخمسة . وهذه الحدود الناتجة عن الحروب الدائرة بين المسلمين يمكن حصرها على النحو التالي: 1- حرب الأديان في الأمة الواحدة حربها الموروثة من الماضي 2- وحرب المذاهب في الدين الواحد 3- وحرب

أقوام الأمة الواحدة بأثر من نظرية القومية بالمعنى الغربي الحديث 4- وحرب أقطار القوم الواحد بأثر من نظرية الدولة الغربية الحديثة 5- وحرب الأحزاب والمذاهب الفلسفية والفكرية الموروثة مما يسمى بالصراع بين الحداثة و الأصالة.

زبدة القول وخاتمته هي ما نزعمه من أن المسلمين لا يمكن أن يحاوروا أحدا حوار الأنداد ما ظلوا محافظين على هذه الحدود الحائلة دون الحوار في ما بينهم حوارا يكون هدفه الأول والأخير تحرير الأمة من هذه الآفات حتى تصبح قادرة على المشاركة في التدافع الكوني بالحوار وبكل الوسائل البديلة منه في مسيرة البشرية نحو تحديد آفاق وجودها المقبل . . ويمكن للمسلمين أن يحققوا هذه الشروط إذا هم فهموا ما حاولنا بيانه أحبانا به الله من مقومات تحقيق رسالة الشهادة على العالمين . . وقد عبرنا عن هذه المقومات بمصطلحات قرآنية عل ذلك يثبت للقارئ أني لم آت بشيء من

عندي بل اكتفيت باستخراجها من القرآن الكريم : التدافع الجهادي والحوار الاجتهادي يعبران عن المدد المادي (ثروة المسلمين وشبابهم) والمدد الروحي (قدرة المسلمين وإرادتهم) المعبرين عن الامتداد الجغرافي (دار الإسلام) والمدة التاريخية (تاريخ الإسلام» مجتمعين في مادة الوجود المقومة أو طاقتها الحيوية والثقافية التي هي تعبر عن آية أو كلمة إلهية. . ولما كنت أعلم أني لا أستطيع الإحاطة بها حتى لو كانت كل البحار مدادا لكتابتها فإني أقف هاهنا راجيا من الله التوفيق .

الخاتمة العامة

لعل أفضل خاتمة هي الكلام على فهوم السطح من نظريات ابن خلدون فهوما التي اقتصرت على استعمالها استخداما ذريعا في العمل الحاضر رغم شرعية مثل هذا الاستعمال وعلى الأحكام المسبقة التي حالت دون فهم أعماق ثورته النظرية التي هي أهم بكثير من مجرد الاستثمار المباشر لفكره . لكننا نقدم على ذلك تحديدا وجيزا لمفهوم الإصلاح الذي قادنا في المحاولة. وسنجمل في ملاحظات وجيزة فلسفة الإصلاح التي تمثل غاية محاولتنا ببعديها النظري والعملي .

فليس إصلاح العمران البشري عملا طارئا قد يحضر وقد يغيب حتى وإن بدا كذلك في بعض لحظات التاريخ بل هو عمل ملازم لفعل الوجود الإنساني نفسه الفردي والجمعي وببعديه العضوي والثقافي ملازمة تجعل النظر نفسه أهم أدوات العمل فيكون مقدما عليه بمنطق الاستعداد تقدم

الوسيلة في التحقيق لا في القيمة . والإصلاح الذي كان ولا يزال الهم الأول في محاولات الفكر الإنساني مهما بدا عليها من التجرد النظري والابتعاد عن الفلسفة العملية ليس شيئا آخر غير عملية التعديل الذاتي الدائم الساعي إلى تحقيق شروط البقاء المستقل للأمم الرائدة التي يكون فيها كل تقويم مشروطا بما يسميه ابن خلدون بالرئاسة الإنسانية . إنه فعل نقدي ملازم لفعل الوجود ذاته وليس هو مرحلة من مراحله.

ذلك أن الفعل الإنساني لمجرد كونه إنسانيا لا يحصل حتى في أقصى درجات اللاوعي الفردي والجمعي إلا وفيه قدر معلوم من روية الفعل السابقة والمصاحبة واللاحقة لحدوث الفعل نفسه أعني ما يميزه عن مجرد الحركة الطبيعية . وهذه الروية السابقة والمصاحبة واللاحقة هي التعديل الذاتي الدائم للفعل الإنساني خلال حصوله وليقى بعانة: وهذا هو جوهر الوعي بما هو شامل لكل درجات الشعور من أدناها أو اللاشعور إلى أقصاها أو الدراية العلمية. لذلك فإن الإصلاح ليس مرحلة لاحقة إلا في الحالات المرضية التي تمر بها الحضارات . أما في الحالات العادية فهو سابق ومصاحب ولاحق لفعل القيام الحضاري نفسه: لذلك كان الإنسان فردا وجماعة ولا يزال مزدوج الشعور شعورا موضوعه وشعورا بشعوره.

فكل أمة بصورة عامة و كل أمة ذات دور في التاريخ الكوني بصورة خاصة تستمد بقاءها الذي يغلب عليه ابن خلدون (الإنسان الطبيعي والحق) وفعل النقد الذاتي المعدل لهذا التوجيه لقان والطيو حي ونوا يع أفحسل روط الماح والقاطلة شروطهما التي تقاس بالتأليف السعيد بين السعادة الدنيوية (التي يتحصر فيها هم العلمانيين وذلك هو عيب فكرهم

الأساسي» والأخروية (التي يتحصر فيها هم الأصلانيين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي).

لكن التلازم بين الفعل وإصلاح الفعل قد لا يكون دائما بنفس الدرجة من الفهم بذاته وخاصة عندما يغيب عزم الأمور أو إرادة الحياة المستقلة . لذلك تجد في تاريخ الأمم لحظات مميزة يبرز فيها إصلاح الفعل سمة غالبة بمقتضى ما ينتج عما يشبه التعطل الذي يصيب الفعل المؤثر في قيام الأمة الخارجي ببعديه المادي والرمزي فيفقدها القدرة على القيام المستقل . وهذه اللحظة هي اللحظة التي تتوقف فيها فعاليات المعرفة بالقوانين الطبيعية علما وعملا لتحقيق الاستخلاف من حيث هو إرث قيم القيام الدنيوي ويسميه القرآن الكريم إرث الأرض سلطانا على الطبيعة والمكان (الإبداع العلمي والتقني في المجال الطبيعي الآخرة ويسميه القرآن الكريم الشهادة على العالمين سلطانا على الشريعة والتاريخ (الإبداع العلمي والتقني

وعندما تكون هذه اللحظة الغرض الأساسي من السؤال الفكري لأمة من الأمم نسمي ذلك المانوية يكون فهما يجمع بين النظر والعمل وذا سمات مميزة لا تخلو منها نهضة في التاريخ البشري

1 - فهو وعي بمغلوبية حاضرة وموقتة قبالة غالب يتصف بالغلبة المؤقتة، أعني وعيا بأسباب الضعف

2 - لذلك فهو وعي منطلقة وثبة مستقبلية هدفها الوعي بالقدرة على استعادة شروط الغالبية المفقودة سواء كانت مما تقدم منه مثال متعين أو ذات مرجع مثالي مطلق .

-3 ومن ثم فمرجعه التفاتة إلى ماض حقيقي أو وهمي ينتسب إليه شروط

الغالبية التي يسعى صاحب الوثبة لاستردادها .

-4 وتقتضي السمات الثلاث السابقة شرطا لها هو الوعي بالفرق الجوهري بين قوانين الظاهرات التاريخية وقوانين الظاهرات العضوية: وتلك هي إرادة الحرية. فمبدأ حياة الحضارات هو ما يسميه القرآن الكريم

بعزم الأمور عند أهلها أو ما يمكن أن نصطلح عليه فلسفيا بإرادة الوجود ذات العزم والحزم المتخلصين من الاستسلام لمجرى العادات العامية . ومن ثم فالتاريخ عند من لا يستسلم للانفعال بمجرى الأحداث التاريخية ليس قضاء وقدرا بل هو فعالية الحرية التي تجعل الأمم تتجاوز لحظات الأزمة الطارئة عليها أحيانا إما لعلل ذاتية أو لعلل أجنبية فالأمم لا تموت موتة طبيعية مثل الكائنات العضوية بل إن موتها لا يكون إلا روحيا إذا هي استسلمت لمجرى الأحداث جهلا بالطل وعجزا عن العلاج.

-5 وتلك هي الوظيفة الأساسية التي يؤديها البعد العملي من المعرفة بما هي عضو حيوي مميز للإنسان لا يقتصر على المعرفة المحصورة في ملاحظة الموجود دون سعي لتحقيق الشهود بفعل إنشاء يعتبر المسافة بين الموجود والمفقود سر المثالية الموجهة مصدرا كل صعود. وتلك هي سمة الإصلاح الخامسة عينها: إنها الوعي بفعل العقل الإنساني من حيث هو جوهر الحرية المقاومة لأسباب الموت الحضاري والمستأنفة للفعالية التي تنتج أسباب إرث الدنيا) الحضارة المادية (وإرث الآخرة) الحضارة الروحية .(وقد أطلق القرآن الكريم على هذا المعنى اسم عزم الأمور وبه ميز الرسالات التي غيرت مجرى التاريخ واصفا أنبياءها بأولي العزم من الرسل .

فالإصلاح الملازم لوجود الأمم ذات الإرادة المستقلة يمكن أن نعرف

مدلوله العميق كما بيناه في بعض دراساتنا السابقة منطلقا يمكن من خلاله فهم أهم لحظات المراجعة التي تغلب عليها هذه السمات في تاريخنا . . ولما كان الحاضر في كل فكر حي ومؤثر بصورة السؤال التاريخي سواء توجهنا بالبحث إلى أحداث الماضي الحاصلة ومعانيه ممكنة الاستنباط منها أو إلى معاني المستقبل الحاصلة وأحداثه ممكنة التحقيق المستخرجة منها فإننا قد وجدنا في لحظة النهضة العربية الإسلامية الحالية من خلال صلتها بما اعتمل في القرنين الأخيرين من تاريخنا الحديث وجدنا جماع اللحظتين الإصلاحيتين الجوهرتين اللتين غلبتا على تاريخنا المتقدم على عصر الانحطاط:

1 - اللحظة المؤسسة أو لحظة الصدر (القرن الأول) وهي لحظة إصلاحية نقدية بالأساس وتبقى النموذج المؤسس لكل استئناف في تاريخنا حتى عند الثائرين عليها من نفاة معالمها وقيمها سواء كان ذلك باسم ما تقدم عليها عند الساعين إلى بعث التاريخ القديم أو باسم ما تأخر عنها عند الساعين إلى زرع التاريخ الحديث.

-2 ولحظة استئناف التأسيس الجذرية أو لحظة ابن تيمية وابن خلدون) القرن الثامن (وهي كذلك لحظة إصلاحية نقدية بالأساس وتبقى النموذج المؤسس لكل تساؤل عن معطلات الاستئناف في تاريخنا حتى عند الساعين إلى الاستئناف عن عدم بالبحث عن النموذج الذابل في بعض المزابل .

: وإذا كان من شبه المسلم به أن لحظة القرن الثامن الهجري - الرابع عشر الميلادي أي اللحظة التي بدأت بابن تيمية واختتمت بابن خلدون هي

لحظة النقد بامتياز وأن لحظة الصدر هي لحظة التأسيس بامتياز فإن ما لا يزال غير مفهوم هو اعتبارنا اللحظة الصدرية هي جوهر اللحظة النقدية وأن اللحظة التيمية الخلدونية هي جوهر لحظة استئناف التأسيس مقتصرين في هذه المحاولة على دور ابن خلدون . . لذلك سعينا في بعض بحوثنا إلى إثبات هذين الأمرين غير المسلمين , رغم أن غرابتهما يمكن أن يعد أساس كل سوء تأويل لأحداث حاضرنا ومعانيه عند الأصلانيين والعلمانيين على حد سواء .

فلنخصص هذين الأمرين بسرعة ختما للمحاولة لنفهم أزمة الإصلاح الحالية في العالم الإسلامي بكل أطيافه من منطلق فلسفة التاريخ الإسلامي كله . ولنتساءل : هل لحظة الصدر مجرد تأسيس عقدي قد يوصف بالوثوقية غير النقدية للثورة الإسلامية أم إنها مستندة إلى النقد الإصلاحي السابق على فعل التأسيس والمصاحب له والموالي له؟ كل من قرأ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بتبصر يدرك أن الفكر الإسلامي لم ينتظر تعلثمات بعض المتعالمين ليجعل تصوره للبناء الحضاري مستندا إلى الفكر النقدي وليس إلى مجرد التقرير العقدي . أليس المفهومان الأساسيان في جل سور القرآن الكريم بوجه ما بعد التاريخ منه (القرآن المكي) وبوجه التاريخ (القرآن المدني» وفي جل نصوص الحديث الشريف بوجه ما بعد التاريخ منه «الحديث القدسي) وبوجه التاريخ «الحديث العادي) هما مفهوم التحريف ومفهوم الجاهلية؟

فما القصد بالتحريف؟ أليس هو نقد خلقي ومعرفي لفساد المتكلمين باسم الحقيقة كما يتجلى

في التبديل المادي لنصها أو التغيير المعنوي لدلالتها من أجل الأهداف الدنيوية التي يعبدها سدنة الدين

روهم رجال الدين في القرآن وكل من يقوم بدور شبيه بدورهم في عصرنا) عندما ينقلبون إلى خدمة الطاغوت أعني السلطان السياسي الظالم؟ ومن ثم أليس نقد فساد رجال الدين نقدا خلقيا ونقد فساد الحكام نقدا سياسيا في موقفهما من الحقيقة سواء كانت دينية أو دنيوية هو الشرط الذي جعله القرآن الكريم أساس الإصلاح المؤسس لثورته إلى حد الربط التلازمي بين الكفر بالطاغوت والإيمان بالله شرطا في الاستمساك بالعروة الوثقى التي ترمز إلى نجاح الإنسان في الخلافتين الدنيوية والأخروية: " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم ") البقرة 256)؟

ألم ينته تعريف التحريف من حيث هو مفهوم نقدي يتجه صوب الأديان المنزلة عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (اليهودية والمسيحية) لحظته بزمانها ومكانها المعلومين إلى ذروته في رد القرآن على ذروة توظيف الدين كما يرمز إليها تيه المسيح عليه لتأسيس السلطان الروحاني الذي يرفضه القرآن الكريم في الآيتين 8 من آل عمران ": ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون".

أما المفهوم النقدي الثاني فهو مفهوم الجاهلية الذي يتجه صوب الأديان

الطبيعية عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (الوثنية العربية والفارسية) بزمانها ومكانها المعلومين . وقد انتهى إلى مدلولين نقديين أحدهما معرفي هو الجهل الذي يقابل العلم والثاني خلقي هو الجهالة التي تقابل الحلم . وكلا المفهومين النقديين قد حللها القرآن الكريم تحليلا شبه نسقي في سورة آل عمران ولا تخلو منهما سورة مهما قصرت .

وإذا كان مفهوم التحريف جوهره توظيف أخيار الآخرة من أجل خيرات الدنيا تأسيسا للطاغوت الروحاني (فساد السلطان الروحي) فإن الجاهلية هي حصر الخيرات في الدنيا التي ترفع إلى البديل الوحيد من كل سمو أخروي (بسبب فساد السلطان الزماني). لذلك فإن لحظة الصدر ليست تأسيسا موجبا

للثورة الإسلامية فحسب بل هي كذلك نقد لتجربة الأمم التاريخية في تحديدها للعلاقة بين القيم المتعالية وتوظيفاتها في الوجود التاريخي للأمم . إنها إذن وقبل كل شيء حركة إصلاح كونية للوجود الإنساني من منطلق التحليل النقدي الذي يفحص التجربة البشرية في تاريخها الساعي إلى تحقيق القيم بمعانيها التي حددها القرآن الكريم ببعديه (المكي والمدني) والسنة الشريفة ببعديها (القدسي والعادي) .

والمعلوم أن المركز الذي تدور حوله هذه الأبعاد الأربعة هو التاريخ البشري كما حاولنا تحديده هنا بشرط وصله بأواصره الموصولة أو المفصولة برب العالمين مصدر القيم جميعا وصلا يرمز إليه القرآن بمفهوم العروة الوثقى: 1- الجمالية (جميل -دميم) 2- والخلقية (خير-شر) 3- والمعرفية (صدق--كذب) 4- والعملية (حر-مضطر) والوجودية 5- (شاهد للمطلق

-جاحد له).

ولا أحد من قراء تمعن أعمال ابن خلدون وابن تيمية بقادر على نفي حل الفكر الإصلاحي وموقفا) والمضموني (مضمون المعرفة موضوعا وهدفا) . فلا يمكن أن ينكر أحد أن اللحظة التيمية الخلدونية ليست لحظة نقدية إلا بمعنى السؤال عن أسباب فقدان هاتين السمتين النقديتين في الفكر الإسلامي وما فاقدة للحراك الذاتي فلا تتحرك إلا بالتوجيه الخارجي الذي يسيطر عليه الأمراء والعلماء والذي زادته وسائل الدولة الحديثة ووسائل الاتصال بشاعة حتى صار المجتمع محكوما عن بعد بجهازي الإفتاء والإعلام رمزيا والادعاء والاستعلام ماديا بل وكذلك في الكل أغلب على كل قدرة على التأثر وما.

فلم أصول الفقه قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات منهجية : ونسي مسقا الفقهاء يؤول النصين المقدسين القرآن والسنة تأويلا تحكميا يخليهما من السؤال القيمي عن الحقوق والواجبات الاستخلافية العامة مغيبا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام الحقوقية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الدنيا: الاجتهاد القيمي .

وعلم أصول الدين قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات عقدية تؤسس سلطان الأمراء بتأويل النصين المقدسين تأويلا تحكميا يخليهما من السؤال الوجودي عن المعاني والدلالات الوجودية مغيبا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام المعرفية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الآخرة: الاجتهاد المعرفي .

فغابت بذلك الشروط التي تحقق مشاركة المسلم في مجال الفعل القيمي

والحقوقي (الذي بات حكرا على سلطة روحية غير شرعية كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الإبداع من حيث هو جوهر المشاركة في التشريع بالإتباع المعطل للإرادة الحرة) وفي مجال الفعل المعرفي والوجودي) الذي بات حكرا على سلطة علمية مزيفة كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الاجتهاد من حيث هو جوهر السؤال الباحث بالإتباع المعطل للعقل المستنير). وذلكما هما بالدرجة الأولى مجالا استكناف الإصلاح عند ابن

خلدون وابن تيمية مما يهلهما لأن يكونا منطلق استكناف السؤال والتأسيس كون لحظة الصدر منطلق التأسيس والسؤال .

والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لا بعد العلوم الإنسانية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات (بوضع علم نقدي جديد لا بعد العلوم الطبيعية) وصدرية الوجود والنموذج الخلقي . براق لقي الا جميع اساي كو ديلا بهد مسحت مشاركة السام عا هو لد يي سيق الفعل القيمي والحقوقي . اكتشف ابن خلدون أن المسلم قد أبعد عن شروط الخلافة من حيث هي سيادة جماعية على إرث الدنيا . فقد الإنسان المسلم الحرية الوجودية لكونه فقد الحرية السياسية ببعديها المادي (حرمة الحقوق المادية عامة وحق المال خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة المادية) والرمزي (حرمة الحقوق المعنوية عامة وحق العرض خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة الروحية أو حق إدارة الشأن العام بسبب تسلط الحكام مباشرة وبسبب اعتماد نظام التربية خاصة على العسف والعنف .

ومحاولة ابن تيمية تأسيس للنقد المنطقي بوضع أسس علم العلم الإنساني لم يضع لها صاحبها اسما لكونه لم يؤلف كتابا نسقيا في مبحثه كما فعل ابن خلدون رغم ما في كتابي الدرء والسنة النبوية من إرهاصات بينة المعالم بشرط أن نحررها من الخلافات المذهبية التي تجاوزها العصر وروحه بعد أن فهم حكماء كلا المذهبين الرئيسيين أن استهداف الإسلام يوجب الوحدة والتحرر من رواسب الحرب الأهلية التي دامت أربعة عشر قرنا لصالح أعداء الإسلام والمسلمين. لكننا نستطيع أن نضع له اسما إذا حللنا دلالة التسمية الخلدونية . فعلم العمران البشري هو علم العمل الإنساني ومنه العلم ولكن من مدخل نظرية العمل ومنظورها وقياسا على ذلك يمكن أن نسمي مشروع ابن تيميه النقدي بعلم العلم الإنساني ومنه العمل من مدخل نظرية العلم ومنظورها . فمدخل ابن خلدون كان نظرية العمل وفلسفته وأثرها في العلم عامة وعلم العمران المادي البشري خاصة أعني محدداته المادية (الصراع من أجل السلطة السياسية والقيم المادية) ومدخل ابن تيميه هو نظرية النظر وفلسفته وأثرهما في العمل عامة وعلم العمران الرمزي البشري خاصة أعني محدداته الرمزية (الصراع من أجل السلطة الدينية والقيم الروحية) . كلاهما كان يحاول البحث في شروط استكناف الوظيفة النقدية في الثورة الإسلامية من أجل جعلها إصلاحا دائما فيتلازم الفعلان الباني والوعي النقدي بالبناء فحصا للشروط المتقدمة والمصاحبة واللاحقة بالعمل والعلم الإنسانيين وبأثر العلم في العمل والعمل في العلم وذلك هو مفهوم عزم الأمور في دلالته القرآنية العميقة . كلاهما يحاول أن يستعيد المضمون الإيجابي من لحظة التأسيس ببيان فقدانه الناتج

عن البعد السلبي في كل عمل إيجابي: ليس يمكن لأي أمة أن تبني من دون ملازمة الوعي النقدي لفعل البناء حتى لا يموت فيها السعي إلى الغاية في تحقيق المثل والقيم . أما العلل التي تفسر اقتصار مؤلفي الفكر الخلدوني على الفهم المسطحي الذي نوهنا إليه في احم وم ا ا السطحية ابا اس البشري . مستكو كلة كاه ولاك ا كلو وار أمزا ف اشتالريةافي أسا تم الحداثة الغربية فكانت دون ابن خلدون فهما لشروط التحديث:

1 - النزعة التأويلوية (التي يزعم أصحابها الانتساب إلى التأويل الفلسفي).

2 - والنزعة المادوية (التي يزعم أصحابها الانتساب إلى التحليل العلمي).

3 - والنزعة الثقافوية التي ينفي أصحابها المتعاليات على التقاليد الثقافية).

4 - والنزعة العقلانوية (التي يزعم أصحابها العقل معادلا للوجود). 5 - والنزعة البراغماتوية (التي يقيس أصحابها الحقيقة بالنجاعة المباشرة).

1 - الفكرة الساذجة الأولى : النقد الاتهامي المزعوم.

يغلب على القراءات الخلدونية نفي جدية استعمال ابن خلدون المرجعية القرآنية في تحليلاته العمرانية . فما يزعم موقفا فلسفيا نقديا متسما باتهام النوايا واعتبارها تخفي عكس ما تضمر جعل بعض الطعويين يتصورون مرجع ابن خلدون الدين لا لخاد نال رك كاي يله لني هي عندهم مادية بالجوهر . لم يدر في خلدهم أن ينظروا في أمر عجب لم يحصل إلا في الحضارة الإسلامية. .رن جل ادن الول را لاخر مأ لتحم البشرة من وهم لشب لمشار الكائنات وان عدون الصرائك انط مرا كيالا تنوم ارا دك زا عم المقرية

2 - الفكرة الثانية: المادية الجدلية المزعومة.

كما يغلب على القراءات الحديثة إسقاط نفيها العلاقة الجوهرية بين الدين والسياسة على فكر

ابن خلدون متصورين هذه العلاقة أمرا عرضيا نتج عن تخلف المجتمعات الإسلامية وليس ذاتيا للعمران حين هو عمران محملين ابن خلدون القول بالمادية الجدلية لمجرد كلامه عن أنماط الإنتاج وعلاقاته لكأن ذلك ليس من جوهر الفكر الديني الذي يجعل الشرعية كلها تدور حول "إرث المؤمنين الصالحين للأرض" والمعاملات الرزقية والذوقية مباشرة أو بتوسط السلطان عليهما زمانيا وروحيا . . وإنه من عجائب

الأمور أن تعمى الأبصار والبصائر إلى حد يغفل كل هذه الحقائق التي تجعل النص القرآني حين تكون سبب العداوة والتنافر ثم قيم الذوق وقيم نظام رعايتها بحيث تكون آصرة حب وتآنس بدل من تكون سبب كراهية وتوحش ليوحد ذلك كله في قيم الوجود الإنساني من حيث هو استخلاف لتعمير الكون ورعايته.

3 - الفكرة الساذجة الثالثة: الثقافوية المزعومة.

ويجمع بين هاتين الفكرتين الساذجتين حول موقف ابن خلدون العقدي والفكرتين الساذجتين الموالتين (بعد هذه الوسطى) حول مقومات فعل الإنسان النظري والعملي فكرة رد الأديان كلها إلى الخصوصيات الحضارية ونفي مبدأ الكلية التي يدعيها القرآن للإسلام بداية (من حيث هو الفطرة الإنسانية الأصل قبل توالي الرسالات) وغاية (من حيث هو الفطرة الإنسانية الواعية بعد توالي الرسالات وفهم أسباب فشلها أعني مضمون

القرآن نفسه في شكل قصصي). فالدين عند ابن خلدون ملازم للعمران وهو ظاهرة عمرانية كلية بالذات حتى في مراحل الوعي البدائي منه قبل أن تتحقق في الدين الخاتم لجمعه بين كلية المشروع الفطري للمقومات الخلقية التي تصور الوجود الإنساني في التاريخ الحضاري وكلية التحقق التاريخي لهذه المقومات في الرسالة الخاتمة دون تناف مع المقومات الحيوية للتاريخ الطبيعي مقوماته التي تمثل مادة

4 - الفكرة الساذجة الرابعة: العقلانية المزعومة.

وتعد الفكرة الساذجة الرابعة متصلة بطبيعة الموقف المعرفي الذي لا يفهم العلاقة بين مقابلة ترتيب الشرف بين صورة العلم ومادته ومقابلة من طبيعة تقليدية تميز بين الموقف العقلي والموقف النقلي جو قهسي دسي لطيعة القايلة الجا رسيا بي لبس وو بين موضوع العلاج وشكل العلاج وذلك يبين أن البعد النقلي من كل معرفة ديني كانت أو فلسفي وهو الموضوع المفروض ذا قيام مستقل عن علمه) والبعد العقلي منها بصنفيها (هو الشكل المفروض صوغا تاليا عن قيام الموضوع كما تخبر عنه وسائل تحصيل ظاهراته بالحواس المباشرة أو بأدوات الإدراك العلمية). وهذه المقابلة توجد في كل معرفة سواء كانت دينية أو فلسفية . فلا يوجد علم يكون موضوعه عقليا وإلا لألغينا الفرق بين الخيال العلمي الذي يفترض نماذج لفهم موضوعه بالاحتكام إليه والعلم الخيالي في الإبداع الأدبي الذي

فكل علم عقلاني بشكله ومنهجه ونقلاني بمضمونه ونتائجه المستمدين من التجربة ضرورة ومن ثم فهما ينقلان بالمعاينة حتما فيكون خبرا عن

موضوع: ولا يهم النقل كيف يكون مباشرة أو بالتوسط وقابل للتجريب الحسي المباشر أو للتجريب العقلي غير المباشر من خلال فرضية التناسق المنطقي للنظرية كافيا كما هو الشأن في الفيزياء النظرية. والنقل العلمي تصديق بالمنقول لا يغني فيه تصديق الناقل تصديقه الذي هو إيماني

خالص : وإذا قصد بالنقل هذا المعنى أمكن اعتباره خاصا بالدين وهو يتعلق بالغيبيات وليس من العلم في شيء . لكن جل العلوم الدينية ليست من هذا الجنس والقليل القليل منها يتعلق بالغيبيات لأن القرآن ينهى حتى على الأنبياء العلم بالغيب . فيبقى التوقيف التشريعي وهذا ليس من الغيب بل هو من التحكم المؤسسي ولا معنى فيه للعقل أو للنقل: فإرادة الشعوب المشرعة في مجال اللغة من هذا الجنس وليس فيها معنى للعقل لأنها من التحكم الطبيعي ولا يصبح للعلم من معنى فيها إلا بعد التسليم ببعض موضوعاتها التحكمية فرضيات أولية لاستنتاج ما عداها مما نرده إليها بالمنهج العلمي .

5 - الفكرة الساذجة الأخيرة: البراغماتية المزعومة.

والفكرة الساذجة الأخيرة هي الفكرة القائلة بتقدم العمل على النظر دون توضيح . فالعمل متقدم على النظر تقدم الغاية على الوسيلة في التصور لكنه متأخر عليه تأخر الغاية على الوسيلة في الإنجاز . ومن ثم فإن فعل وسيلته متقدم عليه فضلا عن علمها في ذاتها علمها الذي ينبغي أن يتقدم على توظيفها في تحقيق غاية بعينها . لذلك فالعلم لا يكون فعلا مؤثرا إلا إذا لم يرتهن بالبراغماتية المباشرة فكان معرفة مجردة بالأمور التي هي غايات والأمور التي يمكن أن تصبح وسائل في علم آخر هو علم المناسبة بين

الغاية العملية والوسيلة النظرية . العمل الحقيقي يكون دائما آخر الفكرة: وهذا بدوره نظر . وغاية الفكرة فكرة في التصور وهي لا تصبح عملا إلا في الإنجاز . ووسيلة الفكرة فكرة وهي علم الوسيلة التي ستستعمل في العمل فضلا عن عمل العمل نفسه قبله وخلاله وبعده ما دام عملا إنسانيا لا يفارقه الوعي المتروي .

وينبغي إذن أن يصبح الفعل غير المباشر أو النظر متقدما على الفعل المباشر . ففي المباشر يكون العمل في الحقيقة مجرد رد فعل نفسي على المؤثرات الخارجية لأن أسس عملا على علم . وأهم علل التخلف في مجتمعاتنا هو الوهم بأن النظرية رهينة العمل: فتصبح الغايات المباشرة الحكم النهائي على الطلب المعرفي ويكون التفكير النظري مذموما فلا يرى الناس من الأمور إلا القرائب ويغفلون عن البعائد ومن ثم يفقدون كل قدرة على التوقع والاستعداد للطوارئ . وتلك هي فلسفة الإصلاح التي نميل إليها.

تمطة | أسما ردخ ا لال و اسع

هل يمكن لعلم التاريخ أن تتحقق فيه القفزة النوعية التي يقترحها ابن خلدون فينقل من منزلة الفن الأدبي إلى منزلة العلم الفلسفي دون نقلة نوعية موازية تنقل الفلسفة بمقتضاها من الميتافيزيقا إلى المعرفة العلمية؟

الجواب السلبي عن هذا السؤال يساعدنا على فهم العلة التي جعلت ابن خلدون لا يقتصر على نقد المعرفة التاريخية بل هو نقد نظرية العلم الفلسفية كذلك.

وهذه المحاولة يسعى صاحبها إلى الكشف عن العلاقة بين إصلاح مفهوم العلم

و إبداع ابن خلدون علما مساعدا سماه علم العمران وأسسه على هاتين النقلتين

قتطماة عط حدم التطة مستت لفط1 1010 ترط 010005280 قة 810177,تط 7-08 167- 161ل0378 8 177110131 586061126 ل1 801110500 10 1ل2 تحتقت]11 2 1ه 11610751 لله 261001117286 8101710 7يطا10507تطا0 تزطاء 117167 01111017 11012 عقتاصوكة عامستق ة ما تصضدمل عسف تت 175ه10 117617 تيلصه تمص عط رطا لمصقاوا0هت قتا قضاعط تعتنافطة عتتاقع16 ع1

ل نكا نلعت و ريك توك الالو

ص ك ب ب

أبو يعرب المرزوقي

تأملات ديكارت، هل هي ميتافيزيقا او ميتاايتيقا؟

تاريخ الفلسفة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

234 صفحة

الفهرس

المقدمة الثانية 8

الفصل الخامس 32

ت ملات د يكارت

يزيقا؟ يتيقا؟

إ +. ما

توذ 4 نس في

- محتويات الباب الأ لأول 1 لثانية 8

لأول ص. 33-35 11 لثاني ص.36-35 19 ثالث ص.37-36 29 الرابع ص. 37-39 38 قامس القسم الأول ص.42- 44 43 لخامس القسم الثاني 52 لسادس ص.46-44 68

لسابع ص.49-47 76 لثامن ص.50-49 86 لتاسع ص.54-52 96 لعاشر ص.59-55 103 لحادي عشر: وحدة الفكر الديني 107

محتويات الكتاب

ال ااا الضميمة الثانية 120 -الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية 128 الضميمة الثالثة 128 -الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها 136 : الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف 145

نقل إلى العربية مع مراجعات وإضافات تحيينية أو لمزيد توضيح يساعد قارئ الترجمة العربية على فهم بعض المعاني الخاصة التي يدركها المطلعون على الثقافة الفرنسية دون حاجة إلى هذه الإضافات.

2 عل عسوملاف نسل معاعم) عسيللمدم22ا0 عا كه 165007165 ...

صا عدص اتطلماكط.عن وعط منا طنط ممح / /نمطالط مصعلنتآ-لد عند

3-2- فتصنا1 عل عتسوملاف نتل وعاعم) عسيللمقدمناد2 عا اك 106527165 تو 15115. جتعاتهط .(معلتلما) 010181 1996-12).

6 طلد1 اما :.15511 1997. :ها .1601

بداية من اليوم سأبتعد قليلا عن المحاولات المتصلة بالظرفيات السياسية لأعود إلى الجوهريات الفلسفية. وسأنشر يوميا بعد هذه المقدمة بقسمها فصلا حول فلسفة ديكارت وطبيعة تأملاته لأفحص جدية الصورة المزيفة لتأملاته.

هدفي بيان سطحية الصورة التي تأسست عليها كل أوهام طه حسين الصورة التي تنطلق الثورة الديكارتية بتجاهل محدداتها الظرفية والرادين عليه بتجاهل محدداتهما الظرفية ما جعل الكل المتعين في الخصوصي يضيع لبقاء الفكر غارقا في قشور فلكلور الفعل ورد الفعل المعبر عن العقد وأحوال نفس أكابها.

نفي المشتركات الحضارية والترويج لمخصوصيات المرضية في تاريخ الفكرين الفلسفي والديني يمثلان عندي علة الصراع الوهمي بين الشرق والغرب في الجوهري من الفكرين الفلسفي والديني وجعلهما حبيسين في فلكلور لا يتعالى على الأيديولوجي الذي يغرق فيه الجاهلون بتاريخ الحضارتين والبنية العميقة

المشتركة بينهما.

وقد يطول عن هذا البحث الأقل ربع قرن بالفرنسية ما يزال عندي ممثلا لما أرى عليه العلاقة بين الحضارتين وستتضمن الفصول النصين العربي

والفرنسي. لا اعتبر الديكارتية ممثلة لقطيعة في الفكرين الفلسفي والديني كما تعينا في الحضارتين المتنافستين حول الأبيض المتوسط إلا عند من بقي في هذا الصراع المعبر عن أحوال نفس المقابلين بين "نحن" و"هم".

لكأن النحنية والهمية يمكن أن تقالا عند الطرفين من دون المشاركة النوعية التي هي الإنسانية: فكلاهما يصف نفسه بنحن وغيره بهم. والنسبة بين نحن وهم في الحالتين من نفس الطبيعة: ما هو نحن عند نحن الأولى هو هم عند نحن الثانية. والعكس بالعكس.

ما أكون به من نحني هو عين ما يكون به غيري من نحنيه الذي بمقتضاه يعتبرني غيره على أرضية واحدة هي التنوع الإنساني بحيث إن الخصوصية تندرج دائما في مشترك كلي يتضمن التعدد الذي لا يتجاوز الفردي إلا بما هو كل جامع لكل ما هو فردي بالعدد وكل بالنوع ضمن الكل بالجنس. فلا يكون نحن

في تقابله مع هم إلا متجاوزا للنوع ليتحد في الجنس بما يؤسس التنوع فيه فيكون هو الجامع بما ينقل من الفردي إلى الكل الجنسي بتوسط التنوع النوعي.

بخلاف تخريف من يزعمون القول بالعقلانيات الخصوصية خلطا بين الفلكلور والعلاج الفلسفي للألغاز العلمية والعملية الواحدة في كل الإنسانية أيا كانت وهو ما جعل القرآن حوارا دائما بين الرب والإنسان وجعل مقدمة ابن خلدون كلاما في "العمران البشري والاجتماع الإنساني" عامة وليس الإسلامي أو حقيقة لا أفهم كيف يمكن لحضارة نصها القرآن وفلسفتها المقدمة أن تعتبر الفلسفة والدين يبقيان فلسفة ودينا إذا كان

محركهما في النظر والعقد وفي العمل والشرع متأسسا على الخصوصي فيردهما إلى الفلكلوري بدلا من تأسيسهما بهذين

الرؤيتين. المقدمة الأولى

تقديم لازم هذه المحاولة ترجمة لورقة قدمتها بالفرنسية منذ ربع قرن في ندوة إحياء ذكرى ديكارت في قسم الفلسفة بجامعة تونس الأولى (ديكارت والعقلانية أعمال ندوة تونس بتاريخ 2 و 3 ديسمبر 1996 ص.56-33). وقد عزمت أخيرا نقلها إلى

العربية كاملة دون تصرف في مضمون النص. ولم أضف إليه إلا أمرين:

هذه المقدمة لم تكن في النص الفرنسي.

وتأخير التعريفات التي كانت في الرتبة الأولى في النص الفرنسي

فقد قدمت التعريفات في النص العربي لأني فضلت تحرير الترجمة من الأسلوب شبه الأكسيومي الذي بنيت عليه الورقة المحررة بالفرنسية لتجنب ما سكت عنه حينها ولم يعد له داع الآن. وهو ما يبينه الدافع المضاعف الذي أعلل به ضرورة هذه الترجمة.

فقد كان الدافع الأول لسكوتي هو ما لو أعلنت عنه لحيل دون الورقة والمشاركة في الندوة. فكيف يمكن أن أقدم مثالا حيا من التحيل الذي يتكلم على القطيعة المنسوبة إلى الحداثة الغربية في الكلام مع من كان يسيطر عليهم تحريف تاريخ الفكر الإنساني فلسفيا كان أو دينيا. المقدمة الأولى -

فهذا التاريخ كان خاضعا لكذبتين بنيت عليهما الأمة الغربية التي هي أشبه

بما

نراه اليوم في الرؤية الشرقية من الذهاب بالخصوصيات إلى نفي المشترك الكوني

في كل فكر بلغ مستوى يقبل الوصف بالفلسفي والديني في تاريخ البشرية ككل.

وما نراه اليوم عندنا من محاولة جبر الكسر بين ماضينا وحاضرنا بادعاء

الخصوصية والقطيعة مع الكونية عرف الغرب نظيره بنفس الكذبتين اللتين أسست ثانيتهما أولاهما:

كذبة المعجزة الغربية التي كانت رد فعل أوروبي في الصراع بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية وهي شبيه بكذبة من يزعم أنه بالوسع القفز على ما أضافه الغرب لحضارة الإنسانية بعد أفول الحضارة الإسلامية وإن كان قد بنى على ما

وكذبة المعجزة اليونانية بنفس المنطق ملجأ أصحاب الكذبة الأولى حتى يكون الغرب الأوروبي غير مدين لما تقدم عليه ولما تقدم عليهم من حصيلة التجارب الشرقية في المجالين الفلسفي والديني. المقدمة الأولى

بل إن الحضارة الإسلامية لم تنكر قط ما اختطت كرمها لها لم تنكر من المسلمين دينيا كان (القرآن وكل المعلوم من تاريخ الفكر الديني والتجارب الحضارية) أو فلسفيا (ابن خلدون وتوارث الحضارات وتأسيس علمه على الكونية

بدليل عنوان المقدمة: علم العمران البشري والاجتماع الإنساني) أنه مدين

لحصيلة الحضارة الإنسانية قبله فكذلك لم ينكر اليونان ما تقدم عليهم ولم يدعوا الإعجاز في نشأته.

لكن الغرب الحديث الذي كان استئنافا في حضارة كان أصحابها يشعرون بالهزيمة الحضارية حصل فيها ما يحصل حاليا عندنا من موقف يغلب عليه رد الفعل بالغلو في طلب الخصوصيات ونفي الكليات.

وهما موقفان لم يعشه المسلمون ولا اليونان في بداية تاريخهما. هجرد مقارنة تعامل الخلافة الأموية مع الشعوب التي ضمها الفتح لإمبراطورية المسلمين ومقارنة تعامل الاسكندر المقدوني مع الشعوب التي ضمنها الغزو لإمبراطورية اليونانيين كافية للدلالة على أن الكذبتين لم يكن لهما وجود المقدمة الأولى

في الحضارتين الإسلامية والوثانية في لحظة ريادتهما الفكرية في الفلسفة والدين والسياسة. ومن العبث الكلام على تاريخ الدين وتاريخ الفلسفة في الغرب من دون هذين الحقيقتين. سواء حاولنا فهم تاريخ حضارتنا الحالية أو تاريخ حضارته التي تجاوزت ما توقفت عنده مرحلة مشاركة حضارتنا في الريادة الإنسانية في السعي لتحقيق الشروط الضرورية لكمال العلاقتين بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان ومحيطيه الطبيعي والتاريخي.

كان الهدف من المحاولة تحرير الفكر الفلسفي الحديث من التحريف المبني على الخصوصيات المتنافية مع الكونية: فلا كذبة المعجزة الأوروبية بالقفز على المرحلة المتقدمة عليها أي المرحلة العربية الإسلامية ولا كذبة المعجزة اليونانية بالقفز على المرحلة المتقدمة عليها أي المرحلة المصرية والبابلية بقابلتين بأن تفهمانا ما حدث فعليا في تاريخ الحضارة الإنسانية التي

أهم ما تفخر به هو التوارث الدائم في التراكم الذي من دونه ما كانت الإنسانية لتكون قادرة على تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها المتساوق أحيانا والمتوالي أخرى والمتلازم في الحالتين. المقدمة الأولى

لكن الدافع الثاني هو الأهم وكان علي أن أنطلق من الصورة الخادعة التي صارت تفيده عبارة الفلسفة الديكارتية تمثيلا للعقلانية التي هي جوهر كذبة طه حسين؟

فهذه الكذبة تعبر عن عقدة كل منبهر بقشور الحضارة الغربية والرد عليها بمعرفة سطحية تتناطح فيها الخصوصيات التي لا تكاد تتجاوز الشائعات والأحكام المسبقة والغلو في نفي الذات والالتصاق بالغير وذلك في المجالين الفلسفي والديني العربيين الحديثين وما ترتبت عليه من جهل شبه مطلق بأهم الحلقات التي تمكن من دحض الكذبتين وتجاوز الخصوصيات إلى الكليات في تاريخ الفكرين الديني والفلسفي دون الوقوع في ما يناظرهما أي كذبتين من جنسهما أو الجمع بينهما جمعا يغطي على الكذبين.

ولعل الرمز خرافة الرد على الاستشراق بالاستغراب الذي هو في الحقيقة نفس

موقف طه حسين لأنه لم يبق من الخاص إلا بإضفاء الكونية على الخاص

وذلك هو جوهر الرد على الاستشراق بالاستغراب- يزعم إمكان وصل فكرنا الحالي وصلا مباشرا بما نجده من ماضينا في حاضرهم من دون ما حصل خلال الانحطاط

لكأن الاستئناف ممكن بالقفز على المرحلة الغربية التي حققت الكثير مما لم نشارك فيه مشاركة فعالة ومحاولة وصل فكرنا الحالي بما توقف عنده فكرنا الفلسفي والديني بعد القرن الرابع عشر الميلادي الثامن الهجري.

المقدمة الثانية

لكن الكلام في هذين الدافعين لم يكن بوسعي وضعه في المحاولة. فقد اقتصرت على تجنب ما كان يمكن أن يحول دون المشاركة في هذه المناسبة لإحياء ذكرى ديكارت لكي أبين زيف الصورة الديكارتية التي يقدمها من يهمل هذا الجانب الخفي الذي يسهم في الكذبة الثانية بعد الأولى في تاريخ الفلسفة التي تسمى غربية والتي هي لا غربية ولا شرقية في المجالين الفلسفي والديني إلا إذا نظرنا إلى المكان دون الزمان أي إلا إذا أهملنا التراكم الذي هو انتقال في المكان خلال الزمان في توارث الحضارات المتجاوزة والمتنافسة.

والأمر المهم هو الانتقال إلى القول الأول أعني خرافة المعجزة اليونانية. وهذه تفصل بين اليونان والشرق السابق عليهم والمعاصر لهم لتصل الغرب بهم رغم تصريح أرسطو بأن الرياضيات النظرية مصرية واليونان ليست أوروبية . وتلك تفصل بين الغرب والشرق المتوسط بين أوروبا واليونان أي الفكر الإسلامي وخاصة المدرسة النقدية التي يمثلها الغزالي وابن تيمية وابن خلدون.

وإذا كان البعض يدمن على مقارنة ديكارت بالغزالي لكأن الشك ليس من

جوهر الفكرين الفلسفي والديني في كل الحضارات قبل الغزالي وبعده وقبل ديكارت وبعده فإني أتجنب المقارنة وأكرهها إذا تجاوزت بيان الكل في التجارب موجبه وسالبه في قانون التوارث الحضاري الفلسفي والديني وأسمح لنفسي بالتشكيك في قصة سرقته من المنقذ من الضلال لأن المقارنة تتجاوز الغزالي إلى ما يجعل ديكارت كما سأبين أقرب منه إلى الرؤية القرآنية التي تشمل بعدي الإنسان من حيث هو:

مستعمر في الأرض ومستخلف فيها ومجهز بشروطهما معا ومؤمن بالخلق المستمر تعليلا لقيام كل موجود بخالقه وأمده.

ولذلك يقتضي فهمه الكلام على دور الرياضيات في البعد الأول وتحديد دور الأخلاقيات في البعد الثاني من مقومي الإنسان.

فهذان كلاهما كان من المتمكنين في الرياضيات وإن لم يشتهرا بدورهما فيها. فابن تيمية من أسرة رياضية أبوه وجده وهو ثلاثتهم متمكنون منها. وابن خلدون درسها وكتب فيها وكثير الإشادة بأهميتها في تكوين الفكر الإنساني.

وطبعا لم يكن يعنيني الكلام في هذه المقارنة بل ما يعنيني هو دحض الصورة السائدة حول طبيعة الثورة الديكارتية استنادا إلى تبينه قصته لحياته.

سأكتفي بالاعتماد على ما ورد في عمل ديكارت وخاصة على ما ورد في ردوده على اعتراضات علماء عصره وما يقوله مترجمو حياته بخصوص ما جاء في كلامه على منطلق البحث الذي أقدمه في محاولاتهم تأويل موقفه لتبرير الصورة الكاذبة عنه.

وسيتبين من مقارنة ما جاء في أحلامه وتأويله لها والمناظرة العجيبة بينها وبين التأملات أن الأمر لا يمكن أن يكون مجرد صدفة. ومن يفهم القصد بعنايته ببعدي الإنسان:

في البحث الرياضي ووظيفته في الاستعمار في الأرض

يفهم أنه بهذا المعنى أقرب إلى الرؤية القرآنية من الغزالي الذي اقتصر الحل عنده على البعد الثاني (الاستخلاف) وأهمل الأول (الاستعمار)

وهو ما لو جزمت به حينها لظن من أوهامي بل ورفض إدراج البحث في الندوة لما يعليه ما جميع من سلطان العلمانيين فيها سلطانهم الذي يعمي البصيرة

إلى الفلسفة هي عين نسبته إلى الدين وعدم الاعتراف بكلتا النسبتين يتأسس على الكذبتين في تاريخ الفكر الإنساني الفلسفي والديني .

فالدين والفلسفة كلاهما من الشرق السابق على اليونان والمعاصر لهم في القديم ومن الشرق الإسلامي السابق على الغرب الحديث والمعاصر له دون أن يعني ذلك أن الغرب لم يضف إليهما ما جعلهما يصبحان متواصلين فيثبتان استحالة الفصل بين الشرق والغرب في المجالين الديني والفلسفي. ومن يدعي ذلك كمن يدعي أن عودتنا الحالية لدورنا في التاريخ الفكري يمكن أن يقفز عما حدث في الحضارات السابقة على حضارة الإسلام وعما حدث في الحضارة الغربية بعد الانحطاط الذي مررنا به.

وعليه فلا بد من بيان المناخ الفكري الذي كان سائدا والذي تنزلت فيه ثورة ديكارت. فالمدخل الذي أنطلق منه لوصف هذا المناخ ينطلق من

ثمانية تعريفات تحدد المفهومات الأساسية التي تعرف المناخ الفلسفي الديني في عصر كتابة ديكارت تأملاته لثاني مرة بعد تحقيقه ثورته الرياضية لتجاوز تأملاته السابقة عليه في شبابه إلى هذه الإشكالية حول طبيعة التأملات هل هي ما بعد طبيعية -كما يصفها صاحبها-أم هي ما بعد خلقية كما سأبين ذلك في هذه المحاولة.

فلا بد من بيان طبيعة العلاقات بين الفلسفتين السائدتين وما ترتب عليهما في نوعين من المدرسية اللاهوتية التى تعتمد عليها مرجعية تؤسسان عليهما رؤية للوجود وطبيعة محركاته ومؤسسات مجالات تفسيره وتأويله. والتعريفات التي مثلت بداية المحاولة في نصها الذي حررته بالفرنسية تعرف ثمانية مفهومات تحدد خصائص المناخ الفكري الذي يمكن من فهم طبيعة الثورة الديكارتية وبالاستناد إليها أعرض فلسفة ديكارت مخلصة مما أضافته إليها إيديولوجيا القطيعة المزعومة والدالة وهميا على التنائي بين الشرق والغرب.

للفصل الأول ص. 33-35 سنعتمد في الترجمة النص المحرر بالفرنسية باتباع ترتيبه الذي يبدأ بتعريف محددات مفهوم "النظام الروحي" اعناعام؟: عسنوع6] في عصر ديكارت بعد أن ضمناه في المقدمة الثانية للترجمة للخروج من الصوغ شبه الأكسيومي الذي قد يحول دون فهم كل المحاولة من دون التعريفات*:

1 أسمي ميتافيزيقية تأويلات أرسطو في اللاهوت المسيحي للوجود في عصر ديكارت انطلاقا من تحديد شروط إمكان الطبائع التي تخضع لأسرار الضرورة الطبيعية المنطقية. وغاية المبدأ الوجودي قابل للرد إلى مبدأ

المعرفة الذي هو العقل.

2 أسمي "ميتاجنية" 16ع116:8-060000010 تأويلات أفلاطون في اللاهوت المسيحي للوجود في عصر ديكارت انطلاقا من تحديد شروط إمكان "الجن" التي تخضع لأسرار الفعل الصوفي السحري. وغاية المبدأ الوجودي قابل للرد للمؤثر السحري الذي يسمى "جنيا" .1060007

3.أسمي مدرسية إيجابية نسق الفكر الذي يهدف إلى تحقيق الملاءمة بين

المعنى أو المعاني السرية في معتقدات أي من هذين النوعين من

التأويلات في اللاهوت المسيحي مع الميتافيزيقا . وهذه المدرسية هي مدرسية اللاهوت الحائز على السلطة الروحية في الغرب المسيحي (الكنسية).

4أسمي مدرسية سلبية نسق الفكر الذي يهدف إلى تحقيق الملاءمة بين المعاني السرية في معتقدات أي من هذين النوعين من التأويلات في اللاهوت المسيحي مع "لميتاجنية". وهذه المدرسية هي مدرسية اللاهوت المعارض اللاهوت الحائز على السلطة الروحية في عصر

5 وأعني ب"النظام الروحي 50171100161 مصتعم " لعصر ديكارت حصيلة هذه العلاقة بين النوعين من التأويلات أي نظام العوامل التي تحدد العلاقات التراتبية بين ضروب تفسير الوجود أو تأويله بالضرورة الطبيعية أو بما يشبه الفاعلية السحرية: المدار المشترك هو سلطان اللاهوت في رؤية الوجود وفي التعليم السائد في تثقيف النخب.

والمسلم به في العادة هو أن مفهوم اللاهوت الخلقي بمعناه الكنطي كما

سيأتي

« نظرية التعالي الخلقية التي تتأسس على الإرادة الإلهية « فيكون البرهان على وجود الله مستندا إلى النظام الخلقي في مقابل الاستناد إلى النظام الطبيعي ما يعني الانتقال من منظور كوسمولوجي وطبيعي إلى منظور أنثروبولوجي وتاريخي. وبهذا المعنى يقابل كنط في نقده لملكة الحكم بين اللاهوت الخلقي واللاهوت الطبيعي .(1) فإذا كان معنى الثيولوجيا الخلقية مقابلا الثيولوجيا الطبيعية مقابلة الميتاائيقا لميتافيزيقا ومقابلة التاريخ والإنسان للطبيعة والعالم ومقابلة النظر في الطبائع للعمل في الشرائع فسأولي للثيولوجيا الخلقية معنى ثالثا كان مسلما ضمنيا إلى حد الآن للميتافيزيقا الطبيعية أعني قدرة الإبداع الفكري الذي هو المؤسس على التمييز بين النظري والعملي في غاية فاعليته بوصفه حرية أو مصدرا لنوعي الفعل الإنساني في الإبداعين النظري والعملي الفكريين (وما يناظرهما عند الرب): قبل دور الفكر في النظر ودوره في العمل أو الجذر المشترك بين الفاعليتين. وأخيرا ما أعنيه بما بعد الأخلاق لما يرد إليه تأويل ديكارت للوجود انطلاقا

من شروط إمكان الحرية بوصفها مصدر إبداع فعل النظر والعمل عند الإنسان

قبل المقابلة بينهما وفي الأشياء الطبيعية والخلقية عند الرب. وغاية مبدأ الوجود هو الفعل الذي يسمى عندئذ العلة الذاتية الموجبة أو الإرادة الحرة. وما بعد الأخلاق تتطابق مع المعنى الثالث للثيولوجيا الخلقية ويترتب عليه دحض المدرسيتين اللاهوتيتين المتصارعتين والمحددتين للنظام الروحي

الذي يهيمن على فم العصر.

ولأذكر بملاحظتين تحددان مطلوبي في هذه المحاولة:

الملاحظة الأولى:

من هو ديكارت الذي يعنيني؟

ليس هو العالم ولا هو اللاهوتي بل ديكارت الشاعر.

ذلك أن الأسلوب الغالب على عمله وإبداعه كما يصفه هو نفسه من طبيعة شعرية. فالرياضيات واللاهوت يردان عنده إلى منزلة أداتية حيث كان يصف الرياضيات بكونها أفضل خطة ممكنة (حيلة-استراتيجام) للسيطرة على آلية العالم المخلوق وكان يصف الشعر بكونه أفضل خطة ممكنة (حيلة-استراتيجام) لتحييد سلطة العصر الروحية في نوعي اللاهوت المسيطر المستند إلى الأفلاطونية في فهم المسيحية والمستند إلى الأرسطية في فهمها دون أن يقبل بالتوفيق

الأفلوطيني؛ وبذلك فهو قد خرج عن الحلول الثلاثة السائدة في عصره فكان

بذلك محددا لرؤية جديدة .

الملاحظة الثانية:

ويصدر عن الأداتين الدينيتين والتوفيق بينهما عائقان يجعلان فهم ديكارت هذا شبه مستحيل من دون الاعتماد على تعريفه هو نفسه لرؤيته التي تختلف تماما عما يقرأ به فكره في السرديات السائدة. فشوائب التقاليد المدرسية التي تواصلها الاستراتيجية اللاهوتية بنوعيها والسيطرة عليها في

الفكر الحديث وخاصة في فكر ديكارتيي القرن السابع عشر الذين كانوا يريدون رد أسلوبه إلى الأداة الرياضية والأفق الثيولوجي كما سأبين.

لذلك فسأستبعد نوعي الحوار التقليديين حول ديكارت: النوع الذي يهدف إلى تقييم معتقداته الدينية مباشرة بمعيار الثيولوجيا التقليدية (2) أو بمعيار التقاليد المدرسية (3) ويهدف إلى تقييم نظرياته العلمية لبيان إضافاته .(4)

أبقي الحواشي في النص الفرنسي-إلا في حالة الشواهد التي سأترجمها مثل نص المحاولة- لأن رسم الأعلام والعناوين المصادر والمراجع تساعد الباحثين في القراءة والمراجعة اللتين قد يحاولان المزيد من التقدم في الفهم. والعلة أن العرب لم يتفقوا اليوم على كتابة الأسماء الأعجمية لأنهم لم يستعملوا حل ابن خلدون في كتابتها وطبقها على الأسماء البربرية,

«. لا بد من الإشارة إلى أن الترجمة تتضمن شبه شرح ملازم لكل مفهوم لم يكن ضروريا في لغة الفلسفة الغربية المستقرة . لكنه ضروري في الترجمة لأنها المصطلحات لم تستقر بعد بعد أن توقف القديم منها مع توقف الفكر الفلسفي في نهاية القرن الرابع عشر والحديث منها ليس بعد دارجا ولا متفق عليه بين المفكرين العرب وتلك هي علة الفوضى في الترجمات من الفلسفة الغربية الحديثة. وإذاك فهي لا تكون مفهومة من دون شرح واجب حتى تكون الترجمة أمينة. وتلك هي حال هذه المفهومات الثمانية التي تكفي لتعريف مفهوم "النظام الروحي" 10081:نم» 6ددنع16 الذي هو مميز الحقب المتوالية بعضها عن البعض في تاريخ الفكر النظري والعملي فتعد إذلك شبه أرضية مشتركة لحقبة تجعل التواصل والتفاهم بين المتحاورين في المسائل الفلسفية والدينية ممكنين.

الأرقام في الفصول هي أرقام صفحات المقال بالفرنسية في أعمال الندوة بتاريخ 2 نوفبر 1996 التي صدرت عن كلية العلوم الإنسانية. والتفصيل غير موجود في النص الأصلي

بل هو خاص بالترجمة لتيسير القراءة والنشر بأسلوب التواصل الاجتماعي منذ أن صرت أفضله لمخاطبة الشباب لأنهم يفضلونه ولأنه يغني عن كلفة الكتاب.

1 ا 85 ؟ كلتلا مكانلل11 متصقا

2 تصدضة عتصطااعا اك <16 رعصعقاتاما لنتوط 901110116 .]ىن .امو بأفتتطن تتل عاغتتو ص عتطرره؟وملنطط ص مس«عسوتصمنايعطه 16

3 فصمل علصغتوعم فيصم م1 عه علفع 1 عن؟ 1501065 متتويلاى) 2. 1975. 60., . 46 بصا ,رقلتةط بتتعاة -غاعفق عسصغاوتر نتل 12 1017120017

يل دصمنييسفتل مل فمعع ص00 قئ. 111 ععالررقط 16 و1 11

281-86 .حم معتطتدويى 1/1. عل وعوغط.

4 عسوقتاصعءت؟ عصحتعة1 6ل ء(ق2 عاطنمل ع1 بافتسقطلنا/! 6. . أن

2283-9 دم 1. .صقن 1922, صفعلط ,كفنتوظ 106097165,ع0

سأكتفي بدرس الدور الذي أدته فلسفته في الانتصار النهائي رغم كونه غير مصرح به في ما يمكن أن نطلق عليه اسم ما بعد الأخلاق وعلة جعل إياها بديلا من الميتافيزيقا رغم كون ديكارت قد سمى تأملاته بهذا الاسم.

ويمكن أن نعد هذا الانتصار علامة انتساب الفكر الغربي الجذري إلى الشرق بمعنى لعله كان سابقا حتى على نشأة الأديان المنزلة.

إن القراءة التي أقترحها ينبغي أن تكشف في حياة ديكارت وعمله الفكري العناصر وكلام مترجمي سيرته وكلها تخبرنا عما تستعمله من مصدر رئيسي دون السعي إلى الافتراض قليل البداهة الدال على الصدق وحسن النية. وإذن فسأستبدل ديكارت في علاقة مقصورة على تاريخ أفكاره العلمية أو اللاهوتية الرسمية بديكارت الذي يمكن تحديد مميزاته انطلاقا من الرؤى الثلاث التي تضاعفت كل واحدة منها لأنها رؤى مشفوعة بتأويلاته الشخصية. وكلتاهما الرؤى والتأويلات حصلتا في المنام. ثلاث رؤيات أو أحلام مشفوعة بثلاث تأويلات وكلتا الثلاثتين وقعت في النوم تقطعها شبه يقظة ثم عودة إلى الغفوة

التأويلية بعد الغفوة الرؤيوية وهي إذن ثلاث مجعات أو غفوات مضاعفة سأنطلق منها لاستخرج شبه ترجمة ذاتية لديكارت وفكره سابقة في شكل توقع لتأسيس فلسفته العلمية والدينية على حصولها الفعلي في حياته وأعماله.

سأنطلق من ست تجارب عاشها ديكارت في المنام ليلة العاشر والحادي عشر نوفبر سنة 1619. وهي لا تعنيني إلا من حيث علاقتها بإعادة النظر في السردية الرسمية حول فكر ديكارت وتاريخه الدال على تحول في الذهنية الغربية ما يجعله بداية الفكر النقدي الذي يشبه ما حصل في حضارتنا رغم كون هذا لم ير منجزات الفكر الحديث فعل ذاك ورغم كونه لم يقتصر على الغيبيات وال"تحريفات" المدرسية التي نصفها في التعريفات بالسلبية التي سأقدم بها سأجيب عن سؤالين من جنس عام

هادفين لاقتراح تفسير افتراضي لحياة ديكارت وعمله وأثر فلسفته في الفكر الحديث والمعاصر دون الانشغال بدحض الرؤية التي حاول البعض ترويجها التي تجعله شبه ملحد:

رغم أنه: يؤكد على أن دور الرياضيات هو لجعل الإنسان مالكا الطبيعة وسيدا

عليها معتبرا ذلك جزءا من العبادة التي تتجاوز الاستعمار في الأرض إلى الاستخلاف فيها

ورغم ما أوصله ذلك إلى التحرر من الخطيئة الموروثة ومن الوساطة الدينية

بين الإنسان وربه ورفضه الوصاية على الإنسان بينه وبين شأنه الخلقي والسياسي

وهو ما جعله يهاجر. ورغم أن المسألة الأولى مضاعفة فإنها تبقى واحدة إذ لا

يمكن أن نفصل عمل ديكارت عن حياته.

أما المسألة الثانية فيترتب عليها مشكلان أولهما هو مشكل المعنى العميق للفلسفة

الديكارتية والثاني مشكل خصائص الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

لا بد من البدء بتقديم الاعتراضات على جدية الكلام على ديكارت . ذلك فسأحاول في هذه الورقة الجواب عن الأسئلة الأربعة التالية:

1.فهل من الجدية إيلاء كل هذه الأهمية لرؤى ليلة العاشر الحادي

عشر من نوفبر 1619 وتأويلاته لها لأقترح وقراءة ديكارت بوصفه شاعرا صاحب رؤية مثالية ليس بمعنى تحقيري ورد فكره إلى جر الإنسانية الشرقية؟

2 نفهم حياة ديكارت وعمله العلمي بالإضافة إلى العناصر التى تحدد هذا البعد الشعري من إبداعه العلمي والفلسفي؟ 3.وما الشكوك والحلول التى تثيرها ما بعد الأخلاق الديكارتية بديلا من اسم ما بعد الطبيعة التي سمى بها تأملاته ؟ 4 وأخيرا ما طبيعة الحلف الجديد بين العلم والأخلاق أو ما خصائص الفلسفة الحديثة والمعاصرة بوصفها مدرسية جديدة مطبوعة ديكارتيا؟ يمكن رد الاعتراضات على وصفي ديكارت بكونه ذا موقف شعري شبه صوفي من الإبداع إلى صنفين: الصنف الأول يتعلق بالتقليل من قيمة ديكارت الشاعر ورؤاه الثلاث والمبالغة في قيمة ديكارت العالم. لكن القصد الذي يستند إليه إهمال الوجه الثاني من جانوس واحتقار هذه الرؤى يهدف إلى تجنب المس بصورة العقلانية الديكارتية. كيف؟ هل يعقل أن بعد ديكارت غير ديكارت؟ سنجيب على الاعتراضين الأكثر سريانا. لكن البرهان الحقيقي على وجاهة هذه القراءة ومن ثم دحض الاعتراضين الرئيسيين لا يمكن أن ينتجا إلا عن صحة النتائج التي ستنتهي إليها. ومن ثم جوابنا سيكون بإيراد شهادة ديكارت نفسه

لدحض الاعتراضين وسنبين الثغرات التي يمكن لهذه القراءة سدها في فهم رؤية ديكارت.

وإليك نص الاعتراض الأول على ما أحاول العودة إليه في حياة ديكارت: ليست ليلة 10-11 نوفبر 1619 إلا أزمة حماسة سريعة الزوال. لكن يكفي

التذكير بأن هذه الاندفاعة الشعرية لا تقبل الحصر في ليلة الحماسة والأزمة الزائلة إذ هي بالإضافة إلى شكلها التأمل الشبيه بحال المرء المتلقي لإيحاء شبيه بالوحي (6) بل هي رؤية شاعر متعينة في تصريح ديكارت (شرارات اعتاد عليها: الرؤيا الثانية) (7) وانتظار ديكارت لتلقي الوحي (الرؤيا الثالثة) .

وهي ثلاثة نصوص ليس أقلها على اعتقاد ديكارت في هذه المعرفة الأسمى: فالنص الأول (9) يتم التأمل الثالث.

والنص الثاني يعرف المعرفة التامة في جوابه على اعتراض أرنو (10) والنص الثالث ليس هو إلا الفصل الخامس والعشرون من الجزء الأول من كتاب المبادئ الديكارتي.

لكن كل ما يؤكد ديكارت على الوصول إليه بوصفه معرفة محيطة يصدر عن هذا التدخل المباشر الذي .ينسبه إلى الروح. ألم يكن ديكارت ينتظر قبل هذه

الليلة الشهيرة " الوحي والحماسة الذين لم ييأس ديكارت من أن يمن بها عليه"

أما الاعتراض الثاني فيستند إلى التعارض بين أسلوب ديكارت الرياضي والكتابة الشعرية. لكن ديكارت يجيب: "قد يبدو مدهشا أن الأفكار العميقة نصادفها بالأحرى في كتابات الشعراء بدلا من كتابات الفلاسفة. وعلة ذلك أن الشعراء كتبوا ما كتبوا بتأثير من الحماسة وقوة الخيال. فلدينا نحن البشر بذور العلم (كما توجد في صلد الصخر بذور النار). فالفلاسفة يستخرجونها بالعقل والشعراء يقتلعونها بالخيال: فتكون حينها أكثر لمعانا"

(12).

إن ما ينبغي اعتماده من المعلومات ينبغي أن يكون مما يستشعر التأكد يبه. إذلك فقد اخترنا جوهريا أن نعتمد هذه الرؤيات التي حصلت ليلة 10-11 من نوفبر 1619 والتأويلات التي قدمها ديكارت بنفسه والأحداث والنصوص ذات الصلة المفيدة بها, وإذن فقد تبدو هذه القراءة حائزة على أفضل تأسيس لادعاء الموضوعية لأنها لا تصدر عن ترجمة ذاتية بعدية قابلة لأن تكون غير صادقة بل

هي ترجمة ذاتية قبلية تستند إلى تعبير غير واع عن نيات ديكارت العميقة رغم

كونها ربما قد كبتت في عمل باقي حول حياة ديكارت. وهي تبدو أكثر مطابقة

لروح الحقبة التاريخية وأدنى قابلية لاعتبارها معاكسة للعصر الذي يشوب القراءة الإيجابية غير قابلة للتصور في بداية القرن السابع عشر كما سترى. 5.ما يمكننا فهمه من مجرى حياة ديكارت: فشل استقرار ديكارت (13) لأن النقص في المال لا يكفى لتعليله ومجرته لا يكفى تفسيرها بالهروب من الطفوليين وبصورة أخص ندب ديكارت الديني الذي أنبته مؤسس الكنيسة الخاصة. لكن التزام الضمير الذي صنعه له الكردينال دو بيرول 36011. ع0 [0102«ة0. لا يمكن وحده أن يؤسسه من دون تحديد مسبق للمهمة التي يعتقد أنه مكلف بها 6.ما يمكن أن نفهمه فهما أفضل من مفاصل عمل ديكارت الفكري: بدأ بالمنعرجات الحاسمة في فكر ديكارت التي تمثل تحولات كل واحدة منها تفتتح إحدى العشريات

الرئيسية في حياته التي يشير

تأويله لرؤياه الثلاث دلالتها: أولا 1628-1619 ثانيا -1628

7 ثالثا 1637-1647 ثم طبيعة العلم الذي يظن تفسيرا حماسة التي لا يوجد على غير ديني يعلله

تجاوز العقلانية الديكارتية: فهي لم تفرض نفسها لا في علوم الطبيعة (جاليلي ونيوتن) ولا الطريقة الرياضية (فييات ولايبنتس) بل هي سيطرت بالأحرى في ما بعد أخلاق فتضمن شروط الوصل الأفضل بين مالا يفهم من الوجود (أسرار اللامتناهي) وما يفهم منه (السيطرة على العالم) أو البديل من المدرستين الأفلاطونية والأرسطية.. الهوامش:

(أحافظ مؤقتا على نص الحواشي دون ترجمة وقد أترجمها عند نشر الكتاب في غاية المحاولة التي لن تتوقف على النص المترجم بل تجاوزه إلى مكملات في شكل ضمائم سيأتي دورها لاحقا إن شاء الله).

)5(عمم سما ك فلص معدونمسوراه 1. نط8

(6) 8 1016 4, 7-73 .0ط ملك م1 مط

4 .م . 3 مصمتامانة.16 1, ا مطظا. (9) (

(10) 660-659. .صم معزط0 - ع 4 .طغاا 11, ا مط 1.

(11) 57 .م وعتسونمصرا0 ,ا ا مط 1.

) (12 عأتصعيدف عطق عبونست"1 عل فعنا) معتوندصرا0 1. ا مط 1. عتا فى تمعصصوف عدم 61. .م ,إهتصطاعا توم عغأمري1 علو 2176م

(13) 70-69 .صم لعز 1.. ط

(14) 98-95 .دم ,لل 1. مط (15) م1 أتصوة 166017616 ععدعك: مل فعوتافا16 001565 رط وآ 4201006005 .يتم ة م#عاطتعنو لده؟ عسيمتمنامطاص1 أتتتد علعتاعة «08ه؟ 06 8 عافد لمتلوف08 افصاططظط عدم وفف0م عللف تدم عتحام 11050 عل ص سصعاطو«موتمصمسصععا: و10 صا «وعاتقى1(65> فى 691 .ظ نااا مناوءظ 761 معد عه المطئيدتيف1اااا صن

ز عقا11178 08118100065 09116911 5. : 585 5 30. 2. ,1907

بلاعتن عل ععطءن10 عدم 0011665 106:6071656 016 10601166 (02117765 عفدم صحعطئة تصعسعامقع) أى عومغطاه رط عاد ..؟ 1859, ,قنتوط 1100001165 قوعم وعا : عغلنتتاصت 06ت دصه؟و قصماة تصغلم 017268 .ل0)ى ,رفظ ...عدم وعفتونامضه ا معتيامط 10650217165 ع0 2. عافد كتتاولط 1. 1[. تدم صمل قصمتق166 و1 قنقا/ا 1941. اسل 16ول1010 قن 106861165, ع 0601768 02؟ ع0 1 1. 00 52

نشرع الآن في استغلال رؤيات ديكارت الثلاث وتأويلاته لها على النحو التالي: نعمق البحث في تأويلاته لرؤياته بمراحلها الثلاث ونحلل التناظر بينها وبين تأملاته (التي تقبل الرد إلى ثلاثة أزواج هي بدورها بنفس الدلالة سنبين). 1. فلنبدأ بالتأويل الذي قدمه ديكارت لرؤياته الثلاث. فهو قابل للوصف بكونه ترجمة ذاتية سابقة لحصول أحداثها في ما يلي من حياته: وسنركز خاصة على رموز الريح والكنيسة والبطيخة في الرؤيا الأولى. وعلى

رموز البرق والشرارات ولعبة النوم واليقظة في الرؤيا الثانية. وعلى رموز المعجم وديوان القصائد الشعرية المنتخبة وتعويض الديوان الأول بالثاني في الرؤيا الثالثة. وأخيرا سنركز على التأويل المضاعف للرؤيات الثلاث في النوم ثم في اليقظة. .2 ثم نمر إلى التناظر البنيوي البين بين رؤيات ديكارت وتأملاته. فأما من حيث عددها فإن الرؤيات ليست ثلاث وحدات بسيطة إلا في الظاهر إذ إن كل واحدة منها مضاعفة نظير ما حصل في الأحلام:

. مرى الرؤيا ثم اليقظة التي تصلوها .(16) والتأملات مثلها مؤلفة من ثلاث وحدات مضاعفة:

فالتأمل الأول يمكن أن نعده مدخلا للتأمل الثاني أي بوصفه مجرد إعداد لفرضية الشيطان أو الجني الخبيث. وذلك هو أقصى مراحل الشك التى هزمت بفضل وضع "إني أشك إذن أنا موجود" التي صارت "إني أفكر إذن أنا موجود" واشتهرت باسم الكوجيتو في التأمل الثاني.

والتأمل الرابع يكتفي بتفسير التناقض الذي ورد في التأمل الثالث: فكرة الرب الحقيقي وإمكانية الخطأ بالنسبة إلى العقل.

والتأمل السادس ؛ في نسبته إلى الخامس جنيس الرابع في نسبته إلى الثالث: وأما من حيث مضمونها فإن مراحل الشك إلى الوصول إلى " إني أفكر إذن أنا موجود" الكوجيتو (أي التأملان الأول والثاني) فتناظر مضمون الرؤيا الأولى: فالريح الذي يدفع ديكارت إلى يساره نحو الكنيسة رغما عن إرادته إلى يصل إلى السكون الذي وصل إليه (البطيخة التي ترمز إلى التوحد ولذائذ عزلة

فأدلة وجود الله وتفسير إمكانية الخطأ في النظر (التأملان الموالي) يناظر مضمون الرؤيا الثانية: فالبرق والتثبت من حالة اليقظة .(18) وأخيرا فإن الدليل الوجودي وكون العالم واقعا فعليا (التأملان الخامس والسادس) يناظران مضمون الرؤيا الثالثة: قصيد الديوان الثاني والصور الصغيرة المتنوعة المنحوتة بحجوم لطيفة .(19) حياة ديكارت وأعماله الفكرية:

لكننا إن لم نستطيع فهم حقيق الفهم عناصر الغموض في حياة ديكارت وأعماله الفكرية ومعنى فلسفته في ضوء رؤياته الثلاث والتأويل الذي قدمه لها بنفسه من دون أن نأخذ بعين الاعتبار النظام الروحي لعماصعام؟ عساع16

الذي كان سائدا في بداية القرن السابع عشر وشروط تعويض الأرسطية في مجال رؤية العالم التي ما زالت سائدة على علم الكلام اللاهوتي في المدارس الكاثوليكية. ذلك أنه باعتراف ديكارت نفسه فإن رؤياه عرفت الغاية العميقة من الرسالة التي يتصور نفسه مكلفا بها وهي زعامة الفكر الفلسفي والديني في

عصره بتأثير من الكردينال دو بيرول- أي إن تحقيق هذه الرسالة لا يمكن أن

يتم إلا بالإضافة إلى علاج عملي للوضعية التي قد تقود هذا النظام الروحي الذي له المقومات الخمسة التالية:

1.الطلاق البائن بين العلم الحديث والثيولوجيا التقليدية الكهنوت

3.البحث عن حلف جديد بين العلم الحديث واللاهوت كان من مشاغل

العصر(20).

4 البديل من الأرسطية كان يفرض المصالحة بين هدفين متنافسين: كان ينبغي إصلاح الميتافيزيقا للتوفيق بين العلم الذي لم يبق أرسطيا بطلميا مع لاهوت كاثوليكي كان ينبغي إعادة إبداعه بتحريره من المدرسية الطوماوية (ومعها يزول وهم ما يزعمه الرشديون العرب المحدثون من دور لابن رشد في الحداثة الغربية). لذلك فعارضة الفلسفة الأرسطية

أ: تأثير معري على: ولعل ديكارت كان منجذبا إلى هذا المعنى الأول قبل ليلة 0-11 نوفبر سنة 1619 وهو ما قد يفسر الرعب الذي عاشه في الرؤيا الأولى والتى أولها بوصفها تطهرا خلقيا ضروريا .(21)

ب: تأثير لاهوتي فلسفى: ولعل ديكارت قد كان كذلك منجذبا لهذا المعنى الثانى وخاصة منذ تأ كد شبرته العلمية والفلسفية. فكان بوسعه أن يعتقد أنه بوسعه أ ن يحقق المهمة التي كان يعتقد أنه مكلف بها وأيدها الكردينال بيرول

5.وأخيرا تاثير اشرئباب السلط السياسية وحتى الدينية (الكنيسة

الفرنسية مثلا) في بلد كاثوليكي للتمتع بنفس المزايا وحتق بنفس الاستقلال في علاقتها بروما نظير ما تحقق لنظرائها البروتستنت بفضل الإصلاح الديني .(23) إن الفرضية التي تؤسس عليها محاولة هذه القراءة تضع الترجمة الذاتية المسبقة التق تمثل الرؤيات الثلاث وتأويلها الديكارتي تبدوا تفسيرا أفضل لحياة ديكارت وأعماله بالمقارنة مع ترجمته الذاتية اللاحقة الواردة في خطاب المنهج.

وبالفعل فإن هذه الفرضية تضفى المعنى والوزن على ما يبدو إلى حد الآن أقل احتمالا. ولمزيد الحذر سنبقى على وصف ما نفترضه بكونه مجرد افتراض (16) 0086؟ ع1 ,كتصعصفل عتعل ده عيستل ء: ععده؟ ع«عنسع1ر مآ و5601 عا للعتتاة 18 نو معط كعتاعة ع4 لتعتوء ع1 كن عصغده تنا أتقاة 71؟ ص وعاأعفوفل1 لاه عللةتصعاطم1 صنت ل"ل0؟ 6م 2 ملوقتتة يل متلقعي م لتتتو عتما 1 عت تصفقاقتيصا ص كللك" عل عم ص صعط عدغتيام 1 مصطمطا توي دصو توم معنوتطئرهوملنطام 1818015 علمقسصع دم م6«م 1101 ك٫ عصغطط تنا ععده؟ ع1 صعاط تصعتتدمي علب طصقصدصة؟ «مه 0م1101 عه قتام ص كللك" عل أفاء.

(17) في لمم لتحاحة 1066166 أمتوتتم0م : صماعد م1 «متاصععو ما تصمل مماعسوى عل قومصومة «عاعتقتاه؟ ما عل وعتينما> اقع"ا1 2 ووم عل تصقاطصس؟ صن تصقتصصمة وعدصه؟ تعنس 1 1 أفل 2

6 عتصماة عنتو صب ما عل ععتعقدص م1 تبمتللوطمدر توم معدم ع

م ع4 متعصدم عا دت؟ عقسف ص منص ما غصمة اك ماووى 1ف د قاتاه؟: قتتام ومتعصعم عت ة متتبسوطة2 نتسو عط6 1606 تناه عل متاأعصدعم تتتو تتلفى بتاغ1ل1 عل ععصعافتى1 ع تتتلفى تدم ععصعافتبى1 نه ,ماتتوفى 1 تم ذت؟ عه 01106026 عن 2 عتعنقتاه؟ م1 ع0 ما 1/1. قدصم عتسو ع ة لمعسععتطدف اك قتئص لد 1016, ع0 قم م1 ة عا سدم ع0 عنام 16 تون .عصسغتد تنا 101016 1 136755206 عع لتصتوم 1 اك مممتصتقيع 12 عطعتغط زه صما عت ملقدمد عصنا

056 -6اعوطن1 على عتاو عتاتتة أفع1 طمنعهتم عن علغسنطعخط1 66 فتتوتاقعم ا عتنوته6ط ععصميوتتمقمصصف ما 01 1010211166 معتلما! بتل لتصمعص تنه 1ماوقتصصتاة؟ م1 عاص عتيامطل عل غالعدجمن غناو عتم 1. أي .ببالموطم! عل مماععادم عمال ة غ1 اك عنص عستمستتط صمفيند عأنا0ا ة 0100056 164 أتدتتة 060106تو.

(18) عمسفتعينعل بل صظ عملة عللك" عل عما1 عل د«منا-615ؤ7 مآ

(19) ع«عتتوتاوة قتتام تتمائعم عد ل عدف «« : 00171115 وع,آ 5م)تتم أتدصحة لتتتو تعنا0ل عللتها ع قالة 0070 0605 166 عل01 عنتقا 18 مغتصة «متامعتاض1 قتتام قمطصعط صعد ل كنا عدي 16 58-57 .تم «حستقصس100 16 وغل تقض تنا صعتلما1 عتتصتءم صن تاو عومامق6ط اك عدون عادص لقاها .1017012

(20) عم ععتللهم عتوم عصصت1/166 عتم نيل وجتتفاد] وآ 1 .م ال .اك لظ : 0170166 .

(21) عدف عتو06 50102865 ولاعتسعم كتاعل ق1 عاصد600117/] 8 .م .ل معاعق1066 تدم)- صمنانصناط.

(22) «« : عمط عنص ء: وعقف1065 تصمل صمتويتند م1 1 عل عتو صعص نك التعمئدص لتو «لعصسغتيادا ع0 ععده؟ ععند1 تتفااد لتنا متنا مك تتتصوعحة ا التقتوعقدده كاطقؤاعة 1011 6 ا نامل

0. «عات 58 عل ماوع 1 فصفة وحص لتنا تقل لتو فى تتنا0ح ع011

(23) ماء1 عص1160 عبن ستطفطمط مستاعتط صمدد عمصان اما

6 تمتعطنا طنوصندصنا [10/010.

النمل (ززم .0 37-39

أ. فرضية محتملة تسندها الرؤيتان الأوليتان واهداؤه مصنف الرياضيات الذي وضعه مشروعا :(24) فاحتمال اتهامه بالانتساب إلى طائفة باطنية هي "روز كوا" يمكن أن يكون مسالة جدية لتفسر فشل استقراره بين 9 و1628 وهو فشل لا يمكن أن يعلله فقدان المال.

ب. وفرضية محتملة تستند إلى الرؤيا الثالثة: فدحض شاندو ولقاؤه بالكردينال دو بيرول أكدا خيارا فكريا كان بعد محددا منذ تلك الليلة الشهيرة: إصلاح الفلسفة والاستعاضة بما بعد الأخلاق بديلا مما بعد الطبيعة. .(25)

ج. وفرضية محتملة تستند إلى المعنى الجلي الذي أعطاه هو نفسه لرؤياته الثلاث في علاقة بحياته كلها وما يتطلبه تركيز سلطة العالم والفيلسوف القادر على إصلاح الفلسفة: رسالته إلى الأب دينيه كافية لإقناعنا بذاك

١ د.المواقف الحذرة في صوغ عمل الشكري ونشره قد تفسرها إكراهات تحقيق الرسالة التق كان ديكارت يعتقد أنه مكلف بها. وتوجد قرينتان تؤيدان ذلك: بعض التعديلات الشكلية لعمله العلمي (27) وصوغه لمصنفه التعليمي الذي يمثله كتاب المبادئ.

ه. وأخيرا فإن ما قد يفسر مناورات الكنيسة الجلية هو الحلف الضمني بين مصلح الفلسفة ومصلح الكنيسة الفرنسية (الكردينال دو بيرول). ورغم أن مارسان لا ينتسب إلى هذه الكنيسة فإنه قد أدى دورا عظيما في هذا

الحلف بالإضافة إلى الأدوار التي أداها بيرول جيبيوف (28) وح أرنو

وبالفعل ففلسفته تستثني كل إمكانية للانتساب إلى الجزويتية أو إلى الجنسينية

وحق إلى أي دين منزل.

وممكن أن نقترح ما يلي لفهم عمله الفلسفي:

1 . فالعلم الذي تم اكتشافه كان علة ليلة احماس قد لا يكون إلا المعنى الثاني والثالث للثيولوجيا الخلقية. فقد أشار ديكارت بنفسه أنه يعد مراحل دليله

الأول على وجود الله (المراحل الثلاث) باعتبارها الأكثر أهمية حتق وان ميز بين الدليل المعتمد على أثر أفعال الله والدليل المعتمد على جوهره ومفهومه.

ب. وترتيب التصور يتعارض مع ترتيب النشر: فالفكرة الرئيسية كان يمكن أن تكون هي الأول.

ج. فالمراحل المركزية من عمل ديكارت وحياته منذ 1616 وخاصة منذ 8 إلى 1619 تغير بمفعول المدرسية السلبية ومن 1619 إلى 1628 التحديد النهائي لاختيار مهمته من 1629 إلى 1637 صياغة عمله ومن 7 إلى 1647 الصياغة النهائية لما بعد الأخلاق والطموح لتقديم نفسه بديلا من أرسطو في المدرسية الكاثوليكية السائدة. ومن 1647 إلى 1650 إغراء العودة إلى المدرسية الإيجابية.

د. وأخيرا فإن التأملات يمكن لكل ذلك أن تعد بالجوهر "ما بعد أخلاق"

وليس "ما بعد طبيعة" وتلك هي فرضية هذه المحاولة. وهكذا فالفلسفة الأولى قد تكون البديل من الثيولوجيا الطبيعية التي تميز بها المدرسية

الحديثة كما تعينت في المدرسة النقدية التي أسسها كنط. تلك هي المسالة الأساسية في محاولتنا تأويل عمل ديكارت*. * وسأبين في الضمائم لاحقا أنها رغم أنها كانت أنجع من المدرسة النقدية العربية وأكثر تأثيرا في الفكر التي تلاها كانت دونها صوابا في المسألتين الأبستمولوجية وال كسيولوجية كما بينت في مقدمة ترجمة الميتافيزيقا. (24) عه صسعلاه أي عع صنمنا»> : 46 .م وبعلمطسصفغ 1, .ا مط 1. عيية امعصسعلمو2م؟: اك ضعتاص علصممم نتن 0110116 كتتة 1101176811

عصعمصس ال ص بعطفاف وغ متانونا 5م11 قعزف1].

164-165) .م 1, 1. باعللنةظ تصفقاك) يه عافد 97-96, .طم ,الك اط

1075-7 .طم بأعصانا ادم11676:6 تسو عطاعا ,لا ا مط 1 (26)

(27) م1 تعتقصسف عل لقتو لذ : وعلاعصعه!] مصمتاق 1/1001 5 فصقل 1066166 عل عتسولة طاطم م116 عؤقصعم م1 عل صمتام لنتصسه]

6 1629, د تدوبى ععتصععم 1 : 166551965 قصمتووعروو ون

1 1641, ع0 مفنماما 1/160 قعل صتاما لقصاع011ه1 1637, 101501115 فده 11/160116 وقعل عبتموصم! ممتاعتق ملك 11644 ق2م0ن1100ط1 7 عا1.

(28) تمعنطاى عل لدي لعفلا وعاوق1 : 93 .م لاز نم 1 غ116 م1 لو

(29) 8 نل عمصصدو11 ة ع0 1 عأمده 402. .م , .آل ا مش

الفصل الخامس

القسم الأول ص.42- 44

م لإزرل

ما بعد الأخلاق الديكارتية: ملاحظة: الفصل الخامس هو قلب المحاولة وبسبب مركزيته سأخصص له فصلين. قد قسمت البحث الذي كتبته منذ ربع قرن بالفرنسية إلى عشرة فصول عاشرها هو الخاتمة فيكون الخامس هو المركز في الفصول التسعة. وهذا الدور يعود إلى منزلة ما يسمى بالكوجيتو وما يتطلب فصلا لبيان طبيعته ما هي. فالفصول الأربعة الأولى قبل الخامس تعد للكوجيتو منطلقا الانقلاب الذي أحدثه ديكارت في الرؤية الدينية والفلسفية. والكوجيتو لا يمكن أن يرد إلى دليل على وجود الذات بل دليل على وجود التلازم بين ذاتين في وعي الإنسان بالتلازم بينه وبين الله: فوعيه بذاته غير قابل للفصل عن وعيه برب متعال عليه. الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

سيدلا ل الاي ستل مهما من دوة أن داق طبيعته التى تجعله أساسا لثورته التي نقلت الفكر الحديث إلى هذا الأساس المشترك بين الديني والفلسفي ومن ثم النقلة من ما بعد الطبيعة واللاهوت الكسمولوجي إلى ما بعد التاريخ واللاهوت الانثروبولوجي. فتصبح قيم الأخلاق ونظامها مقدمين على قوانين الطبيعة ونظامها.

فالوعي بالتلازم بين الوجودين وجود الإنسان ووجود الله هو عين التعالي الذي هو شرط خروج الذات من الانطواء على ذاتها ومن ثم فهو عين عبادة ما يتعالى عليها فيجعل الوعي بالفناء الذاتي مرقاة للوعي بالبقاء الإلهي: وهي ثورة بدأت بنقلة من الأديان الطبيعية إلى الأديان المنزلة ولم تكتمل إلا في الرسالة الخاتمة ولذلك كانت الخاتمة.

وذلك ما يجعل التأملات لا يمكن أن تفهم من دون دور ما للحضارة الإسلامية التي تأسست على هذا الحق الموحد ليس للرب وحده بل وكذلك الإنسانية. فتكون التأملات بهذا المعنى فلسفة دينية أو دين فلسفى بالجوهر إذ فيه يكون الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد وحضوره في وعيه هو الضمانة الوحيدة الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

ال نجه يصدق أن ما بدي م ل مين الل لخي ب علي ل حضاريا ليس مجرد خيال*.

وليس أفضل من هذا الوعي دليلا على كذبة وصل الحداثة بما تقدم على ما حصل من حوار حضاري سلبي وحربي حدث بين المسيحية والإسلام طيلة ما يسمى بالقرون الوسطى خلال حقبتين من التغالب والتخاصب انتهى إلى انقلاب علاقة الدور النموذجي في الرؤية الدينية والفلسفية من جنس العلاقة التي نراها الآن لأن الغرب اليوم -وخاصة أوروبا أي الغرب القديم-لم يبق له أي إمكانية لخروج من مأزقه من دون الصلح الحضاري بينه وبين المسلمين.

الكوجيتو ودلالته الثورية في فلسفة ديكارت:

من اليسير أن نبين أن تأملات ديكارت ليست من طبيعة ميتافيزيقية بل هي

بالأحرى من طبيعة ميتاإثيقية وهو نوع من علم الكلام المختلف عما كان سائدا والذي مثل في آن وصل الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية وقطيعة مع الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

وفي : ذلك + شبه عب بقطيعة تحصل و قي الحضارة الإسلامية مع محائية حتبة انحطاطها ووصلا بما تجاوزتها به الحضارة الغربية في ما تجاوزتها به. وفعلا فشكل تأسيس المعرفة والوجود يرجع في الحالتين إلى مسألة لا ينفصل فيها العملي عن النظري والديني والفلسفي بل يكونان شبه عودة إلى جذع مشترك لا يتقابل فيه العلمي والنظري ولا الديني والفلسفي بل يلتقيان في الفاعلية الخلاقة لإرادة الإنسان الحرة ذات الحكمة الراجحة: وتلك هي دلالة المبارزة مع الجني الشرير وهزيمة التشكيك) والأمر شبيه بوسوسة الشيطان) .**

واذا كانت المعرفة عند ديكارت مقصورة على إرادة فعلة ذلك هي أن الوجود مقصور على القدرة فإننا ننتقل من الطبيعة الطابعة في الأديان الطبيعية إلى المخلوقات عامة في الأديان المنزلة عامة وإلى ذروتها خاصة وهي من الإرادة الفاعلة والإرادة المنفعلة.

فالمعرفة المنفعلة بتلقي ما يأتي من خارجها والمعرفة الفاعلة التي تصدر عنا متلازمتان (30) وهو ما يترتب عليه التخلص من الصور الجوهرية في الطبائع بالنفاذ إلى تكوينيتها في الشائم ومن الطبعية إلى التاريخ ومن النظام الطبيعي إلى النظام الخلقى في الوجود(31). الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

7 الإسسواي) الإداي الور مواصلة لفعل الخلق الإلهي الوجودي والقيمي

(الأكسيولوجي). فنفهم حينئذ أنه لا يمكن أن يوجد أكثر من أساس قيام واحد إلى بالجوهر-سبستنس- بالمعنى المطلق للكلمة (32) وأن إرادة الإنسان يمكن أن تكون لامتناهية دون أن يناقض ذلك إرادة الله اللامتناهية ما دامت لا توجد ولا تبقى إلا بفضل هذه الإرادة الواحدة وراء كل إرادة تابعة لها. فتكون العلاقة بين إرادتين حرتين متراتبتين مطلقة ونسبية تأسيسا لمفهوم يعبر عنه مفهوم الكسب الأشعري.

لكن هذه المرة لا يكون الكسب مقصورا على أفعال العباد القيمية (الأخلاق الفعل) بل يتعداها كذلك إلى أفعالهم النظرية (الخلق الذهني). واذن فما بعد الطبيعة تسعى لحل شكوك هذه العلاقة بين الله والإنسان بوضع مشكلين كلاهما مشكل الرب أو مشكل وجوده وفعله الخالق الحر في الطبائع والشرائع. ومشكل الإنسان أو مشكل وجوده وفعله الحر في النظر وفي العمل. الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

ولكن فلنبدأ فنتذكر بتأويل ديكارت لرؤياه الثالثة المتعلقة بما بعد الأخلاق هذا كما يقصها بابي:" ما غرابته جديرة بالملاحظة هو أن ديكارت الشاك في طبيعة ما رآه هل هو حلم أم هو رؤيا لم يكتف بالقرار أن ما رأه كان حلما بل هو قدم له تأويلا قبل أن يغادره النوم.

فقد قضى أن المعجم لا يعني شيئا آخر غير كل العلوم مجتمعة معا وأن ديوان الشعر الحامل لعنوان مجموع الشعر يبرز خاصة وبصورة أكثر تميزا الفلسفة والحكمة

"فالسيد ديكارت يواصل تأويل حلمه وهو نائم فخذ الأبيات الشعرية المتعلقة بعدم يقينية نوع الحياة الذي علينا اختياره والتي تبدأ ب" أي حياة

ينبغي أن أختار" تمثل نصيحة حسنة من شخص حكيم أو اللاهوت الخلقي" .(34) ومراجعة التأويل في اليقظة تضيف:" فهو يفهم بالشعراء المجتمعين في الديوان الوحي والحماسة التي لم ييأس من انتظار أن يحيا بها". وفهم من الفقرة الشعرية" مثبت ومنفي " الذي هو "نعم ولا" الفيثاغورية الحقيقة والزيف في المعرفة الإنسانية العلوم الدنيوية""([35]. الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

م لاس أن هذا التاب الأول الي ويا في الل لات حول ا ينب السحر إلى كتاب ثان. والفرق بين الكتابين ليس إلا غياب البعد الرمزي ل"مثبت ومنفى" الفيثاغوري. وإذن فالقصيد المتعلق باللاهوت الخلقي يمثل الأساس القيامي-سبستنس- لكتاب أي جوهره.

وأخيرا فلنؤكد أهمية ما يوليه ديكارت من أهمية أولية للشعر وتلقي "وحي" الحقيقة بفضل الحماسة الشعرية لم تصدر عن شخص جاء في آخر حياته إلى الرياضيات. فديكارت هو بعد رياضي ثابت المنزلة. ما هو جوهري في ثورته الرياضية أعنى ما تمثل في جوهر الكتاب الثاني من هندسته كان قد حصل منذ ربيع نفس السنة .(36) فقد فهم الطبيعة النفعية للعلم الدنيوي ومن ثم حدود المعرفة الرياضية التقنية والتجريبية.

وكانت هذه المنزلة بالذات التي يوليها للمعرفة الدنيوية بالمقارنة مع اللاهوت الخلقي الذي سيهدينا إلى تحديد طبيعة الانتقال من الميتافيزيقا إلى الميتاإثيقا أو من اللاهوت الطبيعي إلى اللاهوت الخلقي بالمعنى الكنطي للكلمتين ولكن بترتيب يقابله تمام المقابلة. فتحييد الشك (الذي قد يكون ثمرة الجدل المتعالي ونهاية الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

النظرية الإسيطلة التق عند كنط لم تكن إلا بدلة ما بعد الأخلاق الديكارتية المؤسسة لمعرفة والعمل .**

* و** هما ما سيتم علاجه في الفصل الخامس 2 الذي تشرح مفهوم الكوجيتو وطبيعة ثورته ولماذا يعد الكوجيتو أساسا لما بعد الأخلاق بديلا من ما بعد الطبيعة في أسلوب الفلسفة الحديثة. فتكون الفصول العشرة مشفوعة بضمائم خمس تبين طبيعة الحداثة وطبيعة علاقتها بتخاصب الحضارات الإنسانية.

(30) : ©2007 01021550766 12 ة 03559176 600172159537266 18. 106 قصتصتوع10م صا عقاوا1 111, 1. هط 1. البماس؟ متمالا .عملنجع]

(31) عتكناع2 ععصدويتمقصصف فل ة تتفي 17215520266 18 106 0. قممتصتدةعم01 ها عقاواظ 111, 1. ربط 1. تاماعد تقار .عمتناعع]

1 .ته أ 1106025, 1065217165, (32)

6 .م وعتسوامصدرا0 111, ١ مط 1 (33) الفصل الخامس القسم الأول ص.42- 44

(6 38-37. .حم 26.03.1619, نك مقصتعالئعع11 ة تنا 1[, (. مط

الفصل الخامس الثاني أعسر بكثير من الفصل الخامس الأول.

وهو من ثم يتطلب الكثير من الانتباه والتدقيق. وأولا ما الغاية من مضاعفة الفصل الخامس والتمييز بين الأول والثاني؟

ثم ما الحاجة لشرح أدق لمفهوم الكوجيتو؟ وكيف يمكن فهم هذه المحاولة بعد أن أعلنت على ما لم أقله فيها صراحة عندما قدمتها منذ ربع قرن ؟

ذلك أن وصل الثورة الديكارتية بالتخاصب الحضاري بين الحضارة المسيحية اللاتينية والحضارة الإسلامية العربية لم يكن أحد من الحاضرين سيقبل به بعد أن شوهت هذه العلاقة بسبب كذبة القفز عليها والوصل المباشر بين الغرب واليونان وخاصة بعد أن حرفت فلسفة ديكارت فصارت مقصورة على ما أسقط عليها مما ترتب على كذبة هذا الوصل المباشر بين الغرب الحديث واليونان.

ما حدث في هذا التشويه المضاعف أشبه بمن يريد أن يتكلم على مسعى النهوض الإسلامي الحالي ويبني ذلك على كذبة مضادة ينفي صاحبها أن ما حققه الغرب خلال انحطاطنا لا دور له في محاولات نهوضنا وفيه الكثير من شروط الفصل الخامس

النجاح فيها كي تحقق في كل الحضارات المتوارثة لمقومات الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها بوصفها شروطا كونية فالنفى في الحالتين كاذب إذ مفاده الإيهام بعكس سنن التاريخ لكأن كل ما حدث بين الحضارتين كانت حصيلته صفرا أو لكأن أحدا يمكن أن يكون جديا إذا زعم أن الغرب لا يدين بشيء للشرق والشرق لا يدين بشيء للغرب. فالمسلمون اليوم - بل وكل الإنسانية من حول الغرب- يدينون له بالكثير في محاولتهم النهوض واستئناف دورهم وقبلهم دان الغرب للمسلمين بما مكنه من النهوض واستئناف دوره في ثوراته العلمية والعملية كلها وخاصة

في الإصلاح

ما حقيقة الكوجيتو ولماذا حرفت دلالته؟ يمكن تلخيص جوهر الكوجيتو في ما يمكن الرمز إليه بنصر ديكارت على الجني الخبيث المشكك الذي تخيله للخروج من حيرته الوجودية روحيا والفلسفية معرفياء وهي حيرة ممثلة لأصل جوهري واحد يجمع بين الديني والفلسفي في آن. إنه رمز صراع في نفس الإرادة التي تمثل توق ديكارت مجادلا نفسه للخروج من التشكيك الذاتي كمن يطلب أمتن تأسيس لا يخرجه من الشك.

إرادة ديكارت انقسمت إلى إرادة الباحث وإرادة الجني الخبيث الذي شك في كل مدركاته خلال طلب الأساس المتين. والهدف من محاولتي هي بيان وهاء التأويل الذي حرفه لما أسقط عليه قراءة تراجعية من كذبة المعجزة الأوروبية القافزة على القرون العشرة من التخاصب بين الحضارتين.

كل المشكل هو في بيان وهاء رد الكوجيتو إلى عملية منطقية يسميها الحمقى عقلانية ديكارتية وكأن الكوجيتو استدلال يصل بين مقدمة ونتيجة. وما خدع أصحاب هذه الرؤية هو استعمال "إذن" وصلا بين عنصري الكوجيتو ليرد الأمر إلى علاقة عقلية استدلالية.

فغاب مفهوم فعل الإرادة وظن الأسى وكأنه عملية عقلية وليس صراع إرادتين في عملية التشكيك والصمود في مسعى التخلص منه. لذلك فقد كل التأويل السائد علته تصور الكوجيتو علامة عقلانية ذات استدلال سيلوجستيكي (قياس أرسطي) تقليدي.

لكن ديكارت نفى ذلك في ردوده على محاوريه بل هو يرفض الوصل

المنطقي بين القضايا عامة وليس في الكوجيتو فحسب. فالقضايا عنده متوالدة من الفصل الخامس

الحدوس الواصلة بين الأفكار الفطرية البسيطة بمعنى أن الفكرة وما بين الأفكار من وصلات كلاهما حدوس لمعان بسيطة.

وإذن فوصلة الاستنتاج "إذن" هي التي حرفت فهم الكوجيتو لكونها تستبعد الفهم الذي يؤيده ديكارت بنفسه لقوله بالأفكار البسيطة الحدسية ولقوله بأن وصلها من طبيعتها أي إنه هو بدوره عملية حدسية رغم أنه استعمل الوصلة ما جعل الأمر قد بدا وكأنه عملية منطقية عقلية وليس صراع إرادتين في قرارة روح الإنسان الباحث عن الحقيقة.

وحتى نفهم ذلك فلنتابع العملية الذهنية في فكر ديكارت عندما صاغ الكوجيتو. وذلك هو مطلوبي لمعرفة الأصل في ما أنسبه إلى ديكارت من تحول يجعلني أعد تأملاته ما بعد أخلاق وليست ما بعد طبيعة. فلا يمكن الخروج من الشك المطلق بفعل عقل من دون مصادرة على المطلوب أي التسلي بمبادئ المنطق والعقل.

فتصديق العقل من المعاني قبل تأسيسه مصادرة على المطلوب. الفصل الخامس

لا يمكن إذن الاعتماد على الاستدلال لعقل قبل الانتصار على التشكيك في حقيقة يثبتها التشكيك نفسه فلكأن الوجود لا يثبت إلا بالتضايف مع العدم بالانتصار عليه في فعل الخلق حتى يكون ثمرة إرادة حرة.

وفي هذه الحالة فلا يمكن الاعتماد على المدركات الطبيعية قبل إثبات ما

يجعلها حقيقية وليست وهمية. ومن ثم فديكارت يعتقد أن إثبات وجود الله مقدم على إدراك وجود العالم وقبلهما لا بد من إدراك معركة الذات مع ذاتها إذ تضاعف فتكون في آن مشككة فعلا ومشككة انفعالا أي إنها في آن الجني الخبيث المشكك والذات الخاضعة للتشكيك.

وبذلك فإنه لم يبق بالوسع إثبات وجود الله بالنظام الطبيعي ما دام ليس بعد معلوما فضلا عن أن يكون علمه يقينيا بل لا بد من نظام من طبيعة مختلفة تخلق الوجود بالانتصار على العدم وهو موقف رياضي أي إن المفهوم الرياضي دليله هو خلقه أي إيجاده:

وذلك هو أصل النظام الخلقي في كيان الذات الإنسانية لأن نظام العالم يتأوزن الثقة في الضمانة الإلهية إذ إن ديكارت كما أسلفت قال صراحة- في مسودته الفصل الخامس

وجود العالم الطبيعي.

واذاك فليس "إني أفكر إذن أنا موجود- كوجيتو أرجو سوم" هو أصل وضع مفهوم الكوجيتو بل الأصل هو "إني أشك إذن أنا موجود< دوبيتو أرجو سوم". ومن ثم فالنقلة من 'إني أشك' إلى 'إني أفكر' هي بيت القصيد في تأسيس فالنقلة معناها انتقال من انفعال بالتشكيك إلى فعل بإخضاع التشكيك للفكر الذي صار يعني كل أفعال الإرادة الحرة الشاملة للنظر والعمل قبل المقابلة بينهما بمعنى الفاعلية الإرادية سواء كانت للعمل والشرع أو للنظر والعقد. فيكون ضمير القول في "إني أشك) أنا موجود بوصفي منفعلا " وضمير "إني أفكر(أنا موجود بوصفي فاعلا". فيكون التفاعل انفعالا وفعلا كلاهما ناجم عن وعي بعلاقة إرادة حرة بغيرها

وبذاتها لأن التمييز بين الانفعال والفعل يقتضي في الحالتين أن الذات في علاقة بغيرها من حيث هي غيره.

وهذا الفعل الذي يقبل الانتقال من الذات إلى الغير في الذات بداية الازدواج الذي يجعل الذات تخرج من ذاتها لتراها من خارجها وكأنها غيرها تجادلها في الفصل الخامس

ما تعتقد وهو ملابسة الجني الخبيث للذات: لكأننا أمام "أبدوعة" الوسواس الشيطاني. وتلك هي بداية كل تعالق يضفى الزوجية على الإرادة المترددة بين الإيمان والالحاد الزوجية التي تنتهي إلى أسمى وحدة بنيوية مستقرة هي البنية الخمسية:

أنا بصفتى ذاتي وأنا بصفتى قادر على أن أكون في مكان غيري ثم إن غيري الذي هو غيري والذي يمكن أن يكون له ما لي في كوني غيري فيكون غير ذاته فتلتقي الذاتين في تبادل الدور بين الذاتية الغيرية فيكون كلانا فاعلا وذلك مآل الأصل الواحد المؤسس لدور الزوجية في كل مخلوق وهو اللقاء الزوجي المضاعف أو التعالق التفاعلي وثمرته في آن.

وبذلك تسقط نظرية الفعل ورد الفعل المتساويين في القوة والمتعارضين في الاتجاه النظرية التي بنيت عليها علوم الطبيعة في نظرية القوى والصدام بينها. لأن ذلك لو كان كذلك لاستحالت الحركة والتغير لأن التساوي بين القوتين مع التقابل يؤدي إلى السكون لا إلى الحركة.

فلا تكون الزوجية تناقضية بل هي تكامل شرطي علته التفاعل الموجب كما في الزوجية الضرورية في تواصل الحياة من النبات إلى الإنسان: التخاصب بين الفصل الخامس

الجنسين علة التكاثر الذي هو شرط بقاء الحياة وليس وجودها فحسب ودافعه وعين غايته هو إرادة الحياة وجودا وبقاء.

الكوجيتو ترجمان إرادة الحياة الروحية المتجاوزة للحياة العضوية. وذلك هو جوهر الوعي بالوجود والبقاء أو عين الحياة. ولهذه العلة فهو ليس دليل وجود الذات فحسب بل هو دليل وجود الله في آن للتضايف بين وجود الحياة ووجود مبدأ البقاء أصلا وغاية. الذات الإنسانية هي الدليل الأتم على وجود الله وتعاليه على ذات الإنسان.

لذاك فنفي الثاني يعني نفي الأول: لا يبقى الإنسان إلا بالإيمان بما يتعالى عليه حياة الإنسان وروحه هي الإيمان بمعنى "الحي القيوم" أصلا لكل حياة (البقرة 5).؛ وهذا هو جوهر دلالة الكوجيتو

فيكون الانتقال دالا على صراع إرادتين إرادة الجني الشرير الملازم للإنسان (وسواس الشيطان شك وجودي في القيام وليس شكا معرفيا في العلم) وإرادة الذات الصامدة لمقاومته التي هي جوهر إرادة تحرر الذات من الوسواس دون عكسه في معنى فتوة إبليس الصوفية ما يجعل الإنسان يتأله كما في وهم وحدة الوجود المطلق عند الصوفية الغالية (ما في الجبة غير الله) . الفصل الخامس

ولولا ذلك لما أمكن لديكارت الانتقال لدليل وجود الله. فالعلاقة بين الانفعال بخبث الجني المشكك الملازم للذات والفعل بصمود الذات علاقة بين إرادتين في كيان الإنسان وليست استدلالا منطقيا. فيكون المدرك لقدرة إرادته على هزيمة إرادة الجني الشرير فيه وعيا بإرادته في تعالقها انفعالا وفعلا بإرادته المتلامة مع ذاتها في إثباتها وإثبات عبوديتها

لربها.

ورغم ما في إرادة الإنسان المقاومة من ضعف فهي قادرة على التصدي. ومن ثم فالوعي بالذات لا ينفصل عن وعي بما يتعالى على الإرادتين المتفاعلتين في كيان الإنسان الوجودي. ولولا ذلك لاستحال أن ينتقل المدرك من التشكيك

ما يتعالى عليه.

وهكذا فالإرادة الحرة تتحرر بفضل الحكمة الراجحة. فنصر الذات على خبث الجني الشرير المشكك والكامن في ذاتها دليل على أن لديها وعيا بوجود ما يتعالى عليهما أي بموجود كامل متضايف مع ذاتها التي تعي نقصها وانفعالها بخبث الجني الشرير الملازم لوعيها بذاتها والقادر على الوسوسة التى قد تدفعها إلى ما سماه ابن خلدون حب التأله وهو جوهر التكبر أو الكبرياء المرضية وهي الغالبة الفصل الخامس

على الطغاة في السياسة وفي الفكر: فيكون الوعي بوجود النقص الذاتي دليل على الوعي بوجود الكمال في وجود الرب أو أصل الخير للتضايف بين النقص والكمال وبين الشر والخير.

فتستمد الذات من الوعيين الضمانة بوجود الحقيقة والخير الذي يمكن من التعالي على امتحان التشكيك والخروج منه بمعيار الحقيقة. وهذا مصداق قول ديكارت إثبات وجود الله أسبق من إثبات وجود العالم الطبيعي ومنه كيان الإنسان العضوي.

الانطلاق هو إذن من الزوجية المتفاعلة بفاعلية دافعة من خارجهما وهي

غير الجدل بالمعنى الهيجلي الذي ترجمه المتمارون بها بغير وحي في عبارة التدافع. فالقرآن لا يتكل على تدافع بين الزوجين بمنطق التناقض الهيجلي بل على دفع الزوجين أحدهما بالثاني في الاتجاهين لئلا تفسد الأرض (نظام الطبيعة) ولئلا يفسد الإنسان فتهدم المعابد (نظام التاريخ).

فعندنا إذن تفاعل بين وجودين بدافع من خارجهما يجعل الحصيلة إيجابية فيكون الزوجان كلاهما فاعل منفعل والحصيلة هي ثمرة التفاعل التي هي غايته وعلته الفصل الخامس

في آن. وذلك هو المخمس: زوجان وتفاعل في الاتجاهين فعلا وانفعالا ودافع هو الأصل وهو الغاية.

فتكون القصة كلها أشبه بعلاقة آدم وحواء بالشيطان مع تخليص ديكارت لها من الخطيئة الموروثة في المسيحية وهو ما جعلني أعتبره أقرب إلى الرؤية الإسلامية لأن العلاقة صارت مبرأة منها لكأنه اكتشف: تلقى كلمات من ربه فتاب عليه ربه واجتباه.

ولا بد هنا من التمييز بين الوحي عامة والوعي الرسالي. فالإسلام مثلا يحث الوحي ا (مثل الوحي للنحل لأم موسى وللسماوات والأرضين ل...)

والمعلوم أن ابن خلدون (المقدمة الباب الأخير فصل 1 - سأل ولم يجب عما يعلل مجرى الأفكار في العقل التي تطرأ دون أن يكون له القدرة على تعليل وجودها وتواليها ولا تكفي فيها العادة والحفظ والتأثير الاجتماعي والا لما حصل تغير وتنوع لا يتناهى من الأفكار في سيلان أبدي.

لذلك فديكارت كان ينتظر الوحي وهو يؤمن بالخلق المستمر بخلاف

لايبنتس مثلا: فعند لايبنتس الرب أشبه بال"ساعاتي" الذي يصنع ساعة العالم ويتركه الفصل الخامس

يكفى فيه النظام الرياضي بل لا بد من "دفعة" إلهية تنقل النظام من الرياضي إلى الطبيعي بصناعة الساعاتي الذي يخلق العلة الكافية بصورة سرمدية رغم كونه يزعم أنه يميز بين المسيحية والإسلام بقول الأخير حسب رأيه بالفاتاليسم كما فهم قول المسلمين بالقضاء والقدر (وقد رد عليه شاعر باكستان في المسألة). لكنه عند ديكارت ملازم لكل ما يجري في العالم الذي يقوم بفضل الخلق المستمر. وحتى نيوتن فإنه كان يرى رأي ديكارت بعكس لايبنتس وسبينوزا. وختاما فإن أساس كتابة هذه المحاولة منذ ربع قرن ثم ترجمتها الآن هو لبيان التواصل العميق في مستوى الفكرين الديني والفلسفي بين ما قبل الإسلام وما بعده بحيث يكون الإسلام قلب المعادلة الإنسانية بصورة كونية بالتفاتيه إلى ما قبله وإلى ما بعده إذا كنا نريد فهم تاريخ البشرية ودورنا فيه.

فيكون الإسلام كما يقدمه القرآن هو الحاضر السرمدي الذي يتوسط بين ماضي الإنسانية بيعديه ومستقبلها بيعديه مع الإحاطة بهما فيكون القلب والما قبل والمابعد السرمديين -ولولا محاولة تأسيس ذلك لما لمست الزمان التاريخي ومثله

المكان الذي يجري فيه التاريخ وذلك في مفهوم جامع بين المكان والزمان جمعا سميته "مكرزم" (مك: رمز المكان). "زم" (رمز الزمان).

وهو معنى التمكين الاستخلافي الذي يعني التوارث بالاستبدال خلال الاستعمار في الأرض امتحانا للأهلية الاستخلافية. والعلاقة بين المكان

والجغرافية والثروة تقتضي التوسط بين المكان والجغرافيا بفعل الإنسان والانتشار الديموغرافي لتقاسم المعمورة كما تقتضي التوسط بين الجغرافي والثروة بفعل الإنسان والانتشار التراكمي (الخبرة العملية والنظرية) لتوحيد الإنسانية. وتلك هي استراتيجية الفتح الإسلامي وعلة قوله بالحث والدولة الكونية.

وهذه العلاقات العميقة ستكون مادة الضمائم الخمس التى تشمل فصول النص الذي أترجمه رغم أن كتبته منذ ربع قرن تبين البنية العميقة للرؤية القرآنية التي حددت استراتيجية توحيد الإنسانية تعرض المخمس الذهبي القرآني إذ هي تعني وحدة الديني في الأديان ووحدة الفلسفي في الفلسفات وحدتهما التي لا تنفي التعدد بل هي الوصل بين المتعدد في كل منهما وبين التعددين.

فتكون وحدة الديني ووحدة الفلسفي ووحدتهما في هذه العلاقة بين الإنساني

والإلهى جوهر العبادة عندما تصبح عين الإيمان بالمبدأين القرآنيين اللذين الفصل الخامس

حددتهما النساء 1 (الاخوة البشرية ووحدة الربوبية) والحجرات 13 (التعدد للتعارف معرفة ومعروفا والمساواة أمام القانون وهو معنى التفاضل بالتقوى) وتلك هي ثورة الإسلام الكونية.

كيف يثبت الكوجيتو نقلة الفلسفة الحديثة من الميتافيزيقا إلى الميتاإثيقا أو في معنى وحدة الفكر الديني بين الشرق والغرب رغم التعدد الذي هو للتعارف معرفة ومعروفا (الحجرات (13 من أجل التساخر) كل إنسان

يحقق مطالبه فرض عين تحقيق مطالب باقي البشر فرض كفاية وهو ثمرة تقاسم العمل في أي جماعة) الذي من دونه لا يستقيم عمران ولا اجتماع. ويقتضي ذلك أن نميز بين مراحل الفكر الديني الخمس التي تفهمنا الرؤية القرآنية لفلسفة الدين في فالإسلام يمثل قلب الديني عامة إذا وصل بالتاريخ عامة وصلا يحافظ على تعاليه عليه. فهذه العلاقة هي جوهر الرؤية القرآنية التي تجمع بين شروط استخلاف الإنسان في الأرض غاية (الأخلاق المشروطة في صدق التواصل) من حيث علاقة الإنسان بشروط الاستعمار فيها أداة (التساخر المشروط في عدل التبادل). وقبله مرحلتان وبعده مرحلتان: الفصل الخامس

فالمرحلتان اللتان قبله أولاهما مرحلة الأديان الطبيعية والثانية مرحلة الأديان المنزلة وكلتاهما مشروطة في تنظيم التعايش بين البشر. لكنها خاصة لأمة بعد أمة. ومن ثم فهي متعددة لتكون شرط التسابق في الخيرات والسعي لتبين الرشد من الغي.

والمرحلتان اللتان بعده مرحلتان كذلك أولاهما ما يحصل من تحريفات توظف الأديان فتحول دون التسابق في الخيرات فتصبح من مبررات الصراع بين البشر، فيكون ما دوره التوحيد علة للتفريق. وهو ما يجعل آخر الرسالات تطبق منهج التصديق والهيمنة لاستخراج الديني في كل دين وشرطه الجمع بين التوحيدين: توحيد الله (البقرة (255 وتوحيد الإنسانية (النساء 1 والحجرات .(13 فلا يستبعد إنسان الأقوى الأضعف (آل عمران .(79

وبذاك يصبح القلب هو الديني في الأديان أي الإيمان الذي هو غاية

الغايات في الإسلام « ومثلما كان رد فعل نقد النقد الكنطي (هيجل وماركس (قد ألغى جوهر الرؤية الديكارتية القريبة من هذه الرؤية إذ نتج عن المعادلة الهيجلية الزائفة القائلة إن "الواقع عقل والعقل واقعي" ونفي كل تجاوز لعالم الشهادة

واعتبار التاريخ الحكم النهائي ونفي الآخرة بنفي "ما هناك وراء ما هنا" حتى في شكل اعتبار ما يتعالى على هذه المعادلة مجرد مسلمات (كنط)

فإن الإخلاد إلى الأرض صار المميز الجوهري لفكر ما بعد الحداثة التي بدأت بعدم الاعتراف بما يتجاوز عالم الشهادة وقلبت العلاقة بين بداية الحداثة ومآلها فيها فصار كل تاريخ الفكر الغربي يقرأ بإسقاط الحاضر على الماضي أو نفي العلاقة بين الفكر الغربي الحديث ولقائه خلال نشأته بالفكر الإسلامي في الغرب منذ الحروب الصليبية إلى حروب الاسترداد والاستعمار إلى اليوم. (1) الآيات القرآنية ورد ذكرها في النص بين قوسين (2) انظر خاصة رسالة ديكارت إلى كرستين ملكة السويد:

<. 746. .ح 20.11.47, 50806 عل عصتا يتان ة نم1 11, .ا مط 1. 1آ[1آ5|8

أي ع«عللنعتاعقم ص ستتعقط صتتة ل(صعاط صتدضتعتحناه؟ ع1 تتتلفى عنا0 010646 عص! عصنا معنو عاكتنكصسفي عد لتنو كه كتمط عتاتتة أنام]

0706م علك نو لتمعسعتصعا1ف تنه أن عتتة] معط 016.)ر

تمثل ما بعد الأخلاق أصل الشجرة الفلسفية الديكارتية. ذلك أن تحييد ما

بعد الأخلاق للشك تفترض مسبقا بيان عدم صحة اللاهوت الطبيعي فتثبت الموضوع الرئيسي لجدل بالمعنى الكنطي من أجل تأسيس عهد المرحلة النظرية والمرحلة العملية:

"واذن فأنا لم أفقد حتى مما كنت أرى أنه يوجد في المحسوسات من نظام ومتوالية من العلل الفاعلة وذلك من جهة أولى لأني فرت بأن وجود الله أكثر بينونة من أي شيء محسوس ومن جهة ثانية كذلك لأني لم أكن أرى أن هذه المتوالية من العلل ما كان ينبغي أن تقودني إلا إلى بيان عدم كمال فكري بمعنى أني لا أستطيع أن أفهم كيف للاتناهي مثل هذه العلل كيف توالت بعضها بعد البعض في الدهر من دون أن يتقدم عليها علة أولى.

ذلك انه من اليقيني أن كوني لا أفهم ذلك لا يترتب عليه أنه ينبغي ألا توجد علة أولى: كما أنه كذلك لا يترتب على كوني لا أفهم أن قسمة لامتناهية لكية

متناهية لا يترتب عليها أنه يمكن أن نصل إلى علة أخيرة لا يمكن لهذه الكية لمتناهية أن تقبل القسمة بل كل ما أفهمه هو أن فهمي المتناهي لا يمكن أن يفهم اللامتناهي" .(37)

فدليل وجود الله الأول لا يتعلق باللاهوت الطبيعي رغم تماثل العلية المثاثة (فكرة اللامتناهي ووجود من يدركها وبقائه في الوجود). فهي مقومة لجوهر اللاهوت الخلقي ذاته إذ إن حقيقة معرفة "إني أفكر إذن أنا موجود" مثل أي حقيقة لحم عند ديكارت هي من أفعال الإرادة وان هي إلا حصيلة المبارزة المنتصرة على الجني المخادع الذي هو مبدأ الشر.

وبالفعل فإن هذا ال'إني أفكر إذن أنا موجود" ليس هو شيئا آخر غير الوعي بالتضايف بين وجود المتناهي ووجود اللامتناهي من حيث هو قوة الوجود أي بوصفه "وعيا-إرادة" للمرحلة السلبية من الدليل الوجودي:

" نما دمت بصورة مضادة أرى بوضوح أنه يصادف أن الوجود الفعلي أكثر في القيام اللامتناهي (سبستنس لا متناهية) منه في القيام المتناهي أي في قيام الله ومنها في قيامي أنا ذاتي. ذلك أنه كيف يمكن أن أعه أني أشك وأرغب

أي أنه ينقصني شيء وأني لست تام الكمال لو لم توجد في فكرة عن موجود أتم من وجودي بالقياس إليه يمكنني أن أعل نواقص طبيعتي""(38).

واذن فهذا اللاهوت الخلقي يقبل الصوغ التالي: ..." لكننا ننسى شيئا آخر ينبغي أن نعده بصورة رئيسية ومنه تصدر كل القوة وكل النور أو فهم هذا الدليل وهو كون هذه القدرة التي تجعل فكرة الله موجودة في ذواتنا لو كان فرنا مجرد شيء متناه كما هو بالفعل وأن وجوده ليس له علة هي وجود الله"

وهكذا فبوسعنا أن نقول إن دليلي وجود الله لا يتقابلان حقا في رؤية ديكارت لا بمعنى التقابل بين البعدي والقبلي ولا بمعنى الأمر الواقع والأمر الواجب. فقد سبق أن أشار ديكارت نفسه بأنه يعد مراحل دليله الأول (الثلاثة) بوصفها الأهم (40) رغم تمييزه بين الدليل بأثر فعل الله والدليل بجوهره .(41)

فقد بنى الدليل الوجودي في ردوده على الاعتراضات الأولى على الوجه

السلبي من الفروع الثلاثة لدليل العلية (أنه ليس علة فكرة موجود تام وليس علة ذاته بوصفه صاحب هذه الفكرة وليس أخيرا علة بقاء جوهره الذاتي بوصفه صاحب هذه الفكرة). لم يكن بالإمكان استعمال فكرة اللامتناهي في الدليل الوجودي

(الأنطولوجي) من دون أن يتقدم إثبات أن الإنسان ليس هو أصلها، ومن ثم من دون أن يسبق عدم قيام الإنسان بذاته بوصفه موجودا متناهيا يدرك فكرة اللامتناهي.

فالدليل الوجودي شرطه البرهان على تناهي الأنا أي الطابع المقصور على عرضية الوجود الإنساني الذي يدرك الله بوصفه متضايفا مع الطابع الضروري لوجود الله. لذلك رأينا ديكارت يلجأ في نفس هذه الأجوبة إلى صفة القدرة المطلقة لبيان المعنى الحقيقي لهذا البرهان وهو معنى سيتبين لاحقا عين مفهوم التعليل الذاتي الذي يبدو قد تطور فصار الجوهر العميق للمثالية الألمانية:

" ثم إنه لما كان لا يمكن أن نتصور وجودا ما من دون أن يكون في آن وأن تؤخذ قوته اللامتناهية بعين الاعتبار وأن بعد دام الوجود بقوته الذاتية وأنه كان موجودا بصورة سرمدية . ذلك أنه بين جدا بمقتضى النور الطبيعي أن من يوجد بقوته الذاتية يوجد دائما. وهكذا فنحن سنعلم أن الوجود الواجب متضمن في فر موجود ذي قوة مطلقة السيادة ليس باختلاق الفكر بل لأنه من طبع مثل هذا الموجود الحقيقى الذي لا يتغير أن يوجد" .(42)

إن أولوية ما بعد الأخلاق على ما بعد الطبيعة قد كانت كذلك شرط

إمكان تجاوز المدرسية السلبية. نما بعد التأويل بفاعلية الجن 260008 الذي وضعته الأفلاطونية المحدثة (الأفلوطينية) التي صارت ذات طابع ميثولوجي وروح الدين الوضعي سقطت كذلك مع ميتافيزيقا الأرسطية وحرفية الدين الوضعي. لكن هذا البديل المضاعف لم يصغ صراحة رغم كونه ملطف مستراه بالجدل المتعالي سلبيا أولا (بيان عدم وجاهة المدرسيتين بالجدل المتعالي) (43) وإيجابيا لاحقا (تعريض اللاهوت الطبيعي باللاهوت الخلقي على الأقل على سبيل الفرض) وصوغ ما بعد الأخلاق الملطفة هذه سيصبح أكثر صراحة في الثيولوجيا الإنسوية التى تمثلها الوضعية الكونتية (دين الإنسانية) وفي الماركسية (التحقيق الفعل في عالم الشهادة لما يطلبه الدين بصورة تخيلية في عالم الأخرة والغيب) ٠ 2 فعل الرب الحر أو في خلق الحقائق.

لما كان الله مطلق القدرة ومطلق العلم فإنه لا يمكن أن يخضع لا إلى أخلاق مؤقتة ولا أخلاق نهائية (مثل الإنسان). فهذه الأخلاق لا يمكن أن تكون مؤقتة لأن ذلك كان سيكون دالا على أن الله عليه أن ينتظر ليعلم أنه عليه أن

يتدبر قبل أن يفعل. ولا يمكن لهذه الأخلاق أن تكون نهائية لأن ذلك كان فإما أنه توجد جواهر سرمدية تحدد فعل الله (وهذا هو السائد مثلا عند الفارابي وعند ابن سينا وعند ابن عربي وعند كل فلاسفة الإسلام ما يعني أن ديكارت أقرب إلى رؤية المدرسة النقدية العربية منهم).

أو أن الله يصنع العالم مرتين إحداها بمعزل عن الأخلاق ليتصوره والثانية خلقية ليحققه. فلما كان الله خالقا وآمرا مطلقا فإنه لا يمكن أن يقبل أن

تكون الطبائع والقيم متعالية على فعله الخالق والآمر. فالأشياء خيرة وحقيقية لأن الله خلقها وليس العكس. إن الفعل الإلهي متعال على الخير الشر وبمعزل عنهما. إن الفعل الموجد بوصفه خلقا مستمرا يعطي للموجودات الماهية والوجود في آن. إنه يمدهما بما يجعلهما قائمين وجوديا. فيكون رد العالم إلى جهاز آلي منفعل وتعريف الفكر بكونه بالجوهر فعل الرب يجعل "إني أفكر إذن أنا موجود" مجرد مرحلة سلبية من الدليل الوجودي. واذن فما بعد الأخلاق هذا يهدف إلى إنهاء هذين السلطانين الاستلابيين أعنى سلطان العالم الطبيعي وسلطان العالم التاريخي. فالإنسان ليس بإنسان إلا من حيث هو في علاقة مباشرة بالرب.

ومن ثم فلا يمكنه أن يحتاج إلى وساطة العالم الطبيعي ولا إلى وساطة مؤسسات العالم الخلقي لمعرفة الرب ومن ثم لكي يكون إنسانا مكتملا (وفي ذلك شبه عجيب مع التحرر من الوساطة الروحية في الديني والوصاية السياسية في السياسي وهما ثورتا الإسلام إذ حتى الرسول فهو مجرد مبلغ وليس وسيطا ولا وصيا). وإذن فإنه يوجد حوار مباشر بين الإنسان من حيث هو شخص خلقي هو الخير الأسمى (فالله أقرب إليه من حبل الوريد والقرآن حوار دائم بين الله والإنسان حتى وصل القرآن إلى وصف الإنسان بالخصيم المبين لربه لميله إلى حب التأله بلغة ابن خلدون)؛ الهوامش :

-37 43 5-524 .دم .وعز(ط0 وع-غ1 .وغ 11. ا مط أ (37)

6-445 .دم 3 1160. 11 ا سط .[. (38)

4 .م زرط وع١غا .صغاا 11 ا مط . (39)

(40) عسغتونوم م1 يصدلل» : 402-401 .دم غعغعطم 11, ا مط 1.

6 عنما ننه موق عتروتادوءه تدز عتتو عاطصه؟ عد 11 بسمناا 1401/٠)

66-60(165 عتمم عناوم 9615 عمط ع(تصمل لتمعصسوه لدم عستم

(41) تتصلتسو عععدم كتمالل»> : 539 .م .زط0 26 .صوغاا 11, ا مط 1 عتم تجلتتو تع تتتواتم عوقتتام ته وعللعل01ي1 اتوم 70165 كنال عل01 2 ناه 26026وف 01 تدم ععاتته اك ,رقاعلك ق؟ تدم عصنا 1 5217011: 161)1], كاطتوق05م عا عمد لتتسو تصقايتة فسونادوه له[عساو 1080076 12076 52 ملى مفترم تو تح لوز بتمتاما1/1601 عصغتمقام م1 قصمل عاتفنصص01 م1 مانت[01061076 095 قل1678 16 «16

(42) 538 6. 66(ط0 26 .دوعا 11. 1. مط ذا

(43) 0916ن11 20 ص عسنها 560:6 عنصنطا» : عسسومتاته م1 عل عاف] معطا:مط 1160606: ال قخصتطناغط #طملمر ماعتتص16]

مشكل فعل الإنسان.

إن الإنسان الذي يمثل وجوده في إرادته الحرة هو دائم التجاوز لذاته بما جهز به من إرادة تعي ذاتها وذلك هو معنى التفكير المتطابق مع قيامه الروحي المتحيز في قيامه العضوي تحيزا يتوق إلى الخروج منه محدوديته فيصبح القيام الروحي عين الارتفاع إلى مفهوم تتعدد تسمياته لكنه في الأخير يسمى ربا أو إلها. وهذا الانجذاب إلى الوجود المتعالي على وجوده أو الله لا يوجد ولا يقوم في ما في الإنسان من عدم تطابق بين كيانه العضوي والروحي إلا بالجهد الذي يبذله ليفكر في الله غاية ما يمكن أن

يصل إليه تجاوز ذاته المتحيزة في الحد الأدنى من حيازة المكان لمدة من الزمان. فيكون هذا الانجذاب في الوعي الإنساني نهما لتوسيع الحيز من المكان امتدادا ومن الزمان مدة ومن الوجود مددا.

وهذا الجهد هو شرط الفعل العملي وشرط المعرفة النظرية في آن وهو أصلهما الواحد ولا يتعارضان إلا عند الأغبياء. فهما معنى دفق الحياة قبل التمييز بينهما في توزيع الأدوار في التساخر الذي لا بد منه في حياة الجماعة وهو تمييز لا يلغي

دافع التعالي وغايته وداعي السعي لفهم ذاته وأداته إذا تحرر الإنسان من الغفلة الناتجة عن الإخلاد إلى الأرض.

ذلك فهذه الإرادة التي يسميها ديكارت في رسالته إلى ملكة السويد هي الإرادة الخيرة بالجوهر وهي وحدها كافية لتحريره من فكرة الخطيئة الموروثة التي حرفت هذا الميل الذي لأجله استخلف إذ إن قصة الاستخلاف متقدمة على قصة الخطيئة. وذلك هو ما أعنيه بكونه أقرب إلى الرؤية الإسلامية منه إلى الرؤية المسيحية.

ومن ثم فقصة الخطيئة الموروثة التي تفيد عدم حصول قصة تلقي الكلمات والتوبة والعفو عنه واجتبائه كما في الرؤية القرآنية إنما وضعت لتأسيس سلطان روحي يتوسط بين الخليفة والمستخلف. فالخير الأسمى الوحيد-كما ورد في ما قاله ديكارت لملكة السويد وصفه بكونه الإرادة الخيرة لدى الإنسان (44) . وتلك هي الأخلاق النهائية التي كان يطلبها ولم يعان عنها أو لم يصل إليها في سعيه طلبا للوصول.

إن الخطيئة لا يمكن أن تكون موروثة إذا كانت المسؤولية فردية. ومن ثم

فهي ليست نقصا في طبيعة الإنسان بل زلة في ممارسة الإرادة الحرة وهي قابلة للعلاج

بتجاوز الزلة لما يتعلم الإنسان فلا يدبر عن هذا الرب القادر على كل شيء. والمعلوم أن كفيلين يمكن أن يبعداه عن ربه:

أولهما هو السلطة المادية التي يخضعه إليها العالم الطبيعي وتفرضها عليه الوصاية السياسية فتصبح آنا دنيوية

والثاني هو الوساطة الروحية التي تبدع لها هذه الأقانيم للوصل بين العالم التاريخي وما بعده الذي تتعلق به الأقانيم الأشروية

فتجتمع عادات الوصاية الدنيوية وأقانيم الوساطة الأخروية اللتين تطلان فتصبحان حائلة دون الخليفة (الإنسان) ومستخلفه (الله). فيسيطر هذان السلطانان على إرادته وفكره ويمنعانه من أن يكون ذا إرادة حرة وحكمة راجحة بتأليه الإنسان ذاته واسقاط ذلك على السلطانين قياسا الأخرى على الأول (آل عمران .(79

لكن ما بعد الأخلاق تحرره من هذين الحائلين الحائلين دون علاقته بإرادة ربه وحكمته: وتلك هي ضمانة التغلب على الشك بالإيمان بأن الله لا يمكن أن يخدعه وذلك هو التحرر من وسواس الشيطان أو الجني الخبيث بلغة ديكارت.

واذن فالأخلاق النهائية لا تعني التقيد الخارجي بقواعد نهائية قد يعرفها ديكارت عندما تستعاد المعرفة -بعد الشك-بل هي توجه خلقي يتلقى هو نفسه في النظر والعقد وفي العمل والشرع: فقواعد المنهج مطبقة على معرفة

العلاقة بين الإنسان والطبيعة تمر لنا الرياضيات الكلية كما تمر عند التطبيق على العلاقة بين الإنسان والتاريخ ما بعد الأخلاق.

وتلك هي علة رفع الحكم الديكارتي: فهو يرفض قواعد المنطق الأرسطي (45) ويرفض التعاليم الخلقية التي صارت لاغية بمنزلاتها المؤقتة .(46)

فالأمر يتعلق برفع الحكم الجوهري في نظرية الإنسان الديكارتية (الانثروبولوجيا) مثلا لها بمشكل العمل الذي يخضع له وجود الإنسان نفسه. وبالفعل فإذا كان الخطأ النظري يترتب على الفرق بين الإرادة اللامتناهية والعقل المتناهي وإذا كان لا أستطيع تجنب الخطأ إلا برفع الحكم إلى أن نحصل على المعرفة الواضحة ومتمايزة العناصر وأخيرا إذا كان العمل لا يمكن أن ينتظر تحقق هذا الشرط فإما أن الأخلاق ينبغي أن تبقى دائما مؤقتة والا فهي ستكون بالجوهر مبنية على الخطأ والباطل وعرضيا على الصواب والحقيقة.

أو أنها ستكون مؤسسة على الموقف الذي لا يخطئ الممثل للإرادة الخيرة التي لا يمكن ألا تكون أساس ما بعد الأخلاق بوصفها تجاوزا لفكرة الخطيئة الموروثة التي هي مصدر القانون الأجنبي الإستلابي: ومقوما هذه الإرادة الخيرة هما هزيمة الجني الخبيث وضمانة الصدق الإلهي.

فيترتب على ذلك أن النظري والعملي يعودان إلى العلاقة بين الإرادتين اللامتناهيتين المحددتين للامحدد إحداهما لإبداعه والثانية لمعرفته: فالإرادة اللامتناهية ومطلقة القيام هي إرادة الله التي تستطيع التغلب على العدم والإرادة اللامتناهية والحسنة بالجوهر التي يمكنها أن تنجح في الانتصار على الاستلاب. وهذا النصر يدين به الإنسان دائما إلى صموده

أمام الصورة السلبية المضاعفة لمفهوم اللامتناهي. فالصورة الأولى هي صورة الأوثان النظرية (الصور المجوهرة) والأوثان العملية (المبادئ الأخلاقية المجوهرة).

والصورة الثانية هي صورة الشك الكوني التي هي مرض الروح وهي تحجج ضد التحرر الذاتي.

وكلا النوعين من التحديدات المتناهية التي أطلقت والتي أعدم ديكارت أولاهما

وحيد ثانيتهما تمثلان جوهر المدرسية الإيجابية. فالشك الكوني الذي ينفي كل

تحديد متناه يصبح هو بدوره وثنا متناهيا أطلق ما دام يؤدي إلى الاتباع النظري والعملي. وفي ذلك بالذات يكمن جوهر المدرسية السلبية. ما بعد الأخلاق الديكارتية تهدف إلى دحض أساسيهما كليهما.

واذن فكون الإنسان إنسانا هو أن يعمل ما قدم لنا ديكارت منه مثالا أعنى تحمل مسؤولية الموقف العملي وإعادة بناء العلم النظري لتحقيق المعاني الثلاثة للاهوت الخلقى حتى لو كنا ندرك أن هذه العمليات عند ردها إلى حقيقتها التاريخية بوصفها موروثات ميتة هي إنتاج الإنسانية كلها.

وهي في الحقيقة لا تحيا إلا بفضل البشر دون سواهم لأنها هي منتج إرادتهم الحرة وحكمتها الراجعة إن كانت معبرة عن الإرادة الخيرة أو عكسهما إن فقدت حرية إرادتها ورجاحة حكمتها. وحينها يشارك البشر في مسلك الجني الخبيث أي الاتباع المنافق في سلوك المدرسية الموجبة

والشكاكية المنافقة وذلك هو سلوك المدرسية السالبة.

إن هذا الرفض لا يمكن أن يعني النفى المطلق للغايات لأن الله هو الخير الأسمى. فالإنسان مضطر الاختيار بين أن يسعى إليها بإرادته أو بما يفرضه عليه الجني الشرير كما أكد ديكارت ذلك في تأويل رمز الريح في رؤياه الأول: "فالريح الذي كان يدفعه إلى كنيسة المعهد عندما أحس بالألم في جنبه الأيمن ليس هو شيئا آخر إلا الجنى الخبيث الذي يحاول أن يدفعه بالعنف إلى مكان حيث كان هدفه التوجه إليه بإرادته. لذلك فالله لم يسمح أن يتقدم إلى أبعد من ذلك وأنه استسلم إلى دفعه حتى في محل مقدس بروح لم يرسله. ورغم أنه لم يكن متين الاقتناع بأن روح الله هو الرب جعله يقدم على الخطوات الأولى في ترجه إلى هذه الكنيسة" .(47)

إن نفي الغائية يعني بالأحرى أن العالم الذي ليس هو إلا مجرد آلة ليس له غاية ذاتية. والله هو من يمده بهذه الغائية باختيار أحد الطريقين اللذين يوصلان إلى الله. فهو بوسعه أن يكون سيدا للعالم ومالكا له إذا تجاوزه بمعرفة الرب. وهو يصبح عبدا للعالم ومملوكا له بتأليهه.

إن نظام الغائية هو تاريخ نظر الإنسان وعمله في العالم. إنه تأمل الرب وتحقيق إرادته. وتلك هي المعاني الثلاثة للاهوت الخلقى.

ولكي نختم تعريفنا لما بعد الأخلاق الديكارتية يمكن أن نقول إن إله ديكارت بوصفه علة ذاته إيجابية أي إرادة مطلقة القدرة ومطلقة العلم تعبر عن انطولوجيا غير قابلة للتعريف وغير قابلة للفهم وغير قابلة للقول.

فالموجود الحقيقي أو الله لا يقبل الرد إلى السيلان الأبدي الذي يقول به هيراكليتس ولا إلى خير أفلاطون ولا إلى نوس أرسطو ومحركه الذي لا

يتحرك ولا أخيرا لواحد أفلوطين وفيوضه.

فالسيلان الأبدي ليس له عمود فقري يمسك به غير إرادة الله والخير الأفلاطوني يخضع للمثل التي يضفي عليها المعنى فيكون تابعا لا متبوعا. والحرك الأرسطي الذي لا يتحرك لا مبال بالعالم لكأن الوجود الفعل حال في المادة لأنه هو هي بالقوة. والواحد لا يحصل له إلا الانحطاط في فيضه.

واذن فلا واحدة من هذه الرؤى تقترب من حقيقة الرب الخالق والآمر في الرؤية الديكارتية. فلا يمكن التعبير عنه بالوحدة التواطئية ولا بالقضية القياسية ولا أخيرا بتزاحم الترادف. من علاقته بالموجود المخلوق لا يمكن أن يدرك الظاهرة إلا الخيال الشعري أي الرمز الآفل والأثر المتلاشي.

وحتى الاستعارة الجريئة التي تعبر بها الثيولوجيا البيضاء فإنها لا تستطيع تعليله (48) ذلك أن القدرة المطلقة لفعل الخالق والآمر تستغني عن الورقة البيضاء ولعلة أهم للتكلم المطلق. فلا وجود لورقة بيضاء ولا إنابة سلطة. والخلق لا يعلله قانون أجنبي بديلا من قانونه الذاتي.

لذاك قلنا إن في ذلك تحول جذري في الفكر الغربي وهو أقرب ما يكون للرؤية القرآنية. فالإمضاء الإلهي -أو إرادة الإنسان وفكره -ليس هو شيئا آخر غير الإرادة الحرة واليقظة الواعية المتعالية على العالم الطبيعي والتاريخي الإفلات من كل الاستلابات إفلاتا يجعل العمل والنظر ممكنين وكامنين في الإرادة الحرة والحكمة الراجحة اللتين جهز بهما الإنسان وذلك هو معنى الإمضاء الإلهي في آنيه العضوي والروحي.

"ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" آل عمران

(44) 746. 20.11.47,0. 50806 عل عصنايصتان ة عااع11 11, .ا مط 1. «عللممتاعدم ص متتعقط صتتة ل(صعاط متعحته؟ ع1 نسلى علو 10215 <... عصدت] عصيا صعتو عاقتقعف عد لتتو كك كومقط عتاتتة أناما أاوع 6او10170م عللء تو لتمعسعتصعا1ف تتة كن عتتة! صعاط عل 010716".»

(45) 584-5 .دم ناعم 26 115601075, 1, 1. سط 1

(46) اعتنة! 11 599-598. .طم كتاعوم « 3 11501015, 1. 1. .مط 1. تقد أتصعصساتعتاصصست أقى عتتم يتم أنتاما؟ ى علا 161021701161 1م م1 عل 7611165 كلاة.

(47) 7 59-58. .تم روعتسوامعدرا0 1, 1. مط 1.

(48) عتعملفهم ,عطعصماط عتومامففط م1 ع5 تمتها مآ 1. . .ل © .فصعوظ تمعسعقدما كى وعللعص) معفالوت:" وعل ممتادعن

و 444 .م ,يسصمتيساعمف قله 19 ق 1 لباماعس؟ رآ . .1981

البديل ما بعد الخلقي وكيف حرف

رغم أن هذه الفلسفة الديكارتية قد ذللت فأخضعت لقراءة سائدة ألغت منها ما به تميز لتردها إلى ما أسقط عليها من تأويل لتاريخ الفكر الإنساني يلغي منه كل ما يصله بما تقدم عليه بدعوى المعجزة الأوروبية التي أنتجت

دعوى من وبدأت تكون خرافة الوصل المباشر بين المعجزتين وهو ما جعل قراءتها سعيا دائما لإبعادها عن حقيقة تكوينيتها كما قصها صاحبها أعنى ما حدد صفتها الأساسيتين المميزتين للفلسفة الحديثة والمعاصرة أعنى الفلسفة في علاقة باللاهوتين الطبيعي والخلقي وأثرها في الفكرين الفلسفي والعلمي.

وقد وصفنا النقلة من الأولى إلى الثانية النقلة التي يتميز ديكارت بالحسم فيها بأن أسس فلسفته على تقديم صريح لما بعد الأخلاق على ما بعد الطبيعة ما يعني استحالة وصله مباشرة بالفلسفة اليونانية أولا وباللاهوت المسيحي الوسيط الذي

فكان حسمه بذلك أقرب ما يكون إلى رؤية لا يمكن فهمها من دون الوصل بما حدث في اللقاء بين الحضارتين الإسلاميتين العربية والمسيحية اللاتينية طيلة ما يقرب من ثمانية قرون وهي علاقة أبرز مميزاتها عين مميزات الكلام الإسلامي الذي يغلب عليه الحوار الدائم في القرآن الكريم الحوار بين الرب (المرسل أي الله) والمربوب (المرسل إليه أي الإنسان) المتحرر من الوساطة الكنسية والوصاية السياسية أي ما كان مسيطرا على أوروبا قبل اللقاء مع الحضارة الإسلامية. والمعلوم أن دور الرسول مقصور على البلاغ المذكر بما لدى الإنسان من صلة مباشرة بربه بحيث إنه ليس وسيطا ولا وصيا (الغاشية .(21-26

إن مفهوم اللاهوت الخلقي -هو جوهر القرآن بفضل هذا الحوار المباشر بين الرب والمربوب أساسا لمستويي كيان الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها هو المفهوم المركزي في ما عاشه ديكارت في رؤياته الثلاثة وتأويله إياها والرؤيات وتأويلاتها هما ما أسسنا عليه محاولتنا

هذه القراءة بحثا عن الأصل العميق لما حصل من ثمرة خلال اللقاء بين الحضارتين سواء كان حربيا أو سلميا في الفعل ورد الفعل المتبادلين.

بحيث إن ما حدث في ذلك اللقاء لا يختلف كثيرا عما يحدث حاليا في نفس اللقاء وإن كانت الحضارة التى تؤدي حاليا دور النموذج المؤثر هو عكس ما كان عليه الأمر في الماضي. وهذا القانون الذي نحتك إليه لا علاقة له بكوني أتكلم على مسألة تخص هذه الحضارتين بل هو قانون كوني في توارث الحضارات في دور تبادل التأثير فعلا وانفعالا. والقانون لم أضعه أنا بل إن كل كلام المسلمين والقرآن مداره الكونية التاريخية.

فالقرآن لا يتوقف عن قص تاريخ البشرية من منظور فلسفة الدين في علاقة بفلسفة التاريخ وأهم ما كتب من مصنفات تاريخية في الحضارة الإسلامية سمته الأساسية هي الكلام على تاريخ البشرية كلها بالحد المعلوم عند أصحابها. ولعل أبرز مثال هو عنوان المقدمة ومضمون التاريخ الخلدونيين.

وعلينا أن نبدأ فنلاحظ أن ما بعد الأخلاق-وهي في الحقيقة هذه العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ- لم تصبح أساس الفلسفة الحديثة والمعاصرة كلها إلا بعد مراحل كثيرة من السيطرة على الإله الديكارتي فدورت زوايا ما بعد الأخلاق الديكارتية بل وقلعت منها الأظافر لتفقد هذين الخاصيتين.

ولكأن الهدف من ذلك كان تجنب خدشها للنظام العقلاني الوضعي المزعوم- كما جاء في هذيان طه حسين وكل ادعياء العقلانية العربية- سواء كان علميا أو لاهوتيا أعنى ما حرفت لتتطابق مع كذبة الحداثة التي نتجت عن معجزة غربية قفزت على ثمانية قرون كانت الحضارة العالمية

فيها إسلامية في كل العلوم دينية كانت أو فلسفية: وأبرز ممثل لهذه الرؤية تاريخ هيجل للفلسفة وتاريخه للحضارة وقد كانت هذه السيطرة ثمرة عمل ثلاثة كبار قبله "دفنوا" الديكارتية في القرن السابع عشر أعنى سبينوزا ومالبرنش ولايبنتس بل ويمكن أن نقول إن طموح ديكارت وانتهازيته العملية لشغل محل أرسطو في التعليم الرسمي قد ساعدتا هذا التوجه فأدتا إلى إخفاء ما حاولت وصفه في هذا البحث.

سبينوزا: تحريف سبينوزا لرؤية ديكارت

فرغم أن عنوان كتاب سبينوزا "الأخلاق" كان خيارا موفقا لكن مشروعه كان بالضرورة منافيا لجوهر الثورة الديكارتية. فالصوغ الهندسي لأساس القيام الوجودي مرتبط بالقيام الوجودي الأسمى أو الإلهي فيترتب عليه رد اللامتناهي (الرب) إلى اللامحدد (الطبيعة). فيناقض حتما مع رؤية ديكارت الذي ينفي

كل إمكانية للصوغ الهندسي الأنطولوجيا اللاهوتية فعنده أن اللامتناهي الفعلي بخلاف اللامحدد لا يقبل الصوغ الأكسيومي بالطريقة الإقليدية لأن المعرفة

فعل الإنسان لامتناه بالفعل والمفهومات التى يستعملها لا يمكن أن تطابق طبيعة اللامتناهي لاستحالة المطابقة مع السرمدية التي تتناقى مع خاصية كونه مخلوقا. لذاك نرى حرج ديكارت في الصوغ الرياضي (بالأكسيومية الإقليدية) في تأملاته بعد المحاولة التي مكنته من الوصول إلى هذه الاستحالة رغم أنه لا وجه لمقارنة بين تمكنه الرياضي المنطقي وتمكن سبينوزا منهما .(49)

فأساس القيام الإلهي الذي وجوده وصفاته كانت لامتناهية لا يمكن أن تعلم بالأسلوب الهندسي من دون أن ترد إلى الصورة اللامحددة للصفتين الوحيدتين اللتين يمكن للفكر الإنساني الوصول إليهما جزئيا : الفكر والامتداد. واذن فنسق سبينوزا لا يهدف إلا إلى السيطرة على الإرادة القادرة على كل شيء بحيث يكون وجود المبدأ علة لذاته- كاوزا سوي- رغم أن عنوان عمله يحمل اسم "الأخلاق" وفي الحقيقة فالمبدأ هو الطبيعة الطابعة- وهو تأليه لقانون الضرورة

وليس لمبدأ الحرية- وهي إذن ليست إرادة روحية خالقة بل قوة طبيعية حاتمة

مالبرنش: تحريف مالبرنش لرؤية ديكارت

إن رد العقل الإلهي عند مالبرنش إلى وعاء الأفكار الخلقية والرياضية حتى لو أعدت أساس قيام روحي تجعله أشبه بالامتداد المثالي الحامل للصور والأعداد (51) لا يمكن أن يكون مآله إلا إلى نفس الغاية التي حصلت في السبينوزية: تعبيد الإرادة القادرة على كل شيء يجعلها عالم الأفكار المنفعلة ما دام مضمونها لا يدين لها إلا من حيث الوجود لأن الجواهر ليست مخلوقة .(52)

فإله مالبرنش ليس فاعلا حقا إلا الإسقاط الخارجي لا يوجد فيه رغما عنه بنحو ما وبفضل الإيمان الذي يبثه في الإنسان الذي يرى فيه الماهيات ووجود العالم. ويصبح الله مجرد موضوع حامل (أبوكريمنون- أساس القيام) الأفكار التي لا يخضع له جوهرها الضروري ما دامت ليست ناتجة عن فعل خالق. إنما هو مجرد ضامن لصدق المعرفة الموضوعي ولحقيقة

العالم الحسي. فتصبح منزلته أقل من منزلة مثال الخير الأفلاطوني (والمعلوم أن ذلك ما يراه الفارابي في النماذج القائمة

الطبيعة) . لايبنتس: تحريف لايبنتس لرؤية ديكارت

إن الجمع بين هاتين المحاولتين -محاولة سبينوزا ومحاولة مالبرنش-التا إلى العبارة الحاسمة عن التوحيد بين اللامحدد واللامتناهي وإلى دعوى البرهان بحسبان اللامتناهي الضامن للعقلانية التامة عند لايبنتس. وهو ما يمثل نهاية الثورة الديكارتية واستعادة العقلانية التامة ونظام حامل بالرؤية الوضعية وبعبارة وبإيجاز إلى عودة الميتافيزيقا من وراء ما بعد الأخلاق الديكارتية.

وفعلا فلايبنتس لم يكتف بالقول إن العقل الإلهي خاضع لمبادئ العقل ولمبادئ الخلقية التي هي من جنس مبادئ عقل الإنسان ومبادئ أخلاقه بل هو يعتقد أنه قد برهن على ذلك باكتشاف حل لرياضيات اللامتناهي. وبرهان هذا التعريف يمثل لا بالحل الذي قدمه لمشكل الحرية التي يقارن نسبتها إلى الضرورة بنسبتها إلى أسبة اللامتناهي إلى تحديده الرياضي)53(١

والمعلوم أن ديكارت لا يجهل شروط إمكان هذا الحساب بل هو يتصور المبادئ التي توصل إليه لكنه كان يكره أن يسميه باسم حساب اللامتناهي لأنه بالنسبة

إليه لا يوجد إلا لامتناه وحيد. وهذا اللامتناهي الوحيد هو الله وهو غير قابل للحساب لأنه غير قابل للقياس والترتيب الخاصيتين اللتين يعرف بهما الرياضي (54) وكان يمكن بالأحرى أن يسميه حساب اللامحدد لا حساب اللامتناهي.

(49) ممم «متاماس101 ععزط0 26 .مغفظ عان؟ 11. ا مل 1 ما 586-598. .تم ,كتمتامال1/160 وق تتصمعاصف تك معملعمصسمعع ما عتو أي 66عطعم101 متا ص1 عااه عل عللعتتصدوي» 101165656 51قلت8 51 1101081016 عتمتتعر0 12 تاه 0100051000 نم01 داح 1066081165 لوقنتط عصمتحة عسفلعتة عاك لتمليوم عسغنسو01نن على عتو 010021516 اعزمعم 1. ععمدضدة لصمسد عدوا مصسعتائة 111 ننسو 6165ف10ف10 كتنة صعاط أو قتططعانا0] فدم تصعاتتصف ع3 :«... 1061006 عه 6ائنة غعااف د ترد لنبعما .عسوا ة تايافد م1 ة الصعصص 2م20 06100- توم 500005665 عته؟ تتتو 1010075 016016165 16 عتاو

متك عفص تتصم 12. أطوتية ,601061110165ع ق75ه0ا 0100051 و16 [1612

حدة كلقا ..ممتتعقط صتة لمعصسعاف! معنو لصهو؟ رقص؟ و1 م ة لصعصصتاعفصمة تتسو مصمتائعتو و1 لصقطعتاها عتتمتتدو لضعم 4 أي غتلسعطتئتة علممتعصوم م1 كنول ة بطم 1061 م بل «قدمنامه معتفتصعم ف1 لمعسعاعمتكفتة اك لتمعسععتمل

(50) قمعا 1967. تلا ,فوط 1606 ما 0201765, 5010028, ما صدمك؟؟ 0600065 1066607166 عل عتطصره؟ملنطم م60 ق26م110-0م عه 116666 ماع قط 16 : 132-133 .حرم عنسامضتاغصسم6ع 1000/.) قصسمتتي00م(ه عتندة و16 خصه؟ عاالبمعط«مسم110 ع كك عتصماو7 م1 65 عل عتطئرهوملنطم م1 ة

معللعتتصدوو .90100215165

(51) عقم 60. ند ,فتضغا م1 عل عطلتغطع]1 م1 106 مغطعصوعطاء 1/121 65960615 لفا6. .عور 11. ا ا ,فتتوظ ضعلللتنا0 عسساويلعص112 .ا(

373-4 .دم 10665, قعل عتنتافة 18 7ل1.

(52) ما عت اء غنول ةوطم ما1/16 م1 تو قمصعتاء 100 مغطعصوعطاء 12 مصعم عدم يتل باتتمفدم م1 عت؟ مصمعتاعتاص قعل فاتكحتنا؟ متاه1ع1611

(53) عستع،ل عنصي عيده معالصطاءقامية11 كنصطاعا 17 65. 101 7017 .قت16181 بت13101626081 لا ال صو معطا 6لط 110507 016 عم ضا كاعطاعا 108), صدظ 8. 2 11, 50. تتعتتوين]فورظ 498- .دم بتنامات0؟ 01. 503-497. 5. ,لاتعطك1 عنهة عوطانا) وتعصكآ/ا

تحريف فلسفة ديكارت لدى ورثته الثلاثة الكبار

وهكذا فالديكارتيون الثلاثة الكبار غيروا حقيقة إله ديكارت -فحرفوا فلسفته وإن بدوا وكأنهم يعظمونها. فالأول سبينوزا رد الفعل إلى لا محدد الطابع أفقده روحه بجعله قابلا لما يقبله الامتداد أي بالبنية الهندسية والأسلوب الإقليدي رغم نفي ديكارت ذلك صراحة بعد تجريب سريع أقنعه باستحالته. والثاني مالبرنش رده إلى كلمة أغسطينية جعله عقلا جامدا كما رأينا ذلك عند الفارابي وحتى ابن سينا. والأخير لايبنتس حطه

إلى منطق الضرورة التي لا مرد لها إلا إلى نظام الحتمية العمياء.

جاذبيتها بسبب الحلول الوسطى والتنازلات التي قام بها إزاء السلطة الروحية والسلطة التعليمية. وهو ما يمكن أن نفسره ربما بجاذبية الوصول إلى المنزلة الأرسطية التي كان يطمح إليها في النظام السائد. مصنفه الفلسفي أي المبادئ رغم كونه لم يتخل فيه عن أي من مقومات ثورته من حيث الجوهر يستسلم من حيث الشكل لهذا الإغراء. فهو يكاد يخضع تماما لاهوت التقليدي.

ومن ثم فيمكن رد فكره الديني إلى مجرد علم كلام دفاعي عن الكاثوليكية الخالصة والغالية. لكن هذه التنازلات الشكلية بالمقابل مع الجوهر الذي حافظ عليه كما هو يمكن أن تعلل التأويل المقابل لفكره الديني: ومن ثم اتهامه بالنفاق الديني والإلحاد.

لذاك فنحن نعتقد أن كانط دون سواه وخاصة في الطبعة الأولى من نقده الأول -العقل الخالص-بمعنى فهمها الشوبنهاوري (55) يبدو قد استرجع للثورة الديكارتية منزلتها.

لكن هذا الاسترجاع قد أصبح لاحقا جزئيا إذ هو يرجعها إلى رد ما بعد الأخلاق إلى العالم الخلقي اعتقادا بأن العالم النظري يمكن أن تتم السيطرة عليه بالنقد الذي يمكن من تحييد الجدل .(56) فدحضه للدليل الوجودي يبدو دالا على أنه قد ابتعد نهائيا عن المعنى العميق لما بعد الأخلاق الديكارتية. وبالفعل فإن ما بعد الأخلاق هذه يترتب عليها أن دليلي وجود الله لم يكونا إلا لحظتين من نفس الأساس الذي هو أساس المعرفة النظرية بوصفها فعلا عمليا بالجوهر. ذلك فإنه من العسير فهم كيف

يمكن للتسليم الكانطي أن يقتصر على العمل فيستثني النظر ولا كيف يمكن لليقين بوجود الشيء في ذاته وبالتمييز بين ما من

الظاهرات ومن العقليات وكأنه أمر مفروغ من إثباته. فهل يكفي الشيء في ذاته هذا الجني الخبيث الكانطي دون شك (57) لتأسيس الواقعية التجريبية وعلى الوجود الظاهراتي الذي تقبل به المثالية المتعالية التي تخربها الفوضى الجدلية رغم "الشرطة" النقدية؟ أليست المثالية المتعالية ستتشظى نهائيا بسبب عودة ما نبذ من الديكارتية أي هذا الإله الديكارتي المسيطر عليه خلال ثلاث مراحل التي حققت المثالية الألمانية من فشت (58) إلى هيجل (59) مرورا بإشانج

وهكذا فإنه بوسعنا أن نقول إنه إذا كان كانط لا يدحض الفروع الثلاثة من الدليل الأول على وجود الله التي صاغها ديكارت في التأمل الثالث فالأرجح أن علة ذلك هي كونها قابلة للرد إلى لاهوته الخلقي يتوسط صوغ المسلمات إذ إن موضوع التأملات هو بالذات الأفكار الثلاث المتعالية التي المؤسسة اللاهوت وجود الله وخلود النفس وهما فكرتان ليس الخيط الواصل بينهما إلا الحرية التي هي المميز المشترك بين الله والإنسان. والدليل الرئيسي على هذا التقابل الممكن بين اللاهوتيين الخلقيين الديكارتي والكانطي نستمده من الوحدة العميقة

من تصورهما المشترك للعلاقة بين الوجود والعلم وهو تصور يدلل عليه المقابلة الديكارتية بين نفهم الشيء ونتصوره (61) والمقابلة الكانطية بين أن نعلم الشيء وأن نفكر فيه .(62)

هل يمكن للمثالية المتعالية التي تلاءمت مع الواقعية التجريبية أن تكون حقا

مختلفة عن المثالية الإشكالية مناطها تصديق الضمانة الإلهية الديكارتية والتي كان كانط يريد دحضها؟ فما هو مقدار متانة حقيقة العالم التجريبي ولماذا يلجأ كانط للمثالية المتعالية؟ أليس ليقول إن حقيقة الواقع التجريبي الذي أسيطر عليه لا يستنفد حقيقة الواقع العقلي الذي لا أسيطر عليه؟

فم يختلف القابل لأن يكون موضوع تفكير دون أن يكون قابلا للعلم عما سماه ديكارت بالمفهوم دون أن يكون قابلا للتصور لحد الذي يغني العالم النظري عن المسلمات التي لا يمكن أن يستغني عنها العالم العملي؟ فهذه الحقيقة التي تفلت من سيطرتنا التي تضفي التناهي على الأشياء ليست مقصورة على كونها شرطا في حريتنا العملية بل هي كذلك شرط حريتنا الفكرية. فعند ديكارت قدرة تلقاء النفس على التفكير أساسها فعل خلقي بالجوهر.

وبالفعل فإن المجال الأول لممارسة الحرية هي بالذات الفكر النظري الذي تتمثل خاصيته في قرار حكم يهدف الالتزام المختار الذي يكيف موضوع الفكر بكونه واضحا وخاليا من الغموض. واليقين لا يحصل إلا على هذا النحو فيكون مؤسسا على البداهة الحقيقية كي يحررنا من النزعة النفسانية التي تهدد بنيان المعرفة النظرية والفعل العملي: وهذا التكييف خلقي بالجوهر بالمعنى الذي تكون فيه الذات ليست إلا هذا الموجود الحر الذي لا يخضع للضرورة وإشراع. وقد عرف ديكارت شروطه في بلي:

بل خاصة لأن من بين الكثير من الأفكار الأخرى التي طرأت على ذهني اعترفت بأنه عندي في ذاتي فكرة موجود مطلق الكمال إذ منه سبق خاصة الهوامش: 55-63

(55) 5. قستتطاء105 امد علل1/7 كلم غ17 غ11 متعتتقطد مم50 مط 6 غلناتت1 مصقططصط «بالفاقعط عا بتطمضع 10110 مصتلت5 ععالا

3 8. ,عتنططه فلن صعطاءفاص2ا.

(56) اماف 17 5. تتصما 1. : عتسوتات م1 عل «عتعناوم عام ١٠ يا ١) 1922. ععسصتعالة ١٠٠ مم وا عادطامعا 37, 30. 5. © فصدظ 4 5. .للسط 2. عم ٠/١.

34-(57) علط : لفق ص عوقطل ما ع4 عاطمالطسلد1 عتفندتون م7016 متتقتمل ع5 عتستعتعهن تل عاتعنتد أمقده؟ قصلا» 35.

تستعطعو فل قدت عت كدتتداء عصطه عمصتتص26ط1-150 255ل0.,»

(58) عتططره؟ملتطط معطقاته عل عتطعنطوبى وعلل72 50. ٠١٠٠ 5 مصعطعصتتاا ,عتصطئعا لكك

(59) «ع عتطرره؟ملتطط عنه ععطن صتعهتئ70:1 اءقي11 01 تنتط 7. 2. قعل صتلعطع1/1 © طتلتطط 10. 00ت .عقنتة:16 مصتمتع1ا16 011660751566 106 : 210-209 .؟ بلنغطا 262. 1840, مصتلاوظ يوي ص11 ول اللتصقيع5. (60) | عت : (مسسوعل0 «عصعطعص1 ميعتلاعط5 65 قصبلا لطوعم10 اعصيا عتطررهوملنط معد ل عتطعتططبوئ6)

تمد لصت صوطعع1618115 تناع 0115, تضم صعطا قتطط/ه :مانم

1016775, تتتطاعط 10 عم معطع و7 سس عصتعا مصتصط/ مععصع ته انند1

(61]) ب ا مح 2 لي عوم ل : ععلسعمسف 1010107 7-446 .دم 11601200 عمسصغتيته 1 . (62) 5. .قط 2. ما 17 با كا لي عقم على : تيدم ل عاتمقصدون

6 عل فوط دص عافد م1 توقتسة ل : .34

6 .م قعتءغ1 عزط0 .وغ 11, ا مط . (63)

بخلاف القراءات السائدة التي تتأسس جوهريا على معلومات تخص ديكارت بمعنى متراجع من غاية حياته وعمله الفكري إلى بدايتها تستند القراءة التي اقترحها إلى العكس لأنها تنطلق من رؤياته وتأويلاته التي عرضها عنها ديكارت بمعنى أن ديكارت الذي يعنيني هو المسار المقطوع من بداية حياته وعمله الفكري إلى غايتهما وهو مسار لا يقتصر عندي على مجرد أزمة صوفية عابرة ناتجة عن التعب أو السكر .(64)

وكان يمكن أن نسند وجاهة هذه القراءة فنذكر بأن الأهم من العلم الحديث قد انجز بالنقيض من فلسفة ديكارت وليس بفضلها. وتوجد علتان كانتا كافيتين لإقناعنا بذلك: فأما الأولى فيمكن أن تتعلق بالحدود التي كان يريد فرضها على الرياضيات الخالصة. وأما الثانية فتنتسب إلى الوجهة التي كان يريد أن يعطيها للطبيعيات الرياضية التجريبية. لكن قصد المحاولة لم يكن بيان وبصورة أولى اثبات العائق الذي قد تكون الفلسفة الديكارتية قد مثلته بالنسبة إلى العلم

الحديث . ولم يكن قصدنا كذلك العودة إلى المعركة المضاعفة حول صدقية ديكارت وحول طرافة عمله العلمي.

إن استعارات أسلوبه الشعري انفجارية أكثر مما هي حية. وحتى لو أن الدفعة الأولى "الدوامية" المتصلة لربه لا توحي إلا بصورة غامضة الانفجار الكبير ولا تفسر إلا بطريقة روائية نظام العالم فإن نبضات رواه الشعرية تعلل حما تعرجات الفكر الحديث والمعاصر. وبالفعل فإنه من العسير التشكيك في أن ما بعد الأخلاق الديكارتية قد حددت منحاه الروحي إيجابا وسلبا في أن.

فالفلاسفة الحديثة والمعاصرة ليست بخلاف ظاهرها إلا نظاما روحيا خلقيا وعمليا بالجوهر وليست بالجوهر علمية ونظرية إلا بمعنى خدمة النظر العمل بخلاف التراتب الذي كان سائدا في الرؤية اليونانية حيث يعد النظر مطلوبا لذاته ومقدما على العمل: فلكأن منزلة العمل كانت من جنس منزلة العبيد ومنزلة النظر منزلة السادة: وتلك هي أهم حجة أرسطية في تسمية الفلسفة بالعلم السيد.

كان ديكارت يعرف الفلسفة جاعلا هربين من تجرته يجعلها في خدمة فنون العملية أي الأخلاق والصحة والتقنية. وهي من ثم إرادة تخضع العلم النظري إلى غايات عملية تتجاوزها. إنه يستتبع العلم الرياضي التجريبي إلى سلطة أسمى منه

روحية محددة لقيم متدانيات مادية كما كان عليه الأمر في مصر القديمة حيث كانت السلطة الدينية أساس علوم الكتبة الدنيوية التي لا صلة بشروط قيام الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلفا فيها ومن ثم فهي

منشغلة خاصة بالفنون التقنية والإدارية بدون أي إدعاء انطولوجي.

وما تميز به المحاولة جمعها بين النص الذي كتبته بالفرنسية منذ ربع قرن وما كتمته خلال كتابته من مراجعة تاريخ الفكرين الديني الفلسفي لتحريره من الكذبتين التي تدعي المعجزة الأوروبية والمعجزة اليونانية ليس من منظور دفاعي عن دور المسلمين في التاريخ الذي يحاول قراء ديكارت وكأنه يمثل ما ترتب على

هذين الكذبتين في حين أنه كان ثمرة منطق تاريخ الفكرين التراكمي الذي تتوارث

فيه الحضارات حصيلة تجاربها الكونية في ما يتعلق بشروط الاستعمار الإنساني في الأرض وشروط استخلافه فيها وهي شروط كونية بالطبع : بمعنى أنها واحدة في كل الحضارات وما به تمايز ليس إلا الفلكلور الذي صيروه أرواح شعوب متفاضلة بعوامل عرقية. وبذلك فبيان وهاء الكذبتين لم يكن أفضل طريقة غير

طريقة التصديق والهيمنة القرآنية التي تحرر التراث الإنساني الكوني في الفكرين هي أعادة قراءة حياة ديكارت الفكرية في المسألة الدينية والمسألة الفلسفية. الهوامش: 64

(64) عتغطاوم يط أعصس اعللنوظ : 59 .م 1, .ا بتعتسسواطدرا0 مط .1

اعقو ق1 عل 616نع«ط12 .1 الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

- (لفصع (لعاو عثر: رحد (لفثر لإر ..

مقدمة الضمائج الخمس فرغت من ترجمة المقالة التي كتبتها بالفرنسية منذ ربع قرن بمناسبة احياء كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة تونس الأولى وأريد أن أضم إليها ما أعلنت عنها من ضمائرها التي لم تظهر في النص الفرنسي رغم كونها كانت القصد من كتابة المقال. على أن أجيب عن هذا السؤال: لماذا احتاج إلى هذه الضمائم في ترجمة النص؟ العلة هي بيان القصد مما ورد في المقدمة وفي الفصل الخامس القسم الثاني متمما لما ورد في الفصل الخامس القسم الاول وقد يكون ذلك ناتجا عن ملحة ذكرها ديكارت وتعارضها المطلق مع ما يشاركه فيها ابن تيمية: قال ديكارت إن العقل هو اعدل الأشياء توزيعا بين البشر وهو يضمر أن ذلك هو ظن كل شخص بنفسه تعزية عن التفاوت العقلي بينه وبين غيره وقال ابن تيمية إن التفاوت بين الأذهان أكثر من التفاوت بين الأيدان. وذلك هو ما يشتركان فيه: الفطنة إلى أن المساواة بين البشر في المنزلة الخلقية والقيمية لا تعني المساواة بينهم في كيانهم العضوي وكيانهم الروحي لأن ذلك ينهي فائدة التنوع

والغاية من حصر التفاضل في التقوى قرانيا (الحجرات .(13 الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

القفز على الحضارة العربية الإسلامية لتأسيس الحداثة أعنى المعجزة الأوروبية التي أنشأت في نفس الوقت كذبة متقدمة عليها هي كذبة المعجزة اليونانية. وما كنت لأعنى بهذين الكذبتين لولا الإنصاف بالمعنى التيمي سلطانهم على ادعياء الحداثة من النخب العربية ممن يحملون ما قاله ديكارت مازحا وهم أكثر البشر تصديقا للكذبتين ووهم العقلانية الديكارتية

التي بنى عليها طه حسين كل تخريفه الدال على عقده لا أكثر.

لذاك أدرجت في الترجمة ثانيا ما لم يكن في النص الأصل من قصد هدفه استعمال منهج التصديق والهيمنة في مراجعة تاريخ فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في مجالي الفكر الديني والفكر الفلسفي واعتبرت ديكارت أفضل مثلا للدلالة على بيان الطابع الكاذب للمعجزتين. جل تخريف الحداثيين العرب هو كونهم في الغالب من "أطفال طه حسين" (قياسا على أطفال بورقيبة" لأن أهم

استبدالها بالمحاكاة القردية لما لم يفهموه من علاقة الأصالة والحداثة التى هي جوهر التوارث التراثي في الحضارة الواحدة في كل جماعة والمشتركة بين كل الجماعات البشرية. الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

لذلك فلا شيء يداني من غباء أي مدح لحداثة أكثر من كثرة الكلام على الخصوصيات خلطا بين العادات الفلكلورية والفكرين الديني والفلسفي. فالتاريخ الحضاري دينيا كان أو فلسفيا إنساني بالجوهر ولا يحدث بالمعجزات المنسوبة لأرواح الشعوب كما يزعم هيجل بل هي ثمرة تراكم التجربة البشرية في علاج ما يعترض الإنسانية من قضايا تترتب على شروط الاستعمار في الأرض وهذا دور التجربة العلمية وشروط الاستخلاف فيها وهذا هو دور التجربة الروحية أي على ثمرة مقومي كيان الإنسان العضوي والروحي في علاقتهما بالطبيعة مع حضور المتعاليات التي هي جوهر الوصل بين الديني والفلسفي لكونها هي الأصول المشتركة بينهما.

والضمائم تتألف من خمس أنواع تبين البنية العميقة للرؤية القرانية التي تستند إلى هذا الوصل وتحدد من ثم استراتيجية تحقيق شروط وحدة

الإنسانية بتربية وحكم يمثلان ما يمكن أن نسميه: المخمس الذهبي القرآني في العمران والاجتماع الإنسانيين. وقد قضت هذه الاستراتيجية ما يقرب من خمسمائة قرن لتكوين الأرضية التاريخية المعدة لشروط الاستئناف الذي سيحقق المشروع فعليا بعد أن توفرت كل مقومات الإنجاز الناقل من الإرادة المثالية في المشروع إلى الإرادة الفعلية في التحقيق. ذلك أن التحقيق في مستوى الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

العولمة المادية قد حصل ولم يبق إلا تحرير هذا المستوى مما يحول دونه وتحقيق العولمة الخلقية:

فالحضارة الإسلامية تخلت عن عولمة الشروط المادية وتوهمت إمكانية العولمة الخلقية من دونها فكان ذلك علة انحطاطها.

والحضارة الغربية تخلت عن عولمة الشروط الخلقية وتوهمت إمكانية الاقتصار على العولمة المادية فكان ذلك سر شروعها في الانحطاط.

ومن ثم فالفرصة حانت لكي يتم الصلح بين العولتين فتعود القيادة العالمية إلى من هو أقرب لما يحتاج إليه التاريخ الإنساني المقبل أي تجاوز التحريفات التي أشار إليها القرآن في تطبيقه منهج التصديق والهيمنة لبيان ما ترتب على عقبات التاريخ من حيلولة دون قيام ما بعده وذلك هو مضمون هود وأخواتها وما يلمح إليه من استراتيجية لتوحيد البشرية. وكان ذلك عين مشروع الحداثة قبل أن تلوث فتصبح -والرمز هنا هو فلسفة ديكارت-منطلقا لتحوله إلى إديولوجية تبرير الاستعمار الاستعبادي بوهم التحضير العنيف الذي مثلته الحضارة الغربية طيلة القرون الخمسة الحالية.

-1 الضميمة الأولى: ما معنى وحدة الديني؟

-2 الضميمة الثانية: وما معنى وحدة الفلسفي الفصل الحادي ع عشر: وحدة ة الفكر الديني .

-3 الضميمة الثالثة: وما المشترك بين الوحدتين

-4 الضميمة الرابعة : وكيف يمكن الإنسان التحرر من التحريف الذي يتنافى مع المبدأ القرآني الأول الذي حددته النساء :1 كل البشر أخوة لأنهم من نفس واحدة. والتحرر من التحريف الذي يتنافى مع المبدأ القرآني الثاني الذي حددته الحجرات :13 التعدد الانثروبولوجي والعرقي والطبقي من شروط التعارف معرفة ومعروفا والبشر متساوون ولا يتفاضلون إلا بالتقوى. 5-الضميمة الخامسة: وذلك هو "المخمس الذهبي" الذي هو أصل الأربعة المتشعبة عنه وهو جوهر ثورة الإسلام التي أسستها المائدة 48 شرطا في البقرة 256 وعلة كون القرآن الرسالة الخاتمة: هو شرط التسابق في الخيرات بين البشر ليكون الهدف الوصول إلى اليقين الإيماني بطلب الحقيقة والتحرر من الطاغوت بفضل الإيمان برب واحد فلا يكون الإنسان ربا للإنسان (البقرة .(256 الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني –

-الضميمة الأولى - الديني ووحدته في الشرقين والغربين سأبدأ بتقديم الدوافع العميقة لكتابة هذه المحاولة منذ ربع قرن والحاجة الراهنة لترجمتها حتى تكون في متناول شباب الأمة. فلا يمكن الأمة أن تستأنف دورها الكوني كي تحدد في الرسالة الخاتمة من دون فهم وحدة الفكر الإنساني في المجالين الديني والفلسفي على الأقل في التاريخ المعلوم من الحضارات الشرقية والغربية منذ أن نشأت الكتابة والتوثيق المتجاوز للذاكرة العضوية.

ومعنى ذلك أني صرت واثقا من أن الرسالة الخاتمة لا يمكن أن تستأنف دورها في التاريخ العالمي من دون دحض المقابلة الزائفة بين الشرق والغرب وهو ما يفرض دحضا نسقيا في نظرية هيجل في أرواح الشعوب واحدى ثمراتها التي تكثر من الكلام على الخصوصية ففي ذلك خلط بين الفكرين الديني والفلسفي وبين العادات الفلكلورية في الرؤية الشعبية للثقافة الإنسانية. فكل من يخلط بين الأمرين عامي وليس طالبا للقوانين الكونية:

« في نظام الشؤون البشرية أولا

وفي نظام الطبيعية ثانيا الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

ولا يمكن أن يدرك ما بين النوعين من تلاحم هدف الفكرين الديني والفلسفي لان الخلط بين مطلوب الفكرين والفلكلور يحول دون فهم قوانين الطبيعة وسنن التاريخ التي لا يمكن ألا تكون متجاوزة للفلكلور الشعبي.

صحيح أنه لو كان المطلوب دراسة الفلكلور لكان بالوسع البحث في خصوصيات الملبس والمأكل والعادات المتعلقة بهما، لكن من يطلب سنن التاريخ وقوانين الطبيعة يتجاوز هذه الخصوصيات إلى ما فيهما من قوانين كلية هي التي تعلل كونها على ما هي عليه من منظور ما يقبل للعلم والعمل فيهما، فليس مهما الملبوس والمأكول والعادات في علاج شروط الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها لأنها كلها من الفلكلور وهي متماثلة من حيث الوظائف التى تحقق شروط القيام العضوي والقيام الروحي للبشر: ففي الهواء المهم الأكسيجين وفي الماء المهم الري وفي الغذاء المهم المعوض للطاقة وفي الدواء المهم الشفاء من الداء وكل ذلك يحقق غاية هي المناعة العضوية.

ومثلها ما يحقق نفس الغرض في الحضانة الروحية من حيث الوظيفة وتنوع التعين الذي هو من أدوات تحقيق الحصانة الروحية وأهم مقوماته القيم المتناغمة ووحدة اللسان لتحقيق التعاوض في التبادل والتفاهم في التواصل. الفصل الحادي ع عشر: وحدة الفكر الديني.

إن مراحل الفكر الديني هي البنية الكونية العامة. وسأبين أن مراحل الفكر الفلسفي خاضعة هي بدورها لنفس البنية. ولست بحاجة لإثبات أن أديان الغرب كلها شرقية المنبت إما شرقية من الشرق الأدنى أو من الشرق الأقصى أو من مزيج منهما حدث مرتين. والمشكل هو التشكيك في اثبات أن فلسفات الغرب كلها شرقية المنبت بنفس البنية جغرافيا وتاريخيا : . فكلا الفكرين نشأ في الشرق الأدنى وقبله في الشرق الأقصى. « ثم تطورا دون شك في الغرب الأدنى وبعده في الغرب الأقصى. وحتى أبين ذلك فلا بد من استخراج البنية التي يمثل الإسلام قلبها وليس الاستدلال الذي يستعمله في خطابه إذ هو لم يبق مثل ما تقدم عليه خطاب المعجزات بل هو خطاب الآيات. وبذلك فكل التخريف حول الاعجاز العقلي والبلاغي هذيان لا معنى له إلا عند أي أغبياء حبية, فهو يطبق تعريفه بكونه الدين الذي يمثل التوسط في تاريخ الفكر الديني بالمعنى الذي يمثل الحاضر الدائم مركز أبعاد الزمان الخمسة وهو غير المشرقين وغير المغربين بهذا المعنى وليس بمعنى التفوق الاعجازي المزعوم: الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

قبله وينبثق منه المزيجان اللاحقان بعده بحيث إنه يجمع بين نوعي الأديان الطبيعية والمنزلة ونوعي الفلسفات المستندة إلى المعرفة الخبروية والمعرفة

الأكسيومية.

فقبله مرحلتان وبعده مرحلتان في الحالتين أو المدخلين إلى الخطاب العائد على نوعي الإدراك الإنساني لذاته ولمحيطه أو نوعي رؤيته لآيات الله في الآفاق وفي ما قبل الرسالة الخاتمة نجد كل الأديان الطبيعية في الشرق الأقصى وكل الأديان المنزلة الجزئية في الشرق الأدنى. وهما يشتركان في الجذع المشترك الذي هو جوهر الديني في كل الأديان والتنوع الذي انتهى إلى أن المنزل الأتم الذي صار جامعا بين الأديان الطبيعية والأديان المنزلة في مستوى الخطاب الذي لا يعتمد المعجزات المتجاوزة للعاديات في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ.

وهو الجامع بين السياستين سياسة الدنيا وسياسة صلتها بما يتعالى عليها أي بما يضفي على سياسة الدنيا معنى تتجاوز السياسي تدبيرا الاستعمار في الأرض المحكوم بسد الحاجات المادية وهو مجال العلوم التي هي مرقاة الفكر الفلسفي الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

ا ال لا ب ل لاي معيار معنى الاستخلاف عليها المحكوم بسد الحاجات الروحية دينيا وفلسفيا. فيكون بعدا كيان الإنسان-كيانه العضوي وكيانه الروحي- محددين لهذه العلاقة بين الدنيوي أو الاستعمار في الأرض وما تعالى عليه أو الاستخلاف فيها. فهو بكيانه العضوي خاضع لقوانين الطبيعة وهو بكيانه الروحي مستقل عنها ومحكوم بسنن التاريخ الذي هو حصيلة أفعال البشر في علاقتهم بالطبيعة أولا وفي علاقتهم في ما بينهم ثانيا مع وصل ذلك كله بما يتعالى على الإخلاد إلى الأرض.

لكن تغلب الأديان المحرفة بعد انحطاط دولة الإسلام أدى إلى فشل

الإنسانية في تحقيق الجمع السوي بين البعدين فعادت إلى الأديان الطبيعية لأن الإلحاد المسيطر -بخلاف ما يتوهم الملحد ليس نفيا للأديان بل هو دين منافس لا - فهو أيضا دين ربه هو الطبيعة وفعلها المعتمد على تراكم الصدف وليس على النظام العقلاني ذي النسقية المنطقية القابلة للفهم. فيكون الإنسان قد نكص إلى المرحلة الأولى من الأديان الطبيعية ومن هنا نفهم إغراء رؤى الشرق الأقصى على الكثير من مفكري الغرب ما بعد الحديث. الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

فهم هذه المنزلة هو ما تبينه طبيعة الاستدلال القرآني. فهو تخلى عن الاستدلال بالمعجزات وعوضه بالأدلة المستمدة من آيات الآفاق وآيات الأنفس. ويكفي لتبين ذلك أن نشرح الآيات العشر الأول من سورة الرحمن. وفيها نرى الفرق بين الرب اليوناني والرب القرآني وبين الرب القرآني والرب التوراتي والرب النصراني. وكل المشكل في فكر المسلمين هو إهمال هذه الفروق الجوهرية. فالفكر النظري الإسلامي (الكلامي والفلسفي) والفكر العملي الإسلامي (الفقهي والصوفي) والموحد بينها أربعتها (التفسير) لم تتخلص مما سعى إليه منهج التصديق والهيمنة الذي بنى عليه القرآن التجاوز الموصل إلى الديني في كل دين والفلسفي في كل فلسفة بصرف النظر عن الفرق بين الطبيعي والمنزل من الأديان وعن الفرق بين الخبروي والأكسيومي من الفلسفات. لم يبق الإنسان خاضعا لتأليه خاصية الضرورة الطبيعية ولا إلى نقيضها المتمثل في تأله الإنسان الذي يتصور إرادته وحكمته مطلقتين فيصبح ممثلا للطاغوت البديل من الطاغوت الطبيعي فلا يسمو إلى الربوبية المتعالية عليهما معها بما حددته

الآية 255 من البقرة لب القرآن المحدد لمفهوم السرمدية التي تمثل الفصل الحادي عشر: وحدة الفكر الديني

اراد ولك الاق 2 لزان لرحة الى فصل الوجود على العدم والتقويم الأحسن في كيف الإنسان على الرد أسفل سافلين وتلك هي فاءلية الخلق والأمر كما أدركتها المدرسة النقدية العربية التي مثلت الحقبة الثانية في تاريخ الأديان والفلسفات. فكيف يمكن فهم هذه المحاولة في قراءة الثورة الديكارتية التي لم أعلن صراحة عن علة كتابتها منذ ربع قرن وأقدمت على ذلك في ترجمتها الآن لبيان التواصل العميق في مستوى الفكرين الديني والفلسفي بين ما قبل الإسلام وما بعده بحيث يكون الإسلام قلب المعادلة الإنسانية بصورة كونية بالتفاتيه إلى ماقبله والى ما بعده فيكون هو الحاضر السرمدي الذي يتوسط بين الماضي بيعديه والمستقبل بيعديه مع الإحاطة بهما فيكون القلب والماقبل والما بعد السرمديين وذلك في مفهوم جامع بين المكان والزمان جمعا سميته "مكزم (أن)" (مك: رم المكان) . "زم" (رمن الزمان) "أن" لتجويد اللفظة. وهو معنى المكين الاستخلافي الذي يعني التوارث بالاستبدال. العلاقة بين المكان والجغرافية والثروة تقتضي التوسط بين المكان والجغرافيا بفعل الإنسان والانتشار الديموغرافي لتقاسم المعمورة والتوسط بين الجغرافي والثروة بفعل الإنسان والانتشار التراثي (الخبرة العملية والنظرية) لتوحيد الإنسانية. وتلك هي استراتيجية الفتح الإسلامي. الفصل الحادي ع عشر: وحدة الفكر الديني.

البقرة 62 والمائدة :69 المشترك الديني هو الديني في كل الخمسة الواردة في هذين الآيتين 2) منزلان واثنان طبيعيان مع الإسلام لا يقبل الفصل

عن الإيمان وشروط الخروج من الخسر الخمسة الواردة في سورة العصر): الوعي بالخسر والإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر..

ثم خاصة نظرية الدولة المجردة ذات الوظائف المحققة لشروط الاستعمار في الأرض وهي مقومات الرعاية والاستخلاف فيها وهي مقومات الحماية.

وتلك هي شروط العيش المشترك السلمي الذي يوحد الإنسانية المتخلصة من الوساطة الروحية والوصاية السياسية كما حددتها الآية 38 من الشورى وفيها تتعين الأخلاق الأتم التي تتميز بالوصل الدائم بين الاستعمار والاستخلاف المتلازمين تلازم عالم الشهادة وعالم الغيب.

والفصل بينهما أو إهمال أحدهما هو علة كل انحطاط يصيب الحضارة إلا

لأن في أخلاق الأول تتبين أخلاق الثاني فيكون امتحانا لها فعليا ودليلا على الأهلية للاستخلاف كما هو بين في الآيات العشر الأولى من سورة الرحمن. الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي

- (لفصل (لثاني عثر: زح لتر (لفلمن, وحدة الفكر الفلسفى بين الشرقين والغربين. ومثلما كان الإسلام ممثلا لقلب المعادلة الدينية بأبعادها الخمسة التي شرحت في الضميمة الأولى فإن فكر المدرسة النقدية العربي تمثل المعادلة الفلسفية بأبعادها الخمسة التي سأشرح الآن. وليس في عدة الأبعاد تحكم شخصي بل لأن التاريخ الإنساني سواء كان تاريخا للفكر الديني أو الفكر الفلسفي فهو يشترك في المطالب الفكرية التي تسعى لتحقيق الغايات المشاركة لقيام الكيان الإنساني عضويا وروحيا بنفس الأدوات التي فيكون السعي لتحقيق الغايات هو عين الإرادة الحرة بأدوات البحث

العلمي الواعي بشروطه والمعتمد على التقدير الذهني أو المتراكم بالتجريب المعتمد على الإصابة والخطأ وغالبا ما يكون هذا الثاني هو الأول وذاك الأول هو الثاني بصورة تتكرر كما تبين أن التقدير الذهني لا يكفي للتأكد من الوصول إلى الغايات تلك الأدوات. فيكون التقدير الذهني ذا شكلين ومثله التجريب: الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي

فالتقدير الذهني الأول يكون في الغالب أقل مطابقة لما يقدره في الوجود الفعلي ما يجعل التجريب مصدرا لمراجعته. لكن المراجعة يمكن أن تنتج تقديرات ذهنية أخرى أكثر قربا من الغرض. لكن ذلك لا يدوم لأن التجارب اللاحقة تفرض مراجعة دائمة والحد الأدنى هو الزوجية في الحالتين ولهذه العلة فإن الحظة الوسطى بين الزوجين الاولين والزوجين الثانيين يصبحان مع القلب الأوسط البنية الدائمة للتطور الفكري دينيا كان أو فلسفيا في النظر وغايته أي العقد وفي العمل وغايته أي الشرع.

ويخطئ من يتصور العقد خاصا بالدين والشرع بالدين بل إن الفلسفة أيضا غاية نظرها العقد في ما تصل إليه وتسميه حقيقة أيا كانت طبيعية أو تاريخية والشرع في ما تعده قانونا لكيفية التعامل مع أي عمل سواء كان تقنيا أو خلقيا.

رأينا كيف بينا في الضميمة الأولى أن الإسلام يمثل قلب المعادلة الدينية فكيف يمكن أن نثبت أن المدرسة النقدية العربية تمثل قلب المعادلة الفلسفية في هذه الضميمة الثانية؟

فقبل المدرسة النقدية العربية مرحلتان وبعدها مرحلتان وهي المرحلة الوسطى والمرحلة المحيطة بما قبلها وبما بعدها. ومن ثم فالمبنية هنا أيضا

خمسة وهي مناظرة الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي

لبنية الزمان ولبنية المكان وهي خاضعة للتوالج بين المكان والزمان وهي إذن محكومة بالمكرم (أن)

ما قبل اليونان

ما قبل اليونان ثم اليونان: أي مصر وبابل ثم اليونان (شهادة أرسطو وأفلاطون) وما قبل الغرب الحديث: أي غرب القرون الوسطى وغرب الحداثة. والوسط هو الحضارة الإسلامية التي وصلت اليونان والغرب الوسيط (شهادة فديكارت لم ينكر أنه ينطلق من الوصل بين الجبر العربي والرياضيات الكلية اليونانية ولكن بنقلة ما كانت لتحصل من دون الجبر العربي لأن النقلة الديكارتية هي نقلة من العبارة الهندسية على العدد إلى العبارة الجبرية عن الهندسية عن العدد وهو أشبه بالنقلة من الأرقام الرومانية إلى الأرقام العربية. وحتى تسمية الرياضيات كانت شديدة التأثير بما صارت عليه في الممارسة الحضارية العربية أي إنها صارت "قيسا وترتيبا" كما عرفها ديكارت. ذلك أن الإسلام كله يعتمد نظاما أساسه القيس والترتيب في العلاقتين بين البشر وفي العلاقتين بينهم وبين العالم وفي أصل كل العلاقات: الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي ـ

فبين البشر العلاقة الأولى التي من دون نظامها القانوني يستحيل تحقيق العيش المشترك السلمي في الجماعة الواحدة أوبين الجماعات أي في القانون الخاص بجماعة وفي القانون الدولي المنظم للعلاقات بين الجماعات أو الدول بلغتنا الحديثة: إنه تنظيم التبادل بالقيس والترتيب للتبادلات وللمتبادلين وهو مجال التساخر والتعاوض.

فكل فرد يحقق شروط بقائه العضوي بما يسهم به من انتاج لنفسه ولغيره مقابل ما يأخذه منهم وذلك هو سر تقسيم العمل والتساخر بمعنى أن كل فرد هو في آن في خدمة نفسه بخدمة الجماعة. وذلك هو دور الميزان وأهمية موقف القرآن من التطفيف.

والعلاقة الثانية بين البشر هي بدورها من هذا الجنس وهي لا تتعلق بالتبادل بل بالتواصل وغالبا ما يكون التواصل متعلقا بالمنازل التي يحددها تراتب الأفراد في سلم التبادل أو في سد الحاجات بحيث إن الأمر يتعلق إما بترتيب الحاجات والابداع الذي ينتجها وهو علوم الجماعة وخبراتها في انتاج الثروة التراثية وفي ذلك يكون الصدق في التواصل هو المعيار يقاس بما بين النظر والعمل من علاقات فيكون المعيار الذي يقاس به ذلك هو علاقة الأقوال الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي

بالأفعال عامة والسر في مقت الله الأشد على من يقول ما لا يفعل وهو في الغالب ينتج إما على الكذب أو على النفاق.

أما العلاقة بالطبيعة فهي مضاعفة لأنها تحصل إما بقوانين الطبيعة والفلك خاصة وهو مهم في مسألة الاستعمار في الأرض لأن الزراعة والماء وعلم الانواء كلها ضرورية لشروط القيام العضوي للإنسان وهو إذن مشروط في العلاقتين السابقتين بين البشر.

لكن العلاقة الثانية هي وصل العبادات بالنظام الشمسي في توقيت الصلوات وبالنظام الفلكي في حسبان الزمان واتباع النظام القمري الذي يتجلى في التغير وعدم الثبات الوهمي في النظام الشمسي. فالمعلوم أن للنظام القمري علاقة وطيدة بأهم ظاهرتين شارطتين لقيام الحياة العضوية في الأرض:

الأول هو العلاقة بالمد والجزر في البحار ومن ثم في حركة مصادر الماء في الأرض لأن الماء فيها هو حصيلة تبخر مياه البحار المالحة التي تصبح عذبة بعد تبخرها وتحولها إلى أمطار والثاني وهو بين هو علاقة حركة القمر بالخصوبة والعادة الحيضية والتبويض عند النساء.

وأخيرا فإن هذه العوامل الأربعة تجعل القيس والترتيب من أهم عناصر العبادات والمعاملات البشرية في كل حضارة وهي مبادئ كلها من مقومات الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي

الدين الخاتم الذي هو دين النظام القانوني لشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها والذي هو نظام كوني بمعنى الجامع بين التوحيدين توحيد الله وتوحيد البشرية. وبذلك أكون قد بينت أن الإسلام يتبين من البنية العميقة للقرآن الكريم يتأسس على رؤية رياضية في كل مضمونه الذي يجعله الدين الخاتم حائزا على كل ما تقدم عليه ومتجاوزا لكل ما يأتي بعده في نظام مقومات القيام الوجودي للإنسان من حيث هو إنسان بكل تنوعاته العضوية والروحية المتعينة في الحضارات البشرية لأن ذلك من آيات الله وهو من شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. وكل هذه المعاني يكفى لإدراكها قراءة الآيات العشر الأولى من سورة الرحمن كما شرحتها في ما تقدم من الأعمال. فليعد إليها من لم يطلع عليها ليفهم هذه العلاقات المؤسسة على القيس والترتيب في كل الشؤون البشرية.

ما بيناه في دحض الكذبة الأولى بخصوص علاقة اليونان بمن تقدم عليهم يسهل بيانه بخصوص الكذبة الثانية بخصوص علاقة الغرب بمن تقدم عليه أي الحضارة الإسلامية. وهي كذلك ذات مرحلتين بحيث إن الإسلام

يكون الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي ـــ

الحاضر الدائم في قلب تاريخ الحضارة البشرية حضورا هو في جوهره الحضور المحيط بالزمان الحضاري الإنساني.

فيكون الأول والأخير بحيث إنه يتضمن كل الماضي موضوعا لنقد تحريفاته ويتضمن كل المستقبل للتحذير مما يجلبه عليه سلطان تلك التحريفات التي حذر منها ليكون في الغاية ما سيصبح عقيدة كل البشر لما تستأنف الأمة دورها فتكون بذاك كي وصفها القرآن شاهدة على العالمين شهادة الرسول الخاتم عليها.

وبذلك ففشل الكذبتين تعين في بيان فشل تجاوز النقد الكنطي للديكارتية فتكون الرؤية الفلسفية كما الرؤية الدينية هي التي تجعل من الإسلام قلب الحضارة الإنسانية بيعديها الديني والفلسفي وبذلك فالقران هو في أن الديني في كل دين إذا حررناه من التحريف والفلسفي في كل فلسفة إذا حررناها من فما نظير مسار الفكر الديني أي الكلام والفلسفة والفقه والتصوف وتأويل النص

إن مسار الفكر الفلسفي أي العقد والنظر والشرع والعمل وتحليل ويجمع بينهما النظر والعقد والعمل والشرع لكن في تراتب متعاكس: الفصل الثاني عشر: وحدة الفكر الفلسفي

لكن المقدم في الديني هو العمل والشرع والمؤخر والتالي هو النظر والعقد:

لأن الأول هو معيار الثاني إذ فيه يتبين الصدق في التواصل (التحرر من الكذب والنفاق) والعدل في التبادل (التحرر من التطفيف والسرقة).

فتكون نسبة الاستعمار في الأرض للاستخلاف فيها هي عين نسبة العمل والشرع كما تكون نسبة التجربة للعلم هي معيار النظر والعقد. الفصل. الثالث اعشر: ما | وراء , الوحدة. الإنسانية

- (لفصتل (ثال كثر: ما زرل لأرح لازفمانج . الضميمة الثالثة

"وحيث يلتق المقدم والتالي في الحالتين نجد الجواب عن السؤالين المشتركين: جواب سؤال لماذا الوجود بدل العدم ولماذا تقويم الموجود على ما هو عليه بدلا غيره التخلق الذاتي (الطبيعة الطابعة) أو الخلق الإلهي (الإرادة الخالقة) . وتلك هي المعادلة التي سنخصص لها الضميمة الثالثة إن شاء الله".

تلك هي خاتمة الضميمة الثانية بهذه العلاقة بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات مقومين رئيسيين في القرآن الكريم ومحددين لكونه فلسفة دين وفلسفة تاريخ في أن لتجاوزه الاستدلال بالمعجزات إلى الاستدلال:

وسنن التاريخ (الحضارة)

جمعا للمستويين في الآية 53 من فصلت أي آيات الله في الآفاق (علامات نظام القوانين الرياضية في الطبيعة ونظام السنن العقلية في التاريخ) وفي الأنفس) نظام القوانين العضوية في الأبدان ونظام السنن المنطقية في الأذهان) لمعرفة المعادلة الوجودية (رؤية الإنسان لمقومي ذاته في محيطيه الطبيعي والتاريخي) الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية

التي تشير لها آيات القرآن بوصفها الإشارة الوجودية التي تشير إلى ما على الإنسان درسه لفهم هذين الفلسفتين والبحث عن شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها وصلا بين العالمين عالم الشهادة وعالم الغيب.

فلتحاول الآن فهم طبيعة المشترك بين الديني والفلسفي ومعنى ما وراء الوحدة الإنسانية. فالديني بمنظور القرآن هو قيم الاستخلاف في الأرض وغاياته والفلسفي بمنظور القرآن هو مدارك الاستعمار في الأرض وأدواته.

والجامع بين القيم والغايات الاستخلافية والمدارك والأدوات الاستعارية هو ما تحيل عليه هذه المعادلة من مبدأ متعال عليها يسميه القران إرادة حرة تختار الوجود بدلا من العدم الممكن وحكمة راجحة تختار ما عليه المخلوقات بدلا من وذلك هو جوهر المعادلة الوجودية التي لا يخلو منها وعي إنساني مهما ادعى الإلحاد لأن الملحد لا يختلف عن المؤمن إلا بكونه يضفي هذه المعاني على الطبيعة سواء عبدها أو لم يعبدها.

وتأهيلها هو جوهر وحدة الوجود الطبعانية عند سبينوزا أو وحدة الوجود الروحانية عند هيجل وكلاهما يعد بمنظور الأديان المنزلة إلحادا حتى وان كان هيجل يسميه مصالحة بين وجهي الربوبية الذي في الأعيان والذي في الأذهان. الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية.

وانطلاقا من الرؤية القرانية التي تعتبر الرب واحدا وليس كمثله شيء فإن وحدة الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات هي التلازم بين العالمين عالم الغيب وعالم الشهادة في عقد الوجدان وفي تقويم الكيان عند كل إنسان. ويمكن أن نثبت بمجرد قراءة الآيات العشر الأولى من الرحمن:

"الرحملن ١ عر القرءان ٠ خلق الإنسدن ٠ عامه اليان 4 الشمس والقمر

بحسبان 8 والنجم والشجر يدان والسماء رفعها ووضع الميزان ب ألا تطعوا فى اميزان 8 وير الوزن بالقسط ولا روا الميزان 4 والأرض سه الأتام ٠١

أن أتطرق لشرح ذلك لأن الشرح سبق في غير موضع من الكلام عليها لكني أريد الآن أن أبين هذا المشترك بين الديني والفلسفي انطلاقا من مفهوم الآفاق ممثلا لما هو مشترك بينهما في العالم الشاهد وما بعده ومن مفهوم الأنفس ممثلا لما هو مشترك بينهما في كيان الإنسان العضوي والذهني.

وقد ميزت الديني عن الفلسفي والفلسفي عن الديني بالتراتب بين هذه العناصر بحيث إن الديني يعتبر وجود الآفاق هو عين وجود الشروط الخارجية أو العالم الطبيعي والحضاري التي خلقت من أجل عين وجود الشروط الداخلية من اجل الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية

وجود الانفس التي هي الشروط الداخلية لوجود الإنسان وكلاهما يمثلان عالم الشهادة المحيل إلى عالم الغيب.

وفي العالم الأول يكون الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها وفانيا وفي العالم الثاني يكون الإنسان الذي اثبت أهليته الاستخلافية خلال أهليته الاستعمارية خالدا في الجنة ويكون الإنسان الذي لم يثبتهما يكون خالدا في النار بعد أعدل محاسبة لأنها تكون حكم من لا تخفى عنه خافية.

تلك هي العقيدة التي تشمل مطلوب الديني ومطلوب الفلسفى أي ما حددته سورة العصر من جهاد للخروج من الخسر في الامتحان وهو خروج يتحقق بالإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر لاستعادة التقويم الأحسن وتجاوز منزلة أسفل السافلين.

وقد سمى ابن خلدون ذلك ب"معاني الإنسانية" التي تحرر الإنسان من العبودية لغير الله فيكون الإنسان ذا إرادة حرة غاية وحكمة راجحة أداة فلا يخلد إلى الأرض ولا يخضع لوساطة روحية في علاقته بربه ولا لوصاية مادية في علاقته بأمره الدنيوي.

لذلك فالدين لم يبق مجرد عبادات أو علاقة بالغيب منفصلة عن المعاملات أو علاقة بالشهادة هو الوعي بالتلازم بين العالمين أو الحضور الدائم للرب في كل الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية.

سلوك الإنسان التعبدي والمعاملي حتى يكون في سعيه قائما بالجهاد الأكبر الذي هو مجاهدة النفس وهي ذروة الحرية.

وبذلك فرعاية كيان الإنسان العضوي (البدن) ورعاية كيان الإنسان الروحي (الذهن) يمثلان لحمة التربية القرانية وسداها وكلاهما حاضر في العبادات وفي المعاملات مع الذات أولا ومع الغير ثانيا بحيث يصبح التعامل مع الذات معيار التعامل مع الغير فيكون ما يريد المرء أن يعامله به غيره مقياس ما عليه معاملة غيره به. وذلك هو الميزان الخلقي الأسمى والأعدل وحكمه مضاه لحكم التطفيف في التبادل من حيث الدور في شروط العيش المشترك السلمي بين البشر. لكن ذلك مشروط بالعلاج المشترك بين النظر والعقد والعمل والشرع في الديني وفي الفلسفي في أن.

وهو ما يلغي المقابلة السطحية بين النقل والعقل التي تتردد كثيرا عند المتكلمين والفلاسفة. مما لا يختلف إلا بالترتيب جعلوه مختلفا بالطبيعة واستنتجوا منه أن العقل والنقل مختلفان بالطبيعة وأن ما يتخالفان فيه يكون الحكم الأخير فيه للعقل. وكل ذلك من الأخطاء التي تتصور العقل لا

نقل فيه والنقل لا عقل فيه. ولأن ذلك ليس إلا من وهم تعريف العقل والنقل للظن بأن العقل هو المضمون المعرفي المعقول وليس ملكة الإدراك العقلي وأن النقل هو المضمون الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية

ا ا < يجب أن أشرح ما يعنيه في ثنية بصريح العقل وصحيح النقل:

-1 فلو كان يعني بصريح العقل مضمون علمه وليس الملكة أو القدرة الإدراكية لكان ذلك يعني أن النقل خال من الملكة والقدرة الإدراكية.

-2 ولو كان يعني بصحيح النقل ما به يختلف مضمونه عن مضمون العقل وليس حقيقة مضمونه وعينه في الوجود لكان ذلك يعني أن العقل خال من منهما،

-3 فيكون المقصود بالصريح شكل العلم وبالصحيح مضمون العلم في الحالتين: والمضمون في هذه الحالة هو ما يستعمله العلم في الحالتين من نوعي التجربة أي: المضمون الطبيعي الذي يدرك بالتجربة الطبيعية

والمضمون الروحي الذي يدرك بالتجربة الروحية:

فيكون معنى الصريح هو صراحة التقدير الذهني في الحالتين ومعنى الصحيح هو معنى التعين التجريبي في الحالتين.

4 فما يقدره العقل في أحكام الشهادة وما يقدره في أحكام الغيب كلاهما مضمون تجربة وفعل التقدير في الحالتين هو شكل الإدراك الإنساني سواء تعلق بالطبائع في النظر أو بالشرائع في العمل. الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية

في الفلسفي وفي الديني وأن يكون العمل مرتبطا بالشرع لأن ذلك هو حكمه في الفلسفي وفي الديني.

والفرق الوحيد بينهما هو تقديم العمل والشرع في الديني وتقديم النظر والعقد في الفلسفي. الأول ينطلق من العمل والشرع والثاني ينطلق من النظر والعقد. والآن يمكن فهم الفرق بين التجربتين: فالتجربة الروحية في الأديان سابقة لأنها هي التي تدرك ما وراء عالم الشهادة فتؤمن بما يتعالى عليه وذلك هو عالم الغيب موضوع الإيمان ومنه تنطلق إلى النظر والعقد لإدراك معقولية العلاقة بين العالمين لأن الثاني يضفي المعنى على الأول.

فن يشكك في عالم غيب يفعل لتوهمه أن ما يدركه بحواسه هو الواقع الوحيد وينفي عما لا يدركه بحواسه كونه موجودا لحصر الوجود في المدارك الحسية. لكن عالم الشهادة لا يكتفى بنفسه بل هو بحاجة إلى ما يعلل وجوده وما يضفي عليه المعنى لأنه من دون ذلك يكون عبثا وسدى.

لكن الفلسفي ينطلق من النظر والعقد ليؤسس العمل والشرع. لكنه في النظر والعقد يشهد أمرين لا دليل عليهما غير الإيمان بهما: أنه ينظر ليعلم وأن المنظور والمعلوم موجود. فيكون قد سلم بما لا دليل عليه غير الإيمان به والتجربة الحسية. الفصل الثالث عشر: ما وراء الوحدة الإنسانية

لكنها تجربة لا تقف عند ذاتها لأنها تحيل على قوانين وسنن متجاوزة لحس وهي التي تعلل كونه على ما هو عليه. وأبرز شيء في ذلك المعاني الرياضية فهي كلها ليست حسية حتى وإن كانت قابلة للتمثيل لما يقبل الحس.

وذلك عينه يقع في المدارك الروحية. فكل لغة القرآن تمثيل لما يقبل

الحس وجلها مستمدة من مقارنة الغيب بالشهادة ومقارنة الرب بالمربوب رغم أن القرآن يثبت أن الغيب لا مثيل له والرب ليس كمثله شيء في حين أن الكلام عليه في القرآن كله تشبيهي.

هذه هي الضميمة الرابعة. وهي مناظرة للثانية وتتعلق بكونية شروط الاستعمار في الأرض شروطه التي يكون تحريفها علة للانحطاط الحضاري والسياسي وذلك من وجهين:

1.عندما لا يحقق الأول شروط الاستعمار في الأرض التي هي العلوم وتطبيقاتها لاستعداد شروط القيام العضوي المشروط في شروط القيام الروحي الإنساني. وهذه الشروط هي عين ما به تتحقق المناعة العضوية وبقاء النوع أي الهواء والماء والغذاء والدواء. والمناعة العضوية هي شرط بقاء الجماعة والنمو الديموغرافي بإنتاج الثروة والتراث وذلك هو ما يسميه ابن خلدون بالعمران البشري.

2 وعندما لا يحقق الثاني شروط الكرامة والحرية بسبب الفشل في تحقيق شروط القيام الروحي عندما لا تتحقق شروط القيام العضوي فلا يكون التشاور معتمدا على المساواة بين المسهمين في إنتاج الثروة والتراث بالتشاور العادل والتواصل الصادق حتى يكون تخادما بتعاوض عادل فلا يتحول بل يتحول التشاور إلى علاقة بين سادة الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها

عدون لاا 0" ومن ثم فالأمر يتعلق بجوهر السياسة من حيث هي علاقة بين فلسفة الدين تأسيسا لكل نظام تربية وحكمة أي الدولة بالتاريخ تأسيسا لمعوقات تحقيق القيم التربوية والحكمية لتحقيق شروط استعمار الأرض

والاستخلاف فيها كما بينت في شرح سورة هود وأخواتها وسورة الرحمن وخاصة آياتها العشر الأولى.

وحتى أصل هذه الإشكالية المتعلقة بالاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها بإشكالية ديكارت الذي وضع نظرية استعمال العلم الرياضي المطبق على الطبيعة والتاريخ يجعل الإنسان مالكا لهما وسيدا عليهما وضعت نموذج تمثل لهذه الوظيفة في الرؤية الديكارتية

باعتماد فاعلية الدومينو الروحي المقيس على الدومينو الطبيعي بعكسه الذي به فسرت أحداث الطوفان ونشرتها من هذا المنظور رغم كونها جزءا من ضمن ترجمتي لبحث حول ديكارت مؤسسا للمدرسة النقدية الغربية المناظرة للمدرسة النقدية الإسلامية.

فقد رأينا أن الدومينو الطبيعي يخضع لمنطق تراكم القوة من أدناها إلى أقصاه بمنطق صدام الكل المتوالية بعد الدفعة الأولى لحبة الأول في سلسلة حبات الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها

المثلث قائم الزاوية ضلعه الأسفل طوله هو تلك المسافة وضلعه الثاني هو ما يتحدد رأسه بنقطة ملامسة الحبة الأولى لحبة الثانية في السلسلة.

فيكون قطر المثلث الحاصل هو الوصل بين قاعدة الحبة الأولى ونقطة التلامس مع الحبة الموالية بحيث إنها تقدر بما يسمى قانون فيثاغورس مربع القطر يساوي مجموع مربعي الضلعين اللذين يصل بينهما القطر.

فينتج عن توالي نفس العملية بين الحبات المتوالية بالتراكم متوالية الدفع

الذي تتضاعف فاعلية قوته من البداية إلى الغاية بما يمكن جعل الدفعة الضعيفة تتحول إلى دفعة يمكن أن تهدم ما تصل إليه فتصدمه بصورة تسقطه مهما كان صلباء

ولو عكسنا هذه المتوالية لحصلنا على ما نراه في إدارة تسجيل العملية الأولى من نهايتها إلى بدايتها أي الفلم العكسي. لم أقدر قوتها لأنها رهن حجم حبات الدومينو سواء كانت متماثلة أو متفاوتة الحجم خلال السلسلة بقدر معلوم من الزيادة فيها الدفعة المنطلق أي تحريك الحبة الأولى في سلسلة حبات الدومينو تكون عادة الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها

التي تهدم كل شيء في طريقها. لكن ما أسميه دومينو روحي دفعته الأولى فعل هذا المنطق يعرفه مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيرده لثلاثة عوامل دون تحديد طبيعة تحوله إلى فاعلية مؤثرة. وهو يعرض بصورة نازلة بمعيار قوة الأمر والنهي التي يردها إلى ثلاثة عوامل هي:

اليد أقوى الإيمان المؤثر في الأمر النهي

واللسان أوسط الإيمان المؤثر

والقلب أضعف الإيمان المؤثر.

فإذا وصلنا بين نوع الفعل والتأثير الأقوى والأوسط والأدنى واعتبرنا التأثير هو بدوره فعل تبين أن العلاقة الأولى هي علاقة مباشرة بين فعلين دون وساطة والثانية بوساطة اللسان وكلاهما متعين خارج الفاعل. لكن الأخير هو الأضعف لأنه يبقى في قلب صاحبه فلا يؤثر إلا فيه.

لو سألنا الآن كيف يحصل التأثير لتبين أن الأخير هو الأصل لأن السعي الأهم بالمعروف والنهي عن المنكر منطلقه القلب الذي يبدو أضعف الإيمان بمعنى أنه الإيمان غير المتحقق في فاعلية مؤثرة في غير صاحبه.

الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها ـ

لكن لو كان ذلك هو المنطلق وكان يشمل قلوب كل إنسان أي كراهة الظلم والمنكر وحب العدل والمعروف فإن التغير يحصل في وعي الأغلبية التي تكون ضحية الظلم والمنكر وتطلب العدل والمعروف.

فيكون ما يصل القلب باللسان نوعا من التعبير شبه الخاص أي بين من يثقون في بعضهم البعض ولا يخافون من التعبير عن موقفهم في ما بينهم: فتتكون بالتدريج فاعلية اللسان. وتتم النقلة إلى اللسان بعد القلب.

ونصل إلى النقلة الثانية بين اللسان واليد.

وشرط ذلك أن يصبح التعبير أكثر شجاعة ولا يقتصر على ما يشبه التعبير السري ليصبح دعوة علنية لرفض المنكر وطلب المعروف فتتسع دائرة الواعين بالظلم والمنكر والمتجرئين على إصابهما بالخطاب.

وحينها يشرع الفعل المباشر الذي يغير باليد أو الثورة الفعلية التي هي الانتقال إلى جهاد فعلي ضد الظلم والمنكر باسم العدل والمعروف. لكن لو بقي القلب واللسان واليد مقصورة ثلاثتها على العواطف فإن الثورة ستكون عنفا أعمى وفاقدا للاستراتيجية وللأدوات المحققة لنتيجة فعلية.

لذلك فهو ليس دومينو مادي وطبيعي بل هو دومينو روحي وعقلي: أي إنه

احم الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها

م ا ا اي 2 يبقى اللسان مجرد دعوى وتحريض بل يتحول إلى استراتيجية عقلية وأدوات تقنية لتحقيق التغيير بأقل كلفة 3 يبقى الجهاد مجرد فورة غضب بعنف أعمى لا يكون فيه استعمال القوة خاضعا لاستراتيجية التغيير الأقل كلفة بالمال والأنفس. وبذلك يتحول مثلث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو نظام الرأي العام في الجماعة ونظام التربية التي تكون المواطن المحافظ على مقومات العيش المشترك السليم. فيصبح نظام الجهاد لمصارعة معوقات العيش المشترك في الجماعة داخليا وبين الجماعات خارجيا فيكون عين الآية 60 من الأنفال: أي تكوين جهاز الردع الذي يتألف من: تحديد أدوات الردع الممكنة وهو مفهوم الشوكة تحديد الأعداء الممكنين وهو حسبان القوة الحامية

عدم الاطمئنان للمعلوم منهم لأنه يوجد دائما ما لا يقبل العلم منهم الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها

فيكون القلب في المعادلة هو الأساسي بالتفاته إلى الأول نحدد الشروط الأداتية وبالتفاته للثالث نحدد الغايات التي تحدد الأدوات المناسبة لحمايتها. والصنفان المعلومان كلاهما مضاعف:

3 من يعادينا لعداوته الدينية إذ يوجد فرق بين هذه العداوة والعداوة الدنيوية غير العقدية لاقتصارها على المصالح وهذه فيها إمكانية للحلول الوسطى. لكنها أشد من نوع العداوة الأول.

4-من يعادي الله في معاداته لنا فيجمع بين المصلحة والكفر أي إنه ملحد وهو أشد من الثاني ويحالفه ضد.

5 والخامس هو النوع الذي لا يعلمه إلا الله ومع كل الفئة الذين يمثلون

الأنواع الأربعة والمندسون فيك.

وحينها نكون أمام النوع الثاني من الدومينو الذي سميناه روحيا والذي هو نظام مقاومة هذه العداوات واستراتيجيته. وفيه تكون الأدوات مضاعفة:

1 روحية لأنها تتعلق بتكوين الإنسان ذي الشوكة (تكوين المدافع أو الفصل الرابع عشر: شروط الاستعمار في الأرض دون الإخلاد إليها

اي ا ل روحيا أي إن شوكة الجماعة هي:

والشوكة شرطها بأس المجاهد وثروة الجماعة لأن الجهاد هو معنويات الجندي

وشجاعته وخبرته القتالية التي هي جزء من التربية

وهي وحدة الجماعة وتطبيقات علومها الاستراتيجية والردعية وثروتها الديموغرافية

فيكون الدومينو الروحي هو جوهر السياسة الداخلية والخارجية لأنه يتألف من

شروط الرعاية الخمسة ومن شروط الحماية الخمسة التي سبق أن درسناها وخاصة

من كون الجماعة مؤلفة من مواطنين أحرار هم حماة السيادة فرض عين وليس

نوابهم فرض كفاية.

ومعنى ذلك أن شوكة الدولة لا ينبغي أن تكون دولة في الدولة بل الساهرون

عليها يكونوا من جنس المعلمين الذين يكونون الأجيال بحسب ما يعدهم ليكونوا

أصحاب الشوكة والبأس ولا تكون الدولة إلا منظومة الأجهزة الساهرة على

تطبيق قوانين الجماعة وأخلاقها بحسب إرادتها الحرة وحكمتها الراجحة.

ذلك هو الدومينو الروحي الذي جعل القرآن يعرف طبيعة النظام السياسي

وأسلوب تحقيقه في الآية 38 من الشورى:

2 شورية ([شورى بين الجماعة- ديموقراسيا)

3.ذات مرجعية روحية (الاستجابة للرب)

4 وذات غاية واجتماعية (الأنفاق من الرزق)

5.مع جعل البأس فرض عين في تربية الأجيال جعل تمويل الجهاد

فرض عين لأنه يكون بالمال وبالأنفس.

وبذلك يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو التعريف الأوفى للسياسة نظام تربية ونظام حكم يحقق شروط الرعاية الخمسة (التكوين في التعلم وفي المجتمع والتكوين في الاقتصاد والثقافة وشرطها أربعتها البحث العلمي وتطبيقاته. ونظام عيش مشترك يحقق شروط الحماية الخمسة (القضاء والأمن داخليا) والدبلوماسية والدفاع (خارجيا) والاستعلام والإعلام (المخابرات والإعلام) لتكون الرعاية والحماية عملا على علم بما يجري في كل وظائف الجماعة وقوامة القانون أو الحكم في خدمة الجماعة. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

(لفصل الاس عم : تررم للاسغلين . هذه هي الضميمة الخامسة وتمثل الالتفات الثاني من الضميمة الثالثة المتعلقة بالفصل الخامس الأول والثاني. وهدفها البحث في شروط الاستخلاف في الأرض دون إهمال الاستعمار فيها وبذلك نكون قد وصلنا إلى بيت القصيد من المحاولة كلها: (فكيف وصلت ثورة ديكارت بثورة المدرسة النقدية التي تحررت من القول بالعلم المحيط في النظر والعقد وبالعمل التام في العمل والشرع. كيف تم تجاوز كل ما تقدم على ثورة الإسلام وإنهاء الرؤية التي تعتمد عليها الفلسفة اليونانية وعلى الكلام اليهودي والمسيحي وما يتأسس عليهما من نظرية التحسين والتقبيح العقليين الذين ورثهما فلاسفة الإسلام متكلموه وفقهاؤه ومتصوفوه؟ فهذه المنزلة هي التي تعلل كل التحريفات التي حالت دون فهم الفرق بين طبيعة العلاقة بين الرب اليوناني والرب القرآني لتحديد منزلة الوجود الإنساني في علاقته بالعالمين الطبيعي والتاريخي مصدر النظر والعقد والعمل والشرع في كل التراث الإنساني. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

وح يقهم لقارئ ذلك ا ص ري لور كارت 8 انتبى إلى مفهوم الضمانة الإلهية لكل ما يتجاوز معركة التشكيك بحيث إن علاقة الإنسان بالعالم الطبيعي وبكيانه العضوي لا يمكن تأسيسها من دون الإيمان بأن كل مدركاته خارج ذاته يستحيل التسليم بحقيقة وجودها قبل إثبات وجود الإله الضامن المحرر من الشك والتمييز بين الخيال والواقع وبين العلم والجهل ومن ثم فلا بد من وجود عالمين: العالم الطبيعي والمادي (الامتداد) والعالم المتعالي عليه والروحي (الفكر): ثنائية العالم ملازمة

لثنائية كيان الإنسان بدنه وروحه؛

وما كنت لأنشغل بذلك لولا الظاهرة التي سميتها معركة الكاريكاتورين: كاريكاتور التحديث الذي يمثله من سميتهم أبناء طه حسين قياسا على مفهوم أبناء بورقيبة أي اللقطاء مجهولي الأصل وهم ملاحدة المسلمين الذين ليس لهم شجاعة طه حسين رغم مشاركتهم إياه رقاعته وسذاجته.

ذلك أنه يدعي الديكارتية في نقده للقرآن الذي رغم كونه يعد من كبار علماء الأدب العربي ومؤرخيه لم يفهم لا جوهر الأدبية الأسمى لأن إنتاجه لم يتجاوز الترجمة الذاتية -التي صارت مرض العصر في ما يسمى الرواية عند العرب- ولا خاصة أبعاد الثورة القرآنية. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

وهؤلاء الرقعاء هم من يسمون بعلماء الاسلامولوجيا وهم في الحقيقة دعاة الاسلاموفوبيا. فرضيتي هي أن ديكارت الذي كان صريحا في الحاجة إلى الضمانة الإلهية للخروج من الكوجيتو الذي هو الدوبيتو لم يضطر للثنائية في الكلام على النفس الإنسانية سبب.

فكل المخلوقات زوجية الكيان المتفاعلين في الاتجاهين مع مبدأ التوحيد الذي يحقق البنية الشاملة للمربع الحاصل: الزوجين والتفاعلين وأصل الكيان الذي هو عين الكائن المخلوق لأن الوحدانية لله الخالق دون سواه.

لذاك هو يطبق الثنائية كذلك على الوجود الذي هو مثنوي كذلك. فله كيان عضوي وكيان روحي تكون فيه نسبة الرب إليه عين نسبة الإنسان إلى كيانه العضوي وكيانه الروحي ثانيهما هو الشاهد لوجود كيانه العضوي دون أن يرد إليه: كلاهما روح ضامنة لآلة مادية لا يمكن تخيلها من دونه:

وذلك هو إمضاء الله في كل المخلوقات والإنسان أحدها لكنه يفضلها بكونه يدركها وذلك هو أساس استخلافه وهو لا يمكن أن يدعي العلم المحيط ولا العمل التام.

الضمانة الإلهية هي أساس مفهوم الاستخلاف. إذ لذلك فلا بد من فهم معنى الاستخلاف في الأرض للحفاظ على ما يحرر من تحويل الاستعمار في الأرض

نب يب الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

والذي يجعل دولة الإنسان محاكية لدولة الله في كل جماعة بشرية بحيث إن المرجعية الدينية -سواء من جنس الأديان الطبيعية أو من جنس الأديان المنزلة كالإسلام- هي الدولة التي تحقق حرية الإرادة الإنسانية شرط التكليف والغايات والحكمة الراجحة شرط العمل على علم والأدوات: فيكون الإنسان مالك العالم الطبيعي والتاريخي وسيده:

بفضل الرياضيات وتطبيقاتها في علم الطبيعة والمادة

وبفضل الأخلاقيات وتطبيقها في علم التاريخ والحضارة دون أن يكون ربه ولذلك عد ديكارت ما يعيش عليه من أخلاق مؤقتة

لأنه بحث عن الأخلاق التامة التي سيؤسسها بعد أن ينتصر على وسواس الشيطان أو تشكيك الجني الخبيث. فيستحيل الإلحاد لاستحالة الاستغناء عن الضمانة الإلهية التي من دونها لا يمكن التمييز بين الحقيقة وخداع الجني الخبيث (وسواس الشيطان).

وليس بالصدفة أن هاجر إلى أولى ثمرات الإصلاح الديني وتكوين أول

جمهورية لا تقول بالحق الإلهي في الحكم -هولندة-التي نجحت في التخلص من سيطرة الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الفكر واستقلال الإرادة.

ما رأيناه في فشل الاستعمار الذي ينتج عن فصله عن الاستخلاف وهي نظيرة الضميمة الأولى فتحريف الاستخلاف يوطد استعباد الإنسان الإنسان بسبب المعوقات التي سنبينها في خاتمة المحاولة كلها من خلال شرح هود وأخواتها بعد أن نثبت في هذا الفصل الأخير منها بشرح آيات الرحمن من 1 إلى 13 وفيها بيان منزلة الاستخلاف في عالم يحكمه الرياضي وتطبيقاته والخلقي وتطبيقاته التي لا تتضمنها سورة الرحمن إلا بالمعنى الذي أنسبه إلى آيات القرآن من حيث هي سبابة تشير إلى ما على الإنسان عمله حتى يحقق شروط الاستعمار في الأرض بقيم شروط الاستخلاف فيها.

وفهم التلازم بين البعدين الاستعمار والاستخلاف يؤسس للتسابر في التواصل فيحقق صدقه وفي التبادل فيحقق عدله فيصبح العيش المشترك بين البشر ممكنا لأن استعباد الإنسان الإنسان يصبح ممتنعا إذ لا معبود غير الله . إذ لذلك فهذه الضميمة التي سأشرح فيها الآيات 1-13 من سورة الرحمن تعد النظير المباشر للضميمة الأولى.

م الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

ستكون موضوع الخاتمة. فهي دليل الحاجة إلى التوحيد وعالم الغيب لتأسيس شرطي العيش المشترك السلمي بين البشر الذي يكون فيه الإنسان متحررا:

من طغيان الوجود الطبيعي والتاريخي (دولة الله في الغيب والشهادة) ومن الطغيان الخلقي والسياسي (دولة الإنسان في عالم الشهادة) شرطين للتغلب على معوقات تحقيق القيم في التاريخ الفعلي وهي المعوقات المتعلقة بشروط التواصل الصادق والتبادل العادل ومن ثم التساوي بين البشر وحصر التفاضل في التقوى أي في احترام القانون في التواصل والتبادل بحددهما المشترك بين الديني والفلسفي في النظر والعقد وفي العمل والشرع.

وبذلك تتحقق معاني الاستخلاف الذي هو الوجه الثاني من الضميمة الثالثة التي هي قلب المعادلة التي تحققت في الفصل الخامس 1 والخامس 2 قبل كل المحاولة التي تعلقت بترجمة المقالة المتعلقة بديكارت.

الآيات 1-13 من سورة الرحمن

إن أطيل في الشرح سأكتفي بإشارات سريعة لأني سبق أن أطلت في شرح هذه المعاني وسأكتفي بملاحظتين سريعتين حول معنى الآيات القرآنية من

حيث هي سبابة وجودية تشير إلى المعادلة الوجودية ومعها مهام الإنسان من الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

ع وي كا الال ال ا ل في الرؤية القرآنية. وسنرى أن السبابة الوجودية لا ينطبق عليها أي معنى من معاني الإعجاز الذي تصورها مفسرو القرآن إلا عند مقلدي الأديان التي بين القرآن تحريفها بالذات لأنها تصورتها الحجة الدالة على الرسالة في حين أنها كلها فشلت في كل تاريخ الإنسانية على إثبات شيء عدى تأسيس الدجل:

المؤسس للوساطة الروحية (الكنسية)

والوصاية السياسية (الحكم بالحق الإلهي)

وكلتاهما حرمهما القرآن لتنافيهما مع العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه أولا ولتكليفه بالاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها ثانيا مقومين لنظرية الدولة في الجماعة سيدة نفسها تربية وحكما حتى إن ابن خلدون اعتبر أرذل سافلين وفساد معاني الإنسانية علتهما الاستبداد في التربية وفي الحكم الجاعلين الإنسان عالة على غيره من البشر ما يفقده المساواة في التكليف والاستخلاف.

هذا هو الفرق الجوهري بين رب القرآن المحدد لمنزلة الوجود والإنسان فيه وهو جوهر الفرق بين رؤية الربوبية قبل الإسلام ورؤيتها بعده وتلك هي علة كونه الرسالة الخاتمة. ذلك جعل "الرحمن" وصلا بين الله والرحيم وقلبا بين الخمس الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الذي يتألف منه فاتحة سور القرآن كلها باستثناء واحدة. سيأتي تعليل استثنائها لاحقا:

فالباء تعني فاعلية الله) اسم علم): ب - ما به أي اسم الله.

مشفوع بصفتي فعله رحمانا (خلقا يختار الوجود على العدم)

ورحيما (أمرا يختار أحسن تقويم لكيان الخلوق)

ما يعني أن الله فعال لما يريد بقدرة مطلقة

بالكيف الذي يريد بحكمة مطلقة: 1 ب 2 اسم 3 الله 4 الرحمن 5 الرحيم. والرحيم صيغة مبالغة من الراحم من جنس عليم من عالم .

علم القرآن :(2)

كل المشكل في هذه الآية: القرآن هو أول المخلوقات. ولو كان القصد التعليم لسبق الكلام على خلق المفعول الثاني ليكون المتعلم الذي علم القرآن. وإذن فالمعنى ليس التعليم ذي المتعدي لمفعولين بل هو فعل قاصر: أي إن القرآن هو الذي علم أي جعل نظام علامات.

وهو معنى سنريهم آياتنا الآيات هنا هي العلامات وهو القصد بالسبابة الوجودية. جعل القرآن نظام علامات تشير إلى ما على الإنسان البحث عنه لعلمه لأنه يخلق وله القدرة على رؤية العلامات. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

خلق الإنسان :(3)

تلا خلق نظام العلامات خلق الإنسان الذي له القدرة على رؤيتها وفهمها علمه البيان :(4)

وهنا علم أصبح لها مفعولين: علم الله الإنسان البيان أي فهم العلامات وبيانها لذاته ولغيره. وكان هذا العلة الأولى لخلافي مع المرحوم عابد الجابري. وهو من أعز الأصدقاء وقد اخترته ليكون أحد أعضاء التحكيم في رسالة الدكتوراه حول الكل. فهو يضع البيان بين العرفان والبرهان فاعترضت على هذا التصنيف بعامة نفس ما اعترض به على ثالوث الشيخ طه عبد الرحمن الذي هو من جنسه تصنيفه وإن بالمقلوب. ذلك أن البيان في لغة الفلسفة والرياضيات أسمى من البرهان بالمعنى الأرسطي لأن هذا يقتضي التسلم بكل حصيلة ما أثبته أرسطو في الميتافيزيقا وهي كلها مسلمات لا أساس لها إلا إذا قلنا بالمطابقة التي تفترض العلم المحيط

الذي يفترض هو بدوره أمرين لا دليل عليهما أي شفافية الوجود ونفاذية العقل إلى حقيقته.

وفيهما نشيد لحقيقة العلم الذي هو في تغير دائم وفي نسبة متناهي المعلوم إلى لامتناهي المجهول الذي يضمر بقاء شيء من الغيب في الوجود. ونفس ما يقال الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

فلا وجود لعمل إنسان تام كما لا يوجد علم إنسان نهائي ومطلق. فإذا أضفنا أن البيان أوسع من البرهان بهذا المعنى لأنه يعني في العربية عندما كان أصحابها يفهمونها هو ما يستعمله الرياضي عندما يختم استدلاله يقول: "وذلك ما كان علينا بيانه" والقصد بيان ما يترتب على مسلماتنا التي أسسنا عليها نسقنا الرياضي:

سم دس سر ان مهعم

الشمس والقمر بحسبان :(5)

نظام العالم الطبيعي الذي يرمز إليه بالشمس والقمر نظام رياضي. واكتفي بتحديد طبيعته دون تحديد مقاديره الحسبان. وذلك هو الفرق بين العلم والإشارة إلى طبيعة مطلوبه. تعيين مطلوبه من دون تحديد مقاديره فرق جنيس الفرق بين الفلسفي والعلمي.

عندما أقول إن نظام العالم رياضي فعل فلسفي وعندما أحدد العبارة الرياضية بمقاديرها يكون الفعل علميا. مثال ذلك: لو قلت إن علاقة الأفلاك بحكمها قانون الجاذبية رؤية فلسفية لكن عندما أحدد مقادير التجاذب بتعيين الثابت وفاعليته بحصيلة ضرب الكتلتين المتجاذبتين مقسومة على

مربع المسافة الفاصلة بينهما انتقلت من رؤية فلسفية إلى حقيقة علمية. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

والرؤية الفلسفية التي وردت في الشمس والقمر بحسبان قرآنية لكنها رؤية وجودية وليست علما وهو القصد بالسبابة الوجودية والعلم لا تكفي فيه الرؤية بل لا بد من تعيين عناصرها بمقتضى طبيعة ما نشير إليه الرؤية.

وليس بالصدفة أن أول العلوم الإنسانية كان علم الفلك بمراحله المختلفة التي تحدد بمراحل الوصول إلى الحساب الأكثر قربا من حقيقة النسب بينها بمنطق الجاذبية الذي كان أول وصف علمي لها وصف نيوتن لكنه ليس الأخير.

وهنا يتفصل الديني عن الفلسفي. ففوق النظام الرياضي لعالم يوجد النظام الروحي للوجود. فالنجم يرمز للسماء والشجر يرمز الأرض وكلاهما يسجدان: إذن كلاهما يعبدان ربا خلقهما وصورهما وجعلهما خاضعين لنظام العالم الرياضي فيكون النظام الرياضي خيارا إلهيا هو الأفضل لأن خالقه فعال لما يريد بإرادة مطلقة الحرية وبحكمة راجحة بإطلاق وليس ناتجا عن حتمية عمياء والصدف أو العبث.

والسماء رفعها ووضع الميزان :(7)

ننتقل الآن إلى العلاقة بين النظامين نظام العالم الأسمى ونظام العالم الإنساني: فالسماء إحالة إلى ما تقدم من الآية 5 إلى الآية 6 أي نظام العالم المادي ونظام الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

العالم الروحي إلى علاقة النظامين أي العالم الطبيعي (رفع السماء) والعالم

التاريخي (وضع الميزان)

ألا تطغوا في الميزان :(8)

المعيار الخلقي الأول: سورة المطففين

وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان :(9)

المطلوب خلقيا مع العلم باستحالة الإطلاق فيكتفى بالأمر بالمعروف (القسط) والنهي عن المنكر (الإخسار) والعدل في الوزن من شروط العيش المشترك السلمي أي الحد الممكن من الظلم الذي يستحيل إزالة بعضه.

والأرض وضعها للأنام :(10)

وهنا يتم تحديد وظيفة الأرض التي يعمرها الإنسان بقيم الاستخلاف إذا طبقه ويدمرها إذا لم يطبقه وهو القانون التاريخي لصعود الحضارة الإنسانية ولانحطاطها.

فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام :(11) ما يستمده الإنسان من الأرض من شروط القيام العضوي.

والحب ذو العصف والريحان :(12) ما يستمده الإنسان منها من شروط الذوق الفصل الخامس عشر: شروط. الاستخلاف.

ع برد زر م

فبأي آلاء ربكم [الرحمن: :[13 الخطاب للإنسان والجن اللذين خلقا للعبادة بآيات الله في الآفاق وفي الأنفس (فصلت .(53

وبذلك يتبين أن النظام المحدد لعلاقة الرب بالمربوب تحدده الآيات

الخمس الأول من 1 إلى 5 أي من الرحمن إلى البيان. يليه نظام الطبيعة ثم نظام العلاقة بين 1 إلى 5 و6 إلى 7 علاقة النظامين و5 شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها إلى 10 ثم أخيرا تسخير الأرض لوجود الإنسان مستعمرا ومستخلفا. فيكون معنى الاستخلاف هو عين معنى علاقة الضمانة الديكارتية. فالإنسان عنده مالك الطبيعة وسيدها بتطبيق علمه الرياضي والخلقي فيكون بذلك أهلا للاستخلاف بتعمير الأرض والاستخلاف فيها. وذلك ما كان علينا بيانه. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الخاتمة الأولى. كل تغير في تحديد منزلة الإنسان الوجودية ودور جهازيه إرادة وإدراكا لا يكون إلا رهن رؤية العلاقة بين الربوبية والمربوبية في عالم شهادة وحيد وشفاف مكتف بذاته أو فيه ومن ورائه عالم غيب ليس شفافا يعلل به قوانين العالم الشهادي ويفسر به وجوده أولا وكونه على ما هو عليه ثانيا: وهذه الرؤية بحديها هذين يتقاسمها الديني والفلسفي وبهما تختلف الأديان والفلسفات. فيكون كل ما نسميه دينا وفلسفة متعلقا بالجواب عن السؤالين التاليين: هل يوجد شيء بدلا من لا شيء حقا أم لا فرق بين الوجود والعدم؟ هل الموجود في الشهادة هو على ما يبدو عليه حقا أم وجوده في ذاته غير ظهوره؟ ما دعاني لكتابة المقال حول ديكارت هو استحالة الجواب عن هذين السؤالين من دون الدين أي إنه بين أنه إذا لم يثبت وراء وعيه بذاته الذي هو ثابت مهما بلغ التشكيك فيه فإن إثبات ما عداه مستحيل من دون الإيمان بوجود رب متعال على الذات الإنسانية حتى لا يكون ما عدى ذاته مقصورا على خياله

ع الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

فيكون المشكل هو كيف الخروج من الانطواء على الذات إما بتأليه الذات أو بالإيمان برب غير الذات. ولما كان تأليه الذات مستحيلا عقلا بات من الواجب الإيمان بإله متعال على الذات. وهذا هو جوهر الشهادة بأنه لا إله إلا الله وحجة ديكارت مستمدة من التضايف بين المتناهي واللامتناهي والتمييز بين اللامتناهي واللامحدد.

فعنده أن اللامتناهي الوحيد هو الرب وما يسميه الرياضيون لا متناهيا ليس لا متناهيا بل هو لا محدد ومن ثم فهو يرفض أن يوجد علم باللامتناهي رغم وجود إيمان بوجوده شرطا في التمييز بين الخيال والعلم. وكل ما يزعم عالما به هو من جنس التشبيه رغم كونه ليس كمثله شيء. وبذلك فكل رؤيته قرآنية حتى وإن لم يكن لدي دليل على أنه كان ذا علم بالرؤية القرآنية.

وكان المشكل هو الانتقال من الأخلاق التي ربي عليها ويسميها الأخلاق المؤقتة إلى الأخلاق النهائية التي تترتب على هذه الرؤية. وما يصفه بالأخلاق المؤقتة هو ما نعلمه أي الأخلاق المسيحية الكاثوليكية.

والأخلاق النهائية التي لم يحددها لا تكون في هذه الحالة إلا ما وصفه بكونها الأخلاق التي تجعل الإنسان مالكا الطبيعة وسيدا عليها بالعلم الرياضي وتطبيقاته للاستعمار في الأرض وبالعمل وقيمه للاستخلاف فيها. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

وتلك هي علة هجرته إلى هولندة أول جمهورية نتجت عن الإصلاح الديني والثورة على الكاثوليكية أي على الوساطة الروحية (الوساطة الكنسية) وعلى

الحكم بالحق الإلهي (الوصاية السياسية).

وكان فيها الكثير من المهاجرين بعد إخراج المسلمين واليهود من إسبانيا وخلال حروب الاسترداد التي قادتها إسبانيا والبرتغال في العالم فضعفت في أوروبا ما مكن فرنسا وبريطانيا من شروط التحديث العلمي والتقني والاقتصادي.

وبهذا فقد وصل ديكارت إلى الرؤية التي حاولت بيانها بشرح آيات الرحمن من 1 إلى 13 بيان أن نصفها الأول يتعلق بالاستعمار في الأرض وعالم الشهادة ونصفها الثاني يتعلق بالجزاء على الإيمان بقيم الاستخلاف وعدمه أي بالبعث والحساب في عالم الغيب مع وصف تشبيهي مع عالم الشهادة رغم القول إنه مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر ببال بشر: وهذا هو المشترك بين المدرستين النقديتين الإسلامية والمسيحية التي تعتمد على العالمين ومستويي مدارك الإنسان العلمية والإيمانية.

والآن أريد الانتقال إلى التحريف العكسي الذي حدث في الحضارة الإسلامية فأعاق الثورة القرآنية التي كان ينبغي أن تعمل بما وصلت إليه المدرسة النقدية التي أدركت علل العقم الذي أصاب جهازي الإنسان المسلم أي حرية الإرادة الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

شرطا في تحديد الغايات ورجاحة الحكمة شرطا في تحقيق الأدوات الموصلتين إلى الغايات أعني شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف.

وهو ما حال دون فهم مضمون السور التي تعبر عما شيب الرسول: هود وأخواتها أعني الكلام في معوقات الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف

والعلاقة بين منطق إبداع الأدوات لمجاهدة معوقات التاريخ ومنطق اختيار الغايات لاختيار الخير بديلا من الشر الناتج عن التنافس عليها.

فقلب الحقيقة حول تعريف مجال الجهاد ومجال الاجتهاد حرف علوم الملة كلها ما انتسب منها إلى النظر والعقد وما انتسب منها إلى العمل والشرع. فالأول يمكن من إبداع الأدوات والغايات وهو من ثم اجتهادي وليس جهاديا والثاني يعمل على تحقيقها بمجاهدة الذات والمعوقات التاريخية وهو من ثم جهادي أي عكس ما حصل وهو التحريف:

1 فيكون نوعا النظر أي الفلسفة والكلام تابعين لمجال الاجتهاد والأدوات: فاستحال تحقيق الثورة العلمية والتقنية ومن ثم عدم إبداع شروط الاستعمار في الأرض أي الثورة العملية وتطبيقاتها التقنية والعمرانية والثورة العملية وتطبيقاتها السياسية الخلقية. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

2 ويكون العمل أي التصوف والفقه تابعين لمجال الجهاد والغايات: فاستحال تحقيق الثورة السياسية والخلقية ومن ثم عدم إبداع شروط الاستخلاف في الأرض لأن الفصل بين شروط الاستعمار غاية دون أداة وشروط الاستخلاف مرجعية دون تطبيق.

فلننظر الآن في كل هذه المعاني الدالة على أن الأشعرية حققت نصف الحل الذي حدده القرآن وعجزت دون النصف الثاني: اقتصر علاجها على مسألة العمل والشرع حيث رفضت التحسين والتقبيح العقليين ووضعت نظرية الكسب لجمع بين محددي شروط الاستخلاف في الأرض والغايات.

لكنها توهمت مثل المعتزلة أن النظر والعقد مستغن عن الكسب فلم تجمع بين محددي شروط الاستعمار في الأرض والأدوات.

ما الذي شيب الرسول في هود وأخواتها؟

ولنبدأ بالجواب عن سؤالين:

1/ما أخوات هود؟:

إن اهتممت بتعيينها بعضها 3) أو (4 بل وصفها الذي لم يفهم. فهي أشباه هود. لكن لا أحد تجاوز الكلام عليها إلا بما وطد التحريف. ذلك أنها لا تشبه هود الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

في الكلام على الآخرة بل هي تشبهها في الكلام عليها في علاقة بالدنيا أي في ما يحول دون فهم العلاقة بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها.

فهي جميعا تكلم على الحكم النهائي على أهلية الإنسان للاستخلاف بمعيار سلوكه في الاستعمار: فالمحاكمة الأخيرة يوم الدين حيث لا يظلم أحد يتعلق بالسلوك في الدنيا. ومن ثم فما شيب الرسول ليس الكلام في الجزاء الأخروي وإلا لكانت كل آيات القرآن وسوره أخوات لهود.

وما شيب الرسول هو لماذا حصرت المشابهة مع هود دون سواها؟

ففي ذلك سر علة الانحطاط كما سأبين. فقلب التراتب القرآني بين ما هو مجال الاجتهاد وما هو مجال الجهاد آل إلى الفصل بين نوع الشروط فزالت العلاقة بينهما بمنطق أعمل الفرض وانقب الأرض: صار التدين شكليات تعبدية وهو النوع الأول من الفصل بين النظر والعقد والعمل

والشرع أما النوع الثاني فهو التصوف:

فالأول يكتفي بالإخلاد إلى الأرض في سلوكه ثم يتصور ممارسة الشعائر كافية خاصة إذا اعتقد أن الحج سيغسل به كل ذنوبه.

ا اح لو ل ل التفرغ للعبادة وهي أفسد عبادة لأنها كمن يريد أن يتجح في امتحان لم يخض فيه التسابق في الخيرات الذي هو اختبار الأهلية للاستخلاف.

لذلك فلا الإخلاد إلى الأرض من دون السماء ولا الإخلاد إلى السماء من دون الأرض يمكن الإنسان من إثبات أهليته للاستخلاف مرجعية قيمية الاستعمار اختبارا للعمل بها ومن ثم فكلاهما علة الانحطاط الحضاري والخلقي لأنه دليل على عدم رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس. وذلك هو مضمون فصلت 53 التي تعد رؤية هذه الآيات شرط تبين حقيقة القرآن وذلك ما شهد

فب لم 0

به الرب نفسه: أي إنه ضامن حقيقة هذه الآيات ودلالتها. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

ما المشيب في هود وأخواتها؟

الجمع بين المرجعية الدينية وعلاج المعوقات التاريخية

1 علاقة أدوات الاستعمار في الأرض بغايات الاستخلاف فيها؟:

إن غياب أدوات التعمير يجعل سد الحاجات خاضعا لمنطق الندرة التي هي أصل التنافس الذي لا يعتمد قوة القانون بل هو يعتمد على قانون القوة.

فيصبح الضعيف عبدا للقوي ويزول مفعول المرجعية الدينية التي التفاضل فيها هو قوة القانون أي التقوى التي هي احترام أحكام الشريعة.

2 أو بصورة أدق ما علاقة النظر والعقد بالعمل والشرع ؟: ذلك أن الأدوات نوعان هي العلم الذي يؤسس لعقد أي الإيمان بأن الهدف من النظر هو معرفة الحقيقة ما يعني الإيمان بأن الحقيقة موجودة أولا والإنسان قادر على بلوغها. لكن علم الإنسان ليس محيطا بل هو علم نسبي وإذن هو اجتهادي قد يصيب وقد يخطئ سواء تعلق بعالم الشهادة أو خاصة بعالم الغيب.

ولهذه العلة فإن الإسلام يرجئ الفصل بين البشر في مسائل الاجتهاد وخاصة العقدي إلى يوم الدين إذا توفرت ثلاثة شروط هي الإيمان بالوحدانية واليوم الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الآخر والعمل الصالح أي بثمرة العقد الإيمانية وليس بعلمه لأن الغيب يكفي فيه الإيمان به إذ لا يمكن علم كيفه لأنه محجوب.

وكيف يكون الأولان مجال الاجتهاد والثانيان مجال الجهاد ؟:

وبذلك فبخلاف ما توهم الفلاسفة والمتكلمون العلم سواء كان علم الشهادة أو خاصة علم الغيب ليس من مجال اليقين والجهاد بل هو من مجال العلم النسبي والاجتهاد.

ولماذا يكون الأولان في الحالتين متعلقين بالأدوات والحكمة الراجحة والثانيان متعلقين بالغايات والإرادة الحرة ؟:

فيكون العلم والعقد خاضعا لمنطق الحكمة الراجحة وهو معنى الاجتهاد في

حين أن العمل والشرع يخضعان لمنطق الإرادة الحرة وهو معنى الجهاد إذ أوله وذروته هو مجاهدة النفس التي تتحرر من التنافس غير النزيه الذي ينقل التعامل من الخضوع لقوة القانون إلى الخضوع لقانون القوة فيكون الأقوى مشرعا بدلا من التشريع الإلهي المرجعي أي التقوى.

وتلك هي طبيعة القطيعة مع الفلسفة اليونانية القائلة بالمطابقة في النظر والتمام في العمل واستبدالهما بفضل النقد الذي بين استحالة المطابقة في النظر والعقد لأن الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

لها اع ايا وال ا لق العمل:

وكلا الشرطين مستحيلان لأن علم الإنسان نسبي ما يجهله في نسبة اللامتناهي إلى المتناهي الذي يعلمه وما يعمله نسبي لأن ما لا يقدر عليه في نسبة اللامتناهي إلى المتناهي الذي يعمله.

ويمكن أن نجد الدليل القاطع أن الإيمان بالحاجة إلى الضمانة الإلهية للتحرر من وسواس التشكيك الذي ينسبه ديكارت إلى الجن الخبيث (الشيطان) هي شرط الخروج من انطواء الذات على ذاتها الحقيقة الوحيدة التي استطاع اثباتها بالتشكيك نفسه لأن عيش تجربته وعي بوجود الذات يجعل اليقين بوجود خارج الذات الجني الخبيث أي كل العالم مستحيل من دون ضمانة تؤسس لليقين بوجود الحقيقة في الوجود الطبيعي والوجود التاريخي أولا وبقدرة الإنسان على العمل والعلم وصاتيه مع ذاته ومع العالم خارجها شرطا في التمييز بين الحلم العلم في هذين الفاعليتين اللتين تمثلان صاتيه القيمية والمعرفية بهما. ولما كان ذلك لا يمكن أن يحصل إلا بمثل هذه التأملات -وهي الموصلة إلى ما يدركه من يرى آيات الله في الآفاق

وفي الانفس (فصلت -(53 فإن التأملات ينبغي أن تكون من طبيعة ما بعد خلقية قبل أن تكون ما بعد طبيعية الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

ومن ثم فأول يقين هو اليقين بوجود الذات ثم اليقين بوجد ما يعلو عليها بالتضايف بين النسبي في العمل والعلم والمطلق فيهما أي بين مفهوم التناهي ومفهوم اللاتناهي في وعي الإنسان وتلك هي حقيقة الدوبيتو الذي يصبح كوجيتو بفعل الإرادة المحررة من وسواس الجن الخبيث الشك فيكون الإيمان هو المنطلق إذ لذاك كان ديكارت يعتقد أن اثبات وجود الله أسر من أثبات وجود العالم وأن الإيمان به هو شرط التمييز بين الحق والعلم: وذلك عين ما تصفه الآية 53 من فصلت بشهادة الله التي تثبت أن القران حق.

أما العنصر الثاني الذي يعجب له المرء فهو العلاقة بين نوعي الأخلاق المؤقت والنهائي في علاقة بالهجرة إلى بلد أو ثورة ضد سلطان الوساطة الكنسية بين المؤمن وربه وسلطان الوصاية السياسية التى تعتمد عقيدة الحق الإلهي في الحكم: فأول جمهورية غربية كانت ما حققته ثورة هولندة التي هاجر إليها لينتقل من الأخلاق المؤقتة إلى الأخلاق النهائية التي ليس فيها وساطة روحية بينه وبين ربه ولا وصاية سياسية بينه وبين شأنه كما كان عليه في بلاده التي هي ملكية

يجمع الوساطة والوصاية. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

فالأخلاق النهائية هي أخلاق المسؤولية الفردية لأن التكليف فرض عين والمرء يسأل عن افعاله ولا توجد وساطة كنسية بينه وبين ربه يمكن أن

تمحو أخطائه ولا وصاية بينه وبين شأنه يمكن أن تتدخل في حرية إرادته وفي حكمة عقله. وذلك عين ما يعنيه مفهوم الأمر في الشورى 38 واشتراط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشأن السياسي فرض عين ونفي الكنسية في الشأن الروحي إذ إن الله أقرب إلى الإنسان من حبل وريده. فأمر الجماعة في الآية تعني باللاتينية "راس بوبليكا" واسلوب حكمها أو الشورى تعني باليونانية ديموقراطية. والمرجعية هي الاستجابة للرب أي إنها مشروطة بالضمانة الإلهية والغاية هي منع معوق التاريخ الأساسي أي الصراع على الأنفاق من الرزق: وذلك هو مضمون الثورة السياسية القرآنية في هذه الآية التي خالفها المسلمون في تنظيم الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها.

فإذا بينت المسألتين هم جوهر مضمون هود وأخواتها أعني وظيفة ثورتي الإيمان والهجرة مع وظيفة ما يحرر من المعوقات التاريخية وحددت هذه المعوقات فبينت أنها تتعلق بالسلطان على الطبيعة والسلطان على التاريخ وشروط التحرر من المعوقات التي تنتج عنهما في شروط قيام الإنسان معمرا في الأرض ومستخلفا فيها

م" الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

أكون قد حسمت الأمر نهائيا في أن ثورة ديكارت كانت ما بعد خلقية وليست ما بعد طبيعية لأن هذه تابعة لتلك. فيكون العمل والعلم الإنسانيان مقصورين على الظاهرات في عالم الشهادة لكن الأخلاق تتجاوز عالم الظاهرات فيه إلى ما يؤسسها أي الإيمان بمسلمات كنط الثلاثة الصريحة (حرية الإنسان وخلود النفس ووجود الله

والضمنية أي الحكم النهائي الذي يقتضي البعث لأن الخلود لا وجود له في الدنيا والحساب العادل الذي لا وجود له في الدنيا كذلك. فيجتمع العالمان: عالم الشهادة وعالم الغيب أو بلغة كنطية عالم الظاهرات وعالم الحقائق في ذاتها مضموني الوعي الإنساني وشرطي الاستخلاف غائيا (الإيمان بما يتعالى على الطبيعة) والاستعمار أداتيا (العلوم وتطبيقاتها).

مضمون هود ومضمون أخواتها

في هود كلام على سبع رسالات سماوية: تبدأ بنوح وتنتهي بموسى. ويتوسطها إبراهيم . وبين نوح وإبراهيم نجد هود وصالح وبين إبراهيم وموسى نجد لوط وشعيب. فلننظر في العلاقة بين هذه الرسالات السبع والمعوقات التاريخية الطبيعية والتاريخية التى تعترض الإنسان في تاريخ استعماره في الأرض

ء م الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

واستخلافه فيها إيجابا وسلبا فلتجرب عملية رياضية بسيطة فنقارن عناصر هذه المصفوفة بالصورة التالية:

1 لنقارن رسالة نوح برسالة موسى:

* رسالة نوح حل لمشكل مع طغيان الطبيعة أي الطوفان. والحل كان تقنيا وزراعيا: صنع السفينة وأخذ زوجين من كل شيء. فالأول يمكن من السيطرة على الطوفان والثاني يمكن من تعويض سد الحاجات بما تنتجه الطبيعة بالإنتاج الإنساني الزراعي نباتيا وحيوانيا. وهذا هو الاستعمار في الأرض المشروط بالإيمان برسالة نوح أي بحق الاستخلاف.

* رسالة موسى حل لمشكل مع طغيان التاريخ أي استبداد فرعون. ماذا فعل موسى؟ محاولة هداية فرعون ونخب دولته. ثم عند الفشل طلب السماح بالهجرة. وكانت نيته قيادة شعبه الذي صاروا عبيد فرعون إلى حيث عاش قبل الرسالة مكررا تجربته الأولى عندما فر بعد قتل ذلك المصري الذي اعتدى على يهودي. وعاش أكثر من عشر سنوات في أسرة زوجته (رسولنا هاجر إلى اسرة أمه) وقبل ذلك كانت الهجرة إلى الحبشة وهي جنيسة لهجرة موسى لشعب ليس فيه استبداد هو القبيلة العربية التي تزوج منها البنت الحبية). ومعنى ذلك أن كل ما فعله اليهود بعده كان بوحي من دين العجل وليس من دين موسى. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

7 0 يدف تحقيق الشرط الأخلاق الاستخلاف في الأرض في حين أن ثورة كانت لتحقيق الشرط التقني الاستعمار في الأرض: واذن فليس بالصدفة أن كان نوح وموسى اكثر الرسل حضورا في القران الكريم.

لأنه يشترط هذا التلازم بين نوعي الشروط. والمسلمون تخلفوا لما فصلوا بينهما: فصار الحكم أفسد ما يكون لأنه صار بلا أخلاق التصوف أفسد ما يكون لأنه صار جوهر النفاق. ذلك أنه لا يمكن أن يعبد الإنسان ربه إذا كان متسولا ما يجعله حتما في خدمة من يرزقه بديلا من عمله ومن ربه. ومن ثم فهو يؤله الحكام ويسميهم ظل الله في الأرض.

2 ولنقارن رسالة هود برسالة شعيب: المقارنة هنا قصيرة لأنها صريحة:

• كفار سورة هود سيطروا على الناس بالتفرد بشرط الوجود الجمعي أي الثروة. • كفار سورة شعيب سيطروا على الناس بالتطفيف الذي هو أداة

الثروة غير الشرعية لأنها جوهر السرقة.

هذان هما أساس كل استبداد في الحياة المتعارض مع قيم الاستخلاف فيصبح الاستعمار تدميرا وليس تعميرا لأن السيطرة على الثروة بالتطفيف هو عين نظام الظلم في التبادل والتعاوض لأن الثروة هي حصيلة عمل الجماعة لكنها تذهب الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

بالسرقة إلى الأقوياء فيصبح المجتمع محكوما بقانون القوة الظالم , وهو سلطان المافية وليس بقوة القانون العادل وهو سلطان الشرع.

3/ولنقارن رسالة صالح برسالة لوط: وهنا المقارنة أوضح:

• فرسالة صالح تحاول علاج مشكل فساد سياسة توزيع الماء وحرمان الإنسان الحيوان منه لاستحواذ الأقوياء عليه. والماء كما هو معلوم هو أصل الحياة وجودا. • ورسالة لوط تعالج مشكل فساد سياسة الجنس بالمثلية وهو الأصل الثاني لحياة لأنه يبني التكاثر. فيكون التناظر في الموضوع هو علة القضاء على أساسي الحياة: الماء والجنس.

وهذان هما أساس فناء البشرية لأن الماء اصل الحياة والجنس اصل تواصلها بالتكاثر. وكلنا يرى كيف المثلية السحاقية والمثلية اللوطية تؤديان إلى العزوف عن الإنجاب عند النساء خاصة والعزوف عن الجنس المقابل الاكتفاء بالمثيل عند الرجال خاصة بحيث إن سيطرة المثلية مع سيطرة ثم الماء بسبب القضاء على النبات والحيوان يؤدي إلى انعدام كل شروط بقاء الحياة الإنسانية بل والحياة عامة.

4/ونصل ذلك كله بوجود إبراهيم في قلب المصفوفة: قلب المصفوفة

إبراهيم أي رمز التحررين الممثلين بنوح وموسى: فهو بالأوائل يمثل التحرر من سلطان الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الأفلاك أي من سلطان الطبيعة وبالتحرر من الأوثان يمثل التحرر من سلطان الطغيان السياسي لأن الكفر بالطاغوت شرط الإيمان بالله (البقرة 256). وهو إذن جامع بين نوح وموسى وهو مثلهما من حيث كافة الحضور في القرآن الكريم .

5/لنختم بالعلاقة بين ذلك كله وأخوات هود مكتفين بالأربع التي وقع عليها الإجماع: فأبرزها سورة النبأ. وتتعلق خاصة بالبعث والحساب يوم الدين. ولا مزيد بعد ذلك لبيان دور المدرسة النقدية التى اعتبر نفسي ممثلها في مرحلة الاستئناف الذي ينبغي أن يتأسس عليهم الأربعة الذين سبقوني واستوحي

ورهم: . ابن سينا سلبا لأنه لم يستثمر ثورته بعلب العلاقة بين الطبيعة والعناية بخلاف

الفلسفة اليونانية

« يليه الغزالي بداية الخروج مع الحل الوهمي بالكشف مع النكوص إلى تبني فلسفة ابن سينا التي عمت بفضل نكوصه لتصبح اساس كل علوم الملة وخاصة على الكلام والرمز بدأ مع الرازي خاصة (انظر ابن خلدون) . الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

ا 0 تج الاي والتجربة الحسية في عمل الطبائع من حيث هي ما ندركه من عادات الموجودات عامة مع استحالة الإحاطة في النظر المعرفة العقلية أو

الكشفية.

• وابن خلدون بثورته في نظرية القيمة والعمل جمعا بين التقدير الذهني والتجربة الخلقية في التاريخ والتجربة الخلقية في عمل الشرائع من حيث هي ما ندركه من عادات الحضارات عامة مع استحالة الإتقان في العمل التقني والخلقي.

• وأن اعرف دوري لأنه شديد النسبية لا يتجاوز إحياء المدرسة النقدية. والأهم كذبة المعجزة اليونانية أي مصر وبابل خاصة بشهادة اكبر فيلسوفين أفلاطون وارسطو وهي إذن كذبة أوروبية لنفي دور ما قبلها وتأسيس الكذبة الثانية كذبة المعجزة الأوروبية بنفي دور ما قبلها أي نحن.

وذلك في ثورتي النظر والعقيدة والعمل والشرع وكونية التوارث فيهما بين الحضارات لأن حصيلة النظر والعقد والعمل والشرع كونية بالجوهر إذا فهمنا الفرق بينها وبين الفلكلور بخلاف المبالغين في الكلام على الخصوصيات الحضارية.

ابي البحث في علاقة بكري الحرية والرعاية الذي أفصح عنه في المحاولة التي كتبتها منذ ربع قرن بالفرنسية لما شرحت من العلل. لكن الإفصاح عنه الآن ليس دفاعا عن دور المسلمين في النقلة من القرون الوسطى إلى الحداثة

ما دام الأمر في محاولتي هو تجاوز رد الفعل المرضي الذي يعاني منه أصحاب عقدة السبق وخاصة الكذبتين المضادتين:

توهم فكر المسلمين ليس فيه موروث لما قبله

وبمكن أن يستأنف من دون موروثه لما بعده

فالجميع مسبوق بغيره في المعلوم من تاريخ الحضارات سواء في الأديان وما يتفرع عنها من أعمال وعلوم إذا لم نحصر الحضارة في الخصوصيات الفلكلورية أو في الفلسفات وما يتفرع عنها من علوم وأعمال. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

ختمت البحث في الخاتمة الثانية لاقتصاري على ما حصل في الحداثة الغربية وصلتها بما تقدم عليها خلال التلافي بين الحضارتين العربية الإسلامية والحضارة اللاتينية المسيحية وثمرة هذا اللقاء هي ما يسمى بالحداثة الغربية التي بدأت في غرب أوروبا بحصول اللقاء في الاندلس وفي شرقها بحصول اللقاء في شرقها بعد الصليبيات وفتح القسطنطينية (منزلة الخلافة العثمانية مهم جدا لأنه زاد في فاعلية الأندلس.

ويكفى قراءة ما كتبه ماكيافال مؤسس الرؤية السياسية الغربية ومائله إحياء الإمبراطورية الرومانية قبل ذلك وما خطط له لايبنتس لإسقاط الخلافة العثمانية وما خطط له سبينوزا من ضرورة البناء الفعلي لبنية الدولة وتطبيق شريعة إلهية دون أن يشير إلى كونيتها لأنها خاصة بالهود دون سواهم ما يعني أنه أهمل الكلام على ما يتضمنه ذلك من قول بالشعب المختار الذي يفيد أن بقية البشر عبيد لهم وفهم علة أول بحث كتبه هيجل حول علل انحطاط الخلافة العثمانية. لكن اجتماع ذلك كله في الإصلاح الديني والإصلاح الفلسفي الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

ليودي القطيعة بلغت الذروة في ثورة ديكارت وتحريفها محاولة إلغاء إيا

أو من الإسرائيليات والباطنيات إلى إبراهيمية التطبيع

فالحداثة استوت على سوقها في ثورة ديكارت التي تمثل بداية مدرسها النقدية للرؤيتين الدينية الفلسفية إلى غاية تحريفها في الهيجلية والماركسية أي ثمرة النكوص إلى تحريف اليهودية الصرف والتخلي النهائي عما فيها من المسيحية أي الإيمان بما وراء عالم الشهادة.

لكن لما كان بالوسع تجاوز الاقتصار على ما حصل في الحداثة الغربية بعد محاولتي التخلص من التحريف المسيحي بتبني دين العجل اليهودي بحيث صارت الحداثة أيديولوجيا الاستعمار خدعة تحديث العالم كله تحديثا من هذا الجنس

والكلام على تعميم ذلك على الإسلام فإن الكلام على "الدين الإبراهيمي المزعوم" هو تهويد الإسلام بالتبعية للصهيونية المسيحية وللباطنية الصفوية

م م

بصورة مناظرة لما حدث بعد الثورة النقدية الديكارتية ومحاولة قتلها في الغاية الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

برفض النقدية الكنطية التي بدأت بديكارت وانتهت بما بعد الحداثة التي بدأت مع هيجل وتمت مع ماركس: هنا رفض النقدية العربية بتبني التبعية تشييع التاريخ الإسلامي ثم لدين الإبراهيمية أي التبعية الصهيونية المسيحية وشوكتها في الإقليم أي إسرائيل واجتماع الشوكتين الصهيونية والصفوية.

لذاك فلا بد من خاتمة تتعلق بالمركز أي بتحريف القرآن ومنزلة إبراهيم خلطا بين إبراهيم القرآني وإبراهيم التوراتي وبين يوسف القرآني ويوسف التوراتيين. ثم إضافة خاتمين أخيريين الرابعة تكون مناظرة لخاتمة الثانية

والخامسة مناظرة لخاتمة الأولى. فتحصل على الخمس الذي قلبه الثالثة وحداه الأولى والثانية في

الالتفات إلى ما قبلها والرابعة مناظرة للثانية والخامسة مناظرة الأول فى

الالتفات إلى مابعدها.

الإبراهيمية التي تؤسس للتطبيع مع الصهيونية والصفوية هي ذروة التحريف في الإسلام وهي مناظرة لما حصل في الغرب قبل انتشار اليهودية برؤية تنصيرها ثم النصرانية إليها في ما يسمى الإصلاح الديني اللوثري. فتنصير اليهودية (بولاص) وتهويد النصرانية (لوثر) بلغا الذروة في الهيجلية والماركسية لإفساد ثورة ديكارت وغايتها الكنطية. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

فتكون الإبراهيمية هذا المعنى من جنس الجمع بين تحريفين في الإسلام نظير التحريفين في الصهيونية والصفوية: وهما نوعا التحريف اللذين يسيطران على كل نخب المسلمين الممسكين بالقرار السياسي بيعديه تربية وحكما. وهما لم يصبحا صريحين ومسيطرين علنيا إلا بسبب اجتماع ثروة الأمة في الأثرياء منها ثروة طائفة هي بيع ثروات الأرض ومواقعها لأعدائها بأبخس الأثمان التي تعود إليهم إما باستيراد بضائعهم وخدماتهم أو بتهريبها إلى بنوكهم واستثمارها في بلدائهم. إن ثقافة ما قبل الإسلام الدين الكوني الوحيد في تاريخ البشرية أعني المزيج بين الثقافة الهلنستية والثقافة اليهودية بعد أن انتشرت في جعلها باسم المسيحية دينا كونيا بعد كانت بصريح كلام المسيح إصلاحا لليهودية بوصفه كما قال بعث للعاج الضالة من بني إسرائيل بحيلة اجمع بين الثقافتين حتى تنتشر بين الوثنيين مع الفصل بين ما

لله وما لقيصر حتى يتجنب أي صراع مع الدولة الرومانية جاء المسلون يقرأون القرآن بما فيه من كلام على ثقافة الإقليم الهلنستية والصابئية واليهودية والمسيحية والزرداشتية بحيث إن ثورة الإسلام الكونية بقيت شبه غائبة في كل علوم الملة ولم تتحرر منها إلا مع بداية المدرسة النقدية في ملتها الأولى المضاعفة التي بدأت برفض الأشعري لنظرية التحسين والتقبيح ونفي الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الل وال لان ل ل فكان ذلك بداية التحرر من الميتافيزيقا.

فكان ذلك بداية المدرسة النقدية التي بلغت ذروتها في النظر والعقد عند ابن تيمية وفي العمل والشرع عند ابن خلدون لكنها توقفت في عصر الانحطاط وحتى محاولة العودة إليها في بدايات النهوض الذي مثلته لم يؤت أكله لأن العودة إلى نفس الثقافة التي تحرر منها الإسلام بفضلها عادت من جديد ولكن بالشكل الذي تم فيه تحويل الحداثة التي صارت إيديولوجيا لتبرير الاستعمار وخاصة بعد أن قضت على المدرسة النقدية التي بدأت مع ديكارت وتم النكوص دونها في دعوى تجاوز ذروتها الكنطية تأسيسا لما بعد الحداثة عند هيجل وماركس. فنكص معها فهم الإسلام الذي صار من جديد حبيس قراءة تاريخية تجمع بين الصهيونية والمسيحية وبين الصفوية والباطنية ومن ثم فقلب الأمة أي العرب صاروا فريقين توابع الأوليين بدعم غربي وتوابع الثانيين بدعم

فعادت الكارثة التي أفسدت كل تاريخ الإسلام الذي صار يفهم بما كان مجال نقده الذي ظنوه اتباعا لما نقده أعني ما عبره بمنهج التصديق والحيمنة الذي يحرر

يستخرج المشترك الديني بعد تخليص الأديان من تحريفاتها الناتجة عن تبريرها الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

لم يعلمه الرحمن بعد خلقه البيان.

وهو ما يعني أن رمز هذا النكوص هو جوهر ما يسميه عملاء الغرب والشرق وشطريهما في مركز الإسلامي الذي يمثل سنة الإقليم في ملتقى القارات القديمة الثلاث -اسيا وأفريقيا وأوروبا-من كل الشعوب المسلمة السنية.

ويكفى أن أبين العناصر التالية حتى أدحض خرافة ابراهيمية المطبعين لأنها في الحقيقة نكوص -غير واع- بأنه عودة إلى تبني الإسرائيليات والنصرانيات والصابئيات والمجوسية وكل الثقافة الهلنستية الفلسفية والدينية. والتخلي عن دور إبراهيم كما حدده القرآن وسماه الحنيفية التي هي الإسلام في شكله الأول قبل أن يصل إلى شكله النهائية في ما حددته هود وأخواتها التي شيدت الرسول الخاتم والتي بمقتضاها صارت الإبراهيمية حنيفية مكتملة جمعا بين التوحيدين توحيد الله وتوحيد الإنسانية وهو أمر ما كان ليتم من دون نقد اليهودية والنصرانية والصابئية والمجوسية وما فيها من اليونانية أي كل الثقافة الهلنستية نقدها جميعا الوارد في القرآن الكريم مع تعيين ما يجعلها بعد النقد متضمنة للمشترك الديني في كل دين سواء كان طبيعيا أو منزلا. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

ومن ثم فما يوجد رؤيتان ليوسف يوجد رؤيتان لإبراهيم: الرؤية التي فرضها تبني دين العجل وتحوله إلى دين كوني لما انضمت إليه المسيحية وكل الثقافات البشرية والرؤية التي تحرر الإنسانية منه تميز بين الديني الكوني

الحق مثلا بالإسلام غير المحرف والديني الكوني الزائف الذي تمثله العولمة المادية التي تؤمن بنظرية هيجل وغايتها الماركسية.

1/ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا: ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين (آل عمران (67

2 إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين * ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونك وما يضلون إلا انفسهم وما يشعرون* يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون" (آل عمران68-

3 يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما انزل التوراة والانجيل إلا من بعده أفلا تعقلون (آل عمران (65

مماس دم اه الام م م 0 ب جاءلك "0 ا قال 5 0 0 د ألطلين 9 الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

5/من يقول بالإبراهيمية التي يبشر بها المطبعون يكذب بكل هذه الآيات الصريحة الغنية عن التأويل.

وبذلك فمن يكذب القرآن لا يمكنه تمثيل الإسلام لأن الخدعة المستعملة هي الخلط بين إبراهيم القرآني وإبراهيم التوراتي (وهو جنيس الخلط بين يوسف القرآني ويوسف التوراتي). فالآية الشاهدة تنفي أن يكون إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا وتحدد طبيعة دينه الذي هو الحنيفية والإسلام. ما يعنى أن هذا الدين

لا علاقة له باليهودية والمسيحية وهو الإسلام الذي ابتعدوا عنه بتحريف

دين

موسى ودين عيسى. واذن فالإسلام في الرسالة الخاتمة هو تصحيح الديني الكوني الواحد والمشترك بين نوعي الأديان المنزلة:

الأول هو الدين الخاص وهو التذكير لكل أمة على حدة بلسانها.

الثاني هو الدين الكوني وهو التذكير الموجه لكل البشرية بالقرآن.

فهذا هو الدين الخاتم والكوني أو دين الآيات أو العلامات التي تخاطب الإنسان من حيث هو إنسان كما هو بين من الآية الثانية من سورة الرحمن (الآية الأولى) ثم ألحقت الثانية بالثالثة وهي خلق الإنسان ثم بالرابعة وهي تعليمه البيان ليكون التواصل الصادق بين البشر ثم الخامسة التي تعرف النوع الأول من البيان الذي هو رياضي لكون الشمس والقمر بحسبان ثم السادسة التي تبين الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

لق م الال ا ا ار لي ريز الجم ل والشجر (الأرض) ثم السابعة التي تبين نظام التاريخ علاقة بين نظام العالم ونظام التاريخ (السماء رفعها ووضع الميزان) ثم الثامنة وفيها يحدد شرط العدل في التبادل (نظام التبادل) ثم التاسعة وفيها يحدد شرط القسط في الميزان (أي عدم التطفيف الضامن للتعاوض) وفي العاشرة يتحدد التسخير المقيم لكيان الإنسان العضوي (الغذاء) وللكيان الخلقي وفي الحادية عشر يتحدد التسخير المقوم لكيان الإنساني الذوقي والجمالي. والأول هو تسخير العمران والثاني هو تسخير الاجتماع بلغة ابن خلدون التي جعلت منهما عنوان كتاب المقدمة: العمران البشري (لسد الحاجات) الاجتماع الإنساني (الأنس بالعشير)

واذن فإبراهيمية المطبعين تضمر الكفر بالقران أي بعدم تصديق ما جاء فيه حولها. فيكون العلماء الذين يؤيدونهم منافقين إذ يعسر أن يكونوا جاهلين بهذه الآيات البينة لأن موقفهم يقبل بتحريف القرآن بل وبتكذيب الآيتين اللتين استدل بهما أي نسبة الأديان المحرفة لإبراهيم والإيهام بأن الأديان المنزلة المحرفة في منزلة الإسلام البريء من التحريف على الأقل عند من يؤمنون بالقرآن لأن الله حافظه منه. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

ولا يمكن أن يقول ذلك من يعني به الحاجة لضرورة التعايش بين أهل الأديان المنزلة الثلاثة. القران ضامن التعايش ليس معهم وحدهم بل هو ضامنه حتى مع

/1 البقرة :62 " إن اين 3 0 ب ل والصابين من من آمن

< 9ه 2 2 2 عرتر همه >< سن #0 عم

اله وبع الآخر وجمل صالحا فلم أجرهم عند ريم ولا خوف عليهم ولا

17م فق ا امج سا اس لد ع ب

بالل 10 الآخر ص ا رف عليهم ولا ١٠ /3 الحج :17 وحق الذين أشركوا ي إن الذين آمنوا والين عادو لاود وانصارئ من آمن الله واليوم الآخر وحمل صال لا خوف عليهم ولا هم

دون أن يسوي بين الأديان التي حرفت والخاصة والدين الذي لا يمكن أن يحرف والكوني لأنه ميز بين الحكم المؤقت في عالم الشهادة والحكم النهائي يوم الدين ليس من أجل التعايش السلبي في الدنيا فحسب بل

وكذلك من أجل التسابق في الخيرات (المائدة (48 حتى يكون تبين الرشد من الغي ثمرة سعي الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الذي هذا جنسه يبدا بالكفر بالطاغوت ليصل إلى الإيمان بالله.

لكنه اشترط في أحكام الآية 62 من البقرة والآية 67 من المائدة ثلاثة شروط حتى يقضي بأنهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون : الإيمان بالله والإيمان باليوم الآخر وتطبيق ثمرة الإيمانين أي العمل الصالح. وهذا يعني بوجوب قيام المسلمين بما يفرضه عليهم دينهم خلال التعايش الدعوة لتحقيق هذه الشروط الثلاثة وذلك هو منطق التصديق والحيمنة. فالمسلم يؤمن بكل الرسالات الأديان ليس في ما هي عليه في تحريفاتها بل في ما تكون عليه بنظور التصديق والحيمنة: وتلك هي علة ما جاء في آية البقرة :124 فعنى ذلك أن من أبناء إبراهيم وحفدته من سيكونوا ظالمين فلا ينالهم عهد الله دون أن تفي الآية الاستجابة لطلب إبراهيم عامة. ومن ثم فمن أبنائه وحفدته من ليسوا ظالمين.

والتمييز بينهم هو هدف التصديق والحيمنة التي تخرج عاتى الفساد والاستبداد الناتجين عن تحريف الأديان بتوظيفها لاستعباد الإنسان بالوساطة الروحية بين الإنسان وربه في شأنه الأخروي (الكنسية) وبالوصاية السياسية بين الإنسان وشأنه الدنيوي (الثيوقراطية أو الحكم بالحق الإلهي). الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

والمثال الأبرز هو أن اليهود فهم لم يتبعوا في تاريخهم دين موسى بل هم اتبعوا دين السامري الذي وضع دين العجل وبه يسيطرون اليوم على العالم سيطرة هي سر كل الظلم والطاغوت الذي يجعل الإنسانية تسفك الدماء

وتفسد في الأرض: فقد جعلوا معدن العجل (الذهب رمز العملة أو ربا الأموال أو البنك) وصوت العجل (الحوار رمز الكلمة الحتالة أو ربا الأقوال أو الإعلام المضلل). وكل العرب الذين يدعون الإبراهيمية والتطبيع هم من عبيد العجل أي عبيد الصهيونية والصفوية الأولى تدعي حمايتهم والثانية تدعي تخريبهم.

فالإبراهيمية التي يقول بها المطبعون هي انضمام أصحابها إلى هذه الرؤية التي تسوي بين الإسلام والصهيونية المسيحية بدعوى مقاومة الصفوية وكلاهما من نفس الطبيعة: فكلتاهما تعد كل من ليس على مذهبهم عبيد لهم ولا فرق بين القول بسيادة الشعب المختار على البشر (الصهيونية) والقول بالأسرة المختارة على البشر (الصفوية). وهذه أخطر من تلك على الإسلام لأن المسلم لا يمكن أن يغتر بالصهيونية لكنه يغتر بالصفوية التي تتدرع بآل البيت وادعاء الدفاع عن حقها في حكم الأمة بالوصية وقتل كل من لا يؤمن بالإمام المعصوم. ولا فرق بين قتل من لا يقبل باستعباد الصهيونية له وقتل كل ما لا يؤمن باستعباد الصفوية له. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

وهكذا يتبين أن ما أفسد الحداثة الغربية كما قدمها النقد الديكارتي بداية والكنطي غاية هو تحولها إلى أيديولوجيا استعمارية وما أفسد التحديث الإسلامي كما قدمه نقد الغزالي بداية والخلدوني غاية هو تحوله إلى إيديولوجيا التغريب اللاواعي الذي تصور أصحابها أن التحديث المستبد بمحاكاة الغرب والتحلل من الأحياز المحددة لشروط القوة المادية (وحدة جغرافية الأمة) شرط إنتاج الثروة والقوة الروحية (وحدة تاريخ

الأمة) شرط إنتاج التراث واصلها اربعتها المؤسس لها جميعا أي المرجعية الإسلامية غير المحرفة متناظران بصورة معجبة إذ كلتاهما تنتهيان إلى النكوص إلى الإنسان من حيث هو مفسد في الأرض وسفاك للدماء والفرق الوحيد بينهما هو الفرق بين الفاعل والمنفعل بين صاحب السيد والعبد. وكل ذلك يدل على جهل هؤلاء المنافقين ما قاله ابن خلدون في كلامه على معاني الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم في تعريف الإنسان الذي كلفه بأن يكون خليفة في الأرض فرض عين خلال استعماره فيها: الإنسان "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة بابها الثاني فصله (24 في غياب هذه المعاني .يرد الإنسان أسفل سافلين لأنه يصبح عالة في رعاية ذاته

تكوينا وتموينا وفي حمايتها داخليا وخارجيا: لذلك فكل ما يسمى دولا عربية هو الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

مويات لا سيادة لها وحكامها ليسوا أمراء بل عفراء عند سيدهم يستبعد بهم الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

ما يحصل اليوم من تفتيت الأمة جغرافيتها لمنع شروط قوتها المادية وتاريخها منع شرط قوتها الروحية والحرب على مرجعيتها قرانا وحديثا ليس ظاهرة جديدة بل هو نفس الظاهرة التي بدأت منذ انتصار الإسلام في فتوحاته لتحقيق شروط الكونية التي هي مضمون الرسالة الخاتمة.

فهذه الفتوحات لم تزل تأثر الحضارات السابقة لأنها أسست الوحدة البشرية الكونية على مبدأين لا تقول بهما الحضارات التي دخل أهلها الإسلام بعضهم صادقين وبعضهم منافقين بعضهم آمنوا حقا وبعضهم كانوا مسلمين

ولما يدخل الإيمان قلوبهم كما وصفهم القرآن في كلامه على الأعراب.

لذاك فقد حصل من اليوم الأول ظاهرتان هما ما شوه التاريخ الإسلامي إما بمقتضى هذا المبدأ الذي يعني الإسلام المنافق أي الإسلام الظاهر دون الإيمان الصادق ويسمى التقية والمبدأ الثاني هو انتقام أهل الحضارات الذين أرادوا استرداد مجدهم الماضي بإضافة التخريب والتحيل إلى التقية: وذلك ما أدى إلى حلف مثلث خاصة بين اليهود والفرس والبيزنطيين. بحيث إن ما نراه اليوم من حلف بين الصهيونية المسيحية والصهيونية اليهودية والصفوية يواصل نفس السياسة الانتقامية حربا على الامة تفتيتا لجغرافيتها لإضعافها ماديا وتشتيتا الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

لتاريخها لإضعافها روحيا والحصيلة هي الحرب الدائمة على مرجعيتها قرآنا وحديثا.

فتكون وحدة الظاهرة الانتقامية جامعة بين أثر الحضارات الماضية التي تعارض مفهوم الكونية الإسلامية أي مبدأ التوحيد القرآني للبشرية بمبدأ الأخوة البشرية (النساء (1 والمساواة بين البشر الذين لا يتفاضلون إلا بالتقوى ليس بالعرق ولا بالطائفة ولا بالجنس (الحجرات13) فنتج عن ذلك حرب دائمة هدفها تحريف هذه الثورة وسيطرة ثقافة الحضارة المتقدمة على الإسلام التي هي مزيج من الهلنستية والمجوسية واليهودية والمسيحية وكلها متنافية مع هذين المبدأين.

وبدأ التحريف في علوم الملة ثم صار في سياستها. وأخصص التحريف في علوم الملة الخاتمة الخامسة: نظرية المعرفة ونظرية القيمة وما يترتب عليهما

من رؤية وجودية تدعي شفافيته ونفاذ العقل المطلق لحقيقته نفيا للغيب. أما هذه فهي في رؤيتها للسياسة والدولة ومن ثم تحريف تاريخها الذي فرض عليه تأثير بداوة الجاهلية وخبث اليهودية وحقد الفارسية ونفاق النصرانية. ولعل ابرز مثال هو تفسير القران بالإسرائيليات والنصرانيات وعدم فهم معنى المنهج النقدي القرآني للتخلص من التحريف المنهج الذي سماه القران بالتصديق والحيمنة. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

فكلام القرآن على الأديان السابقة كما بينت في الخاتمة الثالثة التي هي مركز الخواتم يحصل في الحاضر بمفعول أحداث الماضي الإسلامي والأحاديث المتعلقة به والتي سيطرت على السنة وخاصة التصوف الذي هو أهم أدوات تمرير هذه الأحاديث ويمكن أن ألخص ذلك كله في الرؤية الشيعية التي قلبت بسيطرتها على الاحاديث التي زيفت الاحداث فشوهت كل تاريخ الإسلام وقلبته رأسا على عقب بأن شيعته بطريقة جعلت استحياء السنة من ضم الإمام علي مؤامرة قتل عثمان وتنزيهه بإضفاء الشرعية على انقلابه البين واعتباره الخليفة الراشد الرابع ما يعنى اعتبار كل ما حدث بعده خروجا عن الشرعية وعن رؤية الإسلام للدولة والتاريخ. وكل ذلك لأنه ابن عم الرسول وشبه ابنه لأنه تبناه بعد أن توفي عمه خاصة وهو لم يبق عائلا.

ما أريد بيانه هو أن ما حصل وخاصة بعد أن تم تحريف كل التاريخ الإسلامي وخاصة السياسي منه بتشييع السرديات والأحاديث فغلب عليها الجمع بين أسلوب التهويد (ورمزه بيزنطيات على الكلام) والتنصير) شعوذيات عمل التصوف). وسأكتفى بالتذكير بالإحالة على مواقف زعماء

المدرسة النقدية الثلاثة أي الغزالي في فضائح الباطنية وابن تيمية في الرد على ابن المطهري وابن خلدون في تفسير الفتنة الكبرى حتى لا يتواصل الكلام على اتهامي بالطائفية من جهلوت الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

عبيد الباطنية من نخب الأعاريب الذين يأتون بالأعاجيب يخالفون من هدم الربيع في الهلال والجن والسودان ويزعمون الثورية في تونس.

والإحالة مضاعفة:

ففيها رؤيتهم لخصائص العمل السياسي عامة وهو ما يلغي كل التخريف على وصف التاريخ الإسلامي بعد الفتنة بكونه نظام الملك العضوض وأن السياسة في العهد الراشدي كان خاليا من قوانين السياسة الكونية. وسأعتمد نوعين من الحجج تاريخية وفلسفية:

1/الأولى هي مراجعة ما حدث في الفتنة الكبرى وكيف حرفت الأحداث بالاحاديث

2 والثانية هي مراجعة نظرية الدولة في الرؤية القرانية ومدى التحريف الذي يعيشه السنة إلى اليوم تصديقا لتخريف الباطنية التي صار السنة تؤمن بها ولعل الرمز هو أوهام الإخوان حول ما يسمونه الملك العضوض وصفا للدولة الأموية. وفيها رأيهم في دور التشيع والتصوف في تخريب هذه الرؤية ليس بصورة عفوية ناتجة عن الجهل فحسب بل لأن ذلك كان رؤية وظيفتها تخريب تاريخ الإسلام ونشر السرديات التي تشوه الأعلام الذين يمثلون رموز قوته المادية والروحية اللتين لولاهما ما صمد الإسلام ولما تمكن أهله السنة من تحقيق اكبر امبراطورية في الفصل الخامس عشر:

شروط الاستخلاف

الغرب من السيطرة عليهما وافتكاكهما منه في عصر الانحطاط.

الانقلاب على عثمان وقبله اغتيال الفاروق

بين ابن خلدون في كلامه على الفتنة الكبرى عللها وردها إلى ظاهرة أعم جمعت كل ما حاولت وصفه عندما تكلمت على تأثير الثقافة السابقة على الإسلام وخاصة في جاهلية العرب إذ هو ربط الفتنة بعامل أوسع من الصراع بين الصحابة فرده إلى رفض القبائل العربية الكبرى حكم قريش التي لم تكن قبيلة كبرى وهي من ثم لتستمد سلطانها من كون الرسول منها لا غير ذلك فمباشرة بعد وفاته حصلت الردة.

6 اثبت ابن خلدون أن كل "لجان" البحث التي كلفت بالنظر في التهم التي وجهها قاتلو عثمان أثبتت أنهم كاذبون وفي الحالة التي كانوا صادقين عزل عثمان الوالي المتهم كما يقتضي الشرع.

وأثبت أن عليا لم يحصل على ما يكفي لتكون له شرعية البيعة لأن جل الصحابة الموجودين في المدينة لم يبايعوه ومن ثم فهو قد فرض توليه الخلافة بالحلف مع الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الانقلابيين حتى لو فرضنا أنه لم يكن متواطئا معهم رغم أن ذلك ليس مستبعدا الأولى هي نهي عمه لما اقترح سؤال الرسول في لحظة احتضاره حول من يوصي له بالخلافة من بعده فنهاه خوفا من ألا يولي أحدا منهما مما بين أنه كان شبه واثق من أن الرسول كان سيحرمهم مما يظنانه. ولا بد هنا من التذكير بحادثين شديدتي الدلالة: الأولى هي عدم مبايعة علي

لابي بكر وتردده ما يقرب من نصف سنة. والثانية هي رفض شرط تنازل عثمان لعلي بعد أن لم يبق من الستة إلاهما بشرط وحيد هو اتباع سياسة الخليفتين الأولين وهو ما رفضه علي.

ومن ثم فالسنة التي تنزه عليا من حيث لا تعلم سفهت كل الصحابة لتبريء عليا وهو بالضبط الموقف الباطني والشيعي منهم بحيث إن الاخوان يعانون من لوثة باطنية دون وعي في كل ما يتهمون به الدولة الأموية. وعندما أقرأ كتابات "مفكريهم" استنتج أحد أمرين إما السذاجة في تصور السياسة بخلاف نظرية الإسلام أو التواطؤ مع الفكر الشيعي لأنها تؤسس لسلطان الوسيط الروحي (المرشد) الذي ينفيه الإسلام نفيا قطعيا إذ حتى الرسول لم يكن له هذا السلطان بدليل أنه لا يستمد سلطانه السياسي من كونه رسولا أو عالما دينيا بل من كونه قد بايعته الأمة واختارته حين لما أسست الدولة في المدينة وكتب دستورها. الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

والثانية أن عليا كان المسؤول عن الأمن في المدينة بدليل أنه كان من التشدد في الحكم على ابن الفاروق الذي قتل قاتله ولولا حنكة عثمان بحجة ولي المقتول بأن يدفع الدية عن القاتل لكان قد نفذ الحكم في ابن الفاروق.

وأضف حجة من عندي وهي أن انتقال علي إلى الكوفة يعني أنه كان يشعر بعدم شرعيته في المدينة ما جعله يغير عاصمة الخلافة وينقلها فيكون قد خالف الرسول والخليفتين الأولين.

الرؤية السياسية الثورية

فالإسلام كما بين الغزالي في حوار خيالي عرضه في فضائح الباطنية ينفي الحكم بالوصية الذي فرضته الباطنية في الإسلام واليهودية في المسيحية ما يعني أنها صارت حكما بالحق الإلهي لشعب مختار (عند اليهود) أو لأسرة مختارة (عند الباطنية). لكن الإسلام يعتبر ذلك مشروط بالوساطة الروحية وهو ينفيها بين المؤمن وربه وبالوصاية السياسية وهو ينفيها بين المؤمن وشأنه. وقد استنتجت المدرسة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) البنية النظرية للدولة والحكم الشرعي انطلاقا من تعريف الإنسان كانت غايته الصوغ النهائي عند ابن خلدون (المقدمة الباب الثاني الفصل :(24 الإنسان في علاقة بين رؤساء لأن الجميع الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

لهم نفس التكليف والدور في الروحي والسياسي: فهو رئيس بالطبع (مستعمر

ق الأرض بمقتضى قيامه العضوي المستمد من الطبيعة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (مستخلف في الأرض بمقتضى تكليفه وعبادته لربه) وليس كما يعرفه هيجل وماركس في علاقة بين سادة وعبيد في حرب أهلية دائمة. الرؤية ابن خلدون وبيانه منطق السياسي عامة: وقد حده ذلك في كلامه على الحروب التي جرت بين الصحابة في فصل ولاية العهد حيث بين ما اعتبره ثورة حقيقية في فلسفة السياسة عندما بين خطأ الحسين: فبين أنه يخلط ؛ بين الشرعية الخلقية والشرعية السياسية. فالشرعية الخلقية وإن كانت أسمى من الشرعية السياسية من حيث المبدأ فهي دونها حيث الفاعلية أولا وحتى من حيث شرعية أسمى من الشرعية الخلقية التي

تتنافى مع الاستراتيجية السياسية القرآنية التي تجعل حماية قيام النظام السياسي مقدمة على قناعات الأفراد بخصوص الشرعية الخلقية: ذلك أن الحسين قد يكون أفضل من ابن معاوية لكن ابن معاوية أفضل في حماية البيضة وبقاء الدولة التي تحمي الأمة. وذلك هو تعليل القاضي ابن العربي الذي قال قولته الشهيرة: الحسين قتله شرع جده أي مبدأ حفظ البيضة والدولة الذي لا بد فيه من الجمع بين الشوكة والشرعية مع تقديم تلك الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

على هذه في الظرفيات التي قد تكون أشبه بالطوارئ كما في حالة الحرب الأهلية التي كانت تهدد دولة الإسلام. ومن هنا كان حل ابن خلدون ثورة في الفلسفة السياسية: فقد وضع مبدأ عدم تأثيم السياسي ليؤسس التعدد فيها وجعل الجميع مجتهدين ولا يعتبر أيا من أطراف النزاع مالكا للحقيقة بحيث إن السياسة لا تخضع لمبدأ الثالث المرفوع ولمبدأ عدم التناقض. فتكون الحصيلة هي ضرورة الجمع ؛ بين الشرعية والشوكة ليستتب الأمن المشروط في الحماية الداخلية والخارجية في كل جماعة تستقر لعلاج شروط الاستعمار في الأرض. 2/رؤية ابن تيمية: لن أطيل الكلام في رؤية ابن تيمية فهي لا تختلف عن رأي ابن خلدون أي السياسة شرطها الجمع بين الشرعية والشوكة ويضيف إلى الرؤية الخلدونية في السياسة الشرعية إبراز طبيعة الشرعية التي هي مضمون الآية 58 من النساء أي شرطي دور الحاكم: الأمانة والعدل. والأمانة هي تطبيق القانون الذي يمثل مرجعية الدولة التي هي أمانة في رقبة القائم على الشأن العام والعدل هو تطبيق القانون على القوي والضعيف دون انحياز مع اعتبار العدل مقدما

حتى على الإيمان لأن الله ينصر الدولة الكافرة إذا عدلت على الدولة المؤمنة إذا الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

3/وكل هذه المعاني صارت صريحة في رؤية الغزالي عندما عرضها في حوار خيالي بين باطني وسني حول طبيعة الحكم وأساس السياسي من حيث هو علاقة بين الشرعية والشوكة الحائلة دون الحروب الأهلية في اجتماعات البشرية (فضائح الباطنية) .

4/رؤيتي الشخصية لا تكتفي بكل ما ورد عند زعماء المدرسة النقدية بل أعللها بمبدأ أعم ناتج عن نظام الأحكام المتعلقة بأفعال العباد في التشريع الإسلامي مفهوم الضرورة التي تبيح المحظور.

5/وأخيرا سبق القرآن على النظريات الحديثة في طبيعة السياسي عامة. فكل ما ينسب إلى القرن السابع عشر والثامن عشر في تأسيس نظرية الدولة الحديثة ما تزال دون الرؤية الإسلامية وضوحا وصلابة تأسيس: فهي لم تضع نظرية الجمهورية الشورية بالصدفة بل كان ذلك ما يحول دون أهم عيوب الديموقراطية الغربية لأنها ركنها المرجعي الاستجابة للرب قيميا وغايتها الخلقية الإنفاق من الرزق وعماد تحقيقها للشرطين فرض العين بمعنى أن المشاركة في قيام الدولة هو عين واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرطا في الإيمان وفي الانتساب

ضرورة التعدد بجعل السياسة خاضعة لعدم تأثيم التعدد على حد التناقض لأنها لا تخضع لمبدأ الثالث المرفوع (المقدمة الباب الثالث فصل ولاية العهد). الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

انحطاط المسلمين نتيجته التبعية الكونية تحريف الإسلام بتحريف علوم

الملة قديما (الإسرائيليات والنصرانيات والمجوسيات والصابئات أي ما ترتب على الرؤية المانوية ثم انتشار تحريف تاريخ الإسلام بفاعلية الباطنية والسبأية في التشيع. انحطاط الغرب والاستعمار التهديمي الكوني: ما ترتب على نوايا غزو العالم بعد انحطاط الأمة وفقدانها القدرة على حماية البيضة جغرافيا وتاريخيا وخاصة بسبب تبني المسلمين نظرية الدولة القطرية فاقدة شروط الاستعمار في الأرض وشروط الاستخلاف فيها.

والآن فلنفهم طبيعة التخلف الذي نتج عن التخلي عن شروط الاستعمار في الأرض وشروط الاستخلاف فيها وعلاقة ذلك بمقالتي حول ديكارت ومقالتي حول الإسلامولوجيا وكلتاهما كتبتا بالفرنسية ثم ترجمتا ليقرأهما الشباب الذي لا يفهم الفرنسية..

بسبب تزييف علوم الملة بالطريقتين الناتجتين عن الفصل بين:

شروط الاستعمار في الأرض

وشروط الاستخلاف فيها

لنظرية النظر والعقد

ولنظرية العمل والشرع

أي ما جهز به الإنسان من قدرة:

علمية وتطبيقاتها

وعملية وتطبيقاتها

ليكون الإنسان أهلا للاستخلاف مصدرا لقيمه الغائية وللاستعمار مصدرا لأدواته التقنية والخلقية. وقد شرحت علاقة هود وأخواتها بكل هذه

المسائل وعلينا الآن التركيز على علاقة تعريف القرآن الإنسان بجهازيه ليحقق مقتضى وجوده أي استعماره في الأرض واستخلافه فيها بحيث يتبين الأصل الذي بنى عليه ابن خلدون تأسيسه للعلوم الإنسانية بجعل علم التاريخ وما بعده أي العمل والشرع وشروطهما بوصفهما متعلقين بالغايات وهما من ثم من مجال الإرادة الحرة والجهاد والعمل والشرع مقدمين على علم الطبيعة وما بعدها بوصفهما متعلقين بالأدوات ومن ثم فهما من مجال الحكمة الراجحة والنظر الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

وهذا القلب المحرر من تحريف علوم الملة يعسر فهمه: والاعتراض هو كيف تجعل النظر والعقد من الأدوات والعمل والشرع من الغايات وكل علوم الملة ترى العكس تاما لأنهم يعتقدون أن هذين ناتجين عن ذينك. لكن علة هذا الوهم مردها إلى توهم النظر والعقد مطابقين للمنظور والمعتقد. وهذا وهم موروث عن نظرية المعرفة الساذجة التي يتوهم أصحابها أن الوجود شفاف ليس فيه غيب وأن العقل نفاذ ليس له حدود. لذلك توهموا أن العلم ليس اجتهادا يصيب ويخطئ والعقد ليس تصديقا نسبيا لا يتجاوز الممكن لما يعلمه المجتهد دون الجزم بأنه حقيقة نهائية للمعلوم والمعتقد.

فإذا سلمنا بأن علمنا نسبي وبأن ما نجهله لا متناهي وما نعلمه متناه صرنا أكثر تواضعا فيزنا بين ما نعلمه من الموضوع وحقيقة الموضوع فلا نتوهم التطابق بين علمنا والموضوع لأن علمنا ليس محيطا وخاصة عندما يتعلق الأمر بالغيب. وإذن فالنظر والعقد نسبيان واجتهاديان.

أما العمل والشرع فهما يتعلقان بما تنجزه بإرادتنا الحرة بناء على حكمتها

الراجحة فيكون المطلوب أن نجاهد ولا نكتفي بالاجتهاد أي أن نعمل بكل ما نستطيع لتحقيق كل ما نؤمن به من قيم بالحدود التي في مستطاع إرادتنا وعلينا لأن الله لا يطلب منا أكثر مما نستطيع. فيكون الأهم متعلقا بصدقنا في عملنا نية وإنجازا: الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

وذلك هو الجهاد الذي يبدأ بجهاد النفس وينتهي بجهاد معوقات التاريخ الحائلة دون الالتزام بالقيم في التعاملين بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة:

فبين البشر لا بد من التواصل الصادق أي تجنب الكذب والنفاق ولا بد من التبادل العادل أي تجنب التطفيف والغش.

وبين البشر والطبيعة المحافظة عليها لأنها مصدر الرزق المادي الذي يتقوم به كيان الإنسان العضوي ثم التاريخ المحافظة على الاستخلاف الذي هو مصدر الرزق الروحي الذي يتقوم به كيان الإنسان الخلقي.

وهذه العناصر الأربعة مستحيلة من دون حضور الله فيها جميعا بمعنى أن برهان الرب بالمعنى الذي ورد في قصة يوسف القرآنية هو الأصل في عناصر سلوك الإنسان المؤمن في استعماره الأرض وفي استخلافه فيها. ولا بد هنا من الحكم في مسألة عسيرة التصور والفهم وهي مضاعفة لأنها تتعلق بالنظر والعقد وبالعمل والشرع.

فإذا عكسنا العلاقة بين الإرادة المصحوبة بالقدرة على النقيضين خيرا وشرا فكانت محددة للغايات من جهة أولى والعقل المصحوب بالقدرة على الحكمين إيجابا وسلبا فكان محددا للأدوات الموصلة للغايات أمكن لنا أن نفهم ثمرة النقد الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

الذي توجهه المدرسة النقدية لوهم تمام العمل والشرع الساعيين للغايات وإحاطة النظر والعقد الساعيين للأدوات.

لكن ما يحول دون هذا القلب هو اعتبار العمل والشرع ناتجين عن تطبيق النظر والعقد ظنا أن العقد في النظر والشرع في العمل تابعان للديني ويخلو منهما الفلسفي بسبب وهم العلاقة المباشرة بين العمل والنظر في الفلسفي ولا يتوسط بينهما عقد وشرع. فإذا أثبتنا حتمية هذا التوسط تبين الخطأ في الترتيب بين دور الإرادة والعقل.

فالنظر الفلسفي لا بد فيه من العقد والشرع مثل الديني. لكن القائلين بالمطابقة يتصورون العلم محيطا والعمل تاما لتوهمهم أن الوجود شفاف ويخلو من الغيب وأن العقل نفاذ يخلو من الخطأ إذا طبق قواعد المنهج العلمي والكيف العمل: 1/لكن تبين أن كل معرفة مهما دقت تبقى قابلة للمراجعة والتجاوز خلال تقدم الوعي بتعقيد الوجود بحيث إن ما نعلمه من الوجود لا يتجاوز المتناهي بالقياس إلى ما نجهله الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف.

2/وتبين أن معرفة كيف العمل من باب أول يوجد في نفس الوضعية التي هي فيه أكثر بينونة منها في النظر إذ ما من عمل ننجزه يكون نهائيا بذاته بل هو ينتهي عندما نكتفي بما حصل منه وكان يمكن أن نواصل تجويده أو حتى تكميله فينتج من ثم أن الإرادة التي تواصل البحث العلمي والإنجاز العملي في سعيها للغايات ليس لها حد معلوم يمكن أن يكون نهائيا ومن ثم فإن البحث العلمي اجتهاد لامتناه لأن العمل جهاد لا متناه. فيكون عمل الإنسان المحقق للاستعمار في الأرض بق الاستخلاف إن كان صالحا

وبعدمها إن كان طالحا هو عين الجهاد اللامتناهي في عالم الشهادة وصلاحه وطلاحه يحدده ما فيه من قيم الاستخلاف أي ما يصله بما يجاوز عالم الشهادة ما يعتقده حول الغيب مصدرا لأخلاق التعامل في التواصل وفي التبادل بين البشر بالوعي بما يتعالى على ما يحول دون حسبان ما يتعالى على العاجل من أجل.

وبذلك فإن الإرادة تكون حرة إذا هي لم تهمل هذا الحسبان وتكون مضطرة إذا هي أهملته فصارت حبيسة العاجل ونسيت الأجل المحرر منه. ولما كان الإنسان لا يمكن أن يوجد فضلا عن أن يبقى من دون شروط الاستعمار في الأرض فإنه متردد بين هذين الموقفين المعبر عن حرية الإرادة ورجاحة الحكمة أو غير المعبر عنهما. وبذلك نكون قد قلبنا الترتيب بين الإرادة والحكمة -فعلنا الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الأول قبل الثاني لأنها هي المحددة للغايات ودوام السعي إليها بإيجاد الأدوات المناسبة لتحقيق الغايات بالاقتصاد في الكلفة وهو الاجتهاد.

لكن الاقتصاد في الكلفة عندما لا يراعي ما يتعالى على العاجل وينسى الأجل يمكن أن يصبح مصدرا لكل العيوب في التواصل والتبادل بين البشر فيكون مصدر الكذب في الأول والغش في الثاني وذلك هو مدار الأخلاق التي تفسد علاقات البشر بعضهم بالبعض لأنه يؤول في الغاية إلى العلم الزائف والعمل المغشوش وهما وجها التحايل بين البشر وغالبا ما يكون ناتجا عن الضرورة أو عن الجهل أو عن الربح السريع في التبادل والخداع في التواصل. وكل ذلك يكون على حساب العلاقة بالطبيعة

مصدر القيام العضوي للإنسان وعلى الأخلاق مصدر القيام الروحي للإنسان وهما فساد سياسة الأرض وسياسة الجماعة.

وهذا هو معنى الشروط الخمسة التي حددتها سورة العصر ليحصل الخروج من الخسر: فحاجة الإنسان إلى الاستعمار في الأرض لتحقيق شروط قيامه العضوي هي التي نقلته من التقويم الأحسن فردته أسفل سافلين والوعي بذلك هو أول شرط لاسترداد التقويم الأحسن تليه فروعه الأربعة التي هي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر وتلك هي عبادة الله المحققة لحرية الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

الإرادة ورجاحة الحكمة وهي لا تحصل إلا بفضل الكفر بالطاغوت المعتمد على فساد التواصل والتبادل بين البشر علتي الحرب الأهلية الدائمة بين البشر نفيا للأخوة بينهم (النساء (1 وللمساواة لأن التفاضل لا يكون لا بالعرق ولا بالطبقة ولا بالجنس بل بالتقوى أي بالتعارف بينهم معرفة ومعروفا وهو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علامة الإيمان وشرط الانتساب للخير أمة أخرجت للناس.

كيف يكون النظر مرتهنا بالعقد؟ وكيف يكون العمل مرتهنا بالشرع ؟

ما أظنني بحاجة لإثبات ذلك في العلوم الدينية. وإذن فالمشكل هو في الفلسفي الذي يعتقد أصحابه صحة المقابلة بين الفلسفي والديني بهذا المعيار ويسمون المقابلة تمييزا بين العقل والنقل. وإذن فذلك هو ما ينبغي بيانه لنكون قد فرغنا من المقدمة الأخيرة:

1/متى يقبل العلماء نظرية من النظريات حول ظاهرة من الظاهرات بمعيار الاتفاق بين أهل الاختصاص بصحتها لأن الحكم في العلم هو إجماع أهل

الاختصاص إذ إن العلم في كل لحظاته لا يسمى علما إلا بهذا الشرط إذ الحقيقة العلمية ما بين ذاتية وليست فردية مهما كان نبوغ الفرد لأن اكتشافاته تبقى مشروعا لا يعد بعد علما ما لم يحصل قبول أهل الاختصاص بصحته بعد فحصه الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

بالمنهج العلمي المتفق عليه عادة بين العلماء وأهم شروطه قابلية الاختبار التجريبي المطرد.

2/كان الفلسفي يعتبر العمل تابعا للنظر وكل قد أثبتنا أن النظر لا بد فيه من العقد شرطا لقبوله كعلم فإن إثبات الشرع في العمل المعتمد عليه بحاجة إلى شرع يحدد قوانين التعامل مع موضوع العمل إذ إن العمل في حالة الفلسفي ليس هو سيقال لكن العقد في النظر الفلسفي (علم الطبيعة مثلا) ليس العقد في النظر الديني (علم الكلام مثلا) والمعيار التجريبي ليس من نفس الطبيعة فالأخلاق مجال تجريبها هو الظاهرات التاريخية إذا اكتفينا بعالم الشهادة الذي يبين ما يترتب على فساد التواصل والتبادل والتعامل من دون رعاية الطبيعة التي منها مصدر القيام العضوي

والفيزياء مجال تجريبها هو الظاهرات الطبيعية إذا اكتفينا بعالم الشهادة التي يبين أن فساد التعامل معها قد تحصل نتائجه الوخيمة في التاريخ المديد فلا نراها إلا بعد فوات الفوت. فتكون الحاجة إلى الأخلاق في التعامل معها أيضا ضرورية ما يعني أن شروط القيام الروحي بحكم التعامل مع الطبيعة حكمه للتعامل مع التاريخ. وذلك ما كان علينا بيانه. انتهت الخواتم الخمس.

1 اك 85 ؟ كعلتا ركاللا ماصف]

2 تمضعل عتصطاعا اك <16 رعدصعقاتاما لانتو 011011 .]بن .ام بأفنتطان تتل عاغتسو ص عتطرره؟وملنطط ص مس«عسونصمنايعطء 16 53-2 .ضرم 1991, وقل و10 ,فنتوظ بأوعطانا متسوزر كك مائؤ |

3 مصماة علدفن20دم فيصم م1 ع عافع ع1 تل 15010065 ممقلا 1. 1975. 60. . 46 بصطاا رقتتة بصتعأة -فاعفق عصغاوترو نتل0 1017210017 12 يل دصمنتييسومفتل مال 002600165 قل 111 ععالرطقط 16 015:20 11 86-281 .حم معتطتاويى 1/1. عل 565غفط).

4 عسومطقتاضعك؟ عتصنة1 ع اءعقة عاطن01ل عا بفتتقفطا/ا 6. .أن 228-9 ,ررم .لكل .طقط) 1922, تعلط ,رفنت 106581125, 06

5 عدم عدم مقصمنء كك مغلستصما معتسونمدبا0 1. .ل .ذخ 1.

6 101 74-73, .0ط ملك م1 مخ

7 .م 1. 1. مك 1

659-00 .دم مععرط0 - ب 4 .وغثا آ1آ . مط 1.

7 .م وعسساوتنصصترا0 1, .ا مط .[.

2 عل#تصضيصف عطط عتوتص 1 6 غع) معسونمصرا0 1. .ا مط 1. عتا فى تمعصصسف 016 61. .م ,إهتضطاعا تدم عغادمى1 علو م0276

3 69-70 .وم ,لكر 1... مط

4 95-98 .طم ,لك 1[. مط

5 ما غاصدضة 1600116 عد عملة معتتتقال وعيمغطا0م رط وآ

420160205 .متم ة #عاطتاعنت6 لصه؟ ععسيمتيامطاد1 ألتتد علعتاعة ل2ه؟ 06 8 عافد 08591261: اقفتا عدم 0100056 عللف تدم عتحام 11050 عل ص سصعاطو«موتمصسصعا: فقولا ها «وعات1(65> 4:1 .ل تا تناتظ 7/61. مضعتعه عل المطيص ولا تنا ز عقا01178 00068 ا1ع08) 08116910 5. : 585 5 30. 2. 1907, بلاعتن عل لعطعن1 عدم 0011666 106560171656 16 101601166 (02117765

7ح ععتصحتائكة تمصعصعامقع أى عبمغطاموم بط علا 8). 5. 1859, ,كقنتوط1

110000115 وعم وعا : عفلنتاصت عت ده؟ قصماة صغلد 1. 01768 .0)ى ,فنتدظ عدم وعفتوتاده ا وعتمقامط 106601166 ع0 2 عامط ,فتتاولط 1. 1/1. تدم و5فصصمل ق1م1و01605 و1 قنه]/ا 1941. أسلعى عتون109١ قلا؟ 10650165, ع 060768 «1ه؟ ع0 1 1. 00 52

6 ععصدصه؟ 1 ,كتصعص عند حص عمتستالبب؟: ععه؟ تعنص عا بفسفى؟ عا تلتق م1 نبو معتتاغط عتعة 4 لودو ع1 كك عصغد ث1 أنقاء 71؟ 006-76 وعاأعقو 10 لاه عللةتصعاط10 صنت ["ل0؟ غآة 2 ,ل5قلتة يل مفتلتا م لتتسو انما ع1 عنا؟ تصفاقتيصت ص كللكت" ع4 فا دص صعاط ع#دغتيام 16 ,مصتتصظ .لتععتوقة دص توم قعسسونط0هوملنطم 18160178 علمصقصع م م60 .م1101 ل عصغطط تنا ععده؟ ع1 صعأاط تصعتتدي علي طسصقمصدصة؟ صم 6م1101 عه قتام ص كللك" عل آآماء.

7 صعتقتمام» عه غاعدم لحاحة 10667166 أمتاوتل01 : 1ما006 م1 قل م صمتاصضعوء قا صما صماعس نف عل قمصفم ة «عاعتقتاه؟ م1 ع0 فدح ى-او1!6 2 موص عه تصقاطص؟ صن تصقصدصماه وعدصه؟ «عنص01 16

اك مانوف 1 عتتدصمة عتو متصر م1 عل تعفد م1 ع«مقتلوطمسدر؟ ءتسوم

نندو عطعاعطو م1 عه ومتعمعم 1 عتث؟ عقنتف د عينص م1 تمل 6 تبتلفى عدم لتصموققم دص قلتاه؟ قتام متعمعم عت متتتسوط2 عفتاه؟ م1 عل تاه عه مسااعمعم تنو تنتاعى بنا101 016 1619160266 ند ,تا1016 عل ععصعايتى!1 نه ,رماتوف 1 تم قت؟ عط 011026026 ع 7 6 66059806 ما 11. ع قدصم عنسو فى ة المعسععتقتادصف اك ,تتح عتل ملفد عصنا قله م1 عا لسعم عد عان401 16 تون .عسصغدمد تنا عامل عى علمغمستطععم عع تصتوم 1 كك ملممتتقيع م1 عطضتغط زه تدمل مع 10010801266 ماوعتوم-عاع طن عتابى عنتتو عتاتننة أف16 01100026 تدمح ع2 قاعدمق عاك عتسونا0128 كن 160110116 01172155217266 مط ة ع1 كك عتصؤبى صتلماا نسل تصمعص تنه صمتوقتصصناه؟ 12 2016 ذو اتدحة ل تصفقصعوط عبتو عتمط 1 أئن .تتلموطط!1 عل صمتا]م عصتمقستتط صمفيند عان101ة .0100056

86 عصغنسسهلة نه صق مال ة عللكه عه عما6ا عاك دممناوبطط70 مآ 4 .0 6ع5018.

9 ععسوتادوء ة قتام لتقاي عد 1 عصتصصف < : 0017015 1.

فا)تتم أتدحة لتتو تعنا0ل غللتها ع قالة 0070 06058 166 عل01 الفصل الخامس عشر: شروط الاستخلاف

عالقا م1 مفغعصة «متامعتادوي1 قتتام مطععغطل صعئده ل كعتطنا عد<من»؟ 16 58-57 .تم «حسصتقصس100 16 وغل تقدص تنا صعتلما1 عتتصتم صن تاو 06م اك ععدصونت؟ عادص لقاه] ©10170173.

0 لامعلل نف ة «عللقم توم عصص 1/169 عتغم نل 01811765 ق6,]آ 1 .ملل مل ا ا .:

1 عصتصف عتنووم ووعده؟: متعتصععم كد ق01 عاصة 1/6017 8 .م ل وعاعق166 عدم صمتاتصناط.

2 ععتددل <« : فععقط انوس ع؟ 1065027165 تمل صمتوينتت م1 ع أ كتامة 1011 عل عتو مع ص نك اتمعمئه لسو «لعصغت>امد ع1 50186 توم عنو التفافئص لناء بتتتا صماء؟ عتصدحة1 انوعد كاطدغ اعد أره] 8 .م س«ضعتض 2 عل عاق ع1 فصقل عه تنا لتدعل تسو عى.

3 مالا 1100 ما ستاوطهط ستاععط صف عمسا العمف] 6 ممعطنا مطنتعنصنا 101010ا.

4 ع2 عام لي ععهةصدمنا» : 46 .م وعلمطسصفا 1, .ا مك 1. عنية لتصعصعلمقنؤم؟: اك صعتاص عصممم نك نافنص كته 10117810

عصعمدصال ص بو«طغلف وغ كنوصدن -عوم11 معتغل.

1075-6 .دم عصان لعفف ننج عااء.] 11, .ا مط 1.

7 م1 تعمسف ع2 عقتس ل : معللعصعم! مصمتابى01117م1]/٠ز < فقصفاة 16656 عل عسو بططفافد1 بصعم 12 ع صمت لصصه] 16 1629, د تقوي تعتصععم 16 : 51165ففف1016؟ وصمسمتوقعاو 2200 ع1 1641, ع0 مفنمهاما 1/1607 وعل صنتاما لقصتعل1ه1 1637, 6تتا0ف1015 فه 1160116 وقعه عيتموصم! ممتاعنق مالك 11644 ف2من0 0ط

8 تسعاطاى عل نويا ة ععفظا معاعووفي1 : 93 .ل لكر لبذ 1 11666 18 لاك

5ه 18 تن عمصووئ1/1 ة ع0 1 عافد 402. .م , .لل .ل مط

0 : تناع عصمويتمقصصف 12 ة ©17وثق035م 010215920266 18. 106

0108610108 ما عقا1!0 111, 1. نط 1. الماع قتفالا .عملناجع]

0 5101651201165 101065 و0165 51010017655107 18 106 7 .م بمسمصسمعمو1م دا عقاواا .111,

2 .ائة ,ا 11100265, 1065087165,

3 .م روعسسوتمددتبا0 111, .. مط 1.

524-7 .دم .ور(معلغصتصم .وغ 11. .ا مط 1.

445-86 .وم 3 1160. 11, .ا مك 1.

9 .م ععرطا مععفتصدم .وغا ,لا ا مط 1.

0 عصغنتينس ما مصدل»> : 401-402 .مم شذعغعطم 1, .ا خط 1. 6

عنما تنه بوق متاوتائوء تدز عتدو عاططصه؟ عد 11 بتمنتا601 1/٠) 66-60(165 عتمم عناوم 9615 عمط ع(صمل لتمعصسوعه لدم عستم 1016 ع0.».

1 د تختصلتسو ععودم متمالل»> : 539 .م ,.رط0 ع2 .طغا 11[, ا مط .1

عدم تجلتتو عتمم عوقتتم له قعللعنوف1 توم 70166 كناعل عتاو

ناه وق 01 توم ععاتتةا لك ,رقاعالك قع؟ تدم عصنا 1 :011تك2؟ 161)1], كاطتوق0م فان عمد لتتسو تصمقايسة مسسوناصوه نة] عناو 1086006 18001176 52 ملف مفغعضم تو تح لوز بلمتا 11/160112 عصغتمقامنا 18 قصما عافنصص01 12 ماين[01061076 ف9 167 16 «16

2 .م ععورط0 26 .دغاا 11. 1. مط ظ

3 عتسي1 20 صعستماع س6 ععنصلط»> : عسوتات م1 ع عاف] معطا:مط 11600669 ال قصطنغططظم #طملمر داعتتصف116 05110016ع101/ال.,»

4 746. .م 20.11.47,غ5 عل عصتائصضانا عااء1] 11, .ا مط 1. دي صتعقط عت (صعاط متضيه؟ 1 (- تسلف عتسو فلقف1 <... عصنا صعتتو عايتقصف عد لتتو كك فومط عتاتتة أناما أي -16ل1100 27م علكو لمعسعأصعتدف نه اك وتته! معط ع غتدمام" عصو]

584-75 .طم كتاعقم 26 ,كتتتتف115 1, 1. .مط 1. الفصل الخامس

عشر: شروط الاستخلاف

0(أصعصصساتعتائيصسا أي عللميمم انتماع عنا0 161081701161 1م م1 عل 7611165 كلاة.

8 دمتامؤفن ونع ملقصط عطعصماط عنعمافغفط ما تنا؟ مطتمتتة]/ا ما .ل . 1981 12 .ل 0 .ففوظ تتصعم -عادصم! كن وعللعد :وات وعل ا 444 .م ,قصمتيساعدف قل 19 5 1 أ1ا011؟ ,راآن.

9 عععمم «منت فلسسا.0!1 ورط0 2 .دغ عان؟ 11. ا .ل 1 ما 586-598. .تم ,كتمتاما1/1602 وق تتمعاصف تن معماعمسمعع 6 عدو أي 66 تعطعم10 تمن ةلنتصس1 على عل عللعتتصدوي 16696ط1] 6 أوفلت8 5 1101081016 عتجتتعا0 12 تاه 01000511000 ع نم01 داح 1066081165 لوقنتط عصمتحة عسفلعتة 1ك لتفلكوم عسغنسودنن عت عتو 010021516 رمعم 1 ععمصدجمة لممدددوعال صعتائة 11 تنو 104106165 كتنة صعاط أو قتططعانا0] فوم تصعتتصف ع1 :«... 1061006 6ع6:6ائلل عااف م تبلل عتما عنسول؟ <تبططفاغد م1 ة الصعصص1 20027

060101- توم 500005665 عصه؟ لتو 1010075 01601161658 1 عتاو

3766 ععتقصتحصف م1 لطدتية 10165, 617ص60ع 5ه 01000591 و16 162 ده كلقا/1 ..متتتعقط عت أصغصعااعة!] معنووع لده؟ كيدت؟ 1 م ة أصعصصعتاعمطرة لتو مصمتائعتو و1 لصمقطعنما وتتقتاد تتضوعدم 4 أو فلسعطتئتة علممتعمدعم ما كنول و ج1761 0م

بش «<قدمنامفده معتغتصعم ف1 لمعسعاعمكفتهة ك٫ء لتمعصسععتمل

0 وعا 1967. اا قنتوظ -06فقاظ ما 0011165, 5010023, ما صدمك؟؟ 060065 106607166 عل عتطصره؟ملنطم م6 ق026م110-0م عه 11666 ماله قط 16 : 132-133 .رم عنسامضاغسمع ع1 مط0]/٠(ميمه عتعل و1 عصه؟ عاطزيمط0«م 11061 ع كك غتصما0" م1 106665 عل عتطرره؟ -ملنطم م1 ة معللعناصوق .90110215165

1 1/1. عدم 200. د قفاصتغا ما عل عط عسعطع11 م1 106 مغطعصوعطاءلد]/ا(ست؟ قتصعدسهوفاعتتفا46 .ع6 11. .ا .ا ,ففتوظ ضعتللتا0 112-6501026

373-4 .دم 10665, قعل عتنتا12 .12

سمط عدم بان تممص م1 عن؟ مسعتاعتاص وع1 قلاحتنا؟ ,-10ع1611

3 قعميلومنضى عه ص« والمعطايامسيه11] هنصطئعا ٠ 6. 101 701 .قتت161 11626121, لط 101 مد عوطنا كتطرره؟:ملنطط 016 1م نيا كادطاعا 108), صو 5. 2 11, 50. تتعتتويما) أمظ 498- .تم بتتامان؟ 01. 497-503. 5. ,لانعطك1 عنة ع«انا) وتعص]/ا

5 5. كقصتلاء)0:5 مد علل1/ قل عل٫ا01 1016 متعتستقطص(مطط5 مط 6 غلناتت1 يصقططصط «بالماقصط عدا يتطمضع510110 بصنلتت ععاالا 3 8. ,عتم فانط سعط قتتصها.

6 ,فصو ععاوئ1 .ا 5. يتصقاا1 1. : عتروتاض ما عله ع«عتعتاوم ع1ف]

عقوا ٠ اا كا) 1922. تعستعالا ٠٠1 صصص ذا ع1021ع1ا 37, 30. 3. ظط)

7 35-34. 5. ملعاطا : تفق ص عقمطل م1 عل عاطما 1011 ع تغانه دتو 5 ,65ع101 فتتفعتفة 5212 ع أصتصتتع100ا لعل ع0عنا77 أفله؟ حص <])

تستعطعوا فل قدت عتة7 ققتحا عصطه عصتتصتءعط1-1520.,»

86 غتكه؟ عنام 111050 صعططا 1601 6ل عتطعتط يوي ضعلاء7 150. 101. 5 صصطعمالا1 هعنصطاتئءا.

9 :عل عتططه؟وملنطط عن عوط صسدعمسئا:0 باغي؟ي11 01. تت 7. .2رقعل ف صتعطت1/1 © متلتطاظ 10. معد كمتسدض16 مصمتعتاء1]1 10610751566 106" : 209-210 .؟ بلنغطا 262. 1840, مصتلاوظ معنأو بلا ل التص"قي3.

0 عتطعتطيبى عم : صسوعمسى1:0 «عصطعصتا٠ا وعصتلاعطتنة 065 عمسلل و1 صن عتم 1111050 11601616 061 تمد عت معطعع6 6120101686 تاعص ,كتتصفتتصم 7 صعط متطره؟ملتطام 1016775, التتطاعط/ 101. سمت معطا و76 صتعصناعا نصصطا/ 171211166711

1 عصغتيته 1 اا مط 1 عي عدم على : عتقم١ 6/6 7100-1:

446-7 .0م بتمتاة] 1/1601

2ه 34 .؟ .لط 2. ها ليم كا عي عقم لك : تعقص م اتقصدم 86 عل

فوط د عآمف1 م1 لفقتتة لك .

3 .م قع16 زان .تغاا مالا ا مط 1. 4 عمغطاوصتيط1 أعص اعللندظ : 59 .م 1, .ا تعسولنتتر01 مط 1.

فعاقق1 ل 616فرطا1 .12

أبو يعرب المرزوقي

ما وراء العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية

تاريخ الفلسفة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

44 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 16
الفصل الخامس 31

الفصل الأول

محاولة فهم نظرية المعرفة والقيمة التي ترفض القول بالمطابقة فتتخلص من ثم من سذاجة النظرية التي عاش عليها الفكران الفلسفي والكلامي في النظر والصوفي والفقهي في العمل وأصلها جميعا أي تفسير القرآن في حضارتنا وتفسير ما يناظره في أي حضارة أعني المرجعية المتعالية أرجعتها إلى علاقة مفهومين :

1 . المفهوم الأول وضعه أرسطو وهو مفهوم الضرورة الشرطية مبدأ يفسر به الظاهرات الطبيعية وعليه تتأسس ميتافيزيقاه أساس القول بالمطابقة بل نظرية المعرفة ونظرية .2 والمفهوم الثاني افترضت أن جاوز ابن تيمية للقول بالمطابقة فيهما يقتضيه وهو مفهوم "الحرية الشرطية" بمعنى يحتاج إلى شرح وبيان أنه الصيغة الأمثل لمفهوم الكسب الأشعري المحير.

فإذا كان مفهوم "الضرورة الشرطية" أساسا لفهم الطبيعة فإن مفهوم "الحرية الشرطية" أساس لفهم التاريخ الإنساني . ومعنى ذلك أن الضرورة الشرطية وحدها لا تكفي لفهمه لأنه لا يكتفي بالطبائع بل فيه الشرائع التي هي من وضع الإنسان وليست بالضرورة خاضعة للضرورة بل فيها خيارات غالبا ما تعارضها .

وإذا نسبنا الضرورة الشرطية إلى الخلق الإلهي فطبعا لا يمكن ألا ننسب الحرية الشرطية إلى الخلق الإلهي بمعنى أن الذي خلق ما يسلك بقانون الطبيعة هو الذي خلق ما يسلك بسنة التاريخ . وذلك فنسبة الحرية الشرطية للإنسان لا تنفي الخلق الإلهي مثلما أن نسبة الضرورة الشرطية إلى الطبيعة

لا ينفي الخلق الإلهي . وبيان ذلك يثبت سخافة الرؤية الاعتزالية لأفعال العباد وهو علة تفضيلي للرؤية الأشعرية.

فكان هذا هو المستوى الأول لاستعمال المفهوم. فهو يمكن من فهم خصومة المعتزلة والأشعرية حول أفعال العباد. وهو بهذا المعنى ترجمة مفهومية أوضح لمفهوم الكسب الأشعري . ولو كان مفهوم الحرية الاعتزالي يرضيني لما فضلت عليه مفهوم الكسب وصغته

بلغة أوضح لأنه كان يعتبر من الأحاجي والألغاز لقصور تجديد المفهومات ولعدم تحقق الرؤية التيمية في حقيقة المعاني الكلية التي يستعملها الفكر الإنساني والتي كانت تظن مقومات للأشياء وليست رموزا إنسانية للكلام فيها لا تختلف عن الألفاظ والكتابة.

وحتى ندرك ما يضيفه هذا المفهوم لإيضاح مفهوم الكسب فانطلق من مفهوم الضرورة الشرطية الذي وضعه أرسطو . فهو يعني أن نظام الشيء يكون ضروريا إذا نظر إليه من حيث علاقة الحصيلة التي تعتبر غاية قبل حصولها وما أوصل إليها من علل فيكون حصولها ضروريا إذا طابق مجرى حصولها سلسلة عللها .

هي إذن ضرورة شرطية بالغاية وبنظام العلل التي تحققها . وذلك للمقابلة بين ما مجراه ذو نظام وما مجراه يحصل بالاتفاق والصدفة . فيكون أرسطو وكأنه تخيل أن وراء الطبيعة نظاما ما هو الذي يجعل مجراها يقع ذلك الوقوع وهذا النظام قابل لأن يسر بعلاقة العلة والمعلول أو بعلاقة الغاية والوسيلة.

وفيه إذن - وإن بغير قصد - إسقاط لما يشبه نظام أفعال العقلاء . فأفعال

العقلاء تنطلق من الغاية وتعود إلى الوسيلة بمنطق التعليل : فإذا كنت أريد كذا أطلب شرطه ثم شرط شرطه إلى أن أصل إلى الشرط الأول . ثم منه أشرع في العمل . ويصف أرسطو ذلك - (وابن خلدون كذلك فصل 11 .في الفكر الإنساني الباب السادس من المقدمة) - بمنطق غاية الفكرة هي بداية العمل : وذلك بمقتضى الضرورة الشرطية.

لكن التماثل اللفظي بين أرسطو وابن خلدون يخفي فرقا جوهريا. فالغائية والعلية الأرسطية تفترض ثلاثة مستويات لميتافيزيقاه وسأفترض لها وسطين بين الأول والثاني ثم بين الثاني والثالث لتصبح مفهومة:

1. المحرك الأول أو العقل الكامل الذي لا علاقة له بالعالم .

2 . نظام السماء ومحركاتها العقلية أو النظام المحاكي لنظام الكمال والسرمدية.

3. عالم الكون والفساد أو عالم ما دون القمر.

فكما هو بين فإن هذه الأنطولوجيا المبنية على "ثيولوجيا رمزها العقل وكسمولوجيا رمزها السماء" لتأسيس الفيزياء تتضمن قياسا ضمنيا على العقل بعد إطلاقه واعتباره نموذجا يحرك بجاذبية النموذج لما يتحرك ليحاكيه لكأن العقل المحرك الأول هو المثال الأفلاطوني الوحيد الذي حافظ عليه أرسطو في نظرية الوجود والعالم . والوسيطان اللذان اضطررت لوضعهما يوجدان ضمنيا في ميتافيزيقا أرسطو:

1. الأول للوصل بين المحرك الذي يحرك دون أن يتحرك وجهاز السماء أو العالم الذي تحركه عقول تحاكي العقل الأول فوق القمر.

2 . الثاني للوصل بين حركة جهاز السماء وعالم الكون والفساد ذي المادة التي يتداول عليها الكون والفساد .

لكن كل هذه المعاني ابن خلدون لا يحتاج إليها . ماذا اعتبرت ابن خلدون في غنى عن هذا النظام الأرسطي مثله مثل ابن تيمية؟ لأن الرجلين يضعان فوق الضرورة الشرطية وكذلك الحرية الشرطية مفهوما يتعلى على كل الشروط إنه الحرية المطلقة التي تنسب إلى الخالق والآمر والتي لا توجد قبالتها ضرورة بالمعنى المعرفي ولا بالمعنى القيمي . ومعنى ذلك أن الشرطية في الضرورة وفي الحرية كلتاهما نسبية إلى المخلوقات ولا معنى لها عند الكلام على الخالق .

ولو قايست بين الفنان المبدع والفنان المقلد لكان نظام العالم الأرسطي أشبه بإنتاج الفنان المقلد ونظام العالم الإسلامي أشبه بإنتاج الفنان المبدع. والأول له مثال يحاكيه وهو مضطر بما يحاكيه والثاني يعمل بغير مثال وهو حر بإطلاق . وقد كتب الفارابي في الموضوع فاعتبر الله يحاكي في الخلق نماذج في ذاته وهو حل وسط بين المشائية والإسلام.

بعبارة قد تصدم أدعياء العقلانية فالنظام سواء كان طبيعيا أو تاريخيا يمثل "إكراها" خارجيا بالقياس إلى الإنسان لكنه لا معنى له بالنسبة إلى الله. فبالقياس إلى الله الخالق والآمر-إن آمنا به -هو نتيجة لاختياراته الحرة والتزامه به في حدود ما اختاره من نوع الالتزام وكلاهما مفتوح أمامه بلا تناه. وإذن فالشروط تالية وليست سابقة .

حتى هي فهي خيار حر لكن يعود إلى الإرادة الإلهية وذلك كالقوانين الرياضية. وإذن فعندنا حالتان: 1. الخالق والآمر وفاعليته الحرة بإطلاق

بمعنى أنه فعال لما يريد فيقضي ويقدر بحرية

مطلقة لاختيار من الممكن ما يريد. 2 . والمخلوق وينقسم إلى ما يخضع للضرورة الشرطية (الطبائع) وما يخضع للحرية الشرطية) الشرائع).

والإنسان يخضع لهما معا ولفعل الضرورة الشرطية في الحرية الشرطية ولفعل الحرية الشرطية في الضرورة الشرطية ومن ثم فهو عينة منهما ومن تفاعلهما بالقياس إليها يمكن تعديد طرح المشكل : الشارط والمشروط بنوعيهما .

فالشارط نوعان:

- مطلق) الله)
- ونسبي) الإنسان وهو معنى الخليفة) .

والمشروط نوعان:

- مطلق سلوك الطبيعة
- ونسبي سلوك الإنسان.

فيكون الإنسان نسبيا في شارطيته وفي مشروطيته بالإضافة إلى المخلوقات من حيث علاقتها باستخلافه . ومن ثم فهو خاضع للحرية الشرطية إذ له قدرة استعمال الضرورة الشرطية بفضل إدراكه لقوانين سلوكها إذا افترض الشرط وعمل بمقتضاه أو غيره ببديل منه يوجه الضرورة بمقتضى قوانينها .

وبهذا يتبين أن ما تتميز به المدرسة التي سميتها نقدية هو ما به يقابل مفهوم الله في الإسلام مفهوم الله في الفلسفة اليونانية: المسألة هي إذن مسألة ثيولوجية انثروبولوجية أو تابعة لنظرية الله وعلاقة الإنسان به . كل فلاسفتنا

ومتكلمينا وفقهائنا ومتصوفتنا بوعي

أو بغير وعي لم يدركوا هذا الفرق الجوهري بين الثيولوجيا الأرسطية والثيولوجيا القرآنية: بين الله المحرك واللامبالي بالعالم والإنسان والله الخالق والآمر والمبالي بمخلوقاته وخاصة بالإنسان يكمن الفرق الأساسي بين الرؤيتين . لكن هذا الفرق يتعجل أدعياء العقلانية لرفضه بخرافتهم الانثروبولوجية أو الكسمولوجية فيستعملون حجتين :

• واحدة انثروبولوجية ظهرت مع اليسار الهيجلي للرد على فلاسفة هيجل التي يتبناها اليمين الهيجلي لتأسيس ثورة "سياسية" لتحرير الإنسان من الإلهيات وهي القائلة إن الإنسان هو الذي خلق الله فكرة استكمالية لما ينقص ذاته (فكرة فيورباخية).

• والثانية كسمولوجية في الأصل ترد هذه المقابلة إلى خيار بين النظام والفوضى الوجودية. لكنها صارت انطولوجية عند بعض الوجوديين الذين يزعمون للإنسان ما تقول بهذه الرؤية نسبة إلى الإله وهو ومعنى الوجود متقدم على الماهية بالمعنى السارتي.

وليت من يردون عليهم يقفون عند هذا الحد بل هم يتبنون الرؤية الفيورباخية فيزعمون أن النظام الوجودي الذي يحرر من الفوضى الوجودية هو ما يدركه الإنسان من هذا العالم المادي بمعنى أنهم كما قال ابن تيمية يقولون برأي السوفسطائية دون القول بما احترزت فيه واعتبرته من الممكن اللامعلوم .

فاحتراز السوفسطائية الذي يلي القول إن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه هو أن كلامها يتعلق بما هو ممكن للإنسان. لكن الممكن

بإطلاق قد يوجد فيه غير ذلك . وهم إذن أفضل بكثير ممن يقول الإنسان مقياس كل شيء بتوهم نظرية المعرفة والقيمة المطابقة لأنه بذلك يطلق القول برد الوجود إلى ما ندركه منه .

وبهذا المعنى فالمشكل كله يرد إلى مفهوم الله أو الرب (في الإسلام هما شيء واحد لأن الإسلام يؤمن بكونية الديني أو ما يسميه دين الله الذي هو جوهر كل الأديان والذي لا يوجد شعب لم يتلقه وهو عين فطرة الإنسان الدينية) في الحالتين القرآنية والمشائية قديما والهيجلية حديثا عند حداثيينا . فإذا قسنا الله على الإنسان نقع في أحد حلين :

. إما رفع الإنسان والطبيعة إلى مقام الله وهذا هو مضمون الأفلاطونية والهيجلية .

ا ل ل والأول يسميه ابن خلدون حب التأله . والثاني يمكن تسميته بالإخلاد إلى المادية. وهو ما يعني أن الفكر عندنا راوح بين الأفلاطونية والهيجلية إذا حافظ على شيء من الروحانيات وبين الأرسطية والماركسية إذا اعتبر العالم المادي مستغنيا عنها لأنه يتضمن نظامه فيه ولا يستمده مما يتعالى عليه . فالمحرك الأول لا علاقة له بالمادة) أرسطو) والمادة ليس لها ما يتعالى عليها (ماركس) . وبهذا المعنى فعلماء الكلام المسيحي في القرون الوسطى كان محقا عندما اعتبر الرشدية ملحدة لقوله بمفهوم للألوهية لا يختلف عن مفهومها المشائي .

لكن النتيجة واحدة سواء رفعنا الإنسان والطبيعة إلى مقام الله أو حططنا مقام الله إلى الإنسان والطبيعة فالأمر في الحالتين يعني القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة والمقياس واحد وهو ما به وقع الرفع أو

الحط . إذ في الحالتين تحصل المطابقة. وهذا لعمري يتنافى مع المفهومين .

فمفهوم الضرورة الشرطية ومفهوم الحرية الشرطية ليسا متعلقين بالإنسان والطبيعة كلا على حدة بل إن الإنسان يشعر بأنهما حاصلان في كيانه هو ثم في رؤيته للطبيعة التي يتعامل مع ما فيها من ضرورة شرطية بما فيه من حرية شرطية وإلا لما علمها وما استطاع تغييرها بتغيير عناصر السببية التي تحكمها .

فلو كانت السببية مطلقة وغير قابلة للتغيير بتغيير عناصرها لما استطاع الإنسان علمها والعمل بها والتأثير فيها . فعلمها يتأسس على أنه يستطيع الاستقلال عنها لأنه ليس مجرد مرآة عاكسة بل هو يتصور عدة فرضيات حولها وهو ما ينفي كونه مرآة تنعكس عليه انعكاسا ضروريا والعمل بها يتأسس على تغيير عناصرها لتغيير نتائجها وذلك هو معنى الحرية الشرطية.

فيكون الثابت في الضرورة الشرطية هو العلاقة الشرطية وهي صورة القانون السببي. فإذا علم الإنسان هذه الصورة استطاع أن يغير مضمونها فيبقي على القانون ويغير فاعلية

المضمون : كمن يغير قيم المتغيرات في العلاقات الرياضية . وما كان يمكن له أن يفعل لو لم يكن هو ذا حرية تمكنه من التعالي على الضرورة لئلا يكون مرآة تنعكس الضرورة على فكره .

وجدنا الآن نظام العقد الذي قد يفهمنا العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية وما يتدانى دونهما وما يتعالى فوقهما بوصفهما مقصورتين على علاقة الإنسان بالعالم أي على ما يتدانى دونهما وليستا قابلتين للتطبيق

على ما يمكن أن يفترض عقلا ما وراء لهما متعاليا عليهما . فالمعاني الكلية الذهنية النظرية والمعاني الكلية الذهنية العملية يمثلان نماذج مثالية لما دونهما ولا نعلم طبيعة علاقتهما بها وراءهما .

ومعنى ذلك أننا نوجد أمام خمسة عوالم من الوجود مختلفة:

1. عالم المعاني الكلية الذهنية النظرية) الرياضيات) .

2. والمعاني الكلية الذهنية العملية) الاخلاقيات) .

3. عالم الطبيعة الذي تحكمه قوانين الضرورة الشرطية.

4. عالم التاريخ تحكمه سنن الحرية الشرطية .

5. وكلها فوقها ما نتصوره مصدرا لها جميعا ومؤسسا لوجودها ولمعلوميتها ولقيمتيها وكلتاهما نسبيتان إلى الإنسان توحيان بوجود ما هو محيط بما ورائهما. فنكون أمام

موقفين : فإذا أطلقنا العالم الذي دونهما وتوهمنا أن علمنا به مطابق لحقيقته اعتبرناهما محض خيال لعدم تطابقهما معه .

وإذا نسبناه بالقياس إلى ما وراء نفترضه له ولم نطابقه بعلمنا اعتبرنا علمنا محض صورة نسبية لا يتحقق فيها التطابق مع العالم الخارجي الذي هو بعض أعيان عالم المثال الذي تمثله الرياضيات بالنسبة إلى الطبيعيات والاخلاقيات بالنسبة إلى التاريخيات . وإذ كانا لا يطابقان العالم الخارجي وكنا لا نعلم مصدرهما فإننا نعتبرهما ممثلين لعلاقة أخرى بالعالم الخارجي تثبت لنا نسبية علمنا به دون أن ندعي أن علمنا به محيط . وبذلك تتحدد نظرية

الفصل الثاني

من قرأ محاورة التيماوس (أفلاطون) ونظرية الصلح (هيجل) والمقالة الثانية عشرة من الميتافيزيقا (أرسطو) ونظرية المادية الجدلية (ماركس) يدرك أن فكر المسلمين الوسيط كان حبيس فكر أفلاطون وأرسطو وأن فكر المسلمين الحديث بما فيه فكر الإسلاميين إذا حاولوا التظاهر بالحداثة كما في استعمالهم للصراع الجدلي تحت مفهوم التدافع الذي لا وجود له في القرآن الكريم بل الموجود ينفيه تماما أو يعتبره موقتا محددا لأنه يلغي عالم الدفع والمشاركة الذي تلغي دور الله فيه صار حبيس فكر هيجل وماركس ..

ولذلك فهاتان الرؤيتان القديمة والحديثة تشملان الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء والمفسرين القدامى والمحدثين في ثقافتنا الحالية. واعتقد أن الأمر طبيعي جدا لأنه من العسير التحرر من الرؤى العامية التي تعتبر الفكر مرآة عاكسة لما يسمونه "الواقع" حتى وإن هذبت هذه الرؤية العامية بالاحترازين المتعلق بتنقية لغة العلم ومنطقه (وهو أهم عمل قام به أرسطو في كتاب العبارة والمقولات وتطبيق التحليلات الأولى كح الثانية) .

لكن المعرفة والقيمة أعقد مما كان يتخيله الفلاسفة الأول لتحديد علاقة الأشياء في الأعيان بصورها في الأذهان . فقد كان سؤالهم: هل الإنسان يدرك الشبيه بالشبيه أم يدرك بالشبيه المختلف . واستقر الرأي على أنه يدرك المثيل بالمثيل وهو أساس القول بنظرية المعرفة والقيمة بمطابقة ما

في الأذهان لما في الأعيان ورد الوجود الخارجي إلى إدراكه الإنساني.

ولست أنفي وجود مثل هذه المطابقة بين ما يدركه الإنسان وما يناسبه من الوجود بل أنفي أن يكون ما في الأعيان هو ما يبدو للأذهان إذا تصورناه حقيقة ما في الأعيان . فهذه الحقيقة هي المجهولة لأن العلم يبين أن ما نتصوره اليوم حقيقتها نكتشف غدا أنه ما بدا لنا حقيقة وهو صورتنا عنها صورتها الإضافية إلى مرحلة إدراكنا خلال تطوره وتطور أدواته.

ل اللا الطبيي قب 217. 5 ب الإنسان من رؤية ما يعيد الأشياء إلى نصابها وهو أنه توجد حيوانات مجهرية لا نراها بالعين المجردة . فالمطابقة الوهمية هي التي جعلتنا نتصور قبل ذلك نظرية التولد الطبيعي ونتخلى عنها بعده بما نتصوره مطابقا ثانية .

وقد يكون المثال الأكثر مناسبة لعصرنا نظرية الذرة . فقد بدأت بوصفها تمثل آخر أجزاء المادة وغير قابلة للقسمة . وكنا نعلم أنه لم يعد أحد يعتقد ذلك . وقد نصل إلى لحظة لن يبقى فيها معنى للفرق بين المادي واللامادي . لا أريد أن أتجاوز المعلوم حاليا . مما يعنيني هو أنه ليس ثابتا بل متغير .

وهذه الوضعية توجب تغيير نظرية المعرفة ونظرية القيمة والتخلص من القول بالمطابقة دون حاجة للفصل الكنطي بين الظاهر والباطن في الوجود لأن ضمير نظريته هو القول بأن العالم واحد وأن الاختلاف بين ظاهر الشيء فينومان 0:501:- 76: وباطنه نومان أو الشيء في ذاته ١اءن: ند ع110 1016ل حين أننا نميز على الأقل بين عالمين حقيقيين مختلفين تمام الاختلاف لكن لا أحد منهما دون الثاني حقيقة. فلا الأول ظاهر الثاني

ولا الآخر باطن الأول.

وقد نعتبر العالمين في علاقة مماثلة للوجود من منظور خالقه أو الله والوجود من منظور خليفة خالقه أو الإنسان . ولا يمكن أن يكون الوجود من منظور الإنسان مطابقا للوجود من منظور الله وإلا لكانت إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده مطابقة لإرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده . وإذن فالوجود فيه على الأقل عالمان وثلاث صور أو ربما عوالم بعدد المخلوقات -ونحن نهتم بالعالمين من المنظورين الإلهي والإنساني أو من منظور المستخلف ومنظور الخليفة وهو موضوع القرآن:

1. عالم الشهادة الذي نعيش فيه بحواسنا .

2. عالم الغيب الذي نعيش فيه بوجداننا .

3. صورة رياضية مثالية للطبيعي من عالم الشهادة.

ب ل 0 مز عالم "-" 0

5. صورة غير محددة الطبيعة نقيسها على الأولى في الخلق على الثانية في الأمر والقرآن يوحي بذلك: فكل كلامه على الله وفعليه خلقا وأمرا يثبت أن الخلق بقدر (رياضي (وأن الأمر بقيم) اخلاقي (وكلاهما بفعل كن عند الفعال ما يريد

ولهذه العلة اعتبرت مسعى المدرسة النقدية كان هدفه التخلص من الرؤية اليونانية التي سيطرت على كل علوم الملة الغائية الخمسة) التفسير والفلسفة والكلام والتصوف والفقه (والأداتية الخمسة) اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات ونظرية الرمز) ومحاولة تكوين رؤية بديلة تفهمنا الرؤية

القرآنية لكنها عجزت دون ذلك لأنها لم تضع مفهوم المقدرات الذهنية العملية قياسا على النظرية بسبب غياب مفهوم «الحرية الشرطية» الذي لامسته المدرسة الأشعرية بمفهوم الكسب الذي بقي غامضا فلم يساعد على وضع رؤية

وما حال دون فهم هذا المشروع العظيم في محاولات الغزالي قبل نكوصه الصوفي والفلسفي وابن تيمية وابن خلدون أمران لا بد من تجديدهما:

1. الأول وهو بديهي ومعلوم أعني لغة الفلاسفة والعلم التي تستعمل المصطلح الأفلاطوني والأرسطي حتما كما يستعمل حداثيونا اليوم المصطلح الهيجلي والماركسي .

2. فهذا المصطلح يوحي كله بأن مستعمليه يعطونه دلالته التي له عندما ينبني على نظرية المعرفة والقيمة المطابقتين أولا . كان الاستعمال الجديد عند الثلاثة خفيا إلى حد أن ما أقوله قد يبدو من خيالي وليس حقيقة .لا أعمالهم .

لذلك أكثر من الشواهد . وقد بدأت في شبابي بالمقابلة غزالي - ابن رشد . فلا أحد يشكك في أن ابن رشد يمثل الإخلاص المطلق لفلاسفة أرسطو . وأن تهافت التهافت يثبت أن تهافت الغزالي استهدف أهم مسألة تعني ابن رشد من حيث إخلاصه المطلق لفلاسفة أرسطو . ولهذه العلة بدأت بمعركة التهافتين : فهي ما سعيت منذ السبعينات -وأنا شاب - إلى اليوم وقد تجاوزت السبعين إلى حسمها .

ولا أعجب إذ بقي بلا قضي شيء منهما إلى أن يأخذ الله أمانته. رغم أن تطور المعرفة الإنسانية يبدو قد أنصف الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ضد

كل علماء الملة سواء كانوا علماء دين أو علماء فلاسفة وسواء تعلقت علومهم بعلوم الغاية أو بعلوم الأداة . المدرسة النقدية - العلماء الثلاثة-كانت أقرب إلى الصواب.

وما قدمته إلى الآن في هذه المحاولة تمهيد للإشكالية التي هي موضوعها: طبيعة العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية منطبقتين على علاقة الإنسان بالعالم وغير قابلتين للانطباق على خالقهما وآمرهما : فالحرية المطلقة التي تتصف بها أفعاله خلقا وأمرا لا تخضع لشروط الحرية ولا لشروط الضرورة . وحتى أوضح ذلك أعود إلى مفهومين :

1-الأول هو مفهوم المعاني الكلية في المقدرات الذهنية التي تهم كل علاقات الإنسان

.1 الثاني هو مفهوم علوم الطبيعية وعلوم التاريخ وكيف تختلف كليا عن هذه المقدرات الذهنية لأنها فاقدة للأولية والكلية والمحضية والبرهانية.

ولما قست المقدرات الذهنية العملية على المقدرات الذهنية النظرية بدا وكأن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود مماثلة لما نفترضه في تصورنا لمقومات الذات الإلهية وهي عين شعورنا بما نعتبره مقومات في ذواتنا . وما كنا لنعتبرها مقومات لو لم نكن نقول بنظرية المطابقة المعرفية والقيمية. لكنها في الحقيقة هي تثبت نظرية عدم المطابقة لأننا لا نعلم مقومات ذاتها بل نرمز إليها بهذه المعاني الكلية وهي إذن نظام رمزي نتصور به ذاتنا ونعبر به عنها تطبيقا لنظرية ابن تيمية الذي يعتبر المعاني الكلية مثل اللغة والكتابة رموزا وليست مقومات .

وهذه الرموز التي ندرك بها ذاتنا ونتصور أنها مقومة لها لأننا نتوهم أننا نعلم

ذاتنا على ما هي عليه للقول بالمطابقة قولا خاطئا: فالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود رموز وعلامات ندرك بها ذواتنا ونعبر عنها بها لكن ذواتنا مقوماتها مجهولة وهي من

اال لاس يي مقدرات ذهنية بها نتصور ذواتنا ونقيمها .

لو حاولت مثلا أن أحصي أوجه الهجاء الممكن لوجدت أنها تتعلق إما بنفي حرية الإرادة أو بنفي صدق العلم أو بنفي خيرية القدرة أو بنفي جمال الحياة أو بنفي جلال الوجود أو باستنقاصها في المهجو . والمدح يتمثل في عكسها أي في حرية الإرادة وصدق العلم وخيرية القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود وهي إذن علامات نشير بها إلى الخصال الممدوحة والمهجوة للشخص بحسب عادات التعبير في تواصل الجماعة حول الأشخاص من خلال

علامات العلاقات الجماعة. وإذن فهي علامات وليست مقومات . ولأنها علامات ظنت مقومات . لكن هذه العلامات لا

تعني أننا نعرف بحق حقيقة الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وخاصة حقيقة حيازة من ننسبها إليه لها . ولذلك فالفقه يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر بمعنى أن حقيقتها لا يعلمها إلا الله . انتقلنا إلى عالم آخر.

وعلماء الكلام الإسلامي يستعمل نفس هذه المعاني الكلية التي هي تقديرات ذهنية بالمعنى التيمي للكلام على الذات الإلهية ويعتبرها صفات ذاتية بمعنى أنها له من حيث ذاته. لكنها رموز لموضوعها في التواصل بين افراد جماعة معينة في ثقافة معينة وليست مقومة من يوصف بها أو تنسب إليه . لكنهم يستعملونها للكلام على صفات الله الذاتية وضمنيا هم يقيسون

الله على الإنسان الذي يعتبرونه متقوما بها. والأشاعرة أضافوا الإرادة ولم يكتفوا بالعلم والقدرة والحياة والوجود. الإرادة هي رمز الحرية شرط البقية وهي المقصود خاصة بمفهوم الحرية الشرطية أو الكسب.

فصرنا أمام إشكالية لم يصرح بها علم الكلام وكان ينبغي أن يفعل: هل ما يطرح حول أفعال العباد في علاقة بالضرورة الشرطية والحرية الشرطية يمكن أن يطرح كذلك حول أفعال الله؟ إضافة الإرادة عند الأشاعرة الأول هي علة ثورتهم على الاعتزال..

الفصل الثالث

فمن يعرف الذات الإلهية بهذه الرموز التي اعتبرت صفات مقومة قياسا على الإنسان وباحتراز ليس كمثله شيء كما يفعل القرآن يخلط بين كونها رموزا للكلام على الله حتى لو جاءت في نص القرآن - لأن القرآن يخاطبنا بما نفهم - وبين اعتبارها صفات للذات الإلهية.

ومن ثم فالمفروض أن يقولوا إنها مقومة حتى لو وصفوها بكونها إذ وجودها الذاتي له لا يختلف عن القول إنها مقومة للذاتي في الذات . والقصد بالذاتية المعنى القديم وليس الحديث - أسنسيال أو جوهرية وليس سيبجاكتيف بمعنى النسبة إلى الذات الإنسانية العارفة. وكونها ذاتية لا ينفي أنها "زائدة" على الذات التي هي ذاتها .

فمعنى "ذات الصفات" هو صاحبتها لأن "ذات كذا" ليس إلا مؤنث "ذو كذا" . فتكون ذات الله غير صفاته المقومة أو تكون ذاته مقومة بمتعدد فيكون إلها غير واحد ولا صمد . وما أن نعتبر المعاني التي نعبر بها عن الله

أو عن أي شيء مقومات وليست رموزا كما يقول ابن تيمية تماما كالألفاظ والكتابة. ففي تلك الحالة لا فرق بين التشبيهي والتنزيهي: كلاهما لا يمكن أن يتصور المعاني الكلية إلا مقومة للموصوف بها .

لكن اعتبارها رموزا اختيرت للتعبير عما يمكن أن نتصور به ليس ذاته ولا صفاته بل "رموز أفعاله" التي تتجلى لنا آياتها في الآفاق والأنفس فذلك هو عين ما يقوله القرآن الذي يخاطبنا بما نفهم وينبهنا إلى أن الشيء في ذاته لا يرد إلى الرموز التي لا نستطيع تصوره بدونها مثل أسمائه لندعوه بها (الاعراف (80 ويسمح بأن ندعوه بأي منها (الشورى110).

وما نراه ليس أفعاله بل هو آياتها -وهي رموز ترمز إلى أفعاله - التي تتجلى في ثمراتها في الآفاق و الأنفس أي ما دعانا للبحث فيه لتبين حقيقة القرآن وهي ما يرينه من آياته المتجلية في الآفاق وفي الأنفس . فيكون نظام العالم الطبيعي والعالم التاريخي ونظام كيان الإنسان كلها أمثلة مما يمكن أن ننسبه إلى ثمرات أفعاله من قوانين وسنن وحكمة؛ وظيفة المعادلة الوجودية.

العباد - فإنهم في الحقيقة أثاروها ضمنا بمجرد أن أثاروا إشكالية أفعال العباد بين الجبر والاختيار وإشكالية الخلق في علاقة بالسببية أو بلفتنا هنا بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية. فالذين تكلموا على الحرية الإنسانية المطلقة لا يمكن أن يجهلوا أن بذلك يتجاهلون معطيين إذ تجاوزوا حدين:

1. تصوروا الإنسان فوق قوانين الطبيعة بمعنى نسبة الحرية المطلقة له باستغنائه عن ضرورتها .

2. ويترتب على ذلك تأليه الإنسان وهو معنى اتهامهم من السنة بمشاركة

الإنسان في هذه الخاصية الإلهية إذ اعتبروه خالقا لأفعاله ويلزم عن ذلك أنه في حرية خالقها في أن

ومن ثم فلا يمكن حل القضية الخاصة بالإنسان والمتعلقة بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود إذا اعتبرناها مقومات وقلنا بنظرية المطابقة المعرفية والقيمية أبدا . كان لا بد إذن من اعتبار المعاني الكلية مقدرات ذهنية رامزة لحقائق هي مطلوب البحث لكن علمها المحيط مستحيل على الإنسان.

وهذا الامتناع لا ينفي أن ما نعلمه حقيقي وليس مظاهر. فالحقيقة الإنسانية متناسبة مع ما كلف به أي مهمتيه معمرا للأرض ومستخلفا فيها . والاستخلاف يحدد القيم والتعمير يحدد المعرفة. وكلتاهما - المعرفة والقيمة -غير مطابقة لما عليه الأشياء في ذاتها التي لا يعلمها إلا صاحب العلم المحيط الله سبحانه جل وعلاء

وإذن فالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود من حيث هي كلها مطلقة ولا متناهية ولا محدودة ولا معلومة على ما هي عليه هي صفات أفعال الله. وهي كلها مقدرات ذهنية عملية لا يمكن للعمل الإنساني تعميرا واستخلافا أن يستغني عنها ولا عن المقدرات الذهنية النظرية التي هي أداة أداتها ؛ فالعلم أداة والقيمة غاية.

فكون الإنسان خليفة يعني أن مستخلفه أعطاه ما يجعله قادرا على ما كلفه به من حيث هو مستعمرية الأرض ومستخلف فيها . وهذا لست أنا الذي أقوله ولا أحتاج لتأويل لقوله . فهو كل حبكة القرآن من مشهد الاستخلاف إلى الفرصة الثانية التي أعطيت لآدم وحواء بعد العصيان إلى

كل تاريخ التحريف في تاريخ الإنسانية حيث يتلازم تاريخ الأديان وتاريخ الإنسان في فلسفتين متلازمتين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ كما بينت في شرح الرموز الواردة في سورة هود وعلة ما قاله الرسول فيها وفي أخواتها .

واستعراض القرآن لهذا التاريخ هو لبيان تاريخ الرسالات وكيف حرفت في التاريخ ما يعطينا فلسفة الدين وفلسفة التاريخ بداية مما فطر عليه الإنسان وفرصتاه في الجنة وبعد الاخراج منها وغاية هي التذكير النهائي بذلك وبشروط تحقيق المهمتين أي التعمير بالعلم والعمل على علم بقيم الاستخلاف .

فتكون قيم الاستخلاف ليست شيئا آخر غير: الإرادة الحرة والعلم الصادق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل . وعكسها هو قيم التخلي عن الاستخلاف. وبهذا المعنى عرف ابن خلدون الإنسان بأنه "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . وهذه القيم الخمسة هي أساس استراتيجية القرآن لتوحيد البشرية بسياسة التربية المتحررة من الوسيط بين الإنسان وربه والحكم المتحرر من الوصاية بين الإنسان وأمره.

وبذلك يتبين أن النموذج النظري الذي وضعته وسميته المعادلة الوجودية هو في آن نموذج صورتنا الرامزة إلى الإنسان وإلى الوجود كله من حيث علاقة الإنسان به وعلاقته بما ورائه كما يعرضها القرآن وهي كذلك بنية القرآن نفسه : قلبها علاقة الإنسان المباشرة بالله وغير المباشرة معه من خلال علاقته بما يحيط بهذه العلاقة يمنة) العالم الطبيعي وما بعده) ويسرة) العالم التاريخي وما بعده) .

فعلى يمين العلاقة المباشرة نجد علاقة الإنسان بالطبيعة وما بعدها أو

بعلاقتها بالله. وعلى يسارها نجد علاقة الإنسان بالتاريخ وما بعده أو بعلاقته بالله. فيلتقي مرة ثانية

علاقة الله وعلاقة الإنسان بالعالمين بما بينهما من علاقة مباشرة تتكرر مرة ثانية إذا أغلقنا الدائرة في المعادلة.

لن أطيل الكلام في المعادلة الوجودية فقد خصصت لها عدة محاولات . ما يعنينا في هذه المحاولة هو علاقة الضرورة الشرطية بالحرية الشرطية اللتين تمثلان جناحي العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه وكيف تمكن الإسلام من تعريف دورهما التحريري من خلال تحريرهما من الوساطة الروحية في التربية والوصاية المادية في الحكم .

فالوساطة تزيل العلاقة المباشرة بين الله والإنسان . والوصاية تزيل العلاقة المباشرة بين الإنسان والجناحين أي مجال التعمير ومجال الخلافة. فيفقد الإنسان قدرة التعمير بفعل استبداد الوساطة (التربية) ويفقد إرادة الاستخلاف بسبب استبداد الوصاية) الحكم (: الغاشية 21-22 : إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر.

فإذا كان الرسول ليس إلا مذكرا فمعنى ذلك أنه ليس وسيطا وربما ذا صلة مباشرة مع الله تكون مشروطة في صلة الإنسان بربه بل كل إنسان له هذه العلاقة والرسول يذكره بما نسيه ولا يعلمه شيئا لا يعلمه لكونه ما يذكره به مرسوم في كيانه من حيث هو مكلف بالتعمير وشرطه أن يكون مجهزا للنظر والعقد بذاته .

وللتيسير فنحن أمام تعليم سقراطي وحكم شوري . التربية تذكير وليست وساطة روحية وهي المرحلة الأولى من تحرير الإنسان مما يفقده شرط

كونه رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والمرحلة الثانية هي تحريره من استبداد الحكم الذي أصبح أمر الجماعة وليس سيطرة شخص لئلا تفقد رئاستها بالطبع والخلافة. ومن يعرف تاريخ

الرسالة وقرأ الغاشية 21-22 يعلم معنى أن الرسول نفسه ليس إلا مذكرا في التربية وليس

1 أن رمز التربية التحريرية التي ليس فيها سلطة روحية وسيطة هي المرحلة المكية. .2 وأن رمز الحكم التحريري الذي ليس فيه سلطة سياسية وصية هي المرحلة المدنية.

ومن يدعون وراثته من العلماء والأمراء أعادوهما حتى وإن لم تعلن السنة ذلك صراحة كما أعلنته الشيعة. وما فطر الإنسان عليه مضاعف . فالتعمير يقتضي تجهيزه بشروط النظر والعقد أي القدرة على إبداع المعاني الكلية الذهنية النظرية أداة لوضع قوانين الطبيعة وتطبيقها . والاستخلاف يقتضي تجهيزه بشروط العمل والشرع أي القدرة على إبداع المعاني الكلية الذهنية العملية لأداة لوضع سنن التاريخ وتطبيقها .

لا يوجد عاقل سواء كان مسلما أو غير مسلم أحب المسلمين أو كرهم لا يمكن إذا قرأ القرآن بأمانة العلم وشروطه يمكن أن ينفي شيئا مما ذكرت بوصفه سدى القرآن ولحمته أو أن يدعي أني أثبت ذلك بطريقتي علم الكلام الزائفتين:

1. خرافة قيس الشاهد على الغائب .

.2 وخرافة التأويل لرد النقلي إلى العقلي .

ولست بحاجة للتذكير أن ابن خلدون يعتبر التربية والحكم العنيفين مفسدين لمعاني الإنسانية أي يحولان دون الإنسان وأن يبقى "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" لأن الأولى تجعل الوسيط والثاني الوصي هو الرئيس بدلا منه ويصبح هو عبدا له بسبب الوساطة والوصاية: تلكما هما ثورتا الإسلام .

وهما الثورتان اللتان ألغتهما علوم الملة الغائية الخمسة: التفسير وفروعه الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية بمنهجي قياس الشاهد على الغائب ورد المنقول إلى المعقول بالتأويل . وطبعا فالغائب هنا ليس ما ليس حاضرا بل هو الغيب الذي نعلم أنه حاضر لكنه ليس معلوما بالجوهر لأن شرطه الإحاطة.

وقد بينت أنه لا يوجد معقول من دون منقول: فالمعقول في كل معرفة هو شكلها لا مضمونها الذي هو منقول حتى في الفيزياء لأنه ذلك هو معنى التجربة وتلك هي علة قول ابن تيمية بأن القياس لا يكفي لعلم الموضوعات الخارجية بل لا بد من مضمون منقول مستمد من التجربة الخبرة بها والتجريب عليها .

ليس الغيب ولا حتى دعوى الإحاطة بالشاهد . فكل أدلة القرآن مستمدة من قوانين الطبيعة أو من سنن التاريخ . والرسول ينفي عن نفسه العلم بالغيب . والتذكير يعني أن من يذكره الرسول نسي ما يذكره به وتعليمه إذن ليس تعليمه ما يجهل بل تذكيره بما يعلم .

- الفصل الرابع - ها قد تخلصت من الطريقتين الكلاميتين ولكن مباشرة لأن ذلك مستحيل ما ظللنا نقول

التحرر من المطابقة مبنيا على نظرية في المعاني الكلية تنفي عنها كونها مقومة للأشياء وتثبت أنها رموز.

ومن ثم فقد وجدنا الطريق الذي تمكن من تجاوز التيمية إلى تيمية محدثة ببيان أنها قادرة على تحقيق غايتها أي بيان أنه لا يمكن أن يتعارض ما كان يسمى نقليا وما كان يسمى عقليا وذلك بطريقتين أصبحتا ممكنتين بفضل ثورته:

1. فأولا ببيان أن العقلي لابد له من مضمون إذا كان علما للموجودات الخارجية وأنه لا يمكن أن يدعي العلم المحيط فضلا عن العلم الأولي والكلي والمحض والبرهاني . وهو حينئذ ذو مضمون نقلي بمعنى أنه منقول عن موضوعه ولو فرضيا . وهو معنى المعاني الكلية التي صارت عنده رموزا للإشارة إليه لا مقومات.

2. وثانيا لأن النقلي الصحيح لابد له من نفس المعاني الكلية التي هي رموز للإشارة إليه لا مقومات له وعند انطباقه على الوجود الخارجي يكون في نفس الوضعية أي أنه ليس أوليا ولا كليا ولا محضا ولا برهانيا .

والعقلي الأول المتعلق بالمقدرات الذهنية النظرية يصاغ في صوغ قوانين الطبيعة. والعقلي المتعلق بالمقدرات الذهنية العملية -وهو إضافتي - يصاغ في صوغ سنن التاريخ. وهما كلاهما معاني كلية مقدرة ذهنيا ليس لها مثيل في الوجود الخارجي . لكنها شرط علمه لأنه لغة الترميز لمضمونه ولشكله أو للمقول فيه ولقول المقول فيه . ولغة الترميز هذه هي الرياضيات شرط الطبيعيات في الأول وهي الاخلاقيات شرط التاريخيات في الثاني .

والخلاف يدور حول الثاني لا حول الأول علما وأني وضعت الثاني قياسا

على الأول . ولا أحد يشكك في أن الطبيعيات مستحيلة من دون الرياضيات مطبقة على المضمون التجريبي سواء كان فرضيا أو إمبيريقيا . لكن الكثير يعتبر قيس ما كان يسمى نقليات في علاقتها

بالمضمون التاريخي سواء كان فرضيا أو إمبيريقيا هو ما لم يدر بخلدهم لأنهم يتصورون النقليات من الخيال لكن الأخلاقيات مطبقة على التاريخيات تشبه الرياضيات مطبقة على الطبيعيات من حيث وظيفة الصوغ المعرفة والتوصيف القيمي .

وهنا لا بد من إشارة إلى إشكالية طرحت خلال محاولات الفكر الغربي في نهايات القرن التاسع عشر وهي إشكالية حياد المعرفة العلمية القيمي . لكني اعتقد أن الحياد القيمي لا ينفي أن القيم يمكن أن تعلم بحياد قيمي . وفي ذلك خلط بين العلم الذي من الضروري أن يتحرر قدر المستطاع من التقييم والموضوع الذي يمكن أن يكون التقييم نفسه .

فعلم القيم يمكن أن يكون محايدا إذا كان كلاما على قوانين القيم عامة وليس تطبيقا للقوانين على تقييم الحالات الخاصة فيكون استعمال العلم هو القيمي وليس تحصيل العام . وفي حالة الاستعمال لا يمكن لأي علم أن يكون محايدا ١

بوسعنا إذن أن نمر إلى الكلام في العلاقة بين الضرورة الشرطية . النظريات وتطبيقاتها الطبيعية والحرية الشرطية في العمليات تطبيقاتها التاريخية بعد اثبات أمرين:

1. كلتاهما لا تتطبق على

* ما وراء الطبيعة وعلى:

* ما وراء التاريخ رغم أنهما ليسا صادرتين عن تجربة العالم المحسوس ولا نعلم لهما مصدرا غير ما للإنسان من قدرة على الترميز.

2. وانطباقهما على الطبيعة وعلى التاريخ بحاجة إلى تجربة العالم المحسوس الطبيعي والتاريخي وهو ما يفقدهما الأولية والكلية والمحضية والبرهانية فيجعل العلوم الحاصلة من تطبيقهما علوما غير أولية وغير كلية وغير محضة وغير برهانية.

أما علاقة الإنسان بهما وبتطبيقاتهما ولما كانت ممكنة أولا وعلى هذا النحو ثانيا فأمور نعيشها ولا نستطيع لها تفسيرا . ويمكن للمؤمن بوجود الله أن يعتبر ذلك من فضل خلقه للإنسان بهذه المميزات التي تجعله قادرا على الترميز وهو شرط هذه العلوم الأربعة . فإن ما نفترضه من دور الله فيهما من المعاني المقدرة ذهنيا .

ومع ذلك ورغمه فإن القرآن يقول إن كل خلق كان بقدر وأن الخلق كان بأمر "كن فيكون". لكن لا نجد في القرآن ولا يستطيع العقل الزعم بأن الخلق لم يكن بالوسع أن يكون على غير ما هو عليه بل القرآن يؤكد أن الله يمكن أن يبدل المخلوقات بأفضل منها . ومن ثم ممكن أن يكون الوجود محتويا على ما لا يتناهى من الممكنات ولا نستطيع أن ندعي اختيار الخالق للحاصل من الممكن كان مشروطا بالمقابلة ضرورة حرية مثل ما يحصل في أفعال الإنسان .

لكن أفعال الإنسان كلها مشروطة بهما . فمنها ما هو خاضع للضرورة الشرطية لأنه مما الإنسان من طبيعي ومنها ما هو خاضع للحرية الشرطية

لأنه مما فيه من روحي أو من وعي بما فيه من طبيعي . فكيانه مضاعف وخضوعه مضاعف بعضه طبيعي وبعضه عودة على الطبيعي . وقد يكون الرمز لذلك ناتجا عن علاقة البدني بالوعي به.

وإذا كنا لا نستطيع أن نعتبر الله أو الخالق والآمر خاضعا للضرورة الشرطية (كعلة طبيعية) أو للحرية الشرطية (كعلة روحية) فإننا لا نستطيع كذلك أن نزعم أن له بدنا أو روحا إلا إذا اعتبرنا الكلام عليه في القرآن بما يفهمه الإنسان يعني أن الله مثل الإنسان فنسينا أنه يقول ليس كمثله شيء ؛ فهو يتكلم على نفسه وكأن له ما عندنا حتى الجوارح.

لكن ذلك كله كما شرحته في كلامي على الترميز اللساني من جنس «يقدم رجلا ويؤخر أخرى» بمعنى الرسم الذي يفيد التردد أوما يسميه الجرجاني معنى المعنى . وهو ما يؤيد نظرية ابن تيمية لأن المعنى الأول رمز والمعنى الثاني رمز فيكون الكلام ملفوفا من رمز هو رسم حركة تقديم رجل وتأخير أخرى لرمز هو المعنى الكلي للتردد .

وقد بينت أنه حتى كلامنا على العالم الشاهد هذا الذي نعيش فيه فإن حقيقة ما ندركه بحواسنا ليست صورته التي ندركها بحواسنا بدليل أنه يمكن أن يترجم حتى فينا إلى شيء كيمياوي فكهربائي في العصابين الناقلة للصورة البصرية مثلا ثم ذراها كما ندركها حسيا فصلا عنها منتقلة موجات البث .

"الفصل الرابع ..'

فما الشيء في ذاته إذا تصورناه واحدا في هذا الصور المتوالية عليه خارج العين ثم في العين كصورة ثم في العصب البصري ثم في خلايا البصر

وعصابينها كيمياويا وكهربائيا إلى أن يستعيد الفكر الصورة التي رأتها العين ثم في البث التلفزي من تونس إلى آخر مكان في الأرض أو العالم . ما "الشيء" الواحد في صور مختلفة متوالية جيئة وذهابا .

فإذا كان علمنا بأشد ظاهرات العالم الشاهد بهذه الهشاشة وعدم الدقة في معرفة حقيقة الأشياء بل نكتفي بصورة ما في لحظة من لحظات مسار الشيء ونعتبرها ممثلة له أو رامزة دون أن ندرك بصورة ثابتة مقوماته فمعنى ذلك أن علمنا هو كما وصفه ابن تيمية منظومات رامزة للقول ومرموزها هو بدوره رمز.

وإذن فعلمنا لا يتجاوز كوننا نفترض للأشياء لغة تعبر بها عن ظهورها لإدراكنا هي ما ننتخب منه ما نجعله رمزا لها ثم نترجم منظومة لهذه الرموز بلغة الرياضيات فتكون الرموز نوعين : منظومة أعراض كافية لتمييز الأشياء في عالم متماسك بما بين عناصره من علاقات ثم نترجمها بمنظومة لغة تعبر عن تلك المنظومة بمنظومة رمز تقولها .

فما الشاهد الذي سنقيس عليه الغائب والشاهد هو بدوره غائب بل وما فيه من غيب أكثر مما فيه من شاهد سواء كان حاضرا أو غائبا. وقد نقبل أن تكون وجوه الشبه بين الأشياء مناسبة للتعميم والمقارنات الفرضيين بل مسارب البحث العلمي . وقد توحي لنا بوحدة الأشياء في صفات مقومة متماثلة لتماثل رموزها .

وهذا السلوك المنهجي في البحث يجعل مقارنة العبارات المجردة في الرياضيات منطلقا لتعميمات تصيب أحيانا فتمكن من اكتشاف وجوه شبه في الأعراض الممثلة على الأقل في حدود ما عليه العلم بتلك الأشياء إلى

أن تتجدد المعرفة فندرك أن الفروق لعلها أهم من التشابه رغم أن تماثل رموز الأشياء مهم في الكشف بالتعميم في حدود معينة .

ولست ممن يعترض على هذه الطريقة بالكلية بل اعترض على تطبيقها على ما وراء الطبيعة وعلى ما وراء التاريخ وحتى على الطبيعة والتاريخ بصورة نسقية ودون احتراز لأن الفروق التي قد تهمل يمكن أن تكون أحيانا أكثر دلالة من وجوه الشبه التي تعتبر.

لكن ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ مستحيلان لأنهما يفترضان أن الخالق أو من يقوم مقامه حتى لو افترضنا أنه الصدفة واللاعقل فتكون دعوى خضوعهما للضرورة الشرطية أو للحرية الشرطية مثل الطبيعة والتاريخ منافية لفرضنا . ذلك أن الصدفة واللاعقل أكثر انغلاقا على الفهم من النظام والعقل . فلا يمكن قياس صدفة على أخرى ولا عقل على لاعقل.

ذلك أن كل قياس يعني مقايسة بين طرفيها لأن شرط إمكان القياس هو التقايس بين المقيسات. ومن ثم ففيها مشاركة والمشاركة هي اشتراك في قانون ما حتى لو اقتصرت على ولها بالضرورة قانون . وعدم القياس في حالتنا هذه علته ليس نفي وجود القانون أو اثباته

وعلامتهما وجودا وعدما هي المقايسة. فعندما يقول القرآن "ليس كمثله شيء" فإنه للمقايسة مع قانون عالم الشهادة بمقياس الإنسان . فيمكن أن تعدد العقول والأنظمة لكن لا يمكن أن تشترك اللاعقول والصدف في شيء يجعلها ذات نظام . فلا يمكن لإنسان فهم أن يخلق شيء في «أمر كن». ولكن اعتبار ذلك معنى مقدر ذهنيا لإيجاد الطبيعي والتاريخي ممكن .

فلا يمكن أن أتصور الطبيعي ولا التاريخي علة نفسه فيكون معلولا بضرورة الطبيعة الشرطية أو بحرية التاريخ الشرطية إذ معناه أن الشيء في الحالتين يكون موجودا ليوجد نفسه -كاوزا سوي - أو يكون معدوما أوجد موجودا . وكلاهما لا يفهمه الإنسان . لكن العقل يعالج ذلك بكائن له القدرة على ترميز مخمس الفروع كائن له فاعلية "كن" .

ولا بد هنا من تعريجة في الاصطلاح الفلسفي . فالوصلة الوجودية الموجودة في اللغات الأوروبية يبدو ألا مثيل لها في العربية. وقد اختار فلاسفة العرب ترجمتها إما بـ"موجود"

"الفصل الرابع...

"كان" لجمعها بين دلالتين على الزمان وعلى الدهر أو السرمدية.

فإذا استعملنا كان في كلامنا على الله أفادت الدهر والسرمدية . وإذا استعملناها في كلامنا على الإنسان أفادت الزمانية. لكنها حتى على الإنسان إذا دققنا النظر فإنها تفيد الأمرين معا بمعنى أنها تفيد سرمدية الثبوت الوجودي وليس الدوام الزماني . فعندما أقول كان الإنسان مائتا أفيد الثبوت الوجودي لا الدوام الزماني وافترض: ومعنى ذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان مائت منزلة وجودية بالقياس إلى القيومية.

فإذن تصبح "كان الإنسان ميتا" بمعنى أنه من حيث كيانه الوجودي مائت حتما . وهو فعلا من حيث الوجود كائن مائت ولا دخل للزمان في ذلك وهي إذن من ثوابته الوجودية سرمديا أي إنه لا يمكن تصور الإنسان من دون تصوره مائتا حتما . أما عندما أتكلم على الله فهل يمكنني أن استعمل كان بالمعنيين في آن؟

لا يمكن لأن الاستعمال حينها يفيد وصلة وجودية متحررة من الزمانية. وحينها يمكن استعمال كان للدلالة على الوصلة الوجودية بين الموضوع والمحمول بالدلالة الوجودية كي

ولأفترض الآن جملة يكون فيها استعمال "كان" مؤديا لوظيفة الوصلة الوجودية في اللغات الأوروبية فأقول "كان زيد مريضا". ما نلاحظه أمران:

1. نفي الفعلية فنقول هي شبه فعل في حين أنها أكثر حتى من الفعل لأن لها خاصية الفعل التي هي الزمانية مع خاصية إضافية هي الوصل الوجودي بين الموضوع والمحمول . وهو معنى أثرى من الوصلة الوجودية اللامتزمنة. لأن التزمن في الوجود ليس خاصية

2. ولكان إضافة ثانية بعد الزمان والوصلة الوجودية هي تعيين حيز الوجود لأن المكان مصدر ميمي من كان . فتكون كان العربية أهم من "موجود" ومن "هو" اللتين اختارهما

فلاسفة العرب لترجمة الوصلة الوجودية بين الموضوع والمحمول. وهي التي تعنيني في البحث الذي يثبت الرؤية التيمية للمعاني الكلية .

ومن ثم فإن "كان" تؤدي وظيفة ما يمكن أن يؤسس للمعاني الكلية بمعنييها من حيث هي مقدرات ذهنية نظرية للطبيعيات ومقدرات ذهنية عملية للتاريخيات وهي جامعة النوعين

لمهم : 1. الإنسانيات التي هي أصل متشرع إلى أربعة مستويات.

+. فعل الطبيعي في التاريخي كثقافة

5. فعل التاريخي في الطبيعي

وبذلك نستطيع تحديد علاقة الضرورة الشرطية بالحرية الشرطية أي علاقة الطبيعة بالتاريخ وتفاعلهما في الاتجاهين فيصبح التكامل بين نوعي المعاني الكلية التي هي تقديرات ذهنية حلا يمكن من استئناف الفكر الفلسفي على أسس جديدة أهم ما فيها هو اثبات وحدة الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات بوصفه ما يجعل الإنسان قادرا على إبداع هذين النوعين من المقدرات الذهنية أداتين رمزيتين لتأسيس علوم الطبيعة والتاريخ للتعمير ماديا والاستخلاف روحيا .

الفصل الخامس

وصلنا أخيرا إلى ترجمة العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية ترجمة تمكن من فهم ما سميته "استراتيجية القرآنية التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" محاولة لتفسير القرآن الكريم تفسيرا فلسفيا يطابق رؤية لا تقول بالمطابقة المعرفية والقيمية. فالقرآن ليس كتابا دينيا مثل الكتب الأخرى سواء كانت الأديان طبيعية أو منزلة.

فهو كتاب يمكن اعتباره متضمنا الدليل القاطع على وحدة الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات كاستراتيجية رؤية لا تتحقق إلا بوصفها سياسية كونية للتعمير والاستخلاف عن طريق التربية التي لا وساطة فيها) التحرر من الكنسية) والحكم الذي لا وصاية فيه (التحرر من الحكم بالحق الإلهي (. وهذه الاستراتيجية السياسية الكونية لها هدفان:

1 . تعيين شروط تعمير الأرض بالعلم المبدع للأدوات وتطبيقه: النظر والعقد

2. وتعيين شروط الاستخلاف بالعمل المبدع للغايات وتطبيقه : العمل والشرع.

والجمع بينهما ليس مجرد حياة إنسانية عادية بل هو اختبار لأهلية الإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" بصورة كونية . فما معنى بصورة كونية؟

إنه تحرير الإنسانية من حدود المكان لإزالة علل التنازع على ثرواته وتحريره من حدود الزمان لإزالة علل التنازع على تراثه .

ومن ثم يصبح توحيد المرجعيات التي كانت علة تشرذم الجماعات في المكان بسبب الثروة وفي الزمان بسبب التراث لتحريرها من التعارض مع وحدة الإنسانية والتمايز بين البشر بالعرق واللون والطبقة والجنس (نفي الأخوة الواردة في النساء 1 (وعلى التعارف بينهم) المساواة الواردة في الحجرات .(13

وبهذا المعنى فالقرآن استراتيجية سياسية بشرطي السياسة أي بالتربية والحكم اللذين يسعيان لتوحيد مكان البشرية وزمانها والمشترك مرجعيات ومن ثم فالدولة التي يهدف الإسلام إلى تحقيقها دولة كونية تشمل المكان كله والزمان كله في اختبار التعمير بقيم

الاستخلاف. وهذا الاختبار قد يتحول إلى تدمير إذا لم يحقق قيم الاستخلاف فيتحول التاريخ الإنساني إلى حرب أهلية كونية دائمة. وإذن فالإسلام يخير البشرية بين عولمتين: 1 . عولمة الحرب الأهلية التي تدور حول ثروات الجغرافيا وتراث التاريخ وبمرجعيات تتأسس على التمييز بين البشر بالعرق واللون والطبقة والجنس.

2 . وعولمة الأخوة البشرية بمبدأ النساء 1 (من نفس واحدة) والحجرات 13 (بالتعارف معرفة ومعروفا (.

فتصبح سياسة التربية والحكم ساعية إلى تحقيق شروط هذين المبدأين -الأخوة والمساواة - في الفرد والجماعة تكوينا وتنظيما لعلاقات البشر بينهم ومع العالم. ومن دون هذا الفهم لا يمكن أن نفهم كيف يكون القرآن رسالة خاتمة تعتبر كل أمة لها رسالة بلسانها - كونية الوحي ووحدته -وتعتبر هذا التعدد يمثل إيقاع تاريخ الإنسانية بحيث إن فلسفة التاريخ هي عينها فلسفة الدين أو نظام معان كلية كونية تؤسس النظر والعقد للتعمير والعمل والشرع للاستخلاف عالميا .

ولا بد هنا من إشارة إلى معنى الختم: فهو ختم تبين الرشد من الغي الذي كان مساره التوالج بين فلسفة الدين وفلسفة السياسة التي هي التعمير بقيم الاستخلاف أو التدمير بما يناقضها والتي يمكن اعتبار القرآن فلسفة في الدين وفي التاريخ من هذين الوجهين . وهذه الحقيقة إذا علمت في غايتها لم يبق حاجة لرسل آخرين يذكرون بها بعد أن اكتملت إذ إن ذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة .

وتلك هي العلة العميقة لحرب أصحاب العولمة التي ترى التاريخ حربا أهلية كونية بين البشر على أصحاب العولمة التي ترى التاريخ سعيا لتحقيق الأخوة البشرية على أساس الأصل الواحد والرسالة الواحدة والمساواة في المنزلة الوجودية: وهذا المعنى الثاني واحد في الديني وفي الفلسفي . والمقدمة ليست إلا درسا علميا لشروط وإيقاع تحققها "العمران البشري) التعمير) والاجتماع الإنساني) الاستخلاف)'.

سس السلا وق لان دان م 0 ل 7 يكون عليه الدين ولا لأنه إحدى الفلسفات بل لأنه الفلسفي في ما ينبغي أن يكون عليه الفلسفي أي إنه نظام المقدرات الذهنية العملية التي تقتضي أن تتضمن شرطا لتحققها نظام المقدرات الذهنية النظرية من دون تعيين مضمون عيني هو أعيان انطباقه على الآفاق والأنفس (فصلت (53 وبذلك نتبين حقيقة القرآن لما نرى بالتجربة أن ما يشير إليه ليبشر الإنسان بثمرات تحقيق شروط التعمير بقيم الاستخلاف وما ينذر منه أي وخيم السعي إلى تعمير من دونها فيكون تدميرا لا تعميرا يتحققان فعلا فيهما .

وإذن فأعيان انطباقه التي تبين حقيقته هي أعيان الآفاق والأنفس التي وظيفة الإنسان من حيث هو معمر ومستخلف أن يطلب علمها والعمل بها وفيها بفضل ما لديه من معان كلية مقدرة ذهنيا هي ما جهز لإبداعه حتى يستطيع تعمير العالم بترجمة ما يفترضه للطبيعة من قوانين وللتاريخ من سنن يراها فيما يريه الله إياه من آياته فيها؛ والتجهيز هو النظر والعقد للعلم بالضرورة الشرطية في الطبائع والعمل والشرع للعمل بالحرية الشرطية في الشرائع.

وما كان القرآن يضع أن ذلك يجري في المكان كله وفي الزمان كله بشرطي الأخوة الإنسانية (النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات (13 فهو إذن مستهدف من كل عولمة تتصور البشر أعداء وغير متساويين فتكون عولمته هي العدو بالنسبة إلى أصحابها . ومن ثم فلا يمكن أن يكون ما يجري حاليا من حرب نسقية على الإسلام أمرا يحصل بالصدفة.

وأولى علامات أنه الديني في ما ينبغي أن يكون عليه الدين أنه حرر البشرية

على مستوى الرؤية من القول بأن علاقة الرب بالإنسان خاصة بشعب دون شعب بل قال إن كل أمة لها رسول بلسانها و أن الدين الخاتم هو الذي ينطلق من الديني فيها جميعا ليذكر بكونية الديني فيها بمنهج التصديق والهيمنة ويترك حسم ما بينها من خلافات إلى يوم الدين (البقرة 62 والمائدة 69 والحج (17 حتى يضمن التعايش بين أصحابها وحتى يمكن من التسابق في الخيرات وحتى يكون اختيار الدين حرية شخصية دون إكراه.

فكان بذلك خمسه مخصصا لتاريخ الأديان وتعريفاتها . ومن ثم فهو فلسفة الدين النقدية علاقتها بفلسفة التاريخ النقدية. ومن ينكر ذلك لابد أن يكون أعمى البصر والبصيرة أو متحامل إذ ليس المطلوب الإيمان به بل الاعتراف بوجوده فيه حتى وإن رفض الايمان به . وهو ما ظنه الأغبياء ممن يدعون نقد القرآن انتحالا من الأديان الأخرى ولو يروا أن ما يتضمنه ليس انتحالا بل شواهد هي ما يقتضيه تأسيس النقد على نصوص من الكتب

المنقودة كما يحصل في تحقيق أي نص ومناقشة ما ورد فيه من آراء كما في عادة البحث الأكاديمي .

ومن هنا جاءت سخافات الاعتماد على الإسرائيليات في التفسير . فما فيه منها ليست أمورا يقرها بل هي أمور يوردها شواهد في عملية النقد بمنهج التصديق والهيمنة ويسكت عن بعضها لعلة وردت صراحة في القرآن والحديث: فالتعدد الديني حتى وجله محرف ظاهرة لابد من الاعتراف بها والسكوت عنها لأن ذلك من شروط الاحترام المتبادل والمثال هو لا

تسبوا معتقدات الآخرين حتى لا يسبوا معتقداتكم .

وذلك هو معنى ترك الحسم بين الأديان إلى يوم الدين) البقرة 62 والمائدة 69 والحج 17 .(فهدف القرآن تعريف الديني في الأديان وليس المهاترات بين أصحاب التحريف. والاعتراف بكل الرسل شرطا في الإسلام لا يعني الاعتراف بهم كما يتصورهم تابعو تعريف أديانهم بل كما يصبحون عليه بفضل منهج التصديق والهيمنة القرآني.

بمعنى أن من شروط الإسلام الإيمان بكل الرسل والكتب لا كما هي بل في شكلها المحرف بل في ما تكون عليه عندما يبرز النقد القرآني لتحريفها ما فيها من هذا اللب الواحد لكل الأديان والواحد في الفلسفات من حيث طلب الحق بقدر الاستطاعة الإنسانية والذي هو بالذات الإسلام الفاتح والإسلام الخاتم . والخاتم ليس إلا تذكيرا بالفاتح أي قدرة المعاني الكلية وبعبارة صريحة فالقرآن يعتبر الإنسان قد فطر على ما به يحقق مهمتيه اللتين هما ما لأجله خلق -وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدوني - أي تعمير الكون بقيم الاستخلاف وشرط

شروط ذلك تعليمه الأسماء كلها أي القدرة الترميزية التي هي مصدر المعاني الكلية للتقدير الذهني النظري والعملي شرطي قيامه .

وما يطبق الإنسان هذين القدرتين - التقدير الذهني النظري ومنه الرياضيات والتقدير الذهني العملي ومنه الأخلاقيات - ليعالج علاقته بالطبيعة وعلاقته بالتاريخ بهما مطبقين على التجربة الحسية مباشرة أو بتوسط أدوات تكملها يكتشف أن خلق الله أوسع من أن يرد لهذه القدرات التي جهز بها الإنسان وذلك هو الغيب علة استحالة المطابقة لعدم الإحاطة عاما وقيمة.

فيصبح تطوير إبداع المقدرات الذهنية النظرية وتطوير إبداع المقدرات الذهنية العملية هو تاريخ إبداع أدوات التعمير وتاريخ ابداع أدوات التنظيم بقيم الاستخلاف. ويكون الوعي بذلك هو آخر تذكير يغني عن رسالات جديدة لكنه ليس آخر الاجتهادات في مواصلة الإبداعين بعد أن أعلم القرآن الإنسان أن ذلك مرسوم كيانه .

وبذلك نعود إلى"كان". فهي في آن ذات معنى زماني يفيد التطور وذات معنى وجودي يفيد الثبات في الكيان . ويمكن للجمع بين المعنيين أن تكون كان مفيدة للتطور الثابت أو لثبات القانون في تطور الشيء . فيكون الإنسان ذا كيان ثابت لاسنن في التطور ومتعين في التعمير والاستخلاف وهما محددان لمنزلته الوجودية. لكن تحققهما هو رهان التاريخ كله وهو إن صح التعبير عين التاريخ كأحداث وموضوع علمه في ثورة ابن خلدون .

ف"كان" الدالة على السرمدية هي التي تفيد منزلة الإنسان الوجودية من حيث إن قيامه بنفسه يعتمد على التعمير بقيم الاستخلاف كما يحددهما القرآن الكريم وكما يحدد طبيعة قوانين الطبيعية وسنن التاريخ وكما يحدد تجهيز الإنسان لتحقيقهما بالنظر والعقد للتعمير وبالعمل والشرع للاستخلاف : وذلك هو بيان الإنسان من حيث أداة ذاتها وغايتها شرطين لاستقلاله في إعالة نفسه ورعايتها وحمايتها حتى يكون مسؤولا بحق عما كلف به .

لكن هذا الكيان الثابت من حيث كونه منزلة وجودية مناسبة لدور تاريخي إذ إن المنزلة الوجودية تتحقق بنظر الإنسان وعمله أي بتاريخه السياسي الذي هو تاريخ التعمير

الأسماء والبياه 31 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

والاستخلاف . وخلق في كبد تعني إنه باجتهاده يبدع ما به يصوغ ما يعتبره قوانين الطبيعة للتعامل معها ويبدع ما يعتبره سنن التاريخ للتعامل معه وهذان الإبداعان وحصيلتهما هما تاريخه الحضاري الساعي للوحدة.

فتكون المنزلة الوجودية الثابتة هي القانون الأسمى ليس لأنه مرسوم في كيان الإنسان فحسب بل هو مرسوم كذلك في كيان الطبيعة وفي كيان التاريخ بمعنى أن في الطبيعة ما يوفر شروط بقاء الإنسان وفي التاريخ ما يشير شروط تراكم أدوات تحقيق شروط البقاء . ومن ثم فالإنسانية حتى وهي في حرب أهلية فعلها تعاوني وحصيلته تراكمية بفضل توارث الحضارات المتوالية وتخاصب الحضارات المتساوقة.

لكنه تعاوني في مستوى شروط التعمير دون أن يكون في مستوى قيم الاستخلاف وتلك هي علة التذكير الأخير . ولذلك فهي قد وصلت إلى طرق مسدودة فقبله وبعده لما نسبت ما بشر به وما أنذر منه . وهذه الحرب الأهلية الكونية صارت خيارا بين أمرين:

. إما العودة إلى قيم الاستخلاف

.+ أو الفناء بما ينتج من فساد الأرض .

ومن ثم فالإنسانية اليوم لكأنها مخيرة بين الحل الأمريكي والحل الإسلامي . فهل يدرك المسلمون المهمة المنوطة بهم والتي سماها القرآن الكريم الشهادة على العالمين؟

هل يدرك المسلمون ما يترتب على ما توجد الإنسانية أمامه من اختيار بين عولمة قيم الاستخلاف الكونية وعولمة قيم الحرب الأهلية الكونية اي بين

عولمة الرأسمالية المتوحشة التي تسد الأرض والإنسان ولها وسائله وعولمة الأخوة الكونية التي ما تزال تائهة وفاقدة لشروط التعمير المحرر من التدمير؟

ليس لي من هدف آخر غير جعل شباب الأمة يدرك هذه الحقيقة وأن يدرك أن مسؤوليته ثقيلة لأنه مكلف بالشهادة على العالمين حتى وإن كثر التشكيك في أهلية الأمة لهذه المهمة . ينبغي أن يعلم الشباب أن أول شروط الشروع في تحقيقها هو العودة إلى الكونية الإسلامية والتحرر مما فرضه أعداؤها من تفتيت لأحياز الكيان:

© لقي رفير ا اتية اندي الشدورية لك وير ا . تفتيت التاريخ الإسلامي لمنع وحدة الأمة الروحية .

وبذلك تفقد شروط قوتها كلها فتعود مثل غيرها إلى العرقيات والطائفيات والقبليات. تلك هي علة الحرب الكونية على القرآن وقيمه مرجعية كونية تآخي بين البشر وتساوي

أخص خاتمة في"ما وراء علاقة الضرورة الشرطية والحرية الشرطية" استخلص فيها الحل

1. اعتبار المعاني الكلية مقدرات ذهنية رامزة للأشياء وليست مقومة لها (ابن

2. واعتبارها حقائق مقومة للأشياء) أرسطو) أي بين نفي المطابقة والقول بها علما وقيمة.

وبذلك أكون قد انهيت الكلام على نظرية ابن تيمية التي تمكن من قراءة

القرآن قراءة تحرره مما أفسد فهمه بمعاييره فيما فرض عليه من نظرية القول بالمطابقة في المعرفة والقيمة نسيانا لتمييزه بين علم الموجود وعلم القيمة المحيطين المستحيلين على الإنسان واعتبار العلم اجتهادا عقليا والقيمة جهادا خلقيا .

فجوهر الخلاف بين الرؤية التيمية التي أنهت الرؤية الأرسطية لا يتعلق بالتماثل بين دور الرياضيات في الطبيعيات ودور الأخلاقيات في التاريخيات واعتبارهما متعلقين بمقدرات ذهنية مثالية سواء قلنا بأن موضوع الأولى العلمي والثانية القيمي موجودان فعلا أم هما مثالان عقلا وشرعا بل في أمر أعمق من ذلك بكثير .

والأمر الأعمق يتمثل في قياس ابن تيمية علاقتهما بالوجود الخارجي بعلاقة اللغة والكتابة أي إن المعاني الكلية المقدرة ذهنيا لغة أو رموز وليست مقومة للأشياء سواء الخاصة بها أو ما تعبر عنه في الأشياء الخارجية عندما تطبق عليها لتصوغ قوانين الطبيعة وسنن التاريخ . فيكون العلم رمزا لرمز.

وقد تخيرت كثيرا في كيفية الجمع بين عدم التقويم والفاعلية العلمية والقيمية. كيف يمكن لرموز نصنعها بأنفسنا لنصف الشيء ولرموز تصنعها بأنفسنا لنعبر عما صنعنا في الوصف أن يكونا قادرين على تعاملنا مع الأشياء تعاملا يؤثر فيها؟ لكن الحل كان ضروريا وفي تاريخية المعاني الكلية ما يؤكد العلاج التيمي : فلو كان التقويم شرطا في الفاعلية

لاستحال أن نفهم تغير التوصيف في التعامل مع الأشياء إذ نكتشف أن توصيفنا الذي تعاملنا به مع الشيء لم يعد صالحا بعد أن تقدمنا في معرفة

علامات أكثر دلالة على ما نعتبره خصائص الشيء . هذا الحل أراحني وأقنعني إذ من دونه لا يمكن لفهم تاريخية المعاني الكلية العلمية وتغير تحديد موضوعات النظريات. وبين أن الرجل كان حقا مدركا لما يقصده بالوظيفة الرمزية مثل اللسان والكتابة التي يرد إليها التوصيف ولا يعتبره مقوما لماهية الشيء التي قد لا نعلمها أبدا. وقد لا تكون كما قال مشروطة بعلم كل ما له به علاقة أي كل العالم وهو ما يشير إليه بمعرفة لوازم الشيء .

والقارئ لن يحيره الرمز الأول الذي يعبر به العالم عن قانون الشيء أي اعتبار العلم رمزا أو لغة. لكنه لا يفهم ولا يستطيع أن يستوعب أن يكون موضوعه الذي يعبر عن قانونه هو بدوره رمز من جنسه بمعنى أنه ليس عناصر مقومة للشيء الذي يعتبر موضوع العلم بل هو أيضا رمز لما اعتبر مقوما دون أن يكون بحق مقوما بدليل تغييره في تاريخ المعرفة الإنسانية.

لو انتبه القارئ إلى أن ما يعتبر مقوما للشيء يتغير بحسب مراحل تقدم المعرفة الإنسانية وخاصة بحسب تقدم أدوات الإدراك التجريبي ولكن أيضا بتقدم النظريات التي قد تغير نظام علاقات الأشياء -والمعلوم أن أي شيء موضوع للعلم ليس هو إلا منزلته في نظام الأشياء وهو ما يؤيد أن توصيفه رمزي وليس مقوما -فإنه قد يبدأ التساؤل عن "المقومية" ما يعرف به العلم موضوعه فيبدأ فهم جواب ابن تيمية: ما يعرف به الشيء ليس مقوما بل هو أخذ مؤقت لبعض الأعراض رمزا للشيء .

ولما كانت الأعراض التي تؤخذ رمزا للشيء وقابلة للتغيير فهي إذن ليست مقومة وتصبح الأعراض التي يعرف بها الشيء ممثلة لكيفية ظهوره للمدرك

بحسب تطور أدوات الإدراك في منظومة علم من العلوم بفضل منظومة لغته التي هي رياضية في الطبيعة وخلقية في التاريخ . فإذا فهمنا ذلك أمكن فهم ثورة ابن تيمية.

ولأخذ أبرز مثال دون أن أكون من القائلين بما ينسب إلى أرسطو خطأ وبما ينسب إلى داروين أقصد نظرية تطور الأنواع التي يقال إنها جاءت لدحض القول بثباتها عند أرسطو . وهذا نصف الحقيقة حول رأي أرسطو. فصحيح أنه يقول بثبات الأنواع. لكن قوله ذاك ليس نفيا للتطور البايولوجي بل يعتبر الثابت فيها هو ما انتهى إليه التطور ويستقر عليه ويصير موروثا لأنه حقق غاية التطور النوعي . ومن ثم فأرسطو لا ينفي التطور بل ينفي دوامه لوجود شكل مقوم نهائي بعد بلوغ التمام العضوي بتجريب عدة محاولات.

وخلاف ابن تيمية مع أرسطو لا يتعلق بخلاف أرسطو مع داروين لأن الرجلين يشتركان ما ينفيه ابن تيمية ولا يعنيه ما يتكلمان فيه لأنه حسب رؤيته مبني على القول بالمقومية للعلامات التي يعرف بها الكائن الحي مثلا . فداروين يعتبرها خاصيات مقومة متطورة وقد يعوضها العلم بغيرها من الخصائص المتطورة لأن التقويم نفسه عنده متطور. وهو ما يبدو منافيا للحجة التي أقنعتني .

لكن اثبات تطور المقومات غير صحيح لأن التطور يتعلق بكيان الكائنات الحية العضوي وليس بوظائفه . فحتى لو كان الإنسان حفيد القرد فإن وظائف الحياة واحدة عند الحفيد والجد والأعضاء المختلفة تؤدي نفس الوظائف في كل الظاهرات الحية.

والأعراض أو العلامات التي يتم اختيارها رمزا ممثلا للشيء تعد "نتوءا"

وقتيا في التعامل مع الشيء وكأنها ممثلة له بحسب ما عليه حال المعرفة في ذلك الحين وهو يتغير بتغير حال المعرفة وأدوات الإدراك . فيكون من ثم مقوما للترميز وليس للشيء المرموز فيه . والتغير في الترميز القائل وفي الترميز المقول متلازم .

وإذن فما كان يحول دون أرسطو وكل الفلاسفة القديمة والوسيطة هو اعتبار الأعراض التي اختيرت لتعريف الشيء ذاتية للشيء ومقومة له وليست علامات يختارها العلم بحسب حاجته ونظام تصنيف الموضوعات فيما بينها من علاقات . ومن ثم فهي عندهم مقومات ثابتة لا تتغير بعد أن يستقر الشيء في صورته النهائية) البايولوجيا القائلة بثبات الأنواع مثلا) . لكن ابن تيمية ينفي التمييز بين نوعي العرض الأرسطيين : لا فرق بين ما يسميه

أرسطو عرضا ذاتيا وهو الوحيد موضوع العلم الاستدلالي لأن الماهيات حدسية وما يسميه عرضا عاما لا يقبل العلم لأنه لامتناه .

لا معنى لذاتية العرض -صلة جوهرية بينه وبين حقيقة الشيء -بل كل الأعراض متماثلة من حيث كونها أعراض الشيء التي يمكن أن تكون رمزا للدلالة عليه كله وما ينتا منها في لحظة معينة ليس مصدره الشيء بل الاهتمام الإنساني به علميا أو قيميا. ولأضرب مثالا يعجب له الكثير في الفعل السياسي عامة.

وهو من الظاهرات التي لم أفهمها إلا بفضل نظرية ابن تيمية . فغالبا ما يكون أمر تافه جدا سببا لحرب أهلية في المجتمعات البشرية قد يكون متعلقا باللباس أو بالأكل أو حتى بالشعائر الدينية أو السياسية.

والسؤال هو ؛ من أين لهذا الأمر التافه الكثافة القيمية التي تجعله يحرك شعوبا ويمكن أن يوصلها إلى حرب أهلية مثلا أو حربا بين شعبين وهو تافه بالقياس إلى غيره لولا هذا النتوء غير المفهوم؟

وكيف تنتا دلالة شيء ليصبح محركا علميا أو عمليا لفكر الإنسان؟

هذا النتوء العرضي يصبح وكأنه مقوم للشيء لأنه يشغل منزلة في نظام الأشياء في جماعة معينة وفي نظام الخطاب المتعلق بها في لحظة معينة من تاريخ الجماعة العلمي أو العملي يجعله يصبح وكأنه عين الدلالة المكتنزة فيه فيصبح بؤرة الاهتمام علميا أو قيميا .

وقد قدم ابن تيمية حلا عجيبا لهذه المسألة حتى وإن لم يصغها هذا الصوغ. فقال يستحيل أن نعلم لوازم لوازم الشيء لأنها لا متناهية ومن ثم فلا يمكن أن نعلم شيئا علما محيطا من دون أن يقتضي ذلك أن نعلم كل شيء ما يعني أن علم أي شيء مهما كان تافها هو علم منزلته في الكون ومنزلة علمه في علم الكون كله .

وإذن فنحن نلحظ في لحظة معينة أن ما كنا نعتبره مقوما من الأعراض ليس مقوما بل هو علامة ما نظنه مقوما وأنه توجد أعراض أخرى تبدو بعده هي المقومة وهكذا دواليك

مقومات دون أن تكون كذلك وإلا لكانت ثابتة إنها إذن رمز المقول شرط رمز القول. ومشكل هذه الرؤية يكمن في خطأها وخطورتها ؛

1. فهي خطأ لأنها من أكبر الأدلة على أن علمنا شديد النسبية فليس ما نعتبره مقوما ولذلك فلا يوجد علم مطابق لموضوعه شيء يبقى مجرى

الأشياء وكأنه خاضع للصدف. لكن المتدين ينسب ذلك للقضاء والقدر وليس للصدفة أي لحكمة ذات علم محيط لا يغرب عنه شيء . وهو ما يعني أن القائلين بالصدفة والقائلين بالقضاء والقدر يتفقان على أن العلم ليس محيطا وأن ما يحدث لا يمكن توقعه توقعا مطلقا ما لم يظل الوجود ثابتا في الحال التي استنتجنا منها قواعد اعتبرناها ثابتة في حين أنه يمكن أن يحصل ما ليس في الحسبان فتتغير كل الأكوان تعتبر صدفة أو حكمة .

.2 أما خطرها فهو عين ما يعيشه الإنسان من كونه يسبح في عالم مجهوله لامتناهي ومعلومه متناه ما قد يؤدي إلى اليأس من الحياة نفسها لأنها تصبح وكأنها مغامرة مطلقة الخضوع للصدفة وأن كل تخطيط قد لا يتجاوز الأذهان فلا يحصل في الأعيان فيصبح الإنسان عبد الخرافة والشعوذة الغالبين على البشر.

وأختم ؛ من يفهم ما وصفت يفهم لماذا كانت أهم حرب كان ابن تيمية يخوضها هي حربه على الخرافة والشعوذة باختيار فرضية الكليات العقدية مع الكليات التي يسميها مقدرات ذهنية . فما افترضته من مقدرات الذهن العملية قياسا عليه وظيفتها في القيم والاستخلاف مثل الرياضيات في العلوم والتعمير .

ما الفرق حينها بين من يفسر ما لا يمكن توقعه في مجرى الأحداث طبيعية كانت أو خاصة تاريخية بالصدفة وبين من يفسرها بالقضاء والقدر؟ الفرق هو أن الأول يقول بالمطابقة ويعتبر ما لا يطابق إما من إنتاج خيال الإنسان أو من صدف الوجود .

القيمة. ويؤمن أن ما يظنه خيرا يمكن أن يكون شرا وما يظنه شرا يمكن أن

يكون خيرا لأنه يعتقد في أمرين:

1. أن ما يجري ليس مطابقا لما يعلم بل إن علمه ليس محيطا ء

2. ويعتقد أن ما يجري له وراءه فاعل حكيم وليس بالصدفة.

ولهذا الفرق في المواقف من العلاقة بين المعرفة والقيمة في علم الإنسان وفي ذاتهما بين المؤمن بالصدفة والمؤمن بفاعل حكيم وراء الوقائع الطبيعية والأحداث التاريخية أثر كبير على سلوك الإنسان وخاصة على الحياة السوية التي لا تكلف النفس ما لا تطيق من حرص على ما ليس لها فيه حيلة لأن الأمر كما أسلفت يتعلق بأمرين لا تناسب بينهما؛ ما نجهله لا متناه وما نعلمه شديد التناهي .

وقد يفهم من ذلك أن المؤمن مستسلم للقضاء والقدر ولا يدري أن الإيمان به مصحوب بأمرين يتجاهلهما من يتكلم عليهما بجهالة:

1. أن ذلك الإيمان مصحوب دائما بأن الإنسان عليه أن يقوم بواجبه في حدود استطاعته اجتهادا بالنظر وجهادا بالعمل .

2. أن المؤمن يعتبر ما يتجاوز ما عليه القيام به اجتهادا في النظر وجهادا في العمل هو الذي ينبغي اعتباره مما جعله الله خارج مستطاعه . ومن ثم فهو يؤمن بأن الله لما كلفه لم يطالبه بما لا يستطيع لأنه ليس إلها بل خليفة.

وهذا هو مفهوم الرضا بالمعنى الديني . وهو متعلق بالقيم الخمس: يريد الإنسان بحرية ويعلم بصدق ويقدر بخير ويحيا بجمال ويوجد بجلال حتى يكون وفيا لمعاني الإنسان ورئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له

. وذلك هو معنى المؤمن الصادق والإنسان الحر.

أبو يعرب المرزوقي

المدرسة الفلسفية النقدية العربية- بيان دورها

تاريخ الفلسفة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

ا ا الاجاة افق با جار يرا اللأفميرة رد يج مر علا 1 و احا حم مب امسا اعلا جلا اط ل طلا عي ملا ا باب ا 1 الام يس ا

لسار و(

ال بعد تتم ال لاد ماش حي دسي ١ لاطي 1 ا الس م الاقف دا م ابيع يا انا ا ل اليب ١ الت ور أ ااه علد يد سيط ٠١ بإيسيم لامي لقم ف نج ارا 0 ححد امسر

ديعا ديعا نط لديا عدا ا ناسحا ا ا

و وعرد فريج رس ار لاونم ساب صلل اعت 1 د ل اعمس امسج ا له الت مسح لايح جا 1 الا ا 0

١ للدي إ

الا لاعن عا ١١ اما لوط مد ا ب افر

.مانا تق عد ينا باج مرا 0]اليا أ ا

الجرعة الشكلية 1

الجرعة المضمونية 1 ا المصدر الأساس 2 | التجليل 3 » أهم أبعاد ثورة ابن تيمية 4 »

حصر المعرفة الكلية 4

الإشكال المعرفي 4

نوعا المعرفة 4

تأسيس الفرق بين العلمي والميتافيزيقي 5

وحدة إشكالية الدين والفلسفة 5 العلاقة بين الثورة التيمية والمعادلة الوجودية 6 » أساسا علم الكلام 7 |

الأساس الأول: 7 »

الاساس الثاني: 7 | أساسا التصوف 8 »

الأساس الأول: 8 |

الأساس الثاني: 8 »

الفصل الثالث:

ختمنا الكلام على الغزالي ببيان مآل الجرعتين اللتين أدخلهما على الفكر الإسلامي

الجرعتين اللتين قدمهما حلا فأصبحتا جوهر المأزق الذي كان مسعاه النقدي هادفا لعلاجه.

وقد يكون علاج الفكر السابق بما يضعه من مآزق دليلا للفكر اللاحق فتنشأ مدرسة فكرية تتوالى خطواتها العلاجية للمشكل الأصلي الذي شرع في تجاوز النموذج الفكري الذي ساد قبلها.

ذلك هو نظام العقد في المدرسة النقدية العربية التي ندرس هنا صلتها بالمعادلة الوجودية وعلاج تحريفها من منطلق قراءتها الفلسفية لنص الرسالة الخاتمة (القرآن) وتعليمه الأول) السنة).

وفي إطار هذه المدرسة تندرج محاولتنا تفسير القرآن وبيان الثورة التي قامت بها هذه

الجرعة الشكلية أو إدخال المنطق) الكلام كما يبين ابن خلدون في التمييز بين كلام القدامى وكلام المحدثين وفي الفقه كما يتبين من كتاب المستصفى) الذي تصوره محايدا حين أنه لا يمكن تصوره ذا فاعلية معرفية من دون الميتافيزيقا التي يستند إليها أعني ما سماه ابن تيمية لاحقا بجعل الإنسان

المنطق يفترض أن قوانين الوجود هي قوانين القول فيه والتي حصرت في منطق أرسطو

والدليل التحليلات الأواخر.

ومن ثم فاستئناف القول النقدي سينطلق الجرعة المضمونية

الجرعة المضمونية أو إدخال التصوف للتخلص من تجفيف كل المعاني الدينية في القراءة السطية.

وقد تصوره الغزالي علم المضمون الروحي للفروض الدينية التي تحرر الوجود الإنساني من حصره في البعد الدنيوي الذي كاد يصبح هم الفقهاء الأول. (إحياء علوم الدين).

لكن التصوف سرعان ما

فيصبح ملغيا للفرق بين الطبيعي والروحي

ويرد كل شيء إلى وحدة الوجود اللامبالية بالفروق القيمية ويحطها إلى منزلة الرسوم

وبصورة عامة فالمآل هو

نفي الفرق بين الخلق والأمر بالنسبة إلى القطب الأول من المعادلة (الله)

ونفي الفرق بين المضطر والحر بالنسبة إلى

هذان هما منطلق النقد التيمي

الأول في النظر عامة ونظرية المعرفة خاصة

والثاني في العمل عامة ونظرية الأخلاق خاصة.

ورغم أن ابن تيمية قد اهتم بالمجالين ونقد

الفلاسفة والمتكلمين في المسألة الأولى

والفقهاء والمتصوفة في المسألة الثانية

إلا أن البعد الأهم كان ما جاء في المسألة الأولى باعتبارها المدخل للمسألة الثانية

ولذلك فيمكن القول إن بنية النقد التيمية هي نظرية عقدية وما يترتب عليها عمليا وشرعيا منطلق النقد الخلدوني

بخلاف ما سترى عليه الأمر عند ابن خلدون الذي سلك المسلك المقابل:

فمدخله عملي وشرعي وما يترتب عليه في النظر والعقد.

التذكير بالخطة الشاملة

والذي يليه سيكون لابن خلدون

لنشير إلى قراءتينا

ونختم بالكلام عن دلالة ورود الرسول الخاتم في القرآن بالاسم (محمد أربع مرات وأحمد مرة واحدة) في صلة بالوصل السوي لقطبي المعادلة مرورا بالوسيطين الطبيعي والتاريخي وما فيهما من منتسب إلى الآفاق وإلى

الأنفس (فصلت .(53

المصدر الأساس

ولنبدأ بالإحالة إلى هذا النص العجيب الذي يحدد أهم خطوة ننسبها إلى ابن تيمية حقق بها تجاوز الفلسفة اليونانية كلها:

,فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحظة ليست إلا المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا الأمور الخارجية الموجودة.

فإذا كانت مواد القياس البرهاني (موضوع التحليلات الأواخر) لا يدرك بعامتها إلا أمورا معينة ليست كلية وهي (ما يدركه) الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذ أن يكون في ما ذكروه

من صورة القياس) التحليلات الأوائل) ومادته التحليلات الأواخر) حصول علم يقيني.

وهذا بين لمن تأمله. وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف.

وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس.

فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف_ بين الطريقة الفطرية العقلية و(الطريقة) السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية

(مجموع الفتاوى كتاب المنطق ص 72-73 الجزء التاسع (الرباط مكتبة المعارف).

إن ما حال دون تمام ثورة ابن تيمية هو 15

عدم الوفاء بهذا الوعد الذي سطرنا الإعلان عنه في هذا النص.

ولولا إشارته في موضع آخر إلى جزء من هذا اللبس في كلامه على الالتزام الوجودي المؤسس للمنطق أعني جعل الإنسان مقياس كل شيء (الرؤية السوفسطائية)

لما اهتدينا إلى المفتاح الذي يفهمنا قصده.

ورغم أنه لم يصل ذلك بالقسم الثاني من هذا الإعلان فيبين "أسرار عظائم العلوم التي يظهر ما يجل عن الوصف" وعلة ربط هذه العلوم ب"الطريقة الفطرية العقلية (ما هي؟)

والسمعية الشرعية الإيمانية بالمقابل مع "الطريقة القياسية الكلامية,

فإن المقابلة بين العلم الكلي في المقدرات الذهنية وامتناعه في ما عداها كافية لبيان طبيعة الثورة التي ننسبها إليه.

1-فما هي هذه العلوم التي تجل عن الوصف والتي تتعلق بالمقدرات الذهنية؟

وما هي "العلوم الأولية البديهية العقلية المحظة) التي لا تكون) إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار (والتي لا يمكن أن تكون) في الأمور الخارجية الموجودة"؟

2-ولماذا لا يمكن أن توجد في مبادئ البرهان (موضوع التحليلات

الأواخر) قضية كلية عامة في علوم "الأمور الخارجية الموجودة"؟

3-ولماذا لا يمكن للقياس أن يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية (لأن إثبات كل الأشكال القياسية لا يتحقق إلا بردها إلى الشكل الأول).

4-وما هي العلوم العظيمة والمعارف التي تحصل بتدبر ذلك وجودة تصوره وهي علوم غير علوم المقدرات الذهنية لأنها تحصل بهذا التمييز بينها وبين علوم الموضوعات الخارجية الموجودة.

5-وما هو هذا السر الذي يكتشفه تدبر والسمعية الدينية من جهة أولى والطريقة المنطقية الكلامية من جهة ثانية؟

أمكننا بالتحليل الصارم للجواب عن هذه الأسئلة أن نبين بدقة شبه تامة اعتبار نقد ابن تيمية لنظرية المعرفة ودور المنطق من حيث أسسه الميتافيزيقية أو نظرية الوجود المترتبة على نظرية المعرفة الواردة في التحليلات الأواخر (لأنه لا يجادل في التحليلات الأوائل عندما يكون الكلام فيها دائرا على العلاقات بين متغيرات مجردة مثل كم الحدود وعلاقات النفي والإثبات واللزوم والوصل والفصل كما في الحساب القضوي وترجمتها بعضها إلى البعض أو ردها إلى علاقة واحدة كما يفعل في قضية اللزوم والتلازم وهو يعتبر ذلك من جنس الحساب الرياضي).

أهم أبعاد ثورة ابن تيمية

حصر المعرفة الكلية

فأهم أبعاد ثورته تتعلق بحصر المعرفة الكلية ذات اليقين المنطقي في المقدرات الذهنية للمطابقة التامة بين الصورة والمادة لأن كلتيهما من

إبداع العقل المقدر لها واعتباره كل علم لموضوع موجود فعليا طبيعيا كان أو تاريخيا أي ليس من صنع العقل يبقى علمه مقصورا على الاستقراء الناقص دائما ومن ثم فهي معرفة خاضعة لحساب الاحتمال:

الإشكال المعرفي

ولما كان ابن تيمية يرد علوم المقدرات الذهنية إلى المنطق الصوري والرياضيات

وكانت هذه المقدرات الذهنية ضرورية في علم الموجودات الفعلية بدورها الأداتي فإن الفرق بين الصورة والمادة يصبح هو المشكل.

فالمقدرات الذهنية بوصفها أدوات مساعدة تجعل معرفة الموجودات غير مقتصرة على قوانينها الخاصة بها بما هي مقدرات بل بقوانين أخرى تتعلق بحساب الاحتمال الخاص بمقدار انطباقها على المضامين المستمدة من الموضوع الوجودي الذي يقاس عليها المجرد الذي هو موضوع التقدير الذهني. نوعا المعرفة

ومعنى ذلك أن كل علم لموضوع موجود فعليا خارج المقدرات الذهنية يخضع لنوعين من المعرفة:

معرفة قوانين المقدرات الذهنية التي هي مطلقة الدقة بسبب المطابقة بين العلم وموضوعه لأن واضع العلم هو نفسه واضع الموضوع المعلوم لكأن العقل يكون حينئذ خالقا وآمرا أو موجدا للموضوع ومشرعا لعلمه.

ومعرفة قوانين مستويات المطابقة بين هذه القوانين والمعطيات المستمدة بالتجربة من الموضوع الموجود بالفعل طبيعيا كان أو تاريخيا الموضوع

المستقل عن العقل الإنساني لأنه ليس

من إبداعه.

من الأول فلكية وعضوية

تأسيس الفرق بين العلمي والميتافيزيقي

وبذلك يصبح الفكر النقدي أكثر جذرية ويتعلق بالمجالين اللذين يمثلان جوهر الفلسفي والديني في آن تعلقا يحرر من المآزق التي آل إليها القول بنظرية المعرفة بالتطابق ويميز بين نوعي المعرفة اللذين ميز بينهما ابن تيمية ليؤسس فصل الغزالي بين العلمي والميتافيزيقي

علم المقدرات الذهنية وهو الوحيد الذي يصل إلى حقائق كلية لأن موضوعه مثله من تقدير صاحبه فتكون المطابقة بين التقديرين تقدير الموضوع وتقدير علمه: العلم مشرع

علم الموجودات الفعلية وهي غير قابلة لهذا النوع من العلم رغم حاجتها إليه علما مساعدا على محمل الفرض لصوغ ما يدركه منه الإنسان دون رده إليه صوغه لأن الموضوع ليس من إبداع العالم بل إبداعه يقتصر على ما يفرضه من قوانين تحكمه قيسا على نموذج مستعار من نوع العلم الأول.

فتكون العلاقة بين العلمين وكأن الأول يضع صورا مجردة خالية من المضمون والثاني يقدم له مضمونا معينا يصبح من جنس القيم التي توضع في خانات الصور المجردة الخالية من المضمون:

والمثال هو علاقة الفيزياء بالرياضيات.

وهذه العلاقة هي ما أصبح يسمى في فلسفة العلم الكونتية (أوغست

كونت) علاقة الرياضيات المجردة بالرياضيات المطبقة (أي كل العلوم الأخرى: فكل علم آخر هو رياضيات مطبقة أو بلغة ابن تيمية مقدرات ذهنية

ومن هنا يكون للعقل الإنساني نوعان من الفاعلية المعرفية أو نوعان من المعرفة:

أولهما يكون فيها علم الإنسان تابعا للموضوع الذي ليس من إبداعه بل هو مفروض عليه من الخارج (الفيزياء مثلا).

وحدة إشكالية الدين والفلسفة

وحينها يجد الإنسان نفسه أمام جوهر العلاقة بين الفلسفي والديني فيخرج من ذاته إلى الطبيعي والتاريخي وسيطين بينه وبين قطبين مضطر لفرضهما وراء الطبيعي والتاريخي أي الله والإنسان.

فهو مضطر لوضع السؤالين التاليين:

ما مصدر الموضوع الخارجي (نظرية الوجود)

أو ما مصدر نظام العالم الطبيعي الذي يختلف بالكلية عن النظام الذي يبنيه رمزيا للتعبير عن تصوراته وعلمه المجرد والمطبق؟

وما مصدر القدرة الإنسانية على النفاذ إليه وإبداع أدوات الولوج إلى أسراره أي المقدرات الذهنية (نظرية المعرفة)

أو ما مصدر نظام العالم التاريخي؟

ولا يخلو الجواب من أن يطلب القطبين وراء الطبيعي والتاريخي أو أن يعتبر الطبيعي والتاريخي مكتفيين بنفسيهما.

والجواب الأول فلسفي وديني إيجابي

مؤمنين بما وراء الشاهد.

كافرين بما وراء الشاهد. ولذلك فالإلحاد هو بدوره فلسفة ودين سلبيان.

العلاقة بين الثورة التيمية والمعادلة

وما يعنينا في محاولتنا ليس الثورة التيمية بحد ذاتها لأننا أشبعناها بحثا في ضميمة المثالية الألمانية وقبل ذلك في الجزء التطبيقي (إصلاح العقل) من رسالة الدكتوراه (منزلة الكلي في الفلسفة).

ما يعنينا هو الجواب عن سؤال: هل كان عمل ابن تيمية ذا صلة بالمخمس الوجودي الذي افترضناه مقوما لكل الإبداعات الإنسانية والمشترك الثابت بين كل الحضارات سويها ومحرفها بالأسلوبين الديني والفلسفي؟

تلك هي علة خصومة ابن تيمية

مع الفلاسفة والمتكلمين في النظر والعقد

ومع الفقهاء والمتصوفة في العمل والشرع.

وعندما ندرس فكر ابن تيمية مناضل الجهاد ننطلق من إشكالية العمل والشرع

وعندما ندرس فكره بوصفه مناضل الاجتهاد ننطلق من إشكالية النظر والعقد.

وبخلاف السائد فإن المقدم في عمله هو البعد الثاني وليس الأول لأن خلافه حتى مع الفقهاء والمتصوفة مرده إلى ما ترتب على أخطاء المتكلمة والمتفلسفة.

ومن هنا جاء موقفه السلبي جدا من الغزالي الذي رأيه فيه لا يختلف كثيرا عما قاله فيه زميل الغزالي في الدراسة القاضي ابن العربي حول ابتلاع الفلسفة والتصوف

ما المشكل الجامع بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء في ما يتعلق بالمعادلة

إنه ما نتج عن الجرعتين الفلسفية والصوفية اللتين تصورهما الغزالي علاجا لأزمة الفكر والحضارة الإسلامية:

إدخال المنطق صوريا

والتصوف مضمونيا

في الكلام والفقه بوصفهما علمين عمليين.

فإدخال المنطق أوهم بحل مشكل صورة المنهج

وإدخال التصوف أوهم بحل مشكل

فكان ذلك علة إفساد المنهج والنهج في آن.

ومن هنا كان النقد التيمي يغلب عليه محاولة إصلاح المنهج والنهج عند الاقتصار على ظاهرة النضال الذي يصطبغ بالصراع المباشر ما أغفل أعماق ثورته النظرية والعقدية.

ما الذي ينتج عن الجرعة المنطقية التي أضافها الغزالي للكلام خاصة؟

وما الذي نتج عن الجرعة الصوفية التي أضافها الغزالي للفقه خاصة؟

وكيف آل أمر الجرعتين إلى نفس الأثر لأن الكلام والتصوف والفقه

صارت جميعها قائلة بالتخلي عن الفرق

بين الله والإنسان) القطبين)

وبين الطبيعة والتاريخ) الوسيطين)

وبين الشهادة والغيب) الوجودين)

بسبب دعوى المطابقة بين الوجود والإدراك (نظرية المعرفة الساذجة) ؟

وهنا تكتشف أن حل مشكل النظر والعقد يقدم بوصفه شرط العمل والشرع.

فما قدمه ابن تيمية للإسلام وفكره هو بيان الحاجة لإعادة النظر في فلسفة النظر والعقد لتأسيس فلسفة العمل والشرع اللذين يمثلان جوهر الرسالة الخاتمة.

ومشكله مع الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة والفقهاء هو تبنيهم للفلسفة القائلة بالتطابق بين المعرفة وموضوعها المؤدي إلى نفي الفرق

بين الوجود والإدراك ومن ثم نفي الغيب واعتبار المعرفة العقلية مغنية عن الرسالة التي هي خاصية وحقيقية لأنها تعلم الوجود على ما هو عليه كما يزعمون.

ومن هنا تركيزه على دحض أساسي ما أصاب الفكر الإسلامي بسبب هذه المطابقة

المزعومة. أساسا علم الكلام

ولنبدأ بأساسي علم الكلام اللذين يرجعان في الحقيقة إلى القول بنظرية المعرفة الفلسفية القائلة بالمطابقة الوجودية: الأساس الأول:

قيس الغائب على الشاهد دون تمييز بين الغائب والغيب.

ومجرد التمييز يلغي كل دعاوى المتكلمين في ما يقولونه عن الذات والصفات. الاساس الثاني:

قانون التأويل الذي يرد النقل إلى العقل في حالة التعارض بينهما.

ومجرد نفي رد الوجود إلى الإدراك والقول

بوجود الغيب أو اللامعلوم المطلق من الوجود يسقط هذا الأساس الثاني.

ولنثن بأساسي التصوف اللذين يرجعان في الحقيقة إلى القول بنظرية العمل الفلسفية القائلة بالمطابقة العملية:

الأساس الأول:

اعتبار الشرائع مجرد رسوم وراءها الحقائق التي يدعيها المتصوف والتي هي في الحقيقة من جنس ما حصل مع المتكلمين لأن حجة تجاوز الشرائع إلى الحقائق أساسها نفي الغيب ورد القطب الأول (الإنسان) إلى

الأساس الثاني:

رد عالم الحرية إلى عالم الضرورة واعتبار قانون الضرورة الطبيعي ملغيا لقانون الحرية الخلقية وهو المعنى العميق لوحدة الوجود وهنا ينفى القطب الثاني (الإنسان).

وبذلك يتبين أن مشكل ابن تيمية وإن لم يذكره صراحة هو تحريف المعادلة الوجودية ([القطبان والوسيطان والوصل بين حديها ووسيطيها أو العمل الإنساني المنتج للحضارة) كما حددتها الرسالة الخاتمة في النظر والعقد وفي العمل والشرع

التحريف الذي

الطبائع وتبناه الفكر الكلامي ليطبقه على النظر في العقائد (نظرية المعرفة المطابقة)

وحصل في الفكر الفلسفي العملي في الشرائع الفلسفية وتبناه الفكر الصوفي في العمل في الشرائع الدينية (نظرية العمل المطابقة).

فهاتان النظريتان تلغيان القطبين ولا تبقيان إلا على الوسيطين في نظرية الوجود الملغية للفاعلية الإلهية) السببية الطبيعية) والإنسانية (الجبرية) فيزول أساس النظر والعمل المؤسسين للحرية الروحية والحرية السياسية:

أي المؤسسين لجوهر الرسالة الخاتمة ولوظيفتي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى»

477 مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة

ييا حفظ عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة <> وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

ترجماته: مؤلفاته. مصادر الفلسفة العربية. مفهوم السببية عند الغزالي لبيار دويام عن الفرسية. المقال الفلسفي بسيط المنطق منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية. الرياضيات القديمة. علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا |

في السلطان الروحي

#ابن خلدون.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز ال5 وحدة الفكرين الديني والفلسفي

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن - محاولات في تحليل استراتيجيتها

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الإسلامية بور مفاراق الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما لميخائيل كول عن الإنجليزية الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الكصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

تصميم (للأ ماو رالبيان - المرير التنفيزي حمر ملسن المرززتي

أبو يعرب المرزوقي

مدرسة الفلسفة النقدية العربية

تاريخ الفلسفة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

المدرسة الفلسفية النقدية الصربية

ل مطاا ناكا راسف با لمجيريا حمسا بيع أ الاق فعل

ايم اسه لله لاض ا ل الي

م سسا وس سي

بلي املا فزني عانة ا بر تساي اساي 3

الال ادس , ل ل .جنب لا وين لون راس ل أل جاع الات اه عل الج جلي ام جنب بد اميا رسا جا عم مم ام اخباع افق ل 0 للضي يريت ملعا ١ الما قثا لق بض اا ايا اداه لاه أبس فد اديه ١ أجلي مي سي ا اجا الل يتا مزال راطو ريسا ما اامحديداتي

ال موقم روف لال دي لامعا مس علد ا |(مشي بحا ديا م الج ا ا بير تفل ال ا

حجة الاسلام؛ أبو حامد الغزالي

الغزالي: مراحل الخروج من الحيرة 3

التجلي في التصوف لدى الغزالي 4

التحرر من سلطان الطبيعة والتاريخ مع الاعتراف بهما 5

نبدأ بهذا الفصل الثاني من بيان دور المدرسة الفلسفية العربية النقدية عامة وابن تيمية وابن خلدون خاصة الكلام تحريذ

ولتذكر بما نسميه المعادلة الوجودية:

* من قطبين) الله والإنسان)

وبينهما وسيطان) الطبيعة والتاريخ)

يصل بينها وصل نازل وصاعد

*** والنازل من القطب الأول

*** والصاعد من القطب الثاني. ويمكن القول " إن النزول هو الرسالة والإنسان فيها

والصعود هو الحضارة والله فيها متلق.

والوصل إذن هو تراسل بين القطبين فكلاهما مرسل ومتلق لمقومات المعادلة.

وكل الصدام في العلاقة يشبه التماثل والتمانع بين ملتقى الرسالة والحضارة

وكل تاريخ الفكر الإنساني سواء صيغ بأسلوب ديني أو فلسفي مداره ولبه هو رؤى هذه المعادلة التي يمكن القول إنها عين مؤتلفة ومختلفة دائمة

ومهما تنطع الإنسان وألحد فهو لا يستطيع التخلص من هذه المعادلة إلا بالاعتراف بها حتى عندما ينفيها بمحاولة حسم مسألة التمانع بين القطبين.

فلنبين أولا

أن فكر الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ومحاولتنا لفهم فكرهم لا يفهمان من دون هذه

وأنها جوهر الرسالة القرآنية كما نبين

ومعنى ذلك أن سعي هؤلاء المفكرين الثلاثة كان القراءة الأكثر أمانة للقرآن والأكثر عمقا فلسفيا إذا تحررنا من التحريفين الديني والفلسفي كما

وصفنا

ويتبين ذلك لكل من يحترم الشرط التالي: أن يعتبر الفكر الإنساني لا يكون مرسلا إلا بقدر ما يكون متلقيا أي إنه تلق لرسالة ولو تخيلا ورد بحضارة والقرآن نفسه يشير إلى ذلك في قصة يوسف:

فلا شيء مما يجري في التاريخ الفعلي لم يتقدم عليه جريانه في الرؤى أو الأحلام:

يوسف وفرعون والسجينان وطبعا فرؤى الرسل ليست مجرد أحلام بل هي حقائق وجودية متعالية تعبر عن تلق حقيقي لرسالة تتجاوز المدارك الإنسانية العادية: ذلك هو الوحي.

وأدنى أشكاله كل العلوم الإنسانية التي هي وحي بتوسط آيات الآفاق والأنفس لأن الله يقول إنه يرينا بها أنه الحق.

وهو إذن تلق لآيات في الوسيطين.

القرآن لم يقل إن الآفاق والأنفس هي الآيات بل قال إن الآيات فيهما

ومن ثم فالآيات هي ما يوحي لنا به ظهور الآفاق والأنفس ظهورها الذي يستدل به القرآن

والمعلوم أن القرآن لا يستدل بالإعجاز الخارق للعادات (قصص الأديان السابقة) بل بالنظام الرياضي والغايات الخلقية لقوانين الطبيعة والتاريخ.

الآيات التي يرينا بها الله أن القرآن هو الحق هي القوانين الرياضية والخلقية التي تنتظم بها الطبيعة والتاريخ أو الآفاق والأنفس: فصلت 53. الخطة

هذا الفصل للغزالي.

والذي يليه لابن تيمية.

والذي يليه لابن خلدون.

والأخير سيكون لي ليس بذاتي بل بمراحل الاكتشاف السابقة. ومعنى ذلك أن محاولتي في التفسير تسعى لهدفين:

1. بيان التواصل في عمل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون 2. وبيان ضرورة تجاوزهما لتحقيق شروط الاستئناف.

وتجاوزهم ليس استنقاصا منهم بل تطبيق لطلب الآية 53 من فصلت: فهي تخاطب كل إنسان يريد أن يقرأ القرآن قراءة دائمة التجدد لتحقيق الوصل المنشود فيكون عملي الذي يطلب استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية يعني القراءة الأتم للقرآن هي ما نسميه السنة فلا أكون بذلك مدعيا أي فضل عليهم ففهم دورهم -الثلاثة- ووصله بالسنة بوصفها قراءة الرسول للقرآن هو معنى فهم استغناء الرسالة عن الخوارق. فالسنة تفسير عقدي للقرآن في التعليم والتربية وهي تفسير شرعي للقرآن في الحكم والسياسة. وذكر القرآن الرسول بالاسم خمس مرات ذات صلة بالمعادلة.

القرآن خمس مرات لبيان علاقة ذلك بالمعادلة وبكون قراءة الرسول للقرآن عقدا وشرعا هي

استراتيجية الإسلام.

الغزالي: مراحل الخروج من الحيرة

أعمال الغزالي كثيرة لذلك فسنكتفي بالأعمال الخمسة الممثلة لإشكاليتنا. وسنبدأ بالعمل الذي يطلب حل الوصل بالبحث عن مخارج المؤمن من

حيرته الدينية

وأقصد كتابه المنقذ من الضلال بمراحله الخمس أو إمكانات الخروج من الحيرة الروحية في المسألة الدينية التي هي عين اختيار الوصل في المعادلة.

ذلك أن الضلال الذي يريد الغزالي إنقاذ نفسه منه هو الحيرة في اختيار الوصل السوي بين القطبين وتجاوز الوسيطين بالابتعاد عن الوصل المحرف.

1. حالة الغفلة قبل بداية الحيرة أو إيمان العجائز أو الإيمان الموروث

الحيرة الكلامية

. المهرب التعليمي التصوف

فلنترجم هذه المراحل بلغة الوصل في المعادلة التي كانت:

3. الحيرة الفلسفية

1. الوصل الموروث 2. الوصل الكلامي 3. الوصل الفلسفي 4. الوصل التعليمي 5. والوصل الصوفي والغزالي ارتاح للوصل الأخير المهم في هذه المراحل ليس كونها مسار الغزالي الروحي للخروج من الضلال بل هو كونها معبرة عن مسار كوني يمر به كل إنسان بمقتضى المعادلة الوجودية. ولو حاولنا تصنيف أعمال الغزالي الباقية لوجدنا أنها تتعلق بهذه المراحل: | فقهه من الدين الموروث وفكره مداره الكلام والفلسفة والباطنية والتصوف. وبين أن المراحل الأربع الأخيرة تتعلق بالبحث عن الوصل السوي

و السعي إليه يندرج فكر الغزالي النقدي للكلام والفلسفة والباطنية وتفضيله

التصوف.

وبذلك يتبين أن أعماله الفلسفية تتحدد بهذه المراحل:

" فإحياء علوم الدين ضد الوصل الفقهي والكلامي.

والتهافت ضد الوصل الفلسفي

والفضائح ضد التعليمية.

بقية الأعمال تدريسية وهي كثيرة وتهم هذه المجالات كلها. وما يعنينا هو إشكالية الوصل: ولعل أهمها بإطلاق رغم التشكيك في نسبته إليه: المشكاة.

المشكاة صوغ عميق للعلاقة المباشرة بين القطبين: الله والإنسان

* فالله نور الوجود المتجلي

* وقلب الإنسان هو المشكاة التي يتجلى

فيها نور الله

والتجلي لا يستثني الوسيطين الطبيعة والتاريخ لكنهما يبدوان كالحجابين ككل وساطة بين القطبين ومن ثم فالمجاهدة التي تبرز ذلك هي التحرر منهما.

وحضور الوسيطين مضاعف:

" فهي في كيان الإنسان أولا (الأنفس)

" وفي ما يحيط به من طبيعة وتاريخ

وكل المشكل مع التصوف يكمن في هذا التجرد.

فالتجرد من الوسطين الطبيعي والتاريخي من أجل العلاقة المباشرة بين القطبين

هو الذي يوهم بإمكانية التطابق بين القطبين بمستوياته إلى حد الحلول

إلى اعتباره مطلق التجلي الذي يكون فيه الإنسان إما المرآة العاكسة أو عين المتجلي.

وتلك هي غاية التحريف النافي لمضمون فصلت 53

إذ إن ما يتجلى لم يعد آيات الله التي يرينها في الأنفس والآفاق

بل هي الله المتطابق مع الإنسان أو المتطابق مع العالم -الله عين العالم بلغة ابن عربي- وتلكما هما وجها وحدة الوجود

إما بالوحدة المطلقة

أو بوحدة المجالي

فيكون الله روح العالم.

وبذلك يتحول ما بدا بإلغاء الوسيطين

إلى إلغاء القطبين اللذين يصبحان ما في الوسيطين من حياة متعينة في العالم والتاريخ

ولا شيء يتعالى عليهما.

وذلك عينه ما عرفنا به الصوغ وماركس:

لا شيء وراء الطبيعة والتاريخ

والصراع الجدلي عين حيويتهما.

وهذا التحريف هو أساس معركة ابن تيمية مع التصوف الذي ينبغي تمييزه عن الزهد.

فالزهد ليس نفيا للوسيطين بل تحرر من سلطانهما الحائل دون الإيمان.

فالإنسان مستعمر فيهما ومستخلف عليهما

ومن ثم فدوره كقطب مشروط بالاعتراف بهما وكونهما مخلوقين مثله وليسا تعينا لصفات الله فضلا عن ذاته.

وفعل الإنسان للوصل بين القطبين من خلال دوره في الوسيطين

إذا نظر إليه كتلق منه هو الرسالة أو الدين

وإذا نظر إليه كإرسال منه هو فعله الحضاري

ومنزلته الوجودية تتحدد بمدى اقتراب الفعل الحضاري من الرسالة التي هي في ضمير أي إنسان مؤمنا كان بدين معين أو حتى ملحدا وهو مفهوم الفطرة.

والحضور في الضمير -الفطرة- يحرف خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل

لذا الرسالة تذكير.

" نسيان إن كان عفويا وهو الشر إن كان بقصد ممن يوظف الوصل حتى يتحول إلى

وساطة بين القطبين: الكنسية والحق الإلهي في الحكم

وتلك هي علاقة الرسالة الخاتمة بالسياسة أي بالتربية والحكم

استعمار الإنسان في الأرض

واستخلافه فيها

بشروط سورة العصر للاستثناء من الخسر:

والخسر هو الذي يترجمه الغزالي

بالضلال الذي يطلب الإنقاذ منه. وحل المشكاة كان أقرب إلى الغرق في الضلال منه إلى الإنقاذ منه فلسفة وتصوفا.

التحرر من سلطان الطبيعة والتاريخ مع الاعتراف بهما فماذا نعني بالتحرر من سلطان الطبيعة والتاريخ مع الاعتراف بهما لأنهما شرطا استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها إبداعا للجواب الحضاري. بماذا يستبد المستبد؟ بالتطميع والتخويف. * والأول شرطه الحاجة

والثاني شرطه عدم الشجاعة

* وكلاهما بسبب عبادة الدنيا.

وعبادة الدنيا أساس الطمع والخوف هي أساس الوثنية التي تعتبر الرزق المادي والحياة بيد من يسيطر على شروط سد الحاجة المادية والقوة العنيفة.

ولذلك فشرط تبين الرشد من الغي والحرية الدينية المتقدم على الإيمان هو الكفر بالطاغوتية أساسا للسلطان:

والمستوى الأول هو التخويف من الحاكم الدنيوي ومن ثم الحاجة للوساطة السياسية

والمستوى الثاني هو التخويف من الحاكم الأخروي ومن ثم الحاجة للوساطة الكنسية.

* وسد الحاجات يتعلق بالرعاية

والشجاعة تتعلق بالحماية وكل فرد أو جماعة أو أمة لم يحققوا هذين حاجتهم وحمايتهم. فلا يكونوا أهلا للاستعمار في الأرض فضلا عن الاستخلاف فيها بل يعمر الأرض غيرهم ويستخلف فيها ويصبحون هم عبيدا له

وذلك هو الطاغوت.

والفرق بين الزهد والتصوف يكمن في هذه

والواجد غني عمن يرعاه ويحميه

والمعدم تابع يخضع لراع وحام. لا يشعر بالفقر لله إلا من كان غنيا عما

عداه وذلك هو معنى الحرية الروحية شرط 30 الحرية السياسية: ١

آي ضرمل الاستغمنا ف الأزكضن 2 وتنرط الاإمتخلاتتك شرط الزهد أن يكون المرء واجدا وشرط التصوف أن يكون المرء معدما: 5

والأول يشعر بالفقر إلى الله لاستغنائه عما

والثاني تابع للمستبدين والفاسدين

ولذلك فالتمييز بين الفقرين هو الأساس: ...

فالشعور بالفقر إلى الله هو الوصل السوي. 40 والشعور بالفقر لغيره هو الوصل المحرف |

الانحطاط هو تربية الطمع والخوف وحكمهما.

والتربية والحكم بالطمع والخوف سواء 2 بالإضافة إلى المستبد والفاسد الدنيوي أو 45 لقياس الله عليه هو ما يعتبره ابن خلدون علة فساد معاني الإنسانية.

وتلك هي علة اعتباري ابن خلدون غاية المدرسة النقدية التي بدأت بالغزالي ثم بنقده .. عند ابن تيمية انتقل إلى التربية والسياسة :و5 شرطي الرعاية والحماية. | ومن علامات التحريف أن فكر هؤلاء المتصوفة خلطوا بين نوعي الفقر وأسسوا فهما متحرفا للقضاء والقدر جعلهم قابلين بالاستعمار والاستبداد والفساد.

لكن الزهاد كانوا حماة للثغور ومقاومين للاستعمار.

والثورة كان شعارها إصلاح هذا التحريف القرآنية:

لكن أبلغ حجة هي الفروض الخمسة:

فجميعها مشروطة بعدم الحاجة

بل وبالكفاية

ولعل الزكاة المشروطة بالنصاب كافية

ومثلها الحج والصلاة والصوم. فالحج مشروط بالاستطاعة المالية

* والصوم مشروط بالصحة ولها كلفة غذائية ودوائية . والصلاة مشروطة بالنظافة وهي مكلفة: إذن القدرة المادية المسلم لا ينبغي أن يكون فقيرا لغير الله أما الفقر المادي فهو محوج لغيره وحائل دون القيام بالفروض التي هي أركان الإسلام.

وذكره ليس قضية تذكر بل إبداع لشروط الرعاية والحماية

والحرية للمؤمنين.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

لبيار دويام عن الفرنسية. لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو.

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا |١ السلطان الروحي

ابن خلدون.

آفاق النهضة العربية و

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز ال5 الأديان من التنازع إلى وحدة الفكرين الديني والفلسفي

وتحدي الإسلام.

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن - محاولات في تحليل

استراتيجيتها

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الكتاب الاول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الإسلامية كور مقلال الكتاب الثاني؛ الثمرات المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما يحائيل كوه كل الإتجلييك الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الكيانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

تصميم) أ ماوررالبيان - المرير التنفيزي حمر مرا الرزدتي

أبو يعرب المرزوقي

مدرسة الفلسفة النقدية العربية: بيان دورها | الحلقة الوسطى: شيخ الإسلام ابن تيمية | أبو يعرب المرزوقي

تاريخ الفلسفة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

المدرسة الفلسفية النقدية الصربية

لكلام عي الرجق وط كل من يسول سا

ا 01 سير كلذ برع لق الحا اقيم ع ١ لفقاله حير درن عصان يضم امار يق شلال يق بيط ايان

اراد تافر افيف من مو هيه |(

قي اي بم ل عو لويد ف وأ عقي افا ليع سعد را

ميد ريت

ميا واشمية 8 لاو عن اليو نابا - متشا ب بي ومو بدن مياسفة ميق 3 ا الت ييا ولاحرماعا نجاد يعوا

اللا صف فل ع ين فب وكير ا ١

يح يريع لا ب كاي املا عا يله م ساعد

| لاضن م جيويا اتيت 1 ايف جا لت ا الات 1 غلم تان لومي ابن يمي سريعة لطا

في سق د حامرع ليمي عاديت بهم 1 الا اخ ا سد يق هسام ودس يدل

ل 0 اس 2 ولي سباي ا ال ا اا ها 1 ل ليوم

المت ال د ل ع 1 ل جر م اهم اس دي ا 1 المي حص شع سي اجام م ا سداد ماه المقيام اع مقا 1 ااا كرا ام 2 اياعم يي مو

المدرسة الفلسفية النقدية | بيان وورها

الحلقة الو

شيغ الإسلام (بن تيمية

الثورة اللسانية 1 » السياق المقالي والسياق المقامي 2 | المنطق والرياضيات في المدرسة النقدية العربية 5 المعائلة الوجوتية المخمسة 7 » ماذا تفيدنا معادلتنا الوجودية؟ 7 » الماهية و الوجود 7 تناقض المجموعات 8 | ثورة ابن تيمية وابن خلدون 10

الفصل الأول: الثورة اللسانية

اليوم أود أن أبرز ما لم يفهمه الكثير لخ ثورة ابن تيمية اللسانية وما وراءها الفلسفي الذي جعلني اعتبره قد تجاوز كل الفلسفة القديمة والوسيطة.

ما دعاني إلى علاج مسألة معقدة بهذا المستوى لخ تويتر هو الابتذال الذي آل إليه الكلام على الرجل وعلى كل من يحاول إنصافه ومنهم العبد لله.

ولما كنت لا أرد على أحد يحاول تشويه بيان ثورة الرجل لا الدفاع عنه.

الثورة اللسانية

يحكى أن أحد المتعاقلين سخر من رجل بصير كان يرفض القول بالمجاز فتهكم عليه وقال له يخ تفسير الحشر مع العمى بأن رفضه للمجاز لا يغير شيئا له.

وموقف المتكلمين من المجاز الذي يرفضه ابن تيمية ومدرسته هو منطلق هذه المحاولة.

والمشكل يخ القول بالمجاز ليس القول به بل بما يقابله: الحقيقة

ففيه دعويان كلتاهما لا دليل عليها:

الدعوى الأولى أن العقل الإنساني يدرك حقيقة أساسها القول بنظرية المطابقة يخ المعرفة بمعنى أن للفظ

دلالة حقيقية ومن هنا جاءت

خرافة المثلث الدلالي: المطابقة والتضمن واللزوم. وهي خرافة دالة الناتجة عن نظرية المعرفة المطابقة.

والدعوى الثانية تصور الدلالة صلة تكون الدلالات ذات علاقة مباشرة دون اعتبار للسياق أو أن لها دلالة

الترابط المباشر لفظ معنى هو الوجه الثاني من المشكل.

وهو ناتج عن الوجه الاول وأصله نظرية المعرفة بالمطابقة ومثلث أرسطو حول تواطؤ اللفظي:

عبقرية ابن تيمية تتمثل لخ الانطلاق من نفي نظرية المعرفة بالمطابقة التي لا يتحقق شرطها إلا للعلم المطلق:

فلا علم مطابق لمعلومه إلا علم الله

فينتج من ثم أن كل علم إنساني تسمية تواضعية لما يدركه من الوجود إدراكا متكاملا بلا نهاية

وهو إذن مواضعة مؤقتة لا تقبل مقابلة

حقيقة - مجاز

فكونها مواضعات مؤقتة يجعلها بالأحرى كلها مجازا بالقياس إلى الحقيقة المطلقة التي هي من الغيب والتي لا يدركها إلا العلم المطلق علم الله وحده.

صحيح أن وصل دلالة المفردات بالعادة قد يعتبر الدلالة الأكثر شيوعا أو الأولى هي الحقيقة والبقية تعتبر بالقياس إليها مجازا.

لكن ذلك مجرد عادة. السياق المقالي والسياق المقامي

تعدد دلالة اللفظ الواحد كلها مواضعية ومن ثم فلا مفاضلة بينها بمعيار الحقيقة والمجاز بل بمعيار السياق الذي يجعل المخاطب يفهم معنى دون آخر.

ذلك أن الألفاظ ليست ذات صلة مباشرة بالدلالات بل هي تمر بمحددين لدلالتها أو بضربين من التحديد السياقي داخلي وخارجي أو المقالي والمقامي:

والأول المقالي يمكن نسبته إلى السنتاكس

والثاني المقامي يمكن نسبته إلى التداول.

والمقامي نوعان:

1 ظرعق يحدده حال المتخاطبين ظرفيا

2 والنظام اللساني الخطابي والبلاغي

أما السياق المقالي فلا يكاد يحصر لأن نفس اللسان دلالاته تختلف بحسب أنواع القول

المناطق المتكلمة به.

ففي الحقيقة وحدة اللغة يخ جماعة من الجماعات لا تعني أنها تامة التطابق لخ الأداء الدلالي بل هي متعددة رغم محافظتها على وحدة كافية للتفاهم

ولعلي أجرؤ فأقول إن كل لغة هي فدرالية لهجات فكلمة لغة يخ العربية الأولى تعني لهجة

ولذلك نقول القرآن نزل بسبع لغات.

قبل أن أواصل ب علاج القضية فلأشر إلى أن تجاوز نظرية المعرفة بالمطابقة تمثل أهم مقوم من مقومات الفلسفة الحديثة وخاصة 2 صوغها الكنطي.

ولأثني بالقول إن نفي التناظر بين اللفظ والدلالة واعتبار هذه شاملة للخطاب وليس لعناصره اللفظية يمثل أهم ثورة لسانية ومنطقية تنسب إلى كواين.

لولم تكن نصوص ابن تيمية صريحة لظن أني أسقط الحاضر على الماضي فأنسب إليه ما

فهو قال بلا تناهي تكامل التصور وقال بالسياقين

والسطحي لا يرى إلا نفيه للمجاز دون الالتفات لتعليله أي ثورتيه اللتين تجعلانه بحق مؤسس الفلسفة الحديثة أو القاطع مع القديمة والوسيطة

أما تعليقاتهم على محاولاتي فهم الرجل فهي لا تستحق مني ردا وسيرد عليهم غيري.

الثورة الفلسفية

سأكتفي الآن بالكلام يخ الثورة الفلسفية لأن ما قلته عن اللسانية هو من ثمراتها وخاصة خرافة المثلث الدلالي المتخلف:

المطابقة والتضمن واللزوم

ولتفهم عمق البصير الذي لا يقول بالمجاز.

فهو يعامل اللسان العربي الذي للعمى فيه دلالتان عمى البصر وعمى البصيرة:

المعترض عليه أعمى البصيرة. تحرر فكر المسلمين من خرافات. الفلسفة القديمة كلها أعني وهم شفافية الوجود

فهذا الوهم هو الذي جعل الفلاسفة

يتصورون أن بمجرد تخليص اللسان من الاشتراك يحصل التواطؤ

فيقيسوا الشاهد على الغائب خلطا بين الظهور والوجود

وبهذا الوهم يصبح علم الإنسان معيارا للوجود لكأنه صار يشغل محل الإله

وهو قول بأساس السفسطائية:

والموقف من رفض رد الوجود إلى الإدراك هو أساس نقض ابن خلدون (عين موقف الشيخ) للفلسفة المطابقة يخ المعرفة.

ويقصد القائلة بنظرية إذا تحررنا من نظرية المعرفة بالمطابقة وبينا ما تفيده من قول حفي بأساس السفسطائية التي تجعل الإنسان مقياس كل شيء تزول كل دعاوى علم الكلام ممتنعة عقلا: 1. قيس الثاكي: عل القاهد واسانتها 2. التأويل لرد النقل إلى عقل يقول بالمطابقة وما أن نميز بين الغيب والغائب وبين الوجود

والإدراك حتى يتبين امتناع الدعويين

وحينها نفهم ثورة ابن تيمية ل رفضه

ولست غافلا على أن ابن تيمية لم يصغ بصورة نسقية نظرياته

بل هي جاءت غالبا ب شكل ومضات خلال

جدله مع المتكلمين والفلاسفة وتصوف وحدة

الإنسان مقياس كل شيء لرده الوجود

دارس نزيه يدرك أن صاحبها ممسك بأصول توحد بينها وأنه على وعي تام بها حتى وإن لم يكتبها صراحة كابن خلدون

وقد اقتنعت بعد تأمل طويل أن ثورة ابن خلدون مستحيلة من دون ثورة ابن تيمية:

فالثورة يخ مجال العمل والشرع مشروطة بالثورة يج مجال النظر والعقد.

وتلك هي العلة التي فرضت علي أن أجعل الرجلين يخ مقابل نظريهما اليونانيين:

أفلاطون وأرسطو يخ الجزء التطبيقي لرسالة الدكتوراه: منزلة الكلي.

الجزء المكمل للرسالة ب"إصلاح العقل الفلسفة العربية"

وسميت هذا

وقصدي إصلاحه بصورة تمكنه من تجاوز الفلسفة اليونانية يخ النظر والعمل ا آن.

ويتبغى أن اعترف بأنى كنت أجهل فكر ابن تيمية تمام الجهل قبل أن يوصلني البحث إلى ضرورة أن يوجد بين ابن خلدون والفكر الفلسفى السائد قطيعة جذرية وذلك لعلتين:

فأولا ظل فلاسفتنا كلهم خاضعين لمنطق المطابقة (رد الوجود إلى الإدراك) وأرشيتاكتونيك الفلسفة القديمة التي ورثوها

أقرب إلى الكلية المشروطة ل الفلسفة من التاريخ الذي يتعلق بالجزئي بل وبالفردي ومن ثم فهو غير كلي وغير قابل للعلم

وحينها دلني اللطف الإلهي إلى ابن تيمية: وفيه وجدت ضالتي.

لا يمكن جعل التاريخ علما إذا لم يكن موضوع الفلسفة والعلم تاريخيا مثله هو بدوره

ذلك اعتبرت ثورة ابن خلدون ليست إلا غيرها لثورة أعمق وهي اعتبار موضوع العلم تاريخيا لعدم المطابقة

وذلك هو جوهر ما قصده ابن تيمية بالقول إن كل تصور وراءه تصور ادق وأعمق بلا نهاية لأن الغاية هي المطابقة الممتنعة إنسانيا والممكنة

تلك هي عبقرية ابن تيمية التي لا يمكن للسخفاء والبلداء أن يدركوا أهميتها فهم لايزالون يمضغون خرافات الفلسفة القديمة وعلم الكلام الوسيط

وسأعود ب فصل ثان إلى علاقة هذه الثورة الديني أو إصلاح الوصل الوجودي أو الشهادة على العالمين.

ومن سخافات متهمي النوايا وغبائهم انهم يتصورون كلامي على ابن تيمية القصد منه التقرب من النظام السعودي لكأنه من أتباع فكره وليس من نفاته.

فلا يمكن لأي نظام عربي حالي وخاصة من الأنظمة الخليجية أن يكون قائلا بما يقول

0 ويكفي الإشارة إلى النساء .58 ولننس الأنظمة بالإسلام.

التي تدعي

ا لحكم

ألم تكتب الرسالة يخ نظام علماني كان

يعتبر الكلام على ابن تيمية ب ثمانينات القرن الماضي جريمة؟ إنصاف ابن تيمية لخ ثمانينات القرن

الماضي لا يمكن أن يعبر عن الطمع إلا عند الانذال وعضاريت السؤال: إنه حب للحقيقة وإيمان بها أيا كانت الكلفة. الفصل الثاني: الثورة المعرفية والثورة الوجودية

تواصل تخ الفصل الثاني الكلام على في ما سميته المدرسة الفلسفية النقدية- بين الغزالي وابن خلدون.

فما كان مجرد تشكيك -بصريح عبارة الغزالي- يخ الميتافيزيقا أصبح مشروعا واعيا بنفسه لتأسيس بديل يغير الفلسفة كلها ويبين

نقد الغزالي للميتافيزيقا يدافع عن الدين ويشكك يخ الفلسفة عامة حصرا إياها لا الميتافيزيقا وتمييزا للمنطق والرياضيات عنها

ما يعني أن نقده لم يكن جذريا بل كان كما وصفه هو نفسه مجرد تشكيك دون طلب البديل

إذ كان الداعي للعمل كلاميا بالأساس

ولذلك دعا لحلف المتكلمين

وهذا الموقف بداية لا بأس به

لأنه لو بقي عند هذا الحد لكان يعني مجرد والفيلسوف

والعلة هي أن الغزالي بقي يخ الموقف الصدامي بين المتكلم والفيلسوف حول العلاقة بين الإيمان والعلم

بذلك تجاوز ابن تيمية الغزالي فأعد لابن خلدون:

فعندما اعتبر المنطق والرياضيات قابلين للعلمية التامة نسبهما إلى التقدير الذهني.

فميز بين نوعين من العلم:

© علم التقديرات الذهنية:

لانه يبدع موضوعه وعلم

© وعلم لا يبدع موضوعه: بل هو معطى وعليه طلب قوانينه. وهذا النوع الثاني من العلم لا يكفي فيه 5 علم التقدير الذهني حتى وإن كان ضروريا كعلم مساعد بل لا بد من الاقتراب المتدرج لصوغه ب ضوء التجربة

فاكتشف مفهوم النقلي العام

أي إن العلوم التي تدرس موضوعات ليست 10

من إنتاج التقدير الذهني لها مضمون نقلي معطى لا يخضع علمه للمطابقة المطلقة.

حينها يأتي سؤال ما الحائل دون المطابقة؟

وإذا امتنعت المطابقة فما طبيعة الصورة

العلمية التي يبدعها التقدير العقلي للتدرج ليا 15

معرفة الموضوع؟ حينها جاء السؤال عن طبيعة المنطق فقال قولته الشهيرة: "مشكل المنطق ليس ليا صورته بل يذ

متطلقاته التي تجعله قابلا لقول 20

الوجود بالتزام وجودي معين" ذلك ما يعيبه ابن تيمية على الغزالي عند إدخاله المنطق الأرسطي يخ علوم الدين

أي عند تصوره المنطق محايدا وجوديا

مبني ضميري التحليلات الأوا وتصور هيلومويك 2 الوجود. وكل هذه الأبعاد التي اكتشفها ابن تيمية لا

يمكن للسخفاء من نقدته أن يفهموها

لقولهم بحياد المنطق الأرسطي

المطابقة في الفلسفتين القديمة والحديثة

وحتى لا نظلم الفلسفة القديمة فهي اكتشفت أن ما تسميه مادة لا يقبل الرد إلى الصورة بل يبقى مطلق الرفض للصورة.

لكنها اعتبرته شرا وجوديا.

أما الفكر الديني -الإسلامي- فلم يعتبره شرا بل اعتبر ما لا يقبل الرد للعلم الإنساني من الوجود غيبا لا يعلمه إلا الله وليس شرا كما توهم الفلاسفة.

قول الفلاسفة بالمطابقة فيه وهم الخلط بين العلم الإنساني النسبي والعلم المطلق الذي حتى لو لم نؤمن بوجود لله يبقى ممكنا عقلا ويحد من علمنا

طبعا سيتهمني مدعيي الحداثة والمتفلسف القاصر أني أنسب إلى ابن تيمية ما ليس فيه. وهو لن يستحي "يخ حكمه المسبق لأنه يقترفه دون أن يقرأ أعماله.

ذلك أن ابن تيمية يرفض الهيلومورفية) التأليف من صورة ومادة الخير فيها ما يقبل

الصورة) بل يعتبر الكائنات تخضع لخلقة واجدة أو أختاصر محباسعة

وهنا نعود مرة أخرى للمنطق الجدلي:

فحتى المنطق الأرسطي جدلي -وهيجل يثبت ذلك-

فلقيحه ماهد أعمق؛

فثالث أرسطو المرفوع صار رافعا عن

الثالث المرفوع .يخ منطق عدم التناقض صار الثالث الرافع يا منطق التناقض

وكلاهما جدلي

بالسلب ا الحالة الأولى

وبالإيجاب .ع الحالة الثانية.

عندما ننتقل من الوضع ونقيضه إلى التأليف المتجاوز عند هيجل وماركس كل الفرق مع أرسطو علته أن المرفوع هو شر المادة علة التناقض وضعهما يلغي الرفع.

التأليف الذي يمكن من ضم الثالث فيتجاوز التناقض أسسه كنط على دور

الذات

ماركس اكتفى بالمادة

وهيجل بالروح انصهارا ذاتيا.

وهكذا نصل إلى معادلتنا المخمسة:

القطبان: الله والإنسان

والوسيطان: الطبيعة والتاريخ

والوصل الذي هو فعل الإنسان الحضاري الرمزي والمادي. وقبل أن أواصل التحليل فلأعتذر للقارئ على "الدوزة" المجردة التي قد تعوق الفهم لكن القراءة المتأنية تمكن من إدراك العلاقات الدقيقة للفهم. المعادلة الوجودية المخمسة

ماذا تفيدنا معادلتنا الوجودية؟ إنها تبين أن الفلسفة القديمة مثلها مثل الكلام قالت بالمعرفة المطابقة.

الوجود شفافا

وعقل الإنسان قادرا على التفاذ للحقيقة المطلقة

وأن ما يتجاوز إدراكه خيال صوريا وشر ماديا كما تبين عندما صار الجدل صريحا.

وهو قد صار صريحا بمجرد أن أصبح عدم التمييز بين القطبين الله والإنسان صريحا

وتم الاكتفاء بالوسيطين الطبيعة والتاريخ والجدل المحايث بينهما. الماهية و

الوجود

في إرجاع الفصل بين القطبين

0 واعتبار الوسيطين الآيات التي يرينا الله بها أن رسالة الإسلام القرآن هو الحق (فصلت وهو تحرر من الهيلومورفية (الصورة والمادة) لأن الفصل بينهما ذهني لا عيني فالوجود غير مؤلف من ماهية وإنية بل هو إنية متمهية أو ماهية متأننة. © فالله ليس صانعا بل هو خالق.

© والله لا يركب الموجودات لأن فعل التصوير مطلق. © وهو لا يركب المخلوقات بل يبرؤها المقومة. ولا يعنيني هذا البعد العقدي لأني لست بصدد الكلام يخ معتقدات ابن تيمية بل لخ نظرية الوجود التي تترتب عليها والتي جعلته يتجاوز الفلسفة القديمة. فهو يرفض الفصل بين الماهية والوجود ل الأعيان

ومن ثم فالماهية لا حقيقة

لها خارج

إنها مقدر ذهني: أو تعريف اسمي لما ندركه من الوجود. ووهم الفلاسفة المتمثل ب رد الوجود الذي

هو حقيقة عينية إلى الماهية التي هي تصور

هو الذي يجعلهم يقولون با أساس منطقهم

وما بني على ذلك من تمييز

بين الذاتي والعرضي ب الوجود

وبين الحقيقي والمجازي يخ اللسان

علته هذا الوهم الفلسفي الذي يطابق بين

كل المشكل يعود إذن إلى عدم التمييز بين القطبين واعتبار العقل الإنساني مثل العقل الإلهي سواء آمنا بوجوده أو افترضناه لفهم القول بالمطابقة.

ومعنى ذلك أن حل ابن تيمية لا يقتضي بالضرورة الإيمان بوجود الله فلا يكون شرطا إلا بالنسبة إلى المؤمنين بل هو شرط حتى فالقول بها يقتضي أحد أمرين:

© إما رد المطلق إلى النسبي.

© أو رد النسبي إلى المطلق. وكلاهما ممتنع عقلا لأنهما متضايفان: وضع هذا يقتضي وضع ذاك.

فلا يقول ذلك عاقل يعي ما يقول:

وتلك هي علة انتهائهم إلى القول بالبنية الجدلية للوجود.

ولا بد هنا من العودة إلى خرافة الجدل:

فتناقض الواحد وتجاوزه يخ التأليف شرط المنطق الجدلي لا يخلو الأمر من التطبيق على العنصر أو المجموعة.

فالتناقض بين فردين مثلا السيد والعبد لا معنى من دون عدم تناقض السيد مع السيد والعبد مع العبد

فيكون منطق المجموعة غير منطق الأفراد.

ومن باب أولى الخلف يخ تناقض مجموعتين (الطبقات مثلا) لأن الطبقة الواحدة لكى تناقض الطبقة الثانية لا بد لها من أن تكون مبنية على التناسق الداخلي.

فيكون منطق الجدل مبنيا على عزل عنصرين لبيان عدم التناسق بينهما لأنهما

دور التناسق منزلة بخ المجموعة.

وبذلك نعود إلى ظن الفلاسفة والمتكلمين أن التجريد يعني التجرد.

عندما أجرد زيدا وعمرو من مجموعتهما

فمن دون نظام الأسرة يصبح الزوجان مجرد امرأة ورجل لا يجمعهما جامع فيكون حساب المصالح المجردة عن اعتبار المبدأ

المنسق أو الأسرة عديمة الأثر.

ولو أخذنا أي ظاهرة طبيعية من دون اعتبار المبادى العامة للطبيعة يصبح اللقاء بين

عنصرين جامعه الوحيد هو الفعل ورد الفعل وننسى المحرك الجامع. 30

الجاذبية لا ترد إلى التجاذب إلا ل التجريد العلمي.

التجاذب ا العبارة:

ثابت يخ كتلة 1 يخ كتلة 2 على مربع المسافة أساسها نظام العالم كله ضمنا.

وليس ضمنا بل صراحة

وذلك ما يرمز إليه الثابت يخ العبارة.

مجموع الثوابت ل كل العبارات العلمية التي تصاغ بها القوانين هي حضور الكل لخ

ومن. آراد أن يعمق, البحث السألة 0 فلينظر .يخ الألسن وب الأنساق البديهية للعلوم الصورية أو للمقدرات الذهنية بلغة ابن تيمية:

فالحروف تبيدو مفيدة بالتقابل 45

وكذلك المفردات حتى قيل إن الاشياء تعرف بأضدادها.

ومن يقف عند هذا الحد يمكن أن يتصور أن المنطق المناسب هو الجدل

لكن ذلك من باب ويل للمصلين. 50

ذلك أن الحروف يذ أي نظام صريح أي لسان لا تفيد بالتقابل إلا ضمن النسق والشارط للعلاقات بصنفيها سلبا وإيجابا.

وعلى هذا الأساس فإن نظام الألسن هو النظام الأساسي لأي بناء تبديهي أكسيومي لأنه

لسان صناعي أو لغة فنية لمقدرات ذهنية يخ وظيفة أدوات علمية. ثورة ابن تيمية وابن خلد ون

تلك هي علل اعجابي بابن تيمية وليس

ومن يتصور التقرب للأنظمة العربية يكون

هم يريدون طبالين لا علماء.

وما كنت لأغوص ل فهم ابن تيمية لو لم يكن ذلك الجسر الذي ينقلني من حال الثقافة العربية قبل ابن خلدون إلى ثورته العلمية

لأنها من دون ثورة شيخ الإسلام مستحيلة.

فثورة ابن خلدون أساسها اعتبار المعرفة العلمية -بخلاف ما يقوله الفلاسفة

-تاريخية موضوعا وعلما أي إن موضوع العلم مثل العلم تاريخي هو بدوره.

ولا يكون ذلك كذلك من دون التخلص من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة أي من دون المبدا الصريح عند ابن خلدون:

الوجود لا يرد إلى الإدراك.

ويتبين أن المعادلة الوجودية بنية كونية لا يمكن التخلص منها من دون تحريف الفلسفة والدين تحريفا يؤدي إلى تأليه الطبيعة والتاريخ

أو هذا

بعدمها بل بهذا التحريف يخ الوصل أو عدمه.

فإذا حافظت الحضارة على الفصل كانت سوية

وإذا نفته كانت تحريفية.

والتحريفية تبقى مع ذلك فروعا منحطة من السوية التي هي أصلها المسلوب:

التحريف الطبعاني

والتحريف التاريخاني

والتحريف بالردين المتقابلين.

© الطبعاني بوحدة الوجود الطبعانية

© والتاريخاني الوجود

© ثم الجدلية الطبعانية والجدلية التاريخانية

© والأصل هو تحريف المعادلة.

تلك هي التحريفات الأربعة التي سنعالجها مستقبلا تتمة لهذه المحاولة

وقد تتطلب أكثر من فصل لفهم معارك ابن تيمية مع التصوف والفلسفة والكلام.

ونفس المعارك خاضها ابن خلدون بل وألف فيها كتابا هو شفاء السائل غالبا ما ينساه المتكلمون يخ فكره وهو لا يقل أهمية عن مقدمة

المدرسة الفلسفية النقدية الصربية.

قدا أن فيد الاي يما يريا نشعي ب ل ل اينهم اليد اهنا همالا ايداع المي محلل تشويه موطني عن ركان ممر بفيسين [.:

كا من #فدفة اليد سن امي ع سي ميل لا فيد ضمي ل ل لقي اشيقة با ني 9 يسبل عدي امنا تفوادقر باجم يكيم دي أحقر أن أ لمق سكم من اج | إل ره ف يرام ا وتاي بحي قل يرق يق بسار فيكم جه أ كمه راسي شر ا عيبي دا فاع هي ايشربع كفس يل يف | لمجا ماي بسن مام ليق 3 التجاة رقي لدو ميف لي من | م ايا قا بع ليا سيت | لحار عذي بره ام يمة رسيسة ع | ميق بيدا يكام فقامجة بلارائي مق مدد لعزي «مذكرة اقيق يلعا | #مدعة ال نيا ياس كل دي ا عه سيق مستا ندحم شيع ليست عات يفددد ©ا

ا اجا لفيا عقي اهيار التتيا ارديس ار هه م حيقية يي ما ابا |> خوط ادا لاي تق وين عزوم يعي غراف بع

التفقة علقي حدر بلميلى العا بغرا ل سس 0

ا ا اليم نض بيذ أخر دف لو لايد بسب ذل شق بطر يللد بن مار سني اال حري بن كمي سباق باع يناري أو لقعي اهاي

ل اولي ب عدي

لع عن

وام عد حيبي |

ألا ص لياع عد يسا كذ م لمي ده تش حب ليع افق عي ميم #الضامة ولح بد وح جح

ايراع 0ه كي لام لسرا رفي ١ لشفا ريست اكير

أو امي طول ا مام ضرع امجادك شاع صاخ سرامي و الوق

افد لوعو حدر أل فرج الرن لع عو ام لوس بي ابا ممه رضح

اساي بقياي شكس مد

ص اضيا بير يلد لم +

ألمي مني ريل ب ا

ب الام ع هدك يم سل 0

قم صل فيه وا ينامي

الم يري ارسي

ماكر حم وله سي 5

ا ارفس وعم يتم سو يف3 بل ملم ع يع عضلا هدي لديا

الماع قم لصيرة

اراع م مر قي ل اا ل اشيج ع ايم سوا 1

اق ريط لمر

1 بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مصادر الفلسفة العربية. مفهوم السببية عند الغزالي»

لبيار دويام عن الفرنسية المقال الفسضي

بسيط المنطق منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية الرياضيات القديمة.

الاجتماع لنظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا |

السلطان الروحي

ابن خلدون.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز ال5 الأديان من التنازى إليأا وحدة الفكرين الديني والفلسفي

وتحدي الإسلام.

والمارق الحضاري العربي والإسلامي الراهن. - محاولات في تحليل استراتيجيتها

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الكتاب الاول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الإسلامية بمنظور مقارن: الكتاب الثاني:؛ الثمرات المعرفية - نظرية فايات الفصل الإسترتيجي والسياسي وأدواتهما لميخائيل كول صن الانجليزية. الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية < الحصانة الروحية ودور النخب

إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

تصميم (لأ ماوررالبيات - المدير التنفيذي: حمر مراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية حول حقيقة الوجود

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

54 صفحة

+++. وم ١ ج<ا تاياي للعبيم

(لأسماء وإلبيان منطق التقابل بين موقفين 1 العلاج الفلسفي للحل الجدلي وغايته 2 الوجود والادراك من منظور تيمي خلدوني 3 علاقة التعبير بالإدراك الوجداني والعلم بالإدراك الوجودي 4 منطق التد افع في الحركات الاسلامية 5 تعديد مشروع الإسلام وقضية الاكسيولوجيا والأبستمولوجيا 6 قانون التدافع 10

الفرق بين العبارة والوجدان 11 أساس محاولات التعبير عن الذوقى الجمالي والوجودي 13 الحوادس والحواس وعلاقتهما بالعبارة والوجدانيات 13 التعدد الحسي اللامتناهي 15 علاقة الوجدانيات بالمدارك 16 التجاوز الجمالي والتجاوز الوجودي 17

الوعي الديني من منطلق اكسيولوجي 3 الوعي الديني من منطلق ابستيمولوجي 23

هدوء تناغم الفرق وهيجان فرق التناغم 24 بنية الرسالة الواحدة بمفهوم القرآن 25 العلم والوجود من منظور المدرسة النقدية العربية 26

الابداعان الجمالي والجلالي وتعدي البروز بالشذوذ 29

الديني والفلسفي في مسألة الإبداع الجمالي والجلالي 31 التهديم النسقي للأخلاق في مجال الفنون العربية الحالية 32

مقاصد المعيارين الديني والفلسفي 34 فساد معاني الإنسانية وعلاقته بالإبداعين الوجداني والوجودي 35 الختمين الفلسفي والديني ووحدة الأصلين 38

المدرسة النقدية وثورة الاسلام 41

أعود اليوم إلى قضية نظرية خالصة لامستها عديد المرات ولم أصل فيها إلى حل نسقي

فهل انطلاق أفلاطون من الجدل الملازم للفكر الحواري على الطريقة السقراطية يكفي اساسا لرد بنية الوجود إلى بنية الخطاب الإنساني حول الوجود؟

هل يكفي خضوع طلب الإنسان لتصور مطابق لموضوع الكلام بين متحاورين بتقابل ينفي الثالث المرفوع ويؤمن بمبدا عدم التناقض لأسقاط ذلك على الموضوع؟

هل المسار الحواري الجدلي مجرد هندام بناء أم هو عين بنية البناية نفسها فيتطابق المعرفي

والوجودي؟ منطلقي هو مشكل شروط المطابقة المستحيلة عندي.

وأول ملاحظة هو اعتقاد القائلين بالجدل أن مسار الأمور الوجودية مناظر لمسار منطقي يعتمد على التقابل بين موقفين يتصارعان ويصلان إلى نتيجة.

لكن فضلا عن أن الوصول إلى نتيجة ليس مضمونا فإن هذه العملية تفترض كثيرا من الأمور المستحيلة: فلا شيء في الوجود يرد إلى تقابل بين قطبين حصرا .

صحيح أن ذلك ممكن بشرط اخراج القطبين من حيز وجودهما ومن ثم فالأمر كله متعلق بعملية تجريد تدعي أن الأمر ينحصر في التقابل بين موقفين مثل الحوار.

وبهذا المعنى فالمنطق الجدلي لم يضف للمنطق الأرسطي إلا تنسيب التقابل بجعل الثالث موضوعا بدلا من أن يكون مرفوعا والحقيقة هي توليف الموقفين .

ومن تصور هذا الحل اعتبر ذلك مساعدا على تفسير الحركة الحاصلة من لقاء المتحاورين

في الخطاب ولقاء التصورين في الموضوع المراد تجديد حقيقته .

فإذا رفضنا الموقف الذي يخرج القطبين من حيزهما فإن حصر الأمر فيهما وفيما يدور بينهما وكأنه هو الوحيد المحدد للمجرى يلغي وجاهة الحل الجدلي .

العلاج الفلسفي للحل الجدلي وغايته

وبهذا المعنى فإن منطلقي هو رفض بداية الحل الجدلي) أفلاطون (وغايته ([هيجل (: الأول من الحوار إلى البنية التناقضية للوجود .

والثاني من هذه إلى ذاك.

ولست أخفي أن رفضي للحلين دافعه ديني لكن علاجه فلسفي .

فالد افع الديني علته أن الكثير من السطحيين أصبحوا يقولون بما يسمونه التدافع: جدل

وهذا الموقف الدال على السطحية في الفكر الديني الحديث مناف للقرآن الكريم شامل المثاقفة .

فالآيتان الوحيد تان اللتان تتضمنان كلمة دفع تعارضه .

فالناس في القرآن لا يتدافعون بل الله يدفع بعضهم ليصد البعض الآخر

فيكون ما بين القطبين من جدل محكوما بما يتعالى عليه من دفع أسمى من الصراع.

لوكان قانون التاريخ في هذه الحالة هو التدافع الذي يناظر الجدل بالمعنى الهيجلي او الماركسي ما كنا بحاجة لمبدأ أسمى يدفع الناس بعضهم ببعض .

ما يعني اننا لا ننفي الجدل بصورة مطلقة بل ننفي أن يكون هو المبدأ الأسمى لكل الوجود رغم كونه يبدو كذلك إذا قصرنا الوجود على ظاهره الدنيوي.

لكن إذا كان دافعي ديني فإن كلامي ليس عليه بل على ما يدفع إليه من حل لا يكون ذا دلالة معرفية وفلسفية إذا اقتصر على الموقف الدفاعي عن عقيدة.

لذلك فسيكون البحث فلسفيا خالصا لا دخل للموقف الديني فيه: ينبغي ألا يحول موقفي من القضية دون البحث الموضوعي في مضمونها: المطابقة المستحيلة.

ومضمون القضية هو:

هل ضروب تعبيرنا عن مداركنا مطابقة لبنى الوجود الذي تحاول صوغه بطرق التعبير اللسانية والمنطقية والرياضية والجمالية عنها؟

ما العلاقة بين تقنياتها التعبيرية بالرموز عما ندركه من الوجود بالوجود نفسه؟

هل يحق لنا رد الوجود للإدراك ثم الإدراك للعبارة عما فيه؟

1-هل تعبيرنا يستوعب كل مداركنا؟

2-وهل مداركنا تحيط بكل موضوعاتها؟

الوجود والادراك من منظور تيمي خلد وني

قضية مضاعفة لست من سبق إليها بل هي قضية تيمية خلدونية.

ووجها القضية يميزان الفلاسفة الحديثة.

والوجه الثاني هو مميزها الأساسي وهو الغالب على ابن تيمية.

وابن خلدون جمع بين الوجهين والثاني أبعد غورا .

ذلك أن ابن خلدون لا يكتفي بالقول إن الوجود لا يرد إلى الإدراك بل هو يضيف إن الإدراك لا يرد إلى محاولات التعبير عنه .

وهذا أبعد غورا من ذاك.

في كتابه "شفاء السائل لتهذيب المسائل" فسر ابن خلدون الشطح الصوفية باستحالة التعبير عن الوجدانيات باللسان الإنساني القاصر بالجوهر عن قولها .

والمسافة بين الوجداني والعقلاني هي مجال ما لا يقال من الإدراك الذي يضاف إلى مجال ما لا يدرك من الوجود فيبعد الإنسان عن الوجود بمسافتين .

ولولا المسافة الثانية لاستحال القول بالمسافة الأولى : لا أرد الوجود إلى الإدراك لأني أعلم أني عاجز عن رد الإدراك إلى تعبيري.

ولهذا دلالتان متكاملتان:

1-معرفية جمالية

فالفن تجاوز المعرفة بالفني للذو الوجداني .

والدين تجاوز الفلسفي بالوجداني للإيمان بالغيب.

علاقة التعبير بالادراك الوجداني والعلم بالادراك الوجودي

من يفهم هذه المعاني يدرك علة اعجابي بابن تيمية وابن خلدون:

كلاهما أدرك سر علاقة التعبير بالإدراك الوجداني وسر علاقة العلم بالإدراك الوجودي. والسر الأول هو الفن ولو بشكل الشطح.

والسر الثاني هو الدين ولو بالإيمان بالغيب.

وصلتهما تفهمنا سطحية العداء بين الفن والدين:؛ الشطح والإيمان.

فالشطح ليس إلا محاولة لتحدي العجز عن قول ما لا يقال .

والإيمان ليس إلا محاولة تحدي العجز عن علم ما لا يعلم .

وتحدي العجزين هو الفن والدين.

وهذا أسمى ما لدى الإنسان من أواصل مع ذاته (الوجدان) ومع غيره (الإيمان). ولولاهما الإنسان لا يدرك ذاته وغيره إلا بالحرب على ذاته وعلى غيره.

وذلك هو معنى القول بالمنطق الجدلي:

ومن فهم فلسفة هيجل وماركس ينبغي أن يدرك أن منطق الجدل إذا قلنا به ينبغي ألا يحقق ما يظن موصلا إليه .

فلو كان منطق الجدل صحيحا لاستحالت أهم فكرة هيجلية؛: الغاية هي الحرية والاعتراف بين المتصارعين . فتحصل الحرية والاعتراف دون نهاية

الصراع.

إذا لم ينته التقابل بين العبودية والسيادة لا يمكن أن يحصل الاعتراف .

فالاعتراف ينهي الجدل بمجرد حصوله وإذن فالجدل ليس هو الذي يوصل إليه .

وإذا كان الجدل الماركسي هو الذي يحرك الصراع السياسي فلا يمكن تصوره يتوقف إلا إذا تصورنا التاريخ قد توقف بالوصول إلى غاية منافية لقانونه .

لكن المسافتين بين الإدراك والتعبير وبين الوجود وإدراكه تفهماننا أن ما نعبر به وما ندركه لا يخضعان لمنطق المطابقة بل للعلاقة بين قطبين .

لذلك وضعت نموذج المعادلة الوجودية لفهم هذه العلاقة: فالإنسان المدرك للمسافتين بين وجدانه وإدراكه وبين وجوده وعلمه يؤمن بما يتعالى عليه .

فتكون المعادلة مؤلفة من خمسة عناصر:

الإنسان المسافة بين تعبيره ووجدانه

والمسافة بين علمه ووجوده

ثم ما إيمانه بما يتعالى على تعبيره وعلمه .

فيكون بذلك قد تجاوز تعبيره عن إدراكاته الوجد انية وتجاوز علمه عن إدراكاته الطبيعية بالفن والدين فتكتمل المعادلة الوجودية بعناصرها الخمسة.

والعناصر خمسة:

والأولين والأخيرين الوصل الذي يصعد من الإنسان إلى الله(الفن) وينزل من الله إلى الإنسان(الدين).

والفن والدين كلاهما لا يقول بالمنطق الجدلي بل بمنطق المصالحة بين الموجودات في التناغم الوجداني والوجودي اللذين يتعاليان على ظاهر الصراع .

منطق التدافع في الحركات الاسلامية

لا أنكر ان الكلام في مثل هذه القضايا لا يهم الجمهور الواسع .

وأعلم أن علاجه لا يقبل التبسيط مهما حاولت .

لكني أوجه لشباب الثورة ليستكمل عدته.

فأكبر عائق يحول دون الحركات الإسلامية الحديثة ونجاحها في قيادة ثورة تحقق الصلح بين الأصيل والحديث هو سخافة ما يسمونه التدافع محاكاة للجدل .

فهم بهذا المفهوم صاروا أكثر ماركسية من الماركسيين ومن ثم فقد عوضوا أهم مبادئ العلاج القرآني لمعضلات الوجود الإنساني بسياسة دنيوية خالصة.

لم يبق لهم من الإسلام إلا رداء العبادات الشكلي .

أما ما بقي من علاج فهو هيجلي ماركسي بمفهوم التدافع ومن ثم فهو انقلابي وعنيف بالجوهر.

وقد يظن أن ذلك من طبيعة الفعل السياسي . ولا أخالف أنه كذلك إذا اعتبرنا السياسي جاريا بصورة دنيوية خالصة لا دخل لما يتعالى عليها فيه .

وفي هذه الحالة لا يستبعد أن يصبح الإسلام مجرد غطاء لا علاقة له به كالحال في كل خطاب منافق يخفي أجندات لا يؤمن أصحابها بمبادئه السامية.

تحديد مشروع الإسلام وقضية الاكسيولوجيا والأبستمولوجيا

وأشرع الآن في عرض وجهي المسألة: الوجه الأول هو الدافع الديني هو تعديد مشروع الإسلام لتنظيم الحياة الروحية والحياة السياسية للبشرية

والوجه الثاني؛ علاج فلسفي للأكسيولوجيا أو قضية الفنون الجميلة وعلاقتها بما لا يقال وللأبستمولوجيا أو قضية العلوم وعلاقتها بما لا يدرك.

والدافع الديني: شروط نجاح مشروع الإسلام لحياة البشرية الروحية والسياسية للاستخلاف والعلاج الفلسفي هو شروط الذوق والعلم للاستعمار الأرض .

ذلك هو سر رفضي للمنطق الجدلي نظير رفض ابن تيمية وابن خلدون للمنطق الأرسطي ليس من حيث الاستعمال العادي بل من حيث اغفالهما هذين القصورين .

الجمالي) الفنون) والإيماني) الدين (كلاهما يلغى إذا أطقنا المنطقين برد الإدراك إلى العبارة وبرد الوجود إلى الإدراك: علة بتر معادلة الوجود .

ودون أن يكون العلاج الفلسفي دفاعا عن الدين فإن الدين في هذه الحالة هو الذي يدافع عن الفلسفة لأنه بما يبدو حدا منها يضفي عليها المصداقية.

ومن دون تجاوز المنطق الأرسطي والمنطق الجدلي لا يمكن للإنسانية أن تتجاوز القانون الطبيعي وللإسلام أن يثبت فضيلته الروحية والسياسية.

فأي سياسة تدعي الإسلامية وتقتصر على العبادات فتكون فيما عداها مثل السياسات الأخرى فتهمل هذين البعدين الجمالي والإيماني تنافي سورة العصر.

فالإسلام يقدم شروط الاستثناء من الخسر حددته العصر بخمس فضائل:

والعمل الصالح

والتواصي بالحق

والتواصي بالصبر

ولأصلها الوعي بالسر

والخسر هو ما يرمز إليه وصف الملائكة لآدم سفاكا للدماء ومفسدا في الأرض وبررت به اعتقادها بأنه غير جدير بالاستخلاف .

والمشروع تحريره من ذلك .

وهو يتحرر بالوعي بهذا الخسر روحيا وبالتحرر منه سياسيا أي بالتربية والحكم (الدولة) وقيمهما الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق وبالصبرء

لكن قبل ذلك فماذا أقصد بقولي إن الدين يضفي المصداقية على الفلسفة؟

وينبغي أن أذكر بأن الفلسفة الحديثة في الغرب أدركت ذلك فتخلت أوهامها .

فقد اعترفت بأن العبارة لا تستوعب الوجدان وبأن العلم لا يستوعب الوجود فتخلت من ثم بنظرية المطابقة بين الإدراك والوجود وبينه وبين العبارة.

وبذلك شاركت الدين في الوجداني والغيبي أي فيما لا يمكن العبارة عنه إلا فنيا وفيما لا يمكن أن يقبل إلا إيمانيا .

ولذلك فإذا وجدت متفلسفا يدعي المطابقة فاعلم أنه متخلف لم يتجاوز أوهاما فلسفية ضيقت الوجود بحصره في الإدراك والوجدان بحصره في العبارة.

إنه في الحقيقة يسقط أوصافه على الدين الذي يوسع أفق الإنسان ببيان الفرق وقصور العبارة في الوجدانيات والعلم في الوجوديات فيحرره من العرضيات.

والفرق بين الوجدانيات والتعبير هو مساحة الإبداع الذوقي أو الفنون الجميلة والفرق بين الوجوديات والإدراك هو مساحة الإبداع المعرفي أو العلوم.

والمساحتان هما علاقة الإنسان المشدود إلى اللامتناهي الروحية والطبيعية وبهما يكون ارتيابه الذي هو قاطرة كل إبداع ذوقي وعلمي وذلك هو الدين.

وكل انحطاط مر به الحضارة ينتج عن موت الارتياب إلى الوصل بين الوجداني والتعبير والوجودي والعلم بسبب تخنث الفكرين الديني والفلسفي وجمودهما .

ولهذه العلة فخطابي موجه لشباب الثورة الذي لن يستطيع قيادة الاستئناف من دون فهم هذه الأعماق التي ركدت في حضارتنا بسبب قتل الارتيابين .

فالانحطاط الموروث عن ماضينا جمد الدين (نخب التأصيل الزائف) والموروث عن الاستعمار جمد الفلسفة) نخب التحديث الزائف (فقتل كلاهما الارتيابين .

كلاهما أهمل الفرق بين الوجدان والتعبير وبين الوجود والعلم فتوهم المطابقة في الحالتين بالرد القاتل لكل ارتياب لا متناه للوصل بينهما .

وبذلك صار كلا الفريقين يقول بمنطق الجدل أو الصراع الذي يرد التاريخ إلى الطبيعة بالرد المتداني (ماركس المادية) أو متعاليا ([هيجل المثالية).

والإسلاميون لا يختلفون في شيء لأن حصر الدين في العبادات وفي دور اخفاء هذين المنطقين ليس دينا صادقا بل هو نفاق لأن التدافع صار بديل التواصي.

إذا لم تكن السياسة) التربية روحيا والحكم ماديا) مبنية على الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر فهي تدافع بقانون الطبيعة.

وطبعا الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر لا يستثني دور قانون الطبائع لكنه يجعله خاضعا لقانون أسمى منه هو قانون الشرائع.

وقانون الطبائع هو الذي يجعل السياسة خاضعة لسفك الدماء والفساد في الأرض بالصراع على ما كان ينبغي أن يكون مجال التعاون بالتعاوض العادل .

فالإسلام لا يستثني اللجوء للقوة عند الضرورة بل هو يجعل الردع مشروطا بها مع تقديم قانون الشرائع على قانون الطبائع والاستخلاف على الاستعمار.

تعريف القرآن للإنسان بصفتين : فهو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها .

إذا اقتصر على الأول كان كما وصفته الملائكة وإذا أخضعه للثاني كان كما كلفه الله . وهذا الوصف للإنسان برمز قرآني يطابق حقيقة الحضارات البشرية ورؤية الإسلام لجعلها تعميرا للأرض بقيم تتجاوز الصراع إلى التواصي بالحق وبالصبر.

ومن دون هذه الفضائل لا معنى للكلام على سياسة إسلامية وما عداها من تسميات منافقة تؤدي إلى افقاد الإسلام جاذبيته يمثل نخب الاستبداد والفساد.

ولولا هذا الفرق لما كان العصر الراشدي يمثل المثال الاعلى لكل المخيال الشعبي وحتى في تنظيم حياة البشر دولة بشرعي السياسي :

التربية الجامعة بين الإيمان) الصدق الوجداني)

والعمل الصالح (علامته)

والحكم بين التواصيين حقا وصبرا .

فتعريف الامة الصالحة بهذه الدولة في الآية 38 من الشورى:

1-الاستجابة للرب

3-الامر أمر الجماعة

4-إدارته بالشورى

5-العدل الاجتماعي

فإذا ترجمنا الآية كان "أمر الجماعة" راس بوبليكا أي جمهورية. وكانت

"شورى بينهم" ديمقراطيا : فيكون نظام الدولة الإسلامية جمهورية ديموقراطية.

هذا هو الفصل الأول الذي بينا فيه حقيقة الدافع الديني لرفض المنطق الجدلي .

بقي العلاج الفلسفي لمجال الفن والعلم وعلاقتهما برفضي لمنطق الجدل .

قانون التد افع

ولا بد من ختم هذا الفصل الاول بالقول إن التد افع يعني قانون الصدام بين القوى وهو قانون طبيعي في حين أن قانون الدفع يحرر منه بمبادئ "العصر" .

ولأضرب مثال الحجرات 9 و10 فالصراع بين الأخوين نكوص إلى الحيوانية يأمر الله بالتدخل بينهما لتحقيق الصلح برد الباغي منهما قدر المستطاع. فإذا لم يرتدع الباغي بالتي هي أحسن وجب دعم المبغي عنه ليس بمعنى محاربته كطرف بل كحكم يبتغي تحقيق الصلح في الغاية . وهو دلالة الدفع الإلهي .

الصراع الاول علته البغي وهو يخضع لمنطق الجدل والتدافع.

ومحاولة الصلح بالتي هي أحسن ثم التدخل لجانب المظلوم ليس من جنسه بل هو لتحقيق الصلح.

مثال تبين طبيعته الآية 11 من نفس الصورة وتطبقه على كل البشرية الآية13 بالمساواة منها وأساس ذلك كله الآية الأولى من النساء ؛ الأخوة البشرية.

وليس في هذا الفهم للسياسة القرآنية -تربية وحكما - سذاجة مثالية بل فهم حقيقي لمفهوم السياسة التي هي محاولة لإخراج الإنسان من صدام القوى.

ذلك أن صدام القوى إذا صار قانون السياسة نكص بالإنسانية إلى القانون الطبيعي وصار الحكم هو الانتخاب الطبيعي كما يحدث في سياسة المافيات.

والدليل أن طبيعة السياسة تربية وحكما هي ما وصفنا هو اضطرار أصحاب الممارسة المنافية لها مضطرون للتدثر بها كذبا حتى يغطوا عن جرائمهم .

اضطرار المجرم للكذب حتى وإن كان خدعة فهو شهادة منه لصحة الرؤية القرآنية لطبيعة السياسة المؤمنة بوحدة البشرية وحصر التفاضل في معيار التقوى .

ومعيار التقوى خلقي وقانوني . وهو تعريف يحرر من المعايير الأربعة التي تتقدم بديلا منه ؛ العرق والجنس الطبقة والقوة المادية التي تعتدي عليهما . هو خلقي تربية وهو قانوني حكما وذانك هما وظيفة السياسة بالمنظور القرآني بشروط الخروج من الخسر(العصر) والدولة كما تحددها الآية 38 من الشورى .

بينت في الفصل الأول بخلاف ما يعتقد عادة فإن الدين هو الذي يدافع عن الفلسفة وليس العكس :؛ فما يتجاوز التحليل إلى التأويل مصدره الفكر الديني . وبينت أن الفرق بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة هو أن هذه بدأت تدرك ذلك حتى إني أول مقال كتبته عن ديكارت بالفرنسية أسسته على مفهوم جديد . وهذا المفهوم الجديد - وهو جديد في فلسفة المعرفة -مستمد من ابن تيمية وابن خلدون في تجاوزهما للغزالي -مفهوم مناظر

للميتافيزيقا سميته الميتا أخلاق . فالفلسفة تنطلق من الطبيعة طلبا لما بعدها والدين ينطلق من التاريخ طلبا ما بعده . وإذن فالدين الذي من التاريخ يطلب ما بعدها خلقيا لا طبيعيا . وما يميز الفلسفة الحديثة هو أنها بدأت تميل إلى المنطلق التاريخي بمجرد أن أصبح المابعد الذي تطلبه خلقيا وليس طبيعيا : وتلك حداثة ديكارت . فمطلوبه قدرة العقل المعرفية وحدودها . فكان غاية بحثه أن تأسيس العلم مشروط بضمانة إلهية: متعال وعي به يجعلني اطمئن إلى أنه لا يغادعني . وذلك ما صاغه الغزالي بعبارته الجميلة: "فعادت الثقة في الاوليات بنور قذفه الله القلب" . وهذا النور كان عنده متعلقا بالفرقين اللذين درسنا . فالفرق بين إدراك الوجدانيات والعجز عن العبارة مطلقة المطابقة وإدراك الوجود والعجز عن العلم مطلق المطابقة هما الجسر الواصل بين الدين والفلسفة.

وهذا الجسر طريق ذات مسارين جمالي وجلالي أولهما يحاول بالفنون استكمال التعبير عن الوجدانيات والثاني يحاول بالدين استكمال العلم بالوجوديات.

الفرق بين العبارة والوجدان

استكمال التعبير عن الوجدانيات بالفنون واستكمال العلم بالوجوديات بالدين هما سمو الإنسان عن الدنيوي إلى ما يضفي عليه المعنى الخلقي والروحي .

ذكرت أن ديكارت مؤسس الفلسفة الغربية الحديثة وقبله الغزالي وابن تيمية وابن خلدون مؤسسي الفلسفة الإسلامية الحديثة ينطلقون من هذين الفرقين . وما يعنيني هو أن المنطلق الجديد لم يعد ما بعد الطبيعة بل ما بعد

التاريخ وأنه بهذا المعنى تحرر من وهم مطابقة العبارة للوجدان والإدراك للوجود . والوعي بالفرق بين العبارة والوجدان شطح صوفية يطلب المستحيل وإبداع جمالي يطلب البديل الرمزي المتجاوز للعبارة إلى لامتناهي الذوى والروحانية. والوعي بالفرق بين العلم والوجود تجاوز للقول بوحدة الوجود إبداع ديني يطلب البديل الرمزي المتجاوز للعلم إلى لا متناهي الفن الوجودي والخلقي . فيكون التجاوز إلى الذوقى الوجداني الطريق إلى الذوى الوجودي ويكون الفن فوق العبارة ويكون الدين فوق العلم فيستكمل شروط الإنسان الاستخلاف . والحديث في ديكارت بخلاف الرأي السائد ليس علمه الذي لم يبق منه شيء يذكر بل هذا الموقف الجديد فيكون الوعي بالفرقين أساسا للمعادلة الوجودية. لكن ديكارت وحتى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لم يصلوا إلى وضع المعادلة الوجودية وإلا لما اضطررت لوضعها لكنهم أدركوا العلاقة بين قطبيها . فعندهم جميعا وعي الإنسان بذاته متلازم مع وعيه بربه وبلغة ديكارت: وعي الإنسان بذاته وعدم كمالها في كل شيء يقتضي أن له وعيا بالكمال المطلق . والوعي بعدم الكمال الإنساني (لا ينكره إلا غبي (وعي بصفات الله الذاتية الكاملة والمطلقة: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . كلها مطلقة . لكن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجودها كلها شديدة النسبية والمحدودية وهي متناهية بل لا تكاد تمثل ذرة مما يعيه من كمالها في تصوره. فيكون ما عليه من صفات في وجوده الفعلي قياسا إلى ما يتصوره في وجود الله الفعلي دالا على التلازم بين قطبي المعادلة الوجودية؛ الله والإنسان.

وبين القطبين وسيطان: الطبيعة (بداية الفلسفة) أو من التاريخ (بداية الدين) مفترقين أو مجتمعين لنفهم الفلسفة النقدية الإسلامية والغربية الحديثة.

أساس محاولات التعبير عن ال وق الجمالي والوجودي

فلأتكلم الآن على الفرق الأول أي اساس محاولات التعبير عن الذوى الوجداني أو الإبداع الجمالي المعدة للإبداع الديني المعبر عن الذوق الوجودي. وأول خطوة هو استكمال المعادلة الوجودية: القطبيان والوسيطان: الوصل بين القطب الأول والوسيط الأول والقطب الثاني والوسيط الثاني بالإبداعين . فبين الله والطبيعة من جهة أولى والإنسان والتاريخ من جهة ثانية يحقق الإبداعان الوصل : فينسب الإنسان الإبداع الجمالي لنفسه والديني إلى الله. فيكون الوصل بين القطبين الممثلين لغيب الوجود) الله والإنسان) من خلال حضور الوسيطين الممثلين لشاهده) الطبيعة والتاريخ) حركتان صاعدة ونازلة . فالوصل هو؛ الجمالي (الفرق بين الوجدان والعبارة) الصاعد من الإنسان إلى الله والديني) الفرق بين الوجود والعلم) النازل من الله إلى الإنسان. والإلحاد يطلق إدراك العلم فيجعله بديلا من الرؤية الدينية التي يعتبرها من خيال الإنسان مثل الفن فيفقدهما ما لهما من قدسية لاكتفائه بالدنيا . والمتصوف يطلق إدراك الذوق فيجعله بديلا من الرؤية الدينية التي يعتبرها من قشور الإدراك مثل الفن عنده فيفقدهما قدسيتهما لاكتفائه ب'الآخرة". لكن المعادلة الوجودية تجعل الدنيا مبنى والآخرة معنى ومن ثم فلا يمكن الفصل بينهما فالإدراك الوجداني والإدراك الوجودي رمز كامل له جسد وروح. لم يبق إلا أن أثبت ذلك في هذا الفصل الثاني المخصص للعلاقة بين التعبير

والوجدان . وسنثبته في الفصل الموالي بخصوص العلاقة بين العلم والوجود. والأدلة على الفرق الذي لا يمكن ردمه بين الوجدانيات والعبارة عنها لا أحتاج لأكثر من التجربة المعيشة التي يفهمها أي إنسان مهما جهل الفلسفة.

الحوادس والحواس وعلاقتهما بالعبارة والوجدانيات أنطلاق من الدلالة العادية للمقابلة بين البصر والبصيرة في لغة الإنسان العادي . فهي تعني أن المبصر قد يكون فاقدا للبصيرة والأعمى صاحب بصيرة.

دليلي يجده من يطبق هذه المقابلة على الحواس الأخرى . فيتصور سامعا فاقدا للسميعة وشاما للشميمة وذائقا للذويقة ولامسا للميسة.

ثم يعكس تصوره.

الوجدان لنا منه مثال يدركه من له البصيرة والسميعة والشميمة والذويقة واللميسة الملازمة للبصر والسمع والشم والذوق والامس . ولتسمها بالحوادس.

من نسميهم مبدعين هم من لهم بالإضافة إلى الحواس الخمس الحوادس الخمسة: بصر وبصيرة وسمع وسميعة وشم وشميمة وذوق وذويقة ومس وميسة: عمق الحياة.

الفرق بين الوجدانيات والعبارة عنها لا متناه أي لا يستنفد وهو الحوادس في الحواس: فيكون أساس الإبداع بأصنافه الخمسة مقدار الحوادس في الحواس .

فمن يبصر ببصيرة ويسمع بسميعة ويشم بشميمة ويذوق بذويقة ويلمس

بلميسة يرى لا تناهي الفرق بين الوجدانيات وعبارتها فتجاوز الحواس إلى الحوادس.

ولكن إذا توهم أنه استنفد الفرق يصبح تجاوزه شطحا لأنه يدعي أنه بلغ الكمال الحادس فلم يبق بينه وبين التعبير عما أدرك من الوجدانيات مسافة.

وحينها يكون كلامه المعبر عن الوجدانيات ناتجا عن توهم رد الوجداني إلى عبارته عنه فيعتبر نفسه قد أصبح صاحب "كن" فلا يرى في الجبة إلا الله.

وعلامة هذا السقوط يجدها ابن خلدون في تصدر المتصوف للرئاسة متوهما أنه صاحب الحقيقة في مقابل صاحب الرسم فصلا بين المبنى والمعنى: الشطح.

فالتمييز بين الحواس والحوادس عينة من حضور المطلق في النسبي آية منه وعلامة عليه والوعي بعجز الروح مفجر للوعي بعجز الوجود . فلأبين كيف يعجز الإنسان على التعبير عن الوجدانيات المصاحبة لإرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده.

ولأذكر بأن الله يشير إلى فقد ان الحوادس المصاحبة للحواس بالقول عمن لا يفهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" وهو لا يعني أنهم لا يبصرون ولا يسمعون .

القصد أن لهم البصر دون بصيرة وسمع دون سميعة ولذلك فهم لا يعقلون لأنهم لوكان لهم ما ينبغي أن يصحب البصر والسمع لعقلوا سر لا تناهي

القرآن.

وسر لا تناهي القرآن يتجاوز ذلك إلى ما قصده الصديق إذ قال "العجز عن الإدراك إدراك" فالإدراك الحقيقي هو الوصول إلى الفرق بين الإدراك والوجود .

التعدد الحسي اللامتناهي وحتى أبين هذا السر سأنطلق من المدارك الحسية التي يظنها الكثير أدنى درجات المعرفة.

ففيها ما لا يحيط به إدراك ولا يستطيع استنفادها أبلغ المعبرين . فليحاول أي إنسان أن يقول ما يدرك إذ يبصر أو يسمع أو يشم أو يذوق أو يلمس. وقد رتبتها من الأبعد إلى الأقرب . لا أحد يمكن أن يقول لغيره ما أدرك. فلنصل البصر بالذوق: فقد قال أحد فنانينا اشتهر بالألحان الأندلسية لعذاله في حبيبته ؛ "خوذوا عبني شوفوا بها" . "فنفس" الوجه يرى بعدة الرائين . وضعت "نفس" بين ضفتين لتصورنا أن وراء التعدد الحسي اللامتناهي للبصر وحدة ما هي مجرد فكرة عما يمكن أن يكون الموجود المدرك بحاسة البصر عامة. وقس عليه بقية الحواس فرادى أو مؤلفة من أكثر من واحد حتى الخمسة. نتصور أن المدرك واحد لأننا نغفل عما لا نستطيع إدراكه ونفترضه مطابقا للمرئي .

لكن ذلك يتبين أكثر كلما اقتربنا إلى ما لا اشتراك فيه لا جزئيا ولا كليا: أعني الذوق واللمس . والأولان البصر والسمع يبدوان قابلين للاشتراك. وبين الأولين والأخيرين يبدو الاشتراك بين أكثر من العدم بل الذوق واللمس وأقل من الوجود في البصر والسمع . فإذا عمقنا وجدنا فيها كلها الأولين .

ومن ثم ففيها جميعا ما لا يقال وذلك هو الوجداني في المدارك الحسية.

ويوجد فعل واحد تتدخل فيه كل الحواس وهو مصدر المثال الذي يعتمده الغزالي.

علاقة الوجد انيات بالمد ارك

يضرب الغزالي العنين) العاجز جنسيا) ليبين أنه لا يفهم الكلام على اللذة الجنسية. لكنه لم يدرك ما أدركه ابن خلدون : أن الوجدانيات كلنا مثله . والوجدانيات ملازمة لكل مداركنا في الغاية وهي ما به تثبت لنا مداركنا هذا الفرق الذي لا يستنفذه إدراكنا وإدراك الفرق هو ما فيها من الحوادس . ومثال الغزالي فيه ضمنيا ما أدركه ابن خلدون لأن الجنس يعمل بكل الحواس معا: ففيه البصر والسمع والشم والذوق واللمس والوعي بذهول النشوة الوجودية. ولا عجب أن يكون الرسول قد جمع هذه المعاني كلها في الثلاث الذي أعلمنا أن الله قد حببه فيه : الصلاة والعطر والنساء . فالعطر يصل الصلاة والنساء. والوصل وصل بين النشوتين الوجودية الروحية(الصلاة (والوجودية الحيوية (الجنس) ذهولا ووعيا بعمل الحواس كلها فيصل وبالفرق الملامس للمطلقين . فالصلاة رمز للمطلق الروحي والجنس رمز للمطلق الحيوي فيكون الرمز الحيوي عينة من الرمز الروحي ويتحد الوجودان في البعث الجسدي مثال الخلود. وكلا الرمزين ملامسة للمطلق يعيشها المرء مهما كان بليد الحدس والحس بمجرد أن يغوص فيهما ولو مرة في حياته لأنهما تجربتان قل أن تكتملا فعلا . وإذا حصلتا كاملتين فمجراهما ذهولي الجوهر؛ شبه تجاوز لحدود الدنيا إلى ما يمثل ذوقا أوليا للأخرى أو لحياة تجاوزت الثناء إلى رائحة البقاء . ويرمز

للوصل بينهما بالعطر أي بحاسة الشم المصحوبة بحادسة الشميمة التي هي في نسبة البصيرة إلى البصر. والغارق في التوافه لا يهم الرموز. ولا بد هنا من فهم منزلة محاولات تجاوز القصور في العبارة عن الوجدانيات أعني صنفي التعبير الذوقي : الذوق الجمالي (الفن)والذوق الوجودي) التصوف) .

فهما يشبهان الموقف الذي يؤدي إليه سوء فهم العلم عندما يتحول إلى "علم" كلام أو إلحاد صريح . وستكون لي وقفة مع هذين الموقفين في الفصل الموالي .

التجاوز الجمالي والتجاوز الوجودي وعلاج محاولات تجاوز القصور في التعبير عن الوجدانيات جماليا وصوفيا -والغزالي تكلم على العلاقة بينهما عندما تكلم على الموسيقى مثلا -مهم جا ويمكن القول بداية إن فقه سد الذرائع مثل مصدرا لا ينضب بل قتل هذين النوعين من الوعي بالقصور التعبيري وتجاوزه بما قد يعتبر معاديا للدين . مهاجمة فقه سد الذرائع بزعم الدفاع عن الدين يشارك فيها فقهاء الدين وفقهاء الفلسفة: لكن علة سد الذرائع في الفن والتصوف لا هي دينية ولا هي فلسفية. إنها نابعة عن توظيفهما في السياسة: فالسياسة تحتاج لما يمتن النظام العام وتتصدى لكل ما تعتبره مهددا له ومنه التوق إلى تجاوز القصور التعبيري. ذلك أن التجاوز في الجمالي فنيا والتجاوز في الوجودي صوفيا تعبير يهدد الحدود والقيود لأنه يحيل إلى عالمين السياسي فيهما هو الحدود والقيود . ولكي نفهم هذا التعارض بين عالم السياسة وعالم التجاوزين الجمالي (الفن) والوجودي) التصوف) فأنشير إلى التعبير المشترك بينهما : الموسيقى والرقص .

والمشترك الموسيقي مسلم به لكن الرقص قلما نظر إليه من هذا الوجه رغم أنه مثل الموسيقى أسمى تعبيرا عما لا نستطيع التعبير عنه لتدارك العجز. ويشترك التعبيران في عدم التحدد الترميزي) الحركة البدنية والحركة الصوتية) بالغة كونية ليس بين عناصر دالها المقومة علاقة مباشرة مع المدلول . وهما يتحدان في الغناء الذي هو موسيقى راقصة أو رقص المترنم الذي يخرج من الذات عندما تكون في حيرة فهم ما يختلج في نفسها من مشاعر غير محددة. وكون ما تعبر عنه غير محدد وكون عناصر الدال المقومة ليست محددة العلاقة بعناصر المدلول لا يعني أن الموسيقى والرقص فاقدان للنظام والقواعد . والعكس هو الاصح: فالموسيقى نظامها رياضيات الزمان والحركة وتداول الصوت والصمت والرقص رياضيات المكان والحركة وهما من أشد الفنون تنظيما وصرامة.

لكن ما يريدان قوله هوما لا يقال مما نريد قوله جريا وراء وجدانيات الذات التي تحاول الإمساك بها تعجز عن قوله رغم أنه يعتمل في الكيان بغليان . وعبارة الشطح في اللغة العربية الفنية تفيد الكلام غير المفهوم الذي قد يفهم من الكفر تعني شعبيا الرقص وما يصحبه من ترك إشاري وتلفظ انفعالي . وحتى لا أطيل فيمكن أن أحيل على كتابي في الشعر المطلق والإعجاز القرآني من يريد الغوص في هذا المعاني الدقيقة والتي كاد فقه سد الذرائع قتلها . وأخيرا فإن هذين السعيين لتجاوز القصور في العبارة بالإشارة الموسيقية والرقصية يمثلان الوعي الحاد بفرقين بين قدرتين إنسانيتين : الوجدان واللسان. وفقه سد الذرائع سواء كان دينيا أو فلسفيا) أفلاطون) في مجال الجمالي والوجودي ينبغي أن يقرأ في ضوء ما يصحب

النوعين من تجاوز للحدود والقيود .

ما يخشاه أصحاب سد الذرائع هو التجاوز السلوكي (قضية تربوية وسياسية) المترتب على التجاوز التعبيري. ما يحصل ليس دائما وظيفة تطهيرية) أرسطو) . فالموسيقى الصاخبة تعبير عن الدوار الوجودي الناتج عن غليان المشاعر عند المراهق مثلا والمخدرات طلب لهذا الدوار بقصد اصطناعي حتى يصبح إدمانا . والرقص تعبير عن الدوار الوجودي عند المتصوف لكنه أصبح اصطناعا للدوار الوجودي حتى صار إدمانا وأصبح شبه ذهول يغادر صاحبه الدنيا باسم الأخرى.

وهذان الإدمانان ذريعة تدفع فقهاء الدين والفلسفة إلى موقف يصارع ما لا يمكن التغلب عليه لأن ذلك من مفاعيل عجز اللساني عن قول معاني الوجداني .

لست أشك في أن أدعياء التأصيل وأدعياء التحديث يعتبرون هذا الكلام "هذيانا" لأنهما يتفقان على شيء مشترك أفسد حتى من فقه سد الذرائع بنوعيه . فكلاهما ذو موقف وثني : يوثنان أعيان الممارسات يظنها مطابقة لما تعبر عنه من قيم الأول إضافة إلى ماضينا والثاني إلى ماضي الغرب بعد انحطاطهما .

فقيم الدين وقيم العقل لا تختلفان في العمق إذا أدرك العقل هذين العجزين التعبيريين اللذين تقدم الدين على الفلسفة في اكتشافهما لكنها قد تنحط . الانحطاط نتج عن اضطرار المسلمين إلى حالة طوارئ فرضتها الفتنة الكبرى أصبحت دائمة والغت دستور الحريتين القرآني وقيمه : الروحية والسياسية. وانحطاط الحداثة هي حالة الطوارئ التي فرضها

الاستعمار والتي أصبحت بديلا من قيمها فتوثنت عندما ظنت القيم هي أعيانها في الاستعمار الغربي .

الانحطاط الأول يمثله نخب التأصيل الزائف والانحطاط الثاني يمثله نخب التحديث الزائف . أما التأصيل والتحديث المميزين بين المثل وأعيانها فشيء واحد .

وبذلك نكون قد أعددنا العدة للكلام في الفصل الموالي على العلاقة بين العلم والوجود بعد أن رأينا العلاقة بين الذوق والوجدان .

والله المستعان . المقدمة

بينا أن الوعي بالفرق بين الوجدان وقدرة التعبير الإنساني عنه أو الوعي بما لا يقال مما ندرك هو المستوى الأول من الوعي الديني أساس الإبداعين . فيكون الوعي الديني مفهوما معقدا مؤلفا من مقارنة بين إرادة الإنسان التعبير عما يجد في وعيه وقدرته عليه اكتشف بفضلها قصور الثانية دون الأولى . ويمكن القول إن ديكارت قد انطلق من هذه المقارنة في المستوى الثاني من الوعي الديني إذ هو اكتشف أن العلم قاصر دون الإرادة في الحكم دائما .

وهذا القصور الثاني المتعلق بالمعرفة يتعلق بمستوى ثان هو مستوى معرفة الوجود فوق مستوى التعبير عن الوجدان والوعي بالقصورين وعي بالحد وما بعده. لذلك فالمقارنة بين الإرادة والقدرة التعبير تصبح كذلك بين الإرادة وبقية الوظائف التي يتقوم بها وجود الإنسان: مع علمه وقدرته وحياته ووجوده. والجمع بين هذه المقومات المشتركة في خاصية حصولها الفعلي دون ممكنها يجعل ممكن الوجود المطلق دائما أوسع من حاصل الوجود

النسبي فيها جميعا . والإنسان بمجرد وعيه بذاته مريدة وعالمة وقادرة وحية وموجودة وكلها صفات محدودة كلها واعيا في آن بكائن له نفس الصفات لكنها غير محدودة: لا متناهية. والوعي بهذا الفرق المخمس لم يعد كما في حالة المستوى الأول ضمن مقارنة صفات الإنسان بعضها بالبعض واكتشاف تفاوتها بل بينها وبين الممكن إذ يطلق . وإذن فالأمر يتعلق بمنطق الجهات بل ذاته وليس بحال نفسية كما يدعي من يتصور الكائن الذي يصل إليه الفكر في المقارنة الثانية هو مجرد استكمال وهمي . فكرة الاستكمال الوهمي الذي يقول به بعض تلامذة اليمين الهيجلي تبقى المسألة في الإطار النفسي قد تقبل في المستوى الأول كما يتوهم كل ماحد . لكن المقارنة بين الصفات الخمس في الحاصل الإنساني من حيث هي علاقة بين الممكن المطلق والحاصل منه يضعنا أمام وجهي مفهوم الممكن بإطلاق ..

وتحليل "الجهات" الوجودية يبين أن جليل الكلام ممتنع وإذن فعلم الكلام علم زائف: إثبات الواجب بالممكن علة مرجحة سخافة تخلط بين نوعي الإمكان . فالممكن بمعنى الحاصل منه والممكن بمعنى غير الممتنع مختلفان . والواجب بهذا المعنى الثاني ممكن لأنه غير ممتنع . فيكون معناه ضروري الحصول . وضرورة الحصول يمكن أن تكون ذاتية للحاصل أو عارضة له وفي الأولى نقع في الدور وتحصيل الحاصل وفي الثانية نعود إلى الحاصل من الممكن: علم زائف .

أما النهج الذي اتبعه ديكارت وبينا أن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون من قبله وبعمق أبعد غورا فهو ليس نهجا كلاميا بل أكسيولوجي وأبستمولوجيي

.

الوعي الديني من منطلق اكسيولوجي

فالوعي بالفرق الأول بين ما يقال وما لا يقال وعي بتفاوت بين قدرتين (وجدان تعبير) هو أصل الإبداعين الجمالي) الفن (والمعرفي) التصوف :(وعي ديني . وقد يجادل القارئ في وصف هذا الوعي بكونه وعيا دينيا : طلبي أن يعتبر ذلك اصطلاحا أسمي به إرادة تجاوز الحدود والقيود بالذوق الجالي والجلالي . والقارئ يعلم أن التفسير الانثروبولوجي الذي يعتمده جل الملحدين يعتبر الدين مصدره علاقة الخوف من الظاهرات الطبيعية خوفا يؤدي إلى تأليهها . وغالبا ما تسمع المتفاقهين منهم يكررون فكرة ماكس فيبر حول نزعة سحر العالم لإنهاء الألوهية ليفسروه بقوانينه العامية الطبيعية عدصن:ن 150020 فام لم ينته القائلون بهذا الرأي إلى استنتاج نهاية الفن والتصوف الحتمية أي محاولات تجاوز الحدود والقيود لتحدي عجز العبارة جماليا وجلاليا؟ فما يلاحظه من له دراية بما يعتمل في الوعي الإنساني الحديث وخاصة ما بعد الحديث هو دور هذين التجاوزين الرئيسيين في روحانية الإنسانية الحالية. والمعلوم أنه لا يوجد إنسان مهما "غلط في نفسه" يمكنه أن يصدق نفسه عندما يتصورها مريدة وعالمة وقادرة وحية وموجودة بإطلاق إلا في غيبوبة المخدر.

فهو بالضرورة مدرك للتلازم بين هذا الوعي بالكمال المميز بة الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وبعدمه لديه دون أن يكون عدمها علة وجودها .

والتلازم هو "إذا وفقط إذا" وهو إذن قابل لأن يقرأ تعليليا في الاتجاهين

بنفس المعنى فتصبح القراءة التعليلية عديمة المعنى وله إذن دلالة أعمق .

الوعي الديني من منطلق ابستيمولوجي

حاولت في الفصل الثاني بيان هذه الدلالة في المستوى الأول أصلا للفن أو الذوق الجمالي وللتصوف أو الذوق الوجودي بوصفهما مستوى الوعي الديني الأول. وسأحاول في هذا الفصل الثاني بيان المستوى الثاني من الوعي الديني من منطلق ابستمولوجي في حين أن المستوى الأول كان من منطلق اكسيولوجي .

ما معنى : المستوى الأول من الوعي الديني منطلق اكتشافه اكسيولوجي والمستوى الثاني منطلق اكتشافه ابستمولوجي؟

هل الوعي الديني أصله فنا الفلاسفة الأساسيين؟

هل الأكسيولوجيا) نظرية القيمة) والابستمولوجيا) نظرية المعرفة) فنان دينيان قبل أن يكونا فلسفيين وأنهما هما اللذان أعادا الفلسفة إلى جوهرها؟

أعاداها إلى جوهرها النقدي لنظرية القيمة ولنظرية المعرفة بوصفهما يحولان دون هذا الاشرئباب لتجاوز الحدود والقيود من أن يدعي أكثر مما يستطيع .

فالنظرية الأولى تتعلق بمستوى من الوعي أي الفرق بين الوجدانيات والتعبير عنها وهو فرق في الوعي الإنساني ذاته من حيث هوية علاقة بما يتجاوزه.

ذلك أن الوجدانيات إدراك ذوقي للقيمة الجمالية وللقيمة الجلالية وكلتاهما وعي بتلق يتجاوز قدرة المتلقي على صوغه في عبارة مطابقة مهما فعل .

فيكون الصوغ الأول مصدر كل الفنون والصوغ الثاني مصدر كل أنواع

الشطح الصوفي: فالجمال هدوء تناغم الفرق في الوعي والجلال هيجان فرق التناغم فيه .

وكلاهما صدى وجداني ووجودي في كيان الإنسان لما يتعالى عليه ولذلك سميته المستوى الأول من الوعي الديني فينطلق منه الإنسان عائدا عليه معرفيا .

والعودة عليه ليست عامة.

فالبعض يتوقف عند هذا المستوى فيتصور الفن (تعبيرا عن الجمال) والشطح (تعبيرا عن الجلال (نهاية هذا الوعي وشبه دين .

هدوء تناغم الفرق وهيجان فرق التناغم

وقبل أن أواصل فلأبين أن العبارة "هدوء تناغم الفرق وهيجان فرق التناغم" ليست تلاعبا بالألفاظ كما قد يبدر إلى ذهن الكثير من متفاقهي الحداثة. فليقف أي ذائق للجمال صحبة امرأة جميلة وذواقة أمام منظر يجمع بين هدوء شموج البحر وزرقته أفقا لجبل سامق وخضرته وليصف ما يجد بأي لغة شاء. وليتصور نفس المنظر وقد انقلب فهاج البحر حتى لامس أسمق ما في أفق الجبل فاختلط الأزرق بالأخضر واتصل الغيم بفوران الأمواج فوضى التناغم الجليل . فوضى فرق التناغم من آيات الجلال وتناغم فرق الفوضى من آيات الجمال وجمع الجلال والجمال في الوجدان والوجود وعي ديني بالجوهر آية من مآل الحال .

هل أكون بهذا قد بينت عدم التلاعب بالألفاظ فيما قد يبدو غرقا فيه؟ لكن ما حيلتي إذا كان البحث في عجز العبارة وحتى الإشارة التي تكتفي

بالأمارة؟ ذلك أن ديكارت انطلق من الفرق بين مقومات كيان الإنسان الخمسة يبعي صاحبها بقصورها (الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود (مقارنة بها كاملة.

واعتبر هذا الوعي بالفرق دالا على التلازم بين وجوده ووجود الله . وهذا المنطق متقدم على دليله الوجودي الذي ينسب في أدبيات الغرب إلى أنسالم. وبينا في غير موضع أن الغزالي بفرضية "طور ما وراء العقل" تجاوز هذا التلازم الديكارتي بين الوجودين في الوعي الإنساني لأنه مفهوم حد معرفي ديني . فتجاوز العقلي للحسي يوحي بأن العقلي المتجاوز يتضمن كذلك قابلية تصور التجاوز مفهوما يمكن أن يجعله هو بدوره قابلا للتجاوز إلى ما لا يدركه .

فإذا كان العقل يدرك أنه يدرك ما لا يدركه الحس فيمكن أن يفترض إدراكا فوق العقل يدرك ما لا يستطيع العقل إدراكه : طور ما وراء العقل . وهذا الأفق يسميه كنط ما نفكر فيه ولا نستطيع علمه ومثاله "الشيء في ذاته" . و"الشيء في ذاته" الذي نفكر فيه ولا نعلمه قد يكون معلوما لغيرنا . فيكون الشيء في ذاته "النومان" أي المعلوم العقلي المطلق والذي يعتبره الغزالي من طور ما وراء العقل معلوم لعقل مطلق . فعدنا إلى تلازم ديكارت . وعيي بنسبية علمي مشروط بوعيي بمفهوم متضايف معه هو العلم المطلق . وهكذا تكون إرادتي وعلمي وقدرتي وحياتي ووجودي نسبية ومتضايفة مع مطلقاتها . وإذن فالإنسان لا يستطيع إدراك ما يدركه من ذاته من دون التضايف الدائم مع قطب ثان مطلق الصفات التي ينسب الإنسان إلى نفسه أقدارا نسبية منها . بنية الرسالة الواحدة بمفهوم القرآن

وتلكما هما قطبا المعادلة الوجودية التي صاغت بنية العلاقة بين الدين والفلسفة ومن ثم الجمع بين ما بعد الطبيعة (فلسفة) وما بعد الأخلاق (دين (٠ والوصل بين القطبين) الإنسان والله) بتجاوز الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) هو عودة الإنسان إلى الأولين بالأكسيولوجيا والابستمولوجيا معراجا للتعالي . وتلك هي بنية الرسالة الواحدة التي هي الديني في كل الأديان بمفهوم القرآن طبيعية كانت أو منزلة بوصفها بنية الفطرة بداية ومضمون القرآن غاية فالقرآن بهذا المعنى تأمل للتاريخ وما بعده (الميتاتاريخ) وللطبيعة وما بعدها) الما أخلاق (أي الأكسيولوجيا والابستمولوجيا بوصفهما وعيا دينيا . فالاكسيولوجيا والابستمولوجيا وعي بالفرق بخلاف زائف العلم بمقدماته (الكلام) وبنتائجه) الإلحاد)والأول يؤدي إلى الثاني حتما رغم دعواه العكس . الأكسيولوجيا تعي الفرق بين الوجدان والتعبير والابستمولوجيا بين الوجود والعلم والأولى إبداع جمالي ووجودي والثانية إبداع علمي وعملي (سياسي (٠

ثمرة الوعي بالفرق بين الوجدان والتعبير الإبداع الرمزي في الجمال والجلال وثمرة الوعي بالفرق بين الوجود والعلم الإبداع الفعلي في النظر والعمل . وطبعا فثمرة عدم الوعي بالفرق أو نفيه هو أصل عكسهما أي الفن المحاكي والشطح المنافق والنظر الزائف والعمل المافيوزي لحصر الوجود في الموجود . من لا تضيق حوصلته) الغزالي (يفهم أن الوجود أوسع من الموجود فما فيه من منشود هو الذي يحقق ما يشعر به الإنسان كمفقود في كمال العبارة والعلم .

وعذرا فإني أعلم أن هذه المعاني الدقيقة قد تضيق بها حوصلة من لا يرى

وراء الحواس حوادس ولا وراء العقل طور ما ورائه فيدعي لغفاته أنه المقياس.

العلم والوجود من منظور المدرسة النقدية العربية

لم يبق إلا أن أبين أن هذه المعاني كلها هي ما غفل عنه قراء الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لظنهم الفلاسفة متون التفسير المدرسي التقليدية. حصروا الفلاسفة الإسلامية فيمن يسمون فلاسفة تقليديا. واتهموا هؤلاء الثلاثة بمعاداتها . لكني اكتشفت أن الثلاثة الأعظم هم هؤلاء المتهمون خاصة. ولا شيء أعتز به رغم تكويني الفلسفي مدرسيا أكثر من اتهامي بهيامي بهم . فهذا شرف : فعلا الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هم أكبر فلاسفة الإسلام. وأهم رسالة اعتبر نفسي مكلفا بها تطوعا وإيمانا هي أن أحرر شباب الأمة من سخافة العداوة بين الدين والفلسفة عندما يكونان بحق دينا وفلسفة. الغزالي نفسه حدد لنفسه نفس الرسالة في مقدمات التهافت: لا يرد على الفلاسفة بل على مقاديهم لجهلهم بهذا السنام الذي يلتقي فيه الدين والفلسفة. وابن رشد -فيلسوف بالمعنى المدرسي -رد على التهافت وغفل عن المقدمات. ومن ثم فهو أصل التهمة التي توجه للغزالي واعتباره عدوا للعقل والفلسفة. فيكون هو أصل اغفال الفرقين الذين حاول الغزالي بيان طبيعتهما دون الوصول إلى الصوغ الصريح لدى ابن تيمية وابن خلدون لهذين الفرقين ودورهما .

ونختم الفصل ببيان ما صاغه ابن تيمية وابن خلدون وطبيعة المحاولة التي تثبت طبيعة بداية الفكر الفلسفي القاطع مع المدرسية القديمة والوسيطة. كيف صاغ ابن تيمية اشكالية الفرق وعلاجها؟ أولا وضع نظرية لا تناهي

تكامل المعرفة تصورا وتصديقا . وثانيا بين أن الحل في إبداع

للمقدرات الذهنية. فلا علم تام أو إلا فيها ولا علم للوجود إلا بها. ومن ثم فهو اكتشف الفرق واكتشف الحل بوجهيه : المعرفة التامة بالمقدرات الذهنية والمطبقة نسبية.

وماذا فعل ابن خلدون؟

بين أن المتكلمين والفلاسفة أهملوا الفرق فتوهموا الميتافيزيقا وجليل الكلام علمين . وهما زائفان . تكامل العلم والإيمان. وهو تجاوز ابن تيمية لأنه بنى على هذا التكامل بين العلم والإيمان التكامل بين القانون والأخلاق . فكان بذلك مؤسسا لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ فتوهم العلم مغنيا عن الفرق يلغي الإيمان وتوهم القانون مغنيا عن الفرق يلغي الأخلاق . الإيمان والأخلاق هما أفق الإنسان المبدع للعلم وللقانون . فالوعي بالفرق بين الوجدان والتعبير يؤدي إلى الإبداع الجمالي والجلالي والوعي بالفرق بين الوجود والعلم يؤدي إلى الإبداع النظري والعملي . فيتصالح بذلك العلم والإيمان ويتصالح بذلك القانون والأخلاق فيكون العلم والقانون نظامين نسبيين لا يقفلان أفقي الإيمان والأخلاق محركي الإنسان.

بهذه الفصول الثلاثة أعددنا أرضية البحث الغائي: الإبداع الذي يحقق الوصل بين القطبين الله والإنسان من خلال آيات الوسيطين الطبيعية والتاريخ.

سبق وبينا دور العلم الزائف ما بعد التاريخ الكلامي وما بعد الطبيعة الفلسفي في نفي الفرق اعتبارا للإنسان بوعي أو بغير وعي مقياس كل شيء.

وحتى تكتمل الصورة لا بد أن يوجد نفي آخر للفرق في المستوى الأول أي تعبير جمالي وتعبير وجودي ينفيان الفرق فيجعلان الإنسان مقياسا لكل شيء .

والقول بالمطابقة بين التعبير الجمالي والوجدان وبين التعبير الجلالي والوجود ينتج عن الغاء الفرق بينهما فيحول دون الوعي بالأفق اللامتناهي .

فيتضاعف المستوى الأول بنسخة مشوهة منه تسد أفق اللامتناهي بنفي الفرق فلا يكون الوجدان والوجود متعاليين على تجاوز المتناهي إلى الوعي اللامتناهي .

كما يمكن أن ينفى الفرق في المستوى الثاني بوهم علم مطابق للوجود فينتج عنه إبداع نظري وعملي ينفي الفرق ويلغي اللامتناهي الوجودي.

وبذلك يوجد منزلتان للإبداع:

1-مصدر الوعي الديني الموجب بالفرق) وجود الجميل والجليل)

2-مصدر الوعي الديني السالب بالفرق) وجود الدميم والعقيم)

وهذان الوجهان السالبان هما علة فقه سد الذرائع الديني والفلسفي (أفلاطون) إزاء الذوقين الوجداني والوجودي اللذين يهددان المستوى الثاني .

سأخصص الفصل الرابع للمستوى الأول أي للإبداعين الجمالي والجلالي وضديديهما في الحضارة الإنسانية عامة وفي حضارة الإسلام خاصة ودورهما وأثر سد الذرائع.

ما الذي يجعل التعبير الجمالي والتعبير الوجودي في جل المجتمعات

الحديثة وفي حضارتنا ينحطان غالبا إلى ما أطلقت عليه مفهوم "الوجود الإدماني"؟

والوجود الإدماني كما سبق أن عرفته هو محاولة طلب الهروب من سجن ما يسمى "واقعا" إلى الافتراضي بما يقبل التسمية بالهروب من "الواقع'؟

وفي هذا الهروب نوعان من الابتعاد عن إشكالية العبارة عن الوجدان والوجود إلى عبارة على أدنى مما فيهما هروبا من خلب الحسيات إلى ذهول المخدرات؟

كان الفن مقصورا على غير المسلمين تقريبا وكان جل المشاركين فيه وجل الأدباء من الهامشيين وبذلك يفسر ابن خلدون ابتعاد العلية عن الشعر مثلا.

وكان تصوف الطرق وخاصة الزوايا والجماعات الممارسة للطرقيات يغاب عليهم تجاوز الأخلاق العامة وخاصة في الجنسيات والاختلاط وحتى المثليات.

والفنانون والمتصوفة يغلب عليهم الشذوذ قياسا إلى الأخلاق العامة كالحال فيما يجري في أوساط الفن بدرجات مختلفة من الابتذال ودرجات التحضر.

ونحن لا نتكلم على ما ينتج عن درجات الشذوذ الناتج عن الخصاصة وليس عن تجاوز الحدود والقيود المعتادة في الجماعة لموقف شكري وشبه فلسفي .

وهذا التجاوز ليس المقصود في التعبير الجمالي والوجودي في ذاتهما بل

هو متعلق باعتراف ضمني بالفشل فيهما تعويضا بشذوذ هادف إلى تعدي البروز.

ويبقى الأمر مع ذلك متعلقا بتعبير ذي صلة بالقصور التعبيري الذي ينتج عن الفرق بين الوجدان والعبارة الجمالية وبين الوجود والعبارة الخلاقة.

وتعدي البروز بالشذوذ من العلامات التي نجدها في أوساط الفنانين والأدباء وفيه شيء من الثورة على القيم السائدة ضد ممثلي القيم الدينية والعقلية.

ولعل أبرز هذه التيارات الجماعات الاحتجاجية في المجال السياسي والقيمي بتعبيرات جمالية ووجودية) نموذج العيش خارج الإطار الاجتماعي السائد).

وقد يخرج من هذا الشذوذ تحول قيمي كبير في الثقافات التي تغلبت فيها الحرية على فقه سد الذرائع قاتل التعبير الوجداني والوجودي للدفاع عن السائد .

فهذا الشذوذ كان يمكن أن يكون شذوذا ضمن الإبداعين لا أن يصبح هم الغالب عليهما حتى كادا يقتصران عليه فكاد الإبداع المحقق لهذه الوظيفة ينعدم.

وهذا الانحطاط الذوقي الوجداني) الإبداع الجمالي) والوجودي) الإبداع الوجودي) رمزه الابداع "الواقعي" الذي يصف الموجود فيجعله مثال المنشود.

لنفهم عقم هذين التعبيرين المنحطين فانقسهما على العلم: من يعلم معنى

العلم يعلم أن البحث لو بقي آلاف السنين يصف الواقع فلن ينتج علما أبدا
ء

وكذلك الشأن بالنسبة للجمالي وللجلالي إذا اقتصر الإبداع على طلبهما بوصف ما يتصوره واقعا فلا يمكن أبدا أن يبدع تعبيرا جماليا أو جلاليا .

فالعلم النظري والعملي يبدع ما لا يحاكي ما يظن واقعا بل يبدع حقيقة واقعهما الطبيعي والتاريخي والتعبير الجمالي والوجودي يبدع عبارة ما ورائهما) اي الطبيعة والتاريخ)': إنهما إبداع الما بعد عامة.

فلماذا جماعة "الإبداع" الوجداني الوجودي تعيش البؤس النفسي والوجودي مهما علا شأنها حتى في حالة فناني هوليوود رغم الهرج والمرج الصبياني؟

فالهرج والمرج الصبياني لا يعبر عن سعادة أو وعي بالفرق يجعل الابداع توسيعا للآفاق الوجدانية والوجودية بل هو يفترض الهرب للمخدرات والعيش البئيس.

وقد يوجد بعض الحالات الاستثنائية بينهم -واعتبر الرياضيين من هذه الجماعة -سعداء خارج مستنقع تجاوز الحدود والقيود إلى أسفل لا إلى أعلى .

لكن الغالب هو مستنقع الآفاق البديلة من توسيع إدراك الإنسان للوجدان والوجود فيكون الإبداع الجمالي والإبداع الجلالي مسهما في التجاوز إلى أعلى .

واعتبر غلبة التجاوز إلى أسفل على التجاوز إلى أعلى في الإبداعين علتها

فقه سد الذرائع الذي لا يفهم أصحابه أن ذلك هو بدوره من علامات الفرقين .

الديني والفلسفي في مسألة الإبداع الجمالي والجلالي وهنا لا بد من فهم حكم الدين (القرآن مثلا) وحكم الفلسفة) أفلاطون مثلا) وحدودهما

بتحديد دوافعهما سعيا لجعل التربية والحكم محققين غرضيهما .

ولنبدأ فنشير بأن كلا الحكمين الديني والفلسفي في مسألة الإبداع الجمالي والجلالي ليس مطلقا بل هو يستثني ما يلام السياسي أي التربية والحكم .

والسياسي تربية) الأخلاق (وحكما) القانون (في حكمهما لا يريد أن يخضع ما به يتجاوز وهذا المعيار يتعلق بشرط يحول دون إفساد ما في الإبداعين من توسيع لآفاق الوعي بالفرق في المسألة الوجدانية والوجودية: وكلاهما يتكلم على الشعر.

وكلامهما على الشعر ليس للحصر فالقصد الإبداع في مجال الذوق الوجداني) الجماليات) والوجودي) الجلاليات) والغزالي يعتبر الموسيقى جامعة بينهما .

وسأبدأ بموقف أفلاطون فهو صريح التعليل لموقفه من الشعر: لا حاجة للتأويل . ولتعليله مستويان: تأثير الفن الهابط وتوظيفه في التربية السفسطائية.

أما موقف القرآن يحتاج للتأويل لأن تعليله يحيل إلى قيمة قرآنية هي التطابق بين القول والفعل: قيمة دلالتها الخلقية والقانونية عسيرة التحديد .

لكن هذا التأويل عسير التحديد استعمل ما يفيد أن القصد لا يختلف عن القصد الأفلاطوني : فالكلام على نوع من يؤثر فيه الشعر المذموم بين

الدلالة.

وإذن ففي الحالتين احتكام إلى المجال السياسي) التربية الخلقية والحكم القانوني (للتمييز بين نوعين من الإبداع في المجالين الوجداني والوجودي.

والنتيجة هي الإبداع الوجداني(الجمالي)والوجودي (الجلالي)لا يرفضان لذاتهما وباطلا بل يرفض منهما ما يعارض الخلقي والقانوني في المجال السياسي.

وكلا الموقفين الديني والفلسفي يتعلق بما بين الإبداعين والمتعاليات (صورة الآلهة عند أفلاطون) ومقومات الذات أو معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون .

بلغة المعادلة الوجودية الموقف الديني والفلسفي (مثال الإسلام وأفلاطون (كل الأمر تعلق بالقطبين : دور الإبداع في تصور الله وفي تصوير الإنسان .

وبلغتنا الحديثة كل المشكل في الإبداع الرمزي) الجمالي والجلالي (هو دوره في تجديد الآفاق الروحية وأثر ذلك في تكوين الإنسان متساميا أو متدانيا .

التهديم النسقي للأخلاق في مجال الفنون العربية الحالية

الإبداع الرمزي ببعديه الجمالي والجلالي هو الذي يصور الإنسان من الداخل فيوجد فيه معاني الإنسانية أو يعدمها بما يبدعه من آفاق تسموبه أوتدنو.

ولو حاولت وصف التأثير المدمر للسينما المصرية على الأخلاق العربية كلها

وعلى صورة المرأة ودور المال بدعوى وصف الواقع لقضيت بقية حياتي فيه .

لا يمكن أن يكون التهديم النسقي لكل ما يرتفع بالإنسان فيما يسمونه إبداعا عربيا حاليا مجرد صدفة بل هو خطة جهنمية للقضاء على المعاني الإنسانية.

وأول تهديم قد لا يوليه الكثير أهمية هو محاولة جعل العامية المصرية بديلا من العربية ولو تم ذلك لكان إصابة منزلة العرب في العالم في مقتل .

وثانية النكبات اعتبار أخلاق الأغنياء الجدد والبرجوازية الزائفة ونمط حياتها وخدمها من أنصاف المثقفين مثلا عليا يروج لها السينما فتصبح نماذج .

وفي الجملة كل فن "واقعي" يعتبر وصف أدنى الموجود ابداعا لا علاقة له بالوجدان ولا بالوجود بل بقشورهما في الوعي الغفل للعاطلين والحشاشين .

وبصورة عامة فلو عدنا لعلاقة الحواس بالحوادس فإن هؤلاء "المبدعين' المزيفين مؤرخون بلداء لما يراه البصر فاقد البصيرة من ذوي الوجدان والوجود.

ولهذه العلة لن تجد من بين المبدعين العرب من يمكن قيسه بكبار الموسيقيين أو بكبار الروائيين أو بكبار الشعراء لأن النسخ تبقى نسخا وليست أصولا ء

والساحة ملآى بأدعياء الإبداع لكنها سوق "روبافيكيا" وليست سوق إبداع؛: فالمبدعون قلة قليلة في كل عصر ومصر لا كباب الحانات العربية

والمواخير.

ومثلهم الصحافيون والخبراء العرب: فأكثر من تسع وتسعين في المائة منهم جواسيس ودجالون للأنظمة العميلة وسادتهم الذين نصبوهم على المحميات التي تسمى دولا . والمثال ليس تحكميا: فمن وظيفته أن يشهد على الواقع لا يصفه بل هو شاهد زور. ومن وظيفته تجاوز الواقع لا يتجاوزه بل يجعل أفسد ما فيه نموذجا .

كلهم شهود زور: الصحفي شاهد زور على الأحداث لخدمة المستبدين والفاسدين في المحل والإقليم والعالم و"المبدع" شاهد زور على المثل بما يزعمه واقعا .

أما توظيف الدين في اللحظة الراهنة فإنه أصبح أداة لخدمة نفس الأجندة: إفساد الوعي بالوجدان والوجود وعي شباب الأمة كي لا يستأنف ثورتي الإسلام.

وليس في ذلك مؤامرة بل هو نتيجة لظاهرتين طبيعيتين :

1-الانحطاط الذاتي لنخب التأصيل المزيف.

2-الانحطاط المستورد من الغرب لنخب التحديث المزيف .

شكلتا النخبتين ذات ذهنية وثنية:

1-وثنت "واقعا" ماضينا واعتبرته نمام التعبير عن الوجدان والوجود .

2-وثنت "واقعا" ماضي الغرب بنفس المعنى الساذج.

وما كانت كلتا النخبتين قد ردت المثال إلى الواقع جهلا بهما كليهما في الحضارتين فإن المشترك بين الحضارتين قد زال ولم يبق إلا مطلق التنافي.

وبذلك أصبح "الإبداع' الزائف مجرد "جدل كلامي" أهم أغراضهما حرب النخبتين إحداهما على الاخرى ولا علاقة لهما بالإبداع الوجداني والوجودي أصلا ء

ولعل أفسد ذلك على الإطلاق هو مسرحيات ذلك الأخرق وأفلامه رغم أنه يعتبر نجما في "المهرجان" الشعبي والإضحاك الغبي عندما يهاجم كاريكاتور المجاهد .

لما يتحول ما يسمى بالإبداع إلى أداة إيديولوجية فإنه يفقد مدلول التعبير الوجداني والتأويل الوجودي ويبقى مجرد كاريكاتور منهما : الأدب الواقعي .

والفرق بين الوجدان ومحاولات التعبير عنه وبين الوجود ومحاولات تأويله يمكن رده لمفهوم فلسفي وديني في آن ؛ الشيء غير آيته والظاهر غير ظهوره.

وهذه الغيرية لغز:؛ فالشيء لا يرد لآيته والظاهر لا يرد لظهوره ومع ذلك فلا نعلم بها يختلف الشيء عن آيته والظاهر عن ظهوره فكلاهما لا يقال .

والإبداع هو محاولة قول ما لا يقال في حين أن الآية والظهور يقالان بيسر ومن ثم فالإبداع الذي يقتصر على يسير القول اسهال صحفي وليس إبداعا .

مقاصد المعيارين الديني والفلسفي

وهنا نكتشف القصد من المعيار الديني (مثال القرآن (والمعيار الفلسفي (مثال أفلاطون): الصدق بمعيار التطابق بين الأقوال والأفعال .

والصدق نوعان:

1 - فالنوع المنطقي للصدق هو موضوعية الحكم .

-2 والنوع الخلقي للصدق هو ذاتية الحكم .

وعكس الأول الكذب الوجودي وعكس الثاني الكذب الوجداني.

ذلك المعيار.

القرآن قدم معيار الصدق الخلقي رفضا للكذب الوجداني وأفلاطون قدم معيار الصدق المنطقي رفضا للكذب الوجودي . وكلاهما يستنتج ما أخره مما قدمه .

فمن يرفض الكذب الوجداني لن يقبل الكذب الوجودي إلا إذا كان بغير قصد بعد تجر. ومن يرفض الكذب الوجودي لن يقبل الكذب الوجداني إلا بنفس الشرط.

والفرق بين الموقفين الفلسفي والديني غير جوهري إنه علاقة تقديم وتأخير بين الأكسيولوجي والابستمولوجي . وحكمهما يجمع على التلازم بينهما .

فالدين يقدم الصدق الوجداني على الوجودي لأن الحكم على السرائر في العمل يتعلق بالنية ولا يتعلق بالنتيجة لكنه يشترط بذل الجهد في الوجودي.

والفلسفة تقدم الصدق الوجودي على الوجداني لأن الحكم في ظواهر النظر يتعلق بصلة النتيجة بالمقدمة مع اشتراط الجهد في الوجدان بقدر الإمكان .

فالفرق في التقديم والتأخير وليس في طبيعة الإدراكين الوجداني والوجودي أوفي طبيعة الفرقين لاختلاف المجال المقدم: العمل دينيا والنظر فلسفيا .

فالغاوي قرآنيا هو من لا يطلب الصدق في الوجدان والسفسطائي في الجمهورية هو من لا يطلب الصدق في الوجود .

الغاوي قرآنيا سفسطائي أفلاطونيا .

والقرآن الكريم يعرفهم في الآية السابعة من آل عمران بمرضى القلوب ومبتغي الفتنة للحسم التأويلي في المتشابه بمعنى أنهم يتوهمون إزالة الفرقين .

وأهم فرق يزيلونه ادعاء علم ما لا يعلم وشرطه أن يدعوا التأله بعلم الغيب وتأويل المتشابه مدعين أن رسوخهم يمكنهم من علم الغيب بأدلجة الإبداع.

فيخلطون بين العلم والدجل وبين الإبداع والكذب الوجداني والوجودي.

تلك هي علة الموقف الأفلاطوني .

والقرآن من الشعر لم يصنع رمزا للإبداع الزائف .

لذلك فلا ينبغي الخلط بين الحكم الديني والحكم الفلسفي في تحديد الذوقين الوجداني والوجودي وقيم الإبداعين الجمالي والجلالي مع حكم سد الذرائع.

وخلافا لما يظن فإن هذا الحكم هو الذي جعل الابداعين ينحطان بالتدريج لأن منع الإبداع الجمالي عامة خوفا مما ينتج عن شكله الأدنى يقتل الأسمى .

فيصبح الإبداع الأسمى متروكا ويتغول الأسافل كما قال ابن خلدون عن الشعر الذي صار أداة تكد فتجنبه العلية وبقي من أدوات السفلة إلى اليوم .

فالتعبير عن أحوال النفوس الحقيرة من المتكدين محليا أو دوليا لأن النجومية لم تعد بالإبداع بل بإيديولوجية الحرب على معاني الإنسانية والحرية.

فساد معاني الإنسانية وعلاقته بالإبداعين الوجداني والوجودي

وابن خلدون كان مدركا لذلك عميق الإدراك: فهو لا يجعل نظرية الذوق الأدبي آخر فصول باب المقدمة السادس والأخير بالصدف؛ علاقة بمعاني الإنسانية.

فالمقدمة وضع لها ابن خلدون عنوانا ملفتا من قسمين يحققان مقابلتين ذاتي دلالة فلسفية مغفول عنها بسبب سطحية قراءاته التي أشاعها نجوم الساحة .

علة اعتباري إياهم مؤسسي فلسفة قطعت مع القديمة والوسيطة .

وهي فلسفة مآخذة للدين الذي قطعت قراءتهم له مع ما تقدم من فكر كلامي وفقهي وصوفي كان كله غير واع بالفرقين في الذوقين الوجداني والوجودي.

وعدم الوعي بالفرقين في الذوقين هو القول بالمطابقة في نظرية القيمة) الأكسيولوجيا) ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا (: والوعي بهما يبين استحالتها .

فالعنوان هو "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني".

مقابلتان: 1-بين عمران واجتماع.

-2 متلازمة معها بين بشري وإنساني ؛ مستويا الوجود والوجدان. وفساد

معاني الإنسانية الذي يلغي القدرة على الإبداع الوجداني والوجودي يتعلق بفساد التربية والحكم الذي يقاب الوعي القيمي والمعرفي إلى الضد . لن يبقى الإنسان حرا وسيدا بل يصبح عبدا للخوف والحاجة فيعوض الكذب الوجداني الصدق الذاتي ويعوض الكذب الوجودي الصدق الموضوعي ويزيف كل شيء. ذلك هو المعنى الذي قصده ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية بسبب التربية والحكم العنيفين والعلة هي الإبداع الزائف الذي يجعل "الواقع" مثالا . والعلة: 1-إفساد الإبداع الوجداني كما وصف ابن خلدون علة انحطاط الشعر إلى تكد .2فساد الإبداع الوجودي كما وصف علة انحطاط الزهد إلى تصوف ابن خلدون -وقبله ابن تيمية والغزالي-أدرك مكمن الداء فوصف الدواء: الانحطاط نتيجة للتفاعل بين فساد التربية وفساد الحكم وتزييف الابداعين . خاتمة

نختم الآن الكلام على فساد الابداعين الوجداني والوجودي لثمرة الفصل الموالي للإبداعين النظري والعملي أي من الأكسيولوجيا إلى الابستمولوجيا .

أعود أخيرا إلى الكلام على إشكالية علم النظر والعمل في الفصل الخامس والأخير وهو مناظر للفصل الرابع في إشكالية التعبير عن الوجدان والوجود.

وللخامس نفس خطة الرابع والمقدمة صالحة للإثنين بمجرد تعويض التعبير عن الوجدان والوجود بعلم النظر والعمل رغم اختلاف مجال الذوق عن مجال المعرفة.

والمعرفة ذوق لكنه مخصوص لا يكتفي بالإبداع الذي يعبر جماليا وجلاليا عن صدى ما يتلقاه الإنسان من الوجدان والوجود بل يبدع نموذج قوانين

أصل الصدى.

فكلاهما فيه انفعال بصدى مجهول المصدر. وكلاهما يفعل بإبداع يعبر عن المجهول. لكن الأول ينشغل بالتعبير عن المفعول والثاني يطلب سر المجهول .

فالإبداع الجمالي والجلالي يبدع غايات الإنسان الروحية والخلقية ويكون الإبداع النظري والعملي أدوات الإنسان في علاقته بالطبيعة وبالتاريخ.

الختمين الفلسفي والديني ووحدة الأصلين

ولكن علي قبل أن أواصل ؛ أن أعلل علاجي مثل هذه القضايا المعقدة والبعيدة عن الهموم المباشرة للقراء بوسائل التواصل الاجتماعي بدل الأكاديميات.

فعندي أن هذه الوسائل تناظر الأغورا اليونانية أو الساحة التي يتم فيها الحوار العام حول الشأن العام بكل مستوياته: وسقراط جعل الفلسفة شأنا عاما .

وفي حضارتنا دعوة الرسول -ما أمكن له ذلك قبل التضييق القرشي عليه -كانت الساحة العامة منبره في أساسيات الوجود الإنسان بهذه المعاني الأربعة.

فالخطاب القرآني حديث في الوجدان والوجود من حيث التعبير عن الذوق الجمالي والجلالي ومن حيث العلم بالذوق النظري والعملي في الدنيوي والأخروي.

أعلم أن القراء أميل لعلاج المباشر من همومهم كالسياسية والاقتصادية

والاجتماعية لأنها تتعلق بحياتهم المباشرة . وفهم هذه يشترط فهم تلك وعلاجها .

ولأبدأ ببيان التناظر بين بعدي التعبير عن الوجدان والوجود وعلم المنظور والمعمول أي بين الجمالي والجلالي من جهة والنظري والعملي من جهة ثانية.

وبصورة أدق إذا يعد التعبير عن ذوق الصدى في الذات (الجمالي والجلالي (نظيرا لعلم ذوق المنظور والمعمول فيما تعتبره الذات وراء الصدى تطلب علمه .

ملتقى هذين الذوقين ببعدي كل منهما هو جوهر علاقة الفلسفي بالديني ليس المفهوم فحسب بل وكذلك في التاريخ . ونفهم بمقارنة موقف سقراط والإسلام.

ما حورب من أجله سقراط هو جعله أساسيات الفلسفي مجال تداول عمومي وما حورب من أجله محمد هو جعله أساسيات الدين مجال تداول عمومي : كلتاهما فطرة .

بيان سقراط أن المعرفة فطرية والعبد فيها مثل السيد وبيان محمد أن الدين فطري والعبد فيه مثل السيد والفطري يعلم بحوار العقول لا بدجل الكهنوت.

يكفي تحريك إرادة التعبير عن الذوق الوجداني والوجودي لدى أي إنسان بداية وتحريك علم الذوق النظري والعملي لديه حتى يصل إلى المعادلة الوجودية.

فالمعرفة سواء بالأسلوب الفلسفي أو بالأسلوب الديني تذكير أي إن وظيفة المعلم ليس الوساطة الروحية بل التوسط المنهجي في استعمال الواحد شبيهما معا .

والواحد في الأسلوبين هو النقلي : فسواء توسلنا الأسلوب الفلسفي أو الديني فلا بد من الانطلاق من معطى ما (نقل) لعلاج يحلله أو يؤوله (عقل (.

والاختلاف في الاسلوب هو الموقف من المعطى على الأقل قبل استدراك الفلسفة الحديثة على القديمة: هل هو قابل للعلم بإطلاق أم فيه غيب محجوب؟

والقول بالغيب المحجوب خاصية دينية هي ما يتميز به الإسلام لنفيه الوساطة ودعواها مثل فلسفة المعرفة المطابقة أو اللدنية المميزة للكهنوت .

مفهوم الغيب الإسلامي ونفي الكنسية أو الوساطة الروحية هي التحرير الخاتم للإنسان من كل وساطة روحية وكل سلطان ذي حق إلهي بينه وبين الله.

وهذا المفهوم أصبح أساسا للفلسفة النقدية التي أصبحت تقول بما يتجاوز قدرات العقل الإنساني الذي نفكر فيه ولا نعلمه وهو الوعي بالفرق موضوعنا .

والحصيلة هي أن المقابلة خاصة عامة) أو كهنوتي لائكي (أصبحت لاغية بعد نزول القرآن حتى وإن كان علماء الدين عندنا قد أعادوها لما أصبحوا كهنوتا .

وللمختصين في الفلسفة ما يناظر هذه المقابلة - أعني نخبة ودهماء - ما

يعني أن الفلسفة صار لها كهنوت هي بدورها رغم الموقف النقدي الداعي للتواضع .

أما غرابة لغة الفلسفة فهي نتيجة لهذه المقابلة وليست علة لها . ذلك أن لغة الدين حتى في الإسلام لا تقل تعقيدا عن الفلسفي وهي في متناول الجميع .

ثم إن هذه المعاني قليلة جدا وهي تعود في الحقيقة إلى الخمسة التي يدركها أي إنسان مهما قل مستواه العقلي بمجرد الوعي بمحدوديتها البينة بداهة.

فحتى الفقي يعلم أنه لا يقدر على كل شيء ولا يعلم كل شيء ولا يعيش أبدا وأنه لا يوجد دائما . إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها محدودة جدا.

جوهر الفكر الفلسفي كما يمكن أن نمثل له بسقراط ؛ وجوهر الفكر الديني ؛ كما يمكن أن نمثل له بمحمد ؛ هو القول بالفطرة والتعليم بالحوار بدل معجزة اللدنية.

ويمكننا القول إن سقراط ختم أسلوب الفلاسفة ومحمد خاتم أسلوب الدين: كلاهما معلم مؤمن بالله وبالإنسان مخاطبا واعيا بعلاقته بما يتعالى عليه .

وإذن فالرجلان - العقائد ليست موضوعنا هنا - أدركا حقيقة المعادلة الوجودية: القطبان والوسيطان والوصل بين الأولين بآيات الثانيين فهما يدركان الفرقين .

ولنعتبر ما قلناه في هذه المقارنة استطرادا بين قوسين هدفه تعليل توسل أسلوب الكتابة في هذه القضايا عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي على عسرها .

أعود بعد الاستطراد إلى علاج مشكل الفرق في قضية العلم بالنظر والعمل بنفس خطة مشكل الفرق في قضية التعبير عن الوجدان والوجود فنقارن العلاجين .

فتحدد الديني والفلسفي في العلمين النظري والعملي بالمقارنة مع التعبيرين الجمالي والجلالي لنكتشف ما يناظر في الأولين ما سميناه بروزا بالشذوذ .

وبذلك نستطيع تحديد دلالة المعيارين الديني والفلسفي في العلمين النظري والعملي الممكنين من الحد من بروز الشذوذ ببيان مفهوم الفرق ودوره فيهما .

ونكتشف علاقة ذلك بفساد معاني الإنسانية المعطل للإبداعين بسبب علاقة هذا الفساد بما يؤدي إليه الاستبداد والفساد من انقباض نفسي وتدن خلقي .

وبذلك نتمكن من وضع استراتيجية تحرير الإبداعين التعبيري والعلمي حتى يتمكن المسلمون من استئناف دور الأمة للاستعمار الأرض والاستخلاف فيها .

لختم الكلام على الختمين الفلسفي(سقراط) والديني (محمد (ووحدة الأصلين) الفطرة المعرفية والذوقية) لا بد من فهم علاقة الفلسفة والدين بالسياسة.

والمفهوم الواصل بين الفلسفة والسياسة لدى خاتم الفلاسفة والواصل بين الدين والسياسة لدى خاتم الدين هو مفهوم العدل وشروطه النظرية والعملية.

فلو اقتصر النظر على وسيطي الأدلة الوجودية (الطبيعة والتاريخ) لكان العمل بالضرورة منافيا لشروط العدل : يخضع الإنسان لقانون الانتخاب الطبيعي .

فكان مضمون الفلسفة والدين متجاوزا للطبيعة والتاريخ إلى ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ بما بعد الأخلاق الذي هو عين الفلسفة والدين الخاتمين .

وتلك هي علة ما اشتهر به سقراط: تحرير الفلسفة اليونانية من اعتبار الشرائع تالية عن الطبائع والاقتصار على ما بعد الطبيعة إلى ما يتجاوزها .

المدرسة النقدية وثورة الإسلام

وهذا التحول المحرر مما تأسست عليه الفلسفة القديمة لم يتحقق فعلا إلا ضمن فهم المدرسة النقدية لثورة الإسلام: الغزالي بداية وابن خلدون غاية.

والوسيط الجامع بين البداية (الغزالي: في النظر) والغاية (في العمل ؛ ابن خلدون) هو ابن تيمية (بين مآل حل الغزالي إلى البروز بالشذوذ في الذوق .)

وما كان ذلك يكون ممكنا لو لم يراجع البداية الغزالية من خلال إعادة النظر البديل النظري لزعزعة الميتافيزيقا القديمة: قصور تهافت الفلاسفة.

مراجعة ابن رشد لتهافت الفلاسفة نكوص إلى ما قبل بداية الثورة النقدية الغزالية ومراجعة ابن تيمية تقدم نحو الحل البديل ؛ ميتاتاريخ المعرفة.

أأكون بعت ضميري للوهابية كما يرى مسقطو صفاتهم على غيرهم؟

نسي هؤلاء الأغبياء أن ثورة ابن تيمية لا تخطر على بال الوهابيين ولا تعنيهم ولو قالوا إن من يتكلم عليها عاقل ولا يجازى لكان كلامهم أصوبء

وأكثر من ذلك فحتى الحداثيون من العرب لا يمكنهم أن يفهموا ثورة ابن تيمية لأنهم هم بدورهم ناكصون إلى ما قبل الفكر النقدي ببديل كلام الجابري.

فكيف بين ابن تيمية مثل الغزالي وإن بتجاوزه الفرق الوجودي فأثبت امتناع المطابقة المعرفية واكتفى بالتسليم الإيماني بشرطي المعرفة دون مطابقة؟

والشرطان هما ما في المعرفة من نقلي فلسفية كانت أو دينية: فمضمون المعرفة عامة نقلي بالضرورة وشكلها لا غير هو الوحيد الذي يمكن اعتباره عقليا .

وهذا المضمون هو ما نتلقاه من المعطى موضوع المعرفة ونصوغ بنماذج تفسيره العقلية التي هي من إبداعنا وهو ما يسميه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية.

لما كان يرى أن كل تصور وراءه تصور أكمل منه إلى غير غاية فإنه يعتبر الفرق بين المعطى والنموذج التفسيري لا يقبل الاستنفاد شاهده فضلا عن غيبه .

وهو يعتبر العلم الضروري الوحيد الذي يمكن الكلام فيه على المطابقة هو هذه المبدعات النموذجية بالتقدير الذهني والتي ليس لها موضوع خارجي

.

ولها وجه شبه بالإبداع الجمالي . فبنحو ما تعبر عن فرق نظري مناظر للوجدان الجمالي وهو لا يقول عن الوجود بل يبدع نماذج التعبير عن بعض ما ندركه منه .

فيحدث الصدام مع العلوم الزائفة لادعائها عدم الفرق قولا بالمطابقة سواء بالذوق الصوفي) الشطح (أو بعلم الكلام والميتافيزيقا : علة صراعه معهما .

لكن من علل الطبيعة الزائفة لهذه العلوم الكاذبة ذوقا صوفيا ومعرفة كلامية أو ميتافيزيقية ليس ابن تيمية بل ابن خلدون: المقدمة وشفاء السائل .

أشرت في الفصل السابق لنصه في عجز التعبير عن الوجدان والوجود) شفاء السائل (والآن سأورد نصين أحدهما عن الغفلة عن الفرق والثاني عن إثباته .

والنص المتعلق بالغفلة عن الفرق في العلمين الزائفين يخص انحراف الكلام والتصوف بروزا بالشذوذ:

"فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه للشارع ونعزل العقل عنه .

-1 المتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا للرد عليهم من جنس معارضتهم واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها . وأما النظر في

مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين . فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف . والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل . وإنما جاء الالتباس من تجاد المطالب عند الاستدلال وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل وليس كذلك بل إنما هو رد على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق ومعلومه .

2-وبهذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنين بمنهم وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك . والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل . والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه" :زيف ما يتجاوز به الكلام والتصوف الفرق.

والفرق هنا يشمل ما بين الوجدان والتعبير وما بين الوجود والعلم . والنص لمن يتدبره كاف لبيان ما نعتمده به إنمام ابن خلدون للنقد بطبيعة الفرق .

1 (المقدمة الباب 6 الفصل :27 الإلهيات)

"واعلم أن هذا الرأي) نتائج الميتافيزيقا النافية للشرق (الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما اسنادهم الموجودات كلها للعقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله . فالوجود أوسع نطاقا من ذلك) ويخلق ما لا تعلمون (وكأنهم

في اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء . وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالفرض . أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه بالعلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين . فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟21. المهم هنا؛ التركيز على إثبات الشرق ونفي المطابقة.

وكلمة "فاسفة" لا تعم العلوم العقلية بل الزائف منها أي ما يدحضه ابن خلدون هنا من المبتافيزيقا التي تنفي الشرق بالمطابقة بين العلم والوجود.

فهل قال ذلك ابن خلدون صراحة وبلا لبس؟

"ولا تثق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك . واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها والامر في نفسه بخلاف ذلك"3.

© (المقدمة الباب 6 الفصل 31 في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها) <(المقدمة الباب 6 الفصل 10 علم الكلام).

" وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (الغزالي) فإن ذلك طمع في محال "٠

وما حقيقة زائف العلوم؟

اعتراض ابن خلدون بقي مغفولا عنه لأن أهمل فلم يحلل ٠ له حجتان بحسب طبيعة علاقة مادة الدليل بصورته وبحسب مصدر المادة في علاقته بالصورة٠

فمادة الدليل يحولها الفكر إلى تصورات يصل بينها بقوانين المنطق مفترضا أمرين:

* أن تصوره للمادة الناتج عن عملية الاستقراء الحسي مطابق لحقيقتها ٠

* وأن قانون توالي التصورات بعضها عن بعض مطابق لتوالي المتصورات بعضها عن

بعض فيكون قانون الوجود هو عين قانون المنطق الواصل بين التصورات٠

وهذا هو أساس الانتقال من المنطق الصوري في تحليلات أرسطو الأولى إلى المنطق المادي تحليلاته الأخيرة: البرهان والحد ٠ وكلاهما غير ثابت٠

لا شيء يثبت أن التصور الناتج عن الاستقراء مطابق لحقيقة المتصور إلا بفرضيتين وهميتين مضمرتين : أن يكون وجود المتصور شفافا والعقل نفاذا ٠

ثم حتى لو سامنا بالفرضيتين فلا شيء يثبت أن قوانين المنطق الواصلة بين

التصورات مطابقة لقوانين الوجود الواصلة بين المتصورات . لكن الأمر أعمق .

فالتصورات ليست كلها استقرائية بل إن بعضها يمكن أن يكون إنشائيا من جنس خيالات الفن . والمقدرات الذهنية هي الغالب من هذا النوع كحال الرياضيات.

ولهذا فيمكن للمقدرات الذهنية الرياضية أن تتعلق بعوالم ليست بالضرورة هي عالم التجربة الحسية التي ينطلق منها الفهم القائل بمطابقة الاستقراء .

فتتحدد طبيعة الفرق بين العلم والوجود أي استحالة اثبات المطابقة ومن ثم التسليم بأن الوجود أوسع من الإدراك مهما كان علميا فضلا عن العادي .

فيتأسس النظر والصلح بين العلم والإيمان والعمل والصلح بين القانون والأخلاق: وتلك علاقة السياسة (العلم والقانون) بالدين (الإيمان والاخلاق).

ضيه التعبير

(لأسماء والبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية مل واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة. العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفهرس

الفصل الخادس : العلاقة بين النظر والعمل 1

الفصل الخامس: العلاقة بين النظر والعمل 1

+++. وم ١ ج<ا تاياي للعبيم

الفصل الخادس : العلاقة بين النظر والعمل

الفصل الخامس: العلاقة بين النظر والعمل

إلأسماء وإلبيان الختمين الفاسفي والديني ووحدة الأصلين 1 المدرسة النقدية وثورة الاسلام 4 المقدمة

أعود أخيرا إلى الكلام على إشكالية علم النظر والعمل في الفصل الخامس والأخير وهو مناظر للفصل الرابع في إشكالية التعبير عن الوجدان والوجود.

وللخامس نفس خطة الرابع والمقدمة صالحة للإثنين بمجرد تعويض التعبير عن الوجدان والوجود بعلم النظر والعمل رغم اختلاف مجال الذوق عن مجال المعرفة.

والمعرفة ذوق لكنه مخصوص لا يكتفي بالإبداع الذي يعبر جماليا وجلاليا عن صدى ما يتلقاه الإنسان من الوجدان والوجود يبدع نموذج قوانين أصل الصدى.

فكلاهما فيه انشفعال بصدى مجهول المصدر. وكلاهما يفعل بإبداع يعبر عن المجهول. لكن الأول ينشغل بالتعبير عن المفعول والثاني يطلب سر المجهول .

فالإبداع الجمالي والجلالي يبدع غايات الإنسان الروحية والخلقية ويكون الإبداع النظري والعملي أدوات الإنسان في علاقته بالطبيعة وبالتاريخ.

الختمين الفاسفي والديني ووحدة الأصلين

ولكن علي قبل أن أواصل ؛ أن أعلل علاجي مثل هذه القضايا المعقدة والبعيدة عن الهموم المباشرة للقراء بوسائل التواصل الاجتماعي بدل الأكاديميات.

فعندي أن هذه الوسائل تناظر الأغورا اليونانية أو الساحة التي يتم فيها الحوار العام حول الشأن العام بكل مستوياته: وسقراط جعل الفاسفة شأنا عاما .

وفي حضارتنا دعوة الرسول -ما أمكن له ذلك قبل التضييق القرشي عليه -كانت الساحة العامة منبره أساسيات الوجود الإنسان بهذه المعاني الأربعة.

فالخطاب القرآني حديث في الوجدان والوجود من حيث التعبير عن الذوق الجمالي والجلالي ومن حيث العلم بالذوق النظري والعملي في الدنيوي والأخروي.

أعلم أن القراء أميل لعلاج المباشر من همومهم كالسياسية والاقتصادية والاجتماعية لأنها تتعلق بحياتهم المباشرة . وفهم هذه يشترط فهم تلك وعلاجها .

ولأبدأ ببيان التناظر بين بعدي التعبير عن الوجدان والوجود وعلم المنظور والمعمول أي بين الجمالي والجلالي من جهة والنظري والعملي من جهة ثانية.

وبصورة أدق إذا يعد التعبير عن ذوق الصدى في الذات) الجمالي

والجلالي (نظيرا تعلم ذو المنظور والمعمول فيما تعتبره الذات وراء الصدى تطلب علمه .

ملتقى هذين الذوقين ببعدي كل منهما هو جوهر علاقة الفلسفي بالديني ليس المفهوم فحسب بل وكذلك في التاريخ . ونفهم بمقارنة موقف سقراط والإسلام.

ما حورب من أجله سقراط هو جعله أساسيات الفلسفي مجال تداول عمومي وما حورب من أجله محمد هو جعله أساسيات الدين مجال تداول عمومي : كلتاهما فطرة .

بيان سقراط أن المعرفة فطرية والعبد فيها مثل السيد وبيان محمد أن الدين فطري والعبد فيه مثل السيد والفطري يعلم بحوار العقول لا بدجل الكهنوت.

يكفي تحريك إرادة التعبير عن الذوق الوجداني والوجودي لدى أي إنسان بداية وتحريك علم الذوق النظري والعملي لديه حتى يصل إلى المعادلة الوجودية.

فالمعرفة سواء بالأسلوب الفلسفي أو بالأسلوب الديني تذكير أي إن وظيفة المعلم ليس الوساطة الروحية بل التوسط المنهجي في استعمال الواحد شيئهما معا .

والواحد في الأسلوبين هو النقلي : فسواء توسلنا الأسلوب الفاسفي أو الديني فلا بد من الانطلاق من معطى ما (نقل (لعلاج يحلله أو يؤوله (عقل .(

والاختلاف في الاسلوب هو الموقف من المعطى على الأقل قبل استدراك

الفاسفة الحديثة على القديمة؛ هل هو قابل للعلم بإطلاق أم فيه غيب محجوب؟

والقول بالغيب المحجوب خاصية دينية هي ما يتميز به الإسلام لنفيه الوساطة ودعواها مثل فاسفة المعرفة المطابقة أو اللدنية المميزة للكهنوت .

مفهوم الغيب الإسلامي ونفي الكنسية أو الوساطة الروحية هي التحرير الخاتم للإنسان من كل وساطة روحية وكل سلطان ذي حق إلهي بينه وبين الله. وهذا المفهوم أصبح أساسا للفاسفة النقدية التي أصبحت تقول بما يتجاوز قدرات العقل الإنساني الذي نشكر فيه ولا نعلمه وهو الوعي بالشرق موضوعنا .

والحصيلة هي أن المقابلة خاصة عامة) أو كهنوتي لاكيني (أصبحت لاغية بعد نزول القرآن حتى وإن كان علماء الدين عندنا قد أعادوها لما أصبحوا كهنوتا .

وللمختصين به الفاسفة ما يناظر هذه المقابلة - أعني نخبة ودهماء - ما يعني أن الفاسفة صار لها كهنوت هي بدورها رغم الموقف النقدي الداعي للتواضع .

أما غرابة لغة الفاسفة فهي نتيجة لهذه المقابلة وليست علة لها. ذلك أن لغة الدين حتى في الإسلام لا تقل تعقيدا عن الفاسفي وهي في متناول الجميع .

ثم إن هذه المعاني قليلة جدا وهي تعود في الحقيقة إلى الخمسة التي يدركها أي إنسان مهما قل مستواه العقلي بمجرد الوعي بمحدوديتها البينة

بداهة.

فحتى الغبي يعلم أنه لا يقدر على كل شيء ولا يعلم كل شيء ولا يعيش أبدا وأن يوجد دائما . إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها محدودة جدا.

جوهر الفكر الفلسفي كما يمكن أن نمثل له بسقراط ؛ وجوهر الفكر الديني ؛ كما يمكن أن نمثل له بمحمد ؛ هو القول بالفطرة والتعليم بالحوار بدل معجزة اللدنية.

ويمكننا القول إن سقراط ختم أسلوب الفاسفة ومحمد خاتم أسلوب الدين: كلاهما معلم مؤمن بالله وبالإنسان مخاطبا واعيا بعلاقته بما يتعالى عليه .

وإذن فالرجلان - العقائد ليست موضوعنا هنا - أدركا حقيقة المعادلة الوجودية: القطبان والوسيطان والوصل بين الأولين بآيات الثانيين فهما يدركان الفرقين .

ولنعتبر ما قلناه في هذه المقارنة استطرادا بين قوسين هدفه تعليل توسل أسلوب الكتابة في هذه القضايا عن طريق وسائل التواصل الاجتماعي على عسرها .

أعود بعد الاستطراد إلى علاج مشكل الفرق في قضية العلم بالنظر والعمل بنفس خطة مشكل الفرق في قضية التعبير عن الوجدان الوجود فنقارن العلاجين .

فتحدد الديني والفاسفي لذلك العلمين النظري والعملي بالمقارنة مع التعبيرين الجمالي والجلالي لنكتشف ما يناظر في الأولين ما سميناه بروزا

بالشذوذ. وبذلك تستطيع أن تجديد دلالة هذه العبارين الديني والفلسفي في العلمين النظري والعملي الممكنين من الحد من بروز الشذوذ ببيان مفهوم الشرق ودوره فيهما .

ونكتشف علاقة ذلك بفساد معاني الإنسانية المعطل للإبداعين بسبب علاقة هذا الفساد ما يؤدي إليه الاستبداد والفساد من انقباض نفسي وتدن خلقي .

وبذلك نتمكن من وضع استراتيجية تحرير الإبداعين التعبيري والعلمي حتى يتمكن المسلمون من استئناف دور الأمة للاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها .

لختم الكلام على الختمين الفلسفي (سقراط) والديني (محمد (ووحدة الأصلين) الفطرة المعرفية والذوقية) لا بد من فهم علاقة الفاسفة والدين بالسياسة.

والمفهوم الواصل بين الفاسفة والسياسة لدى خاتم الفاسفة والواصل بين الدين والسياسة لدى خاتم الدين هو مفهوم العدل وشروطه النظرية والعملية.

فلو اقتصر النظر على وسيطي المعادلة الوجودية (الطبيعة والتاريخ) لكان العمل بالضرورة منافيا لشروط العدل: يخضع الإنسان لقانون الانتخاب الطبيعي .

فكان مضمون الفاسفة والدين متجاوزا للطبيعة والتاريخ إلى ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ أي ما بعد الأخلاق الذي هو عين الفاسفة والدين الخاتمين .

وتلك هي علة ما اشتهر به سقراط: تحرير الفاسفة اليونانية من اعتبار الشرائع تالية عن الطبائع والاقتصار على ما بعد الطبيعة إلى ما يتجاوزها .

المدرسة النقدية وثورة الاسلام

وهذا التحول المحرر مما تأسست عليه الفاسفة القديمة لم يتحقق فعلا إلا بفضل فهم المدرسة النقدية لثورة الإسلام؛ الغزالي بداية وابن خلدون غاية.

والوسيط الجامع بين البداية (الغزالي: في النظر) والغاية (في العمل ؛ ابن خلدون) هو ابن تيمية (بين مآل حل الغزالي إلى البروز بالشذوذ في الذوق .)

وما كان ذلك يكون ممكنا لو لم يراجع البداية الغزالية من خلال إعادة النظرية البديل النظري لزعزعة الميتافيزيقا القديمة: قصور تهافت الفلاسفة.

مراجعة ابن رشد لتهافت الفلاسفة نكوص إلى ما قبل بداية الثورة النقدية الغزالي ومراجعة ابن تيمية تقدم نحو الحل البديل ؛ ميتاتاريخ المعرفة.

كثيرا ما يعاب علي هذا الكلام: كيف اعتبر فكر ابن رشد نكوصا وفكر ابن تيمية تقدما؟ أأكون بعت ضميري للوهابية كما يرى مسقطوا صفاتهم على غيرهم؟

نسي هؤلاء الأغبياء أن ثورة ابن تيمية لا تخطر على بال الوهابيين ولا تعنيهم ولو قالوا إن من يتكلم عليها يعاقب ولا يجازى لكان كلامهم أصوب .

وأكثر من ذلك فحتى الحداثيون من العرب لا يمكنهم أن يفهموا ثورة ابن تيمية لأنهم هم بدورهم ناكصون إلى ما قبل الفكر النقدي بديل كلام

الجابري.

فكيف بين ابن تيمية مثل الغزالي وإن بتجاوزه الفرق الوجودي فأثبت امتناع المطابقة المعرفية واكتفى بالتسليم الإيماني بشرطي المعرفة دون مطابقة؟

والشرطان هما ما في المعرفة من نقاي فاسفية كانت أو دينية: فمضمون المعرفة عامة نقلي بالضرورة وشكلها لا غير هو الوحيد الذي يمكن اعتباره عقليا .

وهذا المضمون هو ما نتلقاه من المعطى موضوع المعرفة ونصوغ بنماذج تفسيره العقلية التي هي من إبداعنا وهو ما يسميه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية.

لما كان يرى أن كل تصور وراءه تصور أكمل منه إلى غير غاية فإنه يعتبر الفرق بين المعطى والنموذج التفسير لا يقبل الاستنفاد شاهده فضلا عن غيبه .

وهو يعتبر العلم الضروري الوحيد الذي يمكن الكلام فيه على المطابقة هو هذه المبدعات النموذجية بالتقدير الذهني والتي ليس لها موضوع خارجي .

ولها وجه شبه بالإبداع الجمالي . فبنحو ما تعبر عن فرق نظري مناظر للوجدان الجمالي وهو لا يقول عن الوجود بل يبدع نماذج التعبير عن بعض ما ندركه منه .

فيحدث الصدام مع العلوم الزائفة لادعائها عدم الشرق قولا بالمطابقة سواء

بالذوق الصوفي) الشطح) أو بعلم الكلام والميتافيزيقا : علة صراعه معهما .

لكن من علل الطبيعة الزائفة لهذه العلوم الكاذبة ذوقا صوفيا ومعرفة كلامية أو ميتافيزيقية ليس ابن تيمية بل ابن خلدون: المقدمة وشفاء السائل . أشرت في الفصل السابق لنصه في عجز التعبير عن الوجدان والوجود) شفاء السائل (والآن سأورد نصين أحدهما عن الغفلة عن الشرق والثاني عن اثباته .

والنص المتعلق بالغفلة عن الشرق في العلمين الزائفين يخص انحراف الكلام والتصوف بروزا بالشذوذ: "فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمداركه العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه للشارع ونعزل العقل عنه . 1-المتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد والسلفية بالبدع النظرية فاحتاجوا للرد عليهم من جنس معارضتهم واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها . وأما النظرية مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين . فاعلم ذلك لتميز به بين الفنين فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف . والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل . وإنما جاء الالتباس من تجاذب المطالب عند الاستدلال وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل وليس كذلك بل إنما هو رد على الملحدين والمطلوب مفروض الصدق ومعلومه . 2-وبهذا جاء المتأخرون

من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضا فخلطوا مسائل الفنين بمنهج وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك . والمدارك بين هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة لأنهم يدعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل . والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها كما بيناه ونبينه"" :زيف ما يتجاوز به الكلام والتصوف الشرق . والفرق هنا يشمل ما بين الوجدان والتعبير وما بين الوجود والعلم . والنص لمن يتدبره كاف لبيان ما نعتمده به إتمام ابن خلدون للنقد بطبيعة الفرق .

'(المقدمة الباب 6 الفصل :27 الإلهيات)

"واعلم أن هذا الرأي (نتائج الميتافيزيقا النافية للشرق (الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما اسنادهم الموجودات كلها للعقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله . فالوجود أوسع نطاقا من ذلك) ويخلق ما لا تعلمون) وكأنهم في اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على اثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء . وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض . أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه بالعلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما هو زعمهم وبين ما في الخارج

غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين . فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟2ا. المهم هنا؛ التركيز على إثبات الشرق ونفي المطابقة.

وكلمة "فاسفة" لا تعم العلوم العقلية بل الزائف منها أي ما يدحضه ابن خلدون هنا من الميتافيزيقا التي تنفي الفرق بالمطابقة بين العلم والوجود .

فهل قال ذلك ابن خلدون صراحة وبلا لبس؟

"ولا تثق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك . واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك"3.

<(المقدمة الباب 6 الفصل 31 في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها) (المقدمة الباب 6 الفصل 10 علم الكلام).

' وليس ذلك في العقل ومداركه بل العقل بأصل فاحاية تقيثية لا كاب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (الغزالي (فإن ذلك طمع في محال ".

وما حقيقة زائف العلوم؟

اعتراض ابن خلدون بقي مغفولا عنه لأن أهمل فلم يحلل . له حجتان

بحسب طبيعة علاقة مادة الدليل بصورته وبحسب مصدر المادة في علاقته بالصورة.

فمادة الدليل يحولها الفكر إلى تصورات يصل بينها بقوانين المنطق مفترضا أمرين:

* أن تصوره للمادة الناتج عن عملية الاستقراء الحسي مطابق لحقيقتها .

وأن قانون توالي التصورات بعضها عن بعض مطابق لتوالي المتصورات بعضها عن

بعض فيكون قانون الوجود هو عين قانون المنطق الواصل بين التصورات.

وهذا هو أساس الانتقال من المنطق الصوري في تحليلات أرسطو الأولى إلى المنطق المادي تجايلاته الأخيرة: البرهان والحد . وكلاهما غير ثابت.

لا شيء يثبت أن التصور الناتج عن الاستقراء مطابق لحقيقة المتصور إلا بفرضيتين وهميتين مضمرتين : أن يكون وجود المتصور شفافا والعقل نفاذا .

ثم حتى لو سلمنا بالفرضيتين فلا شيء يثبت أن قوانين المنطق الواصلة بين التصورات مطابقة لقوانين الوجود الواصلة بين المتصورات . لكن الأمر أعمق .

فالتصورات ليست كلها استقرائية بل إن بعضها يمكن أن يكون إنشائيا من جنس خيالات الفن . والمقدرات الذهنية هي الغالب من هذا النوع كحال الرياضيات.

ولهذا فيمكن للمقدرات الذهنية الرياضية أن تتعلق بعوالم ليست بالضرورة

هي عالم التجربة الحسية التي ينطلق منها الفهم القائل بمطابقة الأستقراء .

فتتحدد طبيعة الفرق بين العلم والوجود أي استحالة اثبات المطابقة ومن ثم التسليم بأن الوجود أوسع من الإدراك مهما كان علميا فضلا عن العادي .

فبتأسيس الفرق والصلة بين العلم والإيمان والعمل والصلح بين القانون والأخلاق: وتلك علاقة السياسة (العلم والقانون) بالدين (الإيمان والاخلاق (.. الفصل الخامس : العلاقة بين النظر والعمل

تونس 1438.07.30 - 2017.04.27 مصادر الفاسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفاسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفاسفي

تجليات الفاسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع : مياد الإبداعين الجمالي والجلالي 1
الفصل الرابع: فساد الابداعين الجمالي والجلالي 1

+++. وم ١ ج<ا تاياي للعبيم

الفصل الرابع : مياد الإبداعين الجمالي والجلالي

(لأسماء والبيان تونس 1438.07.26 - 2017.04.23

الفصل الرابع: فساد الابداعين الجمالي والجلالي

الابداعان الجمالي والجلالي وتحدي البروز بالشذوذ الديني والفلسفي في مسألة الإبداع الجمالي والجلالي التهديم النسقي للأخلاق في مجال الفنون العربية الحالية مقاصد المعيارين الديني والفلسفي فساد معاني الإنسانية وعلاقته بالإبداعين الوجداني والوجودي خاتمة

نا د 07

ل ©0000 تا

بهذه الفصول الثلاثة أعددنا أرضية البحث الغائي: الإبداع الذي يحقق الوصل بين القطبين الله والإنسان من خلال آيات الوسيطين الطبيعية والتاريخ.

سبق بينا دور العلم الزائف ما بعد التاريخ الكلامي وما بعد الطبيعة الفلسفي في نفي الفرق اعتبارا للإنسان بوعي أو بغير وعي مقياس كل شيء.

وحتى تكتمل الصورة لا بد أن يوجد نفي آخر للفرق في المستوى الأول أي تعبير جمالي وتعبير وجودي ينفيان الفرق فيجعلان الإنسان مقياسا لكل شيء .

والقول بالمطابقة بين التعبير الجمالي والوجدان وبين التعبير الجلالي والوجود ينتج عن الغاء الفرق بينهما فيحول دون الوعي بالأفق اللامتناهي .

فيتضاعف المستوى الأول بنسخة مشوهة منه تسد أفق اللامتناهي بنفي الفرق فلا يكون الوجدان والوجود متعاليين على تجاوز المتناهي إلى الوعي اللامتناهي .

كما يمكن أن ينفى الفرق في المستوى الثاني بوهم علم مطابق للوجود فينتج عنه إبداع نظري وعملي ينفي الفرق ويلغي اللامتناهي الوجودي.

وبذلك يوجد منزلتان للإبداع:

1-مصدر الوعي الديني الموجب بالفرق) وجود الجميل والجليل)

2-مصدر الوعي الديني السالب بالفرق) وجود الدميم والعقيم)

وهذان الوجهان السالبان هما علة فقه سد الذرائع الديني والفلسفي (أفلاطون) إزاء الذوقين الوجداني والوجودي اللذين يهددان المستوى الثاني .

سأخصص الفصل الرابع للمستوى الأول أي للإبداعين الجمالي والجلالي وضديديهما في الحضارة الإنسانية عامة وفي حضارة الإسلام خاصة ودورهما وأثر سد الذرائع.

ما الذي يجعل التعبير الجمالي والتعبير الوجودي في جل المجتمعات الحديثة وفي حضارتنا ينحطان غالبا إلى ما أطلقت عليه مفهوم "الوجود الإدماني"؟

والوجود الإدماني كما سبق أن عرفته هو محاولة طلب الهروب من سجن

ما يسمى "واقعا" إلى الافتراضي بما يقبل التسمية بالهروب من "الواقع'؟

وفي هذا الهروب نوعان من الابتعاد عن إشكالية العبارة عن الوجدان والوجود إلى عبارة على أدنى مما فيهما هروبا من خلب الحسيات إلى ذهول المخدرات؟

كان الفن مقصورا على غير المسلمين تقريبا وكان جل المشاركين فيه وجل الأدباء من الهامشيين وبذلك يفسر ابن خلدون ابتعاد العلية عن الشعر مثلا.

وكان تصوف الطرق وخاصة الزوايا والجماعات الممارسة للطرقيات يغلب عليهم تجاوز الأخلاق العامة وخاصة في الجنسيات والاختلاط وحتى المثليات.

والفنانون والمتصوفة يغلب عليهم الشذوذ قياسا إلى الأخلاق العامة كالحال فيما يجري في أوساط الفن بدرجات مختلفة من الابتذال ودرجات التحضر.

ونحن لا نتكلم على ما ينتج عن درجات الشذوذ الناتج عن الخصاصة وليس عن تجاوز الحدود والقيود المعتادة في الجماعة لموقف شكري وشبه فلسفي .

وهذا التجاوز ليس المقصود في التعبير الجمالي والوجودي في ذاتهما بل هو متعلق باعتراف ضمني بالفشل فيهما تعويضا بشذوذ هادف إلى تعدي البروز.

ويبقى الأمر مع ذلك متعلقا بتعبير ذي صلة بالقصور التعبيري الذي ينتج

عن الفرق بين الوجدان والعبارة الجمالية وبين الوجود والعبارة الخالقة.

وتعدي البروز بالشذوذ من العلامات التي نجدها في أوساط الفنانين والأدباء وفيه شيء من الثورة على القيم السائدة ضد ممثلي القيم الدينية والعقلية.

ولعل أبرز هذه التيارات الجماعات الاحتجاجية في المجال السياسي والقيمي بتعبيرات جمالية ووجودية) نموذج العيش خارج الإطار الاجتماعي السائد).

وقد يخرج من هذا الشذوذ تحول قيمي كبير في الثقافات التي تغلبت فيها الحرية على فقه سد الذرائع قاتل التعبير الوجداني والوجودي للدفاع عن السائد .

فهذا الشذوذ كان يمكن أن يكون شذوذا ضمن الإبداعين لا أن يصبح هو الغالب عليهما حتى كادا يقتصران عليه فكاد الإبداع المحقق لهذه الوظيفة ينعدم.

وهذا الانحطاط الذوقي الوجداني) الإبداع الجمالي) والوجودي) الإبداع الوجودي) رمزه الابداع "الواقعي" الذي يصف الموجود فيجعله مثال المنشود.

لنفهم عقم هذين التعبيرين المنحطين فانقلهما على العلم: من يعلم معنى العلم يعلم أن البحث لو بقي آلاف السنين يصف الواقع فلن ينتج علما أبدا ء

وكذلك الشأن بالنسبة للجمالي وللجلالي إذا اقتصر الإبداع على طلبهما

بوصف ما يتصوره واقعا فلا يمكن أبدا أن يبدع تعبيرا جماليا أو جلاليا .

فالعلم النظري والعملي يبدع ما لا يحاكي ما يظن واقعا بل يبدع حقيقة واقعهما الطبيعي والتاريخي والتعبير الجمالي والوجودي يبدع عبارة ما ورائهما) اي الطبيعة والتاريخ)': إنهما إبداع الما بعد عامة.

فلماذا جماعة "الإبداع" الوجداني الوجودي تعيش البؤس النفسي والوجودي مهما علا شأنها حتى في حالة فناني هوليوود رغم الهرج والمرج الصبياني؟

فالهرج والمرج الصبياني لا يعبر عن سعادة أو وعي بالفرق يجعل الابداع توسيعا للآفاق الوجدانية والوجودية بل هو يفضي إلى الهرب للمخدرات والعيش البئيس.

وقد يوجد بعض الحالات الاستثنائية بينهم -واعتبر الرياضيين من هذه الجماعة -سعداء خارج مستنقع تجاوز الحدود والقيود إلى أسفل لا إلى أعلى .

لكن الغالب هو مستنقع الآفاق البديلة من توسيع إدراك الإنسان للوجدان والوجود فيكون الإبداع الجمالي والإبداع الجلالي مسهما في التجاوز إلى أعلى .

واعتبر غلبة التجاوز إلى أسفل على التجاوز إلى أعلى في الإبداعين علتها فقه سد الذرائع الذي لا يشهم أصحابه أن ذلك هو بدوره من علامات الفرقين .

الديني والفلسفي في مسألة الإبداع الجمالي والجلالي وهنا لا بد من فهم

حكم الدين (القرآن مثلا) وحكم الفلاسفة) أفلاطون مثلا) وحدودهما بتحديد دوافعهما سعيا لجعل التربية والحكم محققين غرضيهما .

ولنبدأ فنشير بأن كلا الحكمين الديني والفلسفي في مسألة الإبداع الجمالي والجلالي ليس مطلقا بل هو يستثني ما يلائم السياسي أي التربية والحكم .

والسياسي تربية) الأخلاق (وحكما) القانون (في حكمهما لا يريد أن يخضع ما به يتجاوز وهذا المعيار يتعلق بشرط يحول دون إفساد ما في الإبداعين من توسيع لآفاق الوعي بالفرق في المسألة الوجدانية والوجودية: وكلاهما يتكلم على الشعر.

وكلامهما على الشعر ليس للحصر فالقصد الإبداع في مجال الذوق الوجداني) الجماليات) والوجودي) الجلاليات) والغزالي يعتبر الموسيقى جامعة بينهما .

وسأبدأ بموقف أفلاطون فهو صريح التعليل لموقفه من الشعر: لا حاجة للتأويل . ولتعليله مستويان: تأثير الفن الهابط وتوظيفه في التربية السفسطائية.

أما موقف القرآن يحتاج للتأويل لأن تعليله يحيل إلى قيمة قرآنية هي التطابق بين القول والفعل: قيمة دلالتها الخلقية والقانونية عسيرة التحديد .

لكن هذا التأويل عسير التحديد استعمل ما يفيد أن القصد لا يختلف عن القصد الأفلاطوني ؛ فالكلام على نوع من يؤثر فيه الشعر المذموم بين الدلالة.

وإذن ففي الحالتين احتكام إلى المجال السياسي) التربية الخلقية والحكم القانوني (للتمييز بين نوعين من الإبداع في المجالين الوجداني والوجودي.

والنتيجة هي الإبداع الوجداني(الجمالي)والوجودي (الجلالي)لا يرفضان لذاتهما وباطلا بل يرفض منهما ما يعارض الخلقي والقانوني في المجال السياسي.

وكلا الموقفين الديني والفلسفي يتعلق بما بين الإبداعين والمتعاليات ([صورة الآلهة عند أفلاطون) ومقومات الذات أو معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون .

بلغة المعادلة الوجودية الموقف الديني والفلسفي (مثال الإسلام وأفلاطون (كل الأمر تعلق بالقطبين : دور الإبداع في تصور الله وفي تصوير الإنسان .

وبلغتنا الحديثة كل المشكل في الإبداع الرمزي) الجمالي والجلالي (هو دوره في تجديد الآفاق الروحية وأثر ذلك في تكوين الإنسان متساميا أو متدانيا .

التهديم النسقي للأخلاق في مجال الفنون العربية الحالية

الإبداع الرمزي ببعديه الجمالي والجلالي هو الذي يصور الإنسان من الداخل فيوجد فيه معاني الإنسانية أو يعدمها بما يبدعه من آفاق تسموبه أوتدنو.

ولو حاولت وصف التأثير المدمر للسينما المصرية على الأخلاق العربية كلها وعلى صورة المرأة ودور المال بدعوى وصف الواقع لقضيت بقية حياتي فيه .

لا يمكن أن يكون التهديم النسقي لكل ما يرتفع بالإنسان فيما يسمونه

إبداعا عربيا حاليا مجرد صدفة بل هو خطة جهنمية للقضاء على المعاني الإنسانية.

وأول تهديم قد لا يوليه الكثير أهمية هو محاولة جعل العامية المصرية بديلا من العربية ولو تم ذلك لكان إصابة منزلة العرب في العالم في مقتل .

وثانية النكبات اعتبار أخلاق الأغنياء الجدد والبرجوازية الزائفة ونمط حياتها وخدمها من أنصاف المثقفين مثلا عليا يروج لها السينما فتصبح نماذج .

وفي الجملة كل فن "واقعي" يعتبر وصف أدنى الموجود ابداعا لا علاقة له بالوجدان ولا بالوجود بل بقشورهما في الوعي الغفل للعاطلين والحشاشين .

وبصورة عامة فلو عدنا لعلاقة الحواس بالحوادس فإن هؤلاء "المبدعين' المزيفين مؤرخون بلداء لما يراه البصر فاقد البصيرة من ذوي الوجدان والوجود.

ولهذه العلة لن تجد من بين المبدعين العرب من يمكن قياسه بكبار الموسيقيين أو بكبار الروائيين أو بكبار الشعراء لأن النسخ تبقى نسخا وليست أصولا ء

والساحة ملآى بأدعياء الإبداع لكنها سوق "روبافيكيا" وليست سوق إبداع؛ فالمبدعون قلة قليلة كل عصر ومصر لا كباب الحانات العربية والمواخير.

ومثلهم الصحافيون والخبراء العرب: فأكثر من تسع وتسعين في المائة منهم جواسيس ودجالون للأنظمة العميلة وسادتهم الذين نصبوهم على المحميات التي تسمى دولا . والمثال ليس تحكميا: فمن وظيفته أن يشهد

على الواقع لا يصفه بل هو شاهد زور. ومن وظيفته تجاوز الواقع لا يتجاوزه بل يجعل أفسد ما فيه نموذجا .

كلهم شهود زور: الصحفي شاهد زور على الأحداث لخدمة المستبدين والفاسدين في المحل والإقليم والعالم و"المبدع" شاهد زور على المثل بما يزعمه واقعا .

أما توظيف الدين في اللحظة الراهنة فإنه أصبح أداة لخدمة نفس الأجندة: إفساد الوعي بالوجدان والوجود وعي شباب الأمة لكي لا يستأنف ثورتي الإسلام.

وليس في ذلك مؤامرة بل هو نتيجة لظاهرتين طبيعيتين:

1 -الانحطاط الذاتي لنخب التأصيل المزيف.

2-الانحطاط المستورد من الغرب لنخب التحديث المزيف .

شكلتا النخبتين ذات ذهنية وثنية:

1-وثنت "واقعا" ماضينا واعتبرته نمط التعبير عن الوجدان والوجود .

2-وثنت "واقعا" ماضي الغرب بنفس المعنى الساذج.

وما كانت كلتا النخبتين قد ردت المثال إلى الواقع جهلا بهما كليهما في الحضارتين فإن المشترك بين الحضارتين قد زال ولم يبق إلا مطلق التنابي.

وبذلك أصبح "الإبداع' الزائف مجرد "جدل كلامي" أهم أغراضهما حرب النخبتين احداهما على الاخرى ولا علاقة لهما بالإبداع الوجداني والوجودي أصلاء

ولعل أفسد ذوق على الأطلاق هو مسرحيات ذلك الأخرق وأفلامه رغم

أنه يعتبر نجما في "الذمار" الشعبي والإضحاك الغبي عندما يهاجم كاريكاتور المجاهد .

لما يتحول ما يسمى بالإبداع إلى أداة إيديولوجية فإنه يفقد مدلول التعبير الوجداني والتأويل الوجودي ويبقى مجرد كاريكاتور منهما : الأدب الواقعي .

والفرق بين الوجدان ومحاولات التعبير عنه وبين الوجود ومحاولات تأويله يمكن رده لمفهوم فلسفي وديني في آن ؛ الشيء غير آيته والظاهر غير ظهوره.

وهذه الغيرية لغز:؛ فالشيء لا يرد لآيته والظاهر لا يرد لظهوره ومع ذلك فلا نعلم بم يختلف الشيء عن آيته والظاهر عن ظهوره فكلاهما لا يقال .

والإبداع هو محاولة قول ما لا يقال في حين أن الآية والظهور يقالان بيسر ومن ثم فالإبداع الذي يقتصر على يسير القول إسهال صحفي وليس إبداعا .

مقاصد المعيارين الديني والفلسفي

وهنا نكتشف القصد من المعيار الديني (مثال القرآن) والمعيار الفلسفي (مثال أفلاطون): الصدق بمعيار التطابق بين الأقوال والأفعال .

والصدق نوعان:

1 - فالنوع المنطقي للصدق هو موضوعية الحكم .

-2 والنوع الخلقي للصدق هو ذاتية الحكم .

وعكس الأول الكذب الوجودي وعكس الثاني الكذب الوجداني.

ذلك المعيار.

القرآن قدم معيار الصدق الخلقي رفضا للكذب الوجداني وأفلاطون قدم معيار الصدق المنطقي رفضا للكذب الوجودي . وكلاهما يستنتج ما أخره مما قدمه .

فمن يرفض الكذب الوجداني لن يقبل الكذب الوجودي إلا إذا كان بغير قصد بعد نظر. ومن يرفض الكذب الوجودي لن يقبل الكذب الوجداني إلا بنفس الشرط.

والفرق بين الموقفين الفلسفي والديني غير جوهري إنه علاقة تقديم وتأخير بين الأكسيولوجي بالابستمولوجي . وحكمهما يجمع على التلازم بينهما .

فالدين يقدم الصدق الوجداني على الوجودي لان الحكم على السرائر في العمل يتعلق بالنية ولا يتعلق بالنتيجة لكنه يشترط بذل الجهد في الوجودي .

والفلاسفة تقدم الصدق الوجودي على الوجداني لأن الحكم في ظواهر النظر يتعلق بصلة النتيجة بالمقدمة مع اشتراط الجهد في الوجدان بقدر الإمكان .

فالفرق في التقديم والتأخير وليس في طبيعة الإدراكين الوجداني والوجودي أو في طبيعة الفرقين لاختلاف المجال المقدم: العمل دينيا والنظر فلسفيا .

فالغاوي قرآنيا هو من لا يطلب الصدق في الوجدان والسفسطائي في الجمهورية هو من لا يطلب الصدق في الوجود .

الغاوي قرآنيا سفسطائي أفلاطونيا .

والقرآن الكريم يعرفهم في الآية السابعة من آل عمران بمرضى القلوب ومبتغي الفتنة للحسم التأويلي في المتشابه بمعنى أنهم يتوهمون إزالة الفرقين .

وأهم فرق يزيلونه ادعاء علم ما لا يعلم وشرطه أن يدعوا التأله بعلم الغيب وتأويل المتشابه مدعين أن رسوخهم يمكنهم من علم الغيب بأدلجة الإبداع.

فيخلطون بين العلم والدجل وبين الإبداع والكذب الوجداني والوجودي.

تلك هي علة الموقف الأفلاطوني .

والقرآن من الشعر لم يصبح رمزا للإبداع الزائف .

لذلك فلا ينبغي الخلط بين الحكم الديني والحكم الفلسفي في تحديد الأوقين الوجداني والوجودي وقيم الإبداعين الجمالي والجلالي مع حكم سد الذرائع.

وخلافا لما يظن فإن هذا الحكم هو الذي جعل الابداعين ينحطان بالتدريج لأن منع الإبداع الجمالي عامة خوفا مما ينتج عن شكله الأدنى يقتل الأسمى .

فيصبح الإبداع الأسمى متروكا ويتغول الأسافل كما قال ابن خلدون عن الشعر الذي صار أداة تكد فتجنبه العلية وبقي من أدوات السفلة إلى اليوم .

فالتعبير عن أحوال النفوس الحقيرة من المتكدين محليا أو دوليا لأن النجومية لم تعد بالإبداع بل بإيديولوجية الحرب على معاني الإنسانية والحرية.

فساد معاني الإنسانية وعلاقته بالإبداعين الوجداني والوجودي

وابن خلدون كان مدركا لذلك عميق الإدراك: فهو لا يجعل نظرية الذوق الأدبي آخر فصول باب المقدمة السادس والأخير بالصدف؛ علاقة بمعاني الإنسانية.

فالمقدمة وضع لها ابن خلدون عنوانا ملفتا من قسمين يحققان مقابلتين ذاتي دلالة فلسفية مغفول عنها بسبب سطحية قراءاته التي أشاعها نجوم الساحة.

علة اعتباري إياهم مؤسسي فلسفة قطعت مع القديمة والوسيطة .

وهي فلسفة مؤاخية للدين الذي قطعت قراءتهم له مع ما تقدم من فكر كلامي وفقهي وصوفي كان كله غير واع بالفرقين في الذوقين الوجداني والوجودي.

وعدم الوعي بالفرقين في الذوقين هو القول بالمطابقة في نظرية القيمة) الأكسيولوجيا) ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا (: والوعي بهما يبين استحالتها .

فالعنوان هو "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني".

مقابلتان: 1-بين عمران واجتماع.

-2 متلازمة معها بين بشري وإنساني ؛ مستويا الوجود والوجدان.

وفساد معاني الإنسانية الذي يلغي القدرة على الإبداع الوجداني والوجودي يتعلق بفساد التربية والحكم الذي يقاب الوعي القيمي والمعرفي إلى الضاد .

لن يبقى الإنسان حرا وسيدا بل يصبح عبدا للخوف والحاجة فيعوض

الكذب الوجداني الصدق الذاتي ويعوض الكذب الوجودي الصدق الموضوعي ويزيف كل شيء.

ذلك هو المعنى الذي قصده ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية بسبب التربية والحكم العنيفين والعلة هي الإبداع الزائف الذي يجعل "الواقع" مثالا .

1-)إفساد الإبداع الوجداني كما وصف ابن خلدون علة انحطاط الشعر إلى تكد

2.فساد الإبداع الوجودي كما وصف علة انحطاط الزهد إلى تصوف

ابن خلدون -وقبله ابن تيمية والغزالي-أدرك مكمن الداء فوصف الدواء: الانحطاط نتيجة للتفاعل بين فساد التربية وفساد الحكم وتزييف الابداعين .

نختم الآن الكلام على فساد الابداعين الوجداني والوجودي لنمر في الفصل الموالي للإبداعين النظري والعملي أي من الأكسيولوجيا إلى الابستمولوجيا .

ضيه التعبير

الأسماء و(لبيان تونس 1438.07.26 - 2017.04.23

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال

الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الفهرس

الفصل الثالث:؛ العلاقة بين العلم والوجود 1
الفصل الثالث: العلاقة بين العلم والوجود 1
الفصل الثالث:؛ العلاقة بين العلم والوجود 9

+++. وم ١ ج<ا تاياي للعبيم

الفصل الثالث:؛ العلاقة بين العلم والوجود

(لأسماء والبيان تونس --1438.07.251 2017.04.22

الفصل الثالث: العلاقة بين العلم والوجود

المقدمة الوعي الديني من منطلق اكسيولوجي الوعي الديني من منطلق ابستيمولوجي هدوء تناغم الفرق وهيجان فرق التناغم 4 بنية الرسالة الواحدة بمفهوم القرآن العلم والوجود من منظور المدرسة النقدية العربية

بينا أن الوعي بالفرق بين الوجدان وقدرة التعبير الإنساني عنه أو الوعي بها لا يقال مما ندرك هو المستوى الأول من الوعي الديني أساس الإبداعين . فيكون الوعي الديني مفهوما معقدا مؤلفا من مقارنة بين إرادة الإنسان التعبير عما يجد في وعيه وقدرته عليه اكتشف بفضلها قصور الثانية دون الأولى . ويمكن القول إن ديكارت قد انطلق من هذه المقارنة في المستوى الثاني من الوعي الديني إذ هو اكتشف أن العلم قاصر دون الإرادة في الحكم دائما .

وهذا القصور الثاني المتعلق بالمعرفة يتعلق بمستوى ثان هو مستوى معرفة الوجود فوق مستوى التعبير عن الوجدان والوعي بالقصورين وعي بالحد وما بعده. لذلك فالمقارنة بين الإرادة والقدرة التعبير تصبح كذلك بين الإرادة وبقية الوظائف التي يتقوم بها وجود الإنسان: مع علمه وقدرته وحياته ووجوده. والجمع بين هذه المقومات المشتركة في خاصية حصولها الفعلي

دون ممكنها يجعل ممكن الوجود المطلق دائما أوسع من حاصل الوجود النسبي فيها جميعا . والإنسان بمجرد وعيه بذاته مريدة وعالمة وقادرة وحية وموجودة وكلها صفات محدودة كلها واعيا بأن بكائن له نفس الصفات لكنها غير محدودة:؛ لا متناهية . والوعي بهذا الفرق المخمس لم يعد كما في حالة المستوى الأول ضمن مقارنة صفات الإنسان بعضها بالبعض واكتشاف تفاوتها بل بينها وبين الممكن إذ يطلق . وإذن فالأمر يتعلق بمنطق الجهات في ذاته وليس بحال نفسية كما يدعي من يتصور الكائن الذي يصل إليه الفكر في المقارنة الثانية هو مجرد استكمال وهمي .

الإطار النفسي قد يقبل في المستوى الأول كما يتوهم كل واحد . لكن المقارنة بين الصفات الخمس في الحاصل الإنساني من حيث هي علاقة بين الممكن المطلق والحاصل منه يضعنا أمام وجهي مفهوم الممكن بإطلاق . وتحليل "الجهات" الوجودية يبين أن جليل الكلام ممتنع وإذن فعلم الكلام علم زائف: إثبات الواجب بالممكن علة مرجحة سخافة تخلط بين نوعي الإمكان . فالممكن بمعنى الحاصل منه والممكن بمعنى غير الممتنع مختلفان . والواجب بهذا المعنى الثاني ممكن لأنه غير ممتنع . فيكون معناه ضروري الحصول . وضرورة الحصول يمكن أن تكون ذاتية للحاصل أو عارضة له وفي الأولى نقع في حكم الدور وتحصيل الحاصل وفي الثانية نعود إلى الحاصل من الممكن: علم زائف .

أما النهج الذي اتبعه ديكارت وبينا أن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون من قبله وبعمق أبعد غورا فهو ليس نهجا كلاميا بل أكسيولوجي وأبستمولوجيي .

الوعي الديني من منطلق اكسيولوجي

فالوعي بالفرق الأول بين ما يقال وما لا يقال وعي بتفاوت بين قدرتين) وجدان تعبير) هو أصل الإبداعين الجمالي) الفن (والمعري) التصوف (: وعي ديني . وقد يجادل القارئ في وصف هذا الوعي بكونه وعيا دينيا : طلبي أن يعتبر ذلك اصطلاحا أسمي به إرادة تجاوز الحدود والقيود بالذوق الجالي والجلالي. والقارئ يعلم أن التفسير الانثروبولوجي الذي يعتمده جل الملحدين يعتبر الدين مصدره علاقة الخوف من الظاهرات الطبيعية خوفا يؤدي إلى تأليهها . وغالبا ما تسمع المتفاقهين منهم يكررون فكرة ماكس فيبر حول نزعة سحر العالم لإنهاء الألوهية ليفسروه بقوانينه العلمية الطبيعية ع 157022: لم لم ينته القائلون بهذا الرأي إلى استنتاج نهاية الفن والتصوف الحتمية أي محاولات تجاوز الحدود والقيود لتحدي عجز العبارة جماليا وجلاليا؟

فما يلاحظه من له دراية بما يعتمل به الوعي الإنساني الحديث وخاصة ما بعد الحديث هو دور هذين التجاوزين الرئيسيين في روحانية الإنسانية الحالية. والمعلوم أنه لا يوجد إنسان مهما "غلط في نفسه" يمكنه أن يصدق نفسه عندما يتصورها مريدة وعالمة وقادرة وحية وموجودة بإطلاق إلا في غيبوبة المخدر. فهو بالضرورة مدرك للتلازم بين هذا الوعي بالكمال الممكن به الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وبعدمه لديه دون أن يكون عدمها علة وجودها .

والتلازم هو "إذا وفقط إذا" وهو إذن قابل لأن يقرأ تعليليا في الاتجاهين بنفس المعنى فتصبح القراءة التعليلية عديمة المعنى وله إذن دلالة أعمق .

الوعي الديني من منطلق ابستيمولوجي

حاولت في الفصل الثاني بيان هذه الدلالة في المستوى الأول أصلا للفن أو الذوق الجمالي وللتصوف أو الذوق الوجودي بوصفهما مستوى الوعي الديني الأول. وسأحاول في هذا الفصل الثاني بيان المستوى الثاني من الوعي الديني من منطلق ابستمولوجي في حين أن المستوى الأول كان من منطلق اكسيولوجي .

ما معنى : المستوى الأول من الوعي الديني منطلق اكتشافه اكسيولوجي والمستوى الثاني منطلق اكتشافه ابستمولوجي؟

هل الوعي الديني أصله فنا الفلاسفة الأساسيين؟

هل الأكسيولوجيا) نظرية القيمة) والابستمولوجيا) نظرية المعرفة) فنان دينيان قبل أن يكونا فلسفيين وأنهما هما اللذان أعادا الفلسفة إلى جوهرها؟

أعاداها إلى جوهرها النقدي لنظرية القيمة ولنظرية المعرفة بوصفهما يحولان دون هذا الاشرئباب لتجاوز الحدود والقيود من أن يدعي أكثر مما يستطيع .

فالنظرية الأولى تتعلق بمستوى من الوعي أي الفرق بين الوجدانيات والتعبير عنها وهو فرق في الوعي الإنساني ذاته من حيث هو في علاقة بما يتجاوزه.

ذلك أن الوجدانيات إدراك ذوقي للقيمة الجمالية وللقيمة الجلالية وكلتاهما وعي بتلق يتجاوز قدرة المتلقي على صوغه في عبارة مطابقة مهما فعل . فيكون الصوغ الأول مصدر كل الفنون والصوغ الثاني مصدر كل أنواع الشطح الصوفي: فالجمال هدوء تناغم الفرق في الوعي والجلال هيجان فرق

التناغم فيه . وكلاهما صدى وجداني ووجودي في كيان الإنسان لما يتعالى عليه ولذلك سميته المستوى الأول من الوعي الديني فينطلق منه الإنسان عائدا عليه معرفيا .

والعودة عليه ليست عامة.

فالبعض يتوقف عند هذا المستوى فيتصور الفن (تعبيرا عن الجمال) والشطح (تعبيرا عن الجلال (نهاية هذا الوعي وشبه دين .

هدوء تناغم الفرق وهيجان فرق التناغم وقبل أن أواصل فلأبين أن العبارة "هدوء تناغم الفرق وهيجان فرق التناغم" ليست تلاعبا بالألفاظ كما قد يبدر إلى ذهن الكثير من متفاقهي الحداثة. فليقف أي ذائق للجمال صحبة امرأة جميلة وذواقة أمام منظر يجمع بين هدوء نموج البحر وزرقته أفقا لجبل سامق وخضرته وليصف ما يجد بأي لغة شاء. وليتصور نفس المنظر وقد انقلب فهاج البحر حتى لامس أسمق ما في أفق الجبل فاختلط الأزرق بالأخضر واتصل الغيم بفوران الأمواج فوضى التناغم الجليل . فوضى فرق التناغم من آيات الجلال وتناغم فرق الفوضى من آيات الجمال وجمع الجلال والجمال بين الوجدان والوجود وعي ديني بالجوهر آية من مآل الحال .

هل أكون بهذا قد بينت عدم التلاعب بالألفاظ فيما قد يبدو غرقا فيه؟ لكن ما حيلتي إذا كان البحث في عجز العبارة وحتى الإشارة التي تكتفي بالأمارة؟ ذلك أن ديكارت انطلق من الفرق بين مقومات كيان الإنسان الخمسة يعي صاحبها بقصورها (الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود (مقارنة بها كاملة.

واعتبر هذا الوعي بالفرق دالا على التلازم بين وجوده ووجود الله . وهذا المنطق متقدم على دليله الوجودي الذي ينسب في أدبيات الغرب إلى أنسالم.

وبينا في غير موضع أن الغزالي بفرضية "طور ما وراء العقل" تجاوز هذا التلازم الديكارتي بين الوجودين في الوعي الإنساني لأنه مفهوم حد معرفي ديني . فتجاوز العقلي للحسي يوحي بأن العقلي المتجاوز يتضمن كذلك قابلية تصور التجاوز مفهوما يمكن أن يجعله هو بدوره قابلا للتجاوز إلى ما لا يدركه . فإذا كان العقل يدرك أنه يدرك ما لا يدركه الحس فيمكن أن يفترض إدراكا فوق العقل يدرك ما لا يستطيع العقل إدراكه : طور ما وراء العقل .

وهذا الأفق يسميه كنط ما نفكر فيه ولا نستطيع علمه ومثاله "الشيء في ذاته". و"الشيء في ذاته" الذي نفكر فيه ولا نعلمه قد يكون معلوما لغيرنا . فيكون الشيء في ذاته "النومان" أي المعلوم العقلي المطلق والذي يعتبره الغزالي من طور ما وراء العقل معلوم لعقل مطلق . فعدنا إلى تلازم ديكارت . وعيي بنسبية علمي مشروط بوعيي بمفهوم متضايف معه هو العلم المطلق . وهكذا تكون إرادتي وعلمي وقدرتي وحياتي ووجودي نسبية ومتضايفة مع مطلقاتها . وإذن فالإنسان لا يستطيع إدراك ما يدركه من ذاته من دون التضايف الدائم مع قطب ثان مطلق الصفات التي ينسب الإنسان إلى نفسه أقدارا نسبية منها .

بنية الرسالة الواحدة بمفهوم القرآن وتلكما هما قطبا المعادلة الوجودية التي صغت بنية العلاقة بين الدين والفلسفة ومن ثم الجمع بين ما بعد الطبيعة

(فلسفة) وما بعد الأخلاق (دين (٠ والوصل بين القطبين) الإنسان والله) بتجاوز الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) هو عودة الإنسان إلى الأولين بالأكسيولوجيا والابستمولوجيا معراجا للتعالي . وتلك هي بنية الرسالة الواحدة التي هي الديني في كل الأديان بمفهوم القرآن طبيعية كانت أو منزلة بوصفها بنية الفطرة بداية ومضمون القرآن غاية فالقرآن بهذا المعنى تأمل للتاريخ وما بعده (الميتاتاريخ) وللطبيعة وما بعدها) ميتا أخلاق (أي الأكسيولوجيا والابستمولوجيا بوصفهما وعيا دينيا .

فالاكسيولوجيا والابستمولوجيا وعي بالفرق بخلاف زائف العلم بمقدماته (الكلام) وبنتائجه (الإلحاد)والأول يؤدي إلى الثاني حتما رغم دعواه العكس . الأكسيولوجيا تعي الفرق بين الوجدان والتعبير والأبستمولوجيا بين الوجود والعلم والأولى إبداع جمالي ووجودي والثانية إبداع علمي وعملي (سياسي (٠ ثمرة الوعي بالفرق بين الوجدان والتعبير الإبداع الرمزي في الجمال والجلال وثمرة الوعي بالفرق بين الوجود والعلم الإبداع الفعلي به النظر والعمل . وطبعا فثمرة عدم الوعي بالفرق أو نفيه هو أصل عكسيهما أي الفن المحاكي والشطح المنافق والنظر الزائف والعمل المافيوزي لحصر الوجود في الموجود . من لا تضيق حوصلته) الغزالي) يفهم أن الوجود أوسع من الموجود فما فيه من منشود هو الذي يحقق ما يشعر به الإنسان كمفقود في كمال العبارة والعلم .

وعذرا فإني أعلم أن هذه المعاني الدقيقة قد تضيق بها حوصلة من لا يرى وراء الحواس حوادس ولا وراء العقل طور ما ورائه فيدعي لفكاته أنه المقياس .

لم يبق إلا أن أبين أن هذه المعاني كلها هي ما غفل عنه قراء الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لظنهم الفلاسفة متون التفسير المدرسي التقليدية. حصروا الفلسفة الإسلامية فيمن يسمون فلاسفة تقليديا. واتهموا هؤلاء الثلاثة بمعاداتها . لكني اكتشفت أن الثلاثة الأعظم هم هؤلاء المتهمون خاصة. ولا شيء أعتز به رغم تكويني الفلسفي مدرسيا أكثر من اتهامي بهيامي بهم . فهذا شرف :؛ فعلا الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هم أكبر فلاسفة الإسلام. وأهم رسالة اعتبر نفسي مكلفا بها تطوعا وإيمانا هي أن أحرر شباب الأمة من سخافة العداوة بين الدين والفلسفة عندما يكونان بحق دينا وفلسفة. الغزالي نفسه حدد لنفسه نفس الرسالة في مقدمات التهافت: لا يرد على الفلاسفة بل على مقاديهم لجهلهم بهذا السنام الذي يلتقي فيه الدين والفلسفة.

وابن رشد -فيلسوف بالمعنى المدرسي -رد على التهافت وغفل عن المقدمات. ومن ثم فهو أصل التهمة التي توجه للغزالي واعتباره عدوا للعقل والفلسفة. فيكون هو أصل إغفال الفرقين الذين حاول الغزالي بيان طبيعتهما دون الوصول إلى الصوغ الصريح لدى ابن تيمية وابن خلدون لهذين الفرقين ودورهما . ونختم الفصل ببيان ما صاغه ابن تيمية وابن خلدون وطبيعة المحاولة التي تثبت طبيعة بداية الفكر الفلسفي القاطع مع المدرسية القديمة والوسيطة.

كيف صاغ ابن تيمية إشكالية الفرق وعلاجها؟ أولا وضع نظرية لا تناهي تكامل المعرفة تصورا وتصديقا . وثانيا بين أن الحل في إبداع

للمقدرات الذهنية. فلا علم تام إلا فيها ولا علم للوجود إلا بها. ومن ثم فهو اكتشف الفرق واكتشف الحل بوجهيه : المعرفة التامة بالمقدرات الذهنية والمطبقة نسبية.

وماذا فعل ابن خلدون؟

بين أن المتكلمين والفلاسفة أهملوا الفرق فتوهموا الميتافيزيقا وجليل الكلام علمين . وهما زائفان . تكامل العلم والإيمان.

وهو تجاوز ابن تيمية لأنه بنى على هذا التكامل بين العلم والإيمان التكامل بين القانون والأخلاق . فكان بذلك مؤسسا لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ

فتوهم العلم مغنيا عن الفرق يلغي الإيمان وتوهم القانون مغنيا عن الفرق يلغي الأخلاق . الإيمان والأخلاق هما أفق الإنسان المبدع للعلم وللقانون .

فالوعي بالفرق بين الوجدان والتعبير يؤدي إلى الإبداع الجمالي والجلالي والوعي بالفرق بين الوجود والعلم يؤدي إلى الإبداع النظري والعملي .

فيتصالح بذلك العلم والإيمان ويتصالح بذلك القانون والأخلاق فيكون العلم والقانون نظامين نسبيين لا يقفلان أفقي الإيمان والأخلاق محركي الإنسان. ضيه التعبير

الفصل الثالث:؛ العلاقة بين العلم والوجود

الأسماء و(لبيان تونس 3 -1438.07.25 2017.04.22 مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

+++. وم ١ ج<ا تاياي للعبيم

الفصل الثاني ؛ العلاج الفاسفي للذوى وعلاقته بالمنطق الجدلي

الفرق بين العبارة والوجدان 2 أساس محاولات التعبير عن الذوقى الجمالي والوجودي 3 الحوادس والحواس وعلاقتهما بالعبارة والوجدانيات 4 التعدد الحسي اللامتناهي 5 علاقة الوجدانيات بالمدارك 6 التجاوز الجمالي والتجاوز الوجودي ل

بينت في الفصل الأول بخلاف ما يعتقد عادة فإن الدين هو الذي يدافع عن الفلسفة وليس العكس:؛ فما يتجاوز التحليل إلى التأويل مصدره الفكر الديني . وبينت أن الفرق بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة هو أن هذه بدأت تدرك ذلك حتى إني أول مقال كتبته عن ديكارت بالفرنسية أسسته على مفهوم جديد . وهذا المفهوم الجديد - وهو جديد في فلسفة المعرفة -مستمد من ابن تيمية وابن خلدون في تجاوزهما للغزالي -مفهوم مناظر للميتافيزيقا سميته الميتا أخلاق . فالفلسفة تنطلق من الطبيعة طلبا لما بعدها والدين ينطلق من التاريخ طلبا ما بعده . واذن فالدين الذي من التاريخ يطلب ما بعدا خلقيا لا طبيعيا . وما يميز الفلسفة الحديثة هو أنها بدأت تميل إلى المنطلق التاريخي بمجرد أن أصبح المابعد الذي تطلبه خلقيا وليس طبيعيا : وتلك حداثة ديكارت . فمطلوبه قدرة العقل المعرفية وحدودها . فكان غاية بحثه أن تأسيس العالم مشروط بضمانة إلهية: متعال وعيي به يجعلني اطمئن إلى أنه لا يخادعني . وذلك ما صاغه الغزالي بعبارته الجميلة: "فعادت الثقة في الاوليات بنور قذفه الله القلب" . وهذا النور كان عنده متعلقا بالفرقين اللذين درسنا . فالفرق بين إدراك

الوجدانيات والعجز عن العبارة مطلقة المطابقة وإدراك الوجود والعجز عن العلم مطلق المطابقة هما الجسر الواصل بين الدين والفلسفة.

وهذا الجسر طريق ذات مسارين جمالي وجلالي أولهما يحاول بالفنون استكمال التعبير عن الوجدانيات والثاني يحاول بالدين استكمال العلم بالوجوديات.

الفرق بين العبارة والوجدان استكمال التعبير عن الوجدانيات بالفنون واستكمال العلم بالوجوديات بالدين هما سمو الإنسان عن الدنيوي إلى ما يضفي عليه المعنى الخلقي والروحي . ذكرت أن ديكارت مؤسس الفلسفة الغربية الحديثة وقبله الغزالي وابن تيمية وابن خلدون مؤسسي الفلسفة الإسلامية الحديثة ينطلقون من هذين الفرقين . وما يعنيني هو أن المنطلق الجديد لم يعد ما بعد الطبيعة بل ما بعد التاريخ وأنه بهذا المعنى نتحرر من وهم مطابقة العبارة للوجدان والإدراك للوجود . والوعي بالفرق بين العبارة والوجدان شطح صوفي يطلب المستحيل وإبداع جمالي يطلب البديل الرمزي المتجاوز للعبارة إلى لامتناهي الذوى والروحانية. والوعي بالفرق بين العلم والوجود تجاوز للقول بوحدة الوجود إبداع ديني يطلب البديل الرمزي المتجاوز للعلم إلى لا متناهي الأوج الوجودي والخلقي . فيكون التجاوز إلى الذوى الوجداني الطريق إلى الذوق الوجودي ويكون الفن فوق العبارة ويكون الدين فوق العلم فيستكمل شروط الإنسان الاستخلاف . والحديث في ديكارت بخلاف الرأي السائد ليس علمه الذي لم يبق منه شيء يذكر بل هذا الموقف الجديد فيكون الوعي بالفرقين أساسا للمعادلة الوجودية. لكن ديكارت وحتى الغزالي وابن تيمية وابن

خلدون لم يصلوا إلى وضع المعادلة الوجودية وإلا لما اضطررت لوضعها لكنهم أدركوا العلاقة بين قطبيها . فعندهم جميعا وعي الإنسان بذاته متلازم مع وعيه بربه وبلغة ديكارت: وعي الإنسان بذاته وعدم كمالها في كل شيء يقتضي أن له وعيا بالكمال المطلق . والوعي بعدم الكمال الإنساني (لا ينكره إلا غبي (وعي بصفات الله الذاتية الكاملة والمطلقة: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . كلها مطلقة . لكن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها شديدة النسبية والمحدودية وهي متناهية بل لا تكاد تمثل ذرة مما يعيه من كمالها في تصوره.

فيكون ما عليه من صفات بلا وجوده الفعلي قياسا إلى ما استورد أكيد الله الفعلي دالا على التلازم بين قطبي المعادلة الوجودية؛ الله والإنسان.

وبين القطبين وسيطان: الطبيعة (بداية الفلسفة) أو من التاريخ (بداية الدين) مفترقين أو مجتمعين لنفهم الفلسفة النقدية الإسلامية والغربية الحديثة.

أساس محاولات التعبير عن الذ وق الجمالي والوجودي

فلأتكلم الآن على الفرق الأول أي أساس محاولات التعبير عن الذوق الوجداني أو الإبداع الجمالي المعدة للإبداع الديني المعبر عن الأوج الوجودي. وأول خطوة هو استكمال المعادلة الوجودية: القطبيان والوسيطان: الوصل بين القطب الأول والوسيط الأول والقطب الثاني والوسيط الثاني بالإبداعين . فبين الله والطبيعة من جهة أولى والإنسان والتاريخ من جهة ثانية يحقق الإبداعان الوصل : فينسب الإنسان الإبداع الجمالي لنفسه والديني إلى الله. فيكون الوصل بين القطبين الممثلين لغيب الوجود) الله والإنسان) من خلال حضور الوسيطين الممثلين لشاهده)

الطبيعة والتاريخ) حركتان صاعدة ونازلة . فالوصل هو، الجمالي (الفرق بين الوجدان والعبارة) الصاعد من الإنسان إلى الله والديني) الفرق بين الوجود والعلم (النازل من الله إلى الإنسان. والإلحاد يطلق إدراك العلم فيجعله بديلا من الرؤية الدينية التي يعتبرها من خبال الإنسان مثل الفن فيفقدهما ما لهما من قدسية لاكتفائه بالدنيا . والمتصوف يطلق إدراك الذوق فيجعله بديلا من الرؤية الدينية التي يعتبرها من قشور الإدراك مثل الفن عنده فيفقدهما قدسيتهما لاكتفائه ب'الآخرة". لكن المعادلة الوجودية تجعل الدنيا مبنى والآخرة معنى ومن ثم فلا يمكن الفصل بينهما فالإدراك الوجداني والإدراك الوجودي رمز كامل له جسد وروح. لم يبق إلا أن أثبت ذلك في هذا الفصل الثاني المخصص للعلاقة بين التعبير والوجدان . وسنثبته في الفصل الموالي بخصوص العلاقة بين العلم والوجود .

والأدلة على الفرق الذي يمكن من بين الوجدانيات والعبارة عنها لا أحتاج لأكثر من التجربة المعيشة التي يفهمها أي إنسان مهما جهل الفلسفة.

الحوادس والحواس وعلاقتهما بالعبارة والوجدانيات أنطلق من الدلالة العادية للمقابلة بين البصر والبصيرة بل لغة الإنسان العادي . فهي تعني أن المبصر قد يكون فاقدا للبصيرة والأعمى صاحب بصيرة. دليلي يجده من يطبق هذه المقابلة على الحواس الأخرى . فيتصور سامعا فاقدا للسميعة وشاما للشميمة وذائقا للذويقة ولامسا للميسة. ثم يعكس تصوره. الوجدان لنا منه مثال يدركه من له البصيرة والسميعة والشميمة والذويقة واللميسة الملازمة للبصر والسمع والشم والذوق والامس . ولتسمها بالجوادس. من

نسميهم مبدعين هم من لهم بالإضافة إلى الحواس الخمس الحوادس الخمسة: بصر وبصيرة وسمع وسميعة وشم وشميمة وذوق وذويقة ولس ولميسة؛: عمق الحياة. الفرق بين الوجدانيات والعبارة عنها لا متناه أي لا يستنفد وهو الحوادس بب الحواس: فيكون أساس الإبداع بأصنافه الخمسة مقدار الحوادس في الحواس. فمن يبصر ببصيرة ويسمع بسميعة ويشم بشميمة ويذوق بذويقة ويلمس بلميسة يرى لا تناهي الفرق بين الوجدانيات وعبارتها فتجاوز الحواس إلى الجوادس. ولكن إذا توهم أنه استنفد الفرق يصبح تجاوزه شطحا لأنه يدعي أنه بلغ الكمال الحادس فلم يبق بينه وبين التعبير عما أدرك من الوجدانيات مسافة. وحينها يكون كلامه المعبر عن الوجدانيات ناتجا عن توهم رد الوجداني إلى عبارته عنه فيعتبر نفسه قد أصبح صاحب "كن" فلا يرى في الجهة إلا الله. وعلامة هذا السقوط يجدها ابن خلدون في تصدر المتصوف للرئاسة متوهما أنه صاحب الحقيقة مقابل صاحب الرسم فصلا بين المبنى والمعنى: الشطح. فالتمييز بين الحواس والحوادس عينة من حضور المطلق في النسبي آية منه وعلامة عليه لذوي البصائر: عجز الإنسان عن استنفاد ما في نفسه: لغز الروح .

والوعي بلغز الروح مقذر للوعي بلغز الوجود فيبين كيف يعجز الإنسان عن التعبير عن الوجدانيات المصاحبة لإرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده. ولأذكر بأن الله يشير إلى فقدان الحوادس المصاحبة للحواس بالقول عمن لا يفهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" وهو لا يعني أنهم لا يبصرون ولا يسمعون . القصد أن لهم البصر دون بصيرة وسمع دون سميعة ولذلك فهم لا يعقلون لأنهم لو كان لهم ما ينبغي أن يصحب البصر والسمع لعقلوا سر

لا تناهي القرآن.

وسر لا تناهي القرآن يتجاوز ذلك إلى ما قصده الصديق إذ قال "العجز عن الإدراك إدراك" فالإدراك الحقيقي هو الوصول الفرق بين الإدراك والوجود .

التعدد الحسي اللامتناهي وحتى أبين هذا السر سأنطلق من المدارك الحسية التي يظنها الكثير أدنى درجات المعرفة.

ففيها ما لا يحيط به إدراك ولا يستطيع استنفادها أبلغ المعبرين .

فليحاول أي إنسان أن يقول ما يدرك إذ يبصر أو يسمع أو يشم أو يذوق أو يلمس. وقد رتبتها من الأبعد إلى الأقرب . لا أحد يمكن أن يقول لغيره ما أدرك .

فلنصل البصر بالذوق: فقد قال أحد فنانينا اشتهر بالألحان الأندلسية لعذاله بك

حبيبته : "خوذوا عبني شوفوا بها . "نفس" الوجه يرى بعدة الرائين . وضعت "نفس" بين قوسين لتصورنا أن وراء التعدد الحسي اللامتناهي للبصر وحدة ما هي مجرد فكرة عما يمكن أن يكون الموجود المدرك بحاسة البصر عامة. وقس عليه بقية الحواس فرادى أو مؤلفة من أكثر من واحد حتى الخمسة. نتصور أن المدرك واحد لأننا نغفل عما لا نستطيع إدراكه ونفترضه مطابقا للمرئي .

لكن ذلك يتبين أكثر كلما اقتربنا إلى ما لا اشتراك فيه لا جزئيا ولا كليا: أعني الذوق واللمس . والأولان البصر والسمع يبدوان قابلين للاشتراك .

وبين الأول والأخيرين. يبدو الاشتراك بين أكثر من العدم في الذوق واللمس وأقل من الوجود في البصر والسمع . فإذا عمقنا وجدنا فيها كلها الأولين .

ومن ثم ففيها جميعا ما لا يقال وذلك هو الوجداني في المدارك الحسية.

ويوجد فعل واحد تتدخل فيه كل الحواس وهو مصدر المثال الذي يعتمده الغزالي.

علاقة الوجد انيات بالمد ارك

يضرب الغزالي العنين) العاجز جنسيا) ليبين أنه لا يفهم الكلام على اللذة الجنسية. لكنه لم يدرك ما أدركه ابن خلدون : بل الوجدانيات كانا مثله . والوجدانيات ملازمة لكل مداركنا في الغاية وهي ما به تثبت لنا مداركنا هذا الفرق الذي لا يستنفذه إدراكنا وإدراك الفرق هو ما فيها من الحوادس . ومثال الغزالي فيه ضمنيا ما أدركه ابن خلدون لأن الجنس يعمل بكل الحواس معا ؛ ففيه البصر والسمع والشم والذوق واللمس والوعي بذهول النشوة الوجودية. ولا عجب أن يكون الرسول قد جمع هذه المعاني كلها في الثالوث الذي أعلمنا أن الله قد حببه فيه : الصلاة والعطر والنساء . فالعطر يصل الصلاة والنساء. والوصل وصل بين النشوتين الوجودية الروحية(الصلاة) والوجودية الحيوية (الجنس) ذهولا ووعيا بعمل الحواس كلها فيصل وبالفرق الملامس للمطلقين . فالصلاة رمز للمطلق الروحي والجنس رمز للمطلق الحيوي فيكون الرمز الحيوي عينة من الممكن الروحي ويتحد الوجودان البعث الجسدي مثال الخلود . وكلا الرمزين ملامسة للمطلق يعيشها المرء مهما كان بليد الحدس والحس

بمجرد أن يغوص فيهما ولو مرة في حياته لأنهما تجربتان قل أن تكتملا فعلا . وإذا حصلتا كاملتين فمجراهما ذهولي الجوهر: شبه تجاوز لحدود الدنيا إلى ما يمثل ذوقا أوليا للأخرى أو لحياة تجاوزت الفناء إلى رائحة البقاء . ويرمز للوصل بينهما بالعطر أي بحاسة الشم المصحوبة بحادسة الشميمة التي هي في نسبة البصيرة إلى البصر. والغارق في التوافه لا يهم الرموز.

ولا بد هنا من فهم منزلة محاولات تجاوز القصور في العبارة عن الوجدانيات أعني صنفي التعبير الذوقي : الذوق الجمالي (الفن)والذوق الوجودي) التصوف) .

فهما يشبهان الموقف الذي يؤدي إليه سوء فهم العلم عندما يتحول إلى "علم' كلام أو إلحاد صريح . وستكون لي وقفة مع هذين الموقفين في الفصل الموالي .

التجاوزالجمالي والتجاوز الوجودي

وعلاج محاولات تجاوز القصور في التعبير عن الوجدانيات جماليا وصوفيا -والغزالي تكلم على العلاقة بينهما عندما تكلم على الموسيقى مثلا -مهم جدا. ويمكن القول بداية إن فقه سد الذرائع مثل مصدرا لا ينضب بل قتل هذين النوعين من الوعي بالقصور التعبيري وتجاوزه بما قد يعتبر معاديا للدين . مهاجمة فقه سد الذرائع بزعم الدفاع عن الدين يشارك فيها فقهاء الدين وفقهاء الفلسفة: لكن علة سد الذرائع في الفن والتصوف لا هي دينية ولا هي فلسفية. إنها نابعة عن توظيفهما في السياسة: فالسياسة تحتاج لما يمتن النظام العام وتتصدى لكل ما تعتبره مهددا له ومنه التوق إلى تجاوز

القصور التعبيري . ذلك أن التجاوز الجمالي فنا والتجاوز الوجودي صوفيا تعبير يهدد الحدود والقيود لأنه يحيل إلى عالمين السياسي فيهما هو الحدود والقيود . ولكي نفهم هذا التعارض بين عالم السياسة وعالم التجاوزين الجمالي (الفن) والوجودي) التصوف) فلنشر إلى التعبير المشترك بينهما : الموسيقى والرقص . والمشترك الموسيقي مسام به لكن الرقص قلما نظر إليه من هذا الوجه رغم أنه مثل الموسيقى أسمى تعبيرا عما لا نستطيع التعبير عنه لتدارك العجز. ويشترك التعبيران في عدم التحدد الترميزي) الحركة البدنية والحركة الصوتية) بلغة كونية ليس بين عناصر دالها المقومة علاقة مباشرة مع المدلول . وهما يتحدان في الغناء الذي هو موسيقى راقصة أو رقص المترنم الذي يخرج من الذات عندما تكون في حيرة فهم ما يختلج في نفسها من مشاعر غير محددة.

وكون ما تحير علله غير ذي حد وكون عناصر الدال المقومة ليست محددة العلاقة بعناصر المدلول لا يعني أن الموسيقى والرقص فاقدان للنظام والقواعد . والعكس هو الأصح: فالموسيقى نظامها رياضيات الزمان والحركة وتداول الصوت والصمت والرقص رياضيات المكان والحركة وهما من أشد الفنون تنظيما وصرامة. لكن ما يريدان قوله هو ما لا يقال مما نريد قوله جريا وراء وجدانيات الذات التي تحاول الإمساك بما تعجز عن قوله رغم أنه يعتمل في الكيان بغليان . وعبارة الشطح في اللغة العربية الفنية تفيد الكلام غير المفهوم الذي قد يفهم من الكفر تعني شعبيا الرقص وما يصحبه من تحرك إشاري وتلفظ انفعالي . وحتى لا أطيل فيمكن أن أحيل على كتابي الشعر المطلق والإعجاز القرآني من يريد الغوص في هذا

المعاني الدقيقة والتي كاد فقه سد الذرائع قتلها . وأخيرا فإن هذين السعيين لتجاوز القصور في العبارة بالإشارة الموسيقية والرقصية يمثلان الوعي الحاد بفرقين بين قدرتين إنسانيتين : الوجدان واللسان. وفقه سد الذرائع سواء كان دينيا أو فلسفيا) أفلاطون) في مجال الجمالي والوجودي ينبغي أن يقرأ في ضوء ما يصحب النوعين من تجاوز للحدود والقيود .

ما يخشاه أصحاب سد الذرائع هو التجاوز السلوكي (قضية تربوية وسياسية) المترتب على التجاوز التعبيري. ما يحصل ليس دائما وظيفة تطهيرية) أرسطو) . فالموسيقى الصاخبة تعبير عن الدوار الوجودي الناتج عن غليان المشاعر عند المراهق مثلا والمخدرات طلب لهذا الدوار بقصد اصطناعي حتى يصبح إدمانا . والرقص تعبير عن الدوار الوجودي عند المتصوف لكنه أصبح اصطناعا للدوار الوجودي حتى صار إدمانا وأصبح شبه ذهول يغادر صاحبه الدنيا باسم الأخرى.

وهذان الإدمانان ذريعة تدفع فقهاء الدين والفلسفة إلى موقف يصارع ما لا يمكن التغلب عليه لأن ذلك من مفاعيل عجز اللساني عن قول معاني الوجداني . عه هه

لست أشك في أن أدعياء التأصيل وأدعياء التحديث يعتبرون هذا الكلام "هذيانا" لأنهما يتفقان على شيء مشترك أفسد حتى من فقه سد الذرائع بنوعيه . فكلاهما ذو موقف وثني :؛ يوثنان أعيان الممارسات يظنها مطابقة لما تعبر عنه من قيم الأول إضافة إلى ماضينا والثاني إلى ماضي الغرب بعد انحطاطهما . فقيم الدين وقيم العقل لا تختلفان في العمق إذا أدرك العقل هذين العجزين التعبيريين اللذين تقدم الدين على الفلسفة اكتشافهما لكنها

قد تنحط . الانحطاط نتج عن اضطرار المسلمين إلى حالة طوارئ فرضتها الفتنة الكبرى أصبحت دائمة والغت دستور الحريتين القرآني وقيمه ؛ الروحية والسياسية. وانحطاط الحداثة هي حالة الطوارئ التي فرضها الاستعمار والتي أصبحت بديلا من قيمها فتوثنت عندما ظنت القيم هي أعيانها في الاستعمار الغربي .

الانحطاط الأول يمثله نخب التأصيل الزائف والانحطاط الثاني يمثله نخب التحديث الزائف . أما التأصيل والتحديث المميزين بين المثل وأعيانها فشيء واحد .

وبذلك نكون قد أعددنا العدة للكلام في الفصل الموالي على العلاقة بين العلم والوجود بعد أن رأينا العلاقة بين الذوق والوجدان . والله المستعان .

والبيان تونس 1438.07.24 - 2017.04.21

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

قضية التعبير بجدل القضايا المنطقية على حقيقة الوجود

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

+* «- وما ١ هذا اياي للعبيم

الفصل الأول ؛ الدافع الديني لرفض منطق الجدل

العلاج الفلسفي لاحل الجدلي وغايته 2 الوجود والادراك من منظور تيمي خلدوني 3 علاقة التعبير بالإدراك الوجداني والعلم بالإدراك الوجودي 4 منطق التدافع في الحركات الاسلامية 5

تجديد مشروع الإسلام وقضية الاكسيولوجيا والأبستمولوجيا 6 قانون التدافع 10

أعود اليوم إلى قضية نظرية خالصة لامستها عديد المرات ولم أصل فيها إلى حل نسقي

فهل انطلاق أفلاطون من الجدل الملازم للفكر الحواري على الطريقة السقراطية يكفي اساسا لرد بنية الوجود إلى بنية الخطاب الإنساني حول الوجود؟

هل يكفي خضوع طلب الإنسان لتصور مطابق لموضوع الكلام بين متحاورين بتقابل ينفي الثالث المرفوع ويؤمن بمبدا عدم التناقض لأسقاط ذلك على الموضوع؟

هل المسار الحواري الجدلي مجرد هندام بناء أم هو عين بنية البناية نفسها فيتطابق المعرفي

والوجودي؟ منطلقي هو مشكل شروط المطابقة المستحيلة عندي . منطق التقابل بين موقفين

وأول ملاحظة هو اعتقاد القائلين بالجدل أن مسار الأمور الوجودية مناظر

لمسار منطقي يعتمد على التقابل بين موقفين يتصارعان ويصلان إلى نتيجة.

لكن فضلا عن أن الوصول إلى نتيجة ليس مضمونا فإن هذه العملية تفترض كثيرا من الأمور المستحيلة: فلا شيء في الوجود يرد إلى تقابل بين قطبين حصرا .

صحيح أن ذلك ممكن بشرط اخراج القطبين من حيز وجودهما ومن ثم فالأمر كله متعلق بعملية تجريد تدعي أن الأمر ينحصر في التقابل بين موقفين مثل الحوار.

وبهذا المعنى فالمنطق الجدلي لم يضف للمنطق الأرسطي إلا تنسيب التقابل بجعل الثالث موضوعا بدلا من أن يكون مرفوعا والحقيقة هي توليف الموقفين .

ومن تصور هذا الحل اعتبر ذلك مساعدا على تفسير الحركة الحاصلة من لقاء المتحاورين في الخطاب ولقاء التصورين في الموضوع المراد تحديد حقيقته .

فإذا رفضنا الموقف الذي يخرج القطبين من حيزهما فإن حصر الأمر فيهما وفيما يدور بينهما وكأنه هو الوحيد المحدد للمجرى يلغي وجاهة الحل الجدلي.

العلاج الفلسفي للحل الجدلي وغايته

وبهذا المعنى فإن منطلقي هو رفض بداية الحل الجدلي) أفلاطون (وغايته) هيجل (: الأول من الحوار إلى البنية التناقضية للوجود .

والثاني من هذه إلى ذاك.

ولست أخفي أن رفضي للحلين دافعه ديني لكن علاجه فلسفي .

فالدافع الديني علته أن الكثير من السطحيين أصبحوا يقولون بما يسمونه التدافع: جدل

وهذا الموقف الدال على السطحية في الفكر الديني الحديث مناف للقرآن الكريم تام المثاقاة.

فالآيتان الوحيدتان اللتان تتضمنان كلمة دفع تعارضه .

فالناس في القرآن لا يتدافعون بل الله يدفع بعضهم ليصد البعض الآخر فيكون ما بين القطبين من جدل محكوما بما يتعالى عليه من دفع أسمى من الصراع.

لوكان قانون التاريخ في هذه الحالة هو التدافع الذي يناظر الجدل بالمعنى الهيجلي او الماركسي لما كنا بحاجة لمبدأ أسمى يدفع الناس بعضهم ببعض .

ما يعني اننا لا ننفي الجدل بصورة مطلقة بل ننفي أن يكون هو المبدأ الأسمى لكل الوجود رغم كونه يبدو كذلك إذا قصرنا الوجود على ظاهره الدنيوي.

لكن إذا كان دافعي ديني فإن كلامي ليس عليه بل على ما يدفع إليه من حل لا يكون ذا دلالة معرفية وفلسفية إذا اقتصر على الموقف الدفاعي عن عقيدة.

لذلك فسيكون البحث فلسفيا خالصا لا دخل للموقف الديني فيه؛ ينبغي ألا يحول موقفي من القضية دون البحث الموضوعي في مضمونها : المطابقة

المستحيلة.

هل ضروب تعبيرنا عن مداركنا مطابقة لبنى الوجود الذي تحاول صوغه بطرق التعبير اللسانية والمنطقية والرياضية والجمالية عنها؟

ما العلاقة بين تقنياتها التعبيرية بالرموز عما ندركه من الوجود بالوجود نفسه؟

هل يحق لنا رد الوجود للإدراك ثم الإدراك للعبارة عما فيه؟

1-هل تعبيرنا يستوعب كل مداركنا؟

2-وهل مداركنا محيط بكل موضوعاتها؟

الوجود والادراك من منظور تيمي خلدوني

قضية مضاعفة لست من سبق إليها بل هي قضية تيمية خلدونية.

ووجها القضية يميزان الفلسفة الحديثة.

والوجه الثاني هو مميزها الأساسي وهو الغالب على ابن تيمية.

وابن خلدون جمع بين الوجهين والثاني أبعد غورا .

ذلك أن ابن خلدون لا يكتفي بالقول إن الوجود لا يرد إلى الإدراك بل هو يضيف إن الإدراك لا يرد إلى محاولات التعبير عنه .

وهذا أبعد غورا من ذاك.

في كتابه "شفاء السائل لتهذيب المسائل" فسر ابن خلدون الشطح الصوفي باستحالة التعبير عن الوجدانيات باللسان الإنساني القاصر بالجوهر عن قولها .

والمسافة بين الوجداني والعقلاني هي مجال ما لا يقال من الإدراك الذي

يضاف إلى مجال ما لا يدرك من الوجود فيبعد الإنسان عن الوجود بمسافتين .

ولولا المسافة الثانية لاستحال القول بالمسافة الأولى : لا أرد الوجود إلى الإدراك لأني أعلم ولهذا دلالتان متكاملتان:

1-معرفية جمالية

2-فلسفية دينية.

فالفن تجاوز المعرفة بالفني لذو الوجداني .

والدين تجاوز الفلسفي بالوجداني للإيمان بالغيب.

علاقة التعبير بالإدراك الوجداني والعلم بالإدراك الوجودي

من يفهم هذه المعاني يدرك علة اعجابي بابن تيمية وابن خلدون:

كلاهما أدرك سر علاقة التعبير بالإدراك الوجداني وسر علاقة العلم بالإدراك الوجودي. والسر الأول هو الفن ولو بشكل الشطح.

والسر الثاني هو الدين ولو بالإيمان بالغيب.

وصلتهما تفهمنا سطحية العداء بين الفن والدين: الشطح والإيمان.

فالشطح ليس إلا محاولة لتحدي العجز عن قول ما لا يقال .

والإيمان ليس إلا محاولة تحدي العجز عن علم ما لا يعلم .

وتحدي العجزين هو الفن والدين.

وهما أسمى ما لدى الإنسان من أواصل مع ذاته (الوجدان) ومع غيره (الإيمان). ولولاهما الإنسان لا يدرك ذاته وغيره إلا بالحرب على ذاته

وعلى غيره.

وذلك هو معنى القول بالمنطق الجدلي:

ومن فهم فلسفة هيجل وماركس ينبغي أن يدرك أن منطق الجدل إذا قلنا به ينبغي ألا يحقق ما يظن موصلا إليه .

فلو كان منطق الجدل صحيحا لاستحالت أهم فكرة هيجلية: الغاية هي الحرية والاعتراف بين المتصارعين . فتحصل الحرية والاعتراف دون نهاية الصراع.

إذا لم ينته التقابل بين العبودية والسيادة لا يمكن أن يحصل الاعتراف .

فالاعتراف ينهي الجدل بمجرد حصوله وإذن فالجدل ليس هو الذي يوصل إليه .

وإذا كان الجدل الماركسي هو الذي يحرك الصراع السياسي فلا يمكن تصوره يتوقف إلا إذا تصورنا التاريخ قد توقف بالوصول إلى غاية منافية لقانونه .

لكن المسافتين بين الإدراك والتعبير وبين الوجود وإدراكه تفهماننا أن ما نعبر به وما ندركه لا يخضعان لمنطق المطابقة بل للعلاقة بين قطبين .

لذلك وضعت نموذج المعادلة الوجودية لفهم هذه العلاقة: فالإنسان المدرك للمسافتين بين وجدانه وإدراكه وبين وجوده وعلمه يؤمن بما يتعالى عليه .

فتكون المعادلة مؤلفة من خمسة عناصر:

الإنسان المسافة بين تعبيره ووجدانه

والمسافة بين علمه ووجوده

ثم ما إيمانه بما يتعالى على تعبيره وعلمه .

فيكون بذلك قد تجاوز تعبيره عن إدراكاته الوجدانية وتجاوز علمه عن إدراكاته الطبيعية بالفن والدين فتكتمل المعادلة الوجودية بعناصرها الخمسة.

والعناصر خمسة:

والأولين والأخيرين الوصل الذي يصعد من الإنسان إلى الله(الفن) وينزل من الله إلى الإنسان(الدين).

والفن والدين كلاهما لا يقول بالمنطق الجدلي بل بمنطق المصالحة بين الموجودات في التناغم الوجداني والوجودي اللذين يتعاليان على ظاهر الصراع.

منطق التدافع في الحركات الاسلامية

لا أنكر ان الكلام في مثل هذه القضايا لا يهم الجمهور الواسع .

وأعلم أن علاجه لا يقبل التبسيط مهما حاولت .

لكني أوجه لشباب الثورة ليستكمل عدته.

فأكبر عائق يحول دون الحركات الإسلامية الحديثة ونجاحها في قيادة ثورة تحقق الصلاح بين الأصيل والحديث هو سخافة ما يسمونه التدافع محاكاة للجدل .

فهم بهذا المفهوم صاروا أكثر ماركسية من الماركسيين ومن ثم فقد عوضوا أهم مبادئ العلاج القرآني لمعضلات الوجود الإنساني بسياسة دنيوية خالصة.

لم يبق لهم من الإسلام إلا رداء العبادات الشكلي .

أما ما بقي من علاج فهو هيجلي ماركسي بمفهوم التدافع ومن ثم فهو انقلابي وعنيف بالجوهر.

وقد يظن أن ذلك من طبيعة الفعل السياسي . ولا أخالف أنه كذلك إذا اعتبرنا السياسي جاريا بصورة دنيوية خالصة لا دخل لما يتعالى عليها فيه .

وفي هذه الحالة لا يستبعد أن يصبح الإسلام مجرد غطاء لما لا علاقة له به كالحال في كل خطاب منافق يخفي أجندات لا يؤمن أصحابها بمبادئه السامية.

تجديد مشروع الإسلام وقضية الاكسيولوجيا والأبستمولوجيا

وأشرع الآن في عرض وجهي المسألة: الوجه الأول هو الدافع الديني هو تجديد مشروع الإسلام لتنظيم الحياة الروحية والحياة السياسية للبشرية

والوجه الثاني: علاج فلسفي للأكسيولوجيا أو قضية الفنون الجميلة وعلاقتها بما لا يقال وللأبستمولوجيا أو قضية العلوم وعلاقتها بما لا يدرك.

والدافع الديني: شروط نجاح مشروع الإسلام لحياة البشرية الروحية والسياسية للاستخلاف والعلاج الفلسفي هو شروط الذوق والعلم للاستعمار في الأرض .

ذلك هو سر رفضي للمنطق الجدلي نظير رفض ابن تيمية وابن خلدون للمنطق الأرسطي ليس من حيث الاستعمال العادي بل من حيث اغفالهما هذين القصورين .

الجمالي) الفنون (والإيماني) الدين (كلاهما يلغى إذا أطلقنا المنطقين

برد الإدراك إلى العبارة وبرد الوجود إلى الإدراك: علة بتر معادلة الوجود .

ودون أن يكون العلاج الفلسفي دفاعا عن الدين فإن الدين في هذه الحالة هو الذي يدافع عن الفلسفة لأنه بما يبدو حدا منها يضفي عليها المصداقية.

ومن دون تجاوز المنطق الأرسطي والمنطق الجدلي لا يمكن للإنسانية أن تتجاوز القانون الطبيعي وللإسلام أن يثبت فضيلته الروحية والسياسية.

فأي سياسة تدعي الإسلامية وتقتصر على العبادات فتكون فيما عداها مثل السياسات الاخرى تهمل هذين البعدين الجمالي والإيماني تنافي سورة العصر.

فالإسلام يقدم شروط الاستثناء من الخسر حددته العصر بخمس فضائل :

والعمل الصالح

والتواصي بالحق

والتواصي بالصبر

ولأصلها الوعي بالسر

والخسر هو ما يرمز إليه وصف الملائكة لآدم سفاكا للدماء ومفسدا في الأرض وبررت به اعتقادها بأنه غير جدير بالاستخلاف .

والمشروع تحريره من ذلك .

وهو يتحرر بالوعي بهذا الخسر روحيا وبالتحرر منه سياسيا أي بالتربية والحكم (الدولة) وقيمهما الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق وبالصبرء

لكن قبل ذلك فماذا أقصد بقولي إن الدين يضفي المصداقية على الفلسفة؟

وينبغي أن أذكر بأن الفلسفة الحديثة في الغرب أدركت ذلك فتخلت أوهامها .

فقد اعترفت بأن العبارة لا تستوعب الوجدان وبأن العلم لا يستوعب الوجود فتخلت من ثم بنظرية المطابقة بين الإدراك والوجود وبينه وبين العبارة.

وبذلك شاركت الدين في الوجداني والغيبي أي فيما لا يمكن العبارة عنه إلا فنيا وفيما لا يمكن أن يقبل إلا إيمانيا .

ولذلك فإذا وجدت متفلسما يدعي المطابقة فاعلم أنه متخلف لم يتجاوز أوهاما فلسفية ضيقت الوجود بحصره في الإدراك والوجدان بحصره في العبارة.

إنه في الحقيقة يسقط أوصافه على الدين الذي يوسع أفق الإنسان ببيان الفرق وقصور العبارة عن الوجدانيات والعلم في الوجوديات فيحرره من العرضيات.

والفرق بين الوجدانيات والتعبير هو مساحة الإبداع الذوقي أو الفنون الجميلة والفرق بين الوجوديات والإدراك هو مساحة الإبداع المعرفي أو العلوم.

والمساحتان هما علاقة الإنسان المشدود إلى اللامتناهي الروحية والطبيعية وبهما يكون اشرتبابه الذي هو قاطرة كل إبداع ذوقي وعلمي وذلك هو الدين.

وكل انحطاط مر به الحضارة ينتج عن موت الاشرتباب إلى الوصل بين

الوجداني والتعبير والوجودي والعلم بسبب تحنط الفكرين الديني والفلسفي وجمودهما .

ولهذه العلة فخطابي موجه لشباب الثورة الذي لن يستطيع قيادة الاستئناف من دون فهم هذه الأعماق التي ركدت في حضارتنا بسبب قتل الاشرئبابين .

فالانحطاط الموروث عن ماضينا جمد الدين (نخب التأصيل الزائف) والموروث عن الاستعمار جمد الفلسفة) نخب التحديث الزائف (فقتل كلاهما الاشرئبابين .

كلاهما أهمل الفرق بين الوجدان والتعبير وبين الوجود والعلم فتوهم المطابقة في الحالتين بالرد القاتل لكل اشرتباب لا متناه للوصل بينهما .

وبذلك صار كلا الفريقين يقول بمنطق الجدل أو الصراع الذي يرد التاريخ إلى الطبيعة بالرد المتداني (ماركس المادية) أو متعاليا ([هيجل المثالية).

والإسلاميون لا يختلفون في شيء لأن حصر الدين في العبادات وفي دور اخفاء هذين المنطقين ليس دينا صادقا بل هو نفاق لأن التدافع صار بديل التواصي.

إذا لم تكن السياسة) التربية روحيا والحكم ماديا) مبنية على الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر فهي تدافع بقانون الطبيعة.

وطبعا الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر لا يستثني دور قانون الطبائع لكنه يجعله خاضعا لقانون أسمى منه هو قانون الشرائع.

وقانون الطبائع هو الذي يجعل السياسة خاضعة لسفك الدماء والفساد في

الأرض بالصراع على ما كان ينبغي أن يكون مجال التعاون بالتعاوض العادل .

فالإسلام لا يستثني اللجوء للقوة عند الضرورة بل هو يجعل الردع مشروطا بها مع تقديم قانون الشرائع على قانون الطبائع والاستخلاف على الاستعمار.

تعريف القرآن للإنسان بصفتين : فهو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها .

إذا اقتصر على الأول كان كما وصفته الملائكة وإذا أخضعه للثاني كان كما كلفه الله . وهذا الوصف للإنسان برمز قرآني يطابق حقيقة الحضارات البشرية ورؤية الإسلام لجعلها تعميرا للأرض بقيم تتجاوز الصراع إلى التواصي بالحق وبالصبر.

ومن دون هذه الفضائل لا معنى للكلام على سياسة إسلامية وما عداها من تسميات منافقة تؤدي إلى افقاد الإسلام جاذبيته بمثل نخب الاستبداد والفساد.

ولولا هذا الفرق لما كان العصر الراشدي يمثل المثال الاعلى في المخيال الشعبي وحتى في رؤى كبار الفلاسفة غربيين كانوا أو شرقيين : حقيقة السياسة.

فتنظيم حياة البشر دولة بشرعي السياسي :

التربية الجامعة بين الإيمان) الصدق الوجداني)

والعمل الصالح (علامته)

والحكم بين التواصيين حقا وصبراء

فتعريف الامة الصالحة بهذه الدولة في الآية 38 من الشورى:

1-الاستجابة للرب

3-الامر أمر الجماعة

4-إدارته بالشورى

5-العدل الاجتماعي

فإذا ترجمنا الآية كان "أمر الجماعة" راس بوبليكا أي جمهورية. وكانت "شورى بينهم" ديمقراطيا ؛ فيكون نظام الدولة الإسلامية جمهورية ديموقراطية.

هذا هو الفصل الأول الذي بينا فيه حقيقة الدافع الديني لرفض المنطق الجدلي .

بقي العلاج الفلسفي لمجال الذوق والعلم وعلاقتهما برفضي لمنطق الجدل .

قانون التدافع 0

ولا بد من ختم هذا الفصل الاول بالقول إن التدافع يعني قانون الصدام بين القوى وهو قانون طبيعي في حين أن قانون الدفع يحرر منه بمبادئ "العصر" .

ولأضرب مثال الحجرات 9 و10 فالصراع بين الأخوين نكوص إلى الحيوانية يأمر الله بالتدخل بينهما لتحقيق الصلح برد الباغي منهما قدر المستطاع. فإذا لم يرتدع الباغي بالتي هي أحسن وجب دعم المبغي عنه ليس بمعنى محاربته كطرف بل كحكم يبتغي تحقيق الصلح في الغاية.

وهو دلالة الدفع الإلهي .

الصراع الاول علته البغي وهو يخضع لمنطق الجدل والتدافع.

ومحاولة الصلاح بالتي هي أحسن ثم التدخل لجانب المظلوم ليس من جنسه بل هو لتحقيق الصلح.

مثال تبين طبيعته الآية 11 من نفس الصورة وتطبقه على كل البشرية الآية13 بالمساواة منها وأساس ذلك كله الآية الأولى من النساء ؛ الأخوة البشرية.

وليس في هذا الفهم للسياسة القرآنية -تربية وحكما - سذاجة مثالية بل فهم حقيقي لمفهوم السياسة التي هي محاولة لإخراج الإنسان من صدام القوى.

ذلك أن صدام القوى إذا صار قانون السياسة نكص بالإنسانية إلى القانون الطبيعي وصار الحكم هو الانتخاب الطبيعي كما يحدث في سياسة المافيات.

والدليل أن طبيعة السياسة تربية وحكما هي ما وصفنا هو اضطرار أصحاب الممارسة المنافية لها مضطرون للتدثر بها كذبا حتى يغطوا عن جرائمهم .

اضطرار المجرم للكذب حتى وإن كان خدعة فهو شهادة منه لصحة الرؤية القرآنية لطبيعة السياسة المؤمنة بوحدة البشرية وحصر التفاضل في معيار التقوى .

ومعيار التقوى خلقي وقانوني . وهو تعريف يحرر من المعايير الأربعة التي تتقدم بديلا منه ؛ العرق والجنس الطبقة والقوة المادية التي تعتدي عليهما . هو خلقي تربية وهو قانوني حكما وذانك هما وظيفة السياسة بالمنظور

القرآني بشروط الخروج من الخسر(العصر) والدولة كما تجددها الآية 38 من الشورى .

الفصل الأول ؛ الدافع الديني لرفض منطق الجدل

ألبيان تونس -1438.07.22 2017.04.19 مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسلون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الامة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين. شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان -- (لرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

المقدرات الذهنية، ابن تيمية وابن خلدون استئناف النظر والعمل

المقدرات الذهنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

78 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 10

الفصل الثالث 20

الفصل الرابع 28

الفصل الخامس 38

الفصل السادس 45

الفصل السابع 53

الفصل الثامن 59

الفصل التاسع 65

الفصل العاشر 75

الفصل الحادي عشر 82

الفصل الأول

قياسا على نظرية ابن تيمية الذي ميز بين العلم الكلي الذي لا يوجد إلا بما سماه "المقدرات الذهنية" ونفاه عما عداه من العلوم التي تدرس موضوعات ذات قيام لا تستمده من العلم نفسه الذي يفترض موضوعا بتقديره الذهني ميزت بين الفنون عامة والآداب خاصة والتاريخ أو قص الموجود الخارجي .

لم أضع نظرية في الفن والأدب بل عممت نظرية ابن تيمية في العلاقة بين المقدرات الذهنية وتطبيقاتها . فالمقابلة بين علوم المقدرات الذهنية وعلوم الموجودات التي لا تدين بوجودها للتقدير الذهني بل مهمة الذهن فيها هي تطبيق التقدير الذهني عليها قيسا لها به لأن قوانينها مجهولة فيعلم الممكن منها بالقياس إلى الحاصل من قوانين المقدرات قابلة للتطبيق على العلاقة بين مقدرات ذهنية من جنس آخر في علاقتها بالتاريخ والإنسانيات نظير علاقة المقدرات الذهنية التيمية بالطبيعيات.

وهذا التعميم مكنني من اكتشاف خمس مجالات مختلفة في المعرفة الإنسانية:

1 . المقدرات الذهنية الرمزية عامة والرياضية التي يكون فيها العلم واضعا للعلم والمعلوم في مجال الضرورة المنطقية.

2 . المقدرات الذهنية الفنية عامة والأدبية خاصة وهي مقيسة على الأولى ولكن في مجال الحرية الخلقية عامة ويترتب على هذين المجالين الأولين الرياضي والأدبي في التقدير الذهني مجالان يطبقانهما هما :

.3 مجال علوم الطبيعة التي تتأسس على المجال الأول إذا طبقناه على التجربة الطبيعية ذات القوانين الضرورية فرضا أو حقا والتي تطلعنا على معطيات الطبيعة إما فرضيا أو

.+ مجال علوم الإنسان التي تبنى على المجال الثاني إذا طبقناه على التجربة الخلقية ذات السنن الاختيارية والتي تطلعنا على معطيات التاريخ بنفس الصورة.

5 . والمجال الأخير هو أصل هذه المجالات كلها . وهو قبلها وبعدها لا آن أو هو معط بيها إذ إننا نكتشفه بعدها لكننا خلال ذلك الاكتشاف ندرك أنه مضمر فيها جميعا ومن ثم فهو أصلها المقدم عليها على الأقل في الوجود وليس في العام أو الوعي به: إنه قبل كل شيء على ما في وعي الإنسان بأفعال من فاعل مضطر ومن فاعل حر

ولهذه العلة فإني اعترف بأني مدين لابن تيمية وابن خلدون بكل ما أحاول التعبير عنه ليس في قراءة القرآن فحسب بل وكذلك ببيان الواحد في الديني والفلسفي إذا تعلق الأمر بما فيهما من ابستمولوجي (نظرية النظر والعقد (ومن أكسيولوجي (نظرية العمل والشرع) بصورة تقطع نهائيا مع الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي .

أكسيولوجي (نظرية العمل والشرع) بصورة تقطع نهائيا مع الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي.

وقد شرحت القصد بالكاريكاتورين . لكن لا بأس من التذكير بالقصد منهما :

1 . كاريكاتور التاصيل هو فكر من يتصور علوم الملة معبرة حقا عن فلسفة القرآن الكريم ورؤاه في النظر والعقد وفي العمل والشرع.

2. وكاريكاتور التحديث هو فكر من يتصور تخريف الحداثيين العرب معبرا حقا عن فلسفة الحداثة ورؤاها فيهما خلطا بينها عند كبار مفكريها وبين الإيديولوجيات التي استغلتها لتبرير الاستعمار تنميطاته الحضارية.

ولأبدأ بكاريكاتور التحديث عند الحداثيين العرب. فهم كلهم دون استثناء ضحايا النكوص الهيجلي الماركسي للقول بنظرية المعرفة المطابقة في النظر والعقد وبنظرية المطابقة في العمل والشرع بمعنى أنهم يتصورون العلم محيطا والعمل مطلقا . وكلاهما لا يقول به كل من أدرك حدود العقل وحدود القدرة الإنسانيين وهي الخاصية الأساسية لفكر الحداثة والتنوير على الأقل من ديكارت إلى كنط .

ومن العلامات التي لا تكذب التعصب النظري والعقدي عند الحداثيين والكراهية المطلقة التي تجدها لديهم للديموقراطية في الأفعال بخلاف ما يصرحون به في الأقوال . ولذلك

الإنتماء والبياج 2 أبو يعرب المرزوق -الفصل الأول-

فحداثتهم لا يمكن أن تكون إلا معتمدة على عنصرية أرواح الشعوب الهيجلية وعلى دكتاتورية الطبقة الماركسية بمن في ذلك ليبراليوهم .

فكلهم لهم موقف عنصري من الشعوب التي يعتبرونها قاصرة ويتصورون أنفسهم أوصياء عليهم وهي رؤية هيجلية لأرواح الشعوب التي نجعلها انديجان في مقابل أصحاب المهمة التحضيرية التي تتوهم نخب العرب

الحداثية أنها البديل من الاستعمار نيابة عنه في هذه المهمة التحضيرية العنيفة بقوة الدولة.

ولذلك فجلهم حلفاء القبائل والعسكر التي نصبها الاستعمار على المحميات العربية لتكون ممثلة لهذه العنصرية المقيتة. ولا فرق بينهم وبين الماركسيين لأن ما يقوله هيجل عن أرواح الشعوب يقوله ماركس عن الطبقات . والليبراليون العرب كذبة لأن أغلبهم أيضا حلفاء إما للعسكر أو للقبائل المنصبين .

ولا فائدة من إطالة القول في كاريكاتور التاصيل . فكلهم لهم نفس المواقف . ولكن بدلا من أن تكون مبنية على فكر هيجل وماركس في النكوص الفكري عن نظرية النظر والعقد النقدية وعلى نظرية العمل والشرع المترتبة عليها هم يبنون نفس الوصاية على الشعوب باسم قراءتهم الفاسدة للقرآن والسنة.

ومثلما تجد الهيجلي والماركسي في كاريكاتور التحديث العنيف تجد السلفي والإخواني في كاريكاتور التأصيل العنيف . والأربعة يعتمدون العنف بمعنيين عند ابن خلدون:

1 . عنف التربية المبني على الوساطة إما بين العقل والإنسان أو بين الله والإنسان في النظر والعقد

2 . وعنف الحكم المبني على الوصاية عليه في العمل والشرع بتعليل ديني عند التأصيليين أو فلسفي عند التحديثيين العنيفين ومزعومين .

والوساطة نفاها القرآن لما قال الله للرسول "إنما أنت مذكر" بمعنى أنك في

التربية لست ذا سلطة على المتعلم . والوساطة نفاها القرآن كذلك لما قال للرسول "لست عليهم بمسيطر" بمعنى أنك في الحكم لست ذا سلطة على المواطن . فدور التذكير في التربية من جنس التوليد

الإبتماء والبياج 3 أبو يعرب المرزوق -الفصل الأول-

السقراطي . ودور الحكم من جنس دور الحكم المحدد قرآنيا (النساء 58) بالأمانة (لأن الأمر أمر الجماعة الشورى (38 والعدل علامة الأمانة. فالحاكم نائب مؤقت للجماعة وهو مؤتمن على أمرها مدة النيابة تحت مراقبتها) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض عين وينطبق كل ما يشمله الأمر).

فلا يكون النظر والعقد عندهم في التربية فرض عين ولا يكون العمل والشرع في الحكم عندهم فرض عين بل الأول يصبح تابعا لوسطاء من التحديثي أومن التأصيلي في التربية والثاني تابعا لأوصياء منهما في الحكم: إنها الرؤية التي نكصت إليها الهيجلية والماركسية لتخليهما عن فلسفة النقد للنظر والعقد وللعمل والشرع.

وهذا النكوص عودة إلى القرون الوسطى التي كانت تقول بهما لأنها تقول بنظرية المعرفة المطابقة وتدعي أن الوحي والعقل يدركان الوجود بإطلاق ويبنيان عليه النظر والعقد والعمل والشرع ولا يريان مسافة بين الوجود والإدراك الإنساني سواء كان معرفيا أو خلقيا خلافا للعقل وللوحي . لكن القرآن يستثني الغيب والعلم فيه لا يكون محيطا والعمل مطلقا إلا للخالق . وهذان الموقفان هما ما يجعل الأمة اليوم تعاني من داعشين:

. داعش كاريكاتور التأصيل .

. وداعش كاريكاتور التحديث .

ومن لم يلحظ التوازي التام بين مواقفهما وسلوكهما في النظر والعقد وفي العمل والشرع لا يمكن أن يفهم عجزهم مثلا عن فهم نظرية عدم التأثيم الخلدونية ومعنى الاجتهاد والجهاد قدمت للمحاولة بهذا المدخل الذي يبين الفاعلية التفسيرية لحال الأمة لهذه النظرية ذات المجالات الخمسة التي اعتمدت فيها على نظرية ابن تيمية في النظر والعقد وما يترتب عليه في العمل والشرع وعلى نظرية ابن خلدون في العمل والشرع وما يترتب عليها في النظر والعقد لكن غرضي ليس التطبيق .

الإبتماء والبياج 4 أبو يعرب المرزوق -الفصل الأول-

المطلوب لذاته غاية لذاته أهم من التطبيق لأن التطبيق محدود بظرف معين والنظر يمكن أن يكون أكثر انفتاحا على الممكن دون أن يكون مطلق التحرر من الظرفيات. لكن دورها دون دور التطبيق إغراقا في الخصوصيات .

وفي ختام هذا الفصل التمهيدي لنظرية المجالات الخمسة أود أن أحسم إشكالية العلاقة بين الخصوصي والكوني في الفكرين الديني والفلسفي وبصورة أدق في الفكر عامة إذ لا فكر إلا الواحد فيهما أعني طبيعة العلاقة بين الكلي والعيني أو بين ما يغلب عليه التقدير الذهني وما يغلب عليه التعيين الفعلي .

فهذه القضية من الأمراض التي سيطرت على فكر الباحثين عن الخصوصية والنافين للكونية متوهمين أن ذلك يحررهم من السيطرة الغربية ولا يدرون أنهم يضيفون خرافة مستمدة من ما بعد الحداثة القائلة بأن الثقافات

أرخبيل لا تتواصل جزره إيهاما بأن الحضارات مختلفة وكل منها مردود إلى ما يسمونه سردياته عن ذاته وعن الوجود بمن فيه غيرهم الشعوب الأخرى .

وهذه الخرافة تعجب الكثير ممن يريدون أن يتعاسفوا بمثل هذه القشور. ولكن لو سألتهم انطلاقا من نظرية المائدة والسرير وفنيهما كما فعلت بهذه النظرية التي وضعتها لتبين لهم سخفها . صحيح أن المائدة لما تنصب والسرير لا يفتح يكون ما فيه مختلفا ليس بين حضارة وحضارة بل حتى بين بيت وبيت . ويمكن حينها أن نتكلم على الخصوصيات.

لكن لو سألنا عما يطلبه البدن في الحالتين ما هو؟ فلا يهم ما نأكل ولا مع من نتناكح وكيف . المهم هو ما الذي يأخذه البدن والذوق من الأكل وما الذي يأخذه البدن والذوق من الجنس . فما يأخذه البدن في الحالتين من المائدة ومن السرير وخاصة من الذوق الغذائي والذوق الجنسي هو الكوني . وهذا الكوني يوجد وراء المأكول والمنكوح في عينه لأن هذين عاملان لحاجة البدن العضوية والذوقية أيا كانت خصوصياتهما العينية. وهي من جنس

الإبتماء والبياج 5 أبو يعرب المرزوق

لون بشرة الإنسان وحجمه ولون المأكول وقيمته في مجتمع بحسب قوانين الاقتصاد أو

العرض والطلب .

والمعلوم أن هيجل قد استعمل معنى يمكن اعتباره متضمنا مثل هذا

المعنى ؛ مفهوم الكلي المتعين . لكنه مختلف تماما عما أقصده. فالمتعين ليس الكلي بل هو أحد وجوهه. إنه المطابقة الظرفية التي له مع تعين ما دون أن يكون إياه. فالكلي هو قانون المتعين الذي يشبه اللسان بالقياس إلى المعاني المنطقية ويشبه الرسم الذي نعمل عليه لعلاج مشكل رياضي نعينه فيه ونعلم أنه عين من الكلي وليس الكلي أو المثال الذي نقدمه لشرح فكره للمتعلم .

ولا معنى لسؤال فيم يقوم الكلي : هل هو في الأذهان فيكون ظاهرة نفسية أم الأعيان فيكون من جنس المثل الأفلاطونية أو العناية بالمعنى السينوي فيكون في علم الله أو اللوح المحفوظ كما في الإسلام. ليس لهذا السؤال جواب مقنع : كلها تصورات لمحل قيام الكلي . وعندي أنه أحد تمظهرات الغيب المحجوب الذي يتمظهر في قدرة الإنسان على التقدير الذهني لمعان لها وجه انطباق جزئي على الوجود الخارجي المدرك بالحواس.

لذلك شكل من يعتبر الفلسفي أو الديني متعلقا بالخصوصيات يشبه من يتصور الدائرة الرياضية مثلا هي الأعيان التي نرسمها في الاستدلال الرياضي مثلا تيسيرا لتصور المفهوم هي الدائرة الرياضية وهي موضوع الفكر الرياضي . الأشكال للتعيين لا علاقة لها بالكلي المعين بل بتيسير إدراكه لا غير .

فإذا سمعت متعاسفا يحاج على الخصوصي فاعلم أنه لم يشم بعد رائحة الفلسفة وفضلا عن النظر والعقد وعلاقتهما بالعمل والشرع. فالكلي الذي يعنى به الفكر الفلسفي والفكر بصورة عامة - إذ لا فكر إلا وهو في آن وحدة الفلسفي والديني بمعنى طلب الحقيقة دون ادعاء حيازتها فتكون بما

هي فلسفية حب الحكمة وبما هي دينية حكمة الحب -وتلك هي الأداة الوحيدة لإدراك الجزئي والخصوصي والغاية الوحيدة لفاعلية الفكر في المجالات الخمسة هو جوهر فعل الفكر الإنساني في الديني والفلسفي .

الإبتماء والبياج 6 أبو يعرب المرزوق

لمسمسسسسسسسسس ا ا #القضيل لفل موضوع المحاولة أن ندرس:

. الفاعلية الإنسانية المقدرات الذهنية وفروعها الأربعة:

أي في صنفيها :

2 . الصنف الذي حدده ابن تيمية) الرموز عامة والرياضيات خاصة) .

3. والصنف الذي أضفته أنا قياسا عليه) الفنون عامة والأدب خاصة)

و صنفي تطبيقاتهما أي:

+. عالم الطبيعة والضرورة

5. و عالم التاريخ والحرية.

ومن يدرك أن الواحد في الأديان وفي الفلسفات ووحدة هذين الواحدين أي وحدة الديني والفلسفي هو فاعلية الإنسان في النظر والعقد وفي العمل والشرع وهو ما يفسر موقفي من الدين ومن الفلسفة وبوصفهما رؤى لهذين الوجهين من الفاعلية الإنسانية في الرياضيات والأدب وفي الطبيعيات والإنسانيات .

وما أريد بيانه ليس رأيي الشخصي فحسب بل ما يترتب على رأي ابن تيمية وابن خلدون لو تمكن قراؤهما من تجاوز الاقتصار على القياسات السطحية طلبا للسبق بالقياس إلى ما يتثاءت ناما مع فكرهما .

فمثلا ابن خلدون لا يمكن أن يقاس لا بماركس ولا بأوغست كونت ولا حتى بأفلاطون أو بأرسطو . ومثله ابن تيمية. ذلك أن سبق الأول في فلسفة العمل والشرع وسبق الثاني في فلسفة النظر والعقد ليس لهما مثيل كما سنبين به فصول هذه المحاولة.

الفصل الثاني

وحتى يكون الكلام متصلا بما تقدم فان مسألة العلاقة بين الكلي والخصوصي تحتاج إلى مزيد توضيح قبل الولوج في إشكالية المقدرات الذهنية الفنية والأدبية التي أنوي تأسيسها قياسا على المقدرات الذهنية الرمزية والرياضية التيمية لأنها هي التي تمكن من الوصل بين ما سماه ابن خلدون الوجدانيات التي لا تنقال والوجوديات التي تنقال دون الجزم بكون ما نقوله عنها يعني ردها إلى ما ندركه منها .

صحيح أن الخصوصي أمر لا شك في وجوده . لكنه من الوجدانيات التي لا تنقال كما بين ابن خلدون بل شفاء السائل . فالخصوصي فردي خالص وما يظن جمعيا منه علته توهم ما ندركه من الوجود هو عين الوجود بمعنى أن الكلام في الخصوص الحضاري ناتج عن الخلط بين الرمز الحامل المشترك في حضارة من الحضارات) اللغة خاصة) واعتباره ممثلا لخصوصية في المرموز المحمول) من هنا المبالغة في أهمية الفروق بين اللغات وخرافات هيدجر حول اللغة حتى وإن كنا لا ننفي أهميتها لكن الأهمية ليست في اختلاف اللغات بل في كون الإنسان ناطقا لا غير (. وقد ضربت مثالي المائدة والسرير وفنيهما .

وصحيح كذلك أن المائدة والسرير فيهما مشترك حضاري . وقد يكون خصوصيا بمعنى أن الأكلات والأكل والجنسيات والنكاح لهما في أعيانهما أشياء كثيرة متماثلة . لكن ما يأخذه البدن منهما عضويا وذوقيا واحد للإنسان من حيث هو إنسان . وهو قابل للتحديد الدقيق الكمي والنوعي . وهو الوحيد الذي يمكن اعتباره موضوعا للمعرفة العلمية التي تفسر العضوي الغذائي والعضوي الجنسي في الحياة.

والباقي يمكن وصفه والكلام عليه . لكنه لا يفسر شيئا حتى وإن أمكن ترتيبه وبيان التفاضل بينه من خلال توفر ما يطلبه البدن منه لأن الأغذية ليست كلها مغذية بنفس الدرجة وكذلك الجنس ليس كله "مغذيا" بنفس الدرجة. وهنا يتدخل الوجهان في المائدة والسرير وما بينهما من تفاعل بحيث يكون العضوي المادي أصلا للدور الكمي والحاجة

الإبتماء والبياج 8 أبو يعرب المرزوق

فيهما بمعنى المفاضلة بين الأكلات وبين الجنس المقابل لدى كل جنس:

1. المقوم العضوي المادي في الغذاء والجنس

2. المقوم العضوي الرمزي أو الجمالي في الغذاء والجنس.

لكن ما يحصل في البدن من حصيلة غذائية وجنسية وخاصة في المستوى الثاني أي مستوى العضوي الرمزي خصوصيته فردية بإطلاق . وهي من الوجدانيات التي لا تنقال أبدا. وليس فيها شركة أصلا بل هي تعتبر متماثلة بقياس الغير على الذات والذات على الغير قياسا عاميا لا علاقة له بالمعرفة

ولا بالعلم .

أما في المستوى الثاني فالتفاعلات العضوية في البدن المخصوص لا يعلم إلا برده إلى الكليات في فرع علم الأحياء أي الفيزيولوجيا المتعلق بالتفاعلات العضوية في بدن مخصوص هو هذا البدن المعين ولا يمكن أن يكون خصوصيا بمعنى الانتساب إلى جماعة أو حضارة

وأهمية ما أنوي وضعه من مقدرات ذهنية في الفنون والآداب يمكن اعتباره هو بدوره محاولة لجعل النوع المتعلق بالخصوصيات الفردية التي تنتسب إلى الوجدانيات قابلة مقاربة الظاهرات الوجدانية في الفنون والذوق تكون جنيسة لمقاربتنا للظاهرات الطبيعية في الإدراكات الحسية. فتكون الغاية معاملة الإدراكات الحسية الباطنية مقاربة جنيسة لمقاربتنا الإدراكات الحسية الخارجية. ذلك أن الإنسانيات ليست إدراكات حسية خارجية فحسب ولا تقبل الرد إليها قيسا لعلوم الإنسان على علوم الطبيعة بل لا بد من الوجه الثاني الذي هو المميز الأساسي للإنسانيات بالقياس إلى الطبيعيات.

ورغم أن منطلق فكر ابن تيمية ومنطلق فكر ابن خلدون يبدوان متقابلين - لأن الأول ينطلق من النظر والعقد لينظر في العمل والشرع المترتب عليه والثاني بالعكس ينطلق من العمل والشرع لينظر في النظر والعقد المشروط فيه - فإن النتيجة واحدة في المستوى الإبستمولوجي والأكسيولوجي عند الرجلين .

الإبتماء والبياج 9 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني-

وما كنت لأضعهما إلا القسم التطبيقي من رسالتي الجامعية -دكتوراه

الدولة بالمعنى القديم (لا علاقة له بالبي آيتش دي التي هي مناظرة لدكتوراه الحلقة الثالثة في هذا النظام) ولما قابلت فكرهما بفكر أرسطو وأفلاطون الأول للأول والثاني للثاني؛ إصلاح العقل في الفلسفة العربية من أرسطو وأفلاطون إلى ابن تيمية وابن خلدون ([مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الرابعة) .

وليس هنا محل لعرض ما تبين من هذه المقابلة ولا ما سأزيده بيانا عندما أنشر ترجمة الميتافيزيقا باعتماد ترجمتها الألمانية التي أفضلها على ما عداها (ترجمة بونيتس من 93 (لنعلم طبيعة الثورة الابستمولوجية التي أنسبها إلى ابن تيمية (في مقابل أرسطو) وطبيعة الثورة الأكسيولوجية التي أنسبها إلى ابن خلدون (في مقابل أفلاطون) .

وزبدة هذه المقابلة تجاوز القول بالمطابقة في نظرية النظر والعقد وتجاوز القول بالمطابقة في نظرية العمل والشرع والانتقال من العلم المطلق إلى الاجتهاد النسبي دائما ومن العمل المطلق إلى الجهاد النسبي دائما . وهو ما يعني أن تأسيس التربية والحكم سيكون بالضرورة مبنيا على الحرية وفرض العين .

ولا يمكن أن يبنيا على الحرية وفرض العين من دون التحرر من الوساطة في التربية والوصاية في الحكم لأن هذين هما ما يفسد "معاني الإنسانية". وقد اهتم ابن خلدون بأثر الوساطة في التربية وبأثر الوصاية في الحكم عامة في حين أن ابن تيمية اهتم بهما خاصة في التصوف الذي هو تربية وحكم مركزا على نفيه الفرق بين الموجود والمنشود في التربية وفي الحكم (نظرية الحاكم ظل الله الأرض) .

وما يوحد بينهما هو إذن نفي رد الوجود إلى الإدراك في النظر والعقد (العلم ليس محيطا) وفي العمل والشرع) القدرة ليست مطلقة) والنفي الأول يحرر من القول بالمطابقة في العلم والنفي الثاني يحرر من المطابقة في العمل وهو ما يؤسس للاجتهاد والجهاد أو لعدم جعلهما فرض كفاية للوسطاء والأوصياء .

الإبتماء والبياج 10 أبو يعرب المرزوق

والوسطاء يزعمون الرسوخ في العلم فيعطفون تأويلهم على تأويل الله في آل عمران 7 سواء قالوا بالعلم اللدني مثل المتصوفة أو بالعلم المطبق مثل الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء ومن ثم فكلهم يتجاوزون مفهوم الغيب وينسون أن الله يقول للرسول "فذكر أنما أنت مذكر (لا وساطة) لست عليهم بمسيطر (لا وصاية)'.

والوساطة بين الله والإنسان والوصاية بين الإنسان وأمره هما الكنسية سواء كانت دينية كما في المسيحية أو فلسفية كما في مجلس أفلاطون هي التي تحتاج إلى نظرية الحكم بالحق الإلهي حتى يحصل الحلف بين السلطتين الروحية والزمانية المنافيتين للإنسان من حيث هو "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف" .

وإذا كان الرسول الخاتم "إنما هو مذكر" فمعنى ذلك أن الإنسان لا يتلقى شيئا جديدا من الرسول بل هو يتذكر ما أنساه إياه سلطان انغماسه في مشاغله المباشرة التي تلهيه عما في فطرته من التجهيزين الذين يجعلانه قادرا بنفسه على النظر والعقد وعلى العمل والشرع فيتبين الرشد من الغي الذي هو الواحد في الديني والفلسفي .

وإذا كان الرسول "ليس بمسيطر" فمعنى ذلك أن ما يتذكره الإنسان عندما يذكر هو كونه مجهزا للنظر والعقد ومجهزا للعمل والشرع بنفسه وقادر على تبين الرشد من الغي في بعده الروحي والعقلي بحيث يكون حرا ولا يمكن اكراهه فيتحرر من الطاغوت) الوساطة الروحية والوصاية السياسية) ويستثني نفسه من الخسر كما تبين ذلك سورة العصر

وشروط الاستثناء من الخسر هي:

1. الوعي بالخسر صورة التذكر

2. الإيمان الصادق

3. العمل الصالح

+. التواصي بالحق

5. التواصي بالصبر.

وبذلك يكون جديرا بالخلافة أي قادرا على حكم نفسه بنفسه فلا يكون له معبود غير الله فيتحرر من عبادة العباد بعبادة رب العباد ومن ثم تنطبق نظرية الحكم كما حددتها الشورى .38

وكما جرت العادة في كلامي على فكر ابن خلدون بإيراد الشواهد فإني لا أريد أن أقول ابن تيمية بل سأورد أهم شاهد أطنبت في درسه في الضميمة التي ختمت بها ترجمة "موسوعة المثالية الألمانية) نشر الشبكة العربية) التي أشرف على تحقيقها الصديق هنس زندكولر سأورده قبل تبرير قيسي عليه في نظرية الفنون والأدب . يقول ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين :

"فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد (علم العدد) والمقدار) علم الهندسة) لا في الامور الخارجية الموجودة . فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمورا معينة ليست كلية وهي (ما يدرك) بالحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس و (إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن من مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج . و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذ أن يكون في ما ذكروه من صورة القياس (موضوع التحليلات الأولى (ومادته ([موضوع التحليلات الأواخر) حصول علم يقيني . وهذا بين لمن تأمله . وبتحريره وجوده تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين من أي وجه وقع عليهم اللبس . فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية") المنطق مجموع الفتاوى ص 72-73).

وهذا النص الذي مر مرور الكرام بما قبل ويقال عن ابن تيمية علته توهم نقده للمنطق فيه ما يستحق الذكر أفضل من هذه الفقرة التي كان يمكن أن تكون مدار كل

الإبتماء والبياج 12 أبو يعرب المرزوق

-الفصل الثاني- ثورته لو فهمت حقيقة ثورته . ولعل قرائه معذورون لأن هذه الثورة يحول دون إدراكها أمران:

« الأول سابق عليها وهو البقاء في إطار الفلسفة القديمة والوسيطة التي كانت تقول بنظرية المعرفة المطابقة.

« الثاني لاحق وهو العودة إليها في إطار النكوص الهيجلي الماركسي الذي أعاد القول بنظرية المعرفة المطابقة.

ولسوء الحظ فقد يكون لابن تيمية بعض مسؤولية في ذلك لأن لم ينجز ما أشار إليه فلم يبين أسرار عظائم العلوم التي ألمح إليها ولا ما ينفتح منها من علوم عظيمة ومعارف. وحتى أكون عادلا فلا أظلم الرجل هو بين ذلك . ولكن لن يفهم انتخابه للمصطلحات التي استعملها والتي غالبا ما لا يدرك من لا يعلم فلسفة أرسطو علما دقيقا يقتضي كما قال هيدجر ناصحا طلبته؛ ابدأوا بقضاء ما لا يقل عن عشرين سنة لفهم أرسطو ثم خوضوا في الفلسفة بعد ذلك . وهي نصيحة بدأ أرسطو فطبقها على نفسه .

فأرسطو الناقد الأكثر صرامة لأفلاطون قضى 18 سنة في مدرسته يتعلم الفلسفة لديه رغم أنه كان قد تخرج طبيبا على والده . ذلك أنه كان يعلم أن التمكن من شروط التفلسف ليس كما يتصوره من تسكره زبيبة فيصبح حصرما . ويكفي هنا إشارة إلى مصطلحين استعملهما ابن تيمية الأسرار التي أشار إليها .

فأما المصطلح الأول - أساس الثورة التي تنفي المطابقة في نظرية المعرفة القديمة والوسيطة التي عادت إليها الفلسفة بعد هيجل وماركس فأدلجت الفلسفة بأن ألغت أساس النقد الكنطي المعتمد على امتناع المطابقة-فهو نظرية البرهان التي يثبت ابن تيمية استحالتها به غير علوم المقدرات الذهنية .

ذلك أن البرهان في الوجود الخارجي يتأسس في نظرية أرسطو كما يعرضها في كتاب البرهان - المنطق المادي -تعتمد على القبول بالميتافيزيقا الأرسطية التي تقول بالمطابقة بين

الإستاء والبياج 13 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثاني-

ما في الذهن وما في العين إذا قبلنا بأن العقل بعد أن يتحرر من أخطاء اللغة والحواس يطابق إدراكه الوجود على ما هو عليه .

وهذا من أهم أسباب خلافي مع المرحوم الجابري لأنه حتى وهو في القرن الحادي والعشرين كان يعتقد بإمكانية البرهان بهذا المعنى تبعا لابن رشد ونزله فوق البيان والعرفان وثلاثتها عديمة المعنى في الفلسفة إذا لم تنكص النكوص الهيجلي والماركسي وظلت مدركة للثورة في نظرية المعرفة النافية للمطابقة والتي توصل كنط إلى صوغها في نهاية الفلسفة الحديثة وبداية ما بعد الحديثة بسبب النكوص الهيجلي الذي قضى عليها وختمها ماركس بأن حولها إلى فلسفة عامية سماها المادية الجدلية. وهي التي غرق في وحل سذاجتها فكر التحديثيين العرب المزعومين .

فعندما ينفي ابن تيمية البرهان على غير المقدرات الذهنية التي هي وحدها تعالج الكلي والبديهي والعقلي والأولي والعلم المحض أي على كل العلوم التي لها موضوع خارجي فهو يعني أن شيئا ما في الموضوعات الخارجية يحول دون إدراك كلي يكون علما محيطا وهو دائما علم تجريبي غير محيط.

فكون معنى ذلك أن علم المقدرات الذهنية مشكل استحالة الإحاطة غير موجود وإذن فالمقدرات الذهنية هي من "إبداع" علمها وليست مثل

الموضوعات الخارجية ذات قيام سابق عن علمها الذي يريد إدراكها بما يحصله من ظهوراتها في تجربته الحسية سواء كان مباشرة أو بأدوات الإدراك الصناعية.

ومن ثم -وهنا نجد السر الثاني -فعندما ننتقل من التحليلات الأوائل (منطق أرسطو الصوري) إلى التحليلات الأواخر (منطقه المادي أو تطبيق المنطق الصوري في العلوم التي موضوعها ليس من المقدرات الذهنية) فإن البرهان يصبح مستحيلا؛ لأن من شرط الانتاج المنطقي وجود مقدمة كلية.

ولا يمكن اعتمادا على التجربة أن نحصل على مقدمة كلية: فهي دائما استقرائية بحسب ما نحصل عليه من معطيات التجريبية سواء كانت فعلية أو توقعية . فيكون من ثم كل العلم

الإسشماء والبياج 14 أبو يعرب المرزوق

الذي يدرس الوجود الخارجي علما مبنيا على الاحصائي وليس على اليقين الذي يشبه ما نحصل عليه في علم المقدرات الذهنية

والسؤال الآن هو:؛ ما الشيء في الموضوعات الخارجية يحول دون علمنا بها والكلية؟ أو بصورة أوضح ما الذي يجعل علمنا بالأشياء الخارجية لا يكون أبدا كليا أي محيطا بها فيكون مطابقا لها مطابقة تدل على أمرين مستحيلين:

1. مطلق الشفافية في الوجود الخارجي

2. ومطلق الإحاطة في العقل الإنساني .

وما الشيء في الموضوعات الداخلية يحول دون قدرتنا على قولها فتكون

وجدانية بإطلاق وهدفا للعمل العلمي الذي يعتبر بالقياس إليها العمل العلمي فيحقق التواصل بفضل ثان من نوع ثان من الكلي الأدبي جنيس الكلي الذي نجده في المقدرات الذهنية الرياضية. فلكون بذلك قد اكتشفنا لغة الوجدانيات والإنسانيات الضرورية لاستكمال إدراكنا بالوجودين الخارجي والباطني.

والعجيب -وهنا تكمن عبقرية الرجل - اننا نكتشف السر في المقابل ؛ كيف تكون معرفتنا للمقدرات الذهنية كلية وعقلية وبديهية ومحضة؟ المقابلة هي بين الذهني الذي هو ليس موجودا خارجيا سابق الوجود عن فعل إدراكه الذي يقدره فيبدعه بتقديره أو حدود تقديره ليعلمه . الجواب هنا جواب هناك بالتعاكس .

ومن هنا استنتجت أن العقل الإنساني يعلم علم اليقين ما يبدعه هو لا غير فيكون قادرا على البرهان بمعنى أن المطابقة بين العلم والمعلوم شرطها أن يكون العلم مبدعا لمعلومه . لكن ما يكون الموضوع الذي يريد العقل علمه ليس من إبداعه يكون ما بينهما لا متناهيا ولا يمكن قطعه أبدا . وتلك هي كثافة الوجود التي لا يستطيع الإنسان مهما ادعى الإلحاد تصورها غير مخلوقة حتى لو اعتبرها خالقة لذاتها "كاوزا سوي".

وهذا الما بين بون وجودي في الموضوع وبين الذات . فالعقل ليس محيطا والوجود ليس محاطا من أي موجود إلا إذا افترضناه في نسبة نماثل نسبتنا إلى المقدرات الذهنية. فتكون

الفصل الثالث

هذه العلاقة شبه دليل على وجود الله: الوجود لا يحيط به إلا علم الله. علمنا قاصر دائما وهو اجتهاد إذ الوجود فيه غيب محجوب .

وينتج عن ذلك أن علمنا اجتهاد دائم التطور ولكن لا يمكن أبدا أن نزعم "علم الشيء على ما هو عليه" في ذاته بل نعلمه على ما يناسب قدرتنا المحدودة على علم ما هو ضروري لحياتنا . ويمكن أن نفترض أن كل موجود له مثل هذه العلاقة بالوجود والتي هي ما يمكنه من المشاركة في تنزيل ذاته فيه .

فيكون الإنسان أمام المجالات الخمسة التي سبق فحددناها في الفصل الاول بعد أن قست على التمييز التيمي والخلدوني بالمقابل مع أرسطو أبستمولوجيا ومع أفلاطون أكسيولوجيا بين المقدرات والطبيعي والتاريخي . فقست عليهما لتجاوز محاولتهما ببيان أن نفس التمييز ممكن بين المقدرات والفنون والآداب.

ويمكن أن أقول إن المقابلة طبيعي تاريخي مع المقدرات الذهنية إبستمولوجيا تناظرها مقابلة بين فنون تشكيلية وفنون أدبية مع المقدرات الذهنية أكسيولوجيا . فالمقابلة طبيعة تاريخ فيها دلالة المقابلة بين قانون الضرورة وقانون الحرية والمقابلة تشكيلي أدبي فيها

فحامل الفن التشكيلي طبيعي بالضرورة لأنه مادة طبيعية (رسما أو نحت أو كل ما هو تصوير مادة) وحامل الفن الأدبي إنساني بالضرورة لأنه صورة لسانية ((أي كان الجنس الأدبي) وإذن فالأول تقديره الذهني تابع للمقدرات الذهنية الرياضية والثاني تابع للمقدرات الذهنية الميثولوجية) القصصية) .

فيكون عندنا نوعان من المقدرات الذهنية: التي تؤسس للعلوم وهي رياضية والتي تؤسس للفنون وهي ميثولوجية. وكلتاهما تنطبق على الطبيعيات والتاريخيات بوصفهما من إبداع الفكر الإنساني عالما ومعلوما ومن ثم فمعيارهما الوحيد ليس من خارجهما لأنهما مبدعتين للموضوع ولعلمه أو لعمله: هما إذن إبداع خالص لما يدرك به الممكن من الوجود المحسوس ومن المنشود المحدوس.

الإبتماء والبياج 17 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث-

وقد يكون للموجود فيها تأثير كمنطلق . لكن لو بقي هذا المنطلق هو أساسها لأصبحت وصفية لما يدركه الإنسان من الموجود ولا يوجد في أي موجود الطابع المثالي المطلق الذي في الكائنات الرياضية أو في الكائنات الميثولوجية لأنها من حيث هي مقدرات ذهنية ليست مشروطة بالوجود الفعلي المحسوس.

يكفي فيهما الوجود الممكن . ولذلك فهما أوسع أفقا من الطبيعة ومن التاريخ وعليهما يتأسس علم الطبيعة وعلم التاريخ وبينهما والطبيعة والتاريخ وسيطان هما كل الفنون التشكيلية وكل الفنون الأدبية. فتكون الفنون التشكيلية والأدبية للإنسان طلبا لكمال المنشود للتعالي بالخلق عن منطق المشهود .

فإذا حاكت الفنون التشكيلية الطبيعة بدل الرياضيات والفنون الأدبية التاريخ بدل الميثولوجيا فقدتا أهم مميز للفن من حيث هو فن . وإذا حاكت العلوم الطبيعية الطبيعة بدل إبداع رياضيات عينية والعلوم الإنسانية التاريخيات بدل إبداع ميثولوجيات عينية فقدتا أهم مميز للعلم .

كل المشكل بيني وبين علوم الملة هي تعاملها مع القرآن مضاعف . فأولا هي قلبت مبدأي التعامل اللذين وضعهما ما يأمر به وما ينهى عنه ' العلم الرئيس أو التفسير . وهي ثانيا حاكته واعتبرته قابلا للاستعمال المباشر لتأسيس علوم الملة الأربعة المتشرعة عن التفسير وهو ما أدى إلى جعل الموجود بدلا من المنشود .

فصار المفسر والمتكلم والفيلسوف والفقيه والمتصوف جميعهم يتصور فهمه للقرآن محيط به واستعماله له من جنسه . وأبرز علامات ذلك القياس في الفقه وأقصاه القياس المرسل أو ما يسمى بالمقاصد . ففيه انتحال صفة الألوهية بمجرد التأويل اللفظي وعدم الانتقال من النص إلى آيات اللدبة الأفاق والنفس موضوعا للبحث العلمي .

ونفس المشكل مع الفنون الأدبية العربية قديمها وحديثها . فما يسمونه بالأدب الواقعي وإن كان بما يبدو معاكسا للعلاقة بالقرآن . فهو فاقد للمقوم الأول للمبدئية لأنه مثل علوم الملة محاك لما يسمونه الواقع محاكاة علماء الملة لما يسمونه النص خلطا بينه وبين المدرك

الإسشماء والبياج 18 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث-

من الأمر الواقع بسبب غياب الأمر الواجب منشودا بديلا من الموجود . ولذلك فالآداب "الواقعية" لم يكن بوسعها مثل علوم الملة تجاوز المحاكاة الساذجة.

وبهذا المعنى فقد كانت علوم الملة وآدابها تخلط بين أحوال النفس والإدراك المباشر الفعل وبين أعماق الروح والإدراك العلمي غير المباشر. فهذان الأمران يبينان عند التعمق فيهما أنه بخلاف أوهام "الواقعيين" علوم

الملة وآدابها لا تحقق أغراضها إلا بقدر ما تبتعد عن المباشرة وأحوال النفس: وذلك هو دور الرياضي في التقديرات الذهنية التيمية والميثولوجي في التقديرات الذهنية التي أقيسها عليها. وبهذا المعنى فهذه إبداع ميثولوجيا تؤسس للفنون مثلما يبدع أي رياضي ما يؤسس للعلوم.

هل كان ابن تيمية وابن خلدون يقصدان ما أحاول استنتاجه من فكرهما؟ ليس ضروريا أن يكون ما استنتجه هو ما فكرا فيه ما يعنيني هو ما فتحاه من إمكانات التفكير في فكر الأمة إذا قرأناهما قارئين لما تتميز به الرؤية القرآنية للمعادلة الوجودية التي استخرجتها من القرآن أصلا لفلسفاته الخمس.

فالقرآن أصل لفروع أربعة في نخبة العلم الرئيس (مثل الميتافيزيقا في الفلسفة) الذي يؤسس أربعة فروع اثنان منها يخصان الإيمان والعلم وعلاقتهما واثنان يخصان الأخلاق والقانون وعلاقتهما . ويناظر هذه المقومات ما في الأذهان موضوعاتها في الأعيان هي الكون أصلا وفروعه هي والطبيعة والتاريخ كلاهما برؤية دينية هي جوهر ما في الأذهان وبرؤية فلسفية هي جوهر ما في الأعيان.

ومعنى ذلك أن العالم إذا أدركناه بالحواس وصورناه بالمقدرات الذهنية بمعناها التيمي كان لنا الفلسفي . وإذا أدركناه بالحوادس وصورناه بالمقدرات الذهنية التي أبحث عنها قياسا على التي حددها ابن تيمية كان لنا الديني . والواحد بينهما هو الوصل بين الديني والفلسفي في كيان الإنسان العضوي) البدن نسخة من العالم الطبيعي (والروحي (والروح نسخة من العالم التاريخي (والعكس بالعكس إن العالم الطبيعي نسخة من

البدن والعالم التاريخي نسخة من الروح.

الإبتماء والبياج و أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث-

ولا كل الأحوال فلا يمكن لأي مفكر سابق أن يجد في فكره كل ما يطرأ على بال الأجيال الموالية سواء كانوا من ثقافته أو من ثقافات مختلفة حتى لو توقع ما يمكن أن يكون عليه مآل فكره بوعي منه مما فتحه من آفاق الممكن القابل للتوقع في أعماله . المهم عندي هو أني

وكل قراءة لعمل الفكر الإنساني في أي مجال كان لا يمكن أن تخرج عن مقومي المنهج الذي سماه القرآن الكريم منهج "التصديق والهيمنة" أي إن الفكر الإنساني من حيث هو إنسان هو دائما عود تجاوزي على بدء فيه دائما بذرات شديدة الخصوبة إذا نظر إليها من حيث ما تتيحه من آفاق الممكن .

فإذا طبقنا هذا التحليل انتهينا إلى نتائج شديدة الخصوبة:

التفسير من حيث هو العلم الرئيس الذي يكتشف أرشيتاكتونيك علوم الملة لا يمكن أن يكون طلبا لما فيه مما يبدو حقائق مباشرة لأن ذلك من علامات السذاجة المعرفية. لا شيء في الوجود يمكن فهم سره من المباشر فيه . القرآن يقول ذلك.

ففصلت تقول إن من أراد أن يتبين أن القرآن حق فعليه أن ينظر في ما يريه الله إياه من آياته في الآفاق وفي الأنفس ولم يقل في القرآن نفسه (فصلت 53). وإذن فالآيات التي هي موضوع العلم ليست الآيات النصية بل الآيات التي يريناها الله الآفاق والأنفس والتي

ولا توجد في القرآن آية حيرتني بقدر ما حيرتني هذه الآية: وهي تنتهي بالكلام على شهادة الله على كل شيء ما يعني أن شهادته على شهودنا لآياته في الآفاق وفي الأنفس بوصفها ما به نتبين حقيقة القرآن دليل على أن حقيقته هي الفطرة التي تذكر بها الرسالة والتي هي ما رسم في كيانها من قوانين الوجود الخارجي (التي توحي لنا بها حواسنا الخارجية) وسنن الوجدان الباطني) التي توحي لنا بها حوادسنا الباطنية) .

والمقابلة "آفاق -أنفس" هي عينها المقابلة "أعيان -أذهان" ومدارك حسية خارجية ومدارك حسية باطنية. فالآيات التي يرينها الله في الآفاق وفي الأنفس هي التي يرينها

الإبتماء والبياج 20 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثالث-

الأعيان بالحواس وفي الأذهان بالحوادس . فالأولى ندركها بالحواس الخارجية والثانية ندركها بالحوادس الباطنية. والمقابلة حواس حوادس من جنس مقابلة بصيرة للبصر وهي على وزنها ونمثل المستوى الثاني من الإدراك الحسي الناقل إلى فعل "خالق" لموضوع الإدراك كما يتجلى في الأذهان وفي الاعيان وذلك في كل الحواس: فعندنا سميعة وشميمة وذويقة وليسة.

فما الآيات التي يرينها الله في الآفاق وفي الأنفس؟ القرآن يجيب عن هذا السؤال بوضوح تام؛ فهو يقول إن كل شيء خلقه بقدر. وهو يقول إن هذا القدر متعلق بموضوع خارجي) المخلوقات) التي ندركها بالحواس . فإذا جمعنا وجدنا ان الآفاق هي ما يعلم بالرياضيات والتجربة لأنها خلقت بقدر (مقدار) وتعلم بالتجربة الحسية البسيطة أو المجهزة.

والقرآن يقول إن ما في الأنفس من الآيات سنن لا تتبدل ولا تتحول . وهي بالضرورة مبدعات تشريعية إما إلهية أو إنسانية. والمقدرات الذهنية سواء كانت رياضية أو ميثولوجية هي سنن يضعها الله أو الإنسان وهي في آن خلق للشيء ولسننه أو لأمره. ما يرينه الله من آيات هو قانون الخلق وسنن الأمر. وهذه هي التي ترى في الأنفس خاصة وهي من الوجدانيات التي لا تنقال .

والمعجزي القرآن أنه قادر على قولها أو على الأقل على إحداث التأثير الذي يفيد أنه قد لامسها في أنفس المخاطبين وهو تأثير أشبه بالسحر لجمعه بعدي الفن الأسمى أي الرسم والموسيقى . فهو خطاب يرسم ما يتكلم فيه فتكاد تراه مشكلا في ما تحيل عليه العبارة فيحوله إلى إشارة وهو خطاب ينغم ما يتكلم به فتكاد تسمع ما تحيل عليه العبارة فتحوله إلى قيثارة .

وإذا كنا قادرين على رؤية ما يرينه الله في الآفاق وفي الأنفس فنحن مجهزون بالحوادس التي تتجاوز الحواس فتتحرر من المظاهر المباشرة إلى ما وراءها من قوانين الخلق وسنن الأمر في الوجود سواء كان وجود الطبيعة او التاريخ في الاعيان أو في الأذهان: مجال العلوم والفنون لتبين حقيقة القرآن .

الإبتماء والبياج 21 أبو يعرب المرزوق

فتفهم حينها لماذا كانت كل أدلة القرآن بل حواراته مع البشر لتذكيرهم ما طلب من الرسول تذكيرهم به هدفها إيقاظ يوجهه إلى النظر في آيات الله المتجلية في الآفاق أي العالم الطبيعي والتاريخي في الأعيان وفي

الأنفس وذات الإنسان منهما في مستوييهما ولم يستعمل المعجزات التي يعتبرها للتخويف وتجنبها رغم كثرة المعجزات التي تحداه بها العرب مطالبين الرسول بها حتى لو كانت للإضرار بهم ٠

وتفهم أخيرا أن معجزات القرآن ليست خرق النظام بل بيانه للإنسان الذي غفل عن كون الموجودات خلقت بقدر يدرك بالعقل والحواس ونظمت بأمر هو سنن لا تتبدل ولا تتحول لأنها سنن كونية. وقوانين الضرورة غالبة على الطبيعة وسنن الحرية غالبة على التاريخ والإنسان جامع بينهما فهو طبيعي وتاريخي ٠

الإنتجاء والبياج 22 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

الفصل الرابع

لا أنكر أن ما أعرضه في هذه المحاولات قد يؤكد ما تتهم به كتاباتي من كونها عسيرة وليست في متناول القاري. ولا أنكر كذلك أنها محاولات غير ملائمة لهذه الأداة التواصلية. لكني من ذلك أتمسك بالأمرين:

1٠ فالتهمة الأولى المتعلقة بالعسر ليست مبنية على صعوبة الأسلوب بل على كون ما أتكلم فيه ليس من المعتاد. فلست أعرض مضمونا للتدريس الرسمي كما هي العادة في التعليم الذي يعلم الحاصل بل هي محاولات لفتح آفاق جديدة تساعد على فهم القرآن الكريم وفلسفاته الخمس ٠ وقد لا تكون مما يفهم مباشرة وربما قد تكون مما لم يحن وقته وهي من ثمرات التجلي في التفكر ٠

2. والتهمة الثانية المتعلقة بمناسبة الأداة للغرض وجهة نظر لن أجادل فيها. لكني اعتبرتها الأداة التي تمكن من إيصال ما أريد إيصاله لمن أخاطبهم من شباب الثورة بجنسيهم . وأعلم أن اغلبهم ليس قادرا على كلمة اقتناء الكتب ووساطة الناشرين لم تعد ضرورية بالنسبة إلي لأني لا انتظر أدنى مردود مادي من عملي .

ولأشر إلى مسألة شديدة التعقيد قد تعلل عسر المتابعة لمثل هذه المحاولات . وهي مسالة غالبا ما يهملها من يتصور الكلمة علامة نحيل مباشرة إلى شيء أو معنى محدد مثل اسم العلم الذي يشير مباشرة للمسمى به مثلما يتصور العملة مجرد نقد ورقي أو معدني يشير مباشرة إلى بضاعة أو خدمة . فإذا فقد هذه العلاقة بين الكلمة ومرجعها الشيء والعملة مرجعها البضاعي (إذا كانت أجنبية وليست نافذة في حالته) يتعذر عليه الفهم ويعمل الكلمة الشل التواصلي والعملة الفشل التبادلي .

لكن الكلمة لا تحيل مباشرة إلى شيء بل إلى تعريف رسمي يتعين بتناظر بين نظام الكلمات المنتسبة إلى مجال معين ونظام الأشياء في ذلك المجال نهاما كما أن العملة تشير إلى تحديد قيمي يتعين بتناظر بين نظام تساعير منتسبة إلى مجال معين ونظام بضائع في

الإسشماء والبياج 23 أبو يعرب المرزوق

ذلك المجال . ومن ثم فوراء التناظر الأول علاقات دلالية بالمعنى المعرفي ووراء التناظر الثانية علاقات قيمية بالمعنى الاقتصادي للكلمة . والتناظر الأول هو أساس التواصل المعرفي والتناظر الثاني هو أساس التبادل الاقتصادي . ولا يمكن تصور هذين التناظرين من دون جماعة التبادل

وجماعة التواصل .

ولولا التبادل بين المشاركين في الإنتاج الاقتصادي والتواصل بين المشاركين في الإنتاج المعرفي لاستحال أن يكون للعملة وللكلمة ما لهما من فاعلية. وأصل التبادل وحدة الحاجات بصورة عامة بين المتبادلين لما يسدها ثمرة لتقاسم عمل إنتاجها وأصل التواصل وحدة الدلالات بصورة عامة بين المتواصلين حول دلالاتها ثمرة لتقاسم عمل إنتاجها .

ولذلك وضعت نظرية رمز الفعل أو العملة و"فعل الرمز" أو "الكلمة" . لكن ما وراء العملة والكلمة هو هذان الإنتاجان وهما مشروطان بالنظر والعقد لمعرفة قوانين الإنتاج المادي الذي يتم تبادله بتوسط "رمز الفعل" أو "العملة" بدل المقايضة بحضور الأمر الذي يتم تبادله وبالعمل والشرع لمعرفة سنن الانتاج الرمزي الذي يتم التواصل فيه بتوسط فعل الرمز أو الكلمة بدل احضار ما يدول حوله الكلام.

وكلا الرمزين يقتضي وضع منظومة تقدير ذهني يمكن من تنظيم تسعير سد الحاجات المادية التي ينتجها تقاسم العمل بالتعاون والاختصاص مع التبادل والتعاوض بصور عامة يكون فيها قيمة عمل كل واحد ذا عبارة رمزية تجعله كليا يصلح للحصول على أي حاجة يريد سدها دون تعيين لما يملك عينيا دون أن يمد من سيأخذها منه بمقابل عيني قد لا يكون مما يحتاجه منه .

وما تؤديه العملة في التبادل تؤديه الكلمة في التواصل . وكلاهما يمكن أن يكون موضوعا للثاني . فالمتبادل يمكن أن يكون موضوع تواصل والمتواصل يمكن أن يكون موضوع تبادل .

لكن الإنسان لا يعيش في هذين العالمين الرمزيين بل إن كل منهما عالم فعلي هو علاقة مباشرة بين البدن والطبيعة قاعدة اساسية للعلاقة التي تحصل بتوسط الإنتاج الاقتصادي والتبادل وتلك هي العلاقة العمودية وعلاقة مباشرة بين الروح والتاريخ قاعدة أساسية

الإبتماء والبياج 24 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

للعلاقة التي تحصل بتوسط الانتاج الرمزي والتواصل وتلك هي العلاقة الأفقية. ويوحد العالمين الرمزيين والعالمين الفعليين دائما طلب المنشود المطاى أو ما وراء العالمين الفعليين والعالمين الرمزين أو العلاقتين العمودية والأفقية وهذا الطلب هو علة إبداع المقدرات الذهنية بنوعيها الذي تكلم عليه ابن تيمية والذي أحاول قياسه عليه .

ومثل هذه المحاولات ليست من معتاد كاريكاتور التأصيل ولا هو خاصة من معتاد كاريكاتور التحديث الذي هو لا يقل عن الأول ابتذالا ولا يحتاج إلى أدنى جهد لفهمه . كلاهما يتجاوز فكرهم محفوظات إيديولوجية لشعارات عامية. فلا يكفي الكلام على التحديث في الثاني وعلى التأصيل في الأول بما هو ميت أصلا من الشعارات والإيديولوجيا ولا يمكن أن تبعث الحياة بحقن سم الشعارات القاتل .

وأما أداة التواصل التي بت أفضلها على كتابة الكتب وجعلها بضاعة لدى دور النشر بين القراء وبين فيدعون ما بوسعي تقديمه صدقة لوجه الله لمن يحب أن يبذل جهدا للخروج من الكاريكاتورين . لكن الدافع أيضا هو الميزة التي فيها : فكل محاولة علاقة بتفرداتها

فمن كان يريد نوعا من أسلوب الإشارات والتنبيهات فسيجد ما يستجيب

لما يحب ومن كان يريد نسق المحاولة فهو يجد نوعا من الكتابة الأكاديمية المتحررة من الجهاز الثقيل للتوثيق المعتاد والذي أورد الضروري منه في المتن دون حاجة للحواشي . ولأعد الآن إلى مطلوب هذه المحاولة. فما علاقتها بما أنسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون من "تأسيس للاستئناف ببداية محررة للاجتهاد والجهاد" ؟ رمزا للنظر والعقد بالاجتهاد المتحرر من القول بالمطابقة الأبستمولوجيا وبالجهاد رمزا للعمل والشرع المتحرر من المطابقة في الأكسيولوجيا . ولأشرح الفرق بين المطابقتين .

فأما المطابقة في الأبستمولوجيا فسرها وهم الفلاسفة والمتكلمين في النظر والعقد بأن الوجود يرد إلى الإدراك لأن الأول شفاف والثاني نفاذ لكأن البصر يمكن أن يكون حديدا

الإبتماء والبياج 25 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

7 الت ل 7 حورن 7 القزالي ويلع ا ب وكان الوسيط الأعمق بينهما ابن تيمية .

ولست غافلا على أن الكلام عن ابن تيمية لا يقبله لا من كانوا يعتبرونه فقيههم حتى بعد أن زعموا أنهم سيجعلون الفلاسفة والفكر النقدي مادة في نظامهم التربوي بعد أن كانوا يعتبرونها كسرا ولا خاصة أدعياء الحداثة الذين يعتبرون فقيه الإرهاب لكأن دفاع الإنسان عن معاني الإنسانية ليس واجبا .

ولو كنت أولي أهمية لموقف الكاريكاتورين ما جعلت همي الأول بيان ما أضاعته الأمة لا عميت بصيرتها عما أبدعه هؤلاء الثلاثة وتوهموا أن المتكلمين والفلاسفة في تحاربهما حول علاقة الإيمان والعلم وأن الفقهاء

والمتصوفين في تحاربهما حول علاقة القانون والأخلاق كانوا لسخف القول بالتضاد بينهما .

وما كان ذلك يكون كذلك لو لم يكونوا قائلين بالمطابقة جهلا بكون الوجود ليس شفافا وكون العقل ليس نفاذا وكون الوعي بعدم الشفافية في الوجود وعدم النفاذ في العقل لا ينفي العلم والعمل بل بالعكس يجعلهما اجتهادا وجهادا وهو المعنى المشترك في تحقق كيان الإنسان خلال تفتح الوجدان وتحقق الكيان .

أما المطابقة في العمل والشرع فرمزه خرافة "التحسين والتقبيح العقليين" عند من يتوهم الاعتزال ممثلا للعقلانية يمثل هذه الوهم الزائف . لو كان الوجود شفافا وكان العقل نفاذا لأمكن أن نقبل هذا الوهم فندعي أن تقييمنا بالغ المطابقة ولكان دليل حمق لأنه أصل الإطلاق واساس العنف بين الفرق .

فكما أن النظر والعقد اجتهاد فالعمل والشرع جهاد وكلاهما المطلوب فيهما الجهد بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر وليس المطابقة مع حقيقة في ذاتها وقيمة في ذاتها وهما من حيث كونهما في ذاتهما لا يعلمها إلا الله وحده دون سواه إن آمنا به أو لا يعلمان إن لم نؤمن به ؛ الإيمان أو اللاأدرية.

الإسشهاء والبياج 26 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

والإيمان لا يؤدي إلى العنف بين الفرق لأنه مصحوب بصفتين : فهو مصحوب بهذا العرز القائل إنه حكم معرفي أو خلقي لا يدعي صاحبه الإطلاق بل يتواصى فيه بالحق معرفة وبالصبر عملا . ولا يفعل إلا لأنه

مؤمن ويعمل صالحا لأن هذه الصفات الأربع هي فروع الوعي بشروط الاستثناء من الخسر.

لكن لما يدعي كاريكاتور التأصيل أن الوحي أعطاه الحقيقة النهائية وينسى أنه يفرض عليه الإيمان بالغيب وعدم الزعم أن علمه محيط أو كاريكاتور التحديث لما يدعي أن عقله يحسن ويقبح مدعيا أمرين كلاهما مستحيل وهو أن القيم صفات ذاتية للأشياء ويؤسس عليها أحكامه فلكأنه رب يشرع للإنسانية.

لكن التواصي بالحق يجعل النظر والعقد ثمرة للتواصي بين الباحثين عن الحقيقة وذلك هو الاجتهاد. والتواصي بالصبر يجعل العمل والشرع ثمرة للتواصي بالصبر وذلك هو الجهاد . وكلاهما عمل جماعي يبلغ الذروة في الآية 38 من الشورى بجعل الأمر أمر الجماعة تسيره بشورى الجماعة.

ولو لم يكن النظر والعقد اجتهادا وليس علما محيطا ولو لم يكن العمل والشرع جهادا وليس عملا مطلقا لاستحال أن نفهم ذلك أولا ثم أن يكون الدين مما لا إكراه فيه ومشروطا بتبين الرشد من الغي في البداية وبالتعدد الديني شرطا للتسابق في الخيرات بداية: لكن كل هذه المعاني علوم الملة الخمسة.

ولهذه العلة تكلمت على الاستئناف . فعندما تحرر الفكرين الديني والفلسفي من الصراع حول علاقة النظر والعقد ونتحرر الفكرين الفقهي والصوفي من الصراع حول علاقة القانون والاخلاق تصبح هذه المعاني الأربعة متصالحة وهي التي تصل بين النظر والعقد وبين العمل والشرع.

وأقل الناس فهما لهذه المفهومات الاربعة -النظر والعقد والعمل

والشرع-هم من يتصورون أنفسهم فلاسفة ومتكلمون وفقهاء ومتصوفة وخاصة بين أدعياء الحداثة: فهم

الإسشهاء والبياج 27 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

يتصورون أن العقد ديني وأن الفلسفي لا عقد فيه ويتصورون الفلسفي عقلي وأن الديني فلا عقل فيه . فيقابلون بحمق بين عقل ونقل .

لا يفهمون أن الفلسفي والعلمي كلاهما يبدأ بالنقلي وينتهي إلى النقلي حتى وإن بدا عقليا . فهو يبدأ بالنقلي على الأقل عقدا في وجود الموضوع وفي قابليته للعلم وفي وجود العقل وفي أنه يعلم . وهو ينتهي إلى أن ما يقبله من نتائج بحثه يقبله لأنه يعتقد انه ما يطلبه فيه وعلامته قبول العلماء .

وإذن يمكن القول إن بداية العقل وغايته عقد أو بصورة أدق مساءلة الموجود والواجد مساءلة تشخص العلاقة بين الموضوع والذات بعد التسليم بوجودهما وتواضع العلماء على ما به يبدؤون ما إليه ينتهون . والآن لا يمكن تصور الدين نقلا بدون عقل : فما ينقل في الدين هو أجوبة عن أسئلة من نفس الجنس.

وقد يظن أن النقلي الديني غير النقلي العلمي لأن فيه الماورائيات والغيب. وأولا الدين فيه اعلام بوجود الغيب أو بحدود علم الإنسان وليس فيه علم بالغيب الذي هو محجوب حتى على الرسل فيكون النقلي في الديني قد كان مختلفا عن النقلي في الفلسفي لو كان الفاسفة تتوهم أن علمها محيط ومطابق .

لكنها لما تبين لها الرشد أدركت أن علمها ليس محيطا وأن الوجود ليس

شفافا والأهم أن ما تتساءله بداية وتنتهي إليه غاية هو بدوره ليس مقصورا على ما يقبل الدليل العقلي لأنه في أقصى حالة من الشك يبقى فرضيا وفي أقل حالة منه يسلم على أنه مما ليس منه بد للبدء وللختم في البحث .

ولا توجد فلسفة قديمة كانت أو وسيطة أو حديثة أو معاصرة أوما بعد حديثة ومعاصرة يمكن تصورها من دون ماوراء الإدراك العلمي والإدراك القيمي أو من دون ميتا ابستمولوجيا وميتا اكسيولوجيا أي إنه تتساءل عن اسس النظر وموضوع وأسس العمل وموضوعه . وهو المشترك الواحد بين الديني والفلسفي .

الإسشماء والبياج 28 أبو يعرب المرزوق

وحتى لو قلنا بالنيتشوية وبالسرديات التي ليس لها مرجعية وراءها) أي إنها دوال دون دلالة) لكانت هي بدورها من حيث دوال دون دلالة أو مبدعة لذاتها دالا ومدلولا وما بينهما من وصل هو المؤول بمعناه في سيميوتكس التثليث موضوعا له ما وراء تسأل عنه فلا

ولولا ذلك لما احتاج نيتشة لكتابه هو ذا الإنسان عن نفسه أو لوضع الإنسان الأرقى تعويضا عن الما وراء الذي ظن نفسه قد تخلص منه ' حين أنه اكتفى بقلب الترتيب: قلب الأفلاطونية فما كان نسخا صار أصلا وما كان أصلا صار نسخا في الرؤية الافلاطونية ورغم تبجحه فهو مجرد شريح من هيجل .

والفرق الوحيد هو استغناء هيجل عن مرض تضخم الذات . وكل المبالين لخرافة الذات الإنسانية المبدعة لعالمها بوصف ذلك فن مطلق لا يختلف عما سماه ابن خلدون "حب التأله" الذي مثل له بالتصوف وخاصة تصوف

الوحدة المطلقة وبالحكم المستبد الذي يتربب صاحبه وبكل ادعياء العبقرية في كل مجال .

ممسسسسسس سس م لا تتا - الفصل الخامس - امران قد يمسدان على هذا القياس الذي أحدثت بفضله مقدرات ذهنية من جنس ان

1 . الأول هو الفهم الخاطى لكلمة ميثولوجيا التي قد تظن ما يعنيه القرآن عندما يتكلم على من يعتبرونه أساطير الأولين في حين أنها في دلالتها الأساس هي جنس من قص الرؤى الوجودية عامة.

.2 الثاني هو الخلط بين الرؤية التوجيهية في القرآن والبحث عن متن للعلوم فيه بحثا حرف القرآن وأقعد العقل . فالقائلون بالإعجاز العلمي يقعون في هذا الخطأ القاتل الذي يتنافى تماما مع القرآن لأنه يخلطون بين السبابة التي تشير والمشار إليه بها . القرآن يشير إلى حيث نكتشف آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وهو يبحثون عنها في الآيات النصية . لكني في هذه المحاولة لن أهتم بهذا الأمر الثاني فقد أوليته ما يستحق من البحث في غير موضع . سأركز على الأمر الأول . فما يعنيه هنا القرآن هو مضمون هذا الأسلوب وليس الأسلوب ذاته لأنه يعني عرض الرؤى الوجودية بالقص وهو أمر يستعمله القرآن. لكن المضمون في القرآن ليس قصا إنسانيا بل هو قص إلهي يذكر بمضمون الفطرة وليس قصا إنسانيا يستعمل نفس الاسلوب القصصي لعرض الرؤى.

المضمون الذي تقاس عليه مضامين القرآن هو المقصود بأساطير الأولين لأن اسطورة باليوناني هي الحبكة القصصية التي يصنعها الإنسان ومن ثم فلا علاقة للميثولوجيا التي اعتبرتها مقدرات ذهنية أصلا للفنون قياسا على

الرياضيات التي هي مقدرات ذهنية أصلا للعلوم وهي ذات صلة بالقرآن الكريم المذكر بأصل الأصلين اعتمادا على الأسلوب القصصي الدرامي ([عرض أفعال وليس اقوال (. وما أعنيه بأصل الأصلين هو التذكير بما في الفطرة مما سميته الفلسفات الخمس:

الفصل الخامس

27 ابم م و ب ليقي القلسي ص 17 7 ارشيتاكتونيك تتفرع عنه الفلسفات الأربع الباقية أي

2 . فلسفة العالم الطبيعي

3. وفلسفة العالم التاريخي

+. وفلسفة الطاب الأبتسمولوجي

5. وفلسفة الطاب الأكسيولوجي .

وهي جمعا رؤى وليست علوما وتلك هي علة رفضي ما يسمى بالإعجاز العلمي . فالرؤى سابقة ولاحقة بالعلوم . هي سابقة بوصفها مؤسسات لأفق رؤية الإنسان لآيات الله في الآفاق وفي الانفس ولاحقة بوصفها مؤسسة لغايات وجود الإنسان فيهما ومن ثم فهي عين مضمون الفطرة كما يعرضها القرآن الكريم.

وهو يعرضها بالأسلوبين: السرد القصصي والسرد المنطقي وهما غاية لا تدرك. لكن الإنسان بفطرته يقيس عليهما فيضع رؤى عوالمية هي المقدرات الذهنية الميثولوجية والمقدرات الذهنية الرياضية. وهذه رآها ابن

تيمية وتلك قسها عليها . والاولى لا علم من دونها والثانية لا عمل من دونها . والفنون جامعة.

ومعنى الفنون جامعة هو أنها في بعدها التشكيلي تحتاج للمقدرات الذهنية الرياضية وفي بعدها الأدبي تحتاج إلى المقدرات الذهنية الميثولوجية. وهذه مقدمة على تلك بمعنى أن الرياضية هي نفسها ميثولوجية لكن شخوصها مفهومات وليست كائنات حية. الشخوص في هذه درامية والمفهومات في تلك منطقية .

وهي مقدمة:

. لأنها تتجاوز السرد المنطقي إلى السرد القصصي الذي يفتح آفاقا أوسع فيحتوي على ما يخرج من غربان المنطق الذي لا يرى إلى التلازم المنطقي في حين أن الوجود أوسع منه بدليل أن كل الاحداث التي جرت لا يمكن حسبانها ويبقى دائما اللامتوقع فيها وجودا ودورا .

«. لأن ما بين ما يمسك به منطق الضرورة وما يحدث فعلا في الوجود رغم أنه يبدو غير منطقي في السرد ليس خاليا من منطق من جنس آخر يفترضه السرد وراء السرد الإنساني ويعتبره سردا منسوبا إلى كائنات أسمى من الإنسان هو آلهة الأديان الطبيعية وإله الوحدانية.

ما يرفضه القرآن من تهمة "اساطير الاولين" مضموني بمعنى أن قائليها لا يقصدون الأسلوب السردي بل المضمون المسرود . وما أعنيه بالميثولوجيا التي أقيسها على الرياضيات من حيث كونهما مقدرات ذهنية أسلوبي وليس مضمونيا لأن الرياضيات أسلوب سردي وليس مضمونا أسطوريا .

فيكون القصد بنوعي المقدرات الذهنية هو أسلوب السرد الميثولوجي دون مضمون اسطوري لكنه درامي أي متعلق بالأفعال واسلوب السرد الرياضي دون مضمون اسطوري للوازم مفهومات هي علاقات منطقية.

فتكون المقدرات الذهنية الميثولوجية مرسومة في روح الإنسان أو زمانه وتكون المقدرات الذهنية الرياضية مرسومة في بدن الإنسان أو مكانه: العرض القصصي لأسرار الوجود المعنوية الروح لأنها زمانية وموسيقية بالجوهر والعرض الرياضي لأسرار الوجود المادية البدن لأنه مكاني وتشكيلي بالجوهر. فطرة الإنسان مثلها مثل القرآن نسخة من اللوح المحفوظ وهي جوهر الإنسان ومضمونها هو ما سميته المعادلة الوجودية بقابها وطرفيها المضاعفين كليهما كما عرضتها سابقا وكما أذكر بها هنا مرة أخرى .

ويمكن القول بصورة رمزية إن الإنسان هو الكتاب الأول أو نوع الكتابة الأولى التي يمكن أن نجد فيها كل اسرار الوجود . لكنه ليس مجرد كتاب يقرؤه غيره بل هو الكتاب الذي يقرأ نفسه ويقرأ كل ما عداه . وقد أجازف فأقول إن ذلك هو السر في كونه مستخلفا وهو ما رمزت إليه آية الاستخلاف عندما تكلمت على تعليمه الأسماء كلها بمعنى أن أسماء

الإبتماء والبياج 32 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

الموجودات كلها أي قوانينها مرسومة في كيانه ومرسوم فيه السعي الدائم لمعرفتها دون إحاطة وللعمل بها دون إطلاق .

والرسول "إنما هو مذكر" بمعنى أنه يوقظ بالتربية هذه المفطورات في الإنسان. و"ليس عليهم بمسيطر" بمعنى أنه يوجه بالحكم سلوك الإنسان

بالوزع الخلقي والقانوني . وبذلك ندرك علة كون القرآن لا تتبين حقيقته في نصه الذي يؤدي وظيفة الإشارة المذكرة بل في ما يشير إليه أي إن حقيقته تتبين في الآيات التي ينبغي أن نطلبها من الآفاق (قوانين الطبيعة وسنن التاريخ) وفي الأنفس (النظر والعقد والعمل والشرع).

أما الأمر الثاني بعد الفهم الخاطى لكلمة ميثولوجيا والذي حاولت بيان المقصود منه لتنزيل القرآن فوق نوعي التقدير الذهني -الرياضي والفني -مع كونه فيه ما هو مثلها- عرض للحقيقة في شكل قصص تعرض رؤية عرضا دراميا وليست علما ولا عملا ولا فنا بل هو شرطها وغايتها بمعنى كونه تذكيرا بالفطرة من حيث هي أصل لأفعال الإنسان ولقيمه المرسومين في كيانه البدني والروحي.

وذلك هو معنى المعادلة الوجودية التي وضعتها والتي أريد التذكير بها . فلا يوجد انسان في العالم لا يشعر أنها عين ما رسم في كيانه حتى وإن أنكره بدليل حاجته إلى تعويضه بما يعتبره بديلا منه . وتتألف هذه المعادلة من نواة موجودة في قابها يتلازم فيها ذاتان إلهة ومربوبة هي الإنسان ومألوهة ورب هي الله.

وطبعا ليس ضروريا أن تسمى الذات الثانية الله أو الرب فهي في كل الأحوال الذات التي تشعر ذات الإنسان بأنها فوقها أو بأنها مثالها الأعلى أو بأنها تتمنى لو كانت هي أو بأنها ما تدعيه عندما تطغى سواء بالسلطة أو بالمال أو الجاه أو بالعلم أو بالقدرة أو بالفن أو بأي شيء تشعر أنه منشودها .

فإذا التفتت الذات إلى ما قبلها وجدت العالم الطبيعي الذي تشعر أنها

حبيسة فيه وقائمة بما تستمده منه . لكنها في آن تضع ملازمها في القلب قبله بوصفه هو الذي خلقه أو نظمه

الإبتماء والبياج 33 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

سواء كان مفارقا له أو محايثا فيه . وإذا التفت إلى ما بعدها وجدت العالم التاريخي الذي تشعر أنها كذلك حبيسة فيه وقائمة به .

وتضع في آن كذلك ذاتها بالنسبة إلى العالم التاريخي موضع ملازمها بالنسبة إلى العالم الطبيعي فتعتبرها أصلا له إما مفارقة له أو محايثة فيه . فيصبح بين الذاتين المتلازمتين شبه تمائع بين إله ومألوه وبين مربوب ورب كلاهما لا يتصور ذاته إلا بهذا التلازم التنافسي : كذلك يتكلم الله على الإنسان والإنسان عن الله القرآن نفسه .

فما يشكو منه الإنسان عند كلامه على الله وخاصة في ملامسته للإلحاد أو في ما يشعره بأنه يكاد يلحد أو يلحد هو شكواه مما يعيبه على الله في نقائص خلقه مثل الشر والظلم سواء كان صادرا عن العالم الطبيعي أو عن العالم التاريخي يتوق عليه شكاوى الله من نقائص الإنسان التي يمتلى بها القرآن.

وما تجده من التلاوم بين الإله والمألوه تجد أكثر منه من التمادح بينهما : فالمؤمن شكور ومحب والله ينزل الإنسان منزلة فوق الملائكة ولذلك اجتباه واصطفاه واستخلفه واستعمره الأرض . لكن الأهم من ذلك كله جهزه ليكون قادرا على أن يكون أهلا للاستخلاف وذلك هو موضوع الفلسفات الخمس .

وما أعرضه هنا ليس من تأليفي بل هو عين مضمون التذكير . فهو يذكر بالفطرة أملا للأصول الخمسة أي بنيتها هي بنية القرآن وهي المعادلة الوجودية التي وصفت حينها هذا . ومنها تتشرع الفلسفات الأربع الجزئية لأن القرآن هو الفلسفة الكلية المؤسسة للأربعة الفرعية: القرآن هو التذكير بالفطرة التي تصل بين آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وعنها وهذه الفلسفات الشرعية هي : فلسفة الطبيعة أو الخلق وقوانينه رياضية تجريبية لعالم الضرورة وفلسفة التاريخ أو الأمر وسننه سياسية تجريبية لعالم الحرية (أي خلقية). ويصحب فلسفة الطبيعة فلسفة النظر والعقد ويصحب فلسفة التاريخ فلسفة العمل

الإستماء والبياج 34 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

والشرع. وهذه الفلسفات ليست علوما بل هي رؤى مرسومة في فطرة الإنسان بوصفها شروط قيامه وبقائه .

ولا يمكن تصورها مكتسبة اكتسابا مطلقا بنظرية اللوح الخالي من الكتابة - تابولا رازا - إذ حتى في هذه الحالة فينبغي أن يكون الإنسان مستعدا لاكتسابها والعالم مستعدا ليكون متضمنا لفرص إيصال الإنسان لاكتسابها فنعود إلى كونها مرسومة في الآفاق وفي الأنفس . والرسالة تكتفي بالتذكير بها لتؤسس:

1 . للنظر والعقد وتطبيقاته شرطا لمهمة الإنسان الأولى بوصفه مستعمرا في الأرض . 2. وللعمل والشرع وتطبيقاتهما شرطا لمهمة الإنسان الثانية بوصفه مستخلفا فيها . ولذلك فليس أسخف ممن يقول الدين مغن عن الفلسفة والقرآن محتو على كل العلوم. فهذان الفكرتان هما سر تخلف

الأمة. الدين معد إلى الفلسفة والقرآن داع إلى العلوم. فلا يمكن أن يكون مدونة علمية مغنية عن التكليف في النظر والعقد وفي العمل والشرع في حين أنه يحول دون استمداد ذلك من تفسير آيات نصوصه لما فيها من متشابه (آل عمران (7 ويوجه إلى آيات الله في الآفاق والأنفس حيث ينبغي طلب حقيقته التي تتبين فيها) فصلت .(53

ولنعرض الآن هذه الرؤى الشرعية . الرؤية الشرعية الأولى هي فلسفة الطبيعة من حيث الخلق المعتمد على المقدار الرياضي . والذي يدرك بالملاحظة التجريبية أي بالحواس وأدوات الإدراك الحسي التي يمكن للإنسان أن يصنعها بفنون رياضية تقوي فاعليتها) مثل علم المناظر للبصريات وعلم الأصوات للسمعيات خاصة) . وفيها رؤية فرعية ثانية.

وهذه الرؤية الفرعية الثانية هي فلسفة النظر والعقد . ومعنى ذلك أن رؤية الطبيعي مصحوبة برؤية نظرية المعرفة والعقد . وهو تلازم لا يمكن أن تغفل عنه البصيرة عند قراءة القرآن لأن الكلام على نظام العالم الطبيعي مصحوب دائما بالدعوة إلى ما يشبه الملاحظة العلمية لحضور هذا النظام بالحواس وبالعقل .

الإبتماء والبياج 35 أبو يعرب المرزوق

ولا يمكن أن توجد معرفة عقلية للنظام أفضل من الرياضيات والقرآن يعتبر الخلق بقدر ولا عقد فيه أفضل من الحسيات والقرآن يدعو لاستعمال الحواس في إدراك نظام السماء على الأقل . فالإنسان مهما فعل لن يجد شيئا يمكن أن يصدقه أكثر مما يصدق حواسه حتى صار الموجود عنده هو المحسوس.

ولا يهم إن كان المحسوس محسوسا بالفعل ومباشرة أو بالقوة وبصورة غير مباشرة . ولذلك فلا يوجد من يشك في هذا العالم المحسوس وقليل من يصدق بنفس اليقين وجود عالم آخر مثل الآخرة . وهذا إذن من علامات التلازم بين فلسفة الطبيعة وفلسفة النظر والعقد. وهما الفرعان الأولان من الالتفات الأول .

ها نحن قد وصلنا إلى بداية البحث في الفرعين الثانيين من الالتفات الثاني في المعادلة الوجودية بعد نواة التلازم بين الإله والمألوه التي هي قاب هذه المعادلة. فما نلتفت إليه هو فرع فلسفة التاريخ التي هي فلسفة العمل والشرع والإنسان من ورائها . ويوجد تناظر بين الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده في الخارج) الآفاق (وبين نظرية النظر والعقد ونظرية العمل والشرع في ذات الإنسان (الأنفس) . وفي الحالتين النواة (الله-الإنسان) تكون محايثة أو مفارقة.

الأستماء والبياج 36 أبو يعرب المرزوق -الفصل السادس-

الفصل السادس

نجد نفس النسبة بين التاريخ موضوعا والعمل والشرع قدرة ذاتية للتفاعل معه فعلا وانفعالا التي وجدناها بين الطبيعة موضوعا والنظر والعقد . قدرة ذاتية للتعامل معها فعلا وانفعالا وطبعا فالتعامل مع الطبيعة ضروري في التعامل مع التاريخ والعكس بالعكس لأن الإنسان طبيعي وتاريخي في آن.

ومن هنا استنتجنا أهم علاقتين تميزان الوجود الإنساني: العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والعلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ . فالعلاقة

الاولى يستمد الإنسان بفضلها مقومات وجوده العضوي من تعمير الأرض والعلاقة الثانية يستمد الإنسان بفضلها مقومات وجوده الروحي من الاستخلاف فيها .

ما أنسبه إلى ابن تيمية وابن خلدون من دور الاستئناف هو أن رؤيتيهما من خلال إعادة تأسيس الاجتهاد بنظرية النظر والعقد والجهاد بنظرية العمل والشرع هي التي ستجعل الأمة تتدارك اهمالها لما بين تعمير الأرض والاستخلاف فيها من تلازم دائم . ولا يكون ذلك من دون هذه الفلسفات التي هي رؤى وليست علوما .

ومعنى كونها رؤى وليست علوما مضاعف: فهي فتح لأفق يمكن بمقتضاها أن تصبح العلوم ممكنة . فعندما تحدد رؤية لفلسفة الطبيعة ولازمها فلسفة النظر والعقد يصبح علم الطبيعة ممكنا وتطبيقه محققا لتعمير الارض . وعندما تحدد رؤية لفلسفة التاريخ ولازمها فلسفة العمل والشرع يصبح علم التاريخ ممكنا ويصبح تطبيقه محققا للاستخلاف . وبذلك يكون الاستئناف في آن تداركا لنقائص الماضي واستكمالا لشروط المستقبل . وحينها لا يوجد علم محيط ولا عمل مطلق فلا يوثن الماضي بأن يعتبر ثابتا لا يتغير بل يصبح منفتحا على التغيير الدائم بمقتضى قانون أبعاد الزمان الخمسة التي وضعت نظريتها .

فما يظن ثابتا من احداث الماضي لا يثبت إلا بموت حيوية أحاديثه . وما أن نعيد الحيوية لأحاديثه حول أحداثه بتأويل ملتفت إلى المستقبل حتى تتفجر الينابيع من جديد فيسيل

الإبتماء والبياج 37 أبو يعرب المرزوق

نس 87 _-»--- م لاقام ل م المستقبل نحو الماضي أهليا كان أو أجنبيا .

وحينها يصبح حديث المستقبل المخطط لأحداثه ليس مجرد أماني بل استراتيجيات فعلية لن يكون حدثها دون وعود حديثها بل هي ستكون دائما مقصرة بالقياس إلى ما سيتفوق به الحدث الحديث . وبذلك ننتقل من كوننا أمة أقوال إلى كوننا أمة أفعال والمعلوم أن الفرق بينهما علة المقت الإلهي الأشد .

وحينها يكون الحاضر مرجلا يغلي فيه حدث الماضي الذي أحياه حديثه وحديث المستقبل الذي سيحييه حدثه فتكون الأمة قد استعادت عنفوانها وهو ما أقصده بالاستئناف. لكن ذلك مشروط بأن يكون النظر والعقد قد أصبحا اجتهاديين والعمل والشرع جهاديين فنتخلص من وهم الإحاطة في المعرفة والإرادة.

والآن إذا عدت إلى علوم الملة الخمسة: التفسير أصلا للفروع الأربعة أي الاثنين المتعلقين بالنظر والعقد (الكلام والفلسفة) والاثنين المتعلقين بالعمل والشرع) الفقه والتصوف) فماذا أجد؟ تفريغ لا يمكن من تعمير الأرض ولا من الاستخلاف فيها: طلب السلطة على الإنسان وليس طلب شروط تحريره من سلطان الطبيعة وسلطان التاريخ عليه .

فالكلام والفلسفة لم يتجاوزا وضع الموروث اليوناني وتوظيفه في صراع جدلي حول علاقة الإيمان بالعلم دون إيمان وعلم لأن القصد ليس علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة وضمنه ما وراءها بل هم قفزوا مباشرة إلى ما ورائها دون النظر فيها بما يمكن من علاج شروط بقاء الإنسان فيها .

فليعد أي قارئ نزيه إلى علم الكلام والفلسفة في تاريخنا . هل يجد فيهما علاجا مفيدا لعلاقة الإنسان العمودية بالطبيعة علاجا يمكن من سد حاجاته التي هي غاية تعمير الارض؟

إن وجد شيئا عدا بعض الأمثلة المستمدة من التراث اليوناني والواردة كأمثلة في أعمال ارسطو فإن كلامي فيه ظلم شديد .

الإبتماء والبياج 38 أبو يعرب المرزوق -الفصل السادس-

وليكن عمل من احتكمت إليه بهذه الدعوة يسيرا ولينظر غاية ما وصل إليه الكلام والفلسفة في القرن الثاني عشر - السادس أي في قرن الأربعة الكبار: ابن رشد والسهروردي والرازي وابن عربي . فإذا تأكد من أن الغاية هي كما وصفت فلا فائدة من النظر في البداية: هم رمز هذا العقم في تعمير الأرض .

ابن رشد يعتبر النظر والعقد مطلقين أعني ما اعتبره الفارابي اكتمال العلم الذي لم يبق إلا أن يتعلم ويعلم أي فلسفة أرسطو التي هي من القرن الرابع قبل الميلاد وذلك لتوهمه أن العلم محيط ويمكن أن يكون نهائيا لقوله بالمطابقة. والسهروردي يذهب إلى أبعد بالعودة إلى أفلاطون أساطير المجوسية.

وليس بالصدفة أن يكون الأول فقيها والثاني متصوفا ما يعني أن العمل والشرع يوافق هنا النظر والعقد وكلاهما عقيم في رؤية العلاقة العمودية مع الطبيعة تعميرا للأرض وفي رؤية العلاقة الافقية مع التاريخ استخلافا فيها: إنهما رمزا جمود المدرسية الفلسفية الفقهية والمدرسية الفلسفية الصوفية.

ولنأت الآن إلى المتكلم المتفلسف (الرازي) والمتصوف المتفلسف (ابن عربي) الممثلين لجمود المدرسة الكلامية المتفلسفة والمدرسية الصوفية المتفلسفة . وهؤلاء يحاولان أن يرقعا رؤيتهما المزعومة إسلامية بخرافات العهد المتأخر من الفكر اليوناني الذي انحط وأصبح ميالا إلى الشعوذة المتعمقة.

وإذن فالفكر الكلامي والفلسفي والفقهي والصوفي تجمد لما بلغ مرحلة المدرسية التي باكتمالها المربع الذي وصفت وصلت إلى مرحلة الانسداد التام. فلم يكن بد من تجاوزه بهدم أصليه الأرسطي والافلاطوني هدما مطلقا وهو ما قام به ابن تيمية في النظر والعقد وابن خلدون في العمل والشرع. وطبيعي جدا ألا يقبل "مؤرخو" علوم الملة سواء كانوا من التأصيليين أو من التحديثيين هذه الرؤية لعلتين :

الأسشماء والبياج و3 أبو يعرب المرزوق

سس سمس ا ا ا باللفضل المتافن "

1. الأنهم يعتبرونها هدامة للتراث فيزعم التأصيلي أنها دليل تبين لوقف يتهم صاحبه بالاستشراق.

2. ولأنهم يتصورون التغير النوعي في رؤى الفكر فيزعم التحديثي أنها تبين لوقف يتهم صاحبه بالاختلاق .

فصورة هذين الرجلين شوهت إلى حد لا يعقل لأن الصفين ينطلقون بوعي أو بغير وعي من النكوص الهيجلي الماركسي أي من القول بالمطابقة في النظر والعقد وبالإطلاق في العمل والشرع.

ومن عجائب عمل ابن تيمية وابن خلدون هو أن الأول أنهى الأرسطية ويبدو وكأنه قد عاد إلى الأفلاطونية لأنه تكلم على المقدرات الذهنية بوصفها العلم الأتم لأنه كلي وبدهي ومحض . والثاني أنهى الافلاطونية ويبدو وكأنه عاد إلى الأرسطية لأنه تكلم على الإنسان مدني بالطبع أصلا لعلم العمران +

وأقول "يبدو" في الحالتين لأن المقارنات المتسرعة قد تكون دليلا على البصر لكنها في الغالب دليل على فقدان البصيرة بسبب اهمال الفرق وغالبا ما يكون الفرق لطيفا فلا تراه إلا البصيرة . فالمقدرات الذهنية التيمية ليست صورا حالة في الأشياء كالحال عند أرسطو. والمدنية بالطبع الخلدونية لا تعتمد على نموذج بنية النفس كالحال عند أفلاطون .

الأول لا يتكلم على مثل بل على مقدرات ذهنية . والثاني لا يتكلم على النفس والأسرة بل على "نحلة العيش" والأحياز الخمسة:

1. الجغرافيا الطبيعية

2. والتاريخ الثقافي.

وثمرة التفاعل بينهما تنتج الحيزين اللذين يبدعهما الإنسان ليكونا وسيطين بينه وبين الحيزين الطبيعيين المكان والزمان وهما:

-_-_-.-,_. 7 ل 77 ا الأرض وتحميها بالاستخلاف وتلك هي حرية الإنسان أو بالأحرى تحرره المتدرج .

وشتان إذن بين ابن تيمية وأرسطو من حيث الرؤية الإبستمولوجية ([نظرية المعرفة) وبين ابن خلدون وأفلاطون من حيث الرؤية الأكسيولوجية

(نظرية القيمة). توجد قطيعة جوهرية تعيد النظر في النظر والعقد) ابن تيمية) وتعيد النظر في العمل والشرع (ابن خلدون) فتتجاوز الرؤية التي كانت سائدة في الفاسفة القديمة والوسيطة قبلهما .

وإذن فهما يؤسسان لبداية جديدة تستأنف الإبداع الإنساني لعلاج العلاقتين العمودية بين الإنسان والطبيعة وما ورائها وبين الإنسان والتاريخ وما ورائه فتكون متناغمة مع المعادلة الوجودية مع التحرر من القول بالمطابقة بين ما نعلمه وما نعمله وبين الوجود في ذاته أو على ما هو عليه كما كانت تتوهم الفاسفة القديمة والوسيطة.

والتناغم معها يكون بفضل الاعتراف بمحدودية علم الإنسان واعتباره اجتهادا وعمله واعتباره جهادا ومن ثم بتاريخية العلم والعمل وبفتح المستقبل للتجديد الدائم الذي منه نظرية مجدد على رأس كل قرن . والسؤال الآن هل في هذا تهديم للتراث؟

من يقول ذلك كمن يدعي أن طبقات الأرض تهديم لها . فللتراث طبقات متراكبة هي حياة الأمم .

تاريخنا الفكري له ما قبل ابن تيمية وابن خلدون وما بعد ابن تيمية وابن خلدون . وما قبلهما دون أن يفقد قيمته لم يعد صالحا لبناء مستقبل الأمة وفكرها لأنه لم يكن مدركا لأهمية التشارط بين تعمير الأرض والاستخلاف فيها فكان "علمه" و"عمله" لا يتجاوز الأقوال إلى الأفعال إلا بتكبيل الإنسان.

كيف ذلك؟ هنا يأتي مفهوم الوساطة في التربية والوصاية في الحكم . فالنظر والعقد الذي يتوهم أصحابه أنه مطابق للوجود ومحيط به يؤسس

للوساطة الروحية من يصفون أنفسهم راسخين في العلم (انظر مناهج الأدلة) فيتجاوزون ما نهت عنه آل عمران 7 ليكونوا "كنسية" وإن لم تكن صريحة.

الإبتماء والبياج 41 أبو يعرب المرزوق

ونفس الأمر يحصل في العمل والشرع ليصبحوا وصاية ليس في التربية الآن بل في الحكم . والجمع بينهما هو أول فعل سياسي قام به المعتزلة: أن يصبح الحاكم حاكما بالحق الإلهي المتعين في الحق الطبيعي . كذلك أرادوا للمأمون أن يجمع بين السلطتين الروحية والسياسية فيكون بابا سني مثل الإمام الشيعي .

من يتصور أن الكنسية والحكم بالحق الإلهي ظاهرتان خاصتان بالدين يجهل تاريخ الفاسفة . فأفلاطون لا يتصور التربية والحكم من دون وساطة في الأولى ووصاية في الثانية رغم أنه يؤسسها على فلسفته والاصطفاء الطبيعي لا الإلهي : فالمربي والحاكم ينبغي أن

من يتصورون المأمون عقلانيا وابن حنبل ظلاميا يتجاهلون هذه الحقيقة: ابن حنبل يرفض أن يكون الحاكم وصيا في أمر الجماعة يحكمها باستبداد يدعي العقلانية) لست عليهم بمسيطر) وأن يكون المربي وسيطا يربيها في "عقلانية" تدعي العلم المطلق (إنما أنت مذكر) لأن الجماعة هي صاحبة الأمر وهي التي تحكم نفسها ولأن الفرد بفطرته لا يحتاج لوسيط بينه وبين ربه .

ومن له دراية بأن أفلاطون له كنسية الوساطة بين الإنسان وربه ووصاية بين الجماعة وأمرها ويعتبر ذلك دور الفلاسفة اصطفاء طبيعيا لمعادن البشر

يشهد أولا أمرا مناظرا في القول باصطفاء ديني عند الشيعة واليهود يجعل التربية والحكم إما لشعب مختار أو لأسرة مختارة باصطفاء إلهي.

ومن يفهم ذلك يعلم أن القرآن الذي يقول لرسوله "إنما أنت مذكر" يحرر الإنسان من الوساطة الروحية . التربية لأن الرسول يذكر الإنسان بما فيه أي فطرته ولا يعلمه بشيء ليس هو بعد فيه . ويعلم أن القرآن الذي يقول لرسوله "لست عليهم بمسيطر" يحرره من الوصاية السياسية في الحكم) الشورى (38 ١

التحريف علته بيزنطة التربية والحكم وتفريسهما مع غلبة الأولى على الدولة الأموية والثانية على الدولة العباسية . لكن في مستوى الفكر ما بين التشيع والاعتزال هو ما بين الظاهرتين في الفلسفة وفي الدين والمثال الأوضح من ذلك هو رؤية الفارابي التي تتكلم على الملة الفلسفية برائحة هذا الخليط .

الإبتماء والبياج 43 أبو يعرب المرزوق

الفصل السابع

وإذا تحرر الإنسان من الوسيط بينه وبين ربه في التربية صار الاجتهاد في النظر والعقد فرض عين وإذا تحرر من الوصي بينه وبين أمره صار الجهاد في العمل والشرع فرض عين: رؤية القرآن التي كانت ثورة ابن تيمية للقطع مع أرسطو وثورة ابن خلدون للقطع مع أفلاطون فهما عميقا لثورة الإسلام الكونية.

لكن البداية الفعلية مثل الغاية التي يمثلها ابن تيمية وابن خلدون يمثلها ابن

حنبل والأشعري . فالأول حال دون تكون البابوية الاعتزالية في النظر والعقد (مسألة خلق القرآن) والثاني حال دون البابوية في العمل والشرع (مسألة التحسين والتقبيح) . وكلتا الحيلولتين تحرير من وهمي الاعتزال .

ما هما وهما الاعتزال؟ دعوى العقلانية في النظر والعقد) المطابقة أو رد الوجود إلى الإدراك) ووهم العقلانية في العمل والشرع) التحسين والتقبيح أو رد القيم إلى صفات ذاتية في الموضوع ذاته (. والتخلص من هذين الوهمين هما بداية علاج العلاقتين العمودية مع الطبيعة والأفقية مع التاريخ.

ولأن ما حاولت بيانه من اللطائف التي لا يفهمها لا كاريكاتور التأصيل ولا كاريكاتور التحديث فإن ابن حنبل والأشعري يعتبران ظلاميين والمعتزلة عقلانيين . ولن يهم ذلك من بقي مثل القائلين به من الحداثيين الذين هم ضحايا سذج النكوص الهيجلي الماركسي للمطابقة والتحسين والتقبيح العقليين .

وهذا هو جوهر خلافي مع أدعياء العقلانية العرب الذين يتصورون المعتزلة والفلاسفة عقلانيين والمدرسة النقدية في النظر والعقد وفي العمل والشرع ظلاميين . وحتى ابن خلدون فما يعتبرونه عقلانيا إذا بمعنى المطابقة والتحسين والتقبيح فعدم فهم علته رد فكره إلى ماركس أو أوغست كونت .

وأدعياء العقلانية العرب على صنفين وكلاهما يشربان من نفس الآسن من ماء النكوص الهيجلي الماركسي اللذين عادا إلى المطابقة في النظر والعقد وإلى التحسين والتقبيح في

الإبتماء والبياج 44 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

العمل والشرع. فأما النوع الأول فهو صاحب الحداثة المزعومة. وأما النوع الثاني فهو صاحب ما بعد الحداثة المزعومة.

ولا يمكن أن يكون الأول صاحب حداثة لأن الحداثة هي ما بين ديكارت وكنط . ما بعد كنط فقد كل مقومات الفكر الحديث وعاد إلى المثالية الألمانية التي حاولت تجاوز النقد الكنطي إلى الرؤية القروسطية التي تقول بالمطابقة وبالتحسين والتقبيح العقليين وبالأفلاطونية والأرسطية المحدثتين .

ولا يمكن أن يكون صاحب ما بعد حداثة لأنها هي ما بين هذه الحداثة الناكصة وثورة نيتشه عليها . فنيتشه لم يثر على الحداثة التي بين ديكارت وكنط بل على الحداثة التي سادت في المرحلة الفاصلة بينه وبين الفكر الناتج عن نكوص هيجل وماركس تأثرا بصاحب العالم رؤية وإرادة الذي يحتقر هيجل . وهم لا يزالون ضحايا هذا النكوص وإن بغير وعي .

ولا أريد أن أسمي أحدا لأن الكثير منهم ما يزال حيا وقد يسبب ذلك حرجا. لكن من يتابع الفكر في بلاد العرب وخاصة منذ تكاثر ما يسمى بأصحاب المشاريع-كم أمقت هذه الكلمة -يعلم من أقصد بالنسبتين إلى الحداثة وما بعد الحداثة المزعومتين : الفكر عندهم من جنس استيراد ناطحات السحاب في الخليج.

هو استيراد لما لا حاجة إليه دون العمل الذي ينجزه لا بالنظر والعقد ولا بالعمل والشرع. في أمريكا خاصة وفي الغرب عامة ناطحات السحاب ضرورة أنتجها نظرهم وعقدهم في المستوى التصوري وحققها علمهم وشرعهم في المستوى الإنجازي . نحن بعنا مادة خاما واستوردنا مادة مصنعة دون شكر ولا عمل .

وعلى ذلك فاتقس المشاريع . فالحداثة أنشأها فلاسفة من جنس ديكارت ولايبنتس ولم ينشئها المتكلمون على خرافة الفاسفة بوصفها "صانعة المفاهيم" . إذا كانت المفاهيم تصنع فليس الفلاسفة هم صناعها بل العلماء الذين يمارسون ما صنعه العلماء هم أو غيرهم من مفاهيم . وذلك حتى في عصر أفلاطون وأرسطو.

الإبتماء والبياج 45 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

لمق ليمت عله ويق اي عيلاء المامطة ما يكل علج يل الوا ال ال العلم ممكنا . والدين ما بعد عمل يحدد الرؤى التي تجعل العمل يكون ممكنا . ولا يمكن تصور الدين غنيا عن عمارة الأرض وتصور الفاسفة غنية عن الاستخلاف فيها :

1. فالفاسفة لا توجد إلا كرؤية شارطة بداية ومشروطة غاية للنظر والعقد .

2. والدين لا يوجد إلا كرؤية شارطة بداية ومشروطة غاية للعمل والشرع.

وهما يلتقيان بهذا المعنى في ما يلتقي فيه النظر والعقد بالعمل والشرع توحيدا بينهما .

والشارطية والمشروطية في الحالتين هي التي تجعل الواحد المشترك بين الديني والفلسفي -على الأقل في القرآن-هي هما بين العلاقتين العمودية مع الطبيعة (تعمير الأرض لسد الحاجات المادية وشرطه النظر والعقد وتطبيقاتهما) والأفقية مع التاريخ (الاستخلاف لسد الحاجات الروحية وشرطه العمل والشرع وتطبيقاتهما (ويغلب على هذه شروط التواصل وعلى تلك شروط التبادل .

فإذا وجد نظر وعقد لا يعالج العلاقة العمودية والتبادل بين الإنسان والطبيعة شرطا لرعايته الذاتية ويدعي الانتقال مباشرة إلى ما ورائها فهو لغو وثرثرة . وإذا وجد عمل وشرع لا يعالج العلاقة الأفقية والتواصل بين الإنسان والتاريخ شرطا لحمايته الذاتية فهو لغو وثرثرة.

وعندما يكون التبادل عديم القدرة على علاج التبادل بين الإنسان والطبيعة يصبح الإنسان بسبب حاجاته عبدا لمن بيده سدها أو ناهبا وسالبا له أي مترددا بين العبودية والوحشية في غياب شروط التحرر التي هي معرفة قوانين الطبيعة وتطبيقها شرطا لسد الحاجات والتبادل السلمي بين البشر.

لكن التبادل السلمي بين البشر غير ممكن من دون التواصل بينهم وهو تواصل لا يكون سلميا من دون العلاقة الأفقية بين البشر وهي مشروطة بالتدافع بداية ثم بالنظام الرادع غاية وذلك هو مفهوم الدولة التي هي تعين العمل والشرع في كل جماعة تنمي ذاتها في الداخل وفي الخارج.

الإستماء والبياج 46 أبو يعرب المرزوق

وهو ما يقلب العلاقة فيجعل العلاقة الأفقية مقدمة على العلاقة العمودية: فمن دون نشأة الدولة التي تحقق شروط الحماية في الداخل والخارج ليكون التواصل سلميا لا يمكن تحقق شروط العلاقة الأفقية التي تمكن من معرفة قوانين الطبيعة وتطبيقها لسد الحاجات بالتبادل والتعاون والتعاوض العادل .

ولذلك فالشكل الأول للدولة سيكون الجماعة المتنقلة للغزو والنهب والسلب قبل أن تصبح الجماعة مستقرة لأنها انتقلت من استمداد حاجتها من أخذها من غيرها إلى إنتاجها بنفسها وذلك بتأسيس النظر والعقد

والعمل والشرع فتكون الدولة عندئذ سلطة فعلية على العالمين الطبيعي والتاريخي .

ولا يتم ذلك إلا بثورتين رمز إليهما القرآن: الأولى هي ثورة نوح بتعويض ما يستمد من عبودية الطبيعة بما يستمد من ثمرات النظر والعقد وثمرات العمل والشرع؛ التحرر من طاغوت الطبيعة. والثانية هي ثورة موسى بتعويض ما يستمد عبودية الإنسان بما يستمد من حريته: التحرر من طاغوت التاريخ.

شرحت في محاولة سابقة القصد بثورة نوح وبثورة موسى من خلال كلامي ما اعتبره الرسول الخاتم مشيبا له وفي أخواتها. فثورة نوح هي بدايتها وترمز إلى شرط تحرير الإنسان من سلطان الطبيعة وثورة موسى هي غايتها وترمز إلى شرط تحرير الإنسان من سلطان التاريخ (السياسة) .

وإذا قارنت الثاني بعد نوح والثاني قبل موسى وجدت المشكل عند الثاني الأول والحل عن الثاني : هو وشعيب . وإذا قارنت بين الثالث بعد نوح والثالث قبل موسى وجدت المشكلين اللذين يتضمنان عليهما بل مآلهما المعلوم: فبعدم توزيع الماء العادل (صالح) وبالمثلية الجنسية) لوط (لا حياة أصلا .

قسمة الماء (بين الأحياء) وقسمة الجنس (بين الجنسين) هما المشكلان الأوسطان في الحياة وقبلهما فساد الاقتصاد (هود) وطغيان الطبيعة (نوح) وبعدهما فساد شروط التبادل (شعيب) وطغيان السياسة (موسى) . ويبقى القطب في المعادلة ويمثله حضور إبراهيم بين ثلاثة رسل قبله وثلاثة رسل بعده.

يبدو إبراهيم وكأنه لا دور له في القصة كلها . فهو تلقى الرسل إلى لوط وتلقت زوجته بشرى . والبشرى هي بابن في مرحلة اليأس . وطبعا فالابن ليس إسماعيل ولا إسحاق بل الرسول الخاتم الذي هو إبراهيم الثاني أو مؤسس الحنيفية المحدثة: الإسلام بداية الديني والفلسفي فتحا وغايته ختما .

وهذه المشكلات لا يمكن علاجها في جماعة من بين الجماعات بل هي شاملة للإنسانية كلها : التحرر من سلطان الطبيعة الاستعبادي والتحرر من سلطان السياسة الاستعبادي يقتضي أن يكون المشكل الاقتصادي) العلاقة العمودية) والتبادل والمشكل الثقافي والتواصل) العلاقة الأفقية) لا يكون إلا عالميا .

الفصل الثامن

ولذلك فدولة الإسلام ليست خاصة بجماعة دون جماعة ولا حدود لها بل هي تشمل العالم كله والبشرية كلها . ولذلك فهي تتأسس على الأخوة البشرية وعلى المساواة بين البشر وحصر التفاضل بينهم التقوى وهم مطالبون بالتعارف معرفة ومعروفا لعلاج مهمتي الإنسان: الاستعمار والاستخلاف فيها .

ومبدأ الأخوة البشرية) النساء 1 (يضع بداية وغاية لصلة الرحم ؛ كونية وهي الصدور عن نفس واحدة وتناسب الربوبية التي هي ليست اختيارية وجزئية هي الرحم الذي نساءل به وتناسب الألوهية التي هي اختيارية. والهدف الوصول بهذه إلى تلك في الرحم العضوي وفي العبادة أو الرحم

الروحي.

ومبدأ المساواة بين البشر (الحجرات (13 لا يبنى لا على مستويي الرحم ولا على مستويي العبادة بل على خصائص أنثروبولوجية (شعوب وقبائل) للتخلص من تأثير الرحمين والعبادتين مصدرين للصراع بين البشر والاكتفاء بصفات أنثروبولوجية عامة تبنى عليها علاقة معرفية وخلقية: التعارف معرفة ومعروفا .

ومنهما يستنتج مبدأ التفاضل الوحيد عند الله؛ التقوى . والتقوى تعني احترام القانون أو الشرع. وهذا هو المبدأ الذي يمكن أن تقاد به الدولة الكونية التي حددت مشاكلها سورة هود التي اعتبرها الرسول الخاتم مع أخواتها قد شيبت رأسه . هو لم يشرح علة التشييب . وهذا ما اجتهد في طابه .

ذلك أن تحقيق هذا الهدف الكوني الذي يعتبر الأرض كلها مسجدا لم يكن في المستطاع تحقيقه من البداية ولم يكن مطلوبا منه ذلك بل كان المطلوب تحقيق عينه منه بتحديد منطق السياسة الناقلة من البداية إلى الغاية. سميت قراءتي الفلسفية: "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية .

وقد حرفت الثورتان: فثورة نوح التي تشمل كل المخلوقات تحولت إلى نظرية شعب الله المختار نفيا لكونية الوحي وهو تحريف خلص القرآن الإنسانية منه مرتين:

1. كل أمة لها رسول بلسانها وليس ذلك خاصا بآل بيت إبراهيم .

الإستماء والبياج و4 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثامن-

.2 الرسول الخاتم للبشرية كلها وليس لجماعة من آل بيت إبراهيم .

وثورة موسى حرفت فمن دين للبشرية يحررها من الطاغوت السياسي إلى بديل منه هو دين العجل لاستعباد كل البشر ببعدي العجل ؛ معدنه أو المال وخواره أو الإيديولوجيا العنصرية وهما يجتمعان في الصهيونية والمسيحية الصهيونية والصفوية وكل من يعتقد في شعب مختار أو أسرة مختارة تكون وسيطة ووصية .

نزول القرآن كان نقطة فاصلة في تاريخ الإنسانية والعالم: فما قبله لم يكن لمفهوم وحدة الإنسانية وجود فضلا عن المعنى . ويكفي مثالا تصنيف أرسطو للجماعات تصنيفا حصرها في ثلاثة؛ الأسرة والقرية والمدينة بمعنى الدولة أي جملة القرى التي تنتسب إلى جماعة "قومية" . لا إشارة إلى ما فوق ذلك من الجماعات.

وحتى إذا كانت في الوجود العيني إمبراطوريات فهي مجموعة من هذه المجموعات الثلاثة وليست مجموعة واحدة إلا كمستعمرات وليس كأمة واحدة ذات أساس كوني من جنس البذرة الأولى بل دستور الرسول مجتمعة حول الحماية والرعاية دون شرط وحدة عرقية

لكنك تجد لأول مرة إضافة مجموعة كونية في أعمال الفارابي الذي وضع تصنيفا أضاف إليها الإنسانية مجموعة شاملة فوق المجموعات الأرسطية وحتى الإمبراطورية. وطبعا هذه المجموعة ليس لها دولة واحدة ولا قومية واحدة ولا أمة واحدة بل هي الإنسانية ككل ذات نفس المعنى لمفهوم الإنسان .

وهذا المفهوم لا يكفي فيه التعريف الفلسفي -حيوان عاقل -لأن ذلك أيضا موجود منذ أرسطو لكنه مفهوم في التاريخ الطبيعي وليس في التاريخ الحضاري بمعنى أنه من جنس ما يذكره تصنيف الأجناس والأنواع الحيوانية وليس في تصنيف الإنسان من حيث كونه ذا وحدة تاريخية من الحضاري وليس الحيواني.

وهذا الهدف العولمي لم يكتمل إلا من خلال التزاحم والتمانع بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية طيلة القرون الوسطى إلى أن خسرت الأمة الإسلامية المعركة نهائيا بسبب بقائها

الإستجاء والبياج 50 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثامن-

كقوة مادية دون شروطها المتعلقين بتحقيق الثورتين : 1 -ثورة نوح 2-وثورة موسى . وهما ثورتان قرآنيتان كما تبين "هود" .

تحريف النظر والعقد حال أفشل العلاقة العمودية لفشل علوم الملة في النظر والعقد في معرفة قوانين الطبيعة واستعمالها لتعمير الأرض فبقيت خاضعة لاستبداد الطبيعة وتحريف العمل والشرع أفشل العلاقة الأفقية لفشل أعمال الملة في العمل والشرع في معرفة سنن التاريخ واستعمالها للاستخلاف فيها .

والفشلان حالا دون الثورة الثانية أعني التحرر من استبداد السياسة فضلا عن عدم التحرر من استبداد الطبيعة فكان أن أتم العولمة الغرب . لكنها لم تكن عولمة بمفهوم الأخوة والمساواة المشروطة بالتعارف معرفة ومعروفا بل بالتنافع الذي نحن الآن في غايته لأن الإنسانية بدأت تدرك أدواءها .

ولا دواء لهذه الأدواء إلا الرؤية القرآنية المؤسسة على الأخوة البشرية) النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات (13 فتكون الإنسانية حينها وبعد أكثر من 14 قرنا قد فهمت رؤية القرآن الكونية بل الفلسفات الخمس التي شرحت في هذه المحاولة وأصلها المعادلة الوجودية التي بينت.

هذه المعادلة هي في آن بنية القرآن وبنية الإنسان وبنية العالم نفسه ولكن من منظور ما يذكره القرآن للإنسان مما فطره الله عليه في كيانه أولا وفي شروط بقائه ثانيا وتلك هي نظرية الأحياز: كيان الإنسان (بدنه وما يخزنه من الثروة شرط قيامه المادي وروحه وما تخزنه من التراث شرط قيامه الروحي) وفي محيطه الطبيعي) الجغرافيا والثروة) والتاريخي (الثقافة والتراث) بوصفها شروط سد حاجاته المادية والروحية باجتهاده وجهاده .

ويمكن القول إن مشكل العرب خاصة والمسلمين عامة مع القرآن دستور الإسلام وكيان الأمة الروحي مجانس لمشكلهم مع دار الإسلام كيان الأمة المادي . فقد عاشوا أربعة عشر

الإبتماء والبياج 51 أبو يعرب المرزوق -الفصل الثامن-

قرنا ولم يعالجوا العلاقة العمودية أو ثروة الأمة المادية التي هي تحتوي عليها دار الإسلام حتى تقدم غيرنا واكتشفها واكتشف ما يحوجه إليها .

ويبدو أن سلوك المسلمين كان نفسه مع العلاقة الأفقية بالقرآن أو تراث روح الإسلام التي ما تزال محجوبة عنهم . ونفس الشيء لم يعالجوا العلاقة بالقرآن أو تراث الأمة الروحي . وآمل ألا ننتظر غيرنا حتى يكتشفها بدلا منا . وعلى كل فذلك ما أحاول البحث عنه انطلاقا من مقدمات فكرية وضعها ابن تيمية لتأسيس فلسفة النظر والعقد وابن خلدون لتأسيس فلسفة

العمل والشرع وكلاهما انطلق من رؤية القرآن:

1. فإهمال النظر والعقد لمعرفة قوانين الطبيعة وتطبيقها في علاج العلاقة العمودية (بين البشر والطبيعة) يساوي إهمال المهمة الأولى التي هي تعمير الأرض كما حددتها رؤية القرآن للآفاق الطبيعية في الأعيان والأنفس .

2. وإهمال العمل والشرع للعمل بسنن التاريخ وتطبيقها في علاج العلاقة الأفقية (بين البشر) يساوي إهمال المهمة الثانية التي هي الاستخلاف فيها كما حددته رؤية القرآن للآفاق التاريخية وفي الأعيان وفي الأنفس .

تحريف علوم الملة الخمسة -التفسير أصلا للكلام والفلسفة اللذين حرفا العلاقة بين الإيمان بصراعهما الدال على الجهل برؤية القرآن الإبستمولوجية وأصلا للفقه والتصوف اللذين حرفا العلاقة بين القانون والأخلاق بصراعهما الدال على الجهل برؤية القرآن الأكسيولوجية: فكانت لغوا للمهمتين .

ولأنها كانت لغوا دون ثمرة بقيت الأمة خاضعة للاستعباد الطبيعي في سد حاجاتها لأنها لم تحقق شروط استعمار الأرض - لم تفهم ثورة نوح التي أمره الله بها- وبقيت خاضعة للاستعباد السياسي في حماية ذاتها لأنها لم تحقق شروط الاستخلاف فيها -لم تفهم ثورة موسى التي أمره الله بها ؛ ثورة الإسلام تجمع بين الثورتين .

ولذلك فهذان الرسولان هما أكثر حضورا في القرآن حتى من الرسول الخاتم الذي لم يذكر فيه بالاسم إلا خمس مرات أربعة بمحمد والخامسة بأحمد . ولا شك أن كل إشارة

الإستماء والبياج 52 أبو يعرب المرزوق

لأي رسول يكون الخاتم متضمنا فيها إما بوصفه مذكرا بوحدة الديني والفلسفي) الحقيقة) أو بوصفه عارضا لأوجه التحرير التي تصلحها الرسالة الخاتمة المذكرة بالرسالة الفاتحة من حيث هي الفطرة المرسومة في كيان الإنسان البدني والروحي.

انطلاقي من ابن تيمية وابن خلدون علته ما وجدته في عملهما من محاولة لاكتشاف شروط التحرر مما حصل في علوم الملة وأعمالها من تجريف:

1. دور ابن تيمية هو النقد الإبستمولوجي) ابن تيمية).

2. دور ابن خلدون النقد الأكسيولوجي) ابن خلدون (.

وكلاهما ركز على الفلسفات الخمس التي حاولت بيان الرؤية التي تؤسسها في القرآن وفي نقدهم لعلوم الملة التي انحرفت فلم تستفد منها وذلك ما حاولت بيانه بتكوينية تتجاوز علوم الملة والله أعلم . وبهما يمكن أن يصبح بوسع الأمة أن تستأنف دورها في التاريخ الكوني .

الفصل التاسع

ولنستأنف الكلام من رأس في مسألة قياس الميثولوجيا في مجال المقدرات الذهنية "الأدبية" على المقدرات الذهنية الرياضية التي تكلم عليها ابن تيمية وعلة اعتباره إياها الوحيدة التي يمكن للعقل أن يعلم فيها الكلي علما يقينيا برهانيا بدهيا محضا مع نفي ذلك على أي علم من علوم الموجود الخارجي .

قياسي ليس بهدف إثبات الظاهرة فهي عندي غنية عن ذلك بل في التعبير الفني الذي أقيسه هو بدوره على التعبير الأبستمولوجي الذي قام به ابن تيمية إذ ميز بين العلم الكلي والبرهاني المحض والعام الذي لا يمكن أن يكون كليا ولا برهانيا ولا محضا . فهل يمكن أن أقول ذلك على الفنون بمعايير تناظرها؟

لكن كتبت "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" كنت أبحث عن مثل هذه المعايير في محاولة مني لإنجاز وعد لم يتمكن ابن سينا الذي وعد به في شرح كتاب الشعر لأرسطو ولم ينجزه ربما بسبب قصر عمره . المهم أني حاولت ذلك واعتبرت القرآن الغاية الممتنعة على الإبداع الإنساني دون مزيد توضيح .

وقد آن أوان التوضيح . فأولا من الصفات التقييمية التي قدمها ابن تيمية في كلامه على علم المقدرات الذهنية التي من الطبيعة الرياضية يمكن أن أقبل دون حاجة للشرح صفة الكلية بمعنى أن تطبيق هذه الصفة على الفنون هو ما كان يطلبه ابن سينا لأنه أراد شعرا كليا لا هو عربي ولا هو يوناني .

فلكأنه يبحث عن شعر يكون ذا خصائص تجعله شعرا كونيا متحررا مما يضفيه عليه الخصوصي في حضارة معينة ولغة معينة . وإذا كان الشعر يستعمل دائما أداتين شكليتين في إضفاء الشعرية وكان مقاله مضمونيا متعلقا بالكلي الجمالي فإنه رهن رسم الشكل ونغم الصوت: إذن التقدير الذهني الرياضي .

الإبتماء والبياج 54 أبو يعرب المرزوق

فيكون التقدير الذهني الأدبي فنا لسانيا يترجم فنيا تشكيليا للرسم في المكان وللنغم في الزمان وهو ما ثم مستوى أعلى من مستوى التقدير الذهني الرياضي المشكل للمكان وللزمان والمتجسد في الأفعال لشخوص هي المقدرات الذهنية التي يكون منطقها درامي بدلا من منطقها المفهومي في الرياضيات.

بعبارة أخرى: خذ مقدرات ذهنية رياضية وعوض المفهومات الواردة فيها وهي غالبا تعريفا يرمز إليها برموز من جنس العلامات التي تسمي التعريف والعلامات التي تسمي قوانين العلاقات بينها ثم عوضها بشخوص واعتبر تعريفاتها تعريفات لأفعالها وانفعالاتها ووضع لها قوانين متحررة من منطق الضرورة وذلك هو الفن عامة والأدب الأتم خاصة.

وحينها يمكن التمييز بين الأدب الذي يعبر عن المنشود الكوني وهو ما لا يوجد له مثيل في الوجود الحسي الإضافي إلى المدارك الحسية الفردية والأدب الذي يعبر عن أحوال نفس فردية منشودها من جنس الحرمان بالقياس إلى هذا الوجود المباشر من جنس أحلام الجائع بالمأكولات مثلا وليس من جنس الجوع الوجودي لما يتعالى عن الإخلاد إلى الأرض . ونختم هذا الفصل بشرح الفرق بين نوعي الحرمان.

وبذلك فما يبدو في الميثولوجيا -رياضيات الفنون وأصلها جميعا -ما يبدو فيها من غير المعقول لأنها لا يعترف بما تجري به قوانين الطبيعة والتاريخ أو ما نسميه الواقع ليس خيالا بل هو إبداع لعالم من جنس آخر منطقه غير منطق عالمنا المحسوس ولا العلمي . في اللاإقليدي إلى الإقليدي.

إذا أقول "ليس خياليا"؟ لأني لا أصف الفضاء اللاإقليدي بالخيالي مقارنة

بالفضاء اللاإقليدي إلا إذا اعتبرت الإقليدي هو الحقيقة الوحيدة وما عداه من الفضاءات من وهم الإنسان . لكني لا أجوهر أيا من الفضاءات الممكنة ومن ثم فلا أعتبر الفضاء الإقليدي إلا أحد هذه الفضاءات الممكنة مثله مثل الفضاءات الأخرى التي تبدعها الرياضيات اللاإقليدية والفن يبدع عوالم كلها من الممكن لأن عالمنا المحسوس واحد منها.

الإبتماء والبياج 55 أبو يعرب المرزوق -الفصل التاسع-

وما قلت إن القرآن يجمع بين التقدير الرياضي والتقدير الميثولوجي بهذا المعنى فقصدي أنه يمكننا من التخلص من وحدانية العالم لأن الوحدانية لله وحده ويبين لنا أنه توجد عوالم ذات نظام رياضي يعلم بالمقدرات الذهنية الرياضية مع التجربة وعوالم ذات نظام أسمى من الرياضي الآخرة أحدها.

والآخرة التي هي عالم ممكن مثلها مثل الدنيا هي عالم ممكن والدنيا متعددة والآخرة متعددة وهذه مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر لكن خواطرها على بال البشر لا متناهية. فلكل نفس لها خواطر حولها كل بحسب قدرته التي يمكن اعتبار كتاب التوهم للمحاسبي أحد أمثلتها الكبرى : إذ يصبح الإنسان له قدرة "كن" لكل ما يطاب

إذا فهمنا هذا الأمر صار الإنسان وكأنه سمكة تسبح في محيطات لا متناهية بعضها خاضعة لمنطق الضرورة المنطقية الذي تعتمد عليه التقديرات الرياضية وهو متعدد وبعضها يتحرر منه وتعتمد عليه التقديرات الميثولوجية وهو أيضا متعدد . والقرآن يضعنا أمام النوعين بصورة لا يضاهيها إبداع إنساني ..

وقد ضربت مثال التوهم للمحاسبي ؛ فهذا ميثولوجيا مستمدة من محاولة لتصور ما يمكن من رسم لوحة من عالم يكون الإنسان بعد البعث قادرا على "فاعلية" كن . كل ما يريده يتحقق . واعتمادا على هذه المصادرات يبني عالم التوهم في الحياة الأخرى . وهو أرقى أشكال الأدب الكوني إذ لا يخلو منه وجدان.

التقدير الذهني رياضيا كان أو ميثولوجيا هو حب التأله أو إرادة الخلق بـ"كن".

كل إنسان له قدر من ذلك . ولا أحد مهما كان عديم الطموح لا يعيش هذا الاشرئباب الدائم نحو القرين به قاب المعادلة الوجودية الذي وضعناه علاقة مباشرة بين الإنسان وربه وقبله الطبيعة وما بعدها وبعده التاريخ وبعده.

ومن هذا النوع من الفن أفلام العالم الخيالي التي هي غير الخيال العلمي إذ كل ممارسات البشر أيا كان نوعها فيها شيء من الخيال. وليس العالم الخيالي منه لأنه من جنس

الإبتماء والبياج 56 أبو يعرب المرزوق

الميثولوجيا لأنه لا يعتمد لا على نظام القوانين الضرورية ولا على التطبيق التكنولوجي حتى قليل الاحتمال بمقتضى النظرية.

هو إذن من جنس قصص ألف ليلة وليلة حيث لا تنطبق مقتضيات المكان ولا مقتضيات الزمان الطبيعي والرجع الزماني مثلا فيه ممكن . وهذا يعني أن الأمر يتعلق بعالم مختلف عن العالم الطبيعي والتاريخي المعتاد . وهي

فنون بمنطق العوالم المتعددة أو العوالم ذات أنظمة مختلفة تجدده مجريات أحداثها.

والتقدير الذهني فيها هو طبعا إبداع هذه العوالم التي تعوض فيها الشخوص والأفعال المفهومات والعلاقات في الإبداع الرياضي مع فارق خضوع هذه لمنطق العلاقات الثابتة والمضطرة خضوع تلك لمنطق الأفعال غير الثابتة وغير المضطرة لكأن فيها ما يخبئ عنه الأولى من دور الصدفة واللامعقول .

وفي الحقيقة فحتى عالمنا الذي نتصوره محكوم بالضرورة والقوانين العامة فهو مليء بالصدفة واللامعقول في أحداثه وخاصة التاريخي منها وخاصة إذا تعلق الأمر بوزنها وما يشبه التلازم بين صدفة وكأنها ناتجة عن تواطؤ قصدي ليد خفية. وسأضرب مثالين من أحداث نعيشها الآن.

نحن نعتبر دائما ما يجري هذا المجرى خاضعا للضرورة والنظام وننسب ما غاب عنا في رؤيته جهلنا بالعوامل المؤثرة بمعنى أنه قابل للتفسير المعقول بما نقص في معلوماتنا التي لو حصلنا عليها في الإبان لكان ما يحدث معلوما بمنطق الضرورة. لكن يعسر أن نجد منطقا يشرح لنا "وزن" حادثة خاشقجي مثلا .

ولا قبلها الصدف المتراكمة التي أنقذت أردوغان في الانقلاب وتدخل تلك السيدة التي مكنته من استعمال هاتفها فينزل المواطنون ليفشلوا الانقلاب وكان يمكن أن يقتل قبل أن يصل إلى محل آمن يمكنه منه أن يقود مع رجاله المقاومة لبلوغ مرحلة الأمان والكثير من أحداث التاريخ هي من هذا الجنس .

ومهما حاولنا أن نشرح ذلك إما بإهمال أحد الأطراف في الأحداث أو بنظرية المؤامرة واليد الخفية وهما شيء حقيقي لا شك فيه مع ذلك فإن الكثير من الأحداث لا تقبل أوزان العناصر المؤثرة فيها محليا وظرفيا ومؤقتا وغير معقولة أن تفسر إلا بكون ما تعدده نسبة المعلوم إلى اللامعلوم من المؤثرات.

وهذه النسبة هي نسبة المتناهي دائما إلى اللامتناهي دائما . فالمؤثرات لا متناهية والمعلوم منها متناه . وما يجعلنا نغفل عن ذلك هو تمييزنا بين المؤثرات التي نعتبرها جديرة بالاعتبار والمؤثرات التي نعتبرها لا تستحق الاعتبار. فالمهاجم في الحرب قد يخسر المباغتة فيخسر

والمباغتة قد تضيعها مباغتة مضادة حصلت بالصدفة أي إن المهجوم عليه ليس هو الذي أعدها بل حصلت من دون قصد ممن أحدثها .

ودور الصدفة رغم اهتمام أرسطو به فإنه أخرجه من نسقه وكل العلوم تخرجه لأنه غير قابل للحصر وهو ما ينسبه أرسطو للعرض العام تمييزا للمعلوم من الأعراض أي الذاتية.

لكن كل هذا أمثلة من عالمنا الطبيعي والتاريخي وهو مقدور عليه . لكن ما يهم المقدرات الذهنية التي هي موضوعي قياسا على المقدرات الرياضية التي هي موضوع ابن تيمية هي المقدرات التي تتعلق بعوالم لا متناهية ولا تقاس على عالمنا أو هي بلغة القرآن مما "ليس كمثلها شيء". والفنون تتشوف إلى هذا الذي ليس كمثله شيء في الموجود لأنه غاية المنشود الذي يعتبر مثال الموجود الأعلى.

وبهذا المعنى فهو المقابل التام لما يسميه نوعها المنحط فنونا واقعية بمعنى

الفنون التي تحاكي أحوال النفس وارتساماتها عن الموجود . وغالبا ما تكون هذه الفنون تعبيرا عن التعويض الناتج عن الحرمان .

وقد ظن الكثير أن الأديان هي من هذا الجنس وهي خرافة صارت "فلسفة" عند فيورباخ: وكل حداثيي العرب المزعومين بوعي أو بغير وعي فيورباخيون في رؤاهم الوجودية وموقفهم من الدين عامة ولكن من الإسلام خاصة.

الإبتماء والبياج 58 أبو يعرب المرزوق -الفصل التاسع-

وحتى لو قبلنا أن الحرمان يمكن أن يكون محركا يتجاوز الموجود فالقياس على ما في الوجود يجانس هذا الفهم غير حقيقي . ذلك أن ما يحرم منه المرء يكون إضافيا إليه وإلى ما يسد الحاجة التي حرم منها . ومعنى ذلك أن الحرمان لا يتعلق بمعدوم بل بموجود في ذاته ومستجيب لحاجة موجودة في ذات المحروم فلا يكون الوعي بالحرمان وعيا بفقدان موجود على نحوين من الموجود.

1. موجود في وعي المحروم تشوفا لسد حاجة فعلية مثل الغذاء أو الجنس أو ما يتعلق بزين المائدة أو بمن السرير.

2. وموجودية العالم الطبيعي بوصفه ما يسد تلك الحاجة سواء كانت غذاء أو جنسا أو فنا يزين المائدة أو فنا يزين السرير.

ومن ثم فاعتبار الحرمان من شيء بالمعنى الفيورباخي قياس خاطئ وهو ما يعني أن الوعي بالحرمان الميتافيزيقي إذا سلمنا بأن الوعي بما بعد الوجود الطبيعي والتاريخي وعي بالحرمان لا يفيد أن ما هذا الوعي عدم بل يفيد

بأنه يوجد وجود أسمى فعلي يسد هذه الحاجة فيكون في نسبة الوعي بالجوع المادي سواء للأكل أو للجنس أو لفنيهما المكملين لما يحتويان عليه من اللذة الذوقية التي هي في هذه الحالة روحية وهي أسمى من الغذائية

وإذن فالمنشود وراء الموجود على نوعين؛ إضافي مثل الذي يشعر به الجائع غذائيا أو جنسيا ومطلق مثل الذي يشعر به الإنسان من حيث هو إنسان في ما يشوب الفناء والمحدودية في مقومات وجوده إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده . وطبعا فيمكن للمرء أن يدعي أنه لم يشعر في حياته بالمنشود الأول لأنه ولد غنيا مثلا . لكن كل من يدعي أنه لم يشعر بالمنشود الثاني فهو إما كاذب أو لم يصل بعد لمستوى الإنسانية لأنه ما يزال مائلا إلى الأرض غارقا في لهث الكلاب ككل أدعياء الحداثة والعقلانية من نخب العرب.

ولا بد هنا من إشارة لأمر طالما كنت أستغرب منه: لما كنت أقرأ القرآن كنت أعجب من أمر محير . فكان الدين وضع لخدمة الدنيا وليس العكس . لكني بفضل هذه العلاقة بين

الإستماء والبياج و5 أبو يعرب المرزوق

نوعي التقدير الذهني وجدت ما يطمئنني لهذه العلاقة: إذا كان الدين تذكيرا بشيء قائم في كيان الإنسان فإن الأمر لم يعد علاقة بين دين ودنيا بل بين مثال وممثل . فالدين من حيث هو وعي بهذا الشوق الوجودي للكمال يتحول إلى مثال أعلى يحث المؤمن به إلى السمو بحياته الدنيا إلى ما تعده حياته الأخرى من مثل عليا يحاول أن يعيش بما يقرب منها قدر

المستطاع.

فيكون الدين بذلك مذكرا للإنسان بما فيه من قدرة على تحرير ذاته من الإخلاد إلى الأرض والارتفاع إلى مستوى الإنسانية الجديرة بالاستخلاف خلال تجربة تعمير الأرض بقيمه . وفي القرآن يكون الهدف تحرير الإنسان مما يحول دون الأخوة البشرية) النساء (1 ودون علاماتها المتمثلة في المساواة بين البشر وتحقيق التعارف بمعنى المعرفة) النظر والعقد) والمعروف) العمل والشرع) فلا يبقى تفاضل بين البشر عند الله إلا بالتقوى) الحجرات .(13

الأنتماء والبياج 0 أبو يعرب المرزوق

صلت الآن إلى الغاية من المحاولة لأجيب عن سؤال يمكن أن نعتبر أول من طرحه وإن لم يصغه بالطريقة التي نتبعها هنا هو سؤال ابن خلدون في المقدمة بابها الأول الذي يشمل كل المقدمة كما أسلفت بمعنى أنه ينطبق على العمرانين البدوي والحضري ويحدد العلاقة بين النظر والعقد والعمل والشرع في آن.

والسؤال جاء عند ابن خلدون في شكل جواب بديهي لكأنه لم يعتبر ذلك أمرا بحاجة

إلى سؤال وهو:

لماذا احتاج إلى الكلام في البحث عن معرفة الغيب في باب التأسي كلازم للحديث عن الجغرافيا الطبيعة والمناخ؟

لماذا من شروط حصول موضوع علمه من حيز رمزي يتعلق بالغيب مع

الحيز المادي الطبيعي؟

فقد خصص ابن خلدون المقدمة السادسة والأخيرة إلى مسألة إدراك الغيب بمعنيين: فهم الوجود وخاصة توقع المستقبل مع تقديم هذا المعنى على ذاك . لكن كلامه على إدراك الغيب ومحاولة تفسيره بنظرية النفس لا يخفي أنه أن يجمع بين ما في النفس من تجهيز وما في العالم من حاجة للمقام فيه .

وذكر جنسين من إدراك الغيب لكل منهما عدة أنواع:

1. فالجنس الأول يمكن اعتباره "فطريا" أي غير ناتج عن تعلم ومنه الرؤيا والكهانة والنبوة.

2. والجنس الثاني مكتسب بالرياضة مثل الكشف الصوفي الذي يقتضي رياضة أو بأبما يشبه العلم" كالتنجيم والزيارات والجشر و"علم" الحروف وكل الدجل الذي يزعم إدراكا للغيب وحتى السحر. والمقصود بالغيب هنا أمران ثانيهما هو الغالب:

الفصل العاشر

© فهم العالم وما يجري فيه وتنظيم الحياة بمقتضاه بمنطق الضرورة الذي ليس كافيا وإلا لكان الخوف من المستقبل مستحيل التصور.

* وتوقع المستقبل بوصفه مصدر الخوف من العالم الطبيعي والإنساني والخوف من عدم تحصيل ما يسد الحاجة المادية والروحية شرطين للبقاء .

وهذا هو المكون الثاني بعد المكون الطبيعي أي الجغرافيا والبدن وهو

طبيعي عضوي . هنا نجد الشكل الأول من الثقافة والفكر وهو تاريخي رمزي (دون نفي أن يكون الرمزي هو بدوره من وظائف العضوي والبدني (. ولا يمكن أن يتم الوصل بين هذين الحيزين الطبيعي والثقافي من دون وصل بينهما فيه الوصل .

فيمكن أن نعتبر التعامل مع المقوم الطبيعي مصدرا أولا لاكتشاف الانتظام الذي قد يتحول إلى البحث عن النظام ومن ثم عن القوانين ويمثله الجنس الثاني من إدراك الغيب الصناعي وأن نعتبر التعامل مع المقوم الرمزي مصدرا ثانيا لاكتشاف ما يظن مؤسسا للإدراك نفسه سواء كان موضوعه النظام أو غيره.

ولا يمكن أن يكون النوع المتعلق بإدراك الغيب "الصناعي" منطلقا إلا من نوعي ظهور النظام في مجرى العالم في بدايات البشرية إلا كما هو دائما أي من بنية المكان وبنية الزمان وما يجري فيهما من أحداث تنسب إلى قوى سواء كانت من جنس الإنسان أو من جنس آخر حيا كان أو جامدا وكلها مفروضات .

هذه المفروضات هي إما على محمل التقدير الذهني أو على محمل المرور مباشرة إلى اعتبارها حقيقة الوجود الخارجي المتمكن والمتزامن من أحداثه وتأثيراته . ويمكن اعتبار ذلك بداية الفلك ومنه التنجيم الذي هو وصل بين بعض خصائص الأفلاك وعلاقاتها وبين بعض أحوال الإنسان فردا كان أو جماعة.

فيكون الشكل الأول من دعوى "الاطلاع على الغيب" مبنيا على تقدير ذهني أولي صله تعميم متسرع لتجارب غير ممحصة علميا . ومن ثم

فالتقدير الذهني بالمعنى الرياضي بدأ

الإسشماء والبياج 0 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

وكأنه فيزياء نظرية وقد نعتبر رياضيات اقليدس التي هي جمع منسق لمكتشفات سابقة عليه هي بنحو ما فيزياء نظرية شبه مطابقة لعلمنا .

ولست أعني أن رياضيات اقليدس استقرائية بل هي استنتاجية بل وأكثر من ذلك هي أكسيومية لكنها مع ذلك كان أصحابها يعتقدون أنها الوحيدة الممكنة حتى وإن كان أرسطو كما بينت في بحثي عن منزلة الرياضيات في علمه قد توقع أنه يمكن أن نغير الرياضيات إذا غيرنا تعريف المستقيم والمثلث والتوازي.

التقدير الذهني الرياضي التام هو الذي يتصور صاحبه أنه يمكن أن "يخلق" عوالم لا متناهية بمجرد أن يغير الحدود الدنيا التي يتألف منها هذه العوالم والقوانين التي تصل هذه الحدود بعضها بالبعض في نظامها لتكون لحمة العالم وسداه: ولهذا تكلمت على السرد المنطقي في التقدير الذهني الرياضي .

والمعلوم أن ابن خلدون خصص عدة فصول في الباب السادس من المقدمة لإبطال ما يسميه بالعلوم الزائفة رغم أنها من حيث الشكل فيها ما يشبه التقدير الذهني . وهو طبعا لا ينفي أن فيها التناسق الشكلي لكنه يعيب عليها الإيهام بأنها علم للوجود الخارجي . وضمنها وضع الفلاسفة بمعنى الميتافيزيقا .

فتكون الرياضيات التي استثناها من هذه التقديرات التي اعتبرها علوما زائفة

له جنس إدراك الغيب الصناعي في نسبة الوحي إلى أنواع الإدراك التي تدعيه في جنس إدراك الغيب الفطري مثل الكهانة وتعبير الأحلام فنكون أمام نوعين من إدراك عوالم أخرى غير العالم الطبيعي المحسوس.

لكن السرد المنطقي متأخر بالقياس إلى السرد القصصي وأقل شمولا. فهذا يبقى دائما رهن محددي الموجود المضطر وما يناظر إطاري الامتداد والمدة حتى وإن كان المكان والزمان فيه ليسا بالضرورة من جنس زمان عالمنا ومكانه . لكن السرد القصصي يتجاوزهما ويتحرر من إطار الامتداد والمدة.

الإنتهاء والبياج 68 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

وللتيسير سأقول إن التقدير الرياضي الذي يعتمد على السرد المنطقي في النظام المضطر يناظره التقدير الميثولوجي الذي يعتمد على السرد القصصي الحر. والحرية هنا لا تعني اللانظام بل تعدد الأنظمة المتشابكة في عالم شبه متحرر من مقتضيات المكان والزمان كما هما في عالمنا الطبيعي .

وكنت قد بينت بعد أنه حتى في عالمنا يختلف زمان التاريخ عن زمان الطبيعة إذ بينت أنه مخمس الأبعاد وليس مثلثها . فالماضي له بعدان حدث سابق وحديث لاحق . والمستقبل له بعدان متعاكسان مع بعدي الماضي لأن الحديث فيه سابق على الحدث . ثم الحاضر ويجمع ذلك كله في تلاطم أمواج اللحظة العاتية .

ولذلك فأمواج لحظة الحاضر العاتية لها خاصية عجيبة وهي أنها هي التي تحيط بالماضي ببعديه وبالمستقبل ببعديه رغم أن ذلك ليس كذلك في الطبيعة حيث يكون الحاضر محاطا بالماضي قبله وبالمستقبل بعده. ولما

كان الإنسان تاريخيا وطبيعيا فله النوعان: لحظته محاطة طبيعيا بما قبلها وبما بعدها لكنها محيطة بهما تاريخيا إذ إن فعل الإنسان لا يهم إلا بوصفه عودة إلى ما قبل الحاضر لتحديد ما بعده.

وحتى هذه الظاهرة التي يجدها أي إنسان في عالمنا فإنها بتعقيد كاف يجعل من المستحيل تخيل مقدرات ذهنية رياضية قادرة على صوغها بالسرد المنطقي المضطر. لكن المقدرات الذهنية الميثولوجية قادرة على ذلك ولهذه العلة يمكن أن نفهم كيف أن بعض قصص القرآن يبدو لمن يجهل هذه الخاصية الأسلوبية وكأنه يخلط بين الأزمنة.

أعلم أني سألام على استعمال "ميثولوجيا" في الكلام على القصص القرآني . لكني قدمت دلالة الكلمة باليونانية. فهي لا تعني "أساطير الأولين" بل هي تعني الأسلوب القصصي بالعرض الدرامي أي بالأفعال وليس بالأقوال للموضوع دون حكم قيمي ولا حكم معرفي بل الأمر يتعلق بأسلوب السرد القصصي الحر في مقابل السرد المنطقي المضطر. والقرآن الكريم يستعمل الأسلوبين:

الإنشهاء والبياج 8 أبو يعرب المرزوق -الفصل العاشر-

فهو من حيث القصص يستعمل السرد القصصي الحر ويكون المتلقي فيه كالمضطر لأنه

ومن حيث الاستدلال يستعمل السرد المنطقي المضطر ويكون المتلقي فيه كالحر لأنه فعل المفهوم وعلاقاته فيه يقتضي فعل الفهم منه فعلا ذاتيا .

فهو نص حواري للإقناع بالأدلة وحينها يكون سردا منطقيا رغم كونه

يتأسس على الضرورة المنطقية فإن تلقيه لا يقبله إلا بحرية عندما يقتنع بالاستدلال فيكون المخاطب مثل المستدل قبل بالضرورة المنطقية بحرية.

أما السرد القصصي فمضطر بمعنى أن القصة تحكي دراما تحصل أمامك ولا دخل لك ولحريتك في مجراها لأنها مثل الأحداث في العالم تجري وأنت تتلقاها كما تدركها ولا دخل لك فيه وفي ما يجري فيها . لكن الأحداث والشخوص كلها متحررة من الضرورة المنطقية ولها ما يشبه تعدد العوالم الرياضية.

ولذلك فهي في الغالب أكثر تأثيرا من السرد المنطقي . ولهذه العلة كذلك يبدو المعطى المحسوس أكثر يقينا من التصور. وهذا من العجائب . فالسرد المنطقي المضطر من حيث هو موضوع للإدراك يترك للمتلقي حرية القبول والرفض بقدر ما له من قدرة على الإدراك. فيكون اضطراره للاقتناع فعلا حرا وليس فعلا مضطرا لأنه نابع من ذاته . في حين أن السرد القصصي الحر من حيث هو موضوع للإدراك لا يترك للمتلقي حرية القبول والرفض .

فالتلقي في هذه الحالة انفعالي وليس فعليا. ولهذه العلة يكون القصص سالبا لحرية المتلقي رغم أنه يعبر عن حرية السارد. صحيح أن المتلقي يمكن أن يضيف شيئا على المتلقى . لكن ما يضيفه هو ثمرة انفعال وليس ثمرة فعل لأن إضافته هي ما يتحرك فيه وغالبا لا وعيه مما فيه من انفعالات مكتومة .

وهذه الانفعالات المكتومة هي التعبير الذي ليس بينه وبين صاحبه غربال السرد المنطقي المضطر . هو نوع من غلبة الفطري على المكتسب .

والفطري هنا هو ما في روح الإنسان من

الإسشماء والبياج 6 أبو يعرب المرزوق

مقومات الذات التي تنقلها من الموجود فيها إلى المنشود المكمل للموجود فيها . وهذا المنشود هو موضوع السرد القصصي في الآداب.

ولا بد هنا من فتح قوسين للكلام في الجهات الوجودية: الممكن والواجب والممتنع . ففي الكلام وخاصة في أدلة وجود الله يعتبرون الواجب -واجب الوجود -أهم من الممكن. لكنه يتجاهلون أن الواجب ما كان ليوجد لو لم يكن ممكنا أي لو لم يكن غير ممتنع . ولولا ذلك لاستحال أن يستمد دليل على وجود الله من حاجة الإمكان إلى ما ينقله من الوجوب.

فتكون الجهات بحاجة إلى أمرين آخرين في الوجود قبل جهاته لأنه لا يمكن تصور جهات الوجود إذا لم يتقدم عليها الوجود . لكن تصور الوجود الذي سينقسم إلى جهات يقتضي شرطين هما عين كونه وجودا له هذه الجهات وكونه الوجود الرب . لا بد أن يكون الوجود الرب إرادة وقدرة . وذلك هو المفهوم الحقيقي لله. ولا يمكن تصور إرادة دون علم وقدرة دون حياة . فيكون الوجود من حيث هو الرب إرادة مريدة على علم وقادرة بحياة وبذلك يكون وجوده إيجاد . فإرادة الوجود هي أصل الإمكان وقدرته هي أصل الوجوب. أما الامتناع فنوعان:

• أحدهما ما يقدر عليه ولا يريده وهو الشر.

« والثاني ما لا يريده ولا يقدر عليه وهو العدم.

الآن ختمت قياسي على التقدير الذهني التيمي . فهو تكلم عليه في الرياضيات وأنا أتكلم عليه في الميثولوجيات . هو تكلم على أصل العلوم التي تصبح ممكنة لما تكون رياضيات تطبيقية على تجربة الطبيعة. وأنا أتكلم على أصل الأعمال التي تصبح ممكنة لما تكون ميثولوجيات تطبيقية على تجربة التاريخ .

الفصل الحادي عشر

وليكن الفصل الأخير مثالا من القرآن الكريم يشمل كل النتائج من هذا القياس الذي نقلنا من المقدرات الذهنية الرياضية لتعريف العلم الأتم بالسرد المنطقي المضطر عند ابن تيمية إلى المقدرات الذهنية الميثولوجية) كأسلوب سرد دون خلط بأساطير الأولين (لتعريف العمل الأتم بالسرد القصصي الحر في بحثنا .

ولا يمكن قراءة قصة يوسف في القرآن من دون مقابلتها بقصة يوسف في التوراة . فالقصة القرآنية دحض حر لقصة التوراة أو هي تفكيك للتحريف بمنطق التصديق والهيمنة. ومعنى ذلك أن كل ما ورد في القصة التوراتية يمكن اعتباره من دين العجل وكل ما ورد في القرآن من دين الله الخاتم .

كلتاهما سردية: التوراتية يمكن اعتبارها من جنس الأدب "الواقعي" يقص سلوك مستشار بالمعنى السياسي في الدول المافياوية. والقرآنية من جنس الأدب الذي يعدد معالم المنشود لتغيير الموجود نقلا إياه من هذا السلوك المافياوي إلى السلوك الذي يليق بنبي يذكر الإنسان بمعاني الإنسانية.

لا أنوي إيراد القصة التوراتية لأن القارئ يمكن أن يتأكد من ذلك بنفسه . ما يعنيني هو دلالة القصة القرآنية على ما يستكمل ما شرحته في كلامي على سورة هود . فهي المكملة لها وهي الوصف الحر لاستراتيجية الرسالة الخاتمة في تحقيق مشروع الدولة الكونية للأخوة البشرية والمساواة بين البشر.

فأولا المخاطب بها هو المبشر به في هود أي ابراهيم الثاني أو محمد خاتم الرسل تذكيرا للمذكر بأنه كان من الغافلين قبل أن يوحى إليه هذا القرآن. ويأتي في القصة التي هي مضمون السورة الوحيد تعيين ما كان غافلا عنه الرسول قبل الوحي ؛ تذكير المذكر بها عليه أن يذكر به وأن يحقق شروط إنجازه.

الإنتجاء والبياج 9 أبو يعرب المرزوق

بما بين البشر من تآمر متبادل رغم أنهم إخوة . والآن أبدأ بتحليل القصة ولا أحتاج لفرض أي فرضية بعد هذه . ولأذكر أولا أن كل ما يجري فيها يجري في مستويين ؛ في العلم والرؤى ثم في العلم والتاريخ.

وذلك يعني أن كل التاريخ الإنساني) الفرضية التي انطلقنا منها أن أسرة يوسف رمز للإنسانية التي تعيش حروبا رغم أن البشر إخوة (هو السعي لتحقيق أحلامها أو أنها تعيش تاريخها في مستويين مستوى التوقع الذهني التصوري ومستوى التفعل العيني الإنجازي. وذلك في خمس مستويات هي موضوعات السورة. ويمكن حصر الموضوعات حصرا جامعا مانعا . فهي :

1. الحب والكراهية.

.2 التبادل الاقتصادي .

.3 فهم أحلام الإنسان واستراتيجية تحقيقها .

.4 السياسة لتحقيقها

.5 المعيار الأسمى لعدم تعريف أيا من الأربعة السابقة أو رؤية برهان الرب.ء

وفي النهاية وبفضل تحقق ذلك تلتقي الأسرة كاملة أي الإنسانية في غاية السورة متآخية غاية للإسلام الكوني . ومن مزايا هذه الموضوعات أنها جامعة مانعة. لن تجد موضوعا آخر لتحقيق الرسالة ولموجود حياة الإنسان في الدنيا ومنشودها في الأخرى. لكن ما تتميز به القصة هي العامل الغيبي الذي لا يمكن أن يحصر في علم والذي هو أساس الفرق بين المقدرات الرياضية التي تخضع للسرد المنطقي المضطر والمقدرات الذهنية التي تخضع للسرد الميثولوجي الحر: حياة يوسف .

فحياة يوسف وما حصل له في كل أطوارها مصير خارج عن منطق السرد وبالغ غاية منطق السرد . كله يبدو سلسلة من الصدف التي ليس لها منطق ظاهر رغم أن كل ما يبدو منطقيا

الإستاء والبياج 6 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

الاستراتيجية التي تصل بين الموضوعات الخمسة. لا شيء "يضر" هذا المصير إلا غيب محجوب: الرمي في البئر والتجار وبيعه وخدمته ولقاؤه بالمرأة إلخ..

وسأكتفي بكلمة واحدة حول قصة يوسف في التوراة . خذ ما أوردناه هنا

واعكسه وستجد مضمون القصة في التوراة . ففيها يوسف أشبه بـ"كيسنجر" أو أي مستشار خبيث في أنظمة الحكم الغربية الحالية ينصح الحاكم من أجل فهم مكيافيلي للسياسة. وغاية نصيحة يوسف التوراتي هي تحويل المزارعين المصريين من أحرار يملكون أرضهم إلى أقنان عند فرعون الذي صار رب الأرض كلها وهم خدم عنده.

وهذه مناسبة لأحكي قصة حصلت فعلا سنة 1971 في أول سنة درست فيها الفلسفة بثانوية منزل بورقيبة التي تخرجت منها قبل ذلك بأربع سنوات . وكان عدد ساعاتي في المادة دون ما أنا مطالب به كأستاذ ثانوية 16-سنة-فاستكمل المدير واجبي بساعات ترجمة للرابعة ثانوي : بعض الطلبة ما زالوا يذكرون القصة.

كان أحد الأستاذة الفرنسيين يدرس تلاميذ الرابعة الفرنسية وهو ابن أحد كبار متفقدي التعليم في المدارس الفرنسية. كان يكثر الكلام حول الصهيونية في فلسطين . أعلمني التلاميذ بألمهم وبعجزهم عن الرد على تلميحه إلى ما يجانس تشكيك "فلاسفة الدين" العرب الحاليين في القرآن .

فأوعزت لبعضهم أن يتحدوه بالمناظرة معي في الموضوع . كنا لم نتعارف بعد إذ كان ذلك في الثلث الأول من السنة. فاغتر وقبل وليته لم يفعل . لم أسأله عن فلسطين ولا عن إسرائيل . سألته عن تعريضه بالقرآن ليس مباشرة بل عن يوسف في التوراة هل يعتبره

فهم أن المناظرة انتهت؛ إذ كان عليه إما أن يسلم بأن التوراة محرفة أو أن يوسف ليس نبيا . حاول أن يحتج: لا تقس الماضي على الحاضر . فسألته : هل القيم الروحية مثل الحيل السياسية تتأثر بالظرف ولا تؤمن بالعدل

والحرية والحقوق ؟ أفحم . لكني مررت للغاية من

الإبتماء والبياج 0 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

المناظرة: هل من حرف صورة يوسف ليس هو جعل لجوء بني إسرائيل إلى فلسطين ينفي حق أهلها فيها إلى الأبد؟

أعلمني التلاميذ أنهم لم يسمعوه بعدها يتكلم في الأمر وغادر المدرسة في نهاية السنة. ذلك أن المناظرة نمت وبيننا التوراة في نصها الفرنسي والقرآن الذي لم أحتج لاستعماله لأني طلبت منه أن ينظر في الترجمات الفرنسية حتى يرى أن القيم التي نسبت إلى يوسف في القرآن لم تتغير بحسب العصور إلا لكانت الحقيقة الدينية من جنس المناورة السياسية.

والقصة هذه تبين أن "فلاسفة الدين" من حداثيي العرب -وهم لا علاقة لهم لا بالفلسفة ولا بالدين -لا يؤمنون بدين وليسوا مختصين في الفلسفة ثانيا لأنهم خريجو أقسام العربية ولا علم لهم بالأدب الذي ينحصر عندهم في سرد أحوال النفس أو ما يسمونه بالأدب الواقعي -يتجرؤون على القرآن ويخافون التوراة.

فعندما يتكلم ناصر حامد أبو زيد عن النص والواقع فهو يدعي المقابلة بين نص القرآن وما يسميه واقعا وهو يقصد صورة الواقع في نص ماركس . وهذا يصح عليهم جميعا وليس على أبي زيد وحده. ولا يهم صورة أي نص وخاصة عند مخري "الهر على من يطيقه" لأني عن "الواقع" لست أدري كيف ينفذون إليه؟

ولذلك اعتبرتهم جميعا قد نكصوا تبعا لهيجل وماركس إلى القول

بابستمولوجية المطابقة وما يترتب عليها من أكسيولوجية الواقع . وكلمة "رياليسم" لها دلالة ابستمولوجية ودلالة أكسيولوجية:

« فالدلالة الأولى أبستمولوجية وهي القول بمطابقة النظر لـ"الواقع" وتعني أن العلم نسخة من "الواقع" الذي يظن شفافا ويعتقد أن العقل الإنساني نفاذ إليه دون لبس .

« والدلالة الثانية أكسيولوجية وهي القول بمطابقة العمل لـ"الواقع" تعني أن العمل تكيف مع ما يسمونه "الواقع" الذي يظن حقيقة مطلقة وأن الإرادة خضوع إليه دون عناد .

ويستنتجون من ثم أكسيولوجيا وأكسيولوجيا البراجماتسم الأنجس المتمثلتين في قبول "الواقع" الوجود والتخلي الدائم عن "المثال" المنشود بمقتضى الواقعية التي هي عين

الإبتماء والبياج 70 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

العبودية لدين العجل معدنه وخواره. سيكون الواقع أساسا لانحطاطين معرفي وخلقي . وطبعا هم يتهمون كل من لا يرى مثلهم أنه مثالي و"نايف" أي ساذج يصدق الخرافة) أي الدين عندهم (والأحلام) أي الفلسفة عندهم (.

ولذلك فلن تجد من هو أذل منهم وجودا وأقبح حياة وأشر قدرة وأكذب معرفة وأكثر عبودية إرادة . فهم عبيد أمام صاحب السلطة والمال ومستعدون لأن يتحولوا إلى مجرد خوار العجل من أجل معدنه . وتلك هي خاصية غالب النخب التي تدعي الدور الثقافي في المراحل المنحطة من

كل حضارة. وذلك ما يعتبره ابن خلدون علامة على بداية الانهيار حتى وإن كان يحمل مسؤولية الظاهرة إلى عاملين :

1. عامل التأله عند الحاكم الذي لا يريد التعامل مع الأحرار إرادة والصادقين علما والخيرين قدرة والجميلين حياة والجليلين وجودا لأنه يعلم أن من كان كذلك لا يمكن أن

2. عامل التأله عند المبدع الذي لا يريد القبول بهذا الشرط لأنه هو بدوره له نفس الاعتداد بالنفس ويكاد يكون موقفه من غيره مثل الحاكم لأنه يتصور سلطانه الفكري وفق سلطان الحاكم السياسي .

ولهذه العلة فإني لم أر في حياتي أكثر منهم متصفا بعكس ما يسميه ابن خلدون معاني الإنسانية: إرادة عبيد وعلم كاذب وقدرة شريرة وحياة قبيحة ورؤية ذليلة . ذلك أن معاني الإنسانية في رأي ابن خلدون هي التي تجعله يعرف الإنسان، "رئيسا بطبعه (فلسفيا) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دينيا)". إذا لم يكن الإنسان:

1. حر الإرادة

2. صادق العلم 3. خير القدرة

الإستماء والبياج 71 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

" 7 ص الي الأرفق ا ا 7 - ١> ولذلك تراهم حياتهم لا يتوقفون عن اللهث وراء ما سماه هيجل باللامتناهي الزائف. واللامتناهي الزائف هو بعدا العجل الذهبي : معدنه وخواره.

والغريب أنهم يتصورون ما يحبرونه أدبا لأنه يحكي حياتهم أو ما يرد إليها

والتي هي عبودية معدن العجل ماديا وخواره فكريا . فهم يعتقدون أن الذاتية التي لا يرون منها إلا تمظهرا النفسي في أحوال نفوسهم وأنها بهذا المعنى هي محور الإبداع الذي يصبح بنحو ترجمة ذاتية لأحوال النفس التي يظنونها عين كيان الإنسان الروحي .

ولهذه العلة خصصت محاولة للفرد والفردية والفردانية لأبين أنها ليست طبيعية ولا عضوية ولا حتى مفهوما فلسفيا بل هي منشود ديني روحي لا قيام له في الموجود بل في ما يدفع إليه الموجود من المنشود . فالذات هي الاشرئباب الدائم لحرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود.

لكن إذا فسدت في الإنسان معاني الإنسانية (ابن خلدون) ينقلب هذا الاشرئباب إلى عكسه فيصبح انكماشا ونكوصا إلى عبودية الإرادة وكذب العلم وشر القدرة وقبح الحياة وذل الوجود . وهذه حال الأمة التي ربيت أفرادها بالعنف المادي والرمزي وحكمت جماعتها بهما) المقدمة الباب السادس الفصل الرابع).

فتكون الفردية كما يحددها القرآن المنشود من الوجود وهي متعالية على الحاصل من الممكن إلى كل ممكن الحصول . فتكون قدرة على إبداع هذا الممكن المفتوح على اللاتناهي بالتقدير الذهني . إنها إذن عين ما به يكون بوسع الإنسان أن يكون مبدعا:

1. للمقدرات الذهنية الرياضية ذات السرد المنطقي المضطر.

2. والمقدرات الذهنية الميثولوجية ذات السرد القصصي الحر.

وبهما يكون الإنسان من حيث هو ذات يتعين فيها المنشود المتجاوز للموجود في علاقة مباشرة بالإلهي من حيث هو إلهي . وبين أن عالم المقدرات الذهنية التي يبدعها صاحب

الإبتماء والبياج 72 أبو يعرب المرزوق -الفصل الحادي عشر-

السرد الحر أوسع من التي يبدعها صاحب السرد المضطر لأن الأول يتحرر من منطق الضرورة المقيدة والثاني يتعالى عليه إلى منطق الممكن المرسل .

أبو يعرب المرزوقي

علوم الآلة وعلاقتها بمآزق العلوم الغائية

علوم الآلة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 15
الفصل الرابع 25
الفصل الخامس 32

لز 1 ا

الفصل الأول

أشرت في محاولة الفصل بين المحكم والمتشابه بعد الكلام على علوم الملة الغائية الخمسة (التفسير أصلا وفروعه الأربعة الكلام والفلسفة في النظر والعقد والفقه والتصوف في العمل والشرع) أن أخصص محاولة لعلوم الآلة الخمسة:

5 . وأصلها جميعا الوسميات أو السيميوتكس.

وأولى الملاحظات التي أبدأ بها هي أن هذه العلوم الآلية ليس لها نفس الحضور في علوم الملة الدينية و علومها الفلسفية.

- فالأولى يغلب عليها اللغة والتاريخ.
- والثانية يغلب عليها المنطق والرياضيات.

والوسميات لم تكن ذات وجود واضح بل كانت ترد عرضا فيها جميعا إشارات خاطفة إلى طبيعة دورها في الترميز رغم أن مفهوم الآية يؤدي دورا أساسيا في القرآن وهو أصل كل معاني الرمز والترامز فيه .

وكان الزوجان الأولان في علوم الملة الدينية يتقاسمان دور الشكل والمضمون بمعنى أن اللغة للشكل والتاريخ للمضمون . ونفس الشيء بالنسبة إلى علوم الملة الفلسفية حيث يكون المنطق للشكل والرياضيات للمضمون . وكان يمكن تصور مزاوجة من طبيعة ثانية لعلها أفضل بين اللغة والمنطق ثم بين التاريخ والرياضيات.

وتبدو علاقة الزوجين الأولين -لغة منطق - أيسر فهما من علاقة الزوجين الثانيين - تاريخ رياضيات . لكن قياس العلاقة الثانية على العلاقة الأولى قد يساعد على فهمها بصورة أوضح بل وقد يمكن من تعميق فهمنا للعلاقة الأولى بشرطين:

1 . أن نفهم علاقة اللغة الطبيعية في علاقة بالمنطق بوصفه مشروطا باستخراج لغة اصطناعية منها وتأسيسها على الانتقال من تعدد الدلالات إلى دلالة واحدة شرطا في الاستدلال (ووحدة الدلالة هو المبدأ الذي أسس عليه أرسطو جدليا إثبات مبادئ العقل الثلاثة) .

2. وأن نفهم التاريخ بوصفه عرضا للعلاقات الطبيعية بين الوقائع الفعلية والرياضيات بوصفها عرضا للعلاقات "الاصطناعية" بين الوقائع الفرضية. فتكون العلاقة بين اللغة الطبيعية والتاريخ من جنس العلاقة بين المنطق والرياضيات. وتصبح اللغات الصناعية كلها رياضية واللغات الطبيعية كلها تاريخية. ما معنى ذلك؟

معناه مضاعف :

• اللغة الطبيعية + التاريخ - أصل علوم الملة الدينية. وهذه الحقيقة كونية بمعنى أنها ليست خاصة بنا بل هي ظاهرة ملازمة لكل الحضارات .

ومثلها اللغة الاصطناعية + الرياضيات - أصل علوم الملة الفلسفية. وهذه الحقيقة كونية كذلك بمعنى أنها ليست خاصة بنا بل موجودة في كل الحضارات.

• فالعلاقة الأولى لغة طبيعية + تاريخ - أصل علوم الملة الدينية أعمق من

هذه العلوم بل هي أصل الدين نفسه من حيث هو علاقة بما وراء العنصرين بوصفهما مقومين لعلاقة الإنسان بالمحايثة وبالتعالي في آن وذلك هو جوهر العبارة الأدبية من حيث هي معرفة وذوق فطريين في كل حضارة.

ومثلها العلاقة الثانية اللغة الصناعية + الرياضيات - أصل علوم الملة الفلسفية أعمق من هذه العلوم بل هي أصل الفلسفة نفسها من حيث هي علاقة بما وراء العنصرين بوصفهما مقومين لعلاقة الإنسان بالمحايثة والمفارقة في آن وهي جوهر العبارة التقنية من حيث هي معرفة وذوق مشتقين من المعرفة والذوق الفطريين في كل حضارة.

فيكون الديني معرفيا وقيميا بالجوهر ويكون الفلسفي معرفيا وتقنيا بالجوهر.

. والأول هدفه العمل الرمزي الروحي .

والثاني هدفه العمل الفعلي المادي.

وبذلك نكتشف أصل الوسميات فيهما أي في الترميز المعبر عن الذوقي والروحي والترميز المعبر عن العلمي والمادي وهما أصلا كل ترميز معبر عن الفعل الروحي وعن الفعل المادي: الترميز فعل من درجة ثانية وهو محيط بكل الأفعال الإنسانية الذوقية والعلمية.

وبعد هذه المحاولة لفهم العلاقات بين العناصر الخمسة لما يسمى علوم آلة -اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات والوسميات -سنشرع في درسها لعلنا نتقدم في فهم مآزق علوم الملة كلها فنتمكن من تجاوزها كما فعلنا عندما فصلنا بين المحكم والمتشابه الذي كان غيابه علة فشل مهمتي الإنسان في حضارتنا . وقبل ذلك فيمكن تفسير هذا المشكل بهذه القسمة بين علوم

الملة الدينية وعلومها الفلسفية:

1 . فما الذي جعل العلوم الدينية تكاد تقتصر على اللغة الطبيعية والتاريخ 5.

2 . وما الذي جعل العلوم الفلسفية تكاد تقتصر على اللغة الصناعية والرياضيات.

3 كانت منزلة المنطق .

.+4 ومنزلة التاريخ.

.5 وتأويل الترميز ثلاثتها علة التوتر بين علوم الدين وعلوم الفلسفة كما شخصها الغزالي وابن تيمية وابن خلدون أعني أعلام المدرسة التي سميتها بالمدرسة النقدية؟ أعتقد أني فتحت على نفسي بهذه الأسئلة بابا يعسر سده (باب بلاء بالتونسي) .

فما بدا وكأنه بحث عقيم في علاقات لم يتلفت إليها في البحوث الفلسفية والدينية سابقا لا عندنا ولا عند غيرنا وما حال دون فهم علاقة عمل هؤلاء الأعلام الثلاثة تبين أنه يوصل إلى أكبر معضلتين عانت منها حضارتنا وحاولت التغلب عليها ولم تفلح رغم فتوحات الغزالي وابن تيمية وابن خلدون الكبرى:

1 . المعضلة الأولى هي تحويل المحكم إلى متشابه .

2 . المعضلة الثانية تحويل المتشابه إلى محكم .

بمعنى أن كلام القرآن على نفسه بوصفه رسالة وهو كلام على كلام صار عين المتشابه الذي عومل بوصفه موضوع تأويل وكأنه يتكلم على غيره

الذي صار يطلب منه وهو أصل خرافة الأعجاز العلمي . فالإشارات إلى الشيء ظنت علما بمضمونه .

فصار تأويل آيات القرآن) النصوص) مادة تأويل لعلم ما تشير إليه وتطلب البحث عن حقيقته بالبحث في الآفاق وفي الأنفس التي هي خارج النص أعني في العالمين الطبيعي والتاريخي في كيان الإنسان:

.3 والمعضلة الثالثة ترتبت على الأولى فصار اللسان الطبيعي أداة علم .

.+ والمعضلة الرابعة صار التاريخ العفوي أداة علم .

..5 وكان أصل هذه المعضلات معضلة المعضلات الانفصال بين الديني والفلسفي ومن ثم الفشل في الجمع بين مهمتي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

فلا يمكن باللغة الطبيعية والتاريخ العفوي وحدهما الوصول إلى قوانين الطبيعة وسنن التاريخ لأنهما أقرب إلى التعبير عن الذوقين الجمالي) اللغة) والجلالي) التاريخ) منهما إلى العلم والتقنية. فهما أداتا الأدب والخرافة وليسا أداتي العلم والتقنية. ولا يمكن تحقيق مهمة تعمير الأرض بالأدب والخرافة وحدهما بل لا معهما بد من العلم والتقنية. وتلك هي العلة الأولى لقصور علوم الملة في مهمة التعمير .

أما فشل مهمة الاستخلاف فعلته اعتبار اللغة الطبيعية والتاريخ قابلين للرد بالتأويل إلى الفلسفة ردا مغنيا عنهما باعتبار ما يتجاوز به الذوق العام وما تتجاوز به الخرافة التقنية

امو مو اه

أمرين وهميين لا يعبران عن حقيقة لها ما للعلم والتقنية من الأهمية في حضارة الإنسان وخاصة في تبادله وتواصله . وبلغة ماركسية اعتبارهما إيديولوجيا في مقابلة فجة بين النظر والعقد وبين العمل والشرع.

ومن هنا نفهم الصراع بين الكلام والفلسفة في علوم النظر والعقد وبين الفقه والتصوف في علوم العمل والشرع . فالفصام بين اللغة الطبيعية والتاريخ من جهة واللغة الصناعية

والرياضيات من جهة ثانية جعل الصراع بين الكلام والفقه من جهة والفلسفة والتصوف من جهة ثانية صراعا بين الديني والفلسفي وبلغة ماركسية بين الإيديولوجي والعلمي . غاب المشترك بين الديني والفلسفي لغياب البنية الموحدة بين علوم الآلة الخمسة: اللغة والمنطق والتاريخ والرياضيات والوسميات . وما كانت الوسميات هي الأصل فيها جميعا وكان موضوعها الرمز والترميز فإن ذلك يساعدنا على أن نفهم أن دلالة الآية التي هي معنى الوسم جوهرية في القرآن وقد عمي عنها من حرفوا علوم الملة.

1 . فأولا القرآن يعتبر كل شيء آية.

2 . وثانيا القرآن يميز بين آيات الله في القرآن وآيات الله في الآفاق و الأنفس .

3. وثالثا الآية تتحدد طبيعتها بطبيعة الشيء الذي يؤدي دوره.

4. رابعا كون كل شيء آية يجعل كل شيء مرآة عاكسة لكل شيء .

5 . وأخيرا فالوجود كله آية تحيل إلى ورائه وإلى إنسان يشرئب إليه .

واشرئبابه هو آية الآيات وهو معنى كونه خليفة بمعنى أنه يشبه الصوت المنادي أو المؤذن الذي يشهد بأنه لا إله إلا الله حتى وهو صامت بل هو مثله مثل القرآن سبابة وجودية بمعنى أن مجرد كونه واعيا يعني أنه بذاته ما وراء كل شيء نحو الماوراء المطلق أو الله ولنسمه ما شئنا ؛ إنه شوق المطلق .

وحصيلة هذه "الورطة" في الكلام على العلوم الآلية أنها أرجعتنا إلى الكلام على العلوم الغائية أو بصورة أدق إلى إشكالية المحكم والمتشابه التي أدى عدم حسمها أو حسمها الفاسد إلى فشل علوم الملة وأعمالها في تحقيق مهمتي الإنسان أعني تعمير الأرض والاستخلاف فيها ما أدى إلى الانحطاط .

لكنها "ورطة" مفيدة وخصبة لأنها تؤدي إلى فهم المآزق وتفتح الباب للحل في سياسة الإسلام من حيث هو تربية تؤهل الإنسان لتحقيق المهمتين وحكم يضمن رعاية السعي للتحقيق بفضل التبادلين العمودي مع العالم الطبيعي والأفقي مع العالم التاريخي وشرطهما التواصل بين البشر بفضل علوم الآلة الخمسة.

والآن بعد أن أنهينا تجديد الدائرة التي تصل العلوم الغائية بالعلوم الآلية في الديني والفلسفي يمكننا أن نشرع في الفصول الموالية الكلام على هذه العلوم الآلية الواحد بعد الآخر بالترتيب الذي ذكرناه أي اللغة الطبيعية والتاريخ والمنطق والرياضيات والوسميات لعل ذلك يساعد في الخروج من المآزق .

وهذه العلوم الآلية الخمسة يمكن اعتبارها معنى "علمه الأسماء كلها" أو

علمه البيان أو علمه القرآن. وهي إذن ليست علوما للموضوعات التي تعالج بفضلها بل هي بنفسها موضوعات وهي عين مرجع ذاتها ومن ثم فهي جوهر المحكم وبها ينبغي أن يقرأ القرآن من حيثيتين:

1 . كمتكلم على كلامه على نفسه وهو المحكم ولا شيء غيره . وهو مجال العقد الإيماني الثابت وليس مجال العلم والعقد العلمي المتغير والتاريخي

2. وككلام يشير إلى غيره وهو المتشابه ولا شيء غيره وهو مجال العلم وليس مجال العقد الإيماني .

وبذلك فالقرآن يحدد حيث ينبغي التوجه لعلم العالم الطبيعي وما بعده أي قوانينه الرياضية وإلى العالم التاريخي وما بعده أي سننه السياسية والأنفس التي هي أصل ذلك كله باعتبارها مؤهلة فطريا للنظر والعقد للمعرفة وللعمل والشرع للقيمة. إنها الأشياء التي يشير إليها القرآن بوصفها شروط مهمتي الإنسان. وهذا هو مجال المتشابه لأن الانتقال من اللغة الطبيعية والتاريخ إلى اللغة الاصطناعية والرياضيات يقتضي التمكن من التغلب على التشابه في آيات الوجود ليس بتأويل آيات الكتاب بالبحث العلمي العسير والذي يخضع للإصابة والخطأ وهو عمل تاريخي بالجوهر ولا يمكن أن يكون من المحكم .

لا أنوي الكلام على ما نسبته إلى هؤلاء الثلاثة:

. الغزالي) التأويل)

(وابن تيمية) المنطق .

• وابن خلدون) التاريخ)

وثلاثتهم درسوا الرياضيات واللغة من حيث هما علما آلة-فقد درست ذلك سابقا وخاصة

ما يعنيني أنهم ثلاثتهم درسوا هذه الموضوعات بوعي لا مثيل له في ثقافتنا. لكن من أمسك بمبدئها الموحد هو ابن تيمية وحده . فقد قسمها إلى نوعين:

1. النوع الأول سماه نوع الرموز للمقدرات الذهنية.

2. النوع الثاني سماه نوع المعاني التي تظن مقومات الأشياء الفعلية.

وهو ردها هي بدورها إلى رموز مثلها مثل اللغة والكتابة كما سبق فبينا ذلك خلال شرحنا لنصه في محاولات سابقة وفي الضميمة لترجمة المثالية الألمانية. فيكون الموحد بينها أنها رموز لما في الفكر دون إحالة لموضوع خارجي أو لما فيه مع إحالة.

وحتى نزيد الأمر توضيحا فإن النوع الأول ليس له إحالة لموضوع خارجي ليس بمعنى أنه ليس له موضوع بل بمعنى أن موضوعه مثله ليس مما يدرك بالحواس خارج الفكر الإنساني بل هو يدرك بالعقل وكأنه من عالم آخر غير العالم الحسي . والنوع الثاني موضوعه يدرك بالحس في عالم الحواس الطبيعي والتاريخي . فكل المفهومات الرياضية تتكلم على "كيانات" ليس لها وجود خارج تصورها المثالي لكنها مشروطة في عالم كل الكائنات ذات القيام الخارجي.

فمفهوم المقدرات الذهنية لا يعني أنها ظاهرات نفسية في الذهن بالمقابل

مع الظاهرات الموضوعية خارج الذهن بل هي موضوعية ولكن من جنس ثان إذ إن المعاني التي لها علاقة

الفصل الثاني

بخارج الذهن هي بدورها رموزا عند ابن تيمية من جنس اللغة والكتابة ومن ثم فلا بد أن تكون الأولى معاني في علاقة بعالم آخر لا هو نفسي في الذهن ولا هو حسي خارجه.

فلو قسناها على علاقة اللغة مستوى رمزيا يقول المعاني التي هي أيضا مستوى رمزي في علاقة بالأشياء الخارجية ومن ثم فيمكن القول إنها مثل هذا النوع مع توقف قبل الوصول إلى الأشياء الخارجية المنتسبة إلى العالم الحسي . فيكون للمعاني عالم أوسع من عالم الحسي الذي يعتبر إحدى إمكاناته ومن ثم فلا يمكن تصور هذه المعاني مجردة من العالم الحسي رغم قابليتها للانطباق عليه في حدود معلومة. فيكون عندنا خمسة عوالم كلها من طبيعة رمزية:

1. عالم الرموز الكتابية.

2. عالم الرموز اللفظية.

3. عالم الرموز المعنوية ([وهذا من إبداع ابن تيمية الذي لا يعتبر المعاني ذات قيام خارجي لا مفارق بالمعنى الأفلاطوني ولا محايث بالمعنى الأرسطي) .

+. عالم الأشياء الطبيعية أو ما ندركه منها وهو رامز إليها وليس هوهي .

5. وعالم جامع هو الترميز عامة والأربعة المتقدمة هي فروع منه وهو الأصل وفيه يتحرك الفكر ليعمل بها أولا ويتعامل معها ثانيا ويميز بينها ثالثا ويحددها رابعا بكونها عوالم متمايزة يسبح فيها سباحة السمك في الماء .

وقد لا يكون الفكر إلا هذا الترميز عينه إذ لا يمكن تصور الفكر قائما إلا في واحد منها دون أن ينحصر فيه بل هو خلال قيامه فيه يكون شبه منظور منها إليه ومنه إليها وبهذا المنظور المتعدد يكون الفكر وكأنه ذو قيام ذاتي خارج عالم الرموز التي تصله بالعالم الخارجي الطبيعي والتاريخي وبما بعدهما الذي يفترضه وراءهما .

وانطلاقا من عالم المعاني هذا -وهو مقابل لعالم الدوال ورديف لها- اقترحت سابقا مضاعفة ما يسمى بعلم الدلالة من بين علوم اللسان الثلاثة التقليدية) السنتاكس والدلالة والتداول) ليصبح علم المعنى إلى جانب علم الدلالة واقترح تتبعا لذلك مضاعفة علم

الدلالة) وهي إحالة إلى العالم الخارجي (عن المعنى) وهي إحالة إلى العالم النظري الذي بمقتضاه يتناول الفكر العالم الخارجي) .

ويصبح السنتاكس أو "النحو" ذا معنى أشمل يجمع بين النحو اللساني والنحو المنطقي فيكون في آن منطق الألسن ولسان المنطق ليشملها أربعتها وهو نظرية الوسميات أو السيميوتكس نحو الترميز عامة شاملا لكل علوم الآلة بوصفها تدرس عالما مختلفا عن العالم المحسوس سواء كان طبيعيا أو تاريخيا أو عالم المعاني أي الرموز كعالم قائم الذات. ولا معنى للقول بالمفارقة أو بالمحايثة إلا عند من يعتقد أن العالم واحد . لكن العوالم متعددة بتعدد مستويات الترميز.

وهذا العالم القائم الذات هو الذي يسميه القرآن آيات وهي شبه الحرارة التي تشع بها النار أو الضوء الذي يشع به المضيء وهو عالم مختلف عن النار وعن المضيء بمعنى أنه ليس صادرا عنهما بل هو صادر عن الإنسان من حيث هو مدرك لذاته ولما حوله ولما ورائهما إدراكا يمثل حيزا يقوم فيه هو وما عداه.

وهذا الحيز كل ما أدريه عنه أنه ليس نفسيا بمعنى أنه ليس ذا صلة بالأنا من حيث هو ذاتي فحسب بل هو حيز يتحيز فيه حتى الأنا فيكون النفسي هو نفسه من المتحيزات فيه

وليس هو الحيز.

هل هو الروح؟

لا أدري بل كل ما أدركه منه هو أني أشعر وكأني أسبح فيه وهو مثل موج المحيط يعبط بي وبكل ما عداي .

ولهذه العلة فالإنسان يشعر بأنه أحد الموجودات في العالمين الطبيعي وما بعده والتاريخي وما بعده . لكنه في آن يشعر بأن هذين العالمين وما بعدهما مقيمان فيه لكأنه محاط بالعالمين وبما بعدهما ومحيط بهما في آن دون أن يكون ذلك تضخما في ذاته بل هو شعور فعلي

متناسب مع درجات الوعي الإنساني بالذات وبغيرها سواء كان هذا الغير العالم الذي ندركه بالحواس أو العوالم الرمزية المتعددة.

ودون جزم دغمائي لا أرى فرقا بين هذه الحالة ودلالة "علمه الأسماء كلها" إذا عوضت كلمة أسماء برموز أو بآيات . ومعنى ذلك أن الإنسان

يشبه "القصعة" اللاقطة لكل ما تبثه فضائيات العالم يتلقى ويكثف المتلقطات ويحولها إلى الوعي الإنساني فيكون هو آية الآيات واللاقط الكوني للآيات .

وهو ما تدعوه إلى تكثيفه الآية 53 من فصلت والتوجيه الدائم في القرآن للإنسان حتى يتجاوز العالم الحسي إلى العالم العدسي ليدرك هذه التي ينسب الله إلى نفسه إراءتها للإنسان في الآفاق) العالمين الطبيعي والتاريخي وما بعدهما) وفي الأنفس ليتبين أن القرآن حق . وما فهمت حقا معنى "ضيق الحوصلة" عند الغزالي إلا بتجاوز وحدانية العالم .

فمفهوم "ضيق الحوصلة" وضعه الغزالي مع مفهوم "طور ما وراء العقل" ليثبت به أن المتكلمين والفلاسفة عندما يريدون فرض قياس الغائب على الشاهد ويخلطون بين الغيب والغائب يقعون في تعميم ما يعلمون على ما يجهلون بطرده وكأن الاستقراء الناقص قابل يصبح كاملا بهذا القياس الناتج عن ضيق الحوصلة .

وضرب مثال العميان حول الفيل كل يعرفه بما لمس منه . كما ضرب مثال ذرة من النار تحرق مدينة كاملة مثلا ولا يصدقها صاحب الحوصلة الضيقة . ولنا مثال يحكى في شكل ملحة عن شيخ كذب بوجود الطائرة فرمى من تكلم عليها بمطرقة وقال له انظر كيف تسقط ولا تطير . وهكذا جرا مما ينتج عن الجهل بالممكن .

والعلة في ذلك كله هي القول بالمطابقة أعني بتوهم ما ندركه مطابقا للوجود فنحصر الوجود في الإدراك . وذلك هو المبدأ الذي يرد إليه ابن خلدون كل أخطاء الكلام والفلسفة وميلهم السهل إلى التأويل بدعوى رد

النقل إلى العقل لكأن الأول غني عن العقل والثاني غني عن النقل . لكن خطأ ابن خلدون هو تصور ذلك من طبيعتهما وليس من تحريف علته توهم الوجود شفافا والعقل حديدا والعلم مطلقا ونهائيا .

ان حا ا

« فأنا محيط بما يعلم من الوجود وهو قريب من الصفر.

* وأنا محاط به وبما أجهل وهو يكاد يكون كل شيء بالقياس إلى ما أعلمه .

فمثلما أن كياني العضوي دون الذرة إذا قيس بالوجود المشهود ناهيك عن غير المشهود منه فكذلك كياني الروحي دون الذرة إذا قيس بالعالمين وما بعدهما. ولو صدقنا خرافة التناظر والتساوي بين الإحاطتين لرجحنا فهم هيجل لحلول الروح اللامتناهي في الروح المتناهي ولاعتبر الإنسان بديلا من الله ولقاد بوحدة الوجود التي يشترك فيها مع التصوف المتفلسف ولكان مجرد استكمال لوحدة الوجود الطبعانية التي يقول بها سبينوزا . إنما ذلك كبرياء مرضي من جنس قول المتصوفة بتناظر العالمين الكبير والصغير .

فما يتلقاه الإنسان من آيات الله في الآفاق والأنفس يجعله حقا مرآة صقيلة تدرك بعض أسرار الوجود ولكن بمنطق (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. فالأمر لا يجاوز قطرة من بحر عالم الخلق والأمر أي العوالم الطبيعية والعوالم الروحية التي نحدسها ولا نعلمها ونفكر فيها مع العلم بعدم علمها .

وهذا هو جوهر الديني في كل دين لم يحرف . والإسلام لا يقول شيئا

آخر. ولما كان تذكيرا بما فطر عليه الإنسان فإنه لا يمكن أن يكون الإنسان عالما بغير ما يذكره به القرآن في شكل إشارات تذكيرية وليس في شكل علم يتجاوز مفاتيح تأهيله ليستعمل ما جهز به لتحقيق مهمتي التعمير والاستخلاف .

فإذا عدنا إلى المدخل الثاني من بداية مستويات الترميز الثلاثة التي تكلم عليها ابن تيمية- الكتابة واللغة والمعاني - من غايتها أي من الكتابة بدلا من المعاني فإننا نجد علاقتهما مباشرة قبل المرور بالوسيط بينهما والذي هو حتما متقدم الوجود على الكتابة لأن

سنكتشف حينها أن الكتابة بدأت بما يشبه رسم العناصر التي تعتبر ممثلة للأشياء تسليما بأن أساسها الرسم أي رسم الأشياء . ثم تصبح نواتج الرسم معاني ممثلة للأشياء ثم تصبح

كتابة من جنس الصينية والهيروغليفية. فتكون كتابة اللغة متأخرة عن كتابة الأشياء بالرسم . وتكون رسوم الأشياء كتابة لحرف أسمائها الأول .

وبذلك فقد تم اكتشاف الكتابة الألفبائية. وهي فينيقية. ومنها تفرعت كل الكتابات الألفبائية المعلومة والمشهور منها حاليا خاصة اثنتان وهي الحروف السامية العربية والعبرية واثنتان غير سامية وهي الحروف اليونانية واللاتينية. وكلها كتابة تعتمد رسوم حيوانات صارت رموزا لحرف اسمها الأول ثم لذلك الحرف عامة .

الفصل الثالث

فحصل العالم الرمزي الكتابي اعتمادا على الوصل بين الرسم والنطق . كما أن المعاني باعتبارها هي بدورها رموز في الفهم التيمي سابقة عن اللغة لأن هذه تسمي ما رسم من الأشياء بوصفه مميزا لها ودالا عليها . فيكون اسم الرسم اسما للشيء المرسوم. ومن ثم فالكتابة والمعاني بما هما رمزان متقدمان على اللغة الناطقة في جميع الحضارات . وتعلم الأطفال للغة قومهم أكبر دليل على ذلك .

وهذا يعني أن المعاني لا تصبح قابلة للعبارة اللسانية عنها إلا بعد أن تتجرد من تعيناتها الرمزية العامة في أفعال وسلوك من الطفل إزاء ما يدركه مما ينتج للحواس من مميزات الأشياء وبها يسميها فتكون هذه المميزات المحسوسة معاني متعينة أي رمزين أحدهما في سلوكه والثاني في ما ينتج من الخصائص في الأشياء التي تحيط به ثم بالتدريج يسميها بما يسمع من كلام أهله حولها .

وهذا يعني أولا أن اللغة في كل الأمم ترجمة لترميز متقدم عليها وثانيا الوهم الناتج عن مسألة البيضة والدجاجة بين الفكر واللغة وأيهما الأسبق . فالأسبق هنا ليس فكرا ذا قيام مستقل عن الرموز بل هو قائم في رموز رسمية وموسيقية منهما ينطلق الطفل للترجمة اللسانية خلال التواصل ليس بين ذاته وما ينتج لحواسه من ترميزي المدرك (هو) والمدرك ([المحسوسات من حوله) كما يسمع أهليه يسمونهما ترجمة لما تعين في نظام رمزي رياضي إما رسميا أو موسيقيا .

المراحل هي إذن؛ رسم الأشياء يبرز ما يعتبر حسيا مميزا للمرسوم فيصبح ذلك اسما للأشياء إذ غالب الأسماء مشتقة من صفات الشيء المشهود

الذي يعتبر الأبرز لكأن الكتابة من جنس الكاريكاتور الذي يبرز علامات مميزة للشيء مميزة للمرسوم ومنه يشتق المعنى فالاسم ؛ اللفظ آخر شيء تهاما كما عند الطفل .

ويوجد مصدر ثان . فالرسم هو المصدر الأول . وهو ذو علاقة بالبصر. أما المصدر الثاني فهو الموسيقى . وهو ذو علاقة بالسمع . ومنه أسماء الصوت التي تمثل العنصر الرابع في

واسم الفعل وهو رسمي متقدمان على الثلاثة المعهودة .

فاسم الصوت يسمي الأشياء بصوتها . واسم الفعل يسميها بالتعبير الجسدي من جنس صه بالعربية وشوت بالفرنسية ووضع الأصبع على الشفتين كونيا لإفادة فعل الأمر بالسكوت . وهذان متقدمان على الاسم والفعل والحرف التي تتأخر ثلاثتها في تكون اللسان أي لسان . وإذن فاللسان متأخر ونطق الأطفال أكبر دليل .

وبهذا المعنى فالرسم وفن الموسيقى هما أصل كل أدوات الترميز الإنساني . ومنذ أن فقد الشعر العربي الذي يزعمونه حديثا هذين البعدين لم يبق شعرا أصلا وصار يخفي فقدانه لبعدي الشعر الأساسيين بدعوى التفلسف البدائي والسرقات التي يسمونها تناصا وهي لصوصية خالصة من أدعياء الشعراء الحاليين . فاللفوي في الشعر مجرد مادة -من جنس أي مادة في العبارة الفنية- وهو لا يستمد شاعريته من اللسان بذاته لأنه مادة مثله مثل أي مادة بل مما يرسم به وفيه ويموسق . فإذا فقد الرسم والموسيقى بالمادة اللسانية لم يبق إلا ألفاظ مادية كمن يراكم الحجارة في البناء معتبرا إياها بناء وليس ما يجعلها كنا معبرا عن حماية الأمن الجميل .

وإذا كان الجرجاني قد فهم أن البلاغي في العربية متقدم على النحوي الذي ليس هو إلا أداة التشكيل ذي الفائدة البلاغية-وأداتها النظم - فإن ذلك كان منطلقه إلى أهم اكتشافاته أعني مفهوم "معنى المعنى". وقد بينت سابقا أن "معنى المعنى" لا يمكن أن يفهم إذا لم يكن المعنى الأول من حيث هو رسم وموسيقى قد أصبح رمزا للمعنى الثاني .

فمثلا معنى المعنى عبارة "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" للدلالة على التردد ليس إلا تحول العبارة اللسانية "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" إلى رسم مشهود ومتحرك للدلالة على معنى مجرد هو التردد . فيكون القصد من يقدم رجلا ويؤخر أخرى رسما لعبارة جسدية هي حركة التقدم والتأخر الدال على معنى رسمي دلالة رسم الكرم ببسط اليد والبخل

بقبضها . وقد يفيد نفس الرسمين العدوان وعدمه (كما في قصة هابيل وقابيل (أو على معنى الإنفاق المبذر أو المقتصد .

وبهذا المعنى شكل لغة القرآن هي من هذا الجنس . ولكن في أسمى حبك وأحكم زرد في الصوغ والسرد والطرد . وفهم ذلك يغني عن خرافة الحقيقة والمجاز. فاللسان خاصة وكل الترميز عامة ليس بين الرمز والمرموز فيه أي علاقة لا حقيقية ولا مجازية بل هي مواضعة في كل الحالات ومعناها الأول رسم أو موسيقى للدلالة على معنى ثان مجرد هو معنى المعنى .

وقد تتراكب هذه المعاني فيكون الثاني هو بدوره رسما وموسيقى للدلالة على معنى ثالث فرابع فخامس إلى ما لانهاية له تماما كما تتراكب حالات الوعي بالذات فأعي وعيي بذاتي إلى ما لانهاية ولذلك فقد بينت في كتاب

الشعر المطلق أنه يوجد تناظر بين نظرية معنى المعنى الجرجانية ونظرية توالي الأوعاء السينوية. لكن التواصل يوجب أن يكون هذا التراكب متناهيا حتى نقلل من سوء التفاهم . ويوجد حد معلوم هو أفضل أنواعه وهو ما لأجله اعتبرت القرآن غاية ما يشرئب إليه الشعر المطلق من الكمال البلاغي والأسلوبي.

ولأني أدركت هذه العلاقات أمكن لي أن اعتبر نظرية الثالوث في نظرية اللغة ليست صحيحة وهي بحاجة إلى إضافة العنصرين اللذين وصفت هنا . فاللغة ليست اسما وفعلا وحرفا فحسب بل هي قبل ذلك تصويت دال على ذاته سموه اسم صوت وحركة دالة على ذاتها سموها اسم فعل . وهما علاقة الترميز اللساني بالترميز الجمالي أعني الرسم والموسيقى . فما سموه اسم صوت له علاقة بالموسيقى وما سموه اسم فعل له علاقة بالرسم لعبارة بدنية.

ومن أسماء الصوت أصوات الحيوانات المحاكية لأصواتها مثل زقزقة البلبل وأصوات أوراق الشجر مثل حفيف وأسماء صوت الماء مثل خرير وأسماء حركة أجنحة الطيور. ومن أسماء الصوت عبارة الجسد المصوتة مثل صه وحدك . فالدال ليس نبرة الصوت وحدها بل حركة التصويت الدال على النهر في صه والغضب في حدك . وهذه ليست أسماء ولا أفعال ولا حروف بل هي صوت مفيد وعبارة بدنية مفيدة تصحب صوت غير مفيد .

وتسميتها باسم الصوت وباسم الفعل فيها تجن عليهما لأنهما ليسا اسمين وليسا فعلين بالمعنى اللساني بل بمعنى مغاير هو الصوت المفيد المعبر عن

ذاته بذاته والعبارة البدنية المعبرة عن ذاتها بذاتها مع صوت غير مفيد بل هو مجرد مصاحب للعبارة البدنية. لكن للحفاظ على التثليث سميا باسم صوت واسم فعل . هما صوت مموسق وحركة مرسومة. وطبعا فهما يصبحان اسما وفعلا بالمعنى اللساني المعتاد بعد أن يصاغا لسانيا ."فيقدم رجلا ويؤخر أخرى" ليست لسانية إلا في الدلالة على معناها الأول لكنها رسم في الدلالة على معنى المعنى . فهما فعلان يسميان رسما لحركة في المكان للدلالة على التردد. وصه فعل يسمي عبارة بدن مفيدة ونبرة صوتية لا تفيد لسانيا لأن اللسان فيها شبه تنبيه المخاطب ليرى العبارة البدنية.

ويمكن ألا نسميهما باستعمال اسم صوت واسم فعل . فهما رسم وموسيقى والتسمية لاحقة كما نسمي أي شيء . فتسمية شيء أو شخص لا تعني أنهما اسم صوتهما أو اسم فعلهما . وسنرى أن الحروف كلها تعود إما إلى علاقة مكانية أو إلى علاقة زمانية بين المسمى والاسم إذا لم تكن للوصلين بين الفعل الناقص ومفعوله وبين الجمل بأصنافها الثلاثة أو للابتداء الموجه (مثل إن بدلالة إثبات الوجود الجازم أو لعل لإثبات الاحتمال الخ . . . وهذا يقتضي إعادة تعريف العرف :(خبرية وإنشائية وشرطية .

والشرطية نوعان ومثلها الإنشائية. فتكون أنواع الجمل خمسة أصلها الخبرية. فالخبرية هي الأصل لأن الشرطية تبدأ بخبر حول علاقة الشرط وجوابه . والإنشائية مثلها تبدأ بخبر حول موقف المنشئ القضوي أمرا أو نهيا أو تمنيا أو رغبة إلخ... . فلا توجد جملة شرطية مباشرة من دون خبر حول علاقة الشرط بالمشروط سواء كانا موصولين أو مفصولين . ولا توجد إنشائية مباشرة من دون خبر (صريح أو ضمني) حول موقف المنشئ من الإنشاء

الآمر أو الناهي.

في مقدمة التقاطع أعني الحروف المقطعة في القرآن الكريم وهي التي تبدأ بها بعض سوره . فهي رسم للحرف معنى أول لاسم الحرف الذي هو معناه الثاني أو معنى المعنى . فعندما أكتب "يس" الأمي يقرأ الرسم "يس" لأنه لا يدري أنها رسم للاسم "ياء + سين" . والمتعلم يقرؤها "ياء+ سين" ..

فمن أين أتت الألف والياء في القراءة الثانية بعد غيابها في القراءة الأولى؟

الغياب والحضور في قراءة الحروف المقطعة علتهما الإشارة إلى الرسم أصلا للنطق أو لمصدر اللغة المستمد من هذه العلاقة بين الرسم والموسيقى . فالأول يرسم علامة مبصرة والثانية تنغم علامة مسموعة . والسر هو إذن في احتواء القرآن على تعليل علاقة اللسان بالبصر والأذن كما في "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" .

فـ"لا يعقلون" لا تعني العقل في مقابل الحس بل هي تعني الفهم في مقابل عدم الفهم بدليل قوله تعالى "قرآنا عربيا لعلهم يعقلون" أي يفهمون . وإذن فعندنا أربعة عناصر متكاملة زوجين زوجين: صم بكم) السمع والنطق) عمي لا يعقلون) البصر والفهم) لأن أفضل طرق الفهم هي أن يحضر فيها الشيء ذاته أو رسمه للشهود العيني كما في الرسم

ومعنى كلامي أني لا أنسب لنفسي الأصل الرسمي والموسيقي للألسن بل القرآن هو الذي يقول ذلك . والحروف المقطعة تجمع بينهما . فالرسم يمثله رسم الحرف . والموسيقى يمثلها نطقه عند المتعلم . وكما أسلفت فالانتقال من الكتابة المحاكية للأشياء بما يجرده الرسم منها إلى الكتابة

الراسمة للأصوات هي من جنسها .

فرسم الجمل صار رمزا للحرف الأول من اسمه . والكلمة صارت مجموعة رسوم لأسماء حيوانات أو أشياء أخرى . وكل رسم لم يعد رسما للحيوان بل للحرف الأول من اسمه . وهو جمع بين الرسم والموسيقى في الكتابة الآن . ومن ثم فالكتابة في الحقيقة متقدمة على الكلام لأنها هي رسم ينطق بصوت . وهذا مصداق لرؤية ابن تيمية .

فهو يعتبر المعاني حدودا لا تشير إليها من الأشياء . وهي عنده رموز لكن القائلين بالطابعية يعتبرونها مقومات الأشياء وليست رموزا مثل اللغة والكتابة. لكنه هو يعتبرها رموزا تشير إلى مسمياتها إشارة اللغة والكتابة + وقد بينت أن الكتابة الصينية هي نوع من رسم للمعاني الممثلة للأشياء أو لما اختير من شكلها مميزا لها .

والرسم المميز صار نظير الحرف عندنا . لكن الحرف عندنا رسم للصوت وعندهم هو رسم للمعنى . وكلاهما رمز لما جرد مما ندركه من الشيء للدلالة عليه دون أن يكون مقوما له بل هو مقوم لما أدركناه منه . وهذا يؤسس للترميز المختص أو للغة الاصطناعية وهو شرط المعرفة العلمية في حين أن اللغة الطبيعية أوسع لتعدد الدلالات في عناصرها بخلاف اللغة الاصطناعية الاصطلاحية.

وعلى هذا الأساس اضطررت - اعتمادا على تمييز فراجه بين الدلالة والمعنى لمضاعفة علم الدلالة ع:«ن 171613606 بعلم المعنى 5:0: 76: الذي هو أعم لأنه غير مقيد بدلالة اصطلاحية وحيدة بل يتعداها إلى الموجود والمنشود اللامحددين في عالم أوسع من العالم الذي ندركه

بحواسنا . ويترتب عليه مضاعفة علم التداول ليصبح الملتبس باللغة الطبيعية والمحدد باللغة الاصطناعية مستويين مختلفين من العبارة اللسانية. وتلك علة التحول الذي مر به فيتغنشتاين في كراسته بعد التراكتاتوس . فصارت علوم اللسان خمسة وليست ثلاثة كما هو سائد في الألسنية الحديثة:

1. علم النحو الذي هو لساني منطقي ثم فروعه الأربعة:

.+ والتداول الملتبس باللغة الطبيعية (بين البشر العاديين دون اختصاص معين) .

5. والتداول اللاملتبس باللغة الصناعية) بين العلماء في اختصاصهم (.

وتوجد خاصية أساسية هي الفائدة الجوهرية من هذا الفصل المضاعف لفرع الدلالة وفرع التداول . فمزية التداول المحدد باللغة الصناعية هو كونه يجمع بين العلاقتين

العمودية بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان. ومعنى ذلك أن العلم لا يكون الحوار فيه بين العلماء فحسب بل بينهم وبين موضوع العلم سواء كان الطبيعة أو التاريخ أو الإنسان كموضوع بخلاف التداول باللغة الطبيعية.

فاللغة الطبيعية لا تتجاوز التداول بين البشر حتى لو كان موضوع التداول هو الطبيعة أو التاريخ لأن اللغة الطبيعية لا تستطيع وصف الموضوع ولا تتجاوز الإشارة إليه أو تنبيه المخاطب خلال التواصل إلى موضوع التواصل أو الحوار أي إلى ما يوجه إليه الانتباه مما تحقق في التداول الأول الذي يستعمل اللغة الاصطناعية العلمية.

ولما كان القرآن يستعمل اللغة الطبيعية وليس اللغة الاصطناعية التي هي لغة العلم فكل تعريف عن الأعجاز العلمي لا يصدقه عقل ليس لأنه رسالة من شروطها أن تكون مفهومة من المخاطبين بها من المرسل إليهم عامة بل لأن اللغة الطبيعية لا يمكن أن تقول شيئا علميا إلا بالإشارة إلى ما تم تحصيله علميا وصبغ بلغة العلم الصناعية التي يصنعها العلماء وهي

فلو كان القرآن مكتوبا بلغة صناعية لكان موجها إلى العلماء دون سواهم ولا كان رسالة كونية للبشر من حيث هم بشر لا من حيث هم علماء . وكل محاولات ترجمة لغة القرآن الطبيعية إلى لغة صناعية (وهو ما يحاوله علماء الملة بأصنافهم الخمسة) تحريف للقرآن ولا يستقيم مهما دجلوا في تشويهه بتعالم زائف . وهذه العملية التحريفية هي التي ضخمت العبادات ووسعت الأحكام وضيقت على المسلمين حرياته مدعية أن صوغها الصناعي للغة القرآن الطبيعية يعبر عن مقاصد الله لكأن الله يعجزه أن يصوغ ذلك بنفسه لو كان ذلك من مقاصده.

ومشكل الفلسفة الأساسي هو أنها لا يمكن أن تستعمل اللغة الصناعية. ولا يمكن في الآن نفسه أن تستغني عنها ليس للتعبير عن رؤاها بل لأن هذه اللغة الصناعية هي من موضوعاتها ومن أدواتها للكلام في ما تعرضه العلوم من نظرياتها لأن العلم ليس أحد موضوعات الفلسفة فحسب بل هو سبيلها إلى تناول ما عداه من الموضوعات بوصفها موضوعاته .

فموضوعات الفلسفة ليس موضوع العلوم من حيث هو خام وبكر بل موضوعها هو موضوع العلم بعد أن صارت بصياغة علمية . فلا علاقة للفلسفة مباشرة بالأشياء إلا بعلاقة الإنسان بها . وما عدا ذلك هو علاقة بها

كتجربة ذاتية لا يمكن أن يعتد بها في المعرفة العلمية إلا في مجال ما لا يكاد يلج إليه العلم مثل الوجدانيات والتجارب الروحية المشتركة التي هي من جنس التصوف.

الفصل الرابع

وا اا جب ل ا ا لل يكونوا أبدا محيطين بكل علوم عصرهم حتى في المراحل الأولى من العلوم . والموسوعية المزعومة مستحيلة حتى في بدايات التفلسف إلا في المشترك بين العلوم وهو ما بعدها وآلتها لأن التمكن من أي اختصاص يقتضي التفرغ له طيلة العمر وخاصة بعد تطور الاختصاصات وتشرعها المهول .

ومن ثم فالمشترك بين العلوم هو نظرية المعرفة ومناهجها تعديدا لطبيعة علاقتها بموضوعاتها وفي جوهر ما بعد العلم ثم بخصائص آلاتها الاصطناعية. وهي مسألة منطقية أعني صورة العلم ووجودية أعني مضمون العلم . ولذلك فمشكل ابن تيمية في نقد المنطق لا يتعلق به من حيث هو علم العلاقات بين المعاني -صورة للعلم عامة-بل من حيث نظرية المعرفة وشروط انطباقه من منطلق نظرية الوجود.

وبلغة عصره فبحثه مداره مشكله التحليلات الأواخر وليس التحليلات الأوائل . وبلغة كنط مشكله هو المنطق المتعالي وليس المنطق أعني في الحالتين:

1. كيف ثمر من المنطق من حيث هو قوانين علاقات المعاني المجردة.

2. إلى المنطق من حيث هو مطبق على الموضوع.

لكن ابن تيمية صاغ المشكل بصورة أكثر عمقا فلسفيا إذ هو جعلها متعلقة بالانتقال من المقدرات الذهنية إلى الموجودات الخارجية . فيكون المشكل مردودا إلى طبيعة العلاقة بين نظام الرموز عند النظر إليه بمعزل عن نظام المرموز بها ثم طبيعتها عند وصله بنظام المرموز الذي يتمنع عن المطابقة بسبب كون الأول يعمل مع مقدرات ذهنية أو لنقل مع متغيرات لم تتحدد قيمها والثاني يتعامل مع قيم معينة قوانينها مغايرة للمقدر الذهني .

وهذه هي أهم عوامل التخاصب بين التقدير الذهني والتعيين الوجودي في كل علم من العلوم . فبفضله يتقدم الأمران أعني نظام الرموز ونظام المرموزات من خلال التواصل بين العلماء والتواصل بينهم وبين الموضوعات التي يريدون اكتشاف قوانينها .

فلغة العلم تمكن من الحوار مع الأشياء لأنها في مستوى النظرية أجوبة فرضية عن أسئلة يوجهها العلماء إلى الموضوع الطبيعي أو التاريخي ويتنظرون من التجربة أن تؤكدها أو أن تدحضها . وذلك هو جواب الطبيعة. وهو جواب يطرح أسئلة هو بدوره لأنه يوجه إلى فرضيات جديدة ممكنة ينطلق منها تعميق البحث ومراجعة النظريات العامة. فيطورون "الآلة" الرمزية لتناسب الحالة الموضوعية بمقتضى ما أجابت به التجربة إيجابا أو سلبا .

وما الشيء الذي يطورونه وهو مشترك بين الرامز والمرموز؟ هنا ندرك أهمية قول ابن تيمية إن المعاني هي بدوها رموز وليست مقومات للأشياء تحدد ماهياتها لكأن الماهيات حقائق ثابتة ونهائية وليس أسماء اصطلاحية. كان الفلاسفة يتصورون المعاني مقومات الشيء المرموز التي يدركها الفكر منه

. لكن اعتبارها هي بدوها رموزا يعني أن "حقيقة" الشيء تبقى دائما مجهولة والمعاني تبقى دائما مقدرات ذهنية مثلها مثل الرموز عامة. فيكون التقدير الذهني مضاعفا:

1. تقدير ذهني لبنية رمزية لموضوع مجرد .

2. يقاس عليه تقدير ذهني لموضوع معين .

والتخاصب بين التقديرين يكون بتعديل أحدهما بالآخر. ولعل أفضل مثال هو نظام السماء أو الفلك . فبطليموس وضع نظاما لحركات الأجرام السماوية -وهذا تقدير ذهني من النوع الثاني على موضوع معين هو حركة الأجرام . ولما تغيرت النظرية الفلكية في فلك كوبارنيكوس تغير النموذج الثاني الرمزي الثاني وليس الأول أي القوانين الرياضية بقيت واحدة لكن ما طبق النموذج المطبق منها على حركة الأجرام هو الذي عدل .

لكن ذلك ما كان ليكون ممكنا لو لم يكن التقدير الذهني من النوع الأول -وهو أساسا مضمون كتاب اقليدس في العناصر الرياضية-قد حصل وأصبح قادرا على مد بطليموس بعالم آلة هو الرياضيات الإقليدية. وقس على ذلك كل العلوم الحالية في أي مجال سواء كان طبيعيا أو إنسانيا . وهذا يلغي خرافة الإعجاز التي تحط من قدر القرآن بعكس نوايا القائلين بها لأنها تجعله تاريخيا بتاريخية العلوم التي لا شك فيها .

لكنه يبقي على إشارات القرآن التي توجه الإنسان إلى مبادئ عامة لتحقيق مهمته في الوجود أعني الاستعمار في الأرض والاستخلاف بالنظر والعقد في العلوم وبالعمل والشرع لقوانين رياضية. وعندما يشير إلى ضرورة اعتبار الموجود فهو يشير إلى ضرورة التجربة ومن ثم فهو يشير إلى نوعي التقدير

الذهني الأول هو المجرد والثاني هو المعين . لكن ذلك كله أهملته علوم الملة فضاعت تأويلات لفظية ليس لها القدرة على تحقيق الاستعمار في الأرض فضلا عن الاستخلاف فيها .

ما أنسبه إلى ابن تيمية هو الوعي الحاد بأهمية "علوم الآلة" ومنها على الخصوص المنطق لأن البحث في فاعلية علوم الآلة يجمع بين الأبستمولوجي والأنطلوجي أو بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود ومدى التطابق بين الأمرين تطابقا نسبيا ويستحيل أن يكون مطلقا . فقد اكتشف أن التطابق التام مستحيل لاقتضائه الإحاطة فوضع نظرية التصورات متوالية التدقيق ومتراكمة .

فكل تصور-وهو أساس العلاقة بين الرامز والمرموز أو بين التقديرين الذهني المجرد والذهني المعين مادامت المعاني رموزا هي بدوها ومن ثم فالموجود هو بدوره لا يدرك المرموز منه إلا كرمز - وراءه تصور أفضل وأدق وليس لهذا التوالي حد بمعنى أن المعرفة متطورة وتاريخية وهي إضافية مرتين .

1. إضافية إلى المتواصلين مثلا بين المعلم والمتعلم حيث إن المعلم يختار ما يناسب المتعلم

منها لينجح في تعليمه . 2. وإضافية بإطلاق حيث إن التصور متناسب مع درجة المعرفة الحاصلة بالموضوع المدروس ..

فلا يكون تصور"الكائن" الرياضي في عصر أرسطو مماثلا لتصوره في عصرنا بسبب تطور النظريات الرياضية وتعقدها الممكن من «قول» الظاهرات الطبيعية والتاريخية التي هي

شديدة التعقيد. وهو معنى التباسها وانتسابها إلى المتشابه الذي يعلم بالرياضيات مع التجربة وليس بتأويل ألفاظ القرآن: وذلك هو معنى فصلت 53.

ولو بقيت المعاني مقومات كما كان يراها القائلون بنظرية المعرفة المطابقة لكان تعريف الأشياء في العلوم حقائق نهائية ومطلقة فلا تتبدل ولا تتحول مثل الجواهر الثوابت التي يقول بها المشائيون وما يستنتجونه منها من أعراض ذاتية هي موضوع المعرفة النظرية أي التي تنتج الاستدلال البرهاني: وهو أمر يبين ابن تيمية استحالته فلا برهان إلا في المقدرات الذهنية وما عداها لا يتجاوز الاستقراء الناقص دائما .

فما كان يعرف بها هو الماهيات ومن ثم فهي مقومة لحقيقة الأشياء في نظرهم . لكنها عنده ليست كذلك بل هي مجرد علامات لتحديد الأشياء من جنس الحدود بين قطع الأرض ويمكن تغييرها إما في التواصل بين الباحثين أو في التواصل بينهم وبين موضوع البحث وهو القصد بالمعاني رموزا مثل اللغة والكتابة.

والمعلوم أن ابن تيمية لم يكتب في التاريخ وفلسفته من حيث هو علم آلي . لكنه أشار إلى دوره في حسم الخلاف بين الفلسفي والديني عندما وضع الشرطين المعلومين لدرء التعارض بينهما . فبالإضافة إلى صريح المعقول وضع "صحيح المنقول". وهو جوهر علم التاريخ من حيث هو علم آلة كل العلوم دينية كانت أو فلسفية.

فمن الحماقات تصور المنقول خاصا بالدين والمعقول خاصا بالفلسفة لكأن

العلم في الفلسفة يكفي فيه ما يتوهمه العقل ليكون علما فيكون غنيا عن منقول حول موضوعه (وتلك هي غاية التجربة). لو كان ذلك صحيحا لاستغنينا عن التجربة ولكفانا بناء قصور في رمال الخبال فلا يكون العلم مستندا إلى خيال تؤديه التجربة ويصبح لا شر بين الخيال العلمي والعلم الخيالي في أفلامه . وإذن فكل العلوم كلها فلسفية كانت أو دينية بحاجة إلى صحيح المنقول أي إلى مضمون تجريبي .

أو لكان العلم في الدين مجرد تكديس لمنقولات دون عقل أو بناء منطقي لفهم المنقولات الدينية. وهي من نوعين . ولا علاقة لها بالغيب لأن الدين - على الأقل الإسلام في قرآنه -

ينفي علم الغيب حتى على الرسل . ومن ثم فالمنقول هو مضمون الرسالة والتجربة الروحية للمؤمنين وهي تصاغ عقليا وتبنى منطقيا .

فالقرآن لا يعتمد على خرق العادات لعرض معتقداته وتشريعاته بل هو يعللها عقليا باستدلال صارم بين الغزالي مثلا في القسطاس المستقيم أن كل أشكال المنطق الذي كان سائدا في عصره مستعملة فيه وخاصة شكلي الشرطيات ما يعني أن الفصل بين المنقول والمعقول من دلالات السطحية عند نقدة الدين خاصة.

وإذن فالمعقول من دون المضمون النقلي أو المعطيات التجريبية هو في أقصى حالاته إذا احترم قواعد المنطق مقدرات ذهنية لا تصبح علما للموجود إلا بفضل المنقول أو المعطيات التجريبية. والمنقول من دون الشكل العقلي أو البناء المنطقي هو في أقصى حالاته إذا احترم العقل السليم مجرد عرض لركام مضموني خال من النسقية المنطقية.

وعرض الركام المضموني لنا منه صورة بل ما يسمى بعقيدة المذهب الفلاني أو المدرسة الكلامية الفلانية وهي ما يعلم لتابعيها في شكل محفوظات عقدية يستعرضها كركام دون بناء منطقي يحصي فيها ما على المنتسب إليها أن يحفظه عن ظهر قلب من معتقدات دون تعليل وهو أمر مخالف للقرآن : الدوغماويات .

وهي تقليد موروث عن الكنائس المسيحية ولا مت للإسلام بصلة إذ إن القرآن يكفينا مؤونتها مع تعليل عقلي للعقائد والشرائع في متناول العقل السليم. فتعدد العقائد والشرائع بتعدد الفرق الكلامية والمذاهب الكلامية من نتائج التحريف التأويلي لما هو من المحكم في القرآن الذي صيروه متشابها لعدم التمييز بين كلام الرسالة على نفسها وعلى ما تذكر به مما ورد فيها بالتفصيل وهو المحكم وإشاراتها لما ينبغي البحث فيه خارج الرسالة أي في الآفاق والأنفس وهو المتشابه موضوع العلم النظري والتجريبي المحرر من التأويل اللفظي بالاحتكام إلى المزاوجة بين النظرية والتجربة.

وهذا يبين أن العلوم الغائية من دون العلوم الآلية مستحيلة الحصول أولا ولا تكون علميتها تامة إلا بتمام علمية العلوم الآلية. ومن هنا فإن ما توصل إليه ابن تيمية كان

سس سس مس م رافظ اله الرسمسى سسمسسسيسسسيس سس سس تسسس مس تق ينبغي أن يؤدي إلى إضافة علوم آلية متعلقة بالمضمون مناظرة للعلوم الآلية المتعلقة بالشكل . وبهما بدأنا محاولة التصنيف .

فينتج من ثم أن العلوم الدينية لن تبقى مقصورة على اللغة والتاريخ الأولى

للشكل والثاني للمضمون وأن العلوم الفلسفية لن تبقى مقصورة على المنطق والرياضيات الأول للشكل والثانية للمضمون بل إن نوعي العلوم تستعمل الشكلين والمضمونين. ومن ثم فالعلوم الآلية الأربعة ضرورية في نوعي العلوم .

لكن توهم النقلي بلا عقل والعقلي بلا نقل جعل المعركة بين الكلام والفلسفة في النظر والعقد والمعركة بين الفقه والتصوف في العمل والشرع توهم الفلاسفة بأنهم يمثلون العقل والمتكلمين بأنهم يمثلون النقل والفقهاء يمثلون النقل والمتصوفة يمثلون الكشف وكل ذلك مناف أتم المنافاة للقرآن.

الفصل الخامس

وهكذا فقد وصلنا إلى غاية المحاولة بتحديد علة تجريف علوم الملة وعلة فشل التعمير والاستخلاف في حضارتنا . فتحريف رؤية القرآن لنظرية المعرفة ولنظرية القيم في نوعي العلوم الدينية والفلسفية خلال الخصومة بين الكلام والفلسفة هو ما جعل النظر والعقد عقيمين وخلال الخصومة بين الفقه والتصوف هو ما جعل العمل والشرع عقيمين كذلك . فقد ظنوا أن النظر والعقد يمكن أن يبنيا على تأويل آيات النص وليس على البحث العلمي في الآفاق أي في الطبيعة والتاريخ وفي الأنفس أي في ما جهز به الإنسان ليكون قادرا على التعمير . وظنوا أن العمل والشرع يمكن أن يبنيا على تأويل آيات النص وليس على البحث العلمي في الآفاق والتاريخ في الأنفس أي في ما جهز به الإنسان ليكون الإنسان قادرا على الاستخلاف

. ففشلت الأمة فيهما معا فلا هي عمرت الأرض دون استخلاف ولا هي استخلفت فيها دون التعمير لأن المهمتين الإنسانيتين متلازمتان . فالتعمير من دون الاستخلاف تدمير للعالم والإنسان ماديا والاستخلاف من دون التعمير وهم يؤدي إلى تدمير الإنسان والعالم روحيا.

ولكننا نبحث في المسألة هذه المرة من مدخل علوم الآلة) اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات والوسميات أصلا لها جميعا (بخلاف المرة السابقة التي كان المدخل إليها علوم الغاية (الفقه والتصوف والكلام والفلسفة والتفسير أصلا لها جميعا). وبذلك يكتمل بحثنا الذي وعدنا به خلال الكلام في هذه بالعودة إلى تلك .

فالمشكلان الإبستمولوجي والأكسيولوجي على أهميتهما الفلسفية ليسا غايتي الأولى في هذين المحاولتين بل غايتي هي محاولة فهم علل الفشل في المهمتين أي الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها إذ إن مضمون الرسالة الذي هو مضمون القرآن مداره الأول والأخير هو هذان المهمتان لا غير.

وما أحاول حصر الإشكال فيه هو القسمة العجيبة لعلوم الآلة بين نوعي المعرفة الدينية والفلسفية في النظر والعقد ونوعي القيم في العمل والشرع على حد سواء . فالعلوم الدينية

تكاد تقتصر على استعمال اللغة والتاريخ علمين آليين والعلوم الفلسفية تكاد تقتصر على المنطق والرياضيات علمين آليين . وإذن فكلاهما ينقصه ما عند الثاني .

وما ينقص الفلسفي والصوفي هو المضمون أو النقل سواء كان من

المعطيات التجريبية الطبيعية أو من المعطيات التجريبية التاريخية . وما ينقص الكلامي والفقهي هو العقل سواء كان في المعطيات التجريبية الطبيعية أو التاريخية. فكانت المعرفة في الحالتين لفظية إما باللغة الطبيعية أو باللغة الصناعية ولأنها في الحالتين كيفية فقد عجزت عن اكتشاف قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وصوغهما صوغا عاميا .

ولو لم تعرف العلوم الدينية معاني القرآن لعلمت أن فصلت 53 تشير إلى أن حقيقة ما جاء به القرآن ليست في نصه بل في الآفاق وفي الأنفس . ولما كانت هذه هي الطبيعة والتاريخ خاصة وكان القرآن قد اعتبر الخلق بقدر أي رياضيا وحض على استعمال المدارك الحسية أي مصدر كل التجربة فقد كان من الواجب البحث العلمي فيهما لا بشرح النصوص . ولما أرجعوا البحث في الآفاق والأنفس مطلوبا من شرح النصوص جعلوها كلها متشابهة لأن معاني النصوص إذا لم يحتكم فيها إلى موضوعات محددة من الشاهد وتحولت إلى طلب الغيب بالتأويل المنهي عنه صارت كلها غير قابلة للتحديد المرجعي فيصبح التخمين بحثا عن تخريجات بلا مرجع يحتكم اليه . غاية ذلك تحول العلم إلى عبث من جنس التحكم الباطني وتحريف مرجعيات التشيع .

ومن علامات الأزمة الحرب على المنطق والرياضيات بصورة عامة وليس كما حاول ابن تيمية بيان طبيعتها وطبيعة ضرورتهما وضرورة استكمالهما بالتجربة حتى تتحقق شروط تطبيق المقدرات الذهنية على الموجودات الفعلية الأعيان . ولذلك فالكلام والفقه فشلا ذريعا وتحولا إلى التربية والحكم العنيفين بالجوهر.

وكم يضحكني كلام الحداثيين العرب على عقلانية المعتزلة في نظرية أفعال العباد والتحسين والتقبيح والفلاسفة عامة وابن رشد خاصة في اعتبار العلم قد اكتمل ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم (الفارابي كتاب الحروف). لكن من يدرس أعمالهم دراسة جدية

يكتشف أنهم أكثر عقما من علماء الدين . ذلك أن المنطق عندهم للجدل وليس لبناء أنساق نظرية من المقدرات الذهنية تنطبق على الطبيعة أو على التاريخ بل هي شروح ومعارك حول الألفاظ لا صلة لها بالبحث في قوانين الطبيعة ولا في سنن التاريخ .

وكم يضحكني من يدعي أن لابن رشد فضلا كبيرا على الحداثة الأوروبية. فقائل ذلك إما يجهل ثورة الحداثة الابستمولوجية والأكسيولوجية أو يجهل مضمون الرشدية العلمي الزهيد . ولو سألتهم عن نظرية واحدة من الرشدية كان لها دور في الحداثة التي أسسها ديكارت مثلا لوجدت صمتا بل ولاكتشفت أن الغزالي مثلا كان أكثر تأثيرا في الحداثة الغربية من كل فلاسفة العرب مجتمعين . وخرافة العلمنة الرشدية من المهازل . فالحداثة بخلاف ما يتصورها عليه أنصاف المثقفين تحررت من وهم العلم المحيط واعتبرت محاولاتها سعيا لتطبيق المقدرات الذهنية على الظاهرات الطبيعية وتطوير الرياضيات والمنطق لتحقيق هذه المهمة والابتعاد عن تأويل الدين بدعوى رده إلى ما يزعمون من علوم عقلية. ومن ثم فقد كانوا أقرب إلى أعماق الدين من كل فلاسفة الإسلام. وكل الذين يخلطون بين الحداثة وانحطاطها في فلسفة هيجل وماركس هم من يتوهمونها حربا على الدين . فمن يعتقد أن فكر ابن رشد برهاني لا بد أن

يكون حتما ممن يعتقدون في معاني من جنس الجواهر الثوابت والأعراض الذاتية ولم يصلوا إلى فهم ما فهمه ابن تيمية الذي يعتبرونه ظلاميا بأنها مجرد معاني رامزة رمزا ليس مؤثرا في معرفة لا تتجاوز التصنيف الخارجي بعلامات عقيمة ترجع إلى الهيلومورفية التي تقيس الخلق على الصناعة البدائية لتصوير المواد وليست مقومة لحقيقة الأشياء إذ لو كانت كذلك لما أمكن تغيرها ولما كان العلم بالأشياء متطورا بتطور جهاز التجربة.

خلال ترجمتي لمقالة اللام من الميتافيزيقا وجدت أن ابن رشد ليس متخلفا عن الحداثة فحسب بل حتى عن أرسطو والاسكندر في شرحه لهذه المقالة. فأرسطو يعتبر العودة إلى أدقس في الفلكيات هو المتوفر وليس هو الحقيقة النهائية. لكن ابن رشد يعتبرها الحقيقة

النهائية ويفضلها على نظام بطليموس الرياضي لأن أرسطو عنده معصوم في نظرية المحرك الذي لا يتحرك وتوابعه من العقول المحركة للأجرام السماوية.

وعندما تقرأ شرحه -وهو الشارح الأكبر كما يزعمون -لا تجد فرقا بين الشرح الفلسفي لأهم كتاب من كتب أرسطو وشرح أي نص أدبي أو نص ديني بإيراد دلالات الألفاظ والبحث عما يزيل التناقض عن استعمالات أرسطو لها ومن ثم هو شرح ليس فيه من العلم غير ما نجده في التفاسير التقليدية من "البارافراز" التي لا تضيف شيئا لمعرفة صيغت قبله بستة عشر قرنا إذ هي لا تغير حتى الأمثلة المضروبة في النص أو تنقدها في ضوء تقدم العلم بعد ست عشر قرنا .

فلكان هذه القرون التي مرت بين أرسطو وابن رشد عقيمة ولم يطرأ فيها

شيء غير العلم الغائي والعلم الآلي بحيث إن مهمة الشارح تتمثل في توضيح الغموض في الصياغة النصية لا غير . وهذا لعمري مآله تراكم شرح الشرح إلى غير غاية ولا يتقدم العلم قيد أنملة. لذلك فالسؤال هو ما الذي أضافه ابن رشد لعلم أرسطو يمكن أن يكون قد ساهم في الحداثة؟

والإضافة ليست بالضرورة إيجابية فقد تكون سلبية لأن تأييد النص بأدلة جديدة أو نقده بها هو الإضافة في المعرفة الإنسانية. فالوجه الأول يدعم الموجود والثاني يدحضه لتجاوزه إلى المنشود . وإذا قارنت بينه وبين الغزالي وجدته على الأقل يضيف وإن سلبا ما يمكن من اكتشاف ثغرات علم أرسطو . وطبعا يلجأ أصحاب هذا الرأي إلى موقف الكنيسة من شروحه معتبرين ذلك مساهمة في الحداثة بمعنى الحداثة العلمانية. ولا يدرون أولا أن العلمانية متأخرة بخمسة قرون عليها لأنها بدأت مع الثورة الفرنسية وأن كل علماء أوروبا الحداثيين خريجو مدارس دينية حتى بعد العلمنة الغربية .

أما عندما تنظر إلى من يعتبرونه ظلاميا أي ابن تيمية فإن القفزة النوعية التي كان يمكن أن تحرر نوعي العلوم الدينية والفلسفية من هيمنة الأرسطية ومن القول بنظرية المعرفة

المطابقة والتمييز بين المقدرات الذهنية والعلم الذي هو تطبيقها على الموجودات العينية شرط مهمتي الإنسان معرفة للتعمير وقيمة للاستخلاف .

وهو يضيف التنبيه بصحبة هذه الرؤية القول إن العلوم الكلية والمحضة لا توجد إلا في المقدرات الذهنية) الرياضيات والمنطق (وإن ما عداها

ليس فيه كلي ولا ضروري ولا محض بل هو دائما استقرائي عندما ينتقل من الفرضي إلى الفعلي في طلب قوانين الظاهرات الفعلية القائمة بذاتها في الأعيان .

ما يعني أنه يرفض القول بنظرية المعرفة المطابقة ويعتبر العلم سعيا دائبا نحو الاقتراب من حقيقة الأشياء ولا يمكن أبدا أن يكون مطابقا لها . فهذا السعي ليس له نهاية بل هو أبدي . وتلك هي نظريته في تطور التصورات في سعيها للمطابقة دون نهاية لأن كل تصور وراءه تصور أفضل بحسب الاطلاع على معطيات التجربة.

وسأختم هذه المحاولة في فصلها الخامس والأخير بالنقلة النوعية التي جعلت التركيز يدور حول علوم الآلة شرطا في علوم الغاية. وهذا بمجرده يعتبر ثورة ابستمولوجية. فالآلة جنسان لكل منهما عدة أنواع:

1 . جنس آلات التقدير الذهني كالرياضيات والمنطق .

2 . وجنس آلات التعيين التجريبي كالبصريات والسمعيات.

وما سأقوله الآن مما يترتب على هذا الدور الذي تؤديه علوم الآلة سيشجع أدعياء العقلانية والتنوير من النخب العربية التي تقابل بين العقل والنقل . فالنوع الأول هو آلات العقل والنوع الثاني هو آلات النقل في نوعي العلوم الدينية والفلسفية على حد سواء . ولا يمكن إبداع هذه من دون تطبيق تلك على الطبيعة والتاريخ ولا إبداع هذه التي تمكن من إدراك معطياتها بما يمكن الحواس من دون تلك .

فمن دون المنطق والرياضيات لا يمكن صوغ المتن العلمي الذي يكون بما

فيه رصيدا معرفيا نسقيا يظهر ما ليس فيه في شكل ثغرات في النسق ليصبح مادة البحث الموجه منطقيا

الأسماء والبياه 31 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

ثغراته منطقيا . والأكثر قيادة لتقدم المعرفة هو معطيات التجربة .

فكل شذوذ فيها عن التفسير النظري يعد مفتاحا لإعادة النظر في النظرية أو مزيد الكشف عن المعطيات. وتلك هي الطريقة الثانية للإبداع العلمي. وذلك هو معيار التكذيب في تقدم النظر العلمي . وفضل القول بعدم المطابقة في نظرية المعرفة -الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -هو ما يترتب عليه من ضرورة الجمع بين الطريقتين: معيار النسقية المنطقية ومعيار الطردية التجريبية.

فكل شكل خال من النسقية اكتشاف لثغرات النظام المنطقي . وكل شذوذ عن الطردية اكتشاف لثغرات النظام التجريبي . وكلاهما دافع إلى المزيد من تدقيق النسقية المنطقية للنظرية والى المزيد من الفحص التجريبي للتقليل من الشذوذ على القوانين المكتشفة. وبهما معا يتقدم التقدير الذهني والتعيين التجريبي.

لكن ذلك بقي وعودا دون إنجاز على الأقل عند الغزالي وابن تيمية. لكن ابن خلدون حاول تجاوز الوعد وشرع في الإنجاز بكتابة المقدمة. وهي مسودة كتاب وليست كتابا وذلك أمر يفهمه كل من حاول استخراج النسق العميق للمقدمة. فعرض شذرات من النظرية لم يشفع بالصوغ البعدي أي إنه لم يعد عليها ليصوغها أكسيوميا. وقد حاول شيئا من ذلك صاحب بدائع السلك في طبائع الملك .

وحتى هو فقد اكتفى بمحاولة تصنيف القضايا -فردها إلى عشرين قضية مبنية على شواهد نقلية وعشرين على أدلة عقلية-دون أن يرجعها إلى نسق أكسيومي يمكن من رد المقدمة إلى قليل من المبادئ والمسلمات يستمد منها بقية القضايا . ومع ذلك فقد أشار إلى مبدأ عام ذكره ابن خلدون بمعنى على الأغلب وعممه بمعنى الاطلاق:

"(قال ابن خلدون (والوجود شاهد بذلك فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم (قلت (وهذا تقريري غاية الحسن ونهاية البراعة والتحقيق . وقوله "وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي" بل لا يكون البتة. وقاعدة أن كل أصل علمي يتخذ إماما

في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح شاهد لذلك" (عبد الله بن الأزرق بدائع السلك في طبائع الملك تحقيق محمد عبد الكريم الدار العربية للكتاب تونس ليبيا المقدمة الثانية الفائدة العاشرة ص.97) .

وإن شاء الله إن أمد الله في العمر سأحاول تحقيق هذه الصياغة لتكون حجر الأساس

أبو يعرب المرزوقي

طبيعة القيم

طبيعة القيم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 18
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 30

سف ثاء قد تون دتاة رلا مرو انحط القح ٠*١

وتعرو العوال

(لأسماء والبيان

الفصل الأول

أعود اليوم إلى أعوص قضية عالجتها من وجهين مختلفين دون الوصل بينهما عودة أحاول فيها تحقيق هذا الوصل الذي يبين بصورة جلية ما حاولت الوصول إليه بـ "الجلي في التفسير" لأنه أصل تجاوز المقابلة بين الدنيا والآخرة أو بين حبس الإنسان عالم محدود وتحريره منه بعالم لا حد له .

فقد اعتبرت الوصل بين المقدرات الذهنية الرياضية) التي يعتبرها ابن تيمية الوحيدة التي يمكن أن تكون علوما كلية ومحضة وبرهانية) والمعرفة التي تطبقها على التجربة الطبيعية لتحصيل ما يسمى علوم الطبيعة وصلا بين عالمين مختلفي الطبيعة لكنهما لا يقبلان الفصل أحدهما عن الآخر.

وقست عليها الوصل بين المقدرات الذهنية التي سميتها أدبية أو ميثولوجية) واعتبرها الوحيدة التي يمكن أن تكون أعمالا كلية ومحضة ويقينية) والعمل الذي يطبقها على التجربة التاريخية لتحصيل ما يسمى عالم الطبيعة والتاريخ وصلا بين عالمين مختلفي الطبيعة لكنهما لا يقبلان الفصل أحدهما عن الآخر.

وهذان الوصلان يحرران من المقابلة السطحية بين العالمين اللذين يسميان

الآخرة والدنيا أو الآخرة والأولى . فالآخرة تفترض أمرين هما سر التجاوز الوجودي لحبس الإنسان في عالم المدارك الحسية سواء كانت طبيعية أو تاريخية وهو العالم الذي يعتبره الكثير العالم الحقيقي الوحيد وما عداه من الخيال .

ولوصح ذلك ؛ لاستحال أن نفهم المقدرات الذهنية الرياضية وما تبدعه من عوالم تختلف هاما عن عالم المدارك الحسية ولاستحال أن نفهم ما قسته عليه وسميته بعالم الآداب أو عالم المقدرات الميثولوجية. فمن يعتبر الإبداعات الرياضية والإبداعية الأدبية أو الميثولوجية من الخيال هو من يعتبر عالم الإدراك الحسي العالم الحقيقي الوحيد في حين أن الإنسان عندما يحكم عقله - إذا كان ذا عقل مدرك لحدوده -يكتشف أن العكس يمكن أن يكون أصح بمعنى أن المقدرات الذهنية الرياضية والميثولوجية هي "الواقع".

وهنا نكتشف الجسر الواصل بين عالمي التقدير الذهني الرياضي والتقدير الذهني الأدبي من جهة وعالمي الإدراك الحسي والإدراك العلمي) المطبق على العالم الحسي الطبيعي والتاريخي المظنون واقعا وحيدا (هو بالذات عين الوجود الإنساني العميق متعينا قيامه العضوي أو بدنه وقيامه الروحي الذي هو يعني انفتاحه على العالمين بما نسميه الأخروي والدنيوي أولهما متلفت إلى المطلق واللامتناهي والثاني إلى النسبي والتناهي من كيانه .

ويمكن لتيسير فهم هذا الدور الجاسر بين أربعة عوالم:

اثنان من التقدير الذهني يجعلانه مبدعا للعوالم المادية والروحية

واثنان يجعلانه خاضعا للتقدير التجريبي بجعلانه يتعامل مع عالمين طبيعي وتاريخي أن نقرأ "رواية" المحاسبي بعنوان "التوهم" الذي يكون عليه الإنسان عندما يصبح البصر حديدا.

موضوعي اليوم هو الوصل بين نظرية القيم ممثلة للمنشود التي يستكمل به الموجود ونظرية المائدة والسرير ممثلة للموجود الذي يتجلى فيه طلب المنشود .

وهذه الإشكالية شديدة الغموض لأن فيها سر أغرب ظاهرة في حياة البشر: كيف يكون ما يبدو عديم الفائدة دائما أغلى ثمنا وأرفع قيمة مما يبدو مفيدا؟

وذلك جلي خاصة في الاقتصاد: فالتمييز بين القيمتين الاستعمالية والتبادلية أمر معلوم حتى لمن ليس له معرفة بالنظريات الاقتصادية . فأدوات الزينة أغلى من أدوات العيش العادي . ولا شيء مما هو مفيد للحياة مثلا يمكن أن يعتبر أغلى مما هو مزين لها. ففي الغذاء والجنس فنهما أغلى منهما .

وكلنا يعلم أنه في حالة الحرب أو في حالة المجاعات أو حالة فقدان أحد الجنسين يصبح الغذاء والجنس بذاته أغلى من زينته. عندئذ تنعكس العلاقة بين القيمتين فتصبح

الاستعمالية مقدمة على التبادلية والتبادل بالمعنى القيمي مختلف عن التبادل بالمعنى الموضوعي لأن هذا يجمع بين ذينك .

ونفس الشيء يقال عن التواصل . فالنفعي منه أقل قيمة من اللانفعي أي من التواصل للتواصل بمعنى أن:

• الأول غايته غيره فيكون أداة

• والثاني غايته في ذاته فيكون هو الغاية.

ومن ثم فهذه النسبة بين الأداة والغاية هي التي تعدد نوعي القيمة في التبادل وفي التواصل ولهما معا علاقة بالمائدة والسرير وفنيهما .

وهذا المستوى الثاني من القيمة سواء في التبادل أو التواصل ؛ تجعل المادي منهما دائما دون الروحي حتى في الاقتصادي فضلا عما سنراه من أنواع القيم الأخرى . فالتقابل بين القيمتين الاستعمالية والتبادلية في الاقتصاد دليل على أن الاقتصاد ليس ماديا خالصا إلا في الضروري وليس في الكمالي .

ويصح ذلك بالنسبة إلى المائدة وخاصة إلى السرير. فلما يوجد الإنسان في وضعية لا يوجد أمامه إلا أردأ غذاء فهو يستلذه ليس لأنه جميل ولذيذ بل لأنه جائع ولا يوجد الإنسان في وضعية لا يوجد أمامه إلا أقبح ما يوجد من الجنس الثاني رجلا كان أو امرأة فهو يستطيبه ليس لأنه جميل بل لأنه "جائع".

وإذن، فاعتبار عالم المدارك الحسية هو الحقيقة الوجودية أو الواقع وما عداها من المقدرات الذهنية رياضية كانت أو ميثولوجية له نفس الدلالة بمعنى أننا في عالم الضرورة المطلقة وغياب عالم الحرية المطلقة يكون الموجود بديلا من المنشود، نرضى بالموجود أو

لكن مثلما أن البدن يرضى بالموجود ويستغني عن المنشود الذوقي في حالة الضرورة الغذائية والجنسية مع توقه الدائم إلى منشوده فيهما فإن الروح

يرضى بالموجود في حالة

الضرورة المعرفية والخلقية مع توقه الدائم إلى منشوده فيهما . ومن ثم يدرك هذه العلاقة لا فائدة من مواصلته متابعة المحاولة.

فلنقارن الآن وضع المنشود في حالة استحالته بسبب وضعية الضرورة سواء في المائدة أو السرير أي العجز عن تحقيق المنشود ووضع الموجود حالة إمكانية تجاوزه بسبب وضعية الحرية سواء في المائدة أو في السرير - أي القدرة على تحقيق المنشود مع الموجود .

فماذا نستنتج في الحالتين؟

الحالة الأولى لا يمكن من يوجد في حالة الضرورة لأكل الموجود في المائدة ولنكاح الموجود في السرير ألا يحصل له ما يشبه المعجزة تجعله يجد في الموجود على رداءته وقبحه شيئا من اللذة الغذائية واللذة الجنسية لكأن شيئا من المنشود صار له حصول ذهني رغم الغياب

فما السر في ذلك؟

وفي الحالة الثانية لا يمكن لمن يوجد في حالة الحرية التي تمكنه من اختيار الموجود في المائدة وفي السرير ألا يحصل له ما يشبه المعجزة المقابلة للمعجزة السابقة تجعله لا يجد في الموجود مهما كان طيبا وجميلا شيئا من عدم اللذة الغذائية والجنسية فيطلب أكثر فيصبح المنشود معدما للموجود .

فما علة هذا التعاكس: الضرورة تجعل الموجود وكأنه يشرئب منشودا يجعل الموجود وكأنه منشود فيقبل الموجود وكأنه مكتف بذاته والحرية

تجعل المنشود يرز موجودا يكاد يقتصر على المنشود فيرفض كل موجود لكأن الموجود صار عين المعدوم فلا يرضى به ويطلب مطلق اللذة والجمال .

وهنا يأتي المأزق: فطلب مطلق اللذة والجمال في العالم الحسي يعني بل الحقيقة بداية التحرر منه لأن كل لذيذ وراءه الألذ وكل جميل وراءه الأجمل وذلك بلا حد فيكون التحرر من العالم الحسي جاريا في العالم الحسي ويصبح الإنسان في هذه الحالة من جنس متوهم المحاسبي في العالم الآخر أو الجنة.

لكنها هذه هي وهم "جنة الدنيا" أو الترف الذي يتكلم عليه ابن خلدون والقرآن . فالترف هو محاولة العيش الجناني في الدنيا . وهو طلب المستحيل مرتين أعني الهروب من شهادة القرين في قاب المعادلة الوجودية حتى بالمذهلات الوجودية مثل المخدرات والملاهي :

1. تصور أن اللذائذ الدنيوية وأهمها المائدة والسرير وفنيهما يمكنها بمقتضى حقيقتها لمعيشة في الدنيا أن تكون مهربا منه مما في كيان الإنسان من اشرئباب إلى المطلق وبديلا بسعادة مغنية عنه حتى في الدنيا .

2. تصورها من الجنس في الآخرة لتوهم تعبير القرآن عنها بإستعارات منها لها نفس الدلالة دون انتباه إلى دلالة جعلها دون رؤية الله أولا ودون أن تكون مما رآته عين أو سمعته أذن ولا خطر على بال بشر.

وبهذا فمن يبدع الدين التعويضي عن العدم أو الخواء الوجودي ليس الفقير المادي عامة بل الغني المادي الذي يغرق في الدنيا متصورا أنها مغنية عما عداها مثله مثل المدقع المادي الذي يصبح ضحية سد الضروري .

فالفقير وجوديا يتصور دنياه جنته بما يبثه توهما في الموجود مهما قل كل ما يحتاج إليه من المنشود: لكأنه يكتفي بقيمة الاستعمال . ولا يعني أنه يتخلى عن قيمة المنشود لكونه يرضى بقيمة الموجود بل يميز بين الموجود الأدنى وما فيه من عالم المنشود الأدنى أي اللذة والجمال في الموجود أيا كان وعالم آخر يكون موجوده هو عين المنشود المطلق إذا تحرر الإنسان من الوثن الأكبر في الدنيا: وهم المنشود الأسمى في الموجود الأدنى .

فما العلة؟

رأينا أن الترف يعدم كل موجود لتوهمه أنه يطلب المنشود الأسمى في المائدة والسرير فيصبح الطلب فعلا عدميا يفقد العالم الدنيوي قيمته لأن كل لذيذ يرفض باسم الألذ

وكل جميل يرفض باسم الأجمل .

وإذا كان ذلك لامتناهيا في الحالتين أصبح المترف هداما للعالمين الدنيا والآخرة. -

ولهذه العلة فلا يمكن تصور الترف من دون المخدرات التي تعبر بلا وعي عن هذا المأزق الوجودي الذي يلغي الموجود باسم المنشود الذي ليس فيه بل في ما يلغيه. وبذلك ففي الحقيقة من يعيش على العدم ليس من ليس له من الموجود إلا القليل بل من لا يرضى بأي موجود مهما كثر قتلا لبدنه بروحه .

لكن روحه التي يقتل بها بدنه هي عدم روحه إذ الروح لا يطلب عالم الكمال القيمي في العالم الحسي بل في قدرته على إبداع عوالم لا محسوسة

من جنس توهم المحاسبي لما يصبح البصر حديدا . والروح يعلم أن هذه العوالم أكثر كثافة وجودية وقيمية من العالم الحسي وهو يمثلها بمقومات وجوده الروحي . وهذه المقومات هي :

+1 إرادته الحرة

2 . وعلمه الصادق .3 وقدرته الخيرة .+ وحياته الجميلة

5 . ووجوده الجليل .

وهي عين منزلته الوجودية من حيث هي استخلاف يعترف به لكل إنسان لأن البشر إخوة من نفس واحدة) النساء 1 (ومتساوون لا يتفاضلون عند مستخلفهم إلا بالتقوى) الحجرات

اكتفينا في هذا الفصل الأول باستعمال جسر هو كيان الإنسان للوصل المباشر بين القيم بمعناها الاقتصادي (الاستعمال والتبادل) ولم نتجاوز إلى القيم بالمعنى الأسمى من الاقتصادي رغم أن الاقتصادي يستمد المعنى التبادلي مما في المعنى الاستعمالي الخالص من إيحاء بشأن المائدة والسرير.

نعود فنذكر بهدف هذه المحاولة:

كيف يكون الإنسان ببدنه وبروحه دون أن نعلم طبيعة العلاقة بين هذين الوجهين من كيان الإنسان، وأقول وجهين لأن القرآن لا يميز بينهما من حيث القيمة الوجودية إذ إن البدن من صنع الله خلقا والروح من صنعه أمرا ولهما إذن نفس القيمة بخلاف ما يتوهم الفلاسفة والمتصوفة- جسرا؟

كيف يكون جسرا بين عالمين يبدعهما هما عالم المقدرات الذهنية

الرياضية أصلا لكل العلوم وعالم المقدرات الميثولوجية أصلا لكل الفنون (هذه إضافتي لنظرية ابن تيمية) وعالمين بعده هما عالم الطبائع وعالم الشرائع في ما يكاد يحصل حوله إجماع بأنه العالم الوحيد أي عالم المدارك الحسية؟

الجواب يقتضي أن نسأل سؤالا أعمق: ما شروط إمكان القيم التي لا ترد إلى القيمتين الاقتصاديتين أي قيمة الاستعمال وقيمة التبادل بالمعنى الاقتصادي وما بينهما من تبادل المواقع في ظرفي الضرورة أو الاقتصار على الاستعمالي والعجز عن التبادلي والحرية أو القدرة على التبادلي فوق الاستعمالي؟

وقبل ذلك هل توجد قيم أخرى غير قيمتي الاستعمال والتبادل أي غير قيمتي الاقتصادي المعروفتين؟ أذكر أني قبل أكثر من ثلاثة عقود رددت على المرحوم سمير أمين الذي تكلم على الوحدة العربية مقتصرا في تجليله الماركسي على القيمتين وحاولت إثبات قيم أخرى تتجاوزنهما وهو ما سأحاول بيانه الآن.

وقد صدرت المقالة في مجلة مركز دراسات الوحدة العربية وكان ذلك أول اتصال بيني وبين المركز إذ كنت ولا أزال بعيدا عن التعامل مع المؤسسات لأن لها معايير لا أقبلها حتى وإن كنت لا أشكك في أهميتها وحتى في صدق البعض من أصحابها وحسن نواياهم. لكن الجنة كما هو معلوم بلاطها حسن النوايا .

الفصل الثاني

والسؤال عن شروط إمكان قيم من جنس آخر غير جنس القيمتين الاقتصاديتين يعتبر من الأسئلة التي يراها القائلون بواقعية العالم المحسوس وانحصار الحقيقة فيه دالة على سذاجة أصحابها لأن الجواب يؤدي حتما إلى أن القيم الأخرى مستحيلة من دون الدين سواء كان صدر عن الوحي أو عن الفلاسفة.

ولا توجد فلاسفة ليست ذروتها دين سواء تكلمنا على الفلاسفة اليونانية أو العربية أو اللاتينية أو الفلاسفة الحديثة. فلا يمكن تصور القيم متجاوزة للقيمتين الاقتصاديتين من دون هذا البعد المؤمن بتعدد العوالم وبأن العالم المحسوس هو أقل العوالم الممكنة كثافة وجودية لأنه أقلها دلالة قيمية .

وغالبا ما يوهم الكثير من سجناء وحدانية العالم -عالم المدارك الحسية- ما يعتبرون ما عدا القيم التي ليس منه إما أوهام يعزي بها أصحابها فقد إيمانهم لها ولا يرون أن الاكتفاء بها نوع من الأفيون يطلقه من يتصوره الوحيد الممكن مثل كل المدمنين على أي مخدر أو ملهى : فالملاهي والمخدرات هي غاية ما يؤول إليه من يسجن نفسه في عالم وحيد هو عالم المدارك الحسية.

ولذلك فلا يمكن أن تعتبر الماركسية فلسفة فضل عن أن تكون علما . فالهيجلية بنظرية الروحانية الجدلية حاولت أن تدمج ما لا يرد إلى القيمتين الاقتصاديتين في العالم الذي ظنه ماركس قابلا للاستغناء عنه في نظرية المادية الجدلية. ومعنى ذلك أن إطلاق العالم الطبيعي والتاريخي يغني عن التجاوز.

وإذا وجد كلام على قيم متجاوز للقيمتين الاقتصاديتين في ماركسي فاعلم

أن الأمر خداع إيديولوجي لأن حصر الوجود في العالم الطبيعي والتاريخي إذا صار وحيدا فهو مانع لتصور قيم من جنس آخر . فالقيم متضايفة مع عالم هو شرط إمكانها . والحصر نفي لإيماض عالم آخر لا يرد إليه أساسا لمتعالي القيم .

ولا حاجة للكلام على العوالم الأخرى لفهم هذه الظاهرة: فالجميع يميز بين الأكل دون ذوق والجنس دون حب والأكل مع الذوق والجنس مع الحب. وما يضيفه الذوق للأكل

والحب للجنس غير ما تنتظره البايولوجيا منهما . والسؤال هو ما طبيعة هذه الإضافة بالقياس إلى البايولوجي : قيام البدن وبقاء النوع؟

والسؤال : هل يقدر ذو الأكل وذوق الحب في الجنس بقيمتي الاقتصاد رغم أن التبادلية ذات علاقة بالفني في المائدة والسرير؟ فهل يمكن أن نعتبر القيمة التبادلية في الأكل التي تميز بين المطاعم وأسعارها تضمن كثافة الذوق الغذائي والجنسي وإن دلت على ظاهرهما .

هل الجنس مع أشهر "فاجرة" دون حب يعبر عن ذوق أم عن شهرة مضاعفة بها وبالمال الذي مكن منها؟

وكيف نفهم ظاهرة الأكل دون ذوق والجنس دون حب؟

يمكن أن نعتبرها ظاهرة عضوية غاب فيها حضور ما يتعالى على العضوي في الإنسان رغم أن "المقدار" الذي يضيفه الذوق والحب للأكل والجنس يدرك نوعا من الإدراك له أثر على الإدراك الحسي إذ هو يضفي قيمة ومقدارا من كثافتهما المتجاوزة للعضوي فيهما .

وهذا المقدار والكثافة التي تدرك وتدرك تجاوزها للعضوي فيهما لا بيع فيهما ولا شراء حتى وإن بدوا قابلين للشراء والبيع الأول بمستويات المطاعم والثاني بمستويات الجنس المطلوب من الرجل بين النساء ومن المرأة بين الرجال وغالبا ما يكون الوصل إلى ذلك الكلمة والعملة مع تقديم وتأخير.

لكن لا بد منهما معا: سعر المطاعم والشهرة يمثلان دور العملة والكلمة وكذلك سعر "الجنس المقابل" وشهرته . فيصبحان محل تقويم اقتصادي بالمعنيين . لكن هل المقوم في الحالتين هو ما يحققه الذوق والحب أو هو مجرد ظاهر التعبير عن كون فاعلهما صاحب ذوق وحب وهما مزيفان في الغالب؟

وهنا يطرح السؤال : ما الذي يجعلنا نميز بين صادق الذوق والحب الذي لا يعنيه المظهر بل الحقيقة وكاذب الذوق وظاهر الحب الذي لا تعنيه الحقيقة بل المظهر؟

ما الذي يجعل ما يشترى ويباع من هذين القيمتين هو مظاهر حيازتهما وليس حيازتهما

ما علة تقديم ما يقال عن الذات على حقيقة ما فيها؟

مد مدي

ما علة تقديم الظهور :1م 18 على الوجود 1008 بحيث يمتنع فهم طبيعة الإضافة التي تنتج عن الذوق في الأكل وعن الحب في الجنس أم إن هذه الإضافة غير موجودة وراء الظهور الذي يدل عليه اختبار المطعم في

الأكل والقرين في الجنس . وبعبارة حاسمة: هل المقابلة من أصلها عديمة المعنى؟

ومعنى تساؤلي ؛ هل يمكن تصور قيم متعالية على الاقتصادي من دون دين أي من دون تصور العالم الدنيوي ليس هو العالم الوحيد الذي يمكن أن يتحقق فيه ما يوجد في كيان الإنسان المتحد بدنا وروحا بين التقديرين الذهنيين الرياضي والميثولوجي صادرين منه والعالمين الطبيعي والتاريخي مفروضين عليه؟

وهنا تتكشف لنا مشارقة عجيبة: ما يتوهمه أدعياء الحداثة حرية هو العبودية وما يتوهمونه عبودية هو الحرية. فعندما يعتبرون لا يرون أن القيم هي أيضا من جنس المقدرات الرياضية والمقدرات الميثولوجية ثمرة لفتح آفاق وعوالم يبدعها ما في الإنسان من تعال على ما يسمونه واقعا فهم عبيد المظاهر.

فالإنسان الذي يمثل الجسر بين العالمين اللذين يظنهما الحداثي "افتراضيين" أي تقدير ذهني في الرياضي والميثولوجي من ناحية والعالمين الطبيعي والتاريخي "الفعليين" اللذين يظنهما "حقيقيين" لأنهما مفروضان عليه من خارج "موضوعيين" حسب رأيهم هو اللغز الوجودي الذي يشهدنا معنى القيم المتعالية.

وما كان يمكن أن يمثل هذا الجسر لو لم يكن بالجوهر ذا كيان هو عين "الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات" وعين الإسلام أو هو الحقيقة الفعلية للقرآن بوصفه رسالة فاتحة وخاتمة بمعنى أنه ليس له من مضمون إلا هذا الجسر الواصل بين عالمين محدود للقيم الاقتصادية ولامحدود للقيم

المتعالية عليها والمحررة منها بالانتقال من سلطانها على الإنسان إلى سلطانه عليها .

والخاتمة هي التي تذكر الإنسان بما هو مرسوم في كيانه من حيث هو واحد ذو وجهين: بدني يصله بالعالم المحدود ذي القيمتين الاقتصاديتين وروحي يصله بالعالم اللامحدود

ويمكن اعتبار فنا المائدة والسرير ممثلين للوصل عن طريق البدن واعتبار هذا الوصل مكتفيا بذاته وليس رمزا للمتعاليات يحوله إلى نفي مضاعف: ذلك أنه في مسعاه إلى الترف:

1. يلغي ما يرمز إليه البدن من حقيقة

2. وينفي حقيقة ما يرمز إليه الروحي في آن.

فيكون المناط بان بمتدانيه ومتعاليه. والتداني في فن المائدة وفي فن السرير نفي إضافة الذوق والحب للوظيفة العضوية في المائدة والسرير. ويكون التعالي في الفنين رفع المائدة والسرير إلى اعتبار الإضافة جاعلة المائدة والسرير بداية العبادتين في الدورين المقيمين للكيان العضوي للفرد وللجماعة ووعيا بحضور اللامتناهي في المتناهي فيهما وفي ما حولهما من العالمين الطبيعي والتاريخي وفي العلاقة بين العالمين في الاتجاهين .

فالديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات الذي هو واحد من حيث الطبيعة وإن كان ذا وجهين من حيث أسلوب إدراك ذاته مثل وجهي كيان الإنسان البدني) الفلسفي (والروحي (الديني (هو الفطرة وهو جوهر العبادة التي يعي الإنسان بفضلها أنه هذا الجسر الواصل بين العالمين

المتناهي واللامتناهي .

فكيان الإنسان وجدان يبدع العبارة عن الديني في فطرته وفرقان يبدعها عن الفلسفي .

والتقديران الذهنيان متقدمان على تطبيقات الإنسان لهما في عالم الطبيعة وعمل التاريخ لكونهما نابعين من كيانه ووجوداه الطبيعي والتاريخي تاليين عن كيانه وذانك هما أصل الديني وأصل الفلسفي المتقدمين على كل المبدعات الحضارية للإنسانية والمؤسسين

العلاقة بالطبيعة وفي العلاقة بالتاريخ.

فالمكتسب ليس القدرة على إبداعهما بل إبداع العبارة عنهما بمعنيين رمزي خالص وآلي خالص والأول متقدم لكونه شرطا في الثاني . وكلا النوعين يمكنان من قولهما وفعلهما بل هما الإبداع القادر رمزيا وتقنيا على تنظيم علاقتيه بالطبيعة أي النظر والعقد وبالتاريخ أي العمل والعشر. وذلك هو معنى التربية التوليدية أو التذكير المحمدي والسقراطي لإخراج هذين الإبداعين بشكليهما الرمزي والآلي الضروريين في هذين العلاقتين بالطبيعة والتاريخ الخارجيين (حول كيان الإنسان) والداخليين) كيان الإنسان) .

ولأنتقل الآن في هذا الفصل الثالث إلى وصل أسمى: فبعد الوصل بين نظرية القيم ونظرية المائدة والسرير واكتشاف صلة الوصل بينهما بدور العلاقة بين نوعي التقدير الذهني الرياضي والميثولوجي قبل الإنسان ونظرية الطبيعي والتاريخي بعده تبين أن المحاولة تؤدي إلى ضرورة عدم الاكتفاء بالإنسان جسرا بين الطرفين المضاعفين .

والعلة أن التوحيد بين العالمين مستحيل من دون استكمال الوساطة ولكن هذه المرة دون توحيد: فالجسر مستحيل بالإنسان وحده لأن ما فيه من حرية خلقه "للعالمين الأولين" المتبوعين (الرياضيات والميثولوجيات) وضرورة تبعيته للعالمين الثانيين) الطبيعة والتاريخ) لهما علة أسمى منه تلازمه .

وهكذا نكتشف الوصل الأسمى: الوصل بما سميته المعادلة الوجودية. فما كان يمكن للإنسان أن يتشوف لعالم اللامتناهي من دون العلاقة المباشرة بالله في قاب المعادلة الوجودية. فإذا استكملنا الجسر بين التقديرين والعالمين أمكن أن نفهم التطابق بين الجسر وشرطه مع توزيع جديد لما تقدم عليه ولما تأخر عنه .

فتحقق المعادلة الوجودية بهذه الصورة الوصل الأسمى ؛ نضع في القاب التلازم بين الله والإنسان في علاقة مباشرة لا يخلو منها وعي إنساني . ثم نقسم عالمي الضرورة والحرية المفروضين على الإنسان قبل القاب وبعده فتكون الطبيعة قبل القلب والتاريخ بعده. ثم نضع التقدير الرياضي قبل الطبيعة والميثولوجي بعد التاريخ.

وهذه هي المعادلة الوجودية الواصلة بين العوالم:

1. التقدير الرياضي

.+ التاريخ التقدير الميثولوجي .

العلاقة غير المباشرة بالله ترجمانا إبداعيا للعلاقة المباشرة أي الخلاقة والحرية. ولست أعني بما بعد الطبيعة الميتافيزيقا ولا أعني بما بعد التاريخ

الميتاتاريخ بل القصد بالأول الشرط الابستمولوجي لعالم الطبيعة وبالثاني الشرط الأكسيولوجي لعمل التاريخ. وهما شرطا ما سميته نظرية النظر والعقد للأول ونظرية العمل والشرع للثاني .

* والأول بداية الفلسفي وغاية الديني

. والثاني عكسه أي إنه بداية الديني وغاية الفلسفي «.

فيكون العالم الطبيعي عالما متناهيا هو أحد العوالم الرياضية الممكنة واللامتناهية ويكون العالم التاريخي عالما متناهيا هو أحد العوالم الميثولوجية الممكنة واللامتناهية. والعالمان الرياضي والميثولوجي هما ما يبدعه الإنسان لحدسه اللاتناهي الذي ينسبه إلى قدرة الله المعرفية والقيمية .

وتعاكس الاتجاه بين الفلسفي والديني في قطع نفس المسار الواحد يعيشه الإنسان في كيانه الذاتي مراوحة بين بدنه مدخلا لروحه وروحه مدخلا لبدنه :

1. فمن الابستمولوجي علما للطبيعي إلى الأكسيولوجي عملا للتاريخي وما بعدهما

(فلسفي (. 2. ومن الأكسيولوجي عملا للتاريخي إلى الابستمولوجي علما للطبيعي وما بعدهما (ديني).

يراوح الإنسان بين وجهي كيانه في اشرئبابه إلى رؤية الله؛ فببدنه يرى الطبيعة وما وراءها وبروحه يرى التاريخ وما ورائه . وبهما معا يرى في كيانه قاب المعادلة الوجودية أو العلاقة المباشرة بينه وبين الله فيمتد بحدسه إلى الماورائين في المعادلة. وتلك هي العلاقة اللامباشرة بينه وبين

ربه .

ولهذه العلة سميت الديني حكمة الحب والفلسفي كما هو معلوم يسمى حب الحكمة. وحب الحكمة الفلسفي ينتهي إلى حكمة الحب الدينية. وحكمة الحب الدينية تنتهي إلى حب

الفصل الثالث

الحكمة الفلسفية . فتتحرر العلوم من ضرورة الطبيعة بتجاوزها الرياضي وتتحرر القيم من ضرورة التاريخ بتجاوزه الميثولوجي . ويتحرر الإنسان من وحدة العالم الطبيعي والتاريخي سجنا لاشرئبابه فيتعالى عليهما إلى عوالم لا متناهية .

ولا يمكن تصور الوجود الإنساني من دون الرياضيات والميثولوجيات شرطين لإخراج ذاته من السجن في الطبيعيات والتاريخيات . وهو في الأولين يسهم في فعل الخلق الوجودي وفي الثانيين يحاول التحرر من الموجود بما في كيانه من آثار المنشود ؛ والمنشود قيم معرفية وقيم

وقد سمى القرآن القيم المعرفية فحدد تقوم الخلق بالقدر. وهو قيمة رياضية. وسمى القرآن القيم الخلقية فحدد تقوم الأمر . وهو قيمة خلقية .

. والأول هو شرط النظر والعقد «.

« والثاني هو شرط العمل والشرع.

وعندئذ نستطيع أن نفهم طبيعة ما يضيفه الذوق والحب للمائدة والسرير في حياة الإنسان المستنير.

وعندي مبدأ لم أتخل عنه أبدا سواء لما كنت أقدم دروسا لطلابي أو بعد ذلك لما صرت أكتفي بالكتابة: لا أعتبر الفكرة أو النظرية التي لا تقبل العرض في شكل رسم هندسي فكرة أو نظرية أصلا . ذلك أن النظرية هي ما يقبل أن يكون موضوع بصر وبصيرة. والبصيرة تلي البصر بنقله من المحسوس إلى المحدوس.

والمحسوس بهذا المعنى رمز للمحدوس . فمن لم يدرك العلاقة التي يرمز بها المحسوس للمحدوس لا يفهم ما نقصده بأن الذوق يضيف للمائدة شيئا هو أصل فنها وأن الحب يضيف للجنس شيئا هو أصل فنه . والفنان هما المحدوس في المحسوس من المائدة والسرير. وهو من ثم موضوع البصيرة الروحية ذوقا وحبا.

والحمير من أدعياء التحديث وأدعياء التأصيل صم بكم عمي فهم لا يعقلون لأنهم يتصورون أن المحسوس هو المرموز وهو المدلول في حين أنه رامز ودال في نسبة البصر إلى

البصيرة. ولذلك اعتبرت هذه النسبة موجودة في الحواس الخمسة: سميعة وشميمة وذويقة وميسة قياسا على بصيرة حادسة وراء الحاسة.

ومثلما أن البصر لا يكفي لرؤية الجمالي في الرسمي) أو إظهار الوعي بالوجود المكاني وهو دائما انعكاس المكان البدني أو حيز المكان الداخلي على حيز المكان الخارجي (فكذلك السمع لا يكفي لسماع الجمالي في الموسيقي) أو إظهار الوعي بالوجود بالزماني وهو دائما انعكاس الزمان الروحي أو حيز الزمان الداخلي على حيز الزمان الخارجي).

ويمكن القول إن هذين الحاستين بالحادستين اللتين تهديانهما هما الواصلتان

بين التقديرين الذهنيين الرياضي والميثولوجي وتطبيقاتهما على الطبيعة والتاريخ بمعنى غلبتهما على النظر والعقد والعمل والشرع في التشكيل الصوري للمعاني الوجودية والقيمية أو لموضوع نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) ولموضوع نظرية القيم الأكسيولوجيا).

لكن بقية الحواس متعلقة بالمضمون الوجودي الذي هو بخلاف الشكل الوجودي لا شركة فيه لكونه المتعين المتميز بكونه مطلق الفردية أو ما يسميه ابن خلدون بالوجدانيات التي لا تنقال رغم أنها هي بدورها علاقة بين الأحياز الذاتية في كيان الإنسان والأحياز الأجنبية في كيان العالم . فالشم لا يكفي لشم الطيب الذاتي في العطر الخارجي والطعم لا يكفي للذوق الذاتي لذواق المذوق الخارجي واللمس لا يكفي للمس الحي الذاتي للمس الحي الخارجي . وأقصى ما في هذه الحواس المضمونية اجتماعها واكتمالها بضم الحاستين الأوليين في إحدى علامات الحوادس وأرس الحواس المطلقين في اللذة الجنسية التامة في الحب إذا جمع كل الحوادس بين ذاتين كلاهما يتطابق فيه الحس والحدس إذ يتطابق الذاتي والخارجي بالحضورين المتماعيين ..

ولذلك تجد دعي التحديث يسخر من دور الأكل والجنس في الجنة لأنه يقيسهما على رؤيته لهما حتى في الدنيا دون ذوق أو حب ودعي التأصيل يراهما مثله فلا يفقه الدلالة

لأنه في الدنيا أيضا لا يرى الحوادس وراء الحواس فيكون الصفان كلاهما من الصم البكم والعمي الذين لا يعقلون بأتم معنى الكلمة.

والعلة في كل الحالتين هي نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين الفكر

والوجود ونظرية العمل القائلة بالمطابقة بين الإرادة والقيم والمطابقة تعني عندهم أن العالم الوحيد الذي يستحق اسم الحقيقة هو العالم المحسوس وما عداه من الخيال سواء كان في التقديرين الذهنيين فيرد الديني والفلسفي إلى ظاهر الأديان والفلسفات: فالدعيان يتصوران الوجود الطبيعي قابلا للرد إلى إدراكهما متوهمين عقلهما محيطا ولا يرون أن الطبيعي غائبه أكثر من شاهده فضلا عن غيبه ويتصوران عملهما مطلقا فيعمون به التاريخ عماءهم في الطبيعة . لكنهم مع ذلك يبقى فيهم بصيص نور مهما خفت وهو أثر البصيرة التي تومض في لحظات الصفاء الروحي الذي يشبه لحظات التيقظ خلال سنات الغفو.

مما نعلمه من الطبيعة بالقياس إلى ما نجهله في نسبة الصغر للامتناهي وما نعمله في التاريخ بالقياس إلى ما يجري هو في نفس النسبة علما وأننا ما نعلمه هو ثمرة اجتهاد الإنسانية كلها المتراكم لاستكشاف الطبيعة وما نعمله هو جهاد الإنسانية كلها المتراكم لعمل التاريخ.

فإذا تحررنا من الفصل بين العالمين الطبيعي والتاريخي وتصورهما الوجود الحقيقي المطلق من جهة أولى وعالمي التقدير الذهني الرياضي والتقدير الذهني الميثولوجي وتصورهما من أوهام الخيال الإنساني فهمنا أن الإنسان هو الحد الأوسط بين الزوجين الأولين والزوجين الثانيين فنتحرر من الاطلاقين .

فلا الطبيعة ولا التاريخ بممثلين للحقيقة المطلقة ولا التقديران الذهنيان الرياضي والميثولوجي بممثلين للخيالي الإنساني . إنما هما وجهتا كيان الإنسان إلى ما دونه وإلى ما فوقه دون أن يرد كيانه العضوي والروحي إلى

ما دونه ولا إلى ما فوقه . فليس الإنسان كائنا طبيعيا ببدنه ولا هو تاريخي بروحه بل هو كلاهما بهما كليهما دون أن يكون ما يشرئب إليه منهما أي ما فوق الطبيعي وما فوق التاريخي بل كيانه هو عين شهوده لعلاقتهما بهما

1. الإرادة الحرة

2. والعلم الصادق

3. والقدرة الخيرة

+. والحياة الجميلة

5. والوجود الجليل .

وهو لا ينكر عن ذلك . فحتى عندما تصبح إرادته مستعبدة وعلمه كاذب وقدرته شريرة وحياته قبيحة ووجوده ذليل فهو مدرك ذلك بدليل تغطيته موهما بحيازة عكوسها . وذلك يعني أن جوهر وجود الإنسان كما حدده ابن خلدون هو كونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي إن الإنسان قبل أن يكون حيوانا عاقلا هو حيوانا عابدا أو متدينا بما يتعالى عليه وهو معنى الوعي بكون خليفة محققا لشروط الجدارة بالخلافة أو مقصرا دونها.

فالمرء لا يكذب دون وعي بأنه يكذب . لذلك تراه يحاول التظاهر بالصدق ويطالب بتصديقه . وقس عليه بقية المقومات إرادة وقدرة وحياة ووجودا . ولهذا كان النفاق من الكبائر لأنه جرم مضاعف: ففيه الكذب وفيه الغش بإظهار صاحبه عكس ما يضمر. وكل القيم التي حللناها علة فسادها هي غلبة الظاهر على الباطن .

وهكذا بالتدريج نصل إلى المفهوم الخلدوني الثوري الذي سماه "فساد معاني الإنسانية" واعتبره ناتجا عن تدخلين عنيفين في التربية والحكم كلاهما يؤدي إلى ما يشبه مفهوم الخسر في سورة العصر التي تصرح بشروط الاستثناء منه وتضمر أن هذه الشروط هي ما أصابه الفساد الذي سمته خسرا .

فالوعي بفساد معاني الإنسانية بسبب عنف التربية والحكم (المقدمة الباب السادس الفصل (40 هو الخسر وشروط الخروج منه لا علاج له في سورة العصر وكذلك في رؤية

ابن خلدون نظرية في التربية ونظرية في الحكم مبينتان على مقومي تحرر الفرد ومقومي تحرر الجماعة من علل فساد معاني الإنسانية.

والوعي بالخسر فعل موجب وهو عين تبين الرشد من الغي الذي يجعل الإنسان يكفر بالطاغوت أعني أنه يتحرر من علة "فساد معاني الإنسانية") ابن خلدون (فيؤمن بالله. إذ لا يوجد علاج يحرر من كل سلطان غير سلطان الله. فالفرد الفرد يتحرر بالإيمان) نظر وعقد (وبالعمل الصالح (عمل وشرع) والجماعة تتحرر بالتواصي بالحق) الاجتهاد الجمعي لمعرفة الحقيقة) والتواصي بالصبر) الجهاد الجمعي للعمل بها ((الشورى (38 .

الفصل الرابع

فرغنا الآن من الكلام على الوصل بين العوالم الأربعة (الطبيعي وما بعده أو التقدير الرياضي والتاريخي وما بعده أو التقدير الميثولوجي (بتوسط الجسر النواة في المعادلة الوجودية (علاقة الله والإنسان المباشرة التي تجعل الأول

أقرب إلى الثاني من حبل الوريد) بين كلى الزوجين منها أي عالم التقدير الرياضي وابستمولوجية الطبيعي وعالم التقدير الميثولوجي وأكسيولوجية التاريخ.

فالوصل الأول بين التقدير الذهني الرياضي والطبيعي وصلا ابستمولوجيا يجعل العلم في العالم الطبيعي علاقة بين التقدير الذهني وتجريب العيني الطبيعي . والوصل الثاني بين التقدير الميثولوجي وتجريب العيني التاريخي وصلا أكسيولوجيا يجعل العمل في العالم التاريخي علاقة بين التقدير الذهني وتجربة العيني التاريخية.

وما نكتشفه بالبحث العلمي خلال الوصل الأول هو آيات الله في الآفاق الطبيعية .

وما نكتشفه في الوصل الثاني في الآفاق التاريخية. لكننا لا نكتشف الآيات في الآفاق بمعنييهما إلا من خلال اكتشافهما في الأنفس بوصفهما حالتين خاصتين من العوالم الممكنة التي نبدعها في ذينك التقديرين الذهنيين .

ومعنى ذلك أن التقديرين الذهنيين الرياضي والميثولوجي اللذين يبدعهما الإنسان مرسومان في شطرة الإنسان والآفاق والأنفس تذكير طبيعي وتاريخي يوقظ فينا ما يجعل دور القرآن الذي يستدل بهما تذكيرا من مستوى ثان ومضاعف : فهو تذكير يشبه السبابة التي تشير إلى ما في الآفاق والأنفس من آيات الله.

وآيات الله في الآفاق والأنفس التي تبين أن القرآن حق (فصلت (53 لا تدركها الحواس وحدها بل هي تحرك الحواس التي تحرك الحوادس فينقل الإنسان من البصر إلى البصيرة وحينها لا يبقى الإنسان أصم وأبكم وأعمى

فلا يعقل بل يصبح عاقلا بمعنى مسهما في إبداع التقديرين فتكون حياته كـ"توهم" المحاسبي . وقد اقتربنا الآن من القيم الأسمى وهي مضاعفة وتبدو عكس القيم الاقتصادية:

العملة ليصبح المتبادل صاحب السلطان عليها وهي الانفاق من الرزق .

2. القيم الاستعمال اللانفعي أي تواصل بدون انتظار جزاء ولا شكورا وهي التواصي بالحق والتواصي بالصبر،

وقد بينا أن رمز الفعل) العملة) أو رمز الثروة بدلا من أن تكون أداة تبادل تتحول إلى سلطان على المتبادلين) الربا المادي) وأن فعل الرمز) الكلمة) أو رمز التراث بدلا من أن تكون أداة تواصل تتحول إلى سلطان على المتواصلين) الربا الروحي (. وهما بعدا التحريف أو دين العجل: الذهب والخوار.

ولذلك كان التحرر من هذا الانقلاب من أداة التبادل إلى سلطان على المتبادلين ومن أداة التواصل إلى سلطان على المتواصلين هما الجرمان الأكبران في القرآن ولا يعد أكبر منهما إلا أصلهما أي الشرك الذي هو عدم التحرر من الطاغوتين الاقتصادي والثقافي اللذين هما جوهر فساد السياسي تربية وحكما .

وكون الإنسان خليفة بالقوة يعني أن جميع البشر لهم هذه الإمكانات لكن الانتقال من الحواس إلى الحوادس ليس يسيرا ولا هو في متناول الجميع فالانتقال من البصر إلى البصيرة ومن السمع إلى السميعة ومن الشم إلى الشميمة ومن الذوق إلى الذويقة ومن اللمس إلى اللميسة هي الاستخلاف بالفعل .

وهذا الاستخلاف بالفعل هو الذي سماه القرآن الكريم تبين الرشد من الغي) البقرة (256 الذي يؤدي إلى الكفر بالطاغوت والإيمان بالله فيكون العروة الوثقى التي لا انفصام لها. ولأن ذلك كذلك فلا يمكن أن يوجد الإكراه في الدين لأنه لن يحقق شيئا وإذا بدا محققا شيئا فهو يحقق الفاقد الديني .

ومعنى ذلك أن الإكراه بخلاف التسابق في الخيرات) المائدة (48 الذي من شرطه التعدد الديني حتى يتدرج الإنسان في تبين الرشد من الغي يؤدي إلى عبادة العجل الذي هو

تدين المنافقين لأنه يجعلهم يتساطون على الدين ويعبدون بعدي العجل معدنه وخواره فيحرفونه بهما لسلب رزق العامة المادي والروحي .

وقد استعملت امثولة العجل القرآنية لفك ألغاز ما يحدث في الخداع الذي يمكن من السيطرة على الإنسان وجعله عبدا روحيا وماديا بديلا أبلغ وأكثر قدرة تفسيرية من استعمال الأدب والميثولوجيا اليونانيين لفك الغاز ما يحدث فعلا في علم النفس (فرويد) أو في التاريخ (هيجل) . فتحريف تعاليم موسى بة أمثولة العجل القرآنية أكثر مطابقة يحكمان الإنسانية بالخداع الذي يغطي على التحريف .

فتحريف الديني يكون سلطة روحية وسيطة بين المؤمن وربه (الكنسية الكاثوليكية والتشيع مثلا) وسلطة زمانية بين المؤمن وأمره (الحكم بالحق الإلهي فيهما). وتعريف الفلسفي يكون له نظائر منهما كما في الماركسية صراحة بالحزب وفي الرأسمالية بالبنك والملهيات الإعلامية والتنويمية.

وقد سميت ذلك بالبنية العميقة للثيوقراطيا) الحكم المخادع باسم الله:

الدولة الدينية) والأنثروبوقراطيا) الحكم المخادع باسم الإنسان: الدولة العلمانية) . وهذه البنية العميقة هي الأبيسيوقرطيا أو الحكم باسم العجل الذي يمثل العلة الغائية للنوعين اللذين يمثلان

وبين أن الثيوقراطيا تأخذ من نواة المعادلة الوجودية "الله" غطاء ليخفي حكمها الظاهر باسمه لكن حكمها الفعلي يكون باسم بعدي العجل أي معدنه (العملة) وخواره (الكلمة) . وبين كذلك أن الأنثروبوقراطيا تأخذ منها "الإنسان" غطاء يخفي حكمها الظاهر باسمه لكن حكمها الفعلي يكون باسم العجل ببعديه كذلك . والفارق مقصور على أسلوب الخداع: وهو في الأول الكلام على الواجب إزاء الله وفي الثاني الكلام على حق الإنسان.

وأهم فنون الخداع هي المعركة الزائفة بينهما إذ يتبادلان التهم حربا خداعية بين الثيوقراطيا أو الحكم الديني والأنثروبوقراطيا أو الحكم العلماني في حين أنهما كليهما لا

يحكمان باسم ما يدعيانه بل باسم بعدي العجل تجريفا لأداة التبادل وأداة التواصل بجعلهما أداتي السلطان على الإنسان .

فيصبح شرعا السياسة فنين للخداع في التربية بنقل الكلمة من أداة تواصل إلى أداة سلطان روحي مغشوش على المتواصلين وفي الحكم بنقل العملة من أداة تبادل إلى أداة سلطان مادي مغشوش على المتبادلين . والأول هو الربا الروحي المهيمن على الأرواح والثاني هو الربا المادي المهيمن على الأبدان.

وذانك هما الطاغوتان اللذان لا يمكن أن يؤمن الإنسان بالله ما لم يكفر بهما أي ما لم يتحرر من سلطانهما على ذاته أولا وعلى استعمالها للسيطرة

على الغير . فيعود الإنسان بذلك إلى حصر دور العملة دور أداة التبادل وحصر الكلمة في دور أداة التواصل وحينها تبدأ مرحلة القيم الأسمى .

وحينئذ يكون سؤال القيم: هل يمكن أن نتخيل مجرى التبادل والتواصل كيف يكون من دون تحويل العملة إلى أداة سلطان على أبدان الآخرين والكلمة إلى سلطان على أرواحهم. والسلطان على الأرواح مقدم لأنه هو الذي ييسر السلطان على الأبدان بحيث إن تحريف الكلمة والتربية يؤسسان لتحريف العملة والحكم . وهو ما يعني أن النواة) الله -الإنسان) التي في قاب المعادلة الوجودية لا يحرف أحد مقوميها من دون تحريف الثاني:

1. فإذا حرف مفهوم الله حرف مفهوم الإنسان .

2. وإذا حرف مفهوم الإنسان حرف مفهوم الله.

فالثيوقراطيا تحرف مفهوم الله ويترتب عليه تحريف مفهوم الإنسان والعلمانية تعكس فتحرف مفهوم الإنسان ويترتب عليه تحريف مفهوم الله. وهما جوهر القول بالمنطق الجدلي . ذلك أن الثيوقراطيا تجعل السلطة الأرضية ربا والأنثروبوقراطيا تجعل الرب إنسانا . فلا تختلفان لأن السلطة في الحالتين هي تؤدي إلى القول بحلول الرب في الإنسان أو حلول الإنسان في الرب . وذلك هو مفهوم الواحد ذي الهوية المتناقضة والملغية للتعالي لحصر الوجود في سجن صراعات التثنيا.

فالثيوقراطيا تنطلق من دعوى تمثيل الله في التربية) الوساطة الروحية) وفي الحكم (الوصاية) . وتنتهي إلى الثالوث أو التجاوز التوليفي بالمعنى الهيجلي الذي يجعل الحلف بين وساطة التربية باسم الله ووصاية الحكم باسمه تأليف صاحبي السلطانين الروحي (الكنيسة) والزماني) الدولة) ولا يكون

الله إلا غطاء مخادعا لتأليه بعض البشر

والأنثروبوقراطيا تنطلق من دعوى تمثيل الإنسان في التربية) الوساطة العلمانية) وفي الحكم (الوصاية العلمانية) وتنتهي إلى الثالوث أو التجاوز التوليفي بين صاحبي الوساطة (الإعلام والملاهي) والوصاية (الدولة والبنك) ولا يكون الإنسان إلا غطاء مخادعا لتأنيس الله في شكل كهنوت العجل .

وهكذا فالثيوقراطيا أو النظام الديني والأنثروبوقراطيا أو النظام العلماني كلاهما نظام له كهنوت وساطة في التربية وجبروت وصاية في الحكم ليس الله والإنسان فيهما إلا غطاءين لتحويل الكلمة (فعل الرمز) والعملة (رمز الفعل) إلى أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين بدلا من أن يكونا كما هما أداتي تبادل وتواصل .

وينتج عن الفصل نوعا وحدة الوجود الطبعانية والتاريخانية. فعندما تفتت وحدة النواة بين الخليفة والمستخلف بالوساطة في التربية وبالوصاية في الحكم سواء كان ذلك بصورة ثيوقراطية أو بصورة انثروبوقراطية يحيث الله في الطبيعة ويحيث الإنسان في التاريخ فلا يبقى خليفة ومستخلف ولا قيم أسمى .

فتحبيث الله في الطبيعة ينفي تعاليه عليها فتصبح العالم الوحيد الممكن -سبينوزا - ويكون الإنسان ريشة تتقاذفها موجاتها -التلمساني . وتحبيث الإنسان في التاريخ ينفي تعاليه عليه فيصبح العالم الوحيد الممكن -هيجل -ويكون الله ريشة تتقاذفها أحداثه -ابن عربي: وذلك هو تحريف المعادلة الوجودية.

ومن هذين التحييثين المؤسسين لوحدة الوجود الطبعانية ووحدته التاريخانية يستمد ابن تيمية أهم حججه في دحض الرؤية الفلسفية والكلامية في النظر والعقد والفقهية

والصوفية في العمل والشرع . فنظرية المعرفة ونظرية العمل القائلة بالمطابقة هما ثمرة التحييثين ونفي الفرق بين الموجود والمنشود ومن ثم سجن الإنسان في المحدود لحرمانه من الأفق اللاحدود .

الفصل الخامس

اعتبار العلاقة المباشرة بين الله والإنسان في قاب المعادلة الوجودية محكومة بالتمائع هي علة المنطق الجدلي الذي يعالجه القرآن بنظرية الاستخلاف الذي يجعلها نواة تؤسس لتعالي القيم التي تمثل جوهر القلب في وجهي المستخلف والخليفة بمفهوم الأقرب من حبل الوريد وجوهر المحيطين بمفهوم الماوراء . فما وراء الطبيعة هو ما ننسبه إلى المستخلف وما وراء التاريخ هو ما ننسبه إلى الخليفة. كذلك يرى القرآن الأمرين:

1 . فهو يحمل الإنسان مسؤولية أفعاله التي هي لب التاريخ التكليفي .

2. وما ليس من التكليفي في التاريخ يعود إلى الطبيعي فيه .

والإنسان ليس مسؤولا عنه فعلمه اجتهاد وعمله جهاد نسبيان . وقد تبدو هذه الرؤية بسيطة إلى حد اعتبارها راجعة إلى الرؤية العامية في حين أنها الوحيدة التي يمكن أن تعلل الفارق بين المنشود والموجود ولا تدعي إطلاق الموجود فتعتبر العالم الذي يرد إلى مداركنا الحسية والعلمية هي

عين الوجود في ذاته في النظر وتطلق أعمالنا فتهمل ما لا سلطان لنا عليه .

ورد الوجود الطبيعي إلى العقل الإنساني في النظر والعقد والوجود التاريخي إلى الإرادة الإنسانية في العمل والشرع هو العامي في الحقيقة لأن النظر والعقد نفسه لو كان مطابقا لاستحال أن يتطور علمنا والعمل والشرع نفسه لو كان مطلقا لاستحال أن يتجود عملنا أو لكانا كلاهما محدودين قبلا .

وإذن فالرؤية الجدلية بالتناقض والتنالج بين بعدي نواة المعادلة الوجودية "الخليفة والمستخلف" في الرؤية القرآنية واسقاط ذلك على وحدة الوجود الطبعانية ووحدة الوجود التاريخانية علته إطلاق ابستمولوجية النظر والعقد بالمطابقة المعرفية وإطلاق أكسيولوجية العمل والشرع بالمطابقة الخلقية.

لكن الوصل بمفهوم "الاقرب إلى حبل الوريد بعلاقة الخليفة والمستخلف" دون حلول الإلهي في الإنساني تضفي النسبية على النظر والعقد فيصبح اجتهادا والنسبية على العمل

والعمل بها أو التواصي بالحق والتواصي بالصبر. وهو ما يعني أمرين:

1. شكل المشكل يكمن في الوساطة بين بعدي النواة فلا تبقى العلاقة مباشرة بين الله والإنسان بل يتوسط بينهما من يدعي علما لدنيا وهو ما نفاه قوله تعالى "إنما أنت مذكر" بمعنى أن الرسول ليس وسيطا بين الله والإنسان بل مذكر بهذه العلاقة المباشرة المرسومة في كيانه .

2. وكل المشكل في الوصاية على الإنسان في علاقته بأمره في صلته بالطبيعة لسد حاجاته المادية وفي صلته بالتاريخ لسد حاجاته الروحية فلا تبقى العلاقة بين الإنسان وشروط بقائه فرض عين بل تتحول إلى فرض

كفاية يكون فيها الحاكم ليس نائبا عن الأمة بل مستبدا بأمرها ومؤلها نفسه .

وتلك هي علة تذكير الله رسوله الخاتم بالقول "لست عليهم بمسيطر". لكن "العلماء' و"الأمراء" صاروا يعتبرون أنفسهم هم أولو الامر وليس الجماعة التي استجابت لربها (الشورى (38 والتي قالت الآية إن الامر أمرها وأنها هي التي تديره بالشورى وليس العلماء ولا الأمراء.

وقد بينت آل عمران أن التحريف لا يمكن أن يحصل من دون حلف ضمني أو صريح بين الوسطاء والأوصياء أي بين المستبدين بالتربية والمستبدين بالحكم حتى بلغ الأمر إلى تأليه عيسى عليه السلام وهو بريء من ذلك (آل عمران79) لتأسيس الوساطة في التربية والوصاية في الحكم وشرطهما حب التأله .

وقد خصص ابن خلدون لمسألة "حب التأله" فصولا للكلام عليه صفة إنسانية بنوعيها المؤسس للاستبداد في الحكم والمؤسس للاستبداد في التربية. فالأول يفسر به ميل الحكام إلى التأليه الذاتي للاستفراد بالحكم عملا وشرعا والثاني يفسر به ميل "المربين" إلى التأليه الذاتي للاستفراد بالتربية نظرا وعقدا .

وقد قدمت في ذلك مداخلة في ندوة بيت الحكمة الختامية حول علم الكلام القديم وستنشر إن شاء الله. وكالعادة فالنظرية الخلدونية يمكن اعتبار المقدمة قد عرضت منها صيغة أولية كان لا بد من تطويرها وهو ما حاولت بيان شروطه في كلامي على الخلدونية المحدثة ووصله بعلل "فساد معاني الإنسانية" .

فمعاني الإنسانية تفسدها السياسة المستندة إلى العنف في التربية وإلى العنف في الحكم . والعنفان علتهما حب التأله عند المربين وحب التأله عند الحاكمين . فحتى يتألهوا لا بد أن يعتبر المربون نظرهم وعقدهم حقائق مطلقة لا اجتهادا وأن يعتبر الحكام عملهم وشرعهم قيما مطلقة لا جهادا .

الاجتهاد في النظر والعقد اعتبره القرآن تواصيا بالحق وهو فرض عين على الجماعة كلها لا فرض كفاية والجهاد في العمل والشرع اعتبره القرآن تواصيا بالصبر وهو فرض عين على الجماعة كلها لا فرض كفاية. والتربية تذكير والحكم تدبير وكلاهما مرسوم في كيان الإنسان من حيث هو إنسان .

وإدخال النسبية على النظر والعقد وعلى العمل والشرع مشروط باعتبار الإنسان نفسه في علاقة من له العلم المحيط والعمل المطلق وهو مناط العلاقة المباشرة بين الله والإنسان. فيكون المدار كله بين سورتي العصر بآياتها كلها والشورى بالآية 38 منها ويتوسط بينهما أمرا ونهيا آل عمران في 104 و110.

والمرسوم في كيان الإنسان بوجهيه البدني والروحي ما يتم التذكير به في التربية بالنظر والعقد وفي الحكم بالعمل والشرع دون توهم البلوغ إلى المطابقة معه لأنه هو المنشود الذي فيه مسافة فاصلة مطلقة بين الاطلاق في المقومات التي هي القيم أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

ومعنى ذلك أن الوعي بالاستخلاف هو إدراك هذه المسافة بين الإرادة المطلقة والإرادة النسبية والعلم المحيط والاجتهاد والقدرة المطلقة والجهاد والحياة المطلقة وكل نفس ذائقة

الموت والوجود المطلق والوجود الإضافي . وفي هذه الحالات كلها نحن أمام العلاقة بين صفات

المستخلف وصفات الخليفة .

مضمون النواة التي يكون فيها الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد هي الوعي بهذه النسبة بين الإرادتين والعلمين والقدرتين والحياتين والوجودين. وهذه المسافة تمثل علاقة بين الموجود والمنشود في كيان الإنسان . ومعنى ذلك أن المنشود هو ما يجعل الإنسان مشدودا لما يتعالى عليه دائما .

وهو ما يعني أن جوهر الوجدان نشدان. والإنسان مشدود بالوجدان إلى النشدان فلا يكون أبدا مطابقا لما يسمى "واقعه" بل هو متعال على كل واقع لأنه ذو سهم في إيقاعه بما له من اشرئباب لهذا المطلق الذي يجعله متعاليا على ذاته في كل لحظة فلا يتطابق معها ويشعر أنها منفتحة على عوالم لا متناهية .

وهذا الشعور يحرره من الإخلاد إلى الأرض فيتحرر من اللهيث الذي يجعله يتصور المطلق في موجوده سواء كان متعينا في الثروة والعملة أصلا لسلطان مادي موهوم أو في التراث والكلمة أصلا لسلطان روحي موهوم. وتلك هي الحرية التي تجعله يسمو على الموجود الفاني لانشداده إلى المنشود الباقي .

وحينها سيكون هو سيد الثروة لا مسودها وسيد التراث لا مسوده . وتلك الحرية هي التي تجعله مبدعا لنماذج النظر والعقد) التقدير الذهني الرياضي (ولنماذج العمل والشرع (التقدير الذهني الميثولوجي (فيسد بهما ما

يحتاج إليه لسد حاجاته المادية معمرا للأرض ولسد حاجاته الروحية مستخلفا فيها .

فيتحرر من ابستمولوجية المطابقة ولا يتوهم أن نظره وعقده هما الحقيقة المطلقة فيدعي علم الأشياء على ما هي عليه ومن أكسيولوجية المطابقة ولا يتوهم أن عمله وشرعه هما القيمة المطلقة فيدعي التحسين والتقبيح العقليين ويتذكر معنى الاجتهاد في التواصي بالحق والجهاد في التواصي بالصبر حيث لا يدعي علما مطلقا بالطبيعة وعملا مطلقا في التاريخ فينفتح وجدانه على ما يشده لنشدانه .

والتحرر من رمز الفعل (العملة) وفعل الرمز (الكلمة) لا يعني الاستغناء عنهما بل هو يعني حصرهما في وظيفتيهما أي جعلهما كما هما أداتين للتبادل والتواصل وليس أداتين للسيطرة على المتبادلين والمتواصلين . وأول من يصبح سيدا عليهما صاحبهما لأنهما أول من يستعبد به هو صاحبهما . فالمتأله برمز الفعل عبد له والمتأله بفعل الرمز عبد له .

لن يبقى الإنسان عبدا لرمز الفعل أو العملة التي هي تكثف الثروة المادية وعبد فعل الرمز أو الكلمة التي هي تكثف التراث الروحي بل يصبح سيدا عليهما لأن وجدانه انفتح على نشدانه فآمن بالمتعاليات التي تقوم وجوده بجاذبيتها إلى الأسمى (إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا (وأصلها) الله (مثال المثل كلها .

وذلك يعني أن من يستعبد غيره بأي منهما لا يفعل إلا لأنه صار عبدا له: عابد رمز الفعل هو الذي يستعبد به غيره وعابد فعل الرمز هو الذي يستعبد غيره به . وهنا نفهم تمييز ابن خلدون بين الرئاسة التي هي صفة للإنسان

من حيث هو إنسان مستخلف والسيادة التي هي سيطرة العنف على السيد قبل المسود .

وتلك براءة المسيح؛ 'ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" (آل عمران .(79

أبو يعرب المرزوقي

المثالية في مشكل دلالتيها- أبو يعرب المرزوقي

المثالية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

الفهرس

القسم الأول 1
الفصل الأول 1
الفصل الثاني 5
القسم الثاني 6
الفصل الأول من هذه المحاولة: 6
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 9
الفصل الخامس 17
الفصل السادس 20

القسم الأول

الفصل الأول

لما تكلمت أمس على سبر الآراء وعلاقته بالتاريخ مطبقا على تونس لتحديد الحجم الفعلي للقوى السياسية ووضع تفنتها الحالي بمناسبة الانتخابات القادمة وهي الثالثة بعد الثورة لم أستعمل الاستنتاج العقلي دون الشهادة الفعلية والمباشرة إلا في كلامي على الحرب الاهلية الأولى التي لم أعشها لأني كنت في السنوات الاولى من التعليم الابتدائي . وفي جيلنا لم توجد بعد وسائل التواصل الاجتماعي بحيث إن الاخبار لا تنتقل بسرعة والنضوح الاجتماعي كان يأتي متأخرا أو الطفولة كانت تدوم إلى حدود سن المراهقة تقريبا وبداية الثانوية. لذلك فما ينقصني من معلومات مباشرة عوضته بتحليل عماده الاطلاع البعدي على مجريات الامور ومحاولة وصلها منطقيا بظرفياتها .

لكن كلامي على ما تلاها كان من خلال حضوري المباشر كشاهد احيانا عن بعد وأحيانا كثير وبصدف أرادها الله من خلال حضور مباشر وأحيانا مساهمة فعلية في بعض الاحداث لمشاركتي السياسية في شبابي . وهنا يأتي مشكل المثالية الذي أريد أن أتكلم فيه اليوم. فالشاهد نوعان:

1 . شاهد زور أو باطل

2. وشاهد عدل أو حق.

فكيف نميز بين شاهد الباطل وشاهد الحق؟

النظرة الأولى يتصور الإنسان التمييز قضية خلقية لدى الشاهد بمعنى أن ذا الاخلاق يكون شاهد حق وعديمها أو سيئها -لأن الأخلاق ليست الموجبة وحدها بل وكذلك السالبة- يكون شاهد زور. ثم يأتي النظري تعليل شهادة الزور وشهادة الحق . وغالبا ما يكون تعليل الأولى بالمنفعة المباشرة والثانية بمنفعة غير مباشرة (في رؤية العامة الدينية) أو باحترام الذات عند المثالي أو المعتز بنفسه الذي لا يشترى بالمنافع لا المباشرة ولا غير المباشرة بمعنى أن الحقيقة عنده قيمة بذاتها ولا ينتظر جزاء ولا شكورا على قولها كما يعتقد في ما يعتبره مطابقا لحقيقة ما يشهد له أو عليه .

والمشكل هو ما طبيعة هذا التعليل للشهادة للحق أوعلى الباطل؟ ...

وماهي الشروط التي تجعل مثل هذه الخصائص ممكنة لقلة من الناس وشبه مستحيلة لغالبية الناس؟

أعطيت لهذه الإشكالية عنوان المثالية ومشكل دلالتيها واقصد دلالتها المعرفية ودلالتها القيمية لأن صفة المثالي تقال إما على موقف من نظرية المعرفة أو على موقف من نظرية القيم . وكلتاهما مما يسخر منه به الرؤى الشعبية وخاصة عند الساسة الذين جلهم شهود زور. وتلك هي علة مشكلي مع السياسة. ولا يمكن ألا يعترف الإنسان أن للسلطة السياسة اغراء يعوق إغراء جميلة الجميلات فضلا عن كونهما كلتاهما أداة للثانية كما هو بين عند أخبث السياسيين وخاصة المتعامل منهم -ولعلهم كلهم من هذا الجنس -مع المخابرات التي تولي وتعزل في البلاد التوابع:

. فالمثالي في نظرية المعرفة يبدو معارضا للعقل السليم لأنه لا يقبل بما

يفرضه الحس . والمثالي في نظرية القيم يبدو معارضا "للواقعية" لأنه لا يقبل بما تفرضه إكراهات . . الممكن

ولهذه العلة فالإشكالية تحتاج إلى تعميق النظر. وقد اضطررت لعلاج ملغزاتها وأسرارها أن أصل الأمر الذي يعلل هذين الموقفين اللذين يبدوان حقا مستجيبين لاعقل السليم: كيف يمكن للعاقل أن يتنكر لما تفرضه الحواس من بداهة ولما تفرضه اكراهات الواقع من ضرورة فيكون حتى بالمعنى النفسي غير سوي إذ يبدو لي الثاني وكأنه رهن الأوهام وأن الاول رهن الهذيان الذي يتكلم على عوالم خاصة بالمرضى النفسيين .

لذلك اضطررت أولا لتعليل الموقفين اللذين يبدوان بديهيين فوضعت مسألة المائدة و السرير وفنيهما وأحكامهما ومسألة بعدي دين العجل وسلطانهما وأحكامهما وعلاقة ذلك بهشاشة الإنسان العضوية والروحية ثم ربطت ذلك كله بنظرية القرآن في شروط تحرر الإنسان من سلطة الوساطة الروحية وسلطة الوصاية السياسية اللتين تستعملان هذه الآليات لخلق ما سميته شهادة الزور والحرب على شهادة الحق رغم أن شاهد الزور يعلم

أنه شاهد زور فيقدم عليها من أجل تحقيق منفعة أو تجنب عاقبة سيئة وشاهد الحق يعلم كلفة شهادة الحق فيقدم عليها قابلا لخسارة منفعة ولعقوبة خالصة. فتعود القضية إلى كيان الإنسان وشروط تكوينه وتكوين الجماعة التي لا يوجد فيها سلطة الوساطة وساطة الوصاية لأنهما هما أصل الداءين:

1 . داء جعل المائدة والسرير وفنيهما أداتي السلطة في السيطرة على الإنسان بمقتضى

.2 داء جعل بعدي العجل -العملة معدنه والكلمة خواره - أداتي تربية اساسها المنفعة والعقاب والكذب والخداع لترويض الإنسان حتى يقبل بداء الأدواء أي سلطة الوساطة وسلطة الوصاية.

.3 فيكون الداء هو دين العجل الذي هو البنية العميقة لكل الأنظمة التي تنقسم في .+ هما صنف الثيوقراطيا أو الحكم باسم الله وصنف الانثروبوقراطيا أو الحكم باسم الإنسان.

.5 وبذلك يتبين أن رؤية الإسلام هي الرؤية التي تشهمنا أن المثالية بالمعنى المعرفي والقيمي ممكنة لكنها لا تكون بحق صادقة إلى عند أقلية قليلة جدا يمكن أن تكون بمجرد وجودها ودون سعي لسلطان وساطة ولا لسلطان وصاية أشبه بمنارات جاذبة قد تحرر الإنسانية بمجرد احترام شروط كون الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو ما يعني تطبيق النساء 1 والحجرات 13 ما يجعل الصراع على 1 في 2 واستعمال 3 لهما بنظامي 4 هي الأدواء التي وظيفة الواحد في الديني وفي الفاسمي علاجهما وذلك هو مضمون القرآن الكريم .

والسؤال هو هل نجح الإسلام في تحقيق هذه الرسالة أم إن المسلمين لم يدركوها على حقيقتها فلم يشذوا عن سنن التاريخ الروحي والسياسي الذي نقده القرآن؟

لست غافلا عن كون مثل هذه المسائل ليست من هموم غالبية القراء: فمن يعنيه أن شغل من لا شغل له في لحظة حمي فيها وطيس "الروش" نعو "بيع الأصول التجارية" التي تسمى أحزابا في المزاد العلني الذي يسمى انتخابات مع محاولة وفصلها بها؟

ما علاقة الانتخابات بمشكل المثالية ودلالتيها المعرفية والقيمية؟

« فمن يعنيه مشكل المثالية في نظرية المعرفة؟

لكني وصلتهما بإشكالية الشهادة التي قدمتها والتي يمكن وصفها بكونها تعتمد الدلالتين . فلو لم أكن اعتقد أن الحقيقة موجودة مع علمي ألا أحد يمكن أن يدعي الوصول إليها أو ملكيتها (نفي المطابقة بين العلم وموضوعه (وأعتقد أن هذا الاعتقاد هو أساس كل القيم -وهي خمس أصناف هي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود -لما وصلت الأمر بشهادتي في الومضات الخمس التي قدمتها بمناسبة الكلام على ما سميته سبر الآراء المعتمد على تاريخ الجماعة وتأصيل قواها السياسية وعلى منهج انتخاب العينة مقدما وغاية الاستنتاج الاحصائي تاليا في السبر الذي لا يطاب خلق الإشاعات بل تجديد حظوظ المرشحين من القوى السياسية ذات الوجود الفعلي في القاعدة الشعبية مع

والوصل بين الأمرين هدفه بيان المحددات التي تجعل الشهادة تكون شهادة زور وباطل أو شهادة عدل وحق.

والمعلوم أن حق الانتخاب هو جوهر الشهادة .في مسألة سياسة الجماعة لنفسها بمنطق الآية 8 من الشورى دينيا وبمنطق حرية الإنسان وكرامته فلسفيا ويجمع بينهما ابن خلدون في تعريف الإنسان جمعا بين الفلسفي والديني في عبارة "الإنسان رئيس بطبعه (فلسفي)

الفصل الثاني

بالبيع والشراء . ومن هنا قابليتها للتحور إلى شهادة زور وباطل .

وما كنت اعتمد ما أطلقت عليه الخلدونية المحدثة فإني اردت أن اشفع ما كتبته حول السبر الذي أتبعته بالعرض التاريخي لتكوينية القوى السياسية في تونس وما آلت إليه من الفوضى والبعثرة فإني أردت أن أواصل البحث لتأسيسه على النظريات التي ذكرتها في

القسم الثاني

الفصل الأول من هذه المحاولة:

1. فشكل مواقف البشر رهن حاجات المائدة والسرير وفنيهما وجودا وعدما وما بينهما من درجات سدهما .

2. وكل تحكم في هذه المواقف يمر بالتحكم في هذه الحاجيات التي هي أدوات الاستعباد في كل المجتمعات

3. والتحكم فيهما يكون ببعدي دين العجل أي ربا الأموال (معدنه) وربا الأقوال (خواره) أو سلطان العملة على المتبادلين وسلطان الكلمة على المتواصلين وهما أداتا كل سلطان في كل المجتمعات .

+. ومستعملو السلطانين بينون:

. فسلطان الكلمة كان للسلطان الروحي أو الكنيسة وصار لما يناظرها أي ثقافة الاعلام

والملاهي . وسلطان العملة كان للحاكم بالحق الإلهي وصار لأصحاب البنوك ورأس المال وليس الحاكم إلا مجرد ناطق باسمهم .

5. وهذا يصح على النظامين اللذين ترد إليهما كل الأنظمة لأنه بنيتهما العميقة أعني نظام الحكم باسم الله أو الثيوقراطيا ونظام الحكم باسم الإنسان أي الأنثروبوقراطيا . وهما يبدوان متنافيين في الظاهر بوصف الأول دينيا والثاني علمانيا . لكن الثاني هو في الحقيقة عين الأول بعد علمنته شكليا وهما كلاهما صورة متنكرة من "الأبيسيوقراطيا" أو الحكم باسم العجل بمعدنه أو ربا الاموال وبخواره أو ربا الأقوال .

الفصل الثاني

حاول الإسلام تحرير الإنسانية منهما ولماذا غابت هذه المعاني عن فكر المسلمين ولماذا اعتبر الوعي بها والعمل بها هو شرط الاستئناف الإسلامي لأن فيه استجابة لحاجة الإنسانية الحالية والتي لم يكن بالوسع فهمها حتى إن هيجل ظنها مثالية تجريدية تحول دون تأسيس دولة مستقرة واعتبرها من ثم منافية لما يحتاج إليه البشر حتى يحققوا ما يسمح بالحياة المنظمة والسامية. لكن العولمة بينت أن ما ظنه سليما هو السرطان الذي لم يكن هيجل داريا به لأنه لم يصل في عصره إلى مرحلة الميتاستاز كما نراه حاليا وبدأت الإنسانية كلها تراه وخاصة شباب الغرب الذي بدأ يفهم أنه هو بدوره ضحية مثلنا لهذه الآليات الجهنمية التي يمثلها بعدا دين العجل أيا كان تنكرها بل إن تنكرها الأخير في الديموقراطية لم يعد تنكرا لأن دور مافيات المال ومافيات الإعلام لم يعد خافيا عن أحد .

ما الذي يجعل الإنسان الذي صار له حق التعبير - وهو معنى حق الانتخاب -عن سيادته يتخلى عنها فيقبل تحويلها إلى ملكية قابلة للبيع والشراء؟

سرعان ما تسمع الكلام على الاخلاق وخاصة ممن يستعملون السلاح الذي يؤدي إلى هذا السلوك أي من الساسة وخاصة إذا كانوا عاجزين عن الشراء؟

لوكان هذا الجواب المباشر يرضيني لما كان للبحث معنى .

يمكن أن أسمي هذا الفصل بعنوان "هشاشة الإنسان علة موضوعية لتردي منزلته الوجودية العضوية والروحية" وهي التي تكذب التحليل الهيجلي والماركسي المعتمد على صراع السيد والعبد لكأن الأمر يتعلق بمبارزة تنتهي إلى استسلام أحد المبارزين في ساحة المعركة وهو تبسيط مخل لا يعبر عن حقيقة ما يجري فعلا في مجريات التاريخ الإنساني. فالإنسان من حيث هو إنسان يعاني من هشاشتين ولا علاقة لهما بالسيادة والعبودية لأنهما كليتان لا فرق فيهما بين سيد وعبد وهما متقدمتان على هذه المقابلة لأنهما علتهما بل هي ظاهرة تحكمها الهشاشة الذاتية للإنسان والظرف الذي قد يمكن من السيادة أو يلجئ إلى العبودية من حيث هما نظامان "قانونيان" في الجماعات البشرية وليسا منزلتين وجوديتين .

وقد اكتشفت أن الإنسان يعاني من هشاشة وجودية مضاعفة ذات علاقة بكيانه العضوي وبكيانه الروحي وهو لا يؤتى إلا منهما في علاقتهما بالمائدة والسرير وبفنيهما . وحيازة ما يسد حاجتي المائدة والسرير تحكمه قوانين عضوية وروحية في كيان الإنسان ومن ثم فالسيادة والعبودية حل قانوني

لعلاج مشكل طبيعي وسياسي . والمشكل الطبيعي خاضع لقوانين طبيعية بين الإنسان والطبيعة قبل تعليلها بسنن تاريخية بين البشر. وهو ينطبق على علاقة الرجل بالمرأة وعلاقة الأب بالأبناء إلخ وأعني به التبعية للأقوى طبيعيا ثم

الفصل الثالث

1. فطبيعي أن الاقوى بدنيا يسيطر على الاضعف : حتى يكتشف الإنسان قوة أخرى غير البدنية حتى خارج العلاقة الأسرية التي لا تبدو سيطرة سيد على عبد بل سيطرة أب على أبنائه وزوجته أو زوجاته.

2. وطبيعي أن الاقوى بهذه القوة الثانية يسيطر على الأضعف بل السيطرة على هذه القوة الثانية وعلى استعمالها للتصدي للقوة الأولى .

ولا تصبح مسألة السيادة والعبودية مسألة إلا أن تصبح منزلة قانونية معترف بها وبعد أن يكتشف الإنسان قوة ثالثة وهي قوة خلقية تتمثل في الشعور بالذات وحقوقها . لكن هذا الشعور بالذات والحقوق يمكن أن يصبح بضاعة تباع وتشترى حتى يتم تجاوزها .

التجاوز يحصل عندما يصبح للإنسان منزلة من حيث هو إنسان وهذه تقتضي أن توجد سلطة فوق كل سلطة إنسانية وطبيعية وهي بداية الوعي بوجود سلطة متعالية يمكن أن تتدخل في العلاقة القانونية بين الأقوياء والضعفاء بدنيا وفكريا . وهذه هي القوة الرابعة وهي بالأساس دينية.

وقد تزيد الطين بلة لأن الله نفسه يمكن أن يوظف في تبرير الموجود ولذلك

فلا بد من التمييز بينها عامة وبينها إذا أصبحت مطبقة فعليا إذ حينها فقط تتحرر ممن يسيطر عليها أي سلطان الوساطة وسلطان الوصاية وهي متعينة في الكنيسة روحيا وفي الحق الإلهي في الحكم سواء بالوصية أو بالقوة القاهرة.

وهذا هو المستوى الخامس والأرقى للتحرر وهو جوهر مضمون الرسالة الخاتمة التي تنبني على مبدأ التحرر من هذين السلطانين الروحي والسياسي وذلك هو مضمون الآية 38 من الشورى: المستجيبون للرب أمرهم شورى بينهم بمعنى أنه لا سلطان عليهم غير الرب والسلطة الروحية والسياسية هي سلطة الجماعة من البشر الذين هم أخوة) النساء (1 ومتساوون) الحجرات .(13

لكن هل هذه الرؤية حققت تحرير البشر من السلطتين اللتين تسيطران على الرزقين الروحي) الفنان) والمادي (المائدة والسرير). ذلك هو المشكل الذي يترتب على هشاشة

كما وصفه ماركس أفيون الشعوب .

وإذن فكان الإسلام علاج لهشاشة الإنسان التي هي أصل وجود السلطانين سواء كانا باسم الله) الثيوقراطية) أو باسم الإنسان) الانثروبوقراطية) . وللماركسية شيء من هذا لولم يقع الخلط فيها بين توظيف الدين والدين وهو خلط صار عقيدة الحمقى من ادعياء الحداثة العرب .

فكيف يكون ذلك أو كيف اكتشف الإسلام - القرآن - أن هذين السلطانين يستعملان دين العجل لتحقيق سلطانيهما ويخفيان ذلك بالثيوقراطية أو بالديموقراطية التي هي ثيوقراطية معلمنة؟

أولا ينبغي أن أثبت أن القرآن يقدم هذا التعليل للسلطانين ويعالج هشاشة الإنسان بهذا العلاج من خلال التصدي لأداتيهما أعني بعدي العجل أي ربا الأموال وربا الأقوال والأول بيد السلطان السياسي على حاجات المائدة والسرير والثاني بيد السلطان الروحي على حاجات فنيهما أي ما يجعل الحاجات الأولى شبه لا محدودة مما يولد وجهي المشكل:

1. الاستحواذ على ما يسد الحاجات بنوعيها

2. فقدان ما يسد الحاجات بنوعيها. وبهما ومنهما يؤتى الإنسان فيبيع سيادته وكرامته من أجل المزيد منهما عند النوع الاول والحصول على الحد الأدنى عند النوع الثاني .

وأبدا بالمائدة:

. لا يوجد حيوان يأكل أكثر مما يحتاج ليشبع «.

. ولا يوجد حيوان ينكح أكثر مما يحتاج إليه لما تأتي الحاجة.

والحاجة الجنسية ليست دائمة عند الحيوانات بل هي في الغالب تقع مرة في السنة. لكن الإنسان يأكل أكثر مما يحتاج ليشبع غذائيا وينكح أكثر مما يحتاج ليشبع جنسيا. وحتى إذا كان لذلك حد فإن فنهما يجعل التنويع فيهما بلا حد .

1. بالنسبة إلى المستحوذين عليهما لا حد في طلب المزيد لأنها ليست لسد الحاجات الذاتية فحسب بل لأنها كذلك أدوات سلطان على الآخرين .

2. وبالنسبة إلى الفاقدين لهما المحدودية الفعلية تخلق لا محدودية خيالية فتنتج الحاجة إلى الذل من أجل الرمق ثم من أجل المزيد . وتلك علة

التجارة الأولى في التاريخ أي تجارة الجنس والجواري لنفس العلتين عند الأغنياء فعلا وعند المعدمين انفعالا .

تلك هي علل العبودية والسيادة وليست الصراع بالمعنى الهيجلي أو الماركسي . لأن هذا الصراع ليس بين الافراد بل هو بين الجماعات وخاصة المرحلة القبلية لأنه صراع على مصادر الرزق المادي على أساس رؤية روحية في الجماعتين . ولذلك فكل المجتمعات البدائية ربها يحارب معها .

لا يمكن فهم تميز الإسلام بالشريعة المتعلقة بالمعاملات الدنيوية إلى حد اعتبارها من العبادات وعدم الاقتصار على العبادات المشعرية من دون العلاقة بمسألة المائدة والسرير وبمسألة فنيهما أو أساليب السلوك فيهما ومن دون اعتبار ذلك جزءا من علاج هشاشة الإنسان الذي يحفظ حقيقة الإنسان كما يحددها القرآن وكما صاغها ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

فكونه رئيسا بطبعه يعني أنه مجهز بما يجعله قادرا على التحرر من استعباد الطبيعة له (والرمز هو تكليف نوح بأمرين : تقنيا صنع السفينة والزراعة مع الرسالة التي تحدد منزلة الإنسان عبدا لربه دون سواه) .

وكونه قادرا على التحرر من استعباد السياسة له) والرمز تكليف موسى بأمرين: تبليغ الرسالة لفرعون ثم اخراج شعبه من العبودية) .

وهما الرمزان اللذان تبدأ بأولهما هود وتنتهي بثانيهما في علاج كل إشكاليات وجود الإنسان بوصفه مكلفا بتعمير الأرض ومستخلفا فيها : فما بين هذين التحريرين نجد المسألة تسلط أصحاب الثروة أو المسألة

الاقتصادية (هود (ومسألة توزيع الماء (صالح) ومسألة الجنس (لوط) ومسألة شروط التبادل العادل . ولهذه العلة اعتبر الرسول هذه السورة مشيبة لرأسه لأنها في الحقيقة تعرض طبيعة العلاقة بين السماء والارض في الرؤية الاسلامية لعلاج هشاشة الإنسان التي تجعله يقبل بالعبودية للطبيعة وللسياسة أو من يسيطر على سد حاجاته المادية والروحية بدل العبودية لله وحده.

وطبعا وجود إبراهيم بين الثلاثة الاول (نوح وهود وصالح) والثلاثة الاخيرين) لوط وشعيب وموسى) في السورة يشير إلى عودة المحمدية إلى الابراهيمية لتحقيق الرسالة الكونية لأن ابراهيم لم يحقق منها إلى المبدأ الأول أي مبدأ الوحدانية والتحرر من عبادة الافلاك والتضحية بالإنسان في المعابد .

لكن الدليل الأوضح على علاقة الإسلام بعلاج هشاشة الإنسان. من هذا المنظور هو الموقف القرآني من ربا الأموال ومن ربا الأقوال . فهما الأمران اللذان كان حكم القرآن فيهما أشد أحكام الشرع:

1. الحرب على ربا الأموال

2. والمقت الأشد على من يقول ما لا يفعل .

لكن الأهم من ذلك كله هو أن القانون الجنائي (حماية الملكية فوق كل الاحكام الاخرى عدا الشرك) وشروط الفروض الخمسة متصلان وثيق الاتصال بمسألة ما يحرر من الهشاشة أي بالملكية وحمايتها وبشروط الفروض أعني النصاب في الزكاة والاستطاعة في الحج وكلفة النظافة في الصلاة وكلفة الصحة في الصيام . وهذه كلها مشروطة بتوفير الحد المعقول لسد حاجات المائدة والسرير وفنيهما السليم .

ولعل أكبر ثورة حصلت في القرآن هي علاج مسألة المائدة والسرير وفنيهما علاجا صريحا وواضحا واعتبارهما من الحقوق التي لا بد من توفيرها والتي تحصيلها جهاد وحمايتها جهاد وهي لا تقل أهمية عن العبادات المشعرية بل وهي أهم منها لأنها شرطها دون أن تكون مغنية عنها فهي جزء من التعمير الذي يفقد معناه إذا لم يكن بقيم الاستخلاف .

ولهذه العلة عرفت القوة السياسية التي تريد أن تمثل رؤية الإسلام في العمل السياسي ينبغي ان تكون يمين اليسار بالمصطلح السياسي الحالي : فهي يسار بمعنى إيلاء اهمية كبرى للعدالة الاجتماعية لكنها تعتبر شرط ذلك تشجيع الإنتاج بحماية حق الملكية ولذلك فهي يمين اليسار.

لكن الإسلاميين لا يفهمون ذلك بل ما يزالون أكثر يمينية من أقصى اليمين ومن ثم فاستعمالهم للإسلام ليس سليما وهو أكثر ميلا للتخدير منه للتحرير. ذلك أن الغالب عليهم هو رؤية لا تختلف عن الرأسمالية المتوحشة والتي لا تعير أدنى أهمية للعلاقة بين العدالة الاجتماعية والاقتصاد .

والدليل هو أن أقصى ما يعتبر اجتماعيا في رؤاهم يقرب من الرشوة الانتخابية أكثر من الوظيفة الاجتماعية. وما يعتبر في الإسلام متعلقا بالحالات الشاذة في علاج المشكل الاجتماعي صار أقصى ما يفكرون فيه ولم يتحرر الإنسان بل رؤيتهم من عوامل هشاشته بدليل حاجته لرشوتهم الانتخابية. والرشوة الانتخابية لا تعني شيئا آخر غير استغلال الحاجة في المائدة أو في السرير ولذلك غالبا ما تكون المساعدات متعلقة بهما أي بالأكل وبالزواج .

ماذا يحصل في الشخص الذي يقبل بأن يبيع "سيادته" على ذاته بدنه

وروحه أيا كانت السوق التي تصبح السيادات نافقة سواء كانت سيادة الإنسان على بدنه أو على روحه؟ كل المشكل هنا . ذلك أن التنازل عن السيادة لا بد أن يكون على مستويين:

- تصوري أو معرفي.

فما الذي يسهل على المتنازل التنازل في مستوى التصورات أو في مستوى "حقائق" الأشياء؟ وما الذي يسهل على المتنازل التنازل في مستوى القيم أي "أخلاق" الأفعال؟

فلا بد أولا أن يكون للمائدة والسرير دورا في مستوى إلجاح الحاجة ولا بد أن يكون لفنيهما دورا في مستوى تقييم ما يطلب مقابل سدها . هذا ما سأخصص له الفصل الخامس. سأنطلق من دور السينما المصرية في استغلال هذين الداءين بحجة الواقعية الفنية لإفساد أخلاق المصريين والعرب عامة والنساء منهم خاصة إذ يصبح مدار الافلام على دور حاجات المائدة والسرير بتوسط الكلام عليهما والاغراء بالأموال التي يقع إبرازها إما في الأسر أو خاصة في السهرات الماجنة. لا شك أن الظاهرتين موجودتان في كل الحضارات لكنها في الشعوب الفقيرة لها الدلالة التي وصفها ابن خلدون في كلامه على الترف ودوره في نهاية الحضارات.

ذلك أن جمعها بين السادة أصحاب السلطان على أدوات سد الحاجات النباتية والمعدمين هو الذي يحدد مناخا هو عينه المستعمل في كل مناسبة لتعبير الإنسان عن سيادته وخاصة في الديموقراطيات التي من جنس ما نراه في بداياتها المصرية وكيفية استعمالها من قبل أصحاب العزب والباشوات ليكون لهم السلطان المطلق على الشعب الجائع والتابع فيهما معا

. ولعل ما بدأ يعم في البلاد العربية التي تدعي الديموقراطية كتونس أو الاردن أو المغرب يثبت أن حاجات المائدة والسرير هي أدوات سلطان الاغنياء على الفقراء فيها . في البلاد

الغربية المال والجنس يؤديان دورا لكنهما بين الاغنياء خاصة وليس بينهم وبين الفقراء

إلا نادرا .

ولعل دور الإعلام والملاهي أكبر فيهما منه عندنا بسبب عدم الاهتمام الشعبي بما يتعلق بالسياسي في الأعلام ولا يشعر بما له علاقة بالملاهي والكرة لطابعه السياسي غير المباشر.

والآن يمكن أن أقسم العمل بين الأموال والاقوال على النحو التالي:

1 . الأموال تجدد قيم الأشياء وتمهد لجعل ما لا يقبل التصرف يصبح قابلا للتصرف .

2 . الأقوال بعدد التصورات والتواصل تسهل العملية الاولى بغسل الأدمغة وقلب المعاني .

ويمكن القول إن معدن العجل وظيفته إدخال ما لا يقبل التبادل إلى التبادل وخواره تفسير ذلك بتغيير التصورات وهو العامل الإيديولوجي الاساسي . وبذلك نتأكد مما بينته في عدة محاولات سابقة أعني أن الحكم باسم الله والحكم باسم الإنسان ليسا إلا غطاءين للحكم باسم العجل وبعديه . وإذن فالمشكل كله هو العمل على المائدة والسرير وعلى فنيهما لجعل الإنسان يتنازل عما لا يقبل التصرف قابلا للتصرف بسبب

اغراء الأموال واقناع الاقوال .

وأكاد أزعم أن كل ما يسمونه تحرير للمرأة وخاصة في النخب التي تدعي الحداثة ليس هو شيئا آخر غير تحقيق مثل هذه المهمة بجعل كل شيء قابلا للتصرف بما يخلقونه من حاجات أصبحت من أدوات الاستعداد لعملية التبادل : فإما كانت المائدة والسرير يقتضيان "استعدادات" معينة متعلقة بالهندام وبالزينة للمشاركة فيهما على مستوى المظاهر العامة المحلات العامة) كالمطاعم والمسارح وحتى في العمل (فان الحاجة تتضاعف : حاجة المائدة والسرير وحاجة ميسرات الوصول إلى المشتهى منهما .

والظاهرة وصلت إلى ما يعجز عنه الوصف . فالكثير من الفتيات يصبحن في وضع يجعلهن مستعدات للتنازل عن كل شيء من أجل "لمجة" و"قهوة" و"كأس ماء" في جلسة مقابلها ما يؤدي إلى كوارث في مجتمعات ما تزال محافظة. ولما كانت الشهادات والنجاحات في التعليم هي

الفصل الخامس

تغيير التصورات والقيم يصبح ظاهرة عسيرة العلاج رغم أن تشخيصها ليس عسيرا . أصبحنا في جماعة جلها ليس عنده ما يبيع ليعيش عدا بدنه وروحه . وفي العادة نسمي في تونس من يعيش بجهده البدني "خدام حزام" أي إنه إذا لم يجد عملا يوميا فإنه لا يستطيع أن يعيش ذلك اليوم أو الذي بعده. ومن ثم فلم يبق له إلا أن يكون عبدا ليضمن الحد الادنى للعياش النباتي . وبين هؤلاء والذين بيدهم السلطان على الأموال والأقوال

درجات ممن يستغل من يوجد دونه في سلم المجتمع ويستغل ممن يوجد فوقه في السلم . وقد يظن أن من هم في أعلى السلم سادة . وفي الحقيقة هم أيضا عبيد لمن يستعمر البلد . وهذا على الأقل ما كانت عليه تونس قبل ما يسمى بالاستقلال . وقد ظننا أن من هم في رأس السلم سادة بعد الاستقلال حتى اكتشفنا أنهم عبيد لنفس المستعمر وحتى يعوضوا عن عبوديتهم للمستعمر يتصرفون بقساوة لا مثيل لها مع الشعب الذي لا يعتبر عندهم إلا أنديجانا. فأصبحوا هم بدورهم لهم سلم من نفس الجنس فيه أدنى السلم وهم الصبايحية وفي أعلى السلم وهم عملاء الاستعمار. وهذا صحيح في تونس وفي الجزائر وفي المغرب . وقد تكون الجزائر بدأت الآن تدرك علة فقرها وتسعى للتحرر. وتونس أدركت ذلك لكنها عاجزة ربما عن التحرر والمغرب أكثر من تونس.

ويخطئ من يتصور بقية العرب أفضل حال . فهم على صنفين . الصنف الأول على قسمين هو بدوره توابع إسرائيل وأمريكا وتوابع إيران وروسيا ونسبتهم إليهما نسبتنا إلى فرنسا . ثم من يتصورون أنفسهم أغنياء من العرب في الخليج لأن بقية الخليج مثل اليمن والبحرين عبيد لهم وهم عبيد لمن نصب عليهم الامراء والملوك والسلاطين والشيوخ . وهو غنى عن مناسبات الانتخابات لرشوة الشعوب فهم يرشونهم بما يسمونه مكرمات حتى يبقوا عليهم مثل السوائم وتسمع الكثير منهم من يقول إنهم محسودون على ما يتمتعون به من نعم . فتكون سوق السيادة ذات مستويين:

1 . المستوى الاول بين الشعب والمافية المحلية.

0 الأ تت

وهذا هو الذي جعلني اضع هذا المشكل بمناسبة ما اراه بأم عيني من تدخل المافيات الدولية لاختيار من ستعينه من المافية المحلية لمواصلة سوق بيع السيادتين المادية والروحية لكيان الإنسان في بلاد العرب: كيانه البدني في تجارة الغذاء والجنس وكيانه الروحي في تجارة الثقافة والفنون . فلا يبقى الإنسان العربي سيدا على كيانه الفردي ولا على أحياز وجوده الجغرافي وثروته والتاريخ وتراثه . والمافيات المحلية مكلفة من المافية الخارجية بالحرب على حصانته الروحية ومناعته المادية.

بينت أن التنازل على السيادة الذاتية العضوية والروحية أي جعل الذات ببعديها قابلة للتصرف وكأنها شيء مملوك يباع ويشترى لا يحدث من دون حصول أمور وسيطة كثيرة

1 . أثر العجز عن سد حاجات المائدة والسرير فضلا عن فنيهما .

2 . استبداد البعض بأدوات سدهما أعني بأداة الرزق المادي والروحي .

3. حصر هذه الادوات في أداتين هما أداة التبادل وأداة التواصل اللتين تصبحان أداتي سلطان على المتبادلين والمتواصلين .

.+ الحصول المتدرج لما سماه ابن خلدون "الترف" بوجهيه المتقابلين أي الثراء الفاحش والفقر المدقع .

5 .. تحول كل القيم إلى المعنى الاقتصادي أي قيمة الاستعمال وقيمة التبادل وزوال كل ما يتعالى عليهما بمعنى قيمة ما لا يقدر بالاستعمال وقيمة ما لا يقدر بالتبادل وهما قيمتا القيم بمعنى أن القيم الاقتصادية نفسها تفقد دلالتها بمجرد أن تزول هاتان القيمتان اللتان تتعاليان على قيمتي

الاقتصاد . فحتى القابلة بين الاستعمال والتبادل في المستوى الاقتصادي فإنها ذات صلة بفني المائدة والسرير ومن ثم فهي بداية التعالي على الحيواني

ما اريد الكلام فيه اليوم هو هذا التحول من التمييز بين نوعي القيم إلى ردها إلى نوع واحد هو القيمة الاقتصادية بمعنيها الاستعمالي والتبادلي والوقوف عند هذا الحد . وقد سبق لي منذ 1993 أن كتبت مقالا صدر في مجلة المستقبل العربي بتاريخ 1993 عدد 172 ص.119-97 رددت فيه على المرحوم سمير أمين على مقال له بعنوان البديل الشعبي الديموقراطي في الوطن العربي" وكان مداره رؤيته "الماركسية" للقيم وتعليل تاريخ الحضارة الإسلامية خاصة والحضارة الإنسانية عامة بها .

الفصل السادس

رددت على هذا الرد إلى الاقتصادي بوصفه العامل الأساسي في فهم أحداث التاريخ الإنساني بنظرية البنيتين الشهيرة والمبتذلة. وكان ردي أن ماركس نفسه لا يقول بها في الحقيقة لأن ما لأجله تقع الثورات هو القيم المتعالية على القيم الاقتصادية بل هي ضد رد القيم عامة إلى الاقتصادية وذلك لأن ماركس لا يكتفي بهذا الكلام بل هو يرد أيضا على المعنى التعويضي لتوظيف الأديان عن فقدان القيم الفعلية التي تتحول إلى عالم وهمي لتحقيقها في اليوم الآخر.

ومعنى ذلك أن ماركس نفسه يكاد يقول إن القيم الحقيقية هي التي يقول بها الدين لو لم يحوله موظفوه إلى تأسيس للتأجيل إلى يوم الدين أي ما يسميه وظيفة الافيون ولو تحققت مطالب الدين الآن وهنا لكانت عين ما

تسعى إليه الثورة الماركسية. وإذن فما القيم بمعناها الاقتصادي عند ماركس إلا قيم أداتية وليست غائية. والقيم الغائية هي القيم التي تتمثل في سيادة الإنسان على ذاته بحيث لا تتحول إلى بضاعة تباع وتشترى من أجل لقمة العيش و"نكحة الجنس" في مجتمع مبني على الظلم والاستعباد والحرمان مما يسد حاجة المائدة والسرير. وهذا هو مآل المليون شاب وشابة العاطلين عن العمل في تونس ومثلهم ملايين في بلاد العرب بسبب ما أحاول فهم آليات وتفكيكها لعل الحسم في الانتخابات لا يبقى خاضعا لهذا الخلط بين القيم.

لم يكن قصدي مناكفة المرحوم بل كان القصد بيان ما يعاني منه الماركسيون العرب من تبسيط جعلهم يخلطون بين الحرب على توظيف الدين وبين الدين وبين القيم المادية التي هي أدوات والقيم الروحية التي هي الغايات ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن فهم الماركسية وأهم تناقض فيها لأنها بدلا من اعتبار التحليل الاقتصادي للتاريخ هو بيان ما تحول الأداة دون الغاية جعلوها هي الغاية. وطبعا لا يوجد إنسان عاقل مستعد ليموت من أجل قيمة اقتصادية إذا لم يكن ذلك من أجل غاية هي بدورها في منع تحول القيم الأسمى إلى قيم أدنى . وحينئذ لا يكون جعل الملكية عامة بيد النخب الحاكمة تحريرا بل هو إطلاق للاستبداد وهو الذي حصل في كل الانظمة التي تدعي تحقيق العدل الاجتماعي لأنها صارت

أكثر ظلما من الأنظمة الرأسمالية إذ هي ضاعفت من هم في وضع تحويل كل شيء إلى قيم استعمالية وتبادلية من أجل حاجات المائدة والسرير بسبب تعميم الفقر وتساقط ممثلي السلطة واستعمالها للسيطرة مع تحول

الكنسية إلى الحزبية وتحول الوصاية إلى سلطة ليس باسم حق ديني بل باسم الحق الأيديولوجي . وما ورثته الأنظمة العربية هو إما الفاشية اليمينية الغربية في الأنظمة القومية العربية (مثل البعث والناصرية) أو القومية الوطنية (مثل بورقيبة) ثم أضيف إليها تزيين اشتراكي وهمي جعل موظفي الحزب الحاكم ومافيته والإدارة السياسية والنقابية تصبح أشد عنجهية وظلامية من السلط الدينية في القرون الوسطى ويسمون ذلك الدولة الحاضنة التي قتلت كل الشروط المشجعة على الإنتاج والاعتماد على النفس في المجتمع الاهلي . أما بقية المحميات العربية ذات الثروة البترولية فهي أتعس لأن العراق والجزائر وليبيا والسعودية والكويت والإمارات وقطر كلها بلاد ريعية لا تنتج شيئا وهي تعيش من تصدير ثرواتها الطبيعية واستيراد ما يسد حاجات المائدة والسرير وفنيهما . وطبعا لا يبقى من ذلك كله للشعب إلا فضلات الموائد فيتحقق ما سماه ابن خلدون بالترف الذي يقضي على الحضارة وهو دائما تصاحب بين الثراء الفاحش دون عمل والفقر المدقع مع بطالة واستعداد لبيع أي شيء فيزول الفرق بين القيم الأداتية (نوعيها الاقتصاديين (والقيم الغائية) نوعيها الخلقيين أي الحرية والكرامة) .

والسؤال الآن هو كيف يحصل هذا التوحيد بين نوعي القيم المضاعفين : كيف ترد القيم الخلقية التي تتعلق بالحرية والكرامة مقومي سيادة الذات على كيانها العضوي والروحي إلى القيم الاقتصادية التي تتعلق بالاستعمال والتبادل فيصبح كل شيء قابلا للتصرف يباع ويشترى ومنه خاصة في حالتنا الراهنة حق الانتخاب الذي صار بضاعة ككل بضاعة له سوق لم تقتصر على التصرف في حق الانتخاب بل وكذلك في إرادة النواب الذين

صاروا هم بدورهم بضاعة تباع وتشترى في المجلس وكان مؤسس هذه الظاهرة رئيس الدولة السابق الذي يزعمون أنه كان رجل دولة وديموقراطي وتركنا على "المحجة البيضاء'.

صحيح أن الظاهرة ليست خاصة بنا. لكنها في البلاد الديموقراطية تكاد تكون مقتصرة على الطبقة الحاكمة ولوبياتها ولها حروز تمكن من المحافظة على سلامة الأنظمة ولا تؤدي إلى الفوضى التي نراها في بلادنا إذ إن أقصى ما وصلت إليه الظاهرة هي ما نراه في أمريكا لكن الثقافة الديموقراطية ونظام تعادل السلط وتقاسمها لمهام الحكم وحرية الصحافة وحرية الرأي وتقارب قوة الحزبين كل ذلك يقلل من الخلط بين القيم ويمكن من المحافظة على الحرية والكرامة وسيادة المواطن .

الانقلاب الذي يرد القيمتين الخلقيتين إلى القيمتين الاقتصاديتين فيجعل كل شيء بضاعة أو ملكية قابلة للتصرف هو ما حاولت شرحه بنظرية الرمزين الأكثر كلية في الجماعات 1 . رمز الفعل أو العملة وكيف تنتقل من كونها أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين وذلك هو ما يقبل التسمية بربا الأموال والأفعال

2. فعل الرمز أو الكلمة وكيف تنتقل من كونها أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين وذلك هو ما يقبل التسمية بربا المعاني والأقوال .

وهما أهم داءين اعتبرهما القرآن سر كل الشرور الموجودة في الحياة الجماعية. وقد رمز إليهما بدين العجل أي بسلطان معدنه) الذهب المسروق من المصريين) وبسلطان خواره (تحريف الكلم عن مواضعه (. وقلما فهم علماء الملة العلاقة بين هذين الانقلابين من دور أداة التبادل إلى

أداة السلطان على المتبادلين وأداة التواصل وأداة السلطان على المتواصلين . والأول هو اساس الوصاية السياسية الفعلية والثاني هو أداة الوساطة الروحية الدينية الفعلية. وسورة آل عمران تعتبر الحلف بين الوسطاء) العلماء الذين يحرفون قيم الديني والروحي (والأوصياء) الامراء الذين يحرفون قيم السياسي والمادي) علة كل الشرور في الجماعات . وهي التي تؤدي إلى كذبة تأليه عيسى (آل عمران (79 وما يترتب عليها من وساطة كنسية في التربية ووصاية سياسية في الحكم . ومن ثم ففي كل التاريخ الإنساني لا يكون قلب رمز الفعل أو العملة من أداة تبادل إلى أداة سلطان على

ديني يحدث وسطاء بين الإنسان وربه وأوصياء بين الإنسان وشأنه فتكون الأنظمة الثيوقراطية أساسها دين العجل ومثلها الانظمة الأنثروبوقراطية أي التي هي ثيوقراطية معلمنة وأفضل نماذجها ما يظن ثورة على الثيوقراطيا أي الماركسية التي هي في الحقيقة انثروبوقراطيا عوض فيها الإنسان الله وعوض فيها الحزب الكنيسة وعوض فيها الحكم بالحق الإلهي الحكم بالحق الأيديولوجي باسم الطبقة العمالية.

لكن في أنظمة العرب بعضها ما يزال يتستر باسم الله وبعضها بدأ يتستر باسم الإنسان. لكن ذلك كله كذب لأن الاول يحكم باسم مافية القبائل والثاني باسم مافية العسكر وكلاهما يحكم باسم مافية محلية تابعة لمافية دولية. وتجارة السيادة البدنية والروحية هي أداة انتخاب من يريدهم "المسؤول الكبير" لتعيين الغوافيرية حكم الشعوب التي لم تفهم بعد شروط التحرر والتحرير.

انتهى الفصل والبحث كله وهو مؤلف من ستة فصول .

أبو يعرب المرزوقي

مفهومات فلسفية بحاجة إلى مراجعة لفهم القرآن

مفهومات فلسفية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

62 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثانى 7

الفصل الثاني 7

الفصل الثانى 8

الفصل الثاني 12

الفصل الرابع 19

الفصل الحادى عشرح 63

الفصل الحادي عشر 63

الفصل الحادى عشرح 65

الفصل الحادي عشر 66

أرب أ

الفصل الأول

ظن البعض أني عندما أرجعت كل المحددات للوجود الإنساني إلى المائدة والسريروما دونهما وما فوقهما ثم إلى فنيهما وما دونهما وما فوقهما واعتبرت ما دون المائدة والسرير وما فوق فنيهما يلتقيان في أقصى البداوة وأقصى الترف أعدت حياة البشر المادية بالمعنى لكن المحاولة تثبت عكس ذلك أولا لأن مفهوم المادة يختلف معناه في الرؤية القرآنية عن مفهومها الفلسفي الذي هو عندها الخامة التي تستعصي على الصورة ومن ثم فهي ممثلة للشر المطلق -بلغة أفلاطون حتى وإن حد أرسطو من معناها التحقيري -لأنها في الإسلام هي المدد الوجودي المعلي للمخلوقات.

ورؤية المادة بوصفها خاما متمنعا عن التصوير رؤية فلسفية تشترك مع الرؤية الإبليسية التي تعتبر التفاضل بين الموجودات يعود إلى الاختلاف في المادة من حيث كمال صورتها إذ ادعى أنه من نار والإنسان من تراب . وهذا التفاضل لا يقره القرآن بل هو يعتبر المادة نفسها هي المدد القيامي للمخلوق .

والمدد القيامي للمخلوق ليس صورة لاحقة لمادة غير مصورة سابقة بل كل مخلوق يخلق مصورا بعين كيانه المادي ومن ثم فالصفات المادية للمخلوقات هي عين مددها ذي الامتداد والمدة؛ الوجود مدد ممتد في المكان والزمان وهو الواحد فيهما بوصفها تعينا وجوديا أو شغل حيز مكاني وزماني بكل الوجود .

بهذا المعنى تكلمت على المائدة استعارة على ما يستمده الفرد الإنساني من الطبيعة ليقوم الفرد شرط قيام النوع . وتكلمت على السرير استعارة على ما يمد به الفرد الإنساني للحياة لبقوم النوع . وبين الفرد الإنساني والطبيعة في المائدة كل البشرية تاريخيا . وبينه وبين والحياة كل البشرية طبيعيا .

وقبل شرح هذا ال"بين" التاريخي وال"بين" الطبيعي فلأذكر القارئ الكريم أن استعارة المائدة والسرير ليست مقصورة على الوجود الدنيوي بل هي تشمل الوجود الاخروي. فالقرآن الكريم عندما يصف الجنة لا يورد بعد الدينونة ورؤية وجه الله شيئا آخر غير الطبيعة والتاريخ والمائدة والسرير.

ولما كان هيجل يخلط بين مفهومي المادة -من حيث هي مدد كما في رؤية الإسلام ومن حيث هي خامة في رؤية الفلسفة القديمة والوسيطة - فهو قد أشار إلى أن الإسلام حتى في رؤيته إلى الجنة يشجع على المجون والانفلات في ما استعرت له اسمي المائدة والسرير. ولو لم أكن أفهم الفرق بين المدد والخامة لملت إلى التفسير الهيجلي .

ذلك أن التفسير الهيجلي صحيح فيما يتعلق باللقاء السريع بين أقصى البداوة واقصى الحضارة-والقرآن نفسه يشير إلى ذلك وقد فهم الظاهرة ابن خلدون . فاللقاء بين البداوة والحضارة السريع دون قطع ما بينهما من مراحل يؤدي إلى ترف البدوي وهو الغرق في اللذائذ بدلا من تجاوزها إلى مستواهما الروحي .

وقد كان ذلك فعلا سر نكبات كثيرة في حضارتنا: فالعرب فقدوا السلطان على دولة الإسلام بسرعة في المشرق وفي المغرب بسبب بين الحدين الأقصيين البداوة والترف . فمن دون ثقافة العمل المنتج والمبدع لا يتحرر

الإنسان من اعتبار المدد مادة بالمعنى الفلسفي فيغرق في اللذائذ مثل الخنزير في القاذورات. وهذا يتبين بوضوح في حالتين:

. من يرث ثروة ولم ينتجها بعرق جبينه «.

. ومن يصبح ثريا بسرعة دون تدرج في الجهد .

ومن أمثلة هذا النوع الثاني يصح على الأفراد صحته على الجماعات مثل من نسميهم الأغنياء الجدد في عالمنا الحالي إما بسبب بيع المخدرات والتهريب) للأفراد) أو بسبب المواد الخام في بعض البلدان (للجماعات) أو بسبب بيع الأوطان والاستبداد والفساد وسرقة ثروات البلاد بالتواطؤ مع المستعمر) للحكام والنخب المستفيدة من الجاه الناتج عن التبعية لهم .(

والقرآن الكريم جعل هذه الظاهرة من علامات هلاك القرى؛ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا 16) الإسراء (. حال دائمة للقاء بين اقصى البداوة واقصى الحضارة أي الثراء والفقر الفاحشين .

فمن مر بما بين البداوة والحضارة من مراحل تهذبه يمكن أن يستمتع بالحياة دون أن يغرق في الترف. فترى الأوروبي يعمل 11 شهرا عملا شاقا ويستمتع شهرا في يسميه عطلة للراحة والسياحة. أما العربي فلا يعمل يوما واحدا إذا استطاع ويرتاح كامل السنة ويسمي ذلك حياة وهي غرق في قاذورات الترف .

بعد أن وضحنا دلالة المائدة والسرير ودلالة فنيهما ودلالة ما دونهما وما فوق فنيهما فانتقل إلى مكملاتهما . فالمائدة لها مكمل هو الصحة العضوية

والسرير له مكمل هو الصحة النفسية أو الروحية: معيار السوي فيهما يستمد من معيار الصحة العضوية في الاول ومعيار الثاني من الصحة النفسية.

وهذان المعياران يمثلان مقياس الأخلاق العملية في الأعيان والأخلاق النظرية في الأذهان . ومعنى ذلك أن وصل الاخلاق بالمائدة وبالسرير ليس خطأ في المجتمعات بل هو عين المعيار الموضوعي لما هو خلقي : فالمائدة تحدد الاخلاق بالمعنيين في صلة بالأكل والصحة العضوية.

والسرير يحدد الأخلاق بالمعنيين في صلة بالجنس والصحة النفسية. ورغم أنه يوجد تبادل التأثير بين الصحتين العضوية والنفسية فإن الأولى هي الشرط الحقيقي للثانية لأن الثانية هي دائما ما يمكن أن ينتج إما عن خلل في الكيان العضوي أو عن خلل في صورة صاحبه عنه المنتجة للعقد النفسية.

وهو ما يبين النسبة بين المددين العضوي والنفسي لكيان الإنسان البدني والنفسي . فرغم قول الناس تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها فإن أول دافع لتغذية تجارة الجنس كان ولا يزال الجوع عند الجنسين: فاستعمال البدن من أجل اللقمة يوجد عند الجنسين بخلاف من يتوهمه خاصا بالنساء .

ويمكن للإنسان أن يصبر على الحرمان من الجنس سنوات ولا يستطيع أن يصبر عن الحرمان من الأكل أكثر من أسبوع. وهذه الظاهرة تشجع تجارة الجنس عند مستغلي المحتاجين ليكونوا عبيدا جنسيا لدى الأغنياء كما نرى ذلك بالعين المجردة في السياحة التي ليست دائما بريئة ومتعلقة بحب الاطلاع على الآثار أو الاستمتاع بمزايا الطبيعة برا وبحرا ومناخا .

ثم إن حياة الفرد علاقة بالطبيعة سواء مباشرة (عندما ينعزل أو في اقصى

البداوة حيث يعيش المرء على ما تنتجه الطبيعة) أو بتوسط الجماعة (عندما يكون في جماعة وفي وجود تقاسم العمل والتبادل والتعاوض فيها (ومن ثم فعلاقته بالحياة مشروطة بعلاقته بالطبيعة وهي من ثم تالية وليست سابقة.

وكل من يتغاضى عن هذه المعطيات التي تنتج عن مقومات كيان الإنسان لا يمكن أن يجادل ماركس أو فرويد خاصة إذا كان يتوهم أنه يحارب المادية باستعمال دلالة للمادة هي الدلالة التي يستعملها ماركس وفرويد : فالمادة في الإسلام مدد وهي عندهما خام مؤثر بقلب العلاقة التي كان يقول بها من كان ينسب التأثير إلى الصورة.

ومن يجهل علل المنزلة التي يوليها الإسلام الملكية شرطا للتحرر من العبودية للمستبدين بمدد القيام العضوي لن يفهم شيئا من قانونه الجنائي الذي وصل إلى وضع أكبر عقوبتين فيه بحماية الملكية وهما عقوبة السرقة العادية وعقوبة المساحة أو الحرابة. فهما اشد من عقاب قتل النفس إذ لا عفو فيهما .

وليس ذلك لقيمتهما بالمعنى المادي الفلسفي بل لقيمة المدد في تحقيق شروط الحرية التي هي "رئاسة الإنسان بالطبع وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"(ابن خلدون) . ويتبين ذلك، أولا في أن من الفروض الإسلامية مشروطة بحد كاف من الثروة الزكاة بالنصاب والصلاة بالنظافة والصوم بالصحة والحج بالاستطاعة.

ويتبين ثانيا وسببا بسوء الفهم الذي سيطر على الفقهاء وخاصة على المتصوفة: الخلط بين نوعي الفقر. الأمور به بل وحتى المضطر لأنه ليس

اختياري وأعني الفقر إلى الله وهو

-الفصل الأول- الفقر الوجودي إذ إن قيامنا ليس بأيدينا إلا نسبيا بمعنى أننا نستطيع أن ننتج ولكننا لا

نستطيع أن نلغي الموت.

أما الفقر المادي بمعنى تعمير الأرض التي نستمد منها المدد القيامي لكياننا العضوي شرطا في قيامنا النفسي مرحلة ثانية من دورها في نقل القيام المددي من الطبيعة إلى الحياة بتوسط السرير فهو اختياري أولا وهو

«. المهمة الأولى للإنسان المستعمر الأرض

. والمهمة الثانية هي تحقيق قيم الاستخلاف .

فعندما يتكلم القرآن على الفقراء المقدمين في الآخرة فهو يعني أمرين:

. الفقراء إلى الله وليس الفقراء إلى المعين بسبب الخلط بين المعنيين

. الذين لا يجعلهم الثراء في المعنيين ينسيهم الفقر إلى الله .

وما عداه كذب على الله . فلو كان فقر المدد هو المقصود لما استعمر الإنسان في الأرض ولا سخرت له بمعنى كونها تحتوي على شروط بقائه بشرط سعيه لتعميرها ورعايتها .

نظرية الإنسان أو الانثروبولوجيا القرآنية لا يمكن أن تفهم إذا واصلنا في فهم المادة فهما مستمدا من الفلسفة القديمة - المادة باعتبارها خام الوجود مميزا لها عن الصورة وتصورها مصدر الشر الذي لا يتقبل كل الخير أو الصورة -بل لابد من اعتبارها كما يعرفها هي المدد القيامي أي إنه هو عين المدد الكياني والامتداد مكانا والمدة زمانا .

الفصل الثانى

الفصل الثاني

ولو لم تكن المادة -البدن مثلا-تعني المدد الكياني بمعنى الامتداد المكاني والمدة الزمانية ولو كانت تعني الخام الجامد الذي يحتاج لصورة ليست منه لكان يستحيل أن يتجاوز الإنسان المائدة والسرير إلى فنيهما ولكان عدم التجاوز غير ناتج عن نقصهما بدلا من ان يكون ناتجا عن فضلهما .

فالمدد لا يتميز فيه الروحي عن المادي -إذا استعملنا مفهوم المادة بالمعنى التحقيري الموروث عن فلاسفة أفلاطون وتبعاتها في تعريف المسيحية التي جعلت البدن مدنسا ومثلها كل فلاسفة القرون الوسطى ومنها اعتبار أكل التفاحة الشهير خطيئة موروثة واستنجاس الجنس -بل هو مقوم كياني واحد .

ومن المواريث الفلسفية والدينية التي تخلص منها الإسلام ما يرفضه الفلاسفة أعني اعتبار البعث الجسدي أمرا غير معقول لكأن البعث الروحي معقول إذا كان القصد بالمعقول ما يعلمه العقل . فكلا البعثين لا يعلمهما العقل وليس له تفسير لأن فهمه للتفسير طبيعي دائما والبعث ليس بالأمر الطبيعي . وسخافة المقابلة بين البعثين علتها مضاعفة:

- توهم العلم محيطا
- واعتبار لذة العلم حقيقة البعث .

فهم يعتبرون البعث مقبولا بهذا المعنى اللابدني أو اللاجسدي - ولست أدري ما علة احتقار الجسد إلى هذا الحد عند الفلاسفة والمتصوفة- لكأن العلم يمكن أولا أن يكون محيطا وثانيا يمكن تصوره غير مادي . فلا وجود لعلم بدون قوة قائمة في الكيان العضوي للإنسان ومن ثم فالعلم قوة بدنية مثله مثل قيام البدن.

وما كنا لا نملك دليلا ولا حتى قرينة تثبت أن العقل مفارق للبدن فإن توهم المعقولات الحاصلة فيه وبه مفارقة للبدن أو لتعينها في الرموز التي يعبر بها البدن عنها ومن ثم فإذا

الفصل الثانى

كان البدن يفنى بعد الموت لا يبعث فمعه يفنى كل ما ينتج عن فاعلياته: إما بعث الإنسان كاملا بدنا وروحا لأن البدن هو خزينة المدد أو لا بعث أصلا ء

وهذا لا يعني أن إثبات البعث أو نفيه أمران ممكنان عقلا الممكن عقلا هو امتناع إثباته أو نفيه ككل معاني الغيب التي يستند إليها الدين . فهي معتقدات لا دليل لوجودها ولا دليل عليه وهي إذن من الإيمان بها يضفي المعنى عن الوجود الشاهد بما يجعله مستحيل الوجود من دون المنشود الغائب.

ونسبة المنشود الغائب في الوجود الشاهد من العالمين الطبيعي والتاريخي هي نسبة ما نسميه روحا إلى البدن . الدين هو روح العالمين الطبيعي والتاريخي وهو في آن عين الروح الموجود في الإنسان من حيث هو وعي

بذاته ووعي بالعالمين وما وراء ذاته والعالمين أي الإيمان بالله وبالاستخلاف .

ومثلما أن الروح من أمر ربي فالدين الذي هو روح العالم الطبيعي والتاريخي من أمر ربي . ولذلك فالإلحاد مستحيل لأن الملحد في النهاية يؤله شيئا ما في الطبيعة أو في التاريخ وهما نوعا وحدة الوجود الطبعانية أو الذاتوية والأولى تؤله الطبيعة الطابعة والثانية تؤله ما يسمى بالإنسان الكامل .

وقد قدمت محاضرة مؤخرا في بيت الحكمة درست فيها مفهوم التأله عند ابن خلدون وبينت أنه من الكلمات الأضداد . فالتأله بمعناه الذي يتمثل في الاستبداد السياسي يمكن تسميته بأصل الكنسية والفرعونية . والتأله بمعناه الذي يتمثل في تصوف وحدة الوجود والفلاسفة القائلة بالمطابقة حصل مرتين في تاريخنا .

ففي القديم هذا التأله أفلاطوني أرسطي وفي الحديث هو سبينوزي هيجلي . وكلا التألهين جعل الفلاسفة دينا أو عقيدة مثل الكنسية الفرعونية. والدين السوي ومثله الفلاسفة السوية هي التي تتحرر من هذين الوهمين اللذين ردهما ابن خلدون إلى نظرية المعرفة المطابقة أي إلى رد الوجود إلى الإدراك .

سيعترض على قولي إن الدين في نسبته إلى العالمين الطبيعي والتاريخي مثل الروح في نسبتها إلى البدن مع عدم الفصل بين البدن والروح بل اعتبار هذه من المدد الذي هو امتداد ومدة أي عين قيام الإنسان يجعل العالمين ذوي روح بهذا المعنى فيكون وكأنه قول بوحدة الوجود .وما ذلك كذلك .

فقولي هذا مبني على أن الروح من أمر ربي والبدن هو أثره الشاهد أي هو المدد الذي يتضمن هذا الروح ومن ثم فهو ليس خالق الإنسان ولا العالم الطبيعي ولا العالم التاريخي بل هو مخلوق وهو عين حياتهما المتعينة فيهما من حيث هما مدد ممتد ذو مدة لكأنه كان هو عين شحنته الطاقية لحيوية وروحه .

وهذه الشحنة الطاقية الروحية وشاحنها الذي هو أمر ربي وحاملها الذي هو هي أي البدن كل ذلك لا نعلم إلا ما عينه الله آية الكرسي -ولا يحيطون بعلمه إلا بما شاء -وما نحيط به هو بعض الشاهد من بدننا ونجلياته ومن العالمين الطبيعي والتاريخي ونجلياتهما التي هي مادة المائدة والسرير وفنيهما .

فكون المائدة والسرير يصدر عنهما فن المائدة وفن السرير يجعلهما مميزين للإنسان إذ ليس لنا علم بأن غيرنا من الكائنات الحية المشهودة لنا لها فن المائدة وفن السرير أي ما يجعلهما ذوي معنى بل وعبادة في الإسلام لأن الأول شرط الصحة وهي شرط كل العبادات والثاني شرط بقاء النوع وهو فرض عين .

فن المائدة مؤلف من عنصرين آداب الأكل (وهي أهم فنون الأكل (وزينة الأكل) وهي ليست بالضرورة البذخ والتبذير) . والأولى أخلاقيات والثانية جماليات . وكلتاهما تبرزان خاصة في شهر الصيام الذي هو عبادة وفيه الاكل لا يبقى مجرد عادة بل يصبح عبادة وشرطا لكثير من العبادات وأهمها صلة الرحم واجتماع الاسرة حول المائدة والسمر وطبعا التراويح.

وبما أن الحواس تستأنف قدرة عجيبة على الحس والاحساس فإن ما يحدث في المائدة يحدث مثله في السرير إذ الجماليات مثل الاخلاقيات يقويهما ما يطرأ على الحواس من حدة

فيكون البصر حديدا ومعه خاصة الشم والذوق المادي (من المائدة والسرير (والروحي (من فن المائدة وفن السرير).

وعندئذ تفهم دلالة فصلت :53 فهي دلالة ابستمولوجية تتعلق بتحديد مجال العلم والعقد وأكسيولوجية تتعلق بتحديد مجال العمل والشرع والأول لمعرفة الطبيعة خاصة والثاني لمعرفة التاريخ خاصة وبهما ندرك معنى آيات الله في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وفي الانفس (ما في كياننا من القيم المقومة) .

فما في كياننا من القيم المقومة والتي هي المدد امتداد ومدة هي القيم الخمس: حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود. لكن يمكن أن يخلد الكيان إلى الأرض فتصبح قيمه عبودية الإرادة وكذب العلم وشر القدرة وقبح الحياة وذل الوجود . وذلك هو فساد معاني الإنسانية الخلدوني .

لكن المائدة إذا فقدت فنها أعني آداب الأكل (خلقية) وزينة الأكل) جمالية) تتناثر في الشاهد مع الصحة وفي ما ورائه مع الاخلاق والجمال فتتحول إلى ترف يهدم المدد صحيا (بكل الأمراض العضوية ولعل اخطرها البدانة) خلقيا (كل الأمراض النفسية ولعل اخطرها البطر) . ومثلها يحصل للسرير والأمر بين .

وبهذا المعنى فما دون المائدة والسرير أي فقدان الغذاء والجنس يؤديان إلى

فقدان الصحة العضوية والنفسية ومثلهما يؤدي إلى نفس الامراض ما فوق فن المائدة والسرير أي هوس الغذاء والجنس عند من لهم رمزي تحقيقهما الغرق فيهما أي المال والإخلاد إلى الأرض ؛ فيلتقي الفقر والترف في فساد المدد .

وقد خصص ابن خلدون لهذه الظاهرة فصلا طويلا تكلم فيه على ما يحصل في مرحلة الترف الحضاري من التقاء ما دون سد الحاجة وما فوقه وخاصة في المدن الكبرى من تستحيل كل القيم الموجبة أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود إلى نقائضها كلها .

الفصل الثاني

وهذه الوضعية هي الغالبة على كل بلاد العرب وخاصة على التي تبدو الأغنى منها، لكنها عامة لأن الحكم المستبد والفساد وخاصة في البلاد الفقيرة يضاعف الترف والفقر وليس له حائل دون العيش مثل الأغنى؛ ألم يقل ابن علي تبريرا لسلوك أسرته ومن تبعهم الجاه: احسبوهم أمراء مثل أمراء الخليج؟

وفعلا فذلك ما حصل في كل بلاد العرب سواء كانت أنظمتها قبلية تدعي الحكم بقيم الأصالة أو عسكرية تدعي الحكم باسم الحداثة أو بين بين لأن النظام البورقيبي ليس جمهوريا وحداثيا إلا في الفترينة والبروباغندا الإعلامية لكنه في الحقيقة كان نظاما "جهويا" وبوليسيا وأبويا ومعقدا إزاء أمه قرسا .

وما كانت هذه حال العرب الذين هم في الهوى سواء فإن العلاج ينبغي أن يكون متجانس مع عالم المرض . وما يعنيني شخصيا هو أن الإسلاميين الذين لا يمكن للامة أن تستأنف دورها من دون أن يتجاوزا مطالب الثورة المباشرة إلى شروطها التي هي المطالب غير

لكن هذا البحث ليس لعرض استراتيجية للعلاج بل هو للتشخيص دون العلاج . ويمكن للتشخيص أن يسهم في العلاج أولا وفي الوقاية ثانيا . وتلك مهمة بحوث سابقة وقد تأتي بعدها بحوث لاحقة. لكن الأن نريد أن نحدد أدوات التحليل بإعادة النظر في مفهومات مموهة قد تخالط بين تجاوز شعارات التفلسف البدائي.

ومن أشد علاماته حالتان واحدة يطبل لها سخفاء النخب المصرية والثانية يزغرد لها بلهاء النخب السعودية. وطبعا يوجد في البلدين من يفهم معنى التفلسف فلا يقبل أن يكون السيسي فيلسوفا يصلح الدين ولا يقبل أن يكون الأمير الذي لا يقل عنه حمقا مصلحا للإسلام ومعالمنا لبلد الحرمين .

إذا كانت المادة هي المدد المؤلف من امتداد مكاني ومدة زمانية هي عين قيام الموجود وما فيه من اشرئباب للمنشود وكان العالم الطبيعي والتاريخي) أو الحضاري الذي هو مجموع ما أضافته الثقافة للطبيعة أو ما بلغ إليه الموجود في سعيه إلى المنشود) فإن القضية كلها تعود إلى نظريتنا في الأحياز.

ونظرية الأحياز مبنية على تناظر بين أحياز خارجية محيطة بالإنسان في الأعيان وأحياز داخلية أو ذاتية للإنسان محيطة به في الأذهان بما يحيط في الأعيان. فيكون الإنسان بهذا الاشرئباب إلى المنشود الكامن في ما فيه

من الموجود تجاذبا بين الأحياز الخارجية والأحياز الداخلية في الاتجاهين .

فالأحياز الخارجية المحيطة بالإنسان جاذبة للأحياز الذاتية له بما تسده من حاجات الإنسان وكأنها تدعوه إلى استهلاكها حتى يكون هو أداة نقلها من الطبيعي (بالمائدة وفنها) إلى العضوي (بالسرير وفنه (فيكون الإنسان بذلك وكأنه أداة استكمال الطبيعة طبيعيا بما يترتب الأولى وحضاريا على الثانية.

وتكون الأحياز الذاتية للإنسان جاذبة للأحياز الخارجية من حوله بالنظر والعقد للعلم بقوانين الطبيعة وبالعمل والشرع للعمل بسنن التاريخ. فتمد الخارجية الداخلية بالمدد الكياني مضمونه وتمد الداخلية الخارجية بقراءات المدد أو بما وصفته الآية 53 من فصلت بآيات الله في الآفاق وفي الأنفس . فيصبح لدينا العناصر التالية التي علينا تعديد معانيها ؛

1. الأحياز الخارجية

2. الأحياز الداخلية أو الذاتية للإنسان

3. جاذبية الأولى للثانية

+. جاذبية الثانية للأولى

5. المرجعية الموحدة للعناصر الأربعة الأولى في شكل رؤية وجودية تجمع بين التحيزين الداخلي والخارجي كعبارة عن روح الجماعة.

فالأحياز الخارجية هي مكان الجماعة أو حصتها من المعمورة ومنها رزقها مهما بلغ بها التقدم العلمي لأن العلم يساعد في الاستفادة من هذه الحصة

أو من التبادل مع الجماعات الاخرى فيكون المكان في آن مكان الجماعة الخاص وصلته بالمكان العام الذي تشترك فيه البشرية كلها معينا لرزقها .

وهو إذن حيز مفيد بما فيه وبموضعه من الأرض وهما وجها الاستراتيجية من حيث هو خطط الرعاية وخطط الحماية. والحيز المكاني أو جغرافيا الجماعة هو أول أحد مقومات المدد من حيث هو علاقة بالعالم الطبيعي الذي يمثل الحفاظ عليه شرط بقاء رعاية علة ومعلولا لحماية حرية الجماعة.

واستمداد الرعاية منه مددا للقيام العضوي لا يكفي فيه ما فيه وحتى موقعه بل هو مشروط بنوع ثان من الحيز بعد هذين الحيزين المكان وثمرته وهذا النوع الثاني هو بدوره مضاعف لأنه حصة من الزمان الذي يتراكم فيه فعل الجماعة في المكان فيكون تاريخ أفعالها فيه وثمرته التراث العلمي والذوقي .

وهذا التاريخ هو ديمومة في الزمان وبعدا ثانيا بعد الامتداد في المكان. ومثلما أن الامتداد مزيد مدد للكيان العضوي فإن المدة مزيد مدد للكيان النفسي . وبهما تتحدد الجماعة التي تتكون بالتدريج من خلال وحدة الجغرافيا وثمرتها ووحدة التاريخ وثمرته فتكون بذلك أمة لحامها هو لحام ثمرة المدد.

وهذا اللحام الذي هو ثمرة الجغرافيا وعمل الإنسان فيها وثمرة التاريخ وإبداع الإنسان التعميري المادي والرمزي) الثقافة) هما الثروة والتراث . وهما الحيزان اللذان يمثلان جهد الجماعة اجتهاد وجهاد لتحقيق شرطي السيادة أعني الرعاية والحماية الذاتيتين: أمة حرة ذات كيان متلاحم .

5 وكل معتد على أمة لا يستطيع غلبتها إلا إذا استطاع أن يفتت جغرافيتها ليحول دون ثمرتها التي هي شرط الرعاية وأن يشتت تاريخها ليحول دون ثمرته التي هي شرط الحماية والمجموع رعاية حماية يعني فقدان السيادة فشروط الرعاية تحرر القيام العضوي من التبعية وشروط الحماية تحرر القيام النفسي منها .

وذلك ما فعله الاستعمار الغربي بدار الإسلام وأمته: فتت جغرافيته فافقده شروط الرعاية وشتت تاريخه فأفقده شروط الحماية فصارت كل أقطار العرب مثلا محميات حتى وإن سماها من نصبهم عليها الاستعمار دولا وما هي كذلك لأنها فاقدة لشرطي السيادة في الرعاية أو في الحماية أو فيهما معا .

وعندما نشكك استراتيجية الأعداء -ومثالها سايكس بيكو لتفتيت المكان مع تكوين محميات لتفتيت الزمان لأن كل محمية تعتبر نفسها دولة وتبحث عن شرعية تاريخية تستمدها مما يريد الأعداء قتله ويزعمون أن قتله يتطلب اعطاء الوقت للوقت : فلا يمكن للمحميات أن تشتت التاريخ من دون أن تؤرب اللحمة.

واللحمة هي المرجعية الروحية التي ترى بها الجماعة نفسها في علاقة بأبعاد المعادلة الوجودية) النظرية التي وضعتها (وهي دينية بالأساس: أي بالله وبالطبيعة وبما ورائها وبالتاريخ وبما ورائه وتلك هي مقومات رؤية الإنسان لكيانه في علاقة بالجماعة المتحيزة في المكان وثمرته وفي الزمان وثمرته .

فمثلا لا تنفصل حصة المكان التونسي عن حصة المكان الجزائري وحصة الزمان التونسي عن حصة الزمان الجزائري من دون مدة طويلة ينفصل فيها

الرابط الروحي بين الشعبين ليصبحا مجرد جارين في المكان والزمان دون ترابط في ثمرتيهما : يصبح الترابط بين كل منهما والمستعمر مقدما على الترابط بينهما .

وعندئذ يصبح الترابط المصلحي المباشر مقدما قيميا على الترابط الروحي الذي يوحد الحصتين من المكان والحصتين من الزمان فتصبح فرنسا أقرب للجزائر من تونس وأقرب

لتونس من الجزائر رغم الحوار ويصبح الإسلام مجرد عبادات شكلية لا تمثل رؤية الجماعة لتلاحمها في كل ذلك .

وهذه الحقائق قد تبدو بديهية بعد أن صيغت بنظرية الأحياز الخارجية ودورها وبنظرية المعادلة الوجودية ودورها. وما كان ذلك ليحصل لو لم يكن الهدف الكشف عن الحيل الاستراتيجية التي استعملها الاستعمار لتشكيك لحام الوحدة بين المسلمين حتى يستطيع القضاء على سر قوتها المادية والروحية.

ومرة أخرى لا ينبغي أن يفهم القارئ المادية والروحية على أنهما أمرين منفصلين كما بينا في الفصل الأول والثاني بل هما ما ينتج عن المدد الواحد من حيث هو امتداد ومدة مشدودا إلى ما في الوجود مما يترتب عليه من منشود يجعل الإنسان لا يقوم من دون تعمير الأرض بعلمه وعمله أو تدميرها بهما .

ومعنى ذلك أن الإنسان يعمر إذا كان جديرا بالاستخلاف ويدمر إذا لم يكن جديرا به . وهو رهان امتحان أهلية الإنسان في وجوده الدنيوي حسب الرؤية القرآنية. وكل الحضارات لها رؤى مماثلة من حيث الوظيفة

حتى وإن لم تكن بنفس الصيغة التي نجدها في القرآن:؛ والفرق هو التعالي أو التداني.

فإذا كانت الرؤية لا تخلد إلى الأرض فهي متجاوزة للموجود إلى المنشود في العلاقة المباشرة بين الإنسان ومثاله الأعلى الله والعلاقة غير المباشرة بينه وبين العالم الطبيعي ذي الماوراء المحيل على العلاقة المباشرة وبينه وبين العالم التاريخي ذي الماوراء المحيل على العلاقة المباشرة.

وما كانت لتصبح بديهية من دون نظرية الأحياز ونظرية المعادلة الوجودية. وهي ستزداد وضوحا بتجاوز ما له صلة بما يبدو وكأنه سياسي في حين أنه وجودي محدد للسياسي عندما نتكلم على نظرية الأحياز الداخلية أو الذاتية في الإنسان نفسه . فهو كذلك له خمسة أحباز مثل العالم المحيط طبيعية وتاريخية.

وهذه الأحياز الذاتية للفرد الإنساني أكثر تلاحما من الأحياز الخارجية للجماعة بمقتضى حصتها من المكان وثمرتها) الثروة) وحصتها من الزمان وثمرته) التراث (واللحام الموحد للجماعة أو المرجعية المحددة للرؤية لأنها هي عين كيانه العضوي والنفسي ووحدته من حيث هو فرد وذات وشخص ومواطن ومؤمن .

وحينها نرى بالعين المجردة معنى المدد الذي هو امتداد ومدة أو حصة من المكان ذات ثمرة هي الكيان العضوي للإنسان وحصة من الزمان هي الكيان النفسي للإنسان ووحدة هي كونه "الشيء" الذي يقول "أنا" أو الذات الواعية بذاتها والقائمة بإرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها .

لكن إذ لم تكن إرادتها حرة وعلمها صادقا وقدرتها خيرة وحياتها جميلة

ووجودها جليلا فهي تكون مثل البلاد التي ليس لها سلطان على جغرافيتها وثمرتها ولا على تاريخها وثمرته ولا على مرجعيتها اللاحمة لكيانها الذي هو حصة من المكان وحصة من الزمان في تقاسم البشر للمعمورة.

وها نحن قد وصلنا إلى فضاء مخمس الأضلع . اعتدنا على الفضاء مثلث الأضلاع ونفهم الآن معنى "الزمكان المضاعف" أو البعد الذي يوحد المكان وثمرته (الثروة) والزمان وثمرته (التراث) وهذا الزمكان المضاعف لأن كلا بعديه الطبيعيين يتضاعفان بالرمزيين فتكون الأحياز في الحالتين مخمسة.

الفصل الرابع

فضاء مخمس الأبعاد لا يمكن أن يكون طبيعيا بل هو الفضاء الذي يتمازج فيه الطبيعي والثقافي ويصبح فيه الثاني محددا للأول دون أن يلغيه بل هو يستمد منه المدد سواء كان الحيزين الخارجيين (المكان والزمان) أو الحيزين الداخليين) البدن والروح) لأن كليهما يصبحان فاعلين بثمرتيهما يقدران بهما .

فالمكان يصبح جغرافيا ولكل أمة ذات دور في سياسة العالم حصة منه والزمان يصبح تاريخا ولكل أمة ذات دور في سياسة العالم حصة منه . وكل أمة مطالبة على الأقل بالمحافظة على ما صار حصة لها في فاعلية نشأتها الأولى لكنها لا تستطيع المحافظة عليها إذا لم تحقق شرطي السيادة حماية ورعاية.

وتحقيق شرطي السيادة لا يحصل مرة واحدة بل هو دائم التحصيل لأنه

دائم التآكل لعلتين ؛ لفتور ذاتي ككل ظاهرة حية لم تتجدد أجيالها ولوجود منافسين لها على حصتها من المكان وحصتها من الزمان ولما في جغرافيتها من شروط الرعاية ولما في تاريخها من شروط الحماية: ولقيامها الفعلي كقوة مجاورة .

ولهذه العلة وضع القرآن الكريم المبدأ الأساسي لتواصل الاستعداد في الرعاية والحماية: ذلك هو موضوع الأنفال 60 . فهي تبدأ بالقوة عامة وهي بالأساس قوة الرعاية تكوينا ونموينا للأجيال الذين يمثلون بقاء الأمة ثم تثني بقوة الحماية رمزا إليها برباط الخيل أعني بأقوى الأسلحة لحظة النزول .

والقوة عامة ليست مقصورة على الرعاية بل هي متعدية للحماية. فالرعاية تحقق ذلك مرتين: أولا بتكوين أجيال قادرة وغنية عن الحاجة للغير لأن معاني الإنسانية فيها لم تفسد بسبب الخوف من الغير وبسبب الثقة في النفس أولا وثانيا لأن الحماية بحاجة لتمويل ولا يقوم به من كان عاجزا دون الرعاية.

ولهذه العلة اعتبر ابن خلدون من فسدت فيه معاني الإنسانية يصبح عاجزا عن الرعاية وأعجز عن الحماية بالتالي فوصفه بكونه عالة على غيره . وتلك هي حال الأمة اليوم. فبعد أن فتتت جغرافيتها وفقدت ثمرتها وشتت تاريخها وفقدت ثمرته باتت عاجزة عن الرعاية والحماية وحتى أصل اللحمة الإسلام.

والعلامة الأبرز على ذلك واضحة عندنا نحن عرب الاقليم ومستعربيه من الشعوب التي كان لها دور إيجابي في بناء دولة الإسلام كما تدل على ذلك علامتان:

1. العلامة الأولى : فالعرب اليوم لا هم لهم إلا التنافس السلبي كل محمية عربية همها أن تقضي على المحمية المجاورة بالتقرب أكثر من يمكن للأعداء الأمة

2. والعلامة الثانية: لا هم للعرب بعد أن فرغوا تقريبا من تصفية كل قوة لديهم - العراق وسوريا ومصر وربما قريبا السعودية والجزائر والمغرب وهلم جرا -شرعوا في محاولة المشاركة في تصفية القوى الإسلامية الصاعدة مثل التآمر على تركيا مع ذراعي الأعداء في الإقليم أو بمحاولة افساد الحكم في ماليزيا .

وطبعا هذان الأمران لا يكفي لتفسيرهما التنافس والتغاير والتحاسد بين الحكام والنخب بل إن وراءه استراتيجية توظف الأنظمة العميلة في المحميات العربية لتحقيق أهم خطط الاستراتيجيات المخربة للأمم ؛ فبعد تفتيت الجغرافيا وتشتيت التاريخ يبقى تأليب الشعوب عرقيا وطائفيا بعضها ضد البعض .

وهذه أمثلة عينية فعلية من فساد دور اللاحمة التي هي من جنسين ؛ لاحمة تنتج عن شروط دور المدد التي حصلت في الماضي أحداثه وأحاديثه ولاحمة تنتج عن شروط المدد التي ينبغي أن تحصل في المستقبل أحاديثه وأحداثه. فاللاحمة تستمد دائما من رؤية وجودية متعينة في الأحباز الخارجية والداخلية.

ولا يمكن فهم خراب الجامعة العربية ثم التجمعات الاقليمية للعرب في المشرق وفي المغرب من دون هذه الظاهرة التي تتناثر مع شروط المدد المستمدة من الماضي المشترك الذي قضي

عليه ومن المستقبل المشترك الذي يتم إجهاله بل وتكريس تسميمه بما كان لفعل السابق من تفتيت الرؤية اللاحمة.

فكل كلام على الجامعة العربية خداع . وكل كلام على التجمعات الإقليمية أكثر خداعا . وما يعرفه تجمع الخليج حاليا عرفه قبله تجمع المغرب العربي وتجمع النيل وتجمع القرنين (قرن الجزيرة العربية وقرن افريقيا) وعرفه قبلهم جميعا تجمع الهلال بسبب الاقتتال بين البعثين العراقي والسوري.

وفي الحقيقة ما يوجد هو تجمعان كلاهما تابع لأحد ذراعي الحرب على الأمة والإسلام: تجمع الأنظمة التي تعتمي بإيران وهي أربعة في العلن وأكثر في السر) العراق وسوريا ولبنان ويمن الحوثي (تجمع الأنظمة التي تعتمي بإسرائيل وهي تقريبا كل البقية. تقريبا تعني أن بعضها محمي من كلا الذراعين .

وكل تجمع منهما يتنافس المنتسبون إليها على ترضية الذراع الحامية والقوة الخارجية التي تسندها وتوظفها لمنع قلب الأمة من الاستئناف لأن استئنافها يعني عودة الإسلام للفاعلية التاريخية الكونية التي كانت له قبل تفتيت داره وتشتيت تاريخه وعلى الحرب على كل رأس تنبع في الأمة وحان قطافها .

ولأختم هذا التوصيف لأمر إلى ما هو أهم ؛ فهذا السلوك الذي لا يحتاج إلى كثير كلام ليفهمه القارئ لأنه يعيشه مثلي وربما أكثر بسبب مباشرته له في حياته وفي أعماله خاصة يمكن القول إن الظاهرة عدم فهم معنى الجوارية في القرآن وخاصة في مقدمة ابن خلدون التي تأسست عليه .

وأبدا بالجوار في مقدمة ابن خلدون . فأولا هو لا يسميه جوارا بل تنازلا أي مشاركة في المنزل . والمنزل هنا ليس البيت بل الحصة من المكان أو مورد الرزق أو ما سميته الحيز الجغرافي الذي تستمد منه الجماعة شروط القيام العضوي خاصة: سماه تنازلا من أجل التعاون على سد الحاجات . وهي عنده نوعان .

فالحاجات التي لأجلها يتنازل البشر أي يشتركون في المنزل بهذا المعنى هي الرعاية والحماية أو مضمون سورة قريش) اطعمهم من جوع رمز الرعاية وآمنهم من خوف رمز الحماية): وهما شرطا السيادة ومن ثم فالمدلول أن التنازل هو شرط حرية الجماعة لأنها ترعى ذاتها وتحميها ولا تخضع لغيرها .

والعرب اليوم منقسمون بين المحتاج للرعاية والمحتاج للحماية والمحتاج لهما معا . ولا يوجد بلد عربي واحد ليس محمية بدليل القواعد . وتعدد القواعد به بلد ما يشبه تعدد حاجة العاهرات للقوادة . فتعددها لا يعني أنها تحررت بل يعني أنها ازدادت تبعية. ما يظن حلا للحماية هو غرق في التبعية .

لكن للجوار أو التنازل - المشاركة في المنزل -عند ابن خلدون معنى آخر أسمى لأنه غاية وليس أداة مثل التنازل الاول الذي هو أداتي وليس غائيا إلا مرحليا . إنه التنازل "للأنس بالعشير" . ولهذه العلة سمى علمه باسمين أولهما للتنازل من أجل سد الحاجات والثاني للتنازل الذي من أجل الأنس بالعشير.

سمى علمه "علم العمران البشري (-علم التنازل من أجل سد الحاجات)

والاجتماع الإنساني) -علم التنازل من أجل الأنس بالعشير)" . وطبعا فهو لم يفصل الأمر على هذا النحو بل إن ذلك هو ما يترتب على محاولته التأسيس على هذين المستويين من التنازل وهو ما يمكن من الوصل مع نظرية الرمزين الكونيين .

فهذه النظرية التي وضعتها تهدف إلى رد كل شيء إلى رمز التبادل ورمز التواصل . والأول هو رمز الفعل الذي يتصل بالمدد الكياني العضوي خاصة وهو العملة التي يقدر بها تبادل سد الحاجات والثاني هو فعل الرمز الذي يتصل بالمدد الكياني الروحي خاصة وهو الكلمة التي تقدر بها تواصل معاني الأنس .

وكل ما يوجد بين البشر أو بينهم وبين الطبيعة أو بينهم وبين ما وراءها أو بينهم وبين التاريخ أو بينهم وبين ما ورائه كل ذلك يرد إلى هذين الرمزين رمز التبادل أو العملة

والقيمتين الاقتصاديتين) الاستعمال والتبادل) ورمز التواصل أو الكلمة والقيمتين الاسميين) اللا استعمال المطلق والهدايا).

والقيمة الموحدة للقيم جميعا لأنها المحدد لسلم القيم هي المنشود الديني أو الروحي الذي يجعل الإنسان أهلا للاستخلاف . وطبعا الكلمة لا تقتصر على التواصل من أجل ما يتميز به المستوى المتعالي على الاقتصادي بل هي أيضا من أدوات التبادل لأن شرطه التواصل المصلحي بين المتبادلين .

وهذا الدور التواصلي التابع للتبادلي نوعان: شارط لموضوع التبادل وشارط لنظام التبادل . فالتواصل المعرفي بين البشر شارط لموضوع التبادل لأن العلم هو الذي يستخرج المدد من معينه سواء كان الأحياز الخارجية أو

الأحياز الداخلية. وهو شارط لنظامه لأن كل تبادل مسبوق بتفاوض وتعاقد وهو التشريع .

ولعل المفهوم المحير في الكلام على التواصل باعتباره وظيفة الكلمة الأسمى التي تعرف قيمه بعكس ما يعرف به قيم التبادل الاقتصادي . فقيمتا التبادل الاقتصادي الاستعمالية والتبادلية معلومتان . لكن قيمة اللااستعمال والتهادي التواصليتين هما اللغز في حياة البشر وهو تابع للأنس بالعشير.

وهو يبين ما يترتب على ما سميناه فني المائدة والسرير. فالعشير هو ما لا يقبل الاستعمال التبادلي إذ لا أحد يجعل ابناءه أو زوجته أو اخته أو أمه بضاعة أو خدمة لأن قيمتهم لا تقدر بأي ثمن وهم إذن ليسوا للاستعمال . والتهادي تبادل الهدايا الثمينة ليس تبادلا اقتصاديا بل تواصل عاطفي .

الإنتهاء والبياج 20 أبو يعرب المرزوق

تركت القيمة المطلقة لتكون بداية الفصل الخامس والاخير من المحاولة: فهي أصل كل القيم لأنها اساس سلمها . فما الذي يجعل البشر يميزون بين ما يقبل التبادل وما لا يقبله لأنه ينتسب إلى التواصل بالمعاني التي شرحنا في الفصل الرابع؛ الله الذي هو القيمة المطلقة التي هي جوهر الدين .

فما يشعر به الإنسان مقوما لذاته من حيث هو إنسان هو صورة من الله يجدها في نفسه ويرى أنه مهما فعل يبقى دونها لأن مقومات وجوده هي التي تثبت له ذلك ومن ثم فعين مقومات وجود الإنسان هي أدلة وجود الله وكمال ذاته وصفاته . أريد وأعلم وأقدر وأحيا وأوجد لكني أشعر

بكونها متناهية جميعا .

شعوري بها المصحوب بشعوري بتناهيها وهو ليس شعور وهمي أو من الأحلام بل هو أكثر من الكوابين الوجودية المعيشة فعلا متضايف مع المنشود المطلق الكامن في الموجود النسبي: أشعر بأن تناهي مقوماتي الخمسة متضايف مع لا تناهي صورتي عن الله بوصفه المطلق واللامتناهي وهي تلازم وعيي بذاتي دائما .

ويمكن القول إن كل الفلسفة المعاصرة أي التي حصلت بعد هيجل هي عالم كلام جديد موضوعه هذه الصورة التي رد إليها ما هي رمزه ودليله في الوعي الإنساني : فقول فيورباخ في الاستكمال الإنساني بالصورة الإلهية واعتبار الإنسان هو خالق الله هو أساس الفكر الحديث المتأخر وما بعد الحديث .

وهذا الفكر الحديث المتأخر -ما بعد هيجل -وما بعد الحديث هو مثاجة للفكر الديني والفلسفي في مستوى النظر وأدلجة في مستوى العمل وهو نكوص إلى القول بالمطابقة بمعنيين؛ إما المطابقة برد الوجود إلى الإدراك وهو الماركسية خاصة أو بنفي ما وراء الإدراك أصلا هو النيتشوية خاصة .

ولكل من هذين التصورين نظير في الوجوديات المؤمنة والملحدة. وأصل هذه الرؤى الاربعة هيجلي ناتج عن العودة إلى القول بالمطابقة أو النكوص عن الكنطية التي أسست الفكر الفلسفي الغربي المفهوم الحد -الشيء في ذاته - الذي سعى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لتأسيسه في فكرنا : نفي المطابقة.

ونفي المطابقة في نظرية المعرفة يلازمه نفيها في نظرية العمل . فتكون

المعرفة اجتهادا غير محيط ويكون العمل جهادا غير محيط . والمفهوم الحد دينيا هو مفهوم الغيب وقد حاول الغزالي وضع مفهوم حد نكص دونه وهو مفهوم "طور ما وراء العقل" وحاول ابن تيمية وضعه إيجابا بالقول بتوال لامتناه للتصورات الأكمل فالأكمل .

لكن من صاغ المفهوم الحد دون تشكيك في قدرات العقل التي هي دون هذا المفهوم هو ابن خلدون في فصل الكلام) العاشر من الباب السادس (وفي فصل ابطال الفلاسفة وفساد منتحلها) الحادي والثلاثون من الباب السادس) حيث بين أن الوجود أوسع من الإدراك فأطاح بأساس كل الفلاسفة القديمة والوسيطة قبله .

وهذا التحديد هو الذي يؤسس للقيمة المطلقة التي هي أصل القيم لأنها محدد لسلم القيم . فمن دون مفهوم الله أو القيمة المطلقة واللامتناهية لا يمكن بناء سلم للقيم يفصل بين قيم التبادل بمستوييها وقيم التواصل بمستوييها. ومن دونها كل شيء يصبح من النوع الأول من القيم وهو الغالب على العولمة.

وهو ما يعني أن الأخلاق السائدة هي أخلاق التجار كما يصفها ابن خلدون . كل شيء يقدر بقيمته التبادلية ولا وجود لتواصل . ولما كانت القيمة التبادلية تجارية فهي ترد كل شيء إلى بعده القابل للتقدير برمز التبادل أو رمز الفعل أي بالعملة السائدة . واليوم وخاصة عند العرب والمسلمين هي الدولار.

وطبعا لم أضع نظرية الرمزين الأكثر كلية لأستثني من الحاجة إليهما من يتحرر من سلطانهما لأن لهما دورا لا يخلو منه عمران . المشكل هو في

انقلاب دورهما من أداة للتبادل

الإبتماء والبياج 22 أبو يعرب المرزوق

إلى سلطان على المتبادلين وهو معنى الربا التبادلي ومن أداة للتواصل إلى سلطان على المتواصلين وهو معنى الخداع التواصلي .

العولمة ليس عيبها استعمال الرمزين بل كون رمز التبادل هو بالأساس رمز الربا التبادلي - البنك - ورمز التواصل هو بالأساس رمز التواصل الخداعي - اعلام التلهية . فالأول يستبد بالمدد القيامي العضوي والثاني يستبد بالمدد القيامي الروحي . فيصبح الإنسان عبدا وهو يتوهم نفسه حرا

عصر العولمة بهذا المعنى هو عصر العبودية الشاملة وليس كما يوهمنا الكلام الخادع والعملة الربوية عصر الحرية والتعاقد في التبادل والتواصل . ذلك أنه لا يمكن أن يحصل تعاقد بين طرفين غير متساويين . فالأقوى هو الذي يحدد شروط العقد فلا يبقى عقدا بل صك عبودية الضعيف للقوي لغياب رب العباد .

فتكون العولمة نكوصا إلى عبادة العباد بدل رب العباد. ولذلك فأصحابها لا يمكن ألا يحاربوا الإسلام وحتى لو لم يوجد الإسلام ووجد شيء آخر يشخص الداء هذا التشخيص -وهو موجود عند بعض الفلاسفة- فإن أصحابها سيحاربوه بنفس الضراوة التي يحاربون بها الإسلام: لكن الإسلام سيظهر عليهم .

والآن نفهم لماذا يتضمن القرآن أحكاما عجيبة يعسر فهمها من دون نظرية الرمزين وانقلابهما من أداتين للتبادل والتواصل إلى سلطانين على المتبادلين

والمتواصلين فيصبحان أصلا للنكوص من العبودية لله وحده إلى العبودية لأرباب الرمزين التبادلي والتواصلي في العولمة: وهما وجها الشرك بالله.

والشرك بالله لا علاقة له بالوثنية بمعناها الاول بل المعنى هو الوثنية بالمعنى الذي بالتخلص منه نتخلص من العبودية للعباد بالعبودية لرب العباد أعني ما يترتب على تبين الرشد من الغي أو شرط الحرية العقدية: فلا يمكن الإيمان بالله من دون الكفر بالطاغوت . والطاغوت يقلب دور الأداتين .

الابتهاء والبياج 23 أبو يعرب المرزوق

العباد -ثم يعلن الحرب على الربا التبادلي ويمقت من يقول ما لا يفعل أشد مقت أي على الخداع التواصلي . فالأول يجعل أداة التبادل سلطانا على المتبادلين والثاني أداة التواصل سلطانا على المتواصلين .

ولست غافلا عن كون الكثير سيتصور أني قلبت العلاقة بين الدين والدنيا لكأني جعلتهما هو في خدمتها وليست هي في خدمته . وهذا الوهم علته المقابلة بين الدين للآخرة وليس للدنيا لكأنه يفصل بينهما . فالدين للدنيا من حيث هي مطية الآخرة وامتطاؤها هو العمل بقيم الدين فيها الحساب بها له أوعليه .

التحريف هو ما يقوم به من جعل الدين هو العبادات وليس المعاملات . فالعبادات من دون المعاملات هي النفاق المطلق . والمعاملات من دون العبادات هي الإلحاد المطلق والدين هو المعاملات التي تجري بما فيها من عبادات أي بما فيها من أخلاق القرآن وأصلها جميعا حضور الله فيها كلها .

وحضور الله فيها هو معنى فإن لم تكن تراه فهو يراك . الإيمان الصادق هو هذا الوعي بالحضور الإلهي رقيبا قيميا لكل أفعال الإنسان وهو معنى كونه خليفة يعمل بما يعتقد أن المستخلف استخلفه من أجله . وكل فهم للقرآن يخل بدلالة هذا الحضور كثر به أو كثر

بحقيقته وعبودية لغير الله. بل وأكثر من ذلك هو كثر بتعريف الإنسان الخلدوني الذي هو نظرية القرآن في الإنسان

-الانثروبولوجيا القرآنية -"رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". وقد خصصت لهذه المسألة محاولة من خمسة فصول لفهم دلالة نظرية القرآن في الإنسان: وجوده في الأرض فرصة ثانية لامتحان أهليته للاستخلاف .

الرؤية المسيحية كما تعبر عنها الكنسية - ليس للمسيحية كتاب منزل أو لنقل إن الكتاب المنزل لم يعد موجودا الموجود هو روايات بعض الحواريين وهي أشبه بالحديث عندنا-

الإستماء والبياج 24 أبو يعرب المرزوق

وجود الإنسان الأرضي عقاب للتكفير عما يسمونه الخطيئة الموروثة والمسيح شفيع ومضح من أجل غسلها والكنيسة هي المغسلة.

لكن القرآن لا يعتبر خطأ آدم وحواء خطيئة موروثة لأن الله اجتبى آدم وعفا عنه وأعطاه هو وحواء فرصة ثانية للاختبار أهليته للخلافة في شكل رهان لإثبات أهليته بخلاف ما تقول الملائكة وبخلاف رهان ابليس على عدم أهليته : هذه الأمثولة القرآنية هي الرؤية الوجودية للعلاقة بين الحياتين .

ولذلك فعلماء الدين عندنا نحن السنة دون أن يصلوا إلى ما وصل إليه مراجع الشيعة بالغوا في تحويل علمهم من أداة للتذكير -إذ حتى الرسول إنما هو مذكر- إلى سلطان على المستذكرين في حين أن القرآن قال للنبي إن لست عليهم بمسيطر. فكانت النتيجة خطوة نحو تمسيح الإسلام وصنع كنسية ذات سلطان .

لكنهم ولله الحمد لم يصلوا إلى ما وصل إليه مراجع التشيع الذين أسسوا لكنسية تتوسط في التربية بين المؤمن وربه وحكم بالحق الإلهي لأسرة بقول لا يختلف عن القول بالشعب المختار عند اليهود سموها آل البيت أو الأسرة الحاكمة عند الفرس وقبل ذلك عند الفراعنة. وكل ذلك مناف للقرآن منافاة مطلقة لأن العلاقة بين المؤمن وكل إنسان وربه علاقة مباشرة لا وساطة فيها والحكم للأمة كلها لا وصاية وليس لأسرة.

وهكذا فالطاغوت بمعنييه -سلطة الوساطة في التربية وسلطة الوصاية في الحكم -مبنيتان عن قلب دور الكلمة إلى خداع إيديولوجي في التواصل وهو جوهر الوساطة الكنسية وربا اقتصادي في التبادل وهو جوهر الوصاية السياسية. وهذان هما جوهر التشيع عقيدة وممارسة وجوهر التسنن ممارسة لا عقيدة.

لما ألغى الإسلام الوساطة في التربية وأنهى الكنسية فاعتبر الرسول نفسه 'إنما أنت مذكر" وألغى الوصاية في الحكم وأنهى بالحق الإلهي فيه فاعتبر الرسول نفسه "لست عليهم بمسيطر" لم يكن بوسع الأمة أن تطبق هذا الحل السابق لشروط تحقيقه بقرون عاد المسلمون إلى ما يسد الفراغ مما كان موجودا .

وما كان موجودا نوعان: النوع البيزنطي والفارسي على الكنسية والحق الإلهي والنوع الجاهلي المبني على التغلب وحق القوة . فكان الحكم في دار الإسلام بالثاني وكانت المعارضة بالأول . ولما تنقلب العلاقة بين الحكم والمعارضة يصبح الطرفان متماثلين : حضور الله والإنسان فيهما اسمي لا غير.

وكان هيجل يعتبر مثالبة الرؤية الإسلامية للنظام السياسي والاجتماعي وغلبة التجريد على التعيين فيها علة لعدم إمكانية تأسيس دولة القانون ومجتمع التنوع الطبقي اللذين يعتبرهما متنافيين مع المساواة المطلقة وعدم وجود تربية بالوساطة وحكم بالوصاية ما يجعل الجماعة في فوضى دائمة حسب رأيه .

وإذا وصلنا رأي هيجل بعصره فضلا عن الوصل بعصر نزول القرآن تبين أن هيجل كان على حق لأن تطبيق الحل القرآني لتربية لا يتحول فيها المربي لوسيط ذي سلطان روحي ولحكم لا يتحول فيها الحاكم إلى وصي ذي سلطان مادي يبدوان أمرين مستحيلين بسبب عدم توفر شروط التبادل والتواصل المناسبين لذلك .

كيف يفهم العقل الإنسان دينيا يأمر ربه رسوله بألا يكون إلا مذكرا في التربية (مثل سقراط) وبألا يكون مسيطرا في الحكم (مثل من لا يحكم بالحق الإلهي أو القوة الرمزية أو بالحق الطبيعي أو القوة المادية) في عصر يستحيل فيها أن تكون التربية سقراطية والحكم مماثلا لها بمعنى الحكم الذاتي؟

كيف يمكن أن تكون البشرية حينها ذات سياسة حكم معيارها النساء 1

وذات سياسة تربية معيارها الحجرات 13 وذات نظام ديني معياره المائدة 48 وذات نظام شامل معياره الشورى 8 وذات رؤية فلسفية معيارها تبين الرشد من الغي أي البقرة 5256 أليس هيجل محقا في الكلام على المثالية والتجريد؟

والسؤال الآن: هل لو كان هيجل في عصرنا الحالي هل كان سيقول ما قاله في الرؤية القرآنية أم كان سيكون أكثر المؤيدين لها لأن هذه المعاني التي ذكرتها في السؤال السابق هي عين ما صار منشود كل شباب العالم فضلا عن كون شروطه الإجرائية لم تعد ذات إشكال بعد فشل الديموقراطية والثيوقراطية؟

هل يمكن بعد أن بينت أن هذين النظامين هما في الحقيقة متحدان في بنيتهما العميقة وهما عين الأبيسيوقراطية أو دين العجل الذي قلب وظيفة معدنه أو العملة من أداة تبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين وقلب وظيفته خواره أو الكلمة من أداة تواصل إلى أداة سلطان على المتواصلين؟ الجواب بين نفسه .

ومعنى ذلك أن ما بينته ثبت أن ما يجري في الإقليم ليس فيه شيء يجري بمجرد الصدفة . فطبيعة الازمة الكونية تقتضيه لأن علاجها لن يكون ممكنا من دون هذه الحلول الإسلامية التي كانت تعتبر مستحيلة عقلا وتاريخا وصارت هي الوحيدة التي يمكن أن تخرج البشرية مما هي فيه من أدواء.

فطبيعي أن يكون كل المستفيدين من هذه الأدواء مثلهم مثل الفيروسات التي تعيش على الاغتذاء من بدن من تعل فيه أن يحاربوا الدواء بما

يستطيعون من قوة . لكن الدواء لأنه عين المناعة البشرية -الدين الإسلام هو فطرة البشرية عندما تتحرر من النسيان وهو معنى الذكر -دواء لا يقهر أبدا .

فإنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر تعني أن الله يقول لرسوله وظيفة الإسلام هي إيقاظ المناعة الذاتية التي توجد في المدد المستمد من الأحياز الخارجية ومن الأحياز

الأنتهاء والبياج 27 أبو يعرب المرزوق

الداخلية والمتعين في الامتداد والمدة بحيث إن الإنسان بعد التذكير الخاتم وعملا بفصلت53 يرى آيات الله في الآفاق وفي الأنفس .

فآيات الله في الآفاق وفي الأنفس التي تبين حقيقة القرآن فيكتشف الإنسان في ذاته ما سيحرره من الفساد في الأرض يعلمه القرآن أنها مصدر مدده وسفك الدماء بين البشر يعلمه أنهم من نفس واحدة) النساء1) وأن التفاضل الوحيد بينهم هو التقوى والتآخي سره التعارف معرفة ومعروفا) الحجرات .(13

ولست أنتظر من المسلمين الحاليين تمثيل الإسلام الذي سيداوي أدواء البشرية لأن أكثر البشر المرضى حاليا بهذه الأدواء هم المسلمون عامة والعرب خاصة . فأبعد الناس عن قيم الإسلام هم العرب وخاصة منهم من يدعون الأصالة. فهم يعتمدون علوم الملة التي بينت أنها منافية تماما للرؤية القرآنية .

والدليل على ذلك دامغ . فالقرآن يقول في فصلت 53 إن حقيقته هي في

آيات الله التي يرينها في الآفاق والأنفس وهم يهملون هذا الامر ويستبدلونه بالنهي الذي جعلوه أمرا أعني النهي عن الزعم بعلم الغيب من خلال تأويل آيات القرآن المتشابهة (آل عمران 7)؛ أهملوا الشهادة وانشغلوا بالغيب .

فكانت علوم الملة كلها دون استثناء (التفسير أصلا للفقه وأصوله وللتصوف وأصوله في العمل والشرع وأصلا للكلام وأصوله وللفلاسفة وأصولها في النظر والعقد) تركت عالم الشهادة القابل للعلم وانشغلت بعالم الغيب المحجوب فكانت بذلك مصدر زيغ القلوب وابتغاء الفتنة وهي علة انحطاط الأمة. والعلة في ذلك ليست لفساد في عقولهم ولا لقلة ذكاء بل لعلة مضاعفة هما خطآن جسيمان في فهم نظرية القيم تقييما ومعرفة:

1. خطأ أكسيولوجي اعتبار الأمر الواقع يمكن أن يكون أمرا واجبا وأن ما يحدث في التاريخ ينبغي أن يصبح مثالا أعلى يقلد دون أن يتجاوز حتى لو كان هذا التاريخ ممثلا بلحظة الرسول نفسه إذ هو مجتهد لا وسيط ومجاهد لا وصي .

الإبتماء والبياج 28 أبو يعرب المرزوق

2. وهو ابستمولوجي في فلسفة القانون أي في أصول الفقه وأصول الدين . لما كانت الأمة قد وقعت في حروب أهلية ناتجة عن الفتنة الكبرى التي أدت إلى اغتيال الخليفة الثالث (وهي بدأت من يوم السقيفة وتجذرت باغتيال الفاروق واكتملت باغتيال ذي النورين) أدت إلى حالة الطوارئ.

الدولة الأموية لم تحكم بالدستور القرآني بل بحالة الطوارئ وتعطيل الدستور دون نفيه . وعلامة ذلك أن كل أحكامها ترد إلى الضرورة التي تبيح المحظور قرآنيا فصارت القوانين الخاصة بالطوارئ هي القاعدة ومنها استنتج

أن الخاص في القرآن ناسخ للعام قياسا على قانون الطوارئ وكأنه ناسخ للدستور.

فصار الخاص عاما لأن العام نسخ . ومن ثم فكل القواعد الدستورية المتعلقة بالتربية والحكم سقطت وعوضتها القواعد الخاصة بحالة الطوارئ وظلت الأمة تعيش على هذه الحالة إلى اليوم . فلكان أمريكا بعد 11 سبتمبر مثلا قد أبقت على تعطيل بعض بنود الدستور بسبب الطوارئ وجعلت التعطيل دستورا بديلا.

ومن ذلك في التربية أن الأمر قلب نهيا فأهمل عالم الشهادة ولم يكن لفصلت 53 أدنى دور علوم الملة بحيث إن الأفاق والأنفس ظلت مهملة والنهي قلب أمرا فانشغلوا بعالم الغيب ولم يكن لآل عمران 7 أدنى دور بل تحيلوا عليها فجعلوا واوها للعطف وعطفها كثر لأن تأويل الله محيط وعلم الإنسان محدود .

جعلوا "الواو" الاستئنافية فيها عطفية فأصبح زيغ القلوب وابتغاء الفتنة هو الثمرة الوحيدة للعلوم المزعومة للراسخين في العلم المزعومين . وطبعا القرآن لا يتكلم على المسلمين بالمعنى الخاص بنا بل على الإنسان من حيث هو مسلم بالفطرة وهو ما يعني أن كل البشرية وقعت في شيء من هذا فكانت الاشتغال بعالم الغيب مصدرا لتحريف الأديان .

وتصوروا رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس أمرا يمكن أن يفهم بالمعنى العامي الذي يستعمل في الوعظ والإرشاد وليس أمرا يقتضي رؤية قوانين الطبيعة وسنن التاريخ (الآفاق والأنفس) في الأعيان ورؤية تجهيز الإنسان لبصيرته بما يتطلبه العلم في النظر

والعقد والفعل في العمل والشرع أعني كل ما كان مفقودا في لغو العلوم التي لا تتجاوز الأقوال ولا تؤسس للأفعال .

فال"علوم" وال"أعمال" التي لا تعمر الأرض ولا تحقق شروط الاستخلاف ليست علوما ولا أعمالا بل هي تخريف هدفه الوساطة والوصاية أي السلطان على الإنسان بدل تحريره من سلطان الطبيعة ومن سلطان التاريخ بالنظر والعقد لحل العلاقة العمودية بالعالم الطبيعي ومن سلطان العمل والشرع لحل العلاقة الأفقية بالعالم التاريخي: فيتحرر من الوساطة في تربيته والوصاية في حكمه .

وما أدركت هذه العلاقة فهمت علة ما وقعت فيه السنة من مبالغة في تطبيق سد الذرائع ضد الفكر الفلسفي لأنهم ظنوا أن الفلسفة هي ما كانت تستعمله الباطنية للحرب على الدين لكأن الواحد منا اليوم يتصور الفلسفة هي ما تستعمله النخب الماركسية العربية للحرب على الدين: أعداء الفلسفة ظنوا فلاسفة .

الباطنية وظفت الفلسفة توظيف الماركسية لها والسنة بمثل هذا الفكر القاصر يحاربون الفلسفة لظنهم أنها ما يمثله الباطني والماركسي . فمن يقرأ رسائل اخوان الصفا على أنها فلسفة لا يفهم معنى فلسفة . عرض نتائج بعض الفلسفات ليس فلسفة بل هو لعب حمقى لمجرد اعتبارها حقائق نهائية أو بديل من الدين .

ومن أراد أن يفهم ذلك فليقرأ بعض خريجي العربية المتفلسفين في الدين . فما عرفت البشرية أكثر حمقا منهم وبعدا عن الفلسفة والدين . وكذلك

الأمر عند الباطنية كما بين ذلك الغزالي في فضائحهم : فمن يستعمل الحيل الجدلية لإثبات الوساطة والوصاية لا يمكن أن يكون مؤمنا بالفلسفة ولا بالدين.

البحث في نظام القرآن النسقي كان شرطا لتجاوز هذه المعوقات التي جعلت علوم الملة الخمسة تتحول إلى عوائق ابستمولوجية وأكسيولوجية ألغى كل أدوات الرعاية) العلم بقوانين الطبيعة وتطبيقاتها) والحماية (العلم بسنن التاريخ وتطبيقاتها) فصرنا أمة عزلاء بخلاف ما أمرت به الأنفال 60+

الإبتماء والبياج 30 أبو يعرب المرزوق

لما فتت علماء الملة القرآن كل يسحبه نحو مجال بحثه هل تساءلوا عما يوحد بين هذه المجالات أي هل افترضوا أن القرآن لا بد وأن يكون فيه عمارة أرشيتاكتونية - أو بلغة فلاسفتنا القدامى علما رئيسا يؤسس لكل ما بني عليه من علوم وهي خمسة؛ التفسير والفقه وأصوله والتصوف وأصوله في العمل والشرع.

ثم الكلام وأصوله والفلاسفة وأصولها في النظر والعقد؟ أ

أم إن العكس هو الذي وقع فصار القرآن وتفسيره تابعا لهذه المجالات ففرضت عليه مطالبها وكأنه "صندوق" أدوات للصناع؟ ثم لما بنيت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والنحل الكلامية والمدارس الفلسفية صارت هي الاصل وهو الفرع؟

يصعب أن يجادل أحد في أن هذه الحالة الأخيرة هي التي سيطرت حتى

في العصر الحديث عندما عاد فكر المسلمين إلى محاولة إحياء علوم الملة الماضية خلطا بين تاريخ المعارف السابقة وبين اعتبارها ما تزال علوما يمكن أن تفيد في إعادة بناء الأمة تحقيق شرطي السيادة أي الرعاية والحماية.

وإذا اعتبرنا التفسير هو هذا العلم المؤسس للأربعة الباقية فمن أو الأرشيتاكتونيك أو العلم الرئيس فمن المفروض ألا يكون مثلها أو واحدا منها ومن المفروض أن يكون تعليلا لكونها تلك جمعا ومنعا ولكونها كذلك من حيث موضوع البحث وطريقة البحث وغاياتها ووظائفها وطبيعة علاقاتها بعضها بالبعض .

فهذه خاصيات العلم الرئيس . وأولى مهامها الجواب عن هذه الأسئلة التي أولها تعريف ذاته وتعديد دورها -رئاستها لبقية العلوم التي تتأسس عليه -كيفية التأسس عليه وأي نوع من العلاقة تصله بما يعتبره موحدا لأغراضه: فالقرآن يعرف نفسه رسالة كونية دورها التذكير الخاتم فالديني في دين .

الإبتجاء والبياج 31 أبو يعرب المرزوق

ويكفي مثال واحد على صحة حكمي على خرافة علماء الملة: خرافة العلماء ورثة الأنبياء جعلهم يرثون ما لم يدع الرسول ملكيته . ما يعني أنهم يكذبون على الرسول لينسبوا اليه ما يريدون زعمه لأنفسهم . فالله يقول له "إنما أنت مذكر" وهو صاروا وسطاء بين الإنسان وربه . فشرعن جلهم سيطرة المتغلب .

وبهذا المعنى تحرف مفهوم "أولي الأمر منكم" لأن منكم سقطت وصارت من يتولى الأمر عنكم وليس منكم فأخذ العلماء الاجتهاد وجعلوه فرض

كفاية وشبه مقصور على ما يوطد وساطتهم على تربية الأمة وأخذ الأمراء الجهاد وجعلوه فرض كفاية وشبه مقصور عليهم ما يوطد وصايتهم على حكم الأمة.

والوساطة في التربية تتنافى مع "إنما أنت مذكر" والوصاية في الحكم تتنافى مع "لست عليهم بمسيطر". إذن هم يفعلون العكس ويسمون ذلك وراثة عن النبي . ولا يمكن أن تجد تحريفا أشد من هذا لأنه قلب المعنى تماما فصار التذكير التربوي سلطانا روحيا وسيطا وصار التذكير الحكمي سلطانا ماديا وصيا .

وما كان يمتنع أن يصبح المربي وسيطا إذا كان علمه ذا صلة بالشاهد لأن الشاهد مشهود للجميع بمجرد أن يبحث فإن وساطتهم صارت مشروطة بقلب أمر فصلت 53 إلى ما يشبه النهي وقلب نهي آل عمران إلى ما يشبه الأمر: ذلك أن كل الأكاذيب حول الغيب لا يمكن دحضها لأنها "لدنية"

وأول شيء كان ينبغي أن يتفطن إليه من يريد أن يطلب من التفسير بوصفه العلم الرئيس بالمعنى الذي شرحت هو أن يسلم بأن القرآن ليس فيه علم أصلا بل فيه رؤية تؤسس للعلم والعمل والأخلاق والمن وكل شروط الحياة من حيث المبادئ والادوات والغايات والطرق الموصلة إليها بقدر مستطاع الإنسان .

وما يظن علوما في القرآن أمثلة لتنزيل الرؤية وليست علوما. وقد ظن عبد الرحمن بدوي رحمه الله أن مقدمة ابن خلدون مثلا استقرائية خلطا بين الامثلة المضروبة فيها

الإنتهاء والبياج 32 أبو يعرب المرزوق

وبين العلم الخلدوني فتوهم أنه علم مستقرأ وعاب عليه أنه لم يكن يعرف الشرق وإلا لكان استقراؤه أتم ولقبل بنظرية أرسطوية الدولة.

ورغم أن بدوي من كبار عقول مصر والعرب في العصر الحديث فهو قد تسرع في الحكم وظن أن ابن خلدون بهذه السطحية أو ربما لتوهمه أن العلم يمكن أن يكون استقرائيا . فلا يوجد علم استقرائي أصلا وليست المقدمة مستقرأة من تجارب عاشها ابن خلدون والتصاق بالأنظمة في المغرب العربي.

فلو كان ابن خلدون مستقرئا لعلمه من المغرب ما سماه علم العمران البشري والاجتماع الإنساني . وقد ضربت هذا المثال حتى يكون قصدي بأن القرآن الكريم رؤية لشروط كل الأنشطة التي ينسبها الله فيه للإنسان من وجهي وظيفته في العالم:

.ا استعمار الأرض

والرؤية تتعلق بالاستعمار في الأرض وبالاستخلاف فيها. فهبنا تصورنا فهمهم متعلقا بالاستخلاف أي ما ردوا إليه القرآن مجرد معين أو صندوق أو ماعون للوعظ والإرشاد والكلام على الآخرة والغيب بدلا مع نسيان "في الأرض" من إني جاعل "في الأرض" خليفة. لكن كيف نفهم "مستعمر في الأرض"؟

هل يوجد في علومهم ما يمكن أن يعتبر محققا لشروط تعمير الارض؟ أم إنها كلها لا تستهدف إلا تحقيق شروط الوساطة للعلماء والوصاية للحكام؟ والبقية كلام على الغيب الذي هو بالجوهر محجوب وكل كلام عليه كذب في كذب لأنه كلام على ما ليس كمثله شيء . وهذا حتى في

فلاسفتهم .

فلو فهموا أن القول بالمطابقة في المعرفة وزعم الرسوخ في العلم مؤسسا لجعل واو آل عمران 7 عطفية كما يرى ابن رشد من أكبر الأوهام لما ادعوا أن رسوخهم في العلم يجعلهم يردون ما يسمونه نقلا إلى ما يسمونه عقلا وهو كله صادر عن وهم جعل علمهم محيطا والوجود مردودا إليه ومن ثم نفي الغيب. لل ا اا ا -الفصل السابع-

ليس في القرآن علم لكن فيه رؤية للعلم الذي يمكن أن يعمر به الإنسان الأرض وهي مهمته الأولى التي يذكره بها . فهو يقول له إن كل المخلوقات بقدر أي بمقدار ومن ثم فلا بد من الرياضيات. ويقول له إن ذلك لا يكفي بل لا بد من استعمال الحواس ومن ثم فلا بد من التجربة. والعلم هو معرفة القوانين .

وهذه رؤية ابستمولوجية خاصة وهي مشفوعة بمفهوم حد يجعل البحث لا يغرق في الغيبيات ويعتبر ذلك من مجال الإيمان وليس من مجال العلم التجريبي . ومن دون العلم الرياضي التجريبي لا يمكن معرفة القوانين التي هي العلم الحقيقي والتي هي شرط بتطبيقها لتعمير الارض وسد حاجات الرعاية والحماية.

وقد يعترض علي بأني أدرجت الفلاسفة مع بقية العلماء الآخرين أي مع الفقه والتصوف والكلام. والمعترض يظن الفلاسفة كانوا علماء بهذا المعنى. وهذا كذبة تشبه ظن المتفلسفين اليوم علماء . فمن في نهاية القرن 12 بعد الميلاد أمثلة أرسطو العلمية في فلسفته يظنها علما مطلقا ماذا تنتظر من علمه ؟

وإذا كان هذا الرجل يتصور نفسه راسخا في العلم ويعطف بدل أن يستأنف في آل عمران 7 ليرد المتشابه إلى "العقلي" الذي من هذا النوع ولم يتساءل حتى مجرد التساؤل عن رؤية القرآن للمكان والزمان بالمقارنة مع رؤية ارسطو ليفصل الشرق بينهما بدل ردها إليهما هل له روح علمية؟

فإذا كان عالم أرسطو الطبيعي لا يتجاوز مجرة التبانة ويعتبر الزمان واحد في كل العالم وكانت بعض إشارات القرآن تنفي ذلك بل وتعتبر بعض العوالم اليوم فيها بخمسين ألف سنة من أيامنا ولم يعجب من ذلك فلا بد أن يكون فعلا "غير مدرك لمعنى ذلك" أي فاقدا للبصيرة رغم أنه الشارح الأكبر وفيلسوف "كبير" .

ومرة اخرى فهذه رؤية وليست علما . فالقرآن لم يعدد النسبية بهذا المثال بل حدد عدم إحاطة علم الإنسان بالوجود وهي رؤية وليست علما . لأن العلم لا يكتفي بالرؤى بل لا بد

الإبتماء والبياج 34 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

أن يتكشف قوانين الظاهرات بصورة تجعلها قابلة للصوغ الرياضي المدعوم بالتجربة التي تؤيدها وإلا فهي فرضية وليس بعد علما .

ولهذه العلة كنت وما زلت نافيا لخرافة الأعجاز العلمي في القرآن . فأولا هذه الخرافة تحط من القرآن ولا تسمو به لأن العلوم كلها تاريخية ومتغيرة والقرآن فوق التاريخ والتغير وثانيا لأن العلم ليس مجرد رؤية وتلميحات قابلة للتأويل اللغوي وهي لا تنطق

تلك هي المفهومات التي حاولت مراجعتها حتى نفهم القرآن كما يعرف

نفسه بكونه : رسالة تذكير بما يجعل الإنسان معمرا وخليفة في الأرض . جعله ملغيا هذين المهمتين ومقصورا على ما يوجد في علوم الملة يعني بقاء الامة عاجزة عن الرعاية والحماية. ومن كان كذلك ليس عزيزا والذليل ليس مسلما .

كاد التداخل بين البحث النظري في المفهومات التي يتحتم تعديلها لفهم رؤية الإسلام والهم العملي الذي يتعلق بوضع المسلمين والإسلام في اللحظة التاريخية وتشخيصها واقتراح استراتيجية علاجها كاد أن يحول دون الذهاب إلى الغاية المسألة النظرية ومواصلة تعديل المفهومات.

فانعد لنستأنف من حيث توقفنا في العلاج النظري إلى مسألة الأحياز وعلاقتها بالمائدة والسرير وفنيهما وما قبل الاولين وما بعد الأخيرين . فقد بينا أن المدد متعين بامتداده وبمدته في نوعي الأحياز المكان والزمان الخارجيين أي في العالم طبيعيه وتاريخيه وفي الفرد الإنساني بدنه وروحه .

فمثلما أن جغرافية أي جماعة هي حصة من المكان عامة وزمانها حصة من الزمان عامة فإن بدن الإنسان حصة من المكان متحركة فيه كله عينيا وذهنيا وروح الإنسان حصة من الزمان حاصله وممكنه. وإذن فالعلاقة بين الإنسان وعالمه لا يمكن أن تفهم من درس التبادل والتواصل في الأحياز البسيطة والمؤلفة.

فالأحياز البسيطة هي الجغرافيا والتاريخ والبدن والروح أي هذه الحصص التي ذكرناها والمؤلفة منها هي الثروة والتراث خارج الفرد وهي الزاد من الثروة في بدن الفرد والزاد من التراث في روح الفرد . والبسيطة توحدها المؤلفة في الأعيان والمرجعية اللاحمة في الأذهان وأثرها في الأعيان .

وأثر المرجعية التي في الأذهان في الأعيان هو بالأساس ما سميناه قيما متعالية على القيم الاقتصادية ولنسمها قيما روحية لا تباع ولا تشترى لأنها فوق التبادل والتواصل المتعلق به بل هي مقصورة على تبادل وتواصل ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ ونمثل معالم ومآثر تتعين فيها هذه القيم .

وهذه المعالم والمآثر قابلة للحصر الجامع المانع: فهي معالم معبرة عن إرادة الأمة ([مثل الابطال) وعن علم الأمة (مثل الإبداع العلمي والتقني) وعن قدرة الأمة المادية والثقافية وعن ذوق الأمة مثل الفنون ومنها الرياضة وعن رؤى الأمة سواء تعينت في آثار دينية أو آثار فلسفية .

فتكون المرجعية موحدة لنوعي الأحياز البسيطة والمركبة بوجودها في الأذهان وفي الاعيان وهي بنوع ما كل ما تقدس له الجماعة بمعنى أن تضعه فوق كل اعتباري تبادلها وتواصلها وفوق النفعيات . لكن هذه الاهمية تجعلها قابلة للتوظيف لتكون غطاء عن بدعي العجل -المال والإيديولوجيا -فتصبح ربا وخداعا. وتلك هي العلة في تركيز الإسلام على

مرض عبادة الدنيا والهوى أو الأخلاد لهما بصورة تفقد الإنسان معاني الإنسانية. ومرض تحول الإنسان هو بدوره إلى أداة ويفقد صفة الغاية الأسمى بوصفه مستعمرا في الأرض بقيم الاستخلاف أو "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (ابن خلدون).

وأن يكون الناس بينهم تبادل وتواصل أمر مفهوم. لكن الزعم بأن بين الأشياء في الطبيعة أولا ثم في التاريخ ثانيا ثم بينهما ثالثا ثم بينهما وبين البشر رابعا وأخيرا بين ذلك كله وما بعدها قد لا يكون موجودا إلا في أذهان البشر (أي الله وما وراء الدنيا كلها (فذلك هو المشكل في كل

جماعة.

ولولا ذلك لما ادعيت أن القرآن سداه ولحمته هما وحدة الديني والفلسفي أو علاج هذه القضايا ذاتها وتقديم أجوبة حولها هي من جنس الرؤى المعرفية والقيمية وليس من جنس العلم والعمل المباشرين . وهمي هو أن أفهم هذه المسائل وأجناس الحلول التي تعتبر ممثلة للديني وممثلة للفلسفي وما وحدتهما .

ولنبدأ بالتبادل والتواصل مع الماوراء بصورة عامة. فالممارسات البشرية واضحة: لا توجد جماعة في المعلوم من تاريخ البشر ليس فيها ممارسات من هذا النوع ورمزها الدعاء

الإبتهاء والبياج 37 أبو يعرب المرزوق

والأمل في الاستجابة في مستوى التواصل وانتظار جزاء للأعمال وحتى للأضاحي والنذور والجهاد وكل الأعمال التي لها مقابل أخروي.

وقد يظن أن ذلك مجرد قياس لماهناك على الماهنا بلغة هيجل الذي يعتقد أنه لا يوجد ما هناك وأن الوجود مقصور على الماهنا . لكن حتى هذا النفي فهو دليل على وجود الظاهرة سواء كانت حقيقية أو كما يتوهم هيجل وكل القائلين بوحدة العالم من وهم الإنسان: فهم أيضا مضطرون لوضع ذلك في الماهنا .

لكن عالم الشهادة والتاريخ يثبت ذلك للإنسان ولا يمكننا انطلاقا منه أن نعممه على كل الموجودات . لذلك فسؤالنا هو عن التعميم القرآني الذي يعتبر كل الموجودات تقدس لله وتسجد له . وهو أمر لا ننتظر من العلم

بيانه وإن كنا لا نستثني إمكانية أن يصل العلم يوما ما لقراءة لغاتها وبيان صحته .

لذلك فسأكتفي بالكلام على ما يقبل الإثبات علميا في اللحظة الراهنة فأعود إلى ما قررته في الفصول السابقة. فقد رأينا أن الفرد الإنساني تصوره يتضمن مفارقة عجيبة: فمن الطبيعي مدد قيامه العضوي إما مباشرة أو بتوسط التاريخي بكامله ومن التاريخي مدد قيامه الروحي مباشرة أو بتوسط الطبيعي بكامله .

لكنه لا يعطي للحياة وللتاريخ إلا جزءا شرطه المشاركة مع الآخرين وخاصة مع الجنس الثاني إن كان ذكرا مع الأنثى وإن كان أنثى مع الذكر . ومع ذلك فالدين والفلسفة كلاهما يعتبره كائنا كاملا وليس نصف كان ما يعني أن الفرد من حيث هو معتبرا كاملا ليس الفرد من حيث هو في حقيقته نصف كامل .

وهو ما يقلب التصور الذي يظن فلسفيا - الفرد -رأسا على عقب . فالفرد ليس كائنا كاملا إلا بمقتضى تصوره الديني الذي يجعل كماله شرط كونه ذاتا مسؤولة خلقيا . لكنه عضويا أي الفرد الطبيعي لا يقوم بمفرده بل لا بد له من مكمل من الجنس الثاني طبيعيا ومن

مكمل من الجماعة كلها تاريخيا رعاية وحماية. ولا بد هنا من أن نبين أن هذه القسمة بين الجنسين مقصورة على الوظائف العضوية لا القسمة بين الحيوان والبويضة بل هي أوسع وأشمل ولا يمكن أن تزول مهما حاولنا أن نقلل من دور المرأة التي تبقى الوسيط الضروري والذي لا بديل عنه في تواصل النوع . ويتمثل ذلك في أمرين:

« الأول هو أن الجنين يغتذي منها على الأقل مدة الحمل أو بواسطتها بينه وبين ما يستمد من الطبيعة مباشرة أو بتوسط الجماعة.

« الثاني هو أن الجنين حتى بعد إيجاد مؤسسات تنوب وظيفة الأم بعد الوضع فإن ذلك له أثر شديد الضرر على سلامته العضوية والنفسية.

الثالث وهو مترتب عليهما وخاصة في بدايات العمران البشري والاجتماع الإنساني - لكن ذلك ما يزال كذلك حتى الآن سواء في مستوى الأسيرة أو مستوى الجماعة إذ حتى لما تجند المرأة فهي أساسا للخدمات وليس للقتال -هو القسمة الطبيعية للعمل والتعاون في الجماعة:؛ المرأة للمهمة الأعسر في الواقع أي للرعاية والرجل للمهمة التي تظن الأعسر لأنها الاعنف للحماية.

الرابع وهو مترتب على هذا المترتب الأول هو كل المعاني الإنسانية الحقيقة تمر ضرورة بتوسط المرأة وما لديها من خصائص روحية وجمالية وما لها من ثقافة تتعلق بهما .

والأخير هو ما لا يفهمه الكثير من الذين يجادلون في هذه الحقائق العضوية والتاريخية كلما أهملت هذه المقومات في النظام التربوي كلما فقدت النساء أنوثتهن والرجال رجولتهن وأصبح تواصل النوع في خطر لأن النساء يفقدن قوة الأمومة الروحية والرجال قوة الأبوة المادية. فتصبح الأجيال وكأن الخصائص العضوية والنفسية للجنسين مقلوبة.

وفي ذلك انقلاب عجيب :؛ الفردانية ليست مفهوما يمكن تأسيسه فلسفيا بل هي مفهوم لا يتأسس إلا دينيا وصورته القرآنية هي "يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه" فتكون الفردانية مفهوما خلقيا متعلقا

بالمسؤولية أمام الله على الأفعال التي يقترفها الإنسان في الدنيا دون أساس عضوي فعلي .

الإبتماء والبياج 39 أبو يعرب المرزوق

وما لم نفهم هذا اللغز فانه يستحيل أن نفهم معنى الجماعة . وما لم نفهم معنى الجماعة بعد فهم هذا اللغز يستحيل أن ندحض الجدل الهيجلي . ونبدأ تعليل اللغز من الجدل الهيجلي . فالزوجية هي مظهر هذا اللغز والتي يعتبرها القرآن مبدأ كل مخلوق -ما طلب من نوح هذه علته -لأن الوحدة لله وحده.

وهي التي تحقق وحدة الإنسان عضويا دون أن يكون هذا الواحد مؤلفا من متناقضين بل هو مؤلف من متكاملين عضويا وخلقيا ومن ثم فما هو أول ليس الفرد العضوي بل التكامل بين الفردين الذي هو أساس تواصل النوع عضويا وتكون أجياله خلقيا وعضويا فتكون الجماعة هي الأصل وليس الفرد .

وإذا كانت الجماعة هي الأصل فالفرد هو الغاية ولكن بمعنى الفرد الذي لا يقوم من دون مكمله أي الجنس الثاني ما يعني أن العلاقة بين الجماعة والفرد من جنس التلازم كلاهما يترتب عليه الثاني فيكون في آن أداته وغايته . وهذه البنية هي التي أعوض بها بنية الجدل الهيجلي في كل الظاهرات.

ومعنى ذلك أن التأليف بين العناصر ليس جدليا بمعنى صراع النقيضين بل هو تكاملي بمعنى تحقيق النظام به التبادل والتواصل بينها ويكون الواحد إن صح التعبير هو نظام التبادل ونظام التواصل بين المكونات التي يتألف منها

الموجود . ويصح ذلك على كل موجود بما ذلك العالمين الطبيعي والتاريخي .

حسن . فليكن ذلك كذلك ف التبادل المفرد الذي هو نصف الإنسان عضويا يأخذ من الطبيعة مدده العضوي ويعطيها مددها التعميري ويأخذ من التاريخ مدده الروحي ويعطيه مدده الاستخلاف أو القيم . ولكن هل الطبيعة تحتاج لأن يمدها الإنسان بثمرات العمارة والتاريخ لأنه يمده الإنسان بقيم الاستخلاف؟

وهذا التجهيز الذي في الإنسان والذي به يحقق التبادل مع الطبيعة والتاريخ هو ما سميناه النظر(فلسفة) والعقد (دين) والعمل (فلسفة) والشرع (دين) وهما في كيان الإنسان العضوي من حيث هو كيان يصل بين الموجود فيه وحوله وبين المنشود لا ينبغي أن يكون عليه فيه وحوله : وذلك هو معنى الإنسانية في القرآن.

جيد . لكن هذا كله تبادل فأين التواصل؟

هنا يأتي معنى فن المائدة وفن السرير. فنحن نتصورهما فنان يبدعهما الإنسان عن عدم وليسا ناتجين عن تواصل جوهري بينه وبين الطبيعة وبينه وبين التاريخ وما فيهما من علامات ما بعدهما . فالمائدة تكتمل لما لا تكون مجرد رد فعل على الجوع فتكون صراعا مع العدم.

وكذلك السرير ليس فنه إلا ما به يتجاوز مجرد الحاجة الجنسية. واعتبار فن المائدة وفن السرير رد فعل على وعي بنقص في حاجة غذائية وجنسية يجعلهما سلبيين تماما كمن يتصور الدين رد فعل على وعي بالنقص كما يتوهم فيورباخ وكل المتأثرين به من أصحاب علم الكلام الجديد مثل

الدكتور حسن حنفي .

وموقفه من الاستشراق ورد الفعل بالاستغراب هو استغراب استشراقي أي إنه يريد أن يرد الفعل على الغرب بفلسفة منه تماما كمن يرد الفعل على فلسفته ببعض أفكار "مأسلمة" من ما بعد الحداثة ويسمى ذلك حقا فلسفيا للمسلمين نزولا دون كونية رؤية القرآن للإنسان ووحدة فطرته الدينية والفلسفية .

فن المائدة وفن السرير لا ينتجان عن السلب في التبادل بمعنى أن الجوع العضوي في الغذاء والجنس هو المحرك تحريك العدم كما في القول "جوع تأكل بالعسل" فيكون الجوعين هما مصدر الإغراء الذي يولد قيمة الغذاء والجنس بل الفن المبدع للعبارة عن التواصل بين الأحياز الخارجية والداخلية.

فالطبيعي من الطبيعة والتاريخي من التاريخي يتواصلان مع الطبيعي في الإنسان ومن التاريخي فيه بما فيهما من جاذبية جمالية هي التي تنتج فن المائدة وفن السرير اللذين يحرران من الأكل أكل الأنعام ومن التسافد تسافد الحيوان . فيكون التواصل الجمالي في الحالتين هو سر اللقاء بين الأحياز بصنفيها

الذوق الجمالي الطبيعي في الإنسان بالجمال الطبيعي من الطبيعة والجمالي العضوي في العضوي من الإنسان -وغالبا ما يكون متعينا في الجنس المقابل -هما مصدر فن المائدة وفن السرير الذي هو تطبيق للوعي بالذوق الجمالي الطبيعي في الحالتين الطبيعية والعضوية . لكنهما على نوعين .

فالذوق الجمالي إذا صحبه العرفان والاعتراف بما وراء أسمى من الطبيعة

والحياة كان بداية للذوق الجلالي وإذا غاب عنه العرفان والاعتراف بذلك صار بطرا من من يتوهم الاستغناء عن الفقر المادي ملغيا للفقر الوجودي وتلك هي بداية ما يسميه القرآن "الترف" ويبين ابن خلدون علة قضائه على الحضارة.

ويمكن اعتبار فصل ابن خلدون عن الترف تفسيرا بالأدلة التاريخية وتطبيقا لفصلت 53 للبحث عما يبين حقيقة القرآن من خلال فهم الآية الكريمة التي يعتبرها وصفا أمينا لدور الترف في قتل الحضارات "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيه فحق عليه القول فدمرناها تدمير ا

فالفسق هنا هو هذا الانقلاب في التواصل الذي ينتقل من الذوق الجمالي الموصل إلى الذوق الجلالي إلى عكسيهما فيصبح فن المائدة معبرا عن البطر ومظاهر التبذير في الغذاء وفن السرير عن العهر ومظاهر البرنوغرافيا الجنسية وعلامتها كثرة المثلية وتجارة الجنس كما وصفهما ابن خلدون في فصله .

ويكون التدمير الوارد في الآية ليس بتدخل خارجي رغم نسبة الله للأمر إلى نفسه قد يفهم بأنه تدخل خارجي منه كما يؤول بعض الشيوخ بعض مظاهر ثورة الطبيعية (مثلا التسونامي على أنه يعبر عن غضب إلهي (بل من أمر الله المجهول المرسوم في قوانين الظاهرات وسنن التاريخ: آيات الله في الآفاق والأنفس .

ولنمر إلى ما هو أشمل : ففن المائدة وفن السرير لا يتوقف عن التواصل من حيث هو صادر عن الأحياز الخارجية من الجمال والجلال والوارد إلى الأحياز الداخلية بل هو يصدر عن هذه ويرد على تلك . فالإنسان لا يجمل

المائدة والسرير فحسب بل يجمل الأحياز الخارجية أي الطبيعة والتاريخ.

وليست الحدائق والمتاحف إلا نفس هذه الظاهرة في شكل مصغر هو عينة من الجغرافيا المجملة والتاريخ المجمل الذي يحيط بكياننا العضوي والروحي والذي من دونه لا معنى للمعالم التي تمثل بنحو ما أهم الإبداعات الفنية الجمالية التي تجمل محل القيام الإنساني العالم بالمعالم ذات الدلالة الرمزية فتضفي عليه الروحانية التي من دونها يشعر الإنسان بالغربة فيه .

فلا توجد جماعة ليس عمرانها ذا صبغة جمالية وهو تجميل للجغرافيا بحيث إن العمران ليس إلا لوحة جمالية تعبر عن ذوق أصحابه الجمالي وفيه ما يعبر عن ذوقه الجلالي وهي المعالم الروحية في كل جماعة. ولا توجد جماعة ليس اجتماعها ذا صبغة جمالية وهو تجميل للتاريخ . فالعيش المشترك سمفونية خلقية.

وهذا التواصل بين الطبيعي والتاريخي في حياة الأمم من حيث هو تشاجن وتوالج بين الطبيعي والثقافي هو الذي يلغي بصورة نهائية خرافة الجدل وخرافة التفسير بالاقتصاد

أو بالثقافة لأن ما يجري هو تواصل بين الأحياز الخارجية والداخلية إما غائبا اللامباشر أو محركا للتبادل في المباشر.

واللامباشر مقدم على المباشر لأنه ما في الموجود من منشود . والمنشود هو هذا التواصل الروحي بين الأحياز لكي ينتقل المدد من الأحياز الخارجية إلى الأحياز الداخلية جيئة وذهابا بينهما . ويمكن للتبسيط أن نعتبر هذا التواصل والتبادل كامنا في ثمرتيهما أي في الثروة والتراث حيث

تحايث كل القيم.

وحيث تعايش كل القيم فضاء لا يمكن أن نميز فيه بين الطبيعي والتاريخي ولا بين الأحياز الخارجية والأحياز الداخلية ولا بين المادي والروحي لأنه هو ما نعنيه بالمدد الذي يتعين في الامتداد وفي المدة بالنسبة إلى الجماعة والفرد في آن: فضاء يضاعف الحيزين المكاني والزماني فيخمص الأحياز بنوعيها .

فالحيز الجغرافي يتضاعف ليصبح ثروة تجعل المكان هو بدوره ثروة والحيز التاريخي يتضاعف ليصبح تراثا يجعل الزمان هو بدوره تراثا . وتأصل الثروة والتراث يمثلان فضاءين يتنزل فيهما الإنسان تنزله في المكان والزمان وتقيم منزلته بهما قدرة مادية ووجاهة روحية وبهما تقيم منزلة مكانه وزمانه .

وحتى أيسر للقارئ فهم هذه المعاني التي تبدو ألغازا فلأضرب أمثلة: فالإنسان يحتل رتبة في سلم تعدده مراتب الثروة ومراتب التراث. فمن الأول يستمد قوة مادية في العلاقات الاجتماعية. ومن الثاني قوة رمزية تعرف عادة بشجرة النسب. وهما متداخلان . وقد بين ابن خلدون أن رمزية النسب وحدها كلمة جوفاء وخاصة بعد أربعة أجيال غاية للفاعلية الرمزية.

وينعكس الأمر فالمكان تتغير قيمته بقيمة المتمكن فيه ؛ فحيثما يسكن الأغنياء يغلو ثمن المتر المربع من المكان . فالمتر المربع في بحيرة تونس بعد تطهيرها صار أغلى من هكتار خارج تونس العاصمة. ذلك أن المكان الذي عادة يقدر بكم المساحة يصبح تقديره بكيف الجاه: علاقة تواصلية

مؤثرة في التبادلية .

كل و2

أعتقد أن هذه الأمثلة تجعل كلامي ليس صينيا -لا أتكلم شينوا - بل هو مفهومي يعبر عن ظاهرات يعيشها الإنسان الذي ليس له دراية بما يؤسسها في البنية النظرية العميقة وكأنها أشياء طبيعية لا تخضع لقوانين قابلة للإدراك البين إذا طبقنا فصلت 53 فرأينا آيات الله فيها بيانا لحقيقة القرآن كما قال .

فالمكان والزمان عندما يصبحان ثروة وتراثا بفضل التبادل والتواصل بين نوعي الأحياز الخارجية (في العالمين الطبيعي والتاريخي (والأحياز الداخلية [في بدن الإنسان وروحه) يتغيران من مجرد كونها أربعتها مجرد أحياز أو محال إلى ما يحل فيها فتتغير من الكمي إلى الكيفي وتلك آيات الله فيها .

لكنها لا تكون آيات لله يرينها فيها إلا لكونها ناتجة عن ذوق جمالي وجلالي لما يعبران عنه مما فيهما من ما ورائهما فيضفي عليهما معنى ينقلهما من مجرد سد لحاجات أولية إلى فنون راقية ليست ناتجة عن سلب كما يتوهم الجدليون بل هي ناتجة عن الموجود في الأحياز من مدد يمتد إلى المنشود.

ومن له دراية بعمق فكر ابن تيمية وابن خلدون يفهم معنى أن أكبر حجة يستعملها الأول ضد أصحاب وحدة الوجود هي أنهم لا يؤمنون بالمنشود ويكتفون بالموجود فيكونوا

1. الحرية التي تنعدم بمجرد حصر الإنسان في الموجود لأنه حينها يكون خاضعا للضرورة وليس لما يحرره منها . وإذا حصل ذلك:

2. انعدم أي معنى للأخلاق لأن الضرورة ليس فيها معنى للإمكان إذ كل الموجود حاصل ولا معنى لما لم يحصل لأن الإمكان شرطه ألا يكون الحاصل ضروريا .

شكل القائلين بوحدة الوجود يعتبرون مجرى الأحداث التاريخية حتميا ويقبلون بالاستبداد والفساد فيبررون الاستعمار بالقضاء والقدر.

ولا تعجب حينها إذا رأيت الاستعمار يشجع الدجالين من المتصوفة. فهو لا يفعل ذلك حبا في الحياة الروحية المزعومة عندهم لأنه لا يجهل أنه أفسد خلق الله واكثرهم نفاقا وكذبا

على الله والرسول وهم في الحقيقة التعين الفعلي للتجارة بالدين وخدمة المستبدين وسطاء مزيفين بعلم لدني كله خرافات.

أما الثاني ابن خلدون فأقوى حجة يستعملها ضد المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والفقهاء أي ضد كل من يسمون علماء بعلم يقول بالمطابقة ويقلب دلالة فصلت 53 ودلالة آل عمران 7 هي وهم رد الوجود إلى الإدراك وطبعا ضمن ذلك المنشود من الموجود الذي يردوه إليه قبل رده إلى الإدراك .

ولهذه العلة اعتبرت ابن خلدون - حتى وإن لم نجد دليلا نقليا يثبت اطلاعه على فلسفة ابن تيمية-لا يمكن أن يفهم عمله من دون شيء مماثل لها سواء نتج عن نفس ما نتجت عنه ثورة ابن تيمية أو ابتدعه ابتداعا إذ لا

يمكن أن يبني فلسفة العمل والشرع على هذا النحو دون نفس فلسفة النظر والعقد .

ولكن لسوء الحظ بقيت فلسفة الرجلين صرخة في واد . ذلك أن كل قراءاتهما اعتمدت على ما كانا مؤثرين فيه في فكر عصرهما بعد أن أصبح فكر عصرنا لدى نخبنا مبينا على جنس لأساس فلسفة عصرهما : القول بالمطابقة في نظرية المعرفة والعقد وفي نظرية العمل والشرع بتأثير من هيجل وماركس .

والحمد لله الآن وصلت إلى غاية المحاولة التي تستدرك على مفهومات فلسفية مبهمة تفسد على الفكر فهم الرؤية القرآنية لمعاني الإنسانية -وهو مفهوم خلدوني يفهمنا فسادها وصلاحها ويشخص أدواء الإنسانية -ومنه بيان ما في قراءتي للقرآن لا يستقيم إلا بفرضية تعليل انحطاطنا بانحراف علوم الملة.

والفرضية أصلها بسيط جدا ؛ كيف يمكن أن أومن بأن القرآن من الله وأصدق أن علومنا وأعمالنا المبنية عليها فهمته حقا وطبقته ولو جزئيا بحسب هذا الفهم ومع ذلك لم يصدق في إخباره لنا بأن الله يمكن لأمته ويستخلفها في الأرض وهي منحطة وتابعة وليس لها عزة الإسلام وجلال القرآن؟

ولعل من علامات هذا الفقدان قول البعض من المنبهرين بفترينة الغرب: وجدت في الغرب مسلمين بدون إسلام وتركت في الشرق إسلام بدون مسلمين . وهي قولة سارية صدرت عمن تصور ما رآه في الغرب مفصولا عما يفعله الغرب في الشرق ما رآه في الشرق مفصولا عما فعله محاكو

الغرب في الشرق.

فلو كان الإسلام قال ما قال عن التمكين خاصا بالمسلمين لكان سؤالي فاقدا لكل معنى ولأنطبق عليه : لماذا تأخرنا وتقدموا . السؤال هو إذا تسد معاني الإنسانية في أي جماعة عامة وكيف يمكن إصلاحها لأن هذا هو مضمون الرسالة الخاتمة ومن ثم فالخاتم مبشر بثمرة إصلاحها ومنذر من تبعات إفسادها .

ولهذه العلة سميت قراءتي الفلسفية للقرآن -وهي ما اعتبرتها بحثا عما يمكن أن يجعل فهمه علما رئيسا أرشيتاكتونيك لعلوم الملة بعد تحريرها من تحريف الرؤية القرآنية التي تشملها كلها -"استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية": تلك هي الرؤية القرآنية لإعادة بناء الإنسانية.

ف"منطق السياسة المحمدية" هو منطق تكوين العينة من الإنسانية التي يذكر القرآن بمقومات فطرتها وينذر من عدم معرفتها أولا بالنظر والعقد وعدم تطبيقها بها بالعمل والشرع ثانيا بوصفها أربعتها خاضعة إيجابا لفصلت 53 وسلبا لآل عمران 7 وهو ما عكسته علوم الملة فجعلت الأمر نهيا والنهي أمرا .

وإذا كنت أكثر من استعمال المدرسة النقدية فليس هروبا من مسؤولية فكري في علاجي للأزمة الابستمولوجية والأكسيولوجية فكرنا وتبعاتهما على أعمالنا في كل تاريخنا أو مواقفي المترتبة عليه بل لأن الحقيقة التاريخية لدورها سابقة على ما لا أريد أن أباهي بأني مبدعه وإن كنت صائغه .

وبذلك كان تشخيصي للأزمة المعرفية والخلقية التي تمر بها الأمة تستمد

أساسها من العلم الرئيس أو التفسير الذي عومل بوصفه أحد علوم الملة وليس العلم الرئيس بمعنى المؤسس لها التأسيس الذي حدد هو بنفسه مضمونه وأدواته ومناهجه ككل علم رئيس ليس علما وعملا بل هو ما بعد علم وما بعد عمل .

وهو معنى كونه رؤية وجودية متعينة في المعرفي والخلقي وتطبيقاتهما وليس هو واحدا من العلوم ولا من الأعمال حتى يبحث فيه عن علوم الطبيعة أو علوم التاريخ أو علوم النظر والعقد أو علوم العمل والشرع بل هو معين الرؤية التي تجعل ذلك كله يكون ممكنا الاتجاه الاستراتيجي للرسالة الخاتمة.

ولنا فيها دليلان قاطعان على أنها كذلك: فهي أولا مراجعة نقدية نسقية لتحريف الرسالات السابقة سواء كانت منزلة (مثل اليهودية والمسيحية) أو طبيعية (مثل المجوسية والصابئية) أو حتى شركية مطلقة (والذين أشركوا) بمنهج التصديق والهيمنة من أجل الكشف عن الديني والدخيل عنه فيها .

وهي ثانيا تذكير بمقومات الديني من حيث ديني أي من حيث هو فطرة إنسانية كونية وهي ما حاولت صوغه بما سميته المعادلة الوجودية التي يتقوم بها كيان الإنسان . ولأذكر

بها . فهذه المعادلة لها قلب نواة يتلازم فيها الحضور المتكامل بين الله والإنسان في علاقة مباشرة لا تخلو منها ذات بشرية.

وهو المعنى الأول لمفهوم الخلافة التي تتضمن بالجوهر مستخلف ومستخلف . وهذه هي النواة التي لا يستطيع الملحد التخلص منها إلا

بوضعها في أحد عنصري العلاقة الثانية غير المباشرة والتي هي في مستوى ثان من العلاقة المباشرة الأولى : الطبيعة والتاريخ مع تحييث الإلهي في أحدهما أو فيهما معا .

ومن ثم فالملحد يتوهم أن الديني هو الدين الذي يرفضه ولا يرى أنه استبدله بدين آخر لأنه وضع هذا التلازم بينه وبينه في الطبيعة أو التاريخ أو فيهما معا سواء اعتبرهما ذوي نظام كما فعل سبينوزا للطبيعة وهيجل للتاريخ أو ردهما إلى الصدفة والاتفاق كما يفعل داروين فالأمر سيان فيها جميعا .

وعندما ننطلق من هذه النواة في قاب المعادلة نجد قبلها الطبيعة وما وراءها سواء كان محايثا أو مفارقا وبعدها التاريخ وما وراءه سواء كان محايثا أو مفارقا . وقبل الطبيعة فيها أو خارجها الله وبعد التاريخ فيه أو خارجه الإنسان . فتكتمل المعادلة المخمسة: القاب وحوله جناحان كلاهما مضاعف .

لا يخطئن أحد فيتصور أني أنا أنسبها إلى إرادة الإنسان . فالله الذي يحمل الإنسان مسؤولية أعماله أي ما يضيفه إلى الطبيعة - التاريخ -ويحاسبه عليها هو الذي يعتبر الخليفة هو ما وراء التاريخ لأنه استخلفه في الأرض واستعمره فيها: والتاريخ هو ثمرة الاستعمار والاستخلاف في الأرض +

المعادلة الوجودية ليست إذن ابتداعا مني كل ما هو مني هو صوغها النسقي لكنها هي مضمون الرسالة الخاتمة بوصفها تذكيرا بالديني من حيث هو فطرة أي بهذه المعادلة التي يكون تحريفها بنفي القلب ليس بإطلاق لأن ذلك مستحيل بل بردها إلى الوسيطين الطبيعي والتاريخي في القول بوحدة

الوجود بنوعيها المضاعفين:

النوع الأول طبعاني وهو إما وجودي أو شهودي: الوحدة في الطبيعة فعليا أو شهوديا بتوسط الطبيعة الطابعة (وهذا غالب على الفلاسفة والكلام (.

والثاني تاريخاني وهو إما وجودي أو شهودي؛: الوحدة حالة في التاريخ فعليا أو شهوديا بتوسط الإنسان الفاعل (وهذا غالب على المتصوفة والفقهاء) .

ووحدة الوجود في الحالتين تجعل المبدأ المبدع حالا في الطبيعة أو في الإنسان . ووحدة الشهود تجعله مشارقا لكن شهود الموجودات لهذا المبدأ المبدع هو الذي يحقق وحدة الموجودات بنظام وضعه فيها وهي تتحد بشهوده . وذانك هما نوعا الأديان سواء نظر إليها بمعزل عن الفكر الماضي أو فيه . وهو ما يرد المعادلة الوجودية إلى النواة "الله -الإنسان" في قبله وقبلها الطبيعة وبعدها التاريخ مع إحلال ما وراء الطبيعة في الطبيعة وما وراء

فتصبح المعادلة الوجودية التي وضعتها لشرح هذه البنية التي هي لل آن بنية كيان الإنسان وبنية القرآن بل وبنية الوجود كله كما ندركه دون أن ندعي أنه كذلك بل ذاته التي هي من الغيب المحجوب كالتالي ؛ القاب "الله -الإنسان" (علاقة مباشرة لا تنصرم أبدا حتى عند الملحد الذي تكون فيه بالسلب أي بمحاولة التخلص منها) متلازمان في علاقة مباشرة . وقبل القلب الطبيعة وما وراءها -أي علة نظامها-فيها أو خارجها وبعد القلب التاريخ وما وراءه - أي علة نظامه - فيه أو خارجه . علة النظام الأول تنسب إلى إرادة الله وعلة النظام الثاني تنسب إلى إرادة الإنسان.

والقرآن استراتيجية توحيد الإنسانية - وهو موضوعنا لكنه أيضا توحيد الموجودات كلها - لأن عدم وحدتها هي التي تؤسس لوهم المنطق الجدلي والصراع على الأحياز بوصفها مصدر المدد أي الجغرافيا مصدرا للثروة والتاريخ مصدرا للتراث فتصبح كل جماعة في حرب وجودية على هذه المصادر بداء بالماء والكلاء في البداوة وعلى الثروات الطبيعية في الحضارة . وللخروج من ذلك يؤسس القرآن هذه الاستراتيجية على مبدأين :

1. الأخوة البشرية) النساء 1 من نفس واحدة)

2. المساواة القيمية بين البشر) الحجرات 13 التفاضل الوحيد بالتقوى) .

والوصل بين المبدأين هو التعارف بمعنى المعرفة وبمعنى المعروف . والأول ابستمولوجي (المعرفة) والثاني أكسيولوجي) المعروف) .

فتفهم حينئذ كيف أن سؤال من وجد الإسلام في الغرب بلا مسلمين ومسلمين في الشرق بلا إسلام لم يفهم لا الغرب ولا الشرق . فالغرب لا يعتبر البشر إخوة ولا متساوين ولا يؤمن بأن التعارف معرفة ومعروف هي معاني الإنسانية. والشرق الذي يمثله هو يريد أن يجعل ذلك مثالا أعلى فيصبح التقدم تقليدا .

وتفهم لماذا بينت أن الإسلاميين وخاصة من يدعون الحداثة منهم ويدعون القول بالديموقراطية ويستعملون المنطق الجدلي الصراعي بغير وعي ويسمونه "التدافع' لا يمثلون رؤية القرآن للسياسي من حيث هو تربية وحكم بل يريدون تقليد الغرب دون فهم لمعاني الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم .

وهذا لا يعني أن معارضيهم سواء ممن يسمون أنفسهم علمانيين وليبراليين يمثلون الحل المطابق لما يقتضيه الفلسفي من حيث هو فلسفي أو ممن يسمون أنفسهم سلفيين سواء كانوا علميين أو جهاديين يمثلون المطابق لما يقتضيه الديني من حيث هو ديني: فالحل لن يصبح متاحا ما لم نؤسس هذا العلم الرئيس .

ومعنى ذلك أن ما يجري حاليا في دار الإسلام رغم آلامه وعثراته يمكن اعتباره مخاض شديد الفائدة لأنه يبشر بأن البحث عن شروط الاستئناف هو المشكل الذي تعيشه الأمة معرفيا وخلقيا ويمكن أن يكون فرصة للاجتهاد في النظر والعقد والجهاد في العمل والشرع من أجل الإنسانية كلها .

وختاما للمحاولة آمل أن أكون قد وضحت ما أعنيه برؤية الإسلام لمفهوم الإنسان والإنسانية وعلل اعتباري علوم الملة كلها لم تنطلق من القرآن بوصفه رسالة تذكر بمعنى الفطرة وبما يصيبها من أدواء وبما يمكن بياسم أدواءها بأدوية هي الرؤية التي تبين للإنسان معنى الاستعمار والاستخلاف في الأرض +

الفصل الحادى عشرح

الفصل الحادي عشر

فلنفترض الآن أن هذا التعريف للقرآن ببعديه المدني والمكي "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية" واعتبرنا هذه الاستراتيجية مبنية

على التربية دون وساطة والحكم دون وصاية وأن مكانها ليس حصة من الأرض بل كل الأرض وزمانها حصة من الزمان بل كل الزمان فما يترتب على ذلك؟

وقبل ذلك ما الذي ترتب على عدم فهم القرآن هذا الفهم في علوم الملة الخمسة) التفسير أصلا للفقه وأصوله وللتصوف وأصوله في العمل والشرع وأصلا للكلام وأصوله وللفلسفة وأصولها في النظر والعقد باعتباره مؤسسا للرؤية الوجودية التي تجعل ذلك محققا للاستعمار والاستخلاف في الأرض + المكان كله واعتبار الاستخلاف في الأرض كلها استعارة على الزمان كله لا يمكن لأي قارئ منصف للقرآن أن ينفي أنه يفترضهما وأن رسائل الرسول لأباطرة عصره وسياسة الفتح دالتان على ذلك فضلا عما هو أهم .

فالقرآن يعتبر الإسلام دين البداية) الفطرة والميثاق الذي تضمن شهادة أبناء آدم كلهم وهم في ظهور آبائهم (ودين الغاية) اعتبار الإسلام الدين الخاتم ودين الله) ودين الوصل بين البداية والغاية بما يشبه جينيالوجيا الإنسانية روحيا (كل الأديان) وسياسيا مصير جماعاتها شخوص حبكته القصصية.

والقرآن يعتبر أن الديني كوني بالتوزيع وبالتعميم: فما من أمة إلا ولها نذير بلسانها وكل الأمم نذيرها الرسول الخاتم بوصفه ليس وسيطا بل مذكر بالفطرة في التربية وليس وصيا بل مذكر بالفطرة . الحكم ومن ثم فالديني من حيث هو مقوم لكيان الإنسان الروحي متعال على نوعي تجليه توزيعا وتعميما .

الفصل الحادى عشرح

وما كان مطلوبنا هو اعتبار قراءة القرآن هادفة إلى اكتشاف العلم الرئيس الذي هو بديل من الميتافيزيقا بمعناه الأرسطي بحثا في ما وراء فلسفات خمس هي التي يمكننا بتحديدها أن نقول قد وجدنا ضالتنا :

1. نظرية الواحد "الديني - الفلسفي" الذي تتشرع عنه
2. نظرية الطبيعة
3. ونظرية التاريخ
4. ونظرية النظر والعقد أصل علاقتنا بالطبيعة خاصة .
5. ونظرية العمل والشرع أصل علاقتنا بالتاريخ خاصة.

لكن لما كان التاريخ لا يخلو من دور الطبيعي وكان الطبيعي لا يخلو من دور التاريخي في الوجود الإنساني بات التفاعل بين 4 و5 هو الأساس الحقيقي وذلك في الاتجاهين والأول ينتج الثروة والثاني ينتج التراث وهما الحيزان اللذان يتوسطان بين الأحياز الخارجية والأحياز الداخلية وصلا بين الإنسان والعالم وبين ما بعد الإنسان وما بعد العالم في المعادلة الوجودية التي وضعنا في قلبها العلاقة المباشرة بين الذاتين الآلهة والمألوهة وهي علاقة لا تتخصم ولا يمكن تصور إنسان من دونها مهما زعم الإلحاد. وهذا معنى الاستخلاف منزلة وجودية للإنسان .

فقد أصبح بوسعنا أن نصوغ السؤال الذي نريد جوابه: هل القرآن استراتيجية رؤيوية تؤسس للرؤى التي تنبني عليها هذه المسائل الخمسة التي ينبغي أن

يتحد فيها الديني والفلسفي بعد أن تبين أن ما كانت السذاجة تنفيه عن الفلسفة هو عين ما يجعلها تبدو وكأنها عدوة الدين : مبدأ عدم الإحاطة الإنسانية.

تصورت الفلسفة بسذاجة أن الوجود مطلق الشفافية للعقل والإنسان ذو بصر حديد يدرك الوجود على ما هو عليه فنفت وجود الغيب بادعاء الإحاطة وادعت أن الدين -ما ليس من الملة الفلسفية - الفارابي - مجرد رؤى عامية وظنت أنها تعلم الحقيقة المطلقة وتؤول الدين برده إلى ما تسميه عقلا: القول بالمطابقة.

الفصل الحادي عشر

لكن الفلسفة تخلصت من هذه الأوهام . وكان للمدرسة النقدية في تراثنا في نهاية فكرنا النقدي (من الغزالي إلى ابن خلدون) وللمدرسة النقدية في نهاية فكر الغرب النقدي (من ديكارت إلى كنط) الدور الأساسي في إيقاظ العقل من دغمائيته كما قال كنط والتخلص من هذه الأوهام فصار يسلم بحدود العقل .

ولم يكن الديني يختلف عن الفلسفي إلا بهذه الخاصية أي بالقول إن للعقل حدودا وإن علمه ليس محيطا وكذلك عمله وأنه يوجد ما يمكن للإنسان أن يفكر فيه ولا يستطيع له علما (كنط) فوضع مفهوما حدا بصيغ مختلفة تعد صيغة كنط هي الأخيرة ولكنها ليست الأفضل لأن صيغة ابن تيمية وابن خلدون أفضل .

وهي أفضل من وجهين : تعد من وهم العقل ولا تعتمد المقابلة ظاهر شيء

بذاته بل تعتبر التناسب بين المدرك والمدرك بحيث يكون ما يعلمه الإنسان ليس مجرد ظاهر بل ما يناسبه من الحقيقة التي هي متناسبة مع المدرك وفيها شيء حقيقي وليس مجرد ظاهر مسلوب العلاقة بالحقيقة في ذاتها ؛ حقيقة للإنسان .

يقول ابن خلدون ؛ "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك . وأعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها . والأمر في نفسه بخلاف ذلك وخلق الله أكبر من كل خلق . والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك والله من ورائهم محيط (...) وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والأخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (العقل) فإن ذلك طمع في محال") المقدمة الباب 6 الفصل :10 علم الكلام) . ومعنى ذلك أن المفهوم الحد ديني الإحاطة دون أن يعتبر ما يعلمه العقل على نسبيته مجرد ظاهر من الأشياء بل هو علم صحيح مناسب للإنسان بما لديه من علم غير محيط.

والآن فهذه الفلسفات الخمس ليست علوما بل هي رؤى حول القرآن نفسه من حيث هو رؤية شاملة أو علم رئيس يؤسس رؤاها؛ رؤية للقرآن من حيث هو استراتيجية تربية وحكم لتأسيس مجتمع إنساني كوني يوحد الإنسانية بمبدأي الأخوة البشرية) النساء (1 والمساواة بين البشر دون تمييز إلا بالتقوى (الحجرات (13 .

وهذه الاستراتيجية لكونية تقدم رؤية في الواحد بين "الديني الفلسفي" والفلسفي كما أسلفنا رؤية تحقق هذه الوحدة الإنسانية الكونية بالعلم الرئيس هو "الديني الفلسفي" المؤسس على النظام في الطبيعة وفي التاريخ وليس على المعجزات بل كل ما يحدث يحدث بالاجتهاد [نظر وعقد (الجهاد (عمل وشرع (٠

لذلك لم تكن حجج القرآنية مبنية على غير النظام في الآفاق والأنفس وليس على خرقه ولم تكن تربية الرسول مبنية على غير ملاحظة الآفاق والأنفس لرؤية آيات الله فيها بالبصيرة والاستدلال العقلي وكل ما ليس كذلك هو من المبالغات اللاحقة لعصره بمدح هو في الحقيقة ذم لسذاجة المادحين يمثله .

وأكثر الكذب عليه تمثل في نفي أهم خصائصه ومزاياه؛ فهو كان يجتهد ويجاهد ولا يعتمد على علم لدني ولا على عمل إعجازي بل كان يعمل على علم وبصيرة ويطبق حرفيا استراتيجية القرآن في تفسير القرآن وتصور التربية والحكم بالفلسفات الرؤيوية الخمسة. فما هي وكيف هي؟

فما رؤية القرآن لنظرية الطبيعة؟ هي نظام مبني على قوانين رياضية بالجوهر لأن القرآن يقول إن كل شيء خلقه الله بقدر. لكنه يؤكد كذلك على ضرورة الملاحظة الحسية التي هي أساس كل تجربة سواء بالحواس مباشرة أو بتوسط الأدوات التي تجعلها أقدر على ما تتطلبه الملاحظة التجريبية وهي أدوات صناعية تعتمد على مقويات للإدراك الحسي (مثل علم المناظر وعلم المسامع خاصة) .

والتاريخ هو بدوره ذو نظام لكنه نظام الأمر وليس نظام الخلق ومن ثم

فنظامه ليس قوانين طبيعية بل هو سنن تاريخية مبينة على السياسة والأخلاق لأن مجالها هو تربية

الإنسان وحكمه ليكون هو المعمر وهو الخليفة في الأرض وليحقق بما لديه من تجهيز يمكنه من سد حاجاته من الطبيعة بالتعاون والتواصل .

وسد الحاجات المادية والروحية يعتمد على علاقتين عمودية بين الجماعة والطبيعة وأفقية وهي تاريخية في الجماعة الواحدة وبين الجماعات المختلفة في المعمورة بصورة النظر والعقد . والتاريخي فيهما يتبع العمل والشرع. والأول يخضع لقوانين الضرورة. والثاني يخضع لسنن الحرية.

ومن هنا تأتي الرؤية المتعلقة بفلسفة النظر والعقد والرؤية المتعلقة بفلسفة العمل والشرع . فالرؤية الأولى هي رؤية ابستمولوجية والرؤية الثانية هي رؤية أكسيولوجية. الأولى هدفها علم القوانين وتطبيقاتها وهي أساس الاستعمار في الأرض . والثانية هدفها علم السنن وتطبيقاتها وهي أساس الاستخلاف فيها .

وما هو مثير في هذه الرؤى هو أنها تجعل ذلك كونيا وهي كونية لا تتعلق بالتبادل والتواصل في الجماعة وبين الجماعات المتعاصرة فحسب بل بينها وبين من تقدم عليها في الماضي بأحداثه وأحاديثه ومن سيتلوها في المستقبل بأحاديثه وأحداثه وإذن فوحدة الإنسانية كونيتها مكانية وزمانية بلا حد فيهما .

فالقرآن يمكن فهمه وكأنه دراما إنسانية تقص كل وجودها من البداية إلى الغاية وتعدد كل معوقات وحدتها: وهي متعلقة أساسا بما قد يترتب على الرزق المادي والتمانع في الجغرافيا والرزق الروحي والتمانع في التاريخ

والتمانع فيهما هو بسبب الثروة والتراث: أهمية معنى للتبادل والتواصل في رؤيته .

فالوصل بين الثروة والتراث أو بين علاقات التبادل وعلاقات التواصل يتعين في وصل الملكية بصلة الرحم كما يتبين لك رؤية الرائض التي جعل الجهل والحمق رئيس تونس الذي بلغ أرذل يتصور نفسه سيستمد من تغييرها فخرا بتمثل الحداثة وإنصاف النساء وهو في الحقيقة سيكون أكثر ظلما لهن بكل المعاني .

وها نحن قد وصلنا إلى غاية البحث وبينا أن القرآن هو فعلا استراتيجية توحيدية إلى حد جعله يعتبر التعدد من آيات الله ويعتبر تعدد الأديان ليس منافيا لوحدة الديني بل هو سلم الارتقاء إليها لأنه شرط التسابق في الخيرات) المائدة (48 وشرط حرية المعتقد أو تبين الرشد من الغي) البقرة .(256

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

نظرية عدم التأثيم أو في علل التطرف والعنف السياسيين

نظرية عدم التاثيم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 20
الفصل الرابع 26
الفصل الخامس 34

لأسماء والبيان

الفصل الأول

كنت أبحث عن تفسير نسقي يعالج ما يسمى تطرفا وعنفا لدى المنتسبين إلى الأديان وإلى الفلسفات بكل أصنافهما لأن التفسير بتبادل التهم بين الشعوب فيه الكثير من التجني الناتج عن الجهل أحيانا وعن تزييف الحقائق غالبا . فلست مقتنعا بنسبة هذا السلوك إلى أي من المرجعيتين في ذاتها . واعتمادا على رؤية القرآن تبين لي أن الأمر ذو صلة بانحراف في نظرية القيمة والعمل وفي نظرية المعرفة والنظر.

ومما أيد صحة الحدس الأولي الذي انطلقت منه أمران يتعلقان بتاريخ ظاهرة التطرف والعنف العلمانية الحديثة وما طرأ من تشكيك فلسفي بنظرية القيمة والعلم ونظرية المعرفة والنظر قبلها في أوروبا وبتاريخ ظاهرة التطرف والعنف الدينية الحديثة وما طرأ من تشكيك ديني بنفس النظريتين قبلهما .

فظاهرة التطرف والعنف في الحالتين تأت تشكيك في المطلقات المعرفية والنظرية والقيمية والعملية في الحالتين وكانت رد فعل على هذا التشكيك لكأنها كانت تسابق الزمن قبل أن يحصل التغير الفعلي في مستوى الموقف من هذه المطلقات والخوف من الانتقال إلى نسبية الاجتهاد المعرفة والجهاد في العمل .

وقد وصلت إلى قناعة أحاول إثباتها وتتمثل في الانقلاب الذي قام به هيجل على فلسفة كنط في الغرب وما ترتب عليه من تعميم فلسفته وفلسفة ماركس الذي صارت إيديولوجيا عالمية صار الإسلاميون أنفسهم قائلين بها

وإن بغير وعي كما يتبين من كلامهم على التدافع رؤية جدلية من جنس رؤية هيجل وماركس ٠

وأقول إن الإسلاميين قد تبنوا الرؤية الجدلية الهيجلية أو الماركسية -وهما سيان من حيث البناء على الصراع سواء كان بين أرواح الشعوب (هيجل) أو بين الطبقات (ماركس) والأول صار يسمى صراع الحضارات وهو جامع بين الوجهين -يفعلون ذلك محاكاة غير واعية لأنهم لم يدركوا أنه يؤول إلى قانون انتخاب داروين الطبيعي ٠

فمنطق التطرف والعنف ليس شيئا آخر غير ترجمة الانتخاب الطبيعي إلى حقيقته وهي البقاء للأقوى معيارا للصلاح أو للأهلية بالحياة لمن تبقي عليه حصيلة الصراع. وفي ذلك يتطابق رأي التطرف والعنف العلماني الذي عرفته أوروبا وكل العالم الذي عمل بالمنطق الماركسي ورأي من يسمى بالجهاديين عندنا .

أهملوا ما حددته الآيات 39 43- بعد الآية38 من الشورى . فهذه تحدد طبيعة حكم الأحرار وأسلوبه ومدار الخلاف فيه حول العقد والرزق وتلك تحدد طبيعة العلاقات السامية بين البشر في الداخل والخارج فتحررهم من الردود الناتجة عن الغضب وتقصرها على الردع القادر على المعاملة بالمثل عند اللزوم ودون ظلم مع تقديم الدفع بالتي هي أحسن التي هي العفو مع المقدرة . وفي ذلك تحرير للإنسان من ردود الفعل التي تنكص به إلى التاريخ الطبيعي ٠٠

وينبغي أن نرتب الأمرين . فالعنف والتطرف نوعان أولهما يعود إلى نسبة الإطلاق في رؤية القيمة والعمل وهو الغالب عنف مادي أي فعلي .

والثاني يعود إلى نسبة الإطلاق رؤية المعرفة والنظر وهو في الغالب رمزي أي فكري . والثاني يؤسس للأول ويبرره في الغالب . وأعني أن العنيف يتصور رؤيته القيمية هي الحق المطلق ويعمل بها عملا عنيفا

لفرضها ويؤسسها على تطرف في رؤيته المعرفية التي يعتبرها مطابقة للحقيقة في ذاتها ردا للوجود إلى إدراكه له .

فيكون الإشكال في التطرف والعنف عين إشكالية نظرية العمل والقيمة عني6010:/ ونظرية النظر والمعرفة ءنعه60010::م1. ومعنى ذلك أن الأمر أعمق من المقابلة بين الرؤية الدينية والرؤية العلمانية للسياسة لأن الأمرين متعلقان بما هو أعمق من السياسة: فله صلة بهذين الرؤيتين الوجوديتين للعلم والعمل . وأهمية هذا الاكتشاف قابليته للتطبيق الكوني وعدم اقتصاره على الظاهرة الحديثة للتطرف والعنف . فهو اكتشاف

1. صنف عنف الغزو البدائي بين القبائل ومجموعاتها كما في حالة المغول وفي حالة 2. وصنف عنف الغزو الاستعماري بين الدول ومجموعاتها كما في حالة الاستعمار الأوروبي .

وقد أخذت أمثلة من نوعي العنف الذي حصل في تاريخنا بوصفنا ضحاياه لأن الغرب وحلفاؤه (مثل كل أقوياء العالم الحاليين كالهند والصين (وعملاؤه (مثل كل حكام العرب وذراعي الغرب في الإقليم أي إيران وإسرائيل (يتهموننا اليوم بكوننا أصل العنف والتطرف اللذين يجمعون بينهما تحت مسمى الإرهاب وجعلوه من خصوصيات الإسلام والمسلمين السنة بالذات مع علمهم بأن الظاهرة كونية.

اخترت الأمثلة بهذه الصورة حتى أجمع بين الوجهين: وجه المنفعل ووجه

الفاعل. فالمسلمون كانوا منفعلين بالإرهاب البدائي والإرهاب المتحضر في القرون الوسطى وفي التاريخ الحديث ويتهمون بأنهم الفاعلون في مقاومتهم لهذا الغزو العنيف والمتطرف ليكون الحكم مبنيا على الرؤيتين الدينية والفلسفية.

ومزية الأمثلة أن المسلمين يصح عليهم كذلك أن نقلب الانفعال إلى فعل لأن الأوروبيين كانوا أيضا في وضع المنفعل بالعنف والتطرف الصادرين عنا قبل الصليبيات) أوروبا) وحتى بعدها (في البلقان) لأن جل رؤيتهم لنا صدرت عن هذه المرحلة التي كانت العلاقة فيها علاقة غاز بمغزو لا يمكن أن ينكرها من يريد علم الحقيقة دون انحياز لأحد طرفي الصراع التاريخي في خلال القرون الوسطى وحتى في التاريخ الحديث .

فقصدي ليس معرفة من كان على حق ما دمت أعتقد أن الجميع لم يكن على صواب على الأقل عند النظر إلى الأمر من منطلق رؤية المعرفة والنظر طلبا للحقيقة) الاجتهاد) ورؤية القيمة والعمل تحقيقا لها) الجهاد) . ومعنى ذلك أن القضية أعمق من الحكم لهذا على ذاك أو لذاك على هذا بل المطلوب معرفة علة التطرف والعنف .

ولهذه العلة فلن أهتم بطرفي النزاع بل بما جعله يكون متطرفا وعنيفا أيا كان الفاعل والمنفعل . ذلك أن القضية ليست بين الشعوب فحسب بل هي كذلك داخل الشعوب . فالعلاقة المتطرفة والعنيفة ليست بين غاز ومغزو فحسب بل هي ضمن كل جماعة. فالعنف والتطرف العلماني والديني كلاهما داخلي وخارجي في آن.

وكما هو معلوم فإني أعتقد أن القوانين التي ليست كلية ليست قوانين

أصلا. ولا يعنيني الخصوصي . العنف والتطرف ملازم لكل الحضارات ولكل الأديان ولكل الفلسفات ومن ثم فعلته لا يمكن أن تنسب إلى أي منها بمعزل عن نسبته إلى البقية وإذن فالعلة مشتركة بينها جميعا وهي ما يعنيني مرضا أشخصه .

لن أنسب إلى نفسي أكثر من سهمها في التشخيص . فهو تشخيص قرآني ودوري فيه لا يتجاوز التنبيه إليه لأنه كان من ثمرات محاولتي قراءته قراءة فلسفية متحررة مما وقعت فيه علوم الملة من تحريف قلبت أمره ونهيه في فهمه بأن جعلت الأمر نهيا (فصلت (53 والنهي أمرا (آل عمران (7 فذهبت عن ثورتيه معرفيا وخلقيا .

فلم تهتم بتعمير الأرض ولا بقيم الاستخلاف لامتناع الفصل بينهما من دون فشل ذريع إما في التعمير الذي يصبح تدميرا أو في الاستخلاف الذي يصبح إتلافا. وأذكر أني في حواري مع المرحوم الشيخ البوطي حول أزمة أصول الفقه حاولت أن أبين أن هذا القلب قد تم خاصة فيه رغم كونه مقدما حتى على أصول الدين لأنه متعلق برؤية القيمة والعمل في حين أن هذا متعلق برؤية المعرفة والنظر.

وقد بينت أن أصول الفقه السني بخلاف الوهم خارجي ومعتزلي بالجوهر. وحتى يفهم القارئ قصدي فليذكر تاريخ نشأة هذين الموقفين الخارجي والمعتزلي .

- فالأول كان خروجا في ساحة القتال على الجماعة.
- والثاني كان خروجا في ساحة الجدال على الجماعة.

. والأول تعلق بعمل الحكم .

. والثاني بحكم العمل .

كلاهما فصل ما خرج من أجله عن شرطيه أي السنن الجمعي بقانون سورة العصر.

فلو طبق نوعا الخروج في ساحة القتال بتحريف عمل الحكم بالشرع والخروج في ساحة الجدال بتحريف حكم النظر بالشرع وهو نفس التحريف أي الخروج على التواصي بالصبر في الأول والتواصي بالحق في الثاني والأول هو قانون الجهاد والثاني هو قانون الاجتهاد لا حصل الخروجان وما وجد التطرف والعنف .

التطرف العملي يسبق فيه العنف المادي وهو الخروج في ساحة القتال للخوارج بالمعنى الاصطلاحي . والتطرف النظري يسبق فيه العنف الرمزي وهو الخروج في ساحة الجدال للمعتزلة بالمعنى الاصطلاحي . الخروج الأول اعتزال الجهاد ضد التواصي بالصبر. والخروج الثاني اعتزال للاجتهاد ضد التواصي بالحق .

وما كان من اعتزل الاجتهاد يطلب الحقيقة فعلا لما أغفل شرطه القرآني أي التواصي بالحق لأن طلب الحقيقة ليس شيئا آخر غير اجتهاد الجماعة ليكون مؤمنا بحق . وما كان من اعتزل الجهاد يطلب الحق فعلا لما أغفل شرطه أي التواصي بالصبر لأن تحقيق الحق ليس شيئا آخر غير جهاد الجماعة ليكون عاملا صالحا .

وللحقيقة واعترافا لذي الفضل بفضله فإن من نبهني إلى هذه الحقيقة هو

ابن خلدون في فصل ولاية العهد من باب المقدمة الثالث عندما وضع نظرية عدم التأثيم لتجاوز معركة المفاضلة الباطنية بين الصحابة تفضيلا لعلي عليهم بدعوى المقابلة بين الحقيقة المطلقة والباطل المطلق . وقد تفطن إلى أن السياسي ينتسب إلى الاجتهاد وليس إلى المعرفة المحيطة ومن ثم فهو لا يخضع إلى منطق عدم التناقض والثالث المرفوع.

فقد بين أن المسائل الاجتهادية ليس فيها من هو على صواب مطلق ومن هو على خطأ مطلق حتى لو سلمنا بقابليتها لتطبيق مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع. لكنه ينفي هذا التسليم . ولكن حتى لو سلمنا بذلك ففي هذه الحالة يمتنع أن نعلم من هو على حق ومن هو

على باطل بمعنى أن مشكل تعيين المخطئ والمصيب لا يطرح إلا بعديا وهو حكم على ما كان مجهولا في الماضي بما صار معلوما بعده .

ولولا ذلك لما كان المخطئ في الاجتهاد مجازى إذا كان عن حسن نية إذ قبل الوصول إلى حصيلة الفعل يكون المرء مجتهدا في الحكم والمهم حينها هو مدى صدقه في طلب الحقيقة. ولذلك فالانقسامات التي ترتبت على خلافات الصحابة لم تكن بين صفين كما يوهمنا من يكذب عليهم . فهم في اجتهادهم الصادق قد انقسموا على الأقل إلى خمسة صفوف كما يحصل في أي جماعة أفرادها ربوا على الحرية والصدق في الاجتهاد الذي هو شرط الجهاد بالقلب أو باللسان أو باليد بحسب مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين يمثلان عين الالتزام بالموقف السياسي:

2 . وصف المحترزين من موقفه دون أن يكونوا ميالين لمعاوية .

3. وصف معاوية.

4. وصف المحترزين من موقفه دون أن يكونوا ميالين لعلي .

5. وصف الاحتراز الأعم كان ضد الخروجين على الإجماع في الصفين المتحاربين وفي الصفين المحترزين لأن الصفوف الأربعة لم تعمل بسورة العصر.

لكن صف أصحاب هذا الاحتراز الأعم لم يكن صوتهم مسموعا أولا لقلتهم وثانيا لأن ثورة الإسلام تأسيس التعددية مع ضرورة التواصي بالحق والتواصي بالصبر لم تكن يسيرة الفهم حينها . ولعلها ما تزال كذلك . وقد ظن الكثير أن أصحاب هذا الموقف كانوا قعودا ولم يكونوا أدرى بحقيقة الرؤية القرآنية للسياسي عامة. فالخطأ هو ظن المحترزين من الأول مع الثاني والمتحررين من الثاني مع الأول . وهو كذب علته رد السياسي إلى ظاهرة تخضع لمنطق عدم التناقض والثالث المرفوع .

والدليل هو أن حتى ابن خلدون الذي تفطن للإشكالية ووضع نظريته في عدم التأثيم لقلب صفحة الفتنة الكبرى وتسفيه الباطنية في تشويه الصحابة اكتفى باستعمالها لهذه

الغاية ولم يطورها لتصبح تأسيسا للتعددية السياسية لا تنتهي إلى هذه الصفوف الخمسة التي وصفت والتي ما تزال أكبر عائق في لحظة الأمة الراهنة.

الفصل الثاني

لست أشك في صدق المرحوم الشيخ البوطي عندما لم يقبل وصفي أصول

الفقه بكونه معتمدا على الخروج في ساحة القتال (الخوارج) وعلى الخروج في ساحة الجدال (الاعتزال) لأنه لم يفهم العلاقة بين التطرفين والعنفين في نظرية القيمة والعمل وفي نظرية المعرفة والنظر بمنطق المطابقة أو الإنسان مقياس كل شيء.

ولست واثقا من أن الكثير يمكن أن يغوص إلى الحد الذي يجعله يدرك هذه العلاقات العميقة في ما طرأ على فهم نصوص القرآن وسنة الرسول في المعاملات بين البشر سواء كانت متعلقة بالتبادل وهو بالأساس شرط قيام الإنسان المادي أو متعلقة بالتواصل وهو بالأساس شرط قيام الإنسان الروحي .

فالموقف الخارجي هو الذي ينبني على فعل الحكم الديني أو بصورة أدق على إطلاق الجهاد بمقياس الفهم الفردي لحكم القرآن في العمل والقيمة والموقف الاعتزالي هو الذي ينبني على حكم الفعل الديني أو بصورة أدق على إطلاق الاجتهاد بمقياس الفهم الفردي لحكمه في النظر والمعرفة: إلغاء التواصيين بالحق في الاجتهاد وبالصبر في الجهاد .

ففي حالة الخروج في ساحة القتال على علي ألغى الخوارج التواصي بالصبر . وفي حالة الخروج في ساحة الجدال خروج من تلميذ على أستاذه ألغى المعتزلة التواصي بالحق . كلاهما تصور أن قيم العمل وحقائق النظر تقاس بالرأي المفرد وليس بالبحث الاجتهاد والسعي الجهادي المتعدد والمتواصي طلبا لحق وتحقيقه .

وليس بالصدفة أن كان جل الحركات الإسلامية التي تدعي الجهاد يؤول موقفها عادة إلى موقف الخوارج بدعوى علم الحقيقة الشرعية علما مطلقا

بدلا من البحث عن الحلول التي يفرضها مبدأ عدم التأثيم السياسي بمنطق سورة العصر. وليس بالصدفة كذلك أن جل الحركات العلمانية التي تدعي الاجتهاد يؤول موقفها إلى موقف المعتزلة بدعوى علم الحقيقة العقلية علما مطلقا بدلا من البحث عن الحلول التي يفرضها مبدأ التعدد السياسي بمنطق الديموقراطية.

وغالبا ما يكون أدعياء الموقف الثاني يدعون الحداثة وينحازون إلى أسوأ ما فيها أعني الاستبداد والفساد الفكري والسياسي للأنظمة التي هي توابع للاستعمار وذراعيه في الإقليم أي إيران وإسرائيل. وغالبا ما يكون أدعياء الموقف الأول يدعون الأصالة وينحازون إلى أسوأ ما فيها أعني الاستبداد والفساد الفكري والسياسي لأمراء الحرب الذين هم بدورهم بوعي أو بغير وعي جزء لا يتجزأ من استراتيجية الاستعمار لإبقاء الأمة في حرب أهلية أبدية هي السر في بقائها عاجزة دون الاستئناف الفعلي في التاريخ الحديث.

وما كانوا ليفعلوا لو لم يكونوا معتقدين أن العمل والعلم الإنسانيين مطلقان وأن ما نعمله مطبق لما ينبغي أن يكون وأن ما نعلمه محيط بالموضوع . والموقفان منافيان لنظرية المعرفة والنظر) التواصي بالحق) ولنظرية القيمة والعمل) التواصي بالصبر) الواردتين في القرآن الكريم واللتين تلخصهما سورة العصر شرطا لصدق الإيمان وصلاح العمل .

فيكون الخروج في ساحة القتال أساس التطرف والعنف المسلح بالسيف . ويكون الخروج ساحة الجدال أساس التطرف والعنف المسلح بالقلم . وهما أصل الإرهابين اللذين يتدثر أولهما باسم الوحي والثاني باسم العقل . والوحي والعقل كلاهما براء منهما لأن أساسهما سوفسطائي . وهو اعتبار

الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه ؛ الخوارج استعملوها في العمل والشرع والمعتزلة في النظر والعقد .

وهذه الظاهرة يسميها ابن خلدون -مرة أخرى نحن ندين له بالكثير - وهم رد الوجود إلى الإدراك (عند المعتزلة) وقياسا عليه يقع رد المنشود إلى الإرادة (عند الخوارج (وهو رد يؤسس لما يسميه حب التأله أو الطغيان المادي بالسيف والطغيان الرمزي بالقلم . والأول هو أساس الاستبداد السياسي والثاني هو أساس الاستبداد الفكري . وكلاهما يسيطر على المسلمين في الحكم والثقافة.

الأمة يحكمها الخوارج (في العمل والتشريع) والمعتزلة (في النظر والعقد) أعني أنها تحكم باستبداد السيف وباستبداد القلم منذ الفتنة الكبرى (الباطنية) إلى اليوم بعد أن

زادت الطين بلة بسبب الفتنة الصغرى (العلمانية) . والمشكل هو أن من يعارضهم أصبح مضطرا لأن يعمل مثلهم والبقية هم ممن وصفت عند الكلام على علي ومعاوية. شعوبنا ما تزال في نفس الوضعية: حاكمان يتحاربان وصفان محترزان وصف خامس يريد أن يفهم

وقد أصنف نفسي فأضعها في هذا الصف الخامس . وغالبا ما يكون الصف الخامس مجرد مشاهد لعله يكون شاهدا أمينا ومشخصا دقيقا لأدواء الأمة. وعلى كل فالتشخيص ليس توارد خواطر بل هو يعود إلى أصل كل هذه الانحرافات التي إصلاحها شرط الاستئناف: رهان الأكسيولوجيا (نظرية القيمة) والإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) .

وهذا يعني أن كل الفقهاء من حيث لا يدرون لا يمكن ألا يكونوا

مؤسسين ومبررين للتطرفين والعنفين سواء كانوا فقهاء شريعة سماوية أو شريعة وضعية لأن أحكام الأولين تقاس إلى أحكام الله التي يظنون أنفسهم عالمين وعاملين بها والثانين على أحكام الطبيعة التي يظنون أنفسهم عالمين وعاملين بها .

والعلة أنهم لا يرون الفرق بين ما يعتبرونه مثالا يحتذى والاحتذاء . فإذا كان المحتذى مثالا أعلى وتوهم الإنسان أن الاحتذاء مطابق فهو قد "تأله" بالمعنى الخلدوني لمجرد توهمه أن الوجود قابلا للرد إلى إدراك الإنسان له . فهل يمكن أن يطابق عملنا أو علمنا شريعة الموجود الإلهي أو الطبيعي؟

كل التطرف والعنف سواء كان باسم الوحي أو باسم العقل علته هذا الوهم في إمكان المطابقة ورد الوجود إلى إدراكنا له سواء كان معرفيا أو قيميا . وبهذا المعنى فجعل أحكام القرآن الفقهية مثلا لا يمكن أن يطبقها الإنسان من دون أن يدعي أنه حائز على شروط الإحاطة التي للمشرع الإلهي مهما بلغ علمنا . ولست غافلا عن أمرين:

1. الظن بأني بذلك أعطل أحكام الله.

2. الظن بأني بذلك أنهي كل القانون الجنائي المبني على الشريعة.

ودون أدنى سعي للدفاع عن نفسي فلنسأل القرآن في أكبر جريمتين كيف يطبق عليهما القرآن ما أسعى إلى بيانه : أليس الإسلام هو دين الله؟

أليست الحرابة أكبر جرم مضاعف؟

هل يوجد شيء لا يغفره الله غير الشرك والكفر بالرسالة الخاتمة؟ ومع ذلك فالقرآن لا يكتفي بوعد أصحاب الأديان الأخرى بالا يخافوا ولا يحزنون

إذا آمنوا بالله وباليوم الآخر وعملوا صالحا) البقرة 62 والمائدة 69)؟

ألم يرجئ حتى المشركين للفصل بينهم وبين غيرهم إلى يوم الدين) الحج 17)؟

ولنورد مثال الحرابة. ألا يأمر القرآن بإيقاف العقاب على المحارب إذا استسلم قبل قدرة الدولة عليه دون أن يلغي الحكم؟

أليس معنى هذا أن الله أعطانا نموذجا في جب التوبة ما قبلها لأن الهدف من التشريع هو حماية الجماعة وليس مجرد الانتقام من المجرمين ما يجعله يترك باب التوبة مفتوحا ما

يقال كلفة النظام والعدل؟ أكثر من ذلك ألم يكد القرآن يلغي عقوبة الإعدام التي تتعلق بقتل النفس من خلال التشجيع على العفو؟

وهل كان يبقي عليها لو لم يكن القصد تجنب عودة المسلمين للثأر ومعنى القصاص الذي تشرف عليه الدولة حياة لأنه يجنب تواصل القتل والاقتتال؟

ثم متى يفهم الفقهاء أن الحكم غير مقدار العقوبة؟

وقطع اليد ليس هو الحكم بل هو مقدار العقوبة. فالحكم هو السرقة جريمة. أما قطع اليد فهو مقدار العقوبة الأقصى . وإذا اعتبرت الظروف إما العامة أو الخاصة بالسارق يجعل الوصول إلى هذه المقدار من العقوبة شبه مستحيل . ولولا الخلط بين الأمرين لما طبق القطع أصلا لأنه حد أقصى تحكمه الظروف .

لو لم يكن الفقه مبنيا على الخروجين كما وصفته في حواري مع الشيخ

البوطي لكان أفضل ألف مرة من القانون الوضعي وذلك لعلتين :

أولا لأنه يجمع بين الوازعين الذاتي وهو ناتج عن الاعتقاد بأنه شرع الله والأجنبي وهو الاعتقاد بأنه لا يقتصر على العقاب بل جزاء الحسنات ضعف عقاب السيئات عشرة مرات .

وكل ذلك يحد من السيئات (وخاصة الجرائم منها) ويشجع على الحسنات (وخاصة الفضائل منها .(لكن اعتماد الفقه على وهم قدرة قاضي الأرض أن يكون مثل قاضي السماء أفسد القضاءين بأن أساء تأويل الأول وقاس عليه ما جعل الفقه مصدر التطرف والعنف ولذلك فجل الإرهابيين وراءهم فقهاء جهلة بالدين .

وما قلته عن فقهاء الشرع السماوي يقال مثله وأكثر منه عن فقهاء الشرع الوضعي . وما يسمى بالتعزير شرع وضعي متنكر وهو أقبح منه لأنه ينكر طبيعته ويزعم أصلا دينيا ليس موجودا. ذلك أنه في الإسلام لا يوجد حكم الإعدام إلا في حالة قتل النفس عمدا وغياب العفو وكل حكم بالإعدام تعزيرا هو في الحقيقة تجن على شرع الله لخدمة المستبدين والفسدة من الحكام.

ولست أدعي علما في الفقه أو الفلسفة. لكني أكتفي بالتحديد الصارم للمفهومات التي تستعمل بشيء من العمومية الغافلة عن التعريف السليم . فجل المعاني في علوم الملة مبهمة لأن منهج التعريف فيه شيء من التسرع الذي يفقد الحدود خاصة الجمع والمنع فيكون كله راجعا إلى المتشابه والجرأة على التأويل بخلاف ما تنهى عنه آل عمران 7. وأكبر جرأة وأخطرها توهم التشريع في النوازل من جنس التشريع للتشريع حتى في

القانون الوضعي فضلا عن القانون الشرعي .

ففي التشريع للتشريع في القانون الوضعي ليس القاضي هو المشرع للتشريع الذي يستعمله . فتشريع التشريع له بعدان: بعد شرعية نص التشريع وهي خاضعة للأمانة المبدئية وللعدالة التطبيقية. وهو إذن ذو شرعيتين واحدة تتعلق بالمبادئ والقيم التي يتأسس عليها والثانية تتعلق بما لواضعها من سلطان يكون أصل السلطة سواء كان إنسانية) الشورى (38 أو إلهية (لله الأمر بعد الخلق) .

لكن شرعية الحكم في النوازل مختلف لأنه مبني على شرعية التشريع أي إن القاضي ليس هو واضع النص الذي يطبقه بل المطلوب الأمانة في التطبيق والعدل فيه وسلطانه لا يتجاوز الحكم لأنه ليس أصل النص ولا هو منفذه . فإذا ظن أنه مثل مشرع التشريع فهو يدعي سلطانا ليس له وإذا توهم أنه مثل المنفذ فهو كذلك يدعي سلطانا ليس له .

لكنه له الحق في أن يقدح في شرعية التشريع إذا كان وضعيا بالعودة إلى أصل شرعية التشريع أي في القانون الوضعي ؛ دستورية القانون الذي سيطبقه في حكمه في النوازل . ويمكن كذلك أن يجادل في تأويل النصوص الدينية بالاستناد إلى ما يشبه الدستور فيها أي إلى القرآن والسنة. لكنه في الحالة الثانية بخلاف الحالة الأولى لا يمكنه أن يزعم أن حكمه من جنس حكم الله فيخلط بين التشريع للنوازل العينية والتشريع للتشريع لغلطه بين وروده في أمثلة عينية تقدم كنماذج والأمثلة العينية التي يتصورها حكما في النوازل

وذلك ما حدث في موقف الخوارج الذين تصرفوا بوصفهم قضاة في سلوك

الخليفة الرابع بوصفهم قضاة عمل في فعل الحكم وموقف المعتزلة الذين تصرفوا بوصفهم قضاة نظر وعقد في حكم الفعل في سلوك معاوية. فكانوا بذلك بداية التحريف لسياسة الإسلام في التعامل المتحرر من الإرهابين العملي والنظري في كل تاريخ الأمة التي صارت بذلك مثل غيرها من الأمم ولم تستفد من ثورة الإسلام في الجهاد) الخروج (والاجتهاد) الاعتزال) لكأنهم لم يتدبروا سورة العصر وشروط الاستثناء من الخسر.

لست أشك في أن القارئ المتسرع لا يرى العلاقة البعيدة بين خروج الخوارج في ساحة القتال وخروج المعتزلة ساحة الجدال لأنه ينسى أن الأولين خرجوا في ساحة القتال باسم عمل الحكم (وهو موقف من سلوك الخليفة الرابع) وأن الثانين اعتزلوا أي خرجوا في ساحة الجدال باسم حكم العمل (وهو موقف من سلوك معاوية أو حكم الكبائر) . فكان الخروجان مؤسسين التطرف والعنف في العمل والشرع عند الخوارج وفي النظر والعقد عند المعتزلة.

لكن لو كان الخارجي صادق الإيمان وصالح العمل لعمل بالتواصي بالصبر ولما خرج . ولو كان المعتزلي صادق الإيمان وصالح العمل لعمل بالتواصي بالحق ولا اعتزل. الخروج نفي للمشاركة في التواصي بالصبر والاعتزال نفي للمشاركة في التواصي بالحق؛ كلاهما تأله وخرج عن الجماعة بإطلاق الجهاد والاجتهاد .

ورغم أن الشافعي وما أدراك من الشافعي قد قال ما قال في سورة العصر فإنه لم يطبقها في تأسيس أصول الفقه . فقد ظن أن أحكام القرآن قابلة للتطبيق إنسانيا والعقل يوجب ألا يستثنى من ذلك حتى النبي نفسه لكونه لا

يعلم الغيب والفقه لا يمكن أن يكون عادلا بإطلاق لأن الإنسان لا يعلم السرائر شرطا فيه . والرسول هو دون شك أقرب البشر لتعلم شروط القضاء العادل كما وردت في القرآن وصفا ليوم الحساب . ويعلم أنها نماذج لتشرع للتشريع وليست تشريعا للنوازل ذاتها فيقاس عليها .

وينبغي أن نفهم معنى الفرق بين "التشريع للتشريع" وبين "التشريع للنوازل" . فالأول يتعلق بشروط شرعية أي تشريع يضعه الإنسان لأن ما يضعه الله لا يحتاج لشروط الشرعية إذ الله هو أصل كل شرعية. شروط شرعية التشريع وضعت للإنسان حتى يكون ساعيا لتحقيق العدل بأمانة) النساء (56 باعتباره حكما في النوازل بين البشر. والتشريع للنوازل مشروط بالتشريع للتشريع وهو على نوعين:

1. التشريع الإجرائي وهو مقدم

2. التشريع المضموني وهو متأخر.

والتقديم والتأخير علته أن الخلل في الأول يحول دون الصواب في الثاني . ولذلك فما لم يضمن التشريع استقلال القاضي وحريته واحتكامه إلى ضميره ليكون أمينا للقيم وعادلا بين المتحاكمين فلا معنى للتشريع المضموني الذي يكون تأويله محكوما بما توفره الإجراءات من شروط استقلال القاضي وعلمه بحدود علمه وتبعيته وخضوعه لما يوضع له من حدود من قبل الأقوياء في الجماعة الذين لا يؤمنون لا بالأمانة ولا بالعدل فضلا عن شروط نفاذ الأحكام .

وهنا لا بد من فهم معنى "تلك حدود الله فلا تقربوه" . فالحد حتى لغويا هو غاية الشيء أي ما نصل إليه نهاية له . فمن المنهي عن بلوغ تلك الحدود؟

توهموا أن المنهي هو المجرم وحده الذي يقربها . وطبعا بما أنها حدود فهو يقربها لكنه لا يبلغ إليها لأن الإجرام لا حد له ومهما فعل فلن يستطيع الاقتراب من الممكن . والعدل أيضا لا حد له ومهما فعل القاضي لا يستطيع أن يقترب من العدل الممكن الذي حده هو عدل الله اللامتناهي .

ومثلما أن الجريمة المطلقة اقتراب من حدود الله فالعدل المطلق اقتراب من حدود الله. وإذن فالنهي عن الاقتراب يشمل الوجهين . فحد العدل لا يتحقق إلا عندما يكون الحاكم هو لذاته نفسه لأن شرطه لا يتوفر إلا له علما بسرائر المجرمين أولا وعملا بالقدرة المطلقة التي تجعل كل أعضائهم شاهدة عليهم . ولذلك فالنهي عن القرب من حدود الله ينطبق أيضا على القضاة والفقهاء لأنهم إذا طبقوا الحد الأقصى ينسون هذا النهي .

فالحد الذي يقربونه محرم عليهم أيضا . إنه ليس حد الجريمة وحدها بل هو كذلك حد العدل المطلق الذي لا يتوفر لغير الله . ولا يمكن للقاضي الذي يقضي بقطع اليد ألا يكون مدعيا أنه علم الحقيقة بإطلاق ويعمل بالأحكام بإطلاق . وهذان هما الخطآن الناتجان توهم نفسه مقياس كل شيء مثل السوفسطائي والخارجي والمعتزلي . وتلك هي علة قول الرسول ثلثا القضاة في النار.

قد يسارع القارئ المتعجل فيظن أني بما قلت عن مقدمة ابن خلدون قد نكصت إلى القول بالإعجاز العلمي ما دمت أبدو وكأني أعتبر علمه موجودا في القرآن أو على الأقل مستمدا منه . وهذه فرصة لتوضيح طبيعة معارضتي للقول بالإعجاز العلمي وقولي في آن إن القرآن يمثل الرؤية التي تحرر مما كان سائدا في الإبستمولوجيا والأكسيولوجيا التي ورثها فكر

المسلمين من ثقافة عصرهم التي هي يونانية مختلطة بالثقافة الدينية المتقدمة على الإسلام.

ولكن قبل ذلك أسأل:

أليس ما أبدعه ابن خلدون سابق على ما بينت دلالته القرآنية التي اكتشفتها بالانطلاق مما أمرت به الرؤية القرآنية في فصلت 53؟

وهل ادعيت أن هذا التأويل لمصادر فكر ابن خلدون كان بمعنى المضمون المعرفي وليس بمعنى المناخ الرؤيوي المحرر من الموروث السائد أو الرؤية التي جعلته يكتشف ما اكتشف في فلسفة التاريخ بالانطلاق من مفهوم الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" ومفهوم معاني الإنسانية القرآنيين؟

أهذا تقول على القرآن؟

وما الصلة بين اكتشاف ابن خلدون لفلسفة التاريخ الذي كما بينت ما يزال ناقصا وإلا لما احتجنا لتجاوزه والتفكير في خلدونية جديدة -وهو أمر طلبه هو نفسه في خاتمة المقدمة- والرؤية التي تيسر بحثي في منطلقاته وفي الرؤية التي جعلته يرى ما لم يره غيره؛ فرضيتي رؤية القرآن للإنسان والتاريخ.

وفرضيتي ليست تحكمية . فابن خلدون بنفسه هو الذي عينها: ألم يقل إنه يريد أن يدرس العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس من منطلق الأحكام السلطانية ولا من منطلق المدن المثالية بل من منطلق طبائع الأشياء وما فيها من قوانين وسنن؟ إنه تطبيق حر لفصلت 53 أي آيات الله في الآفاق والأنفس وتجنب واع لتحريف آل عمران 7.

الفصل الثالث

57 8 في 0 ص 3 _ "0 - بالإعجاز العلمي هو توهم اكتشاف قوانين بالاعتماد على شرح آيات القرآن أو شرح آيات القرآن في ضوء ما يكتشفه غيرنا للدلالة على سبق علمي لم نكتشفه ونتوهم أنه المقصود لما ندعيه بالتحكم اللساني لتأويل النص

فلا أنا قلت إن ابن خلدون استخرج قوانين التاريخ وسننه من شرح ألفاظ القرآن ولا هو زعم ذلك . ما قلته هو أن ما توصل إليه ابن خلدون لا يمكن فهمه من دون وصله بالرؤية القرآنية للتاريخ إذا اعتبرنا هذه الرؤية لا تتبين حقيقتها -كما قالت فصلت -53 إلا من خلال ما يرينه الله من آيات الآفاق والأنفس التي توجه إليها ابن خلدون في عمله الفكري وتحرر من تحريف المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة الذين لم يتجاوزوا التعامل المقلوب معها ومع آل عمران 7..

لو كان علم ابن خلدون مستمدا من شرح ألفاظ القرآن مثلهم لكان ما اكتشفه قد كان موجودا قبل اكتشافه وادعى أنه موجود في شرح هذه ألفاظ القرآن كما يفعل دعاة الإعجاز العلمي في خرافاتهم . لم نسمع بأحد منهم اكتشف قانونا علميا واحدا أو فلسفة ما انطلاقا من شرح الألفاظ بل كلهم يأخذون قانونا اكتشفه غيرهم بالبحث العلمي الجدي بعد ثم يتعسفوا على شرح ألفاظ القرآن حتى يجدوا فيها ما يشبهه توهما .

وقد بينت أن هذا الوهم علته الظن أن القرآن فيه علم بالغيب في حين أن ما فيه هو إعلام بوجود الغيب وإعلام بعجز الإنسان عن علمه وأن القرآن

لا يمكن من ثم أن يكون رسالة موجهة إلى الإنسان ويتضمن ما هو نفسه يعلمه باستحالة علمه. فهذا يعني أن الرسالة لو كان فيها علم بالغيب لما بقيت رسالة إلى الإنسان . وما خرافة الراسخين في العلم سواء العقلي أو اللدني تمثل أكبر أكاذيب علمائنا: الآية السابعة من آل عمران تعني بالرسوخ في العلم النقيض التام لما تعاملوا لتأويلها حتى تكون أساسا لسلطانهم في التربية المؤسس لسلطان الطغاة في الحكم .

وهذا التحيل جريمة في حق القرآن وفي حق الأمة. ففي حق القرآن هو ادعاء أن القرآن لم يأت لكي يجعلنا نجتهد لتعمير الأرض ولجعل ذلك التعمير بقيم الاستخلاف بل أمدنا بها يغنينا عن الاجتهاد في المعرفة) التواصي بالحق (والجهاد في العمل بها) التواصي بالصبر). بهذا الموقف الخاطئ يلغى التكليف من أصله .

أما الجريمة في حق الأمة فلست بحاجة لشرحها ؛ يكفي رؤية حالها منذ قرون . فلا هي قادرة على تعمير الأرض ولا هي قادرة على إثبات جدارتها بالاستخلاف . فهي تابعة في العمارة. وهي كما بين ابن خلدون فاسدة معاني الإنسانية لأن تربيتها وحكمها يعتمدان على العنف ولا شيء غير العنف الأعمى والأصم . والمعلوم أن لجوء الإنسان إلى العنف مصدره أمران:

« الأول هو الجهل بحقيقة القوانين والسنن التي تغني عنه سواء تعلق بالتعامل مع الطبيعة أو مع البشر لأنها تحقق التعمير بقيم الاستخلاف كما يحددها القرآن الكريم .

• والثاني الارتجال الناتج عن انتظار حدوث الأشياء والوقوف منها موقف

من يرد الفعل العاجز عن "الحيل" التي تبدعها المعرفة لاستباقها وإعداد شروط علاجها .

وهذا هو ما يسمى العمل على جهل وكل عمل ليس على علم اضطراب وليس فعلا إنسانيا خاضعا لتفكير سابق ومساوق ولاحق للفعل . فالسابق يعد له استراتيجية والمساوق يعدلها خلال استعمالها واللاحق ينقدها لتغيير جذري إن لزم الأمر وبذلك يتقدم العلم والعمل في كل الحضارات الحية فرديا كان أو جماعيا .

وذلك هو معنى التواصي بالحق اجتهادا لمعرفته ومعنى التواصي بالصبر جهادا لتحقيقه . وشرط ذلك أن يكون الإنسان مؤمنا وعاملا صالحا . ولا يمكن لذلك أن يحصل ما لم يكن الإنسان واعيا بأنه من دونه يكون في "الخسر". والخسر هو معنى الرد أسفل سافلين أي ما دون أهلية الاستخلاف الذي خلق له الإنسان.

ونحن المسلمين يعلمنا القرآن أن هذا الرد تجاوزه الإنسان بما تقصه علينا قصة إلهام آدم للكلمات التي تلقاها فعفا عنه ربه ومن ثم فليس عندنا ما عند المسيحيين من خطيئة موروثة

بل الإنسان فطريا خير وما شرية حياته إلا نتيجة الجهل بما في فطرته من تجهيز يمكنه من التعمير الاستخلافي.

والخطيئة الموروثة هي التي بنى عليها الفكر الديني المسيحي قصة المسيح ابنا للرب (آل عمران (79 حتى يؤسسوا عليها نظرية الشفيع الذي قبل الموت من أجل البشرية والذي تمثله الوساطة الكنسية والوصاية السياسية (الحكم باسم الله أو المسيح بتشريع كنسي .(وهذان التصوران هما علة

العنفين .

وهذه القصة تلطيف دون تغيير جوهري لنظرية شعب الله المختار. من ذلك أن أحد كبار العلماء في الرياضيات وكبار المنظرين للمسيحية -باسكال - زعم أن محمدا لا يمكن أن يكون رسولا لأنه ليس يهوديا . وهو ما يعني أن الله لا يتصل بالبشر إلا بتوسط اليهود بخلاف نظرية القرآن في الرسالات.

فالقرآن يعتبر أن لكل أمة رسولا بلسانها وأن الرسالة الخاتمة تذكير الديني في كل دين وهي الإسلام الذي هو دين الله المرسوم بما فطر عليه الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن عرقه ولونه ودينه وجنسه وعصره في الإنسان من حيث هو إنسان شهد بذلك وهو في ظهر أبويه (الأعراف 172-173 .)

ولهذه العلة تكلمت على تواز تام بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في القرآن . والدليل القاطع في ذلك هو أن القرآن يعالج الأمر في مستويين فضلا عن المسائل المتعلقة بالرسالة نفسها من حيث أبعادها الخمسة أي المرسل والمرسل إليه والرسول ومضمون الرسالة ومنهج التبليغ وهما العرض النقدي والبديل المحرر.

فأما العرض النقدي فلا أحد يشكك في وجوده في القرآن إذ هو يستعرض كل الرسالات المتقدمة عليه ويحلل علل ما حال دونها والتحقق في التاريخ الفعلي للأمم التي تلقتها . وأما البديل فلا أحد يشكك في وجوده كذلك إذ القرآن لم يكتف بهذا النقد للأمم بل بين علل ما حصل واقترح تربية وحكما يتجنباها .

الرسالات السابقة بتخليصهما مما جعلهما محرفين للرسالات وعنيفين . فالتحريف علته الأولى التربية بوجود الوساطة بين المؤمن وربه (الكنسية) فألغاها وعلته الثانية الحكم بوجود الوصاية بين المؤمن وأمره) أجهزة الدولة المتعالية على الجماعة) فألغاها .

ولأخذ مثالا حيا من راهن تاريخنا ؛ من ينظر إلى ما يفعله أي حاكم عربي يفهم ما أقصده بالعنف المادي المؤسس على العنف الروحي . لو أخذنا مثال أمير السعودية الحالي. فهو يبدو ساعيا للتخلص من وساطة كنسية وهابية ليعوضها بكنسية ليبرالية للانتقال من حكم باسم الله إلى حكم باسم الإنسان.

فيبدو الأمر للجاهل وكأنه تطور كبير لأنه يحاكي ما ينسب إلى الغرب من انتقال حصل في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث حد من سلطان الكنيسة بالإصلاح الديني ومن سلطان الحكم باسم الله بالديموقراطية. لكنه في الحقيقة لم يصادح دينا ولم يحقق ديموقراطية بل ألغى اسم الله وأوهم أنه يعوضه باسم الإنسان .

والعلة أنه جاهل بما يفعل . ذلك أن الإسلام ليس فيه سلطة كنسية للتربية ولا يحكم باسم الله للسياسة . فالتربية قانونها الإسلامي "إنما أنت مذكر" والحكم قانونه الإسلامي "لست عليهم بمسيطر". ما فعله هو أنه صار "بابا" يفكر بدلا من الأمة وطاغية يحكم بدلا من الأمة: فلا هو أصيل ولا هو حديث.

وقس عليه كل الحكام العرب ونخبهم التي تدعي الحداثة. لكنهم فضحوا طبيعة ما يجري . فهم لم يأخذوا من الغرب إلا البنية الخفية لنظامه

والدعاية الكاذبة لجلي سطحها . فنظامه بخلاف ما يدعي ليس الحكم باسم الإنسان بديلا من الحكم باسم الله بل هو يحكم باسم دين العجل أي باسم المال الفاسد (معدن العجل) والإعلام الكاذب (خواره).

وأفضل مثال على ذلك ما تراه بالعين المجردة في الولايات المتحدة عامة وفي انتخاب ترومب (وبل انتخاب فرنسا في عهد ساركوزي مثلا) . ولذلك فلا يمكن تصور انتخابات في

الغرب لا تعتمد على الأداتين الممثلتين لدين العجل : المال الفاسد (الذهب مسروق في عجل بني إسرائيل (والإعلام الأفسد منه (خوار عجل بني إسرائيل (.

وكما أسلفت فالإسلام ألغى الوساطة في التربية سواء كان ذلك باسم النقل أو باسم العقل لأن ذلك هو أصل العنف التربوي المفسد لمعاني الإنسانية في الأذهان والوجدان .

كما ألغى الوصاية في الحكم سواء كان ذلك بالحق الإلهي أو بالحق الإنساني المزعومين لأن ذلك هو أصل العنف السياسي المفسد لمعاني الإنسانية في الأعيان طبيعية كانت أو تاريخية. وهذان العاملان المفسدان لمعاني الإنسانية يتبين مفعولهما في الآفاق وفي الأنفس .

كما يتبين عسر تحقيق ما سعى إليه الإسلام لتحقيق هذين الثورتين المحررتين من الوساطة والوصاية. فإبداع البديلين منهما هما عين السعي لتحقيق مفهوم الإنسان كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له".

الفصل الرابع

وصلت الآن إلى بيت القصيد من المحاولة: فالصراعان اللذان ولدا الأنواع الخمسة من التطرف والعنف أو من الثقافة الإرهابية- ليس عندنا وحدنا بل في كل الجماعات البشرية التي لم تفهم الرسالة الخاتمة-هما ما عالجه القرآن ليجعل البشر أخوة) النساء (1 ومتساوين ومتعارفين ولا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات 13 :(ثورة الإسلام الكونية.

فمهمة الرسالة الخاتمة هي تحرير البشرية من الثقافة الإرهابية الكونية أعني ثقافة الكلام وثقافة المفاصمة مسألة نظرية المعرفة المطابقة في النظر والعقد وتنافر بين الإيمان والعلم وثقافة الفقه والتصوف أو نظرية المطابقة في نظرية العمل والشرع وتنافر القانون والأخلاق بالوساطة والوصاية.

فأما سلطة الوساطة في السلطان الروحي الذي يستعبد الإنسان بمعركة زائفة بين الكلام والفلاسفة حول الإيمان والعلم وأما سلطة الوصاية في السلطان السياسي الذي يستعبد الإنسان بمعركة زائفة بين الفقه والتصوف حول القانون والأخلاق والمستعمل لهم جميعا هو الاستبداد السياسي مصدر الإرهاب ببعديه . لماذا لا يمكن للمتكلم ألا يكون متطرفا وعنيفا ومن ثم مؤسسا للإرهاب أيا كانت فرقته؟ لعلتين متناقضتين ؛

1. فهو أولا يدعي الكلام باسم الوحي زاعما أنه يدافع عنه بالعقل (هكذا يعرفون الكلام) .

2. لكنه يستند إلى مبدئين كلاهما ينفي الوحي من أصله:

• قياس الغائب على الشاهد

* والتأويل بمقتضاه .

وفي الحقيقة "كلمة" الوحي في هذه الحالة لا معنى لها إلا إضفاء السلطة المزعومة دينية عالمة بالغيب حتى لا يكون لكلامه مضمونا معرفيا خالصا يقيم بما تقيم به المعرفة عامة بل من أجل أن تكون معرفته وكأنها الفهم الوحيد المطلق لهذا الوحي المزعوم متكلما في الغيب الذي يدركه بالقياس والتأويل .

ذلك أنه يعلم أنه لو قدم كلامه على أنه اجتهاد معرفي خالص لا احتاج لجعله علما مطلقا يعتمد على تكفير غيره لأنه لا يوافقه عليه . ولا يوجد متكلم من أي فرقة لا يؤدي كلامه إلى تكفير بقية الفرق المتكلمة مثله . وهذا هو جوهر الصراع بين المتكلمين . والعلة إذن هي في اعتمادهم على ذينك المبدئين .

ولنبدأ المبدأ الأول : قياس الشاهد على الغائب . لو كان الأمر متعلقا بالغيب لقبلناه رغم كونه عقيما لأنه لو كان الغائب مثل الشاهد من حيث المعلومية لكان معلوما في الشاهد ولا حاجة لقياسه عليه . فيكون هذا القياس إسناد المجهول على المعلوم بوجوه شبه زائفة لو كانت مؤثرة لما وجد فرق بينهما .

فأي عالم هذا الذي يكتفي برد المجهول إلى المعلوم؟

كيف سيتقدم إذا لم يكن محركه تبين الفروق التي توسع المعرفة بفهم المجهول وعلة كونه لا يرد إلى المعلوم السابق وإلا فإن العملية تصبح مجرد

تعميم على وجوه شبه غير مؤثرة معرفة أسرار الموجودات التي هي قوانين تحافظ على الفروق ولا تلغيها .

ومع ذلك هبنا قبلنا بهذا المنهج ولنسأل السؤال الجوهري . فإذا كان القصد الدفاع عن الوحي كما يزعمون وكان الدين فيه علم يأتيه بالوحي ولا يمكن لأحد أن يصل إليه بالعقل يمن فيهم الأنبياء فمعنى ذلك أن الوحي يعرف بالغيب وليس بالغائب ولا يبقى فرق بينهما .

فالغائب يمكن أن يصبح من الشاهد مثل توقع المستقبل فيفهمه الإنسان إذا جاء في الرسالة لأن ذلك من مستطاعه . لكن الغيب الوحي يقول عنه إنه محجوب بإطلاق فيتناقض لو تضمنت الرسالة منه شيئا لأنه سيكون مضمونا عديم الفائدة ما دام المرسل إليه لا يمكن أن يعلمه ولا أن يفهمه . الرسالة من المرسل) الله) إلى المرسل إليه) الإنسان) تفقد معناها وجدواها لأنها حينها تكون فاقدة لشرط مطلوبها .

كل التحيل الكلامي هو "خفة أصابع" مثل السحرة الدجالين يقلبون بها الغيب إلى غائب ثم يقيسونه على ما يعلمونه من الشاهد إما بالسلب) بدعوى التنزيه (أو بالإيجاب (بدعوى

التفويض (. وفي الحالتين يكون الغيب قد رد إلى الغائب مع حذر محترم من المدرسة الثانية لأنها على الأقل تتحرز من الرد.

أما المبدأ الثاني فلا أحتاج لطويل كلام عليه أي مبدأ التأويل لأنه إذا تبين فساد قياس الغائب على الشاهد ليس في ذاته أولا من حيث بيان عدم جدواه في المعرفة العلمية حتى وإن كان يمكن أن يكون بداية فرضية تعدل باكتشاف خطئها بل في خفة الأصابع التي تجعل الغيب غائبا

بالتحيل المعري دون سابق إعلام.

لكن لا بد من الكلام فيه لبيان سر المهازل في الفرق الكلامية . فالقرآن لم يكتف بالقول إن الغيب محجوب حتى على الرسل بل هو خصص لمنع الاشتغال به آية تحذر من عاتيه المتعلقة بنفسية صاحبه وبأشرها في المجتمعات البشرية قصدت آل عمران 7 المتعلقة بالمتشابه والتأويل حيث يتبين التحيل الصريح في قراءتها .

فالآية تصف نفسية المقدم على تأويل المتشابه بخاصيتين إحداهما مرض في القلب) زيغ القلب) والثانية تنتج عليها وتؤدي إلى سلوك شريرة الجماعة) ابتغاء الفتنة). وتذكر بأن المتشابه المتعلق بالغيب لا يقدر على تأويله إلا الله . ثم تعرف الرسوخ في العلم بالإيمان بالغيب وليس بالقدرة على تأويل المتشابه . ثم تصفهم بعكس ما وصفت به المؤول .

فهي تنتهي بوصف الراسخين في العلم الذين يؤمنون بالغيب بأنهم من ذوي الألباب بمعنى أنهم قلوبهم بريئة من الزيغ ويدركون العواقب أعني أنهم يتجنبون التأويل لأن قلوبهم سليمة ويعلمون أن تأويل المتشابه هو مصدر الفتنة في الجماعات البشرية.

فكيف صارت الواو في الآية عطفا ولم تبق استئنافا؟

قد يقول قائل لكن كلامك هذا إن قبلناه فهو لا يصح إلا على المتكلمين المؤولين ولا يصح على المتكلمين المفوضين . المفوضون حتى وإن رفضوا التأويل فهو لم يفرضوه إلا في حدود ما فيه من تعطيل + ومن ثم فهم بنحو ما يقبلون التماثل الوارد في كلام الله على نفسه مثلا من جنس "والسؤال عنه بدعة" .

فهو نصف تأويل : يوجد شبه لكن احتراز ليس كمثله شيء يجعل السؤال عن كيف الماثلة بدعة. ويمكن أن نجد لهم عذرا لأن ما في القرآن مما يبدو مماثلة وكثرتها بين صفات الله وصفات الإنسان يجعل من العسير فهم الأمر ليس مقارنة بين حدي العلاقة بل تعريف العلاقة من جنس دالات التبعية في الرياضيات .

فعندما تسقط قيم "س" على قيم "ص" بقانون التبعية الدالات الرياضية المهم ليس ما هي "س" ولا ما هي "ص" بل ما يكون عليه قانون الإسقاط بوصفه محددا لتغير القيم المتناسب بين س وص ويبقى س وص مجهولين لأن طبيعتهما إذا توهمناهما كائنين موجودين ليست موضوع علم بل هي حدا القانون .

ولذلك فالدالة تكون دائما في شكل شرطية: إذا "س" كذا ف"ص" ستكون كذا بمقتضى قانون الدالة التي نريد معرفة ما يترتب عليها بمقتضى قانونها ويبقى المتغيران خانتين خاويتين تعددهما قيم تفرض لهما وموضوع العلم هو هذا أي مفعول هذا القانون وليس حقيقة الشيئين س وص وهما في حالتنا الإنسان والله. ومقتضى الدلالة هي أن الإنسان يعرف الله بالقياس إلى نفسه لكن ذلك لا يعني أن الله يقاس بمقياس الإنسان إلا عند الإنسان.

وأي موجود يمكن أن يعتبر نفسه في مثل هذه العلاقة فيكون الله عند القط قطا مثلا وذلك من مهازل من يرد الوجود إلى إدراكه . لكن القرآن يقول إنه ليس كمثله شيء وإذن فلا مفر من فهم القصد بكلام القرآن على الله هذا الفهم المحرر من اعتباره واصفا ذاته بل هو يصف ما يمكن

للإنسان أن يتخيله عليه بالقياس إليه دون أن يكون ذلك علما بذاته .

وخرافة ابن عربي الذي يدعي أن الكاف في "كمثله" ليست من عادات المقارنة في أساليب الكتابة العربية بل هي تعني أن مثله الذي هو الإنسان هو الذي ليس له مثيل في المثلية مع الله أي إنه المثيل الوحيد فيكون الله له مثيل هو الإنسان والإنسان لا مثيل له غير الله. وهذا خطأ لغوي وسوء أدب مع الله.

وذلك إنما يمكننا علمه علما إضافيا لنا وليس علما مطابقا لحقيقة الشيء في ذاته إذ لو اعتبرنا علمنا مطابقا لحقيقة الشيء في ذاته لكان ذلك يعني أننا اعتبرنا الغيب غائبا وليس غيبا وتوهمنا أننا مقياس كل شيء موجوده ومعدومه فكان موقفنا الموقف السوفسطائي الذي يعتبر الإنسان مقياسا مطلقا .

والآن قد يقول قائل: حسن لنفرض أننا سلمنا لك ما تقول فكيف تعمم قولك على الفلاسفة كذلك ولا تكتفي بالمتكلمين سواء كانوا من المعطلة أو من المفوضة؟

جوابي ما يقوله ابن رشد . أليس هو شيخ الشيوخ عند كاريكاتور الحداثة؟

لابد أن الجميع قرأ مناهج الأدلة في الرد على الكلام والأشعري منه خاصة.

فخلافه مع المتكلمين ليس على التأويل ولا على قلب "و" آل عمران 7 إلى عطفية بدلا من استئنافية بل على من الراسخ في العلم ؛ هل هو المتكلم أم الفيلسوف .

مشكل ابن رشد مع المتكلمين لا يتعلق بقياس الغائب على الشاهد ولا بالتأويل بل على من الراسخ في العلم . والكلام معه ليس في الدين بل في الفلاسفة .

ويصادف كلامي اليوم على المسألة انتمامي ترجمة ميتافيزيقا أرسطو -المعجزة حسب ابن رشد -ترجمته عن أول أهم ترجمة ألمانية كتبت في منتصف القرن التاسع عشر لأكبر مؤلف في معجم أرسطو -هرمان بونيتس - ترجمة هدفها فهم طبيعة العقبات التي حالت دون ابن رشد ومن تقدم عليه تجاوز رؤاه وحلوله الأولية في تأسيس علم الطبيعة.

فالجواب عن معنى "الرسوخ في العلم" بالمعنى الرشدي لا يوجد إلا في شرحه لمقالة اللام) المقالة (12 من هذا الكتاب والذي بمقتضاه يعتبر ابن رشد تأويله تأويل راسخ في العلم بخلاف تأويل المتكلمين الذين دحضهم في مناهج الأدلة وأسسه على قرآن آل عمران 7 بالعطف لا بالاستئناف . ومجرد اعتبار إلهيات أرسطو ثمرة رسوخ في العلم دليل على أنه لا يقول بالرؤية القرآنية للرب الخالق والآمر رغم كونه فقيها وابن فقيه .

م وا تاها 2

دليل ريادة تنسب إليه . فلا توجد حقيقة علمية واحدة اليوم يمكن نسبتها إلى ابن رشد عدى خرافة «تأسيس» الفصل بين الديني والسياسي وهو كذبة لا وجود لها في المعلوم من نصوصه حتى وإن وجدت في تهم الكنيسة له ثنائية الحقيقة. وإليكم التأسيس الضمني لكلام ابن رشد:

1. علم أرسطو علم مطابق لحقيقة الموجود .

.2 من كان راسخا في علمه فهو راسخ العلم بالمعنى القرآني في آل عمران -7) وهو في الحقيقة نقيضه تماما (.

.3 إذن تأويله للمتشابه قابل للعطف على تأويل الله .

.4 ويمكن إذن أن يرد ما جاء في القرآن عن طريق الوحي إلى ما جاء في علم أرسطو عن طريق العقل .

.5 والنتيجة التي هي في الحقيقة المقدمة الضمنية هي العلم المحيط ممكن للإنسان والقول بنظرية المعرفة المطابقة.

وبين أن هذا استدلال مغالطي -سوفسطائي - لأنه لا شيء يثبت أن علم أرسطو مطابق للحقيقة ولا شيء يثبت أنه يوجد علم مطابق للحقيقة غير علم الله ولا شيء يثبت من ثم أن الرسوخ في العلم يكفي فيه حفظ مدونة أرسطو ولا حتى حفظ علوم الإنسان كلها وأخيرا فلا بد إذن أن يكون رد ما يسمونه نقلا إلى ما يسمونه عقلا بالتأويل أن يكون مؤسسا على هذه الخرافات وآيلا إلى التطرف والعنف .

فالبقية المترتبة عليه بينة؛ إنها الموقف الذي لا يختلف عن موقف المتكلمين من حيث مآله إلى التطرف والعنف ضد المخالف . ولذلك فكل تخريف الرشديين العرب الجدد لا يقاوم عنه تخلفا رغم دعاواهم بأنهم عقلانيون وديموقراطيون . يكفي أنهم يجهلون أنه لا يمكن الجمع بين القول بالمطابقة والإحاطة والقول بالديموقراطية: فمن دون التنسيب في أحكام العقل لا يمكن أن نؤسس المساواة في اعتماد أصوات المواطنين .

فالبيعة الحرة في الانتخابات في الإسلام الأدنى والانتخابات الحرة في

الديموقراطية الحديثة لا شرط بين العالم والأمي: الشرط الوحيد سلامة المدارك والانتساب إلى الجماعة. لو كانت الحقيقة القيمية وحتى العلمية يقابلها العلم المحيط لاستحال فهم الشورى في ومبدأ الاختيار في الرؤية السنية للحكم في مقابل الرؤية الباطنية (الغزالي فضائح الباطنية) والنظام الديموقراطي في الفكر الحديث .

الفصل الخامس

طبعا لم أقصد أن ابن رشد لم يكن ذا مذهب يدعو إلى التطرف والعنف بل أقصد أنه لا يمكن أن يكون مختلفا عمن يفعل لأن القول إن العلم محيط يقتضي أن المتكلم يدعي أنه مالك الحقيقة المطلقة. ومن يدعي ذلك لا يمكن أن يكون متسامحا مع أي رأي آخر مخالف . وذلك مطلوبي : المشترك بين حدي الصراع النظري.

تلك هي علة المقابلة بين الفقيه والمتصوف والمقابلة بين المتكلم والفيلسوف . وليس بالصدفة أن كان ابن رشد فيلسوفا متكلما وأن كان ابن عربي متصوفا فيلسوفا في المغرب وأن كان السهروردي فيلسوفا متصوفا وكان الرازي متكلما فيلسوفا وكانوا أربعتهم غاية ما وصل إليه المأزق في القرن 6ه12م.

فهذا المربع - المغربي والمشرقي - كان تمام المدرسية التي تمثل عقم التفكير الكلامي والفلسفي والفقهي والصوفي الذي وصف الغزالي مدرسيتهم بـ"ضيق الحوصلة" رادا للوجود إلى إدراكهم مدللا على ذلك بمفهوم "حد" حتى وإن نكص دونه أعني مفهوم "طور ما وراء العقل" يبقي

على الفرق بين الموجود والمعلوم.

والمفهوم "الحد" الذي يبين أن المسافة بين المعلوم والموجود لامتناهية وهي ما يعنيه مفهوم الغيب المحجوب الذي اعتبر نكوص الغزالي عن دلالته العميقة صادرا عن مأزقين وقع فيهما أولهما الكشف الصوفي والثاني سحر السينوية أو الصلح بين المطابقتين الأفلاطونية والأرسطية وتناغمه مع الكشف .

فالصلح السينوي بين مثل أفلاطون المفارقة وصور أرسطو المحايثة- في نظرية الكليات القائمة في العناية الإلهية البديل من المادة الأرسطية جمعا بين وجود المثل وعدم مشارقتها لشيء ما فتكون العناية السينوية أشبه بالمادة الأرسطية وبالعدم الذي تقوم فيه ثوابت ابن عربي وهو معنى المفهوم الغريب ؛ الله عين العالم- والكشف الصوفي سحرا الغزالي فنكص عن ثورته في تهافت الفلاسفة وحتى في المنقذ وأصبح بنحو ما مؤسسا للمدارس

انتهت إلى أفق الشعوذة المسدود.

ولا شيء يقتلني ضحكا أكثر من كلام كاريكاتور الحداثة على ابن رشد التنويري وابن عربي ذي الخيال المجنح والسهروردي المتنبي والرازي ذي البديع التفسيري . وكلهم في الحقيقة اكتفوا بوضع الشباك الحديدي الذي يسجن الفكر المبدع في خرافتين خلافهم فيها 1 . فلك بطليموس

ومهما قيل في عبقريتهم وفي براعتهم فإنهم إلى حد كبير دون بطليموس في علم الرياضيات المترجم للسماء في معادلات ودون أرسطو في علم التحليلات المترجم للوجود في استعارات "صناعوية" أساسها محاولات فلكية لأودوقسس أحد تلاميذ أفلاطون المشهورين في علاج الأعداد

الصماء وفي تنظيم حركات الفلك .

وما تجده من تمجيد عند أدعياء الحداثة ومن تدارك عند أدعياء الأصالة الذين صاروا هم بدورهم يتفاخرون بتراثنا الفلسفي فيه الكثير من المدح إما الناتج عن الجهل أو عن مركبات النقص وعدم الاعتراف بأن المشاركة في علوم الطبيعة لم يكن شيئا مذكورا وهو على كل حال لم يكن من إبداع الفلاسفة بل كان أصحابه علماء أكثر منهم فلاسفة وكانوا تلاميذ علماء يونان لا فلاسفة يونان .

والعبرة هي التالية: قد يكون الإنسان حائزا على معلومات . لكنه ليس عالما لأن الفرق بين مبدع تلك المعلومات وحافظها لا يتناهى خاصة إذا كان بين المبدع والحافظ أو الراوي 5 قرنا. لن تجد في علم ابن رشد وابن عربي مغربا والسهروردي والرازي مشرقا شيئا جديدا ذا بال بالقياس إلى بطليموس وأرسطو.

ولست أقصد جدة في المضمون فحسب بل وكذلك في الشكل بل وخاصة في الشكل . فما أضافوه في المضمون خرافات لا علاقة لها بالعلم وخاصة السهروردي وابن عربي. وما

-الفصل الخامس- أضافوه في الشكل لا يتجاوز ما يشبه متون التفسير في العلوم الدينية وخاصة ابن رشد

ومن ثم فالمأزق والانسداد شبه مطلق . والعلة هي وهم المطابقتين الذي كان ضرره أقل في البدايات اليونانية لأن ما علموه كان يمكن أن يعتبر نهائيا ولم يتضح أنه تاريخي إلا لاحقا وخاصة في محاولات النقد الماضي الجدي الذي بدأ مع الغزالي وبلغ الذروة مع ابن خلدون الذي لم يستطع

إدخال التاريخ في المدونة الفلسفية إلا بإدخال التاريخية في المعرفة الفلسفية وإنهاء وهم المطابقتين .

فطبيعي أن يتوقف البحث العلمي والاكتشاف إذا كان الباحث يصدق أن العلم كما قال الفارابي اكتمل منذ أرسطو ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم . فإذا كان الموجود قابلا للرد إلى إدراكنا وكان المنشود قابلا للرد إلى إرادتنا فما الذي يبقى ليكون موضوع بحث معرفيا أو موضوع سعي عمليا عدا رواية ما حصل؟

ولهذه العلة ثرت عندما وجدت ابن خلدون ينفي هذين المطابقتين :

1. فهو يرفض رد الوجود إلى الإدراك ومعركة المتكلمين والفلاسفة حول العلاقة بين

الإيمان والعلم . 2 . وهو يرفض رد المنشود إلى الإرادة ومعركة الفقهاء والمتصوفة حول العلاقة بين القانون والأخلاق .

وكان علي أن أفهم هذه الثورة.

فهذه الثورة التي حررت الوجود من رده إلى الإدراك وحررت المنشود من رده إلى الإرادة أسست لتاريخية العلم والعمل وأبرزت موضوعا جديدا للمعرفة بثورة أبستمولوجية ترفض نظرية المعرفة المطابقة وموضوعا جديدا للعمل بثورة أكسيولوجية ترفض نظرية القيمة المطابقة. وللثورتين علاقة بالسابق واللاحق . وأبدأ باللاحق وله بعدان:

1 . موجب وهو الثورة الكنطية التي ميزت بين الوجود وإدراك الإنسان له رفضا لأبستمولوجية المطابقة المعرفية. وبين المنشود وإرادة الإنسان رفضا

لأكسيولوجية المطابقة .2 وسالب تمثل في نكوص هيجل إلى ما قبل النقد الكنطي بفلسفته التي تقول بالمطابقة وتعتبر العالم واحدا وليس له ما يتعالى عليه والتاريخ هو الحكم النهائي وما الماركسية إلا أثر ثانوي تعويضا لصراع أرواح الشعوب بصراع طبقاتها : علة نكبة حداثيينا .

وأثني بالسابق وله بعدان كذلك . موجب هو العودة إلى الثورة الإسلامية في معينها الصافي ورمزه استعمال ابن خلدون لمفهومين ثوريين هما تعريف الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" تحريرا له من الوسطاء والأوصياء ومفهوم "فساد معاني وسالب هو نكوص الحركات الإسلامية بكل أصنافها إلى علوم الملة التي بينت طابعها المنحرف فقها وتصوفا وكلاما وفلسفة. فإذا أضمنا أن الإسلاميين بخلاف الظاهر قد تهيجلوا وتمركسوا من حيث لا يعلمون لأن أهم مفهوماتهم السياسية هيجلية وماركسية وأبرزها مفهوم التدافع الذي هو عين الصراع الجدلي . وهكذا نعود إلى منطلقنا: التطرف والعنف اللذان يتحدان في الإرهاب ظاهرة كونية ما ينكب عليه الإعلام والساسة هو سطحهما .

أما عمقهما فهو كامن في مسألتين:

1 . مسألة نظرية المعرفة .

2 . مسألة نظرية القيمة.

فإذا كان الإنسان متألها أي يدعي العلم المحيط والعمل الكامل فهو بالضرورة إرهابي السلوك . وهذا السلوك الإرهابي مشترك بين الفلاسفة والدين ليس بذاتهما بل بما يفرض عليهما من توظيف ليصبحا أداتي سلطان الإنسان على الإنسان . فعندما يدعي علماء الدين أن لهم علما مطلقا

متناسين أن ذلك مقصور على رب العباد يصبحون مصدرا للطغيان . ونفس الشيء عند علماء الفلسفة. وهذا هو سر الصراع بينهما .

وما يعلل الصراع بين المتكلمين والفلاسفة هو إذن نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة ومن ثم يحصل الصراع بينهما حول علاقة الإيمان والعلم وعلته فساد نظرية النظر المعرفة. وما يعلل الصراع بين الفقهاء والمتصوفة هو إذن نظرية القيمة القائلة بالمطابقة ومن ثم يحصل الصراع بينهما حول علاقة القانون بالأخلاق وعلته فساد نظرية العمل والقيمة: يشتركون العلة .

والاشتراك في العلة الذي يخفونه له علة أعمق هو أن الجميع يحاول أن يدعي المستحيل معرفيا وقيميا حتى يصبح له سلطان على الناس ليس بعلمه بل بما يزعمه له من إحاطة بما لا يعلم وليس بعمله بل ما يزعمه له من إتمام بما لا يعمل . وهذا هو مفهوم التأله الذي يرجعه ابن خلدون إلى الاستبداد والعنف .

وقد أبدع ابن خلدون لما وازن بين التربية العنيفة والحكم العنيف واعتبر الأمرين متعلقين بالعنف فعلا وانفعالا بمعنى أنه يبين أن عنف المستبد سببه فساد معاني الإنسان في المعنف والمعنف وهذا التضايف بين الفعل والانفعال يفهمنا قوله تعالى . يا القرية التي حق عليها القول فيدمرها تدميرا .

فتدمير القرية تدميرا تدمير ذاتي بمعنى أن الله جعل فيها ما دلالة "حق عليها القول" أي إن حصول شروط الحكم فيها تحققت فتدمرت بذاتها. فالحرب بين الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي في لحظتنا الإسلامية الحالية عامة والعربية خاصة علتها هذه الأنواع الخمسة من الإرهاب الداخلي الموظف خارجيا .

فالمتكلم يسهم في ثقافة إنتاج الإرهابي لأنه متطرف وعنيف بمعرفة زائفة. والفيلسوف مثله يسهم في ثقافة إرهابية ولنفس العلة ولولا ذلك لما جعلا الإيمان والعلم في صدام دائمين . والفقيه مثلهما يسهم في ثقافة إرهابية ولنفس العلة لأنه متطرف وعنيف بقيم زائفة. والمتصوف مثلهم يسهم في ثقافة الإرهاب لنفس العلة ولولا ذلك لما جعلا القانون والأخلاق في صدام دائمين . وموظفهم جميعا هو المستبد الفاسد بسياسة جاهلية وشيطانية.

فليس الإيمان من حيث هو إيمان ولا العلم من حيث هو علم بالمتنافيين . المتنافي هو مصدره وهم العلم محيطا وخاليا من الإيمان ووهم ما به يتجاوز الإيمان العلم أي الإيمان بوجود الغيب الذي ينفيه من يدعي العلم المحيط وما يتجاوز الإيمان العلم هو علم الغيب فلا يكونا متفقين إلا على علة ما بينهما من سوء تفاهم هو على الصراع بينهما وليس علة التنافي بين الإيمان والعلم. ونفس الشيء يقال عن الصدام بين الفقيه والمتصوف بخصوص القانون والأخلاق .

والمستبد بسياسة جاهلية وشيطانية يوظفهم جميعا لأنه هو بدوره مستبد به من قبل حماته المباشرين أي المافيات الداخلية وهو رئيسها أو دميتها ثم ذراعي حماته من المافيات الخارجية فضلا عن الحماة غير المباشرين . وبالتدقيق في حالتنا العربية فالذراعان هما إيران وإسرائيل حماة الأنظمة العميلة وروسيا وأمريكا حماة الحماة في الإقليم. والنخب هي الأربعة التي وصفت وخامسها الحكام .

وبذلك فقد نقلت الإشكالية من مجرد التلاوم بين النخب لكأن الأمر

متعلق بمسائل تنتسب إلى أحوال النفوس وليس متعلقا بمسائل أعمق منها بكثير وهو ليس خاصا بنا كعرب أو كمسلمين بل هو تابع لـ"سن" معينة في النضوج الروحي والعقلي للأفراد والجماعات التي لم تع دلالة سورة العصر.

وغاية قولي في هذه المحاولة أن كل الثورة الإسلامية الكونية التي تحتاج إليها الإنسانية يمكن استخراجها من فهم عميق لسورة العصر المحررة التي حددت شروط الاستثناء من الخسر وهو ما يترتب على التربية والحكم العنيفين المولدين اللذين يمثلان التطرف والعنف وينتجانه .

وإذا اجتمع التطرف والعنف النظريان والعمليان حصلت ثقافة الإرهاب فعلا ورد فعل ويكون ذا شكل داخلي في نفس الجماعة وحربا أهلية خاصة بجماعة معينة وذا شكل خارجي بين الجماعات وهو كذلك حرب أهلية في الجماعة الإنسانية كلها : وهذا هو التعريف الأمثل للعولمة المقصورة على المادي من وجود الإنسان فهي جوهر الإرهاب الكوني . وهو واحد سواء

وج اا ا حي اح ا ا ومتساوين متعارفين إذ لا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات :(13 الإسلام .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

تعريف الانسان الخلدوني، رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له

تعريف الانسان الخلدوني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 12
الفصل الثالث 19
الفصل الرابع 25
الفصل الخامس 33

0 0ف 101111050010700 أ 7 * .م

١ رئيس بطبعه بمقتضى (للاستخلاف لازي علن له»

الأ سماء والبيان

الفصل الأول

لم يبق إلا فصل واحد من محاولتي في دراسة العلاقة بين السياسة والأخلاق - السابع - وهو جاهز للنشر. وأريد أن أواصل نفس البحث من منظوراً خر ينطلق من مسألة تزيد نتائج المحاولة السابقة وضوحا إذ هي مسألة قراءة لنفس هذه العلاقة بمنظور النظرية التي وضعتها لفهم الزمان التاريخي بوصفه مخمس الأبعاد بخلاف الزمان الطبيعي الذي هو مثاثها ودورها في نفس الإشكالية أي في علاقة السياسة بالأخلاق مع التركيز على الرؤية القرآنية.

وهي رؤية كما أسلفت رؤية في كثير من المواضع يتحد فيها الفاسفي والديني بمعنى العلاجين اللذين لا يختلف الأبستمولوجي والأكسيولوجي فيهما إلا الترتيب. فالفاسفي ينطلق من الأبستمولوجي وينتهي إلى الأكسيولوجي والديني ينطلق من الأكسيولوجي وينتهي إلى الأبتسمولوجي . لكن هذا التقابل بل الترتيب ليس إلا ما يظهر منهما عندما عند الغوص في الدافع الذي هو بة آن معرية وخلقي لأنه متعلق بمعنى إرادة الإنسان وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فلا يمكن للفيلسوف أن ينطلق من الإبستمولوجي أي السؤال عن حقيقة

الوجود من دون دافع أكسيولوجي أي السؤال عن قيمته . ولا يمكن للمتدين أن ينطلق من الأكسيولوجي أي السؤال عن معنى الوجود من دون دافع ابستمولوجي أي السؤال عن حقيقته . فيكون المشكل كله هو علاقة الحقيقة بالقيمة سواء كان ذلك في علل الاختيار (معنى الإرادة) في علل الاختبار ([معنى العلم) أولة علل العمل (معنى القدرة) أو علل الذوق (معنى الحياة) أوي عال الجلال (معنى الوجود).

وبذلك يزول التراتب والتقابل بين الديني والفاسفي لأنه يرد لك الحقيقة إلى سؤالين متلازمين: سؤال الدلالة (فاسفي) وسؤال المعنى (ديني). والفاسفي لأنه يبحث عن الدلالة لا يمكنه تجاوز الشاهد لضرورة البحث عن تناظر ما بين ما في الأذهان وما في الأعيان فلا يمكنه حينها تجاوز المشهود . في حين أن الديني لأنه يبحث في المعنى يمكنه أن

يتجاوز الشاهد الموجود إلى الممكن المنشود فيتحرر من التناظر بين ما في الأذهان وما في الأعيان دون أن يدعي أنه يدرك ما يوسع به عالم الدلالة إلى عالم المعنى الذي يتحدد بالمنشود المطلق .

وقد وضعت نظرية تمكن من تجاوز الزمان الطبيعي المقصور على الموجود إلى الزمان التاريخي الذي يتجاوزه إلى المنشود النسبي ويؤسسه على المنشود المطلق وهو ما يمكن منه البعد المعنوي من الرمزي وهو أوسع من البعد الدلالي منه وقد خصصت لذلك محاولات سابقة. والمقابلة بين الدلالة والمعنى هي التي تمكن من تغيير مفهوم الزمان لتنقله من الطبيعي إلى التاريخي بفضل دور المعنوي من الرمزي.

وقد بينت فيها أن الزمان التاريخي مخمس الأبعاد لأن ماضيه مضاعف يراه

من يتذكره من الحاضر مؤلفا من الأحداث التي مضت والحديث المتعلق بها الذي يبقى حيا ويبقيها حية معه ومستقبله مضاعف يتوقعه من الحاضر مؤلفا من الأحاديث التي تجري في الحاضر والأحداث التي تتلو . ومن أربعتها يتألف الحاضر الذي هو بؤرة الوجود ومعترك الأبعاد الأربعة الاخرى .

والمسألة المركزية هي ما حقيقة الحاضر أو ما طبيعة الحضور فيه؟ إذا كان مشدودا إلى الماضي بالأحاديث التي تؤول الأحداث التي مضت ومشدودا إلى المستقبل بالأحداث التي تحقق الأحاديث الحاضرة

فأي نوع من "الفاعلية" هو؟

أليس هو جوهر علاقة السياسي بالخلقي في أفعال الإنسان أيا كان دوره؟

لكن الانتقال من المسألة المركزية -ما حقيقة الحاضر- إلى السؤال الذي ختمت به التغريدة السابقة لكونه ذا علاقة بمسألة السياسة والأخلاق لا ينبغي أن يقتصر عليها لأنها تتعلق بأفعال الإنسان كلها أيا كان دوره ومن ثم فهو يشمل كل أفعال الإنسان وهي قابلة للحصر أيا كان دوره.

فليس هو مقصورا على جوهر العلاقة بين السياسي والخلقي أي بمسألة فلسفة الإرادة بل هو يشمل جوهر العلاقة وبين العلمي والخلقي أي بمسألة فلسفة النظر وجوهر العلاقة بين القدرة والأخلاق أي بمسألة فلسفة العمل وبين الجمالي والأخلاق أي بمسألة فلسفة الذوق وأخيرا العلاقة بين الرؤى والأخلاق أي بمسألة فلسفة الوجود الإنساني سواء عبرنا عن الرؤية دينيا أو فلسفيا لتحديد منزلة الإنسان في الوجود من خلال إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فيكون الحاضر بؤرة حاصل الممكن في الماضي وممكن الحصول في المستقبل في مستواهما الفعلي ممثلا بالأحداث والرمزي ممثلا بالأحاديث . ولما كانت علاقة الحاضر الواعية بالماضي متعلقة بفاعلية الأحاديث واللاواعية بفاعلية الأحداث كان بالجوهر علاقة تأويل الثانية وكأنها تعبير الأولى كما تعبر الأحلام، الماضي من جنس الرؤيا التي يقصها عليها في الأحاديث التي تحكيها وتلك هي صلتنا بالماضي بوصفه حاصل الممكن .

وحاصل الممكن في الماضي متلازم دائما مع ممكن الحصول في المستقبل . والتلازم هنا تفاعلي ؛ فحاصل الممكن يؤثر فيما لم يحصل من الممكن في الماضي وكان ينبغي أن يحصل ما يجعله وكأنه ذو أثر في مشروعات المستقبل كتدارك إيجابي . ويؤثر فيما حصل وكان ينبغي الا يحصل . وهو نوع حضوره فيها كتدارك سلبي .

وبذلك يصبح حديث المستقبل المتقدم على أحداثه جله متعلقا بالتداركين . لكنه ليس مقصورا عليهما بل هو محوط بما يتجدد من أحداث مسيطرة على الحاضر ومعها أحاديثها سواء كانت داخلية في جماعة بعينها أو خارجية مما يحيط بها ويكون متفاعلا معها فعلا أو انفعالا أو بها كليهما .

وتلك هي علاقة التاريخين ؛ الذاتي للجماعة والعام للإنسانية أو على الأقل لما له صلة بالجماعة من تاريخ الجماعات السابقة أو المساوقة وحتى اللاحقة عندما تكون الجماعة في مرحلة استئناف بعد انحطاط جعلها تفقد مسايرة التاريخ الجاري حولها والمؤثر فيها تأثيرا

تعقدت المسألة لكنها مع ذلك اتضحت: فالسياسي والخلقي هنا لا يقتصران على السياسة

بوصفها أحد أنشطة الإنسان بل بوصفها أصل كل أنشطته أي إنها متعلقة بفعل الإرادة (سياسي (وبفعل النظر (علمي (وبفعل القدرة) اقتصادي وثقافة أو مادي ورمزي (وبفعل الحياة أو الذوق) جمالي (وبفعل الوجود (الرؤى).

وهذه الأفعال جميعها مصحوبة بالخلقي أي بما يضفي عليها قيمة الفعل الحر الذي يكون فيه صاحبه محددا لغاية ولوسيلة يجمع بينهما ما يكون فيه الفاعل الذي يجعل الإرادة حرة والعلم صادقا والقدرة خيرة والحياة جميلة والوجود جليلا أو عكسهما عبدا وكاذبا وشرا وقبحا وذلا.

تلك هي مسألتنا .

وهذا يعني أنه لا يوجد نشاط إنساني يمكن أن يكون بمعزل عن الأخلاق ولم أذكر منها إلى حديها الأقصيين أعني الحرية والعبودية والصدق والكذب والخير والشر والجميل والقبيح والجليل والذليل . لكن بين الحدين في الحالات الخمس وسائط لا تكاد تتناهي ويمكن ردها إلى خمسة ككل قيمة.

وذلك هو هامش الاجتهاد النظري والجهاد العملي في التعامل مع الضرورة التي تبيح المحظور أي ما ينتسب إلى الحد السالب في مخمس القيم كما حدده الإسلام تجديدا غير مسبوق ومختلف تماما عن التحديد الارسطي الذي سيطر على الفكر الخلقي عند مفكري الإسلام متكلمين كانوا أو فلاسفة.

كذلك سواء كانوا فقهاء أو متصوفة: فعندهم النظرية الارسطية التي تعتبر الخلقي محددا بالوسط بين الإفراط والتفريط فتكون الفضيلة وسطا بين

رذيلتين .

وهذا ما لا تقره الرؤية المخمسة في قيم الفعل الذي فيه ؛

. القيمة المحايدة أو المباح

. وقيمتان موجبتان (مندوب وواجب)

. وقيمتان سالبتان) مكروه وحرام) .

فيكون الواجب هو الخير المطلق ودونه المندوب ويكون الحرام هو الشر المطلق ودونه المكروه وبين النوعين المضاعفين نجد المحايد أو المباح وهو الأغلب في الأفعال وأصل البقية حتى وإن كان ذلك لا يتجلى إلا في حالات الضرورة التي تبيح المحظور ومنه ينطلق السعي الصاعد إلى المندوب فالواجب والسعي النازل إلى المكروه والحرام: هذا هو هامش الاجتهاد النظري والجهاد العملي في القيم .

وهذه الخاصية لا تقتصر على التشريع الديني فهي صالحة أيضا في التشريع الوضعي . ذلك أن الضرورة فيه كذلك لها نفس المفعول ويوصف عادة بالظرف القاهر. وهو صالح سواء بالنسبة إلى الوازع الذاتي أو إلى الوازع الأجنبي . ولولا ذلك لما كانت الحرية تقاس بالاجتهاد والجهاد في التعامل مع الضرورة والأخلاق تقدر بصدقهما في التعامل معها تعاملا هدفه التحرر منها وليس الاعتذار بها عن عمل الشر بدعوى الضرورة دون الاجتهاد والجهاد المقدرين للصدق في السعي للتحرر منها .

وبهذا الاجتهاد والجهاد الصادقين يقاس الشرف وتقاس الحرية وتقاس الكرامة. ولعل مثال "تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها" أفضل علامة على فهم

الإنسان العادي لهذا المعيار المحدد لمعنى العلاقة بين الضرورة والحرية في سلوك الإنسان الدال على معاني الإنسانية بالاصطلاح الخلدوني .

فالجوع من الضرورات العضوية . ومقدار الصمود أمام هذه الضرورة هو الذي تقدر به قيمة الحرية عند الإنسان الذي صاغ هذا المثل . وينبغي فهمه بحده الأقصى أي إن الحرة تقبل أن تموت جوعا على أن تصبح مرجعة بمقابل . وقس عليه الشرف الجنسي للجنسين والشرف السياسي للنخب التي تباشر العمل السياسي وترفض الإغراء الناتج عن الفساد وخيانة البلاد وهم جراء

وبهذا أمكن لنا التمييز بين نوعين من القيم كلاهما مضاعف واصل لكل القيم هو بها بمقتضاه عرف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له:

النوع الأول هو القيم المادية وهي اقتصادية وفرعاها القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية .

. النوع الثاني هو القيم الروحية وهي ثقافية وفرعاها القيمة العاطفية) علاقة الأم بأبنائها مثلا) والقيمة الخلقية (ما وصفنا هنا (وهما لا يقبلان التفريط .

والأصل هو القيمة الأسمى من كل القيم وهي العقيدة الدينية التي تحدد الفاصلة بين النوعين وهي قيمة الجلال المطلق في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فالعلاقة بالله هي الوحيدة التي يمكن أن يموت الإنسان من أجلها لأنها هي التي تحدد ما يستحق العيش والموت من أجله ومن ثم فهي التي تحدد الفرق بين النوع الأول في شروط الاستعمار في الأرض

والنوع الثاني في شروط أهلية الاستخلاف .

والعلة في ذلك كله هي أن ما للإنسان من رؤية لذاته متضايفة دائما لما له من رؤية لمثال أعلى مما يشرئب إليه ويسميه ابن خلدون حب التأله في وجهه الموجب وحتى وجهه السالب ففيه من ذلك شيء لأنه لا يرى من الألوهية إلا السلطان دون قيمه فيكون رؤية محرفة من المثال الأول الذي يصبح مقصورا على ما في أسماء الله من الدلالة على الجبروت دون ما يصحبه من الدلالات الأخرى التي تضفي عليه البعد الخلقي فتميزه عن الاستبداد والفساد .

وما هو ثوري في الإسلام هو أن صدق النية يجعل الأصناف الخمسة في الاجتهاد النظري وفي الجهاد العملي كلها تعود إلى المباح بشرط أن يكون الإنسان في اجتهاده النظري وجهاده العملي صادق القصد في تجنب ما هو بين بذاته بمقتضى فطرة الإنسان: الحلال البين والحرام بمقتضى الوازع الذاتي.

والوازع الذاتي هو الفطرة السليمة التي تتحدد بحرية الإرادة وبصدق العلم وبخير القدرة وبجمال الحياة وبجلال الوجود وهو المعروف الذي يعتبر الائتمار قبل الأمر به فرض عين . ومقابلاتها هي عبودية الإرادة وكذب العلم وشر القدرة وقبح الحياة وذل

الوجود. وهي أيضا بينة للوازع الذاتي أو الضمير . وللسياسة مستويان يتعلقان بالوازع الأجنبي بالاصطلاح الخلدوني أو بالقانون أو ما يسميه بالأحكام السلطانية:

1. كونها أحد أفعال الإنسان والجماعة منفصل عن الأفعال الأخرى في

تقسيم الأعمال بين أفراد الجماعة.

2. كونها شاملة لكل المجالات الخمسة التي أشرنا إليها إلى إذا ذاتها بمعناها الأول فتكون سياسة السياسة وسياسة العلم وسياسة القدرة وسياسة الحياة وسياسة الرؤى .

ومعنى ذلك أن السياسة هي أحد الأفعال وهي كذلك وفي آن الفعل الشامل لكل الأفعال . فكل فعل فيه بعد سياسي حتما كما فيه بعد خلقي حتما وهو معنى تعالقه معهما من حيث شمول القانون والأخلاق أو الوازعين الذاتي والأجنبي لكل أفعال الإنسان التي هي دائما عمل على علم مهما كان محدودا أي مصحوب بوعي بصلاته بالقانون (سياسيا) وبالقيم (خلقيا .(

والمستوى الأول لا يختلف عن الثاني إلا بكونه فرض كفاية بمعنى أنه وظيفة ينوب فيها كل فرد عن الجماعة في السهر على المستوى الثاني الذي هو فرض عين على الجميع بمعنى أن الجماعة كلها تسهم في سياسة ذاتها وعلمها وقدرتها وحياتها ورؤاها سواء بمشاركة فعلية للجماعة كما في مناسبات الانتخاب والاحتجاج أو بصورة عامة في كل لحظات وجود الفرد من حيث هو منتسب إلى الجماعة. وبذلك تكون الجماعة وكأنها ذات متعينة في تناسق أفعالها إما فيها أو في كل فرد من أفرادها .

وهذا العمل الشامل الذي يجعل الجماعة وكأنها ذات مماثلة للفرد الذي له كل هذه الوظائف أي إنه يريد ويعلم ويقدر ويحيا وله رؤية وتلك شروط كونه فردا قائما بذاته وذاتا مسؤولة وشخصا خلقيا ومواطنا سياسيا وكائنا متعاليا على ذلك كله له رؤى وجودية تتجاوز الجماعة المعنية إلى الإنسانية

كلها .

فالجماعات -ممثلة بدولها أو بكيان تذوتها الجاعل منها ذاتا في السياسة الدولية -متجاورة ومتبادلة ومتواصلة بما يشبه تجاور الافراد في الجماعة وتبادلهم وتواصلهم حول شروط

القيام المستقل استقلالا يتعين في القدرتين المادية) الاقتصاد) والروحية (الثقافة) لتكون حامية وراعية لذاتها بذاتها .

وهذا القيام بالذات هو كيانها الذي يجعلها ذاتا حرة غير تابعة لذات أخرى عدا الذات المعبودة منها أو الله - أو ما يؤدي وظيفته بحسب تنوع الأديان -وهو ما جعل ابن خلدون يعرف الإنسان تعريفا جامعا بين الفلسفي والديني: "رئيس بطبعه (مستوى فلسفي)

وهذه الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف هي إذن كيان سياسي (رئيس) خلقي) بمقتضيين فلسفي وديني) وهو جمع مطابق لتعريف القرآن الكريم لشروط الاستثناء من الخسر أو لشروط خمسة:

1 . وعي الإنسان بالاستخلاف بشروعه الأربعة واجبات:

3.. العمل الصالح للجماعة

4. تتواصي بالحق

5. وتتواصي بالصبر.

فكيف تتحدد علاقة السياسي بهذا المعنى بالخلقي الملازم للأفعال الخمسة أي فعل الإرادة وفعل العلم وفعل القدرة وفعل الحياة وفعل الوجود التي من دونها لا يكون الإنسان فردا قائما بذاته وذاتا مسؤولة وشخصا خلقيا

ومواطنا سياسيا ومن ثم كائنا متعاليا أهلا لأن يكون

ولا أحد يجهل أن الجماعة تصبح شبه ذات واحدة بكيان يسمى دولة وهو كيان معنوي وليس طبيعيا لكنه يصبح متعينا في من يجسد هذا الكيان المعنوي ليصبح وكأنه قائم بالقيمين عليه ممثلين لإرادة الجماعة من حيث هي مريدة وعالمة وقادرة وحية وذات رؤية. وللنيابة شروط شرعيتها التي تجدد شرعية شوكتها .

فالنيابة مشروطة بشرطين حددتهما النساء 58) الأمانة والعدل (بمعنى أن من تختاره جماعة لنيابتها تختاره ليكون مؤتمنا على إرادتها فيكون كالناطق باسمها ومعيارها في معرفة أمانته هو عدله في تحقيق إرادتها بقدرتها مفوضا في استعمالها نيابة عنها وتلك هي شوكة الدول لتحقيق إرادة الجماعة.

وقد يظن أن الأمير يولد أميرا كما نسمع ذلك في الكلام على الأمراء في الخليج. لكن الأمير هو من استثمر من الجماعة على إحدى وظائف الدولة التي تمثل إرادة الجماعة ما كانت شرعية. والدلالة أقرب إلى صيغة مبالغة من اسم المفعول منها إلى كونها من اسم الفاعل . فهو مأمور بأن يكون آمرا نيابة عن صاحب الأمر الذي هو الجماعة بمقتضى الشورى .38

(والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم) طبيعة الحكم أمر الجماعة لان الضمير هي للجماعة وهي غير المشورة التي يختارها النائب بوصفها مؤلفة من الخبراء في كل مجال استثماره من الدولة على إحدى وظائفها) ومما رزقناهم ينفقون) (لعلاج أهم معيقات العيش السامي في الجماعة لأنه أهم موضع الخصومات في الجماعة) .

ذلك أن وظيفة الدولة أو الوازع الاجنبي بلغة ابن خلدون هي تنظيم التبادل

والتواصل بين أفراد الجماعة بقوة القانون الشرعية. وقوة القانون الشرعية هي التي تمكن من استعمال العنف الشرعي عند الحاجة للفصل بين المتنازعين سواء بسبب التبادل غير العادل أو بسبب التواصل غير الفاضل .

الفصل الثاني

وهذا هو فن الحكم الذي يكون فيه نائب الجماعة ذو الشرعية حكما بين أفرادها في التبادل) الاقتصاد (والتواصل) الثقافة) . وشروط التبادل التعاوض العادل .

وشروط التواصل التفاهم الصادق . فيكون الأمر كله عائدا للتنازع على التموين المادي والتموين الروحي وتلك مهمة الإنتاجين أداة للتربية وغاية.

فيكون المشكل متعلقا بوظيفة الرعاية) التموين والتكوين) ووظيفة الحماية) الداخلية والخارجية) . وتلك هي وظائف الجماعة مع ذاتها عودة عليها في شكل ذات تحافظ على ذاتها بالسياسة التي هي تربية الجماعة لذاتها وحكم بين أفرادها في إقامة ذاتها رعاية واستقلالها حماية ضد أخطار الداخل والخارج.

والآن فلندرس هذين النوعين من الوظائف السياسية متعينتين في وظائف الدولة من حيث هي ذات الجماعة العائدة على نفسها عودة المرد على نفسه ليرعاها ويحميها بنظامين : 1. يرعى الذات حفظا وتجديدا وهو جوهر التربية أو الرعاية تكوينا وتموينا .

2. ويحمي الذات وشروط بقائها وهو جوهر الحماية داخليا وخارجيا .

ولما كانت الدولة التي هي عودة الجماعة التي صارت ذاتا على ذاتها لتحقيق هذه الوظائف ليست كائنا طبيعيا بل هي جهاز شبه آلي لا يصبح ذا وجود طبيعي إلا في مؤسسات هي خانات خالية يملؤها من تختارهم الجماعة قيمين عليها ونيابة عنها في إنجاز هذه الوظائف فتتعين تتعين الدولة فتصبح ذاتا شبه طبيعية وقد تنفصل عن الجماعة وبدلا من أن تكون مؤمنة (النساء (58 على "الأمر" الذي هو أمر الجماعة (الشورى (38 تصبح وكأنها هي صاحبة الأمر فصار المستبدون بها يسمون "أولياء الأمر" ليس بالمعنى القرآني لأنهم يلفون "منكم" فيصبحون أوصياء 'عليكم" لا نوابا عنكم".

وهذا السلوك خيانة مؤتمن وعلامة الخيانة هي عدم العدل: والأولى شرط النيابة والثاني علامتها (النساء (58 وهما مقوما الحكم فيكون الحاكم بالجوهر حكما ومن ثم

فينبغي ألا يكون طرفا لئلا يصبح قاضيا ومتقاضيا . ولهذه العلة حرم ابن خلدون على نائب الجماعة في حكمها لذاتها بتوسطه التجارة مثلا .

ولما كانت الشورى 38 تعتبر الأمر أمر الجماعة (راس بوبليكا) تسيره بالشورى (ديمقراطية) فإن الشورى هنا ليست المشورة التي حصرها فيها الفقهاء بل هي فرض العين الذي يجعل الجماعة تحكم نفسها بنفسها سواء مباشرة أو بانتخاب من ينوبها فيكون فرض الكفاية في النيابة وليس في الحماية والرعاية.

فالآية 38 من الشورى نسبت الأمر للجماعة ولم تنسبه لمن ينوبها في حكم ذاتها بذاتها وهي لم تتكلم على مشورة الحاكم لبعض الخبراء فيما يتعلق

بوظائف النيابة بل هي شورى الجماعة في إدارة الأمر الذي هو أمرها وهو مصدر الخصومات بداية وغاية: الاستجابة للرب بداية والإنفاق من الرزق غاية.

وهذا هو مناط العلاقة بين السياسي والخلقي . فالخلقي متعلق بأساس الشرعية في النيابة وبشرعية الشوكة في تحقيق ما لا يكفي فيه الوازع الذاتي . فالشوكة هي الوازع الخارجي أو القانون الذي يخول لنائب إرادة الجماعة والقيم بالنيابة على إحدى وظائف الدولة التي تمثل الجماعة ما كانت شرعية من منظورها استعمال قوة القانون في حدود القانون لتحقيق ما يدفع الناس بعضهم ببعض بالقانون .

ولذلك توجد علاقة تناسب عكسي بين الشرعية والشوكة: كلما كانت النيابة شرعية بمعنى حاصلة على البيعة الحرة من الجماعة كلما كانت غنية عن استعمال الشوكة أو إذا استعملتها كانت الجماعة قابلة لذلك ومعتبرة إياه شوكة شرعية بمعنى أنها تعتبره مما ليس منه بد مع الخارجين على القانون العادل .

ولكن كلما كثر اللجوء إلى الشوكة كان ذلك دليلا على قدح في الشرعية وهي تتناقص بتزيد العنف الذي يلجأ له نائب الجماعة فرض كفاية في فرضها العيني الذي يبقى موجودا حتى بعد اختياره الحر البداية لأن الاختيار الحر فيه حرية العزل عندما يفقد النائب شرطي الحكم الأمانة والعدل) النساء .(58

وبهذا المعنى فلا يوجد حاكم عربي واحد يتوفر فيه هذان الشرطان . فضلا عن شرط الشروط.. وشرط الشروط هو أن يكون منتخبا بحرية من الامة

لينوبها في ما لا يمكن أن يتحقق من دون نيابة إذ الحكم يكون دائما طرفا ثالثا بين طرفي النزاع في الجماعة ولكن بمراقبتها حتى يكون حكما محايدا بينهما .

وشرط كونه طرفا ثالثا هو ألا يكون في أي نزاع طرفا ثانيا وإلا صار قاضيا ومتقاضيا . وحتى إذا كان طرفا ثانيا فهو لا يكونه بعين ذاته بل بوظيفته ممثلا للكيان المعنوي الذي هو قيم عليه بمقتضى وظيفته في الدولة التي هي إرادة الجماعة ما كانت شرعية . وانعدام ذلك هو عين فساد الحكم في كل البلاد العربية بل والإسلامية . فالحكام فيها طرف أصالة عن ذواتهم ليس بوصفها ممثلة للدولة بل بوصفهم هو عنف الدولة التي يستبدون بها في كل شيء إذ هم لا يكتفون بالتجارة بالمال بل يتاجرون بكل شيء بما في ذلك الأوطان والأعراض وخاصة حريات الإنسان الأساسية وحقوقه .

وهذه الشروط هي عينها الأخلاق في السياسة.

فالأخلاق بمعنى -آداب التعامل بين الناس التي لا تعدو المجاملات والمداراة وأحيانا النفاق - ليست هي الأخلاق التي تعنينا في هذا البحث بل هي شروط الشرعية التي يكون فقدانها ماحيا لمفهوم السياسة من أصله فضلا عن أخلاقها التي تعنينا .

وكل كلام على أخلاق خارج هذا الإطار تعريف لمفهوم الأخلاق أو هو كلام على بعض تجلياتها في وعي الفرد وسلوكه وهي لا تقبل الرد إلى تمرده العضوي بل من حيث انتسابه الجمعي بمعنى أنها تتعلق بقيم سلوكه في التبادل لسد الحاجات المادية (العمران) ولسد الحاجات الروحية

(الاجتماع). وهي سلوكيات ذات طابع كلي تنتج عن التفاعل بين الطبيعي والثقافي في شروط هذا الانتساب الذي لا يخلو منه مجتمع حتى وإن تغير مظهره تغيرا أقرب إلى التلون الفلكلوري مثل تغير الهندام أو فنون المطبخ.

ويشبه الأمر الاختلاف بين الألسن من حيث مادة الكلام لكنه وظائفه تبقى دائما كلية وهي تنتج عن كليات هذه العلاقة بين الطبيعي والثقافي في وجود البشر وهو دائما ذو أساس سياسي) الانتساب إلى جماعة) خلقي) بشروط العيش المشترك التعاملية).

وسد الحاجات المادية هو التبادل بالتعاوض العادل الذي يؤسس لتقاسم العمل في الجماعة وسد الحاجات الروحية هو التواصل الصادق الذي يؤسس للعيش المشترك بالتعارف معرفة ومعروفا في الجماعة. ولهذه العلة سمى ابن خلدون علمه بـ"علم العمران البشري و(علم (الاجتماع الإنساني".

وعلاقة التبادل بين البشر في الجماعة أو بين الجماعات أساسها علاقتهم بالعالم والطبيعة لأن سد الحاجات المادية أصله استمداد أسباب العيش العضوي خاصة رعاية وحماية وهو مشروط بأمرين:

- نظري هو معرفة قوانين الطبيعة وتطبيقاتها .
- وعملي هو استخدامها في تقسيم العمل لسد الحاجات المادية.

وعلاقة التواصل بين البشر في الجماعة الواحدة أو بينهم في جماعات متعددة أساسها علاقتهم بالعالم والتاريخ لأن سد الحاجات الروحية أصله

استمداد أسباب "الانس بالعشير"([مصطلح خلدوني) رعاية وحماية وهو مشروط بأمرين:؛ نظري هو معرفة سنن التاريخ وتطبيقاتها في آداب التعامل لسد حاجات الروح.

ولب العلاقة الأولى اقتصادي واجتماعي ولب العلاقة الثانية ثقافي واجتماعي . وهما مصدر كل النزاعات بين البشر وصنفها الناتج عن الأول متعلق بالثروة وأسبابها وثمراتها وصنفها الثاني متعلق بالتراث وأسبابه وثمراته . ويجمع بينهما المنزلة الاجتماعية التي هي فتكون وظيفة الدولة الأساسية هي التحكم في هذا التنافس الذي يشبه الحرب الباردة في كل جماعة لئلا يتحول إلى حرب حارة . ولا توجد إلا طريقتان لتحقيق ذلك:

الطريقة الأولى هي طريق الحماية الداخلية لمنع ظلم القوي للضعيف فيهما داخليا والحماية الخارجية لمنع استضعاف الجماعة من جماعة خارجية وكلما كانت الحماية الداخلية عادلة ازدادت حصانة الجماعة في علاقتها بالجماعات الخارجية.

والطريقة الثانية وهي وقائية وردعية . إنها طريقة الرعاية حتى لا يبقى في الجماعة من يستضعف وهو دور الدولة في تحقيق العدالة الاجتماعية بين الجميع في الداخل وهو ما يقوي الجماعة داخليا فيمتنع أن تستضعف خارجيا لأن الالتحام في الجماعة هو القوة التي لا تقهر حال الصدام بين الجماعات.

وعندما أرتب الطريقتين أولى وثانية فلست أعني أن الواحدة منها كافية ومفنية عن الأخرى بل معناه أن الأولى علاجية والثانية وقائية بحيث إن الترتيب الحقيقي هو تقديم الثانية على الأولى في الحالة السوية بمعنى في

الجماعات التي تطبق الأنفال 60 حيث قدمت القوة عامة على القوة العسكرية خاصة . والقوة عامة ذات وجهين:

قوة روحية للجماعة وهي لحمتها الناتجة عن العدل الاجتماعي فيها وعلى عمل وظائف الجماعة للتعاون والتواصل أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود: وذلك هو مناط العلاقة بين الأخلاق والسياسة في مستوى الاستخلاف .

ثم قوة مادية للجماعة وهي ثروتها وإبداعاتها الدفاعية وجهاد شعبها لحماية ذاته ومصالحه: وذلك هو مناط العلاقة بين الأخلاق والسياسة في مستوى الاستعمار في الأرض ..

فإذا أردنا أن نحدد بصورة دقيقة العلاقة بين الخلقي والسياسي فلا بد إذن من تعيين حقيقتها في وظائف الدولة التي تمثل ذات الجماعة من حيث هي فاعلة سياسيا بشروط خلقية مطابقة لما حددناه في المصابن السابقين أي بما يحقق هذا التعريف الخلدوني للإنسان وهو مستوحى مباشرة من القرآن الكريم .

فتعريف الإنسان بكونه رئيسا بطبعه (أي من حيث هو كائن خاضع للضرورة الطبيعية) وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له) أي بما يجعله قادرا على التحرر من الضرورة الطبيعية) بقدر انشداده إلى من يتعالى عليها بوصفه مبدعها بحرية للإنسان منها مقدار بفضل العلاقة بهذا التعالي المبدع للطبيعة وقوانينها . وهذا المقدار يتعين في مقومات ذاته أي في:

1. إرادته 2. وعلمه 3. وقدرته +4 وحياته 5. ووجوده.

« فبالأولى يمكن أن يكون حرا أو عبدا

- وبالثانية عالما أو جاهلا
- وبالثالثة خيرا أو شريرا
- وبالرابعة جميلا أو قبيحا
- والاخير أن يكون جليلا أو ذليلا.

وبالأولى هو رئيس بالطبع وبالاستخلاف.

لكن ذلك لا يتحقق للفرد إذا لم يكن في جماعة يغلب على أفرادها الوجه الموجب من هذه المقومات أي طلب حرية الإرادة وحقيقة العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال

الفصل الثالث

الوجود. وهذه الصفات القيمية لا تتحقق من دون السياسة التي هي تربية في الرعاية وحكم في الحماية: فتكون الأخلاق غاية والسياسة أداة.

لكن السياسة غاية كذلك لأن وجود الدولة شرط كل شروط الأخلاق أي تنازل البشر أو تعايش في أحياز مشتركة للتعاون من أجل سد الحاجات المادية وللتواصل من أجل سد الحاجات الروحية. وكلاهما متجاوز للتساوي إذ هما مع السلف والخلف من نفس الجماعة والجماعات الأخرى سابقها ومساوقها وتاليها .

ومن ثم فالأخلاق التي هي غاية السياسة والسياسة التي هي أداتها بهذا المعنى متلازمتان تفسدان معا وتصلحان معا . وتجلي الصلاح والفساد

فيهما يكون في التربية بمعناها الشامل أو الرعاية وفي الحكم بمعناه العام أو الحماية. لذلك فستكون بقية المحاولة بيان هذا التلازم متجليا أبعاد الرعاية والحماية.

والعلاقة بين الرعاية والحماية جوهرية في بناء أي دولة وخاصة الدول التي لها تأثير يذكر في تاريخ الإنسانية أعني الدول التي أسست لمنعرجات الحضارة الإنسانية في المجالين اللذين يعنيان بشروط قيام الإنسان فردا وجماعة أعني العلاقة العمودية مع الطبيعة والعلاقة الافقية مع التاريخ مثل أمتنا ء

ولهذه العلاقة بين الرعاية والحماية مستويان: مستوى يحدد طبيعتهما ومستوى يحدد وظيفتهما . فمن حيث الطبيعة الرعاية غاية والحماية أداة ومن ثم فالأولى يغلب عليها بعد الغاية الخلقية والتربية والثانية يغلب عليها البعد بعد الاداة السياسية والحكم . وقبل الدولة الحديثة كانت التربية من وظائف المجتمع الأهلي والأوقاف .

وهي في حضارتنا مهمة الأوقاف وفي الحضارة المسيحية مهمة الكنيسة. لكن الدولة الحديثة جمعت بين المهمتين وهي بدأت تشعر بوطأة ذلك وبدأت تتخلص بالتدريج لتترك التربية بمعناها العام الذي يتكلم عليه إلى المجتمع الاهلي والقطاع الخاص في الاقتصاد والثقافة ورعاية الإنسان للتفرغ للحماية.

ولما كانت الحماية سواء في الداخل أو في الخارج ناتجة عن سد حاجة بالوازع الأجنبي (مصطلح خلدوني لوصف القوانين والأحكام السلطانية) لما لم يكف فيه الوازع الذاتي (مصطلح خلدوني ويعني بلغتنا الحديثة

الضمير) فإن التربية بمعنى الرعاية وقائية والحكم بمعنى الحماية علاجي .

لكن ينبغي أن نحذر فالعلاجي من الحماية ليس هو بل تدخله ذلك أنه ينبغي أن يكون أيضا وقائيا حتى لا يكون التدخل تاليا وبعد فوت الفوت . فالحماية الداخلية والخارجية تفضع مبدأ الردع كما حددته الأنفال 60 وهي إذن استعداد دائم وليس ظرفية وهي جزء من الوقائية الرعائية: فتعتام الحماية كذلك جزءا من التربية لأن جهاد الدفع فرض عين على الجنسين (وهو بمصطلحنا الحديث الحرب الدفاعية).

وقبل أن نفصل مشمولات التربية التي هي بمعناها الأشمل الرعاية أو ما به تتجدد الجماعة نفسها من حيث هي "معمل" تنتج أجيالها عضويا فتربيهم (من الربو) بمعنى تكونهم بدنيا وروحيا لتنتج أجيالا سليمة بدنيا وروحيا وتتجدد أجيالها كنوع حي يجهز ذاته بشروط بقائه في علاقتيه العمودية والأفقية.

ومعنى ذلك أن التربية ليست مقصورة على التعليم بل فيها التغذية والصحة وتربية البدن (التربية الرياضية) والروح (التربية العملية والخلقية والذوقية والمدنية والإنسانية) حتى يكون الإنسان كما عرفه ابن خلدون 'رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي حرا وعالما وقادرا وحيا وموجودا .

وبهذا المعنى فالرعاية مؤلفة من:

- ٠و2-التكوين ثم من
- و4 التموين ومن أصل لهذه الفروع الأربعة وهو

5-البحث والإعلام العمليين اللذين هما أداة التكوين بشرعيه وأداة إنتاج مواد

وبذلك تتجدد الأمم فتنتج أجيالها وتكونهم وتمونهم حتى تتواصل حياتها وتنمو ماديا وروحيا.

فإذا أردنا أن ندرس علاقة السياسي بالخلقي في الرعاية فينبغي أن نحدد بدقة التلازم بينهما في هذه الشروع الأربعة وفي أصلها لأن التكوين بشرعيه والتموين بشرعيه وأصل الكل سياسة الرعاية التي هي الوقاية الدائمة لأنها هي التي تنمي ما يسميه ابن خلدون الوازع الذاتي ليس نهيا فحسب بل وأمرا .

والنهي والأمر لا معنى لهما إذا لم يكونا قبل ذلك انتهاء وائتمارا من الذات لذاتها وتلك

لقيمة الفعل وعدم الفعل وهو التعريف الأدق لمفهوم الأخلاق في سلوك الإنسان وهو معنى لا يتنافى مع حساب المفيد والضار.

الأخلاق تتنافى مع جعلهما الدافع الأول للفعل أو لعدمه لكنهما يمثلان بعدا من أبعاد الدوافع في الفعل وعدمه . وكل من يدعي أن الأخلاق متنافية مع هذا العامل لا يتكلم على الأخلاق الفعلية بل على صورة كاريكاتورية من الاخلاق لأنها لو طبقت لاستحال على الإنسان أن يفعل أو أن لا يفعل: التحير .

وأصحاب التحير حتى لا يفتضح تحيرهم يزعمون الابتعاد عن السياسة التي يتوهمون أنها مدنسة ويزعمون أن الأخلاق تقتضي اعتزال الحياة الجماعية.

فهذا الاعتزال أو التصوف الكاذب سوء فهم لمعنى الأخلاق ولحقيقة صلتها بالسياسة: فمن دون دولة تستحيل الأخلاق والدولة مشروطة بالالتزام السياسي الخلقي .

وقد جمع ابن خلدون ما ينتج عن فساد التربية وقاس عليه ما ينتج عن فساد الحكم في مفهوم أعم سماه "فساد معاني الإنسانية" الذي عرفه قائلا ؛ "وفسدت معاني الإنسانية التي له (لمن خضع لعنف التربية أو الحكم (من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس في أسفل السافلين") المقدمة .(6.40

وبين أن كلام ابن خلدون يتكلم على فساد نوعي الفضائل السياسية والخلقية؛ من حيث الاجتماع والتمدن والمدافعة ثم فقدان اكتساب الفضائل والخلق الجميل .

والكلام على العنف في التربية وفي الحكم لا يتعلق بالعنف المادي حتى وإن كان ابن خلدون قد ركز عليه بل مجرد قياس الحكم العنيف على التربية العنيفة من حيث النتائج التي تؤدي إلى اضمحلال الأمم يعني أنه يقصد الاضطهاد بنوعيه ؛ في التربية اضطهاد وساطة روحية وفي الحكم اضطهاد وصاية مادية.

في التربية يدعي المربي الوساطة بين الإنسان ورزقه الروحي الذي يسهم فيه بذاته كما تبين آية حرية المعتقد التي بنيت في الآية 256 من البقرة على تبين الرشد من الغي بمعنى أن الإنسان الذي لم يتبين الرشد من الغي يمكن

أن تفرض عليه عقيدة بوسيط يدعي سلطة روحية عليه : وساطة كنسية.

وفي الحكم يدعي الحاكم الوصاية بين الإنسان ورزقه المادي الذي يسهم فيه بذاته كما تبين ضرورة قسمة العمل بين الجماعة لإنتاج الثروة والتراث التي من دونها لا معنى للتبادل والتعاوض العادل في الجماعة التي هي مسؤولة على شروط بقائها وعدم تبعيتها لغيرها في إنتاج رزقها بما جهزت به من قدرات .

والاكتشاف الخلدوني ذهب إلى حصول كل الامراض الاجتماعية التي يراها بالعين المجردة في مجتمعاتنا فقال ؛ "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم

1. سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها

2. وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل

3. وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه

+. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا

5. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين . (ويأتي مباشرة قياس الحكم على التربية) "وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها الحسم'.

هل يمكن أن يشكك أحد في أن الفرد والجماعة اليوم -لولا فجر الثورة- صارت كما يصفها ابن خلدون هنا؟

الفصل الرابع

كانت نهاية الفصل الثالث الذي هو قلب المحاولة جامعة بين الاعتراف الأكثر صراحة بما عليه حال الأمة كما يصفها ابن خلدون وليس بوصفي . لكني أضفت إلى ما أطال وصفه من تشاؤم لمسة تفاؤل لأن ثورة الشباب بجنسيه والتي خصصت لها جل محاولاتي منذ بدايتها توحي بأن الغفوة انتهت وبدأ الاستئناف .

وإذا كانت ثورة الشباب في بدايتها تطالب بالغايات المباشرة أعني استرداد ما بمقتضاه عرف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أعني شرطي هذه الرئاسة الحرية والكرامة اللتين من دونها يفقد الإنسان معاني الإنسانية فإن تعثرها بين شرط الغايات غير المباشرة.

والغايات غير المباشرة تتعلق بشروط الرعاية وبشروط الحماية. وبصورة أدق فهي تبين ما يحول دون تحقيق هذه الشروط أعني ما فرضه الانحطاط ثم الاستعمار على الأحياز الخارجية التي هي أصل كل الشروط رعاية وحماية:

2. وشرتها أو الثروة

4+. وشرته أو التراث

5. وأصلها جميعا المرجعية اللاحمة للجماعة.

بدأت ثورة الشباب بجنسيه محلية (في تونس) ثم صارت اقليمية بفضل وصولها إلى مصر التي تتوسط خريطة الإقليم ثم عارضتها الثورة المضادة محليا وإقليميا ودوليا فتبين للشباب أن بيت القصيد في الثورة لم يعد الغايتين المباشرتين الحرية والكرامة بل شروطهما أي شروط الثروة وشروط التراث اللذين اضمحلا بسبب ما أصاب الجغرافيا من تفتيت والتاريخ من تشتيت وبسبب الحرب على المرجعية الموحدة لها .

فتفتيت الجغرافيا الواحدة جعل التنمية المستقلة ليست في متناول أي قطر عربي هو الحقيقة محمية يوهم العملاء الذين نصبهم الاستعمار عليها بأنه دولة. وهذه المحميات العربية تبحث لها عن شرعية بتشتيت التاريخ الواحد فصارت حربها على التاريخ المشترك ثم بعمالة بينة دخلوا حربا شعواء على الإسلام أصل الوحدتين .

انتقال الثورة من المحلية إلى الإقليمية كانت في البداية مجرد عدوى شبابية لكنه كان في آن تعبيرا عن وحدة مصير عميقة في دار الإسلام عامة وفي قلبه خاصة الذي هو إقليمنا المحيط بالأبيض المتوسط والجزيرة العربية.

وكان رد الثورة المضادة وعيا أدق بأن الأمر أكثر من مجرد عدوى لأن حصيلته هي زلزلة كل ما بنوه منذ أكثر من قرن بعد الحرب الكبرى الأولى . ومن الطبيعي أن تتحول الثورة إلى حرب أهلية في الإقليم بين أغنيائه وفقرائه خاصة حتى وإن كان الحكم في الحالتين من أفسد ما عرفت البشرية وأكثرهم استبدادا وتوحشا .

وما بنوه هو ما بناه الاستعمار لأن الأمر لا يتعلق بوجود الأقطار فذلك كان متقدما عليه بل تحولها إلى كذبة الدولة اسما لمحميات صارت توابع لمن كان يستعمرها مباشرة وصار يستعمرها بصورة غير مباشرة بأدوات هي من نصبهم عليها حتى يحولوا لكي يمزقوا دار الإسلام يجعلها قواعد لأعدائه . ومن حيث لا يعلمون -وهذا من مكر الله الخير -صارت الثورة المضادة صاعق الثورة الحقيقية التي جمعت بين مستوييها:

1. اكتشف الشباب بجنسيه أن الغايات المباشرة) التحرر) مشروطة.

2. بالغايات غير المباشرة) التحرير) وأصبحت الثورة ثورة للحرية والكرامة وشرطي شرطيها أي تحرير الأحياز وثمراتها .

لم تعد الثورة مجرد عدوى شبابية إنها يقظة أمة تستعيد شروط قوتها المادية والروحية لتؤدي دورها الكوني في نظام العالم الجديد وهو ما أسميه بالاستئناف . لم تعد ثورة محلية أو اقليمية بل صارت عالمية. ومن ثم فلا عجب أن صار بقية القطب الشرقي والقطب

الغربي مع ذراعيهما (إيران وإسرائيل) غارقين في الثورة إلى الاذقان. وهم من حولها إلى حرب أهلية.

والذراعان هما إيران ذراع روسيا وإسرائيل ذراع أمريكا وهو ما يعيدنا إلى دلالة أبعاد التاريخ الخمسة:

1. أحداث الماضي

3. وأحاديث المستقبل

5. والبؤرة التي تغلي أي الحاضر تأويلا لأحاديث الماضي حول أحداثه مع

الذراعين والأصلين وتحقيقا لأحاديث المستقبل تحررا وتحريرا : وذانك هما معنيا التأويل .

فالتأويل يكون لنص حول حدث حاصل بنص يجعل الحدث وكأنه حلم مضى يراد فهم معناه بنص يشرحه أو يترجمه . وهذا هو المعنى الغالب . لكن التأويل لنص حول حدث لم يحدث بعد فيكون تحقيقا للنص ترجمة من النصي إلى الفعلي وهو المعنى الأساسي في القرآن عندما يتكلم على تأويل الله للقرآن يوم الدين .

التأويل معناه العادي هو نص يترجم حدثا حاصلا ومعناه الأسمى هو حدث يكون حصوله ترجمة لنص حاصل . وعلاقتنا بالماضي هي تأويل بالمعنى الأول وعلاقتنا بالمستقبل هي تأويل بالمعنى الثاني . وفي الحالتين يمتنع التطابق . فتأويلنا أحداث الماضي لا يكون إياها وتأويلنا لأحاديث المستقبل لا يكون إياها .

هذا الفارق بين الحدث وتأويله النصي وبين الحديث وتأويله الفعلي هو فضالة دالة على أن التأويل اجتهاد دائم وشبه نور يهدي أفعال عقلنا وإرادتنا ويحدد مدى قدرتنا على التعامل مع الاحياز التي تحيط بنا والتي نستمد منها شروط بقائنا المادي (الجغرافيا) والروحي) التاريخ) وصلتنا بالمرجعية.

استعادة وحدة الأحياز (وحدة الجغرافيا وثمرتها تحقيق شرط شروط الرعاية المادية أو الثروة ووحدة التاريخ وثمرتها شرط شروط الرعاية الروحية او التراث وأصلها أربعتها أي المرجعية التي هي الحصانة الروحية للجماعة التي تشبه المناعة العضوية للفرد) هي شرط الدوري عصر العماليق

: وهو هو الهدف .

حددنا فروع وظيفة الرعاية الخمسة. وعلينا الآن أن نحدد فروع وظيفة الحماية الخمسة:

1 - للحماية الداخلية وهما القضاء والأمن

3 للحماية الخارجية وهما الدبلوماسية والدفاع

5-وأصلها جميعا وعقلها المدبر هو الاستعلام والإعلام.

وإذا غاب 1و2 استحال 3و4 ولذلك 5 -مضاعف .

ومثلما أن الاستعلام والإعلام السياسي في الحماية ينبغي أن يتعلق بالقضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع وبذاته فإن الاستعلام والإعلام العلمي في الرعاية ينبغي أن يتعلق بالتربية النظامية وبالتربية الاجتماعية وبالاقتصاد وبالثقافة وبذاته . فتكون الدولة بذلك دولة الأمة الحرة كائنا عقليا يعمل على علم .

وقبل أن أفصل هذه الوظائف فلأجب عن سؤال لا بد وقد خطر على بال كل قارئ منتبه: كيف يكون الاستعلام والإعلام السياسي في الحماية والاستعلام والإعلام العلمي في الرعاية عائدين على نفسيهما فيكونا في آن متجهين للاستعلام والإعلام حول مجالاتهما ثم متجهين إلى ذاتيهما حول جريانهما فيصبحان موضوعين لذاتيهما كذلك؟

كيف للاستعلام والإعلام السياسي أن يكون هو بدوره موضوعا للاستعلام والإعلام السياسي؟ وقبل الجواب ينبغي أن نعتبر ذلك ناتجا عن ضرورة ذاتية له وعن ضرورة آتية من الاستعلام والإعلام العلمي . ونفس الشيء

بالنسبة إلى الاستعلام والإعلام العلمي فهو يستعلم ويعلم عن ذاته بسبب من ذاته وبسبب من السياسي .

ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان لوجود الدولة معنى بل لاستحال وجودها . فالدولة هي عودة الجماعة على ذاتها لتكون مثلما يكون الشعور عند الفرد أو الوعي لديه وعيا بما حوله مصحوبا دائما بوعي بذاته من حيث هو واع بما حوله . فالدولة عندما تكون سوية هي وعي الجماعة بما حولها المصحوب بوعيها بذاتها .

والسر شديد العمق والخفاء . فالأحياز الخارجية) الجغرافيا وثمرتها والتاريخ وثمرته والمرجعية اللاحمة للجماعة) كل فرد من الجماعة يمثل عينة منها بمقتضى انتسابه إلى الجماعة التي تكونت في تلك الجغرافيا وثمرتها وذلك التاريخ وثمرته والمرجعية الموحدة له . ويمكن القول إن كل فرد كيانه هو في الحقيقة ملخص الأحياز.

فالفرد له بدن مضمونه هو ما أخذه من الجغرافيا وفيه ثروة هي ذخيرته التي قد يستعملها لو وجد في ظرف مجاعة مادية أو بعيدا عن الغذاء لمدة طويلة. وله روح مضمونه هو ما أخذه من التاريخ وفيه تراث هو ذخيرته التي قد يستعملها لو وجد في ظرف مجاعة روحية أو بعيدا عن المكتبات لمدة طويلة.

ووعيه بذاته من حيث هو إنسان يمر دائما من خلال هذا الكيان المادي (بدنه ومضمونه المادي المعين) والكيان الروحي (روحه ومضمونه الروحي المعين) ولا يمكن الوصل بين العضوي والإنساني في الفرد من دون المرور بمرجعية معينة هي هذا الكيان الذي يوحده عضويا وروحيا مرجعية

حضارية ما .

وهكذا يتبين أن الفرد الإنساني له من الأحياز المحيطة به نظائر في كيانه الفردي بحيث إن أحيازه الذاتية مقومات مماثلة لمقومات الأحياز الخارجية التي تتمثل كيان الجماعة. فبدنه هو جغرافيته وما في بدنه من زاد هو ثروته وروحه هي تاريخه وما في روحه هي تراثه ووعيه بذاته من حيث لها هذه المكونات في تناظرها مع مصادرها في الأحياز الخارجية وعيه بذاته ككيان واحد هو مرجعيته .

وهو ما يعني أن أي فرد حتى وإن لم يكن واعيا بذلك هو في الحقيقة ملتقى سلسلتين طبيعية وتاريخية فهو طبيعيا حلقة من سلسلة طبيعية يحكمها التوارث العضوي ومن سلسلة

-الفصل الرابع- د ارا لكر اوقا د دام لات مما اال التتكر وق 15 هويتين طبيعية وروحية.

وذلك هو معنى التعريف الخلدوني للإنسان بوصفه "رئيسا بطبعه) الإنسان عضويا كائن قادر طبيعيا على التحرر من الطبيعة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (الإنسان روحيا كائن يعي أنه رغم تلك القدرة ليس ربا بل اقصى ما يمكن أن يزعمه أنه خليفة الرب في العالم) بمقوماته كيانه الخمسة.

ماذا يعني أن يكون الاستعلام والإعلام السياسي عائدا على ذاته فيوجد استعلام وإعلام سياسي على الاستعلام والإعلام السياسي بدافع من ذاته أولا وبدافع من الاستعلام والإعلام العلمي ثانيا؟

ونفس السؤال عن الاستعلام والاعلام العلمي عودة على ذاته بدافع منه ومن الاستعلام والإعلام السياسي؟

إن الحماية ببعديها الداخليين وببعديها الخارجيين لا تكون عملا على علم إذا لم تعتمد الاستعلام والاعلام السياسيين .

ومن ثم فهو مربع الابعاد بمعنى أن الدولة الحقيقية هي التي تكون على علم بما يجري في القضاء وفي الامن وفي الدبلوماسية و الدفاع حتى تكون قادرة على التعديل الدائم

وإذن فالاستعلام والإعلام السياسيين أو ما يجعل الدولة تعمل على علم بما يجري فيها وحواليها يمثل في هذه الحالة "قدم أخيل" في كل دولة. وهو إذن يمكن تشبيهه بالجهاز العصبي المركزي في كيان الفرد . فلو اعتبرنا الدولة كائنا حيا لكان هذا الجهاز جهازها العصبي المركزي ومن دونه ليست دولة أصلا ء

ولذلك فتخريب أي دولة يكفي فيه اختراق هذا الجهاز وجعله لا يقدم المعلومات الصحيحة لصاحب القرارية في الدولة حتى تصبح كل أعمالها رماية في عماية.

لكن التخريب يمكن كذلك أن يقلب وظيفتها وبدلا من أن يكون شرط العمل على علم لصالح الجماعة يتحول إلى أداة الاستبداد بها والسيطرة عليها .

وهذه تقريبا حال كل أجهزة الاستعلام والإعلام السياسيين في بلادنا. فهي في خدمة أنظمة مستبدة هي بدورها أدوات في خدمة حامي هذه

الأنظمة ضد شعوبها . لكن التخريب يمكن كذلك أن يأتي من القصور المعرفي المتعلق بفنيات الاستعلام والإعلام السياسيين -

الفصل الخامس

وإعلام سياسيين من درجة ثانية فتراقبه الدولة والمجتمع لئلا يصاب بداء الاختراق والقصور. المراقبة هذه لا بد فيها من أمرين ؛ البعد الاستعلامي السياسي لمراقبة الاخلاص بشروط الاستعلام العلمي لمراقبة الكفاءة.

ونفس ما قلناه عن الاستعلام والإعلام السياسيين في الحماية نقوله عن الاستعلام والإعلام العلمي في الرعاية. فتخريب البحث العلمي -وهو مرض تعاني منه كل المؤسسات العلمية العربية دون استثناء مضاعف كذلك . فهو مخترق أولا وهو قاصر ثانيا . مراقبته مضاعفة: بذاته ضد قصوره وبالسياسي ضد اختراقه .

وكل الخلقي في السياسي مداره هذه العمليات الاستعلامية السياسية والعلمية في السياسي وفي العلمي لمراقبة تحقيق الوظائف بشروطها . وسأكتفي هنا بالكلام على ما أصاب البحث العلمي في بلاد العرب: فجله مغشوش إما لأن القائمين به غالبهم شهاداتهم مزورة أو أن البحوث المنشورة ليست من عملهم . ولهذا التزوير والخداع مستويان:

« الأول هو من الجامعات العربية التي صار المشرفون عليها في بلاد العرب الفقيرة يبيعون الشهادات للطلبة من بلاد العرب الغنية.

« والثاني من جامعات غالبها لا توجد إلا على الورق من الغرب تبيع

عناوين أكاديمية دون التكوين الحقيقي الذي لا بد من تحصيله الفعلي .

ولعل الكثير يعلم أن القمني - الذي يحسب الناس فيلسوفا في الأديان وهو يصدق نفسه - اشترى شهادته من جامعة ورقية لا وجود لها في الواقع بمائتي دولار؟ ولعل الكثير لا يعلم أن جل المفاخرين بالدال قبل اسمهم ليس لهم منها إلا الاسم حتى لو كانوا فعلا انتسبوا إلى جامعات حقيقية وذلك حتى قبل جوجل وقبل أن تصبح الدكتوراه في ايتش دي في النظام الجديد يعني ما لا يتجاوز شهادة الكفاءة في البحث المعد لما بعده أي دكتوراه الدولة النظام القديم؟

ولذلك فبعد أكثر من قرن على تكوين الجامعات المزعومة حديثة في بلاد العرب ما يزال العرب يستوردون كل شيء ويتعالج أغنياؤهم وحكامهم خارج نظامهم الصحي بمعنى أن أيسر الأمور وأكثرها ضرورة لم يتحقق بعد والمعلوم أنه لا يوجد مجتمع سليم لا يبدأ بالغذاء والدواء لأنهما شرط الرعاية والحماية.

ويخطئ من يتصور الظاهرة خاصة بالخليج بل هي عامة في كل بلاد العرب حتى وإن كان بروزها في الخليج أكثر بسبب قلة السكان الأصليين فيه وربما بسبب توفر امكانية الدفع. لكن ذلك عام في كل بلاد العرب لأن التخلف في البحث العلمي فضلا عن عدم العناية به علته الغش والشهادات الأكاديمية المزيفة.

وهذا النوع من الغش والفساد أخطر من غش وفساد لأنه أصل كل أنواعهما؛ فلن يكون الجندي جنديا ولا الضابط ضابطا ولا الشرطي شرطيا ولا أي وظيفة أو صنعة حقيقية بل كلها تصبح أسماء دون مسمياتها . فلا

يطمئن الإنسان إلى أي خدمة لأنه يخشى الغش حتى لو صادف أنه ليس موجودا .

وأنت ترى ذلك في جل الخدمات التي ترهات سواء النقل أو الصرف الصحي أو حتى تنظيم سيل المياه بعد الأمطار أو الجسور أو خاصة تكوين الأجيال في المنظومة التربوية التي صارت تخرج العاطلين وعديمي الكفاءة والذين لم يعدوا للقيام بأي وظيفة على علم وكفاءة بل كل وإيديولوجيا وأحكام مسبقة.

وعندئذ لن تجد قضاء ولا أمن في الحماية الداخلية ولا دبلوماسية ولا دفاع في الحماية الخارجية ولا استعلام ولا أعلام فيها جميعا بل تجد ركاما من ذلك كله فتترهل الدولة وتصبح شبه جسد تعطلت وظائفه وفقد جهازه العصبي وحصل فيه ما سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية".

ونفس الأمر تجده في الرعاية. فلا وجود لتربية نظامية ولا لتربية اجتماعية لأنه لا يوجد المكون النظامي ولا المكون الاجتماعي لعدم الحاجة للكفاءة والإخلاص بل كل شيء

بل على القرابة والوساطة والجاه.

والحصيلة الكلية هي أن الدولة لم تعد حكما بل صارت طرفا لأنها لم تبق دولة الجماعة بل دولة المستبدين بالجماعة من أصحاب المال والقوة والجاه والتبعية للحامي الأجنبي الذي يفرضهم على الجماعة ويتقاسم معهم ثروات البلاد بمقتضى التبعية التي نتجت عما حل بالأحياز التي وصفنا في المحاولة.

ومعنى ذلك أنه ليس صحيحا أن هذه الظاهرة خليجية بمعنى أن "الدولة" هي جهاز قبيلة تحكم في شعب بحماية محتل أجنبي ورمزه القاعدة التي تمثله بل هي ظاهرة عامة لا يخلو منها بلد عربي واحد من الماء إلى الماء . وليس ضروريا أن تكون القاعدة متعينة ماديا فهي موجودة في تحالفات عائلية أوسرية.

ولا يحق لأي بلد عربي أن يفاخر فيدعي الاستقلال ولعل آخر من بات لا يستطيع قول ذلك بعد أن أشبعنا كذبا هو النظام الجزائري . فهو تابع حتى في قوته اليومي . وعندما ينضب البترول سيصبح أكثر شعوب المنطقة فقرا لأن كل ما فيه صار مثل بقية العرب صورة خاوية بلا مضمون يعبر عن دولة سيدة.

وهذه الوضعية التي تشمل كل العرب هي التي وصفها ابن خلدون عندما تكلم على فساد معاني الإنسانية نفسيا وخلقيا وسياسيا وحتى وجوديا بمعنى أن الإنسان صار "كشبورة" أي أعجاز نخل خاوية عديم الكثافة الوجودية ويمكن أن يكون وضع المصري الذي يحكمه في رمز هذه الحالة العربية العامة.

تنظر إلى الجموع تتحرك في الأسواق وفي المقاهي ولا تستطيع أن تتصورها إلا كما صورها ابن خلدون: كسل وخبث ونفاق وغش وتذاكي الخبثاء وانعدام الرجولة هكذا كائنات تتحرك دون "معاني الإنسانية" لأن فقدت حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود.

وحل محل حرية الإرادة العبودية ومحل صدق العلم الكذب ومحل خير القدرة الشر ومحل جمال الحياة القبح ومحل جلال الوجود الذل .

صارت الشعوب ذليلة وقبيحة وشريرة وكذوبة ومستعبدة. ولولا فورة الشباب الأخيرة لنسيت من أمة محمد التي عاث فيها الاستبداد والفساد شخرباها روحيا وماديا .

ثم يأتيك من يتكلم على الأخلاق بوصفها منافية للسياسة ولا يرى أن انعدام الأخلاق علته دعوى المنافاة بينهما لأن تخلي الشعوب عن دورها في سياسة أمرها بنفسها وتسليم التربية لأجهل خلق الله أو من يسمون ولاة للأمر الروحي وتسليم الحكم لأفحش خلق الله أو من يسمون ولاة الأمر المادي .

الأمر لم ينسبه القرآن إلى ولاة أمر روحي) العلماء (وولاة أمر مادي) الأمراء (بل هو نسبه إلى الأمة كلها) الشورى .(38 لكن عنف أولئك لما صاروا وسطاء وعنف هؤلاء لما صاروا أوصياء جعل الامة تسلم أمرها لهؤلاء السفلة سواء كانوا أمراء قبيلة أو أمراء جيش وخدمهم من العلماء المزيفين .

وقد ندبت حياتي ونذرتها لبيان الآليات التي أوصلت الأمة إلى هذه الحالة التي سماها ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" فسادها الذي نقل الانسان من كونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" إلى عبد لعبد لعبد: فهو عبد الحاكم وطباليه الذين هم عبيد لسيد يستعملهم لتخريب كيان الأمة.

وبيان هذه الأدواء التي تعاني منها الامة هي ذروة الخلقي في السياسي . وهي جوهر السياسي في القرآن بوصفه استكمالا لمكارم الأخلاق . وكل من يدعي أن الاخلاق هي في اعتزال واجب الإنسان السياسي أو الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر ينا الفلسفة والدين وهو عين الدجل الصوفي.

أبو يعرب المرزوقي

السبابة الوجودية أو حقيقة ما في القرآن من معرفة وقيمة

السبابة الوجودية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

88 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 11

الفصل الثانى 19

الفصل الثالث 20

الفصل الرابع 26

الفصل الخامس 33

الفصل السادس 41

الفصل السابع 49

الفصل الثامن 57

الفصل التاسع 65

الفصل العاشر 74

الفصل الحادي عشر 82

الفصل الثاني عشر 91

2019,04.02-1440:07.252 بصت لقي لكا وطلبيا "السبابة» الوكودية

الفصل الأول

- الفصل الأول - هذه المحاولة التي خصصتها لمسألة جوهرية اعتبرها أهم ما توصلت إليه في محاولة قراءة القرآن قراءة فلسفية وسميت ما به القرآن الكريم من كلام على المعرفة والقيمة بالسبابة الوجودية استعارة على الدور التوجيهي بالإشارة التذكيرية لما فيه من شروط النظر والعقد في المعرفة ومن شروط العمل والشرع في القيمة من مقومات تحررنا من خرافة الإعجاز العلمي ومن علل انحراف علوم الملة كلها وضرورة تجاوزها لأنها لم تعد صالحة لتحقيق شروط استئناف الأمة لدورها الكوني دون أن يكون ذلك قطيعة مع مرجعيتيها أي القرآن والسنة. ولست غافلا عما سيعاب علي من جرأة على وصف علوم الملة الغائية الخمسة - التفسير وما يؤسسه من فروع أربعة اثنين نظريين هما الكلام والفلسفة واثنين علميين هما الفقه والتصوف -بكونها ليست علوما أصلا فضلا عن كونها محرفة لكل دلالات القرآن الكريم وما يشير إليه من توجيه الإنسان عامة والمسلم خاصة لشروط تعمير الارض والاستخلاف فيها . كما سيعاب علي وصف علومها الأداتية الخمسة - اللغة والمنطق والتاريخ والرياضيات والوسميات بكونها بدائية أو أي لم مستوى تأسيس العامية الأولى . ولا أعجب من ذلك . فليس من اليسير أن تقبل جماعة مراجعة ذاتها لفهم علل انحطاطها خاصة إذا ساد على فكرها البحث عن العلل العرضية ونسيان العلل الذاتية للأمر نفسه وخاصة كذلك لما يأتي هذا الأمر ممن قد يتهم بكونه ليس مختصا

في ما تصوروه علوما لدنية وهو محض تخريف حول ما لا يعلم بصريح نص القرآن : الغيب. وصحيح أن للأعداء دورا في ما حل بنا. لكن من يبحث عن الداء في الجرثومة والفيروس وينسى فقدان المناعة يكون بحثه قاصرا حتما . فما كان يمكن للأعداء أن يوقفوا فاعلية النظر والعقد في المعرفة أو فاعلية العمل والشرع في القيم لو كانت هذه الفاعليات فاعليات سليمة. لكنها في الحقيقة سقيمة لأنها جعلت أمر فصلت 53 نهيا وجعلت نهي آل عمران 7 أمرا حتى تؤسس لوساطة في التربية ووصاية في الحكم . وكلتاهما نهى الله عنها رسوله

ناهيك عمن يدعون وراثته في الغاشية: (فذكر إنما أنت مذكر (21) لست عليهم بمسيطر

وقد أفهم من يسأل عن البديل أو يتهمني بأني بدأت بالهدم قبل البديل .

1 . النقد وتجاوز الذات ليس هدما لأني لم أقل مثل من يرون أن الماضي مضى وانتهى بل هو عندي من جنس طبقات الأرض يبقى دائما جزءا مقوما للأرض ولا يمكن الاستغناء عنه .

2. لم أنس تقديم البديل دون قطع مع المبدل منه وتلك هي السنن التاريخية التي يشير إليها القول إن للأمة كل قرن مجدد أو مجددون يصلحون شأنها وهو ما يؤكده ابن خلدون عند تمييزه بين التاريخ القصير والتاريخ المديد .

ومع ذلك فسأخصص هذه المحاولة لبيان فيم العلوم الغائية منحرفة وفيم العلوم الأداتية لم تتجاوز المستوى الأول من التدرج نحو العامية ثم البديل الذي لا يقطع مع المبدل منه في حالتي علوم الغاية وعلوم الآلة مع

تأسيسهما على العلم الرئيس أو المؤسس لها جميعا أي في التفسير ونفي الإعجاز العلمي . وأبدأ بحسم مسألة الإعجاز العلمي لأنها هي الأصل في تحريف علوم الغاية وفي هزال علوم الآلة. ومن ثم فهي العلة الأساسية في الانحطاط الذي جعل الأمة تفشل في مهمتي الإنسان في الدنيا كما حددهما القرآن الكريم:

1 . فشلت في تعمير الأرض لأنها إلى الآن ما زالت تعيش على ما تنتجه الطبيعة ولا دور لها تحقيق شروط قيامها العضوي والروحي .

2 . وفشلت في الاستخلاف فيها لأنها ما زالت إلى الآن خاضعة لقانون التاريخ الطبيعي (الضرورة) ولا دور لها في تحقيق شروط القانون الخلقي) الحرية) .

ذلك أن فقدان أدواتهما فشل يثبته مآلنا الحالي . والعلة هي الجهل بجوهر الإسلام في المحددين لشروط نجاح رسالته كما حددها القرآن أو تجاهله لزيغ في القلوب وطلبا للفتنة:

1 . نظرية المعرفة التي حررت الفكر الإنساني من وهم القول بالمطابقة بمعنى توهم علم الإنسان محيطا بالوجود .

2. نظرية القيمة التي حررت الإرادة الإنسانية من وهم القول بالمطابقة بمعنى توهم عمل الإنسان محيط بالمنشود.

فالذين يزعمون القرآن فيه اعجاز علمي يضمرون أن الوحي فيه علم الغيب فضلا عن الخلط بين الغائب والغيب) فالمستقبل غائب لكنه ليس غيبا لأن الغيب هو المحجوب بالجوهر وليس بالزمان (. وهذا الضمير علته

تناسي أن الرسول يذكر المخاطبين بشيء معلوم نسوه ولا يعلمهم بشيء يجهلونه وإلا لما فهموه . ويكون الرسول قد كذب عندما قال في حجة الوداع اللهم إني بلغت . فما الذي يمكن أن يكون قد بلغه إذا كان في الرسالة أعجاز علمي يتكلم على ما صرنا نعلمه الآن؟

فتكون الرسالة إذن ألغاز بالنسبة إليهم مرتبن:

. بالقول إنه تذكير وليس تعليما لجديد .

.2 بالقول إن فيه ما لا يمكن أن يشرحه لهم.

وما كان القرآن رسالة من مرسل هو الله إلى مرسل إليه هو الإنسان وكان الرسول ينبغي أن يكون قادرا على معرفة الغيب وكان مضمون الرسالة تذكيرا بمنسي وليس تعليما لمجهول وكان الطريقة التبليغ هي الخطاب باللسان العربي فإن كل زعم بوجود علم معجز فيه من أوهام الخطأ الذي جعل علوم الملة محرفة .

وبذلك تتبين علة التحريف الذي أنسبه إلى علوم الملة الغائية الخمسة) التفسير والكلام والفلسفة والفقه والتصوف) وهزال علومها الآلية الخمسة) الوسميات أو السيميوتكس واللسان والمنطق والتاريخ والرياضيات) . فأما التحريف فهو بين لكل ذي بصيرة: فهم قد عكسوا أمر فصلت 53 فجعلوه وكأنه نهي . وعكسوا نهي آل عمران 7 فجعلوه وكأنه أمر. هذا من حيث الغائية. أما من حيث الآلية فتبع لذلك لأنها صارت أقوالا ء

ولو كان لي سلطان على المنهج التربوي العام في دار الإسلام لاكتفيت في التعليم الرسمي الذي تتكفل به الدولة على هذه العلوم الأداتية الخمسة

ولاعتبرت العلوم الغائية مجالات اختصاص يختارها المتعلم أو أهله أو من سيستعمله من المؤسسات العمومية والخاصة للإنتاجين الاقتصادي والثقافي والسياسي والديني الخ. . . بحيث تكون كلها من مجالات المجتمع الأهلي وليس من مجالات الدولة.

فيكون المشترك بين كل الاختصاصات أو العلوم الآلية هي الأهم لأنها هي التي تجعل كل ما عداها ممكنا وهي التي ينبغي أن تكون على نفقة الدولة في التوقيت الرسمي المخصص للتكوين والباقي يكون على نفقة الأهل الذين يريدون تكوين أبنائهم للمهن المعينة في نظام تقسيم العمل يتقاسمونها مع من سيستعملهم في مشروعاته الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية. ويكون ذلك في توقيت متنوع بحسب الاختصاصات وخارج النظام الرسمي رغم وجوب خضوعه مراقبته باعتباره الساهر على الصالح العام إذا كان سلطة شرعية ومؤهلة للسهر عليه .

وأبدأ بالأخطر والذي هو نسف تام لثورة الإسلام؛ كيف حرفوا آل عمران 7. فهي تعتبر تأويل المتشابه-أي ما له صلة بالغيب-دليل مرضين يقضيان على شروط قيام الأمم والحضارات:

1 . زيغ القلوب أي طلب الباطل بدل الحقيقة بادعاء العلم بالغيب تأويلا للمتشابه .

2 . ابتغاء الفتنة أي طلب الصراع بين البشر في ما لا يعلمونه بدل التلاحم الأخوي . يعني بصورة صريحة الوقوع في ما سمته سورة العصر الخسر. فزيغ القلوب وابتغاء الفتنة هما بالضبط طلب الخسر برفض شروط الاستثناء منه . وهي أربعة شروط:

- اثنان يتعلقان بالفرد
- واثنان يتعلقان بالجماعة.

فالفرد يتحرر من الخسر بالإيمان والعمل الصالح . والجماعة تتخلص منه بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر . وكلهم بحاجة للأصل أي الوعي بالخسر الممكن إذا لم تتحقق هذه الشروط .

والإيمان والعمل الصالح علاج زيغ القلوب والتواصي بالحق والتواصي بالصبر علاج الفتنة. هم إذن بقلب نهي آل عمران 7 فضلوا زيغ القلوب وابتغاء الفتنة بمجرد نقل "الواو" في الآية من دلالة الاستئناف إلى دلالة العطف فجعلوا من يدعون الرسوخ في العلم قادرين على تأويل المتشابه محيط مثل الله.

وليس هذا هو المشكل : فحتى لو لم يحرفوا الآية فإن مرض زيغ القلوب وابتغاء الفتنة سيوجد لأن الامر يتعلق بمرض عرض وكلاهما موجود في كل الحالات . المشكل هو أنهم بهذا أصبحوا يقولون بعكس نظرية المعرفة التي تتماشى مع القرآن؛ القول بالمطابقة المعرفية أي نسبة العلم المحيط إلى الإنسان.

وإذا قالوا بالمطابقة المعرفية وكانت هذه أساس العقائد فمن الطبيعي أن يستنتجوا المطابقة القيمية التي هي أساس الشرائع . فيصبح الموقف حتما قولا بأن الإنسان له علم محيط بالموجود وعمل تام بالمنشود . ولا يبقى للحدين القرآنيين معنى : يصبح الإنسان غنيا عن الحاجة إلى ما يتعالى عليه في الموجود وفي المنشود .

والدين جوهره هذا الوعي بما يتعالى على الإنسان إما عقدا بوجود الله ووحدانيته وتفرده بالمطلق المعرفي عقدا في الموجود لأنه هو صاحب الخلق وتفرده بالمطلق القيمي شرعا المنشود لأنه صاحب الأمر. ومن ثم فلا علم إنساني إلا اجتهاد غير محيط شرط الإيمان ولا عمل إنساني إلا جهاد غير كامل شرط العمل الصالح.

والنتيجة هي قلب فصلت 53 بالتبع . ذلك أن من يقلب آل عمران 7 سيغرق في الكلام فيما لا معنى للكلام فيه غير الزيغ والفتنة والثرثرة التي لا تحقق تعميرا ولا استخلافا بل هي تتحول إلى معرفة تهديمية تسبح في الكلام التافه حول ما هو حكر على الله . لكنه يستعمل لسيطرة الدجالين على الإنسان .

تدصرو الصا 80 ويح الوح ااا ويد بع أ لج ا ب يرينها الله في الآفاق وفي الانفس والتي تبين حقيقة القرآن منطلق الإنسان للبحث فيها باعتبارها هي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ تحولت إلى دجل المفسرين حول الإعجازي النص بعد أن يكتشفه العلم في الطبيعة والتاريخ .

وكانت النتيجة أشبه بما يفيده المثل الصيني ؛ بدلا من أن ينظروا في ما تشير إليه السبابة لم يروا إلا السبابة. القرآن يقول حقيقتي هي أني "سبابة" تشير إلى حيث ينبغي أن تبحثي عن حقيقتي ليس في تفسير كلامي بجهلكم بل في ما أريكم إياه من آيات في الآفاق (العالم) وفي أنفسكم) أي الإنسان).

والقرآن يقول: الآيات التي يريكم الله إياها في الآفاق وفي الأنفس نوعان ؛ آيات الخلق وهي قوانين طبيعية وآيات الامر سنن تاريخية. والقوانين

الطبيعية يقول لنا إنها رياضية فيزيائية تعلم بالتجربة. والسنن التاريخية يقول لنا هي سياسية خلقية تعلم بالتجربة كذلك . وكلاهما يعلم بالبحث العلمي .

ولو كان القرآن فيه قوانين علمية وسنن تاريخية لكان شرحه كافيا ولاستغنينا عن البحث العلمي والعمل على علم وهما معنى التكليف الذي نتمكن بتحقيقه إثبات الأهلية للاستخلاف . ومن يفهم معنى القوانين ينبغي أن يكون غبيا حتى يتصور أنها قابلة للقول بكلام طبيعي فيخلط بين التوجيه إلى طلبها وحضورها المغني عنه . فالعلم قبل أن يصبح شيئا يبدأ بأن يصنع لغة تقول ذلك الشيء ؛ وذلك هو معنى إعطائنا أسماء كل شيء أي القدرة على تسمية الأشياء كلها .

وكون العلوم بعد اكتشافها تثبت أن القرآن قد قال الحق في التوجيه لا يعني أنه يتضمن ما يتم اكتشافه بل هو يتضمن شروط اكتشافه التي هي وظيفة التذكير التوجيهي لما جهز به الإنسان من نظر وعقد شرطين لاكتشاف قوانين الطبيعة ومن عمل وشرع شرطين لاكتشاف سنن التاريخ . والتوجيه المصيب هو معنى أن التحقق الذي ينتج عن جهد الإنسان اجتهادا لطلب الحقيقة بالتواصي بالحق وجهادا لتحقيقها بالتواصي بالصبر يثبت أن القرآن

1 ل ال -_.- اا ب هذه غير ضرورية كما توهم من تركها وخاض في ما نهت عنه آل عمران 7

والفرق كبير بين القول إن رؤية الآيات التي تتجلى في الآفاق والأنفس تثبت أن القرآن حق وبين القول إن هذه الآيات علمها حاصل بعد في آيات القرآن النصية. لو كان ذلك كذلك لكان البحث العلمي والعمل على

علم غير ضروريين بل يكفي شرح النص لمعرفتها والعمل بها . ولست بحاجة لإثبات استحالة ذلك ليس بالقرآن وحده بل وكذلك بالتاريخ: فلا أحد اكتشف قانون واحد من قوانين الطبيعة أو سنة واحدة من سنن التاريخ بشرح ألفاظ القرآن لأن من خاصيات أي لغة طبيعية أنها تحتمل الكثير من التأويلات التي لا يمكن أن تكون صوغا لقوانين علمية حتى بعديا فضلا عن أن تكون قبليا .

والقرآن يقول لنا إن الخلق بقدر وهو يقال رياضيا . ولا يمكن أن يقال رياضيا من دون شرطين أولهما إبداع الرياضيات والثاني ملاحظة سلوكه تجريبيا. قد يسبق القول الرياضي التجريب لكنه يبقى فرضيا ولا يصبح علما إلا متى أيدته التجربة على الأقل في مرحلة من مراحل التجريب ومراحلها لا تتناهى بسبب لا تناهي تقدم الإدراك التجريبي الناتج عن تقدم تطبيق النظريات على آلات تحقيقه . ما القرآن إذن ليس إعجازا علميا بل هو 'سبابة" تشير من منطلق رؤية حول طبيعة خمسة أشياء لا يمكن من دونها تحقيق ما كلف به الإنسان أي مهمتي الإنسان في تعمير الأرض والاستخلاف فيها:

1 . طبيعة العالم الطبيعي) الخلق (وهي ذات قوانين رياضية فيزيائية مستقرة .

.2 طبيعة العالم التاريخي) الأمر) وهو ذو سنن سياسية خلقية مستقرة .

.3 طبيعة المعرفة وهي اجتهادية لا متناهية التجدد . وهي تاريخية.

.+ وكل ذلك يجري في تاريخ العمل الإنساني طبيعة العمل وهو جهادي متواصل سعيا إلى المنشود .

5 . ويوحد كل هذه الرؤى طبيعة علاقة الإنسان بالعالم وعلاقته بعلاقته بالعالم .

ومعنى ذلك أن للإنسان مستويين يناظران الخلق والامر. فعلمه بالخلق هو مصدر حياته العضوية وعمله بالأمر هو مصدر حياته الروحية. وذلك هو تبين حقيقة القرآن التي هي مضمون الرسالة والتي لا تعلمنا بشيء جديد بل تذكرنا بشيء مرسوم في كياننا ونغفل عنه . ففي كياننا العضوي علاقة بينة بالطبيعة إن لم نحترمها يحصل التدمير بدل التعمير. وفي كياننا الروحي علاقة بينة بالتاريخ إن لم نحترمها يكون الخسر بدل الاستخلاف .

لست أشك في أن الكثير سيعجب: كيف تجعل القرآن مجرد "سبابة" تشير إلى أمور ليست فيه بل هي خارجه؟ فيوضع سؤالان لا بد من حسمهما :

«. السؤال الأول: ماذا تسمي هذه الإشارة التي تؤدي إلى النتائج التي يتوصل إليها العلم ولا يخالفها إذا لم تكن علما كليا؟

« السؤال الثاني أعسر من الأول . فلم لا يمكن اعتبارها من الأعجاز العلمي وهي بهذا المعنى أسمى من العلم الجزئي؟

والجواب عن السؤال الأول بالعلم الكلي قد يؤيده اعتبار الرسالة تذكيرا فتعرف نفسها بكونها تشير إلى ما تذكر به باعتباره ما يجمع كل علم من فطري لدى الإنسان ولا يحتاج للاكتشاف بالبحث العلمي لأنه شرطه . لكن في تلك الحالة لا يبقى إعجازا يختص به القرآن بل كل من يقول بفطرية المبادئ يمكن أن ينسب إلى نفسه هذا الاعجاز.

لذلك تحتم الجواب عن السؤال الثاني وهو نفي الإعجاز العلمي عن ذلك

واعتباره استراتيجية لتحقيق شروط قيام الإنسان مرسوما في كيانه العضوي والروحي والأول تحتمه علاقته بالطبيعة والثاني علاقته بالتاريخ والقرآن نبه إلى ذلك تنبيها ينبغي أن يكون أمرا يغني عما ينبه إليه بما يوجد في التنبيه الإشاري : هو يكتفي التنبيه إليه وهو معنى فذكر إنما أنت مذكر ليست عليهم بمسيطر واعتبار ما يذكر به موجود في الآفاق وهو الوجود الأعيان وفي الأنفس وهو الموجود الأذهان .

إذا القرآن هو نفسه الذي يصف نفسه بكونه "سبابة" تشير إلى مشار إليه يوجد خارج النص المشير؛ فصلت (53) وكان من غير المعقول أن يرسل أحد لأحد رسالة ما فيها يقتصر على ما فيها فمعنى ذلك أن الرسالة صارت بغير موضوع . فالرسالة ينبغي أن يكون ما فيها متعلقا بالإشارة إلى ما ليس فيها وهي تشير إليه وتوجه إليها انتباه المرسل إليه. القرآن سبابة بهذا المعنى: والسبابة هنا استعارة طبعا . وطبيعي أن يكون الأمر كذلك .

الفصل الثاني

فالرسالة هي من مستخلف إلى خليفة وهي أيضا شبه رسالة تكليف بمهمة وتذكير بشروط القيام بها. الإنسان الخليفة المرسل إليه يتلقى أوامر من الله المستخلف المرسل . ولذلك فهو تذكير بالمهمة مصحوب بأوامر ونواه وتوجيه الانتباه إلى المهمة وشروط تحقيقها أو ما عليه القيام به . وما عليه القيام به لا يكفي لعلمه وللعمل به على علم مجرد تفسير نص الرسالة لغويا وتأويلها بعكس ما نصحت به المرسل إليه: هي نصحته بعدم تأويل المتشابه والغيب وطلبت منه الاقتصار على الشاهد .

السؤال الثاني أعسر لأن الإشارة إلى طبيعة الطبيعة وطبيعة التاريخ وطبيعة علم الطبيعة وطبيعة علم التاريخ أو نظرية المعرفة ونظرية القيمة كلها حقائق يمكن نسبتها إلى العلم والكلام فيها في عصر الرسول يبدو من الإعجاز العلمي بل وحتى في عصرنا لأن هذه المسائل هي جوهر الفكر الفلسفي الذي يظنه الكثير مختلفا بالجوهر عن الفكر الديني للجهل بالفكرين . ألست بذلك متناقضا عندما أزعمه وأنفي الإعجاز؟

ولأشرح علة عسر الجواب بسبب عسر المسألة الثانية: كيف أنفي الاعجاز العلمي عن القرآن وأضع لا ما سميته استعاريا سبابة تشير إلى حيث يمكن اكتشاف قوانين العلم دون أن اعتبر تلك الإشارة علما أو على الأقل مشروطة بعلم قد يكون من طبيعته مغايرة للعلم الذي أنفيه فنكون قد أبقينا على الأعجاز فيه؟

الا أكون بذلك قد وقعت في ما أتوهم أني قد هربت منه ؛ ف"السبابة" التي تشير لا تشير بجهل بل هي تشير بعلم بل وأكثر هي تشير بعلم شارط لكل علم ما يمكن أن يعتبر الإعجاز فيه أكبر وأعسر على التسليم به من الإعجاز الذي يدعيه القائلون بالإعجاز العلمي العادي . فالدليل لا يجهل ما يدل عليه . ولكن قبل أن أجيب فلأذكر القارئ أن هذه الإشكالية ليست خاصة بالدين بل هي أيضا اشكالية الفلسفة في علاقتها بالعلم وبالعمل .

فلنر كيف حلتها الفلسفة قبل أن نتكلم عن الحل الديني في القرآن . وللفلسفة حلان بحسب نوعي نظرية المعرفة ونظرية القيمة أي بما يشبه المصادرة المؤقتة على المطلوب . وبصورة أدق هي حلتها بقلب العلاقة بين الدليل والمدلول . فمنطقيا الدليل يسبق المدلول . ومعنى ذلك أننا نستنتج

المدلول انطلاقا من الدليل . لكن الفلسفة عكست فجعلت المدلول شرطا الدليل .

كيف ذلك؟

من أراد أن يرى ذلك يعمل بصورة حية فليقرأ ميتافيزيقا أرسطو . كيف يؤسس شروط العلم وشروط المعلوم؟ ويمكن أن نقرأ التأسيس الأرسطي ضربين من القراءة:

1. ما بعد الطبيعة معرفة بعدية لأنه يبدو قد أسسها على خمسة علوم سابقة الوجود عليها هي الطبيعيات والرياضيات والمنطقيات والحواريات والنسقيات . فهذه جميعا سابقة الوجود على كتاب ما بعد الطبيعة.

2. لكنه لا يعتبرها علما بحق ما لم تجد في ما بعد الطبيعة تأسيسها ذلك أن طبيعة موضوع أي علم مشروطة في بدايته وإذن فعلم "ماهية" الماهيات وجوديا سابق . وطبيعة منهج أي علم مشروط في بدايته وإذن فعلم "منطق" المنهج معرفيا سابق .

وبلغة فلسفية حديثة) كنطية خاصة) لا يمكن تصور معرفة بعدية من دون معرفة قبلية . وبلغة دينية لا يمكن تصور شيء من دون أن يكون له أصل فطر عليه الإنسان في كيانه العضوي والروحي .

هناك إذن نقلة من تأسيس استقرائي على تجربة سابقة إلى تأسيس استنتاجي على غير سابق تجربة . فتكون النسبة بين المنتقل منه إلى المنتقل إليه كالنسبة بين الدليل والمدلول . صار المدلول دليل الدليل . وكل العلوم تعمل بهذه الطريقة: تبدأ استقرائية وتنتهي استنتاجية والعلة أنها تتفطن

للأساس .

والأساس الذي تتفطن إليه تكتشف أنه مرسوم في طبائع الأشياء وهو سابق على ما اكتشفته بالاستقراء بمعنى أن ما يجعل الاستنتاج ممكنا مرسوم في المدلول وإلا لاستحال على

الدليل أن يتحقق . فما كان للاستقراء أن يحصل لو لم يكن في الأشياء ثوابت تجعلها قابلة للتصنيف الاستقرائي الذي نبدأ به .

وبذلك تنقلب العلاقة فيصبح ما ظنناه بعديا قبليا : الميتافيزيقا توصلنا إليها بعديا لكنها الحقيقة قبلية. ولذلك قال ابن سينا قولته الشهيرة: من المفروض أن يكون اسم ما بعد الطبيعة "ماقبل الطبيعة" أي إنها علم شرط الإمكان الوجودي للطبيعة وعلم شرط الامكان المعرفي لعلمها؛ ما قبل الطبيعة "سبابة" مشيرة.

لن تجد في ما بعد الطبيعة قوانين علمية رياضية تجريبية في الطبيعة ولا سنن سياسية خلقية في التاريخ بل تجد إشارة إلى طبيعتها وإلى طريقة اكتشافها أو بصورة أدق إلى الحيز الذي توجد فيه والذي هو بنى قبلية وليست قوانين علمية ولا سنن سياسية: إنها رؤية إشارية لنظام العالم الطبيعي والتاريخي .

فإذا عدنا إلى القرآن الآن فماذا نجد؟

ليس هو سبابة مشيرة فحسب بل هو يشير إلى هذا النظام باعتباره مصدر كل أدلته على وجود الله ووحدته وعلى إيجاده العالمين الطبيعي والتاريخي وعلى علاقته بهما وعلى منزلة الإنسان فيهما وعلى شروط تحقيقها لمقتضيات هذه المنزلة أي دوره معمرا ومستخلفا .

قد يتصور البعض أني بهذه المقارنة أرد الدين إلى الفلسفة واعتبر النبي مجرد فيلسوف فيكون القرآن من تأليف الرسول مثلما أن الميتافيزيقا من تأليف أرسطو . وقبل أن أرد على هذا الاتهام المعقول فلأنظر في النوع الثاني من العلاج الفلسفي الحديث لأن ما ذكرته هو العلاج القديم الذي عرفه فلاسفتنا .

فالعلاج الجديد لم يكن في متناول فلاسفتنا القدامى الذين قبلوا بالحل الأرسطي القائل بالمطابقتين معرفيا مع الموجود وقيميا مع المنشود وضميرهما طبعا هو الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه ومرغوبه فيه ومرغوبه عنه . لكن المدرسة النقدية تجاوزت هذه الرؤية الساذجة وأعني بها فكر الغزالي وابن تيمية وابن خلدون. فهم ثلاثتهم لم ينفوا

العلاج القديم رغم أنهم قلبوه رأسا على عقب . اعتبروا ذلك فيه شيء من صحة الصورة إذا اعتبرناه نسبيا إلى الإنسان واستثنينا منه ما يتجاوزه.

وثلاثتهم يعتبرون كل هذا الحل الأرسطي مبني على ضرورة قطع التسلسل للشروع في تأسيس نظام الوجود والمنشود والمعرفة والعمل . ومن ثم فلا بد من خمسة أسس مسلمة نجعل الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه:

1. لا بد من ماهيات
2. ومبادئ مطابقة لها
3. دعام مطابق للموجود
5. وشرط ذلك أن يكون الإنسان مقياس كل شيء

وما مكنهم من دحض هذه الرؤية التي هي اساس الفلسفة القديمة والوسيطة كلها والتي بإنهائها انتهت هذان الفلسفتان هو أن ذلك يكون كذلك لو قبلنا فرضيتين كلتاهما لا دليل عليها :

1. ان العالم الشاهد هو العالم الوحيد الممكن وأن ما وراءه من جنسه وليس عالما آخر مختلف عنه نقاما .

2. أن هذه الفرضية الأولى تكون مقبولة لو كان الإنسان هو المقياس للموجود معرفيا وللمنشود قيميا .

لكن الإنسان يعلم أو ينبغي أن يعلم أنه ليس مقياسا لا للموجود ولا للمنشود: وهذا هو جوهر الرسالة الدينية إذا فهمت سلبيا بمعنى أنه يحد من العقل والإرادة الانسانيين بمجرد ألا ينفي إمكان عقل وإرادة غير محدودين وهو معنى الربوبية. ومن هنا كانت الفرضيات الثلاث لتجاوز القول بالمطابقة استمدادا من رؤية القرآن الكريم للمفهوم الحد الذي يبين الممكن والممتنع في المعرفة الإنسانية:

- فرضية الغزالي؛ طور ما وراء العقل (في المنقذ) ونقد الميتافيزيقا في تهافت

2. وفرضية ابن تيمية: نظرية الماهية مثل الأسماء لا تدل وليست حقيقة الشيء والتصورات لامتناهية ومن ثم فقطع التسلسل تحكمي .

3. واخيرا فرضية ابن خلدون : الوجود لا يرد للإدراك والمنشود لا يرد للإرادة.

+. وثلاثتها يمكن اعتبارها نابعة من المفهوم الحد المطلق أو مفهوم الغيب

الذي ينفي الإحاطة العلمية على غير الله صاحب الخلق والأمر.

5. وتلك هي الثورة التي أنسبها إلى القرآن وهي مضاعفة: فهي تتعلق بالعلم والموجود وبالقيمة المنشود .

والتعلق بالموجود هو سر عدم فهم المعتزلة لهذه الثورة في مستوى العلم والزعم بتقديم العقل على النقل لظنهم أن العلم العقلي غني عن النقل وتوهمهم أن النقل يعني علما صادرا عن الوحي في حين أنه كل مضمون معرفي لا يمكن أن ينتج عن مجرد التفكير العقلي بل لا بد له من المضمون التجريبي.

والتعلق بالمنشود هو سر عدم فهمهم لهذه الثورة في مستوى المنشود لهذه الثورة في مستوى القيمة والزعم بأن العقل يحسن ويقبح لظنهم أن المنشود متعين في الموجود كما فهموه في الخطأ الأول . لكن المنشود ليس فيه بل هو أمر مشترك بين ما في الموجود وما في الحرية الإنسانية المتعالية على ما يحرره مما يقتصر على إدراكه منه فيرفعه إلى ما ينسبه إلى ربه من أمر متعال على علم الإنسان بقيم الأشياء والافعال وهو معنى التشريع السماوي .

وهذا النوع الثاني من فهم اشكاليتي نظرية المعرفة 101506010108: ونظرية القيمية ج010 هو ما تدرجت إليه العلوم والفلسفة الحديثة رغم أن هيجل وماركس قد أنكصا الفلسفة عندما عادا إلى القول بالمطابقة في النظر وعقل الموجود وفي العمل وإرادة المنشود . لكن العلم خاصة تشبث بالرؤية التي تقر بوجود نظام طبيعي وتاريخي وترفض أن تعصرهما في رؤى الإنسان . فتكون الحصيلة أمرين:

و وح ا العقل الإنساني والتاريخ لعمل الإرادة الإنسانية.

.2 والإنسان مهما توهم لا يمكنه أن يدعي علمه محيطا بالموجود وعمله محيطا بالمنشود . وفي ذلك اقتراب مما تشير إليه السبابة القرآنية.

وهو ليس علما محيطا بالموجود ولا عملا محيطا بالمنشود بل هو اعتقاد بأن الموجود قابل للعلم الإنساني النسبي والمنشود قابل للعمل الإنساني النسبي وأن الإنسان مجهز بما يجعله يحقق الممكن له من علم الموجود والممكن له من عمل المنشود بالحدود الممكنة له وهي تقتضي وجود النظامين وشرطيهما .

وما كان ذلك شرط العلم والعمل فلا يمكن أن يكون صادرا عن العلم والعمل بل هو مرسوم في كيان الإنسان وهو الفطري الذي يدل الإنسان على شروط بقائه العضوي والروحي . والفلسفة عندما تدرك ذلك تصبح هي بدورها قائلة بأن هذه السبابة المشيرة تشير إلى ما يملكه الإنسان وغفل عنه ولا تعبر عن علم بقوانين الطبيعة أو بسنن التاريخ التي ينبغي طلبها بالبحث العلمي والتجربة من مجراهما الذي يذكره الإنسان بما جهز به من أدوات الإدراك.

وما يملكه الإنسان وغفل عنه هو ما يسميه القرآن الفطرة التي فطر الله الناس عليها وهو ما ينسونه ويغفلون عنه . ولا يمكن معرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ بمجرد شرح ألفاظ القرآن أو الاستبطان. والعلاج الأول هو ما يدعيه من يبحث عنها في التفسير والتأويل . والعلاج الثاني هو ما يدعيه من يبحث عنها في ما يسمى بالكشف الصوفي.

وكلاهما لا يقدم ولا يؤخر . فالمفسرون يسقطون تأويلاتهم على ما هو

معلوم ولا يكشفون قوانين علمية. وذلك يفعل المتصوفة: شكل تخريف ابن عربي معلوم عند من له دراية بالأدبيات الفلسفية وخاصة بعد أن انحطت وامتزجت بالخرافة والتوظيف الباطني (مثل علم النفس الأرسطي وعلم الفلك البطليموسي) .

الفصل الثانى

وتعليمه مجرد تذكير به وليس تعليما لأمر يجعله لأنه مرسوم في كيانه وفي كيان العالمين الطبيعي والتاريخي؛ ما قدمته هنا ليس شيئا آخر غير تفسير فصلت 53 على أساس آل عمران 7. هذه تبين الحد أو نظام الغيب وتلك تبين الوجهة أو نظام الشاهد .

وبهذا المعنى فإن تصديق الرسول يعني تصديقه في أنه لم يخف شيئا مما كلف بتبليغه ولم يكن تبليغه ناقصا بيانا وبينونة ومن ثم فكل ما يعتقد أنه كان غير قابل للفهم عند نزول الرسالة وتؤيده الرسالة وسنة الرسول ليس منها . ولولا ذلك لما كان للسنة شرعية: شرعيتها أنها تشهد لأمانة الرسول مبلغا .

والمؤمنون به ممن عاشوا عصره لا يحتاجون لشهادة ومن تلقوا منهم بعد وفاته لا يحتاجون لشهادة . ومن تلقوا من هؤلاء الذين تلقوا ممن تلقوا ممن عاصروه كذلك . وتلك الأجيال الثلاثة التي تقبل شهادتهم في سنته . وهم في الحقيقة ثلاثة مع أصل هو شهادة النبي نفسه وضمانة القرآن لها جميعا .

فأما شهادة الرسول فهو شهادته في حجة الوداع . وأما ضمانة القرآن فهي وصفه للرسول . وأما الأجيال الثلاثة فهي عقلية:

٠٠ من صاحب الرسول تجربة حية درجة أولى ٠

٠ من صاحب من صاحبهم حية درجة ثانية

* وكل من يأتي الثالثة يكون راويا لتجربة لم يعشها ولم يعايش من عاشها ولا من عايش من عاشوها .

وبذلك نحسم إشكالية شروط صحة الحديث:

1. شهادة القرآن للرسول أنه أمين ومن ثم فحديثه بلاغها التام.

2. شهادة الرسول في الاستشهاد بها في حجة الوداع اللهم إني بلغت .

3. الجيل المعاصر للرسول .

+. الجيل المعاصر لمعاصريه.

5. الجيل الذي عاصر معاصريه .

والرواة هم من لم يعش التجربة ولم يعايش من عاشوها . وهذا الأمر يتعلق بخاصيات دور السبابة. لم يكن لهم مفسرون ولا فقهاء ولا متصوفة ولا متكلمون ولا فلاسفة يعكسون

الفصل الثالث

أمر فصلت 53 ونهي آل عمران 7 بل كانوا فعلا يسعون إلى تأكيد طلب آيات الله في الآفاق وفي الأنفس ويبتعدون عن زيغ القلوب وابتغاء الفتنة مطبقين حرفيا سورة العصر بمقوماتها الخمسة.

كانوا يعلمون أن عكس فصلت 53 وآل عمران 7 هو الخسر. ومنه العمل

بالشرطين المتعلقين باستثناء الفرد منه أعني الإيمان والعمل الصالح وباستثناء الجماعة منه أعني التواصي بالحق) الاجتهاد) والتواصي بالصبر) الجهاد) . والاجتهاد طلب للحق دون ادعاء الإحاطة والجهاد سعي لتحقيقه دون ادعاء الكمال .

وطلب الحق دون ادعاء الإحاطة هو مبدأ التربية التي أمر النبي بألا يكون فيها إلا مذكرا وليس وسيطا بين المؤمن وربه ومبدأ الحكم الذي أمر النبي فيه بألا يكون فيه إلا منظما وليس وصيا بين المؤمنين وأمرهم الذي هو شورى بينهم . وذلك هو ما يسمى سنة الرسول في التعمير والاستخلاف .

وما أسميه تحريفا لعلوم الملة الغائية الخمسة ولعلومها الآلية الخمسة هو الابتعاد عن هذه التربية وهذا الحكم شرطي التعمير والاستخلاف . وهذا ما سأحاول بيانه من خلال بيان أن شرح آيات القرآن بمعنى آيات المصحف لا يمكن أن يحقق ذلك ولذلك فهو قد حقق علوما زائفة ليست المطلوب من رسالة كونية.

ولو جردنا القرآن من الحشو الذي أضافه المتكلمون والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة لبقي ما بلغه الرسول وما لم يكن بحاجة لغير دور المعلم بالمعنى الذي يكون فيه (إنما أنت مذكر) وليس صاحب السلطة الذي يستمدها من الزعم أنه يؤول القرآن ليجد فيه ما القرآن نفسه قال إنه يوجد في الآفاق و الأنفس .

وما بلغه الرسول هو الاستدلال بالنظامين الطبيعي والتاريخي الأول للتوجيه نحو إحكام الخلق والثاني للتوجيه نحو حكمة الأمر. لكنه لم يعطي قوانين الفلك مثلا بل اكتفى بالكلام على دلالة نظامه على الإحكام ولم يحدد

سنن التاريخ بل اكتفى بالكلام على دلالة نظامه على الحكمة. وهذا هو مضمون النص ..

على اعتبارهما دالين على الإحكام والحكمة وعلاقتهما بشروط بقائه يمكن للإنسان أن يصل بالبحث العلمي في النظام الطبيعي الذي يشير القرآن إلى طبيعته والنظام التاريخي الذي

وهكذا فقد وصلنا إلى بيت القصيد:

كيف انحرفت علوم الملة الغائية الخمسة؟

ولماذا لم تتطور علومها الآلية الخمسة؟

أم بصورة أدق ماذا فشلت علوم الملة في تحقيق شروط التعمير وشروط الاستخلاف؟

أو بصورة أزيد دقة لماذا لم تكن تربيتنا مبدعة لهذه الشروط المعرفية وحكما مبدعا للشروط القيمية؟

1. هل من اتبع الرسول قبل الدولة من أخضع لإكراه الدين أيا كانت طبيعته؟

2. هل يجد أحد في فلسفة سياسة الفقهاء والمتكلمين شيئا مما نجده في دستور الرسول؟

3. هل نجد شيئا من قيم حجة الوداع في علمهم أو عملهم؟

+. هل تعدوا في التربية "إنما أنت مذكر" أم البحث عن دور الوسيط؟

5. وهل تعدوا في الحكم "لست عليهم بمسيطر" أم البحث عن دور الوصي؟

أين ذهبت هذه المعاني والقيم التي ربي عليها الأجيال التي أسست لدولة الإسلام التي تتبع دستور حكمها وأسلوبه كما حددته الشورى 38 رغم ما انتهت به التجربة من مآل الفتنة الكبرى لأن بناء المؤسسات لم يكتمل؟ فالدستور التعددي بكل معاني الكلمة كان في البداية وهو يؤسس التعايش بين الأديان ولعدم الإكراه في الدين . وقيم حجة الوداع والتربية دون وساطة والحكم دون وصاية.

ما الذي غير ذلك كله فأصبح كل ما يحدث هو نقيضه المطلق الإكراه والوحدانية وعدم القيم والوساطة في التربية والوصاية في الحكم؟

ماذا حدث ليحصل فشل التعمير والاستخلاف؟

ذلك ما لا يمكن تفسيره لا بالصليبيين ولا بالمغول ولا بالأتراك ولا بالمماليك ولا بالاستعمار الأوروبي ولا بثمراته التي هي فساد الحكام واستبدادهم وانحطاط النخب بنوعيهم التأصيليين والتحديثيين بل لابد من بحث في أعماق العلوم الغائية الخمسة التي انحرفت وقصور علوم الآلة التي جمدت .

وإذا كانت علوم الملة الغائية قد أفسدت التربية والحكم أي تكوين الإنسان العقلي والقيمي في النظر والعقد وفي العمل والشرع وجعلته عاجزا عن التعمير عامة والتعمير بقيم الاستخلاف خاصة فإن علوم الآلة أفسدت العقل من أصله لأنه أصبح لا يتجاوز الآلات البدائية العاجزة عن اكتشاف أسرار الطبيعة والتاريخ.

هذه هي فرضيتي وما كنت لأصل إليها لولا مغامرة العودة إلى قراءة القرآن بعين كان الكثير من زملائي قد فقأوا ما يناظرها لأنهم بلعوا كذبة

التعارض بين الدين والفلسفة وادعاء العقلانية بالمعنى الذي يجعل العقل ذا بصر حديد عند كل مدح لاتفاه الفلسفة البليد: لكن العقل يدري بمحدوديته دون أمل في غيره.

ومعنى ذلك أني لم أعد للقرآن لظني أنه يوجد طريق أخرى غيره وما في ذلك في الوحي . والدليل هو أن القرآن بخلاف من يريد اعتباره مثل الكتب الأخرى وقيس الإسلام عليها لا يعتمد على غير العقل بمعنى أنه لا يستدل بالخوارق بل بالنظام في العالم الطبيعي والتاريخي أو الإنسان العضوي والروحي .

سيحتج على كلامي لكن القرآن يتكلم على معجزات الرسل الآخرين وعلى ذاته بوصفه معجزة الرسالة الخاتمة. وطبعا ما قلته لا ينكر ذلك . لكن المحتج لا ينبغي أن ينكر أن الرسول كلما حاججوه بالخوارق رد بأنها غير ضرورية وهي للتخويف وليست للإقناع ومعجزته هي بالذات القرآن من حيث هو خطاب النظام.

ثم إن تاريخ الرسالة وخاصة في مرحلة الرسول نفسه لم تعتمد على معجزات بل على أفعال ذات استراتيجية عقلية لتحقيق غايات سياسية خلقية بتربية الاحرار وتمكينهم من

أدوات الفعل التاريخي . فالنبي نفسه كان مربيا وقائدا سياسيا وقائدا عسكريا . وهو يعمل بما يقتضيه التعمير والاستخلاف كإنسان .

أما كلامه على الرسالات الأخرى ومعجزاتها فذلك رواية تحترم معتقدات الآخرين وليست بالضرورة دالة على اعتناقها أو على حجيتها فضلا عن حدوثها الفعلي لأن القرآن ليس تاريخا بل هو كلامه عن الأديان الأخرى

لا يهدف إلا إلى اثبات أمرين: نقد التحريف وبيان كونية القيم التربوية والسياسية. وإذا كان يعتبر التعدد الديني شرطا لـ

1. التسابق في الخيرات حتى يختار الإنسان بعد تبين الرشد من الغي دينه من بين الأديان الموجودة والتي لأصحابها نفس الحقوق في دولة التعدد الديني بمقتضى ثلاث آيات قرآنية صريحة) البقرة 62 والمائدة 69 والحج 17)..

2. عدم الإكراه في الدين لأنه مشروط بتبين الرشد من الغي وهذا مشروط بالحرية الفكرية والعقدية فإن نقده يقتصر على التحريف الذي يمس الجوهر العقدي . ولا يمكن اشتراط تبين الرشد من الغي من دون حرية فكرية .

والجمع بين الحريتين يعني حرية الضمير . لذلك فأنا لا أعتقد أن أحدا له نزر من العقل يمكن أن يصدق أن الإسلام يمثله من نراهم من "العلماء" والدعاة الذين هم أذل خلق للذي خدمة من هم أذل منه خدمة لحاميهم ضد شعوبهم وضد الإسلام الذي يحاربونه أكثر مما يحاربه أعداؤه حتى يعطوا عربونا عن ولائهم لأعدائه ويبقون في إهانة المسلمين .

ومثلهم من يزعمون تمثيل الحداثة. هم يمثلون صورتها التي ورثوها عن الاستعمار ويواصلون العمل بها باعتباره علمائه . وهم إذن أذل ممن يدعون تمثيل الإسلام. وهذان النوعان من النخب هم من سميتهم بالكاريكاتورية: كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث . أما حقيقة القيم الكونية فهي واحدة في الدين وفي الفلسفة إذا لم يحرفهما الانحطاط والتوظيف من قبل الاستبداد والفساد سواء كان ذلك عندنا أو في الغرب.

الماضي فيه الأفاضل وهذا لا شك فيه كالحال في كل العصور لكن من

حدد التاريخ الفكري والتربوي والسياسي لم يكن الأفاضل من العلماء سواء كانوا يدعون تمثيل الدين أو تمثيل الفلسفة. فكما في عصرنا ليس للأفاضل ناقة ولا جمل بل حال دار الإسلام ومن يسيطر عليها الآن باسم الدين أو باسم التحديث . وبقاء الانحطاط حتى بعد قرنين من ادعاء النهوض يشهد لفرضيتي لا عليها .

وكيفما كان الأمر فالفرضية لا معنى لها إذا لم يقع إثباتها بالحجة المنطقية أولا وبالحجة التاريخية ثانيا أي بالعقل وبالنقل لأن الفصل بينهما من أهم أعراض هذا الداء الذي نتكلم عليه . فمحرفو الديني والفلسفي يزعمون أن الأول نقلي والثاني عقلي لكأنه يوجد نقلي دون العقلي وعقلي دون النقلي .

الفصل الرابع

للمرة الألف أذكر بأن المقابلة عقلي نقلي علتها وهمان:

1. الأول الظن أن ما يسمونه النقلي يدرك أمورا يعجز العقل عن إدراكها ويعتبرونها رمز الوحي . وهذا كذب على الوحي على الأقل كما يصوره القرآن . فالوحي إذا تكلم على الغيب يكون كلاما عن إخبار الله النبي به . فلا يبقى غيبا وعليه تبليغه .

2. والثاني الظن بأن ما يسمونه عقليا غني عن النقل وأن مجرد التصور كاف ليكون المرء حاصلا على علم الموضوع . وهذا أيضا كذب على العقل على الأقل كما يقتضيه العلم الفعلي . فمضمون المعرفة الذي يبدأ فرضيا لا يصبح مضمونا بحق ما لم يستمد من النقل عن الموجود الفعلي في الأشياء .

وما كان عليه تبليغه وإلا فهو ليس أمينا فإنه إذن في متناول العقل المخاطب به ومن ثم فلا يوجد في القرآن غيبا قابلا للعلم حتى من النبي وإلا فهو لم يبلغ وهو قد قال اللهم إني بلغت ولما كان صادقا ولا ينطق عن الهوى فكلامه حاسم . وما هو غيب لا يعلمه النبي كما الروح وفي القيامة مثلا.

هذا في ما يخص الوهم الأول .

أما الثاني فلو كان بوسع العقل الاستغناء عن النقل لكان يعلم دون حاجة لنقل يستمد من معلومات حول موضوع علمه ولكان لا فرق بين العلم والحلم ولكان التخيل وحده كافيا للمعرفة لو صدقنا أن إدراك المعطيات الموضوعية التي هي مضمون العلم ليس نقليا أي مستمدا من الوجود المعلي للأشياء لكان التشكيل المنطقي أو الرياضي وحده كافيا. لكن الأمر أبعد غورا من ذلك . فالعقل مستحيل أن يخطو خطوة من دون عقيدتين يبدآن على الأقل فرضيا وهما:

1. أولا الإيمان بأن للموضوع الذي يريد علمه قوانين أو قابل للصياغة القانونية.

2. وثانيا أن الإنسان له القدرة على اكتشاف هذه القوانين أو على وضعها بصورة تطابق ما يفترضه في الموضوع من قوانين .

لكن الوهم الثاني وهم العقل في مقابل النقل علته أعمق حتى من ذلك: فهم يزعمون أن العقل يدرك الموجود على ما هو عليه وضمير ذلك أن العلم العقلي محيط وأن صورة الإنسان عن الوجود مطابقة للوجود ومن ثم فما عليه الوجود بكامله هو في متناول عقل الإنسان . وهو تأليه ذاتي ضمني

دليل سفاهة لا علم .

ولذلك فشكل فلاسفتنا لا يختلفون عن حداثيينا في هذا الاعتقاد الساذج بالإحاطة والزعم بأن الدين صورة شعبية عن الحقيقة العقلية ومن ثم فلا بد من تصديق العقل وتكذيب قول الوحي بالغيب الذي لا يدعي الوعي أكثر من وجوده دون الزعم بأن القرآن فيه علمه وإلا لملمناه لأن القرآن رسالة موجهة إلينا .

اخبار الوحي للإنسانية بوجود الغيب ليس علما بمضمونه بل هو حد لوهم الإنسان بالإحاطة . اخبارنا بوجود الغيب يساوي اخبارنا بأن علمنا محدود وبأنه نسبي وبأن الإنسان الذي توهم علمه مطلقا يتأله فيصبح طاغية يدعي أن علمه وإرادته وقدرته وحياته ورؤاه هي عين ما يريده الله فيدعي الألوهية.

الغيب إذن "مفهوم حد" يغير جذريا نظرية المعرفة بنفي المطابقة والمحافظة على الفرق بين إدراكنا للوجود وحقيقة الوجود المطلقة التي لا يدركها إلا الله ما يعني أن علمنا اجتهاد وليس علما نهائيا وهو اجتهاد متأصل لا يتوقف وليس له نهاية لأنه عين علاقة عقلنا المتناهي بالوجود اللامتناهي .

ورمز الوجود اللامتناهي في القرآن هو كلمات الله التي لا تكفي فيها بحار العالم كلها حبرا حتى لو تضاعفت بما لا يتناهى من المضاعفة . ومعنى ذلك أنه لا يوجد علم إنساني

نهائي أو كامل أو حتى قريب من الكمال "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" الشيء هذا الذي نعلمه لامتناهي الصغر.

علوم الملة محرفة إذن بمعنيين:

7 أولا لأنها تركت ما أمرت به فصلت 53 وانشغلت بما نهت عنه آل عمران 7

• وثانيا لأنها توهمت أن علمها مطابق كما ورثت ذلك عن الفلاسفة وليس اجتهادا ذا تاريخية وتطور بحسب تجويد العلوم المساعدة أو علوم الآلة التي بقيت لغوية حتى ثورة الجرجاني.

وأبشع صورة عن هذا الانحراف عنتريات الرازي في ما يزعم غاية التعالم في التفسير . ولو كان القرآن بحاجة لذلك لما كان رسالة للإنسان عامة سواء كان عالما باللغة مثله أو جاهلا بها مثلي أو حتى أعجمي يكفي أن تنقل له المعاني العامة التي كلف الرسول بتبليغها وتعليمها للجاهليين جهلا وجهالة.

ولذلك فالعلوم الغائية الخمسة (التفسير والعلوم الشرعية المبنية عليه أي العلمان النظريان كلاما وفلسفة والعلمان العمليان فقها وتصوفا (لم تتجاوز الثرثرة حول ما نهت عنه آل عمران 7 والاهمال الكامل لما أمرت به فصلت 53 : تأويل المتشابه واغفال آيات الله الآفاق والأنفس لتبين حقيقة القرآن .

وكل ذلك بالتشقيق اللفظي لنص القرآن تشقيقا غايته استخراج هذه العلوم المزعومة منه . ودليل عدم الصدق حتى في هذا هو أنهم في الفقه مثلا اضطروا إلى فقه وضعي متنكر إما باعتماد القياس أو الاستحسان إلى أن وصلوا إلى حيلة الحيل كلها أعني المقاصد إما لسد الذرائع أو لفتحها حسب رغبة المستبدين .

توهموا أن كلمات الله اللامتناهية توجد بين دفتي المصحف وأن القصد هو المعاني اللامتناهية لدلالات الألفاظ المتناهية والمحدودة الواردة فيه في حين أنها هي ما أعنيه بالسبابة التي توجه الإنسان نحو ما يحقق به وظيفتيه:

و في حب حي ا ايح .2 الاستخلاف بما جهز به للتعامل مع العالم بقيم الإسلام. ولست أول من أدرك سفاسف الفقهاء والمتكلمين . فإحياء علوم الدين كان أول محاولة لبيانها وخاصة في الفقه الذي صار مهنة من ليس له مهنة وفي الكلام الذي يتحول إلى مرض نفسي يشبه ما يجري عليه المعلقين الصحفيين العرب الذين يعتبرون جهلهم وصلفهم المماحك براعة جدلية وهي غباوة ونذالة خلقية. والغزالي قال أكثر.

لكن ما يوجه إليه الله الإنسان بما يريه من آياته في الآفاق وفي الأنفس هو لا متناهي الخلق والأمر وهو ما عليه الاجتهاد والجهاد لمعرفة بعض ما يستطيع علمه منه بالبحث العلمي فيه وليس بالتشقيق الكلام والتأويل . والمشكل أن الفلاسفة تعاملوا مع الفلسفة نفس التعامل : شرح لفظي ذروته الشروح الرشدية التي توهم بأنها علم وهي في الحقيقة

.1 فالطبيعة والتاريخ لا يمكن أن يفهما بالقياس على تكنولوجيا الهيلومورفية للصناعات البدائية رغم أن العكس ممكن . فيمكن أن نعتبر التكنولوجيا فيها محاكاة لمجرى الظاهرات الطبيعية استنادا إلى معرفة قوانينها ثم تطبيقها في صنع ما يماثلها . لكن تصور الطبيعة صانعة ليس شيئا آخر غير اعتبار الإنسان مقياس كل شيء.

.2 والمحرك الأول لعالم ما فوق القمر الذي يحرك ما دونه لا يمكن أن يكون "نرجسي" لا يخرج من ذاته اعجابا بجمالها ثم تتوالد عنه العقول

المحركة للأفلاك حتى لو طورها ابن رشد فاعتبر النموذج السياسي تفسيرا بديلا من الفيض الأفلاطوني المحدث للعقول المحركة.

ولا يظنن أحد أن فلاسفة عصرنا بين الحداثيين العرب أفضل من فلاسفتنا في القرون الوسطى. الفرق الوحيد أن أرسطو عوضه غيره من المحدثين الغربيين وخاصة ماركس

بالنسبة لأدعياء التقدمية والاشتراكية والقومية. وهلم جرا من "الآية" إلى المصادر الصناعية التي هي الصناعة الوحيدة التي أفادوا فيها ظنا أنها صنع مفاهيم .

وتجد الكثير منهم مصدقا لخرافة الفلاسفة تصنع المفاهيم . والله لو قالها أحد في القرون الوسطى لقبلت منه لأنها فعلا لم يكن لها إلا صنعة صنع الألفاظ ظنا أنها مفاهيم. لكن المفاهيم لا يصنعها إلا العلم والفن:

1. فالعلم يصنع مفاهيم القوانين العامية والرؤيوية.

2. والفن يصنع مفاهيم السنن الذوقية وخاصة الخلقية.

ولم يصنع فيهما مفاهيم إلا من كانوا مبدعين من العلماء والفنانين وبعضهم فهم الفلاسفة بهذا المعنى . لكن معلمي الفلسفة ليسوا فلاسفة بل هم في نسبة الرواة إلى الشعراء. لا يوجد وراء ذلك غيره . المفاهيم لا تصنع خارج معمل مضاعف هو معمل علاقة الإنسان بالطبيعة ومعمل علاقته بالتاريخ . ولهما وجودان:

1. الأول في الآفاق أي خارج الأنفس أو في الأعيان .

2. والثاني داخل الأنفس أي في الأذهان .

وإذا لم يوجد الوجه الأول يصبح الثاني ثرثرة وإذا لم يوجد الثاني يصبح الأول تقليدا بليدا تخفيه الألفاظ . وبذلك تصبح مجالات الإبداع خمسة لا تتعداها: أحدها هو الغاية وهو القدرة سواء كانت مادية في علاقة بالطبيعة مصدرا لقيام الإنسان العضوي ويرمز إليها الاقتصاد أو روحية في علاقة بهذه العلاقة وبالتاريخ مصدرا لقيام الإنسان الروحي ويرمز إليها الثقافة . وهو إذن مجال مهمل أو ما تعلق به عقيم.

ولا أحتاج لطويل استدلال . فما عليه الأمة من عيش على ما تعيش عليه القبائل البدوية بداية تاريخ الإنسانية أي ما تنتجه الطبيعة مباشرة وكان قديما ثمراتها الظاهرة وأصبح بفضل العلم الغربي مخزونات أعماقها وموادها المحولة بالعلم من قبل غيرنا لأننا ورثنا

وجماعية . والعلاقة الجماعية هي الوسيط الضروري بين الطبيعة والفرد لأنه من دونها لا يستطيع البقاء بموجب القانون البايولوجي (التوالد) والشروط البينية أولا ([شرط الرعاية: الطفل الإنساني بحاجة للأسرة مثلا أكثر من جميع الكائنات الحية الاخرى) والعضوية (شرط الحماية: الفرد الإنساني من دون الجماعة لا يستطيع أن يحمي نفسه لا من الإنسان الآخر ولا من الحيوانات مثلا) ثانيا .

وقد ورثنا تاريخا ليس لنا فيه دور لأننا نعيش بخيانته وباستعمال معالمه للسياحة وليس لتكون دافعا للإبداع العلمي والتقني . صحيح أن لنا ناطحات السحاب. لكنها لا تنطحها بتقنياتنا بل بمستورداتنا ومن ثم فتاريخ العمارة عندنا لا يعبر عن علم ولا عن تقنية بل عن بيع الخام مقابل الجاهز للعاجز.

وهذه الغاية القدرة المادية والقدرة الروحية لها أربعة شروط مضاعفة مثلها وهي المجالات الباقية. فلها شرطان مضاعفان يؤديان دولة العلة المفاعلة وهما السياسة حكما ومعارضة والمعرفة طبيعية وإنسانية. فمن دون ذلك لا يمكن أن توجد قدرة مادية ولا روحية في أي جماعة إنسانية حرة وليست تابعة مثلنا .

ولها كذلك علتان غائيتان هما الرؤية والذوق . فمن دون رؤية دينية وفلسفية ومن دون ذوق جمالي ووجودي لا يمكن لأي أمة حرة أن يكون لها قدرة روحية أو مادية وهي إذا استوردت الرؤية والذوق صارت تابعة روحيا بعد التبعية المادية وتلك حالنا حاليا. وموضوع فكرنا هو غرقنا في الاختيار بين التبعيات .

الفصل الخامس

سبق فعالجت العلوم الغائية الخمسة ولن أعود إليها . ويكفيني الكلام على الإشكالية التي يدور حولها الجدل والذي جعلها ترد إلى قلب أمر فصلت 53 إلى نهي ونهي آل عمران 7 إلى أمر ما جعلها تتحول إلى كلام دال على زيغ في القلب وابتغاء الفتنة وليست قولا في شروط تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

فالعلمان المتعلقان بالنظر والعقد أي الكلام والفلسفة بين أنهما لم يتجاوزا مرض القلوب وابتغاء الفتنة لأنهما لم يؤسسا لأي معرفة علمية تمكن من تعمير الأرض . وأقصى ما كرراه شروح لفلسفة أرسطو التي بلغت الجمود قبل الإسلام بقرون ولم يكن بوسعها أن تؤسس لشروط تعمير الأرض .

لكن هذه الفلسفة التي تصوروها علما نهائيا) الفارابي العلم تم ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم) أعمتهم عن تجاوز الأموات واكتشاف الحي بنقد ينطلق من المبدأ القرآني "التصديق والهيمنة" .

والعلمان المتعلقان بالعمل والشرع أي الفقه والتصوف دون العلمين المتعلقين بالنظر والعقد تجاوزا لسطحيات الكلام في موضوعهما بسبب الاعتقاد بأن العلم الإنساني محيط والعمل الإنساني تام وأن الإنسان يعلم الوجود على ما هو عليه والمنشود على ما ينبغي أن يكون عليه بخلاف القول القرآني الصريح أن الدنيا نفسها فضلا عن علمنا بها ليست هي الحقيقة وقيم أعمالنا يعسر أن تكون مطابقة ما ننشده.

وإذا جمعت هذه الانحرافات الأربعة حول الإيمان والعلم بين الكلام والفلسفة وحول القانون والأخلاق بين الفقه والتصوف اكتشفت التحريفات التي حصلت لتفسير القرآن الكريم بخلاف ما أمرت به فصلت 53 وما نهت عنه آل عمران 7. وهذا هو أصل كلامي على عقمها النظري والعملي في التعمير والاستخلاف . وما سأهتم به الآن بعد هذا التذكير هو العلوم الآلية الخمسة وسأحاول النظر في أبعادها في الفصول الموالية:

5.. وأصلها جميعا أي الوسميات) السيميوتكس أو نظرية الرمز).

ورغم كثرة المجلدات في اللغة والتاريخ خاصة فإنها بقيت بدائية بسبب ما وصفت في العلوم الغائية الخمسة. ولنضرب مثالين ضروريين للكلام والفقه. والمثالان هما الآن من 1. التأويل في علاقة باللغة والمنطق بين الفلاسفة والمتكلمين حول علاقة الإيمان والعلم . 2 . والحديث في علاقة بالتاريخ بين الفقهاء والمتصوفة حول علاقة القانون بالأخلاق . وقلما استعملت

علوم الملة الرياضيات والسيميوتيكس . فالرياضيات بقيت عملية أساسا وليست نظرية وهم اكتفوا بالموجود . والسيميوتيكس (الوسميات) لم تكن موجودة حتى عند اليونان وهو علم لم يعرف قبل القرن التاسع عشر رغم كونه ذا صلة بالمنطق والرياضيات.

وكما هو معلوم فالمعركة محتدمة حاليا خاصة حول متون الحديث عامة وحول البخاري خاصة. والمسألة تعنيني بخصوص المنهجية وبدائية الآلة في الصفين. ومشكل الحديث مضاعف : فهو أولا في منهجية تدوينه وهي مسألة تتعلق بعلم الآلة أو التاريخ ومشكل في نقده الحالي وهي أيضا مسألة تتعلق بعلم الآلة التاريخ لكنها تتخفى بقضية التعارض مع القرآن لكأن النقاد يؤمنون بالقرآن ويخافون عليه كما يزعم القرآنيون . وما كان ليحصل لو كانت الآلة سليمة . فالتاريخ له دائما مصدران لا ثالث لهما؛

1 . الشيء نفسه في تعينه المادي مثل الآثار وما يكتب عليها .

2. ثم الشهادات التي تصاحبها أو تكون بديلا منها إذا غابت .

ودائما يكون الاعتماد في الأولى على آلة غير تاريخية تعود إلى العلوم الطبيعية وهي فنيات التحديد الزماني بالعلامات الطبيعية مثل الكربون. وليست طريقة جديدة:

فالتاريخ بالمادة الحاملة وحتى بعلامات في كيان الشيء (مثل العمر بأسنان الحيوان) معلوم قبل الكربون.

والثانية تعتمد أيضا منهجا تاريخيا فرعيا هو معرفة الشهود الذين يعتمد عليهم وخاصة حالة انعدام الأثر المادي المعتمد . وهذه الوسائل الأربع استعملت

في تدوين المصحف ما يعني أن المسلمين الأول كانوا دارين بالآلات المنهجية السليمة. فالقرآن كان أثرا حيا قائما في صدور الرجال وفي الممارسات.

والقرآن كان موجودا في آثار مكتوبة لكنها غير مرتبة أو غير ثابتة الترتيب عند الجميع وإلا لما اضطروا للترتيب الموحد في المصحف العثماني . فاعتمدوا الشرط الرابع وهو الرجال من ناحيتين: الكفاءة العلمية أي إنهم أفضل الحفظة والأمانة الخلقية أي إن شهادتهم غير قابلة للقدح. وطبقوا شرط الشهادة.

ولا يمكن أن يكون القرآن يتكلم على الكتب التي في اليهودية والمسيحية ويعلم أنها مكتوبة ومحفوظة وأن يكون القرآن يطلب كتابة أتفه معاملة اقتصادية ثم يبقى القرآن في الصدور وليس مكتوبا إلى عهد عمر. من يصدق هذه القصة؟ ومن يصدقها ونحن نعلم أن للقرآن عدة كتبة يملي عليهم الرسول ما يتلقاه من الوحي؟

ومن يصدق خرافة العنز التي أكلت الأوراق؟

وهي كذبة مضحكة: لأن العرب حينها لم يعرفوا الأوراق كانت الكتابة إما على الجلود أو على العظام . فهل العنز تأكلهما؟

هذا من تندر اعداء القرآن ممن كانوا يهزؤون ببداوة العرب . ولا أعجب أن تكون من خرافات الباطنية. ثم إن القرآن هو بالتعقيد الذي يستحيل أن يحفظ بصورة نسقية تحافظ على تعقيداته وما يبدو فيه من تكرار وجمع بين المكي والمدني من دون وثائق كتابية خاصة وهذا الترتيب بخلاف ما يتوهم الكثير له نسق عميق من يغوص إليه يكتشف أنه ليس عدم نظام بل

هو نظام خفي بديع الأسرار.

وشرط الشهادة هو شهادة عدلين لهما هذين الصفتين : الكفاءة المعرفية والجدارة الخلقية ومشكل الحديث يتعلق بهذه الشروط الأربعة إذا لم نعتمد على التعريف الدقيق للحديث ما هو. فلا أظن أحدا يشك في أن المقصود بالحديث ما كان تعليما للقرآن . والرسول في حياته يميز بينه وبين ما ليس منه .

فيكون ما اعتبره الرسول منه له أصل يحتكم إليه وهو القرآن الذي دون بالطريقة التي وصفنا أي إن تدوينه توفرت فيه الشروط المنهجية الأربعة ومن ثم فيمكن اعتباره أصلا لنقد ما ينسب إلى الرسول من أحاديث متعلقة بمعاني القرآن كما علمها الرسول . والباقي اجتهادات تراجع فيها هو نفسه مثل التأبير.

ويمكن لهذا التقسيم الأول أن يتعلق بالكثير من الأحاديث التي ليس لها منزلة النوع الأول والتي تبقى معتبرة لأن قائلها وإن كان مجتهدا ليس كأي مجتهد . ويبقى الحكم النهائي هو الاحتكام إلى ما لا يتنافى مع القرآن أحكامه وأخلاقه . لكنها مع ذلك ليس لها الطابع الإلزامي الذي للنوع الأول لأن المرجعية القرآنية ليست صريحة فيها صراحة أي موضوع بل تعليمه من أفضل معلم .

والسؤال الآن: هل جماع الحديث اعتمدوا الطريقة التي اعتمدها مدونو القرآن وموحدو متنه بالشروط التي وصفت؟

طبعا لا لأن كل الشروط غائبة وخاصة إذا لم يقع التمييز الذي أشرنا إليه قبل قليل . والإشكال هو كيف يمكن تحقيق ذلك رغم شبه الاستحالة

لأن تدوين الحديث تأخر كثيرا لعدم كتابته بداية حتى وإن وجد حتما بعض الأحاديث المدونة وهي قليلة إذا اعتمدنا على مستعمليها قبل حصر تدوينها .

وكتابته المتأخرة لم تكن عصيانا للأمر بعدم كتابته بل لأن كتابته لم تعد ضارة بالقرآن (الخلط بين النص الإلهي وتعليمه النبوي) وعدم كتابته صارت ضارة بالتعليم وبالنص لكثرة الوضع والانتحال فكان لا بد من التدوين لسد الباب على المزيد منه مع تصفية ما حصل فيه بقدر الإمكان : وهذا هو موضوعنا .

وأي معرفة تبدأ بفرضيات تتأسس عليها وتمتحنها بنتائجها بحيث إن دليل الفرضيات تال وليس سابقا عليها ؛ إذا وافقت ما يظن حقيقة الموضوع قبلت واعتمدت فعلا وإلا فهي بحاجة إلى إعادة النظر فيها . ونحن هنا بصدد الفرض وليس التقرير.

1 . فرضية أولى ما معيار للفصل بين التعليم النبوي والرأي النبوي . فهذا المعيار يمكن من اعتبار القرآن موضوع التعليم هو الأصل الذي تقاس به الأحاديث وما عدا التعليم اجتهاد إنساني عادي يحتكم فيه إلى العادة.

2 . فرضية ثانية وهي الأصعب قبولا لكنها حتمية إذا أردنا أن نوفر البديل الوحيد الممكن من الشروط الأربعة في المنهج التاريخي ؛ الشهادة بشرطيها . وقد حاولت أن أشير إليهما في الفصول السابقة.

فالشهادة إما عيانية أو مروية عمن عاين أو عمن روى عمن عاين . وكل ما عدا ذلك ليس شهادة موثوقة لأنه لا يوجد فيها شرط العيان أو شهادة العيان. والمعاين لا بد أن يكون حاصلا على الشرطين المعرفي والخلقي

لتكون شهادته شهادة عدل . ولضمان "المشترك الذاتي إنتر سبجكتيف" وعدم الاقتصار على الذاتية لا بد من وجود شاهدين بهذه الصفات غير متواطئين الحالة الأولى وأربعة في الحالة الثانية وثمانية الحالة الثالثة. لماذا هذه المتوالية الرياضية؟ لسبب بسيط:

. فالحالة شهادة عيان

2 . والحالة الثانية أخذ عن شاهد عيان .

3. والحالة الأخيرة رواية عن هذا الأخير رواية خالص .

وما كانت الأولى يشترط القرآن فيها شاهدين فإن الثانية ينبغي أن يكون فيها شاهدان لكل واحد من الشاهدين . وفي الثالثة لا بد أن يوجد شاهدان لكل واحد من الشهود الأربعة. وينبغي أن تتواصل المتوالية الهندسية إلى يوم تدوين الحديث. ففي كل جيل يتضاعف عدد الشهود بهذه المتوالية الهندسية: وهذا لن يبقي الكثير من الأحاديث التي ليس لها ما اشترطناه من أدلة.

4. وأصل هذه الشهادات شهادة القرآن الكريم.

5. الذي يدلنا على محل طلب ما يبين أن شهادته هي الحق) الآفاق والأنفس): ومعنى ذلك أن كل ما يؤيده مجرى العادات الآفاقية والأنفسية وأخلاق الرسول كما حددها القرآن وبذلك فستزول المنعنات عن الأفراد حتى لو كانوا ممن عايشوا الرسول . فالشهادة لها حكم ديني ولكنه كذلك حكم فلسفي : وهو عدم الاقتصار على الفرد لأن الكلام عندئذ يكون ذاتيا ولا بد من الخروج من الذاتية بما يتفق عليه ذاتان ليكون

"المشترك الذاتي" وهو الوحيد حتى في العلوم الأمتن مع تغير الذاتين الشاهدتين بالصفتين العلمية والخلقية . وفي ذلك لا استثناء حتى لو كانت عائشة أم المؤمنين . وبالنسبة إلى هذا المعيار يبقى المعيار الأصلي فاعلا وهو؛ إذا كان الحديث متعلقا بتعليم القرآن فلا بد من شهادة القرآن بوصفه موضوع الحديث الذي يعلمه . وبهذا المعنى فإن متن الحديث يصبح يسير التحديد وقليل المضمون المشكوك فيه .

ولا تزعجني كثرة الأحاديث . ذلك أني لا اعتبر موضوعا كل ما يمكن أن يكون من التعليم الرسولي للقرآن إذا كان في القرآن ما يؤيده إذ عندئذ ينعكس الدليل: فعلى من ينفي نسبته إلى الرسول أن يثبت نفيه وليس علي أن أثبت نسبته إلى الرسول لأنه من باب الممكن ما دام لا يتنافى مع القرآن . فيكون عدم بيان امتناعه كافيا .

ويمكن كذلك أن تصنف الأحاديث بحسب مجالات التعليم النبوي فتصبح سهلة الرد إلى مجموعات قليلة يمكن اعتبارها عين علوم الملة الخمسة أي : صنف أحاديث التفسير وصنفا أحاديث العلمين النظريين حول الإيمان والعلم وصنفا أحاديث العلمين العمليين حول القانون والأخلاق . ويمكن أن نضاعف هذه الأصناف بأن نجعل ما يقابل التفسير صنف الكلام في الآفاق والأنفس ثم صنفان يقابلان الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده. فتكون عشرة أصناف لا تعدوها .

وفي هذه الأصناف توجد تماثلات بين الأحاديث وتشابكات قابلة للحصر النسقي الذي يجعلنا أمام شبكة من الخانات التي يمكن ملؤها واكتشاف الفراغات فيها فنتمكن من ملئها إما بما يتناسق معها من خلال اكتشاف

قوانين تواليها أو يناظرها الطردي أو العكس كما حصل مثلا في تصنيف العناصر الطبيعية. ولو كان لي اهتمام بهذا المجال لاكتشفت ذلك ولحسمت الأمر بصورة تلغي الكلام على الرواة من أصله .

فالمحاولة ينبغي أن تنطلق من أساس متبن وقد قدمه ابن القيم على أساس . فالقرآن الذي ضبط متنه بصورة متحررة من سلاسل الروايات الطويلة وخاصة من تأخرها لأن المصحف العثماني لم يتأخر كثيرا والحفظة الذين كلفوا بضبطه وتوحيده نسخه كانوا من الثقات وطبقوا قانون الشهادة التي وضعها القرآن نفسه .

وأدلة الرجحان كثيرة فضلا عما حاولت تصوره من بعضها . وتكون كفاية هذه الأدلة متناسبة مع أدلة الرجحان . ويمكن أن تكون بالقياس إلى ما لنا دليل على حصوله . فتكون الأحاديث المؤيدة بالأدلة التي وصفنا سندا للأحاديث الراجحة. وبذلك فطريقة تدوين الحديث تتغير تماما وتصبح أقرب ما يكون للمنهج التاريخي السليم بحسب توفر الشروط الأربعة .

لكني أشك أن ذلك قد حصل وأشك أن ذلك سيحصل ومن ثم فالجدل حول متون الحديث عديم المعنى في غياب وضع المشكل في علاقته بعلم الآلة الذي يتعلق به أعني التاريخ الذي هو علم آلة في علوم الملة وطبعا يمكن أن يكون علما غاية إذا كان القصد التاريخ للأحداث في ذاتها بصرف النظر عن وظيفتها .

الفصل السادس

عندما اشترط شاهدين كل كل مرة ما يؤدي إلى متوالية هندسية متصاعدة

في عدد الشهود على أي حديث فليس معنى ذلك أني أشكك في الراوي ولا يعنيني كفرد بل أبحث عن شرط موضوعية الشهادة التي هي في كل معرفة "المشترك الذاتي" ولا تقبل عندما تكون ذاتية أعني مستندة إلى شهادة فرد مهما كان صدوقا .

وهذا يعني أن أي حديث رواه شخص واحد عن الرسول لا يقبل . وأي حديث رواه راويان عن النبي عاشا مع من روياه عن النبي لا يقبل إلا بأربعة شهود اثنان لكل واحد منهما وهكذا دواليك . وبهذه الصورة يمكن الحد من الكثرة التي ليست موضوعية بمعنى مشتركة بين الذوات أو "المشترك الذاتي" هو الحد الأدنى من الاشتراك بين الذوات شرط الموضوعية الممكنة إنسانيا إنتر سبجكتيف

وهذا مثال مما أقصده بتجاوز جمود علوم الآلة. ولست أعني أن هذا المثال نموذجي بل هو أحد الاجتهادات الممكنة فضلا عن كونه يطبق شرط الموضوعية الممكنة إنسانيا. وقد يرى غيري غيره مما هو أفضل منه ؛ المهم عدم الاقتصار على ما استعمل باعتماد معيار مصداقية الراوي لكأن الصادق لا ينسى ولا تختلط عليه الأمور. وقد أشار ابن خلدون إلى ما يجعل المصداقية لا تكفي عندما حدد علل الخطأ في التاريخ.

ولأمر الآن إلى مشكل المشاكل هو مشكل كلامي أعني منهج التأويل أو قضية الحقيقة والمجاز. فقد سمعت مرة محاضرة لأحد الحمقى يسخر من ابن تيمية في المسألة. وهذه ثورة تيمية أهملت لأن المتكلمين يريدون تجاوز آل عمران 7 للإيهام برسوخهم في العلم . لكن ابن تيمية اكتشف ما يغني عن سخف المؤولين ببيان أن الأمر لا علاقة له بالحقيقة والمجاز

والمقابلة نفسها لا معنى لها لأن اللسان كله وضعي وهو عادات استعمالية وليست صلة طبيعية بحدي الدال والمدلول .

واعتمد على حجتين في السخرية مثال : محلقين رؤوسكم وأصل ابن تيمية. مدعيا أن ابن تيمية أعجمي ولا يفهم العربية. ويزعم أن محلقين رؤوسكم لا يمكن أن تفهم من دون

مجاز وأن ابن تيمية الأعجمي لا يمكن أن يفهم ذلك لأنه ليس قرشيا لكأنه هو قرشي . ليس هذا المهم : فالرجل لا يستحي فيعتبر جهله حجة.

لما يسأل نفسه : هل توجد علاقة حقيقة بين ألفاظ أي لغة ومراجعها التي تسميها؟

ما علاقة اللفظ بمرجعه الذي يحيل عليه ويسميه حقيقة؟

لو كانت هذه العلاقة حقيقة لكانت علمية ولكانت من ثم كونية أي لما اختلفت اللغات في تسميتها لما تسميه؟

هل توجد لغة لها علاقة حقيقة بما تحيل عليه؟

لو قال مثلا إن المفردات لها دلالة قابلة لأن تعتبر هي الغالبة ولعلها هي الدلالة الأولى التي استعملت فيها ثم نقلت إلى غيرها بما بينه وبينها من وجوه شبه في المسمى مكنت من نقل الاسم من المسمى الأول إلى المسمى الثاني إما بالاستعارة للشبه أو بالكناية للعلاقة

فيكون معنى الحقيقة الاستعمال الغالب أو الأول ويكون معنى المجاز المعنى المنقول إليه للتشابه بين المرجعين المشار إليهما بالاسم أو باللفظ . لكن في الحالتين لا معنى لحقيقة ولا لمجاز بل المفروض القول عادات

الاستعمال ويكون في هذه الحالة الاستعمال والسياق هو المحدد لهذه العادات في النقل .

وهو نقل العبارة كما يفيد ذلك معنى التعبير أي العبور وذلك من دلالات مجاز أي جاز من مكان إلى مكان والألمان يسمون ذلك إما التجاوز الواضع أو برتراتسونغ وسد: أو التجاوز الناقل أوبرتراغونغ. وهو المعنى الأسلم أي إن التشابه بين المدلولات يمكن من الانتقال بينهما في دلالة الدال وهذه ليست بينهما مباشرة.

إنما هي تناظر بين نظام الأدلة ونظام المدلولات فتكون الدلالة ذات صلة بمنزلة الدال في منظومة الدوال وتناظرها مع منزلة المدلول في منظومة المدلولات. وهو ما ينفي كل علاقة مباشرة بين اللفظ والمعنى . العلاقة تمر حتما بهذا التناظر بين النظامين المحددين لمنزلة الدال ومنزلة مدلوله .

فإذا استعملت "أسد" استعاريا لتسمية الشجاع بين البشر فالدلالة ليست مباشرة بين الأسد والإنسان بل هي بين منزلة الأسد في عالم الحيوان ومنزلة هذا الإنسان في عالم البشر من حيث تصنيفهما بمعيار الشجاعة أو التناظر بين العالمين من حيث القوة والسلطة. ومعيار الشجاعة هو الذي يجعل نقل اسم الأسد إلى البطل الفلاني بالاستعارة ممكنا. ولا معنى لحقيقة أو مجاز فكلاهما مواضعة لوصف تناظر بين علاقتين في عالمين مفترضين قابلين للمناظرة دون أن نعلم طبيعة العالمين .

والشجاعة ليست الأسد بل هي نوع من سلوكه . فيكون التناظر ليس بين الأسد والبطل بل بين سلوكين بهما تعرف الشجاعة والبطولة. وهذا المعنى هو قاعدة التأويل التي تجعلنا نفهم قابلية نقل اسم الأسد إلى البطل فنسمي

البطل أسدا . وكل ذلك لا يكون إلا بين ما يقبل المقارنة من حيث وحدة الطبيعة.

والمشكل هو الانتقال من الطبائع القابلة للمقارنة من حيث التناظر بين المنظومتين الرامزة والمرموزة إلى الطبائع التي لا تقبله كما في حالة الانتقال من الكلام على الإنسان إلى الكلام على الله . فهنا لا يمكن أن يوجد وجه شبه بين الذاتين للاستعارة أو بين أفعالهما للكناية لا حقيقة ولا مجازا .

وما كانت لغة القرآن كلها تشبيهية مع نفي المماثلة فإن أي عاقل ينبغي أن يستنتج ما استنتجه ابن تيمية أن اللغة لا تعتمد على المقابلة بين حقيقة ومجاز بل هي تعتمد على استعمالات تجيزها عادات كل لغة في تنظيمها للمدلولات وللدوال وما تحدثه من تناظر بين المنظومتين فيكون الأمر تناظريا .

والأمر التناظري عادات استعمالية وليس حقيقة ولا مجاز. فعندما يقول القرآن عن الجدار يريد أن ينقض فلا يمكن القول إن الإرادة حقيقة عند كلامنا على الإنسان ومجاز عند كلامنا عن الجدار بل العلة هي أن عادات الاستعمال التناظري بين المدلولات والدوال تسمح بذلك ولا علاقة للأمر بالحقيقة والمجاز.

ولكل لغة من لغات الإنسان هذه الخاصية التناظرية . رغم أن نوع التناظر ليس واحدا في كل اللغات لها عادات استعمالية للتناظر لكن هذه العادات الاستعمالية مختلفة من لغة إلى لغة. القانون واحد وتعيناته مختلفة. ومثله قانون الوراثة العضوية واحد لكن الألوان والأبدان والحجوم مختلفة بين

البشر.

المشكل هو في العبارة وليس في ما بين حديها من وجوه شبه حقيقي أو مجازي . لا وجود لوجوه شبه بين الله والإنسان . لكن العبارة عما بينهما من علاقة تقتضي أن تكون هذه العلاقة لا تقبل للقول إما بما يقال على الإنسان مع نفس التماثل: التناظر في مقولية العلاقة بين طرفين وليس في طبيعة طرفي العلاقة .

وكنت قد ذكرت في محاولة سابقة أن الأمي الذي يجهل المعاني الرياضية يستعملها في حياته اليومية. أخذت مثال العجوز التي تعرف كم عندها من مال في صندوقها دون علم بالحساب . فهي تناظر بين حبات من سبحتها والأوراق المالية التي فيه . فتعلم كم عندها رغم أن حبات السبحة لا تشبه الأوراق المالية.

ورغم جهلها بالرياضيات فهي قد استعملت علاقة التناظر بين منظومتين هما حبات السبحة وأوراق المال من حيث المقدار. ما يعنيه هو "من حيث المقدار" وهو أساس التناظر وهو مغن عن حقيقة ومجاز بين الطرفين أي بين حبات السبحة وأوراق المال في صندوق العجوز. فما يفيده التناظر هو ما تطلبه أي الكم دون أن يكون بين الشيئين الذي استمد منهما التناظر

ولنأخذ مثالا أوضح من ذلك : فعندما جعل الناس حركات الظل مقياسا للوقت لأنه علاقة بين حركات الأرض -وكانوا يعتقدون حركات الشمس -حول الشمس وأي حاجز للضوء ينعكس ظله في المكان فيصبح قيس المقدار المكاني للظل مقدارا لقيس الزمان هل معنى ذلك أن الزمان يشارك الظل في الطبيعة خاصة والظل لا طبيعة له لأنه علاقة بين علاقتين

(بين حركتين وبين انعكاس على الأرض وعلى ما يدركه الإنسان من الزمان الذي هو في

الحقيقة ما يعيه من مدة حياته ويعممه على الموجودات الأخرى فيموضعه ولو عكسنا فاعتبرناه يستبطنه لقلنا إنه يذوته (وليس شيئا ذا كيان فعلي؟

وهذه العلاقة الكمية هي مطلوب القائم بالمناظرة وليست محددة لمنزلة الأمرين المنظر بينهما منزلتهما الوجودية بل هي تتحدد بمنزلتهما في منظومتين مطلقة الاختلاف الكيفي وقاعدة التأويل التناظري يضعها هدف المستعمل للعلاقة التناظرية. وكل إنسانية تخضع لهذا المبدأ ولغة القرآن التي هي لغة طبيعية وليس صناعية والتي تهدف إلى أن تبلغ رسالة تكون مفهومة من المرسل إليهم هي من هذا النوع.

ولنا عدة أمثلة فيها شيء من هذا التنظير بهدف تحديد تناظر كمي كما يحصل دائما في كل قياس ؛ وهو أصل كل عملة وكل كلمة . فالعملة تنظير قياسي بين أي شيء يتواضع الناس على جعله عملة تبادل والقيم التي بين البضاعة والخدمات في التبادل بين البشر. والمثال الذي أقصده هنا من نفس الطبيعة استعملها القرآن حيث جعل الأرض أساسا لوحدات قيس العوالم الأخرى: عندما يقول القرآن إن اليوم الذي يعرج فيه الروح يساوي خمسين ألف سنة مما تعدون يعني أنه اعتمد التناظر بين عالمين وقاس يوم أحدهما بيوم الثاني فجعل حركة الارض وحدة قيس دون أن يتجاوز القياس الكمي فيحدد مثلا بين الأرض وعالم الروح .

ويمكن القول إن الكلام على الله بة القرآن وحدة قيسه الكلام على الإنسان: فيكون الإنسان وحدة قيس بين الذاتبن في الخطاب وليس في

الوجود دون أن نعلم طبيعة المجال المقيس وإن كان يمكن اعتباره «الحرية» ذروة لمقومات الحي المدرك باعتبارها شرط الإرادة والعلم والعلم والحياة والوجود مقومات للإنسان منها نزر يعبه ب كيانه .

وهذا لا يعني أن هذا التناظر التعبيري يفيد مماثلة بين حدي العبارة التناظرية) الله والإنسان (تتجاوز هذا المعنى أي ما يعتبره الإنسان من المقومات التي يدرك فضلها ويدرك نقصه فيها . فلا الإنسان يماثل الله ولا الله يماثل الإنسان. ولا معنى لتخريف المنزهين .

ولا معنى لتخريف المشبهين . وحتى المفوضين فاختلافهم احترازي لكنه ليس مؤسس على فهم المعضلة . فالقضية هي تناظر ل العلاقة من المدخلين .

فلا يمكن لله أن يرسل رسالة إلى الإنسان بلغة لا يفهمها الإنسان فيخاطبه بما يمكن أن تكون عليه لغة الله لو كان لله لغة. ولا يمكن للإنسان أن يخاطب الله بغير لغته لأنه لا يعلم لغة الله ماهي بل ويعتقد أن الله يسمع لكل مخاطب أيا كانت لغته . ومن ثم فالأمر كله عادات استعمالية بحسب اللغات.

وهذه العادات الاستعمالية هي ما يمكن تسميته نقلة من مدلول إلى مدلول بتبادل المنازل في منظومة المدلولات ويتبعه نفس النقلة في منزلة الدوال في منظومتها ما يعني أن معنى المعنى أمر من هذا الجنس وليس مؤسسا للمجازية مقابل الحقيقة كما يزعم المخرفون بهذه

وسآخذ أبسط مثال ؛ فكيف نعبر عن التردد بمعنى المعنى؟ نرسم شخصا يقدم رجلا ويؤخر أخرى . فهذا رسم وله المعنى المرسوم . فكيف ننقله

إلى معنى المعنى وهو التردد؟

سيقول أصحاب المقابلة حقيقة مجاز إن الرسم يقدم رجلا ويؤخر أخرى حقيقة وهو المعنى والتردد مجاز وهو معنى المعنى .

والأمر لا علاقة له لا بالحقيقة ولا بالمجاز بل بترجمة بين نوعين من العبارة: واحدة راسمة لفعل والثانية مسمية لفعل . والتناظر هو بين العبارة الراسمة والمسمية. فعل التردد قابل للرسم ليس بالضرورة بتقديم رجل وتأخير أخرى بل يمكن أن يكون بتقديم يد وتأخير أخرى مثلا . هي إذن عادة استعمالية .

الفصل السابع

فإذا اعتبرنا كلام الله عن نفسه بلغة القرآن كلاما اختار العادات الاستعمالية لكل لغة المرسل إليه لمخاطبته بما يريد تذكيره به فإن فعل التذكير هو السبابة التي تشير إلى المذكر به . وكل تأويل لفعل التذكير يعين المشار إليها به ليكون مادة أفعال الإنسان التي عليه القيام بها بمقتضى ما ذكر به .

وهذا هو مجال التحريف في العلوم الغائية الخمسة . ولم يكن بالوسع تجاوز هذا التحريف من دون إعادة النظر في علوم الآلة. وقد رأينا إعادة النظر في التاريخ و اللسان . والآن فالنظرية علوم آلة العلوم الماسفة خاصة لأن الأوليين هما علوم آلة العلوم الدينية: المنطق والرياضيات مجال ابن تيمية.

فالقرآن حدد، التذكير فأشار إلى أن المطلوب من الإنسان موضوع تكليفه

هو:

1. تعمير الأرض ..

2. بقيم الاستخلاف .

وإذن فتعمير الأرض يعتبر شرط انجاز التكليف سياسيا (التربية للتكوين العلمي والقيمي والحكم بتنظيم عملية بالتبادل الاقتصادي شمرة العلاقة بالقوانين الطبيعية والتواصل الثقافي ثمرة العلاقة بالسنن التاريخية) وقيم الاستخلاف شرط إنجازه خلقيا وذوقيا . والمشار إليه هو فعل المعمر وفعل الخليفة وموضوع التعمير وموضوع الخلافة وما جهز به الإنسان للتعمير من نظر وعقد والخلافة من عمل وشرع. وذلك هو موضوع الامتحان الذي وضع أمامه الإنسان في فرصته الثانية بعد خروجه من الجنة.

وهذه المعطيات هي مسلمات البداية ولا معنى لمحاولة قراءتها بصورة أخرى غير التي تنتسب بها إلى عالم الشهادة. فما وراء عالم الشهادة هو القصد بالغيب المحجوب وهو موضوع إيمان وليس موضوع علم . وكل طلب لما وراء عالم الشهادة الذي هو موضوع إيمان - خوض في المتشابه الذي تأويله زيغ قلوب وابتغاء فتنة- يعني ترك الأمور به ([فصلت (53 والانشغال بالمنهي عنه (آل عمران7) .

سا م يناسني ا الوهابية لا علاقة لها به ولا يمكن أن تكون ذات مستوى يدرك حقيقة ما قدمه الرجل رغم أن منجزه ظل صيحة في واد مثله مثل ابن خلدون من بعده . لكني لا أولي اهتماما لسخافات سلقيي الحداثة عند نخبنا الدونكيشوتية.

كيف أزعم أن المنطق والرياضيات كان يمكن أن تحدث فيهما وبهما ثورة غير مسبوقة لو سمع لابن تيمية وفهم ما كان يردده سلبا وإيجابا إزاءهما . وسأبدأ بالسلب قبل الوصول إلى الإيجاب الذي قاله في حقهما . فسلبا يكثر الناس الكلام على نقده المنطق . وهو لم ينقده بل ما ترتب عليه في نظرية العلم .

ثم بعد بيان ما ترتب عليه في نظرية العلم عاد إليه كمنطق ليبين كيف يمكن إعادة تأسيسه بصورة أعم بعد تحريره من نظرية العلم التي ترتبت عليه والتي هي لب الحقيقة أصله الخاطئ الذي جعله يخلط بين كونه حلا من بين الحلول لنسقية القول من حيث هو وظنه مناظر النسقية موضوع القول كموضوع علم .

وبعبارة وجيزة يفهمها بيسر من له حتى مبادئ عامة حول فلسفة أرسطو؛ المنطق في التحليلات الأواخر فضح المنطق في التحليلات الأوائل برده إلى تأسيسه الجدلي في ما بعد الطبيعة: ما يعني أن الكلام في فساده في التحليلات الأواخر يؤدي ضرورة إلى البحث في فساد التأسيس الجدلي في ما بعد الطبيعة.

ووضع المشكل بهذا الشكل هو الذي مكن ابن تيمية بإنهاء فلسفة أرسطو وبداية جديدة تمكن من رؤية ما كان الكلام والفلسفة لا يريانه في الرؤية القرآنية لنظرية المعرفة ولنظرية القيمة ومن ثم اكتشاف أهمية الطابع الاجتهادي لنظرية النظر والعلم والطابع الجهادي لنظرية العمل والقيمة ومعنى الغيب.

شكل المشكل في بداية التحليلات الأواخر بالنسبة إلى ابن تيمية ليس

كيف نتجنب التسلسل المدبر والدورية التأسيس بقطع الأول دون الوقوع في الثاني فحسب كما يتصورهما أرسطو لقوله بالمطابقة بل كيف نراجعهما لأنهما لا يكونان مطابقين أبدا بل هما مؤقتان

النظرية: وابن تيمية يعتبره متناسب مع أمرين:

1. مع الغرض من النظرية التي تتحدد بما تريد الاستدلال عليه وبعلاقتها بما تقدم .

2. مع الغرض من التعليم بحسب مستوى المتعلم إذ نختار البداية بمقتضى حاجته .

وهذا نقض تام لكل ما أسسته الميتافيزيقا الأرسطية التي تعتبر القطع مطلق ووحيد وتتصور الماهيات معرفة فطرية ولا يقع فيها خطأ وهو يسميها حدسا) غاية التحليلات الأواخر) . ش"الماهيات" ليست حقائق الأشياء المطابقة لها بل هي مجرد أسماء صناعية ينبغي تغييرها بحسب الفرض المطلوب من البحث وهي دائما استقرائية وليست كلية ولا ضرورية ولا ذاتية كما يدعي التأسيس الميتافيزيقي : هي اصطلاح وظيفي من اجل الغاية المطلوبة.

فيكون التأسيس الميتافيزيقي للهويات ولمبادئ العقل كلها مصطلحات أو أسماء مستمدة من قياسين خاطئين : قيس الوجود على التناسق اللغوي شرطا في الجدل والحوار واعتبار ما يدركه الإنسان من الوجود مطابقا للوجود بإطلاق وبصورة نهائية. لكنه نسبي ولا يطابقه أبدا ومن ثم فهو متغير .

وقد يصبح ثابتا إذا جعلنا العناصر التي تتحدد بينها العلاقات متغيرات أو

خانات خالية بوصفها مقدرات ذهنية كما في المنطق والرياضيات . وبمجرد أن نعدد قيما للمقدرات ننتقل من صرامة العلاقات المجردة بين المقدرات إلى إدراك الفرق بين المقدرات الذهنية والقيم العينية فنكتشف مشكل نظرية العلم .

وهو مشكل مضاعف: مدى فاعلية فرضيات الانطلاق أو كيف "نبدع" الفرضيات الانطلاقية التي تقربنا من التناظر بين نظام القول ونظام موضوع القول أو بين نظام الرموز التي تعبر عن الشيء ونظام الشيء الذي نفترض أنه نظامه ولا نكتشفه بمجرد الفرض بل يجب المعاينة والتجربة . فنكتشف استحالة المطابقة.

ومباشرة تسقط كل فلسفة أرسطو حتى وإن بقي المنطق الصوري الذي يعالج مقدرات ذهنية أو متغيرات غير محددة القيم . فعندما تكون إذا كان كل أب وكان كل ج أ فإذن كل ج ب (كلية موجبة) فلا إشكال . فمن أين نستمد قيم للمتغيرات ونضمن مطابقتها : ذلك هو مشكل العلم عديم الكلية والذاتية والضرورة.

وهو وهم سماه ابن خلدون وهم الكلام والفلسفة اللذين يدعيان أن الوجود يرد إلى الإدراك . وابن تيمية سماه باسم آخر . وهو أنه لا يوجد تصور كامل للمضمون المعرفي بل كل تصور وراءه تصور أفضل منه وأدق بحسب المناسبة مع الفرض منه ضمن النظرية التي هو أحد عناصر نظامها أو بنيتها . وهذا التجويد يذهب لا متناهيا لأن الإحاطة مستحيلة . ومن هنا لا بد من مراجعة مسلمات أرسطو حول الحد والبرهان.

لكن لو فعلنا ذلك مع الوجود الذي يوجد في الأعيان أو الوجود الذي

يختلف عما تتصوره عليه الأذهان فلا بد من أن تنقلب العلاقة فلا يبقى العلم كليا ولا ذاتيا للشيء ولا ضروريا بل هو إضافي دائما إلى فرضيات الانطلاق التي هي صنع لغة رامزة إما لما فرضنا عليه الشيء أو لما لنا عنه من معلومات.

فتسقط كل الميتافيزيقا الأرسطية. ومعها الهيلومورفية. وتصبح الماهيات مجرد أسماء والذاتي والضروري بالمعاني التي حددها أرسطو في التحليلات الأواخر ليست حقائق بل مصطلحات تتحدد بحسب الحاجة وتتغير بمقتضاها . ولا يوجد شيء كلي إلا في المقدرات الذهنية التي هي منطق رياضي لا يعنى بمضمون وجودي خارج الأذهان أو مخالفا لما تفترضه عليه الأذهان .

ويعتبر ابن تيمية أن الكليات ممكنة في المعتقدات بمعنى أن المؤمن بها يضفي عليها الطابع الكلي. والفرق الوحيد بين هذين النوعين من الكلية هو الفرق بين الطابع الفرضي والوضعي في كليات المقدرات الذهنية والطابع العقدي والإيماني في المعتقدات الكلية. ولا وجود لكليات عند الاحتكام إلى الوجود الخارجي والمعطيات التجريبية التي استقرائية

وناقصة دائما. العلاقة بين العلم وموضوعه الخارجي مجانسة للعلاقة بين اللغة ومرجعياتها : مواضعات اصطلاحية وليست حقائق ما يسمى بها .

وإذا جمعنا الأمرين صار العلم الذي له مضمون وجودي بالضرورة فرضيا استنتاجيا مؤيدا بالتجربة. وهذا لا يمكن أن يكون علما نهائيا أو مطلقا بل هو علم تاريخي بالجوهر ونسبي بالجوهر ومن ثم فهو دائما إضافي إلى الغاية من الفرضيات الانطلاقية المتعلقة بتعريف الأشياء بحسب الفرض أو

الملاحظة.

وتكون النظرية هي الجهاز الذي يعتمد صورة مستمدة من المنطق الرياضي الذي ليس له مضمون وجودي أو الذي يبدع مضمونه الوجودي المطابق للبنية الرياضية المنطقية ثم يطبق على مضمون وجودي فعلي في الأعيان لا يعلم به وحده بل بما يحصله منه من معلومات مستمدة من التجريب القصدي لاختبار الفرضيات .

ومرة أخرى كان ذلك صيحة في واد. ذلك أن فلسفة أرسطو اعتبرت كما قال عنها الفارابي في كتاب الحروف حقيقة نهائية وكلية وضرورية ولا بديل عنها إذ قال "اكتمل العلم ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم". ولا مزيد على ما يقوله ابن رشد في أرسطو حتى وإن لم ننكر أنه رجل عظيم حقا. لكنه ليس معصوما .

ولا أريد أن أطيل الكلام في ثورة ابن تيمية وابن خلدون لأني خصصت لهما الكثير من المحاولات . المهم عندي الآن هو أن محاولة تطوير العلوم الآلية فشلت رغم ما فيها من ثورة كان يمكن أن تفتح عهدا يكون منطلقه الرؤية القرآنية التي تجعل النظر والعقد والعمل والشرع في خدمة التعمير والاستخلاف .

ولست بحاجة للكلام على العلم الآلي الأخير -علم الوسميات أو السيميوتكس -لأنه أصل العلوم الآلية الأربعة التي تكلمت عليها . فالمشكل فيه هو مشكل العلاقة بين نظام الرمز ونظام المرموز وفعل الرمز الذي نجده في اللغة وفي التاريخ وفي المنطق وفي الرياضيات والذي يثبت نسبية العلم وعدم المطابقة.

لكن هذه المحدودية وعدم المطابقة أو عدم الإحاطة هي أكبر علامات قوة العلم؛ فهو بهذا يصبح الإبداع الدائم للعبارة على ما ندركه دون الاعتقاد في رد الوجود إلى ما ندركه منه . والمسافة الفاصلة بين الموجود وإدراكنا له هي مسافة تطورنا الدائم واقترابنا من المنشود فيكون القيمي قاطرة المعرفي.

وحينئذ تحصل ثورتان في المعرفة و القيمة: لن يبقى أحد قادرا على ادعاء العلم المحيط فيزول التعصب المعرفي ولن يبقى أحد قادرا على ادعاء العمل التام فيزول التعصب القيمي . وحينها نفهم السر في نظرية سورة العصر؛ الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر شرط التحرر من الخسر.

وبذلك يتبين أن بين نوعي العلوم الغائية والأداتية تفاعل شديد الثراء . فعلوم الغايات لما تكتشف دور العلوم الأدوات تصبح وكأنها علوم إبداع الأدوات التي تحقق الغايات فتنقلب العلاقة بين الغاية والأداة فتصبح هذه مقدمة على تلك لأنها هي شرط السعي إليها ولا يمكن تحقيق الغايات من دون تحقيق الادوات التي تصبح غايات وسيطة وشراطة للغايات المطلوبة لذاتها .

وعلوم الأدوات تكشف ما تدين به لإبداع علوم الغايات للأدوات وأهمها الرياضيات التي تمكن بتطبيقها من مد الحواس بما يجعلها تنفذ إلى أسرار الموجودات المرئية والمسموعة خاصة تصبح شرط الوصل بين شكل العلم (النظرية (ومضمونه (التجربة) بتقوية الحواس التي تدرك الظاهرات.

وأفضل مثال هو علم المناظر الذي من دونه لا يمكن رصد السماء ولا

رؤية لا متناهي الصغر أو لا متناهي الكبر . ثم قياسا عليه يمكن الكلام على علم المسامع الذي يدرك ما دون الحد الأدنى للسمع وما فوق الحد الأقصى لسمع الإنسان غير المجهز به . وكلاهما حصيلة الوصل بين الرياضي والفيزيائي.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمرين اعتقد أن مواقفي منهما لم تزل غير مفهومة وهي مواقف علتها محاولة فهم طبيعة هذه العلاقة بين نوعي العلوم الغائية والأداتية ودور معرفة الإنسان بسر تجهيزه لمهمتيه معمرا للأرض ومستخلفا فيها ودور الأمم في تاريخ الإنسانية الذي لا يتجاوز تحقيق هاتين المهمتين بما جهز به من نظر وعقد للمعرفة ومن عمل وشرع للقيمة:

1. أما الأمر الأول فيتعلق بكون الإنسان هو لغز الوجود الأكبر ومفتاح هذا اللغز هو العلاقة المباشرة بين التناهي واللاتناهي أصلا كل تجهيزنا الإدراكي للمعرفة والقيم وفيها يمكن القول إن الإنسان ما يزال ثقبا أسودا يعيا الفكر في فهمه : فأي إنسان حاول أن

الفصل الثامن

يدرك ذاته يكتشف أنها ثقب أسود لا يستطيع أن يمسك بشيء محدد وراء وعيه بذاته وأن أقصى ما يمكن أن يدركه هو ما حاولت وصفه بكلامي على ما سميته المعادلة الوجودية.

2. وأما الأمر الثاني فيتعلق بما يمكن تسميته بسهم الأمم ذات الدور الكوني في اكتشاف الكونية. وهذا هو البديل الذي أقدمه في رفضي للباحثين عن الخصوصية . فما ينبغي أن تفاخر به الأمم ليس الخصوصيات

التي هي فلكلورية مثل الألوان أو الفصالة في اللباس بل ما حققته من سبق في اكتشاف الكوني المحدد لحقيقة ما نعتبره الإنساني المتعين ما لا يقبل الرد إلى الفلكلور.

واعتقادي الجازم هو أن السبق في اكتشاف الكوني في الكيان الإنساني يرد إلى خمس مجالات هي عين المجال القيمي بالمعنى العام لا يتعداها وكلها تمثل جوهر ما تبشر به الرسالة الخاتمة التي تعتبر نفسها الرسالة الفاتحة وتسمي ذلك كله مما فطر عليه الإنسان بوصفه مكلفا بمهمة التعمير والاستخلاف :

1. المجال المتعلق بالإرادة حرية وعبودية وهي مجال السياسة تربية وحكما .

2. المجال المتعلق بالمعرفة صدقا وكذبا وهي مجال العلوم الطبيعية والإنسانية.

3. المجال المتعلق بالقدرة خيرا أو شرا وهي مجال الإنتاج المادي والرمزي.

4. المجال المتعلق بالذوق جمالا وقبحا وهي مجال الفنون والألعاب.

5. المجال المتعلق بالوجود ذلا أو جلالا وهي مجال الرؤى الدينية والفلسفية.

وكلها مجالات لا خصوصية فيها لأنها كلها إنسانية وكونية سواء كانت سوية أو منحرفة عن حقيقة الإنسان كما عرفه ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو تعريف مستمد مباشرة من رؤية

الإنسان القرآنية.

ولست أشك بل أنه قد يأتي يوم يصبح فيه هذا النوع من العلوم الآلية أو العلوم المساعدة إدراك الوجود بعدد الحواس ونقرب من فهم لغز الألغاز بوصفه شبه شفرة الوجودين

كوقاء د *

ويصبح المضمون المعرفي قابلا لإدراك أدق يتجاوز المتاح للإنسان طبيعيا ليتيح للحواس صناعيا مثل البصر والسمع .

وعندئذ سنكتشف أن العقل الذي يبدع النظريات لا يصبح عقلا علميا بحق من دون أن يبدع ما يجعل الحواس تتدرج نحو ما يقال عن البصر الحديد فيتلامس النظر العقلي والإدراك الحسي إلى حد يصبح فيه التقارب اللامحدود بين التجريبي والفرضي تلاحم بين الإنسان والوجود وتناغم بينهما معرفي وقيمي بلا حد .

وهنا نصل إلى العلم الخامس الذي لم نتكلم عليه أعني التصوف . فمن المفروض إذا كان صاحبه صادقا أن يكون القصد بالكشف هذا النحو اللامتناهي للتطابق بين الإدراك والوجود عندما يتوهم حاصلا وكأن الإنسان بلغ إليه فعلا بشبه ذهول وجداني يحصل للإنسان عندما يتوقد أنه ذاتية لحظة وعي شبه بارقة.

وابن خلدون يعرف الوجدانيات بهذه الخاصية أي بكونها ما لا ينقال ع1:0:01 أو يعجز الإنسان عن أي تعبير عنه 1:0001:1© ويعلل به الشطح الصوفي أي قول ما يبدو خروجا عن آداب الإيمان وادعاء الحلول

. لكنه في الحقيقة وهم رد الوجود إلى الإدراك الذي يضمر شيئين لا يصدقهما العقل ولا الدين : وحدة العالم واتحاده بالإنسان.

والمعلوم أن أعسر شيء للإنسان أن يتطابق مع ذاته فهو دائم التأرجح بين كونه قبلها أو بعدها أي بين كونه توقع أو تذكر وليس مطابقة للحظة التي يعيشها إلا إذا فقد الوعي بذاته وتلك هي ربما علة رواج المخدرات في تحصيل مثل هذه التجارب التي هي الغيبوبة الوجودية بمعنى الفرق في وجدان لاينقال.

ولا علاقة لذلك بالسكينة بالمعنى الروحي للكلمة لأن هذه ثمرة الاستسلام للإرادة الإلهية وهي معنى الإسلام الذي يعني اللامبالاة بأحوال النفس والزهد في الدنيا وهو التأله بالمعنى الإيجابي الذي هو عكس التأله في وحدة الوجود والفناء المزعوم الذي يدعي صاحبه أن ما في الجبة غير الله.

وقد سبق أن ترجمت مقالة ماكس هرتون حول تصوف الحلاج وصلته بالمايا والهندوسية ما يعني أن الزهد بالمعنى الإسلامي ليس هو القصد بالتصوف العرفاني لأن الأول يعترف بالفرق بين الإله والمألوه وبين الذات والعالم وهذا بالعكس تتضخم ذاته إلى حد اعتبارها الموجود الوحيد والباقي نتاج فعل إدراكه .

وهذا هو النوع الذي يسميه ابن خلدون بتصوف الوحدة المطلقة. وما أظن التجربة صادقة إلا إذا كان صاحبها يستذهل ذاته بالمخدرات. ذلك أن الكيان العضوي للإنسان يحول دون صاحبه وهذه الأوهام فهو يجوع ويمرض ويتألم ويأكل وما يترتب عليه من علاقة بالفضلات مهما تسامى . وكل ذلك داع للحكمة والتواضع .

وما يستمد من حكمة البدن في التصوف يناظر ما يستمد من حكمة التجربة في العلم: كلاهما يكتشف صاحبه وهم المطابقة مباشرة كلما رأى ضعف كيانه البدني والعقلي . ولا يمكن لمن يدرك معنى أنه فان أن يذهب الظن إلى أن الوجود يقبل الرد إلى إدراكه) الفيلسوف (فضلا عن الرد إلى ذاته) المتصوف .(

ولهذه العلة فالفيلسوف الذي يتوهم رد الوجود إلى إدراكه والمتصوف الذي يتوهم رده إلى ذاته كلاهما يكذب على نفسه بوعي أو بلا وعي . وفي الحالة الاولى هو دجال وفي الحالة الثانية هو في المرحلة الطفولية من سن العلم . وهو يشبه من لم يخرج من قريته فيقيس العالم بها فيظن عاداتها حقيقة مطلقة .

العالم والوجود لا يرد إلى أي موجود معين منه وهو لامتناه بالقياس إلى تناهي الإنسان حتى لو لم يوجد إلا هذا العالم الذي يتصورونه وحيدا. لكن من يقرأ القرآن يكتشف أنه يتكلم على عوالم كثيرة ولكل منها سماؤه وأرضه على الأقل سبعة: فيوم بخمسين ألف سنة مما نعد لا يقبله عقل الأرسطيين الذين يتصورون العالم الذي فوق القمر هو ما يدور حوله فلك أقدس ولم يصل حتى إلى فلك بطليموس من حيث العبارة الرياضية.

ولو تساءلوا عنها وحاولوا النظر فيها حتى من باب اختبار لفرضية لتحرروا من فلك أرسطو ونظرية العقول المحركة لها . لكنهم كانوا يعتقدون أن علم أرسطو نهائي ولا يمكن

خرف الرسول خرافا لحكايات بدوية.

وما ضربت هذا المثال تحكما فشكل من يتصورونهم مفكرين -مثل أبي

زيد وأركون وأمثالهما كثير -هم في نسبة فلاسفتنا في القرون الوسطى يحاججون في ما يتجاوز ما ظنوه حقائق نهائية بمنطق المقابلة بين النص والواقع مضمرين أن حقيقة الواقع هي ما يجدونه في خرافات ماركس حول المادية الجدلية.

ومعنى ذلك أن من يسمون بمفكري الحداثة من العرب لا يختلفون عن مفكري القرون الوسطى . فلكل منهم أرسطه وكلهم لسان حالهم يردد ما قال الفارابي في الحروف: العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم . ولست أدعي أن القرآن فيه علم الطبيعة بل أدعي أن فيه رؤية قيلت بمفهوم محدد يحرر من وهم رد الوجود إلى الإدراك.

فمفهوم الغيب المحجوب مفهوم حد ينفي الإحاطة عن علم الإنسان . وهو ما يعني أن الرسوخ في العلم هو الوعي بهذا الحد وليس القول برد الوجود إلى الإدراك . وهذا المعنى يؤسس عليه ابن خلدون استحالة إثبات السببية متبعا ذلك الغزالي مع وعي إبستمولوجي أدق لأنه فهمه بصورة تنفي حتى ما توهم الغزالي إمكانه وهو الكشف الصوفي مرحلة تمثل ما قد يكون قصده فيما سماه "طور ما وراء العقل" في المنقذ .

لما كتبت رسالة "مفهوم السببية عند الغزالي' مذكرة الإجازة في السوربون ونشرت كاد أساتذة الفلسفة الذين كانوا يعتبرون الغزالي ظلاميا لأن فيلسوفا ناطقا بالألمانية (بلوخ) سماه كذلك في كلامه على اليسار الأرسطي ممثلا بابن رشد كادوا يفتكوا بي وكان لهم ما يشبه مفهوم التكفير الفلسفي فاستعملوه.

وبذلك فهم استظلموا الوحيد الذي كان له حس فلسفي واعتبروه نكبة على

الفلسفة لأن الفلسفة عندهم كانت ولا تزال حقيقة نهائية وعقلانية وتنويرية ولذلك فجلهم عبيد

للتنوير الذي يمثله أكثر طغاة العالم جهلا وجهالة وجاهلية واستبدادا وفسادا معتبرين ذلك التهديم الذاتي تحديثا وتقدمية.

ولهذه العلة أفلست كل الأنظمة العربية لأن الحلف بين هذه النخب التي لها نفس العقلية التي للجامية والفرق الوحيد هو نوع الأنظمة القبلية لهذه والعسكرية لهم وكلاهما أبعد ما يكون عن الإبداع المعرفي أو القيمي إذ إن الاستيراد من ماضي انحطاطنا أو من انحطاط الحداثة بالاستعمار لا يختلفان .

وإذا كانت مرحلة الانحطاط الذاتي لم تر من الإسلام إلا السبابة فإن هذه لم تحارب إلا السبابة. وما كنت أحاول أن أنظر إلى حيث أشارت السبابة لنقد الماضي وعلل انحطاطه فإني أحاول أن أدافع عن السبابة ولا أزعم أن فيها ما يغنينا عما أشارت اليه ولهذه العلة كان موقفي صارما ضد خرافة الإعجاز العلمي .

ما في القرآن هو ما حاولت بيانه مما حدده هو بما أمر به للبحث العلمي في شروط التعمير وفي شروط الاستخلاف (فصلت (53 وبما نهى عنه من علل الزيغ في القلوب وابتغاء الفتنة وهو توجيه إلى ما به يحقق الإنسان مهمتيه كما يعددهما القرآن: يعمر الأرض بقيم الاستخلاف وبمقتضاهما يكون حسابه .

انحطاطنا هو فشلنا في التعمير وفي الاستخلاف وهو علة استعمار الغرب لنا . فإذا أردنا أن نستعيد دورنا في العالم فعلينا أن نتبع السبابة فنتوجه إلى

حيث توجهنا ونشرع في القيام بالمهمتين ؛ تعمير الأرض شرطا في الرعاية والحماية والاستخلاف شرطا في جعلهما بأنظمة قيم القرآن . وتلك مهمة التربية والحكم .

وهذه المهمة التكوينية تحتاج إلى شروط تشوينية: التموين العضوي وهو موضوع الاقتصاد والتموين الروحي وهو موضع الثقافة . وكلاهما غير ممكن من دون البحث العلمي الآفاق والأنفس أي في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ . وهذه البحوث التي تنتج ما يمون التكوين هي سر قوة الأمم وأصل سيادتها .

وحتى يكون لسورة قريش دلالتها العامة فإن غاية الاستئناف هو أطعمهم من جوع آمنهم من خوف". فجل العرب متسولون للرعاية) الجوع رمزها) وللحماية) الخوف رمزها) والتحرر منهما شرطه الردع وهو دلالة الأنفال 60 والنساء 1 شرط كونية الإسلام بداية والحجرات 13 شرط أخلاقه الكونية غاية.

فقدان العرب لكل هذه الأهداف علته أنهم نكصوا إلى الجاهلية. وما كان ذلك ليحدث لولا فساد علوم الملة غائيها وأداتيها وذلك ما حاولت بيانه. وما يشيع على ذلك هو أن الشباب الإسلامي بجنسيه بدا يسترد عنفوان الجيل الذي أسس دولة الإسلام: يريد تربية بلا وساطة وحكما بلا وصاية: رؤية الإسلام .

فإذا كان لي سهم في صوغ ذلك صوغا فلسفيا صارما فسيكون أفضل جزاء لما خصصت له جل وقتي على الأقل منذ أن بدأت أفهم دور المدرسة النقدية التي أهمل جهدها فكان صيحة في واد وخاصة عند حداثيي العرب

الذين تسكرهم زبيبة ويتصورون التحديث يمكن أن يتأسس على التقليد وكله بليد بالجوهر.

الفصل التاسع

لا يكون لهذه المراجعة التجاوزية معنى إذا لم تحسم قضية التجهيزين للإنسان من اجل تحقيق مهمتين في حياته بهما حصرا في الشاهد من عالميه الطبيعي والتاريخي من حوله في كيانه العضوي (بدنه) والروحي (نفسه) من منطلق تسليمه بما وصفته بالمعادلة الوجودية التي تمكن من تنظيم علمه وعمله وتفاعلهما في الاتجاهين من العلم إلى العمل) تطبيقات النظرة التجارب) ومن العمل إلى العلم ([تضمين التجارب في النظريات) .

فيكون العمل محددا للمضمون العلمي المناسب للبنى النظرية ويكون النظر محددا للشكل العلمي المناسب للبنى الوجودية. وما تستمده النظرية من التطبيق هو المضمون العلمي وهو نقلي حتما . وما يستمده المضمون العلمي من النظر هو الشكل العلمي وهو عقلي حتما . ولا يوجد علم لا يتألف من الشكل العقلي والمضمون النقلي إما الفعلي أو المفترض .

وينبغي أن نذكر بالمعادلة الوجودية التي تمكن من فهم الدور الذي أنسبه إلى السبابة الوجودية التي اعتبرها دور القرآن الكريم في توجيه الإنسان إلى مجال تحقيق الشروط التي تتطلبها مهمتاه في الوجود . فالقرآن بهذا التوجيه هو الرؤية التي تدور حول التعمير والاستخلاف بما جهزبه الإنسان من شروط النظر والعقد شرطا في التعمير وشروط العمل والشرع شرطا في الاستخلاف . وهما اسمان أكثر مطابقة لما يمكن الإنسان من علم الطبيعة

ومن علم التاريخ.

والتفاعل بين النظر والعقد علما للطبيعة وما بعدها وبين العمل والشرع علما للتاريخ وما بعده ينتج ما يستمده الإنسان من الطبيعة معينا لكيانه العضوي وهو زاده المادي أو انتاج الثروة (الاقتصاد) بتوسط التعاون والتبادل والتعاوض المادي) وهو معنى القيم المادية بأداة هي العملة) وما يستمده من التاريخ معينا لكيانه الروحي وهو زاده الروحي أو انتاج التراث) الثقافة) بنفس التوسط أي التعاون والتواصل والتعاوض الروحي (وهو معنى القيم الروحية بأداة هي الكلمة) .

وأصل هذه الأبعاد الأربعة أو الأحياز الجزئية نجد الحيز المحيط بها والمحاط بها أعني المرجعية التي هي علاقة الإنسان بما بعد الطبيعة وبما بعد التاريخ سواء سماه دينيا بمعنى الأديان المنزلة أو فلسفة بمعنى الاديان الطبيعية. وذلك هو الحيز الأصلي لبقية الأحياز وهو قلب المعادلة الوجودية.

فلأذكر بالمعادلة الوجودية؛ القلب هو علاقة مباشرة بين الإنسان وما يعتبره ربا أو إلها أو حتى طبيعة طابعة بالنسبة إلى الملحدين . وعلى يمين القلب نجد الطبيعة وما بعدها الذي يعتبر أصلا لها خالقا أو محركا وعلى يساره نجد التاريخ وما بعده وما يعتبر أصلا له الإنسان خالقا أو محركا . فلنرسمها .

فإذا التقى الحدان الخارجيان نجد مرة ثانية القلب أي العلاقة المباشرة بين الله والإنسان لكن هذا اللقاء المباشر يصبح بتوسط الطبيعة التاريخ لأنه لقاء بينهما بوصفهما ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ وليس بما بينهما في لقاء مباشر دون توسط الطبيعة والتاريخ . فيتفاعل المباشر وغير المباشر.

والطابع الدوري في شكل دائرة علته التناظر العجيب بين كيان الإنسان الذي هو طبيعي وتاريخي والعالم المحيط بالإنسان الذي هو أيضا طبيعي وتاريخي . وبين كيان الإنسان وكيان العالم يوجد تياران في الاتجاهين من كيان الإنسان إلى كيان العالم ومن كيان العالم إلى كيان الإنسان فيتمازجان .

والتمازج الناتج عن التفاعل يجعل من العسير التمييز بين العلمين الطبيعي والتاريخي والعملين الطبيعي والتاريخي أي بين النظر والعقد والعمل والشرع. ومن هنا يعسر تبين الحد بين الطبيعي والإنساني من العلوم ورؤى العقد والطبيعي والإنساني من الأعمال ورؤى الشرع . وكلاهما إما ديني أو فلسفي .

وقد يعجب القارئ من الكلام على العقدي والشرعي بوصفهما إما ديني أو فلسفي . ذلك أن الكثير يعتقد أن العقائد والشرائع دينية ولا يوجد لها نظير فلسفي . وهذا خطأ. فلا

منزلتين دينيا فحسب بل هما أيضا موضوعتان فلسفيا .

وأفهم جيدا ألا يفهم القارئ ذلك . فالسائد وسيطا وحديثا في فكرنا هو توهم الدين والفلسفة أمرين شبيهين بالخطين المتوازيين في هندسة إقليدس . وينسون أن الخطين المتوازيين سر توازيهما هو المسامة الخامسة. لكن يكفي التخلي عنها حتى يتغير المفهوم ويتغير مجموع زوايا المثلث في الذي يترتب عليه .

المعادلة الوجودية التي وضعتها تشبه في تجاوز الفلسفة القديمة والوسيطة والتي نكص إليها هيجل وماركس من حيث نسبتهما إلى تجاوز رؤيتهما

نسبة الهندسات اللاإقليدية إلى تجاوز رؤية للعالم المقصورة على ما تصفه هندسة اقليدس بشرط التسليم بأنها ليست عديمة العوالم الذاتية وتقاس على عالم معتبر وحيدا. العوالم تتعدد بتعدد الرؤى وتتغير بتغير الرؤية التي ننطلق منها والتي تبدع تعبيرا رمزيا عنه بنظام أكثر انفتاحا وتناسقا .

فالقطب الأول) الله-الإنسان) المتوسط بين جناح على يمينه هو الطبيعة وجناح على يساره هو التاريخ العلاقة بين مقومي القطب الله والإنسان مباشرة . لكن القطب الثاني يمثل ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ أي إن الله والإنسان كل منهما يصبح ما بعد يحيط بما هو ما بعده الطبيعة والتاريخ.

وبذلك يحيط الله بالطبيعة مرتين في علاقته المباشرة بالإنسان وفي علاقته غير المباشرة بتوسطها . ويحيط الإنسان بالتاريخ مرتين في علاقته المباشرة بالله وفي علاقته غير المباشرة بتوسطه . لأن كلا من الله والإنسان يوجدان بين الطبيعة والتاريخ وحول الطبيعة

وهذه الرؤية هي التي تمثل بنية القرآن وبنية كيان الإنسان وبنية كيان العالم كما يراهما القرآن وما يصل البنية الأولى بالثانية وما يصل البنية الثانية بالثالثة. والإنسان هو الجسر الواصل بين القرآن والعالم . وهي رؤية لا تخلو منها فلسفة ولا دين إذا ما يكون

التعمير وشروط الاستخلاف بالقدر الممكن للإنسان الحر والواعي بمنزلته.

فالتناظر والتواصل بين كيان الإنسان العضوي والطبيعة يجعل الإنسان شبه جهاز تحويل للطبيعة إلى الحياة بتوسط التكاثر العضوي الذي هو دورة تحويل الطبيعة الخارجية إلى طبيعة داخلية في كيان الإنسان مع ترقيتها من طبيعة نباتية أو حتى حيوانية إلى إنسان له شروط التعمير الاستخلاف .

والتناظر والتواصل بين كيان الإنسان الروحي والتاريخ يجعل الإنسان شبه جهاز لتحويل ثمرة النظر والعقد والعمل والشرع المتراكمة إلى كائن حي من طبيعة أرقى من الفرد الإنساني هو تراث الإنسانية كلها الذي هو ما يضيئه النظر والعقد والعمل والشرع لا تستطيع الطبيعة إنتاجه وهو الاستخلاف .

والتناظران والتواصلان بين المقوم العضوي والمقوم الروحي مع الطبيعة والتاريخ هي أبعاد الاستخلاف الذي يعالج القرآن بالإشارة الموجهة إلى شروط النجاح فيه بأمر فصلت 53 (طلب علم آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وليس في شرح النصوص) وبنهي آل عمران 7 الذي لا ينتج إلا هذيان الزيغ والفتنة .

وبذلك لا يكون القرآن مدونة علوم ولا مدونة قيم مكتفية بنفسها بل هو يشير إلى ما لا يتضمن القرآن منه إلا التذكير بمعاييره وبشروط الوصول إليها بما حددته سورة العصر. فالأصل هو الوعي بعلل الخسر وهو هذا التعامل الذي يهمل فصلت 53 وينشغل بآل عمران 7 للتعمير وامتحان أهلية الانسان للاستخلاف . ويتشعب عن هذا الوعي أبعاد

1. اثنان يتعلقان بشروط النظر والعقد وهما عمدة العلاقة بالطبيعة .

2. واثنان يتعلقان بشروط العمل والشرع وهما عمدة العلاقة بالتاريخ.

وتنقسم هذه المبادئ إلى ما يتعلق منها بدور الفرد وهما الإيمان والعمل الصالح وما يتعلق منها بدور الجماعة هو الاجتهاد بالتواصي بالحق لمعرفته العلمية والجهاد بالتواصي

فإذا أرجعنا هذه المعاني إلى ما يمكن أن يصاغ في منظومة نسقية وجدنا هذه المنظومة في المعادلة التي سميتها معادلة وجودية هي عين بنية القرآن وعين استدلاله على رؤيته بالنظام الطبيعي وبالنظام التاريخي مع تعريفه طبيعة النظام الطبيعي أو الخلق بوصفه خلق بقدر والنظام التاريخي أو الأمر بسنن.

وما خلق بقدر رياضي تجريبي وما أمر بسنن سياسي خلقي . فيكون حيزا الإنسان المكاني هو الطبيعة والزماني هو التاريخ ويكون لقاؤهما مثمرا ماديا وهي الثروة التي منها رزق الإنسان المادي والتراث الذي منه رزقه الروحي . وبذلك يكون تبين حقيقة القرآن فعلا أساسه رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس.

فكيف أعتبر هذه المعادلة هي في آن بنية القرآن وبنية الإنسان وبنية العالم وخاصة بنية الدراما الوجودية التي تحكي قصة علاقة الله بالإنسان والإنسان بالله لأن ما يوجد في القرآن هو دراما حقيقية بين الإنسانية في مراحل وجودها دنيا وآخرة في دولة كونية خالقها وآمرها الله والإنسان خليفته .

كذلك كنت أعيش القرآن بشيء من الضبابية والغموض في طفولتي لكني انتهيت بعد أن بدأت أدرك النظام العميق لهذه الصورة أنه فعلا قصة درامية تحكي أسرار وجود الإنسان وعلاقته بالله أولا ثم بالطبيعة والتاريخ والله من ورائهما خالقا وآمرا وهو مهما فعل لا يستطيع خروجا عما ورد في الخلق والأمر.

ولذلك فالدراما فيها الوجهان: الخليفة والثائر عليه كيان الإنسان لأن كل من لا يعمل ليكون جديرا بالاستخلاف خلال التعمير لا يثور على الله كما

قد يتوهم بعض السطحيين من الملاحدة إذ من السخف أن يثور الإنسان على نظام الطبيعة ونظام التاريخ وهما ثمرة

الخلق والأمر بل يثور على ما فيه منهما . الملحد يثور على بدنه وعلى نفسه أي على الخلق والأمر في ذاته . وذلك هو معنى التأله الذي وصف ابن خلدون صنفيه :

1. الموجب للظن الكثير أعني التأله الصوفي الذي شرطه الضمني الإلحاد أو الاعتقاد بأنه لا يوجد في الجنة غير الله .

2. والسالب وهو كل الكبر عند صاحب الحكم والاقتصاد أو صاحب العلم والثقافة كلاهما أساس الاستبداد رغم أن الأول عنيف والثاني لطيف.

ولهذه العلة سميت هذه بأنها علاقة تمانع بين الله والإنسان ينتهي إلى الإيمان أو إلى الكفران ولا مفر من التأرجح بين هذين الحدين وغالبا ما ينطلق الإنسان من الإيمان بالعادة والتربية إلى الإيمان بالحرية وتبين الرشد من الغي . أما الكفران فهو وقوف في منتصف الطريق وهو بالضرورة لا أدرية.

أخصص بداية هذا الفصل لمسألتين نتجتا عن كذبتين:

. أولاهما خلقية

* والثانية علمية

هيدا لشرح سورة هود بمنطق تجلي آيات الله في الآفاق وفي الأنفس تجليا يبين أن القرآن هو الحق (فصلت (53 وتغنينا عن التخريف الذي يطلب

الحقيقة من شرح ألفاظ القرآن بخلاف ما أمر به ومن ثم السقوط في تأويل المتشابه رجما بالغيب مدعين الرسوخ في العلم بعكس ما عرفه به القرآن في آل عمران 7 فصال زبغ القلوب وابتغاء الفتنة رسوخا

وهو عين الخسر. ولو لم أكتب في حياتي إلا هذا الفصل وخاصة ما تعلق منه بتفسير سورة هود ؛ لاعتبرت

اسلا اي

نفسي قد أنجزت ما يستحق من أجله قضاء كل عمري لفهم معنى أن القرآن "سبابة" تشير إلى شروط تحقيق مهمتي الإنسان مستعمرا في الارض ومستخلفا فيها وليس متن علوم فصات 3 لأني اعتبر ذلك يمكن من فهم علل انحطاط الأمة في الماضي وشروط استئناف دورها في المستقبل :

1. الكذبة الخلقية أفسدت سيرة الرسول الخاتم: ما علة تتفيه المسلمين لحياة الرسول بإخراجها من أحكام هذه الدراما -العلاقة بين الله والإنسان -من خلال أكاذيب تخرجه منها فتجعله بعكس ما يؤكده في القرآن خارج سنن الوجود الإنساني؟

2. الكذبة العلمية أفسدت تاريخ الأمة: وما علة تجاهل الكونية القرآنية في محددات تاريخ الأمة لجعلها خارجة عن السنن الكونية بدعوى الخصوصية؟

وأبدأ بأكبر كذبة خلقية حول حياة الرسول ؛ دعوى أنه أمي للدلالة على أن القرآن وحي وليس من وضعه .

فهبنا صدقنا أنه لا يحسن الكتابة. فكيف نصدق أنه غير مثقف ويستطيع

فهم القرآن الذي حارت فيه العقول بل تعليمه وتفسيره لمن رباه على قيمه؟

حتى بو سعدية لا يصدق هذا الكلام.

ثم كيف يحتج على أنه ليس مؤلف القرآن بدعوى أنه أمي فهل معنى ذلك أنه لو كان متعلما لكان هو مؤلفه؟

والغريب أن زاعمي هذه الكذبة يدعون وراثة علم الرسول ما يعني أحد أمرين أحلاما مره

1. فإما أنهم ورثوا تلقي العلم اللدني الذي ينسبونه اليه وهذا ادعاء أنهم يوحى

2. أو أنهم يرثون عدم علم الأمي الذي يفهم ما في القرآن معجز حسب تصورهم دون أن يكون مثقفا بما يمكن من ذلك .

فيتبين أن هذه الحجة من أسخف الحجج على الاعجاز القرآني . فمن يحتج بالأمية يفترض ان الرسول لو كان متعلما لصحت حجة من يدعيه مؤلف القرآن: ولذلك سميت هذه الكذبة خلقية لأن فيها ذم ضمني لأخلاق الرسول ولقابليته لأن يكون قد كذب لو ثبت أنه متعلم .

وإذن فلا حاجة لهذه الحجة لإثبات أن الرسول ليس مؤلف القرآن . والقرآن إذ يتحدى لم يكن يقصر تحديه على الأميين . واضح أن مبدعي هذه الخرافة أميون .

وتتواصل هذه الكذبة ما هو أخطر وتتعلق بتفسير (ألم يجدك يتيما فآاوى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى» . ولا كانت حياة الرسول تحول دون تأويل الأولى (يتيما فآوى) والأخيرة) وجدك عائلا فأغنى (

فالمشكل يتعلق بالوسطى (وجدك ضالا فهدى). وأسمي تتفيها لحياة الرسول نفي المجاهدة التي كانت ضرورية لانتقاله من حال إلى حال وهي تجربته الروحية والوجودية التي أوصلته إلى تبين الرشد من الغي . وهذه الكذبة الثانية زيفت معنى الوسطى بدعوى التنزيه عن الضلال .

أما الكذبة الثانية فهي أصل المعركة حول الكونية والخصوصية .

الفصل العاشر

ولست بحاجة لإطالة الكلام حولها لأني بينت وهاء القول بالخصوصية في العلم . فالأمم لا تتمايز بالخصوصية بل بالمقومات الخمسة التي يتألف منها كيان الإنسان أي في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ما تختلف به الأمم هو دورها في الوصول إلى الكوني في هذه الصفات .

وتجاوز الخصوصيات التي تفيد أن الإنسان لم يرتق إلى ما يسميه ابن خلدون معاني الإنسانية أي إدراك مقومات كيانه هذه واختبار حرية الإرادة بدل العبودية وصدق العلم بدل الكذب وخير القدرة بدل الشر وحسن الحياة بدل القبح وجلال الوجود بدل الذل.

وتتبين حرية الإرادة في المجال السياسي خاصة وصدق العلم في المعرفة خاصة وخير القدرة في التبادل المادي والروحي خاصة وجمال الحياة في الذوق خاصة وجلال الوجود في الرؤية خاصة التي تطابق أو لا تطابق ما سماه ابن خلدون معاني الإنسانية ولخصها في تعريف الإنسان بكونه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" جمعا توحيديا بين الفلسفي والديني من معنى الوجود الكريم للإنسان من حيث هو رئيس بالطبع

وبالاستخلاف .

وهذا التأويل فيه نفي الفضل للمجاهدة الرسولية وجعله نبيا بالطبع دون مجاهدة لكان الرسول يختاره الله بالانتخاب الطبيعي وليس بالاجتهاد والجهاد الحرين أي بالمجاهدة الروحية والخلقية وبالأفعال التاريخية وليس بمجرد الأقوال التعبدية. فالرسول ينبغي أن يكون مثالا اعلى للبشر ومن ثم فهو ليس مثل أبناء جيله فيبقى على ما ربي عليه مثلهم أعني الضلال بل ينبغي أن يكون قد جاهد فعلا للتحرر منه وتبين الرشد من الغي بالمعنى الذي وصفت سابقا : نعم هداه الله في مجاهدته ووفقه وذلك هو سر عظمته .

ولا يمكن فهم غار حراء من دون ذلك . فالرسول أعطاه الله فطنة في العقل وعفة في الخلق وفراسة في اختيار الرجال والمناسبات المساعدة على تحقيق ما عزم عليه أي بصورة عامة أهله لأن يكون قادرا على فهم الرسالة ولا يمكن أن يكون ذلك من دون غوص في المعاني الوجودية والروحية التي تتضمنها الرسالة.

ومن دون ذلك فنحن نكذبه ونكذب القرآن . نكذبه لأنه لم يقل عن نفسه إلا إنه عبد رسول وأنه إنسان لم يخرج عن سنن التكوين الإنساني الذي يتأرجح في طلب الحقيقة ولا يستقر إلا بفضل ما يصل إليه بالبحث وبالهداية الإلهية ولذلك فاختيار سن الأربعين ليس بالصدفة لأنه سن "تبين الرشد من الغي" بشريا.

وكان يمكن أن أقبل هذا التزييف لو كان كل البشر مع ذلك متساوين في البلوغ إلى الكمال الممكن للإنسان من حيث هو إنسان . فالسنن واحدة

لكن تحقيقها متفاوت وقد قال ابن تيمية رحمه الله إن التفاوت بين البشر في القدرات العقلية والروحية أكبر من التفاوت في القدرات البدنية. لكنها تبقى إنسانية .

ولا يحتجن أحد بالوحي . فالوحي ليس خاصا بالأنبياء ولا بالبشر. فحتى النحل يوحى لها بل وحتى المخلوقات الجامدة يخاطبها الله إما مباشرة أو من وراء حجاب لأن أمر السماء والأرض للإتيان طوعا أو كرها وحي كذلك . ومن ثم فالرسول متميز دون شك لكنه لم يخرج عن حدود الإنسانية لكونه غايتها .

لا أنكر أن كلامي هذا قد يظنه الكثير جرأة على الرسول فيزايد علي في محبته . لكني بالذات أريد أن أخلصه من أدعياء محبته ممن يكذبون عليه ليدعوا فيما بعد أنهم ورثته ثم يستمدون منه سلطانا هو أصل كل الدجل الذي أسس لكل ما جاء الأمة من تخاف في دجل المتصوفة والدعاة من خدم الاستبداد والفساد .

ويجمع بين هذين كذبة الأكاذيب ومصدر كل الأكاذيب: سلطان آل البيت العلمي والسياسي . فالأيمة المزعومون معصومين يولدون علماء وحكاما لأنهم يرثون العلم والحكمة من كونهم من ذرية النبي أي من فاطمة الزهراء . وما علمت نبيا ورثه أبناؤه بمن في ذلك ابراهيم عليه السلام لأن ابنيه ليسا نبيين ولأن الله أجابه لما طلب ذلك بأنه لا يولي أحدا بالوراثة: لا ينال عهدي الظالمين .

وأمر الآن إلى غاية المحاولة كلها: ليست الأمة الإسلامية بدعا بين الأمم ولا معنى للخصوصية عند الكلام على سنن التاريخ الإنساني وإلا لسقط

أهم ما في القرآن من علاج ما شاب الرسالات المتقدمة من تحريف ناتج عن الجهل والجهالة أي عن النكوص إلى الجاهلية ورفض الإسلام الشطري والكوني .

وإذا كان للإسلام من مميز فهو بالذات رفض الخصوصيات والتوكيد على كونية المحددات المقومة للوجود الإنساني منذ ان اعتبر الدين نفسه عقدا بين الله وابناء آدم عند اخذهم من ظهور آبائهم دون تمييز أو تخصيص لهذه الجماعة أو تلك إذ هو عقد متقدم على تكون الجماعات وتمايزها بالفلكلور الخصوصي .

وبعبارة وجيزة وحاسمة، إذا كنا مختلفين عن غيرنا فليس لأن لنا خصوصيات بل لأننا نرفض الخصوصيات التي تعتمد إما على العرق أو على الطبقة أو على الجنس أو على الفلكلور الناتج عما يترتب عليها من عادات منافية للكونية بنفي الأخوة البشرية) النساء1) والمساواة بين البشر المطالبين بالتعارف .

والآن ما السنن الكونية المحددة للتاريخ من حيث كونها سننا سياسية وخلقية لا تتبدل ولا تتحول والتي حددها الإسلام تعديدا ليس أوضح منه تحديدا لأنه هو موضوع هود وأخواتها التي شيبت الرسول الاكرم. سأكتفي بهود لأنها تتضمن هذه السنن بصورة

هم ا هو اهم هم

صريحة ونسقية وترتيبها من لم يره أعمى بصرا وبصيره.

شما المشبب في هود؟

لننظر، ففيها قصة ستة أنبياء يتوسطهم ابراهيم عليه السلام: • وثلاثة بعده في ترتيب هو:

ه نوح وهود وصالح قبله

ه ثم لوط وشعيب وموسى بعده.

ممسسه مسس ممسسسس سس م 11 يه ما المشكل في هذه الحالات كلها ؟ رسول جاء برسالة ثم عارضه من يعارض الإصلاح في كل تاريخ البشرية. فمن هم وأي إصلاح يعارضون؟

من عجائب الدهر أن أي شاب من شباب الثورة اليوم ذكرا كان أو انثى يمكن أن يجيب عن هذا السؤال المضاعف دون حاجة لأن أعرض الجواب الذي تقدمه سورة هود لأن الأمة اليوم تعيش هذه القضايا ذاتها وكل الإنسانية تعيشها ولان ذلك هو ما يجعل الإسلام اليوم موضوع الحرب الكونية عليه .

لكني سأجيب لأن جواب الشاب أو الشابة يمكن أن يكون نفس الجواب الذي سأقدمه لكنه قد يكون مشوشا وغير منظم أو منسق كما هو في سورة هود لأن النظام والنسق هو الدليل الذي يعتمد عليه القرآن بخلاف ما تقدم عليه من الرسالات التي تعتمد على الخوارق. لذلك فلأورد الجواب كما هو في سورة هود .

ولأبدأ بملاحظة عامة وهي أن الرسول الأول والرسول الأخير في السورة أي نوح وموسى هما الوحيدان اللذان حققا الثورتين المنتظرتين من كل تاريخ البشرية. والبقية أي هود وصالح ولوط وشعيب طرحوا المشاكل التي

بين هذين الثورتين واللذين يترتب حلها على ثورتي نوح وموسى وهما أكثر الرسل ذكرا في القرآن . لكن القضايا الوسطى بين ثورتيهما لم يقدم لها حل كما سنرى ما يعني الوصل بين الثورتين وهو ما لن يتحقق إلا بالثورة الشاملة أي الإسلام الخاتم الذي يحقق ما تضمنه الإسلام الفاتح والكوني .

وإذا تكلمت على الإسلام الحل لمعضلات الوجود الإنساني فهذا هو قصدي . وهو ما أعنيه بالوصل بين الأمرين استكمالا للثورتين . فحل المشكلين اللذين هما عين ما فعل نوح وموسى يجعل تحقيقها الفعلي مشروطا بما يتوسط بينهما من معضلات أي المشاكل الوسيطة أي:

|. مشكل هود

.2 ومشكل صالح

.+ ومشكل شعيب.

أما ابراهيم فلا كلام على مشكل يعالجه بل على أزمة كونية بشر بحلها وسنرى دلالة البشرى ما هي . ولأبدأ الآن الشرح لنظام التاريخ الإنساني كله في الآية. لا يهم مضمون الرسالة التي أتى بها نوح المهم الحل الذي قدمه:

.1 الحل هو صنع السفينة ([حل علمي تقني (والانتقال مما تنتجه الطبيعة إلى زرعه بعد الطوفان من كل زوجين اثنين . أليس هذا هو ثورة التعمير أي أن يصبح الإنسان متحررا من سلطان الطبيعة بما يحققه بعلمه وعمله؟ وهذه هي الثورة الأولى .

.2 الحل هو ثورة موسى في آخر السلسلة. فمضمون رسالته واضح وهو

الثورة على الاستبداد والفساد في دولة فرعون وما يترتب عليهما من الاستعباد . ماذا فعل موسى؟

حرر الإنسان من العبودية السياسية كما حرر نوح الإنسان من العبودية الطبيعية. وهذان هما الحدان المحيطان بالمسائل الباقية.

والمسائل الوسطية بين التحرر من سلطان العبودية الطبيعية التي تترتب على عدم التعمير ومن سلطان العبودية السياسية التي تترتب على عدم الاستخلاف ومجموع العلتين هو عدم التكريم الفعلي للإنسان رغم أن الله قد كرمه وكلفه بهذين المهمتين؟ أربع مسائل:

1. ضاد الاستبداد بالثروة أو سلطان الأغنياء (هود).

2. فضاد توزيع مصدر الحياة الأول أو الماء (صالح).

3. ضماد مصدر الحياة الثاني أو الجنس (لوط).

+. ضاد شروط التبادل العادل) شعيب) .

وهذه المسائل تابعة للأصلين أصل الاستعمار في الأرض وأصل الاستخلاف فيها: والأول هو مشكل نوح والثاني هو مشكل موسى.

مضاعفة: أولا أعلم بمآل قوم لوط ثانيا بشر بابن في لحظة اليأس عند زوجته . وطبعا قد يظن أن الابن هو اسحق لأن اسماعيل موجود قبل يأس أمه . لكن ذلك ليس لأن سارة لم تلد اسحق بعد سن اليأس . إذن من الابن الذي تتعلق به البشرى بعد اليأس؟

وهذا هو السر الذي شاب منه محمد صلى الله عليه وسلم . ذلك أنه فهم أن هذا الابن ليس ابنا عضويا بل ابن روحي وهو محمد نفسه . وهو إذن

شاب لا فهم أن السورة كلها تكليف له بأن يستأنف رسالة ابراهيم فيكون ابنه الروحي بتأسيس الحنيفية المحدثة أي الإسلام الأصلي الذي أدركه ابراهيم لكنه لم يحققه .

فهم محمد أن البشرى تتعلق به . فهو عليه أن يحقق الدولة الكونية التي دورها أن تستكمل ما بدأه نوح) التحرر من عبودية الطبيعة وهي مسألة التعمير: الإنسان من حيث هو إنسان مستعمر في الأرض (وموسى) التحرر من عبودية التاريخ وهي مسألة الاستخلاف: الإنسان من حيث هو إنسان خليفة) وما بينهما من مشكلات معلقة هي التي وصفت وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة: التوحيد الإبراهيمي لا يمكن أن يتحقق إلا بتوحيد الإنسانية حول التعمير بقيم الاستخلاف علاجا لهذه المسائل .

فبالتعمير يحل مشكل نوح وبالاستخلاف يحل مشكل موسى . وإذا حل مشكل نوح وموسى أصبح بالوسع حل مشكل هود وصالح ولوط وشعيب . فالحد من سلطان الأغنياء والعدل في توزيع الماء والعقل في الجنس والعدل في التبادل بشروط التعاوض العادل تلك هي نظرية الإسلام في التربية والحكم الكونيين .

وحتى نفهم علة ما يعترض الاستئناف الإسلامي اليوم وعلة كونية المعركة ضده فعلينا أن نصل ذلك بما حل بثورة موسى: فبدلا من أن تبقى تحريرا للبشر من الاستعباد السياسي تحولت إلى دين العجل أي الاستعباد بمعدن العجل وبخواره وهو سر قوة الصهيونية. وكذلك ثورة نوح: التعمير بالتقنية صار تدميرا .

من يحارب الإسلام هم من حرف دين موسى ودين نوح: يحاربونه باسم

دين العجل ويحاربونه باسم دين الروبوت الذي يقتل الحياة ويعوضها التقنية وتلك هي علة إفساد

الطبيعة وإفساد التاريخ فيكون السلطان بيد الأغنياء والمسيطرين على الماء وعلى الجنس وعلى توزيع الثروة: هذا برنامج من يحارب الإسلام.

وختاما أقول إن هذا كله لا يمكن أن يكون بالصدفة ولا أن يكون بفضل نفاذ فكري شخصي: فهذه المعاني كلها بينة لكل من سعى إلى استشفاف روح القرآن الكريم وعلة العلاقة بين الدراما التي وصفت والتاريخ الإنساني . فالقرآن ليس كتاب دين بالمعنى العام بل هو كتاب الديني والفلسفي متحدين في "آيات الله" التي تتجلى في الآفاق والأنفس (فصلت

الفصل الحادي عشر

هذا الفصل قبل الأخير محوري في المحاولة كلها . ولا بد إذن من العودة إلى ما تشير إليه "السبابة" القرآنية باعتباره هو ما يبين معنى اتعام الرئيس عدونده»»:نطاءته 506168 من حيث هو الرؤية المؤسسة لكل ما يبدعه الفكر الإنساني من معرفة وقيم . لكنها لا يحتوي على المعرفة العلمية التي تطلبها العلوم الجزئية. وأصحاب الإعجاز العلمي يخلطون بين الأمرين فيرددون خرافة تحط من شأن القرآن في حين أنهم يتصورون بيان قيمته:

1. فالعلوم الجزئية أولا لا تتكلم لغة طبيعية كالحال في القرآن . وحتى عند استعمالها لغة طبيعية ثانيا فهي تجعلها اصطلاحية أو لغة صناعية كالحال في العالم الرئيس القديم

2. وهي لا تكون عامة فتشمل مبادئ النظر والعقد ومبادئ العمل والشرع التي لا تقبل أن تكون موضوع علم جزئي أولا لأنها ليست جزئية وثانية لأن بحثها يتعلق بشروط إمكان فعاليات الإنسان معرفيا وقيميا لا غير .

ومن دون هذا التمييز قد يتوهم البعض أن القصد بالرؤية المؤسسة وكأني أقول بالإعجاز العلمي في هذا المستوى بدلا من الكلام على الشروط الفطرية في كيان الإنسان ما جهزه ليصبح قادرا على النظر والعقد في المعرفة وعلى العمل والشرع في القيم أي مقومات كيانه الذاتية له من حيث هو إنسان.

وهذا هو قصدي بالقول إن المعادلة الوجودية هي كذلك معادلة كيان الإنسان . فلا يوجد إنسان متعلما كان أو أميا يمكن ألا يكون فيه البنية الوجودية التي وصفت بدرجات مختلفة من الوعي بها لكنها موجودة دائما لأنها مرسومة في كيانه العضوي والروحي أي وعيه بكيانه محاطا بالعالم عينا ومحيطا به ذهنا . لا يوجد إنسان لا يعيش هذه المنزلة العجيبة:

1. يشعر أنه في العالم من حيث هو أحد الموجودات في الأعيان.

2. ويشعر أن العالم فيه من حيث إنه مدرك لما يشعر به شعوره الأول.

فالعالم أحد الموجودات في الأذهان. والإنسان أحد الموجودات في الأعيان. فيكون الإنسان بذلك محيطا ومحاطا ومثله العالم ومع ذلك فهما مختلفان أو على الأقل هكذا نعتقد لأننا نتصور الإنسان متميزا بكونه يعي بكونه محاطا ومحيطا وليس لنا علم بأن للعالم هذا الوعي بالمنزلتين مثل الإنسان بسبب ما له من إدراك بهذين الاحاطتين .

لكن الوعي بالإحاطتين مصحوب بالوعي بنسبيتهما ومن ثم فهي العلة الأولى لوجود الدين في الوعي الإنساني . فالإحاطتان ليستا مصحوبتين بالوعي بهما فحسب بل بالوعي بنسبيتهما وذلك خاصة عندما يرتقي إلى الحد الذي تمثله نظرية النظر والعقد ونظرية العمل والشرع كما يصفهما القرآن فيدرك أن الاحاطتين لا تستثنيان التجاوز الذاتي والإيمان بوجود تجاوز غاية لا يمكن أن يدعيه الإنسان وذلك هو الإيمان بالغيب أصل كل الأديان وهو أصل بدأت الفلاسفة تفهم أنه أصل المعرفة والقيم كلها ؛

. فوجود الإنسان في الأعيان ليس مقصورا على هذا العالم .

«* وأن هذا العالم في الأذهان ليس هو الوحيد الممكن .

ومن المعية ابن خلدون أنه يعتبر هذه الظاهرة أكبر دليل بل الدليل الوحيد على وجود الآخرة والحقائق المتعالية على عالم الشهادة وهي مضاعفة: وعي الإنسان بذاته ولا يستطيع أن يمسك بشيء يمكن أن يقول هذا هو "أنائي" كما يفعل مع بدنه مثلا ثم الأحلام حياة دون يقظة محيطة ومحاطة بغير شهادة.

فيكتشف الإنسان حينها أنه في كونه محاطا بالعالم عينا ومحيطا به ذهنا دون العالم كما والعالم دونه كذلك فيتساءل عن حقيقة هذا الاكتشاف فإذا به عين ما يترتب على كونه ناظرا ومعتقدا بمعنى أنه لا ينظر للعالم ولذاته ويعتقد وجوده وفي وجود العالم وهذا هو مستواه الطبيعي الروحي الأول .

ويكتشف أنه ليس في صلة بهذا العالم الطبيعي فحسب بل هو كذلك في صلة مع عالم ثان يشاركه نفس هذه الخاصيات هو العالم التاريخي الذي

كل إنسان آخر فيه له مثل هذه

العلاقة وله فوقها علاقة أخرى يكون فيها العالم محيطا ومحاطا بالنظر والعقد وكذلك بالعمل والشرع وسيطا بينه وبين العالم الطبيعي .

فلا يمكن لأي إنسان أن ينظر ويعتقد في العالم الطبيعي بمفرده أو أن يستمد منه قيامه العضوي والروحي وحده بل له شركاء من جنسه نظرا وشرعا فضلا عن غيرهما لا يمكن لأحد منهم وهو معهم أن يعيش في العالم الطبيعي من دونهم تعاونا وتبادلا وتفاهما وتواصلا من أجل البقاء بهذه الأبعاد الأربعة. وهذه الأبعاد الأربعة هي :

1. النظر .2 العقد .3 العمل .+4 الشرع.

ولا بد أن تكون هذه مضاعفة لأن النظر له موضوع والعقد له موضوع والعمل له موضوع والشرع له موضوع . فيكون عندنا ثمانية أشياء هي في آن مادة معرفية وقيمية وفيها دائما تبادل وتواصل بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والعالم. فيكون عندنا ؛

1. علم النظر.

2. وعلم موضوعه. .3 وعلم العقد . .+4 وعلم موضوعه . .5 عمل العمل . .6 وعمل موضوعه . .7 وعمل الشرع.

8. وعمل موضوعه. ويضاف إليها ما يعتبر غاية ذلك كله أي؛

وكلتا العلاقتين مضاعفة لأنها نظر وعمل وتطبيقاتهما في آن بفضل تلك الثمانية. ولن أعجب إذا تعجب القارئ من هذا التصنيف . فقد لا يفهم أن أتكلم على علم النظر وعلى علم موضوعه ثم على علم العقد وعلم موضوعه

فأميز النظر عن علمه وأميز موضوعه عن الطبيعة والعقد اللذين لنا معهما علاقة هي غير موضوع النظر والعقد . وطبعا لو صبر علي قليلا لفهم أن ذلك هو كذلك فعلا .

فالنظر موضوع نظر بمعنى أننا يمكن أن ندرس النظر بوصفه هو بدوره موجودا من الموجودات . وتلك هي وظيفة الابستمولوجيا فلسفيا ووظيفة علم الذكاء سواء كان صناعيا أو عضويا: والاول يدرسه منطقيا وتاريخيا والثاني يدرسه عصبيا ومعلوماتيا. وبين أن الأمر شديد التعقيد لكنه كذلك ولا ذنب لي في ذلك .

وموضوع النظر في الطبيعة غير الطبيعة. فهو جملة النظريات التي لنا حول الطبيعة التي هي غاية لا تدرك . ويمكن أن نقول إن موضوع النظر في الطبيعة هو صورنا المتوالية عن الطبيعة وقد نصل ذات يوم فنكتشف أنه لا يوجد شيء وراء سلسلة تصوراتنا غير لا تناهي التصور ومن ثم فكل شيء طبيعي تصور.

لكننا لا نستطيع ألا نتصور أن الطبيعة مجرد تصور لأننا نستمد منها قيامنا العضوي ويعسر أن نتصور أن قيامنا العضوي هو تصورنا لقيامنا العضوي . ولا شيء عقلا أو حتى شرعا يمنع ألا نكون إلا مجرد تصور. ومع ذلك فنحن تصور متمدد في المكان وممتد في الزمان وله مدد يتوالى منهما ويتوالد في نوعه .

وما قلته عن النظر يقال مثله عن العقد . فالعقد أولا هو العقد في وجود النظر وموضوعه وفي ما يجعلهما موجودين دون أن يكونا مدينين بوجودهما لنا . فنعتبر أنهما من ثم مدينان لوجود آخر . ولا يمكن أن يكونا مدينين

بوجودهما لوجودهما لأن وجودهما دون وجودنا قدرة على ذلك لأنهما أدوات وهو غاية.

فالإنسان يستمد معين وجوده من العالم ومن ثم فالعالم بالقياس إليه أداة وليس غاية ولا يمكن أن يكون الإنسان أداة للعالم لأن العالم يمكن أن يستغني عنه بل هو عالة عليه . لكن الإنسان لا يمكن أن يستغني عن العالم لأن مورد حياته منه . وإذن فالعالم مدين لا أو لمن جعله يؤدي هذه الوظيفة.

فيتكرر ما قلناه عن النظر ليقال مثله عن العقد : وخاصة في ما يتعلق بالموضوع . فموضوع العقد بخصوص ما يجعل موضوع العقد موجودا أو بمن يجعله موجودا هو ما وراء الموضوع لكنه ليس هو ذاته بل تصوراتنا عنه وهو إما شيء في الطبيعة أو شيء وراء الطبيعة وهذا هو أصل الأديان كلها .

وهو ما يعني أن النظر والعقد حتى بصورة فلسفية خالصة لا يمكن ألا ينتهي إلى دين معين . ذلك أن العقد في وجود العالم وفي كونه معلوما شرط فيه . وكونه موجودا ومعلوما غير كونه ما نجد منه وما نعلمه لأن ما نجد منه وما نعلمه هو ما ندركه منه وما نتصوره وهما غير وجوده وغير حقيقته .

ولو لم يكن الأمر كذلك لكان الله هو صورتنا عنه ولكان العالم هو صورتنا عنه ولكان النظر هو صورتنا عنه ولكنا نحن صورتنا عن أنفسنا . وكل ذلك ليس كذلك . فالعالم والله والنظر وذاتنا كلها مختلفة عن صورتنا عنها . ولنمر الآن إلى العمل والشرع ويمكن أن نقول نهاما مثل ما قلنا عن النظر والعقد .

وقبل أن أواصل فأتكلم على العمل والشرع بنفس الطريقة التي تكلمت بها على النظر والعقد لبيان القصد بالمسائل العشر التي ذكرتها فلأبين أنها مثلها أدوات علاقة الإنسان بالطبيعة وبالتاريخ وهي قرآنيا مدلول "علمه الأسماء كلها". إنها القدرة الترميزية التي تبدع ما سميناه تصورات لا متناهية .

أوهي معنى (الرحمن * علم القرآن*خلق الإنسان*علمه البيان» . فعلمه البيان وعلمه القرآن المحيطان بخلق الإنسان هما شرطا الأهلية للاستخلاف المرسومة في كيانه خلقة

فطرية وهي هذا الإبداع الرمزي الذي يسمي ما يدركه بالنظر والعقد وما يحققه بالعمل والشرع . وإذن فتعليم القرآن هو تعليم الأسماء .

وعندئذ نفهم معنى أن الرسول يذكر ولا يعلم شيئا غير معلوم للإنسان . لكنه ليس علما مضمونيا بل شرطا في القدرة على اكتشاف المضمون الذي لا يكتشف بتفسير القرآن بل بالتوجه إلى ما يشير إليه القرآن وذلك هو معنى السبابة الوجودية. وهذه السبابة تشير إلى مطالب النظر والعقد شرط التعمير وإلى مطالب العمل والشرع شرط الاستخلاف .

ولأكمل هذا الفصل بالكلام في مطالب النظر والعقد وأترك مطالب العمل والشرع للفصل الاخير من السبابة الوجودية وهما فصلان أضيفهما بعد أن ظننت أني فرغت من المسالة بعد العاشر. الفصول هي إذن اثنا عشرة فصلا . فما مطالب النظر والعقد؟

ذكرنا أنها أربعة وتصبح خمسة مع أصلها . فالعلاقة بالطبيعة ليست مباشرة بل هي علاقة شديدة اللامباشرة والتعقيد . إنها ؛

1. علم النظر) الابستمولوجيا) .

2. وعلم موضوعه) الأنطولوجيا أو ما وراء العالم).

+. وعلم موضوعه) الثيولوجيا أو ما وراء الطبيعة) .

5. علاقة الإنسان بالطبيعة بتوسط علاقته بالجماعة وما بينها من تبادل وتواصل ومعنى ذلك أن هذه العلاقة يتقدم فيها دائما الثقافي على الطبيعي .

وهذه هي المجالات التي توجد على يمين قلب المعادلة الوجودية أي العلاقة المباشرة بين الإنسان ومثاله الأعلى أو الله. وهذا الترتيب فلسفي لأن الترتيب الديني له نفس العناصر ولكن بالمقلوب .

أي ينبغي أن يقرأ من العنصر الأخير إلى العنصر الأول ؛ من علاقة الإنسان بالطبيعة إلى الثيولوجيا إلى علم العقد إلى الانطولوجيا إلى علم النظر. لكن المسارين متحدان في وحدة البنية ومتخلفان في مراحل اطلاع الإنسان عليها .

ومما يؤكد وحدة البنية هو أن الفلاسفة تعتبر الترتيب الذي نسبته إليها هنا ما يمكن أن نسميه بلغة أفلاطونية بالجدل الصاعد أي إنه ترتيب المعرفة وليس ترتيب الوجود الذي هو الجدل النازل والذي هو عين الترتيب الذي نسبته إلى الدين بمعنى أن حقيقة الأشياء هي هذا الترتيب الثاني الذي هو تأسيسي .

وقد يظن هذا العرض تابعا للفلاسفة القديمة والفلاسفة الحديثة اختلفت عنه . وهو مجرد ظن كله إثم لأن أصحابه عادة ما يكونوا ممن تسكرهم

زبيبة فيتصورون الفلاسفة لعب متطفلين يخلطون بين التفكير والتشاكر . ذلك أن الفلاسفة الحديثة قد تكون ألغت مرحلة واحدة هي الثيولوجيا من السلسلة. لكنها عوضتها بمضاعفة المرحلة الثانية أي إنها جعلت الأنطولوجيا ذات دلالتين ؛ رؤية العالم ورؤية الوجود .

فلفظة فلتانشاوونع ع0:0:ن2:117000050 تتضمن في آن رؤية للعالم ورؤية للوجود ومن ثم فهي أنطولوجيا كذلك 0108:::0:« . وما تختلف به الثانية عن الأولى ليس إلا تعويضا خفيا للثيولوجيا . لأن الكلمة فقدت بريقها صارت "ديمودي" فعوضها مفهوم الأنطولوجيا وخاصة بمعناها عند هيدجر الذي يحاول الفصل بينهما بحملته على الدنعه0::0201:0 وليس بمعناها مثلا عند ابن سينا حيث تعني الإلهيات التصورات الكلية المشتركة لعلوم الفلسفة وهو عين ما يعنيه أرسطو في كتاب الميتافيزيقا .

وإنما معناها ما يمكن استخراجه من المقابلة بين "زاين" 5000 و"دازاين" 17140» أي بين الوجود وتعينه في كيان محدد قائم بتحيزه في المكان والزمان صار الاصطلاح الهيدجري شبه اسم علم على الإنسان بمعنى الاكزيستنس من حيث هو الوعي بالوجود المعيش عيش تجربة حية وهو معنى ذو دلالة روحية دينية لا يختلف عما يعنيه المتصوف بالتجربة التي يعتبرها ممثلة للحقيقة في مقابل ما يسميه الرسوم.

ففقدت "دازاين" عنده دلالتها الفلسفية العامة التي كانت تعني حتى عند هيجل الاكزيستنس أي الوجود المتعين وليس الوجود وهو الإنية في فلسفتنا التي هي الوجود المتعين فرديا. وعلى هذا الأساس اعتبرت هذا التغير ثمرة لتسمية جديدة لابن الله. ولست

غافلا على أن الهيدجريين العرب لا يمكن أن يخطر ببالهم مثل هذا التأويل لظنهم ان الفلاسفة قطعت مع الدين وأنه لا وجود لتوالج بين المعاني رغم أمرين لا يغفل عنهما أي عارف بتاريخ الفلسفة الألمانية منذ عصر المثالية الالمانية وخاصة عند هيجل في تجديد هذه العلاقة أولا ثم في تكوين هيدجر الذي هو ديني إلى الأذقان بشهادة أحد كبار تلامذته جادامر.

فالدازاين إذ يقابل الزاين عند هيدجر ويصبح شبه ناطق باسمه هو ترجمة مقنعة للعلاقة بين الابن والأب أو المسيح والرب بالمعنى الهيجلي الذي كان صريحا والذي أصبح ضمنيا عند هيدجر أولا لئلا يعترف بما أخذه عن هيجل وثانيا لأن المعاني الدينية صارت خارج الموضة الفلسفية كما احتج هيجل على ذلك من قبل . وهو ما يعني أن الأمر كله تغيير اصطلاحي لكن الإشكالية هي ؛ علاقة الإنسان أو لسان حال الوجود بالوجود . وإذا أعدنا الأمر إلى المعاني وراء المباني تبين أن الحديثة غارقة في الإلهيات كالقديمة. وليس لهيدجر اختياره ذلك . فالفلاسفة منذ بدايتها تصورت نفسها قطعت مع الدين لكنها تغالط لأنها

1. فهي إما تنتهي إلى دين إيجابا بنظرية لاهوتية.
2. أو تنتهي سلبيا إلى بديل منها بتأليه الطبيعة.

الفصل الثاني عشر

نختم هذه المحاولة بأهم إشكالية يستعملها أعداء الاستئناف تحت عنوان الإسلام السياسي أو دور السياسة في الإسلام وهي قلب مسألة العمل والشرع . فقد تكلمنا في الفصل الحادي

والآن نتكلم في هذا الفصل الأخير عن أنظمة العمل والشرع التي تخص علاقة الإنسان بالتاريخ ذات الصلة بالاستخلاف أي بالقيم التي تمثل جوهر وجهي السياسة أعني التربية والحكم .

والتعمير والاستخلاف هما مهما الإنسان في الأرض شرطا لحياته العضوية والروحية ولأبدأ العلاج بالتذكير الذي لا يظن ذا صلة بالدين . فلأذكر إذن بهذه الأنظمة الخاصة بفلسفة العمل والشرع والمناظرة لفلسفة النظر والعقد التي درسناها في الفصل الحادي

1. نظام العمل .

2. ونظام موضوعه .

3. ونظام الشرع.

+. ونظام موضوعه .

5. ونظام أصلها جميعا أي العلاقة بالتاريخ الذي يتوسط بين الإنسان والعلاقة

وهذا التصنيف هو بدوره من ثمرات ما استخرجناه من المعادلة الوجودية التي وضعناها لفهم الرؤية القرآنية في النظر والعقد من حيث علاقة الإنسان بالقوانين الطبيعية وما بعدها) الميتافيزيقا التي لا تخلو منها نظرية المعرفة في كل العصور) وفي العمل والشرع من حيث علاقة الإنسان بالسنن التاريخية وما بعدها (ما بعد الأخلاق التي لا تخلو منها نظرية القيم في كل العصور) .

حصلته به تاريخها من وسائل الاستفادة من الطبيعة التي هي معين قيامها

العضوي بثرواتها ومناخها ومنتجاتها إما الطبيعية أو المحولة بالعمل الإنساني وأساسه التواصل حول التبادل بين البشر ثمرة للتعاون والتعاوض .

والترتيب الحقيقي في كل الجماعات البشرية خلال كل التاريخ الإنساني هو تقدم أنظمة العمل والشرع على أنظمة النظر والعقد التي هي في الواقع جزء منها أو أحد أبعادها المتعلقة بشروط الفاعلية الإنسانية. فتقدم علاقة الإنسان بالتاريخ على علاقته بالطبيعة أمر مطلق بدءا بالطفل الذي لا يمكن أن يعيش يوما من دون أسرة راعية وهي خاصية بايولوجية للطفل الإنساني الذي يبقى مطلق التبعية للرعاية على الأقل عقدا كاملا .

لكن حتى في هذا الترتيب فإن حضور النظر والعقد ضروري لأن الإنسان لو لم يكن ناظرا ومعتقدا لما فهم الحاجة إلى الوجود المشترك الطوعي ولاكتفى بالضروري منه (لما تكونت الأسر الكبرى مثلا ثم القبائل ثم الأحلاف بين القبائل إلخ...) من أجل الحماية والرعاية بالاصطلاح الخلدوني (موضوع المقدمة) من أجل سد الحاجات أداة (العمران) والأنس بالعشير غاية (الاجتماع) .

ومن ثم فالتقديم السابق معقول ومفهوم .

وعلة الترتيبين مع تبادل التقديم والتأخير بحسب المستويات -بمعنى أن النظر الارقى يأتي بعد الانتظام في العمل والشرع لكن النظر الأدنى مشروط بالترتيب العكسي -مفهومة كذلك فما في العالم من مقومات طبيعية ومن أدوات تاريخية يوجد في كيان الإنسان نفسه . فهو عضويا طبيعي وخاضع لقوانين الطبيعة. وهو روحيا تاريخي وخاضع لسنن التاريخ . ومن ثم فما فيه وما في العالم متناظران فضلا عن التحاوط المتبادل الذي شرحناه وشرحنا

ما يترتب عليه في الفصل السابق؛ الإنسان محاط بالعالم عينا ومحيط به ذهنا والعالم من ثم محيط بالإنسان ومحاط به كذلك .

والآن كيف نفهم هذا المخمس المتعلق بأنظمة العمل والشرع في صلة بعلاقة الإنسان بالتاريخ الذي هو معين الروح والاستخلاف وسطيا بينه وبين علاقته بالطبيعة التي هي معين البدن والتعمير؟

نظام العمل ونظام موضوعه ونظام الشرع ونظام موضوعه ونظام العلاقة بالتاريخ والاستخلاف نجاحا او فشلا.

وأول قضية ما علاقة العمل بالشرع قياسا على علاقة النظر بالعقد؟

شرحنا هذه عديد المرات وبينا أن النظر مستحيل بداية وغاية من دون العقد . فهو يبدأ به حول وجود الموضوع وقابليته للعلم ووجود الذات وقدرتها على علمه .

والآن فما علاقة الشرع بالعمل بداية وغاية؟

فبداية أي عمل هو تحقيق شيء بنظام.

وغاية أي عمل التأكد من احترام ذلك النظام ومن دونه فالعمل فشل في تحقيق مشروع العمل الذي يرد إلى نظامه الذي يحقق غايته وذلك هو شرعه . والآن فما نظام العمل وما نظام الشرع وما موضوع العمل وما موضوع الشرع وكيف يتفرع ذلك كله عن علاقة الإنسان بالتاريخ الإنساني عامة وليس بلحظته فحسب .

نظام العمل غير موضوعه ونظام الشرع غير موضوعه وأربعتها غير علاقة الإنسان بالتاريخ من حيث هو وسيط بينه وبين الطبيعة. فنظام العمل تطبيق

نظرية وموضوع العمل هو المنتج الذي يحصل من تطبيق النظرية وشرع العمل شروط الإنجاز التي تتعلق بدور الاستثمار والشركة والإنجاز والتمويل والاستهلاك.

وهذا هو جوهر الإنتاج الاقتصادي أو المادي فيكون شرع العمل هو جملة العقود بين هذه الأطراف الخمسة وهي إما صريحة أو ضمنية بحسب تقدم الجماعات في تعديد علاقتها

كله هو علاقة الإنسان بالتاريخ استخلافيا .

وموضوع التشريع هو إذن نظام توزيع العمل والتعاون والتعاوض في الجماعة سواء تعلق الأمر بسد الحاجة المادية) العمران) أو الروحية (الاجتماع) وهو في الحقيقة نظام التواصل الضابط لعقود التبادل بالتعاوض العادل في الجماعة وبمقتضاه يعمل بقيم الاستخلاف المساوي بين البشر أو يخالفها .

فإذا ترجمنا المسألة قرآنيا كانت العلاقة بين النظر والعقد مع الطبيعة هي ما يمكن أن نسميه عالم الخلق وكيف تتحقق علاقة الإنسان بالطبيعة من حيث حاجته كمخلوق لا يمكن أن يعيش من دونها وهو معنى التسخير المشروط بالتعمير .

أما العلاقة بين العمل والشرع مع التاريخ فهي عالم الامر والاستخلاف.

وبذلك نصل إلى العلاقة غير المباشرة أو القلب الثاني للمعادلة الوجودية أعني اللقاء الثاني بين الله والإنسان بتوسط الطبيعة خلقا والتاريخ أمرا وبذلك تنغلق الدائرة التي تتألف بعناصر يكون فيها الله والانسان في القلب الاول بداية وفي القلب الثاني غاية بمعنى أنهما يصبحان المابعدين .

ما معنى يصبحان المابعدين؟

فالله في هذا القلب الثاني هو ما بعد الطبيعة.

والإنسان فيه هو مابعد التاريخ من حيث هو مستعمرء الارض ومستخلف فيها . ومعنى ذلك أننا ننسب نظام الطبيعة إلى الله وننسب نظام التاريخ إلى الإنسان أو لنقل نحمله مسؤولية ما يحصل بل تاريخ وهو معنى التكليف والحساب.

فإذا أضفنا أن العلاقة بالطبيعة بالنظر والعقد والعلاقة بالتاريخ ب العمل والشرع لا تعنيان أن الإنسان محبط بهما وأن الفرق بين كل علوم الإنسان وكل أعماله تبقى اجتهادات وجهادات للاستفادة منهما دون أن يكون له عليهما سلطان مهما توهم من قوة تعلمه أو لعمله: فهو قطرة ب محيط لامتناهي .

والآن لماذا اعتبر هذه المعادلة هي الآن بنية القرآن وبينة الإنسان وبينة العالم وأنها ليست شيئا آخر غير ما يقصده القرآن بالفطرة التي فطر الله عليها الإنسان بمعنى أنها ليست خاصة بالإسلام لأن أسلوبها وتحريفاتها هي ما يعرضه القرآن خلال معاملة الرسالات السابقة يمنطق "التصديق والهيمنة .

فهو بهذا المنهج النقدي للتحريف يستخرج الكوني والكلي في الديني وفي الفلسفي المتطابقين بمعنى أن الرسالة ليست كلاما بل الغيبيات كما توهم من يدعي أنه يحتوي على علم الغيب بل هو رسالة من مرسل) الله (إلى مرسل إليه) الإنسان عامة) عن طريق رسول

والمضمون المعين هو هذه المعادلة والمنهج المعين هو النظر والعقد توجيها

إلى طلب نظام العالم الطبيعي والعمل والشرع توجيها إلى طلب نظام العالم التاريخي . وذلك هو مدلول فصلت 53 "آيات الله في الآفاق وفي الأنفس-حقيقة القرآن" . والآفاق هي العالمان الطبيعي والتاريخي والأنفس كناية عما فيهما من تجهيز يمكن من علاج العلاقة بهما أعني النظر والعقد للعلاقة بالطبيعي من العالمين والعمل والشرع للعلاقة بالتاريخي منهما .

وفرضيتي لتفسير انحطاط الأمة وفشلها في التعمير والاستخلاف هو أن علماءها تركوا فصلت 53 فلم يطلبوا علم آيات الله في الآفاق والأنفس من أجل التعمير والاستخلاف بل عملوا بعكسها ثم عكسوا آل عمران 7 فلم ينشغلوا إلا بتأويل المتشابه بدعوى الرسوخ في العلم لإخفاء زيغ قلوبهم وابتغائهم الفتنة .

والنتيجة أنهم أفسدوا التربية التي عكسوا فيها أمر الله للرسول الذي نبهه بالقول (إنما أنت مذكر) فزعموا له غير ذلك حتى يدعوا وراثته بعلم كاذب وزائف لم يدعه وذلك حتى يصبحوا وسطاء بين الله والمؤمنين وليس مجرد مذكرين مثل الرسول . ومثلهم فعل الحكام لم يعملوا ب(لست عليهم بمسيطر.

فسيطروا بوصفهم أوصياء واستعبدوا المؤمنين مثل أصحاب دين العجل وقد صاروا كما ذراهم حلفاء أصحابه يحكمون بالمال الفاسد (معدن العجل (وبالإيديولوجيا الفاسدة (خوار

العمل والشرع: وتلك هي علة انحطاط المسلمين .

وفساد التربية وفساد الحكم جعلهما ابن خلدون أصل فساد معاني الإنسانية ل الجماعة بحيث يصبح الإنسان الذي يربى بالعنف الرمزي من علماء

السوء ويحكم العنف المادي من حكام العمالة فلا يبقى إنسانا فتعوض العبودية الحرية والجهل العلم والعجز القدرة والقبح الجمال والذل الجلال : لا يبقى مسلما .

فلا يمكن أن يكون الإنسان عبدا وجاهلا وعاجزا وقبيحا وذليلا ثم يدعي أنه مسلم. فالمسلم بتعريف القرآن كما صاغه ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" لا يكون إلا حر الإرادة صادق العلم فاعل الإرادة جميل الحياة جليل الوجود وتلك هي أخلاق القرآن لتكريم الإنسان.

وهذه رسالتي إلى شباب الثورة بجنسيه: اتبعوا السبابة الوجودية كما حاولت بيان دلالتها . فالقرآن سبابة وجودية توجهكم إلى شروط الكرامة والحرية. فلا يمكن لمسلم أن يبقى مسلما إذا لم يعمر الارض ويستخلف فيها بما وصفت من الرؤى القرآنية التي لا تعوض الاجتهاد والجهاد بل تشير إلى شروطهما .

وإذا جاز لي أن أختم بالكلام على السياسة التي ينبغي أن تكون سياسة الاستئناف الذي على الإسلام السياسي أن يعيد بها للأمة دورها الكوني فهي ما حاولنا وصفه في هذه المحاولة "السبابة" والتي قبلها -العملة والكلمة- لأن هذه تحدد الأدواء وكيفية علاجها وتلك تعدد الوصفة التي تمكن من العلاج الذي يبين معنى الإسلام هو الحل بعد أن يكون قد تخلص من علل الانحطاط وتحرر من الكاريكاتورين كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

المحكم والمتشابه أو شروط التحرر من التحريف- أبو يعرب المرزوقي

المحكم والمتشابه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 15
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 33

ا" ن

ين 1440:10:06 2019-05-10 مسبت القمي لأا يمان

الطحكم والمتشابه

أى ربط التحري من التحريف مار

الفصل الأول

يوجد نوعان ممن يتصورون أنفسهم أصدقاء القرآن الكريم ومعظميه :

1 . جماعة الإعجاز العلمي في القرآن.

2 . وجماعة الإعجاز العددي في القرآن .

وهم عندي رغم حسن نواياهم من أقوى مساندي أعدائه لأن الثانية هي من الإسرائيليات القبالية والأولى هي من الخرافيات المؤرخنة للقرآن. فالعلم تاريخي بالجوهر. وإذن فالمتكلمون على الإعجاز العلمي هم بين حلين :

. إما نفي تاريخية العلم وهذا لا يفعله ذو عقل وإلا لبقي فلك بطليموس مثلا رؤية «. أو نفي سرمدية عن القرآن لأن القول بعلم فيه يعني أنه يتضمن ما ليس بحقيقة كما يثبت تاريخ العلم المتغير على الدوام.

وإذن فما ظنوه تعظيما للقرآن هو في الحقيقة استصغار. ولست أشكك في نوايا كل القائلين بهذين الأمرين - الإعجاز العلمي والإعجاز العددي - لكني أشكك في نوايا البعض ممن لا أصدق أنهم يجهلون ما أشرت إليه من القبالية ومن التاريخية. وهؤلاء طبعا دجالون وجدوا أن ذلك يدر عليهم

بعض المال ممن يستعملون الدجل وكأنه خدمة للإسلام وهم ألد أعدائه .

ويمكن أن اعتبر المتكلمين على الإعجاز العددي أقل دجلا من المتكلمين على الإعجاز العلمي إذا لم يخلطوا بينهما فيضمون الثاني الأول كما يفعل الأستاذ جرار من خلال بحثه حول النحل الذي كتبت فيه فصلا لبيان عدم دلالته على شيء مما تصوره علما لأن العددية قابلة للرد إلى نظام القرآن نفسه ما لم تكن مطردة في حالات أخرى مثل النمل أو أي حيوان آخر أو أي نبات بحيث يكون العددي دالا على العلمي بخصوصها .

فتكون النسب العددية من جنس البديع في الأساليب والجماليات وليست مما يدل على إعجاز علمي يتعلق بظاهرات خارج القرآن نفسه من حيث جنسه الأدبي وأساليبه . وفي

هذه الحالة لا أرى في ذلك حرجا ولا حطا من القرآن بل هو من جنس الدراسة الأسلوبية لبيان طبيعة النظم القرآني من حيث هو نص ذو جماليات خاصة لا ريب فيها .

واليوم أريد ختم محاولات الفصل بين المحكم والمتشابه والتمييز الدقيق بمعايير ذات أساس علمي باللسان أولا وبأساليب القرآن ثانيا. وقد قدمت له بهذا الكلام على نوعي الخلط بين تعظيم القرآن بذاته وبما فيه بوصفه رسالة كونية هدفها تذكير الإنسان بما فطر عليه حتى يكون جديرا بتعمير الأرض والاستخلاف فيها ودعوى تعظيمه بما ليس فيه مما يؤول إلى الحط من شأنه بأرخنته ونفي سرمديته.

ولأبدا فأذكر بمعيار الفصل بين المحكم والمتشابه:

1 . المحكم هو كلام القرآن على نفسه بوصفه رسالة كونية تذكر بما فطر عليه الإنسان ليكون قادرا على التعمير وأهلا للاستخلاف . وهو إذن كل كلام على مضمون الرسالة بذاتها وبما تشير إليه من شروط هذين المهمتين اللتين كلف بهما الإنسان وكرم من أجلهما .

وهذا هو الوحيد المحكم في القرآن والذي لا يحتاج لتأويل لأنه يقبل التعريف بالمسلمات الإيمانية تقبلها أو ترفضها لأنها هي بداية الدخول الإسلام تماما ككل مسامات وتعريفات أي نظام نسقي لمشروع سواء كان علميا أو عمليا . يمكنك رفضه أو قبوله برفض المشروع أو قبوله وهو شبه عقد والتزام.

.2 بعد ذلك يأتي ما يشير إليه هذا المحكم من مهام على الإنسان القيام بها ليحقق ما ذكرته به الرسالة. وحينها تكون الرسالة إشارية وتوجيهية للإنسان من أجل التعامل مع ما يوجد خارج الرسالة من آيات الآفاق والأنفس التي هي غير آيات نص القرآن .

وكل هذه الآيات تشير إلى مجالات وموضوعات متشابهة وتخصيصها يكون بالعلم والعمل . وذلك هو مجال المتشابه بمعنى ما يعسر فهمه من دون الاجتهاد والجهاد بمنطق سورة العصر:

1 . أي الوعي بعلل الخسر أصلا والسعي للتخلص منها بما يترتب على هذا الوعي من شروط

.2 الإيمان بالمحكم .

.3 التواصي بالحق اجتهادا في طلبه .

5. التواصي بالصبر جهادا لتحقيقه .

والتعامل بهذا المنطق هو العلم والعمل المحققان للتعمير والاستخلاف . وكل دعوى بأن هذا العلم والعمل يكفي فيهما شرح ألفاظ آيات القرآن النصية هو التأويل المنهي عنه . فيجعل محكم القرآن الكريم متشابها ويؤدي إلى زيغ القلوب وابتغاء الفتنة كما هي حال التحريف في علوم الملة الغائية الخمسة.

وهي كلها علوم زائفة لعلها ترد بنحو ما إلى ما بدأت به أي إلى:

1 . خرافة الإعجاز العلمي . 2 . وخرافة الاعجاز العددي عندما يضمن الاعجاز العلمي ولا يكتفي بالدراسة الأسلوبية لنص القرآن.

فلا التفسير ولا الفقه والتصوف عمليا ولا الكلام والفلسفة نظريا تجاوز أي منها هذا التحريف التأويلي البين . والقرآن صريح صراحة لا جدال فيها عندما يقول إن تبين أنه الحق لا يكون بشرح آيات نصه بل برؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وهي طبعا خارج نص القرآن من حيث هي مشار إليها حتى وإن كانت منه من حيث ما ورد فيه من إشارة إليها .

ولا يوجد نسق معرفي أو قيمي يمكن أن يعمل بصورة أخرى . فما يضعه مقدما يتضمنه نصه . وما يضعه تاليا يتضمنه ما يترتب على إشارات نصه من نظر وعمل في ما تشير إليه . وبهذا المعنى اعتبرت آيات النص "سبابة" مشيرة وموجهة وليس في ذلك استصغار لآيات النص عندما سميتها "سبابة" كناية عن الإشارة إلى أمرين:

1 . هو ما في الطبيعة وما في التاريخ من آيات الله التي هي قوانين الطبيعة

وسنن التاريخ. .2 وهو ما في أنفس البشر من شروط إدراكها معرفيا وتعبيرها قيميا ومناهج البحث فيها .

وبذلك فقد توصلت إلى اكتشاف أمر عجيب لست أدري لم غفل عنه المفسرون خاصة وبقية علماء الملة الغائية الأربعة الباقية . فالمقابلة بين المحكم والمتشابه ليست صفات ذاتية للآيات سواء كانت من آيات النص المشير أو من آيات الوجود المشار إليه فيها بل هي صفات إضافية للموقف الإنساني قبولا بوجود الغيب أو نفيا له علما وأن القرآن يخبرنا بوجوده دون أن يعلمنا بمضمونه إذ حتى النبي لا يعلم الغيب . ولا يمكن أن تكون الرسالة متضمنة لحجب

الغيب الذي أعلمت بوجوده ونفت علمه على غير الله ثم تتضمن ما هو محجوب وتبقى رسالة.

وذلك هو بصورة أدق المفهوم الحد الذي يتمثل في الفرق الجوهري بين العلم المحيط الذي هو علم الله والعلم النسبي الذي هو علم الإنسان . ولذلك فآل عمران 7 وصفت من يعترف بهذا الفرق بأنه راسخ في العلم ومن لا يعترف به فيدعي التأويل بكونه يعاني من زيغ القلوب وابتغاء الفتن. لكن العلم الزائف قلب أصحابه دلالة الرسوخ فقالوا بالتأويل مستثنين أنفسهم من حكم الآية.

والقول بالتأويل ترتبا على عطفية "و" آل عمران 7 بدلا من "استئنافيتها" هو ما يمكن وصفه أبستمولوجيا بكونه قولا بنظرية المعرفة المطابقة أي بلغة ابن خلدون رد الوجود إلى الإدراك بسبب وهم يترتب عليه "نفي الغيب" وتوهم العقل الإنساني مدركا للحقيقة المطلقة ما يؤدي إلى خرافة المنقول

والمعقول .

وإذ إن خرافة المعقول الذي ليس له منقول دليل الجهل بحقيقة العلم غير الديني الذي لا يوجد علم بدون مضمون تجريبي منقول عن ظاهرات الطبيعة وخرافة المنقول الذي ليس له معقول دليل الجهل بحقيقة العلم الديني الذي لا بد له من شكل عقلي ككل ظاهرات الفكر فان المقابلة بينهما هي إذن ومن أصلها دليل جهلين مركبين دون شك . فالعلم سواء كان فلسفيا أو دينيا لا بد فيه من البعدين المضموني وهو منقول والشكلي وهو معقول وكل من يزعم مثلا أن القرآن فيه علم بالغيب ينفي عنه كونه رسالة كلف الرسول بتبليغها . فالرسول يعترف بأنه لا يعلم الغيب فيكون قد كلف بتبليغ ما لا يفهم رسالة

إلى من يهم فيزول التواصل بالتراسل بين الله والإنسانية . وتصبح الرسالة أمرا لا معنى له . ومضمون الرسالة محدد بآيات نصها وهو ذو خمسة أفرع:

. المرسل) الله).

2. والمرسل إليه) الإنسان المكلف) .

3. والرسول) المذكر بمضمون الرسالة من حيث هو مرسوم في ما فطر عليه الإنسان) . 4. وطريقة التبليغ التذكيري) إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) .

5.. ومضمون الرسالة هذا وما يشير إليه خارجه لتحقيق مهمتي الإنسان.

وما يشير إليه مضمون الرسالة بالإضافة إلى ذاته هو ما يوجد خارجه وهو صنفان:

• صنف الآفاق) الطبيعة والتاريخ وما بعدهما) •

• (وصنف الأنفس) تجهيزها للنظر والعقد في العلوم وللعمل والشرع في القيم •

ونوعا الإشارة المضاعفين هما جملة شروط التعمير والاستخلاف وهما مهمة الاجتهاد والجهاد ([سورة العصر) • لن أطلب من القارئ إلا أمرا واحدا:

هل يستعمل القرآن الكريم شيئا آخر غير ما طلبت فصلت 53 أي رؤية آيات الله في الآفاق والأنفس وما نهت عنه آل عمران 7 أي رفض تأويل المتشابه الدال على زيغ القلوب وابتغاء الفتن؟

بماذا يستدل على موضوعاته الخمسة هذه وبماذا يعلل تحريف الرسالات السابقة؟

فلو وصلنا الكلام على موضوع الرسالة الأول أي المرسل (الله) بموضوعها الأخير في هذا الترتيب (كلام الرسالة عما تذكر به في الفطرة وبما تشير إليه خارج الرسالة) ألا نجد أن الكلام هو على أفعال الله الموجدة والآمرة وأثرهما في الآفاق وفي الأنفس أي مضمون فصلت 53 إيجابا ومضمون آل عمران7 سلبا؟

فهل أضفت شيئا من عندي؟

ثم لو قارنا الموضوع الثاني أو المرسل إليه) الإنسان عامة) والموضوع الرابع أو طريقة التذكير المحمدية) إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) أليست هذه الطريقة مطابقة

لتعريف الإنسان بوصفه كائنا حرا مكلفا وعليه أن يتحمل المسؤولية لأن الرسول ليس عليه بوكيل ولا وصي؟

والمضمون الأوسط (الرسول) هل نجد فيه شيئا آخر غير كونه ملتفتا إلى ما قبله في منظومة مضامين الرسالة بمعنى أنه ملاحظ جيد لعلاقة الإنسان بما يتعالى عليه إذا كان صادقا مع نفسه فلم يدع ما ليس عنده وهو معنى العبودية لله وحده وملتفتا إلى ما بعده فيها بمعنى أنه يطبق ذلك في التبليغ والاستدلال؟

فلندرس الآن التفاتة الرسول الأولى إلى ما يتقدم عليه في قائمة موضوعات الرسالة أي إلى المرسل (الله) والمرسل إليه) الإنسان) وما بينهما من علاقة مباشرة بمعنى ما يشير إليه القرآن وينبهه إليه في (إنما أنت مذكر* لست عليهم بمسيطر) (الغاشية (22-23 مع إضافات أخرى ليست وكيلا ولا حفيظا . فيترتب من ثم صفتان علمية وخلقية:

1. العلمية في الملاحظة المحايدة قدر المستطاع إنسانيا إذ وصف القرآن لهذه العلاقة من أعجب ما يمكن للمرء أن يعجب منه .

2. والخلقية في اللامبالاة بما قد ينتظره من مخاطبيه رضا أو سخطا -وكثيرا ما ينبهه القرآن للأمر-بمعنى أنه يضيف إلى الحياد المعرفي عدم انتظار مقابل لعمله فلا ينتظر جزاء ولا شكورا طلبا للحقيقة لذاتها .

والصفتان هما شرط التكليف الرسالي وعلامة الاصطفاء . والآن فاتسمع إلى وصف القرآن لهذه العلاقة المباشرة بين المرسل والمرسل إليه على لسان الرسول المأمور بـ"قل". وحتى لوسلمنا للملحدين أن القائل هو الرسول حتى وإن اعتبرنا نسبة القول إلى رب يأمره أمر أسلوبي فإن ذلك لا يغير من

الأمر لأن قصدنا هو وصف ما حصل .

وإذا كان الملحد ينفي مصدرا متعاليا على الإنسان فهذا شأنه . وليس يعنيني إقناعه بشيء . فله أن يعتقد ما يريد لكن ليس له حق فرض معتقده على غيره . فليكن كلامنا مقصورا على ما جاء بعد "قل" سواء كان بحق ناتجا عن أمر إلهي أو عن إحالة أسلوبية في النص لإضفاء شرعية أقوى عليه . فالأمر قضية عقيدة لا علم .

والبداية هي "وإذ قال ربك" في قصة الاستخلاف . فالمخاطب هنا هو الرسول يعلمه الله بما حدث في قصة الاستخلاف وبتعليله وما ترتب عليه فرصة أولى قبل العصيان وفرصة ثانية بعد تلقي الكلمات وإتمامهن وما ترتب على ذلك من عفو ومن تكليف باختبار أهليته للاستخلاف خلال التعمير ومقاومة الإخلاد إلى الأرض .

وما يدهشني حقا في هذه القصة هي المقابلة بين بداية العلاقة وغايتها . فالبداية يحكمها علاقة المستخلف بالخليفة أو تبعية الثاني للأول . لكن الغاية فيها شبه مساواة بين طرفي الحوار الجاري في القصة كلها لأن معيارها "رضي الله عنهم ورضوا عنه" أي إن من يثبتون جدارتهم بالاستخلاف تقويمهم لفعل الله من جنس تقويمه لفعلهم: الرضا المتبادل .

وهذا المعنى عجيب . وهو ربما الفرق الجوهري بين الإسلام وكل الأديان الأخرى . وهو أبرز علامة على أن الحرية والمسؤولية تمد الإنسان بمنزلة تجعل تقييمه عند ربه رهن أفعاله وليس رهن تحكم من جنس "الجراس ديفين" بالمعنى المسيحي . وإذا ظهر ما يشكك ذلك لكان الجزاء ليس على الأعمال فلأن ما وراء الأفعال خفي لأنه من السرائر.

وهو المعنى الذي أدى إلى موقفين متقابلين من الإسلام في بداية الحداثة الغربية عند المتكلمين المسيحيين حتى بعد الإصلاح وعند فلاسفة التنوير. فالأولون نفوا أن يكون الإسلام دينا لخلوه من "خرق العادات" ولتطبيق معنى العدالة الإنسانية على الله فيكون الجزاء بحسب الأعمال . والثانون وصفوه بكونه دينا طبيعيا أو دين العقل لاقتصاره على الاستدلال بالنظامين الطبيعي والتاريخي ولعدله .

فلوثر مصلح المسيحية يعتقد أن أقوى حجة ضد الإسلام هي مفهوم الجزاء العادل على الأعمال 66008163-11701" .«016 فهو يقول بنصه كما أورده يوسف كوشل في كتابه "الأديان من التنازع إلى التناشس معصمتونك 12 عل لتعدمن 17 حسد 50:66 ده 7 حيث قال»

"صن فئك© لصي ه17 مقعم صوا المصسدص» عطعتاطكيصعدد لعنك أي صمته1 ع1 صما صعف1 اده قصصصت "7 (ص 68-69.)ء

وما يعرفه القرآن بالعدل الإلهي وجزاء الإنسان على أفعاله بعدل بدلا من "اللطف أو الجراس" يعتبره لوثر "كبرا" من العقل الإنساني الذي يخضع الله لمعاييره . لذلك فالقرآن عنده نص شيطاني وليس نصا دينيا . وقد نصح بترجمته حتى يحرر المسيحيين حسب رأيه من الاغترار به في معركتهم مع الأتراك حينها .

الفصل الثاني

مفهوم الجزاء على الأفعال أو العدل في تقدير الأعمال أماوتاتكةتع17616 علا يتعارض حسب لوثر مع "اللطف" أو "الجراس" الإلهي . ومن ثم فلكان

عقل الإنسان يطبق على إرادة الله مفهوم العدل الإنساني . وهو ما يرفضه لوثر. لكنه هو ما صار يمدحه جل التنويريين والقائلين بالديني الطبيعي أو الربوبيين الـ"ديبست" الإنجليز.

وكلاهما يكتفي بنصف الحقيقة فيما يتعلق بمعيار العدل في تقييم الأعمال . فالأعمال في الإسلام لا ترد إلى ظاهرها فحسب . ذلك هو مدلول العدل في الدنيا وعندما يكون القاضي إنسانا يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر. أما لما يحكم الله فهو لا يكتفي بالظاهر بل يعتمد علمه بالسرائر. وهو العدل الإلهي . وله مزيتان:

1. الأولى تحد من الأحكام المعتمدة على الظاهر إذ كم من مخادع يبدو تقيا وهو شقيه . والعكس ممكن .

2. والثانية وهي الأهم معرفية وخلقية . فمعرفيا يصبح الحكم الإنساني على الغير فاقدا للإطلاق لأنه اجتهاد بحسب الظاهر. وخلقيا يصبح "التواصي بالصبر" بعضنا على البعض قاعدة السلام المدنية في الجماعة.

ومن هنا استنتجت أن كل العقوبات الواردة في الحدود هي المقدار الأقصى الذي يطبق إذا ظن الواحد منا أن علمه بالظاهر يغني عن العلم بالسرائر. ومن ثم فعبارة "تلك حدود الله فلا تقربوها" ليست مقصورة على نهي مقترب الجرائم بل هي تشمل من يقاضيهم . فعليه أن يجد مخرجا لعدم تطبيق الحد الأقصى . وهو مبدأ يلفي كلا الموقفين من الشريعة رفضا لها وقولا بها .

1. فرافضها بفهمها الذي يعتبر الحكم بالظاهر مغنيا عن السرائر محق نسبيا .

.2 القائل بها عندما لا يهمل الفرق بين العلم بالظاهر والعلم بالسرائر محق تنسيبا . والمبدأ تتضمنه كل مقادير العقوبة في الحدود مثل قتل النفس والزنا والحرابة والسرقة.

فلا أحد ينكر أن هذه الأحكام وأقصاها قتل النفس وزنا الأزواج يكاد يكون إثباتهما مستحيلا ولذلك فإنه يوجد من الأول مخرج العفو الذي ينصح به القرآن ومن الثاني

التلاعن لترك الحكم ليوم الدين . وحتى الحرابة فإن استسلام المحارب للدولة قبل قدرتها عليه يلغي العقوبة ولا يلغي الحكم مثل ذلك مثل المجاعة التي ألغت عقوبة السرقة دون حكمها .

ولهذه العلة فقد اعتبرت القرآن لا يشرع للنوازل مباشرة بل هو يشرع لتشريع الإنسان للنوازل بالمقارنة بين تشريع مطلق لا يقدر عليه إلا الله لعلمه بالسرائر وتشريع نسبي هدفه تحقيق الممكن إنسانيا من العدل الذي يشرئب لمثال أعلى هو العدل الإلهي . وهذا التشريع اجتهادي ولا يقاس على حكم الله المحدد لأخلاقه .

والأمر الثاني العجيب والذي حيرني فعلا هو أن القرآن الذي يتكلم على استخلاف الإنسان وتكريمه وتكليفه بالتعمير لقيامه وبالاستخلاف لتقييم قيامه أو أهليته للاستخلاف لا تكاد تخلو سورة منه من النقد الأكثر جذرية لنظره وعمله وسلوكه وميله الجارف إلى الإخلاد إلى الأرض وحتى إلى التأكيد على ربه محاجته .

فما الحال في خلقة الإنسان يجعله في خلقه على ما يصفه القرآن من الهشاشة والتقلب حتى إن معركته مع رمز الشر (الشيطان) تكاد تتحول إلى

حلف بينهما على العصيان الدائم رغم لحظات يقظة يعدها القرآن كافية لحصول الفضل الإلهي الذي يخفف من الحيرة الأولى وهي التمييز بين العدلين الشديد واللطيف.

فالعدل الإلهي كله رحمة إذا كان الأمر متعلقا بأفعال الإنسان إزاء الله . وهو كله شدة وحزم إذا تعلق بأفعاله إزاء المخلوقات بشرية كانت أو غير بشرية. فالله مطلق الغفران والرحمة في الأمر الأول شديد العقاب في الأمر الثاني . وهذا الفرق مع العدل الإنساني هو المميز الأساسي للعدالة الإلهية .

ففي الأمر الأول يكون الله وكأنه طرف وحكم . لكنه في الثاني هو حكم وليس طرفا. فيكون مبدأ عدم الجمع بين القاضي والمتقاضي هو القاعدة الذهبية في العدل . والمعيار القرآني عندما يتعلق بالحكم الإنساني هو ما حددته النساء 58 أي الأمانة حفظا لمعايير العدل والعدل تطبيقا لها . وهذا ما أعنيه بتشريع التشريع أو بأخلاق التشريع.

ومعنى ذلك أن الله في حكمه على أعمال الإنسان التي لها صلة به مباشرة معيارها هو المقارنة بين كمال الله وضعف الإنسان . ولذلك فالجزاء على الموجب من الأعمال يضاعفه الله . والجزاء على السالب منها يقسمه أضعافا . فتغلب رحمته على عقابه . أما في الحالة الثانية فذلك يؤدي إلى مضاعفة ظلم المظلوم من الطرفين في الجريمة .

لما فهمت هذه المعادلة الصارمة فهمت الفرق بين معايير عدل السماء وعدل الأرض . فالله

1. من حيث علاقتها به وهي عمودية.

2. ومن حيث علاقتهم بعضهم بالبعض وهي أفقية .

وفي الأولى الله قاض ومتقاض . وفي الثاني هو قاض وليس متقاضيا . ومن ثم فكل مشاكل العدل الإنساني تعود إلى أن القاضي هو في آن متقاض على الأقل في الأغلب) بسبب الفساد أو التبعية للفاسدين والمستبدين (بل أكثر من ذلك فالمشرع الذي يتوهم القياس على الشرع الإلهي يحرفه وليس القاضي وحده ولا يكون عادلا لأنه يعتبر إرادته أو فهمه هما القانون سواء كان فردا أو حزبا . وتلك هي مشكلة الديموقراطية باعتبارها هي ما يتوهمه الناس أفضل الممكن في الحكم السياسي . فهي دائما إرادة الغالبين بشرعية الأغلبية. ولما كانت هذه "تشترى" فهي في الحقيقة تلطيف لحكم الشوكة بإخفاء آليات حكمها مرتين: .

1. خفاء إيديولوجي بمدع ما تبرر به الديموقراطية حكمها بشرعية الأغلبية .

2. وإخفاء أعمق هو عدم إظهار أنها في الحقيقة تمثل دين العجل أي سلطان المال (معدن العجل (وسلطان الإيديولوجيا والإعلام ([خوار العجل) . ولهذا فقد بينت أن دين العجل هو البنية العميقة لنوعي الحكم في تاريخ البشرية؛

+ الثيوقراطي ومثاله الآن إيران .

. والانثروبوقراطي ومثاله الآن إسرائيل .

والعرب لا يحكمهم دين العجل فحسب بل حكامهم عجول وأبقار يحلبها أصحاب دين العجل أو "الأبيسيوقراطيا" (ابيس يعني العجل) سواء كان في ظاهره ثيوقراطيا أو انثروبوقراطيا .

الفصل الثالث

ننتقل الآن إلى التفاتة الرسول الثانية إلى ما بعده في سلسلة مضمون الرسالة أي إلى منهج التبليغ ومضمون الرسالة أو التذكير بشروط مهمتي الإنسان المرسومة في ما فطر عليه كيانه العضوي والروحي والتذكير بشروط التسخير في الآفاق والأنفس أي شروط قدرته على التعمير وأهليته للاستخلاف وشروط استعداد العالم لمقامه أنظمة وثمرات .

وهذا هو مجال الاستدلال القرآني الثاني والذي تشير إليه آيات النص بوصفه ما يوجد في آيات الله في الآفاق وفي الأنفس موضوعا للنظر والعقد أو الاجتهاد وللعمل والشرع أو الجهاد اللذين هما فرضا عين على الأفراد كلهم وفيهما ما لا بد فيه من فروض الكفاية شرطا للتعاون في التبادل) الاقتصاد) والتواصل) الثقافة) .

وكل تعريف في تاريخ الأمم علته تحريف هذين العاملين أي التعليم والحكم .

* فالأول هو مجال التكوين للإنسان القادر على التعمير والاستخلاف

. والثاني هو مجال تمكين الإنسان بشروط قيامه الحر عضويا وروحيا حتى يكون قادرا على شرطي السيادة والعزة أي الرعاية والحماية الذاتيتين في العالم فردا وجماعة .

فلتسم الالتفات الثاني مجالا للسياسة ببعديها تربية وحكما . ولنسم مجال الالتفات الأول مجال الأخلاق ببعديها علاقة بين الإنسان وربه وبين

الإنسان والإنسان. و"وحدة الديني - الفلسفي" هي وحدة هذه المجالات الأربعة أو وحدة ما التفت إليه الرسول تعريفا نموذجيا من رؤية الإسلام للدنيا مطية للأخرى كرؤية فلسفية قرآنية .

والانتكاسة السريعة والوقوع في الانحطاط المتدرج إلى أن صرنا لقمة سائغة لكل الأعداء سواء ممن يثأرون للماضي) إيران وإسرائيل (أو ممن يخافون من المستقبل إذا نحن استعدنا طموحنا التاريخي) الاستعمار وخاصة روسيا وأمريكا (علتها عدم تطوير هذه البذرات والنكوص الجاهلي وخاصة عند العرب .

وإذا قبلنا هذا التعريف فيمكن أن نعرف علل الانحطاط الذي مرت به الأمة بكونه ما أصابها من عدم نقل هذين الالتفاتين من كونهما حصلا بالأقوال والأفعال في حياة الرسول

بذاته والساعي دائما لحفظها بأخلاق القرآن .

وليس لمسعاي في قراءة القرآن من هدف آخر غير ترجمة هذين الالتفاتين إلى مؤسسات تجعلها عين كيان الدولة التي هي وعي الجماعة العائدة على ذاتها بمنطق فصلت 53 إيجابا وبمنطق آل عمران 7 سلبا أي تطبيق البحث العلمي في آيات الآفاق والأنفس ورفض التأويل للنص وكأن إشاراته مغنية عن العلم والعمل .

وذلك ما أوصلني إلى حصر هذه المؤسسات التي هي في نسبتها إلى كيان دولة الإسلام كـ نسبة الأعضاء إلى كيان الجماعة من حيث هي حصيلة طبيعية تاريخية أو عضوية روحية تعود إلى ذاتها لتكون نظاما ذاتي التعديل الدائم وهو معنى كونها جهازا "صناعيا" حيا به فيه من نظام عضوي روحي

حي هو الأمة التي تعود على نفسها لتنظمها بما تشرعه لنفسها من مؤسسات وقوانين تضبط أقوالها وأفعالها .

فكان حصرها في عشرة مؤسسات توحدها مؤسسة الحكم الذي تعينه الجماعة توكيلا بما لا يمكن ألا يكون فرض كفاية تحت مراقبة فروض العين بمقتضى الشورى 38 لأن الأمر أمر الجماعة وهي تدير ما فيه من فروض العين بالشورى العام وليس بمشورة أهل الخبرة وحدهم : إنابة ومراقبة وتولية وعزلا عند اللزوم.

وينبغي أن أبدي ملاحظتين قبل التحديد الحصري لهذه المؤسسات المقومة لكيان الجماعة عندما تصبح ذات عودة على الذات في شكل دولة ممثلة لذات الجماعة:

1. أن ما حصل من نجاح بسرعة البرق للمشروع القرآني في أقل من نصف قرن هو ثمرة بذرات هذه المؤسسات رغم كونها لم تتجاوز شكلها "البدائي" .

2. وما حصل بنفس السرعة من الانحطاط هو ثمرة عدم تطوير هذه المؤسسات التي بقيت في ذلك الشكل البدائي .

وكل تغريف يؤسس الاستئناف على العودة إلى ذلك الشكل على أنه مثال أعلى يخلط بين ما فيها من مثال كغاية وما حصل منها في البداية. فليس من شروط المثال أن يتحقق

بصورة تامة من البداية وإلا لصار التاريخ جامدا ولا يستأنف إلا بالعودة إلى مراحله السابقة ليس لتجاوزها بل لتكرارها وهو عين توثين المثال .

فهذه المؤسسات التي بقيت بذرات كما يشير إليها القرآن الكريم - وهنا نفهم القصد بالسبابة المشيرة-تقبل الرد إلى عشر مؤسسات خمس منها للرعاية. وخمس للحماية. والحادية عشرة هي السلطة السياسية التي وظيفتها نيابة الأمة بتأمير منها ومراقبة لها دائمة لأن الأمر أمر الجماعة تديره بأعلى مؤسسة: الشورى .38

وأبدا بالخمس الأولى الأساسية لأنها شرط الخمس الثانية. فمنها اثنتان للتكوين وهما:

1. التربية الاعدادية.

2. والتربية الانجازية.

والأولى في منظومة التعليم النظامي . والثانية في منظومة العمل المتعلقة بمجالات التعاون وتقاسم العمل الذي يسد حاجات الجماعة المادية والروحية أو الاقتصاد والثقافة وإدارة الشؤون العامة . فهذه ظلت بدائية. واثنتان للتموين :

1. التموين الذي يسد الحاجات العضوية وهو الاقتصاد المادي واللامادي أو الخدمات.

2. والتموين الذي يسد الحاجات الروحية وهو الثقافة المادية واللامادية أو ما يسميه ابن خلدون الأنس بالعشير.

وهذه المؤسسات بقيت كلها بدائية وجلها منقول عن الاستعمارين الفارسي والبيزنطي للإقليم وخالية من روح الإسلام . وقد بقيت بدائية لعلة وحيدة وهي أنها أربعتها لا تستند إلى أصلها جميعا كما كان ينبغي أن يستنتج من

إشارات القرآن .

فما هو هذا الأصل؟

إنه الاجتهاد في البحث والإعلام العلميان والجهاد بتطبيقاتهما. فلا معنى لتكوين إعدادي) التربية) وإنجازي) العمل (إذا لم يكن دليله البحث والإعلام العلميين لاكتشاف

قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وخاصة قدرات الإنسان النظرية والعملية وتطبيقهما من أجل تحقيق شروط التعمير أو العمران كما يسميه ابن خلدون بقيم الاستخلاف .

فإذا حصل ذلك استحال أن تصبح الأمة كما هي منذ عصر الانحطاط عالة على غيرها في كل شيء تحتاج إليه لسد حاجاتها المادية والروحية بحيث إن كل ما ينسبه العرب اليوم لأنفسهم مما يتحقق على أرضهم ليس هو من إنتاجهم ولا من إبداعهم بل هو مستورد ويكتفي العرب ببيع ثرواتهم بثمن بخس لاستيراد الخردة من الغرب أو من الشرق.

وحينئذ لا تفقد الأمة الرعاية وحدها بأبعادها الخمسة التي ذكرت بل هي تفقد ما هو أخطر، الحماية. فالحماية هي بدورها مثل الرعاية ذات أبعاد خمسة. اثنتان للحماية الداخلية أعني القضاء والأمن . ثم الحماية الخارجية أعني الدبلوماسية والدفاع.

فهل يوجد ما هو أفسد منها أربعتها في بلاد العرب؟

فما العلة؟ نفس العلة في الرعاية: غياب الأصل أو بصورة أدق فساده . فمثلما يكون فساد البحث والإعلام العلميان وتطبيقاتهما علة فشل التكوين

ببعديه والتموين ببعديه فكذلك يكون فساد الاستعلام والإعلام السياسيين علة فساد وظائف الحماية الأربع بل هو يصبح باب الاختراق للأعداء لتخريب الحماية والرعاية.

تلك هي المؤسسات التي لم أخترعها اختراعا بل استنتجتها مما يشير إليه القرآن ليس بوصفه ما ينبغي فعله لتكون الأمة راعية لذاتها وحامية لها بالدولة التي هي وعيها الساهر على وجودها بل كذلك مما يستدل به القرآن على نظام العالمين الطبيعي والتاريخي ونظام الأنفس وهو ما يرمز إليه بالملائكة.

فهل يمكن أن يكون الله بحاجة إلى مساعدين وهو على كل شيء قدير يخلق ويأمر بـ"كن"؟

طبعا لا.

لكن هو يريد أن يضرب للإنسان أمثلة يكون فيها نظام العالم وإدارته نموذجا للنظام الذي يحتاج إليه الإنسان ليدير عالمه بصورة تحقق مهمتيه: التعمير بقيم الاستخلاف . القرآن يوجه بإشاراته إليه .

فلم أر في حياتي نظاما من الاستعلام والإعلام والبحث والتقصي في الاستدلال القرآني بنظام العالم وبنظام المحاكمات يوم الدين وحتى في الدنيا أكثر صرامة مما يوجد في القرآن حتى إن كل فرد يوجد بين كاتبين لكل صغيرة وكبيرة من أقواله وأفعاله وذلك حتى يكون يقظا بأن مجرى الحياة ليس مهملا .

وهذا لا يعني أن مثال الدولة بوليسي لأن "الملائكة" يرمزون إلى الأمن

الخاضع لسلطان القانون وليس إلى نزوات أعضائه وأفراده والمافيات التي تستعملهم لخنق الحريات بل هي لحماية الحريات وصون كرامة الإنسان وتحريره من المحاكمات بالشبهات بل بالتوثيق الصارم والاعتماد على البينات في الحكم .

والآن ماذا فعل الرسول بذرة أولى لهذه المؤسسات العشر وفوقها المؤسسة العليا التي تديرها أو الحكم السياسي؟ هل بوصفه رسولا ادعى أنه وسيط بين الله والإنسان في التربية أم إن القرآن يقول "فذكر إنما أنت مذكر" ؟ وهل ادعى أنه وصي في الحكم أم إن القرآن يقول له "لست عليهم بمسيطر" ولا وكيل؟

هل استثناه القرآن من واجب الشورى أم أمره بـ"وشاورهم في الأمر"؟

فكيف إذن صار العلماء يتصرفون وأنهم وسطاء ويزعمون أنهم ورثة الأنبياء في التربية؟ وكيف صار الأمراء يتصرفون كأن الأمر أمرهم وليس أمر الأمة وهم أوصياء عليها في الحكم؟

ذلك هو التحريف للمؤسسات التي يشير ويوجه القرآن إليها.

والقرآن لا يقول أمرا أو نهيا بتحكم بل لأن الرسالة تذكير بما هو مرسوم في ما فطر الله عليه الإنسان ومن ثم فالرسول لا يأتي بجديد يعلمه بل هو يذكر بأمر عند الإنسان والإنسان ناس وليس جاهلا . وقد عجبت مما ينسب إلى أبي حنيفة من قوله "يحق لأبي حنيفة

-الفصل الثالث- أن يمد رجله الآن" ففيه احتقار لطلبته مثل احتقاره لهذا الرجل وهو عيب فيه أكبر من

فكلامه ردا على سلوك "الجاهل" علما و"المتزين" هنداما أولى بأن يكون منه عدم فهم لكونه لا يقل عنه جهلا إذا صحت هذه الرواية فاحترام العلم ليس المذكور منه بل المطلوب التذكير به وهو ما فطر عليه الإنسان وخاصة إذا تعلق بما في القرآن من إيقاظ للوجدان والفرقان وليس لحفظ ما يعجل به اللسان .

بقي في محاولة المحكم والمتشابه والتحريف فصلان . أخصص أولهما لتعريف هذه المجالات الخمسة التي هي مضمون الرسالة أعني:

. المرسل) الله).

.2 والمرسل إليه) الإنسان).

.3 والرسول (قطب المعادلة) .

.4 والمنهج النموذجي) تربية لا وساطة وحكما لا وصاية) .

.5 ومضمون المشروع بإشارات للتعمير والاستخلاف .

وهذه هي مجالات البحث في المحكم والمتشابه . فهي مجالات المحكم إما بمعنى كلام القرآن على كلامه على ذاته كرسالة أو بمعنى كلام القرآن الإشاري الموجه للإنسان تذكيرا إياه بما عليه القيام به ليكون قادرا على التعمير وأهلا لمنزلة الاستخلاف منزلة وجودية للإنسان من حيث هو حر ومكلف مسؤول .

وهذا هو شرط الاستئناف باستكمال بناء المؤسسات التي تجعل الأمة قادرة على تحقيق مشروع ثورة الإسلام الكونية لأن الإسلام لا يتوجه لقوم دون قوم ولا لزمان دون زمان ولا لمكان دون مكان بل هو كما عرفته

في محاولة التفسير الفلسفية "استراتيجية التوحيد ومنطق السياسة المحمدية" للإنسانية كلها .

وهو الشرط الذي سيحرر الأمة من تحريف علوم الملة الغائية الخمسة) التفسير أصلا لعلمي العمل والشرع ولعلمي النظر والعقد (ومن تدعيم البحث في علومها الغائبة الخمسة (السيميوتكس أصلا لعلوم اللسان والتاريخ ولعلوم المنطق والرياضيات) لعلم قوانين الطبيعة وسنن التاريخ والأنفس الجامعة بينهما .

وهو ما يعني بكل بساطة التحرر مما أدى إليه قلب دلالة فصلت 53 التي كانت أمرا لرؤية آيات الله في الآفاق والأنفس فجعلها التحريف نهيا عن البحث العلمي بخرافة شرح

الفصل الرابع

النصوص بديلا منه زعما أن ذلك دليل على الإعجاز العلمي الذي يؤرخن القرآن فيلغي صلاحيته لكل زمان ومكان لأن المعرفة العلمية تاريخية بالطبع .

وعندما نتحرر من قلب أمر فصلت إلى نهي يترتب على ذلك التحرر من قلب آل عمران 7 من نهي إلى أمر إذ إن البحث عن قوانين الطبيعة وسنن التاريخ ومقومات الأنفس الجامعة بين الأمرين هو وهم استمداد العلوم بآيات الله في الآفاق والأنفس من تأويل آيات النص زيغا للقلوب وابتغاء للفتن: وهدف الإصلاح الذي أسعى إليه هو إعادة فصلت 53 وآل عمران 7 إلى مدلولهما الحقيقي أمرا في الأولى ونهيا في الثانية.

وإذا تم هذا الإصلاح ستصبح الأمة قادرة على رعاية ذاتها وحمايتها بالصورة التي وصفت في الفصل الثالث فلا تكون عالة على غيرها فيهما محميات يتصرف فيها المستعمر وكأنه أرث أجداده لأن الأحفاد منا تنكروا للأجداد فصاروا كالأوغاد عبيد العباد بدلا من رب العباد . وهو معنى "فساد معاني الإنسانية" الخلدوني.

وسيكون الفصل الخامس والأخير شرح الثورتين الأبستمولوجية) نظرية المعرفة النافية للمطابقة المعرفية) والأكسيولوجية (نظرية القيم النافية للمطابقة القيمية) اللتين أنسبهما إلى رؤية القرآن والتي أعتقد أن المدرسة النقدية العربية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وما أحاول استكماله من نقدهما) . فقد حاولت هذه المدرسة صوغها حتى وإن حال دونها سد الذرائع من بلوغ الهدف .

فتوجه الإشارات القرآنية الإنسان إلى دراسة مضمون الرسالة كما تصفها في النص وخارجه أعني المرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التذكير والأمور الخارجية المشار إليها إما في الآفاق أي الطبيعة والتاريخ أو الأنفس أي ما جهز به الإنسان للتعامل مع الطبيعة والتاريخ وذاته وما بعد ذلك كله ليكون قادرا على التعمير وأهلا للاستخلاف . ولا يوجد غيرها إلى ما يصل بينها أعني علاقاتها بما بعدها المطلق (المرسل). وبذلك تكون أهم الفنون التي لا تخلو منها حضارة هي:

1. علم الربوبية أو ما يتصوره الإنسان ما بعدا مطلقا لكل الموجودات.

2 علم الإنسان أو ما يتصوره الإنسان ذاته المتلقية لذاتها وما حولها من الوجود وكأنه رسالة من ما بعده.

3. التلقي أو التذكير سواء كان رسولا معينا أو كل ما يعبر عما سبق .

4 ما الإنسان للعالم وعلاقته بالقيوم مما تقدم بتكوين الإتقان وتتويته رعاية وحماية من أجل مهمتيه أي التعمير والاستخلاف .

5 وأخيرا الفلسفة أو البحث العلمي الذي يمكن من أمرين: تأهيل الإنسان للنظر والعقد في العلوم وللعمل والشرع في القيم سلطانا للإنسان على الطبيعة والتاريخ وذاته.

وهذه الفنون الخمسة هي التي سنخصص لها الفصل الخامس والأخير من هذه المحاولة. وهي التي ينبغي أن تكون البديل المصلح لما طرأ على علوم الملة الغائية الخمسة التي حرفت بتطوير علوم الآلة الخمسة التي أهملت أو لم يراع منها إلا النزر القليل بالقدر الذي تحتاج إليه العبادات وصحة النافذين وحكمهم) أي الفلك والطب .(

سيقول المعترض ؛ ها أنت تنهى عن خلق وتأتي مثله . فالكلام على المابعد المطلق أو علم الربوبية - الثيولوجيا -كلام في الغيب وأنت تدعي أن ذلك فضلا عن تحريمه القرآني مستحيل عقلا . وجوابي أن ذلك ليس كذلك لأني بينت العلاقة بين كلام المعنى وكلام معنى المعنى . فالكلام الأول دال وليس مدلولا.

ما معنى ذلك؟

لو لم أكن قد بينت أننا لا نستطيع الكلام على ذات الله ولا على صفاته وأن القرآن لا يتكلم على صفات الله بل على صفات أفعاله وأفعاله ليست من الغيب لأنها كما يستعملها القرآن في استدلاله بآثارها في الطبيعة

والتاريخ وفي الأنفس هي مجال كلامه على الله وليست خرافات التياسر الكلامي .

وبهذا المعنى فما يبدو لغة تشبيهية -وكل لغة القرآن تبدو كذلك لو بقينا في نظرية الحقيقة والمجاز اللسانية التي دحضها ابن تيمية-لا علاقة له بالتشبيه بل هو منحى تعبيري

ال كالمو و الال ل 0 جح ا ليس بينه وبين المعنى أدنى وجه شبه.

وبهذا المعنى فلكان الإنسان -كيانا وسلوكا -وسبق أن بينت أنه المعبد الأول الذي صنعه الله على عينه -مادة تشكيلية ترسم عليها معاني برسوم مادية فتكون رموزا معان لا تقبل الرسم هاما كما نرسم معنى التردد بعبارة "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" في حين أن التردد ليس له رجل أولى ولا رجل ثانية ولا يتقدم ولا يتأخر وهو معنى مجرد عبرت عنه العربية بهذا الرسم المتحرك الذي لم يعد مفيدا لدلالة ألفاظه بل بما ترسمه في المكان من حركة (ولذلك سميت هذا النوع اسم فعل (.

ولهذه العلة اضطررت لإضافة البعدين الأصليين للغة - أعنى اسم الصوت واسم الفعل - الأول للصوت من حيث له دلالة الموسيقى بل اللسان والثاني للحركة من حيث لها دلالة الرسم في اللسان -حتى تكون اللغة مخمسة الأبعاد وليست مؤلفة حصرا من الاسم والفعل والحرف فحسب بل لها بعدان متقدمان عليها أولهما من الرسم وهو اسم الفعل والثاني من الموسيقى وهو اسم الصوت والثاني هو صوت المتكلم والأول هو رسم حركته.

والنحاة اكتفوا بالألفاظ . وأنا أضفت بعدي التلفظ وهما الصوت المموسق

لمعنى والحركة المعبرة بالبدن الراسم لمعنى . والقرآن أهم ما في لغته بعدا التلفظ المقدمان على الألفاظ التي هي دون العبارة الحية إذ إن نبرة المتلفظ وإشارات حركته خلال التلفظ أهم ألف مرة مما ينبس به من ألفاظ. فنفس اللفظ يتغير معناه بنوع التلفظ الذي يصدره. والبصيرة بالجوهر تتعلق به .

خذ كل ما يقوله القرآن عن المابعد المطلق أو الله ستجده يتكلم عليه وكأنه يصف إنسانا مطلقا بنطقه ملفوظا وتلفظا وبحركته مرسوما ورسما . وقد ظن ابن رشد أن اعتماد يبدو تشبيها لله بالإنسان من أوهام المتكلمين ويقصد الأشاعرة . وهو بنحو ما محق لو كانوا فعلا يعتبرون ذلك كلاما مناسبا للذات الإلهية وليس هو كما بينا هو هنا كلاما لك المعنى الذي هو الرسم والصوت الدالان على معنى المعنى مدلولا .

وهنا تبرز عبقرية ابن تيمية . فالمعاني التي نستعملها للكلام على الموجودات ليست كما يتوهم المتكلمون والفلاسفة مقومات لها بل هي مثل الألفاظ والكتابة رموز تحيل على ما لا ينقال منها مما نعبر عنه بهذه الرموز التي نسقط دلالاتها عليها لكأنها مقوماتها وما هي بمقوماتها بدليل أننا نغيرها كلما تقدمنا في الاطلاع عليها .

فشتان مثلا بين تصور اليونان لعناصر المادة الطبيعية مقصورة على خمسة - التراب والماء والهواء والنار والعنصر الخامس - وبين ما قارب المائتين في عصرنا وهي معان نعتقد أنها مقومات للمادة لكنها في الحقيقة في نسبة الرسم الكتابي للألفاظ وبل نسبة الألفاظ المسمية لهذه المعاني بالقياس إلى الأشياء .

هل يوجد وجه شبه بين الرسم الكتابي لكلمة "قال" وبين لفظ كلمة "قال" وبين فعل "قال" في التلفظ وبين الشيء "قال" كحدث القول وكل ما تقدم من الرموز الدال عليه؟ لا وجود لأي وجه شبه عدى ما تعودنا عليه من الخلط بينها وتوهم أنها لها علاقة وهي في الحقيقة لا شيء غير ما سماه ابن تيمية "عادة الاستعمال" .

في" الجدار يريد أن ينقض" في قصة الرجل الصالح ليست مجازا لأن المتكلمين يعتقدون أن الإرادة في الحقيقة - لا تقال إلا على الإنسان بل الاستعمال في العربية يجيزها في الكلام على الجدار دون مقابلة المجاز والحقيقة. لذلك فابن تيمية يعتبر ذلك من عادات كلام العرب الذي لا يقابل بين حقيقة ومجاز بل هي عادات استعمالية لا يحدد دلالتها إلا سياق

ومثلها استوى على العرش . فلنتنازل عن عبارة ليس كمثله شيء . ولننس أن الكلام على الله . فهل رأى أحد عرشا يسع السماوات والأرض؟

أليس من السخف توهم الكلام على العرش مجازا لأن الحقيقة هي حسب رأي المتكلمين عرش قزم أرضي يسمى ملكا فيكون المجاز هو الدلالة على سلطان الله . وهل سلطان الله يقاس على سلطان الأقزام حتى مجازا؟ أي سذاجة هذه؟ قبل الكلام على الله فانتبه على العرش هنا ولتحاول الفهم .

هبنا سلمنا بأن العرش هو كرسي الأقزام في الحياة الدنيا . وهبنا سلمنا بأن ذلك هو الحقيقة ألا تكون هذه الحقيقة من جنس "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" للدلالة على المعنى

المجرد "يتردد"؟ ألا تكون العبارة "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" رسما من

جنس الكتابة التي هي "تردد" والتي ليس لها شبه مع التردد؟

خذ مبدع الكتابة الصوتية في الحضارة الفينيقية. فهو قد أخذ رسم حيوان واعتبره دالا على الحرف الأول من اسمه . ثم جمع رسوم حيوانات الحرف الأول من اسمها هو المعتبر ليكتب الكلمة المؤلفة من هذه الحروف .

فهل يوجد وجه شبه بين الحيوانات التي أسماؤها تبدأ بحرف هو المعتبر في إبداعه والكلمة المكتوبة؟

تلك هي المعاني التي حام حولها ابن تيمية وحاول صوغها بفكرتين هما الاستعمال بديلا من المقابلة حقيقة مجاز والمعاني الرامزة مثل الكتابة واللغة بالمقابل مع المقوم وغير المقوم رفضه لأساس كل الميتافيزيقا الأرسطية القائلة بالجواهر الثواني والذاتيات المقومة. لكنه لم يكتشف المبدأ .

والمبدأ استعمله مكتشفو الكتابة الصينية والهيروغليفية والمسمارية وبلغ الغاية حين اكتشاف الكتابة الألفبائية عند الفينيقيين الذين جعلوا رسوم الحيوانات رامزة لحرف اسمها الأول ثم جعلوا مجموعة رسوم حيوانات حرف اسمها الأول هو المقصود للدلالة على حروف الكلمة فكانت الثورة التي تعطينا المبدأ .

والمبدأ هو ما علل به الله استئهال آدم للاستخلاف رغم اعتراض الملائكة على أهليته بسبب ما عرف عنه من إفساد في الأرض وسفك للدماء . إنه القدرة على التسمية أو القدرة على الترميز التحكمي لتسمية الأشياء بما يختاره من "صفات". فالعربي الذي يسمي السيف مهندا قد اختار تسميته

بمحل صنعه الهند .

المخاطب . وكلها مواضعات تبدو وكأنها تشير إلى مقومات الشيء وهي لا تشير إلا إلى تصوره عند المتواصلين حوله بمجرى العادات في هذه اللغة أو تلك . وكلاهما يعلم أنها إشارة إلى ما لا يعلم إلا بالتوجه إلى المشار إليه ؛ فتكون اللغة لا تقول حقيقة الأشياء بل ما اختير من العناصر التي ترسمها في أذهان المتواصلين بذلك النظام الترميزي دون أن يكون بين الرمز والمرموز علاقة لا حقيقية ولا مجازية بل الوسط هو ذهن المتواصلين في تصور ما يتواضع على أنه من علامات الشيء الذي يتواصلون حوله وحول علاقاتهم به .

والأمر كله هو تناظر بين نظامين رامز ومرموز كلاهما شيء خارجي بتوسط إدراكين عند المرسل والمرسل إليه في نظام تواصل حول المعاني بمناسبة تواصل حول تبادل يكون في الغالب ذا علاقة بالتعاون على سد الحاجات المادية والروحية وذلك هو جوهر الاقتصاد والثقافة . ولذلك اعتبرت نظام الرموز على نوعين:

1. الأول للتواصل ومثاله الكلمة وهي رمز فعل الرمز.

2. الثاني للتبادل ومثاله العملة وهي رمز رمز الفعل .

نختم المحاولة في فصلها الخامس بالكلام له خمس مسائل:

1. ما معنى النظر والعقد؟

2 ا معنى العمل والشرع؟

3. ما معنى "كل شيء خلقناه بقدر"

+ ما معنى "سنن لا تتغير ولا تتحول"؟

.5 وأخيرا ما معنى "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (فصلت 3 ونقيضها آل عمران .(7

وذلك هو ما أطلقت عليه اسم فلسفة القرآن التي يمكن أن تخرج الأمة من الأزمة الحضارية التي تعاني منها بسبب تحريف رؤية علومها الغانية الخمسة والآلية الخمسة وما ترتب عليها في سياستها لذاتها وعلاقاتها بالعالمين الطبيعي والتاريخي وما بعدهما ما جعل "معاني الإنسانية" تفسد فيها فتنحط .

وقبل أن أتكلم في هذه الموضوعات فلأشرح علة تسميتي إياها بـ«فلسفة القرآن» . فلو صح ما تقوله الأديان الأخرى عن نفسها من دون اعتبار إصلاح الإسلام لتحريفها لصح ألا يكون الإسلام دينا كما يتهمونه بل لصح أيضا اعتباره "إلحادا" بمنطق الكلام المسيحي وخاصة على لسان مصلح المسيحية المزعوم لوثر.

فبمقتضى منهج "التصديق والهيمنة" القرآني ليست الأديان في صورتها الموروثة ممثلة للديني بالمنظور القرآني الذي لا يفصل بين الحقيقة التي تتجلى في الديني غير المحرف والفلسفي غير المحرف : فعلم الإنسان في الحالتين علم نسبي ولا يوجد علم ديني مطلق بل ما يوجد هو إعلام ديني بوجود العلم المطلق وهو لله وحده ومن ثم فالثورة الدينية ابستمولوجيا هي نفي المطابقة والمفهوم الحد الذي يمثله مفهوم الغيب. وبهذا المعنى فالرسول ينفي عن نفسه العلم بالغيب مضمونا مع التأكيد على الإيمان به وجودا .

ولذلك فالقرآن ينقسم إلى جزئين :

1 . موجب هو التذكير بما هو مرسوم به ما فطر عليه الإنسان .

2 . وسالب هو نقد ما أصاب الفطرة من تحريف ذروته حددته آل عمران 79.

والذروة هي؛ (ما كان لبشر أن يوتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا ((79) أي تأليه الإنسان .

وإليك ما يفيد أن هيجل وماركس لم يضيفا شيئا آخر إلى رؤية الفلاسفة الحديثة بعد أن اشتعلت أي بعد رفض ثورة كنط المحررة للإنسان من القول بالمطابقة. فهما ترجما تأليه الإنسان هذا -ممثلا بالمسيح -بلغة علمانية؛: معتل اقيءع10 عتباموطة عن ,افك © عل عوحلظ عله يفك ثمة لصي بصتك: ند هتلمع عل قصب تنج وعك عتعغطصتط قله ص له" عيعتك (ط) أقختلمع1 عتك ميصعطاء اصن رغنز اقختله 1 عنك ملح غوطء: حصطن صد انج-13 عامضعته:؟ طعنة عت عله ,عصتصةطصة08 عنه بالمتععئع صتطه" عتم رمز «معطة عقختلم1 د طاتتصعيعع احج تصعصز , عطعتافص يماك ب صتعئ كيت طوط56 نمل بتصمتما وعم تصدآ/از حصعصة بأوقاتعط تتعماظ عطاعتلطعيصعدجد عله قدتد تعاه صتعئوقتدى 5655: عطعتافدصك يمل عه 6م10 عته عقا م , صعصتعص عنصمل عطعتلة0ع عتة تقتجء5 صتناموطة صل عت ده بصصاكة ته تتصماا صصعطعتلطءمصعد لعصن صعطعتل00ع عل عتعطصتظ عته رمعت معلم5ك عنص عا عتصما عطعتل0ع عتك مطح .دعتصدة امع ص«عطاءيص1/1 عنل ص مطع يسم موعتل

صن صغطعتلة0ع عل عتعطصتط عتة صعتاء ديلة بصع نه :قاع6 عتناموطة عل ,تعثل

عتععلد/ بصدعستوعاه٧١ بامع0)11فك عغتناموظطةج عل غعوطك؟ عيذ طم ا صعطعتلطاء 11160

ذلك بكل وضوح ما تعنيه الآية 79 من آل عمران لتبرئة المسيح من التوحيد بين طبيعة الله وطبيعة الإنسان وهو أصل كل تحريف . ولا أعتقد أني بحاجة إلى ترجمة نص هيجل فيمكن قراءته بأي لغة أوروبية لعلمي أنه قلما يوجد قارئ عربي ليس متمكنا من إحداها (وقد ترجمته في دروس هيجل في فلسفة الدين بجزئيه نشر كلمة) . فما يعنيني هنا هو أن

الفصل الخامس

هذا التوحيد بين طبيعة الإله وطبيعة الإنسان في مفهوم الروح المطلق قراءة هيجلية لما يعتبره القرآن تحريفا لدين المسيح هو الذي تعاني منه الإنسانية.

ودون أن أحمل هيجل مسؤولية أمراض الإنسانية فإني أعتبره قد أجاد وصفها حتى وإن توهم ذلك هو حقيقتها واعتبر المناظير المخالفة من أوهام الإنسان . ومن ثم فمن أراد أن يفهم العلاج القرآني لأمراض الإنسانية فليقارن هذا الوصف الهيجلي وذات التشخيص القرآني في آل عمران .79 وحجة القرآن مخمسة: الكتاب والحكم والنبوة وما يصل 1ب2 و32 .

وهذه الحجج القرآنية الخمس هي نسيج الاستدلال القرآني كله . فالكتاب هو ليس القرآن بل الواحد بل الديني عامة لأن الكتاب على العموم يعني

"اللوح المحفوظ" الذي تعتبر الكتب السماوية نسخا منه ليس فيها ما فيه من مضمون الغيب علما مع وجوده الإخبار بوجوده وبضرورة الإيمان به وباستحالة علمه لأنه محجوب على غير صاحب العلم المحيط أي الله وحده.

والدليل الثاني هو الوصل بين الكتاب الذي هو نسخة من اللوح المحفوظ بهذا المعنى والحكم الذي هو الشعور المدرك للدلالات الكونية والقادر على تعيينها في الأعيان الوجودية (تعريف كنطي للحكم وهو إدراج الجزئي في الكلي) وبه تكون نسخة الكتاب محيلة على الآفاق والأنفس إحالة إشارة توجيهية.

ولأن الإحالة إشارة توجيهية فهي ليست بديلا من البحث العلمي في آيات الآفاق والأنفس لمعرفة قوانين الخلق في الطبيعة وسنن الأمر في التاريخ وتلك هي وظيفة الدليل الثالث أي الحكم أو فاعلية الفكر من حيث هو أصل البحث العلمي والقيمي في الوجود الخارجي أو آيات الآفاق والأنفس لتبين حقيقة الكتاب .

فنصل إلى الدليل الرابع أو الوصل بين الحكم والنبوة . فالوصل هنا يعني أمرا مناقضا تماما لما يدعيه هيجل مترجما لتحريف المسيحية ترجمة فلسفية بتغيير نظرية الهوية) التي تستمد كيانها الثابر من وحدة الوجود والعدم) ورفض مبدأ عدم التناقض انتقالا منها

وهذا التطابق بين العلم والوجود هو سر القول بالتطابق بين الروح المتناهي) الإنسان) والروح اللامتناهي أي الله بتوسط العلم المحيط الذي يجعله مطابقا لما يسميه هيجل الواقع وقصده بأنه لا واقع فوقه ولا وجود لغير

العالم الدنيوي وهو ما انتهى إليه ماركس بأكثر وضوح تخلصا من "الأرواح".

وما قمت بهذا محبة في الكلام على هيجل أو ماركس بل القصد بيان سخف الملحدين العرب وأدعياء العلمانية والماركسية. فهم غارقون إلى الأذقان في التحريف الديني الذي آلت إليه المسيحية بقراءتها الهيجلية جعلا لتحريفها عين حقيقتها والتي حاول الإسلام تحريرها منه كما هو بين من الآية 79 من آل عمران . لكن لا علاج للحمق خاصة وهو كبر وتضخم ذات.

والحجة الأخيرة هي النبوة . فما النبوة؟

أولا النبي إذا ادعى علم الغيب فهو ليس نبيا بل تلك علامة "مسيامة". النبي علامته نفي العلم بمضمون الغيب والقول بوجوده بوصفه ما ينقص علم الإنسان ليكون علمه محيطا فيدعي الألوهية. وهو إذن الإنسان الذي ينعم الله عليه بأن يدرك هذه الحقيقة التي

وقد انتهت الآية بتعريفه بالدعوة إلى الربانية التي تعلم الكتاب وتدرسه . وتعليم الكتاب يتعلق بآياته التي هي الرسالة ودرسه لا يتعلق بآياته بل بالآيات التي يشير إليها ليوجه إليها حكم الإنسان بوصفها قائمة في الآفاق والأنفس والتي كل إنسان مطالب بالبحث فيها ليعلم شروط التعمير والاستخلاف فيحقق شروط القيام والأهلية في الدنيا والآخرة .

وهذه الشروط هي عينها التي وصفت أي الكتاب والحكم والنبوة وما بين الكتاب والحكم وما بين الحكم والنبوة بالمعاني التي شرحت وبها يكون الإنسان إنسانا لا يغلط بين ذاته

بقدر ما له وعي بعلاقته بربه .

وهذه العلاقة هي ما عرفته الآية في غايتها إذ دعت إلى الربانية تعليما للكتاب بمعنى نظام الوجود الذي هو في متناوله ويدرسه بما جهز به لمعرفته وتقييمه في حدود ما هو قادر عليه مع العلم بأن علمه وتقييمه ليسا محيطين وهو شرط الإيمان بما وراء الطبيعة والتاريخ والأنفس من متعاليات (فصلت (53 +

فما الشروط؟

. هذا الفهم الإنساني للإنسان) انثروبولوجيا قرآنية) . ١

2. تجهيز الإنسان بالنظر والعقد للعلوم وتطبيقاتها .

3. وبالعمل والشرع للقيم وتطبيقاتها .

.+ الإيمان بأن الخلق بقدر نعلمه بالملاحظة وهو شرط العلوم الطبيعية.

5 . الإيمان بأن الأمر بسنن نعلمها بالملاحظة وهو شرط الأعمال الإنسانية.

أما العلاقة بين النظر والعقد فقد شرحتها سابقا : فلا وجود لنظر علمي من دون عقيدتين:

1 . الأولى أن العالم الطبيعي ذو نظام .

2 . والثانية أن الإنسان له القدرة على معرفة ما هو ضروري من هذا النظام لبقائه .

ومن دون هذين العقيدتين حتى لو كانتا على محمل الافتراض لا يمكن تصور النظر

كما سبق أن شرحت العلاقة بين العمل والشرع . فلا يمكن تصور العمل من دون ١ -نظام يقتضيه العامل هو شريعة العاملية2 -ونظام يقتضيه المعمول هو شرعية المعمولية. فلو لم يكن العامل يتبع نظاما هو شرع أفعاله أو قوانين انتظام أفعاله المتساوقة والمتوالية لاستحال عليه أن يعمل شيئا . وإذا لم يكن المعمول هو بدوره ذا نظام فلا يمكن العمل فيه أو به .

فإذا جمعت هذه العناصر الأربعة وجدت "حقيقة الإنسان" الذي يعلم أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجودها كلها متناهية ونسبية وأن الاعتقاد في تأليه الذات مرض وليس علما ولا فلسفة ولا دينا. ثم وجدت ما بين "حقيقة" الإنسان وما بين العالم الطبيعي والتاريخي مما هو متناسب معها وهو معنى التسخير . ومن ثم فالتحريف الذي يحررنا منه القرآن الكريم هو ما يخالط الإنسان من وساوس الشيطان حول ذاته وعالمين وما بينهما وبين خالقهما وآمرهما من علاقات لا تنفصم .

والله ورسوله أعلم . .

2 سمس الع جمد ا ل

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

المحكم والمتشابه أو شروط الخروج من مأزق علوم الملة

المحكم والمتشابه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 25
الفصل الخامس 35

الفصل الأول

ما قلته في الفصل بين المحكم والمتشابه ليس كافيا لإيفاء المسألة حقها . فهي أهم مشكل عانت منه علوم الملة. فهي علة الوقوع في ما حذرت منه آل عمران 7 ولم يسمع وما دعت إليه فصلت 53 ولم يتبع . ولذلك فلا بد من العودة إليها لمزيد التمحيص وبيان ما فتح الله في هذا الشهر الفضيل .

وقد أجلت مراجعة ترجمتي لميتافيزيقا أرسطو من أفضل ترجمة ألمانية مكنت الفكر الألماني بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر من تجاوز ما أدى إلى انحطاط المثالية الألمانية بسبب فلسفة هيجل وماركس فحررتها من جعل الفلسفي إيديولوجيا وحصر الوجودي في الدنيوي وأعادتها إلى مهمتها المشتركة مع الديني بكل الأديان أوقفت المراجعة للفصل في مسألة المحكم والمتشابه التي هي شرط استئناف الفكر في حضارتنا للتخلص من وهم الاقتصار على تأويل الأقوال الذي نهت عنه آل عمران 7 بدل درس الأفعال الذي أمرت به فصلت 53.

وبخلاف ما قد يعتقد، فإن ترجمة ميتافيزيقا أرسطو ذات صلة متينة بهذه الإشكالية في فكر الأمة لأن الفلاسفة أنفسها تحولت إلى تأويل الأقوال بدل درس الأفعال في تاريخ فكرنا الفلسفي . فآخر كبار الشارحين لهذا المصنف وخاصة لأهم مقالاته -مقالة اللام أو المقالة الثانية عشرة التي تبحث في المحرك الأول أو الله بلغة الفلاسفة المشائية- أعني ابن رشد يتعامل مع المتن الفلسفي تعامله مع المتن الديني بمنطق يعتبر "و" آل عمران 7 عطفية فيظن أن التأويل يمكن من تحقيق المطابقة بين الديني بوصفه

رؤية شعبية والفلسفي بوصفه رؤية الراسخين في العلم .

بمعنى أنه يقول بتأويل المتشابه مع حصر التأويل للا الراسخين في العلم وعنده أن العلم المرسوخ فيه هو التمكن من فلسفة أرسطو والميتافيزيقا تماما كما يتصور "حداثيينا" المزعومين أن العلم النهائي هو إما الهيجلية أو الماركسية. وما يجمع بين المدرستين القديمة التي سيطرت على فكرنا الوسيط والحديثة التي سيطرت على فكرنا المزعوم حديثا هو

نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة. وبذلك تفهم أن الكثير منهم يصل مواقفه المزعومة حديثة بفلاسفتنا في العصر الوسيط فيكون الجابري مثلا رشديا ويزعم أن ابن رشد عقلاني وذا فضل كبير على نهضة الفكر الغربي الحديث .

والمشترك بينهم جميعا هو القول بالمطابقة الذي يترتب عليه أمران هما سر كل ما يظن علة للصراع بين الديني والفلسفي :

1 . الاعتقاد بأن العالم واحد وهو هذا الذي ندركه بحواسنا ونعالمه بنظرياتنا وتجاربنا ولا يوجد ما يعلو عليه .

2. والظن بأن ما نعلمه من هذا العالم يمكن أن يطابق حقيقته مطابقة مطلقة إذا علم علما حقيقيا وهو معنى المطابقة بين العلم وموضوعه .

فينتج من ثم ضميران:

. أولهما أن الوجود مطلق الشفافية

. وثانيهما أن العقل مطلق النفاذ إلى حقيقة الأشياء على ما هي عليه .

وحينئذ لا يمكن أن يوجد متشابه بل كل شيء محكم بشرط المنهجيات

التي توصل إلى الحقيقة. فيكون نفي الغيب أي ما لا نستطيع علمه رغم إيماننا بأنه موجود وهو ما ينقص علمنا ويحول دون اعتباره محيطا . لكني بينت في الفصول العشرة السابقة أن كل الأمور في الوجود متشابهة وأنه هي ما يقصده القرآن بالمتشابه لأن المحكم لا يتجاوز كلام القرآن على ذاته وإشاراته إلى ما يمكن الإنسان من التعامل مع العالم المتشابه في بعديه الطبيعي والتاريخي .

والقول بالمطابقة مشترك بين الفلسفتين القديمتين اللتين تأثر بهما فكرنا الوسيط في علاقته بهم القرآن أعني أفلاطون وأرسطو -مع وضوح هذا القول بها عند الثاني أكثر مما هو عند الأول -والفلسفتين الحديثتين اللتين تأثر بهما فكرنا الحديث في علاقته بهم القرآن أعني هيجل وماركس -مع وضوح القول بها عند الثاني أكثر مما هو عند الأول. والوضوحان يؤديان إلى القول بوحدة العالم وهو الدنيوي وبالمادية في النهاية.

فهيجل أفلاطوني مع تعيين مثله في التاريخ والقول مثله بالمطابقة . وماركس أرسطي مع تجيير الإشكالية في التاريخ والقول مثله بالمطابقة

وإذا كان تأثر فكرنا في العصر الوسيط قد اقتصر على "منافقة" السلطان الديني الذي كان صاحب السلطان السياسي لإخفاء موقف لا يختلف عن تأثر فكرنا في العصر الحديث قد تحرر من هذا النفاق لضعف السلطان الديني وصار نقديا صريحا فإن الجامع بينهما هو الاعتقاد بأن النص القرآني هو بالأحرى خطاب للعامة وفيه بعض الحقائق قابلة للرد بالتأويل إلى الحقيقة الفلسفية القائلة بالمطابقة بين العقل والوجود وتلك هي الحقيقة الوحيدة التي يعلمها العقل الفلسفي .

فالقول بالمطابقة هو إذن قول يقتضي التسليم بأنه لا يوجد إلا عالم وحيد هو العالم الطبيعي والتاريخي اللذين ندركهما بحواسنا ونعالمهما بعقولنا وأنه لا يوجد شيء وراء ذلك إلا ما تصورته الفلاسفة مبادئ تفسيرية للظاهرات الطبيعية والتاريخية. وحتى نجمل ذلك فنورد النص الحاسم حول"المصالحة" الهيجلية.

فمفهوم المصالحة الهيجلي تعديل لوحدة الوجود السبينوزية بتذويت الجوهر أي ينقلها من وحدة وجود "طبعانية" إلى وحدة وجود "ذاتانية" حتى يتمكن من تمسيحها كما يتبين من هذا النص وإحلال الإلهي في العالمين الطبيعي والتاريخي :؛

' تموصة عم عتنططرهيملتطط عنط .عتططرهيماتطط عتة يذ عتتصطاصس7 نط

تفلح عل تحدم لصن أوطلمطعنة غتصد معاه60 يصتتصطة وت 17 عت غلكك: عنك .عتومام 11 عطعتاقصة عل ويقك قعص عيذ طعتلم0ع طعثتو صة صتعيكت0صم يمك عتصماح عتك فيقل ,تمل تع دذ قلتغ ردت طعطكت تج عصتصطة دن 7 عنح طعتة رغقذ موعت غوطاءة حصطن صة فلك :مع المستده تعدا صتتصط 0ت 17 ممعت , لتتصدمعا عصتصط مد 17 دوعا دح عنعن بد ععا1176 عللم يلم عق تعطقط لطعت عل 600285, عل0ع0ط عل صصماة يز عصمصطة د17 عيعنط

مك كله اعصب تطعصمعع ,قتع اكت اللصتتص 17 عتك طعتتنة عل صتعاصه؟ ,لمصسصسص7 د لتتطعيمكا ععلطة سعط ,عليه 17 باغي11 6.177.. التضه لتصصوعله ععطو177 9 عملت 17 «عصت/1.]

ععلطءبعدز مغل 7ل صو7 .كن11 , 3 لتك 1 ,ع مصتعا قتتصم]/ ططتاء

وقبل ترجمة النص والتعليق عليه فلأشر إلى أمرين:

1 . الأمر الأول كل ما ينسب إلى هيجل من ثورة أعادت الفلاسفة إلى القول بالمطابقة في نظرية المعرفة كان ثورة على الفصل الكنطي بين ظواهر الأشياء التي يعلمها العقل النظري وبواطنها التي يعترف العقل بأنه عاجز عن علمها . وفيه شيء من "مفهوم حد"

وبهذا المعنى فيمكن القول إن كنط لا ينتسب إلى المثالية الألمانية رغم أنه كان الشرارة التي أدت إليها . لكنها كانت - حتى في حياته - نقدية بالذات لهذا المفهوم الحد الذي يشبه مفهوم الغيب في الوجود ونفي القول بنظرية المعرفة المطابقة بداية من فشت وختما بهيجل وشانج خاصة . وقد اضطر هيجل لتغيير مفهوم العقل ونظرية المنطق ونظرية الميتافيزيقا بعد أن وحد بينهما .

فغير مفهوم العقل ومعه مفهوم المنطق فجعله عين الميتافيزيقا الجدلية القائلة بالمطابقة بعد أن فصل بين مستويين للعقل أولهما هو ال"حصاة" المجردة التي يعتبر أحكامها استريائية لا تستطيع المطابقة بين المجرد والمعين ومن ثم فهي لا تؤمن بالمصالحة أو بالمطابقة.

والثاني هو ال"نهى" الذي يتجاوز المعرفة المجردة ويصل إلى المطابقة بين المجرد والعيني الذي هو الحقيقة الوحيدة أو الواقع المتطابق مع النهى وهو المصالحة . في العامة ولها نظير الدين.

فالنهى هو عقل الروح الجزئي) الإنسان) .

والوجود هو المعقول أو الروح المطلق أو الرب المتصالح مع العالم .

والمصالحة في الفلاسفة بين النهى ([عقل الإنسان المتجاوز للحصاة) .

والعيني) حقيقة الوجود المتجاوز للمجردات الذهنية) هو عين المصالحة التي تحصل بين الله والعالمين الطبيعي والتاريخي .

ولا يوجد شيء آخر وراءهما .

2. والأمر الثاني هو أن الموقف الكنطي أقرب إلى الموقف الذي توصلت إليه المدرسة النقدية في الفلسفة العربية ممثلة بالغزالي وابن تيمية وابن خلدون من حيث القطع مع القول بنظرية المطابقة وهي القطيعة الحقيقية التي تجاوزت بصورة حاسمة الفلسفة القديمة والوسيطة من حيث نظرية المعرفة ونظرية الوجود . فبداية من الغزالي الذي وضع مفهوما حدا سماه "طور ما وراء العقل" حتى وإن انتكس لاحقا فظنه عين الكشف بالمعنى الصوفي فإنه قد بدأ يشكك في القول بالمطابقة على الأقل بالنسبة إلى المعرفة العقلية لأن الكشف ليس معرفة عقلية بل هو "نور يقذفه الله في القلب" وهو أساس الإيمان بشروط المعرفة العقلية .

إذ إن الغزالي يعتبر الإيمان بالمعرفة العقلية يقتضي تأسيس الأوليات - وهي أساس العقل إذ من دونها لا يمكن استعمال المنطق وتطبيقه على معرفة الوجود - وهذه لا تتأسس بالاستدلال العقلي بل بعودة الثقة فيها بعد الشك بفضل النور الذي يقذف في القلب ومن ثم ف"طور ما وراء العقل" هو الذي يؤسس العقل دون أن يكون عقليا بل هو كشفي بلغة الغزالي.

لكن ابن تيمية تجاوز ذلك ومثله فعل ابن خلدون الذي كان أكثر صراحة

بتحديد معنى التجاوز تحديدا صريحا ووصله بنظرية التشكيك في السببية بصورة أوضح مما فعله الغزالي . ولكن رغم أن حل ابن خلدون أكثر وضوحا من حل ابن تيمية فإن حل هذا الأخير أعمق وأكثر فلسفية من حيث الصياغة والدلالة من حل ابن خلدون . فابن خلدون يقول إن الوجود لا يرد إلى الإدراك ويبني ذلك على ما سماه لطيفة في إعادة تأسيس علم الكلام عليها (فصل الكلام (أعني استحالة قطع التسلسل في العلية.

وأكثر من ذلك استحالة فهم طبيعة تأثير العلة في المعلول . وإذن فقطع التسلسل في التعليل وفهم التعليل مستحيلان على الأقل بالنسبة إلى العقل الإنساني ومن ثم فلا بد من الإيمان بأمر غيبي في الوجود لأن علمنا محدود ولا يمكن رد الوجود إليه وهو نفي صريح لنظرية المعرفة المطابقة.

لكن حل ابن تيمية الذي يماثله في القطع مع المطابقة يبقى أعمق من حل ابن خلدون. وهو أعمق لعلتين:

فابن تيمية تفطن إلى أن الحل الأرسطي إطلاق للحل السفسطائي بمعنى أنه ظن شكوك السفسطائيين متعلقة بما هو إضافي إلى إدراك الأفراد للوجود بمعنى أن ما يقوله السفسطائي بأن الإنسان مقياس كل شيء علته أنهم يخلطون بين الذاتي والموضوعي في المعرفة.

والمشكل هو ما الموضوعي؟

فكيف نتأكد من أن معرفتنا موضوعية بمعنى أنها مطابقة للموضوع الخارجي؟

ذلك ما يشكك فيه ابن تيمية ويعتبر أرسطو قد أسس نظريته في المعرفة على توهم معرفة موضوعية رغم أن الإنسان يبقى فيها مقياس كل شيء . هو إذن أطلق السفسطائية لما قال بالمطابقة وحله ليس أفضل من حلهم وتمييزه بين الذاتي والموضوعي وهمي .

وأقصى ما يمكن قوله في التمييز بين الموقفين السفسطائي والأرسطي هو اعتبار أرسطو إجماع العقلاء دليلا كافيا على أن عقلهم يدرك ما هو مطابق للوجود الخارجي فيكون العلم مطابقا للموضوع لأن الناس اتفقوا على ذلك . وعندئذ تبقى الموضوعية إضافية إلى الإنسان وليست موضوعية فعلية.

وهي إذن من جنس موضوعية الشهادة على الخبر وليست مطابقة للموضوع . ولما كان الإجماع متغيرا بحسب الكثير من العوامل وخاصة بحسب تقدم المعرفة فإن الكلام على المطابقة يصبح لغوا . ومن هنا الحل التيمي : كل تصور وراءه تصور أفضل وأجود ولا حد للتفاضل بين التصورات . ويضيف ما هو أكثر ثورية.

فقد اعتبر ابن تيمية المعاني التي نتصورها في معرفتنا ونتصور بها الأشياء موضوع التصور هي بدورها رموز من جنس ألفاظ اللغة وأشكال الكتابة ولا علاقة لها بمقومات الموضوع الذي نتصوره بها . فعنده مثلا أن الجواهر الثواني) الجنس والفرق النوعي) التي نعرف بها الأشياء رموز موضوعة للكلام عليها وليست مقوماتها كما يتوهم المشائيون .

مم ليوم

فالمعاني التي يعتبرها أرسطو مقومات جوهرية منها تتقوم ماهيات الأشياء ومنها تستنتج أعراضها الذاتية ليست إلا طرقا لتحديد الأشياء لا تختلف عن

طرق وضع الحدود بين قطع الأرض لحصر الملكية وتمييز بعضها عن بعض . ومعنى ذلك أنها حدود في تصنيف الأشياء بعلامات اعتبرت مقومات للأشياء وهي حواجز بينها في نظام التصنيف وليست مقومة لكيانها أو لوجودها . فتكون الماهيات أسماء اصطلاحية لا غير .

ومعنى ذلك أنه يمكن أن نتصور نظاما مغايرا للتصنيف بل قد يصبح ضروريا كلما تقدمت المعرفة أن نغير نظام التصنيف ومحددات الأشياء فيه كما حصل مثلا عندما انتقلنا من نظرية العناصر الخمسة -الماء والهواء والنار والتراب والجوهر الخامس - إلى نظرية العنصر التي تجاوزت المائتين في العلم الحديث .

" إن هذا الصلح هو الفلسفة. وبهذا المعنى فالفلسفة هي علم الربوبية) الثيولوجيا). فهي تعرض صلح الرب مع ذاته ومع الطبيعة بحيث تكون الطبيعة في ذاتها إلهية الوجود المغاير ([الغيرية) ويكون الروح المتناهي (الإنسان) في ذاته من وجه أول سموا إلى المصالحة ويصل من وجه ثانية إلى هذه المصالحة في تاريخ العالم فيحققها. وهي من ثم سلام الرب الذي ليس هو أسمى من أي عقل بل هو لا يصبح واعيا ولا معقولا إلا بفضل العقل ويعترف بكونه هو الحقيقة."

(هيجل دروس منتخبات من نصوص تالية لوفاة هيجل ومخطوطاته . القسم .3 تحقيق فالتار يشكو دار فيليكس مايثار ص (269. .

وفي كلمة واحدة؛ فالمصالحة ليست شيئا آخر غير كون الرب أو الروح المطلق متعينا في العالمين الطبيعي والتاريخي وليس مفارقا لهذا الوجود الدنيوي بل هو محايث فيهما وفي الروح المتناهي -الإنسان-الذي يعي ذلك

ولا شيء غيره. ومن ثم فرد الإنسان إلى الطبيعة والتاريخ يغني عن رب مفارق .

وذلك هو القصد كما يشرح ذلك هيجل نفسه ما ينقص وحدة الوجود السبينوزية لكي تصبح مقبولة منه أي تذويت الجوهر كي لا يبقى الصلح مقصورا على الطبيعة(الطابعة) فيضاف إليه التاريخ - لخلاف مع قولة سبينوزا الإنسان ليس دولة في الدولة) الطبيعة) - فيضيف إليه الذات ممثلة بالروح المتناهي والتاريخ. ومن ثم فتأسيس نظرية المطابقة المطلقة تصبح شعاره: الواقع عقل والعقل واقع ولا شيء وراء ذلك . ويتبع ذلك تغيير نظرية القضية التي لم تعد مؤلفة من موضوع ومحمول بل صار الموضوع متعينا في محمولاته وليس هو شيئا آخر غيرها؛ وذلك هو مفهوم القضية التأملية بالمقابل مع القضية الاستريائية.

الفصل الثاني

دليل مقنع . فلا شيء يثبت هذه القصة عدى كونها عقيدة يحاول بها هيجل إثبات عنوان القسم الثالث من دروسه في فلسفة الدين أي أن الدين التام والمطلق هو المسيحية وأن التثليث هو الحقيقة المطلقة بمعنى أن الرب والطبيعة والتاريخ (الإنسان) هي الصلح بين العقلي والواقعي والرب ليس غير ذلك . وهذا معناه الإنسان مقياس كل شيء .

وإذن فنحن لم نخرج من إطلاق النسبي واعتبار رؤية الإنسان لذاته كافية لتفسير الوجود وقيسه على ما يدركه منه دون التسليم بأن في الوجود ما لا يدركه الإنسان ومن ثم فالقول بوحدة العالم وحصره في هذا العالم الذي

يدركه الإنسان كل ذلك تحكميات إنسانية لا سند عقلي لها عدى تضخم ذات الإنسان . ولست أدعي أن الإنسان يمكن أن يدرك أكثر ما يدرك بعقله بل أعني أن الإنسان يدرك بعقله كذلك أن الوجود لا يقتصر على ما يدركه منه وأنه أوسع من إدراك الإنسان مهما كان راسخا في العلم .

وهذا هو المعنى الذي يدعي أن الوجود يرد إلى إدراك الإنسان يعتبره ابن خلدون من بين الظاهرات التي يسميها بـ"حب التأله" . وهو يلحظ الظاهرة في التصوف وفي الاستبداد السياسي وفي الاستبداد الفكري عند من يتوهم نفسه نابغة وعلى الآخرين عبادته أو اتباعه . وهي ظاهرة نفسية لا علاقة لها بالمعرفة العقلية التي تتأسس على حجج وأسس يمكن إثباتها والبرهنة على وجاهتها . فكل متفلسف أو متصوف أو متكلم أو فقيه أو حاكم يدعي أن رؤاه هي الحقيقة المطلقة مصاب بداء حب التأله . وإلى هذا الداء أنسب كل مآزق الفكر الإنساني عامة وفكر علماء الملة المرحلتين من لقائهم بالفلسفة اليونانية التي كانت تقول بالمطابقة ومثلها الفلسفة بعد هيجل وماركس .

وبل غياب الاستدلال العقلي لا يبقى من أساس لهذه الرؤية غير التحكم والعنف . وهذا هو القصد بأن الفلسفة تحولت إلى إيديولوجيا دينية التي من جنس القول بوحدة الوجود سواء كانت روحانية بالمعنى الهيجلي أو مادية بالمعنى الماركسي . لم تعد بحثا عن الحقيقة لا يتجاوز الاجتهاد المتواضع الذي يعلم صاحبه أن معرفتنا نسبية جدا وأن الوجود لا يرد

الإسلام الذي يعتبر الحسم بين الأديان غير ممكن إلى يوم الدين . وكل المتعصبين للإطلاق في الإسلام مخالفون للقرآن الصريح به في ذلك . لم

يعد الفكر اجتهادا لمعرفة الموجود بل تغيير عنيف له إما بالصراع الطبقي أو بصراع أرواح الشعوب . ومشكل الإسلاميين الأساسي هو أنهم صاروا مثل العلمانيين يقولون بالتدافع أو بالصراع بهذين المعنيين .

ومن علامات ذلك قولة ماركس الشهيرة: يكفي تأويلا للعالم فلنغيره. وطبعا التغيير يقع بالصراع الطبقي كما يقع بصراع أرواح الشعوب بلغة هيجل . وفي النهاية صار الأمر متعلقا بصدام الحضارات ونهاية التاريخ لأن المرحلة الأسمى منه تحققت بفضل الحضارة المزعومة أرقى أو الحضارة التي أفسدت الزرع والضرع.

وما كان الأمر ينال اهتمامي إلى هذا الحد لو لم يكن الإسلاميون قد تبنوا هذه الرؤية ما يعني أن ما حدث في الحقبة الأولى من تاريخنا من تبن للقول بنظرية المعرفة المطابقة قد عم من جديد في الفكرين الديني والفلسفي وكل ذلك بسبب المحاكاة وعدم الغوص إلى معاني الرؤية القرآنية في نظريتي المعرفة والقيمة.

وما أوردت نص هيجل إلا لبيان أن الموقف الجامد المقيد للفكر القائل بالمطابقة في تاريخنا الحديث لا يختلف كثيرا عن الموقف الجامد المقيد للفكر القائل بالمطابقة في تاريخنا الوسيط . كان مفكرونا في المرحلتين منقسمين بين صفين باطني صريح في حربه على الإسلام وظاهري منافق لكنه بوعي أو بغير وعي يحارب الإسلام بتبني القول بالمطابقة.

وقد ترتب عليه رد ما يسمونه نقليا إلى ما يسمونه عقليا بالتأويل . وهم إذ يفعلون يتصورون العقلي خاليا من النقلي لكأن العقلي من دون ما يستمده من مضمون تجريبي يمكن أن يعتبر فلسفة وما يتصورونه نقليا خاليا من

العقلي لكأن النقلي من دون ما يستمده من تصوير عقلي لكلامه يمكن أن يعتبر دينا .

والمطابقة هي التي انبنى عليها خرافة الراسخين في العلم الذين يستطيعون تأويل المتشابه فيجعلون كل ما في الدين قابلا للرد لما يدركه العقل رغم أن القرآن صريح بأن

الوجود ليس كله مشهود بل بعضه من الغيب الذي لا يحيط به علما غير الله وهو محجوب على الإنسان . والرسوخ في العلم هو فهم ذلك.

أعود مرة أخرى للتذكير بالمعيار الذي ميزت به بين المحكم والمتشابه . فكل كلام القرآن على ذاته من حيث هو مشير لذاته أو من حيث هو مشير لغيره كلام محكم لأنه يحيل إلى موضوع محدد في القرآن نفسه بوصفه المضمون التذكيري للرسالة. ومن المشار إليه المغاير لذاته لا يتضمن القرآن إلا توجيه الإنسان إليه إما لعلمه أو للعمل بعلمه أو للاعتبار بنظامه أو لبيان شروط قيامه وفضل الله عليه .

فيكون المتشابه هو كل المشار إليه باستثناء القرآن من حيث هو عائد على ذاته للإشارة إليها إشارة هي في آن عين المعرفة الدينية التي يطالب المؤمن بتسلمها عقديا رغم أن القرآن -بخلاف كل الأديان الأخرى طبيعية كانت أو منزلة-يستند فيها إلى العقل السليم بأدلة بدهية ذات صلة بأفعال الله في الطبيعة وفي التاريخ وكلها ذات صلة بالنظام والحكمة في العالم وكيان الإنسان وبفضل الله على خلقه .

وباصطلاح منطقي ولساني فإن المحكم في القرآن هو "ما بعد القول" في القول القرآني على ذاته . القرآن كلام الله يتكلم على ذاته وعلى غيره .

وكلامه على ذاته مضاعف . فهو يتكلم على ذاته . ويتكلم على كلامه على ذاته . وكلامه الثاني الذي من الرتبة الثانية والمشير إلى كلامه الذي من الرتبة الأولى باعتباره مشارا إليه وليس مشيرا.

كما أن إشاراته إلى غيره من محكم كلامه . لكن المشار إليه فيها هو المتشابه لأنه هو مجال العلم والعمل . وهو ما حددته فصلت :53 أي الآفاق والأنفس . والآفاق تكون إما طبيعية وما بعدها أي علاقتها بفعل الخلق والأمر الإلهيين أو تاريخية وما بعدها بنفس المعنى ثم الأنفس التي هي كيان الإنسان العضوي والروحي . فهذه كلها مشار إليها بوصفها غير القرآن وهي متشابهة لكنها قابلة للعلم بما جهز به الإنسان دون حاجة لتأويل الإشارات الواردة في القرآن لكأنها تتضمن معرفة علمية بالمشار إليه .

ومن عجائب الأمر أن المؤولين لكلام القرآن على ذاته رغم رسوخهم ينسون أنه محكم بمقتضى كونه رسالة. فلا يعقل أن يرسل الله رسالة للإنسان وتكون غير محكمة فتحتوي على ألغاز لا يفهمها للظن بأن القرآن يحتوي على علم الغيب مع كون القرآن يشير صراحة إلى أن الغيب محجوب على الإنسان بمن في ذلك الأنبياء والرسل .

فحتى لو كان المرسل إنسانا وكانت الرسالة المرسلة إلى إنسان آخر تحتوي على ألغاز وأحاجي لشككنا في سلامة عقله . فكيف إذا كان المرسل هو الله نفسه؟ وما يصدق على كلام القرآن على ذاته إشارة ومشارا إليه لا يصدق به كلامه على غيره إلا من حيث هو إشارة لأن المشار إليه غيره والإشارة توجه الإنسان إلى آيات الآفاق والأنفس وليس إلى آيات القرآن أي الآية من حيث هي نص من نصوص القرآن وليس آية في الآفاق

والأنفس .

والفرق بين لكل ذي عقل : فآيات القرآن هي نص الرسالة. وآيات الآفاق والأنفس هي ما توجه إليه الرسالة. وطبيعي ألا تكون الآية في هذه الحالة إلا ما يستعمله القرآن في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته من خلال النظام في العالم وفي التاريخ وفي الأنفس ما يعني أن الأمر يتعلق بالنظام في العالم وهو ثمرة قوانين الطبيعة والتاريخ وكيان الإنسان.

ولا أظن أنه يمكن أن يخطئ أي إنسان مهما كان قليل العلم في هذا التمييز بين المحكم والمتشابه . فالإشارة محكمة كلها سواء كانت للقرآن أو لما عداه . لكن المشار إليه محكم إذا كان المشار إليه هو القرآن من حيث هو رسالة ومتشابه إذا كان غير ذلك أي الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده والأنفس.

وما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ والأنفس من حيث هي مدركة لهما وما بعدهما هي مركز كل أسرار الكون. وهي أكثر الأشياء تشابها ويضاف إليها العلاقتان بين الأنفس والطبيعة وبين الأنفس والتاريخ فيتكون المخمس المتشابه الذي لا ينبغي أن يكون موضوع تأويل بما يشبه تعبير الرؤيا بل يعلم بالعقل والتجربة لأن ذلك كله موجودات ماثلة أمام مدارك الإنسان وهو مجهز لعلمها والتعامل معها على علم .

وقد يعجب القارئ إذا سمعني أقول إن كل أدلة القرآن على وجود الله المستمدة من أثر أفعاله في العالمين الطبيعي والتاريخي ومن الأنفس تعتمد على هذا المنطق بمعنى أنها فعلا قابلة للتحقق منها بالملاحظة والتجربة وليست تأويلات وهي نموذج من معنيي الدليل:

1. وجود النظام وتفاعل عناصره المنطقي

2. ما بين الآفاق والإنسان من تناسب يجعل العالم يتضمن شروط قيامه وبقائه .

وحتى الإشارات لغير القرآن فهي من هذا الجنس . المتشابه يتعلق إذن بالمشار إليه في القرآن وليس بالقرآن من حيث هو مشير إليها حتى عندما تكون غيره . فقوله تعالى "إنا كل شيء خلقناه بقدر" يشير إلى أن المخلوقات مبنية على الرياضيات ويشير إلى ضرورة استعمال الحواس والعقل للتعامل معها يوجهنا إلى علم الطبيعة الرياضي التجريبي.

وعندما يشير إلى خضوع التاريخ لسنن ثابتة لا تتحول فهو يشير إلى نفس الشيء موجها الإنسان إلى دراسة سنن التاريخ الإنساني وهذه الإحالة إلى السنن الثابتة من أهم أدلة القرآن الكريم في فهم أحوال الأمم والحضارات للدلالة على أن السنن السياسية والخلقية الصالحة تفهمنا مجرى التاريخ الموجب والطالحة مجراه السالب .

تلك هي المبادئ التي حاولت تطبيقها في قراءة القرآن الكريم فلسفيا رغم أني لم أكن قد صغتها بهذا الوضوح بل كانت في البداية حدوسا جربتها حتى تيقنت من جدواها في تجنب منكافات علم الكلام التي تعود بالذات إلى عدم الفصل بين المحكم والمتشابه ودعوى استثناء الراسخين في العلم من آل عمران 17

فعندي أنه لا أحد مستثنى منها ولا حاجة إلى العدوان عليها وكل من يفعل يصح عليه زيغ القلب وابتغاء الفتنة لأن فصلت 53 مدنا بالحل المغني عن هذا العدوان . فالله نفسه يقول إنه يرينا في آياته -ليس في الكتاب -بل

في الآفاق والأنفس وفيها ما يبين أنه هو الحق . بمعنى أن إشارات القرآن إلى الحق والحقيقة كلها توجيه إلى حيث ينبغي أن نبحث لنعلم أن القرآن كله حق . ويمكن اعتبار الاستدلال القرآني نموذجا لما علينا فعله حتى نعلم قوانين الطبيعة ونظامها وسنن التاريخ ومجراه.

الاسماء والبياه 14

الفصل الثالث

ما المآزق التي اعتقد أن هذا الفصل بين المحكم والمتشابه يمكن أن يحرر منها علوم الملة الغائية الخمسة فيعيدها إلى وظيفتها المضاعفة:

1. تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض .

2. تحقيق شروط استخلاف الإنسان في الأرض ..

والأولى علاقة عمودية بالعالم الطبيعي خاصة والثانية علاقة أفقية بالعالم التاريخي خاصة. والمآزق هي ما حال دون تحقيق هذين الوظيفتين وتعود إلى فساد نظرية المعرفة (مأزق ابستمولوجي (وفساد نظرية القيمة (مأزق اكسيولوجي (. وقد اجتمع الفسادان في قلب أمر فصلت 53 إلى ما يشبه النهي وفي قلب آل عمران 7 إلى ما يشبه الأمر.

ولذلك فالحل يمكن أن يترتب على التمييز بين المحكم والمتشابه . والمشكل في محاولتي أنها يعسر قبولها من طرفي النزاع الحالي في الفكر المسيطر على لحظتنا الحضارية التي بدأت منذ قرنين والتي يمكن أن نسميها بفكر نهوض الأمة الساعية لاستئناف دورها في التاريخ الكوني . فعندي أن

الفكرين - التقليدي والحداثي - لا يختلفان إلا على الأسماء لكن المسميات واحدة عندهما وهي لا تختلف عما حصل في اللقاء الأول مع فلسفة المطابقة الموروثة عن اليونان .

تماما أن صمود الفكر الديني أمام سيطرة الفكر الأفلاطوني الأرسطي انتهى بالتسليم في غاية المدارس الخمسة) التفسير والكلام والفلسفة والفقه والتصوف (فكذلك مرة ثانية انتهى الفكر الديني بالتسليم أمام سيطرة الفكر الهيجلي الماركسي ولم يعد مختلفا عن أصحابهما إلا بالأسماء والاصطلاحات في كل مجالات الفكر.

وقد يصدق القارئ أن الحداثي المسلم عامة والعربي خاصة انتهى إلى التسليم بأن العالم واحد وبأن الوجود يمكن رده إلى إدراكه الإنساني . فلا يوجد عنده فرق بين ما يعلمه الإنسان من الوجود والوجود فهو يقبل القول بالمطابقة وسيطا وحديثا دون تحفظ.. لكنه لا يصدق ذلك في الجوهر ويعتبر الفكر الديني وسيطه وحديثه بريئا منه .

م : ع ص اوررق ا اج إلا من سميتهم أعلام ا النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون خاصة). فأولا عندما يعتبر الفكر الديني التقليدي أن آل عمران 7 لا تنهى عن تأويل المتشابه عامة بل تستثني الراسخين في العلم فيقرأ "الواو" عطفيا وليس استئنافيا فإنه يسلم بالمطابقة صراحة وينفي الغيب ضمنا فيدعي أن علم الإنسان محيط مثل العلم الإلهي المطلق ويغرق في الثرثرة بدل العلم .

وعندئذ نفهم الاستحالة التي حصلت فعلا في الوصول إلى تحقيق شروط الاستعمار في الأرض لأن قراءة آل عمران 7 هذه القراءة تعني التنازل عن

البحث في فصلت 53 أو في آيات الآفاق والأنفس والاقتصار على تأويل آيات القرآن النصية بتأويل ليس له مرجع يحتكم إليه كما في حالة آيات الآفاق والأنفس لكأن كلام القرآن من جنس المقدرات الذهنية الأدبية التي لا مرجع خارجي لها

لكن حالة الآفاق والأنفس لها مرجع خارجي هو الآفاق والأنفس التي تمثل ما يحتكم إليه المجتهدون في اختبار فرضياتهم العلمية بالرجوع إلى التجربة في الطبيعة وقوانينها أو بالرجوع إلى التاريخ وسننه أو بالرجوع إلى الأنفس وعلاقاتها بهما سواء كانت من طبيعة طبيعية أو من طبيعة تاريخية بوصفها تفاعلا بين البشر حولهما. أما الآيات النصية فلا يمكن أن يحتكم فيها إلى غيرها لأنها كما بينت من جنسين لا ثالث لهما :

1. كلام قرآني على كلام القرآن أو عودة القرآن على ذاته) الثاني (متكلما عليه (الأول) ومرجعه كلامه الأول .

2. كلام القرآن على غيره يكتفي بالإشارة ولا يقدم علم المشار إليه وهو مجال المتشابه الذي يعلم بالطريقة العلمية التي لا تعتمد التأويل المذموم لنصوص القرآن بل على العلم العقلي والتجريبي لظاهرات الآفاق والأنفس.

فآيات الآفاق والأنفس ليست نصية بل هي قوانين الآفاق الطبيعية أو سنن الآفاق التاريخية أو قوانين الأنفس وسننها . فالأنفس طبيعية وتاريخية: إذ الإنسان عضويا ظاهرة

طبيعية وهي روحيا ظاهرة تاريخية. وذلك هو مجال المتشابه الذي علينا علمه بالاحتكام إلى النظرية المحتكمة إلى التجربة ما يغنينا عن التأويل بالمعنى المذموم.

فما المقصود بالتأويل المذموم؟

إنه غير التأويل بالمعنى الفلسفي بل هو التأويل بالمعنى الذي يذمه القرآن في آل عمران 7 والذي يعني القول بالمطابقة أي الزعم بأن ما ندركه هو الحقيقة المطلقة. فلما يقول القرآن "لا يعلم تأويله إلا الله" فليس القصد التأويل العلمي المحمود وهو التفسير الاجتهادي بل القصد مآله الحقيقي عندما يصير واقعا فعليا وهو أمر لا يستطيع تحقيقه إلا الله .

فالتأويل بالمعنى الفلسفي هو التفسير المكمل للتفسير التحليلي والذي يتجاوز الاقتصار على المرجع إلى معاني أعم يمكن أن تتعلق بمنظور الفهم وليس بطبيعة موضوعه بمعنى أنه يتعلق بمعنى الرمز بصرف النظر عن مرجعه توسيعا لأفق التفسير من جنس الفرضيات المحتملة لانتخاب الفرضية الأفضل . والمعلوم أن الفرق بين المعنى 5:0: 76: والدلالة خع0 171613606 معلوم في فلسفة المنطق . فالمعنى ليس له مرجع خارجي معين ويكاد ينحصر في مجالات المعنى الذاتية للسان من حيث هو نظام رمزي مستقل عن الإحالة لمجالات الدلالة والدلالة تتحدد بمرجع خارجي . وما جعلني أضيف علمين لاثلاثة المتعارف عليها في دراسة الألسن:

1. الأول يخص علم المعنى الموازي لعلم الدلالة.

2. الثاني يخص التداول حول المعاني الموازي للتداول حول الدلالات.

وقد اضطررت لوضع هذه الفرضية فخمست علوم اللسان التي كانت تعتبر مثلثة قبل هذه الفرضية حتى أتمكن من بيان ثورة ابن تيمية حول العلاقة بين المقدرات الذهنية التي تبدع موضوعها فتكون من ثم قابلة لأن تكون

معرفة كلية ومحضة وقابلة للبرهان الصارم والمعرفة العلمية التي لا تبدع موضوعها ولا يمكن من ثم أن تكون كلية ولا محضة ولا خاصة قابلة للبرهان الصارم . فالعلوم تتعلق بالدلالة والتداول الدلالي والآداب تتعلق

بالمعنى والتداول المعنوي . ومن ثم فمجال الآداب أوسع بكثير من مجال العلوم . فهذه تخضع لنظام إحالة على مرجع قائم الذات وسابق عن العملية العلمية التي تلاحقه للإمساك به حين أن تلك لا تخضع لنظام إحالة متقدم الوجود عليها بل هي التي تحدثه فتكون شبيهة بالرياضيات أو بالمقدرات الذهنية التي تحدث مجال معانيها ثم تعالجه. فتكون خالقة لموضوعها ولعلاجه في آن .

ولذلك فالحوار بين العلماء قابل للحسم بفضل الاحتكام إلى المرجع الذي يحيل عليه النص العلمي في حين أن الحوار بين الأدباء لا يقبل الحسم لأن العوالم التي يبدعها الأدب هي عين الفعل الأدبي الذي لا مرجع له غير ما يبدعه من عوالم يسميها البعض من صنع الخيال وهي من جنس عوالم الرياضيات مع فرق جوهري وهو أن الرياضيات تخضع للضرورة المنطقية في حين أن الآداب لا تخضع لها بل هي خاضعة للحرية الخلقية. ولهذه العلة فقد استنتجت أن المقدرات الذهنية نوعان:

1. الأول هو الذي تكلم عليه ابن تيمية وهو المقدرات الذهنية المعرفية وأهمها الرياضيات وهي شرط العلوم كلها .

2. والثاني قياسا عليه هو الذي تكلمت عليه أنا وهو المقدرات الذهنية الذوقية وأهمها الآداب وهي شرط القيم كلها .

وخاصية الأديان أنها جامعة بين النوعين فبعضها من جنس الأولى وبعضها

من جنس الثانية وهي من ثم جامعة بينهما بوصفهما حدين لتفاعلهما في الاتجاهين أي أثر الأولى في الثانية وأثر الثانية في الأولى ووحدة الحدين والتفاعلين هي وحدة الديني في كل دين ٠

وهذا المعنى الثاني ليس مذموما وهو لا يسمى تأويلا لأنه هو "هامش" الانتقال من المفهوم المجرد عامة (المعنى) إلى المفهوم المعين خاصة) الدلالة) أعني أن المعنى عندما يتعين يصبح وكأنه رمز المرجع وفيه نقلة من اللامحدد وجوديا أو من المقدر الذهني إلى المحدد وجوديا أو الوجود الخارجي ٠

بعد تحويلها إلى قوانين محددة لظاهرات محددة بمعنى أن المعنى يصبح دلالة عندما يكون له قدرة تفسيرية للموضوع المعلوم ٠ ولما كانت هذه القدرة ناقصة دائما فهي في تطور دائم وتلك هي تاريخية المعرفة العلمية وتشابهها ٠

وكلام القرآن من الدرجة الثانية على ذاته بوصفها كلاما من الدرجة الأولى ليس فيه هذا المشكل لأن العلاقة بين المرجع الكلامي والكلام عليه من جنس كلام اللغة على ذاتها فهو ما بعد كلام مثلما أن كلام اللغة مدح«]ج13 على ذاتها ما بعد لغ عع دع 11601 + والمرجع الخارجي هو اللغة نفسها كاستعمال ٠ وذلك هو حل ابن تيمية ليحسم في مسألة في المقابلة حقيقة مجاز التي يعتمد عليها الفلاسفة والمتكلمون لتأسيس التأويل المذموم.

فهو إذن ومباشرة من جنس التأويل المحمود في الفلسفة وليس من جنس التأويل المذموم الدين:

« الأول معناه التفسير العلمي الذي يخضع النظرية لتجربتنا حول موضوعها

« الثاني معناه الرجم بالغيب كما في تأويل الأحلام بدعوى قراءة الرموز التحكمية لكأن صاحبها يحيط بالغيب دون مرجع يحتكم إليه .

وتلك هي علة الاستحالة المطلقة لحسم الخلافات بين المتكلمين مآل كلامهم إلى الثرثرة حول خلافات لفظية ليس من ورائها طائل في العلم . فلما كان المتكلمون يؤولون بالمعنى المذموم وكان كلامهم ليس له مرجع عدى النص لأن ما يتكلم عليه ليس موضوع نظريات علمية قابلة للاختبار التجريبي فإن كلامهم لا يتوقف ويتحول إلى مماحكات لفظية لا مرجع لها فيكون الحسم الوحيد الممكن بالصراع العنيف : الكلام مشروع حرب أهلية دائمة بين الفرق . والفلسفة القائلة بالمطابقة لا تختلف عنه كثيرا: ولذلك فالصراع بين الماركسية والهيجلية لا يختلف في شيء عن صراع الفرق الدينية لأنهما قائلان بالمطابقة المستحيلة. فيصح كل فريق يدعي أن كلامه علم وكلام خصيمة إيديولوجيا .

ومثل هذا التحليل سبقني إليه ابن خلدون رغم أنه اكتفى بتطبيقه على الصراع السياسي الذي حصل بين الصحابة حول الحكم ووضع نظرية عدم التأثيم في الصراع السياسي للخروج من مأزق التأويل عديم المرجع والهدف هو طي صفحة الصراع والمناكفات الكلامية حول المفاضلة بينهم في الفتنة الكبرى .

وطبعا ابن خلدون لم يصغ الحل بهذه الطريقة. لكن حله وهو نفس ما توصلت إليه. فلأورد نصه -من الفصل الثلاثين ولاية العهد من باب المقدمة الثالث - وهو فعلا ثورة في مجال فلسفة السياسة بقيت حبرا على

ورق بسبب تطبيق الصنفين منطق الثالث المرفوع بصورة مطلقة في السياسة وهو لم يعد معمولا به حتى في المعرفة العلمية .

يقول ابن خلدون:

'والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين . فاعلم أن اختلافهم إنما هو الدينية) اعتقد أنه خطأ مطبعي إذ القصد الدنيوية أو أن صفة ظنية سقطت كما يتبين من النص مباشرة) وينشأ الاجتهاد عن الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة . والمجتهدون إذا اختلفوا :

1. فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منهما والتأثيم مدفوع عن الكل اجماعا

2. وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى أن ينفى الخطأ والتأثيم .

وهذا الحل ثوري لأنه يؤسس للتعدد بل الاجتهاد السياسي وينفي عنه دعوى المقابلة الثنائية بين الحق والباطل أو بين الحقيقة واللاحقيقة ما يعني أن مفهوم الاجتهاد بهذا المعنى هو المفهوم المطابق للمعرفة النسبية والاحتمالية وليس للمعرفة المطلقة والمحيطة.

وهذا المعنى من التأويل ليس مذموما بل هو حقيقة المعرفة العلمية. ذلك أن الخلاف في الاجتهاد لا يعني خلافا بين مطلق الصواب ومطلق الخطأ بل هو حساب احتمالي لعلاج سياسي لظرفية محددة كان يمكن حسمه

بالرجوع إلى المرجع الذي هو تعليل موضوع الخلاف - الحل السياسي الأكثر قابلية لتحقيق الغاية السياسية القابلة للحساب العقلي في المفاضلة بين الاستراتيجيات الساعية لتحقيق المصلحة السياسية سواء تعلقت بالتربية أو بالحكم أي بعدي كل سياسة هادفة للحماية والرعاية شرطي السيادة- بدلا من الصراع الدموي القائل بمطلق المطابقة.

ولو طبق المسلمون نظرية عدم التأثيم الخلدونية لطويت صفحة الفتنة الكبرى من زمان وما بقيت دملا لا يفارق من يوظفها من أجل الثأر من الإسلام والعرب باسم آل البيت والقصد آل بيت كسرى وليس آل بيت الرسول الأكرم . ذلك أن ابن خلدون بين أن الاجتهاد لا يقول بالثالث المرفوع بل بأكثر منه .

وحينها يصبح الحسم كما في حالة المعرفة العلمية متعلقا بوضع معايير مشتركة بين الباحثين عن الحل المناسب للمشكل المطروح بعملية يمكن تسميتها بمعيار الاقتصاد السياسي: احتمالات للربح والخسارة في علاج المشكل بأقل كلفة بين اختيار حل يحقق المصلحة والصراع العقيم حول فرضيات منه دون مرجعية محددة.

الفصل الرابع

- الفصل الرابع - لما وضعت هذا المعيار للفصل بين المحكم والمتشابه تكلمت على تمييز ثان في نص القرآن الكريم بحسب نوع الكلام الإلهي فيه . فرق بين كلامه كمتكلم وكلامه كراو لكلام غيره إما متبنيا له أو غير متبن . ويمكن أن أميز في هذا الكلام كلامه على ذاته بضمير الغائب

وغالبا ما يكون كلامه على ذاته بضمير الغائب في القصص القرآني أو في الحوارات المتعلقة بنقد التحريف أو في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته . ولعل ذلك بهدف المزيد من الموضوعية . الخطاب لئلا يكون الله فيه وكأنه طرف مهيمن في إدارة الحوار كما يتبين من الحوار مطلق الحرية مع الملائكة حول الاستخلاف أو مع إبليس. وكل ذلك معلوم فلا يحتاج إلى تعليق أو توضيح . لم يحيرني إلا ما جاء في سورة التكوير من التباس لا بد من فهمه . ورغم التباسه فهو ليس من المتشابه بحسب المعيار الذي سبق فشرحت لأنه من كلام القرآن على ذاته؛ (إنه تقول رسول كريم *ذي قوة عند ذي العرش مكين * مطاع ثم أمين *وما صاحبكم بمجنون * ولقد رآه بالأفق المبين* وما هو على الغيب بضنين * وما هو بقول شيطان رجيم * فأين تذهبون * إن هو إلا ذكر للعالمين * لمن شاء منكم أن يستقيم »وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين«

فمن المتكلم هذا الكلام على كلام الله؟ ومن الرسول الكريم؟ وكيف نفهم طبيعة الوحي في القرآن والرسول يقدم منه صورتين حدين يصعب التوحيد ومع ذلك فسنحاول افتراض حل يبدو مطابقا لمعنيي الوحي في القرآن الكريم الخاص بالرسل والشامل لكل المخلوقات .

فالكلام ليس بضمير المتكلم . وليس بضمير الغائب . وليس رواية عن متكلم آخر. وإذن فالمتكلم من حيث المبنى مجهول . لكنه من حيث المعنى يفترض أنه الله يصف لحظة الانتقال

من الدنيا إلى الآخرة وعلاماتها وما يجري فيها (مثل سؤال الموؤودة) وطبيعة الوحي الذي تلقاه الرسول الخاتم في الغاية ليبلغه للمسلمين

وللإنسانية كلها . فمن الرسول المشار إليه هنا؟

هل هو جبريل؟ أم الرسول الخاتم؟

فالمقابلة بين الرسول الكريم ذي القوة المكين والمطاع عند ذي العرش والأمين وبين "صاحبكم" ترجح أن القصد هو جبريل الذي يبلغ الوحي للرسول الخاتم وهو المقصود هنا بـ"صاحبكم" توجها لمن كانوا يجادلون الرسول هنا . والضمير في رآه من المفروض أن يكون عائدا على جبريل أو الرسول الذي لا يظن بالغيب وقوله ليس قول شيطان رجيم ولا يعود على «صاحبكم» . ويختم القول بتعريف الكلام بكونه ذكرا للعالمين . وطبعا فالذكر مصدره الله وليس جبريل المبلغ للرسالة إلى الرسول الخاتم.

والمعلوم من السنة أن الرسول الخاتم عرف صوغ الوحي عدة تعريفات وخاصة بحدين مطلقين أحدهما ليس لسانيا بل هو موسيقي -صوت جرس -والثاني لساني بحضور جبريل في تجسم إنساني فقد يطرح مشكلا حقيقيا . فالنقلة من كلام الله الذي نجهل طبيعته إلى ترجمة جبريل باللسان العربي الذي نعلم من السنة أنه كان يدارس الرسول الخاتم القرآن باللسان العربي . والنقلة من الجرس إلى اللسان العربي نجهل فيها كيف تتم النقلة بينهما .

والسؤال هو، هل يعني هاتان النقلتان أن القرآن من حيث هو كلام الله قد مر بترجمتين واحدة أنجزها جبريل من كلام الله مجهول الطبيعة إلى اللسان العربي والثانية أنجزها الرسول الخاتم من الجرس إلى العربية؟

وما دلالة ذلك إذا قارناه بكلام الله المباشر لموسى كما يؤكد ذلك القرآن؟

قد يتوهم الكثير أن هذه العلاقة المباشرة بين الله المتكلم وموسى المتلقي أكثر قربا من الله من التلقي غير المباشر عند الرسول الخاتم . لكني أرى العكس تماما . فالتعالي في الحالة

الكلام بهذه الطريقة التي وصفت وإلا لكان موسى أقرب إلى الله من الرسول الخاتم إذ الحوار بينه وبين الله كان مباشرا بنص القرآن.

كيف أفضل الطريقة التي تلقى بها الرسول الخاتم على الطريقة التي تلقى بها موسى لما كلمه الله تكليما؟ فعقليا يمكن أن نفهم أن الله لا يتكلم بلغة قابلة لأن تكون لغة إنسانية معينة. ولو كان الكلام باللسان العبري مثلا لكان الأثر من جنس أثر ما طلبه موسى لرؤية الله فدك الجبل . ومن ثم فالكلام ربما كان من جنس رنين الجرس مثلما حصل لرسولنا . ولو كان ذلك الأمر غير ذلك لكان رفعا لأحد الألسن إلى منزلة لغة الله نفسه .

وبالمناسبة فإن هذا يزيل نهائيا الخصومة الزائفة بين نفي الكلام والحل الساذج المميز بين الكلام العادي وكلام النفس . وما يقال عن كلام الله المباشر مع موسى -كلمه تكليما لا يفيد الكلام بلغة موسى - وله علاقة بالزعم أن بني إسرائيل شعب الله المختار وأن الله يتكلم لغتهم . وهو ما لا يتساوق مع كونية الرسالة على الأقل بالنسبة إلى الإسلام.

فكونية الرسالة يترتب عليها أحد أمرين:

1. إما أن الله يتكلم بكل اللغات .

2. أو أن الله له لغة لا تطابقها أي لغة إنسانية .

ويكون كلامه قابلا للترجمة إلى كل لغات العالم لأن القرآن يقول إن كل

أمة لها رسول بلسانها ويقول إن الغاية من هذا التناسب بين الرسالات وألسنة الأمم المخاطبة هي "لعلكم تعقلون" أي تفهمون الرسالة التي تخاطبكم بلغتكم كما قال تعليلا لاختيار العربية مثلا . والمشكل هنا لأن القرآن ليس خاصا بالعرب ولا حتى بالبشر بل هو يخاطب كل المخلوقات وخاصة الأمتين المخاطبتين مباشرة به أعني الأمتين المكلفتين أي الإنس والجن. لكننا لا نجد في القرآن تفسيرا للتلقيين :

1. فلا ندري كيف يترجم جبريل "لغة" الله إلى العربية.

2. ولا ندري كيف يترجم الرسول رنين الجرس إلى العربية.

هل معنى التلقي الثاني أن "لغة" الله أشبه بالموسيقى وأن الرسول الخاتم له القدرة على ترجمتها إلى العربية فتكون موسيقى القرآن كود الترجمة ومن مقومات الإعجاز القرآني؟

ليس في القرآن ما يفيدنا حول تلقي جبريل الرسالة من الله لينقلها إلى الرسول الخاتم . لكننا نعلم من شهادة الرسول أنه يتلقى أحيانا الوحي في شكل رنين جرس وليس نصا عربيا أو من جبريل متجسدا في صورة إنسان مثلما تجسد الروح لمريم في شكل إنسان بنص القرآن في هذه المسألة ونحن نقيس عليها بل إن التلقي من الروح الأمين مذكور في القرآن .

وفي هذه الحالة فإن الرسول الخاتم له القدرة على ترجمة الموسيقى إلى خطاب لساني . وهو بذلك يمدنا بأمر مذهل حقا وقد يفهمنا الأثر العجيب لسماع القرآن في الإنسان حتى لو كان من غير المسلمين . ذلك أنه يتجاوز اللسان إلى ما يشترك بين كل الموجودات التي أوحى لها الله ما يجعل القرآن يتضمن لغة كونية تتجاوز عروبة لسانه؛ تلقي الرنين وترجمته إلى

العربية مثل تلقي النحل للوحي ومثل السماء والأرض إذ أمرتا أن تأتيا طوعا أو كرها ففهمتا خطاب الله وأتتا طوعا .

ويكون الوحي حينها إيقاظا لما في الفطرة من معان ينساها الإنسان فيكون الوحي هو التذكير الذي يوقظ الفطرة وتكون الفطرة هي مضمون الرسالة أو القرآن الكريم. ومن ثم فالقرآن يمكن أن يصبح "المنبه الكوني الموقظ للفطرة في سامعيه سواء كانوا عربا أو غير عرب ويتجاوز بشر إلى كل المخلوقات". وقد يكون هذا المنبه هو عين "كن" التي هي كونية الإيجادية وكن الأمرية (له الخلق والأمر).

والقرآن يقول ذلك عن الإنس والجان المكلفين وحتى عن الجماد . وطبعا كل ذلك نتسامه إيمانا . وهو من كلام القرآن على نفسه وليس على موضوع خارج عنه . ومن ثم فمرجعه القرآن ذاته ومعيار عامه هو تناسق القول الأول والقول الثاني العائد عليه . فالقرآن له هذان المستويان قول هو مستوى كلامه الأول وما بعد قول على كلامه هو مستوى كلامه الثاني .

فإذا فرغنا من تصنيف أنواع الكلام في القرآن سهل علينا تطبيق معيار التمييز بين المحكم والمتشابه بصورة تخرجنا من مآزق علوم الملة الغائية الخمسة. وهو ما سنحاول اختباره في الفصل الأخير من المحاولة بدءا بالتفسير ثم العلمين النظريين أي الكلام والفلسفة ثم العلمين العمليين أي الفقه والتصوف .

وقد نستطرد فنتكلم في محاولة أخرى على علوم الآلة الخمسة أعني اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات وأصلها جميعا أي الوسميات) السيميوتكس) وهي ما يمكن اعتباره مرادفا لمعنى الآية في القرآن أعني ما

له علاقة بالترميز عامة سواء كان للمعاني أو للدلالات في التناظر بين عالمين رامز ومرموز تواصلا بين كائنين .

فهذه العلوم الآلية مشتركة بين الفكرين الفلسفي والديني . فلا يمكن الولوج إلى العلوم الغائية من دون علوم أداتية هي اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات والوسميات. والإنسان يتواصل بوصفه مرسلا ومرسلا إليه بهذه العلوم الآلية سواء مع غيره من البشر أو مع العالمين الطبيعي والتاريخي مترجما إياهما بهما وفيهما .

وبالمناسبة فالإنسان يتكلم كلاما غير لساني من خلال فهم آيات الله في الكون أو إدراك لغة الرياضيات في الطبيعة ولغة السنن في التاريخ وهما لغتان غير طبيعيتين بل هما نابعتان من قدرة مختلفة عن اللغة الطبيعية إذ هما ليستا عامتين في الجماعات البشرية بل هما لغتان خاصتان يبدعهما الباحثون في قوانين الظاهرات الطبيعية وسنن الواقعات التاريخية سواء كانت القوانين والسنن لهما بوصفهما موضوع إدراك لأشياء ذات قيام خارجي أو موضوع إدراك لأشياء قيامها هو نفسه من إبداع واضع النظرية الرياضية أو النظرية الخلقية.

فلا توجد علاقة مباشرة بين شخصين أو بين شخص وأي شيء آخر من دون واحد أو أكثر من هذه العلوم الأدوات لأنها هي آلة التواصل . فبين البشر يكون تواصلا بين ذاتين من نفس الطبيعة مهما اختلفت اللغات ومن هنا قابلية اللغات الطبيعية للترجمة وبينهم وبين الوجود يكون تواصلا باللغات الصناعية مهما اختلت الظاهرات المرموز إليها بها .

فبين الإنسان والإنسان وبين البشر والعالم يوجد ما يشبه الحشية التي تفصل

وتصل في آن بين أفكار البشر أولا ثم بينها وبين الأشياء التي هي موضوعات أفكارهم بها في ذلك أفكارهم التي تكون هي بدورها موضوعا للتواصل حول التواصل وتلك هي العلامة القاطعة على قدرة الفكر على العودة على ذاته وعيا بها . وقد اعتبر ابن تيمية هذه المعاني المجردة التي نشير بها إلى ما نفترضه مقومات الأشياء اعتبرها هي بدورها رموزا من جنس اللغة والكتابة. وهي أكبر ثورة حققها الرجل فمكنته من اعتبار ما ظنه أرسطو مقومات ماهيات الأشياء مجرد رموز اصطلاحية قابلة للتغير بتطور المعرفة العلمية وبالقصد من وضعها في النظريات التفسيرية وليست حقائق فعلية مقومة للأشياء .

وبهذا المعنى فبنية الفكر وبنية القرآن وبنية الوجود الطبيعي وبنية الوجود التاريخي كلها بنية واحدة وهي البنية التي يستند إليها النظر والعقد في العلاقة بالوجود الخارجي والبنية التي يستند إليها العمل والشرع في العلاقة بهذه العلاقة من حيث إن للإنسان القدرة على العودة على ذاته ليسوسها تربية وحكما لجعل التواصل والتبادل ممكنين .

وأداة التواصل رمزها الكلمة. وأداة التبادل رمزها العملة. وهما أعم الرموز على الإطلاق بمعنى أن كيان الإنسان العضوي لا يقوم من دون التبادل الاقتصادي بين الإنسان والطبيعة بالعلم وتطبيقاته وبين الإنسان والإنسان بالعمل وتطبيقاته . والكلمة والعملة مفترضان حتى قبل تحققهما التام كما في المقايضة عامة وفي تعبير الطفل قبل تعلم اللغة هما شرطا التواصل بين البشر للتعاون والتبادل والتعاوض .

لكن النظر والعقد للعلاقة العمودية بين الإنسان والآفاق الطبيعية والتاريخية

والعلم والشرع للعلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان والآفاق التاريخية والطبيعية) ترتيب عكس الأول أي بتقديم وتأخير للتواصل والتبادل) غير ممكنين من دون وجود الجماعة المنظمة. وذلك هو المعنى الأتم للسياسة التي هي تربية وحكم لتحقيق العلاقتين العمودية والأفقية .

ولما كانت ثمرة النظر والعقد هي الاستعمار في الأرض وثمرة العمل والشرع هي الاستخلاف فيها فإن أداة الأدوات للاستفادة من الاستعمار هي العملة أو رمز الفعل أو بصورة أدق ثمرته الاقتصادية وأداة الأدوات للاستفادة من الاستخلاف هي الكلمة أو فعل الرمز أو بصورة أدق ثمرته الثقافية.

وهذه المعاني كلها مشار إليها في القرآن . وهي علة كون الإسلام لا يمكن تصوره من دون بعدي السياسة أعني التربية والحكم بوصفهما مؤهلين للإنسان من أجل النظر والعقد عموديا بينه وبين الطبيعة والتاريخ والعمل والشرع أفقيا بينه وبين الإنسان في التربية خاصة وللتبادل والتواصل وثمرتهما أي التبادل الاقتصادي لقيامه العضوي والتواصل الثقافي لقيامه الروحي .

وحتى يكون ذلك خاضعا لمبدأ الأخوة البشرية (النساء (1 وللمساواة بين البشر (الحجرات (13 حرم القرآن انتقال الكلمة من أداة للتواصل إلى سلطان على المتواصلين وانتقال العملة من أداة للتبادل إلى سلطان على المتبادلين . وتلك هي علة تحريم الفصل بين القول والفعل (مقت الله لمن يفعل (وهو الربا الثقافي وتحريم الربا الاقتصادي [حرب الله على من يفعل)

وصلنا الآن إلى الفصل الخامس والأخير من تكملة ما يترتب على معيار الفصل بين المحكم والمتشابه . وتخصصه للكلام على مآزق علوم الملة الناتجة عن قلب أمر فصلت 53 إلى ما يشبه النهي وقلب نهي آل عمران 7 إلى ما يشبه الأمر. لم ينظروا في آيات الله في الآفاق والأنفس وانشغلوا بتأويل المتشابه فكان الفشل المضاعف في تحقيق مهمتي الإنسان في فرصته الثانية بعد العصيان والإخراج من الجنة (في قصة الاستخلاف (. وأعلم أني سأتهم

1 . التشكيك في علماء الملة.

2 . والادعاء بما لم تأت به الأوائل .

لكني لا أدعي شيئا من ذلك لأني أعترف للمدرسة النقدية بكل الفضل بعد الله إدراك علل الفشل الذي أصاب حضارتنا والعجز عن تحقيق مهمتي الإنسان أعني تعمير الأرض بالعلم والعمل وتطبيقاتهما بقيم الاستخلاف سياسيا وخلقيا .

ولست مع ذلك أتدرق بهم -الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -وإلا لما استدركت عليهم وقلت إن محاولاتهم لم تؤت أكلها ليس بسبب عدم مواصلة عملهم فحسب بل وكذلك بسبب كونها كانت شبه رد فعل ودفاعية ولجأت إلى سد الذرائع باتهام الجرأة الفلسفية حتى ظن أنها معادية للدين بالجوهر وليس بالعرض الناتج عن القول بالمطابقة في نظرية العلم والعمل في علوم الملة كلها .

ومعنى ذلك أن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون تجاوزوا نظرية المطابقة في المعرفة والقيمة دون الوصول بها إلى ما يترتب عليها لأنهم كانوا يتصورون

القرآن فيه علم بالغيب لا يدركه العقل . لم يتفطنوا إلى أن الإعلام بوجوده لا يعني عرض القرآن لمضمونه . والغريب أن مجرد كون القرآن رسالة من الله إلى الإنسان مع إعلامه بأنه لا يمكن أن يعلم الغيب يتناقض مع تضمنها أكثر من الإعلام بوجوده.

الفصل الخامس

خلط علماء الملة بين الإعلام بوجود الغيب والعلم بمضمونه جعل الفكر الديني يتوهم أن كلام القرآن على الغيب والإعلام بوجوده لا يقتصر على الإخبار بوجوده دون عرض مضمونه ومن ثم فلا يوجد علم بالغيب في القرآن. وهذا الخلط خطأ جسيم في الفهم لا يقبل ممن يعلم أن القرآن من حيث هو رسالة لم يتوقف عن التذكير بأن الغيب محجوب حتى على الرسول نفسه .

ولا يعقل أن يرسل الله رسالة إلى الإنسان ويعلمه بأن الغيب محجوب ثم يضمنها العلم به فيكون قد أرسل رسالة غير قابلة للفهم أو يكون الرسول لم يبلغ المطلوب.

وقول الفلاسفة الصريح بالمطابقة المعرفية والقيمية يتضمن نفيا للغيب . فالقول بأن النقلي يرد إلى العقلي يعني آن أن العقل ذو علم محيط وأن الوجود شفاف ليس فيه ما يتجاوز الشاهد بحيث إن العلم والعمل كلاهما مطابق للحقيقة المطلقة أو الشيء على ما هي عليه في ذاته . فيشترك الفكران في القول بالمطابقة المعرفية والقيمية.

ولذلك فالخصومة بين الكلام والفلسفة في المعرفة خاصة والخصومة بين

الفقه والتصوف في القيم خاصة مع الاشتراك فيهما معا علتهما سوء تفاهم ناتج عن توهم المتكلمين والفقهاء بأن الإخبار بوجود الغيب علم بمضمونه وتوهم الفلاسفة والمتصوفة أن الوجود شفاف للعقل أو للكشف . ومن ثم فريق النظر والعقد وفريق العمل والشرع كلاهما يقول بنفي الغيب. وهو معنى اعتبار"و" آل عمران 7 عطفية وليس استئنافية.

وكل من له دراية بالتصوف المتفاسف يعلم أنه لا يختلف عن الفلاسفة إلا بالاصطلاحات وبالطريقة الموصلة إلى ما يزعم من علم وعمل مطابقين في المعرفة وفي القيمة لموضوعيهما . فما يدعي الفيلسوف الوصول إليه بالمنهج المنطقي والتأويل الذي يرد النقل إلى العقل يدعي المتصوف الوصول إليه مباشرة بالرياضة وبالكشف .

ولعل قصة الحوار بين ابن عربي وابن رشد من علامات ذلك . لكن العلامة الحديثة هي دور وحدة الوجود في فلسفة هيجل التي استكملت وحدة الوجود بأن جعلتها تاريخية بعد أن

كانت طبعانية وذلك بنقل الجوهر إلى منزلة الذات لإصلاح وحدة الوجود السبينوزية . لكن من أين ننفي التطابقين حتى يتبين خطأ هذين الوهمين الجسيمين.

فلا وجود لعلم ولا لعمل إلا اجتهادي لأن علم الأشياء على ما هي عليه في ذاتها هو الإحاطة التي هي مستحيلة على الإنسان ولا يقدر عليها غير الخالق أي المعرفة والآمر في القيمة أي الله جل وعلا . وهذه هي الثورة التي يمثلها الإعلام بوجود الغيب مع نفي علم الإنسان بمضمونه حتى على الرسل ناهيك عن غيرهم .

وعندي أن الفلسفة لم تصبح عقلانية حقا إلا بعد أن فهمت هذه الحقيقة التي يؤكدها العلم أكثر يوما بعد يوم بمقتضى تطوره الحديث . والمدرسة النقدية العربية توصلت إلى هذه الحقيقة بتدرج من الغزالي إلى ابن خلدون مرورا بابن تيمية. ولم يتحقق ذلك في الفلسفة الحديثة إلا بفضل النقد الكنطي الذي نكص هيجل وماركس دونه .

لكن الأخطر من ذلك وهو العلة الثانية للفشل التاريخي لفكر الملة أعني لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض الذي هو الضروري غير الكافي للاستخلاف فيها . فعلوم الملة الغائية الخمسة) التفسير وما يتشرع عليه في الكلام والفلسفة نظريا عقديا وفي الفقه والتصوف فهي خمستها قلبت فصلت 53 فعكست الأمور به لتجعله شبه منهي عنه . كما عكست المنهي عنه في آل عمران 7 لتجعله شبه مأمور به . فلم يعد بالوسع الانطلاق من آيات الآفاق والأنفس لتبين حقيقة القرآن بوصفه علاجا لشروط تمكين الإنسان من تعمير الأرض والاستخلاف فيها وانشغلت بآيات النص الإشارية والتي هي ليست علمية لأن العلم بها هو المطلوب في استعمار الأرض بالعمل على علم يكون حصيلة البحث العلمي والاجتهاد المعرفي. وهي تشير إلى خمس مقومات لتحقيق المهمتين :

1 . اثنان يخصان العالمين الطبيعي والتاريخي .

2 . واثنان يخصان الإنسان بوصفه ذا علاقة بهما مضاعفة .

وثانيها يتعلق بالعمل والشرع لتنظيم قيامه في العالم بقيم ليثبت أهليته للاستخلاف . وأصل هذه الشروط الأربعة -النظر والعقد للمعرفة والعمل والشرع للقيمة-هو ما فطر عليه الإنسان ورسم في كيانه العضوي لعلاج

العلاقة بالطبيعة وفي كيانه الروحي لعلاج العلاقة بالتاريخ ويصحبهما الوعي بأنهما يخضعان لما بعد يفهمنا أنهما خاضعان لخالق وآمر لحاجة القوانين والسنن للتدبير الحكيم .

ولا يمكن لإنسان ولو كان علمه بالقرآن مجرد قراءة المصحف ولو مرة واحدة ألا يعلم أن

القرآن: 1 . قد حدد طبيعة النظام الطبيعي بل ويستدل به على وجود الله ووحدانيته واعتبر الخلق بقدر.

2 . وأنه قد حدد طبيعة النظام التاريخي بل ويستدل به على الوجود والوحدانية واعتبر التاريخ بسنن لا تتبدل ولا تتحول .

فإذا جمعنا الإشارتين أعني إلى الخلق بقدر وإلى الأمر بسنن مع القول إن الإنسان قادر على النظر العقلي والعقد وعلى العمل على علم والشرع وجدنا النتيجتين التاليتين:

1 . علم الطبيعة رياضي تجريبي) الحواس والاعتبار التجريبي) .

2 . عمل التاريخ عمل على علم سنني تجريبي) القيمة والاعتبار الخلقي (..

والجامع بين هذين الفعلين في العالمين الطبيعي والتاريخي هو أداتا السياسة من حيث هي تربية معرفية وقيمية وحكم خلقي وسياسي بهما حتى يتمكن الإنسان من تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . فيكون بالتعمير قد حقق المهمة الأولى بالعلم والعقد . ويكون بالاستخلاف قد حقق المهمة الثانية جدارة الاستخلاف بالعمل والشرع.

ولا يمكن أن يوجد من ينفي أن هذه كلها إشارات قرآنية صريحة لا ينبغي إهماله لجعل المعرفة وتطبيقاتها أدوات للاستفادة من تسخير الطبيعة ولجعل القيمة وتطبيقاتها أدوات

للاستفادة من تنظيم التاريخ. وبهما يتحرر الإنسان من الاستبداد الطبيعي والاستبداد السياسي . فيكون رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (ابن خلدون) . والاستعمار في الأرض يقتضي تربية وحكما يجعلان البحث العلمي والعمل بتطبيقاتهما الرياضية والتجريبية واجبا دينيا في إشارات القرآن إلى طبيعة الخلق وطبيعة المدارك العقلية والحسية عند الإنسان . وكلها مشار إليها فيه إشارة موجهة للقيام بذلك شرطا في تعمير الأرض لبقاء الإنسان ورعاية العالم.

لكن ذلك شرط ضروري غير كاف . ولا بد من أن يكون ذلك مصحوبا بالحرص على احترام قيم الاستخلاف منزلة وجودية للإنسان حتى يكون أهلا لما فضله به الله على غيره من الموجودات . وهذه القيم هي الشرط الخلقي الملازم للتعمير لئلا يصبح تدميرا عندما يجري من دون هذه القيم إذ يكون عين الفساد في الأرض .

والأهم من ذلك كله هو أن الاستخلاف مستحيل من دون التعمير . لكن التعمير حتى لو كان هداما يمكن أن يحصل من دون الاستخلاف . وذلك هو معنى العولمة المادية. فهي تعمير هدام لأنه من دون قيم الاستخلاف . ولهذه العلة اعتبر الإسلام مستقبل الإنسانية لأنه يجعل إثبات أهلية الاستخلاف في التعمير جوهر الدين .

وبذلك يتبين أن الإشارات القرآنية توجيهية وليس فيها علم بل عقد إيماني

ولا عمل على علم بل شرع خلقي وكلاهما فطري متقدم على البحث العلمي ومؤسس للانطلاق فيه إذ من دون الإيمان بأن العالم فيه نظام وأن الإنسان قادر على اكتشافه بالبحث العلمي والتدبر العقلي لا يمكن أن يتوجه إلى طلبه بمقتضى هذه الإشارات تذكيرا للإنسان بواجباته التي فطر عليها حتى يحقق بعرق جبينه -خلق الإنسان في كبد -شروط بقائه بعلمه وبعمله على علم في تعمير الأرض بقيم الاستخلاف التي هي مرسومة في كيانه العضوي والروحي . أعتقد أني بينت بما يكفي من الأدلة الفرق بين الإشارات القرآنية ودورها وبين خرافة الإعجاز العلمي: لذلك سميت آيات القرآن "سبابة" كناية عن الإشارة لأنها تشير إلى

واجبات الإنسان تذكيرا بما هو مرسوم في كيانه وفي كيان العالم حتى يحقق مهمتيه أي التعمير والاستخلاف اختبارا له في الفرصة الثانية التي أعطيت له .

ولأن المسلمين تجاهلوا واجباتهم لم يقوموا بأي من المهمتين . فالاستخلاف ليس العبادات وحدها بل هو تطبيق أخلاقها في المعاملات كلها وهو ما لا نرى له أثرا في حياة المسلمين الذين نكصوا دونيا .

والمعاملات صنفان . فبعضها مع العالم الطبيعي والتاريخي وهو العلم والعقد وتطبيقاتهما . وبعضها معهما كذلك وهو العمل والشرع وتطبيقاتهما . والأول للعضوي من كيانه والثاني للروحي منه . وما وصفته بمآزق علوم الملة هو كونها لم تحقق شيئا من ذلك . وتلك هي علة تحولنا إلى عالة على غيرنا في كل شيء . ولولا فضل الله علينا بالإسلام وفضل الأجيال الأولى ممن رباهم الرسول عليه الصلاة والسلام لوقع لنا ما وقع للهنود الحمر

ولأفنانا أعداؤنا لشرط عجزنا عن الحماية والرعاية الذاتيتين .

أبو يعرب المرزوقي

موجز

المحكم والمتشابه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 16
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 31

الفصل الأول

اليوم أختم التأملات التي كتبتها في القرآن خلال شهر رمضان. فأكتفي بتعريف معنى القرآن رسالة تذكير للعالمين أي للإنسانية كلها . والقصد بهذا التذكير أنه إخراج الإنسان من النسيان وليس تعليمه ما لا يعلم . فالتذكير يعني إيقاظ ما هو مركوز في ما فطر عليه الإنسان في خلقته وفي خلقه وفي ما التزم به من ميثاق وهو في ظهر أبويه) الأعراف -172

وهذه الحقيقة هي التي حسمت أهم مشكل كنت متحيرا أمامه في الرسالات السماوية. فليس مشكلي معها من حيث وجودها وبدئها بل من حيث ختمها . فكيف يحتاج الإنسان إلى التذكير بالرسالات المتوالية إلى أن نزل القرآن فأصبح غنيا عما عداه كرسالة أخيرة؟ هل معنى ذلك أن الإنسان تحرر نهائيا من النسيان؟

فيكون أهم ما في الرسالة أنها عرفت نفسها بكونها تذكيرا دون وساطة ولا وصاية) الغاشية

أصبحت الرسالة ذات تعينين في التاريخ الإنساني هما بعدا السياسة بمعناها بل الرسالة

الخاتمة أو ما غلب على المرحلة المكية وما غلب على المدنية:

1 . التربية القرآنية التي هي تذكير دون وساطة.

2. والحكم القرآني الذي سياسة دون وصاية؟

فلأعرض ذلك . ولأبدأ بجملة جامعة مانعة. فرمز التربية من حيث هي

علاقة مباشرة بالرب هي الصلاة . ورمز الحكم من حيث هو علاقة بالأمر دون وصاية هو الزكاة . والأولى رمز السلطان على أحوال الذات . والثانية رمز السلطان على أموالها . فالإنسان يستعبد إما بسلطان أحواله عليه أو بسلطان أمواله عليه أو بهما معا مع تقديم وتأخير . فإذا صار سيدا عليهما تحرر من الأحوال ومن الأموال بشرط أن يكونا عنده في أحسن حال ليتحرر من سؤال الحال وسؤال المال اللذين يجعلانه عبدا لغيره.

الاستعمار في الأرض . ومجموعهما هو ما يعرف به ابن خلدون الإنسان:" رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فنسبة الصلاة إلى الحال تحريرا من الإخلاد إلى الأرض في عقده الخلقي هي نسبة الزكاة إلى المال رمزا للتحرر الفعلي في سلوكه الخلقي . وإذا كان هذا تعريف الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" فهو تعريف ليس بالموجود فيه الحاصل فعلا بل بالمنشود الذي يسعى لتحصيله علما وعملا ما يعني أن كيان الإنسان هو هذا الانشداد الدائم الناقل من الموجود إلى المنشود . فالموجود هو عبودية الحال وعبودية المال والإخلاد المترتب عليهما هو النسيان والمنشود هو التذكر أو إيقاظ الروحي في الإنسان.

فتكون الرسالة الأخيرة - القرآن -ليس نصا آتيا من خارج الذات بل هو ما في الذات عينها من انشداد بين الموجود فيها والمنشود منها لكأن القرآن هو عين كيان الإنسان بما فيه من تنازع بين ما يشده إلى الحال والمال وما يشرئب فيه من سعي للتحرر منهما بالصلاة وبالزكاة وطبعا فليس القصد بالصلاة العبادة المتعارف عليها -وهي أحد أنواعها-وليس القصد بالزكاة العبادة المتعارف عليها -.وهي أحد أنواعها -بل كل تذكر لوجوب التحرر

من سلطان الحال الذي هو الغرق في الإخلاد إلى الأرض بوصفه علاجا عقيما للفناء الروحي من كيان الإنسان ومن سلطان المال الذي هو الغرق في عبادة الغاني بوصفه علاجا عقيما للفناء العضوي من كيان الإنسان .

وذلك هو معنى قول الرسول الخاتم "أرحنا بها يا بلال" . فالصلاة هي بهذا المعنى لحظة الاقلاع من الغرق في إشكالات الدنيا بالاشرئباب إلى ما يتعالى عليها . وذلك هو التحرر من الحال. ومثلها يمكن القول إن الزكاة تؤدي نفس الوظيفة في التحرر من الفرق من أهم رابط بالدنيا أي المال عندما سيطر على صاحبه .

ولما فهمت هذه العلاقة فهمت علة التلازم الدائم بين ذكر الصلاة وذكر الزكاة في القرآن . فالأولى زكاة الروح . والثانية زكاة البدن . وما كان الإسلام لا يفصل بين البدني والروحي (يبعثان معا بعكس رأي الفلاسفة والمتصوفة الذين ورثوا من اليونان احتقار المادة واعتبارها مصدر الشر) فالتلازم مفهوم .

وإذن فالقرآن هو الرسالة الخاتمة التي تختم الحاجة إلى التذكير لأنها عرفت الدين بكونه التذكير بما فطر عليه الإنسان . ومن ثم فكل الوجود الخارجي (الآفاق) والذاتي (الأنفس) تذكير . وذلك عينه ما يشير إليه القرآن بوصف دراسته العامية والتعامل القيمي معه هو عين التذكر المغني عن التذكير الخارجي . فنفهم حينها ختم الرسالات . قد يعتبر البعض ما أقوله من الأنانية. لكن الحقيقة هي أني ما كتبت يوما شيئا لم يكن هدفه البحث عن مخرج مما أعاني منه من أسئلة تحيرني شخصيا بهدف الصدق مع نفسي . فأي سؤال ليس له علاقة بحيرة ذاتية لا يعنيني ولا يستحق مني

السعي للبحث فيه . فالدين ليس مسألة إيديولوجية بل هو مسألة المعاني التي تعين الوعي الوجودي عندي.

وقد يكون لذلك علاقة بتربيتي البدوية الزراعية في أسرة ذات علاقة بالدين والتصوف وخاصة بالقرآن الكريم . لكني أعتقد أن العلاقة ليست بسبب الغرق في هذه البيئة بل ربما بسبب السعي للتحرر منها ما أمكن ليس بالمعنى النالج لها بل بالمعنى الغائص في ما وراء شكلياتها التعبدية. وتلك هي علاقة الديني بالفلسفي .

فلكأن هذه العلاقة هي مسار النقلة من الممارسة الغفلة إلى الوعي الحاد بما وراءها من معان ودلالات قد لا تكون حاضرة في الممارسة وذلك هو النسيان والتذكر هو إذن ما يصل الديني بالفلسفي . فيكون القرآن بهذا المعنى دعوة ملحة للوصل بين الديني والفلسفي بوصفهما الإيقاظ الروحي . وهو ما غاب في علوم الملة فكان غيابه علة تحريفها للقرآن . وقد يعجب الكثير مما سأقول . فضرر أصحاب القرآن وأحبابه من علماء الدين عليه أكبر بكثير من ضرر أعدائه وكارهيه . فهؤلاء يفضحون جهلهم فيجعلون العدو الصادق يراجع

نفسه ليتحرر من جهلهم فيصبح من أصدق المسلمين . وأولئك يغطون على جهلهم بعلمهم الزائف فينيمون المسلم ويتركوه يعيش على الأوهام التي تعلل الفشلين تعميرا واستخلافا . الفشلان هما فشل التعمير شرط زكاة المال وفي الاستخلاف شرط زكاة الحال . وتلك هي علة الفقر المادي الذي يلغي زكاة المال . وهذه هي علة الفقر الروحي الذي يلغي زكاة الحال . ولذلك كتبت مرة أن الفروض الخمسة كلها مشروطة بشرط

الزكاتين أي التحرر من الفقرين المادي والروحي بتحقيق التعمير والاستخلاف .

ولأعد إلى القرآن من حيث هو الرسالة الخاتمة أي الرسالة التي حددت التذكير النهائي بأن عينت فصلت 53 آيات التذكير الملازمة لكيان الإنسان العضوي والروحي في الآيات التي يرينا الله إياها في الآفاق) الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده) وفي الأنفس (كياننا العضوي والروحي (ما يذكرنا بما فطرنا عليه .

وفي هذا التذكير نجد حقيقة القرآن بوصفه الرسالة التي تشير إلى كل شروط التعمير والاستخلاف مشارا إليها في النوع الثاني من الآيات وهي آيات القرآن الكريم . ولذلك سميت هذه الآيات النصية في القرآن "سبابة" الإشارة وليست هي العلم بالآفاق والأنفس التي نحن مطالبون بالبحث عنها فيهما وبالعمل بقوانينها وسننها على علم سعيا لتحقيق التعمير والاستخلاف .

وعندئذ فهمت ما سميته تحريف علوم الملة. فقد قلبت فيها العلاقة بين نوعي الآية: الآية بمعنى الفقرات من نص القرآن وهي مجرد "سبابة" إشارية توجه الإنسان إلى الآيات التي يرينها الله في الآفاق والأنفس لندرسها ونطاب قوانينها وسننها وهي التي يعرفها القرآن بكونها هي التي تبين أنه الحق . ومن ثم فحقيقة القرآن ليست فيه بل في ما يشير إليه ويوجهنا إليه من المخلوقات خارجه .

تعريف القرآن علته عدم العمل بفصلت 53 وعكس المطلوب في آل عمران 7. فالتأويل الذي صار أساس كل علوم الملة الغانية الخمسة)

التفسير وفروعه النظرية والعملية أي

الكلام والفلسفة والفقه والتصوف (قلبا للعلاقة بين المحكم والمتشابه لعدم اكتشاف المعيار المميز بينهما والذي من الله علي باكتشافه لنتحرر نهائيا من هذا التحريف .

ومعيار الفصل بين المحكم والمتشابه بسيط جدا هو يثبت الخطأ الجسيم الذي وقع فيه الفقهاء عندما تصوروا أن الاحكام في القرآن هي المحكم: فلا شيء فيه أكثر تشابها منها وأبرز علامات تشابهها تحقيق المناط الذي هو جوهر الوصف القانوني للأفعال وأعسر مهمة في القضاء .

المعيار البسيط هو التالي : فما كان كلاما موضوعه الرسالة- القرآن -بوصفها تذكيرا هو الوحيد الذي ينبغي اعتباره محكما . وما كان كلاما في ما تشير إليه الرسالة من خارجها ليكون على الإنسان القيام به حتى يثبت جدارته بالاستخلاف والتعمير هو الذي ينبغي اعتباره متشابها. وذلك لأن الآفاق والأنفس أي عالم الطبيعة هو شرط التعمير وعالم التاريخ هو شرط الاستخلاف وعالم الأنفس هو شرط النوعين الأولين من الشروط . وهذه الأمور الثلاثة هي أكثر الأشياء تشابها .

فإذا توهم المرء أن علمهما يكون بتأويل آيات القرآن النصية وقعنا في ما وصفت آل عمران 7 من زيغ في القلب وابتغاء للفتنة إذ إن ذلك يضفي على الاجتهاد الإنساني في معرفة الآفاق والأنفس العلمية صبغة التقديس فيسد مهمتي الإنسان تعميرا واستخلافا لأن الاجتهاد والجهاد يصبحان مطبوعين ببعد قدسي يحول دون التجريب بمنهج الصواب والخطأ وينتهي ما سماه ابن خلدون بمبدأ عدم التأثيم في السياسة مثلا للخروج من آثار

الفتنة الكبرى .

أما إذا اعتبرنا هذا النوع الثاني من الآيات الكامنة في الطبيعة وفي التاريخ وفي الأنفس مجالا للاجتهاد في النظر والعقد وللجهاد في العمل والشرع فذلك مطلوب فصلت .53 وهو فتح باب التواصي بالحق في طلب الحقيقة والتواصي بالصبر في تحقيقها وتصبح الأمة كلها تسعى للاجتهاد العلمي والجهاد العملي . فيكون المحكم في القرآن من حيث أمرين:

1 . كلامه على الرسالة من حيث هي مضمون ما فطر عليه الإنسان . وهذا مجال العقائد التي تعتبر مسلمات الرؤية القرآنية والتي ليس فيها اجتهاد لأنها مثل المقدمات الضرورية في كل نسق نظري وعملي .

2 . وإشارات إلى ما على الإنسان القيام به ليثبت جدارته بالاستخلاف وتعمير الأرض . وهذا هو مجال الشرائع التي ينبغي أن تكون إبداعا إنسانيا في مجال النظر والعقد وفي مجال العمل والشرع.

أما محاولة تأويل الأول والزعم أن فيه الثاني فذلك هو التأويل المنهي عنه . وهو علة التحريف وعلة الفشلين فيهما . فمضمون الأمر الأول يشبه التعريفات الأولية في النسق الديني جنس التعريفات الأولية في أي نسق معرفي بالمعنى الأكسيومي للتعريفات الأولية: وهي خمسة في حالة القرآن:

. تعريف المرسل (الله) .

.2 تعريف المرسل إليه) الإنسان).

.3 تعريف الرسول) الخاتم) .

.+4 تعريف منهج التذكير .

..5 تعريف مضمون الرسالة.

ومضمون الرسالة مضاعف :

1 . الإشارات التوجيهية لما على الإنسان القيام به لتحقيقه شروط إثبات جدارته بالاستخلاف وهو النظر والعقد شرطين في التعمير والعمل والشرع شرطين في الاستخلاف (فصلت 53 (وما عليه تجنبه (آل عمران .(7

كلام القرآن على نفسه بوصفه الرسالة الخاتمة وهو كلام ما بعدي لأنه عودة الرسالة على ذاتها لتحدد مضمونها المتعلق بالمسلمات الأولية المؤسسة للرؤية القرآنية للمرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التذكير ومضمون الرسالة.

الفصل الثاني

وإذن فالمحكم مضاعف:

1 . كلام القرآن على الرسالة في ذاتها وعلى ما تشير إليه لتوجيه الإنسان نحو ما عليه فعله وما عليه تجنبه ليثبت جدارته بالاستخلاف وقدرته على التعمير وهو تذكير بما جهز به للنظر والعقد وللعمل والشرع شرطين للتعمير والاستخلاف وبما في الخلق والأمر من استعداد ذلك .

2 . كلام القرآن على أن إشاراته لا تغني الإنسان عن النظر والعقد للتعمير والعمل والشرع للاستخلاف. والأول هو الاجتهاد المعرفي. والثاني هو الجهاد القيمي . وهما في علاقة بالخلق وبالأمر يجعلان الإنسان قادرا على التعمير وأهلا للاستخلاف وبهما تتبين حقيقة القرآن بوصفه الرسالة

الخاتمة.

والتحريف أو التأويل المحرم في آل عمران 7 هو الاكتفاء بآيات القرآن النصية واعتبار تأويل لغتها الطبيعية كافية لتحقيق شروط التعمير والاستخلاف بحجة أن كلام الله من حيث هو نص مثن عما يشير إليه خارجه مما لا يعلم بالتأويل بل بالبحث العلمي والعمل التقني والخلقي شرطي التعمير والاستخلاف .

وهو التحريف الذي يجعل القرآن كله متشابها . فهو ينتج عن الخلط بين إشارات التوجيه إلى العمل الواجب ليكون الإنسان قادرا على التعمير بالعمل على علم بالقوانين وعلى الاستخلاف بالعمل على علم بالقيم بينه وبين الاكتفاء بهذه الإشارات على أنها بالتأويل تعوض البحث العلمي في الآفاق وفي الأنفس والعمل بنتائجه .

فهذه الرؤية القاصرة هي التي حرفت كل معاني القرآن لأن أصحابها تصوروا إشارات القرآن إلى ما ينبغي فعله مغنية عن فعله إلى ما ينبغي تجنبه مغنية عن تجنبه . فبدلا من علم الآفاق والأنفس اكتفوا بالإشارة إليها دون عمل ما طلبته الإشارة باعتبار البعث في آيات الآفاق والأنفس هي حيز البحث العلمي الذي يبين أن القرآن حق فلم يبحثوا فيها بل استبدلوه بخرافة الاعجاز العلمي أو التأويل التحكمي .

فاستخراج حقيقة الآفاق والأنفس التي لا تعلم من دون البحث العلمي والعمل على علم استخراجها بتأويل آيات القرآن التي هي إشارية وتوجيهية وليست علمية أي إنها توجه الإنسان إلى ما ينبغي القيام به تعلمها والعمل على علم بها . اعتبارها علما دليل جهل بالعلم ما هو.

فالقرآن مثلا يقول "إنا كل شيء خلقناه بقدر" . هذه إشارة إلى أن الطبيعة لها قوانين رياضية لكنها ليست علما بهذه القوانين . لذلك فإن نجد في القرآن قانونا رياضيا واحدا لأي ظاهرة طبيعية. وعندما يشير القرآن بعبارة "وكل في فلك يسبحون" فتلك إشارة إلى أن الأجرام السماوية متحركة في أفلاك. لكنك لن تجد فيه قانون الجاذبية وعبارته الرياضية الدقيقة. وقس عليهما كل الإشارات التي حولها أصحاب الإعجاز العلمي إلى نظريات علمية مزيفة ولا علاقة لها بالعلم أصلا إلا إذا صار العلم عموميات قابلة لأي دجل تأويلي . وأعجب ما في الأمر أنهم بهذا لا يرفعون من منزلة القرآن بل يحطونها لأن كل ذلك إضفاء التاريخية على محتواه فيصبح قابلا للتكذيب والتصديق مثل كل النظريات العلمية المتغيرة خلال التاريخ.

فما الضرر الذي لحق بالأمة بسبب هذا الخلط بين الإشارة إلى حيز البحث العلمي المطلوب واعتباره مغنيا عن البحث لأن فيها علما معجزا؟

1 . فهم بذلك قد جعلوا القرآن كله متشابها لا محكما بمجرد أن جعلوا إشاراته التوجيه قابلا لأن تعتبر نظريات علمية. فهو يصبح متشابها إذا اعتبرناه علما وليس إشارة إلى حيز البحث العلمي المطلوب الذي لا يغني عنه التأويل والتدجيل باسم الإعجاز دين كل أدلته مستمدة من النظام في العالمين الطبيعي والتاريخي وفي الأنفس.

م هي مه هآ *

2 . وهم ينتجون علما زائفا لا يتجاوز كونه تراكم أقوال وثرثرة عاجزة عن تحقيق أدنى الأفعال ككل علوم العامة التي هي أقوال على أقوال لا سلطان لها على الأفعال إلا ما كان منها من جنس الاحتيال المعلوم عند الدعاة

مستغلهي الشعوب بثرثرات الدجال.

والعلم الزائف هو العلم الذي لا يتجاوز الأقوال فلا يؤسس للأفعال لا في التعمير ولا في الاستخلاف أو هو يؤسس لأفعال من جنس فعل السحرة وهو العلم الزائف الذي يخلط بين فاعلية المعرفة العلمية و"تعاويذ" السحرة بترديد الأدعية والخزعبلات لكأن الطبيعة تستجيب للخرافة وليست بنص القرآن خاضعة لقوانين رياضية تجريبية لا تطاب إلا منها .

وقد خصص ابن خلدون في مقدمته عدة فصول لدحض هذه العلوم الزائفة مثل علم الحروف والسيمياء والتنجيم والجفر وكل التحيل بحساب الجمل والميتافيزيقا التي تدعي قياس الغيب على الشهادة خلطا بين الغائب والغيب وكل علوم الملة الخمسة هي من هذا الجنس من التحريف وركام الأقوال المفسدة للأفعال .

وأكثرها ضررا أصول الفقه سواء تعلق بالفقه الخاص لأفعال الأفراد) القانون الخاص والأخلاق الفردية) أو الفقه العام الخاص بأفعال الجماعة (القانون العام والأخلاق الجمعية) . فاعتبار إشارات القرآن التوجيهية فيهما علما بهما جعل أمثلة القرآن النموذجية هي الشريعة وليست شريعة الشريعة أو أخلاقها كما هي في الحقيقة .

فكل قياس عليها وكأنها هي الشريعة يتضمن كفرا بحقيقة القرآن . فالفقيه الذي يقيس عليها يتصور قياسه سيضفي على اجتهاده صفات المقيس عليه لكأن علمه محيط مثل علم صاحب المثال المضروب في القرآن أي الله أو الرسول بتوسط ما أوحي إليه. لذلك فقد اعتبرت أمثلة القرآن التشريعية تشريعا للتشريع وليست تشريعا مباشرا للنوازل .

ثم ميزت بين الحكم في الأمثلة الفقهية المضروبة في القرآن - والله علمه محيط بالسرائر- ومقدار العقوبة التي يعاقب بها الحكم المحكوم عليه . وهذا أيضا خلط في الفقه وأصوله . فالله يمكنه أن ينزل بالمذنب أقصى العقوبة لأن علمه بالسرائر محيط . لكن كيف للقاضي الإنساني أن يفعل وهو لا يعلم السرائر؟

سيقال وما قولك في الأمر "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"؟ ... لو كانت الأحكام النموذجية في القرآن تخلط بين الحكم وتنفيذ مقدار العقوبة الأقصى الواردة فيه لما تكلم على أن الله يعفو عمن يتوب بعد ذلك؟ هل يبقى معنى "لبعد ذلك

وللتوبة" إذا نفذ الحكم؟ ألا يعني ذلك أن أقصى العقوبة مؤجلة قبل اليأس من التوبة؟ وهو إذن حكم أخروي إذا طبق بشرط العلم بالسرائر؟

لذلك فعندي أن كل الأحكام الفقهية القرآنية ينبغي أن تفهم على أنها نماذج للحكم عندما يكون مؤسسا على علم محيط . وهو أمر مستحيل على القاضي الإنساني وقد يكون ممكنا للرسل مع أني أشك في إمكانه لغير الله. ومن ثم فلا يوجد أي عقاب أقصى قابل للتطبيق إنسانيا بل لا بد أن تكون العقوبات الإنسانية محدودة ودون القدر الأقصى منها بسبب امتناع علمنا بالسرائر. وعندي أن "تلك حدود الله فلا تقربوها" لا ينطبق على المذنب وحده بل وكذلك على القاضي بمعنى أنه عليه أن يبقى دونها في تحديد الجزاء . وعبارة "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" أسيء فهمها فقلب معناها. حكمنا بالظاهر لا ينبغي أن يتحول إلى حكم وكأنه يعلم السرائر. وإذن فيجب أن يكون دون ما يحكم به من يعلم السرائر. فنترك مجالا

للشك في عدم مطابقة الظاهر للسرائر وننزل بالحكم إلى ما يناسب علمنا المحدود . وذلك هو العدل بشروط ما هو ممكن للعلم الإنساني المحدود بالطبع.

وهذا يعني أن الشريعة ليست حكما مباشرا في النوازل بل هي حكم في الحكم في النوازل . هي تحدد الحكم في حالة العلم بالسرائر فتجعلها الحد الأقصى الذي ينبغي أن تبقى أحكامنا دائما دونها رعاية للجهل بالسرائر. ولما كان العلم بالسرائر ليس في متناولنا فينبغي أن يكون حكمنا مبنيا على علمنا بالظاهر من سلوك الإنسان . وفي تلك الحالة ما يبقى ثابتا هو الحكم وليس مقدار العقوبة القصوى .

وهي قول في شروط الحكم في النوازل وليست حكما مباشرا في النوازل . ومثالها شرع الشرع تجديد شرطي الحاكم كما ورد في النساء :58 الأمانة والعدل . والأمانة هي لأخلاق الشريعة. والعدل هو للحياد في الفصل بين المتخاصمين . وهذا هو معنى التشريع للتشريع لا للنوازل الذي لا يكون إلا بعلم عيني دقيق أساسه الممارسة الممحصة للنظرية.

والحكم شيء ومقدار العقوبة شيء ثان. فالحكم على السرقة متصل بالملكية وشرط شرعيتها أعني أنها ثمرة عمل وليست ثمرة بدون كلفة هي جهد العمل . لكن العقوبة على العدوان على حق الملكية وشرعيتها رهن فعل محاط بعديد القرائن التي لا تعلم إنسانيا بعلم محيط أبدا. ومن ثم فتقدير العقوبة الأقصى مستحيل إنسانيا .

وما قلناه عن الفقه نقوله عن الكلام . فما يقوله القرآن عن الله لا يمكن الزيادة فيه أو النقصان بالتأويل . وهو غني عن التأويل المشبه أو المعطل

لأنه كما أسلفت من جنس المقدمات في أي نسق معرفي وهنا النسق هو الدين ببعديه العقدي والشرعي . والقرآن يذكر بأن كل ما يقال على الله لا يقاس بغيره فليس كمثله شيء .

وكذلك كل ما يقوله عن مكونات الرسالة الخمسة: الله والإنسان والرسول وطريقة التبليغ ومضمون الرسالة . فكلها مقدمات لفهم الرسالة ولا تحتاج إلا للتسليم الإيماني . وهي قول على قول أو ما بعد قول على قول الرسالة ذاتها وعلى إشاراتها إلى ما على الإنسان القيام به للقدرة على التعمير وللجدارة بالاستخلاف .

ولا بد هنا من العودة إلى ما حاولت بعجالة إثباته من أن الله لا صفات له . فما يظن صفات للذات الإلهية هو صفات لأفعالها التي نعتبرها ما وراء الآفاق) الطبيعة والتاريخ) والأنفس من خلال من نستنبطه من نظام الطبيعة والتاريخ والأنفس أي مما يستدل به القرآن على أفعال الله وفضله على المخلوقات وجوده.

وحتى أسماؤه فهي المعاني التي يتوجه إليها الإنسان في دعوته عند توجهه إلى الله (الإسراء مثلا) وهي في الحقيقة تتضمن أساسها في أفعال الله خلقا وأمرا كما يدركها

الإنسان المتأمل للطبيعة والتاريخ ولذاته حتى وإن لم يكن ذلك بوعي تام لأن هذا التأمل هو عين الوعي الديني الفطري عند الإنسان.

وهذا الوعي الديني الفطري عند الإنسان عندما يصبح عودة على ذاته من صاحبه هو الوعي الفلسفي الفطري عنده. والجمع بين الوعيين هو الجوهر الواحد في الديني والفلسفي باعتبار الإنسان لا يمكن أن يقف عند الطبيعة

والتاريخ وذاته بل هو يتجاوزهما إلى ما بعد لهما هو أصل الوجدان الروحي والفكر العقلي .

ويبقى الفكر العقلي دائما دون الوجدان الروحي نفاذا إلى كثافة الشعور الوجودي الذي يمد الإنسان بمتانة كينونية هي ما يجعل الحياة ذات معنى . ولهذه العلة بينت في كلامي على علوم الآلة أن عالم المعاني أوسع من عالم الدلالات وأن علوم اللسان ينبغي أن يتضاعف فيها علم الدلالة بعلم المعنى وعلم التداول المختص بعلم التداول باللسان الطبيعي الأوسع الذي يتجاوز الموجود إلى المنشود دائما .

فيكون عالم القيم أوسع من عالم العلوم لأن هذه شرط الاستعمار في الأرض وتلك شرط الاستخلاف فيها . والاستعمار أداة والاستخلاف غاية. لكن الغاية مستحيلة من دون الأداة والأداة يمكن أن تتحول إلى بديل من الغاية فتلهي عنها ومن ثم يصبح التعمير تدميرا . ولتجنب ذلك فالإسلام هو الحل الكوني الخاتم .

- ع المسمسسسيسسميسسسيت - الفصل الثالث - عالم القيم الأوسع من عالم العلوم لا ينفي أن العلوم هي بدورها نوع من أنواع القيم

التي حاولت ردها إلى:

1 قيم الإرادة.

3. وقيم القدرة.

+. وقيم الحياة أو الذوق الجمالي .

5. وقيم الوجود أو الذوق الجلالي .

وكل واحد من هذه الأنواع لا يكون كاملا إلا بتضمنه الأربعة الأخرى يكون حينها هو قمتها. وهذا هو المقصود بأخلاق القرآن أو بصورة أدق برؤية القرآن الأخلاقية لأنه يعرض في آن فضائل الإنسان ورذائله بصفات هذه المعاني الرامزة لكيان الإنسان مراوحة لا متناهية الدرجات بين حدين أقصيين في كل واحدة منها : فالإرادة أخلاقها مراوحة بين الحرية والعبودية والمعرفة بين الصدق والكذب والقدرة بين الخير والشر والحياة أو الذوق الجمالي بين الحسن والقبح والوجود أو الذوق الجلالي بين العزة والذل . والإنسان كيانه العضوي والروحي يراوح بلا تناه بين القطبين في كل واحدة منها لكأنه أوتار آلة موسيقية لا متناهية لم أر لها وصفا أكثر مطابقة مما نجده في القرآن الكريم رسما ونغما .

وهذه الآلة لامتناهية الأوتار هي كيان الإنسان . لكنه كيان عجيب فهو ليس الآلة العازفة فحسب بل هو الأذن المتلقية أيضا لعزف أسمى من عزفه لكأن عزفه صدى له وهو عزف الوجود المحيط به من خارجه وهو في آن ما يحيط به الإنسان أو ما يشعر أنه يحيط به وكأنه نابع من ذاته المشرئبة محاكاة لذات الله.

ولو توقف التصوف عند هذا الحد لكان صادقا. لكنه يقفز في المجهول لما يجعل هذا الاشرئباب وكأنه وصول . فيعتبر الذات المحاكية اشرئباب ذات اندغمت في مثالها الأعلى

الفصل الثالث

الذي تمثله ذات الله باعتباره الذات الخالقة والآمرة فيتوهم أنه صار خالقا

وآمرا وهو ما يسميه ابن خلدون "حب التأله" الذي هو مرض نفسي .

وهذا المرض النفسي هو الذي يؤدي إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة فيتوهم صاحب "التكبر" أن علمه حقيقة مطلقة محيطة بالوجود إحاطة خالقه وآمره به . وهو جنس مرض المتصوف ويتحدان في القول بوحدة الوجود سواء كانت طبعانية (سبينوزا) أو تاريخانية بإضافة جعل الجوهر ذاتا (هيجل (. وقس عليهما التصوف .

فتصوف التجلي (ابن عربي) يمكن اعتباره من جنس رؤية هيجل في تذويت وحدة الوجود الطبعانية) القياس على أرواح الرسل (وتصوف التلمساني يمكن اعتباره من جنس رؤية سبينوزا في طبعنة وحدة الوجود (القياس على أمواج البحر). وهذه أمثلة عن التجانس بين المدخلين لوحدة الوجود الفلسفية والصوفية .

وكلاهما من "الكبر" من حيث هو مرض نفسي سماه ابن خلدون حب التأله ونسبه إلى المستبدين بالحكم وبالثروة والعلم وهي الأصناف الثلاثة التي علاقتها بالذات الإلهية علاقة تمانع أي إن أصحابها يدعون ما يشبه الألوهية التي تجعلهم في علاقة "إما أنا أو هو' بسبب الكبر أو أكبر رذيلة: إنه كفر الحق .

وكفر الحق ليس الحكم الفقهي بالكفر بل هو نسيان الإنسان لحقيقة كيانه الهش سواء في الاغترار بسلطان الحكم أو بسلطان الثروة أو بسلطان العلم . وثلاثتها أوهى من بيوت العنكبوت لو تذكر الإنسان الموت أو المرض أو تقلب الأحوال السياسية أو الاقتصادية أو المعرفية فتبين له أنه على لا شيء.

ولهذه العلة اعتبرت كلام القرآن على الإنسان أنثروبولوجيا معتمدة على التحليل الوجودي وليس النفسي تحليلا يصف هذا المسار اللامتناهي والمتردد بين قطبي القيم الخمسة بين الحرية والعبودية وبين الصدق والكذب وبين الخير والشر وبين الحسن والقبح وبين الجلال والذل لا يبرح تقازيحها بين قطبيها .

وأعجب ما في الأمر أن القرآن لم يستثن من حتمية هذا المسار حتى الرسل لأن بعضهم كما يقص القرآن ذلك مر بمثلها وتدارك ذاته بهدي من الله كما يحصل لأي إنسان وإن كان في الرسل أقل اطرادا منه عند بقية البشر. وفي ذلك حكمة عظيمة: فلا يمكن نهي الرسل عن الوساطة والوصاية على البشر من دونه .

فالغاشية 21 و22 لا يمكن فهمها من دون هذه الحكمة: لا يمكن أن يكون الإنسان من حيث هو إنسان مكلفا ومكرما إذا وجد بينه وبين ربه وسيط) الاستخلاف مباشر والتربية تذكير) وبينه وبين عالمه وصي (التعمير فرض عين والحكم فرض كفاية بالنيابة). فالإنسان "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له".

وهذه الرؤية التي هي ثورة الإسلام هي التي غفل عنها الفكر الديني والفلسفي في قراءة القرآن. وهو ما أفسد نظرية التربية بالتذكير والحكم بالتنويب . والتذكير في التربية يعني أن المتعلم ناس وليس جاهلا . والتنويب في الحكم يعني أن المحكوم غافل وليس قاصرا . الإسلام إخراج من النسيان ومن الغفلة.

ولذلك فدعوى "العلماء ورثة الأنبياء' صارت تدل على عكسها . فإذا كان

الله يقول لرسوله "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" فإنه من الحمق تحول التربية إلى تلقين لرؤى المعلم وليس تذكير للمتعلم بما جهزه الله إليه من مهمة الاجتهاد الذاتي من أجل الجهاد الذاتي تحقيقا لما فطر عليه .

وبين أن هذه الدعوى تحريف جزئي ونسبي لوراثة الرسول عند السنة لأنها حافظت على سنة الرسول . لكنه تعريف كلي ومطلق عند الشيعة لأنها جعلت التربية وساطة الأئمة التربية وفي الحكم ولأنهم يرثون النبي في أخص خصائصه لكأن الوحي متواصل فيهم. وهو عين الحمق والجهالة والتنكر لأخلاق القرآن.

وكل من يحارب السنة لا يفهم هذه العلاقة بينها وبين القرآن . فهي تواصل حياة تربية الرسول بوصفها تذكيرا بما فطر عليه الإنسان وليست تلقينا لعلم لدني غير مرسوم في كيانه

وحياة حكم الرسول بوصفه نيابة للأمة ومن ثم فالرسول نفسه ليس من حقه أن يحكم بغير الشورى كي فهم أمر الأمة) الشورى .(38

لكن تعريف "العلماء ورثة الأنبياء في التربية" صارت سندا لتحريف "الأمراء ورثة الأنبياء الحكم" أساسا لما نسب إليه القرآن (في آل عمران) التحريف عامة بوصفه حلفا بين "العلماء والأمراء" وهذا الحلف القاتل للإنسان ليس جديدا فهو معلوم منذ فرعون وهامان إلى اليوم في ما عليه حال الإنسان.

ولأن الفاروق يفهم ذلك تخلى عن عبارة "خليفة رسول الله" وسمى نفسه "أمير المؤمنين" علما وأن أمير ليست صيغة مبالغة من اسم الفاعل أي الآمر بل هي صيغة مبالغة من اسم المفعول أي المأمور كما سبق أن بينت إذ هو

مأمور من الأمة بأن ينوبها في ما يتحقق بفرض الكفاية وأن يبقى لها فرض العين المتمثل في تعيينه ومراقبته وربما عزله لأنه لا طاعة في معصية. ولذلك حمد الله أن في الأمة من قال له لو رأيناك فيك اعوجاجا لقومناه بحد

واليوم عندما نتكلم على الجامية الدينية وعلى نظيرتها العلمانية (كل النخب التي تدعي العلمانية جامية لأنها تتصور علمها مطلق وتؤسس عليه حلفها مع المستبدين بإسم الحداثة) فإننا أمام نفس الظاهرة التي يصفها القرآن في آل عمران والتي تنتهي إلى تأليه "عيسى" الذي يبرئه القرآن فيها (آية .(79

وكل من له دراية بالأحزاب الماركسية والعلمانية اليعقوبية يعلم أنهما لا يختلفان عن الكنائس وخاصة الكاثوليكية . فالخلاف بينها لا يختلف عن الخلاف بين الفرق الكلامية وفيها تكفير مجانس لأن لهم عقيدة تعتبر حقيقة نهائية مثلها مثل الدوغمات الدينية في الكاثوليكية وماركس متأثر اليعقوبية.

وما كان الماركسيون والعلمانيون العرب أكثر هذين النوعين جمودا ونخلما فإن الظاهرة عندهم مضاعفة وهي من علامات حمقهم وجهلهم . فعندما يدعي ناصر حامد أبو زيد مثلا محاكمة القرآن بمعيار ما يسميه "الواقع" يجهل أنه يحاكمه بصورة الماركسية عما يسميه

-الفصل الثالث- "واقعا" ولا يشرح لنا كيف يعلم الواقع في ذاته من دون رؤية تدعي المطابقة معه دون

ويمكن اعتبار ناصر حامد أبا زيد "نوارة" في زبالة الماركسين العرب . فهم أكثر الناس كلاما على "الواقع" وهم أبعد الناس عن فهم القصد به .

يحاكمون نصا (القرآن) بنص (رؤية ماركس (ويسمون ذلك احتكاما إلى الواقع . وما أسمع حثالة القوم من جنس الشر أو عركون أعجب من وجود مثل هذا الغباء والحمق .

فماركس تبعا لهيجل يعتبر العقل واقعا والواقع عقلا . وكلاهما يتصور العقل محيطا بموضوعه تحررا من الاحتراز الكنطي . لكنهم هم بمعزل عن النقد الهيجلي للتمييز الكنطي بين الشيء في ذاته الذي لا نعلمه وما نعلمه من ظاهراته يتبنونه مثل كل الأغبياء ولا يتوقفون عن وصف فكر غيرهم بالإيديولوجي .

والأدهى أنهم يؤسسون عليه نقدهم للإسلام ولا يعلمون أن الموقف الهيجلي هو لتأسيس تأليه المسيح أو حلول الله) الروح اللامتناهي (في الإنسان) الروح المتناهي) بحيث إنهم مسحوا بالمعنى الهيجلي ويزعمون نقد الدين نهائيا كما تفعل اليعقوبية التي هي كاثوليكية مقلوبة: حكم فرنسا كنسي بغير وعي .

فعندما تجد دولة حكمها يتدخل في ما على المواطن أن يلبس وأن يأكل وأن يشرب فاعلم أنك في اليعقوبية والماركسية. فرنسا يعقوبية وهي كاثوليكية معلمنة. والصين ماركسية وهي يعقوبية مقلوبة أو كاثوليكية أو دين معلمن. وهما الوحيدان اللذان ما يزالان يؤسسان مذهبيا دكتاتورية القيم في العالم .

دعوني الآن أوجز قصة تمسيح هيجل للفلسفة وأدلجة الدين والفلسفة التي غرقت فيها النخب العربية من جامعية الحداثة المتحالفة مع العسكر والمافيات المحلية والعالمية بدعوى الحداثة والتحرر من الظلامية الدينية

التي هم غارقون في أفسد تعريف لدين المسيح ولليعقوبية التي هي كاثوليكية مقلوبة .

2-وهذا الإيجاز كتبته خلال رحلتي الأخيرة إلى استنبول بتاريخ 12 فبراير 2019 بعضها في المطار والباقي في الفندق تعليقا على كلام هيجل على المصالحة في نشرة فالتر ياشكوه وخاصة من ص . 266 إلى ص . 269 . انطلقت من حكمي هيجل المسبقين :

1. المطابقة بين العلم وموضوعه

2. والعالم المادي الخارجي هو الوحيد .

وحتى يؤسس ذلك أقدم على أمرين:

. ميز بين العقل الحاسب وهو استرائي أو ما يمكن تسميته بالحصاة) أي لا يتجاوز الآراء والظنون والعقل النافذ لحقائق الأشياء أو ما يمكن تسميته بالنهى .

«. التمييز بين ما في الأذهان أو الكلي المجرد وما في الأعيان أو الكلي المتعين الكلي المجرد

وينتهي إلى أن ذلك هو أساس نقده لتمييز كنط بين حقائق الأشياء المجهولة) الشيء في ذاته (ومظاهرها المعلومة ويعتبر ذلك تحقيقا للمصالحة بين الديني والفلسفي وبين الإلهي والإنساني أو بين الروح اللامتناهي (الرب) والروح المتناهي (الإنسان) . وذلك هو الصلح وتأويل رمز تأليه عيسى عليه السلام.

وتلك هي الفلسفة التامة والعلم المطلق وهي عين ما يقول به ماركس مع

فارق بسيط هو رفض التذويت الهيجلي والعودة إلى التطبيع السبينوزي لأن الإنسان ليس مملكة في المملكة وينطبق عليه ما ينطبق على كل الموجودات التي هي مادية بالجوهر والإنسان حالة من أحوال العالم المادي وصل إلى الوعي .

الفصل الرابع

لها قيام إذا سقطت الهيجلية. وأول سؤال هو:

1. هل المطابقة بين الفكر وموضوع الخارجي ممكن

2. من دون التسليم بدعوى وحدة الموجود وانحصاره في الوجود الخارجي؟

لكن لا دليل على 1 ولا على 2 . هما إذن مصادرتان .

فهل يمكن إثبات أن ما يوجد في العقل الإنساني هو الوحيد الممكن أم إن الإنسان له إدراك شامل لكل الموجودات فتكون ترى ما يراه وليس لها ربما رؤية أخرى للوجود الذي قد يكون ما يدركه الإنسان منه قطرة في محيط؟

لذلك فلا 1 ولا 2 بالأمر الثابت وهو مصادرة على ينبغي أن يكون مطلوبا أولا .

وهذا التشكيك في المصادرتين ملازم للفكر الإنساني بل هو جوهر تعاليه الديني والفلسفي على الذاتي لتأسيس العلم والقيم تأسيسا مدركا لحدود علمه وعدم الاغترار في "حب التأله " الذي هو كبر مرضي وليس دليلا

على العقل لا الحاسب ولا النهى إذ الإنسان يعي أن علمه ليس محيطا وما يجهله أوسع بكثير .

وفي الحقيقة لا يتجاوز كلام هيجل عقيدة السفسطائيين الذين يقولون "الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه" وهم أكثر منه تواضعا لأنهم لا يدعون أن ذلك هو الحقيقة بل هم يرون أن ذلك هو المتاح للإنسان بمعنى أنهم لا ينفون إمكانية أن توجد موجودات أخرى قد تدرك ما لا يدركه الإنسان.

لن أعود إلى نص المصالحة ([ص ء.269) الذي سبق أن قدمته في أصله وترجمته وشرحته في المحاولة التي يتبعها هذا الإيجاز. وأمر إلى ما هو أهم وهو علة جمعي بين النظر والعقد في العلوم وجمعي بين العمل والشرع في القيم . فلا أحد يمكن أن يثبت وجود العالم خارج فكره إلا عقدا لا علما إذا لم يكن فكرة .

أن ما ندركه بحواسنا ليس من فعلها بل هي تتلقاه من خارجها وهي العقيدة الاولى في الفكر الإنساني ومن دونها يمتنع النظر. فهو إذن مؤسس على عقيدتين:

1. وجود العالم الخارجي قائما بذاته

2. وقدرة العقل على إدراكه .

والسؤال هو كيف لهيجل أن يطلق هذين العقيدتين فيدعي أنهما مطلقتان ولا تقتصران على الإنسان؟

فإذا سلمت اعتقادا أني واع بشيء آخر غير ذاتي خارج ذاتي فكيف

أستطيع رد آخريتها الإضافية إلى آخريتي الاضافية إليه؟

ولا أستطيع أن أعلم منه غير الآخرية الإضافية إلا إذا أطلقت ذاتي معيارا للمطلق .

والجواب الوحيد المعقول هو نفي إطلاق الذات معيارا للمطلق والاقتصار على الغيرية النسبية إلى ذاتي وذلك هو بالذات معنى الايمان بالغيب أي ما اعترف بوجوده وأسام بامتناع علمه. وفي كل معرفة إنسانية لا بد من هذا البعد لأن المؤثرات في الموضوع لا متناهية وما أعلمه منها متناه مهما عظم .

وحتى مهرب "المشترك بين الذوات1:(»003:6ن:1::0" فإنه لا يزيل الذاتية بل هو يجعل الموضوعية حصيلة ما تتفق عليه الذوات وليس الموضوعية المطلقة وهي لا تتفق على أنه الحقيقة المطلقة بل على كون اتفاقها هو معيار العلمية الممكنة للإنسان من حيث هو إنسان كل الأزمان وفي كل مكان .

وحتى هذه المزاعم فهي نسبية ١ل كل الأزمان لكل إنسان في كل مكان - إذ من أدراني فقد يحصل تحول كبير في الإدراك الإنساني يغير معيار العلمية هذا . واعتقد أن الدين الإسلامي قد غيره لأنه اضاف إليه معيارا آخر هو أن كل علم إنساني محاط بالغيب ولا يمكن أن يدعي أصحابه الإحاطة التي لعلم الله.

وهكذا أصل إلى معضلة المعضلات وحيرة كل متحير أوصله الغوص في أعماق الوجود إلى السؤال التالي: هل الإنسان يؤسس ذاته كفاعل أم هو يتأثن كمنفعل بإدراكه ذاته وما تدركه ذاته مما هو غيرها (إشكالية نظرية

العلم عند فشته، وضع الذات لذاتها ولغيرها لتجاوز مفهوم الشيء في ذاته الكنطي (.

وإذا تحررنا من إيديولوجيا الذاتية التي كانت مسيطرة على المثالية الألمانية فإن الإنسان يجد نفسه ولا يوجدها ومن ثم فهو منفعل حتى في إدراك ذاته والوعي بها وليس فاعلا إلا وهما . ولا يجدها ولا يوجدها ليس من حيث هي إنية::17::0 فحسب بل وكذلك من حيث كيف الوعي بالدا وبالزاين .

فالوعي ب"الدا" أو بالتحيز الزماني والمكاني والوعي ب"الزاين" أو الكينونة فيها (والمكان مصدر ميمي من كان (كلها انفعالية وليست فعلية إلا توهما . وهي الجزء العقدي المؤسس للنظر على العقد وللعمل على الشرع . والشرع ليس الشريعة مقابل العقيدة بل الأمر مقابل الخلق أو الحرية مقابل الضرورة.

والمقابلات هذه هي التي تنقل الإنسان من الانفعال إلى الفعل لأنها تجعله مشدودا إلى طرفين ما بينهما هو ما وصفنا بالآلة الموسيقية لامتناهية الاوتار أعني مقامات القيم أي قيمة الإرادة ثم العلم ثم القدرة ثم الحياة أو الذوق الجمالي ثم الوجود أو الذوق الجلالي . وليست من صنعنا بل انفعالية.

فلست أنا الذي أجعل ذاتي تدرك حتى تحت أقوى اضطرار أنها حرة وقادرة على قول لا. ولست أنا الذي أجعل ذاتي تميز بين الصدق والكذب . ولست أنا الذي أجعلها تميز بين الخير والشر . ولست أنا الذي اجعلها تميز بين الجمال والقبح وأخيرا لست أنا الذي أجعلها تميز بين الجلال والذل . أنا هو من يفعل ذلك .

ولذلك سمي هذا التفعيل تكليما . فأنا إسلاميا وقرآنيا مكلف بأن أكون

حرا لا عبد لغير الله . وأنا مكلف بأن أكون صادقا لا كاذبا وخيرا لا شريرا وجميلا لا قبيحا وجليلا لا ذليلا .

الأسماء والبياه 21 أبو يعرب المرزوق

وبذلك أقيم سواء الدنيا من البشر أو فيها في الآخرة من خالقي وآمري: العقدي في القيم نظير العقدي في المعرفة .

للمرة الألف اعتذر للقراء فقد أبحرت بهم في شعاب الفلسفة التي من المفروض ألا تكون مثل شعاب مكة لا يدري بها إلى أهل مكة . فهذه شعاب الإنسان عامة والمسلم خاصة وينبغي أن يدري بها كل إنسان وكل مسلم لأن كونية الإسلام ليست إنسانية فحسب بل هي تشمل رؤية القرآن لكل كيان حتى وإن كانت غيبية.

وأختم بجوهر الخلاف بين هيجل وكنط: هل الوجود مقوم أو غير مقوم للمفهوم؟ هيجل اعتبره مقوما وكنط لم يعتبره مقوما . وكلاهما على حق وعلى باطل . فمثال كنط عن العملة (قالار أصل كلمة دولار) سخيف لأن العملة ليست مفهوما إلا إذا كانت نافذة المفعول وهو معنى وجودها . فورقة المال من دون فاعليتها ليست عملة بل مجرد ورقة عديمة المفعول ومن ثم فهي ليست عملة . وكونها عملة هو وجودها.

وإذن فهيجل على حق في اعتبار بعض المفاهيم تتضمن الوجود مقوما جوهريا وذلك هو اساس الدليل الوجودي على وجود الله . لكن ذلك ليس صحيحا إذا حصرنا الوجود في المفهوم - وهو معنى منطقه الذي صار ميتافيزيقا والذي هو أساس حلول الروح اللامتناهي في الروح المتناهي اساس فلسفته كلها .

5 وإذن فصحة رؤية هيجل نسبية. فتضمن بعض المفاهيم الوجود تسقط حجة كنط لكنها لا تطلق حجة هيجل ولا تثبت صحة الدليل الوجودي الذي اعتبر موقف كنط فيه أسلم عقلا لأن ما ينسب إلى الإسلام مصادرة على المطلوب وليس دليلا عقليا سليما منطقيا . واعتقد أن حجة ديكارت أسلم وأصدق وأعمق .

الأسماء والبياه 22 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

الفصل الخامس والأخير من هذا الموجز يبدأ بدليل ديكارت . وهو عندي أفضل دليل على شرط الاستدلال السليم منطقيا على وجود الله . وله مقدمتان إن صح التعبير:

1. دليل وجود الذات المستدلة ([ديكارت وكل من في موضعه بحثا عن الحقيقة) .

2 . ودليل وجود الذات المستدل عليها) الله وكل من تحرر من حماقة حداثيي العرب). كلامي لا يقتصر على حماقة حداثيي العرب وقد يشمل كل من حرف الحداثة وتجاهل شكر مؤسسها لكن ما يعنيني في محاولتي هم حداثيو العرب لأنهم الأغبى بين كل نخب العالم إذ يحالفون العسكر والقبائل التي تحارب الاسلام وتحرر الشعوب . فما رأيت أحدا منهم يتجاوز انحطاط الحداثة وأدلجتها عند هيجل وماركس ..

فما كان هيجل يبرره بصراع أرواح الشعوب وبرره ماركس بصراع الطبقات علته انحطاط قيم الحداثة لان ذلك ناسب تاريخيا سيادة البرجوازية والتطور العلمي والتقني عند الاول وتنامي الاستغلال والظلم عند الثاني لكن قول الثاني لقبول كليهما بقل الثاني إذ يجمع بينهما شرط

استعمار القوي للضعيف .

ولهذا الشرط شرط أعمق هو تطبيق التاريخ الطبيعي على التاريخ الخلقي بمعنى أن الإنسانية خاضعة لما يخضع له منطق البقاء للأقوى كما يعبر عنه الانتخاب الطبيعي الدارويني . وهيجل يؤسسه على صراع أرواح الشعوب أو الحضارات وماركس على الطبقية وتطور شروط العمل تقنية نظاما .

وهذا من علامات انحطاط الحداثة لأنه تخل عن قيمها الجوهرية كما يمثلها ديكارت وكنط مثلا . لكني سأكتفي بديكارت في مستويي دليله الذي هو أفضل دليل على وجود الله القيم الروحية على حد علمي به مراحل تاريخ الفكرين الديني والفلسفي من اليونان إلى اليوم. وما يعنيني هو الكونية وليس الخصوصية.

وأغرب ما يجعلني أبدو متشددا علاقتي بحداثيي العرب هو أن هيجل وماركس قد يفهم المرء موقفهما عند عرضه على الظرفية التاريخية التي كان العالم فيها منقسما إلى حائزين

على أدوات الحضارة الحديثة وفاقدين لها وكان العمل جله يدويا ومبنيا على الاستغلال والعبودية في بداية الرأسمالية.

من ما يزال يعتقد باقتصار التقدم العلمي والتقني الكيشي على الغرب دون بقية العالم؟ ومن ما يزال يعتقد أن العمل ما يزال أغلبه يدويا ويخضع لعدم فهم الحاجة إلى تشجيع الاستهلاك عند الجميع ومن ثم تحقيق بعض العدل في توزيع الثروة؟

كل حجج هيجل وماركس لم يعد لها مبرر لأن العصر تجاوزها .

لكن العصر تجاوزها في العالم كله إلا عند النخب الحداثية العربية. فهي تعتبر نفسها وسيطة بين شعوبها والحداثة ووصية عليها تحدثها رغم أنفها كما كان يفعل الاستعمار مع "الانديجان" . فكل نخب آسيا حدثت شعوبها بالطرق التي تحسم ما علل به هيجل وماركس رؤيتهما أي التربية والحكم إلا النخب العربية: فهي حليفة المافيات المحلية الخادمة للمافيات الاستعمارية.

فليست الشعوب العربية أكثر تخلفا من شعوب آسيا غير العربية -وقد عشت في ماليزيا ودرست شبابا من كل اقطار آسيا من اليابان إلى الهند -ولم أر احتقارا لدى نخبهم لشعوبهم كالذي أراه عند نخب العرب الذين يرون الشعوب العربية ليست مؤهلة للحرية والكرامة والديموقراطية والتنمية المستدامة.

درست في ماليزيا وكلنا يعلم أن ماليزيا شعب كان مطلق البدائية في بداية الاستقلال المعاصر لاستقلال تونس . فاينظر صاحب الرأي المنصف أين ماليزيا الآن واين تونس؟

هل التونسيون حمير؟ أم إن النخب التي تربيهم وتحكمهم تعتبرهم حميرا وتعاملهم معاملة الاستعمار للأنديجان في عهد هيجل وماركس؟

من لم يأخذ هذا بعين الاعتبار قد لا يلومني على موقفي الذي يبدو حادا. ولست أقصر رأيي على الحداثيين لأني أبريء التقليديين بل لأني اعتبر من حكم بل بلاد العرب منذ ما

الفصل الخامس

يقرب من القرن ليس للإسلاميين فيه دور يذكر. ومن ثم فلا فائدة من تحميلهم مسؤولية وهم لا ناقة لهم ولا جمل في مجريات الأحداث .

فحتى في البلدان العربية التي تبدو محتكمة إلى الدين في الظاهر كلنا يعلم أن الحكم الفعلي ليس بيد المتدينين بل هم من جنس التنكر والتنويم للشعوب لأن الحكم الفعلي هو بيد الحكام وخبرائهم الأجانب الذي هم نوعان: إما غير عرب أو عرب ممن هم أكثر حقدا على العرب والإسلام من غير العرب . والفاهم يفهم من هم من أقصد .

أما وقد عللت موقفي الحاد من النخب الحداثية العربية-وهي كاريكاتور الحداثة ولا علاقة لها بها -فلأعد إلى موضوعي:

. دليل ديكارت على وجود ديكارت كما تصور ذاته .

2 . ودليل ديكارت على وجود الله كما تصوره ديكارت .

وأجزم أن ديكارت أكثر الناس تطبيقا لفصلت 53 رغم تأكدي أنه لم يسمع بها . فالقرآن الكريم يعتبر تبين حقيقة القرآن لا يكون بشرح آياته النصية بل مما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس . ديكارت لم يكن عالما بالقرآن لكنه طبق هذا المبدأ واكتشف أن آيات الله في الأنفس مقدمة على آياته في الآفاق . وله قولة شهيرة: اثبات وجود الله أيسر من وجود العالم .

لم يكن ديكارت رغم علمه وعبقريته ملحدا بل كان مؤمنا وبلغ به الإيمان

إلى الاعتقاد في أنه ملهم وكان ينتظر ما يشبه الوحي من الروح القدس خلال ابتكاره ثورته الرياضية. وهو كتب التأملات لغاية عام آيات الآفاق الرياضية بالاستناد إلى ما يتأسس على علم آيات الأنفس الروحية. فالنظر والعقد يتأسسان على العمل والشرع عنده لأنه يعتبر قوانين الطبيعة سننا إلهية كان يمكن أن تكون غير ما هي عليه وليس ضرورية بذاته .

وأجل الكلام في العمل والشرع التاريخيين - الفلسفة العملية أو الأخلاق وقبل العيش بالأخلاق الموجودة في عصره حتى يستطيع تأسيس البديل -بخلاف المثقفين الذين تسكرهم

زبيبة فيتصورون أنفسهم آتين بما لم تأت به الأوائل . وهم أجهل خلق الله ككل ناقدي القرآن بين خريجي الآداب في جامعات "عقاب الزمان" العربي.

فما الدليل الأول على الذات التي تطلب الحقيقة؟ وما الدليل الثاني على الذات التي هي مثال الحقيقة الأعلى؟ ذلك هو مضمون تأملات ديكارت الميتافيزيقة. بدأ بإثبات استحالة نفي وجوده وليس بإثبات إمكان وجوده لينتهي إلى وجوبه . وهي الطريقة التي استعملها أرسطو لإثبات مبادئ العقل الثلاثة وخاصة مبدأ عدم التناقض .

لكن دليل ديكارت كان أبلغ وأوضح من دليل أرسطو اشترط على نافي مبدأ عدم التناقض بمعاجزته في قول معنى واحد وأن يثبت عليه من دون ان يثبت هو نفسه ما يدعي نفيه . فيكون الدليل مستندا إلى مبدأ الهوية الثابتة لموضوع أي قول . فماذا فعل ديكارت؟ لم يحاور شخصا عاديا بل الجني الخبيث) لو مالان جيني (أي الشيطان نفسه وبين عجزه دون نفي

وجود ديكارت.

وإذن فحجة ديكارت كانت أقوى بكثير من حجة أرسطو . فهو يحاور رمز النفي والسلب المطلقين وليس محاورا عاديا . ولذلك فالدليل الديكارتي يعرض عرضا غير أمين من قبل من يتكلمون على حداثة ديكارت وعلى دليله وكأنهما في قطيعة مع الدين . والدليل نصه "دوبيتو أرجو سوم-أشك فأنا إذن موجود" وليس "أفكر فأنا موجود". لكن الصيغة الثانية هدفها بيان دلالة أعم لأن القصد أن كل أفعال الشعور تصح دليلا بهذه الصورة . ومنها خاصة" أشك". وهو الفعل الفلسفي الأساسي .

ولذلك فمن ترجمها -تأصيلا للترجمة لا على ما ظنه - لم يفهم حتى هذه الخاصية لعملية الاستدلال الديكارتي مثله مثل من اعترضوا عليه ساخرين . حجة ديكارت هي أن الشك المطلق -تشكيك ابليس أو الجني المخادع لديكارت في وجوده -الذي شكك به استخلاف الله لآدم - هزمته فلم يعد بوسع أحد أن يشكك في هازم مصدر السلب المطلق لا مجرد الشك وحده.

يشكك فيه بقدر ما يزيد تشكيكه فيه . فقال قولته الشهيرة مهما شككت في وجودي فأنت تزيده إثباتا وثباتا. وهذه هي الحقيقة الأولى التي يستنتج منها صفات الحقيقة التي لا شك فيها ليطلقها على منظومة الحقائق التي يبني عليها فلسفته ولكن بعد إثبات وجود الله بدليل ثان وليس قبله .

فبخلاف ما يزعم من يتوهم أن ديكارت انتقل لإثبات وجود الله من استخراج خصائص الحقيقة التي لا شك فيها ليبني عليها منظومته بل من حجة أخرى أعمق بكثير منها . وهي المقارنة بين الإرادة والحكم العقلي

والتضايف بين ما يدركه الإنسان من خصائص مقوماته مع مقابلاتها المشروط في تصورها .

فالمقارنة بين الإرادة والحكم تثبت أن المعرفة العلمية هي تحرير الحكم المحدود بالجوهر لأن له مرجعية تحده وهي حقيقة المعلوم من موضوعه . في الحكم العقلي بخلاف الإرادة التي تبدو وكأنها لامحدودة بمعنى أن الإنسان لو استجاب لإرادة لظن أن كل شيء ممكن بخلاف ما عليه أمر حكم العقل لأصبح لا يميز بين العلم والوهم .

لو اكتفينا بمثال المقارنة بين الإرادة والحكم العقلي لكان ذلك تضايفا غير تام . لكن لماذا مع أي علم هو متضايف تضايفا ذاتيا وليس تضايفا عرضيا كالتضايف بين الإرادة والعلم؟ إن علمي بنسبية علمي ومحدوديته متضايف مع وعيي بمعنى الكمال به العلم غير النسبي وغير المحدود .

ثم يأتي التضايف في بقية المقومات القيمية الخمسة؛ إرادتي التي تبدو مطلقة بالقياس إلى علمي نسبية بالقياس إلى ما علمي نسبي بالنسبة إليه وإرادة الله ثم القدرة ثم الحياة ثم الوجود كلها هي ما تتضايف معه صفاتي التي تجانسها مع كونها دونها كمالا بها لا يقدر. فعلمي محدود ومثله قدرتي وحياتي ووجودي وكلها متضايفة مع مثلاتها اللامتناهية دليلا على كمال موجود آخر هو الله .

وجودي إذن بصفاته المحدودة متضايف مع وجود موجود لا محدود بصفاته . فيكون إثبات وجود الموجودين وجود الباحث عن الحقيقة (الإنسان) ووجود مثال الحقيقة) الله) متلازمان ولا يمكن الفصل بينهما . ويسميه ديكارت "إمضاء الله" الإنسان ثم يعمم مفهوم "الامضاء" في كل

شيء معنى مرادف لآيات الله في الآفاق والأنفس.

وهذا يعني أن الحداثة لم تكن كما يفهمها من يتصورها مردودة إلى انحطاطها عند هيجل ماركس اللذين أدلجاها لتأسيس صراع أرواح الشعوب وصراع الطبقات بمنطق التاريخ الطبيعي بل هي كانت ثورة روحية وعقلية دينية وفلسفية لأن ما أسسته الفلسفة القديمة على ضرورة الطبيعة أسسه ديكارت على حرية الأخلاق .

وقد سميت عمل ديكارت هذا في مقالة كتبتها بالفرنسية بمناسبة احتفال جامعة تونس الأولى بذكراه بأنه انتقال من الميتافيزيقا إلى الميتا أخلاق . فديكارت لا يعتبر نظام العالم الرياضي الذي أسس عليه علمه ضرورة طبيعية بل يعتبره شرعا إلهيا يمكن تصوره على غير ما هو عليه . ذلك هو العقل الديكارتي وجوهر معاني الحداثة قبل انحطاطها في أدلجة هيجل وماركس لفكر الحداثة الفلسفي .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

المحكم والمتشابه، نجاعة معيار الفصل بنوعي الإحالة القرآنية

المحكم والمتشابه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

68 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 12

الفصل الثالث 21

الفصل الرابع 28

الفصل الخامس 35

الفصل السادس 41

الفصل السابع 49

الفصل الثامن 55

الفصل التاسع 62

الفصل العاشر 69

هه جاعة تعيار الفصل

الفصل الأول

- الفصل الأول - لم أذكر معيار التمييز بين المحكم والمتشابه إلا اليوم؛ حتى وإن عملت به في التفسير بصورة غائمة. فالتأكد من نجاعته التفسيرية كان يقتضي تخليص ما سميته بوظيفة السبابة القرآن عما يسميه البعض اعجازا علميا . وقد كانت أعسر مسألة اعترضتني في فهم دور الرسالة التي اعتبرتها تشير وتوجه ولا تتضمن مدونة عامية. وحتى ما تشير إليه من الغيب فهي تشير إلى وجوده دون تضمن عام مضمونه لأن ذلك لو حصل لكان إعلاما بما لا يعلم بشريا وهو عمل مطلق التناقض فضلا عن تناقضه مع معنى الرسالة: كيف يمكن لرسالة أن تبقى رسالة إذا تضمنت ما لا يمكن للمرسل إليه أن يفهمه وهي تشير صراحة إلى أن الغيب محجوب على الإنسان عامة بمن في ذلك الرسل؟ فيكون مفهوم الغيب في القرآن مفهوما حدا بالمعنى الإبستمولوجي للكلمة أعني أنه بيان لحدود العقل والعلم الإنساني ومن ثم فهو نفي للقول بنظرية المعرفة المطابقة. وهو معنى اقترب منه الغزالي في ما سماه "طور ما وراء العقل" لكنه نكص دونه عندما توهم أن ذلك هو الكشف الصوفي . ومن فهمه حق الفهم رجلان: أولهما ابن تيمية بشرح أدق فاعتبره ما وصفه بلا تناهي التفاضل بين التصورات المتوالية والثاني هو ابن خلدون عندما نفى رد الوجود إلى الإدراك أي القول بنظرية المعرفة المطابقة. وإذن فالسبابة تشير وتوجه ولا تعين مضمون ما تشير إليه إنما هي توجه إليه بصيرة الإنسان للبحث العلمي فيه حتى يكون

ذلك خدمة مهمتيه تعميرا واستخلافا بالعمل على علم . واعتقد أن الله قد فتح علي بهذا التمييز وصوغه الدقيق منا منه وتفضلا بعد ما تقدمت في تحديد بنية القرآن العميقة بوصفه رسالة تذكير كما يعرف نفسه هدفها تجديد استراتيجية توحيد البشرية حول مفهومي التعمير والاستخلاف بشروط هي ما يشير إليه القرآن بوصفه 'سبابة" موجهة وليس مدونة عامية تغني الإنسان عن البحث العلمي فيما

يرينه الله من آيات في الآفاق وفي الأنفس (فصلت (53 وتوفيق الرسول الخاتم بإنشاء عينة منها هي الأمة الإسلامية .

فهدف الرسالة كما يعرفها القرآن في كلامه على نفسه بوصفه رسالة خاتمة تذكر الإنسان بما فطر عليه ونساه وتصلح ما حصل من تحريف على الرسالات السابقة التي تذكر بنفس الفطرة مع تطور التشريعات التي تمكن من تربية الإنسان وحكمه من أجل تحقيق المهمتين : الاستعمار والاستخلاف بظرفيات أحياز وجوده.

والإنسان هو المرسل إليه -مع غيره من المكلفين على الأقل نوع ثان هو الجن) الرحمن) - والله هو المرسل والرسالة هي القرآن والناقل هو الرسول والهدف من الرسالة كما أسلفت هو التذكير بالفطرة وإصلاح تعريف الرسالات السابقة لأن الرسالة كونية وتوجيه إلى شروط تحقيق هدف الإنسان وبعدي العبادة التامة أعني ما لأجله كرم الإنسان فكان بالتعمير والاستخلاف في أحيازه الخمسة التي يتقوم بها .

والأحياز الخمسة هي :

1 . حظه من المكان

2. والثروة التي يكتشفها فيه

3. وحظه من الزمان

4. والتراث الذي يتراكم فيه

5. والمرجعية الروحية التي تضفي المعنى على وجوده وعلاقته بالعالم الطبيعي وما بعده والعالم التاريخي وما بعده مع وصف عمل تجهيزيه لهذين المهمتين أعني القدرة النظرية والعقدية لمعرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ والقدرة العملية والشرعية للتعامل معهما تطبيقا لما علمه من القوانين والسنن .

ثم يأتي وصف القرآن للسانه ومبناه ومعناه وطبيعته من حيث هو رسالة تذكير وتوجيه وتأسيس لنظام التربية (مثاله اللحظة المكية) والحكم (مثاله اللحظة المدنية) أي بعدي السياسة الإنسانية بمستوييها في تكوين الإنسان ليكون منتجا بعمله لتموينه بما يستخرجه

العادل برعاية شرعية هي جوهر مفهوم الدولة القرآني كما حددته الشورى 38.

وكل ذلك من المحكم . لأنه كلام القرآن على القرآن . فيكون القرآن هو الرمز وهو المرموز أو هو القول الأول بل النص أو الموضوع الذي يشير إليه الكلام الثاني في الكلام الأول:

. وما بعد خطاب (صدف6نة11600 لك تتام ينط) .

والأول هو خطاب القرآن على موضوعات الرسالة الخمسة . والثاني هو خطاب القرآن على خطابه المشير إليها .

ولما كان متن القرآن محدودا ومتناهيا وتاما فإن درسه النسقي ممكن سواء بالفرض والاستنتاج كما أفعل في محاولي فهم بنية القرآن العميقة أو بالاستقراء التام كما يفعل جل المفسرين عادة وخاصة القائل منهم بأن القرآن يفسر نفسه بنفسه) ابن رشد وابن تيمية مثلا) . ومن ثم فلا حاجة للنظر في موضوع خارجي عدى أداة التواصل التي هي اللغة التي يركز القرآن على دورها في التواصل والتعاقل : وهذا علم آلة وليس علم غاية.

وبعد أن يشير القرآن إلى هذه العناصر الخمسة بمقوماتها ينتهي المحكم . فما عداها موضوعات خارجية وظيفة الرسالة تعيينها وتعيين علاقاتها وثم تترك دراسة أعيانها وكلياتها وقوانينها وسننها للبحث العلمي عملا بفصلت 53 من حيث هي المشار إليه في النص المحكم والتي كل مضمونها في القرآن من المتشابه نجتهد لعلمه دون تأويل لما بعده. والعناصر الخمسة هي :

1 . المرسل أو الله

2. والمرسل إليه أوالإنسان

3. والرسالة أو مضمون التذكير وإصلاح التحريف

4. والرسول صفاته وأخلاقه ودوره (كما حددته الغاشية 21-22 والإسراء 105-106)

5 . وطريقة التبليغ وتثبيت مشمول الرسالة وهما معنى السياسة أعني التربية والحكم شرطي قيام الإنسان بمتعلقاته وتجهيزه في النظر والعقد وفي العمل والشرع فردا وجماعة. وهذه المسائل درستها وجمعتها في ما سميته

"المعادلة الوجودية" التي تعطينا حبكة القرآن 1 . العلاقة المباشرة بين الإنسان والله الذي هو أقرب إليه من حبل الوريد . ثم نجد على يمين هذه العلاقة

2 . العالم الطبيعي

.3 وما بعده) أي أفعال الله) . ونجد على يساره

.4 العالم التاريخي

.5 وما بعده) أي أفعال الإنسان (.

فإذا أغلقنا المخمس حصلنا علاقة بين الماورائين وهي علاقة مجانسة للعلاقة المباشرة بين الله والإنسان التي تكون في هذه الحالة محيطة بالطبيعة والتاريخ ومحاطة بها . فنفهم حينها أن المابعدين هما عين ما بين الله والإنسان من علاقة مباشرة أعني التفاعل بين الخليفة (الإنسان) والمستخلف (الله) . وتلك هي دراما القرآن الكونية وبنيته العميقة أعني بنية إشارتيه إلى علاقة العالمين الدنيوي والأخروي في الدنيا (وذلك هو جوهر التاريخ الزماني (وفي الآخرة) وذلك هو جوهر التاريخ اللازماني أو السرمدي).

وهذه المعادلة محكمة من حيث هي إشارة السبابة. لكنها متشابهة من حيث ذات كيانها . ومعنى ذلك أن المعادلة محكمة الإشارة ومتشابهة المشار اليه أي إن علمنا بالله وبالإنسان وبالطبيعة وبالتاريخ وبالعلاقة المباشرة وبالعلاقة اللامباشرة بين القطب وما يحيط بهما من يمينهما وشمالهما كلها مجال المتشابه لما فيها من علاقة بين الشاهد منها والغيب.

فنفهم حينئذ كيف يكون القرآن كله متشابها مع ذلك وبعضه محكم . فالمحكم فيه هو دوره كسبابة أي كلامه عن ذاته من حيث هي فعل إشارة إلى هذه المعادلة وتعديد عناصرها

لمقومة وهو فعل سميته سبابة كناية وكلامه على ما يشير إليه هو المتشابه فيه وهوما على الإنسان البحث في اعتمادا على فصلت 53 وتجنب ما نبهت إليه آل عمران 7.

ولما كان القرآن يتكلم على كل الموضوعات التي ذكرت فهو كله متشابه من هذا الوجه . والتأويل رد للوجود إلى إدراك الشاهد منه . وهو غير العلم الذي نحن مطالبون بالبحث لتحصيله أي لتحصل قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وهما ضروريان لتحقيق مهمتي الإنسان أي التعمير والاستخلاف في الارض . ومن الإشارات أن القرآن يعلمنا أن الطبيعة لها قوانين رياضية لأن كل شيء من الخلق بقدر والتاريخ له سنن ثابتة لأنه من الأمر بإرادة.

وطلب القوانين الرياضية التي ينتظم بها العالم الطبيعي والسنن التاريخية التي ينتظم بها العالم التاريخي يعتبران من أهم مصادر الحجج القرآنية في الاستدلال على وجود الله وعلى وحدانيته وصفاته وأفعاله وعلى رعايته للكون والإنسان وكل المخلوقات وهذه القوانين والسنن هي سياسة الكون الإلهية وموضوع الإيمان.

وعلم هذه القوانين والسنن اجتهادي وهو لا يعتمد على القول بنظرية المعرفة المطابقة بل على العكس تماما وهو أن المطابقة مستحيلة لأن شرطها العلم المحيط وهو لا يوجد إلا عند الخالق والآمر. والنهي عن التأويل هو بالذات الزعم بأن هذا العلم نهائي وتلك هي دلالة المطابقة إذ

هو تحقق الأمر.

ودعوى المطابقة تعني أن العلم مطابق للموضوع ومن ثم فهو تحقق الامر بمثل القول بإيقاعه بالفعل وتلك هي الدلالة المنهي عنها في التأويل وليس التأويل بمعنى الشرح أو التفسير . وهما المعنيان اللذان يستعملان عند القائلين بالمقابلة بين الحقيقة والمجاز من جنس المقابلة في تعبير الرؤى والأحلام.

والعلم تمثيل مؤقت لما نفترض عليه الأشياء دون الزعم بأن التمثيل الرياضي مطابق لحقيقة الشيء الرياضية كما خلقها الله. ففي هذه الحقيقة ما ليس مشهودا وهو غيبها . ونفس الشيء بالنسبة إلى السنن التاريخية لأن ما نفترضه لفهمها ليس مطابقا للأمر الإلهي الذي جعلها تكون ما حصلت فعلا ما نعلمه هو صورتنا عنه .

وقد يكون أفضل مثال يحسم القصد من التأويل الذي تحرمه الآية السابعة من آل عمران هو مثال الأحكام الشرعية النموذجية في القرآن مثل قطع اليد في السرقة. وهي نموذجية بمعنى ما يقاس على شكلها المتعلق بشروط التشريع المقبول من الإنسان من حيث هو خليفة وليس على مضمونها لأن شكلها يحدد صفات التشريع الذي يرضاه القرآن فيكون تشريعه النموذجي تشريعا للتشريع وليس تشريعا للنوازل: وهذا من المستوى الثاني من الخطاب القرآني أعني المتكلم على القرآن وأحكامه وليس على الموضوعات الخارجية التي تتعلق بها الأحكام . فأولا لا بد من التمييز بين حكم السرقة ومقدار العقاب الذي هو قطع اليد . ومقدار العقاب هنا هو الحد الاقصى . وشرطه أن يكون القاضي ذا علم محيط وهو شرط ولا يكون شرطه حاصلا

إلا في حالة واحدة هي الحالة التي تقول بالمطابقة بين علمنا وحقيقة الشيء بل ذاته . وهذا لا يقول به أحد إلا إذا تلقى وحيا من الله . إنها حالة واحدة بعد الله هي حالة متلقي الوحي أي الرسول . وكل قاض من بعده علمه ناقص ومن ثم فلا يحق له أن يطبق الحد الأقصى من العقاب كما حدده النموذج .

ولذلك فعندي أن "تلك حدود الله فلا تقربوها" لا تصح على مقترف الجريمة وحده بل هي تصح كذلك على القاضي لأن تطبيقها فيه المستحيل أو زعم العلم المحيط في محددات الفعل الذي يحكم فيه . لا بد أن يكون الحكم فيه اعتبار لما لا نحيط به علما وألا يكون القصد بالحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ذهابا به إلى غايته . فظاهر العلم ليس كافيا لتطبيق غاية مقدار العقوبة بل ينبغي التخفيف وهو من مجال اجتهاد القاضي المتصف بصفتي الحكم أي الإخلاص للشرع والعدل في الحكم) النساء .(58

وإذا لم نفعل ذلك نكون كمن ظن أن القاضي العادي مثل الرسول بل ومثل الله في قضائه إذ هو يزعم أن الحكم من المحكمات وأنه من القطعيات وأن الأمر جاء بالقطع ولم ير أن الأمر يتعلق بحالة الإطلاق في النموذج وليس بحالة النسبية في التعيين . فالحكم في المطلق شيء والحكم في الأعيان شيء ثان . وبينهما بون لامتناه .

والبون اللامتناهي هو مما لا يحيط به علم الإنسان. وعلته هي الظروف الحافة بالوقائع والظروف التي حصل فيها الجرم وأحوال المجرم والجماعة وهلم جرا من المحددات لحصول الجريمة فضلا عن اعتبار إمكانية الخطأ

في الوصف القانوني للجريمة نفسها ولد وافعها وفضلا عن كون النص أشار إلى الحد الأقصى من العقوبة. والفاروق علم ذلك وطبقه حتى وإن لم يشر إلى كيفية فهمه للفرق بين الحكم ومقدار العقوبة التي ألغاها في تلك الحالة دون أن يلغي الحكم لأن السرقة حصلت فعلا ومن ثم فحكمها باق وما ألغي هو العقوبة. ولو ميز الفقهاء بين الحكم الذي هو وصف قانوني للفعل ومقدار العقوبة الذي هو في حالة الجرائم حماية للقانون والجماعة وليس انتقاما من المجرم وعلموا أن الانتقال من مطلق النموذج إلى تعيينه في الأحداث العينية يقتضي اعتبار ما يفضل به النموذج المطلق على العيني النسبي لكان ذلك حائلا دون تذمر السفهاء فيدعون تاريخية أحكام القرآن بسبب فالتاريخي من الأحكام القرآنية هو نوع العقوبة ومقدارها وليس الحكم الذي هو ثابت سرمديا . ذلك أن السرقة جريمة بصورة مطلقة لأنها حوز يدعي ملكية هي حوز اغتصابي وليست ملكية أي من دون حق الملكية الذي هو أساس الحياة الجماعية وشرط التبادل والتعاوض العادل أساس كل تسالم بين البشر. ومن ثم فهي بالضرورة جريمة بسبب كونها استحواذ على حق الغير أو حيازة دون مقابل من العمل أو من العوض لصاحبها. وهذا جريمة كل الشرائع السماوية أو الأرضية. والمقدار تاريخي .

ماذا هو تاريخي؟ لأن الوعي بالحقوق وسلطان القانون تاريخي وهو متناسب مع الترقي الخلقي للإنسانية. ففي مجتمع جاهلي حيث كان كل شيء مبني على القوة وعلى إغارة الأقوياء على الضعفاء لا يمكن لمن يريد أن يغير ذلك وأن يبني دولة القانون إلا أن يطبق أقصى العقوبة. ولما توجد دولة

قانون تتغير مقادير العقوبة لتغير الثقافة .

وسأضرب أمثلة من القرآن نفسه ولن أكتفي بمثال الفاروق إذ قد يقال إنما هو قد اجتهد وليس ذلك حجة على القطعيات القرآنية. ولن اكتفي بواحد بل سأضرب ثلاثة أمثلة.

والأول وهو جلي يتمثل في أن الشرع وضع شروطا تجعل حد الزنا شبه مستحيل التطبيق من إقامة الدليل فضلا عن مهرب التلاعن بين الزوجين إذا اختارا تأجيل الحكم بينهما ليوم الدين.

لكن المثال الثاني أكثر دلالة على التمييز بين العقوبة والحكم وإمكانية تخفيف العقوبة بل والوصول بها إلى حد إلغائها . فهل توجد جريمة أكبر من جريمة الحرابة؟ فهي سرقة عنيفة ومن ثم فهي في الحقيقة جريمتان في آن . ولذلك فلها عقوبتان مجتمعتان هما قطع اليد (حكم السرقة) والساق من خلاف (حكم العنف بقطع الطريق) . ومع ذلك فالقرآن وضع شرطا يلغي العقوبة دون الحكم : استسلام المحارب للدولة قبل قدرتها عليه . والثالث أكثر دلالة منهما معا وهو من عجائب الحكمة القرآنية: فيمكن القول إن القرآن هو أول نص ديني سعى إلى الغاء القصاص العيني في بما يشبه من تغيير حكم الاعدام بالنسبة إلى أكبر جريمة إنسانية وهي قتل النفس.

فهو يشجع أهل القتيل على العفو بل ويلزم الدولة بدفع الدية إذا كان القاتل عاجزا عن ذلك وحصل من أسرة القتيل القبول بها والعفو أي التخلي عن الثأر. فيكون أول نص ديني أعطى بديلا عن القصاص العيني دون أن يلغيه كمبدا لأن القصاص حياة. والمعلوم أن القصاص العيني من جنس

المقايضة في الاقتصاد نفس بنفس مثل بضاعة ببضاعة . وبذلك يمكن انتقال الإنسانية من العقاب المادي إلى العقاب الروحي الذي هو أكثر نجاعة في التربية القرآنية مثلما أن العملة التي تغني عن المقايضة أكثر نجاعة في الاقتصاد .

ما وضعت معيار الفصل بين المحكم والمتشابه في القرآن الكريم بدوت وكأني أقطع بصورة نهائية مع تعريفات المفسرين والمتكلمين والفقهاء والفلاسفة والمتصوفة أعني مع علماء الملة بالعلوم الغائية الخمسة . وهو أمر يبدو فيه دعوى بحاجة إلى أدلة إن لم تكن حاسمة فلتكن على الأقل مقنعة بما تحققه من تجاوز للإشكاليات الزائفة فيها .

فمن خصائص المعرفة العلمية أن اثباتها يحتاج إلى مبدأين:

. أحدهما هو مبتدأها

. والثاني هو منتهاها .

فمن مبتدأها معيار تناسق الفرضية منطقيا ؛

ومن منتهاها معيار نجاحها في تفسير ما وضعت من أجله.

ولنقل إذن إن شرطي كل معرفة علمية هما التناسق المنطقي لفرضيتها التفسيرية والنجاح التفسيري لتصورها للموضوع .

والمبدأ الأول هو الأيسر إثباتا لأن الفرضية تشبه التقدير الذهني الذي يكفي فيه أن يكون تصورا تتناسق مقدماته مع نتائجه المطلوبة فيكون التناسق متعلقا بما ننطلق منه من مقدمات تعتبر مقدما وما ننتهي إليه من نتائج تعتبر تاليا . ومن ثم فالتناسق هو نظام متماسك من العلاقات الشرطية المتصلة

بين مقدم وتال .

ومبدأ النهاية هو تطبيق قاعدة نقيض التالي يفيد نقيض المقدم . فتكون التجربة هي الاختبار الذي يؤكد التالي أو ينفيه فيثبت إلى حد ما صحة الفرضية أو خطأها خاصة إذا تكررت التجربة واتفق أهل الاختصاص على دلالتها . وكلما تقدمنا في الاختبار أمكن لنا أن نصحح الفرضية . وتصحيحها هو التقليل من الشذوذ في التفسير . وهذان المبدآن هما ما سأعتمده لبيان الوجاهة.

خصص ابن خلدون في المقدمة فصلا للمحكم والمتشابه لخص فيه كل الآراء الواردة في المسألة) الفصل 16 من الباب السادس: في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة)

الفصل الثاني

انطلاقا من الآية السابعة من آل عمران . وهو أميل إلى اعتبار"وانها استئنافية لا عطفية « لكن كل الآراء تبدو بعيدة عن الفصل الواضح والعملي لعلاج الإشكال .

ولا أنوي مناقشة الفرضيات القديمة . فنقاش ابن خلدون كاف . ولا أعتقد أني أستطيع أن أزيد على ما قدمه . لكنه هو نفسه لم يصل إلى تعريف دقيق للفصل بين المحكم والمتشابه رغم أنه لمح إلى طريق الحل عندما وصل الأمر بعلاقة القول بمرجعه . ما يعني أن هذه العلاقة هي مربط الفرس . ومنها فرضيتي هذه إذ اكتفيت بالتمييز بين المرجعين: مرجع المحكم ومرجع المتشابه . ولذلك فما يميز فرضيتي هو بساطتها :

1. فالمحكم هو ما كان القرآن محيلا فيه على نفسه من حيث هي نظام الإشارات

2. والمتشابه هو ما كان القرآن محيلا فيه على غيره من حيث هو مشار إليه دون كلام في مضمون المشار إليه .

وكلا الصنفين قابل للتحديد الدقيق والنسقي والجامع المانع . فيكفي أن نحدد أصناف إحالات القرآن إلى نفسه من حيث هو نظام إشارات إلى غيره وأصناف الإحالات إلى غيره من حيث هي المشار إليه حتى نحسم هذه القضية الجوهرية. وبساطة هذا المعيار تجعل الفصل قابلا لأن يدركه أي قارئ مهما كان مستوى معرفته بالقرآن لأنه يكفي أن يأخذ المصحف وأن يقسم آياته إلى جنسين:

1. كل ما يتكلم فيه القرآن على نفسه من حيث هو مشير إليها بوصفها مشيرة إلى غيرها وذلك هو المحكم .

2. كل ما يتكلم فيه القرآن على غيره من حيث هو مشار إليه فيه هو المتشابه . ثم يمكنه أن يفرع الجنسين بحسب الوجوه التي تأتي بها الإشارة تعريفا لذاتها أو للمشار إليه بها .

فلماذا يعتبر هذا الفصل حاسما وجامعا ومانعا في الجنسين؟

فلنبدأ بالمحكم ؛ القرآن يتكلم عن نفسه من حيث هو نظام إشارة لذاته ولغيره . ومن ثم فالقرآن هو موضوع الكلام. ولما كان نص القرآن متناه وهو بين دفتي المصحف فيمكن استقصاء كل الآيات التي تتكلم عليه والتي تجعله موضوع كلامها من حيث هو نظام إشارات لذاته ولغيرها .

فالعملية استقرائية بسيطة لمجموعة متناهية .

وسنعود إلى الكلام في هذه المجموعة المتناهية ونحاول بيان ما تنقسم إليه من أنواع . أما المجموعة الثانية وهي الأكبر من حيث العدد فهي كل ما يتكلم فيه القرآن من مشار إليه أي من الأشياء التي ليست ذاته بل هي مرجعيات كلامه على الطبيعة وعلى التاريخ وما بعدهما وعلى الله وعلى الرسول وعلى الرسالة وعلى الإنسان وعلاقاته بهذه الموضوعات .

ومن هذا الحصر الجامع المانع أمكن لي وضع فرضية المعادلة الوجودية. فقلبها أو حدها الأوسط هو العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه . ثم ما قبلها أي الطبيعة وما بعدها) الله) . ثم ما بعدها أي التاريخ وما بعده) الإنسان) . فتكون العلاقة المباشرة بين الله والإنسان حدا أوسط في القلب وحدا أوسط في المابعدين . لأننا إذا طوينا الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده التقى المابعدان وهما عين القلب . وتلك هي دائرة المعادلة الوجودية ولها قطبان هما :؛

1. العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه أو قلب المعادلة.

2. العلاقة غير المباشرة بين المابعدين .

ففي هذه العلاقة غير المباشرة تكون الطبيعة والتاريخ بما بعدهما وسطين بين الإنسان وربه . والطبيعة بما بعدها يمكن اعتبارها أفعال الله . والتاريخ بما بعده يمكن اعتباره أفعال الإنسان إذا بسطنا الأمور لكنهما في الحقيقة هما مجال تفاعلهما .

ذلك أن الطبيعة هي مجال استعمار الإنسان للعالم أي تعميره . والتاريخ هو

مجال استخلافه في العالم أي تعبيره بقيم علاقته بربه . ولما كان ما به يعمر الإنسان العالم هو ما جهز به وهو طبيعته بنحو فإن التعمير ليس فعلا إنسانيا خالصا بل فيه ما هو إلهي إن صح

-الفصل الثاني- التعبير أوما ليس بمكتسب باطلاق بل هو تجهيز فطري للإنسان بمقومات كيانه الخمسة للنظر والعمل .

ومقومات كيانه الخمسة هي:

1. إرادته الحرة

2. وعلمه الصادق

3. وقدرته الخيرة

4. وحياته الجميلة

5. ووجوده الجليل إذا بقي سليم الفطرة.

وقد تفسد فيه الفطرة أو ما يسميه ابن خلدون معاني الإنسان فتصبح: 1. إرادته مضطرة

2. وعلمه كاذبا

3 وقدرته شريرة

4. وحياته قبيحة

5. ووجوده ذليلا .

والتاريخ يصنع بالنوعين السوي والمنحرف بمعنى أن هذه المقومات التي هي أفعال الإنسان تتفاعل في التاريخ فيكون التاريخ وكأنه اختبار للنوعين

من حيث نتائجهما على الإنسان والعالم .

فيكون صنع التاريخ إنسانيا لكنه جامع بين الاستعداد الفطري للخيارين بين السوي والمنحرف . ويكون التاريخ هو بدوره جامعا بين الربوبي والإنساني بين الفطري والمكتسب منه ومن ضديده . وهو معنى "خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين" أو الخسر ومعنى الاستثناء منه كما أوضحته سورة العصر.

وإذن فالخسر هو الإرادة المضطرة والعلم الكاذب والقدرة الشريرة والحياة القبيحة والوجود الذليل أو ما يسميه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية وهو قابل للتدارك لأن علته معلومة. إنها نسيان الإنسان لما فطر عليه من حرية وصدق وخير وجمال وجلال أو "رئاسة الإنسان بطبعه وبمقتضى الاستخلاف" .

إنه تعريف الرسالة بكونها تذكيرا وليست تعليما لمجهول لدى المتلقي . فنكتشف التحديد الجامع المانع لما يتكلم فيه القرآن من متشابه ويجمعه معنى الرسالة التذكيرية:

1. المرسل أو الله.

2. المرسل إليه أوالإنسان.

3. الرسول أو مبلغ الرسالة ومعلمها .

4. مضمون الرسالة.

5. طريقة التذكير أو السياسة التي هي التربية والحكم .

وهذا من المفارقات: فتحديد المتشابه المشار إليه أعني كلام القرآن على

غيره الذي هو المجال الأوسع أيسر تصنيفا من المحكم الذي هو المجال الأضيق تصنيفا أعني كلام القرآن على نفسه من حيث هو مشير . والعلة هي أن المشار إليه هو المطلوب من الإنسان تحقيقه شروطا لمهمتيه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها. وحتى يكون التصنيف الثاني أدق فينبغي أن نقول إن مجاله يتسع لما نحال هذه العناصر الخمسة أو معنى الرسالة التذكيرية.

فليس أوسع من مجال كلام القرآن في الله وفي الإنسان وفي الرسل وفي مضمون الرسالة وفي طريقة التبليغ تعليما وحكما . فمثلا الكلام الإشاري في الإنسان: فيه ذاتيا ثم في علاقاته بالعالم الطبيعي وبالعالم التاريخي وبما بعدهما. وذلك هو جوهر موضوعات الأنثروبولوجيا والكوسمولوجيا والثيولوجيا والانطولوجيا . إنها مجالات تشابه لامتناه. ولا يمكن علاجها بتأويل آيات القرآن بل بعلم آيات الله في الآفاق والأنفس وهو علم اجتهادي لا يدعي الإحاطة لما في الوجود من الغيب .

وهذا الكلام هو أصل المتشابه والتأويل المنهي عنه . فلماذا؟ ووهم الإعجاز العلمي علته الخلط بين الكلام الإشاري والعلم الذي هو ما يترتب من بحث على المحددات الدقيقة للأشياء ولا يكتفي بالإشارات العامة التي توجه الإنسان إليها . فالقرآن لا يتكلم في هذه المجالات كلام العلم بل هو يؤدي دورا سميته دور "السبابة" أي إنه يشير إلى حيث ينبغي أن يتوجه اهتمام الإنسان ليعلم ما عليه عمله من أجل تحقيق مهمتيه : التعمير والاستخلاف ولأضرب أمثلة حتى يفهم القصد في"السبابة" التي تشير وتوجه في عملية التذكير بما فطر عليه الإنسان في علاقته بذاته وبغيره

وبالعالم الطبيعي والتاريخي وبما بعدهما .

1. ففي علاقته بذاته بدنه وروحه يذكره بحرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود ترغيبا وبعكسها ترهيبا .

2. علاقته بالعالمين الطبيعي والتاريخي يذكره بأن العالم هو مصدر مدده وشرط قيامه العضوي خاصة ومن ثم يحدد له القيم التي تترتب على كونه حر الإرادة صادق العلم خير القدرة جميل الحياة جليل الوجود إن حافظ على سلامة فطرته أو عكس ذلك كله إن قبل بتحريفها وتلك هي مسؤوليته وعلامة حريته .

3. وفي علاقته بما بعد العالمين الطبيعي والتاريخي ينبهه إلى مقام الخلافة الذي هو منزلته الوجودية وذلك على المستويين المعرفي والخلقي . فعلى المستوى المعرفي جهز الإنسان بالقدرة على الإدراك المعرفي شرط النظر والعقد وعلى المستوى الخلقي جهز بالقدرة على الإدراك القيمي شرط العمل والشرع.

وهذه التجهيزات الأربعة -النظر والعقد والعمل والشرع -هي علاقته بالمابعدين . فلولا الأولين لما أمكن له أن يعلم الطبيعة والتاريخ وذاته وعلاقتها بهما وبما يوجد وراءهما مما يعلل ما هما عليه . ولولا الثانيين لاستحال عليه أن يدرك أن الكون ذو نظام وأنه لا يمكن أن يحقق مهمتيه من دون تنظيم عمله الذي ينبغي أن يكون على علم .

وأخيرا فالإنسان له بالفطرة الوعي بالمعادلة الوجودية حتى عندما ينساها فلا يستعمل

ما جهز به . فهو ينطلق من علاقته اللامباشرة بربه أي إنه ينطلق من الطبيعة ومن التاريخ ليطلب قوانين الأولى وسنن الثاني فيضع بوعي أو بغير وعي ما وراء لهما فتعيده علاقته اللامباشرة بربه إلى علاقته المباشرة: وتلك هي الطريق التي تم الوصول بها إلى الأديان التي تبدأ طبيعية وتنتهي منزلة.

.4 يوجهه القرآن إلى بداية الطريق في البحث عن قوانين الطبيعة لما يعلمه بأن كل شيء خلق بقدر فيفهم أن قوانين العالم رياضية. ويوجهه إلى بداية الطريق في البحث عن سنن التاريخ لما يعلمه بان مجراه على سنن لا تتبدل ولا تتحول وهي غير قوانين الضرورة لأنها سنن الحرية فيها الضديدان .

.5 ثم يعلمه بأنه مكلف بالتعمير شرطا في الاستخلاف وبأن الاستخلاف مستحيل من دون التعمير الذي يحرر من الحاجة إلى عبادة العباد بدلا من عبادة رب العباد. لكنه التعمير لا يضمن الاستخلاف لأنه من دونه يتحول إلى التدمير بدل التعمير ولذلك تعديد لعلاقة العالمين الدنيوي والاخروي في حياتنا. ويعلمه بمقتضى ذلك بأن الرسول ليس وسيطا ولا وصيا عليه فردا كان أو جماعة حكم الغاشية 21 و22:

« فأولا الرسول مطالب بأن يذكر وليس هو وسيطا بين الله والإنسان وتلك مهمته كمرب .

« وثانيا الرسول مطالب بأن يحكم) أن يكون حكما بمبدأي النساء (58 وليس وصيا بين الجماعة وأمرها وتلك مهمته كحكم .

والمهمتان بهذا التعريف نموذجيتان بمعنى أن الرسول نموذج المربي ونموذج الحاكم. والنموذج الأول تعين خاصة في المرحلة المكية. والنموذج الثاني تعين خاصة في المرحلة المدنية. وهما يتعلقان بتكوين

إنسان حر الإرادة صادق العلم خير القدرة وجميل الحياة وجليل الوجود: وتلك هي أخلاق القرآن.

أما البحث بالتأويل عن علوم في القرآن فهو تحريف يؤدي إلى تخلي الأمة عن مهمة التعمير بالبحث العلمي وتطبيقاته والإيهام بأن القرآن يغنيها عن مهمتيها فهو من علامات

لمسسسمسسسيسس سس سس م م لاطا لماجا كددك"لتللككالعسئة7للركاق الكسل الذهني والتأويل الفاسد الذي نهت عنه آل عمران .7 وهو هروب من تحقيق أمر فصلت .53

والله اعلم .

وسواء كان كلام القرآن من المحكم أو من المتشابه فينبغي أن نميز فيه بين:

1. كلام القرآن من حيث هو كلام الله نفسه .

2. وكلام القرآن الراوي دون تبن لما يرويه والراوي المتبني.

3. كلام الله الناقد للتحريفات.

4. كلام الله العارض للعقائد والشرائع الإسلامية.

5. الكلام على طبيعة الرسالة الخاتمة باعتبارها الدين في الأديان أو دين الله.

فالقرآن فيه الكثير مما قد يؤدي إلى خطأ جسيم في التعامل معه . فهو في قصصه يروي أشياء لا شيء يدل على انه يتبناها. وبين أنه لا يتبنى الكفر الذي يرويه عند نقده للتحريف . لكن توجد أمور يعسر بيان موقفه منها كما

بدت رأي ملكة سباء الملوك وهي تتكلم

فهل يقر القرآن حكمها؟ وعندما تقارن موقف القرآن الصريح من الرسالات التي تستدل بخرق العادات وموقفه

من القرآن الذي المعجز فيه هو الاستدلال بالنظام وليس بخرقه تتساءل هل القرآن يقر النوع الأول من الاستدلال هو يروي ما يعتقده أصحاب تلك الأديان دون أن يكون ما يقره القرآن بدليل وصفها بكونها للتخويف . وعندما يجعل الإيمان بالكتب السماوية شرطا في صحة اسلام المرء فهو طبعا لا يعنيها في شكلها المحرف بل ما تصبح عليه بعد مراجعتها بمنطق التصديق والهيمنة.

ومن هنا المسالة التي يبالغ فيها أصدقاء القرآن وأعداؤه . فأعداؤه يحاسبون القرآن بما يرويه لكأنهم يكذبون ما يرويه لتوهمهم أن كتاب تاريخ . وأصدقاؤه يصدقون ما يرويه وكأنه من الوحي . وكلا الرأيين خطأ . فالرواية تأتي في الغالب في سياق نقد التحريف . فلا يمكن نقد عقائد أو أي شيء من دون شواهد . وهذه رواية لا تفيد التبني .

الفصل الثالث

ولذلك فالفصل الذي وضحته للتمييز بين المحكم والمتشابه يتعلق بما يتبناه القرآن بوصفه

من حقائق الرسالة الفاتحة والخاتمة أي الإسلام وما يقره من الرسالات التي يطهرها من التحريف بمنطق التصديق والهيمنة. لكنه لا يشمل ما في

القرآن من رواية لا يقرها القرآن وإنما يوردها كما هي عند أصحابها .

فما يرويه القرآن دون أن يقره لا هو من المحكم ولا هو من المتشابه بل هو نوع ثالث لأن فيه كلام حول ما اعتبرناه من المحكم أي روايات حول القرآن من أقوال أعداء الرسالة الخاتمة وكلام حول ما اعتبرناه من المتشابه أي روايات حول غير القرآن لكنها كلها ليست من كلام القرآن بل مما يرويه دون اقراره . كلام القرآن كلام الله وحده.

ومن ثم فما هو رواية في القرآن ليس من كلام الله بمعنى أنه ليس مما يتبناه القرآن ومما يعتبر قائله ابتداء الله نفسه . إنما هو رواية لكلام غيره . فعندما يقول القرآن رواية عن الإنسان أو عن الشيطان أو عن الملائكة فذلك رواية وليس كلاما قائله الله. المحكم والمتشابه اللذان يعنياننا هما مما يقوله الله في إشارته لذاته أو لغيرها خبرا أو إنشاء. وبهذا المعنى فما يوجد في المصحف من كلام ينقسم إلى نوعين غير نوعي المحكم والمتشابه:

1. كلام قائله الله وهما المحتويان على الحكم والمتشابه .

2. وكلام يرويه الوحي من كلام من يتكلم عنهم القرآن أو يتكلمون عن القرآن. ومن يتكلم عنهم القرآن أو يتكلمون عنه وعما يتكلم فيه يصف القرآن مواقفهم وآراءهم شواهد مما يريد نقده وعلاج ما فيه من تحريف وهو إذن موضوع الوجه النقدي من القرآن بمعيار التصديق والهيمنة.

وكلاهما يستعمله المسلم في الوظيفة النموذجية لما جاء في القرآن. لكنه يستعمل الأول لأنه موجب كله . ولا يستعمل من الثاني إلا الموجب . ويترك السالب أعني أنه يقتصر على ما يبقى بعد التصديق والهيمنة. مثال

ذلك أنه لا يبقي من اليهودية والمسيحية والصابئية إلا الشروط الثلاثة في البقرة 62 والمائدة :69 الإيمان بالله وباليوم الآخر والعمل الصالح .

وما يبقي كذلك هو ما في الأديان المحرفة مما يرد إلى الإسلام بمعنى التحرر من الأوثان وعبادة الله وحده . ويعتبر شرائعهم التي يقرها كتابهم دون أن يتناقض مع الشريعة الإسلامية مقبولا. والحصيلة هي أن التصديق والهيمنة مبدؤه هو الدين في كل دين أو دين الله فيها وهو الإسلام بوصفه الدين الكلي بداية وغاية.

والشروط الثلاثة -الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح - هي الدين في الأديان . ويمكن بصورة أتم ردها إلى شروط الاستثناء من الخسر الخمسة كما حددتها سورة العصر:

1. الوعي بالخسر أو بما يترتب عن النسيان ويستدعي الرسالات للتذكير وتتفرع

3. والعمل الصالح

4. والتواصي بالحق

5. والتواصي بالصبر.

الآن وقد حددنا المتن القرآني ما هو وما الذي يعنينا منه في مسألة التمييز بين المحكم والمتشابه يمكننا أن نعود إلى شرح القصد بأن القرآن "سبابة" تشير وتوجه وهو إذن ليس مدونة علمية يمكن أن نجد فيها قوانين الطبيعة أو سنن التاريخ كما يزعم من يتكلم على الأعجاز العلمي في القرآن بأي معنى كان .

وحتى لا يقع الخلط بين المضمون العلمي والمضمون الذي سميته بالإشارة والتوجيه فلا بد أن نفهم أن الإشارة والتوجيه القرآنيين ليسا من العلم بمعناه الإنساني الذي هو تاريخي بالجوهر بل هما من العلم المحيط الذي لا يمكن أن يكون لغير الله يخبرنا به ولا نجد له تفسيرا في القرآن خيرا دالا على وجود الغيب .

فعندما يقول القرآن بكلام منسوب إلى الله وليس رواية عن غيره (إن كل شيء خلقناه بقدر» فهذا خبر عن أمر غيبي يصدقه ما تتأسس عليه فصلت 53 التي تقول إن ما يرينه

الله من آياته في الآفاق وفي الأنفس هو الذي يبين أن القرآن حق . فعلمنا بآيات الله في

لكنك لا تجد في القرآن هذه القوانين الرياضية بل على الإنسان الاجتهاد في البحث عنها . هو أشار أو وجه إلى البحث عن "خلق بقدر" البحث الذي يثبت أن المخلوقات مخلوقة بقدر أي ببنى يمكن أن نكتشفها عندما نبدع الرياضيات فنتأكد من أن قوله تعالى كل شيء خلقناه بقدر حقيقة فنتبين أن القرآن ما فيه من حقائق لا تدرك من دون البحث العلمي .

والبحث العلمي هنا ليس شرح الكلام القرآني بل كشف قوانين الظاهرات الطبيعية التي تثبت ما أشار إليه القرآن من أن كل شيء خلق بقدر. والقدر هنا ليس محددا بل هو مبدأ عام يصبح محددا بما يتوصل إليه البحث العلمي الذي يكتشف الأقدار في الموجودات موضوع البحث العلمي . وهي دائما محددة ومعينة وليست مجرد مبدأ .

ولأضرب مثالا حتى يتضح الفرق . فلو قلت إن نظام العالم محكوم

بالجاذبية فقد أشرت إلى موضوع بحث هو الجاذبية. لكني لم أقدم قانونا علميا . لكن إذا اكتشفت بالبحث العلمي أن قانون الجاذبية الذي هو قانون معين ومحدد بدقة لتألفه من ثابت مضروب في حصيلة ضرب كتلتي الجرمين المتجاذبين مقسوم على مربع المسافة التي تفصل بينهما أكون قد علمت القانون فانتقلت من الإشارة لمعنى الجاذبية بين الأجرام التي خلقت بقدر إلى قانونها العلمي بتحديد ما خلقت به من عدد وهو هذه العبارة الرياضية لقانون الجاذبية العام . ولن تجد في القرآن شيئا من هذا أبدا لأن القرآن يطالب الإنسان بالاجتهاد لاكتشافه ويشير إلى أن الله قد جهزه بما يمكنه من ذلك .

ماب القرآن هو من النوع الأول أي الإشارة إلى الجاذبية بين الأجرام التي خلقت بقدر وليس من النوع الثاني الذي هو العلم المحدد بهذا القدر. فهو يقول كل شيء خلقناه بقدر لكنه لم يحدد القدر. لو فعل الثاني لكان مدونة عامية. ولأنه لم يفعل إلا الأول فهو "سبابة" أو إشارة أو توجيه إلى ما على الإنسان القيام به اجتهادا علميا لمعرفة محددة لهذا التعريف لطبيعة نظام المخلوق .

راذا لتر بمج على الم مع على التشية. قوير داك ارا متا جل البحث العلمي ونكتفي بالتأويل أي برجم الغيب . ذلك أن المحكم أيضا فيه غيب . مثال ذلك أن كلام القرآن على ذاته ليس كله قابلا للعلم من قبلنا رغم أنه محكم بمعنى أن ما جاء منه في القرآن لا يمكن تجاوزه . فعبارة المعلوم من الدين بالضرورة اجتهادية في علمنا وليست مطلقة رغم أنها مطلقة في ذاتها .

ومعنى ذلك أن القطعيات لا تعني المعرفة المطلقة بل تعني ما يقطع به بوصفه من مبادئ دين معين أي إنها من مسلماته التي من دونها لا يكون ذلك الدين بعينه . والقطع هنا يعني إيقاف التسلسل في علاقة الوعي الإنساني بالوجود وألغازه . وهو في حالة الإسلام أعلى ما يمكن الوصول إليه في التعليل .

فلا يمكن في محاولة تعليل الظاهرات الطبيعية والظاهرات الإنسانية تجاوز ما وصل إليه إبراهيم في آيات الأفول . ومعنى ذلك أن أفضل نظام معلوم في عصره كان الفلك . فكان تأليه الأجرام السماوية المرحلة قبل الأخيرة للوصول إلى المبدأ الأسمى أي مبدأ الوحدانية للمبدأ الذي يوجد وراء نظام العالم . ولا يوجد دليل علمي على هذا المبدأ ولذلك فهو مبدأ إيماني من دونه يستحيل الشروع في البحث العلمي . لكنه ليس علميا . هو شرط العلم وليس علما . والعمل كذلك له شرط لكنه ليس عمليا ؛ وهو التمييز بين القيم .

ونظام العالم في أسمى ما فيه -مسألة الأفول -يشمل نظام الوجود الإنساني أو التاريخ وذلك ما توصل إليه إبراهيم . وهو ما اكتمل في صوغ الإسلام النهائي كما ورد القرآن وكما صاغته بوضوح سورة هود بحديه وما بينهما من مسائل خمسة كما سبق أن شرحتها . ولأذكر بها سريعا حتى نتقدم في العلاج .

فالرسول المخاطب فهم ما شيبه منها. والثورتان -ثورة نوح وثورة موسى- وما بينهما مضمون عقيدته وشريعته . الإسلام استراتيجية لتحقيق الهرم مسدس القاعدة وواحد القمة وهو ما يسعى الإسلام على تحقيقه : التحرر

من سلطان الطبيعة وسلطان التاريخ وما بينهما من مسائل الثروة والماء والجنس والتبادل العادل بالوحدانية.

الأسماء والبياه 21 أبو يعرب المرزوق

لكن الحدين لا يكفيان لتحقيق الثورتين . لا بد من علاج:

- سلطان المسيطرين على الثروة (هود)
- وعلى مصدر الحياة الأول أو الماء (صالح)
- وعلى مصدر الحياة الثاني أو الجنس (لوط)
- وعلى شروط التبادل والتعاون والتعاوض العادل (شعيب).

فثورتا نوح وموسى لا تكتملان بغير ذلك مع ثورة قلب المعادلة وحدها الأوسط أو ثورة التوحيد) ابراهيم).

فما دور نوح؟

ثورة تحرر الإنسان من سلطان الطبيعة بالتقنية والزراعة (صنع السفينة وأعاد شروط قيامه بأخذ زوجين اثنين من كل شيء) .

وما دور موسى؟

ثورة تحرر الإنسان من سلطان التاريخ بالثورة على استبداد فرعون وهامان وتحرير الإنسان من الطغيان السياسي في التاريخ . ذانك هما الحدان .

فالسورة فيها سبعة أنبياء وتتوجه إلى نبي ثامن هو الرسول الخاتم . وفي السبعة إبراهيم يمثل القلب أو الحد الأوسط . فقبله ثلاثة وبعده ثلاثة. والحدان هما نوح وموسى . وبينهما هود وصالح قبل إبراهيم ولوط وشعيب

بعده . وإذن فعندنا هرم قاعدته مؤلفة من ست رسل وقمته من القلب وهو إبراهيم في السورة والمخاطب هو الرسول الخاتم وهو إبراهيم الثاني أو محمد صلى الله عليه وسلم .

الفصل الرابع

بقي في المحاولة سبعة فصول : خمس للمرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج التبليغ تربية وحكما والرسالة طبيعة ومضمونا ومخاطبا بها وواحدة لمهمة الإنسان الأولى وهي الاستعمار الأرض والثانية لمهمته الثانية وهي الاستخلاف في الأرض مع علاقة الأول بالثاني وعلاقة الثاني بالأول وما يترتب على الفصل بينهما في التاريخ .

فالعلاقة بينهما وصلا وفصلا هي التي تحدد الوضعية التاريخية للأمم بمعنى الرئاسة الإنسانية التي تتجاوز المقابلة بين الحرية والعبودية لأن هاتين هما الحالتان اللتان تمر بهما الرئاسة. فهي منزلة وجودية للإنسان من أجلها خلق وهي عبادة إن كانت لله وحده صارت حرية وإن أشرك صاحبها تصبح عبودية.

وذلك هو قصد ابن خلدون بتعريف الإنسان:" رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". ومعنى ذلك أن خلقة الإنسان بذاتها) وهو معنى بطبعه (أهلته لأن يكون رئيسا في عالم المخلوقات -لأنه إنما خلق ليعبد الله أي ليدرك أفعاله وفضلها -والعلة هي الاستخلاف أي كونه بهذا الادراك يعمل على عالم فتكون الغاية خلقية والأداة اقتصادية (تعمير الأرض) .

ولأنه يعمل على عالم فهو مسؤول . ولذلك كلف . والتكليف هو صنع التاريخ بمعايير الاستخلاف فيحاسب على إثبات جدارته بالاستخلاف أو عدم جدارته . فيكون الاستعمار في الأرض هو الامتحان الاستخلافي. ولذلك فمن العسير الفصل بينهما لأن الاستخلاف معيار خلقي والتعمير معيار اقتصادي للقيام العضوي و"تقني" لتحقيق الرئاسة والغاية من ذلك كله خلقية وروحية بوصفها تحررا من استبداد الطبيعة ومن استبداد الدولة.

وقبل الشروع في درس الموضوعات السبعة أختم بتحديد من المخاطب بالرسالة: الإنسان عامة . لكن بمعنيين :

1. الأول هو الإنسان الأمي أي الذي لم تتلق أمته رسالة بعد .

2. من تلقت أمته كتابا وحرفه معلموها وحكامها .

وما كان القرآن يقول إن لكل أمة رسولا بلسانها قبل القرآن فإن الإسلام يشمل الإنسانية. وشموله لا يقتصر على التاريخ الإنساني منذ نزوله بل هو يشمل الإنسانية حتى التي تقدمت على نزوله . فهو يشمل ما تقدم بمعنيين لأنه يتكلم على الشطرة أولا وهي كونية (الأعراف 172-173 (ويشمله ثانيا لأنه تعرض لكل ما حرف من الرسالات بالتصحيح بمبدأ التصديق والهيمنة. لم يشذ أحد من شموله للإنسانية.

والآن أبدأ بأول عناصر الرسالة وأسماها: المرسل أي الله كما نؤمن نحن المسلمين . ولا يوجد من لا يؤمن بمصدر إرسال في كل الأديان سواء كانت سماوية أو طبيعية إذ حتى الطبيعية ففيها مصدر ينسب إليه الدين حتى لو كان إنسانا كما في البوذية مثلا. فهو لا يعتبر المصدر الإنساني إلا بوصفه ملهما من قوة ما متعالية عليه . ذاته وصفاته . لكني أعتقد أن

الإشكال جاء من كون القرآن يخاطب الإنسان بلغة الإنسان أو بصورة أدق بما يقبل القول بأي لغة إنسانية ولا تفاضل بين اللغات فيه . ولذلك فهم يسقطون عليه مفادات اللغة عندهم لكأنه واحد منهم . وعلة ذلك وهم المطابقة بين الدلالة التي للألفاظ عند الكلام على الإنسان والتي لها عند الكلام على الله.

لكن الذات لا تعلم والصفات لا وجود لها في القرآن . ووهم وجودها علته اعتبار صفات فعل الله صفات لله . الموجود هو الأفعال وصفاتها . وإذن فالصفات ليست لذاته بل لأفعاله . وأسماؤه هي صفات أفعاله وليست صفاته هو . وغالبها ما تكون صيغ مبالغة من اسم الفاعل وليست صفات للذات . فعليم مثلا صيغة مبالغة من اسم الفاعل عالم . وجبار صيغة مبالغة من اسم الفاعل جابر الخ...

والأفعال نستنتجها من المفاعيل سواء كانت في الطبيعة أو التاريخ أو فينا أنفسنا. والصفات نستنتجها من الأفعال . فلا يمكن أن ندعي أن لله صفات فنبحث عن علاقتها بالذات إذ لا توجد صفة يمكن أن تناسب ذات الله . لكن أفعاله مناسبة لذاته . وترد كل أفعال الله في القرآن إلى فعل واحد له وجهان: كن الخالقة وكن الآمرة . وبقية صفات

الأسماء والبياه 24 أبو يعرب المرزوق

الأفعال هي ما يدركه المتلقي للخلق أو للأمر من معاني الفعلين بحسب ما يشعر به من رحمة أو نقمة.

وحتى ما يبدو انفعالا لأنه تلق لرد فعل هذا من الموجودات مثل سماع الدعاء والاستجابة فهو أيضا فعل بمعنى أن ما يتلقاه الله هو علة خلق

الإنسان مثلا وهو لموضوعية الحكم فيه طاعة أو عصيانا . وما يبدو انفعالا هو فعل تمكين الإنسان من الضدين حتى يكون تقدير أهليته للخلافة مبنيا على حكم موضوعي فيكون من ثم فعلا إلهيا يجعل الطاعة والعصيان لهما نفس الشروط للحصول حتى لا يحتج الإنسان بالجبر في سلوكه فيدعي أن الله لو أراد لمنعه من عمل الشر مثلا . وهذا شرط الحرية والمسؤولية.

وإذن فلما نتلقى الرسالة وتسمع الله يتكلم في القرآن نتذكر ما يوجد فينا من مثيل لهذا الصوت في ذواتنا يعتبر ما نسمعه في القرآن تذكيرا من جنس ما نشعر به من أفعال في الطبيعة وفي التاريخ لا نستطيع لها فهما إلا بنسبتها إلى "شيء" ما وراءهما وله فعلان واردان في القرآن، خلقهما وأمرهما بكن .

فشكل من يدعي التوقف عند المخلوقات وسلوكها وكأنها صانعة ذاتها وآمرتها يكذب على نفسه وعلى غيره إذا ادعى أنه يعتقد ذلك حقا . ذلك أن أول شيء يكذبه أنه يعلم أنه ليس خالق نفسه ولا يستطيع أن يدعي أنها سرمدية ولم يسبقها عدم وجودها ولن يلحقها عدم بقائها . الإنسان نفسه دليل وجود الله وفعليه الخالق والآمر.

ولهذه العلة وحدها يمكن القول بلا جدال إن الدين فطرة لا يستثنى منها إنسان وربما أيضا أي موجود آخر سواء كان حيا أو جامدا . فالطبيعة نفسها يتداول عليها الوجود والعدم وتخضع لقوانين . والأول علامة على أنها مخلوقة والثاني على أنها مأمورة . وافتراض ذلك حاصلا بذاته هو التأليه البدائي للطبيعة.

وما أطلت الكلام في ذلك إلا لأنه عين ما يقوله القرآن وما يستدل به على

وجود الله ووحدانيته ويمكن القول إن فضل إبراهيم في القرآن يرد لاكتشافه ذلك في قصة الأفول .

فهو ينطلق من أرقى دين طبيعي في تاريخ الإنسانية أعني عبادة الأفلاك ليثبت أنها بصفة الأفول وحدها ليست جديرة بأن يتوقف قطع التسلسل التعليلي عندها فالمبدأ وراءها .

وأقصى ما يصل إليه الملحد دليل كذبه على نفسه وليس دليل نفي وجود الله. فهو بين حالتين: إما جاحد لمشكله في الطابع أو رافض للتناقض بين صفات الله وصفات العالم . فما في العالم من شرور يمكن أن يشكك في وجود الله عندما ينسى أن ذلك من شروط مهمتي الإنسان: أن يفعل وأن يكون حرا ليكون مسؤولا عن فعله .

فإذا اختار نفي الماوراء فهو كأنه اعتبر اختياره الإلحاد ليس اختيارا بل اضطرارا بمعنى أنه ألحد بالصدفة وليس نتيجة لاستدلال إذ مجرد الكلام على الاستدلال يعني النظام العقلي . فهو دليل نظام وليس دليل صدفة. إثبات الإلحاد بالعقل لا يمكن حتى لو قال صاحبه بالاستسلام للصدفة. وهو أعسر ألف مرة من إثبات وجود الله بمعايير العقل الإنساني أو بحساب الاحتمال.

ويبقى مع ذلك مشكل : كيف لما وراء الوجود كله أن يعنى بالإنسان كل هذه العناية وأن يخلقه ليعبده وأن يكرمه وأن يستخلفه وأن يتعاقد معه وأن يرسل له رسلا بلسانه؟ هذا هو اللغز الأكبر للدين . ففي فلاسفة أرسطو مثلا الرب لا علاقة له بالعالم ولا يعنى به ولا يتلفت إليه ولا يعلم حتى بوجوده.

العلاقة الوحيدة التي يعترف بها أرسطو هي محاكاة الأفلاك للعقول ومحاكاة العقول لله وذلك هو العالم الأسمى والآلة التي بحركتها تنضج ما يوجد في العالم الأدنى من كون وفساد ليخرج من القوة إلى الفعل أو من عدم الصورة إلى الصورة التي يكون عليها وبها تتمايز الكائنات في الوجود الفاني خلال العود الأبدي.

وليس المحير أن الله يعنى بالإنسان إلى هذا الحد بل يمكن القول إن القرآن كله "تسخيط" على الإنسان وكله نقد مقذع ما فيه من نكران الجميل ومن صفات الخفة الخلقية والعناد السفسطائي ما يجعل الله وكأنه يعترف بأن خلقه للإنسان يكاد يكون خطأ في الخلق ومع ذلك أعطاه فرصة ثانية عله يهزم شيطانه .

وهذا هو الوجه الغيبي من الخلق والأمر في القرآن . فكل تأويل لهذه المعطيات الواضحة والصريحة في القرآن دليل على زيغ القلب وابتغاء الفتنة. ولهذه العلة أرفض القول

«* أولا القياس عليه مستحيل .

« وثانيا لأن القرآن فيه مخرجا أفضل وأيسر.

فالقياس عليه يعني أن القائس يرى وجوه الشبه في الأحكام ولا يرى عدم وجودها في الشارع . وثانيا المخرج موجود في القرآن لأن تعديد شروط التشريع المقبول في القرآن دون قياس ولا مقاصد هو الذي أسميه التشريع للتشريع ومنه مثلا صفتي الحكم أن يكون أمينا وعادلا . والأمانة والعدل معلومان .

فالأمانة تكون لأصل التشريع. والعدل يكون بعدم المفاضلة بين طرفي النزاع خلال تطبيق التشريع . فأما أصل التشريع فهو أخلاق القرآن وأما عدم المفاضلة فشرطه أن يطبق مبدأ الحجرات 13 الذي يقصر التفاضل عند الله على التقوى . فيكون معيار العدل هو اعتبار مدى أمانة الخصمين وعدلهما . وهذا من مفارقات القضاء بالمعنى القرآني .

فالقاضي الذي يتصف بالأمانة والعدل هو الذي يقضي بما لدى الخصمين من الأمانة والعدل في الخصومة . فإذا تبين له خلال الأمانة والعدل عند أحدهما علم أنه هو المعتدي لأن عدوان إنسان على إنسان ليس عليه مباشرة بل هو عدوان على حقوقه من قبل من لا أمانة له ولا عدل . فيكون معتديا على شرع الله لشرع الإنسان قبل خصمه . الله يشرع للشرع ولا يشرع للنوازل .

وهذا لا يصح على الشرع الديني وحده بل على كل شرع حتى العلماني وحتى الملحد إذا عمقنا البحث رغم أنه لم يتضح أول مرة إلا في القرآن . فالقاضي لا يحكم من دون معيار للحكم . وبالعدوان على المعيار وليس على الخصم إلا بالتبعية يحدد الخصم المعتدي. فالخصم المعتدي على الثاني لا يكون معتديا عليه إلا بالعدوان على المعيار: عقاب المعتدي حماية للمعيار قبل حماية المعتدى عليه بإرجاع الحق لصاحبه.

ولو لم يكن الأمر كذلك واقتصر على حجج الخصمين كمالك القانون المدني الحديث لكان ذلك ليس إقامة للعدل بل تشجيع للتنافس في التحيل إما خلال كتابة العقود أو خلال تحريف تأويلات بنودها بحسب قدرة المحامين خلال المرافعات وربما تواطؤ القضاة الذين ليس لهم

الفصل الخامس

وبخلاف ما يتوهم الكثير فإن المرسل إليه -الإنسان - أعسر على الفهم من المرسل - الله القرآن . فيمكن القول إن القرآن يكاد يكون مقسوما مناصفة بين المرسل والمرسل إليه أي بين الله والإنسان . وأعتقد شخصيا أن هذه المنزلة علتها أن كيان الإنسان هو المفتاح "لاستشفار" القرآن والوجود لأن معضلة المعضلات الوعي بالذات وبالوجود .

حتى إنه بالوسع القول إن من يدعي تصورات الإنسان للرب كلها مجرد إسقاط لصورته على الله فيه شيء من الحقيقة. فالإنسان لا يستطيع تصور الله . وهو إذا تصوره فلا يمكن أن يتجنب هذا القياس على ذاته . ولا ضير في ذلك إذا تعلق بصورة الإنسان عن الله وليس باعتقاده رد ذات الله في ذاتها إلى تصوره عنها .

وهذه المعضلة لا تصدق على تصورنا لله فحسب بل حتى على تصورنا للعالم الطبيعي والتاريخي . فنحن لا نفهمهما من دون قياس أفعالهما على أفعالنا إذ نبحث عن صورة منهما تقاس على تقنياتنا فنعتبرهما هما بدورهما جهازين آليين في علاقات ميكانيكية تحكمهما وكل فلاسفة تؤول بها الغاية إلى استعارات من تقنياتها . فكل الفلسفات سواء في الطبيعة أو التاريخ أو في ما ورائهما لا تخرج عن هذا القياس بين تقنياتنا وآليات عملهما .

والخطأ ليس في القياس بل في توهم المطابقة بين المقياس والمقيس المطابقة التي لا يرى أصحابها إلا وجه الشبه ويغفلون عن وجوه الاختلاف

وهي مما لا يقدر كما وكيفا . وليكن مثالنا قياس الله على الإنسان . فمقومات الإنسان ندركها في ذاتها أي أفعاله) أن يريد وأن يعلم وأن يقدر وأن يحيا وأن يوجد (وتصاغ في شكل أسماء وكأنها صفات هي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فننسب مثلها إلى الله. وننسى الفارق الجوهري وهو علة التأله بمعنييه عند الإنسان . فللتأله معنيان:

التأله الصوفي وهو تأله يتوهم صاحبه أنه صار عالما بالغيب . ومن المتصوفة من يذهب إلى حلول الله فيه أو حلوله هو في الله . ومثله كل أصحاب خلق الكبر من المبدعين ومن يعتبرون أنفسهم ذوي فضل على غيرهم في أي مجال فكري .

والتأله السياسي وهو تأله يتوهم صاحبه الاستبداد السياسي بلوغا درجة الألوهية. فالمستبد يتصور أن له سلطانا مطلقا مثل الله. والوعي بالفارق هو المقابلة بين النسبي والمطلق في هذه المقومات .

صحيح أن الإنسان له إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود. لكنها كلها نسبية. وكل عاقل - بل وتلك علامة العقل الحقيقية- يدرك أن إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها "صفات" محدودة وأن مجرد العلم بذلك هو أصل الإيمان بوجود الله الذي له الإرادة (فعال لما يريد) والعلم (يعلم بإطلاق (والقدرة (قادر على كل شيء) والحياة (قيوم حي لا يموت (والوجود) لامتناهي الوجود (وهي إذن كلها مطلقة ولا متناهية للتضايف .

والتضايف بين هذه المقومات النسبية عند الإنسان يقتضي أن الوعي بها ملازم للوعي بمقابلاتها المطلقة عند الله . وذلك من أهم الأدلة التي

استعملها ديكارت مثلا لإثبات وجود الله. ذلك أن أي عاقل لا يمكن أن يدعي إدراك المائتية ونسبية حياته من دون أن يدرك معها السرمدية والخلود وإطلاق الحياة.

وهذا التضايف يثبت سطحية الرؤية التي يقول بها من يعتبر القول بالإطلاق استكمال وهمي لعدمه عند الإنسان . فهذا حتى لو سلمنا به يصدق على صورة الإنسان لله وليس على حقيقة التضايف الذي أحد طرفيه فعلي وليس مجرد صورة ذهنية. ومن ثم فطرف التضايف الثاني حقيقة وليس مجرد صورة في ذهن أحد الطرفين .

وسواء صح الاستدلال الديكارتي أو لم يصح فإن الأهم من ذلك هو أن الإنسان من حيث هو إنسان يحتوي على كل ألغاز الوجود ومن ثم فمنزلته الوجودية من حيث هو له القدرة على الوعي بذاته وبما حوله هي التي تجعله يشغل مساحة من القرآن تعادل مساحة الله فيه لقاء بين مرسل ومرسل إليه .

الأسماء والبياه 30 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

وأعتقد أن هذه أكبر خاصية قرآنية لم أرها بهذا الوضوح في أي دين منزل أو طبيعي مما هو معلوم من الأديان . وخاصيته ليست في وجودها لأن جميع الأديان ليست أديانا إلا بسبب هذه العلاقة بل كونها ترفض الخصوصية وتجعلها للإنسان من حيث هو إنسان فتكون كونية بإطلاق ودون أدنى استثناء .

فاليهودية تجعل العلاقة بين الله واليهود حصرا ومن عداهم يكون بتوسطهم بينه وبين الله . والشيعة تجعلها بين الله وآل البيت حصرا ومن عداهم يكون

بتوسطهم بينه وبين الله . والمسيحية بعد الإصلاح الأول على يدي بولس جعلتها مثل اليهودية حصرا في بني إسرائيل حتى وإن عممت المرسل إليه كمتلق عن طريق أنبياء بني إسرائيل حصرا وسطاء لا يخاطب الله سواهم حتى صار أبا لأحدهم.

أما الإسلام فإنه يجعل الاتصال بين الله والإنسان كونيا رسولا ومرسلا إليه . فلكل أمة رسول بلسانها . والرسالة الخاتمة) القرآن) التي هي تذكير بالرسالة الفاطرة المرسومة في ما فطر عليه الإنسان وفي الميثاق) الأعراف (172-173 تتوجه للإنسانية كلها بمنطق النساء 1 والحجرات .13

ومعنى ذلك أن الكونية الدينية في الإسلام يترتب عليها أو تكون نتيجة لمبدأين هما الأخوة البشرية (النساء1) والمساواة بين البشر) الحجرات (13 ونفي التفاضل بغير التقوى التي هي احترام القانون أو الشريعة الإلهية. ومن ثم فهم مطالبون بالتعارف معرفة ومعروفا . وإذن فنحن أمام كائنين كلاهما واحد .

فالله واحد . والإنسانية واحدة أو من نفس واحدة . ولا تتعدد إلا بأفعالها وأعيانها وكذلك الله لا يتعدد إلا بأفعاله وعينه . ومنها أسماؤه التي هي متعددة تعدد الأفعال لكنها دالة على الوحدانية. ودلالتها على الوحدانية هي علة السماح بدعائه بأي منها) الإسراء .(110 وإذن فالتعدد الأسمى للأفعال لا يتنافى مع الوحدانية التي لله الواحد .

ويترتب على ذلك وهاء المقابلة بين الأقوام لأنهم متساوون عند الله. وينبغي أن يكونوا متساويين عند الإنسان . والفروق العقدية هي بين الأفراد . والقرآن يردها إلى ثلاثة عندما تكلم على منزلة أهل الأديان التي ذكر منها

أمثلة في البقرة 62 والمائدة :69 الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح.

وهذه مناسبة لبيان سخافة ما صرح به البابا مؤخرا من نفي ليوم الدين ولوجود آدم وحواء خاصة في دلالتهما القرآنية التي تردهما إلى نفس واحدة خلق منها زوجها وبث منهما رجال كثير ونساء . والحجة خاصة بالنسبة إلى نفي يوم الدين هو دعوى الدفاع عن الرحمة الإلهية وعدم تناسبها مع جهنم . وفي هذا الكلام سطحية مطلقة لأن الكثير من الناس

يعيشون جهنم في الدنيا . فكيف يناسب ما في الدنيا رحمة الله ولا يناسبها ما في الآخرة أم أن ما يجري في الدنيا هو أيضا خرافة؟

فإذا كان العقاب في الآخرة لا يناسب رحمة الله فمن باب أولى ألا يناسبها ما يحصل في الدنيا . ومن ثم فإما أنه يحاسب الله على ما يترتب على الحرية أو أن يحاسبه على الحرية. فالحرية تعني أن الإنسان مسؤول عما يحصل له في العالمين أو ينبغي نفيها بنفي ما يترتب عليها . لكن ما يدعوني للكلام في الموضوع أهم .

ويتعلق بالحجة الإبليسية التي يعتمد عليها التصوف والمسيحية المحقرين من البدن بوصفه ماديا . فعندهم لا يمكن أن يبعث البدن مع الروح وأن البعث روحي لا غير لأن البدن ليس أهلا لذلك . وهذا التحقير من المادة موروث عن الفلاسفة اليونانية وخاصة عن الأفلاطونية لأنها سبب التغير وسبب الاستعصاء على التصوير وذلك هو الشر عنده لأنها تمثل اللامحدد . والقرآن لا يحقر منها بل هي عين المدد الوجودي.

والتحقير من المادة موقف إبليسي إذ به يعلل عدم القبول بالمنزلة التي من الله بها على آدم فعصا أمره بالسجود لآدم. ويسمي المتصوفة موقف إبليس

هذا الرافض للأمر بالفتوة الإبليسية. لكن القول بكرامة الإنسان لا يفصل بين البدن والروح لأن الروح هي بالذات

فعل التكريم نفسه لكيان الإنسان البدني والروحي إذ هو ما يرمز إليه النفخ الإلهي في المادة التي شرفت بالروح مثلها .

ومن هنا العناية بالبدن ركنا مقوما للصلاة من حيث النظافة والرياضة وأسمى رموز تكريم البدن هو المنزلة الخلقية والجمالية للجنس في الإسلام في الدنيا وفي الآخرة . وهكذا يتبين ما دمنا نتكلم على الرموز فحتى لو اقتصرنا عليها دون ما يرتبط بها من المعتقدات فإن موقف البابا والتصوف سطحي فلسفيا .

ثم إن القرآن يجعل البدن المروحن بالنفخ يوم الدين قادرا على النطق لما يشهد على صاحبه بما فعله ويريد كتمانه ما يعني أن كل أفعال الإنسان ليست مسجلة في كتابيه فحسب بل وكذلك في بدنه الذي يسجل كل حركاته باعتباره هو بدوره مطلع الوعي بها يرتسم فيه حتى وإن تأجل نطقه ليوم الدين.

ويمكن القول إن العلاقة بين البدني والروحي مناظرة للعلاقة بين حالتي المادة أي بين الجسمي والطاقي . وهي علاقة بدأت فيزياء لامتناهي الصغر تصل إلى مستوى من التحليل يكاد يلغي الفارق بين الحالتين بل أقصى ما يصل إليه البحث في بنية المادة وهل هي جسمية أم من طبيعة لا جسمية لكأنها روحية .

ولو اقتصرنا على المدارك الحسية لاعتقدنا أن ما نعتبره ملاء أكثر مما نعتبره خلاء في أبداننا . لكن لو استعملنا أدوات الإدراك العلمية لتبين لنا

أن ما نعتبره ملاء لا يكاد يوجد بالقياس إلى ما نعتبره خلاء وأن بين الملاء والخلاء شيئا ما يصل بين الأجرام لامتناهية الصغر طبيعة من جنس ثان.

وهذا الشيء الواصل بين الذريرات هو محركها الحيوي مثلما تحرك القوى الكونية الأربعة كل نظام العالم لكأنها هي روحه وما فيه من ملاء لا يكاد يذكر بل فيه من خلاء هو عين فاعلية هذه القوى التي بها يتحد العالم ليصبح وكأنه كائن حي كل ما يجري في أي نقطة ذو صلة بكل النقاط فيه على شساعته .

وإذن فسخافات البابا والتصوف حول البعث والبدن والروح هي بخلاف ما يتوهمون ليس من ثمرات التجريد العلمي بل هي من التعلق بالمدارك الحسية البدائية التي تعتبر المادة جمادا بالمقابل مع الروح . لكن المادة قرآنيا هي المدد والامتداد والمدة والمادة في آن وهي تمثل بؤرا سابحة سباحة السمك في المحيط .

وفي النهاية فمنزلة الإنسان هي أعجب ما في القرآن . وهي أعقد على الفهم حتى من مشكلة المعرفة بالله . فيمكن أن نسلم ألغاز الوجود الإلهي على الأقل لأنه هو مصدر كل شيء عند المؤمن به خاصة. لكن ألغاز الإنسان بالنسبة للإنسان تضعه أمام الوعي بلغز الغيب كله : الإنسان يعي ذاته ولا يستوعبها .

الفصل السادس

نختم الكلام في المرسل إليه (الإنسان) مدخلا للكلام في الرسول بوصفه إنسانا يرمز للاتصال المباشر بين الإنسان والله الكامن في نفس كل إنسان .

فلكل إنسان في كيانه الذاتي حالة الاصطفاء التي هي من الوميض الروحي فيه حتى وإن لم يكلف بأن يكون البشير والنذير ربما لضعف الوميض فيه .

وبهذا المعنى نفهم أن يكون القرآن الرسالة الخاتمة. فحقيقته هي إيقاظ هذا الوميض في كل متلق وقارئ فتنبض بالحياة صورة الرسول الخاتم بوصفه تجاوز الحواس إلى الحوادس . انتقل من البصر إلى البصيرة وقياسا على هذه النقلة يحصل نفس الأمر في كل الحواس فينتقل من السمع إلى السميعة ومن الشم إلى الشميمة ومن الذوق إلى الذويقة ومن اللمس إلى الميسة. وذلك هو نور العلاقة المباشرة بالله .

وكل ما يقال عن سيرة الرسول الخاتم لا يحتاج إلى دليل تاريخي لأن جوهره هو هذه النقلة . وذلك هو ما وصفته أم المؤمنين عائشة بأخلاق القرآن بمعنى أن القرآن يصف هذه الحقيقة التي هي غاية الرسالة: نقل الإنسان من الحواس إلى الحوادس التي لا تتنافى معها بل هي تحييها لتجاوز الفاني إلى الباقي في كياننا .

وتلك هي علة "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية 21-22). ولما كان ذلك كذلك فمفهوم أن تكون الرسالة خاتمة. فالتذكير لم يعد بحاجة إلى مذكر خارج كيان الإنسان يكون بشرا مثله بل يصبح كلام الله وحده هو المذكر والمبلغ بعد أن صار ذا حضور محدد هو ما بين دفتي المصحف . وكل من يقرأه يجده حوارا بين الله والإنسان دائما إلى حد يشبه تمائع بين حريتين .

لكن هذا الحضور القرآني في الكيان الإنساني ليس في المصحف وحده بل في ما يحيل عليه المصحف في الكيان وفي شروط قيامه حتى بالنسبة إلى

من يجهل القرآن ولم يطلع على

محتواه . ذلك أن بنية القرآن هي عينها بنية كيان الإنسان وبنية الوجود . فهذه البنية هي ما سميته المعادلة الوجودية بأبعادها الخمسة التي سبق فتكلمت عليها سابقا وهنا ء

فلكان القرآن تعليل وجودي للإنسان . ففيه قصة العلاقة المباشرة بين الإنسان والله قلبا للمعادلة . وفيه على يمين هذا القلب العلاقة اللامباشرة بين الإنسان والله بتوسط الطبيعة (منها مدده المادي (وما بعدها لأنه يتجاوزها إلى ما ورائها . وفيه على يساره نفس العلاقة اللامباشرة بتوسط التاريخ (منه مدده الروحي (وما بعده لنفس التجاوز إلى ما بعده.

والرسالة الأخيرة خاتمة لأنها قابلة للرد إلى هذه الحقيقة: كيان الإنسان مرسومة فيه كل مضامين الرسالة كما تبين هذه المعادلة. وسأكتفي بمثال واحد يغنيني عن الإطالة. وهو يبين أن الإنسان حتى أكثر الجاحدين للدين عامة وللديني في كل دين أو الإسلام خاصة يثبت ذلك حتى لو كان أكثر الناس شرا ء

فأي إنسان عندما يقبل الوقوع في وضع العبد لغير الله يعلم أنه فقد حريته . وعندما يعلم أنه فقد الجمال . وعندما يذل يعلم أنه فقد عزة الجلال . وإذن فهو يشهد بأن كيانه فيه ما يبين له الحقيقة في هذه الحالات وأنها لضعف في نفسه .

وحتى إذا ادعى التأله بالمعنيين الصوفي أو الاستبدادي السياسي أو المعرفي فإنه في لحظات ضعفه كأن يمرض أو حتى في لحظات قيامه بأدنى أموره مثل قضاء حاجته يكتشف كل ضعفه وفنائه فيكتشف أن فيه بصيصا من

الوميض الوجودي الذي يجعله يتجاوز الفناء على الأقل في الوعي المشرئب .

وأختم بأبرز مثال قرآني وهو مفهوم المطفف للدلالة على حضور المثل العليا في ضمير أي إنسان مهما طغا عليه من شر. ففي استيفاء الاكتيال وفي إخسار الكيل يعلم في الحالتين أنه يعتدي على الحق إما بأخذ الزائد أو بإعطاء الناقص . وإذن فله في الحالتين ميزان روحي في كيانه مختل ليس من حيث صحة الوزن بل من حيث استعماله على غير وجهه . فيكون حكما على نفسه بصدق باطني .

وما تقوله فصلت 53 يجمع كل ما تقدم لأنها تشهد بأن القرآن هو آن بنية كيان الإنسان وبنية كيان الوجودين الطبيعي والتاريخي إذ هي تتكلم على ما يرينه الله من الآيات في الآفاق) الوجودين الطبيعي والتاريخي (وفي أنفسنا (كيان الإنسان) وذلك هو معنى تبين أنه الحق: القرآن يحيل على بنيتهما .

وصلنا الآن إلى موضوعنا الثالث: الرسول . لن أطيل الكلام فيه . سأكتفي بالكلام على ما تم حذفه في تراثنا لتعويضه بالكذب عليه صلى الله عليه وسلم . فالرسول ليس وسيطا بين الله وعبده ولا وصيا عليه بينه وبين أمره (شأنه في العلاقة بالطبيعة والتاريخ أو سياسة الدنيا) لأن الوميض الذي فيه في كل إنسان وما حباه الله به هو كماله فيه وهو معنى الاصطفاء ليختم التذكير .

وختم التذكير تبرزه آيتان:

1 . آية تعلل الحرية الدينية أو عدم الإكراه فيه ببيان الرشد من الغي)

البقرة .(256 .2 وآية تعين مجال البحث عن حقيقة القرآن (فصلت (53 المحررة من الخرافة التي تنتج عن التأويل الناتج عن زيغ القلوب وابتغاء الفتنة (آل عمران7). ولم أذكرها لوحدها لأنها متممة لفصلت .53

فالعلاقة بين الله والإنسان مباشرة ومن ثم فهي غنية عن مذكر بعد ختم التذكير . وهو معنى وفي أنفسهم . والعلاقة غير المباشرة بينهما بتوسط الطبيعة وما بعدها وبتوسط التاريخ وما بعده تصبح مباشرة بفضل المابعدين فتعود إلى العلاقة المباشرة ومن ثم فهما تغنيان عن مذكر بعد ختم التذكير . تصبح الذات والعالمين الطبيعي والتاريخي آيات تذكير بما فيهما من شروط قيام الإنسان ومن إحالة إلى ما بعدهما . فيكون التذكير الخاتم كله مردودا إن شئنا إلى الإعلام بهذين المبدأين:

1 . تبين الرشد للحرية الدينية) البقرة (256 .

التذكير الخاتم هو وظيفة الرسول الخاتم وهو ما سنتكلم عليه في الفصل الموالي أو السياسة التي لها بعدان هما التربية (ورمزها المرحلة المكية) والحكم) ورمزها المرحلة المدنية).

أما الآن فالكلام على ما ألغي في التحريف الذي حصل في تاريخنا والذي جعل بياني لحصوله علة لاتهامي بكوني "أكلت لحم" علماء الملة. وفي الحقيقة ليس لعلماء الملة لحم حتى يؤكل بعد حصول التحريف.

فما هو التحريف؟ إنه إهمال دلالة الغاشية 21 و22 . والمعنى :

. الرسول ليس وسيطا في التربية

. الرسول ليس وصيا في الحكم .

وهذا الإهمال يثبته قلب أمر فصلت 53 نهيا وقلب نهي آل عمران 7 أمرا . بمعنى أن علوم الملة الخمسة (التفسير أصلا والكلام والفلسفة نظرا والفقه والتصوف عملا (بنيت على تجاهل فصلت 53 والاعتماد على آل عمران 7. بدل البحث العلمي في آيات الآفاق والأنفس جاء التأويل التحكمي لآيات الإشارة القرآنية.

وأعتقد -ولله الحمد والمنة- أن أهم ما يمكن أن اعتبره نجاحا حقيقيا في حياتي هو التمكن من تحديد المعيار الدقيق للتمييز بين المحكم والمتشابه بفضل العلاقة بين هاتين الآيتين فصلت 53 وآل عمران 7.

والإشارة القرآنية في فصلت 53 تأمر بالتوجه إلى حيث ينبغي البحث لمعرفة حقيقة القرآن ولا تتضمن الحصيلة العلمية التي يوصل إليها البحث: وهذا هو مجال البحث العلمي وهو المتشابه الذي لا ينبغي تأويله بل محاولة علمه علما اجتهاديا بالنظر والعقد للعمل والشرع عملا جهاديا . والإشارة القرآنية في آل عمران 7 تنهي عن الالتفات إلى الشروح اللفظية لنص القرآن ظنا أنها علم قابل للاستخراج بالتأول وهي إشارات محكمة . والإشارات محكمة

-الفصل السادس- وقد تتحول إلى متشابه إذا ظنت مجال البحث عن الحقيقة العلمية التي أشارت إليها فصلت

وإذن فالعلماء عملوا بالمثل الصيني: لم يروا ما تشير إليه السبابة القرآنية بل السبابة. والاقتصار على السبابة يؤدي إلى التأويل المرسل الذي ليس له مرجعية فكان البديل إما الاستسلام للتداعيات الدلالية للألفاظ فصارت اللغة كافية للمعرفة وهو معنى الخرافة إذ لم يبق فارق بين العلم والأدب أو

لمصدر معلومات آخر مثل الاسرائيليات للمفسرين أو الفلسفة للمتكلمين والفقهاء والمتصوفة.

الإشارات محكمة والمشار إليه متشابه . فما يشير إليه القرآن لا يعلم بتأويل الإشارات بل بالبحث العلمي في المشار إليه . وللتلازم بين الأمرين يقع الخلط بينهما فتصبح الإشارات التي هي محكمة مصدرا للتشابه عندما تعتبر مجالا للعلم بالتأويل لعلم المشار إليه .

أما الرسول فهو لم يدع أكثر مما كلفه الله به ؛ "فذكر؛ إنما أنت مذكر" أي إنك لست وسيطا بل مهمتك لا تتجاوز التذكير في التربية لأن ما تعلم به ليس أمرا تأتي به أنت بل هو مرسوم في كيان الإنسان . إذ إن التذكير يعني أن المخاطب به ناس لما يعلم وليس جاهلا به بإطلاق فتكون وسيطا في مجهول .

أما في الحكم فهو نمام هذا الأمر والتنبيه: "لست عليهم بمسيطر" في الحكم فضلا عن التربية لأن الأمر أمر الجماعة وهو ما يتوصلون إليه بالشورى في أمرهم . والأمر حددته الآية) الشورى (38 في مسألتين ؛ بأولاهما تبدأ الآية) الاستجابة إلى الرب وهي الأصل) وبالثاني تنتهي (الإنفاق من الرزق) .

والأول علة الوحدة . والثاني علة الفرقة إذا لم يخضع للأول : فالمستجيبون للرب يتحدون فلا يفرقهم صراع على الرزق . وذلك هو موضوع الأمر لأن رعاية الأمر هي بدورها من موضوعاته وهي مضاعفة لأن الأمر له طبيعة هي طبيعة نظام الحكم وله أسلوب تحقق هو أسلوب الحكم. فطبيعته الأمر هو كونه أمر الجماعة وأسلوب تحقيقه هو كونه يساس بالشورى.

وهذا هو الحكم . ويمكن اعتباره تحديد الإسلام لطبيعة نظام الحكم بوصفه جمهورية لأن أمر الجماعة ترجمة حرفية في"راس بوبليكا" باللاتينية. ويمكن اعتباره تحديد الإسلام لأسلوب الحكم بوصفه "ديموقراطية" باليونانية لأن شورى الجماعة هي حكم الجماعة وإذن فالرسول حكم بمقتضى مبدأي الحكم وهما الأمانة والعدل . فهو أمين للشورى 38 ويحكم بالعدل لأن أخلاقه هي أخلاق القرآن. وهو أول من أشار إلى أن الحكم بين الخصمين لا يتميز عنهما إلا بكونه محايدا إذ ما يحكم به يوجد عند كليهما كما بينا فلا أحد يجهل أنه ظالم إذا ظلم بل ينسى يوم الدين فينكر ما يعلمه في قرارة نفسه .

فيكون الحكم السياسي ب الحقيقة قضاء عام وظيفته حماية الحقوق ليس بعنف الدولة (إلا عند الضرورة) بل بشرعيتها من خلال البعد التربوي من الحكم ويتمثل به تعويل الفصل بين الناس إلى تحقيق الصلاح بينهما في ما يختلفان فيه حول الحقوق والواجبات والعقود والالتزامات والمحافظة على حياد القيمين .

وبهذا المعنى فإن التربية والحكم كما مارسهما الرسول لم يتحقق منهما شيء من بعده بل ما حصل هو العكس تاما . ولذلك فقد أصبحا مفسدين لمعاني الإنسانية لما تحولا إلى عمل خارجي لا يوقظ في الإنسان ما يجعله هو بدوره يومض بما فيه وذا وازع ذاتي وهو دور الرسالة بمنطق إنها أنت مذكر.

وبذلك فإن الكلام على الرسول الخاتم يكفي فيه بيان علة كونه الخاتم في علاقة بالقرآن وبالمعادلة الوجودية وخاصة في علاقة بالفصل بين المحكم

والمتشابه وبالتربية والحكم موضوع الفصل الموالي . واختم هذا الفصل بالقول إن غاية الرسالة الخاتمة حددته سورة العصر وقاية وعلاجا لا دواء البشرية.

الفصل السابع

0 لم0 م - الفصل السابع -

وصلنا الآن إلى معضلة المعضلات في تاريخ الإسلام: طريقة تبليغ الرسالة التذكيرية الخاتمة ومآلها-بعد وفاة الرسول الخاتم وقبل اكتمال بناء الدولة كما يحدد مقوماتها القرآن الكريم- إلى تحريف علوم الملة الغائية الخمسة. والعلة هي الخلط بين إشارات السبابة وما تشير إليه من شروط مهمتي الإنسان .

وبصورة أدق فإن ما يترتب على المشروع القرآني لبناء الدولة الكونية لم يستنتج منه لأن العلم به لم يتجاوز فعل الإشارة فيه إلى المشار إليه فتوقف المشروع عند عتبة تحقيقه لأنه لم يصل حتى ما تحقق من لبناته الأولى في حياة الرسول الخاتم . وعلينا الآن أن نحدد مراحل تحقيق الشروط من فصلت .53

ففصلت 53 تقرأ من بدايتها إلى غايتها. ثم تقرأ من غايتها إلى بدايتها عند من يريد فهم شروط المشروع القرآني للرسالة الخاتمة بوصفها سعيا لتوحيد الإنسانية حول الديني في كل الأديان باعتباره مشروع تأهيل الإنسانية لتحقيق مهمتي الإنسان: الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف فيها وصلا بين الوجودين .

والوجودان متعينان في الإنسان أولا وفي العالمين الطبيعي والتاريخي ثانيا كل منهما مرتبط فيه وفي ما بعده باعتباره من دون هذا المابعد لا يكون ذا نظام أو وحدة. ما يعني أن مراحل التأهيل هي إعداد الإنسان ليتمكن من التعامل مع ذاته ومع العالم التاريخي وما بعده ومع العالم الطبيعي وما بعده.

هي إذن خمس مراحل متراتبة. وأول إشكال هو تعديد التراتب . فهو يمكن من وضع استراتيجية التأهيل لهذا التكوين الضروري الذي يمكن الإنسانية من تحقيق مهمتيها أي الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف لأن التعمير من دون هذه القيم ينتهي إلى التدمير وهو إذن ليس تعميرا إلا في الظاهر كما نراه حاليا .

فصلت 53 هي التي تساعد على تعديد الترتيب إذا اعتبرنا ما ذكرته متصاعدا من بحسب تصاعد مجالات التأهيل بترتيب معكوس لأن المقدم فيها يبدو كالغاية في التأهيل بمعنى أنه

لا يتم من دون ما يليه في التأهيل . فتكون أنفسكم الأولى ثم الآفاق التاريخية وما بعدها ثم الآفاق الطبيعية ومابعدها وينعكس .

ما معنى التراتب؟ تأهيل الأنفس يعد للتأهيل للعالم التاريخي ومابعده . وهما معا يعدان التأهيل للعالم الطبيعي وما بعده. وما معنى ينعكس؟ خلال التأهيل للتاريخ وما بعده نكتشف ما ينقص تأهيل الأنفس للتعاكس بين الإنساني والتاريخي وخلال التأهيل للطبيعة وما بعدها نكتشف علاقة التاريخي بالطبيعي .

ولا بد من الإشارة إلى مبدأين مضمرين في هذا التراتب . فتأهيل الأنفس

فيه ضمنيا التأهيل الأولي للتأهيلين الآخرين المتعلقين بالآفاق التاريخية وما بعده وبالآفاق الطبيعية وما بعدها بمعنى أن الإنسان ليس كائنا عضويا وروحيا) الأنفس) مفصولا عن نوعي الآفاق وما بعدهما : إنهما معين بعدي كيانه .

فمن الآفاق الطبيعية يأتي المدد لكيانه العضوي . ومن الآفاق التاريخية يأتي المدد لكيانه الروحي . وإذن ففي أي مرحلة من تأهيل الأنفس لا بد من علاقة ولو بدائية مع التاريخ وما بعده ومع الطبيعة وما بعدها . وغالبا ما تكون هذه العلاقة ذات صلة بأخلاق معاملة المحيط التاريخي والمحيط الطبيعي.

فالمحيط التاريخي هو مصدر عزته وحمايته والمحيط الطبيعي هو مصدر رزقه وإعالته. فيكون الإنسان بالطبع في علاقة ود واحترام لتاريخ جماعته تقديرا للآباء والأجداد ولجغرافية جماعته تقديرا لشروط العيش وبقاء الحياة. ويحقق ذلك وصلا لما بعدهما بالإنسان بداية للوعي بالعلاقة المباشرة الدين.

وذلك هو مصدر كل الأديان الطبيعية مرحلة أولى نحو الأديان المنزلة التي ليست حين قطيعة معها وخاصة في الإسلام بل هي تسمو بها إلى تعالي المابعد على العالمين التاريخي والطبيعي لتصبح العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه هي المؤسسة للعلاقة غير المباشرة بتوسط التاريخ والطبيعة وليس العكس .

١ يقن التعجل أني صاب ذا الشر 0 سحت من أمثالها أن هذا الترتيب مذكور نصا في الإشارات القرآنية التي بينت أنه التأهيل الحتمي وليس

الاختياري في تكون مفهوم الإنسانية أو بصورة أدق لب الوعي المشير إلى تكوينيته الذي صار صريحا في القرآن.

وقد بلغت الإشارة إليه حدا من الثقل على الرسول الخاتم حتى إنه وصف السورة التي صاغت الإشارة بأنها قد شيبته (مع أخواتها؛ الواقعة والمرسلات والنبأ والتكوير) لأنها إشارات إلى مجالات التأهيل بالنسبة إلى الجماعة والأفراد إشارة ليس أبلغ منها ولا أوضح ولا أدق بمنطق ترتيب فصلت الذي شرحت .

فهي تبدأ بالآفاق الطبيعية وتنتهي إلى مابعده ثم تثني بالآفاق التاريخية وتنتهي إلى ما بعدها . ولأحدد؛ نوح فهود فصالح من البداية إلى قلب السلسلة إبراهيم. ثم تعود من موسى بك شعيب فلوط إلى القلب إبراهيم . وابراهيم كما هو معلوم سؤاله كان طلب المابعد المطلق في حواره مع نفسه ورفضه للأوافل .

فمن نوح إلى ابراهيم نجد محاولات تأهيل الإنسان للتحرر من سلطان الطبيعة عليه: والإشارة هي ثورة ابراهيم بالصناعة والزراعة وثورة هود على أثرها بالمسألة الاقتصادية وثورة صالح بالمسألة المائية وتكتمل الثورة بالانتقال من تأليهها إلى اكتشاف الوحدانية: ابراهيم قاب المعادة والإسلام.

وإذا عدنا الآن من موسى إلى ابراهيم نمر بشعيب فلوط . وثورة موسى ليست للتحرر من استبداد الطبيعة بل من استبداد التاريخ مرموزا إليه بالثورة على العبودية للتسلط السياسي والديني (فرعون وهامان) يليه علاج مشكل التبادل الاقتصادي العادل شعيب ثم خاصة مرة أخرى مصدر الحياة

الجنس لوط .

تلك هي الإشارات . لكن أهم إشارة هي البشارة التي أعلن عنها الملائكة لإبراهيم في سن يأس زوجته . وطبعا لا يتعلق الامر بابن طبيعي بشر به . ذلك أن إبراهيم حينها كان قد

أنجب ابنيه في شبابه وليس في شيخوخته . ذلك أن نفي اسماعيل وهو طفل وأمه كان بسبب إنجاب اسحق بعد غيرتها من هاجر.

لذلك فالبشرى هي بابن روحي هو الرسول الخاتم المخاطب بهذه الإشارات التي شيبته مع أخواتها . فهم الرسول الخاتم أن السورة تحتوي على استراتيجية مشروع الرسالة الخاتمة التي تهدف إلى توحيد الإنسانية بالتعمير الإسلامي الخاضع لقيم الاستخلاف كما تجددها إشارات القرآن للتأهيل بمقتضاها .

كما أن الإشارات إلى منهجية التبليغ المؤهلة لهذه المهام كلها تحددت بصورة لا مثيل لها لتوجه التربية والحكم بعدي التأهيل لمهمتي الإنسان معمرا ومستخلفا نجدها في الإسراء 5 06 به نظام عجيب هوعين نظام القرآن مفهوما ومحققا في التاريخ في علاقة بالتنجيم الضروري لاستراتيجية التحقيق .

(وبالحق أنزلناه والح نزل © وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا (105) وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيل .((106) فالأولى تعدد طبيعة القرآن وغاية الرسالة. والثانية تحدد الطريقة ببعديها تعليما وعملا .

فإشارات الآية الأولى تعرف القرآن بطبيعة إنزاله وبمضمون نزوله (الفرق

بين أنزل ونزل (وتعدد حصريا مهمة الرسول (بشيرا ونذيرا) فبينت أن الحق مضمونا وطريقة يتضمن الموجب الذي يبشر به الرسول والسالب الذي ينذر منه . وتلكما هما غايتا التأهيل السياسي تربية وحكما في المنظور القرآني .

والآية الثانية يطبقها القرآن هو نفسه نموذجا وشرطا في تطبيق الرسول لها تفريق القرآن أو تنجيمه في مهمة التأهيل والتنزيل أي ضرب الأمثال التي هي نوازل تنطبق عليها استراتيجية القرآن في بعدي السياسة أي التربية والحكم القرآنيين . وكلها إشارات توجه إلى مجالات البحث في التأهيل عملا على عام .

لكن السياسة يعسر حصرها في مهمتيها أعني تأهيل الإنسان للتعمير بقيم الاستخلاف. لذلك فلا يكفي أن الحصر هنا هو "وما أرسلناك إلا" بل أضيف حصر آخر أهم وأعمق وأكثر

مباشرة بالسياسة في بعديها تربية وحكما أعني الغاشية .1 فالحصر هنا أشد من الأول "إنما أنت مذكر" والست عليهم بمسيطر" . ولذلك فالحصران يشيران إلى ما يمكن أن ينقلب إليه المربي والحاكم إلى المستبد الروحي والمستبد السياسي . وهما علة فساد معاني الإنسانية) ابن خلدون) أي فقدان الإنسان لرئاسته بالطبع وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له .

فيكون أساس التربية والحكم الإسلاميين هو حفظ معاني الإنسانية التي يجمع بينها مفهوم الإنسان كما عرفه ابن خلدون استقراء من القرآن "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". والتربية والحكم المفسدان لمعاني الإنسانية بعنف الاستبداد الروحي والسياسي هما غاية

التحريرين .

فكلما اشتد استبداد الطبيعة ساوقه استبداد السياسة. والتحرير من الأول يكون بعلوم الطبيعة وتطبيقاتها والتحرير من الثاني يكون بعلوم التاريخ وتطبيقاتها وكلا العلوم وتطبيقاتها شرطها علوم الإنسان وتطبيقاتها وعلوم المابعد في كل هذه المجالات أعني إشارات القرآن إلى حقوق الإنسان وواجباته .

الفصل الثامن

وصلنا الآن إلى العنصر الخامس والأخير من عناصر الرسالة. فبعد المرسل والمرسل إليه والرسول وطريقة التبليغ نصل إلى مضمون الرسالة الذي يبلغه القرآن أو الرسالة. فهذا المضمون هو الذي ينقسم إلى محكم ومتشابه . فالمحكم هو كلام القرآن على ذاته وإشاراتها لغيرها والمتشابه هو كل ما يقوله القرآن على غيره إشارة إليه وليس عرضا لعلمه الذي هو مطلوب البحث العلمي جزءا من مهمتي التعمير والاستخلاف .

وما يقوله القرآن عن نفسه محكم لأنه لا يتجاوز تعريف الرسالة وعناصرها ونظامها وهي كلها مرجعها القرآن نفسه وليس شيئا من خارجه . فكل ما تكلمنا فيه إلى حد الآن هو ما يقوله القرآن عن نفسه وعن دوره الإشاري لغيره موضوعا يطلب من الإنسان البحث فيه والعمل بما يوصله إليه علمه به من خلاله .

وهذا هو الذي بعدم قيام المسلمين به اعتبرت علوم الملة محرفة للقرآن خلطا بين الإشارة الموجهة للإنسان (وهي المحكمة) والمشار إليه فيه

(وهو المتشابه الذي لا يعلم بالتأويل بل بالبحث العلمي والتحليل) . فهي بدلا من تطبيق تحقيق ما أشارت إليه فصلت 53 تركته وحاولت الاكتفاء بشرح ألفاظ القرآن ظنا أن مضمونها علمي وليس إشاريا وتوجيهيا لما ينبغي القيام به للحصول على العلوم التي تؤهل الإنسان للاستعمار في الأرض والاستخلاف

ومعنى ذلك أن نهي الإنسان عن تأويل المتشابه ليس نهيا عن علمه في مضانه - إذ كل ما هو خارجي متشابه -بل هو نهي عن توهم أنه موجود في آيات النص وليس في آيات الآفاق الطريق للعلم فرجم بالغيب مثل الكلام على الذات والصفات بأكثر مما ورد في القرآن تجسيما أو تعطيلا .

فكلام القرآن على المرسل والمرسل إليه والرسول والطريقة والمضمون كلام محكم لأنه من جنس المقدمات التي توضع وضعا . ومنها تنطلق الإشارات المتعلقة بها عندما تنتقل من

مشروطة في وظيفتي الإنسان . وكل معرفة هي تتعايل للمتشابه في وجوده الموضوعي ولا يمكن اكتشاف قوانين هذا الوجود بتأول كلام القرآن المشير إليه إشارة توجيهية وليست

وإذن فالمحكم هو الإشارات التوجيهية وعامها هو الآيات الواردة في نص القرآن التي تمثل تعريفات أولية أو مسلمات النسق القرآني من حيث هو نظام التذكير أو الرسالة بمؤهلات الإنسان التي أهمل استعمالها ونسي دورها والتي عليه الاعتماد عليها ليكون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له") ابن خلدون (لا يعبد غير الله .

ومن ثم فالقرآن بهذا المعنى ليس إلا بعدي السياسة الجامعة بين العالمين

الدنيوي والأخروي في التأهيل بالتربية المعرفية والقيمية والتأهيل بالحكم بهما كذلك لإعداد الإنسان حتى يعمر الأرض بقيم الاستخلاف باعتبار ذلك اختبار لأهليته للاستخلاف وفرصة ثانية بعد قصة العصيان في الجنة. تلك حبكة القرآن بوصفه نظام تذكير إشاري . وهذه المعطيات تقبل أو ترفض لأنها هي مضمون الإيمان بالإسلام.

وذلك هو القصد بوصف القرآن بكونه "السبابة" الوجودية التي توجه الإنسان إلى شروط تأهيله لمهمتيه دون أن تعينها لأنها ينبغي أن تكون ثمرة اجتهاده وجهاده . وهنا يأتي ما ذكرته في الفصل السادس من أن العلاج هو ما حددته سورة العصر: فالخسر نتج عن النسيان والتذكير بما ينبغي فعله هو الذي يخرج من الخسر. والخروج من الخسر شروطه خمسة:

1. تذكر المفطور في كيان الإنسان أصلا وشروعه الأربعة:

2. الإيمان بالله واليوم الآخر.

3. العمل الصالح.

+. التواصي بالحق معيارا للاجتهاد .

5. التواصي بالصبر معيارا للجهاد .

وتلك هي غاية السياسة القرآنية في التربية وفي الحكم . والآن ينبغي أن ننتقل إلى علاج

المتشابه بالعلم لا بالتأويل . وقبل استيعاء شروط مهمتي الإنسان أي تعمير الأرض بقيم الاستخلاف بوصف تحقيقها مهمة إنسانية هي موضوع الاجتهاد للعلم وتطبيقاته وموضوع الجهاد للعمل وتطبيقاته فلأنه الكلام في

مسألة نفي نسبة الصفات لله لأنها صفات أفعاله لا صفاته هو فيما يدل على ذلك أسماؤه باستثناء اسمه العام : الله.

فلست أشك لحظة واحدة بأن الكثير سيعتبر نفي صفات الذات المباشرة وتعويضها بصفات أفعالها بدعة. لكن عدم التفطن إلى هذا الفرق لا يجعل ما يقال عن صفات الله حقيقة. فجلها جاء في شكل مبالغة في اسم الفاعل وليس في صفات للذات الإلهية. فاسم الفاعل ليس اسم الذات بل ذاتها بل هو اسمها من حيث هي فاعلة . إنه صفة لكونها فاعلة وليس لكونها ذاتا لا غير.

من يحتقر اللطائف قد يستصغر هذا الفرق لكنه جوهري . فهذا يلغي كل التخريف في الصفات في علاقتها بالذات . فعلاقتها ليست بها مباشرة بل بأفعالها وتعدد أفعالها لا يمس المسيحية مثلا فيسقط اعتراض ابن رشد على الأشعرية مثلا .

وأعود الآن إلى موضوعي . فالخسر الذي هو مرحلة بعد أحسن التقويم هو الرد أسفل سافلين . وهو سلوك الناسي لالتزامه في الأعراف 172 173- أو الميثاق وما كيانه مما بينت في الفصل السادس من مقومات هي بدورها صفات أفعال الإنسان وليست صفات ذاته أعني الإرادة الحرة والعلم الصادق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل فيقع في أضدادها .

وأضدادها هي "الرد إلى أسفل سافلين" . وذلك هو الخسر. والخروج منه هو بالتذكر الذي يترتب عليه الإيمان والعمل الصالح فرديا والاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر جماعيا في الجماعة التي يكون

أفرادها قد آمنوا وعملوا صالحا أو من وصفتهم الشورى 38 بالمستجيبين لربهم من البشر عامة.

اط تي فهمنا منها البشر عامة وهو المعنى الأول للإسلام من حيث هو الديني في كل الأديان أو الفطرة . لكن الخلط بين هذا المعنى والمعنى المتعلق بالمسلمين التاريخيين هو الذي جعلني أقول من البشر عامة لأن الرب واحد والآلهة قد تكون متعددة بتعدد الأديان التي لا تتطابق مع الديني فيها جميعا أي الإسلام.

واختيار الآية "والذين استجابوا لربهم" للإشارة معناه تجنب ما يمكن أن يترتب على استعمال "استجابوا لإلههم" بسبب تعدد الآلهة عند البشر. والمعنيان لا يتطابقان إلا في الإسلام لأن الله عندنا هو الرب في آن . والفرق هو أن الله خيار حر والرب حال مضطر. وتلك فضيلة الجمع بينهما في الإسلام.

كيف يؤهل الإسلام الإنسان بالتعامل مع مضمون فصلت 53؟

أولا يذكره بما جهزه به لمعرفة الآفاق والأنفس وللعمل بمعرفتهما ويشير إلى مبادئ الخلق ومبادئ الأمر. فالإنسان مجهز للنظر والعقد في المعرفة ومجهز للعمل والشرع في القيم. والخلق بقدر (رياضي تجريبي (والأمر بسنن (سياسة وأخلاق (.

وكل هذه الإشارات مصحوبة بإشارة الإشارات المطلقة. إنها الدعوة إلى العلم والدعوة إلى الخلق واعتبار السياسة ببعديها تربية وحكما جوهر الرسالة. ولذلك فكل من يتكلم على إسلام سياسي كان يمكن أن يكتفي بإسلام لو كان يفهم حقيقة الإسلام؛ فالتذكير لا يكون إلا بالتربية والحكم أي

ببعدي السياسة.

لم يبق إلا أن ينطلق الإنسان من هذه الإشارات للبحث العلمي في قوانين الطبيعة وتطبيقاتها وفي سنن التاريخ وتطبيقاتها ليتأهل للتعمير والاستخلاف بمقتضى إشارات القرآن التذكيرية. لكن علماء الملة بدلا من ذلك (فصلت (53 فضلوا البقاء في الشروح اللفظية لنص القرآن فاعتبروا السبابة المشيرة هي موضوع البحث بدلا مما تشير إليه.

إليه . والنص حمال أوجه دون مرجع يحتكم إليه فكان تحكم الخرافة إذ كلامه على غيره ليس فيه علم بل إشارة إلى ما ينبغي القيام به للعلم أي البحث في الآفاق والأنفس.

أما العمل بفصلت 53 ففيه ما يحتكم إليه للفصل بين الآراء والنظريات حول المشار إليه وهو الآيات التي يريننا الله إياها في الآفاق بنوعيها وبما بعديها والأنفس التي تشترطهما لقيامها مع كونها شرطهما لمعرفتهما ومعرفة التعامل معهما . فالخلق بقدر يحتكم فيه للتجربة الطبيعية والرياضيات والأمر يحتكم فيه إلى سنن التجربة التاريخية والعلوم الطبيعية (لأن الإنسان كائن طبيعي وثقافي تاريخي في آن) .

فنتحرر من "وعلى قول آخر بلا حد . . ". فيبقى صراع الأقوال ثرثرة لا تنتهي وتتراكم الآراء التي لا يحدها مرجع يحتكم إليه من دونه لا يتطور العلم وذلك يقتضي التعدد الذي أساسه الاجتهاد المعتمد على التواصي بالحق في الجماعة العلمية التي تتحرر من أحوال نفوسها وتتبع الحق بالحجة المنطقية والشاهد التجريبي.

ولهذه العلة لم تخرج علوم الملة من علم الكلام إلى كلام العلم في أي

منها خمستها: التفسير وما يتفرع عنه في العلوم النظرية كلاما وفلسفة ومن العلوم العملية فقها وتصوفا . كلها ركام من الأقوال التأويلية التي لا مرجع لها يمكن بالاحتكام اليه الفصل بين الآراء والأفكار والنظريات: خرافة بلا حد .

وفي هذه الحالة لا يمكن أن يوجد علم وتطبيقاته يحرر من سلطان الطبيعة لأن الجهل بأسرارها -رغم أن القرآن قال إن الخلق بقدر أي رياضي ودعا إلى اعتبار وقائعها أي التجربة-لا يمكن من إبداع أدوات التعامل معها تعاملا يتجاوز العلاقة البدائية المتمثلة في استغلال ما تنتجه بطبعها دون تدخل الإنسان فيكون عالة.

ونفس الأمر يقال عن التحرر من الاستبداد التاريخي في العمل والشرع أي التعامل مع التربية والحكم بصورة تحرر من التحكم بالاحتكام إلى سنن التاريخ التي تبين الفرق بين

التنظيم العقلي -ابن خلدون يتكلم على عقدين عقليين للحكم - وعدم التنظيم الذي يعتمد على العصبية الفضية للهرج والانقعطاط .

ورأينا في شرح سورة هود كيف أنه من دون التحرر من استبداد الطبيعة (نوح) ومن استبداد السياسة (موسى) لا يمكن حل مشكل الاقتصاد (هود) والماء (صالح) والجنس (لوط) والتبادل (شعيب) وكلها معلقة بحل مشكل الوحدانية التي تحرر البشرية من الوثنية الاقتصادية) ربا العملة) أو الوثنية الثقافية (ربا الكلمة) .

وبهذا أكون قد ختمت الكلام في عناصر الرسالة الخمسة: المرسل أو الله والمرسل إليه أو الإنسان والرسول) الخاتم (وطريقة التبليغ ومضمون

الرسالة محكمها ومتشابهها . وقصدي الوحيد هو محاولة تهدف إلى منع وقوع الأمة ثانية في التقليد كما حدث سابقا وفي العرب الأهلية بين العلمين النظريين) الكلام والفلسفة) والعملين العمليين) الفقه والتصوف).

الفصل التاسع

ذكرنا أن المحاولة فيها سبع مسائل " خمس للرسالة والمرسل والمرسل إليه والرسول ومنهج

التبليغ تربية وحكما". وعالجنا منها خمسا وبقيت مسألتان . واحدة لمهمة الإنسان الأولى

وهي الاستعمار في الأرض . والثانية لمهمته الثانية وهي الاستخلاف في الأرض مع علاقة

ونبدأ الآن الكلام في المسألة الأولى: مهمة الاستعمار في الأرض . أعني المهمة التي من دونها لا يتحقق أمران:

1. أولا شروط قيام الإنسان وبقائه .

2. وثانيا اختبار أهلية الاستخلاف بمدى تطبيقه خلال الاستعمار في الأرض. والأمران لم يتحقق منهما شيء في الملة وإلا لاستحال ان تنحط فتصبح تحت نير غيرها في الرعاية وفي الحماية فتفقد شرطي السيادة.

والدليل القاطع على الفشل الذريع في هذه المهمة الأولى للإنسان في حضارتنا وخاصة في قلبها أعني الإقليم المركزي في جغرافيتها والذي

تلتقي فيه القارات الثلاث القديمة خاصة والمغرب منه بصورة أخص هو أننا ما زلنا نعيش على ما تنتجه الطبيعة أو الثروات الخام من دون سهم علمي تقني وصناعي معتبر في شروط قيامنا .

ولما كانت هذه الثروات الطبيعية تحت سيطرة المافيات الحاكمة وحماتها من الاستعمار وأذرعه في الإقليم فإن الدليل الأقطع هو الفقر المدقع الذي تعاني منه شعوب الإقليم في أكثر بلاد العرب خاصة وحتى المسلمين في الهند في قطريهما وفي الهند نفسها فضلا عن شعوب إفريقيا المسلمة. وذلك هو قمة الفشل .

والأخطر هو المفعول الخلقي والسياسي في بلاد الإسلام . فخلقيا يعسر أن يجتمع الخلق والفقر الذي يبلغ فقدان الشروط الدنيا للحياة الكريمة. فمن هذه حالته يصبح عبدا للحاجة ومن ثم يصبح معبوده المتحكم في حاجته . فينتج من ثم أن الشعوب تصبح عبيد الحكام والمافيات المسيطرة على أدنى حاجاتها .

وحينئذ فلا معنى للتدين لأنه يصبح من جنس ما يقول عنه ماركس أي أفيونا وليس

هو هومة

تنويرا ولا تحريرا كما هي حقيقته بمقتضى الكثير من نصوص القرآن الكريم . وقد اعتبر ابن خلدون ذلك علة تحول الإنسان والشعوب إلى عالة على غيرها فتتخلى نهائيا عن الدفاع عن كرامتها وحريتها وتستسلم للاستبداد .

وإذا كان الإنسان مكلفا بمهمة التعمير فمن المفروض أن يكون قد جهز

بما يمكنه من تحقيق ذلك وأن تكون الأرض مستعدة للتعمير بمعنى أنها تتضمن ما يمكن للإنسان استغلاله لتعميرها . وذلك معنى كونها مسخرة . فذلك هو ما يمكن أن يعتبر تناسبا بين الفاعل والمنفعل أولا وبين المستفيد أي الفاعل والمفيد أي المنفعل ثانيا .

وإذا صحت نظرية السبابة أو الإشارة القرآنية بديلا من نظرية الأعجاز العلمي غير المقبولة لما يترتب عليها من جعل القرآن تاريخيا مثله مثل العلم الذي يظن موجودا فيه فإن هذه العناصر الأربعة- تجهيزا الإنسان واستعدادا الأرض طبيعة وتاريخا -ينبغي أن تكون موجودة إشاريا فيه . وأن يكون ذلك الفطرة المتصلة بالتعمير ووظيفة الدين التذكير بها.

وتجهيز الإنسان مضاعف:

1. معرفي وهو النظر والعقد وهو علاقة عمودية بين البشر والطبيعة وما بعدها .

2. قيمي وهو العمل والشرع وهو علاقة أفقية بين البشر في الجماعة الواحدة وبين الجماعات.

وكلاهما لا يتحقق من دون وجود الجماعة وتعاونها وتواصلها جمعا بين ما هو فرض عين وما هو فرض كفاية . ولا يوجد من يشكك في تجهيز الإنسان فطريا بهذين الجهازين المعرفي نظرا وعقدا والقيمي عملا وشرعا . ويبقى أن نشير إلى أن القرآن مليء بالإشارات إلى هذين الجهازين تذكيرا في الكثير من العتاب على الإنسان الذي يصبح أصما وأبكما وأعمى فلا يعقل وله ضمير في التبادل والتواصل لا يعمل .

فهل توجد إشارات في القرآن إلى أن الأرض مستعدة للتعمير؟ ففي مستوى النظر والعقد يشير القرآن إلى أن الخلق بقدر) إذن يعلم بالرياضيات) وأنه يدرك بالحواس) إذن يعلم بالتجربة) وفي مستوى العمل والشرع يشير القرآن إلى مفهوم التسخير دون أن يكون من دون جهد وسعي لتحصيله بالعمل والتعاون عليه .

بل إن نظام تقسيم العمل شرط التعاون والتبادل وضرورة التعاوض العادل كل ذلك من الإشارات الكثيرة في القرآن بمعنى أن القرآن ينقل العمل لسد الحاجات كلها من فرض العين لكل واحد من البشر إلى فرض الكفاية المشروط في التخصص في أحد الأعمال والتبادل بين المختصين لسدها . وذلك هو تقسيم العمل في الجماعة . وهو سخرية متبادلة.

لكن هذا التقسيم بقي في الحضارة الإسلامية مقصورا على المستوى الأدنى منه ولم يصبح شرطا فاعليته أعني النظام تقنيا والعدل خلقيا والمساواة بين الاختصاصات من حيث المنزلة والاحترام لأن المقرية التي يشير إليها القرآن ليست العبودية التي آلت إلى الطبقية

بمعنى أن البعض صار بمقتضى السلطان السياسي والجاه سيدا والبقية عبيدا وليس أندادا

واعترت بعد الأعمال شريفة والبقية دنية .

فتمايزت الأعمال ليس بضرورتها وتساويها من حيث القيمة بل بما لدى أصحابها من سلطان أو من جاه غالبا ما يكون مرتبطا بالسلطان السياسي ولا علاقة له لا بالإبداع الاقتصادي والثقافي علميا وتقنيا ولا عمليا وخلقيا ولم يتجاوز هذا التقسيم البدائي بين السادة والعبيد . ومن أخطر ما ظل إلى

الآن موجودا هو احتقار الزراعة والعمل اليدوي والخدمات.

وقد يوجد تقسيم ثان هو دونه قدرة على الإبداع المحرر من استبداد الطبيعة وهو المقابلة بين البداوة والحضارة حول المدينة حيث يكون أهل المدن أصحاب الملكية والتجارة وما حولها أقنان أو يكادون في الأرض والأعمال التي صارت تعتبر مرذولة مع رجال الدين والمربين الذين هم شبه مستولين اقتصاديا .

وكل ما يقال عن دور الأوقاف لا ينفي صحة ما أصف لأنها كانت في التربية والصحة ومساعدة من حددهم القرآن من أصحاب الحاجة للإنفاق عليهم من بيت المال . كل ذلك كان دون الكفاف ودون الكرامة لعلتين :

. إما لفساد القيمين عليها

. أو لضآلتها أو لهما معا .

وهو أمر شاهدت بعضه في حياة طلبة الزيتونة قبل أن يوحد نظام التعليم في تونس .

وبهذا المعنى فإن الاستعمار في الأرض لم يكن مبنيا لا على الإبداع العلمي وتطبيقاته نظريه وعقديه ولا على الإبداع العملي وتطبيقاته عمليه وشرعيه بحيث إن الإنتاج بقي بدائيا وتقسيم العمل لم يتجاوز الزراعة والتجارة والقليل جدا من الصناعات التقليدية التي لا تحتاج للعلم وتطبيقاته ولا لنظام العمل وتطبيقاته .

وما يحذر منه ابن خلدون من أمراض تنتج عن بلوغ الحضارة أوجها لم

يحصل منه إلا القليل بالقياس إلى ما نراه في الحضارة الغربية. وليس ذلك لأن المسلمين أفضل خلقيا فالشعوب كلها متماثلة ولا تصدق تخريف من يزعم أن بعض الشعوب لها أخلاق وبعضها ليس لها أخلاق . فهذا من أحكام التنافز المتبادل بين الأقوام وهو بسبب التنافس.

والثابت أن درجة الحضارة عندنا لم تلج مرحلة تحرير الإنسان من الطبيعة ولا من السياسة وهو معنى نكوسها عن قيم القرآن. فالإنسان في حضارتنا بخلاف ما دعا إليه القرآن لم يشرع في التحرر من سلطان الطبيعة الخارجية ومن الطبيعة الذاتية للإنسان كما تبين ذلك مقدمة ابن خلدون في كلامها على التربية والحكم العنيفين ..

وسأختم هذا الفصل بنصه البديع في وصف ما يمكن أن يحصل عندما تصل الحضارة إلى أوجها وتبدأ في قتل معاني الإنسانية لأنها حضارة بلغت سن الشيخوخة الحيوية بسبب النكوص عن قيم الاستخلاف. وهو أمر لم يحصل في الحضارة الوسيطة إلا للقلة التي استحوذت على الثروات وهم قلة والمفشل يجمع بين الاستعمار والاستخلاف حينها .

واليك نص ابن خلدون وفيه خطأ جسيم لأنه يكاد يرجع الفضيلة إلى البداوة والرذيلة إلى الحضارة دون أن ينتبه إلى أن ذلك مناف للرؤية القرآنية ومناف للحقيقة العلمية كما سأبين في الفصل الأخير عند الكلام على الاستخلاف بعد الاستعمار. فلكأنه يصف حياة الأندلس وما آلت إليه من ضعف وتبعية: "ومن مفاسد الحضارة أيضا الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف فيقع التفنن في شهوات البطن من الأكل والملاذ والمشارب وطيبها ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع

المناكح والزنا واللواط فيفضي ذلك إلى فساد النوع إما بواسطة اختلاط الأنساب كما في الزنا فيجهل كل واحد ابنه إذ هو لغير رشدة لأن المياه مختلطة في الأرحام أو يكون فساد النوع بير واسطة كما في اللواط المؤدي إلى عدم النسل رأسا وهو أشد في فساد النوع إذ هو يؤدي إلى أن لا يوجد النوع . والزنا يؤدي إلى عدم ما يوجد منه . (...) فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران في الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأحدث الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقة للسعي في ذلك . والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته إما عجزا لما حصل له من الدعة أو ترفعا لما حصل له من المربى والترف والنعيم") المقدمة الباب الرابع) .

وواضح أن الكلام لا يتعلق بوصف التطور الطبيعي للنقلة من البداوة إلى الحضارة بل هو ما يحصل عادة في الجماعات البدوية التي سيطرت على مجتمعات متحضرة ففرحت في ما توفره دون التساوق بين تطور الحضارة وتطور أخلاقها التي سنرى .

والعلة إذن ليست الحضارة بإطلاق بل واحدة من اثنتين إما الحضارة التي لم ينتجها من يكون هذا مآله وتوفرت له ثمراتها فغرق فيها لأن أخلاقه لم تتطور معها وغالبا ما كانت هذه حالة الأسر التي وصلت إلى الحكم بالعنف والعصبيات البدوية أو لأن الحضارة كانت استعمارا من دون قيم الاستخلاف .

تت ا 0 ا من بلاد الغرب لكنها ليست بسبب الحضارة بل بسبب الفصل

بين الاستعمار والاستخلاف. وإذن فلنا نوعان من الفساد الذي ينتج عن الحضارة:؛ إما للمسافة بين الحضارة والبداوة أو لعدم الوصل بين التعمير وقيم الاستخلاف .

الفصل العاشر

ما كان لي أن أخطئ ابن خلدون في مسألة موت الحضارات -وهو من هو-لو كان قبول رؤيته يبقي على إمكانية بناء خلدونية محدثة بالبحث عن تناسق المقدمة وتجاوز أحكامها المبنية على وجهها الظرفية بدلا من وجهها المتجاوز للظرفيات . فحتى المقارنة بالكائنات الحية في حكمه لا تكفي لتأسيس القول بموت الحضارة.

والاستدراك على ابن خلدون لا يخرج عن مبادئه إذ هو يقول بتوارث الحضارات ومن ثم فالمائت ليس الحضارة بل حملتها . ومرد الاستدراك إذن هو الاستناد إلى وجهين من المقدمة عندما تتجاوز الظرفي من الحضارة إلى اللاظرفي منها . ولهذين الوجهين علاقة باستراتيجية التربية والحكم اللذين يمكن أن يؤديا إلى فساد معاني الإنسانية إن كانا عنيفين أو إلى حفظها وتنميتهما إن كانا منميين لهذه المعاني ومقويين .

ولهما علاقة بالظاهرة الحية وهو أن مائتية الأجيال في كل نوع لا يعني مائتية النوع. فالأجيال بأفرادها حوامل للحياة التي تنمو بتوالي الأجيال ولا تموت مع موتها بل إن ما يحصل في كل جيل من تطور عضوي ينتقل إلى الجيل الموالي فتكون الحياة مستمرة بذاتها اللهم إلا إذا فسدت شروط بقائها . وما يصح عليها يصح على الحضارة.

وحينها تكون علة الموت ليست ذاتية للحياة بل لعامل خارجي مثل تغير المناخ بصورة تلغي شروط بقاء الحياة أو حصول أحداث جيولوجية تلغي الأنواع التي كانت موجودة كما حدث لانتهاء عهد الكائنات العضوية العملاقة-الديناصورات - في تاريخ الظاهرة الحية. والحروب بالنسبة إلى الحضارات مثل الأحداث الجيولوجية بالنسبة إلى الحياة .

وهي نوعان: إما أن شعبا يقضي على شعب آخر وحضارته لكنه يرث منها ما فيها مما ليس عنده لأن ما فيها كان دون ما عنده مثلا كما حدث بين الأوروبيين والهنود الحمر ومن ثم فالحضارة لا موت أو أن الحرب تكون مما صار ممكنا بتطور أدوات الحرب فلنتخيل قيام حرب نووية عالمية فإنها لن تبقي الحضارة والكثير من البشر. وفي ما عدى ذلك فالحضارة باقية مثل الحياة بالتوارث : كالعلوم والصناعات وأنماط الاجتماع والعمران .

وما احتجت لهذا الاستدراك على ابن خلدون بابن خلدون ذاته من خلال تناسق المقدمة إلا لغايتين: بناء الخلدونية المحدثة وتأسيس شروط الاستئناف بالنسبة إلى حضارة الإسلام . فهي لن موت فالكثير من أطوارها توارثت بعضها البعض وورثت تراث غيرها وستعيد الكرة . والخاصية التي أعتمد عليها من صفات التطور في تجهيز الإنسان للنظر والعقد في العلاقة بالطبيعة وللعمل والشرع في العلاقة بالتاريخ. والتطور المتعلق بحياة الحضارة بهذا المعنى نوعان:

1. تطور من هذا الجنس في استراتيجيات الاستعمار في الأرض +

2. وتطور في استراتيجيات الاستخلاف في الأرض .

وهما استراتيجيتان متلازمتان. فمثلا لو أن الغرب يتدارك استراتيجية

الاستعمار في الأرض فإنه يكون ذلك من دون الوعي بضرورة وصلها بقيم الاستخلاف . وتلك هي العلة التي تجعلني أعتقد أن الإسلام هو مستقبل الإنسانية لأنه يحقق هذا الوصل بين الاستراتيجيتين .

وهذا هو بالذات مدلول سورة هود كما شرحتها وعلة تشييبها للرسول الخاتم . ذلك أن أهم استراتيجية لإنقاذ البشرية والعالم الطبيعي والتاريخي هي استراتيجية الوصل بين التعمير والاستخلاف . فمثلا الغرب نجح بصورة لا جدال فيها في الاستعمار في الأرض . لكنه فشل بصورة لا جدال فيها في الاستخلاف . ونحن فشلنا فيهما معا . هو ظن أن الاستعمار في الأرض مغن عن الاستخلاف . ونحن ظننا أن قيم الاستخلاف ممكنة من دون الاستعمار في الأرض .

والموقفان منافيان لاستراتيجية القرآن فيهما معا وخاصة في ضرورة التلازم بينهما لأن أحدهما شرط مادي واقتصادي والثاني شرط روحي وخلقي . وبهذين الشرطين وخاصة بتلازمهما يعلل ابن خلدون بقاء الحضارات وبعدها زوالها . وهذا هو التصور الذي أقره في الخلدونية المحدثة وهو ليس استدراكا بغير ما في المقدمة بعد تخليصه من طغيان الظرفي

ا م اللا لجرا الى كات ار ا 7 : 0 محاولة تطويعها لتصبح معتمدة على المنطق الهيجلي الماركسي بعد أن كانت قد طوعت لتكون معتمدة على المنطق الأفلاطوني الأرسطي . وهما في الغاية نفس التطويع لنظرية الحقيقة القائلة بالمطابقة والنافية للغيب أو عدمها. فالصراع والتجاوز يمحو السالف للخالف حتى بمنطق الأوفهيبونج) المحافظة على ما يصلح) فهو غير مطابق حتى للتاريخ الطبيعي لأن الأدنى باق بل الأعلى على الأقل لأنه

شرط قيامه كما في حالة عيش الحيوانات الأقدر بأكل الحيوانات الأقل قدرة على الأقل بالمحافظة على شرط الدورة الطبيعية لإنتاج مصادر عيشها .

والدليل القاطع في تطويع الإسلاميين رؤية الإسلام للهيجلية والماركسية أي للرؤية الجدلية في التاريخ هو قولهم بما يسمونه التدافع . فهذا المعنى لا أصل له في القرآن إذ الآيتان اللتان تتكلمان على معنى خلط به هو دفع الله الناس بعضهم ببعض وليس تدافع الناس . وشتان بينهما فالثاني يلغي ما في الأول .

وأهم نتيجة لهذه الرؤية الجدلية هو أن ما يجري صراع قوى ولا دخل فيه للحق والباطل وللقيم الاستخلافية إذ هو محض تغالب بين قوتين ومن هنا صيفة المشاركة. لكن حتى في التاريخ الطبيعي فإن شيئا ما من الاستخلاف موجود لأن الأدنى بمعيار إنساني شرط بقاء للأعلى كما في عيش الكائنات الحية بعضها من البعض ومن ثمرات الأرض التي كل إفساد لها قاض على الكائنات الحية بأقدار مختلفة. نفي ذلك لن يبقى فرقا بين من يدفعه الله في القرآن لتحقيق غايتين هما حماية المعابد كلها وحماية المستضعفين كلهم بمنطق الأخوة البشرية والمساواة.

وبهذا المنطق الجديد لا يبقى الأمر صراع قوى دون تكييف خلقي ذاتي للأحداث بل يكون تكييفها الخلقي تبريريا ومنافقا كما في حالة التدخل الإنساني في القانون الدولي الحالي حيث يغلف صراع القوى بالقيم وليس هو قيميا في ذاته في حين أن دفع الله الناس بعضهم ببعض يعني أن الحق يدحض الباطل بذاته.

فآينا الدفع أولاهما تتعلق بماية المعابد الدينية كلها والثانية بحماية المستضعفين كلهم دون تمييز بين الأديان ولا بين الشعوب المستضعفة . والعلة هي أن من شروط الاستخلاف أن يعي البشر أنهم اخوة) النساء 1 (وأنهم لا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات (13 ومن ثم فالتدخل معلل بحق وليس نفاقا .

وهذان المعياران -الأخوة البشرية والمساواة بين البشر-صالحان للسياسة الداخلية والدولية ومن ثم فشرط الاستخلاف أن تصبح الإنسانية في تحقيقها للتعمير تعمل عمل الجماعة الواحدة المراعية المتعاونة على شروط بقائها والحامية لمصدر مددها فتصبح الحضارة الإنسانية متنوعة ومتعاونة على ذلك .

والمساواة لكل شيء لئلا يبقى لتحديد المنازل إلا التقوى - أي احترام القانون -يجعل البشر متحررين من منطق التدافع أو صراع القوى كما لو كانت الإنسانية اسرة واحدة يتقاسمون العمل وثمرته بما يتراضون عليه من القواعد والمبادئ بوصفهم أحرارا "رؤساء بطبعهم بمقتضى الاستخلاف الذي خلقوا له" .

وهيجل لا يرفض الإسلام والثورة الفرنسية إلا لقولهما بهذه المبادئ التي يعتبرها غير واقعية على الأقل لأنها تنفي الفروق الناتجة عن المولد وعن الثورة . وهو لو عاش إلى اليوم لشهد أن ما أصبح أول مطالب الشباب في العالم هو المطالبة بهذه الأخوة والمساواة بين البشر وحماية مصدر حياة البشر.

ولو ترجمت هذين المطلبين لدى شباب العالم للخ لحظتنا الراهنة لكان

ذلك هو عين المقصود بجعل الاستعمار في الأرض يكون بقيم الاستخلاف . فقيم الاستخلاف اليوم هي المناداة بالأخوة البشرية والمساواة بين البشر والمناداة بحماية البيئة ومصدر حياة البشر وقد تكونت أحزاب لهذه المهمة في الغرب ذاته .

ولهذه العلة اعتبرت كل الدراويش الذين لا ينفكون عن الكلام على الحروب الصليبية من جنس اليمين الأوروبي . فالإسلاموفوبيا عند هؤلاء يناظرها الغربوفوبيا عند أولئك.

وكلتاهما منافية لقيم الاستخلاف كما حددها القرآن. شباب الغرب تجاوز هذه المرحلة وعلينا أن نتجاوزها لنعتمد قيم الاستخلاف .

وبذلك يكون القرآن الجامع بين التعمير والاستخلاف مستقبل الإنسانية التي بدأ شباب الغرب يفهم أنه مهدد وأن علاجه يقتضي أن يخضع التعمير للاستخلاف بمنطق كوني لا يستثني أحدا من البشر لأنهم اخوة (النساء 1 (ولأنهم متساوون ولا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات .(13 وما يصح دوليا يصح محليا .

وإذا كان النظر والعقد تجهيزا فطريا للإنسان من أجل التعامل مع الطبيعة والتاريخ بأدوات معرفية تقنية تحقق شروط البقاء للبشر فان العمل والشرع تجهيز فطري للإنسان من أجل التعامل معهما بأدوات قيمية خلقية تحقق شروط التبادل والتواصل بين البشرحتى يكون العمل وثمرته متقاسما بينهم بالعدل والرحمة.

ولذلك فالآية 38 من الشورى جمعت بين المسألتين مسألة الاستخلاف ومسألة التعمير فبدأت بالأول وانتهت بالثاني . فالأول هو الاستجابة للرب

والثاني هو الإنفاق من الرزق .. وبين البداية والغاية حددت طبيعة نظام الحكم وأسلوبه فكان أمر الجماعة الذي تسوسه بالشورى كما بينها . ويصدق عالميا ومحليا .

بل إن القرآن ألغى المقابلة-عالمي محلي -لأن رؤيته لدولته هي أن تكون دولة واحدة في المعمورة كلها لأن مصدر القيام الإنساني واحد وهو العالم والخصومات بين البشر علتها التنافس عليه . فإذا صار الرزق للجميع انتفت الحاجة للاقتتال على ما للجميع فيه حق بصرف النظر عن سكناهم قربا أو بعدا منه .

فتوزع الثروات الطبيعية في العالم غير مطابق لتوزع البشر على سطحه وذلك هو أصل صراع الجماعات عليها . ولا يمكن أن يكون من شاءت الصدفة أن يكون في مكان فيه الكثير من الثروات أن يدعي أنه صاحبها لأنها ملك الله وليس ملكه . ويصح ذلك أيضا على توزيع الذكاء والإبداع فلا يمكن أن يدعي شعب أنه صاحب ابتكارات نوابغه .

وهذه هي بدورها ثورات طبيعية لأن توزيع العبقرية ليس كله مكتسبا -بنظام التربية والحكم وهذا فيه الكثير من الصحة - لكن أساسه فطري مثله مثل توزيع الثروة في الأرض . فهو مثلها موزع بصورة غير مطابقة لتوزع البشر عليها وكلاهما من ثروات الطبيعة ومن تاريخ الحضارة التي تتوالى فيها الجماعات وتتوارث.

فالبشرية يستفيد الخالف منها من جهد السالف لأن الثروات والإبداعات تتراكم بفضل تراكم الخبرة وخاصة طرق استغلال ثروات الطبيعتين الخارجية والداخلية. ومن ثم فلا ينبغي أن يبقى نوعا الثورة الطبيعية سواء

في الارض أو في البشر حكرا على من جعلته الصدفة حائزا عليهما فيحرم باقي البشر منهما .

كذلك يتحقق التناسق بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف مهمتين للإنسانية كلها بمبدأي النساء 1 والحجرات 13 فيعم الإسلام الذي معناه العميق هو السلام بين البشر وبنيهم وبين غيرهم من المخلوقات وخاصة مع مصدر حياتهم وشرط بقائهم : المحافظة على سلامة العالم تلويثه ماديا وروحيا .

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل٠- ابو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

اتلامس تعس تنبيه مدير الصفحة: 1 النص 1 جواب السؤال الأول 2 السؤال الأول: ما الحائل الحالي دون النفاذ إلى فكره؟ 2 جواب السؤال الثاني 3 السؤال الثاني ؛ ما الحائل الموضوعي دون النفاذ إلى فكره؟ 8 اعتذار: 5 السؤال الثالث 5 1-معارك المباحث الفقهية) العلم العملي الأول): 6 2 -معارك المباحث الصوفية) العلم العملي الثاني): 6 3-معارك المباحث الكلامية (العلم النظري الأول)؛ 7 +-معارك المباحث الفلسفية) العلم النظري الثاني): 8 -5 مباحث العلم المؤسس لصنفي العلوم بشرعيهما ؛ 9 جواب السؤال الرابع 10 الأساس الأول؛ 11 الأساس الثاني: 11 السؤال الخامس 14 الجواب: 14 السؤال السادس 17 الجواب ؛ 17 السؤال السابع 17 الجواب: 18 السؤال الثامن 20

الجواب: 20 السؤال التاسع: 25

السؤال العاشر: 30

تنبيه مدير الصفحة:

تلخيص أهم النتائج التي أوصل إليها البحث في فكر ابن خلدون شجعنا فطلبنا من أستاذنا أن يمدنا بمثله حول فكر ابن تيمية مستفيدين من بقائه بيننا خلال الصائفة. فرد بادئا ببيان علة قبوله مطلبنا علته العميقة التي لا تقتصر على التقريب وشرع في الجواب . وهذا نص رده .

ليس الهدف من التلخيصين التيسير والتقريب فحسب بل هو كذلك توضيح تعرض له الرجلان من مظالم. ففكر ابن خلدون كما تبين من التلخيص السابق تعرض لمظلمة لا تقل حيفا عن المظلمة التي تعرض لها فكر ابن تيمية حتى وإن بدت المظلمتان متقابلتين رغم صدورهما من نفس الفئة

الإيديولوجية .في الأغلب؛

فمادحو ابن خلدون ضيعوا فكره طلبا للسبق الوهمي بعد جعلهم سادتهم مثلا عليا يقاس بها كل فكر؛ فهو مرة سابق أوغست كونت وأخرى سابق ماركس وثالثة مؤسس العلمانية وما في كتابه من

وذامو ابن تيمية وهم عادة من نفس الطينة ضيعوا فكره تحميلا إياه مسؤولية فكر خصومهم الإيديولوجيين : فهو مؤصل الجهادية وأصل الإرهاب وفيلسوف التكفير إلخ... من التفاهات التي تدل على بلادة لا تقدر لكأن ماركس مسؤول على أعمال ستالين أو ماو الفاشية.

ولا فائدة من التذكير بأن فكرهما هو كذلك ضحية لمظالم أعم يشترك فيها معهما كل مفكر كبير يمكن أن يتسلق عليه أنصاف المثقفين ؛ في لحظة اختلط فيها الحابل بالنابل : فكلاهما يمثل عسلا يكثر عليه ذباب الساحة الثقافية من المتقحمين ذوي الثقافة العامية الذين يمرحون بالهراء طالبين الشهرة بركوب أي موجة تجلب إليهم الانتباه مدعين ما ليس لهم فيه ناقة ولا جمل بسبب تكوينهم البدائي .

ونظرا إلى الحاجة الآنفة حاليا وإلى كون الإشكال الراهن ألصق بشيخ الإسلام ابن تيمية أكثر منه بعلامة الإسلام ابن خلدون ؛ فإني سأبسط فكره بأكثر تفصيل من بسط فكر ابن خلدون . لذلك فسأقدم تحديد المسائل العشرة التي تلخص المحاولة ثم أعرض علاجها اثنتين اثنتين في خمس حلقات

لمزيد الفائدة مع الاستغناء عن الجهاز العلمي الذي لا يناسب التلخيص فضلا عن التقريب . وهذه هي الأسئلة العشرة: السؤال الأول: ما العائق

الذاتي والإيديولوجي الحائل دون النفاذ إلى فكره؟ السؤال الثاني : ما العائق الموضوعي والعلمي الحائل دون النفاذ إلى فكره؟ السؤال الثالث: ما طبيعة الإشكالية الواحدة في معارك ابن تيمية الفكرية؟ السؤال الرابع: ما طبيعة تشخيص ابن تيمية لأزمة الحضارة انطلاقا من الغزالي؟ السؤال الخامس: ما طبيعة العلاج التيمي سلبيا : النقد التاريخي والنقد العلمي السؤال السادس: ما طبيعة أزمة الفنين العمليين: الفقه والتصوف؟ السؤال السابع، ما طبيعة أزمة الفنين النظريين : الكلام والفلسفة؟ السؤال الثامن : ما طبيعة أزمة فن الفنون : الصلة بين النص المؤسس والوجود؟ السؤال التاسع : كيف حل أزمة الأداتين : ما بعد التاريخ وما بعد المنطق؟ السؤال العاشر: فيم يتمثل تجاوز الميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين؟

جواب السؤال الأول السؤال الأول: ما الحائل الحالي دون النفاذ إلى فكره ؟

قبل الجواب عن هذا السؤال فلنصل بين الرجلين علامة الإسلام ابن خلدون وشيخ الإسلام ابن تيمية لنفهم طبيعة العائق الأساسي أو الأمر الذي يعسر النفاذ إليه من دون عدة فلسفية ليست في متناول ذوي التكوين التقليدي من متقحمي الكلام على فكريهما . ويمكن أن نرد الصلة بينهما إلى مقومي الحل الذي قدمه شيخ الإسلام للرد على أداتي ما يسمى بعلم الكلام أعني معيار التأويل وقياس الشاهد على الغائب: التطابق بين

1-صحيح المنقول .

2-وصريح المعقول .

فثورة ابن خلدون يمكن ردها في الغاية إلى تأسيس علم يمكن من معرفة

صحيح المنقول خاصة وتأسيس العلم العملي عامة: فما بعد التاريخ الخلدوني محاولة لتأسيس أصل كل العلوم العملية.

وثورة ابن تيمية يمكن ردها في الغاية إلى تأسيس علم يمكن من معرفة صريح المعقول خاصة وتأسيس العلم النظري عامة: فما بعد المنطق التيمي محاولة لتأسيس أصل كل العلوم النظرية.

والنفاذ إلى ما يؤدي إلى فهم هاتين الثورتين ليس بالأمر اليسير بالنسبة إلى ضحايا الحائل الأول الذي يتعلق به هذا السؤال الأول: العائق الإيديولوجي الذي بدلا من أن يسعى أصحابه إلى النفاذ إلى فكر الرجل تجدهم يبحثون عن تعليل سريع وسطحي لظاهرة فرضها تاريخ الأمة التي تعاني من إرهاب الاستعمار الأجنبي وإسقاطه على مقاومتها ومن استبداد نوابه عليهم وفسادهم ومن محاولات تهديم حصانتها الروحية بإسقاط تهمة التكفير عليها من الطائفة التي هي بالجوهر تكفير لكل مسلم لا يقول بالحق الإلهي للأئمة.

فهذا الحائل قد يتحول إلى مانع رسمي يلغي أعماله من التداول فيصبح كل من يتكلم عليه متهما بتشجيع الإرهاب والتكفير . وقد بدا بعض أعشار المثقفين يبحثون عن متمعش يلصقون تهمتي الإرهاب والتكفير بأكبر فيلسوف عرفته الثقافة العربية كما بينا سابقا ونحاول تلخيصه هنا ء

جواب السؤال الثاني السؤال الثاني: ما الحائل الموضوعي دون النفاذ إلى فكره؟ لكن ينبغي الاعتراف بأن الحائل الإيديولوجي والذاتي رغم فاعليته خاصة وقد أصبح ورقة سياسية يستعملها حتى المنتسبون إلى مذهبه تبرئة لأنفسهم من تهمتي الإرهاب والتكفير ليس هو الوحيد الذي يحول دون

النفاذ إلى فكره. فثم حائل موضوعي أخطر لأنه من طبيعة العوائق المعرفية وليس الإيديولوجية) إصلاح العقل مركز دراسات الوحدة العربية ط.4 بيروت :(2010 عدم قابلية الرجل للخضوع إلى معايير التصنيف التقليدية التي صب فيها تاريخ فكرنا الوسيط بشروعه الخمسة عمليها ونظريها وبأصلهما معا: .1 الفقه وأصوله .2 والتصوف وأصوله .3 والكلام وأصوله .4 والفلسفة وأصولها .5 وأصل الأصول جميعا أي الصلة الحميمة بين النص المؤسس) الأصل الرمزي الذهني) والوجود عامة والوجود التاريخي خاصة) الأصل الفعلي العيني (.. -1 فلا يمكن أن تنسب فكر ابن تيمية العملي القانوني إلى مذهب فقهي محدد لأنه تجاوز المذهبية ليس تجاوزا توفيقيا بانتخاب الحلول المناسبة منها جميعا . -2 ولا يمكن أن تنسب فكره العملي الخلقي إلى طريقة صوفية محددة لأنه تجاوز الطرق إلى المجاهدة التي تناسب فهمه العميق للقرآن الكريم.

-3 ولا يمكن أن تنسب فكره الكلامي إلى فرقة كلامية محددة لأنه تجاوز الفرق إلى البحث في مسائل الإيمان والعقيدة تجاوزا ليس له مثيل .

-4 ولا يمكن أن تنسب فكره الفلسفي إلى مدرسة فلسفية سابقة لأنه أنهى عصرا وفتح عصرا جديدا في الفكر الفلسفي .

-5 وأخيرا ففهمه للعلاقة بين النص المؤسس والوجود عامة والوجود التاريخي خاصة يعد بداية فريدة النوع لتأسيس غير مسبوق لنظرية الوسميات أو السيميوتكس ونظرية اللغة . وهذا التأسيس يمكن أن نعتبر حدوسه فيه فتحا لآفاق غير مسبوقة حاولنا شرح أساسياتها في ضميمة ترجمتنا للمثالية

الألمانية (الشبكة بيروت .(2010

لذلك فليس من اليسير التغلب على هذا العائق الموضوعي لفهم فتوحاته الفلسفية لأن جل قرائه يقتصرون على مرجعيات كلها لا تمثل إلا ماضيا تجاوزه فكره حتى وإن كان فكرهم حبيسا فيه . وأغرب أمر يحيرني هو أن المعجبين بفكر ابن رشد مثلا لم ينتبهوا أن الرجل لم يكتف بالانطلاق من محاولته استعادة الفلسفة القديمة بنقد الفلسفة العربية الإسلامية ومشاركته الكثير من مواقفه من الكلام والتصوف والفقه وحتى من الفلسفة الإسلامية عامة والسينوية خاصة وخاصة في فهم القرآن الكريم بذاته لمشاركته نفس الموقف من التفسير المناسب لفهم القرآن الكريم .

(كنا نتصور أن الجمع بين الأسئلة ممكن وأنه سيمكن من الحد من طول التلخيص . لكن الأمر تبين ممتنعا لدسامة المادة ما كان سيجعل كل جواب مضاعف طويلا أيضا . لذلك فضلنا الاقتصار على السؤال الثالث بمفرده: خاصة والقراء لا يحبذون المطولات . وقد نعود إلى الجمع في الأسئلة الموالية إن أمكن . ولهذه العلة لم نشر إلى العدد الجملي لما ستؤول إليه محاولة التلخيص)

السؤال الثالث ما طبيعة الإشكالية الواحدة في معارك ابن تيمية الفكرية

نميز معارك ابن تيمية بين نوعين . فنسمي النوع الأول معارك فعلية تلك المعارك التي شارك فيها ابن تيمية بفعله وليس بفكره وكتاباته . وهي طبعا من ثمرات فكره وكتاباته . وأهمها جهاده واجتهاده الموقفي والفعلي في تحديد انحيازاته التاريخية. ويكفي أن نقول عنها إنها إذا قيست بما نعيش اليوم تقبل الوصف بكونها ميالة لصف الثوار منها لصف الثورة المضادة

داخليا ولصف الأمة منها لصف أعدائها في عصره . وهؤلاء الأعداء يكاد صفهم لم يتغير : الباطنية والطائفية في الداخل وبقايا الصليبية الأوروبية وبربرية مغول الغرب (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي سابقا والروسي حاليا) . ولا فائدة من أكثر من هذه الإشارات.

ولنأت إلى معارك ابن تيمية الفكرية التي هي معارك تجاوز فيها الوجه الجدلي الناتج عن الخصام الإيديولوجي إلى ما بعده التأسيسي فعالجها علاجا نظريا فلسفيا . فهذه المعارك تقبل الرد إلى ما ترد إليه أهم مباحث الفكر الإسلامي النظرية (علمان) والعملية (علمان) والمؤسسة لهما (علم واحد معقد جدا (عند تصنيفها تصنيفا عقليا جامعا مانعا إذا اقتصرنا على مناطق المعرفة ولم ننظر في موضوعاتها الجزئية التي تتبع هذه المجالات سواء تعلقت بالطبيعة أو بالشريعة أو بأدواتهما المنهجية لذاتها مثل علوم اللغة والتاريخ للثانية وعلوم الرياضيات والمنطق للأولى:

-معارك المباحث الفقهية (العلم العملي الأول):

وهي غير فتاواه التي هي عرضية بالجوهر ككل الفتاوى بسبب صدورها عن دوافع ونوازل عرضية هي دوافع المستفتين ونوازلهم . ما يهم هو الأساس الذي ترد إليه اجتهاداته وفتاواه أعني المجال الذي يمكن القول إنه مجال إبداع غير مسبوق حرره من المذهبية وجعله متجاوزا لما جمد الفقه في عصره أعني أصول الفقه التقليدي (راجع الحوارية بين المرحوم الشيخ البوطي وأبي يعرب في إشكالية تجديد أصول الفقه دار الفكر دمشق وبيروت 2006 (. فجوهر موقف ابن تيمية في تأصيل الفقه يستند إلى نقلتين نوعيتين :

نظرية اللسان المحررة من خرافة المقابلة بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الكلامي وكيف يمكن الاستغناء عنها بنظرية جديدة في اللغة تجعل دلالات اللغة استعمالية ولعل الموقف الأصح أنها كلها مجازية بمعنى أنها دلالة الدليل اللساني تحكمية يحددها الاستعمال والعادة وليست حقيقة الأشياء المسماة بأسماء بعينها .

ب نظرية التطبيق الفقهي لمصدري التشريع) القرآن والسنة) ولنوعي التعامل معهما) الإجماع والاجتهاد) دون التقيد بتقاليد المذاهب التي صارت بديلا من المصدرين والتعاملين ومن بقاء النصين المرجعين حيين دائما ومصدرا مباشرا لئلا يتحول الاجتهاد السابق من سابقة تطبيقية إلى تشريع من

2-معارك المباحث الصوفية (العلم العملي الثاني):

ولا ينبغي حصرها في مواقفه من متصوفة عصره وخاصة من متصوفة دمشق شارح مدارج السالكين للهروي بمنطلق وحدة الوجود) التلمساني) الذي رد عليه تلميذه بدحض شرحه أو من ابن عربي وغيره . فما يعنينا هو ما يمكن رده بمصطلح ابن خلدون في شفاء السائل إلى التمييز بين المجاهدتين المشروعتين عقلا ونقلا أعني مجاهدتي التقوى والاستقامة وبيان أوهام ودعاوى الكشف القصدي الذي ينتهي إلى ما يخفي نقيضيهما أعني التقية بدل التقوى والنفاق بدل الاستقامة. فيصبح التصوف المتحرف في غايته ما يسمى بالتصوف الفلسفي القائل بوحدة الوجود والنافي للغيب بوهم العلم اللدني المتجاوز لعلم الأنبياء والمؤسس للكنسية الصوفية ولعبادة الوسطاء أحياء كانوا أو أمواتا .

وهم يحاولون تأسيس ذلك على تأويل ما أتى الله به من سلطان لقصة الرجل الصالح الذي أصبح يسمى الخضر. والمعلوم أن مواقف الرجل الصالح الثلاث التي تظن ثمرة لعلم لدني ليست إلا فراسة

العادية) لذلك نجد القرآن يقرن دائما بين الكتاب والحكم والنبوة) . فحالة قتل الابن المفترض عاقا لوالديه فراسة من قبل الرجل الصالح. والحالتان الأخريان: ثقب المركب وترميم الجدار معرفة سابقة بما يجري في ذلك البلد كان ذهن موسى عليه السلام خاليا منها . وإذن فالأمر لا يتعلق بعلم لدني إلا وهم أصحاب أسطورة الخضر. إنما القصد المحتمل هو أن النبي بحاجة إلى "الحكم" بمقتضى العلم العادي المشترك بين البشر لسياسة الدنيا . 3-معارك المباحث الكلامية (العلم النظري الأول):

وهذه هي التي يغاب اللغو واللغط حولها . فالكثير يناقش ابن تيمية معتبرا إياه متكلما بالمعنى التقليدي للكلمة. وقد يكون لردوده على المتكلمين بمنطقهم ما يوحي بأنه واحد منهم وإن كان أقوى حجة . فلجوؤه لإفحام الخصوم بمنطقهم قد يوهم أصحاب العجلة في الحكم إلى أنه متكلم . لكنه في الحقيقة ينفي شروط إمكان الكلام الفلسفي أو العقلي ولا يقول إلا بالكلام التاريخي النصي: تاريخي بمعنى أحداث النبوات والتجارب الحاصلة فعلا والنصي بمعنى القرآن والسنة وحتى الكتابين السابقين اللذين يقرهما ابن تيمية فيما يقرهما عليه القرآن الكريم أعني بـ كل ما لم يصححهما فيه استنادا إلى مبدأ التصديق والهيمنة.

وثورته فضلا عن تجاوزه المتكلمين في فنهم رغم كونه ينكر عليه العامية والمتانة المنطقية ورغم كونه من أعلم مؤرخي الفكر الكلامي ربما على

الإطلاق فإنه لا يعتد به ويهتم خاصة بنوع جديد من علم الكلام التاريخي النصي وبما يتصل به من بدايات أو إرهاصات الأدوات المنطقية التي تعالجه أعني تاريخ النص وفيلولوجياه شرطي التأويل ليس بالمعنى الكلامي وليس بمعنى التطبيق على تاريخ الأحداث والنصوص . والشواهد في ذلك كثيرة بصورة عرضية في جل مصنفاته ويكفي شاهدين مخصصين للرد على رمزين دالين في الساحة الكلامية:

أحدهما في الرد على ممثل المذهب الأكثر تمثيلا للتشيع في عصره أي المطهري في منهاج السنة: الجزء الأساس من الكلام الشيعي إضافة إلى المأخوذ عن البهشمية هو الكلام في منهاج الإمامة.

والثاني في الرد على ممثل المذهب الأكثر تمثيلا للتسنن في عصره أي الرازي في الدرء ردا على معيار التأويل وفي التلبيس ردا على أساس التقديس الذي يقبل الرد إلى ما يشبه إلهيات السلب.

وسنرى في الجواب عن السؤال الخامس المتعلق بمنهجي النقد التاريخي والنقد العلمي الأكاديمي كيف أن ابن تيمية يتجاوز الحجاج بمنطق عالم الكلام رغم إفحامهما به إلى النقاش المعرفي الموضوعي بالاستناد إلى النقد التاريخي للأحداث والنصوص والنقد العلمي لطرق التعامل معهما من قبل الذين يحاورهم ليدحض حججهم ليس بالتشقيق اللفظي والمهارب البيزنطية الكلامية بل بوقائع التاريخ

ومعطيات الظاهرة التي يدور عليها الكلام سواء كانت حدثا أو نصا أو علاقة بينهما فضلا عن النفاذ العدسي العجيب للمعاني التي لدقتها لا ينالها إلا قلة من العقول المتميزة . 4-معارك المباحث الفلسفية (العلم النظري

الثاني):

وهذه المعارك لم تكن مباشرة أبدا . فهي إما ضمن الفنين السابقين) الكلام والتصوف) أو ضمن فن المنطق وأساسه الميتافيزيقي . ومعنى ذلك أن ابن تيمية كان شديد الدراية بالطابع المابعدي للفلسفة أعني أنه لا يعتبرها علما بل ما بعد علم إما دخيلا في علوم الملة مثل التصوف والكلام أو علوم النظر بأصنافها الثلاثة (إلهيات ورياضيات وطبيعيات) وعلوم العمل بأصنافها الثلاثة) السياسيات والأخلاقيات والاقتصاديات) .

ويتبين ذلك خاصة من كلامه في المنطق . فهو لا يناقشه منطقيا فحسب بل وكذلك بمقتضى ما يترتب عليه في رؤية الوجود والعالم ومن ثم بمقتضى ما يؤسسه ويؤسس ما يجعله مؤديا إلى ما يترتب عليه . مثال ذلك أنه يبين أن المنطق بأساسه الميتافيزيقي الموروث عن أفلاطون وأرسطو يؤدي حتما إلى جعل الإنسان مقياس كل شيء . ذلك أن ظن علم الإنسان بالوجود على ما هو عليه ومن ثم مطابقا له مطلق المطابقة يجعل العلم مقياس الوجود بدلا عن العكس .

وإذن فمعيار المطابقة والظن أن الإنسان يعلم الأشياء على ما هي عليه - وكلاهما لا يصح إلا على علم مطلق كعلم الله مثلا - يلغيان ما به يتجاوز الوجود العلم معرفيا) والشاهد الغيب دينيا) بسبب جعل الإنسان مقياس الوجود. ويسمي ابن خلدون ذلك رد الوجود إلى الإدراك: وهذا الموقف هو بداية تأسيس مفهوم النقد بالمعنى الحديث لمن يفهم هذا المفهوم. لذلك اعتبر ابن تيمية علم المنطق بميتافيزيقاه التي كان عليها لا يمكن أن يترك مجالا للعلم الحقيقي ولا للأخلاق الحقيقية: فهو يطلق النسبي ويحول

دون شرط الفعل الحر وذلك معنى قصده في قوله إن المنطق يؤسس السفسطة في النظريات) الإنسان مقياس (والزندقة في العمليات) لا مجال لما يتجاوز الضرورة ومن ثم فلا حرية تؤسس للفعل الخلقي (٠

وتلك هي علة إعادة تأسيس المنطق على ميتافيزيقا جديدة تمكن من تأسيس العلم النظري بالتحرر من السفسطة والعلم العملي بالتحرر من الزندقة أي دون أن تجعل الإنسان مقياس كل شيء ٠ وطبعا فالسخفاء من المتكلمين به ابن تيمية يقتصرون على كليشي :؛ "من تمنطق فقد تزندق" ليبرزوا ثوريتهم وحداثتهم المكذوبة ويغفلون كل هذا التحليل التيمي العميق لأنهم عاجزون عن فهمه حتى لو أقدموا على القراءة المتأنية والصبر: لم يتواصوا بالحق ولم يتواصوا بالصبر ء

-5 مباحث العلم المؤسس لصنفي العلوم بفرعيهما:

أما معارك المباحث في العلم الجامع فتتعلق بالأصل الواحد لكل هذه المباحث أعني ما يجعل هذه المباحث تكون مقومة لحضارة معينة ٠ في لحظة من لحظات تكوينيتها ٠ وهذه المباحث الجامعة من حيث الطبيعة واحدة في كل الحضارات ٠ لكنها متعددة تعدد المضمونات العينية والمراحل التاريخية. وحتى يفهم القارئ دقة هذا المفهوم فلنضرب مثال اللغة. كل البشر ناطقون ٠ ومن ثم فاللغة ظاهرة كونية. لكن كل لغة تعين من الظاهرة الكونية اللغوية: وكونية اللغة تجعل كل اللغات مشتركة في ما به سميت لغة ومختلفة بمادتها وبكيفية التناظر بين مادتها وما تعبر عنه من التجارب التي هي محكومة بالمضامين والمراحل ٠

وهذا ينطبق على "القصة المؤسسة للحضارة أو النص المقدس". فكل

الحضارات لها نص مقدس أو قصة مؤسسة. وكل الحضارات لا تفهم ذاتها ولا وجودها إلا من خلال نوع العلاقة التي بين هذا النص والتجارب التي تعيشها والظاهرات والوقائع التي تحاول التعامل معها . وفي حالتنا نحن فالأمر يتعلق بالقرآن الكريم وبتفسيره الأول أو السنة الشريفة: فكل ما أسلفنا في الفنون الأربعة الاثنين العمليين (الفقه والتصوف) والاثنين النظريين) الكلام والفلسفة) كلها محاولات لفهم معنى الوجود بهما ولفهمهما بمعنى الوجود .

ومن ثم فالمعارك السابقة جميعها تستمد معناها أي طبيعة الإشكال فيها و"مصفوفة" الحلول الممكنة من هذه العلاقة ذات الاتجاهين لكأن النص والتجارب الحضارية تراء مضاعف بين مرآتين أو سطحين صقيلين أحيانا ومشوبين بما يكدرهما في غالب الأحيان . لذلك فالمعارك المتعلقة بهذا العنصر الخامس المؤسس هي معارك الصقل للمرآتين متبادلتي التعاكس . ولعل أفضل صاقل وصائغ في تاريخنا كان هذا الرجل العظيم الذي انبهرت به بعد ما أوصلني إليه جواب ابن خلدون على أحد سؤاليه ؛ النقل الصحيح بوضع علم ما بعد التاريخ المتحرر من الخرافة والتنجيم اللذين كانا سائدين وأجاب هو على السؤال الأعمق أعني العقل الصريح كما سنرى لاحقا بوضع ما بعد المنطق المتحرر من ميتافيزيقا تجعل الإنسان مقياس الأشياء .

جواب السؤال الرابع ما طبيعة تشخيص ابن تيمية لأزمة الحضارة انطلاقا من الغزالي؟

اعتذرنا عن الإسهاب في كلامنا على ابن تيمية. وسكتنا عن الإيجاز في كلامنا على ابن خلدون قبله . لكن الأمرين يبدوان قابلين للفهم من منطلق

علاقة فكريهما بما بعدهما :

فابن خلدون ظلم مرة واحدة أعني أنه ظلم بقراءاته . لكنه نجا من استعمال حركات سياسية ذات تأثير فعلي في التاريخ . فلم يتهم بما اتهمت به .

وابن تيمية ظلم مرتين أعني أنه ظلم بقراءاته وبتحميله مسؤولية حركات ذات تأثير فعلي في

لذلك أوجزنا في الأول واضطررنا لشيء من الإطالة في الثاني .

ولنعد بعد هذا التوضيح إلى سؤالنا الرابع .

حددنا في جواب السؤال الثالث معارك ابن تيمية الفكرية بأصنافها الخمسة) أصول الفقه وأصول التصوف وأصول الكلام وأصول الفلسفة وأصل الأصول أو علاقة النص المؤسس بهذه الأصناف المتشعبة عنه تحديدا للعلاقة المتبادلة بين النص المؤسس ومعاني الوجود) مع بيان أهم ما يمكن أن ينسب إليه من إبداعات ثورية مثلت بداية التجاوز الفعلي للفكر القديم (ملخصا في صورته اليونانية) والوسيط (ملخصا في صورته الإسلامية قبله (.

ولعله من المفيد أن نعذر مشوهي فكر ابن تيمية وابن خلدون من قرائهما بغير قصد وحتى بقصد . فكل عمل مبدع شديد العمق بالضرورة . ومن ثم فالنفاذ إليه يتطلب توالي المحاولات لتوالي الحفر الباحث عن منبع الماء وذلك بنبط بئر التراث الفكري نبطا تراكميا . وفي هذا المضمار يندرج مسعانا للوصل بين إبداعات الرجل وصلتها بعملاق سابق حدد جوهر

الأزمة التي تعاني منها الحضارة الإسلامية قصدت حجة الإسلام أبا حامد الغزالي : فتشخيص ابن تيمية الذي نريد الكلام فيه الآن ينطلق من فشل تشخيص أبي حامد أو بصورة أدق من فشل العلاج الذي اقترحه (ونفس الأمر يمكن أن يقال عن تشخيص ابن خلدون ولكن ليس منطلق تهافت الفلاسفة بل من منطلق فضائح

الباطنية) . فلما تقرأ مقدمات تهافت الفلاسفة الأربع تجد أساسين هما جوهر ثورة حجة الإسلام المنسية. وهذان الأساسان ينفيان كل ما قيل عما ينسب إليه من كونه مؤسس الانحطاط الإسلامي وعدو الفلسفة الأول في حين أنه الحقيقة مؤسس منطلقها الجديد كما تعين عند ابن تيمية في النظر وعند ابن خلدون في العمل : الأساس الأول:

يتعلق بدافع كتابة تهافت الفلاسفة المباشر والأساسي . فدافعه كان ما لاحظه من سلوك المتجملين بكليشهات الفكر الفلسفي وقشوره وخاصة من موقفهم من الدين والأخلاق بحجة مفادها أن الدين والأخلاق لو كانا حقيقيين لكان الفلاسفة أولى الناس بمعرفتهما لما عرفوا به من علم وحصافة. وحتى يتظاهر هؤلاء المتجملون بالتفلسف والعلم العقلي لإبهام أتباعهم يقفون هذا الموقف المستهتر بالأديان: ولعل هذا الوصف الذي انطلق منه الغزالي أكثر صحة في عصرنا فجل أدعياء الحداثة منطلقهم التقليد البليد لمن لم يفهم القدامة ولا الحداثة إذ جلهم من أرباع المثقفين . الأساس الثاني:

يتعلق بالغاية من كتابة التهافت المباشرة والأساسية. فالتمييز بين ما يقبله العقل العقلي السوي وما يكون ادعاء العلم فيه أقرب إلى توهم المهلوسين

منه إلى المعرفة العقلية؛ أعني الميتافيزيقا التي كتب فيها كتابه بأسلوب جدلي ينفي ما يثبته الفلاسفة ويثبت ما ينفونه . ومن ثم فغاية الكتاب هي تحقيق الفصل الفلسفي - أؤكد على كلمة فلسفي أي بالعقل وقبليا - بين العلم واللاعلم وبين ما يقبل العلم وما يكون دعوى علم وليس بعلم (راجع أبا يعرب مفهوم السببية عند الغزالي وكذلك ضميمة المثالية الألمانية: الشبكة بيروت 2011 (. من هنا جاء استثناؤه للرياضيات والمنطق من عملية النقد التي قام بها في الكتاب (وكذلك تطبيقاتهما في علوم الطبيعة بمعيار التجربة الممكنة: مثل الفلك والموسيقى). ومن هنا كذلك بيانه -الذي ينفي ما يدعى من تكفيره للفلاسفة بسبب فكرهم الفلسفي - أن كبار الفلاسفة وخاصة أفلاطون وأرسطو لم يكونوا معادين للدين (إذ يؤمنون بأهم مبدئين أعني وجود الله والبعث أو على الأقل لا ينفونهما) وأنهم خاصة لم يزعموا أن الميتافيزيقا علم .

لكن النخب العربية العجلى كعادتها عممت نتائج مقالة كتبها أحد الماركسيين الألمان هو أرنست بلوخ (وصدرت مقالته في كتابه 56106 0101611, 5ن 150ا216112ا/ا 035 را2 60 1051 1972 7, 0ك 50551302 6ن 66501110016 ص 479-546. (وعرضها في مؤتمر

ألفية ابن سينا 1961] نظمه الاتحاد السوفياتي سابقا) بعنوان اليسار الرشدي ادعى فيها أن الغزالي يمثل الظلامية واللاهوت والمثالية تمثيل اليمين الهيجلي لها بالقياس إلى يساره. ومنذئذ سادت هذه الخرافة مع رديفتها أعني تمثيل ابن رشد لليسار الأرسطي للتنوير والعلمانية المادية:

خرافتي ما يسمى بالرشديين أو العقلانيين العرب الذين يتصورون في عصر ما بعد الحداثة أن مركزية العقل الميتافيزيقي الرشدي والاعتزالي ما تزال ذات معنى تسليما بأنها كان لها ذلك ([راجع حوار أبي يعرب بالانجليزية مع مجلة إسلاميا الأندونيسية) .

وليس هنا محل الكلام في هذا . لكن الوضع الحالي يكاد يطابق مطابقة تامة الوضع الذي فرض على الغزالي كتابة التهافت دافعا وغاية خاصة وابن تيمية حاضرة أحداث العالم الإسلامي بحضور الجماعات التي تدعي تمثيل فكره والجماعات التي تدعي التصدي لفكره: وكلتاهما أبعد ما تكون عن النفاذ إلى أساسيات إبداعاته . فلنعد إذن إلى هذه الإبداعات التي تعنينا في هذا التلخيص . فإلى حد الآن كان حل حجة الإسلام حلا لا يمكن أن يرفضه ابن تيمية أي إنه يقبل العلة المحركة والعلة الغائية. لكنه يعتقد أن الحلول التي ذهب إليها الغزالي كانت قاصرة وخاصة فيما تعلق منها بالعلة الغائية لكتابتها: ومعنى ذلك أن التمييز بين العلمي واللاعلمي لم يكن تمييزا ذا تأسيس فلسفي يضاهي التأسيس السابق لعدم التمييز بينهما ما جعل الغزالي يعود إلى نفس الموقف القديم فلم يتجاوز علاجه الاقتصار على ترميمين قاصرين:

- ترميم عملي يمكن من علاج ظاهر للصدام بين الموقفين العمليين الفقهي والصوفي بتبني

"دوزة" صوفية في إحياء علوم الدين و مصنفاته ذات الميل الصوفي. - ترميم نظري يمكن من علاج ظاهر الصدام بين الموقفين النظريين الكلامي والفلسفي بتبني "دوزة" فلسفية تدخل المنطق في علم الكلام وحتى في

الفقه .

وما كان المنطق والتصوف على ما كانا عليه يضمران الميتافيزيقا القائلة بنظرية الحقيقة المطابقة الحقيقة النظرية التي تجعل العقل الإنساني مدعيا "العلم بالأشياء على ما هي عليه" فهما إذن يفترضان أن الإنسان مقياس كل شيء وهما في الغاية يتأسسان ضمنيا على موقف سفسطائي في النظر وزنديقي في العمل :

-1 أي جعل الإنسان مقياس كل شيء إطلاقا لأحكامه في النظر) الضرورة الطبيعية)

-2 وجعله مقياسا يطلق تقويمه في العمل (النفعية الطبيعية أو سلطان الأقوى .(

وبذلك بات التشخيص التيمي متمما لتشخيص حجة الإسلام من حيث المنطلقات مع تجذير للحلول علته إدراك الترابط الوثيق بين نظرية الحقيقة والوجود والمنطق والأخلاق الفلسفيين . فاعتبار

الطبائع أصل الشرائع بدل العكس يلفي الدين من أصله وتصبح فلسفة الأخلاق والتاريخ راجعة إلى النظرة التي تستند إليها جمهورية أفلاطون وملة الفارابي . فالعلم تقنية إنسانية والعمل ذرائع إنسانية إذا اقتصرا على الطبائع أي على ما لا يتعالى عنها ردا إياهما إلى القانونين المستعملين في الفلسفة والكلام وفي التصوف والفقه أعني:

قياس الشاهد على الغائب نفيا للغيب وزعما بشفافية الوجود وإطلاق العقل مصدرا وحيدا

للمعرفة مغنيا عما عداه. تأويل ما يخالف في النقل العقل نفيا لتعالي الوحي وإطلاق لأحكام معرفة تزعم علما بالأشياء على ما هي عليه لكأنه العلم المطلق .

-1 كيف نؤسس النظر بصورة تحقق إمكان العلم وتعالي الإيمان: وذلك هو أهم مجال أبدع فيه ابن تيمية ما بعد علم جديد يمكن من التحرر من الميتافيزيقا التقليدية كما سنرى .

2-كيف نؤسس العمل بصورة تحقق إمكان القانون وتعالي الأخلاق: وذلك هو المجال الثاني المؤسس على المجال الأول لأن الحد من إطلاق العلم النظري شرط ضروري للحرية.

وإذن فهذان التعاليان هما شرطا تأسيس الحرية والشرائع ومن ثم فهما تجاوز الاقتصار على عالم الربوبية والضرورة والبلوغ إلى عالم الألوهية والحرية. وذلك ما سنحاول بيانه في المراحل الموالية.

الفصل الرابع

أصبح الآن بوسعنا أن نجمع الأسئلة بصورة تمكن من الإيجاز بعد أن أطلنا القول في المسألتين الثالثة والرابعة. سنجمع ثلاث مسائل مترابطة هي الخامسة والسادسة والسابعة تحت عنوان واحد هو منهجية التشخيص والعلاج عند ابن تيمية للتعامل مع أزمتي العلوم العملية) أصول الفقه وأصول التصوف) والعلوم النظرية (أصول الكلام وأصول الفلسفة) وطبعا أصل الأصول أزمته هي علة الأزمتين الأخريين .

وطبعا فليس قصدنا الكلام في فكره كلام علماء الدين . فهذا لا ندعيه ولا نهتم به . إنما كلامنا بداية وغاية هو ما يقتضيه الاختصاص الذي ندعيه ونحاول أن نحقق شروطه: كلام فلسفي في النواة الفلسفية لفكر ابن تيمية كما فعلنا مع أرسطو وديكارت وهيجل وابن خلدون والغزالي قبل ذلك . السؤال الخامس

ما طبيعة العلاج التيمي : النقد التاريخي والنقد العلمي؟

بينا في السؤال الرابع أن ابن تيمية ينفي شروط علم الكلام العقلي وأنه يستعيض عنه بعلم كلام غير مسبوق يمكن تسميته بعلم الكلام التاريخي النصي: أي تاريخ أحداث الدين وتاريخ نصوصه المؤسسة وقراءاتها المتوالية بالعودة إلى الأحداث والنصوص الأصلية. ولهذا المنهج اسم جديد لم يكن موجودا في عصره يجمع بين فنين هما مضمون هذا العلم فن تاريخ الحدث الديني والنص الديني وفن فهمهما . لذلك كان ابن تيمية يجاري المتكلمين في مناقشته لهم بمنطقهم الكلامي المعتاد ثم يعود إلى منطلقه في الغاية ويبين أنه لا علم بالدين أحداثا وأحاديث إلا بالعلمين التاريخي والفيلولوجي والجمع بينهما بمعنى التأويل ليس بالمعنى الكلامي بل بالمعنى الهرمينوطيقي المتعلق:

1-بدلالة الحدث والحديث بأداتيهما التاريخية واللسانية في صلتهما بما يمكن أن نسميه

2-نظرية الإنسان المدرك لذاته في علاقتها بمتعاليات تضفي المعنى على الوجود ومنزلته فيه .

ويمكن رد حججه الحاسمة ضد علم الكلام العقلي إلى حجة وحيدة رد

مسائل الكلام كلها إلى مسألة وحيدة هي مسألة الصفات . فباقي مسائل الكلام توابع لها بوصفها المعضلة الأساسية في مسألة

الكلام المركزية أي معرفة الله ذاتا وصفات . وكل معضلات الكلام مصدرها الصفات وطبيعة علاقتها بالذات: تاريخيا وبنيويا (لا يسمح المجال لإثبات هذه القضية) .

ولما كان ابن تيمية لا يسلم بإمكان علم الكلام العقلي (الإلهيات الكلامية) وكان يستعيض عنه بعلم الكلام النقلي أي المعتمد على تاريخ الأحداث والنصوص فإنه يتحدى المتكلمين فيطالبهم بإثبات القدرة على الإبقاء حتى على ما ينزهونه من الصفات دون التشبيه الذي بمقتضى تجنبه يحاولون وضع عقائدهم التي يعتبرها مجانبة للقرآن والسنة في آن .

فهم ينفون جل الصفات الواردة في القرآن والحديث من أجل إثبات التقديس والتنزيه معتبرين غيرهم حشويا وقائلا بالظاهر ومجسما. لكن ذلك يوجب طرد التقديس والتنزيه وإطلاقه :إذ إن أساسه قياس الشاهد على الغائب لانتخاب ما يحفظ وما يلغى من الصفات الواردة في القرآن والحديث بأداة التأويل . وبذلك يثبت ابن تيمية كل ما يصف به الله نفسه في القرآن مع شرط "ليس كمثله شيء". وهم يرفضون الصفات التي يعتبرونها حشوية. والحجة التيمية هي : كل ما يبقي عليه أصحاب التقديس من نفاة الصفات كله لا يقع إلا بآلات في الشاهد . فكيف تقبلونها وتنفون الكلام مثلا بحجة الحاجة إلى الآلة؟ وإذن فإما قبول كل الصفات الواردة في القرآن مع شرط " ليس كمثله شيء" أو رفضها جميعا لأنها جميعا مشروطة بآلات في الشاهد : لاعقل بلا دماغ وأعصاب مثلما أنه لا

لغة بلا جهاز تصويت ولا فرق..

علينا بعد بيان امتناع علم الكلام العقلي أن نجلو القصد بعلم الكلام النقلي أو التاريخي الذي يقدمه ابن تيمية حلا ويمارسه فعلا أي إنه لم يقتصر على اقتراحه . ولا بد هنا لفهم الحل من تحديد مفهوم "النقل" الذي يساء فهمه بصورة لا يكاد يصدقها عاقل : فالنقل عند من لا يفهم معنى مقابلته للعقل مقصور على مضمون الوحي قرآنا كان أوسنة. لكن كلمة "النقل" في تقابلها مع كلمة العقل تعني فلسفيا -الوضعي أو الموجب أو- المعطى الذي ليس صادرا عن العقل سواء كان هذا المعطى من الوحي والتجربة الروحية أو من الوجود والتجربة الحسية.

وبهذا المعنى فكل العلوم الطبيعية مثلا رغم كونها عقلية لها بالضرورة مضمون نقلي هو المعطيات التجريبية وشكل عقلي هو البناء الرياضي لقوانينها. وهذه الخاصية يشترك فيها علم الكلام التاريخي والنصي : له مضمون نقلي وشكل عقلي هو الجوهر علوم أدواته) التاريخ والفيلولوجيا والهرمينوطيقا الأنثروبولوجية التي هي جمع بين الأولين: وسمية إنسانية-سيميوتكس إنسانية-دلالة الرموز الإنسانية) مثلما أن علوم الطبيعة مضمونها النقلي هو المعطيات القابلة

للملاحظة وشكلها العقلي هو علوم أدواتها) الرياضيات والمنطق والهرمينوطيقا الطبيعية التي هي جمع بين الأولين: سيميوتيكس طبيعية-دلالة الرموز الطبيعية) .

والنقل عندما نطبقه على علم الكلام بمعناه التاريخي والنصي عند ابن تيمية ينبغي أخذه بهذا المعنى الشامل أي المضمون الحدثي والنصي المباشرين

من الدين والمعطيات التي وجه الدين إليها انتباه الإنسان لكي يعلم حقيقة النقل الديني : وقد جمعهما القرآن في كلمتين هما "في أنفسكم" و "الآفاق" أي ما يتبين به الإنسان حقيقة ما جاء به القرآن . فيكون علم الكلام التاريخي والنصي أو النقلي بهذا المفهوم علما جديدا يعوض الإلهيات الكلامية والفلسفية في وظيفة تأسيس المعرفة بدرجتيها ويمكن تسميته بما بعد التاريخ:

1-معرفة الأنفس والآفاق أو علوم الإنسان (الأنفس) بأدواتها العقلية أي التاريخ واللسان وعلوم الطبيعة) الآفاق (بأدواتها العقلية أي الرياضيات والمنطق وهما الوحيدان اللذان يمثلان العلم عند ابن تيمية بعد تحديد جديد يجعلهما عديمي المضمون الوجودي .

2-معرفة الأحداث) تاريخ الوقائع) والنصوص) تاريخ الحديث عليها (الدينية المتعلقة بدرجة أسمى من الوجود الإنساني تنظيما للعيش المشترك (المعروف والمنكر) وشروط الحكم العادل (السياسة الشرعية) وتحقيق شروط التعاون والتبادل الآمن والتعاوض العادل .

وقد جمع ابن خلدون في غاية قرن ابن تيمية هذا الفهم بصورة أكثر علمية من حيث الصوغ الفني أو الاصطلاحي فسمى المستويين باسم علمه المضاعف علم العمران البشري والاجتماع الإنساني:

1-العمران البشري (-تحقيق شروط العيش المشترك السياسية والاقتصادية من حيث العلاقة بالطبيعة مصدرا للقيام والعيش حتى يكون التعاون على سد الحاجات ممكنا)

-2 الاجتماع الإنساني) تحقيق شروط العيش المشترك التربوية والثقافية

من حيث العلاقة بين الناس أصلا للأنس وتحسين شروط العيش بفضل العلوم والتقنيات التي تساعد على سد الحاجات).

وحصيلة هذا الانقلاب الفكري - وهو أمر قل أن تجد من يصدق أنه قد حصل في فكرنا وبصورة صريحة أعجب له شديد العجب ولمروره مرور الكرام دون أن يدري به المتفلسفون الذين تسكرهم زبيبة من نجومنا أصحاب المشاريع الفكرية- هي أن نظام الفكر الذي كان منذ الحقبة اليونانية أساسه ما بعد الطبيعة أصبح أساسه صراحة بعد هذين المفكرين ما بعد التاريخ. وهذه مسألة يصعب شرحها في هذه العجالة رغم شرحنا لها في غير موضع . لكنها هي المميزة بين:

1-حقبتي التاريخ القديم والوسيط معا منذ أفلاطون وأرسطو.

2-حقبتي التاريخ الحديث وما بعده معا منذ ابن تيمية وابن خلدون .

ولهذه العلة جمعنا بين هؤلاء الأعلام الأربعة في كتاب إصلاح العقل في الفلسفة العربية. فقد أصبحت الميتافيزيقا نفسها بعد ابن تيمية وابن خلدون وإلى الآن جزءا من الميتاتاريخ. فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني هو الذي يفسر لنا توالي الميتافيزيقيات بحسب مراحل نضوجه . وهذا يعد أكبر اكتشاف تيمي خلدوني بل هو الثورة الفلسفية الثانية بعد الثورة اليونانية . وقد غفل جل المثقفين العرب عنها فكان مآل فكرهم التزحلق النجومي على سطح فكر الرجلين مكتفين بالكليشيهات السخيفة التي وصفنا بعضها فيما سبق من هذا التلخيص . والآن يسهل أن نجيب بكلمات وجيزة عن السؤالين المواليين أي عن طبيعة الأزمتين أزمتي العلوم العملية والعلوم النظرية. السؤال السادس

ما طبيعة أزمة الفنين العمليين: العلاقة بين الفقه والتصوف؟

الأزمة بينة لأنها هي مدار الصراع بين الفقه والتصوف . ما ليس ببين هو تعليلها وبالتالي تعذر فهم السبيل الموصلة إلى طرق علاجها. فهي بلغتهم القديمة صراع ليس بين الفقه والتصوف عند أخذهما كما هما في حقيقتهما بل صراع بين التيارين المسيطرين على الساحة التيارين اللذين يقابلان بين ظاهر الشرع وباطنه مفصولين أحدهما عن الآخر كل منهما يقدم وجها ويترك الثاني ثم يتبادلان التهم فيسمي المتصوف الفقيه بكونه صاحب الرسوم قاصدا الشكل من دون مضمون مدعيا أنه يمثل الحقيقة 2 مقابل الرسوم . ويسمى الفقيه المتصوف إما بالمنافق أوبالمستهتر بالشريعة بدعوى تمثيل الحقيقة قاصد ا المضمون مقابل الشكل .

لكن الاسم المناسب بلغة فلسفية مطابقة لحقيقتهما الدينية وصلا بين وجهي حياة الإنسان ظاهرها وباطنها هو المقابلة بين قانون صوري يهمل المضمون الخلقي وأخلاق مضمونية تهمل الشكل القانوني . فتكون الأزمة هي أزمة البحث عن طبيعة العلاقة بين القانون والأخلاق في جماعة سوية حتى يكون فهم الدين بوصفه سياسة الدنيا مطية للآخرة فهما سليما . ذلك ما حاول ابن تيمية علاجه بصورة غير نسقية بسبب أحداث حياته وأصبح عند ابن خلدون المسألة الجوهرية في مصنفه حول العمران

السؤال السابع ما طبيعة أزمة المفكرين النظريين : العلاقة بين الكلام والفلسفة؟

وهنا كذلك الأزمة بينة لأنها مدار الصراع بين الكلام والفلسفة. وهنا أيضا ما ليس ببين هو تعليلها ومن ثم سبل الوصول إلى مناهج علاجها . فهي

باللغة السائدة حينئذ ليست صراعا بين طريقي الوصول إلى الحقيقة بل هي صراع بين انحرافين يجانبان الصواب في طلبها أي بين العقل المقصور على الظاهر والعقل المقصور على الباطن؛ لكأن الوحي مجرد إيديولوجيا شعبية النبهاء من المتكلمين والفلاسفة يدركون ما وراءها من حقائق وبمقتضاها يتأولون نصوص الدين وأحداثه. والفرق الوحيد بين المتكلمين والفلاسفة هو درجة البعد بين الباطن والظاهر أو مقدار الحاجة إلى التأويل وتصنيف العقول بدرجاتها التي أصبحت مضغة في أدبيات الجابري رحمه الله.

ولهذه العلة فإن غاية الكلام العقلي هي الفلسفة التي لا تصحح الكلام من حيث الموقف بل من حيث المنهج والقدرة على تحقيق ما يطلبه الموقف لا غير . فهي توافقه على أن باطن الدين هو العقلي وظاهره إيديولوجيا شعبية: لكأن الأنبياء سياسيون يكذبون على الشعب لسوقه سوق الأنعام . لكن الفلاسفة ينفون عن المتكلمين نفي الباطنية على ألسنة القدرة على الوصول إلى هذا الباطن, لأن أصحابه ليسوا من أهل البرهان . وهذا العرض يكاد يكون ملخصا لغاية الموقف الفلسفي من الموقف الكلامي كما عرضه ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة الذي علق عليه ابن تيمية بغيظه والذي يمثل الخيط الواصل وصلا ماديا بينهما فضلا عن كون الرد على المنطقيين كان منطلقه حواراته مع الرشديين في الاسكندرية.

والتعليل الذي يبين اكتشاف ابن تيمية لحقيقة الأزمة ومن الانتباه إلى طرق علاجها هو غموض العلاقة بين العلم والإيمان . وبلغة حديثة فهو دون أن يسمى ذلك كذلك قد اكتشف ما يمكن أن نسميه بطبيعة العلاقة بين بعد الابستميك من المعرفة ([درجات العقل المعرفي) وبعد

الابستمولوجيك منها) الدرجة التي تسمى معرفة موضوعية لأنها تواضعية) .

فمواضعة العلماء على مصفوفة من القواعد تحدد درجة العقل التي بتحققها في نتائج المعرفة يتحقق ما يمكن من وصفها بكونها علما لا ينبغي إطلاقها بصورة تجعلها حقيقة مطلقة تقابل بها درجات الإيمان بالمعنى الديني وكأنها منافس لها؛ ومعنى ذلك أن نفي ابن تيمية لمعيار الحقيقة المطابقة الذي ينتج عن وهم العلم بالأشياء على ما هي عليه جعله يدرك أن الابستمولوجيك ليس إلا درجة من الابستميك تواضع العلماء على اعتبارها علما موضوعيا يحقق المطابقة بين العلم والمعلوم . وما هي إلا مواضعة إذا أطلقت جعلت الإنسان مقياس كل شيء فتحول العلم إلى سفسطة.

لكن المجالين مختلفان تماما؛ فالتصديق العلمي ذريعي بالأساس والتصديق الإيماني وجودي بالأساس بمعنى أنه هو الذي يعلو على وجود الإنسان معناه ولا يكتفي بسد حاجاته المعرفية سواء كان نظرية خالصة أو ساعية إلى تحقيق غاية تطبيقية. فيكون المشكل هو كيفية تحديد المعايير العلمية التي تحقق الغرض منها دون أن تتحول إلى منافس لمعايير الإيمان التي تتعلق بمستوى وجودي أسمى من دونه لا معنى للحياة ذاتها فضلا عن مجالات نشاطها المعرفي وغاياته . وبلغة بسيطة فالمعرفة العلمية مهما بلغت من القيمة لا تتجاوز قيمة العبادة السامية التي هي عرفان بمعنى ما للوجود ولصاحب الجود في خدمة ما خص به الإنسان من مهام بوصفه مكلفا يسأل عنها في دنياه وفي أخراه.

ومن ثم فالأزمة النظرية هي أزمة معان ورتب بين أنشطة الإنسان من حيث هو كائن جوهر وعيه علاقة بالمطلق بما هو حقيقة (معرفة) وبما هو جمال

(ذوق (وبما هو خير) أخلاق (وبما هو شارع (حرية) وبما هو مثال أعلى (جلال (وأخيرا بما هو الواجد الذي ليس لحياة الإنسان من معنى من دون الارتباط إلى التشبه بصفاته الذاتية الخمس (وجود :(الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وإن بدرجات نسبية ينقصها الإطلاق الذي لها باعتبارها صفات الذات الإلهية. وأخيرا فإني أعلم بكل أسف أن الكثير سيعتبر هذا الكلام عسيرا على الفهم . لكن ما باليد حيلة: يحق لمن يشاء أن يتهم من يشاء بما يشاء إذا كان فاقدا للقدرة على النقد الذاتي فيبدأ باتهام نفسه لعلها قد قصرت في التعلم الصبور لفهم دقائق الأمور وتقديرها التقدير الذي يكون علمها به جدير.

السؤال الثامن

ما طبيعة أزمة فن الفنون: الصلة بين النص المؤسس والوجود؟

إن الطابع المعقد لهذا السؤال يقتضي أن نرده بالجواب بخلاف ما فعلنا في المرحلة الرابعة من أجوبتنا: فهو سؤال مضاعف إذ هو يقتضي أن نفهم طبيعة النص المؤسس وطبيعة فهم ابن تيمية له وكيفية استعماله . وإذن فقبل أن نجيب عن السؤال فلنحدد القصد بالنص المؤسس عامة ومميزات النص المؤسس في حضارة الإسلام أعني القرآن الكريم بالقياس إلى النصوص الأخرى المؤسسة. فكل حضارة قصة تنزل بها ذاتها في الوجود وتعلل مشروعية نظامها القيمي في الأذهان وفي الأعيان .

لذلك فأسطورة المقابلة بين حضارات لا يقيدها نص وحضارات يقيدها نص تحقيرا للثانية وتمجيدا للأولى من سخافات العلمانيين العرب والليبراليين وتوابعهم من القوميين العرب ومن توهماتهم الدالة على الجهل

بالانثروبولوجيا عامة وانثروبولوجيا الأديان خاصة. فهذه الفكرة السخيفة التي يتغنى بها جماعة النعي على تعلق الأمة بمقدساتها ونصها المؤسس تدل على أنهم يجهلون أهم مبدأ يحدد المقصود بالمقومات التي تشترك فيها جميع الحضارات ومنها النص المؤسس بحيث إنهم متخلفون ليس على الانثروبولوجيا الحديثة فحسب بل حتى على إرهاصاتها عند ابن خلدون .

فالحضارات لا تقوم من دون مقومين مادي ورمزي المقومين اللذين يبدأ بهما ابن خلدون في مقدمته في بابها الأول المتعلق بالجغرافيا والمناخ والفنون الرمزية وأصناف التعبير عما يتعلق بوضع النص المؤسس تأريخا للأديان الطبيعية. فالأول طبيعي مضاعف هو المكان والزمان والثاني ثقافي مضاعف هو أنظمة اللحم الذهني للجماعة (النص المؤسس والتربية) وأنظمة اللحم العيني للجماعة) الاقتصاد والحكم) .

فما من حضارة إلا ولها شيء ما يؤدي هذه الوظيفة التأسيسية سواء كان نصا مكتوبا أو مرويا كما في الحضارات التي لم تتجاوز المرحلة الشفوية؛ بيد أن النص المكتوب مهما بلغ من قوة الحضور لا يبلغ الصيغة الشفوية التي تصل النصوص الراقية بترجمات شعبية يغلب عليها الخرافة أكثر من التأسيس

الفعلي . والصراع بين الصيغتين من مقومات كل حضارة لأنه يمثل صراعا بين مستوييها الخاص بنخبتها العلمية والروحية والعام لبقية الشعب بسبب اختلاف مستويات الإدراك والتصور.

ولنأت إلى المميزات التي يختص بها القرآن ليس من حيث المضمون (لأن جميع النصوص المؤسسة تتضمن تقريبا نفس المضامين التي أشرنا

إليها مع تفاوت النسب بينها بسبب مراحل تطور الوعي الديني كما يؤرخ لذلك القرآن الكريم في قصه للتجارب الدينية السابقة) بل من حيث الشكل وطبيعة العلاقة بالجماعة.

فمن حيث هذه العلاقة هو النص الأول الذي يلغي السلطة الروحية التي تتوسط بين النص والشعب ولم يبق منها إلا الوساطة المعرفية والتعليمية ويصحب ذلك ضرورة تعميم التعليم لمعرفة النص مباشرة من كل مؤمن معرفة لا تجعله بالضرورة مختصا فيه بل قادرا على التمييز بين منتحلي الاختصاص فيه . ومعنى ذلك أن الخاصية المميزة الأولى هي نفي طبقة لها وظيفة أداء الشعائر بديلا من الشعب والتوسط بينه وبين الخالق .

أما من حيث الشكل فهو إن صح التعبير أول محاولة لوضع ما أطلقنا عليه اسم علم الكلام التاريخي والنصي أساسا كليا لأصناف استعماله الخمسة:

4-وبه الثقافة وقيمها التي تسمو بالإنسان ذوقا وكرامة

5-وبه العلاقة بالمطلق أو هذه الخاصية الجوهرية التي أشرنا إليها ؛ أعني جعل الجماعة متصلة مباشرة بالمطلق من خلال صلتها المباشرة بالنص . فلا يكون بينها وبين المطلق وسيط ذو سلطان روحي حتى وإن قبلت الحاجة إلى الوسيط المعرفي كما في كل الاختصاصات التي تتطلب معرفة فنية لا يمكن أن يحصل عليها الجميع بنفس الدرجة من الحصول ومن ثم فلا بد من معلمين بالمعنى الفني للتعليم وليس بمعنى قيادة الضمائر كالحال في الكنسية. وكل ذلك بمنهج نقدي لظاهرتين يعالجهما القرآن الكريم هما ظاهرتان تفسدان هذه العلاقة أداة تلق) الفكر الإنساني: الجاهلية فقدانا للعلم وللحلم (ومضمونا متلقى) النص المؤسس: زيادة أو نقصانا ماديا أو

معنويا):

الجاهلية في الموقف من الوجود والآخر أي أخلاق التعامل بين البشر.

التحريف في الموقف من النص المؤسس وما يصدر عن الآخر والوجود.

والمنهج النقدي القرآني كما هو بين لكل منصف يريد حقا أن ينظر إلى النص كما هو دون قياسه على النصوص التي هي مضمون نقده بمعيار إصلاح التحريف استنادا إلى قاعدة التصديق والهيمنة هذا المنهج يعتمد على العلاجين التاليين:

1-نقد تاريخي للتجارب الحضارية السابقة وبالخصوص وجهها الديني والخلقي من منطلق نقد الفكر ومواقفه التي تجعله لا يفهم لجهل أو لتجاهل: ولعل أفضل مثال هو سورة هود التي تعرض ست حالات منقودة يتوسط ثلاثتها الأولى (نوح وهود وصالح) وثلاثتها الثانية) لوط وشعيب وموسى) نموذج النقد التساؤلي الفلسفي الديني (إبراهيم) ومحققه الفعلي في التاريخ (محمد) فنعم التجارب الحضارية الأساسية التي يمكن المنهج الإبراهيمي (نظريا) والمحمدي (عمليا) من إصلاحها .

2-ونقد تاريخي للنصوص السابقة وخاصة النصين المنزلين اللذين يقبلهما ويعتبر نفسه مكلفا بحمايتهما (معنى كلمة هيمنة ليس السيطرة فحسب بل هو الائتمان على الشيء كذلك). وأساس نقد النصوص في هذه الحالات النموذجية مطبقا على نصين خاصة هما التوراة والإنجيل يعتمد قاعدتين وضعتهما الآية 48 من المائدة:

-1 التعدد الديني مقصود لأن الله كان يمكن أن يوحد البشرية حول دين

واحد.

-2 وغاية التعدد المحافظة على الكليات الأساسية غاية للتسابق في تحقيقها بين أهل الشرعات والمنهاجات المتعددة . فلا يكون النقد إذن للتهديم بل هو للإصلاح من أجل المحافظة على التعدد لتحقيق التسابق في الخيرات.

وطبعا فذلك يقتضي استعمال المنطق السليم بقاعدة الأولى وتاريخ النصوص ونقدها والهرمينوطيقا كما في محاولة إصلاح المعتقدات حول المسيح عليه السلام . وهو يقتضي خاصة خلق التسامح التي جعلت القرآن يقر جميع الأديان في ثلاث مواضع من القرآن الكريم بما في ذلك الذين أشركوا -في أحدها -معتبرا إياهم ضمن من سيحاكم يوم الدين بمقتضى أفعاله) فيما يتعلق بالحكم النهائي وحدد دور الدولة الإسلامية في تمكينها من التعايش تحت حمايتها ورعايتها بل وذمتها .

وكل من لم ينتبه إلى هذه المقومات في المنهج القرآني إما جاهل أو متجاهل خاصة إذا كان من أدعياء الاختصاص وكثيري الكلام على الإصلاح الديني وعلوم الأديان متناسين أن القرآن الكريم هو بالأساس نص في الإصلاح الديني مستند إلى تاريخ نقدي للتجارب السابقة. وقد يكون لما يسمى بعلماء الدين المسؤولية الأولى لهذا التردي بسبب الاقتصار على فقه عصر الانحطاط الذي حصر

الدين في التراتيل والدعاء وكثرة البكاء والثغاء والإلهاء عما حددته السماء من قيم لا تقتصر على العبادات على أهميتها وضرورتها بل تهتم خاصة بشروط المعاملات التي تحترم كرامة الإنسان وحريته ومن شروط الحاكمية العادلة والشرعية؛ إذ هو لن يحاسب على آراء الفقهاء والمفاتي بل

على سلوكه الظاهر والباطن إذ كل يأتي الله فردا .

وهكذا يتبين لمن تدبر القرآن الكريم أن ابن تيمية الذي نسبنا إليه هذا الاكتشاف هو في الحقيقة ليس مكتشفا لمن غير مسبوق بل اكتشف طريقة لجعل هذا المعين أساسا لعلم الكلام التاريخي والنصي فجعله منهجا نسقيا يستمد مبادئه الأساسية من النص القرآني ذاته دون الاقتصار عليه لأن المعين وظيفته تجديد البداية وشروط الحفاظ على الغاية دون العناية بالوسائط الفنية بينهما .

والغريب أن نفس المسعى يصح على ابن خلدون . ذلك أن عنوان علمه ومضمونه وحتى خطته كلها قرآنية: فالعنوان "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" ترجمة حرفية لاستعمار الإنسان في الارض واستخلافه فيها . ولو وصلنا ذلك بالآية الأولى من النساء لوجدنا أن المعنى الأول يتعلق بخلق الناس (صلة بالرب) والثاني يتعلق بأخلاقهم (صلة بالله) فضلا عن كون العلم ليس علما بالعمران والاجتماع الإسلاميين بل هو علم العمران البشري على الإطلاق والاجتماع الإنساني على الاطلاق ما يعني أن المرحوم عبد الرحمان بدوي أساء الظن به عندما اعتبره قد اقتصر على استقراء المجتمعات البدائية في المغرب العربي .

وحاصل القول بالنسبة إلى جواب هذا السؤال الأول هو أن ابن تيمية قد أعاد الفكر الإسلامي بفنونه الخمسة إلى فن أصلي مؤسس؛ بأن اكتشف أن وظيفة العلم المؤسس للعلوم الأخرى مناظرة لوظيفة النص المؤسس لوجود الإنسان ولمنزلته في الكون . وأصول منهجية هذا العلم موجودة في القرآن الكريم ؛ النقد التاريخي للأحداث الحضارية والنقد التاريخي

للنصوص المؤسسة من أجل إصلاح حياة الإنسان في الدنيا والآخرة. وهو ما يجعل الكثير يخطئ فيقتصر على قراءة القرآن قراءة فقهية) بأحكامه (أو صوفية (بزهده) أو كلامية (بحجاجه (أو فلسفية (بنواميسه الكونية) أو ميتافيزيقية (بوضعه نظرية المعرفة ونظرية الوجود العامة) أنطولوجيا عامة) وفروعها الانطولوجية الثلاثة الخاصة:

نظرية الإنسان: انثروبولوجيا .

ونظرية العالم : كوسمولوجيا .

ونظرية الإله : تيولوجيا . ا فكرابن تيمية في عشر مسائل - الفصل الاول - أبويعرب المرزوقي) ١ د

فرد القرآن إلى ما اشتق منه من فنون هكذا بصورة مباشرة يناسب لأمر جوهري وهو أنه ما بعد لهذه الفنون ولا يرد إليها لا جملة ولا تفصيلا . فهو ليس أيا من هذه الفنون ولا هو كل هذه الفنون بل هو ما بعدها المؤسس لها معرفيا تأسيسه لوجود الإنسان وجوديا من حيث المنزلة والمعنى والمهام

في الكون الموصول بخالق يحميه ويرعاه بما يمكن أن يعد النموذج الأسمى لأي دولة تامة الشروط .

السؤال التاسع:

كيف حل ابن تيمية أزمة الأداتين؟

1 -ما بعد التاريخ

2-وما بعد المنطق

تدرجنا صعدا من الأيسر إلى الأعسر. وها نحن قد وصلنا إلى مباحث قد لا

يستطيع متابعتها إلا الصبور الذي يجمع بين تكوين فلسفي متمكن يمكن من تاريخ الفكر وفنيات العلاج الفلسفيين وما لهما من صلة بالممارسات الفكرية الأخرى التي تتبادل معهما التأثير والتأثر. لذلك فالحاجة ماسة إلى شيء من التذكير بالأساسيات التي تساعد القارئ بما لا ننشغل به عادة في التلاخيص . فقد وضع ابن تيمية حلا عسير الفهم والتطبيق للخروج من المآزق الكلامية التي نتجت عن مبدأي علم الكلام:

1-قياس الشاهد على الغائب لمعرفة ما وراء الشاهد دون تمييز بين ما يقبل الشهادة (الغائب) وما لا يقبلها) الغيب) .

-2 ومعيار التأويل لرد ما لا يتفق فيه الوحي مع العقل بمعنى ما يحصل عليه من معرفة بالمبدأ الأول الخالي من التمييز المشار إليه .

وهذا الحل هو ما نريد بيان عسره الذي كان مناسبة لفتح أفق جديد ليس للفكر الإسلامي وحده بل للفكر الإنساني كله . وعلة العسر لعلها تتمثل خاصة في أن ابن تيمية يبدو عند أخذ فكره بفهم أولي وكأنه يقر المبدئين الكلاميين ويبحث في شروط استعمالهما السوي وليس في كيفية تحرير الفكر منهما انطلاقا من اعتقاده باستحالة المعرفة الكلامية والميتافيزيقية التي لو كانت ممكنة لأغنت عن الوحي .

لكن تعميق البحث في مسعاه يبين أنه في الحقيقة قد تمكن من تعيين المأزق الذي لا يمكن علاجه فضلا عن الخروج منه وتجاوزه كلاميا ما يعد لثورة قد لا يكون مدركا لها بصورة تامة الوضوح لكنه بمجرد تجديده لشرط الموقف البديل من الموقف الذي يرد المنقول للمعقول في حالة عدم التطابق: نفي التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول, مع نفي

مبدأي الكلام كله المشار إليهما .

ولا ننفي أن هذه العبارة السحرية التي يستعملها ابن تيمية يمكن أن تقرأ قراءة تقليدية فلا تغير شيئا بخصوص أساسي أطروحات علم الكلام فيكون معناها : إذا صححنا الأخبار ومحصنا الحقائق العقلية, فإننا لن نجد تناقضا بين النقل والعقل . لكن عندئذ يكون ابن تيمية مواصلا الاندراج في الموقف الكلامي الفلسفي وإن طلب مزيدا من التمحيص لا غير : ويكون قصاراه في ذلك أنه قد وقف الموقف الرشدي من الكلام وليس من الإشكالية التأويلية. كذلك قرئت حلوله فظن متكلما أبرع من غيره لكنه يبقى متكلما . تلك أماني بعض المتكلمين الجدد من ذوي الثقافة الفلسفية الصحفية رغم عنترياتهم السخيفة والعناوين الرنانة تضحك حتى المبتدئين في الفكر الفلسفي وخاصة وأغلبهم من ذوي التكوين التقليدي الذي لا يتجاوز ثقافة معلمي الكتاب أي مدارس تحفيظ القرآن الكريم للأطفال .

وهذه القراءة لو قبلت لكان معناها أن ابن تيمية لا يطالب إلا بالتأكد من صحة النقل وصراحة العقل ليوافق على المطابقة بين العقل والنقل . فيكون من ثم قائلا مثل المتكلمين بأن العقل هو الحكم النهائي في دلالات الوحي : وهذا وحده كان يمكن أن يكون كافيا للشك في هذا الفهم لو كان منتحلوه ذوي فطنة . فعند ئذ يكون الأمر وكأنه لا فرق بينه وبين الفلاسفة والمتكلمين : أي أنه لا يقول بتعالي بعض ما في النقل على ما في العقل . فلكأنه يسلم بأن الوحي يقاس بالعقل بمجرد أن نكون قد صححنا الأول وصرحنا الثاني . وقد انخدعت أنا نفسي بهذا الفهم الأولي لولا ثورة ابن خلدون رحمه الله وما لها من صلة بأحد عنصري معيار ابن تيمية في

الظاهر وبهما معا في الباطن ..

فبعد فهم الشروط التي وضعها ابن خلدون لمفهوم تصحيح المنقول عند تطبيقها على شروط تصريح المعقول وبيانه علل امتناع الميتافيزيقا أي المعرفة العقلية المتجاوزة للتجربة الحاصلة أو ممكنة الحصول أصبح بالوسع الولوج إلى فكر ابن تيمية ومح عناصر ثورته الفكرية المكملة لثورة ابن خلدون وإذ هي متقدمة عليها فهي إذن شارطة لها ليس بعلاقة بين المفكرين بل بتغير في مناخ الفكر العام الذي كان من ثمراته ثورتاهما .

ومعنى ذلك أن ترميم المدارس الأربعة في القرنين السادس والسابع وما تعرضت إليه من نقد هو الذي مكن الفكر الإسلامي عامة وذروته العربية خاصة من تحقيق هذا الانقلاب الثوري في الفكرين النظري والعملي .

ولا بد هنا من تذكير سريع بهذا المناخ الفكري الذي وصفناه بمفهوم الترميم وعالجنا مقدماته ونتائجه بصورة معمقة في الجزء الأول من رسالتنا الذي نشر بعنوان تجليات الفلسفة العربية. فالمقصود هو إعادة بناء صرح الفلسفة والكلام والفقه والتصوف مباشرة بعد الزلزال الذي ضربها

جميعا بسبب ثورة الغزالي ترميما مثله في الكلام والفقه كما هو معلوم الرازي ومثله في الكلام والتصوف ابن عربي ومثله في الفلسفة والكلام ابن رشد ومثله في الفلسفة والتصوف السهروردي المقتول: كل ذلك في القرن السادس القرن الذي يمكن ان نسميه قرن بناء المدرسية الإسلامية في هذه المجالات من منطلق ما بينها من صلات هي التي أشرنا إليها عند ممثليها .

هؤلاء المفكرون الكبار كلهم يردون على زلزال الغزالي مباشرة أو بصورة غير مباشرة: سعيا لترميم الفلسفة والكلام والفقه والتصوف وأصلها جميعا

أعني العلاقة المتبادلة بين النص المؤسس والوجود . فمحاولة الترميم الفلسفي الكلامي النقدي للتجربة الإسلامية التي نقدها الغزالي فيها عودة إلى أرسطو) ابن رشد وابن عربي) وإلى أفلاطون) السهروردي والرازي). وهو ما يسر العلاقة المباشرة بين الاستئناف النقدي الجذري ممثلا بابن تيمية في النظر خاصة) تجاوز ميتافيزيقا ارسطو) وفي العمل ممثلا بابن خلدون خاصة (تجاوز ميتاتاريخ أفلاطون) العلاقة المباشرة مع المصدرين الأفلاطوني والأرسطي : وتلك هي علة تسمية الجزء الثاني من رسالتي بالإشارة إلى هذه الأسماء الأربعة: أرسطو وأفلاطون مصدرين وابن تيمية وابن خلدون تجاوزين للمصدرين بثورة نظرية وثورة عملية كانت موضوع الرسالة في مسألة الكليات العقلية .

وطبعا لم يكن الترتيب المعكوس في المدرسة اليونانية بالقياس إليه في المدرسة العربية تحكميا أو حبا في السجع ؛ بل هو بسبب كون العلاج في التجربة العربية كان بعكس ما كان عليه في المدرسة اليونانية: فهم أفلاطون عملي لأنه سقراطي حتى وإن اشتهر بالمثاليات وهم أرسطو نظري ما أسس لنقده لأفلاطون . وهذه العلاقة بين النظر والعمل من حيث الترتيب هي عينها العلاقة بينهما في الأزمة التي نعالجها رغم ترابط الحلين الأفلاطوني الأرسطي والحلين التيمي الخلدوني ؛: فهم الأول نظري لكونه يقدم العقدي على الشرعي وهم ابن خلدون العكس. فهو يعتبر الشرعي والسياسي مثل أفلاطون متقدمين في الفاعلية وحتى في تكوين الإنسان التربوي . لكن علاقة الترابط بينهما تبقى هي هي : عند الزوجين اليونانيين والزوجين الإسلاميين لا يمكن تغيير أحدهما من دون تغيير

ومعنى ذلك أن ابن خلدون هو الذي فتح لي الطريق لفهم ابن تيمية. فعندما يتكلم المرء على صحيح المنقول يضع نفسه بوعي أو بغير وعي أمام مشارقة يعسر حلها؛ فالمنقول خبر عن حدث. والحدث قد يكون مما بقي له أثر موضوعي يمكن الاحتكام إليه للتأكد من صحة الخبر . لكن أغلب المنقول حتى عندما لا يكون متعلقا بالعالم الآخر لا يكون له أثر موضوعي يمكن الاحتكام إليه للتأكد

من صحة الخبر . وفي الحالتين فإن مطابقة الخبر المنقول للحدث الحاصل سواء من حيث الوقوع أو من حيث المعنى يضعنا أمام قضية يبدو حلها شبه مستحيل .

لكن ابن تيمية لم يعالجها وبقي ظاهر تعامله معها مقصورا في الأغلب على منهج المحدثين بالتجريح والتعديل مع معيار وضعه صراحة تلاميذه ابن القيم هو معيار الاحتكام إلى القرآن قبولا وردا للأحاديث مبدأ تمحيص الحديث الذي رد إليه كل المبادئ وقدمه عليها. لكن هذا الاحتكام غير صالح في مشكله الثاني أعني مشكل صريح المعقول : فالقرآن في هذه الحالة لا يمكن أن يكون قاضيا ومتقاضيا في آن. لا يمكن لابن تيمية أن يعتبر صريح المعقول ما يطابق القرآن دون أن يتهم بالمصادرة على المطلوب لأن ذلك يعني أن المشكل محسوم من البداية ولم يعد مجال للبحث أصلاء مأزق ابن تيمية كان يعني أحد أمرين كلاهما ذي صلة بثورة ابن خلدون:

- إما افتراض الحل الخلدوني لمشكل صحيح المنقول حاصلا .
- أو انتظار حصوله لكي يصبح مشكل صحيح المنقول قابلا للحل .

ومعنى ذلك أن ابن تيمية ما كان بوسعه أن يقدم مفهوم "صحيح المنقول" بمعنى غير المعنى الذي يستعمل به في علم الحديث إلا في إحدى هاتين الحالتين ؛ إما أن يكون حل ابن خلدون قد حصل أو أن يكون قد توقع حصول ما من جنسه . فيكون ابن تيمية وكأنه اشترط لمعياره وضع علم جديد هو ما حققه ابن خلدون . وتلك هي فرضيتنا . وأساس الفرضية مضاعف ويتمثل في:

-1 الحل الذي قدمه ابن تيمية للعنصر الثاني من مأزقه في علاج المسألة الكلامية التي رفض حلها الكلامي : صريح المعقول.

2-اضطرار ابن خلدون إلى ما هو من جنسه لعلاج مسألته التي هي شروط علم صحيح المنقول .

واستنتاجنا يعتمد المسار المنطقي التالي . وله فرعان:

1-فإذا كان ابن تيمية قد عالج مسألة صريح المعقول علاجا كان يمكن أن يستغني عنه لو كان فهمه لصحيح المنقول يعتمد معايير علم الحديث التقليدية. فإذن لا بد وأنه كان يفكر في معايير أخرى لصحيح المنقول تتأسس على فهمه الجديد لصريح المعقول الذي حقق فيه ثورة بينة المعالم وغنية عن الإثبات إلا لجاهل بأعماله .

2 كان ابن خلدون قد اضطر إلى ما هو من جنس حل ابن تيمية لصريح المعقول حتى يتمكن من وضع علم صحيح المنقول فمعنى ذلك أنه قد أدرك العلاقة التي ظلت خفية في عمل ابن تيمية: لا يمكن بناء علم صحيح المنقول من دون بناء علم صريح المعقول . وهذا كذلك بين ولا يحتاج إلى

إثبات إلا لجاهل بأعماله: فهو أول من بين استحالة الميتافيزيقا وأثبت تاريخية الفكر الفلسفي حتى يؤسس فلسفة التاريخ ..

وهذا التلازم بين العلمين هو عينه التلازم بين الفلسفة النظرية والطبيعية والفلسفة العملية والسياسية فلسفيا وبين العقيدة والشريعة دينيا . تلك هي فرضية العمل التي تمكن من الوصل بين ثورة ابن تيمية في فلسفة النظر لحل المشكل الذي بين امتناع حله كلاميا وفلسفيا: معيار التأويل الكلامي والفلسفي علته فساد الفلسفة النظرية كلها وعدم فهم معنى "المعقول" ما هو . فهل المعقول مضموني على أساس وهم المعيار الذي يعرف العلم بكونه معرفة الأشياء على ما هي عليه؟ وماذا يلزم عن هذا الوهم؟ جعل العقل الإنساني معيار الوجود وهو ما سماه ابن خلدون برد الوجود للإدراك وسماه ابن تيمية بجعل الإنسان مقياس كل شيء واصفا إياه بالسفسطة في النظريات والزندقة في العمليات .

وبهذه النتيجة نصل إلى المدخل الذي يوصلنا إلى غاية هذه المحاولة: الجواب عن السؤال العاشر والأخير في الحلقة الموالية: فيم يتمثل تجاوز الميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين؟ أي ما طبيعة الثورة التيمية الخلدونية التي جعلتنا نعتبرها تجاوزا للثورة الأرسطية الأفلاطونية وانتقالا من العصر الفلسفي القديم والوسيط الذي هو أرسطي أفلاطوني إلى العصر الحديث وما بعده الذي هو تيمي خلدوني حتى وإن بدا للكثير ممن يحتقرون ذواتهم أن ذلك فيه الكثير من تمجيد الفكر الإسلامي: فمن الصعب على المعقدين فهم مثل هذه الحقيقة.

شكل الفكر الإنساني بعد هذين الرجلين صار فكرا أساسه ما بعد التاريخ

والروح وليس ما بعد الطبيعة والعقل وصار مداره الفنون الخمسة التي مثلت بؤرة الإشكال والحلول في فكرنا الإسلامي: الفنين العلميين (الفقه والتصوف) والفنين النظريين (الكلام والفلسفة (والفن المؤسس أي علاقة النص المؤسس بالوجود في الاتجاهين . وقد كتبنا في ذلك مقالا بالفرنسية بينا فيه هذه الحقيقة بالنسبة إلى من يعتبره الكثير مؤسس الفلسفة الحديثة قصدت ديكارت بعنوان: ما بعد طبيعة أو مابعد أخلاق؟ خلال ندوة نظمتها الجامعة التونسية سنة 2000 ونشرتها في كتيب بالتعاون مع معهد جوته في تونس؛ عن /6110-16138 ناه 6ن 7/5510 1/6130 +

السؤال العاشر:

فيم يتمثل تجاوز الميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين؟

بين أن المسألة التي يضعها السؤال العاشر مسألة مضاعفة وشديدة التعقيد . لذلك فلا تعجبوا إذا قال السفهاء الذين ممن لا يفقهون قليلا ويتفاقهون في كل قليل إن التعقيد من عيوب الكتابة وليس مما يترتب على طبيعة الموضوع المدروس . لكن لو كانت القضايا بسيطة أو قابلة للتبسيط الذي يستجيب لرغبة الكسالى ما تقدم الفكر أو غاص إلى حقائق الاشياء بالقدر المستطاع للعقل البشري خاصة إذا كان يسعى إلى توضيح أمور هي في بداية تكونها للوعي الذي يحاول أن يفهم ما حدث في تاريخ فكرنا ليكون على الحال التي كان عليها وآل إليها:

1-فمن العسير على من لا يزال مدفونا في ثرثرات الكلام ومقولات الفكر المبتدئ أن يدركوا القصد بالميتافيزيقا الإضافية إلى حقبة من حقب العقل

الإنساني فضلا عن أن يدركوا معنى تجاوزها . ولا يمكن خاصة أن يفهموا أن مثل هذا التجاوز يمكن أن ينسب إلى مفكرين مسلمين فضلا عن أن يكونوا من صنفوا بعد في صف الظلامية الموهومة من قبل المنتسبين إلى الحداثة المزعومة.و الجواب عن هذه المسألة يتطلب أن نفهم القصد بتجاوز الميتافيزيقا وبتجاوز الميتاتاريخ القديمين اللذين كانا ساريين في الفلسفتين القديمة والوسيطة أي إلى حدود التجاوز الذي تمكن من استكمال محاولة الغزالي النقدية لهاتين الفلسفتين بتجاوزها عند فيلسوفينا من دون أن نبدأ فنحددهما بوصفهما الأرضية التي بالقياس إليها يمكن أن نؤرخ للفكر العربي الإسلامي إيجابا وسلبا .

-2 لنصل إلى تحديد الجديد في البديلين منهما طبيعة وترتيبا بالقياس إلى ما هما بديل منه في صيغته المربعة التي مثلت ترميما للفنون الأربعة بمزيج علته محاولة تجاوز التصدعات التي نتجت عن الزلزال الذي أحدثه فكر ابن سينا إيجابا وفكر الغزالي سلبا بالقياس إلى الفلسفة القديمة أعني نقد تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية وإحياء علوم الدين ومشكاة الأنوار (راجع محاولة قصتي مع الغزالي): أعني التخلص من فكر فلسفي متكلم (ابن رشد) وفكر فلسفي متصوف (السهروردي) وفكر كلامي متفلسف) الرازي) وفكر صوفي متفلسف) ابن عربي) وهي المربع الذي أعاد الفكر إلى حقبة متأخرة بالقياس إلى ابن سينا والغزالي ظنا أنه يعيد بناء الفلسفة الارسطية

والأفلاطونية والكلام والتصوف المتفلسفين بخرافات عصر الانحطاط اليوناني الذي لم يتجاوز معقولية نظرية الحقيقة المطابقة التي من شرطها رد

الوجود إلى الإدراك واعتبار الإنسان مقياس

-3 ولا بد كذلك من الكلام على المآزق التي أدت إلى الأزمة التي اقتضى حلها هذا التجاوز في معترك الفنون الأربعة على أرضية أصلها جميعا : الفنين العمليين) الفقه والتصوف (وما بين القانون والأخلاق من تنافر الظاهر ما يجعل السياسة لم تتجاوز نظرية المدن الفاضلة والفنين النظريين وما بين العلم والإيمان من تنافر في الظاهر ما يجعل العقيدة لم تتجاوز نظرية التخريف الكلامي) الكلام والفلسفة) والأصل الذي هو علاقة التضايف والتفاعل بين النص المؤسس والوجود أعني علاقة التحليلي بالتأويلي سواء كان ذلك في النظر أو في العمل كما حاول علاج ذلك الغزالي دون نجاح يذكر بسبب ذلك الترميم الذي قضى نهائيا على عملية النقد المؤسسة للتجاوز الذي لم يكتمل (راجع محاولتنا في تأسيس السلفية المحدثة) .

4-لنرى الفهم الجديد لهذه الفنون وكيفية تحديد العلاقة بين القانون والأخلاق (مهمة المحاولة الخلدونية وتحديد العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ) والعلاقة بين العلم والإيمان ([مهمة المحاولة التيمية وتحديد العلاقة بين فلسفة المعرفة وفلسفة الإيمان) الكيفيتين اللتين تجاوزتا الشكل الجامد للميتافيزيقا وللميتاتاريخ بوصلها من جديد بدورها المتمثل في الصوغ النظري للممارسات النظرية والعملية بما هي اجتهادات إنسانية. فكان ذلك محاولة تؤسس لمناخ ثقافي يمثل قفزة نوعية بالقياس إلى المناخ الذي كان سائدا والذي مثل أكبر عوائق الفكر في الحضارة التي تحولت إلى مدافن للإبداع في كل المجالات.

لكن الحضارة الإسلامية نفسها كانت بعد قد أصبحت ضحية عد أن نكص فكرها بسبب هذا الترميم للفكر الميت الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي وتأسيسه على علاقة المتبادلة بين النص المرجع والوجود إلغاء للوصل بين التحليلي والتأويلي أو بين مفهوم التفسير في العلوم الطبيعية ومفهوم الفهم في العلوم الإنسانية. فآل ذلك بسبب مبدأي قياس الشاهد على الغائب ورد التأويلي إلى التحليلي بنفي الفارق بين الإنساني والطبيعي أو باعتباره من العرضي الذي لا يقبل العلم وذلك هو الموقف المتنافي بإطلاق مع قيم الإسلام المشروطة في الحضارة الخلاقة والمبدعة كما نبين هنا وخاصة بسبب فساد مؤسستي التربية والحكم اللتين أفقدتا الإنسان معاني الإنسانية بالطاج ابن خلدون بسبب الاستبداد والفساد (.

-5 لكن هذا المناخ الذي نجد بذرات تأسيس أركانه ومقوماته في نظرية النظر ونظرية العمل وما يترتب عليهما في التربية والحكم نجدها في عمل ابن تيمية وابن خلدون دفن في موات تلك الفنون وعطالة تراثها فلم ينل حظه من العلاج العقلي الواعي لذلك نجد أنفسنا أمام أكثر المسائل تحييرا ؛ لم تردى فكر ابن تيمية فأصبح رمزا للتعصب وقلة القدرة على التفكير الحرية أي من هذه المجالات التي ندعي أنه مؤسس لتجديدها بصورة ثورية؟

تلك هي المسائل الخمس التي قد تتطلب كل واحدة منها أن تعتبر مادة لمصنف على حياله يخصص لدرس تفاصيلها . لكن التلخيص الذي وعدتكم به وظيفته إبراز المسائل في شكل عناوين إشكالية مع بيان وجه الإشكال دون الدخول في الجزئيات والعلاج العيني . وتلك هي الطريقة

التي ننوي بها ختم هذا التلخيص لفكر ابن تيمية الذي يبدو قد طال أكثر مما ينبغي ولعلنا نعود إلى تلخيص فكر ابن خلدون الذي هضمناه حقه بالقياس إلى ما أوليناه لابن تيمية. لذلك فسنكتفي بالمسألة الأولى التي تحتوي هذه العناصر الخمسة والتي تبين في آن طبيعة الثورة التي حدثت بفضل عمليتي النقد ومن أراد مزيد التحليل فليعد للضميمة التي قدمنا بها ترجمة المثالية الألمانية:

-1 النقد النظري وذلك هو جوهر ثورة ابن تيمية: إشكالية العلاقة بين فني الفلسفة والكلام وما أديا إليه من صراع بين العلم والإيمان لعدم إدراك طبيعة الفرق والعلة التي تجعل العلم يصبح الطريق إلى الإيمان ليس بصورة موجبة بل بصورة سالبة عندما يدرك حدوده لا بما يصل إليه من علم يطلقه مدعيا أنه يعلم الأشياء على ماهي عليه لكأن علمه هو العلم الإلهي .

-2 النقد العملي وذلك هو جوهر ثورة ابن خلدون ؛ إشكالية العلاقة بين فني التصوف والفقه وما أديا إليه من صراع بين القانون والأخلاق لعدم إدراك طبيعة الفرق والعلة التي تجعل الأخلاق تصبح الطريق إلى القانون ليس بصورة موجبة بل بصورة سالبة عندما تدرك حدودها لا بما تصل إليه من عمل تطلقه مدعية أنه يقيم الأشياء على ما ينبغي أن تكون عليه لكأن عمله هو العمل الإلهي . فيكون المشكل في الحالتين:

الفلسفة والكلام تصورا أن العلم الإنساني يمكن أن يلغي الفاصلة الكيفية بين المطلق والنسبي المعرفي وبين الإيمان والعلم الوضعي فيصبح هو بدوره مطلقا لكأن الوجود مطلق الشفافية والعقل الإنساني مطلق القدرة على رؤيته على ما هو عليه .

والتصوف والفقه تصورا أن العمل الإنساني يمكن أن يلغي الفاصلة الكيفية بين المطلق والنسبي القيمي وبين الأخلاق والعمل السياسي فيصبح هو بدوره مطلقا لكأن المنشود مطلق الشفافية والإرادة الإنسانية مطلقة القدرة على رؤيته على ما هو عليه .

لكن العلم بالحد من العلم الوضعي بالإيمان والعمل الحد من العمل السياسي بالأخلاق ذلك هو العلم الإنساني الذي يحقق التوازن فينتج مناخ الحرية التي لا تطلق سلطة المعرفة ولا سلطة الحكم وتبقي للإنسان حرية الاجتهاد وحق الجهاد بما يتأسس لديه من وعي بدوره المعرفي القادرة على إدراك قوانين التعامل مع الوجودين الطبيعي والتاريخي وبالقيم القادرة على صوغ قوانين التنظيم السياسي للعمران بمقتضى هذين العلمين النسبيين اللذين يبقيان فسحة الاجتهاد النظري والجهاد العملي وذلك هو مفهوم الدين الإسلامي لهذه العلاقات كما فهمه ابن تيمية في مستوى العقد والنظر وفهمه ابن خلدون في مستوى الشرع والعمل .

المسألة الأولى : شرعها الأول الميتافيزيقا .

ما المقصود بالميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين في شكلهما اليوناني أولا و شكلهما الهلنيستي ثانيا إذ إن الثاني كان منطلق الفكر الفلسفي العربي الإسلامي والأول كان غايته بمعنى أن هذا الفكر كان من البداية محاولة للتحرر من انحطاط الفكر اليوناني الأول في صورته الثانية.

فالفكر الهلني كان أفضل من الفكر الهلنستي رغم وحدة الثقافة وأكثر علمية وأكثر تطورا

وبعبارة وجيزة لعل الكثير لم يدرك دلالة صلة هذا الموقف النقدي في

فكرنا الفلسفي بالقرآن الكريم من حيث هو استعراض نقدي للفكر الديني المتقدم عليه . فالفكر الفلسفي العربي الإسلامي كان مثاله هذا المنهج النقدي للمتقدم عليه من جنسه . وأفق النقد الذي تتم العودة إليه هو مساءلة الطبيعة لنفي استقلالها بذاتها ونسبة نظامها إلى ما يعلو عليها بوصفه خالقها وخالق نظامها:

ففي الدين كان هذا الأفق هو أسئلة إبراهيم عليه السلام بمعناه الديني .

وفي الفلسفة كان هذا الأفق هو أسئلة سقراط عليه السلام بمعناه الفلسفي .

والسؤالان يحددان الترجمة الدينية والفلسفية للمناخ الروحي والمعرفة الذي يمكن أن ندرج فيه اجوبة القرآن بتحديد الأفق الجديد للبشرية التي تستأنف دورة جديدة من فهم الوجود والاندراج فيه . ورغم أن السؤالين كما هو بين من طبيعة واحدة ويتعلقان بغاية المعرفة الإنسانية غايتها العملية فإن سؤال إبراهيم أكثر جذرية: إذ هو يبحث عن الإله وراء عبادة الأفلاك وسؤال سقراط يبحث عن العلم العملي وراء علم الطبيعة اليوناني . لكن القرآن والإصلاح الإسلامي وخاصة موقفه النقدي من هذه الترجمة لم يكن ذا صلة بالنصوص مجردة عن تعينها التاريخي بل هو كان ملاصقا لهذا التعين التاريخي في مناخ عصره الروحي .

فالجواب عن سؤال إبراهيم كما يعرضه النقد القرآني كان معروضا في التحريف الديني المتردد بين عبادة العجل) تعريف دين موسى) ونفي الدنيا ([تعريف دين عيسى) وكان الجواب عن سؤال سقراط معروضا في التحريف الفلسفي المتردد بين نفي العالم المادي) أفلاطون) وحصر

المعلوم من العالم في المحايث للمادة فيما يشبه النفي التام للمتعاليات الغيبية) أرسطو) .

وإذ نسلم على إبراهيم وسقراط فلأن معنيي سلامنا يجمعهما الإسلام الفطري الذي هو الوعي بوحدة السلامين عقلا وروحا . لذلك كانت الحصيلة في النقد القرآني وفهمه التيمي الخلدوني هي تجاوز التقابل بين الفكرين وخاصة بعد أن تحقق الانتقال نهائيا من علم الكلام إلى كلام العلم في الإنسانيات (ابن خلدون) وفي الطبيعيات) ابن تيمية) وفي الإلهيات التي لا تتجاوز التاريخيات والنصيات مضمونا والوعي الكوني بالمتعاليات شكلا أعني أسئلة إبراهيم وسقراط. وحتى نيسر الأمر فلنقل إن الإسلام كما تحقق في القرآن الكريم كان موقفا نقديا من الجوابين المتقدمين عليه الجوابين عن سؤالي إبراهيم وسقراط:

الجواب الديني في شكله المحرف للفطرة الروحية

والجواب الفلسفي في شكله المحرف للفطرة العقلية.

ولما كنا نتكلم على الفلسفة فستركز عليها دون أن نهمل المسألة الدينية لأن النقدين القرءانيين من نفس الطبيعة. ولعل الجواب الديني هو الذي ينبهنا إلى نظام العقد في الجواب الفلسفي وهو في الحقيقة في كل تاريخ البشرية مصدر القفزات النوعية في تحول الفكر الفلسفي مثله مثل الجواب العلمي الوضعي لأن كليهما ينطلقان من المعطى الوضعي الروحي الذي يدركه الحدس الباطن بالنسبة إلى الدين من المعطى الوضعي الطبيعي الذي يدركه الحدس الظاهر بالنسبة إلى العلم .

فالعلاقة بين موسى وعيسى في هذا الجواب النقدي هي عينها العلاقة بين

أفلاطون وأرسطو في ترتيب معكوس بسبب العلاقة المعكوسة بين النظري والعملي في الدين وفي الفلسفة . فأفلاطون المتقدم على أرسطو يناظر موسى المتأخر عن عيسى وأرسطو يناظر موسى بعكس العلاقة السابقة: إذ نسبة أرسطو لمضمون الحدس الحسي هي عينها نسبة موسى لمضمون الحدس الروحي كلاهما يتعامل معه بوصفه معطى وضعي يأتي من خارج الفكر وليس أمرا مثاليا كالحال عند أفلاطون وعيسى. والمناظرة الأولى هي الأهم لأنها تتعلق بإشكاليتنا مباشرة من حيث تعديد مفهومي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ. ومن دون سبر هذه العلاقة المتشاجنة بين الديني والفلسفي والمعطى الحدسي الروحي بما هو وضعي (أي آت من خارج الذات) والمعطى الحدسي الطبيعي بما هو وضعي (آت من

خارج) لا يمكن فهم تطور الفكر الحديث والمراحل التي أنتجته بالنقد الذي بدأ خاصة مع الغزالي واكتمل مع ابن تيمية في النظر ومع ابن خلدون في العمل .

ذلك أن الجواب عن سؤال سقراط المتعلق بالعودة إلى الخلقي في الفلسفة بمنطق العلوم الطبيعية والرياضية هو جوهر المضمون الوارد في كتاب الجمهورية والجواب عن سؤال إبراهيم المتعلق بالإلهي الدين بمنطق العلوم الروحية والتأويلية هو جوهر المضمون الوارد في كتاب الإنجيل: لذلك تطابقت المسيحية والأفلاطونية في الأفلاطونية المحدثة إذ إن المسيحية كما قال نيتشة صادقا هي أفلاطونية شعبية . وما كنا لا نريد أن ندخل في جدل ديني فسنكتفي بجملة موجزة تتمثل في المناظرة العكسية بين موقفين الأول ينسبه المسيحيون لعيسى عليه السلام والثاني ينسبه القرآن الكريم

لآدم عليه السلام مفاده نسبة الخطيئة الموروثة إلى الأول ونفيها إلى الثاني كما جاء في القرآن الكريم . ومن ثم فالموقف الإسلامي والمسيحي من وجود البشر الدنيوي مختلف تام الاختلاف:

أحدهما يعتبرها مهمة بريئة واختبار لأخلاق الأنسان المستخلف فيها والذي لن يجازى عن خطيئة موروثة بل على عمل دنيوي راعى أو لم يراع شرع الله.

والثاني يعتبرها لعنة ينبغي التخلص منها ومن كل ما هو طبيعي كما يضع هيجل ذلك في نظريته التربوية وخاصة من أصل الحياة أي العلاقة الجنسية.

المسألة الأولى : فرعها الثاني الميتاتاريخ

لكن هذه القضية تصبح أكثر وضوحا وشمولا في الوجه الفلسفي منها ؛ من خلال مثال ما يمكن أن نطلق عليه اسم مطاريد أفلاطون الخمسة مطارديه من جمهوريته حتى تستجيب لطلب سقراط فتكون مؤسسة على العلم بالتناسق العقلي الكلي تأسس العالم الطبيعي عليه :

فأفلاطون يشترط لتحقيق دولة عادلة نموذجا مكبرا من النفس المعتدلة إلغاء هذه العناصر

- العنصر الأول والرابع بمقتضى نظرية المعرفة يحولان دون نظرية المعرفة الفلسفية التي تؤسس لهذا النظام .

- والثانية والثالثة يحولان دون نظرية العمل التي يستند إليها تنظيم الحياة في هذه المدينة العقلية لأنهما مصدر النزاع بين البشر) الملكية والمرأة) . والأخيرة؛ الفردية؛ تجمع بين حائل العمل وحائل النظر لأن التخلص من

الفردية هو الشرط الضروري والكافي حسب أفلاطون لكي يؤدي الكل واجبه ودوره وكأنه جزء من جهاز آلي يتحدد بوظيفته في الجهاز لا غير .

وكل هذه العمليات الإلغائية للحوائل دون النظام العقلي في المدينة العادلة علتها دعوى تحقيق النظام الطبيعي والتاريخي بمقتضى العقل بمعياري التناسق المنطقي والتنظيم الرياضي . والمعلوم أن القرآن الكريم أيضا يرى أن النظام الطبيعي والتاريخي منطقي ورياضي . لكنه مع ذلك يرفض مثل هذا الطرد الأفلاطوني بل ويعتبر هذه المطاريد الأركان الأساسية لكل نظام إنساني بخلاف النظام الآلي الطبيعي . وفهم هذه النظرة المخالفة للآلية الطبيعية البسيطة بالحذف أو بطرد مقومات الظاهرة لجعلها ملائمة لمنطق ورياضيات بسيطة لم تصل إلى تعقيد الظاهرات الإنسانية؛ هوما أنسبه إلى فيلسوفنا ابن تيمية وابن خلدون .

ونحن نقتصر هنا على الكلام في دور ابن تيمية لأننا قدمنا الكلام على دور ابن خلدون في تلخيص سابق . والمعلوم أن أهم مقابلة بين الإسلام والمسيحية التي هي أفلاطونية شعبية تتعلق بطبيعة علاقة الإنسان بالطبيعة: فهل هي قطيعة مطلقة كما يتصوره هيجل مثلا ؛ أم هي, كما يتصورها ابن خلدون علنا وكما يستنتج تصورها من رفض ابن تيمية لمبدأي الفلسفة والكلام (قياس الغائب على الشاهد ورد المنقول للمعقول بالتأويل (مثلا تهذيب للطبيعة مع الحرص على عدم قتلها تحت وطأة الثقافة التي قد تتحول إلى قتل للحيوية بتدجين للإنسان إلى حد يفقده معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون .

وقبل تحديد العلاقة بين ثورة ابن تيمية وهذه المطاريد الخمسة (نظرية ابن

تيمية السياسية حتى وإن لم تتبين العلاقة تبينا فلسفيا لطابعها الخطاطي نظرية ذات صلة مباشرة بسورة النساء وهي بالذات دراسة نسقية لهذه المطاريد الخمسة لبيان سياسة التعامل معها : الحس والملكية والمرأة والخيال أو الذوق والفردية) وعلة إرجاعها القرآني, لا بد من دراسة هذه العناصر وبيان أهميتها في النظر والعمل وطبيعة النظام الواصل بينها؛ فهي عقدة العقد في الوصل بين الكلي والجزئي وبين الصوري والمادي وبين الطبيعي والتاريخي وجودا ومعرفة.

فهذا المخمس المطرود من جمهورية أفلاطون باعتباره عائقا لتحقيق النظام المتصف بالقيم التقليدية الثلاث أعني الخير والجمال والحق, تجعل هذا التحقيق حاصلا بالهدم لأنه ليس نظاما لمقومات الوجود الجمعي بل هو مشروط بإزاحتها تبسيطا للوجود حتى يطابق الإدراك بدل العكس

أي تعقيد المعقول حتى يطابق الموجود فتكون المعرفة في سعي دائم نحو التجويد الذاتي حتى تتمكن من إدراك تعقيدات الوجود الذي لا يمكن لأي علم أن يحيط به عدى العلم الإلهي) وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما يبني العلم بالشيء على ما هو عليه عن كل علم إنساني ويقصر ذلك على العلم الإلهي ,(ولا يكون هذا النظام في هذه الحالة إلا نظاما استبداد وفساد . فكيف ذلك؟

تمثل المرأة قلب المخمس إذ يتقدم عليها عاملان هما الحواس والملكية ويتأخر عنها عاملان هما الخيال أو الذوق والفردية. والمرأة جامعة لما تقدم عليها فعلا وانشعالا وهي منبع ما تأخر عنها تأثيرا وإيحاء . وليس بالصدفة أن كانت سورة النساء هي السورة التي عالج فيها القرآن الكريم

هذه المسائل الخمس: المرأة والملكية والحس والخيال والفردية ودورها جميعا في الحكم من حيث هو عدل وأمانة. فالمرأة هي في الحقيقة ملخص جميع هذه الأبعاد المقومة للعمران والاجتماع ومن ثم للمدينة أو الدولة: فأصل الوجود البشري والأخوة البشرية النفس الواحدة (الآية الأولى من النساء) وهي أساس الوجود الجمعي تمثيلا لقوة الحياة (حواء) عضويا (صاحبة النصف مع وسط الحياة ومصدر قوامها العضوي) وروحيا (طبيعة علاقة الطفل بها هي جوهر الكيان الروحي للإنسان) فضلا عن كونها محرك ذروة الحس مجموعا وملهمة الخيال . وهي المالك المستثنى للشريك والمملوك المستثنى عن كل شريك في آن . وبها في علاقتها بالملكية ومشكل الفرائض تبدأ السورة وفيها توضع قواعد العيش الأسري وتنظيم الحياة العاطفية للبشر.

وحتى يلغي أفلاطون مفعول الملكية والمرأة بوصفهما اساس النزاعات بين البشر جعلهما أمرا مشاعا بين العمال والحراس . واعتبر مدارك الحواس مصدر تزييف المعرفة ومنتجات الخيال مصدر تزييف الوعي ومن ثم فهما يمثلان خطرا أولاهما على معرفة الحقيقة والثانية على نقاء الوعي وتربية الإرادة وحقيقة الجمال فجعل مبدعات الخيال خاضعة لمراقبة الدولة وفرض نوعا معينا من مضامين التربية. والفردية تمثل عنده جملة كل هذه العوائق لتنافيها مع تلاحم الجماعة ومن ثم مع أحد أهم شروط سعادتها. لذلك فهو يريد أن يخلص الدولة من الفردية ويطالب الأفراد وخاصة الفلاسفة بأن يضحوا من أجل الجماعية بالتنازل المطلق عن حياتهم الخاصة أي عن كل المطاريد الأربعة السابقة حتى يكون مجرد قطعة في

ماكينة الدولة التي تنتظم بحسب قوانين رياضية تنظم الثروة والسلطة والتناسل ؛ وأهم تنازل هو العزوبية على الرعاة (ما يشبه واجب العزوبية على رجال الدين ونسائه في الكنيسة الكاثوليكية) .

وبين أن الفردية هي أهم أسس الإيمان في الدنيا لأنها شرط المسؤولية الخلقية والروحية؛ ولذلك فهي اساس الجزاء في الآخرة :كلكم يأتينا فردا) يوم يفر المرء من أخيه وأمه وابيه وصاحبته وبنيه

لكل أمرئ منهم شأن يغنيه) . كما أن المرأة والحياة الجنسية والعاطفية من أهم مقومات العمران الإسلامي . والنبي وهو أسمى الرعاة لم يتبتل ولم يتعزب بل كان محبا للنساء وكان يعتبر ذلك من علامات الحياة السوية بالنسبة إلى الإنسان . والإسلام يعتبر الرهبنة من علامات الفسق في الأغلب . كما أن الحواس والخيال) الذوق) والملكية هي من مقومات الاجتماع الإسلامي . والجامع لكل هذه الأمور هو طبيعة العلاقة بالطبيعة الخارجية والداخلية للإنسان وما تنبني عليها هذه الطبيعة من نفي لفكرة الخطيئة الموروثة وقول بالفطرة السليمة التي هي توافق أصلي بين الخلقة والخلق أعني المقابل التام للنظرية المسيحية كما يعرضها هيجل في فلسفة الدين: مفهوم البراءة الأصلية عند الغزالي أو بصيغة سلبية مفهوم النفي الأصلي الذي يستكمل ليصبح إيجابيا بتلقي البشر للرسالات التي تميز بين الخير والشر فتنقل الإنسان من النفي الأصلي أو البراءة الأصلية إلى معرفة المعروف والمنكر.

ولعل أهم مقوم من مقومات هذه الثورة هو الانتباه إلى الخلط بين المقابلة حس عقل والمقابلة بين العلم النسبي والعلم المطلق. فقد ظن الفلاسفة

والمتكلمون بالتبعية أن تخليص العقل من تأثير الحواس المغلط يجعله مدركا لحقائق الأشياء على ما هي عليه فيكون علمه مطلقا إطلاق علم الله بها. وطبعا فهذا هو أساس نظرية الحقيقة المطابقة. لذلك كان موقف ابن تيمية حاسما في اعتبار هذه النظرية مجرد تعبير ملتبس عن النظرية السوفسطائية التي تعتبر الإنسان مقياس كل شيء وكان موقف ابن خلدون منها بعبارة أوضح يردها إلى القول برد الوجود إلى الإدراك وصلا بين القول الميتافيزيقي والقول السوفسطائي التي يقول بوحدة الوجود في الغاية.

ويمكن الجمع بين الفهمين التيمي والخلدوني في عبارة وجيزة للغزالي هي المفهوم النقدي الأمد مفهوم "طور ما وراء العقل"؛ العقل يدرك أن إدراكه محدود وأن الممكن من وراء إدراكه كما يفكر في العقل الإنساني دون أن يعلمه يجعله متواضعا ويقتضي أن يؤمن بنسبية علمه إلى علم مطلق ممكن ليس في متناوله وذلك هو أساس الإيمان بالغيب وبما يتعالى على عقل الإنسان فيؤمن بأنه وإن كان من المخلوقات الشريفة فهو ليس ربا ء انرا

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون للنخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير -

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

السؤال العاشر:

فيم يتمثل تجاوز الميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين؟

بين أن المسألة التي يضعها السؤال العاشر مسألة مضاعفة وشديدة التعقيد . لذلك فلا تعجبوا إذا قال السفهاء الذين ممن لا يفقهون قبلا ويتفاقهون بكل قيل إن التعقيد من عيوب الكتابة وليس مما يترتب على طبيعة الموضوع المدروس . لكن لو كانت القضايا بسيطة أو قابلة للتبسيط الذي يستجيب لرغبة الكسالى ما تقدم الفكر أو غاص إلى حقائق الأشياء بالقدر المستطاع للعقل البشري خاصة إذا كان يسعى إلى توضيح أمور هي في بداية نتوئها للوعي الذي يحاول أن يفهم ما حدث في تاريخ فكرنا ليكون على الحال التي كان عليها وآل إليها:

1-فمن العسير على من لا يزال مدفونا في ثرثرات الكلام ومقولات الفكر المبتدي أن يدركوا القصد بالميتافيزيقا الإضافية إلى حقبة من حقب العقل الإنساني فضلا عن أن يدركوا معنى تجاوزها . ولا يمكن خاصة أن يفهموا أن مثل هذا التجاوز يمكن أن ينسب إلى مفكرين مسلمين فضلا عن أن يكونوا من صنفوا بعد في صف الظلامية الموهومة من قبل المنتسبين إلى الحداثة المزعومة. و الجواب عن هذه المسألة يتطلب أن نفهم القصد بتجاوز الميتافيزيقا وبتجاوز الميتاتاريخ القديمين اللذين كانا ساريين في الفلسفتين القديمة والوسيطة أي إلى حدود التجاوز الذي تمكن من استكمال محاولة الغزالي النقدية لهاتين الفلسفتين بتجاوزها عند فيلسوفينا من دون أن نبدأ فنحددهما بوصفهما الأرضية التي بالقياس إليها يمكن أن نؤرخ للفكر العربي الإسلامي إيجابا وسلبا .

-2 لنصل إلى تحديد الجديد في البديلين منهما طبيعة وترتيبا بالقياس إلى ما هما بديل منه صيغته المربعة التي مثلت ترميما للفنون الأربعة بمزيج علته محاولة تجاوز التصدعات التي نتجت عن الزلزال الذي أحدثه فكر ابن سينا إيجابا وفكر الغزالي سلبا بالقياس إلى الفلسفة القديمة أعني نقد تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية وإحياء علوم الدين ومشكاة الأنوار (راجع محاولة قصتي مع الغزالي): أعني التخلص من فكر فلسفي متكلم (ابن رشد) وفكر فلسفي متصوف (السهروردي) وفكر كلامي متفاسف (الرازي) وفكر صوفي متفاسف) ابن عربي) وهي المربع الذي

أعاد الفكر إلى حقبة متأخرة بالقياس إلى ابن سينا والغزالي بما أنه يعيد بناء الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية والكلام والتصوف المتفاسفين بخرافات عصر الانحطاط اليوناني الذي لم يتجاوز معقولية نظرية الحقيقة المطابقة التي من شرطها رد الوجود إلى الإدراك واعتبار الإنسان مقياس

-3 ولا بد كذلك من الكلام على المآزق التي أدت إلى الأزمة التي اقتضى حلها هذا التجاوز في معترك الفنون الأربعة على أرضية أصلها جميعا : الفنين العمليين) الفقه والتصوف (وما بين القانون والأخلاق من تنافرية الظاهر ما يجعل السياسة لم تتجاوز نظرية المدن الفاضلة والفنين النظريين وما بين العلم والإيمان من تنافر في الظاهر ما يجعل العقيدة لم تتجاوز نظرية التخريف الكلامي (الكلام والفلسفة) والأصل الذي هو علاقة التضايف والتفاعل بين النص المؤسس والوجود أعني علاقة التحليلي بالتأويلي سواء كان ذلك في النظر أو في العمل كما حاول علاج ذلك الغزالي دون نجاح يذكر بسبب ذلك الترميم الذي قضى نهائيا على عملية

النقد المؤسسة للتجاوز الذي لم يكتمل (راجع محاولتنا في تأسيس السلفية المحدثة) .

4-لنرى الفهم الجديد لهذه الفنون وكيفية تجديد العلاقة بين القانون والأخلاق (مهمة المحاولة الخلدونية وتجديد العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ) والعلاقة بين العلم والإيمان ([مهمة المحاولة التيمية وتحديد العلاقة بين فلسفة المعرفة وفلسفة الإيمان) الكيفيتين اللتين تجاوزتا الشكل الجامد للميتافيزيقا وللميتاتاريخ بوصلها من جديد بدورها المتمثل في الصوغ النظري للممارسات النظرية والعملية بما هي اجتهادات إنسانية. فكان ذلك محاولة تؤسس مناخ ثقافة يمثل قفزة نوعية بالقياس إلى المناخ الذي كان سائدا والذي مثل أكبر عوائق الفكر في الحضارة التي تحولت إلى مدافن للإبداع في كل المجالات .

لكن الحضارة الإسلامية نفسها كانت بعد قد أصبحت ضحية بعد أن نكص فكرها بسبب هذا الترميم للفكر الميت الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي وتأسيسه على علاقة المتبادلة بين النص المرجع والوجود إلغاء للوصل بين التحليلي والتأويل أو بين مفهوم التفسير في العلوم الطبيعية ومفهوم الفهم في العلوم الإنسانية. فآل ذلك بسبب مبدأي قياس الشاهد على الغائب ورد التأويلي إلى التحليلي بنفي الفارق بين الإنساني والطبيعي أو باعتباره من العرضي الذي لا يقبل العام وذلك هو الموقف المتنافر بإطلاق مع قيم الإسلام المشروطة في الحضارة الخلاقة والمبدعة كما نبين هنا وخاصة بسبب فساد مؤسستي التربية والحكم اللتين أفقدتا الإنسان معاني الإنسانية بالمصطلح ابن خلدون بسبب الاستبداد والفساد (.

-5 لكن هذا المناخ الذي نجد بذرات تأسيس أركانه ومقوماته في نظرية النظر ونظرية العمل وما يترتب عليهما في التربية والحكم نجدها في عمل ابن تيمية وابن خلدون دفن في موات تلك الفنون وعطالة تراثها فلم ينل حظه من العلاج العقلي الواعي لذلك نجد أنفسنا أمام أكثر المسائل تعييرا ؛ لم تردى فكر ابن تيمية فأصبح رمزا للتعصب وقلة القدرة على التفكير الحر في أي من هذا المجالات التي ندعي أنه مؤسس لتجديدها بصورة ثورية؟

تلك هي المسائل الخمس التي قد تتطلب كل واحدة منها أن تعتبر مادة لمصنف على حياله يخصص لدرس تفاصيلها . لكن التلخيص الذي وعدتكم به وظيفته إبراز المسائل في شكل عناوين إشكالية مع بيان وجه الإشكال دون الدخول في الجزئيات والعلاج العيني . وتلك هي الطريقة التي ننوي بها ختم هذا التلخيص لفكر ابن تيمية الذي يبدو قد طال أكثر مما ينبغي ولعلنا نعود إلى تلخيص فكر ابن خلدون الذي هضمناه حقه بالقياس إلى ما أوليناه لابن تيمية. لذلك فستكتفي بالمسألة الأولى التي تحتوي هذه العناصر الخمسة والتي تبين في آن طبيعة الثورة التي حدثت بفضل عمليتي النقد ومن أراد مزيد التحليل فليعد للضميمة التي قدمنا بها ترجمة المثالية الألمانية:

-1 النقد النظري وذلك هو جوهر ثورة ابن تيمية: إشكالية العلاقة بين فني الفلسفة والكلام وما أديا إليه من صراع بين العلم والإيمان لعدم إدراك طبيعة الفرق والعلة التي تجعل العلم يصبح الطريق إلى الإيمان ليس بصورة موجبة بل بصورة سالبة عندما يدرك حدوده لا بما يصل إليه من علم يطلقه مدعيا أنه يعلم الأشياء على ما هي عليه لكأن علمه هو العلم الإلهي .

-2 النقد العملي وذلك هو جوهر ثورة ابن خلدون : إشكالية العلاقة بين فني التصوف والفقه وما أديا إليه من صراع بين القانون والأخلاق لعدم إدراك طبيعة الفرق والعلة التي تجعل الأخلاق تصبح الطريق إلى القانون ليس بصورة موجبة بل بصورة سالبة عندما تدرك حدودها لا بما تصل إليه من عمل تطلقه مدعية أنه يقيم الأشياء على ما ينبغي أن تكون عليه لكأن عمله هو العمل الإلهي . فيكون المشكل في الحالتين:

الفلسفة والكلام تصورا أن العلم الإنساني يمكن أن يلغي الفاصلة الكيفية بين المطلق والنسبي المعرفي وبين الإيمان والعلم الوضعي فيصبح هو بدوره مطلقا لكأن الوجود مطلق الشفافية والعقل الإنساني مطلق القدرة على رؤيته على ما هو عليه .

والتصوف والفقه تصورا أن العمل الإنساني يمكن أن يلغي الفاصلة الكيفية بين المطلق والنسبي القيمي وبين الأخلاق والعمل السياسي فيصبح هو بدوره مطلقا لكأن المنشود مطلق الشفافية والإرادة الإنسانية مطلقة القدرة على رؤيته على ما هو عليه .

لكن العلم بالحد من العلم الوضعي بالإيمان والعلم بالحد من العمل السياسي بالأخلاق ذلك هو العلم الإنساني الذي يحقق التوازن فينتج مناخ الحرية التي لا تطلق سلطة المعرفة ولا سلطة الحكم وتبقي للإنسان حرية الاجتهاد وحق الجهاد بما يتأسس لديه من وعي بدوره المعرفة القادرة على إدراك قوانين التعامل مع الوجودين الطبيعي والتاريخي وبالقيم القادرة على صوغ قوانين التنظيم السياسي للعمران بمقتضى هذين العلمين النسبيين اللذين يبقيان فسحة الاجتهاد النظري والجهاد العملي وذلك هو مفهوم الدين

الإسلامي لهذه العلاقات كما فهمه ابن تيمية في مستوى العقد والنظر وفهمه ابن خلدون في مستوى الشرع والعمل .

المسألة الأولى : شرعها الأول الميتافيزيقا .

ما المقصود بالميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين في شكلهما اليوناني أولا و شكلهما الهلنستي ثانيا إذ إن الثاني كان منطلق الفكر الفلسفي العربي الإسلامي والثاني كان غايته بمعنى أن هذا الفكر كان من البداية محاولة للتحرر من انحطاط الفكر اليوناني الأول في صورته الثانية.

فالفكر الهلني كان أفضل من الفكر الهلنستي رغم وحدة الثقافة وأكثر علمية وأكثر تطورا

وبعبارة وجيزة لعل الكثير لم يدرك دلالة صلة هذا الموقف النقدي في فكرنا الفلسفي بالقرآن الكريم من حيث هو استعراض نقدي للفكر الديني المتقدم عليه . فالفكر العاصمي العربي الإسلامي كان مثاله هذا المنهج النقدي للمتقدم عليه من جنسه . وأفق النقد الذي تتم العودة إليه هو مساءلة الطبيعة لنفي استقلالها بذاتها ونسبة نظامها إلى ما يعلو عليها بوصفه خالقها وخالق نظامها:

ففي الدين كان هذا الأفق هو أسئلة إبراهيم عليه السلام بمعناه الديني .

وفي الفلسفة كان هذا الأفق هو أسئلة سقراط عليه السلام بمعناه الفلسفي .

والسؤالان يجددان الترجمة الدينية والفلسفية للمناخ الروحي والمعرفي الذي يمكن أن ندرج فيه أجوبة القرآن في تجديد الأفق الجديد للبشرية التي

تستأنف دورة جديدة من فهم الوجود والاندراج فيه . ورغم أن السؤالين كما هو بين من طبيعة واحدة ويتعلقان بغاية المعرفة الإنسانية غايتها العملية فإن سؤال إبراهيم أكثر جذرية: إذ هو يبحث عن الإله وراء عبادة الأفلاك وسؤال سقراط يبحث عن العلم العملي وراء علم الطبيعة اليوناني . لكن القرآن والإصلاح الإسلامي وخاصة موقفه النقدي من هذه الترجمة لم يكن ذا صلة بالنصوص مجردة عن تعينها التاريخي بل هو كان ملاصقا لهذا التعين التاريخي في مناخ عصره الروحي .

فالجواب عن سؤال إبراهيم كما يعرضه النقد القرآني كان معروضا لذلك التحريف الديني المتردد بين عبادة العجل) تعريف دين موسى) ونفي الدنيا ([تعريف دين عيسى) وكان الجواب عن سؤال سقراط معروضا في التحريف الفلسفي المتردد بين نفي العالم المادي) أفلاطون) وحصر المعلوم من العالم في المحايث للمادة فيما يشبه النفي التام للمتعاليات الغيبية) أرسطو) .

وإذ نسلم على إبراهيم وسقراط فلأن معنيي سلامنا يجمعهما الإسلام الفطري الذي هو الوعي بوحدة السلامين عقلا وروحا . لذلك كانت الحصيلة في النقد القرآني وفهمه التيمي الخلدوني هي تجاوز التقابل بين الفكرين وخاصة بعد أن تحقق الانتقال نهائيا من علم الكلام إلى كلام العلم في الإنسانيات (ابن خلدون) وفي الطبيعيات) ابن تيمية) وفي الإلهيات التي لا تتجاوز التاريخيات والنصيات مضمونا والوعي الكوني بالمتعاليات شكلا أعني أسئلة إبراهيم وسقراط. وحتى نيسر العلا فلنقل إن الإسلام كما تحقق في القرآن الكريم كان موقفا نقديا من الجوابين

المتقدمين عليه الجوابين عن سؤالي إبراهيم وسقراط:

الجواب الديني في شكله المحرف للفطرة الروحية

والجواب الفلسفي في شكله المحرف للفطرة العقلية.

وما كنا نتكلم على الفلسفة فسنركز عليها دون أن نهمل المسألة الدينية لأن النقدين القرآنيين من نفس الطبيعة. ولعل الجواب الديني هو الذي ينبهنا إلى نظام العقد في الجواب الفلسفي وهو في الحقيقة في كل تاريخ البشرية مصدر القفزات النوعية في تحول الفكر الفلسفي مثله مثل الجواب العلمي الوضعي لأن كليهما ينطلقان من المعطى الوضعي الروحي الذي يدركه الحدس الباطن بالنسبة إلى الدين من المعطى الوضعي الطبيعي الذي يدركه الحدس الظاهر بالنسبة إلى العلم .

فالعلاقة بين موسى وعيسى في هذا الجواب النقدي هي عينها العلاقة بين أفلاطون وأرسطو في ترتيب معكوس بسبب العلاقة المعكوسة بين النظري والعملي في الدين وفي الفلسفة . فأفلاطون المتقدم على أرسطو يناظر موسى المتأخر عن عيسى وأرسطو يناظر موسى بعكس العلاقة السابقة: إذ نسبة أرسطو لمضمون الحدس الحسي هي عينها نسبة موسى لمضمون الحدس الروحي كلاهما يتعامل معه بوصفه معطى وضعي يأتي من خارج الفكر وليس أمرا مثاليا كالحال عند أفلاطون وعيسى. والمناظرة الأولى هي الأهم لأنها تتعلق بإشكاليتنا مباشرة من حيث تجديد مفهومي ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ. ومن دون سبر هذه العلاقة المتشاجنة بين الديني والفلسفي والمعطى الحدسي الروحي بما هو وضعي (أي آت من خارج الذات) والمعطى الحدسي الطبيعي بما هو وضعي (آت من خارج) لا

يمكن فهم تطور الفكر الحديث والمراحل التي أنتجته بالنقد الذي بدأ خاصة مع الغزالي واكتمل مع ابن تيمية في النظر ومع ابن خلدون في العمل .

ذلك أن الجواب عن سؤال سقراط المتعلق بالعودة إلى الخلقي في الفلسفة بمنطق العلوم الطبيعية والرياضية هو جوهر المضمون الوارد في كتاب الجمهورية والجواب عن سؤال إبراهيم المتعلق بالإلهي الدين بمنطق العلوم الروحية والتأويلية هو جوهر المضمون الوارد في كتاب الإنجيل: لذلك تطابقت المسيحية والأفلاطونية في الأفلاطونية المحدثة إذ إن المسيحية كما قال نيتشة صادقا هي أفلاطونية شعبية . وما كنا لا نريد أن ندخل في جدل ديني فسنكتفي بجملة موجزة تتمثل في المناظرة العكسية بين موقفين الأول ينسبه المسيحيون لعيسى عليه السلام والثاني ينسبه القرآن الكريم لآدم عليه السلام مفاده نسبة الخطيئة الموروثة إلى الأول ونفيها إلى الثاني كما جاء في القرآن الكريم . ومن ثم فالموقف الإسلامي والمسيحي من وجود البشر الدنيوي مختلف تام الاختلاف:

أحدهما يعتبرها مهمة بريئة واختبار لأخلاق الإنسان المستخلف فيها والذي لن يجازى عن خطيئة موروثة بل على عمل دنيوي راعى أو لم يراع شرع الله.

والثاني يعتبرها لعنة ينبغي التخلص منها ومن كل ما هو طبيعي كما يضع هيجل ذلك في نظريته التربوية وخاصة من أصل الحياة أي العلاقة الجنسية.

المسألة الأولى : فرعها الثاني الميتاتاريخ

لكن هذه القضية تصبح أكثر وضوحا وشمولا في الوجه الفلسفي منها ؛ من

خلال مثال ما يمكن أن نطلق عليه اسم مطاريد أفلاطون الخمسة مطارديه من جمهوريته حتى تستجيب لطلب سقراط فتكون مؤسسة على العلم بالتناسق العقلي الكلي تأسس العالم الطبيعي عليه :

فأفلاطون يشترط لتحقيق دولة عادلة نموذجا مكبرا من النفس المعتدلة إلغاء هذه العناصر

- العنصر الأول والرابع بمقتضى نظرية المعرفة يحولان دون نظرية المعرفة الفلسفية التي تؤسس لهذا النظام .

- والثانية والثالثة يحولان دون نظرية العمل التي يستند إليها تنظيم الحياة في هذه المدينة العقلية لأنهما مصدر النزاع بين البشر) الملكية والمرأة). والأخيرة ؛ الفردية؛ تجمع بين حائل العمل وحائل النظر لأن التخلص من الفردية هو الشرط الضروري والكافي حسب أفلاطون لكي يؤدي الكل واجبه ودوره وكأنه جزء من جهاز آلي يتحدد بوظيفته ' الجهاز لا غير .

وكل هذه العمليات الإلغائية للحوائل دون النظام العقلي في المدينة العادلة علته دعوى تحقيق النظام الطبيعي والتاريخي بمقتضى العقل بمعياري التناسق المنطقي والتنظيم الرياضي . والمعلوم أن القرآن الكريم أيضا يرى أن النظام الطبيعي والتاريخي منطقي ورياضي . لكنه مع ذلك يرفض مثل هذا الطرد الأفلاطوني بل ويعتبر هذه المطاريد الأركان الأساسية لكل نظام إنساني بخلاف النظام الآلي الطبيعي . وفهم هذه النظرة المخالفة للآلية الطبيعية البسيطة بالحذف أو بطرد مقومات الظاهرة لجعلها ملائمة لمنطق ورياضيات بسيطة لم تصل إلى تعقيد الظاهرات الإنسانية؛ هو ما أنسبه إلى فيلسوفينا ابن تيمية وابن خلدون .

ونحن نقتصر هنا على الكلام في دور ابن تيمية لأننا قدمنا الكلام على دور ابن خلدون في تلخيص سابق . والمعلوم أن أهم مقابلة بين الإسلام والمسيحية التي هي أفلاطونية شعبية تتعلق بطبيعة علاقة الإنسان بالطبيعة: فهل هي قطيعة مطلقة كما يتصوره هيجل مثلا ؛ أم هي, كما يتصورها ابن خلدون علنا وكما يستنتج تصورها من رفض ابن تيمية لمبدأي الفلسفة والكلام (قياس الغائب على الشاهد ورد المنقول للمعقول بالتأويل (مثلا تهذيب للطبيعة مع الحرص على عدم قتلها تحت وطأة الثقافة التي قد تتحول إلى قتل للحيوية بتدجين للإنسان إلى حد يفقده معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون .

وقبل تحديد العلاقة بين ثورة ابن تيمية وهذه المطاريد الخمسة (نظرية ابن تيمية السياسية حتى وإن لم تتبين العلاقة تبينا فلسفيا لطابعها الخطاطي نظرية ذات صلة مباشرة به بسورة النساء وهي بالذات دراسة نسقية لهذه المطاريد الخمسة لبيان سياسة التعامل معها : الحس والملكية والمرأة والخيال أو الذوق والفردية) وعلة إرجاعها القرآني, لا بد من دراسة هذه العناصر وبيان أهميتها في النظر والعمل وطبيعة النظام الواصل بينها: فهي عقدة العقد في الوصل بين الكلي والجزئي وبين الصوري والمادي وبين الطبيعي والتاريخي وجودا ومعرفة.

فهذا المخمس المطرود من جمهورية أفلاطون باعتباره عائقا لتحقيق النظام المتصف بالقيم التقليدية الثلاث أعني الخير والجمال والحق, تجعل هذا التحقيق حاصلا بالهدم لأنه ليس نظاما لمقومات الوجود الجمعي بل هو مشروط بإزاحتها تبسيطا للوجود حتى يطابق الإدراك بدل العكس

أي تعقيد المعقول حتى يطابق الموجود فتكون المعرفة في سعي دائم نحو التجويد الذاتي حتى تتمكن من إدراك تعقيدات الوجود الذي لا يمكن لأي علم أن يحيط به عدى العلم الإلهي) وهو ما يعنيه ابن تيمية عندما يبني العلم بالشيء على ما هو عليه عن كل علم إنساني ويقصر ذلك على العلم الإلهي ,(ولا يكون هذا النظام في هذه الحالة إلا نظاما استبداد وفساد . فكيف ذلك؟

تمثل المرأة قلب المخمس إذ يتقدم عليها عاملان هما الحواس والملكية ويتأخر عنها عاملان هما الخيال أو الذوق والفردية. والمرأة جامعة لما تقدم عليها فعلا وانشغالا وهي منبع ما تأخر عنها تأثيرا وإيحاء . وليس بالصدفة أن كانت سورة النساء هي السورة التي عالج فيها القرآن الكريم هذه المسائل الخمس: المرأة والملكية والحس والخيال والفردية ودورها جميعا في الحكم من حيث هو عدل وأمانة. فالمرأة هي في الحقيقة ملخص جميع هذه الأبعاد المقومة للعمران والاجتماع ومن ثم للمدينة أو الدولة: فأصل الوجود البشري والأخوة البشرية النفس الواحدة (الآية الأولى من النساء) وهي أساس الوجود الجمعي تمثيلا لقوة الحياة (حواء) عضويا (صاحبة النصف مع وسط الحياة ومصدر قوامها العضوي) وروحيا (طبيعة علاقة الطفل به هي جوهر الكيان الروحي للإنسان) فضلا عن كونها محرك ذروة الحس مجموعا وملهمة الخيال . وهي المالك المستثنى للشريك والمملوك المستثنى عن كل شريك في آن . وبها في علاقتها بالملكية ومشكل الفرائض تبدأ السورة وفيها توضع قواعد العيش الأسري وتنظيم الحياة العاطفية للبشر.

وحتى يلغي أفلاطون مفعول الملكية والمرأة بوصفهما أساس النزاعات بين البشر جعلهما أمرا مشاعا بين العمال والحراس . واعتبر مدارك الحواس مصدر تزييف المعرفة ومنتجات الخيال مصدر تزييف الوعي ومن ثم فهما يمثلان خطرا أولاهما على معرفة الحقيقة والثانية على نقاء الوعي وتربية الإرادة وحقيقة الجمال فجعل مبدعات الخيال خاضعة لمراقبة الدولة وفرض نوعا معينا من مضامين التربية. والفردية تمثل عنده جملة كل هذه العوائق لتنافيها مع تلاحم الجماعة ومن ثم مع أحد أهم شروط سعادتها. لذلك فهو يريد أن يخلص الدولة من الفردية ويطالب الأفراد وخاصة الفلاسفة بأن يضحوا من أجل الجماعية بالتنازل المطلق عن حياتهم الخاصة أي عن كل المطاريد الأربعة السابقة حتى يكون مجرد قطعة في ماكينة الدولة التي تنتظم بحسب قوانين رياضية تنظم الثروة والسلطة والتناسل ؛ وأهم تنازل هو العزوبية على الرعاة (ما يشبه واجب العزوبية على رجال الدين ونسائه في الكنيسة الكاثوليكية) .

وبين أن الفردية هي أهم أسس الإيمان في الدنيا لأنها شرط المسؤولية الخلقية والروحية؛ ولذلك فهي أساس الجزاء في الآخرة :كلكم يأتينا فردا) يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل أمرئ منهم شأن يغنيه» .كما أن المرأة والحياة الجنسية والعاطفية ؛ من أهم مقومات العمران الإسلامي . والنبي وهو أسمى الرعاة لم يتبتل ولم يتعزب بل كان محبا للنساء وكان يعتبر ذلك من علامات الحياة السوية بالنسبة إلى الإنسان . والإسلام يعتبر الرهبنة من علامات الفسق في الأغلب . كما أن الحواس والخيال) الذوق) والملكية هي من مقومات الاجتماع الإسلامي

. والجامع لكل هذه الأمور هو طبيعة العلاقة بالطبيعة الخارجية والداخلية للإنسان وما تنبني عليها هذه الطبيعة من نفي لفكرة الخطيئة الموروثة وقول بالفطرة السليمة التي هي توافق أصلي بين الخلقة والخلق أعني المقابل التام للنظرية المسيحية كما يعرضها هيجل في فلسفة الدين: مفهوم البراءة الأصلية عند الغزالي أو بصيغة سلبية مفهوم النفي الأصلي الذي يستكمل ليصبح إيجابيا بتلقي البشر للرسالات التي تميز بين الخير والشر فتنقل الإنسان من النفي الأصلي أو البراءة الأصلية إلى معرفة المعروف والمنكر.

ولعل أهم مقوم من مقومات هذه الثورة هو الانتباه إلى الخلط بين المقابلة حس عقل والمقابلة بين العلم النسبي والعلم المطلق . فقد ظن الفلاسفة والمتكلمون بالتبعية أن تخليص العقل من تأثير الحواس المغلط يجعله مدركا لحقائق الأشياء على ما هي عليه فيكون علمه مطلقا إطلاق علم الله بها . وطبعا فهذا هو أساس نظرية الحقيقة المطابقة. لذلك كان موقف ابن تيمية حاسما في اعتبار هذه النظرية مجرد تعبير ملتبس عن النظرية السوفسطائية التي تعتبر الإنسان مقياس كل شيء وكان موقف ابن خلدون منها بعبارة أوضح يردها إلى القول برد الوجود إلى الإدراك وصلا بين القول الميتافيزيقي والقول السوفسطائي التي يقول بوحدة الوجود في الغاية.

ويمكن الجمع بين الفهمين التيمي والخلدوني في عبارة وجيزة للغزالي هي المفهوم النقدي الأحد مفهوم "طور ما وراء العقل"؛ العقل يدرك أن إدراكه محدود وأن الممكن من وراء إدراكه كما يفكر في العقل الإنساني دون أن يعلمه يجعله متواضعا ويقتضي أن يؤمن بنسبية علمه إلى علم مطلق ممكن ليس في متناوله وذلك هو أساس الإيمان بالغيب وبما

يتعالى على عقل الإنسان فيؤمن بأنه وإن كان من المخلوقات الشريفة فهو ليس ربا ء

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية

تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

١ 0 ١١

: لخر ١ كرجا 0! ار ض مع ق

ونس في -26-10 //1435 23-08-4

ل سماء والبيان

السؤال التاسع:

كيف حل ابن تيمية أزمة الأداتين؟

1-ما بعد التاريخ

2-وما بعد المنطق

تدرجنا صعدا من الأيسر إلى الأعسر. وها نحن قد وصلنا إلى مباحث قد لا يستطيع متابعتها إلا الصبور الذي يجمع بين تكوين فلسفي متين يمكن من تاريخ الفكر وفنيات العلاج الفلسفيين وما لهما من صلة بالممارسات الفكرية الأخرى التي تتبادل معهما التأثير والتأثر. لذلك فالحاجة ماسة إلى شيء من التذكير بالأساسيات التي تساعد القارئ بما لا ننشغل به عادة في التلاخيص . فقد وضع ابن تيمية حلا عسير الفهم والتطبيق للخروج من المآزق الكلامية التي نتجت عن مبدأي علم الكلام:

1-قياس الشاهد على الغائب لمعرفة ما وراء الشاهد دون تمييز بين ما يقبل الشهادة (الغائب) وما لا يقبلها) الغيب) .

-2 ومعيار التأويل لرد ما لا يتفق فيه الوحي مع العقل بمعنى ما يحصل عليه من معرفة بالمبدأ الأول الخالي من التمييز المشار إليه .

وهذا الحل هو ما نريد بيان عسره الذي كان مناسبة لفتح أفق جديد ليس

للفكر الإسلامي وحده بل للفكر الإنساني كله . وعلة العسر لعلها تتمثل خاصة في أن ابن تيمية يبدو عند أخذ فكره بفهم أولي وكأنه يقر المبدئين الكلاميين ويبحث في شروط استعمالهما السوي وليس كيفية تحرير الفكر منهما انطلاقا من اعتقاده باستحالة المعرفة الكلامية والميتافيزيقية التي لو كانت ممكنة لأغنت عن الوحي .

لكن تعميق البحث في مسعاه يبين أنه في الحقيقة قد تمكن من تعيين المأزق الذي لا يمكن علاجه فضلا عن الخروج منه وتجاوزه كلاميا ما بعد ثورة قد لا يكون مدركا لها بصورة تامة الوضوح لكنه بمجرد تحديده لشرط الموقف البديل من الموقف الذي يرد المنقول للمعقول حالة عدم التطابق: نفي التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول, مع نفي مبدأي الكلام كله المشار إليهما.

ولا ننفي أن هذه العبارة السحرية التي يستعملها ابن تيمية يمكن أن تقرأ قراءة تقليدية فلا تغير شيئا بخصوص أساسي أطروحات علم الكلام فيكون معناها : إذا صححنا الأخبار ومحصنا الحقائق العقلية، فإننا لن نجد تناقضا بين النقل والعقل . لكن عندئذ يكون ابن تيمية مواصلا الاندراج في الموقف الكلامي الفلسفي وإن طلب مزيدا من التمحيص لا غير : ويكون قصاراه في ذلك أنه قد وقف الموقف الرشدي من الكلام وليس من الإشكالية التأويلية. كذلك قرئت حلوله فظن متكلما أبرع من غيره لكنه يبقى متكلما . تلك أماني بعض المتكلمين الجدد من ذوي الثقافة الفلسفية الصحفية رغم عنترياتهم السخيفة والعناوين الرنانة تضحك حتى المبتدئين في الفكر الفلسفي وخاصة وأغلبهم من ذوي التكوين التقليدي الذي لا

يتجاوز ثقافة معلمي الكتاب أي مدارس تحفيظ القرآن الكريم للأطفال .

وهذه القراءة لو قبلت لكان معناها أن ابن تيمية لا يطالب إلا بالتأكد من صحة النقل وصراحة العقل ليوافق على المطابقة بين العقل والنقل . فيكون من ثم قائلا مثل المتكلمين بأن العقل هو الحكم النهائي في دلالات الوحي ؛ وهذا وحده كان يمكن أن يكون كافيا للشك في هذا الفهم لو كان منتحلوه ذوي فطنة . فعندئذ يكون الأمر وكأنه لا فرق بينه وبين الفلاسفة والمتكلمين : أي أنه لا يقول بتعالي بعض ما في النقل على ما في العقل . فلكأنه يسلم بأن الوحي يقاس بالعقل بمجرد أن نكون قد صححنا الأول وصرحنا الثاني . وقد انخدعت أنا نفسي بهذا الفهم الأولي لولا ثورة ابن خلدون رحمه الله وما لها من صلة بأحد عنصري معيار ابن تيمية في الظاهر وبهما معا في الباطن .

فبعد فهم الشروط التي وضعها ابن خلدون لمفهوم تصحيح المنقول عند تطبيقها على شروط تصريح المعقول وبيانه علل امتناع الميتافيزيقا أي المعرفة العقلية المتجاوزة للتجربة الحاصلة أو ممكنة الحصول أصبح بالوسع الولوج إلى فكر ابن تيمية ومح عناصر ثورته الفكرية المكملة لثورة ابن خلدون وإذ هي متقدمة عليها فهي إذن شارطة لها ليس بعلاقة بين المفكرين بل بتغير في مناخ الفكر العام الذي كان من ثمراته ثورتاهما .

ومعنى ذلك أن ترميم المدارس الأربعة في القرنين السادس والسابع وما تعرضت إليه من نقد هو الذي مكن الفكر الإسلامي عامة وذروته العربية خاصة من تحقيق هذا الانقلاب الثوري في الفكرين النظري والعملي .

ولا بد هنا من تذكير سريع بهذا المناخ الفكري الذي وصفناه بمفهوم

الترميم وعالجنا مقدماته ونتائجه بصورة معمقة في الجزء الأول من رسالتنا الذي نشر بعنوان تجليات الفلسفة العربية. فالمقصود هو إعادة بناء صرح الفلسفة والكلام والفقه والتصوف مباشرة بعد الزلزال الذي ضربها

جميعا بسبب ثورة الغزالي ترميما مثله في الكلام والفقه كما هو معلوم الرازي ومثله في الكلام والتصوف ابن عربي ومثله في الفلسفة والكلام ابن رشد ومثله في الفلسفة والتصوف السهروردي المقتول: كل ذلك في القرن السادس القرن الذي يمكن أن نسميه قرن بناء المدرسية الإسلامية في هذه المجالات من منطلق ما بينها من صلات هي التي أشرنا إليها عند ممثليها .

هؤلاء المفكرون الكبار كلهم يردون على زلزال الغزالي مباشرة أو بصورة غير مباشرة: سعيا لترميم الفلسفة والكلام والفقه والتصوف وأصلها جميعا أعني العلاقة المتبادلة بين النص المؤسس والوجود. فمحاولة الترميم الفلسفي الكلامي النقدي للتجربة الإسلامية التي نقدها الغزالي فيها عودة إلى أرسطو) ابن رشد وابن عربي) وإلى أفلاطون) السهروردي والرازي). وهو ما يسر العلاقة المباشرة بين الاستئناف النقدي الجذري ممثلا بابن تيمية في النظر خاصة) تجاوز ميتافيزيقا أرسطو) وفي العمل ممثلا بابن خلدون خاصة (تجاوز ميتاتاريخ أفلاطون) العلاقة المباشرة مع المصدرين الأفلاطوني والأرسطي: وتلك هي علة تسمية الجزء الثاني من رسالتي بالإشارة إلى هذه الأسماء الأربعة: أرسطو وأفلاطون مصدرين وابن تيمية وابن خلدون تجاوزين للمصدرين بثورة نظرية وثورة عملية كانت موضوع الرسالة مسألة الكليات العقلية .

وطبعا لم يكن الترتيب المعكوس في المدرسة اليونانية بالقياس إليه في

المدرسة العربية تحكميا أو حبا في السجع ؛ بل هو بسبب كون العلاج في التجربة العربية كان بعكس ما كان عليه في المدرسة اليونانية: فهم أفلاطون عملي لأنه سقراطي حتى وإن اشتهر بالمثاليات وهم أرسطو نظري ما أسس لنقده لأفلاطون . وهذه العلاقة بين النظر والعمل من حيث الترتيب هي عينها العلاقة بينهما في الأزمة التي نعالجها رغم ترابط الحلين الأفلاطوني الأرسطي والحلين التيمي الخلدوني ؛: فهم الأول نظري لكونه يقدم العقدي على الشرعي وهم ابن خلدون العكس. فهو يعتبر الشرعي والسياسي مثل أفلاطون متقدمين في الفاعلية وحتى في تكوين الإنسان التربوي . لكن علاقة الترابط بينهما تبقى هي هي : عند الزوجين اليونانيين والزوجين الإسلاميين لا يمكن تغيير أحدهما من دون تغيير الثاني التغيير المناسب له .

ومعنى ذلك أن ابن خلدون هو الذي فتح لي الطريق لفهم ابن تيمية. فعندما يتكلم المرء على صحيح المنقول يضع نفسه بوعي أو بغير وعي أمام مشارقة يعسر حلها؛ فالمنقول خبر عن حدث. والحدث قد يكون مما بقي له أثر موضوعي يمكن الاحتكام إليه للتأكد من صحة الخبر . لكن أغلب المنقول حتى عندما لا يكون متعلقا بالعالم الآخر لا يكون له أثر موضوعي يمكن الاحتكام إليه للتأكد

من صحة الخبر . وفي الحالتين فإن مطابقة الخبر المنقول للحدث الحاصل سواء من حيث الوقوع أو من حيث المعنى يضعنا أمام قضية يبدو حلها شبه مستحيل .

لكن ابن تيمية لم يعالجها وبقي ظاهر تعامله معها مقصورا في الأغلب على

منهج المحدثين بالتجريح والتعديل مع معيار وضعه صراحة تلميذه ابن القيم هو معيار الاحتكام إلى القرآن قبولا وردا للأحاديث مبدأ تمحيص الحديث الذي رد إليه كل المبادئ وقدمه عليها. لكن هذا الاحتكام غير صالح في مشكله الثاني أعني مشكل صريح المعقول : فالقرآن في هذه الحالة لا يمكن أن يكون قاضيا ومتقاضيا في آن . لا يمكن لابن تيمية أن يعتبر صريح المعقول ما يطابق القرآن دون أن يتهم بالمصادرة على المطلوب لأن ذلك يعني أن المشكل محسوم من البداية ولم يعد مجال للبحث أصلا. مأزق ابن تيمية كان يعني أحد أمرين كلاهما ذي صلة بثورة ابن خلدون:

- إما افتراض الحل الخلدوني لمشكل صحيح المنقول حاصلا .

- أو انتظار حصوله لكي يصبح مشكل صحيح المنقول قابلا للحل .

ومعنى ذلك أن ابن تيمية ما كان بوسعه أن يقدم مفهوم "صحيح المنقول" بمعنى غير المعنى الذي يستعمل به في علم الحديث إلا في إحدى هاتين الحالتين ؛ إما أن يكون حل ابن خلدون قد حصل أو أن يكون قد توقع حصول ما من جنسه . فيكون ابن تيمية وكأنه اشترط لمعياره وضع علم جديد هو ما حققه ابن خلدون . وتلك هي فرضيتنا . وأساس الفرضية مضاعف ويتمثل في

-1 الحل الذي قدمه ابن تيمية للعنصر الثاني من مأزقه في علاج المسألة الكلامية التي رفض حلها الكلامي : صريح المعقول.

2-اضطرار ابن خلدون إلى ما هو من جنسه لعلاج مسألته التي هي شروط علم صحيح المنقول .

واستنتاجنا يعتمد المسار المنطقي التالي . وله فرعان:

1-فإذا كان ابن تيمية قد عالج مسألة صريح المعقول علاجا كان يمكن أن يستغني عنه لو كان فهمه لصحيح المنقول يعتمد معايير علم الحديث التقليدية. فإذن لا بد وأنه كان يشترط معايير أخرى لصحيح المنقول تتأسس على فهمه الجديد لصريح المعقول الذي حقق فيه ثورة بينة المعالم وغنية عن الإثبات إلا لجاهل بأعماله .

-2 إذ كان ابن خلدون قد اضطر إلى ما هو من جنس حل ابن تيمية لصريح المعقول حتى يتمكن من وضع علم صحيح المنقول فمعنى ذلك أنه قد أدرك العلاقة التي ظلت خفية في عمل ابن تيمية: لا يمكن بناء علم صحيح المنقول من دون بناء علم صريح المعقول . وهذا كذلك بين ولا يحتاج إلى

إثبات إلا لجاهل بأعماله: فهو أول من بين استحالة الميتافيزيقا وأثبت تاريخية الفكر العالمي حتى يؤسس فلسفية التاريخ .

وهذا التلازم بين العلمين هو عينه التلازم بين الفلسفة النظرية والطبيعية والفلسفة العملية والسياسية فلسفيا وبين العقيدة والشريعة دينيا . تلك هي فرضية العمل التي تمكن من الوصل بين ثورة ابن تيمية في فلسفة النظر لحل المشكل الذي بين امتناع حله كلاميا وفلسفيا: معيار التأويل الكلامي والفلسفي علته فساد الفلسفة النظرية كلها وعدم فهم معنى "المعقول" ما هو . فهل المعقول مضموني على أساس وهم المعيار الذي يعرف العلم بكونه معرفة الأشياء على ما هي عليه؟ وماذا يلزم عن هذا الوهم؟ جعل العقل الإنساني معيار الوجود وهو ما سماه ابن خلدون برد الوجود للإدراك وسماه

ابن تيمية بجعل الإنسان مقياس كل شيء واصفا إياه بالسغسطة في النظريات والزندقة في العمليات .

وبهذه النتيجة نصل إلى المدخل الذي يوصلنا إلى غاية هذه المحاولة: الجواب عن السؤال العاشر والأخير في الحلقة الموالية: فيم يتمثل تجاوز الميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين؟ أي ما طبيعة الثورة التيمية الخلدونية التي جعلتنا نعتبرها تجاوزا للثورة الأرسطية الأفلاطونية وانتقالا من العصر الفلسفي القديم والوسيط الذي هو أرسطي أفلاطوني إلى العصر الحديث وما بعده الذي هو تيمي خلدوني حتى وإن بدا للكثير ممن يحتقرون ذواتهم أن ذلك فيه الكثير من تمجيد الفكر الإسلامي: فمن الصعب على المعقدين فهم مثل هذه الحقيقة.

شكل الفكر الإنساني بعد هذين الرجلين صار فكرا أساسه ما بعد التاريخ والروح وليس ما بعد الطبيعة والعقل وصار مداره الفنون الخمسة التي مثلت بؤرة الإشكال والحلول في فكرنا الإسلامي: الفنين العلميين (الفقه والتصوف (والفنين النظريين (الكلام والفلسفة (والفن المؤسس أي علاقة النص المؤسس بالوجود في الاتجاهين . وقد كتبنا في ذلك مقالا بالفرنسية بينا فيه هذه الحقيقة بالنسبة إلى من يعتبره الكثير مؤسس الفلسفة الحديثة قصدت ديكارت بعنوان: ما بعد طبيعة أو مابعد أخلاق؟ خلال ندوة نظمتها الجامعة التونسية سنة 2000 ونشرتها في كتيب بالتعاون مع معهد جوته في تونس؛ 1/1613-611010267 ناه + 1/161301/551006

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الألمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل

استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

السؤال الثامن

ما طبيعة أزمة فن الفنون: الصلة بين النص المؤسس والوجود؟

إن الطابع المعقد لهذا السؤال يقتضي أن نرده بالجواب بخلاف ما فعلنا في المرحلة الرابعة من أجوبتنا؛ فهو سؤال مضاعف إذ هو يقتضي أن نفهم طبيعة النص المؤسس وطبيعة فهم ابن تيمية له وكيفية استعماله . وإذن فقبل أن نجيب عن السؤال فلنحدد القصد بالنص المؤسس عامة ومميزات النص المؤسس في حضارة الإسلام أعني القرآن الكريم بالقياس إلى النصوص الأخرى المؤسسة. فكل حضارة قصة تنزل بها ذاتها في الوجود وتعلل مشروعية نظامها القيمي في الأذهان وفي الأعيان .

لذلك فأسطورة المقابلة بين حضارات لا يقيدها نص وحضارات يقيدها نص تحقيرا للثانية وتمجيدا للأولى من سخافات العلمانيين العرب والليبراليين وتوابعهم من القوميين العرب ومن توهماتهم الدالة على الجهل بالانثروبولوجيا عامة وانثروبولوجيا الأديان خاصة. فهذه الفكرة السخيفة التي يتغنى بها جماعة النعي على تعلق الأمة بمقدساتها ونصها المؤسس تدل على أنهم يجهلون أهم مبدأ يحدد المقصود بالمقومات التي تشترك فيها جميع الحضارات ومنها النص المؤسس بحيث إنهم متخلفون ليس على الانثروبولوجيا الحديثة فحسب بل حتى على إرهاصاتها عند ابن خلدون .

فالحضارات لا تقوم من دون مقومين مادي ورمزي المقومين اللذين يبدأ بهما ابن خلدون مقدمته في بابها الأول المتعلق بالجغرافيا والمناخ والفنون الرمزية وأصناف التعبير عما يتعلق بوضع النص المؤسس تأريخا للأديان الطبيعية. فالأول طبيعي مضاعف هو المكان والزمان والثاني ثقافي

مضاعف هو أنظمة اللحم الذهني للجماعة (النص المؤسس والتربية) وأنظمة اللحم العيني للجماعة) الاقتصاد والحكم) .

فما من حضارة إلا ولها شيء ما يؤدي هذه الوظيفة التأسيسية سواء كان نصا مكتوبا أو مرويا كـ الحضارات التي لم تتجاوز المرحلة الشفوية، فإن النص المكتوب مهما بلغ من قوة الحضور لا يلغي

الصيغة الشفوية التي تصل النصوص الراقية بترجمات شعبية يغاب عليها الخرافة أكثر من التأسيس الفعلي . والصراع بين الصيغتين من مقومات كل حضارة لأنه يمثل صراعا بين مستوييها الخاص بنخبتها العلمية والروحية والعام لبقية الشعب بسبب اختلاف مستويات الإدراك والتصور.

ولنأت إلى المميزات التي يختص بها القرآن ليس من حيث المضمون (لأن جميع النصوص المؤسسة تتضمن تقريبا نفس المضامين التي أشرنا إليها مع تفاوت النسب بينها بسبب مراحل تطور الوعي الديني كما يؤرخ لذلك القرآن الكريم في قصصه للتجارب الدينية السابقة) بل من حيث الشكل وطبيعة العلاقة بالجماعة.

فمن حيث هذه العلاقة هو النص الأول الذي يلغي السلطة الروحية التي تتوسط بين النص والشعب ولم يبق منها إلا الوساطة المعرفية والتعليمية ويصحب ذلك ضرورة تعميم التعليم لمعرفة النص مباشرة من كل مؤمن معرفة لا تجعله بالضرورة مختصا فيه بل قادرا على التمييز بين منتحلي الاختصاص فيه . ومعنى ذلك أن الخاصية المميزة الأولى هي نفي طبقة لها وظيفة أداء الشعائر بديلا من الشعب والتوسط بينه وبين الخالق .

أما من حيث الشكل فهو إن صح التعبير أول محاولة لوضع ما أطلقنا عليه

اسم علم الكلام التاريخي والنصي أساسا كليا لأصناف استعماله الخمسة:

5-وبة العلاقة بالمطلق أو هذه الخاصية الجوهرية التي أشرنا إليها ؛ أعني جعل الجماعة متصلة مباشرة بالمطلق من خلال صلتها المباشرة بالنص . فلا يكون بينها وبين المطلق وسيط ذو سلطان روحي حتى وإن قبلت الحاجة إلى الوسيط المعرفي كما في كل الاختصاصات التي تتطلب معرفة فنية لا يمكن أن يحصل عليها الجميع بنفس الدرجة من الحصول ومن ثم فلا بد من معلمين بالمعنى الفني للتعليم وليس بمعنى قيادة الضمائر كالحال في الكنسية. وكل ذلك بمنهج نقدي لظاهرتين يعالجهما القرآن الكريم هما ظاهرتان تمسدان هذه العلاقة أداة تلق) الفكر الإنساني: الجاهلية فقدانا للعلم وللحلم (ومضمونا متلقى) النص المؤسس: زيادة أو نقصانا ماديا أو معنويا):

الجاهلية في الموقف من الوجود والآخر أي أخلاق التعامل بين البشر.

التحريف في الموقف من النص المؤسس وما يصدر عن الآخر والوجود.

والمنهج النقدي القرآني كما هو بين لكل منصف يريد حقا أن ينظر إلى النص كما هو دون قياسه على النصوص التي هي مضمون نقده بمعيار إصلاح التحريف استنادا إلى قاعدة التصديق والهيمنة هذا المنهج يعتمد على العلاجين التاليين:

1-نقد تاريخي للتجارب الحضارية السابقة وبالخصوص وجهها الديني والخلقي من منطلق نقد الفكر ومواقفه التي تجعله لا يفهم لجهل أو لتجاهل: ولعل أفضل مثال هو سورة هود التي تعرض ست حالات منقودة يتوسط ثلاثتها الأولى (نوح وهود وصالح) وثلاثتها الثانية) لوط وشعيب

وموسى) نموذج النقد التساؤلي الفلسفي الديني (إبراهيم) ومحققه الفعلي بل التاريخي (محمد) فنعلم التجارب الحضارية الأساسية التي يمكن المنهج الإبراهيمي (نظريا) والمحمدي (عمليا) من إصلاحها .

2-ونقد تاريخي للنصوص السابقة وخاصة النصين المنزلين اللذين يقبلهما ويعتبر نفسه مكلفا بحمايتهما (معنى كلمة هيمنة ليس السيطرة فحسب بل هو الائتمان على الشيء كذلك). وأساس نقد النصوص في هذه الحالات النموذجية مطبقا على نصين خاصة هما التوراة والإنجيل يعتمد قاعدتين وضعتهما الآية 48 من المائدة:

-1 التعدد الديني مقصود لأن الله كان يمكن أن يوحد البشرية حول دين واحد.

-2 وغاية التعدد المحافظة على الكليات الأساسية غاية للتسابق في تحقيقها بين أهل الشرعات والمنهاجات المتعددة . فلا يكون النقد إذن للتهديم بل هو للإصلاح من أجل المحافظة على التعدد لتحقيق التسابق في الخيرات.

وطبعا فذلك يقتضي استعمال المنطق السليم بقاعدة الأولى وتاريخ النصوص ونقدها والهرمينوطيقا كما في محاولة إصلاح المعتقدات حول المسيح عليه السلام . وهو يقتضي خاصة خلق التسامح الذي جعل القرآن يقر جميع الأديان (بل ثلاث مواضع من القرآن الكريم بها في ذلك

الذين أشركوا -في أحدها -معتبرا إياهم ضمن من سيحاكم يوم الدين بمقتضى أفعاله (فيما يتعلق بالحكم النهائي وحدد دور الدولة الإسلامية في تمكينها من التعايش تحت حمايتها ورعايتها بل وذمتها .

وكل من لم ينتبه إلى هذه المقومات بل المنهج القرآني إما جاهل أو متجاهل خاصة إذا كان من أدعياء الاختصاص وكثيري الكلام على الإصلاح الديني وعلوم الأديان متناسين أن القرآن الكريم هو بالأساس نص في الإصلاح الديني مستند إلى تاريخ نقدي للتجارب السابقة. وقد يكون لما يسمى بعلماء الدين المسؤولية الأولى لهذا التردي بسبب الاقتصار على فقه عصر الانحطاط الذي حصر

الدين في التراتيل والدعاء وكثرة البكاء والثغاء والإلهاء عما حددته السماء من قيم لا تقتصر على العبادات على أهميتها وضرورتها بل تهتم خاصة بشروط المعاملات التي تحترم كرامة الإنسان وحريته ومن شروط الحاكمية العادلة والشرعية؛ إذ هو لن يحاسب على آراء الفقهاء والمفاتي بل على سلوكه الظاهر والباطن إذ كل يأتي الله فردا .

وهكذا يتبين لمن تدبر القرآن الكريم أن ابن تيمية الذي نسبنا إليه هذا الاكتشاف هو في الحقيقة ليس مكتشفا لمن غير مسبوق بل اكتشف طريقة لجعل هذا المعين أساسا لعلم الكلام التاريخي والنصي فجعله منهجا نسقيا يستمد مبادئه الأساسية من النص القرآني ذاته دون الاقتصار عليه لأن المعين وظيفته تجديد البداية وشروط الحفاظ على الغاية دون العناية بالوسائط الفنية بينهما .

والغريب أن نفس المسعى يصح على ابن خلدون . ذلك أن عنوان علمه ومضمونه وحتى خطته كلها قرآنية: فالعنوان "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" ترجمة حرفية لاستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها . ولو وصلنا ذلك بالآية الأولى من النساء لوجدنا أن المعنى

الأول يتعلق بخلق الناس (صلة بالرب) والثاني يتعلق بأخلاقهم (صلة بالله) فضلا عن كون العلم ليس علما بالعمران والاجتماع الإسلاميين بل هو علم العمران البشري على الإطلاق والاجتماع الإنساني على الاطلاق ما يعني أن المرحوم عبد الرحمان بدوي أساء الظن به عندما اعتبره قد اقتصر على استقراء المجتمعات البدائية في المغرب العربي .

وحاصل القول بالنسبة إلى جواب هذا السؤال الأول هو أن ابن تيمية قد أعاد الفكر الإسلامي بفنونه الخمسة إلى فن أصلي مؤسس؛ بأن اكتشف أن وظيفة العلم المؤسس للعلوم الأخرى مناظرة لوظيفة النص المؤسس لوجود الإنسان ولمنزلته في الكون. وأصول منهجية هذا العلم موجودة في القرآن الكريم؛ النقد التاريخي للأحداث الحضارية والنقد التاريخي للنصوص المؤسسة من أجل إصلاح حياة الإنسان في الدنيا والآخرة. وهو ما يجعل الكثير يخطئ فيقتصر على قراءة القرآن قراءة فقهية (بأحكامه (أو صوفية (بزهده) أو كلامية ([بحجاجه (أو فلسفية (بنواميسه الكونية) أو ميتافيزيقية) بوضعه نظرية المعرفة ونظرية الوجود العامة) أنطولوجيا عامة) وفروعها الانطولوجية الثلاثة الخاصة:

نظرية الإنسان: انثروبولوجيا .

ونظرية العالم : كوسمولوجيا .

ونظرية الإله ؛ تيولوجيا ١ فرد القرآن إلى ما اشتق منه من فنون هكذا بصورة مباشرة يناسي لأمر جوهري وهو أنه ما بعد لهذه الفنون ولا يرد إليها لا جملة ولا تفصيلا . فهو ليس أيا من هذه الفنون ولا هو كل هذه الفنون بل هو ما بعدها المؤسس لها معرفيا تأسيسه لوجود الإنسان وجوديا من

حيث المنزلة والمعنى والمهام في الكون الموصول بخالق يحميه ويرعاه بما يمكن أن يعد النموذج الأسمى لأي دولة تامة الشروط .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

السؤال الخامس 1 الجواب: 1 السؤال السادس 4 الجواب ؛ 4 السؤال السابع 5

أصبح الآن بوسعنا أن نجمع الأسئلة بصورة تمكن من الإيجاز بعد أن أطلنا القول في المسألتين الثالثة والرابعة. سنجمع ثلاث مسائل مترابطة هي الخامسة والسادسة والسابعة تحت عنوان واحد هو منهجية التشخيص والعلاج عند ابن تيمية للتعامل مع أزمتي العلوم العملية) اصول الفقه واصول التصوف) والعلوم النظرية (أصول الكلام واصول الفلسفة) وطبعا أصل الأصول أزمته هي علة الأزمتين الأخريين .

وطبعا فليس قصدنا الكلام في فكره كلام علماء الدين . فهذا لا ندعيه ولا نهتم به . إنما كلامنا بداية وغاية هو ما يقتضيه الاختصاص الذي ندعيه ونحاول أن نحقق شروطه: كلام فلسفي في النواة الفلسفية لفكر ابن تيمية كما فعلنا مع أرسطو وديكارت وهيجل وابن خلدون والغزالي قبل ذلك . السؤال الخامس

ما طبيعة العلاج التيمي : النقد التاريخي والنقد العلمي؟

بينا في السؤال الرابع أن ابن تيمية ينفي شروط علم الكلام العقلي وأنه يستعيض عنه بعلم كلام غير مسبوق يمكن تسميته بعلم الكلام التاريخي النصي؛ أي تاريخ أحداث الدين وتاريخ نصوصه المؤسسة وقراءاتها المتوالية بالعودة إلى الأحداث والنصوص الأصلية. ولهذا المنهج اسم جديد لم يكن موجودا في عصره يجمع بين فنين هما مضمون هذا العلم فن تاريخ الحدث الديني والنص الديني وفن فهمهما . لذلك كان ابن تيمية يجاري المتكلمين في مناقشته لهم بمنطقهم الكلامي المعتاد ثم يعود إلى منطلقه .في الغاية

ويبين أنه لا علم بالدين أحداثا وأحاديث إلا بالعلمين التاريخي والفيلولوجي والجمع بينهما بمعنى التأويل ليس بالمعنى الكلامي بل بالمعنى الهرمينوطيقي المتعلق:

1-بدلالة الحدث والحديث بأداتيهما التاريخية واللسانية في صلتهما بما يمكن أن نسميه

2-نظرية الإنسان المدرك لذاته في علاقتها بمتعاليات تضفي المعنى عن الوجود ومنزلته فيه .

ويمكن رد حججه الحاسمة ضد علم الكلام العقلي إلى حجة وحيدة رد مسائل الكلام كلها إلى مسألة وحيدة هي مسألة الصفات . فباقي مسائل الكلام توابع لها بوصفها المعضلة الأساسية في مسألة الكلام المركزية أي معرفة الله ذاتا وصفات . وكل معضلات الكلام مصدرها الصفات وطبيعة علاقتها بالذات، تاريخيا وبنيويا (لا يسع المجال لإثبات هذه القضية) .

ولما كان ابن تيمية لا يسلم بإمكان علم الكلام العقلي) الالهيات الكلامية) وكان يستعيض عنه بعلم الكلام النقلي أي المتعمد على تاريخ الأحداث والنصوص فإنه يتحدى المتكلمين فيطالبهم بإثبات القدرة على الإبقاء حتى على ما ينزهونه من الصفات دون التشبيه الذي بمقتضى تجنبه يحاولون وضع عقائدهم التي يعتبرها مجانبة للقرآن والسنة بآن .

فهم ينفون جل الصفات الواردة في القرآن والحديث من أجل إثبات التقديس والتنزيه معتبرين غيرهم حشويا وقائلا بالظاهر ومجسما. لكن ذلك يوجب طرد التقديس والتنزيه وإطلاقه :إذ إن أساسه قيس الشاهد على الغائب لانتخاب ما يحفظ وما يلغى من الصفات الواردة في القرآن

والحديث بأداة التأويل . وبذلك يثبت ابن تيمية كل ما يصف به الله نفسه في القرآن مع شرط "ليس كمثله شيء" . وهم يرفضون الصفات التي يعتبرونها حشوية. والحجة التيمية هي : كل ما يبقي عليه أصحاب التقديس من نفاة الصفات كله لا يقع إلا بآلات في الشاهد . فكيف تقبلونها وتنفون الكلام مثلا بحجة الحاجة إلى الآلة؟ وإذن فإما قبول كل الصفات الواردة في القرآن مع شرط " ليس كمثله شيء" أو رفضها جميعا لأنها جميعا مشروطة بآلات في الشاهد : لا عقل بلا دماغ وأعصاب مثلما أنه لا لغة بلا جهاز تصويت ولا فرق..

علينا بعد بيان امتناع علم الكلام العقلي أن نجلي القصد بعلم الكلام النقلي أو التاريخي الذي يقدمه ابن تيمية حلا ويمارسه فعلا أي إنه لم يقتصر على اقتراحه . ولا بد هنا لفهم الحل من تحديد مفهوم "النقل" الذي يساء فهمه بصورة لا يكاد يصدقها عاقل ؛ فالنقل عند من لا يفهم معنى مقابلته للعقل مقصور على مضمون الوحي قرآنا كان أوسنة. لكن كلمة "النقل" في تقابلها مع كلمة العقل تعني فلسفيا -الوضعي أو الموجب أو- المعطى الذي ليس صادرا عن العقل سواء كان هذا المعطى من الوحي والتجربة الروحية أو من الوجود والتجربة الحسية.

وبهذا المعنى فشكل العلوم الطبيعية مثلا رغم كونها عقلية لها بالضرورة مضمون نقلي هو المعطيات التجريبية وشكل عقلي هو البناء الرياضي لقوانينها. وهذه الخاصية يشترك فيها علم الكلام التاريخي والنصي؛ له مضمون نقلي وشكل عقلي هو الجوهر علوم أدواته) التاريخ والفيلولوجيا والهرمينوطيقا الأنثروبولوجية التي هي جمع بين الأولين: وسمية

إنسانية-سيميوتيكس

إنسانية-دلالة الرموز الإنسانية) مثلما أن علوم الطبيعة مضمونها النقلي هو المعطيات القابلة للملاحظة وشكلها العقلي هو علوم أدواتها) الرياضيات والمنطق والهرمينوطيقا الطبيعية التي هي جمع بين الأولين: سيميوتيكس طبيعية-دلالة الرموز الطبيعية) .

والنقل عندما نطبقه على علم الكلام بمعناه التاريخي والنصي عند ابن تيمية ينبغي أخذه بهذا المعنى الشامل أي المضمون الحدثي والنصي المباشرين من الدين والمعطيات التي وجه الدين إليها انتباه الإنسان لكي يعلم حقيقة النقل الديني : وقد جمعهما القرآن في كلمتين هما "في أنفسكم" و" الآفاق" أي ما يتبين به الإنسان حقيقة ما جاء به القرآن . فيكون علم الكلام التاريخي والنصي أو النقلي بهذا المفهوم علما جديدا يعوض الإلهيات الكلامية والفلسفية في وظيفة تأسيس المعرفة بدرجتيها ويمكن تسميته بما بعد التاريخ:

1-معرفة الأنفس والآفاق أو علوم الإنسان (الأنفس) بأدواتها العقلية أي التاريخ واللسان وعلوم الطبيعة) الآفاق (بأدواتها العقلية أي الرياضيات والمنطق وهما الوحيدان اللذان يمثلان العلم عند ابن تيمية بعد تحديد جديد يجعلهما عديمي المضمون الوجودي .

2-معرفة الأحداث) تاريخ الوقائع (والنصوص) تاريخ الحديث عليها (الدينية المتعلقة بدرجة أسمى من الوجود الإنساني تنظيما للعيش المشترك (المعروف والمنكر) وشروط الحكم العادل) السياسة الشرعية) وتحقيق شروط التعاون والتبادل الآمن والتعاوض العادل .

وقد جمع ابن خلدون في غاية قرن ابن تيمية هذا الفهم بصورة أكثر علمية من حيث الصوغ الفني أو الاصطلاحي فسمى المستويين باسم علمه المضاعف علم العمران البشري والاجتماع الإنساني:

1-العمران البشري (-تحقيق شروط العيش المشترك السياسية والاقتصادية من حيث العلاقة بالطبيعة مصدرا للقيام والعيش حتى يكون التعاون على سد الحاجات ممكنا (

-2 الاجتماع الإنساني) تحقيق شروط العيش المشترك التربوية والثقافية من حيث العلاقة بين الناس أصلا للأنس وتحسين شروط العيش بفضل العلوم والتقنيات التي تساعد على سد الحاجات).

وحصيلة هذا الانقلاب الفكري - وهو أمر قل ان تجد من يصدق أنه قد حصل في فكرنا وبصورة صريحة أعجب له شديد العجب ولمروره مرور الكرام دون أن يدري به المتفلسفون الذين تسكرهم زبيبة من نجومنا أصحاب المشاريع الفكرية- هي أن نظام الفكر الذي كان منذ الحقبة اليونانية أساسه ما بعد الطبيعة أصبح أساسه صراحة بعد هذين المفكرين ما بعد التاريخ. وهذه مسألة يصعب شرحها في هذه العجالة رغم شرحنا لها في غير موضع . لكنها هي المميز بين:

1-حقبتي التاريخ القديم والوسيط معا منذ أفلاطون وأرسطو.

2-حقبتي التاريخ الحديث وما بعده معا منذ ابن تيمية وابن خلدون .

ولهذه العلة جمعنا بين هؤلاء الأعلام الأربعة في كتاب إصلاح العقل في الفلسفة العربية. فقد اصبحت الميتافيزيقا نفسها بعد ابن تيمية وابن خلدون

وإلى الآن جزءا من الميتاتاريخ . فعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني هو الذي يفسر لنا توالي الميتافيزيقيات بحسب مراحل نضوجه . وهذا يعد أكبر اكتشاف تيمي خلدوني بل هو الثورة الفلسفية الثانية بعد الثورة اليونانية. وقد عمي جل المثقفين العرب عنها فكان مآل فكرهم التزحلق النجومي على سطح فكر الرجلين مكتفين بالكليشيهات السخيفة التي وصفنا بعضها فيما سبق من هذا التلخيص. والآن يسهل أن نجيب بكلمات وجيزة عن السؤالين المواليين أي عن طبيعة الأزمتين أزمتي العلوم العملية والعلوم السؤال السادس

ما طبيعة أزمة الفنين العمليين: العلاقة بين الفقه والتصوف؟

الأزمة بينة لأنها هي مدار الصراع بين الفقه والتصوف . ما ليس ببين هو تعليلها وبالتالي تعذر فهم السبيل الموصلة إلى طرق علاجها . فهي بلغتهم القديمة صراع ليس بين الفقه والتصوف عند أخذهما كما هما في حقيقتهما بل صراع بين التيارين المسيطرين على الساحة التيارين اللذين يقابلان بين ظاهر الشرع وباطنه مفصولين أحدهما عن الآخر كل منهما يقدم وجها ويترك الثاني ثم يتبادلان التهم فيسمي المتصوف الفقيه بكونه صاحب الرسوم قاصدا الشكل من دون مضمون مدعيا أنه يمثل الحقيقة في مقابل الرسوم . ويسمى الفقيه المتصوف إما بالمنافق أو بالمستهتر بالشريعة بدعوى تمثيل الحقيقة قاصدا المضمون مقابل الشكل .

لكن الاسم المناسب بلغة فلسفية مطابقة لحقيقتهما الدينية وصلا بين وجهي حياة الإنسان ظاهرها وباطنها هو المقابلة بين قانون صوري يهمل المضمون الخلقي وأخلاق مضمونية تهمل الشكل القانوني . فتكون الأزمة

هي أزمة البحث عن طبيعة العلاقة بين القانون والأخلاق في جماعة سوية حتى يكون فهم الدين بوصفه سياسة الدنيا مطية للآخرة فهما سليما . ذلك ما حاول ابن تيمية علاجه بصورة غير نسقية بسبب أحداث حياته وأصبح عند ابن خلدون المسألة الجوهرية في مصنفه حول العمران البشري والاجتماع الإنساني .

ما طبيعة أزمة الفنين النظريين : العلاقة بين الكلام والفلسفة؟

وهنا كذلك الأزمة بينة لأنها مدار الصراع بين الكلام والفلسفة. وهنا أيضا ما ليس ببين هو تعليلها ومن ثم سبل الوصول إلى مناهج علاجها . فهي باللغة السائدة حينذاك ليست صراعا بين طريقي الوصول إلى الحقيقة بل هي صراع بين انحرافين بجانبان الصواب في طلبها أي بين العقد المقصور على الظاهر والعقد المقصور على الباطن؛ لكأن الوحي مجرد إيديولوجيا شعبية النبهاء من المتكلمين والفلاسفة يدركون ما وراءها من حقائق وبمقتضاها يتأولون نصوص الدين وأحداثه. والفرق الوحيد بين المتكلمين والفلاسفة هو درجة البعد بين الباطن والظاهر أو مقدار الحاجة إلى التأويل وتصنيف العقول بدرجاتها التي أصبحت مضغة في أدبيات الجابري رحمه الله.

ولهذه العلة فإن غاية الكلام العقلي هي الفلسفة التي لا تصحح الكلام من حيث الموقف بل من حيث المنهج والقدرة على تحقيق ما يطلبه الموقف لا غير . فهي توافقه على أن باطن الدين هو العقلي وظاهره إيديولوجيا شعبية: لكأن الأنبياء سياسيون يكذبون على الشعب لسوقه سوق الأنعام . لكن الفلاسفة ينفون عن المتكلمين نفي الباطنية على السنة القدرة على الوصول إلى هذا الباطن, لأن أصحابه ليسوا من أهل البرهان . وهذا العرض

يكاد يكون ملخصا لغاية الموقف الفلسفي من الموقف الكلامي كما عرضه ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة الذي علق عليه ابن تيمية بغطه والذي يمثل الخيط الواصل وصلا ماديا بينهما فضلا عن كون الرد على المنطقيين كان منطلقه حواراته مع الرشديين في الاسكندرية.

والتعليل الذي يبين اكتشاف ابن تيمية لحقيقة الأزمة ومن الانتباه إلى طرق علاجها هو غموض العلاقة بين العلم والإيمان . وبلغة حديثة فهو دون أن يسمى ذلك كذلك قد اكتشف ما يمكن أن نسميه بطبيعة العلاقة بين بعد الابستميك من المعرفة ([درجات العقد المعري) وبعد الابستمولوجيك منها) الدرجة التي تسمى معرفة موضوعية لأنها تواضعية) .

فمواضعة العلماء على مصفوفة من القواعد تحدد درجة العقد التي بتحققها في نتائج المعرفة يتحقق ما يمكن من وصفها بكونها علما لا ينبغي إطلاقها بصورة تجعلها حقيقة مطلقة تقابل بها درجات الإيمان بالمعنى الديني وكأنها منافس لها؛ ومعنى ذلك أن نفي ابن تيمية لمعيار الحقيقة المطابقة الذي ينتج عن وهم العلم بالأشياء على ما هي عليه جعله يدرك أن الابستمولوجيك ليس

إلا درجة من الابستميك تواضع العلماء على اعتبارها علما موضوعيا يحقق المطابقة بين العلم والمعلوم . وما هي إلا مواضعة إذا أطلقت جعلت الإنسان مقياس كل شيء فتحول العلم إلى سفسطة.

لكن المجالين مختلفان تماما: فالتصديق العلمي ذريعي بالأساس والتصديق الإيماني وجودي بالأساس بمعنى أنه هو الذي على وجود الإنسان معناه ولا يكتفي بسد حاجاته المعرفية سواء كان نظرية خالصة أو ساعية إلى

تحقيق غاية تطبيقية. فيكون المشكل هو كيفية تحديد المعايير العلمية التي تحقق الغرض منها دون أن تتحول إلى منافس لمعايير الإيمان التي تتعلق بمستوى وجودي أسمى من دونه لا معنى للحياة ذاتها فضلا عن مجالات نشاطها المعرفي وغاياته. وبلغة بسيطة فالمعرفة العلمية مهما بلغت من القيمة لا تتجاوز قيمة العبادة السامية التي هي عرفان بمعنى ما للوجود ولصاحب الجود في خدمة ما خص به الإنسان من مهام بوصفه مكلفا يسأل عنها في دنياه وفي أخراه.

ومن ثم فالأزمة النظرية هي أزمة معان ورتب بين أنشطة الإنسان من حيث هو كائن جوهر وجده علاقة بالمطلق بما هو حقيقة (معرفة) وبما هو جمال (ذوق (وبما هو خير) أخلاق (وبما هو شارع (حرية) وبما هو مثال أعلى (جلال) وأخيرا بما هو الواجد الذي ليس لحياة الإنسان من معنى من دون الاشرئباب إلى التشبه بصفاته الذاتية الخمس (وجود): الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وإن بدرجات نسبية ينقصها الإطلاق الذي لها باعتبارها صفات الذات الإلهية. وأخيرا فإني أعلم بكل أسف أن الكثير سيعتبر هذا الكلام عسيرا على الفهم . لكن ما باليد حيلة: يحق لمن يشاء أن يتهم من يشاء بما يشاء إذا كان فاقدا للقدرة على النقد الذاتي فيبدأ باتهام نفسه لعلها قد قصرت في التعلم الصبور لفهم دقائق الأمور وتقديرها التقدير الذي يكون علمها به جدير.

ع ا م

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

+ اي 8 ل

جواب السؤال الرابع 1 الأساس الأول؛ 2

الأساس الثاني؛ 2

جواب السؤال الرابع

ما طبيعة تشخيص ابن تيمية لأزمة الحضارة انطلاقا من الغزالي؟

اعتذرنا عن الإسهاب في كلامنا على ابن تيمية. وسكتنا عن الإيجازية كلامنا على ابن خلدون قبله . لكن الأمرين يبدوان قابلين للفهم من منطلق علاقة فكريهما بها بعدهما :

فابن خلدون ظلم مرة واحدة أعني أنه ظلم بقراءاته . لكنه نجا من استعمال حركات سياسية ذات تأثير فعلي في التاريخ . فلم يتهم بما اتهمت به .

وابن تيمية ظلم مرتين أعني أنه ظلم بقراءاته وبتحميله مسؤولية حركات ذات تأثير فعلي في التاريخ استعملت فكره فشوهته .

لذلك أوجزنا في الأول واضطررنا لشيء من الإطالة في الثا

ولنعد بعد هذا التوضيح إلى سؤالنا الرابع .

حددنا في جواب السؤال الثالث معارك ابن تيمية الفكرية بأصنافها الخمسة) أصول الفقه وأصول التصوف وأصول الكلام وأصول الفلسفة وأصل الاصول أو علاقة النص المؤسس بهذه الأصناف المتشرعة عنه تحديدا للعلاقة المتبادلة بين النص المؤسس ومعاني الوجود) مع بيان أهم ما يمكن أن ينسب إليه من إبداعات ثورية مثلت بداية التجاوز الفعلي للفكر القديم

(ملخصا للخ صورته اليونانية) والوسيط) ملخصا في صورته الإسلامية قبله (.

ولعله من المفيد أن نعذر مشوهي فكر ابن تيمية وابن خلدون من قرائهما بغير قصد وحتى بقصد . فكل عمل مبدع شديد العمق بالضرورة . ومن ثم فالنفاذ إليه يتطلب توالي المحاولات لتوالي الحفر الباحث عن متبع الماء وذلك بنبط بتر التراث الفكري نبطا تراكميا . و هذا المضمار يندرج مسعانا للوصل بين إبداعات الرجل وصلتها بعملاق سابق حدد جوهر الازمة التي تعاني منها الحضارة الإسلامية قصدت حجة الإسلام أبا حامد الغزالي : فتشخيص ابن تيمية الذي نريد الكلام فيه الآن ينطلق من فشل تشخيص أبي حامد أو بصورة أدق من فشل العلاج الذي اقترحه (ونفس الأمر يمكن

أن يقال عن تشخيص ابن خلدون ولكن ليس منطلق تهافت الفلاسفة بل من منطلق فضائح الباطنية). فاما تقرا مقدمات تهافت الفلاسفة الأربع تجد أساسين هما جوهر ثورة حجة الإسلام المنسية. وهذان الاساسان ينفيان كل ما قيل عما ينسب إليه من كونه مؤسس الانحطاط الإسلامي وعدو الفلاسفة الأول بل حين أنه في الحقيقة مؤسس منطلقها الجديد كما تعين عند ابن تيمية في النظر وعند ابن خلدون في العمل : الأساس الأول:

يتعلق بدافع كتابة تهافت الفلاسفة المباشر والأساسي . فدافعه كان ما لاحظه من سلوك المتجملين بكليشهات الفكر الفلسفي وقشوره وخاصة من موقفهم من الدين والأخلاق بحجة مفادها أن الدين والأخلاق لو كانا حقيقيين لكان الفلاسفة أولى الناس بمعرفتهما لما عرفوا به من علم

وحصافة. وحتى يتظاشر هؤلاء المتجملون بالتفاسف والعلم العقلي لبابتهم يقفون هذا الموقف المستهتر بالأديان: ولعل هذا الوصف الذي انطلق منه الغزالي أكثر صحة في عصرنا فجل أدعياء الحداثة منطلقهم التقليد البليد لمن لم يهم القدامة ولا الحداثة إذ جلهم من أرباع المثقفين . الأساس الثاني:

يتعلق بالغاية من كتابة التهافت المباشرة والاساسية. فالتمييز بين ما يقبل العام العقلي السوي وما يكون ادعاء العلم فيه أقرب إلى توهم المهلوسين منه إلى المعرفة العقلية؛ أعني الميتافيزيقا التي كتب فيها كتابه بأسلوب جدلي ينفي ما يثبته الفلاسفة ويثبت ما ينفونه . ومن ثم فغاية الكتاب هي تحقيق الفصل الفلسفي - أؤكد على كلمة فلسفي أي بالعقل وقبليا - بين العلم واللاعلم وبين ما يقبل العلم وما يكون دعوى علم وليس بعلم (راجع أبا يعرب مفهوم السببية عند الغزالي وكذلك ضميمة المثالية الألمانية: الشبكة بيروت 2011 (. من هنا جاء استثناؤه للرياضيات والمنطق من عملية النقد التي قام بها في الكتاب (وكذلك تطبيقاتهما في علوم الطبيعة بمعيار التجربة الممكنة: مثل الفلك والموسيقي). ومن هنا كذلك بيانه -الذي ينفي ما يدعى من تكفيره للفلاسفة بسبب فكرهم الفلسفي - أن كبار الفلاسفة وخاصة أفلاطون وأرسطو لم يكونوا معادين للدين (إذ يؤمنون بأهم مبدئين أعني وجود الله والبعث أو على الأقل لا ينفونهما) وأنهم خاصة لم يزعموا أن الميتافيزيقا علم .

لكن النخب العربية العجلى كعادتها عممت نتائج مقالة كتبها أحد الماركسيين الألمان هو أرنست بلوخ) وصدرت مقالته في كتابه 56106

01016171, 5ن 150ا12161121/ا 025 را502 1051

1972 7, لاك 0 0 6650016016 ص 479. (546- وعرضها في مؤتمر ألفية ابن سينا 1961) نظمه الاتحاد السوفياتي سابقا) بعنوان اليسار الرشدي ادعى فيها أن الغزالي يمثل الظلامية واللاهوت والمثالية تمثيل اليمين الهيجلي لها بالقياس إلى يساره. ومنذئذ سادت هذه الخرافة مع رديفتها أعني تمثيل ابن رشد لليسار الأرسطي للتنوير والعلمانية المادية: خرافتي ما يسمى بالرشديين أو العقلانيين العرب الذين يتصورون في عصر ما بعد الحداثة أن مركزية العقل الميتافيزيقي الرشدي والاعتزالي ما تزال ذات معنى تسليما بأنها كان لها ذلك ([راجع حوار أبي يعرب بالانجليزية مع مجلة إسلاميا الأندونيسية) .

وليس هنا محل الكلام في هذا . لكن الوضع الحالي يكاد يطابق مطابقة تامة الوضع الذي فرض على الغزالي كتابة التهافت دافعا وغاية خاصة وابن تيمية حاضرة أحداث العالم الإسلامي بحضور الجماعات التي تدعي تمثيل فكره والجماعات التي تدعي التصدي لفكره؛ وكلتاهما أبعد ما تكون عن النفاذ إلى أساسيات إبداعاته . فلنعد إذن إلى هذه الإبداعات التي تعنينا في هذا التلخيص. فإلى حد الآن كان حل حجة الإسلام حلا لا يمكن أن يرفضه ابن تيمية أي إنه يقبل العلة المحركة والعلة الغائية. لكنه يعتقد أن الحلول التي ذهب إليها الغزالي كانت قاصرة وخاصة فيما تعلق منها بالعلة الغائبة لكتابتها: ومعنى ذلك أن التمييز بين العلمي واللاعلمي لم يكن تمييزا ذا تأسيس فلسفي يضاهي التأسيس السابق لعدم التمييز بينهما ما جعل الغزالي يعود إلى نفس الموقف القديم فلم يتجاوز علاجه الاقتصار على

ترميمين قاصرين:

- ترميم عملي يمكن من علاج ظاهر للصدام بين الموقفين العمليين الفقهي والصوفي بتبني

"دوزة" صوفية في احياء علوم الدين وفي مصنفاته ذات الميل الصوفي. - ترميم نظري يمكن من علاج ظاهر الصدام بين الموقفين النظريين الكلامي والفلسفي بتبني "دوزة" فلسفية تدخل المنطق في علم الكلام وحتى في الفقه .

وما كان المنطق والتصوف على ما كانا عليه يضمران الميتافيزيقا القائلة بنظرية الحقيقة المطابقة الحقيقة النظرية التي تجعل العقل الإنساني مدعيا "العلم بالأشياء على ما هي عليه" فهما إذن يفترضان أن الإنسان مقياس كل شيء وهما في الغاية يتأسسان ضمنيا على موقف سفسطائي في النظر وزنديقي في العمل :

-1 أي جعل الإنسان مقياس كل شيء إطلاقا لأحكامه في النظر) الضرورة الطبيعية)

-2 وجعله مقياسا يطلق تقويمه في العمل (النفعية الطبيعية أو سلطان الأقوى .(

وبذلك بات التشخيص التيمي متمما لتشخيص حجة الإسلام من حيث المنطلقات مع تجذير للحلول علته إدراك الترابط الوثيق بين نظرية الحقيقة والوجود والمنطق والأخلاق الفلسفيين . فاعتبار الطبائع أصل الشرائع بدل العكس يلغي الدين من أصله وتصبح فلسفة الأخلاق والتاريخ راجعة إلى

النظرة التي تستند إليها جمهورية أفلاطون وملة الفارابي . فالعلم تقنية إنسانية والعمل ذرائع انسانية إذا اقتصرا على الطبائع أي على ما لا يتعالى عنها ردا إياهما إلى القانونين المستعملين في الفلسفة والكلام وفي التصوف والفقه أعني:

قياس الشاهد على الغائب نفيا للغيب وزعما بشفافية الوجود وإطلاق العقل مصدرا وحيدا

للمعرفة مغنيا عما عداه. تأويل ما يخالف في النقل العقل نفيا لتعالي الوحي وإطلاق لأحكام معرفة تزعم علما بالأشياء على ما هي عليه لكأنه العلم المطلق .

-1 كيف نؤسس النظر بصورة تحقق إمكان العلم وتعالي الإيمان؛ وذلك هو أهم مجال أبدع فيه ابن تيمية ما بعد علم جديد يمكن من التحرر من الميتافيزيقا التقليدية كما سنرى .

2-كيف نؤسس العمل بصورة تحقق إمكان القانون وتعالي الأخلاق: وذلك هو المجال الثاني المؤسس على المجال الأول لأن الحد من إطلاق العام النظري شرط ضروري للحرية.

وإذن فهذان التعاليان هما شرطا تأسيس الحرية والشرائع ومن ثم فهما تجاوز الاقتصار على عالم الربوبية والضرورة والبلوغ إلى عالم الألوهية والحرية. وذلك ما سنحاول بيانه في المراحل الموالية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فكرابن تيمية في عشرمسائل

اعتذار: 1 السؤال الثالث 1 1-معارك المباحث الفقهية) العلم العملي الأول):

2-معارك المباحث الصوفية) العلم العملي الثاني :(

3-معارك المباحث الكلامية) العلم النظري الأول :(

4-معارك المباحث الفلسفية) العلم النظري الثاني): -5 مباحث العلم المؤسس لصنفي العلوم بفرعيهما :

نم كم كم م حب ص

(كنا نتصور أن الجمع بين الأسئلة ممكن وأنه سيمكن من الحد من طول التلخيص . لكن الأمر تبين ممتنعا لدسامة المادة ما كان سيجعل كل جواب مضاعف طويلا أيضا . لذلك فضلنا الاقتصار على السؤال الثالث بمفرده: خاصة والقراء لا يحبذون المطولات . وقد نعود إلى الجمع في الأسئلة الموالية إن أمكن . ولهذه العلة لم نشر إلى العدد الجملي لما ستؤول إليه محاولة التلخيص) السؤال الثالث

ما طبيعة الإشكالية الواحدة في معارك ابن تيمية الفكرية

نميز معارك ابن تيمية بين نوعين . فنسمي النوع الأول معارك فعلية تلك المعارك التي شارك فيها ابن تيمية بفعله وليس بفكره وكتاباته . وهي طبعا من ثمرات فكره وكتاباته . وأهمها جهاده واجتهاده الموقفي والفعلي في تعديد انحيازاته التاريخية. ويكفي أن نقول عنها إنها إذا قيست بما نعيش اليوم تقبل الوصف بكونها ميالة لصف الثوار منها لصف الثورة المضادة

داخليا ولصف الأمة منها لصف أعدائها في عصره . وهؤلاء الأعداء يكاد صفهم لم يتغير: الباطنية والطائفية في الداخل وبقايا الصليبية الأوروبية وبربرية مغول الغرب (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي سابقا والروسي حاليا) . ولا فائدة من أكثر من هذه الإشارات.

ولنأت إلى معارك ابن تيمية الفكرية التي هي معارك تجاوز فيها الوجه الجدلي الناتج عن الخصام الإيديولوجي إلى ما بعده التأسيسي فعالجها علاجا نظريا فلسفيا . فهذه المعارك تقبل الرد إلى ما ترد إليه أهم مباحث الفكر الإسلامي النظرية (علمان) والعملية (علمان (والمؤسسة لهما (علم واحد معقد جدا (عند تصنيفها تصنيفا عقليا جامعا مانعا إذا اقتصرنا على مناطق المعرفة ولم ننظر موضوعاتها الجزئية التي تتبع هذه المجالات سواء تعلقت بالطبيعة أو بالشريعة أو بأدواتهما المنهجية لذاتها مثل علوم اللغة والتاريخ للثانية وعلوم الرياضيات والمنطق للأولى:

1-معارك المباحث الفقهية (العلم العملي الأول):

وهي غير فتاواه التي هي عرضية بالجوهر ككل الفتاوى بسبب صدورها عن دوافع ونوازل عرضية هي دوافع المستفتين ونوازلهم . ما يهم هو الأساس الذي ترد إليه اجتهاداته وفتاواه أعني المجال الذي يمكن القول إنه مجال إبداع غير مسبوق حرره من المذهبية وجعله متجاوزا لما جمد الفقه في عصره أعني أصول الفقه التقليدي (راجع الحوارية بين المرحوم الشيخ البوطي وأبي يعرب في إشكالية تجديد أصول الفقه دار الفكر دمشق وبيروت 2006 (. فجوهر موقف ابن تيمية في تأصيل الفقه يستند إلى نقطتين نوعيتين :

في نظرية اللسان المحررة من خرافة المقابلة بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الكلامي وكيف يمكن الاستغناء عنها بنظرية جديدة في اللغة تجعل دلالات اللغة استعمالية ولعل الموقف الأصح أنها كلها مجازية بمعنى أنها دلالة الدليل اللساني تحكمية يحددها الاستعمال والعادة وليست حقيقة الأشياء المسماة بأسماء بعينها .

ب نظرية التطبيق الفقهي لمصدري التشريع) القرآن والسنة) ولنوعي التعامل معهما) الإجماع والاجتهاد) دون التقيد بتقاليد المذاهب التي صارت بديلا من المصدرين والتعاملين ومن بقاء النصين المرجعين حيين دائما ومصدرا مباشرا لئلا يتحول الاجتهاد السابق من سابقة تطبيقية إلى تشريع من

2-معارك المباحث الصوفية (العلم العملي الثاني):

ولا ينبغي حصرها بل مواقفه من متصوفة عصره وخاصة من متحيل دمشق شارح مدارج السالكين للهروي بمنطلق وحدة الوجود) التلمساني) الذي رد عليه تلميذه بدحض شرحه أو من ابن عربي وغيره . فما يعنينا هو ما يمكن رده بمصطلح ابن خلدون في شفاء السائل إلى التمييز بين المجاهدتين المشروعتين عقلا ونقلا أعني مجاهدتي التقوى والاستقامة وبيان أوهام ودعاوى الكشف القصدي الذي ينتهي إلى ما يخفي نقيضيهما أعني التقية بدل التقوى والنفاق بدل الاستقامة. فيصبح التصوف المتحرف في غايته ما يسمى بالتصوف الفلسفي القائل بوحدة الوجود والنافي للغيب بوهم العلم اللدني المتجاوز لعلم الأنبياء والمؤسس للكنسية الصوفية ولعبادة الوسطاء أحياء كانوا أو أمواتا .

وهم يحاولون تأسيس ذلك على تأويل ما أتى الله به من سلطان لقصة الرجل الصالح الذي أصبح يسمى الخضر. والمعلوم أن مواقف الرجل الصالح الثلاث التي تظن ثمرة لعلم لدني ليست إلا فراسة

الاش ع قنيا بثنت علها متتعاء ة :

العادية) لذلك نجد القرآن يقرن دائما بين الكتاب والحكم والنبوة) . فحالة قتل الابن المفترض عاقا لوالديه فراسة من قبل الرجل الصالح. والحالتان الأخريان: ثقب المركب وترميم الجدار معرفة سابقة بما يجري في ذلك البلد كان ذهن موسى عليه السلام خاليا منها . وإذن فالأمر لا يتعلق بعلم لدني إلا وهم أصحاب أسطورة الخضر. إنما القصد المحتمل هو أن النبي بحاجة إلى "الحكم" بمقتضى العلم العادي المشترك بين البشر لسياسة الدنيا . 3-معارك المباحث الكلامية (العلم النظري الأول):

وهذه هي التي يغلب الغو واللغط حولها . فالكثير يناقش ابن تيمية معتبرا إياه متكلما بالمعنى التقليدي للكلمة . وقد يكون لردوده على المتكلمين بمنطقهم ما يوحي بأنه واحد منهم وإن كان أقوى حجة. فلجوؤه لإفحام الخصوم بمنطقهم قد يوهم أصحاب العجلة في الحكم إلى أنه متكلم . لكنه في الحقيقة ينشئ شروط إمكان الكلام الفلسفي أو العقلي ولا يقول إلا بالكلام التاريخي النصي: تاريخي بمعنى أحداث النبوات والتجارب الحاصلة فعلا والنصي بمعنى القرآن والسنة وحتى الكتابين السابقين اللذين يقرهما ابن تيمية فيما يقرهما عليه القرآن الكريم أعني في كل ما لم يصححهما فيه استنادا إلى مبدأ التصديق والهيمنة.

وثورته فضلا عن تجاوزه المتكلمين في فنهم رغم كونه ينكر عليهم العامية

والمتانة المنطقية ورغم كونه من أعلم مؤرخي الفكر الكلامي ربما على الإطلاق فإنه لا يعتد به ويهتم خاصة بنوع جديد من علم الكلام التاريخي النصي وبما يتصل به من بدايات أو إرهاصات الأدوات المنطقية التي تعالجه أعني تاريخ النص وفيلولوجياه شرطي التأويل ليس بالمعنى الكلامي وليس بمعنى التطبيق على تاريخ الأحداث والنصوص . والشواهد في ذلك كثيرة بصورة عرضية في جل مصنفاته ويكفي شاهدين مخصصين للرد على رمزين دالين في الساحة الكلامية:

أحدهما في الرد على ممثل المذهب الأكثر تمثيلا للتشيع في عصره أي المطهري في منهاج السنة: الجزء الأساس من الكلام الشيعي إضافة إلى المأخوذ عن البهشمية هو الكلام في منهاج الإمامة.

والثاني في الرد على ممثل المذهب الأكثر تمثيلا للتسنن في عصره أي الرازي في الدرء ردا على معيار التأويل وفي التلبيس ردا على أساس التقديس الذي يقبل الرد إلى ما يشبه إلهيات السلب.

وسنرى في الجواب عن السؤال الخامس المتعلق بمنهجي النقد التاريخي والنقد العلمي الأكاديمي كيف أن ابن تيمية يتجاوز الحجاج بمنطق علم الكلام رغم إفحامهما به إلى النقاش المعرفي الموضوعي بالاستناد إلى النقد التاريخي للأحداث والنصوص والنقد العلمي لطرق التعامل معهما من قبل الذين يحاورهم ليدحض حججهم ليس بالتشقيق اللشظي والمهارب البيزنطية الكلامية بل بوقائع التاريخ

ومعطيات الظاهرة التي يدور عليها الكلام سواء كانت حدثا أو نصا أو علاقة بينهما فضلا عن النفاذ الحدسي العجيب للمعاني التي لدقتها لا ينالها

إلا قلة من العقول المتميزة . 4-معارك المباحث الفلسفية (العلم النظري الثاني):

وهذه المعارك لم تكن مباشرة أبدا . فهي إما ضمن الفنين السابقين) الكلام والتصوف) أوضمن فن المنطق وأساسه الميتافيزيقي . ومعنى ذلك أن ابن تيمية كان شديد الدراية بالطابع المابعدي للفلسفة أعني أنه لا يعتبرها علما بل ما بعد علم إما دخيلا في علوم الملة مثل التصوف والكلام أو علوم النظر بأصنافها الثلاثة (إلهيات ورياضيات وطبيعيات) وعلوم العمل بأصنافها الثلاثة (السياسيات والأخلاقيات والاقتصاديات) .

ويتبين ذلك خاصة من كلامه في المنطق . فهو لا يناقشه منطقيا فحسب بل وكذلك بمقتضى ما يترتب عليه في رؤية الوجود والعالم ومن ثم بمقتضى ما يؤسسه ويؤسس ما يجعله مؤديا إلى ما يترتب عليه . مثال ذلك أنه يبين أن المنطق بأساسه الميتافيزيقي الموروث عن أفلاطون وأرسطو يؤدي حتما إلى جعل الإنسان مقياس كل شيء. ذلك أن ظن علم الإنسان بالوجود على ما هو عليه ومن ثم مطابقا له مطلق المطابقة يجعل العلم مقياس الوجود بدلا العكس .

وإذن فمعيار المطابقة والظن أن الإنسان يعلم الأشياء على ما هي عليه - وكلاهما لا يصح إلا على علم مطلق كعلم الله مثلا - يلغيان ما به يتجاوز الوجود العلم معرفيا) والشاهد الغيب دينيا) بسبب جعل الإنسان مقياس الوجود. ويسمي ابن خلدون ذلك رد الوجود إلى الإدراك: وهذا الموقف هو بداية تأسيس مفهوم النقد بالمعنى الحديث لمن يفهم هذا المفهوم . لذلك اعتبر ابن تيمية علم المنطق بميتافيزيقاه التي كان عليها لا يمكن أن

يترك مجالا للعلم الحقيقي ولا للأخلاق الحقيقية: فهو يطلق النسبي ويحول دون شرط الفعل الحر وذلك معنى قصده في قوله إن المنطق يؤسس السفسطة في النظريات) الإنسان مقياس) والزندقة في العمليات) لا مجال لما يتجاوز الضرورة ومن ثم فلا حرية تؤسس للفعل الخلقي (.

وتلك هي علة إعادة تأسيس المنطق على ميتافيزيقا جديدة تمكن من تأسيس العلم النظري بالتحرر من السفسطة والعلم العملي بالتحرر من الزندقة أي دون أن تجعل الإنسان مقياس كل شيء . وطبعا فالسخفاء من المتكلمين في ابن تيمية يقتصرون على كليشي : "من تمنطق فقد تزندق" ليبرزوا ثوريتهم وحداثتهم المكذوبة ويغفلون كل هذا التحليل التيمي العميق لأنهم عاجزون عن فهمه حتى لو أقدموا على القراءة المتأنية والصبر: لم يتواصوا بالحق ولم يتواصوا بالصبر،

-5 مباحث العلم المؤسس لصنفي العلوم بفرعيهما:

أما معارك المباحث في العلم الجامع فتتعلق بالأصل الواحد لكل هذه المباحث أعني ما يجعل هذه المباحث تكون مقومة لحضارة معينة في لحظة من لحظات تكوينيتها . وهذه المباحث الجامعة من حيث الطبيعة واحدة في كل الحضارات . لكنها متعددة تعدد المضمونات العينية والمراحل التاريخية. وحتى يهم القارئ دقة هذا المفهوم فلنضرب مثال اللغة. فكل البشر ناطقون . ومن ثم فاللغة ظاهرة كونية. لكن كل لغة تعين من الظاهرة الكونية اللغوية: وكونية اللغة تجعل كل اللغات مشتركة في ما به سميت لغة ومختلفة بمادتها وبكيفية التناظر بين مادتها وما تعبر عنه من التجارب التي هي محكومة بالمضامين والمراحل .

وهذا ينطبق على "القصة المؤسسة للحضارة أو النص المقدس". فكل الحضارات لها نص مقدس أو قصة مؤسسة. وكل الحضارات لا تفهم ذاتها ولا وجودها إلا من خلال نوع العلاقة التي بين هذا النص والتجارب التي تعيشها والظاهرات والوقائع التي تحاول التعامل معها . وفي حالتنا نحن فالأمر يتعلق بالقرآن الكريم وبتفسيره الأول أو السنة الشريفة؛ فكل ما أسلفنا في الفنون الأربعة الاثنين العمليين (الفقه والتصوف) والاثنين النظريين) الكلام والفلسفة) كلها محاولات لفهم معنى الوجود بهما ولفهمهما بمعنى الوجود .

ومن ثم فالمعارك السابقة جميعها تستمد معناها أي طبيعة الإشكال فيها و"مصفوفة" الحلول الممكنة من هذه العلاقة ذات الاتجاهين لكأن النص والتجارب الحضارية تراء مضاعف بين مرآتين أو سطحين صقيلين أحيانا ومشوبين بما يكدرهما به غالب الأحيان . لذلك فالمعارك المتعلقة بهذا العنصر الخامس المؤسس هي معارك الصقل للمرآتين متبادلتي التعاكس . ولعل أفضل صاقل وصائغ في تاريخنا كان هذا الرجل العظيم الذي انبهرت به بعد ما أوصلني إليه جواب ابن خلدون على أحد سؤاليه ؛ النقل الصحيح بوضع علم ما بعد التاريخ المتحرر من الخرافة والتنجيم اللذين كانا سائدين وأجاب هو على السؤال الأعمق أعني العقل الصريح كما سنرى لاحقا بوضع ما بعد المنطق المتحرر من ميتافيزيقا تجعل الإنسان مقياس الأشياء .

ا م5

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون للنخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

فكر ابن تيمية في عشر مسائل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

١ 0 0 نا ل .

الفصل الأول

تنبيه مدير الصفحة: 1 النص 1 جواب السؤال الأول 2 السؤال الأول: ما الحائل الحالي دون النفاذ إلى فكره؟ 2 جواب السؤال الثاني 3

السؤال الثاني : ما الحائل الموضوعي دون النفاذ إلى فكره؟ 3

تنبيه مدير الصفحة:

تلخيص أهم النتائج التي أوصل إليها البحث في فكر ابن خلدون شجعنا فطلبنا من أستاذنا إتحافنا بمثله حول فكر ابن تيمية مستفيدين من بقائه بيننا خلال الصائفة. فرد بادئا ببيان علة قبوله مطلبنا علته العميقة التي لا تقتصر على التقريب وشرع في الجواب . وهذا نص رده .

ليس الهدف من التلخيصين التيسير والتقريب فحسب بل هو كذلك توضيح ما تعرض له الرجلان من مظالم. ففكر ابن خلدون كما تبين من التلخيص السابق تعرض لمظلمة لا تقل حيفا عن المظلمة التي تعرض لها فكر ابن تيمية حتى وإن بدت المظلمتان متقابلتين رغم صدورهما من نفس الفئة الإيديولوجية في الأغلب:

فمادحو ابن خلدون ضيعوا فكره طلبا للسبق الوهمي بعد جعلهم سادتهم مثلا عليا يقاس بها كل فكر، فهو مرة سابق أوغست كونت وأخرى سابق ماركس وثالثة مؤسس العلمانية وما في كتابه من

وذامو ابن تيمية وهم عادة من نفس الطينة ضيعوا فكره تحميلا إياه

مسؤولية فكر خصومهم الإيديولوجيين : فهو مؤصل الجهادية وأصل الإرهاب وفيلسوف التكفير إلخ... من الإلصاقات التي تدل على بلادة لا تقدر لكأن ماركس مسؤول على أعمال ستالين أو ماو الفاشية.

ولا فائدة من التذكير بأن فكرهما هو كذلك ضحية لمظالم أعم يشترك فيها معهما كل مفكر كبير يمكن أن يتسلق عليه أنصاف المثقفين ؛ في لحظة اختلط فيها الحابل بالنابل : فكلاهما يمثل عسلا يكثر عليه ذباب الساحة الثقافية من المتقحمين ذوي الثقافة العامية الذين يشرحون بالهراء طالبين الشهرة بركوب أي موجة تجلب إليهم الانتباه مدعين ما ليس لهم فيه ناقة ولا جمل بسبب تكوينهم البدائي .

ونظرا إلى الحاجة الآنفة حاليا وإلى كون الإشكال الراهن ألصق بشيخ الإسلام ابن تيمية أكثر منه بعلامة الإسلام ابن خلدون ؛ فإني سأبسط فكره بأكثر تفصيل من بسط فكر ابن خلدون . لذلك فسأقدم تحديد المسائل العشرة التي تلخص المحاولة ثم أعرض علاجها اثنتين اثنتين في خمس حلقات لمزيد الفائدة مع الاستغناء عن الجهاز العلمي الذي لا يناسب التلخيص فضلا عن التقريب. وهذه هي الأسئلة العشرة:

السؤال الأول: ما العائق الذاتي والإيديولوجي الحائل دون النفاذ إلى فكره؟

السؤال الثاني : ما العائق الموضوعي والعلمي الحائل دون النفاذ إلى فكره؟

السؤال الثالث: ما طبيعة الإشكالية الواحدة التي به معارك ابن تيمية الفكرية؟

السؤال الرابع: ما طبيعة تشخيص ابن تيمية لأزمة الحضارة انطلاقا من

الغزالي؟

السؤال الخامس: ما طبيعة العلاج التيمي سلبيا: النقد التاريخي والنقد العلمي

السؤال السادس: ما طبيعة أزمة الفنين العمليين: الفقه والتصوف؟

السؤال السابع، ما طبيعة أزمة الفنين النظريين : الكلام والفلسفة؟

السؤال الثامن : ما طبيعة أزمة فن المتون : الصلة بين النص المؤسس والوجود؟

السؤال التاسع: كيف حل أزمة الأداتين : بما بعد التاريخ وما بعد المنطق؟

السؤال العاشر: فيم يتمثل تجاوز الميتافيزيقا والميتاتاريخ القديمين؟

جواب السؤال الأول السؤال الأول: ما الحائل الحالي دون النفاذ إلى فكره ؟

قبل الجواب عن هذا السؤال فلنصل بين الرجلين علامة الإسلام ابن خلدون وشيخ الإسلام ابن تيمية لنفهم طبيعة العائق الأساسي أو الأمر الذي يعسر النفاذ إليه من دون عدة فلسفية ليست في متناول ذوي التكوين التقليدي من متقحمي الكلام على فكريهما . ويمكن أن نرد الصلة بينهما إلى مقومي الحل الذي قدمه شيخ الإسلام للرد على أداتي ما يسمى بعلم الكلام أعني معيار التأويل وقياس الشاهد على الغائب: التطابق بين

1-صحيح المنقول .

2-وصريح المعقول .

فثورة ابن خلدون يمكن ردها في الغاية إلى تأسيس علم يمكن من معرفة صحيح المنقول خاصة وتأسيس العلم العملي عامة: فما بعد التاريخ

الخلدوني محاولة لتأسيس أصل كل العلوم العملية.

وثورة ابن تيمية يمكن ردها في الغاية إلى تأسيس علم يمكن من معرفة صريح المعقول خاصة وتأسيس العلم النظري عامة: فما بعد المنطق التيمي محاولة لتأسيس أصل كل العلوم النظرية.

والنفاذ إلى ما يؤدي إلى فهم هاتين الثورتين ليس بالأمر اليسير بالنسبة إلى ضحايا الحائل الأول الذي يتعلق به هذا السؤال الأول:؛ العائق الإيديولوجي الذي بدلا من أن يسعى أصحابه إلى النفاذ إلى فكر الرجل تجدهم يبحثون عن تعليل سريع وسطحي لظاهرة فرضها تاريخ الأمة التي تعاني من إرهاب الاستعمار الأجنبي وإسقاطه على مقاومتها ومن استبداد نوابه عليهم وفسادهم ومن محاولات تهديم حصانتها الروحية بإسقاط تهمة التكفير عليها من الطائفة التي هي بالجوهر تكفير لكل مسلم لا يقول بالحق الإلهي للأئمة.

فهذا الحائل قد يتحول إلى مانع رسمي يلغي أعماله من التداول فيصبح كل من يتكلم عليه متهما بتشجيع الإرهاب والتكفير. وقد بدأ بعض أعشار المثقفين يبحثون عن متمعش يلصقون تهمتي الإرهاب والتكفير بأكبر فيلسوف عرفته الثقافة العربية كما بينا سابقا ونحاول تلخيصه هنا ء

جواب السؤال الثاني السؤال الثاني: ما الحائل الموضوعي دون النفاذ إلى فكره؟ لكن ينبغي الاعتراف بأن الحائل الإيديولوجي والذاتي رغم فاعليته خاصة وقد أصبح ورقة سياسية يستعملها حتى المنتسبون إلى مذهبه تبرئة لأنفسهم من تهمتي الإرهاب والتكفير ليس هو الوحيد الذي يحول دون النفاذ إلى فكره. فثم حائل موضوعي أخطر لأنه من طبيعة العوائق المعرفية

وليس الإيديولوجية) إصلاح العقل مركز دراسات الوحدة العربية ط.4 بيروت :(2010 عدم قابلية الرجل للخضوع إلى معايير التصنيف التقليدية التي صب فيها تاريخ فكرنا الوسيط بفروعه الخمسة عمليها ونظريها وبأصلهما معا: .1 الفقه وأصوله 2 التصوف وأصوله .3 والكلام وأصوله .4 والفلسفة وأصولها .5 وأصل الأصول جميعا أي الصلة الحميمة بين النص المؤسس) الأصل الرمزي الذهني) والوجود عامة والوجود التاريخي خاصة) الأصل الفعلي العيني (. -1 فلا يمكن أن تنسب فكر ابن تيمية العملي القانوني إلى مذهب فقهي محدد لأنه تجاوز المذهبية ليس تجاوزا تلفيقيا بانتخاب الحلول المناسبة منها جميعا .

-2 ولا يمكن أن تنسب فكره العملي الخلقي إلى طريقة صوفية محددة لأنه تجاوز الطرق إلى المجاهدة التي تناسب فهمه العميق للقرآن الكريم.

-3 ولا يمكن أن تنسب فكره الكلامي إلى فرقة كلامية محددة لأنه تجاوز الفرق إلى البحث في مسائل الإيمان والعقيدة تجاوزا ليس له مثيل .

-4 ولا يمكن أن تنسب فكره الفلسفي إلى مدرسة فلسفية سابقة لأنه أنهى عصرا وفتح عصرا جديدا في الفكر الفلسفي .

-5 وأخيرا ففهمه للعلاقة بين النص المؤسس والوجود عامة والوجود التاريخي خاصة يعد بداية فريدة النوع لتأسيس غير مسبوق لنظرية الوسميات أو السيميوتكس ونظرية اللغة . وهذا التأسيس يمكن أن نعتبر حدوسه فيه فتحا لآفاق غير مسبوقة حاولنا شرح أساسياتها في ضميمة ترجمتنا للمثالية الألمانية (الشبكة بيروت .(2010

لذلك فليس من اليسير التغلب على هذا العائق الموضوعي لفهم فتوحاته الفلسفية لأن جل قرائه يقتصرون على مرجعيات كلها لا تمثل إلا ماضيا تجاوزه فكره حتى وإن كان فكرهم حبيسا فيه . وأغرب أمر يحيرني هو أن المعجبين بفكر ابن رشد مثلا لم ينتبهوا أن الرجل لم يكتف بالانطلاق من محاولته استعادة الفلسفة القديمة بنقد الفلسفة العربية الإسلامية ومشاركته الكثير من مواقفه من الكلام والتصوف والفقه وحتى من الفلسفة الإسلامية عامة والسينوية خاصة وخاصة في فهم القرآن الكريم بذاته لمشاركته نفس الموقف من التفسير المناسب لفهم القرآن الكريم .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الانجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريديرش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - للحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

ا" ل ا ل ل ل

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة مدخل لإصلاح علوم الملة

اصلاح علوم الملة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

لإلإ عل مالأ ١ سا

الأ سماء والبيان

119 - الفصل الخامس ١

لست مختصا في علوم الملة لكن ثالوث المدرسة النقدية بما يضمر كشف علل انحرافها إلى حد سيطرة العلوم الزائفة عليها لتبرير الموجود وإهمال المنشود .

وسبق أن كتبت بالإنجليزية مقالة بينت فيها ما نتج عن هذا التحريف من إفساد للاجتهاد والجهاد أي تعديد الإسلام لنظرية النظر والعمل وتفاعلهما .

وأريد اليوم أن أشرح التحريف الذي طرا على علوم الملة فجعلها بالتدريج تصبح أقوالا عديمة السلطان على الأفعال وشرطي قيام الإنسان الحر والكريم .

لم تعد علوم الملة قادرة على تحقيق استعمار الإنسان في الأرض وقيم الاستخلاف فتضفي المعنى عليه وتجعل الدنيا حق مطية الآخرة لن يستأهل الخلافة.

فعمل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هدفه بيان هذا التحريف في علوم الملة الرئيسية (الغزالي (ونظرية العلم) ابن تيمية) ونظرية العمل) ابن خلدون) .

وحتى أوجز العلاج سأقول إن الامر كله يدور حول تحريف آيتين من القرآن الكريم ؛ آل عمران7

وفصلت 53 -1 أصل التزييف الديني. وآل عمران 7 تتعلق بالدوافع الواعي

منها وغير الواعي وفصلت 53 تتعلق بالعوائق

الابستمولوجية التي حالت دونهم وفهم توجيهات القرآن لمعرفة حقيقته .

والعلاقة بين الآيتين هي : عدم احترام آل عمران 7 المؤدي إلى قلب فصلت 53 فأصبح البحث العلمي هروبا من مجاليه وعودة إلى ما حرمته آل عمران 7.

فحتى يبرروا كل التحريفات التي حصلت عن عدم احترام آل عمران 7 تحايلوا ما استطاعوا - بمن فيهم الفلاسفة) ابن رشد (- ليبرروا كذبة الراسخين في العلم .

جعلوهم مثل الله قادرين على تأويل المتشابه ولم يحددوا ما قصده القرآن الكريم باعتبار تأويله ناتجا عن مرض القلب وابتغاء الفتنة ؛ فكان المتوقع .

وبهذا المعنى ؛ ففلاسفة المدرسة النقدية حاولوا تدارك تحريف هاتين الآيتين؛ وهو إن صح التعبير مصدر العائقين الخلقي والمعرفي لعلوم الملة كلها .

ولن استثني من التحريف إلا العلوم الأدوات التي يمكن القول إنها كانت بنحو ما سليمة لأنها لا تتعلق بالمضمون الخلقي والمعرفي بل بأدواتهما .

وأقصد بالعلوم الأدوات مبادئ علوم اللسان وعلوم الرياضيات وعلوم المنطق وعلوم التاريخ.

وهي العلوم المساعدة أو أسس منهجية أي معرفة إنسانية.

لكنها ليس حرزا كافيا ضد التحريف إذا استعملت في مجال هو بمقتضى حده غير قابل للعلم فيكون العلم المزعوم خرافة ووهما مثل معرفة ذات

الله وصفاته .

ما يمكن أن نعلمه عن ذات الله وصفاته هو ما نؤمن به من تمثلات فطرية خاصة إذا أيدها خبر الصادق المعصوم أو الوحي الذي نؤمن به وتصدق مبلغه .

وحتى أتقدم في البحث أذكر بما أثبته في مقالي بالإنجليزية أثناء مداخلة في ندوة نظمتها كلية علوم الوحي في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا .

فقد أثبت أن الاجتهاد والجهاد كلاهما مؤلف من خمس معان: أكبر وأصغر وكبير وصغير وأصل يجمع بينها . ولا نفهم الأكبر والأصغر في غياب الكبير والصغير .

والتحريف ألغى الكبير والصغير وبقي يتكلم على الأصغر والأكبر كلاما أجوف فقد التدبير الذي يحقق استعمار الإنسان في الأرض ليكون أهلا للاستخلاف .

فالاجتهاد مثلا صغيره فقهي وكبيره كلامي . لكن تحول الفقه إلى مجرد فنيات صوغ القوانين والكلام إلى أوهام علم الغيب علامة على فقدان الوسيطين .

والوسيطان هما :

-1 ما يجعل الفقه علم شروط العمران الذي يحقق حرية الإنسان وكرامته ليكون سيد نفسه بالحريتين الروحية والسياسية. كل ذلك غاب فيه .

-2 ثم ما يجعل الكلام فلسفة في المعرفة تمكن العقل من النقد الذاتي لكيلا يتوهم ما لا يستطيع إدراكه فيكون فلسفة نقدية تحرر العلم من وهم

معرفة الغيب.

وهذان الوسيطان الغائبان هما ثمرة اجتهاد ابن خلدون للأول واجتهاد ابن تيمية للثاني وليس لي من فضل عدا اكتشافه وبيانه متحديا الكلفة الكبيرة .

تسامح أنصاف المثقفين مع موقفي من ابن خلدون لكنهم جرموني بموقفي من ابن تيمية: اتهموني بأني أجير لدى الوها :

والجامع بين هذه المعاني الأربعة هو أصلها ؛ الاجتهاد هو حرية العقل المبدع في مجالي المعرفة الإنسانية نظرا وتطبيقا: علوم الإنسان وعلوم الطبيعة.

أي إن ابن خلدون وابن تيمية ضمير ما أبدعاه هو تحرير علوم الملة من التحريف أي فهم آل عمران7 وفصلت :53 البحث في آيات الله في الآفاق والأنفس .

إذن الاجتهاد أصغره في الشرائع وأكبر في العقائد وبينهما وسيطان يتعلقان بمجال الشرائع ومجال العقائد أي بالتاريخ والطبيعة والأصل هو حرية العقل .

والدليل أن الإسلام لا يقتصر في كلامه على الاجتهاد على من يصيب بل على من يحاول بصدق: ومن ثم فالأساس هو حرية التفكير الصادق في طلب الحقيقة.

فيكون الاجتهاد هو المعرفة النظرية وتطبيقاتها في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية بأدواتهما وبشروطهما المعرفية والخلقية: ذلك هو الاجتهاد .

ذلك هو تحريف علوم الملة للاجتهاد .

صارت الأمة بالفقه المبتور وبالكلام المغدور تهدم نفسها من حيث لا تعلم لأنها تحقق ما حذرت منه آل عمران 7.

فكل أمراض القلوب وابتغاء الفتن مصدرها هذا الفقه المشوه لعلوم الشرائع وهذا الكلام المشوه لعلوم الطبائع وكلاهما لا يعيش إلا بالمتشابه وفيه .

والأمر الآن إلى الجهاد:

هو بدوره مخمس الأبعاد لتضايفه مع الاجتهاد .

شفيه الأصغر والأكبر وأهمل منه الصغير والكبير والأصل المؤسس لها جميعا .

فالجهاد الأصغر هو القتال . والجهاد الأكبر هو مجاهدة النفس .

فكيف تقاتل إذا كنت فاقدا لأدوات القتال؟ لا بد من جهاد صغير يبدع الأدوات والطرائق .

وذلك هو موضوع الأنفال 60. لو نظرنا إلى المسلمين اليوم لوجدناهم كلهم عزلا لا قدرة لهم على حماية أنفسهم لأن من يبيعك السلاح يبيعك ما نجاوزه.

وإذن فلا بد من جهاد صغير يمكن من أدوات الجهاد الأصغر وطرقه أو استراتيجيته . لكن غياب ذلك جعل الجهاد مقصورا على حماسة الشباب والانتحار.

والجهاد الصغير الضروري للجهاد الأكبر لا يكون إلا بفضل الاجتهاد الصغير الضروري للاجتهاد الأصغر: فالقانون الوطني والدولي يحتاج لقوة التنفيذ .

وهذه القوة وخاصة في الدولي هي قوة الاقتصاد والتكنولوجيا .

ذلك هو الجهاد الصغير الضروري للجهاد الأصغر الذي هو الحرب وهما شرطا الحماية الذاتية للأمة .

وإذن فالجهاد الأصغر يحتاج إلى جهاد صغير .

الباحث العلمي المنتج لأدوات الدفاع الاقتصادي والعسكري مجاهد مثل الجندي في الجبهة في والجهاد الأكبر (مجاهدة النفس (لا تكفي فيه العبادات على أهميتها .

لابد من علوم التربية والتنشئة المحررتين من النفاق الديني السائد في حضارتنا .

وهذا هو الجهاد الكبير شرطا في الجهاد الأكبر .

ومعاني الجهاد هي بدورها خمسة.

فأصلها هو حرية الإرادة والعقد كحرية العقل والعمل في الاجتهاد .

والأصلان حرية العقل والاجتهاد وحرية الإرادة والجهاد جمعهما القرآن الكريم في الآية 256 من البقرة وهما المحررتان للإنسان من الإكراه في الدين: تبين الرشد من الغي .

وبذلك يتبين أن جوهر الديني في الأديان أو الإسلام هو جوهر الفلسفي في الفلسفات أو الحكمة: حرية العقل وحرية الإرادة هما جوهر الإنسان المسلم .

فبحرية العقل يبدع الإنسان شروط تعمير الأرض وبحرية الإرادة يبدع الإنسان شروط جعل ذلك التعمير محكوما بقيم تؤهل الإنسان لأن يكون

خليفة الله .

ذلك ما فقدناه بتحريف الآيتين اللتين يمكن أن نعتبرهما جوهر أحكام الاجتهاد والجهاد وأساس الفلسفة النقدية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) .

أحد الأغبياء ممن يتطفلون على الفلسفة ادعى أني بقولي بأن جل علوم الملة لم تعد صالحة قد أتيت بدعا متصورا نفسه أعلم بها من فلاسفة النقد الثلاثة.

وطبيعي فمن يتوهم حلاق أدرى بفلسفة السياسة الإسلامية منهم لا يمكنه أن يفهم دلالة هذا القول ولا أي قول لأن الفلسفة ليست لعبة أطفال وأي دجال .

ولنبدأ فنبين كيف أن الغزالي في احياء علوم الدين -وقد سميته فضائح الظاهرية قياسا على كتابه فضائح الباطنية - أثبت أنها فقدت الصلة بالدين والدنيا .

فأي علم بالمنظور القرآني إذا لم يكن عين الصلة بما بينهما من صلة لا يعد علما بأي منهما، فلا هو أداة لتعمير الدنيا ولا هو مرقاة للتعالي عليها .

وحتى يفهم القارئ هذه العلاقة فليشبهها بالثروة: هي ضرورية للوجود الدنيوي والأخروي. ففاقدها يصبح عبدا لها وواجدها إن ملكها حقا تعالى عليها .

فالإنسان لا يدرك الفقر الوجودي أي ما في الإنسان من فناء واشرئباب للبقاء إلا إذا تجاوز الفقر المادي. من يغرق في الفقر المادي عبد

للحاجات الدنيا .

وبهذا أميز بين الزهد الحق والتصوف الذي هو زهد زائف . فمن يعاني من الفقر المادي ليس له ما يزهد فيه . يزهد من يتعالى على ما يملك فلا يملك .

المتصوف في زهده الكاذب من جنس العنين في عفته الكاذبة.

لذلك فهو ليس عبدا للدنيا فحسب بل هو عبد لمن يستبعده بالدنيا يبرر استبداده وفساده.

ولذلك كانوا يستعبدون العامة بالكرامات الكاذبة -مثل خفة الأصابع - فيجعلوهم عبيد الأوثان وأكبرها من يسمونهم ولاة الأمر معتبرين أفعالهم قضاء وقدر.

لذلك كانت حركة النهضة في القرنين الماضيين في حرب مع الاستعمار ومع هذه الوثنية التي جعلت الشعوب مستسلمة لما يعد وكأنه قضاء الله وقدره.

والآن تفهمون ماذا يراد باستعادة سلطان هؤلاء الدجالين من جنس دجال اليمن -الجري - الذي يقود جوقة الشيشان وكل المخرفين في خدمة الصفوية والصهيونية.

وقد سمعت آخره أكاذيبه حول إخراج الرسول الخاتم يده ليرد على تحية أحد الدجالين من أمثاله . ومن جنسهم دجل الدعاة البكائين وقصصهم المدعومة بكثرة القسم .

أعود إلى الغزالي و"فضائح الظاهرية .

لا يعنيني ما في الكتاب من مضمونات موجبة يعدها الغزالي بديلا مما ينقد .

ما يعنيني هو ما ينقد ولماذا ينقده.

ينقد ما تكلمت عليه في الفصل الأول أي الفقهاء والمتكلمين .

وهو يركز على أخلاقهم ودوافعهم وخاصة ما يترتب عليهما من ضرر بالأمة وفصل بين الدارين .

فأما الدوافع فهي دنيوية خالصة: خدمة الحكام (الفقهاء) أو خدمة العجب بالنفس والطابع الخصامي) المتكلمون (ومن ثم فليست الحقيقة والعلم قصدهما .

والغريب أن ابن خلدون في سيرته الذاتية يقرب من هذا الرأي وخاصة في الفقهاء .

الاستثناء موجود فهما فقيهان والفضل موجود في غيرهما .

ولست أتكلم على الفقهاء والمتصوفين من فراغ.

وكان والدي رحمه الله وهو مقدم في القادرية يحدثني كثيرا عن أكاذيب القبوريين من أهل الطرق .

ولست أجهل أن كبار المقاومين كانوا من قيادات صادقة منتسبة إلى الصوفية السنية مثل الأمير عبد القادر وأبطال ليبيا) المختار والسنوسي (والسودان ومن قاوموا الاستعمار.

وما يعنيني هو تحريف الاجتهاد والجهاد تحريفهما الراجع إلى تحريف علوم الملة وخاصة الفقه والكلام حول علاقة القانون بالأخلاق والإيمان بالعلم .

فعلاقة القانون بالأخلاق هي الوصلة بين الدارين في الشرائع

وعلاقة العلم بالإيمان هي الوصل بين الدارين في العقائد:

فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

فهل يعقل أن يكون الفقيه فقيها إذا فصل بين القانون والأخلاق؟

كيف يكون القانون بيد من لا أخلاق له أي المستبد الفاسد ويبقى ذا صلة بالأخلاق؟

وهل يعقل أن يكون المتكلم في العقائد مؤمنا بها حقا إذا فصل العلم عن الإيمان؟

الكلام بحكم آل عمران 7 مرض قلب وابتغاء فتنة وليس علما متصلا بإيمان .

لذلك شكل الشيطان علتها علم الكلام .

فهو مصدر النحل التي بالتدريج تتحول إلى صيغ عقدية متنافية هي أصل الطائفية في كل الأديان والحروب الأهلية.

وقد كان الغزالي حكما عدلا : وصف الفقهاء بما فيهم خدمة الحكام والدافع طبعا طمع في الدنيا . كشعراء الكدية.

هؤلاء يضحون بالفن وأولئك بالأخلاق .

ووصف المتكلمين بما فيهم من طبع منحرف: حب الخصومات والزعامات والخطابيات دون طلب للحقيقة. فالتبكيت والبروز في المجالس يشبع انتفاخ شخصيتهم .

لكأنه طبق عليهم ما تقوله سابعة آل عمران: مرض القلوب وابتغاء الفتنة .

فكلامهم في العقائد من أبلد ما سمعت ؛ آية واحدة تغني عن كل الكلام؛ البقرة 177 .

فظنهم أن كلامهم أبلغ وأوضح وأتم مما جاء في القرآن وتفسير النبي له جعلهم كاذبين في الجمع بين العلم والإيمان . ودعواهم الدفاع عن الإسلام كذب .

هل معنى ذلك أني أحرم الفقه والكلام؟

أولا أنا لست فقيها فأقدم أحكام الفعل الشرعية حرامها وحلالها بدرجتي التحريم والتحليل. موضوعي العلمية.

وأقصد ما الذي يجعل الفقه والكلام علميين فلا يبقيان مزيفين؟

لا علم فيما يتجاوز الشاهد ولا علم فيما يفصل الشاهد من موضوعه .

وفيهما العيبان.

الفقه يتصوره قابلا للفصل عن الشرعية السياسية فلا يصله به .

والكلام يتكلم في الغيب ويهمل الشاهد رغم أنه يجعله مصدر أساس قياسه للأول عليه .

ومن ثم فلا يمكن تصور فقه من دون فلسفة سياسية وفلسفة شرائع قانونية وخلقية بها ينتظم العمران حتى يحقق شروط كرامة الإنسان وسعادته في الدارين .

ولا يمكن تصور علم كلام في العقائد من دون نظرية في الوجود والطبائع تحرر الإنسان من عبادة غير الله فيعمر الأرض بعلم الطبائع ويستأهل

الاستخلاف .

ترك الكلام الشاهد جانبا واهتم بالغيب وكل التخريف متجاوزا سابعة آل عمران ومتوهما أن الرسوخ في العلم يجعله مثل الله قادرا على تأويل الغيب.

فكان بذلك مصدر كل الفتن التي حولت الدين من رحمة إلى نقمة لأنه صار زيت الحروب الأهلية بين الفرق والطوائف بزعامة مرضى

وبهذا الكلام يكون الغزالي قد أعد أرضية البديل الذي هو محاولة البحث في علاقة الدارين من خلال علاقة فلسفتين هما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ .

والأولى هي مجال إبداع ابن تيمية والثانية هي مجال إبداع ابن خلدون.

فيكون الثالوث من مدرسة النقد الفلسفية قد حاول علاج تحريف علوم الملة.

والسؤال هو إذا لم يثمر علاجهم فلم تخرج الأمة من المآزق التي أدت إلى الانحطاط في المهمتين اللتين تعددان حقيقة الإنسان في الرؤية القرآنية؟

فالأمة فقدت القدرة على تحقيق شروط تعمير الأرض المادية والمعرفية

والأمة فقدت شروط الاستخلاف لأنها بالانحطاط نكصت إلى قيم الجاهلية دون شك .

أعتقد أن دوري لا يتجاوز أمرين:

بيان ما حققه فلاسفة النقد الثلاثة وهو ليس بالقليل

ثم تدارك المفقود في سعيهم وما فيه من عوامل الفشل الثابت .

وذلك ما أحاوله منذ بدأت تفسير القرآن الكريم.

صحيح أني قدمت على ذلك محاولة لفهم الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لكنه كان عملا أكاديميا خالصا .

لم يكن هدفي منه الانتقال إلى ثمراته العملية.

لكن الأحداث وضرورة وصلها بما يفسر مجراها ويدل على مرساها فرض أن أضيف الكلام فيها للوصل بينهما .

فلا ثورة حقيقية من دون أعماق نظرية تضرب بعروقها في رؤية فلسفية مستمدة من أصول الحضارة الإسلامية وخاصة من رؤيتها لذاتها بصوغ كبار مفكريها .

كانت البداية النقدية (تهافت الفلاسفة وخاصة مقدماته) قد حددت دافعه وموضوع النقد وأهدافه دون نسيان لدور العقل العلمي المدرك لحدود المعلوم .

لم يكن قصد الغزالي تحريم التفكر الفلسفي ولا تكفير الفلاسفة كما يدعي خصومه من الحداثيين المزيفين بل إن عمله النقدي كان بداية الفكر الحديث بحق .

فدافعه ظاهرة مرضية نعيشها الآن وهي أنصاف المثقفين الذين تسكرهم زبيبة فيدعون الممتنع: ظنوا الفلسفة حربا على الدين وتنصلا من الأخلاق وعلما مطلقا .

يميز بين الفلاسفة المدركين لحدود العلم والذين لا يدعون علما يقتضي نفي وجود الله ويوم الحساب . ما يتجاوز المنطق والرياضيات معرفة ظنية.

وكان هدف الكتاب الرد بمعرفة ظنية على معرفة ظنية مبينا أن اليقين العلمي الوحيد الذي لا خلاف فيه بينه وبين الفلاسفة هو المنطق والرياضيات.

وبذلك توصل الغزالي إلى تحديد الكاريكاتورين:

من يتصور الدين يشمل مجال العلوم الجوهري

ومن يتصور مجال العلوم يشمل مجال الدين الجوهري.

التهافت فضح للكاريكاتوري أدعياء المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية ومصدر الخلاف بين أنصاف العلماء الخالطين بين المجالين الديني والفلسفي .

ولو بقي مشروع الغزالي عند هذا الحد لكان الوصل بينه وبين بطلي النقد الفلسفي العربي قابلا لأن يكون دون قطيعة بينهما وبينه .

وقد حدثت في مجال النظر بفضل القفزة النوعية عند ابن تيمية وفي مجال العمل بفضل القفزة النوعية عند ابن خلدون . فخرجنا من الفكر القديم والوسيط .

ما القطيعة؟

بعد هذا النقد الدقيق والمحدد موضوعا وأهدافا ودوافع قدم الغزالي حلا ترقيعيا فعالج شكل علوم الملة ومضمونها بالمنطق والتصوف .

القطع مع حله - ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل - تجاوز النقد -ظاهر الإشكال - إلى عمقه الابستيمولوجي) ابن تيمية) والأكسيولوجي) ابن خلدون (.

وسأحاول في هذا الفصل الثالث بيان طبيعة القطع مع الحل النظري الذي قدمه الغزالي والوعي الحاد بطبيعة الإشكال الابستيمولوجي عند ابن تيمية.

فالعلاج لا يقتصر على تبني المنطق لإصلاح علوم الملة من حيث أسسها النظرية بل البحث في تأسيس يصاغ في الفلسفة بتجاوز نظرية المعرفة الدغمائية.

انقلبت العلاقة: اكتشف ابن تيمية أن ما يحتاج إلى الإصلاح مشترك بين العلم والدين وأنه يتجاوز التقابل بينهما لتعلقه بنظرية المعرفة والوجود .

والأمر شديد اللطافة والدقة.

لذلك لا أعجب من الغفلة عنه ؛ سأل ابن تيمية عن مناط التعارض هل هو مضمون المعرفة العقلية أم قدرة العقل المعرفية؟

ولا أشك أن غير المتطفلين على الفلسفة من الباحثين الجديين سيطالبون بدليل ما أقدمه هنا من أعمال الرجل أو مما سبق أن قدمته من بحوث أكاديمية حولها .

المهم أن ابن تيمية قلب الأمر كله في درء التعارض؛ بدلا من الكلام على المقابلة بين مضمونين سأل عن القدرة المحصلة للمضمونين هل هي واحدة أم لا؟

وبذلك صار البحث ابستمولوجيا وليس طلبا للتوفيق بين العقل والنقل .

فأخرج الفكر الإسلامي من مأزق نظرية معرفة تؤدي إلى العلاقة التقابلية بينهما .

وعندئذ تبين أن الفلسفة أحوج إلى الإصلاح من الدين: فهو أدرك حدود

القدرة العقلية في معرفة الوجود وتحرر من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة.

ولهذه العلة فأكبر ثورة حققها ابن تيمية هي نظرية التصور القاصر دائما وأن كل تصور وراءه تصور أدق وأعمق بلا حد ولا نهاية لاستحالة التطابق .

وبعبارة خلدونية؛ الوجود لا يقبل الرد للإدراك أبدا ١

ما ندركه منه ليس تجليا تاما للوجود على مرآة العقل بل هو صورة ينتجها عنه العقل بحدود قدرته . فالعقل ليس كاميرا بل رسام.

وبالتحرر من القول بالمطابقة يعود ابن تيمية إلى المنطق ليبين أنه لا يمثل الحل : فاعتماده على المطابقة يجعله مشروطا بالإنسان مقياس كل شيء .

وإذا كان العقل من حيث هو قدرة معرفية واحدا في المعرفة التي تسمى عقلية وفي المعرفة التي تسمى نقلية فبم تتعارض المعرفتان وبم تتمايزان إذن؟

الفرق بين المعرفتين هو طبيعة نظرية المعرفة: هل ما يعلمه العقل الإنساني حقيقة مطلقة فيكون الوجود مطلق الشفافية يتطابق فيه الإدراك والوجود؟

ما يدعيه الفلاسفة وتبناه المتكلمون) الرازي نموذجا) هو وهم اعتبار ما يعلمه العقل هو عين حقيقة الوجود: علة القول بتأويل النقل ليطابق العقل.

فيكون الخطأ متمثلا في المقارنة بين مضمونين أحدهما يسمونه عقليا والثاني نقليا والأول يرونه مطابقا للحقيقة المطلقة والثاني خيالات للعامة .

لكأن الفلاسفة والمتكلمين كانوا ماركسيين قبل ماركس: الدين إيديولوجيا شعبية والحقيقة "العلمية" هي ما يدركه الفلاسفة والمتكلمون بنظرية المطابقة.

قوة ابن تيمية جاءت في مفهوم شديد اللطافة "صريح المعقول". الصريح هنا لا تعني الصراحة بل الصراح. القصد الخالص لا العلني ؛ أعني شكلا بلا مضمون .

وهذا الشكل الخالص هو القدرة العقلية المشتركة بين العلمي والديني . وكلاهما له مضمون مستمد من مجال تجريبي مختلف . حسي للأول ووجداني للثاني .

والوجداني يجعل الإنسان يدرك أن الوجود أوسع من الإدراك . فالوجدان يذوق الفرق بين الإدراك وما يتعالى عليه كما في الحب والجمال والخشية والجلال .

وكل من يتصور الوجود مقصورا على الإدراك فهو عديم الوجدان لا يذوق جمالا ولا يغشى جلالا . عقله سديم حدسه وعقيم وجدانه وبهيم فكره وسقيم بصيرته .

وزبدة القول إن ابن تيمية نقل الإشكال كله إلى البحث الابستيمولوجي : ما المعرفة العلمية وما شروطها وكيف يكون العقل أفضل بعلم حدود ما يستطيع .

وهو بذلك يوافق الغزالي حتى إن اختلف معه مطلق الاختلاف ؛ يوافقه على أن المدخل لإصلاح علوم الملة يكون بنقد الفلسفة قبلها ويختلف معه في الحل .

الغزالي نقد الفلسفة وتبنى رؤيتها . وابن تيمية نقد الرؤية نفسها . ومنذ لم تتجاوز الفلسفة هذا المدخل ؛ عودة على الذات لنقد رؤيتها للعقل والوجود

.

وفي الفضاء الذي خلا بين المعلوم واللامعلوم من الوجود ظهر محل المذوق منه أي مجال الجمالي والجلالي من تجارب الإنسان أساس كل ذوق روحي وديني .

وتلك هي بداية تجاوز علم الكلام إلى فلسفة الدين وتجاوز الفقه العقيم إلى فلسفة التاريخ التي تصل بين القانونين اللذين يحكمان حياة الإنسان .

فعلم الشرائع بديل من عقيم الفقه إنه علم علاقة القانون الطبيعي بالقانون الخلقي لتنظيم العمران البشري تنظيما سياسيا خلقيا بالتربية والحكم .

وتلك هي ثورة ابن خلدون

ولذلك اعتبرت ثورة ابن تيمية شرط إمكان لثورة ابن خلدون .

ولأني لم أجد تعليلا يرضيني لثورة الثاني اكتشفت ثورة الأول

فثورة ابن خلدون في تغيير علم الشرائع لم أجد لها تأسيسا في تراثنا الفلسفي ولا في تراث يونان . وهو ما دعاني للبحث في تراثنا غير الفلسفي التقليدي .

فكانت النتيجة أن تجاوز التراث الفلسفي التقليدي جاء من غيره أي من محاولات نقده وذلك لعلتين ؛ معرفية ([عقل نقل (وسياسية (باطنية سنة) .

لو اكتفينا بالظاهر لقلنا إن السنة نقلية والباطنية عقلية. لكن المدرسة النقدية بينت أن فلسفة الباطنية فكر سطحي هدفه تأسيس التعليمية الباطنية.

ومن ثم فالفلسفة الحديثة التي تحررت من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة

أنشأها هذا النقد الجذري لدعاوى الباطنية في الفلسفة القديمة والوسيطة.

وما كان بوسع ابن تيمية أن يقول ما قال في منطق أرسطو لو لم يكن على بينة من علاقة التحليلات الأوائل بالتحليلات الأواخر الأرسطية: بيت القصيد .

فهو لا يجادل في المنطق الصوري (الأوائل) ما ظل يعمل على متغيرات مجردة (أ. ب .ج) بل ما يتلو عن ملء هذه المتغيرات بقيم وجودية) الأواخر) .

فهذا الملء يفترض نظرية المطابقة أولا (غاية الأواخر) ويفترض أن قطع التسلسل كضرورة للتأسيس المعرفي يجعل الوجود خاضعا لشروط معرفته (بدايتها).

فبمجرد أن نفترض أن ذلك ضروري للمعرفة النسبية نميز بين الوجود وإدراكه فنكتشف أن الفرق بينهما لا يقبل الاستنماد فيصبح العلم نسبيا ومتواضعا .

وحينها يصبح الكلام على ضرورة رد المنقول للمعقول ليس دليل عقل فلسفي بل دليل سذاجة فلسفية: ما به يتجاوز الوجدان الذوقي الإدراك العقلي لامتناه .

وذلك هو مجال الفنون والأديان وكل التجارب الروحية التي لا تقتصر على الذريعيات المعرفية بل إن المعرفة نفسها سموها يكون بمقدار إدراكها حدودها .

وكنت دائما أتساءل عن عدم الانتقال إلى فائدة النقد التيمي في مجالي

نظرية العلم ونظرية ما يتعالى عليه من مجال الوجدان كما حددناه هنا؟

والجواب لم يفتح الله علي اكتشافه إلا بعد أن ربطت المسألة بما آل إليه تعريف التصوف المتفلسف لهذا الفضاء الناتج عن الفرق بين العقلي والوجداني .

وهذا الفتح الرباني لم يأت بالصدفة بل كان ثمرة قراءتي لكتاب ابن خلدون شفاء السائل . ففيه كتب ابن خلدون فصلالة الشطح يبين فيه اللاانقيالية.

الوجداني نذوقه ولا نستطيع قوله . وبل الحقيقة هو غير مقصور على الوجداني بالمقابل مع المعقولي بل هو يشمل اللامعقول واللامقول في كل مداركنا .

فحتى مدارك الحواس الخارجية فإن ما ينقال منها هو المشترك بين الذوات 10161500626117 : وهو قليل بالقياس إلى ما لا ينقال : وهو شخصي وفردي مطلق

ما أراه وما أسمعه وما أشمه وما ألمسه فيه من الذوق الفردي الذي لا يمكن لأحد أن يشاركني فيه . وما لا يشاركني فيه أحد أذوقه ولا أستطيع قوله .

وهو البعد الوجداني في كل إدراك للوجود بما في ذلك الإدراك الحسي المباشر والبسيط.

ويبلغ ذلك الذروة عندما تجتمع كل الحواس في الحس المطلق .

والحس المطلق هو اللذة الجنسية عندما تكون تامة فتبلغ ذروتها وهي

اجتماع كل الحواس في لقاء يتجاوز الانفصال بين ذاتين متحابتين سر الوجود الحي .

ولذلك فالمثال الذي يضربه الغزالي حول خصوصية المدارك في مستوى ما لا ينقال منها هو عجز الإنسان العنين (العاجز جنسيا) عن فهم اللذة الجنسية .

وهذا الذوق ليس معرفة قابلة للقول إلا بقياس بعيد وهو أن المتلقي للخطاب يؤوله بقياسه على تجاربه أي بتخليصه من فرديته ورده إلى المشترك .

ابن تيمية في رده على التصوف بمنطق سد الذرائع دون أن يذهب إلى نفي مفهوم الذوق الوجداني لم يصل إلى الحل الخلدوني : الاعتراف به ونفي انقياله .

ولهذه العلة فالثالوث كما سأبين في الفصلين الموالين متكامل :

كل واحد منهم تقدم خطوة في حل معضلة التحريفين الفلسفي والديني في بدأ

والخطوة الأخيرة في مدرسة النقد الفلسفية -خصصت لها ضميمة المثالية الألمانية- هي مرحلة ابن خلدون مؤسس علوم الإنسان تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة.

والمشكلة مع ابن خلدون أعسر بكثير من المشكلة حتى مع ابن تيمية: فالحداثيون المزيفون استبعدوا هذا بحجة ظلاميته وأفسدوا الثاني بحجة تنويره.

وتنوير ابن خلدون هو ما تصوروه كونتيا أو ماركسيا فيه وطلب للدورة علاج عقدهم بالبحث عن مثيل لما يعبدون ما أعماهم عن رؤية إبداعه الحقيقي .

وأكبر الأدلة على أنهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو أن من استنوروه لم يكن أفضل حظا ممن استظلموه؛ فلم يروا الإبداع لأنهم يعبدون الاتباع.

إبداع ابن خلدون أعمق من مجرد تأسيس علم الاجتماع القابل للتشكيك .

إبداعه الفلسفي أسس لعلوم الإنسان كلها بدأ بفلسفة العلم العقلي وختما بالنقلي .

ولذلك فهو أرسطو علوم الإنسان.

وما كان ليكون أرسطوها لو لم يتجاوز ابستمولوجية أرسطو؛ نظرية المطابقة وحصر العلمي في الكلي يخرج التاريخي من العلمي .

وإخراج التاريخي من العلمي علته حصر العلمي في الكلي اللاتاريخي وهو مبدأ صريح في أبستمولوجية أرسطو وكل الموروث الفلسفي لغاية الفكر الوسيط .

لم يستنوروا ابن خلدون بسبب إبداعه بل بسبب ما ظنوا أنهم قد وجدوه فيه من أوغست كونت وماركس.

ولم يستظلموا ابن تيمية لأنه ليس فيه ما يعبدون .

الحالتين هم لا يطلبون المعرفة ولا الحقيقة بل علاج أمراضهم النفسية؛:

البحث في تراثنا عما في تراث أسيادهم وتأييد أسيادهم بالحط مما لا يرضيهم .

وليس عندي حجة أخرى في وصفهم بكاريكاتور الحداثة غير هذا الموقف الذي هو واحد: التسليم بـ"سردية" تدل على عقد نفسية إزاء من جعلوه معيار تقييم .

وهم بذلك لا يختلفون عمن سميتهم كاريكاتور التأصيل .

هذا يوثن الماضي ماضينا وذاك ماضي الغرب. فلا يبقى للإبداع محل .

فاعتبار التاريخ علما فلسفيا حقق ثورتين: دحض نظرية أرسطو في نفي العلمية عن التاريخ وتجاوز الفلسفة القديمة والوسيطة بجعل المعلوم تاريخيا .

المعلوم الفلسفي في الفكر الفلسفي القديم والوسيط لا تاريخي لأنه الكلي ولأنه الانعكاس التام للواقع على الفكر أو المطابقة بين العلم والمعلوم.

لكن الأعمق من ذلك كله هو أن التاريخ لم يعد علما بموضوع بل نقدا لإدراكنا لموضوع .

فهو نقد الأخبار على موضوع جديد لم يكن موجودا في الفلسفة .

وهذا الموضوع الجديد يناظر موضوع الفلسفة ويشمله بل صار هو الأصل البديل منه؛ العمران البشري والاجتماع الإنساني . التاريخ نقد الأخبار المتعلقة به .

فالفلسفة القديمة والوسيطة علمها الرئيس الميتافيزيقا والفلسفة التي بدأت مع ابن خلدون علمها الرئيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني

ولذلك اضطررت لوضع مفهوم جديد في رئاسة العلوم يتجاوز المفهوم اليوناني؛ إنه ما بعد الأخلاق بديلا مما بعد الطبيعة.

الأساس الحضارة وليس الطبيعة.

وهذا المنظور ليس فلسفيا بل هو ما تبنته الفلسفة من النظرة الدينية: تاريخ الإنسانية الروحي والخلقي والسياسي والحضاري هو المنطلق لكل ما عداه.

مقدمة ابن خلدون تقبل الرد إلى هذه الثورة وهذا كاف : كيف قلبت تأسيس الفكر الإنساني فجعلت ما بعد الخلقي والتاريخي بديلا مما بعد الطبيعي واللاتاريخي .

وأي قارئ مهما كان غافلا عن تاريخ الفكر الإنساني يلاحظ أن المقدمة بأبوابها الستة تنتظم بتطور علاقة الثقافة بالطبيعة موضوعا للعلم الجديد .

فإذا قرأتها صاعدا من الباب الأول إلى الأخير رأيت تناقص دور الطبيعة وتزايد دور الثقافة وإذا قرأتها نازلا من الأخير إلى الأول رأيت العكس .

والباب الأول يحدد طبيعة العلاقة بينهما . الثالث من الخمسة الباقية أي باب المدينة نهاية البداوة وذروة الحضارة أوضح لقاء بين الطبيعة والثقافة.

فالمدينة هي كل التاريخ الإنساني من أدنى مراحله إلى أعلاها وهي التي تجمع بين الطبيعي والثقافي لأنها عين تثقيف الطبيعة وتطبيع الثقافة في حضارة .

فقبل المدينة العمران البدوي والدولة وبعدها الاقتصاد والعلم بشروطهما التي لا تكون إلا بفضل الدولة والمدينة الناقلتين من البداوة إلى الحضارة.

وإذا عكسنا وجدنا أن العلوم (الباب (6 والاقتصاد (الباب (5 هما أداتا

العمران الحضري الفاعل في الطبيعة المتعينة في العمران البدوي لتثقيفه .

و"تثقيفه" ينبغي فهمها بمعناها العربي الأصيل أي إزالة ما فيه مما يتنافى مع سلاسة الحضارة وتهذيبها حتى يصبح لها السلطان على الطبيعة بدل العكس .

وبهذا المعنى يمكن القول إن الفلسفة القديمة والوسيطة قبل ثورة ابن خلدون كانت خاضعة لرؤية لم تصل إلى سلطان الإنسان على الطبيعة؛ تلك ثورته .

بقي علي أن أثبت دعويين قدمتهما دون دليل من المقدمة. لكن المتشحص للإشارات الخلدونية السريعة والعميقة لا يمكن أن يفل أصل الدعويين ودليلهما .

فأما الدعوى الأولى فهي اعتباري ابن خلدون قد حقق الشرط الذي يجعل الفقه يتجاوز مأزقه بتجاوز آخر حلوله رغم مقارنة عمله به : مقاصد الشريعة.

وأما الدعوى الثانية فتتعلق بما اعتبرته تجاوزا للميتافيزيقا وتعويضها بما أطلقت عليه اسم ما بعد الأخلاق أو ما بعد التاريخ بوصفه عمل الإنسان .

وسأبدأ بهذه لأنها الأيسر إثباتا: ففي مقدمة المقدمة تكلم ابن خلدون عن علمه الجديد وعن محاولة تأسيسه وتأصيله معتبرا ذلك خروجا على مبدأ أرسطي .

والمبدأ الأرسطي هو أن كل العلوم الجزئية لا تؤسس نفسها بل تتسلم أسسها وتترك مهمة التأسيس لعلم أعلى منها يحيل في النهاية إلى الميتافيزيقا

.

وهو في الحقيقة بوعي أو بغير وعي أدرك أمرين؛ هذا العلم لا تؤسسه الميتافيزيقا وهو في الحقيقة بديل منها يؤسس كل العلوم بما فيها الميتافيزيقا .

وإذن فابن خلدون لم يعتدي على قاعدة من الأبستمولوجيا الأرسطية بل هو تجاوزها لأنها لا تؤسس هذا العلم الجديد كعلم رئيس بديل من الميتافيزيقا .

ومن يربط الاعتذار الخلدوني عن تأسيس علمه باعتباره يعتدي على مبدأ أرسطي في بداية الكتاب مع دحض "الفلسفة" في غايته يفهم أن الاعتذار خطابي.

أمر الآن إلى المسألة الثانية: هل المقدمة تؤسس لعلم الشرائع الذي من دونه كان الفقه مبتورا؟

هل هي علم للموضوع الذي يعد مجال الشرائع عامة؟

ما القصد بالشرائع؟ هي ما يضيفه الإنسان سواء بإبداعه أو بما ينسبه إلى الله من تشريعات إلى الطبيعة منطلق العمران البشري والاجتماع الإنساني

الفقه المقتصر على استخراج الأحكام عقيم . فحتى بمعناه التقليدي لا بد له من تحقيق مناطها وهو مشروط بكل العلوم الإنسانية أي مضمون المقدمة كله .

إشارة صريحة لوجه شبه بين علم المقاصد (لمعاصره الشاطبي (وعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني . لكنه يعطيها معنى أعم من مقاصد

الشريعة.

وهذا المعنى الأعم هو مقاصد العمران البشري سواء كانت نابعة من شريعة سماوية أو من عمل الإنسان فشكل أعمال الإنسان تشريعات للطبائع نظريا وعمليا .

ابن خلدون طبق فصلت 53 حرفيا لم يبحث في النصوص بل عمل بما أشارت إليه ؛ البحث في الآفاق والأنفس لحل معضلات العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ويبقى مع ذلك السؤال الجوهري:؛ إذا كان ما قام به الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بالحال التي وصفت فلم انحطت الحضارة الإسلامية وجف ضرع الإبداع؟

فمن اليسير أن يرد على ما قدمته بأن الثورات بثمراتها وما ذكرته لم يثمر ما ينبغي أن يحصل لو كان صحيحا.

وهو اعتراض وجيه ولم يفت ابن خلدون .

فقد أشار إلى أن الخراب الذي عم الضفة الجنوبية للأبيض المتوسط يقابله نشاط حثيث في العلوم

ولهذا تكلم على انقلابة كونية.

بل هو اعتبر كتابه المقدمة -وله حسب رأيه ما يجانسه قبله من قصد التأليف - رصدا لتحول كيفي في التاريخ المديد يكون أساسا لفهم التاريخ القصير .

كان ابن خلدون هو نفسه مدركا لما حل بالحضارة الإسلامية من وهن

فعلي وهذا الإدراك دليل وعي بعلله وبشروط تجاوزه وهو ما أتكلم عليه في المحاولة.

والاعتراض على وجاهته بحاجة للتنسيب لأن كل الحضارات قبلنا حصلت لها ظاهرة الومضة الأخيرة التي تمثل غاية إبداعها الذي بقي نظريا ولم يثمر عمليا .

لكن عدم الإثمار في الحضارة الإسلامية قابل للتفسير بعوامل داخلية وخارجية كلها كانت عوامل تغريب حضاري انضاف إليها في عهد ابن خلدون الطاعون .

فالهمجية أحاطت بالحضارة الإسلامية خارجيا من الشرق (المغول) ومن الغرب (الصليبيات) وتلتها حروب الاسترداد مع الحرب الأهلية بين العصبيات الحاكمة .

خربت مؤسسات العلم وأفني العلماء وهدمت المعالم تقريبا من جنس ما يحدث حاليا في عواصم الوطن العربي الواحدة بعد الأخرى : فتصوملت دار الإسلام .

ولولا علاقة ما جرى بما يجري لما خصصت كل هذا الوقت لاطلاع الشباب على أن المستقبل شروط جعله مجيدا متوفرة : فمن جدوده هؤلاء يمكن أن يتجاوزهم .

ننهي الكلام في المدخل لإصلاح علوم الملة بعد أن بينا طبيعة الثورة التي تحققت لتجاوز التحريفين الفلسفي والديني بمعيار آل عمران 7 وفصلت 53.

وأجبنا عن الاعتراض الذي يشكك في الثورة النقدية بدعوى عدم حصول نتائج في الواقع الفعلي بعموم الظاهرة فجل الحضارات انهارت لحظة بلوغ الذروة.

كذلك حصل للمصريين والبابليين واليونان وحتى روما وحتى الاتحاد السوفياتي أخيرا لأنه لم يكن متخلفا علميا ولا تقنيا بل بسبب حيثيات يعسر حصرها .

ولا يعني ذلك أن أومن بأن للحضارات عمرا محدودا بل هي مثل الظاهرات الحية تتوالى أجيالها وأحيانا تسبت فتتوقف لوقت وتلك حال حضارتنا الإسلامية.

وهي الآن في آخر لحظات سباتها لأن حركتها تزداد زخما في كل المناشط ولدى كل شعوبها متعددة الإثنيات والمذاهب والمستويات التنموية والحضارية.

وما يعنيني في بحثي هو قلب الحضارة الإسلامية أي استئناف دور السنة فيها وخاصة مؤسسي دولة الإسلام والمحافظين عليها إلى حرب التحرير من الاستعمار

والفصل الخامس والأخير أخصصه لغاية عمل المدرسة النقدية في ما يمكن تسميته الصوغ الأخير لتجاوز عصر العلوم الزائفة أو المنعرج الحاسم نحو الحداثة.

والهدف الجواب عن سؤالين : 1-ما البديل الذي اقترحه ابن خلدون للتحرر من فساد معاني الإنسانية بإصلاح نظامي التربية والحكم

2-وما شروط الاستئناف؟

السؤال الأول؛ يسير وعسير في آن.

إنه بكل بساطة خطة المقدمة نفسها وفيها محاكاة لأسلوب العلاج القرآني قسم نقدي لطبائع العمران وقسم بنائي لشرائعه .

بينت في بحث الدراسات القرآنية غفلة الحداثيين عن ثورة الإسلام الروحية والسياسية في القرآن علاجا ينقد الماضي ويقدم مشروع المستقبل البديل .

وتجارب الماضي التي ينقدها كلها تجارب نكوص إلى القانون الطبيعي وابتعاد عن القانون الخلقي بمعنى سلطان الطبائع على الشرائع في التاريخ الفعلي .

ومشروع المستقبل هو بناء نظام سياسي ببعديه التربية والحكم ليستعيد سلطان الشرائع على الطبائع وتمكين الإنسان من تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

نفس هذه الخطة يتبعها ابن خلدون في المقدمة دون أن يكون ذلك نسخا للعلاج القرآني إلا من

أطلب من القارئ أن يفتح المقدمة ويبدأ بالباب الأول .

ينقسم الباب الأول إلى خمسة أقسام وأصل : الشرط الجغرافي - المناخي فالثقافي-الرمزي فالتأثير المتبادل باتجاهيه .

والأصل هو علاقة بين الإنسان والقوة الإلهية وحيرة المستقبل متعينة في طلب نظام متعال للسكن في العالم باطمئنان أو الدين أصلا للعناصر الأربعة .

الباب الأول يمثل إذن وضع المقدمات الأساسية لبناء المشروع بوجهيه النقدي والبنائي في الأبواب الخمسة للعلوم الخمسة التي يتألف منها المشروع.

الباب الثاني لما قبل الدولة والباب الثالث للدولة والباب الرابع للمدينة والباب الخامس للاقتصاد والباب السادس للعلوم والتربية واللغة والفنون؛ علوم الشرائع أو الثقافة.

فهذه علوم الثقافة أو الشرائع التي أدخلها الإنسان على الطبيعة فيه وخارجه إذ هو القطب الثاني في علاقته بالقطب الأول أو القوة الإلهية الناظمة للكون .

عناصر المعادلة الوجودية: القطب الأول (الله) والوسيطان الطبيعة والتاريخ والقطب الثاني (الإنسان) والتواصل بين المباشر القطبين وغير المباشر بتوسط الوسيطين .

الباب الأول هو الذي وضع المقدمات والحدين) الطبيعة والثقافة) والإنسان المشرئب لما يتعالى عليهما على تفاعلهما أساسا لانتظام مقامه في العالم

أما الأبواب الخمسة الباقية فهي تعالج نظرية الشرائع أي

2-فالدولة والحكم

5 -فالثقافة والتربية: موضوع التاريخ.

وإذن فالتاريخ بوصفه ما بعد هذه العلوم يدرس نقديا الأخبار العلمية حول هذه المجالات هو إذن الرئيس البديل من الميتافيزيقا: وقد سميته ميتا

أخلاق .

فما القصد بالميتا أخلاق؟

الشرائع أي إضافة الثقافي للطبيعي هي أفعال الإنسان في محيطه الطبيعي والثقافي وفي ذاته

وشرط هذه الأفعال خاصية طبيعية للإنسان.

فكما بين ابن خلدون في الباب الأول فهو كائن طبيعي ومتعال على الطبيعة حوله وفيه بخاصيتي: الحرية والفكر.

والحرية هي شرط هذا الاشرئباب إلى تجاوز الحاضر والتشوف للمستقبل ومن ثم فهو يطفو فوق مجرى الأحداث إلى ما يضفي عليها المعنى : وهذا أساس الدين .

ولهذه العلة كان الباب الأول المؤسس لمقدمات علمه مؤلفا من الشروط الطبيعية) الجغرافيا والمناخ) والشروط الرمزية) التعالي على الشروط الطبيعية).

وهذا التعالي على الشروط الطبيعية هو أصل الشرائع أي ما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة ليصبح العالم قابلا لأن يكون مقاما له يستمد منه معاشه وانسه .

واستمداد المعاش هو موضوع العمران البشري واستمداد الأنس هو موضوع الاجتماع الإنساني. وشرطهما الحرية والفكر أساسا التعالي على الغرق في الطبيعي .

ومن ثم فالطبيعي في الإنسان وفي محيطه مصدر عيشه يتحددان بصورة الإنسان عنهما وبتعامله معها فيكون الأساس ما بعد الأخلاق وليس ما بعد

الطبيعة.

والقصد بما بعد الأخلاق هو ما يجعل الإنسان يعود على كيانه ومحيطه الطبيعيين ليسود عليهما بدلا من أن يكون مسودا بهما وتلك هي الحرية والفكر.

فيكون ما بعد الأخلاق هو هذه العلاقة بين الإنسان والله أو أي قوة تشغل محله (قوى الطبيعة الأديان البدائية) وهما قطبا المعادلة الوجودية .

فيكون العلم الرئيس هو هذه الرؤية للشرائع بوصفها ثمرة تواصل وتبادل بين الإنسان وما بعد بعديه ومحيطيه الطبيعي والثقافي) الطبيعة والتاريخ) .

وهو ما سميته المعادلة الوجودية؛ الله أولا الإنسان ثانيا وبينهما الطبيعة والتاريخ وسيطين ومحل اللقاء بينهما غير المباشر المشروط بالمباشر.

وبصورة عجيبة نجد أن هذه المعادلة الوجودية هي في آن بنية المقدمة وبنية القرآن الكريم : لكأن ابن خلدون يبين دلالة فصلت :53 حقيقة القرآن.

وهو ما أثبته صاحب بدائع السلك في طبائع الملك (ابن الأزرق) عندما استخرج من المقدمة بالتوازي 20 قضية مستندة إلى الأدلة العقلية و20 إلى الأدلة النقلية.

العلم الرئيس يتألف من ؛ من خمس نظريات: في الله وفي الإنسان وفي الطبيعة وفي التاريخ و تواصل الله والإنسان مباشرة وبتوسط الطبيعة والتاريخ.

وكلها تكون محرفة فتنشأ علوم زائفة المقدمة تدحضها وتكون سوية فتنشأ العلوم التي تحقق بعدي الإنسان: تعمير الأرض بقيم الاستخلاف أو الفساد

فيها .

والفساد فيها سره العلوم الزائفة التي تؤدي إلى فساد الشرائع) إضافة الإنسان بعلوم زائفة) وفساد الطبائع (لأنها تؤدي إلى حياة بدائية متوحشة) .

ومن هنا يمكن الكلام على شروط الاستئناف .

وابن خلدون لم يكتب فصولا خاصة بها بل هي واردة ضمنيا في كلامه الذي وصفنا ببعديه النقدي والبنائي .

ولما كان يعلل فساد معاني الإنسانية بالاستبداد السياسي في التربية والحكم فإن شروط الاستئناف من منظوره قابلة للرد إلى إصلاح هذين البعدين ..

وبعدا السياسة هما التربية شرط الرعاية والحكم شرط الحماية وأصلا السيادة في الجماعة الحرة ذات الكرامة: فتعمر الأرض بقيم تؤهل الإنسان للخلافة .

وللتربية بعدان : إعداد الإنسان بوصفه عضوا في العمران البشري) العلم والعمل لسد الحاجات) وإعداده بوصفه عضوا في الاجتماع الإنساني (للأنس بالعشير (.

ولذلك فآخر عناصر البحث في المقدمة تعلق بالفنين المتصلين بالأنس بالعشير أي الأدب والشعر خاصة وهما أسمى من العلم والعمل لسد الحاجات.

ولنختم بالكلام في شروط الاستئناف .

وأولها التحرر من العلوم الزائفة وهو قسم مهم من الباب السادس الذي

يدرس فيه العلوم ويؤرخ لها في حضارتنا .

وثانيها إصلاح مناهج التربية والتعليم بفلسفة حرية الأطفال واحترام كرامتهم وفكرهم شرطا للأخلاق والإبداع فالشدة عليهم تسد فيهم معاني الإنسانية.

أما الحكم فله بعدان كذلك :

الأول هو دور الحماية الداخلية والخارجية

والثاني هو دور الرعاية التكوينية والتموينية.

ولكن بوصفها صورة العمران .

أي إنه لا يحق للحكم أن يتدخل في مادة العمران التي هي من عمل الجماعة بوصفها مجتمعا مدنيا وليس بوصفها مجتمعا سياسيا؛ الحمايتان والإنتاجان .

فالحمايتان) القضاء والأمن داخليا والدبلوماسية والدفاع خارجيا) وأصلهما الاطلاع على حال الناس والبلاد أساسها أخلاق جماعية وحراستها سياسية.

والرعايتان (التربية والمجتمع تكوينا والثقافة والاقتصاد تموينا) وأصلها البحث العلمي في الطبيعة والمجتمع أساسها عمل الجماعة وحراستها سياسية.

الحكم نيابة عن الجماعة وبإرادتها الحرة ومراقبتها يحرس الحمايتين والرعايتين لكنه ليس بديلا من الجماعة فيهما لأنها هي حامية نفسها وراعيتها .

ما معنى عدم تدخل الدولة في مادة العمران؟

قد حذر ابن خلدون من سيطرة الدولة على الاقتصاد لئلا تقتل الأمل عند الخواص لقدرتها على تعطيل قانون السوق .

وحذر من الغلو في الضرائب لأنها تحول دون المنتجين والإقدام عليه إذا كانت حصيلته تذهب لغيرهم وهي ضارة بمالية الدولة مرتين : التهرب أو العزوف .

فهو يعتبر صك العملة يمكن أن يؤدي إلى تزييفها مثلها مثل المكاييل والموازين وكلها ينبغي أن تكون تابعة للخليفة أو السلطة التشريعية والمعنوية.

ونفس ما يقوله عن الاقتصاد أو الإنتاج المادي صراحة يقوله ضمنا حول الإنتاج الرمزي أو الثقافي. وقد أتى ذلك حول علل فساد الشعر بسيطرة الكدية.

ونحن نرى الآن أن الأنظمة المستبدة والفاسدة عممت منطق الكدية على كل الإنتاج الرمزي ففقد الفكر استقلاله وأصبح أصحابه عمالا لدى الحكام .

ولعل أفضل علامات ذلك تردي حال الفكر في البلاد التي يحكمها الأنظمة العسكرية ثم تلاها حكم الأنظمة القبلية فأصبح الارتزاق حكما بدل الإبداع.

وإذن فمادة العمران -مادة بالمعنى الخلدوني وليس الفلسفي التقليدي - هي ما يتقوم به الشيء أو جوهره أو عين مدده المقيم لوجوده؛ الاقتصاد والثقافة

أما صورة العمران فهي الدولة تعين السياسة في مجالي التربية) أو الفاعلية الخلقية والعلمية) والحكم) أو فاعلية الحماية والرعاية) لمادة العمران .

وهذه المهام هي شروط الاستئناف وهي تقتضي إصلاح صورة العمران وتحرير مادته من استبداد من نوبتهم الأمة في حراستها ومن الفساد والظلم .

تلك هي ثمرة عمل ثالوث النقد وهي مضاعفة:

تحليل علل الانحطاط النظرية والعملية

وتقديم البديل الذي يصلح النظر والعمل

شرطين لوجود الأمة السوي .

الصا ب

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيغل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيغل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين حوارا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية

ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنطلقاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مدخل لإصلاح علوم الملة

اصلاح علوم الملة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لإلإ عل مالأ «الفصل انس -

ننهي الكلام في المدخل لإصلاح علوم الملة بعد أن بينا طبيعة الثورة التي تحققت لتجاوز التحريفين الكاسمي والديني بمعيار آل عمران 7 وفصلت 53.

وأجبنا عن الاعتراض الذي يشكك في الثورة النقدية بدعوى عدم حصول نتائج في الواقع الفعلي بعموم الظاهرة فجل الحضارات انهارت لحظة بلوغ الذروة.

كذلك حصل للمصريين والبابليين واليونان وحتى روما وحتى الاتحاد السوفياتي أخيرا لأنه لم يكن متخلفا علميا ولا تقنيا بل بسبب حيثيات يعسر حصرها .

ولا يعني ذلك أن أومن بأن للحضارات عمرا محدودا بل هي مثل الظاهرات الحية تتوالى أجيالها وأحيانا تسبت فتتوقف لوقت وتلك حال حضارتنا الإسلامية.

وهي الآن في آخر لحظات سباتها لأن حركتها تزداد زخما في كل المناشط ولدى كل شعوبها متعددة الإثنيات والمذاهب والمستويات التنموية والحضارية.

وما يعنيني في بحثي هو قلب الحضارة الإسلامية أي استئناف دور السنة فيها وخاصة مؤسسي دولة الإسلام والمحافظين عليها إلى حرب التحرير من الاستعمار

والفصل الخامس والأخير أخصصه لغاية عمل المدرسة النقدية في ما

يمكن تسميته الصوغ الأخير لتجاوز عصر العلوم الزائفة أو المنعرج الحاسم نحو الحداثة.

والهدف الجواب عن سؤالين؛ 1-ما البديل الذي اقترحه ابن خلدون للتحرر من فساد معاني الإنسانية بإصلاح نظامي التربية والحكم

2-وما شروط الاستئناف؟

السؤال الأول: يسير وعسير في آن.

إنه بكل بساطة خطة المقدمة نفسها وفيها محاكاة لأسلوب العلاج القرآني قسم نقدي لطبائع العمران وقسم بنائي لشرائعه .

بينت في بحث الدراسات القرآنية غفلة الحداثيين عن ثورة الإسلام الروحية والسياسية في القرآن علاجا ينقد الماضي ويقدم مشروع المستقبل البديل .

وتجارب الماضي التي ينقدها كلها تجارب نكوص إلى القانون الطبيعي وابتعاد عن القانون الخلقي بمعنى سلطان الطبائع على الشرائع في التاريخ الفعلي .

ومشروع المستقبل هو بناء نظام سياسي ببعديه التربية والحكم ليستعيد سلطان الشرائع على الطبائع وتمكين الإنسان من تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

نفس هذه الخطة يتبعها ابن خلدون في المقدمة دون أن يكون ذلك نسخا للعلاج القرآني إلا من حيث البنية العلاجية: نقد الموجود وتحديد شروط المنشود .

أطلب من القارئ أن يفتح المقدمة ويبدأ بالباب الأول .

ينقسم الباب الأول إلى خمسة أقسام وأصل ؛ الشرط الجغرافي- المناخي فالثقافي- الرمزي فالتأثير المتبادل باتجاهيه .

والأصل هو علاقة بين الإنسان والقوة الإلهية وحيرة المستقبل متعينة طلب نظام متعال للسكن في العالم باطمئنان أو الدين أصلا للعناصر الأربعة .

الباب الأول يمثل إذن وضع المقدمات الأساسية لبناء المشروع بوجهيه النقدي والبنائي في الأبواب الخمسة للعلوم الخمسة التي يتألف منها المشروع.

الباب الثاني لما قبل الدولة والباب الثالث للدولة والباب الرابع للمدينة والباب الخامس للاقتصاد والباب السادس للعلوم والتربية واللغة والفنون؛ علوم الشرائع أو الثقافة.

فهذه علوم الثقافة أو الشرائع التي أدخلها الإنسان على الطبيعة فيه وخارجه إذ هو القطب الثاني في علاقته بالقطب الأول أو القوة الإلهية الناظمة للكون .

عناصر المعادلة الوجودية: القطب الأول (الله) والوسيطان الطبيعة والتاريخ والقطب الثاني (الإنسان) والتواصل بين المباشر القطبين وغير المباشر بتوسط الوسيطين .

الباب الأول هو الذي وضع المقدمات والحدين) الطبيعة والثقافة) والإنسان المشرئب لما يتعالى عليهما على تفاعلهما أساسا لانتظام مقامه في العالم

أما الأبواب الخمسة الباقية فهي تعالج نظرية الشرائع أي

2-فالدولة والحكم

5 -فالثقافة والتربية: موضوع التاريخ.

وإذن فالتاريخ بوصفه ما بعد هذه العلوم يدرس نقديا الأخبار العلمية حول هذه المجالات هو إذن الرئيس البديل من الميتافيزيقا: وقد سميته ميتا أخلاق .

فما القصد بالميتا أخلاق؟

الشرائع أي إضافة الثقافي للطبيعي هي أفعال الإنسان في محيطيه الطبيعي والثقافي وفي ذاته حصيلة لعلاقة الطبيعي والثقافي.

وشرط هذه الأفعال خاصية طبيعية للإنسان.

فكما بين ابن خلدون في الباب الأول فهو كائن طبيعي ومتعال على الطبيعة حوله وفيه بخاصيتي: الحرية والفكر.

والحرية هي شرط هذا الاشرئباب إلى تجاوز الحاضر والتشوف للمستقبل ومن ثم فهو يطفو فوق مجرى الأحداث إلى ما يضفي عليها المعنى : وهذا أساس الدين .

ولهذه العلة كان الباب الأول المؤسس لمقدمات علمه مؤلفا من الشروط الطبيعية) الجغرافيا والمناخ) والشروط الرمزية) التعالي على الشروط الطبيعية).

وهذا التعالي على الشروط الطبيعية هو أصل الشرائع أي ما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة ليصبح العالم قابلا لأن يكون مقاما له يستمد منه معاشه وأنسه .

واستمداد المعاش هو موضوع العمران البشري واستمداد الأنس هو موضوع

الاجتماع الإنساني. وشرطهما الحرية والفكر أساسي التعالي على الغرق في الطبيعي ٠

ومن ثم فالطبيعي في الإنسان وفي محيطه مصدر عيشه يتحددان بصورة الإنسان عنهما وبتعامله معها فيكون الأساس ما بعد الأخلاق وليس ما بعد الطبيعة.

والقصد بما بعد الأخلاق هو ما يجعل الإنسان يعود على كيانه ومحيطه الطبيعيين ليسود عليهما بدلا من أن يكون مسودا بهما وتلك هي الحرية والفكر.

فيكون ما بعد الأخلاق هو هذه العلاقة بين الإنسان والله أو أي قوة تشغل محله (قوى الطبيعة الأديان البدائية) وهما قطبا المعادلة الوجودية.

فيكون العلم الرئيس هو هذه الرؤية للشرائع بوصفها ثمرة تواصل وتبادل بين الإنسان وما بعد بعديه ومحيطيه الطبيعي والثقافي) الطبيعة والتاريخ) ٠

وهو ما سميته المعادلة الوجودية؛ الله أولا الإنسان ثانيا وبينهما الطبيعة والتاريخ وسيطين ومحل اللقاء بينهما غير المباشر المشروط بالمباشر.

وبصورة عجيبة نجد أن هذه المعادلة الوجودية هي في آن بنية المقدمة وبنية القرآن الكريم : لكأن ابن خلدون يبين دلالة فصلت :53 حقيقة القرآن.

وهو ما أثبته صاحب بدائع السلك في طبائع الملك (ابن الأزرق) عندما استخرج من المقدمة بالتوازي 20 قضية مستندة إلى الأدلة العقلية و20 إلى الأدلة النقلية.

العلم الرئيس يتألف من؛ خمس نظريات:؛ في الله وفي الإنسان وفي

الطبيعة وفي التاريخ وفي تواصل الله والإنسان مباشرة وبتوسط الطبيعة والتاريخ.

وكلها تكون محرفة فتنشأ علوم زائفة المقدمة تدحضها وتكون سوية فتنشأ العلوم التي تحقق بعدي الإنسان: تعمير الأرض بقيم الاستخلاف أو الفساد فيها .

والفساد فيها سره العلوم الزائفة التي تؤدي إلى فساد الشرائع) إضافة الإنسان بعلوم زائفة) وإفساد الطبائع (لأنها تؤدي إلى حياة بدائية متوحشة) .

ومن هنا يمكن الكلام على شروط الاستئناف.

وابن خلدون لم يكتب فصولا خاصة بها بل هي واردة ضمنيا في كلامه الذي وصفنا ببعديه النقدي والبنائي .

وما كان يعلل فساد معاني الإنسانية بالاستبداد السياسي في التربية والحكم فإن شروط الاستئناف من منظوره قابلة للرد إلى إصلاح هذين البعدين ..

وبعدا السياسة هما التربية شرط الرعاية والحكم شرط الحماية وأصلي السيادة في الجماعة الحرة ذات الكرامة: فتعمر الأرض بقيم تؤهل الإنسان للخلافة .

وللتربية بعدان ؛ إعداد الإنسان بوصفه عضوا في العمران البشري) العلم والعمل لسد الحاجات) وإعداده بوصفه عضوا في الاجتماع الإنساني) للأنس بالعشير) .

ولذلك فآخر عناصر البحث في المقدمة تعلق بالفنين المتصلين بالأنس

بالعشير أي الأدب والشعر خاصة وهما أسمى من العلم والعمل لسد الحاجات.

ولنختم بالكلام في شروط الاستئناف .

وأولها التحرر من العلوم الزائفة وهو قسم مهم من الباب السادس الذي يدرس فيه العلوم ويؤرخ لها في حضارتنا .

وثانيها إصلاح مناهج التربية والتعليم بفلسفة حرية الأطفال واحترام كرامتهم وفكرهم شرطا للأخلاق والإبداع فالشدة عليهم تسد فيهم معاني الإنسانية.

أما الحكم فله بعدان كذلك :

الأول هو دور الحماية الداخلية والخارجية

والثاني هو دور الرعاية التكوينية والتموينية.

ولكن بوصفها صورة العمران .

أي إنه لا يحق للحكم أن يتدخل في مادة العمران التي هي من عمل الجماعة بوصفها مجتمعا مدنيا وليس بوصفها مجتمعا سياسيا ؛ الحمايتان والرعايتان .

فالحمايتان) القضاء والأمن داخليا والدبلوماسية والدفاع خارجيا) وأصلهما الاطلاع على حال الناس والبلاد أساسها أخلاق جماعية وحراستها سياسية.

والرعايتان (التربية والمجتمع تكوينا والثقافة والاقتصاد تموينا) وأصلها البحث العلمي في الطبيعة والمجتمع أساسها عمل الجماعة وحراستها

سياسية.

الحكم نيابة عن الجماعة وبإرادتها الحرة ومراقبتها يحرس الحمايتين والرعايتين لكنه ليس بديلا من الجماعة فيهما لأنها هي حامية نفسها وراعيتها .

ما معنى عدم تدخل الدولة في مادة العمران؟

قد حذر ابن خلدون من سيطرة الدولة على الاقتصاد لئلا تقتل الأمل عند الخواص لقدرتها على تعطيل قانون السوق .

وحذر من الغلو في الضرائب لأنها تحول دون المنتجين والإقدام عليه إذا كانت حصيلته تذهب لغيرهم وهي ضارة بمالية الدولة مرتين: التهرب أو العزوف .

فهو يعتبر صك العملة يمكن أن يؤدي إلى تزييفها مثلها مثل المكاييل والموازين وكلها ينبغي أن تكون تابعة للخليفة أو السلطة التشريعية والمعنوية.

ونفس ما يقوله عن الاقتصاد أو الإنتاج المادي صراحة يقوله ضمنا حول الإنتاج الرمزي أو الثقافي. وقد أتى ذلك حول علل فساد الشعر بسيطرة الكدية.

ونحن نرى الآن أن الأنظمة المستبدة والفاسدة عممت منطق الكدية على كل الإنتاج الرمزي ففقد الفكر استقلاله وأصبح أصحابه عمالا لدى الحكام .

ولعل أفضل علامات ذلك تردي حال الفكر في البلاد التي يحكمها الأنظمة العسكرية ثم تلاها حكم الأنظمة القبلية

وإذن فمادة العمران -مادة بالمعنى الخلدوني وليس الفلسفي التقليدي - هي ما يتقوم به الشيء أو جوهره أو عين مدده المقيم لوجوده؛ الاقتصاد والثقافة

أما صورة العمران فهي الدولة تعين السياسة في مجالي التربية) أو الفاعلية الخلقية والعلمية) والحكم) أو فاعلية الحماية والرعاية) لمادة العمران .

وهذه المهام هي شروط الاستئناف وهي تقتضي إصلاح صورة العمران وتحرير مادته من استبداد من نابتهم الأمة في حراستها ومن الفساد والظلم .

تلك هي ثمرة عمل ثالوث النقد وهي مضاعفة:

تحليل علل الانحطاط النظرية والعملية

وتقديم البديل الذي يصلح النظر والعمل

شرطين لوجود الأمة السوي .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

الألمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنهج

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مدخل لإصلاح علوم الملة

اصلاح علوم الملة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

والخطوة الأخيرة في مدرسة النقد الفلسفية -خصصت لها ضميمة المثالية الألمانية- هي مرحلة ابن خلدون مؤسس علوم الإنسان تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة.

والمشكلة مع ابن خلدون أعسر بكثير من المشكلة حتى مع ابن تيمية: فالحداثيون المزيفون استبعدوا هذا بحجة ظلاميته وأفسدوا الثاني بحجة تنويره.

وتنوير ابن خلدون هو ما تصوروه كونتيا أو ماركسيا فيه وطلب للدورية علاج عقدهم بالبحث عن مثيل لما يعبدون ما أعماهم عن رؤية إبداعه الحقيقي .

وأكبر الأدلة على أنهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون هو أن من استنوروه لم يكن أفضل حظا ممن استظلموه؛ فلم يروا الإبداع لأنهم يعبدون الاتباع.

إبداع ابن خلدون أعمق من مجرد تأسيس علم الاجتماع القابل للتشكيك .

إبداعه الفلسفي أسس لعلوم الإنسان كلها بدأ بفلسفة العلم العقلي وختما بالنقلي .

ولذلك فهو أرسطو علوم الإنسان.

وما كان ليكون أرسطوها لو لم يتجاوز ابستمولوجية أرسطو؛ نظرية المطابقة وحصر العلمي في الكلي يخرج التاريخي من العلمي .

وإخراج التاريخي من العلمي علته حصر العلمي في الكلي اللاتاريخي وهو

مبدأ صريح في أبستمولوجية أرسطو وكل الموروث الفلسفي لغاية الفكر الوسيط .

لم يستنوروا ابن خلدون بسبب إبداعه بل بسبب ما ظنوا أنهم قد وجدوه فيه من أوغست كونت وماركس.

ولم يستظلموا ابن تيمية لأنه ليس فيه ما يعبدون .

الحالتين هم لا يطلبون المعرفة ولا الحقيقة بل علاج أمراضهم النفسية؛ البحث في تراثنا عما في تراث أسيادهم وتأييد أسيادهم بالحط مما لا يرضيهم .

وليس عندي حجة أخرى في وصفهم بكاريكاتور الحداثة غير هذا الموقف الذي هو واحد: التسليم بأسردية تدل على عقد .

وهم بذلك لا يختلفون عمن سميتهم كاريكاتور التأصيل .

هذا يوثن الماضي ماضينا وذاك ماضي الغرب. فلا يبقى للإبداع محل .

فاعتبار التاريخ علما فلسفيا حقق ثورتين: دحض نظرية أرسطو في نفي العلمية عن التاريخ وتجاوز الفلسفة القديمة والوسيطة بجعل المعلوم تاريخيا .

المعلوم الفلسفي في الفكر الفلسفي القديم والوسيط لا تاريخي لأنه الكلي ولأنه الانعكاس التام للواقع على الفكر أو المطابقة بين العلم والمعلوم.

لكن الأعمق من ذلك كله هو أن التاريخ لم يعد علما بموضوع بل نقدا لإدراكنا لموضوع .

فهو نقد الأخبار على موضوع جديد لم يكن موجودا في الفلسفة .

وهذا الموضوع الجديد يناظر موضوع الفلسفة ويشمله بل صار هو الأصل البديل منه: العمران البشري والاجتماع الإنساني . التاريخ نقد الأخبار المتعلقة به .

فالفلسفة القديمة والوسيطة علمها الرئيس الميتافيزيقا والفلسفة التي بدأت مع ابن خلدون علمها الرئيس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني

ولذلك اضطررت لوضع مفهوم جديد في رئاسة العلوم يتجاوز المفهوم اليوناني؛ إنه ما بعد الأخلاق بديلا مما بعد الطبيعة.

الأساس الحضارة وليس الطبيعة.

وهذا المنظور ليس فلسفيا بل هو ما تبنته الفلسفة من النظرة الدينية؛ تاريخ الإنسانية الروحي والخلقي والسياسي والحضاري هو المنطلق لكل ما عداه.

مقدمة ابن خلدون تقبل الرد إلى هذه الثورة وهذا كاف: كي قلبت تأسيس الفكر الإنساني فجعلت ما بعد الخلقي والتاريخي بديلا مما بعد الطبيعي واللاتاريخي .

وأي قارئ مهما كان غافلا عن تاريخ الفكر الإنساني يلاحظ أن المقدمة بأبوابها الستة تنتظم بتطور علاقة الثقافة بالطبيعة موضوعا للعلم الجديد .

فإذا قرأتها صاعدا من الباب الأول إلى الأخير رأيت تناقص دور الطبيعة وتزايد دور الثقافة وإذا قرأتها نازلا من الأخير إلى الأول رأيت العكس .

والباب الأول يحدد طبيعة العلاقة بينهما . الثالث من الخمسة الباقية أي باب المدينة نهاية البداوة وذروة الحضارة أوضح لقاء بين الطبيعة والثقافة.

فالمدينة هي كل التاريخ الإنساني من أدنى مراحله إلى أعلاها وهي التي

تحيط بالطبيعي والثقافي لأنها عين تثقيف الطبيعة وتطبيع الثقافة في حضارة .

فقبل المدينة العمران البدوي والدولة وبعدها الاقتصاد والعلم بشروطهما التي لا تكون إلا بفضل الدولة والمدينة الناقلتين من البداوة إلى الحضارة.

وإذا عكسنا وجدنا أن العلوم (الباب (6 والاقتصاد (الباب (5 هما أداتا العمران الحضري الفاعل في الطبيعة المتعينة في العمران البدوي لتثقيفه .

و"تثقيفه" ينبغي فهمها بمعناها العربي الأصيل أي إزالة ما فيه مما يتنافى مع سلاسة الحضارة وتهذيبها حتى يصبح لها السلطان على الطبيعة بدل العكس .

وبهذا المعنى يمكن القول إن الفلسفة القديمة والوسيطة قبل ثورة ابن خلدون كانت خاضعة لرؤية لم تصل إلى سلطان الإنسان على الطبيعة؛ تلك ثورته .

بقي علي أن أثبت دعويين قدمتهما دون دليل من المقدمة. لكن المتتبع للإشارات الخلدونية السريعة والعميقة لا يمكن أن يغفل أصل الدعويين ودليلهما .

فأما الدعوى الأولى فهي اعتباري ابن خلدون قد حقق الشرط الذي يجعل الفقه يتجاوز مأزقه بتجاوز آخر حلوله رغم مقارنة عمله به : مقاصد الشريعة.

وأما الدعوى الثانية فتتعلق بما اعتبرته تجاوزا للميتافيزيقا وتعويضها بما أطلقت عليه اسم ما بعد الأخلاق أو ما بعد التاريخ بوصفه عمل الإنسان .

وسأبدأ بهذه لأنها الأيسر إثباتا: ففي مقدمة المقدمة تكلم ابن خلدون عن علمه الجديد وعن محاولة تأسيسه وتأصيله معتبرا ذلك خروجا على مبدأ أرسطي .

والمبدأ الأرسطي هو أن كل العلوم الجزئية لا تؤسس نفسها بل تتسلم أسسها وتترك مهمة التأسيس لعلم أعلى منها يحيل في النهاية إلى الميتافيزيقا .

وهو في الحقيقة بوعي أو بغير وعي أدرك أمرين: هذا العلم لا تؤسسه الميتافيزيقا وهو في الحقيقة بديل منها يؤسس كل العلوم بما فيها الميتافيزيقا .

وإذن فابن خلدون لم يعتد على قاعدة من الأبستمولوجيا الأرسطية بل هو تجاوزها لأنها لا تؤسس هذا العلم الجديد كعلم رئيس بديل من الميتافيزيقا .

ومن يربط الاعتذار الخلدوني عن تأسيس علمه باعتباره يعتدي على مبدأ أرسطي في بداية الكتاب مع دحض "الفلسفة" في غايته يفهم أن الاعتذار خطابي.

أمر الآن إلى المسألة الثانية: هل المقدمة تؤسس لعلم الشرائع الذي من دونه كان الفقه متبورا؟

هل هي علم للموضوع الذي يعد مجال الشرائع عامة؟

ما القصد بالشرائع؟ هي ما يضيفه الإنسان سواء بإبداعه أو بما ينسبه إلى الله من تشريعات إلى الطبيعة منطلق العمران البشري والاجتماع الإنساني

الفقه المقتصر على استخراج الأحكام عقيم . فحتى بمعناه التقليدي لا بد له من تحقيق مناطها وهو مشروط بكل العلوم الإنسانية أي مضمون المقدمة كله .

إشارة صريحة لوجه شبه بين علم المقاصد (لمعاصره الشاطبي (وعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني . لكنه يعطيها معنى أعم من مقاصد الشريعة.

وهذا المعنى الأعم هو مقاصد العمران البشري سواء كانت نابعة من شريعة سماوية أومن عمل الإنسان فكل أعمال الإنسان تشريعات للطبائع نظريا وعمليا .

ابن خلدون طبق فصلت 53 حرفيا لم يبحث في النصوص بل عمل بها أشارت إليه ؛ البحث في الآفاق والأنفس لحل معضلات العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ويبقى مع ذلك السؤال الجوهري؛ إذا كان ما قام به الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بالحال التي وصفت فلم انحطت الحضارة الإسلامية وجف ضرع الإبداع؟

فمن اليسير أن يرد على ما قدمته بأن الثورات بثمراتها وما ذكرته لم يثمر ما ينبغي أن يحصل لو كان صحيحا.

وهو اعتراض وجيه ولم يفت ابن خلدون .

فقد أشار إلى أن الخراب الذي عم الضفة الجنوبية للأبيض المتوسط يقابله نشاط حثيث في العلوم

ولهذا تكلم على انقلاب كوني.

بل هو اعتبر كتابه المقدمة -وله حسب رأيه ما يجانسه قبله من قصد التأليف - رصدا لتحول كيفي في التاريخ المديد يكون أساسا لفهم التاريخ القصير .

كان ابن خلدون هو نفسه مدركا لما حل بالحضارة الإسلامية من وهن فعلي وهذا الإدراك دليل وعي بعلله وبشروط تجاوزه وهو ما أتكلم عليه في المحاولة.

والاعتراض على وجاهته بحاجة للتنسيب لأن كل الحضارات قبلنا حصلت لها ظاهرة الومضة الأخيرة التي تمثل غاية إبداعها الذي بقي نظريا ولم يثمر عمليا .

لكن عدم الإثمار في الحضارة الإسلامية قابل للتفسير بعوامل داخلية وخارجية كلها كانت عوامل تغريب حضاري انضاف إليها في عهد ابن خلدون الطاعون .

فالهمجية أحاطت بالحضارة الإسلامية خارجيا من الشرق (المغول) ومن الغرب (الصليبيات) وتلتها حروب الاسترداد مع الحرب الأهلية بين العصبيات الحاكمة .

خربت مؤسسات العلم وأفني العلماء وهدمت المعالم تقريبا من جنس ما يحدث حاليا في عواصم الوطن العربي الواحدة بعد الأخرى : فتصوملت دار الإسلام .

ولولا علاقة ما جرى بما يجري لما خصصت كل هذا الوقت لاطلاع

الشباب على أن المستقبل شروط جعله مجيدا متوفرة؛ فمن جدوده هؤلاء يمكن أن يتجاوزهم .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

الألمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكالية

تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. دفاعا عن الفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مدخل لإصلاح علوم الملة

اصلاح علوم الملة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لإلإ عل مالأ

الأ سماء والبيان

كانت البداية النقدية (تهافت الفلاسفة وخاصة مقدماته) قد حددت دافعه وموضوع النقد وأهدافه دون نفي لدور العقل العلمي المدرك لحدود المعلوم .

لم يكن قصد الغزالي تحريم الفكر الفلسفي ولا تكفير الفلاسفة كما يدعي خصومه من الحداثيين المزيفين بل إن عمله النقدي كان بداية الفكر الحديث بعد .

فدافعه ظاهرة مرضية نعيشها الآن وهي أنصاف المثقفين الذين تسكرهم زبيبة فيدعون الممتنع: ظنوا الفلاسفة حربا على الدين وتنصلا من الأخلاق وعلما مطلقا .

فميز بين الفلاسفة المدركين لحدود العلم والذين لا يدعون علما يقتضي نفي وجود الله ويوم الحساب . فما يتجاوز المنطق والرياضيات معرفة ظنية.

وكان هدف الكتاب الرد بمعرفة ظنية على معرفة ظنية مبينا أن اليقين العلمي الوحيد الذي لا خلاف فيه بينه وبين الفلاسفة هو المنطق والرياضيات.

وبذلك توصل الغزالي إلى تجديد الكاريكاتورين:

من يتصور الدين يشمل مجال العلوم الجوهري

ومن يتصور مجال العلوم يشمل مجال الدين الجوهري.

التهافت فضح للكاريكاتوري أدعياء المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية

ومصدر الخلاف بين أنصاف العلماء الخالطين بين المجالين الديني والفلسفي .

ولو بقي مشروع الغزالي عند هذا الحد لكان الوصل بينه وبين بطلي النقد العربي قابلا لأن يكون دون قطيعة بينهما وبينه .

لكن القطيعة حدثت .

وقد حدثت في مجال النظر بفضل القفزة النوعية عند ابن تيمية وفي مجال العمل بفضل القفزة النوعية عند ابن خلدون . فخرجنا من الفكر القديم والوسيط.

ما القطيعة؟

بعد هذا النقد الدقيق والمحدد موضوعا وأهدافا ودوافع قدم الغزالي حلا ترقيعيا فعالج شكل علوم الملة ومضمونها بالمنطق والتصوف .

القطع مع حله - ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل - تجاوز النقد -ظاهر الإشكال - إلى عمقه الابستيمولوجي) ابن تيمية) والأكسيولوجي) ابن خلدون).

وسأحاول في هذا الفصل الثالث بيان طبيعة القطع مع الحل النظري الذي قدمه الغزالي والوعي الحاد بطبيعة الإشكال الابستيمولوجي عند ابن تيمية.

فالعلاج لا يقتصر على تبني المنطق لإصلاح علوم الملة من حيث أسسها النظرية بل البحث في تأسيس يصاح الفلاسفة بتجاوز نظرية المعرفة الدغمائية.

انقلبت العلاقة: اكتشف ابن تيمية أن ما يحتاج إلى الإصلاح مشترك بين

الفلاسفة والدين وأنه يتجاوز التقابل بينهما لتعلقه بنظرية المعرفة والوجود .

والأمر شديد اللطافة والدقة.

لذلك لا أعجب من الغفلة عنه ؛ سأل ابن تيمية عن مناط التعارض هل هو مضمون المعرفة العقلية أم قدرة العقل المعرفية؟

ولا أشك أن غير المتطفلين على الفلاسفة من الباحثين الجديين سيطالب دليل ما أقدمه هنا من أعمال الرجل أو مما سبق أن قدمته من بحوث أكاديمية حولها .

المهم أن ابن تيمية قاب الأمر كله في درء التعارض : بدلا من الكلام على المقابلة بين مضمونين سأل عن القدرة المحصلة للمضمونين هل هي واحدة أم لا؟

وبذلك صار البحث ابستمولوجيا وليس طلبا للتوفيق بين العقل والنقل .

فأخرج الفكر الإسلامي من مأزق نظرية معرفة تؤدي إلى العلاقة التقابلية بينهما .

وعندئذ تبين أن الفلاسفة أحوج إلى الإصلاح من الدين: فهو أدرك حدود القدرة العقلية في معرفة الوجود وتحرر من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة.

ولهذه العلة فأكبر ثورة حققها ابن تيمية هي نظرية التصور القاصر دائما وأن كل تصور وراءه تصور أدق وأعمق بلا حد ولا نهاية لاستحالة التطابق .

وبعبارة خلدونية؛ الوجود لا يقبل الرد للإدراك أبدا ء

ما ندركه منه ليس تجليا تاما للوجود على مرآة العقل بل هو صورة ينتجها عنه العقل بحدود قدرته . فالعقل ليس كاميرا بل رسام.

وبالتحرر من القول بالمطابقة يعود ابن تيمية إلى المنطق ليبين أنه لا يمثل الحل : فاعتماده على المطابقة يجعله مشروطا بالإنسان مقياس كل شيء .

وإذا كان العقل من حيث هو قدرة معرفية واحدا به المعرفة التي تسمى عقلية وبه المعرفة التي تسمى نقلية فبم تتعارض المعرفتان وبم تتمايزان إذن؟

الفرق بين المعرفتين هو طبيعة نظرية المعرفة: هل ما يعلمه العقل الإنساني حقيقة مطلقة فيكون الوجود مطلق الشفافية يتطابق فيه الإدراك والوجود؟

ما يدعيه الفلاسفة وتبناه المتكلمون) الرازي نموذجا) هو وهم اعتبار ما يعلمه العقل هو عين حقيقة الوجود ؛ علة القول بتأويل النقل ليطابق العقل.

فيكون الخطأ متمثلا في المقارنة بين مضمونين أحدهما يسمونه عقليا والثاني نقليا والأول يرونه مطابقا للحقيقة المطلقة والثاني خيالات للعامة .

لكأن الفلاسفة والمتكلمين كانوا ماركسيين قبل ماركس: الدين إيديولوجيا شعبية والحقيقة "العلمية" هي ما يدركه الفلاسفة والمتكلمون بنظرية المطابقة.

قوة ابن تيمية جاءت في مفهوم شديد اللطافة "صريح المعقول". الصريح هنا لا تعني الصراحة بل الصراح . القصد الخالص لا المعاني : أعني شكلا بلا مضمون .

وهذا الشكل الخالص هو القدرة العقلية المشتركة بين العلمي والديني . وكلاهما له مضمون مستمد من مجال تجريبي مختلف . حسي للأول ووجداني للثاني .

والوجداني يجعل الإنسان يدرك أن الوجود أوسع من الإدراك. فالوجدان يذوق الفرق بين الإدراك وما يتعالى عليه كما في الحب والجمال والخشية الجلال .

وكل من يتصور الوجود مقصورا على الإدراك فهو عديم الوجدان لا يذوق جمالا ولا يخشى جلالا. عقله سديم حدسه وعقيم وجدانه وبهيم فكره وسقيم بصيرته .

وزبدة القول إن ابن تيمية نقل الإشكال كله إلى البحث الابستيمولوجي : ما المعرفة العلمية وما شروطها وكيف يكون العقل أفضل بعلم حدود ما يستطيع .

وهو بذلك يوافق الغزالي حتى إن اختلف معه مطلق الاختلاف ؛ يوافقه على أن المدخل لإصلاح علوم الملة يكون بنقد الفلاسفة قبلها ويختلف معه في الحل .

الغزالي نقد الفلاسفة وتبنى رؤيتها . وابن تيمية نقد الرؤية نفسها . ومنذئذ لم تتجاوز الفلاسفة هذا المدخل : عودة على الذات لنقد رؤيتها للعقل والوجود .

وفي الفضاء الذي خلا بين المعلوم واللامعلوم من الوجود ظهر محل المذوق منه أي مجال الجمالي والجلالي من تجارب الإنسان أساس كل ذوق روحي وديني .

وتلك هي بداية تجاوز علم الكلام إلى فلسفة الدين وتجاوز الفقه العقيم إلى فلسفة التاريخ التي تصل بين القانونين اللذين يحكمان حياة الإنسان .

فعلم الشرائع بديل من عقيم الفقه إنه علم علاقة القانون الطبيعي بالقانون الخلقي لتنظيم العمران البشري تنظيما سياسيا خلقيا بالتربية والحكم .

وتلك هي ثورة ابن خلدون

ولذلك اعتبرت ثورة ابن تيمية شرط إمكان لثورة ابن خلدون .

ولأني لم أجد تعليلا يرضيني لثورة الثاني اكتشفت ثورة الأول

فثورة ابن خلدون في تغيير علم الشرائع لم أجد لها تأسيسا في تراثنا الفلسفي ولا في تراث يونان . وهو ما دعاني للبحث في تراثنا غير الفلسفي التقليدي .

فكانت النتيجة أن تجاوز التراث الفلسفي التقليدي جاء من غيره أي من محاولات نقده وذلك لعلتين ؛ معرفية (عقل نقل (وسياسية (باطنية سنة) .

لو اكتفينا بالظاهر لقلنا إن السنة نقلية والباطنية عقلية. لكن المدرسة النقدية بينت أن فلسفة الباطنية فكر سطحي هدفه تأسيس التعليمية الباطنية.

ومن ثم فالفلاسفة الحديثة التي تحررت من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة أنشأها هذا النقد الجذري لدعاوى الباطنية في الفلاسفة القديمة والوسيطة.

وما كان بوسع ابن تيمية أن يقول ما قال في منطق أرسطو لو لم يكن على بينة من علاقة التحليلات الأوائل بالتحليلات الأواخر الأرسطية: بيت القصيد .

فهو لا يجادل في المنطق الصوري (الأوائل (ما ظل يعمل على متغيرات مجردة (أ. ب .ج) بل ما يتلو عن ملء هذه المتغيرات بقيم وجودية

(الأواخر) ..

فهذا الملء يفترض نظرية المطابقة أولا (غاية الأواخر) ويفترض أن قطع التسلسل كضرورة للتأسيس المعرفي يجعل الوجود خاضعا لشروط معرفته (بدايتها).

فبمجرد أن نفترض أن ذلك ضروري للمعرفة النسبية نميز بين الوجود وإدراكه فنكتشف أن الفرق بينهما لا يقبل الاستنفاد فيصبح العلم نسبيا ومتواضعا .

وحينها يصبح الكلام على ضرورة رد المنقول للمعقول ليس دليل عقل فلسفي بل دليل سذاجة فلسفية: ما به يتجاوز الوجدان الذوقي الإدراك العقلي لامتناه .

وذلك هو مجال الفنون والأديان وكل التجارب الروحية التي لا تقتصر على الذريعيات المعرفية بل إن المعرفة نفسها سموها يكون بمقدار إدراكها حدودها .

وكنت دائما أتساءل عن عدم الانتقال إلى فائدة النقد التيمي في مجالي نظرية العالم ونظرية ما يتعالى عليه من مجال الوجدان كما حددناه هنا؟

والجواب لم يفتح الله علي اكتشافه إلا بعد أن ربطت المسألة بما آل إليه تحريف التصوف المتفلسف لهذا الفضاء الناتج عن الفرق بين العقلي والوجداني .

وهذا الفتح الرباني لم يأت بالصدفة بل كان ثمرة قراءتي لكتاب ابن خلدون شفاء السائل . ففيه كتب ابن خلدون فصلا في الشطح يبين فيه

اللاانقيالية.

الوجداني نذوقه ولا نستطيع قوله . وكل الحقيقة هو غير مقصور على الوجداني بالمقابل مع المعقولي بل هو يشمل اللامعقول واللامقول في كل مداركنا .

فحتى مدارك الحواس الخارجية فإن ما ينقال منها هو المشترك بين الذوات : وهو قليل بالقياس إلى ما لا ينقال : وهو شخصي وفردي مطلق

ما أراه وما أسمعه وما أشمه وما ألمسه فيه من الذوق الفردي الذي لا يمكن لأحد أن يشاركني فيه . وما لا يشاركني فيه أحد أذوقه ولا أستطيع قوله .

وهو البعد الوجداني في كل إدراك للوجود بما في ذلك الإدراك الحسي المباشر والبسيط.

ويبلغ ذلك الذروة عندما تجتمع كل الحواس في الحس المطلق .

والحس المطلق هو اللذة الجنسية عندما تكون تامة فتبلغ ذروتها وهي اجتماع كل الحواس في لقاء يتجاوز الانفصال بين ذاتين متحابتين سر الوجود الحي .

ولذلك فالمثال الذي يضربه الغزالي حول خصوصية المدارك في مستوى ما لا ينقال منها هو عجز الإنسان العنين) العاجز جنسيا (عن فهم اللذة الجنسية.

وهذا الذوق ليس معرفة قابلة للقول إلا بقياس بعيد وهو أن المتلقي للخطاب يؤوله بقياسه على تجاربه أي بتخليصه من فرديته ورده إلى

المشترك .

ابن تيمية في رده على التصوف بمنطق سد الذرائع دون أن يذهب إلى نفي مفهوم الذوق الوجداني لم يصل إلى الحل الخلدوني : الاعتراف به ونفي انقياله .

ولهذه العلة فالثالوث كما سأبين المصلحين المواليين متكامل :

كل واحد منهم تقدم خطوة في حل معضلة التحريفين الفلسفي والديني في بداية جديدة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية وامتداداتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مدخل لإصلاح علوم الملة

اصلاح علوم الملة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لإعلا عل اأأة

الأ سماء والبيان

أحد الأغبياء ممن يتطفلون على الفلسفة ادعى لأني قولي بأن جل علوم الملة لم تعد صالحة قد أتيت بدعا متصورا نفسه أعلم بها من فلاسفة النقد الثلاثة.

وطبيعي فمن يتوهم حلاق أدرى بفلسفة السياسة الإسلامية منهم لا يمكنه أن يفهم دلالة هذا القول ولا أي قول لأن الفلسفة ليست لعبة أطفال وأي دجال .

ولنبدأ فنبين كيف أن الغزالي في إحياء علوم الدين - وقد سميته فضائح الظاهرية قياسا على كتابه فضائح الباطنية - أثبت أنها فقدت الصلة بالدين والدنيا .

فأي علم بالمنظور القرآني إذا لم يكن عين الصلة بما بينهما من صلة لا يعد علما بأي منهما؛ فلا هو أداة لتعمير الدنيا ولا هو مرقاة للتعالي عليها .

وحتى يفهم القارئ هذه العلاقة فليشبهها بالثروة: هي ضرورية للوجود الدنيوي والأخروي. ففاقدها يصبح عبدا لها وواجدها إن ملكها حقا تعالى عليها .

فالإنسان لا يدرك الفقر الوجودي أي مال الإنسان من فناء واشرئباب للبقاء إلا إذا تجاوز الفقر المادي. من يغرق في الفقر المادي عبد للحاجات الدنيا .

وبهذا أميز بين الزهد الحق والتصوف الذي هو زهد زائف . فمن يعاني من

الفقر المادي ليس له ما يزهد فيه . يزهد من يتعالى على ما يملك فلا يملك .

المتصوف في زهده الكاذب من جنس العنين في عفته الكاذبة.

لذلك فهو ليس عبدا للدنيا فحسب بل هو عبد لمن يستبعده بالدنيا يبرر استبداده وفساده.

ولذلك كانوا يستعبدون العامة بالكرامات الكاذبة -مثل خفة الأصابع - فيجعلوهم عبيد الأوثان وأكبرها من يسمونهم ولاة الامر معتبرين أفعالهم قضاء وقدر.

لذلك كانت حركة النهضة في القرنين الماضيين في حرب مع الاستعمار ومع هذه الوثنية التي جعلت الشعوب مستسلمة لما يعد وكأنه قضاء الله وقدره.

والآن تشهدون إذا يراد استعادة سلطة هؤلاء الدجالين من جنس دجال اليمن -الجشري - الذي

وقد سمعت آخر أكاذيبه حول إخراج الرسول الخاتم يده ليرد على تحية أحد الدجالين من أمثاله . ومن جنسهم دجل الدعاة البكائين وقصصهم المدعومة بكثرة القسم .

أعود إلى الغزالي و"فضائح الظاهرية .

لا يعنيني ما في الكتاب من مضمونات موجبة يعدها الغزالي بديلا مما ينقد.

ما يعنيني هو ما ينقد ولماذا ينقده.

ينقد ما تكلمت عليه في الفصل الأول أي الفقهاء والمتكلمين .

وهو يركز على أخلاقهم ودوافعهم وخاصة ما يترتب عليهما من ضرر بالأمة وفصل بين الدارين .

فأما الدوافع فهي دنيوية خالصة: خدمة الحكام) الفقهاء) أو خدمة العجب بالنفس والطابع الخصامي) المتكلمون (ومن ثم فليست الحقيقة والعلم قصدهما .

والغريب أن ابن خلدون في سيرته الذاتية يقرب من هذا الرأي وخاصة في الفقهاء .

الاستثناء موجود فهما فقيهان والفضل موجود في غيرهما .

ولست اتكلم على الفقهاء والمتصوفين من فراغ.

وكان والدي رحمه الله وهو مقدم في القادرية يحدثني كثيرا عن أكاذيب القبوريين من أهل الطرق.

ولست أجهل أن كبار المقاومين كانوا من قيادات صادقة منتسبة إلى الصوفية السنية مثل الأمير عبد القادر وأبطال ليبيا) المختار والسنوسي (والسودان ومن قاوموا الاستعمار.

وما يعنيني هو تحريف الاجتهاد والجهاد تحريفهما الراجع إلى تحريف علوم الملة وخاصة الفقه والكلام حول علاقة القانون بالأخلاق والإيمان بالعلم .

فعلاقة القانون بالأخلاق هي الوصلة بين الدارين في الشرائع

وعلاقة العلم بالإيمان هي الوصل بين الدارين في العقائد:

فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

فهل يعقل أن يكون الفقيه فقيها إذا فصل بين القانون والأخلاق؟

كيف يكون القانون بيد من لا أخلاق له أي المستبد الفاسد ويبقى ذا صلة بالأخلاق؟

وهل يعقل أن يكون المتكلم في العقائد مؤمنا بها حقا إذا فصل العلم عن الإيمان؟

الكلام بحكم آل عمران 7 مرض قلب وابتغاء فتنة وليس علما متصل بإيمان .

لذلك فشكل الشتن علتها علم الكلام .

فهو مصدر النحل التي بالتدريج تتحول إلى صيغ عقدية متنافية هي أصل الطائفية في كل الاديان

والحروب الأهلية. وقد كان الغزالي حكما عدلا: وصف الفقهاء بما فيهم خدمة الحكام والدافع طبعا طمع في الدنيا . كشعراء الكدية.

هؤلاء يضحون بالفن وأولئك بالأخلاق .

ووصف المتكلمين بما فيهم من طبع منحرف: حب الخصومات والزعامات والخطابيات دون طلب للحقيقة. فالتبكيت والبروز في المجالس يشبع انتفاخ شخصيتهم .

لكأنه طبق عليهم ما تقوله سابعة آل عمران: مرض القلوب وابتغاء الفتنة .

فكلامهم في العقائد من أبلد ما سمعت ؛ آية واحدة تغني عن كل الكلام؛ البقرة 177 .

فظنهم أن كلامهم أبلغ وأوضح وأتم مما جاء في القرآن وتفسير النبي له جعلهم كاذبين في الجمع بين العلم والإيمان . ودعواهم الدفاع عن

الإسلام كذب .

هل معنى ذلك أني أحرم الفقه والكلام؟

أولا أنا لست فقيها فأقدم أحكام الفعل الشرعية حرامها وحلالها بدرجتي التحريم والتحليل. موضوعي العلمية.

وأقصد ما الذي يجعل الفقه والكلام علميين فلا يبقيان مزيفين؟

لا علم فيما يتجاوز الشاهد ولا علم فيما يفل الشاهد من موضوعه .

وفيهما العيبان.

الفقه يتصوره قابلا للفصل عن الشرعية السياسية فلا يصله به .

والكلام يتكلم في الغيب ويهمل الشاهد رغم أنه يجعله مصدر أساس قياسه للأول عليه .

ومن ثم فلا يمكن تصور فقه من دون فلسفة سياسية وفلسفة شرائع قانونية وخلقية بها ينتظم العمران حتى يحقق شروط كرامة الإنسان وسعادته في الدارين .

ولا يمكن تصور علم كلام في العقائد من دون نظرية في الوجود والطبائع تحرر الإنسان من عبادة غير الله فيعمر الأرض بعلم الطبائع ويستأهل الاستخلاف .

ترك الكلام الشاهد جانبا واهتم بالغيب وكل التخريف متجاوزا سابعة آل عمران ومتوهما أن الرسوخ في العلم يجعله مثل الله قادرا على تأويل الغيب.

فكان بذلك مصدر كل الفتن التي حولت الدين من رحمة إلى نقمة لأنه

صار زيت الحروب الأهلية بين الفرق والطوائف بزعامة مرضى القلوب ومبتغي الفتنة.

وبهذا الكلام يكون الغزالي قد أعد أرضية البديل الذي هو محاولة البحث في علاقة الدارين من خلال علاقة فلسفتين هما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ .

والأولى هي مجال إبداع ابن تيمية والثانية هي مجال إبداع ابن خلدون .

فيكون الثلاثة من مدرسة النقد الفلسفية قد حاولوا علاج تعريف علوم الملة.

والسؤال هو لماذا لم يثمر علاجهم فلم تخرج الأمة من المآزق التي أدت إلى الانحطاط في المهمتين اللتين تعددان حقيقة الإنسان في الرؤية القرآنية؟

فالأمة فقدت القدرة على تحقيق شروط تعمير الارض المادية والمعرفية

والأمة فقدت شروط الاستخلاف لأنها بالانحطاط نكصت إلى قيم الجاهلية دون شك .

أعتقد أن دوري لا يتجاوز أمرين:

بيان ما حققه فلاسفة النقد الثلاثة وهو ليس بالقليل

ثم تدارك المفقود في سعيهم وما فيه من عوامل الفشل الثابت.

وذلك ما أحاوله منذ بدأت تفسير القرآن الكريم.

صحيح أني قدمت على ذلك محاولة لفهم الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لكنه كان عملا أكاديميا خالصا.

لم يكن هدفي منه الانتقال إلى ثمراته العملية.

لكن الأحداث وضرورة وصلها بما يفسر مجراها ويدل على مرساها فرض أن أضيف الكلام فيها للوصل بينهما .

فلا ثورة حقيقية من دون أعماق نظرية تضرب بعروقها في رؤية فلسفية مستمدة من أصول الحضارة الإسلامية وخاصة من رؤيتها لذاتها بصوغ كبار مفكريها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ سماء والبيان - المدير التنفيذي: خضر مراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

مدخل لإصلاح علوم الملة

اصلاح علوم الملة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لإلإ عل مالأ ١ سا

الأ سماء والبيان

لست مختصا في علوم الملة لكن الوثيق المدرسة النقدية بما يضمر كشف عالة انحرافها إلى حد سيطرة العلوم الزائفة عليها لتبرير الموجود وإهمال المنشود .

وسبق أن كتبت بالإنجليزية مقالة بينت فيها ما نتج عن هذا التحريف من إفساد للاجتهاد والجهاد أي تعديد الإسلام لنظرية النظر والعمل وتفاعلهما .

وأريد اليوم أن أشرح التحريف الذي طرأ على علوم الملة فجعلها بالتدريج تصبح أقوالا عديمة السلطان على الأفعال وشرطي قيام الإنسان الحر والكريم .

لم تعد علوم الملة قادرة على تحقيق استعمار الإنسان في الأرض وقيم الاستخلاف فتضفي المعنى عليه وتجعل الدنيا بحق مطية الآخرة لمن يستأهل الخلافة .

فعمل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هدفه بيان هذا التحريف في علوم الملة الرئيسية (الغزالي) ونظرية العلم) ابن تيمية) ونظرية العمل) ابن خلدون) .

وحتى أوجز العلاج سأقول إن الأمر كله يدور حول تحريف آيتين من القرآن الكريم ؛ آل عمران7 وفصلت 53

-1 أصل التزييف الديني.

وآل عمران 7 تتعلق بالدوافع الواعي منها وغير الواعي وفصلت 53 تتعلق

بالعوائق الابستمولوجية التي حالت دونهم وفهم توجيهات القرآن لمعرفة حقيقته .

والعلاقة بين الآيتين هي : عدم احترام آل عمران 7 المؤدي إلى قلب فصلت 53 فأصبح البحث العلمي هروبا من مجاليه وعودة إلى ما حرمته آل عمران 7.

فحتى يبرروا كل التحريفات التي حصلت عن عدم احترام آل عمران 7 تحايلوا ما استطاعوا - بمن فيهم الفلاسفة) ابن رشد (- ليبرروا كذبة الراسخين في العلم .

جعلوهم مثل الله قادرين على تأويل المتشابه ولم يحددوا ما قصده القرآن الكريم باعتبار تأويله ناتجا عن مرض القلب وابتغاء الفتنة؛ فكان المتوقع .

وبهذا المعنى؛ ففلاسفة المدرسة النقدية حاولوا تدارك تحريف هاتين الآيتين؛ وهو إن صح التعبير مصدر العائقين الخلقي والمعرفي لعلوم الملة كلها .

ولن أستثني من التحريف إلا العلوم الأدوات التي يمكن القول إنها كانت بنحو ما سليمة لأنها لا تتعلق بالمضمون الخلقي والمعرفي بل بأدواتهما .

وأقصد بالعلوم الأدوات مبادئ علوم اللسان وعلوم الرياضيات وعلوم المنطق وعلوم التاريخ.

وهي العلوم المساعدة أو أسس منهجية أي معرفة إنسانية.

لكنها ليست حرزا كافيا ضد التحريف إذا استعملت في مجال هو بمقتضى حده غير قابل للعلم فيكون العلم المزعوم خرافة ووهما مثل معرفة ذات

الله وصفاته .

ما يمكن أن نعلمه عن ذات الله وصفاته هو ما نؤمن به من تمثلات فطرية خاصة إذا أيدها خبر الصادق المعصوم أو الوحي الذي نؤمن به وتصدق مبلغه .

وحتى أتقدم في البحث أذكر بما أثبته في مقالي بالإنجليزية أثناء مداخلة في ندوة نظمتها كلية علوم الوحي في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا .

فقد أثبت أن الاجتهاد والجهاد كلاهما مؤلف من خمس معان: أكبر وأصغر وكبير وصغير وأصل يجمع بينها . ولا نفهم الأكبر والأصغر في غياب الكبير والصغير .

والتحريف ألغى الكبير والصغير وبقي يتكلم على الأصغر والأكبر كلاما أجوف فقد التدبير الذي يحقق استعمار الإنسان في الأرض ليكون أهلا للاستخلاف .

فالاجتهاد مثلا صغيره فقهي وكبيره كلامي . لكن تحول الفقه إلى مجرد فنيات صوغ القوانين والكلام إلى أوهام علم الغيب علامة على فقدان الوسيطين .

والوسيطان هما :

-1 ما يجعل الفقه علم شروط العمران الذي يحقق حرية الإنسان وكرامته ليكون سيد نفسه بالحريتين الروحية والسياسية. كل ذلك غاب فيه .

-2 ثم ما يجعل الكلام فلسفة في المعرفة تمكن العقل من النقد الذاتي لئلا يتوهم ما لا يستطيع إدراكه فيكون فلسفة نقدية تحرر العلم من وهم معرفة

الغيب .

وهذان الوسيطان الغائبان هما ثمرة اجتهاد ابن خلدون للأول واجتهاد ابن تيمية للثاني وليس لي من فضل عدا اكتشافه وبيانه متحديا الكلفة الكبيرة .

تسامح أنصاف المثقفين مع موقفي من ابن خلدون لكنهم جرموني بموقفي من ابن تيمية: اتهموني بأني أجير لدى الوهابيين .

والجامع بين هذه المعاني الأربعة هو أصلها ؛ الاجتهاد هو حرية العقل المبدع في مجالي المعرفة الإنسانية نظرا وتطبيقا: علوم الإنسان وعلوم الطبيعة.

أي إن ابن خلدون وابن تيمية ضمير ما أبدعاه هو تحرير علوم الملة من التحريف أي فهم آل عمران7 وفصلت :53 البحث في آيات الله في الآفاق والأنفس .

إذن الاجتهاد أصغره في الشرائع وأكبره في العقائد وبينهما وسيطان يتعلقان بمجال الشرائع ومجال العقائد أي بالتاريخ والطبيعة والأصل هو حرية العقل .

والدليل أن الإسلام لا يقتصر في كلامه على الاجتهاد على من يصيب بل على من يحاول بصدق: ومن ثم فالأساس هو حرية التفكير الصادق في طلب الحقيقة.

فيكون الاجتهاد هو المعرفة النظرية وتطبيقاتها في العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية بأدواتهما وبشروطهما المعرفية والخلقية: ذلك هو الاجتهاد .

ذلك هو تحريف علوم الملة للاجتهاد .

صارت الأمة بالفقه المبتور وبالكلام المغدور تهدم نفسها من حيث لا تعلم لأنها تحقق ما حذرت منه آل عمران 7.

فكل أمراض القلوب وابتغاء الفتن مصدرها هذا الفقه المشوه لعلوم الشرائع وهذا الكلام المشوه لعلوم الطبائع وكلاهما لا يعيش إلا بالمتشابه وفيه .

والأمر الآن إلى الجهاد:

هو بدوره مخمس الأبعاد لتضايفه مع الاجتهاد .

ففيه الأصغر والأكبر وأهمل منه الصغير والكبير والأصل المؤسس لها جميعا .

فالجهاد الأصغر هو القتال . والجهاد الأكبر هو مجاهدة النفس .

فكيف تقاتل إذا كنت فاقدا لأدوات القتال؟ لا بد من جهاد صغير يبدع الأدوات والطرائق .

وذلك هو موضوع الأنفال 60. لو نظرنا إلى المسلمين اليوم لوجدناهم كلهم عزلا لا قدرة لهم على حماية أنفسهم لأن من يبيعك السلاح يبيعك ما تجاوزه.

وإذن فلا بد من جهاد صغير يمكن من أدوات الجهاد الأصغر وطرقه أو استراتيجيته . لكن غياب ذلك جعل الجهاد مقصورا على حماسة الشباب والانتحار.

والجهاد الصغير الضروري للجهاد الأكبر لا يكون إلا بفضل الاجتهاد الصغير الضروري للاجتهاد الأصغر: فالقانون الوطني والدولي يحتاج لقوة التنفيذ .

وهذه القوة وخاصة في الدولي هي قوة الاقتصاد والتكنولوجيا .

ذلك هو الجهاد الصغير الضروري للجهاد الأصغر الذي هو الحرب وهما شرطا الحماية الذاتية للأمة .

وإذن فالجهاد الأصغر يحتاج إلى جهاد غير .

الباحث العلمي المنتج لأدوات الدفاع الاقتصادي والعسكري مجاهد مثل الجندي في الجبهة في والجهاد الأكبر (مجاهدة النفس (لا تكفي فيه العبادات على أهميتها .

لابد من علوم التربية والتنشئة المحررتين من النفاق الديني السائد في حضارتنا .

وهذا هو الجهاد الكبير شرطا في الجهاد الأكبر .

ومعاني الجهاد هي بدورها خمسة.

فأصلها هو حرية الإرادة والعقد كحرية العقل والعلم في الاجتهاد .

والأصلان حرية العقل والاجتهاد وحرية الإرادة والجهاد جمعهما القرآن الكريم في الآية 256 من البقرة وهما المحررتان للإنسان من الإكراه في الدين: تبين الرشد من الغي .

وبذلك يتبين أن جوهر الديني في الأديان أو الإسلام هو جوهر الفلسفي في الفلسفات أو الحكمة: حرية العقل وحرية الإرادة هما جوهر الإنسان المسلم .

فبحرية العقل يبدع الإنسان شروط تعمير الأرض وبحرية الإرادة يبدع الإنسان شروط جعل ذلك التعمير محكوما بقيم تؤهل الإنسان لأن يكون

خليفة الله .

ذلك ما فقدناه بتحريف الآيتين اللتين يمكن أن نعتبرهما جوهر أحكام الاجتهاد والجهاد وأساس الفلسفة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) .

الصا ب

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي

صورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

هذا بحث كتب خلال مقام الأستاذ بماليزيا. نعيد نشر بعضه لصلته بما عرضناه في فصول إصلاح علوم الملة الخمسة أو بصورة أدق لصلة صورة الإسلام فيه بما ينتج عن أمراض علوم الملة وتصور مفكري الأمة لمنزلتها ولعقدها إزاء من صار يعد مثالا أعلى . وفيه فصلان يليها الهوامش والتعليقات التي يتكون منها جهاز البحث.

إن الاتصال المبدئي بين الدين والدنيا في الاسلام صار بفعل الاغتصابين) اغتصاب العلماء للسلطة الروحية واغتصاب الامراء للسلطة الزمانية) مجرد كلام لا يعبر عن حقيقة فعلية في تاريخ المسلمين. وما يزعم من انفصال مبدئي بينهما عند المسيحيين صار بفضل تحرر المسيحيين من الاغتصابين كلاما لا يعبر عن حقيقة فعلية في تاريخهم كذلك . فالدولة الغربية الحديثة لم تفصل الدين عن الدولة كما يزعم السطحي من المفكرين بل هي افتكت كل وظائف الدين من الكنيسة ولم تبق لها إلا الكلام في الدين.

فأسئلة الحياة الجوهرية صارت جزءا من الحياة الثقافية العامة ثم هي أخذت منها مسؤولية التربية والتعابير الروحية عن التجربة الوجودية والرعاية الاجتماعية خاصة. وحتى العلاج الروحي في خلوة الاعتراف عوضته الدولة الحديثة بالاعتراف على كرسي المحلل النمسي .

ولا نعني بهذه الاشارة ما قصده بعض المصلحين الذين وجدوا مسلمين من دون اسلام في أوروبا واسلاما من دون مسلمين في أرض الاسلام . فليس لمثل هذا كلام من معنى . لا يمكن للمرء أن يكون مسلما من دون اسلام . ولا يمكن للإسلام أن يكون اسلاما من دون مسلمين.

وإذن فالظاهرة أعمق من هذا الهراء. وإنما قيل مثل هذا الكلام لتبرير

ايديولوجية الاصلاحيين المعتمدة على التحديث بتقايد الغرب بل مظاهر حضارته دون أصولها العميقة التي بقيت مجهولة عند مفكري الاصلاح الأول . فكان أن اجتمع الداءان في عملية الاصلاح الموالية بسبب هذا التبرير السخيف لأخذ مظاهر حضارة دون فهم عللها فضلا عن عدم فهم علل حال الحضارة التي يراد إصلاحها بهذا الخيار.

داء الحضارة الاسلامية ببعث الروح في التحالف بين السلطتين المغتصبتين الروحية والسياسية. 0

وداء الحضارة الغربية الحديثة بأخذ شمولية التنوير الغربي ومحاولة المطابقة بينه وبين قيم

فكل الحركات الاصلاحية حافظت على خاصية الاغتصابين من التراث الاسلامي وأضافت إليهما خاصية التنوير الشمولي من التراث الغربي الحديث الذي اعتبروه اسلاما من دون مسلمين) لكن ما حصل في الحقيقة التاريخية هو أن الاسلام من حيث هو ممارسة روحية حية في كل أوجه الحياة العمرانية والتي حاولنا في غير موضع حصرها في ضروب القيم الخمسة قتله الاغتصابان :

1 -اغتصاب السلطة التشريعية بإعادة تكوين سلطة روحية منفصلة عن إرادة الامة الدينية

مؤلفة مما يسمى العلماء 2 -واغتصاب السلطة التنفيذية بإعادة تكوين سلطة زمانية منفصلة عن إرادة الامة السياسية مؤلفة مما يسمى الأمراء .

فالدين الإسلامي بوجهيه ما بعد التاريخي (المثل العليا العقدية الشرعية)

والتاريخي (محاولات تحقيقها الفعلي أو السياسة) انقلب إلى ممارسة خارجية ليس للمؤمن فيها مجاهدة حية. صار المسلم صار خاضعا لأوامر العلماء وتعليماتهم في حياته الروحية . وتحولت السياسة ببعدها المشرئب إلى ما بعد التاريخ وببعدها الساعي إلى التحرر من ضرورات التاريخ إلى ممارسة خارجية ليس للمواطن فيها مشاركة حية .

فالمواطن صار خاضعا لأوامر الأمراء وتعليماتهم. وبذلك لم يعد بين المسلمين مؤمن) بسبب طغيان من يسمون بالعلماء (أو مواطن (بسبب طغيان من يسمون بالأمراء) لفقدان الوازع الذاتي الذي تحول إلى وازع خارجي بمصطلح ابن خلدون.

وقد عرف ابن خلدون هذه الظاهرة ببعديها السياسي والتربوي عند المقابلة بين الاحكام السلطانية والأحكام التعليمية من جهة والاحكام الشرعية في المجالين من جهة ثانية فقال:

! والغريب أن هذه المطابقة هي عين ما يقول به هيجل. فهو يعتبر الدين الاسلامي دين العقل الميتافزيقي المجرد الذي يصحر الوجود حاصرا كل الاسلام في آراء احدى فرقه أي الجهمية وغايتها الباطنية كما هو بين من عرضه لتاريخ الفلسفة الاسلامية التي لا يعتبر ممثلا لها إلا هذا النوع من الكلام لانه يعود بها إلى الواحد الشرق المجرد. ولما كنت لا أتصور أحدا من أوائل المصلحين قرأ هيجل أو فهمه حتى لو تصورناه قرأه فإن الفرضية المعقولة الوحيدة هي نسبة التطابق إلى أن المصلحين كانوا ميالين إلى الحل الاعتزالي الجهمي وغايته الباطنية التي تعتبر الدين مجرد ايديولوجيا سياسية لسوق الجماهير سوق معبد البعير!

"فقد تبين أن الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي. وأما (الاحكام) الشرعية فغير مفسدة للبأس لان الوازع فيها ذاتي . ولهذا كانت الاحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثر في أهل الحواضر لضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم . والدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب" ."

والمعلوم أن ابن خلدون لا يعني أن كل الاحكام السياسية والتربوية من حيث هي سياسية وتربوية مفسدة للبأس بل هو يقصر ذلك عليها عندما يكون الوازع فيها خارجيا بالقهر والعسف . لذلك فهو قد قابل طابع أحكامهما الخارجي بالأحكام الشرعية التي هي ذاتية. غير أن التعليم في المجتمع الاسلامي بحكم استحواذ النخبة الدينية عليه جعل التربية الدينية هي بدورها تربية لا تحصل إلا بالقهر والعسف . فجمعها نوع التعليم مع الاحكام السلطانية وتعاضد الاغتصابان اللذان أشرنا

إليهما، في جملة واحدة قتل الاسلام من حيث هو وازع ذاتي بنوع الحكم السياسي وبنوع التربية الدينية .

فلم يقتصر مآل الأمر بالمسلم إلى فقدان صفات المسلم الحقيقية فحسب بل هو فقد معاني الانسانية كما قال ابن خلدون :

"ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

1 -سطا به القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل.

2 وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الايدي بالقهر عليه.

3 وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا.

4 - وفسدت معاني الانسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك.

5 -بل وكسدت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة حصلت بها قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره فيمن يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . وتجد ذلك فيهم استقراء"3

3 انظر ابن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ط.3 في 1967. ص 222.

فمن هم المسلمون الذين وجدهم رجال الإصلاح بدون اسلام في دار الاسلام ووجدوهم في الغرب بدون اسلام؟ إن ما يقصدونه هو بالذات عين الداء . فالإسلام الذي يتحدثون عن غيابه هناك وحضوره هنا بغيابه عند المسيحيين وبحضوره عند المسلمين لا يمكن أن يكونوا قد قصدوا به السلوك النابع من القناعة الذاتية أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون بل هو سلطان الفقهاء على العامة. وإلا لما فهمنا كيف يكون الاوروبيون مسلمين بدون اسلام ويكون الاسلام بدون مسلمين في أرض الاسلام؟ ما الذي غاب عند الاوروبيين لينفي عنهم الاسلام وما الذي حضر عندهم ليعدوا

مسلمين؟ وما الذي حضر عند المسلمين ليثبت لهم الاسلام وما الذي غاب لينفي عنهم كونهم مسلمين؟ كيف يمكن الفصل بين الدين وممارسته في الحالتين :

- فتوجد ممارسة اسلامية من دون اسلام عند الأوروبيين .

- ويوجد اسلام من دون ممارسة عند المسلمين؟

فإما أن يصح الواحد من الحكمين أو الآخر . إذا كان ما لأجله نفي وجود الاسلام في بلاد الغرب هو عينه ما لأجله نفي وجود المسلمين في بلاد الاسلام كان معنى ذلك الوحيد حصر الاسلام في الاسلام الرسمي كما يحدده الفقهاء . وإذا كانت أوروبا فيها مسلمون وأرض الاسلام ليس فيها مسلمون كان معنى ذلك الوحيد هو أن صفة الاسلام الحقيقي هي ممارسة قيم الاسلام . فيكون الاسلام موزعا بين فهمين متناقضين ويكون فكر الاصلاحيين مترددا بينهما وعاجزا عن فهم حقيقة الداء التي وصفه ابن خلدون في الفقرتين اللتين أوردنا .

والغريب أن نفس هذا الفكر ينتهي إلى حل ضميره أن تحقيق التطابق بين عقيدة المسلمين وسلوكهم ينبغي أن يكون بتخلقهم بأخلاق الاوروبيين (وكان ينبغي أن يكون الحل بالنسبة إلى الاوروبي باعتقاد معتقدات المسلمين . لكنهم لم يبحثوا القضية لأنها ليست مطلبهم (. وحتى يتبين سخف هذا الفهم فينبغي أن نستنتج منه أن مسلمي الصدر قد كانوا على الاخلاق الأوروبية لأنهم كانوا يمارسون الاسلام حقا وذوي عقيدة اسلامية رسمية. وإلا لكان اسلام الصدر اسلاما من دون مسلمين) وهذا الموقف السطحي جاهل بأمرين:

-1 أحدهما فلسفي قد نهم غفلتهم عنه لبعد غوره

2-والثاني تاريخي لا يمكن أن يغفل عنه انسان مهما كان ضعيف الفرقان والوجدان .

فأما الامر الفلسفي فهو كون المثل عامة والاسلامية خاصة (لأنها تتضمن دعوى الكونية الخاتمة أي إنها ليست مثلا لزمن معين (لا يمكن أن تتحقق في سلوك قوم مهما قاربوا التمام يمن في ذلك أهل عصر الرسول: لذلك لم يخل القرآن من نقد الكثير من سلوكهم .

والقصد أن المرء لا يمكن أن يكون مسلما بالتقليد سواء قلد الصدر أو قلد الاوروبيين بل هو لا يكون مسلما حقا إلا بالاشرئباب الدائم إلى مثل الاسلام في طوقه إلى استكمال ذاته من ذاته . أما إذا تصورنا قيم الاسلام قد تحققت في زمن ما في ماضينا أو في حاضر الغرب فإن جعل المرء مسلما يصبح مقصورا على تقليد ذلك الزمن . وذلك هو جوهر الاغتراب الروحي والذي يمكن أن يعد السمة الجوهرية لما يمكن أن يسمى موت التجربة الروحية. لذلك كانت الحركة الاصلاحية مترددة

- تقليد الصدر

- وتقايد الغرب

من دون روح الصدر الحية ولا روح أوروبا أي انعدام الاشرئباب النابع من الذات أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون .

وأما الامر التاريخي فيمكن صوغه في شكل سؤال؛ كيف يزعمون أن الاوروبيين يمارسون قيم الاسلام من دون اسلام؟ فهبنا سلمنا بأنهم

أفاضل في تعاملهم فيما بينهم وهو أمر لا نسلمه إلا جدلا -ومن عاش في أوروبا مثلي يعلم ذلك يقين العلم - أيكون ما يمارسه الأوروبيون في بلدانهم لا يضاد ما يمارسونه في كل بلدان العالم الأخرى؟ أم إن ما يفعله الاوروبيون في العالم ينبغي أن يغض عنه الطرف لكونه ليس موجها لمن هم في منزلة البشر المقصورة عليهم؟ كيف يتغاضى المصلحون الأوائل على ما تفعله اوروبا ببلدانهم لمجرد أن بعضها حماهم من بعضها ليستعمله في مناوراته السياسية *؟

* من عجائب الدهر أنك تسمع البعض يقيس تلاعب بعض المستعمرين بهم في مناوراته مع منافسيه من المستعمرين على بلادهم يقيسون ذلك بهجرة الرسول وأصحابه. شتان بين الثرى والثريا. فالهجرة كانت في توجهها إلى الخارج حملة اعلامية وفي توجهها إلى المدينة تأسيس دولة الاسلام. هذا فضلا عن كون القصة نفسها تبدو غير قابلة للتصديق على الاقل بالشكل الذي تقص به. فليت شعري كيف يكون النجاشي قادرا على فهم الآيات التي قرئت عليه في مريم ولا تجد اليوم من حكام العرب من هو قادر على فهم الخطيب الذي تكلم في حضرته إلى الحد الموصوف في القصة فضلا عن تذوق فصاحته والاستمتاع بها؟ أما اللجوء السياسي المزعوم فهو قبول اختياري لدور الدمية في مخططات المستعمر من أجل طموح سياسي وهو في أفضل الحالات عند من يمكن تنزيههم عن العمالة بحث عن راحة شخصية لا غير. فلا أتصور فرنسا تقبل بالعروة الوثقى لو لم تكن تؤدي وظيفة في تنافسها مع انجلترا على مصر وباقي الوطن العربي. والامر الآن لم يعد محتاجا للتدليل: يكفي السماع لتلفزة المستقبل في

لندن. وهي ليست شاذة إلا بكون أصحابها بلغت بهم الوقاحة إلى حد عدم اخفاء طبيعة دورهم في العمالة للداخل والخارج على حد سواء.

ولما كان ذلك ينفي الطابع الكوني للقيم التي يمارسونها بات حالهم ليس أفضل من حالنا. وليس الغرض أن نخفف من مسؤوليتنا الخلقية بل الهدف بيان الطابع الكوني للازمة الخلقية الانسانية. فسلوك الأوروبيين الاستعماري يبين أنهم أكثر منها كذبا وغشا وخداعا خاصة عندما يتكلمون عن الرسالة التحضيرية وحقوق الانسان . بل إن كل ذلك عندهم أكبر . فكذبنا وخداعنا وغشنا كلها ذات أشكال بدائية ليست بعيدة الغور وأثرها لا يتجاوز الفعل الحيني .

لكن مصائب العالم الحالي كلها ناتجة عن ثنائية سلوكهم الخلقي في جميع مجالات القيم؛ الذوقية (ينهبون فنون العالم) والرزقية (ينهبون العالم) والنظرية (يتنكرون لفضل غيرهم من الامم في تاريخ المعرفة) والعملية (سياستهم العنصرية والاستعبادية) والوجودية (وهذا بيت القصيد لأنه علة الادواء السابقة كلها: يؤلهون الانسان الغربي تطبيقا لنظرية الشعب المختار بستار بنوة عيسى للرب (. فإذا أراد المصلحون أن يجعلونا هكذا فعلى الاقل كان ينبغي أن يقولوا إنهم يريدون أن يجعلوا المسلمين شركاء في سلطان ابليس على الكون أي سلطان الفساد في الارض والطغيان على المستضعفين : ليس ذلك من الاسلام في شيء .

فالأوروبيون عامة ومستعمراتهم (روسيا بالماركسية سابقا وأمريكا بالبروتستنتية) خاصة يبدون في الداخل ذوي قيم وبحدود شديدة النسبية ([وهو أمر لا يعلمه من لم يعش في الغرب مدة طويلة ولم يتشرب ثقافتهم

بعمق وكلا الامرين لسوء الحظ غائب عند مفكري الاصلاح) لم يعجب بها المصلحون إلا لسوء الفهم . لكنهم مع غيرهم كواسر ليس عندهم إلا الغدر والكذب والنفاق. وحتى فيما بينهم : فما يحدث في القتال الدائم (ويسمى اقتصاد سوق (وفي الحروب الداخلية (في القرنين الأخيرين كل الحروب كانت أوروبية حتى عندما تعم العالم أو تندلع خارج أوروبا ويكفي دليلا ما بين الهند وباكستان أو ما بين اسرائيل والعرب أو كل ما يجري في الشرق الاقصى من الصين إلى اليابان وما بينهما وما دونهما من الدويلات) .

وهم يسمون ذلك كله سياسة واقعية ومصلحة دولة 111200 «ه:نه كل العالم عندهم جوهيم . والعلة أن القيم ليست عندهم من جنس الوازع الذاتي الذي يتكلم عليه ابن خلدون أو القيم التي يتكلم عليها كنط أو الاحكام الروحية التي يتكلم عليها الاسلام وإلا لكانت مثلا كونية لا يتوقف العمل بها عند الحدود القومية . إنما هي في الحقيقة حيل للعيش معا في مجتمع عانى من الحروب الأهلية فوصلت مافياته المتصارعة إلى قناعة بعدم جدوى التخادع الداخلي لتكوين مافية متجهة إلى خداع العالم الخارجي: وهذا يسمى موديس فيفندي 1200:)1/1004 حال تعايش (وليس حياة

ويمكن فهم ذلك بمقارنة السياسة الداخلية لأي بلد غربي مع سياسته الخارجية. فكل حروب العالم الثالث الحالية بذرات زرعوها هم بل أكثر من ذلك هم الذين يغذونها بالفنيين وبالأسلحة.

والمعلوم أن ذلك كله يحصل بالتأييد الشعبي حتى لا يتصور الناس أننا

نتكلم على النخبة السياسية التي قد تكون هي الوحيدة المقصودة. فكل الإبادات الجماعية في العالم الثالث هي ثمرة سياساتهم إما خلال الاستعمار أو بعد ما يسمى بالاستقلال الذي هو استعمار أذكى يطبق سياستهم بأيدي من استعملوه من أبناء البلد. وكل ذلك يقع لإرضاء حاجات شعوبهم التي تفرض عليهم بآلية الديموقراطية المزعومة ترضيتهم على حساب الشعوب الاخرى ولو بإبادتها ليستأثروا بثروات أرضها ؛ وسنرى شيئا فشيئا كلما ازداد شح الثروات كما هي الحال الآن بالنسبة إلى الطاقة سنرى شعوب الغرب تطالب حكوماتها بغزو العالم الثالث للتغلب على الندرة المتزايدة .

فكيف يغفل المصلحون هذا ويتصورون الغرب يحيا بقيم شبيهة بقيم الاسلام؟ أيكون الاسلام قائلا بعصر مفعول القيم في الأهل أم هو يعتبرها كونية تعم كل الكائنات فضلا عن البشر؟ أيكون المصلحون هم أنفسهم جاهلين بقيم الاسلام؟ أم إنهم في الحقيقة يعالجون القضية بمنطق السياسي الواقعي والتخلي عن منطق القيم الاسلامية والعلمية لان همهم الوحيد هو استعادة حظ من السلطان يقاسمون به الأمراء الجدد سلطانهم الامراء الذين بدأ الغرب يزرعهم بدءا بمصر في ذلك الوقت: أليس محمد علي نفسه من الاوروبيين؟ ألا ينطبق عليه عندئذ الجمع بين سلوك المسلم الذي وجدوه أوروبا والاسلام الذي وجدوه في دار الاسلام فيكون قد جمع الصفتين اللتين يبحث عن جمعهما المصلحون؟

لم يهتم المصلحون بكون الارغام أو الوازع الخارجي هو عين الداء الذي تعاني منه البشرية في العالم كله سواء تعين ذلك خارج بلدان أصحابه أو

فيها . إنه داء كوني لذلك فعلاجه لا يمكن أن يكون إلا كونيا ؛ لذلك كانت الرسالة الخاتمة خاتمة وكونية. فهي خاتمة لتختم كل سلطان روحي أو زماني فوق الجماعة. وهي كونية لتحرر الانسانية بالتعارف من هذا الازدواج الذي يجعل القيم خاضعة لحدود التقاليد الخاصة بشعب دون شعب. إنه داء كوني لا يتميز شكله عندنا عن شكله عندهم إلا بكونه متوجها إلى الداخل لعجزه عن التوجه إلى الخارج .

فهل نريد للإسلام أن يصبح تقاليد شعب أو جماعة شعوب أم هو رسالة كونية؟ لكن مفكري الاصلاح الذين يتصورون الدين هذا التصور لا بد أن يكونوا منطلقين من موقف فقهي يجد الحل في الوازع الخارجي والتقليد المزدوج) للصدر وللغرب (من أجل تحقيق التحالف بين العلماء والامراء

منطلقا للإصلاح المزعوم في دار الإسلام" . وها نحن نرى كيف كانت الغاية. فقد تعملق الوازع الخارجي للإسلام الرسمي وتقزم الاعتناق الذاتي للإسلام الصادق"فبات المسلمون عديمي الحياة الروحية التي حصرت في مظاهرها . وأكبر العلامات فقدان القدرة على الابداع في كل المجالات مادية كانت أو روحية: وذلك ما كان علينا بيانه لسبر أغوار فكر الإصلاحيين. 0.0.7.17 .

؟ لذلك فليس بالصدفة أن تكون كل الحركات الاسلامية ذات تنظيم عسكري وفاشي وأن يكون كل ما وصل منها إلى الحكم وصل إليه بالعنف وبالانقلاب العسكري. وذلك بين في حالتي الشيعة والسنة ولا حاجة لمزيد التوضيح.

؟ قد يفهم المتعجل أن ذلك دعوة للتصوف. ولن يقول ذلك إلا من لم

يفهم أهمية نفي السلطان الروحي والاستغناء عن خرق العادات للدلالة على صدق الرسالة وختم الوحي حتى لا يزعم أحد أن له علما لدنيا غير العلم الممكن لكل البشر. لذلك فكل من يتصورنا نرى الحل في المهرب الصوفي يجهل حقيقة التصوف وتاريخه على الأقل عندنا. فتاريخيا ليس التصوف عندنا بأقل ارغاما خارجيا من الفقه. الفرق الوحيد أن الفقه يستعمل الوسائل المادية للإرغام والتصوف يستعمل الوسائل الرمزية لإرغام أعتى. كل التخريف الصوفي حول الكرامات والوساطة ليس إلا وسيلة رمزية لإفقاد الامة عقلها وتحويلها إلى دمى تساق من الخارج من قبل أصحاب الكرامات والخوارق والوسطاء. لذلك فضرر سلطان الفقهاء هين بالقياس إلى ضرر سلطان المتصوفة. إنهم جوهر السلطان الروحي الذي أفسد الاسلام وأعاده إلى ما جاء ثورة عليه. بل إن الفقهاء لم يركنوا إلى هذا النوع من الفساد إلا بسبب التنافس مع المتصوفة على سوق الجماعة بعد أن صيروها عامة. أما التصوف فطبيعته أنه بمجرد تجاوزها مرحلة مجاهدة التقوى والاستقامة (وهما درجات التدين الصادق) يتحول إلى ذروة النفاق الساعي إلى ادعاء علم مستحيل وتصرف في الاكوان أكثر استحالة (وهما درجتا التدين الكاذب أو التصوف المذموم) فيكون بين خليتين: إما غر مخادع لنفسه أو ابليس ماكر يخادع الناس. ولا يمكن أن يكون المتصوف جاهلا بامتناع هذا العلم الذي يدعيه. فهو إن لم يعلمه من نص القرآن فلا أقل من أن يكون قد علمه من محاولة تحقيق ثمراته: فأقصى ما وجدته في كتاباتهم هو -كما أثبت ذلك ابن خلدون بعد الغزالي الذي لسوء الحظ عاد فوقع في نفس الاخطاء- مبتذلات الفكر الفلسفي في

الافلاطونية المحدثة وبعض ما نتج عنها وعن الفكر التنجيمي التي من جنس أسرار المصريين. من هنا نفهم أهمية نفي السلطان الروحي والاستغناء عن خرق العادات للدلالة على صدق الرسالة وختم الوحي حتى لا يزعم أحد أن له علما لدنيا غير العلم الممكن لكل البشر.

لذلك فإن البحث في مسائل فلسفة الدين كان من المفروض أن يسبقه تعليل أمرين جوهريين نكتفي بتحديد اشكاليتهما دون العلاج العميق لئلا نخرج عن مطلوبنا . وهما أمران كونيان لكننا نكتفي بوجههما الذي يعلل أدواء الحضارة العربية الاسلامية الذاتية وخاصة ما نتج منها عن الصراع غير المتكافئ مع حضارة تبدو قد حيدتهما في الداخل لتوجههما إلى الخارج اضافة إلى ما عندها من ادواء ذاتية كان من المفروض ان تكون حضارتنا أصل البحث في علاجها لا أن تضيف أدواءها إلى أدوائها بمثل هذا الفهم السطحي للإسلام والغرب معا الفهم الذي يجعل وضعيتنا أشبه بالمهمات المستحيلة:

فأما الفرع الأول فيصف حال التجربة الروحية التي فقدت جذوتها الحية عندنا فقدانا أصبح بمقتضاه الفكر الاسلامي الحالي شبه طحن للهواء لأنه فاقد للعلاقة بالممارسة النظرية والعملية وتطبيقاتهما في المعرفة الانسانية التي بتنا نستورد فضلاتها تماما كما نستورد فضلات الصناعة بدل تعلم الفكر والصنع فضلا عن فقدانه الممارستين الاصلين قصدت عمل التاريخ الفعلي بحياة لا تخلو من المغامرة والتجريب وعمله الرمزي بالإبداع الفني المعبر عن تلك المغامرة والتجريب. ويسعى هذا الوصف إلى تشخيص أدوائها الماضية والحاضرة واقتراح بعض وجوه العلاج الممكن من استئناف فكر

الامة التجربة الروحية الحية.

وأما الفرع الثاني فيحلل التجربة الروحية الغربية الحديثة والمعاصرة التي حافظت على جذوتها الحية بفضل حرية الفكر والنقد . ويسعى البحث إلى تعليلها تعليلا يبرز جهات صلاتها بالممارستين النظرية في علوم الطبيعة والتاريخ والعملية في تطبيقاتهما ونقدهما المتصل بطلب ما بعدهما الفلسفي طلبا يبقي الفكر متصل الحياة ودائم الشباب.

ولا بد من التنبيه بالإضافة إلى هذين الامرين الجوهريين إلى مسألتين يكثر حولهما اللغط

وينتجان عن عدم الوعي بهما: - أولاهما تتعلق بسوء فهم طبيعة الاخلاق ما هي دواء في كلامنا على أنفسنا أو كلامنا على - والثانية تتعلق بالمقابلة بين الشرق والغرب من حيث الروحانية والمادية والايمان والالحاد والدين والدنيا

فأما المسألة الأولى فإن مفهوم الاخلاق قد فقد دلالته العميقة في الوعي الاسلامي فأصبح من جنس مفهوم الدين مقصورا على الشكليات التقليدية من مظاهر التقوى المنافقة. لذلك فلا بد من التذكير بأن الاخلاق ليست قيما لمجال مخصوص بل هي قيم قيم أو بصورة أدق هي أحكام التعامل بين البشر خلال تبادلهم للقيم الأخرى وخاصة القيم المادية فضلا عن صفات التعامل نفسه . ولنوضح الامر . فهي أولا وقبل كل شيء تتعلق بصفات المتعاملين خلال تبادل قيم الخير والشر (أي القيم الاقتصادية فكلاهما بالمعنى القرآني خاص بالقيم المادية) وما ترمز إليه من مقاصد الشرع المحققة لقيام الذات مثل المال الذي هو متعلق بالقدرة والعرض أو

الكرامة التي هي متعلقة بالحرية والعقل الذي هو متعلق بالحرية الفكرية والدين الذي هو متعلق بالحرية العقدية والنفس التي هي متعلقة بشروط السعادة النفسية والعضوية.

ومن ثم فالأخلاق ليست نظام القيم بل هي أحكام ممارستها وكيفياتها جميعا لتعلقها بشروط التعامل الصادق والنزيه بين البشر في مجال التعاوض والعدل خلال التنافس على القيم المادية خاصة وعلى القيم الاخرى عامة. لذلك يركز القرآن الكريم على الميزان والقسط وعدم الغش فيهما حتى إن التطفيف كيلا أو اكتيالا يعد من أكبر العلامات على النفاق الخلقي .

لكن هل يقدر أحد أن يثبت لي أن تربية المسلمين اليوم تنمي هذه القيم؟ أليست مبنية كلها على الغش والكذب والنفاق والدجل حتى إن جل المؤسسات الدينية لا تكاد تخرج إلا الانذال؟

وهل كان يمكن للأمراء أن يغتصبوا ما اغتصبوه لو لم يكن الفقهاء لهم على ذلك ظهراء؟ فليقرأ أي دارس مستقل الفكر والوجدان سورة آل عمران وسيرى أن القرآن الكريم قد نبه إلى ذلك كله . وليكتف من يفهم جيد الفهم لغة القرآن الكريم بالآية 256 من البقرة: ألم تقرن الايمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي بالكفر بالطاغوت: " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم'؟

أما المسألة الثانية فكثيرا ما تسمع مفكرينا الإسلاميين وفقهاؤنا يرددون الزعم بأن الغرب مادي وملحد والشرقي روحي ومؤمن . وطبعا فهذا دليل على الجهل بالغرب والشرق معا فضلا عن عدم فهم المقصود بالروحانية

والايمان وبالمادية والكفر حتى أكاد أقول إن الاسلام لو كان كما يصوره مفكرو المسلمين وفقهاؤهم لما بقي على دين محمد إلا العامة التي حولوا إليها الامة بالتربية الاستبدادية التي ركز عليها ابن خلدون في نقده نظام التعليم في عصره . فقد حصروا الدين في الوعي البدائي بالمقدس وذلك لقصرهم إياه على الطقوس الخارجية واستثناء كل الفنون الجميلة تقريبا ليس من طقوسه فحسب بل وكذلك من حياة المسلمين أو في الوحشية التعاملية بين المسلمين وبينهم وبين

غيرهم من الامم حتى إن الجهاد الذي اعتبره الرسول الكريم رهبانية الاسلام صار مقصورا على القتال وبات الخطاب الموجه إلى الآخرين مقصورا على التلاعن .

والغريب أن الداء الاول (داء حصر الدين في ارغام الظاهرية الفقهية) كان داء الفكر السني المغالي الذي ثار عليه الغزالي في محاولة نقد الفقه والكلام السنيين بمحاولة احياء علوم الدين بشحنة تجريبية حية تعيد للوجدان الديني عنفوانه وتحرره من الاقتصار على مظاهر التدين السطحية. والداء الثاني (داء حصر الدين في ارغام الباطنية السياسية) كان داء الفكر الشيعي المغالي الذي ثار عليه الغزالي كذلك بمحاولة نقد السياسة والكلام الشيعيين واحياء أعمال الدين بشحنة من الاختيار بدل الوصية في باب السلطان تعيد للوجود الديني بعده المقدس وتحرره من الاقتصار على التوظيف السياسي المنافق .

لكن الداءين عما كلا الشريقين لم يبقيا مقصورين على الغلاة منهما؛ السنة كلها والشيعة كلها صارتا ضحيتين لهذين الداءين . صار الجميع في الهوى

سواء . فعمت الطامة وانحطت الأمة: كلاهما حول الدين إلى ارغام فقهي وعسكرة سياسية سواء كان ذلك باسم فهم الامام للباطن بالعلم اللدني أو فهم المفتي للظاهر بالعلم القياسي .

كيف يمكن بعد هذا التمهيد أن نجيب صادقين على السؤال الأول مقتصرين عليه لأن السؤال الثاني من مسألة فلسفة الدين ليس من مشاغلنا حتى وإن كان الجواب عن الاول يتضمن بعض الجواب عن الثاني ضرورة لكونية الداء الذي لا ينبغي أن يخفيه مجال انطباقه:

- في الداخل عند المسلمين للعجز عن الخارج
- وفي الخارج عند الغربيين للعجز عن الداخل .

ولما كان الداء عند المسلمين منحصرا في مجال محدود) أرض الاسلام (وذا أثر محدود لقلة الحيلة وكان عند الغربيين شاملا للعالم كله وذا أثر غير محدود لأنه يفسد العالم كله ماديا وروحيا بات الامر من منظور اسلامي كوني لا يهتم بإصلاح شأن المسلمين وحدهم بل بإصلاح شأن الانسانية الكون بحاجة إلى ثورة كونية أساسها وأصلها القيم القرآنية كما نبين في تعليلنا لسوء فهمها الهيجلي" . ولنذكر بالسؤالين اللذين اعتبرنا متقدما عليهما سؤال حاضر الاسلام ومستقبله:

117 1920, ومصتعاة حناء صوص ع1/618 عتعررتعا ,3ط بتسميقها.6 ,عت تطعفعع11/611 عل عتططره وه انط عتل تعن معيسو10:1/ باءع11 6.1/1. معوعمتعتاء1 حص بأتعمطاقع 6613165 وعل ع8 تنح كوس بعلل فققل بأ 30 متعصاعظ عط طه بتاعتلتصموع بلعمصمل طعنو أعالنعطاءوععتسن صمنعناع16 ع1 مقع اطلاع 50 861837 1116

دعالمطتطم «عصاءة صن تطعتطص 68156 عل لاصيا لفط أعصمات منتصتط عاستاو 6065 صاءة باق معطعناع211586 متهمطط 1 عقنذاا عم سين كننة 006: 18[حي ححسينا 56106 01017601161 8 10 7011665, 611768 اد حص دعا ليت 816

كيف نفهم راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

وكيف أن نستشرف مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة وفي بلادنا خاصة؟

فالجواب هو بكل بساطة: لا توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين اليوم حياة دينية حقيقية . فلا يمكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات الاسلامية التي لم تتجاوز بعد التاريخ الخارجي لآثار باقية ليست في علاقة حية مع التاريخ الحاضر بحكم ما وصفنا . فإذا كان الدين قد فصل نهائيا عن الحياة من حيث هي تاريخ فعلي ومن حيث هي تاريخ رمزي إلا في شكله الرسمي الذي يقتل كل التجارب الدينية الحية سواء عند النخب الحاكمة به أو بمحاربته أو عند النخب المعارض به أو بمحاربته فهو لا يحيا في التاريخ الحاضر إلا بهذه الأسلوب الأربعة: من حيث هو جزء من خطاب الصراع السياسي المقصور على أبعاده الفقهية سلبا وإيجابا في الحكم أو المعارضة.

والقصد هو أن المسلمين لا يعيشون حقا تجارب دينية حية خلال ممارستهم الانشطة الحية في العمران البشري إلا في هذه المعاني السلبية الاربعة فيبدو وكأن الدين هو مدار كل حياتنا في حين أنه مبعد عنها كل البعد بمقتضى هذه المعاني بالذات . ولما كانت هذه الممارسات الحية

قابلة للحصر النسقي الجامع المانع فإنه يمكننا حصر الممارسة الدينية التي لا تكون حية إلا بمصاحبتها وتبادل التأثير المحيي معها وهي الآن في حال غيبوبة يجعلها أقرب إلى الموت منها إلى الحياة. فالممارسات الحية في أي عمران تنقسم بحسب مجالات القيم إلى مجالات الممارسات القيمية التي يدور حولها التنافس الانساني في التاريخ الفعلي وفي التاريخ الرمزي المعبر عنه وفي التاريخ الفعلي المحقق للتاريخ الرمزي والتاريخ الرمزي المتعالي عليه : ممارسة قيم الذوق فعلا وانفعالا وممارسة قيم الرزق فعلا وانفعالا وممارسة قيم النظر فعلا وانفعالا وممارسة قيم العمل فعلا وانفعالا وممارسة قيم الوجود فعلا وانفعالا .

وكل هذه الممارسات لا تكون حية إلا بشرطين متشارطي الفاعلية: أن تكون حرة وأن تكون تنافسية (ما يسميه القرآن بالتنافس في الخيرات) . ومبدأ الحياة وحكم التنافس هو الوجه الديني منها والسمو الروحي فيها أعني ممارستها لذاتها من حيث هي وجدان الحياة ذاته أو الشهود الوجودي.

عثل تعن ع صنتصل010 معتل تلماموقع عضا بتعتاءاف1ف51 معت تتصقعته بها علمتاعمع تسعصا 20 طعلة ثفقاك صاء ففقل معتدكفكصنا تحعفمل ععطة 151 ©0871 العطته.

فقيم الذوق هي فعلا ابداع الجماليات بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها . وعن تأثير الانفعال بالفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الذائقة الجماعية التي يستند إليها كل فكر نقدي للفنون يعبر عن ذوق الامة. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية. ووحدة الكل هي حياة الابداع الجمالي

في حضارة من الحضارات، والأمة الحية لا يحيا خيالها (رمزا للإبداع الرمزي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الذوقي . فهل لهذا وجود عندنا؟ أم إن مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهاؤنا يعتبرون الفن كفرا فيبدعون الفنانين للتوبة فتبقى تجربة الابداع الروحي مقصورة على الشعائر كما يحددونها هم؟

وقيم الرزق هي فعلا ابداع الثروات بكل أصنافها وهي انفعالا الانتفاع بها . وعن تأثير الانفعال في الفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الامل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة التي من دونها لا يمكن تحسين الوضع المادي للامة الامل الذي يعتبره ابن خلدون مصدر كل ثروة ورزق وهو في نفس الوقت الموجه للتجويد المادي للمنتجات . وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة ابداع الثروة أو الابداع الاقتصادي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيا قدرتها (رمزا للإبداع المادي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الرزقي . فهل لهذا وجود عندنا؟ أم إن رجال أعمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات الاسواق فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهاؤنا يفتون للتحيل على الربا فيربو أكثر لأن تجربة الابداع المادي مقصورة على الاستيراد؟

وقيم النظر هي فعلا ابداع النظريات بكل اصنافها وهي انفعالا تعميق الفكر وتمكين الارادة. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم وهو ما يمكن أن يخرجها من العامية فلا تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة فتفعل بها أكثر مما يفعله بها

الاعداء . وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي الفهم أو فعل التنظير إلى حدود يصبح فيها الانسان قادرا على النفاذ إلى السماوات ماديا ومعنويا . ووحدة الكل هي عين العقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من الحضارات ؛: والأمة الحية لا يحيا عقلها إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل النظري. فأين نحن من هذا؟

وقيم العمل هي فعلا ابداع المؤسسات بكل اصنافها وهي انفعالا الفعل الجماعي المنظم. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل عامة وعمل السلطان على كل عمل في العمران خاصة) وهذا هو جوهر السياسة) بحسب الكفاءة لا بحسب الولاء وهو ما يمكن ان يضاعف من قدراتها الإبداعية في المجالات السابقة فضلا عن ازالة اسباب العداء المفسد للتنافس

الخيرات. وعن تأثير الانفعال في الفعل يصبح من اختارته الأمة لتولي الامر أكثر استجابة للإرادة الجماعية فلا يتحول المولى إلى طاغية لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه ينفعل بإرادته شرطا في توزيع الاعمال والتعاون العمراني لتحقيق أفضل الشروط للمدينة الفاضلة. ووحدة الكل هي حياة الجماعة التي تكون قيمها متعينة في أفعالها فلا تقول ما لا تفكر ولا تقول ما لا تفعل . فأين نحن من هذا؟ ألسنا لا نقول إلا ما لا نفكر ولا نقول إلا ما لا نعمل؟ ألم نصبح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل القيم وخاصة لقيم العمل أي لقيم انتخاب القيمين على سلطان القيم؟

وأخيرا قيم الوجود هي فعلا ابداع المناظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية أو صوفية أو دينية وهي انفعالا نوع فعل التآنس أو العيش الجمعي

تعارفا أو تناكرا . وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج الوعي التاريخي القصصي للامة وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج نقد الوعي التاريخي القصير أو الوعي التاريخي العلمي للامة. ووحدة الكل هي هوية الامة أو طابع حضارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كله بعد أن كاد المضغ الميت للفكر الديني الذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعة في التلفزات يحول الاسلام إلى ايديولوجيا سطحية يخدر بها الشعب الذي عمه الجهل والكذب والنفاق واللامبالاة بالتاريخ فضلا عن الوعي به .

وما كانت القيم التي يحيا بها العمران الانساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق التجربة الدينية للأمم لا يمكن أن تقاس إلا بالإضافة إلى عمق التجربة فيها فإن للأمرين علاقة خفية لا بد من تعريفها لفهم ارتباط التجربة الدينية التي هي جوهر الحياة الروحية بأحكام السلطان القيم على التنافس في الخيرات أو القيم . فالقيم هي في الذات البشرية والعمران الانساني ما يناسب صفات الذات الالهية التي لأجلها اعتبر ابن خلدون الانسان مجبا للتأله" أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الالهية الذاتية أو بلغة الكلام الصفات النفسية"

1 -فقيم الذوق كلها تدور حول صفة الحياة . لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الحياة في الوجدان البشري قصدت لذة الجنس أو حب الجمال . ولهذه العلة رمز بها إلى اللذة القصوى في الآخرة.

2 وقيم الرزق كلها تدور حول صفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز القدرة في الوجدان البشري قصدت لذة الملكية أو حب المال . ولهذه العلة رمز بعلاماته في وصف حياة الجنة في الآخرة.

4 -وقيم العمل كلها تدور حول صفة الارادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الارادة في الوجدان البشري قصدت لذة السلطة أو حب الجلال. ولهذا رمز بثمراته في الآخرة حيث يكون مجرد الارادة فعلا

5 -وقيم الوجود كلها تدور حول صفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الوجود في الوجدان البشري قصدت لذة شهود المطلق أو حب المتعال . ولهذا رمز بجوهره أو الخلود في الآخرة.

" يؤسس ابن خلدون نظرية الانسان كلها على مفهوم حب التأله والاستخلاف. انظر في ذلك كثيرا من محاولاتنا وخاصة كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر الدار العربية للكتاب تونس 1985 وكتاب محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال شفاء السائل لابن خلدون الدار العربية للكتاب تونس 1991.

" أنظر كيف يعرف القاضي عبد الجبار الصفات المستحقة للذات الإلهية بذاتها فيقول:" فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل إنه تعالى علام بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لا يقول إن العلم هو ذاته تعالى. فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم إنه تعالى عالم بعلم محدث. وعند الكلابية إنه تعالى يستحق الصفات لمعان أزلية وأراد بالأزلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا

قديم مع الله لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين" الأصول الخمسة تحقيق الد. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة الطبعة الأولى القاهرة 1965 ص. .182-183

3 -وقيم النظر كلها تدور حول صفة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز العلم في الوجدان البشري قصدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها لما سنرى من الأسباب. وهي رمز لها جميعا بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة وبدلالة أخروية حيث يصبح غاية هي العبادة المطلقة.

وقد أخرت قيم النظر رغم كون منزلتها في نظام القيم هي الثالثة لسببين : أولهما هو علة كونها كان ينبغي أن تكون في الوسط وثانيهما هو علة كونها كان ينبغي أن تكون الأول والأخير:

أولا لأن معناها بالقياس إلى غيرها يتحدد بنوع توجهها . فإذا التفتت إلى ما تقدم عليها مباشرة وما تأخر عنها مباشرة أي إلى قيم الرزق وقيم العمل غلب عليها دور الأداة فتصبح من جنسهما أي إنها أداة ارتزاق بيد صاحب الرزق الذي يستخدم أهلها أو أداة تسلط بيد صاحب السلطة الذي يستخدم أهلها . وعندما تلتفت إلى النوع الأول والنوع الأخير من القيم أي قيم الذوق وقيم الوجود فإنها تصبح غاية في ذاتها فتصبح من جنسهما أي ذوقا معرفيا ووجودا معرفيا وتلكما هما ذروة المعرفة.

ثانيا لأن معناها بقياس غيرها من القيم إليها هي أنها مشروطة فيها جميعا من حيث هي ما أشرنا إليه في مدلول الوحي العام؛ فهي حدس الوجود

سواء كان ذوقيا أو رزقيا أو نظريا أو عمليا أو وجوديا . ذلك أنه من العسير تصور أفعال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود من دون إدراك يسبقها أو يصاحبها أو يليها أو مع بعض هذه الإدراكات اثنين اثنين أو معها جميعا لا يبقى لها الوجود فضلا عن المعنى . فيكون ما قتله الاغتصابان عند المسلمين هو:

1 -حب الجمال ومفهوم اللذة التي تحولت إلى حياة بهيمية لغياب الفنون الجميلة التي تؤنسها

2 -وحب المال أو مفهوم الملكية التي انقلبت إلى سلب ونهب لغياب العدل الذي يثمرها

"" قد يتصور البعض أن موت حب المال من المحال. لكننا لا نفهم بحب المال ما ينتج عن السلب والنهب فهذا ليس حبا للمال بل كراهية للعمل ما نقصده هو حب الملكية الناتجة عن العمل. وذلك هو قصد ابن خلدون من المقابلة بين المال الناتج عن الجاه أو استغلال السلطة والمال الناتج عن العمل المنتج. وبهذا المعنى فإنه قلما تجد مسلما يفهم أن لذة المال ليس في كونه حاصلا بل في تحصيله: هو لذة لأنه ثمرة عمل. إنه يستمد لذته من كونه ثمرة جهد من كونه أداة تحصيل ثمرات تكون لذيذة بتلك اللذة إذ لذته هي أساسا لذة الشعور بالقدرة المحصلة للمال والقدرة المستفيدة ما يمكن أن يحصل به. أما إذا كان موروثا (وعادة من دون أن يكون المورث باذل جهد) أو مغتصبا فإنه ليس مالا بل ثمرة عنف وأداة عنف ناتجتين عن الحرابة التي صارت الحكم الغالب لأن المحارب هو الدولة نفسها. لذلك فإن هوس العامة بالسياسة بين المسلمين لا يمكن تفسيره

بالحرص على الشأن العام فهذا أدنى هموم من يبحث عن المال الذي من هذا الجنس بل لأن السياسة باتت السبيل الأقرب للنهب والسلب.

3 -وحب السؤال أو مفهوم النظرية التي انقلبت إلى أيديولوجيا لغياب الفكر النقدي

+ - وحب الجلال أو مفهوم الشرائع أو القوانين التي انقلبت إلى أداة استحواذ القوي على حقوق الضعيف واستحياء كرامته لغياب مفهوم المواطنة

5 -وحب المتعال أو مفهوم الشهود الوجودي الذي انقلب إلى عقيدة عجائز أو مضغ شعارات عقدية خالية من كل نسغ لغياب التجربة الوجودية الحية .

لذلك فقد باتت كل سلوكاتنا مترددة بين متردم من الأفعال الانعكاسية الأقرب إلى السلوك الحيواني والتسيب المهمل الأقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية لشرط ما يغلب من فوضى على ما يرشح من هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الإبداع القيمي . فتكون كل طاقاتنا الحيوية مهملة كالمياه غير المجدولة بأقنية تمكن من السلطان عليها ومن استعمالها في الحياة العمرانية مصادر حياة في شكل:

1 -طاقة ذوقية للإبداع الجمالي

2 وطاقة رزقية للإبداع المالي

3 -وطاقة نظرية للإبداع السؤالي

+ -وطاقة عملية للإبداع الجلالي

5 - وطاقة روحية للإبداع المتعالي .

وتلك هي المصادر التي قتلها الطاغوت التشريعي والطاغوت التنفيذي الناتجان عن استبداد العلماء بالتشريع والأمراء بالتنفيذ في الظاهر لكون الحقيقة الباطنة هي العكس تماما: العلماء يسوغون شرعا إرادة الأمراء فيكون المشرع الحقيقي هو الأمراء بغطاء العلماء ومن ثم فلهم دون سواهم يعود السلطان التشريعي والسلطان التنفيذي قبالة السيلان الأبدي للثورة الصامتة على الطاغوت ممثلة بالفوضى التي عمت وجودنا والكذب النسقي الذي هو تقية دائمة عند المغلوب.

تلك هي علة العلل التي ينبغي علاجها إذا كنا نريد للمسلمين دينا أولا وفلاسفة دين ثانيا تحيي الإسلام الذي هو أهم ثورة حدثت في تاريخ البشرية وكاد يقتلها اغتصاب العلماء المزيفين للسلطة التشريعية في مجالات القيم الخمسة واغتصاب الأمراء المزيفين للسلطة التنفيذية فيها: فأصبحت

'! أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظري. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من الجميع حكاما ومعارضة وخاصة من سوفسطائيي العصر من دون علم السوفسطائيين المنطقي واللساني ولا فهم الخطابي والجدالي غذت فضلات الأحزاب التي سيطرت على الصحافة في

الأمة كما وصف ابن خلدون في الفقرة الأخيرة أسفل سافلين لأنهم كادوا يفقدونها معاني الإنسانية. وحتى يكون العلاج شافيا فلا بد من التسليم بمبدئين:

أولهما سلبي وينفي أن يكون التحرر من الماضي بنفيه فيكفي فيه استبدال الكلام المزعوم قديما بالكلام المزعوم جديدا . لا بد من العودة إلى قضايا

الكلام القديم لتحديد ما حصل فيها ليؤدي إلى ما أدى إليه من مآس:

1 - لم أصبح الفكر النظري علم الكلام ببعديه مقصورا على أيديولوجيات فرق بدل البحث عن الحقيقة ومن ثم صراع فرق بدل تواص بالحق؟

2 -ولم أصبح الفكر العملي علم الفقه ببعديه مقصورا على أيديولوجيات مذاهب بدل البحث عن الحق ومن ثم صراع مذاهب حقوقية بدل تواص بالصبر؟

قد يرفض مثل هذا الكلام من يعتبره مجرد عودة إلى قضايا الكلام القديمة ظنا منه أن الكلام القديم قد فات وانقضى ولم يعد للكلام في قضاياه فائدة وأن ما يسميه كلاما جديدا جديد حقا، فكل قضايا الكلام الغربي الحديث هي قضايا الكلام القديم . كانت تدور حول ذات الله وأفعاله ثم أصبحت تدور حول ذات الإنسان وأفعاله. ومن ثم فأصحاب الكلام الجديد من المسلمين يريدون تمسيح الكلام الإسلامي دون قصد أو بقصد) الله وحده يعلم السرائر) وذلك باستبدال الثيولوجيا بالأنثروبولوجيا.

لذلك فسننهي البحث في حاضر الإسلام ومستقبله بمسألتين مهمتين من مسائل الكلام الموسوم بالكلام الحديث لنرى العلاقة بين الأصل والنسخة ولكن في ترتيب مقلوب إذ لا بد من البدء بالحدث التاريخي للختم بمعناه كما يقتضي ذلك مدخل علم الكلام المزعوم جديدا أو بلغة علم الكلام المزعوم قديما لا بد من البدء بالشاهد لنختم بالغائب :

1 -منزلة الحضارة الإسلامية في فلسفة التاريخ وصلتها بمسألة العلاقة بين كلمة الله والمسيح .

2 -ومنزلة الإسلام في فلسفة الدين وصلتها بمسألة العلاقة بين الذات الإلهية والذات الإنسانية

وسيكون منطلقنا في بحث المسألتين منظور هيجل السلبي . وما كنا لنخوض في الرد على هيجل حول موقفه من الإسلام حاضرا (في عصره أي قبل الربع الأول من القرن التاسع عشر) ومستقبلا (منذئذ إلى الآن بالقياس إلى هيجل ومن الآن فصاعدا بالقياس إلينا) لو لم يكن موقفه قد أصبح الموقف الرسمي لأعداء الإسلام في الداخل قبل الخارج وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة وصعود حركة الصحوة الإسلامية. ذلك أن منهج الرد ليس المنهج المفضل لدينا لذلك فلن يكون الكلام على رأي

هيجل إلا منطلقا لما هو أهم ؛ علاج مسألة التحريف في مفهومها القرآني بالصيغة الفلسفية التي توصل إليها ابن حزم .

ذلك أننا لا يمكن أن نصحح تصورنا للغايات السامية التي يعد الصراع الحالي أحد وجوه التدافع عليها من منظور الإسلام الصراع الحالي بين الإسلام وتمسيح العالم من دون تصحيح الفهم الرديء لطبيعة الثورة المحمدية ليس في الغرب فحسب بل عند المسلمين الذين هم بدورهم يسيئون فهم الإسلام لمجرد وضعه في نفس مستوى الدين المسيحي متناسين أنه محرف مرتين:

التحريف المتقدم على الإسلام الذي أصلح التحريف .

ثم تحريف الإصلاح الإسلامي بما يسمى الإصلاح البروتستانتي الذي هو تحريف للمنظور الإصلاحي الذي حدد به الإسلام العلاقة بين الروحي والزماني محققا الصلاح الحقيقي بين الدين والدنيا .

فلما كانت المسيحية في التحريف المتقدم تنفي الدنيا باسم الدين أصبحت في التحريف المتأخر تنفي الدين باسم الدنيا أي إنها لم تترك لنيتشة مهمة قلب نظام القيم الأفلاطوني المحرف إذ سبقته فحرفته . الاتجاه المقابل ؛ وذلك ما يمثله رمز لوسيفارية أدب غوته.

لذلك فقبل الشروع في علاج المسألتين لا بد من الانطلاق من تصنيف الأديان الذي وضعه ابن حزم ليميز بين الآراء حول الحقيقة عامة سواء كانت الحقيقة التي حددتها الأديان المنزلة أو الحقيقة التي حددتها الفلسفات الطبيعية حتى نفهم منظور الإسلام ومنزلته من منظور إسلامي متحرر من تأثير الفلسفات الغربية الحديثة التأثير الذي يصعب أن يكون المرء منا عريا عنه بعد أن ربينا عليها عقودا وعقودا تربية همها الرئيسي أن تنسينا كل مبادئ حياة فكرنا الذاتية له وأهمها؛ نفي إطلاق الخصوصيات بديلا من المتعاليات الكونية التي هي جوهر الحقيقة الفطرية ومن ثم التي لا يختلف فيها الديني والعقلي إلا بالأسلوب.

فابن حزم حاول في الفصل تصنيف الآراء حول الحقيقة فاستعمل القسمة الأفلاطونية على النحو التالي . فقد اعتبر المجال المقسوم وجود الحقيقة بمعنيي الوجود (قيام الشيء بذاته وحضوره في إدراك واجده) . واعتبر معيار التقسيم خصائص الإدراك الموصل إليها بمعنيي الإدراك) السعي إلى المدرك للحصول على بعض الحقيقة بالجهد الشخصي أو العقل وتلقي المدرك بمعنى الوعي المباشر ببعض الحقيقة التي لا يكتفى فيها الإدراك العقلي (. وقطعت القسمة عنده أربع مراحل:

- المرحلة الأولى المقابلة بين من يقول بوجود الحقيقة وقابليتها للعلم ومن

ينفيهما : ويضرب ابن حزم على النفاة مثال السوفسطائيين.

2 -المرحلة الثانية المقابلة بين من يقول بكفاية الإدراك العقلي وينفي ما عداه ومن ينفي الكفاية ويثبت الإدراك بالتلقي أو الوحي : ويضرب ابن حزم على النفاة مثال البراهمانيين.

3 -المرحلة الثالثة المقابلة بين من يقول بكلية المخاطبين بالوحي ومن ينفي ذلك لقوله بنظرية الشعب المختار: ويطلق ابن حزم على النفاة اسم اليهود.

+ -المرحلة الأخيرة المقابلة بين من يقول بكلية انتخاب الرسل من جميع الأمم ومن ينفي ذلك بلوغا بعقيدة شعب الله المختار إلى غايتها حصرا للرسل فيه؛ ويطلق ابن حزم على النفاة اسم

ويمكن أن نضيف النتيجة التي قصد إليها صاحب التصنيف دون أن يكون لها المعنى الذي أصبح لها في عصرنا كما سنرى؛ فنجمع السوالب (نفي الحقيقة ونفي الوحي ونفي كونية المخاطبين وكونية الرسل) ونجمع الموجبات) إثبات الحقيقة وإثبات النبوة وإثبات كونية المخاطبين وكونية الرسل) لنحدد حدي المقابلة المطلقة التي لم تتعين في عصر ابن حزم بالدلالات التي صارت لها الآن وتعينت اليوم في المقابلة المطلقة بين المنظور الغالب على الإسلام من منظور الإسلام) ممثلا بهذا التصنيف (والمنظور الغالب على الغرب من منظور الغرب ممثلا بفلسفة هيجل الدينية والتاريخية والمعركة الجارية حاليا في الواقع التاريخي وفي شعارات دعايتها . فالقول بوجود الحقيقة وعلمها بالعقل وعلمها بالوحي وكلية المخاطبين وكلية المرسلين كلها مبادئ يشترطها القرآن في إسلام المسلم سواء انتسب إلى دار الإسلام وحقبته التاريخيتين أو كان من غير المكان والزمان

الإسلاميين : أي ما تقدم على الإسلام وقبل الأمم الأخرى المعاصرة له وإلى الأبد .

أما الأنفاء أو السلوب فتنقسم إلى حزبين متلازمين كل منهما تغلب عليه صفتان ظاهرتان تضمران الصفتين الأخريين :

فأما نفي الصفتين الأوليين فهو مميز الطبعانية وما بعد الحداثة (نفي الحقيقة ونفي علمها) .

وأما نفي الصفتين الأخيرتين فهو مميز الصهيونية والمسيحية الصهيونية (نفي كلية المخاطبين وكلية الرسل). والواقع أن النفيين الأخيرين يعودان إلى النفيين الأولين أو يؤديان إليهما لأن الرسالة الخاصة والرسول الخاص لا يمكن أن يكونا كذلك إلا إذا نفيا الحقيقة الكلية والحاجة إلى كونية الرسالات: فلا تكون الرسالات مضمونها الحقيقة الكونية واقعا وتصورا بل مضمونها أيديولوجيا عرقية واقعا إن ليس تصورا . وعندئذ نفهم لم كان لا بد أن يكون النفاة مجتمعين هم أعداء الإسلام في المعركة الحالية: الطبعانية القائلة بالنسبوية الثقافية كما تتعين في فكر ما بعد الحداثة والوحيانية القائلة بالشعب المختار كما تتعين في المسيحية الصهيونية.

يبدأ هيجل مقارنا بين الدينين المسيحي والإسلامي الدينين اللذين ينتسبان إلى نفس المرحلة التاريخية في فلسفته التاريخية فيقول:" تلك هي الروحانية والمصالحة الروحانية التي بزغت (في الحقبة الرابعة من تاريخ العالم) . وهذه المصالحة الروحانية هي مبدأ الشكل الرابع (من أشكال تاريخ العالم الهيجلي .(فقد بلغ الروح إلى الوعي بأنه هو الحق . وما بقي الوعي كذلك فكذلك سيكون الفكر. ومن الضروري أن يكون هذا الشكل الرابع هو

بدوره شكلا مضاعفا :

1 -فهو الروح من حيث هو وعي بعالم باطني عالم الروح الذي أصبح واعيا بكونه من حيث هو جوهر أنه الوعي بـ(الوجود) الأسمى وعيا عقليا .

2 -لكن إرادة الروح تكون بالمقابل روحا مجردا وثابتا في التجريد الروحي . وما ظل الوعي على هذا النحو من الثبات في التجريد سيبقى الواقع مثله .

فيكون الواقع مترابطا مع عالم دنيوي لم ينضو في الروحي ولم يصبح نظاما عقليا يحايث في الوعي . ذلك هو جوهر العالم المحمدي (-عالم الإسلام) الذي هو أسمى ترق مبدأ (روح) الشرق .

فلا شك أنه دين تلا المسيحية ظهورا في التاريخ وأنه أعلى إدراك للواحد (في الشرق). لكن المسيحية لكي تصبح صورة متعينة في الدنيا كان لا بد لعملها أن يستمر قرونا . ولم يتحقق ذلك إلا مع شارل الأكبر (الخامس) . وكون الإسلام بالمقابل قد أصبح مملكة دنيوية)) قبل المسيحية) فاعلية هي أن المبدأ المجرد يتحقق بصورة أسرع) من المبدأ المعين الذي هو مبدأ الغرب المسيحي بالمقابل مع المبدأ المجرد الإسلامي) . إنه نظام متعين في العالم الأرضي متقدم في الوجود التاريخي على نظام العالم المسيحي'*!.

والآن هل ينبغي أن نفهم وحدانية الإسلام كما فهمها هيجل الذي اعتبرها من جنس التنوير التصحيري لكونها تقول حسب رأيه بالوحدانية المطلقة إطلاقا سالبا لكل تعين ومن ثم فهي تنفي التعيين المسيحي لمفهوم الله الناتج عن التثليث الذي هو تعين موجب (فيكون الأقنوم الأول هو المبدأ إطلاقه والأقنوم الثاني هو العالم المادي أو الطبيعة والأقنوم الثالث هو العالم

الروحي أو

فمل 151 ستتصط16:50ء ممتاقتقع عوعتل لأسي باق مقع مقع كانه عتك ,كهنتصاءم05/١ عمتاقتقع عنك لعصن العاعتافا6 عتل وقلة أو 55 ":4-243.؟ بمسعل1) 12 50 38611551517 فقل 50160 151. عالمطتطة11 فقل أقء6 تعل ففقل بتمستصمااوع صاء81171015515 صسعل نه قا أقا66 06 .القاو66 معان 1 بعل نعط معطاعتاه صصا تعصاك صاعقاةقنا86 كلة أقل66 عل بالءمم00قع أفطاءة عتلصتمد أقا القاوع6 1616 101666 .صعلصقل660 دعل تعن تعنط اق 30 بأاتتقطاءط أق 6615165 وعل تعلا0تا فقل بتةالصق660 صعل طععسيل معاقطه1166 قعل 861155158610 فقل قلة بصفوع1 قلة علي أققتمع عل باقا66 عل بناءلتا خلع1 عثل أق1 م5 باتتقطاءط ع5 861138518 فقل صتظميطا ممعتافا66 وعل صمتعلمتتوطحم عل دا لمةسصقراءط لصن علمناوطة تعلع1ب أقطاء؟ .©116:56115 ع1 تدع عاك نه تطعتص ون فقمل باععقل1080 6615186 قصا تطعته عطعتلتاء/11 فقل ففقل بتعلعصناطات اتنصمل 15 علو متطمعتعطصاه الععلط11 حصترظ معطاعتلقتمعتيه وعل قصنعم1ا616/ عقناء106 عثل ,قتتة 11611 عطاءفتصقل» تتسقدا110 عتل تطعقمط 1165 التتتصف1 ص1ع 811015318 حصنا صما مسمقع 0: علتت القاو6ع11611 عطاك قعوعثل قففل ععطة بتستاصاقتتط0 كمل كله وقمسعموانا ده واعدم؟ 07ر2 151 عاق .عصنط وعل عمسبمطع قط عاقطاء10 عثل 21058, 5ناسوتصقل» ««دصسه110 تعل صمععقل فقفوط .معلعوس

تطعةتظطلاص 603560 مغل انفكا عسل أوثه لصن دقع ضع عت لمسمطتطمل «ععصما العطاعط عثل 186

التاريخ "(9 فنتابع التعرف على الفهم الهيجلي قبل الجواب . يضيف هيجل : "وبالجملة ففي حين بدأ الغرب يتنزل في عرضي الأحداث والنمو والخصوصية كان لا بد أن يحصل في العالم الاتجاه المقابل لتوحيد الكل في ثورة الشرق التي قضت على كل خصوصية وعلى كل آصرة فطهرت الوجدان تطهيرا تاما لكونها لم تر الموضوع المطلق إلا في الواحد المجرد ولكونها كذلك جعلت الوعي الذاتي الخالص والعام الغاية الوحيدة للحقيقة-كما جعلت كل آصرة آصرة وجود".

وذلك هو مضمون تفسيره لمحاورة طيماوس الأفلاطونية بوصف ذلك مطابقا لجوهر نظرية الوجود المسيحية.

اعاف ةودع توا عثل 16ققتتد1 50 صعكنيةطنعمتط أعقااعهانملتتوط لصن عمس ال لمتمصع بالععاعتلل ء 201 دا طعنة باقع قتصة سد لتم طخ ققل 600 117126: عدن أعقااعهانملتتوط عللة غطعاعيي ,كتص0116 وعل صمتان16701 عل د لمقطوقع فقل هنا بتفاعتاتايسة ع6 وعل متتمعع101 سنج تل11/6 بعل ص عمط ن16

معتتناموطة سنح معمتط أمفتاوظة عل عبسص علق سقافص ,عاقتضع161 لصتا عاملقعليسة عبد ملام أعننصست6 يمل عست عنل26:50 العماع ندعم طاطم 085 ه1111 تل عنا266 ممع هما 21 ممع 666عثل تنص 11/1850 فقل ب156117 361155 عجتاء زطتاة عصاء فقل مقصعطاء تهنا 6051206ع68 نصاءع م6 20600 56

الفصل الرابع

لا بد من الاعتراف بأمرين جوهريين يحسبان لهيجل . فهو يسلم للإسلام بكونه دينا كونيا ويسلم له بكونه قد حقق المصالحة بين قيم الروح المتعالية وتعيينها الفعلي في الوجود الدنيوي (بين الدين والسياسة بتكوين دولة ذات شرع يستند إلى القيم الدينية) . لكنه يعتبر الأمرين مقصورين على الوجه السالب منهما كما تعينا في الثورة الروحية الحقيقية (-التي هي عنده الإصلاح البروتستانتي) . وهذه المقدمة ضرورية حتى يستطيع أن ينسب سوالب واقع المسلمين إلى الإسلام النسبة التي باتت ملزومة الفكر الغربي كله وخاصة لما تأثر به المصلحون سلبا أو إيجابا منذئذ إلى الآن، فكر أحد تلامذة هيجل الصغار قصدت صاحب الرشدية اللاتينية .

فالمسيحية هي التي حققت حسب هيجل المصالحة الحقيقية في مرحلة الإصلاح بعد أن قضت الوقت اللازم فأصبحت بفضله التجربة الناجحة فيما كان فيه الإسلام تجربة الإصلاح الفاشلة أو وجهه السالب .

وبعد تأسيس إمكانية نسبة أدواء واقع المسلمين لدينهم يستدل هيجل بهذا الواقع على تنافي الإسلام مع بناء الدولة العضوية معللا ذلك بما ينسبه إلى الإسلام من قول بالمساواة المطلقة التي لا تراعي المنازل ومن ثم من نفي للتعيين تبعا لنفي الوحدة العضوية عن الذات الإلهية كما يزعم هيجل ": يختلف كل دين (عن غيره من الأديان) اختلافا جوهريا إذا كان مبدؤه على حال تجعل ما ينتسب إلى تصور الروح المتحقق بتوازن فيه محققا مبدأه الذاتي المعين في كل جوانب حياة الأمة المؤمنة به) .

أما عندما لا يبلغ تصور الروح (في أحد الأديان) إلى عمقه الحقيقي فإنه ستوجد كما أشرنا سابقا وجوه من حياة الشعب (المؤمن بذلك الدين (لا يكون فيها مبدأ الدين عقليا بل هو سيتنازل أمام نزوات التحكم أو هو يتصرف بصورة من الصور تصرفا غير حر. . . كذلك هو الشأن في الإسلام. فتعصبه جعل المؤمنين به مندفعين إلى تملك العالم إلا أنه دين عاجز عن بناء دولة متخلقة الأعضاء تكون فيها الدولة ذات وحدة عضوية فلا يستطيع بناء نظام قانوني للحرية"'."

8 أنظر هيجل بتعمتعاا حنء] صصب غ151 عأعمته.1 ,قاط بتتموقة1 6. بعنطعتطعوعع11/611 بعل عتطط موه انحط عتل تعن دعصو 710:1 ماع11 6.11/1. :" باتقمتع 6615165 وعل لتضيع3 سند قصب بوعللة 5ففل با15 80 متعصتط عط طأه بتاعتلتموع بلعقصمل طعنو أعلتعاوععتمن صمتعتاع16 18 5.112:" 1920, 1118 ده 8/5 مطتطم مصاع ها تطعتط أقل6 عل 0ج1اا لفط أعصقا متتصط تعتسستاوءط وعموعك ماك بأقا معطعتاع طقس منعسمط معوعم وتاك حص دعسي ع0 151 مةطاوع مع عم تعتملا 11771 تعماعة عناص بتع حصنا فق ع ,كععلا0/ا وعصك صعطاع1 حصنا مصقت56 بتصطعدس عي ,ري اطع 80 بأققمظعع

لم يبق هيجل لبوش وجو حماته الدعائية-وفي مقدمتهم علمانيونا وليبراليونا الجدد- شيئا يقولونه: يكفي أن يقرأوا هيجل في وكلهم لا يخفون أنهم من المنتسبين جميعا إلى الهيجلية المحدثة. لكن بوش وجماعته من اليمين المسيحي المتصهين لا يكتفون بالقول بنهاية التاريخ مثله بل هم يحاولون

إنهاءه بالقوة ليكون الشكل العمراني الذي هم عليه الغاية التي يتوقف عندها التاريخ. وبذلك يقول كل المصلحين منا سواء انتسبوا إلى الأصلانية الدينية أو إلى الأصلانية العلمانية. فانظر ما يقول هيجل حول نهاية الإسلام وحال المسلمين وقارن الأوصاف الواردة في كلامه بالأوصاف التي تجدها في دعاية المسيحية الصهيونية. لكن لا تنس حكمة تكذيب التاريخ له تكذيبه الذي هو سبب فشلهم التاريخي المؤدي إلى نقمتهم التهديمية علة المراجعة الواجبة لكل الأحكام السخيفة حول الإسلام وحول كيفية إصلاح شأن المسلمين ؛ "وفي الوقت الراهن فإن الإسلام الذي فرض عليه الإدبار إلى آسيا وإفريقيا ولم يبق وجوده متسامحا معه إلا زاوية محدودة من أوروبا بسبب التحاسد بين القوى المسيحية امحى منذ زمن بعيد من تاريخ العالم وعاد إلى التسيب والسكون الشرقيين""

وطبعا فليس هذا عيب هيجل وحده. فمنا من هم أكثر منه تأملا على أديان غيرهم من خلال نسبة عيوب الواقع إلى تأثيرها . فكل من يتكلم الظاهرة الدينية منا أو منهم ليقارن واقع الخصم بواجب نصه هو لا بواقعه ينتهي إلى مثل هذه النتائج . ذلك أن هيجل لو كان فعلا يقارن نص الإسلام بنص المسيحية لاختلف الأمر؛ هو يقارن واقع الدولة العثمانية بقيم المسيحية لا بواقع الدولة الألمانية في عصره التي كانت أشبه بحال العرب اليوم .

فقد كان الألمانية القرن الثامن عشر والقرن التاسع قبل حرب 1870 كرة تتقاذفها قوى العصر. ثم هي قد انتهت إلى ما يحلم به هيجل أعني "الدولة العقل" في الرايش الثالث الذي حول الشعب الألماني إلى جسد ميت

يتحرك كالدمى بالنخيب الهتلري . ولو قارن واقع ملة بواقع ملة لاختلف الأمر. فواقع الألمان والمسيحيين في عصر هيجل لم يكن أفضل حالا من واقع المسلمين إذا قبلنا المعايير التي يقدمها لقيس التفاضل بين الأمم وهو بات أسوأ لو استعملنا معايير كونية يحددها منظار التاريخ الطويل لا التاريخ القصير . فعقلانية تصرف الدولة وعدالة القانون والتوازن والتخلق العضوي للدولة الخ .. ليست حقائق في الغرب حتى وإن بدا الأمر كذلك في السطح.

معطا تلماموقع ععصاء بتتطعافثما5 دعن بتصقعته تتا ملمتاع6ع تستعصاك 20 طعلة ثقفاك صك ففقل ,كيتطعظصن تحقل عطة 16 بتتقطامه ند 11/61: عثل "غ110 نعطت عثل ع«عنظ عمسمل0:0

8" انظر هيجل عمد عناتةمصمع66 .434:" ب612ك1 رتساو 12 مععلة١ا معتطعتطء685 عل عتطمرمملتطط عتل طن معيصسوا:0 باءع1 6.1/7. : قافا بعل أقا بعل لتنامع عتطاء 118 عاك تلأقتتطء عل تطعن16:5ط عل طعغسيل قةممعيط اععتص/اا ستعماء ص سد سس اومتعلدياعنا27 متلنتقخ عسي محو

لو لم يجدوا من يستعبدون خارج بلدانهم لفعلوا ما يفعل مستعبدونا داخل بلداننا. الدولة الحديثة ليست عقلانية ولا قانونها عادل ولا هي متوازنة التخلق إلا إذا قصرنا القيم في حدودها وفي الحدود التي تمكنها من ادعاء هذه الشبائه واعتبرنا نفيها خارج ذينك النوعين من الحدود مشروعا . لذلك كان هيجل أكثر الفلاسفة تبريرا للاستعمار أي لاستعباد القدر الأكبر من البشر من أجل القدر الأصغر فلم يتغير شيء من بداية التاريخ إلى نهايته:

كل ما في الأمر أن القبيلة البدائية صارت دولة تدعي العقلانية(ومثله كل الأيديولوجيات الغربية التي تولدت عن المثالية الألمانية والرومانسية: تسمي فرض تصورات الغرب رسالة تحضيرية رسالة كانت بتوسطها من تبرير جرائم لا يمكن للخيال أن يتصورها . كل ذلك هو ما كلفنا الله بالجهاد ضده؛ منع الحرية العقدية واستحلال المستضعفين في الأرض . تلك هي رسالة الإسلام لو كان يحق لنا أن نقارن نصا بنص١

فالمثل التي يتكلم عليها هيجل هي عينها المثل التي يحلم بها كل إنسان منذ فجر التاريخ حتى وإن كانت بعض الأديان والأيديولوجيات مبنية على نفي كونيتها . ذلك أن هيجل نفسه بنظرية العقل المتعين في الدولة التي هي في نفس الوقت دولة شعب معين ومن ثم روح شعب بعينه لا بد أن ينتهي إلى قيم غير كونية تفرز بين من هو أهل لهذه القيم أي السادة ومن لا يستأهلونها أي العبيد الذين ينبغي تحريرهم كما تحرر أمريكا العراقيين حاليا وكما حرر الاستعمار قبل ذلك شعوب الأرض في حملة الرسالة التحضيرية .

وما من أحد قرأ القرآن والسنة لم يسلم بأنهما يدعوان إلى تحقيق القيم بصورة كونية لتعم كل البشر لأن الإسلام لم يأت للعرب أو المسلمين وحدهم . فكيف انتهى هيجل إلى أن المشكل متأت من نص الإسلام في مفهوم الله ومن تأثيرها المزعوم : هل توجد في التاريخ دولة وصل بها التنوع والتعدد وهما شرطا التعضي الحقيقي إلى ما حصل في الدولة الإسلامية التي لم تطبق التعدد المذهبي في نفس الملة فحسب بل طبقت التعدد الملي في نفس الحضارة فكان لكل الأديان المعترف بها في القرآن أن

تمارس شعائرها وشرائعها وكان المسلم حرا في أن يختار مذهبه الشرعي والعقدي؟ وهل يوجد في التاريخ عكس ما وصفنا بإطلاق في غير التاريخ المسيحي الذي لا يزال إلى الآن حتى بعد أن خفت دور الكنيسة قادرا على أن يقيم أوروبا كلها قومة رجل واحد لمنع تركيا من دخول النادي الأوروبي لمجرد كون غالبية سكانها من المسلمين؟

يكفي أن تنظر إلى التعدد الثقافي واللساني والعرقي في أي دولة إسلامية والوحدة القاتلة في أي دولة أوروبية حيث تفرض لغة واحدة ونمط قانوني واحد وثقافة واحدة ونمط عيش واحد:

أليست هذه هي الوحدة التصحيرية التي قتلت الأنواع النباتية الحيوانية والتنوع الثقافي؟ كم من شعب ولغة وثقافة أفناها الغزو الغربي ولم يمسسها الفتح الإسلامي؟

لذلك فالسؤال الحقيقي هو ؛ هل هذه القيم موجودة في واقع المسيحيين أولا؟ وهل هي موجودة عندهم لأنهم مسيحيون بتأثير من دينهم؟ ثم هل عدم هذه القيم في واقعنا أكبر من عدمها في واقعهم حقا؟ وهل هذا العدم لأننا مسلمون وبتأثير من ديننا؟ أليس من المفروض أن تقع المقارنة بين نص ونص أو بين واقع وواقع أو بين نص وواقعه لا غير لا بين مثل نصنا وواقع الغير؟

وكان ابن خلدون قد حاول تخليص الباحثين من مثل هذه الأوهام عندما بين أنه لا يمكن للدعوة الدينية بذاتها أن تكون مؤثرة رغم أنها عند مصاحبتها للعامل المؤثر في الحدث التاريخي تزيده قوة (وسنرى العامل المؤثر ما هو إذ هو ليس العصبية كما يتصور من يقرأ ابن خلدون بسطحية

المسارعين لعرض المشاريع لنيل مرتبة النجومية ومن ثم للانتساب إلى السلطة الروحية المستبدة بتقاسم النفوذ مع السلطة الزمانية المستبدة (. كما بين أن العامل المؤثر من دون العامل العقدي لا يمكن أن يدوم تأثيره . فيكون المؤثر العقدي مؤديا دورين:

1 - الأول هو دور عامل تعميق الأثر وتقويته لأنه يجعل فعل العامل المؤثر جامعا بين قوته الذاتية وقوة قناعة مستعمله في فعله فينقلب الوزع من الوزع الأجنبي إلى الوزع الذاتي.

2 والثاني وهو أهم هو دور المثبت للأثر والمحقق لشروط بقائه من خلال إخضاعه إلى أحكام تعد من انقلابه إلى ضده إفراطا أو تشريطا . فيكون الوزع الذاتي ذاتي التعديل الدائم.

وما كان التاريخ من أصله عالميا (هكذا كان وهو كذلك سيبقى والشرط الوحيد بين حقبه شكلي ولا معنى له لأن اتساع حدود العالم مكانا ناظرها ضيقها زمانا بحكم تسارع الاتصال . فما كان صراع قبائل على الكلأ والماء صار صراع دول ومجموعات على البترول والغذاء . وقد يعود إلى ما كان بحكم تزايد السكان وتناقص الموارد) فإن كل واحد من هذه العوامل يصبح ذا وجهين:

1 -عامل التعميق الإضافي أي حاصل الصراع بين عوامل التعميق العقدية داخل نفس الأمة في عامل التعميق الإضافي بين الأمم المتصارعة في التاريخ

2 -ثم عامل التثبيت الإضافي بنفس الشروط.

3 -وأثر الحاصل الأول في الحاصل الثاني

+ - وأثر الحاصل الثاني في الحاصل الأول فتكون أدوار العامل العقدي بذلك أربعة

5 - ويجمعها أصل واحد تتشعب عنها أربعتها . وهذا الأصل الواحد هو صراع البقاء الخاص بالنوع الإنساني من حيث هو حيوان داخليا وخارجيا مع من يشاركه بيئته من الكائنات أو الظاهرات الأخرى . وتلك هي علة الحاجة إلى الدين من المنظور الإسلامي: فهو الذي يسعى إلى تحرير الإنسان من هذه الدوامة الجهنمية بتعويض الصراع الحيواني من أجل البقاء إلى علاقة تعارف بين القبائل والشعوب . لكن الدين يمكن أن يتحول بتحالف السلط التي تستحوذ عليه إلى أداة أيديولوجية في نفس هذا الصراع: وذلك ما يسميه القرآن طاغوتا ناتجا عن تجريف هدف الرسالات السماوية. وذلك هو جوهر ما حققه التحريف الثاني أعني ما يسمى بالإصلاح البروتستانتي . ذلك على الأقل ما يقدمه القرآن لتفسير الظاهرة الدينية في علاقتها بالعوامل المؤثرة في التاريخ . أما ما أضافه ابن خلدون فهو القول إن التاريخ الفعلي هو بدوره يجري بحسب هذا الفهم ؛ أي إن العامل العقدي إذا كان حقيقيا فإنه سيكون غاية ما يصل إليه العقل من قوانين من دونها يؤول تاريخ الأمم إلى التخريب الذاتي . وذلك هو مضمون المقدمة . ومعنى ذلك أن ابن خلدون يعتبر قيم الرسالة الخاتمة غاية ما يمكن للعقل أن يكتشفه من قوانين للتاريخ إذا تدرج في التعديل الذاتي الذي يضفي عليه المعقولية الكونية لا معقولية حضارة دون حضارة . وقد رمزت سورة العصر للواقع الإنساني في علاقته بمنظوره لمنزلة الإنسان الوجودية والقيمية

تعريفا أو تصحيحا فحددت الوقوع في الخسر بالإشارة إلى شروط الاستثناء منه بصورة تلغي كل محاولات الادعياء من أصحاب المشروعات الذين يبنون الكون بأمانيهم. فثلاثة من الشروط الخمسة التي وضعتها لا يكون فيها المرء قادرا على الفعل بمفرده . لذلك فكل المشروعات أماني. - فأما الشرطان الأولان فهما فرديان: الإيمان والعمل الصالح . - وأما الشرطان الثانيان فهما جماعيان لا يقع أي منهما من دون المشاركة كما تبرزه الفعلين: التواصي بالحق والتواصي بالصبر .

- وأما الشرط الخامس فهو أصل الشروط جميعا أعني منزلة الإنسان كما تجددها دورة العصر تعديدا لا يمكن أن يكون منافيا لما ينبغي أن ينتهي إليه البحث العقلي المجرد إذا كان فعلا متجردا للحق.

فبهذا الشرط لا بد أن يتطابق مع جوهر المنظور الوجودي والقيمي الإسلاميين المنظور الذي يرفض التحريف الوجودي (تأليه الإنسان وجوديا أي العقيدة الأساسية في الأديان المحرفة)

والتحريف القيمي (تأليه الإنسان قيميا أي الشريعة الأساسية في الأديان المحرفة): فسواء صدقنا بالقسم الوارد في بدء السورة أو لم نصدق (سواء كنا متدينين أو غير متدينين) فإن فهم معناه يجعلك تسلم بأن الإنسان يكون في خسر بغير هذه الشروط ولا يخرج منه إلا بها . لكن صاحب القسم من المنظور الإسلامي هنا هو الله وليس محمد كما يمكن أن يذهب إليه من يحتكم إلى العقل وحده. والمقسوم به هو العصر. وهو من المنظور الإسلامي وقت الصلاة المفضلة في العقيدة الإسلامية أعني الصلاة الوسطى) قبلها اثنتان وبعدها اثنتان .(

أما من المنظور العقلي البحت فهو الوقت المفضل في مراحل عمر الإنسان . فبعد الطفولة والشباب تأتي الكهولة وسطا بينهما وبين الشيخوخة وأرذل العمر. ومعنى ذلك أن السورة تتحدث عن

لكأنها تقول إن الإنسان مقبل على الوقوع في الخسر الذي ترمز إليه الشيخوخة وأرذل العمر إذا بقي التحريفان مسيطرين وهي تشترط للخروج من هذا المآل العودة إلى الطفولة والشباب بعملية الإصلاح عودة إلى رمزي الحياة المبدعة والفطرية بفضل سؤال الكهولة الذي تريد إعادة طرحه وتحقيق شروطه بتحرير الطفولة والشباب من التحريفين أو من عقدة الخطيئة وعقدة الكبرياء.

وما كان القسم بها رمزا للنظرية التي تجدد شروط الخروج من الخسر بوجودها وشروط البقاء فيه بعدمها كان ذلك رمزا بإشارة الوسط إلى التوسط الذي هو منزلة الأمة الإسلامية في التاريخ الكوني وفي منظورها لمنزلتي الإنسان الوجودية والقيمية: وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة العقدي والشرعي . فهي تجدد نفسها بكونها إصلاحا لتحريف الرسالتين المتقدمتين عليها مباشرة والفاعلتين في المسرح التاريخي) المسيحية واليهودية) بتحريفهما للرسالتين المؤسستين اللتين تقدمتا عليهما أعني الآدمية والنوحية .

فالمسيحية حرفت الآدمية بإعادة عقيدة الخطيئة الموروثة بعد أن جبتها توبة آدم كما ورد في القرآن الكريم إصلاحا لهذا التحريف .

واليهودية حرفت النوحية بحصر النجاة على شعب مختار وإغراق البقية بعد أن تلص منها نوح لما أنقذ من كل زوجين اثنين كما ورد في القرآن

إصلاحا لهذا التحريف .

وهي تعتبر نفسها مصلحة بفضل إحياء السؤال الوجودي المطلق عن الذات الإلهية كما صاغه إبراهيم عليه السلام: البحث عن الذات المطلقة والتعالي عن الطاغوت أو تأليه غيره من الموجودات . وبهذه العودة إلى الدينين الأصليين بعد تخليصهما من التحريفين يصبح الإنسان مقبلا على تحقيقهما جوابا عن السؤال الوجودي المطلق:

١ -نظرية البراءة الأصلية بديلا من نظرية الخطيئة الموروثة: تحرير البشرية من عقدة الخطيئة ومن اعتباره بحاجة إلى منج يحل فيه الرب فيصبح أصحاب هذه العقيدة مستعبدين لكل من عداهم لأنهم أبناء الله والمكلفون بتحضير غيرهم بحيث يتصاحب الغزو والتبشير.

2 -نظرية الأخوة البشرية بديلا من نظرية الشعب المختار:؛ تحرير البشرية من الاقتتال ومن الإغراق المتبادل ليكون الخطاب للبشرية كلها وليس مقصورا على شعب مختار يستعبد المستضعفين ليستعبد بها باقي البشرية: إذ يتحول المسيحيون إلى أداة دولة اليهود تماما كما يصور ذلك لوثر .

لذلك فمضمون الرسالة الخاتمة هو مضمون سورة العصر ولا شيء غيره: فالتشريع من المنظور الفردي مبني على الإيمان والعمل الصالح. وهو من المنظور الجمعي مبني على معيارين كلاهما بصيغة الاشتراك . فالاشتراك في الاجتهاد يكون معيار الحقيقة فيه هو الإجماع الناتج عن التواصي بالحق . والاشتراك في الجهاد يكون معيار الحق فيه هو الإجماع الناتج عن التواصي بالصبر . وهذا يغني عن عقيدة أو تشريع سماويين بعد القرآن . لذلك كانت الرسالة خاتمة.

ولا تقتصر صحة هذا الكلام على دور العقائد الدينية وحدها في صلتها بالمؤثر في التاريخ بل هو يصح على كل نسق رمزي قابل للاستعمال النافع أو الضار بما في ذلك النظريات العلمية في علاقتها باستعمالاتها. والأمر هنا قابل للمقارنة حتى باستعمال الأدوات المادية. فنفس الأداة يمكن أن

ثم يأتي بعد ذلك ما يمكن أن ينسب إلى النسق العقدي أو إلى النسق العلمي أو إلى الأداة المادية من نفع أو ضر ذاتي لها بحسب معايير أخرى لا يكتفى فيها بالاحتكام إلى التاريخ القصير كما يفعل هيجل عندما ظن الإسلام قد غادر ركب التاريخ وظن التاريخ سينتهي في الولايات المتحدة الأمريكية في نظرية الدائرة بحسب تكوير الأرض واعتقد أن الدولة المركزية تعين الروح الكلي في العالم أي العقيدة المسيحية التي نجحت فيما فشل فيه الإسلام . لم يكن يدري أن التاريخ يمكن أن يستأنف دورة جديدة وأن الشرق يعود من جديد فضلا عن الإسلام الذي اعتبره قد طرد إليه وإلى إفريقيا من بلاد الحضارة الأوروبية!

وما يمكن ان ينسب إلى العقائد الدينية من ضرر بذاتها هو ما يطلق عليه القرآن شهرة ما حل بها من تعريف يجعل استعمالها الضار هو الاستعمال الوحيد الممكن لأنه جزء من تعاليم العقيدة نفسها وليس ناتجا عن استعمالها استعمالا منافيا لتعاليمها. ومعنى ذلك أن العقيدة السوية يمكن أن تستعمل للضر والنفع على حد سواء . وتلك حال الاسلام . لكن العقائد المحرفة لا يمكن أن تستعمل الا للضر لأنها لذلك جعلت حتى وإن بدا أن حال أصحابها أفضل من حال المسلمين . وذلك ما نحاول

بيانه في العنوان الاخير من هذه المحاولة: فلسفة الدين الاسلامية وكيف

حددت أصل التحريف بك علاقته بنظرية الانسان الاله وأصل الطاغوت في علاقته بعقيدة كلمة الله .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ

الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمحتقد في القرآن والسنة. آفات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيذي: حدر مراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي -الفصل الرابع

صورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

لا بد من الاعتراف بأمرين جوهريين يحسبان لهيجل . فهو يسلم للإسلام بكونه دينا كونيا ويسلم له بكونه قد حقق المصالحة بين قيم الروح المتعالية وتعيينها الفعلي في الوجود الدنيوي (بين الدين والسياسة بتكوين دولة ذات شرع يستند إلى القيم الدينية) . لكنه يعتبر الأمرين مقصورين على الوجه السالب منهما كما تعينا في الثورة الروحية الحقيقية (-التي هي عنده الاصلاح البروتستاني (. وهذه المقدمة ضرورية حتى يستطيع أن ينسب سوالب واقع المسلمين إلى الاسلام النسبة التي باتت ملزومة الفكر الغربي كله وخاصة لما تأثر به المصلحون سلبا أو إيجابا منذئذ إلى الآن، فكر أحد تلامذة هيجل الصغار قصدت صاحب الرشدية اللاتينية .

فالمسيحية هي التي حققت حسب هيجل المصالحة الحقيقية في مرحلة الاصلاح بعد أن قضت الوقت اللازم فأصبحت بفضله التجربة الناجحة فيما كان فيه الاسلام تجربة الاصلاح الفاشلة أو وجهه السالب .

وبعد تأسيس امكانية نسبة أدواء واقع المسلمين لدينهم يستدل هيجل بهذا الواقع على تنافي الاسلام مع بناء الدولة العضوية معللا ذلك بما ينسبه إلى الاسلام من قول بالمساواة المطلقة التي لا تراعي المنازل ومن ثم من نفي للتعيين تبعا لنفي الوحدة العضوية عن الذات الالهية كما يزعم هيجل ": يختلف كل دين (عن غيره من الأديان) اختلافا جوهريا إذا كان مبدؤه على حال تجعل ما ينتسب إلى تصور الروح المتحقق بتوازن فيه محققا مبدأه الذاتي المعين في كل جوانب حياة الامة المؤمنة به) .

أما عندما لا يبلغ تصور الروح (في أحد الأديان) إلى عمقه الحقيقي فانه ستوجد كما أشرنا سابقا وجوه من حياة الشعب (المؤمن بذلك الدين) لا

يكون فيها مبدأ الدين عقليا بل هو سيتنازل أمام نزوات التحكم أو هو يتصرف بصورة من الصور تصرفا غير حر. . . كذلك هو الشأن في الاسلام.

فتعصبه جعل المؤمنين به مندفعين إلى تملك العالم إلا أنه دين عاجز عن بناء دولة متخلقة الاعضاء تكون فيها الدولة ذات وحدة عضوية فلا يستطيع بناء نظام قانوني للحرية'."

لم يبق هيجل لبوش وجوق حماته الدعائية-وفي مقدمتهم علمانيونا وليبراليونا الجدد- شيئا يقولونه: يكفي أن يقرأوا هيجل) وكلهم لا يخفون أنهم من المنتسبين جميعا إلى الهيجلية المحدثة. لكن بوش وجماعته من اليمين المسيحي المتصهين لا يكتمون بالقول بنهاية التاريخ مثله بل هم يحاولون انهاءه بالقوة ليكون الشكل العمراني الذي هم عليه الغاية التي يتوقف عندها التاريخ. وبذلك يقول كل المصلحين منا سواء انتسبوا إلى الأصلانية الدينية أو إلى الأصلانية العلمانية. فانظر ما يقول هيجل حول نهاية الاسلام وحال المسلمين وقارن الاوصاف الواردة في كلامه بالأوصاف التي تجدها في دعاية المسيحية الصهيونية. لكن لا تنس حكمة تكذيب التاريخ له تكذيبه الذي هو سبب فشلهم التاريخي المؤدي إلى نقمتهم التهديمية علة المراجعة الواجبة لكل الأحكام السخيفة حول الاسلام وحول كيفية اصلاح شأن المسلمين ؛ "وفي الوقت الراهن فإن الاسلام الذي فرض عليه الادبار إلى آسيا وافريقيا ولم يبق وجوده متسامحا معه إلا في زاوية محدودة من أوروبا بسبب التحاسد بين القوى المسيحية امحى منذ زمن بعد من تاريخ العالم وعاد إلى التسيب والسكون

الشرقيين"

وطبعا فليس هذا عيب هيجل وحده . فمنا من هم أكثر منه تحاملا على أديان غيرهم من خلال نسبة عيوب الواقع إلى تأثيرها . فكل من يتكلم الظاهرة الدينية منا أو منهم ليقارن واقع الخصم بواجب نصه هو لا بواقعه ينتهي إلى مثل هذه النتائج . ذلك أن هيجل لو كان فعلا يقارن نص الاسلام بنص المسيحية لاختلف الأمر؛ هو يقارن واقع الدولة العثمانية بقيم المسيحية لا بواقع الدولة الالمانية في عصره التي كانت أشبه بحال العرب اليوم .

فقد كان الالمان في القرن الثامن عشر والقرن التاسع قبل حرب 1870 كرة تتقاذفها قوى العصر. ثم هي قد انتهت إلى ما يحلم به هيجل أعني "الدولة العقل" . الرايش الثالث الذي حول الشعب الألماني إلى جسد ميت يتحرك كالدمى بالنحيب الهتلري . ولو قارن واقع ملة بواقع ملة لاختلف

1 أنظر هيجل بتعستعاا حناء صوب عقا6/ عتعمراع]1 ,3ط بتصموقة 6.1 ,مغتطعتطء ومعالء/11 تعل عتططرموملتحاط عثل طعي معصو١/0:16 بامع116 6.11/1. :" اقمع 6615165 وعل ع3 سند قصب روعللة 5ففل باق 80 متعصتط عط طأه بتاعتلتمعوع للعقصمل طعنو أعلتعطاءوعنسا ممتعتاع1 عط 5.112:" 1920, 111 صعالمطتطن عضاو ها تطعتط أفلع6 ععل لاا لفط أفصقات متعصاط وعتلسستاوعط وعموعك ماك بأقا معطعتاع عقيس منعسمئط معوعم نوناك حصا كني ع0 151 مطامعمع اعم تعتملا 1171 تعماءة مع لاص تتمعتحصنا قع د ,5ععلا0/ا وعصاكء صعطاعا حصنا مقتا56 بتصطعمسص عي رى اطع د اقمع

معطا لعاموعع تعصاك بتتطاعافثما5 دعن وتصقعته بتتاقلمتاع6ع صتعماك 20 طعلة تقفاك صك فققل ريتطعظصن تهقل لعطة 16 بلقتم ند 11/61: عثل "غ110 نعطت عثل تعن عمسمل0:«0

4 انظر هيجل عدخ عمد زناعة ج6886 .434:" ب12 6*1 بتداة 12 رععلة/١١ بعتطاعنط668 تعل عنطمهومانطط عتل م٫طن ممع صسوه1:0/ بامع11 6.11/1. : صمن٫ة سصقاقا عل أقا باعقلتطعع عندك118 معطعتلاقتطء عل تطعنو6 1 عثل عسل قممروسط اععلصاااا سعماء ص سد عسسا أعمةتل0ععجا20026 معلنقط صا

الامر . فواقع الالمان والمسيحيين في عصر هيجل لم يكن أفضل حال من واقع المسلمين إذا قبلنا المعايير التي يقدمها لقيس التفاضل بين الامم وهو بات أسوأ لو استعملنا معايير كونية يحددها منظار التاريخ الطويل لا التاريخ القصير . فعقلانية تصرف الدولة وعدالة القانون والتوازن والتخلق العضوي للدولة إلخ. . ليست حقائق في الغرب حتى وإن بدا الامر كذلك في السطح.

لو لم يجدوا من يستعبدون خارج بلدانهم لفعلوا ما يفعل مستعبدونا داخل بلداننا . الدولة الحديثة ليست عقلانية ولا قانونها عادل ولا هي متوازنة التخلق إلا إذا قصرنا القيم في حدودها وفي الحدود التي تمكنها من ادعاء هذه الشبائه واعتبرنا نفيها خارج ذينك النوعين من الحدود مشروعا. لذلك كان هيجل أكثر الفلاسفة تبريرا للاستعمار أي لاستعباد القدر الاكبر من البشر من أجل القدر الأصغر فلم يتغير شيء من بداية التاريخ إلى نهايته: كل ما في الامر أن القبيلة البدائية صارت دولة تدعي العقلانية(ومثله كل

الايديولوجيات الغربية التي تولدت عن المثالية الالمانية والرومانسية: تسمي فرض تصورات الغرب رسالة تحضيرية رسالة كانت بتوسطها من تبرير جرائم لا يمكن للخيال أن يتصورها . كل ذلك هو ما كلفنا الله بالجهاد ضده: منع الحرية العقدية واستحلال المستضعفين في الارض . تلك هي رسالة الاسلام لو كان يحق لنا أن نقارن نصا بنص١

فالمثل التي يتكلم عليها هيجل هي عينها المثل التي يحلم بها كل إنسان منذ فجر التاريخ حتى وإن كانت بعض الاديان والايديولوجيات مبنية على نفي كونيتها . ذلك أن هيجل نفسه بنظرية العقل المتعين في الدولة التي هي في نفس الوقت دولة شعب معين ومن ثم روح شعب بعينه لا بد أن ينتهي إلى قيم غير كونية تشرز بين من هو أهل لهذه القيم أي السادة ومن لا يستأهلونها أي العبيد الذين ينبغي تحريرهم كما تحرر أمريكا العراقيين حاليا وكما حرر الاستعمار قبل ذلك شعوب الارض في حملة الرسالة التحضيرية .

وما من أحد قرأ القرآن والسنة لم يسلم بأنهما يدعوان إلى تحقيق القيم بصورة كونية لتعم كل البشر لان الإسلام لم يأت للعرب أو المسلمين وحدهم . فكيف انتهى هيجل إلى أن المشكل متأت من نص الاسلام في مفهوم الله ومن تأثيرها المزعوم؛ هل توجد في التاريخ دولة وصل بها التنوع والتعدد وهما شرطا التعضي الحقيقي إلى ما حصل في الدولة الاسلامية التي لم تطبق التعدد المذهبي في نفس الملة فحسب بل طبقت التعدد الملي في نفس الحضارة فكان لكل الاديان المعترف بها في القرآن أن تمارس شعائرها وشرائعها وكان المسلم حرا في أن يختار مذهبه الشرعي

والعقدي؟ وهل يوجد في التاريخ عكس ما وصفنا بإطلاق في غير التاريخ المسيحي الذي لا يزال إلى الآن حتى بعد أن خفت دور الكنسية قادرا على أن يقيم أوروبا كلها قومة رجل واحد لمنع تركيا من دخول النادي الاوروبي لمجرد كون غالبية سكانها من المسلمين؟

يكفي أن تنظر إلى التعدد الثقافي واللساني والعرقي والعريابة أي دولة اسلامية والوحدة القاتلة في أي دولة أوروبية حيث تفرض لغة واحدة ونمط قانوني واحد وثقافة واحدة ونمط عيش واحد: أليست هذه هي الوحدة التصحيرية التي قتلت الانواع النباتية الحيوانية والتنوع الثقافي؟ كم من شعب ولغة وثقافة أفناها الغزو الغربي ولم يمسسها الفتح الاسلامي؟

لذلك فالسؤال الحقيقي هو ؛ هل هذه القيم موجودة في واقع المسيحيين أولا؟ وهل هي موجودة عندهم لأنهم مسيحيون بتأثير من دينهم؟ ثم هل عدم هذه القيم في واقعنا أكبر من عدمها في واقعهم حقا؟ وهل هذا العدم لأننا مسلمون وبتأثير من ديننا؟ أليس من المفروض أن تقع المقارنة بين نص ونص أو بين واقع وواقع أو بين نص وواقعه لا غير لا بين مثل نصنا وواقع الغير؟

وكان ابن خلدون قد حاول تخليص الباحثين من مثل هذه الاوهام عندما بين أنه لا يمكن للدعوة الدينية بذاتها أن تكون مؤثرة رغم أنها عند مصاحبتها للعامل المؤثر في الحدث التاريخي تزيده قوة (وسنرى العامل المؤثر ما هو إذ هو ليس العصبية كما يتصور من يقرأ ابن خلدون بسطحية المسارعين لعرض المشاريع لنيل مرتبة النجومية ومن ثم للانتساب إلى السلطة الروحية المستبدة بتقاسم النفوذ مع السلطة الزمانية المستبدة (.

كما بين أن العامل المؤثر من دون العامل العقدي لا يمكن أن يدوم تأثيره . فيكون المؤثر العقدي مؤديا دورين:

1 - الأول هو دور عامل تعميق الاثر وتقويته لأنه يجعل فعل العامل المؤثر جامعا بين قوته الذاتية وقوة قناعة مستعمله في فعله فينقلب الوزع من الوزع الاجنبي إلى الوزع الذاتي.

2 والثاني وهو أهم هو دور المثبت للأثر والمحقق لشروط بقائه من خلال اخضاعه إلى احكام تعد من انقلابه إلى ضده افراطا أو تشريطا . فيكون الوزع الذاتي ذاتي التعديل الدائم.

ولما كان التاريخ من أصله عالميا (هكذا كان وهو كذلك سيبقى والشرط الوحيد بين حقبه شكلي ولا معنى له لأن اتساع حدود العالم مكانا ناظرها ضيقها زمانا بحكم تسارع الاتصال . فما كان صراع قبائل على الكلا والماء صار صراع دول ومجموعات على البترول والغذاء . وقد يعود إلى ما كان بحكم تزايد السكان وتناقص الموارد) فإن كل واحد من هذه العوامل يصبح ذا وجهين:

1 - عامل التعميق الإضافي أي حاصل الصراع بين عوامل التعميق العقدية داخل نفس الامة في عامل التعميق الإضافي بين الامم المتصارعة في التاريخ

2 -ثم عامل التثبيت الإضافي بنفس الشروط.

3 -وأثر الحاصل الأول في الحاصل الثاني

+ - وأثر الحاصل الثاني في الحاصل الاول فتكون أدوار العامل العقدي

بذلك أربعة

5 - ويجمعها أصل واحد تتفرع عنها أربعتها . وهذا الأصل الواحد هو صراع البقاء الخاص بالنوع الانساني من حيث هو حيوان داخليا وخارجيا مع من يشاركه بيئته من الكائنات أو الظاهرات الاخرى .

وتلك هي علة الحاجة إلى الدين من المنظور الإسلامي : فهو الذي يسعى إلى تحرير الانسان من هذه الدوامة الجهنمية بتعويض الصراع الحيواني من أجل البقاء إلى علاقة تعارف بين القبائل والشعوب . لكن الدين يمكن أن يتحول بتحالف السلط التي تستحوذ عليه إلى أداة ايديولوجية في نفس هذا الصراع: وذلك ما يسميه القرآن طاغوتا ناتجا عن تجريف هدف الرسالات السماوية. وذلك هو جوهر ما حققه التحريف الثاني أعني ما يسمى بالإصلاح البروتستاني . ذلك على الاقل ما يقدمه القرآن لتفسير الظاهرة الدينية في علاقتها بالعوامل المؤثرة في التاريخ . أما ما أضافه ابن خلدون فهو القول إن التاريخ الفعلي هو بدوره يجري بحسب هذا الفهم ؛ أي إن العامل العقدي إذا كان حقيقيا فإنه سيكون غاية ما يصل إليه العقل من قوانين من دونها يؤول تاريخ الأمم إلى التخريب الذاتي . وذلك هو مضمون المقدمة .

ومعنى ذلك أن ابن خلدون يعتبر قيم الرسالة الخاتمة غاية ما يمكن للعقل أن يكتشفه من قوانين للتاريخ إذا تدرج في التعديل الذاتي الذي يضفي عليه المعقولية الكونية لا معقولية حضارة دون حضارة. وقد رمزت سورة العصر للواقع الانساني بل علاقته بمنظوره لمنزلة الانسان الوجودية والقيمية تعريفا أو تصحيحا فحددت الوقوع في الخسر بالإشارة إلى شروط الاستثناء منه

بصورة تلغي كل محاولات الادعياء من أصحاب المشروعات الذين يبنون الكون بأمانيهم. فثلاثة من الشروط الخمسة التي وضعتها لا يكون فيها المرء قادرا على الفعل بمفرده . لذلك فكل المشروعات أماني.

- فأما الشرطان الأولان فهما فرديان : الايمان والعمل الصالح .

- وأما الشرطان الثانيان فهما جماعيان لا يقع أي منهما من دون المشاركة كما تبرزه الفعلين:

التواصي بالحق والتواصي بالصبر .

- وأما الشرط الخامس فهو أصل الشروط جميعا أعني منزلة الإنسان كما تحددها دورة العصر تحديدا لا يمكن ان يكون منافيا لما ينبغي أن ينتهي إليه البحث العقلي المجرد إذا كان فعلا متجردا للحق.

فبهذا الشرط لا بد أن يتطابق مع جوهر المنظور الوجودي والقيمي الاسلاميين المنظور الذي يرفض التحريف الوجودي (تأليه الانسان وجوديا أي العقيدة الاساسية في الاديان المحرفة) والتحريف القيمي (تأليه الانسان قيميا أي الشريعة الاساسية في الاديان المحرفة): فسواء صدقنا بالقسم الوارد في بدء السورة أو لم نصدق (سواء كنا متدينين أو غير متدينين) فإن فهم معناه يجعلك تسلم بأن الإنسان يكون في خسر بغير هذه الشروط ولا يخرج منه إلا بها . لكن صاحب القسم من المنظور الاسلامي هنا هو الله وليس محمد كما يمكن أن يذهب إليه من يحتكم إلى العقل وحده. والمقسوم به هو العصر. وهو من المنظور الاسلامي وقت الصلاة المفضلة في العقيدة الاسلامية أعني الصلاة الوسطي (قبلها اثنتان وبعدها اثنتان .(

أما من المنظور العقلي البحت فهو الوقت المفضل في مراحل عمر الانسان . فبعد الطفولة والشباب تأتي الكهولة وسطا بينهما وبين الشيخوخة وأرذل العمر. ومعنى ذلك أن السورة تتحدث عن

لكأنها تقول إن الانسان مقبل على الوقوع في الخسر الذي ترمز إليه الشيخوخة وأرذل العمر إذا بقي التحريفان مسيطرين وهي تشترط للخروج من هذا المآل العودة إلى الطفولة والشباب بعملية الاصلاح عودة إلى رمزي الحياة المبدعة والفطرية بفضل سؤال الكهولة الذي تريد اعادة طرحه وتحقيق شروطه بتحرير الطفولة والشباب من التحريفين أو من عقدة الخطيئة وعقدة الكبرياء.

وما كان القسم بها رمزا للنظرية التي تحدد شروط الخروج من الخسر بوجودها وشروط البقاء فيه بعدمها كان ذلك رمزا بإشارة الوسط إلى التوسط الذي هو منزلة الأمة الاسلامية في التاريخ الكوني وفي منظورها لمنزلتي الإنسان الوجودية والقيمية: وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة العقدي والشرعي . فهي تحدد نفسها بكونها اصلاحا لتحريف الرسالتين المتقدمتين عليها مباشرة والفاعلتين في المسرح التاريخي) المسيحية واليهودية) بتحريفهما للرسالتين المؤسستين اللتين تقدمتا عليهما أعني الآدمية والنوحية .

فالمسيحية حرفت الآدمية بإعادة عقيدة الخطيئة الموروثة بعد أن جبتها توبة آدم كما ورد في القرآن الكريم اصلاحا لهذا التحريف .

واليهودية حرفت النوحية بحصر النجاة لشعب مختار واغراق البقية بعد أن خلص منها نوح لما أنقذ من كل زوجين اثنين كما ورد في القرآن

اصلاحا لهذا التحريف .

وهي تعتبر نفسها مصلحة بفضل إحياء السؤال الوجودي المطلق عن الذات الالهية كما صاغه ابراهيم عليه السلام ؛ البحث عن الذات المطلقة والتعالي عن الطاغوت أو تأليه غيره من الموجودات .

وبهذه العودة إلى الدينين الاصليين بعد تخليصهما من التحريفين يصبح الانسان مقبلا على تحقيقهما جوابا عن السؤال الوجودي المطلق:

1 -نظرية البراءة الأصلية بديلا من نظرية الخطيئة الموروثة: تحرير البشرية من عقدة الخطيئة ومن اعتباره بحاجة إلى منقذ يحل فيه الرب فيصبح أصحاب هذه العقيدة مستعبدين لكل من عداهم لأنهم أبناء الله والمكلفون بتحضير غيرهم حيث يتصاحب الغزو والتبشير.

2 -نظرية الأخوة البشرية بديلا من نظرية الشعب المختار؛ تحرير البشرية من الاقتتال ومن الاغراق المتبادل ليكون الخطاب للبشرية كلها وليس مقصورا على شعب مختار يستعبد المستعبدين ليستعبد بها باقي البشرية: إذ يتحول المسيحيون إلى أداة دولة اليهود تماما كما يصور ذلك لوثر .

لذلك فمضمون الرسالة الخاتمة هو مضمون سورة العصر ولا شيء غيره: فالتشريع من المنظور الفردي مبني على الايمان والعمل الصالح. وهو من المنظور الجمعي مبني على معيارين كلاهما بصيغة الاشتراك . فالاشتراك في الاجتهاد يكون معيار الحقيقة فيه هو الاجماع الناتج عن التواصي بالحق . والاشتراك في الجهاد يكون معيار الحق فيه هو الإجماع الناتج عن التواصي بالصبر . وهذا يغني عن عقيدة أو تشريع سماويين بعد القرآن . لذلك كانت الرسالة خاتمة.

ولا تقتصر صحة هذا الكلام على دور العقائد الدينية وحدها في صلتها بالمؤثر التاريخي بل هو يصح على كل نسق رمزي قابل للاستعمال النافع أو الضار بما في ذلك النظريات العلمية في علاقتها باستعمالاتها. والأمر هنا قابل للمقارنة حتى باستعمال الأدوات المادية. نفس الأداة يمكن أن تستعمل للضر ويمكن أن تستعمل للنفع .

ثم يأتي بعد ذلك ما يمكن أن ينسب إلى النسق العقدي أو إلى النسق العلمي أو إلى الأداة المادية من نفع أو ضر ذاتي لها بحسب معايير أخرى لا يكتفى فيها بالاحتكام إلى التاريخ القصير كما يفعل هيجل عندما ظن الاسلام قد غادر ركح التاريخ وظن التاريخ سينتهي في الولايات المتحدة الأمريكية في نظرية الدائرة بحسب تكوير الارض واعتقد أن الدولة المركزية تعين الروح الكلي في العالم أي العقيدة المسيحية التي نجحت فيما فشل فيه الاسلام . لم يكن يدري أن التاريخ يمكن أن يستأنف دورة جديدة وأن الشرق يعود من جديد فضلا عن الاسلام الذي اعتبره قد طرد إليه وإلى افريقيا من بلاد الحضارة الاوروبية!

وما يمكن ان ينسب إلى العقائد الدينية من ضرر بذاتها هو ما يطلق عليه القرآن ثمرة ما حل بها من تحريف يجعل استعمالها الضار هو الاستعمال الوحيد الممكن لأنه جزء من تعاليم العقيدة نفسها وليس ناتجا عن استعمالها استعمالا منافيا لتعاليمها. ومعنى ذلك أن العقيدة السوية يمكن أن

تستعمل للضر والنفع على حد سواء . وتلك حال الاسلام . لكن العقائد المحرفة لا يمكن أن تستعمل الا للضر لأنها لذلك جعلت حتى وإن بدا أن حال أصحابها أفضل من حال المسلمين . وذلك ما نحاول بيانه في العنوان

الاخير من هذه المحاولة: فلسفة الدين الاسلامية وكيف حددت أصل التحريف في علاقته بنظرية الانسان الاله وأصل الطاغوت في علاقته بعقيدة كلمة الله .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومددها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي -الفصل الثالث

صورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

صورة الاسلام .

م ان 1-08-017

صورة الأسلام

صورة الاسلام")

ولما كانت القيم التي يحيا بها العمران الانساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق التجربة الدينية للأمم لا يمكن أن تقاس إلا بالإضافة إلى عمق التجربة فيها فإن للأمرين علاقة خفية لا بد من تعريفها لفهم ارتباط التجربة الدينية التي هي جوهر الحياة الروحية بأحكام السلطان القيم على التنافس بين الخيرات أو القيم . فالقيم هي بين الذات البشرية والعمران الانساني ما يناسب صفات الذات الالهية التي لأجلها اعتبر ابن خلدون الانسان محبا للتأله' أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الالهية الذاتية أو بلغة الكلام الصفات النفسية

1 -فقيم الذوق كلها تدور حول صفة الحياة . لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الحياة في الوجدان البشري قصدت لذة الجنس أو حب الجمال . ولهذه العلة رمز بها إلى اللذة القصوى في الآخرة.

2 - وقيم الرزق كلها تدور حول صفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز القدرة في الوجدان البشري قصدت لذة الملكية أو حب المال . ولهذه العلة رمز بعلاماته في وصف حياة الجنة في الآخرة.

3 -وقيم العمل كلها تدور حول صفة الارادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الارادة في الوجدان البشري قصدت لذة السلطة أو حب الجلال.

ولهذا رمز بثمراته في الآخرة حيث يكون مجرد الارادة فعلا

! يؤسس ابن خلدون نظرية الانسان كلها على مفهوم حب التأله والاستخلاف. انظر في ذلك كثيرا من محاولاتنا وخاصة كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر الدار العربية للكتاب تونس 1985 وكتاب محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال شفاء السائل لابن خلدون الدار العربية للكتاب تونس 1991.

3 أنظر كيف يعرف القاضي عبد الجبار الصفات المستحقة للذات الالهية بذاتها فيقول:" فعند شيخنا أبي علي أنه تعالي يستحق الصفات الاربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هوعليه في ذاته. وقال أبو البذيل إنه تعالى علام بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالي عالم بعلم لا يقول إن العلم هو ذاته تعالى. فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم إنه تعالى عالم بعلم محدث. وعند الكلابية إنه تعال يستحق الصفات لمعان أزلية وأراد بالازلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك. ثم نبغ الاشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالالته بالاسلام والمسلمين" الأصول الخمسة تحقيق الد. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة الطبعة الاو القاهرة 1965 ص. 182-183.

5 -وقيم الوجود كلها تدور حول صفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة

برمز الوجود في الوجدان البشري قصدت لذة شهود المطلق أو حب المتعال . ولهذا رمز بجوهره أو الخلود في الآخرة.

6 -وقيم النظر كلها تدور حول صفة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز العلم في الوجدان البشري قصدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها لما سنرى من الاسباب. وهي رمز لها جميعا بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة وبدلالة أخروية حيث يصبح غاية هي العبادة

وقد أخرت قيم النظر رغم كون منزلتها في نظام القيم هي الثالثة لسببين : أولهما هو علة كونها كان ينبغي أن تكون في الوسط وثانيهما هو علة كونها كان ينبغي ان تكون الاول والأخير:

أولا لان معناها بالقياس إلى غيرها يتحدد بنوع توجهها . فإذا التفتت إلى ما تقدم عليها مباشرة وما تأخر عنها مباشرة أي إلى قيم الرزق وقيم العمل غلب عليها دور الأداة فتصبح من جنسهما أي إنها اداة ارتزاق بيد صاحب الرزق الذي يستخدم أهلها أو أداة تسلط بيد صاحب السلطة الذي يستخدم أهلها . وعندما تلتفت إلى النوع الاول والنوع الاخير من القيم أي قيم الذوق وقيم الوجود فإنها تصبح غاية في ذاتها فتصبح من جنسهما أي ذوقا معرفيا ووجودا معرفيا وتلكما هما ذروة المعرفة.

ثانيا لأن معناها بقياس غيرها من القيم إليها هي أنها مشروطة فيها جميعا من حيث هي ما أشرنا إليه في مدلول الوحي العام؛ فهي حدس الوجود سواء كان ذوقيا أو رزقيا أو نظريا أو عمليا أو وجوديا . ذلك أنه من العسير تصور افعال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود من دون إدراك يسبقها أو يصاحبها أو يليها أو مع بعض هذه الادراكات اثنين اثنين أو معها

جميعا لا يبقي لها الوجود فضلا عن المعنى . فيكون ما قتله الاغتصابان عند المسلمين هو:

1 -حب الجمال ومفهوم اللذة التي تحولت إلى حياة بهيمية في غياب الفنون الجميلة التي تؤنسها

2 -وحب المال أو مفهوم الملكية" التي انقلبت إلى سلب ونهب لغياب العدل الذي يثمرها

* قد يتصور البعض أن موت حب المال من المحال. لكننا لا نقيم بحب المال ما ينتج عن السلب والنهب فهذ ليس حبا للمال بل كراهية للعمل ما نقصده هو حب الملكية الناتجة عن العمل. وذلك هو قصد ابن خلدون من المقابلة بين المال الناتج عن الجاه أو استغلال السلطة والمال الناتج عن العمل المنتج. وبهذا المعنى فإنه قلما تجد مسلما يفهم أن لذة المال ليس في كونه حاصلا بل في تحصيله: هو لذة لانه ثمرة عمل. إنه يستمد لذته من كونه ثمرة جهد من كونه أداة تحصيل ثمرات تكون لذيذة بتلك اللذة إذ لذته هي أساسا لذة الشعور بالقدرة المحصلة للمال والقدرة المستفيدة ما يمكن أن يحصل به. أما إذا كان موروثا (وعادة من دون ان يكون المورث صاحب جهد) أو مغتصب فإنه ليس مالا بل ثمرة عنف وأداة عنف ناتجتين عن الحرابة التي صارت الحكم الغالب لأن المحترب هو الدولة نفسها. لذلك فإن هوس الهيام بالسياسة بين المسلمين لا يمكن تفسيره بالحرص على الشأن العام فهذا أدنى هموم من يبحث عن المال الذي من هذا الجنس بل لأن السياسة باتت السبيل الاقرب للنهب والسلب.

3 -وحب السؤال أو مفهوم النظرية التي انقلبت إلى ايديولوجيا لغياب الفكر النقدي*

4 - وحب الجلال أو مفهوم الشرائع أو القوانين التي انقلبت إلى أداة استحواذ القوي على حقوق الضعيف واستحياء كرامته لغياب مفهوم المواطنة

5 -وحب المتعال أو مفهوم الشهود الوجودي الذي انقلب إلى عقيدة عجائز أو مضغ شعارات عقدية خالية من كل نسغ لغياب التجربة الوجودية الحية .

لذلك فقد باتت كل سلوكاتنا مترددة بين متردم من الافعال الانعكاسية الأقرب إلى السلوك الحيواني والتسيب المهمل الاقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية لشرط ما يغلب من فوضى على ما يرشح من هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الابداع القيمي . فتكون كل طاقاتنا الحيوية مهملة كالمياه غير المجدولة بأقنية تمكن من السلطان عليها ومن استعمالها الحياة العمرانية مصادر حياة في شكل:

1 -طاقة ذوقية للإبداع الجمالي

2 - وطاقة رزقية للإبداع المالي

3 -وطاقة نظرية للإبداع السؤالي

4 -وطاقة عملية للإبداع الجلالي

5 - وطاقة روحية للإبداع المتعالي .

وتلك هي المصادر التي قتلها الطاغوت التشريعي والطاغوت التنفيذي

الناتجين عن استبداد العلماء بالتشريع والامراء بالتنفيذ في الظاهر لكون الحقيقة الباطنة هي العكس تماما: العلماء يسوغون شرعا إرادة الامراء فيكون المشرع الحقيقي هو الأمراء بغطاء العلماء ومن ثم فلهم دون سواهم يعود السلطان التشريعي والسلطان التنفيذي قبالة السيلان الابدي للثورة الصامتة على الطاغوت ممثلة بالفوضى التي عمت وجودنا والكذب النسقي الذي هو تقية دائمة عند المغلوب.

تلك هي علة العلل التي ينبغي علاجها إذا كنا نريد للمسلمين دينا أولا وفلاسفة دين ثانيا يحيي الاسلام الذي هو أهم ثورة حدثت في تاريخ البشرية وكاد يقتلها اغتصاب العلماء المزيفين للسلطة التشريعية في مجالات القيم الخمسة واغتصاب الامراء المزيفين للسلطة التنفيذية فيها: فأصبحت

* أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظري. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من الجميع حكما ومعاركة وخاصة من سوفسطائي العصر من دون علم السوفسطائيين المنطقي واللساني ولا فنهم الخطابي والجدالي قصدت فضلات الاحزاب التي سيطرت على الصحافة في

الأمة كما وصف ابن خلدون في الفقرة الاخيرة أسفل سافلين لأنهم كادوا يفقدونها معاني الانسانية. وحتى يكون العلاج شافيا فلا بد من التسليم بمبدئين:

أولهما سلبي وينفي أن يكون التحرر من الماضي بنفيه فيكفي فيه استبدال الكلام المزعوم قديما بالكلام المزعوم جديدا . لا بد من العودة إلى قضايا الكلام القديم لتحديد ما حصل فيها ليؤدي إلى ما أدى إليه من مآس:

1 -لم أصبح الفكر النظري علم الكلام ببعديه مقصورا على ايديولوجيات

فرق بدل البحث عن الحقيقة ومن ثم صراع فرق بدل تواص بالحق؟

2 -ولم أصبح الفكر العملي علم الفقه ببعديه مقصورا على ايديولوجيات مذاهب بدل البحث عن الحق ومن ثم صراع مذاهب حقوقية بدل تواص بالصبر؟

قد يرفض مثل هذا الكلام من يعتبره مجرد عودة إلى قضايا الكلام القديمة ظنا منه أن الكلام القديم قد فات وانقضى ولم يعد للكلام في قضاياه فائدة وأن ما يسميه كلاما جديدا جديد حقا؛ فكل قضايا الكلام الغربي الحديث هي قضايا الكلام القديم . كانت تدور حول ذات الله وأفعاله ثم أصبحت تدور حول ذات الانسان وأفعاله . ومن ثم فأصحاب الكلام الجديد من المسلمين يريدون تمسيح الكلام الاسلامي دون قصد أو بقصد) الله وحده يعلم السرائر) وذلك باستبدال الثيولوجيا بالانثروبولوجيا.

لذلك فسننهي البحث في حاضر الاسلام ومستقبله بمسألتين مهمتين من مسائل الكلام الموسوم بالكلام الحديث لنرى العلاقة بين الاصل والنسخة ولكن في ترتيب مقلوب إذ لا بد من البدء بالحدث التاريخي للختم بمعناه كما يقتضي ذلك مدخل علم الكلام المزعوم جديدا أو بلغة علم الكلام المزعوم قديما لا بد من البدء بالشاهد لنختم بالغائب :

1 -منزلة الحضارة الاسلامية في فلسفة التاريخ وصلتها بمسألة العلاقة بين كلمة الله والمسيح .

2 -ومنزلة الاسلام في فلسفة الدين وصلتها بمسألة العلاقة بين الذات الالهية والذات الانسانية

وسيكون منطلقنا في بحث المسألتين منظور هيجل السلبي . وما كنا لنخوض في الرد على هيجل حول موقفه من الاسلام حاضرا (في عصره أي قبل الربع الاول من القرن التاسع عشر) ومستقبلا (منذئذ إلى الآن بالقياس إلى هيجل ومن الآن فصاعدا بالقياس إلينا) لو لم يكن موقفه قد أصبح الموقف الرسمي لأعداء الاسلام في الداخل قبل الخارج وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة وصعود حركة الصحوة الاسلامية. ذلك أن منهج الرد ليس المنهج المفضل لدينا لذلك فلن يكون الكلام على رأي

هيجل إلا منطلقا لما هو أهم : علاج مسألة التحريف في مفهومها القرآني بالصيغة الفلسفية التي توصل إليها ابن حزم .

ذلك أننا لا يمكن أن نصحح تصورنا للغايات السامية التي يعد الصراع الحالي أحد وجوه التدافع عليها من منظور الاسلام الصراع الحالي بين الاسلام وتمسيح العالم من دون تصحيح الفهم الرديء لطبيعة الثورة المحمدية ليس لدى الغرب فحسب بل عند المسلمين الذين هم بدورهم يسيئون فهم الاسلام لمجرد وضعه في نفس مستوى الدين المسيحي متناسين أنه محرف مرتين:

التحريف المتقدم على الاسلام الذي أصلح التحريف .

ثم تحريف الاصلاح الاسلامي بما يسمى الاصلاح البروتستنتي الذي هو تحريف للمنظور الاصلاحي الذي حدد به الاسلام العلاقة بين الروحي والزماني محققا الصلح الحقيقي بين الدين والدنيا .

فلما كانت المسيحية التحريف المتقدم تنفي الدنيا باسم الدين أصبحت في التحريف المتأخر تنفي الدين باسم الدنيا أي إنها لم تترك لنيتشة مهمة قلب

نظام القيم الافلاطوني المحرف إذ سبقته فحرفته . الاتجاه المقابل ؛ وذلك ما يمثله رمز لوسيفارية أدب جوته.

لذلك فقبل الشروع في علاج المسألتين لا بد من الانطلاق من تصنيف الأديان الذي وضعه ابن حزم ليميز بين الآراء حول الحقيقة عامة سواء كانت الحقيقة التي حددتها الاديان المنزلة أو الحقيقة التي حددتها الفلسفات الطبيعية حتى نفهم منظور الاسلام ومنزلته من منظور اسلامي متحرر من تأثير الفلسفات الغربية الحديثة التأثير الذي يصعب أن يكون المرء منا عريا عنه بعد أن ربينا عليها عقودا وعقودا تربية همها الرئيسي أن تنسينا كل مبادئ حياة فكرنا الذاتية له وأهمها: نفي اطلاق الخصوصيات بديلا من المتعاليات الكونية التي هي جوهر الحقيقة الفطرية ومن ثم التي لا يختلف فيها الديني والعقلي إلا بالأسلوب.

فابن حزم حاول في الفصل تصنيف الآراء حول الحقيقة فاستعمل القسمة الافلاطونية على النحو التالي . فقد اعتبر المجال المقسوم وجود الحقيقة بمعنيي الوجود (قيام الشيء بذاته وحضوره في إدراك واجده .(واعتبر معيار التقسيم خصائص الإدراك الموصل إليها بمعنيي الادراك) السعي إلى المدرك للحصول على بعض الحقيقة بالجهد الشخصي أو العقل وتلقي المدرك بمعنى الوعي المباشر ببعض الحقيقة التي لا يكفي فيها الادراك العقلي (. وقطعت القسمة عنده أربع مراحل:

- المرحلة الاولى المقابلة بين من يقول بوجود الحقيقة وقابليتها للعلم ومن ينفيهما : ويضرب ابن حزم على النفاة مثال السوفسطائيين.

2 -المرحلة الثانية المقابلة بين من يقول بكفاية الادراك العقلي وينفي ما

عداه ومن ينفي الكفاية ويثبت الادراك بالتلقي أو الوحي : ويضرب ابن حزم على النفاة مثال البراهمانيين.

3 -المرحلة الثالثة المقابلة بين من يقول بكلية المخاطبين بالوحي ومن ينفي ذلك لقوله بنظرية الشعب المختار: ويطلق ابن حزم على النفاة اسم اليهود.

4 - المرحلة الاخيرة المقابلة بين من يقول بكلية انتخاب الرسل من جميع الامم ومن ينفي ذلك بلوغا بعقيدة شعب الله المختار إلى غايتها حصرا للرسل فيه؛ ويطلق ابن حزم على النفاة اسم

ويمكن أن نضيف النتيجة التي قصد إليها صاحب التصنيف دون أن يكون لها المعنى الذي أصبح لها في عصرنا كما سنرى؛ فنجمع السوالب (نفي الحقيقة ونفي الوحي ونفي كونية المخاطبين وكونية الرسل (ونجمع الموجبات) اثبات الحقيقة واثبات النبوة واثبات كونية المخاطبين وكونية الرسل) لنحدد حدي المقابلة المطلقة التي لم تتعين في عصر ابن حزم بالدلالات التي صارت لها الآن وتعينت اليوم في المقابلة المطلقة بين المنظور الغالب على الاسلام من منظور الاسلام) ممثلا بهذا التصنيف (والمنظور الغالب على الغرب من منظور الغرب ممثلا بفلسفة هيجل الدينية والتاريخية والمعركة الجارية حاليا في الواقع التاريخي وفي شعارات دعايتها . فالقول بوجود الحقيقة وعلمها بالعقل وعلمها بالوحي وكلية المخاطبين وكلية المرسلين كلها مبادئ يشترطها القرآن في اسلام المسلم سواء انتسب إلى دار الاسلام وحقبته التاريخيتين أو كان من غير المكان والزمان الاسلاميين : أي ما تقدم على الاسلام وقبل الامم الاخرى المعاصرة له وإلى الأب .

أما الأنفاء أو السلوب فتنقسم إلى حزبين متلازمين كل منهما تغلب عليه صفتين ظاهرتين تضمران الصفتين الاخريين :

فأما نفي الصفتين الاوليين فهو مميز الطبعانية وما بعد الحداثة (نفي الحقيقة ونفي علمها) .

وأما نفي الصفتين الاخيرتين فهو مميز الصهيونية والمسيحية الصهيونية (نفي كلية المخاطبين وكلية الرسل). والواقع أن النفيين الاخيرين يعودان إلى النفيين الاولين أو يؤديان إليهما لان الرسالة الخاصة والرسول الخاص لا يمكن أن يكونا كذلك إلا إذا نفيا الحقيقة الكلية والحاجة إلى كونية الرسالات: فلا تكون الرسالات مضمونها الحقيقة الكونية واقعا وتصورا بل مضمونها ايديولوجيا عرقية واقعا إن ليس تصورا . وعندئذ نفهم لم كان لا بد أن يكون النفاة مجتمعين هم أعداء الاسلام في المعركة الحالية: الطبعانية القائلة بالنسبوية الثقافية كما تتعين في فكر ما بعد الحداثة والوحيانية القائلة بالشعب المختار كما تتعين في المسيحية الصهيونية.

يبدأ هيجل مقارنا بين الدينين المسيحي والاسلامي الدينين اللذين ينتسبان إلى نفس المرحلة التاريخية في فلسفته التاريخية فيقول:" تلك هي الروحانية والمصالحة الروحانية التي بزغت (في الحقبة الرابعة من تاريخ العالم) . وهذه المصالحة الروحانية هي مبدا الشكل الرابع (من أشكال تاريخ العالم الهيجلي (. فقد بلغ الروح إلى الوعي بأنه هو الحق . وما بقي الوعي كذلك فكذلك سيكون الفكر. ومن الضروري أن يكون هذا الشكل الرابع هو بدوره شكلا مضاعفا :

1 - فهو الروح من حيث هو وعي بعالم باطني عالم الروح الذي أصبح

واعيا بكونه من حيث هو جوهر أنه الوعي في (الوجود) الأسمى وعيا عقليا .

2 -لكن إرادة الروح تكون بالمقابل روحا مجردا وثابتا في التجريد الروحي . وما ظل الوعي على هذا النحو من الثبات في التجريد سيبقى الواقع مثله .

فيكون الواقع مترابطا مع عالم دنيوي لم ينضو في الروحي ولم يصبح نظاما عقليا يحايث في الوعي . ذلك هو جوهر العالم المحمدي) -عالم الاسلام) الذي هو أسمى ترق مبدأ (روح) الشرق .

فلا شك أنه دين تلا المسيحية ظهورا في التاريخ وأنه أعلى إدراك للواحد (في الشرق). لكن المسيحية لكي تصبح صورة متعينة في الدنيا كان لا بد لعملها أن يستمر قرونا . ولم يتحقق ذلك إلا مع شارل الأكبر) الخامس (. وكون الاسلام بالمقابل قد أصبح مملكة دنيوية)) قبل المسيحية) فاعلة هي أن المبدا المجرد يتحقق بصورة أسرع) من المبدا المعين الذي هو مبدا الغرب المسيحي بالمقابل مع المبدأ المجرد الاسلامي (. إنه نظام متعين في العالم الارضي متقدم في الوجود التاريخي على نظام العالم المسيحي"".

والآن هل ينبغي أن نفهم وحدانية الاسلام كما فهمها هيجل الذي اعتبرها من جنس التنوير التصحيري لكونها تقول حسب رأيه بالوحدانية المطلقة اطلاقا سالبا لكل تعين ومن ثم فهي تنفي التعيين المسيحي لمفهوم الله الناتج عن التثليث الذي هو تعين موجب (فيكون الاقنوم الاول هو المبدأ اطلاقه والاقنوم الثاني هو العالم المادي أو الطبيعة والاقنوم الثالث هو العالم الروحي أو

عمل 151 عإصنساء١/6:50 عمتاقاقع عوعتل لسن باق مع صمععكيسة عتل معستنصطء م16 عمتاقامع عن أعصن اتعلعتاقا 6 عتل مقلة أقا]55 ":4-243.؟ بصسعل1) 5 مق 1361001551517 فقل 5016 .قا عالمطتظطة١١ فقل 1ق661 عل ففقل بتتمستصمااوع ص1ء511710155158 صسعل نه قا أقل66 16 .القاو66 معان 1 بعل نعط معدا تاتعصصا تعصك صاءقا3قن/586 كلة أقل66 عل بال8مم00قع أفطاءة عتلصتمد أقا القاوع6 غ161 101666 .دعلصقل660 دعل عن تعنط اق 30 بأاتتقطاءط ١ 661165 قعل معلله١١ فقل بنةلصق660 دعل عسل صعاقطه1166 وعل عقا 5قنا86 فقل قلة بصفوع17 قلة لتتي الققتمع عل باقأ66 عل بناءلتا -الع/10 عثل 1ق مق باتتقناعط عو 8610155158610 فقل صتظميما صمعتاقا6 وعل صمتعل ةوطم عل دا لعمةسصقطاءط لصن فلمتاوطة تعلع1ت أقطاء؟ 6:56115 ©1101 دمعتت تند «عصاء 20 تطعتص و ففمل باقعقات0 فصا 665086 قصا تطعتص عطعتلناء/ا قل ففقل بتعوصناطات انتمل 156 علو بمتطمعتعطصاه الععلط116 حصتاظ صغطعوتلقتصعله وعل يمستصعقل6:1 عتقطععمط عتل ,قتتة 111611 عطعفتصفل» ستتسقطم1/10 عتل تطعقمط 168 .لتتتصف1 81101531810 حسنا ممت مقع 0: بعلعت الماقععا١١/6١ عصاك وعوعثل فققل لعطة بمستتصعافاتتط كمل قلة وعمتصموانا معاعمم ت0ا2 11 عاق .عصنط بعل يممستمطع قط عاقطاء10 عثل 2105, قتادستتصقلاصتصةط110 بعل صععوعقل فففط تعمد تطعمعتطلا0 603560 صعل اتفكا عسل أواه لصن دقع نمع ع1 لممسطتطمل «ععصما

العطاعط عثل 186

التاريخ)؟ ؟ فنتابع التعرف على الفهم الهيجلي قبل الجواب. يضيف هيجل : "وفي الجملة ففي حين بدأ الغرب يتنزل في عرضي الأحداث والنمو والخصوصية كان لا بد أن يحصل في العالم الاتجاه المقابل لتوحيد الكل في ثورة الشرق التي قضت على كل خصوصية وعلى كل آصرة فطهرت الوجدان تطهيرا تاما لكونها لم تر الموضوع المطلق إلا في الواحد المجرد ولكونها كذلك جعلت الوعي الذاتي الخالص والعلم الغاية الوحيدة للحقيقة-كما جعلت كل آصرة آصرة وجود""

؟ وذلك هو مضمون تفسيره لمحاورة طيماوس الافلاطونية بوصف ذلك مطابقا لجوهر نظرية الوجود المسيحية.

8656121 0ع 011860 عثل ع1ةقنتم 0 صعقنيةطنعستط أعقااعها نملتاتوط لصي عمسلل متمتصضع باتعاعتلاء 201 صا طعنة باقع قكصة عد امد طخ فمل 1126:6600

وص أعقااعة لمملتتقط عللة غطعاعين بقتص0116 وعل صمتايساه 6 تعل د لمقطوعقع فقل هنا بمفاعتاايسة صععصة6 وعل متتمتعع101 سنج تل11/6 عل ص عمط ن16

مغتننامفوظة صتني2 مصعصالط أممحاوظة صل غنيم عله تمعصا ,عاقتضع161 لصتا ©القعلية عاد ملام أعننت6 يمل عسي عنل26:56 العماع نع معد طاطم

085 انعلط 11/11 عل 260166 ممعأعماكء 21 معمط قعوعثل تنص

11/1850 فقل ب8610185156117 عحلاه طن عصاء فقل مقتنا هنا ع605180ع68 نصاءع م60 20600 156

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي -الفصل الثاني

صورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

صورة الاسلام)

لذلك فإن البحث في مسائل فلسفة الدين كان من المفروض أن يسبقه تحليل أمرين جوهرين نكتفي بتحديد اشكاليتهما دون العلاج العميق لئلا نخرج عن مطلوبنا. وهما أمران كونيان لكننا نكتفي بوجههما الذي يعالج أدواء الحضارة العربية الاسلامية الذاتية وخاصة ما نتج منها عن الصراع غير المتكافئ مع حضارة تبدو قد حيدتهما في الداخل لتوجههما إلى الخارج اضافة إلى ما عندها من ادواء ذاتية كان من المفروض ان تكون حضارتنا أصل البحث في علاجها لا أن تضيف أدواءها إلى أدوائها بمثل هذا الفهم السطحي للإسلام والغرب معا الفهم الذي يجعل وضعيتنا أشبه بالمهمات المستحيلة:

فأما الفرع الأول فيصف حال التجربة الروحية التي فقدت جذوتها الحية عندنا فقدانا أصبح بمقتضاه الفكر الاسلامي الحالي شبه طحن للهواء لأنه فاقد للعلاقة بالممارسة النظرية والعملية وتطبيقاتهما في المعرفة الانسانية التي بتنا نستورد فضلاتها تماما كما نستورد فضلات الصناعة بدل تعلم الفكر والصنع فضلا عن فقدانه الممارستين الاصلين قصدت عمل التاريخ الفعلي بحياة لا تخلو من المغامرة والتجريب وعمله الرمزي بالإبداع الفني المعبر عن تلك المغامرة والتجريب. ويسعى هذا الوصف إلى تشخيص أدوائها الماضية والحاضرة واقتراح بعض وجوه العلاج الممكن من استئناف فكر الامة التجربة الروحية الحية.

وأما الفرع الثاني فيحلل التجربة الروحية الغربية الحديثة والمعاصرة التي حافظت على جذوتها الحية بفضل حرية الفكر والنقد . ويسعى البحث إلى

تحليلها تحليلا يبرز ثمرات صلاتها بالممارستين النظرية في علوم الطبيعة والتاريخ والعملية في تطبيقاتهما ونقدهما المتصل بطلاب ما بعدهما الماضي طلبا يبقي الفكر متصل الحياة ودائم الشباب.

ولا بد من التنبيه بالإضافة إلى هذين الامرين الجوهريين إلى مسألتين يكثر حولهما اللغط وينتجان عن عدم الوعي بهما:

- أولاهما تتعلق بسوء فهم طبيعة الاخلاق ما هي دواء في كلامنا على أنفسنا أو كلامنا على

الغرب. - والثانية تتعلق بالمقابلة بين الشرق والغرب من حيث الروحانية والمادية والايمان والالحاد والدين والدنيا

فأما المسألة الأولى فإن مفهوم الاخلاق قد فقد دلالته العميقة في الوعي الاسلامي فأصبح من جنس مفهوم الدين مقصورا على الشكليات التقليدية من مظاهر التقوى المنافقة. لذلك فلا بد من التذكير بأن الاخلاق ليست قيما لمجال مخصوص بل هي قيم قيم أو بصورة أدق هي أحكام التعامل بين البشر خلال تبادلهم للقيم الأخرى وخاصة القيم المادية فضلا عن صفات التعامل نفسه. ولنوضح الامر. فهي أولا وقبل كل شيء تتعلق بصفات المتعاملين خلال تبادل قيم الخير والشر (أي القيم الاقتصادية فكلاهما بالمعنى القرآني خاص بالقيم المادية) وما ترمز إليه من مقاصد الشرع المحققة لقيام الذات مثل المال الذي هو متعلق بالقدرة والعرض أو الكرامة التي هي متعلقة بالحرية والعقل الذي هو متعلق بالحرية الفكرية والدين الذي هو متعلق بالحرية العقدية والنفس التي هي متعلقة بشروط السعادة النفسية والعضوية.

ومن ثم فالأخلاق ليست نظام القيم بل هي أحكام ممارستها وكيفياتها جميعا لتعلقها بشروط التعامل الصادق والنزيه بين البشر في مجال التعاوض والعدل خلال التنافس على القيم المادية خاصة وعلى القيم الاخرى عامة. لذلك يركز القرآن الكريم على الميزان والقسط وعدم الغش فيهما حتى إن التطفيف كيلا أو اكتيالا يعد من أكبر العلامات على النفاق الخلقي .

لكن هل يقدر أحد أن يثبت لي أن تربية المسلمين اليوم تنمي هذه القيم ؟ أليست مبنية كلها على الغش والكذب والنفاق والدجل حتى إن جل المؤسسات الدينية لا تكاد تخرج إلا الانذال؟

وهل كان يمكن للأمراء أن يغتصبوا ما اغتصبوه لو لم يكن الفقهاء لهم على ذلك ظهراء؟ فليقرأ أي دارس مستقل الفكر والوجدان سورة آل عمران وسيرى أن القرآن الكريم قد نبه إلى ذلك كله . وليكتف من يفهم جيد الفهم لغة القرآن الكريم بالآية 256 من البقرة: ألم تقرن الايمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي بالكفر بالطاغوت: " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم'؟

أما المسألة الثانية فكثيرا ما تسمع مفكرينا الإسلاميين وفقهاؤنا يرددون الزعم بأن الغرب مادي وملحد والشرق روحي ومؤمن . وطبعا فهذا دليل على الجهل بالغرب والشرق معا فضلا عن عدم فهم المقصود بالروحانية والايمان وبالمادية والكفر حتى أكاد أقول إن الاسلام لو كان كما يصوره مفكرو

المسلمين وفقهاؤهم لما بقي على دين محمد إلا العامة التي حولوا إليها

الامة بالتربية الاستبدادية التي ركز عليها ابن خلدون في نقده نظام التعليم في عصره . فقد حصروا الدين في الوعي البدائي بالمقدس وذلك لقصرهم إياه على الطقوس الخارجية واستثناء كل الفنون الجميلة تقريبا ليس من طقوسه فحسب بل وكذلك من حياة المسلمين أو بة الوحشية التعاملية بين المسلمين وبينهم وبين غيرهم من الامم حتى إن الجهاد الذي اعتبره الرسول الكريم رهبانية الاسلام صار مقصورا على القتال وبات الخطاب الموجه إلى الآخرين مقصورا على التلاعن .

والغريب أن الداء الاول (داء حصر الدين في ارغام الظاهرية الفقهية) كان داء الفكر السني المغالي الذي ثار عليه الغزالي في محاولة نقد الفقه والكلام السنيين بمحاولة احياء علوم الدين بشحنة تجريبية حية تعيد للوجدان الديني عنفوانه وتحرره من الاقتصار على مظاهر التدين السطحية. والداء الثاني (داء حصر الدين في ارغام الباطنية السياسية) كان داء الفكر الشيعي المغالي الذي ثار عليه الغزالي كذلك بمحاولة نقد السياسة والكلام الشيعيين واحياء أعمال الدين بشحنة من الاختبار بدل الوصية في باب السلطان تعبد للوجود الديني بعده المقدس وتحرره من الاقتصار على التوظيف السياسي المنافق .

لكن الداءين عما كلا الفريقين لم يبقيا مقصورين على الغلاة منهما؛ السنة كلها والشيعة كلها صارتا ضحيتين لهذين الداءين . صار الجميع في الهوى سواء . فعمت الطامة وانحطت الأمة: كلاهما حول الدين إلى ارغام فقهي وعسكرة سياسية سواء كان ذلك باسم فهم الامام للباطن بالعلم اللدني أو فهم الممثلين للظاهر بالعلم القياسي .

كيف يمكن بعد هذا التمهيد أن نجيب صادقين على السؤال الأول مقتصرين عليه لأن السؤال الثاني من مسألة فلسفة الدين ليس من مشاغلنا حتى وإن كان الجواب عن الاول يتضمن بعض الجواب عن الثاني ضرورة لكونية الداء الذي لا ينبغي أن يخفيه مجال انطباقه:

- في الداخل عند المسلمين للعجز عن الخارج
- وفي الخارج عن الغربيين للعجز عن الداخل .

ولما كان الداء عند المسلمين منحصرا في مجال محدود) أرض الاسلام (وذا أثر محدود لقلة الحيلة وكان عند الغربيين شاملا للعالم كله وذا أثر غير محدود لأنه يفسد العالم كله ماديا وروحيا بات الامر من منظور اسلامي كوني لا يهتم بإصلاح شأن المسلمين وحدهم بل بإصلاح شأن الانسانية الكون

بحاجة إلى ثورة كونية أساسها وأصلها القيم القرآنية كما نبين في تعليلنا لسوء فهمها الهيجلي' + ولنذكر بالسؤالين اللذين اعتبرنا متقدما عليهما سؤال حاضر الاسلام ومستقبله :

كيف نفهم راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

وكيف أن نستشرف مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة وفي بلادنا خاصة؟

فالجواب هو بكل بساطة؛ لا توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين اليوم حياة دينية حقيقية. فلا يمكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات الاسلامية التي لم تتجاوز بعد التاريخ الخارجي لآثار باقية ليست

في علاقة حية مع التاريخ الحاضر بحكم ما وصفنا . فإذا كان الدين قد فصل نهائيا عن الحياة من حيث هي تاريخ فعلي ومن حيث هي تاريخ رمزي إلا في شكله الرسمي الذي يقتل كل التجارب الدينية الحية سواء عند النخب الحاكمة به أو بمحاربته أوعند النخب المعارض به أو بمحاربته فهو لا يحيا في تاريخ الحاضر إلا بهذه الأسلوب الأربعة: من حيث هو جزء من خطاب الصراع السياسي المقصور على أبعاده الفقهية سلبا وإيجابا في الحكم أو في المعارضة.

والقصد هو أن المسلمين لا يعيشون حقا تجارب دينية حية خلال ممارستهم الانشطة الحية في العمران البشري إلا في هذه المعاني السلبية الاربعة فيبدو وكأن الدين هو مدار كل حياتنا في حين أنه مبعد عنها كل البعد بمقتضى هذه المعاني بالذات . وما كانت هذه الممارسات الحية قابلة للحصر النسقي الجامع المانع فإنه يمكننا حصر الممارسة الدينية التي لا تكون حية إلا بمصاحبتها وتبادل التأثير المحيي معها وهي الآن في حال غيبوبة يجعلها أقرب إلى الموت منها إلى الحياة. فالممارسات الحية في أي عمران تنقسم بحسب مجالات القيم إلى مجالات الممارسات القيمية التي يدور حولها التنافس الانساني في التاريخ الفعلي وفي التاريخ الرمزي المعبر عنه وفي التاريخ الفعلي المحقق للتاريخ الرمزي والتاريخ الرمزي المتعالي عليه : ممارسة قيم الذوق فعلا وانفعالا وممارسة قيم الرزق فعلا وانفعالا وممارسة قيم النظر فعلا وانفعالا وممارسة قيم العمل فعلا وانفعالا وممارسة قيم الوجود فعلا وانفعالا .

6.1/2. وتمستعاط حناء صمب عف1/61 عتعطرتع1 ,قط بتسمفقما.6

,عتطعتنطعمعمع11/611 عل عتططره وه اتطط عتك تعن معمسو10:1/ باءع»11 ,1920 :6.112 ١ 116 معوعمتعتكء حص بأتعمطقع 6619165 وعل التصع8 دنع قوس روعللة ففقل بأقا 30 لتعستظ عطر مه بتاعتلتصموع بلعمصفل طعنو أعالنعتاوعمأمن صمنعنا166 بق أتااع 50 بأققطاع6ع 11618 صعالقطعطعة «عصاءة صنت تطعتطص ق661 عل لص1/اا أقط أعصفات منعصتط وعتمستاوعط معموعك هنك بأقا معطعناععيسسه ممنهستط طعتة 6ف11/61 عصاك مقع نيه عله 181 ممعطامع عع قاعم تعتقللا77اا بعصاعة عتاكمعنتصت جهن قن عت ,كتع6اا0/ا وعصك صعطاع1 حصا صعته5 بلمطععلتته 16ت ,0871© 151 عل تعن م00 ده دكتلماموعع تعماء بتطاعافثف51 معت وتصقعته بعاعلمتاعق6ع تسعصاء 20 طعلة تفقاك صاء ففقل معتدكفكصن تعفمل ععطة انعطته.

وكل هذه الممارسات لا تكون حية إلا بشرطين متشارطي الفاعلية: أن تكون حرة وأن تكون تنافسية (ما يسميه القرآن بالتنافس في الخيرات) . ومبدأ الحياة وحكم التنافس هو الوجه الديني منها والسمو الروحي فيها أعني ممارستها لذاتها من حيث هي وجدان الحياة ذاته أو الشهود الوجودي.

فقيم الذوق هي فعلا ابداع الجماليات بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها . وعن تأثير الانفعال بالفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الذائقة الجماعية التي يستند إليها كل فكر نقدي للفنون يعبر عن ذوق الامة. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية. ووحدة الكل هي حياة الابداع الجمالي

في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا خيالها (رمزا للإبداع الرمزي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الذوقي . فهل لهذا وجود عندنا ؟ أم إن مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهاؤنا يعتبرون الفن كفرا فيدعون الفنانات للتوبة فتبقى تجربة الابداع الروحي مقصورة على الشعائر كما يحددونها هم؟

وقيم الرزق هي فعلا ابداع الثروات بكل أصنافها وهي انفعالا الانتفاع بها . وعن تأثير الانفعال في الفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الامل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة التي من دونها لا يمكن تحسين الوضع المادي للامة الامل الذي يعتبره ابن خلدون مصدر كل ثروة ورزق وهو في نفس الوقت الموجه للتجويد المادي للمنتجات . وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة ابداع الثروة أو الابداع الاقتصادي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيا قدرتها (رمزا للإبداع المادي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الرزقي . فهل لهذا وجود عندنا؟ أم إن رجال أعمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات الاسواق فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهاؤنا يفتون للتحيل على الربا فيربو أكثر لأن تجربة الابداع المادي مقصورة على الاستيراد؟

وقيم النظر هي فعلا ابداع النظريات بكل اصنافها وهي انفعالا تعميق الفكر وتمكين الارادة. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم وهو ما يمكن أن يخرجها من العامية فلا تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة فتفعل بها أكثر مما يفعله بها

الاعداء . وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي الفهم أو فعل التنظير إلى حدود يصبح فيها الانسان قادرا على النفاذ إلى السماوات ماديا ومعنويا . ووحدة الكل هي عين العقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من الحضارات؛: والأمة الحية لا يحيا عقلها إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل النظري . فأين نحن من هذا؟

وقيم العمل هي فعلا ابداع المؤسسات بكل اصنافها وهي انفعالا الفعل الجماعي المنظم. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل عامة وعمل السلطان على كل عمل في العمران خاصة) وهذا هو جوهر السياسة) بحسب الكثافة لا بحسب الولاء وهو ما يمكن ان يضاعف من قدراتها الإبداعية في المجالات السابقة فضلا عن ازالة اسباب العداء المفسد للتنافس في الخيرات. وعن تأثير الانفعال في الفعل يصبح من اختارته الأمة لتولي الامر أكثر استجابة للإرادة الجماعية فلا يتحول المولى إلى طاغية لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه ينفعل بإرادته شرطا في توزيع الاعمال والتعاون العمراني لتحقيق أفضل الشروط للمدينة الفاضلة. ووحدة الكل هي حياة الجماعة التي تكون قيمها متعينة في أفعالها فلا تقول ما لا تفكر ولا تقول ما لا تفعل . فأين نحن من هذا؟ ألسنا لا نقول إلا ما لا نفكر ولا نقول إلا ما لا نعمل؟ ألم نصبح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل القيم وخاصة لقيم العمل أي لقيم انتخاب القيمين على سلطان القيم؟

وأخيرا قيم الوجود هي فعلا ابداع المناظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية أو صوفية أو دينية وهي انفعالا نوع فعل التآنس أو العيش الجمعي

تعارفا أو تناكرا . وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج الوعي التاريخي القصصي للامة وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج نقد الوعي التاريخي القصير أو الوعي التاريخي العلمي للامة. ووحدة الكل هي هوية الامة أو طابع حضارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كله بعد أن كاد المضغ الميت للفكر الديني الذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعية التلفزات يحول الاسلام إلى ايديولوجيا سطحية يخدر بها الشعب الذي عمه الجهل والكذب والنفاق واللامبالاة بالتاريخ فضلا عن الوعي به . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

مت المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

صورة الإسلام، علل تشويهها في الفكر الإصلاحي

صورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

تنبيه : هذا بحث كتب خلال مقام الأستاذ بماليزيا . نعيد نشر بعضه لصلته بما عرضناه في فصول إصلاح علوم الملة الخمسة أو بصورة أدق لصلة صورة الإسلام فيه بما ينتج عن أمراض علوم الملة وتصور مفكري الأمة لمنزلتها ولعقدها إزاء من صار يعد مثالا أعلى . وفيه فصلان يليها الهوامش والتعليقات التي يتكون منها جهاز البحث. النص إن الاتصال المبدئي بين الدين والدنيا في الاسلام صار بفعل الاغتصابين) اغتصاب العلماء للسلطة الروحية واغتصاب الامراء للسلطة الزمانية) مجرد كلام لا يعبر عن حقيقة فعلية في تاريخ المسلمين. وما يزعم من انفصال مبدئي بينهما عند المسيحيين صار بفضل تحرر المسيحيين من الاغتصابين كلاما لا يعبر عن حقيقة فعلية في تاريخهم كذلك . فالدولة الغربية الحديثة لم تفصل الدين عن الدولة كما يزعم السطحي من المفكرين بل هي افتكت كل وظائف الدين من الكنيسة ولم تبق لها إلا الكلام في الدين.

فأسئلة الحياة الجوهرية صارت جزءا من الحياة الثقافية العامة ثم هي أخذت منها مسؤولية التربية والتعابير الروحية عن التجربة الوجودية والرعاية الاجتماعية خاصة. وحتى العلاج الروحي في خلوة الاعتراف عوضته الدولة الحديثة بالاعتراف على كرسي المحلل النمسي .

ولا نعني بهذه الاشارة ما قصده بعض المصلحين الذين وجدوا مسلمين من دون اسلام في أوروبا واسلاما من دون مسلمين في أرض الاسلام . فليس لمثل هذا كلام من معنى . لا يمكن للمرء أن يكون مسلما من دون اسلام. ولا يمكن للإسلام أن يكون اسلاما من دون مسلمين.

وإذن فالظاهرة أعمق من هذا الهراء. وإنما قيل مثل هذا الكلام لتبرير

ايديولوجية الاصلاحيين المعتمدة على التحديث بتقايد الغرب في مظاهر حضارته دون أصولها العميقة التي بقيت مجهولة عند مفكري الاصلاح الأول . فكان أن اجتمع الداءان في عملية الاصلاح الموالبة بسبب

هذا التبرير السخيف لأخذ مظاهر حضارة دون فهم عللها فضلا عن عدم فهم علل حال الحضارة التي يراد إصلاحها بهذا الخيار.

داء الحضارة الاسلامية ببعث الروح في التحالف بين السلطتين المغتصبتين الروحية والسياسية.

وداء الحضارة الغربية الحديثة بأخذ شمولية التنوير الغربي ومحاولة المطابقة بينه وبين قيم

شكل الحركات الاصلاحية حافظت على خاصية الاغتصابين من التراث الاسلامي وأضافت إليهما خاصية التنوير الشمولي من التراث الغربي الحديث الذي اعتبروه اسلاما من دون مسلمين) لكن ما حصل في الحقيقة التاريخية هو أن الاسلام من حيث هو ممارسة روحية حية لكل أوجه الحياة العمرانية والتي حاولنا في غير موضع حصرها في ضروب القيم الخمسة قتله الاغتصابان :

1 -اغتصاب السلطة التشريعية بإعادة تكوين سلطة روحية منفصلة عن إرادة الامة الدينية

مؤلقة مما يسمى العلماء 2 واغتصاب السلطة التنفيذية بإعادة تكوين سلطة زمانية منفصلة عن إرادة الامة السياسية مؤلفة مما يسمى الأمراء .

فالدين الإسلامي بوجهيه ما بعد التاريخي (المثل العليا العقدية الشرعية)

والتاريخي (محاولات تحقيقها الفعلي أو السياسة) انقلب إلى ممارسة خارجية ليس للمؤمن فيها مجاهدة حية. صار المسلم صار خاضعا لأوامر العلماء وتعليماتهم في حياته الروحية . وتحولت السياسة ببعدها المشرئب إلى ما بعد التاريخ وببعدها الساعي إلى التحرر من ضرورات التاريخ إلى ممارسة خارجية ليس للمواطن فيها مشاركة حية .

فالمواطن صار خاضعا لأوامر الأمراء وتعليماتهم. وبذلك لم يعد بين المسلمين مؤمن) بسبب طغيان من يسمون بالعلماء (أو مواطن (بسبب طغيان من يسمون بالأمراء) لفقدان الوازع الذاتي الذي تحول إلى وازع خارجي بمصطلح ابن خلدون.

' والغريب أن هذه المطابقة هي عين ما يقول به هيجل. فهو يعتبر الدين الاسلامي دين العقل الميتافزيقي المجرد الذي يصحر الوجود حاصرا كل الاسلام في آراء احدى فرقه أي الجهمية وغايتها الباطنية كما هو بين من عرضه لتاريخ الفلسفة الاسلامية التي لا يعتبر ممثلا لها إلا هذا النوع من الكلام لانه يعود بها إلى الواحد الشرقي المجرد. ولما كنت لا أتصور أحدا من أوائل المصلحين قرأ هيجل أو فهمه حتى لو تصورناه قرأه فإن الفرضية المعقولة الوحيدة هي نسبة التطابق إلى أن المصلحين كانوا ميالين إلى الحل الاعتزالي الجهمي وغايته الباطنية التي تعتبر الدين مجرد ايديولوجيا سياسية لسوق الجماهير سوق معبد البعير!

وقد عرف ابن خلدون هذه الظاهرة ببعديها السياسي والتربوي عند المقابلة بين الاحكام السلطانية والأحكام التعليمية من جهة والاحكام الشرعية في المجالين من جهة ثانية فقال:

"فقد تبين أن الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي. وأما (الاحكام) الشرعية فغير مفسدة للبأس لان الوازع فيها ذاتي . ولهذا كانت الاحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثر في أهل الحواضر ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم . والدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب" ."

والمعلوم أن ابن خلدون لا يعني أن كل الاحكام السياسية والتربوية من حيث هي سياسية وتربوية مفسدة للبأس بل هو يقصر ذلك عليها عندما يكون الوازع فيها خارجيا بالقهر والعسف . لذلك فهو قد قابل طابع أحكامهما الخارجي بالأحكام الشرعية التي هي ذاتية. غير أن التعليم في المجتمع الأسلامي بحكم استحواذ النخبة الدينية عليه جعل التربية الدينية هي بدورها تربية لا تتحصل إلا بالقهر والعسف . فجمعها نوع التعليم مع الاحكام السلطانية وتعاضد الاغتصابان اللذان أشرنا إليهما، في جملة واحدة قتل الاسلام من حيث هو وازع ذاتي بنوع الحكم السياسي وبنوع التربية

فلم يقتصر مآل الأمر بالمسلم إلى فقدان صفات المسلم الحقيقية فحسب بل هو فقد معاني الانسانية كما قال ابن خلدون :

"ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

1 -سطا به القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل.

2 - وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الايدي بالقهر عليه.

3 -وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا.

-+ وفسدت معاني الانسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك.

5 -بل وكسات النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين .

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره فيمن يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به . وتجد ذلك فيهم استقرا 3"

فمن هم المسلمون الذين وجدهم رجال الإصلاح بدون اسلام في دار الاسلام ووجدوهم في الغرب بدون اسلام؟ إن ما يقصدونه هو بالذات عين الداء . فالإسلام الذي يتحدثون عن غيابه هناك وحضوره هنا بغيابه عند المسيحيين وبحضوره عند المسلمين لا يمكن أن يكونوا قد قصدوا به السلوك النابع من القناعة الذاتية أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون بل هو سلطان الفقهاء على العامة. وإلا لما فهمنا كيف يكون الاوروبيون مسلمين بدون اسلام ويكون الاسلام بدون مسلمين في أرض الاسلام؟ ما الذي غاب عند الاوروبيين لينشأ عنهم الاسلام وما الذي حضر عندهم ليعدوا مسلمين؟ وما الذي حضر عند المسلمين ليثبت لهم الاسلام وما الذي غاب لينفي عنهم كونهم مسلمين؟ كيف يمكن الفصل بين الدين وممارسته في الحالتين :

- فتوجد ممارسة اسلامية من دون اسلام عند الأوروبيين .

- ويوجد اسلام من دون ممارسة عند المسلمين؟

فاما أن يصح الواحد من الحكمين أو الآخر. إذا كان ما لأجله نشأ وجود الاسلام في بلاد الغرب هوعينه ما لأجله نشأ وجود المسلمين في بلاد الاسلام كان معنى ذلك الوحيد حصر الاسلام في الاسلام الرسمي كما يحدده الفقهاء . وإذا كانت أوروبا فيها مسلمون وأرض الاسلام ليس فيها مسلمون كان معنى ذلك الوحيد هو أن صفة الاسلام الحقيقي هي ممارسة قيم الاسلام . فيكون الاسلام موزعا بين فهمين متناقضين ويكون فكر الاصلاحيين مترددا بينهما وعاجزا عن فهم حقيقة الداء التي وصفه ابن خلدون في الفقرتين اللتين أوردنا .

والغريب أن نفس هذا الفكر ينتهي إلى حل ضميره أن تحقيق التطابق بين عقيدة المسلمين وسلوكهم ينبغي أن يكون بتخلقهم بأخلاق الاوروبيين (وكان ينبغي أن يكون الحل بالنسبة إلى الاوروبي باعتقاد معتقدات المسلمين . لكنهم لم يبحثوا القضية لأنها ليست مطلبهم (. وحتى يتبين سخف هذا الفهم فينبغي أن نستنتج منه أن مسلمي الصدر قد كانوا على الاخلاق الأوروبية لأنهم كانوا يمارسون الاسلام حقا وذوي عقيدة اسلامية رسمية. وإلا لكان اسلام الصدر اسلاما من دون مسلمين) وهذا الموقف السطحي جاهل بأمرين:

١-أحدهما فلسفي قد نفهم غفلتهم عنه لبعد شأوه

2-والثاني تاريخي لا يمكن أن يغفل عنه انسان مهما كان ضعيف الفرقان والوجدان .

فأما الامر الفلسفي فهو كون المثل عامة والاسلامية خاصة (لأنها تتضمن

دعوى الكونية الخاتمة أي إنها ليست مثلا لزمن معين (لا يمكن أن تتحقق في سلوك قوم مهما قاربوا التمام بمن في ذلك أهل عصر الرسول : لذلك لم يخل القرآن من نقد الكثير من سلوكهم .

والقصد أن المرء لا يمكن أن يكون مسلما بالتقليد سواء قلد الصدر أو قلد الاوروبيين بل هولا يكون مسلما حقا إلا بالاشرئباب الدائم إلى مثل الاسلام في طوقه إلى استكمال ذاته من ذاته . أما إذا تصورنا قيم الاسلام قد تحققت في زمن ما في ماضينا أو في حاضر الغرب فإن جعل المرء مسلما يصبح مقصورا على تقليد ذلك الزمن . وذلك هو جوهر الاغتراب الروحي والذي يمكن ان يعد السمة الجوهرية لما يمكن ان يسمى موت التجربة الروحية. لذلك كانت الحركة الاصلاحية مترددة

- تقليد الصادر

- وتقايد الغرب

من دون روح الصدر الحية ولا روح أوروبا أي انعدام الاشرئباب النابع من الذات أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون .

وأما الامر التاريخي فيمكن صوغه في شكل سؤال: كيف يزعمون أن الاوروبيين يمارسون قيم الاسلام من دون اسلام؟ فهبنا سلمنا بأنهم أفاضل في تعاملهم فيما بينهم وهو أمر لا نسلمه إلا جدلا -ومن عاش في أوروبا مثلي يعلم ذلك يقين العلم - أيكون ما يمارسه الأوروبيون في بلدانهم لا يدحضه ما يمارسونه في كل بلدان العالم الأخرى؟ أم إن ما يفعله الاوروبيون في العالم ينبغي أن يغض عنه الطرف لكونه ليس موجها لمن هم في منزلة البشر المقصورة عليهم؟ كيف يتغاضى المصلحون الأوائل

على ما تفعله اوروبا ببلدانهم لمجرد أن بعضها حماهم من بعضها ليستعملهم في مناوراته السياسية *؟

* من عجائب الدهر أنك تسمع البعض يقيس تلاعب بعض المستعمرين بهم في مناوراته مع منافسيه من المستعمرين على بلادهم يقيسون ذلك بهجرة الرسول وأصحابه. شتان بين الثرى والثريا. فالمجرة كانت في توجهها إلى الخارج حملة اعلامية وفي توجهها إلى المدينة تأسيس دولة الاسلام. هذا فضلا عن كون القصة نفسها تبدو غير قابلة للتصديق على الاقل بالشكل الذي تقص به. فليت شعري كيف يكون النجاشي قادرا على فهم الآيات التي قرئت عليه في مريم ولا تجد اليوم من حكام العرب من هو قادر على فهم الخطيب الذي تكلم في حضرته إلى الحد الموصوف في القصة فضلا عن تذوق فصاحته والاستمتاع بها؟ أما اللجوء السياسي المزعوم فهو قبول اختياري لدور الدمية في مخططات المستعمر من أجل طموح سياسي وهو في أفضل الحالات عند من يمكن تنزيههم عن العمالة بحث عن راحة شخصية لا غير. فلا أتصور فرنسا تقبل بالعروة الوثقى لو لم

ولما كان ذلك ينفي الطابع الكوني للقيم التي يمارسونها بات حالهم ليس أفضل من حالنا. وليس الغرض أن نخفف من مسؤوليتنا الخلقية بل الهدف بيان الطابع الكوني للازمة الخلقية الانسانية. فسلوك الأوروبيين الاستعماري يبين أنهم أكثر منها كذبا وغشا وخداعا خاصة عندما يتكلمون عن الرسالة التحضيرية وحقوق الانسان . بل إن كل ذلك عندهم أكبر . فكذبنا وخداعنا وغشنا كلها ذات أشكال بدائية ليست بعيدة الغور وأثرها لا يتجاوز الفعل الحيني .

لكن مصائب العالم الحالي كلها ناتجة عن ثنائية سلوكهم الخلقي في جميع مجالات القيم؛ الذوقية (ينهبون فنون العالم) والرزقية (ينهبون العالم) والنظرية (يتنكرون لفضل غيرهم من الامم في تاريخ المعرفة) والعملية (سياستهم العنصرية والاستعبادية) والوجودية (وهذا بيت القصيد لأنه علة الادواء السابقة كلها: يؤلهون الانسان الغربي تطبيقا لنظرية الشعب المختار بستار بنوة عيسى للرب) . فإذا أراد المصلحون أن يجعلونا هكذا فعلى الاقل كان ينبغي أن يقولوا إنهم يريدون أن يجعلوا المسلمين شركاء في سلطان ابليس على الكون أي سلطان الفساد في الارض والطغيان على المستضعفين : ليس ذلك من الاسلام في شيء .

فالأوروبيون عامة ومستعمراتهم (روسيا بالماركسية سابقا وأمريكا بالبروتستنتية) خاصة يبدون الداخل ذوي قيم وبحدود شديدة النسبية ([وهو أمر لا يعلمه من لم يعش في الغرب مدة طويلة ولم يتشرب ثقافتهم بعمق وكلا الامرين لسوء الحظ غائب عند مفكري الاصلاح) لم يعجب بها المصلحون إلا لسوء الفهم . لكنهم مع غيرهم كواسر ليس عندهم إلا الغدر والكذب والنفاق. وحتى فيما بينهم : فما يحدث في القتال الدائم (ويسمى اقتصاد سوق (وفي الحروب الداخلية (في القرنين الأخيرين كل الحروب كانت أوروبية حتى عندما تعم العالم أو تندلع خارج أوروبا ويكفي دليلا ما بين الهند وباكستان أو ما بين اسرائيل والعرب أو كل ما يجري في الشرق الاقصى من الصين إلى اليابان وما بينهما وما دونهما من الدويلات) .

وهم يسمون ذلك كله سياسة واقعية ومصلحة دولة 111200 «ه:نه "كل

العالم عندهم جوهيم . والعلة أن القيم ليست عندهم من جنس الوازع الذاتي الذي يتكلم عليه ابن خلدون أو القيم التي يتكلم عليها كنط أو الاحكام الروحية التي يتكلم عليها الاسلام وإلا لكانت مثلا كونية لا يتوقف العمل بها عند الحدود القومية . إنما هي في الحقيقة حيل للعيش معا في مجتمع عانى من الحروب

تكن تؤدي وظيفة في تنافسها مع انجلترا على مصر وباقي الوطن العربي. والامر الآن لم يعد محتاجا للتدليل: يكفي السماع لتلفزة المستقبل في لند

الأهلية فوصات مافياته المتصارعة إلى قناعة بعدم جدوى التخادع الداخلي لتكوين مافية متجهة إلى خداع العالم الخارجي: وهذا يسمى موديس فيمندي 1000:)1/1004 حال تعايش (وليس حياة

ويمكن فهم ذلك بمقارنة السياسة الداخلية لأي بلد غربي مع سياسته الخارجية. فكل حروب العالم الثالث الحالية بذرات زرعوها هم بل أكثر من ذلك هم الذين يغذونها بالفنيين وبالأسلحة.

والمعلوم أن ذلك كله يحصل بالتأييد الشعبي حتى لا يتصور الناس أننا نتكلم على النخبة السياسية التي قد تكون هي الوحيدة المقصودة . فكل الإبادات الجماعية في العالم الثالث هي ثمرة سياساتهم إما خلال الاستعمار أو بعد ما يسمى بالاستقلال الذي هو استعمار أذكى يطبق سياستهم بأيدي من استعملوه من أبناء البلد. وكل ذلك يقع لإرضاء حاجات شعوبهم التي تفرض عليهم بآلية الديموقراطية المزعومة ترضيتهم على حساب الشعوب الاخرى ولو بابادتها ليستأثروا بثروات أرضها ؛ وسنرى شيئا فشيئا كلما ازداد شح الثروات كما هي الحال الآن بالنسبة

إلى الطاقة سنرى شعوب الغرب تطالب حكوماتها بغزو العالم الثالث للتغلب على الندرة المتزايدة .

كيف يغفل المصلحون هذا ويتصورون الغرب يحيا بقيم شبيهة بقيم الاسلام؟ أيكون الاسلام قائلا بعصر مفعول القيم في الأهل أم هو يعتبرها كونية تعم كل الكائنات فضلا عن البشر؟ أيكون المصلحون هم أنفسهم جاهلين بقيم الاسلام؟ أم إنهم في الحقيقة يعالجون القضية بمنطق السياسي الواقعي والتخلي عن منطق القيم الاسلامية والعلمية لان همهم الوحيد هو استعادة حظ من السلطان يقاسمون به الأمراء الجدد سلطانهم الامراء الذين بدأ الغرب يزرعهم بدءا بمصر في ذلك الوقت: أليس محمد علي نفسه من الاوروبيين؟ ألا ينطبق عليه عندئذ الجمع بين سلوك المسلم الذي وجدوه في أوروبا والاسلام الذي وجدوه في دار الاسلام فيكون قد جمع الصفتين اللتين يبحث عن جمعهما المصلحون؟

لم يهتم المصلحون بكون الارغام أو الوازع الخارجي هو عين الداء الذي تعاني منه البشرية في العالم كله سواء تعين ذلك خارج بلدان أصحابه أو فيها . إنه داء كوني لذلك فعلاجه لا يمكن أن يكون إلا كونيا : لذلك كانت الرسالة الخاتمة خاتمة وكونية. فهي خاتمة لتختم كل سلطان روحي أو زماني فوق الجماعة. وهي كونية لتحرر الانسانية بالتعارف من هذا الازدواج الذي يجعل القيم خاضعة لحدود التقاليد الخاصة بشعب دون شعب. إنه داء كوني لا يتميز شكله عندنا عن شكله عندهم إلا بكونه متوجها إلى الداخل لعجزه عن التوجه إلى الخارج .

فهل نريد للإسلام أن يصبح تقاليد شعب أو جماعة شعوب أم هو رسالة

كونية؟ لكن مفكري الاصلاح الذين يتصورون الدين هذا التصور لا بد أن يكونوا منطلقين من موقف فقهي يجد الحل في الوازع الخارجي والتقليد المزدوج) للصدر وللغرب (من أجل تحقيق التحالف بين العلماء والامراء منطلقا للإصلاح المزعوم في دار الإسلام" . وها نحن نرى كيف كانت الغاية. فقد تعملق الوازع الخارجي للإسلام الرسمي وتقزم الاعتناق الذاتي للإسلام الصادق"فبات المسلمون عديمي الحياة الروحية التي حصرت في مظاهرها . وأكبر العلامات فقدان القدرة على الابداع في كل المجالات مادية كانت أو روحية: وذلك ما كان علينا بيانه لسبر أغوار فكر الإصلاحيين. 0.9.7.17 .

* لذلك فليس بالصدفة أن تكون كل الحركات الاسلامية ذات تنظيم عسكري وفاشي وأن يكون كل ما وصل منها إلى الحكم وصل إليه بالعنف وبالانقلاب العسكري. وذلك بين في حالتي الشيعة والسنة ولا حاجة لمزيد التوضيح.

؟ قد يفهم المتعجل أن ذلك دعوة للتصوف. ولن يقول ذلك إلا من لم يفهم أهمية نفي السلطان الروحي والاستغناء عن خرق العادات للدلالة على صدق الرسالة وختم الوحي حتى لا يزعم أحد أن له علما لدنيا غير العلم الممكن لكل البشر. لذلك فكل من يتصورنا نرى الحل في المهرب الصوفي يجهل حقيقة التصوف وتاريخه على الأقل عندنا. فتاريخيا ليس التصوف عندنا بأقل ارغاما خارجيا من الفقه. الفرق الوحيد أن الفقه يستعمل الوسائل المادية للإرغام والتصوف يستعمل الوسائل الرمزية لإرغام أعتى. كل التخريف الصوفي حول الكرامات والوساطة ليس إلا وسيلة رمزية

لإفقاد الامة عقلها وتحويلها إلى دمى تساق من الخارج من قبل أصحاب الكرامات والخوارق والوسطاء. لذلك فضرر سلطان الفقهاء هين بالقياس إلى ضرر سلطان المتصوفة. إنهم جوهر السلطان الروحي الذي أفسد الاسلام وأعاده إلى ما جاء ثورة عليه. بل إن الفقهاء لم يركنوا إلى هذا النوع من الفساد إلا بسبب التنافس مع المتصوفة على سوق الجماعة بعد أن صيروها عامة. أما التصوف فطبيعته أنه بمجرد تجاوزها مرحلة مجاهدة التقوى والاستقامة (وهما درجات التدين الصادق) يتحول إلى ذروة النفاق الساعي إلى ادعاء علم مستحيل وتصرف في الاكوان أكثر استحالة (وهما درجتا التدين الكاذب أو التصوف المذموم) فيكون بين خليتين: إما غر مخادع لنفسه أو ابليس ماكر يخادع الناس. ولا يمكن أن يكون المتصوف جاهلا بامتناع هذا العلم الذي يدعيه. فهو إن لم يعلمه من نص القرآن فلا أقل من أن يكون قد علمه من محاولة تحقيق ثمراته: فأقصى ما وجدته في كتاباتهم هو -كما أثبت ذلك ابن خلدون بعد الغزالي الذي لسوء الحظ عاد فوقع في نفس الاخطاء- مبتذلات الفكر الفلسفي في الافلاطونية المحدثة وبعض ما نتج عنها وعن الفكر التنجيمي التي من جنس أسرار المصريين. من هنا نفهم أهمية نفي السلطان الروحي والاستغناء عن خرق العادات للدلالة على صدق الرسالة وختم الوحي حتى لا يزعم أحد أن له علما لدنيا غير العلم الممكن لكل البشر.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في

أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم

الدراسات القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

يهب كين دبي

الد راسات القرآنية؛

آخر فصول هذه المحاولة أخصصه لمدلول ما بعد الأخلاق بوصفه العام الرئيس الواصل بين العالمين الأعلى والأدنى . وكلاهما إبداع لواقعيهما وليس اتباعا .

ف"المعادلة الوجودية" هي موضوع العلم الرئيس أو الأرشيتاكتونيك القرآنية المؤسسة لعلوم الملة وأعمالها حقيقهما وزائفهما بحسب تراتب العالمين .

فبين اختيار ظاهر الوجود أو حقيقته معيارا لعلم الإنسان وعمله ؛ يكون الإنسان عبدا لسيلان الظاهر أو سيدا عليه . في الحالة الاولى تسد معاني الإنسانية.

فلنعرض المعادلة ولنقارنها بالمعادلة الفلسفية ؛ علمين رئيسين كانا مختلفين ثم اتحدا بعد أن أدركت الفلاسفة ما سبقها إليه الدين فتحررت من المطابقة.

فالمطابقة أي القول بأن الوجود مطلق الشفافية والعقل يعكس الوجود عكس المرآة لما يتراءى عليها هي عين الموقف السوفسطائي ؛ الإنسان مقياس كل شيء.

وهو موقف يدل على السذاجة الابستمولوجية: فمهما فعل الإنسان للتحرر من خلب الحواس بدعوى تجاوزها بالمنطق والعقل ؛ يبقى الوجود دائما غير الإدراك .

والإدراك الذي يبدو منفعلا هو في الحقيقة فعل يبدع صورة عن الوجود

مناسبة في حدود تعامله معه ويبقى في أسرار الوجود ما لا يتناهى مما نجهله : غيب .

وهو ما عبر عنه ابن تيمية بأن كل تصور وراءه تصور أفضل إلى غير غاية وعبر عنه ابن خلدون في دحض الميتافيزيقا باستحالة رد الوجود إلى الإدراك.

ومن فضائل الفلاسفة الحديثة أنها أدركت خطأ نظرية المطابقة وتحررت من وهم سذاجة الإدراك المطلق . لم يبق قائلا بها غير دجالي التصوف والباطنية.

ومن يدعي علما لدنيا يتجاوز ما حددته معادلة القرآن الوجودية وانتهت إليه الفلاسفة الحديثة، كذاب أشر يغالط العامة بعلم زائف ليستعبدها ويستغلها .

فيكون عمله هو عين ما جاء الإسلام لتحرير الإنسانية منه، وهو القسم النقدي من القرآن: نقد التحريف الذي هو توظيف يلغي الحريتين الروحية والسياسية.

ما المعادلة الوجودية موضوع العلم الرئيس؟ خمس حدود، قطبان الله والإنسان يحيطان بوسيطين الطبيعة والتاريخ وبينهما تواصل القطبين مباشر وغير مباشر.

وهذه المعادلة هي كل ما يدور حوله القرآن الكريم بوصفه العلم الرئيس مع ما يترتب عليه في مجالات الفعل : الخمسة المضاعفة (فرديا وجماعيا (.

فالعلم الرئيس يدرس هذه المعادلة وما يتشعب عنها أي الإرادة والعلم

والقدرة والحياة والوجود في مستوى الفرد وفي نظائرها الجماعية كما وصفنا ء

ويمكن القول إن هذا الحصر تحديد جامع مانع لمضمون القرآن الكريم بوصفه رسالة تصل بين عالمين وحياتين يمثلان بنية الوعي الإنساني إيجابا أو سلبا.

ما معنى إيجابا أو سلبا . إيجابا مفهوم . سلبا بمعنى أن الملحد هو أيضا لابد له منهما حتى وإن تمثل الحاده في سلبهما بتحكيم منطق الفرق في الظاهر.

ولهذه العلة، قلت ذات مرة إن الإلحاد مستحيل وإنه لو كان ممكنا لكنت أول القائلين به: فالوعي يتمنى التخلص من السيلان ليرتاح من الدوار الوجودي.

فوجود السيلان الأبدي في ظاهر الوجود هو الذي يجعل الوعي يسمو فيتحرر منه بما سميناه الموجب من المعادلة: فهي أشبه بالأوتاد الممسكة بالسيلان.

الوعي الإنساني بنيته الجوهرية دينية وقد يصاغ فلسفيا فيكون ميتافيزيقا المطابقة الدغمائية ثم ينضج فيصبح ميتا اثيقا اللامطابقة النقدية.

العلم الرئيس أو ما بعد الأخلاق يدرس عناصر المعادلة بمستواها المثالي والتمثيلي: نظرية الله ونظرية الإنسان ونظرية الطبيعة ونظرية التاريخ.

لكن لبه وقلبه هو الوصل بين هذه العناصر وصلا مباشرا بين القطبين ؛ ثم وصلا غير مباشر بينهما نزولا وصعودا بتوسط الوسيطين أي الطبيعة والتاريخ.

وحتى نفهم هذه العلاقة بين الدين والفلسفة؛ سأبين حقيقة ما ينفيه الكثير من أدعياء الفلسفة: فالفلسفة هي التي تتبع الدين حتى في نظرية المعرفة.

وهذا يقتضي استطرادا قصيرا حول تطور العلم الرئيس الفلسفي أو الأرشيتاكتونيك الفلسفية. فأول صوغ حاول أرسطو صوغه في كتاب الميتافيزيقا دون حسم .

فجعل المنطق مدخلا ليس منه واعتبره محتويا على ثلاثة علوم هي الطبيعيات والرياضيات والعلم الذي كان ينوي تأسيسه والذي سمي لاحقا ما بعد الطبيعة.

والمعلوم أن هذا الاسم ليس اسم علم ؛ بل كان في البداية اسم محل في مكتبة أحد تلاميذ المدرسة الأرسطية:؛ الكتاب الذي وضع بعد كتاب السماع الطبيعي .

فالكتاب كان مجموعة مقالات غير مرتبة إلا أبجديا وهو ما لا يضفي عليها وحدة المصنف في علم معين ؛ بل هي مقالات لم تتسق بعد في علم ذي وحدة بينة.

ولهذه العلة ما يزال مشكل وحدة كتاب ما بعد الطبيعة محل بحث؛ قليل من يقول بها . والحقيقة فهو لم يعتبر علما ذا وحدة إلا بفضل إلهيات ابن سينا .

فهو أدخل المنطق الذي أصبح علما ولم يبق مجرد مدخل واعتبر مبادئ المنطقيات والطبيعيات والرياضيات والإلهيات موضوعه وسماه "ما قبل الطبيعة" .

وهو ما قبلها لأنه يؤسسها ، ولا بعد ما بعدها إلا بمعنى أنها تؤول إليها إذا انطلقنا منها . إذ كل علم يتسلم مبادئه من علم أرقى إلى أن نصل إليه.

ولذلك سمي العلم الرئيس أي إنه في الغاية مؤسس مبادئ كل العلوم؛ وهو من ثم عين البداية لكل علم حقيقي إذ منه يستمد تعليل مبادئه التي تسلمها .

ومن أراد أن يتأكد من هذا المسار؛ فليراجع مقدمة شرح ابن رشد لمقالة اللام) المقالة (2 من كتاب الميتافيزيقا لأرسطو؛ حيث يحاول إثبات وحدة المصنف.

وهذا العلم الرئيس في صيغته السينوية التي جودت صيغته الأرسطية ظل مسيطرا إلى أن صيغ في الفلسفة الحديثة بلغة كريستيان فولف تلميذ لايبنتز.

ففي صيغة فولف التي لا تناسب الفكر الحديث وغلب عليها الدرس الدغمائي للفكر الوسيط أصبح العلم الرئيس مؤلفا من أربع موضوعات وغابت إضافة ابن سينا .

ففيه؛ الانطولوجيا العامة والأنطولوجيات الفلسفية الخاصة الثلاث: الثيولوجيا والكوسمولوجيا والانثروبولوجيا . لكن نظرية المعرفة) والمنطق (أهملت .

ويشبه ذلك ما حصل في شجرة ديكارت التي أغفلت أهم أساس لنظرياته؛ أعني دور الرياضيات وخاصة دور الأساس الذي بنى عليه فلسفته : الضمانة الإلهية.

ولهذه العلة؛ فقد اعتبرت بداية الفلسفة الحديثة بداية مضطربة لأنها بدأت تدرك أن عهد الميتافيزيقا قد انتهى لكنها لم تجد بعد البديل المناسب.

كان لا بد أن يحصل فيها ما حصل في الفلسفة العربية النقدية؛ لابد من المرحلة "الهيومية الكنطية" نظيرة المرحلة الغزالي التيمية والخلدونية.

عودة الإبستمولوجيا إلى العلم الرئيس واكتشاف قابلية التاريخ للعلم الفلسفي بل واكتشاف أن الفلسفة نفسها تاريخية شرط صوغ العلم الرئيس البديل .

فتناظر القطبان) الله والإنسان (والوسيطان) الطبيعة والتاريخ (وتعدد الوصل المعرفي والخلقي بين القطبين مباشرة وبوساطة الوسيطين : معادلة الوجود .

وهذا ما تبنته الفلسفة ولكن في اتجاه مقابل للاتجاه الديني : الدين ينزل من الله إلى الإنسان مباشرة وبتوسط التاريخ والطبيعة والفلسفة تعكس .

فهي تصعد من الإنسان إلى الله بصورة غير مباشرة بتوسط الطبيعة في التاريخ؛ ثم بصورة مباشرة في شبه تأمل روحاني صوفي كما في الوجوديات المؤمنة.

ومجمل القول وتفصيله أن الفلسفة انتهت في الأخير إلى تجاوز القول بالمطابقة الذي هو ليس شيئا آخر غير القول بأن الإنسان مقياس كل شيء؛ سفسطائية.

وهذا هو النقد الأساسي الذي وجهه ابن تيمية للمنطق: المنطق عندما يعتبر محددا لقوانين القول في الوجود مقبول ؛ لكنه ليس قولا محيطا بالوجود .

ظنه محيطا هو أصل السفسطة في النظر والقرمطة في العمل بلغة ابن تيمية. والعلة هي توهم أن قوانين المنطق هي قوانين الوجود أي القول بالمطابقة.

تلك هي الثورة التي أدركها الغزالي بداية وصاغها نظريا ابن تيمية وسطا؛

وانتهى إلى صوغها عمليا ابن خلدون غاية وهي ما بدأت الحداثة ببداية فهمها .

أعلم أن أدعياء الحداثة لا يمكن أن يصدقوا مثل هذا الفهم فهم لسوء الحظ لا يدرسون ليتعلموا ؛ بل يرددون شعارات إيديولوجيا الحداثة بعقم عنيد .

وقد يعذرهم الواحد إذا علم أنهم يتصورون الإسلام كما يعرضه أدعياء التأصيل الذين يخاطون بين الإسلام ونكوص المسلمين للجاهلية بسبب الانحطاط.

فاجتمع على الأمة انحطاطان أفضل من يمثلهما نوعا الأنظمة العربية ونخبهما: الانحطاطان في الأنظمة القبلية ونخبها والأنظمة العسكرية ونخبها .

فالأنظمة القبلية ونخبها المسيطرة تمثل الانحطاط الذاتي الناتج عن النكوص إلى قيم الجاهلية وخلطها بقيم الإسلام التي حاولنا وصفها في الأفعال .

والأنظمة العسكرية ونخبها تمثل الانحطاط المستورد أي الموروث عن نكوص الحداثة إلى إيديولوجيا الاستعمار التي يستعبدون بها شعوبهم كأنديجان . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم

الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم

الدراسات القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

يهب كي دي

الدراسات القرانية -النصلي أ أت ..

الد راسات القرآنية؛

توقعت الفصل الثالث كافيا لعلاج الإبستمولوجيا والأكسيولوجيا القرآنيتين. لكنه لم يكف حتى للإبستمولوجيا . لذلك فلا بد من مواصلة الأمرين معا .

وهما في الحقيقة متلازمتان بل إن الأكسيولوجيا متقدمة على الابستمولوجيا في القرآن . وتلك علة كونه ما بعد أخلاق ؛ ولو انعكس الأمر لكان ما بعد طبيعة.

فالله يقضي ويقدر. والقضاء عمل والقدر نظر وهما متلازمان . والأول أكسيولوجي لأنه تنزيل في نظام المنازل الوجودية: يقضي كقاض على علم بالأحكام .

والثاني ابستمولوجي لأنه يقدر الموضع في النظام الذي هو رياضي (التقدير) حتى يتحقق التناسب بين المنازل في نظام الموجودات وما ينزل فيه منها .

وطبعا ليس الفعلان متواليين ولا منفصلين كما في حالة الإنسان ؛ لأن القضاء حكم إرادة مطابقة للقدرة الموجدة والقدر فعل علم مطابق لحياة الموجود .

لكن الصناعة الإنسانية تكون بعلم دونه حياة المصنوع وبإرادة دونها قدرة الصانع فيتوالى فيها الفعلان ويتمايزان ويكون الإيجاد متراخيا في زمان ..

والتمييز بين الوجهين في الخلق نص قرآني وليست قياسا للغيب على الشاهد . ومعنى ذلك أن مفهوم القضاء والقدر لا ينبغي أن جعلنا نعتبر الخلق

صناعة.

فلا يوجد عقل إنساني حتى لو تصورناه قد حاز على قدرات كل عقول البشر من بداية الوجود إلى غايته ؛ لا يمكن أن يحدد منزلة الموجود في نظام الوجود .

ولهذه العلة لا يوجد علم مطلق يحيط بكل شيء إلا ما نؤمن به من علم ننسبه إلى الله وبالقياس إليه يكون علم الإنسان أقرب إلى الجهل منه إلى العلم .

(ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. ومن لم يع هذا المعنى لن يفهم القصد بابستمولوجية القرآن وباللاتعديد المطلق لمجريات وجود الإنسان.

والإيمان بالقضاء والقدر هذا هو معناه: الإنسان مسؤول عن كل تصرفاته بشروط الأكسيولوجيا والابستمولوجيا القرآنية؛ ويعلم أن فعله صناعة وليس خلقا .

لذلك فالحساب لا يتعلق إلا بما في الوسع من الأفعال وبما تنبع عنه من قصود: فعلم الإنسان بمحدودية إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده هي عبادته .

ومن ثم ؛ فلا تعارض بين الإيمان بالقضاء والقدر وبالحرية والمسؤولية لأن هذه محدودة بالاجتهاد والجهاد الصادقين . فهو مكلف في حدود مستطاعه وقصده.

فلو كان الإنسان ذا إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود مطلقة كلها لكان هو القاضي والمقدر للمنازل في نظام العالم ولما كان في مهب ريح الوجود

اللامتناهي .

لذلك فكل المتألهين بالمعنى الخلدوني فيدعون علما أو عملا مطلقين ككل المستبدين في النظر وفي العمل -نخب العرب وحكامهم -يعبرون عن عين الغباء والجهل .

ولا فرق عندي حينها بين الملحد والمتكلم والداعية المتعصب والحاكم المستبد . أي كل من لا يلامس عقله شك في تفاهة ما نعلم بالقياس إلى ما نجهل .

وهذا هو شرط الوعي التراجيدي بالوجود وجوهر العبادة الصادقة التي تحرر الإنسان من الكبرياء المرضية التي تجعله هرا يحاكي انتفاخا صولة الأسد .

الإنسان الذي لا يدرك ما في وجوده من عدم بالقياس إلى الموجود الأتم لا يدرك أن بقاءه بين لحظتين حتى وإن تلامستا معجزة وجودية من الغيب المحجوب.

وهذا الإدراك هو الاستخلاف: يدرك الإنسان أنه خليفة وجوده هو إدراكه بكونه مشدودا بين عالمي الفناء والبقاء التناهي واللاتناهي العدم والوجود .

لا وعي بالذات من دون وعي بهذه المنزلة الوجودية جسرا بين الفناء والبقاء وبين المتناهي واللامتناهي وبين العدم والوجود؛ العبادة-عدم نسيان ذلك .

والسهو والنسيان والغفلة كلها يعتبرها المؤمن من أفعال ما الإنسان من عطالة الوعي بكيانه وفي مهب ريح عاتية لا يحميه منها إلا الإيمان .

والرمز الديني لهذه الحال هو وسواس الشيطان . لكن الرمز الابستيمولوجي

هو وهم العلم المطلق والأكسيولوجي هو العمل المطلق ؛ التأله الخلدوني .

وبه يشعر الاستبداد المعرفي والخلقي في الحكم خاصة إذ يكون المستبد فرعونا يتوهم القدرة على كل شيء ومن حوله سحرته) نخبة)يبررون ذلك بعلم زائف .

بدأنا نصل إلى إشكالية الأكسيولوجيا القرآنية أي نظرية القيم . وأعلم أن ما تقدم في العلاج عسير . لذلك فعدد المتابعين فاجأني ليس بقلته بل بكثرته .

فإذا كان بين القراء هذا العدد ممن يهتمون بمثل هذه المسائل فهذه بشرى خير بحق . إنها تعني أن المهتمين المتحررين من الغرق في اليومي يتزايدون.

وطبيعي أن يكون البحث في علاقة العالمين كما يحددها القرآن مما لا يعنى به إلا من تحرر من الغرق في العالم الأدنى مشربا للعالم الأسمى في حياته .

كما سبق أن بينا في كلامنا على مستويي المعرفة والخلقي فإن عالم التمثيل لا يكون منطلق الفكر إلا في العلوم والفنون الزائفة التي يسمونها واقعية.

النظر والعمل أو العلم والأخلاق أو المعرفة والفن كلها تبدع الواقع ولا تخضع له . وما تبدعه مثال الحقيقة وما يراد إخضاعها له مثيلها وظاهرها .

وتأسيس الإبداعين في القرآن يؤدي دور العلم الرئيس - أرشيتاكتونيك - وهو ما بعد الأخلاق الذي اضطرت الفلسفة لتبنيه بمجرد تحررها من نظرية المطابقة.

وكل الشعوب الطموحة والأمم العظيمة تبدع "الواقع" بإشرابها لمثال ما تؤمن به ولا تخضع لواقع خارجي مفروض عليها لأن يكون نفيا للمقومات وجودها .

فالأمم قياسا على الأفراد؛ لها إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود ؛ وهي صفات تتعين في نخبها إذا كانت بحق نخبا تمثل أمتها فيها أفعالا حرة هي سيادتها .

ويرجع القرآن الأفعال المحققة للسيادة إلى مفهومين هما الاجتهاد) العلم والوجود) والجهاد (الإرادة والقدرة) والتاج هو حياة الأحرار عنفوان القيام.

وسلم القيم القرآني هو سلمها الجمعي : 1 -الإرادة-السياسة. -2 العلم-الإبداع الرمزي أو معرفة الآفاق والأنفس . القدرة-الابداع المادي أو الاقتصاد .

ثم -4 الحياة-الفنون والرياضة. -5 الوجود-الرؤى الدينية والفلسفية. ثم 1و5 متكاملان 1 - في الأعيان وفي الأذهان .و2و4 متكاملان تكامل الابداعين +

ويبقى الخامس سلطان القيم خيرها وشرها بحسب استعماله المتحرر من سلطان الدنيا (عبادة الله (أو الخاضع لسلطانها (عبادة العجل (. فلندرسهما .

عندنا إذن خمس قيم مضاعفة فردية وجماعية حددتها سورة العصر بوصفها شروط الاستثناء من الخسر: الإيمان والعمل الصالح والتواصيان

بالحق والصبر.

فالإرادة فردية وجماعية؛ والعلم فردي وجماعي ؛ والقدرة فردية وجماعية؛ والحياة فردية وجماعية؛ والوجود فردي وجماعي . وكلها قيم قرآنية: مضمون العصر،

وهي قيم لا يراها من ينطلق من ظاهر الوجود أو الدنيا بدل حقيقته أو الأخرى سواء كان من أدعياء التأصيل أو أدعياء التحديث: ما يسمونه الواقع يعميهم .

وكلها منصوص عليها في القرآن ومنصوص على ما ترد إليه في سورة العصر؛ الوعي بالتحرر من الخسر فرديا بالإيمان والعمل الصالح وجماعيا بالتواصيين .

وكلها تعود إلى الحرية الروحية) لا وساطة بين المؤمن وربه (والحرية السياسية (لاحق إلهي في حكم الجماعة) :؛ الأمة مؤلفة من أحرار لا يعبدون إلا الله.

ولنبدأ بالإرادة؛ فهي فردية محكومة بقيمة القيم أساس أفعال العباد أي الحرية. وهي جماعيا جوهر الإرادة السياسية أو سيادة الجماعة وتحكمها شوراها .

قيمتا الإرادة هما إذن ما اعتبرناه جوهر ثورة الإسلام الروحية) المسؤولية الروحية الغنية عن الوساطة الكنسية) والحرية السياسية الناتجة عنها .

والعلم قيمتاه حرية العقل الفردي وتواصي الجماعة بالحق . وهما شرطا المعرفة السوية التي يصل إليها الفرد وتشهد لصحتها جماعة العلماء

المجتهدة.

ونمر إلى النظيرين بالقفز على القلب؛ أي القدرة . فما يناظر الإرادة والسياسة والعلم والإنتاج الرمزي هما الوجود والرؤى والحياة والفنون.

فأما الوجود والرؤى فرديا وجماعيا ؛ فقيمتاهما . فالقيمة فيه هي ما به تكون الأمة تلك الأمة وهي هويتها وحصانتها الروحية التي تصل بين العالمين .

فالوصل بين العالمين هو الذي يجعل الأمم تتجاوز الغرق في السيلان الأبدي للأحداث للتعالي عليها برؤى لا تخلد إلى الأرض بل تشرئب للمتعاليات.

وذلك هو الواقع بوصفه منظومة المثل التي تضفي المعنى على ظاهر الوجود؛ فيكون الإنسان سيد كيانه بدل من أن يكون قشة تتقاذفها الأهواء والأنواء.

وبذلك تكون الحياة أو الفن للفرد والجماعة رمز التعبير عن الحياة التي تسيطر على أعراض الوجود بقيمتي جمال عنوان الحياة وجلاله : سعادة الدارين .

وبذلك نصل إلى قلب الأفعال الفردية والجماعية أي القدرة التي هي شروط سد الحاجات الضرورية للقيام البدني والروحي بالنسبة إلى الفرد والجماعة.

إنه المجال الأعسر وفيه تبرز حرية الإنسان وعبوديته . فإذا كان عبدا؛ عبد العجل الذهبي فكان مسودا بالمال . وإذا كان حرا؛ عبد الله فساد على المال .

فالفقه الإسلامي يثبت أن المال والاقتصاد هو المجال الأهم فيه. فالقانون الجنائي الإسلامي الأشد متعلق به ؛ حماية الملكية أشد من حماية النفس.

وليس لأن الإسلام يولي للمال قيمة أكبر من الحياة؛ بل لأن الاقتصاد هو الذي يمكن أن يكون علة التخلي عن جميع القيم الأخرى وعلة الاقتتال الأولى .

لذلك فتنظيم مجال المال والاقتصاد فرديا وجماعيا من أهم قيم الإسلام في تنظيم الحياة المتعلقة بالقيم الأربع الأخرى لأنه قد يفسدها جميعا .

ولهذه العلة كانت آية الشورى قد وضعت الإنفاق من الرزق في منزلة الغاية الشورى والاستجابة إلى الرب في منزلة البداية منها .

فمن دون سلطان الإنسان على المال؛ لا يمكن للاستجابة للرب أن تحصل لأن من يكون للمال عليه سلطان لا يعبد الرب بل يعبد العجل ولا معنى للعصر عنده.

اكتفي بهذا لأني خصصت لإشكالية الاقتصاد ما يكفيها من بحث في غير موضع . يكفي أننا استوفينا الجمع والمنع في تحديد قيم القرآن شرط الاستخلاف .

الغاية من آية مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تيارات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومبادئ

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم

الدراسات القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الدراسات القرانية

الأسماء وللبيان

سأخصص الفصل الثالث من عرض الورقة إلى الابستيمولوجيا والأكسيولوجيا القرآنيتين المشروطتين لك تعديد طبيعة العلاقة بين العالمين في النظر والعمل ٠

فالإبستمولوجيا والأكسيولوجيا القرآنيتان شارطتان لفرضية العالمين وانشداد الإنسان إليهما بوصفهما عالم المثال والحقيقة وعالم الممثول والدنيا ٠

وطبعا ليس القصد بالمثال والممثول والحقبيقة والدنيا معناهما الأفلاطوني ٠ فأفلاطون لا يؤمن بعالمين وحياتين ؛ بل نظريته خطة لتفسير الطبيعة والتاريخ٠

والفرق هو طبيعة المقابلة: في القرآن ما بعد أخلاق وليست ما بعد طبيعة٠ ما بعد الطبيعة طبيعة أسمى وليست حقيقة روحية وإلهية يشارك فيها الإنسان٠

والعلة هي أن أفلاطون يقول بنظرية المعرفة المطابقة ويتوهم أن عالم المثل معلوم وليس من الغيب ويستمد منه علما مطلقا هو عين حقيقة الوجود٠

كما يستمد من نظرية المعرفة المطابقة أكسيولوجية مطلقة وهي دنيوية هي نظريته في الدولة - الجمهورية - التي لا تختلف عن دنيوية النظرية الماركسية ٠

ولا يغترن أحد بما يستعمله أفلاطون من "ميثولوجيا" أسلوبا يعبر به عما يضفي على ابستمولوجيته وأكسيولوجيته بعدا شبه مقدس هو مجرد "فكشن"

اسلوبية.

وبصورة أوضح فهو لا يختلف عن الرؤية الهيجلية: لا يوجد وراء "الماهنا-ديسزايت" شيء حقيقي هو "الماهناك -ينزايت" إلا ما في الأذهان: ذاتية مطلقة .

أما القرآن فهو لا يعتبر العالم الآخر مثلا عديم القيام الذاتي من جنس نسبة الرياضي للطبيعي ؛ بل هو يعتبره عالم الحقيقة الأسمى ؛ والدنيا حقيقة أدنى .

والعلاقة أشبه بعلاقة المدلول بالدليل . فالآيات هي ما يتجلى من الحقيقة تحيل دائما إلى ما وراءها بوصفه حقيقتها : آيات الله في الآفاق والأنفس.

والإحالة التي تبرزها الآيات بوصفها رموزا ماوراء الدنيا ليس مجرد ظاهر عديم الكثافة الوجودية بل هي درجة وجودية تنبه العقل والقلب إلى الحقيقة.

فلنحدد الإبستمولوجيا والأكسيولوجيا أساسي نظرية المعرفة ونظرية الأخلاق القرآنيتين شرطين في التربية والحكم ليكون الاستعمارية الأرض خلافة .

ولست أدعي أني أول من انتبه لذلك: فالانتباه إليه مكن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون من وضع علامات أولى في طريق تؤدي إلى تجاوز الفكر القديم .

وتلك هي علة أعجابي بهم ومحاولة ابراز ما أهمل من فكرهم بسبب إيديولوجية الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي القاتلين للفكر الفلسفي الحر

والمبدع.

ابستمولوجية القرآن ثورة معرفية ولا علاقة لها بخرافة الإعجاز العامي : ليس في القرآن قوانين علمية رغم تأويل المؤولين . فالقوانين نماذج رياضية

القرآن يحدد طبيعة قوانين الطبيعة بكونها رياضية، لكنه لا يعطينا أي قانون رياضي لأي ظاهرة طبيعية . والأمران مختلفان بإطلاق . الأول وحده ممكن .

تلك ثورة ابستمولوجية القرآن، آيات الآفاق والأنفس لا توجد في القرآن بل ما يوجد فيه هو توجيه الإنسان إليها ليقوم بالبحث العلمي ليعلمها منها .

فابستمولوجية القرآن تتمثل في تعديد طبيعة الموضوع الطبيعي(رياضية) وطبيعة المنهج الممكن من معرفة قوانينه ؛ الشكل الرياضي والمضمون التجريبي.

والرياضي إبداع لنماذج نظرية لشكل القوانين والتجريبي إبداع لنماذج تجريبية لمضمون القوانين . وكلا الإبداعين قراءة نسبية لآيات الآفاق والأنفس.

وهي نسبية لأن القرآن يضع لها حدا لا تستطيع تجاوزه: كل موجود مهما كان ضئيل القيمة وتافهها فيه من الغيب اللامتناهي الذي لا يمكن الإحاطة به .

وهذا الغيب اللامتناهي في كل موجود مهما كان تافها هو أن كل موجود هو حصيلة كل الوجود وكأنه نقطة لقاء كل الموجودات بوصفها كل المخلوقات .

نسبية العلم أو طابعه الاجتهادي علتها أن علم الجزء لا يكون كليا إلا إذا أحاط بالكل . هو ممتنع على العقل الإنساني إلا كفرضية غائية لتاريخ العالم .

وبهذا الوجه يكون الابستمولوجي القرآني في آن ذا بعد أكسيولوجي لأنه يحرر الإنسان من وهم الإحاطة فيفهم أن علمه اجتهادي وناقص دائما فيتواضع .

والتواضع يكون في النظر والعقد وهو يعود إلى أخلاق العمل والشرع مجال الأكسيولوجيا الذي به تنتظم حياة البشر وفلسفة التاريخ: تسالم التعدد آية.

وأهم نتيجة ثورية؛ الوحدانية لا يتصف بها إلا الله. وكل المخلوقات توليفة متعددة المقومات وهي بحاجة لنظام توحيدي هو ما بعد الأخلاق القرآنية.

ولهذه العلة تجد الدغمائيين والمتعصبين مصدقين أن العلوم الجزئية يمكن أن تقول شيئا مطلقا : فهي نتف تغفل عن كون كل موجود بؤرة كل الوجود .

والمعنى يقرب من التمييز الهايدجري بين الأنتيك والأنطولوجيك 1. - يدرس موضوعه وكأنه جزيرة مفصولة عن الباقي و2- يدرس ما يستطيع من الوجود كواحد .

وما بين الموضوعات من صلات عندما لا يغفلها العالم يصبح شديد التواضع ويتخلى عن الدغمائية والتعصب ويفهم معنى الاجتهاد الذي لا يكتمل أبدا ء

ولو كان المتكلمون مدركين لابستمولوجية القرآن لفهموا أن دغمائيتهم

وتعصبهم لا يقبلان حتى في عالم الشهادة؛ فضلا عما يزعمونه رجم بعالم الغيب.

وطبعا سيرد المتحيلون من أدعياء العلم المطلق بالقول إن هذه الابستمولوجيا تؤول إلى الشكاكية واللاأدرية. وهو دليل عدم فهم ابستمولوجية القرآن.

فهذا القول لا ينفي وجود الحقيقة؛ بل ينفي الإحاطة الإنسانية بها . دليل وجود الله ليس العلم المحيط به بل عدم الإحاطة به شرط الإيمان بالغيب.

ولن أطيل الكلام في الأمر. فقد خصصت لذلك فصلا سابقا حول أدلة وجود الله صيغة تبين تلازم القطبين في المعادلة الوجودية: التناظر العكسي بينهما .

ما يجعل وجود الإنسان أصل كل أدلة وجود الله . فهو الموجود الوحيد الذي يوجد بقدر علمه لحدود مقومات وجوده؛ أي إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فهو يعلم حدود إرادته بالقياس إلى إطلاق إرادة الله وقس البقية على الإرادة . علمه وقدرته وحياته ووجوده . الإنسان مائت . والمائتية تميز حياتين .

فالحي القيوم شرط إدراك الحي غير القيوم لعدم قيومته فيكون هو الدليل على وجود الحي القيوم . وقس عليه المريد والعالم والقادر والموجود.

وهذا لا علاقة له بعلم الكلام بل هو عين بنية الوعي الإنساني في وجوده

الشاهد : وهو الديني الفطري أو شهادة أبناء آدم به ظهور آبائهم) الاعراف).

بماذا شهدوا؟ بالتوحيد وبعدم الاحتجاج بالسن (صغار) وبأثر التربية (هذا ما وجدنا عليه آباءنا) أي إن الفطرة عقد بين المؤمن وربه بشهادة المتعاقدين .

وما لا يضطر إليه السن والثقافة لا يمكن أن يكون مكتسبا بل هو جبلي في كيان الإنسان والخروج عنه هو المكتسب: يولد الإنسان على الفطرة وأبواه.

ولذلك، فالقرآن به الاستعراض النقدي لتاريخ الإنسانية الروحي يسعى لإبراز هذه الفطرة ويسميها الدين عند الله ويصف من هو عليها بكونه مسلما .

فيكون الإسلام بما هو الديني وما به التذكير الخاتم به هو آن بداية وغاية البداية تعاقد والغاية تذكير به وتمام الوعي بما يقضيه العقد .

لذلك قلنا إن الختم هو تحميل الإنسان مسؤوليته بوصفه مريدا وعالما وقادرا وحيا وموجودا وهو فيها كلها حر ومدرك لحدودها ومن ثم لعلاقتها بالله.

ينتج أمران:1- - أن يكون الدين الخاتم جوهر الديني في الأديان بداية وغاية -2 والتعدد الديني شرط التسابق في الخيرات لانتقالة من اللاوعي إلى الوعي

وهذه النقلة أساسها نظرية المعرفة (الابستمولوجيا القرآنية) والأكسيولوجيا (نظرية القيم القرآنية) . سنبحث لاحقا فلسفة القرآن العملية بعد النظرية.
مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم

الدراسات القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

محاضرة بنصف ساعة لا تكفي لإثبات حقيقة القرآن الكريم : ما بعد أخلاق تبدع سياقين تاريخي ونصي يحددان واقعا مثاليا ؛ يحدد حقيقة الوجود فيتجاوز ظاهره.

وظاهر الوجود هو ما يجعل الدنيا سيدة الأخلاق . وباطنه هو ما يجعل الأخلاق سيدة الدنيا فتكون حقيقة الوجود هي ما وراء ظاهره ويضفي عليه معناه.

وما يحول دون فهم ذلك ؛ هو هذه المناهج التي يدعون أنها حديثة وهي أقدم من القديم من حيث الدافع الإيديولوجي والنظرية المعرفية التي تتأسس عليها.

لن أعود إلى الدافع الإيديولوجي الذي هو الحقيقة نفس الجدل الكنيسي الوسيط الثاني لأصالة القرآن وحقيقة الإسلام وصدق الرسول لنقده تعريفها .

وعندما نجلل هذا الجدل ؛ تجده لا يتجاوز تهمتي الانتحال وغياب ما به يعرفون الدين أي المعجزات أو غرق العادات التي تمتلى بها كتبهم المحرفة.

وما يحيرني هو أن مبدأ رفض الجدل مع أهل الكتاب واعتبار الإيمان بكل الكتب والأنبياء (مع ضمير بعد إصلاحها بالقرآن (حال دون نقد المعجزات.

لكن نقدها في الحقيقة ورد في القرآن بأسلوب شديد اللطافة: فالرسول انتهى إلى رد مفهم في قضية المعاجزة . أولا؛ المعجزات لا تثبت شيئا بل

هي للتخويف .

وثانيا ؛ رسالة الدين القويم تخاطب الإنسان بما هو به إنسان ؛ عقله وقلبه فهو بهما يتلقى الرسالة والوجود؛ ومنهما يستمد ما يقتنع به بحرية ضميره.

فيكون مشكل القرآن هو مشكل الأسلوب الذي تستعمله رسالة الدين القويم لوظيفيتي البشير والنذير الذي لا يفرض بل يذكر بما في فطرة الإنسان ولا يسيطر.

ومشكل الأسلوب مضاعف: العلمي وله بعدان؛ مثالي من حقيقة الوجود؛ وتمثيلي من ظاهره الطبيعي . وفني ؛ وله بعدان مثالي كذلك ؛ وتمثيلي من ظاهره التاريخي .

فتكون أساليب القرآن التي تعرره من السياق التاريخي والثقافي أحداثا ونصوصا نوعان مضاعفان: العلمي والتمثيل الطبيعي ؛ والفني والتمثيل التاريخي .

والفرق بين بعدي الأسلوبين هو سر وهاء القراءات التي تدعي الحداثة والأصالة في آن: شكلتاهها تحكم ظاهر الطبيعة والتاريخ في القرآن له أو عليه .

وحتى يكون كلامي مفحما؛ فمن يحكم الطبيعة لصالح القرآن مثلا هم دجالو الأعجاز العلمي . ومن يحكم التاريخ لصالحه مثلا هم دجالو الوعاظ والدعاة.

ومن يحكم الطبيعة ضد القرآن هم دعاة الإلحاد بما يدعونه من علم الطبيعة. ومن يحكم التاريخ ضد القرآن هم دجالو التحديث بما يدعونه من

علم التاريخ.

لكن التمثيل القرآني من الطبيعة والتاريخ؛ أمثلة لفهم النماذج المثالية. لكنها ليست مستخرجة منها بالاستقراء حتى يمكن الاحتكام إليها له أو عليه .

ولهذه العلة؛ فكل من يحتكم للأمثلة الطبيعية والتاريخية الموجودة في القرآن له أو عليه لا يختلف عمن يفسر القرآن بالإسرائيليات وأسباب النزول.

الحداثيون يستعملون الإسرائيليات وأسباب النزول لدحض القرآن؛ والتقليديون يستعملونهما لدعمه . ووضع المثل لا العلمي والفني غني عن الدعم ولا يدحض .

ذلك أن العلم والفن إذ يضعان المثل يبدعانها ويبدعان مفهوميا وما صدقيا أي إن العلم والفن يبدعان الموضوع وأسلوب علاجه فيكون خلقا عن عدم.

ووضع المثل لا يسأل بالمقارنة مع ظاهر الوجود الطبيعي والتاريخي ؛ بل يسأل كما يسأل أي عمل اكسيومي : مقدمه وتاليه وتناسق المنظومة الحاصلة.

فالنماذج لا تقاس بظاهر الموجود ؛ بل العكس ظاهره يقاس عليها ؛ فهو بينة مثالية مجردة يمكن تطبيقها على ما يشاكلها من قوانينه بعد اكتشافها .

ولهذه العلة, قال القرآن في فصلت :53 حقيقة القرآن نعلمها عندما نرى آيات الآفاق والأنفس ؛ والآيات تحيل إلى ما هي آيات منه ونكتشفه وراء ظاهره.

لكن ما يعقد الأمر، هو أن القرآن لا يكتفي بإبداع النماذج التحليلية شرط الاستدلال العقلي وهو ليس في متناول الجميع وفيها فلاسفة الدين خاصة.

بل هو يضيف إبداع النماذج المثالية بالأباديع الفنية التي تشبه إلى حد كبير المشاهد المسرحية -مثل مشهد استخلاف آدم -وهي أقرب إلى أذهان الجميع.

لكنها في الحقيقة لا تبدع إلا نفس المضمون النموذجي؛ لكن الشخوص التي تعمر المشاهد شبه المسرحية هي تشخيص حي للمفهومات حتى يدركها كل إنسان.

وهي بهذا المعنى ؛ لغة القرآن الأساسية. لأنها تخاطب الإنسان من حيث هو إنسان ولا يحتاج للعربية أو للترجمة لفهم القرآن: يراه مشاهد شبه سينمائية.

فالمشاهد تمثل عرضا حيا يكاد يغني في التمثيل الصامت عن الكلام . فالإنسان العادي يهم لما يرى الله يحاور الملائكة حول أهلية آدم للاستخلاف .

والكلام المصاحب سيناريو يقبل الترجمة بيسر لأي لغة . وتلك هي أهم معجزات القرآن: الترجمة المتبادلة بين الابداعين العقلي المجرد والقلبي المعين .

معجزة القرآن التي أضاعها المفسرون القدامى وأدعياء التحديث الجدد ولم يبق لهم إلا وهم الاحتكام المباشر لظاهر الطبيعة والتاريخ للقرآن أو عليه .

هل يوجد من يحترم ناقدا فنيا يعير لوحة فنان مبدع بمقارنتها مع ما يتوهم

بعكس بايد ، أنه المثال الواقعي الذي نسخه الرسام؟ أليس هذا دليل غبائه؟

هل يوجد أبستيمولوجي يعتقد أن إقليديس أو أي رياضي مبدع استمد اكسيومية علمه بالاستقراء من "الواقع" الذي يسميه الطبيعة وليس العكس في علمها؟

لشرح الإبداع الأتم كتبت "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" . فالنسقية الأكسيومية في العلم والنسقية الفنية في من تحررهما من السياق يبقى نسبيا .

ومعنى ذلك أن تجاوز رياضيات اقليدس ممكن ، وتجاوز بيكاسو ممكن . لكن تجاوز القرآن مستحيل لأنه الرسالة الخاتمة. فكيف أثبت ذلك؟ معضلة حياتي كلها .

ذلك أن الحل يقتضي أن يكون القرآن نسقا ما بعد علمي وما بعد فني يعالج اللامتناهيات الوجودية معرفيا وجماليا بصورة لا يمكن تجاوزها عقلا وقلبا .

والمعضلة هي ، كيف يمكن أن أثبت اللاممكن رغم كونه حاصلا؟ وبعبارة أوجز: كيف نثبت أن النبوة ضرورة الحصول والختم؟ المشكل ليس وجودها بل ختمها .

فلا أحد يقبل بأن منظومة علمية أو فنية ستكون خاتمة للعلم وللفن؟ كلنا يعتقد أن العلم والفن مفتوحان إلى غير غاية. فكيف نختم الرسالات والوحي؟

ذلك هو التحدي الذي قررت التصدي له رغم أن واضعه لم يكن قصده

علاج مسألة قرآنية؛ بل مسألة شعرية بحتة: ابن سينا في شرحه لكتاب أرسطو في الشعر.

كتبت "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" لأحدد شروط تحقيق ما طلبه ابن سينا ووعد به دون أن يمكنه عمره الوجيز من انجازه: تعديد الشعر المطلق ما هو؟

ماذا كان مشروع ابن سينا الذي بقي وعدا دون إنجاز؟: وعد خلال شرح كتاب أرسطو في الشعر بكتاب في الشعر المطلق المتحرر من الشعريات المتعددة.

فهو أدرك الفرق بين الشعرية العربية والشعرية اليونانية وتساءل عن إمكانية شعرية متجاوزة للفروق الثقافية تكون شعرية كونية أو مطلقة . ولم يعددها .

فكان التحدي استكمال المشروع . وطبعا كنت أعلم أن ما وعد به ابن سينا لو تحقق؛ لكان قريبا مما نسميه الإعجاز القرآني الممكن عقلا والممتنع عقدا .

فكان إذن علي أن أفصل بين الإمكان العقلي والامتناع العقدي لأخوض المغامرة . فأي إنسان يعد نسخة من مثال الإنسان (آدم) دون أن يكونه عقلا وعقدا .

ولذلك؛ فبوسعي أن أتخيل شعرا مطلقا يكون نسخة من الأعجاز القرآني دون أن يكونه مثلما أن الإنسان نسخة من المثال الإنساني دون أن يكونه . بل أكثر.

فالإنسان مريد وعالم وقادر وحي وموجود؛ وكلها صفات محدودة

ومتناهية فيه ولا محدودة ولامتناهية في الله . ونفس النسبة موجودة في الشعر المطلق .

فيه صفات الإعجاز القرآني لكنها متناهية ونسبية. وهو إذن مطلق بالقياس إلى اختلاف الثقافات ؛ لكنه نسبي بالقياس إلى الإعجاز القرآني أفقا لا يدانى .

فيكون الشعر المطلق جامعا بين إبداع النماذج المعرفية والنماذج الفنية مثل القرآن دون بلوغ ما فيما يبدعه القرآن من تعال على الزمان والمكان.

مضمون الكتاب محاولة في إثبات ذلك من خلال تعديد الشروط التي تمكن من نظرية الشعر لها هذا الدور وهي في آن إثبات لما بعد الأخلاق القرآني .

لا أنوي استعراض مضمون الكتاب فهو في متناول القارئ) دار الطليعة) لكني أنوي الكلام على معضلة الختم علة كل الحروب على الإسلام والمسلمين .

من يحارب الإسلام والمسلمين لا يحاربهم إلا بسبب شمرة مبدأي الإسلام؛ يفسدان على المتحيلين توظيف الدين والعلم والفن بعكس ما تقتضيه طبيعتها .

فهو ليس دينا من بين الأديان بل رسالة تعدد الديني فيها فتميز بينه وبين توظيفاته أو تحريفاته النظرية الروحية والعملية السياسية: تحرير الإنسان .

مضمون الرسالة تحرير الإنسان روحيا (علاقة مباشرة بينه وبين ربه) وسياسيا (نفي الحق الإلهي في الحكم (والختم معرفيا وخلقيا جعل

الإنسان سيد نفسه .

وسيادته على نفسه يترجمها القرآن بعبارة لا يوجد ما هو أبلغ منها ولا أجمل؛ (له ما كسب وعليه ما اكتسب) . الختم يعني تحميل الإنسان مسؤوليته .

وتحميله مسؤوليته المعرفية والخلقية يقتضي تعليمه المعرفة والخلق . لذلك فلا بد من أبستمولوجية وأكسيولوجية قرآنيتين شرطين للتربية والحكم .

فالقرآن يلتفت للماضي بفنون نقدية لظاهر الواقع وتعريفات الديني في الأديان كما عرضت في أمثلة من تاريخ التجريبية الروحية والسياسية للبشرية.

ويلتفت إلى المستقبل بمشروع ذي فنون استراتيجية في التربية والحكم لتحرير الإنسان من هذه التحريفات وما ترتب عليها من فساد لمعاني الإنسانية.

ولذلك اعتبرت القرآن فلسفة دين وفلسفة تاريخ مؤسستين على ما بعد الأخلاق؛ أي على ما يسميه فلاسفتنا علما رئيسا وما يسميه اليونان أرشيتاكتونيا .

وهذا الانقلاب في الرؤى الدينية اضطرت الفلاسفة الحديثة إلى تبنيه بعدما تبين لها أن ما وضعه القرآن من ابستمولوجيا وأكسيولوجيا لا مفر منه .

فأما العلة الإبستمولوجية فهي التحرر من وهم نظرية المعرفة المطابقة: المعرفة اجتهاد نسبي لتصور محدود لما ندركه من الوجود ولا تكون مطابقا أبدا .

وهذا المبدأ أول من قال به واعتمد عليه في نقد الفلاسفة هو ابن تيمية. لكنه لم يثبته نظرية العمل كابن خلدون؛ بل اكتفى به في نظرية النظر.

وقبل محاولة الرجلين تجاوز الفلاسفة اليونانية كما تجاوز القرآن كل الكتب الدينية التي حرفت بمنطق التصديق والهيمنة كان لابد من محاولة الغزالي .

فمحاولته في تهافت الفلاسفة مدلولها في مقدماتها الأربع . لم يعارض الغزالي العلم ؛ بل وهم الاعتقاد له إطلاقه الميتافيزيقي : همه التمييز بينهما .

وتلك هي الثورة التي لم يفهمها ابن رشد عندما كتب تهافت التهافت ليعيد الخلط بين العلم والميتافيزيقا ومواصلة القول بالفكر المرآة في "الواقع".

التحرر من نظرية المعرفة التي تعتبر الفكر مرآة عاكسة ل"الواقع" عكسا أمينا لكأنه "الواقع" هو ظاهره الذي ندركه وليس أمرا عتيما بما فيه من غيب .

لذلك قال جل وعلا في فصلت 53 : حقيقة القرآن يرينها الله في آيات الآفاق والأنفس التي علينا البحث فيها لتجاوز ظاهرها بالوسع مع الإيمان بالغيب.

ابستمولوجية القرآن هي القول بأن العلم لا يكون إلا عقليا وأنه لا يكون مطلقا؛ بل هو معرفة نسبية وهو رياضي وتجريبي يبدع نماذج تفسيرية اجتهادية.

وأكسيولوجية القرآن تضع أن الإنسان حر ومسؤول أمام نفسه أولا ؛ وأمام الله الذي هو أيضا حر ومسؤول أمام ذاته وأمام الإنسان: الحساب محاكمة

بحجج .

وختاما فالختم هو المعادلة الوجودية التي تبين أن إعجاز القرآن هو وحدة الرسالة وحقيقة الوجود وكيان الإنسان ومشروع المستقبل تحقيق شروطها .

والمعادلة الوجودية متعينة ببنية الوعي الإنساني ببعديه المعرفي والقيمي) الأبستيمولوجي والأكسيولوجي (: الله والطبيعة والوصل والتاريخ والإنسان.

ولولا ذلك لما كان الإنسان جديرا بصفة الخلافة. وإذن فالختم يحصل عندما يكون مضمون الرسالة الخاتمة عين التربية والحكم المبني على الحريتين .

فالحرية الروحية بما هي علاقة مباشرة بين المؤمن وربه علاقة بعالم الحقيقة. والسياسية بما هي علاقة بين المؤمن والشأن العام علاقة بعالم الظاهر.

الإنسان مشدود للعالمين : روحيا مشدود لعالم الحقيقة) الاخرى)؛ وبدنيا مشدود لعالم الظاهر(الدنيا .(والرسالة الخاتمة هي استراتيجية الوصل بينهما .

والانشداد إلى عالم الحقيقة هو الاستخلاف ؛ والانشداد إلى عالم الظاهر هو الاستعمار في الأرض وكلاهما مقوم حقيقي للوجود الإنساني: الروحي والسياسي.

والأول هو جوهر فلسفة الديني في الأديان؛ والثاني هو جوهر فلسفة التاريخي في التواريخ: والقرآن هو الوصل بين هذا الجوهر المضاعف

وتعيناته.

وهو لا يقتصر على ما بعد الأخلاق المحدد لهذا الجوهر المضاعف؛ بل هو يضع استراتيجية تحقيق الممكن للإنسان من الجوهر بفضل تعينات الديني والسياسي .

وذلك هو المقصود بالتربية والحكم بمقتضى أحكام القرآن الإبستيمولوجية والأكسيولوجية فيهما كليهما استراتيجية يخاطب بها القرآن الإنسانية لتوحيدها .

لذلك فهو يتعالى على اختلاف تعينات الروحي والسياسي معتبرا تعددها من آيات الله وشرط التسابق في الخيرات (المائدة (48 لأن الإسلام بداية وغاية.

فبما هو عين الفطرة هو بداية الروحي في الأذهان وبداية السياسي في الأعيان . وبها هو الدين الخاتم غايتهما التي لا مزيد عليها : ذلك هو معنى الختم . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. بيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات

الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الدراسات القرآنية، حقيقتها وأصالة القرآن الكريم

الدراسات القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

5 يرب ددني .

ادر امات المرائيةج اي

مس" لمن - ليها صل اق ط 8

تو 104-10 - 58لا | 05-07

اضطررت اليوم إلى تقديم محاضرتي بالفرنسية في ندوة الدراسات القرآنية: المناهج والسباقات والتأويلات التي عقدت ببيت الحكمة 6-4) جويلية 2017).

وليس من عادتي أن أتنازل في مثل هذه الأمور فلا أقدم عملي إلا بالعربية . لكن الأمر كان ضروريا لثلاث علل : أولا عدم استقرار الاصطلاح الفلسفي الحديث . والثانية: كل الحضور تونسيون وأجانب يفهمون الفرنسية. الثالثة، الأجانب من أمريكا وأوروبا رغم كونهم مستشرقين لا يفهمون العربية إلا قراءة لا شفاهة .

على الأقل كان ذلك ما بررت به اختياري استعمال الفرنسية في أكاديمية عربية للكلام على مسألة إسلامية. لكن العلة الحقيقية هي خرافة حداثة ما يقدم.

فالمحاضرات التي قدمت باللغتين الإنجليزية والفرنسية وافتتاح رئيس المؤسسة كلها دون استثناء تنطلق من دعوى حداثة دراسة القرآن بسياقه الخارجي .

والقصد بالسياق الخارجي هو السياق التاريخي الثقافي الذي نزل فيه القرآن وعلاقة نص القرآن بما تقدم عليه من نصوص في أديان الإقليم في ذلك

العصرء

أردت أن أسائل دعوى حداثة هذه الطريقة ودلالتها الإيديولوجية والابستمولوجية. والأولى بقية من مواقف القرون الوسطى المشككة في أصالة القرآن.

لم أطل فيها لئلا يظن بي أني أتهم النوايا فأدعي أن المتكلمين يشككون في أصالة القرآن وفي كون الإسلام دينا فريد نوعه لا انتحال لما تقدم عليه .

فاكتفيت بالإشارة الملمحة لبيان أمرين 1: -بيان أن هذه الدراسات أكثر تخلفا من التشضير بالأثر2- وتنافيها مع الفكر الحديث يغفلها عن حقيقة القرآن.

كيف ذلك؟ أولا، ما العائق الابستيمولوجي الذي يحول دون هذه الدراسات والانتساب إلى الفكر الحديث؟ ظن أصحابها أن الفكر مرآة عاكسة لما يسمونه الواقع .

وعكس الفكر "الواقع" يفترض وهمين لم يعد الفكر الحديث يقول بهما، 1-أن العلم حصيلة تلقي العقل لما يأتيه من الخارج أو ما يسمونه واقعا بصنفيه .

وصنفاه هما الظرف التاريخي الثقافي والنصوص المتقدمة عليه والتي تعالج نفس القضايا أو ما يماثلها للاشتراك في اسم النصوص الدينية في هذا الظرف .

وعكس الفكر لما يأتيه من خارج يكون علما بالمنعكس على مرآة الفكر عندما يكون ما في الذهن مطابقا لما في العين وهو ما يسمونه "الواقع" وثنهم

البدائي .

والعائق الابستيمولوجي مضاعف: ١ - الطابع السحري لتأثير الظرف والنصوص السابقة 2-ونظرية المعرفة العملية بالمطابقة بين ما في الذهن وما في العين .

وهذا هو ما اعتبرته تخلفا ابستمولوجيا بالقياس إلى نظرية العلم الحديثة وبالقياس إلى علاقة الإبداع بما يسمونه الواقع هي انفعال به أو فعل له.

مدار بحثي الموجب الآن هو بيان أصالة القرآن التي لم يروها بسبب هذا العائق الابستيمولوجي والعائق الأيديولوجي موقف كنسي متخف بحداثة زائفة.

وإثبات ذلك يتطلب خطوتين: 1-كيف يتحرر الفكر المبدع من سياق الظرف التاريخي الثقافي ومن سياق التناص المزعومين؟ والجواب نموذجان: علمي وفني .

فلا إبداع في العلم من دون البناء الأكسيومي الذي يتخلص من "الواقع" الخارجي ويبدع واقعه فيحدد "الواقع" العلمي المختلف عما في ظاهر الأعيان .

ولا إبداع فني (في الفنون الجميلة) إلا بإبداع موضوع الفن نفسه وأسلوب العبارة عنه وهذا أهم مميز للفنون وخاصة للشعر . كلاهما يبدع "واقعه".

وإذا حضر الواقع الذي في الأعيان فحضوره يكون بمعايير هذا الواقع الذي يبدعانه لأنه يصبح أحد عناصر ما ابدعاه من موضوع وأسلوب علاج علمي أو فني .

حضور الظرف التاريخي والثقافي والسوابق النصية في العلم وفي الفن فهو استدعاء منهما لما يجعله منفعلا بهما وليس فاعلا فيهما : تلك أصالة القرآن .

لكن ادعياء القراءة الحديثة للقرآن بسياقه التاريخي والثقافي وبالتناص عكس العلاقة الإبداع القرآني بهما باستعمال أسلوب الإبداع العلمي والفني .

وأسلوب الإبداع العلمي في القرآن يعتمد على الحجاج العقلي بمنظومة المفاهيم التي هي الواقع الفاعل وبه يحلل وينقد واقعهم الذي يصبح منفعلا .

وأسلوب الإبداع الفني في القرآن هو إبداع الأماثيل وبها يعبر القرآن بمشاهد شبه "مسرحية" تشخص المعاني في سلوك الشخوص : مثال مشهد استخلاف آدم .

فما هو الواقع الحق الذي يبدعه القرآن فيكون فاعلا بنموذجي الإبداع العلمي والإبداع الفني فيدرس به الواقع الزائف المنفعل؟ تلك هي أصالة القرآن .

نعم نصوص الأديان المتقدمة والظرف التاريخي حاضران في القرآن ولكن ليس بوصفهما فاعلين فيه بل منفعلان به: هو جعلها موضوع درسه بمعايير ما أبدعه .

وهو صريح في هذا القصد بدليل المنهج الذي طبقه في هذا الاستحضار: فهو يعيرها بمنهج التصديق والهيمنة. أي إنه يمتحنها ليبقي الصادق ويبطل

الكاذب.

وما يبطله من طبيعتين : تحريف النص وتحريف ما يترتب عليه من سلوك ديني ببعديه الخلقي والسياسي فيكون التحريف خلطا بين الديني وتوظيفه السياسي.

وقد حصر التحريف الخالط بين الديني -جوهر الإسلام وعين الفطرة - في خمسة أشكال تاريخية في الحج :17 اليهودية والمسيحية والصابئية والمجوسية والشرك.

فحضورها في القرآن ليست تناصا ولا انتحالا بل هو قصدي وهدفه العرض التفكيكي والنقدي لما يطرأ على الديني من حيث مرجعياته وتوظيفاته من تعريف .

والأهم من ذلك كله هو أن القرآن ينبني على هذين الإبداعين المحررين من "الواقع" الموجود والساميين إلى الواقع المنشود على علم رئيس ما بعد الأخلاق.

ونسبة هذا العلم الرئيس - الأرشيتاكتونيك - إلى العلوم الدينية وأهمها الدراسات القرآنية ورأسها التفسير هي عين نسبة الميتافيزيقا للعلوم الفلسفية .

القرآن ميتا أخلاق ولهذه العلة فالرسول يقول إنه متمم الأخلاق . والأخلاق هنا لا تعني الأحكام الخلقية الذاتية في ذهن الفرد بل الأخلاق الموضوعية.

والأخلاق الموضوعية هي جوهر السياسة أو التربية والحكم . فالتربية هي

التي تغذي الضمير بالتعين التاريخي للقيم والحكم يحقق آثارها في حياة البشر.

فالديني هو فلسفة العقائد وفلسفة الشرائع والأولى هي معرفة الحقيقة والسلوك بمقتضاها والثانية هي النظام الذي يحقق شروط وصول الإنسان إليها .

فدرس تحريف الديني في كل دين هو موضوع القسم النقدي من الإبداع القرآني حجاجيا وأمثوليا والقسم الثاني هو مشروع التربية والحكم لتجنب التحريف .

وبهذا المعنى يكون القرآن فلسفة دين وفلسفة تاريخ . والأولى أصلها العقيدة أو علم الديني عند الله - الإسلام - والثانية أصلها الشريعة أو العمل به .

ما الحديث في هذا التفسير؟ الحديث ابستمولوجي وأكسيولوجي . فهنا العقل يبدع واقعه وأسلوب علاجه عند المؤمن بإلهية مصدر القرآن أو عند نافيها .

والمؤمن أكثر تناسقا من النافي: ذلك أنه لا يتناقض عندما يعتقد أن العقائد والشرائع ذا مصدر متعال يبدعها بحق فيعتبرها من ثم متعالية على عقله

لكن غير المؤمن مضطر لأن ينسب إلى عقل الإنسان هذا الإبداع. لذلك فجل الملحدين قد ينفون المصدر الإلهي لكنهم لا يستطيعون أن ينفوا ما تحقق لمحمد .

وحتى لا يتناقضوا يطلبون ما يثبت أن محمدا انتحل علمه من نصوص يهودية ومسيحية والقرآن تلفيق ليس فيه أصالة ولا يرون طبيعة حضور ما

تصوروه مسروقا .

صحيح أن اليهودية والمسيحية والصابئية والمجوسية والشرك كلها من موضوعات القرآن لكنها وردت لتدرس بمعيار: مصدق لما بين يديه ومهيمن عليه .

وهذا هو جوهر الدرس الحديث لكل "واقع". فهو ظاهر من الواقع يعرض على حقيقة الواقع التي هي ليست ما في الأعيان ولا ما في الأذهان بل هي المثال .

القرآن فلسفة مثالية ذات فرعين ؛ فرع فلسفة الدين وفرع فلسفة التاريخ والفرعان هما ما أقصده بالميتا أخلاق فهو إبداع لما بعد العلم وما بعد الفن.

وهذا الإبداع ليس نسخة من واقع متقدم عليه بل هو خلق لواقع متعال على الموجود بمعيار المنشود المكتوب في فطرة الإنسان بوصفه أهلا للاستخلاف .

وقد ضربت لهم مثال سورة هود: ففيها كلام يجمع بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ من خلال البنية الأمثولية القصصية لسبعة رسل والخطاب موجه لثامن .

فنوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وبين الثلاثة الأول والثلاثة الأواخر نجد ابراهيم ثم المخاطب بالسورة محمد رسولا للبشرية كلها .

فإذا أضفنا صورتي آدم الأول والأخير أي آدم وعيسى (لأن القرآن قاسه عليه (وجدنا عشر رسالات ؛ ستة منها تعالج كل التحريفات الممكنة

للأولى والأخيرة.

أي للآدمية ولنوعي العلاقة بالله: بدايتها آدم وغايتها عيسى . ثم اثنتان للحنيفية الأصلية) ابراهيم (والحنيفية المحدثة) محمد)وهو المبشر به في هود .

فالبشرى تتوجه لشيخ وعجوز وصلت سن اليأس؛ لكن الملكين بشراهما بابن وهو يجسد الحقيقة محمد أو الرسالة الأخيرة التي ستحررنا من عالم التحريف .

وعلل التحريف علاجها بالتحرر من طغيان الطبيعية وإعادة تكوينها على عين الله بعد نهاية الطوفان(نوح) ثم التحدي الاقتصادي (هود) ثم صالح وتعدي مصدر الحياة الأول (توزيع الماء)؛ ثم لوط وتحدي المثلية؛ ثم ما ينتج عن التحدي الاقتصادي من تشعيب وصراع بين البشر) شعيب).

والتحدي الأخير هو تعدي العبودية الناتجة عن الاستعباد السياسي (موسى .(وتلك هي مضامين الرسالة الإسلامية ومهمة الحنيفية المحدثة.

وهنا يأتي دور آدم وعيسى. فالتحريف العقدي الأساسي الذي يفسد فلسفة الدين فيرتب عليها إفساد فلسفة التاريخ هو تأويل عصيان آدم وحواء في المسيحية.

فهذا التأويل مناف للحياة ولدلالة الاستخلاف والاستعمار في الأرض: فالإنزال ليس عقابا لخطأ يتعلق بالجنس بل لأن آدم تلقى كلمات فتاب واجتباه ربه .

ثورة الإسلام الأساسية هي تأويل الدين بصورة لا تجعله منافيا للحياة

وشروطها : الدنيا هي الحياة الأولى التي تتحقق فيها أهلية الإنسانية للاستخلاف .

وهذه الأهلية تتحقق إذا عملت الإنسانية بما سعى إليه نوح) العلاقة بالطبيعة) وما سعى إليه هود (الاقتصاد) وما سعى إليه صالح (توزيع الماء) وما سعى إليه لوط (الجنس السوي) وما سعى إليه شعيب (العدل في المعاملات الاقتصادية) وما سعى إليه موسى) الاستبداد والتحرر من العبودية) .

لكن ذلك كله مرهون بالوحدانية الإبراهيمية التي هي بالأساس التحرر من عبادة الطبيعة والتعالي لعبادة الواحد الأحد . غاية محمد ابراهيم الثاني .

ولهذه العلة يمكن اعتبار سورة هود (من هاد واهتدى) هي العرض النسقي لفلسفة الدين ولفلسفة التاريخ اللتين تمثلان مضمون القرآن الجوهري.

وهذا المضمون هو ما بعد الأخلاق علما رئيسا نسبته إلى الفلسفتين الدينية والتاريخية تناظر نسبة ما بعد الطبيعة في الفلسفة القديمة والوسطية.

أما الفلسفة الحديثة فهي قد تغنت عن الميتافيزيقا وتبنت ما بعد الأخلاق . ومن لم يفهم ذلك لا يدرك الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لثورة الإسلام.

وإذا كنت أفخر بشيء ؛ فهو بيان ذلك في أعمالي الأكاديمية؛ لا تبدو ذات صلة بالقرآن عندما ننظر إليها قبل الجلي في التفسير ؛ لكنها بعده ترد إليه . العرعب شير دي

لد ماد الات يوج

اللقيقتها و أصالة ست

مح لم"

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الانجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

تمهيد: النص؛ المسألة الأولى المسألة الثانية المسألة الثالثة: 15 المسألة الرابعة: 19 - الفصل الثالث -

المسألة الأخيرة 24

نم عم م ©©

ب ب

تمهيد : نشر هذا النص بتاريخ 31 - 03 - 2007 ونعيد نشره اليوم لأن الأستاذ أشار إليه في تعليقه على مناورة الرئيس حول المساواة في الإرث . وهو يعالج القضية فلسفيا ردا على إحدى زعيمات هذا التيار الذي يقود حملة المهمة التحضيرية بالتحديث المستبد للنخب الوصية للشعوب . وفيه ثلاثة فصول. النص: نشرت الأستاذة رجاء بن سلامة مقالا عنوانه "للذكر مثل حظ الأنثيين" وشبه عنوانه "جرح التفضيل الالهي" في عدة أحياز آخرها في العدد 58 من الطريق الجديد (جريدة الحزب الشيوعي التونسي الذي كان) يستحق النقاش لعلتين ظرفية وبنيوية. فهو يستحقه ظرفيا لتمثيله عينة من المحاولات التي عرف بها تيار التحديث فيما يسمى باختصاص الحضارة من أقسام العربية في كليات الآداب بالجامعة التونسية . لذلك فسيكون النقاش معه بوصفه عينة من نظائره في الكلام على الشرع الإسلامي برد علل التشريع البنيوية إلى أسبابه الظرفية. وهو فضلا عن بعده الظرفي يستأهل النقاش بنيويا لاستناده إلى مسامات نمثل عينة مميزة لما يسمى بالفكر العلماني والتحديثي العربي عامة والتونسي منه خاصة . ويجمع بين الوجهين فنيات العلاج التي يستعملها كلا الفريقين خالية من شروط المعرفة بالموضوع ومن مقومات المنهج الذي يزعمون الاحتكام إليه . ذلك

أن هذا المقال يظهر على سطحه الكثير من شكليات البحث العلمي الأكاديمية التي قد تضفي عليه وعلى أصحابه براقع المعرفة الموضوعية التي تغفي مواقف إيديولوجية صرفة. ومن أهم هذه الفنيات ضربان يشترك فيها الأستاذ محمد الطالبي والأستاذ عبد المجيد الشرفية والأستاذة صاحبة المقال رغم أن أولى حلقات السلسلة تمتاز على حلقتيها الأخيرتين بشيء من الحذر تلاها تسيب ليس له حد :

والضرب الأول الذي يقدم من منطلق حكم التحديث المسبق يبدو عقليا . إنه الاستعمال السطحي لمقولات فلسفية وتأويلات هرمينوطيقية لما يصفونه بالمسكوت عنه في النصوص والمواقف دون استيفاء شرطي المنهجية التأويلية الفعليين أعني القبول بطبيعة النص والقبول بمحددات الموقف المؤول الحاصلة خلال تاريخ

والضرب الثاني يبدو نقليا ويتعلق بالاستشهاد الانتقائي بنصوص القرآن والحديث وأسباب النزول المنتخبة دون استقراء تام يمكن أن يضمن شرط الاعتماد الفعلي على الأصل النقلي إذ لا دلالة للمعطيات النقلية من دون الاستقراء التام قدر المستطاع سواء كانت المعطيات النقلية من

لذلك فلن يكون نقاشي متعلقا في المقام الأول بمسألة مقادير الإرث وما قد تفيده من ظلم أحد الجنسين أو العدل بينهما أعني بما تصورته الأستاذة موضوع النص التشريعي الذي تجادل فيه - لأن المسألة أو الآية التي تناقشها لا صلة لها من قريب أو بعيد بالعدل والظلم ولا حتى بحقوق الورثة- بل هو سيقتصر على مزاعم ربطها هذين الأمرين اللذين ظنتهما ثمرتي النص بمنزلة المرأة الوجودية الإسلام وعلى مدى فاعلية هذين النوعين من فنيات

المنهجية من حيث التمحيص العلمي المتبع والفهم الدقيق للمعاني الفلسفية المستعملة. فهذه المعاني يمكن أن تكون فعلا أدوات تحليل وهي قابلة لأن تكون مجرد أدوات توثيق خالية من علامات الاستبعاد إذا ثبت خلوها من الحذر والأمانة في مسائل التأويل الدقيقة خلوا يثبت أنها من مزوقات الحكم التحديثي المسبق لا غير.

وسيكون نقاشي في مستويين من الخطاب: فهو يبدأ بوجاهة المنهجيات التحليلية والتأويلية ليصل إلى متانة التصورات القانونية والفلسفية . لذلك فإن أناقش الأستاذة في مواقفها العقدية. لن أهتم بتقويمها حق الإله في تعديد منازل المخلوقات أو المفاضلة بينها إذ لا أنوي الخوض في مسألة العدل الإلهي . فعندي أن للجميع الحق في أن يؤمنوا وألا يؤمنوا بأصل العقائد كلها ليس عقلا فحسب (وهذا أمر كلي لا يحتاج إلى دليل (بل وكذلك نقلا) ودليله الآية 256 من البقرة (: حرية المعتقد . سأكتفي بمناقشة ثلاث مسائل تصورية تتعلق جميعا بالوصف القانوني والحد الفلسفي لما ورد منهما في النص الذي تجادل فيه الأستاذة ومسألتين منهجيتين أولاهما هي منهجية الترجمة التي استعملتها لصوغ الإشكالية صوغا يمكن من علاجها والثانية هي منهجية التأويل التي استعملتها لتحديد مقاصد النص بأسباب نزوله وبتاريخ الظاهرة التي يعدد حكمها . ويقتضي منطق العلاج أن أبدأ المناقشة بالمسألتين المنهجيتين . لكن ذلك قد يزعج القارئ غير الصبور أو غير المتعود على مقدمات العلاج النظري . لذلك فسأبدأ المحاولة بالمسائل الموضوعية الثلاث لأختم بالمسألتين المنهجيتين على النحو التالي:

- المسألة الأولى تتعلق بهم معنى المنزلة الوجودية: هل يمكن استنتاج منزلة

النساء الوجودية أو منزلة الرجال من قانون الإرث فنعتبرها علة حكم الإرث كما فعلت الأستاذة أم إن المنزلة الوجودية لا علاقة لها بالملكية فضلا عنها بالإرث من حيث صلته بمقدار الملكية؟ وبصورة أدق هل يحق لنا أن نستنتج هذه المعادلة: منزلة المرأة الوجودية تساوي نصف منزلة الرجل ولذلك فهي ترث نصف ما يرث؟ - المسألة الثانية تتعلق بفهم النص: وهل قانون الإرث (بلغة القانون الوضعي) أو حكم الإرث (بلغة الحكم الشرعي (أمر يتعلق بمنزلة الورثة عند الله كما توهمت الأستاذة أم هي في الحقيقة ذات صلة بمنزلتهم عند صاحب الملكية التي ستوزع إما في حياته أو بعد مماته؟ فيكون الاستنتاج السابق مصدره عدم فهم النص في منطوقه بسبب العجل أو الدجل الباحث عن السكوت عنه قبل المنطوق به. - المسألة الثالثة تتعلق بفهم معنى التفضيل الإلهي : وهل المسألة الناتجة عن حكم الإرث تقبل الوصف بالتفضيل الإلهي للذكر على الأنثى وصفا مناسبا عند من يفهم المقصود بالمنزلة الوجودية ويدرس أصناف التفضيل الواردة في القرآن الكريم خاصة بعد أن نخسم سطحية الفنيات الخطابية المستعملة في كلام الأستاذة التي قارنت نصيب المرأة من الإرث بنصيب ابن الزنا. - المسألة الرابعة: منهج الصوغ بالترجمة وشروطه. - المسألة الأخيرة: منهج تأويل المقاصد بأسباب النزول وحدوده. المسألة الأولى لو صح ما فهمته الأستاذة من حكم الإرث عندما ظنته محكوما بمنزلة المرأة الوجودية منزلتها التي تعلل كون الحكم على ما كان عليه] الرجل ؛ الإرث الكامل- 2 (المرأة ؛ نصف الإرث)[-- [ )منزلة الرجل - ضعف منزلة المرأة -))منزلة المرأة- نصف منزلة الرجل[(لكان معنى ذلك أن المنزلة الوجودية

رهينة مقدار الملكية ومن ثم لكان عدم المساواة في الثروة بين البشر رجالا كانوا أو نساء هو المحدد لمنازلهم الوجودية. فلا يبقى عندئذ فرق بين واقع المنزلة الإنسانية محددة بالقدرات الاقتصادية وواجبها محددا بالإمكانات الوجودية حتى لو سلمنا بأن للمنزلة الاقتصادية دورا ما فيها . بعبارة تساؤلية مضاعفة أوضح: هل ينبغي أن تقاس منزلة الإنسان الوجودية بما يملك فتزداد كثافة وجوده بازدياد ثروته أم إن ذلك أمر واقع لا يعبر عن منزلة الإنسان الوجودية بل عن انخرام نظام المنازل الاجتماعية التي قد تعتبر محددة لمنزلة الإنسان الوجودية عندما ينحصر وجوده في تقديره بالتقويم المادي؟

وهب ذلك مقبولا -- تسليما بما بات موجودا في مجتمع الفكر التحديثي فكر الأغنياء الجدد - هل يمكن عندئذ أن تقاس المنزلة بما يعطيه إياه غيره أو لا يعطيه فتصبح منزلة الإنسان الوجودية مرتهنة بإرادة غيره وليست بسلطانه على ما يملك هو بفعله الذاتي؟

لو صح الجواب الإيجابي عن السؤال الأول لكان ذلك يعني أن المساواة الوجودية بين الرجال فضلا عنها بينهم وبين النساء تقتضي أن يتساووا في الملكية. فيكون الرجل الأقل حظا ماديا هو أيضا متردي المنزلة الوجودية وليست المرأة وحدها . وعندئذ سنقع في طريقين مسدودين لا مخرج منهما؛ فلن يبقى بعد ذلك وجود للمساواة الوجودية لتغير الملكية أو لن يبقى للملكية تغير لثبات المنزلة الوجودية. وكلا الأمرين ممتنع عقلا وواقعا . فواقعا لا أحد ينكر أن الملكية تتغير وأن منزلة الإنسان الوجودية تبقى ثابتة اللهم إلا إذا اقتصرنا على المعيار المادي لتقويم الناس؛ لأن من يفتقر

ماديا لا يفقد الأمل في أن يسترد ثروته وما كان ليفعل لو آل به الفقر المادي إلى الفقر الوجودي إذ يكون قد فقد القدرة على الاستئناف.

وعقلا حتى لو قبلنا بهذا التقويم فإن المعيار لن يكون الملكية من حيث هي ما صارك الحوز بل القدرة على تحصيلها في الحوز. فيكون الإنسان تقاس منزلته ليس بما عنده فعلا بل بما يمكن أن يكون عنده ومن ثم فالمهم هو ما يفعله ليكون عنده ما عنده: لذلك كان الأمل هو جوهر الملكية كما يقول ابن خلدون . والحلم بالتملك لا الملكية هو محرك الآلة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي. وقد كان فقدان الحلم بالتملك لا فقدان الملكية هو سبب فقدان الأمل ومن ثم سبب اندحار النظام الشيوعي . وبذلك نميز بين الملكية التي يمكن أن تكون علامة على الكفاءة في إدارة الرزق بدلالتها على كيفية تحصيله الدالة عليها . والملكية التي يمكن أن تكون علامة على الدناءة في اختلاس الأرزاق بدلالة كيفية تحصيله عليها تحصيلا لا يراعي قيما تجعل بعض الجماعات تحكم مثل هذا الحكم حتى لا نعمم لعلمنا أن الملكية صارت في بعض المجتمعات جوهرها اغتصابا وسرقة: وفي كلتا الحالتين فإن الملكية لا تحدد المنزلة الوجودية والمنزلة الوجودية لا يترتب عليها القانون المحدد لمقادير الملكية. لكن من يمدني بمن يلتفت إلى هذا المنطق وبعائد الأمور قل أن يراها الباحثون في المسكوت عنه وهم يتجاهلون المنطوق به تسليما جدليا بأنهم لا يجهلونه!

أما لو صح الجواب الإيجابي عن السؤال الثاني فإن المنزلة الوجودية تصبح منزلة وجودية غير ذاتية لصاحبها بل هي بالأولى لمن يمده بما سيرثه . فتكون منزلته منزلة مستعارة ممن يهبه إياها خلال وهبه ما يورثه إياه أو

يتفضل عليه به ؛ وهذا بحد ذاته نفي لمفهوم التصور الذي يفاد بالمنزلة الوجودية إلا عند القائلين بوحدة الوجود حيث يكون كون الشيء ما هو مجرد كونه حالا من أحوال

غيره أعني الجوهر الكلي الذي تكون الجواهر العينية سلوبا في قيامه الكلي موضوعا لها . فتكون منزلة المرأة والرجل الوارثين على حد سواء منزلة مستعارة من المالك الذي أمدهم بالكثافة الوجودية التي تتضمنها المقادير المالية الموروثة عنه ولا يكون ذا منزلة وجودية ذاتية له إلا هو.

وعندئذ فمنزلة الرجل أو المرأة تتحدد بغيرها فلا يحددها إلا من يوصي لهم بشتات ثروته وهي تكون عدما حتى لو أوصى لهما بها كلها وبالتساوي . لذلك جاءت الآية لتحديد هذا السلطان بالحد من تحكم المالك في الوصية وفي تقسيم رزقه بحسب ما يظنه من فائدة ممن سيوزع عليهم ملكه وليست تحديد منزلة من سيصبح ورثة: واعتبرت الآية ذلك فريضة من الله أعني جزءا من العبادات وليست من المعاملات لأنها حد توقيفي من أحد مقومات الملكية أعني حرية التصرف في الوصية.

لذلك فإنه ينبغي أن نضيف ملاحظة جوهرية تعدد أمرا وسيطا بين الملكية والمنزلة الوجودية دون أن تجعلهما لاصلة التحديد المتبادل قصدت ما يترتب على معنى الحرية التي هي مقوم جوهري من مقومات المنزلة الوجودية ومن مقومات الملكية بإطلاق من حيث هي أحد مجالات ممارسة الحرية وأدوات تحقيقها وليس بمقدارها. فهذا المعنى جوهري لأنه من مقومات المنزلة الوجودية ومن مقومات الملكية فيكون من ثم أمرا واصلا بينهما وصل الغاية بالوسيلة بشرط أن نفهم أن الحرية وسيلة المنزلة

والمال وسيلة الحرية فيكون المال وسيلة الوسيلة وهو من ثم أبعد ما يكون عن التعلق المباشر بالمنزلة الوجودية: وتلك هي العلة التي تجعله لا يكون مصدرا لها إلا عند اللئام في حين أنها دائما مصدره عند الكرام.

من يفهم هذه المعاني ينبغي أن يسأل ؛ هل عامل التشريع الإسلامي المرأة معاملة الرجل في مسألة حرية التصرف في الملكية مهما كان مقدارها أم لا؟ وهل ضبطت حرية تصرف المرأة فيما تملك بنفس الحدود التي ضبطت بها حرية الرجل أم لا؟ ذلك أن حرية التصرف في الملكية هي الوجه الوحيد من الملكية الوجه الوحيد الذي يمكن أن يعد ذا صلة بمنزلة الإنسان الوجودية بخلاف مقدارها: حرية التصرف في الملكية تالية عن الحرية التي هي مقوم جوهري للمنزلة الوجودية . وتلوها عنها هو الذي أوجب الحد من حرية تصرف المالك في التوريث لئلا يكون المال من حيث هو أحد مصادر السلطان دولة بين الأغنياء.

إن حرية التصرف في الملكية التي يتساوى فيها الرجل والمرأة في الشرع الإسلامي هي الأمر الوحيد من الملكية الأمر الوحيد الذي يمكن أن يعتبر ذا صلة وثيقة بالمنزلة الوجودية لأنه يعني أن صاحبه يسام له الشرع بالرشد وينفى عنه السفاهة بنفس المعايير سواء كان رجلا أو امرأة: كلاهما مثل الآخر من حيث حرية التصرف فيما يملك لأنهما يشتركان بالتساوي في أحد مقومات المنزلة الوجودية

أعني أحد صفات الملكية أو حرية التصرف . أما مقدار الملكية فهو متغير بحكم حوالة الأسواق فضلا عن تحكم شروط أخرى سنرى بعضها خلال البحث في معاني ما بدا للباحثة دالا على ظلم وقسمة ضيزى استثارتها إلى

حد مقارنتها لغير صالحها مع إرث ابن الزنا.

وكان على حداثيينا العجلين أن يسألوا السؤال الذي يلهيهم عنه هوسهم العلماني بالعاجل والفاني: ماذا يعني تحديد المنزلة الوجودية بمقدار الملكية خلقيا ووجوديا وما دلالته الفلسفية؟ ولن أجادلهم في حق الرد بالسؤال على السؤال معاجزين بالقول: ما الذي يحدد المنزلة الوجودية إذا لم تكن الملكية فضلا عن مقدارها سواء كانت آتية من عمل صاحبها أو مما يرثه من آبائه أو أبنائه؟

أجاب القرآن الكريم عن هذين السؤالين في نصوص أخرى ليس لها صلة بمقدار الملكية لأن المنزلة الوجودية لا صلة لها بها حتى وإن كان للأمرين صلة بالحرية التي هي وسيلة للمنزلة وغاية للمال فيكون المال وسيلة الوسيلة:

وجواب السؤال الأول رهن جواب السؤال الثاني . فالمنزلة الوجودية يحددها القرآن بأمرين مقدارها ولا بالجنس لأنهما يتعلقان بمعنى الوجود (20©) لا بمعنى المال (:01"د) أو بجنس مالكه . والأمر الأول هو وحدة المصدر بالنسبة إلى صاحب المنزلة (خلقا من نفس واحدة ومنها زوجها .(والأمر الثاني هو وحدة الفضيلة بالمعنى العميق أو الوظيفة بالمعنى السطحي بالنسبة إليه كذلك) إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم (. فالمنزلة الوجودية لم تحدد هنا بالجنس ولا بالثروة بل حددت بالمنزلة عند الله ومعيارها حدد بالتقوى في التعارف أي في مداري العمران (الذوق والرزق اللذين يمكن أن يكونا سببا للتعارف أو للتناكر) وفيما يترتب عليهما من سلطان) وبهما يحصل نظام التعارف أو التناكر) ووحدة الكل) أعني الكيان المادي الروحي أو

الجماعة).

ولما كان الظاهر من معيار التقوى هو ما يرمز إليه عادة بالعبادات فإن هذا الرمز هو الذي يحدد طبيعة المنزلة الوجودية في دين من الأديان: فهل يوجد في القرآن الكريم ما يميز الرجل عن المرأة في العبادات؟ أما لو حددت المنزلة الوجودية بالملكية عامة أو بمقدارها خاصة فإن النتيجة تكون في هذين المحددين الوجوديين: فلا يكون الناس متساوين في البداية ولا في الغاية وإنما هم رهن ما يملكون . وعندئذ تصبح المنزلة الوجودية هي عين الأمر الواقع من الظلم والكفران الناتجين عن تناكر التغالب من أجل الرزق بدل الحلم والعرفان الناتجين عن تعارف التحابب من أجل الذوق

وتكون منزلة نسبية إلى أدوات القوة وليس منزلة تقاس بمعيار القيم التي يكون بها الإنسان إنسانا: فالرزق أداة في التعارف ويصبح غاية في التناكر والذوق غاية في التعارف ويصبح أداة في التناكر.

ولو صح ذلك لامتنع أن تكون المعاملات هي بدورها يمتاز فيها الواجب عن الواقع : لكن الواجب في المعاملات يمتاز عن الواقع ومن ثم فالحقوق لا تقاس بالملكية بل بالمنزلة الوجودية. ولو صح أن الوارث له حق فيما سيرث غير الحق الذي يحدده الشرع أو وصية المالك لكان كلام الباحثة ذا فائدة: فالملكية هي لصاحب ما سيصبح تركة وهو الوحيد الذي يمكن أن يحمل عليه حق الملكية في هذه الحالة حتى بعد الوفاة . أما الوارث فإنه لن يصبح ذا حق إلا بإرادة المالك) الوصية) أو بإرادة الشارع (تحديد انتقال الملكية بعد وفاة المالك بتشريع يحدد من مطلق الحق أي مما كان

ينبغي أن ينتقل بالوصية إذا سلمنا أن الميت يبقى ذا حق على ما بقي من ملكيته من بعده).

أعلم أن الباحثة ستقول، يكفينا مثاليات حدثنا عن الواقع . وهنا يجابهنا الصنم الأكبر في فكر التحديثيين الذين يغلب عليهم عدم فهم ما يقولون . فالكلام على المنزلة الوجودية لا معنى له عند من لا يميز بين الواجب والواقع إذ هو عندئذ يجعل الواقع مثالا ويستعمله به وظيفة الواجب : ذلك أن الباحثة هي التي فسرت قواعد الإرث بالمنزلة الوجودية ولم تفسر المنزلة الوجودية بقواعد الإرث إلا عكسا غير واع لما انطلقت منه أعني من قيس المنزلة الوجودية بالثروة الاقتصادية. وهذا العكس غير الواعي الذي قاب وجهة كلامها حال دونها واختيار التناسق في خطابها: كان ينبغي حتى لا يتناقض قولها أن يكون الواقع الاقتصادي ومنه قانون الإرث هو الذي يعلل المنزلة الوجودية وليست المنزلة الوجودية هي التي تعلله . لكنها تتكلم عن شريعة هذا واقع تشريعها في الإرث وهذا نص تحديدها للمنزلة الوجودية . ولما كانا من طبيعتين مختلفتين اضطرت الباحثة إلى استنتاج المنزلة الوجودية التي تزعمها علة من نصيب المرأة في الإرث ثم عكست فنسبت إليها دور تحديد النصيب في الإرث.

لكن هذه العلة ليس لها وجود في القرآن . لذلك استبدلت المنزلة الوجودية القرآنية التي لم تطلبها في بحثها بالمنزلة الوجودية التي تخيلتها علة لأحكام الإرث وطلبتها مما سمته أسباب النزول وتاريخ الإرث عند العرب. فذهبت إلى حد قيس دوافع الصحابيات في طلبهن الجهاد بدوافع من تعبر عن مطالبهن في نسخ آية الإرث : فهن عندها قد طالبن بالجهاد للحصول

على المساواة في الملكية والإرث وليس لأنهن مؤمنات بقيمة الجهاد لذاته أو استكمالا لثمرات المبايعة التي طولبن بها خلال مرحلة التأسيس في العزائم لا تأتي فحسب على قدر أهل العزم بل هي تقوم بنفس المعيار: فالصغار يغفل الصغار فلا يرون إلا الصغائر؛

وما كانت الباحثة تعتبر ما النص القرآني المحدد للمنزلة الوجودية من المثاليات وكانت المثاليات عندها من الأوهام سعت إلى بديل منه في أسباب النزول وتاريخ الملكية عند العرب لتفسر ما ورد في النص القرآني المحدد لنصيب الإرث بمنزلة وجودية واقعية تناسب ما اعتبرته من ترابط بين المنزلتين: الوجودية والاقتصادية كما تتبين في مقادير النصيب من الإرث . لكن الفكر المجرد والمتجرد كان ينبغي أن يحلل المسألة منطقيا ليدرك أن أمر العلاقة بين النصين نص المنزلة الوجودية ونص الإرث لا يخلو من أن يكون منتسبا إلى إحدى الحالتين المضاعفتين التاليتين:

فإما أن النص المحدد للمنزلة الوجودية له علاقة بالنص المحدد للنصيب في الإرث فيكون الحال إما أن النصين بينهما تناقض أو أن المسلمين قد طبقوا النص الثاني وأهملوا النص الأول.

أو أن النص الأول لا علاقة له بالنص الثاني فتكون الباحثة قد ربطت بينهما بغير دليل ولم ينحرف المسلمون في التطبيق وينبغي البحث عن فهم آخر لحكم الإرث غير المنزلة الوجودية. المسألة الثانية

وهنا نصل إلى جوهر التناقض الذي يتصف به موقف المطالبين بالمساواة في الإرث من غير فهم شرطه؛ إلغاء حرية المالك في الوصية. لم يسأل أحد من المساواتين عن المساواة فيم تكون؟ هل يمكن أن يوجد قانون

يفرض مساواة منزلة الوارثين المحتملين منزلتهم العاطفية لا الوجودية -إذ هذه المنزلة ليست نسبية إلى الغير - في قلب صاحب الملك عندما يكتب وصيته؟ وهل يمكن للقانون أن يزيل بإطلاق حق المالك في هذا التعبير العاطفي والمصلحي الذي تترتب عليه بنود الوصية المحددة للنصيب من الإرث ولا أقول الشرائض لما في هذه الكلمة من الجلال الذي لا يفهمه من لم يدرك معنى تحويل الحد من حرية الوصية المطلقة إلى فريضة أو عبادة ؟ أليس المتكلمون في الأمر لا يعلمون فيم يتكلمون : فهل لمن لم يصبح بعد وارثا قبل وفاة المالك حق في ما سيرث بعد أن يصبح حق الوارث أمر يتجدد بعد أن لم يكن . فقبل وفاة المالك لا يتعلق الأمر بحق الوارث في المساواة بل بحق المالك في التصرف الحر في ملكه بالوصية إذ بقي له منه قدر معلوم . لذلك فالحكم الوارد في الآية لا يتعلق بحق الورثة - إذ لا حق لهم - بل هو يتعلق بضبط حق المالك في التصرف فيما يملك بعد وفاته أعني حق الوصية لئلا يضر بهذا الحق فلا يلغيه بمقتضيات أمرين ذوي دور بعيد سنحللها في المسألة الموالية:

أولهما خلقي واقتصادي هو كيف يبقى المشرع قدر المستطاع على وحدة الملكية القاعدية التي هي شرط العمران الإنساني السوي أعني العمران الذي لا يتحول إلى مجرد أرقام في اقتصاد خفي

والثاني خلقي بيولوجي هو كيف يحرر المشرع حركة تبادل النساء من حركة تبادل المال تشجيعا للتزاوج الخارجي وتقليلا من التزاوج الداخلي الذي كان يمكن أن ينجر عن خروج إرث المرأة بقدر يجعل الأسرة تبقى عليها للإبقاء عليه.

لا أظن الأستاذة قرأت الآية الحادية عشرة من النساء الآية التي تخللها قراءة كاملة فهي تقف من نصها قبل غايته التي تعدد المبدأ الأساسي الذي يدور عليه الكلام ولا يتصل بأحكام الإرث إلا بصورة عرضية . ذلك أنها لو فعلت لفهمت أن الأمر لا يتعلق بالإرث أو بمنزلة الورثة عند الله بل بتعديل منزلتهم عند صاحب الملكية عند التفكير في توزيعها بين أقربائه لئلا يبني وصيته على ظنونه:) .. .آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما» (النساء غاية الآية 11 منها)

من كان يبحث عن فهم هذه الآية في صلتها بأحكام الإرث فعليه أن يفهم موضوعها أولا والمبدأ الذي تضعه ثانيا؛ عليه أن يبدأ بالمنطوق قبل العجلة التي أجاءته إلى المسكوت عنه . فالمعلوم أن المالك له صلة بما يملك وبمن سيوصي له مما يملك . والصلة الأولى هي حق الملكية أعني حرية التصرف في ثمرة عمله . والصلة الثانية هي صلته بمن يمكن أن يفيده بما يملك حسب ظنه أو علمه المظنون بما أفاده به في حياته أو بما سيفيده به بعدها : وهو جزء من حق التصرف في الملكية ويسمى حق الوصية. لكن الوارث لا صلة له بالملكية ذاتها بل صلته بمالكها فحسب خاصة إذا لم تكن الملكية ثمرة لعمل كل أفراد الأسرة وخاصة للرجال منهم في النظام القديم : وهي صلة قرابة أو صداقة ولا علاقة لها بالملكية إلا إذا كان شريكا . لذلك فلا حق للوارث فيما يملك المالك ما دام حيا ؛ الإرث حق بعد الوفاة بمقتضى إرادة المالك (الوصية) أو إرادة المشرع (الحد من حق حرية التصرف في الوصية) وهو حق لا وجود له قبلها.

لذلك فمحدد الجسم المسألة أمران لا يتصلان بحق الوارث: الأول هو

علاقة المالك بما يملك والثاني هو علاقته بمن سيختاره لينقل إليه ما يملك . والعلاقة الثانية هي التي تحدد عملية النقلة وهي التي انطلق منها نص الآية في تعديد الفرائض . أما العلاقة الأولى فهي بمنأى تام عن المنقول إليه . وموضوع الآية هو إذن محاولة تخليص هذه العلاقة من تحكم المالك الذي يبنى تفضيله لوارث على وارث يبنيه عادة على العلاقات العاطفية وعلى الظنون المتصلة بنوايا من يمكن أن يختاره المالك ليرث ملكه . الكلام يدور إذن حول محددات إرادة المالك في توزيع ملكه : هل يكفي لتحديدها علم المالك بعلاقة من يمكن أن يورثهم ملكه بحسب ما يدركه مما يتصوره من نفع يحصل له منهم؟

أحكام هذه الآية تتصل بمسألة الإرث من هذا الوجه لا غير وهي تريد أن تؤطر إرادة المالك أو حرية تصرفه بالوصية فيما يملك حتى لا تكون مطلقة الحرية بمجرد الاعتماد على الظن؛ إنها إذن حد من حرية المالك في الوصية وليست تحديدا لحقوق الورثة إذ ليس للورثة حق بل ليس لهم وجود قبل أن يحددهم نص قانوني (يحد من حرية تصرف المالك في الوصية) أو وصية المالك . لذلك فلا حق لمن سيصبح وريثا ما لم تحدده وصية أو شرع يحد من الحرية المطلقة في الوصية. وبهذا الحد تختلف التشريعات في أحكام الإرث؛ فالتشريعات الحديثة (الفرنسية على وجه الخصوص لكون الأستاذة اختارت منها حكم ابن الزنا وللناس فيما يختارون من الصور أسرار) تكاد تلغي هذا الحق بأن تجعل للجماعة فيها الحق الأول بتوسط الضريبة على نقل الملكية وهو ما لا يقره الشرع الإسلامي.. والنص القرآني لا يحدد حقوق الورثة بل يحد من حق المالك

في الوصية لئلا يحرم البعض لمجرد الظن . الفريضة التي تشير إليها الآية هي إذن فريضة الحد من حرية المالك المطلقة في المفاضلة بين أبنائه وآبائه عند تقسيم ما بقي من ماله قبل الوفاة . ويؤيد هذا الفهم الحد من حرية الوصية في التشريع الإسلامي عند ضم الحديث للقرآن: فالوصية للورثة ممنوعة والوصية لغير الورثة لا تتجاوز ثلث ما سيصبح تركة.

وهنا نصل إلى بيت القصيد في النظام التشريعي الإسلامي بعيد الغور النظام الذي يتجرأ عليه بعض المتفلسفين بأفقر أدوات الفكر لو كانوا يعلمون . وحتى نفهم بعد الغور فيه فلنطرح سؤالين جوهريين لكل عمران سوي:

1 -ما النظام الاقتصادي الذي نريده؟ هل نريد مجتمع الشركات العامة التي تجعل الناس أرقاما فاقدين للذوق هدف الحياة الأول أم مجتمع الوحدات التآنسية التي يتحرر فيها الذوق قدر المستطاع من سلطان أسباب الحياة القاهر؟

2 - وما طبيعة الحياة العاطفية المحددة للانتخاب العضوي بمعاييره السوية طبيعتها التي نريد؟ فالتزاوج الداخلي الذي يصبح القاعدة بمؤثرات العامل الاقتصادي يؤدي إلى الأمراض البيولوجية لشرط تأثير دافع الحفاظ على الملكية الدافع الذي لا ينكره إلا متعلم.

فالتزاوج الخارجي الذي يمكن من تحقيق شروط الصحة العضوية هو التزاوج الذي يكون المحدد الأول فيه الذوق لا الرزق . ولا يتحقق ذلك إذا كان الطمع في إرث المرأة حائلا دون تحريرها من التزاوج الداخلي من أجل الحفاظ على الملكية ومن ثم مانعا لطلبها من الخارج لقوة الدافع المالي فلا يبقى إلا طلبها الداخلي . ولو انتبهت النخب العجلى إلى هذه

البعائد لترددت كثيرا في الجرأة على كل شيء مع الجهل بأدنى شروط الفهم العميق لمقاصد الشرائع في حياة العمران . فحتى لو سلمنا لهم بأن الشرائع كلها من جنس الشرائع الوضعية فإن الأوضاع ليست متساوية للتمايز بين عقول الواضعين . فمنهم من يرى البعائد ويسميهم اليونان حكماء . ومنهم من لا يرى أبعد من ذبابة أنفه ويسميهم العرب سفهاء . فما أشقى المرأة التي يختارها المغازلون مالها) ولعل الباحثة بمقتضى الجنس والخبرة أدرى مني بالمفاضلة بين المرأة تختار حبا لذاتها وجمالها أو تصطاد طمعا فيما عندها ومالها؛

والسؤال الآن هو لم كان الحد القرآني من حرية تصرف المالك في الوصية بهذه الصورة التي جعلت بعض المعاملات من العبادات دون أن تحافظ على مبدأ العبادات الأساسي أعني المساواة بين البشر من حيث منزلتهم عند الله إلا بالتقوى أو العمل الخلقي في التعارف كما حددت ذلك آية التعارف؟ أي لماذا لم يفرض الله الحد بصورة تجعله يساوي بين الذكور والإناث في هذه الفريضة رغم كونها فريضة أي عبادة وليست معاملة؟ وهذا السؤال كان يمكن أن يكون مفهوما لو طرحته

الباحثة بعد أن تكون قد برهنت على فهم معنى الآية بالقصد الأول . ذلك أن تحديد مقادير الإرث هو معناها بالقصد الثاني . وهذا القصد الثاني لا يمكن أن يفهمه من غاب عنه القصد الأول . فإذا كان الشارح لم يفهم أن الآية تتعلق بالحد من حرية المالك في التوريث بحسب ظنونه فإنه لا يمكنه أن يفهم القصد من المقادير التي اختيرت حدا بمعنى ما لا يمكن النزول دونه . ذلك أن ما فوقه يبقى ممكنا بعدة طرق لم يتأخر بعض

المالكين والفقهاء عن تصورها وتطبيقها بل هم ذهبوا في الاتجاه المقابل للهبوط دون هذا الحد الأدنى وحتى لحرمان المرأة من الإرث أصلا اتباعا ما نبهت إليه الآية وحذرت منه لعلم الله بأن الغالب على البشر بالجبلة تفضيل الذكور على الإناث؛ لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا .

والجواب هنا مضاعف ويفهم بفرضيتين:

1 - فلو فعل نص الآية فحقق المساواة في توزيع الإرث لكان ذلك معارضة مطلقة لحرية المالك في التفضيل أعني في حرية الوصية . والحد من حرية المالك في الوصية يفقد معناه إذا لم يكن مشروطا بدواعي الحاجة إلى الحد منها؛ إنها في النص القرآني المعيار المتحكم في إرادة المالك إرادته التي تعبر عنها وصيته والتي يفهم منها قياس المالك لمقدار الموصى به بنفع الموصى إليه له. ومن هذه القاعدة العامة التي تكاد تكون كلية تنتج قاعدة تفضيل الذكور على الإناث فهي أمر شبه كوني في المجتمعات البشرية. لكن الحد القرآني الذي يعترف بهذه الظاهرة اقتصر على وضع مبدأ الحد الأدنى (حظ الذكر مثل حظ الأنثيين (ولم يمنع حق الهبة للبنات لمن كان من الآباء لا يقول بهذا الأمر شبه الكوني . والهبة غير الوصية لأنها تتم حياة المالك وليست بعد وفاته؛ والهبات يمكن أن تأخذ شكل البيع بسعر تفضيلي ورمزي تنبأ للمماحكات القانونية بعد الوفاة.

لكن هذا الفهم رغم اختلافه عن تعليل إخوان الصفاء الذي هزأت منه الباحثة دون عميق فهم لا يقدم من المسألة إلا علتها السطحية وهي علة رغم وجاهتها أقل أهمية من العلة العميقة ذات الغور البعيد والتي لا يدركها من يسارع لطلب المسكوت عنه ويهمل المنطوق به أعني بعائد

المعرفة العلمية بقوانين العمران. وهزء الباحثة من تعليل إخوان الصفاء لا يستحق الذكر لو لم يكن مشفوعا ببشاعة لا يقبلها حتى الحداثي لأنها مناقضة لما يعتمد عليه من حجج: فإذا كان الصداق أجرا للاستمتاع يعني المتعة الجنسية كما فهمت الأستاذة فهو إذن أجر لما لا يستحق الأجر إذ الاستمتاع بهذا المعنى متبادل فلم ينبغي أن يدفع الرجل أجرا وكلا الجنسين يستمتع بالعلاقة الجنسية؟ لكن القرآن لم يقصد بالاستمتاع ما فهمت الباحثة. فلو كان ذلك هو القصد لما وجد فرق بين الزواج وزواج المتعة. أفتكون منازل الأسر مجرد مواخير خاصة عند الباحثة والصداق يقدمه دفعة أولى

مقابل جملة عمليات الجماع ثم يصفى الحساب بالمؤخر منه؟ وهل يستغرب مثل هذا التصور ممن يقيس المنزلة الوجودية بمقدار الإرث؟

2 -ولو فعل نص الآية ما تطلبه الشاكيات مما سميناه بجرح التفضيل الإلهي لفقدت الملكية دوريها المقومين لتوازن القوى بين وحدات العمران الإنساني الدنيا اقتصاديا وبيولوجيا . فالمعلوم أن العمران البشري كله يدور مباشرة حول موضوعين وردا في سورة النساء ويدور بصورة غير مباشرة حول نوعي السلطان الناتجين عنهما في العمران. ويعبر عن الأمرين المباشرين في الأنثروبولوجيا بمادتي التبادل الأساسيتين وموضوعي التواصلين المصاحبين لهما موضوعيه الجوهريين إما تعلمه (مصدر السلطان الرمزي) أو للعمل به ([مصدر السلطان الفعلي .(

فالعمران كما يمكن أن يستنتج من نظرية ابن خلدون ومن تفسير سورة يوسف عليه السلام ليس هو إلا الحل الذي تمكن الإنسان من وضعه

خلال تاريخه المتعثر لعلاج هذين التبادلين والسلطانين المترتبين عليهما من أجل تحقيق الوحدة المتعالية عليها أربعتها بوصفها الوجود المادي والروحي للجماعة البشرية:

فالتبادلان المقومان للعمران هما:

1 - التساكن للتآنس ويدور حول معنى الذوق وأصله الحب عامة والحب المؤسس للوحدة الدنيا للقيام الإنساني أو الأسرة -2 والتعاون للتعايش ويدور حول معنى الرزق.

وكلا التبادلين مصحوب بتواصلين هما بالجوهر عامل وعمل لا يقتضيانه من نظام يزع المتبادلين ويضبط الحقوق والواجبات:

3 -فالأول نظامه ووازعه خلقي روحي ومهمته الوزع الداخلي والأمن الخارجي في المستوى الرمزي من وجود الإنسان -4 والثاني نظامه ووازعه سياسي زماني ومهمته الوزع الداخلي والأمن الخارجي في المستوى الفعلي من وجود الإنسان.

ولا يتحقق التلاحم بين المستويين المضاعفين من العمران من دون مبدأ موحد:

5 -ثم مبدأ عام يوحد الكل في الجماعة ذات الهوية شبه الواعية بكونها ذات منفصلة عما عداها من الجماعات بكيان جغرافي تاريخي معين يمكن أن نسميه أمة.

فأما التبادل الأول فهو التبادل الذوقي عامة وأهم شيء فيه هو الحب والتواصل العاطفي الذي تنبني عليه الحياة التآنسية والتواصل بين وحدات

إنتاج الإنسان نفسه في المجتمع: الأسر سواء في أضيق مستوياتها) الخلية الأسرية الدنيا) أو في أوسعها) القبيلة).

وأما التبادل الثاني فهو التبادل الرزقي عامة وأهم شيء فيه هو الملكية والتواصل المصلحي الذي تبنى عليه الحياة الاقتصادية والتواصل بين وحدات إنتاج أسباب عيش الإنسان في المجتمع.

والمعلوم أن السلطان على محددات التواصل الأول والسلطان على محددات التواصل الثاني ينسحب كل منهما على الآخر. وغالبا ما يصبح العامل الثاني المحدد الأساسي للعامل الأول:؛ أي إن الزيجات تكون في الأغلب مصلحية فلا يكون الذوق هو المحدد بل الرزق هو الذي يعود إليه التحديد في المقام الأول إذ يدخل في الاعتبار عامل الملكية والإرث المتوقع قبل عامل الذوق وخاصة في المستويات التي تصبح فيها الملكية ذات دلالة سلطانية أي تمكن من سلطان ما يقاس بالمنزلة في السلم الاجتماعي إلخ..

لذلك فإن تحرير المبدأ الأول (سلطان الذوق) من المبدأ الثاني (سلطان الرزق (ييسر التبادل الذوقي أو بلغة سطحية يجعل تبادل النساء متحررا ما أمكن التحرر من تأثير تبادل الرزق . وذلك هو الشرط الضروري ولعله الكافي كذلك لتشجيع التزاوج الخارجي والعزوف عن التزاوج الداخلي فيحصل التبادلان بأفضل طريقة للفصل بينهما ما أمكن أعني بالحد من تأثير الثاني في الأول؛ التبادل الذوقي والتبادل الرزقي . ثم إن هذا الشرط لا يقتصر على تشجيع التزاوج الخارجي بل هو أيضا يحافظ على معنى التقابل بين الداخل والخارج بمعيار موضوعي فيمكن من تبين التلاحم

الداخلي في الوحدات الدنيا ومن توطيد التواصل الخارجي بينها : فالثبات النسبي لملكية الأرض أو رأس المال مثلا في الأسرة يجعل الملكية تنمو ويقلل من انشراط الوحدات الدنيا للعمران أعني وحدات التساكن للتآنس.

ومن له دراية بعلم الاقتصاد يدرك أن الاقتصاد العالمي اليوم يقوم على أساسين ليس منهما بد: إحداهما محررة للإنسان والثانية مستعبدة له . فالوحدات الاقتصادية ذوات الاسم الخفي تزيل الحدود بين الوحدات الدنيا) الأسر والشركات الأسرية) بل وحتى بين الوحدات القصوى (مثل الأمم والدول) فتزيل النسيج الاجتماعي عامة سواء كان وطنيا أو دوليا ويصبح الجميع أرقاما في آلة جهنمية هي بالذات مجتمع الحداثة التي يكون فيها الإنسان لولبا من لوالب السوق أو برغيا من براغيه . والشركات المتوسطة والصغرى -وهي في الأغلب أسرية -لا تقتصر على المحافظة على الملكية وحدها بل هي تحافظ في نفس الوقت على النسيج الإنساني الذي هو المطلوب الأول والأخير للحياة البشرية إلا عند من يفضل الأرقام على البشر. ثم إن دورها التنموي لا يقل عن دور الأولى بل إن دورها التنموي أهم بكثير لأنها هي التي تمثل أهم مغذ لسوق الشغل إذ إن الشركات الكبرى

تستعيض بالآلة عن العمال والشركات الصغرى ليس لها القدرة على كلفة الآلات فتبقى مصدرا مهما للعمل الإنساني.

بل إن الشركات ذات الاسم الخفي بخلاف ما يظن من ليس له علم بالاقتصاد الحديث لا تستمد قوتها الاقتصادية إلا من هذه الشركات ذات الاسم العائلي الذي هو في الغالب اسم أسرة؛ إنها في الحقيقة ليست

وحدات إنتاج بل هي وحدات تسيير للإنتاج الذي لا يتحقق حقا إلا في الشركات الصغرى والمتوسطة وهي إذن من جنس تغول السلطان الرزقي الذي يلغي الذوق لكي لا يبقي إلا على سلطان السوق. وذلك هو المعنى الحقيقي لمصطلح الاستمداد الخارجي الانجليزي 0150006» الذي لجأ له الاقتصاد الحديث للجمع بين الشكلين من عمل الملكية من حيث هي أداة إنتاج اقتصادي ويماثله انتقال وحدات الإنتاج إلى البلاد النامية بالمصطلح الفرنسي 0 ددتله 010 17حيث لا يزال العمل جاريا في وحدات صغرى تحافظ على التساكن من أجل التآنس حيث لا يزال لهاتين الكلمتين معنى عند أهل البلاد التي تنتقل إليها الصناعات الفرعية المغذية للشركات الأم؛ وهنا ينبغي التذكير بمعنى الاستمتاع القرآني الذي ظنته الأستاذة تحويلا للأسر إلى مواخير في حين أن القصد هو التآنس والتساكن حيث يكون للمرأة الدور الأكبر في كل المجتمعات أيا كانت مزاعم التقدميين. المسألة الثالثة: وحاصل القول مما سبق أن النخب العربية التي تدعي التفلسف بقراءة كتاب أو بلفة تونسية خالصة النخب التي "من زبيبة تسكر" لا يمكن الاعتماد عليها في اكتشاف المسكوت عنه من النصوص الدينية وأولى خطاهم القفز على المنطوق به فيها حتى لو سلمنا لهم بحق معاملتها معاملة النصوص الأدبية. فمن شروط فهم أي نص العلم بالظاهرة التي يعالجها في ذاتها وبالقصد الأول . وهي هنا ظاهرة مضاعفة:

1 - اقتصادية ل علاقتها بقانون الملكية وحق التصرف فيها بالوصية والتوريث تجديدا لدوري الملكية المقومين لجوهرها: دورها الدال على القدرة المحققة للإرادة عند الشخص الإنساني من حيث هو ذات مدنية

لها حقوق وعليها واجبات ودورها الدال على النسيج الرزقي المحقق للتعاون من أجل القيام المادي لحياة الفرد والجماعة.

2 -وبايولوجية ل علاقتها بما يترتب عليها في تبادل النساء في العمران تبادلهن الذي ينبغي تحريره من تأثير العامل الاقتصادي حتى لا يلغي كل إمكانية للتزاوج الخارجي إذا كان خروج المرأة

وهكذا فهذا النص القرآني لا يعالج قضية المساواة بين المرأة والرجل ولا مسألة المنزلة الوجودية للإنسان ذكرا كان أو أنثى بل هو يعالج مسألتين ليس من علاجهما بد لتحقيق أفضل شروط القيام الاقتصادي والبايولوجي للجماعة:

الحد من حرية المالك في التصرف في ملكه بصورة تحول دونه والتحول إلى طاغية فيكون في تصرفه وكأنه رب وينسى أن علمه بعلاقة غيره به محدود فضلا عن علمه بأثر الملكية والعواطف في السلطان المستمد منهما على الحياة البشرية الجماعية.

الحد من دور الرزق في الذوى لتحرير تبادل النساء من سلطان المال فلا يكون ما يعود إليها من مال الأسرة حائلا دونها والخروج منها إلى أسرة أخرى فيمتنع التبادل الخارجي ويصبح المجتمع أسرا منفصلة تمام الانفصال ويصبح المجتمع أرخبيل قبائل فضلا عما يؤدي إليه ذلك من فساد بايولوجي بسبب التزاوج الداخلي إذ إن ما حصل من فصل بين القبائل سيحصل بين أفخاذ القبيلة الواحدة وهكذا إلى أن نعود إلى زواج الأخ من أخته أو إلى حرمانها من الإرث أصلا وفرض العنوسة عليها.

وتلك هي وظيفة القانون: التوفيق بين عدة عوامل لتحقق التوازنات

الأساسية لقيام العمران ذوقا ورزقا وسلطان ذوق (السلطان الروحي (وسلطان رزق (السلطان الزماني) ووحدة الكل في الجماعة المتجانسة في حياة لا تقتصر على تعديد المنازل بالرزق بل يكون فيها للذوق المنزلة الأولى . ليست وظيفة القانون تحديد المنازل الوجودية بل حمايتها بهذا التوازن الذي ذكرنا. أما تعديدها فهو مادة لضرب آخر من النصوص كما سنرى بل هذه المسألة الثالثة.

بينا أن الملكية لا تعدد المنزلة الوجودية لا بذاتها ولا بمقدارها إلا عند من لا يدرك المقصود بالمنزلة الوجودية حصرا إياها في الأمر الواقع لعلاقات القوة الاقتصادية وبينا مقومات المنزلة الوجودية وبقي أن نسأل عن مدلول التفضيل الإلهي وهل هو لصالح الرجل أم لصالح المرأة في القرآن الكريم . ولن يفهم هذا التحليل إلا من كان متحررا ما أمكن مما ربي عليه من أحكام مسبقة استبدلت الصور المشوهة لما انحط من حضارة المسلمين بالمعاني العميقة للقرآن الكريم سواء كانت هذه الصور المشوهة موجودة فعلا أو من وقع الأدبيات الاستشراقية بكل أجيالها.

ولنبدأ بمدلول التفضيل الإلهي ؛ فهو قضية أساسية نظرية العدل أو التنزيه ويشار إليها عادة بمصطلح مركب من كلمتين يونانيتين تشيدان العدل الإلهي 71:600:060. لو كان التفضيل الإلهي تفضيلا بمعنى الاجتباء التحكمي غير المعلل لكان ظلما إلهيا . وهذا هو قصد الجرح الذي تتكلم عليه الأستاذة. وكلامها يكون صحيحا سواء صح التفضيل لصالح الرجل أو المرأة أو أي كائن آخر لو كان القصد به هذا الهم من التحكم الإلهي . فالتفضيل الوارد في القرآن له خمسة معان:

١- تفضيل آدم وبنيه على الملائكة باستخلافهم

-2 وتفضيل بني إسرائيل على العالمين باصطفاء الكثير من الأنبياء منهم قبل نقض العهد

-3 وتفضيل المؤمنين على الكفار بتوريثهم الأرض . وقبل هذه الثلاثة الصريحة نجد تفضيلين

-4 تفضيل الوجود على العدم قبل النشأة الأولى

-5 ونجد بعدها تفضيل البعث على العدم بعد النشأة الثانية.

وكل هذه الضروب من التفضيل معللة . ولا أعلم تفضيلا آخر ورد في القرآن بهذا الوضوح . لذلك فالكلام على تفضيل الرجال على النساء في آيات الإرث والنشاز ليست بالأمر البين كما يتصور العجلون . لأن الآية الوحيدة التي ورد فيها ذكر التفضيل عند الكلام على العلاقة بين الرجل والمرأة لم يعين الفاضل فيها ولا المفضول . ذلك أنها نسبت ما يتصوره البعض علة القوامة الأولى أو الإنفاق إلى الرجال لكنها لم تنسب الفضل إليهم بل بقي الضمير والتبعيض (فضل بعضهم على بعض) شاملا لكلا الجنسين عند من يحسن القراءة . فإذا لم تفهم القوامة بمعنى السلطان - وهو أحد المفهوم لكنه هو الذي طغى - بل فهمت بمعنى الرعاية بات المفضل في هذه الحالة هم النساء لأن القيم يكون في خدمة ما هو قيم عليه . فيكون الرجال قيمين على النساء لأنهن أفضل ومن هذه القوامة الإنفاق.

وتعليل هذا الفهم هو بالذات المنزلة الوجودية التي أكثرت الباحثة الكلام

عليها دون فهم معناها للجهل بالفرق بين المقوم والعرضي . فإذا قيست المنزلة الوجودية بما تقاس به في الفكر القديم والوسيط (بمنطق القائلين بتاريخية النصوص والباحثة منهم (كان المعيار تعديد المنزلة الوجودية هو معيار التراتب بين المادة والصورة الذي هو غير الترتيب بينهما. ومعنى ذلك أن السابق شرط اللاحق ماديا واللاحق شرط السابق غائيا ؛ فما صنع من شيء يكون وجوديا أسمى منه وجوديا لأنه يكون صورة بالقياس إليه مادة . ولما كان المعتقد السائد عندئذ أن المرأة خلقت بعد الرجل وهي منه حتى لو صدقنا أنها من ضلع فقط فإن معنى كون الرجل مادة صنعت منه المرأة يجعله في نسبة المادة إلى الصورة فيكون بالقياس إليها أقل تطورة سلم التصوير الوجودي أعني دونها منزلة وجودية.

ذلك أنه لو كان الرجل أرقى وجوديا لكانت المرأة مادة وجوده لا العكس ولكان هو الصورة والغاية وهي المادة والبداية. الرجل هو الشرط المادي لوجود المرأة وهي الشرط الغائي لوجوده لها ما عنده مع ما أضيف إليها لتكون غيره ولا يختلف عنها إلا ما ينقصه بالقياس إليها. لذلك فهو يكون قائما بها وليس قائما عليها فحسب: قيامه عليها سببه قيامه بها لأن المرء لا يحفظ إلا ما يعز وقد يضد إدراك ذلك في التعامل المرضي . لكنه يبقى لا يتحول بل التعامل السوي: فالسلطان الأعلى بيدها

حتى وإن بدا السلطان الوهمي بيده بل هو لا يجد في سلطانه معنى إلا بما تلاعبه به من قبول هذا السلطان القبول الطوعي.

وهذا قانون كلي : فهو يشمل كل الكائنات الحية ويدركه كل ذي بصيرة . وبهذا المعنى فإن الرجل مقدم في السلطان على الرزق أعني السلطان

الزماني أي سلطان الأدوات والمرأة مقدمة في السلطان على الذوق أعني السلطان الروحاني أي سلطان الغايات: والسلطان الروحاني يبدو تابعا للسلطان الزماني لكن التبعية في العمق هي للروحاني على الزماني دائما . فالذوق هو الحكم في الغاية لذلك كان صاحب السلطان الزماني تابعا دائما لصاحب السلطان الروحاني . وفي الحقيقة فإن التبعيتين موجودتان . لكن تبعية الروحاني للزماني هي تبعية المبدأ الصوري للمبدأ المادي أي إنه يحتاج إليه حاجة طالب المبنى للمبنى وتبعية الزماني للروحاني هي تبعية المبدأ المادي للمبدأ الصوري أي إنه يصبو إليه صبو طالب المعنى للمعنى لكأن المرأة هي المدلول والرجل هو الدال ووحدتهما هي عين الدلالة أما يسمى سلطانا من حيث هو عبارة المنزلة الوجودية التي يسميها ابن خلدون : حب التأله أي الحرية المطلقة.

ولما كان الرجل ممثلا للعلة المادية بالنسبة إلى المرأة فإن ما يعني المرأة منه هو ما فيه مما يهم الصورة بل فعل التصوير: أن يكون أمرا بحاجة إلى صقل هو عين عمل التصوير. وما يحتاج إلى الصقل هو هذا العصيان المادي والصبو إلى الغلبة خلال التعبير عن الانغلاب: لذلك كان الحب لطيما بما فيه من بقايا الوحشية التي لو خلا منها لفضل عليه الجنسان العلاقة المثلية دون سواها، وهو ما بدا يغلب في العمران الذي خلا مما وصفنا . لكن الدليل الموجب على ما نقول هو ما يحصل فعلا وليس بمجرد الفرض: فالمرأة التي تدعي رفض هذا التشخيص لا ترفضه إلا في العلاقة الزوجية لكنها تطبقه في العلاقة الغرامية: فهي فيها تطلب الذكر الأقوى فتخضع خضوعا ليس له مثيل إلا ما تراه عند الأنثى في جميع

الكائنات الحية بعد لعبة الإغراء لاختيار الذكر المناسب. وكذلك يفعل الرجل؛ فهو يقبل كل التضحيات لكأنه من فوارس الجاهلية العربية في مثل هذه العلاقة دون أي شعور بأن رجولته في الميزان مهما كان هشا وبشا.

فيكون غرض الشارع أن يجعل ذلك ممكنا في العلاقة الشرعية بين الزوجين إذ يصبح من بنود عقد الزواج : أن يتصرف الزوجان وكأنهما عشيقان وهو المقصود بأن العلاقة تكاد تكون علاقة عبادة من المرأة للرجل وعلاقة تقديس من الرجل للمرأة دون أن يكون في ذلك حاجة لتطبيق الآية التي سخرت منها أعني آية التدرج في حفظ العلاقة الغرامية بين الرجل والمرأة (بشرط أن يكونا مسلمين أي يطبقان على أنفسهما ما يطالبان به غيرهما؛ إذ لا يحق لمن لا تتوفر فيه شروط الإيمان بأصل

الحكم أن يطبق ما له ويتنكر لما عليه منه (حفظا قد يؤدي إلى مراحل العقاب الثلاث عند حصول النشاز) من قبل المرأة لأن للنشاز من قبل الرجل له حكمه المناظر المحدد لطبيعة المسألة في الحالتين لكن الناس لا ينتبهون إليه لفساد طرقهم في القراءة والفهم) مع عدم التسريح بالمعروف بسبب صمود العلاقة الغرامية بين الزوجين . ذلك أنه لو لم تكن الآية تتعلق بهذا النوع من العلاقة لما كان الحكم بحاجة إلى هذا التدرج ولكان الحل البديل المغني عن جميع الدرجات هو حل التسريح بالمعروف.

لكن السلطانين الزماني) الذي يغلب عليه دور الرزق (والروحاني) الذي غلب عليه دور الذوق (أصبحا لا اسميين في العمران الذي باتت فيه المنزلة الوجودية تقدر بالمنزلة الاقتصادية أعني أنهما أصبحا فكرتين

مجردتين فاقدتين لكل تعيين رغم أنهما في الحياة غير الشرعية الموازية للحياة الشرعية هما الفاعلان حقا بل هما المهربان من هذه الآلية الجهنمية كما بينا في العلاقات الغرامية غير الشرعية التي صارت بديلا من الزواج الذي بات مجرد شركة اقتصادية لا غير: ولسوء الحظ فالعلاقات الغرامية نفسها قد يكون أفسدها استغلال السلطان الأكاديمي في توزيعه العناوين الجامعية(إن الآلية العمياء لفكر التحديثيين الذين فقدوا كل ذوق جعلت المساواة الرياضية العمياء أو الرقمية التامة مثال المنزلة الوجودية مثالها الأعلى . وكان ينبغي عندئذ أن يعترفوا بأنهم لا يعترفون إلا بنوع واحد من المنازل، منازل الأرقام اللااسمية سوق السوقة أعني البضاعة التي يحدد منزلتها السوقية عرض المتسوقة وطلبهم. المسألة الرابعة:

لم أفهم لجوء الأستاذة إلى قياس الإرث المخول للمرأة في الشرع الإسلامي بالإرث المخول لابن الزنى في القانون الفرنسي . فهل وحدة المقدار بمجردها كافية لتكون مبررا للقياس؟ ومع ذلك فلست ممن ينفي حرية الباحثة في اختيار نموذج الصوغ النظري الذي ترتئيه، فلها كامل الحق في ذلك . اختارت الباحثة إذن أن تقيس هذين الأمرين ربما بسبب ما فيه من التبشيع المقصود إذ قد بينا ما يجعل القياس خاليا من الدور المأمول في عملية معرفية تعتمد على ترجمة من هذا الجنس وهو فيها لا يكون مطلوبا إلا لهذه الغاية. فأصبحت الترجمة مجرد حيلة خطابية توحي للقارئ بسؤال استنكاري قد يكون نصه قريبا من، كيف يمكن لشريعة يزعمها أصحابها سماوية أن تكون نظرتها إلى المرأة دون نظرة شريعة وضعية لابن الزنا ثم يواصل المؤمنون بها اعتبارها مقدسة؟1

وهذا أيضا مما لا أناقش فيه . فهو أمر مشروع عند من يميل إلى الكتابة الخطابية رغم بدائيته لخلو " : ثة من حذق الخداع الذي يرغب فيه الخطباء: فالاستب

أدوات التأثيرية الإقناع الخطابي بشرط أن يكون خفي الخيوط وبارع الحباكة فلا تبرز مخارزه للعين المجردة فيفتضح صاحبه ويحصل الوقع المقابل . أما منطقيا فقياس الباحثة بين الحالتين المقيسة والمقيس عليها لا يستقيم إلا إذا سلمنا لها بما بنت عليه علاجها : سلمت أن العلاقة بين مقدار الإرث دالة المنزلة الوجودية للوارث دالة بالمعنى الرياضي للكلمة لمعءتا مدت طتمتد د مث) ممعم (ع«ن«د»«ومن ثم فالتساوي في مقداره دليل على التساوي في مقدارها (بل هي ذهبت إلى أكثر من ذلك إذ الحل الإسلامي بات عندها مفضولا والحل الفرنسي فاضلا لأن ابن زنا في هذا أكبر حظا من البنت في ذاك (. وقد عالجنا مسألة العلاقة بين المنزلة الوجودية والملكية والإرث عالجناها آنفا في ثانية المسائل الموضوعية فبينا سخف هذا الحكم فضلا عن كونها تسلمته ولم تعتبره بحاجة إلى دليل.

لكن إذا كانت الباحثة قد اعتمدت طريقة الترجمة فمعنى ذلك أن الظاهرة المترجم إليها تبدو لها ذات شأن كاشف لبنية النظرية التي أرادت استخراجها لشرح سطح الظاهرة بعمقها أعني بالنموذج المحدد لقوانينها بالمعنى الرياضي للكلمة. وليس بعزيز أن تجد في حديث المتحدثات عن الحداثة من يفهمن هذه الأحداث البديهية لأن حظهن من العلم ينبغي ألا يقل عن حظ ابن الزنا حتى في القانون الفرنسي قبل تعديله الأخير إرثا عن

أصحاب الحداثة قيسا لقيمها على قيم الملكية في مثالنا . فعندما نترجم معطيات مشكل رياضي بلغة الجبر لحله فنصوغ معطياته بمعادلة جبرية يكون المقصود بالترجمة الانتقال من الصوغ الذي ينطق بمعجم اللغة الطبيعية ونحوها إلى الصوغ الذي ينطق بمفردات الجبر وقوانينه . عندئذ تصح الترجمة الصوغية؛ إذ النقلة تغير مستوى الصوغ فتيسر إجراءات العلاج لكونها تبين الخفي من البنية الباطنة للظاهرة المدروسة. وهي لا تكون كذلك إلا بافتراض شرطين يصعب أن يتوفرا في مثال الأستاذة متراتبين على النحو التالي:

فالشرط الأول هو أن يكون الانتقال ضروريا للعلاج علما وأن فعل الانتقال من الصوغ الذي لا يقبل العلاج العلمي (إرث البنت في الإسلام) إلى الصوغ الثاني (إرث ابن الزنا) الذي يقبله ذا قواعد معلومة لأهل الاختصاص ومتفق عليها: شرط وحدة السياق بين الظاهرتين أعني عدم أخذهما بمعزل عنه وهو هنا روح القانون العامة.

والشرط الثاني هو شرط الشرط الأول وهو أن يكون بين الصوغين تشاكل بنيوي يبرزه الصوغ الثاني ويخفيه الصوغ الأول وهو عينه ما يمكن من العلاج . فالصوغ الثاني ليس هو العلاج بل هو كما في مثال الصوغ الجبري يمثل منطلق العلاج المؤدي إلى الحل تحليلا أو تركيبا: شرط التشاكل البنيوي بين نظامي الملكية والوصية.

فهل الحكم القانوني الذي يحدد الإرث عند ابن الزنا في القانون الفرنسي الذي تشير إليه الباحثة يشترك مع النظام الذي يحدد الإرث عند البنت في الشرع الإسلامي في غير المقدار؟ وهل اعتبار انتقال الملكية بالإرث حقا

للوارث يقتضي المساواة بين الورثة يبقي لمفهوم الحرية في التصرف في الملكية معنى خاصة إذا لم نجد أدنى مبرر لحصر هذا المبدأ في الأخوة؟ وهل الاشتراك في المقدار وحده كاف للقول بالتشاكل البنيوي بين الظاهرتين الموصوفتين أم إنه يستوجب الاشتراك في العلة العميقة التي بموجبها يحدد المقدار أيا كان كما علل القرآن سبب نهي المالك من تفضيل من سيوصي له بما يظنه علما بمن هو أكثر نفعا له من بينهم؟ والعلة إن وجدت ألا ينبغي أن تكون هي عينها جوهر المبدأ الوجودي الذي يستند إليه التشاكل البنيوي العميق تحت سطح الظاهرتين؟ والتشاكل المبني على المقدار حتى عند التسليم بقابليته للاستعمال في الكلام على الإرث معدوم في هذه الحالة بسبب الخلل في حدود المعادلة. فالمقارنة كان يمكن أن تكون مفيدة لو لم يكن أحد الحدود الأربعة مختلا؛ فمقدارا الإرث متجانسان (النصف في الحالتين (لكن الوارثين من جنسين مختلفين (ذكر وأنثى) إلا إذا كان مدلول ابن الزنا يعني الجنسين عند الباحثة. لذلك فالتشاكل حتى لو قبلناه لن يكون وجوديا بل رياضيا لا غير بمعنى انتسابه إلى طبيعة طريقنا إلى علمه وليس إلى طبيعته هو طبيعته التي لا ندري ما هي دراية تمكننا من زعم الكلام على المنزلة الوجودية لمن تنسب إليهم الحقوق.

فعلاقة الطبيعتين إحداهما بالأخرى منعدمة أعني أن الوجود (معين المنازل الوجودية) والمال (معين مقادير الملكية الموروثة) ليس بينهما علاقة مباشرة .

ومن يدرس العلاقة يجدها تمر بتوسط الحقوق التي تضبط أمرا يكون

مشتركا بينهما له شيء من طبيعة حدي التوسط. فمن المنزلة الوجودية تنبع الحرية شرط إرادة الفعل في المجال الإنساني. ومن المال تنبع القدرة عليه في المجال الإنساني . فتكون العلاقة بين الملكية من حيث هي أداة الفعل والحرية من حيث هي علته وغايته أو العلاقة بين الإرادة وإحدى أدوات القدرة موضوع الحقوق التي تصل القانون الذاتي بالقانون الموضوعي ومن ثم تصل الذات من حيث أحد أبعاد منزلتها الوجودية بالملكية من حيث أحد أبعاد دورها في تحقيق أحد شروط الإرادة النافذة أي القدرة: فيكون الأمر كله متعلقا بحق تملك المال وبحرية التصرف فيه دون وصاية أيا كان مقداره وفي ذلك تتساوى المرأة والرجل في الشرع الإسلامي ولا أظن الأمر كذلك في أصل الشرع الذي أخذت الباحثة منه مثالها المحبب . ولن يختلف الأمر حتى لو كان كذلك إذ يكون التعلق بحرية التصرف وليس بمقدار المتصرف فيه.

أما تساوي المقدارين وحده فهو غير كاف ليكون في المقيس عليه دلالة أوضح مما في المقيس في هذه الحالة على القانون العام الذي يشتركان فيه أعني في التشاكل البنيوي المطلوب المعلل للنقلة من أحدهما إلى الآخر ومن ثم الممكن من العلاج . ولا أظن الكاتبة تستعوص مثل هذا الكلام فهو واضح حتى للمبتدئين في فنون العلاج الرياضي فكيف بالمتجاسرين على تفسير القرآن بمثل هذه الأقيسة العجيبة؟

وظني -والله أعلم - أن علة نصف الإرث عند ابن الزنى غير علة نصف الإرث عند البنت في الإسلام رغم علمي أن هذا النصف الأخير ليس معللا في أي نص قرآني اللهم إلا إذا حملنا محمل الجد ما استنتجته

الكاتبة بتأويلاتها لتاريخ خصومة الإرث عند العرب في الجاهلية وفجر الإسلام . فكل هذه التأويلات أقل ما يقال فيها إنها ليست مبنية على قواعد سليمة كما سنرى في المسألة المنهجية الموالية. فعلة مقدار الإرث ينبغي أن تكون من جنس الموروث أعني أنها ينبغي أن تكون من خصائص الملكية الكمية وليس من كونها ملكية ولا من كونها دالة على الحرية التي هي مقوم من مقومات المنزلة الوجودية: حرية التصرف في المال لا تقدر بمقدار المال بل بمقدار التصرف . ولا شك أن مدى فاعلية الحرية يمكن أن تقاس بمقدار المال في المجتمع الإنساني لتقدير المنازل الاجتماعية بمقداره

وخاصة في المجتمعات الأليغارشية كالتي يحلم بها حداثيونا ويسمونها ديموقراطية: يصعب أن يفهموا التشريع المعد لمجتمع ذي قيم أرستوقراطية تشمل الجميع مجتمع للفضيلة فبه معنى وبها تجدد المنازل لأن معيارها التقوى في التعارف وليس التقية في التناكر.

وفي هذه الحالة تكون علة النصف في إرث ابن الزنى -والله أعلم - تقليد موروث عن العرف الفرنسي قبل الثورة بقي في لاوعي المشرع الفرنسي. فهو ابن من أم لم تدفع لأبيه ما يقابل الصداق عندنا لأنه لم يتزوجها قانونيا - كما هو الشأن في عرفهم المشار إليه ولا ننسى أننا نتكلم على من عندهم ما يورث ولهم القدرة على الزنا المعلن والاعتراف بالأبناء الطبيعيين بالصياغ غير الديني ما دمت أتكلم بلغة الأكاديميين المتحررين من هذه المفردات غير المحايدة فلا معنى لوصف العلاقة بالزنا عندهم -) فلا يكون له من الإرث إلا نصف حق الابن الشرعي الذي يرث من الثروة بكاملها - أعني

من ثروة الأب وفيها ثروة الأم التي انضمت إلى ثروته والتي يعد الصداق جزءها الأهم - وليس من نصفها . وهذا يبين أن النصف هنا عادل بإطلاق . لكن مثل هذا التعليل منعدم في الحالة الإسلامية: ليس للأب مبرر لحرمان البنت من النصف الذي خصم من حقها الكامل بمنطق الباحثة إذ حتى هذه الحجة التي وجدناها لنصف ابن الزنا ليس لها وجود لبنت الحلال ! إنه حرمان تحكمي مائة في المائة: ليس من مبرر قابل للتصور من أصل الملكية نفسها كما في حالة ابن الزنا.

لكن الباحثة استعاضت عن العلة التي حددها الشرع الإسلامي بعلة استنبطتها بعناية تأويلية غير مشروعة منطقيا وفلسفيا سنأتي إليها لاحقا . فالعلة عندها ليست إلا مجرد تعليل ينصف به الشارع المفضول للمحافظة على منزلته الدونية أو مفضوليته . وهو عندها لن يتحرر إلا بالعدل الذي هو عندها المساواة وهي في عرفها فوق الإنصاف . وكنت في الحقيقة أظن الإنصاف أبلغ من العدل لأنه يتجاوزه إلى الإحسان فإذا بي أجده قد أصبح حائلا دون العدل والمساواة . فلا العدل هو أن تعطي المرء ما يستوجبه مقامه ولا الإنصاف هو أن تقسم معه مناصفة دون اعتبار للمنازل بل العكس هو الصحيح عند فيلسوفة الحقوق 2. فقه اللغة الحداثية: ربي زدني علما.

والمشكل الأهم في هذه الترجمة العجيبة أن الأستاذة لم تبحث في تعليل مناصفة ابن الزنا أصلا فضلا عن عدم الوعي بعدم تعليل مناصفة الإناث في الشرع الإسلامي . لكنها حاولت طلب التعليل من خارج النص واللجوء إلى أسباب النزول بدون رابط بين الآية وسبب نزولها كما حاولت طلبه

من غير الآية إما من السنة أو من تاريخ الجاهلية. وهذا خروج عن مفهوم سبب النزول من أصله تسليما جدليا منا بأن سبب النزول يصلح تفسيرا لكون النصوص هي على ما هي عليه فيتجاوز كونه من دوافع إيجاد النص المعلومة وليس علة كونه على ما هو عليه.

وحاصل القول إن الترجمة لم تكن بهدف صوغ المعادلة التي تساعد في العلاج بل هي من جنس حيل الخطابة التي تعتمد على الاستشناع الخطابي من أجل الاستفظاع الدرامي المؤدي إلى إقناع المخاطب برأي الخطيب الذي أعيته الحجة بمقومات ما يصفه بخطابه . ولعله من فساد الذوق أن يقارن المرء شرعا مقدسا عند شعبه حتى وإن لم يكن المقدس ذا معنى عنده بمدنس حتى في الشرف الوضعي الذي اعتمده رغم كونه يجهل منه العلل والأسباب: فتكون الشريعة الإسلامية في مسألة إرث البنت أشنع من الشريعة الفرنسية في إرث ابن الزناء ولما كانت ثروة الأب ليست له وحده في نظام الملكية التي أخذ منها مثال إرث ابن الزنا بل هي ثروة الوالدين كان من المعقول جدا ألا يحصل ابن الزنا إلا على نصف ما يحصل عليه الابن الشرعي . ولما كانت الباحثة قد تكلمت عن ابن الزنى دون بنت الزنا فإننا لن ندلي برأي حتى تفعل على ألا ننسى المساواة بين حظ الزواني والزناة حظهم من العلوم التي تقيس المنازل الخالدات بالفاني من الممتلكات.

لعل فهوم الحداثيين لا تزال دون إدراك الفرق بين السبب والعلة. لعلهم لا يدركون أن السبب لا يعدو أن يكون الحدث العارض الذي يمكن أن ينبه الإنسان إلى أمر. لكن علة الأمر غير سبب إدراكه . فالأمران ينتسبان إلى

سلسلتين من الأحداث مختلفتان تام الاختلاف:

أولاهما متصلة بأثر وقعه يجري في مستوى الأحداث النفسية) -صغائر التاريخ).

والثانية لها تعلق بترابط الأحداث التاريخية) -عظائم التاريخ) الذي انتبه إليها الإدراك.

وهذا الأمر مقوماته ذات ترابط وجودي لا يعلم إلا بما يكونه العقل من ترابط بين حدود منطقية مشاكلة للحدود الوجودية ويجهل إذا ظنت علله راجعة إلى الأحداث النفسية. ولنضرب مثالا مشهورا حتى يفهم من يدعي الفهم من دون أسبابه : فلو صحت نظرية مفسري التشريع الإسلامي بأسباب نزول القرآن لكانت خرافة التفاحة التي سقطت على رأس نيوتن تفسيرا لبنية قانون الجاذبية؛

لا فائدة من التذكير بدلالة المطلع الشهير لأشهر قصائد المتنبي . فتفسير جلائل التاريخ بصغائر أحداثه هو الأصل في الأهمية التي يوليها من يخلط بين أسباب النزول وعلل كون النازل هو على ما نزل عليه . ويذكرني هذا بموقف ابن خلدون ممن يفسر نكبة البرامكة بالعلاقة الغرامية بين العباسة والبرمكي وليس بالصراع السياسي بين العصبيتين العربية والفارسية. فعندي أن كل محاولات فهم التشريع القرآني بأسباب النزول - حتى لو توفرت وكانت العلاقة بين النص والأسباب

ثابتة -لا تعدو أن تكون تفسيرا للتاريخ الكبير بالتاريخ الحقير : لذلك ترى كل الحداثيين يسترقون السمع لما يجري به بلاطات بلادهم لتفسير التاريخ بمقاسهم ماضيه كحاضره وجليله كذليله.

سأستسمح القارئ باستطراد مشروع في مثل هذه الحالات التي يكون فيها علاج المسائل البنيوية سائحة لعلاج المسائل الظرفية. فقبل الكلام على هذه المسألة العويصة أشير إلى مأساة -ملهاة ركحها أقسام العربية في الجامعة التونسية. فعلوم العربية التي هي أسمى علوم الأمة ماتت وعوضها شبه من التفلسف مريع قل أن تجد له مثيلا في الجامعات التي جعلها النقد الذاتي تتحرر من سلطان الدجل:

وبعضهم أضحوا فلاسفة حضارة.

وهم جميعا باتوا فلاسفة تشريع.

ولم يبق أحد في أقسام العربية مختصا في علوم العربية إذا أضفنا إلى هذا الرابوع الرطين بها يسمى اللسانيات بين قوم لا يكاد أغلبهم يجيد اللسان العربي حتى وإن صادق قواعده فضلا عن غياب تعدد الألسن الضروري لمثل هذه المهام . ووهم تفسير التشريع الإسلامي بأسباب النزول بدأها زعيم فلاسفة التاريخ رغم كونه ينتسب إلى اختصاص العربية وتابعها زعيم فلاسفة الحضارة رغم نفس الانتساب وأتمتها زعيمة فلاسفة النقد رغم نفس الانتساب فصار عندهم الكلام في الفلاسفة جزافا دون حساب ؛ إذ كلهم يشتركون في جرأة التطفل على ما ليسوا مطالبين بعلمه جرأة لا يساويها إلا الجرأة على إهمال ما هم مطالبون بعلمه.

فهل الآداب العربية تعد إلى فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة وفلسفة النقد إعدادا يؤهل أصحابها إلى الخوض في فلسفة التأويل والشرائع والأديان خوض العلماء؟ أم إن المنتسبين إليها يعبرون عن مواقف شخصية في حدود ما يضمنه حق التعبير الحر للمواطن بخصوص التشريعات التي تنتظم

بها حياة الجماعة؟ لن أجادل إلا في الخلية الأولى من هذا الخيار. أما الخلية الثانية فلا جدال فيها. فحق المواطن حتى الغر حق مستقر له أن يقف ما اختار من المواقف . لكن أن يزعم البعض موقفه علما وأن يقدمه على أنه ليس موقفا شخصيا بل تأسيس لنظريات في فهم التشريع الإسلامي وتأويل مضموناته فيجعله مادة للتدريس الجامعي دون فهم لمعنى الفصل بين مجال النقاش العمومي بين المفكرين ومجاله الخصوصي لتدريس المضمونات العلمية في الجامعات فذلك هو ما أعتبره مأساة -ملهاة تجري على ركح أقسام العربية في جامعاتنا.

ولنستأنف البحث في قضية العلاقة بين أسباب النزول والنصوص النازلة. وحتى نعالج القضية بأكبر قدر ممكن من الحياد سنفردها فنجردها من بعديها التشريعي عامة والتشريعي الديني خاصة. لن نهتم بأسباب التشريع عامة ([وضع القوانين) ولا بأسباب النزول) التشريع الديني) بل سنهتم بوقوع التقنين وأسبابه سواء كان الأمر متعلقا بوضع التشريعات في مجال المعايير القانونية) أو بوضع النظريات (في النظريات العلمية).

فلنبدأ بالنظريات العلمية إذ هي أيسر على الفهم من التشريعات القانونية رغم كونها تقنين وإن كانت من جنس مختلف بمقدار ما فيها من محدد ينتسب إلى الموضوع يغلب على المحدد الذاتي . وهي أيسر على الفهم لأن هذا الترابط مع الموضوع رغم وجوده ليس ما يبدو منه سببا في وقوع التقنين علة في كون التقنين على الحال التي يكون عليها في النظرية العلمية. فلا شك أن بعض التجريبيين يتصور المعاينات التجريبية من أسباب وضع النظريات العلمية. لكني لم أسمع بواحد منهم -مهما طغت عليه النزعة

التجريبية - ذهبت إلى أن يصير غفلا فيعتبر المعاينات علل كون القوانين العلمية هي ما هي رغم تسليمه بأنها أسباب وقوع التقنين . فالقوانين العلمية تخضع لمنطقين متعامدين:

1 - أحدهما منطقي خالص هو تناسق النظريات في تواليها التاريخي) تاريخ بناء علم الفيزياء مثلا هو الذي يحدد المشاكل الفيزيائية وحلولها ومن ثم النظريات من حيث هي لبنة في جسم علم الفيزياء) وفي تساوقها المنطقي (التناسق مع شروع عام الفيزياء والعلوم الشارطة كالرياضيات والمشروطة كالكيمياء (

2 -والثاني اقتصادي خالص هو النسق الأبسط والأقل مفروضات لعلاج أكبر عدد ممكن من القضايا التي يطرحها المجال الموضوع للعلم في تواليها التاريخي (التقليل من الشذوذ التجريبي في ظاهرات الموضوع) وتساوقها المنطقي (الاستفادة من تقدم العلوم الشارطة والعلوم المشروطة).

أما ما يسمى بأسباب الوقوع أو التجارب التي بموجبها يضطر العالم إلى مراجعة نظرياته أووضع نظريات جديدة فهي من جنس المنبه الذي يوجه انتباه العالم وليست من جنس علة العلم الذي يصل إليه العالم لعلاج الأمر الذي نبهته إليه الأسباب . إنها تنبهه إلى أمر ينبغي أخذه في الحسبان دون أن تعدد كيفية أخذه في الحسبان: وكيفية الأخذ في الحسبان هي الإدراج في النص القانوني . فهذه الكيفية ينبغي أن تخضع للمنطقين المتعامدين اللذين أشرنا إليهما أي المحدد المنطقي أوما يمكن أن يعتبر جوهر الأكسيومية التي هي صورة العلم والمحدد الاقتصادي الخالص أي ما يمكن أن يعتبر جوهر الفاعلية التي هي وظيفة العلم من حيث هو صورة

علمية عن العالم من إبداع عقول العلماء

وأداة فعل فيه لنفاذ القوانين إلى البنى الباطنة التي غالبا ما تكون الأسباب الظاهرة حاجبة لها لا

ولنأت الآن إلى التشريع . فهو يقبل القيس على ما يتصف به العلم من حيث هذين المحددين المؤثرين في كونه ما هو وتحرره من سبب الوقوع. فلا وجود لتشريع يتجدد في كل لحظة بمقتضى المنبهات الخارجية التي تمثلها أسباب النزول في حالة التشريع المنزل وأسباب الوقوع في حالة التشريع الوضعي : ويذكرني هذا الموقف بموقف فقهاء "عقاب زمان" الذين يتصورون الفقه لا يتطور إلا بالمنبهات الخارجية المنبهات التي يسمون الانتباه إليها فقه الواقع وهو في الحقيقة البديل من علم الواقع العلم الحقيقي فيكون فقه الواقع عين الجهل بطبيعة التشريع والواقع معا . فكل قانون جديد لا يتصل به سبب النزول أو الوقوع إلا بتوقيت التشريع وظرفه . لكن التشريع الذي سينتج بعد هذا التنبيه لن يكون محكوما إلا بالمحدد المنطقي والمحدد الاقتصادي بالمعنيين اللذين أشرنا إليهما في حالة القانون العلمي على الأقل من حيث صورته القانونية.

لا شك أن الكثيرين سيحتجون بأن القانون التشريعي عامل التأثير فيه الخفي أهم من هذين العاملين المحددين لصورته القانونية دون مضمونه القانوني: وهذا العامل هو علاقات القوة في المجتمع لأن القانون هو في الأغلب ترجمة لعلاقات القوة السياسية في الجماعة. وهم يحتجون هذا النوع من الاحتجاج لظنهم القانون العلمي خاليا من أثر علاقات القوة في المجتمع . فخيار الحلول في الحالتين خاضع للتناسق مع النسق العام للحضارة التي يقع

فيها التشريع بحسب مجالاته الثقافية. الشرط الوحيد أن المحدد الذي من هذا الجنس في القوانين العلمية هو علاقات القوة في وسط الثقافة العلمية أو الجماعة العلمية. فخيارات الحلول النظرية محكومة بعلاقات قوى بين مذاهب فكرية أو فلسفات يحكمها في الغاية خيارات عملية تعود إلى جنس الخيارات التي تحكم أخلاق الجماعة العامة ما كان منها واعيا أو غير واع أعني ما يسمى في" المعروف والمنكر في ذلك المجال " .هنه»1اء:5:00 وهي في التشريع علاقات القوة التي يبدو فيها هذا الطابع بأكثر وضوح لأنها تحدث في وسط الثقافة السياسية أو الجماعة السياسية التي مدارها الأخلاق العامة لجماعة من الجماعات.

وفي كل الأحوال فليس سبب النزول أو سبب الوقوع إلا المنبه أوما يسمى بالفرنسية عدف 14 ءالء:100وفه ليس هو العلة الذاتية لما سيكون عليه القانون سواء كان علميا أو شرعيا بل هو المناسبة التي يأتي القانون لعلاجها بمنطقه الخاص وليس بما وردت السبب من منبهات تعد السائحة التي وجهت الذهن إلى عرض من أعراض ما سيعالجه التشريع . فكل ما قاله طالبو التفسير بأسباب النزول يمكن أن يكون صحيحا من حيث التنبيه إلى ضرورة علاج المسألة التي يريدون تفسيرها. لكن تلك الأسباب لا تفسر كون ما يريدون تفسيره على ما كان عليه بل هي قد تفسر توقيت وقوعه وظرفه لا غير . لذلك فليس لما قالته الباحثة حول الإرث عند العرب وفي لحظة نزول الآية علاقة بما تعني آية الحد من حرية التصرف في الوصية . ولا يطلب المحدد إلا من مصدرين:

- الأول هو ما ورد في الآية نفسها وهو ما حللناه في المسائل الموضوعية

الثلاث.

- الثاني هو روح التشريع الذي دلنا إلى المقصد الأول من التحديد الوارد في النص. الخاتمة

كيف نفهم عدم الفهم عند من لا يميز بين سبب نزول النص) أو وقوعه في القانون الوضعي (وعلة ما نص عليه؟ وكيف ندرك عدم إدراك من يتصور الترجمة أداة تحليل كيفما اتفق فينتهي إلى التطفل على غير اختصاصه بمعان ثلاث؟ فمسألة المساواة في الإرث بين الرجال والنساء وإن كانت ذات صلة بقضية الجنسانية والحركة النسوية -فتثهم دافعا للاندفاع وعدم الروية- فإنها لا تقتصر عليها بل تتعداها إلى ثلاثة وجوه يحق لأي إنسان أن يقف منها الموقف الذي يلائمه دون أن يزعم موقفه مستندا إلى معرفة علمية بل هو مجرد رأي . ليس يحق له أن يقدم مبررات موقفه وكأنها علوم بأسانيد فيها شبه من البحث الأكاديمي بما يرد فيها من مصطلحات رنانة تزعم عقابة (مثل المنزلة الوجودية ومنهج الترجمة طلبا للبنية العميقة والمسكوت عنه زعما باستعمال الهرمينوطيقا إلخ..) وتشخيصات تبدو انثروبولوجية فيما وراء أسباب النزول . فلا بد من علم متبن في ثلاثة اختصاصات ليس لمن اختصاصه العربية حتى وإن زعم التفلسف التاريخ أو الحضارة أو النقد الأدبي مقومات الكلام العلمي فيها خاصة إذا أصبح هذا التطفل حائلا دونه والتمكن من العلوم الأدوات ليخوض في العلوم الغايات:

- أولها حقوقي وقانوني

- والثاني منطقي وفلسفي

- والثالث عقدي وديني.

ولما كان الاختصاص الأخير أقل الثلاثة بعدا عن الالتزامات التي يصعب ألا يقع فيها الخلط بين الموقف والعلم بات التطفل عليها داء دويا وخاصة من المتطفلين على فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة وفلسفة النقد فإني ركزت على الأولين ولم أجادل في الأخير رغم علمي بأن أكثر الناس هوسا

الدينية حتى سلبا مقياسا لمعرفة الهواجس التي تدور في خلدهم لكانوا أكثر معاناة للمسألة الدينية ممن يزعمون إسلاميين في الحركات المتحمسة للفعل المباشر واستبدال النظريات الفلسفية بالثرثرات الإيديولوجية.

وحتى يتأكد من الحداثة الكاذبة في فكر الحداثيين العرب يكفي أن تسأل عن طبيعة الشرعية التي يستند إليها التشريع الوضعي الذي يريدون. فمن المفروض أن يكون البديل الوحيد من شرعية التشريع الذي تقول به أخلاق الجماعة التي ينتسبون إليها الشرعية الديموقراطية أعني إرادة الجماعة التي يريدون أن يفرضوا عليها آراءهم التشريعية. فهل يقبلون مثلا أن يعرض مقترحهم بالحد من حرية المالك في الوصية إلى غاية تتحقق فيها المساواة بين المرأة والرجل في الإرث على الاستفتاء الشعبي؟ طبعا سيكون ردهم : لكن الشعب جاهل ولا يفهم ما يفهمون . فيثبت من ثم أنهم ليسوا علمانيين بل قائلون بكنيسة العقلانيين الاستبداديين الذي يشرعون للشعب بديلا من الكهنوت الذي ينسبون إليه ما يعتقد الشعب أنه إرادة الله.

إنهم يقدمون أنفسهم على أنهم تحرروا من سلطان الكهنوت الزائف باسم إله وهمي حسب رأيهم بسلطان كهنوت أكثر زيفا باسم إله هو عين

التزييف: العقل الذي لا يمتاز عن الرأي وعبادة الهوى إلا بالادعاء . أما خصومهم فيجمعون بين الشرعيتين ؛ شرعية ما تؤمن به أغلبية الجماعة وشرعية ما تريده الجماعة شرعا لها لو استفتيت في تشريعاتها . لذلك فإنه لم يبق لهؤلاء غير شرعية الاستبداد الذين هم حلفاؤه موضوعيا وذاتيا مع "رفاه" المعارضة الصالونية التي لم تعد تنطلي على أحد وخاصة منذ أن تبين للجميع حلف أغلبهم مع رأس الطاغوت الروحي) إسرائيل أو/والفاتيكان) والمادي (فرنسا أو/ والولايات المتحدة (في الحرب على حصانة الأمة الروحية بالعمالة الفاقدة لكل روح والعابثة بكل القيم باسم عقلانية قاصرة على أدنى شروط علوم العقل والنقل .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المصرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنبعد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

7 ةا ص(« 2 5 ا ؟ *# ص ا اا ا بك از نا ف * د * قر قحس ' مو ا وال كر وال قي + هر ا م ص و 0 # م ي أ ف و ل و الع ا شرك اال ا و ولي ,# 7 ركد ى . * :و وني # إن ؟"* * فوع ور وركس لس ر # اا او رحا * ا وم ب ب ن :

أبو يعرب المرزوقي

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

النص، 1 المسألة الثالثة، 33

المسألة الرابعة، 10

نشر هذا النص بتاريخ 31 - 03 - 2007 ونعيد نشره اليوم لأن الأستاذ أشار إليه في تعليقه على مناورة الرئيس حول المساواة في الإرث . وهو يعالج القضية فلسفيا ردا على إحدى زعيمات هذا التيار الذي يقود حملة المهمة التحضيرية بالتحديث المستبد للنخب الوصية للشعوب . وفيه ثلاثة فصول. النص:

وهنا نصل إلى بيت القصيد في النظام التشريعي الإسلامي بعيد الغور النظام الذي يتجرأ عليه بعض المتفاسفين بأفقر أدوات الفكر لو كانوا يعلمون. وحتى نفهم بعد الغور فيه فلنطرح سؤالين جوهريين لكل عمران سوي:

1 -ما النظام الاقتصادي الذي نريده؟ هل نريد مجتمع الشركات العامة التي تجعل الناس أرقاما فاقدين للذوق هدف الحياة الأول أم مجتمع الوحدات التآنسية التي يتحرر فيها الذوق قدر المستطاع من سلطان أسباب الحياة القاهر؟

2 -وما طبيعة الحياة العاطفية المحددة للانتخاب العضوي بمعاييره السوية طبيعتها التي نريد؟ فالتزاوج الداخلي الذي يصبح القاعدة بمؤثرات العامل الاقتصادي يؤدي إلى الأمراض البايولوجية لشرط تأثير دافع الحفاظ على الملكية الدافع الذي لا ينكره إلا متعلم.

فالتزاوج الخارجي الذي يمكن من تحقيق شروط الصحة العضوية هو التزاوج الذي يكون المحدد الأول فيه الذوق لا الرزق . ولا يتحقق ذلك

إذا كان الطمع في إرث المرأة حائلا دون تحريرها من التزاوج الداخلي من أجل الحفاظ على الملكية ومن ثم مانعا لطلبها من الخارج لقوة الدافع المالي فلا يبقى إلا طلبها الداخلي . ولو انتبهت النخب العجلى إلى هذه البعائد لترددت كثيرا في الجرأة على كل شيء مع الجهل بأدنى شروط الفهم العميق لمقاصد الشرائع في حياة العمران . فحتى لو سلمنا لهم بأن الشرائع كلها من جنس الشرائع الوضعية فإن الأوضاع ليست متساوية للتمايز بين عقول

الواضعين . فمنهم من يرى البعائد ويسميهم اليونان حكماء و أبعد من ذبابة أنفه ويسميهم العرب سفهاء . فما أشقى المرأة التي يختارها المغازلون مالها! ولعل الباحثة بمقتضى الجلس والخبرة أدرى مني بالمفاضاة بين المرأة تختار حبا لذاتها وجمالها أو تصطاد طمعا فيما عندها ومالها!

والسؤال الآن هو لم كان الحد القرآني من حرية تصرف المالك في الوصية بهذه الصورة التي جعلت بعض المعاملات من العبادات دون أن تحافظ على مبدأ العبادات الأساسي أعني المساواة بين البشر من حيث منزلتهم عند الله إلا بالتقوى أو العمل الخلقي في التعارف كما حددت ذلك آية التعارف؟ أي لماذا لم يفرض الله الحد بصورة تجعله يساوي بين الذكور والإناث في هذه الفريضة رغم كونها فريضة أي عبادة وليست معاملة؟ وهذا السؤال كان يمكن أن يكون مفهوما لو طرحته الباحثة بعد أن تكون قد برهنت على فهم معنى الآية بالقصد الأول . ذلك أن تحديد مقادير الإرث هو معناها بالقصد الثاني . وهذا القصد الثاني لا يمكن أن يفهمه من غاب عنه القصد الأول . فإذا كان الشارح لم يفهم أن الآية تتعلق بالحد

من حرية المالك في التوريث بحسب ظنونه فإنه لا يمكنه أن يفهم القصد من المقادير التي اختيرت حدا بمعنى ما لا يمكن النزول دونه . ذلك أن ما فوقه يبقى ممكنا بعدة طرق لم يتأخر بعض المالكين والفقهاء عن تصورها وتطبيقها بل هم تحيلوا إلى الاتجاه المقابل للهبوط دون هذا الحد الأدنى وحتى لحرمان المرأة من الإرث أصلا اتباعا لما نبهت إليه الآية وحذرت منه لعلم الله بأن الغالب على البشر بالجبلة تفضيل الذكور على الإناث؛ لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا .

والجواب هنا مضاعف ويفهم بفرضيتين:

1 - فلو فعل نص الآية فحقق المساواة في توزيع الإرث لكان ذلك معارضة مطلقة لحرية المالك في التفضيل أعني لحرية الوصية . والحد من حرية المالك في الوصية يفقد معناه إذا لم يكن مشروطا بدواعي الحاجة إلى الحد منها؛ إنها في النص القرآني المعيار المتحكم في إرادة المالك إرادته التي تعبر عنها وصيته والتي يفهم منها قياس المالك لمقدار الموصى به بنفع الموصى إليه له. ومن هذه القاعدة العامة التي تكاد تكون كلية تنتج قاعدة تفضيل الذكور على الإناث فهي أمر شبه كوني في المجتمعات البشرية. لكن الحد القرآني الذي يعترف بهذه الظاهرة اقتصر على وضع مبدأ الحد الأدنى (حظ الذكر مثل حظ الأنثيين (ولم يمنع حق الهبة للبنات لمن كان من الآباء لا يقول بهذا الأمر شبه الكوني . والهبة غير الوصية لأنها تتم في حياة المالك وليست بعد وفاته؛ والهبات يمكن أن تأخذ شكل البيع بسعر تفضيلي ورمزي تجنبا للمماحكات القانونية بعد الوفاة.

لكن هذا الفهم رغم اختلافه عن تعليل إخوان الصفاء الذي هزأت منه

الباحثة دون عميق فهم لا يقدم من المسألة إلا علتها السطحية وهي علة رغم وجاهتها أقل أهمية من العلة العميقة ذات الغور البعيد والتي لا يدركها من يسارع لطلب المسكوت عنه ويهمل المنطوق به أعني بعائد المعرفة العلمية بقوانين العمران. وهزء الباحثة من تعليل إخوان الصفاء لا يستحق الذكر لو لم يكن مشفوعا ببشاعة لا يقبلها حتى الحداثي لأنها مثاقتية لا يعتك عليه إلا حجج؛ فإذا كان الصداق أجرا للاستمتاع يعني المتعة الجنسية كما فهمت الأستاذة فهو إذن أجر لما لا يستحق الأجر إذ الاستمتاع بهذا المعنى متبادل فلم ينبغي أن يدفع الرجل أجرا وكلا الجنسين يستمتع بالعلاقة الجنسية؟ لكن القرآن لم يقصد بالاستمتاع ما فهمت الباحثة. فلو كان ذلك هو القصد لما وجد فرق بين الزواج وزواج المتعة. أفتكون منازل الأسر مجرد مواخير خاصة عند الباحثة والصداق بمقدمه دفعة أولى مقابل جملة عمليات الجماع ثم يصفى الحساب بالمؤخر منه؟ وهل يستغرب مثل هذا التصور ممن يقيس المنزلة الوجودية بمقدار الإرث؟

2 -ولو فعل نص الآية ما تطلبه الشاكيات مما سميناه بجرح التفضيل الإلهي لفقدت الملكية دوريها المقومين لتوازن القوى بين وحدات العمران الإنساني الدنيا اقتصاديا وبايولوجيا . فالمعلوم أن العمران البشري كله يدور مباشرة حول موضوعين وردا في سورة النساء ويدور بصورة غير مباشرة حول نوعي السلطان الناتجين عنهما في العمران. ويعبر عن الأمرين المباشرين في الأنثروبولوجيا بمادتي التبادل الأساسيتين وموضوعي التواصلين المصاحبين لهما موضوعيه الجوهريين إما تعلمه (مصدر السلطان

الرمزي) أو للعمل به (مصدر السلطان الفعلي .(

فالعمران كما يمكن أن يستنتج من نظرية ابن خلدون ومن تفسير سورة يوسف عليه السلام ليس هو إلا الحل الذي تمكن الإنسان من وضعه خلال تاريخه المتعثر لعلاج هذين التبادلين والسلطانين المترتبين عليهما من أجل تحقيق الوحدة المتعالية عليها أربعتها بوصفها الوجود المادي والروحي للجماعة البشرية:

فالتبادلان المقومان للعمران هما:

1 - التساكن للتآنس ويدور حول معنى الذوق وأصله الحب عامة والحب المؤسس للوحدة الدنيا للقيام الإنساني أو الأسرة -2 والتعاون للتعايش ويدور حول معنى الرزق.

وكلا التبادلين مصحوب بتواصلين هما بالجوهر وازع وعمل لا يقتضيانه من نظام يزع المتبادلين ويضبط الحقوق والواجبات:

3 -فالأول نظامه ووازعه خلقي روحي هو الوزع الداخلي والأمن الخارجي في المستوى الرمزي من وجود الإنسان -4 والثاني نظامه ووازعه سياسي زماني ومهمته الوزع الداخلي والأمن الخارجي في المستوى الفعلي من وجود الإنسان.

ولا يتحقق التلاحم بين المستويين المضاعفين من العمران من دون مبدأ موحد:

5 -ثم مبدأ عام يوحد الكل في الجماعة ذات الهوية شبه الواعية بكونها ذات منفصلة عما عداها من الجماعات بكيان جغرافي تاريخي معين يمكن

أن نسميه أمة.

فأما التبادل الأول فهو التبادل الذوقي عامة وأهم شيء فيه هو الحب والتواصل العاطفي الذي تنبني عليه الحياة التآنسية والتواصل بين وحدات إنتاج الإنسان نفسه في المجتمع: الأسر سواء في أضيق مستوياتها) الخلية الأسرية الدنيا) أو أوسعها (القبيلة).

وأما التبادل الثاني فهو التبادل الرزقي عامة وأهم شيء فيه هو الملكية والتواصل المصلحي الذي تبنى عليه الحياة الاقتصادية والتواصل بين وحدات إنتاج أسباب عيش الإنسان في المجتمع.

والمعلوم أن السلطان على محددات التواصل الأول والسلطان على محددات التواصل الثاني ينسحب كل منهما على الآخر . وغالبا ما يصبح العامل الثاني المحدد الأساسي للعامل الأول: أي إن الزيجات تكون في الأغلب مصلحية فلا يكون الذوق هو المحدد بل الرزق هو الذي يعود إليه التحديد في المقام الأول إذ يدخل في الاعتبار عامل الملكية والإرث المتوقع قبل عامل الذوق وخاصة في المستويات التي تصبح فيها الملكية ذات دلالة سلطانية أي تمكن من سلطان ما يقاس بالمنزلة في السلم الاجتماعي إلخ..

لذلك فإن تحرير المبدأ الأول (سلطان الذوق) من المبدأ الثاني (سلطان الرزق) ييسر التبادل الذوقي أو بلغة سطحية يجعل تبادل النساء متحررا ما أمكن التحرر من تأثير تبادل الرزق . وذلك هو الشرط الضروري ولعله الكافي كذلك لتشجيع التزاوج الخارجي والعزوف عن التزاوج الداخلي فيحصل التبادلان بأفضل طريقة للفصل بينهما ما أمكن أعني بالحد من

تأثير الثاني في الأول؛ التبادل الذوقي والتبادل الرزقي . ثم إن هذا الشرط لا يقتصر على تشجيع التزاوج الخارجي بل هو أيضا يحافظ على معنى التقابل بين الداخل والخارج بمعيار موضوعي فيمكن من تبين التلاحم الداخلي بين الوحدات الدنيا ومن توطيد التواصل الخارجي بينها ؛ فالثبات النسبي لملكية الأرض أو رأس المال مثلا في الأسرة يجعل الملكية تنمو ويقلل من انشراط الوحدات الدنيا للعمران أعني وحدات التساكن للتآنس. ومن له دراية بعلم الاقتصاد يدرك أن الاقتصاد في اليوم يقوم على أساسين ليس منهما بد: إحداهما محررة للإنسان والثانية مستعبدة له . فالوحدات الاقتصادية ذوات الاسم الخفي تزيل الحدود بين الوحدات الدنيا) الأسر والشركات الأسرية) بل وحتى بين الوحدات القصوى (مثل الأمم والدول) فتزيل النسيج الاجتماعي عامة سواء كان وطنيا أو دوليا ويصبح الجميع أرقاما في آلة جهنمية هي بالذات مجتمع الحداثة التي يكون فيها الإنسان لولبا من لوالب السوق أو برغيا من براغيه . والشركات المتوسطة والصغرى -وهي في الأغلب أسرية-لا تقتصر على المحافظة على الملكية وحدها بل هي تحافظ في نفس الوقت على النسيج الإنساني الذي هو المطلوب الأول والأخير للحياة البشرية إلا عند من يفضل الأرقام على البشر. ثم إن دورها التنموي لا يقل عن دور الأولى بل إن دورها التنموي أهم بكثير لأنها هي التي تمثل أهم مغذ لسوق الشغل إذ إن الشركات الكبرى تستعيض بالآلة عن العمال والشركات الصغرى ليس لها القدرة على شراء الآلات فتبقى مصدرا مهما للعمل الإنساني.

بل إن الشركات ذات الاسم الخفي بخلاف ما يظن من ليس له علم

بالاقتصاد الحديث لا تستمد قوتها الاقتصادية إلا من هذه الشركات ذات الاسم العلني الذي هو في الغالب اسم أسرة؛ إنها في الحقيقة ليست وحدات إنتاج بل هي وحدات تسيير للإنتاج الذي لا يتحقق حقا إلا في الشركات الصغرى والمتوسطة وهي إذن من جنس تغول السلطان الرزقي الذي يلغي الذوق لكي لا يبقي إلا على سلطان السوق. وذلك هو المعنى الحقيقي لمصطلح الاستمداد الخارجي الانجليزي ع«ت01:00 الذي لجأ له الاقتصاد الحديث للجمع بين الشكلين من عمل الملكية من حيث هي أداة إنتاج اقتصادي ويماثله انتقال وحدات الإنتاج إلى البلاد النامية بالمصطلح الفرنسي 00 ددنله 6010 17حيث لا يزال العمل جاريا في وحدات صغرى تحافظ على التساكن من أجل التآنس حيث لا يزال لهاتين الكلمتين معنى عند أهل البلاد التي تنتقل إليها الصناعات الفرعية المغذية للشركات الأم؛ وهنا ينبغي التذكير بمعنى الاستمتاع القرآني الذي ظنته الأستاذة تحويلا للأسر إلى مواخير في حين أن القصد هو التآنس والتساكن حيث يكون للمرأة الدور الأكبر في كل المجتمعات أيا كانت مزاعم التقدميين.

وحاصل القول مما سبق أن النخب العربية التي تدعي التفلسف بقراءة كتاب أو بلغة تونسية خالصة النخب التي "من زبيبة تسكر' لا يمكن الاعتماد عليها في اكتشاف المسكوت عنه من النصوص

الأدبية. فمن شروط فهم أي نص العلم بالظاهرة التي قالها لذاتها وبالقصد الأول . وهي هنا ظاهرة مضاعفة:

1 -اقتصادية في علاقتها بقانون الملكية وحق التصرف فيها بالوصية

والتوريث تحديدا لدوري الملكية المقومين لجوهرها : دورها الدال على القدرة المحققة للإرادة عند الشخص الإنساني من حيث هو ذات مدنية لها حقوق وعليها واجبات ودورها الدال على النسيج الرزقي المحقق للتعاون من أجل القيام المادي لحياة الفرد والجماعة.

2 -وبايولوجية في علاقتها بما يترتب عليها في تبادل النساء في العمران تبادلهن الذي ينبغي تحريره من تأثير العامل الاقتصادي حتى لا يلغي كل إمكانية للتزاوج الخارجي إذا كان خروج المرأة سيؤدي إلى تهديم الرصيد الرزقي.

وهكذا فهذا النص القرآني لا يعالج قضية المساواة بين المرأة والرجل ولا مسألة المنزلة الوجودية للإنسان ذكرا كان أو أنثى بل هو يعالج مسألتين ليس من علاجهما بد لتحقيق أفضل شروط القيام الاقتصادي والبايولوجي للجماعة:

الحد من حرية المالك في التصرف في ملكه بصورة تحول دونه والتحول إلى طاغية فيكون في تصرفه وكأنه رب وينسى أن علمه بعلاقة غيره به محدود فضلا عن علمه بأثر الملكية والعواطف في السلطان

الحد من دور الرزق في الذوق لتحرير تبادل النساء من سلطان المال فلا يكون ما يعود إليها من مال الأسرة حائلا دونها والخروج منها إلى أسرة أخرى فيمتنع التبادل الخارجي ويصبح المجتمع أسرا منفصلة تام الانفصال ويصبح المجتمع أرخبيل قبائل فضلا عما يؤدي إليه ذلك من فساد بايولوجي بسبب التزاوج الداخلي إذ إن ما حصل من فصل بين القبائل سيحصل بين أفخاذ القبيلة الواحدة وهكذا إلى أن نعود إلى زواج الأخ من

أخته أو إلى حرمانها من الإرث أصلا وفرض العنوسة عليها.

وتلك هي وظيفة القانون، التوفيق بين عدة عوامل لتحقق التوازنات الأساسية لقيام العمران ذوقا ورزقا وسلطان ذوق (السلطان الروحي (وسلطان رزق (السلطان الزماني) ووحدة الكل في الجماعة المتجانسة في حياة لا تقتصر على تعديد المنازل بالرزق بل يكون فيها للذوق المنزلة الأولى . ليست وظيفة القانون تحديد المنازل الوجودية بل حمايتها بهذا التوازن الذي ذكرنا. أما تحديدها فهو مادة لضرب آخر من النصوص كما سنرى في هذه المسألة الثالثة.

بينا أن الملكية لا تحدد المنزلة الوجودية لا بذاتها ولا بمقدارها إلا عند من لا يدرك القصود بالمنزلة الوجودية حصرا إياها في الأمر الواقع لعلاقات القوة الاقتصادية وبينا مقومات المنزلة

الوجودية وبقي أن نسأل : عن مدلول التفضيل الإلهي وهل هو لصالح الرجل أم لصالح المرأة في القرآن الكريم . ولن يفهم هذا التحليل إلا من كان متحررا ما أمكن مما ربي عليه من أحكام مسبقة استبدلت الصور المشوهة لما انحط من حضارة المسلمين بالمعاني العميقة للقرآن الكريم سواء كانت هذه الصور المشوهة موجودة فعلا أو من وقع الأدبيات الاستشراقية بكل أجيالها.

ولنبدأ بمدلول التفضيل الإلهي ؛ فهو قضية أساسية في نظرية العدل أو التنزيه ويشار إليها عادة بمصطلح مركب من كلمتين يونانيتين تفيدان العدل الإلهي 71:600:060. لو كان التفضيل الإلهي تفضيلا بمعنى الاجتباء التحكمي غير المعلل لكان ظلما إلهيا . وهذا هو قصد الجرح الذي تتكلم

عليه الأستاذة. وكلامها يكون صحيحا سواء صح التفضيل لصالح الرجل أو المرأة أو أي كائن آخر لو كان القصد به هذا الفهم من التحكم الإلهي . فالتفضيل الوارد في القرآن له خمسة معان:

١- تفضيل آدم وبنيه على الملائكة باستخلافهم

-2 وتفضيل بني إسرائيل على العالمين باصطفاء الكثير من الأنبياء منهم قبل نقض العهد

-3 وتفضيل المؤمنين على الكفار بتوريثهم الأرض . وقبل هذه الثلاثة الصريحة نجد تفضيلين مضمرين هما:

-4 تفضيل الوجود على العدم قبل النشأة الأولى

-5 ونجد بعدها تفضيل البعث على العدم بعد النشأة الثانية.

وكل هذه الضروب من التفضيل معللة . ولا أعلم تفضيلا آخر ورد في القرآن بهذا الوضوح . لذلك فالكلام على تفضيل الرجال على النساء في آيات الإرث والنشاز ليست بالأمر البين كما يتصور العجلون . لأن الآية الوحيدة التي ورد فيها ذكر التفضيل عند الكلام على العلاقة بين الرجل والمرأة لم يعين الفاضل فيها ولا المفضول . ذلك أنها نسبت ما يتصوره البعض علة القوامة الأولى أو الإنفاق إلى الرجال لكنها لم تنسب الفضل إليهم بل بقي الضمير والتبعيض (فضل بعضهم على بعض) شاملا لكلا الجنسين عند من يحسن القراءة . فإذا لم تفهم القوامة بمعنى السلطان - وهو أحد المفهوم لكنه هو الذي طغى - بل فهمت بمعنى الرعاية بات المفضل في هذه الحالة هم النساء لأن القيم يكون في خدمة ما هو قيم

عليه . فيكون الرجال قيمين على النساء لأنهن أفضل ومن هذه القوامة الإنفاق.

وتعليل هذا الفهم هو بالذات المنزلة الوجودية التي أكثرت الباحثة الكلام عليها دون فهم معناها للجهل بالفرق بين المقوم والعرضي . فإذا قيست المنزلة الوجودية ما تقاس به في الفكر القديم والوسيط) بمنطق القائلين بتاريخية النصوص والباحثة منهم (كان المعيار لتعديد المنزلة الوجودية هو معيار التراتب بين المادة والصورة الذي هو غير الترتيب بينهما. ومعنى ذلك أن السابق شرط اللاحق ماديا واللاحق شرط السابق غائيا؛ فما صنع من شيء يكون وجوديا أسمى منه وجوديا لأنه يكون صورة بالقياس إليه مادة . ولما كان المعتقد السائد عندئذ أن المرأة خلقت بعد الرجل وهي منه حتى لو صدقنا أنها من ضلع فقط فإن معنى كون الرجل مادة صنعت منه المرأة يجعله في نسبة المادة إلى الصورة فيكون بالقياس إليها أقل تطور في سلم التصوير الوجودي أعني دونها منزلة وجودية.

ذلك أنه لو كان الرجل أرقى وجوديا لكانت المرأة مادة وجوده لا العكس ولكان هو الصورة والغاية وهي المادة والبداية. الرجل هو الشرط المادي لوجود المرأة وهي الشرط الغائي لوجوده لها ما عنده مع ما أضيف إليها لتكون غيره ولا يختلف عنها إلا ما ينقصه بالقياس إليها . لذلك فهو يكون قائما بها وليس قائما عليها فحسب؛ قيامه عليها سببه قيامه بها لأن المرء لا يحفظ إلا ما يعز وقد يفسد إدراك ذلك في التعامل المرضي . لكنه يبقى لا يتحول في التعامل السوي: فالسلطان الفعلي بيدها حتى وإن بدا السلطان الوهمي بيده بل هو لا يجد في سلطانه معنى إلا بما تلاعبه به من قبول هذا

السلطان القبول الطوعي.

وهذا قانون كلي ؛ فهو يشمل كل الكائنات الحية ويدركه كل ذي بصيرة . وبهذا المعنى فإن الرجل مقدم في السلطان على الرزق أعني السلطان الزماني أي سلطان الأدوات والمرأة مقدمة في السلطان على الذوق أعني السلطان الروحاني أي سلطان الغايات: والسلطان الروحاني يبدو تابعا لسلطان الزماني لكن التبعية في العمق هي للروحاني على الزماني دائما . فالذوق هو الحكم في الغاية لذلك كان صاحب السلطان الزماني تابعا دائما لصاحب السلطان الروحاني . وفي الحقيقة فإن التبعيتين موجودتان . لكن تبعية الروحاني للزماني هي تبعية المبدأ الصوري للمبدأ المادي أي إنه يحتاج إليه حاجة طالب المبنى للمبنى وتبعية الزماني للروحاني هي تبعية المبدأ المادي للمبدأ الصوري أي إنه يصبو إليه صبو طالب المعنى للمعنى لكأن المرأة هي المدلول والرجل هو الدال ووحدتهما هي عين الدلالة ما يسمى سلطانا من حيث هو عبارة المنزلة الوجودية التي يسميها ابن خلدون : حب التأله أي الحرية المطلقة.

وما كان الرجل ممثلا للعلة المادية بالنسبة إلى المرأة فإن ما يعني المرأة منه هو ما فيه مما يهم الصورة في فعل التصوير: أن يكون أمرا بحاجة إلى صقل هو عين عمل التصوير. وما يحتاج إلى الصقل هو هذا العصيان المادي والصبو إلى الغاية خلال التعبير عن الانغلاب: لذلك كان الحب لطيفا بما فيه من بقايا الوحشية التي لو خلا منها لفضل عليه الجنسان العلاقة المثلية دون سواها . وهو ما بدا يغلب في العمران الذي خلا مما وصفنا . لكن الدليل الموجب على ما نقول هو ما يحصل فعلا وليس

بمجرد الفرض: فالمرأة التي تدعي رفض هذا التشخيص لا ترفضه إلا في العلاقة

الأوجية لقنا الطته 1 لفلاقة الفراعية: في فيهاالطل انكر الأقيى اتج توا ل له مثيل إلا ما نراه عند الأنثى في جميع الكائنات الحية بعد لعبة الإغراء لاختيار الذكر المناسب. وكذلك يفعل الرجل؛ فهو يقبل كل التضحيات لكأنه من فوارس الجاهلية العربية في مثل هذه العلاقة دون أي شعور بأن رجولته في الميزان مهما كان هشا وبشا.

فيكون غرض الشارع أن يجعل ذلك ممكنا في العلاقة الشرعية بين الزوجين إذ يصبح من بنود عقد الزواج: أن يتصرف الزوجان وكأنهما عشيقان وهو المقصود بأن العلاقة تكاد تكون علاقة عبادة من المرأة للرجل وعلاقة تقديس من الرجل للمرأة دون أن يكون في ذلك حاجة لتطبيق الآية التي سخرت منها أعني آية التدرج في حفظ العلاقة الغرامية بين الرجل والمرأة (بشرط أن يكونا مسلمين أي يطبقان على أنفسهما ما يطالبان به غيرهما: إذ لا يحق لمن لا تتوفر فيه شروط الإيمان بأصل الحكم أن يطبق ما له ويتنكر لما عليه منه (حفظا قد يؤدي إلى مراحل العقاب الثلاث عند حصول النشاز) من قبل المرأة لأن للنشاز من قبل الرجل له حكمه المناظر المحدد لطبيعة المسألة في الحالتين لكن الناس لا ينتبهون إليه لفساد طرقهم في القراءة والفهم) مع عدم التسريح بالمعروف بسبب صمود العلاقة الغرامية بين الزوجين . ذلك أنه لو لم تكن الآية تتعلق بهذا النوع من العلاقة لما كان الحكم بحاجة إلى هذا التدرج ولكان الحل البديل المغني عن جميع الدرجات هو حل التسريح بالمعروف.

لكن السلطانين الزماني) الذي يغلب عليه دور الرزق (والروحاني) الذي غلب عليه دور الذوق (أصبحا لا اسميين في العمران الذي باتت فيه المنزلة الوجودية تقدر بالمنزلة الاقتصادية أعني أنهما أصبحا فكرتين مجردتين فاقدتين لكل تعيين رغم أنهما في الحياة غير الشرعية الموازية للحياة الشرعية هما المفاعلان حقا بل هما المهربان من هذه الآلية الجهنمية كما بينا في العلاقات الغرامية غير الشرعية التي صارت بديلا من الزواج الذي بات مجرد شركة اقتصادية لا غير: ولسوء الحظ فالعلاقات الغرامية نفسها قد يكون أفسدها استغلال السلطان الأكاديمي في توزيعه العناوين الجامعية(إن الآلية العمياء لفكر التحديثيين الذين فقدوا كل ذوق جعلت المساواة الرياضية العمياء أو الرقمية التامة مثال المنزلة الوجودية مثالها الأعلى . وكان ينبغي عندئذ أن يعترفوا بأنهم لا يعترفون إلا بنوع واحد من المنازل: منازل الأرقام اللااسمية في سوق السوقة أعني البضاعة التي يحدد منزلتها السوقية عرض المتسوقة وطلبهم. المسألة الرابعة:

لم أفهم لجوء الأستاذة إلى قياس الإرث المخول للمرأة في الشرع الإسلامي بالإرث المخول لابن الزنى في القانون الفرنسي . فهل وحدة المقدار بمجردها كافية لتكون مبررا للقياس؟ ومع ذلك فلست ممن ينفي حرية الباحثة في اختيار نموذج الصوغ النظري الذي ترتئيه: فلها كامل الحق في ذلك. اختارت الباحثة إذن أن تقيس هذين الأمرين ربما بسبب ما فيه من التبشيع المقصود إذ قد بينا ما يجعل القياس خاليا من الدور المأمول في عملية معرفية تعتمد على ترجمة من هذا الجنس وهو فيها لا يكون مطلوبا إلا لهذه الغاية. فأصبحت الترجمة مجرد حيلة خطابية توحي

للقارئ بسؤال استنكاري قد يكون نصه قريبا من؛ كيف يمكن لشريعة يزعمها أصحابها سماوية أن تكون نظرتها إلى المرأة دون نظرة شريعة وضعية لابن الزنا ثم يواصل المؤمنون بها اعتبارها مقدسة؟

وهذا أيضا مما لا أناقش فيه . فهو أمر مشروع عند من يميل إلى الكتابة الخطابية رغم بدائيته لخلوه -ليس بالذات -بل عند الباحثة من حذق الخداع الذي يرغب فيه الخطباء: فالاستبشاع من أدوات التأثير في الإقناع الخطابي بشرط أن يكون خفي الخيوط وبارع الحياكة فلا تبرز مخارزه للعين المجردة فيفتضح صاحبه ويحصل الوقع المقابل . أما منطقيا فقياس الباحثة بين الحالتين المقيسة والمقيس عليها لا يستقيم إلا إذا سلمنا لها بما بنت عليه علاجها؛ سلمت أن العلاقة بين مقدار الإرث دالة المنزلة الوجودية للوارث دالة بالمعنى الرياضي للكلماة لمعتا مد تمدص د ح) صمتعمم (ع«صد6«ومن ثم فالتساوي في مقداره دليل على التساوي في مقدارها (بل هي ذهبت إلى أكثر من ذلك إذ الحل الإسلامي بات عندها مفضولا والحل الفرنسي فاضلا لأن ابن زنا في هذا أكبر حظا من البنت في ذاك) . وقد عالجنا مسألة العلاقة بين المنزلة الوجودية والملكية والإرث عالجناها آنفا ثانية المسائل الموضوعية فبينا سخف هذا الحكم فضلا عن كونها تسلمته ولم تعتبره بحاجة إلى دليل.

لكن إذا كانت الباحثة قد اعتمدت طريقة الترجمة فمعنى ذلك أن الظاهرة المترجم إليها تبدو لها ذات شفيف كاشف للبنية النظرية التي أرادت استخراجها لشرح سطح الظاهرة بعمقها أعني بالنموذج المحدد لقوانينها بالمعنى الرياضي للكلمة. وليس بعزيز أن تجد في حديث المتحدثات عن

الحداثة من يفهمن هذه الأحداث البديهية لأن حظهن من العلم ينبغي ألا يقل عن حظ ابن الزنا حتى في القانون الفرنسي قبل تعديله الأخير إرثا عن أصحاب الحداثة قيسا لقيمها على قيم الملكية ينطق بمعجم اللغة الطبيعية ونوها إلى الصوغ

الذي ينطق بمفردات الجبر وقوانينه . عندئذ تصح الترجمة الصوغية: إذ النقلة تغير مستوى الصوغ فتيسر إجراءات العلاج لكونها تبين الخفي من البنية الباطنة للظاهرة المدروسة. وهي لا تكون كذلك إلا بافتراض شرطين يصعب أن يتوفرا في مثال الأستاذة متراتبين على النحو التالي:

فالشرط الأول هو أن يكون الانتقال ضروريا للعلاج علما وأن فعل الانتقال من الصوغ الذي لا يقبل العلاج العلمي (إرث البنت في الإسلام) إلى الصوغ الثاني (إرث ابن الزنا) الذي يقبله ذا قواعد معلومة لأهل الاختصاص ومتشق عليها: شرط وحدة السياق بين الظاهرتين أعني عدم أخذهما بمعزل عنه وهو هنا روح القانون العامة.

والشرط الثاني هو شرط الشرط الأول وهو أن يكون بين الصوغين تشاكل بنيوي يبرزه الصوغ الثاني ويخفيه الصوغ الأول وهو عينه ما يمكن من العلاج . فالصوغ الثاني ليس هو العلاج بل هو كما في مثال الصوغ الجبري يمثل منطلق العلاج المؤدي إلى الحل تحليلا أو تركيبا: شرط التشاكل البنيوي بين نظامي الملكية والوصية.

فهل الحكم القانوني الذي يحدد الإرث عند ابن الزنا في القانون الفرنسي الذي تشير إليه الباحثة يشترك مع النظام الذي يحدد الإرث عند البنت في الشرع الإسلامي في غير المقدار؟ وهل اعتبار انتقال الملكية بالإرث حقا

للوارث يقتضي المساواة بين الورثة يبقي لمفهوم الحرية في التصرف في الملكية معنى خاصة إذا لم نجد أدنى مبرر لحصر هذا المبدأ في الأخوة؟ وهل الاشتراك في المقدار وحده كاف للقول بالتشاكل البنيوي بين الظاهرتين الموصوفتين أم إنه يستوجب الاشتراك في العلة العميقة التي بموجبها يحدد المقدار أيا كان كما علل القرآن سبب نهي المالك من تفضيل من سيوصي له بما يظنه علما بمن هو أكثر نفعا له من بينهم؟ والعلة إن وجدت ألا ينبغي أن تكون هي عينها جوهر المبدأ الوجودي الذي يستند إليه التشاكل البنيوي العميق تحت سطح الظاهرتين؟ والتشاكل المبني على المقدار حتى عند التسليم بقابليته للاستعمال في الكلام على الإرث معدوم في هذه الحالة بسبب الخلل في حدود المعادلة. فالمقارنة كان يمكن أن تكون مفيدة لو لم يكن أحد الحدود الأربعة مختلا ؛ فمقدارا الإرث متجانسان (النصف في الحالتين) لكن الوارثين من جنسين مختلفين (ذكر وأنثى) إلا إذا كان مدلول ابن الزنا يعني الجنسين عند الباحثة. لذلك فالتشاكل حتى لو قبلناه لن يكون وجوديا بل رياضيا لا غير بمعنى انتسابه إلى طبيعة طريقنا إلى علمه وليس إلى طبيعته هو طبيعته التي لا ندري ما هي دراية تمكننا من زعم الكلام على المنزلة الوجودية من تنسب إليهم الحقوق. فعلاقة الطبيعتين إحداهما بالأخرى معدومة أعني أن الوجود) معين المنازل الوجودية) والمال (معين مقادير الملكية الموروثة) ليس بينهما علاقة مباشرة .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

تجليات الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنا

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

7 ةا ص(« 2 5 ا ؟ *# ص ا اا ا بك از نا ف * د * قر قحس ' مو ا وال كر وال قي + هر ا م ص و 0 # م ي أ ف و ل و الع ا شرك اال ا و ولي ,# 7 ركد ى . * :و وني # إن ؟"* * فوع ور وركس لس ر # اا او رحا * ا وم ب ب ن :

أبو يعرب المرزوقي

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية

الفرائض ومنزلة الانسان الوجودية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفصل الأول

النص 0 1 المسألة الأولى 3 المسألة الثانية 8

نشر هذا النص بتاريخ31 - 03 - 2007 ونعيد نشره اليوم لأن الأستاذ أشار إليه في تعليقه على مناورة الرئيس حول المساواة في الإرث. وهو يعالج القضية فلسفيا ردا على إحدى زعيمات هذا التيار الذي يقود حملة المهمة التحضيرية بالتحديث المستبد للنخب الوصية للشعوب . وفيه ثلاثة فصول. النص :

نشرت الأستاذة رجاء بن سلامة مقالا عنوانه "للذكر مثل حظ الأنثيين" وشبه عنوانه "جرح التفضيل الالهي" في عدة أحياز آخرها في العدد 58 من الطريق الجديد (جريدة الحزب الشيوعي التونسي الذي كان) يستحق النقاش لعلتين ظرفية وبنيوية. فهو يستحقه ظرفيا لتمثيله عينة من المحاولات التي عرف بها تيار التحديث فيما يسمى باختصاص الحضارة من أقسام العربية في كليات الآداب بالجامعة التونسية . لذلك فسيكون النقاش معه بوصفه عينة من نظائره في الكلام على الشرع الإسلامي برد علل التشريع البنيوية إلى أسبابه الظرفية. وهو فضلا عن بعده الظرفي يستأهل النقاش بنيويا لاستناده إلى مسلمات تمثل عينة مميزة لما يسمى بالفكر العلماني والتحديثي العربي عامة والتونسي منه خاصة . ويجمع بين الوجهين فنيات العلاج التي يستعملها كلا الفريقين خالية من شروط المعرفة بالموضوع ومن مقومات المنهج الذي يزعمون الاحتكام إليه . ذلك أن هذا المقال يظهر على سطحه الكثير من شكليات البحث العلمي الأكاديمية التي قد تضفي

عليه وعلى أصحابه براقع المعرفة الموضوعية التي تخفي مواقف إيديولوجية صرفة. ومن أهم هذه الفنيات ضربان يشترك فيها الأستاذ محمد الطالبي والأستاذ عبد المجيد الشرفي والأستاذة صاحبة المقال رغم أن أولى حلقات السلسلة تمتاز على حلقتيها الأخيرتين بشيء من الحذر تلاها تسيب ليس له حد :

والضرب الأول الذي يقدم من منطلق حكم التحديث المسبق يبدو عقليا . إنه الاستعمال السطحي لمقولات فلسفية وتأويلات هرمينوطيقية لما يصفونه بالمسكوت عنه في النصوص والمواقف دون استيفاء

شرطي المنهجية التأويلية الفعليين أعني القبول بطبيعة النص والقبول بمحددات الموقف المؤول الحاصلة خلال تاريخ ذلك النص فهما وتأويلا.

والضرب الثاني يبدو نقليا ويتعلق بالاستشهاد الانتقائي بنصوص القرآن والحديث وأسباب النزول المنتخبة دون استقراء تام يمكن أن يضمن شرط الاعتماد الفعلي على الأصل النقلي إذ لا دلالة للمعطيات النقلية من دون الاستقراء التام قدر المستطاع سواء كانت المعطيات النقلية من التجربة الحسية أو من التجربة النصية.

لذلك فإن يكون نقاشي متعلقا في المقام الأول بمسألة مقادير الإرث وما قد تفيده من ظلم أحد الجنسين أو العدل بينهما أعني بما تصورته الأستاذة موضوع النص التشريعي الذي تجادل فيه - لأن المسألة في الآية التي تناقشها لا صلة لها من قريب أو بعيد بالعدل والظلم ولا حتى بحقوق الورثة- بل هو سيقتصر على مزاعم ربطها هذين الأمرين اللذين ظنتهما شمرتي النص بمنزلة المرأة الوجودية في الإسلام وعلى مدى فاعلية هذين النوعين

من فنيات المنهجية من حيث التمحيص العلمي المتين والفهم الدقيق للمعاني الفلسفية المستعملة. فهذه المعاني يمكن أن تكون فعلا أدوات تعليل وهي قابلة لأن تكون مجرد أدوات تنميق خالية من علامات الاستيعاب إذا ثبت خلوها من الحذر والأمانة في مسائل التأويل الدقيقة خلوا يثبت أنها من مزوقات الحكم التحديثي المسبق لا غير.

وسيكون نقاشي في مستويين من الخطاب: فهو يبدأ بوجاهة المنهجيات التحليلية والتأويلية ليصل إلى متانة التصورات القانونية والفلسفية . لذلك فإن أناقش الأستاذة في مواقفها العقدية. لن أهتم بتقويمها حق الإله في تحديد منازل المخلوقات أو المفاضلة بينها إذ لا أنوي الخوض في مسألة العدل الإلهي . فعندي أن للجميع الحق في أن يؤمنوا وألا يؤمنوا بأصل العقائد كلها ليس عقلا فحسب (وهذا أمر كلي لا يحتاج إلى دليل (بل وكذلك نقلا (ودليله الآية 256 من البقرة (؛ حرية المعتقد . سأكتفي بمناقشة ثلاث مسائل تصورية تتعلق جميعا بالوصف القانوني والحد الفلسفي لما ورد منهما في النص الذي تجادل فيه الأستاذة ومسألتين منهجيتين أولاهما هي منهجية الترجمة التي استعملتها لصوغ الإشكالية صوغا يمكن من علاجها والثانية هي منهجية التأويل التي استعملتها لتحديد مقاصد النص بأسباب نزوله وبتاريخ الظاهرة التي يعدد حكمها . ويقتضي منطق العلاج أن أبدأ المناقشة بالمسألتين المنهجيتين . لكن ذلك قد يزعج القارئ غير الصبور أو غير المتعود على مقدمات العلاج النظري . لذلك فسأبدأ المحاولة بالمسائل الموضوعية الثلاث لأختم بالمسألتين المنهجيتين على النحو التالى:

- المسألة الأولى تتعلق بفهم معنى المنزلة الوجودية: هل يمكن استنتاج

منزلة النساء الوجودية أو منزلة الرجال من قانون الإرث فنعتبرها علة حكم الإرث كما فعلت الأستاذة أم إن المنزلة الوجودية لا علاقة لها بالملكية فضلا عنها بالإرث من حيث صلته بمقدار الملكية؟ وبصورة أدق هل يحق لنا أن نستنتج هذه المعادلة: منزلة المرأة الوجودية تساوي نصف منزلة الرجل ولذلك فهي ترث نصف ما يرث؟

- المسألة الثانية تتعلق بفهم النص، وهل قانون الإرث (بلغة القانون الوضعي) أو حكم الإرث (بلغة الحكم الشرعي (أمر يتعلق بمنزلة الورثة عند الله كما توهمت الأستاذة أم هي في الحقيقة ذات صلة بمنزلتهم عند صاحب الملكية التي ستوزع إما في حياته أو بعد مماته؟ فيكون الاستنتاج السابق مصدره عدم فهم النص في منطوقه بسبب العجل أو الدجل الباحث عن المسكوت عنه قبل المنطوق به.

- المسألة الثالثة تتعلق بفهم معنى التفضيل الإلهي : وهل المسألة الناتجة عن حكم الإرث تقبل الوصف بالتفضيل الإلهي للذكر على الأنثى وصفا مناسبا عند من يفهم المقصود بالمنزلة الوجودية ويدرس أصناف التفضيل الواردة في القرآن الكريم خاصة بعد أن تبدد سطحية الفنيات الخطابية المستعملة في كلام الأستاذة التي قارنت نصيب المرأة من الإرث بنصيب ابن الزنا.

- المسألة الرابعة: منهج الصوغ بالترجمة وشروطه.

- المسألة الأخيرة: منهج تأويل المقاصد بأسباب النزول وحدوده.

المسألة الأولى

لوصح ما فهمته الأستاذة من حكم الإرث عندما ظنته محكوما بمنزلة المرأة الوجودية منزلتها التي تعلل كون الحكم على ما كان عليه] الرجل : الإرث الكامل- 2 (المرأة ؛ نصف الإرث)[-- [ )منزلة الرجل - ضعف منزلة المرأة -))منزلة المرأة- نصف منزلة الرجل[(لكان معنى ذلك أن المنزلة الوجودية رهينة مقدار الملكية ومن ثم لكان عدم المساواة في الثروة بين البشر رجالا كانوا أو نساء هو المحدد لمنازلهم الوجودية. فلا يبقى عندئذ فرق بين واقع المنزلة الإنسانية محددة بالقدرات الاقتصادية وواجبها محددا بالإمكانات الوجودية حتى لو سلمنا بأن للمنزلة الاقتصادية دورا ما فيها . بعبارة تساؤلية مضاعفة أوضع:

هل ينبغي أن تقاس منزلة الإنسان الوجودية بما يملك فتزداد كثافة وجوده بازدياد ثروته أم إن ذلك أمر واقع لا يعبر عن منزلة الإنسان الوجودية بل عن انخرام في نظام المنازل الاجتماعية التي قد تعتبر محددة لمنزلة الإنسان الوجودية عندما ينحصر وجوده في تقديره بالتقويم المادي؟

وهب ذلك مقبولا - تسليما بما بات موجودا في مجتمع الفكر التحديثي فكر الأغنياء الجدد - هل يمكن عندئذ أن تقاس المنزلة بما يعطيه إياه غيره أو لا يعطيه فتصبح منزلة الإنسان الوجودية مرتهنة بإرادة غيره وليست بسلطانه على ما يملك هو بفعله الذاتي؟

لوصح الجواب الإيجابي عن السؤال الأول لكان ذلك يعني أن المساواة الوجودية بين الرجال فضلا عنها بينهم وبين النساء تقتضي أن يتساووا في الملكية. فيكون الرجل الأقل حظا ماديا هو أيضا متردي المنزلة الوجودية وليست المرأة وحدها . وعندئذ سنقع في طريقين مسدودين لا مخرج

منهما ؛ فلن يبقى بعد ذلك وجود للمساواة الوجودية لتغير الملكية أو لن يبقى للملكية تغير لثبات المنزلة الوجودية. وكلا الأمرين ممتنع عقلا وواقعا . فواقعا لا أحد ينكر أن الملكية تتغير وأن منزلة الإنسان الوجودية تبقى ثابتة اللهم إلا إذا اقتصرنا على المعيار المادي لتقويم الناس؛ لأن من يفتقر ماديا لا يفقد الأمل في أن يسترد ثروته وما كان ليفعل لو آل به الفقر المادي إلى الفقر الوجودي إذ يكون قد فقد القدرة على الاستئناف.

وعقلا حتى لو قبلنا بهذا التقويم فإن المعيار لن يكون الملكية من حيث هي ما صادف الحوز بل القدرة على تحصيلها قبل الحوز. فيكون الإنسان تقاس منزلته ليس بما عنده فعلا بل بما يمكن أن يكون عنده ومن ثم فالمهم هو ما يفعله ليكون عنده ما عنده: لذلك كان الأمل هو جوهر الملكية كما يقول ابن خلدون . والحلم بالتملك لا الملكية هو محرك الآلة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي. وقد كان فقدان الحلم بالتملك لا فقدان الملكية هو سبب فقدان الأمل ومن ثم سبب اندحار النظام الشيوعي . وبذلك نميز بين الملكية التي يمكن أن تكون علامة على الكفاءة في إدارة الرزق بدلالتها على كيفية تحصيله الدالة عليها. والملكية التي يمكن أن تكون علامة على الدناءة في اختلاس الأرزاق بدلالة كيفية تحصيله عليها تحصيلا لا يراعي قيما تجعل بعض الجماعات تحكم مثل هذا الحكم حتى لا نعمم لعلمنا أن الملكية صارت في بعض المجتمعات جوهرها اغتصابا وسرقة: وفي كلتا الحالتين فإن الملكية لا تحدد المنزلة الوجودية والمنزلة الوجودية لا يترتب عليها القانون المحدد لمقادير الملكية. لكن من يمدني بمن يلتفت إلى هذا المنطق وبعائد الأمور قل أن يراها الباحثون في

المسكوت عنه وهم يتجاهلون المنطوق به تسليما جدليا بأنهم لا يجهلونه!

أما لوصح الجواب الإيجابي عن السؤال الثاني فإن المنزلة الوجودية تصبح منزلة وجودية غير ذاتية لصاحبها بل هي بالأولى لمن يمده بما سيرثه . فتكون منزلته منزلة مستعارة ممن يهبه إياها خلال وهبه ما يورثه إياه أو يتفضل عليه به ؛ وهذا بعد ذاته نفي لمفهوم التصور الذي يفاد بالمنزلة الوجودية إلا عند القائلين بوحدة الوجود حيث يكون كون الشيء ما هو مجرد كونه حالا من أحوال غيره أعني الجوهر الكلي الذي تكون الجواهر العينية سلوبا في قيامه الكلي موضوعا لها . فتكون منزلة المرأة والرجل الوارثين على حد سواء منزلة مستعارة من المالك الذي أمدهم بالكثافة الوجودية التي تتضمنها المقادير المالية الموروثة عنه ولا يكون ذا منزلة وجودية ذاتية له إلا هو. وعندئذ فمنزلة الرجل أو المرأة تتحدد بغيرها فلا يحددها إلا من يوصي لهم بفتات ثروته وهي تكون عدما حتى لو أوصى لهما بها كلها وبالتساوي . لذلك جاءت الآية لتحديد هذا السلطان بالحد من تحكم المالك في الوصية وهي تقسيم رزقه بحسب ما يظنه من فائدة ممن سيوزع عليهم ملكه وليست في تحديد منزلة من سيصبح ورثة: واعتبرت الآية ذلك فريضة من الله أعني جزءا من العبادات وليست من المعاملات لأنها حد توقيفي من أحد مقومات الملكية أعني حرية التصرف في الوصية.

لذلك فإنه ينبغي أن نضيف ملاحظة جوهرية تحدد أمرا وسيطا بين الملكية والمنزلة الوجودية دون أن تجعلهما في صلة التحديد المتبادل قصدت ما يترتب على معنى الحرية التي هي مقوم جوهري من مقومات المنزلة

الوجودية ومن مقومات الملكية بإطلاق من حيث هي أحد مجالات ممارسة الحرية وأدوات تحقيقها وليس بمقدارها. فهذا المعنى جوهري لأنه من مقومات المنزلة الوجودية ومن مقومات الملكية فيكون من ثم أمرا واصلا بينهما وصل الغاية بالوسيلة بشرط أن نفهم أن الحرية وسيلة المنزلة والمال وسيلة الحرية فيكون المال وسيلة الوسيلة وهو من ثم أبعد ما يكون عن التعلق المباشر بالمنزلة الوجودية: وتلك هي العلة التي تجعله لا يكون مصدرا لها إلا عند اللئام في حين أنها دائما مصدره عند الكرام.

من يفهم هذه المعاني ينبغي أن يسأل ؛ هل عامل التشريع الإسلامي المرأة معاملة الرجل في مسألة حرية التصرف في الملكية مهما كان مقدارها أم لا ؟ وهل ضبطت حرية تصرف المرأة فيما تملك بنفس الحدود التي ضبطت بها حرية الرجل أم لا؟ ذلك أن حرية التصرف في الملكية هي الوجه الوحيد من الملكية الوجه الوحيد الذي يمكن أن يعد ذا صلة بمنزلة الإنسان الوجودية بخلاف مقدارها: حرية التصرف في الملكية تالية عن الحرية التي هي مقوم جوهري للمنزلة الوجودية . وتلوها عنها هو الذي أوجب الحد من حرية تصرف المالك في التوريث لئلا يكون المال من حيث هو أحد مصادر السلطان دولة بين الأغنياء.

إن حرية التصرف في الملكية التي يتساوى فيها الرجل والمرأة في الشرع الإسلامي هي الأمر الوحيد من الملكية الأمر الوحيد الذي يمكن أن يعتبر ذا صلة وثيقة بالمنزلة الوجودية لأنه يعني أن صاحبه يسلم له الشرع بالرشد وينفى عنه السفاهة بنفس المعايير سواء كان رجلا أو امرأة: كلاهما مثل الآخر من حيث حرية التصرف فيما يملك لأنهما يشتركان بالتساوي في

أحد مقومات المنزلة الوجودية أعني أحد صفات الملكية أو حرية التصرف . أما مقدار الملكية فهو متغير بحكم حوالة الأسواق فضلا عن تحكم شروط أخرى سنرى بعضها خلال البحث في معاني ما بدا للباحثة دالا على ظلم وقسمة ضيزى استثارتها إلى حد مقارنتها لغير صالحها مع إرث ابن الزنا.

وكان على حداثيينا العجلين أن يسألوا السؤال الذي يلهيهم عنه هوسهم العلماني بالعاجل والفاني : ماذا يعني تحديد المنزلة الوجودية بمقدار الملكية خلقيا ووجوديا وما دلالته الفلسفية؟ ولن أجادلهم في حق الرد بالسؤال على السؤال معاجزين بالقول، ما الذي يحدد المنزلة الوجودية إذا لم تكن الملكية فضلا عن مقدارها سواء كانت آتية من عمل صاحبها أو مما يرثه من آبائه أو أبنائه؟

أجاب القرآن الكريم عن هذين السؤالين في نصوص أخرى ليس لها صلة بمقدار الملكية لأن المنزلة الوجودية لا صلة لها بها حتى وإن كان للأمرين صلة بالحرية التي هي وسيلة للمنزلة وغاية للمال فيكون المال وسيلة الوسيلة:

وجواب السؤال الأول رهن جواب السؤال الثاني . فالمنزلة الوجودية يحددها القرآن بأمرين يجعلانها مطلقة التساوي بين البشر كلهم فضلا عن الجنسين . ولا علاقة للأمرين بالملكية فضلا عن مقدارها ولا بالجنس لأنهما يتعلقان بمعنى الوجود (20©) لا بمعنى المال (:701د) أو بجنس مالكه . والأمر الأول هو وحدة المصدر بالنسبة إلى صاحب المنزلة (خلقا من نفس واحدة ومنها زوجها .(والأمر الثاني هو وحدة الفضيلة بالمعنى العميق أو الوظيفة بالمعنى السطحي بالنسبة إليه كذلك (إنا خلقناكم من

ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم (. فالمنزلة الوجودية لم تحدد هنا بالجنس ولا بالثروة بل حددت بالمنزلة عند الله ومعيارها حدد بالتقوى في التعارف أي في مداري العمران (الذوق والرزق اللذين يمكن أن يكونا سببا للتعارف أو للتناكر) وفيما يترتب عليهما من سلطان (وبهما يحصل نظام التعارف أو التناكر) ووحدة الكل) أعني الكيان المادي الروحي أو الجماعة).

وما كان الظاهر من معيار التقوى هو ما يرمز إليه عادة بالعبادات فإن هذا الرمز هو الذي يحدد طبيعة المنزلة الوجودية دين من الأديان: فهل يوجد في القرآن الكريم ما يميز الرجل عن المرأة

العبادات ؟ أما لو حددت المنزلة الوجودية بالملكية عامة أو بمقدارها خاصة فإن النتيجة تكون في هذين المحددين الوجوديين: فلا يكون الناس متساوين في البداية ولا في الغاية وإنما هم رهن ما يملكون . وعندئذ تصبح المنزلة الوجودية هي عين الأمر الواقع من الظلم والكفران الناتجين عن تناكر التغالب من أجل الرزق بدل الحلم والعرفان الناتجين عن تعارف التحابب من أجل الذوق وتكون منزلة نسبية إلى أدوات القوة وليس منزلة تقاس بمعيار القيم التي يكون بها الإنسان إنسانا: فالرزق أداة في التعارف ويصبح غاية في التناكر والذوق غاية في التعارف ويصبح أداة في التناكر.

ولوصح ذلك لامتنع أن تكون المعاملات هي بدورها يمتاز فيها الواجب عن الواقع؛ لكن الواجب في المعاملات يمتاز عن الواقع ومن ثم فالحقوق لا تقاس بالملكية بل بالمنزلة الوجودية. ولوصح أن الوارث له حق فيما سيرث غير الحق الذي يحدده الشرع أو وصية المالك لكان كلام الباحثة

ذا فائدة: فالملكية هي لصاحب ما سيصبح تركة وهو الوحيد الذي يمكن أن يحمل عليه حق الملكية في هذه الحالة حتى بعد الوفاة . أما الوارث فإنه لن يصبح ذا حق إلا بإرادة المالك) الوصية) أو بإرادة الشارع (تحديد انتقال الملكية بعد وفاة المالك بتشريع يحدد من مطلق الحق أي مما كان ينبغي أن ينتقل بالوصية إذا سلمنا أن الميت يبقى ذا حق على ما بقي من ملكيته من بعده).

أعلم أن الباحثة ستقول: يكفينا مثاليات حدثنا عن الواقع . وهنا يجابهنا الصنم الأكبر في فكر التحديثيين الذين يغلب عليهم عدم فهم ما يقولون . فالكلام على المنزلة الوجودية لا معنى له عند من لا يميز بين الواجب والواقع إذ هو عندئذ يجعل الواقع مثالا ويستعمله به وظيفة الواجب : ذلك أن الباحثة هي التي فسرت قواعد الإرث بالمنزلة الوجودية ولم تفسر المنزلة الوجودية بقواعد الإرث إلا عكسا غير واع لما انطلقت منه أعني من قيس المنزلة الوجودية بالثروة الاقتصادية. وهذا العكس غير الواعي الذي قلب وجهة كلامها حال دونها واختيار التناسق في خطابها: كان ينبغي حتى لا يتناقض قولها أن يكون الواقع الاقتصادي ومنه قانون الإرث هو الذي يعلل المنزلة الوجودية وليست المنزلة الوجودية هي التي تعلله . لكنها تتكلم عن شريعة هذا واقع تشريعها في الإرث وهذا نص تحديدها للمنزلة الوجودية . ولما كانا من طبيعتين مختلفتين اضطرت الباحثة إلى استنتاج المنزلة الوجودية التي تزعمها علة من نصيب المرأة في الإرث ثم عكست فنسبت إليها دور تحديد النصيب في الإرث.

لكن هذه العلة ليس لها وجود في القرآن . لذلك استبدلت المنزلة الوجودية

القرآنية التي لم تطلبها في بحثها بالمنزلة الوجودية التي تخيلتها علة لأحكام الإرث وطلبتها مما سمته أسباب النزول وتاريخ الإرث عند العرب . فذهبت إلى حد قياس دوافع الصحابيات في طلبهن الجهاد بدوافع من

تعبر عن مطالبهن في نسخ آية الإرث : فهن عندها قد طالبن بالجهاد للحصول على المساواة في الملكية والإرث وليس لأنهن مؤمنات بقيمة الجهاد لذاته أو استكمالا لثمرات المبايعة التي طولبن بها خلال مرحلة التأسيس في العزائم لا تأتي فحسب على قدر أهل العزم بل هي تقوم بنفس المعيار: فالصغار يغفل الصغار فلا يرون إلا الصغائر؛

وما كانت الباحثة تعتبر ما في النص القرآني المحدد للمنزلة الوجودية من المثاليات وكانت المثاليات عندها من الأوهام سعت إلى بديل منه في أسباب النزول وتاريخ الملكية عند العرب لتفسر ما ورد في النص القرآني المحدد لنصيب الإرث بمنزلة وجودية واقعية تناسب ما اعتبرته من ترابط بين المنزلتين: الوجودية والاقتصادية كما تتبين في مقادير النصيب من الإرث . لكن الفكر المجرد والمتجرد كان ينبغي أن يحلل المسألة منطقيا ليدرك أن أمر العلاقة بين النصين نص المنزلة الوجودية ونص الإرث لا يخلو من أن يكون منتسبا إلى إحدى الحالتين المضاعفتين التاليتين:

فإما أن النص المحدد للمنزلة الوجودية له علاقة بالنص المحدد للنصيب في الإرث فيكون الحال إما أن النصين بينهما تناقض أو أن المسلمين قد طبقوا النص الثاني وأهملوا النص الأول.

أو أن النص الأول لا علاقة له بالنص الثاني فتكون الباحثة قد ربطت بينهما بغير دليل ولم ينحرف المسلمون في التطبيق وينبغي البحث عن فهم

آخر لحكم الإرث غير المنزلة الوجودية. المسألة الثانية

وهنا نصل إلى جوهر التناقض الذي يتصف به موقف المطالبين بالمساواة في الإرث من غير فهم شرطه؛ إلغاء حرية المالك في الوصية. لم يسأل أحد من المساواتين عن المساواة فيم تكون؟ هل يمكن أن يوجد قانون يفرض مساواة منزلة الوارثين المحتملين منزلتهم العاطفية لا الوجودية -إذ هذه المنزلة ليست نسبية إلى الغير - في قلب صاحب الملك عندما يكتب وصيته؟ وهل يمكن للقانون أن يزيل بإطلاق حق المالك في هذا التعبير العاطفي والمصلحي الذي تترتب عليه بنود الوصية المحددة للنصيب من الإرث ولا أقول الشرائض لما في هذه الكلمة من الجلال الذي لا يفهمه من لم يدرك معنى تحويل الحد من حرية الوصية المطلقة إلى فريضة أو عبادة ؟ أليس المتكلمون في الأمر لا يعلمون فيم يتكلمون: فهل لمن لم يصبح بعد وارثا قبل وفاة المالك حق في ما سيرث بعد أن يصبح حق الوارث أمر يتجدد بعد أن لم يكن . فقبل وفاة المالك لا يتعلق الأمر بحق الوارث في المساواة بل بحق المالك في التصرف الحر في ملكه بالوصية إذ بقي له منه قدر معلوم . لذلك فالحكم الوارد في الآية لا يتعلق بحق الورثة - إذ لا حق لهم - بل هو يتعلق بضبط حق المالك في التصرف فيما يملك

بعد وفاته أعني حق الوصية لئلا يضر بهذا الحق فلا يلغيه بمقتضيات أمرين ذوي دور بعيد سنحللهما المسألة الموالية:

أولهما خلقي واقتصادي هو كيف يبقى المشرع قدر المستطاع على وحدة الملكية القاعدية التي هي شرط العمران الإنساني السوي أعني العمران الذي لا يتحول إلى مجرد أرقام في اقتصاد خفي الاسم.

والثاني خلقي بيولوجي هو كيف يحرر المشرع حركة تبادل النساء من حركة تبادل المال تشجيعا للتزاوج الخارجي وتقليلا من التزاوج الداخلي الذي كان يمكن أن ينجر عن خروج إرث المرأة بقدر يجعل الأسرة تبقى عليها للإبقاء عليه.

لا أظن الأستاذة قرأت الآية الحادية عشرة من النساء الآية التي تجعلها قراءة كاملة فهي تقف من نصها قبل غايته التي تحدد المبدأ الأساسي الذي يدور عليه الكلام ولا يتصل بأحكام الإرث إلا بصورة عرضية . ذلك أنها لو فعلت لفهمت أن الأمر لا يتعلق بالإرث أو بمنزلة الورثة عند الله بل بتعديل منزلتهم عند صاحب الملكية عند التفكير في توزيعها بين أقربائه لئلا يبني وصيته على ظنونه:) ...آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إن الله كان عليما حكيما» (النساء غاية الآية 11 منها)

من كان يبحث عن فهم هذه الآية في صلتها بأحكام الإرث فعليه أن يفهم موضوعها أولا والمبدأ الذي تضعه ثانيا؛ عليه أن يبدأ بالمنطوق قبل العجلة التي أجاءته إلى المسكوت عنه . فالمعلوم أن المالك له صلة بما يملك وبمن سيوصي له مما يملك . والصلة الأولى هي حق الملكية أعني حرية التصرف في ثمرة عمله . والصلة الثانية هي صلته بمن يمكن أن يفيده بما يملك حسب ظنه أو علمه المظنون بما أفاده به في حياته أو بما سيفيده به بعدها : وهو جزء من حق التصرف في الملكية ويسمى حق الوصية. لكن الوارث لا صلة له بالملكية ذاتها بل صلته بمالكها فحسب خاصة إذا لم تكن الملكية ثمرة لعمل كل أفراد الأسرة وخاصة للرجال منهم في النظام

القديم : وهي صلة قرابة أو صداقة ولا علاقة لها بالملكية إلا إذا كان شريكا . لذلك فلا حق للوارث فيما يملك المالك ما دام حيا ؛ الإرث حق بعد الوفاة بمقتضى إرادة المالك (الوصية) أو إرادة المشرع (الحد من حق حرية التصرف في الوصية) وهو حق لا وجود له قبلها.

لذلك فمحدد الجسم المسألة أمران لا يتصلان بحق الوارث: الأول هو علاقة المالك بما يملك والثاني هو علاقته بمن سيختاره لينقل إليه ما يملك . والعلاقة الثانية هي التي تحدد عملية النقلة وهي التي انطلق منها نص

إليه . وموضوع الآية هو إذن محاولة تخليص هذه العلاقة من تحكم المالك الذي يبنى تفضيله لوارث على وارث يبنيه عادة على العلاقات العاطفية وعلى الظنون المتصلة بنوايا من يمكن أن يختاره المالك ليرث ملكه . الكلام يدور إذن حول محددات إرادة المالك في توزيع ملكه : هل يكفي لتحديدها علم المالك بعلاقة من يمكن أن يورثهم ملكه بحسب ما يدركه مما يتصوره من نفع يحصل له منهم؟

أحكام هذه الآية تتصل بمسألة الإرث من هذا الوجه لا غير وهي تريد أن تؤطر إرادة المالك أو حرية تصرفه بالوصية فيما يملك حتى لا تكون مطلقة الحرية بمجرد الاعتماد على الظن؛ إنها إذن حد من حرية المالك في الوصية وليست تحديدا لحقوق الورثة إذ ليس للورثة حق بل ليس لهم وجود قبل أن يحددهم نص قانوني (يحد من حرية تصرف المالك في الوصية) أو وصية المالك . لذلك فلا حق لمن سيصبح وريثا ما لم تحدده وصية أو شرع يحد من الحرية المطلقة في الوصية . وبهذا الحد تختلف التشريعات في أحكام الإرث؛ فالتشريعات الحديثة (الفرنسية على وجه

الخصوص لكون الأستاذة اختارت منها حكم ابن الزنا وللناس فيما يختارون من الصور أسرار) تكاد تلغي هذا الحق بأن تجعل للجماعة فيها الحق الأول بتوسط الضريبة على نقل الملكية وهو ما لا يقره الشرع الإسلامي.. والنص القرآني لا يحدد حقوق الورثة بل يحد من حق المالك في الوصية لئلا يحرم البعض لمجرد الظن . الفريضة التي تشير إليها الآية هي إذن فريضة الحد من حرية المالك المطلقة في المفاضلة بين أبنائه وآبائه عند تقسيم ما بقي من ماله قبل الوفاة . ويؤيد هذا الفهم الحد من حرية الوصية في التشريع الإسلامي عند ضم الحديث للقرآن: فالوصية للورثة ممنوعة والوصية لغير الورثة لا تتجاوز ثلث ما سيصبح تركة .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

7 ةا ص(« 2 5 ا ؟ *# ص ا اا ا بك از نا ف * د * قر قحس ' مو ا وال كر وال قي + هر ا م ص و 0 # م ي أ ف و ل و الع ا شرك اال ا و ولي ,# 7 ركد ى . * :و وني # إن ؟"* * فوع ور وركس لس ر # اا او رحا * ا وم ب ب ن :

أبو يعرب المرزوقي

استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية

استراتيجية التوحيد القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

76 صفحة

وب أو

الفلسفة اختزال إيديولوجي لمعادلة الوجود.

الوجود والإدراك.

الوجود والادراك من منظور المدرسة الفاسفة التقدية العربية. أ مم ممه مق ممم م ممه موه ممم مم ممم مف 4 علم الله وعلم الانسان ل

وجها فاعلية اللواحم والأحياز اللاحم الأول: الجنس والحب.

اللاحم الثاني: المال والثروة يي اللاحم الثالث : العلم ا اللاحم الرابع: برهان الرب. لجو مجيعيه: اللاحم الأخير: السياسة 0

الصفات المقومة للذات الإنسانية صفات الذات الإنسانية مجموعات النخب في كل أمة

القول في الماوراء والقول العلمي ممم مي ممع عو م همع ممه مع مه عمو ممع مع مم موق مع مم مم مم مع مم م فاه 42 وهم القائلين بالإعجا زالعلمي. أ مدوم ممع د عه عه ممع ممه عه ممع ممع مع موه مع مع عم مهمه مع ةمع ةي اه 44

الايمان والالحاد مج ب 45 القول العلمي والقول الما وراتي. ةي 6 لام لي مي عه فا ا ل ا ا لا مو م لولاا اوم اا ولاه ميم ومو مم61[خاتمة مام ممه م مم وم ممه م قم م ممق ممه م قم ممم ممم ع مم مم ممه ع ممم عم ممق ع ممه مقعم مم ممعم مم ممعم مم مممة ممع ميف يميه مي ييه 49 الفصل الخامس: الفطرة والاكتساب التجريبي بين الماضي والدين لم عم ام مه مم م ممم مم ممم مو م م 53 مقدمة ممعم م ممه مم مم م

ممه م ممم عم ممم موقم ممم مم مقة ممعة ممه عم ممق ممم ممعم ممع عم ممعم مم ممع مومه لمممفة ممع ليمي يم م 544 مبادئ المعرفة وطبيعة التكوين. ا ا ات مفهوم قابلية الاكتساب م اما معلم و ل الوك م وم اما مام عو فا ااا تمن مهاه لجمتميم ل جيم و جاه جوم جعي ووو 55 حقيقة العقل 56...

العقل من منظور المدرسة التقدية العربية

تحرير الأمة من استبد اد النخب...

نصل إلى الجزء الثاني من كلامنا على استراتيجية التوحيد القرآنية وفيه استعراض للمفهومات ال 25 التي استعملناها في فصول الجزء الأول من المحاولة. والمفهومات هي : » المعادلة الوجودية » واللواحم من سورة يوسف » فالأحياز » فالصفات المقومة للذات . والأخير مقومات توحيد العالم وحلولها الفلسفية والدينية. محاولة اختزال المعادلة الوجودية بين أرسطو وهيجل فمن عادات الفكر الفلسفي وضع نظرية المفهومات الأساسية لكلامه في الوجود عامة أو المفهومات التي تمثل أساس كل العلوم التي تتفرع عنه لتؤلف نسقه . ويذكر التاريخ نظامين: .» نظام مقولات أرسطو ال 10 تجاوزا لمقولات أفلاطون ال 5. . ونظام هيجل بمفهومات منطقه الميتافيزيقي تجاوزا لمقولات كنط ال 12. فتكون محاولات وضع أنظمة المقولات مترددة بين حد أدنى هو 5 وحد أقصى هو مفهومات المنطق الهيجلي بوصفها في آن منطقا وميتافيزيقا أسس الوجود وعلمه . والمعلوم أن الشكلين الأوسطين بين أفلاطون وهيجل اقتصرا على المقابلة بين الموضوع) الجوهر وصفاته عند أرسطو) والذات)

أفعال العقل عند كنط) . لكن أفلاطون وهيجل كلاهما بحث فيما هو أعمق دون فصل بين ذات وموضوع ولذلك فكلاهما مالا إلى الجدل في الوجود وفي علمه بدعوى عام حقيقته بإطلاق .

وإذن فمحاولة اختزال المعادلة الوجودية في المنطق الجدلي الذي يوحد بين القطبين والوسيطين بفعل الوصل الجدلي هي جوهر مثالية أفلاطون وهيجل .

ولهذه العلة فبالوسع القول إن ما حاوله أفلاطون وظن هيجل أنه قد أتمه كان نوعا من الاجهاض الفلسفي لأن الأول هو بدايتها والثاني كان غايتها .

والاجهاض يمثل في البيان استحالة المشروع الفلسفي من دون أن يكون ترجمة تدعي العقلانية لما يتجاوز كل عقل ومن ثم فهي تتحول إلى اختزال إيديولوجي . الفلسفة اختزال إيديولوجي لمعادلة الوجود.

ويتمثل الاختزال في وضع الغيب بين قوسين بقياسه على الشاهد

ولذلك فهي تعبير تمثيلي لما ليس كمثله شيء

ولست بهذا أعبر عن يأس من محاولة شخصية في بناء نسق فلسفي

فذلك أمر لم أعتقد فيه أبدا

ولذلك فدائما أنفي أن يكون لي مشروع شخصي بل محاولات للفهم

ومن ثم فما اعتمده من مفهومات ليس بنية مقولية بل هو مجموعة فرضية من أدوات مفهومية امتحن بها ما يقوله القرآن عن ذاته كاستراتيجية توحيد

فإذا تبين تناسقها المفهومي وملامستها للتاريخ الإنساني كما يصفه القرآن

وكما يجري فعليا بقدر ما نعلم منه فإن فرضيتي تكون قد صدقت بقدر كاف الوجود والادراك

ورفضي للأنساق المقولية علته أنها تفترض العلم التام والمنغلق بدعوى التمام الذي يقتضي رد الوجود إلى الإدراك وتأليه قطب المعادلة الثاني .

وذلك هو معنى قول ابن تيمية إن المنطق الأرسطي في مدلول التحليلات الثواني برده للوجود إلى الإدراك هو عين قول السفسطائية: الإنسان مقياس كل شيء .

ومن ثم فحصر المعرفة في الأنظمة المقولية يرد إلى ما قاله ابن تيمية: رد الوجود إلى الإدراك أو المنطق يعني السفسطة في النظر والقرمطة في العمل .

واستدراك ابن خلدون على نفس النتيجة بالقول إن ذلك لا يعني نفي فائدة المنطق أو أن المنطق ليس صحيحا بل هو يعني أن استعماله مشروط بعلم حدوده.

وعلم حدوده هو الذي يبين أن الوجود لا يمكن أن يرد إلى الإدراك لما فيه من كثيف أو غيب لا ينفذ إليه العقل الإنساني أو لا يحيط به مهما اكتمل .

وبذلك تؤسس نظرية المعرفة القرآنية النظر والعمل شرطي الإيمان العاقل تطبيقا لما أوصت به فصلت53.

فيتحرر الإنسان من أوهام المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة .

وبهذا المعنى فما في القرآن من فلسفي هو النقد الفلسفي لكل محاولة ترد

الوجود إلى الإدراك دون أن تعتبر الإدراك مجرد علم بخلب منه أو"شاين".
الوجود والادراك من منظور المدرسة الفاسفة التقدية العربية

ولهذه العلة كانت مدرسة الفاسفة النقدية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) قد

الحد من العلم لا يقتضي اعتباره علم خلب .

شكل إدراك يدرك من الوجود ما يناسبه

والوجود المطلق إدراكه مطلق وهو بمقتضي الحد علم الله الذي يتطابق فيه العالم والمعلوم لأن هذا اتج عن ذاك

للإنسان شيء من هذا النوع ولكن في حدود؛

فالإنسان أبدع لعبة الشطرنج وقواعدها لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يستنتج بعلمه كل تواليف اللعبة الممكنة

ولأخذ محاولة الفراهيدي في حصر كل التواليف الممكنة لحروف العربية في كتابة معجم العين: فهو يمكن أن يحسب الممكن لكنه لا يستطيع تحديد حاصله .

وهذا هو الفرق الجوهري بين العلمين: » علم يحدد الممكن بإطلاق والحاصل منه على التعيين " وعلم يحدد الممكن المجرد من صنعه لكنه يعجز عن تعيين الحاصل علم الله وعلم الانسان الفراهيدي يستطيع أن يعصي مشردات العربية الممكنة بإطلاق بحساب التواليف لكنه يعجز عن تعديد ما يحصل منها بالفعل ويستحيل أن يستطيع تعيين الحاصل . وما نسميه علم الله هو هذا العلم الذي يحدد ممكن خلقه بإطلاق (رياضي)

ويحدده وهذا هو الفرق الذي لا يكفي فيه التمييز الرشدي. فابن رشد يميز بين العلمين بالترتيب بين الموضوع وعلمه . » موضوع علم الله تابع لعلمه . وموضوع علم الإنسان متبوع لعلمه . وهذا لا يكفي للتمييز بينهما . ولاقتصار فلاسفة الإسلام غير التقديين على التمييز الذي صاغه ابن رشد كانوا يقصرون علم الله على الكليات دون الجزئيات والأعيان . وهو الأساس . فعلم الجزئيات والأعيان هو المشروط بعلم اللامتناهي ومن ثم بالمطابقة المطلقة بين العلم وموضوعه وهو مستحيل على غير من ننسب إليه هذه القدرة. وهذه القدرة هي التي تدرك الغيب بما تتجاوز به علم الكلي إلى علم الجزئي والعيني بحيث إنه لا يوجد فرق بين العلم والمعلوم وهو معنى "كن فيكون". لهذه الأسباب لا ندعي تقديم لائحة من المفهومات المحيطة بما نقدم فيه فرضية تساعد على تصوره دون ادعاء الإحاطة به : فالقرآن أوسع من العالم وأعقد .

* اللوودات الي لقدتا عرما اكوم الي لاسرم اصرق لاتق يا القرأك بامونه منطلقا من فرضية عمل مؤقتة قد تتغير خلال مسعاي للفهم المتدرج .

وبخلاف الغزالي فالقرآن عندي كله جواهر ومن ثم فلا مفاضلة بين آياته وسوره مهما كان موضوع بعضها يبدو ثانويا دون نفي الترتيب في مسار الجهاد فيه .

ذلك أن فرضية العمل التي أنطلق منها تعتبره لا يعالج إلا المعادلة الوجودية التي تعتبر استراتيجية التوحيد مجموعة السبل المعبرة عن الوعي بها .

ومن ثم فهي انطلاقا من هذا الوعي بها غاية تحاول تجاوز نسيانه بالتربية والحكم بعدي السياسة القرآنية أي استراتيجية التوحيد والإسلام ذروتها .

ولهذه العلة فلا شيء في القرآن ليس جوهريا

وهو ما يعني أنه كله جواهر

ولا معنى لجواهر القرآن بمعنى المفاضلة بين آياته في نسبة الحق والرسم.

مفهوم جواهر القرآن قراءة صوفية تميز بين ما يعنى بالباطن وما يعنى بالظاهر

وهي مقابلة لا يمكن أن تكون قرآنية لأنه علاج لما يجعلهما متقابلين .

وتقابلهما هو النفاق ولا يمكن للقرآن أن يتضمن ما ينتسب إلى ظاهر وما ينتسب إلى باطن لأنه علاج لما يفرق بينهما

فيكون متعاليا على المقابلة ذاتها القرآن وبنيته

أستطيع الآن الشروع في عرض المفهومات التي استعملتها في المحاولة بعد أن بينت طبيعتها وحدود طموحي الذي لا يتجاوز فرضية لامتحان تعريف القرآن لذاته .

والقرآن يعرف ذاته خاصة في السور التي تبدأ بالحروف المقطعة لكنه لا توجد سورة خالية من ذلك فهو دائم العودة على ذاته : بنيته هي بنية الوعي .

الى بيه سايق أن بكي الوح فى الكاانة]الوجوفية ا رس (لساقى 57 يكل أل ااي على شيء آخر غير المعادلة الوجودية تامة وسوية أو ناقصة ومحرفة

فإذا كانت سوية وتامة كانت وصلا بين القطبين) الله والإنسان (من خلال آيات الوسيطين (الطبيعة والتاريخ) بما يصنعه مستعمرا ومستخلفا في الأرض

وهي تكون ناقصة عندما تلغي أحد القطبين فينتج عنه إلغاء الثاني ثم تغرق

إما في الطبيعة أو التاريخ وتتأرجح بين طرد حكم هذا في ذاك أو العكس .

وهذا الشكل الثاني هو ما عليه حال العولمة

والشكل السابق هو الإسلام

ولهذه العلة فالتاريخ المقبل معركة وجودية بين الشكلين والنصر للإسلام حتما .

كل من فتح المقدمة يعلم أن ابن خلدون في بابها الأول عرض الشروط الطبيعية والروحية لاستعمار الإنسان في الأرض لكن علاقة مباشرة بمحاولة نجاوزهما .

انطلق ابن خلدون صراحة من وسيطي المعادلة الوجودية: أي من الطبيعة والتاريخ ووصل الإنسان بما يتعالى عليهما : بالمدركين للغيب بالفطرة والرياضة. حب التأله

لكن الأهم من ذلك كله هو أنه أسس المحاولة على أنثروبولوجيا فلسفية دينية تعرف الإنسان والإنسانية بما سماه حب التأله ورمزه الصراع السياسي .

لكنه يفرع حب التأله إلى ما سميناه الصفات الذاتية التي يتجلى فيها حب التأله مقوم أنثروبولوجيته أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود

وحب التأله له وجهان:

فهو يتعين فيما يرد إلى استعمار الأرض ماديا

وإلى ما يرد إلى الاستخلاف فيها روحيا أو خلقيا

وهما مقوما السياسي .

العمران البشري والاجتماع الإنساني

نبدأ إذن بمفهومات المعادلة الوجودية:

السعي الواصل بين القطبين ذاته والله بآيات الوسيطين الطبيعة والتاريخ:

العمران البشري والاجتماع الإنساني

لذلك فالعمران البشري والاجتماع الإنساني مخمس:

الأصل هو الإسلام الفطري وتحريفاته الأربعة الاستعمار والاستخلاف كل منهما دون الآخر أو مستخدما له

والأول والثاني لا يستقيمان إلا بسلب الثالث والرابع:

وإذن فهما يتحددان بسلب المقابل إما بسلب الآخرة أو بسلب الدنيا وكلاهما في صراع دائم .

والثالث والرابع هما الأفسد وهما وجهان لنفس العملة دعوى شراء الآخرة بالتخلي عن الدنيا أو إخفاء شراء الدنيا بتوظيف الدين: التصوف والكنسية

أما الأصل السوي الذي يمثله الإسلام فهو القول بالتلازم بين وجهي الوجود الشهادة (الدنيا (والغيب) الآخرة (تلازم العلم والعمل فيهما كليهما .

وهذا التلازم ليس مجرد عقيدة بل هو جوهر الوجود الإنساني الفردي والجمعي:

فالعمران البشري هو الاستعمار في الأرض

والاجتماع الإنساني هو الاستخلاف في الأرض

ذلك أن العمران البشري يمكن أن يكون مجرد حضارة مادية تفسد في الأرض وتسفك الدماء ويمكن أن يكون بقيم الاستخلاف فيكون أنسا بالعشير وعبادة لله

والإسلام يعتبر الحياة الدنيا -إذا لم تكن بقيم الاستخلاف - مجرد لهو وبها تصبح عبادة وشبه استعداد للسعادة الأخروية التي يكتمل فيها وجود الإنسان

وجب جا بح ا ا _الفصل الأوله المفهومات

ومن الصلات الخفية بين الوسيطين الطبيعة والتاريخ ما يعود إلى موضوع سخرية لبعض السطحيين من العلمانيين : علاقة أحداث الطبيعة بأحداث التاريخ.

صحيح أن المبالغة في الوصل بين نوعي الأحداث يمكن أن يصبح تخريفا .

لكن عصرنا ينبغي أن يفهم الظاهرة أكثر من غيره.

فالتلوث مثلا بين التأثير .

والمشكل أن الناس قد يسلمون بعلاقة بين أحداث الطبيعة وأحداث التاريخ بهذا النوع من العلاقة المادية لكنهم يهزؤون من العلاقة بالأحداث الخلقية .

ذلك أنهم ينسون أن الأحداث المادية في التاريخ ليست بمعزل عن الأحداث الخلقية:

فالتلوث له علتان كلتاهما خلقية تعودان لعبادة العجل: الربح والغش.

فعمل الإنسان الذي يريد الربح وينسى رعاية الطبيعة أو يريده بالغش في المنتجات هو الذي يلوث الطبيعة

فيكون تلويث الطبيعة بتلويث الخلق الإنساني.

التصور الشعبي الساذج يصل أحداث الطبيعة وصلا مباشرا (مثل التسونامي (بعصيان

فيعتبر الأولى عقابا على الثاني

والساخرون منهم أكثر سذاجة.

ذلك أن العلاقة موجودة والخلاف في تأويلها هل هي عقاب إلهي أم صلة بين الطبيعي والتاريخي أو تأثير متبادل بينهما : تلويث الطبيعة بتلويث التاريخ.

مثال ثان يتناساه الناس :

فالمساد في الأرض لا تحده حدود مثله مثل الأمراض المعدية.

فظن كل شعب الاقتصار على حماية ذاته إهمال لوحدة المصير.

لذلك فالإسلام بالمعادلة الوجودية لا يعترف بالحدود الجغرافية والسياسية لأن البشرية واحدة والعالم واحد وأحداث الطبيعة والتاريخ متفاعلة .

وبعض التفاعل محسوس حتى بالعين المجردة الآن بسبب التكاثر وتزايد التلوث

لكن أغلبه من التأثير البطيء الذي يعمل بتراكم لامتناهي الصغر وهو غيب .

ويوم يصبح الإنسان قادرا على تقدير هذا التأثير المبادل فسيفهم أن سخرية

المتعلمين من عقائد الشعب العادي في علاقة الأحداث الطبيعية والتاريخية هي التي ينبغي أن يسخر منها .

أما التأويل الديني واعتبارها جزاء سالبا أو موجبا فهذا من التأويل الشعبي الذي يفيد بأن حقائق المعادلة الوجودية ذات منبهات شبه لا واعية .

خاتمة

طال الكلام على المخمس الأول

ولا يمكن أن نشرع في الكلام على المخمسات الموالية

لذلك فسنخصص لها فصلا آخر أو أكثر

حتى نستوعب الكلام عليها جميعا .

أقف عند هذا الحد في كلامي على مفهومات المعادلة الوجودية بعد بيان مكوناتها التي توجد إما بحضورها أو بغيابها في كل وعي إنساني حي .

ووجودها بالغياب هو أصل كل الانزعاج الوجودي أو الاضطراب النفسي الذي يجعل الذات تتلظى في جحيم الشك وتعذيب الذات وتهويل صورة الرب غير الرحيم

أما الوجود بالحضور فهو سر الطمأنينة التي لا حد لها والإيمان الذي لا يتزحزح من جنس والله لو وضعتم الشمس في يميني والذي من دونه لا عظائم

فالإيمان هو سر المعنى:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم * وتأتي على قدر الكرام المكارم

وتعظم في عين الصغير صغارها + وتصغر في عين العظيم العظائم

شرط جلائل الأمور مجال الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود. لكن المسلمين أفقدهم الاستبداد والفساد هذه الفضائل فاستبيحت أرضهم وعرضهم • الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

تكلمنا في الفصل السابق على المعادلة الوجودية.

وبقيت اللواحم والاحياز والصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم وحلولها الفلسفية والدينية.

ولنتكلم الآن في اللواحم والأحياز

ليكون نصيب الفصل الموالي الصفات المقومة للذات ومقومات حلول وحدة العالم دينيا

فصول المحاولة عشرة

وجها فاعلية اللواحم والأحياز

أما لماذا جمعنا بين اللواحم والاحياز فلأن اللحم بين البشر يتعلق بما يجمعهم في الاحياز سواء تعلق الأمر بالمعمورة وتقاسمها أو بالحظ منها وتقاسمه

شكل الخلافات بين البشر في نفس الجماعة أو بين الجماعات سببها التنافس بينهم على اللواحم والاحياز ما يجعلهما عاملي تفريق وتلك هي الحاجة إلى السياسة

بذلك يفسر ابن خلدون حاجة الجماعة إلى الوازع الأجنبي أي شوكة الدولة لجعل التعاون والتبادل بين البشر ممكنا ولمنع العدوان المتبادل

بينهم عليه

فاللواحم (الجنس والمال والمعرفة والحكم والدين) والأحياز (المكان والزمان والثورة والتراث والمرجعية) هي الموحدة والتنافس عليها يجعلها مفرقة.

وظاهر الازدواج هذا هو الذي ينبغي تحليله لبيان فضل ابن خلدون على هيجل وماركس في فهم ظاهرة السياسة والدولة.

وظاهر الإزدواج ليس ذاتيا للواحم والأحياز.

اللحم خاصية ذاتية للواحم والاحياز وهي للتوحيد الذي لا غناء عنه ولا يمكن أن يوجد لحم حقيقي من دونها أما كونها مفرقة فليس ذاتيا لها بل إضافي

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

الجز أشي الى لاقي ين اليكئر ليها اما قي مج تداق القدر لاعلا أو وا لحرمان سابق منها ومن ثم فالتفريق أجنبي وهو عرض مرضي في الجماعة

فالسياسة هي كما وصفها ابن خلدون .

ويمكن أن تكون

صالحة فتحول دون جعل اللواحم والأحياز للتفريق

أو فاسدة فتجعلهما للتفريق بدل اللحم .

ولذلك فابن خلدون يجمع بين فهمي هيجل وماركس:

ذلك أن

الدولة الصالحة تكون حكما

والدولة الفاسدة طرفا

ومن ثم فالمقابلة إهمال لما فهمه الحضرمي . اللاحم الأول: الجنس والحب

فلنتكلم الآن في اللواحم:

سبق فذكرت أنها لحمة سورة يوسف وسداها .

وقد جاء فيها أن القرآن الكريم يخرج النبي من الغفلة ليري البشرية قيم الاستخلاف .

والمرأة ليست لاحما إلا بالتلاحم بين الجنسين .

لذلك فالتشنيع عليها كموضوع صراع بين الرجال كان ينبغي أن يلازمه الرجال موضوع صراع بين النساء .

وقد عكست السورة الحكم المسبق فجعلت الرجل موضوع صراع بين النساء وجعلت المرأة أكثر جرأة على المبادأة التحرشية: استدراكا على سائد العادة .

ومن سائد العادة اعتبار المرأة فتنة للرجال مع إهمال أن الرجال فتنة للنساء وأن التفاتن هو بذاته جوهر اللحم الجنسي وهو بمعزل عن الخير والشر

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

وهنا لابد من بيان فضل تحرير الإسلام للجنس بحدود شرعية تحفظ وظائفه الاجتماعية دون إفقاده دوره الجمالي أو الحب الناتج عن التفاتن بين الجنسين

وقد كابدت كثيرا لأجد حلا للخرافة المسيحية التي جعلت ما تسميه الخطيئة الموروثة ذنبا لا يغتفر واعتبرتها علاقة جنسية محرمة بين آدم وحواء

وطبعا فهذا عين الحمق لأن خلق الجنسين يصبح بلا معنى إذا كانت العلاقة الجنسية

تفاحة العلاقة كذبة كبرى واكتشاف السوأة لا علاقة لها بالجنس

إذا كان اكتشافها ناتجا عن الأكل من الشجرة الملعونة وليس من الجنس فالعلة هي الأكلة وهي علة القاذورات التي تخرج من الفروج التي كانت حكرا على الجنس .

فيكون الأكل في الجنة رمزا لتحرر الجنس مما صار يصحبه بعد الأكل من الشجرة الملعونة أعني قاذورات البدن الطارئة وهي السوأة التي سترها آدم وحواء

وبذلك نفهم رمز هذا المعنى في الكلام على المتعة الجنسية في الآخرة والتي ليس فوقها من جزاء غير رؤية الله التي هي قمة السعادة وذلك هو اللاحم الأول .

وسورة يوسف عكست الحكم المسبق فجعلت الفتنة جمال الرجل وليس جمال المرأة

وهي في الحقيقة جمالهما سر التفاتن المشروع ولاحم الجنسين الحقيقي

وذلك هو ما أسميه ثورة الإسلام الجنسية:

تحريره بضوابط تعاقدية تحفظ النسل والنسب وتعطي للمرأة حق التعدد المتوالي نظير التعدد المتساوئ للرجل .

وذلك للتوفيق بين حق الجنسين وحماية النسل والنسب:

فتعدد الرجل يمكن أن يتساوق دون مس بهما

لكن المرأة تعوض بالتعدد المتوالي بفضل حق الطلاق .

فالطلاق يمكن أن يعلل بعدم إشباع الحق في المتعة الجنسية والمعلوم أن زواج المطلقات والأيامى في الإسلام ليس مذموما بدليل جل أمهات المسلمين

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

تناسق هذا الحل كان من أهم لحظات سعادتي عندما شرعت في التفسير:

فلا يمكن أن يكون الله قد خلق آدم وحواء ثم جعل العلاقة الجنسية ذنبا واعتبرها محرمة.

ولا يمكن كذلك أن يكون آدم وحواء أعميين فلم يريا الجهاز الجنسي لدى كل منهما بحيث إنه هو السوأة التي اكتشفاها بعد الأكل من الشجرة اللعينة.

فيكون ما اكتشفاه قد طرأ بسبب الأكل من الشجرة اللعينة أي القاذورات التي تخرج من الفروج الجنسية التي كانت حكرا على المتعة فتشوهت بها .

وطبعا فالله كان يعلم أن الأكل سيحصل وأن البدن معد لذلك خلال المرحلة الدنيوية في حياة البشر.

والآخرة تحررهم من الشجرة اللعينة فيصفو الجنس .

هذا الحل خلصني من تناقض ورثناه عن منزلة المرأة في الجاهلية والمسيحية واليهودية.

والنساء جماع كل لواحم يوسف والأحياز بوجهيهما سلبا وإيجابا

ولا بد هنا من ملاحظتين :

فما أذكره هنا هو ما يعتقده المسلم وهو عنده حقيقة مطلقة

وهو ما يعتبره غير المسلم مجرد معتقد إسلامي وقد يعتبره خرافة.

ولكن حتى بالمعنى الميثولوجي فهو ألف مرة أفضل من ترذيل الجنس والحط من أهم لاحم بين الجنسين وسر كل ذوق حبوي وجمالي في وجود فعلي أو افتراضي .

والملاحظة الثانية هي أن كلامي هذا لا علاقة له بالغيب:

هو بحث عن تناسق خطاب القرآن حول الجنس.

فهو يوليه رفيع المنزلة ولا يمكن أن يعتبره جريمة.

وما كان أول لاحم في حياة البشر وحتى تقديم المال عليه فهو تقديم الأداة على الغاية فإن منزلته في القرآن تصبح متناسقة بالحل الشارح للسوأة . الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

ولأن الغرب وصل إلى فهم دور الجنس بالتعارض مع العقيدة المسيحية فإنه عكس منزلته عكس نيتشه لمنزلة الوجودين الأفلاطونيين في قلب القيم الذي يدعيه .

وما آل إليه شطط الغرب في الجنس وفي القيم وفي الدين ثورة على الكنسية وعلى الحق الإلهي في الحكم علته إفراط رد الحداثة على تحريف دين عيسى .

ورمز الإفراط هو ثورة نيتشه على أفلاطون والمسيحية:

فهما وجهان لنفس العملة

الوجه النخبوي أفلاطوني

والوجه الشعبي كنسي مسيحي .

الحل المحمدي غير .

وحتى إذا لم نؤمن بالقرآن فالتحليل الموضوعي لتطور الفكر الإنساني يبين أن ما يقوله عن اللواحم في يوسف وعليها مع الأحياز والنساء جوامع كلام . تاريخ الإنسان الروحي تجربة مصدقة لما يقوله القرآن عن نفسه

وبهذا المعنى فمحاولتي لا تتوجه للمؤمنين وحدهم بل للإنسان عامة إذا احتكم في مواقفه إلى ما يحتكم إليه المنهج العلمي انطلاقا من فرضية يمتحنها .

ذلك ما توصلت إليه في اعتزال دام أربع سنوات في ماليزيا -كان مع حفظ المقامات - كأن حراء لكل من يريد أن يعيش تجربة التمحض لفهم خطاب القرآن .

كل هذه البينات غابت عن العلماء الذين أهابوا وصية فصلت 53

إذ بدلا من النظر فيما وجه إليه القرآن من يطلب حقيقته

نظروا فيما يمتنع علمه: الغيب

ولو احترم المتكلمون والفلاسفة في النظر والعقد والفقهاء والمتصوفة في العمل والشرع وصية فصلت 53 لاكتشفوا النسق الجامع المانع لحقيقة القرآن

والنسق الجامع المانع لحقيقة القرآن ليس غيبا

إنه ما يقوله القرآن عن نفسه وعن محل طلبه ومنهجه وغايته:

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

اس ا ا القضك القائعية اللواحم والاجبال

ولست أدعي فضلا:

فالشرط لم يكن موجودا لعلمائنا القدامى .

والأشياء تعرف بأضدادها .

لولا بلوغ التحريف غايته في العولمة لاستحال فهم حقيقة القرآن.

الإنسانية مدينة للغرب:

حقق العولمة غاية

لتحريف اليهودية (عبادة العجل والعنصرية)

ولتحريف المسيحية (تأليه الإنسان)

فعم الفساد في الأرض وسفك الدماء .

ولا علاج لهذا الفساد في الأرض وسفك الدماء إلا بالاستخلاف الذي سيكون فعلا بفضل الاستئناف المنتظر شهادة على العالمين وعد الذي لا يخلف وعده.

وكل الأغبياء من حداثيينا يسخرون مما يسمونه الهوس الجنسي لدى المسلمين تغطية على غرقهم في تصور يبضع كل النساء بدل احترام كرامتهن ورفعتهن .

وما في منزلة المرأة لدى المسلمين من بعض هوس فليست علته الإسلام بل نكوصهم إلى الصورة الجاهلية وتأثير تحريف اليهودية والمسيحية.

والجاهلية العربية كانت متأثرة بالأديان الخمسة التي ورد ذكرها في الحج 17 تحريفات مقابلة للإسلام من أجل الفصل بينها شرطا للتسابق في الخيرات .

كل هذه المعاني لم تكن جلية في ذهني قبل أن أعود للقرآن الذي ابتعدت عنه أكثر من أربعة عقود بعد انتسابي للمدرسة الفرنسية العربية بحداثة منبتة .

ولست نادما على ما فات فذلك كان أشبه بما اعتبره شرط تجاوز النكوص إلى الجاهلية:

فلولا إفراط التغريب ما أدركت الثروة الروحية الكامنة في القرآن. الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

اللاحم الثاني: المال والثروة أمر إلى اللاحم الثاني المال . خمس صور

سورة يوسف: » تجارة العبيد) يوسف بيع) » المعاش المنزلي (رحلة الإخوة) » ثروة الشعب * وثروة الدولة . وسلطان الحاكم وتلك هي أبعاد اللاحم المالي في التجارة والاقتصاد المنزلي واقتصاد الجماعة واقتصاد الدولة وسلطان الحكام بالتصرف فيها جميعا بالعدل أو بالظلم ولا نفهم صلاح سياسة المال ونقدره إلا بمقارنة يوسف القرآني بيوسف التوراتي: في التوراة يمثل يوسف سياسة المال الفاسدة التي تستعبد الشعب بدل تحريره. في التوراة يوسف ينصح فرعون بأن يخزن غلة السنوات السمان للسنوات العجاف ثم يفرض على شعبه مقايضة أرضهم بالقوت ليصبحوا أقنانا عنده . سياسة المال المنحرفة هي التي تجعل خاصية اللاحم الموحد تتراجع وتقدم خاصية التفريق والصراع الناتج عن التنافس عليه بدل التعاون لسد الحاجات. اللاحم الثالث : العلم وهنا يأتي دور اللاحم الثالث أو العلم - وهو هنا علم تأويل أحلام البشر- لمعرفة غاياتهم وسياسة تحقيق شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف . وهذا العلم المترجم للأحلام إلى تاريخ هو جوهر المعرفة في خدمة الإنسانية وجوهر السياسة في آن ومن ثم فيمكن تسميته بلاحم اللواحم لأنه يمنع معيقاتها وإذن فالعلم تأويل أحلام لتحقيق شروط استعمار الأرض بقيم الاستخلاف .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

لم يبق إلا ما يجعل ذلك ممكنا وغيابه يجعل عكسه ممكنا .

اللاحم الرابع: برهان الرب

وبرهان الرب هو الذي يراه يوسف كلما حصل ميل إلى التعدي على

حدود الله

وذلك هو الإسلام أو الدين عند الله لسياسة العالم .

فلا وجود لسياسة شرعية من دون رؤية برهان الرب اللاحم الأخير: السياسة

وقد لخص ابن تيمية هذه الرؤية فيما اعتمده من آيات سورة النساء لوضع مفهوم السياسة الشرعية

ولعلها تعود جميعا إلى آية واحدة تجدد مفهومي الحكم الشرعي الذي يحقق شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف : الأمانة والعدل النساء .58

صاحب السيادة الحاكمة هو الأمة

وهي تستأمن من تختاره ليقوم على الشأن العام لأن

الجزء التنفيذي من الحكم فرض كفاية

والجزء التشريعي فرض عين .

والتشريع نوعان:

تشريع القيم التي تجعل أي تشريع تشريعا شرعيا بقيم الاستخلاف

وهذا لله دون سواه

وتشريع القوانين أدوات لتحقق ذلك باجتهاد الأمة

وكلاهما يتقسم إلى الفرضين:

فالعناية الفنية فرض كفاية

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثالث: اللواحم والاحياز وواجب المراقبة والانتخاب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيهما فرض عين على

ومعنى اعتبار الآية 38 من الشورى الأمر أمر الجماعة التي استجابت لربها لتدير شأنها العام بالشورى في تعيين من يقوم بفرض الكفاية ومراقبته

ومثلما تبدأ الآية بتعيين أصحاب الحق في الشورى تبين علة ما يحول دون انقلاب اللاحم إلى سبب تفريق أعني إنفاق الرزق ؛ كما حددته آية البقرة 177 التربية المحققة للاستئناف

كل ذلك أضاعه المسلمون لما ارتدوا للجاهلية فأفسدوا كل اللواحم التي فقدت وظيفة اللحام وصارت سببا للفرقة والحرب الأهلية في كل أقطارنا حاليا .

وخاصية الحرب الأهلية الإسلامية أنها فاضحة للحرب الأهلية الكونية:

فذروة الظلم والقهر والاستهانة بالكرامة والحرية تجسدت عولمتها في دار الإسلام

والجامع بين الحربين -الخاصة بنا والكونية- يتمثل في أن الاستبداد والفساد عندنا يسنده الاستضعاف والاستتباع العالمي في حرب على الإسلام وقيمه .

ولهذه العلة فما يجري في دار الإسلام هو الأمل الوحيد لإخراج البشرية مرة أخرى مما تردت إليه من عولمة حيوانية تفسد في الأرض وتسفك

الدماء.

والبديل الوحيد الذي سيتحقق كما وعد القرآن بذلك هو الاستئناف الإسلامي لتوحيد الإنسانية بقيم النساء 1) الأخوة) والحجرات 13) العدل والمساواة)

فإذا ربينا الشباب بجنسيه على هذه القيم

وإذا حكمت الأمة بهذه القيم

أمكن للمسلمين استرداد ما سماه ابن خلدون معاني الإنسانية التي فقدوها .

وقد اعتبر ابن خلدون علة فقدانها تحول الأمة إلى عالة بسبب الاستبداد والفساد في السياسة ببعديها التربية والحكم ما عمم الكذب والنفاق والجبن .

فقدت الأمة فضيلتي الاجتهاد والجهاد

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية التوحيد القرآنية الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

ما يقوم به أمراء الحرب ليس جهادا بل هو سعي لتكوين إمارات من جنس الدويلات الحالية وهي مجرد محميات غربية.

أحاول أن أبين شروط استعادة

فضيلة الاجتهاد بأبعادها الخمسة

وفضيلة الجهاد بأبعادها الخمسة

كما حددتها في هذه المحاولة بمقتضى قيم الاستخلاف

فالاجتهاد قتلوه بأن حصروه في أتفه معانيه مجرد صوغ الأحكام لسانيا ومنطقيا .

عين السطحية الفقهية التي جعلت علم العلوم يتحول إلى أدنى معانيه .

والجهاد قتلوه فحصروه في القتال البدائي في حين أن حماية البيضة لا تكون بالقتال إلا آخر مراحلها التي منعتها أساسه شروطها العلمية والتقنية

فليس بالصدفة أن قدمت آية الردع القوة عامة على رباط الخيل .

فالقوة عامة علمية وتقنية واقتصادية وسياسية

وما رباط الخيل إلا رمز الجيش وهو مجرد أداة

فالجهاد فرض عين على الجميع

ويشمل الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود

ومن دون ذلك يصبح الجيش أداة استعمار داخلي للأمة من أمراء حرب خونة

وليس بالصدفة أن لم تكن دولة الرسول ذات جيش يمثل دولة في الدولة بل كان الجميع جيش الأمة.

والغريب أن الدولة الوحيدة التي تطبق ذلك هي إسرائيل

صحيح أن الجيوش بحاجة لثلة مختصة .

لكن ذلك يصح على كل الوظائف التي تحتاجها الأمة:

لا بد من مختصين لتعليم الجماعة الفصل الثاني: اللواحم والاحياز

وذلك دون سواه فرض كفاية .

ل ومقوما

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

نتكلم اليوم في الصفات المقومة للذات وفي مقومات توحيد العالم وحلولها الفلسفية والدينية المخمسين الأخيرين من مفهومات الاستراتيجية التوحيدية

وقد خصصنا الفصل قبل السابق إلى المخمس الأول أي المعادلة الوجودية التي هي أصل كل المخمسات وخصصنا الفصل السابق لمخمسين هما اللواحم والأحياز الصفات المقومة للذات الإنسانية

ونبدأ بالعلاقة بين المخمسين الأخيرين الصفات المقومة للذات الإنسانية ومقومات توحيد العالم

وكان من المفروض أن يناظرها كلام على صفات الله الذاتية لكن ذلك من الغيب

لذلك لم نجمع بين صفات مقومة لذات الإنسان وصفات مقومة لذات الله الذي هو واحد صمد لا يمكن أن يتقوم بغير ذاته ومن ثم فالتناظر هو أفعاله في العالم

والعالم يتقوم بما ينتج عن أفعال الله سواء آمن الإنسان أو لم يؤمن لأن نسبتها إلى نفسه أو إلى ذاتها لا يرضى بها العقل فينسبها إلى متعال عليه

وذلك هو المبدأ الأول أو الله الذي وحتى في الفاسفة إيجابا في الماسمات القديمة وسلبا في المعادلة المبتورة برد الأمر إلى الصدف المبدعة.

ولهذه العلة وصلنا هذين المخمسين إلى نظريات تفسير الوجود الخمس أي

الأولين ثم الرد إلى الطبيعة والرد إلى التاريخ واللاأدرية أو رفع الحكم .

إذن سنتكلم في هذا الفصل في مقومات الذات الإنسانية بوصفها واحدة وفي تجليات أفعال الله في توحيد العالم كما يتصوره العقل الإنساني بصيغه الخمس.

والصيغ الخمس هي الصيغتان التقابليتان في الدين والفلسفة القديمة: الله متعال على العالم يخلقه أو يحركه بحكمة هادفة لنظامه وخيره وصالح ما فيه

ثم تعريفات هذه الصورة بزعم وحدة أكثر وضوحا هي وحدة الوجود الطبعانية ووحدة الوجود التاريخانية فلسفيا ثم تصوفا وحدة المجالي والوحدة المطلقة

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

لكن ما نسميه صفات الذات (الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود) مع الوعي بنسبيتها وبما يناظرها متضايما معها ومطلقا ينسبه المتكلم إلى الله

لا نستطيع أن نقيس صفات الله على صفات الإنسان حتى لو ميزنا بينهما بإطلاق الثانية ونسبية الأولى

لذلك فضلنا اعتبارها صفات أفعاله في العالم

وأثر أفعاله في العالم لتوحيده نفسرها بما يشبه الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وكلها مطلقة فيها بهذه الصفات التي ندركها من أنفسنا

ذكرنا سابقا أن الصفات الخمس ينسبها المتكلمون للذات الإلهية بإسقاط

لصفات إنسانية على الله مع إطلاقها عللا لأثر أفعاله في مخلوقاته كلها .

واستعملنا هذه الصفات لتصنيف النخب اعتمادا على أن البشر يقبلون التصنيف بغلبة إحدى هذه الصفات عليهم مميزة لهم مع وجود باقي الصفات توابع لها

فاعتبرنا من تغلب عليهم صفة الإرادة نخبة سياسية ومن تغلب عليهم صفة العلم نخبة فكرية ومن تغلب عليهم صفة القدرة نخبة اقتصادية ومن تغلب عليهم صفة الحياة نخبة فنية ومن تغلب عليهم صفة الوجود نخبة رؤى العالم من الباحثين في الدين والفلسفة وهي

وهذا التساوي يحقق توازنا لديها يجعلها تدرك الجامع بين كل الصفات الذي هو جامعها وأصلها أي تجليات الوجود في الإرادة العلم والقدرة والحياة

وهذا النوع من النخب يدرك ما يمكن تسميته الأركيتكتونيك الروحي والمعرفي فتبني نموذجا رمزيا كأنه نسخة من حال الوجود في حقب تاريخ البشرية

وذلك هو تاريخ حقب الوعي الإنساني بشكليه المتناظرين الديني والفلسفي والذي يشير إليه القرآن بقصصه النقدي لهذا التاريخ والبنائي لغاياته وطرقه

وذلك هو ما سميناه استراتيجية التوحيد القرآنية تسمية فرضية هدفها امتحان ما يقوله القرآن عن ذاته ومطابقته للمعادلة الوجودية وتاريخ الوعي بها الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

"ل ا و أم لود سطاتا أخرى يدها ا نفسه ولا تحيط بها هذه الصفات وكيف هي موحدة للذات رغم تعددها؟ صفات الذات الإنسانية

ولنبدأ فنشير أن هذه الصفات تتضمن أضدادها فالإرادة تسالب فتصبح كراهة والعلم يسالب فيصبح جهالة والقدرة عجزا والحياة موتا والوجود عدما والفرق لامتناه

فبين الإرادة والكراهة محطات لا متناهية ومثلها بين العلم والجهل وبين القدرة والعجز وبين الحياة والموت وبين الوجود والعدم وهذا اللاتناهي كمي

ولأنه كمي فهو مسافة قابلة للقسمة اللامتناهية التي تحدد درجات العلم أو درجات الجهل في إطار عالم الشهادة الذي يحيط به عالم الغيب بمطلق الممكن

والوعي بذلك هو الذي يحدث الدوار الوجودي الذي هو في آن غرق في العدم المشرنب إلى الوجود وهذا الاشرئباب هو جوهر جاذبية المتعالي للامتداني

وذلك هو جوهر الوجود الإنساني:

هذا الاشرئباب أو الظمأ الوجودي الذي لا يرى إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده إلا في ضوء مطلقاتها في المتعالي

ومن هذا الاشرئباب يستمد الإنسان الفرد وحدته التي لا تكتمل إلا في ضوء المعادلة الوجودية لأنه بها يتجاوز الوسيطين إلى لقاء مباشر بين القطبين

فالإنسان بهذا الاشرئباب يخترق الطبيعة والتاريخ ليصل القطبين الله والإنسان في علاقة تتناغم بالإيمان وتنشز بالتمانع

والأول إسلام وسلام دائم

والثاني هو التمزق الدائم والحرب الدائمة وهو جهنم الحقيقية التي يشير منها الإنسان إلى الغرق في الدنيا المبتورة عما يكملها ومغيبات الوعي كلها

والدوار الوجودي وعي بالعدم فيكون العدم تابعا للوجود لأنه وعي بالحرمان من الكمال الصفات الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

وهذا الوعي بالحرمان شوق وجودي يمكن أن يتعلق بالإرادة أو بالعلم أو بالقدرة أو بالحياة أو بالوجود.

فتتجاوز الذات الحرمان بتحقيق الذات مميزها

ويكون مميز الذات من الصفات مميز الشخصية وبه يمكن تصنيف الطباع والأمزجة التي تتجلى بميول تحدد مسار حياة الأفراد مجموعات النخب في كل أمة

شكل أمة لها خمس مجموعات نخبوية: مجموعة الإرادة (الساسة) ومجموعة العلم (الباحثون) ومجموعة القدرة) الاقتصاديون) ومجموعة الحياة) الفنانون والرياضيون)

والمجموعة الأخيرة تشبه الأولى لكن فعلها في عالم تاريخ الرموز وليس عالم تاريخ الأفعال : الفلاسفة والدينيون هم ساسة عالم البشرية الرمزي

لكن كل فرد وكل مجموعة نخبوية لا تغيب لديهم بقية الصفات بل هي تكون حاضرة حضور التابع للصفة الغالبة عليهم وهو ما يجعلهم بعضا من كل أي وعي الوحدة

وكما لاحظنا التماثل بين الصفة الأولى والصفة الأخيرة

ويبقى القلب العصي : الصفة الوسطى أو القدرة معضلة معضلات الإنسان

فنخبة الإرادة ونخبة الوجود متماثلتان

الأولى بالوقائع والثانية بالرموز

نفس العلاقة التماثلية بين نخبة العلم ونخبة الفن: علاقة وقائع رموز

القدرة جامعة بين المجالين: فهي ذروة كل الوقائع وكل الرموز أو بصورة أدق لها فعالية رمز الرموز وواقع الوقائع لأنها تجمع بين المال والسلطة.

عندما تستتبع القدرة الزوجين الآخرين زوجي نخبة الإرادة ونخبة الوجود وزوجي نخبة العلم ونخبة الحياة تصبح هذه النخب في خدمتها وتلك هي العولمة الفاسدة

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

وذلك لأن المال والسلطة تجتمعان في يد مافيا تستعمل السياسة ورؤى الوجود لتشويه حياة البشر وتستعمل العلم والفن أدوات مادية ورمزية لفرض سلطانها

ذلك هو الداء الذي تسعى استراتيجية القرآن التوحيدية لمداواته وقاية بالتربية وعلاجا بالحكم

وهو قصدي بالاستراتيجية التوحيدية والسياسة المحمدية

والحل القرآني هو منع المال من أن يكون دولة بين الأغنياء ومنع السلطة من أن تكون دولة بين الأقوياء: وذلك هو مدلول الآية 38 من الشورى .

وتنتهي بسياسة المال أو الإنفاق من الرزق بمقتضى سياسة الجماعة لأمرها بالشورى: طبيعة وأسلوبا

فطبيعة الحكم هي نسبة الأمر للجماعة) جمهورية)

وأسلوب الحكم هي تسييره بالشورى(ديموقراطية)

الحكم طبيعة وأسلوبا يستجيب للرب ليتحرر من المافية

وهكذا فقد رأينا أن الصفات توحد الفرد والجماعة وبينهما الأسرة بوصفها وحدة الجماعة الدنيا والجماعة بوصفها وحدة الإنسانية الدنيا

بقي العالم مقومات توحيد العالم

وهنا لم تعد الصفات بما هي إنسانية كافية فينسب الإنسان إلى الله قياسا على نفسه نفس الصفات مع إطلاقها : إرادة الله وعلمه وقدرته وحياته ووجوده

فكيف ذلك؟

بينا أن الصفات مقومة للفرد ولمجموعات النخب ومن ثم للأسرة والجماعة والبشرية لأنها كلها متعددة وبحاجة إلى التوحيد . والله واحد صمد

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

فلا يمكن أن ننسب إليه صفات مقومة حتى وإن افترضناها لتفسير أفعال التوحيد التي تتعلق بكل ما لا يمكن أن ندعي أنها للإنسان أو للشيء الموحد.

وإذن فما نعلمه من عالم الشهادة حاجته إلى أفعال توحده متعالية عليه تتجلى في قوانينه التي تقتضي وجود إرادة عالمة وقادرة وحية خلقته ودبرته

ولسنا في ذلك مجانبين للصواب لأن ذلك عينه هو ما يقوله القرآن في كلامه على الله كلاما حول غيب الذات بآثار أفعاله : الآيات في الآفاق والأنفس

كيف تتجلى الآثار التي ننسبها إلى نفس صفات الإنسان إلى الله مع إطلاقها فتكون إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا كلها مطلقة وتتجلى لنا بآثارها في العالم طبيعيه وتاريخيه؟

وهي تتجلى فينا (في أنفسهم (وفي ما حولنا) الآفاق (أي الطبيعة والتاريخ.

رأيناها في الأنفس ونطلبها في الآفاق أي في العالم) الطبيعة والتاريخ)

ففي الطبيعة تجليها رياضي وإستيطيقي أو جمالي: قوانين الطبيعة رياضية كما نعلمها وسيماؤها جمالي وجلالي كما ندركها مندهشين من تنوعها وزينتها

والقرآن يستدل بهذين الوجهين من الطبيعة على وجود الله ووحدته وعلى عنايته بمخلوقاته وفيه إذن كلام على العدالة الإلهية أو الثيوديسيا الكونية

فماذا فيهما دال على الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

الإرادة دليلها أن الحاصل من الممكن في الطبيعة ليس ضروريا

وماذا فيه دال على العلم؟ فرغم كونه ليس ضروريا لا يمكن أن يكون بهذا التناسق من دون افتراضه عملا على علم مطلق لدلالته على الحرية والكمال

وكونه عملا كاملا وحرا فيه اختيار غير تحكمي يفيد أن صانعه قادر مطلق القدرة إذ ما من مخلوق في العالم ليس لامتناهي الأبعاد لكأنه عينة منه تامة الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

وما كان مريدا وعالما وقادرا ليس لنا منه مثال إلا ما كان حيا أي فيه من الخلق والإبداع ما يجعله في صيرورة النبع الذي لا ينضب: وتلك هي الحياة

وما كان حيا مبدعا بلا توقف وبلا نهاية أي إنه مطلق الحياة) الحي القيوم (فلا بد أن يكون موجودا بذاته كل موجود بغيره يكون رهنه وليس رهن ذاته

وإذن فالعالم الطبيعي هو الذي يوحي لنا بما فيه من آثار الصفات أو دليل على ما وراء مطلق وراءه يستمد منه صفاته ونستمد منه نحن آيات أفعال الله

لكن هذا الدليل الذي يسمى الدليل الطبيعي الربوبي ع::و:ع1600:6010:ر:1م وراءه دليل أسمى يفترضه وهو الدليل الخلقي الربوبي ع:ونع ه1601 وعند60 خاتمة

وقد أشار ابن رشد لهما في مناهج الأدلة وهو يرفض دليل الترجيح بين الوجود والعدم لرفضه أدلة حدوث العالم الكلامية ولقوله بالتحريك بدل

الخلق) أثر أرسطو)

والدليل الوجودي لم يكن معروفا وهو في الحقيقة دليل يصادر على المطلوب فالتسليم بأن مفهوم التمام والكمال يقتضي الوجود هو في آن مقدمة ونتيجة

وبديلي منه هو مفهوم المعادلة الوجودية التي لا يخلو منها وعي لأنه عين بنية الوعي: الوعي الإنساني ليس إلا وصلا بين القطبين بالوسيطين .

وذلك هو معنى الخليفة:

فالخليفة هو بالجوهر من كان مدركا لكونه في علاقة بمن استخلفه:

وعي الإنسان هو الاستخلاف نفسه أي علاقة مربوبية برب متعال

وتصبح هذه العلاقة خيارا خلقيا عندما تنتقل من المربوبية إلى الآلهية أي إنه ليس مجرد قوة متعالية بل هو إله رحيم لنا به علاقة مباشرة فنعبده

والعبادة اعتراف بالجميل يعبر عن رضا عن الرب يقابله رضا الرب

وتلك هي دلالة المباشرة في "رضا عنهم ورضوا عنه" في وصف المؤمنين في القرآن الكريم الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

وكل ما أوردناه من أدلة على وجود الله وجوده منصوص عليه حرفيا في القرآن الكريم ما يغني عن الخوض في غيب ذات الله وصفاته تطبيقا لـ 53 من فصلت .

فعلم الإنسان بالآيات في عالم الشهادة الطبيعي) وهي قوانين رياضية) والتاريخي ([وهي سنن خلقية) مغن عما يدعي الكلام والفلاسفة استنباطه

من الغيب

والأدلة القرآنية لا تدل ببنيتها المنطقية بل بكيانها اللاحم في ذات الإنسان وفي الأسرة وفي الجماعة وفي البشرية وفي الكون وتلك هي المعادلة الوجودية

والمعلوم أن الغزالي في القسطاس المستقيم حاول ترجمة أدلة القرآن بأشكال المنطق الأرسطي الحملي والشرطي لكن ذلك ليس موفقا لظنه المنطق محايدا .

وحتى لو سلمنا بأن التحليلات الأوائل يمكن اعتبارها محايدة فإن التحليلات الأواخر تجعله مستندا إلى ميتافيزيقا هيلومورفية أساسها الإنسان المقياس

أما في حالة المعادلة الوجودية فالإنسان ليس مقياسا بل مقيسا على ما لا يمكنه فهم ذاته من دون اعتباره متعاليا عليه غيبا ليس كمثله شيء قرآنيا

فيكون القرآن المصدر الوحيد لما يمكن أن يقال عن الله وعن الغيب بالاعتماد إلى التسليم بوجوده واستحالة علمه كالشاهد :

ذلك هو الدين عند الله

وأسمى أدلة القرآن مستمدة من السنن الخلقية أو من التاريخ الروحي للخليفة الذي هو آي الآيات في الوجود ولعل سورة هود قد جمعت مجالها جمعا مانعا

وقد سبق فشرحت المصفوفة المؤلفة من حد أوسط هو إبراهيم يتقدمه ثلاثة أنبياء ويليه ثلاثة أنبياء والمخاطب بها الخاتم وغياب البداية والغاية قبله

وبعده

وتقرأ المصفوفة بصورة تجعل الأول (نوح) تفهم قصته بالأخير (موسى) فتكون السفينة في رسالة نوح رمزا للشريعة التي هي صريحة في رسالة موسى ضد الاستعباد

وتكون رسالة هود رمزا للفساد الاقتصادي الذي يأتي تأويله في رسالة شعيب لأن الصراع

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الثالث: الصفات المقومة للذات ومقومات توحيد العالم

وتكون رسالة صالح التي تعطي من رمز الحياة) الماء (حقا للشريعة برمز الناقة وتأويلها يشير إلى فساد الجنس الذي ينهي الحياة) رسالة لوط (

والمرجعية هي القلب

والقلب هو إبراهيم الأول) الوحدانية المطلقة) الذي بشر بإبراهيم الثاني (محمد) رمزا لاستئناف البشرية بعد بلوغها الشيخوخة العقيمة.

ويرمز إلى ذلك البشرى التي تعجبت لها زوجة إبراهيم لكن ضحكتها لا تفيد البأس بل التوجه إلى المستقبل .

وإبراهيم الثاني هو محمد صاحب الشريعة علاجا لهذه العاهات . وحدة الوجود

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

كيف لي أن أجمع بين رفضي للقول بالإعجاز العلمي وبإسلامية المعرفة ثم

أبدو وكأني أأسس معرفة بطبيعة قوانين الطبيعة والتاريخ وما بينهما وما وراؤهما؟

أليس في ذلك من التناقض ما لا يخفى على عين بصيرة؟

أليست معرفة كل ما بنيته على المعادلة الوجودية والصفات الخمس والأحياز من قبيل الإعجاز العلمي؟

هذا اعتراض أوجهه لنفسي قبل أن يوجهه لي أي قارئ متشخص .

الاعتراض ذلك أني لو كنت غافلا عن هذا لكان كل عملي هباء منثورا ولكنت أخادع نفسي قبل

والرد عليه عسير لكنه ضروري وقد أخرت عرض الاعتراض والرد عليه حتى أفرغ من الصوغ الأولي لجل القضايا التي اعتبرها شروطا لفهم القرآن الكريم .

فما حاولت القيام به من تفسير للقرآن بالطريقة التي تطبق عادة لفهم أي ظاهرة فهما علميا يعتمد الفرض والاستنتاج يخضع مثل هذا النوع للتجاوز الدائم .

والتجاوز يتعلق بالمضمون النظري المستنتج من الفرضية ولا يمكن أن يغير طبيعة الموضوع المدروس ومنهج الفرض والاستنتاج أي علاقة العقل بموضوعاته .

ومنهج الفرض والاستنتاج لا يزعم معرفة طبيعة الموضوع بل هو يكتفي بوضع نموذج لا يفترض عليه الموضوع كما يبدو له بما يدركه من تجلياته لإدراكه .

ومعنى ذلك أن افتراض موضوع وراء هذه التجليات التي يدركها علته إيمان بأن ظهور التجليات لا يمكن أن يكون من دون شيء يتجلى فيها إليه يرد نظامها .

فتكون المعرفة الإنسانية من جنس ما تحبكه الرتيلاء من نسيج تجيا به في العالم بفضل ما نسجته تعبيرا عن إدراكها له وإيمانها به أكثر منه عن العالم. الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

كل منتجات الإنسان الرمزية (العلوم والفنون والقيم والمؤسسات الحضارية) هي من جنس نسيج الرتيلاء وهي منظومة نماذج يعبر بها الإنسان عن مداركه.

ويمكن القول إن نحو هذا النسيج إلى ما يمكن أن يعتبر بنية الوجود مسار لا متناه ولا يمكن الزعم بأن ما ننسجه مطابق للوجود فندعي أن إدراكنا مطلق .

وهذا الكلام يشترك فيه القول الفلسفي والقول الديني .

وهو نوع من إدراك الإدراك أو من إدراك العجز عن الإدراك بلغة ثاني الاثنين في الغار:؛ الصديق .

ولهذه العلة فكل فلاسفة أو دين يروم أكثر من هذا سرعان ما يكذبه المسار اللامتناهي لبناء الرتيلاء نسيج نماذجها المعبرة عما تدركه من الوجود .

فإذا صح هذا على الفلاسفة فأولى به أن يصح على دين خاتم غير محرف:

لذلك فكل زعم بأن القرآن يحتوي على القوانين العينية للظاهرات مآله تكذيبه .

وكل خطاب ما بعدي - وخاصة إذ زعمناه غاية المابعدية أي معرفة - لا يمكن أن يكون الخطاب الموضوعي:

فلسفة الرياضيات ليست رياضيات وهكذا جراء

والدين هو المابعد المطلق للعمل بكل أصنافه أي عمل الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود أو هكذا يمكن تعريفه في المعرفة الفرضية الاستنتاجية .

والحصيلة الكونية في المعرفة الفلسفية لا تتجاوز هذا الحد المتمثل في الكلام على الإدراك وحدوده وبيان ما يترتب عليه في هذه الأبعاد نفسها .

ما يعني أن الفلسفة الكونية لا يتجاوز طموحها الوصول إلى ما يصل إليه الدين عندما يكون من جنس الدين الخاتم أي الكلام على المعادلة الوجودية. المعادلة الوجودية

والكلام على المعادلة الوجودية) القطبان الله والإنسان) والوسيطان بينها) الطبيعة والتاريخ) والوصل بين القطبين بتجاوز الوسطيين هو نسيج الرتيلاء .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود الحضارة هي نسيج الرتيلاء التي يصنعها الإنسان بوعيه بإرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده

وتعبيره عن هذا الوعي بالإبداع الرمزي والمادي هو الحضارة والمعادلة الوجودية هي ما وراء تعبيرات الإنسان » عن إرادته) السياسة) » وعن

علمه) المعارف) » وعن قدرته) الاقتصاد) وعن حياته (الفنون) وعن وجوده(الرؤى) القول في الماوراء والقول العلمي وما كان ما وراء ترجمات الإنسان لهذه الأبعاد من نسيجه للمقام في العالم فإنها تعدد ما تعتبره قيم ما يعد للمقام السوي في العالم وكلها معيارية ولهذه العلة أزعم أن القرآن الكريم يخلو من أي قانون علمي وإشاراته لما يبدو قابلا للتأويل بقوانين علمية تكتشف لاحقا أو اكتشفت سابقا مجرد تأويل فإذا كانت الفلسفة لا تدعي تقديم قوانين علمية فكيف بالدين الذي يمثل الماوراء المطلق للإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . والفرق بين الماورائيين الفلسفي والديني هو أن الأول يدعي له أصحابه تأسيسا عقليا والثاني يدعي له أصحابه تأسيسا إيمانيا . ودعوى الإيمان أصدق . فالفيلسوف غير صادق في دعواه التأسيس عقليا : فلا يوجد دليل عقلي واحد على وجود العالم الخارجي وعلى قابليته للعلم وعلى قدرة الإنسان على العلم

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

ات اج حا و ا ا ا التمحيص المتعلق بما يبنى عليها وهي مسلمات شروعه في التمحيص .

فإذا لم يتسلم العقل وجود عالم وإنسان وقابلية العالم للعلم وقدرة الإنسان على العلم استحال عليه أن يشرع في نسج عالمه كالرتيلاء ليقيم فيه

لذلك فالدين أكثر صدقا لأنه يصرح بضرورة الإيمان بكل ذلك وبما وراءه ليضفي عليه ما يوصف به من نظام لا يفهم من دون غائية وقصدية متعالية وخيرة.

وفي الحقيقة فإن كبار الفلاسفة كما قال الغزالي في مقدمات التهافت كلهم بلا استثناء ينتهون إلى هذه النتيجة فيقبلون بها بوصفها شرط المعقولية.

ولهذه العلة فإن كل الذين يدعون أن الغزالي يكفر الفلاسفة لا يمكن أن يكونوا قد قرأوه.

هو يكفر من يتشبهون بهم وهذا بصريح كلامه في المقدمات .

وهو يحصر كل هذه المسلمات في أصلين : وجود الله واليوم الآخر

ويعتبر ما عداهما من شروعهما

ولا يضيره الاجتهاد في فهم الشروع والاختلاف حولها

فوجود الله هو شرط النظام أو بصورة أدق هو بما به يعقل الإنسان الغائية في العالم

وإدراك النظام واشتراط الغائية شرط الإدراك العقلي والمعقولية

فقال بعد أزمة الشك:

"فعادت الثقة بالأوليات بنور قذفه الله في القلب"

أي إننا لا نملك دليلا عقليا على العاقلية بل نؤمن بأننا لسنا مجانين .

ولعل أكبر دليل على صحة ذلك أنه لا يوجد مجنون واحد يعتقد أننا عقلاء بل هو يرانا مجانين وهو العاقل .

ولا يفصل بيننا وبينه إلا نور القلب . الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

وما بعث الرسل للتذكير إلا دليل على أن البشرية يغاب عليها الجنون أكثر من العقل وأن المؤمنين بالعقل أقلية في كل العصور وهم في الغالب مجهولون

وهم القائلون بالإعجاز العلمي ولأعد إلى موضوعي: كيف نفهم الإشارات التي تبدو وكأنها توحي بالإعجاز العلمي بتأويل بعيد بدليل حدوثه دائما بعد حصول العلماء بحق على القانون؟ فمجرد كون ذلك لا يحصل إلا بعديا دليل على أنه مجرد تأويل: ولو صح أن النص يتضمن قانونا علميا لبطلت الآية 53 من فصلت التي تبين كيفية

الوصول إليه . فالقوانين العلمية رياضية) للطبيعة) وخلقية) للتاريخ) والإنسان يخضع للنوعين

والقوانين لا تطلب من النص بل من الآفاق والأنفس بالبحث العلمي

والقرآن سمى البحث العلمي برؤية الآيات في الآفاق والأنفس .

الآيات إشارات لقوانين تجليات الآفاق) الطبيعة والتاريخ) في الأعيان وفي الأنفس . ولأضرب مثالا يثبت وجود الإشارات وينفي أن تكون متضمنة لقوانين محددة: فالقرآن يعطينا وحدة قيس الآفاق في الطبيعة فيعتبر الأرض وحدة قيس .

وهي أمثلة من سعة العالم بمقياس عالم الأرض .

فكيف نفهم خلق العالم ست أيام؟

هل هي يوم الأرض أو اليوم الذي يقدر بألف سنة مما نعد؟

أم اليوم الذي يقدر بخمسين ألف سنة مما نعد؟

كل تأويل يبدو وجيها سندا للقول بالإعجاز.

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

لكن كونه لا يمكن من اكتشاف القوانين إلا بتأويل ينطلق من اكتشافها في البحث العلمي فيكون تأويلا لاحقا لا كشفا سابقا هو ما يجعلني أرفضه .

فعلميا لو صح ذلك لأغنانا عن البحث العلمي ولكان المسلمون سباقين في كل شيء

وهو عكس الواقع.

ودينيا لو صح ذلك لكانت فصلت 53 غير صحيحة

ولا يمكن أن يسعى المرء لإثبات منزلة القرآن بتكذيب واضح آياته بغامضها وبمتشابهها .

فصلت 53 فاصلة.

ولنضرب مثالا آخر حول كروية الأرض .

"فالأرض بعد ذلك دحاها"

أولوها ببسطها ثم بتكويرها

والتأويلان لاحقان لاكتشاف ما كان يظن حقيقة عامية لا سابقان .

لذلك كله ولتجنب التلاعب بمعاني القرآن الكريم فلا بد من التخلي نهائيا عن خرافة الإعجاز العلمي والاقتصار على طبيعة القول القبلي -الإيمان-.

والقول القبلي -الإيمان - كما بينت ضروري للفلاسفة والدين في آن:

فالمنطلقات الإيمانية واحدة وهي ما بينت لأن العلم نفسه ينطلق منها مسلمات لبدئه الإيمان والإلحاد

وختاما فجوابي على الاعتراض يقتصر على بيان أن الدين ومثله الفلسفة يبعثان في الشروط الإيمانية للإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ومعادلته .

وهذه الشروط كونية وملازمة للإنسان من حيث هو مستخلف أي من حيث هو واصل بين القطبين) الله والإنسان (من خلال البحث في قوانين الطبيعة والتاريخ.

وهذا الوصل يمكن أن يكون مبتورا فيقتصر على الطبيعة والتاريخ ويعتبر القطبين هما بدورهما من خيال الإنسان: الإنسان هو خالق الله خلقه لذاته . الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

ورغم أن هذه المعادلة المبتورة هي جوهر الإلحاد فإن أصحابها مع ذلك يخادعون أنفسهم: فهم أولا يضعون ما ينفونه فيما يشبه مرحلة من وحدة الوجود.

ذلك أن الإنسان الذي يبدع نفسه ويبدع الله كيف يعجز عن إبداع الطبيعة والتاريخ؟

فيكون كل شيء خيالا إنسانيا بما فيه الخيال المبدع للإنسان: خلف

وحدة الوجود المطلقة هي غاية الإلحاد لأن من ينفي القطب الإلهي مضطر

لوضعه في الطبيعة أو التاريخ ويرد الكل إلى خيال الإنسان إلا الإنسان .

والإنسان المستثنى إله متنكر فيكون صاحب هذا الرأي مؤلها لنفسه بمرض تضخم الذات اللاواعي فلا يرى في الجبة الإلحاد تصوف وحدة متنكر.

لذلك قلت لو كان الإلحاد ممكنا لكنت أول الملحدين: هو مستحيل لأنه إيمان متخف في نفس مريضة تدعي أنها هي التي خلقت كل ما عداها

بمقتضى هواها . أعتقد أني أجبت على الاعتراض بما يمكن اعتباره كافيا وشافيا: القول العلمي والقول الماوراني

لست أطلب علوما بل شروط نسج الإنسان كالرتيلاء لشروط مقامه في عالم يلفه الغيب .

فإذا لم يؤمن بكونه خليفة يتراءى على صفحة إدراكه ما يكفيه لينسج كالرتيلاء شروط مقامه في العالم الذي كلف برعايته صار وجوده عين الابسورد .

الإنسان مخير بين الإيمان والعقل من جهة أولى والإلحاد والابسورد من جهة ثانية.

وفي الحالة الثانية يضطر لهروب أكثر خرافية مما يصف به الأديان.

فيصبح من الواجب أن نميز بين نوعي المعارف التي يعلمها الإنسان:

فالمعارف التي تتعلق بالموجود شيء

والمعارف التي تتعلق بالماوراء شيء آخر.

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

و حا جح ل 7 التي تقبل الصياغة بالنماذج الخلقية في الشرائع وهي خبرية

لكن معارف الماوراء هي معارف لشروط إمكان ما يقبل الصوغ بالقوانين الرياضية من الطبائع وشروط إمكان ما يقبل الصوغ بالسنن الخلقية من الشرائع.

وهي ليست شروط إمكان وجودهما فحسب بل شروط إمكان علمهما

ولذلك فالطابع الشرطي يغلب عليها :

فكأنها تتكلم بالشرط والأخرى تتكلم في جوابه .

وجواب الشرط يمكن أن يكون لا متناهيا لأن الماوراء شبه شرط فرضي

والجواب هو محاولات الجواب المستنتجة منها بوصفه شرط إمكان مفتوح للتعيين المتعدد

فتكون الفرضية الماورائية شبه ثابتة

وتكون الاستنتاجات متعددة بحسب الاحتمالات التي تفرضها ضرورة الوصف الأقرب للموضوع الذي نضع نموذجا لتفسيره

وهذا الماوراء الذي هو شرط إمكان يمكن أن يكون فلسفيا أودينيا

وبينا أنهما لا يمكن أن يكونا مؤسسين عقلا إلا من حيث النسقية لا من حيث الوجود

ذلك أن وجودهما إذا لم يسلم لا يمكن البدء في الصوغ لا فلسفيا ولا دينيا

ومن ثم فالوجود إيماني حتما:

الفيلسوف والشارع كلاهما يتسلمه حتما .

كلاهما يتسلم وجود شيء هو موضوع إدراك لا يرد إليه

وكلاهما يتسلم وجود الإدراك

ويتسلم أن هذا الموضوع قابل للعلم إما نسبيا أو بإطلاق: شرط بداية

والمقابلة بين نسبية العلم وإطلاقه هي التي يمكن أن تحدث بين النوعين -الفلسفي والديني - خلافا؛

فالدين يسلم بأن علم الإنسان نسبي وأن العلم المطلق لله وحده

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود والفلسفة لم تتخل عن نظرية المطابقة إلا في المدرسة النقدية عامة والعربية والألمانية خاصة.

وكل تقازيح الفكر الفلسفي تعود إلى المواقف منها .

ولأن الفلسفة وصلت في الأخير إلى سخافة نظرية المطابقة انتهت إلى موقف قريب جدا من الدين

لكن الخلاف معه نزل إلى نوع نسقية الماوراء وأبعاده

فالماوراء يمكن أن يكون كما يتصوره الدين غير مقصور على شروط الإمكان المجردة للقوانين والسنن بل هو يضع وراءها شخصا يسميه إلها متعاليا ومؤثرا

لكن الفلسفة يمكن أن تقف عند القوانين والسنن فتعتبرها محايثة للطبيعة والشريعة وليست متشخصة في ذات إلهية متعالية ومؤثرة بما يشبه فعل الإنسان

وقد آل هذا التقارب بين الفلسفة والدين إلى تخلي الفلاسفة عن العنجهية العقلانية

لكن علماء الكلام يتشبثون بما مات منها ببلادة عقولهم .

لم يفهموا بعد فساد أساس علمهم المزعوم:

قيس الغائب على الشاهد ضما للغيب إلى الغائب

وتأويل ما لا يرد من النقل الذي يتوهمونه علما عقليا .

فلو كان الغيب يقبل القيس على الشاهد لانتهى مفهوم الغيب من أصله

ولو كان النقل يقبل الرد إلى علم العقل لكان الثاني مطلقا فكان مغنيا عن الوحي

وهبنا تركنا الكلام في النقل والعقل وأخذنا الإبداع العلمي أو الفني.

فهل يمكن أن نرد عبقرية الشاعر إلى المعلوم من قوانين النثر أو الشعر؟

فإذا كان الابداع الإنساني هو بدوره فيه ما لا يرد إلى العقل فكيف بالإبداع الوجودي والديني؟

الوجود والإبداع العلمي والفني لا يرد أي منها لأي تير الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

طيا هذا لا دعتي الا فقيل محاولة اق اا الأقض لواب وح الوجيق

محاولة الفهم ينبغي أن تكون متواضعة وأن تضع نموذجا تفسيريا من جنس ما يضع العلماء لتفسير أي ظاهرة.

لكن لا أحد من العلماء المحترمين يدعي أن نموذجه هو عين حقيقة ما

ينمذج له بل هو يقول كما قال الفراهيدي في وضع نظريات النحو العربي لأنه عالم

قال قولته الشهيرة:

"افترضت اللسان العربي عمل مهندس بنى بيتا ووضعت نفسي محله لأتخيل ما أبدعه من خطة ليبنيها فوضعت بما اعتبره شبيها بها ".

لم يدع أن ما وضعه هو حقيقة اللغة العربية بل هو نموذج يمكن أن يقرب مما بنيت عليه اللغة العربية لو افترضناها من وضع مهندس عالم بالألسن.

فهبنا اعتقدنا اللسان من وضع الإنسان وزعمنا أن ما نتخيله بنية له مطابق -وهو مستحيل من هنا الشواذ - لكن هل العالم من وضع الإنسان فيطابقه علمنا؟

كل موضوع مهما كان تافها لا يمكن أن يرد لإدراكه.

ففيه دائما ما لا يتناهى من الوجوه والجزئيات التي لا يمكن إدراكها

فكيف بالطبيعة والتاريخ؟

وكيف بالوجود ككل ثم بما ورائه مما لا يتناهى من شروط الإمكان التي يشير إليها القرآن الكريم الذي أحاول تقديم نموذج فرضي لفهم استراتيجيته؟

وهو قد نهى عن طلب الماوراء المطلق -الذات والصفات - ووجه الانتباه إلى الآيات التي تبين أنه الحق وحدد حيزها فجعلها في الآفاق والأنفس: فصلت 53. خاتمة

ذلك ما حاولت الوقوف عنده في سعيي لتحديد استراتيجية القرآن الكريم

لتوحيد المخلوقات التي هي بنص القرآن زوجية ومتعددة وذلك آية لأن الوحدة لله وحده .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الرابع: وحدة الوجود

ا ل ا رح رح ا في ذاته والمتعدد في نوعه حتى يتحدد ببنية اللواحم بنوعيها ونوعا اللواحم كما بينا هما ؛ » اللواحم الداخلية للنوع وهي ما ذكرت به سورة يوسف بالنسبة إلى البشر « واللواحم الخارجية هي ما سميناه بالأحياز (المكان الزمان والثورة والتراث والمرجعية) . ففي الأحياز يقتطع الإنسان قسطا منها لتكون مورد حياته المادية والروحية من المكان والزمان يستمد معين عيشه المادي والرمزي ويوحد ذلك مرجعية. فتتكون الوحدات الجماعية التي تمثل التنوع في أنظمة البشرية اجتهادات تنظيم قيمي وسياسي والرسالة الخاتمة تقدم خطة التوحيد الأسمى : الإسلام. الفطرة والاكتساب التجريبي

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

يقاسم الدين الخاتم مؤسسي الفلسفة لنشأتها الأولى (أفلاطون) ونشأتها الثانية([ديكارت) القول بالفطرة

ويخالف الأخيرين القائل بالاكتساب التجريبي .

وقد بينت في محاولة الأمس طبيعة المنطلقات التي تشترك فيها الفلسفة والدين وحتى طبيعتها العقدية إذ من دونها لا يمكن للعقل والروح أن

يعملا

كلاهما مضطر لتسلم وجود موضوعه ولو فرضيا ووجود الإدراك وقابلية الموضوع لأن يعلم وقابلية المدرك لأن يدرك

ومن ثم فشروط التواصل بينهما قائمة.

وبينت أن الفلسفة في خطاها الأولى كانت مغترة بهذا التواصل فظنته مطلقا وتصورت أن الوجود شفاف والعقل نفاذ ومن ثم قالت بنظرية المعرفة المطابقة

ثم بالتدريج تبين لها أنها أساءت التقدير

وذلك هو جوهر النقد فأدركت أن شفافية الوجود نسبية جدا وأن ما نعلمه من أي شيء قليل قياسا لما نجهله .

فأتفه شيء في الوجود يمكن القول إن كل الوجود متعين فيه

ومن ثم فهو في الحقيقة مهما كان تافها عينة من الوجود كله الحاضر فيه وكأنه هو بؤرته .

وقد صغت ذلك بالنسبة إلى الإنسان -وهوما لا يمكننا تجاوزه - بمفهوم المعادلة الوجودية بقطبيها الله والإنسان ووسيطيها الطبيعة والتاريخ مع الوصل

وفي الوصل يكمن الفرق الجوهري بين الدين والفلسفة عامة:

فالوصل الصاعد من الإنسان متفق عليه بينهما .

مناط الخلاف هو الوصل النازل من القطب الإلهي. الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين

الفلسفة والدين

مبادئ المعرفة وطبيعة التكوين قل أن تجد فلسفة تقبل بإمكانية مخاطبة الله للإنسانية عن طريق فرد منها يصطفيه ليكون مذكرا بالمعادلة الوجودية السوية فمبشرا للإنسانية ونذيرا . وفي الحقيقة لم أختر مؤسسي النشأتين بالصدفة: . فأفلاطون على لسان سقراط . . وديكارت على لسان بطل محاورته المبتورة "الحقيقة بالنور الطبيعي" استثناء بل سلسلة الفلاسفة. كلاهما يؤمن بأن مبادئ المعرفة ليست مكتسبة بل هي فطرية وكلاهما يعتبر العقل السليم ليس حصيلة التكوين المدرسي الذي هو منهجي ومضموني وليس معنى ذلك أنهما ينكران دور التكوين المدرسي لكنهما يعتبرانه قابلا لأن يكون محييا للفطرة أو قاتلا لها ومن ثم فطبيعة التكوين هي المشكل . وكلاهما يقول بأن التكوين خلقي ومنهجي أو بلغة القرآن شرعة ومنهاجا وأداته منهج ومضمون في آن وهي الرياضيات وتعاون العقلاء على طلب الحقيقة.

مفهوم قابلية الاكتساب وقبل أن أعود لمفهوم الفطرة فلأبين أن القائلين بالاكتساب والتجربة ينبغي أن يقولوا بالفطرة في الغاية:

فهل تساءلوا عن قابلية الاكتساب ما هي؟

هل رأوا حمارا أصبح عالما أو فيلسوفا؟

صحيح أن الكثير من حمير البشر يدعون التفلسف

ولعل المقابلة بين الفطرة والاكتساب من بنات أفكارهم النيئة

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة

والإكتساب بين الفلسفة والدين

كل ما في الأمر أن القائلين بالاكتساب ركزوا على مضمون المعرفة العلمية وليس على شكلها ومبادئها الأولى التي تكلمنا على كونها عقدية بالضرورة

وقد رد لايبنتس على زعيم المدرسة القائلة بالاكتساب والتجربة فقال قولته الشهيرة:

"لا شيء في العقل من غير التجربة إلا العقل نفسه: ليس مكتسبا" .

وحاول كنط أن يوفق بين العقلانية والتجريبية فميز بين الفطري والمكتسب من المعرفة:

. الصورة من فطرة العقل (قبلية) . والمضمون من التجربة (بعدية).

وقد غلطه ذلك فقال بالذاتية المطلقة للمعرفة لأنها نسبية إلى فطرة العقل من حيث الصورة ونسي أن العقل هو بدوره أحد الموضوعات التي تعلمها .

فإذا كان كل ما نعلمه ذاتيا وليس فيه شيء من الموضوعية المتعلقة بحقيقة الوجود مهما كان علمنا نسبيا فإن ما يقوله عن العقل ليحدده لا معنى له .

فعلمه بالعقل يكون هو بدوره علما بالظاهر منه وليس علما بحقيقته

فلا يكون ما يقوله عن العلم صحيحا بل هو مجرد ما يظهر له وليس هو حقيقة العقل . العقل من منظور المدرسة النقدية العربية

وهذا هو الفرق الجوهري بين كنط والغزالي:

فبذلك يتميز مفهوم "طور ما وراء العقل" عند الغزالي عن مفهوم الشيء في

ذاته عند كنط .

فمفهوم طور ما وراء العقل منفتح على الوجود .

لكن الأخطر جاء من محاولات تجاوز مفهوم الشيء في ذاته الكنطي .

ففشته وشلنج خاصة حاولا تجاوزه دون الوصول إلى النتائج الوخيمة المنجرة عن ذلك .

والنتائج الوخيمة المنجرة عن ذلك هي ما يحول دونه حل الغزالي

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والاكتساب بين الفلسفة والدين وتلك علة تفضيلي للمدرسة النقدية العربية على المدرسة النقدية الجرمانية.

فما بدأه فشته وشلنج لم تظهر نتائجه الوخيمة إلا عند هيجل وماركس:

كلاهما رد المعادلة الوجودية إلى الوسيطين أي التاريخ ذي القوانين الطبيعية.

كلاهما أغلق بتجاوز مفهوم الشيء في ذاته الحد الذي أطلق الذاتية (كنط) فأغلق نهائيا ما تركه مفهوم "طور ما وراء العقل" (الغزالي) بدعوى العلمية.

توهما أن معرفة الماوراء مثل معرفة ما دونه أي من جنس العلوم الجزئية

فادعى كل منهما أن التاريخ علمي إما برده إلى علم النظر أو إلى علم العمل

فكانت نهاية الفلسفة بمعناها التقليدي لأنها تبينت إيديولوجية كلما ادعت العلمية؛ ففلسفة هيجل وفلسفة ماركس كلتاهما إيديولوجيا تطبعن

الإنساني.

وطبعنة ماركس للإنساني برده إلى جدل المادي أكثر تناسقا من طبعنته الهيجلية برده إلى جدل الروحي:

فالحتمية التاريخية أكثر تناسقا في المادية منها في الروحانية. ما بعد الحداثة ولأن دعوى علمية الفلسفة - الهيجلية والماركسية- وهمية بل هي أكبر كذبة فلسفية عرفها التاريخ فإنها كانت قاتلة ومن ثم فما بعد الحداثة هي تجاوزها . وكان من الطبيعي أن يغلب على ما بعد الحداثة توجهان: * إما نفي العلمية عامة واعتبار كل خطاب أسطوري " أو العودة إلى القسط والوصل بين نوعي الإدراك ولذلك فلا بد من تحذير الكثير من المرحبين بشكر ما بعد الحداثة بما أنه تحرر من أوهام الفلسفة في حين أنه يعوضها بوهم فلسفي أخطر؛ أدلجة كل شيء. الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

فشتان بين الربيبة والنقدية.

ففي عالم الشاهد لا يمكن ألا نميز بين المعارف:

فبعضها علمي وبعضها ليس علميا بصورة لا لبس فيها

وهنا يكمن دور النقد .

وفي الغيب كل ما يقال عن وجوده إثباتا أو نفيا إيماني حتما

وخطأ المتكلمين قيس الغيب على الشاهد وصواب الإيماني هو الربيبة في تجاوز العلم للشاهد

أرتاب في دعوى علمية الكلام وأومن بما جاء في القرآن

ولا يمكن أن يتجاوز علمي به ما أعلم به الشاهد من الوجود لأنه هو ما أومن أنه الوصل النازل .

وإذا كنت أومن أنه رسالة من العلام وأنه لا يمكن أن يكون قد عبر عما يريد بما يمكن أن يتجاوزه أحد بيانا ووضوحا فإني اكتفي بالشاهد منه لا أعدوه تعلم الأدوات

هل معنى ذلك أن أنفي الحاجة إلى التعليم الديني؟

فلا بد من تعلم الأدوات التي تجعل القرآن في متناول الإنسان .

وكذلك الشأن في كل علم .

وطبعا ففي تعليم الأدوات ينبغي أن تميز بين أمرين:

الأدوات المساعدة

وأمثلة من استعمالها ممن سبقنا لأن تعلم الأدوات لا يكون في خواء بل بأمثلة

وليكن مثالنا التفسير:

فلا بد من أدوات مثل اللغة والمنطق والتاريخ والرياضيات

ثم من أمثلة تبين كيف استعملها علماء كبار قبلنا لنتعلم منهم .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين وأول المفسرين هو الرسول نفسه: كل ما تصح نسبته إلى الرسول هو أفضل النماذج التفسيرية للقرآن من خمس وجوه بينة لكل ذي عقل سوي .

فسواء آمن المرء بأن الرسول تلقى القرآن وحيا أو وضعه بنفسه

فأولهما مضطر للتسليم بأنه اختص كمبلغ لقدرته على التبليغ

والثاني كمؤلف عالم بقصده.

نعود الآن إلى الفطرة:

ما طبيعتها؟

بينا أمرين:

أولا القول بها ليس خاصا بالدين بل إن مؤسسي الفلسفة القديمة والحديثة يقولان بها في المعرفة العقلية

ثم بينا ثانيا أن القائلين بالاكتساب والتجربة يؤخرون المشكل لأنهم في الحقيقة مضطرون للقول بها إذ الاستعداد للاكتساب بالتجربة على الأقل فطري .

وحينئذ أصبح المدار ما الفطري وما المكتسب؟

والحصيلة أن المكتسب هو مضمون المعرفة وليس شروطها الصورية أو قدرات الإنسان العقلية والإبداعية. المدارك الحسية والاكتساب بالتجربة

فالاكتساب بالتجربة يمر حتما بالمدارك الحسية وهي جميعا فطرية لأنها من مكونات البدن أوهي نوافذ العقل على العالم الخارجي وحتى على البدن نفسه .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والاكتساب بين الفلسفة والدين وأكثر من ذلك فالمدارك الحسية هي أول تصنيف للظاهرات إلى ملموسة ومرئية ومسموعة ومشمومة ومذوقة.

والملاحظ أنها تبدأ بالأقرب والأعقد وتنتهي بهما .

وبين أن لكل هذه المدارك الحسية الخارجية نظائر داخلية يمكن تسميتها حوادس نظير تسمية الأولى حواس:

فالبصر يناظره البصيرة

والسمع السميعة

والشم تناظره الشميمة

واللمس اللميسة الخ.

وهذه الحوادس هي التي تتجاوز مظاهر الأشياء إلى بواطنها

وكلها متعينة بدن الإنسان عينة من الوجود كله .

وبذلك ندرك أن دلالة المنزلة التي للجنس في الإسلام هذه علتها ؛

ففيه تعمل كل الحواس وكل الحوادس

لذلك فلا يسمو عليه جزاء وسعادة إلا رؤية الله.

وبهذا المعنى يمكن القول إن البدن هو المعبد الأول الذي بناه الرب نفسه

ومن ثم فهو أقدس من كل المعابد التي بناها البشر حتى لو كانوا أنبياء .

البدن هو التعين الفعلي للفطرة التي فطر الله الناس عليها .

فبدن آدم قرآنيا حصيلة للخلق بدرجاته المختلفة:

صوره من الأديم وسواه ونفخ فيه وعلمه .

فيكون القول بالاكتساب قولا بأن المضمون المعرفي يمر حتما عن طريق الحواس والحوادس .

ولا يمكن أن ينفيه القائلون بالفطرة لأنها مرسومة في البدن . الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

ولذلك فكل كلام القرآن على المعرفة يعتمد على إحالة إلى أعضاء البدن أي الحواس وتناظرها الحوادس التي يرمز إليها القرآن بالقلب والفؤاد خاصة.

وعندما يتكلم القرآن على فقدان العقل -أي الفهم بالمصطلح القرآني - فإنه يصف فاقده بالأصم والأبكم والأعمى فلا مقابلة فيه بين الفطرة والتجربة.

المقابلة بينهما هي من التجريد والمعاندات بين الفرق الفلسفية

وهي عديمة الدلالة الحقيقية عند تمحيص نظريات المعرفة تمحيصا يذهب إلى الغايات.

لكن المعادلة الوجودية التي وضعتها تتجاوز المقابلة بين الشكل والمضمون لأن الشكل والمضمون كلاهما فطري بما فيه من كلي ومكتسب بما فيه من عيني .

وليكن مثالنا أوضح مثال لأنه قابل للفهم من كل إنسان:

فقوانين البيولوجيا كلية وفطرية (الوراثة)

لكن تعين الإنسان في الأحياز يجدد المكتسب .

فاختلاف الألوان والحجوم وسمات الأعضاء بين البشر يحدده المناخ والجغرافيا والغذاء إلخ... مما يؤثر فيما هو مكتسب من الصفات في الكائن الحي .

كذلك في المعرفة والأخلاق .

فما يكتسب بفعل الجغرافيا والمناخ الطبيعي في كيان الإنسان العضوي يناظره ما

وبهذا المعنى فالعقل ليس قدرة متجاوزة لقدرة التلقي وهو في دلالته القرآنية أي الفهم المعرفي والخلقي المتلازمين أي الإدراك السوي لا يعدل الحواس.

والحوادس تعدل الحواس: الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

والتعديل هو امتحان الأولى بالثانية. والتعديل احتكام واع أو غير واع للفطرة. وهي التي تجعل بصرا حديدا بعد أن كان منفرجا يرى ولا يبصر. ومن ثم فالعقل والفهم تلق من الفطرة وهو وحي .

ابداع العقل الفهمي والوهمي الوحي قرآنيا ليس مقصورا على الأنبياء فحتى النحل يوحي لها الله عن طريق الفطرة التي فطرها عليها .

وهنا لا بد من فهم معنى الخيال المبدع عامة.

والمعلوم أن هذا المفهوم من أعقد مفهومات فلسفة كنط خاصة والفكر الإنساني عامة. والإشكال هو كيف نميز بين إبداع العقل الفعلي وإبداعه الوهمي .

والمعلوم أن هذه الإشكالية من أهم تجييرات الغزالي حتى في أصول الفقه -انظر المستصفى - شكل تعقل تلق خيالي فيه ما يعبر بالعلم وما يعبر بالأخلاق .

وما يعبر بالعلم يحتكم فيه للحواس -حتى بعد تزويدها بأدوات إدراك أدق من الحواس

وما يعبر بالأخلاق يحتكم فيه للحوادس : بعدا الفطرة .

والسؤال هو ما معنى الخيال المبدع للعلم والقيم والأوهام المعرفية والقيمية؟

إنه الدوار الوجودي:

فالإنسان يقف على الحد بين المتناهي واللامتناهي .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

الوحي هوما يتلقاه من وراء حد المتناهي أي ما ينعكس على مرآته المتناهية فيذهل بعكس المرضعة' لأنه راضع هنا مما يتجاوز المحدود والمتناهي .

وليكن مثالنا في المعرفة العامية المقارنة بين خيالين : الخيال العلمي والعلم الخيالي .

فالأول إبداع لما يقرب من الحقيقة

والثاني إطلاق بلا سند

وما كان الثاني يصبح أحيانا ممكنا بعد أن كان يعتبر من الأوهام -مثل محاولة ابن فرناس - فإن العلم الخيالي فيه ما قد يتحول إلى خيال علمي .

وهذه النسبة بين الخيال العلمي والعلم الخيالي توجد كذلك في الوحي:

فالوحي الصادق من جنس الخيال العلمي هذا يبدع الحقيقة النظرية وذاك

الخلقية.

والكهانة من جنس العلم الخيالي الكاذب الذي لا يتحول إلى خيال علمي وهو إذن من جنس الخيال الأدبي مثل الشعر ويغلب عليه الدجل كمديح المتكدين

والحصيلة أن ما لا يمكن رده إلى المكتسب بالتجربة يمكن رده إلى الصادر عن الخيال بوصفه معنى ما نتلقاه من غير الحواس:

فهل للحوادس تجربة أخرى؟ الوحي

ذلك ما ندعي تفسيره وضعيا بالخيال -مجرد - كلمة وما يفسره الدين بالوحي وذروته الوحي الذي يتلقاه الأنبياء والرسل ٠

لكنه قرآنيا يشمل كل الكائنات.

وإذا كان يشمل كل الكائنات فلا بد أن يكون أحد مقومات كيانها أو وعيها بكيانها ٠

ورأيي أن الإنسان له منه في كيانه وفي وعيه بكيانه : مضاعفة عنده ٠

(يوم روا تدهل كن مرضعة عما رضعت وتضع كن ذات حمل حملهاورى النان سكارئ وما هم بسكازى ولكن عذاب لله شديدا الحج 02

الجزء الثاني مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والاكتساب بين الفلسفة والدين وكلما كان له من الرهافة ما يجعل المستويين لديه يتناغمان كان مرآة أكثر صقالة لتلقي الوحي بدرجات مختلفة

وهي بعد الخاتم تبقى دون النبوة دائما .

فالوحي الذي تلقاه الخاتم هو الذي بين أن الفطرة هي الوحي في الكيان والوجدان أو هي الوعي بالمعادلة الوجودية وهي عين تبين الرشد من الغي .

لذلك فالدين الخاتم لا يختلف فيه العقلي والنقلي إلا بما يدعيه العقلي مما يمتنع عليه بمقتضى وعيه بذاته : فهو يدرك حدوده كما يبين الوحي الخاتم

ولهذه العلة فعلم الكلام والتصوف اللذين يدعيان علما بالغيب أو يقيسانه على الشاهد هما من جنس الفلسفة غير النقدية القائلة بالمعرفة المطابقة.

وهي معرفة من جنس معرفة الكهانة التي تدعي كذبا القدرة على تجاوز الشاهد إلى الغيب بقياسه عليه مع شيء من الدجل والكذب زعما لنفاذ عقلي أو لدني

والشاهد عندي نوعان:

» العالم الطبيعي * والعالم التاريخي

ويصلهما بالقطبين الله والإنسان تراسل نازل من الله وصاعد من الإنسان؛ الرسالة والحضارة

ما دام القرآن دستور الرسالة الخاتمة فإذن هو معيار الحضارة السوية بوصفه محررا من الاستبدادين الروحي والمادي ومؤسسا لاستراتيجية التوحيد .

وقد درسنا استراتيجية التوحيد لنبين أنها فرضية علمية تمكن من امتحان ما يقوله القرآن عن نفسه :

وقد بينا أن كل ما فيه هو مصداق فرضيتنا لفهمه .

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة

والإكتساب بين الفلسفة والدين

" والنتيجة أوجن إقرائي وول الدياية الحشية فرشيانا افير الكرات فلسفيا للتخلص من معارك فلاسفتنا ومتكلمينا وفقهائنا ومتصوفتنا تحرير الأمة من استبداد النخب

ولست غافلا على أن الكثير من المتعالمين -بمنطق التأصيل والتحديث - لايزالون قائلين بالتناة بين الديني والفلسفي خلطا بينهما وبين كاريكاتوريهما

وهم معذورون إلى حد كبير:

ذلك أن هذين الموقفين هما سر النجومية في كلا المجالين

فالحداثي يصبح نجما بمعاداة الدين

والتأصيلي يصبح نجما بمعاداة الفلسفة .

لكن ما يصدق عليهما هو أن المرء عدو ما يجهل:

فكل من قرأ القرآن مهما كان ملحدا لا يمكن ألا يشده ما فيه من تناسق عجيب حول

معادلة الوجود . وكل من درس كبار الفلاسفة يفهم ما قصده الغزالي بأن المشكل ليس معهم بل مع مقلديهم من البلداء

وقولة ابن تيمية الشهيرة في الأصناف الخمسة.

وما لم تتحرر الأمة من استبداد النخب بأصنافها الخمسة السياسية والمعرفية والاقتصادية والفنية والوجودية فان خروجنا من الانحطاطين شبه مستحيل .

فالانحطاط الذاتي ما يزال مسيطرا على من كان من هذه النخب مدعيا التأصيل

بكاريكاتور من الإسلام والانحطاط المستورد على من كان من هذه النخب مدعيا التحديث بكاريكاتور من الحداثة.

الحرب الاهلية علتها الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي فلا أولئك تخلصوا من الانحطاط الذاتي بالقرآن

الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

ولا هؤلاء من الانحطاط المستورد بالفلسفة . خاتم

آمل أن يكون ما أقدمه للشباب بجنسيه -وخاصة للسيدات منهم بسبب دورهن في تربية الأجيال - مسهما في علاج هذين المرضين العضالين .في لحظتنا الحرجة.

والإنسان هو أكبر الأدلة على المعجزي الخلق :

فهو طبيعي وتاريخي لا ينفصل فيه الروحي عن المادي والمادي عن الروحي .

والمقابلة بينهما صفر، نفترض له حدين طبيعي وتاريخي وأصلين مادي وروحي لتوهمنا أن الطبيعة مادة بلا روح والتاريخ روح بلا مادة

وكل ذلك من التقابل المجرد غير المفهوم. وما كان التجريد ضروريا للفهم مع ذلك فإننا يمكن أن نتصور الإنسان ذا حدين طبيعي وتاريخي مع فعل الأول في الثاني وفعل الثاني في الاول مع أصل والأصل هو الفطرة التي لها

حدان: » الخلق في أحسن تقويم والرد إلى أسفل سافلين . والوعي بهما هو محرك صعود الإنسان وهبوطه في المنازل الروحية. والقرآن حدد استراتيجية العلاج: فهي للفرد الإيمان والعمل الصالح وهي للجماعة التواصي بالحق والتواصي بالصبر وكلها صفات خلقية ومعرفية وذلك هو مفهوم المعروف والمسافة الفاصلة بين التقويم الأحسن والرد إلى أسفل سافلين هي المجال الذي يدل على حرية الإنسان وتكليفه بالاستعمارة الأرض بقيم الخلافة. فإن كان استعمارا في الأرض بقيم الاستخلاف كان نجاحا في الامتحان الجزء الثاني: مفهومات استراتيجية القرآن التوحيدية الفصل الخامس: الفطرة والإكتساب بين الفلسفة والدين

وإذا كان بأولهما دون الثاني كان دنيا بلا روح

أما الثاني من دون الأول فمستحيل

يمكن للإنسان أن يكون مستعمرا في الأرض من دون الاستخلاف

وتلك هي حال الأنظمة المافوية في العولمة.

ولا يمكن أن يكون مستخلفا إلا بعمارة الأرض .

الأمة الإسلامية انحطت لما سيطر عليها فكر المحقرين من الدنيا متصورين أن الاستخلاف هروب منها غافلين على أن التكليف اختبار لأهلية الاستخلاف .

فقص القرآن للمحاورة بين الله والملائكة مقصودها بيان أن الاستخلاف أهلية ممكنة لمن يعمر الدنيا بقيمه ومن لا يفعل يكون كما وصفته الملائكة.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى

عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة.

وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة.

ترجماته: مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية بسيط المنطق

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة

لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وحقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لأدمونس أبسالون عن الألمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحديي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية.

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجل

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون

أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي إشكالية تجديد أصول الفقه.

يا الأمة

إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه.

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الاول؛ المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

فلسفة التاريخ القرآنية أو في الكوني والخصوصي من السنن الحضارية

فلسفة التاريخ القرآنية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 31

حسم. تا هه بين و ط7.2وحاص 050 لنحاط

الفصل الأول

- الفصل الأول - من الكلمات المشهورة التي صارت تضرب كالأمثال كأمة هيجل "البومة رمزا للفاسفة (رمزها عند اليونان) تلق دائما عند الغروب" ما ينطبق على دور السياسة عندما يقتصر عملها على دورها الوحيد أعني قوامة النظامين الراعي والحامي للجماعة داخليا وخارجيا . لكن بمراجعتين يقتضيهما المقام والمقال . ويمكن أن نعتبر ما سأقوله اليوم مواصلا لما قلته أمس في مسألة فساد معاني الإنسانية وعلة انطباقه علينا بمعناه الخلدوني . والمعلوم أن المعنى الخلدوني استنتج هذا الوصف مما يترتب على التربية والحكم العنيفين اللذين يعلل بهما ما سماه بفساد معاني الإنساني وعلاماته الخمس) المقدمة .(171.40 وقد أطلت القول في إشكالية فساد معاني الإنسانية بمعناه الخلدوني في مواضع كثيرة لذلك فلن أعود إليها بل سأمر مباشرة إلى ما يقتضيه المقام والمقال من مراجعات لقولة هيجل بسبب ما نتج عنه من حط لدور الفكر والفاسفة في ثقافة العرب خاصة والمسلمين عامة فاقتصرت على العمل المباشر على غير عام . فلو صحت قولة هيجل لكانت نتائجها حقا ما يحصل للعرب المسلمين أي لكان الفكر والفاسفة مدبرة دائما لا يلتفت إلا إلى الماضي ولكانا كما قال هيجل يأتيان في آخر النهار بعد أن يفوت الفوت . لكن الشعوب الحية-وقد كنا منهم ونعمل على أن نستأنف دورنا -لا تتعامل مع التاريخ بمنطق الارتجال والمباشر. كان من المفروض أن أقول لو صح فهم قولة هيجل

سطحيا لكان ما حل بالعرب والمسلمين . لكنها تفيد عكس ذلك تماما . فهي تعني أن الفاسفة شبه كشف حساب للماضي يعد إلى المستقبل بخلاف ما يتوهم من يتصورها مجرد كلام فات أوانه . واختيار الغروب مقصود إذ إن المستقبل تصوره من جنس الأحلام بل هجعة الليل وسكينته . لما حلم العرب بالمستقبل بدأ تاريخ الأمة كله قصار المسلمون أمة كونية أسهمت في كل ما به يتحدد الإنسان كما حدده القرآن: مستعمري الأرض بقيم الاستخلاف . لكن المسلمين اليوم

لا هم مستعمرون في الأرض ولا لهم قيم الاستخلاف . مستقبلهم ليس أحلامهم بل أضغاث أحلام غيرهم أي ماضيه يكتفون بتقليدها .

وهذا التقليد الذي يجعل منشود الذات الذي صار مطلوبا موجود الغير بعد أن صار مرفوضا نراه يتكرر في بلاد العرب والمسلمين . وآخر التكريرات ما نراه في الخليج . فأقل الناس دراية بالموجود المنبوذ هم الذين يجعلونه المنشود المطلوب بعنف الجهاز السياسي الذي ينصبهم عليه عدو الأمة ومستقبلها .

ولما كان ذلك منافيا لدور السياسي عامة -لا علاقة للسياسي بالتغير القيمي في حصوله الفعلي وتحوله إلى نظام من العادات السلوكية-فإنه يصبح "هندسة" تدميرية للجماعة للجهل بأن التحولات الحضارية ذات طبيعة ذاتية لها يفسدها التدخل السياسي عندما يكون عملا عنيفا بسبب الجهل فتفسد معاني الإنسانية.

وقد رأينا كيف أن تركيا وتونس مثلا قضتا أكثر من نصف قرن للشروع في التعافي من مثل ما نراه يجري حاليا في محميتي الثورة المضادة)

السعودية والإمارات) بحمق أشد من حمق أتاتورك وبورقيبة لأن هذين الرجلين على الأقل كانا حاصلين على ثقافة عصرهما ولهما عمل يذكر فيشكر قبل هوسهما بالتحديث العنيف .

بينت الأمس أن السياسي من حيث هو سياسي لا ينشغل إلا بقوامة نظامي وظائف الدولة أي نظام وظائف الرعاية الخمس ونظام وظائف الحماية الخمس نيابة فرض كفاية عن إرادة الأمة بالشروط التي ذكرت وتحت مراقبتها فرض عين على الجميع . فإمامة النظامين مثل إمامة العبادات خلقيا ومعرفيا نظريا وعمليا .

وهو ما يعني أن السياسي لا يتدخل في كل ما يتعلق بالوظائف العشر لاقتصاره على قوامة نظامها الذي ارتضته الجماعة حتى تحققها . فالتكوين بوظيفتيه والتموين بوظيفتيه وأصل الوظائف الأربع كلها غير سياسية بل هي أعمال الجماعة ككل والسياسي منها هو مراقبة العمل بنظامها الذي اختارته الجماعة.

كما أن الحماية الداخلية بوظيفتيها والحماية الخارجية بوظيفتيها وأصل هذه الوظائف الأربع كلها غير سياسية بل هي أعمال الجماعة ككل والسياسي منها هو مراقبة العمل بنظمها الذي اختارته الجماعة وهي التي تنجزه بحسب ما أنشأته من مؤسسات وقوانين من أجل قيامها بعملها على أحسن ما يرام.

وما أن يصبح السياسي هو الذي ينجز هذه الأعمال فتصبح الدولة بديلا من الجماعة في حين أنها من جنس حارس قيام الجماعة بتلك الوظائف بمقتضى ما ارتضته من أنظمة وقيم موت الجماعة ويصبح القيمون على

هذين النظامين الراعي والحامي أوصياء عليها فتفسد فيها معاني الإنسانية لتخليها عن فروض العين .

أعتقد أني قد أشبعت هذه المسائل درسا وعلي الآن أن أمر إلى مطلوبي في هذه المحاولة للجواب عن السؤال التالي : كيف يحصل التغير في الحضارات الإنسانية المبدعة حقا فيكون تجاوزا دائما للموجود طلبا للمنشود الذي لا يكون بحق منشودا إلا إذا كان غير مسبوق لأن كونه مسبوقا يجعله تقليدا لموجود؟ وهذا المعنى يضعنا أمام قضيتين عويصتين في البحث 1 . العلاقة بين الكلي والجزئي وجوديا .

2 . العلاقة بين الكوني والخصوصي حضاريا .

والمعلوم أني كنت ولا زلت مهموما بالمسألتين . فالأولى جعلتها موضوع رسالتي في دكتوراه الدولة -وهي غير البي أيتش دي - التي تشبه الحلقة الثالثة في نظامها . والقضية الثانية هي مصدر كل الخصومات بيني وبين المتكلمين على الخصوصية الذين أخرجوا الأمة من سنن التاريخ الكوني أو كادوا فاعتبروها ملزمة بأن تحافظ على الخصوصية وتنفي الكلية لكأن الأمرين متقابلان في حين أنه لا يمكن الفصل بينهما حضاريا إلا إذا أمكن تصور الجزئي من دون الكلي وجوديا .

وقد بدا تنديدي بالخصوصيين وكأنه نفي لها وقول بالكوني دون الخصوصي . ولكن الحقيقة هي أني أردت أن أثبت امتناع الفصل بين الخصوصي والكوني لأن الأول متعلق

بالمضمون والثاني بالشكل إن صح التعبير. ولعل أفضل مثال بيولوجي . فلا أحد رغم فرديته له قوانين خصوصية لكن كيانه الفردي خصوصي بإطلاق

.

فشكل فرد يتعين بذاته ولا يشاركه أحد في كل ما هو ذاتي له لكن التعين الذاتي يحدث بمحددات لا أحد يتميز بشيء منها . ومن ثم فالتلازم بين الكلي والجزئي وجوديا هو الذي يحدد التلازم بين الكوني والخصوصي حضاريا مثلما يحصل ذلك في العضوي إذ إن لون البشرة مثلا خصوصي وقانون التلون كوني . وهو الجامع بينهما بدوره كوني .

ومعنى ذلك أن لون بشرتي وتلون البشرة يجمع بينهما علاقة البشرة بالمناخ ومن ثم الحيزان المحددان لهذه العلاقة أي المكان والزمان . فكوني في أفريقيا في عصر من عصور تبدل المناخ يجعل بشرتي باللون الذي لها وهو خصوصية وكونية في آن . ونفس الأمر يقال عن الحضارات .

فيمكن قياسا على ذلك أن نقول إن الظاهرات الإنسانية تتحدد بنوعين من "المناخ" أحدهما هو المحدد للطبيعي أو العضوي في الإنسان والثاني هو المحدد للثقافي أو الروحي في الإنسان . فالأول هو عصور المناخ الطبيعي وتوزع شروط العيش والثاني هو عصور المناخ الحضاري وتوزع طرق تحصيلها وأدواته .

وواضح أن المناخ الطبيعي ليس للإنسان عليه سلطان كبير وأن المناخ الحضاري يكاد يكون كله تحت سلطانه. والأول يمكن اعتباره ممثلا للضرورة الطبيعية والثاني للحرية الإنسانية أو بعبارة أوجز الأول هو الطبيعي والثاني هو الثقافي والتفاعل بينهما هو التاريخ الإنساني أو الحضارات الإنسانية. وهذا التفاعل في الاتجاهين يجعل العامل مخمس

الأبعاد: 1 . الطبيعي .2 فعل الثقافي في الطبيعي

5 . القانون الذي ينتج من هذه العناصر الأربعة وحدة هي التاريخ الإنساني فيكون التاريخ الإنساني أصلا وغاية. هو أصل كعلة غائية نسميها حضارة إنسانية.

وهذا هو موضوع الباب الأول من مقدمة ابن خلدون ومنه تشتق الأبواب الخمسة الباقية وهي درس لعملية التفاعل بين العاملين اللذين يحددان دور العضوي والروحي في الإنساني أو دور الطبيعي والثقافي في التاريخ بعلاقة متعاكسة في اتجاهي الأبواب من الثاني إلى السادس ومن السادس إلى الثاني.

وهذا المستوى من العلاج الخلدوني ينقصه شرطان ليكون كافيا لإفهامنا سنن التغير في التاريخ الإنساني فيصبح ما وصفه ابن خلدون بالانتقال من البداوة إلى الحضارة مفهوما في الاتجاهين ذهابا من الأولى إلى الثانية ونكوصا من الثانية إلى الأولى أو من سيطرة الطبيعي إلى سيطرة الثقافي والعكس . وهما الشرطان اللذان يمكنان بتحققهما من الانتقال إلى خلدونية محدثة هدية جعلها تصبح ممكنة:

. فأما الشرط الأول فهو نظرية الأبعاد الخمسة للتاريخ الإنساني الماضي حدثا وحديثا والمستقبل حديثا وحدثا والحاضر المحيط والمحاط بها أربعتها .

. وأما الثاني فهو نظرية التواصل الحضاري الكوني للحد من نظرية موت الحضارات الذي قد يستشف من الخلط بين التاريخين السياسي والحضاري.

ولا أنفي أن الشرط الثاني نجد بذرته عند ابن خلدون . ولعل ذلك من أهم

إضافاته إذ هو يؤكد على تخاصب الحضارات لمنجزات بعضها البعض سواء بتبادل التأثير بين المتعاصرين أو بإرث اللاحق للسابق منها. وهذا التخاصب والتوارث اللذان يمثلان عصب الحضاري الكوني لم ينالا حظهما من الدرس عنده وهما موضوعنا .

تكلم ابن خلدون في تخاصب الحضارات المتعاصرة وتوارث المتوالية منها تلميحا دون أن يؤسس لذلك نظريا وتكلم على نوعين من التاريخ القصير والمديد دون أن يعلل ذلك أيضا وما أسميه خلدونية محدثة وأسعى لبيان معالمها تحقيقا لما طلبه في خاتمة المقدمة باعتبارها حجر أساس لبناء سيتواصل بلا حد.

وفي الحقيقة فإن دعواي "دون أن يؤسس لذلك" ليست دقيقة. ذلك أن عنوان المقدمة فيه ما يشير إلى أن الرجل لم يخل ذهنه من المنطلق إلى التأسيس: فعندما يقابل بين العمران والاجتماع ومعهما بين وصف الأول بالبشري والثاني بالإنساني لا بد أن يكون وراء ذلك إشارة ما لمبدأ التأسيس الذي أطلبه . وهذا الأساس الذي جاء في شكل إشارة بدل العبارة هو دلالة هاتين المقابلتين :

ما الفرق بين العمراني والاجتماعي؟

وما الفرق بين البشري والإنساني؟

وما علاقة العمراني البشري والاجتماعي الإنساني أحدهما بالآخر؟

وهنا نجد مفهومين خلدونيين أهملهما قراؤه العجلون في المقارنات السطحية . فأما المفهوم الأول فهو مفهوم "معاني الإنسانية" صالحها

وفاسدها . وأما المفهوم الثاني فهو تعريف الإنسان فريد النوع لجمعه بين الفلسفي والديني "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فهو تعريف فلسفي لوجود "بطبعه" وهو تعريف ديني لوجود "الاستخلاف الذي خلق له" . وكل ذلك عجيب وغريب .

ثم "معاني الإنسانية" نسبت إلى "حيثية" أعجب وأغرب:؛ "وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزلة وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين" .

ما الذي يوحد بين هذه الملاحظات الثلاث؟

كيف يؤسس ابن خلدون "معاني الإنسانية" على حيثية كون الإنسان له "الاجتماع

وكيف يوحد بين "الاجتماع والتمدن" والحمية والمدافعة عن النفس والمنزل فيعتبر غياب هذين دليلا على غياب ذينك ويسمى ذلك فساد معاني الإنسانية؟

لتصل ذلك بتعريف الإنسان .

فنجد أن معاني الإنسانية التي للإنسان من حيث الاجتماع والتمدن والتي تتعين في الحمية والمدافعة عن الذات والمنزل علتها كون الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فيكون معنى "فارتكس وعاد في أسفل سافلين" المعنى القرآني في سورة العصر "إن الإنسان لفي خسر"

لفقدان أحسن التقويم.

وإذن فابن خلدون يتكلم على نكوص يحصل بسبب فساد التربية والحكم فلا يكون الأمر متعلقا بفساد وجودي في كيان الإنسان لأن ذلك في الرؤية القرآنية لم يعد موجودا لأن الإسلام ألغى ما يسمى في المسيحية بالخطيئة الموروثة10:1:4600 1716 التي تحتاج إلى شفيع هو المسيح ووساطة كنسية ووصاية سياسية.

وهكذا فقد اكتشفنا معنى "العنف" الذي يعالج به ابن خلدون فساد معاني الإنسانية ويرده إلى عنف التربية وعنف الحكم . فعنف التربية هو إذن الوساطة التي تنقل المربي من كونه مذكرا (إنما أنت مذكر) إلى كونه ملقنا باعتباره وسيطا بين المتعلم وبين ربه وعنف الحكم هو الوصاية السياسية باسم حق إلهي .

فيكون الحاصل من الجمع بين هذه المعاني الثلاثة الخلدونية أن العودة أسفل سافلين تعني من حيث الأساس العودة إلى ما حررت الإنسان منه الكلمات التي تلقاها آدم فتاب فعفا عنه ربه وهو ما اقتضى الرسالة الخاتمة لتحرير الإنسان من علة هذه العودة وهي عقيدة الخطيئة الموروثة وما يترتب عليها . والتحرير مما ترتب عليها هو:

1. إلغاء عقيدة الخطيئة الموروثة.

2. إلغاء الحاجة إلى عقيدة ابن الله الشفيع .

الفصل الثاني

- -7/7)] ط ال - :

.3 وإلغاء الحكم باسم الحق الإلهي بشرعية مستمدة من الكنيسة.

.4 ومن ثم تحديد شروط التحرر من الخسر في سورة العصر.

وهذه الشروط خمسة هي بدورها لأنها هي التي تحرر من هذه المعوقات التي ابتدعها الإنسان ليؤسس عليها سلطانه الروحي والمادي على غيره من البشر وهو معنى عبادة العباد للعباد التي أراد الإسلام تحرير البشرية منها بعبادة رب العباد. وهذه أكبر ثورة في تاريخ الإنسانية ولذلك فهي أعسرها تحقيقا وأكثرها تعثرا .

ولعل أكثر معثريها علومها المغشوشة التي بينت أنها جميعها حرفت المطلوب لتحقيق مهمتي الإنسان قبا لفصلت 53 ولآل عمران 7 قلبا جعل أمر الأولى نهيا ونهي الثانية أمرا . لذلك 14 قرنا من تاريخنا لم تكن كافية لفهمها والسعي إليها بوعي واستراتيجية محددة الأهداف والطرق.

ولم يكن ذلك مقصورا على العلوم المتشرعة عن الدين بل هو يشمل العلوم المتفرعة عن الفلسفة. ذلك أن المدرستين الفلسفيتين (الأفلاطونية والأرسطية) اللتين أثرتا في كاريكاتور التأصيل والمدرستين الفلسفيتين (الهيجلية والماركسية) اللتين أثرتا في كاريكاتور التحديث أربعتها هي المسؤولة على هذا التعثر الذي وإن لم يؤثر كثيرا في تعمير الأرض في الغرب فإنه مع ذلك قد جعله تدميرا أكثر منه تعميرا بسبب وهم ابستمولوجيا المطابقة لعلم الموجود وأكسيولوجيا المطابقة لعمل المنشود .

وذلك ما أسعى إلى المشاركة في إجلائه إن لم أقل إلى البدء فيه لأن كل

المحاولات التي قدمت خلال القرنين الأخيرين آلت إلى ما فكر من سميتهم بالكاريكاتورين . ومحاولتي تعتمد على إعادة النظر في تفسير القرآن الكريم بما يحدده هو نفسه من شروط فهمه وفهم تاريخ الأمة بسنن التاريخ الإنساني أولا وبومضات فكر المدرسة النقدية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) ثانيا بعد أن أصل فكرهما بأولا وبيان ما يخفيه وراء عدم

سم ارج لسر في الناص -.-- ا 0

.2 الإيمان) الصادق لأن القصد الإيمان الحقيقي أو ما لا نفاق فيه .(

.3 العمل الصالح وهو في آن واجب بذاته وبوصفه علامة صدق الإيمان .

.4 التواصي بالحق هو اجتهاد من يتصفون بالثلاثة السابقة في معرفة الحقيقة.

.5 التواصي بالصبر وهو جهاد من يتصفون بالأربعة السابقة في العمل بالحقيقة.

والثاني والثالث هما علة إلغاء الوساطة الروحية والرابع والخامس هما علة إلغاء الوصاية السياسية في الجماعة الحرة . أما الأول فهو حقيقة وعي الإنسان بأن الاخلاد إلى الأرض هو الخسر بمعنى عدم الاشرتباب إلى ما يتعالى على الأمر الواقع ويحرر منه بالأمر الواجب.

وتلك هي فلسفة التاريخ القرآنية فتكون فلسفة التاريخ الضمنية في المقدمة هي عين هذه الفلسفة عندما نبحث وراء كلام ابن خلدون عن تعليله المسكوت عنه عبارة والمحال عليه إشارة: فالعنف في التربية ليس مجرد استعمال الضرب مثلا بل هو تحول المعلم إلى سلطة روحية بدلا من أن

يكون مجرد مذكر.

فعندما يقول الله للرسول الخاتم "إنما أنت مذكر" ثم يضيف "لست عليهم بمسيطر" فمعنى ذلك أن ما يعلمه المعلم ليس المضمون المعرفي إذ هو مطالب بالتذكير بهذا المضمون ما يعني أنه موجود لدى المتعلم وهي القدرة على العلاقة المباشرة بالحقيقة التي فطر عليها بدلا من رؤية وسيط لهذه الحقيقة.

ولو لم يذكر القرآن أن الرسول نفسه قد حدث له أن كاد أن يقع في ما لأجله جاء هذا التذكير وعصمه الله قبل أن يتورط بما يفسد دوره لما كنت واثقا من أن الرسول منزه عن ذلك وأنه سلك بما يقتضيه القرآن من واجبات المعلم والحاكم بالطريقة القرآنية ولذلك لعلتين ذكرهما القرآن وما كان ذلك ليحدث أولا وليذكر به القرآن لو لم يكن القصد بيان العقبتين أمام الديني والسياسي وضرورة الحذر الدائم منهما :

1. ما بسبب نزغ الشيطان الذي لا أحد معصوم منه. ومن ذلك الأنبياء بدليل حصوله للرسول ونجاه ربه من خبثه .

2. وإغراء أصحاب القوة في الجماعة وهو من جنس نزغ الشيطان على الأقل بسبب حاجة السياسة للمداراة.

وما كان المعلم يحتاج إلى العنف المادي لو لم يكن بسبب فشل هذا العنف الروحي لأن الحاجة إلى الضرب علتها توهم نقص الفهم أو الجهد للفهم عند المتعلم للظن أنه عليه أن يرى ما يراه المعلم وليس ما يراه هو بنفسه وأن المعلم "إنما هو مذكر" و"ليس على المتعلم بمسيطر" . الوساطة هي العنف الحقيقي .

ذلك أن الوساطة هي التي تقضي على أهم مقومات ذات الفرد: الاستقلال الروحي والفكري أي ما هو به إنسان ولذلك اعتبر ابن خلدون نظام التعليم العنيف مفسدا بالجوهر لمعاني الإنسانية. ثم قاس عليها الحكم باعتباره بنحو ما نظاما يواصل تربية الإنسان إما على الحرية والكرامة أو على العبودية واللاكرامة. وهما الداءان اللذان له الفضل في اكتشاف دورهما هذا .

وهي عنف لأنها قتل للاجتهاد الذاتي: فالتواصي بالحق يعني أن الجميع مفروض عليه عينيا أن يجتهد لتصح المشاركة في الفعل "تواص" وليس وصاية . وقياسا على التربية قاس ابن خلدون الحكم . فالعنف هنا ليس الاضطهاد المادي فحسب بل علته الوصاية: وهي "لا أريكم إلا ما أرى "نفيا للست عليهم بمسيطر" .

الوساطة التربوية تلغي اجتهاد التواصي بالحق فرض عين على المؤمن الذي يريد أن يعمل صالحا في رعاية الجماعة وحمايتها والوصاية السياسية تلغي جهاد التواصي بالصبر فرض عين على المؤمن الذي يريد أن يعمل عملا صالحا في رعاية الجماعة وحمايتها أي إلغاء للاستثناء من الخسر وعودة لأسفل سافلين .

تلك هي علة استعمال ابن خلدون "عاد" بدل "رد" الواردة في القرآن . ذلك أن الرد أسفل سافلين متقدم على "الفرصة الثانية" التي أعطيت لآدم في القصة القرآنية حتى يثبت

جدارته بالاستخلاف التي من أجلها استخلف والتي شكك الملائكة في أهليته لها . فيتبين أن المقدمة تتأسس على تواز بين فلسفتين .

فلسفة تاريخ متناظرة تماما مع فلسفة دين كلتاهما وردت في القرآن كما

هو بين من البنية النسقية الواردة في سورة هود : فمن علاقة الإنسان بسلطان الطبيعة بداية) نوح والطوفان وصلة الجماعة بالرسالة الدينية) إلى علاقته بسلطان الدولة (موسى وفرعون وعلاقة الجماعة بالرسالة الدينية) يتم الانتقال المتدرج من استبداد الطبيعة وتكليف نوح بالتحرير منها إلى استبداد الفرعونية وتكليف موسى بالتحرير منها .

والتحرير من استبداد الطبيعة تم بالتقنية والزراعة هو موضوع رسالة نوح (صنع الفلك وأخذ زوجين اثنين من كل شيء لاستنباته) والتحرير من استبداد السياسة هو موضوع رسالة موسى وقد شرع فيه بالشريعة والتحرر من الدولة الفرعونية. لكن شعبه نكص إلى دين العجل . وبين التحريرين نجد القضايا الخمس التي تحقق التحريرين أفضل تحقيق

1. مشكل توزيع الثروة (هود) .
2. مشكل توزيع الماء (صالح).
3. مشكل فساد الجنس) لوط) .
4. مشكل شروط عدل التبادل (شعيب).

"رسالة هود" وضعت مشكل استبداد المافية الاقتصادية. ورسالة "صالح" وضعت مشكل توزيع الماء مصدر الحياة الأول . ورسالة "لوط" وضعت مشكل الجنس مصدر الحياة الثاني . ورسالة "شعيب" وضعت مشكل شروط العدل في التبادل بالموازين والتعويض العادل . وهذه هي المشاكل التي يعالجها ابن خلدون في المقدمة مع الانتقال من التحرير من سلطان الطبيعة (رسالة نوح) إلى التحرير من سلطان السياسة) رسالة موسى (.

لكن ذلك لا يمكن أن يفهم من دون الوصل مع تعريف الإنسان بوصفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فيكون مضمون فلسفة الدين هو بيان تاريخ الرسالات

التي سعت إلى تحقيق هذا التعريف وتكون هذه الرسالات ممثلة لمراحل التحرير في التاريخ الفعلي وتلك هي فلسفة التاريخ المطابقة لها .

من هنا نفهم القصد بأن معاني الإنسانية عند ابن خلدون تتحدد بوصفها "الحمية والمدافعة من حيث الاجتماع والتمدن" بمعنى أن معاني الإنسانية (مفهوم من فلسفة الدين أو من تعريف الإنسان فيها) هي ما يترتب على الاجتماع والتمدن من صفات تجعل الإنسان حريصا على تحقيق حد حقيقة الإنسان رئيسا بقيم الاستخلاف .

فكون الإنسان رئيسا بطبعه يعني أنه متحرر من الوساطة والوصاية سلطانين إنسانيين عليه يطغيان حريته الروحية والسياسية. وكونه "خليفة بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" يعني أنه متحرر من سلطان الطبيعة والتاريخ لأنه مجهز بما يجعله قادرا على تعمير الدنيا واستخراج شروط بقائه بعلمه وتطبيقاته وبعمله وتشريعاته .

قد يسارع القارئ المتعجل فيظن أني بما قلت عن مقدمة ابن خلدون قد نكصت إلى القول بالإعجاز العلمي ما دمت أبدو وكأني أعتبر علمه موجودا قبل القرآن أو على الأقل مستمد منه . وهذه فرصة لتوضيح طبيعة معارضتي للقول بالإعجاز العلمي وقولي في آن إن القرآن يمثل الرؤية التي تحرر مما كان سائدا في الابستمولوجيا والأكسيولوجيا التي ورثها فكر المسلمين من ثقافة عصرهم التي هي يونانية مختلطة بالثقافة الدينية المتقدمة

على الإسلام.

ولكن قبل ذلك أسأل:

أليس ما أبدعه ابن خلدون سابق على ما بينت دلالته القرآنية التي اكتشفتها بالانطلاق مما أمرت به الرؤية القرآنية في فصلت 53؟

وهل ادعيت أن هذا التأويل لمصادر فكر ابن خلدون كان بمعنى المضمون المعرفي وليس بمعنى المناخ الرؤيوي المحرر من الموروث السائد أو الرؤية التي جعلته يكتشف ما اكتشف فلسفة التاريخ بالانطلاق من مفهوم الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" ومفهوم معاني الإنسانية القرآنيين؟

أي هذا تقول على القرآن؟

وما الصلة بين اكتشاف ابن خلدون لفلسفة التاريخ الذي كما بينت ما يزال ناقصا وإلا لما احتجنا لتجاوزه والتفكير في خلدونية جديدة -وهو أمر طلبه هو نفسه في خاتمة المقدمة- والرؤية التي تسر بحثي في منطلقاته وفي الرؤية التي جعلته يرى ما لم يره غيره: فرضيتي رؤية القرآن للإنسان والتاريخ.

وفرضيتي ليست تحكمية . فابن خلدون بنفسه هو الذي عينها: ألم يقل إنه يريد أن يدرس العمران البشري والاجتماع الإنساني ليس من منطلق الأحكام السلطانية ولا من منطلق المدن المثالية بل من منطلق طبائع الأشياء وما فيها من قوانين وسنن؟ إنه تطبيق حر لفصلت 53 أي آيات الله في الآفاق والأنفس وتجنب واع لتحريف آل عمران 7 .

الفصل الثالث

: 7 6. 0 ص 2 "0 - بالإعجاز العلمي هو توهم اكتشاف قوانين بالاعتماد على شرح آيات القرآن أو شرح آيات القرآن في ضوء ما يكتشفه غيرنا للدلالة على سبق علمي لم نكتشفه ونتوهم أنه المقصود مما ندعيه بالتحكم اللساني لتأويل النص.

فلا أنا قلت إن ابن خلدون استخرج قوانين التاريخ وسننه من شرح ألفاظ القرآن ولا هو زعم ذلك . ما قلته هو أن ما توصل إليه ابن خلدون لا يمكن فهمه من دون وصله بالرؤية القرآنية للتاريخ إذا اعتبرنا هذه الرؤية لا تتبين حقيقتها -كما قالت فصلت -53 إلا من خلال ما يرينه الله من آيات الآفاق والأنفس التي توجه إليها ابن خلدون في عمله الفكري وتحرر من تحريف المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة الذين لم يتجاوزوا التعامل المقلوب معها ومع آل عمران ..7

لو كان علم ابن خلدون مستمدا من شرح ألفاظ القرآن مثلهم لكان ما اكتشفه قد كان موجودا قبل اكتشافه وادعى أنه موجود في شرح هذه ألفاظ القرآن كما يفعل دعاة الإعجاز العلمي في خرافاتهم . لم نسمع بأحد منهم اكتشف قانونا علميا واحدا أو فلسفة ما انطلاقا من شرح الألفاظ بل كلهم يأخذون قانونا اكتشفه غيرهم بالبحث العلمي الجدي بعد ثم يتعسفوا على شرح ألفاظ القرآن حتى يجدوا فيها ما يشبهه توهما .

وقد بينت أن هذا الوهم علته الظن أن القرآن فيه علم بالغيب في حين أن ما فيه هو إعلام بوجود الغيب وإعلام بعجز الإنسان عن علمه وأن القرآن

لا يمكن من ثم أن يكون رسالة موجهة إلى الإنسان ويتضمن ما هو نفسه يعلمه باستحالة علمه. فهذا يعني أن الرسالة لو كان فيها علم بالغيب لما بقيت رسالة إلى الإنسان . وما خرافة الراسخين في العلم سواء العقلي أو اللدني تمثل أكبر أكاذيب علمائنا: الآية السابقة من آل عمران تعني بالرسوخ في العلم النقيض التام لما تحايلوا لتأويلها حتى تكون أساسا لسلطانهم في التربية المؤسس لسلطان الطغاة في الحكم .

وهذا التحيل جريمة في حق القرآن وفي حق الأمة. ففي حق القرآن هو ادعاء أن القرآن لم يأت لكي يجعلنا نجتهد لتعمير الأرض ولجعل ذلك التعمير بقيم الاستخلاف بل أمدنا بما يغنينا عن الاجتهاد المعرفة) التواصي بالحق (والجهاد في العمل بها) التواصي بالصبر). بهذا الموقف الخاطئ يلغى التكليف من أصله .

أما الجريمة في حق الأمة فليست بحاجة لشرحها ؛ يكفي رؤية حالها منذ قرون . فلا هي قادرة على تعمير الأرض ولا هي قادرة على إثبات جدارتها بالاستخلاف . فهي تابعة في العمارة. وهي كما بين ابن خلدون فاسدة معاني الإنسانية لأن تربيتها وحكمها يعتمدان على العنف ولا شيء غير العنف الأعمى والأصم . والمعلوم أن لجوء الإنسان إلى العنف مصدره أمران:

« الأول هو الجهل بحقيقة القوانين والسنن التي تغني عنه سواء تعلق بالتعامل مع الطبيعة أو مع البشر لأنها تحقق التعمير بقيم الاستخلاف كما يحددها القرآن الكريم .

• والثاني الارتجال الناتج على انتظار حدوث الأشياء والوقوف منها موقف

من يرد الفعل العاجز عن "الحيل" التي تبدعها المعرفة لاستباقها وإعداد شروط علاجها .

وهذا هو ما يسمى العمل على جهل وكل عمل ليس على علم اضطراب وليس فعلا إنسانيا خاضعا لتفكير سابق ومساوق ولاحق للفعل . فالسابق يعد له استراتيجية والمساوق يعدلها خلال استعمالها واللاحق ينقدها لتغيير جذري إن لزم الأمر وبذلك يتقدم العلم والعمل كل الحضارات الحية فرديا كان أو جماعيا .

وذلك هو معنى التواصي بالحق اجتهادا لمعرفته ومعنى التواصي بالصبر جهادا لتحقيقه . وشرط ذلك أن يكون الإنسان مؤمنا وعاملا صالحا . ولا يمكن لذلك أن يحصل ما لم يكن الإنسان واعيا بأنه من دونه يكون في "الخسر". والخسر هو معنى الرد أسفل سافلين أي ما دون أهلية الاستخلاف الذي خلق له الإنسان.

ونحن المسلمين يعلمنا القرآن أن هذا الرد تجاوزه الإنسان بما تقصه علينا قصة تلقي آدم للكلمات التي تلقاها فتاب عنه ربه ومن ثم فليس عندنا ما عند المسيحيين من خطيئة موروثة

-الفصل الثالث- بل الإنسان فطريا خير وما الشرة حياته إلى نتيجة الجهل بما في فطرته من تجهيز يمكنه

من التعمير الاستخلافي.

والخطيئة الموروثة هي التي بنى عليها الفكر الديني المسيحي قصة المسيح ابنا للرب (آل عمران (79 حتى يؤسسوا عليها نظرية الشفيع الذي قبل

الموت من أجل البشرية والذي تمثله الوساطة الكنسية والوصاية السياسية (الحكم باسم الله أو المسيح بتشريع كنسي .(وهذان التصوران هما علة العنفين .

وهذه القصة تلطيف دون تغيير جوهري لنظرية شعب الله المختار. من ذلك أن أحد كبار العلماء في الرياضيات وكبار المنظرين للمسيحية -باسكال - زعم أن محمدا لا يمكن أن يكون رسولا لأنه ليس يهوديا . وهو ما يعني أن الله لا يتصل بالبشر إلا بتوسط اليهود بخلاف نظرية القرآن في الرسالات.

فالقرآن يعتبر أن لكل أمة رسولا بلسانها وأن الرسالة الخاتمة تذكير الديني في كل دين وهي الإسلام الذي هو دين الله المرسوم بما فطر عليه الإنسان من حيث هو إنسان بصرف النظر عن عرقه ولونه ودينه وجنسه وعصره بل الإنسان من حيث هو إنسان شهد بذلك وهو في ظهر أبويه (الأعراف .(172-173

ولهذه العلة تكلمت على تواز تام بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في القرآن . والدليل القاطع على ذلك هو أن القرآن يعالج الأمر على مستويين فضلا عن المسائل المتعلقة بالرسالة نفسها من حيث أبعادها الخمسة أي المرسل والمرسل إليه والرسول ومضمون الرسالة ومنهج التبليغ وهما العرض النقدي والبديل المحرر.

فأما العرض النقدي فلا أحد يشكك في وجوده في القرآن إذ هو يستعرض كل الرسالات المتقدمة عليه ويحلل عوائل ما حال دونها والتحقق في التاريخ الفعلي للأمم التي تلقتها . وأما البديل فلا أحد يشكك في وجوده

كذلك إذ القرآن لم يكتف بهذا النقد للأمم بل بين علل ما حصل واقترح تربية وحكما يتجنباها .

الرسالات السابقة بتخليصهما مما جعلهما محرفين للرسالات وعنيفين . فالتحريف علته الأولى التربية بوجود الوساطة بين المؤمن وربه (الكنسية) فألغاها وعلته الثانية الحكم بوجود الوصاية بين المؤمن وأمره) أجهزة الدولة المتعالية على الجماعة) فألغاها .

ولآخذ مثالا حيا من راهن تاريخنا؛ من ينظر إلى ما يفعله أي حاكم عربي يفهم ما أقصده بالعنف المادي المؤسس على العنف الروحي . لو أخذنا مثال أمير السعودية الحالي. فهو يبدو ساعيا للتخلص من وساطة كنسية وهابية ليعوضها بكنسية ليبرالية للانتقال من حكم باسم الله إلى حكم باسم الإنسان.

فيبدو الأمر للجاهل وكأنه تطور كبير لأنه يحاكي ما ينسب إلى الغرب من انتقال حصل في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث حد من سلطان الكنيسة بالإصلاح الديني ومن سلطان الحكم باسم الله بالديموقراطية. لكنه في الحقيقة لم يصلح دينا ولم يحقق ديموقراطية بل ألغى اسم الله وأوهم أنه يعوضه باسم الإنسان .

والعلة أنه جاهل بما يفعل . ذلك أن الإسلام ليس فيه سلطة كنسية للتربية ولا يحكم باسم الله للسياسة. فالتربية قانونها الإسلامي "إنما أنت مذكر" والحكم قانونه الإسلامي "لست عليهم بمسيطر". ما فعله هو أنه صار "بابا" يفكر بدلا من الأمة وطاغية يحكم بدلا من الأمة: فلا هو أصيل ولا هو حديث.

وقس عليه كل الحكام العرب ونخبهم التي تدعي الحداثة. لكنهم فضحوا طبيعة ما يجري . فهم لم يأخذوا من الغرب إلا البنية الخفية لنظامه والدعاية الكاذبة لجلي سطحها . فنظامه بخلاف ما يدعي ليس الحكم باسم الإنسان بديلا من الحكم باسم الله بل هو يحكم باسم دين العجل أي باسم المال الفاسد (معدن العجل) والإعلام الكاذب (خواره).

وأفضل مثال على ذلك ما نراه بالعين المجردة في الولايات المتحدة عامة وانتخاب ترامب (وبل انتخاب فرنسا في عهد ساركوزي مثلا) . ولذلك فلا يمكن تصور انتخابات في

الغرب لا تعتمد على الأداتين الممثلتين لدين العجل : المال الفاسد (الذهب مسروق كي عجل بني إسرائيل (والإعلام الأفسد منه (خوار عجل بني إسرائيل (.

وكما أسلفت فالإسلام ألغى الوساطة في التربية سواء كان ذلك باسم النقل أو باسم العقل لأن ذلك هو أصل العنف التربوي المفسد لمعاني الإنسانية في الأذهان والوجدان .

كما ألغى الوصاية في الحكم سواء كان ذلك بالحق الإلهي أو بالحق الإنساني المزعومين لأن ذلك هو أصل العنف السياسي المفسد لمعاني الإنسانية في الأعيان طبيعية كانت أو تاريخية. وهذان العاملان المفسدان لمعاني الإنسانية يتبين مفعولهما في الآفاق وفي الأنفس .

كما يتبين عسر تحقيق ما سعى إليه الإسلام لتحقيق هذين الثورتين المحررتين من الوساطة والوصاية . فإبداع البديلين منهما هما عين السعي لتحقيق مفهوم الإنسان كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى

الاستخلاف الذي خلق له".

الفصل الرابع

- الفصل الرابع - لولا إيماني بمبدأين لا حياة للفكر من دونهما لكان ما أكتبه فاقدا لكل معنى . ولولا

أعمال غيري -دون ذكر الأسماء لكن المطلعين على ما يجري في ساحة الفكر المليئة بدعوى المشروعات الفكرية يعلمون من المقصودين - واكتفيت بما يفيد مما أقوم به لإعداد أرضية تساعد على تحرير حضارتنا من كسورها الإضافية إلى مسارها التاريخي الذاتي والإضافية إلى مسار غيرها من الحضارات التي ظهرت عليها بإبداعها الذي بقينا دونه بسبب فساد الرؤى التي أفسدت التربية والحكم فأفسدت في أجيال كثير منا معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون:

1. لا يمكن لأي فكر حي أن يبدع شيئا إذا لم يكن حائزا على ما به ظهر عليه فكر منافس بمعنى أن الحضارة الإسلامية لن تبدع شيئا ما ظلت عاجزة عن استيعاب ما به ظهر عليها فكر الغرب الذي بزها في ما سبقته إليه وانعطت دونه .

2. لا يمكن لفكر أمة أن يستأنف الإبداع ما لم يجبر الكسر بين ماضيه المزدهر وحاضره المكفهر . فالحاضر الإسلامي عامة والعربي خاصة فاقد للوصل بين ذاته الحاضرة وذاته الماضية ثم بين كيانه الخاص والكيان الكوني الذي تتحدد به حياة الحضارات أيا كان تنوعها واختلافها .

وما به تحيا الحضارات ليس بما تكون به خصوصية بل ما به تكون كونية في نوعي علاقتها بالطبيعة وبالتاريخ أعني بالنظر والعقد في الإبستمولوجي وبالعمل والشرع في الأكسيولوجي لأن الحضارة تكون حية بعلاقتها العمودية بالطبيعة لأساسها العضوي وبعلاقتها الأفقية بالتاريخ لأساسها الروحي .

ليكن مثالي اللسان . فاللسان الحي ليس بخصوصيته التي هي كون اللسان عربيا مثلا بل بكونية الحيوية اللسانية وهي كون اللسان صار حاملا للكوني من المعاني في الابستمولوجي

نظرا وعقدا أو في التعبير عن العلاقة بقوانين الطبيعة و الأكسيولوجي عملا وشرعا أو في التعبير عن العلاقة بسنن التاريخ.

والعلاقة بسنن التاريخ قيمية لأنها تتعلق بحرية الإرادة وبصدق العلم وبخير القدرة وبجمال الحياة وبجلال الرؤية الوجودية. وتلك هي القيم التي تجعل الإنسان استنادا إلى النظر والعقد يستطيع أن يحدد العمل والشرع نظامين) التربية والحكم (يجعل بهما هذه القيم عين محددات فعله التاريخي بوصفه حرا .

فلا يكون خصوصيا بل اللسان حينئذ إلى الأصوات التي لا تختلف عن أي مادة تشكيلية للفنون . وهي بهذا المعنى مادة تشكيلية للغة الأدبية التي هي كونية من حيث هي أدبية وربما قومية من حيث مادة القول إذ حتى فنون البلاغة فهي كونية ولا تختلف لغة عن لغة إلا كميا في استعمال الفنيات البلاغية التي هي آليات كونية تعود إلى تناسبات رياضية بين عناصر الخطاب وأدوات التواصل الواحدة في كل الألسن سواء كانت بالعبارة أو

بالإشارة المصاحبة للعبارة حالة فيها أو حالة في المعبر بالإشارة البدنية (في الخطاب الحي لا في المكتوب .(

وبهذا المعنى فابن خلدون يتكلم على العمران البشري وليس الإسلامي والاجتماع الإنساني وليس الإسلامي رغم أن جل أمثلته مستمدة من الحضارة الإسلامية لأن المهم في الأمثلة ليس تعينها بل ما فيها من تعين للكوني في المجالات الخمسة التي تتعلق بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود كما بينت .

فالإرادة من حيث هي جماعية هي السياسة. والعام من حيث هو جماعي هو النظر والعقد . والقدرة من حيث هي جماعية هي الانتاج الاقتصادي والثقافي. والحياة من حيث هي جماعية هي "الأنس بالعشير") خلدونيا (أو الذوق . والوجود من حيث هو جماعي هو الرؤية الدينية والفلسفية التي تمثل مرجعية كل ما تقدم هنا ء

والرؤية الدينية والفلسفية هي العمل والشرع بمعنى أن عمل الجماعة وشرعها هما زبدة إرادتها الجماعية ونظرها وعقدها الجماعيين واقتصادها وثقافتها الجماعيين وانسها

والدين العبارة عنها اساسا للتربية والحكم . وبهذا المعنى شكل المبالغين في طلب الخصوصية لا يمكن أن يسهموا حقا في جبر الكسر المضاعف:

1. لن يسهموا به استيعاب ما به ظهر على الحضارة الإسلامية منافسوها وهو شرط إذ فهمنا أن التجاوز علته غياب مشترك كلي لم نتمكن من المشاركة فيه .

2. ولن يسهموا في جبر الكسر الذاتي بين ماضينا وحاضرنا لأن صورتهم عنهما زائفة لا علاقة لها بما فيهما حقا لحصرهما بل ما يعتبرونه خاصا بها .

وهنا يأتي دور الأساسين اللذين وضعت نظريتهما لانتقال من الخلدونية إلى الخلدونية المحدثة ومن التيمية إلى التيمية المحدثة استنادا إلى ضمير ما لل عملهما من شروط تجعله يتجاوز نفسه في فهم العلاقة بين الفلسفي والديني أو إن صح التعبير بين الواحد فيهما والذي هو جوهر ما يتميز به الإسلام: الجمع بين اللب الواحد أو الفلسفي المتعين في الفلسفات التاريخية والديني المتعين في الأديان التاريخية .

فما يتميز به الإسلام هو الكوني في الديني أي ما لكونه كونيا لا يمكن أن يكون مخالفا لما يمكن أن يكون كونيا في الفلسفي : ولذلك فكل استدلاله بخلاف ما يقصه عن الاديان التي يستعرضها في النقد التاريخي لمجرات تحريفها لا يعتمد على الخوارق للإقناع بل على نظام الطبيعة ونظام التاريخ.

وكلما عاجز العرب الرسول الخاتم رد بأن المعجزات ليست ضرورية للتبليغ وأنها تستعمل للتخويف وليس للإقناع واكتفى بالقول إن معجزته هي القرآن من حيث هو خطاب تذكيري بما في الإنسان من فطرة هي التي بالاحتكام إليها يكتشف أن ما يقوله القرآن يمكنه تبين حقيقته من آيات الآفاق وفي الأنفس .

وبذلك يتبين أن الآفاق والأنفس هي الطبيعة والتاريخ وأن الآيات التي يريناها الله فيهما هي قوانين الطبيعة وسنن التاريخ وهما النظامان اللذان يستدل بهما القرآن على ما يذكرنا به ويطلب منا أن نبحث فيهما حتى نتبين

أن القرآن حق . فالقرآن معجز بذلك

لما سيكتشفه الإنسان لكنه ليس إعجازا علميا بمعنى علم الغيب بل بمعنى توقع الغائب .

ولا بد هنا من إضافة مفهوم قد يكون علة القول بالأعجاز العلمي عند الكثير ممن يقدمون عليه بحسن نية وليسوا دجالين . ففي القرآن فعلا توقعات تطابق الكثير مما هو من الغائب وليس من الغيب . فكل ما يتعلق بالمستقبل من المآلات قابل للتوقع عقليا - ودون حاجة لعلم الغيب الذي هو بنص القرآن محجوب حتى على الأنبياء -إذا توفرت للمتوقع مقدماته .

لذلك فكل ما في القرآن من توقعات لمستقبل القيم الخمس ليس من الاعجاز العلمي بل من صواب التوقع الذي يمثل أهم ما يذكر به القرآن حتى ينقل الإنسان من الإدراك الحسي إلى الإدراك المتجاوز للحواس كما في المقابلة بين البصر والبصيرة لأن هذه التوقعات هي التي تجعل الإنسان يكون على (بل الإنسان على نفسه بصيرة*ولو ألقى معاذيره»

) القيامة 14-15 (: 1. توقع مآلات الإرادة الإنسانية وتطبيقاتها السياسية بمجرد معرفة ما فطر عليه الإنسان.

العالم الطبيعي القانوني ونظام التاريخي ونظامه السنني .

3. توقع مآلات القدرة الإنسانية المادية والروحية بمجرد معرفة ما يحدد سلوك البشرية التبادل والتواصل .

4. توقع مآلات الأوج الإنساني الجمالي والروحي بمجرد معرفة ما يحدد تمحض الإدراك الإنساني للذوقيات الجمالية والروحية.

.5 وأخيرا توقع مآلات الرؤى الإنسانية سواء بشكل منظم منطقيا) الفلسفة) أو مخوطر وجدانيا (كما في الإبداع الأدبي (بمجرد معرفة سبل تأمل ما تقدم في هذه الأصناف الخمسة من القيم .

ا 0 ل أنه ليس كل دين ديني وليس كل فلسفة فلسفية. وكل اعمال الإنسان فيها ما يطابق حقيقتها وفيها ما لا يطابقه . ولولا ذلك لما وجد فرق بين المثال من حيث هو غاية كمال الشيء والحاصل منه بوصفه الاشرتباب لتحصيل المثال .

وهذا هو جوهر الخلاف الاساسي مع رؤية هيجل التي نكصت إلى القول بالمطابقة الابستمولوجية والأكسيولوجية بمجرد اعتباره أن هذا الفرق بين المثال والحاصل منه أوبين الموجود والمنشود علامة نقص إنساني وليست علامة كمال حقيقي يحرر من وهم المطابقة الله والإنسان فيؤسس لوحدة الوجود والذاتوية.

فكل الخدعة الهيجلية تمثلت في خلط غريب بين سلب العام بالمنشود وسلب المنشود بالقياس إلى الموجود لظنه أن الموجود يقبل الرد إلى المعلوم بسبب قوله بنظرية المعرفة المطابقة سعيا منه للتحرر من المفهوم الحد الكنطي "الشيء في ذاته" مقابل الظاهر الذي نعلمه منه . فلأن هيجل يخلط بين المعلوم والموجود - نكوصا منه إلى نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة- يتصور المعدوم في العلم هو المنشود وثم يوحد بينه وبين المعدوم في الوجود . ما ينشده الإنسان ليس معدوما في الوجود بل في علمه به . نقص العلم بالموجود ليس نقصا في الموجود الذي لا نحيط به علما يستمد لا تناهيه .

فلو كان علمنا محيطا لما كان المنشود اشرتبابنا للكمال موجودا ولكان الإنسان إلها غنيا عن الاشرئباب إلى ما يعلم وجدانه لأنه لا يعيش فقدانه . المنشود ليس تعويضيا بالمعنى الذي فهمه تلاميذه فيورباخ بل هو الوعي بموجود لا نحيط به فيكون السبب في علمنا به رغم إيماننا بوجوده وليس في المشرأب إليه . ومن ثم فلا سلب في وجوده بل في كونه منشودا عند فاقده .

وبذلك فكل القضية في النكوص الهيجلي إلى ما قبل كنط علتها أنه نكص إلى القول بالمطابقة في العلم وفي العمل معتبرا عدمها ليس دليلا على طابعها الاستكمالي بل على وعي

بنقص علته الخيال فيكون الفرق بين علمنا بالشيء والشيء في ذاته وهما في الشيء يرد إلى إدراكه وذلك هو الوهم حسب ابن خلدون .

كل التعصب والدغمائية في الكلام والفلسفة علتهما هذا الوهم : فمن يعتبر موضوع علمه لا يختلف عن علمه ويصدق أن علمه محيط وأنه مالك للحقيقة لن يفهم أن غيره إذا كان هذا موقفه لن يبقى لهما ما يستند إليه التواصل بينهما فيصبح اللقاء الوحيد بينهما هو الحرب التي يصفها هيجل بصراع السيد والعبد . فإما قاتل ومقتول أو سيد وعبد .

لا يمكن بمنطق هيجل وماركس أن يتوقف الصراع لتحصل الغاية -الاعتراف عند الأول والمساواة عند الثاني -لأن ذلك يناقض الآلية الجدلية المؤسسة على الصراع الهادف لإلغاء الفرق بين الموجود والمنشود والمعتبر مجرد خيال ناتج عن نقص في الإنسان قابل للتجاوز وليس علاقة بين موجودين .

فمن دون الفرق بين الإلهي والإنساني والأول موجوده عين منشوده والثاني منشوده غير وجوده لكنه ليس معدوما حتى في كيانه لأنه عين ما فيه نشدان وهو معنى فطرة الله التي فطره عليها لا يمكن لا تحقيق الاعتراف بين البشر ولا المساواة . فالاعتراف والمساواة بينهم يعنيان التحرر من وهم التأله .

وهذا التحرر من وهم التأله هو الذي يؤسس عليه ابن خلدون شروط العمارة بقيم الاستخلاف في التربية روحيا وفي الحكم سياسيا . وهما ما بمقتضاه يكون الإنسان "رئيسا بطبعه وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو ما يعني أن البشر لا يتعارفون ولا يتساوون من دون العبادية لله وحده دون وساطة ووصاية.

وما أن يوجد وسطاء وأوصياء تسد معاني الإنسانية فلا يبقى الإنسان رئيسا لا بطبعه ولا بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له لأنه يخلد إلى الأرض فيصبح كالكلب لا يتوقف عن اللهث . والوساطة والوصاية تبدو على نوعين متضادين في الثيوقراطيا) الحكم باسم الله) والانثروبوقراطيا) الحكم باسم الإنسان (وتبدو الثانية وكأنها نتيجة لثورة على الاولى .

لكنهما في الحقيقة من طبيعة واحدة ولا تختلفان إلا بنوع الوساطة والوصاية. وهي بنيتهما العميقة: الأبيسيوقراطيا أو دين العجل.

فالثيوقراطيا (كما في إيران) والأنثروبوقراطيا (كما في إسرائيل) وكما عند سنديهما الخارجيين (روسيا وأمريكا) بنيتهما العمقية هي دين العجل . فالوصاية فيها لصاحب المال المافياوي . والوساطة فيها لصاحب الإعلام الكاذب في خدمة إيديولوجيا كل خطابها مبني على الكلمات الأضداد؛

فالحرية هي العبودية لمعدن العجل وخواره والكرامة هي فخامة الإخلاد إلى الأرض ومظاهر القوة البهيمية.

الفصل الخامس

وهكذا إذن فجبر الكسرين ممكن أن يحصل بعملية واحدة هي ما حاولنا بيانه في هذا البعث وغيره مما بدأ منذ أن تبين لي في محاولة فهم نظام القرآن ما طرأ على فهمه من تعريفات أفسدت كل علوم الملة وجعلتها طلبا للسلطان على الإنسان وليس لمساعدته على تحقيق مهمتيه أعني تعمير الأرض بقيم الاستخلاف :

1 . أولا بيان أن ما يمكن من الانتقال إلى التيمية والخلدونية المحدثتين يمكن من جبر الكسر الذاتي بين ماضينا وحاضرنا .

2. ثانيا بيان أن ما ظهر به علينا من لا يمكن تجاوزه من دون استيعاب ما أبدعه هو ثمرة النظر والعقد في الإبستمولوجيا وثمرة العمل والشرع في الأكسيولوجيا .

والجامع بين الكسرين هو أن ابن تيمية وابن خلدون وقبلهما الغزالي لم يكن لدورهما النقدي ما كان ينبغي أن يترتب عليه إيجابا بتقديم البديل الفعلي بل اكتفوا في غالب الأحيان بالحل السهل وهو سد الذرائع واعتبار التفكير الفلسفي غير ضروري بل وضار. فنقد اعتماد فكر المسلمين على ميتافيزيقا أرسطو لم يمكن من تجاوزها إلى بديل يمكن أن يخرج الإنسانية من ابستمولوجيا وأكسيولوجيا القائلتين بالمطابقة ومن القول بوحدة العالم واستغنائه عما ورائه غير علم الإنسان وعمله .

ورغم تقدم هذا النقد الأبستمولوجي عند ابن تيمية الذي اكتشف القول بعدم المطابقة المعرفية وتقدم هذا النقد الأكسيولوجي عند ابن خلدون الذي اكتشف القول بعدم المطابقة القيمية فإن الموقف بقي من جنس سد الذرائع فكان ما يشبه تحريم الفلسفة سدا للذرائع بدلا من تأسيس فلسفة عدم المطابقة. والنتيجة هي:

1 . قتل الموجود من الفكر الفلسفي دون إبداع المنشود منه بديلا كان يمكن أن يكون ثورة فلسفية متصالحة مع الثورة الدينية التي يمثلها القرآن والتي عكسها "علماء" الملة بأن جعلوا الأمر نهيا (فصلت (53 والنهي أمرا (آل عمران .(7

2 . وذلك ما تمكن من تحقيقه الغرب وبات بفضله ظاهرا علينا وأعني أنه هو الذي عمل بأن الخلق قانونه رياضي تجريبي والأمر سنته سياسية خلقية حتى وإن أهمل قيم الاستخلاف وبدا يشعر بضرورتها بعدما خرب كل شيء .

وما كان قد عمل بذلك في إطار الابستمولوجيا والاكسيولوجيا القائلتين بالمطابقة اي قبل النقد الكنطي فإنه قد جعل ذلك وكأنه ماغيا لما يترتب على الوعي بعدم المطابقة فتتغير الأبستمولوجيا والاكسيولوجيا بصورة تلغي ما ينتج من وهم رد الوجود إلى الإدراك من مادية صرفة تهدد العالم والإنسان .

بحيث إن ما يبدو نجاحا في عمارة الارض تحول إلى تهديم نسقي للأرض نباتها وحيوانها وإنسانها ومناخها وبصورة عامة كل شروط الحياة السوية وخاصة كل القيم التي تجعل الإنسان جديرا بالاستخلاف . فنكون نحن

قد خسرنا مرتين:

1 . فلا حصلنا على التعمير حتى بمجرده بل صرنا متروكين للتدمير النسقي .

2 . ولا على الاستخلاف بسبب التبعية لأصحاب التدمير.

فيكون جبر الكسرين بغاية الاستئناف هادفا إلى تحقيق التعمير بقيم الاستخلاف بمعنى أن ما ظهر به علينا منافسنا الحضاري منذ نهاية القرون الوسطى وبداية القرون الحديثة هو التعمير التهديمي وعلينا أن نتدارك التعمير المحرر من التدمير وذلك بجعله يحدث بقيم الاستخلاف للبشرية: دور الإسلام .

فالرؤية القرآنية الابستمولوجية تعتبر الطبيعة - الخلق -بقدر أي بقوانين رياضية ثابتة تبدع ويكتشف ما يخضع لها فيها بالتجربة الطبيعية(الكلام على المدارك الحسية) وتعتبر التاريخ - الأمر-بسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل تبدع ويكتشف ما يخضع لها فيه بالتجربة التاريخية: وبنظاميهما يستدل القرآن .

والعقد في علاقته بالنظر والشرع في علاقته بالعمل هما ما يحدد القيم التي تجعل التعمير يجري بمقتضى الاستخلاف أي إن الإنسان ليس معمرا للأرض من أجل شروط بقائه كيفما

يي ل و اق ا لا ات المشترك الذي يجعل للجميع حقا في المصدر.

وبذلك نحقق جبر الكسرين : نصل حاضرنا بماضينا أي بالفهم الأول للقرآن فنتحرر من تعريفه الذي حصل في مستوى التربية والحكم ونستوعب ما

ظهر به علينا منافسنا دون أن نحاكيه في القول بالمطابقة التي تنفي ما يتعالى على الإنسان في نظره وعقده علاقة بالطبيعة وفي عمله وشرعه علاقة بالتاريخ .

ولا يمكن أن نحقق جبر الكسرين بالبحث عن الخصوصيات إلى الحد الذي يجعلنا وكأننا خارج القوانين الكلية في الطبيعة والسنن الكلية في التاريخ . وأعجب ما في امر الباحثين عن الخصوصية أنهم لا يعون ما في ذلك من تناف مع القول إن الإسلام دين الإنسانية كلها وأن الله رب العالمين كلهم بلا استثناء.

وفي الحقيقة لا تفسير لمطالب أصحاب الخصوصية إلا بتبعيتهم اللاواعية لما يسمى بما بعد الحداثة التي هي في الحقيقة عودة إلى نظرية أرواح الشعوب بصورة تؤدي إلى أخطر موقفين عرفهما العقل الإنساني:

1 . التفاضل بين الشعوب ومن ثم فهو قول بأرواح الشعوب بمعناها الهيجلي أو بالطبقات بمعناها الماركسي حتى وإن زعم الأول والثاني الوصول إلى الاعتراف والمساواة.

2 . التلاقي بين الحضارات والثقافات أو اللاتواصل المطلق بينها وينتج عنه صدام الحضارات وهو ما حصل فعلا وليس الوصول إلى الاعتراف والمساواة.

وهذا هو الجذر العميق للفاشيات كلها وهي بدأت بنظرية أرواح الشعوب الهيجلية وانتهت إما بنظرية الصراع الطبقي أو بنظرية صدام الحضارات . ذلك أن الحضارات التي تتساوق ولا تتواصل سلما تنتهي إلى أن التواصل الوحيد هو الصراع والحروب بمنطق العولة ولا وجود لتعارف معرفة

ومعروفا بين البشر.

وإذا كان ما تتميز به حضارة عن حضارة أو الخصوصية أهم من المشترك بين الحضارات فإن النتيجة الوحيدة الممكنة هي أن لا يوجد مشتركا بين البشر إلى ما يفرضه الاقوى على

الاضعف ويصبح التاريخ مبنيا على الاستضعاف ولا يكون لـ"انما أنت مذكر" و"لست عليهم بمسيطر" معنى في الرسالة الخاتمة.

ولا يمكن كذلك أن نجعل الكلي والكوني خاصا بالإسلام وإلا لكذبنا القرآن الذي يجعل كونية الإسلام ليست خاصة به بل هي فطرة الإنسان بداية وغاية وهي من ثم حاصلة في كل الرسالات السابقة وتلك علة تسميته المؤمنين بها مسلمين لأن الديني في جميع الأديان واحد وما ليس بواحد هو التحريفات التي طرأت على الديني في التعين التاريخي للديني الذي هو واحد بالجوهر.

صحيح أن الشرعة والمنهاج متعددان. لكن الأمر حينها لا يتعلق بجوهر الديني بل بظرفيات تعينه في التاريخ إذ إن الشرعة والمنهاج كلاهما متعلق بتقنيات التربية والحكم وهي طبعا متطورة لأنها بالذات الخصوصي الذي لا يغير من الكوني باعتباره متعلقا بفنيات تعينه في التاريخ وظرفياته .

ولهذه العلة تكلمت الأية 48 على تعدد الشرعة والمنهاج معتبرة إياها من شروط التسابق في الخيرات وهي إذن من باب الاجتهاد . وقد اعتمد ابن خلدون على ذلك في نظرية "عدم التأثيم" لينزه الصحابة من التجريم الذي يتبادله المسلمون للجهل بضرورة التعدد شرعة ومنهاجا في السياسي والتربوي.

لكن الخلط جعل المسلمين يعتبرون هذه الشكليات من جوهر الدين في حين أن القرآن جعلها "لكل منكم" شرعة ومنهاجا بمعنى أن الشرعة والمنهاج من باب الاجتهاد العملي وليس من باب العقائد النظرية. وهي من ثم خصوصيات غير معينة للكوني في الديني وللجوهري في الخلقي والسياسي والاجتماعي .

فعادات الأكل خصوصية لكن ما يحتاج إليه البدن من سعرات كوني . وسواء استمد الإنسان السعرات من مواد لا توجد إلا في تونس مثلا أو إلا ما يوجد في بلد آخر فهذا قد يصبح خصوصيا لفن المائدة في تلك البلدان لكنه لا يدل على شيء مهم كما نحتاج إليه في التربية الغذائية بل في جغرافية النبات.

وعندما نرد المسألة إلى جغرافية النبات فإن الامر حينها يصبح أكثر كفاية لأن تنوعها علته علاقة النبات بالشروط المناخية وهي كلية وليست خصوصية. الخصوصي فيها هو المحل الجغرافي أو موقعه بالقياس إلى شروط نمو النباتات وتكيفها مع المناخ وحركات الشمس والماء والهواء وهي كلها قوانين طبيعية.

وحتى حجة اختلاف امزجة الشعوب بحسب نظامها الغذائي فهي بصدد الزوال (حجة خلدونية) لأن المعمورة صارت قرية أولا ولأن نفس المواد تقريبا توجد في كل الاسواق ولم تعد المواد مقصورة على بلادها ليس في الاغتذاء بها فحسب بل في توطين النباتات رغم اختلاف المناخات بما توفره الزراعة الحديثة.

وما ذراه قد أصبح موجودا بالفعل كان على الاقل في الاذهان موجودا

بالقوة . ومعنى ذلك أن الإنسان كان يعلم أن ما يعد خصوصيا في بلده ليس هو المهم بل المهم هو ما فيه من مشترك بين البشر أعني مثلا فائدته الغذائية. ولو طبقنا ذلك على الألسن لفهمنا أن الكوني في التواصل هو الذي أساس الترجمة.

وأكذب كذبة حكاية الترجمة خيانة . ذلك أنه من دون ترجمة لا يمكن حتى لنفس اللغة التواصل حتى مع النفس ناهيك عن التواصل مع الغير. وهي الحجة الأساسية التي تبين دجل نفاة الترادف في القرآن . لو كانت ألفاظ القرآن خالية من الترادف لاستحال أن يفهم فشرحه يستعمل بعض ألفاظه لفهم بعضها الآخر. وهذا ترجمة داخلية في نفس اللغة. ومن دون ذلك يحصل أمران مستحيلان . لكن حصولهما ينفيه لأن الحصول يثبت الإمكان 1 . الأول أن يكون عدد الالفاظ لا متناهيا أو على الأقل بعدد دلالاتها خارج اللسان فيكون كل لفظ اسما علما وتكون مفردات اللغة عاجزة عن الإحالة إلى دلالات ومعان العامة وخالية من الكليات .

.2 والثاني أن يصبح تعليم اللغة مستحيلا لأني لا أستطيع أن أشرح أي كلمة جديدة بكلمة قديمة علمتها لابني في بداية تكلمه فضلا عن امتناع الترجمة في نفس اللغة (شرح كلمة بأخرى) وبين اللغات.

وهذا وحده كاف لبيان دجل شحرور وجهله بما يتصوره عمدة فكره: علوم اللسان. فالقرآن نص مثل النصوص الأخرى بصرف النظر عن جنسه الأدبي وعن مرسله لا يتحدد معناه إلا بالمرسل إليه حتى عند مرسله لأنه يرسله بقصد إبلاغ ما يريده للمرسل إليه. فالله لا يخاطب نفسه بالقرآن بل يخاطب الإنسان من حيث هو إنسان . وما كان المرسل إليه إنسان فهو لا

يفهم النصوص إلا من حيث هو إنسان ككل إنسان.

فلا يفهم مفرداته إلا بسياقته فيه وبمحالها في منظومة اللسان الذي قيل به حاملا للخطاب. فكل مفردة تفيد بمحلها من المعجم العربي وبسياقها من النص الذي ترد فيه وبسياقه الذي يحدده النص باعتباره ما يتعلق به الخطاب موضوعا له . ومن ثم فالمفردات ليست مجرد علامات من جنس ما يوضع على المواد في المغازات حيث يكون لكل بضاعة علامة لا علاقة لها ببقية العلامات بل هي رموزية نظام رمزي له بنية تحدد بالتضامن والتقابل دلالاتها ومعانيها .

أبو يعرب المرزوقي

السنة، متى تتوقف عن الشخير؟

السنة متى تتوقف عن الشخير؟

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الأ سماء والبيان

إيقاظ السنة وإخراجها من النوم والشخير ليس مهمة سهلة. لن أدعي القدرة على ما عجز دونه الغزالي وابن تيمية وابن خلدون. كل طموحي أن أفهم علة فشلهم . لذلك سأخصص الفصول الثلاثة الباقية في البحث إليهم واحدا بعد آخر لفهم العمل الجبار الذي قاموا به وبيان علة الفشل التي أردها الى منطق سد الذرائع.

وسأبدأ بالغزالي . فما يزال كتابه فضائح الباطنية الذي يبدو استجابة لحاجة سياسية من أكبر الكتب الفلسفية الإسلامية في إصلاح الدين والفلسفة.

وهو إذن محاولة لتحرير الدين والفلسفة من تحريف التوظيف السياسي باستراتيجية الباطنية التي تؤسس للتعليمية ضد حريتي الإسلام الروحية والسياسية.

وكل مسلم -) سني (ينبغي أن يقرأ الفضائح ليفهم دور الرجل وحقيقة الفكر الفلسفي والديني المتحرر روحيا من الكنسية وسياسيا من الحق الإلهي في الحكم .

فهو ثمرة نقدية للفكر الفلسفي) التهافت)وللفكر السني (الإحياء) ببيان قصورهما وعجزهما دون تحرير العلم والإيمان من التوظيف الإيديولوجي والسياسي.

وموقف الغزالي الناقد للباطنية يذكرني به برد ريمون هارون على الماركسيين . فمن يرون أن الدين أفيون الشعوب فرد عليهم : والماركسية أفيون المثقفين .

بين الغزالي أن ما قاله في التهافت عن الفلاسفة هو عينه ما يستند إليه تفلسف الباطنية التي تدعي إثبات التعليمية ببيان الحاجة إلى المعصوم.

وقد احتج الرازي ضد الغزالي بانتفاش بما يؤيد التعليمية لإثبات النبوة ناسيا أو مكذبا "خاتم النبيين" : فالنبي لم يدع العصمة إلا في تبليغ الرسالة.

والخاتم بين امتناع علم الغيب في حين أن حجة التعليمية تعلل الحاجة إلى المعصوم بعلم يتجاوز العقل . وبهذا تكون التعليمية نفيا لأساس الدين وأصله .

التعليمية وعصمة الإمام ودعوى قدرته على التشريع هما جوهر الوساطة الكنسية (نفي الحرية الروحية) والحق الإلهي في الحكم) حاكم معين من الله).

كتاب الفضائح دحض لهذين السلبين للحرية الروحية وللحرية السياسية وتأسيس للنظام السياسي الذي تختاره حكامه امة الأحرار من الوسطاء -السنة.

ولهذه العلة كان الكتاب متضمنا لنظرية الدولة والسياسة الدينية في الخلافة في مقابل الإمامة تماما كمنهاج السنة ضد كتاب المطهري .

الكتابان فلسفيان بامتياز وظيفتهما تأسيس فلسفي للحريتين الروحية والسياسية كما حددهما القرآن وكما تبنتهما السنة ممثلة بفكر فيلسوفين عظيمين .

وإذا يحق لي أن أفخر بشيء فهو اكتشاف هذه العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي لديهما من منظورهما الفلسفي وليس الديني : حجاجهما عقلي

خالص .

وقد يعجب الكثير لو سمعني أقول إن ما جاء في الفضائح من تعريف للسياسي السني وطبيعة نظام الحكم متقدم حتى على نظريات الدولة في الفكر الحديث.

وقد خصصت له فصولا . يكفي هنا أن أشير إلى أن كلامه يدور حول المقابلة بين الخيار والوصية والعلاقة العميقة بين شرعية الحكم وشوكته في الدولة.

لن أعود لهذا بل سأكتفي هنا بالكلام على الكيفية التي وصل بها ابن خلدون بين تعريف الفلاسفة وتعريف الدين في الفكر الباطني . فأبدع فيها إبداعا.

ولو كان لي سلطان لجعلت هذا الكتاب مقررا مدرسيا في كل مدارس الأمة. فهو علاج فلسفي لعلة غفلة السنة وانحطاطها بالاختراقين الفوقي والتحتي.

- فالفوقي هو اختراق النخب بتحريف الفلسفة

- والتحتي هو اختراق الشعوب بتحريف الدين:

1. إيديولوجيا الاستبداد الفكري

2. الأفيون الشعبي والوثنية

وهما علة فشو الفكر المستهتر بالعلم وبالأخلاق . فأدلجة الفلسفة استهتار المعرفة العلمية وتواضعها وأدلجة الدين استهتار بالأخلاق لاستعمار الشعب .

والسنة لم تسلم من هذين الداءين لاختراقها من فوق ومن تحت بالتحريفين . والأول غلب على فرع السنة الأشعري والثاني على فرعها الحنبلي المتأخرين .

فما الثوري في كتاب الفضائح فلسفيا بصرف النظر عن الغاية السياسية من كتابته؟

إنه ثورة ابستمولوجية في مجالي المعرفة التحليلية والتأويلية.

فبنظرية التحليل يميز الغزالي بين العلمي واللاعلمي في الطبيعيات وبنظرية التأويل يميز بينهما في الإنسانيات وبهما يدحض تحريف الفلسفة الباطني.

لكنه قبل ذلك بين العلاقة بين التعليمية وتوظيف الفلسفة بتحريفها لإثبات الحاجة للمعصوم التي هي أساس تحريف الدين ثم يدحض تحريف منهجي الفلسفة.

فأما تعريف منهج التحليل فبينه في تهافت الفلاسفة إذ حصر الغزالي العلم الحقيقي في المنطق والرياضيات واعتبر ما لم يبن عليهما رجما بالغيب.

لكن نقد نظرية التأويل الباطنية هو الذي يمكن نسبته إلى الفضائح لأنه لم يسبق للغزالي علاجه فلسفيا لأن وضع قانون التأويل كان لحل مشاكل الكلام.

وكان يمكن أن أنوه بالإبداع المتعلق بفضح الاستراتيجية الباطنية التي تحقق الاختراق في صفوف السنة؛ مراحل الخلع من الإسلام والتبشير بالباطنية.

وتلك هي الاستراتيجية التي ما تزال فاعلة: لكن تحريف الفلسفة صار إما

ماركسية أو ليبرالية تخرج الشباب من الإسلام بالتدريج وتبشر بعده بالبديل .

- والأولى للتأثير الروحي وهي من أهم أدوات التخريف الصوفي

- والثانية للتأثير السياسي في الأقطار السنية.

والفضائح يبين نفس الاستراتيجية قديما .

ما يأسف له المرء هو أن هذا الإبداع ضاع كله ولم يبق من الغزالي عند خصومه غير خرافة عدائه للفلسفة في حين أنه من أكبر فلاسفة الإنسانية.

أما أصدقاؤه فلا يرون فيه إلا ما يؤيد سياسة سد الذرائع التي قتلت كل حياة فكرية وروحية مما أحدث الفراغ الذي ملأه الغزو الباطني من فوق وتحت .

وأضافت عداوة الأغبياء من ورثة ابن تيمية فجعلوا السنة تصحيرا روحيا مقيتا لكأن نقده الفلسفة والكلام والتصوف والفقه يهدف للخواء الروحي.

ولا يمكن سد الفراغ بالنوافل التعبدية الدالة على البطالة لا الإيمان: تتنافى مع دين فاتح يشترط لمنزلة الاستخلاف الاستعمار الناجح في الأرض.

فالأمة التي كانت تقوم بالفرائض وتفتح العالم وتستوعب تاريخ البشرية صارت منغلقة على نفسها فجعلت الدين جمع النوافل بدل العمل على علم للتعمير .

ودليلي على ما أقول أن الفروض الخمسة مشروطة بنجاح التعمير:

- الزكاة بين (النصاب)

- والصلاة مكلفة(النظافة)

- والصوم مكلفة) الصحة والغذاء)

- والحج بين

وما يبين كاذب التصوف وأنه ليس زهدا لأن الزاهد هو من يزهد فيما يملك . والمتصوف يدعي أنه لا يريد أن يملك . ففيم يزهد وهو يعيش على التسول؟

مدح الفقر مناف للإسلام وفيه خلط بين الفقر الوجودي الذي يفيد الحاجة إلى ما يتعالى عن الفاني والفقر الاقتصادي الذي يؤدي إلى عبادة غير الله . فالمحتاج ماديا عبد لصاحب حاجته . والمستغني عن غير الله (فردا أو جماعة) يعمر الأرض بشرعه لرعاية نفسه ويعمل بالأنفال 60 ليحميها -ذلك هو الإسلام.

لو كان النبي كما يصفه دجالو التصوف (حاشا الزهد) والمخترقين بفكره لاستحال أن يغزو في عشر سنين أكثر من ستين غزوة لنصرة العدل والحرية والكرامة.

ولو كان الدين كما صار بسبب تخاف المسلمين وانحطاطهم عبادات فحسب لا وجد في القرآن ما لأجله شرعت العبادات: أي الأخلاق وشروط الحرية والكرامة.

هل كان الإسلام وهو دين يجمع بين الدارين يترك الحكم للمستبدين والشدة لو لم يكن من يدعون علما فيه محرفين له خوفا منهم أو طمعا فيهم ؛ التحريف .

وكل علماء دين يفصلون العبادات عن المعاملات وأساسها السياسة التي

تنظمها وتنظم وظائف الدولة في رعايتها وحمايتها يصبحون كهنوت تابعا للحكام .

والإسلام حرر البشر من الكهنوت والكنسية بالحرية الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) وحررهم من الطغاة بالحرية السياسية (سلطان الأمة على نفسها).

والقضاء على الحريتين الروحية والسياسية هما علة الانحطاط حضاريا وعلة الانحطاط خلقيا والجمع بينهما يسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية.
مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ سماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

السنة، متى تتوقف عن الشخير؟

السنة متى تتوقف عن الشخير؟

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

مواصلة لفصل شخير السنة علينا أن نحدد البديل الذي يحرر من طريقتي الغزو من فوق ومن تحت الغزو الذي يعتمد توظيف الفاسفة والدين المحرفين .

فلا يكفي الاستعاضة عن الفاسفة والدين الزائفين بالتصحيح الفلسفي والديني لأن ما يحوج إلى التزييف يتجاوز التوظيف السياسي والايديولوجي .

لا بد من سد حاجة أعمق بكثير من تصحيح الفاسفة والدين فهو ضروري غير كاف . فلو اكتفى الإنسان بالفلسفة والدين الصحيحين لمات من الجد والرتابة.

لا يمكن للإنسان أن يملأ حياته بجد العلم والدين بل لا بد له من مجال خيالي أوسع منهما هو المجال الذي يدخل منه التحريف لهذا الفضاء الرحب.

فمن دون ملء هذا الفضاء الرحب يختنق الإنسان فيحرف العلم والدين ليملأه بما يفرضه عليهما من خيال جامع لا يحتكم للخيال المبدع لغير الأوثان .

البديل المطلوب هو إذن بالعلم والدين السويين وبما يملأ الفضاء الرحب من زمان الحياة بأنشطة إبداعية يسرح فيها البدن (الرياضة) والروح (الفنون) .

وأهم عائق لمنع الاختراق الباطني من فوق ومن تحت في الفكر السني هو قتل الخيال وترك هذا الفضاء الرحب غير عامر بما يملأه من إبداع غير وثني .

وسأتكلم الآن على ما غاب عن أذهان الغزالي وابن تيمية وابن خلدون بسبب غفلة مفهومة لتأخر عصرهم على ما كانت تملأ به الأمة فضاءها الخالي منها .

كانت الأمة تملأ فضاءها الخالي من العمل المبدع بالعمل المبدع وهو من جنسين: غزو التاريخ والجغرافيا . كانت الأمة تفتح العالم وتستوعب الحضارات. فتح العالم يشبه اليوم غزو الفضاء واستيعاب الحضارات يشبه اليوم نشاط العولمة في توحيد أسواق العالم وحضاراته . لم يكن لهم فراغ للوثنية.

ولم يكن لشبابهم فراغ للدروشة المتصوفة الوثنية وللعلوم الزائفة التي تدعي العقل وهي لقتله باسم التعليمية التي تبرهن على الحاجة إلى المعصوم .

وغزو العالم الجغرافي بالفتح يحتاج إلى العلوم الصحيحة لا إلى العلوم الزائفة وإلى استيعاب تجارب الحضارات السابقة والمساوقة لتنمية الخبرة.

وكانت الرياضة أو شغل البدن ضمن نشاط الفتح في التكوين العسكري والفروسية وكان شغل الروح ضمن نهم الاطلاع والانفتاح على الحضارات الأخرى.

وإذن فالأنشطة الخمسة (الرياضة والفن وغزو المعمورة والتاريخ مع تصحيح العلم والدين) صارت كلها خواء في خواء فملأوها بمعرفة خرافية ودروشة صوفية .

وهذا عينه ما يحتاجه الغزو من فوق ومن تحت لمحو أثر الثورتين الإسلاميتين الروحية والسياسية؛: فالعبيد يغتذون بزائف المعرفة ومنافق

الأخلاق .

يريدون للأمة أن تعود إلى النوم والشخير . يفقدونها معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون وتلك سياسة الباطنية ونصائح الغرب للحكام العرب ضد الإسلام.

إنها الاستراتيجية المكملة لاختراق الحركات الإسلامية والجهادية بالمجرمين لتشويه المقاومة السنية ومنع الاستئناف بالطريقتين : التنويم والتجريم.

وقد آليت على نفسي أن أكشف كل الستراتاجام أو الحبال الخبيثة التي تستعمل في الحرب على الأمة التي هي السنة ولا أحد منها غيرها ما دمت حيا .

لكني لا أكتفي بالكلام الشعاري بل أصل الأمر بأصوله التاريخية والفكرية لأبين أن الحرب الجارية ليست جديدة بل هي عينها التي بدأت ببدء الإسلام.

ومحركوها هم نفس المحركون: أصحاب الإمبراطوريات السياسية والروحية التي ألغاها الإسلام لأنها كانت تمثل نقيض الحريتين الروحية والسياسية.

ما لم ينسه الصفوي والصهيوني منذ نزول القرآن هو ثورته الروحية بنفي الكنسية وثورته السياسية بنفي الحق الإلهي في الحكم . وهما يجمعان بينهما . ومساعدة القوى الاستعمارية أي روسيا وأمريكا ذات صلة بالتاريخ . فعلاقة روسيا بنا أرثودوكسية وأمريكا بنا بروتستنتية وعلمانية دساتيرهم داخلية.

ثم إن الغرب بطرفيه الروسي والأمريكي وبقلبه الأوروبي ما يزال يخشى الإسلام) الخمسة عشر قرنا من الصراع) والطمع فيما عندنا والخوف من المستقبل .

وكما في كل تاريخ الصراع بينهم وبيننا كان حليفهم نفس الذراعين الحاليين) الصفوية والصهيونية في شكلهما القديم (ثم العملاء من حكام المسلمين .

وكما حدث في القديم كانت حربهم الرمزية والمعنوية تعتمد على الاختراق الصوفي: فليس من الصدفة أن كانت جل الطرق المحرفة للدين أندلسية؟

فشتان بين الزهد الإسلامي والتصوف المتفلسف الذي بمجرد القول بوحدة الوجود يؤسس لنفي كل معنى للأخلاق ويستعيض عن العلوم الحقيقية بزائفها .

فالقول بوحدة الوجود ينتهي إلى أن كل ما يجري قضاء وقدر والاستسلام للقوة العمياء لأن الحكام والاستعمار ظل الله في الأرض والشعب يكفيه الرقص.

والعمق الروحي والوجداني الصوفي حتى لو سلمنا بصدقه عند البعض فمخالفته لسنة الرسول قول بأنه في اجتهاده وجهاده الدائمين يعاند للقضاء والقدر.

وأن القطب أعلم من الرسول وأن خاتم الأولياء لبنة ذهبية في حين خاتم الأنبياء لبنة فضية . لا حاجة لحكاية تخريفات كبارهم ومآل الشعوب

بتنويمهم .

انظروا ما الذي حل بالعراق: أصبح إصطبلا للغزاة ممن يستعملون الباطنية لتحريف الإسلام فيه وليس عندهم بة بلادهم . كذلك يفعل ممولو الثورة المضادة.

ولن يسد الباب بالفرازيولوجيا الوهابية بتجفيف الحياة وتعويض الدين بالعبادات الشكلية بحكام يحكمون بمنطق الجاهلية والفرعونية استبدادا وفسادا .

الشباب الذي يحقق شروط الاستئناف لا بد له من الاستراتيجية التي حاولت وصف مقوماتها هنا مع مزيد من التدقيق والتجويد ثمرة للعمل الجماعي .

حينها لن يستطيع أحد غلبة المسلمين -السنة-حتى لو اتحد الغرب والشرق والعملاء والذراعان عليهم . فما حققه الجدود الأحفاد لن يعجزوا عما يليق به . أعترف أني ما زلت لا أفهم لماذا نسمي علماء من يقتصر علمهم على حفظ جملة من القوانين التي لم يعد لها أدنى صلوحية لعلاج ما يحقق عزة الإسلام.

وما زلت لا أفهم لماذا ينبغي أن يكون علماء الدين في إسلام مؤسسه أبطال ومحاربون وساسة عظام جلهم أعمى أو عاجز أو تقل عليه القبح الطبيعي؟

وما زلت لا أفهم في دين أساسه تحرير الإنسان من الوساطة كل هذا الجيش من الدعاة والدجالين؟لماذا أغنياء العرب لا يمولون إلا فضائيات

الدجل .

لم أر أحدا منهم مول جامعة أو معهدا لتكوين علماء في الرياضيات أو في الطبيعيات أو الطبيات فتراهم يتعالجون في الغرب رغم وجود ما يسمى بدول؟

أذكر أن أحد الأغنياء عرض على بعض الأساتذة الجامعيين في تونس "خرافة" تدبر القرآن بدعوى التنوير وهو في الحقيقة للتنويم وعاب إحدى البديهيات.

عاب قوله إن تأثير الجامعتين الأمريكيتين في لبنان ومصر في نخب العرب التي تدعي تمثيل الفكر الحديث أكثر من مئات الجامعات العربية المماثلة. فأغنياء العرب همهم تخدير الدين أو تعهير العقل .وكلها للتنويم الروحي والابتذال العقلي

لن أسمي أحدا لكن اللباء بالإشارة يفهمون .

وحجة الإسلام أدرك ذلك في الإحياء . نبه إلى جيوش الفقهاء في مدينة لا يوجد فيها إلا طبيب واحد يهودي . لكن الثالوث مال إلى أفسد حل : سد الذرائع.

فتوظيف الفاسفة لمعاداة الدين وتوظيف العلوم للسحر والتنجيم وتوظيف الخيال للتوثين والتنويم جعلهم يفضلون إلغاءها سدا للذرائع بدل علاج أدوائها.

ففي محاولات ابن خلدون دحض العلوم الزائفة -وهي فعلا ثورية-ذهب في فصل إبطال الفلسفة إلى ما استغربته أول مرة؛: قوله إن الطبيعيات لا

فائدة منها .

وهذا من باب سد الذرائع باعتبار طبيعيات عصره مثل السيمياء كانت في منظور علماء الدين شبه إلحاد لقولها بفاعلية الطبائع لكأنها تنفي ما وراءها .

وكل هذه الحلول سببها الصراع الباطني الذي يوظف الفاسفة للحرب على الدين فيرد عليهم بالدين الذي يحارب الفاسفة كما يحصل الآن بين الكاريكاتورين . وفي الحقيقة لا علاقة للفلسفة بالإلحاد وحتى الغزالي في يؤمن بذلك (مقدمات التهافت) . وصحيح أنه قل أن تجد فيلسوفا يعتد به ملحد . المشكل في الأشباه.

والغزالي صريح بأنه يرد على الأشباه بطلب أصل تعريف الفاسفة حتى عند الكبار في عصره لتوهمهم حسب رأيه أن الميتافيزيقا علم وهي فرضيات ظنية.

والظاهرة قد تكون اليوم من نفس الجنس لكن الغزالي أدرك في نفس الوقت أن أصل توظيف الدين والفاسفة في الباطنية هو توظيفهما السياسي المحرف لهما.

لكن الرد كان بسد الذرائع: بدل محاربة التوظيف السياسي كان الرد بنفس المنطق: العداوة بين الفاسفة والدين: العداوة ليست أصلية بل بنت التوظيف .

وحل التوفيق وهم . فهما مختلفان ولا يتطابقان أبدا: علاقة العلم بالإيمان هي علاقة شكل المعرفة بمضمونيها . المضمون وجودي وجداني والشكل منطقي رياضي .

المضمون تلق وقبول لموضوع الإدراك والشكل تصوير لهذا الموضوع . وهو دائما تصوير فرضي واجتهادي ولا يطابق الشكل المضمون أبدا . وذلك شرط تقدم العلم .

وقد يظن الكثير أن الدول العربية الحديثة تجاوزت هذا الأمر فلم تعد الثقافة مبنية على إهمال الدنيا والعناية الزائفة بما وراءها . وهذا وهم .

فالثقافة السائدة هي الثقافة اللصيقة بالسياسة السائدة. وهي ثقافة الكاريكاتورين والمعركة بين التأصيل والتحديث . فالتربية جهاز إيديولوجي عقيم .

فهي لا تخرج مبدعين وكل شيء مستورد في كل البلاد العربية والانتاج الوحيد الموجود يستورد تجهيزاته أو يحاكي تجهيزات مستوردة: نظام التعليم عقيم

منتوجه الوحيد خريجين عاطلين لا يبدعون شيئا . والجامعات لا تبدع حتى وسائل عملها بل هي تستوردها . ولا تتزعم إلا الجدل الإيديولوجي حول الحكم .

أكبر عاهات النظام الجامعي تسييسه إلى حد مضاعفة الجيوش الأيديولوجية بين بقايا التعليم المزعوم أصيلا وسرايا التعليم المزعوم حديثا: حرب شعواء.

والدين والفاسفة منهم براء ؛ كبار فلاسفة الغرب وكبار علمائه رجال دين أو خريجو مدارس دينية مثل ديكارت ولايبنتس . والحداثة تجاوزت هذا الصراع. وحتى الماركسية فهي لا تحارب الدين إلا لأنها مثل أهل سد الذرائع تصورت أنه يرد إلى توظيفاته كما ظن أولئك أن الفاسفة ترد إلى

توظيفاتها .

لكن لا الدين يرد إلى توظيفاته ولا الفلسفة ترد إلى توظيفاتها بل التوظيف استخدام لهما من محرفيهما : فكل شر فيهما تحريف لا فيهما من خير .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجع

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

السنة، متى تتوقف عن الشخير؟

السنة متى تتوقف عن الشخير؟

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الفصل الأول

كيف اضاع كاريكاتور التأصيل قيم الإسلام وأضاع كاريكاتور التحديث قيم الحداثة؟

العلة: خلط بين الإسلام وقيم الانحطاط وبين الحداثة وقيم الاستعمار.

لما تسمع دعاة الإسلام قديمهم وجديدهم ودعاة الحداثة قديمهم وحديثهم لا يمكن أن تصدق أذنيك لأن كلى صنفي الدعاة يبدوان أكثر الناس صلفا وادعاء . وقد أنتجا ضربين من التكفير باسم صورة الأولين عن الإسلام وباسم صورة الثانين عن الحداثة. وما تسميهم دعاة جدد في الحالتين يجمعون بين الصورتين .

رقص عدنان ابراهيم وتهويله المحراب أو تباكي عمرو خالد مسرحيات قصصه تعلم أن عبادة العجل لا حد لما تنتج من بذاءة ودناءة واستغفال للعامة وهوما يقتضي أن نبحث عن علة هذا المآل الذي يمر به ما عليه الشعوب العربية خاصة والإسلامية عامة من استسلام للاستبداد والفساد وقبول الذل والمهانة.

دنسوا المساجد : لا فرق بين دجل كاذب الدعاة وقنابل زائف الجهاديين . هذا يجرها بالقنابل المادية وذاك يخدرها بالقنابل الرمزية: تشويه نسقي للإسلام.

ولا يغرنك ما يدعيه محدثو الدعاة من مقاومة من يسمونهم بالإرهابيين:

هؤلاء هم تلاميذ القد امى فعلا وتلاميذ المحدثين رد فعل . فالتشويه واحد مشترك.

والأساس الواحد هو العلوم الزائفة التي قابلت فصلت 53 فجعلت الفراغ العقلي يحول العلم الذي يعمر إلى جدل يدمر؛ تفقد الأقوال الاحتكام إلى الأفعال .

وذلك هو ما يسميه القرآن الكريم في كلامه على الشعراء بمعيار الأقوال التي لا تحتكم إلى الأفعال ؛ (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين . تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع

وأكثرهم كاذبون») الشعراء (221-223 . والأقوال التي لا تحتكم إلى الأفعال هي إما اختلاق الخيال المريض أو الرجم بالغيب.

فدعاة الدين ممن لا يحتكم إلى الأفعال راجمون بالغيب ودعاة الحداثة ممن لا يحتكم إلى الافعال من ذوي الخيال المريض: تلك علة الانحطاط المضاعف .

صار علم الدين مقصورا على الرجم بالغيب للتدين المنافق وصار علم الدنيا ايديولوجيا حداثية للتحديث الزائف . غاب التأصيل والتحديث بكلام بكلام.

ولهذا آليت على نفسي أولا مساءلة القرآن الكريم بالأسلوب الذي نصحنا بمساءلته به تدبرا نظريا من أجل العمل على علم . ثم فحص خواء فكر الحداثيين .

وإذا كان العمل الأول يتطلب مني كبير الجهد لتقديري ثمرات الصمود

الذي مثله الفكر التقليدي رغم اقتصاره على حفظ الموجود ؛ فإن الثاني أيسر عندي.

ذلك أن معرفتي بالإسلام ليست اختصاصا أكاديميا بل هي جهد شخصي خارج الاختصاص .

وأقصد بأصليها الفكرين اليوناني والأوروبي. ومن لم يدرس الفكر اليوناني والفكر الأوروبي في مصادره لا يكون إلا من مشوهي الحداثة بمقتضى تكوينه .

وما شرعت في هذا البحث إلا لأبين أن هذا السلوك ليس جديدا: فهي نفس الطريقة التي درسها الغزالي في فضائح الباطنية: تشويه الإسلام والفلسفة.

وهي خطة ذات استراتيجية عند الباطنية لكن قسمها الديني لدى السنة كان نتيجة الاختراق الباطني عن طريق التصوف الذي يدعي التعامق الفلسفي .

ونفس هذه الطريقة هي السارية حاليا: فعندنا الباطنية الصريحة أعني استراتيجية إيران في الإقليم والباطنية التي تخترق السنة وهي دور الإمارات.

والحرب كلها في الحالتين ضد الإسلام كما حدده القرآن بوصفه استراتيجية استعمار الإنسان الارض بقيم الاستخلاف وغايات الإنسان في الدارين .

والمعلوم أن أساس هذه الاستراتيجية الباطنية هي استعمال الدين إيديولوجيا

تغدير الشعوب للحكم المطلق واستعمال الفلسفة لتبرير عقلانية مافياوية.

ومن ثم فالاختراق الصوفي والحداثي للإسلام مع النكوص السني إلى الجاهلية هما الداء الذي أصاب الأمة فحال دون تحقيق شروط الاستئناف المبدع.

والغزالي عالج دور استعمال الفلسفة وابن خلدون بين دور الاختراق الصوفي وابن تيمية جمع بين الأمرين لكن ثلاثتهم علاجهم سلبي لعدم تقديم البديل .

كما تجد في الحالتين دورا لبني إسرائيل : فعلاقة الباطنية بهم ثابتة في القديم وهي أكثر ثبوتا في العصر الحالي . رغم ما يبدو من صراع بينهما .

والعلاقة أكثر بينونة في مؤامرات الإمارات ضد السنة عامة والاخوان والمقاومة الفلسطينية خاصة وتبدو مشكوكة الثبوت علاقة إيران وإسرائيل .

وما يضفي بعض المصداقية الظاهرية على العداء بين إيران وإسرائيل هو تنافسهما على السيطرة على الاقليم مع وحدة الهدف: استرجاع امبراطورية سابقة.

وقد افتضح الحلف الآن: فإيران حققت هدفها المضاعف من ظاهر العداوة: ربح قلوب المسلمين وإخافة يهود العالم حتى يساعدوها في التفاهم مع الغرب.

وإسرائيل حققت هدفها المضاعف : ربح قلوب النخب العميلة وإقناع الحكام بأنها ستحميهم مما يساعد على كسلهم وجبنهم لتحقيق شروط حماية أنفسهم بأنفسهم .

ذكرت الفضائح) الغزالي (ولم أذكر فصل التصوف من المقدمة وكتاب شفاء السائل (ابن خلدون (ولم أذكر ردود ابن تيمية في درء التعارض ومنهاج السنة.

تلك هي المصادر التي عالج فيها الوث المدرسة النقدية هذه الإشكالية التي عادت من جديد:

-1 استعمال الدين إيديولوجيا حكم) جوهر التشيع الباطني).

-2 ثم استعمال الفلسفة بظاهر من العقلانية وظيفتها الأولى ليس العلم بل الجهل لأنها تدعي إثبات خرافة الأئمة وعلمهم المعصوم الذي يحكم بالدين.

وإذن فالفلسفة ليست مطلوبة لذاتها طريقا لمعرفة الحق بل هي أداة لتركيز خرافتين تنسفان ثورة الإسلام من الأساس:

- وساطة كنسية

- وحق إلهي في الحكم .

وبهما نصل إلى الغاية التي اكتشفها الغزالي وابن تيمية وابن خلدون: اختراق فكر السنة من فوق بالفلسفة ومن تحت بالتصوف . فوقعت السنة بين داءين .

البادون منهم نكصوا إلى الجاهلية. والحاضرون تشيعوا من حيث لا يعلمون وبدون وعي ؛ أي إنهم أصبحوا مثل الهنود الحمر يفضلون الخنوع والرقص حول النار فصاروا لقمة سائغة للباطنية الجديدة التي تقدم تفسيرا للقرآن هو بالجوهر باطني لكنه يجري في بلد يزعم التسنن مع جوقة من دجالي

التصوف والتفلسف .

وما كتب الغزالي تهافت الفلاسفة كان هدفه التصدي لهذه الظاهرة بالذهاب إلى أصلها أي تحريف الفلسفة لتكون في خدمة تحريف الدين: اقرأوا مقدماته .

لكنه سرعان ما أصابته العدوى .

ولما كتب ابن تيمية ما أشرت إليه كان قصده التصدي لهذين الداءين لكنه بقي في رد الفعل . ابن خلدون تجاوزها قليلا .

فالمقدمة هي في الحقيقة ثورة على الكنسية والحق الإلهي في الحكم أي ترجمة علمية لثورتي الإسلام: من خلال درسه لقوانين السياسة ودور الدين فيها .

لم يكن أحد من ثالوث المدرسة النقدية مستعدا للإعلان عن طبيعة عمله ؛ فلا يمكن تصور ما قاموا به من دون افتراض أنه إعادة تأسيس للفكر الفلسفي .

أدرك ثلاثتهم أن أساس الباطنية ليس تحريف الدين مباشرة بل تحريف الفلسفة لتحريف الدين وجعله مجرد إيديولوجيا لحكم العامة. ودور الفلسفة الخلع .

شكل كلام الباطنية الفلسفي ليس فلسفيا بل هو إثبات للتعليمية التي عرفها الغزالي بكونها التأسيس المزعوم فلسفيا للكنسية والحكم بالحق الإلهي .

والقصد بالكنسية الوساطة بين المؤمن وربه والقصد بالحكم بالحق الإلهي الإمامية: الإمام الشيعي معصوم معرفيا (وراثة النبوة) والتدين هو طاعته.

وهذان التصوران منافيان بالجوهر لثورتي الإسلام؛: لا وساطة بين المؤمن وربه ولا حق إلهي في الحكم) الشورى (38 بل الأمر أمر المؤمنين يديرونه بالشورى.

نكوص البادين من السنة إلى الجاهلية وسوء فهم الحاضرين منهم للاختراق الصوفي جعلها تشيعا بتأليه الحكام وبالسقوط في وثنية التصوف الطرقي الشعبي.

وبهذا تفهم حربهم الشعواء هم وعملاؤهم من متأخري الأشاعرة ودجاليهم على ابن تيمية وابن خلدون وكل أعلام السنة الذين قاوموا ما نتج عن الاختراق . ومنهم الدجال المغربي الذليل الذي يناصبني العداء لعلمه أني أعلم أنه لا علاقة له بالفلسفة. فهي لا تسمح بالارتزاق الذليل وخدمة العبوديتين .

فالملالي رمز العبوديتين: لا يتبعهم من يؤمن بالحرية الروحية ومن يؤمن بالحرية السياسية. الكنسية والحق الإلهي في الحكم ضديدان للدين والفلسفة.

ما أردت بيانه هو أن ما يجري حاليا في المعركة ضد ثورتي الإسلام -وهما جوهر الفكر السني -هو عينه ما جرى سابقا ومنذ الفتنة الكبرى فسيطر عليه .

فالبادون من السنة نكصوا إلى الجاهلية وخاصة بين العرب؛ والحاضرون منهم انحطوا إلى تخريف التصوف الشعبي . وكلاهما صار قابلا بالاستبداد والفساد.

ما أحاوله قدر مستطاعي هو استكمال قراءة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون لهذه الظاهرة التي عاصروها وهي تتكرر الآن بنفس الطريقة. والسنة تشخر.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. دفاعا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجعة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

سؤال محير سلبا وإيجابا:1-ما الذي حصل لتعطيل ثورة الإسلام حتى فقدت الأمة دورها الكوني؟ 2 فيم تتمثل ثورة الإسلام التي تعطلت ففقدت الدور؟

وكيف يمكنني شرح ذلك للشباب الذي يمثل أمل الاستئناف لأنه تمكن من الجمع بين الحلم باستعادة مجد الامة والقدرات التي حصلها من الثقافة الحديثة؟

وما أسميه ثورة الإسلام حددته عديد المرات . بل أستطيع القول إن جل عملي مداره هذا التحديد . لكن غرابته تجعله يبقى من جنس التحليق خارج السرب.

وإذا كان لي أن أشكر الله على ما يعتبره الكثير حرمانا ؛ فهو هذا الاستثناء من السرب الذي جعلني أستفيد من البقاء على هامش نجومية النخب الزائفة.

فمسي وكأني من صعاليك العرب وذلك من فضل الله علي أحمده.

أبدأ بثورة الإسلام وأثني بما حال دونها والوصول إلى غايتها التي هي شرط الاستئناف المنتظر أولا لأنها وعد لا يتخلف ولأن قطافها بشروط حان .

القصد بالوعد إيماني بأن مفهوم الشهادة على العالمين يعني وعد بمهمة كونية وبأوان القطاف تحقق الشروط المادية والروحية المتدرجة للدور الكوني .

فبالقياس إلى ما كانت عليه أمة محمد ﷺ بداية النشأة الأولى وما تحقق إلى بداية الاستئناف؛ لوجدنا حصيلة الأربعة عشر قرنا الماضية انجازا

عظيما لشروطه .

وشروطه بخلاف المحقرين من الحصيلة ليس كميا فحسب -خمس الإنسانية منتشرة في المعمورة كلها- بل هو كيفي : فما من أنشطة الإنسان وإلا للإسلام فيه ثورة .

وسأحصي هذه الثورات بأسلوب برقي ؛ معتمدا معيار تصنيف الأنشطة الإنسانية الأساسية؛ وهو آن معيار تصنيف النخب القائدة لهذه الأنشطة في كل جماعة.

وترد ثورة الإسلام بفروعها الخمسة-بمعيار الأنشطة الإنسانية بل التاريخ -إلى التلخيص في كلمتين؛ الرسالة الخاتمة أو حقيقة هذه الأنشطة مقومة للاستخلاف .

فما الختم في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى ختما جعلها تكون ممثلة لمضمون رسالة الإسلام الجامعة للأسلوبين الديني والفلسفي في آن؟

الجواب عن هذا السؤال هو علة تعريف الزمان التاريخي بخمسية الأبعاد بدل ثالوثيتها : فالرسالة الخاتمة هي حدث الماضي وحديثه ؛ وحديث المستقبل وحدثه.

وهي خلال فعلها الدائم حاضر دائم ومن حوله قبله حدث الماضي وحديثه وحديث المستقبل وحدثه؛ ومن ثم فهي خاتمة. أي إنها نهائية مع صيرورة لا تتوقف .

ما معنى جمع أسلوبي الفكر الديني والفلسفي في آن؟ إنها تعتمد أسلوب التحليل الفلسفي تعديدا وتدليلا ؛ وأسلوب التأويل الديني ترميزا وتمثيلا .

والأول سميته الطرد المنطقي ومنهج الفكر الفلسفي ؛ والثاني السرد التاريخي ومنهج الفكر الديني: الجمع بين البنية المنطقية والصيرورة التاريخية.

ولهما قبلتان كالإسلام نفسه ؛ أولى تلتفت إلى ماضي الإنسانية حدثه وحديثه لتفكيكهما النقدي تحريرا لها من تحريف الأديان ومن جاهلية الأخلاق .

والقبلة الثانية تلتفت إلى المستقبل بحصيلة النقد التشكيكي لاستئناف تاريخ الإنسانية من رمز التوحيد ؛ أي بيت الله التي بناها نبي التوحيد المطلق .

فيكون محمد إبراهيم الثاني مؤسس الحنفية المحدثة التي هي الدين عند الله؛ أو الإسلام المصحح لما شاب الفطرة من تحريف وجاهلية: الرسالة الخاتمة.

وقبل بيان الختم في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى؛ فلأعلل معنى الجمع بين البنية والمنطق من جهة أولى ؛ والتاريخ والصيرورة من جهة ثانية.

وهذا التعليل هو بيان لدلالة مفارقات الإسلام الذي ليس هو دينا ككل الأديان ؛ بل هو الديني فيها جميعا وهو في آن تفسير لعجز هيجل عن فهم منزلته بينها .

وقد بينت في تقديمي لترجمة دروسه في فلسفة التاريخ بجزئيها حيرته أمام منزلة الإسلام: فهو يذكره أصنافها الإحدى عشر دون أن يجعله أحد الأصناف .

و الحقيقة, فقد اضطر فكر الغرب الحديث بعد التخلص من تعصب الكنيسة إلى اعتبار الإسلام دينا طبيعيا وعقلانيا وليس دينا منزلا وقائلا بالمعجزات .

وهيجل نفسه لما أراد أن يصنف "روحانية" الإسلام اعتبرها "تنوير الشرق" وأقرب إلى "إيديولوجية" الثورة الفرنسية منه للأديان التوراتية والانجيلية.

والتعصب الكنسي اعتبر الإسلام تحريفا للدين بمعيار النموذج الانجيلي عكسا لموقف الإسلام الذي اعتبر التوراة والإنجيل تحريفا للإسلام الفطري .

وليس تبادل التهم هو ما يعنينا؛ بل ما يفيده من أن رؤية الإسلام لمفهوم التحريف بالقياس إلى الفطرة هو الذي يؤسس لما سميناه الجمع بين الأسلوبين .

وهو ما جعل فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يعتبرون الإسلام دينا عقلانيا وطبيعيا بالمقارنة مع تخاريف المسيحية التي تركز نقدهم عليها .

لكن ينبغي لكل مسلم أن يعترف بأن هذه الصورة المثلى للإسلام والتي يراها الأعمى في القرآن إذا كان ذا بصيرة ؛ أضاعها المفسرون بالعلوم الزائفة.

فالتفسير بالأثر أفسد جل معاني القرآن بالإسرائيليات والخضوع للموجود والتخلي عن المنشود والتفسير "بالعقل" أفسدها بـ" الهانستيات" وبنفس الخضوع.

وبصورة أوضح ؛ فالتحريف الديني والتحريف الفلسفي الذين كانا مسيطرين

على الشرق؛ واللذين أراد القرآن تحرير البشرية منهما؛ عادا فسيطرا على التفسير .

والتفسير هو العلم الرئيس أو الارشيتاكتونيكي لذلك كان مصدر مصفوفة العلوم الزائفة التي سيطرت على ثورة الإسلام؛ فردمتها في متردم الانحطاط .

ولولا ما في الإسلام من حيوية روحية لا تغلب ؛ لكانت الرسالة وثوراتها قد ضاعت ولا تمكنت دولة الإسلام وعقيدته من الانتشار والعنفوان الجارف .

مفارقات الإسلام كلها ترد إلى هذا الجمع بين الأسلوبين ؛ ومن ثم إلى عسر مقارنته بالأديان الأخرى بما فيها ما يعتبره منها أسرته : الإبراهيمية.

ذلك أنه لا يعتبر إبراهيميا فيها إلا ما أبقاه منها بعد تفكيكها ونقدها ليحررها من التحريف والجاهلية بمنطق التصديق والهيمنة لإظهار الديني فيها .

والديني هو بالذات الجمع بين الديني والفلسفي ؛ أو بين حدي الإنسان من حيث هو المخاطب الديني وغايته الاستخلاف في الأرض ؛ والفلسفي وغايته الاستعمار في الأرض ؛ هما قطبا الإسلام نزولا من الله إلى الإنسان وصعودا من الإنسان إلى الله.

وهذا هو قلب المعادلة الوجودية أو الوصل بين القطبين الله والإنسان مباشرة أو بتوسط الطبيعة والتاريخ وذلك هو مضمون فصلت 53 أساس المعادلة.

جوهر كل فروع الثورة الإسلامية هو المعادلة؛ الله الطبيعة التاريخ والإنسان

والوصل بين القطبين الله والإنسان مباشرة أو بتوسط الطبيعة والتاريخ.

والوصل هو التراسل بين الله والإنسان: فالنازل من الله رسالتان؛ القرآن والوجود الطبيعي. والصاعد من الإنسان رسالتان الفلسفة والوجود التاريخي .

فالدين يكون خاتما إذا كان يكون فلسفة صاعدة من الإنسان إلى الله . والفلسفة تكون خلقة إذا كانت قراءة للنازل من الله إلى الإنسان نصه ووجوده.

فالقرآن قراءة فلسفية للنازل من الله إلى الإنسان حديثا وحدثا؛ وهو بذلك صاعد من الإنسان إلى الله حدثا وحديثا حوارا دائما بين الله وخليفته .

لذلك فهو بالجوهر دين كوني؛ والكونية فيه ذات صفتين: لكل أمة رسول بلسانها والرسالة الخاتمة لجميع الأمم بلسان قابل للترجمة لأنه نصي ودرامي .

فالقرآن ليس مكتوبا بالعربية وحدها قد لا تغني ترجمته ؛ بل هي مشاهد شبه سينمائية يفهمها الإنسان من حيث هو إنسان لمثول الأحداث في مشاهد درامية.

وهذا يغري الجاهل بأساليب القرآن فيظنه تشبيهيا في حين أنه درامي يعرض الأفكار في شكل شخوص كما في المسرح والسينما حية تغني عن تملك العربية.

القرآن نص . وهو في آن سيناريو لدراما مسرحية وسينمائية تجعل مضمون القول فعلا فيراه المتلقي مشاهد قابلة للترجمة الفعلية المغنية عن اللسانية .

لذلك فهو يقال بكل الألسن دون خوف من خيانة الترجمة. ذلك أن حضور الحدث في المشهد يغني عن الحديث إلا بالنسبة للمختص الذي يريد شرح الحدث .

وتلك هي علة قول بعض المجتهدين -مع تفضيلهم المحافظة على لسان القرآن - أن ترجمته جائزة وأن الشعائر ممكنة بأي لغة بل وحتى المعنى دون المبنى .

حيوية القرآن : لغته ثابتة ومنتشرة بين المؤمنين غير العرب ؛ ربما أكثر منها بين العرب الذين صاروا أميين دون أن يموت موت لغة الكتابين الآخرين +

بقيت خمسة فصول لثورة الإسلام الأنشطة 1: - الإرادة أو السياسة 2 - المعرفة أو العلم 3 - القدرة أو الاقتصاد -4 الحياة أو الفن 5 - الوجود أو الرؤى وفصل خاتم.

وحينئذ سيرى الشباب أن الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي ليس منهم من هو مؤهل للكلام في ثورة الإسلام لأنهم يتصورونه مثل غيره من الأديان.

الإسلام ليس دينا بين الأديان ؛ بل هو الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات . أي شروط الاستخلاف الخلقية وشروط الاستعمار المعرفية بأسلوبيهما .

نبدأ إذن بالمجال الأشمل في الأعيان) السياسة) ونختم بالمجال الأشمل في الأذهان (الرؤى) والأول غاية عبارة الإرادة؛ والثاني غاية عبارة الوجود .

وبينهما نجد المجالات الثلاث الأخرى أي العلم (غاية عبارة النظر) والقدرة (غاية عبارة العمل) والحياة (غاية عبارة الذوق :(تلك هي مجالات الحضارة الخمسة .

وقد حددها القرآن الكريم بترتيب آخرية سورة يوسف وعين مجالي تجليها أي الرؤيا) الأحلام) والفعل) التاريخ :(الذوق والرزق والعلم والحكم وبرهان الرب.

وجعلها ابن خلدون في ترتيب آخر موضوع إبداعه العلمي وثورته التي تجاوزت الفلسفة العملية اليونانية: فأسس علوم الإنسان تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة.

هذا الفصل أخصصه إذن لثورة الإسلام السياسية. لا تصدقوا أعداءه الذين يزعمون أنه ليس فيه نظرية دولة ولا نظرية حكم وما فيه غير مناسب لعصرنا .

سأبين -ولست الأول فقبلي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون - وما أنا إلا قارئ لما أغفله أصحاب الكاريكاتورين لإبداعهم في مجالات الأنشطة الخمسة .

وحتى من كان صادق القصد وبريء النية في الكلام على السياسة في الإسلام بما يقرب من منطق أعدائه ؛ فانه يمكن أن يعذر لأنه ينخدع بعلماء السلاطين .

فهؤلاء مستعدون لتبرير حتى أفعال الشياطين حتى يرضى عنهم طواغيت السياسة في بلاد الإسلام؛ فيحللون ويحرمون بأمرهم رغم العلم بجهلهم

وعمالتهم . ويكفيني تأليبا للخصوم ؛ لذلك فلن أطيل في هذا الكلام وأمر إلى المقصود بثورة الإسلام في السياسة باعتبارها تعبيرا عن الإرادة شرعيا كان أو غير شرعي.

على أذن قبل التقدم في البحث ؛ أن أشرح أمرين : ما علاقة السياسة بالإرادة الفردية والجماعية؟ ولماذا يكذب غير الشرعي فيدعي تمثيل إرادة الجماعة؟

المعلوم أني صنت النخب بمعيار الصفة الغالبة على أفرادها: الصفات خمس ؛ وهي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . وعلم الكلام يعتبرها ذاتية لله .

لكن الإنسان-كخليفة- له قبس منها وهو متناه وناقص . في حين أنها من حيث كونها ذاتية لله لا متناهية وتامة. مثلا ؛ حياتنا مائتة. الله حي قيوم.

ووجودنا آفل وفان ؛ ولا يوجد إنسان مهما جهل لا يعلم أنه مائت .

وما كنت سأعرض ما اعتبره جوهر فلسفة السياسة القرآنية؛ فإن كل تغريدة ستكون من درر القرآن الكريم كما أفهمها باجتهادي ؛ دون أن أدعي الإحاطة بها .

كلنا يعلم أن ابن تيمية قد اعتمد في كلامه على السياسة الشرعية بعض آيات من النساء تتعلق بأمرين:

1. الحكم أمانة بيد الحاكم الذي هو خادم الأمة

2. ثم إن وظيفته تحقيق العدل بشرطين : الأول الفصل في نزاعات الحقوق والمنازل بصورة كونية في الداخل والخارج) وحدة قيمية للقانون

الوطني والدولي (

وذلك هو الشرط الأول في العيش المشترك الذي يعتمد على التبادل بالتعاوض العادل والتواصي بالصبر ؛ ويعتمد على التواصل بالتصادق والتواصي بالحق .

لكن محاولته ينقصها تعديد المؤسسات التي تحقق ذلك ؛ رغم أنها تمثل الأسس القيمية والخلقية لكل دولة تحقق وظيفتيها : حماية الجماعة ورعايتها .

وتعلمون أن الغزالي قبله في حوار متخيل بين سني وباطني في فضائح الباطنية,؛ بين أمرين كذلك: الشرعية أساسها الاختيار الحر لا الوصية والحق الإلهي.

لكن الشرعية لا تكفي ؛ وأن للشوكة شروطا أخرى وهي غير الغلبة؛ لأنها مشروطة بالشرعية. ولذلك سماها المهابة وقاسها على دور الفاروق في حسم الخلاف .

وأخيرا؛ فإن الذي وصل إلى الجمع بين الغزالي وابن تيمية هو طبعا علامة الإسلام بلا منازع؛ ابن خلدون رغم تركيزه دور الشوكة أكثر من الشرعية.

لكني وبكل تواضع؛ اعتبر أنه لا بد من تجاوز محاولاتهم إلى ما تعذر عليهم الوصول إليه بسبب حالة الطوارئ والعلوم الزائفة اللذين سيطرا لقرون .

وآمل أن يكون عملي محققا لقفل المخمس : فالقرآن الكريم هو المصدر. وثالوث فلاسفة النقد العرب هم المرجع . أما أنا فمجرد قارئ يفضح

أعداء الإسلام .

التقليدية؛ مع السلطتين الأصليتين ؛ إرادة الجماعة أصلا ورقابة.

فالثلاث التقليدية- التشريع والقضاء والتنفيذ - ليست إلا لإدارة الشأن العام ؛ لكن الدستور يعطي شرعية أعلى لسلطتين تعملان دائما ؛ الاختيار والمراقبة.

وهاتان السلطتان كان لهما رمزان يمثلانهما: هيئة الترشيح والانتخاب؛ أو أهل الحل والعقد لإضفاء الشرعية. والحسبة على احترام الدستور للمراقبة.

صحيح أن هاتين السلطتين ضعفتا بسبب الانحطاط. لكنهما ليستا الوحيدتين اللتين ضعفتا وكادتا تندثران: فالطواغيت حصروا الثلاث في استبداد نزواتهم .

وحتى يفهم الجميع قصدي ؛ فأنا لست بصدد وصف الأمر الواقع ؛ بل ما يوجد في الدستور القرآني وفي ممارسة الراشدين على الأقل . ويوجد رمز جامع هو المسجد .

فالمراقبة الدائمة لإدارة الشأن العام تعتبر نصف الدين كما تبين خطبة الجمعة التي تنقسم إلى

جزئين ؛ تعبدي لله؛ ومعاملاتي لمناقشة تطبيق شريعته .

وأهل الحل والعقد للترشيح ولإدارة الانتخاب أو البيعة -لجنة مستقلة للانتخابات - ليست مؤسسة موسمية؛ بل هي دائمة الفعل ومحلها المسجد حيث يلتقون .

وطبيعي ألا يفهم العلماني اليعقوبي أو الماركسي هذه الشرعية القائمة دائما

وغير الظرفية. فمن لا يرى أزمة السياسة الحالية؛ لن يفهم ثورة الإسلام.

لا يفهمون أن فلاسفة السياسة في الغرب بدأوا يدركون أزمة السياسة لديهم ويحاولون العودة إلى شروط الديموقراطية المباشرة وأساس ممارستها الخلقي .

ورغم الاختلاف بين الأمر الواقع في سياسة المسلمين ؛ فإنه لم يكن مطلق المعارضة مع الأمر الواجب ولو شكليا: فما ذكرته بقي على الأقل شكليا .

ويكفي القاء نظرة على مصنفات الأحكام السلطانية؛ وخاصة على التقسيم النهائي في عهد ابن خلدون لمؤسسات الدولة بين الخلافة والسلطنة: في المقدمة .

لكن الأهم من ذلك هو المفهوم الثوري للدولة: فهي ليست مقصورة على الحكم بالمعنى التقليدي؛ بل هي تشمل الحماية والرعاية. وقد بينهما ابن خلدون .

فهو أولا بين أمرين ثوريين هما شرط العدل في نظره . وكلتاهما ثورة في النظرية الاقتصادية: أولا تعريف القيمة ومعايير العدل ؛ وثانيا منع تأميم الاقتصاد .

فأما الثورة الأولى فتتمثل 1: - قيم البضائع والخدمات تقدر بالعمل الضروري لإنتجاها .2-عدل التعاوض شرطه استقلال صك العملة المكاييل والموازين.

السخرة والاحتكار وتدخل الدولة في الأسعار والأسواق.

وأكثر من ذلك ؛ فهو أول من وضع مبدأ ثوري يتمثل في وصل مالية الدولة بالسياسة الجبائية التي تكون الأجدى كلما قل الضغط الجبائي بخلاف بادئ الرأي .

وكل هذه المبادئ ليست من اختراعه ؛ بل هو يستوحيها من القرآن الكريم بصريح قوله . إذ هو دائما يردف النظرية السند القرآني كما بين صاحب بدائع السلك .

ففي كتابه بدائع السلك في طبائع الملك ؛ بين العالم الأندلسي المهاجر للقدس كيف أن المقدمة تتألف من عشرين قاعدة عقلية مناظرة لمثلها بمرجع نقلي .

لن أنسب لنفسي أكثر مما أسهمت به لا إعادة صوغ التقسيم الخلدوني لوظائف الدولة وتصنيفها المنطقي على أن أعترف بأنه هو المصدر الحقيقي للمضمون .

فوظائف الدولة جنسان . لكل منهما خمسة أصناف:؛ الحماية الداخلية وهي القضاء والأمن أو الداخلية والحماية الخارجية وهي الدبلوماسية والدفاع . لها أصل .

فأصل هذه الوظائف الأربع أصل معرفي هو الاستعلام والإعلام السياسيين . أي إنها لا تعمل من دون معلومات حول الداخل والخارج تمكن الدولة من تحقيقها .

أما وظيفة الرعاية؛ فهي مؤلفة من رعاية التكوين أي التربية النظامية في المدرسة والتربية المجتمعية ورعاية التموين أي الثقافة والاقتصاد .

والأصل معرفي كذلك . وهو البحث العلمي والإعلام العلمي ؛ وهما أساس إبداع شروط الرعاية والحماية في آن لأنهما شرط السلطان على الطبيعة والتاريخ.

والأهم من ذلك كله هو اكتشاف مفهوم الحصانة وشرط السيادة في كل جماعة مؤلفة من مواطنين أحرار؛ وهو مفهوم ديني وفلسفي يؤسس لمادة العمران وصورته .

فالحصانة روحية ومادية: والدين وعلومه يحقق الروحية للاستخلاف والفلسفة وعلومها تحقق المادية للاستعمار. ولا فصل بينهما أو بين السياسة والدين.

فمن لا يعتقد بعد ذلك أن للإسلام نظرية ثورية في الدولة والسياسة وعلاقتها بالدين وعلومه وبالفلسفة وعلومها ؛ إما غبي أو دني . وتلك حال أعدائه .

الفصل الثالث يكاد ينحصر في أهم موضوعات رسالتي في الدكتوراه بنظامها الفرنسي القديم . وهي مؤلفة من جزئين : أساسي منزلة الكلي ؛ وتكميلي إصلاح العقل .

ومدار الجزئين المسألة المعرفية والعلم النظري والعملي . لذلك كان دور ابن تيمية وابن خلدون محور الجزء التكميلي بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو.

بعبارة وجيزة: مداره ما حدث في تاريخ العقل الإنساني خلال الحقبة الاسلامية من ثورة مكنت من وهو في آن ولكن بصورة غير صريحة؛ لأني

قمت بعمل أكاديمي دون قصد الدفاع ضد ما قاله هيجل بأن الحقبة الإسلامية لم تضف شيئا للإبداع الفلسفي .

لم أرد في الرسالة أن أدخل في نزاع يعسر أن يتقبله الرأي العام الأكاديمي بين العرب: من يكون أبو يعرب حتى يسفه هيجل رؤيته لتطور الفلسفة؟

ورغم "غرامي" بهيجل في شبابي ؛ تبين لي في بداية الكهولة أن الرجل -والأمر ليس متعلقا بالتشكيك في أمانته - يجهل الحضارة الإسلامية وتطورها الفلسفي .

وفضلا عن "من أبو يعرب حتى يجادل هيجل" تأتي إشكالية: كيف له إقحام ابن تيمية حتى لو سلمنا له بقابلية إقحام ابن خلدون في رسالة فلسفية حول الكلي؟

لا أنوي الكلام في ذلك؛ إذ هو سيزيد متهمي بالتعسير كثيرا من الحجج وخاصة بعد أن أصبحت الجرأة من أرباع المثقفين تتكلم على "تهافتي" الفلسفي .

ومع ذلك ومهما فعلت ؛ لن أستطيع تجنب التعقيد والعسر الذي لا ذنب لي فيه إلا لدى من كما أسلفت يتصور طلب الحقيقة يصح عليها قول الجاحظ عن المعاني .

ليس شيء في نظرية العلم النظري والعملي مرمي على حافة الطرق . بل هي تعالج أهم مغلقات الفكر الرياضيات والفلسفيات.

المضمونية وجودا ووجدانا . ومن لا يحدس ذلك فلا يدخلن علينا .

وإذن فاختياري ابن خلدون وخاصة ابن تيمية يكاد يفيد بأني كنت محاميا

غير ذكي للدفاع عن قضية تبدو خاسرة من البداية؛ بيان تجاوز فلاسفة يونان؟

أو بعبارة لم أذكرها في الرسالة: بيان خطأ هيجل . إذ قال إن المرحلة الإسلامية لم تضف شيئا يستحق الذكر في تاريخ الفلسفة. تعديان: هيجل وابن تيمية.

"الأذكياء" من كاريكاتور الحداثة كانوا يتصورون أن أفضل طريقة للدلالة على دور الفلسفة العربية هي التباهي بما ينسبونه لابن رشد . وهذه محسومة.

في رسالة تشبه الماجستير أعددتها في باريس؛ خرجت بنتيجة هي أن المبدع ليس الشارح الأكبر صاحب تهافت التهافت ؛ بل الإمام الاكبر صاحب التهافت .

وكدت أعد "منبوذ" "فلاسفة" العرب "انتوشابل" بالمعنى الهندي ؛ لولا أن فضحت هذيانهم المعتمد على بلوخ: ابن رشد واليسار الأرسطي قياسا على الهيجلي .

ما يهمني هنا ؛ ما الثورة الفلسفية التي تجاوزت اليونان عند ابن تيمية في فلسفة النظر, وعند ابن خلدون في فلسفة العمل ؛ ونواتهما عند حجة الإسلام؟

أقدمت على هذه المغامرة لأني قبلها بعشر سنوات أثبت في رسالة الحلقة الثالثة (نظيرة البي ايتش دي (دور الرياضيات ومنزلتها في فلسفة أرسطو.

ولا معنى للكلام على تجاوز اليونان دون شرطين : التمكن من علومها

أكاديميا ؛ والقدرة على بيان استحالة فهم ثمرة الحداثة من دون فلسفتنا النقدية.

وكان يكفيني لغايتي فأثبت خياري؛ رغم عسره؛ دليل نجاح في المغامرة أن أبين أن ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل تجاوزا رمزي فلسفة يونان .

وهذا ما سأبينه بإيجاز في هذه المحاولة؛ علاج مسألتين اثنتين لا غير . ما التغير الذي أحدثاه:1 - نظرية المعرفة و2 - وفي نظرية الوجود للتجاوز؟

هل تحقق تغير كيفي في الابستمولوجيا وفي الأنطولوجيا؟ أم إن هذين بقيا كما كانا عند اليونان؛ فيصح ما قاله هيجل عن صفرية المرحلة الإسلامية؟

وقبل ذلك؛ هل يمكن وصل الفهم الجديد في الفلسفة والعلم الطبيعي (ديكارت وجاليلي (مباشرة بالفلسفة اليونانية دون الكثير من الاصطناع لتاريخهما؟

رؤية ديكارت للفن المؤسس للفلسفة لا يقبل التسمية بالميتافيزيقا بالمعنى الأرسطي والأفلاطوني. جوابي ينفي ذلك؛ بل هو أولى باسم الما أخلاق.

فديكارت يقول صراحة أن إثبات وجود الله أيسر من اثبات وجود العالم. لذلك فهو يؤسس نظامه العلمي كله على الضمانة الإلهية وليس على قوانين الطبيعة.

وديكارت على عبقريته لم يكن خالي الذهن بضرورة هذا الاصطناع لتحريف تاريخ الفلسفة والعلم لأنه أعلن عن ضرورة تخليص الرياضيات من مفهوم الجبر.

وجاليلي كذلك رغم عبقريته لم يكن أول من قال إن الطبيعة تتكلم لغة رياضية. فالرياضيات لم تكن لغة عند اليونان حتى وإن استعملوها لهذا الغرض .

اعتبار الرياضيات لغة العلم تفيد أمرين 1: -بنية الطبيعة رياضية 2 -اكتشاف البنية بحاجة إلى التجريبية وليس معطى كحال العبارة اللغوية عن المعاني .

وهذان المعنيان من بديهيات الفهم القرآني للعالم ولمعرفته الإنسانية عن طريق الصوغ الرياضي والعقلي لمعطيات لا ننفذ إليها إلا بالتجربة الحسية.

بعبارة وجيزة لا يكفي فيها المنهج الجدلي سواء كان أفلاطونيا أو أرسطيا؛ لأن من يتحقق فيه شرط التناسق المنطقي ليس بالضرورة ما تؤيده التجربة.

ولا يمكن الوصول إلى هذه القناعة من دون ثورة حققها الفكر المجانس لفكر ابن تيمية في نقد المعرفة المستندة إلى الجدل والمنطق المجردين دون تجريب.

والتجريب المقصود ليس الملح التي تأتي من استعراض سطحيات الملاحظة لبعض الظاهرات الحاصلة؛ بل هو التجربة القصدية لامتحان الفرضيات العامية .

وهي مثل محاولات ابن الهيثم في المناظر مجودي تطبيق الرياضيات على معطيات التجربة القصدية في الفلك ومسح الأرض والجبر على الفرائض مثلا .

صحيح أن التواصل بين الحقبتين موجود . لكن التغير النوعي هو الغالب : وهو التجريب القصدي لامتحان فرضيات عامية بدل تجميع عموميات في

جدل كلامي منطقي .

فكان المنطلق التساؤل عن دور المنطق في المعرفة العلمية لتجاوز الجدل الكلامي نحو علم يتألف من ثم إن ديكارت يعتبر القوانين الرياضية والمنطقية ليس لها بذاتها أدنى ضرورة؛ بل هي خيارات أو تشريعات إلهية غيرها ممكن عقلا رأينا العلاقة .

وهذا مما لا يمكن تصوره في الفكر الفلسفي والعلمي اليوناني . وأقصى ما يمكن افتراضه أنه رؤية وقوله بالعناية المستمرة ؛ وحتى بالخلق المستمر؛ بخلاف لايبنتس) العالم ساعة عدلت مرة واحدة وغنية عن عناية مستمرة (كان الأوكازيونياليسم الأشعري.

وما يعنيني هو تحول هذه الأفكار على مبادئ فلسفية وليست مجرد عقائد دينية: وهذا هو ما اعتبره تحولا فلسفيا كيفيا لم يصغ صراحة قبل الغزالي .

أعمال الغزالي الفلسفية الرئيسية ترجمت إلى اللاتينية قبل اعمال ابن رشد لاعتماد رجال الدين المسيحيين عليها في الرد على الرشدية اللاتينية.

ترجم منطقه ومقاصده وتهافته فضلا عن أثر الفكر الصوفي المتفلسف في الأفلاطونية المحدثة اللاتينية وهي الطريق إلى الافلاطونية بديلا من الأرسطية.

وكان لمن سماه ابن تيمية "غزالي اليهود" أعني ابن ميمون وكتابه دليل الحائرين دورا في نشر فكر الغزالي) القرن (12 وردوده على الفلاسفة .

فالصوغ الفلسفي لبعض المبادئ التي يدين بها إلى الدين إسلامية. ففكر حضارته صار المعيار والنموذج رغم تأخره زمانيا عن الدينين المنزلين

الآخرين ..

دور ابن تيمية في ثورة النظر ودور ابن خلدون في فلسفة العمل تشتركان في القفزة النوعية ابستمولوجيا) نظرية العلم) وأنطولوجيا) نظرية الوجود) .

لكن ينبغي الاعتراف بأنه ليس لدينا من يثبت نقليا - أي النصوص المحددة - أنهما أثرتا فعليا فيما يماثلها في الغرب الحديث بعد النهضة الغربية.

لكني مع ذلك أملك بعض العلامات والمؤشرات التي تبين أن تأثير الثقافة الفلسفية العربية من غير تيار الفلاسفة المعروفين قد كان لها وجود مؤثر.

وكان هذا التأثير منتسبا إلى ما له صلة بالثورة الدينية في المسيحية ذات علاقة بمدخلي الفكر الإسلامي إليها بتوسط الأندلس بداية والبلقان غاية.

هذا فضلا عن الصلة المباشرة بفضل الحضور الصابي في الشرق . فالثابت أن السوسيانيسم له صلة بالاعتزال والأشعرية وبفكرهما الإبستمولوجي والأنطولوجي .

والمهم أن فكرا غير فلسفي بالمعنى المدرسي لكنه فلسفي بمعنى ثوري ؛ تجاوز الفكر اليوناني كما سأبين هنا مثل نقلة نوعية في التحرر من جمود نظرته .

وهذا الفكر غير التقليدي حاضر عند ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل ؛ بصورة ناضجة ونسقية في مجالي نظرية المعرفة ونظرية الوجود . فما هو؟

خصصت عديد الفصول للأمر وخصصت جزءا كاملا ذيلت به ترجمة

المثالية الألمانية لبيان دور المدرسة النقدية. فلأوجز ذلك فيما بقي من هذا الفصل الثالث .

فابن تيمية غير نظرية المعرفة بأن بين أنها اجتهادية وليس مبنية على المطابقة لأن كل تصور وراءه تصور أدق وأفضل إلى غير غاية ولا علم إلا بالشاهد .

وما عداه علم مقدرات ذهنية أو معتقدات . وهما الوحيدان اللذان يمكن القول بأن العلم الكلي فيهما ممكن . أما علم الشاهد فهو تجريبي وتقريبي دائما .

والعلة هي أن الوجود لا يحيط به الإدراك لما فيه من الغيب المحجوب . فيكون العلم أحد أدوات الإنسان الاجتهادية؛ وهو نسبي للغرض منه ؛ براجماتي .

والعلم الكلي مقصور على المقدرات الذهنية لأنها ليست علما للموجود ؛ بل هي إيجاد لمقدر وعلم به من حيث هو مقدر ذهني يستعمل نموذجا لعلم الموجود.

فلكأنه بنية منظومة من الخانات الخاوية تملأ بمضمون تجريبي عند التطبيق فتكون صوغا فرضيا للموضوع الموجود في الأعيان دون مطابقة مطلقة معه .

والحصيلة أن الرياضيات والمنطق من حيث هما خانات خاوية؛ علمان أداتيان في علوم الطبيعة والتاريخ لكن هذين النوعين من العلوم إحصائيان دائما .

فلا تناهي التقارب بين النموذج الصوري والمضمون المادي للمعرفة يجعل المطابقة التامة ممتنعة؛ ومن ثم شكل علم اجتهادي بالجوهر ولا إطلاق فيه .

وكل هذه المبادئ يقول بها ابن خلدون ويصوغها في عبارة وجيزة وحيدة هي أن الوجود أوسع من الإدراك ومن ثم فهو لا يحيط به أبدا: نفي للميتافيزيقا .

لكن الأهم في ثورة ابن خلدون الذي كان تأسيسه لعلوم الإنسان مجانسا لتأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة هو أنه وضع أساسين لهذا التأسيس شرطهما تجاوزه.

فأرسطو ينفي إمكانية علم التاريخ لأنه علم الفردي والجزئي ؛ في حين أنه لا علم إلا للكلي . والحقيقة الفلسفية عند أرسطو لا تاريخية بالجوهر والفعل .

والتأسيس الخلدوني لعلوم الإنسان له شرطان:1 - التاريخ قابل للعلم بوصفه علم تمحيص الخبر عن العمران والاجتماع -2 الحقيقة الفلسفية تاريخية أيضا .

فالتاريخ بما هو نقد للخبر عن العمران والاجتماع؛ علم فلسفي . والفلسفة بما هي تراكم الخبرة؛ علم تاريخي نقدي لتاريخية الخبر عن الطبيعة والتاريخ.

العلم في الحالتين سواء كان موضوعه الطبائع أو الشرائع نقد للخبر عن الخبرة الحاصلة للإنسان عنهما خلال تعامله معهما في استعماره للأرض

والكون .

تلك هي الثورة في مجال النشاط المعرفي أو العلم ؛ سواء كان الموضوع طبيعيا أو تاريخيا بوصفه منتسبا إلى الوصل في المعادلة الوجودية التي حددناها .

سأترك قاب مخمس الأنشطة؛ أعني القدرة التي تتعين في الإنتاج المادي أو الاقتصاد لأعود إليه بعد أن أدرس النشاطين الموالبين كما درست المتقدمين .

سأدرس الوجود أو الرؤى الدينية والفلسفية المناظرة الأعيان للإرادة أو السياسة في الأذهان . وكذلك الحياة أو الفنون الناظرة للعقل والعلوم .

فالعقل والعلوم هما أداة الإنسان لكشف أسرار الوجود الطبيعي والتاريخي في الأعيان) الآفاق). والحياة والفنون هما أداته لكشف أسرارهما في الأذهان .

فما بين ما في الأعيان من الكيان وما في الأذهان من الوجدان هما مقوما كل إنسان بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . فهو من الطبيعة والتاريخ وفوقهما .

وكيانه البدني هو المعبد الأسمى الذي بناه الرب بالرمزية القرآنية. إنها مرآته ذات وجهين: في أحدهما ينعكس ما في الأعيان؛ وفي الثاني ما في الأذهان .

وهذه المرآة التي لها وجها جانوس ؛ تمثل مادة الإنسان الطبيعية المتشكلة بصورته الثقافية؛ ومن ثم فهي لا تقوم إلا بالإنتاجين المادي والرمزي .

والإنتاج الرمزي شرط إمكان للإنتاج المادي (السياسة والعلوم والفنون والرؤى) . والإنتاج المادي شرط حصول للإنتاج الرمزي: علاقة العمران بالاجتماع .

قدمت الإرادة والعقل وسأقدم الأخيرين الحياة والوجود لتكون القدرة موضوع الفصل الأخير؛ حصيلة معقدة لما قدمت وأخرت :؛ تلك هي منزلة القدرة في القرآن .

وفي ذلك جواب عن حيرتين : فاعلية الإسلام ؛ وتتعلق بحيويته والفاعلة. وتاريخية وكونية الإسلام وتتعلق بشمول البشرية والكون كله مجالا لتمدد دولته .

والخاصيتان أدركهما هيجل وظنهما ذالتين مميزتين 1: -عبادة المجرد وغير المتعين 2-الوحدة

ولو عاش هيجل إلى يومنا؛ لما أول الخاصيتين التأويل السلبي الذي مال إليه أثرا خالفنا لتعصب الكنيسة الوسيطة؛ ولعلم أنهما عين مستقبل الإنسانية.

فالإنسانية بالعولمة المادية مجال واحد يمتد إلى الكون كله وليس مقصورا على المعمورة فضلا عن الدول المتلاصقة . وتحتاج لعولمة خلقية وروحية.

هيجل القائل بموت الإله ونهاية التاريخ محكمة الرب الأسمى تعريضا بيوم الدين ونفيا لما وراء العالم؛ كذبه التاريخ وكذب زعمه أن الإسلام خرج منه .

فالله لم يمت والتاريخ ليس الحكم النهائي واليوم الآخر شرط العدل والإسلام عاد إلى تاريخ عودة لعلها ستكون أحسن خاتمة لأفضل سالف

2. نشأته الأولى .

ومن تناظر الوظيفة بين العقل والوجدان رغم اختلاف الميدان؛ استمددنا تجويرا في خطة الكلام على ثورة الإسلام لنعود من المجال الخامس إلى الرابع.

الخامس الوجود أو الرؤى وصيغها الدينية والفلسفية يناظر الأول أو الإرادة وتعينها السياسي وصيغها الدينية والفلسفية في كل حضارة بلغت الكونية.

والثاني العقل أو العلوم وتعيناتها الابستمولوجية والتكنولوجية يناظر الرابع الحياة أو الفنون وتعيناتها الذوقية والسلوكية في أي حضارة ذات كونية .

وبذلك تتحدد نظرية القدرة التي هي فاعلية القيم بوجهيها المادي والروحي : فالإنتاج المادي ليس هو كفاعلية وسلوك إلا ثمرات الأربع مؤشرها الأدق .

ففيه تظهر كل فضائل الإنسان وعيوبه وكل أخياره وشروره. وفيه يعسر تحرير الإنسان من الحيوان الذي يسيطر عليه لعلاقة ذلك بقيامه المادي والرمزي.

وأفضل رموز تعبر عن هذا الدور الخطير للقدرة المتعينة في الاقتصاد رمزان قرآنيان: روحي وقانوني . فروحيا عبادة العجل ؛ وجنائيا عقوبة المس بالملكية.

وإذن ؛ فتغييري خطة العرض قصده بيان جوهر فلسفة القرآن المحددة للعلاقة بين عالمي الشهادة والغيب أو بين الدنيا والآخرة من خلال عمق هذه العلاقة .

فلسفة الاقتصاد بوصفها ثمرة فلسفة السياسة والعلم والفن والرؤى وعلامة صلاحها أو طلاحها هي مميز المرجعية القرآنية الأساسي في معاني الإنسانية.

العمل بها أو لعله بسببهما معا . وهو قصور غير مفهوم .

وإذن فسنعود من آخر مجال إلى المجال قبل الأخير حتى نجمع بين الأول والثاني والرابع والخامس فنتمكن من تحليل الثالث الذي هو قلب المعادلة كلها .

بيان الثورة في الوجود أو الرؤى الدينية والفلسفية هو إذن موضوع هذا الفصل الرابع وهو أعسر حتى من فصل الإرادة أو الأنظمة السياسية والدولة.

فالإرادة أو الانظمة السياسية والدولة هي صورة كيان الجماعة المادي؛ والوجود أو الأنظمة الروحية والمرجعية هي صورة كيان الجماعة الروحي : وجها القيام .

وحتى نيسر توضيح العلاقة؛ فكيان الجماعة بوجهيه يجانس كيان الفرد بوجهيه : الوجه الأول هو البدن والوجه الثاني هو الروح . ووحدة الوجهين هي الأمة.

والقارئ يستطيع أن يتابع التحليل إذا انطلق من هذه التعريفات المستمدة من فلسفة القرآن أو من بيان نسقه العميق الذي عينت فصلت 53 الطريق إليه .

فالقرآن قد يبدو لمن يقرأه قراءة عوراء يبدو نصا فوضويا يغلب عليه التكرار

السطحي بين مشاهده وتعليلاته فلا يرى نظامه الخفي للأنساق البنيوية.

لكن فصلت 53 دلتنا على المنهج الذي يمكننا من الغوص في أعماقه ؛ غوصنا في علم الطبيعة التي تبدو لعين الغافلين فوضوية ويغلب على سطحها التكرار.

فالآية تدلنا على أن حقيقة القرآن - أي طبيعته العميقة-يرينها الله في آيات الآفاق والأنفس وليس نصه:؛ النظرية قوانين الآفاق وسنن الأنفس.

لكن جل البحوث ابتذلت حكمة القرآن فزيفت معانيه بانتهاج اسلوب القراءات المذهبية التي تجتزئ

ولهذه العلة؛ فأفضل مدخل لهذا الموضوع هو البدء بعلاج هذه المذهبة للنص القرآني الذي جعل كل مذهب يبحث عن تأسيس إيديولوجيته بانتخاب ما يناسبها.

ذلك أن القرآن الكريم لا يفيد بما هو رسالة خاتمة بآياته بعد تفتيت وحدته -حتى باعتبار التنجيم - بل بنظامه الكامل أو بوحدته البنيوية التامة.

وهذا ما قصده ابن رشد ومن بعده ابن تيمية بالقول إن القرآن يفسر نفسه أو أنه لا يمكن أن يقرأ

قراءة مذهبية تنتخب ما يناسب إيديولوجية أصحابها .

وبهذا المعنى ؛ شكل المذاهب لمجرد هذا الموقف الانتخابي والتجزيء إيديولوجية وكلها تكفيرية؛ ولعل أقلها تكفيرا هو من يتهم بكونه أكثرها تكفيرا .

فالمذهب الحنبلي ؛ وخاصة المحدث أي التيمية؛ والذي صار يختصر في

الوهابية -وشتان بين الأول والثاني -هو الوحيد الذي يحاول قراءة القرآن كوحدة بنيوية.

ولعله هذا النهج هو العنصر المهم الوحيد الذي كان فيه ابن تيمية تلميذ ابن رشد رغم علمي قراني أني لست من المعجبين بابن رشد إلا هذه المسألة.

وهي مسألة منهجية وليست مضمونية؛ فابن رشد هنا يطبق المنهج الفلسفي الذي لا يفصل الجزء عن الكل فلا يحول القرآن إلى تجريدة من الحكم الشعبية.

وكم أمقت عياط الدعاة الجدد وزياطهم وتباكيهم المنافق الذي هو دعوة للتمويل الخفي المهدم للإسلام؛ جعل القرآن حكم شعبية مبتذلة لتخويف العامة.

ولست غافلا عن كون هذا الكلام سيضاعف عدة الخصوم وعديدهم :؛ لكني لا أبالي . ذلك أن طلب الفهم المستقل له كلمة . وأنا أحمد الله وأشكره مستعد لها .

مما تحملته وأمامي مقبل العمر لن يخيني وأناة مدبره . والنتيجة كما يعلم الكثير ممن لهم دراية بأعمالي ؛ ليست مما يمكن أن يكون مصدرا للندم .

فما الرؤى التي تواصل تحريف القرآن الباطني الذي يدعي التفلسف والخطابي في الدعوات؟ فلأصنفها نسقيا؛ لأمر إلى تجديد الثوري في رؤية الإسلام .

فقديمهم الذي تجدد حدده الغزالي في فضائح الباطنية: حلف عقدي متفلسف ومتصوف بين حقيقته العميقة ويتمثل في رؤية فولتيرية للدين

بمعنى حديث .

بين الغزالي أن الباطنية لا تعتبر القرآن إنما مجرد ظاهر حقيقته هي معتقداتهم المزعومة فلسفية والتي تستعمل الإسلام أداة سياسية لحكم الجاهلين .

إنها الباطنية أو أساسها كذبة الأئمة المعصومين الذين يدركون باطن النص ويستعملونه لضرب الفهم السني الذي وضع مناهج تحرر من تأويله التحكمي .

ورفض المناهج العلمية التي تحرر من التأويل التحكمي يؤسس إرهاب الباطنية الرمزي ويسنده إرهاب القرمطية والحشاشية المادي . وقد عادا من جديد .

استغلت الصليبية الأولى والمغولية الشرقية هذين المدخلين لضرب السنة سابقا والصليبية الثانية والمغولية الغربية الحديثتين تستغلهما لنفس الغاية.

لكن الاستغلال الحالي أضاف عاملين آخرين لم يكن لهما وجود في الماضي : الأنظمة العميلة الممولة لهما ومليشيات السيف والقلم العربية في خدمتهما .

وإذن فالإسلام منذ نشأته الأولى إلى اليوم؛ ما يزال في مقاومة لبقايا ما تقدم عليه من بنيات استعباد الإنسان في الإمبراطوريتين وما تأخر عن ظهوره .

ومجرد صموده وازدياد عنفوانه وانتشاره من علامات انتصاره الحتمي ؛ لأن أعداءه كلما تكاثروا الداخل والخارج كلما تبين غثاؤهم وقلة حيلتهم

ضده .

وكان ينبغي أن أضيف عاملا يبدو جديدا أعني دور إسرائيل والمليشيات العربية التي تخدمها بالقلم والمال . لكن الجدة هي في التعين المادي للدور.

فدور بني إسرائيل وميلشياتها العربية بالقلم والمال ليس جديدا إلا في الظاهر : كان التغلغل اليهودي ملازما لحضارة الإسلام ملازمته لكل حضارة سادت.

ولفهم هذه الملازمة فلنعلم أن الفيروسات تستمد معاشها وقوتها من قوة الكائنات التي تعيش فيها وتتطفل عليها: من مصر الفرعونية إلى أمريكا حاليا .

وهنا سأفتح قوسين يتعلقان بهذه الظاهرة وبأثر عدم فهمي إياها بسبب السذاجة القومية في شبابي . كنت أعجب من حضور بني إسرائيل الطاغي في القرآن.

لم أفهم في شبابي أنه حضور مقابل ماض لحضورهم في الحضارة الغربية الحالية. فهذا دليل سطوتهم وذاك دليل تحرير الإنسانية من سطوتهم الرمزية.

نميز أفاضلهم فتسميهم مسلمين - الأنبياء - وتجعل عداوة الباقي منهم رمز التحريف فتقابل فاعلية الفيروس ليهدم نفسه بدلا من أن يمتص دمك في غياب وعيك .

وبذلك يكون القرآن قد وجد حلا لعلاج التطفل الفيروسي الحضارة .

فكان أول محاولة ناجحة تعطيل السلطان الرمزي الذي كان شبه مقصور عليه .

لذلك فحضور بني إسرائيل في القرآن هو حضور "المثال الضديد" مما ينبغي أن يكون عليه الوجود الإنساني المتحرر من عبادة العجل وما يسميه ابن خلدون بالخرج.

وهما ما به يسيطر بنو إسرائيل على أي حضارة سادت في المعلوم من التاريخ من مصر الفرعونية إلى بابل إلى روسيا إلى ألمانيا إلى أمريكا حاليا .

فاطمأنت نفسي لحضور بني إسرائيل في القرآن وتخلصت من القومية لأني أدركت كونية القرآن: فهو لا يعادي لعلة عنصرية بل يقاوم الشر لعلة خلقية .

وهذه أولى ثوراته الوجودية: فهو رسالة كونية بمنطق النساء 1 والحجرات 13 وبمنهج التصديق والهيمنة: يطلب الحقيقة ويصادق من يطلبها من أي قوم .

فإذا ميز أفاضل قوم عرفوا بعبادة العجل وبالخرج فذلك أكبر دليل على الكونية المطلقة التي لا تستثني أحدا ممن يطلب الحقيقة وخاصة بين من يعاديها .

فيم تتمثل ثورة الرؤى المتشرعة عن النساء 1 والحجرات 13 علتي كونية رسالة تخاطب جميع الأحرار) المكلفين (دون تمييز عرقي أو طبقي أو جنسي؟

الجواب المفصل هو كل ما ورد في كلامنا على الإرادة والعقل وكل ما

سيرد في الحياة والقدرة لأنه هو حصيلة جماتها المتعالية عليها . ولنوجزها بسرعة.

فالنساء 1 ثورة كونية تؤسس لباقي فروعها كـ المرجعية الإسلامية: التمييز بين رحمين كوني وجزئي ؛ وبين مفهومين للكائن الأسمى الرب والله مع الوصل .

فالخطاب موجه إلى الناس وليس إلى المسلمين كأمة من بين الأمم؛ لأن الرسالة الخاتمة موجهة للإنسان من حيث هو إنسان حر أي قابل للتكليف بالخلافة .

وهي تعلمهم أنهم كلهم أخوة؛ من نفس واحدة. وهو الرحم الكلي ويناظره مفهوم الربوبية لأن الأخوة الإنسانية ليست اختيارية؛ بل هي مقوم وجودي أصيل .

والرحم الكوني والمربوبية المضطرة رغم كونها من مقومات الكيان في الأخوة الإنسانية؛ تأثيرها التاريخ الفعلي يبقى دون الرحم الجزئي والألوهية.

فجمع القرآن بينهما ووضع نظاما روحيا) الرؤى (ونظاما ماديا) السياسات) يمكن من جعل الرحم الجزئي والمألوهية يرتفع فيطابق الرحم الكلي والمربوبية.

وتلك هي ثورته الكبرى: فالبشر اخوة ؛ وتعدد الأديان وتعايشها شرط التسابق بل الخيرات لأن الغاية هي الوصول إلى الإسلام الذي هو الدين عند الله.

فيتلو عن النساء 1 حتما النتيجة المكملة: الحجرات 13 . الخطاب للناس .

دون تمييز عرقي أو طبقي أو ديني أو جنسي :؛ منزلة الإنسان تعددها التقوى لا غير .

وشرط هذا الحصر أن تكون غاية الخلق عبادة الله دون سواه ([شرط الحرية من الأوثان كلها) وشرط الشرط أن يكون التعدد هادفا للتعارف معرفة ومعروفا .

والمعرفة علم وعقل . والمعروف أخلاق ووجدان. وبذلك نجد أن الثورة المرجعية مبنية على العلم والأخلاق وهما شرط التعايش السامي بين البشر الأحرار.

ثورة الإسلام المرجعية أو الرؤيوية التي تتمثل في مستوى الصورة الروحية في الأذهان ما يناظر الصورة المادية في الأعيان أي ثورة الإسلام السياسية.

المجال الذي يبدو الكلام عليه شبه مستحيل هو التعبير عن الحياة أو الفنون والذوق لفرط ما قيل ضده من فقهاء الانحطاط البعيدين عن ثورة الإسلام فيه .

كيف يمكنني أن ادعي أن للإسلام ثورة ذوقية وفنية وجمالية وكل الفنون تقريبا يحرمها فقهاء الانحطاط؛ حتى صار الفن من صناعة الأقليات غير المسلمة؟

وطبعا ما كان لي أن أصل إلى أعماق ثورة الإسلام في التعبير الذوقي عن الحياة من دون تنزيله في نظام القرآن ككل لتحديد نظرية الذوق القرآنية.

وقد كتبت في ذلك كتاب "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" لأبين علاقة

نظرية الذوق بنظريتي العلمين الأسميين : جوهر الرياضي شكلا وجوهر الأخلاقي مضمونا .

لكني فيه لم أهتم ببيان مصدر هذا التحديد القرآني لأن همي كان تحقيق وعد لم يف به ابن سينا جاء في شرحه لكتاب الشعر الأرسطي : الشعر المطلق .

نظرية الذوق القرآنية هي الشعر المطلق غاية للتعبير بالشكل الرياضي والمضمون الوجداني في علاج الشأن الإنساني بالعلم الرياضي والحرية الوجدانية.

لكني هنا أريد أن أبين ذلك بالاستناد إلى سورة الشعراء في علاقتها بسورة هود . وللاسمين علاقة بالذوق الفني والمعنى الخلقي الأسميين إذ ينحرفان.

والانحراف بين فيما آلا إليه في ظاهر الوجود الذي لا يغوص إلى حقيقة الثورة القرآنية . فالشعراء قد يحرفون الابداع الذوقي وشرطه الخلقي : الصدق .

و"هاد" ومشتقاتها الوظيفية والأسمية قد يحرفون الدين فيصبح ذا دلالة "فولتيرية" أساسه النفاق والتقية. وهود والشعراء تشتركان في تحديد التحريف .

وهما تحددانه بوصفه تخليا عن ثمرة الحرية والتكليف والعبارة الذوقية عنهما في الأذهان برمز "تنزل الشياطين" وفي الأعيان بمجالات الفعل الخمسة.

ومجالات الأفعال الخمسة رمزها أزواج متناظرة:1 - موسى ونوح 2-وهود وشعيب 3-وصالح ولوط 4-إبراهيم ومحمد 5 - لتحديد دور العقل والوجدان لكي حفظ الكيان .

ولن يستطيع متابعة الاستدلال من ليس له علم بدروس شيلار التربية الجمالية و علاقة الإبداع عامة بالحرية الابداع الرمزي والمادي في التاريخ.

بعبارة وجيزة ثورة القرآن الذوقية جعلت الإبداع مشروطا بالصدق والابداع الفعلي في ترقية الإنسان نحو شروط التحرر مما يحول دون الاستخلاف .

وبعبارة أوجز؛ هو دحض لنظرية العرب في الشعر؛ أجمل الشعر أكذبه . فهذا المعيار يوهم الناس بأن الشعر يتكلم في الخيال المخالف للواقع: خطأ مضاعف .

فأصحاب هذه النظرية السخيفة يحرفون معنى الخيال ومعنى الواقع . ظنهم أن الواقع هو الأمر الواقع ؛ وأن الخيال هو ما يخالف المثال العقلي والوجداني .

يحرفون مدلول الابداع متصورينه صناعة السكارى اللفظية بدل كونه عصارة العلم الرياضي والوجدان الروحي تعبيرين عن الخلق الرمزي والقيمي التاريخي .

نظرية الذوق القرآنية في أسمى المنون ؛ قلبت المعايير العربية السطحية: أعذب الشعر ليس أكذبه بل أصدقه . إنه ليس خيال بل إبداع مثال الواقع الخفي .

ومثال الواقع الخفي كما تبين سورة يوسف بوضوح إبداع يتجلى في شكل

رؤيا أولا تصبح تاريخا ثانيا؛ وذلك في كل مجال الحب والرزق والعلم والسلطة والدين .

وهذا الابداع الذوقي يكون رياضيا بشكله الموسيقي ووجدانيا بمضمونه الروحي . ثرثرات الذين يهيمون في الحانات (بدل الفياء) فتنزل الشياطين وليس فنا .

وجلافة فقهاء الانحطاط منهم خلطهم بين الفن وأساليب التكدي عند شعراء الانحطاط الذين اعتبرهم ابن خلدون سبب ابتعاد الأشراف عن تعاطي الشعر.

واليوم أكثر من تسع وتسعين في المائة من شعراء العرب كداؤون لأنهم لا يصبرون عن التخدير الذاتي ثم يزينون كديتهم بمساحيق ثورية لا تنطلي إلا على السذج .

فليس أفسد منهم بل إن جلهم ؛ خدم لمخابرات بلدانهم أو لمخابرات أسياد حكامهم وحماتهم يفسدون الذوق لجهلهم بمقومي كيان الشعر وقيمه العلمية والخلقية.

لست غافلا بأن أدعياء النقد سيتصوروني أخلط بين الشعر والوعظ . وهذا دليل على أنهم هم الذين يخلطون بين الشعر والوعظ المضاد أو ما يتصورونه ثورية.

الإبداع الرمزي والفعلي بمعزل عن الوعظ والوعظ المضاد لأنهما يسهمان في الخلق الوجودي علما ووجدانا. ولهذه العلة وصلت بين سورتي الشعراء وهود .

وقد أقبل الاعتراض على علاجي مثل هذه القضايا المعقدة وشديدة الدقة في وسائل الاتصال الاجتماعي . لكن ذلك من مقتضيات المرحلة: التواصل مع الشباب.

فهم نهبة لهذين الكاريكاتورين من الذوق ونظريته القرآنية التي يشوهها مدعي التأصيل ومدعي ولا يمكنني الكلام على ثورة الإسلام في مجالات الأفعال الإنسانية الخمسة ثم أهمل الكلام في نظرية الذوق الجمالي من حيث عبارة الحياة الأسمى .

وما يكاد يقتلني ضحكا طرق إلقاء الشعراء المحدثين لشعرهم ثم إن "تعويج" أشداقهم وزعاقهم وبصاقهم يعوج رياضيات الشعر الموسيقية. وهيهات هيهات .

وهم بذلك لا يختلفون عن عياط الوعاظ الجدد أو الدعاة "المعد" وزياطهم : كلاهما يجعل ما يبيعه للعامة وللمتحكمين فيهم من بضاعة مجرد ظاهرة صوتية.

لما أسمع النواح وكاريكاتور الذاتيات المباح عند الرهطين وما يصبهما من صياح ونباح؛ أفهم من الممول ومن المستهدف بهذا التحريف للشعر والدعوة.

هما الحقيقة دعويان ودعوتان : تشتركان في التحريف بهدف التخدير وضرب البندير لمن يدفع أكثر للسكير ومنافقي أدعياء النطق باسم النذير والبشير.

لا فرق عندي بين تحريف الدين تحريف الشعر؛ كلاهما ناطق بتنزل

الشياطين أو بما يفسد عقل الإنسان ووجدانه بدلا من بنائهما المبدع رياضيا وروحيا .

فمن دون التناغم الروحي لا يمكن للأناغيم الموسيقية أن تؤثر: والقرآن الكريم مؤثر بهما لأنه يخاطب مثال الواقع بصادق الخطاب لطالب الصواب

أعلم أن أشباه النقاد سيرون في كلامي أخلاقوية وهي حجتهم المتبذلة بدعوى أن الفن بمعزل عن الأخلاق . دعوى حق يراد بها باطل . فالذوق أصل لا فرع.

والأصل أسمى من الشرع. لكنه يصبح أدنى إذا نفى فضائل فروعه لأنها هي ما به يكون أصلا لشروعه: وأعني الحرية شرط الإبداع والكرامة شرط تعبيريته.

وكلاهما يتجلى في سلوك أدعيائه: هل بالصدفة انحياز كل من يسمون أنفسهم فنانين ودعاة للاستبداد والفساد سواء كان قبليا أو عسكريا؟ أليس لكديتهم؟

فالمقاتل المرتزق لا يمثل الشجاعة والفروسية والشاعر والداعية المرتزق لا يمثلان الإبداع والدين وما يتنافى مع الارتزاق هو الصدق وابداع مثال الوجود بالشكل الرياضي تعبيرا عن العلم وبالمضمون الوجداني تعبيرا عن الخلق : تعالي جوهر الأصل .

ولو كانوا دارين بنظرية الشعر الارسطية وبقيمها الأفلاطونية لعلموا أن مجرد انحصار ما يسمونه شعرا في التعبير عن أحوال نفوسهم يخرجه من الشعرية.

ولو علموا أن غياب البعد الرياضي (الموسيقى) والخلقي (الوجدان الكوني)

لا يلغيه من الشعر فحسب؛ بل من التعبير عن مثال الواقع الخفي أساس كل إبداع .

الشعر هو قمة ما يطلبه الدين والفلاسفة لأنه غاية ما يمكن أن يتحقق فيه مفهوم الإنسان الذي

وهذا الإبداع مشاركة الخلق . خلق مثال الواقع لأن الواقع ليس ما يجري في الأحداث بل ما يجعلها ذات وقع في الكيان والوجدان : إنه جوهر الحضارة .

لكنهم بالتحريف جعلوه عين الدعارة أي تنزل الشياطين بلغة القرآن فهو بمصطلح ابن خلدون "يفسد معاني الإنسانية" بالتربية التحريفية) أفلاطون).

فمن يتجاهل رأي أكبر شعراء يونان القائل إن الكلام على أحوال النفس دليل الاستثناء من الشاعرية ورأي شيلر أن الإبداع والاخلاق شرطهما الحرية.

فهل رأيتم حرا مرتزقا؟ أغلب أبواق الدعوة والشعر أبواق لتحريف الدين والإبداع وخدمة شياطين الإنس الذين أفقدوا الإنسان العربي حريته وكرامته .

ويكفي أن ترى من كانوا يدعون قيادة ثورة التجديد فإذا بالأحداث بينت أنهم عبيد الطائفية والعنصرية وخدمة الحرب الاستعمارية على شعبهم وأمتهم .

وحتى هذه الرذائل فهي عندهم ليست معتقدات صادقة؛ بل هي أدوات

ترشحهم عند أعداء الإسلام لعلهم يناولون جائزة نوبل بدون نبل ولا شرف ولا كرامة.

ولست بحاجة لذكر الأسماء لعلتين 1: - لأن التعريف بالوصف يغني عن الأسماء و2- لان هذه الصفات بلغت من العموم ما جعلها تصدق على جلهم أو كلهم .

لم يبق إلا أن أبين العلاقة بين سورتي الشعراء وهود فيما يتعلق بتطبيق الوظيفة الابداعية في الأزواج الخمسة الذين يمثلون الأفعال في كل حضارة .

سأفترض أن القراء مطلعون على السورتين ووحدة الأزواج فيهما: 1-موسى ونوح 2-هود وشعيب 3-صالح ولوط -4 ابراهيم ومحمد 5 -مبدأ وحدة الزوجين فيها .

فمبدأ وحدة الزوجين فيها جميعا هو عين المرجعية الواحدة في ابراهيم الأول مؤسس الحنيفية الأولى وابراهيم الثاني الذي أسس الحنيفية المحدثة.

ابراهيم مؤسس الوحدانية لأنه يرمز لتحرير البشرية من داءين: بتخليصها من عبادة الطبيعة الأسمى (الأفلاك) ومن التضحية بالكائن الأسمى (ذبح ابنه) .

ومحمد مجدد الحنيفية الأولى ومؤسس الحنيفية الثانية بجعل هذين الثورتين جوهر سياسته فأعاد عبادة الله وحده وحرر الإنسان نهائيا من التضحية به .

لكن هذين الثورتين اللتين كانتا في الحنيفية المحدثة الأولى) ابراهيم (مجرد مبادئ عامة أصبحتا ذاتي مضمون سياسي خلقي ترمز إليه بقية الأزواج .

فموسى ونوح: تحرير بالشرع من سلطان الطبيعة ومن الفرعونية. ثورة علمية وقانونية. العلمية إعادة بناء الطبيعة نفسها) استثبات زوجين اثنين منها) .

والقانونية يرمز إليها الواح موسى التي تضيف إلى الثورة العلمية (نوح بإعادة الطبيعة صناعيا) الثورة السياسية والقانونية ضد العبودية بالحقوق.

ويأتي دور الزوجين المواليين: هود وشعيب . رسالتهما في السياسة الاقتصادية وشروط التبادل والتعاوض العادلين ورمزها منع التطفيف كيلا واكتيالا .

والزوج الأخير أعني صالح ولوط:؛ رسالتهما تدور حول سر الحياة أي الماء والجنس. فمن لم يفهم ذلك فهو إما غبي أو من جنس محرفي الدين والشعر.

فالدين هو التعين الفعلي للأخلاق أي للصدق (النفاق نفي له (وللجمع بين القول والفعل (التقية وحقيقة الشعر تعين فعلي لإبداع مثال الواقع الخفي وبه يكون الإنسان أهلا للاستخلاف: الحرية والكرامة وشرطهما الصدق والتطابق بين القول والفعل .

والآن إلى غاية المحاولة للكلام على الثورة الإسلامية أعني الكلام على قلب معادلة الأفعال الخمسة أعني القدرة أي انتاج القيم المادية؛ الاقتصاد .

وقبل الخوض في أعسر فصول المحاولة سأبدأ بملحة البطل الذي تنسب إليه هو الصديق والمرحوم عبد الوهاب المسيري ولعله من أواخر رجال مصر الكبار.

يقال إنه قد قال إنه عجز عن فهم ما أكتب . وقد يكون قالها لكنه بذهنية المفكر المصري الذي يعبر عن المحبة النكتة. فقد برهن على محبته قبل أن أراه.

كنت في ماليزيا لما شعرت بذلك . فهو أوحى لمسؤولي مكتبة الإسكندرية بدعوتي معقبا على فيلسوف الاعتزال في محاضرته على الوسطية وتدخل لحل مشكلتين .

الأولى دبلوماسية، إذ أن سفير مصر في كوالالمبور عمل كل ما يستطيع منع الزيارة بحجة أن الوقت لا يكفي للحصول على التأشيرة ؛ فحلها لا علم بالأمر.

والثاني اراد جماعة المكتبة أن يقتصدوا في كلفة سفرتي فبعثوا بطاقة درجة اقتصادية. لكن بعد المسافة وسني جعلاني اعتذر, فحلها كذلك بمساعيه المؤثرة .

كل ذلك أعلمني به من أصبح صديقا مشتركا بينه وبيني ولما التقينا في ندوة كبيرة كان موضوعها الإنجازة القاهرة التي صارت لسوء الحظ مقهورة .

لماذا هذه القصة؟ ملاحة واعتذار للشباب وتشجيع على الصبر . فالفصل بحق صعب ؛ وقد يوطد خرافة أرباع المثقفين الردئ وفاقدي القدرة على

الصبر للفهم .

لماذا قلب المعادلة - القدرة أو انتاج القيم المادية أو الاقتصاد -هو أصعب فصول المحاولة؟ لأن القدرة بالجوهر هي القدرة على الخير وعلى الشر في آن.

فلا خير ولا شر في أي جماعة إلا وأصله وفصله من انتاج القيم المادية وتوظيفها . فهي توظف في الشر أو توظف في الخير في الأفعال الأربعة الأخرى .

القيم المادية قلب المعادلة. فمن دونها يستحيل تحقيق ما قبلها) الإرادة السياسة والعقل العلمي (وما بعدها (ذوق الحياة المن وحدس الوجود الرؤى).

وكنت قد بينت في مواضع كثيرة أن رمز هذه الفاعلية في الخير أو الشر تتعين في رمزها الذي سميته رمز الفعل أو العملة. وغاية شرها عبادة العجل .

لكن ما مصدر عسر فهم هذا الدور العجيب لإنتاج القيم المادية الذي يتعين في رمز الفاعلية "العملة" وقد أبدع في وصفه أحد كبار فلاسفة الألمان .

جيورج زمل كتابه الشهير فلسفة المال 621065- 65ل 011105001116 ليصف فاعلية المال وتأثير في السلوك الإنساني ولا أحتاج لبيان منزلتها في الإسلام.

العسر الأكبر مصدره هذا الدورية الفكرين الفلسفي والديني ولعله هو

المشترك الاساسي بينهما على الأقل في الإسلام ضبطا شرعيا للخير وللشر في آن .

صحيح أني أشرت في بحوثي السابقة إلى أن رمز الفعل العملة-له نظير هو فعل الرمز- الكلمة- وصحيح أن تأثيرهما متماثل لكن الغلبة للأول في كل تعد فعلي .

فمليشيات القلم تثبت تلك الغلبة: فهم جميعا أبواق مأجورة من قبل مافيات المال والحكم . وهو الأنظمة القبلية والعسكرية جزية مفروضة على الشعوب .

الكلمة أو فعل الرمز مخدر يحتاجه صاحب العملة أو رمز الفعل ليحقن به الشعوب إيديولوجيا لتكون في خدمة خدمهم أي حكام الأنظمة القبلية والعسكرية.

والحكام في هذه الحالة خدم المافيات الداخلية والمافيات الخارجية والسيد المتحكم مليشيات العملة والكلمة هو الحامي للمستبدين علينا والفاسدين .

وهذا هو الشر الأكبر . ويقابله الخير الأكبر عندما يكون المال والكلمة في خدمة الإنسان الحر صاحب السيادة وسيد حكامه المؤمنين بسيادة الأمة.

عندئذ يكون انتاج القيم المادية (رمز الفعل أو العملة) وانتاج القيم الرمزية (فعل الرمز أو الكلمة) في خدمة ما قبل القلب وما بعده في المعادلة .

هذا من حيث التوظيف في الخير أو في الشر. والعلاقة أعقد ذلك أن الأفعال الأربعة الأخرى المتقدمين عليه والمتأخرين عنه هي شرط إمكان

القلب ووجوده.

فالشعوب التي ليس فيها سياسة رشيدة وعلم مبدع وذوق ورؤى عميقة تكون دائما عاجزة عن إنتاج القيم المادية والرمزية وعن حماية ذاتها ورعايتها .

أي إنها بلغة ابن خلدون تكون عالة على غيرها حتى لو أمدتها الطبيعة بثروة طبيعية . فهذه الثروة مهما عظمت ناضبة ولا ثروة بحق إلا بالعلم والعمل .

ما وظيفة الفعلين المتقدمين والمتأخرين عن القلب؟ المتقدمان: السياسة شرط سداد والعلم شرط قدرة وهما علة فاعلية للثروة الدائمة في أي جماعة.

والمتأخران عن القلب: أي الذوق الجمالي والرؤية الوجودية علة غائية أي إن القدرة تكون مدفوعة فاعليا بالسياسة والعلم وغائيا بالذوق والرؤية.

وهذا هو ما يغيب عن بال حكام العرب في الأنظمة القبلية والعسكرية والغبي من النخب التي تطبل لاستبدادهم وفسادهم ولقتلهم صاحبة البيض الذهبي .

فمن دون سياسة رشيدة وعقل مبدع للعلم يمتنع إبداع القيم المادية (الاقتصاد) والرمزية (الثقافة)علة فاعلة لثروة الأمة: بل هما يصبحان مصدر الشرء

ومن دون ذوق جمالي ورؤية وجودية يموت الدافع الغائي الجماعة ويصبح أصحاب الفعلين مصدر كل الشرور: دعم الفنانين والدعاة للسيسي وبشار مثلا .

والظاهرة لا تقف عند السيسي وبشار. فغالبية الحكام وميليشياتهم النخبوية وأجهزتهم القمعية وظيفتهم الأساسية قتل العلتين الفاعلية والغائية.

وإذن فالإرادة السياسية والعقل العلمي يمثلان العلة الفاعلة للثروة المادية والرمزية. فالفاعلية السياسية تتعلق بأنظمة التبادل والتواصل الحرين .

وتلك هي وظيفة الحماية بالمعنيين القضائي والأمني داخليا والدبلوماسي والدفاعي خارجيا ؛ وتلك هي شروط التعاون والتعاون بحماية الحقوق والمنازل .

وبذلك تكون السياسة المتعينة الحكم والمعارضة والمراقبة الشعبية جهازا فاعلا خدمة الرعاية التي لا تكون من دون ثروة؛: سيادة القانون والوطن .

أما العلم فدوره علة فاعلية لكنها من جنس ثان: فهو اساس السلطان على الطبيعة وعلى التاريخ. فعلوم الطبيعة والإنسان شارطة لإبداع الثروة بالتراث .

الأولى شرط استخراج الثروة من الطبيعة . والثانية لحسن التصرف فيها بالعدل . وما يجعل التنافس عليها إلى مصدر خير وتنمية بدل أن يكون مصدر شر وتخاف .

لذلك فكل الجماعات الواعية فهمت أن البحث العلمي هو اساس التنمية والثروة أي إن الإنتاج الرمزي هو الأساس الإنتاج المادي شرط إمكان وشرط نمو.

ومثلما أن المعلين المتقدمين على القلب يؤديان وظيفة العلة الفاعلة؛ فإن المعلين المتأخرين عنه فالوجود أو الرؤى علة غائية تفعل بالنموذج المثالي

الذي تعتبره غاية حياة الإنسان وجاذبية سعيه في الوجودين الدنيوي والأخروي: مشترك ديني فلسفي .

والحياة بتعبيرها الذوقي الجمالي ذات فاعلية غائية كذلك لكنها ليست بغائية نهائية بل بغائية مساوقة أو مصاحبة للحياة كلها : الأنس بالعشير خلدونيا .

وهي مفهوم السعادة التي تعني الاستمتاع بالحياة أو بلغة القرآن النصيب من الدنيا . وأهمها المال والبنون والجنس والخيل المطهمة وكل رموز المتعة.

وبعبارة أوجز لو قارنا العملين المتقدمين على القلب المتأخرين عنه لوجدنا الأولين لشروط الاستعمار الأرض والثانيين لشروط الاستخلاف .

فتكون السياسة والعلم شرطين لنجاح الاستعمار الأرض خاصة؛ والوجود والفن والرؤى شرطين لنجاح الاستخلاف فيها : ومجموعهما عين كيان الإنسان.

وكلما كان الإنسان متخلفا ؛ رد كيانه لتعينه المادي لأن ينكص إلى ما فيه من حيواني فيصبح جوهر وجوده معبوده هواه وهمه دنياه ؛ فيكون أذل مخلوق وأحقره.

وتلك هي العبودية أو عبادة العجل التي جعلت بني إسرائيل ينحطون في غياب موسى عليه السلام فيصنعون من الذهب المسروق ربا يخور لحياة ناكصين تبور.

وما للفساد والاستبداد الذي يسيطر على أنظمة القبيلة والعسكر وميليشياتهما وأجهزتهما من علة إلا هذا النكوص لعبادة العجل : أكل أنعام ولهيث

كلاب .

وهذا هو ما يسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية ورمزه النفسي الخلقي الكسل (عدم العمل (والكذب (عدم الصدق) والجبن وقبول العبودية: تلك حالهم .

لذلك فهم قد جعلوا دار الإسلام مزقا لتكون محميات يوليهم عليها سادتهم فلم يكفهم استعمار الأرض واستغلال الثروة يريدون قتل المرجعية والتراث.

وإذن فالمجال المركزي من الأنشطة الخمسة قلبها المتعلق بالقدرة الشارطة لما تقدم عليها منها وما تأخر والمشروطة بها هو مصدر الخير والشر في آن.

ففيم تتمثل ثورة الإسلام في هذا المجال الأوسط بين السياسي والعلمي قبله والفني والرؤيوي بعده؟ أولا بيان شروط خيريتها لتحقيقها وشريتها لتجنبها ١

وهي بصورة لم تبلغ درجة النسق النظري من أهم موضوعات الفقه لأن "الملكية" والالتزامات التعاقدية من أهم مواد تشريعاته وممارساته القضائية.

وأتم محاولة فلسفية مثلت نقلة نوعية من التشريع بمقتضى الأحكام السلطانية إلى التشريع بمقتضى طبائع الأشياء هي من إنجاز ابن خلدون دون منازع.

وهي بداية جدية لوضع نظرية في الاقتصاد الإسلامي الذي أسس للجمع بين فضائل الفاعلية الاقتصادية الجامعة بين محفزات الإنتاج والتوزيع العادل .

فالملكية والتعاوض العادل خلال التبادل مع أهم مشجعات الإنتاج بالتعاون والتعاوض العادل والحد من تدخل الدولة واستقلال العملة مبادئ صريحة.

ومنها اقتصاد الدولة وقواعد ماليتها وقواعد الجباية ومنع الاحتكار والسخرة ومنع دور الجاه ومنع الدولة من التدخل في الأسواق والاقطاع عطاء وأخذا.

لكن أهم مبادئ وضعها ابن خلدون مستمدا إياها من فهمه لثورة الإسلام الاقتصادية؛ تمثلت في تقدير القيمة بكمية العمل المنتج للبضاعة أو الخدمة.

وثاني أهم مبدأ هو القول باستقلال العملة عن السلطة التنفيذية) السلطان) وضمنها إلى السلطة الرمزية(الخليفة) ومعها المكاييل والموازين ومراقبتها.

وثالث مبدأ هو منع الاحتكار وفرض حرية السوق بمنع تدخل الدولة فيه وخاصة المشاركة في التجارة وتحديد الأسعار بقوة الدولة أو إثقال الجباية.

وقد وصل إلى جعلها من جنس الزكاة من حيث النسب ؛ حتى لا يفقد المنتجون والتجار الأمل الذي يجعلهم يعملون بجد لأن ثمرة عملهم لا تؤخذ منهم بالغصب.

وهو طبعا يقول بان انتاج الثروة هو المشكل الأول للجماعة ويعتبر عدل التوزيع من مجال الاقتصاد الاجتماعي الديني أو تضامن الجماعة الخلقي الديني .

وهو تابع لوظيفة الرعاية التي تكمل وظيفة الحماية: فالاقتصاد بحاجة إلى

حماية شروط الإنتاج وهي تقنية) شروط التعاوض (وقضائية ([عدل التعاوض) .

وهو بحاجة إلى الرعاية بتوفير شروط التكوين والتموين ومنع ما يحول التنافس الضروري على تنمية الرزق إلى مصدر تنازع بدلا من أن يكون مصدر تعاون

فيتحقق المعنى العميق للاقتصاد السياسي الذي هو الحقيقة التدبير السياسي لشروط الإنتاج والتوزيع الماديين بصورة تجعله لحمة توحيد وازدهار.

بينت ثورات الإسلام في الأفعال الخمسة؛ أي في الإرادة والسياسة وفي العقل والعلم وفي القدرة والاقتصاد وفي الحياة والذوق وفي الوجود والرؤى:؛ لم؟

لم أفعل من موقف دفاعي ضد اعداء المسلمين أو بدافع عقدي ضد اديان منافسة . فلست أنطلق بدوافع سلبية تحركني بالإضافة إلى ما يحاك ضدنا وضد ديننا .

فدافعاي إيجابيان: 1 -علمي نظري وهو إظهار ما اعتبره حقيقة يجهلها المسلمون أكثر من أعدائهم و2- خلقي عملي وهو الاسهام في تخليص الشباب من العقد .

فلا يكفي أن ينتسب الإنسان إلى الإسلام وحضارته وهو جاهل بفضائلها التي بها حررت الإنسانية كلها من داءين يحولان دون حريته الروحية والسياسية.

ولا معنى للاستئناف المنفعل الذي يتحول إلى مرض المعقدين أو ضغينة

يدفعهم حب الانتقام كذراعي الاستعمار في الإقليم .

المحتقرين لأنفسهم الذين

فأحدهما -إيران - يريد استرداد مجد سياسي أفقده إياه الإسلام بعقد أعمته عما أمده به الإسلام ليتحرر من عبادة العباد؛ فيصل إلى عبادة رب العباد .

والثاني - إسرائيل - وبنفس الضغينة دافع فعله ضد الإسلام القيم الكونية والموجبة؛ بل الانتقام من سلطان روحي كان يعتبره حكرا على شعب الله المختار.

مشكلهم مع المسلمين والإسلام أنه حرر البشرية من احتكار القوة السياسية والقوة الروحية؛ وجعل ذلك تراثا إنسانيا كونيا شرطه أخوة البشر وتساويهم .

ولست أخاف من شيء أكثر من أن يصبح شبابنا في وضع من تحركه الضغائن فيفقد المشاعر الموجبة التي هي جوهر الرسالة الخاتمة: النساء 1 والحجرات .13

فكيف لبيان الثورة الإسلامية في الأفعال الخمسة أن يجعل الأمة قادرة بهاتين الغايتين العلمية النظرية والخلقية العملية على الاستئناف السوي؟

كل من يصل هذه الفصول السبعة حول ثورة الإسلام في الأفعال الخمسة بما سبق الكلام عليه مسألة درس التراث يدرك عسر المهمة ونبلها في آن +

ذلك أن عسرها الذي قد يحول دون علاجها قد يغلي رؤية نبلها خاصة

وكلا صنفي المثقفين العرب النافذين باسم التأصيل والتحديث يمثلان أكبر العوائق .

فنخب التأصيل يخلطون بين ثورة الإسلام ونكوص المسلمين للجاهلية فيحاربون الإسلام بسبب الغفلة والحمية الجاهلية: يشوهونه بدعوى إحيائه قشوره .

ونخب التحديث بنفس التشويه لقيم الحداثة التي يشوهونها ؛ إذ يقدمون أنفسهم ممثلين للحداثة فيحاربونها بمعاملة شعوبهم معاملة الاستعمار لأنديجان .

فيكون كلا النوعين من النخب التي لها موقف كاريكاتوري من الإسلام والحداثة في حرب أهلية دونكيخوتية تحول دون الاجتهاد والجهاد المبدعين للحضارة.

فثورة الإسلام لم تحرر البشرية بقشوره التي هي الفهم الكاريكاتوري لمرجعيته (القرآن والسنة) بل بلبه الذي هو تربية الإنسان وحكمه بالحريتين .

فبالحرية الروحية أبدع الإسلام المسلم المريد والعاقل والقادر والحي وصاحب الرؤية الوجودية التي تجعل الأحرار لا يعبدون إلا الله؛ قيم فقدناها .

وفقدها هو ما سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" بسبب فساد النظام السياسي بوجهيه تربية) الأخلاق والعلم) وحكما) القانون والعمل (:فصرنا عالة .

لن يتحقق التحرر الروحي لأفرادها: فيمتنع الاستئناف .

لكن غايتي تتجاوز مجرد الاستئناف لأنه قد يكون استئنافا سلبيا هدفه الانتقام من الآخرين كما كما يشعل ذراعا الاستعمار: أريده استئنافا موجبا .

فالإسلام ليس دينا من بين الأديان ؛ بل الدين في كل الأديان (الستة: الحج (17 بمعنى أنه يوحد البشرية انطلاقا من انثروبولوجية ذات بعدين متكاملين .

فالبشرية واحدة من حيث هي مستعمرة للأرض (أمهم المرضعة واحدة)؛ والبشرية مستخلفة فيها) مطيتهم لما يتعالى عليها (: خلقت لتعبد الله وحده.

وعبادة الله هي غاية العلم والعمل على علم ؛ أي الاجتهاد والجهاد في مدلولهما الذي حددته سورة فالحرية الروحية هي التي تتعين في إيمان الفرد وعمله الصالح؛ والحرية السياسية تتعين في تواصي الجماعة بالحق وبالصبر : مستويا الاستخلاف الموجب.

لذلك فينبغي أن يكون الإسلام كما كان: قائلا بضرورة التعدد الديني شرط التسابق في الخيرات وبضرورة منهج التصديق والهيمنة علامة وحدة الحقيقة.

وكان ينبغي أن يكون نهجه المصدق للصادق والمهيمن على غيره نقدا تفكيكيا للتجارب الروحية والسياسية السابقة ومشروعا بديلا لتحقيق قيم الاستخلاف .

وهذا التحقيق هو ما به يعرف الإسلام الإنسان تعريفا إنشائيا في آل عمران 104 وخبريا فيها 110 فيجعل حقيقته قابليته لتحقيقهما: وتلك هي الخيرية.

فتكون حقيقة الإنسان قابليته للتكليف وهو معنى الإرادة الحرة والمسؤولة المجهزة بعقل يفهم؛ وقدرة تنجز وحياة تذوق ورؤية تختار الشرعة والمنهاج .

كان لا بد إذن من إطلاع الشباب على ثورة الإسلام في مجالات أنشطة الإنسان من حيث هو ذو إرادة وعقل وقدرة وحياة ووجود ثورته التي من حقه أن يفخر بها . وألا يكون فخره بها واعتزازه بدافع عقدي فحسب ؛ بل وكذلك لأن التحليل العقلي يثبت أنها فعلا ثورة تحرر وتحرير يخاطب الإنسانية كلها دون عنصرية.

فليس لأي دين من الدينين المنزلين أو الدينين الطبيعيين أي ما كان ذا تأثير في عصر نزول القرآن بذي كونية حقيقية لأنها جميعا قومية بل وعنصرية .

وحتى استثناء المسيحية من هذين الوصفين فهو متأخر بعد رسائل بولس . فالمسيح نفسه قال في الانجيل ردا على سيدة إنه إنما بعث لنعاج إسرائيل الضالة.

أما القرآن فهو للإنسانية كلها ؛ بل ولكل الموجودات وخاصة المكلف منها ويكفي بخصوص الإنسانية الآيتان الأولى من النساء والثالثة عشرة من الحجرات.

وثورته الروحية المتعلقة بحرية الإرادة في النشاط الخامس أو الوجود

والرؤى هي التي تؤسس ثورته السياسية في النشاط الأول أو السياسة: الشورى .38

فعندما تفهم الشورى 38 في ضوء النساء 1 والحجرات 13 تكون قراءتها مفيدة أن من الاستجابة للرب أو الإيمان الصادق له خمسة أركان وردت في الآية.

وأولها رمز العلاقة المباشرة بالله (الصلاة) ثم أن يكون الأمر أمر الجماعة وأن تكون رعايته بالشورى بينها وأن يكون ذلك لإنفاق الرزق في وجوهه .

وأصل هذه الأركان هو الاستجابة إلى الرب وهي فروعه . فيكون الإسلام كدين خاتم نظاما تربويا رمزه الصلاة ؛ وسياسيا رمزه رعاية شورية للأمر والرزق .

وقد بينت أن تعليل " أمرهم شورى بينهم" يثبت أنها تضمر أن الأمر أمر الجماعة وأن الجماعة ترعاه بالشورى . وهي مفهومات ثورية من اليسير بيانها .

فيكفي أن نترجم "أمر الجماعة" بمصطلح الفلاسفة السياسية اللاتيني لكي نجد "راس+بوبليكا" أي إن طبيعة النظام جمهورية . فراس تعني أمر وبوبلكيا جمهور.

وإذا ترجمنا "شورى بينهم" بالمصطلح السياسي اليوناني كان المعنى "ديموقراطية" أي حكم الشعب. فتكون طبيعة النظام جمهوري وأسلوبه ديموقراطي .

وانطلاقا من الحرية الروحية) النشاط الخامس) وتطبيقا في السياسة)

النشاط الأول) نستنتج باقي فروع الثورة بنفس التناظر بين العاملين الرابع والثاني .

فالنشاط الرابع أو الإبداع الرمزي يؤسس للإبداع العلمي لأن الفنون الجميلة من حيث هي عبارة الذوق تكون جمالية منطلقا للمعرفية: الفن والعلم .

وبذلك نصل إلى ما به انتهت الآية 38 من الشورى:؛ الانفاق من الرزق أي قلب الأنشطة وأوسطها رمز القدرة أو الانتاج المادي والاقتصاد: وبه يكون الخير .

وهو لا يكون به إلا بتجنب ما يمكن أن ينتج عنه من شر؛ فهو مجال التنافس الذي ينقلب بيسر إلى التنازع فالتقاتل من أجل الرزق وخاصة من أجل احتكاره.

بإدراك هذه الحقيقة نفهم لماذا كان القانون الجنائي الإسلامي شديد التشدد في مجال حماية الملكية ورعايتها حتى إن الحقوق كلها هي رهن حمايتها .

ولإتمام هذا المعنى وفهمه كما ينبغي فليقرأ الإنسان البقرة 177 التي تعرف مفهوم البر وتجدد فيم يتمثل فيتحرر من انحطاط حصر الدين في العبادات .

فأساسيات السياسة والاقتصاد بل كل فروع الثورة الإسلامية فيها بوصفها رؤية للديني في الأديان: الاستعمارية الأرض علما وعملا بقيم الاستخلاف .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في حقبة العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

بينت ثورات الإسلام ب الأفعال الخمسة؛ أي ب الإرادة والسياسة وبي العقل والعلم وب القدرة والاقتصاد وب الحياة والذوق وي الوجود والرؤى: فلم؟

لم أفعل من موقف دفاعي ضد أعداء المسلمين أو بدافع عقدي ضد أديان منافسة . فلست أنطلق بدوافع سلبية تعركني بالإضافة إلى ما يحاك ضدنا وضد ديننا .

فد أفعالي إيجابيان: 1-علمي نظري وهو إظهار ما أعتبره حقيقة يجهلها المسلمون أكثر من أعدائهم و2 - خلقي عملي وهو الاسهام به تخليص الشباب من العقد .

فلا يكفي أن ينتسب الإنسان إلى الإسلام وحضارته وهو جاهل بفضائلها التي بها حررت الإنسانية كلها من داءين يحولان دون حريته الروحية والسياسية.

ولا معنى للاستئناف المنفعل الذي يتحول إلى مرض المعقدين أو ضغينة المحتقرين لأنفسهم الذين يدفعهم حب الانتقام كذراعي الاستعمار الإقليمي .

فأحدهما - إيران - يريد استرداد مجد سياسي أفقده إياه الإسلام بعقد أعمته عما أمده به الإسلام ليتحرر من عبادة العباد؛ فيصل إلى عبادة رب العباد .

والثاني - إسرائيل - وبنفس الضغينة دافع فعله ضد الإسلام القيم الكونية والموجبة؛ بل الانتقام من سلطان روحي كان يعتبره حكرا على شعب الله

المختار.

مشكلهم مع المسلمين والإسلام أنه حرر البشرية من احتكار القوة السياسية والقوة الروحية؛ وجعل ذلك تراثا إنسانيا كونيا شرطه أخوة البشر وتساويهم .

التي هي جوهر الرسالة الخاتمة: النساء 1 والحجرات 13.

فكيف لبيان الثورة الإسلامية ب الأفعال الخمسة أن يجعل الأمة قادرة بهاتين الغايتين العلمية النظرية والخلقية العملية على الاستئناف السوي؟

كل من يصل هذه الفصول السبعة حول ثورة الإسلام ب الأفعال الخمسة بما سبق الكلام عليه في مسألة درس التراث يدرك عسر المهمة ونبلها ب آن .

ذلك أن عسرها الذي قد يحول دون علاجها قد يغلي رؤية نبلها خاصة وكلا صنفي المثقفين العرب النافذين باسم التأصيل والتحديث يمثلان أكبر العوائق .

فنخب التأصيل يخلطون بين ثورة الإسلام ونكوص المسلمين للجاهلية فيحاربون الإسلام بسبب الغفلة والحمية الجاهلية: يشوهونه بدعوى إحيائه قشوره .

ونخب التحديث بنفس التشويه لقيم الحداثة التي يشوهونها ؛ إذ يقدمون أنفسهم ممثلين للحداثة فيحاربونها بمعاملة شعوبهم معاملة الاستعمار للأنديجان .

فيكون كلا النوعين من النخب التي لها موقف كاريكاتوري من الإسلام

والحداثة في حرب أهلية دونكيخوتية تحول دون الاجتهاد والجهاد المبدعين للحضارة.

فثورة الإسلام لم تحرر البشرية بقشوره التي هي الفهم الكاريكاتوري لمرجعيتيه (القرآن والسنة) بل بلبه الذي هو تربية الإنسان وحكمه بالحريتين .

فبالحرية الروحية أبدع الإسلام المسلم المريد والعاقل والقادر والعي وصاحب الرؤية الوجودية التي تجعل الأحرار لا يعبدون إلا الله؛ قيم فقدناها .

وفقدها هو ما سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" بسبب فساد النظام السياسي بوجهيه تربية (الأخلاق والعلم) وحكما) القانون والعمل (:فصرنا عالة .

وما لم نحرر الأمة من "فساد معاني الإنسانية" بالإصلاح السياسي بوجهي نظامه التربوي والحكمي ؛ لن يتحقق التحرر الروحي لأفرادها؛ فيمتنع الاستئناف .

لكن غايتي تتجاوز مجرد الاستئناف لأنه قد يكون استئنافا سلبيا هدفه الانتقام من الآخرين كما كما يشعل ذراعا الاستعمار: أريده استئنافا موجبا .

فالإسلام ليس دينا من بين الأديان ؛ بل الدين بك كل الأديان (الستة: الحج 17 (بمعنى أنه يوحد البشرية انطلاقا من انثروبولوجية ذات بعدين متكاملين .

فالبشرية واحدة من حيث هي مستعمرة ل الأرض (أمهم المرضعة واحدة) ؛ والبشرية مستخلفة فيها) مطيتهم لما يتعالى عليها :(خلقت لتعبد الله وحده.

وعبادة الله هي غاية العلم والعمل على علم ؛ أي الاجتهاد والجهاد في مدلولهما الذي حددته سورة العصر شرطا ل الاستثناء من خسر الإخلاد إلى الأرض .

فالحرية الروحية هي التي تتعين ل إيمان الفرد وعمله الصالح؛ والحرية السياسية تتعين ل تواصي الجماعة بالحق وبالصبر : مستويا الاستخلاف الموجب.

لذلك فينبغي أن يكون الإسلام كما كان : قائلا بضرورة التعدد الديني شرط التسابق في الخيرات وبضرورة منهج التصديق والهيمنة علامة وحدة الحقيقة.

وكان ينبغي أن يكون نهجه المصدق للصادق والمهيمن على غيره نقدا تفكيكيا للتجارب الروحية والسياسية السابقة ومشروعا بديلا لتحقيق قيم الاستخلاف .

وهذا التحقيق هو ما به يعرف الإسلام الإنسان تعريفا إنشائيا آل عمران 104 وخبريا فيها 110 فتكون حقيقة الإنسان قابليته للتكليف وهو معنى الإرادة الحرة والمسؤولة المجهزة بعقل يفهم؛ وقدرة تنجز وحياة تذوق ورؤية تختار الشرعة والمنهاج .

كان لا بد إذن من إطلاع الشباب عن ثورة الإسلام في مجالات أنشطة

الإنسان من حيث هو ذو إرادة وعقل وقدرة وحياة ووجود ثورته التي من حقه أن يفخر بها . وألا يكون فخره بها واعتزازه بداع عقدي فحسب ؛ بل وكذلك لأن التحليل العقلي يثبت أنها فعلا ثورة تعرر وتحرير يخاطب الإنسانية كلها دون عنصرية.

فليس لأي دين من الدينين المنزلين أو الدينين الطبيعيين أي ما كان ذا تأثير ب عصر نزول القرآن بذي كونية حقيقية لأنها جميعا قومية بل وعنصرية.

وحتى استثناء المسيحية من هذين الوصفين فهو متأخر بعد رسائل بولس. فالمسيح نفسه قال في الإنجيل ردا على سيدة إنه إنما بعث لنعاج إسرائيل الضالة.

أما القرآن فهو للإنسانية كلها ؛ بل ولكل الموجودات وخاصة المكلف منها ويكفي بخصوص الإنسانية الآيتان الأولى من النساء والثالثة عشرة من الحجرات.

وثورته الروحية المتعلقة بحرية الإرادة في النشاط الخامس أو الوجود والرؤى هي التي تؤسس ثورته السياسية ل النشاط الأول أو السياسة: الشورى 38 .

فعندما تفهم الشورى 38 في ضوء النساء 1 والحجرات 13 تكون قراءتها مفيدة أن من الاستجابة للرب أو الإيمان الصادق له خمسة أركان وردت ب الآية.

وأولها رمز العلاقة المباشرة بالله (الصلاة) ثم أن يكون الأمر أمر الجماعة

وأن تكون رعايته بالشورى بينها وأن يكون ذلك لإنفاق الرزق ب وجوهه .

وأصل هذه الأركان هو الاستجابة إلى الرب وهي فروعه . فيكون الإسلام كدين خاتم نظاما تربويا رمزه الصلاة ؛ وسياسيا رمزه رعاية شورية للأمر والرزق .

وقد بينت أن تعليل "أمرهم شورى بينهم" يثبت أنها تضمر أن الأمر أمر الجماعة وأن الجماعة ترعاه بالشورى . وهي مفهومات ثورية من اليسير بيانها.

فيكفي أن نترجم "أمر الجماعة' بمصطلح الفاسفة السياسية اللاتيني لكي نجد "راس +بوبليكا" أي إن طبيعة النظام جمهورية . فراس تعني أمر وبوبليكا جمهور.

وإذا ترجمنا 'شورى بينهم" بالمصطلح السياسي اليوناني كان المعنى 'ديموقراطية" أي حكم الشعب. فتكون طبيعة النظام جمهوري وأسلوبه ديموقراطي .

وانطلاقا من الحرية الروحية) النشاط الخامس) وتطبيقا ل السياسة) النشاط الأول) نستنتج باقي شروع الثورة بنفس التناظر بين العاملين الرابع والثاني.

فالنشاط الرابع أو الإبداع الرمزي يؤسس للإبداع العلمي لأن الفنون الجميلة من حيث هي عبارة الذوق تكون جمالية منطلقا للمعرفية: الفن والعلم .

وبذلك نصل إلى ما به انتهت الآية 38 من الشورى؛ الانفاق من الرزق أي قلب الأنشطة وأوسطها رمز القدرة أو الانتاج المادي والاقتصاد: وبه يكون

الخير .

وهو لا يكون به إلا بتجنب ما يمكن أن ينتج عنه من شر؛ فهو مجال التنافس الذي ينقلب بيسر إلى التنازع فالتقاتل من أجل الرزق وخاصة من أجل احتكاره.

بإدراك هذه الحقيقة نفهم لماذا كان القانون الجنائي الإسلامي شديد التشدد في مجال حماية الملكية ورعايتها حتى إن الحقوق كلها هي رهن حمايتها .

ولإتمام هذا المعنى وفهمه كما ينبغي فليقرأ الإنسان البقرة 177 التي تعرف مفهوم البر وتجدد فيم يتمثل فيتحرر من انحطاط حصر الدين في العبادات .

فأساسيات السياسة والاقتصاد بل كل فروع الثورة الإسلامية فيها بوصفها رؤية للديني في الأديان: الاستعمار الأرض علما وعملا بقيم الاستخلاف .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

والآن إلى غاية المحاولة للكلام على الثورة الإسلامية أعني الكلام على قاب معادلة الأفعال الخمسة أعني القدرة أي انتاج القيم المادية: الاقتصاد .

وقبل الخوض في أعسر فصول المحاولة سأبدا بملحة البطل الذي تنسب إليه هو الصديق والمرحوم عبد الوهاب المسيري ولعله من أواخر رجال مصر الكبار.

يقال إنه قد قال إنه عجز عن فهم ما أكتب . وقد يكون قالها لكنه بذهنية المفكر المصري الذي يعبر عن المحبة بالنكتة. فقد برهن على محبته قبل أن أراه.

كنت في ماليزيا لما شعرت بذلك . فهو أوحى لمسؤولي مكتبة الإسكندرية بدعوتي معقبا على فيلسوف الاعتزال في محاضرته على الوسطية وتدخل لحل مشكلتين .

الأولى دبلوماسية؛ إذ أن سفير مصر في كوالالمبور عمل كل ما يستطيع لمنع الزيارة بحجة أن الوقت لا يكفي للحصول على التأشيرة ؛ فحلها لا علم بالأمر.

والثاني أراد جماعة المكتبة أن يقتصدوا في كلفة سشرتي فبعثوا بطاقة درجة اقتصادية. لكن بعد المسافة وسني جعلاني اعتذر, فحلها كذلك بمساعيه المؤثرة .

كل ذلك أعلمني به من أصبح صديقا مشتركا بينه وبيني ولما التقينا في ندوة كبيرة كان موضوعها الانجياز في القاهرة التي صارت لسوء الحظ

مقهورة.

لماذا هذه القصة؟ ماحة واعتذار للشباب وتشجيع على الصبر . فالفصل بحق صعب ؛ وقد يوطد خرافة أرباع المثقفين الدرد وفاقدي القدرة على الصبر للفهم .

لماذا قلب المعادلة - القدرة أو انتاج القيم المادية أو الاقتصاد -هو أصعب فصول المحاولة؟ لأن القدرة بالجوهر هي القدرة على الخير وعلى الشر في آن .

فلا خير ولا شر في أي جماعة إلا وأصله وفصله من انتاج القيم المادية وتوظيفها. فهي توظف في الشر أو توظف في الخير في الأفعال الأربعة الأخرى .

القيم المادية قلب المعادلة. فمن دونها يستحيل تحقيق ما قبلها (الإرادة السياسة والعقل العلمي (وما بعدها (ذوق الحياة المن وحدس الوجود الرؤى).

وكنت قد بينت في مواضع كثيرة أن رمز هذه الفاعلية في الخير أو في الشر تتعين بها رمزها الذي سميته رمز الفعل أو العملة. وغاية شرها عبادة العجل .

لكن ما مصدر عسر فهم هذا الدور العجيب لإنتاج القيم المادية الذي يتعين في رمز الفاعلية "العملة" وقد أبدع في وصفه أحد كبار فلاسفة الأمان .

جيورج زمل كتابه الشهير فلسفة المال 621065- 65ل

011105001116 ليصف فاعلية المال وتأثير في السلوك الإنساني ولا أحتاج لبيان منزلتها في الإسلام.

العسر الأكبر مصدره هذا الدورية الفكرين الفاسشي والديني ولعله هو المشترك الاساسي بينهما على الأقل في الإسلام ضبطا شرعيا للخير وللشر في آن .

صحيح أني أشرت في بحوثي السابقة إلى أن رمز الفعل العملة-له نظير هو فعل الرمز- الكلمة- وصحيح أن تأثيرهما متماثل لكن الغلبة للأول في كل تعد فعلي .

فمليشيات القلم تثبت تلك الغلبة: فهم جميعا أبواق مأجورة من قبل مافيات المال والحكم . وهو الأنظمة القبلية والعسكرية جزية مفروضة على الشعوب .

الكلمة أو فعل الرمز مخدر يحتاجه صاحب العملة أو رمز الفعل ليحقن به الشعوب إيديولوجيا لتكون خدمة خدمهم أي حكام الأنظمة القبلية والعسكرية.

والحكام في هذه الحالة خدم المافيات الداخلية والمافيات الخارجية والسيد المتحكم في مليشيات العملة والكلمة هو الحامي للمستبدين علينا والفاسدين .

وهذا هو الشر الأكبر . ويقابله الخير الأكبر عندما يكون المال والكلمة في خدمة الإنسان الحر صاحب السيادة وسيد حكامه المؤمنين بسيادة الأمة.

عندئذ يكون انتاج القيم المادية (رمز الفعل أو العملة) وانتاج القيم الرمزية

(فعل الرمز أو الكلمة) خدمة ما قبل القلب وما بعده كل المعادلة .

هذا من حيث التوظيف في الخير أو في الشر. والعلاقة أعقد ذلك أن الأفعال الأربعة الأخرى المتقدمين عليه والمتأخرين عنه هي شرط إمكان القلب ووجوده.

فالشعوب التي ليس فيها سياسة رشيدة وعلم مبدع وذوق راق ورؤى عميقة تكون دائما عاجزة عن إنتاج القيم المادية والرمزية وعن حماية ذاتها ورعايتها .

أي إنها بلغة ابن خلدون تكون عالة على غيرها حتى لو أمدتها الطبيعة بثروة طبيعية . فهذه الثروة مهما عظمت ناضبة ولا ثروة بحق إلا بالعلم والعمل .

ما وظيفة الفعلين المتقدمين والمتأخرين عن القلب؟ المتقدمان: السياسة شرط سداد والعلم شرط قدرة وهما علة فاعلية للثروة الدائمة في أي جماعة.

والمتأخران عن القلب: أي الذوق الجمالي والرؤية الوجودية علة غائية أي إن القدرة تكون مدفوعة فاعليا بالسياسة والعلم وغائيا بالذوق والرؤية.

وهذا هو ما يغيب عن بال حكام العرب في الأنظمة القبلية والعسكرية والغبي من النخب التي تطبل لاستبدادهم وفسادهم ولقتلهم صاحبة البيض الذهبي .

فمن دون سياسة رشيدة وعقل مبدع للعلم يمتنع إبداع القيم المادية (الاقتصاد) والرمزية) الثقافة)علة فاعلة لثروة الأمة: بل هما يصبحان مصدر الشر.

ومن دون ذوق جمالي ورؤية وجودية يموت الدافع الغائي للجماعة ويصبح أصحاب الفعلين مصدر كل الشرور: دعم الشنانين والدعاة للسيسي وبشار مثلا.

والظاهرة لا تقف عند السيسي وبشار. فغالبية الحكام وميليشياتهم النخبوية وأجهزتهم القمعية وظيفتهم الأساسية قتل العلتين الفاعلية والغائية.

وإذن فالإرادة السياسية والعقل العلمي يمثلان العلة الفاعلة للثروة المادية والرمزية. فالفاعلية السياسية تتعلق بأنظمة التبادل والتواصل الحرين .

وتلك هي وظيفة الحماية بالمعنيين القضائي والأمني داخليا والدبلوماسي والدفاعي خارجيا ؛ وتلك هي شروط التعاون والتعاون بحماية الحقوق والمنازل .

وبذلك تكون السياسة المتعينة في الحكم والمعارضة والمراقبة الشعبية جهازا فاعلا في خدمة الرعاية التي لا تكون من دون ثروة؛ سيادة القانون والوطن .

أما العلم فدوره علة فاعلية لكنها من جنس ثان: فهو اساس السلطان على الطبيعة وعلى التاريخ. فعلوم الطبيعة والإنسان شارطة لإبداع الثروة بالتراث.

الأولى شرط استخراج الثروة من الطبيعة . والثانية لحسن التصرف فيها بالعدل . وما يجعل التنافس عليها إلى مصدر خير وتنمية بدل أن يكون مصدر شر وتقاف .

لذلك شكل الجماعات الواعية فهمت أن البحث العلمي هو اساس التنمية والثروة أي إن الإنتاج الرمزي هو الأساس للإنتاج المادي شرط إمكان

وشرط نمو.

ومثلما أن الفعلين المتقدمين على القلب يؤديان وظيفة العلة الفاعلة، فإن الفعلين المتأخرين عنه يؤديان وظيفة العلة الغائية بصورتين متكاملتين .

فالوجود أو الرؤى علة غائية تفعل بالنموذج المثالي الذي تعتبره غاية حياة الإنسان وجاذبية سعيه في الوجودين الدنيوي والأخروي، مشترك ديني فلسفي .

والحياة بتعبيرها الذوقي الجمالي ذات فاعلية غائية كذلك لكنها ليست غائية نهائية بل غائية مساوقة أو مصاحبة للحياة كلها: الأنس بالعشير خلدونيا .

وهي مفهوم السعادة التي تعني الاستمتاع بالحياة أو بلغة القرآن النصيب من الدنيا . وأهمها المال والبنون والجنس والخيل المطهمة وكل رموز المتعة.

وبعبارة أوجز لو قارنا العملين المتقدمين على القلب المتأخرين عنه لوجدنا الأولين لشروط الاستعمار الأرض والثانيين لشروط الاستخلاف .

فتكون السياسة والعلم شرطين لنجاح الاستعمار في الأرض خاصة، والوجود والفن والرؤى شرطين لنجاح الاستخلاف فيها : ومجموعهما عين كيان الإنسان.

وكلما كان الإنسان متخلفا ، رد كيانه لتعينه المادي لأن ينكص إلى ما فيه من حيواني فيصبح جوهر وجوده معبوده هواه وهمه دنياه ، فيكون أذل مخلوق وأحقره.

وتلك هي العبودية أو عبادة العجل التي جعلت بني إسرائيل ينحطون في غياب موسى عليه السلام فيصنعون من الذهب المسروق ربا يخور لحياة

ناكصين تبور.

وما للفساد والاستبداد الذي يسيطر على أنظمة القبيلة والعسكر وميليشياتهما وأجهزتهما من علة إلا هذا النكوص لعبادة العجل : أكل أنعام ولهيث كلاب .

وهذا هو ما يسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية ورمزه النمسي الخلقي الكسل (عدم العمل (والكذب (عدم الصدق) والجبن وقبول العبودية: تلك حالهم .

لذلك فهم قد جعلوا دار الإسلام مزقا لتكون محميات يوليهم عليها سادتهم فلم يكفهم استعمار الأرض واستغلال الثروة يريدون قتل المرجعية والتراث.

وإذن فالمجال المركزي من الأنشطة الخمسة قلبها المتعلق بالقدرة الشارطة لما تقدم عليها منها وما تأخر والمشروطة بها هو مصدر الخير والشر في آن.

فكيف تتمثل ثورة الإسلام في هذا المجال الأوسط بين السياسي والعلمي قبله والفني والرؤيوي بعده؟ أولا بيان شروط خيريتها لتحقيقها وشريتها لتجنبها .

وهي بصورة لم تبلغ درجة النسق النظري من أهم موضوعات الفقه لأن "الملكية" والالتزامات التعاقدية من أهم مواد تشريعاته وممارساته القضائية.

وأتم محاولة فلسفية مثلت نقلة نوعية من التشريع بمقتضى الأحكام السلطانية إلى التشريع بمقتضى طبائع الأشياء هي من إنجاز ابن خلدون دون منازع.

وهي بداية جدية لوضع نظرية في الاقتصاد الإسلامي الذي أسس للجمع بين فضائل الفاعلية الاقتصادية الجامعة بين محفزات الإنتاج والتوزيع العادل .

فالملكية والتعاوض العادل خلال التبادل مع أهم مشجعات الإنتاج بالتعاون والتعاوض العادل والحد من تدخل الدولة واستقلال العملة مبادئ صريحة.

ومنها اقتصاد الدولة وقواعد ماليتها وقواعد الجباية ومنع الاحتكار والسخرة ومنع دور الجاه ومنع الدولة من التدخل في الأسواق والاقطاع عطاء وأخذا.

لكن أهم مبادئ وضعها ابن خلدون مستمدا إياها من فهمه لثورة الإسلام الاقتصادية؛ تتمثل في تقدير القيمة بكمية العمل المنتج للبضاعة أو الخدمة.

وثاني أهم مبدأ هو القول باستقلال العملة عن السلطة التنفيذية) السلطان) وضمنها إلى السلطة الرمزية(الخليفة) ومعها المكاييل والموازين ومراقبتها.

وثالث مبدأ هو منع الاحتكار وفرض حرية السوق بمنع تدخل الدولة فيه وخاصة المشاركة في التجارة وتحديد الأسعار بقوة الدولة أو إثقال الجباية.

وقد وصل إلى جعلها من جنس الزكاة من حيث النسب ؛ حتى لا يفقد المنتجون والتجار الأمل الذي يجعلهم يعملون بجد لأن ثمرة عمله لا تؤخذ منهم بالغصب,

وهو طبعا يقول بان انتاج الثروة هو المشكل الأول للجماعة ويعتبر عدل التوزيع من مجال الاقتصاد الاجتماعي الديني أو تضامن الجماعة الخلقي

الديني.

وهو تابع لوظيفة الرعاية التي تكمل وظيفة الحماية: فالاقتصاد بحاجة إلى حماية شروط الإنتاج وهي تقنية) شروط التعاوض (وقضائية ([عدل التعاوض) .

وهو بحاجة إلى الرعاية بتوفير شروط التكوين والتموين ومنع ما يحول التنافس الضروري على تنمية الرزق إلى مصدر تنازع بدلا من أن يكون مصدر تعاون

فيتحقق المعنى العميق للاقتصاد السياسي الذي هو في الحقيقة التدبير السياسي لشروط الإنتاج والتوزيع الماديين بصورة تجعله لحمة توحيد وازدهار.

تف ل لماه الم لاود 0 مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

المجال الذي يبدو الكلام عليه شبه مستحيل هو التعبير عن الحياة أو الفنون والذوق لفرط ما قيل ضده من فقهاء الانحطاط البعيدين عن ثورة الإسلام فيه .

كيف يمكنني أن ادعي أن للإسلام ثورة ذوقية وفنية وجمالية وكل الفنون تقريبا يحرمها فقهاء الانحطاط ؛ حتى صار الفن من صناعة الأقليات غير المسلمة؟

وطبعا ما كان لي أن أصل إلى أعماق ثورة الإسلام في التعبير الذوقي عن الحياة من دون تنزيله في نظام القرآن ككل لتحديد نظرية الذوق القرآنية.

وقد كتبت في ذلك كتاب "الشعر المطلق والإعجاز القرآني" لأبين علاقة نظرية الذوق بنظريتي العلمين الأسميين : جوهر الرياضي شكلا وجوهر الأخلاقي مضمونا .

لكني فيه لم أهتم ببيان مصدر هذا التحديد القرآني لأن همي كان تحقيق وعد لم يف به ابن سينا جاء بل شرحه لكتاب الشعر الأرسطي : الشعر المطلق .

نظرية الذوق القرآنية هي الشعر المطلق غاية للتعبير بالشكل الرياضي والمضمون الوجداني في علاج الشأن الإنساني بالعلم الرياضي والحرية الوجدانية.

بالذوق الفني والمعنى الخلقي الأسميين إذ ينحرفان.

والانعراف بين فيما آلا إليه في ظاهر الوجود الذي لا يغوص إلى حقيقة الثورة القرآنية . فالشعراء قد يحرفون الابداع الذوقي وشرطه الخلقي :

الصدق .

و"هود" ومشتقاتها الوظيفية والأسمية قد يحرفون الدين فيصبح ذا دلالة "فولتيرية" أساسه النفاق والتقية. وهود والشعراء تشتركان في تحديد التحريف .

وهما تعددانه بوصفه تخليا عن ثمرة الحرية والتكليف والعبارة الذوقية عنهما في الأذهان برمز "تنزل الشياطين" و الأعيان بمجالات الفعل الخمسة.

ومجالات الأفعال الخمسة رمزها أزواج متناظرة:1 - موسى ونوح 2-وهود وشعيب 3-وصالح ولوط 4-إبراهيم ومحمد 5 - لتحديد دور العقل والوجدان حفظ الكيان .

ولن يستطيع متابعة الاستدلال من ليس له علم بدروس شللر في التربية الجمالية و علاقة الإبداع عامة بالحرية الابداع الرمزي والمادي في التاريخ.

بعبارة وجيزة ثورة القرآن الذوقية جعلت الإبداع مشروطا بالصدق والابداع الفعلي في ترقية الإنسان نحو شروط التحرر مما يحول دون الاستخلاف .

وبعبارة أوجز؛ هو دحض لنظرية العرب في الشعر؛ أجمل الشعر أكذبه . فهذا المعيار يوهم الناس بأن الشعر يتكلم في الخيال المخالف للواقع: خطأ مضاعف .

فأصحاب هذه النظرية السخيفة يحرفون معنى الخيال ومعنى الواقع . ظنهم أن الواقع هو الأمر الواقع ؛ وأن الخيال هو ما يخالف المثال العقلي والوجداني .

يحرفون مدلول الابداع متصورينه صناعة السكارى اللفظية بدل كونه

عصارة العلم الرياضي والوجدان الروحي تعبيرين عن الخلق الرمزي والقيمي التاريخي .

نظرية الذوق القرآنية في أسمى الفنون ؛ قلبت المعايير العربية السطحية: أعذب الشعر ليس أكذبه بل أصدقه . إنه ليس خيال بل إبداع مثال الواقع الخفي .

ومثال الواقع الخفي كما تبين سورة يوسف بوضوح إبداع يتجلى في شكل رؤيا أولا تصبح تاريخا ثانيا؛ وذلك في كل مجال الحب والرزق والعلم والسلطة والدين.

وهذا الابداع الذوقي يكون رياضيا بشكله الموسيقي ووجدانيا بمضمونه الروحي . ثرثرات الذين يهيمون في الحانات (بدل الحياة) فتنزل الشياطين وليس فنا .

وجلافة فقهاء الانحطاط نهم خلطهم بين الفن وأساليب التكدي عند شعراء الانحطاط الذين اعتبرهم ابن خلدون سبب ابتعاد الأشراف عن تعاطي الشعر.

واليوم أكثر من تسع وتسعين في المائة من شعراء العرب كداؤون لأنهم لا يصبرون عن التغيير الذاتي ثم يزينون كديتهم بمساحيق ثورية لا تنطلي إلا على السذج .

فليس أفسد منهم بل إن جلهم ؛ خدم لمخابرات بلدانهم أو لمخابرات أسياد حكامهم وحماتهم يفسدون الذوق لجهلهم بمقومي كيان الشعر وقيمه الجمالية والخلقية.

لست غافلا بأن أدعياء النقد سيتصوروني أخلط بين الشعر والوعظ . وهذا دليل على أنهم هم الذين يخلطون بين الشعر والوعظ المضاد أو ما يتصورونه ثورية.

الإبداع الرمزي والفعلي بمعزل عن الوعظ والوعظ المضاد لأنهما يسهمان في الخلق الوجودي علما ووجدانا. ولهذه العلة وصلت بين سورتي الشعراء وهود .

وقد أقبل الاعتراض على علاجي مثل هذه القضايا المعقدة وشديدة الدقة في وسائل الاتصال الاجتماعي . لكن ذلك من مقتضيات المرحلة: التواصل مع الشباب.

فهم نهبة لهذين الكاريكاتورين من الذوق ونظريته القرآنية التي يشوهها مدعي التأصيل ومدعي ولا يمكنني الكلام على ثورة الإسلام في مجالات الأفعال الإنسانية الخمسة ثم أهمل الكلام في نظرية الذوق الجمالي من حيث عبارة الحياة الأسمى .

وما يكاد يقتلني ضحكا طرق إلقاء الشعراء المحدثين لشعرهم ظنا أن "تعويج" أشداقهم وزعاقيم وبصاقهم يعوض رياضيات الشعر الموسيقية. وهيهات هيهات .

وهم بذلك لا يختلفون عن عياط الوعاظ الجدد أو الدعاة "المعد" وزياطهم: كلاهما يجعل ما يبيعه للعامة وللمتحكمين فيهم من بضاعة مجرد ظاهرة صوتية .

لما أسمع النواح وكاريكاتور الذاتيات المباح عند الرهطين وما يصبهما من

صياح ونباح؛ أفهم من الممول ومن المستهدف بهذا التحريف للشعر والدعوة.

هما لي الحقيقة دعويان ودعوتان: تشتركان في التحريف بهدف التخدير وضرب البنديرلمن يدفع أكثير للسكير ومنافقي أدعياء النطق باسم النذير والبشير.

لا فرق عندي بين تعريف الدين تعريف الشعر؛ كلاهما ناطق بتنزل الشياطين أو يما يد عقل الإنسان ووجدانه بدلا من بنائهما المبدع رياضيا وروحيا .

فمن دون التناغم الروحي لا يمكن للأناغيم الموسيقية أن تؤثر: والقرآن الكريم مؤثر بهما لأنه يخاطب مثال الواقع بصادق الخطاب لطالب الصواب

أعلم أن أشباه النقاد سيرون في كلامي أخلاقوية وهي حجتهم المتبذلة بدعوى أن الفن بمعزل عن الأخلاق . دعوى حق يراد بها باطل . فالذوق أصل لا فرع.

والأصل أسمى من الفرع. لكنه يصبح أدنى إذا نفى فضائل فروعه لأنها هي ما به يكون أصلا لشروعه: وأعني الحرية شرط الإبداع والكرامة شرط تعبيريته.

وكلاهما يتجلى في سلوك أدعيائه: هل بالصدفة انحياز كل من يسمون أنفسهم فنانين ودعاة للاستبداد والفساد سواء كان قبليا أو عسكريا؟ أليس لكديتهم؟

فالمقاتل المرتزق لا يمثل الشجاعة والفروسية والشاعر والداعية المرتزق لا

يمثلان الإبداع والدين وما يتنافى مع الارتزاق هو الصدق وابداع مثال الوجود بالشكل الرياضي تعبيرا عن العلم وبالمضمون الوجداني تعبيرا عن الخلق : تعالي جوهر الأصل .

ولو كانوا دارين بنظرية الشعر الارسطية وبقيمها الأفلاطونية لعلموا أن مجرد انحصار ما يسمونه شعرا في التعبير عن أحوال نفوسهم يخرجه من الشعرية.

ولو علموا أن غياب البعد الرياضي (الموسيقى) والخلقي) الوجدان الكوني) لا يلغيه من الشعر فحسب, بل من التعبير عن مثال الواقع الخفي أساس كل إبداع .

فالشعر هو قمة ما يطلبه الدين والفلاسفة لأنه غاية ما يمكن أن يتحقق فيه مفهوم الإنسان الذي

وهذا الإبداع مشاركة في الخلق . خلق مثال الواقع لأن الواقع ليس ما يجري في الأحداث بل ما يجعلها ذات وقع في الكيان والوجدان : إنه جوهر الحضارة.

لكنهم بالتحريف جعلوه عين الدعارة أي تنزل الشياطين بلغة القرآن فهو بمصطلح ابن خلدون "يفسد معاني الإنسانية" بالتربية التحريفية (أفلاطون).

فمن يتجاهل رأي أكبر شعراء يونان القائل إن الكلام على أحوال النفس دليل الاستثناء من الشاعرية ورأي شللر أن الإبداع والاخلاق شرطهما الحرية.

فهل رأيتم حرا مرتزق؟ أغلب أبواق الدعوة والشعر أبواق لتحريف الدين والإبداع وخدمة شياطين الإنس الذين أفقدوا الإنسان العربي حريته

وكرامته .

ويكفي أن ترى من كانوا يدعون قيادة ثورة التجديد فإذا بالأحداث بينت أنهم عبيد الطائفية والعنصرية وخدمة الحرب الاستعمارية على شعبهم وأمتهم .

وحتى هذه الرذائل فهي عندهم ليست معتقدات صادقة؛ بل هي أدوات ترشحهم عند أعداء الإسلام لعلهم يناولون جائزة نوبل بدون نبل ولا شرف ولا كرامة.

ولست بحاجة لذكر الأسماء لعلتين:1- لأن التعريف بالوصف يغني عن الأسماء و2- لان هذه الصفات بلغت من العموم ما جعلها تصدق على جلهم أو كلهم .

لم يبق إلا أن أبين العلاقة بين سورتي الشعراء وهود فيما يتعلق بتطبيق الوظيفة الابداعية في الأزواج الخمسة الذين يمثلون الأفعال في كل حضارة.

سأفترض أن القراء مطلعون على السورتين ووحدة الأزواج فيهما : 1-موسى ونوح 2-هود وشعيب 3-صالح ولوط -4 ابراهيم ومحمد 5 -مبدا وحدة الزوجين فيها .

فمبدا وحدة الزوجين فيها جميعا هو عين المرجعية الواحدة في ابراهيم الأول مؤسس الحنيفية الأولى وابراهيم الثاني الذي أسس الحنيفية المحدثة.

ابراهيم مؤسس الوحدانية لأنه يرمز لتحرير البشرية من داءين؛ بتخليصها من

عبادة الطبيعة الأسمى (الأفلاك) ومن التضحية بالكائن الأسمى (ذبح ابنه) .

ومحمد مجدد الحنيفية الأولى ومؤسس الحنيفية الثانية بجعل هذين الثورتين جوهر سياسته فأعاد عبادة الله وحده وحرر الإنسان نهائيا من التضحية به .

لكن هذين الثورتين اللتين كانتا في الحنيفية المحدثة الأولى) ابراهيم (مجرد مبادئ عامة أصبحتا ذاتي مضمون سياسي خلقي ترمز اليه بقية الأزواج .

فموسى ونوح: تحرير بالشرع من سلطان الطبيعة ومن الفرعونية. ثورة علمية وقانونية. العلمية إعادة بناء الطبيعة نفسها) استنبات زوجين اثنين منها) .

والقانونية يرمز إليها الواح موسى التي تضيف إلى الثورة العلمية (نوح بإعادة الطبيعة صناعيا) الثورة السياسية والقانونية ضد العبودة بالحقوق .

ويأتي دور الزوجين المواليين؛ هود وشعيب . رسالتهما في السياسة الاقتصادية وشروط التبادل والتعاوض العادلين ورمزها منع التطفيف كيلا واكتيالا .

والزوج الأخير أعني صالح ولوط؛ رسالتهما تدور حول سر الحياة أي الماء والجنس. فمن لم يفهم ذلك فهو إما غبي أو من جنس معرية الدين والشعر.

فالدين هو التعين الفعلي للأخلاق أي للصدق (النفاق نفي له (وللجمع بين القول والفعل (التقية وحقيقة الشعر تعين فعلي لإبداع مثال الواقع الخفي

وبه يكون الإنسان أهلا للاستخلاف : الحرية والكرامة وشرطهما الصدق والتطابق بين القول والفعل ٠

تساف لت لماه لودل انرا يد اوتا مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

سأترك قاب مخمس الأنشطة؛ أعني القدرة التي تتعلق بل الإنتاج المادي أو الاقتصاد لأعود إليه بعد أن أدرس النشاطين المواليين كما درست المتقدمين .

سأدرس الوجود أو الرؤى الدينية والفلسفية المناظرة في الأعيان للإرادة أو السياسة في الأذهان. وكذلك الحياة أو الفنون الناظرة للعقل والعلوم .

فالعقل والعلوم هما أداة الإنسان لكشف أسرار الوجود الطبيعي والتاريخي في الأعيان) الآفاق). والحياة والفنون هما أداته لكشف أسرارهما في الأذهان .

فما بين ما في الأعيان من الكيان وبين الأذهان من الوجدان هما مقوما كل إنسان بوصفه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . فهو من الطبيعة والتاريخ وفوقهما .

وكيانه البدني هو المعبد الأسمى الذي بناه الرب في الرمزية القرآنية. إنها مرآته ذات وجهين؛ في أحدهما ينعكس ما في الأعيان؛ وفي الثاني ما في الأذهان .

وهذه المرآة التي لها وجها جانوس ؛ تمثل مادة الإنسان الطبيعية المتشكلة بصورته الثقافية, ومن ثم فهي لا تقوم إلا بالإنتاجين المادي والرمزي.

والإنتاج الرمزي شرط إمكان للإنتاج المادي (السياسة والعلوم والفنون والرؤى) . والإنتاج المادي شرط حصول للإنتاج الرمزي: علاقة العمران بالاجتماع .

قدمت الإرادة والعقل وسأقدم الأخيرين الحياة والوجود لتكون القدرة

موضوع الفصل الأخير، حصيلة معقدة لما قدمت وأخرت :، تلك هي منزلة القدرة في القرآن .

وفي ذلك جواب عن حيرتين : فاعلية الإسلام ، وتتعلق بحيويته والفاعلة. وتاريخية وكونية الإسلام وتتعلق بشمول البشرية والكون كله مجالا لتمدد دولته .

والظاهرتان أدركهما هيجل وظنهما دالين على ميزتين 1: - عبادة المجرد وغير المتعين 2-الوحدة العضوية بين الديني والسياسي . وابن خلدون يوافقه عليهما .

ولو عاش هيجل إلى يومنا، لما أول الخاصيتين التأويل السلبي الذي مال إليه أثرا خافتا لتعصب الكنسية الوسيطة، ولفهم أنهما عين مستقبل الإنسانية.

فالإنسانية بالعولمة المادية مجال واحد يمتد إلى الكون كله وليس مقصورا على المعمورة فضلا عن الدول المتلاصقة. ونحتاج لعولمة خلقية وروحية.

هيجل القائل بموت الإله ونهاية التاريخ محكمة الرب الأسمى تعريضا بيوم الدين ونفيا لما وراء العالم، كذبه التاريخ وكذب زعمه أن الإسلام خرج منه .

فالله لم يمت والتاريخ ليس الحكم النهائي واليوم الآخر شرط العدل والإسلام عاد إلى تاريخ عودة لعلها ستكون أحسن خاف لأفضل ساف في نشأته الأولى .

ومن تناظر الوظيفة بين العقل والوجدان رغم اختلاف الميدان، استمددنا تجويزا في خطة الكلام على ثورة الإسلام لنعود من المجال الخامس إلى

الرابع .

الخامس الوجود أو الرؤى وتعيناتها الدينية والفلسفية يناظر الأول أو الإرادة وتعينها السياسي وتعيناتها الدينية والفلسفية في كل حضارة ذات الكونية.

والثاني العقل أو العلوم وتعيناتها الابستمولوجية والتكنولوجية يناظر الرابع الحياة أو الفنون وتعيناتها الذوقية والسلوكية في أي حضارة ذات كونية .

وبذلك تتحدد نظرية القدرة التي هي فاعلية القيم بوجهيها المادي والروحي : فالإنتاج المادي ليس هو كفاعلية وسلوك إلا ثمرات الأربع مؤشرها الأدق .

ففيه تظهر كل فضائل الإنسان وعيوبه وكل أخياره وشروره. وفيه يعسر تحرير الإنسان من الحيوان الذي يسيطر عليه لعلاقة ذلك بقيامه المادي والرمزي .

وقانوني . فروحيا عبادة العجل ؛ وجنائيا عقوبة المس بالملكية.

وإذن ؛ فتغييري خطة العرض قصده بيان جوهر فلسفة القرآن المحددة للعلاقة بين عالمي الشهادة والغيب أو بين الدنيا والآخرة من خلال عمق هذه العلاقة .

فلسفة الاقتصاد بوصفها ثمرة فلسفة السياسية والعلم والفن والرؤى وعلامة صلاحها أو طلاحها هي مميز المرجعية القرآنية الأساسي في معاني الإنسانية.

وهي اليوم أفضل علامة على الانحطاط الذي يعاني منه المسلمون بسبب عدم فهمها أو بسبب عدم العمل بها أو لعله بسببهما معا . وهو قصور غير

مفهوم .

وإذن فسنعود من آخر مجال إلى المجال قبل الأخير حتى نجمع بين الأول والثاني والرابع والخامس فنتمكن من تحليل الثالث الذي هو قاب المعادلة كلها .

بيان الثورة في الوجود أو الرؤى الدينية والفلسفية هو إذن موضوع هذا الفصل الرابع وهو أعسر حتى من فصل الإرادة أو الأنظمة السياسية والدولة.

فالإرادة أو الانظمة السياسية والدولة هي صورة كيان الجماعة المادي؛ والوجود أو الأنظمة الروحية والمرجعية هي صورة كيان الجماعة الروحي : وجها القيام .

وحتى نيسر توضيح العلاقة؛ فكيان الجماعة بوجهيه يجانس كيان الفرد بوجهيه : الوجه الأول هو البدن والوجه الثاني هو الروح . ووحدة الوجهين هي الأمة.

والقارئ يستطيع أن يتابع التحليل إذا انطلق من هذه التعريفات المستمدة من فلسفة القرآن أو من بيان نسقه العميق الذي عينت فصلت 53 الطريق إليه .

فالقرآن قد يبدو لمن يقرأه قراءة عوراء يبدو نصا فوضويا يغلب عليه التكرار السطحي بين مشاهده وتحليلاته فلا يرى نظامه الخفي للأنساق البنيوية.

لكن فصلت 53 دلتنا على المنهج الذي يمكننا من الغوص إلى أعماقه ؛ غوصنا إلى علم الطبيعة التي تبدو لعين الغافلين فوضوية ويغلب على سطحها

التكرار.

فالآية تدلنا على أن حقيقة القرآن - أي طبيعته العميقة -يرينها الله في آيات الآفاق والأنفس وليس في نصه، النظر قوانين الآفاق وسنن الأنفس.

لكن جل البحوث ابتذلت حكمة القرآن فزيفت معانيه بانتهاج اسلوب القراءات المذهبية التي تجتزئ ولهذه العلة، فأفضل مدخل لهذا الموضوع هو البدء بعلاج هذه المذهبة للنص القرآني الذي جعل كل مذهب يبحث عن تأسيس إيديولوجيته بانتخاب ما يناسبها .

ذلك أن القرآن الكريم لا يفيد بما هو رسالة خاتمة بآياته بعد تفتيت وحدته -حتى باعتبار التنجيم - بل بنظامه الكامل أو بوحدته البنيوية التامة.

وهذا ما قصده ابن رشد ومن بعده ابن تيمية بالقول إن القرآن يفسر نفسه أو أنه لا يمكن أن يقرأ

قراءة مذهبية تنتخب ما يناسب إيد يولوجية أصحابها .

وبهذا المعنى ، فشكل المذاهب لمجرد هذا الموقف الانتخابي والتجزيء إيديولوجية وكلها تكفيرية، ولعل أقلها تكفيرا هو من يتهم بكونه أكثرها تكفيرا .

فالمذهب الحنبلي ، وخاصة المحدث أي التيمية، والذي صار يختصر في الوهابية -وشتان بين الأول والثاني -هو الوحيد الذي يحاول قراءة القرآن كوحدة بنيوية.

ولعله هذا النهج هو العنصر المهم الوحيد الذي كان فيه ابن تيمية تلميذ ابن رشد رغم عام قرائي أني لست من المعجبين بابن رشد إلا هذه المسألة.

وهي مسالة منهجية وليست مضمونية: فابن رشد هنا يطبق المنهج الفلسفي الذي لا يفصل الجزء عن الكل فلا يحول القرآن إلى تجريدة من الحكم الشعبية.

وكم أمقت عياط الدعاة الجدد وزياطهم وتباكيهم المنافق الذي هو دعوة للتمويل الخفي المهدم للإسلام: جعل القرآن حكم شعبية مبتذلة لتخويف العامة.

ولست غافلا عن كون هذا الكلام سيضاعف عدة الخصوم وعديدهم :؛ لكني لا أبالي . ذلك أن طلب الفهم المستقل له كلمة . وأنا أحمد الله وأشكره مستعد لها .

شما تحملته وأمامي مقبل العمر لن يخيني وأنا في مدبره . والنتيجة كما يعلم الكثير ممن لهم دراية بأعمالي ؛ ليست مما يمكن أن يكون مصدرا للندم .

فما الرؤى التي تواصل تحريف القرآن الباطني الذي يدعي التفلسف والخطابي في الدعوات؟ فلأصنفها نسقيا ؛ لأمر إلى تجديد الثوري في رؤية الإسلام.

فقديمهم الذي تجدد حدده الغزالي في فضائح الباطنية: حلف عقدي متفلسف ومتصوف بين حقيقته العميقة ويتمثل في رؤية فولتيرية للدين بمعنى حديث .

بين الغزالي أن الباطنية لا تعتبر القرآن إنما مجرد ظاهر حقيقته هي معتقداتهم المزعومة فلسفية والتي تستعمل الإسلام أداة سياسية لحكم

الجاهلين .

إنها الباطنية أو أساسها كذبة الأئمة المعصومين الذين يدركون باطن النص ويستعملونه لضرب الفهم السني الذي وضع مناهج تحرر من تأويله التحكمي .

ورفض المناهج العلمية التي تحرر من التأويل التحكمي يؤسس إرهاب الباطنية الرمزي ويسنده إرهاب القرمطية والحشاشية المادي . وقد عادا من جديد .

استغلت الصليبية الأولى والمغولية الشرقية هذين المدخلين لضرب السنة سابقا والصليبية الثانية والمغولية الغربية الحديثتين تستغلهما لنفس الغاية.

لكن الاستغلال الحالي أضاف عاملين آخرين لم يكن لهما وجود في الماضي ؛ الأنظمة العميلة الممولة لهما ومليشيات السيف والقلم العربية في خدمتهما .

وإذن فالإسلام منذ نشأته الأولى إلى اليوم؛ ما يزال في مقاومة لبقايا ما تقدم عليه من بنيات استعباد الإنسان في الإمبراطوريتين وما تأخر عن ظهوره.

ومجرد صموده وازدياد عنفوانه وانتشاره من علامات انتصاره الحتمي ؛ لأن أعداءه كلما تكاثروا الداخل والخارج كلما تبين غثاؤهم وقلة حيلتهم ضده .

وكان ينبغي أن أضيف عاملا يبدو جديدا أعني دور إسرائيل والمليشيات العربية التي تخدمها بالقلم والمال . لكن الجدة هي في التعين المادي

للدور.

فدور بني إسرائيل وميلشياتها العربية بالقلم والمال ليس جديدا إلا الظاهر: كان التغافل اليهودي ملازما لحضارة الإسلام ملازمته لكل حضارة سادت.

ولفهم هذه الملازمة فلنعلم أن الفيروسات تستمد معاشها وقوتها من قوة الكائنات التي تعيش فيها وتتطفل عليها: من مصر الفرعونية إلى أمريكا حاليا .

وهنا سأفتح قوسين يتعلقان بهذه الظاهرة وبأثر عدم فهمي إياها بسبب السذاجة القومية في شبابي . كنت أعجب من حضور بني إسرائيل الطاغي في القرآن.

لم أفهم في شبابي أنه حضور مقابل تماما لحضورهم في الحضارة الغربية الحالية. فهذا دليل سطوتهم وذاك دليل تحرير الإنسانية من سطوتهم الرمزية.

نميز أفاضلهم فتسميهم مسلمين - الانبياء - وتجعل عداوة الباقي منهم رمز التحريف فتقابل فاعلية الفيروس ليهدم نفسه بدلا من أن يمتص دمك في غياب وعيك .

وبذلك يكون القرآن قد وجد حلا لعلاج التطفل الفيروسي في الحضارة . فكان أول محاولة ناجحة في تعطيل السلطان الرمزي الذي كان شبه مقصور عليهم .

لذلك فحضور بني إسرائيل في القرآن هو حضور "المثال الضديد" مما ينبغي

أن يكون عليه الوجود الإنساني المتحرر من عبادة العجل وما يسميه ابن خلدون بالخرج.

وهما ما به يسيطر بنو إسرائيل على أي حضارة سادت في المعلوم من التاريخ من مصر الفرعونية إلى بابل إلى روسيا إلى ألمانيا إلى أمريكا حاليا .

فاطمأنت نفسي لحضور بني إسرائيل في القرآن وتخلصت من القومية لأني أدركت كونية القرآن: فهو لا يعادي لعلة عنصرية بل يقاوم الشر لعلة خلقية .

وهذه أولى ثوراته الوجودية: فهو رسالة كونية بمنطق النساء 1 والحجرات 13 وبمنهج التصديق والهيمنة: يطلب الحقيقة ويصادق من يطلبها من أي قوم . فإذا ميز أفاضل قوم عرفوا بعبادة العجل وبالخرج فذلك أكبر دليل على الكونية المطلقة التي لا تستثني أحدا ممن يطلب الحقيقة وخاصة بين من يعاديها .

فيم تتمثل ثورة الرؤى المتشرعة عن النساء 1 والحجرات 13 علتي كونية رسالة تخاطب جميع الأحرار) المكلفين (دون تمييز عرقي أو طبقي أو جنسي؟

الجواب المفصل هو كل ما ورد كلامنا على الإرادة والعقل وكل ما سيرد في الحياة والقدرة لأنه هو حصيلة جملتها المتعالية عليها . ولنوجزها بسرعة.

فالنساء 1 ثورة كونية تؤسس لباقي فروعها في المرجعية الإسلامية: التمييز بين رحمين كوني وجزئي ؛ وبين مفهومين للكائن الأسمى الرب والله مع

الوصل .

فالخطاب موجه إلى الناس وليس إلى المسلمين كأمة من بين الأمم؛ لأن الرسالة الخاتمة موجهة للإنسان من حيث هو إنسان حر أي قابل للتكليف بالخلافة .

وهي تعلمهم أنهم كلهم أخوة؛ من نفس واحدة. وهو الرحم الكلي ويناظره مفهوم الربوبية لأن الأخوة الإنسانية ليست اختبارية؛ بل هي مقوم وجودي أصيل .

والرحم الكوني والمربوبية المضطرة رغم كونها من مقومات الكيان الأخوة الإنسانية؛ تأثيرها التاريخ الفعلي يبقى دون الرحم الجزئي والآلهية.

فجمع القرآن بينهما ووضع نظاما روحيا(الرؤى (ونظاما ماديا) السياسات) يمكن من جعل الرحم الجزئي والمألوهية يرتفع فيطابق الرحم الكلي والمربوبية.

وتلك هي ثورته الكبرى: فالبشر اخوة؛ وتعدد الأديان وتعايشها شرط التسابق في الخيرات لأن الغاية هي الوصول إلى الإسلام الذي هو الدين عند الله.

فيتلو عن النساء 1 حتما النتيجة المكملة: الحجرات 13 . الخطاب للناس . دون تمييز عرقي أو طبقي أو ديني أو جنسي : منزلة الإنسان تعددها التقوى لا غير .

وشرط هذا الحصر أن تكون غاية الخلق عبادة الله دون سواه ([شرط الحرية من الأوثان كلها) وشرط الشرط أن يكون التعدد هادفا للتعارف معرفة ومعروفا .

والمعرفة علم وعقل . والمعروف أخلاق ووجدان. وبذلك نجد أن الثورة المرجعية مبنية على العلم والأخلاق وهما شرط التعايش السامي بين البشر الأحرار.

ثورة الإسلام المرجعية أو الرؤيوية التي تتمثل في مستوى الصورة الروحية في الأذهان ما يناظر الصورة المادية في الأعيان أي ثورة الإسلام السياسية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الفصل الثالث يكاد ينحصر في أهم موضوعات رسالتي في الدكتوراه بنظامها الفرنسي القديم . وهي مؤلفة من جزئين: أساسي منزلة الكلي ؛ وتكميلي إصلاح العقل .

ومدار الجزئين المسألة المعرفية والعلم النظري والعملي . لذلك كان دور ابن تيمية وابن خلدون محور الجزء التكميلي بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو.

بعبارة وجيزة: مداره ما حدث في تاريخ العقل الإنساني خلال الحقبة الاسلامية من ثورة مكنت من وهو آن ولكن بصورة غير صريحة؛ لأني قمت بعمل أكاديمي دون قصد الدفاع ضد ما قاله هيجل بأن الحقبة الإسلامية لم تضف شيئا للإبداع الفلسفي .

لم أرد في الرسالة أن أدخل في نزاع يعسر أن يتقبله الرأي العام الأكاديمي بين العرب: من يكون أبو يعرب حتى يسفه هيجل في رؤيته لتطور الفلاسفة؟

ورغم "غرامي " بهيجل في شبابي ؛ تبين لي في بداية الكهولة أن الرجل - والامر ليس متعلقا بالتشكيك في أمانته -يجهل الحضارة الإسلامية وتطورها الفلسفي .

وفضلا عن "من أبو يعرب حتى يجادل هيجل" تأتي إشكالية: كيف له اقحام ابن تيمية حتى لوسلمنا له بقابلية إقحام ابن خلدون في رسالة فلسفية حول الكلي؟

لا أنوي الكلام في ذلك ؛ إذ هو سيزيد متهمي بالتعسير كثيرا من الحجج

وخاصة بعد أن أصبحت الجرأة من أرباع المثقفين تتكلم على "تهافتي" الفلسفي .

ومع ذلك ومهما فعلت ؛ لن أستطيع تجنب التعقيد والعسر الذي لا ذنب لي فيه إلا لدى من كما أسلفت يتصور طلب الحقيقة يصح عليها قول الجاحظ عن المعاني .

لا شيء في نظرية العلم النظري والعملي مرمي على حافة الطرق . بل هي تعالج أهم مغلقات الفكر الإنساني بشكليه الأرقيين : الرياضيات والفلسفيات.

وذلك هو المعنى الأسمى للشعر:؛ إنه رياضي بأشكاله الموسيقية والرسمية؛ وفلسفي بحقائقه المضمونية وجودا ووجدانا . ومن لا يحدس ذلك فلا يدخلن علينا .

وإذن فاختياري ابن خلدون وخاصة ابن تيمية يكاد يفيد بأني كنت محاميا غير ذكي للدفاع عن قضية تبدو خاسرة من البداية: بيان تجاوز فلاسفة يونان؟

أو بعبارة لم أذكرها في الرسالة: بيان خطأ هيجل . إذ قال إن المرحلة الإسلامية لم تضف شيئا يستحق الذكر في تاريخ الفلسفة. تحديان: هيجل وابن تيمية.

"الأذكياء" من كاريكاتور الحداثة كانوا يتصورون أن أفضل طريقة للدلالة على دور الفلاسفة العربية هي التباهي بما ينسبونه لابن رشد . وهذه محسومة.

في رسالة تشبه الماجستير أعددتها في باريس، خرجت بنتيجة هي أن المبدع ليس الشارح الأكبر صاحب تهافت التهافت ؛ بل الإمام الاكبر صاحب التهافت .

وكدت أعد "منبوذ" "فلاسفة" العرب "انتوشابل" بالمعنى الهندي، لولا أن فضحت هذيانهم المعتمد على بلوخ: ابن رشد واليسار الأرسطي قياسا على الهيجلي .

ما يهمني هنا، ما الثورة الفلسفية التي تجاوزت اليونان عند ابن تيمية في فلسفة النظر، وعند ابن خلدون في فلسفة العمل ؛ ونواتهما عند حجة الإسلام؟

اقدمت على هذه المغامرة لأني قبلها بعشر سنوات أثبت في رسالة الحلقة الثالثة) نظيرة البي ايتش دي (دور الرياضيات ومنزلتها في فلسفة ارسطو.

ولا معنى للكلام على تجاوز اليونان دون شرطين: التمكن من علومها أكاديميا ؛ والقدرة على بيان استحالة فهم طشرة الحداثة من دون فلسفتنا النقدية.

وكان يكفيني لفايتي فأثبت خياري، رغم عسره، دليل ناح في المغامرة أن أبين أن ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل تجاوزا رمزي فلاسفة يونان .

وهذا ما سأبينه بإيجاز في هذه المحاولة، علاج مسألتين اثنتين لا غير . ما التغير الذي أحدثاه:1 - نظرية المعرفة و2 - وفي نظرية الوجود للتجاوز؟

هل تحقق تغير كيفي في الابستمولوجيا وفي الأنطولوجيا؟ أم إن هذين بقيا

كما كانا عند اليونان» فيصح ما قاله هيجل عن صفرية المرحلة الإسلامية؟

وقبل ذلك؛ هل يمكن وصل الفهم الجديد في الفلسفة والعلم الطبيعي (ديكارت وجاليلي (مباشرة بالفلسفة اليونانية دون الكثير من الاصطناع لتاريخهما؟

رؤية ديكارت لفن المؤسس للفلسفة لا يقبل التسمية بالميتافيزيقا بالمعنى الأرسطي والأفلاطوني . جوابي في ذلك؛ بل هو أولى باسم الما أخلاق.

فديكارت يقول صراحة أن إثبات وجود الله أيسر من اثبات وجود العالم. لذلك فهو يؤسس نظامه العلمي كله على الضمانة الإلهية وليس على قوانين الطبيعة.

وديكارت على عبقريته لم يكن خالي الذهن بضرورة هذا الاصطناع لتحريف تاريخ الفلسفة والعلم لأنه أعلن عن ضرورة تخليص للرياضيات من مفهوم الجبر ء

وجاليلي كذلك رغم عبقريته لم يكن أول من قال إن الطبيعة تتكلم لغة رياضية. فالرياضيات لم تكن لغة عند اليونان حتى وإن استعملوها لهذا الغرض .

اعتبار الرياضيات لغة العلم تفيد أمرين:1 -بنية الطبيعة رياضية 2-اكتشاف البنية بحاجة إلى التجريبية وليس معطى كحال العبارة اللغوية عن المعاني .

وهذان المعنيان من بديهيات الفهم القرآني للعالم ولمعرفته الإنسانية عن طريق الصوغ الرياضي والعقلي لمعطيات لا ننفذ إليها إلا بالتجربة الحسية.

بعبارة وجيزة لا يكفي فيها المنهج الجدلي سواء كان أفلاطونيا أو أرسطيا ؛

لأن من يتحقق فيه شرط التناسق المنطقي ليس بالضرورة ما تؤيده التجربة.

ولا يمكن الوصول إلى هذه القناعة من دون ثورة حققها الفكر المجانس لفكر ابن تيمية في نقد المعرفة المستندة إلى الجدل والمنطق المجردين دون تجريب.

والتجريب المقصود ليس الملح التي تأتي من استعراض سطحيات الملاحظة لبعض الظاهرات الحاصلة؛ بل هو التجربة القصدية لامتحان الفرضيات العلمية .

وهي مثل محاولات ابن الهيثم في المناظر بجودي تطبيق الرياضيات على معطيات التجربة القصدية في الفلك ومسح الارض والجبر على الفرائض مثلا .

صحيح أن التواصل بين الحقبتين موجود . لكن التغير النوعي هو الغالب: وهو التجريب القصدي لامتحان فرضيات علمية بدل تجميع عموميات في جدل كلامي منطقي .

فكان المنطلق التساؤل عن دور المنطق المعرفة العلمية لتجاوز الجدل الكلامي نحو عام يتألف من ثم إن ديكارت يعتبر القوانين الرياضية والمنطقية ليس لها بذاتها أدنى ضرورة؛ بل هي خيارات أو تشريعات إلهية غيرها ممكن عقلا رأينا العلاقة .

وهذا مما لا يمكن تصوره في الفكر الماضي والعلمي اليوناني . وأقصى ما يمكن افتراضه أنه رؤية وقوله بالعناية المستمرة ؛ وحتى بالخلق المستمر؛ بخلاف لايبنتس) العالم ساعة عدلت مرة واحدة وغنية عن عناية مستمرة

(كان الأكازيوناليسم الأشعري .

وما يعنيني هو تحول هذه الأفكار على مبادئ فلسفية وليست مجرد عقائد دينية: وهذا هو ما اعتبره تحولا فلسفيا كيفيا لم يصغ صراحة قبل الغزالي .

أعمال الغزالي الفلسفية الرئيسية ترجمت إلى اللاتينية قبل اعمال ابن رشد لاعتماد رجال الدين المسيحيين عليها في الرد على الرشدية اللاتينية.

ترجم منطقه ومقاصده وتهافته فضلا عن أثر الفكر الصوفي المتفلسف في الأفلاطونية المحدثة اللاتينية وهي الطريق إلى الافلاطونية بديلا من الأرسطية.

وكان لمن سماه ابن تيمية "غزالي اليهود" أعني ابن ميمون وكتابه دليل الحائرين دورا في نشر فكر الغزالي) القرن (12 وردوده على الفلاسفة .

فالصوغ الفلسفي لبعض المبادئ التي يدين بها إلى الدين إسلامية. ففكر حضارته صار المعيار والنموذج رغم تأخره زمانيا عن الدينين المنزلين الآخرين .

دور ابن تيمية في ثورة النظر ودور ابن خلدون في فلسفة العمل تشتركان في القفزة النوعية ابستمولوجيا) نظرية العلم (وأنطولوجيا) نظرية الوجود) .

لكن ينبغي الاعتراف بأنه ليس لدينا من يثبت نقليا - أي النصوص المحددة - أنهما أثرتا فعليا فيما يماثلها الغرب الحديث بعد النهضة الغربية.

لكني مع ذلك أملك بعض العلامات والمؤشرات التي تبين أن تأثير الثقافة الفلسفية العربية من غير تيار الفلاسفة المعروفين قد كان لها وجود مؤثر.

وكان هذا التأثير منتسبا إلى ما له صلة بالثورة الدينية في المسيحية ذات علاقة بمدخلي الفكر الإسلامي إليها بتوسط الأندلس بداية والبلقان غاية.

هذا فضلا عن الصلة المباشرة بفضل الحضور الصليبي في الشرق . فالثابت أن السوسيانسم له صلة بالاعتزال والأشعرية وبفكرهما الإبستمولوجي والأنطولوجي .

والمهم أن فكرا غير فلسفي بالمعنى المدرسي لكنه فلسفي بمعنى ثوري ؛ تجاوز الفكر اليوناني كما سأبين هنا مثل نقلة نوعية في التحرر من جمود نظرته .

وهذا الفكر غير التقليدي حاضر عند ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل ؛ بصورة ناضجة ونسقية في مجالي نظرية المعرفة ونظرية الوجود . فما هو؟

خصصت عديد الفصول للأمر وخصصت جزءا كاملا ذيلت به ترجمة المثالية الألمانية لبيان دور المدرسة النقدية. فلأوجز ذلك فيما بقي من هذا الفصل الثالث .

فابن تيمية غير نظرية المعرفة بأن بين أنها اجتهادية وليس مبنية على المطابقة لأن كل تصور وراءه تصور أدق وأفضل إلى غير غاية ولا علم إلا بالشاهد .

وما عداه علم مقدرات ذهنية أو معتقدات . وهما الوحيدان اللذان يمكن القول بأن العلم الكلي فيهما ممكن . أما علم الشاهد فهو تجريبي وتقريبي دائما .

والعلة هي أن الوجود لا يحيط به الإدراك لما فيه من الغيب المحجوب . فيكون العلم أحد أدوات الإنسان الاجتهادية؛ وهو نسبي للغرض منه : براجماتي .

والعلم الكلي مقصور على المقدرات الذهنية لأنها ليست علما للموجود؛ بل هي إيجاد مقدر وعلم به من حيث هو مقدر ذهني يستعمل نموذجا لعلم الموجود .

فلكأنه بنية منظومة من الخانات الخاوية تملأ بمضمون تجريبي عند التطبيق فتكون صوغا فرضيا للموضوع الموجود في الأعيان دون مطابقة مطلقة معه .

والحصيلة أن الرياضيات والمنطق من حيث هما خانات خاوية؛ علمان أداتان في علوم الطبيعة والتاريخ لكن هذين النوعين من العلوم إحصائيان دائما .

فلا تناهي التقارب بين النموذج الصوري والمضمون المادي للمعرفة يجعل المطابقة التامة ممتنعة؛ ومن ثم فكل علم اجتهادي بالجوهر ولا إطلاق فيه .

وكل هذه المبادئ يقول بها ابن خلدون ويصوغها في عبارة وجيزة وحيدة هي أن الوجود أوسع من الإدراك ومن ثم فهو لا يحيط به أبدا : نفي للميتافيزيقا .

لكن الأهم في ثورة ابن خلدون الذي كان تأسيسه لعلوم الإنسان مجانسا لتأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة هو أنه وضع أساسين لهذا التأسيس شرطهما

تجاوزه.

فأرسطو ينفي إمكانية علم التاريخ لأنه علم الفردي والجزئي ؛ في حين أنه لا علم إلا للكلي . والحقيقة الفلسفية عند أرسطو لا تاريخية بالجوهر والفعل .

والتأسيس الخلدوني لعلوم الإنسان له شرطان:1 - التاريخ قابل للعلم بوصفه علم تمحيص الخبر عن العمران والاجتماع 2 - الحقيقة الفلسفية تاريخية أيضا .

العلم في الحالتين سواء كان موضوعه الطبائع أو الشرائع نقد للخبر عن الخبرة الحاصلة للإنسان عنهما خلال تعامله معهما في استعماره للأرض والكون .

تلك هي الثورة في مجال النشاط المعرفي أو العلم ؛ سواء كان الموضوع طبيعيا أو تاريخيا بوصفه منتسبا إلى الوصل في المعادلة الوجودية التي حددنا .

ا مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجعة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

نبدأ إذن بالمجال الأشمل في الأعيان) السياسة) ونختم بالمجال الأشمل في الأذهان (الرؤى) والأمل غاية عبارة الإرادة، والثاني غاية عبارة الوجود.

وبينهما نجد المجالات الثلاث الأخرى أي العلم (غاية عبارة النظر) والقدرة (غاية عبارة العمل) والحياة (غاية عبارة الذوق :(تلك هي مجالات الحضارة الخمسة .

وقد حددها القرآن الكريم بترتيب آخر في سورة يوسف وعين مجالي تجليها أي الرؤيا (الأحلام) والفعل) التاريخ :(الذوق والرزق والعلم والحكم وبرهان الرب.

وجعلها ابن خلدون في ترتيب آخر موضوع إبداعه العلمي وثورته التي تجاوزت الفلسفة العملية اليونانية: فأسس علوم الإنسان تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة.

هذا الفصل أخصصه إذن لثورة الإسلام السياسية. لا تصدقوا أعداءه الذين يزعمون أنه ليس فيه نظرية دولة ولا نظرية حكم وما فيه غير مناسب لعصرنا .

سأبين -ولست الأول فقبلي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون - وما أنا إلا قارئ لما أغفله أصحاب الكاريكاتورين لإبداعهم في مجالات الأنشطة الخمسة.

وحتى من كان صادق القصد وبريء النية في الكلام على السياسة في الإسلام يما يقرب من منطق أعدائه ؛ فإنه يمكن أن يعذر لأنه ينخدع

بعلماء السلاطين .

فهؤلاء مستعدون لتبرير حتى أفعال الشياطين حتى يرضى عنهم طواغيت السياسة في بلاد الإسلام؛ فيحللون ويحرمون بأمرهم رغم العلم بجهلهم وعمالتهم .

ويكفيني تأليبا للخصوم ؛ لذلك فلن أطيل في هذا الكلام وأمر إلى المقصود بثورة الإسلام في السياسة باعتبارها تعبيرا عن الإرادة شرعيا كان أو غير شرعي .

فحتى السياسي غير الشرعي يدعي أنه يعبر عن إرادة الجماعة التي يستعبدها ويستغلها ويتربع عليها مع تربع حاميه عليه كحال العبد إذ يتسيد على قومه .

علي إذن قبل التقدم في البحث ؛ أن أشرح أمرين ؛ ما علاقة السياسة بالإرادة الفردية والجماعية؟ ولماذا يكذب غير الشرعي فيدعي تمثيل إرادة الجماعة؟

المعلوم أني صنفت النخب بمعيار الصفة الغالبة على أفرادها :؛ الصفات خمس ؛ وهي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . وعلم الكلام يعتبرها ذاتية لله .

لكن الإنسان-كخليفة- له قبس منها وهو متناه وناقص . في حين أنها من حيث كونها ذاتية لله لا متناهية وتامة. مثلا ؛ حياتنا مائتة. الله حي قيوم.

ووجودنا آفل وفان ؛ ولا يوجد إنسان مهما جهل لا يعلم أنه مائت .

وما كنت سأعرض ما اعتبره جوهر فلسفة السياسة القرآنية؛ فإن كل تغريدة ستكون من درر القرآن الكريم كما أفهمها باجتهادي؛ دون أن

أدعي الإحاطة بها .

كلنا يعلم أن ابن تيمية قد اعتمد في كلامه على السياسة الشرعية بعض آيات من النساء تتعلق بأمرين؛

1. الحكم أمانة بيد الحاكم الذي هو خادم الأمة .2 ثم أن وظيفته تحقيق العدل بشرطين : الأول الفصل في نزاعات الحقوق والمنازل بصورة كونية في الداخل والخارج) وحدة قيمية للقانون الوطني والدولي (

وذلك هو الشرط الأول في العيش المشترك الذي يعتمد على التبادل بالتعاوض العادل والتواصي بالصبر ؛ ويعتمد على التواصل بالتصادق والتواصي بالحق .

لكن محاولته ينقصها تحديد المؤسسات التي تحقق ذلك ؛ رغم أنها تمثل الأسس القيمية والخلقية لكل دولة تحقق وظيفتيها ؛ حماية الجماعة ورعايتها .

وتعلمون أن الغزالي قبله في حوار متخيل بين سني وباطني في فضائح الباطنية,؛ بين أمرين كذلك: الشرعية أساسها الاختيار الحر لا الوصية والحق الإلهي.

لكن الشرعية لا تكفي ؛ وأن للشوكة شروطا أخرى وهي غير الغلبة؛ لأنها مشروطة بالشرعية. ولذلك سماها المهابة وقاسها على دور الفاروق في حسم الخلاف .

وأخيرا؛ فإن الذي وصل إلى الجمع بين الغزالي وابن تيمية هو طبعا علامة الإسلام بلا منازع؛ ابن خلدون رغم تركيزه دور الشوكة أكثر من

الشرعية.

لكني وبكل تواضع ؛ أعتبر أنه لا بد من تجاوز محاولاتهم إلى ما تعذر عليهم الوصول إليه بسبب حالة الطوارئ والعلوم الزائفة اللذين سيطرا لقرون .

وآمل أن يكون عملي محققا لقفل المخمس : فالقرآن الكريم هو المصدر. وثالوث فلاسفة النقد العرب هم المرجع . أما أنا فمجرد قارئ يفضح أعداء الإسلام .

وأول شيء أبدأ به هو أن الدولة لا تعتمد على ثلاث سلط؛ بل على خمس في الإسلام: الثلاث التقليدية؛ مع السلطتين الأصليتين ؛ إرادة الجماعة أصلا ورقابة.

فالثلاث التقليدية- التشريع والقضاء والتنفيذ - ليست إلا لإدارة الشأن العام ؛ لكن الدستور يعطي شرعية أعلى لسلطتين تعملان دائما ؛ الاختيار والمراقبة.

وهاتان السلطتان كان لهما رمزان يمثلانهما: هيئة الترشيح والانتخاب؛ أو أهل الحل والعقد لإضفاء الشرعية. والحسبة على احترام الدستور للمراقبة.

صحيح أن هاتين السلطتين ضعفتا بسبب الانحطاط. لكنهما ليستا الوحيدتين اللتين ضعفتا وكادتا تندثران: فالطواغيت حصروا الثلاث في استبداد نزواتهم .

وحتى يفهم الجميع قصدي؛ فأنا لست بصدد وصف الأمر الواقع؛ بل ما يوجد في الدستور القرآني وفي ممارسة الراشدين على الأقل . ويوجد رمز

جامع هو المسجد .

فالمراقبة الدائمة لإدارة الشأن العام تعتبر نصف الدين كما تبين خطبة الجمعة التي تنقسم إلى وأهل الحل والعقد للترشيح ولإدارة الانتخاب أو البيعة -لجنة مستقلة للانتخابات - ليست مؤسسة موسمية؛ بل هي دائمة الفعل ومحلها المسجد حيث يلتقون .

وطبيعي ألا يفهم العلماني اليعقوبي أو الماركسي هذه الشرعية القائمة دائما وغير الظرفية. فمن لا يرى أزمة السياسة الحالية؛ لن يفهم ثورة الإسلام.

لا يفهمون أن فلاسفة السياسة في الغرب بدأوا يدركون أزمة السياسة لديهم ويحاولون العودة إلى شروط الديموقراطية المباشرة وأساس ممارستها الخلقي .

ورغم الاختلاف بين الأمر الواقع في سياسة المسلمين ؛ فإنه لم يكن مطلق المعارضة مع الأمر الواجب ولو شكليا : فما ذكرته بقي على الأقل شكليا .

ويكفي إلقاء نظرة على مصنفات الأحكام السلطانية؛ وخاصة على التقسيم النهائي في عهد ابن خلدون لمؤسسات الدولة بين الخلافة والسلطنة: في المقدمة .

لكن الأهم من ذلك هو المفهوم الثوري للدولة: فهي ليست مقصورة على الحكم بالمعنى التقليدي؛ بل هي تشمل الحماية والرعاية. وقد بينهما ابن خلدون .

فهو أولا بين أمرين ثوريين هما شرط العدل في نظره . وكلتاهما ثورة في

النظرية الاقتصادية: أولا تعريف القيمة ومعايير العدل ؛ وثانيا منع تأميم الاقتصاد .

فأما الثورة الأولى فتتمثل 1: - قيم البضائع والخدمات تقدر بالعمل الضروري لإنتاجها.2-عدل التعاوض شرطه استقلال صك العملة المكاييل والموازين .

وإذن فالسياسة ليست حكما فحسب ؛ بل هي أيضا سياسة اقتصادية وعدل اجتماعي ومن هنا تحريم السخرة والاحتكار وتدخل الدولة في الأسعار والأسواق.

وأكثر من ذلك؛ فهو أول من وضع مبدأ ثوريا يتمثل في وصل مالية الدولة بالسياسة الجبائية التي تكون الأجدى كلما قل الضغط الجبائي بخلاف بادئ الرأي.

وكل هذه المبادئ ليست من اختراعه ؛ بل هو يستوحيها من القرآن الكريم بصريح قوله . إذ هو دائما يردف النظرية السند القرآني كما بين صاحب بدائع السلك .

ففي كتابه بدائع السلك في طبائع الملك ؛ بين العالم الأندلسي المهاجر للقدس كيف أن المقدمة تتألف من عشرين قاعدة عقلية مناظرة لمثلها بمرجع نقلي .

لن أنسب لنفسي أكثر مما أسهمت به في إعادة صوغ التقسيم الخلدوني لوظائف الدولة وتصنيفها المنطقي على أن أعترف بأنه هو المصدر الحقيقي للمضمون .

فوظائف الدولة جنسان . لكل منهما خمسة أصناف: الحماية الداخلية وهي القضاء والأمن أو الداخلية والحماية الخارجية وهي الدبلوماسية والدفاع . لها أصل .

فأصل هذه الوظائف الأربع أصل معرفي هو الاستعلام والإعلام السياسيين . أي إنها لا تعمل من دون معلومات حول الداخل والخارج تمكن الدولة من تحقيقها .

المجتمعية ورعاية التموين أي الثقافة والاقتصاد .

والأصل معرفي كذلك . وهو البحث العلمي والإعلام العلمي ؛ وهما أساس إبداع شروط الرعاية والحماية في آن لأنهما شرط السلطان على الطبيعة والتاريخ.

والأهم من ذلك كله هو اكتشاف مفهوم الحصانة وشرط السيادة في كل جماعة مؤلفة من مواطنين أحرار؛ وهو مفهوم ديني وفلسفي يؤسس لمادة العمران وصورته .

فالحصانة روحية ومادية: والدين وعلومه يحقق الروحية للاستخلاف والفلسفة وعلومها تحقق المادية للاستعمار. ولا فصل بينهما أو بين السياسة والدين.

فمن لا يعتقد بعد ذلك أن للإسلام نظرية ثورية في الدولة والسياسة وعلاقتها بالدين وعلومه وبالفلسفة وعلومها ؛ إما غبي أو دني . وتلك حال أعدائه .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن ابن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في حقبة العولمة. عودا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

ثورة الاسلام، مفارقاتها وحقيقتها الكونية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الأ سماء والبيان

سؤال محير سلبا وإيجابا:1 -ما الذي حصل لتعطيل ثورة الإسلام حتى فقدت الأمة دورها الكوني؟ 2-فيم تتمثل ثورة الإسلام التي تعطلت ففقدت الدور؟

وكيف يمكنني شرح ذلك للشباب الذي يمثل أمل الاستئناف لأنه تمكن من الجمع بين الحلم باستعادة مجد الامة والقدرات التي حصلها من الثقافة الحديثة؟

وما أسميه ثورة الإسلام حددته عديد المرات . بل أستطيع القول إن جل عملي مداره هذا التحديد . لكن غرابته تجعله يبقى من جنس التحليق خارج السرب.

وإذا كان لي أن أشكر الله على ما يعتبره الكثير حرمانا ؛ فهو هذا الاستثناء من السرب الذي جعلني أستفيد من البقاء على هامش نجومية النخب الزائفة.

فأمسي وكأني من صعاليك العرب وذلك من فضل الله علي أحمده.

أبدا بثورة الإسلام وأثني بما حال دونها والوصول إلى غايتها التي هي شرط الاستئناف المنتظر أولا لأنها وعد لا يتخلف ولأن قطافها بشروط حان .

القصد بالوعد إيماني بأن مفهوم الشهادة على العالمين يعني وعدا بمهمة كونية وبأوان القطاف تحقق الشروط المادية والروحية المتدرج للدور الكوني .

فبالقياس إلى ما كانت عليه أمة محمد ل بداية النشأة الأولى وما تحقق إلى

بداية الاستئناف، لوجدنا حصيلة الأربعة عشر قرنا الماضية انجازا عظيما لشروطه .

وشروطه بخلاف المحقرين من الحصيلة ليس كميا فحسب -خمس الإنسانية منتشر ل المعمورة كلها - بل هو كيفي : فما من أنشطة الإنسان وإلا للإسلام فيه ثورة .

وسأحصي هذه الثورات بأسلوب برقي ، معتمدا معيار تصنيف الأنشطة الإنسانية الأساسية، وهو آن معيار تصنيف النخب القائدة لهذه الأنشطة ب كل جماعة.

وترد ثورة الإسلام بفروعها الخمسة-بمعيار الأنشطة الإنسانية بل التاريخ -التخليص بل كلمتين، الرسالة الخاتمة أو حقيقة هذه الأنشطة مقومة للاستخلاف .

فما الختم في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى ختما جعلها تكون ممثلة لمضمون رسالة الإسلام الجامعة للأسلوبين الديني والفلسفي في آن؟

الجواب عن هذا السؤال هو علة تعريف الزمان التاريخي بخمسية الأبعاد بدل ثالوثيتها : فالرسالة الخاتمة هي حدث الماضي وحديثه ، وحديث المستقبل وحدثه.

وهي خلال فعلها الدائم حاضر دائم ومن حوله قبله حدث الماضي وحديثه وحديث المستقبل وحدثه، ومن ثم فهي خاتمة. أي إنها نهائية مع صيرورة لا تتوقف .

ما معنى جمع أسلوبي الفكر الديني والفلسفي في آن؟ إنها تعتمد أسلوب

التحليل الفلسفي تعديدا وتدليلا ؛ وأسلوب التأويل الديني ترميزا وتمثيلا .

والأول سميته الطرد المنطقي ومنهج الذكر الفلسفي ؛ والثاني السرد التاريخي ومنهج الفكر الديني؛ الجمع بين البنية المنطقية والصيرورة التاريخية.

ولهما قبلتان كالإسلام نفسه ؛ أولى تلتفت إلى ماضي الإنسانية حدثه وحديثه لتفكيكهما النقدي تحريرا لها من تحريف الأديان ومن جاهلية الأخلاق .

والقبلة الثانية تلتفت إلى المستقبل بحصيلة النقد التشكيكي لاستئناف تاريخ الإنسانية من رمز التوحيد ؛ أي بيت الله التي بناها نبي التوحيد المطلق .

فيكون محمد إبراهيم الثاني مؤسس الحنفية المحدثة التي هي الدين عند الله؛ أو الإسلام المصحح لما شاب الفطرة من تحريف وجاهلية: الرسالة الخاتمة.

وقبل بيان الختم في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى ؛ فلأعلل معنى الجمع بين البنية والمنطق من جهة أولى ؛ والتاريخ والصيرورة من جهة ثانية.

وهذا التعليل هو بيان لدلالة مفارقات الإسلام الذي ليس هو دينا ككل الأديان ؛ بل هو الديني فيها جميعا وهو في آن تفسير لعجز هيجل عن فهم منزلته بينها .

وقد بينت في تقديمي لترجمة دروسه في فلسفة التاريخ بجزأيها حيرته امام منزلة الإسلام: فهو يذكره ب أصنافها الإحدى عشر دون أن يجعله أحد

الأصناف .

و الحقيقة, فقد اضطر فكر الغرب الحديث بعد التخلص من تعصب الكنيسة إلى اعتبار الإسلام دينا طبيعيا وعقلانيا وليس دينا منزلا وقائلا بالمعجزات .

وهيجل نفسه لما اراد أن يصنف "روحانية" الإسلام اعتبرها "تنوير الشرق" وأقرب إلى "إيديولوجية" الثورة الفرنسية منه للأديان التوراتية والانجيلية.

والتعصب الكنسي اعتبر الإسلام تحريفا للدين بمعيار النموذج الانجيلي عكسا لموقف الإسلام الذي اعتبر التوراة والإنجيل تحريفا للإسلام الفطري .

وليس تبادل التهم هو ما يعنينا؛ بل ما يفيده من أن رؤية الإسلام لمفهوم التحريف بالقياس إلى الفطرة هو الذي يؤسس لما سميناه الجمع بين الأسلوبين .

وهو ما جعل فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يعتبرون الإسلام دينا عقلانيا وطبيعيا بالمقارنة مع تخاريف المسيحية التي تركز نقدهم عليها .

لكن ينبغي لكل مسلم أن يعترف بأن هذه الصورة المثلى للإسلام والتي يراها الأعمى في القرآن إذا كان ذا بصيرة ؛ أضاعها المفسرون بالعلوم الزائفة.

فالتفسير بالأثر أفسد جل معاني القرآن بالإسرائيليات والخضوع للموجود والتخلي عن المنشود والتفسير "بالعقل" أفسدها ب" الهانستيات" وبنفس الخضوع.

وبصورة أوضح ؛ فالتحريف الديني والتحريف الفلسفي الذين كانا مسيطرين على الشرق؛ واللذين اراد القرآن تحرير البشرية منهما؛ عادا فسيطرا على التفسير .

والتفسير هو العلم الرئيس أو الارشيتاكتونيكي لذلك كان مصدر مصفوفة العلوم الزائفة التي سيطرت على ثورة الإسلام؛ فردمتها في متردم الانحطاط .

ولولا ما في الإسلام من حيوية روحية لا تغلب ؛ لكانت الرسالة وثوراتها قد ضاعت ولا تمكنت دولة الإسلام وعقيدته من الانتشار والعنفوان الجارف .

مفارقات الإسلام كلها ترد إلى هذا الجمع بين الأسلوبين ؛ ومن ثم إلى عسر مقارنته بالأديان الأخرى بما فيها ما يعتبره منها أسرته؛ الإبراهيمية.

ذلك أنه لا يعتبر إبراهيميا فيها إلا ما أبقاه منها بعد تفكيكها ونقدها ليحررها من التحريف والجاهلية بمنطق التصديق والهيمنة لإظهار الديني فيها .

والديني هو بالذات الجمع بين الديني والفلسفي ؛ أو بين حدي الإنسان من حيث هو المخاطب الديني وغايته الاستخلاف في الأرض ؛ والفلسفي وغايته الاستعمار في الأرض ؛ هما قطبا الإسلام نزولا من الله إلى الإنسان وصعودا من الإنسان إلى الله.

وهذا هو قاب المعادلة الوجودية أو الوصل بين القطبين الله والإنسان مباشرة أو بتوسط الطبيعة والتاريخ وذلك هو مضمون فصلت 53 أساس المعادلة.

جوهر كل فروع الثورة الإسلامية هو المعادلة: الله الطبيعة التاريخ والإنسان والوصل بين القطبين الله والإنسان مباشرة أو بتوسط الطبيعة والتاريخ.

والوصل هو التراسل بين الله والإنسان: فالنازل من الله رسالتان؛ القرآن والوجود الطبيعي. والصاعد من الإنسان رسالتان الفلسفة والوجود التاريخي .

فالدين يكون خاتما إذا كان في آن فلسفة صاعدة من الإنسان إلى الله . والفلسفة تكون خاتمة إذا كانت قراءة للنازل من الله إلى الإنسان نصه ووجوده.

فالقرآن قراءة فلسفية للنازل من الله إلى الإنسان حديثا وحدثا؛ وهو بذلك صاعد من الإنسان إلى الله حدثا وحديثا حوارا دائما بين الله وخليفته .

لذلك فهو بالجوهر دين كوني ؛ والكونية فيه ذات صفتين : لكل أمة رسول بلسانها والرسالة الخاتمة لجميع الأمم بلسان قابل للترجمة لأنه نصي ودرامي .

فالقرآن ليس مكتوبا بالعربية وحدها قد لا تغني ترجمته؛ بل هي مشاهد شبه سينمائية يفهمها الإنسان من حيث هو إنسان لمثول الأحداث في مشاهد درامية.

وهذا يغري الجاهل بأساليب القرآن فيظنه تشبيهيا في حين أنه درامي يعرض الأفكار في شكل شخوص كما ب المسرح والسينما حية تغني عن تملك العربية.

القرآن نص . وهو في آن سيناريو لدراما مسرحية وسينمائية تجعل مضمون

القول فعلا فيراه المتلقي ب مشاهد قابلة للترجمة الفعلية المغنية عن اللسانية .

لذلك فهو يقال بكل الألسن دون خوف من خيانة الترجمة. ذلك أن حضور الحدث في المشهد يغني عن الحديث إلا بالنسبة للمختص الذي يريد شرح الحدث .

وتلك هي علة قول بعض المجتهدين -مع تفضيلهم المحافظة على لسان القرآن - أن ترجمته جائزة وأن الشعائر ممكنة بأي لغة بل وحتى المعنى دون المبنى .

حيوية القرآن، لغته ثابتة ومنتشرة بين المؤمنين غير العرب ؛ ربما أكثر منها بين العرب الذين صاروا أميين دون أن تموت موت لغة الكتابين الآخرين +

بقيت خمسة فصول لثورة الإسلام الأنشطة 1: - الإرادة أو السياسة 2 - المعرفة أو العلم 3 - القدرة أو الاقتصاد -4 الحياة أو الفن 5 - الوجود أو الرؤى وفصل خاتم.

وحينئذ سيرى الشباب أن الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي ليس منهم من هو مؤهل للكلام في ثورة الإسلام لأنهم يتصورونه مثل غيره من الأديان.

الإسلام ليس دينا بين الأديان، بل هو الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات . أي شروط الاستخلاف الخلقية وشروط الاستعمار المعرفية بأسلوبيهما +

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحايل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية

ثورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

1 ثورة الإسلام

ال سماء والبيان

ال سماء والبيان

أبدأ الآن محاولة متممة للمحاولة التي فرغت منها للتو، كيف نفهم فكر من يدعون الحداثة من بين النخب العربية اليوم؟

القسم الأول ، هو الذي اعتمد فكر فاشية أوروبا الرأسمالية ما بين الحربين ،

والقسم الثاني ، اعتمد فكر فاشية أوروبا الشيوعية: فاشيتي القومية والشيوعية.

وكل الانقلابات العسكرية في بلاد العرب ، صدرت عنهما ، وهي في النهاية جمعت النخب التي خدمت الفاشيتين باسم القومية والاشتراكية: انحطاط الحداثة.

وقد تحالفت الأنظمة العسكرية، والنخب التي تخدمها وتدعي الحداثة، مع قطب السوفيات ضد تحالف الأنظمة القبلية والنخب التي تخدمها مع قطب الأمريكان .

ولما سقط الاتحاد السوفياتي، لم يعد القطب الأمريكي بحاجة لحلفائه من العرب، رغم أن يتامى القطب الأول، أنظمة ونخبا ، أصبحوا تحت جناح الثاني .

والانضمام الفعلي ، أخفاه العداء القولي ، كما فيما يسمى بقطب المقاومة، ومن ثم ، فالحرب الكلامية بين نوعي الأنظمة والنخب ، ظل قائما قبل

ثورة الشباب.

بعد ثورة الشباب، واختيار الشعب أحزاب الإسلام السياسي ديموقراطيا للحكم، أصبح بالوسع تعديد المشترك بين نخبتي الكاريكاتور التأصيلي والتحديثي .

لكن نخبة الكاريكاتور التأصيلي توجهها لما تسميه بالإسلام السياسي، أو الأخونة، والكاريكاتور التحديثي ضد الإسلام نفسه .

وما كان الكاريكاتور التحديثي ، أصبحت نظمه العسكرية مفاسفة، فإن نخبه صارت مليشيات

هذه الظاهرة، هي ما أريد فهمه ودراسة علاقته بما يجري في الإقليم والعالم، منذ شروع الأمة في مقاومة الاستعمار، والوعي بعلله النابعة من انحطاطنا .

ولن يتعلق كلامي بالأشخاص، بل بالصفات المشتركة بينهم ، وأهمها مدى معرفتهم بالحداثة التي يحتكمون إليها ، وبالحضارة الإسلامية التي يحاكمونها بها .

وهذه المعرفة التي أريد تقويمها ، لا تتعلق بالحضارتين الحديثة والإسلامية لذاتهما، بل بما فيهما من شروط التلاؤم مع ما يقتضيه تحقيق الإنساني عامة.

وهذا يعني أن بحثي سيتعلق بفلسفة الوجود وفلسفة التاريخ، وعلاقتهما بالإنساني في منظور أدعياء الحداثة، بشكل لم يتجاوز روابط الفكر الغربي.

فلن أقتصر على الشكل السياسي ، بل سأغوص إلى أسانيده الأعمق ،

حديثة كانت ، ما بعد حديثة، ووسيطة أو قديمة: فنجوم الحداثيين العرب ، أميون في ذلك كله .

ولأعد إلى ما قد يبدو مجرد دعوى: هل النخب التي تدعي الحداثة في بلاد العرب تعتمد الفكر الفاشي اليميني واليساري الغرب؟ أم هذه دعوى غير أمينة؟

لن أطيل الكلام: تكفي مصر الفتاة وحزب البعث لنعلم ذلك من حيث الفاشية اليمينية، حتى وإن انضمت الأنظمة ونخبها لاحقا إلى فاشية ستالين الشيوعية.

وحتى لا أظلم أحدا، فينبغي أن أعترف بأنه كان يمكن أن ينحاز خيرة الحداثيين الصادقين للثورة والهوية، لو لم يكن في الجانب الثاني إفراط غباء عجيب.

وهذا الإفراط مضاعف:

1-وهم الوصاية على الإسلام وفهمه -2 دعوى الطهورية الخلقية بشعار "مخافة الله" التي يشتم منها النفاق في صفوف الإسلاميين .

والوهم الأول لا معنى له ، لأن مفهوم الحرية الروحية يلغي الوسطاء والأوصياء كما بين . والثاني مناف لسياسة الإسلام، وخاصة في اللحظات الحرجة.

فجذب أفاضل النخب الحديثة وأرقاهم تكوينا، ينبغي أن يراعي ما تربوا عليه من "دلال" مع الأنظمة السابقة، وحرمانهم من شروط العبث المعتاد لديهم .

فأغلب الصحافيين البارزين والنخب المفيدة للوطن والثورة، كان يمكن ضمهم إلى صف الثورة والعهد الجديد ؛ بمراعاة ظروفهم بمنظور سياسي قرآني مرن.

كلنا يعلم أن للكثير منهم التزامات مادية -قروض وأوضاع خاصة - يعسر تغييرها بين عشية وضحاها، ومراعاتها في "تأليف قلوبهم" لو حصل ؛ لخدموا الثورة.

وقد لمحت إلى أن مفهوم تأليف القلوب من الحكمة السياسية، وليس من الفساد، لأنه يقال كلفة تقوية الصف وتوحيده، وخاصة في مرحلة بناء العهد الأولى .

فات الذي فات، وخسرت الثورة الجولة الأولى ولنتجنب الغباء السياسي بدعوى الطهورية، فأصحابها ليسوا أدرى بقيم الإسلام ممن وضع مبدأ تأليف القلوب.

ولا أعتقد أن الكثير من الصحافيين التونسيين الأكفاء ؛ لم يكن على الأقل في ضمائرهم ما يسعدهم لو أن الانحياز لصف الثورة توفر لهم بكلفة مقبولة.

ومثلهم الكثير من المثقفين الأكفاء ؛ وهم موجودون .

لذلك فكلامي لا ينبغي أن يعمم ؛ بل هو مقصور على المنحازين عقديا ضد الثورة والهوية، وهم العملاء .

وغالبا ما يمثل هؤلاء أرذل الحداثيين خلقا وأدناهم علما ومعرفة بالحداثة والإسلام . وهم في الغالب حثالة المثقفين من العاطلين ومثرثري الحانات، وأغلبهم من طبالي الأنظمة ومخبري الاستعلامات وما يسمى بالمجتمع

المدني؛ الذي تقوله المنظمات غير مجهولة الأجندات؛ وهم من يتامى الحرب الباردة.

وطبعا فمنهم من صاروا نجوما؛ وخاصة ممن يدعون فلسفة في نقد التراث والإسلام؛ وهم من معارضه الحداثة؛ بل هم سلفية الحداثة الأكثر تحجرا من السلفية.

وهؤلاء مثلهم مثل سلفية التقليد ؛ هم مليشيات القلم الذين استعانت بهم الثورة المضادة وأعداء الثورة والإسلام في الفضائيات والصحافة لتشويههما .

ولنبحث في المسائل التي طلبنا اختبار معرفة أدعياء الحداثة بها ؛ معرفة يمكن أن تفهمنا مواقفهم من الحضارة الحديثة والحضارة الإسلامية وعلاقتهما . ونحن سنحتكم في ذلك إلى

منتوجهم الفكري ؛ سواء كان المعرفي الأكاديمي ؛ أو الإبداعي الأدبي؛ وخاصة في مجالات التعبير عن الوجدان في صلته بالحضارات.

وكلا المنتوجين لهما وجهان:

-إما في مجال التعريف بالإنتاجين الغربي والإسلامي ؛ بترجمة الأول وتحليل الثاني ؛ -أو في مجال الإنتاج الذاتي المبتكر.

وأقصد المنتوج الذاتي المبتكر؛ خاصة ما يسمى بالمشروعات التي عرف بها بعض النجوم العرب في القرن الماضي ؛ من أدعياء الحداثة والتفلسف الابتكاري.

ولست غافلا عن أن العامل المعرفي ليس هو المهم في المواقف ؛ لأنها

ليست نتائج لمقدمات بقدر فالنجومية في بلاد العرب، منذ أكثر من قرنين، هي مظاهر الخواجة والسعي لرضا المتخوجين ، ممرا واجبا للانتساب للمحظوظين وذوي الجاه في أنظمة تابعة.

ومن علامات تأثير ثقافة الخواجة الفرنسية في المغرب العربي ، كان يمر بنخب الشرق ، مصر والشام ، مع ما يتسم به فهم الحداثة من سطحية وقشورية عجيبة، ويصاحب ذلك ما يعبر عن عقد نقص التبعية، بالبحث عن الذات في كل مبدعات الغير ، لتعزية الذات عن تخلفها بسبق عربي ، لا يتجاوز القشور والأعراض .

ومن هنا المبالغة في دور الأندلس وتأثيرها في ثقافة الغرب الحديث، أو البحث عن أوجه الشبه بين أجناس أدبية حديثة وما يقرب منها في التراث .

وهذه الظاهرة تجدها اليوم عند كل من يريد أن يتعالم في التراث الإسلامي الفلسفي أو الديني ، فلا يراه إلا بغربال التراث الغربي الحديث.

وكان ذلك يكون مقبولا لو كان متعلقا بأعماق الأمور وليس بسطحها، الذي يحول دون فهم التراثين والواحد، في الإبداع الإنساني بمعزل عن التأثير والتأثر.

ومن آثار البحث عن التشابه السطحي الوخيمة، أنه يؤدي عادة إلى عدم الغوص إلى الواحد الكوني، فينتهي إلى الخلط بين حقائق الأشياء وتافه المظاهر.

والقضية لا تتعلق بالمعرفة, بل بالعمل: فهذا الموقف يؤدي إلى محاكاة

التحديث التي تقتصر على ما فهم من الحداثة أي قشورها؛ علة فشل التحديث العربي .

وإذن فالأمر ليس قصورا معرفيا فحسب ؛ بل هو كذلك سوء علاج عملي ؛ والعلة هي عدم فهم الحداثة بدليل الاكتفاء بوجوه الشبه السطحية؛ والذهول عن العمق .

ولعل ما أعيبه على جل المشروعات؛ التي عرف بها نجوم القرن الماضي من مفكرينا الحداثيين ؛ هو كونها ليست إلا نتيجة الخلط بين لب الحداثة وقشرها .

ولما كان نقد التراث مبنيا على هذا الفهم الرديء للحداثة؛ منطلقهم ؛ فإن ذلك يؤكد عدم فهم التراث الإسلامي ؛ وعدم فهم نظرية نيتشة في مفهوم التاريخ .

ففي "تأملات غير مناسبة للعصر" حدد نيتشة ثلاثة معاني لمفهوم التاريخ: المتحفي؛ والمعلمي ؛ والنقدي . وهذا النص كان أول ما ترجمت مع نص التنوير لكنط؛ والنص لا يمكن استعماله من دون أن أضيف معنيين يكملان نظرية نيتشة؛ أو يحددان دلالتها العميقة: فالنقد عام ؛ وله وجهان يتعلقان بالمتحفي والمعلمي .

فالنقد العام دون هدف محدد ؛ يمكن اعتباره موضة من جنس ما نجده في نقد التراث عند نجوم المشروعات العربية. لكن النقد فلسفيا ؛ عمل حي في مسار الأمم .

عندما يغلب على أمة المتحفي من التاريخ؛ يكون النقد ؛ إن وجد ؛ فعلا

إحيائيا ينقل التراث، الذي يكاد يكون قد مات، إلى الحياة في الأمة التي استيقظت .

ونستطيع أن نقول إن أجيال عصر الانحطاط الأخيرة ، قد "متحت" تراث الأمة الذي صار آثارا شبه ميتة، بسبب عموم الأمية التي نتجت عن الانحطاط.

الغبار عن متاحف ، أعدها جيل جمع التراث وكتابة الموسعات للإحياء .

لكن النقد عندما يتوجه إلى المعالم، فهو يصبح أشد صرامة ويتحول إلى ثورة الإبداع المتجاوز للتراث عامة، ولمعالمه خاصة، فيكون بداية الاستئناف .

ما يسمى بالمشروعات الفكرية لم يكن هذا ولا ذاك . والنقد الإحيائي حققه المقاومون لمحاولة الاستعمار، وعملائه قتلوا اللغة العربية وتاريخ الإسلام.

وهذا العمل ، بخلاف ما يشاع ، لم يقم به أدعياء الحداثة، بل المدارس التقليدية التي تتهم بالرجعية، والتي نفضت الغبار عن المتحف: النقد الإحيائي .

والآن، وخاصة منذ الثورة، بدأ النقد الثوري الذي لا يعيد النظر في المعالم ، قياسا بمعايير الغير ، بل يبدع ترجمة مناسبة للعصر من المعلمي الأصيل .

وهذا هو المنظور الذي سأنطلق منه للكلام على بعض النماذج، من المشروعات التي توخاها بعض النخب، مدعية الحداثة، والتي ليس لها من النقدين شيء يذكر.

وقبل الكلام على كاريكاتور التراثين ؛ الحديث وما بعده؛ والإسلامي وما قبله في مشروعات نجوم نخبنا؛ لا بد من كلمة سريعة حول كونية ثورة الإسلام.

فمصدرها له نظير متقدم على الإسلام ؛ جعل مشكل الرسول الخاتم؛ ليس إثبات الوحي أو النبوة؛ بل عقدة الكاريكاتوريين ؛ توثين الأعيان؛ ونسيان المثل .

فنخب الجاهلية؛ الذين رفضوا الرسالة؛ لم يكن جدلهم معه في الوحي والنبوة من حيث المبدأ؛ بل كان رفضهم كونيتهما ؛ وقابلية غير وجودها لغير محتكريها .

والعلاقة بين هذا الموقف ؛ وموقف أصحاب المشروعات من نجوم مفكرينا؛ لا تبرز للعيان؛ لأن أساسها ظل خفيا ؛ وهو ما أريد أن أوضحه بصورة لا جدال فيها .

فما كان يمكن للجاهلي ألا يشكك في وجود الوعي ووجود الأنبياء ؛ ثم يحصرهما فيمن صاروا محتكرين لها ؛ من دون وثنية تخلط بين تعين المثال والمثال .

صار الجاهلي يعتقد أن الوحي هو ما تعين منه اليهودية والمسيحية؛ وأن النبوة حكر على اليهود دون سواهم ؛ خلطا بين واقع تاريخي ومثال يتجاوزه.

موقف الحداثي من أصحاب المشروعات الفكرية لا يختلف عن موقف الجاهلي: الفرق الوحيد ؛ هو أن الموضوع توسع ؛ فضم إلى الإبداع الديني؛

الإبداع العقلي .

صار الحداثي الكاريكاتوري يعتقد ، مثل الجاهلي ، بإحتكار الوحي والنبوة؛ وأضاف إليه احتكار الحضاري والعقلي ، فيمن صار يعير الحضاري بحضارته حكرا عليه .

ثورة الإسلام - أو ثورة محمد صلى الله عليه وسلم ، إن خاطبنا العلماني العربي الذي لا يجرؤ على غير الإسلام من الأديان -تمثلت في تحرير البشرية من هذين الاحتكارين؛ فالإسلام يقول أولا؛ إن لكل أمة رسالة بلسانها ، والرسالة الخاتمة؛ لكل البشر.

إنها كونية توزيعية؛ تنزل كل الشعوب نفس المنزلة؛ والواحد فيها الإسلام.

وقياسا عليها؛ ينبغي أن نستنتج أن كل الشعوب لها تجاربها الحضارية؛ متساوية المنزلة والحضارة؛ التي تعترف بمثالها الأعلى الواحد ، هي حضارة الإسلام.

إنها الأفق الكوني الذي احتضن كل الحضارات القديمة؛ وما قبلها ، ولها قابلية احتضان كل الحضارات الحديثة؛ وما بعدها ، لقولها بالنساء 1 والحجرات 113

فمن يؤمن بالأخوة البشرية) النساء 1)؛ وبحصر المفاضلة في التقوى) الحجرات 13):؛ لا يسعى لمحو أي حضارة؛ أو لغة؛ تمييزا بينها بالعرقية أو بالطبقية.

لكن الحمقى من أدعياء التحديث -ربما بدافع رد الفعل على الحمقى من أدعياء التأصيل - وثنوا عينا من مثالهم الحديث؛ كما وثن هؤلاء عينا من

إسلامهم .

فكاريكاتور الحداثة؛ هو اعتبار تعين قيم الحداثة في فهمهم لها؛ هي مثالها ؛ وكاريكاتور الأصالة؛ هو اعتبار تعين قيم الإسلام في فهمهم له ؛ هي مثاله ؛ فصارت قيم الحداثة الكونية؛ هي عينها الغربية؛ وصارت قيم الإسلام الكونية, هي عينها في تاريخ المسلمين الرسميين؛ فغاب فيهما الكلي المثالي الواحد .

وما كتبت "وحدة الفكرين"؛ كان قصدي بيان هذا الكلي المثالي الواحد؛ الذي ينبغي اعتماده ؛ ليس في تعيير الحضارات ؛ بل في بيان مدى سعيها للاقتراب منه .

بهذا المنطق ؛ سأستعرض التجربة الحضارية الإسلامية في مثالها ولخ واقعها التاريخي؛ ثم التجربة الحضارية الغربية بنفس المنطق ؛ في ضوء كونية لقائهما .

ولا شك أن التاريخ الإنساني ليس مقصورا على لقاء هاتين الحضارتين . لكن ما نسميه حداثة؛ وحتى ما نتوقعه ما بعدها ؛ هو ثمرة هذا اللقاء المتواصل .

ذلك أن التجربة الحضارية الإسلامية ليست مقصورة على ذاتها؛ بل كانت خزينة ما بقي حيا مما تقدم عليها ؛ لكونها احتضنت أممه والحي من تراثهم .

ثورة ال وام الحداثة الما ركاتورية ال تمر المرزوقي

لمهي مد

فيمكن القول إن الحي من ماضي الإنسانية تالف في تجربة حضارتنا.

وما قلناه عن التجربة الحضارية الإسلامية؛ يمكن قوله عن التجربة الحضارية الغربية؛ رغم أن إيديولوجيا المركزية الغربية يصح عليها ما يصح على تجربتنا؛ لكن صحته نسبية؛ لأن إيديولوجيا المركزية الغربية, بخلاف ما يناظرها في المركزية الإسلامية, كانت عدوانية؛ أي إنها تعتمد منطق الانتخاب الطبيعي .

وقصدي أنها لم تكن حضنا للحضارات الأخرى طوعا؛ بل كرها ؛ أي ا لم تستطع حذفه . فمن حضارتنا؛ أبقت على الثورتين والتراث العامي؛ لكنها لا تو بالتعدد الديني والحضاري؛ بل فلسفتها الدينية والحضارية تعتمد على منطق الارتقاء الطبيعي ؛ أي إن البقاء للأقوى الذي يعتبر الأصلح .

ولهذه العلة, فحتى المذاهب المسيحية القديمة ألغوها ولم يبق لها وجود؛ إلا في دار الإسلام؛ والإسلام لما حل في أوروبا ؛ أزاحوه بحرب الاسترداد .

ولا يزال موقفهم هو هو رغم أنهم يدعون العلمانية والحرية الدينية. فهم الآن يحاربون وجود الإسلام في أوروبا بمنطق الاحتكار المسيحي اليهودي.

لذلك تجد كاريكاتور الحداثة, الذي يحاكي دون وعي ولا عقل هذا الموقف ؛ لا يتجرأ إلا على الإسلام؛ وهم لا يفتحون أفواههم ذما لغيره من الأديان .

رأينا في خاتمة الفصل الأول أن موقف نخبة التحديث الكاريكاتوري ؛ من

استئناف الرسالة دورها الكوني ؛ يناظر موقف عرب الجاهلية من الرسالة في نشأتها ؛ وأرجعنا وحدة الموقفين ؛ إلى مبدأ واحد ؛ هو توثين المثال بعصره في تعينه في لحظة الاستئناف وفي لحظة النشأة الأولى : حصر المثال في إحدى تعيناته .

رفض عرب الجاهلية الرسالة الإسلامية ليس لأنهم لا يؤمنون بوجود الرسالات؛ ولا بوجود الرسل؛ بل لأن الرسالة والرسول لهما صورة مغايرة لعين من الكلي .

وما كان الكاريكاتور هو تشويه للمثال في فن الرسم؛ فهذا الموقف يستحق اعتبارنا إياه كاريكاتوريا بالمعنى الحقيقي ؛ وليس بالمعنى المجازي فحسب.

وأذكر أمرا أدهشني: فقد جاء في امتحان أكاديمي فرنسي) للفيلسوف والرياضي باسكال (؛ أن محمدا لا يمكن أن يكون نبيا صادقا بحق ؛ بدليل أنه ليس يهوديا ؛ وهذه الحجة هي عينها ما كان أكبر عائق أمام الرسول الخاتم ؛ لم يكن العرب ينفون الوحي ؛ ولا الدين؛ ولا حتى الوحدانية؛ بل يعتبرونها حكرا على اليهود ؛ واستشهاد القرآن بأهل الذكر؛ هدفه الرد على هذا المعتقد الذي كان أكبر عوائق الرسالة الخاتمة.

وموقف الحداثيين المزعومين اليوم هو من هذا الجنس.

لا يصدقون أن قيم العقل مثالها غير عينها ؛ التي تحققت الغرب؛ وأنه يمكن أن يكون لها عدة تعينات متفاضلة؛ بدرجة القرب من المثال وبالسعي إليه .

والمذهل -من لم يلحظ ذلك - أن أدعياء التحديث لا يكاد اعتراضهم على الإسلام يتجاوز الموقف الجاهلي : فحجتهم الأساسية: القرآن منتحل من الكتب السابقة.

ولولا أنهم صم عمي بكم لا يعقلون ؛ لما فاتهم أن القرآن لا يخفي أن الرسالة ذات مضمون واحد؛ وأن ما تختلف به الكتب عرضي ؛ وينتج عن تحريف الديني فيها .

ولولا أنهم صم بكم عمي ؛ لزاروا مسجد القيروان: فجل المواد التي بني بها رومانية. ولو كانوا يفهمون حقيقة المسجدية؛ لفهموا عرضية مواد البناء فيها .

ولو كان لهم عقل يفهم ؛ لأدركوا أن المتكلمين بأي لسان ؛ في أي فن ؛ يشتركون في الأدوات التعبيرية؛ لكن الفرق فيما يعبرون عنه ؛ وليس فيما يعبرون به .

وأخيرا؛ لو كانوا يتجاوزون في قراءاتهم السطح؛ لرأوا أن نفس المواد تختلف دلالتها بأسلوب استعمالها ؛ كالألفاظ : فبنفسها يصاغ الإبداع والاتباع.

فليقارنوا قصة يوسف في القرآن بها في التوراة: فالأولى تليق بالأنبياء ؛ والثانية لا تليق إلا بالدجالين ؛ نصحاء السوء . القصة واحدة للأغبياء فقط .

القرآن يقول إن مضمون الرسالات واحد؛ وأنها تختلف بالشرائع لا بالعقائد؛ وأن الاختلاف في العقائد ؛ وحتى في جوهري الشرائع ؛ ليس منها ؛ بل

من التحريف.

ومع ذلك، يبقى التحديث الكاريكاتوري على مذهب "معيز ولو طارت" يستدلون بها لا دلالة له ، المشترك المادي غير المشترك المعنوي الذي هو طلب المثال .

بعد هذه المقدمة، فلنحاول تحديد طبيعة الثورة ، التي يمثلها الإسلام في تاريخ الإنسانية الروحي ، وسأبدأ بقول شيء لا يصدقه من لم يتدبر القرآن بعقل .

القرآن الكريم، قبل كل شيء، وبعد كل شيء: فلسفة دين، بمعنى دراسة التطور الروحي في الأديان، من خلال ما يشبه علم مقارنة الأديان، لتحديد الديني فيها .

وفي الحقيقة، لست أول من اعتقد ذلك : فبذرات مقارنة الأديان لم تأت من فراغ، بل هي محاولة لتطبيق ما وضعه القرآن من تصور لتطور الإنسانية الروحي .

فمن يقرأ البيروني في كلامه على أديان الهند ، ومن يقرأ ملل الشهرستاني وما يماثلهما من محاولات تصنيف الأديان ، وحتى الفلسفات ، هو من هذا القبيل .

وطبيعي أن يكون القرآن كذلك، ففي الرسالة الخاتمة، الديني في الأديان فطرة فطر الإنسان عليها، وهو يذكر بها ولا يأتي بها من خارج كيان الإنسان.

ولذلك ، فالإسلام معنيان:

- الكوني ؛ أو فطرة الله التي فطر عليها الإنسان وعهده مع أبناء آدم ؛ عند أخذهم من ظهور آبائهم .

- والإسلام التاريخي المذكر به.

ولكل منهما صورة مثالية وتعين تاريخي : فالإسلام الكوني ؛ تعينه التاريخ؛ هو تاريخ التطور الروحي للإنسانية؛ والإسلام المذكر به ؛ هو تاريخ إسلامنا

لذلك؛ فلا غرابة أن نرى القرآن يصف كل الأمم التي لم تحرف رسالتها بأنهم مسلمون؛ بمعنى أنهم يمثلون إحدى مراحل تطور الإنسانية الروحي ؛ تحققا للفطرة .

ولا غرابة أن يقول القرآن إن لكل أمة رسالة بلسانها . فالوحي ليس حكرا على شعب؛ رسولا ومخاطبين ؛ بخلاف الاحتكار اليهودي التام والمسيحي النسبي.

والاحتكار اليهودي والمسيحي كلاهما جزء من التحريف بمنظور القرآن؛ وهو تحريف ينزه عنه الأنبياء ؛ فيعتبر موسى وعيسى مسلمين قائلين بالديني الكوني .

والتحريف الذي أدى إلى الاحتكار المطلق ؛ هو تحريف دين موسى الذي آل إلى دين العجل الذهبي : فالنبوة حكر عليهم ؛ والمخاطبون شعب الله المختار دون سواه.

والمسيحية حرفت نفس التحريف في البداية؛ إذ جعلوا المسيح يقول في أحد الأناجيل إنما بعثت للنعاج الضالة من بني إسرائيل؛ لكن "بولس" عدلها في رسائله؛ فلم يبق إلا على التحريف الخاص باحتكار الأنبياء ؛ لا

يكون نبيا إلا من كان يهوديا . لكن المخاطبين هم كل من يقبل الإنجيل كما صوره في رسائله .

لكن القرآن يعتبر ذلك تحريفا ؛ ويؤكد أن كل الأمم تتلقى الوحي عن طريق نبي منها؛ وبلسانها ؛ إلى أن جاءت الرسالة الخاتمة رسالة الديني في كل دين .

وهذا الديني في كل دين ؛ هو الأخلاق والقانون ؛ أو التربية والحكم ؛ ويجمعهما مفهوم الدولة التي تعد الإنسان ليكون مستعمرا في الأرض بقيم الاستخلاف .

وهذا يعني ؛ أن الديني في كل دين ؛ هو مقوما السيادة التي تجعل المقام الدنيوي مطية للمآل الأخروي ؛ بمعنى تحقيق مقومي الإنسان المكلف لأنه حر ومكرم.

ومقوما الإنسان؛ يتحددان بمنزلته في المعادلة الوجودية كما تعددها الآية 53 من سورة فصلت؛ الآفاق والأنفس آيات يريها الله للإنسان ؛ فيعلم ويعمل كمسؤول .

وهذه المعادلة أذكر بها مرة أخرى: قطبان؛ الله والإنسان؛ ووسيطان؛ الطبيعة والتاريخ؛ وعلاقة القطبين المباشرة تمكن من العلم والعمل في الوسيطين .

والعلم والعمل في الوسطين ؛ هما ما به يرتقي الإنسان روحيا؛ طلبا للتجاوز بالعلاقة المباشرة بين القطبين الله والإنسان: الديني هو القوانين والأخلاق .

والقوانين والأخلاق أو الديني في الأديان - جوهر الرسالة الخاتمة؛ المذكر

بالرسالة الفاتحة أو بما فطر عليه البشر وتعهدوا به وهم في ظهور آبائهم .

تلك هي الرسالة الخاتمة كما يعرفها دستورها القرآني ؛ والتحريف فصل بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض.

1 - وحده نسعى للتعالي .

2 - وحده تعال كاذب .

وهذه حال العالم اليوم: الحداثة أهملت الثاني ؛ والمسلمون أهملوا الأول ؛ وإذن فكلاهما حرف الرسالة الخاتمة؛ رغم كونهما نبعا من ثورتيها كما نبين .

سيغضب مني علماء الإسلام؛ لأني قد اعتبرت الاقتصار على الاستخلاف وحده تعاليا كاذبا . وسيفرحهم قولي إن الاقتصار على الاستعمار في الأرض تحريف .

كلاهما تحريف إذا كنا أمناء لنص القرآن: فالإنسان لا يمكن أن يكون خليفة إذا كان تابعا لغير الله. ومن فشل في الاستعمارية الأرض ؛ تابع لمن نجح.

لذلك فالمسلمون اليوم توابع؛ وبلادهم محميات؛ ولا يمكن للتابع والمحمي أن يكون مسلما بحق إذا كان خاضعا لغير الله؛ كحال التابع في الحماية والرعاية.

ولا بد هنا من العودة إلى ما سميناه قالب دلالة الآية 53 من سورة فصلت وما جره على علوم الملة من مآل وخيم ؛ حال دون الأمة وتحقيق شروط الاستعمارة الأرض .

فالفاشل في تعمير الأرض ؛ تابع ؛ والتابع يعبد متبوعه ؛ فلا يكون أهلا للاستخلاف فضلا عن أن يقول؛ جئنا لنحرركم من عبادة العباد لعبادة رب العباد.

وبذلك فقالب فصلت 53 هو علة العجزية الأنفال ,60 لأن الاستعداد الرادع مبني على القوة عامة؛ والقوة العسكرية خاصة؛ وكلتاهما بالعمل والعمل على علم .

والعلم والعمل على علم؛ يعني إبداع الثروة والقوة؛ وهما علامة تعمير الأرض وشرطان في أهلية الاستخلاف؛ أي عبادة الواحد الأحد بدل التبعية لغيره.

والغفلة عن هذه العلاقات ؛ ليس لها من علة غير قلب علماء الملة مدلول فصلت :53 بدلا من فهم الشروط بعلم ما يرينها الله فيه ؛ عكسوا للرجم بالغيب. تبادل سلمي وحربي؛ حول شروط الاستعمارية الأرض والاستخلاف فيها ؛ فأصبح المسلمون؛ بالتدريج؛ يزعمون أن الاستخلاف غني عن شروط تعمير الأرض؛ وكثرت الدروشة والرجم بالغيب والعلوم الزائفة التي دحض بعضها ابن خلدون.

وأصبح الغرب المسيحي بالتدريج هو الذي يعمل بفصلت 53 ويحقق شروط الاستعمارية الأرض ؛ أي العلوم والأعمال ؛ على علم علاقته بالطبيعة وبالتاريخ.

وبذلك؛ استعمر الغرب الأرض بتعميرها ؛ واستعمر من عليها باستعبادهم ؛ فصرنا نتوهم أننا بقينا خلفاء في الأرض لكننا بقينا عبيدا لمستعمرنا إلى الآن

ولأني لا أخشى في الحق لومة لائم؛ فالغرب هو الذي يعمل بالأنفال 60؛ وهو الذي يستطيع أن يقول "جئت لأحرركم من عبادة العباد لعبادة حق العباد" .

انحطت قيم الحداثة في الغرب ؛ فجعلتها مافيته إيديولوجيا لتبرير الاستعمار, وانحطت قيم الإسلام لدينا؛ فجعلتها مافيتنا إيديولوجيا الاستبداد والفساد.

هذه حال العالم الآن.

والوجهان متضامنان: فمافية الغرب هي التي تحمي مافية العرب. والاستضعاف والاستتباع يسندان الاستبداد والفساد .

ثورتنا كونية؛ وبهذا المعنى ؛ فهي تقبل التعريف بكونها استئناف دور الإسلام في التاريخ العالمي ؛ رغم أن الشباب لم يتجاوز بعد المطالب المباشرة إلى الوعي بشروطيها.

ورغم أن الانتقال من المطالب إلى شروطها ليس مهمة سهلة؛ فإن ما أحاوله لن يتوقف حتى ينتج عن الغزو المباشر للقلوب؛ تحريكا للعقل والإرادة نحو الشروط.

وبخلاف المثل السائر بأن البدايات هي الصعبة؛ يمكنني القول إن الاستئناف أصعب من البداية في النشأة الأولى؛ خاصة وقد كانت رسالة سماوية لا تتكرر.

وكم من بين المسلمين من ينتظر معجزة سماوية؛ بدلا من السعي بما حدده القرآن من مبادئ لجعل الإسلام عزة دائمة؛ أي فصلت 53 والأنفال 60 كما ذكرت ؛ وهذا يقتضي ثورة تغير نظام التربية العلمية

والعملية (فصلت 53 (؛ ونظام الحماية والرعاية) الأنفال 60 (؛ حتى يصبح هدف الاستئناف تأهيلا للاستخلاف .

والتأهيل للاستخلاف مشروط بما يوجبه العصر من أدوات؛ تحقق شرطه الأول؛ أي النجاح في الاستعمارية الأرض بثورة علمية) الآفاق (وعملية) التاريخ).

فالسيادة على الطبيعة بعلم قوانينها؛. هي مصدر الحماية والرعاية والسيادة على التاريخ؛ بعلم قوانينه ؛ وقيمه الخلقية هو مصدر تنظيمهما الحر والكريم .

ذلك هو الإسلام الذي لا يستطيع أصحاب كاريكاتور التحديث وأصحاب كاريكاتور التأصيل فهمه ؛ ولهم علاقته بالحداثة والأصالة المبدعتين .

بقيت ثلاثة فصول:

-الثالث لتعريف الحداثة.

-والرابع والخامس للكاريكاتورين .

والكلام على كاريكاتور التأصيل نورده لتضايفه مع كاريكاتور التحديث .

ذلك أن هدف البحث ليس الكلام على الكاريكاتور التأصيلي ؛ بل على الإسلام ورؤاه التي صدرت عن كاريكاتور التحديث؛ والكاريكاتور الثاني فهو رد فعل عليه .

وسآخذ مثالين من كلا الكاريكاتورين .

-فمن التأصيلي ؛ سآخذ مثالي تشويه رؤية الدين للاجتهاد والجهاد .

-ومن التحديثي ؛ تشويه رؤية الفلسفة للنظر والعمل .

وبذلك أكون قد مثلت للابتعاد عن حقيقة الإسلام؛ كما حاولت تعليل مقوماتها والابتعاد عن حقيقة الحداثة؛ كما سأحاول تحليلها ؛ وبذلك أختم المحاولة.

وضعت مفهوم الديني في كل الأديان لتعريف الإسلام؛ وأجدني مضطرا لوضع مفهوم الفلسفي في كل الفلسفات لتعريف الحداثة: حيلتان أو نظريتان للحل .

وبينت أن الديني في كل الأديان يعود إلى الخلقي والقانوني ؛ سر بعدي الإنسان؛ وسأبين أن الفلسفي في كل الفلسفات يعود إلى النظري والعملي ؛ لنفس السر.

والقرآن صريح في تعريف ذاته؛ بكونه خطاب الديني في كل الأديان؛ الذي هو موضوع الرسالة الخاتمة وأسسه على عهد بين الله وأبناء آدم؛ وعيا بالفطرة.

ففي الآيتين 172 و173 من الأعراف؛ صاغ القرآن ذلك رمزيا؛ فاعتبر الفطرة موضوع عهد يحرر من عقبتين ؛ قد يتحولان إلى حجتي اعتذار وتقصير؛ الغفلة والتربية.

لكن القرآن لا يقف عند هذا الحد ؛ بل صاغ؛ وإن بأقل صراحة؛ في تعديد الفلسفي في كل الفلسفات ؛ ما يناظر الأخلاق والقانون في الديني في الأديان .

وبذلك أبدأ, فكلامي على الفلسفي في كل الفلسفات؛ لتحديد الحداثة التي سأورد؛ مفارقة ما كنت لأقولها لو كنت ممن يتبعون الموضة ويطلبون

النجومية؛ فمتتبع الموضة وطالب النجومية يعرف الحداثة إيجابا؛ بكونها عصر العقل المطلق؛ وسلبا بكونها عصر اللادين المطلق .

لكني أراها العكس تماما كما أبين .

فالحداثة بدأت مع الفلسفي في كل الفلسفات؛ كما بما بدأ به الديني في كل الأديان: أي وعي العقل بحدوده في النظر والعمل ؛ أو الاعتراف بالغيب .

فالفلسفي في كل الفلسفات؛ هو وعي العقل بحدود النظر والعمل؛ المبنيين على العقل المدرك لحدوده؛ نظير الأخلاق والقانون في الديني في كل الأديان.

لذا اعتبرت حداثة النظر والعمل؛ أو الفلسفي في الفلسفات قد بدأت بتجاوز مدرستنا الفلسفة اليونانية قبل الغرب بقرنين ؛ الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

لن أكتفي بأدلة تاريخ الفكر التي تقبل عدة تأويلات؛ بل سأعتمد على نظرية التعبير عن الذوق الوجداني والوجودي ؛ ونظرية العلم ؛ وقد عالجتهما سابقا

رأينا أن التعبير عن الوجدان يحاول تجاوز استحالة قول ما لا يقال من ذوق الوجدان والوجود ؛ فيكون مصدر الإبداع الجمالي والجلالي في كل الحضارات.

يقبل العلم ؛ وهو دينيا غيب الوجود ؛ وفلسفيا الموجود اللامعلوم.

فيكون الإبداع الذوقي ؛ المعبر عن الوجدان والوجود ؛ هو موضوع

الأكسيولوجيا ؛ والإبداع العلمي ؛ المعبر عن النظري والعملي ؛ هو موضوع الأبستمولوجيا .

والأكسيولوجيا ؛ هي أصل كل دين؛ والأبستمولوجيا ؛ هي أصل كل فلسفة.

إنهما أصل ثورة الدين والفلسفة في آن . والإسلام بهذا المعنى ؛ ثورة دينية وفلسفية . فتكون الحداثة الدينية قطيعة الإسلام مع الأديان القديمة؛ بتحديد الديني في الأديان: فالقرآن نقد ديني ؛ لدينين منزلين ؛ ولدينين طبيعيين .

وتكون الحداثة الفلسفية قطيعة الفلسفة النقدية العربية مع الفلسفات القديمة؛ بتحديد الفلسفي في الفلسفات ؛ بتأثير قطيعة القرآن مع الأديان القديمة.

تلك هي النظرية التي تبدو مفارقة لما اعتدنا عليه من فهم للحداثة.

فأنا لن أهتم بالدليل التاريخي ؛ بل ببنية الثورات الإبداعية في تطور الحضارة.

فلابد في كل قفزة نوعية حضارية من ثورة في أصناف الإبداع الأربعة:

المتعلقة بذوق الوجدان والوجود الأكسيولوجيين ؛ وعلم النظر والعمل الابستمولوجيين . بفضل الإسلام ؛ والتحول الذي حدث في الغرب ويسمى حداثة؛ ففيهما كليهما حدثت ثورة إبداعية أكسيولوجية بالتعبير الوجداني والوجودي) الآداب والتصوف)؛ وابستمولوجية بالتعبير النظري والعملي) النظر والعمل (.

وطبعا ؛ فكالعادة؛ سيحتج من يريد الزبدة دون مخاض ؛ أو من يريد

النتيجة دون المقدمة، فيعتبر كل هذا التأسيس النظري لما ودورانا يمكن الاستغناء عنه .

ومرة أخرى، آن لنا أن نعتبر المعرفة من جنس العمران .

يمكن أن تبقى حياتك كلها في الخيام، فلا تحتاج إلى أوتاد تغور في الأعماق ، فلا تحتاج للفكر.

والإبداع الأكسيولوجي والأبستمولوجي في كل ثورة روحية، يتضمن ثورة في الآداب والأديان والعلوم والفلسفات . ما بين الأولين من جنس ما بين الثانيين ..

وإذن فحضارتنا مثل الحضارة الغربية -والقانون عام ، يشمل مما أدى دورا مثيلا - استوعبت ما تقدم عليها وتجاوزته بثورة أدبية ودينية وعلمية وفلسفية.

وانطلاقا من هذه النظرية، التي هي ككل نظرية، حيلة عقلية لصوغ المضمون المعرفي الذي نريد البحث فيه ، بمفهومات قابلة للتحديد الدقيق ، نعرف الحداثة.

ما أظن أحدا يجادل في صحة القول بأن كل تحول حضاري كيفي في تاريخ الإنسانية لا بد له من أفق ومناخ روحي ، يتشرع إلى ما ذكرنا من الإبداعات الأربعة.

ونحن نعلم أن أوروبا مرت بثورة أدبية وفنية في القرن الرابع عشر المعاصر لابن تيمية وابن خلدون، وأنها مرت في نفس الحين بثورة علمية) لاحظها ابن خلدون (، وأنها مباشرة، وخاصة بالتصاحب مع تحول

المسلمين إلى الموقف الدفاعي في المغرب الإسلامي ؛ وشرعت في موقف هجومي عسكري في البلقان وأوروبا الوسطى؛ وأن رجحان كفة الخلافة العثمانية لم يكن مبنيا على سر القوة التي بدأ المسلمون يفقدونها والغرب يتمكن منها: العمل على علم مع الطبيعة والتاريخ.

وما إن أطل القرن السادس عشر؛ حتى بلغت الثورة ذروتها: الثورة الدينية والفلسفية؛ وبلغ اللقاء التخاصمي بين الحضارتين ذروته الدينية والفلسفية.

ذلك أن الثورة الأدبية غيرت نمط العيش؛ كما رمز إليه جوته ؛ في إيلاء أهمية للدنيا؛ منافية للفكر المسيحي وقريبة من الإسلام بتأويل الفيلسوف هاينه .

ونفس الأمر يقوله مؤرخو العلم) وخاصة الرؤية الابستمولوجية المختلفة عن الرؤية اليونانية؛ التي تنسب إلى تأثير الحضارة الإسلامية ودور التجربة؛ فكان لبلوغ الوعي الذوقي والعلمي ؛ مرحلة تقتضي ثورة الوعي الديني والفلسفي ؛ وهو ما حدث في بدايات القرنين السادس عشر والسابع عشر. فحصل التعريف الصريح للحداثة.

والتعريف ؛ هو ما يطابق المفارقة التي أقدمت عليها ؛ والتى تناقض تام المناقضة لرؤية الكاريكاتور الحداثي : تم تجاوز إطلاق العقل والاعتراف بحدوده.

فلا ديكارت؛ ولا لايبنتس؛ ولا لوك؛ ولا أحد ممن يعتد به من مفكري القرن السابع عشر وما بعده؛ لم يعد يؤمن بأن العقل يستمد فاعليته من وعيه بحدوده.

توقفت سخافات رد المنقول للمعقول ؛ والعقلانية الساذجة التي ينسبها الجابري لابن رشد ويتوهم أنها هي التي أخرجت الغرب من التخلف العلمي والفلسفي؛ وبالغت هذه الأبستمولوجيا النافية للمطابقة بين العلم والوجود (ثورة ابن تيمية وابن خلدون)؛ عند كنط: النقد هو بالأساس علم حدود قدرات العقل .

عندئذ تحدد الفلسفي في كل الفلسفات: النظر والعمل في حدود العقل؛ الذي يدرك حدوده؛ بمعنى أنه لا يتوهم حصر الوجود في الإدراك بلغة ابن خلدون .

فالثورة في التعبير الوجداني والوجودي(الأكسيولوجيا)؛ اكتملت في الإصلاح الديني؛ والثورة في النظر والعمل) الابستمولوجيا (؛ اكتملت في الإصلاح الفلسفي . وعن الإصلاح الديني (الحرية الروحية أو انهاء دور الوساطة الكنسية) نتج الإصلاح السياسي) الحرية السياسية أو انهاء دور الحق الإلهي في الحكم (. وعن الإصلاح الفلسفي (حرية العقل وإنهاء وهم المطابقة) نتج الإصلاح الاجتماعي) الحرية المدنية أو مبدأ المساواة والأخوة البشرية الكونية). فالديني في كل دين يساوي الحرية الروحية) الأخلاق)؛ والحرية السياسية (القانون) والفلسفي في كل فلسفة يساوي الحرية العقلية) النظر)والحرية المدنية) العمل (. وما أظنني بعد هذا الاستنتاج المنطقي؛ بحاجة للمزيد بخصوص علاقة الحضارتين المتنافستين منذ بداية تاريخ المسلمين ؛ رغم خسراننا التسابق مؤقتا . ومن السخف قراءة التاريخ بمنطق أصحاب التأصيل وأصحاب التحديث الكاريكاتوريين؛ فأولئك يشترطون للاستئناف؛ الحرب على الحضارة الغربية وقيمها ؛

وهؤلاء، الحرب على الحضارة الإسلامية وقيمها . وكلاهما مجرد كاريكاتور مما يدعي تمثيله .

ذلك ما أنوي بيانه في الفصلين الموالين بعد أن قدمت تعريف ثورة الحضارتين المتنافستين واشتراكهما في الديني في كل دين وفي الفلسفي في كل فلسفة .

الفصل الرابع

ما القصد بكاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث؟

بينا معنى الكاريكاتور بنسبته التشويهية في فن الرسم ، فماذا يرسم كلاهما؟

وما التشويه المشترك؟

الحقيقة كلاهما تأصيلي وتحديثي : يدعيان تمثيل الأصل من الإسلام والأصل من الحداثة، بعودة تحققه من جديد ، ومن ثم ، فلهما كلاهما أصل يعودان إليه .

ومن ثم ، فالتشويه مضاعف : تحديد الأصل ما هو سواء كان الإسلام أو الحداثة، وتصور العودة إليه كيف تكون .

وبهذا سأبدأ دراسة كاريكاتور التأصيل .

وأول سؤال هو، هل يعلم صاحب كاريكاتور التحديث، أن القرآن يعرف الإسلام بكونه الديني في كل الأديان، بمعنى الخلقي والقانوني؟ أم جعله أحد الأديان؟

ألم يجعله مجرد محاكاة ، ولو بالضد ، لخاصيات الأديان التي نقد الإسلام

تحريفها ؛ بحيث غابت صفته الجوهرية المتمثلة في كونه دولة الأخلاق والقانون؟

والقانون، وكأن لها ثبات العبادات، فقدس الأعيان بدل المثال؟

ولأنه لم يجد في الإسلام أهم صفتين تتميز بها الأديان، التي يعتبرها القرآن محرفة، فقد استعارها منها: وهي إسرائيليات ونصرانيات وحتى جاهليات.

ومن هنا جاءت كل الأساطير التي تتعلق بمعجزات ؛ القرآن ينفي صراحة أن النبي يمكن أن يقدم منها شيئا، بل ويعتبرها للتخويف ولا علاقة لها بالديني ؛ ومن ثم إعادة الكنسية، أو الوساطة الروحية، في شكل مؤسسة الإفتاء ؛ وخاصة .في شكل الأولياء والكرامات وكل ما يلغي القانون والأخلاق ؛ أي دور الحريتين .

وفي الجملة، فإن كاريكاتور التأصيل، بوصفه عودة إلى هذا الفهم، لا يعود إلى الإسلام والقرآن، بل إلى أوثان جماعات الإسلام مثل الأديان التي ينقدها ؛ فهيمنت استعادة المظاهر أكثر من الحقائق التي يمثلها الإسلام، بوصفه ثورة روحية وسياسية، تحرر من وساطة روحية والحق الإلهي أو الطبيعي في الحكم .

وهذا الهم ؛ حرف كل علوم الملة بقلب ما حددته الآية 53 من سورة فصلت ؛ ما جعل النظر والعمل يصبحان عقيمين ؛ والأخلاق والقانون يفقدان سلطانهما لصالح قشور التدين . ومؤسسة الإفتاء ليست استشارة علمية، بل هي من جنس المرشدية العامة، أو من جنس المرجعية الشيعية، وهي كنسية دون اسمها ؛ وصنوها المشيخة الصوفية.

ذلك أن من يستفتي لا يريد معرفة؛ بل يريد التخلص من ثقل المسؤولية في أخذ قرار متعلق بخصومة مع ذاته ؛ وغالبا ما يكون الداعي الهروب من البينات.

وأقصد بالهروب من البينات؛ عدم اتباع ما لا يحتاج إلى عالم كبير للقرار فيه إلا بمعنى البحث عن مهرب وحيلة؛ تحلل ما ليس حلالا أو تحرم ما ليس حراما ؛ وخاصة إذا كان طالب الفتوى ذا سلطان أو جاه . وبهذا المعنى فالحاجة إلى الإفتاء -باستثناء ما لم يكن ذا رهان مهم منه -هي الحاجة للوساطة الروحية.

لن أطيل في هذا الوجه من كاريكاتور التحديث ؛ لأن ما يعنيني هو ما ينتج عنه من إعاقة لمسعى تحقيق شروط الاستعمار للأرض بدعوى الاستخلاف المباشر.

وقد بينت أن الاستخلاف المباشر مستحيل أولا؛ وأنه مناف للعلاقة الجوهرية بين الدين والحياة: تصور الاستخلاف ممكنا ؛ دون تعمير الأرض ؛ مناقض للإسلام.

وقد بينت أن جوهر التعبد؛ أي الفروض الخمسة؛ جعلها الإسلام مشروطة بعلامة تعمير الأرض ؛ أي سد الحاجات الممتنع من دون تنمية مادية كافية لحياة كريمة .

ففي الزكاة والحج الأمر بين .

وفي الصوم والصلاة أبين رغم خفائه؛ فلا يمكن أن يصوم من لا يتوفر له شروط الصحة؛ ولا يمكن أن يصلي من دون شروط النظافة.

وإذن ؛ فأربعة من الفروض الخمسة مشروطة صراحة بالنجاح في تعمير الأرض ؛ والشهادة هي الحد الأدنى من فروض العبادة؛ مدخلا للعبادات بشروطها التعميرية.

وإذن ؛ فالتعمير صار جزءا من العبادات؛ وليس مقصورا على المعاملات؛ وشرطهما الأخلاق والقانون؛ والأولى وازع ذاتي؛ والثاني وازع أجنبي) ابن خلدون .(

والتعمير لم يعد مجرد ضرب في الأرض للاسترزاق ؛ بل هو ما نتج عن الديني في كل دين ؛ الملازم للفلسفي في كل فلسفة: الإبداعات الأربعة التي حددت.

فلا بد لتعمير الأرض شرطا في الاستخلاف من الإبداع التاريخي ؛ أصلا لأربعة فروع هي :

الإبداع الذوقي:

- والوجودي أصل الوعي الديني.

ولا بد من الإبداع؛

- والعملي أصل الوعي الفلسفي .

فيكون الوعي الديني أصلا للوعي الفلسفي ؛ إذا كان الدين خانا بوصفه الديني في كل دين +

وإذن ؛ فالإسلام الدين الخاتم ؛ هو هذه الرؤية التي تعتبر الديني في كل دين ؛ والفلسفي في كل فلسفة؛ أو الابداع التاريخي متقوما بالإبداعات الأربعة.

واقتضى ذلك أن يكون كتابه إعادة النظر الثورية في مفهوم الوحي ؛ ومفهوم العقل؛ بصورة تحرر الأول مما علق به من خرافة؛ والثاني مما علق به من وهم .

والخرافة هي ما تحرر منه الإسلام الدين؛ لقوله بانتظام العادات وليس بخرقها ؛ والوهم هو ما حرر منه الإسلام العقل لقوله بأن للعلم حدا؛ هو الغيب.

وذلك هو مفهوم الرشد الإسلامي في الوحي والعقل: الأول من جنس التعبير الوجداني والوجودي؛ والثاني من جنس العلم النظري والعملي ..

وكلاهما محدود .

فلا النبي يعلم الغيب) الخرافة)؛ ولا الفيلسوف يعلم المطلق) الوهم :(أسلوبان متكاملان لقيام الإنسان بالمعادلة الوجودية بين الدنيا وما بعدها .

والآن سأصدع بأعظم معجزة؛ هي جوهر الإسلام: معجزة القرآن التي حررت الوحي من خرافة خرق العادات بانتظامها ؛ والعقل من خرافة العلم المطلق بالغيب .

أساس الحريتين ؛ الحرية الروحية تغني عن الوسطاء بين الله والإنسان بوجدانه؛ والحرية السياسية تغني عن الوسطاء بين المؤمن والشأن العام بعقله .

والوجدان في الخلقي والقانوني وحي كوني -الفطرة الخلقية- والعقل في النظري والعملي إدراك كوني - الفطرة العقلية: الإسلام يساوي الديني والفلسفي الخاتمين .

والسؤال الآن هو:؛ ما الذي حال دون علماء الملة وفهم هذه الحقائق ؛ التي ينضح بها القرآن والسنة؛ ولا يمكن أن يغفل عنها عاقل ينظر بهدي الإسلام؟

وعودة للمفارقة الكبرى -البارادوكس الأعظم - وهو أن المعجزة المحمدية؛ دينيا ؛ هي نفي خرافة خرق العادات ببيان انتظامها في الطبيعة والتاريخ؛ وهي فلسفيا نفي وهم العلم المطلق بنظرية الغيب المحجوب حتى على الأنبياء ؛ ومن ثم فجواب سؤالي هو غفلة علماء الملة عن وجهي الإعجاز المحمدي.

والعجب من الغفلة عنهما: فالرسول لم يعتمد في تحقيق شروط الرسالة على المعجزات ؛ بل كان عمله السياسي والعسكري اجتهادا وجهادا عملا بالأسباب.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ضرورة التمييز بين قص القرآن للرسالات؛ ومعجزات الأنبياء قبله , وبين نظرية الإسلام في عمل الرسول الاجتهادي والجهادي.

فالقرآن نقد التطور الروحي للبشرية؛ نوعين من النقد:

والنصي تعلق بالتحريف العقيدة (مضمون المعادلة الوجودية) ؛ والفعلي بما أقره منه ؛ وهو لم يقر خرافة خرق العادات ولا وهم العلم المطلق . ومن ثم؛ فالإسلام نفسه من حيث هو هيمنة وتصديق ؛ يشهدنا الفرق بين قص المعجزات وعدم اعتمادها .

وهذا لا يعني أني أكذب بالمعجزات . فالقرآن لم يكذب بها ؛ إذ أوردها

كما هي في معتقدات وهي إذن من عرضيات الدين؛ وليس من الديني فيه .

وما كان الإسلام هو الديني لكل دين ؛ فهو يحرر الرسالة الخاتمة مما ليس جوهريا لدينية الدين .

لكن الخرافة عادت لدى المتصوفة خاصة,؛ لكأنهم ظنوا عدم وجود خرق العادات في الإسلام لكن الأخطر من ذلك كله هو قلب دلالة الآية 53 من سورة فصلت ؛ وبالكلام في هذا يتبين أصل كل العلوم الزائفة؛ التي قضت على ثورتي الإسلام طيلة عصر الانحطاط.

وكان يمكن أن أسكت عن ذلك بعد شروعنا في الخروج منه لو لم يكن كاريكاتور التحديث يريد العودة إلى هذه العلوم الزائفة؛ متصورا أنها بعث لعزتنا .

ولعل ذلك هو سر إعجابي بابن خلدون غاية؛ وبابن تيمية وسطا؛ وبالغزالي بداية؛ باعتبارهم قد أدركوا خطر الأوهام التي حصلت عن هذا القلب العجيب؛ وهم ثلاثتهم أدركوا أن العلة كامنة في التأثر بالكلام والفلسفة؛ السائدين في المجال الحضاري الذي أصبح أرض الإسلام دون أن يبدع فكرا يلائم رؤاه.

صحيح أن السلف كانوا بمنأى عن التأثر بهذا التراث السابق على الإسلام؛ وصحيح أنهم حاولوا مقاومة التأثر, لكنهم لم يكونوا مجهزين فكريا للتصدي .

فمجرد الرفض والتحريم لا يحول دون التأثير؛ بل لعله يضاعفه ؛ والتصدي

بالتجهيز الفكري المناسب لم يبدأ حقا إلا مع الغزالي , واكتمل مع ابن خلدون.

لذلك فعودتي المستمرة للغزالي وابن تيمية وابن خلدون ؛ ليس عودة إلى الماضي ؛ بل عودة إلى ما في الماضي من سبل لتجاوز ما أعاق استكمال ثورة الإسلام.

فكون الغزالي نقد الفلسفة النظرية (التهافت)؛ والفلسفة العملية (الفضائح)؛ يمثل عندي أكبر ثورة فكرية عرفتها البشرية؛ وهي صوغ صريح لثورة الإسلام.

ثم عمق ابن تيمية هذا النقد ؛ فأعاد النظر في أسس النظر؛ ولم يقتصر على ما بعد الطبيعة؛ بل أنهى الأبستمولوجيا القديمة بنقد نوعي التحليلات الأرسطية.

ثم تجاوز ابن خلدون الغزالي والفضائح؛ ونقد الفلسفة العملية اليونانية؛ وأسس لفلسفة التاريخ الكوني وشروط الاستعمار الأرض بقيم الخلافة.

تلك هي المدرسة النقدية التي أستثنيها من كلامي على فشل علوم الملة؛ الذي سأحاول وصفه الآن؛ والذي هو مصدر عقم الإبداع المحقق للتعمير والاستخلاف .

فما العلوم الزائفة التي قتلت الإبداع بأصنافه الأربعة (الجمالي ؛ والجلالي ؛ والنظري؛ والعملي (لأنها قلبت فصلت 53 وجعلت الغيب موضوعها بدل الشاهد؟

ويمكن صوغ السؤال بصورة أوضح؛ ما العلوم الزائفة التي حالت دون فهم

الديني في الأديان، والفلسفي في الفلسفات، بوصفهما ثمرة الثورة الإسلامية؟

إنها العلوم الزائفة التي أفسدت علاقة الأخلاق بالقانون، والإيمان بالعلم ؛ أو أفسدت حل القرآن لمشكل الوجدان والوجود دينيا ؛ والنظر والعمل فلسفيا .

ففصلت 53 تقول إن حقيقة القرآن يرينها الله في آيات الآفاق والأنفس ؛ لا في ذات الله وصفاته ؛ أو أسرار البعث ؛ أو الأرواح، وكلها من الغيب المحجوب.

ولما كان القرآن يعرف ذاته بكونه الحق الذي أنزله الحق بالحق ؛ فهو بذلك قد اعتبر ذاته الدستور الذي يحدد شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف .

ولا يكون القرآن كذلك إلا إذا كان القصد بآيات الآفاق والأنفس ما يتجلى فيها من قوانين ؛ تمكن من تحقيق شروط الاستعمار للأرض بقيم الاستخلاف .

وذلك هو مضمون الرسالة التي تصل قطبي المعادلة نزولا ؛ ويقابلها مضمون الرد عليها بعلم قوانين الآفاق والأنفس لتحقيق أعمال الإنسان المكلف بها .

فيكون الديني في الأديان هو الخلقي والإيماني ؛ ويكون الفلسفي في الفلسفات هو القانوني والعلمي .

وهذه الأبعاد الأربعة هي شروط التعمير الاستخلافي.

أما العلوم الزائفة؛ فهي التي تجعل الأخلاق في صراع مع القانون؛ والإيمان مع العلم؛ فتفسد الديني والفلسفي الخاتمين ؛ وبذلك انحطت ثورة الإسلام.

وهي بالذات ؛ العلوم التي ألغت الفرق بين الوجدان والوجود؛ والتعبير عنهما؛ والفرق بين النظر والعمل والعلم بها ؛ فأزالت الابداعات الأربعة من أصلها .

فلا يمكن تحقيق التلاؤم بين الأخلاق والقانون من دون التمييز بين الوجدان والتعبير عنه ؛ فالأول لامتناهي ولا يقال كله ؛ والثاني متناه وينبغي قوله .

والنسبة بينهما هي النسبة بين المثال والعين منه؛ التي هي في تطور دائم؛ سعيا إلى الاقتراب منه دون لمسه مثل متحنى "اسمبتوت" المقطوع المخروطي؛ ونفس هذه النسبة توجد بين الإيمان والعلم؛ فلا يمكن للعلم المتناهي بالطبع أن يطابق الإيمان اللامتناهي والعلاقة بين المتناهي واللامتناهي في الابداعين الجمالي والجلالي أولا؛ وفي الإبداعين النظري والعملي ؛ هي سر الثورتين الإسلاميتين أو الحريتين ؛ فالإنسان المكلف والمكرم حر روحيا (علاقة مباشرة بالله؛ رزقه الروحي)؛ وحر سياسيا (علاقة مباشرة بالشأن العام)؛ وهو أحد قطبي المعادلة الوجودية.

والمعادلة الوجودية صيغت بها هذه العلاقة فهي مساوية لمضمون فصلت 53:

-القطبان: الله يري الإنسان؛

- والوسطيان) الآفاق والأنفس)

- والوصل هو رؤية ما يرينا الله.

ورؤية ما يرينا الله هي علم حقيقة القرآن والعمل بها ؛ فيكون الوجدان والعلم مقصورين على الشاهد ؛ ومحجوبين عن الغيب.

لكن علوم الملة عكست فانحطت .

وهذه العلوم التي عكست ؛ هي علم الكلام والفلسفة بمعناهما الذي يلغي الغيب؛ متوهما أن العلم يمكن أن يكون مطلقا؛ يقاس به بعدا الروح؛ الوجدان والعقل؛ وهي الفقه

والتصوف في العمل والشرائع ؛ كالكلام والفلسفة في النظر والعقائد اللذين انتهيا إلى صراع الأخلاق والقانون ؛ بنفس الوهم الكلامي والفلسفي . وتلك موضوعات الجدل العقيم الذي أنهى كل إبداع؛ ولم ينتج عنه إلا ما أشارت إليه الآية السابعة من آل عمران: زيغ القلوب وابتغاء الفتنة الدائمين .

فكانت النتيجة الجامعة؛ العقم الإبداعي الحائل دون تعمير الأرض بوهم الاستخلاف التعبدي ؛ الذي كما بينا؛ يكون وهميا من دون تحقيق ما كلف به الإنسان.

وهكذا نصل إلى نهاية هذه السلسلة؛ فصلها الخامس حول كاريكاتور التحديث عند النخب المناظرة لكاريكاتور التأصيل : وجودهما متضايف رد فعل متبادل بينهما .

فلتحريف الاجتهاد داعشاه؛ يدعيان التأسيس الفكري التأصيلي ؛ أو التحديث كتحريف الجهاد: لدينا أمراء حرب الأقوال ؛ وحرب أمراء

الأفعال , وكلاهما للتهديم ؛ كلاهما يشوه الماضي ؛ وكلاهما يسد آفاق المستقبل ؛ إما بكاريكاتور ماضينا؛ أو بكاريكاتور ماضي الغرب؛ دون فهم للماضيين ولشروط الاستئناف الحقيقي .

وقبل التقدم في العلاج ؛ فلأحسم قضية تتكرر دائما مع القراء: فالكثير منهم يعتبر مثل هذه المحاولات من نوع "وضعي وذنك"؛ لعادة التلقين بدل التحليل .

لكن الشكر هو بالذات إدراك العلاقات الخفية؛ التي تمثل العلل العميقة للظاهرات؛ وخاصة إذا كان الأمر متعلقا بالكشف عن العقبات والأدواء المعيقة.

لا ينبغي فعله ؛ بنفس موقف التلقين بدل العلاج بالطريقة السقراطية.

ما فائدة عرض النتائج التي توصلت إليها من دون قابلية الاختبار؟:

1-بعرض الطريق الموصلة إليها معها؛

-2 أن يتمكن القارئ من التثبت منها بنفسه .

وهذه الطريقة لا تعسر؛ بل تيسر؛ لأنها تحترم القارئ وتريده ألا يسلم بما لا يقبل المراجعة التي يمكنه القيام بها ؛ بمناقشة الفرضيات وما بني عليها .

ولا ننسى أن المطلوب هو اعتماد ما تحاول إثباته ؛ فلا نستعمل طريقة الأوصياء التلقينية خلال كلامنا على الحريتين وإلغاء الوساطتين روحيا وسياسيا .

ولا معنى لمعرفة لا تخضع لامتحان متلقيها؛ بعقد يجعلهم امتحانهم الذاتي لها؛ مبدعين وليس مجرد متلقين من سلط؛ تدعي المعرفة اللدنية أو

العبقرية.

وما لا أقبله من أي كان ، أن يلقنني ما يمكن أن أصل إليه بعقلي معه ، أو من دونه ، لا يمكن أن أقبل فرضه على غيري؛ لذلك فلا أقدم شيئا إلا بمنطق اكتشافه .

أقول هذا لأني لاحظت أن كاريكاتور التحديث أكثر تلقينية حتى من كاريكاتور التأصيل: فأسلوبهم يجعلهم دعاة أكثر مما هم باحثون يطلبون المعرفة.

نحن في هذه المحاولات نعتمد طريقة الفرض والاستنتاج؛ ثم التطبيق على الموضع المدروس.

وقد سميت هذه الطريقة بالحيل العقلية أو النظرية العلمية.

فمنذ اليونان كانت النظرية تسمى "ما ينقذ المظاهر"؛ يعني ما يمكن من جعل مظاهر الموضوع؛ أو ما ندركه منه ، قابلا للرد إلى بنية رياضية نظرية تفسرها؛ وموضوعنا الذي نريد انقاذ مظاهره؛ بمعنى اكتشاف البنية التي تفسرها؛ هو تعريف القرآن للإسلام؛ وتعريف الحداثيين للحداثة؛ وفهم الكاريكاتورين لهما .

لا نطاب ذلك مجانا أو تطفلا على ما لا يعنينا في علاج إشكاليتنا الكبرى؛ أعني شروط الاستئناف وعوائقه بل المواقف من التراثين الإسلامي والغربي.

وبهذا المعنى ، فالأمر يمكن أن يزداد تعقيدا؛ لأن أي محاولة بفصولها ليست مفصولة عن المحاولات الأخرى؛ بل مدارها كلها شروط استئناف

الأمة دورها؛ ولا يعني ذلك أن الأمر مقصور على الأمة الإسلامية, فيكون قائلا بالخصوصيات؛ بل هو يشمل كل استئناف؛ لأن شروطه كونية شرط استئناف الدور في كل حضارة وذلك عملا بمنطق ابن خلدون: فهو يدرس "العمران البشري والاجتماع الإنساني" عامة؛ حتى وإن كان مجال التطبيق هو العمران والاجتماع الإسلاميين .

النظرية عامة؛ والعينة بالضرورة خاصة؛ لكن ما يدرس فيها ليس خصوصيتها؛ بل الكلي فيها من حيث هي عينة من البشري والإنساني عامة: السنن كونية حتما .

وعدت بتقديم مثالين من نوعي الكاريكاتور؛ لكني تجنبت التشخيص فاكتفيت بوصف مجالي التمثيل وتركت للقارئ تطبيق الوصف على نجوم النوعين المعروفين .

ما المشترك بين كاريكاتور الحداثة من النخب العربية؛ التي ازدادت جرأتها على التراث الإسلامي بمقدار اقتراب الأنظمة التي يخدمونها من الإفلاس؟

ولعل التهاب حناجرهم في الفضائيات قد بلغ الذروة بعد ثورة الشباب؛ وخاصة في مصر وتونس وبلاد ممثلي ميليشيات القام ؛ ضد الثورة والإسلام السياسي.

المشترك هو حصر الفكر الحديث فيما تلا نكوص الفلسفي إلى الفلسفة؛ وتحوله إلى إيديولوجيا الحداثة التي لا تميز بين قيم الحداثة وقيم الاستعمار.

وأيديولوجيا الحداثة التي تبرر الاستعمار ومركزية الغرب هي ما تلا هيجل وماركس من تل عن نقدية كنط؛ ورد التاريخ الحضاري إلى التاريخ

الطبيعي ؛ فسواء قلنا مثل هيجل بأرواح الشعوب والمثالية؛ أو مثل ماركس بالطبقات والمادية؛ فإن جدل الصراع بين البشر والحضارات يخضع لقانون التاريخ الطبيعي .

وبهذا المنطق ؛ فالحضارة الإسلامية تعتبر حضارة تجاوزها التاريخ؛ وهذا هو المشترك بين النخب التي تبنت وتتبنى كاريكاتور الحداثة حلا لمستقبل البشرية.

والحداثة المبدعة ذوقيا) الجمالي والجلالي)؛ وعلميا) النظر والعمل)؛ بمراحل الثورة الأدبية والعملية بداية؛ والثورة الدينية والفلسفية مغفول عنها .

والمغفول عنه منها خاصة؛ هو كونية قيمها ؛ التي هي عين ما بينا في كلامنا على ثورة الإسلام: ثورة أكسيولوجية روحية دينية؛ وثورة إبستيمولوجية عقلية.

إنسانية كونية تشمل كل الحضارات بما يقرب من منطق النساء 1 والحجرات 13؛ فالحداثة قبل تحولها إلى إيديولوجيا تقول بقانون التاريخ الطبيعي (هيجل وماركس التاريخ الحضاري كداروين في التاريخ الطبيعي (؛ آمنت بالثورتين .

ثارت على وساطة الكنسية روحيا ؛ وثارت على الحق الإلهي في الحكم سياسيا ؛ وأصبحت أقرب ما يكون من الديني في الأديان؛ والفلسفي في الفلسفة كونيا .

بدأت تدرك؛ كالفارابي مثلا في نظرية الجماعات؛ عندما أضاف إلى

الثالوث الأرسطي (الأسرة والقرية والمدينة بمعنى الدولة) المعمورة بتأثير الإسلام.

وبدأت قبل النكوص، تعرف كتابات من جنس مقدمة ابن خلدون في التاريخ الحضاري، ببعديه استعمارا في الأرض واستخلافا ، دون حصرهما في جماعة دون أخرى.

ما يؤثر في كاريكاتور التحديث العربي هو ما جاء بعد النكوص، مصحوبا بما جاء في مواقف الكنيسة قبل الحداثة من الإسلام ومن الرسول ومن المسلمين .

ولذلك ، فهم ينقسمون إلى نوعين:

- من يغلب عليهم تأثير الكنسية قبل نشأة الحداثة

- ومن يغلب عليهم الإيديولوجيا الهيجلية أو الماركسية بعد نكوصها

ويطابق الصنفان تماما ، مذهبي الاستشراق غير العلمي، أعني الموظف دينيا وسياسيا في الصراع بين الحضارتين العربية الإسلامية واليهودية المسيحية.

ورغم أن أصحاب الكاريكاتور الحداثي يكثرون من الكلام على التنوير، فإنهم أبعد الناس عنه ، فهم ضده مرتين ، تبعية للأنظمة الماشية التابعة للاستعمار.

فالتنوير رشد روحي وعقلي ، أي مطابقان للديني في كل دين ، والفلسفي في كل فلسفة، وهو ضد الوصاية: يتصرفون كأوصياء على الشعب ، رغم تبعيتهم المضاعفة.

وتوجد علامة أكيدة على أنهم كاريكاتور الحداثة؛ وليس لهم منها شيء؛ أنهم من أدعياء الإبداع الأدبي والعلمي والديني والفلسفي من دون إبداع يذكر؛ فلم نسمع عن أحد منهم أنه حاز فعلا رتبة محترمة في الإبداع الأدبي أو العلمي؛ فضلا عن الإبداع الديني والفلسفي ؛ فمجرد التقليد فيها ليس إبداعا .

وطبيعي أن يكون الأمر كذلك: فكل الذين يكتبون في فلسفة الدين وفلسفة الحضارة؛ لا علاقة لهم بالفلسفة؛ ولا بالدين ؛ ولا بالحضارة ؛ وكتاباتهم صحافية.

أعلامهم خريجو الآداب ؛ وليس بينهم فلاسفة في أي مجال من مجالات الفلسفة؛ ولا علماء في أي مجال من العلوم الطبيعية أو الإنسانية؛ أو علوم أدواتهما .

وعلوم الأدوات؛ كما سبق أن بينت ؛ هي المنطق والرياضيات والتاريخ واللسانيات؛ ويجمعها كلها علم السيميات أو ما بين السيميوتكس والفينومينولوجيا .

وهم يجهلون أو يتجاهلون أن نقد الكتب المقدسة-التوراة والإنجيل - في الفكر الغربي؛ منهجية بذراتها استعملها علماء القرآن والحديث قبل ذلك بكثير .

والفكر الغربي النقدي لا يهدف إلى التشكيك في "الدينية"؛ لأن بحثه يتعلق بأصول بمجرده ؛ كاف للدلالة على أن نقاد الدين من كاريكاتور التحديث ؛ لا يميزون بين غرض المعرفة العلمية, وقضية الإيمان بالمعتقد الديني عامة.

ومن أسخف ما أسمع بعضهم يتوه به ؛ هو ما يتهم به القرآن من أخذ عن المدونات الدينية المتقدمة عليه . وقد شرحت هذه الغباوة بمثال مسجد القيروان.

ذلك أن القرآن لا ينفي أنه ينتسب إلى الأسرة الكتابية؛ وأنه يتعامل مع الكتابين المتقدمين عليه بمنطق التصديق والهيمنة؛ أي إنه لا ينفي المشترك.

ولا أخفي حقا أني أحيانا أستحي مكان أصحاب هذه المحاولات الساذجة؛ المبنية على فرضية أن الأديان متماثلة وأن الإسلام مجرد دين كغيره من الأديان ؛ فمن قرأ القرآن مهما أهمل ؛ يدرك أنه عرض نقدي للتجربة الروحية الدينية المنزلة) اليهودية والمسيحية) والطبيعية (الصابئية والمجوسية) وحتى الشرك؛ ويدرك أنه لا يعتبر التعدد الديني ظاهرة غير طبيعية؛ بل هو يعتبرها مثل كل أنواع التعدد؛ من الآيات الدالة على الحكمة: شرط التسابق في الخيرات.

ومجرد قوله بمعيار "التصديق والهيمنة"؛ يفيد بأنه يؤمن بأن الحقيقة كونية؛ وأنه لا يوجد دين خال من بعضها ؛ وأن الديني في الأديان واحد ؛ وهو ما يطلبه ؛ واعتبار القرآن سلسلة الرسالات التي يقصها معبرة عن الإنسانية أمة واحدة؛ دليل قاطع على أن الإسلام ليس دينا من بين الأديان؛ بل فلسفة دين كونية.

كل ذلك يتجاهله هؤلاء السلذج ولا يتجرؤون إلا عليه ؛ ويجبنون أمام أكبر تعريف للدين؛ أعني اليهودية والمسيحية؛ لأنهم توابع مرتين: يتبعون أنظمة تابعة .

أعتقد أنه يجب أن أقف عند هذا الحد .

فقد تبين أن كاريكاتور الحداثة لا يقل تخلفا عن كاريكاتور الأصالة، وأنهما غير راشدين فكريا وروحيا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل

كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية

ثورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ج ج

- المفصل الخامس -

وهكذا نصل إلى نهاية هذه السلسلة؛ فصلها الخامس حول كاريكاتور التحديث عند النخب المناظرة لكاريكاتور التأصيل : وجودهما متضايف رد فعل متبادل بينهما .

فلتحريف الاجتهاد داعشاه؛ يدعيان التأسيس الفكري التأصيلي ؛ أو التحديث كتحريف الجهاد: لدينا أمراء حرب الأقوال ؛ وحرب أمراء الأفعال , وكلاهما للتهديم ؛ كلاهما يشوه الماضي ؛ وكلاهما يسد آفاق المستقبل ؛ إما بكاريكاتور ماضينا ؛ أو بكاريكاتور ماضي الغرب؛ دون فهم للماضيين ولشروط الاستئناف الحقيقي .

وقبل التقدم بك العلاج ؛ فلنحسم قضية تتكرر دائما مع القراء: فالكثير منهم يعتبر مثل هذه المحاولات من نوع "ويني وذنك"؛ لعادة التلقين بدل التحليل .

لكن الشكر هو بالذات إدراك العلاقات الخفية؛ التي تمثل العلل العميقة للظاهرات؛ وخاصة إذا كان الأمر متعلقا بالكشف عن العقبات والأدواء المعيقة.

لا ينبغي فعله ؛ بنفس موقف التلقين بدل العلاج بالطريقة السقراطية.

ما فائدة عرض النتائج التي توصلت إليها من دون قابلية الاختبار؟؛:

1-بعرض الطريق الموصلة إليها معها؛

-2 أن يتمكن القارئ من التثبت منها بنفسه .

وهذه الطريقة لا تعسر، بل تيسر، لأنها تحترم القارئ وتريده ألا يسلم بما لا يقبل المراجعة التي يمكنه القيام بها ؛ بمناقشة الفرضيات وما بني عليها .

ولا ننسى أن المطلوب هو اعتماد ما تحاول اثباته ؛ فلا نستعمل طريقة الأوصياء التلقينية خلال كلامنا على الحريتين وإلغاء الوساطتين روحيا وسياسيا .

ولا معنى لمعرفة لا تخضع لامتحان متلقيها, بعقد يجعلهم امتحانهم الذاتي لها مبدعين وليس مجرد متلقين من سلط، تدعي المعرفة اللدنية أو العبقرية.

وما لا أقبله من أي كان ؛ أن يلقنني ما يمكن أن أصل إليه بعقلي معه ؛ أو من دونه ؛ لا يمكن أن أقبل فرضه على غيري، لذلك فلا أقدم شيئا إلا بمنطق اكتشافه .

أقول هذا لأني لاحظت أن كاريكاتور التحديث أكثر تلقينية حتى من كاريكاتور التأصيل: فأسلوبهم يجعلهم دعاة أكثر مما هم باحثون يطلبون المعرفة.

نحن في هذه المحاولات نعتمد طريقة الفرض والاستنتاج، ثم التطبيق على الموضع المدروس.

وقد سميت هذه الطريقة بالحيل العقلية أو النظرية العلمية.

فمنذ اليونان كانت النظرية تسمى "ما ينقذ المظاهر"، يعني ما يمكن من جعل مظاهر الموضوع، أو ما ندركه منه ؛ قابلا للرد إلى بنية رياضية نظرية تفسرها، وموضوعنا الذي نريد انقاذ مظاهره، بمعنى اكتشاف البنية التي تفسرها، هو تعريف القرآن للإسلام، وتعريف الحداثيين للحداثة، وفهم

الكاريكاتوريين لها .

لا نطلب ذلك مجانا أو تطفلا على ما لا يعنينا في علاج إشكاليتنا الكبرى؛ أعنى شروط الاستئناف وعوائقه بل المواقف من التراثين الإسلامي والغربي.

وبهذا المعنى ؛ فالأمر يمكن أن يزداد تعقيدا؛ لأن أي محاولة بفصولها ليست مفصولة عن المحاولات الأخرى؛ بل مدارها كلها شروط استئناف الأمة دورها؛ ولا يعني ذلك أن الأمر مقصور على الأمة الإسلامية, فيكون قائلا بالخصوصيات؛ بل هو يشمل كل استئناف؛ لأن شروطه كونية شرط استئناف الدورية كل حضارة وذلك عملا بمنطق ابن خلدون: فهو يدرس "العمران البشري والاجتماع الإنساني" عامة؛ حتى وإن كان مجال التطبيق هو العمران والاجتماع الإسلاميين .

النظرية عامة؛ والعينة بالضرورة خاصة؛ لكن ما يدرس فيها ليس خصوصيتها؛ بل الكلي فيها من حيث هي عينة من البشري والإنساني عامة: السنن كونية حتما .

وعدت بتقديم مثالين من نوعي الكاريكاتور؛ لكني تجنبت التشخيص فاكتفيت بوصف مجالي التمثيل وتركت للقارئ تطبيق الوصف على نجوم النوعين المعروفين .

ما المشترك بين كاريكاتور الحداثة من النخب العربية؛ التي ازدادت جرأتها على التراث الإسلامي بمقدار اقتراب الانظمة التي يخدمونها من الإفلاس؟

ولعل التهاب حناجرهم في الفضائيات قد بلغ الذروة بعد ثورة الشباب؛

وخاصة في مصر وتونس وبلاد ممثلي ميليشيات القام ؛ ضد الثورة والإسلام السياسي.

المشترك هو حصر الفكر الحديث فيما تلا نكوص الفلسفي إلى الفلسفة, وتحوله إلى إيديولوجيا الحداثة التي لا تميز بين قيم الحداثة وقيم الاستعمار.

وأيديولوجيا الحداثة التي تبرر الاستعمار ومركزية الغرب هي ما تلا هيجل وماركس من بأرواح الشعوب والمثالية؛ أو مثل ماركس بالطبقات والمادية؛ فإن جدل الصراع بين البشر والحضارات يخضع لقانون التاريخ الطبيعي .

وبهذا المنطق ؛ فالحضارة الإسلامية تعتبر حضارة تجاوزها التاريخ؛ وهذا هو المشترك بين النخب التي تبنت وتتبنى كاريكاتور الحداثة حلا لمستقبل البشرية.

والحداثة المبدعة ذوقيا) الجمالي والجلالي)؛ وعلميا) النظر والعمل)؛ بمراحل الثورة الأدبية والعملية بداية؛ والثورة الدينية والفلسفية مغفول عنها .

والمغفول عنه منها خاصة؛ هو كونية قيمها ؛ التي هي عين ما بيناه في كلامنا على ثورة الإسلام: ثورة أكسيولوجية روحية دينية؛ وثورة إبستيمولوجية عقلية.

إنسانية كونية تشمل كل الحضارات بما يقرب من منطق النساء 1 والحجرات 13؛ فالحداثة قبل تحولها إلى إيديولوجيا تقول بقانون التاريخ الطبيعي (هيجل وماركس التاريخ الحضاري كداروين بل التاريخ الطبيعي

)؛ آمنت بالثورتين .

ثارت على وساطة الكنسية روحيا ؛ وثارت على الحق الإلهي في الحكم سياسيا ؛ وأصبحت أقرب ما يكون من الديني في الأديان؛ والفلسفي في الفلاسفة كونيا .

بدأت تدرك؛ كالفارابي مثلا في نظرية الجماعات؛ عندما أضاف إلى الثالوث الأرسطي (الأسرة والقرية والمدينة بمعنى الدولة) المعمورة بتأثير الإسلام.

وبدأت قبل النكوص؛ تعرف كتابات من جنس مقدمة ابن خلدون في التاريخ الحضاري؛ ببعديه استعمارا في الأرض واستخلافا ؛ دون حصرهما في جماعة دون أخرى.

ما يؤثره كاريكاتور التحديث العربي هو ما جاء بعد النكوص؛ مصحوبا بما جاء في مواقف الكنيسة قبل الحداثة من الإسلام ومن الرسول ومن المسلمين .

ولذلك؛ فهم ينقسمون إلى نوعين:

- من يغلب عليهم تأثير الكنسية قبل نشأة الحداثة

- ومن يغلب عليهم الإيديولوجيا الهيجلية أو الماركسية بعد نكوصها

ويطابق الصنفان تماما ؛ مذهبي الاستشراق غير العلمي ؛ أعني الموظف دينيا وسياسيا في الصراع بين الحضارتين العربية الإسلامية واليهودية المسيحية.

ورغم أن اصحاب الكاريكاتور الحداثي يكثرون من الكلام على التنوير,

فإنهم أبعد الناس عنه ؛ فهم ضده مرتين : تبعية للأنظمة الفاشية التابعة للاستعمار.

فالتنوير رشد الروحي والعقلي ؛ أي مطابقان للديني في كل دين ؛ والفلسفي في كل فلاسفة؛ وهو ضد الوصاية: يتصرفون كأوصياء على الشعب؛ رغم تبعيتهم المضاعفة.

وتوجد علامة أكيدة على أنهم كاريكاتور الحداثة؛ وليس لهم منها شيء؛ أنهم من أدعياء الإبداع الأدبي والعلمي والديني والفلسفي من دون إبداع يذكر؛ فلم نسمع عن أحد منهم أنه حاز فعلا رتبة محترمة في الإبداع الأدبي او العلمي؛ فضلا عن الإبداع الديني والفلسفي : فمجرد التقليد فيها ليس إبداعا .

وطبيعي أن يكون الامر كذلك: فكل الذين يكتبون في فلسفة الدين وفلسفة الحضارة؛ لا علاقة لهم بالفلسفة؛ ولا بالدين ؛ ولا بالحضارة ؛ وكتاباتهم صحافية.

أعلامهم خريجو الآداب؛ وليس بينهم فلاسفة في أي مجال من مجالات الفلسفة؛ ولا علماء في أي مجال من العلوم الطبيعية أو الإنسانية؛ أو علوم أدواتهما .

وعلوم الأدوات؛ كما سبق أن بينت ؛ هي المنطق والرياضيات والتاريخ واللسانيات؛ ويجمعها كلها علم السيميائيات أو ما بين السيميوتكس والفينومينولوجيا .

وهم يجهلون أو يتجاهلون أن نقد الكتب المقدسة-التوراة والإنجيل - في

الفكر الغربي؛ منهجية بذراتها استعملها علماء القرآن والحديث قبل ذلك بكثير .

والفكر الغربي النقدي لا يهدف إلى التشكيك في "الدينية"؛ لأن بحثه يتعلق بأصول بمجرده؛ كاف للدلالة على أن نقاد الدين من كاريكاتور التحديث ؛ لا يميزون بين غرض المعرفة العلمية؛ وقضية الإيمان بالمعتقد الديني عامة .

ومن أسخف ما أسمع بعضهم يتفوه به ؛ هو ما يتهم به القرآن من أخذ عن المدونات الدينية المتقدمة عليه . وقد شرحت هذه الغباوة بمثال مسجد القيروان.

ذلك أن القرآن لا ينفي أنه ينتسب إلى الاسرة الكتابية؛ وأنه يتعامل مع الكتابين المتقدمين عليه بمنطق التصديق والهيمنة؛ أي إنه لا ينفي المشترك.

ولا أخفي حقا أني أحيانا استحي مكان أصحاب هذه المحاولات الساذجة؛ المبنية على فرضية أن الأديان متماثلة وأن الإسلام مجرد دين كغيره من الأديان ؛ فمن قرأ القرآن مهما أهمل ؛ يدرك أنه عرض نقدي للتجربة الروحية الدينية المنزلة) اليهودية والمسيحية) والطبيعية) الصابئية والمجوسية) وحتى الشرك؛ ويدرك أنه لا يعتبر التعدد الديني ظاهرة غير طبيعية؛ بل هو يعتبرها مثل كل أنواع التعدد؛ من الآيات الدالة على الحكمة: شرط التسابق في الخيرات.

ومجرد قوله بمعيار "التصديق والهيمنة"؛ يفيد بأنه يؤمن بأن الحقيقة كونية؛ وأنه لا يوجد دين خال من بعضها ؛ وأن الديني في الأديان واحد ؛ وهو ما

يطلبه ؛ واعتبار القرآن سلسلة الرسالات التي يقصها معبرة عن الإنسانية أمة واحدة؛ دليل قاطع على أن الإسلام ليس دينا من بين الأديان؛ بل فلسفة دين كونية.

كل ذلك يتجاهله هؤلاء السذج ولا يتجرؤون إلا عليه ؛ ويجبنون أمام أكبر تحريف للدين ؛ أعني اليهودية والمسيحية؛ لأنهم توابع مرتبين : يتبعون أنظمة تابعة .

اعتقد أنه يجب أن أقف عند هذا الغلا ا فكريا وروحيا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحلال العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ مار وألبيان -- (الرير التنفيزي: حر مرلس المرزدتي

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية

ثورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ج جح

ما القصد بكاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث؟

بينا معنى الكاريكاتور بنسبته التشويهية في فن الرسم ، فماذا يرسم كلاهما؟ وما التشويه المشترك؟

الحقيقة كلاهما تأصيلي وتحديثي: يدعيان تمثيل الأصل من الإسلام والأصل من الحداثة، بعودة تحققه من جديد ، ومن ثم ، فلهما كلاهما أصل يعودان إليه .

ومن ثم ، فالتشويه مضاعف : تحديد الأصل ما هو سواء كان الإسلام أو الحداثة، وتصور العودة إليه كيف تكون .

وبهذا سأبدأ دراسة كاريكاتور التأصيل 0:

وأول سؤال هو، هل يعلم صاحب كاريكاتور التحديث، أن القرآن يعرف الإسلام بكونه الديني لكل الأديان، بمعنى الخلقي والقانوني؟ أم جعله أحد الأديان؟

ألم يجعله مجرد محاكاة ، ولو بالضد ، لخاصيات الأديان التي نقد الإسلام تحريفها ، بحيث غابت صفته الجوهرية المتمثلة في كونه دولة الأخلاق والقانون؟

وبذلك، فهو لم يبق منه إلا الممارسات التوثينية، التي تحاكي لحظة من تعبير الأخلاق والقانون، وكأن لها ثبات العبادات، فقدس الأعيان بدل المثال؟

ولأنه لم يجد للإسلام أهم صفتين تتميز بها الأديان، التي يعتبرها القرآن

محرفة؛ فقد استعارها منها: وهي إسرائيليات ونصرانيات وحتى جاهليات.

ومن هنا جاءت كل الأساطير التي تتعلق بمعجزات ؛ القرآن ينفي صراحة أن النبي يمكن أن يقدم منها شيئا؛ بل ويعتبرها للتخويف ولا علاقة لها بالديني ؛ ومن ثم إعادة الكنسية؛ أو الوساطة الروحية؛ في شكل مؤسسة الإفتاء ؛ وخاصة في شكل الأولياء والكرامات وكل ما يلغي القانون والأخلاق ؛ أي دور الحريتين .

وفي الجملة؛ فإن كاريكاتور التأصيل, بوصفه عودة إلى هذا الفهم؛ لا يعود إلى الإسلام والقرآن؛ بل إلى أوثان جعلت الإسلام مثل الأديان التي ينقدها ؛ فهيمنت استعادة المظاهر أكثر من الحقائق التي يمثلها الإسلام؛ بوصفه ثورة روحية وسياسية؛ تحرر من وساطة روحية والحق الإلهي أو الطبيعي في الحكم .

وهذا الوهم , حرف كل علوم الملة بقلب ما حددته الآية 53 من سورة فصلت ؛ ما جعل النظر والعمل يصبحان عقيمين ؛ والأخلاق والقانون يفقدان سلطانهما لصالح قشور التدين . ومؤسسة الإفتاء ليست استشارة علمية؛ بل هي من جنس المرشدية العامة؛ أو من جنس المرجعية الشيعية؛ وهي كنسية دون اسمها ؛ وصريحة في المشيخة الصوفية.

ذلك أن من يستفتي لا يريد معرفة؛ بل يريد التخلص من ثقل المسؤولية في أخذ قرار متعلق بخصومة مع ذاته ؛ وغالبا ما يكون الداعي الهروب من البينات.

وأقصد بالهروب من البينات؛ عدم اتباع ما لا يحتاج إلى عالم كبير للقرار فيه إلا بمعنى البحث عن مهرب وحيلة؛ تحلل ما ليس حلالا أو تحرم ما

ليس حراما ؛ وخاصة إذا كان طالب الفتوى ذا سلطان أو جاه . وبهذا المعنى فالحاجة إلى الإفتاء -باستثناء ما لم يكن ذا رهان مهم منه -هي الحاجة للوساطة الروحية.

لن أطيل في هذا الوجه من كاريكاتور التحديث؛ لأن ما يعنيني هو ما ينتج عنه من إعاقة لمسعى تحقيق شروط الاستعمار للأرض بدعوى الاستخلاف المباشر.

وقد بينت أن الاستخلاف المباشر مستحيل أولا؛ وأنه مناف للعلاقة الجوهرية بين الدين والحياة: تصور الاستخلاف ممكنا ؛ دون تعمير الأرض ؛ مناقض للإسلام.

وقد بينت أن جوهر التعبد ؛ أي الفروض الخمسة؛ جعلها الإسلام مشروطة بعلامة تعمير الأرض ؛ أي سد الحاجات الممتنع من دون تنمية مادية كافية لحياة كريمة .

ففي الزكاة والحج الأمر بين .

والصوم والصلاة أبين رغم خفائه؛ فلا يمكن أن يصوم من لا يتوفر له شروط الصحة؛ ولا يمكن أن يصلي من دون شروط النظافة.

وإذن ؛ فأربعة من الفروض الخمسة مشروطة صراحة بالنجاح في تعمير الأرض ؛ والشهادة هي الحد الأدنى من فروض العبادة؛ مدخلا للعبادات بشروطها التعميرية.

وإذن؛ فالتعمير صار جزءا من العبادات؛ وليس مقصورا على المعاملات؛ وشرطها الأخلاق والقانون؛ والأولى وازع ذاتي؛ والثاني وازع أجنبي) ابن

خلدون .(

والتعمير لم يعد مجرد ضرب في الأرض للاسترزاق ؛ بل هو ما نتج عن الديني في كل دين ؛ الملازم للفاسفي في كل فاسفة: الإبداعات الأربعة التي حددت.

فلا بد لتعمير الأرض شرطا لتحقق الاستخلاف من الإبداع التاريخي ؛ أصلا لأربعة فروع هي :

الإبداع الذوقي:

- والوجودي أصل الوعي الديني.

ولا بد من الإبداع؛

- والعملي أصل الوعي الفلسفي .

فيكون الوعي الديني أصلا للوعي الفلسفي ؛ إذا كان الدين خاتما بوصفه الديني في كل دين +

وإذن ؛ فالإسلام الدين الخاتم ؛ هو هذه الرؤية التي تعتبر الديني في كل دين ؛ والفاسفي في كل فاسفة؛ أو الابداع التاريخي متقوما بالإبداعات الأربعة.

واقتضى ذلك أن يكون كتابه إعادة النظر الثورية في مفهوم الوحي ؛ ومفهوم العقل؛ بصورة تحرر الأول مما علق به من خرافة؛ والثاني مما علق به من وهم .

والخرافة هي ما تحرر منه الإسلام الدين؛ لقوله بانتظام العادات وليس بخرقها ؛ والوهم هو ما حرر منه الإسلام العقل لقوله بأن للعلم حدا؛ هو

الغيب.

وذلك هو مفهوم الرشد الإسلامي في الوحي والعقل؛ الأول من جنس التعبير الوجداني والوجودي؛ والثاني من جنس العلم النظري والعملي .

وكلاهما محدود .

فلا النبي يعلم الغيب) الخرافة)؛ ولا الفيلسوف يعلم المطلق) الوهم (: أسلوبان متكاملان لقيام الإنسان بالمعادلة الوجودية بين الدنيا وما بعدها .

والآن سأصدع بأعظم معجزة؛ هي جوهر الإسلام: معجزة القرآن التي حررت الوحي من خرافة خرق العادات بانتظامها ؛ والعقل من خرافة العلم المطلق بالغيب.

أساس الحريتين : الحرية الروحية تغني عن الوسطاء بين الله والإنسان بوجدانه ؛ والحرية السياسية تغني عن الوسطاء بين المؤمن والشأن العام بعقله .

والوجدان في الخلقي والقانوني وحي كوني -الفطرة الخلقية- والعقل في النظري والعملي إدراك كوني - الفطرة العقلية: الإسلام يساوي الديني والفاسفي الخاتمين .

والسؤال الآن هو:؛ ما الذي حال دون علماء الملة وفهم هذه الحقائق ؛ التي ينضح بها القرآن والسنة؛ ولا يمكن أن يفضل عنها عاقل ينظر بهدي الإسلام؟

وعودة للمفارقة الكبرى -البارادوكس الأعظم - وهو أن المعجزة المحمدية؛ دينيا ؛ هي نفي خرافة خرق العادات ببيان انتظامها في الطبيعة

والتاريخ؛ وهي فلسفيا نفي وهم العلم المطلق بنظرية الغيب المحجوب حتى على الأنبياء ؛ ومن ثم فجواب سؤالي هو غفلة علماء الملة عن وجهي الإعجاز المحمدي.

والعجب من الغفلة عنهما: فالرسول لم يعتمد في تحقيق شروط الرسالة على المعجزات ؛ بل كان عمله السياسي والعسكري اجتهادا وجهادا عملا بالأسباب.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ضرورة التمييز بين قص القرآن للرسالات؛ ومعجزات الأنبياء قبله , وبين نظرية الإسلام في عمل الرسول الاجتهادي والجهادي.

فالقرآن نقد التطور الروحي للبشرية؛ نوعين من النقد:

والنصي تعلق بالتحريف العقيدة (مضمون المعادلة الوجودية) ؛ والفعلي فيما أقره منه ؛ وهو لم يقر خرافة خرق العادات ولا وهم العلم المطلق . ومن ثم؛ فالإسلام نفسه من حيث هو هيمنة وتصديق ؛ يشهمنا الفرق بين قص المعجزات وعدم اعتمادها .

وهذا لا يعني أني أكذب بالمعجزات . فالقرآن لم يكذب بها ؛ إذ أوردها كما هي في معتقدات وهي إذن من عرضيات الدين؛ وليس من الديني فيه .

وما كان الإسلام هو الديني لكل دين ؛ فهو يحرر الرسالة الخاتمة مما ليس جوهريا لدينية الدين .

لكن الخرافة عادت لدى المتصوفة خاصة,؛ لكأنهم ظنوا عدم وجود خرق

العادات في الإسلام لكن الأخطر من ذلك كله هو قلب دلالة الآية 53 من سورة فصلت ؛ وبالكلام في هذا يتبين أصل كل العلوم الزائفة؛ التي قضت على ثورة الإسلام طيلة عصر الانحطاط.

وكان يمكن أن أسكت عن ذلك بعد شروعنا في الخروج منه لو لم يكن كاريكاتور التحديث يريد العودة إلى هذه العلوم الزائفة؛ متصورا أنها بعث لعزتنا .

ولعل ذلك هو السر في إعجابي بابن خلدون غاية؛ وبابن تيمية وسطا؛ وبالغزالي بداية؛ باعتبارهم قد أدركوا خطر الأوهام التي حصلت عن هذا القلب العجيب؛ وهم ثلاثتهم أدركوا أن العلة كامنة في التأثر بالكلام والفاسفة؛ السائدين في المجال الحضاري الذي أصبح أرض الإسلام دون أن يبدع فكرا يلائم رؤاه.

صحيح أن السلف كانوا بمنأى عن التأثر بهذا التراث السابق على الإسلام؛ وصحيح أنهم حاولوا مقاومة التأثر, لكنهم لم يكونوا مجهزين فكريا للتصدي .

فمجرد الرفض والتحريم لا يحول دون التأثير؛ بل لعله يضاعفه ؛ والتصدي بالتجهيز الفكري المناسب لم يبدأ حقا إلا مع الغزالي ؛ واكتمل مع ابن خلدون.

لذلك فعودتي المستمرة للغزالي وابن تيمية وابن خلدون ؛ ليس عودة إلى الماضي ؛ بل عودة إلى ما في الماضي من سبل لتجاوز ما أعاق استكمال ثورة الإسلام.

فكون الغزالي نقد الفلسفة النظرية (التهافت)؛ والفاسفة العملية (الفضائح)؛ يمثل عندي أكبر ثورة فكرية عرفتها البشرية؛ وهي صوغ صريح لثورة الإسلام.

ثم عمق ابن تيمية هذا النقد ؛ فأعاد النظر في أسس النظر؛ ولم يقتصر على ما بعد الطبيعة؛ بل أنهى الأبستمولوجيا القديمة بنقد نوعي التحليلات الأرسطية.

ثم تجاوز ابن خلدون الغزالي والفضائح؛ ونقد الفاسفة العملية اليونانية؛ وأسس لفاسفة التاريخ الكوني وشروط الاستعمار الأرض بقيم الخلافة.

تلك هي المدرسة النقدية التي استثنيها من كلامي على فشل علوم الملة؛ الذي سأحاول وصفه الآن؛ والذي هو مصدر عقم الإبداع المحقق للتعمير والاستخلاف .

فما العلوم الزائفة التي قتلت الإبداع بأصنافه الأربعة (الجمالي ؛ والجلالي ؛ والنظري؛ والعملي (لأنها قلبت فصلت 53 وجعلت الغيب موضوعها بدل الشاهد؟

ويمكن صوغ السؤال بصورة أوضح؛ ما العلوم الزائفة التي حالت دون فهم الديني في الأديان؛ والفاسفي في الفاسفات؛ بوصفهما ثمرة الثورة الإسلامية؟

إنها العلوم الزائفة التي أفسدت علاقة الأخلاق بالقانون؛ والإيمان بالعلم ؛ أو أفسدت حل القرآن لمشكل الوجدان والوجود دينيا ؛ والنظر والعمل فاسفيا .

ففصلت 53 تقول إن حقيقة القرآن يرينها الله في آيات الآفاق والأنفس ؛ لا في ذات الله وصفاته ؛ أو في أسرار البعث ؛ أو الأرواح؛ وكلها من الغيب المحجوب.

ولما كان القرآن يعرف ذاته بكونه الحق الذي أنزله الحق بالحق ؛ فهو بذلك قد اعتبر ذاته الدستور الذي يحدد شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف .

ولا يكون القرآن كذلك إلا إذا كان القصد بآيات الآفاق والأنفس ما يتجلى فيها من قوانين ؛ تمكن من تحقيق شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف .

وذلك هو مضمون الرسالة التي تصل قطبي المعادلة نزولا ؛ ويقابلها مضمون الرد عليها بعلم قوانين الآفاق والأنفس لتحقيق أعمال الإنسان المكلف بهما .

فيكون الديني في الأديان هو الخلقي والإيماني ؛ ويكون الفلسفي في الفاسفات هو القانوني والعلمي .

وهذه الأبعاد الأربعة هي شروط التعمير الاستخلافي.

أما العلوم الزائفة؛ فهي التي تجعل الأخلاق في صراع مع القانون؛ والإيمان مع العلم؛ فتفسد الديني والفاسفي الخاتمين ؛ وبذلك انحطت ثورة الإسلام.

وهي بالذات؛ العلوم التي ألغت الفرق بين الوجدان والوجود؛ والتعبير عنهما؛ والفرق بين النظر والعمل والعلم بهما ؛ فأزالت الابداعات الأربعة

من أصلها ء

فلا يمكن تحقيق التلاؤم بين الأخلاق والقانون من دون التمييز بين الوجدان والتعبير عنه ؛ فالأول لامتناهي ولا يقال كله ؛ والثاني متناه وينبغي قوله .

والنسبة بينهما هي النسبة بين المثال والعين منه؛ التي هي في تطور دائم ؛ سعيا إلى الاقتراب منه دون لمسه مثل منحنى "اسمبتوت" المقطوع المخروطي؛ ونفس هذه النسبة توجد بين الإيمان والعلم؛ فلا يمكن للعلم المتناهي بالطبع أن يطابق الإيمان اللامتناهي والعلاقة بين المتناهي واللامتناهي في الابداعين الجمالي والجلالي أولا؛ وفي الإبداعين النظري والعملي ؛ هي سر الثورتين الإسلاميتين أو الحريتين ؛ فالإنسان المكلف والمكرم حر روحيا (علاقة مباشرة بالله: رزقه الروحي (؛ وحر سياسيا (علاقة مباشرة بالشأن العام)؛ وهو أحد قطبي المعادلة الوجودية.

والمعادلة الوجودية صيغت بها هذه العلاقة فهي مساوية لمضمون فصلت 53:

-القطبان: الله يري الإنسان؛

- والوسطيان) الآفاق والأنفس)

- والوصل هو رؤية ما يرينا الله.

ورؤية ما يرينا الله هي علم حقيقة القرآن والعمل بها ؛ فيكون الوجدان والعلم مقصورين على الشاهد ؛ ومحجوبين عن الغيب.

لكن علوم الملة عكست فانحطت .

وهذه العلوم التي عكست ؛ هي علم الكلام والفاسفة بمعناهما الذي يلغي الغيب؛ متوهما أن العلم يمكن أن يكون مطلقا؛ يقاس به بعدا الروح؛ الوجدان والعقل؛ وهي الفقه

والتصوف في العمل والشرائع ؛ كالكلام والفاسفة في النظر والعقائد اللذين انتهيا إلى صراع الأخلاق والقانون ؛ بنفس الوهم الكلامي والفاسفي .

وتلك موضوعات الجدل العقيم الذي أنهى كل ابداع؛ ولم ينتج عنه إلا ما أشارت إليه الآية السابعة من آل عمران : زيغ القلوب وابتغاء الفتنة الدائمين .

فكانت النتيجة الجامعة؛ العقم الإبداعي الحائل دون تعمير الأرض بوهم الاستخلاف التعبدي ؛ الذي كما بينا؛ يكون وهميا من دون تحقيق ما كلف به الإنسان.

مصادر الفاسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الحديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفاسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفاسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفاسفي

تجليات الفاسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية

ثورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ج ج

بقيت ثلاثة فصول:

-والرابع والخامس للكاريكاتورين .

والكلام على كاريكاتور التأصيل نورده لتضايفه مع كاريكاتور التحديث .

ذلك أن هدف البحث ليس الكلام على الكاريكاتور التأصيلي ؛ بل على الإسلام ورؤاه التي صدرت عن كاريكاتور التحديث، والكاريكاتور الثاني فهو رد فعل عليه .

وسآخذ مثالين من كلا الكاريكاتورين .

-فمن التأصيلي ؛ سآخذ مثالي تشويه رؤية الدين للاجتهاد والجهاد .

-ومن التحديثي ؛ تشويه رؤية الفلسفة للنظر والعمل .

وبذلك أكون قد مثلت للابتعاد عن حقيقة الإسلام، كما حاولت تحليل مقوماتها والابتعاد عن حقيقة الحداثة، كما سأحاول تحليلها ؛ وبذلك أختم المحاولة.

وضعت مفهوم الديني في كل الأديان لتعريف الإسلام، وأجدني مضطرا لوضع مفهوم الفلسفي في كل الفلسفات لتعريف الحداثة: حيلتان أو نظريتان للحل .

وبينت أن الديني في كل الأديان يعود إلى الخلقي والقانوني ؛ سر بعدي الإنسان، وسأبين أن الفلسفي في كل الفلسفات يعود إلى النظري والعملي ؛ لنفس السر.

والقرآن صريح في تعريف ذاته ؛ بكونه خطاب الديني لكل الأديان، الذي

هو موضوع الرسالة الخاتمة وأسسه على عهد بين الله وأبناء آدم؛ وعيا بالفطرة.

ففي الآيتين 172 و173 من الأعراف؛ صاغ القرآن ذلك رمزيا؛ فاعتبر الفطرة موضوع عهد يعبر من عقبتين ؛ قد يتحولان إلى حجتي اعتذار وتقص: الغفلة والتربية.

لكن القرآن لا يقف عند هذا الحد ؛ بل صاغ؛ وإن بأقل صراحة؛ في تجديد الفلسفي لكل الفلسفات ؛ ما يناظر الأخلاق والقانون للديني في الأديان .

وبذلك أبدأ ؛ فكلامي على الفلسفي في كل الفلسفات ؛ لتحديد الحداثة التي سأورد ؛ مفارقة ما كنت لأقولها لو كنت ممن يتبعون الموضة ويطلبون النجومية؛ فمتتبع الموضة وطالب النجومية يعرف الحداثة إيجابا؛ بكونها عصر العقل المطلق؛ وسلبا بكونها عصر اللادين المطلق .

لكني أراها العكس تماما كما أبين .

فالحداثة بدأت مع الفلسفي في كل الفلسفات؛ كما بما بدأ به الديني في كل الأديان: أي وعي العقل بحدوده في النظر والعمل ؛ أو الاعتراف بالغيب .

فالفلسفي في كل الفلسفات؛ هو وعي العقل بحدود النظر والعمل؛ المبنيين على العقل المدرك لحدوده؛ نظير الأخلاق والقانون في الديني في كل الأديان.

لذا اعتبرت حداثة النظر والعمل؛ أو الفلسفي في الفلسفات قد بدأت

بتجاوز مدرستنا الفلسفة اليونانية قبل الغرب بقرنين ؛ الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

لن أكتفي بأدلة تاريخ الفكر التي تقبل عدة تأويلات؛ بل سأعتمد على نظرية التعبير عن الذوق الوجداني والوجودي ؛ ونظرية العلم ؛ وقد عالجتهما سابقا .

رأينا أن التعبير عن الوجدان يحاول تجاوز استحالة قول ما لا يقال من ذوق الوجدان والوجود ؛ فيكون مصدر الإبداع الجمالي والجلالي في كل الحضارات.

يقابل العلم ؛ وهو دينيا غيب الوجود ؛ وفلسفيا الموجود اللامعلوم.

فيكون الإبداع الذوقي ؛ المعبر عن الوجدان والوجود ؛ هو موضوع الأكسيولوجيا ؛ والإبداع العلمي ؛ المعبر عن النظري والعملي ؛ هو موضوع الأبستمولوجيا .

والاكسيولوجيا ؛ هي أصل كل دين ؛ والأبستمولوجيا؛ هي أصل كل فلسفة.

إنهما أصل ثورة الدين والفلسفة في آن . والإسلام بهذا المعنى ؛ ثورة دينية وفلسفية .

فتكون الحداثة الدينية قطيعة الإسلام مع الأديان القديمة؛ بتحديد الديني في الأديان: فالقرآن نقد ديني ؛ لدينين منزلين ؛ ولدينين طبيعيين .

وتكون الحداثة الفلسفية قطيعة الفلسفة النقدية العربية مع الفلسفات القديمة؛ بتحديد الفلسفي في الفلسفات؛ بتأثير قطيعة القرآن مع الأديان القديمة.

تلك هي النظرية التي تبدو مفارقة لما اعتدنا عليه من فهم للحداثة.

فأنا لن أهتم بالدليل التاريخي ؛ بل ببنية الثورات الإبداعية في تطور الحضارة.

فلابد في كل قفزة نوعية حضارية من ثورة في أصناف الإبداع الأربعة:

المتعلقة بذوق الوجدان والوجود الأكسيولوجيين ؛ وعلم النظر والعمل الابستمولوجيين . بفضل الإسلام؛ والتحول الذي حدث به الغرب ويسمى حداثة؛ فيهما كليهما حدثت ثورة إبداعية أكسيولوجية بالتعبير الوجداني والوجودي) الآداب والتصوف)؛ وابستمولوجية بالتعبير النظري والعملي) النظر والعمل (.

وطبعا ؛ فكالعادة ؛ سيحتج من يريد الزبدة دون مخاض ؛ أو من يريد النتيجة دون المقدمة؛ فيعتبر كل هذا التأسيس النظري لا قيمة له ودورانا يمكن الاستغناء عنه .

ومرة أخرى؛ آن لنا أن نعتبر المعرفة من جنس العمران .

يمكن أن تبقى حياتك كلها في الخيام؛ فلا تحتاج إلى أوتاد تغور في الأعماق ؛ فلا تحتاج للفكر.

والإبداع الأكسيولوجي والأبستمولوجي في كل ثورة روحية؛ يتضمن ثورة في الآداب والأديان والعلوم والفلسفات . ما بين الأولين من جنس ما بين الثانيين +

وإذن فحضارتنا مثل الحضارة الغربية -والقانون عام ؛ يشمل ما أدى دورا مثيلا - استوعبت ما تقدم عليها وتجاوزته بثورة أدبية ودينية وعلمية

وفلسفية.

وانطلاقا من هذه النظرية، التي هي ككل نظرية، حيلة عقلية لصوغ المضمون المعرفي الذي يريد البحث فيه ؛ بمفهومات قابلة للتحديد الدقيق ؛ نعرف الحداثة.

ما أظن أحدا يجادل في صحة القول بأن كل تحول حضاري كيفي في تاريخ الإنسانية لا بد له من أفق ومناخ روحي ؛ يتفرع إلى ما ذكرنا من الإبداعات الأربعة.

ونحن نعلم أن أوروبا مرت بثورة أدبية وفنية في القرن الرابع عشر المعاصر لابن تيمية وابن خلدون ؛ وأنها مرت في نفس الحين بثورة علمية) لاحظها ابن خلدون (؛ وأنها مباشرة، وخاصة بالتصاحب مع تحول المسلمين إلى الموقف الدفاعي في المغرب الإسلامي ؛ وشرعت في موقف هجومي عسكري في البلقان وأوروبا الوسطى ؛ وأن رجحان كفة الخلافة العثمانية لم يكن مبنيا على سر القوة التي بدأ المسلمون يفقدونها والغرب يتمكن منها: العمل على علم مع الطبيعة والتاريخ.

وما إن أطل القرن السادس عشر، حتى بلغت الثورة ذروتها: الثورة الدينية والفلسفية، وبلغ اللقاء التخاصبي بين الحضارتين ذروته الدينية والفلسفية.

ذلك أن الثورة الأدبية غيرت نمط العيش، كما رمز إليه جوته ؛ في إيلاء أهمية للدنيا، منافية للفكر المسيحي وقريبة من الإسلام بتأويل الفيلسوف هاينه.

ونفس الأمر يقوله مؤرخو العلم) وخاصة الرؤية الابستمولوجية المختلفة عن

الرؤية اليونانية, التي تنسب إلى تأثير الحضارة الإسلامية ودور التجربة؛ فكان لبلوغ الوعي الذوقي والعلمي ؛ مرحلة تقتضي ثورة الوعي الديني والفلسفي ؛ وهو ما حدث في بدايات القرنين السادس عشر والسابع عشر. فحصل التعريف الصريح للحداثة.

والتعريف ؛ هو ما يطابق المفارقة التي أقدمت عليها ؛ والتي تناقض تام المناقضة لرؤية الكاريكاتور الحداثي ؛ تم تجاوز إطلاق العقل والاعتراف بحدوده.

فلا ديكارت؛ ولا لايبنتس؛ ولا لوك؛ ولا أحد ممن يعتد به من مفكري القرن السابع عشر وما بعده؛ لم يعد يؤمن بأن العقل يستمد فاعليته من وعيه بحدوده.

توقفت سخافات رد المنقول للمعقول ؛ والعقلانية الساذجة التي ينسبها الجابري لابن رشد ويتوهم أنها هي التي أخرجت الغرب من التخلف العلمي والفلسفي؛ وبلغت هذه الأبستمولوجيا النافية للمطابقة بين العلم والوجود (ثورة ابن تيمية وابن خلدون (؛ عند كنط: النقد هو بالأساس علم حدود قدرات العقل .

عندئذ تحدد الفلسفي في كل الفلسفات: النظر والعمل في حدود العقل؛ الذي يدرك حدوده؛ بمعنى أنه لا يتوهم حصر الوجود في الإدراك بلغة ابن خلدون .

فالثورة في التعبير الوجداني والوجودي(الأكسيولوجيا)؛ اكتملت في الإصلاح الديني؛ والثورة في النظر والعمل) الابستمولوجيا) ؛ اكتملت في الإصلاح الفلسفي .

وعن الإصلاح الديني (الحرية الروحية أو انهاء دور الوساطة الكنسية) نتج الإصلاح السياسي) الحرية السياسية أو انهاء دور الحق الإلهي في الحكم (.

وعن الإصلاح الفلسفي (حرية العقل وإنهاء وهم المطابقة) نتج الإصلاح الاجتماعي) الحرية المدنية أو مبدأ المساواة والأخوة البشرية الكونية).

فالديني في كل دين يساوي الحرية الروحية) الأخلاق (؛ والحرية السياسية) القانون) والفلسفي في كل فلسفة يساوي الحرية العقلية) النظر)والحرية المدنية) العمل (.

وما أظنني بعد هذا الاستنتاج المنطقي؛ بحاجة للمزيد بخصوص علاقة الحضارتين المتنافستين منذ بداية تاريخ المسلمين ؛ رغم خسراننا التسابق مؤقتا .

ومن السخف قراءة التاريخ بمنطق أصحاب التأصيل وأصحاب التحديث الكاريكاتورين؛ اللذين يتحدان في فلسفة للتاريخ؛ تخضعه لمنطق التثاقف بين الحضارتين .

فأولئك يشترطون للاستئناف ؛ الحرب على الحضارة الغربية وقيمها ؛ وهؤلاء ؛ الحرب على الحضارة الإسلامية وقيمها . وكلاهما مجرد كاريكاتور مما يدعي تمثيله .

ذلك ما أنوي بيانه في الفصلين الموالين بعد أن قدمت تعريف ثورة الحضارتين المتنافستين واشتراكهما في الديني في كل دين وفي الفلسفي في كل فلسفة. سى 55 ير 07 لانم يمحس طاء 21 لزنا 0ط

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

مت المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية

ثورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الأ سماء وإلبيان

ثورة الإسلام وأدعياء الحد اث الكا ريكاتورية

رأينا في خاتمة الفصل الاول أن موقف نخبة التحديث الكاريكاتوري ؛ من استئناف الرسالة دورها الكوني ؛ يناظر موقف عرب الجاهلية من الرسالة في نشأتها ؛ وأرجعنا وحدة الموقفين ؛ إلى مبدا واحد ؛ هو توثين المثال بعصره أو تعينه في لحظة الاستئناف وفي لحظة النشأة الأولى : حصر المثال في إحدى تعيناته .

رفض عرب الجاهلية الرسالة الإسلامية ليس لأنهم لا يؤمنون بوجود الرسالات؛ ولا بوجود الرسل ؛ بل لأن الرسالة والرسول لهما صورة مغايرة لعين من الكلي .

وما كان الكاريكاتور هو تشويه للمثال بفن الرسم؛ فهذا الموقف يستحق اعتبارنا إياه كاريكاتوريا بالمعنى الحقيقي ؛ وليس بالمعنى المجازي فحسب.

أن محمدا لا يمكن أن يكون نبيا صادقا بحق ؛ بدليل أنه ليس يهوديا؛ وهذه الحجة هي عينها ما كان أكبر عائق أمام الرسول الخاتم: لم يكن العرب ينفون الوحي ؛ ولا الدين؛ ولا حتى الوحدانية؛ بل يعتبرونها حكرا على اليهود؛ واستشهاد القرآن بأهل الذكر؛ هدفه الرد على هذا المعتقد الذي كان أكبر عوائق الرسالة الخاتمة.

وموقف الحداثيين المزعومين اليوم هو من هذا الجنس.

لا يصدقون أن قيم العقل مثالها غير عينها ؛ التي تحققت في الغرب؛ وأنه

يمكن أن يكون لها عدة تعينات متفاضلة؛ بدرجة القرب من المثال وبالسعي إليه .

والمذهل -من لم يلحظ ذلك - أن ادعياء التحديث لا يكاد اعتراضهم على الإسلام يتجاوز الموقف الجاهلي : فحجتهم الأساسية: القرآن منتحل من الكتب السابقة.

ولولا أنهم صم عمي بكم لا يعقلون ؛ لما فاتهم أن القرآن لا يخفي أن الرسالة ذات مضمون واحد؛ وأن ما تختلف به الكتب عرضي ؛ وينتج عن تحريف الديني فيها .

ولولا أنهم صم بكم عمي ؛ لزاروا مسجد القيروان: فجل المواد التي بني بها رومانية. ولو كانوا يفهمون حقيقة المسجدية؛ لفهموا عرضية مواد البناء فيها .

ولو كان لهم عقل يفهم ؛ لأدركوا أن المتكلمين بأي لسان ؛ وفي أي فن ؛ يشتركون في الأدوات التعبيرية؛ لكن الفرق فيما يعبرون عنه ؛ وليس فيما يعبرون به .

وأخيرا؛ لو كانوا يتجاوزون في قراءاتهم السطح؛ لرأوا أن نفس المواد تختلف دلالتها بأسلوب استعمالها ؛ كالألفاظ : فبنفسها يصاغ الإبداع والاتباع.

فليقارنوا قصة يوسف في القرآن بها في التوراة: فالأولى تليق بالأنبياء؛ والثانية لا تليق إلا بالدجالين ؛ نصحاء السوء . القصة واحدة للأغبياء فقط .

القرآن يقول إن مضمون الرسالات واحد ، وأنها تختلف بالشرائع لا بالعقائد ، وأن الاختلاف في العقائد ، وحتى في جوهري الشرائع ، ليس منها ، بل من التحريف .

ومع ذلك ، يبقى التحديث الكاريكاتوري على مذهب "معيز ولو طارت" يستدلون بها لا دلالة له ، المشترك المادي غير المشترك المعنوي الذي هو طلب المثال .

بعد هذه المقدمة، فأحاول تعديد طبيعة الثورة، التي يمثلها الإسلام في تاريخ الإنسانية الروحي ، وسأبدا بقول شيء لا يصدقه من لم يتدبر القرآن بعقل .

القرآن الكريم ، قبل كل شيء، وبعد كل شيء : فلسفة دين ، بمعنى دراسة التطور الروحي في الأديان، من خلال ما يشبه علم مقارنة الأديان، لتحديد الديني فيها .

وفي الحقيقة، لست أول من اعتقد ذلك : فبذرات مقارنة الأديان لم تأت من فراغ، بل هي محاولة لتطبيق ما وضعه القرآن من تصور لتطور الإنسانية الروحي .

فمن يقرأ البيروني في كلامه على أديان الهند ، ومن يقرأ ملل الشهرستاني وما يماثلهما من محاولات تصنيف الأديان ، وحتى الفلسفات ، هو من هذا القبيل .

وطبيعي أن يكون القرآن كذلك، ففي الرسالة الخاتمة، الديني في الأديان فطرة فطر الإنسان عليه ، وهو يذكر بها ولا يأتي بها من خارج كيان

الإنسان.

ولذلك ، فالإسلام معنيان:

- الكوني ، او فطرة الله التي فطر عليها الإنسان وعهده مع أبناء آدم، عند أخذهم من ظهور آبائهم .

- والإسلام التاريخي المذكر به .

ولكل منهما صورة مثالية وتعين تاريخي : فالإسلام الكوني ، تعينه التاريخ، هو تاريخ التطور الروحي للإنسانية، والإسلام المذكر به ، هو تاريخ إسلامنا .

لذلك، فلا غرابة أن القرآن يصف كل الأمم التي لم تحرف رسالتها بأنهم مسلمون، بمعنى أنهم يمثلون إحدى مراحل تطور الإنسانية الروحي ، تحققا للفطرة .

ولا غرابة أن يقول القرآن إن لكل أمة رسالة بلسانها . فالوحي ليس حكرا على شعب ، رسولا ومخاطبين ، بخلاف الاحتكار اليهودي التام والمسيحي النسبي.

والاحتكار اليهودي والمسيحي كلاهما جزء من التحريف بمنظور القرآن، وهو تحريف ينزه عنه الأنبياء ، فيعتبر موسى وعيسى مسلمين قائلين بالديني الكوني .

والتحريف الذي أدى إلى الاحتكار المطلق ، هو تحريف دين موسى الذي آل إلى دين العجل الذهبي : فالنبوة حكر عليهم ، والمخاطبون شعب الله المختار دون سواه.

والمسيحية حرفت نفس التحريف في البداية؛ إذ جعلوا المسيح يقول في أحد الأناجيل إنما بعثت لإنعاج الضالة من بني إسرائيل؛ لكن "بولس" عدلها في رسائله؛ فلم يبق إلا على التحريف الخاص باحتكار الأنبياء : لا يكون نبيا إلا من كان يهوديا . لكن المخاطبين هم كل من يقبل الإنجيل كما صوره في رسائله .

لكن القرآن يعتبر ذلك تحريفا؛ ويؤكد أن كل الأمم تتلقى الوحي عن طريق نبي منها؛ وبلسانها ؛ إلى أن جاءت الرسالة الخاتمة رسالة الديني في كل دين .

وهذا الديني في كل دين ؛ هو الأخلاق والقانون؛ أو التربية والحكم ؛ ويجمعهما مفهوم الدولة التي تعد الإنسان ليكون مستعمرا في الأرض بقيم الاستخلاف .

وهذا يعني ؛ أن الديني في كل دين ؛ هو مقوما السيادة التي تجعل المقام الدنيوي مطية للمآل الأخروي ؛ بمعنى تحقيق مقومي الإنسان المكلف لأنه حر ومكرم.

ومقوما الإنسان؛ يتحددان بمنزلته في المعادلة الوجودية كما تعددها الآية 53 من سورة فصلت؛ الآفاق والأنفس آيات يريها الله للإنسان ؛ فيعلم ويعمل كمسؤول .

وهذه المعادلة أذكر بها مرة أخرى : قطبان ؛ الله والإنسان؛ ووسيطان ؛ الطبيعة والتاريخ؛ وعلاقة القطبين المباشرة تمكن من العلم والعمل في الوسيطين .

والعلم والعمل في الوسطين ؛ هما ما به يرتقي الإنسان روحيا ؛ طلبا للتجاوز بالعلاقة المباشرة بين القطبين الله والإنسان: الديني هو القوانين والأخلاق .

والقوانين والأخلاق أو الديني في الأديان - جوهر الرسالة الخاتمة؛ المذكر بالرسالة الفاتحة أو بما فطر عليه البشر وتعهدوا به وهم في ظهور آبائهم .

تلك هي الرسالة الخاتمة كما يعرفها دستورها القرآني ؛ والتحريف فصل بين الاستعمار والاستخلاف في الأرض.

-1 وحده نسعى للتعالي .

-2 وحده تعال كاذب .

وهذه حال العالم اليوم: الحداثة أهملت الثاني ؛ والمسلمون أهملوا الأول ؛ وإذن فكلاهما حرف الرسالة الخاتمة؛ رغم كونهما نبعا من ثورتيها كما نبين .

سيغضب مني علماء الإسلام ؛ لأني قد اعتبرت الاقتصار على الاستخلاف وحده تعاليا كاذبا . وسيشرحهم قولي إن الاقتصار على الاستعمار في الأرض تعريف .

كلاهما تعريف إذا كنا أمناء لنص القرآن؛ فالإنسان لا يمكن أن يكون خليفة إذا كان تابعا لغير الله. ومن فشل في الاستعمار في الأرض ؛ تابع لمن نجح .

لذلك فالمسلمون اليوم توابع ؛ وبلادهم محميات؛ ولا يمكن للتابع والمحمي أن يكون مسلما بحق إذا كان خاضعا لغير الله؛ كحال التابع في الحماية والرعاية.

ولا بد هنا من العودة إلى ما سميناه قلب دلالة الآية 53 من سورة فصلت وما جره على علوم الملة من مآل وخيم ؛ حال دون الامة وتحقيق شروط الاستعمار الارض .

فالفاشل في تعمير الأرض؛ تابع ؛ والتابع يعبد متبوعه ؛ فلا يكون أهلا للاستخلاف فضلا عن أن يقول ؛ جئنا لنحرركم من عبادة العباد لعبادة رب العباد.

وبذلك فقلب فصلت 53 هو علة العجز في الأنفال 60 لأن الاستعداد الرادع مبني على القوة عامة؛ والقوة العسكرية خاصة؛ وكلتاهما بالعلم والعمل على علم .

والعلم والعمل على علم ؛ يعني إبداع الثروة والقوة؛ وهما علامة تعمير الارض وشرطان في أهلية الاستخلاف ؛ أي عبادة الواحد الاحد بدل التبعية لغيره.

والغفلة عن هذه العلاقات؛ ليس لها من علة غير قلب علماء الملة مدلول فصلت :53 بدلا من فهم الشروط بعلم ما يرينها الله فيه ؛ عكسوا إلى الرجم بالغيب.

ولما حصل ذلك ؛ انقلبت العلاقة بين الحضارتين ؛ اللتين تعاصرتا في القرون الوسطى في تبادل سلمي وحربي؛ حول شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها ؛ فأصبح المسلمون؛ بالتدريج؛ يزعمون أن الاستخلاف غني عن شروط تعمير الأرض؛ وكثرت الدروشة والرجم بالغيب والعلوم الزائفة التي دحض بعضها ابن خلدون .

وأصبح الغرب المسيحي بالتدريج هو الذي يعمل بفصلت 53 ويحقق شروط الاستعمار في الأرض ؛ أي العلوم والأعمال ؛ على علم في علاقته بالطبيعة وبالتاريخ.

وبذلك؛ استعمر الغرب الأرض بتعميرها؛ واستعمر من عليها باستعبادهم؛ فصرنا نتوهم أننا بقينا خلفاء في الأرض لكننا بقينا عبيدا لمستعمرنا إلى الآن

ولأني لا أخشى في الحق لومة لائم ؛ فالغرب هو الذي يعمل بالأنفال 60 وهو الذي يستطيع أن يقول "جئت لأحرركم من عبادة العباد لعبادة رب العباد" .

انحطت قيم الحداثة في الغرب ؛ فجعلتها مافيته إيديولوجيا لتبرير الاستعمار؛ وانحطت قيم الإسلام لدينا ؛ فجعلتها مافيتنا إيديولوجيا الاستبداد والفساد .

هذه حال العالم الآن.

والوجهان متضامنان: فمافية الغرب هي التي تحمي مافية العرب . والاستضعاف والاستتباع يسندان الاستبداد والفساد .

ثورتنا كونية؛ وبهذا المعنى؛ فهي تقبل التعريف بكونها استئناف دور الإسلام في التاريخ العالمي ؛ رغم أن الشباب لم يتجاوز بعد المطالب المباشرة إلى الوعي بشروطها.

ورغم أن الانتقال من المطالب إلى شروطها ليس مهمة سهلة؛ فإن ما أحاوله لن يتوقف حتى ينتج عن الغزو المباشر للقلوب ؛ تحريكا للعقل والإرادة نحو الشروط.

وبخلاف المثل السائر بأن البدايات هي الصعبة؛ يمكنني القول إن الاستئناف أصعب من البداية في النشأة الأولى ؛ خاصة وقد كانت رسالة سماوية لا تتكرر.

وكم من بين المسلمين من ينتظر معجزة سماوية؛ بدلا من السعي بما حدده القرآن من مبادئ لجعل الإسلام عزة دائمة؛ أي فصلت 53 والأنفال 60 كما ذكرت ؛ وهذا يقتضي ثورة تغير نظام التربية العلمية والعملية (فصلت (53 ؛ ونظام الحماية والرعاية) الأنفال 60)؛ حتى يصبح هدف الاستئناف تأهيلا للاستخلاف .

والتأهيل للاستخلاف مشروط بما يوجبه العصر من أدوات؛ تحقق شرطه الأول ؛ أي النجاح في الاستعمار في الأرض بثورة علمية (الآفاق (وعملية) التاريخ (

فالسيادة على الطبيعة بعلم قوانينها ؛. هي مصدر الحماية والرعاية والسيادة على التاريخ؛ بعلم قوانينه ؛ وقيمه الخلقية هو مصدر تنظيمهما الحر والكريم .

ذلك هو الإسلام الذي لا يستطيع أصحاب كاريكاتور التحديث وأصحاب كاريكاتور التأصيل فهمه ؛ لفهم علاقته بالحداثة والأصالة المبدعتين .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في

أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الاسلام وادعياء الحداثة الكاريكاتورية

ثورة الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الفصل الأول

أبدا الآن محاولة متممة للمحاولة التي فرغت منها للتو، كيف نفهم فكر من يدعون الحداثة من بين النخب العربية اليوم؟

القسم الأول ، هو الذي اعتمد فكر فاشية أوروبا الرأسمالية ما بين الحربين ،

والقسم الثاني ، اعتمد فكر فاشية أوروبا الشيوعية: فاشيتي القومية والشيوعية.

وكل الانقلابات العسكرية في بلاد العرب ، صدرت عنهما ، وهي في النهاية جمعت النخب التي خدمت الفاشيتين باسم القومية والاشتراكية: انحطاط الحداثة.

وقد تحالفت الأنظمة العسكرية، والنخب التي تخدمها وتدعي الحداثة، مع قطب السوفيات ضد تحالف الأنظمة القبلية والنخب التي تخدمها مع قطب الأمريكان .

ولما سقط الاتحاد السوفياتي، لم يعد القطب الأمريكي بحاجة لحلفائه من العرب، رغم أن والانضمام الفعلي ، أخفاه العداء القولي ، كما فيما يسمى بقطب المقاومة، ومن ثم ، فالحرب الكلامية بين نوعي الأنظمة والنخب ، ظل قائما قبل ثورة الشباب.

بعد ثورة الشباب، واختبار الشعب أحزاب الإسلام السياسي ديموقراطيا

للحكم، أصبح بالوسع تعديد المشترك بين نخبتي الكاريكاتور التأصيلي والتحديثي .

كلاهما يستعمل نفس التهم . -

لكن نخبة الكاريكاتور التأصيلي توجهها لما تسميه بالإسلام السياسي، أو الأخونة، والكاريكاتور التحديثي ضد الإسلام نفسه .

ولما كان الكاريكاتور التحديثي ، أصبحت نظمه العسكرية مفلسة ، فإن نخبه صارت مليشيات قلم يوظفها الكاريكاتور التأصيلي لما لدى النظم القبلية من مال .

هذه الظاهرة، هي ما أريد فهمه ودراسة علاقته بما يجري في الإقليم والعالم، منذ شروع الأمة في مقاومة الاستعمار، والوعي بعلله النابعة من انحطاطنا .

ولن يتعلق كلامي بالأشخاص، بل بالصفات المشتركة بينهم ، وأهمها مدى معرفتهم بالحداثة التي يحتكمون إليها ، وبالحضارة الإسلامية التي يحاكمونها بها .

وهذه المعرفة التي أريد تقويمها ، لا تتعلق بالحضارتين الحديثة والإسلامية لذاتهما، بل بما فيهما من شروط التلاؤم مع ما يقتضيه تحقيق الإنساني عامة.

وهذا يعني أن بحثي سيتعلق بفلسفة الوجود وفلسفة التاريخ، وعلاقتهما بالإنساني في منظور أدعياء الحداثة، بشكل لم يتجاوز روبافيكيا الفكر الغربي.

فلن أقتصر على الشكل السياسي ؛ بل سأغوص إلى أسانيده الأعمق ؛ حديثة كانت ؛ ما بعد حديثة؛ ووسيطة أو قديمة: فنجوم الحداثيين العرب ؛ أميون في ذلك كله .

ولأعد إلى ما قد يبدو مجرد دعوى: هل النخب التي تدعي الحداثة في بلاد العرب تعتمد الفكر الفاشي اليميني واليساري الغربي؟ أم هذه دعوى غير أمينة؟

لن أطيل الكلام: تكفي مصر الفتاة وحزب البعث لنعاين ذلك من حيث الفاشية اليمينية؛ حتى وإن انضمت الأنظمة ونخبها لاحقا إلى فاشية ستالين الشيوعية.

وحتى لا أظلم أحدا ؛ فينبغي أن أعترف بأنه كان يمكن أن ينحاز خيرة الحداثيين الصادقين للثورة والهوية؛ لو لم يكن في الجانب الثاني إفراط غباء عجيب .

وهذا الإفراط مضاعف:

1-وهم الوصاية على الإسلام وفهمه -2 دعوى الطهورية الخلقية بشعار "مخافة الله" التي يشتم منها النفاق في صفوف الإسلاميين .

والوهم الأول لا معنى له ؛ لأن مفهوم الحرية الروحية يلغي الوسطاء والأوصياء كما بين . والثاني مناف لسياسة الإسلام؛ وخاصة في اللحظات الحرجة.

فجذب أفاضل النخب الحديثة وأرقاهم تكوينا؛ ينبغي أن يراعي ما تربوا عليه من "دلال" مع الأنظمة السابقة؛ وحرمانهم من شروط العيش المعتاد لديهم

.

فأغلب الصحافيين البارزين والنخب المفيدة للوطن والثورة، كان يمكن ضمهم إلى صف الثورة والعهد الجديد ؛ بمراعاة ظروفهم بمنظور سياسي قرآني مرن.

كلنا يعلم أن للكثير منهم التزامات مادية -قروض وأوضاع خاصة - يعسر تغييرها بين عشية وضحاها، ومراعاتها في "تأليف قلوبهم" لو حصل ؛ لخدموا الثورة.

وقد لمحت إلى أن مفهوم تأليف القلوب من الحكمة السياسية، وليس من الفساد، لأنه يقال كلفة تقوية الصف وتوحيده، وخاصة في مرحلة بناء العهد الأولى .

فات الذي فات، وخسرت الثورة الجولة الأولى ولنتجنب الغباء السياسي بدعوى الطهورية، فأصحابها ليسوا أدرى بقيم الإسلام ممن وضع مبدأ تأليف القلوب.

ولا أعتقد أن الكثير من الصحافيين التونسيين الأكفاء ؛ لم يكن على الأقل في ضمائرهم ما يسعدهم لو أن الانحياز لصف الثورة توفر لهم بكلفة مقبولة.

ومثلهم الكثير من المثقفين الأكفاء ؛ وهم موجودون .

لذلك فكلامي لا ينبغي أن يعمم ؛ بل هو مقصور على المنحازين عقديا ضد الثورة والهوية، وهم العملاء .

وغالبا ما يمثل هؤلاء أرذل الحداثيين خلقا وأدناهم علما ومعرفة بالحداثة والإسلام . وهم في الغالب حثالة المثقفين من العاطلين ومثرثري الحانات،

وأغلبهم من طبالي الأنظمة ومخبري الاستعلامات وما يسمى بالمجتمع المدني؛ الذي تقوله المنظمات غير مجهولة الأجندات؛ وهم من يتامى الحرب الباردة.

وطبعا فمنهم من صاروا نجوما؛ وخاصة ممن يدعون فلسفة في نقد التراث والإسلام؛ وهم من معاتبه الحداثة؛ بل هم سلفية الحداثة الأكثر تحجرا من السلفية.

وهؤلاء مثلهم مثل سلفية التقليد ؛ هم مليشيات القلم الذين استعملتهم الثورة المضادة وأعداء الثورة والإسلام في الفضائيات والصحافة لتشويههما .

ولنبحث في المسائل التي طلبنا اختبار معرفة أدعياء الحداثة بها ؛ معرفة يمكن أن تفهمنا مواقفهم من الحضارة الحديثة والحضارة الإسلامية وعلاقتهما . ونحن سنحتكم في ذلك إلى

منتوجهم الفكري ؛ سواء كان المعرفي الأكاديمي ؛ أو الإبداعي الأدبي؛ وخاصة في مجالات التعبير عن الوجدان في صلته بالحضارات.

وكلا المنتوجين لهما وجهان:

-إما في مجال التعريف بالإنتاجين الغربي والإسلامي ؛ بترجمة الأول وتحليل الثاني ؛ -أو مجال الإنتاج الذاتي المبتكر.

وأقصد المنتوج الذاتي المبتكر؛ خاصة ما يسمى بالمشروعات التي عرف بها بعض النجوم العرب في القرن الماضي ؛ من أدعياء الحداثة والتفلسف الابتكاري.

ولست غافلا عن أن العامل المعرفي ليس هو المهم لك المواقف ؛ لأنها ليست نتائج لمقدمات بقدر فالنجومية في بلاد العرب؛ منذ أكثر من قرنين؛ هي مظاهر الخواجة والسعي لرضا المتخوجين ؛ ممرا واجبا للانتساب للمحظوظين وذوي الجاه في أنظمة تابعة .

ومن علامات تأثير ثقافة الخواجة الفرنسية في المغرب العربي ؛ كان يمر بنخب الشرق ؛ مصر والشام ؛ مع ما يتسم به فهم الحداثة من سطحية وقشورية عجيبة؛ ويصاحب ذلك ما يعبر عن عقد نقص التبعية؛ بالبحث عن الذات في كل مبدعات الغير ؛ لتعزية الذات عن تخلفها بسبق عربي ؛ لا يتجاوز القشور والأعراض .

ومن هنا المبالغة في دور الأندلس وتأثيرها في ثقافة الغرب الحديث؛ أو البحث عن أوجه الشبه بين أجناس أدبية حديثة وما يقرب منها في التراث .

وهذه الظاهرة تجدها اليوم عند كل من يريد أن يتعالم في التراث الإسلامي الفلسفي أو الديني ؛ فلا يراه إلا بغربال التراث الغربي الحديث.

وكان ذلك يكون مقبولا لو كان متعلقا بأعماق الأمور وليس بسطحيها؛ الذي يحول دون فهم التراثين والواحد؛ في الإبداع الإنساني بمعزل عن التأثير والتأثر.

ومن آثار البحث عن التشابه السطحي الوخيمة؛ أنه يؤدي عادة إلى عدم الغوص إلى الواحد الكوني ؛ فينتهي إلى الخلط بين حقائق الأشياء وتافه المظاهر.

والقضية لا تتعلق بالمعرفة, بل بالعمل: فهذا الموقف يؤدي إلى محاكاة التحديث التي تقتصر على ما فهم من الحداثة أي قشورها؛ علة فشل التحديث العربي .

وإذن فالأمر ليس قصورا معرفيا فحسب؛ بل هو كذلك سوء علاج عملي ؛ والعلة هي عدم فهم الحداثة بدليل الاكتفاء بوجوه الشبه السطحية؛ والذهول عن العمق .

ولعل ما أعيبه على جل المشروعات؛ التي عرف بها نجوم القرن الماضي من مفكرينا الحداثيين ؛ هو كونها ليست إلا نتيجة الخلط بين لب الحداثة وقشرها .

ولما كان نقد التراث مبنيا على هذا الفهم الرديء للحداثة؛ منطلقهم ؛ فإن ذلك يؤكد عدم فهم التراث الإسلامي ؛ وعدم فهم نظرية نيتشة في مفهوم التاريخ .

ففي "تأملات غير مناسبة للعصر" حدد نيتشة ثلاثة معاني لمفهوم التاريخ: المتحفي؛ والمعلمي ؛ والنقدي . وهذا النص كان أول ما ترجمت مع نص التنوير لكنط؛ والنص لا يمكن استعماله من دون أن أضيف معنيين يكملان نظرية نيتشة؛ أو يحددان دلالتها العميقة: فالنقد عام ؛ وله وجهان يتعلقان بالمتحفي والمعلمي .

فالنقد العام دون هدف محدد ؛ يمكن اعتباره موضة من جنس ما نجده في نقد التراث عند نجوم المشروعات العربية. لكن النقد فلسفيا ؛ عمل حي في مسار الأمم .

عندما يغلب على أمة المتحفي من التاريخ؛ يكون النقد ؛ إن وجد ؛ فعلا إحيائيا ينقل التراث؛ الذي يكاد يكون قد مات؛ إلى الحياة في الأمة التي استيقظت .

ونستطيع أن نقول إن أجيال عصر الانحطاط الأخيرة ؛ قد "متحت" تراث الأمة الذي صار آثارا شبه ميتة؛ بسبب عموم الأمية التي نتجت عن الانحطاط.

الغبار عن متاحف ؛ أعدها جيل جمع التراث وكتابة الموسوعات للإحياء .

لكن النقد عندما يتوجه إلى المعالم؛ فهو يصبح أشد صرامة ويتحول إلى ثورة الإبداع المتجاوز للتراث عامة؛ ولمعالمه خاصة؛ فيكون بداية الاستئناف .

ما يسمى بالمشروعات الفكرية لم يكن هذا ولا ذاك . والنقد الإحيائي حققه المقاومون لمحاولة الاستعمار؛ وعملائه قتلوا اللغة العربية وتاريخ الإسلام.

وهذا العمل ؛ بخلاف ما يشاع ؛ لم يقم به أدعياء الحداثة؛ بل المدارس التقليدية التي تتهم بالرجعية؛ والتى نفضت الغبار عن المتحف: النقد الإحيائي .

والآن؛ وخاصة منذ الثورة؛ بدأ النقد الثوري الذي لا يعيد النظر في المعاني ؛ قياسا بمعايير الغير ؛ بل يبدع ترجمة مناسبة للعصر من المعلمي الأصيل .

وهذا هو المنظور الذي سأنطلق منه للكلام على بعض النماذج ؛ من

المشروعات التي توخاها بعض النخب، مدعية الحداثة، والتي ليس لها من النقدين شيء يذكر.

وقبل الكلام على كاريكاتور التراثين ، الحديث وما بعده، والإسلامي وما قبله في مشروعات نجوم نخبنا، لا بد من كلمة سريعة حول كونية ثورة الإسلام.

فمصدرها له نظير متقدم على الإسلام ، جعل مشكل الرسول الخاتم، ليس إثبات الوحي أو النبوة، بل عقدة الكاريكاتوريين ، توثين الأعيان، ونسيان المثل .

فنخب الجاهلية، الذين رفضوا الرسالة، لم يكن جدلهم معه في الوحي والنبوة من حيث المبدأ، بل كان رفضهم كونيتهما ، وقابلية غير وجودها لغير محتكريها .

والعلاقة بين هذا الموقف ، وموقف أصحاب المشروعات من نجوم مفكرينا، لا تبرز للعيان، لأن أساسها ظل خفيا ، وهو ما أريد أن أوضحه بصورة لا جدال فيها .

فما كان يمكن للجاهلي ألا يشكك في وجود الوعي ووجود الأنبياء ، ثم يحصرهما فيمن صاروا محتكرين لها ، من دون وثنية تخلط بين تعين المثال والمثال .

صار الجاهلي يعتقد أن الوحي هو ما تعين منه في اليهودية والمسيحية، وأن النبوة حكر على اليهود دون سواهم ، خلطا بين واقع تاريخي ومثال يتجاوزه.

موقف الحداثي من أصحاب المشروعات الفكرية لا يختلف عن موقف الجاهلي: الفرق الوحيد ؛ هو أن الموضوع توسع؛ فضم إلى الإبداع الديني ؛ الإبداع العقلي .

صار الحداثي الكاريكاتوري يعتقد ؛ مثل الجاهلي ؛ بإحتكار الوحي والنبوة؛ وأضاف إليه احتكار الحضاري والعقلي ؛ فيمن صار يعبر الحضاري بحضارته حكرا عليه .

ثورة الإسلام - أو ثورة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ إن خاطبنا العلماني العربي الذي لا يجرؤ على غير الإسلام من الأديان-تمثلت في تحرير البشرية من هذين الاحتكارين؛ فالإسلام يقول أولا؛ إن لكل أمة رسالة بلسانها ؛ والرسالة الخاتمة؛ لكل البشر.

إنها كونية توزيعية؛ تنزل كل الشعوب نفس المنزلة؛ والواحد فيها الإسلام.

وقياسا عليها؛ ينبغي أن نستنتج أن كل الشعوب لها تجاربها الحضارية؛ متساوية المنزلة والحضارة؛ التي تعترف بمثالها الأعلى الواحد ؛ هي حضارة الإسلام.

إنها الأفق الكوني الذي احتضن كل الحضارات القديمة؛ وما قبلها ؛ ولها قابلية احتضان كل الحضارات الحديثة؛ وما بعدها ؛ لقولها بالنساء 1 والحجرات 113

فمن يؤمن بالأخوة البشرية) النساء 1)؛ وبحصر المفاضلة بك التقوى) الحجرات 13):؛ لا يسعى لمحو أي حضارة؛ أو لغة؛ تمييزا بينها بالعرقية أو بالطبقية.

لكن الحمقى من أدعياء التحديث -ربما بدافع رد الفعل على الحمقى من أدعياء التأصيل - وثنوا عينا من مثالهم الحديث؛ كما وثن هؤلاء عينا من إسلامهم .

فكاريكاتور الحداثة؛ هو اعتبار تعين قيم الحداثة في فهمهم لها ؛ هي مثالها ؛ وكاريكاتور الأصالة؛ هو اعتبار تعين قيم الإسلام في فهمهم له ؛ هي مثاله ؛ فصارت قيم الحداثة الكونية؛ هي عينها الغربية؛ وصارت قيم الإسلام الكونية, هي عينها في تاريخ المسلمين الرسميين؛ فغاب فيهما الكلي المثالي الواحد .

وما كتبت "وحدة الفكرين"؛ كان قصدي بيان هذا الكلي المثالي الواحد؛ الذي ينبغي اعتماده ؛ ليس تعبير الحضارات ؛ بل في بيان مدى سعيها للاقتراب منه .

بهذا المنطق ؛ سأستعرض التجربة الحضارية الإسلامية في مثالها ولخ واقعها التاريخي؛ ثم التجربة الحضارية الغربية بنفس المنطق ؛ في ضوء كونية لقائهما .

ولا شك أن التاريخ الإنساني ليس مقصورا على لقاء هاتين الحضارتين . لكن ما نسميه حداثة؛ وحتى ما نتوقعه ما بعدها ؛ هو ثمرة هذا اللقاء المتواصل .

ذلك أن التجربة الحضارية الإسلامية ليست مقصورة على ذاتها؛ بل كانت خزينة ما بقي حيا مما تقدم عليها ؛ لكونها احتضنت أممه والحي من تراثهم .

ل ا

فيمكن القول إن الحي من ماضي الإنسانية تالف في تجربة حضارتنا.

وما قلناه عن التجربة الحضارية الإسلامية، يمكن قوله عن التجربة الحضارية الغربية، رغم أن إيديولوجيا المركزية الغربية يصح عليها ما يصح على تجربتنا، لكن صحته نسبية، لأن إيديولوجيا المركزية الغربية. بخلاف ما يناظرها في المركزية الإسلامية, كانت عدوانية، أي إنها تعتمد منطق الانتخاب الطبيعي .

وقصدي أنها لم تكن حضنا للحضارات الأخرى طوعا، بل كرها ، أي ا لم تستطع حذفه . فمن حضارتنا، ابقت على الثورتين والتراث العالمي، لكنها لا تو بالتعدد الديني والحضاري، بل فلسفتها الدينية والحضارية تعتمد على منطق لارية الطبيعي ، اي إن البقاء للأقوى الذي يعتبر الأصلح .

ولهذه العلة, فحتى المذاهب المسيحية القديمة الغوها ولم يبق لها وجود، إلا في دار الإسلام، والإسلام لما حل في أوروبا ، أزاحوه بحرب الاسترداد .

ولا يزال موقفهم هو هو رغم أنهم يدعون العلمانية والحرية الدينية. فهم الآن يحاربون وجود الإسلام في أوروبا بمنطق الاحتكار المسيحي اليهودي.

لذلك تجد كاريكاتور الحداثة، الذي يحاكي دون وعي ولا عقل هذا الموقف ، لا يتجرأ إلا على الإسلام، وهم لا يفتحون أفواههم ذما لغيره

من الأديان .

ع ج

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - للحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، أو الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم

ثورة الاسلام او الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

(و (لحرية الروحية والسياسية في (لتربية والحكم

الأ سماء والبيان

ثورة الاسلام

والحكم" فنتكلم على الحكم بعد أن تكلمنا على التربية وجهي السياسة

تكلمنا على الحرية الروحية وتحريفاتها وأثرها المفسد ل"معاني الإنسانية" بنظام تربية يدجن الإنسان فتسود أخلاق العبيد بين سيد ومسود ثقافيا .

والآن سنتكلم على الحرية السياسية وتعريفاتها وأثرها المفسد لمعاني الإنسانية بنظام حكم يدجن الإنسان فتسود أخلاق العبيد بين سيد ومسود ماديا .

ومعنى ذلك أن الاستبداد والفساد وأخلاق العبيد بين سيد ومسود يدبان في الأذهان فتصبح طبيعة ثانية وفي الأعيان أي في نظامي السيطرة على الإنسان.

وأخلاق العبيد تصج على السيد والمسود: كلاهما عبد أحدهما للحيوان الغالب فيه والثاني للحيوان المغلوب فيه وهو معنى النكوص إلى التاريخ الطبيعي .

وابن خلدون يعتبر هذا النكوص حاصلا في خمسة مستويات: في الأسرة وفي الجماعة وفي المدرسة وفي الحكم ويوحد بينها العمران الناكص للتاريخ الطبيعي .

وما يتميز به علاج ابن خلدون هو نوعا الاخراج من سلطان التاريخ الطبيعي على

الإنسان: 1-اخراج بما يشبه المعجزة تبين الغاية 2-اخراج بعلم يحققها

فالإخراج المعجز مثاله عهد الراشدين حيث عمت الحرية الروحية والحرية السياسية حيث حل التوافق بين الوازعين الذاتي والأجنبي؛ معجزة الرسول الخاتم.

لكنه حتى في هذه الحالة فهو لم يلغ دور القانون الطبيعي ورمزه أنه ما بعث من رسول إلا وكان في منعة من قومه : دور القوة التي بيدها السلطان .

وهي في بدايات العمران الموصل إلى نشأة الدول الدرجة الأولى من العصبية التي لها صلة بالدم والنسب: الرحم الجزئي . والإسلام يقول بالرحم الكوني.

وتلك هي المعجزة: كيف أمكن النجاح في بناء دولة على الرحم الكوني) النساء (1 والذهاب إلى حد نفي الرحم الجزئي لأن مصير الإنسان الأخروي فردي؟

تلك هي الهشاشة التي يعالجها هيجل بالتعصب للمجرد؛ دولة تقدم الإيمان بالواحد على كل الروابط الأخرى حتى الأسرية والقبلية والطبقية والعرقية.

وحصول ذلك معجزة لأنه مناف للقانون الطبيعي في نشأة الدول وفي شروط قيامها وبقائها بتوازن القوى فيها بما بينها من فروق لا تقتصر على التقوى .

وحتى نفهم ذلك يكفي أن نذكر بعمل هذا المبدأ حتى في الحالة التي يمتنع أن يكون موجودا فضلا عن أن يكون عاملا: في الفتح وهو ما يميزه عن الغزو.

الفتح حرب . هل يعقل أن يخير المحارب "حدود" بين خمسة حلول كلها تحاول تجنبها والغاء أخلاق العبيد لدى السيد والمسود؟

إنه الفرق بين الفتح والغزو.

2-ينتج لك ما لنا وعليك ما علينا .

3-رفض الأول والثاني ينتج:

4-إما دفع الجزية

5-أو الحرب.

والهدف من كل ذلك التخلص من أخلاق العبيد .

ذلك أن الهدف وهو معان ؛ "التحرير من عبادة العباد بعبادة رب العباد" حيث يكون الجميع خلفاء ليس بينهم سيد وعبد لأن السيادة لله والتفاضل بتقواه.

وما ظنه ابن خلدون معجزة -بمنطق التاريخ الطبيعي -هو في الحقيقة بمنطق التاريخ الخلقي الذي تتحقق فيه معاني الإنسانية هو منزلة الإنسان؛ الخليفة

تحقيق الإسلام للحريتين الروحية والسياسية في"لكم ما لنا وعليكم ما علينا "ضميرها" جميعنا سواسية أمام الله ونريد أن نحقق ذلك في الواقع الفعلي".

فالتأسيس القرآني لسياسة الإسلام الكونية: الناس سواسية لا يتفاضلون إلا بالتقوى أي العبودية لله) الحجرات 13 (وهم سواسية لأنهم أخوة) النساء .(1

كيف تم النكوص؟

لعلتين طبيعية وثقافية:

1-لأنها تبدو استثناء بمقتضى القانون الطبيعي

2-لأنها منافية لما كان سائد ا في البلاد التي فتحها الإسلام.

ومعنى ذلك أن ما حدث بعد الفتنة الكبرى والحروب الأهلية الخمسة التي تلتها هو "راستوراسيون" وانتقال إلى حالة طوارئ عطلت الدستور القرآني .

وهذه الراستوراسيون والطوارئ دامت أربعة عشر قرنا رغم أن المسلمين بدأوا السعي لتجاوزها منذ حصولها وصاغوا الحلول من القرن الثامن هجريا وأربعة عشر ميلادي.

لكن الفعل لم يبدأ حقا إلا بعد حصول الهزيمة أمام الاستعمار والشروع في التصدي الفعلي لعلل الانحطاط الذي انطلق من فكر ابن تيمية وابن خلدون .

أعلم أن بعض السخفاء يرون الشروع في النهضة بمجيء نابليون إلى مصر لجهلهم أن مجيئه لم يكن بداية النهضة بل تنفيذ خطة وضعها لايبنتس لنفعها .

مجيء نابليون كما خطط لذلك لايبنتس هي الطريقة الوحيدة للقضاء على وحدة الأمة: فلايبنتس وضع خطة للإطاحة بالخلافة بغزوها بمصر لإنشاء إسرائيل ..

والهدف تخليص أوروبا من يهودها والاطاحة بالخلافة العثمانية آخر حصون الأمة ورمز وحدتها التي بدأت تنهض وإن ببطء وتردد بسبب جرثومة القومية .

محمد علي زرع كل ما سيتحول إلى عوائق للنهوض الحقيقي ؛ فتفتيت الأمة وتبني الانقلابات العسكرية والتحديث السطحي بالمحاكاة أنتج الكاريكاتورين .

يكفي أن تقارن بين مصر واليابان أو بينها والهند أو بينها وكوريا أو بينها وماليزيا لتعلم أن النتيجة الوحيدة لمجيء نابليون هي ما خطط له لايبنتس . القضاء على الرمز وتأسيس إسرائيل وزرع جرثومة القوميات وذهنية الخواجات والحداثة التي يصبح فيها القمني وزيدان فلاسفة والسيسي قائدا وهلم جرا .

وقد كتبت من الثمانينات في مجلة الجامعة العربية لأبين أن النهضة لم تبدأ مع غزو نابليون بل فكرها بدأ منذ القرن الثامن بفهم علل الانحطاط .

وهذا الفهم يعود لابن تيمية وابن خلدون .

- فالأول : فساد نظام التربية مضمونا ونظام الحكم شكلا ء

- والثاني : فساد نظام التربية شكلا ونظام الحكم مضمونا .

ذلك أن ثورة ابن تيمية تعلقت بالمضمون التربوي الذي نتج عما نتج عن فساد الفقه والتصوف والنكوص الاجتماعي الذي أعاد الوثنية وسلطان التقاليد .

ثورة على الاستبداد والفساد الروحيين بوصفهما شكلا اجتماعيا عاما بسبب الفقه والتصوف وثورة على الدغمائية والعقم العلميين في الفلسفة والكلام.

أما شكل الحكم فتمثل في السياسة الشرعية التي ركز فيها على تعريف الحاكم بكونه مؤتمنا على ما هو للأمة ومشروط بالعدل دون تحديد

لمضمونه .

حضر المضمون في الإصلاح الاجتماعي والشكل في الإصلاح السياسي . وكان على ابن خلدون أن يحدد الشكل في الأول والمضمون في الثاني : ثورة متممة .

وإذن فالقرن الثامن حدد الأمراض الأربعة: أمراض الشكل والمضمون في التربية والحكم . وعدد العلاج للإصلاحات الأربعة التي لم تتحقق إلى الآن.

والعلة هي ما وضع من جراثيم ولدت الكاريكاتورين : فالأمراض التي نبه إليها الثائران صارت مزمنة لأن ما زرع خلال الاستعمار هدفه منع الإصلاح.

فالكاريكاتور التأصيلي يخلط بين الحلول القرآنية ومآلها في جاهليتنا والكاريكاتور التحديثي يخلط بين الحلول الحديثة ومآلها في جاهلية الغرب.

الكاريكاتور التأصيلي لا يمثل الإسلام بل النكوص إلى جاهليتنا . والكاريكاتور التحديثي لا يمثل الحداثة بل النكوص إلى جاهلية الغرب: الانحطاطان.

ومنذ أن أصبح نابليون ومحمد علي بداية النهوض المزعوم حدث ما يحول دون شروط النهوض : ثبت التقسيم الاستعماري لدار الإسلام بدول اسمية هي محميات.

عاد العرب إلى حروب داحس والغبراء كلما قام واحد تالف عليه الجميع فأسقطوه وكل الأعداء ينتصرون علينا دون حاجة لقتالنا فعملاؤنا يقومون

مقامهم .

وهكذا كانت عنتريات القذافي والجزائر حائلة دون التعاون المغاربي ومثلها في الهلال و الخليج وفي النيل وفي القرنين . خصومات الحدود بلا حدود .

والأخطر هو الهدف البعيد، لا يمكن لأي واحد من هذا الفتات الذي آلت إليه دار الإسلام أن تكون دولة ذات سيادة لأن شروط السيادة مستحيلة ذاتيا .

شروط السيادة الموضوعية خمسة وكلها منعدمة في المحميات العربية مثلا: جغرافيتها وتاريخها وأثر الأولى في الثاني والثاني في الأولى منافية للمرجعية .

ولذلك شكل جذاذة من التفتيت لا تبقى إلا بالانفصال الجغرافي والتاريخي الحائلين دون التنمية المادية والرمزية ومن ثم بمحاربة المرجعية؛: الإسلام.

وهذا هو الهدف من فرض جغرافية الاستعمار التي تنتج تاريخا مناظرا لها فيحيي عداوات الماضي المتقدم على الإسلام وتغرق الأمة فيما حررها منه .

وعندئذ لن يتحقق لا التأصيل ولا التحديث بل كلاهما يصبح ممتنعا لامتناع شروطهما أعني شروط الأحياز: جغرافيا دويلات توابع في الحماية والرعاية.

والتوابع أو المحميات لا يمكن أن تكون ذات سيادة تمكنها من أن تكون

دولا لمواطنين أحرار، فلا يمكن للحر أن يكون محميا من غيره مادا يده متسولا .

ولولا ما في أرض بعض العرب من زيت حجر لكانوا كلهم متسولين لأنهم فاقدون لشروط التنمية المادية والتنمية الرمزية الشارطة لها) علوم وتقنيات).

وهذا ما حاول ابن خلدون البحث فيه لتحديد المضمون السياسي للدولة من حيث هي حامية وراعية ليس للمواطنين بعضهم من البعض بل لأمرين شارطين للحرية.

فأما الأمر الأول فهو حماية المواطنين من الحكام (نظرية العقود الخمسة، اثنان عقليان واثنان دينيان والخامس على أرضية الطبيعة هو مرجعية الوصل بينها).

وفي هذه الحالة تنعدم شروط وجود النخب الحرة الفاعلة بمعانيها الخمسة: لن توجد نخبة إرادة أو نخبة علم أو نخبة قدرة أو نخبة حياة أو نخبة وجود.

كيف توجد نخبة إرادة في ظل الاستبداد والفساد للمافيات القبلية والعسكرية في نوعي أنظمة المحميات العربية التي ليس لها من الدولة إلا الاسم؟

كيف توجد نخب العلم إذا كانت المافيات الحاكمة مجرد تجار لا تريد بحثا علميا ولا تنمية لأن سلطانهم يحتاج لمثقفين طبالين لا لعلماء باحثين؟

كيف توجد نخب قدرة إذا كان الاقتصاد مجرد استحواذ المافيات على

ثروات البلاد والاستمتاع باقتسامها مع الحامي الذي يساعد في قهر الشعب إذا ثار؟

وكيف توجد نخب حياة - الفنانون - إذا كان هؤلاء مجرد باعة للروبافاكيا الفنية الغربية نسخ مشوهة ومبتذلة لا علاقة لها بالذوق بل هي قلة ذوق؟

واخيرا كيف يمكن أن توجد نخب وجود أي نخب رؤى للعالم دينية كانت أو فلسفية إذا كانت مؤلفة من الكاريكاتورين وحربهما الأيديولوجية الخاوية؟ مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، أو الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم

ثورة الاسلام او الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

11 صفحة

ض قم الأسلام

ثورة الاسلام

(و (لرية الروحية والسياسية في (لتربية واغظم

الأ سماء والبيان

ثورة الاسلام

والحكم" للثورة الروحية: غرابة دين يستغني عن سلطة روحية كنسية.

وسيليه فصل ثالث منها للثورة السياسية أو قسمها الثاني أي الحكم لأن الفصل السابق يدرس قسمها الأول أي التربية: حكم يجعل المحكوم حاكما في آن.

غياب السلطتين "الروحية" و"الزمانية" وعدم الفصل بينهما باعتبارهما بعدي السياسة التي هي تربية وحكم ليس فيهما كنسية ولا سلطة متعالية ظاهرة فريدة.

إنها الظاهرة التي اعتبرها هيجل مؤدية إلى هشاشة الدولة وسيطرة العنف واستحالة النظام المستقر المحقق للحرية بلغته : بسبب عبادة المجرد وحماستها .

وتلك علة مقارنته بين ما يسميه التعصب الديني للتنوير الإسلامي وما التعصب العلماني لتنوير الثورة الفرنسية: كلاهما يحول دون استقرار الدولة.

والعلة نفي الطبقية والعرقية وتعويضهما بالمساواة المطلقة والأخوة البشرية واعتبار الجماعة أصل كل شرعية في الحكم والتربية ولا سلطان إلا للقانون .

حسمت علاقتي بهيجل كما بينت في الفصل الأول . فتحرير الإنسانية لا يتحقق بجدلية السيد والعبد أي تحريف الشطرة أو المعادلة الوجودية بل بإصلاحها .

ولذلك فالإسلام هو فلسفة الإصلاح الدائم -متعينا في فكرة المجدد على رأس كل قرن - للتحريفات التي تطرأ على الفطرة السوية أي المعادلة الوجودية.

فمجرد كون الإنسان إنسانا لا يمكن تصوره غير واع بالمعادلة الوجودية: أي بالقطبين الله والإنسان وبالوسيطين الطبيعية والتاريخ وبالتواصل علما وعملا ء

وهذه المعادلة التي هي عين بنية الوعي الانساني لا يمكن أن تكون ثمرة لعرضي العبودية والسيادة المعلولتين لتحريفها وليستا علتين لتحقيقها .

جدلية السيد والعبد باقية ما بقي الإنسان وتتعلق بقابلية نكوص الإنسان إلى القانون الطبيعي ونخائه عن القانون الخلقي برد ها إلى صراع القوى.

وبهذا المعنى فالحرية هي التي تعالج الصراع وليست نتيجته: لو لم تكن بنية وعي العبد المعادلة الوجودية لاستحال أن يصارع ولبقي عبدا أبد الدهر.

فما يدرسه هيجل هو الأمر الواقع وليس الامر الواجب. ولا يمكن قلب العلاقة بين الأمرين فيجعل الواجب معلولا للأمر الواقع بدل العكس .

فلسفة الإصلاح هي إصلاح الأمر الواقع بمقتضى الأمر الواجب . وهذا يقتضي أن تكون سيادة الواجب فوق الأمر الواقع فتكون وحدة الإنسان وعيه بالواجب.

وهذا هوما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي قبالة الوازع الأجنبي : هيجل يجعل الوازع الأجنبي أصلا للوازع الذاتي فيصبح التاريخ فاقدا لما بعده.

وإذا فقد التاريخ لما بعده وهو "الدين - الفطرة" يكون الخروج من التحريف أو جدلية السيد والعبد مستحيل الوقوع . كلاهما يبقى ما هو بقانون الطبيعة.

فلا تكون الحرية والكرامة مقومتين لذاتية الإنسان بل هما عرضيتان ما ينتج عن صراع القوى بمقتضى القانون الطبيعي الذي يخضع للضرورة لا للحرية.

لا يمكن استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية من دون "دين الفطرة" الذي يضعه فوق الطبيعة ويعطيه بعدي كرامته أي التكليف والمسؤولية: الخلافة .

ومن دون استثناء الإنسان من قانون الضرورة لن يكون لمفهوم القيمة معنى ؛ فخمستها تزول المعرفية والخلقية والجمالية والجهوية والوجودية.

فباستثنائه من الضرورة الطبيعية يميز الإنسان بين الحق والباطل وبين الخير والشر وبين الجميل والدميم وبين الممكن والممتنع وبين الواجب والعرضي .

ولولا هذا الاستثناء لكان مثل عقله مرآة يعكس الموجود ولا يميز بينه وبين المنشود فيغرق في مجراه ولا يستطيع الطفو فوق أمواجه ليعيره فيغيره.

فلا معنى لفلسفة التاريخ من دون فلسفة الدين ؛ فلسفة التاريخ التي تستغني عن فلسفة الدين لا تكون فلسفة تاريخ حر بل هي فلسفة طبيعة مضطرة .

لذلك كان هيجل يعتبر التاريخ الحكم النهائي والقاضي المطلق بمعنى أنه لا

يميز بين الأمر الواقع والأمر الواجب وهو معنى تطابق العقل والواقع.

لكن ذلك لو كان كذلك لما كان للحرية والكرامة وصمود المظلوم حتى يهزم الظالم معنى: وحتى لو سلمنا بأن التاريخ قاض فإن قضاءه سيكون في آخره.

وتلك هي سخافة قوله بنهاية التاريخ وبخروج الإسلام منه . التاريخ يستأنف والإسلام عادة أقوى مما كان حتى لو كان سيد العالم . فالأمة ثاني قطب.

وقريبا ستصبح أول قطب في العالم رغم ضعفها وتشتتها . لكن ما هي بالقوة هو ما ينبغي ألا ننساه. والإنسانية بحاجة إلى ثورة روحية والأمر محسوم.

وسنبدأ الآن في إثبات الثورة الروحية أو بعد التربية من السياسة القرآنية: ليس بين المؤمن بالإسلام وربه سلطة واسطة في الدنيا وفي الآخرة:؛ كنسية.

وهذا هو الفهم السني في الواجب. لكن السنة بالتدريج صار نظامها التعليمي أشبه بسلطة روحية في التربية والمجتمع وخاصة بتوسط الإفتاء للأفراد .

فأصبحت الجماعة السنية تنقسم إلى علماء في الدين وعامة فيه وهذا مناف للإسلام تمام المنافاة . فالعلم بأساسيات الدين فرض عين وليس فرض كفاية.

وللتمييز بين خاصة وعامة في الدين نتيجتان وخيمتان:

1- الأمية ففرض الكفاية يغني غالبا عن التعلم

2-ولم يعد النظام سلطة علمية بل صار سلطة روحية

وبسبب هذين الخطرين عمت بدعة الفتوى التي هي من علامات تحول نظام التعليم إلى سلطة كنسية إذ أصبح الفرد المسلم يحتاج لوسيط في كل صغيرة وكبيرة.

وكم يضحكني كلام المفتين - وجلهم أميون ولا يدرون لأن حفظ المتون ليس علما فحتى الآلات تحفظها - على مهزلة المهازل : وجوب سؤال أهل الاختصاص.

أساسيات الدين ليست اختصاصا لأنها فرض عين . وما عداها حذلقات لتبرير وجود وهم الاختصاص والخطأ لا يؤثر فالنية هي جوهر الديني في أفعال المؤمن .

وليتميز بين السؤال العلمي في التعليم والبحث المعرفة والاستفتاء .

فالأول يتساوى فيه السائل والمسؤول : وهو إذن شورى معرفية وليس استفتاء .

أما الفتوى فليست بين عالمين يبحثان ويتشاوران بل بين "أمي" لا يريد أن يتحمل مسؤولية فعله فيبحث عن فقيه يريح ضميره لحل يشك في شرعيته .

فالحلال بين والحرام بين وما بينهما من متشابه نحن مأمورون باجتنابه . وهذا مبدأ عام يغني عن الفتوى فلا يبقى لها إلا هروب المستفتي من المسؤولية.

وكم أمقت فتوى المحلل في الطلاق . ففيه سخرية من الدين واحتقار للمسؤولية وكل مذهب يغاب عليه مثل هذه الفتاوى هو مذهب مغشوش يشكك في تقوى صاحبه .

والغريب أن الشعوب ليست غافلة عن ذلك . ففي تونس يوجد قول مشهور لمن يلجأ لمثل هذه الفتاوى : يقولون "اتكا على الحنفي" يعني اختار مذهب فتاوى الحيل .

وهي بنحو ما صك براءة يعبث بالتقوى الصادقة فيحولها إلى نفاق لكأن الأحكام مجرد أسماء ؛ حيلة المحلل تلغي حكما بينا وتشكك في تدين صاحبها .

وبمثل هؤلاء "العلماء" أصبح الاستبداد والفساد ضرورة بحجة المضرة التي يدعون أنها تنتج عن الثورة على الظلم والفساد .

فيصبح فساد التربية أصلا لفساد الحكم لأنه يضفي عليه الشرعية الدينية: حتى صرت اعتقد أن هؤلاء الفقهاء أكثر الناس عدم إيمان واستهزاء بالدين.

وحينئذ تفهم ماذا اعتبرت آل عمران التحريف نتيجة لحلف خفي أو صريح بين السلطة الدينية والسلطة السياسية لتحكيم الدنيا في الدين بدل العكس.

لكن الإسلام ثورة ليس على هذا التواطؤ فحسب بل على وجود السلطتين المفروضتين على المؤمنين أنفسهم : أساسيات التربية والحكم فرض عين على كل مؤمن .

أما ما هو فرض كفاية كاختصاص فني في التربية وفي الحكم فهو وظيفة يكون فيها الإنسان أجيرا للتعليم وللإدارة بمراقبة المتعلمين والمدارين أنفسهم .

تقديم المصلحة وخوفا من

وأول شروط هذه المراقبة أنها فرض عين على الجميع وفرض كفاية على من لهم نفس الاختصاص في القيام بواجب المراقبة العلمية والفنية بطلب من الجماعة.

ومعنى ذلك أن المراقبة لها مستويان:

- مستوى الرأي العام للجميع

- ومستوى دليل الرأي العام للمختصين الذين يستوثقهم الرأي العام للمراجعة المختصة

ولذلك فالحرز الذي يعوض السلطتين اللتين ألغاهما القرآن هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في التربية والحكم بمستوييهما العام والمختص .

وتلك هي العلاقة الأساسية لحرية الرأي الديني شرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المعرفة والأخلاق تربويا وفي السلطة والقانون حكميا .

ولم أعرج على شرح الآيات التي أشرت إليها في الفصل الأول فهي بينة بذاتها ولا تحتاج لشرح فضلا عن كوني أقول ببحث فلسفي لا تفسيرا لآي القرآن . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ثورة الإسلام، أو الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم

ثورة الاسلام او الحرية الروحية والسياسية في التربية والحكم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ذو الرية الروحية والسياسية في للتربية والثم

ثورة الاسلام

يكاد إلغاء القرآن الكريم الوساطة بين المؤمن وربه (الكنسية) والحق الإلهي بل الحكم) الوصية) مع النساء 1 والحجرات 13 يثبت حجج هيجل ضد الإسلام.

وقد تعيرت كثيرا في طلب ما يمكن أن يحقق شروط ما يسميه ابن خلدون صورة العمران أي سياسته التي تتألف من نظامي التربية والحكم وظيفتين للدولة.

وإذا لم ننطلق من هذه الاعتراضات الهيجلية ولم نجد ما يدحضها ليثبت خطأها فإنه لا يمكننا أن نفهم سر ما آل إليها الحكم من إعادة ما ألغاه الإسلام .

فقد يبدو من تأييد التاريخ لنظرية هيجل بمعنى أن الدولة الإسلامية أعادت الكنسية والحكم بالحق الإلهي لتصمد أن نظرية القرآن لا تناسب الإنسانية.

والحمد لله فقد تبين لي الخيط الابيض فصمت على تخريف هيجل؛ حتى التاريخ لم يثبت نظرية هيجل بل نفاها على الأقل في المثال وأثبت عكسها في التطور.

فالمثال الإنساني ظل عين ما يقول به القرآن أي إن الإنسان لا يتحرر إلا بإلغاء الكنسية والحق الإلهي بل الحكم ومن ثم فتاريخه هو عين هذا المسعى .

والتطور أثبت أن "مبدأ لقاء الرب فردا" هو المطلب الأساسي لتحقيق كيان

الفرد الإنساني دون نشي التربية والحكم بل هما شرط مسؤوليته التي تؤسسهما .

ولا يكون للإنسان منزلة الملتقي بربه فردا إلا إذا كان في حياته مكلما ومسؤولا كفرد غني عن الوسيط بينه وبين ربه فهو أقرب إليه من حبل الوريد.

ومعنى ذلك أن شرط الأخلاق في التربية والحكم أي في بعدي السياسة والحياة الجماعية هو "الشرد" المكلف والمسؤول بفضل الحريتين الروحية والسياسية.

والحرية الروحية هي الاستغناء عن وسيط التربية (الكنسية) وعن وسيط الحكم: فيكون في علاقة مباشرة بربه وفي علاقة مباشرة بالشأن العام أمرا ونهيا .

دولة الإسلام هي دولة الأفراد الأحرار من سلطان روحي يتوسط بينهم وبين شروط حياتهم الاخرى وسلطان سياسي يتوسط بينهم وبين شروط حياتهم الدنيا .

ذلك هو ما غاب عن ذهني لما كنت أسمع لهيجل وهو ما لم يفهمه هيجل من ثورة الإسلام التي ما تزال مثال الإنسانية الأعلى وهو معنى كونه فطرة كونية.

فلأثبت الآن أن القرآن يعرف المؤمن بالحرية السياسية أو بالمسؤولية المباشرة في الشأن العام بصورة مطلقة في وجوده الدنيوي وبصورة إضافية للحكم .

ثم سأثبت بعد ذلك الحرية الروحية من بصورة مطلقة ككيان ذاتي للإنسان وبصورة إضافية أي بالتحرر من روابط الدم الطبيعية بروابط العقيدة الروحية.

أربعة عناصر تتأصل في حقيقة الإنسان التي تجعله أهلا للخلافة:

- اثنان الحرية السياسية آل عمران 104 والشورى 38.

- واثنان الحرية الروحية مريم 95 الحديد 27.

والمسلمون يعانون منذ أربعة عشر قرنا من عودة الكنسية:

1-تربية خاضعة لسلطان العلماء والجماعة.

2-عودة الحق الإلهي : حكم خاضع لسلطان الأمراء والعسكر.

فعرب النظام التقليدي كنيستهم "علماء" دين ومجتمع قبلي وحكامهم امراء. وعرب النظام الحداثي كنيستهم "علماء" دنيا ومجتمع قبلي منفرط وحكامهم ضباط.

ولا أحد يعترف بالفرد ككائن خلقي مستقل او بدوره ككائن ذي قيام روحي وسياسي في النظام الدنيوي رغم أن النظام الأخروي الأسمى منه مبني عليه .

إنه القصام الذي يعاني منه العرب لأن نظامهم الأخروي كما يحدده القرآن يشترط أن يكون نظامهم الدنيوي من جنسه لأن الأول تقييم للأفعال في الثاني .

وهنا لا بد من إيراد نص ابن خلدون الذي طالما حيرني لكنه هو الذي أخرجني من حيرتي مع هيجل قبل أن أرى الخيط الأبيض . وهو نص

مذهل ؛ علاقة الوازعين .

فالنص (الفصل 6 من الباب الثاني) يدرس فيه ابن خلدون أثر التربية والحكم على البأس والمنعة ودور الوازعين الذاتي والأجنبي فيهما قوة وضعفا .

(وذلك أن ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والامراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم . فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد . فإن كانت الملكة رقيقة وعادلة لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة وجبن واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها. أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه ...))ونجد أيضا الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيرا ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه . وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة والممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة فيهم هذه الاحوال وذهابها بالمنعة والبأس . ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأسا لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي وإنما هي أحكام الدين وآدابه نقلا يأخذون أنفسهم بها بما

رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم قال عمر رضي الله عنه "من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله" حرصا على أن يكون الوازع كل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علما وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب رجع الناس إلى الحضارة وخلق الانقياد إلى الاحكام ونقصت بذلك سورة البأس فيهم . فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي . ولهذا كانت الاحكام السلطانية والتعليمية مما تشيره أهل الحضارة ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم أولادهم وكهولهم.

ورغم أن ابن خلدون يجمع بين مقابلتين الحضري والبدوي وبين السلطاني والشرعي لأن ما يعنيه هو القانون العام في علاقة الوزعين .

لكننا نعلم أنه يمكن للحضري أن يحافظ على تقدم الوزع الذاتي على الأجنبي بإصلاح نظام التربية والحكم ليحول دون التأثير السلبي على شخصية الفرد.

وذلك هو الحل القرآني : فالفرد مكلف فرض عين العبادات وأساسها الحرية الروحية و المعاملات وأساسها الحرية السياسية يتحقق هذا الشرط المحرر.

بمعنى أن الوزع الأجنبي في التربية وفي الحكم -يكون تابعا للوزع الذاتي فيهما فيكون الشخص حرا في التربية والحكم وتلك هي ثورة الإسلام.

فيتضح سر عدم فهم هيجل لهذه الثورة: فهو يفسر الوصول إلى الحرية

بعكس هذا التصور. فعنده الوزع الأجنبي أصل الوزع الذاتي: جدلية السيد والعبد.

ثورة الإسلام في فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ: كل البشر أحرار ومتعاقدون مع الله<الفطرة . لكن تعريف الفطرة هو جدلية السيد والعبد الهيجلية.

طبعا ما استنتجه من نص ابن خلدون لعله لم يدر بخلده: فهو يدرس قانون العلاقة بين الوزعين في ضوء علاقة البداوة بالحضارة . لكنها موجودة فيهما معا .

وابن خلدون يؤكد على وجودها في دولة الإسلام ولم يستنتج فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين لأنه يؤمن بهما ولا أحد شكك حينها في وجاهتهما .

أما الآن ونظرا لهدي من البحث فإن عودة الثقة بين الشباب في وجاهة الحلول القرآنية هي الهدف الأسمى من التأسيس الفلسفي لاستئناف دور الإسلام.

فهذا يجعل الثورة التي بدأت لاستعادة دور المؤمن في التاريخ بمنطق الذهاب إلى ربه فردا يسأل عن أفعاله فيه بحاجة لهذا التأسيس الفلسفي البين .

فلا تكون الثورة تقليدا حربا أهلية بين الكاريكاتورين بدعوى التحديث وبدعوى التأصيل فيشرط الأول في تقليد انحطاط ماضيها والثاني انحطاط ماضينا .

التأسيس الذي أطلبه والذي يحتاج إليه شباب الثورة هو التأسيس المبني على فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين مع بيان أصلها الذاتي لحضارتنا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب

الديمقراطية الاسلامية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

36 صفحة

الديمقراطية الإسلامية

الديمقراطية الإسلامية

لم أكن يوما إخوانيا . لكن المشروع هو الأقرب إلى فهم علاقة السياسي بالديني في الإسلام لولا فساد البنية المرشدية المحاكية لولاية الفقيه . ودليل صحة المشروع وسلامته ؛ تعين ب مقاومة نوعي الأنظمة العربية الفاسدة:

- القبلية التي تدعي تمثيل الأصالة.

- والعسكرية التي تدعي تمثيل الحداثة.

فنوعا الأنظمة العربية ونخبهما؛ ليست إلا توابع للانحطاط الذاتي لحضارة الإسلام؛ والانحطاط الاستعماري للحداثة الغربية: كلاهما مستبد فاشي وفاسد؛ وكلاهما يوظف الإسلام إيديولوجيا لمحاربة دوره في تحرير الإنسان روحيا (إذ يعيدون الوساطة) وسياسيا (إذ يعدمون حق الامة في حكم نفسها بنفسها (.

وما هو صحيح في المشروع الإخواني ؛ يتمثل في أمرين هما جوهر الرسالة؛

- وحدة الأمة ورفض تشتيت دار الإسلام.

- وتكامل مقومي الإنسان الروحي والسياسي .

إذا تحرر الاخوان من ولاية الفقيه التي تمثلها المرشدية؛) أي إضفاء الصبغة الدينية على السلطة السياسية) طابق مشروعهم مشروع القرآن السياسي .

وأكرر فهذا المشروع له بعدان:

1-وحدة دار الإسلام بشكل كونفدرالي أو فدرالي على مثال الولايات المتحدة الامريكية. -2 التكامل بين السياسي والروحي .

والروحي هنا، يعني حضور الديني والخلقي في السياسي، ولا يكون بالصورة التقليدية التي أساءت فهم دور الدين في التشريع: لا يشرع للنوازل بل للتشريع .

والخطأ الذي لازم أصول الفقه الإسلامي من بدايته ، هو الاقتصار على تشريعات القرآن المدني، المساوق لممارسة الحكم وإلغاء الأحكام الدستورية القرآنية.

حدث ما يشبه الخلط بين القانون والدستور، وبدلا من أن تعتبر الاحكام الحاصلة أمثلة من تطبيق الدستور, صارت بديلا منه وغابت طبيعة التشريع القرآني .

حتى أهملت حقيقة التشريع الدستوري القرآني : أي تشريع التشريع.

فالتشريع القرآني ، بوصفه تشريعا دستوريا ، ليس تشريعا للنوازل، بل هو تشريع لهذا التشريع ، أي إنه يحدد المعايير التي ينبغي أن يحترمها تشريع الجماعة.

وتشريع التشريع ، الذي بمقتضاه يكون تشريع الجماعة مقبولا شرعاء، له بعدان:

- خلقي يتعلق بصفات المشرع والقاضي
- قانوني يتعلق بمبادئ إجرائية ومؤسسية

ومعنى ذلك، أن التشريع القرآني "ميتاتشريع" وليس تشريعا مباشرا، ولذلك

فهو من المتناهي ؛ لأنها تشريع للتشريع؛ وليست من اللامتناهي تشريعا للنوازل .

وهذا هو الحل الذي يغني عن المرشدية وعن استبداد الفقهاء بالتشريع ؛ خلطا عجيبا بين مجرد العلم بالفقه , وشرعية المشرع الشورية التي ليست للفقيه .

فيمكن لغير المسلم أن يعلم الفقه ؛ لكنه لا يمكن أن يكون مشرعا للمسلمين .

وإذن فمجرد العلم بالفقه شرط ضروري؛ غير كاف ليكون المرء مشرعا للمسلمين .

وقع خلط بين العالم بالفقه ؛ وشرط الحق في التشريع ؛ الذي لا يكون بمجرد العلم بالفقه ؛ بل لا بد من أن تختار الأمة من يشرع لها سلطة تشريعية غير قضائية.

وفي هذه الحالة, يمكن للمشروع الإخواني أن يصبح مشروعا مطابقا لحل الإسلام لأكبر معضلة في التاريخ السياسي والروحي :؛ الجمع بين التشريع وما بعده.

فلنفهم أن التشريع القرآني؛ مقارنة بالقانون الوضعي ؛ هو التشريع الدستوري للمبادئ القانونية والخلقية للسلط؛ لا التشريع القانوني للنوازل .

اعتبار عالم الفقه كافيا للتشريع في دولة الإسلام ؛ يشبه اعتبار العالم بالقانون الوضعي كافيا للتشريع الدولة الحديثة: هل كل أستاذ قانون مشرع؟

أما أمثلة الأحكام في دولة الرسول -القرآن المكي والحديث المكي -فسرها

أن النبي ليس مجرد عالم بالفقه ؛ بل هو مشرع: يتوفر فيه الشرط الكافي كذلك .

والغفلة عن ذلك ؛ هو الذي يجعل العلماء يزعمون أنهم ورثوا النبي.

النبي لا يورث لا في علمه ولا عمله . هو نموذج ومثال أعلى نقتدي به ولا نرثه .

وحتى لو زعم أحد الفقهاء أنه بلغ درجة علم تضاهي علم النبي .في تطبيق تشريع التشريع القرآني ؛ فإنه لا يملك الشرط الكامل؛ أي انتخاب الأمة له مشرعا .

فالنبي لم يحكم إلا بعد البيعة: ورغم اصطفائه للرسالة؛ لم يشرع من دون البيعة, لكن الفقهاء استبدوا بسلطة التشريع بمجرد العلم بالفقه ؛ وهو غير كاف.

وكلنا يعلم أنه يوجد الكثير من المستشرقين أعلم بالفقه من الكثير من الفقهاء : فهل يحق لهم أن يشرعوا للمسلمين؟ ولا يكفي حتى بإضافة شرط الإسلام؟

لا بد من العلم والإسلام والبيعة أو التعيين من سلطة شرعية؛ من مشمولاتها تعيين من يشرع؛ حتى لو رضينا بما لا يطابق الشورى العامة: الآية 38 من سورة الشورى .

إذا ميز المشروع الإخواني بين العلم بالفقه؛ وحق التشريع الناتج عن سلطة تشريعية مستمدة من الجماعة؛ لم يعد فارق بين الشورى العامة والديموقراطية.

وهذا التمييز لن يلغي دور المبادئ الخلقية والقانونية القرآنية؛ التي ينبغي أن تحقق الجمع بين السياسي والروحي في الإسلام لأنها تشريع تشريع .

وقد بينت في حواري مع المرحوم البوطي؛ أن القرآن تشريع تشريع ؛ وليس تشريعا مباشرا للنوازل؛ واستنتجت عدم الحاجة لنظرية المقاصد لإدامة هذا الخلط.

حيل القياس والاستحسان والمقاصد كلها لإدامة هذا الخلط بين التشريع للنوازل ؛ والتشريع الذي يحدد معايير التشريع ؛ الذي يعتبره القرآن مشروعا دينيا .

الإيهام بأن الديني في السياسي يمر بالفقهاء؛. من حيث هم علماء بالشرع فحسب؛ خطأ وأقصى ما نشترطه كمسلمين ؛ أن تمثل إرادة الأمة؛ العلم بالقانون عامة؛ وبشروط شرعيته الخلقية والسياسية؛ بمعايير صفات القانون الشرعي القرآنية.

لكن أعداء دولة الإسلام يريدون المحافظة على تفتيت دار الإسلام؛ وعلى حصر الدين في العبادات؛ و إضفاء الشرعية الزائفة على استبدادهم وفسادهم .

وهذا هو سر عدائهم للإخوان؛ وعداء حماتهم: فوحدة دولة الإسلام الفدرالية على الطريقة الأمريكية؛ والجمع بين قيم القرآن والسياسة؛ هما ما يزعجهم .

ويوم يتخلص الإخوان مما حاولت بيانه هنا ؛ سأكون واحدا منهم ؛ لأن ما نذرت له حياتي هو هذا المشروع: وحدة دار الإسلام والجمع بين

السياسي والروحي.

فالمسلمون اليوم مستعمرون ومستضعفون بسبب فرقتهم ؛ وبسبب نخبهم التي جعلت السياسة استبدادا وفسادا ومتاجرة بالأوطان وبكرامة الإنسان وحريته .

وما كنت أعتبر نفسي مجتهدا بالفكر ومجاهدا بالفعل السياسي قدر مستطاعي؛ فإني أخصص الكثير من وقتي لهذه الرسالة؛ واعتبر أعداء الثورة أعداء الإسلام.

والفرقتان الدينيتان اللتان يوظفهما أعداء الإسلام للحرب على الثورة والاخوان؛ أي سلفية البلاط وصوفية الاستعمار؛ معاديتان لاستئناف الإسلام دوره.

وبهذا المعنى يمكن للإخوان أن يؤسسوا الديموقراطية الإسلامية؛ التي يكون الإسلام مرجعيتها بهذا المعنى الذي حددنا دوره؛ القرآن "ما بعد تشريع".

والقرآن حدد طبيعة النظام الشورى واسلوب إدارته: فهو نظام ؛ الامر فيه أمر الجماعة؛ واسلوب تسييره هو الشورى العامة أو الديموقراطية: الآية 38 من سورة الشورى . فيكفي ترجمة كلمة أمرهم ؛ مع تعويض الضمير بمن يعود عليه ؛ الجماعة .

إذن طبيعة النظام "جمهورية". أمر+ جماعة -راس + بوبليكا - جمهورية باللفظ وأمر الجماعة يدار بالشورى العامة: شورى بينهم وليست شورى اهل الحل والعقد .

إذن طبيعة النظام: جمهورية باللاتيني ؛ وأسلوبه : ديموقراطية باليوناني .

عالجت الشرط الأول في الديموقراطية الإسلامية؛ حتى يستطيع الاخوان إنجاز بداياتها؛ سهما حاملة للاستئناف وتمثيل ثورة الشباب عمودا فقريا يسندها .

بينا أن حضور الدين في السياسة يمكن ألا يحول الدولة إلى دولة دينية؛ بالتمييز بين علم الفقه وأصوله ؛ جزءا من فلسفة القانون والتشريع الديموقراطي .

لكن ذلك لا يكفي ؛ لأن ما سار عليه التاريخ السياسي للأمة بعد الفتنة الكبرى ؛ التي هي حرب أهلية؛ نقلت الدولة من العمل بالدستور القرآني إلى تعطيله .

وتعطيله اعتبرته فرضا لحالة طوارئ؛ لم تتوقف إلى الآن؛ بسبب الفصل بين الشرعية والشوكة؛ وتقديم هذه على تلك ؛ التي أصبحت مجرد مثال أعلى في الضمائر.

ومن ثم ؛ فالأمة ظلت تعيش في فصام دام أربعة عشر قرنا؛ واقعها مناف لواجبها؛ ليس بمعنى بعد الواقع عن المثال ؛ بل بمعنى مناقضته وتوقف السعي للتقريب بينهما .

وقبل أن أعالج هذا المشكل الثاني ؛ الذي هو أعوص من المشكل الأول ؛ لا بد أن أشير إلى أن الإخوان ما زالوا يتصرفون كشرقة ؛ فلا يسمعون لغير "مفكريهم" وجل فكرهم لم يتجاوز مقولات القرون الوسطى ؛ رغم تزيينه بتبن سطحي للشعارات الحديثة؛ والتغيير العميق لبناء ديموقراطية

إسلامية؛ ليست بعد في المتناول .

ولذلك؛ فما يتصورونه تغييرا؛ آل بهم إلى التخلي مما يراد منهم التخلي منه؛ أعني هذا المشروع:

- طموح توحيد الأمة.

- وطموح الجمع بين السياسي والروحي .

يراد منهم أن يصبحوا أحزابا قطرية؛ ويراد منهم أن يفصلوا بين السياسي والديني . لكأن الإسلام يقاس على غيره من الأديان في هذه المسألة الدقيقة.

والقطرية؛ أيا كانت عقيدة الحاكم؛ هي أصل كل فخاخ التبعية الحائلة دون الاستئناف: تفتيت الجغرافيا والتاريخ يمنعان التنمية المادية والثقافية.

فلنفرض مثلا أن النهضة تحكم - وقد جربت - ستبقى تونس بالضرورة تابعة في الحماية وفي الرعاية؛ لأن قطريتها أعدت لأجل تحقيق هذه الضرورة الاستعمارية.

وسواء تعلمنت وقطعت كل علاقة بالأمة؛ فلن تصبح حزبا ديموقراطيا؛ ولن تكون تونس قادرة على القيام الذاتي ؛ بل إن آخر أمل في الاستقلال يكون قد سقط .

ولن أعجب إذا لم يلتفت مفكرو الاخوان لكلامي - على قلة وعيهم بطبيعة التفكير الفلسفي الإسلامي؛ بمعزل عن الشعارات التي تسهل قبول الأعداء بهم .

النزوع شبه المرضي للحكم ؛ يمنعهم من فصل التفكير النسقي في المسألة

عن الفوائد المباشرة للمشاركة فيه وإخضاعه للتسييس المباشر الملغي لجدوى الفكر.

فلنعرض المشكل الثاني ولنحلل عناصره؛ لنصل إلى علاجه بمقتضى الدستور القرآني؛ الذي وقع التخلي عنه وتعويضه بحالة الطوارئ منذ الفتنة الكبرى .

إنه مشكل المشاكل ؛ أي كل ما أصبح خاضعا لقانون الطوارئ؛ الذي ألغى الحريتين الروحية والسياسية؛ نظير ما يحصل في حالة تعطيل دستور دولة علمانية مثلا .

وفي الحقيقة؛ فالمشكل لا تقتصر علته على هذا التعطيل ؛ الذي نقل الأمة من تطبيق دستور القرآن إلى قانون حالة الطوارئ؛ الذي صار يعتبر بديلا منه .

العلة الأعمق هي طبيعة الدستور القرآني: فأساسه ليس دينا من بين الأديان؛ بل الديني كل دين : جوهر الدستور القرآني هو وحدة الديني وكونيته

وهذه الوحدة والكونية ذات أساسين : وحدة الخلق ووحدة الخلق ؛ اللذين يسميهما القرآن الفطرة؛ واللذين بهما ينقد الحضارة الإنسانية والتطور الديني.

وحصيلة هذا التصور للديني في الأديان كلها ؛ كانت وضع مبدأين في الدستور القرآن: 1-التعدد الديني أمر لا يمكن إلغاؤه؛ وأنه شرط التسابق في الخيرات.

-2 الدولة ليست دينية؛ لكن مرجعيتها ينبغي أن تكون دينية ولكن بفهم عجيب: هي الديني في الأديان الذي يعترف بها جميعا حماية ورعاية.

الدستور القرآني ليس مستمدا من دين بين الأديان، بل من الديني في كل دين ؛ والديني في كل دين ؛ هو أساس الخلقي والقانوني الجامع بين بعدي الإنسان.

فما هو ضروري لاستعمار الإنسان في الأرض بقيم استخلافه فيها ؛ هو الديني وهو الخلقي والقانوني لتنظيم حياة البشر بمقتضى الآية 1 من سورة النساء والآية 13 من سورة الحجرات.

وبهذا المعنى ؛ فالديني في كل الأديان هو الدستور القرآني الذي يجعل الإسلام مصدقا لما بين يديه ؛ ومهيمنا عليه ؛ أي إنه جوهر السياسة بهذه المرجعية.

وبذلك نفهم الآية 256 من سورة البقرة، والآيات الثلاث التي تتعلق بالأديان الخمسة، التي لا خوف على أهلها ولاهم يحزنون ؛ ثم أضافة السادس الذي يحكم فيه بالإرجاء . ورددت على بابا الفاتيكان منذ عقد ؛ بأن الحرية الدينية لم يقل بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم لما كان ضعيفا ؛ بل نفيها هو الذي وضع في حالة الطوارئ لما ضعف المسلمون . ولست بحاجة لإطالة الاستدلال: لا أقول بأسباب النزول لكن سبب نزول الآية 256 من البقرة ؛ هو محاولة أبي أسلم، أن يفرض الإسلام على ابنيه المسيحيين .

كنت دائما ؛ ولا زلت، اعتبر النزول هو سبب الأحداث التي تعتبر اسبابا له . فالله يحدث أمرا يتعين فيه الحل ؛ الذي هو العلة الحقيقية كما في السياسة.

يخطط المشرع الرشيد لإجراء، فيحدث ما يجعله ضروريا، ليفهم القانون

عند وضعه: كذلك علاقة ما يسمى بأسباب النزول بالنزول في تشريع التشريع القرآني .

ففي الآية 48 من سورة المائدة، نجد هذه النظرية القرآنية: تعدد الشرعات والمنهاجات مقصود ، ولو أراد الله إلغاءه لفعل ، لكنه يريده دافعا للتسابق في الخيرات .

ووظيفة الدستور القرآني تشجيع هذا التسابق بين الشرعات، ومن ثم فهو يرعاها جميعا حتى يختار المؤمنين في تسابقهم خلال درجات الديني الأديان .

الإسلام، من حيث هو الديني في الأديان، هو هذا التدرج في تحقيق الديني في الأديان: لذلك فالقرآن لا يعتبر كل المسيحيين ولا كل اليهود سواء.

ما انحط المسلمون ، فاستبدلوا بقانون الطوارئ الدستور القرآني صار الإسلام دينا من بين الأديان وليس الديني في الأديان، أي الخلقي والقانوني .

والخلقي والقانوني فوق الأديان ، لأنه الديني في الأديان بمعنى النساء 1 والحجرات .13 ولذلك فالشورى 38 تعلقت بالديني عامة: الاستجابة للرب .

والنساء لم تتكلم على المنتسب إلى أي دين من الأديان، بل إلى المربوبية والرحم الكوني ، ثم إلى الإلهية والرحم الجزئي بمقتضى الديني عامة.

والحجرات 13 لم تتكلم على المنتسب إلى دين معين ، بل هي تخاطب

الإنسان عامة بمعيار التقوى القرآني ؛ منطلقا من الديني في الأديان: الإسلام.

من هنا تفهم لم من شروط الإسلام الإيمان بكل الانبياء والكتب المنزلة؛ وحتى غير المنزلة؛ فمعيار الإيمان وعدم الحزن يشمل غير الأديان المنزلة.

وحتى الشرك؛ فإنه قد اعتبر دينا وارجئ الحكم فيه إلى يوم الدين؛ بشرط احترام الديني في الأديان ؛ أي الخلقي والقانوني ؛ ويجمع بينهما معيار التقوى .

وطبعا فهذا شرط الشروط في بناء دولة كونية؛ هدفها توحيد الإنسانية) مشروع الإسلام) ومثالها دولة الرسول ؛ التي هي عينة مما ينبغي فعله لتحقيقها .

سيقال إنك؛ تتجنى على المسلمين ؛ فتعتبر الإسلام الديني في الأديان؛ وليس دينا من بين الأديان متهما إياهم في نكوصهم بالحط من منزلته الروحية.

يرمز للمشروع؛ والثاني لعينة من تطبيقه ؛ لا يمكن أن ينفي هذا الحكم .

وسأكتفي بدليل واحد لا يمكن أن يجادل فيه إنسان نزيه ؛ فالآية 104 من آل عمران تعرف المؤمن بالديني في كل دين ؛ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهما مفهومان يجمعان في آن البعد الخلقي ؛ والبعد القانوني . أي إنه ليس حكما خلقيا في الضمير ؛ بل هو حكم خلقي في الفعل ؛ أي قانون ينفذ: أمرا ونهيا .

والآية 110 منها تجعل ذلك إذا تم كافيا لينتسب محققه إلى خير أمة اخرجت للناس . الخطاب موجه إلى الصدر بوصفهم العينة التي حققت مطلوب الآية 104 من آل عمران . وإذن ، فالخيرية تحصل بالديني في كل دين ، وليست مقصورة على المسلمين بالمعنى الذي يكون فيه الإسلام دينا من بين الأديان، بل الديني في الأديان .

شكل السابقين من أهل الأديان التي يقصها القرآن ، والذين كانوا مؤمنين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، يصفهم بالإسلام أي بالديني في الأديان .

إذا تحقق هذا الشرط الثاني ، عادت الأمة إلى الدستور، وتحررت من حالة الطوارئ التي دامت أربعة عشر قرنا ، فعاد المسلمون إلى الحريتين الروحية والسياسية، فتكون المرجعية الدينية الإسلامية للحكم الديموقراطي ليست دينا من بين الأديان، بل الديني في كل دين ، أي الأخلاق والقانون، ويجمعهما مفهوم التقوى .

فيصبح بوسع حزب يؤسس للديموقراطية الإسلامية، في دولة غير دينية، بمعنى تمثيل دين من الأديان، ودينية بمعنى الديني في كل دين : الأخلاق والقانون .

وبالتقوى وحدها، يتفاضل الناس كما جاء في الآية 13 من سورة الحجرات . وهو معنى الانتساب إلى دولة ليست دينية، رغم أن مرجعيتها أخذت من دين هو الديني في كل دين . فيعيش فيها كل إنسان يحترم الديني في كل دين ، أي الأخلاق والقانون الذي تضعه الجماعة المشتركة في الإنسانية) النساء (1 وفي التقوى) الحجرات 13):، فتسقط كل

سخافات العلمانيين؛ الذين يتصورون الإسلام دينا من بين الأديان ؛ في حين أنه الديني في كل دين ؛ أي الأخلاق والقانون بنص الكثير من آياته .

وبهذا المعنى, يكون الإسلام مستقبل الإنسانية؛ لأنه يتجاوز الفروق بين الأعراق والطبقات والطوائف والجنسين ؛ فيضع معايير كونية لحياة البشر عامة؛ وهذه المعايير

تقبل الرد إلى آيتين موجبتين: النساء 1 والحجرات 13؛ وإلى آيتين سالبتين تحققان الحريتين : البقرة 256 والبقرة 177. انتهى الكلام.

الفصل الثالث

نواصل الكلام الإصلاحات الضرورية ليتم الاستئناف : فما القصد بتعريف الإسلام بكونه ليس دينا من بين الأديان؛ بل الديني في كل دين ؛ موجبا وسالبا؟

تعريف الإسلام بالفرق بين "دين من بين الأديان"؛ و"الديني في كل دين" ؛ يفهمنا كيف يمكن للسياسة أن تكون ذات مرجعية دينية؛ دون أن تكون الدولة دينية .

فالمرجعية المستمدة من الديني في كل دين ؛ تجيد الخلاف بين الأديان وتبقى الواحد فيها ؛ إذا كانت أديانا بحق ؛ أي الأخلاق والقانون شرطي قيام الإنسان.

فنفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"؛

أو قوله جل وعلا (وإنك لعلى خلق عظيم» وعلاقة الإسلام بالسياسة والدولة.

والقانون ؛ أي بالدولة التي تصدر مرجعيتها عن الديني في كل دين ٠

ومرة أخرى؛ أذكر بأن ابن خلدون شديد الوعي بهذه العلاقة بين الاستعمار والاستخلاف ؛ كما يبين عنوان المقدمة: (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني»

"العمران البشري" يناظر استعمار الإنسان في الأرض ٠

و" الاجتماع الإنساني" يناظر الاستخلاف في الأرض ٠

لذلك اعتبر الأول لسد الحاجات؛ والثاني للأنس بالعشير.

وهما موضوع نفس العلم ؛ ومن ثم ؛ فالعلم يدرسهما في تلازمهما الموجب ؛ تحقيقا للديني في كل دين ؛ والسالب حيلولة دون تحقيق الديني في كل دين : التحريف ٠

ولنبدأ ببيان مراحل التدرج؛ للوصول إلى دين لا يعد دينا بين الأديان؛ بل الديني في كل ولن اكتفي بالأديان المنزلة؛ بل بالخمسة التي تقابل مفهوم المؤمنين في الآيات الثلاث ؛ التي تخص الأديان لتحدد الديني فيها وتحكم لها بمقتضاه.

ويمكن ؛ لفهم هذا التدرج؛ استعمال المعيارين التاليين : الحاجة للجمع بين العقل والوحي ؛ لمعرفة حقيقة المعادلة الوجودية التامة بمقوماتها الخمسة.

فما مقومات هذه المعادلة التامة؛ أي جوهر كيان الإنسان والديني في كل دين؟

إنها القطبان ؛ الله والإنسان؛ والوسيطان؛ الطبيعة والتاريخ والوصل بينها .

وهذه المعادلة قد تكون مبتورة؛ فيغيب أحد القطبين ؛ تغييبا يؤول إلى تغييب الثاني : إن غيب الله تلاه غياب الإنسان؛ وإن غيب الإنسان تلاه غياب الله.

في الحالتين ؛ لا يبقى إلا الطبيعة والتاريخ بسلطان الأول أو بسلطان الثاني ؛ أو بهما معا؛

فيكون الإنسان حينها مجرد كرة ؛ تتقاذفها أمواج الأحداث .

وهذا المنظور بين المعادلة التامة والمعادلة المبتورة؛ ترتب الأديان بمقدارما فيها من ديني؛

أي من محاولة التعالي لتجاوز الوسيطين إلى القطبين .

وتجاوز الطبيعة والتاريخ؛ يهملهما في ارتقائه إلى أساس الأخلاق والقانون؛ أي الحرية

والكرامة: فمن دونهما لا يبقى إلا تاريخ الإنسان الطبيعي .

لهذا التجاوز بالتعالي دون النفي درجات يمكن وصفها كالتالي:

1-الحقيقة لا تعلم .

2-الحقيقة تعلم بالعقل المغني عما سواه.

3-يوجد ما يتجاوز العقل .

4-ما يتجاوز العقل دين خاص بجماعة رسولا ومخاطبين (اليهودية), أو خاص: رسولا

5-الجميع منهم الرسول والمخاطب.

وهذا هو الإسلام الذي يثبت ذلك مرتين ؛ لكل أمة رسول بلسانها ؛ والرسول الخاتم لجميع

الأمم . وهو عبارة الفطرة الروحية الكونية؛ أي الديني في كل دين .

وهذا الديني في كل دين ؛ هو الأخلاق والقانون الذي لا يناقضها ؛ أي الذي يحقق شروط

حدوثها الفعلي في التاريخ لكونه ينظم التربية والحكم -السياسة.

إنه الإسلام.

ليس دينا من بين الأديان؛ بل هو الديني في كل دين ؛ والفلسفي في كل فلسفة: أخلاق الفرد

والجماعة تربية وحكما ؛ شرطي مسؤولية المكلف .

أعلم أن الكثير قد يتصورني أمدح الإسلام لأني مسلم؛ لكن هل وصفته بما لا يتضمنه القرآن والسنة بما ينافيه , إذا نحينا تعطيلهما بحالة الطوارئ؟

كل الاعتراضات على مثل هذه القراءة مصدرها إما الاحتكام إلى الممارسة التاريخية ((وهي ناتجة عن تعطيل الدستور)؛ أو إلى احكام نشأة الدولة الظرفية .

وهذه الاحكام الأولى في نشأة الدولة؛ هي التي سببت الخلط بين الدستور والأحكام المؤقتة التي يقتضيها الظرف ؛ حتى في عصر الراشدين ؛ فاعتبرت الأصل .

النبي والخلفاء الراشدون كان لهم العلم والشرعية بالتشريعات التي تم بها

بناء الدولة بأحكام، بعضها ظرفية, ولا يمكن أن تصبح بديلا من الدستور.

وبذلك نفهم تصرف الصديق في إشكالية الردة، وتصرف الفاروق في إشكالية المجاعة. كلاهما طبق المبدأ العام من الدستور للموازنة بين الخلقي والقانوني .

لا أحد منهما طبق آليا الأحكام العينية الواردة في القرآن ، والتي هي ظرفية بمبدأ الترجيح ليحفظ القانوني (حماية الدولة) والخلقي (حماية المعتقد)، فالصديق لم يطبق حرية المعتقد ، بل حارب المرتدين . عمل بتراتب مبادئ الدستور: بقاء الديني في كل دين لا تسمح بردة جماعية، توقف شرط بقائها المالي .

والفاروق أوقف حكما ، فكان مثل الصديق ، كلاهما اعتمد تراتب الأحكام الدستورية: هنا خلقي ، وهناك قانوني ، إذن حالتان متقابلتان لهما نفس الدلالة، وكلتا الحالتين من الديني في كل دين: كيف نحتكم إلى الأخلاق والقانون، بصورة توفق بينهما لتحقيق شروط الاستعمار الأرض، لأنه شرط الاستخلاف .

وذلك من ثمرات التمييز بين الدولة الدينية، التي لا يقول بها دستور القرآن والمرجعية الكونية، بمعنى ما في الاديان من ديني ، أي الاخلاق والقانون .

ذلك ما ينبغي أن نؤسس عليه الاستئناف الإسلامي، الذي يجعل قيم القرآن الخلاقبة والقانونية (شروط شرعية القانون (أفقا للإنسانية كما كان أول مرة.

ومثلما أن صعود اليمين في الغرب دليل انكماش دال على الانتقال من الفعل إلى رد الفعل على الوضع العالمي ؛ فينبغي أن ننتقل إلى الفعل بدل رد الفعل .

ولا يكون هذا الانتقال إلا بالخروج من حالة الطوارئ؛ وتطبيق مبادئ الدستور العامة؛ أعني الديني في كل الأديان ؛ أو الخلقي والقانوني الكونيين .

ذلك هو سر جاذبية الإسلام الذي فقدها بسبب انكماش الانحطاط؛ ورد الفعل ؛ وتطبيق قانون الطوارئ؛ والظن أن المرجعية الدينية تعني الدولة الدينية.

لا توجد دولة في العالم ؛ بما فيها أعتى العلمانيات) أمريكا وإسرائيل)؛ ليست معتمدة على مرجعية دينية من حيث التأسيس . لكنها ليست دولا دينية مع ذلك .

مبادئ الدستور القرآني وتطبيق الرسول في دستور المدينة, حيد المسألة الدينية بالارتفاع إلى الديني ؛ أي شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف ؛ وهو معنى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» لكن الحكم هو بالديني في الأديان, أي بالخلقي والقانوني الذي يسمح بالتنافس في الخيرات بلغة المائدة .48

إذا تم ذلك؛ يكون يسيرا على المسلمين أن يستعيدوا دورهم الكوني فلا يعوقهم تعدد الفرق والمذاهب والأديان والملل والنحل والأقوام في دار الإسلام.

أمريكا تأسيسها ديني ؛ لكن دستورها حيد المسألة الدينية دون أن يحيد القيم الدينية؛ التي هي جوهر المجتمع المدني الأمريكي ؛ بخلاف ما يتوهم السطحيون.

وكما بينا في سلم الترقي القيمي ؛ وخاصة في المعرفة؛ ينطلق الإنسان من نفي العلم إلى عموم الممكن منه ؛ ليشمل كل البشرية فيكون تسابقا في الخيرات.

تلك هي الصورة التي تستنتج من دستور القرآن ؛ قبل أن ينحط تصور المسلمين لقيم القرآن بسبب الفتنة الكبرى ؛ فصار قانون الطوارئ بديلا من الدستور.

وقبل أن أختم الكلام في الفصل الثالث؛ فلأذكر بأن الأعتى من ذلك كله في الثورة الفرنسية: فروباس بيار نفسه اضطر لوضع دين حتى يستقيم له الامر؛ فلا يمكن تصور السياسة دون مرجعية توسع الوجود بما يتعالى عليه ؛ إذ من دون ذلك لا يمكن التصرف في الزمان الذي يجري فيه العمل ؛ فتضيق شروط الفعل .

وكل فعل فيه الانتظار والأمل والمخاطرة؛ يقتضي هذا التوسيع ؛ وغالبا ما يكون المجهول من المنتظر؛ متطلبا ؛ ميلا إلى الإيمان؛ شرط الصبر والاطمئنان.

ولا يتنا ذلك مع التخطيط والتوقع والحساب الدقيق لكن اللا منتظر يبقى دائما منتظرا في الاقتصاد أو الحرب أو الألعاب أو السياسة؛ وهي تجمعها كلها . ن أبو يعرب المرزوقي

هذا التعريف العجيب للإسلام ؛ بوصفه الديني في كل دين ؛ هو السر المحير لفلاسفة الدين الهيجلية. فلما ترجمت دروس هيجل فيها ؛ تبينت سر عجزه عن تصنيفه .

وقد كتبت في ذلك مقدمة للجزء الثاني من ترجمة الدروس . لكن ما كتبته لم يعد كافيا ؛ لأني حينها لم أكن قد وضعت مفهوم معادلة الوجود بصورة صريحة.

فهذه المعادلة أمدتني بالمفتاح لفهم سر عجز هيجل ؛ وتفاهات الحاح المثقفين العرب في تعاملهم مع الإسلام؛ وكأنه دين من بين الأديان يخضع نفس المنطق .

وهذا ما أنوي تفصيله في الفصلين الباقيين من المحاولة؛ الرابع والخامس .

سأحاول أولا بيان حيرة هيجل في فهم هذه الخاصية المحيرة: الديني في كل دين .

فلسفيا عندما نقول "الكذا كل ما يوصف بالكذا "؛ يكون المفهوم عادة بأن هذا الكذا ؛ هو جوهر ما يوصف بكذا بعد تخليصه مما يعرض له مما ليس بجوهري .

ومن ثم فتعريف الإسلام بكونه الديني في كل دين ؛ يعني أن ما تختلف به الأديان عن الإسلام ليس من جوهر الدين ؛ بل هو من أعراضها التي لا يعتد بها.

وطبعا ففي ذلك ما قد يفهم على أنه مجرد أعجاب شخصي بدين أؤمن به؛ فلا يكون كلامي موضوعيا ؛ بل هو من جنس اعتداد كل مؤمن بعقيدته

فلا يتعدى الانحياز.

لذلك فمهمتي في إثبات ما أعنيه بالديني في كل دين؛ تعريفا للإسلام؛ وبيان أنه ليس ناتجا عن انحياز عقدي فحسب ؛ بل هو ما يعرف به القرآن نفسه بنفسه .

فيصبح عملي ليس إثبات ما أعتقد؛ بل بيان ما في القرآن في كلامه على نفسه في صدد كلامه على الأديان الأخرى؛ خلال نقده لمسار تطور الإنسانية الروحي .

وإذن ؛ فكأني أزعم أن القرآن هو في آن رسالة خاتمة؛ وفلسفة دين ؛ هدفها بيان "الديني" كل دين ؛ معتبرا إياه الواحد فيها أي مطابقة الخلق للخلق .

وهذه المطابقة تتنافى كليا مع النظرية الهيجلية؛ التي تعرف الرؤية المسيحية للدين بكونها في قطيعة مع الطبيعة؛ ومن ثم فهو فالروحي ضديد الطبيعي .

وبإيجاز. فإن التلاؤم بين الطبيعي والروحي في رؤية الإسلام؛ هي عين كيان الإنسان المستعمر في الأرض والمستخلف ؛ كعلاقة الطبيعة والتاريخ وما بعدهما .

وهنا تتدخل حيلتي العقلية؛ أو نظريتي في المعادلة الوجودية: قطبان متلازمان؛ الله والإنسان ؛ بينهما وسيطان متلازمان ؛ الطبيعة والتاريخ؛ بقلب واصل . بالمعادلة؛ وهو قاب ذو اتجاهين من بين القطبين وبين الوسيطين .

فالنازل من القطب الأسمى (الله) إلى القطب الأدنى) الإنسان)؛ هو

التلقي عقلا أو وحيا (وفيه كل الإبداع)؛ ويقابله الوصل الصاعد هو التعبير والمعرفة.

وقد درسنا التعبير في علاقة بذوق الوجدان والوجود ؛ كما درسنا المعرفة في علاقة بالنظر وبالعمل ؛ محاولة لصوغ ما يتلقاه الإنسان عقلا أو وحيا .

وما كان هذا هو عين الوعي الإنساني ؛ حتى عند أشد الملحدين نفيا للمعادلة؛ لأن النفي لا يلغي المنفي ؛ بل العقد فيه فإن الوعي الإنساني ديني بالجوهر.

وذلك هو ما يسميه القرآن الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ واعتبرها مضمون عقد ؛ أو عهد تم ؛ وأبناء آدم في ظهور آبائهم . وذلك هو الديني في كل دين .

وهذا الديني في كل دين؛ يكون مثبتا أو منفيا؛ رغم كونه عين بنية الوعي الإنساني: فالذي يثبته تكتمل فيه المعادلة؛ والذي ينفيه يكتفي بالوسيطين .

وهذا التعريف هو ما يسميه القرآن الكريم في البقرة 256 بتبين الرشد ؛ الذي يغني عن الإكراه في الدين ؛ ورمزت إليه الآية سلبا وإيجابا ؛ جمعا للوجهين .

فالكفر بالطاغوت هو التحرر من الوجه السلبي: الطاغوت هو عبادة العباد بدل عبادة رب العباد . والإيمان بالله هو المحرر من عبادة الطاغوت.

والطاغوت مضاعف: فهو روحي) الوساطة) وسياسي) الحكم بالحق الإلهي (. وتلكما هما ثورتا الإسلام المحررتين للإنسان والمؤسستين للتكليف والمسؤولية.

وذلك هو مضمون الديني في الأديان: تحرير الإنسان روحيا وسياسيا شرطي التكليف الذي يؤسس للمسؤولية في العمل ؛ أي عمارة الأرض مطية لما يسمو عليها .

فالسياسي؛ هو الخلقي والقانوني؛ المنظمين لشروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف ؛ وذلك هو الديني في كل دين ؛ فلسفة الدين هي في آن فلسفة التاريخ.

فتكون السياسة؛ من حيث مرجعيتها ؛ جوهر الديني في كل دين دون أن تكون الدولة دينية؛ بل شرط الأول بإلغاء الثاني ؛ إلغاء الوساطة والحكم بالحق الإلهي.

تلك هي المفارقة الأساسية التي تجعل الإسلام غير مفهوم ؛ بالقياس إلى الأديان الأخرى؛ حتى اضطر فلاسفة القرن الثامن عشر إلى اعتباره دينا طبيعيا .

وأغرب ما لم يفهمه الفكر الكلامي المسيحي؛ اعتبار الإسلام الجزاء الأخروي رهن الأعمال وليس تفضلا إلهيا ؛ وأن الله نفسه خاضع للقانون .

هذا المبدأ كثير التردد في القرآن: فالله يبرئ نفسه من الظلم؛ ويكتب على نفسه ويحاسب الإنسان بمقتضى عمله ؛ الذي هو مسؤول عنه لأنه حر ومسؤول .

وكل من يدعي الإسلام؛ ويعتدي على الحريتين في الحكم) الساسة) والتربية) العلماء (؛ فعلا أو انفعالا؛ لا يمكن أن يكون مسلما لإلغائه

شرط الإسلام.

وشرط الإسلام، هو تبين الرشد من الغي الذي شرحت : التحرر من الطاغوت الروحي) الوساطة بين الإنسان وربه)، والمادي) الحكم بالحق الإلهي أو بعق القوة).

كيف أقول "فعلا أو انفعالا"؟

هل من يخضع للاستبداد والفساد ، يتحمل نفس مسؤولية من يخضعه للاستبداد والفساد؟ هل يستوي المظلوم مع الظالم؟

نعم يستوي .

الفاعل والمنفعل ألغى الحريتين ، ونفى حقيقته الإنساني، التي هي الديني فيه بوصفها عين بنية وعيه بالمعادلة الوجودية,، فعبد العباد بدل رب العباد .

ولعل الوعي بهذه الحقيقة هو ما جعل ابن تيمية ما كان وجعل الكثير ممن لم يفهم حقيقة الإسلام يناصبه العداء ، بل جعل المنتسبين إليه يحرفون فكره .

وكل من يدرك هذه الحقيقة، يناله العسف والقهر ممن يتصور الإسلام دينا من بين الأديان وليس الديني في كل دين : فهو السياسي ببعديه الخلقي والقانوني .

هم يلغون الحريتين ويبقون على العرضي : فيصبح الدين أدوات الوساطة بين المؤمن ورزقه الروحي ، وأدوات الوساطة بينه وبين رزقه المادي، الطاغوتان .

فالوساطة الأولى بين المؤمن ورزقه الروحي ، هي الكنسية، والوساطة الثانية

بينه وبين رزقه المادي؛ هي الحكم بالحق الإلهي أو بقانون القوة الطبيعية.

ذانك هما الطاغوتان اللذان ألغاهما الإسلام وعادا بعد الفتنة الكبرى ؛ عندما استعاضت الأمة عن الدستور القرآني بحالة الطوارئ بقوانين استثنائية.

ولست أقول شيئا من عندي: فمباشرة بعد البقرة 256 نجد الطاغوتين أو ما سميته بفاعلية الرمز: رمز الفعل) المال (وفعل الرمز) المقال) ؛ أداتيها .

ونجد في آل عمران الحلف السفيه بين الطاغوتين الكنسي والسياسي؛ وتحريف وظيفتي المال والمقال إلى حد ؛ جعل الطغيانين بديلين من الخلقي والقانوني .

فبلغ الأمر إلى تألبه عيسى والقرآن يبرئه (ما كان لبشر. . ولكن كونوا ربانيين» الآية؛ رمزا للوساطتين المؤلهتين للبعض ؛ واستعباد الباقي سلبا للقطبين .

سيعاب علي أني أرجع الديني في الأديان إلى بعدي السياسة؛ أي الأخلاق والقانون؛ ظنا بدونية السياسي ؛ لكن القرآن يعتبرها بذلك غاية الرسالة وزبدتها .

فالرسالة ليست وضعا لدين ؛ بل تذكير بالديني الذي قلنا إنه عين بنية الوعي الإنساني الوجداني والوجودي ؛ في صلة ببعدي تكليفه : الاستعمار والاستخلاف .

لكن الانحطاط عندنا ؛ وفي الغرب ؛ هو الذي جعل السياسي ضديد الديني؛ بمعنيه أي الخلقي والقانوني . والديني قرآنيا ؛ هو الخلقي والقانوني بقيم الاستخلاف .

الرسول مارس السياسة بهذا المعنى ؛ وكذلك الخلفاء الراشدون .

تنزيه الدين عن السياسة, يحط منها دون أن يرفع منه؛ لاستثنائه من الفاعلية التاريخية.

ودور الديني الخلقي والقانوني - أي ما يضفي عليهما القدسية-لا يجعل الدولة دينية؛ بل يجعل المرجعية ذات تأسيس متعال؛ الحريتان الروحية والسياسية.

والعلة بينة: فمن دون الحرية الروحية؛ يكون الإنسان خاضعا للقانون الطبيعي ؛ ومن دون الحرية السياسية؛ يكون الإنسان خاضعا للاستبداد والفساد .

وحرية الإنسان الروحية؛ هي ما به يكون الإنسان فوق القانون الطبيعي : راجع مقدمة نقد العقل الخالص؛ بل كل فلسفة النقد هدفها جعل الحرية ممكنة.

وإذا كان الإنسان حرا روحيا؛ فلا يمكن أن يقبل بأن يكون عبدا سياسيا ومن ثم فالحريتان اللتان هما جوهر السياسي وأساسه ؛ هما عين الديني في الأديان .

ولما كانت الحرية الروحية تحررا من الكنسية) الوساطة) ؛ وكانت الحرية السياسية تحررا من العبودية؛ كان الديني في الأديان هو هاتين الحريتين ذاتهما .

فمن لم يفهم هذا الاستنباط؛ الذي يبدو معقدا لكنه في الحقيقة منصوص عليه نصا في

القرآن الكريم ؛ فلا حيلة لي معه . وبالله التوفيق . ن أبو يعرب المرزوقي

كيف تخرج من أزمة الإنسانية وتخرجها منها؟ ا وهي أزمة ابتذال السياسة بعكس ثورتي الإسلام: نفي الحريتين .

وهذا النفي ؛ يجعل السياسة المنافية للديني؛ دينا سالبا وظيفته التنصل من الآية 1 من سورة النساء ومن الآية 13 من سورة الحجرات؛ والفصل بين الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها .

والبعض يتصور الغرب قد نجح في مهمة الاستعمار في الارض ونحن نجحنا في مهمة الاستخلاف فيها , وكلا الحكمين كاذب ؛ أزمة الإنسانية هي ثمرة كذبهما .

فالأفق المسدود الذي آل إليه وضع الإنسانية؛ لا يمكن اعتباره نجاحا ؛ فما يظن قمة النجاح المادي للقلة؛ يجعلها مضطرة للحرب الدائمة لحفظ امتيازاتها .

والبعض الآخر يتصور الأقوال حول الروحانيات روحانيات . لكن تناقضها مع تربية منافية للأخلاق , وحكم مستبد وفاسد ؛ لا علاقة له بالاستخلاف وقيم القرآن.

فلا الغرب نجح في تحقيق القيم الإنسانية؛ ولا نحن : كلانا يدعي عكس ما يفعل .

أي نجاح مادي هذا ؛ وهو متلازم مع خوف من غالبة البشرية وحرب عليها؟

وأي نجاح روحي ملازم للكذب الدائم والغش الشائع والحكم المستبد والفاسد والتربية؛ التي لا تبدع شيئا من شروط الاستعمار الأرض شرط

الاستخلاف؟

تلك هي علة التلازم بمنطق نظرية القرآن في الديني ؛ شرط دينية الديني بين الاستعمار في الأرض ؛ والاستخلاف فيها ؛ مقومين للوجود الإنساني الحر والكريم.

إلى حد الآن؛ كان هم المحاولة؛ التحرر من أفخاخ الماضي ؛ حدثه وحديثه.

أفخاخه الناتجة عن تعطيل دستور القرآن واستبداله بقانون الطوارئ مدة أربعة عشر قرنا؛ فميزت بين الدستور وتطبيقاته القانونية, وبين علم الفقهاء وسلطة التشريع؛ أي حق الجماعة التشريعية (الآية 38 من سورة الشورى) لتلازم الحريتين الروحية والسياسية.

والآن أتكلم في حديث المستقبل وحدثه: كيف نجعل استئناف أمة الإسلام دورها الكوني في التاريخ الفعلي ؛ شرطا في تعديل نظام العالم بأخلاق القرآن؟

وسأذكر بعض المفارقات التي جعلت سذاجة الجدل الإيديولوجي يعمي النخب الحديثة عما يجري في العالم ؛ فهم أولا ينفون وجود الأمة؛ لظنهم أنها ماض درس .

وبعماهم هذا ؛ يثبتون أن أكثر النخب رجعية في تصورهم ؛ هم الأوعى بحاجات المستقبل عند اعتبار منطق العصر واعتماده على العماليق بدل الأقزام.

فأولا؛ مفهوم الأمة القرآني؛ يقال على كل كيان مؤلف؛ له لحمة تحفظ

كيانه وتصون وحدته من الفرد إلى الجماعة إلى الإنسانية, وحتى إلى أنواع الحيوان.

وثانيا ؛ كل العماليق في العالم ليسوا قوميات ؛ بل شعوب متعددة توحدها ثقافة معينة؛ ومن مر بالقومية عاد إلى ما يتجاوزها ؛ كما حدث في أوروبا الحالية.

والعلة هي حاجة الشعوب إلى الحجم الضروري؛ لعالم يخضع لتقديم منطق التاريخ الطبيعي على منطق التاريخ الخلقي للوجود الإنساني: التنافس والصراع.

ولا بد من انصاف علماء الدين التقليديين وقيادات المقاومات الشعبية؛ فهم قد حافظوا على حياة الأمة بل الوعي الشعبي على الأقل ؛ وإن بتخلف استراتيجي.

فقد مثلوا ما يشبه المشاغبة التي تبقي على حق الملكية وتجول دون حوز الأعداء والتحول إلى ملكية في انتظار الاستئناف ؛ الذي بات قاب قوسين أو أدنى.

ولولا هم - علماء الدين والمقاومة الشعبية- لكان أدعياء الحداثة والعملاء قد قضوا على وجود الأمة؛ ولكان مآل الإسلام مآل المسيحية بعد القرون الوسطى .

وغالبهم كان يريد للعربية مصير اللاتينية: أن يصبح كل قطر عربي ذا لغة خاصة؛ تجعل العاميات بديلا من العربية؛ لغة القرآن والحضارة الإسلامية.

علماء الدين حافظوا على حديث الماضي ؛ والمقاومة الشعبية حافظت على

حدثه في المخيال الشعبي بالأفعال البطولية، رغم العجز الاستراتيجي .

والترشيد آت.

والترشيد هو ما قصدته بضرورة الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، الذي ينطلق من الإسلام، أي الديني في الأديان أو السياسة تربية وحكما بقيم القرآن.

وهذه السياسة، تؤسس دولة ليست دينية، رغم أن مرجعيتها هي الديني في كل دين، أي الأخلاق السامية والقانون العادل الذي يحررنا من تدنيس السياسة .

فالدينية تعتمد الوساطة الروحية، وعلى الحكم بالحق الإلهي) الكنسية الشيعية)، أو بالحق الطبيعي) القبلية والعسكرية السنية) : الدين إيديولوجيا حكم.

أما الدولة ذات المرجعية الدينية، فهي كل ما عداهما . إذ حتى دولة العلمانية، فاعتمادها على القيم الخلقية والقانونية، يجعل أساسها الديني في الأديان.

وتلك هي العلة في اعتباري العلمانية أقرب إلى الدستور القرآني من نوعي الحكم اللذين يسيطران على المسلمين ، برؤيتيهم الكبريين: التشيع والتسنن.

فالتشيع نكص إلى الكنسية والحق الإلهي ، ومن ثم فهو أقرب إلى منطق الامبراطوريتين اللتين ثار عليهما الإسلام.

والتسنن نكص إلى منطق الجاهلية.

ذلك أن حكم القبيلة أو الحامية, هو حكم القوة الطبيعية التي تدثرت

بالإسلام ليس بوصفه دين تحرير، بل بوصفه إيديولوجيا تبرير لحكم القبيلة والشوكة.

وما عبته على الإخوان، أنهم في محاولة هروبهم من النكوص السني، استعاروا شيئا من النكوص الشيعي فكادت الدولة تصبح دينية بخلاف دستور القرآن.

وقد قررت كتابة هذه المحاولة لكشف هذه التطورات اللا واعية في المخيال السياسي الإسلامي ، وتحرير وعي الشباب من مقابلات زائفة بين الشرق والغرب.

فالسنن التي تحكم علاقة الديني بالسياسي، واحدة في كل الحضارات، وطبائع الأمور المتعلقة باستعمار الأرض والاستخلاف فيها ، واحدة فيها جميعا .

فالدولة المستحيلة, مستقبلا.، لأخلاقيتها. ما لم تقض على الدولة الحديثة, لعدم اخلاقيتها , تأسيس متعالم لبرنامج بوكو حرام وداعش : إنها خرافة التدافع .

دستور القرآن يجعل الديني في الأديان شرة المعادلة الوجودية، التي تحقق شروط استعمار الأرض بقيم الاستخلاف ، ولا ينكر التدرج في تحقيقها .

لذلك، فالدول الحديثة التي حققت شروط الاستعمار في الأرض، وفشلت في تطبيق الأخلاق والقانون بصورة وافية، ليست معادية للديني ، بل هي ساعية إلى قيمه .

وسعيها إلى قيمه ، نكص بحكم تحول الحداثة إلى إيديولوجيا استعمارية،

وليس بمقتضى قيمها التي هي الديني في الأديان؛ أي الحريتين: الروحية والسياسية.

وكونها لم تتحقق للجميع إلا شعاريا؛ لا يعني أنها بالجوهر فاسدة؛ بل يعني أن الممارسة ابتعدت عن المثال ؛ الذي هو كما بينا؛ الديني ؛ أي ثورتي الإسلام.

وبهذا المعنى؛ فالشيء الوحيد الذي أعيبه على علماء الدين في الامة؛ هو كون جلهم تخاذوا عن الديني في الأديان ؛ أو ثورتي الإسلام وقبلوا الأمر الواقع.

وقبول الأمر الواقع ؛ علته الانتقال من الدستور إلى قانون حالة الطوارئ: قدموا الخوف من الفوضى على واجب تحقيق الحريتين الروحية والسياسية.

وكنت أفهم موقفهم لو كان مؤقتا لحسم الحرب الأهلية؛ التي نتجت عن الفتنة الكبرى . لكن حالة الطوارئ دامت أربعة عشر قرنا؛ ولا يزال موقفهم مسيطرا إلى الآن.

والدليل ؛ موقفهم من ثورة الشباب ومن الإخوان؛ يعيبون عليهم الاحتكام إلى الدستور القرآني في تنظيم الحكم والاقتصاد ؛ ويعتبرون الأنظمة الحالية شرعية.

وبهذا المعنى, فهم بشقيهم السني والشيعي؛ يفضلون النكوصين إلى ما قبل الإسلام؛ وتحويله إلى إيديولوجيا تبرر هذين النكوصين بتحريف بين لكل ذي عقل .

بينا أن عصر العولمة يحوج الشعوب للكيانات العملاقة, شرطا لتوازن القوى

؛ وتعديلا لنظام العالم المقبل ؛ وأن الأمم ليست قوميات ؛ بل وحدات حضارية.

كما بينا أن الأمة ما تزال حية؛ على الأقل في حديث العلماء التقليديين؛ ووعي الشعوب؛ حتى وإن خانها جل النخب التي تدعي الحداثة لجهل وأمية فلسفية.

ويبقى علينا أن نبين أن القول بوحدة الامة؛ لا يعني نفي الأقوام والأقطار, بل هو يعني أن للسياسي المناسب للعصر مستويين بحسب الحاجة: أدنى وأقصى .

فالمستوى الأدنى؛ ضروري للحميمية والمباشرة في المستويات المباشرة من الحياة الروحية؛ حيث تكون الجماعة شبه أسرة كبرى . وهذا هو مستوى الأقطار.

والمستوى الأعلى للحميمية غير المباشرة؛ التي تعبر عن الصبو إلى أوسع ما يمكن وأقرب ما يمكن من الإنسانية ككل : الجماعات الكبرى تستجيب للقانونين؛ فهي ضرورية لتوازن القوى في تنافس الحضارات؛ لكنها ضرورية كذلك لتجاوز المستويات الدنيا من تقارب البشر؛ كالقبائلية والقومية؛ وهي دون الإنسانية.

والجمع بين النوعين من التنازل ؛ بمعنى التساكن) ابن خلدون) المباشر واللا مباشر, أو من القرب القطري والحضاري الأوسع؛ هو المناسب لمنطق العولمة.

وإذن فأدعياء الحداثة العرب ؛ متخلفون إلى حد محزن: إنهم أشبه

بالجماعة الهامشية في مدن الغرب؛ من التائقين لحياة القبائل البدائية: الكوينتاريسم؛ لذلك تجدهم قد عادوا إلى قوميات؛ تجاوزها التاريخ بارتقاء الأمة إلى الكونية المؤمنة بتعدد الأعراق والأديان والطوائف والألوان والطبقات إلخ..

وصفت الظاهرات ولا يمكنني أن أجادل في حقها في الوجود . فلا شيء يوجد من دون حاجة الوجود إليه . فالاعتراف بالموجود شرط تحديد المنشود استراتيجيا .

وهكذا فقد وفيت بما وعدت؛ بيان أن الشعب قد اختار الأحزاب الإسلامية بحرية وديموقراطية؛ لتحقيق اهداف الثورة؛ وحرب البقية عليهم دليل شرعيتهم .

لكن الشرعية وحدها لا تكفي ؛ بل لا بد من استرداد الشرط الثاني : الشوكة؛ والشوكة لا يمكن أن تسترد إذا جعلنا العالم كله في حرب علينا ؛ فنعجز .

من هنا الحاجة لوضع استراتيجية تبيد الكثير من الأعداء ؛ وأولها البدء بتحديد ما جعلنا نبدو وكأننا أعداء الإنسانية.

إنه نكوصنا عن دستورنا القرآني .

فنكوصنا عن الثورتين الروحية والسياسية؛ جعل بعض الحمقى يعتقد أن الحداثة منافية لقيم القرآن ؛ وأنها لا أخلاقية, وأن الأخلاق حكر على دولة الفقهاء .

أما الحمق الأقصى ؛ فهو تصور أخلاق الإسلام في قطيعة مع السياسية؛

التي هي فعل تحقيق القيم في التاريخ: وهو نفي لحقيقة الأخلاق ؛ فضلا عن إسلاميتها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

موسوعة المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب

الديمقراطية الاسلامية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الديمقراطية الإسلامية

الدمقراطية الاسلامية

الديمقراطية الاسلامي

كيف تخرج من أزمة الإنسانية وتخرجها منها؟

وهي أزمة ابتذال السياسة بعكس ثورتي الإسلام: نفي الحريتين .

وهذا النفي ؛ يجعل السياسة المنافية للديني؛ دينا سالبا وظيفته التنصل من الآية 1 من سورة النساء ومن الآية 13 من سورة الحجرات؛ والفصل بين الاستعمار في الارض والاستخلاف فيها .

والبعض يتصور الغرب قد نجح في مهمة الاستعمار في الارض ونحن نجحنا في مهمة الاستخلاف فيها ؛ وكلا الحكمين كاذب ؛ أزمة الإنسانية هي ثمرة كذبهما .

فالأفق المسدود الذي آل إليه وضع الإنسانية؛ لا يمكن اعتباره نجاحا ؛ فما يظن قمة النجاح المادي للقلة؛ يجعلها مضطرة للحرب الدائمة لحفظ امتيازاتها .

والبعض الآخر يتصور الأقوال حول الروحانيات روحانيات . لكن تناقضها مع تربية منافية للأخلاق , وحكم مستبد وفاسد ؛ لا علاقة له بالاستخلاف وقيم القرآن.

فلا الغرب نجح في تحقيق القيم الإنسانية؛ ولا نحن : كلانا يدعي عكس ما يفعل .

أي نجاح مادي هذا ؛ وهو متلازم مع خوف من غالبة البشرية وحرب

عليها؟

وأي نجاح روحي ملازم للكذب الدائم والغش الشائع والحكم المستبد والفاسد والتربية؛ التي لا تبدع شيئا من شروط الاستعمارية الأرض شرط الاستخلاف؟

تلك هي علة التلازم بمنطق نظرية القرآن في الديني ؛ شرط دينية الديني بين الاستعمار إلى حد الآن؛ كان هم المحاولة؛ التحرر من أفخاخ الماضي ؛ حدثه وحديثه.

أفخاخه الناتجة عن تعريف دستور القرآن واستبداله بقانون الطوارئ مدة أربعة عشر قرنا؛ فميزت بين الدستور وتطبيقاته القانونية, وبين علم الفقهاء وسلطة التشريع؛ أي حق الجماعة التشريعية (الآية 38 من سورة الشورى) لتلازم الحريتين الروحية والسياسية.

والآن أتكلم في حديث المستقبل وحدثه : كيف نجعل استئناف أمة الإسلام دورها الكوني في التاريخ الفعلي ؛ شرطا في تعديل نظام العالم بأخلاق القرآن؟

وسأذكر بعض المفارقات التي جعلت سذاجة الجدل الإيديولوجي يعمي النخب الحديثة عما يجري في العالم؛ فهم أولا ينفون وجود الأمة؛ لظنهم أنها ماض درس .

وبعماهم هذا ؛ يثبتون أن أكثر النخب رجعية في تصورهم ؛ هم الأوعى بحاجات المستقبل عند اعتبار منطق العصر واعتماده على العماليق بدل الأقزام.

فأولا، مفهوم الأمة القرآني، يقال على كل كيان مؤلف، له لحمة تحفظ كيانه وتصون وحدته من الفرد إلى الجماعة إلى الإنسانية، وحتى إلى أنواع الحيوان.

وثانيا ، كل العماليق في العالم ليسوا قوميات ، بل شعوب متعددة توحدها ثقافة معينة، ومن مر بالقومية عاد إلى ما يتجاوزها، كما حدث في أوروبا الحالية.

والعلة هي حاجة الشعوب إلى الحجم الضروري، لعالم يخضع لتقديم منطق التاريخ الطبيعي على منطق التاريخ الخلقي للوجود الإنساني: التنافس والصراع.

ولا بد من انصاف علماء الدين التقليديين وقيادات المقاومات الشعبية، فهم قد حافظوا على حياة الأمة في الوعي الشعبي على الأقل ، وإن بتخلف استراتيجي .

فقد مثلوا ما يشبه المشاغبة التي تبقي على حق الملكية وتحول دون حوز الأعداء والتحول إلى ملكية في انتظار الاستئناف ، الذي بات قاب قوسين أو أدنى.

ولولا هم - علماء الدين والمقاومة الشعبية- لكان أدعياء الحداثة والعملاء قد قضوا على وجود الأمة، ولكان مآل الإسلام مآل المسيحية بعد القرون الوسطى .

وغالبهم كان يريد للعربية مصير اللاتينية: أن يصبح كل قطر عربي ذا لغة خاصة، تجعل العاميات بديلا من العربية، لغة القرآن والحضارة الإسلامية.

علماء الدين حافظوا على حديث الماض والمقاومة الشعبية حافظت على حدثه المخيال الشعبي بالأفعال البطولية؛ رغم العجز الاستراتيجي ٠

والترشيد آت.

والترشيد هو ما قصدته بضرورة الانتقال من رد الفعل إلى الفعل؛ الذي ينطلق من الإسلام؛ أي الديني في الأديان أو السياسة تربية وحكما بقيم القرآن.

وهذه السياسة؛ تؤسس دولة ليست دينية؛ رغم أن مرجعيتها هي الديني في كل دين؛ أي الأخلاق السامية والقانون العادل الذي يحررنا من تدنيس السياسة.

فالدينية تعتمد الوساطة الروحية؛ وعلى الحكم بالحق الإلهي) الكنسية الشيعية)؛ أو بالحق الطبيعي (القبلية والعسكرية السنية): الدين إيديولوجيا حكم ٠

أما الدولة ذات المرجعية الدينية؛ فهي كل ما عداهما. إذ حتى دولة العلمانية, فاعتمادها على القيم الخلقية والقانونية؛ يجعل أساسها الديني في الأديان.

وتلك هي العلة في اعتباري العلمانية أقرب إلى الدستور القرآني من نوعي الحكم اللذين يسيطران على المسلمين؛ برؤيتيهم الكبريين: التشيع والتسنن.

فالتشيع نكص إلى الكنسية والحق الإلهي ؛ ومن ثم فهو أقرب إلى منطق الامبراطوريتين اللتين ثار عليهما الإسلام.

والتسنن نكص إلى منطق الجاهلية.

ذلك أن حكم القبيلة أو الحامية, هو حكم القوة الطبيعية التي تدثرت بالإسلام ليس بوصفه دين تحرير؛ بل بوصفه إيديولوجيا تبرير لحكم القبيلة والشوكة.

وما عبته على الإخوان؛ أنهم في محاولة هروبهم من النكوص السني؛ استعاروا شيئا من النكوص الشيعي فكادت الدولة تصبح دينية بخلاف دستور القرآن .

وقد قررت كتابة هذه المحاولة لكشف هذه التطورات اللا واعية في المخيال السياسي الإسلامي ؛ وتحرير وعي الشباب من مقابلات زائفة بين الشرق والغرب.

فالسنن التي تحكم علاقة الديني بالسياسي؛ واحدة في كل الحضارات؛ وطبائع الأمور المتعلقة بالاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها ؛ واحدة فيها جميعا .

فالدولة المستحيلة, مستقبلا, لأخلاقيتها, ما لم تقض على الدولة الحديثة؛ لعدم اخلاقيتها ؛ تأسيس متعالم لبرنامج بوكو حرام وداعش : إنها خرافة التدافع .

دستور القرآن يجعل الديني في الأديان ثمرة المعادلة الوجودية؛ التي تحقق شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف ؛ ولا ينكر التدرج في تحقيقها .

لذلك؛ فالدول الحديثة التي حققت شروط الاستعمار في الأرض ؛ وفشلت في تطبيق الأخلاق والقانون بصورة وافية؛ ليست معادية للديني ؛ بل هي

ساعية إلى قيمه .

وسعيها إلى قيمه ، نكص بحكم تحول الحداثة إلى إيديولوجيا استعمارية، وليس بمقتضى قيمها التي هي الديني في الأديان، أي الحريتين: الروحية والسياسية.

وكونها لم تتحقق للجميع إلا شعاريا ، لا يعني أنها بالجوهر فاسدة، بل يعني أن الممارسة ابتعدت عن المثال ، الذي هو كما بينا ، الديني ، أي ثورتي الإسلام.

وبهذا المعنى، فالشيء الوحيد الذي أعيبه على علماء الدين في الامة، هو كون جلهم تغاضوا عن الديني في الأديان ، أو ثورتي الإسلام وقبلوا الأمر الواقع.

وقبول الأمر الواقع ، علته الانتقال من الدستور إلى قانون حالة الطوارئ: قدموا الخوف من الفوضى على واجب تحقيق الحريتين الروحية والسياسية.

وكنت أفهم موقفهم لو كان مؤقتا لحسم الحرب الأهلية، التي نتجت عن الفتنة الكبرى . لكن حالة الطوارئ دامت أربعة عشر قرنا، ولا يزال موقفهم مسيطرا إلى الآن.

والدليل ، موقفهم من ثورة الشباب ومن الإخوان، يعيبون عليهم الاحتكام إلى الدستور القرآني في تنظيم الحكم والاقتصاد ، ويعتبرون الأنظمة الحالية شرعية.

وبهذا المعنى, فهم بشقيهم السني والشيعي، يفضلون النكوصين إلى ما قبل الإسلام، وتحويله إلى إيديولوجيا تبرر هذين النكوصين بتحريف بين لكل

ذي عقل .

بينا أن عصر العولمة يحوج الشعوب للكيانات العملاقة, شرطا لتوازن القوى ؛ وتعديلا لنظام العالم المقبل ؛ وأن الأمم ليست قوميات ؛ بل وحدات حضارية.

كما بينا أن الأمة ما تزال حية؛ على الأقل في حديث العلماء التقليديين؛ ووعي الشعوب؛ حتى وإن خانها جل النخب التي تدعي الحداثة لجهل وأمية فلسفية.

ويبقى علينا أن نبين أن القول بوحدة الامة؛ لا يعني نفي الأقوام والأقطار, بل هو يعني أن للسياسي المناسب للعصر مستويين بحسب الحاجة: أدنى وأقصى .

فالمستوى الأدنى؛ ضروري للحميمية والمباشرة في المستويات المباشرة من الحياة الروحية؛ حيث تكون الجماعة شبه أسرة كبرى . وهذا هو مستوى الأقطار.

والمستوى الأعلى للحميمية غير المباشرة؛ التي تعبر عن الصبو إلى أوسع ما يمكن وأقرب ما يمكن من الإنسانية ككل : الجماعات الكبرى تستجيب للقانونين؛ فهي ضرورية لتوازن القوى في تنافس الحضارات؛ لكنها ضرورية كذلك لتجاوز المستويات الدنيا من تقارب البشر؛ كالقبلية والقومية؛ وهي دون الإنسانية.

والجمع بين النوعين من التنازل ؛ بمعنى التساكن) ابن خلدون) المباشر واللا مباشر؛ أومن القرب القطري والحضاري الأوسع ؛ هو المناسب

لمنطق العولمة.

وإذن فأدعياء الحداثة العرب، متخلفون إلى حد محزن: إنهم أشبه بالجماعة الهامشية في مدن الغرب، من الناكصين لحياة القبائل البدائية: الكوينتاريسم، لذلك تجدهم قد عادوا إلى قوميات، تجاوزها التاريخ بارتقاء الأمة إلى الكونية المؤمنة بتعدد الأعراق والأديان والطوائف والألوان والطبقات إلخ..

وصفت الظاهرات ولا يمكنني أن أجادل في حقها في الوجود . فلا شيء يوجد من دون حاجة الوجود إليه . فالاعتراف بالموجود شرط تحديد المنشود استراتيجيا .

وهكذا فقد وفيت بما وعدت: بيان أن الشعب قد اختار الأحزاب الإسلامية بحرية وديموقراطية، لتحقيق اهداف الثورة، وحرب البقية عليهم دليل شرعيتهم .

لكن الشرعية وحدها لا تكفي ، بل لا بد من استرداد الشرط الثاني : الشوكة، والشوكة لا يمكن أن تسترد إذا جعلنا العالم كله في حرب علينا ، فنعجز .

من هنا الحاجة لوضع استراتيجية تبعد الكثير من الأعداء ، وأولها البدء بتحديد ما جعلنا نبدو وكأننا أعداء الإنسانية.

إنه نكوصنا عن دستورنا القرآني .

فنكوصنا عن الثورتين الروحية والسياسية، جعل بعض الحمقى يعتقد أن الحداثة منافية لقيم القرآن ، وأنها لا أخلاقية, وأن الأخلاق حكر على

دولة الفقهاء .

أما الحمق الأقصى ؛ فهو تصور أخلاق الإسلام في قطيعة مع السياسية؛ التي هي فعل تحقيق القيم في التاريخ: وهو نفي لحقيقة الأخلاق ؛ فضلا عن إسلاميتها .

أبريسب المزدتي

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة. العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

الديمقراطية الاسلامية أو شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب

الديمقراطية الاسلامية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الديمقراطية الإسلامية

الدمقراطية الاسلامية

هذا التعريف العجيب للإسلام، بوصفه الديني بل كل دين ؛ هو السر المحير في فلاسفة الدين الهيجلية. فلما ترجمت دروس هيجل فيها، تبينت سر عجزه عن تصنيفه .

وقد كتبت في ذلك مقدمة للجزء الثاني من ترجمة الدروس . لكن ما كتبته لم يعد كافيا ؛ لأني حينها لم أكن قد وضعت مفهوم معادلة الوجود بصورة صريحة.

فهذه المعادلة أمدتني بالمفتاح لفهم سر عجز هيجل ؛ وتفاهات الجاح المثقفين العرب لك تعاملهم مع الإسلام، وكأنه دين من بين الأديان يخضع لنفس المنطق .

وهذا ما أنوي تفصيله في الفصلين الباقيين من المحاولة، الرابع والخامس .

سأحاول أولا بيان حيرة هيجل في فهم هذه الخاصية المحيرة: الديني في كل دين .

فلسفيا عندما نقول "الكذا في كل ما يوصف بالكذا "، يكون المفهوم عادة بأن هذا الكذا ؛ هو جوهر ما يوصف بكذا بعد تخليصه مما يعرض له مما ليس بجوهري .

ومن ثم فتعريف الإسلام بكونه الديني في كل دين، يعني أن ما تختلف به الأديان عن الإسلام ليس من جوهر الدين ؛ بل هو من أعراضها التي لا يعتد بها.

وطبعا ففي ذلك ما قد يفهم على أنه مجرد أعجاب شخصي بدين أؤمن به؛ فلا يكون كلامي موضوعيا ؛ بل هو من جنس اعتداد كل مؤمن بعقيدته فلا يتعدى الانحياز.

لذلك فمهمتي في إثبات ما أعنيه بالديني في كل دين ؛ تعريفا للإسلام؛ وبيان أنه ليس ناتجا عن انحياز عقدي فحسب ؛ بل هوما يعرف به القرآن نفسه بنفسه .

فيصبح عملي ليس إثبات ما أعتقد ؛ بل بيان ما في القرآن في كلامه على نفسه في صدد كلامه على الأديان الأخرى؛ خلال نقده لمسار تطور الإنسانية الروحي.

وهذه المطابقة تتنافى كليا مع النظرية الهيجلية, التي تعرف الرؤية المسيحية للدين بكونها قطيعة مع الطبيعة؛ ومن ثم فهو في الروحي ضديد الطبيعي .

وبإيجاز. فإن التلاؤم بين الطبيعي والروحي في رؤية الإسلام؛ هي عين كيان الإنسان المستعمر للأرض والمستخلف ؛ كعلاقة الطبيعة والتاريخ وما بعدهما .

وهنا تتدخل حيلتي العقلية؛ أو نظريتي في المعادلة الوجودية: قطبان متلازمان؛ الله والإنسان ؛ بينهما وسيطان متلازمان ؛ الطبيعة والتاريخ؛ بقلب واصل . بالمعادلة؛ وهو قاب ذو اتجاهين من بين القطبين وبين الوسيطين .

فالنازل من القطب الأسمى (الله) إلى القطب الأدنى) الإنسان)؛ هو التلقي عقلا أو وحيا (وفيه كل الإبداع)؛ ويقابله الوصل الصاعد هو التعبير

والمعرفة.

وقد درسنا التعبير علاقة بذوق الوجدان والوجود ؛ كما درسنا المعرفة في علاقة بالنظر وبالعمل ؛ محاولة لصوغ ما يتلقاه الإنسان عقلا أو وحيا .

ولما كان هذا هو عين الوعي الإنساني ؛ حتى عند أشد الملحدين نفيا للمعادلة؛ لأن النفي لا يلغي المنفي ؛ بل العقد فيه فإن الوعي الإنساني ديني بالجوهر.

وذلك هو ما يسميه القرآن الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ واعتبرها مضمون عقد ؛ أو عهد تم ؛ وأبناء آدم في ظهور آبائهم . وذلك هو الديني في كل دين .

وهذا الديني في كل دين؛ يكون مثبتا أو منفيا؛ رغم كونه عين بنية الوعي الإنساني: فالذي يثبته تكتمل فيه المعادلة؛ والذي ينفيه يكفي بالوسيطين .

وهذا التعريف هو ما يسميه القرآن الكريم في البقرة 256 بتبين الرشد ؛ الذي يغني عن الإكراه في الدين ؛ ورمزت إليه الآية سلبا وإيجابا ؛ جمعا للوجهين .

فالكفر بالطاغوت هو التحرر من الوجه السلبي: الطاغوت هو عبادة العباد بدل عبادة رب العباد . والإيمان بالله هو المحرر من عبادة الطاغوت.

والطاغوت مضاعف: فهو روحي (الوساطة) وسياسي) الحكم بالحق الإلهي (. وتلكما هما ثورتا الإسلام المحررتين للإنسان والمؤسستين للتكليف والمسؤولية.

وذلك هو مضمون الديني في الأديان: تحرير الإنسان روحيا وسياسيا شرطي

التكليف الذي يؤسس للمسؤولية في العمل ؛ أي عمارة الأرض مطية لما يسمو عليها . الاستخلاف ؛ وذلك هو الديني في كل دين ؛ فلسفة الدين هي في آن فلسفة التاريخ.

فتكون السياسة؛ من حيث مرجعيتها ؛ جوهر الديني في كل دين دون أن تكون الدولة دينية؛ بل شرط الأول بالغاء الثاني : إلغاء الوساطة والحكم بالحق الإلهي.

تلك هي المفارقة الأساسية التي تجعل الإسلام غير مفهوم ؛ بالقياس إلى الأديان الأخرى؛ حتى اضطر فلاسفة القرن الثامن عشر إلى اعتباره دينا طبيعيا .

وأغرب ما لم يفهمه الفكر الكلامي المسيحي ؛ اعتبار الإسلام الجزاء الأخروي رهن الأعمال وليس تفضلا إلهيا ؛ وأن الله نفسه خاضع للقانون .

هذا المبدأ كثير التردد في القرآن: فالله يبرئ نفسه من الظلم؛ ويكتب على نفسه ويحاسب الإنسان بمقتضى عمله ؛ الذي هو مسؤول عنه لأنه حر ومسؤول .

وكل من يدعي الإسلام؛ ويعتدي على الحريتين في الحكم) الساسة) والتربية) العلماء)؛ فعلا أو انفعالا ؛ لا يمكن أن يكون مسلما لإلغائه شرط الإسلام.

وشرط الإسلام؛ هو تبين الرشد من الغي الذي شرحت : التحرر من الطاغوت الروحي (الوساطة بين الإنسان وربه)؛ والمادي) الحكم بالحق

الإلهي أو بعق القوة).

كيف أقول "فعلا أو انفعالا""؟

هل من يخضع للاستبداد والفساد ؛ يتحمل نفس مسؤولية من يخضعه للاستبداد والفساد؟ هل يستوي المظلوم مع الظالم؟

الفاعل والمنفعل ألغى الحريتين ؛ ونفى حقيقته الإنسان؛ التي هي الديني فيه بوصفها عين بنية وعيه بالمعادلة الوجودية؛ فعبد العباد بدل رب العباد.

ولعل الوعي بهذه الحقيقة هو ما جعل ابن تيمية ما كان؛ وجعل الكثير ممن لم يفهم حقيقة الإسلام يناصبه العداء ؛ بل جعل المنتسبين اليه يحرفون فكره .

وكل من يدرك هذه الحقيقة؛ يناله العسف والقهر ممن يتصور الإسلام دينا من بين الأديان وليس الديني في كل دين : فهو السياسي ببعديه الخلقي والقانوني .

هم يلغون الحريتين ويبقون على العرضي : فيصبح الدين أدوات الوساطة بين المؤمن ورزقه الروحي ؛ وأدوات الوساطة بينه وبين رزقه المادي: الطاغوتان .

فالوساطة الأولى بين المؤمن ورزقه الروحي ؛ هي الكنسية؛ والوساطة الثانية بينه وبين رزقه المادي؛ هي الحكم بالحق الإلهي أو بقانون القوة الطبيعية.

ذانك هما الطاغوتان اللذان ألغاهما الإسلام وعادا بعد الفتنة الكبرى ؛ عندما استعاضت الأمة عن الدستور القرآني بحالة الطوارئ بقوانين استثنائية.

ولست أقول شيئا من عندي: فمباشرة بعد البقرة 256 نجد الطاغوتين أو ما

سميته بفاعلية الرمز؛ رمز الفعل (المال (وفعل الرمز) المقال)؛ أداتيهما .

ونجد في آل عمران الحلف السفيه بين الطاغوتين الكنسي والسياسي؛ وتحريف وظيفتي المال والمقال إلى حد ؛ جعل الطغيانين بديلين من الخلقي والقانوني .

فبلغ الأمر إلى تأليه عيسى والقرآن يبرئه (ما كان لبشر. . ولكن كونوا ربانيين» الآية؛ رمزا للوساطتين المؤلهتين للبعض ؛ واستعباد الباقي سلبا للقطبين .

سيعاب علي أني أرجع الديني في الأديان إلى بعدي السياسة؛ أي الأخلاق والقانون؛ ظنا بدونية السياسي ؛ لكن القرآن يعتبرها بذلك غاية الرسالة وزبدتها .

فالرسالة ليست وضعا لدين ؛ بل تذكير بالديني الذي قلنا إنه عين بنية الوعي الإنساني الوجداني والوجودي ؛ في صلة ببعدي تكليفه : الاستعمار والاستخلاف .

لكن الانحطاط عندنا ؛ وفي الغرب ؛ هو الذي جعل السياسي ضديد الديني؛ بمعنييه أي الخلقي والقانوني . والديني قرآنيا ؛ هو الخلقي والقانوني بقيم الاستخلاف .

فالرسول مارس السياسة بهذا المعنى ؛, وكذلك الخلفاء الراشدون .

تنزيه الدين عن السياسة, يحط منها دون أن يرفع منه؛ لاستثنائه من الفاعلية التاريخية.

ودور الديني الخلقي والقانوني - أي ما يضفي عليهما القدسية-لا يجعل الدولة دينية؛ بل يجعل المرجعية ذات تأسيس متعال: الحريتان الروحية والسياسية.

والعلة بينة: فمن دون الحرية الروحية؛ يكون الإنسان خاضعا للقانون الطبيعي؛ ومن دون الحرية السياسية؛ يكون الإنسان خاضعا للاستبداد والفساد .

وحرية الإنسان الروحية؛ هي ما به يكون الإنسان فوق القانون الطبيعي : راجع مقدمة نقد العقل الخالص؛ بل كل فلاسفة النقد هدفها جعل الحرية ممكنة .

وإذا كان الإنسان حرا روحيا؛ فلا يمكن أن يقبل بأن يكون عبدا سياسيا ومن ثم فالحريتان اللتان هما جوهر السياسي وأساسه ؛ هما عين الديني في الأديان.

ولما كانت الحرية الروحية تحررا من الكنسية) الوساطة) ؛ وكانت الحرية السياسية تحررا من العبودية؛ كان الديني في الأديان هو هاتين الحريتين ذاتهما .

فمن لم يفهم هذا الاستنباط؛ الذي يبدو معقدا لكنه في الحقيقة منصوص عليه نصا في القرآن الكريم ؛ فلا حيلة لي معه .

وبالله التوفيق .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عودا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب

الديمقراطية الاسلامية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الديمقراطية الإسلامية

نواصل الكلام في الإصلاحات الضرورية ليتم الاستئناف : فما القصد بتعريف الإسلام بكونه ليس دينا من بين الأديان؛ بل الديني في كل دين ؛ موجبا وسالبا؟

تعريف الإسلام بالفرق بين "دين من بين الأديان"؛ و"الديني في كل دين" ؛ يفهمنا كيف يمكن للسياسة أن تكون ذات مرجعية دينية؛ دون أن تكون الدولة دينية .

فالمرجعية المستمدة من الديني في كل دين ؛ تجيد الخلاف بين الأديان وتبقى الواحد فيها؛ إذا كانت أديانا بحق ؛ أي الأخلاق والقانون شرطي قيام الإنسان.

فنفهم معنى قوله صلى الله عليه وسلم "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"؛ أو قوله جل وعلا (وإنك لعلى خلق عظيم» وعلاقة الإسلام بالسياسة والدولة.

والقانون ؛ أي بالدولة التي تصدر مرجعيتها عن الديني في كل دين .

ومرة أخرى؛ أذكر بأن ابن خلدون شديد الوعي بهذه العلاقة بين الاستعمار والاستخلاف ؛ كما يبين عنوان المقدمة: (علم العمران البشري والاجتماع الإنساني»

"العمران البشري" يناظر استعمار الإنسان في الأرض .

و" الاجتماع الإنساني" يناظر الاستخلاف في الأرض .

لذلك اعتبر الأول لسد الحاجات؛ والثاني للأنس بالعشير.

وهما موضوع نفس العلم ؛ ومن ثم ؛ فالعلم يدرسهما في تلازمهما الموجب؛ تحقيقا للديني في كل دين ؛ والسالب حيلولة دون تحقيق الديني في كل دين : التحريف .

ولنبدأ ببيان مراحل التدرج؛ للوصول إلى دين لا يعد دينا بين الأديان؛ بل الديني في كل

ولن أكتفي بالأديان المنزلة؛ بل بالخمسة التي تقابل مفهوم المؤمنين في الآيات الثلاث ؛ التي

تخصي الأديان لتحدد الديني فيها وتحكم لها بمقتضاه.

ويمكن ؛ لفهم هذا التدرج ؛ استعمال المعيارين التاليين : الحاجة للجمع بين العقل والوحي ؛

لمعرفة حقيقة المعادلة الوجودية التامة بمقوماتها الخمسة.

فما مقومات هذه المعادلة التامة؛ أي جوهر كيان الإنسان والديني في كل دين؟

إنها القطبان ؛ الله والإنسان؛ والوسيطان؛ الطبيعة والتاريخ والوصل بينها .

وهذه المعادلة قد تكون مبتورة؛ فيغيب أحد القطبين ؛ تغييبا يؤول إلى تغييب الثاني : إن غيب الله تلاه غياب الإنسان؛ وان غيب الإنسان تلاه غياب الله.

في الحالتين ؛ لا يبقى إلا الطبيعة والتاريخ بسلطان الأول أو بسلطان الثاني ؛ أو بها معا؛

فيكون الإنسان حينها مجرد كرة ؛ تتقاذفها أمواج الأحداث .

وهذا المنظور بين المعادلة التامة والمعادلة المبتورة؛ ترتب الأديان بمقدار ما فيها من ديني ؛

أي من محاولة التعالي لتجاوز الوسيطين إلى القطبين .

وتجاوز الطبيعة والتاريخ؛ يهملهما في ارتقائه إلى أساس الأخلاق والقانون؛ أي الحرية

والكرامة: فمن دونهما لا يبقى إلا تاريخ الإنسان الطبيعي .

لهذا التجاوز بالتعالي دون النفي درجات يمكن وصفها كالتالي:

1-الحقيقة لا تعلم .

2-الحقيقة تعلم بالعقل المغني عنها سواه.

3-يوجد ما يتجاوز العقل .

4-ما يتجاوز العقل دين خاص بجماعة رسولا ومخاطبين (اليهودية)؛ أو خاص: رسولا

5-الجميع منهم الرسول والمخاطب.

وهذا هو الإسلام الذي يثبت ذلك مرتين : لكل أمة رسول بلسانها ؛ والرسول الخاتم لجميع

الأمم . وهو عبارة الشطرة الروحية الكونية؛ أي الديني في كل دين .

وهذا الديني في كل دين ؛ هو الأخلاق والقانون الذي لا يناقضها ؛ أي الذي يحقق شروط حدوثها الفعلي في التاريخ لكونه ينظم التربية والحكم -السياسة.

إنه الإسلام.

ليس دينا من بين الأديان؛ بل هو الديني في كل دين ؛ والفلسفي في كل فلسفة: أخلاق الفرد والجماعة تربية وحكما ؛ شرطي مسؤولية المكلف .

أعلم أن الكثير قد يتصورني أمدح الإسلام لأني مسلم؛ لكن هل وصفته بما لا يتضمنه القرآن والسنة بما ينافيه؛ إذا نحينا تعطيلهما بحالة الطوارئ؟

كل الاعتراضات على مثل هذه القراءة مصدرها إما الاحتكام إلى الممارسة التاريخية ((وهي ناتجة عن تعطيل الدستور)؛ أو إلى أحكام نشأة الدولة الظرفية .

وهذه الأحكام الأولى في نشأة الدولة؛ هي التي سببت الخلط بين الدستور والأحكام المؤقتة التي يقتضيها الظرف ؛ حتى في عصر الراشدين ؛ فاعتبرت الأصل .

النبي والخلفاء الراشدون كان لهم العلم والشرعية بالتشريعات التي تم بها بناء الدولة بأحكام ؛ بعضها ظرفية؛ ولا يمكن أن تصبح بديلا من الدستور.

وبذلك نفهم تصرف الصديق في إشكالية الردة؛ وتصرف الفاروق في إشكالية المجاعة. كلاهما طبق المبدأ العام من الدستور للموازنة بين الخلقي والقانوني .

لا أحد منهما طبق آليا الأحكام العينية الواردة القرآن؛ والتي هي ظرفية بمبدأ الترجيح ليحفظ القانوني (حماية الدولة) والخلقي (حماية المعتقد)؛ فالصديق لم يطبق حرية المعتقد ؛ بل حارب المرتدين . عمل بتراتب مبادئ الدستور: بقاء الديني في كل دين لا تسمح بردة جماعية؛ توقف

شرط بقائها المالي .

والفاروق أوقف حكما ؛ فكان مثل الصديق ؛ كلاهما اعتمد تراتب الأحكام الدستورية: هنا خلقي ؛ وهناك قانوني ؛ إذن حالتان متقابلتان لهما نفس الدلالة؛ وكلتا الحالتين من الديني في كل دين: كيف نحتكم إلى الأخلاق والقانون؛ بصورة توفق بينهما لتحقيق شروط الاستعمار الأرض؛ لأنه شرط الاستخلاف .

وذلك من ثمرات التمييز بين الدولة الدينية؛ التي لا يقول بها دستور القرآن والمرجعية الكونية, بمعنى ما في الاديان من ديني ؛ أي الاخلاق والقانون .

ذلك ما ينبغي أن نؤسس عليه الاستئناف الإسلامي؛ الذي يجعل قيم القرآن الخلقية والقانونية) شروط شرعية القانون (أفقا للإنسانية كما كان أول مرة.

ومثلما أن صعود اليمين في الغرب دليل انكماش دال على الانتقال من الفعل إلى رد الفعل على الوضع العالمي ؛ فينبغي أن ننتقل إلى الفعل بدل رد الفعل .

ولا يكون هذا الانتقال إلا بالخروج من حالة الطوارئ؛ وتطبيق مبادئ الدستور العامة؛ أعني الديني في كل الأديان ؛ أو الخلقي والقانوني الكونيين .

ذلك هو سر جاذبية الإسلام الذي فقدها بسبب انكماش الانحطاط؛ ورد الفعل ؛ وتطبيق قانون الطوارئ؛ والظن أن المرجعية الدينية تعني الدولة

الدينية.

لا توجد دولة في العالم ؛ بما فيها أعتى العلمانيات) أمريكا وإسرائيل)؛ ليست معتمدة على مرجعية دينية من حيث التأسيس . لكنها ليست دولا دينية مع ذلك .

مبادئ الدستور القرآني وتطبيق الرسول في دستور المدينة, حيد المسألة الدينية بالارتفاع إلى الديني؛ أي شروط الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف ؛ وهو معنى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» لكن الحكم هو بالديني في الأديان؛ أي بالخلقي والقانوني الذي يسمح بالتنافس في الخيرات بلغة المائدة .48

إذا تم ذلك؛ يكون يسيرا على المسلمين أن يستعيدوا دورهم الكوني فلا يعوقهم تعدد الفرق والمذاهب والأديان والملل والنحل والأقوام في دار الإسلام.

أمريكا تأسيسها ديني ؛ لكن دستورها حيد المسألة الدينية دون أن يحيد القيم الدينية؛ التي هي جوهر المجتمع المدني الأمريكي ؛ بخلاف ما يتوهم السطحيون .

وكما بينا في سلم الترقي القيمي ؛ وخاصة في المعرفة؛ ينطلق الإنسان من نفي العلم إلى عموم الممكن منه ؛ ليشمل كل البشرية فيكون تسابقا في الخيرات.

تلك هي الصورة التي تستنتج من دستور القرآن ؛ قبل أن ينحط تصور المسلمين لقيم القرآن بسبب الفتنة الكبرى ؛ فصار قانون الطوارئ بديلا من

الدستور.

وقبل أن أختم الكلام في الفصل الثالث، فلأذكر بأن الأعتى من ذلك كله في الثورة الفرنسية: فروبسبير نفسه اضطر لوضع دين حتى يستقيم له الامر، فلا يمكن تصور السياسة دون مرجعية توسع الوجود بما يتعالى عليه ؛ إذ من دون ذلك لا يمكن التصرف في الزمان الذي يجري فيه العمل ؛ فتضيق شروط الفعل .

وكل فعل فيه الانتظار والأمل والمخاطرة، يقتضي هذا التوسيع ؛ وغالبا ما يكون المجهول من المنتظر، متطلبا ؛ ميلا إلى الإيمان، شرط الصبر والاطمئنان.

ولا يتثاءل ذلك مع التخطيط والتوقع والحساب الدقيق لكن اللا منتظر يبقى دائما منتظرا في الاقتصاد أو الحرب أو الألعاب أو السياسة، وهي تجمعها كلها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب

الديمقراطية الاسلامية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الديموقراطية الإبيلامية

الديمقراطية الاسلامي

عالجت الشرط الأول في الديموقراطية الإسلامية, حتى يستطيع الاخوان إنجاز بداياتها؛ سهما حاملة للاستئناف ونمثيل ثورة الشباب عمودا فقريا يسندها .

بينا أن حضور الدين في السياسة يمكن ألا يحول الدولة إلى دولة دينية؛ بالتمييز بين عام الفقه وأصوله ؛ جزءا من فلسفة القانون والتشريع الديموقراطي .

لكن ذلك لا يكفي ؛ لأن ما سار عليه التاريخ السياسي للأمة بعد الفتنة الكبرى ؛ التي هي حرب أهلية؛ نقلت الدولة من العمل بالدستور القرآني إلى تعطيله .

وتعطيله اعتبرته فرضا لحالة طوارئ؛ لم تتوقف إلى الآن؛ بسبب الفصل بين الشرعية والشوكة؛ وتقديم هذه على تلك؛ التي أصبحت مجرد مثال أعلى في الضمائر.

ومن ثم ؛ فالأمة ظلت تعيش في فصام دام أربعة عشر قرنا؛ واقعها مناف لواجبها؛ ليس بمعنى بعد الواقع عن المثال ؛ بل بمعنى مناقضته وتوقف السعي للتقريب بينهما .

وقبل أن أعالج هذا المشكل الثاني؛ الذي هو أعوص من المشكل الأول ؛ لا بد أن أشير إلى أن الإخوان ما زالوا يتصرفون كشرقة ؛ فلا يسمعون لغير "مفكريهم" وجل فكرهم لم يتجاوز مقولات القرون الوسطى؛ رغم تزيينه

بتبن سطحي لاشعارات الحديثة؛ والتغيير العميق لبناء ديموقراطية إسلامية؛ ليست بعد في المتناول .

ولذلك؛ فما يتصورونه تغييرا؛ آل بهم إلى التخلي مما يراد منهم التخلي منه؛ أعني هد المشروع:

- طموح توحيد الأمة.

- وطموح الجمع بين السياسي والروحي .

درا مهم أن يصبحوا أيان أقطرية؛ ويراد منهم أن يفصلوا بين السياسي والديني .

لكأن الإسلام يقاس على غيره من الأديان في هذه المسألة الدقيقة.

والقطرية؛ أيا كانت عقيدة الحاكم؛ هي أصل كل فخاخ التبعية الحائلة دون الاستئناف: تفتيت الجغرافيا والتاريخ يمنعان التنمية المادية والثقافية .

فلنفرض مثلا أن النهضة تحكم - وقد جربت - ستبقى تونس بالضرورة تابعة في الحماية و الرعاية؛ لأن قطريتها أعدت لأجل تحقيق هذه الضرورة الاستعمارية.

وسواء تعاملت وقطعت كل علاقة بالأمة, فلن تصبح حزبا ديموقراطيا؛ ولن تكون تونس قادرة على القيام الذاتي ؛ بل إن آخر أمل في الاستقلال يكون قد سقط .

ولن أعجب إذا لم يلتفت مفكرو الاخوان لكلامي - على قلة وعيهم بطبيعة التفكير الفلسفي الإسلامي؛ بمعزل عن الشعارات التي تسهل قبول الأعداء بهم

النزوع شبه المرضي للحكم ؛ يمنعهم من فصل التفكير النسقي في المسألة عن الفوائد المباشرة للمشاركة فيه وإخضاعه للتسييس المباشر الملغي لجدوى الفكر.

فلنعرض المشكل الثاني ولنحال عناصره؛ لنصل إلى علاجه بمقتضى الدستور القرآني؛ الذي وقع التخلي عنه وتعويضه بحالة الطوارئ منذ الفتنة الكبرى .

إنه مشكل المشاكل ؛ أي كل ما أصبح خاضعا لقانون الطوارئ؛ الذي ألغى الحريتين الروحية والسياسية؛ نظير ما يحصل في حالة تعطيل دستور دولة علمانية مثلا .

وفي الحقيقة؛ فالمشكل لا تقتصر علته على هذا التعطيل ؛ الذي نقل الأمة من تطبيق دستور القرآن إلى قانون حالة الطوارئ؛ الذي صار يعتبر بديلا منه .

العلة الأعمق هي طبيعة الدستور القرآني: فأساسه ليس دينا من بين الأديان؛ بل الديني كل دين ؛ جوهر الدستور القرآني هو وحدة الديني وكونيته .

وهذه الوحدة والكونية ذات أساسين : وحدة الخلق ووحدة الخلق ؛ اللذين يسميهما القرآن الفطرة ؛ واللذين بهما ينقد الحضارة الإنسانية والتطور الديني .

وحصيلة هذا التصور للديني في الأديان كلها ؛ كانت وضع مبدأين في الدستور القرآن: 1-التعدد الديني أمر لا يمكن إلغاؤه؛ وأنه شرط التسابق في الخيرات.

2 الدولة ليست دينية, لكن مرجعيتها ينبغي أن تكون دينية ولكن بفهم عجيب؛ في الديني في الأديان الذي يعترف بها جميعا حماية ورعاية. الدستور القرآني ليس مستمدا من دين بين الأديان؛ بل من الديني في كل دين ؛ والديني في كل دين ؛ هو أساس الخلقي والقانوني الجامع بين بعدي الإنسان. فما هو ضروري لاستعمار الإنسان في الأرض بقيم استخلافه فيها ؛ هو الديني وهو الخلقي والقانوني لتنظيم حياة البشر بمقتضى الآية 1 من سورة النساء والآية 13 من سورة الحجرات. وبهذا المعنى ؛ فالديني في كل الأديان هو الدستور القرآني الذي يجعل الإسلام مصدقا لما بين يديه ؛ ومهيمنا عليه ؛ أي إنه جوهر السياسة بهذه المرجعية. وبذلك نفهم الآية 256 من سورة البقرة؛ والآيات الثلاث التي تتعلق بالأديان الخمسة؛ التي لا خوف على أهلها ولاهم يحزنون ؛ ثم إضافة السادس الذي يحكم فيه بالإرجاء . ورددت على بابا الفاتيكان منذ عقد ؛ بأن الحرية الدينية لم يقل بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم لما كان ضعيفا ؛ بل نفيها هو الذي وضع في حالة الطوارئ لما ضعف المسلمون . ولست بحاجة لإطالة الاستدلال: لا أقول بأسباب النزول لكن سبب نزول الآية 256 من البقرة ؛ هو محاولة أبي أسام؛ أن يفرض الإسلام على ابنيه المسيحيين . كنت دائما؛ ولا زلت؛ اعتبر النزول هو سبب الأحداث التي تعتبر أسبابا له . فالله يحدث أمرا يتعين فيه الحل ؛ الذي هو العلة الحقيقية كما في السياسة. يخطط المشرع الرشيد لإجراء؛ فيحدث ما يجعله ضروريا؛ ليفهم القانون عند وضعه: كذلك علاقة ما يسمى بأسباب النزول بالنزول في تشريع التشريع القرآني . ففي الآية 46 من سورة المائدة ؛ نجد هذه النظرية

القرآنية: تعدد الشرعات والمنهاجات مقصود ؛ ولو أراد الله إلغاءه لفعل ؛ لكنه يريده دافعا للتسابق في الخيرات. ووظيفة الدستور القرآني تشجيع هذا التسابق بين الشرعات؛ ومن ثم فهو يرعاها جميعا حتى يختار المؤمنين في تسابقهم خلال درجات الديني في الأديان .

الإسلام؛ من حيث هو الديني في كل دين هو هذا التدرج في الديني الأديان: لذلك فالقرآن لا يعتبر كل المسيحيين ولا كل اليهود سواء.

ما انحط المسلمون ؛ فاستبدلوا بقانون الطوارئ الدستور القرآني صار الإسلام دينا من بين الأديان وليس الديني في الأديان؛ أي الخلقي والقانوني .

والخلقي والقانوني فوق الأديان ؛ لأنه الديني في الأديان بمعنى النساء 1 والحجرات .13 ولذلك فالشورى 36 تعلقت بالديني عامة: الاستجابة للرب .

والنساء لم تتكلم على المنتسب إلى أي دين من الأديان؛ بل إلى المربوبية والرحم الكوني ؛ ثم إلى الآلهية والرحم الجزئي بمقتضى الديني عامة.

والحجرات 13 لم تتكلم على المنتسب إلى دين معين ؛ بل هي تخاطب الإنسان عامة بمعيار التقوى القرآني ؛ منطلقا من الديني في الأديان: الإسلام.

من هنا تفهم لم من شروط الإسلام الإيمان بكل الأنبياء والكتب المنزلة؛ وحتى غير المنزلة؛ فمعيار الإيمان وعدم الحزن يشمل غير الأديان المنزلة.

وحتى الشرك؛ فإنه قد اعتبر دينا وأرجى الحكم فيه إلى يوم الدين؛ بشرط

احترام الديني في الأديان ؛ أي الخلقي والقانوني ؛ ويجمع بينهما معيار التقوى .

وطبعا فهذا شرط الشروط في بناء دولة كونية؛ هدفها توحيد الإنسانية) مشروع الإسلام) ومثالها دولة الرسول؛ التي هي عينة مما ينبغي فعله لتحقيقها .

سيقال إنك: تتجنى على المسلمين ؛ فتعتبر الإسلام الديني في الأديان؛ وليس دينا من بين الاديان متهما إياهم في نكوصهم بالحط من منزلته الروحية.

يرمز للمشروع؛ والثاني لعينة من تطبيقه ؛ لا يمكن أن ينفي هذا الحكم .

وسأكتفي بدليل واحد لا يمكن أن يجادل فيه إنسان نزيه ؛ فالآية 104 من آل عمران تعرف المؤمن بالديني في كل دين : بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهما مفهومان يجمعان في آن البعد الخلقي ؛ والبعد القانوني . أي إنه ليس حكما خلقيا في الضمير ؛ بل هو حكم خلقي في الفعل ؛ أي قانون ينفذ؛ أمرا ونهيا .

والآية 110 منه تمثل الدليل الكافي لباقي معنى إلى خير أمة أخرجت للناس . الخطاب موجه إلى الصدر بوصفهم العينة التي حققت مطلوب الآية 104 من آل عمران. وإذن ؛ فالخيرية تحصل بالديني في كل دين ؛ وليست مقصورة على المسلمين بالمعنى الذي يكون فيه الإسلام دينا من بين الأديان؛ بل الديني في الأديان .

فعل السابقين من أهل الأديان التي يقصها القرآن ؛ والذين كانوا مؤمنين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر؛ يصفهم بالإسلام أي بالديني في الأديان .

إذا تحقق هذا الشرط الثاني ؛ عادت الأمة إلى الدستور؛ وتحررت من حالة الطوارئ التي دامت أربعة عشر قرنا: فعاد المسلمون إلى الحريتين الروحية والسياسية؛ فتكون المرجعية الدينية الإسلامية للحكم الديموقراطي ليست دينا من بين الأديان؛ بل الديني في كل دين ؛ أي الأخلاق والقانون؛ ويجمعهما مفهوم التقوى .

فيصبح بوسع حزب يؤسس للديموقراطية الإسلامية؛ في دولة غير دينية؛ بمعنى تمثيل دين من الأديان؛ ودينية بمعنى الديني في كل دين : الأخلاق والقانون .

وبالتقوى وحدها؛ يتفاضل الناس كما جاء في الآية 13 من سورة الحجرات . وهو معنى الانتساب إلى دولة ليست دينية؛ رغم أن مرجعيتها أخذت من دين هو الديني في كل دين . فيعيش فيها كل إنسان يحترم الديني في كل دين؛ أي الأخلاق والقانون الذي تضعه الجماعة المشتركة في الإنسانية) النساء (1 وفي التقوى) الحجرات 13):؛ فتسقط كل سخافات العلمانيين؛ الذين يتصورون الإسلام دينا من بين الأديان ؛ في حين أنه الديني في كل دين ؛ أي الأخلاق والقانون بنص الكثير من آياته .

وبهذا المعنى, يكون الإسلام مستقبل الإنسانية؛ لأنه يتجاوز الفروق بين الأعراق والطبقات والطوائف والجنسين ؛ فيضع معايير كونية لحياة البشر

عامة؛ وهذه المعايير تقبل الرد إلى آيتين موجبتين: النساء 1 والحجرات (13 وإلى آيتين سالبتين تحققان الحريتين : البقرة 256 والبقرة 177.

انتهى الكلام .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الديمقراطية الاسلامية او شروط تمثيل الاخوان لثورة الشباب

الديمقراطية الاسلامية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الديمقراطية الإسلامية

الدمقراطية الاسلامية

لم أكن يوما إخوانيا . لكن المشروع هو الأقرب إلى فهم علاقة السياسي بالديني في الإسلام لولا فساد البنية المرشدية المحاكية لولاية الفقيه . ودليل صحة المشروع وسلامته ؛ تعبير عن مقاومة نوعي الأنظمة العربية الفاسدة:

- القبلية التي تدعي تمثيل الأصالة.

- والعسكرية التي تدعي تمثيل الحداثة.

فنوعا الأنظمة العربية ونخبهما ؛ ليست إلا توابع للانحطاط الذاتي لحضارة الإسلام؛ والانحطاط الاستعماري للحداثة الغربية: كلاهما مستبد فاشي وفاسد؛ وكلاهما يوظف الإسلام إيديولوجيا لمحاربة دوره في تحرير الإنسان روحيا (إذ يعيدون الوساطة) وسياسيا (إذ يعزمون حق الامة في حكم نفسها بنفسها) .

وما هو صحيح في المشروع الإخواني ؛ يتمثل في أمرين هما جوهر الرسالة:

- وحدة الأمة ورفض تشتيت دار الإسلام.

- وتكامل مقومي الإنسان الروحي والسياسي .

إذا تحرر الاخوان من ولاية الفقيه التي تمثلها المرشدية؛) أي إضفاء الصبغة الدينية على السلطة السياسية) طابق مشروعهم مشروع القرآن السياسي .

وأكرر فهذا المشروع له بعدان:

1-وحدة دار الإسلام بشكل كونفدرالي أو فدرالي على مثال الولايات المتحدة الامريكية. -2 التكامل بين السياسي والروحي .

والروحي هنا، يعني حضور الديني والخلقي في السياسي ؛ ولا يكون بالصورة التقليدية التي أساءت فهم دور الدين في التشريع، لا يشرع للنوازل بل للتشريع .

والخطأ الذي لازم أصول الفقه الإسلامي من بدايته ؛ هو الاقتصار على تشريعات القرآن المدني، المساوق لممارسة الحكم وإلغاء الأحكام الدستورية القرآنية.

حدث ما يشبه الخلط بين القانون والدستور، وبدلا من أن تعتبر الاحكام الحاصلة أمثلة من تطبيق الدستور، صارت بديلا منه وغابت طبيعة التشريع القرآني .

وهذه أكبر العقبات التي تعينت فقهيا في مفهوم تطبيق الشريعة وأصبحت مطلبا شعبيا، حتى أهملت حقيقة التشريع الدستوري القرآني : أي تشريع التشريع.

فالتشريع القرآني، بوصفه تشريعا دستوريا، ليس تشريعا للنوازل، بل هو تشريع لهذا التشريع ؛ أي إنه يحدد المعايير التي ينبغي أن يحترمها تشريع الجماعة.

وتشريع التشريع ؛ الذي بمقتضاه يكون تشريع الجماعة مقبولا شرعا، له بعدان:

- خلقي يتعلق بصفات المشرع والقاضي
- قانوني يتعلق بمبادئ إجرائية ومؤسسية

ومعنى ذلك، أن التشريع القرآني "ميتاتشريع" وليس تشريعا مباشرا، ولذلك فهو من المتناهي ؛ لأنها تشريع للتشريع، وليست من اللامتناهي تشريعا للنوازل .

وهذا هو الحل الذي يغني عن المرشدية وعن استبداد الفقهاء بالتشريع ؛ خلطا عجيبا بين مجرد العلم بالفقه , وشرعية المشرع الشورية التي ليست للفقيه .

فيمكن لغير المسلم أن يعلم الفقه ؛ لكنه لا يمكن أن يكون مشرعا للمسلمين .

وإذن فمجرد العلم بالفقه شرط ضروري، غير كاف ليكون المرء مشرعا للمسلمين .

وقع خلط بين العلم بالفقه , وشرط الحق في التشريع ؛ الذي لا يكون بمجرد العلم بالفقه، بل لا بد من أن تختار الأمة من يشرع لها سلطة تشريعية غير قضائية.

وفي هذه الحالة، يمكن للمشروع الإخواني أن يصبح مشروعا مطابقا لحل الإسلام لأكبر معضلة في التاريخ السياسي والروحي :، الجمع بين التشريع وما بعده.

فلنفهم أن التشريع القرآني، مقارنة بالقانون الوضعي ؛ هو التشريع الدستوري للمبادئ القانونية والخلقية للسلط، لا التشريع القانوني للنوازل .

اعتبار علم الفقه كافيا للتشريع في دولة الإسلام ؛ يشبه اعتبار العلم بالقانون الوضعي كافيا للتشريع في الدولة الحديثة: هل كل أستاذ قانون مشرع؟

أما أمثلة الأحكام في دولة الرسول -القرآن المكي والحديث المكي -فسرها أن النبي ليس مجرد عالم بالفقه ؛ بل هو مشرع: يتوفر فيه الشرط الكامل كذلك .

والغفلة عن ذلك ؛ هو الذي يجعل العلماء يزعمون أنهم ورثة النبي.

النبي لا يورث لا علمه ولا في عمله . هو نموذج ومثال أعلى نقتدي به ولا نرثه .

وحتى لو زعم أحد الفقهاء أنه بلغ درجة علم تضاهي علم النبي في تطبيق تشريع التشريع القرآني ؛ فإنه لا يملك الشرط الكامل؛ أي انتخاب الأمة له مشرعا .

فالنبي لم يحكم إلا بعد البيعة: ورغم اصطفائه للرسالة؛ لم يشرع من دون البيعة؛ لكن الفقهاء استبدوا بسلطة التشريع بمجرد العلم بالفقه ؛ وهو غير كاف .

وكلنا يعلم أنه يوجد الكثير من المستشرقين أعلم بالفقه من الكثير من الفقهاء : فهل يحق لهم أن يشرعوا للمسلمين؟ ولا يكفي حتى بإضافة شرط الإسلام؟

لا بد من العلم والإسلام والبيعة أو التعيين من سلطة شرعية؛ من مشمولاتها تعيين من يشرع؛ حتى لو رضينا بما لا يطابق الشورى العامة: الآية 38 من سورة الشورى .

إذا ميز المشروع الإخواني بين العلم بالفقه, وحق التشريع الناتج عن سلطة تشريعية مستمدة من الجماعة؛ لم يعد فارق بين الشورى العامة

والديموقراطية.

وهذا التمييز لن يلغي دور المبادئ الخلقية والقانونية القرآنية؛ التي ينبغي أن تحقق الجمع بين السياسي والروحي في الإسلام لأنها تشريع تشريع .

وقد بينت في حواري مع المرحوم البوطي؛ أن القرآن تشريع تشريع ؛ وليس تشريعا مباشرا للنوازل ؛ واستنتجت عدم الحاجة لنظرية المقاصد لإدامة هذا الخلط .

حيل القياس والاستحسان والمقاصد كلها لإدامة هذا الخلط بين التشريع للنوازل؛ والتشريع الذي يحدد معايير التشريع ؛ الذي يعتبره القرآن مشروعا دينيا .

الإيهام بأن الديني في السياسي يمر بالفقهاء ؛ من حيث هم علماء بالشرع فحسب؛ خطأ

وأقصى ما نشترطه كمسلمين ؛ في مثل إرادة الأمة؛ العلم بالقانون عامة؛ وبشروط شرعيته الخلقية والسياسية؛ بمعايير صفات القانون الشرعي القرآنية.

لكن أعداء دولة الإسلام يريدون المحافظة على تفتيت دار الإسلام؛ وعلى حصر الدين في العبادات ؛ و إضفاء الشرعية الزائفة على استبدادهم وفسادهم .

وهذا هو سر عدائهم للإخوان؛ وعداء حماتهم: فوحدة دولة الإسلام الفدرالية على الطريقة الأمريكية؛ والجمع بين قيم القرآن والسياسة؛ هما ما يزعجهم.

ويوم يتخلص الإخوان مما حاولت بيانه هنا ؛ سأكون واحدا منهم ؛ لأن

ما نذرت له حياتي هو هذا المشروع: وحدة دار الإسلام والجمع بين السياسي والروحي .

فالمسلمون اليوم مستعمرون ومستضعفون بسبب فرقتهم ؛ وبسبب نخبهم التي جعلت السياسة استبدادا وفسادا ومتاجرة بالأوطان وبكرامة الإنسان وحريته .

وما كنت أعتبر نفسي مجتهدا بالفكر ومجاهدا بالفعل السياسي قدر مستطاعي؛ فإني أخصص الكثير من وقتي لهذه الرسالة؛ واعتبر أعداء الثورة أعداء الإسلام.

والفرقتان الدينيتان اللتان يوظفهما أعداء الإسلام للحرب على الثورة والاخوان؛ أي سلفية البلاط وصوفية الاستعمار؛ معاديتان لاستئناف الإسلام دوره.

وبهذا المعنى يمكن للإخوان أن يؤسسوا الديموقراطية الإسلامية؛ التي يكون الإسلام مرجعيتها بهذا المعنى الذي حددنا دوره: القرآن "ما بعد تشريع".

والقرآن حدد طبيعة النظام الشورى واسلوب إدارته: فهو نظام ؛ الامر فيه أمر الجماعة؛ واسلوب تسييره هو الشورى العامة أو الديموقراطية: الآية 38 من سورة الشورى . فيكفي ترجمة كلمة أمرهم ؛ مع تعويض الضمير بمن يعود عليه ؛ الجماعة.

إذن طبيعة النظام "جمهورية". أمر+ جماعة -راس + بوبليكا - جمهورية بالمصطلح وأمر الجماعة يدار بالشورى العامة: شورى بينهم وليست شورى

اهل الحل والعقد .

إذن طبيعة النظام : جمهورية باللاتيني ؛ وأسلوبه : ديموقراطية باليوناني .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

في دلالة طوفان الأقصى: بداية هزيمة الأعداء ونصر الإستئناف التاريخي

الاسلام السياسي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

282 صفحة

تباشير الاستئناف أو الفتح الثاني كان شعار الفتح الأول التحرير من عبادة العباد بعبادة رب العباد. وذلك ماتشترك فيه معه أهم ثمرات طوفان الأقصى الخمس التي يحاول هذا العمل اثباته: 1-الثمرة الأولى وجودية وقد تمثلت في انتقال المسلمين من رد الفعل إلى الفعل في استكمال التحرير من الاستعمار بصنفيه المباشر واللامباشر بالجهاد الدال على استرداد شروط الإرادة الحرة. 2-الثمرة الثانية اجتهادية وهي إثبات تقدم الروحي والمعنوي على المادي والمصلحي في السعي لتحقيق شروط التحرر من التبعية والانتصار على الاستعمارين باسترداد شروط الحكمة الراجحة 3الثمرة الثالثة خلقية تجمع بين جهاد الفرسان واجتهاد الإنسان أي شرطي انتصار غاية التواصي بالصبر بفروسية المجاهدين وأداة التواصي بالحق بحكمة المجتهدين. وتلك هي خصال أبطال غزة. 4-الثمرة الرابعة الروحية الأسعى أي العناية الإلهية التي تتدخل العناية بتجليها في مديد التاريخ لأن الله يمد لأصحاب الباطل والجور ثم ينشئ ظرفية تيسر هزيمتهم في الغاية. وقد جمع هذا العد في ظاهرتين: طبيعية هي ظاهرة الكوفيد الكونية وتاريخية هي مآزق رأس العافيات في تزامن ثلاثة حروب: مع الصين بالقوة ومع روسيا بالفعل ومعنا بهما معا -5 حصيلة الثمرات الأربعة مجتمعة وهي أن شعوب العالم اكتشفت أن من يحكمه هم عبدة العجل بعجله وخواره أي العافيات المسيطرة بربا المال الفاسد وبربا الإعلام المضلل دون تمييز وتلك هي علة عودة جل شباب العالم وفضلائه إلى قيمتي القرآن الأساسيتين في سياسة التاريخ: رفض ربا الأموال ورفض ربا الأقوال.

عم يتساءل المبشرون بنهاية الإسلام السياسي؟ 2 ...تت لسستسشت79

الفقل 723مستتتتميمي-مسمسمممممهت]1 فهم هزيمة المسلمين في عصر الانحطاط أول شروط الاستئنافامسسسسسسششش(١ثت. 111 الفضل 24 :بسب متسيس مسممسستت 417 في الفرق بين العقلي والنقلي. ما دلالته؟ 117 الفقل 25 الس م م م ه123 في التحليل الإستراتيجي - منطقه وصلته بالحديث والحدث. بستسسست123 الفصل 26 الج سم م م م م131 القتطل ##المسسسسسساسبسستسبسسبيسبسمسيسسيسسس ملسست 447 هل من تفسير لفساد معاني الإنسانية في النخب العربية؟ . 127 الأتضل 30 ا سسسب 149 ملخص الوضعية لمسييسس يس 0 جص سيت 149 بعد ثرثرة "لسان الجرو " قواد العلالي ... 151 الأتطل 32ب سس 153 عميل الضاحية يعترف بهدف ال300 ألف "صايوخ "ست بح ه1583

جدول المواد

التتقل 33 اللسسسيسيسس99 لس سس سس ممسس سس سس ممست 158

هابرماس. غاية التحريفين لثقافة الغ رب مسس## اه مس238

الفصل 49 المتسمسسسمسسسمس مسسسس مسسسمسسم سس مسميسس يس مسمس مسمس مسمس 23 النصر تحقيقه تم وحفظه في خطر سس سه - 23 الفصل 51 اللممممسسسسسسسس مسمسسس مسيسممسس يسيس مسمس مس أ مجرى المعركة وكشف حسابها الدلالات المحلية والإقليمية والعالمية ج249 الجمع بين التحرير والتحرر أو كيف نجمع الثورتين شرطي الإستئناف ... لمستستاقافك 257

جبر الكسر ونهاية الأسطورة 101

كان جل المفكرين الغربيين يعجبون مما حدث في نصف قرن الثورة الإسلامية الأول: تحرير العالم من حدود الصين إلى قلب فرنسا بهزيمة اكبر امبراطوريتين كانتا مسيطرتين عليه: امبراطورية فارس وامبراطورية بيزنطة.

كانوا لا يصدقون. ولما كانوا يعتمدون البحث التاريخي العلمي فإنهم صدقوا في النهاية وتلك علة خوفهم ورعبهم من إمكانية عودة الإسلام إلى التاريخ.

لم يبق مكذبين لذلك إلا عملاء الغرب من النخب العربية والإسلامية التي تصدق محاولات الغرب تيئيس الأمة من الاستئناف: ذلك أن الأمر يناسب هوى في الإبقاء على:

الكسر في جغرافية الإسلام التي صاغها الاستعمار

وفي الكسر في تاريخه الذي صاغه خوافير المحميات.

لذلك جعلت من جبر الكسرين أول لبنة فى الاستئناف. واعتقد أن ذلك قد تحقق في فشل اخراج الشعوب من حضارة الإسلام وهزيمة العلمنة والتشكيك في قيم الإسلام.

وقد توالت الآيات الدالة على حصول ذلك رغم أنه لم يبدأ بالعرب والمستعربين من المسلمين لأن الاستقلالات الزائفة كادت تأتي على دورهم في تاريخ عودة الإسلام إلى دوره: بل بزغ فجر الاستئناف بعد محاولات:

السيطرة على دار الإسلام بعد فشل الامبراطوريات الاوروبية في ايقاف الاستئناف خلال التقاطب بينهما بحيث إن دور عودة الإسلام بدت

وكأنها استعمال امريكي له ضد السوفيات واستعمال سوفيات ضد الامريكان.

لكن الحقيقة هي غير ذلك: إنها الفرصتان اللتان مكنتا من الجبر المتدرج لإظهار سر قوة الإسلام وعقيدة المسلمين. فأن تنتصر افغانستان على السوفيات ثم على الامريكان من

وأن تفشل العلمنة في تركيا بعد ما يقرب من قرن لفرضها

وأن تأتي ثورة الربيع على الحدود التي فرضها سايكس بيكو

بحيث إنها شملت أهم عواصم مركز الإسلام الذي هو العربي والمستغرب بالأساس

وأن تثور افريقيا على اشد الحاقدين على الإسلام منذ الصليبيات في اليمين الغربي عامة والفرنسى خاصة

وأن يستطيع فريق صغير من شباب غزة السني معجزة طوفان القدس وأفضل أن اسميه طوفان الاستئناف بإحياء ما يظنه الكثير من الخرافة أي بطولات الفاتحين.

فلم يكن الفاتحون يملكون ما يملكه الفرس والبيزنطيون لا من العدة ولا من العديد ولا يمكن تصور شباب غزة يملك ما تملكه اسرائيل وكل من يمولها من الغرب والشرق من العدة والعديد. لكنهم ذكرونا بأبطال الفتح وخاصة بشرطيه:

الاول هو الإيمان بقيم الإسلام وثورته التي تستند إليها إرادته الحرة غاية وحكمته الراجحة أداة

الثاني وجود قادة لهم روح خالد وأبي عبيدة الجراح وغيرهم كثير في الحرب

تلك هي أهمية ما حدث أمس ولا يزال جاريا. ويمكن أن اخبر الامة وشبابها دون رجم بالغيب بأن محتلي ما يحيط بغزة لن يعودوا إليه حتى لو تمكن الجيش الإسرائيلي من

ولن يبقى الكثير من محتلي الضفة طويلا فسيشرعون في اعداد انفسهم للعودة من حيث أتوا ولن يبقى إلا من لا حيلة له في العودة فيرجع إلى ما كان عليه لأن يهود الشرق ويهود الحبشة واليمن والعراق والمغرب وتونس ومصر لن يقبلهم الغرب.

الفتح استؤنف وذلك ما اعنيه بباكورة الاستئناف: لن يطمئن بعد اليوم أي صهيوني للبقاء لأن ما حصل ويحصل هو فقدان مطلق للثقة في خرافة الجيش الذي لا يقهر.

أما محاولة حزب الله التظاهر بالمشاركة في هذا النصر المبين فهو تمويه مطلق ولا علاقة له بقصد مشاركة حماس في معركتها: والدليل بين حصر تدخله في ما يزعمه ارضا لبنانيا تحتلها اسرائيل.

من يفهم طريقة الحوار بين إيران وإسرائيل يعلم أي لغة يستعملون: الرسالة هي نحن مضطرون للتظاهر بالعمل من أجل فلسطين لكننا رسميا لا نتجاوز حجتنا في دعوى مقاومتكم أي مزارع شبعة.

لا شك أنه يوجد الكثير من الحمقى العرب يصدقون أن حزب الله يقاوم من اجل فلسطين كما يقاوم فيلق القدس باحتلال العراق وسوريا ولبنان

واليمن ليفاخر باسترداد أربع عواصم للإمبراطورية الفارسية بتشييع أهلها أو بتهجيرهم أو ببرملتهم. استعراض قوة أم افتضاح ضعف الغرب؟2

ما اكتبه بمناسبة "طوفان الأقصى" لا يعني توقفا عن مواصلة البحث الأخير بل هو جزء منه: مراحل الاستئناف. فالغاية هى بيان طبيعة ثورة نهوض الأمة التى أسعى لاستعادتها بعد أن كاد المشروع الغربي في القرن الماضي أن ينهيها. ما تحققه حماس دليل على كذبتين يقدمهما العدو وعملاؤه:

الأولى هي زعم نهاية الإسلام السياسي فإذا به يستأنف سر قوته

والثانية هي وهم القوة الغربية التي لا تقهر فإذا به يقهر من فصيل صغير.

فما يجري ليس طوفان الأقصى فحسب بل هو "جبر الكسر" بين ما تقدم على محاولة

إنه أنهاء محاولة أعادة الأمة إلى ما كانت عليه لما كانت مستعمرات فارسية وبيزنطية مع سيطرة الجاهلية واليهود على نخب الجزيرة العربية في حربها على الإسلام. المحاولة

لا يوجد مغفل واحد مهما قلت خبرته يعتقد أن اسرائيل حتى بعد المباغتة الحماسية بحاجة لكل هذه الفزعة الغربية والهندية وحتى الاكرانية لتدارك ما حل بها في هذه

فكلنا يعلم واسرائيل متأكدة أن جل الانظمة العربية يخشون أكثر منها نجاح حماس في سعيها وهم من ثم سيقومون بكل ما يستطيعون لأفشال أي إمكانية لمنع أثر هذا الانتصار فى تحريك الثورة الشاملة.

كما لا يمكن أن يكون القصد تمكينها من احتلال غزة وإيقاف المقاومة

بصورة تنهي القضية الفلسطينية لأن شرط ذلك لم يعد بمستطاعها ليس من حيث التسلح والتقدم التقني بل للوهن الذي حل بها وجعل ما حصل يكون ممكنا.

فحماس ونجاحها الحالي اعتبره صاعقا اهم ما فيه ليس انقداحه الحالي وهو غاية تراكم الخبرة في فهم "خواء" قلوب الإسرائيليين واعتمادهم على السلاح الذي يغفي عورات

ما يحكر امريكا وأوروبا هو الخوف من اثر انقداحه الحاسم الذي سيكون بحق أقصى الطوفان الاستئنافي وليس مجرد طوفان القدس الأقصى فحسب في حركة شعوب الاقليم. لذلك وصلته بعملة :73 ذلك أن:

قوة اسرائيل ليست ذاتية لها

وليست حتى مساندة الغرب

بل هى الهزيمة الروحية التى كانت تعانى منها نخب الأمة التى نصبها الاستعمار لضمان بقاء التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي أي لضمان انهاء طموح الأمة لاستئناف دورها وشرطه التسليم بأن اسرائيل قوة عظمى.

والطوفان ليس مقصورا على ما حصل لأن من دخلوا الغلاف ليسوا ينوون الخروج بل هم انغماسيون ولن يتوقفوا عن اشغال ما تحاول اسرائيل الآن التهديد به أي الهجوم على غزة. . وقد ب ينضم إليهم ثوار الضفة.

لا يمكن أن أصدق أن الولايات المتحدة وتوابعها من اوروبا العجوز يعتقدون بأن هذا الاستعراض للقوة علته أنهم يفعلون لردع إيران التي

يوهموننا بأنهم يصدقون نيتها بالتدخل في المعركة.

فما قام به حزب الله كان رسالة طمأنة لإسرائيل: فالدلالة البينة هي إنما أنا اكتفي بالدفاع عن ارض لبنان فلا تخافوا ولا علاقة لما أفعل غير إيهام الحمقى من العرب بأننا ستساعد حماس فى حملتها.

وإيران نفسها أعلنت أنها إذا هوجمت للإيهام سأستعمل قوتي التي توجد في سوريا حتى لا اتدخل مباشرة من إيران لئلا تنتقل الحرب إلى أرضي. وإذن فلكلامها نفس المعنى من بنى- بنى حزب الله فى الحدود.

معركة إيران لا علاقة لها بتحرير القدس ولا بمقاومة الغرب لأنها كانت ولا تزال حليفة كل أعداء الإسلام لأن فكر الباطنية أساسه الدائم هو الحلف مع اعدائه من الصليبيات إلى المغوليات إلى الاستردادیات إلى الاستعماريات سواء قبل النظام الحالي أو بعده. الفصل :02 استعراض قوة أم افتضاح ضعف الغرب؟

سعي إيران للحصول على النووي لا تستهدف إسرائيل ولا الغرب بل السنة لعملها أن سلاحها النووي لا يمكن أن يخيف اسرائيل ولا الغرب لأنهما يملكان منه ما لا طاقة لها به. هي تعده للسيطرة على ما تزعم أنها قد استردته بعد من امبراطورية الأكاسرة 4) عواصم عربية).

والمعلوم أن هزيمة الحلف الاطلسي كله في افغانستان بعد أربعة عقود لم يكن بسبب تدخل إيران وسندها لثورة شعبها إذ كلنا يعلم أن العكس هو الذي حصل تماما كما حصل فى العراق: فإيران ساعدت الحلف فى محاولة هزيمة ثوار افغانستان.

واحتلال الهلال لم يكن ممكنا من دون حلف إيران مع الغرب باحياء الفتنة الكبرى مع تشجيع الغرب للفتنة الصغرى التي تمثلت في احياء القوميات وعلمنتها لتهديم لحمة تركيا بدعوى الحرب على الإرهاب الذي هو من صنعهم

فما يسمى بداعش هو صورة حديثة من وهم الخلافة التي استعملها لاورنس لاستحماق العرب الذين ما يزالون الي الآن يعادون الخلافة العثمانية ويحرفون التاريخ الإسلامي ليفرضوا عليه مرض القوميات العرقية في حين أن ما أبقى على ريبة نيل فلسطين لفصل إيران بحلقها مع العالم كان الخليج يكون والمغرب اندلس ثانية والباقي يتفرس أي استعادة امبراطورية كسرى.

وما حصل في الحرب بين اذريبجان وارمينيا خضعت لنفس المنطق. ولا يمكن الاستراتيجيا.

إذن كيف أفهم سلوك أمريكا وتوابعها من أوروبا؟ إن ما يخافونه ويستعدون له هو عين ما تخافه إيران وتستعد له: فشل قرن كامل في محاولة أنهاء عودة المسلمين -السنة-

1 الخوف من نهاية العلمنة كما حصل في تركيا

2 الخوف من نهاية الحدود بين فتات الجغرافيا الإسلامية

3 الخوف من نهاية الصراع بين شتات تاريخ الأمة في الاقليم

4 الخوف من ثورة الشعوب والاطاحة بالانظمة العميلة

-5 ومجموع هذه الانواع من الخوف هو الخوف من فقدان السيطرة على

ملتقى القارات الثلاث الملتقى الذي يمثل قلب دار الإسلام وتاريخه. وخرافة الخوف من إيران هي للتغطية على عملائها من العرب.

ما يخافه الغرب هو عين ما تخافه إيران والهند وأوروبا أي نهاية سايكس بيكو ونهاية بلفور واستعادة شروط الاستئناف أي وحدة الجغرافيا ووحدة التاريخ في الاقليم الذي هو القلب النابض للأمة.

ذلك أن كل ما يحاربه اعداء الأمة في الملاوي الاسلامية وفي الهند الإسلامية وفي القوقاز الإسلامية وفي البلقان الإسلامية وفي افريقيا الإسلامية هو عودة روح الجهاد التحريري.

ما يخيفهم هو تكرار ما حصل للحلف الاطلسي في باكستان. وما هو بصدد الحصول في افريقيا التي تطرد فرنسا وتخشى أمريكا من حلفها مع الصين التي سبقتها في ربط

ومن العلامات القاطعة انضمام الهند لهذه الفزة الأمريكية والأوروبية. فالموقف الهندي في هذه المعركة كما أعلن مجرمها الذي يحارب المسلمين في بلاده_ علته عداوتها للصين والإسلام وليس حبا في اسرائيل. ١

لكن قراءة هذه الابعاد الاستراتيجية الخفية التي يظن الكثير أنها من أوهامي هي الوحيدة المناسبة لكل هذا الهرج الامريكي والأوروبي.

فأي نجاح في أي تصد لما حصل في القرن الماضي الذي أوهم الغرب بانه ثبت التبعية الإسلامية بات أمرا يقض مضجع الغرب.

وهو العلة الحقيقية حضور أمريكا وقواعدها في الخليج وفي افريقيا وجل

محيط الابيض المتوسط والبحر الأحمر والبحر العربي أي في ملتقى القارات الثلاث.

وهو من جنس محاولات محاصرة الصين: الغرب يخشى أن يكون الاستئناف

الاسلامي "القطا ر الثاني" في تنافسهم مع الصين على ما لدى الامة من شروط الحضارة الحديثة المادية والروحية وخاصة من الشروط الطاقية والجيواستراتيجية.

لم يبق لهم ما كان لهم من اطمئنان للتمكن من تجميد الوضعية الحالية وهم يخشون أن يكون القادح الحماسي في فلسطين عودة الصاعق الذي سيعيد الثورة الشاملة خاصة وأخطاؤهم قد أنهت الحدود الجغرافية على الاقل في الأقليم العربي من العراق إلى

الفصل :02 استعراض قوة أم افتضاح ضعف الغرب؟

والكثير من العلامات دالة على أن خوف امريكا من ميل الشعوب الذي لم يعد يتحمل نفاق الغرب وتسلطه قد يجعله يمثل إلى نفس ما حصل في التقاطب السابق عندما

لكنها أمام مأزق سياسة حمقاء تريد الابقاء على قاعدة تكون وحدها قادرا على هزيمة كل المسلمين مجتمعين ولو بالقوة لأن اجتماعهم الشعبي ليس مترجما فعليا في سلطة الشعوب على اوطانهم.

الخوف هو من سعي الشعوب لاسترداد سلطانهم على اوطانهم. ما يجري في افريقيا خلال الاستقطاب الحالي بين امريكا والصين وروسيا مثلا تكرار

لما حصل في الوطن العربي خلال الاستقطاب السابق بين امريكا والسوفيات.

والامر ليس مجرد تكرار لنفس التجربة: لأن الغرب لم يعد بالقوة التي كان عليها في التصدي للسوفيات والشرق لم يبق على الضعف الذي كان عليه في تلك الحقبة. لذلك فالخوف الغربي الحالي أصبح له ما يبرره. وفي البلقان وفي الملاوي وفي افريقيا كل ذلك فيه من العلامات الكثيرة على

السعي الغربي لانبساط سيطرته على قلب دار الإسلام هو علة هذه الفزعة وليس مساعدة اسرائيل في هذه الورطة: الخوف من الانتصار الذي قد يحيي الطموح لاستعادة الدور العالمى للامة.

تأكدت أن الموقف الذي يعبرون عنه ينبغي فهمه بعكسه أي بالتلميح وراء التصريح.

فلكأن بايدن وتوابعه في الدول الغربية بعد أن كثر من يستضل بحمايتهم ـاوكرانيا واليونان والأرمن وكل من هو في تلامس مع بلاد المسلمين- يعترفون بفقدان كل الذرائع

ولا اعتقد أن بداية نهاية "دلال" هؤلاء الاقزام الذين يتحدون الامة فحسب بل هي كذلك بداية نهاية اعتماد العملاء العرب على الحماية الغربية التي تغطي عليهم استبدادهم وفسادهم.

فإذا كان الغرب قد فشل في تمرير كذبة القدرة على حماية اسرائيل التي هي وسيطتهم في التغطية عليهم ب"دلالها" على حكام الغرب الذين تبتزهم وتسيطر عليهم اكثر

لذلك فصدى "طوفان القدس" الأهم ليس مقصورا على العلاقة المباشرة بين المقاومة السنية وإسرائيل بل هو تسونامي سيهد كل الأنظمة العميلة في بلاد العرب من الماء الى الماء.

لست غافلا بأن جلهم "صم بكم عمي لا يعقلون" ولا "يرجعون" ولست متفائلا بإمكانية تحررهم من العمالة. فما يعنيني هو ما اتوقعه من عودة الثقة لشعوب الأقليم في دورها.

وما حققه الطوفان هو أحياء الوصل بين حركة النهوض واستئنافها الحالي فحررتها مما جمدها بخدع استقلال المحميات العربية التي أرادت تثبيت التفتيت الجغرافي لدار

فالفضيحة الحالية لا تقتصر على العملاء العرب فحسب بل هي ستحرر الكثير من -عند كل من لم يكفه ما حصل في العراق وسوريا واليمن.

اعتقد أن أهم ثمرة لطوفان القدس هو جبر الكسر بين ثورة الأمة الشاملة الساعية لتحرير والاستئناف المشروط بعودتها إلى ما كانت عليه قبل القرن الماضي:

رمز دار الإسلام الواحدة

ورمز تاريخ الإسلام الواحد

وما أرادته خطة سايكس بيكو ووعد بلفور وتكوين المحميات وتمكين الأقليات من الاستبداد والفساد لإيقاف الاستئناف. ذلك أن حركة النهوض قبل سقوط آخر خلافة

لا يمكن استئنافها من دون القضاء على "دلال" اسرائيل بمقاومة إسلامية

سنية صريحة يحركها التاريخ الواحد والمشروع الواحد والرموز الواحدة.

وذلك كان يمكن أن يكون في مكة والمدينة بالغزو الذي تعد له إيران أو في القدس بالغزو الذي تريد استكماله إسرائيل. الطوفان مثل الدليل على افشالهما معا:

التخريب الباطنى

والتهديم الصهيوني

ودناءة العملاء من حكام العرب

كل ذلك جرفه تسونامي البارحة لأن حماتهم حتى بالتغطية الاعلامية عليهم لم يعد بوسعهم فعل شيء عدى "التعبير عن الغضب العاجز " الذي رأيته في تصريح كلب فرنسا وانجلترا وسيدهم في واشنطن.

الحقيقة التي لم يعد الغرب قادرا على تجاهلها هي الفشل الذريع لقرنين من محاولة "دفن" اللحام الإسلامي لشعوب الاقليم. والغريب أن حرصهم على ذلك هو الذي زاد في

فما قاموا به في مركزه اقطار الجامعة العربية وفي ما يذكر بتاريخه أي ضد الاتراك مع روسيا وضد مسلمي الهند مع دولة الهند. وضد المالاويين مع أعداء الإسلام وضد الأفارقة

كل ذلك فشل فشلا ذريعا بتواتر العلامات من جنس نهاية علمنة تركيا وحيازة باكستان على قوة الردع وعودة المالاويين ومقاومة المسلمين الخاضعين لتوابع الهند وشروع الأفارقة فى طرد فرنسا وحصول الثورة الديموقراطية فى قلب الوطن العربى كل ذلك علامات الشروع في

الاستئناف.

تلك هي المؤشرات التي لا يمكن أن يتجاهلها استراتيجيو الغرب ولا يمكن كذلك أنهم لا حول لهم ولا قوة لمنع الاستئناف لأن اعادة استعمار دار الإسلام وخاصة تفتيت لواحمه الحضارية باتا مستحيلين.

ما اتوقعه يتجاوز كل توقع: إنها بداية نهاية أداتي الاستعمار الغربي في دار الإسلام وفى تاريخه: الباطنية والصهيونية مخربين للحمة الامة الجغرافية والتاريخية. ذلك هو القصد

فمن دون وحدة جغرافية دار الإسلام ووحدة تاريخ لحمته لا يمكن للإستئناف أن بدأت مع الربيع

وهي ذي تتأكد في فلسطين. سيعود الربيع مع ما حصل خلاله من انهاء الحدود الفاصلة بين الأقطار وتلك هي أهم دلالات باكورة الاستئناف التي افسدت كل خطط الاستعمار وأداتيه

ذكرت في نص الأمس بأن ما أكتبه في أحداث "طوفان الأقصى" الذي هو بداية 0"أقصى طوفان" في مراحل الاستئناف ليس تعليقا على أحداث خارجة عن المحاولة التي تبحث في مراحله بل هو جزء لا يتجزا منها.

لذلك ففهمي لهذه الأحداث لا يقتصر على مجراها السطحي بل على دلالة "طوفان الانبعاث" الذي هو "تسونامي تاريخي" وعلى دلالة الأقصى أي بلوغ الذروة في التأثير على مجرى تاريخ الإسلام ودوره في تحرير الإنسانية من البربرية الغربية:

1-فمهما أرادت إسرائيل فلن تستطيع محو هزيمة السابع من أكتوبر لأن

أقصى ما تستطيعه هو محاولة الانتقام البدائي الذي سيزيد شعوب العالم كله يقينا بأنها فاقدة لكل شرعية تبرر وجودها بما في ذلك في الولايات المتحدة وأوروبا سنديها الأساسيين.

2 ومهما هددت أمريكا وأوروبا بدعوى تمكين إسرائيل من الدفاع عن نفسها فإنها لن تخيف من يفهم أن الغرب رغم أوهامه فقد سيطرته على العالم ويكذب على نفسه لأنه لم تعد قادرا على فعل شيء غير التهديم الذي لم يبق مستفردا بأدواته وسيكون ضحيته مثل خصومه لأن ذلك سيكون مآله جنيس ما حصل له بعد 11 سبتمبر: أضاع نصف قرن في تهديم ذاته بوهم الانتقام الأحمق.

3 ثم إن أمريكا وأوروبا لم تبق أغلبية شعوبها متمثلة في المسيحية الصهيونية ورمزها المهبول ترومب ودراويشه والفاشية اليمينية ورموزها المأفون رئيس فرنسا من المؤمنين بتفوق الإنسان الأبيض بل صار الغرب متعدد الأعراق والأديان. ولا يمكن أن يكون سودان أمريكا ولاتينيوها مثلا والأفارقة والآسيويون الذين تجنسوا بجنيساته غير واعين بأن ما يجري على الفلسطينيين قد جرى عليهم قبلهم وأنهم لا يزالون في نظر أولئك مجرد عبيد لهم.

4 ومهما راوغت إيران لإخفاء غدرها لن تستطيع مواصلة كذبة المقاومة لأن رسالتيها -عن طريق خائن لبنان ووزير خارجية موظفته- لإسرائيل ولأمريكا كانت واضحة الدلالة لمن يفهم أسلوب التراسل بينهم لإخفاء لعبة تخويف العرب المضاعف.

فإيران تخوف بعضهم من إسرائيل وتدعي مقاومتها لحمايتهم منها والسعي

لتحرير فلسطين مع الاتكاء على سند روسيا.

وإسرائيل تخوف بعضهم من إيران التي تدعي أنها تمثل خطرا على العرب وعليها وتدعي القدرة على حمايتهم منها وتتوسط لهم للحصول على سند الغرب لتتكيلهم بشعوبهم.

وفي ذلك كنت ولا زلت لا أرى إلا خدعة مضاعفة تنطلي على العامة. لكن مليشيات القلم العربية المرتزقة تحاول تثبيتها فتصطنع لها الفتاوى لإثبات مصداقيتها مع علمهم بأنها لا تصلح إلا لنقل الحرب من أرضهما خلال سعيها لاسترداد إمبراطورية الأكاسرة إلى أرض العرب رغم أنها تهدف إلى استردادها منهم.

فإيران تنقلها إليها بدعوى الاقتراب من إسرائيل من اجل تحرير فلسطين وحمايتهم من الصهيونية. وإسرائيل تنقلها إليها بدعوى الاقتراب من إيران من أجل حمايتهم منها. لكن ذلك كله لا يهدد أيا منهما بل هو يمكنهما من تقاسم أرض العرب بالاعتماد على

5 ومهما تخفى عملاء الأنظمة العربية والإسلامية ونخبها الأجيرة في نوعي المحميات من الماء إلى الماء ومن الهادي إلى الأطلسي لم يبق بالوسع استغفال الشعوب كذلك من الماء إلى الماء ومن الهادي إلى الأطلسي. فلا أحد من عامة الشعوب العربية والإسلامية يجهل بأنه لوكان لهم حد أدنى من الشعور بالكرامة لكان مجرد التهديد بالوقوف الفعلي مع ثورة الشعب الفلسطيني لمنع استفراد إسرائيل به كافيا لجعل أمريكا تفكر ألف مرة قبل الإقدام على ما تقدم عليه إذا كان التهديد جديا لعلمها بما ستخسره في معركتها الأكبر مع الصين.

لن يستطيع الأمريكان والأوروبيون بعد الإعلان على ترك الحبل على الغارب لعملية نازية في غزة ومعهم الصهيوني رئيس اكرانيا الذي يردد الكلام على حق الشعوب في السيادة- الإدعاء بأنهم لم يكونوا أصل ما يسمونه الهولوكوست ومعاداة السامية.

فها هم يكررونها مع الفلسطينيين كما كرروها مع عبد ل ال ري لوتيد التتتر وعع اليهود في توظيفهم ليكون قاعدة في خدمة الاستعمار الغربي وإن بألطف صوره لأن تضخيمها كان لغاية في نفس يعقوب: تركيز قاعدة في قلب الوطن العربي لا غير لتكون سندا لخطة سايكس بيكو التي تفتت جغرافية دار الإسلام وتنصب أقليات تشتت تاريخ حضارته بعملائهم الذين مكنوهم من الفتات الجغرافي لإنجاز الشتات التاريخي

لا فائدة من الكلام في الأخلاقيات مع الغربيين في أوروبا في الولايات المتحدة. فالحضارة الغربية كلها من بقايا "مغول الغرب" أي الأهماج الذين هدموا الإمبراطورية الرومانية وسعوا لتهديم الإمبراطورية الإسلامية والاستحواذ على أرثها المادي وتراثها الروحي. فكلنا يعلم أن كذبة اكتشاف العالم الجديد وكذبة المعجزة الأوروبية تبينتا لكل باحث جدي في تاريخ الحضارة الغربية الحالية والثورة العلمية الحديثة كذبتين تزيفان تاريخ الحضارة الإنسانية.

ثمراتها المتوالية في أدوات اللي ندل التتير اللي تراة 0 يعم المعمورة تهديم الطبيعة والحاضرة بمنطق دين العجل ونوعي الريا في التبادل ا العملة وربا الأموال) وفي التواصل (سلطان الكلمة وربا الأقوال).

لكن الكذبتين تبين أنهما اختلقتا لإخفاء حقيقة أثبتها فشلهم الذريع الذي

تجسد في حكني ما لوقع ميجل مع متروع الأسلام سن التاريق الذي ظن خوج الخلاقا العضانية من أوروبا نهاية الحضارة الإسلامية. لكن ما حدث هو العكس تماما.

فعنفوان الإسلام لم يتوقف واتساع رقعة داره وانفجار ديموغرافيته وحيازته على قلب المعمورة بل وانتشاره فى الغرب نفسه كلها تمثل علامات الاستئناف وحيازة شروط معجزة البداية الإسلامية.

شباب حماس بهذه العملية التي تعتبر من المعجزات بموازين القوة المادية تفهمنا سر الانتصارات الساحقة والماحقة التي حققها الفاتحون في تحرير البشرية من أفسد

امبراطورتين سيطرتا على العالم عامة وعلى الإقليم خاصة أي امبراطورية م شرقا وامبراطورية بيزنطة غربا انطلاقا من ملتقاهما في الاقليم.

فنسبة العدد والعدة بين الفاتحين وهذين الإمبراطوريتين ليست مختلفة عما هى عليه بين شباب غزة والغرب كله كما تبين الحادثة التي جعله يفزع لحمايتها بعد أن هزمها قلة

ما حدث يوم السابع من أكتوبر أكمل مما حدث يوم السابق منه سنة 73 من القرن المنصرم هو عودة روح الفتح واستئناف عصر البطولات التي تبين ما اثبته في تعليقي على نظرية كلاوسفيتس في الحرب:

1 فانكسار الجيوش ليس ماديا فحسب بل هو روحي كذلك.

3 وانكسار روح الشعب هو أصل الهزائم التي لا يعوضها العتاد ولا الثروة

وإذن فهى كلها تعود إلى العامل الأخير أصلا لدور الكفاية من الأولين

لأنهما لا يعوضان الثانيين ما يجعل العوامل في الصراع التاريخي خمسة وليست ثلاثة لأن الأولين

-1 فانكسار الجيش لا يقاس بقصور عتاده فحسب بل بروحه جنوده وإذن فلا بد من مقومي الإنسان الحر أي إرادة جهاد وحكمة اجتهاد وهما يعلمان أن السلاح أداة لا تفعل من دون وعي الإنسان بمنزلة حريته في قيمة وجوده ومعناه.

وفقدان الأرض ليس بفقدان الثروة التى تمكن من إعادة بناء المقاومة فحسب بل لا بد من مقومي الإيمان بقدسية الأوطان عند الإنسان الذي يعدها جزءا من كرامته لأن الكرامة ثلاثة. إنها:

1-الشعب العامل بالآية 60 من الأنفال: لا بد إذن من الإيمان بالنصر الحتم لأن الله ينصر من يحمي الحقوق ولا يقبل بالخضوع لأي عدوان مهما اختلفت الاوزان.

2 معنويات الوعي ب"معاني الإنسانية" التي شرطها المحافظة على "البأس" والوزع الذاتي (الضمير) المحافظ على حرية الإنسان وتفضيل الموت على العبودية بلغة ابن خلدون

3 والأرض ليست مصدر الثروة لتجهيز الجيش فحسب بل هي جوهر التراث الروحي من حيث هو تعين التاريخ في معالمه ذات الدلالة الرمزية والروحية التي هي عين كيان الإنسان مرسوما في المكان والزمان.

4 فحماية الأرض من العرض وهي من ثم جوهر وعي الإنسان بتعيني كيانه ورؤية الإنسان لذاته متعينة فيهما كما يعرفها ابن خلدون أي جماع

معاني الإنسانية بلغته "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف (في الأرض) الذي خلق له". وتلك هي الإرادة الحرة التي هي جوهر الجهاد والحكمة الراجحة والتي هي جوهر الاجتهاد.

5 ذلك هو الدرس الذي يجعلني أرى في ما حصل في السابع من أكتوبر العلامة القاطعة على نهاية الهزيمة العربية والإسلامية وتلك هي بداية النهاية لتفتيت دار الإسلام وجغرافيته وبداية نهاية تشتيت روح الإسلام وتاريخه.

فالنبض عاد تدفقه إلى قلب الأمة ممثلا برمزية فلسطين التي صارت بؤرة تجلي كل الأعداء الذين يريدون منع شروط الاستئناف. ولذلك فالقدس صارت مركز كل علامات الإستئناف ولا ينبغى أن ننسى علاقتها بمؤسس دولة الإسلام التامة: عبد الملك بن مروان الذي نزلها المنزلة التي تحافظ على وحدة الامة الروحية حتى في أحلك مراحل حربها الأهلية التى نتجت عن الفتنة الكبرى.

لذلك فاحتلالها عند الصهاينة وقبلهم عند الصليبيين من جنس حلم تسعى إليه الباطنية باحتلال مكة التي لا يخفون أنهم يعدون الحشد لاحتلالها: الفرق الوحيد أن حلم إسرائيل حققه فهم الغرب لرمزيته وحلم الباطنية يخطط الغرب لتحقيقه بسايكس بيكو ثانية تمثله الخارطة الجديدة للإقليم التي اعدها "لاورنس" الثاني أي أحد اكبر المختصين في الباطنية برنار لويس.

ذلك ما أحاول اقناع الشباب المسلم به ليعلم أن أي قطر عربي أو مسلم لن يتجاوز مرحلة المحمية والتبعية إذا بقي التفتيت الجغرافي لدار الإسلام والتشتيت التاريخي لحضارته.

وأهمية ما حدث في السابع من اكتوبر هو كونه لن يتوقف عند الأقصى وفلسطين بل هو سيتخلل روح كل الشعوب الإسلامية من الهادي إلى الأطلسي والعربية من الماء إلى الماء لكي تستأنف روح الجهاد الذي أوقفته سايكس بيكو الأولى ووعد بلفور بالاجتهاد وستنهيه الأفعال التى من جنس ما أقدمت عليه حماس وشبابها.

وختاما فإن كل عملاء إيران يروجون لخرافة أن ما حققته حماس لم يكن ممكنا بعقول شبابها ونخبها واجتهادهم وجهادهم بل هو من آثار السند الإيراني لكأن الأقوال صارت بديلا من الأفعال. لكن رسالتي عميلهم في بيروت ووزير خارجيتهم إيران إلى إسرائيل وأمريكا كانتا التكذيب القاطع لهذه الخرافة:

فالأول أطلق لعبة نارية في حدود أرض شبعة ليوهم الحمقى من العرب أنه يقاوم إسرائيل ولتفهم إسرائيل أن ما يفعله هو ايهام العرب وطمأنة لها بأنه لن يتجاوز ذلك.

والثانى كانت رسالته أوضح: لن نتدخل إلا إذا هاجمتمونا وحينها سنستعمل أذيالنا في الإقليم (الخمسة) بمعنى أنه يطمئن أمريكا وإسرائيل بأن إيران ليست معنية بما يحدث وانها ستمنع توابعها من فعل أي شيء لمساعدة حماس.

ثم كلنا يعلم من التاريخ الإسلامي منذ بدايته أنه ما دخلت الباطنية في حرب مع السنة إلا وخذلتها وآخرة حروبهم سميت حربا على الإرهاب الذي صنعوه مع المخابرات الغربية بتمويل العملاء العرب لتدنيس رمز الخلافة بالتشويه الداعشي ثم حرب الشام.

فلو لم تطلب إيران المعونة من بوتين لقضي على حضورها في الشام كله وفي العراق بالتالي لأن النظام كان قاب قوسين من السقوط لولا تدخل بوتين بشهادته في ذلك وطبعا مع تمويل الخونة من العربان.

فليس أجبن من الصهيوني والباطني واكثرهم خداعا واعتمادا على أقوياء العصر لتمرير سياساتهم مثل أي فيروس يغتذي بقوة البدن الذي يخترقه. والعلة يعلمها من يقرأ ادبياتهم الدينية: فهم لا يؤمنون بأكثر من استعماله السياسي على النحو الذي يراه فولتار ولا يؤمنون بالبعث بل هم مخلدون إلى الأرض كالكلاب التي لا تتوقف عن اللهيث المادي الخالص.

في دلالة خطاب بايدن وفزعة الغرب"

هذا الفصل هدفه الوصل بين تعليقاتى على الأحداث الراهنة وما شرعت فيه من محاولة فهم مراحل الاستئناف. فإذا صدقنا من يريد اقناعنا بأن فزعة الغرب كله ومعه وبعض توابعه من الشرق ومن الأنظمة العربية علتها الخوف من تدخل إيران

فينبغي أن نكون حمقى فنصدق أنها صارت قوة أعظم من الصين التي لا لم يستطيعوا بعد أن يجمعوا لها ما جمعوا للاستفراد بحماس من خلال تحييد ايران التي يعلمون حقيقة كذبة فيلق القدس. المحاولة:

لا أقيس ما حصل في "طوفان الأقصى" بما تعيشه إسرائيل التي تلقت ضربة لن تخرج منها سالمة مهما فعلت لأنها تمثل بداية النهاية الحتمية كما بينت. مقياسى هو ما يعبر عنه الغرب من خوف ورعب من نتائج الموت السريري لكل خططهم الساعية لمنع عودة

فالأمر لا يتعلق بإسرائيل التي هي أحد أدوات هذه الخطط. وهي سياسة بدأت مع حروب الاسترداد وطرد يهود الغرب مع مسلميه وقد بلغت الخطة الذروة مع مشروع سايكس بيكو ووعد بلفور وانتهت بعد قرن كامل من محاولة تثبيتها التي فشلت.

الكثير من المحللين ينسبون فزعة الغرب إلى الخوف من تدخل إيران في الحرب. لكن هذا التحليل لا يميز أصحابه بين الأقوال والأفعال: فالحلف بين الباطنية والصليبيين والمغوليين والاستردادين والاستعمار الأوروبي والاستعمار الروسي والاستعمار الأمريكي تعطي لكل ذي عقل المنحنى الذي به ينبغي فهم علاقة الغرب بالباطنية.

بينت فى محاولة أمس دلالة ما يفعله حزب الله حاليا فى جنوب لبنان ودلالة ما يقوله وزير خارجية إيران بل وحتى مرشدها الأعلى دلالتها ثلاثته: فهي رسالة طمأنة للأمريكان

والغرب بأن ما يجري في فلسطين لا يعنيهم وأن "مخمس المقاومة" لن يتحرك إلا إذا هوجمت إيران

لكنهم مضطرون- والغرب على علم بذلك- لنفس المسرحية التي تشبع الحمقى من العرب بالخطب التي يرددها فيلق القدس رغم أن العملاء من الحكام والمأجورين من نخبهم ليسوا حمقى بل خونة على علم للحفاظ على الاستبداد والفساد وإنهاء البلاد وتجريع العباد مع لعب نفس المسرحية في ادعاء القضية قضيتهم بالأقوال التي تناقضها الأفعال.

إذا كنت أنفي نفيا قطعيا أن يكون التجييش الغربي موجه لردع إيران فينبغي أن أحدد القصد منه وهو يتجاوز طلب الجواب عن سؤال يقتصر

على تحديد لمن هو موجه

فهو أولا موجه إلى شعوب الإقليم الذي تصوروه قد فقد وحدته الجغرافية ثمرة لسايكس بيكو وفقد وحدته التاريخية بما انتجته الأنظمة التى نصبها فى فتات الجغرافيا لتشتيت التاريخ: شعر بأن الشعوب لم تفقد اللحمة الروحية التي عجزت دونها خطة سايكس بيكو واستنبات إسرائيل قاعدة

تبين أنها أوهى من بيت العنكبوت وباتت حملا ثقيلا على الغرب الانبعاث المتدرج للحمة صار جليا ورمزه فشل العلمنة في أهم دور الإسلام السنية وبالذات بسبب سلوك الغرب وفساد نوابه من عملاء الحكام ونخبهم.

وهو ثانيا موجه إلى الأنظمة التى نصبها وشعر أنها صارت واعية بالعلة الأولى وتريد أن تعمل ما يبقي على الأقل على ظاهر الشرعية من خلال تكرار لعبة اللعب على الحبلين:

كما حدث في ما كان يسمى بالحياد الإيجابي الذي عاشت عليه أنظمة الانقلابات العسكرية العربية منذ هزيمة 48 بحيث إن المعيار صار المعركة مع إسرائيل مرة أخرى محركا لتاريخ الإقليم كله.

فليس بالصدفة أن كانت أفسد الأنظمة العربية وأكثرها مروقا "الثلاثة الذين يسهمون في الحرب على اللحمة_ قد انضمت إلى البريكس: مصر والسعودية والإمارات وحتى الحبشة التي جل شعبها مسلم حتى وإن حاكمها مسيحي ومثله جل اقطار افريقيا التي بدأت ثورتها ضد فرنسا خاصة.

ذانك هما العلتان العميقتان لاستنفار قوة الغرب عامة ونوعي توابعه في منظمة السبعة أي أوروبا واليابان وكوريا الجنوبية ومعهم الهند واكرانيا

-حتى هي بعد أن كانت تتكلم باسم حرية الشعوب وحقوق الإنسان ولا أخلاقية ما تقوم به روسيا.

2غ الفصل :05 في دلالة خطاب بايدن وفزعة الغرب

كل هؤلاء مشكلهم مع عودة المسلمين التي سيكون رمزها رمز ما ظنوه نهايتها أي زرع إسرائيل ثمرة لسايكس بيكو الذي هو في خدمة وعد بلفور وتأسيس المحميات العربية في الشرق الأوسط.

أمريكا تهدد الشعوب أولا وتريد أن تثبت للأنظمة ثانيا أنها ما زالت مسيطرة على العالم بدليل شبه حياد بقية العالم في تركها الحبل على الغارب لما تفعله إسرائيل المستثناة من القانون الدولي الذي تزعم الكلام باسمه في قضية اكرانيا مثلا.

وحتى الأفارقة فهم ما زالوا صامتين إلى الآن. أما العرب فطبيعي أن يصمتوا: فمن كانت بلاده محمية لا يمكنه ألا يكون مجرد غفير فيها. ولست أشك في أن أدعياء التحليل الجيوستراتيجي يتصورون ذلك من أوهامي لأنهم ينطلقون من قيس استراتيجيي الغرب على أنفسهم عندما لا يرون من التاريخ إلا قصيره وظاهره.

ينسون أن أمريكا طبقت هذه السياسة منذ نشأتها على الهنود الحمر وأن الغرب القديم قبل أن تفتك من دول أوروبا كل امبراطورياتها طبقها على الشعوب المغلوبة وهو لم يفشل إلا في دار الإسلام لأن استعماره لم يستطع الغاء اللحمة ودور الإسلام.

التاريخ كذب توقعات هيجل في خاتمة الفصل الثاني من الباب الرابع

حول تاريخ العالم لما توهم أن إخراج الإسلام من البلقان ومن اليونان تعني نهايته وأنه عاد إلى الكسل الشرقي والغرق في اللذائذ. لوكان اليوم بيننا لأدرك أن تاريخ الإسلام يزداد كل يوم عنفوان يقربه من القوة الروحية والمادية التي جعلت دولته أكبر إمبراطورية عرفها تاريخ الإنسانية.

بحيث حتى أمريكا لم تحلم بمثلها لأن حربها مع القطب السوفياتي ثم مع القطب الصيني أنهى سلطانها العالمي الذي لم يدم أكثر من نصف قرن وكان للمسلمين سهم الآسد في انهائه بسبب دخولها في حروب عبثية ظنا أنه أيديولوجيا من جنس الماركسية وأنها قادرة على انهاء دوره العالمى.

ما حدث في "طوفان الأقصى" ينسى الكثير أن "طوفان الهلال" قد سبقه: فثورة قبائل الشمال السوري ولي معرفة دقيقة بالبعض منها في دير الزور والرقة وما بينهما من وصل بين الشام والعراق حيث قضيت في البوكمال مدة أدرس ظاهرة محاولات رأس الجسر الواصل بذيله في لبنان.

فهذا الطوفان لم تظهر آثاره لكنه مثل نهاية حلم المحمية الأمريكية التي تنوي إنشاء إسرائيل ثانية تحول دون الوصل بين العرب والأتراك وهو مشروع يشترك فيه الروس

والامريكان والإسرائيليون والإيرانيون وكل العلماء العرب الذين مولوا حملة بوتين على الشام.

وأخيرا فداعش التى اختلقها هؤلاء الذين حالوا دون عودة اللحمة التى تبين انتهاء سايكس بيكو واستعادة الإقليم مساره الذي سبق الحرب العالمية الأولى وسقوط الخلافة كان الهدف منه تشويه مفهوم الخلافة

واستعادة خطة لاورنس بخلق مسخرة داعش التى تجعل الأمر وكأنه حرب بين العرب والأتراك حول الأهلية للخلافة فكانت تحارب تركيا والربيع وليس أمريكا ولا إيران ولا إسرائيل الحاصلة ولا إسرائيل التي كانت الغرب يخطط لإنشائها باسم العلمانيين الأكراد على حساب أهل الشام والعراق.

متى يمكن القول إن مرحلة الحسم في تحقيق شروط الاستئناف قد تجلت وصارت القوى الدافعة والغاية الجاذبة لفعل الأمة في التاريخ الفعلي بمعنى أن أقوالها صارت تعبر عن أفعالها لا عن القعود الناتج عن عطالة الانحطاط الذي تردت إليه منذ قرون والتكوص في حركة النهضة التي أوقفها أكثر من قرن مشروع الغرب في القضاء على وحدة جغرافية الأمة بتكوين محميات كلفت بالقضاء على وحدة تاريخها؟

يصبح ذلك ممكنا عندما تتحدد الرؤية التي تعد دولة الإسلام كونية أو لا تكون أي متعالية على ما جعله الانحطاط أولا والاستعمار ثانيا مصدر التفتت الجغرافى والتشتت التاريخي أي صراع القوميات والعرقيات والمذهبيات التي كان الإسلام يعتبرها تنوعا وثراء دالين على آيات الله وشرط التسابق فى الخيرات والتعارف لدلالتها على الأخوة البشرية (النساء 1) والمساواة بينهم (الحجرات 13) حصرا للتفاضل عند الله في التقوى.

وشرط ذلك كله تحرير سياسة الأمة من الخيارين اللذين كانا سائدين وعادا بعد انحطاطها أعني الابيسيوقراطيا أي سلطان دين العجل وتنكريها السياسيين في الثيوقراطيا أو الحكم باسم الرب المؤنس بسبب الوساطة الروحية والوصاية السياسية والانثروبوقراطيا أو الحكم باسم الإنسان المتأله

بسببهما بعد علمنتهما في ما يسمى الرأسمالية والاشتراكية

فالابيسيوقراطيا تتكر في الثيوقراطيا لأن بعدي دين العجل أي معدنه وخواره هما جوهر الثيوقراطيا: فالوساطة الروحية والوصاية السياسية هما ما ثار عليه الإسلام بتحريم الكنسية والحكم بالحق الإلهي اللذين حاكاهما المسلمون بتأثير من الحضارة التي كانت سائدة وظلت سائدة إلى أن تعلمنت في الغرب الحديث فعوضتها بالتتكر الثاني.

والأبيسيوقراطيا تنكر في الأنثروبوقراطيا لأن بعدي العجل أي معدنه وخواره هما جوهر الأنثروبوقراطيا أو الديموقراطيا المزيفة: بديل علمنة الوساطة الروحية والوصاية السياسية بوضع الفرد الإنساني بديل الرب وقلب العلاقة بين الوساطة والوصاية كانت

الوساطة الروحية مؤسسة للحكم بالحق الإلهي فصارت الوصاية المادية مؤسسة للحكم ثورة الإسلام جوهرها رفض التتكرين أي إخفاء بعدي العجل الذي يجمع بينهما أي سلطان المال الفاسد في التبادل وسلطان الأقوال المخادعة في التواصل سلطان البنك والعملة ذات سلطان على المتبادلين بدلا من أن تكون مجرد أداة تبادل بينهم والكلمة ذات سلطان على المتواصلين بدلا من أن تكون مجرد أداة تواصل بينهم والبديل هو الرؤية القرآنية التى إذا عادت لتكون دافعا وجاذبا لأقوال الأمة وأفعالها نكون قد أدركنا حقيقة الشروع في الاستئناف الذي أحاول بيان دوره في خروج الأمة من التبعية الحضارية والسياسية واستعادة دورها الكوني المتمثل في توحيد الإنسانية بقيم القرآن التى تتجاوز الصراعات العرقية والطبقية والجنسية بين البشر بمقتضى الأخوة البشرية والتعدد الهادف

للتعارف معرفة ومعروفا وشرطه المساواة وحصر التفاضل عند الله في التقوى. استعادة هذه المعاني هو الذي يؤسس الدولة بمفهومها القرآني ويثبت أنها مرسومة في بنية كيان الإنسان العضوي والروحي وفي تناسبها مع ما يوفره العالم الطبيعي والتاريخي من شروط موضوعية جهز الإنسان بما يمكنه من استمدادها منهما استمدادا يمكنه من شروط قيامه في عالم الشهادة بقيم عالم الغيب المحرر من كل عبودية لغير الرب. وبنية كيان الإنسان يعرفها القرآن الكريم بكونها كيان بدنه المناظر لعلاقته بالطبيعة وكيان روحه المناظر لعلاقته بالتاريخ وتفاعلهما المناظر لقدرته على التوجيه الذي يجعل فيها علاقة بالخالق والآمر أي بالرب الواحد المتمثل وذلك هو جوهر وعي الإنسان

فيكون تجهيز الإنسان بالإرادة الحرة وبالحكمة الراجحة عين نظرية السياسة والدولة التي تجعل الحكم أمر الجماعة (طبيعته) بأسلوب تشاورها (أسلوبه) في علاقة بمرجعيتها الروحية (الاستجابة للرب) بوصفها سعيا للتغلب على المعوقات التي تسقطها في الخسر ولا يخرجها منها إلا ما حددته سورة العصر أي:

1 السعي للخروج من الخسر واسترداد التقويم الأحسن:

2 بالإيمان: وهو معنى الاستجابة للرب الذي ينهي عن سلطان ربا

الأموال وسلطان رب الأقوال المعلل له أي سلطان الوساطة والوصاية سواء في الثيوقراطيا أو في الانثروبوقراطيا التي هي ثيوقراطيا معلمنة.

3 والعمل الصالح: وهو معنى تطبيق هذه الاستجابة بالمشاركة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي بكيفها الجامع التي لا أمل في ثمراته

بالصدق في التواصل والعدل في التبادل.

ثمراته بالصدق فى التواصل والعدل فى التبادل..

4 والتواصي بالحق: وتقديم التواصي بالحق_ الاجتهاد والتعدد بحرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي حرية التعبير- علته أن التواصل مقدم على التبادل في حياة الجماعة لأن الخداع في الثاني يخفيه الأول بحيث إن الفكر والإعلام يتحولان أداتي المال والبنك اللذين تسيطر بهما المافيات سواء كانت دينية أو علمانية.

5 والتواصي بالصبر: وتأخير التواصي بالصبر الجهاد وضرورة حماية الجماعة الذي لديني والمذهبي مصدرا للصراعات والحريت الاهلية ولذلك فالقرآن يرجئ الحكم بين العناصر التالية: الهواء والماء والغذاء والدواء والمناعة العضوية ثمرة واصلا لها جميعا: وذلك هو مفهوم الرزق المادي أو الثروة

وما هي بنية كيان الإنسان الروحي في علاقته بالتاريخ مصدر قيامه الروحي إنها إرادته الحرة ورؤية الوجودية وعيا بآيات الأنفس وبآيات الآفاق وذوقا يصلها بهما وعلما يجتهد به للتعامل معهما وقدرة تنجز الشروط المساعدة على تحقيق جهازيه ما يناسب حاجاته وكمالاته: وذلك هو مفهوم الرزق الروحي أو التراث.

وإذا كانت بنية الكيان العضوي تلقيا من الطبيعة فإن بنية الكيان الروحي هي شروط الوعي الذي يجعل هذا التلقي قابلا لأن يحقق شروط حرية الإرادة ورجاحة الحكمة بمعنى قدرته على تحديد الغايات وابداع الأدوات.

والشرط مناظر لمخمس بنية الكيان العضوي في الكيان الروحي: أي الحواس الخارجية والداخلية للتلقي الواعي ثم القدرة على البيان للتواصل بين بني الإنسان والذكر المتراكم لفاعلية الخبرة والقدرة على الترجيح بنقد الموجود وأصلها جميعا وغايتها هو الحصانة الروحية المناظرة للمناعة المادية.

هذا الترتيب: الحواس تناظر الهواء والبيان الماء والذكر الغذاء والاختيار الدواء والحصانة الروحية المناعة المادية. وتلك هى آيات الأنفس.

ولا يكون ذلك كذلك من دون علاقة بأصلهما الذي هو "الاستجابة للرب" أي إن تجهيزه يتضمن القدرة على "التوجيه بمعنى التمييز المحدد لمنازل الوجود بين الممكن والواجب والممتنع". فهذا التوجيه هو الذي يجعل كل شيء منتسبا إلى الممكن الذي يتساوى فيه الوجود والعدم وكيف الموجود الحاصل فيحتاج إلى تعليل بإرادة رب حرة وحكمة رب راجحة أولاهما تفسر اختيار الوجود بدل العدم والثانية تفسر كيف الموجود الحاصل.

وذلك هو ما اصطلحت على تسميته بنية الدولة المجردة من حيث هي مفهوم والمتعينة في علاقة كيان الإنسان بشروط قيامه العضوية والروحية والتي عين الاحياز التي انطلق منها ابن خلدون في تأسيس علوم الإنسان في المقدمة:

1 الحيز الجغرافي وهو أولها في المقدمة ومعه طبعا المناخ وتوزيع شروط البقاء

2 الحيز التاريخي وهو ثانيها في المقدمة ومعه طبعا الحضارة وتوزيع شروط البقاء

3 وحيز التراث المستمد من فعل المكوث في المكان لمدة من الزمان وما ينتج عنه من لغة وعادات تجمع بين البشر في حيز جغرافي معين يجعلهم يتواصلون ويتبادلون

4 حيز الثروة المستمد من تراكم الخبرة العلمية والتقنية في التعامل مع الطبيعة ومع ولا للفرد.

5 واصل كل هذه الأحياز هو شرط وجودها وشرط نظامها أي المجتمع الأهلي شرط الوجود والمجتمع السياسي شرط النظام. وقد بدأت بهما إذ هما التناظر المتناسب بين آيات

الأنفس بآيات الآفاق وهو المقصود بالمعادلة الوجودية التي تلازم وجود الإنسان فردا كان

وهي البنية المجردة لدولة الإنسان التي تحاكي دولة الرب مع الاعتراف بأن الثانية مثال اعلى هو جوهر عالم الغيب بحيث يصبح التعامل مع عالم الشهادة بقيمه التي يؤمن بها الإنسان وليس بمقومات وجوده الذي ليس كمثله شيء. وتلك هي عين شروط قيام

الإنسان في عالم الشهادة وشروط وعيه العضوي والروحي بعلاقة بالخالق للوجود الناظم للموجود.

وذلك ما يقتضي أن يكون الأمر متعلقا بالعالم كله وبالإنسان كله بوصفهما زوجين متفاعلين أثر الأول في الثاني هو الرزق المادي وأثر الثاني في الأول هو الرزق الروحي. وهذا كله واحد بالنسبة إلى جميع البشر حتى وإن اختلفت طرق صوغه بين الحضارات وبين مراحلها.

الرعاية تكوينا مضاعفا (التربية المدرسية والتربية المعملية) وتموينا مضاعفا (التراث والثروة) واصلا يبدع لهما الأدوات والمناهج العلمية والتقنية: البحث والاعلام العلميان. وهي كلها مهمة المجتمع الأهلي بمستوياته الخمسة ولا يعود إلى المجتمع السياسي إلا القاعدة الأساسية التي تجعل التواصل والتبادل في خدمة هذه الوظائف.

الحماية داخليا مضاعفة (القضاء والأمن) وخارجيا مضاعفة (الدبلوماسية والدفاع) وأصلا يبدع الأدوات والمناهج (البحث الاستعلامي والإعلامي). وهي مهمة المجتمع المدني والسياسي بمقتضى دور القيمين اللذين يمثلون المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي في التربية والحكم.

وبذلك يتبين أن الاستئناف ليس تقليدا للماضي بل تداركا لما كان علة الانحطاط فيه أعني ما نتج عن تحريف علوم الملة وإخضاع القرآن إلى ما حال دون فهم رؤيته في تبني نظرية العمل والشرع ونظرية النظر والعقد في الكلام والفلسفة والفقه والتصوف وفي التفسير بحيث صار رب القرآن وكأنه رب التوراة والانجيل المحرفين ورب أرسطو وأفلاطون القالين بالعلم المحيط والعمل التام.

وليست تبينا للتحديث المستبد الذي فرضه عملاء الغرب الذين كلفهم بالتشتيت التاريخي بعد أن حقق التفتيت الجغرافي ظنا أن القضاء على رؤية الإسلام هي الحل الوحيد الذي بقى له لهزيمته: فقد حروبه الصليبية وحروبه الاستردادية وحروبه الاستعمارية وفشله فيها جميعا لجأ إلى التفتيت والتشتيت الذي نجح في تطبيقه في استعمار الكثير من شعوب العالم وخاصة الهنود الحمر.

لكن الإسلام ازداد عوده صلابة واستعادت روحه قوتها الدافعة وجاذبيتها التي لا تنافسها جاذبية. وعلامتها أن القلة من شبابه يمكنها أن تستعيد بطولات الفاتحين التي هي اشبه بالمعجزات التي لا يكاد يصدقها إنسان. فما حققه شباب غزة عجزت دونه كل جيوش العرب. وهم أنهوا إسرائيل نهائيا ولن تسترد عنجهيتها وصلفها بل إن جل سكانها سيعودوا من حيث أتو بعد أن تبرد المعركة الحالية.

ولهذه العلة نصحتهم بالمناورة لأن الأمر يقتضي الصبر على المطاولة وتقديم طعم الاعتراف المتبادل على أساس قرار التقسيم الذي يمثل الشرعية الدولية وليس حدود 67 التي تمثل الامر الواقع للعنف الدولي والجبن العربي. عليهم أن يتصرفوا تصرف الوعي بالتوازنات الدولية وضرورة ربح معركة الشرعية الدولية وتجنب الظهور بمظهر التوحش الأحمق الذي ينتقم وليس طالب حق بالحكمة الراجحة.

عليهم ان يعتبروا ما حصل من جنس فتح مكة بمنطق العفو عند المقدرة. فتلك هي العلامة الأساسية على أن ما توقف خلال اكثر من قرن فى محاولة التفتيت والتشتيت والعلمنة قد فشلت فشلا ذريعا وبدأ الاستئناف. وأخيرا فينبغي أن يفهم الجميع أن من خسر المعركة ليس إسرائيل وحدها ولا الغرب وحده بل كل أعداء الأمة وخاصة رديف الغرب فى حضارة الإسلام أي الباطنية.

السابع من أكتوبر هزيمة إسرائيلية وإيرانية في آن أعني نهاية مشروعهما وهزيمة لسنديهما أي أمريكا وروسيا: تأكدت شعوب الإقليم العربي خاصة وباقي شعوب الأمة عامة أن الإسلام بدأ يعود للتاريخ لأن ما حدث

انعطاف تاريخي لا مثيل له إلا في الفتوحات. لم يعد لكذبة المقاومة الإيرانية ومليشياتها معنى آخر غير ما فعلوه ويفعلونه في العراق وسوريا ولبنان واليمن.

لذلك هم يتبرؤون من بطولات غزة وأمريكا تشهد لهم بالبراءة. وهم في نفس هذا الوقت يحاولون التقدم في الشام للوصول إلى الأبيض المتوسط ويتمنون تلهية تركيا في

كل هذه الحيل تنطلي على الحمقى من النخب العربية التي تنسى التاريخ الباطني وتصدق عنتريات الخداع الذي يجري حاليا في جنوب لبنان في حين أنه يوحي للغرب بالرسالة الأساسية: اتركونا نواصل خداع من يكفيهم الكلام لأنهم من أغبى الأنام. ومن يصبر قليلا سيرى شهادة الأيام.

ايران لا تعد النووي لإسرائيل والغرب فنوويها البدائي لا يخيفهم. هي تعده لمقاسمتها السيطرة على الأقليم العربي لأن عملاء العرب يعتبرون الحضارة هي التنافس على من ينشئ اكثر مواخير من الثاني ولا يدرون أن مليشيات إيران تحيط بهم من كل جانب ليوم الحسم عندما يصبح لها سلاح نووي.

واكثر من ذلك فما يقوم به حزب الله يعمل لصالح اسرائيل: فهو يعطيها حجة كونها محاصرة وتقاوم كل المسلمين وهي كذبة مطلقة لكنها مفيدة لها لابتزاز الغرب دون أدنى فائدة لفلسطين

لذلك فهي مصحوبة برسائل طمأنة لأن الأمر ضروري لخداع الشعوب العربية لا أكثر. وإذن فمئات آلاف الصواريخ ليست معدة لإسرائيل وتحرير فلسطين بل لحماية مشروع إيران الذي يستهدف تحقيق شروط استرداد إمبراطورية الأكاسرة.

في محاولة الأمس بينت مقومات قيام الإنسان فردا وجماعة بصورة كونية لا تخص حضارة دون حضارة أو عصر دون عصر فيها. وليست المرة الأولى التي افعل لأن ذلك هو المنطلق في فهم كونية الرسالة الخاتمة التي لا يستدل كتابها على مضمونها إلا بها.

لكني في مقالة الأمس أشرت إلى دورها في ما يجري الآن في الأحداث التي تمثل أهم علامات الاستئناف الذي لا يصدق بأفوله مثلي إلى الأعداء الذين يحاولون منعه بكل ما أتو من قوة وخاصة بعد أن تبين أن الغاية القصوى لكل ما حاولوه أي اسقاط رمز وحدة الاحياز الخلافة الأخيرة

ومشروع ـسايكس بيكو ووعد بلفور فشل فشلا ذريعا بانتهاء فرض العلمنة والمحميات العرقية وسلطان الطوائف والأقليات في فتات الجغرافيا وشتات التاريخ.

وما أريد الكلام فيه اليوم هو كيف تؤدي هذه المقومات الدور الذي انسبه إليها في علاقات البشر والتي تتجلى حقيقتها التي تحول دون مشروع الدولة الكونية أي في الحروب بين الشعوب من اجل حيازتها والسيطرة عليها إما باستعباد حائزيها أو بافنائهم. وبمجاهدة هذه الدوافع تتجلى عقيدة الفتح الإسلامية بشروطها الخمسة ورؤيته للتعدد الديني أمرا واقعا رغم تسليمه بوحدته أمرا واجبا ولكن بصورة مرجأة إلى يوم الدين.

ولأبدأ فأذكر بما عرفته أمس بالجواب عن سؤالين حول مقومات القيام العضوي والقيام الروحي للإنسان فردا وجماعة دون أن أبين دورها رغم وصلي بين الحروب والأحياز الخمسة التي هي نظائرها في الآفاق للتناظر البين بين آيات الآفاق وآيات الأنفس أعني بين مقومات عالم الشهادة

الطبيعي والتاريخي ومقومات التجهيز الذي يتقوم به كيان الإنسان من حيث هو متصل بالطبيعة والتاريخ وما بعدهما وبتجهيزه وما بعده. فأجبت عن سؤالي مقومات كيان الإنسان العضوي والروحي بما يلي:

"فما هي بنية كيان الإنسان في علاقته بالطبيعة مصدر قيامه العضوي: إنها مؤلفة من العناصر التالية: الهواء والماء والغذاء والدواء والمناعة العضوية ثمرة واصلا لها جميعا: وذلك هو مفهوم الرزق المادي أو الثروة.

وما هي بنية كيان الإنسان الروحي في علاقته بالتاريخ مصدر قيامه الروحي إنها إرادته الحرة ورؤية الوجودية وعيا بآيات الأنفس وبآيات الآفاق وذوقا يصلها بهما وعلما يجتهد به للتعامل معهما وقدرة تنجز الشروط المساعدة على تحقيق جهازيه ما يناسب حاجاته وكمالاته: وذلك هو مفهوم الرزق الروحى أو التراث.

وإذا كانت بنية الكيان العضوي تلقيا من الطبيعة وفإن بنية الكيان الروحي هي شروط الوعي الذي يجعل هذا التلقي قابلا لأن يحقق شروط حرية الإرادة ورجاحة الحكمة بمعنى قدرته على تحديد الغايات وإبداع الأدوات.

والشرط مناظر لمخمس بنية الكيان العضوي في الكيان الروحي:

أي الحواس الخارجية والداخلية للتلقي الواعي: من الطبيعة والتاريخ ومن الكيان العضوي والكيان الروحي. فلكأن الإنسان غير كيانيه لأنه يتعامل معهما وكأنهما ظاهرتين خارجيتين إذ من حيث هو مدرك لها غيره من حيث هي موضوع إدراكه. يحس بالاختناق والضما والجوع والمرض والتشافي منه بما في كيانه العضوي من قوة التغلب على المرض

ثم القدرة على البيان للتواصل بين بني الإنسان: وهذه القدرة أي اللغة ولكن بصورة أعم من مجرد اللسان بل القصد كل طرق التعبير وأهمها الإشارة والعبارة- ودورها في قيام الإنسان الروحي في رتبة الماء بالقياس إلى قيام الإنسان العضوي.

ثم الذكر المتراكم لفاعلية الخبرة التي تناظر بدورها في قيام الكيان الروحي دور الغذاء في قيام الكيان العضوي. والذكر المتراكم ليس فرديا ولا حتى جماعيا بمعنى يخص جماعة دون أخرى بل هو يتضمن الذكر الكوني بمعنى أن الشعوب والحضارات المتعاصرة والمتوالية تتخاصب وتتوارث الخبرة في التعامل مع الطبيعة والتاريخ ومع الكيان العضوي والكيان الروحي.

والقدرة على الترجيح بنقد الموجود وهذه القدرة في الكيان الروحي تناظر دور الدواء في الكيان العضوي ومعنى ذلك أن كل جيل يؤدي دور الطبيب الذي يراجع فيه الخلف تراث السلف ليجيب عن سؤالين احدهما حول عناصر القوة التي ينبغي تنميتها والقصد ما

يمكن من استعمال التجهيز لتحقيق ما ينتج عن وظيفته في الرعاية وفي الحماية وعناصر الضعف التي ينبغي علاجها بدارا للمستقبل.

وأصلها جميعا وغايتها هو الحصانة الروحية المناظرة للمناعة المادية. ولما كانت الحصانة الروحية التي تبدو من حيث الوجود تالية عن الحصانة العضوية فإنها في الحقيقة هي الضامنة لبقائها بفضل كونها الوعي بشروطها والمبدعة لأدواتها

رغم أن الوعي بالحاجة إليها فطرية بمعنى أن الاختناق والضما والجوع

والدواء واسترداد العافية كلها تلقاء من الكيان العضوي بصورة طبيعية لا تحتاج إلى الوعي المتمثل في الإرادة والفكر أي في الحصانة الروحية التي تحقق الرعاية والحماية.

لذلك بينت التناظر بين كل عنصر من بنية الكيان الروحي لكل عنصر من الكيان العضوي لكأن الكيان الروحي هو المراقبة الدائمة لشروط الكيان العضوي باعتباره شرط بقاء الحياة فيكون شارطا لشروط دوام وجودها ولذلك صارت الحصانة الروحية أداة والمناعة العضوية شرط الاجتهاد لاستراتيجية الجهاد.

وتلك هى علاقة هذه المسألة المتعلقة بالسياسة عامة بسياسة الحرب فى الدولة الكونية التي يبشر بها الإسلام وهو ما جعلني اعتبر القرآن مصنف في الاستراتيجية التوحيدية للإنسانية والمحمدية عينة من هذه السياسة ورمزها الشروط الخمسة في الفتح والرؤية التي تقتضي أن يكون الاعتراف بالتعدد الديني أمرا واقعا رغم التسليم بأنه في الواحد واحد عند الله لكن الفصل بينها مرجأ إلى يوم الدين:

1 فالحواس بجنسيها الخارجي والداخلي في الحصانة تناظر الهواء في المناعة

2 والبيان (اللغة) الخارجي والداخلي في الحصانة (الإنسان يتكلم مع نفسه اكثر مما يتكلم مع غيره) يناظر الماء في المناعة.

3 والذكر الخارجي والداخلي في الحصانة يناظر الغذاء في المناعة من حيث الحاجة إلى التكرار الدائم وهو ما يشبه التزويد بالطاقة في أجهزة التواصل ولذلك فالتعليم هو بالأساس تذكير بالخبرة وخاصة بفنون التذكر

حيث يصبح الاستنتاج المنطقي للسابق من اللاحق أهم طرق التذكر في المعرفة الإنسانية

ولذلك فالنسقية المنطقية هى بالأساس ملء للثغرات فى الذاكرة عند الالتفات إلى الماضي وهي ملء للثغرات في التوقع عند الالتفات إلى المستقبل بحيث ان المنطق يمثل أهم أدوات الاكتشاف بسد الثغرات في الموجود بالقياس إلى رؤيته للمنشود في النسقية المنطقية المناظرة فرضيا- لنسقية الموجود.

4 والاختيار الذي هو ثمرة النقد في الحصانة يناظر دور الدواء في اختيار الهواء والماء والغذاء والدواء وتلك هي حقيقة الحصانة الروحية بمعنى أن الإنسان يتحصن من الأدواء بما يستعمله من تحليل لظرفيات حياته فيتحرر بالنقد من الضار ويحافظ على النافع بقدر ما يعلم مما يعمل.

5 وبذلك تكون الحصانة الروحية هي جوهر رعاية الذات لبقائها بحماية شروط بقائها وذلك بالنسبة إلى الأفراد والجماعات ومن ثم فهي تتعين في التراث بالنسبة إلى الفرد والجماعة تعين المناعة المادية في الثروة بالنسبة إلى الفرد والجماعة. وتلك هي علة جمع فصلت 53 بين آيات الآفاق و آيات الأنفس لأن الأحياز الطبيعية (المكان والزمان)

التي تصبح أحيازا حضارية هي جغرافية الجماعات وتاريخها فتكون كيانها العضوي والروحي لكأنها فرد حي له بدن وروح فتكون الأحياز الخمسة التالية هي المعادلة الوجودية التي تمثل آيات الآفاق وآيات الأنفس التي حددتها الآية 53 من فصلت واعتبرت رؤيتها عين تبين حقيقة القرآن بشهادة الرحمن:

فالطبيعة هي مصدر الخمسة الأولى ويستمدها الإنسان منها بما جهز به لتوفير شروط الرعاية وشرطها الطبيعي هو الثروة التي من دونها لا وجود لحياة الإنسان.

والتاريخ هو مصدر الخمسة الثانية ويستمدها الإنسان منه بما جهز به لتوفير شروط الحماية وشرطها التاريخي هو التراث الذي من دونه لا بقاء لوجود الإنسان.

والإحالة الدائمة إلى ما يتعالى على هذه الأحياز التي تكون بمقتضى قدرة الإنسان على التوجيه ممكنات الوجود والعدم في عمومها وممكنات التشكل بصور مختلفة في اعيانها ومن ثم فلا يمكن تصور جماعة من دون تجاوز الأحياز الأربعة الأولى إلى حيز متعال عليها ترد إليه بوصفه علة حرة في الكلام والأديان المنزلة أو مضطرة في الفلسفة والأديان الطبيعية بمنظور النظر والعقد وما يترتب عليه في منظور العمل والشرع.

ولما كانت الثروات الطبيعية ليست موزعة في المعمورة توزيعا مناسبا لتوزع انتشار البشر عليها فإنها تصبح علة للصراع بين البشر طلبا لما ينقص في سد الحاجات الواحدة بين كل البشر فيحصل الصراع عليها ويسيطر العنف بسبب المقابلة بين "نحن" و"غيرنا" والتغازي الدائم.

فتتحول الجماعات إلى أعداء بمنطق الغلبة الذي يبني عليه الفكر الغربي فلسفته في التاريخ العالمي (هيجل وماركس قارئان للفكر الغربي). وما هو ناتج عن امر واقع جعلوه

أمرا واجبا فأطلقوه بدل علاجه العلاج الذي صاغه ابن خلدون عندما ميز بين السيادة والرئاسة

فالعلاقة بين سيد وعبد علتها نفي ما يتعالى على هذا الأمر الواقع بما يؤبده: لأن الغلبة التي تسود سرعان ما تتحول إلى عبودية للعبيد فتصبح منطق التاريخ كله.

لكن المعنى الذي يقول به القرآن واستخرجه ابن خلدون في نظرية السياسة ببعديها تربية وحكما يبين أن هذه الرؤية تفسد معاني الإنسانية وضرب مثال على ذلك في التربية سلطان العنف وثمرته وفي الحكم سلطان العنف وثمرته وضرب مثال ما صار عليه حال اليهود الذين يمثلون الثمرتين:

أخلاق العبيد الذين تحولوا إلى سادة بدين العجل أي برمز العملة (الذهب) ورمز الكلمة (الخوار): وبلغتنا الحديثة بربا الأموال وربا الاقوال: وتلك هي الابيسوقراطيا.

فكيف يتم إصلاح هذا التحريف في فلسفة التاريخ؟ ذلك هو المعنى الذي يؤديه استبدال العلاقة سيد عبد بين البشر التى تفسد معانى الإنسانية بالعلاقة رئاسة الإنسان المستخلف بربه الذي استخلفه حائلا دون الشرك المتمثل في سيادة إنسان على إنسان وصار الإنسان يعرف بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة الباب الثانى الفصل السادس).

فيترتب على ذلك ضرورة الفتح بهدف تحرير البشر من عبادة بعضهم بعضا بمنطق القوة والعنف إلى المساواة بينهم فيكون تعددهم للتعارف وليس للتفاضل لأن التفاضل الوحيد في هذه الحالة هي المنزلة عند الله وهي التقوى. وتلك هي علة كون الفتح يخضع للعناصر الخمسة التالية:

1 توحيد الإنسانية بتحريرها من علل كل أدوائها أي استعباد القوي

للضعيف وهو الشرك الذي جعلت الآية 256 من البقرة التحرر منه شرط الإيمان بالله: "فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم" أي إنه يكون قد تبين الرشد من الغي وأصبح مؤمنا إيمانا لا يقبل الإكراه.

2 الفتح تحرير من عبادة انسان لإنسان

3 الفتح لا يقاتل لتبديل دين من يفتح ارضهم بل يدعوهم للتحرر من العبودية لغير الله. إذا لم يمنعوا نشر الدعوة لن يحاربهم أحد

4 علامة عدم المنع التحرر من عبادة الطاغوت ليصبح لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

5 لكن في حالة رفض ذلك يكون اللجوء لمنطق الحرب لأن من يريد بقاء العبودية لغير الله ويرفض المساواة بين البشر من حيث هم أخوة (النساء (1 ومن حيث إن تعددهم للتعارف وليس للتناكر لا يمكن أن يحصل التعايش معه تعايش الأحرار بل هو يستعمل أخلاق العبيد الذين يسودون بالعنف والخبث: وذلك هو جوهر الحضارة الغربية. والحمد لله فالأجيال الحالية من الغرب كلهم صاروا يدركون هذه الحقائق: لذلك فالأنظمة الغربية اليوم لم يبق لهم للحرب على الإسلام إلا المرتزقة. فليس بالصدفة ما جرى عليه لجوء حكام الغرب ولجوء عملائهم في العالم إلى الحروب بالوكالة واستعمال المرتزقة. لأن شبابهم وأفاضلهم خاصة صاروا معارضين لسياساتهم وهم أقرب إلى رؤية الإسلام منهم إلى رؤية المافيات التي تحكم العالم ببعدي دين العجل: أي ربا الأموال وربا الأقوال أي بالمال الفاسد والإعلام المضلل.

قد يظن الكثير أن وصلى بين شروط الاستئناف المتعلقة بالأحياز الخمسة ومجرى الأحداث في التاريخ الفعلي لما يحدث فيها من تفتيت لجغرافية دار الإسلام وتشتيت لتاريخ حضارته مما يترتب عليهما من فقدان لشروط القيام العضوي (الثروة) والقيام الروحي (التراث) يعني أن "كل يد شدت أختها" ولم يبق إلى التسليم بالهزيمة.

لو كان ذلك كذلك لكان وضعى لنظرية الزمان التاريخى المخمس ونظرية المعادلة الوجودية وقابلية جبر الكسور في تاريخ الحضارات التي يتوالى عليها الصعود والنزول في الوصل بين الغايات والأدوات

بحيث إن فقدان الأدوات لا يعني ضياع الغايات بل يعني في النظريتين أن الحفاظ بالغايات يقتضي السعي الدائم بإبداع الأدوات: فيكون السر في تاريخ الأمم العظيمة هو الجهاد للحفاظ على الغايات بالاجتهاد لإبداع الأدوات. وهذا هو موضوع هذا الفصل. الروحى كما حددناها فى الفصل السادس وهى التى يتعلق بها الجهاد للحفاظ على شروط وجودها.

وما الأدوات للإبقاء على وجود الجماعات؟ إنها شروط أنظمة تحقيق الغايات وهى التي يتعلق بها الاجتهاد لإبداع شروط بقاء الجماعات.

وشروط أنظمة تحقيق الأدوات هي مجال العمل السياسي وشروط الغايات هي مجال العمل الأهلي. ومجال العمل الأهلي أو الجهاد لتعمير الأرض هو انتاج الثروة والتراث وحمايتهما . ونظام العمل السياسي أو الاجتهاد في قوامتها التواصل الصادق والتبادل العادل للحفاظ على قوة الجماعة في الإنتاجين اللذين هما إنتاج شروط الوجود الحر (الثروة) وإنتاج شروط البقاء (التراث العلمي وتطبيقاته والعملي وتطبيقاته).

وهذه هي مضمونات الفقه في القرآن مع وصلها دائما بعلاقة عالم الشهادة بعالم الغيب لأن فعل الإنسان محكوم دائما بسلطتين هما:

الوزع الداخلي أو الضمير والمسؤولية الأخروية التي لا يعلمها إلا الله ومن ثم بمن لا

والوزع الأجنبي أو القانون وهو من الظواهر التي قد يغلب عليها الخداع لأن علم الإنسان بمطابقة ظاهر الفعل والقول لباطنهما شديد المحدودية.

ولهذه العلة قست دور السياسة في التاريخيات بدور الرياضيات في الطبيعيات: فكلتاهما من التقدير الذهني لحقيقة ما في الأعيان بما في الأذهان ومن ثم فهي محتاجة دائما إلى الاحتكام إلى نظامين:

الأول هو المنطق وهو يعمل بنظام التوالي بين المقدم والتالي في سلسلة الحدوث الرمزي وتحويل التوالي والتساوق علاقات بينها وهو نظام العلية المنطقية فيكون النظام الأول هو نظام الرموز دون تحديد مضمون معين وهو لغة مطلقة التجريد. عاد سبال"

ولهذه العلة ميزت بين الحدث والحديث فى حالة الماضى بجعل الحديث لاحقا والحدث سابقا وعكست فى حالة المستقبل بجعل الحديث سابقا والحدث لاحقا. وجعلت الحاضر جامعا بينهما وفاصلا ومحاطا بهما محيطا..

ولو عدنا إلى ما قبل الحدث الماضى لوجدناها قد كان حديث سلفنا.

ولو ذهبنا إلى ما بعد حديث المستقبل لوجدناه قد صار حدث خلفنا.

فيكون دور الحديث في التاريخ الإنساني أقوى من دور الحدث لأن هذا

يستمد معناه من ذاك دائما سواء تعلق الأمر بالماضي أو بالمستقبل وهو ما يثبت أهمية التراث وتقدمه في المحافظة على النظام وهو شكل مود الاستئناف متلقى

ولا وجود لتناظر تام بين الحدث والحديث ولا بين المرموز (الحدث) والرمز (الحديث) فالدالة بين المجموعتين الرامزة والمرموزة ليست علاقة تناظر تام ليست بيجاكتيف بل هي عدم تطابق تناظري:

فالأحداث المرموزة لاتتحصر عناصر معانيها

والأحاديث الرامزة لا تتحصر تأويلاتها لها

وبذلك نميز بين الحدث والحديث وبين الخيال في الثاني والممكن في الاول وهما

تجاوزان للتطابق المستحيل ما يجعل التاريخ بالضرورة مخمس الأبعاد دائما وفي كل الحضارات الإنسانية.

فيكون الانحطاط ناتجا عن الفصل بين التعمير والاستخلاف لأن العلاقة بينهما هى عين هذه العلاقة اللامتناهية للتفاوتين. وهو إذن ناتج دائما عن:

فصل الاستعمار في الأرض من دون قيم الاستخلاف وهو سر العبودية لغير الله

أو عن فصل وهم قيم الاستخلاف من دون تعمير وهو سر النفاق في العبادة لله لاخفاء العبودية لغيره:

الاستعمار في الأرض من دون قيم الاستخلاف هو ضرب الربا الذي تبنى على أنقاضه حياتهم مبنية على نفي حياة الغير لعدم الإيمان بالأخوة البشرية

(النساء (1 والمساواة بين بالأعراق والطبقات والأجناس (الحجرات 13).

وقيم الاستخلاف من دون تعمير هو النفاق الذي يخفي العبودية لغير الله وهو جوهر النفاق الصوفي والأخلاق القولية التي ليست مصحوبة بشروط الإرادة الفعلية في الالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي التصدي الجهادي الفعلي للتواصل غير الصادق والتبادل غير العادل بين البشر.

وليس بالصدفة أن صار الاستعمار الغربى أول المشجعين لهذا التحريف فهو يمكنه من سلطتين هما الوساطة الكاذبة بين المؤمن وربه والوصاية المخادعة التي تبرر الطغيان بإرادة الرب.

وكلاهما تحريف لمفهوم الزهد الإسلامي. فالزهد في الإسلام ليس الاستسلام للفقر المادي بل هو جعل الثروة رزقا إليها لتكون أداة لا غاية فلا يكون المؤمن مستعبدا منها بل سيدا عليها.

المناعة العضوية والحصانة الروحية بثروته وبحياته وليس بالافلاس والعيش على الصدقات بالدخل.

فما الذي غير هذه المعاني وجعلها تصبح من التراث الإسلامي رغم أن جوهر الفقه الإسلامي ينفيها والكلام الإسلامي كان ينبغي أن يكون ثورة الاجتهاد عليها لأن:

الآية السابعة من آل عمران تنهى عن تأويل المتشابه وفصلت 53 تعرف مجال فهم الرسالة برؤية آيات الله فى الآفاق وفى الأنفس وليس فى الجدل اللفظى حول دلالة النص الذي هو سبابة تشير إلى مجال الاجتهاد

وشروط الجهاد. ا

والعلة هى إهمال شروط تبين حقيقة القرآن كما أشارت فصلت :53 فتبين هذه الحقيقة هو رؤية آيات الله في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي الأنفس (البدن والروح) وعلاقة هذا المربع بخالقه وآمره. وتلك هي المعادلة الوجودية التي تشير إليها السبابة القرآنية أو التذكير في الرسالة الخاتمة.

ولأن علوم الملة الخمسة 2 نظريان هما الكلام والفلسفة- و2 عمليان هما الفقه والتصوف- و 1 أصلها الخامس هو التفسير بتوهم علم الإنسان محيطا وعمله تاما اتباعا للرؤية اليونانية التي سيطرت على فكر الكلام اليهودي والمسيحي الذي سيطر على علوم

الأولى هى علة الانحطاط الماضى وهى الخلط بين رؤية النوس اليونانية ورؤية الرب القرآنية: فالاول يدعي العلم المحيط والعمل التام والثاني يميز بين مستويين عالم الشهادة وعالم الغيب حتى يكون الإنسان مجاهدا ومجتهدا وليس ربا خالقا ولا ناظما إلا في حدود علمه النسبي: ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء.

الثانية هي علة العودة إليه بإيهام النهوض بنفس الرؤية التي عوض فيها هيجل وماركس افلاطون وأرسطو في عقول أدعياء التحديث المحاكي للغرب او حتى الناقد له.

فلا فرق بين طه عبد الرحمان والجابري مثلا: كلاهما بثقافة فرنسية عرجاء يمضغان خرافة الخصوصية وتعدد العقول والأرواح إذ لا فرق بين التبعية لابن رشد والتبعية لمن يعارضه بما لا يتجاوزه بنفي الإحاطة في العلم والتمام في العمل: وهما حكمان كونيان لا يستثنى منهما أي فكر وهو ما

ينفي تقديم الخصوصية على الكونية.

لكأن القرآن الكريم كاذب عندما يتكلم على وحدة النوع البشري في الجوهري من مقومات قيامه العضوي والروحي في عالم الشهادة (شروط المناعة وشروط الحصانة) وفي تعريف الكوني بوصفه من نفس واحدة وتعددهم وتنوعهم آية إلهية من أجل التعارف والتساخر المشروط بالتواصل الصادق والتبادل العادل.

رسالة الإسلام كونية. والاستئناف يريد استرداد هذه الكونية. وهو إذن ليس علاجا لانحطاط الأمة وحدها لكونها فقدت القدرة على الانتاجين بسبب فقدان شروط القدرة

على انتاج شروط حرية الإرادة المحققة للغايات وفقدان شروط رجاحة الحكمة المبدعة للأدوات:

وبعبارة وجيزة هي صوغ هذه الوضعية في تعريف معاني الإنسانية الخلدوني: فالامة صارت عالة على غيرها فأصبحت مشركة تعبد من تدين له بشروط العيش الذليل الذي هو علامة العبودية لغير الله أي ما يسميه ابن خلدون الردة إلى اسفل سافلين.

وما فقد فهو مفهوم الإنسان القرآني كما صاغه ابن خلدون "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة الباب الثاني الفصل .(6

فالاستئناف الذي اتكلم عليه ليس مقصورا على المسلمين بل هو يشمل الإنسانية كلها: كيف يعود الإسلام إلى رسالته التي تخاطب الإنسان عامة وليس المسلمين وحدهم. من المستحوذين عليهم بربا الأموال (البنوك)

وبربا الاقوال (الإعلام) أداتين لإخضاع الجميع للمافية التي تحكم العالم فهدمت كل شروط الوجود الإنساني بالتلويث المادي والروحي.

حكام العرب عبيد لعبيد هم حكام الغرب وشعوب الإسلام عبيد لعبيد العبيد مثلهم مثل شعوب الغرب. والثورة الإسلامية إذا استؤنفت بالشروط التى حددها القرآن وهى ستستأنف حتما لأن ذلك هو معنى الشهادة على العالمين هي ثورة كونية لتخليص العالم من

قائد مفول الغرب, ماذا يطلب بايدن من حكام العرب؟*

ماذا يعني أن بايدن يطلب من كل الحكام العرب ما هو حاصل بعد عند جلهم أي وصف حماس خاصة والمقاومة الفلسطينية عامة بالارهاب؟ ماذا يعني هذا الطلب إذا كان حصوله السابق لم يكن كافيا لإيقاف المقاومة الفلسطينية؟

ليس دفاع إسرائيل عن نفسها هو مطلوبه. وهو ما كان سيقع حتى لو لم يحدث السابع من اكتوبر: فالمطلوب برمز التجييش الحالي هو البديل الوحيد الممكن لأمريكا لتدارك

تأخرها في التصدي للصين وروسيا تأخرها بسبب فشل نصف قرن من حرب عبثية مع مركز الإسلام وقلب العالم تريد حسمها الان.

ولأشرع في تحليل القصد بالتدارك الذي وصفه بايدن قبل الأحداث الحالية في كلامه على ربط طريق منافسة لطريق الحرير من الهند إلى اوروبا وهو ما يضمر احتلال الخليج وتحقيق إسرائيل الكبرى. كان يبحث عن التبرير كما يتبين من خرافة "حق إسرائيل في الدفاع عن نفسها "

فلا بد ألا ننسى الأدلة التي صرح بها هو نفسه عندما كرر أكاذيب ناتنياهو وكأنها قد رآها بأم عينه حتى وإن تراجع لاحقا لكن الأكاذيب كررها وزير الخارجية ووزير الدفاع الأمريكيان خلال زيارتهما لإسرائيل وكأنهم راوا ذلك بالعين المجردة.

إذن :الوصف الذي يعتمدونه يريدون من قيادات العرب التسليم به حتى توظف أمريكا كل الحلف الأطلسي لما وظفته سابقا في ما بعد الحادي عشر من سبتمبر وفي ما استعملته لتهديم الهلال كله بنفس الطريقة التي تهدم بها إسرائيل كل فلسطين وغزة.

بايدن يريد الجمع بين هزيمة عربية مثل 48 ولكن هذه المرة دون قتال حتى وإن كان

في تلك المرة قتالا شكليا لجيوش متنافسة على الخيانة والطمع على حيازة بعض فلسطين وتقاسمها مع الصهاينة خاصة والجيشان الاقويان كانا بقيادة بريطانية.

بعبارة وجيزة: المهم وراء الطلب هو وصف ما حدث بالمقارنة مع 11 سبتمبر وبيرل هربور وبما حدث في الهلال عندما كونت للمهمة بين الغرب وبعض العملاء من حكام العرب وإيران وإسرائيل لما سموه داعش: يريدون معاملة حماس بوصفها داعش. علاجا معلوما مسبقا لتبريره. فهل امريكا تريد تحقيق ما يحلم به متطرفو الصهيونية الدينية أي اسرائيل الكبرى من النهر إلى النهر.

كلنا يعلم أنه الحل الوحيد الذي قد يغسل هزيمة السابع من أكتوبر ومنع عودة الصهاينة من حيث أتوا. لكن ذلك وحده لا يكفى لتعليل ما يطلبه

بايدن. فمطلوبه له علاقة مباشرة بالطريق البديل عن الطريق الصينية بين الشرق الأقصى وأوروبا.

بيت القصيد هو مشروع الطريق التي تصل بين الهند وأوروبا بإعادة احتلال الخليج وتحييد ما يحيط به في آسيا وفي إفريقيا بحيث تصبح الحرب استبدال الاعتماد على إسرائيل الحالية وإيران بالاعتماد على الهند وإسرائيل الكبرى لتعويض فصل أوروبا عن روسيا حليفة الصين.

الطريق البديل من الطريق التي رسمتها الصين والتي تمر بالقوقاز وروسيا وتركيا وإيران هي التي يستهدفها الاستراتيجيون الغربيون والتي تحقق الهدفين في آن:

فرصة تحقيق إسرائيل الكبرى بتهجير الفلسطينيين واحتلال سينا والأردن وجزء كبير من سوريا

وفرصة إعادة احتلال مصادر الطاقة البديل مما تعتمد عليه أوروبا من روسيا

وشبه الاستقلال التي ينعم به الخليج الذي لم يطيق سياسة بايدن.

وبذلك تتم محاصرة باكستان وايران وقزوين وروسيا وتركيا في آسيا ومصر والسودان في افريقيا وهي مرحلة معدة للانتصار على الصين في الخطة التي تفسر طلب "تدعيش" حماس لخلق الظرفية الشبيهة بما حدث فى الهلال.

لكن ما كان مغطى بالتواطؤ العربي والإيراني في خدمة اعادة الاستعمار وضرب الجميع لصالح اسرائيل ومحاصرة روسيا والصين لم يعد خفيا على احد من هؤلاء بحيث إن الصين وروسيا وبقية الخدم يفهمون الآن علاقة

ذلك بخطة الطريق البديلة من طريق الحرير

خطها الأول يمر بما يصل بين الصين وروسيا ويمر على ايران وتركيا

الفصل :09 قائد مغول الغرب. ماذا يطلب بايدن من حكام العرب؟

خطها الثاني يمر بما يصل الصين بافريقيا ويمر بشمال افريقيا

وهي خطة تخرج الغرب الاقصى (امريكا) لأنها تجعل الغرب الادنى (اوروبا) من الحضور خارج الغرب الاقصى خاصة إذا جمعنا ما يحصل في المحيط الهادي من سيطرة الصين على بقية آسيا ولم يبق معاديا لها غير الهند.

ذلك أن بقية الدول تعمل مع الصين بما في ذلك اليابان وكوريا الجنوبية بحيث إن تعاملهما معها يعدل تعاملها مع اوروبا وافريقيا وآسيا. لذلك فالهدف هو استباقها في سعيها عن طريق البريكس ضم بعض العرب وخاصة مالكي الطاقة البترولية والغازية والتوسط بين الشرق والغرب.

لا أظن روسيا والصين وايران وتركيا ومصر غافلين عن هذه الطريق التي تتزعمها الهند والإمارات والتي هي في الحقيقة محاولة لاعادة احتلال الخليج وضمه إلى الطريق التي تصله مباشرة بالهند وإسرائيل بعد توسيعها لتجمع بين النهرين.

لذلك فلن يفلح بايدن في خطته ولا يمكن أن يخفي هدفها: لم يرسل البوارج من اجل استرداد هيبة الجيش الإسرائيلي: فهذه انتهت ولن تعود أبدا. ما يريده هو "تكبير اسرائيل" لعل ذلك يضمن لها شرط البقاء والتحول إلى الجسر الواصل الهند وأوروبا حليفي امريكا وأداتيها البديلين من إيران

واسرائيل.

خسر الغرب إيران لما انضمت إلى الحلف مع الصين. وخسروا اسرائيل لما هزمتها حماس. لم يبق إلا الحل المتمثل في ما وصفت. ولهذه العلة فإن الاتصالات بين تركيا ومصر خاصة وبين إيران والسعودية وبداية الوعي الخليجي بخطر هذه الخطة كل ذلك

ولما كنت لا أشك في أن الاستراتيجيين الغربيين ليسوا جاهلين بهذه المعطيات فإنهم سيحولون دون الشروع في انجازها لأن وقتها فات. كان يمكن أن يحدث ذلك قبل هزيمة اسرائيل الساحقة والماحقة ليس للعتاد والتقنيات بل لروح الدافع الصهيوني.

لن يبقى من شباب إسرائيل مرتبطا بالمشروع الصهيوني إلا دراويش الصهيونية الدينية وهم قلة وهو "اميو" اليهود في العالم. وهؤلاء أدرى الناس بأن الدروشة ليست أداة سياسية ناجعة ومن ثم فأقوى معارضة للمشروع ستكون من يهود أمريكا.

ولما كانت حسابات حكام الغرب كلها مبينة على الخضوع لابتزاز اللوبيات اليهودية فإن خف هؤلاء عن محرقة ينظموها ليهود العالم كما يفعلون بأهل اكرانيا ليست من الحكمة

استغل مغول الغرب الأوروبي ثم الامريكا يهود الغرب في استراتيجية سايكس بيكو وجعلوا اسرائيل قاعدة غربية وكان المشروع بريطانيا في البداية ثم ورثته امريكا. وهو تحقق بفضلهما وسيسقط بفضل وعي اللوبيات اليهودية المقيمة في الغرب.

والمحرقة إن حصلت لن تكون بيد المسلمين بل بيد من يعدونهم لاستعمالهم مع الهند ضد الصين وروسيا. فهذان لا يقبلان أبدا أن تصبح اسرائيل مسيطرة مع الهند على مصدر كل قوة أي الطاقة والممرات بين المحيطين.

ولا يعني ذلك أنه على المسلمين والاوروبيين أن يبقوا متفرجين أو أن ينجازوا للصين وروسيا فيكونوا مثل اسرائيل التي يزعم متطرفوها تحقيق اسرائيل الكبرى بانحيازهم إلى امريكا والهند

بل عليهم أن يفهموا الهند واسرائيل أداتان في خدمة امريكا مثل اوروبا الشرقية واكرانيا وليس في خدمة اوروبا والمسلمين وأن الصين وروسيا يسعون إلى استخدام المسلمين والاوروبيين :

الاولين غنيمة الصراع بين القطبين لأن من يحوز الطاقة والممرات يسيطر على العالم بسبب توسط المسلمين بين المحيطين.

والثانين رديف يبتز بحاجته للحماية الأمريكية بتوسط اسرائيل والهند لأن الفصل بين اوروبا وروسيا يجعلها تحت رحمة الهند وإسرائيل.

فكيف يكون التصرف الاستراتيجي الحكيم؟ الدبلوماسي أولا:

1- محاولة توعية الاوروبيين بانهم لا يختلفون عن الشرق الأوسط: كلاهما رهائن لصراع هم فيه خاسرون إذا بقوا لعبة بيد القطبين ولم يتعالم الأقليم المحيط بالابيض المتوسط بما ينفعهم كل من هم من حوله سيصبح مستعمرات امريكية وصينية.

2- وهذه المعركة يسيرة: فإذا ما استثنينا اليمين المتطرف فإن جل

الأوروبيين وخاصة شبابهم يفهمون ذلك جيدا وخاصة بعد حرب روسيا على اوكرانيا: فهم من يدفع الثمن وامريكا تكد وتستفيد من حربهم

بالوكالة عليهما تماما كما حدث فى الاستقطاب السابق والحالى ومثاله منذ سقوط

الفصل :09 قائد مغول الغرب. ماذا يطلب بايدن من حكام العرب؟

4أما دفاعيا بالحرب الفعلية وليس الدبلوماسية فإن كل الاحلاف التى تحققت إلى حد الآن لم تأخذ في الحسبان الخطة البديلة للامريكان: فالهند واسرائيل الكبرى لم تبق لهذه التحالفات أدنى مبرر:

فمصير ايران مثلا سيصبح مجرد أداة صينية بعد أن كان أداة امريكية لما كانت المعركة تجري في رؤية الشرق الأوسط الكبير.

وقد دفنت هذه الفكرة بخسران امريكا حرب افغانستان. والطريق بين الهند واوروبا تلغي هذا المفهوم وتعوضه بعزل ما حول المفيد منه لخطة أمريكا أي ما يمكن من الصمود أمام الصين وروسيا.

5واخيرا فإن إيران وتركيا وباكستان لم يعد بوسعهم المناورة برجل في الشرق ورجل فى الغرب بل لا بد من التمييز بين المناورة الدبلوماسية التى من المفيد استعمال الرجلين.

لكن فى الاستعداد للحرب لا بد من الخيار: والخيار الوحيد هو الحلف المتحرر منهما ليكونوا طليعة المقاومة في دار الإسلام كلها التي هي المستهدف الأساسي من

دون أن يعني ذلك تجاهل الخلافات بينهم حتى لا يكون التحالف بينهم

فاقدا للوعي المحسوب بدرء الخطر الأكبر بالتحكم في الخطر الاصغر

فذلك هو الاستفادة مما سيترتب على البديل الهندي الإسرائيلي من تحفيز الصين وروسيا لصالح تحرير الأقليم وأوروبا من هيمنة مغول الغرب. ولا ينفي ذلك أن إيران

واخيرا فإني استطيع القول إن امريكا هزمت قبل اسرائيل: السابع من اكتوبر له نفس المفعول وإن بالمفاجأة لما حصل في هزيمة الحلف الاطلسي في افغانستان. فلا فرق بين

لم يعد بوسع أمريكا أن تربح أي حرب ضد المسلمين. وقد يتحقق الانتصار باغراق الحاملتين حدث باغراق الباخرة الانجليزية بعد الحرب العالمية في مرمرة من قبل الجيش المسلم.

الشعب الأمريكي لن يستطيع تحمل حرب مطاولة والدليل شروعه في رفض تمويل المقاومة الاكرانية. نفس الشيء سيقع إذا تحالفت تركيا وباكستان وايران لحمايتهما الذاتية لأنهم مستهدفون من طريق الهند اوروبا باحتلال الخليج.

لذلك فما ينبغي بيانه للأمريكان ليس التباهي الإيراني بأنه سيكون المنقذ بمناوشات تريد المشاركة في النصر دون كلفة. النصر سيحصل بها أو بدونها لذلك فلتصدق مرة في تاريخها .

ولتفهم أن استعادة امبراطورية فارس وهم مرضي قد يجعلها هي التي تغسل ارجل الجيش الاسرائيلي بديلا من غسل الجيش العراقي لأرجل حجيجها. فإسرائيل الكبرى إن تحققت تغني الغرب عن خدماتها.

ومن يقبل من الخليجيين الحلف مع الهند واسرائيل لن يكون مصيره غير ما يراه في مصير مسلمي الهند في الهند وفلسطيني فلسطين في اسرائيل: وبعضهم ليست بلاده بعد إلا مستعمرة هندية لأن حضور الهنود فيها يساوي تسعين في المائة من سكانها.

وطبعا من الغباء انتظار النصرة من المحميات العربية: فهي كلها عزلاء تتنافس على بناء المواخير باسم السياسة والملاعب باسم الحداثة وتهريب ثروة البلاد لبنوك الغرب بدلا من التجهيز لمثل هذه الايام التي ستجعلهم عبيد الهنود والصهيونيين.

لذلك فكرت في تركيا وباكستان وقبلت ضم ايران لهما لأنها لا مفر لها من ذلك فلا الصين ولا روسيا ستساعدها في ايقاف المشروع الذي سيجعلها خارج الوصل بين الشرق والغرب بطريق بديلة تغني الغرب عن خدماتها.

لذلك فخرافة التطبيع اندثرت. وتكرار 48 استحالت لأن الغرب يحتاج إلى اكثر منهما .لكن أهم ما حدث هو أن روح الهزيمة هاجرت فصارت في صف الاعداء .وهو ما قد يدعوهم للإرهاب المطلق والسريع.

خوفا مما شرعت فيه الأمة من الاستئناف والعملاء سيجرفهم تسونامي طوفان الأقصى إن لم يقبلوا ولو بنفس النفاق التظاهر بالتعبير عن الحس الشعبي وهو كاف لردع مشروع امريكا: لم تكن تستطيع امريكا تخيير الأمة بين الاستسلام الآن أو بعد تحقيق الخطة التي ستكون مستحيلة

من دون ثورة الشعوب فإن طريق الهند أوروبا ستخضع المسلمين لمطلق العبودية للهنود والصهاينة. كل ثرواتهم في الغرب ستجمد وكل ثرواتهم

الطبيعية ستصبح علنا تابعة للقواعد التي كانت تحمي انظمتهم الطاغوتية.

التجييش الأمريكي. ما دلالته القريبة والبعيدة؟""

ما اريد اثباته في هذا الفصل التاسع من تسونامي غزة غني عن الاثبات عندما نعلم رهانه: فهل امريكا والغرب قادران على خوض ثلاثة حروب في آن؟ فمن:

غرق في اكرانيا

وهزم قبلها في افغانستان

لا يمكن أن يعود لمحاربة المسلمين حتى لو اقتصر تمثيلهم عما يجري في فلسطين وما حولها -

ويواصل حربه على روسيا

ويبقى قادرا للتصدي لانتهاز الصين الممكن لفرصة لاسترداد تايوان بيسر.

ومع ذلك فإن من خصائص الفلاسفة أنها لا تقبل بالبديهي إذا لم يكن قابلا للدليل المقنع إذ البديهي الذي لا يستدل عليه هو الراي العامي وليس المعرفة المعللة.

وأبدا بالاسئلة التي تحتاج إلى جواب بين:

هل لوكان مغول الغرب - أمريكا- ما زال يثق في قدرة إسرائيل على أداء الدور الذي صنعت لأجله لواصل الاكتفاء بالمساعدة عن بعد ولعب ورقة الحكم الذي يدعي النزاهة بينها وبين عملائه من حكام العرب ونخبهم.

لكن الآن وصلنا إلى مرحلة لم يعد لتهديد اسرائيل فاعلية تخيف أحدا: يمكن أن تعيد من تريد إلى العصر الحجري لكن المستهدفين يمكن أن

يزيلوها من الوجود حينها إذا بلغت المخاطرة إلى هذا الحد. فتكون الخاسرة حتى في هذه الحالة.

ونفس الشيء يقال عن التهديد الامريكي الذي يمكن أن يفعل اكثر من اسرائيل لكنه سيمحي دوره العالمي وسيطرد مهما فعل لأن كل قواته في البحار المحيطة بالأقليم وكل قواعده فيه لن يبقى له منها شيء.

لكن التهديد له دور قياس تصميم الخصوم. لا احد يريد الوصول إلى هذه النهاية لكن من يقبل التحدي في حواسم اللحظات التاريخية هو الذي ينتصر لأن تقدير الكلفة اضافي ليس إلى مقدارها المادي بل إلى حصيلتها الخلقية والتاريخية.

لو استسلمت أوروبا لهتلر لكان يحكم العالم اليوم. لو استسلم المسلمون للاستعمار لما بقي لهم ذكر مثل الهنود الحمر. من يصمد أيا كانت الكلفة هو الذي يربح في النهاية. وإذن فالخاسر في النهاية سيكون اسرائيل وامريكا.

لكن كلنا يعلم أن بديهيات التي لا تحتاج إلى دليل هي قناعات العامة أما الخاصة فلا تقبل إلا ما عليه دليل مقنع. ونحن لا نجهل أن جل حكام العرب عامة فيقبلون بديهية أن امريكا مع اسرائيل والغرب هم ربهم.

ومثلهم ونخبهم منذ تفتيت الجغرافيا (سايكس بيكو) فقد شرعوا في تشتيت التاريخ (المحميات) ليحولوا دون شرط المناعة (تنمية الثروة) وشروط الحصانة (تنمية التراث)

1-بعضهم يحصل على أجر من الستآيآ

2 وبعضهم يعتمد على يهود بلاده أكثر من اعتماده على شعبه

3 وبعضهم جيشه عميل لفرنسا واستخباراته في خدمتها المستقلة بسبب التبعية في انتاج الثروة المادية والرمزية)

5 وبعض "مثقفيهم" في حرب دائمة على سر حصانتها الروحية (قتلا للحماية المستقلة بسبب التبعية في انتاج التراث المادي والرمزي).

هل لوكان قائد مغول الغرب ما يزال يثق في قدرتهم على مواصلة المهام التي كلفوا بها لاكتفى بما يسمى المشروع الإبراهيمي والتطبيع مع الانذال من حكام العرب وقبلهم

ولو كان الغرب ما يزال واثقا من فاعلية لعبة التخويف من إيران لتدعيم التبعية لإسرائيل والتخويف بإسرائيل لتدعيم التبعية لإيران وهو ما نجح إلى حد الآن بنسبة كانت

الفصل :10 التجييش الأمريكي. ما دلالته القريبة والبعيدة؟

كل ذلك تخبر لأن الأقدار شاءت أن تحصل حرب اكرانيا فيغرق الغرب فيها ولا يستطيع حسمها واحتدت المنافسة مع الصين ليس في المحيط الهادي فحسب بل في كل مستعمرات الغرب السابقة وخاصة في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية.

والسؤال الذي يريد له مغول الغرب حلا صار عكس ما كان يفرضه المنطق. لم يعد تأجيل الحسم مع المسلمين لأنهم عاجزون حاليا على الاستئناف والتصدي للصين وروسيا. لكن تبين أن الفصل بين المعارك شبه مستحيل.

فلا يمكن للغرب أن يوطد تفوق إسرائيل على كل الأقليم إذا كان خنوع الحكام والنخب العربية قد فشل في تحقيق الشرط الضروري والكافي لأن القضية الفلسطينية ليست عربية إلا بالجغرافيا لكنها اسلامية بالتاريخ:

لذلك فما يجري فيها له دور الصاعق الشعبي الذي يزلزل عملاء المحميات ويحيي مخلصي الثغور بسر الحياة الذي لا يبور: الإسلام. فكان لا بد للغرب من حليف جديد يتصوره قادرا على دورين:

الاول يمكن أن يكون رادعا للصين وروسيا بحجمه وتقدمه التقني فيكون الحامي المباشر لإسرائيل: من هنا فكرة الطريق الهندية الاسرائيلية الاوروبية

الثاني الحسم السريع مع كل إمكانية لاستعادة شعوب الاقليم الثقة في قدرتها على الفعل بدارا وتجاوز رد الفعل البعدي. وتلك دلالة الطوفان.

ولا يوجد جيواستراتيجي فطن يجهل أن الاحاطة بالصين من اعسر الامور من دون حسبان الحزام الإسلامي الذي لم ينضم إلى الحلف الجديد الذي بنته أمريكا للتصدي لقوة الصين في المحيط الهادي.

وهذا الحزام يكون هلال يصل بين حضوري الإسلام في آسيا من اندونيسيا إلى القوقاز بتوسط دول الإسلام الهندي والافغاني وكلها مصالحها الصق بالصين منها بالغرب والهند.

ومثلما أن مسلمي القوقاز يوسطون بين الصين وروسيا ويصلون بينهما وبين تركيا التي تحاول روسيا والصين ادخالها في طريق الحرير فإن مسلمي جنوب شرق آسيا يتوسطون بين الصين والهند ويفصلون بين الصين والهند المتعاديين مع ميل إلى الصين.

لم يعد بالوسع تأجيل الحسم في الاقليم لتمكين اوروبا من الاستغناء عن روسيا باعادة استعمار الخليج اعتمادا على قوة رادعة تعوض ما خسرته اسرائيل من قدرة على الردع حتى لو أدى ذلك للتضحية بلعبة التخويف بها وبإيران التي مالت إلى الصين وروسيا.

الآن انكشفت الخطة: امريكا باتت مخيرة بين ترتيبين إما محاولة تأجيل الصدام مع الأقليم والاسلام كما كانت تنوي في صراعها مع الصين أو انتهاز فرصة ما حصل لإسرائيل لإنهاء وجع الرأس

الذي قد يقصل أوروبا عنها لكونها لا تستطيع الاستغناء عن شرطي بقائها المادي والروحي: نهب مستعمراتها والاستفادة من محمياتها ومحميات امريكا اعتمادا على اسرائيل»

وبهذا المعنى فإن المسلمين في الاقليم الأقدر منهم وهم ثلاثة أي باكستان وتركيا وإيران لا يمكن أن يقبلوا بهذه الطريق الجديدة التي تمثلها الهند اسرائيل اوروبا. وطبعا الصين وروسيا أيضا لن يقبلا بها.

أما العرب فإن الشعوب هي مع هذا الخيار والعملاء من الحكام والنخب اسقط في أيديها لأن امريكا لم ترع فيهم إلا ولا ذمة إذ فضحتهم ايما فضيحة عندما بينت مدى خستهم وضعفهم وعجزهم حتى لذر الرماد في الاعين.

لكني واثق أن اسرائيل هي التي ستفسد هذه الخطة ليس وعيا بما يترتب على المجازفة بل لأن تسونامى طوفان الأقصى أنهى كل امكانية لاستعادة الثقة فى الجيش والامن والنخبة السياسية عند اليهود التي غزت فلسطين والتي لن يبقى منها فيها إلا القلة بعد أن تهدأ الزوبعة.

صحيح أن فلسطينيي غزة سيعانون الكثير. صحيح أن لبنان وسوريا والاردن ومصر قد تحدث فيها هزات إذا طالت الوضعية الحالية: لكن ذلك كله لصالح الاستئناف

لانه سيكون نهاية الخداع الإيراني والحكام والنخب العميلة وعودة الشعوب للفعل وحينها سيكون ما يحدث هو عكس :48 وذلك هو ما سيردع التجييش الامريكي: لم يعد

عندي أدنى شك بأن فجر الاستئناف قد بزغت شمسه. لم يعد بوسع أحد ايقاف ما هو بصدد الحصول من جبر للكسر بين بداية النهضة التي

كانت متجاوزة للحدود التى فرضها سايكس بيكو واستنبات اسرائيل وعودتها إلى ما كانت عليه بحيث إن الحدود صارت كالجروح التي بدأت تندمل فعادت اللحمة الروحية التي لم

فمن العلامات التى لا يمكن أن ينكرها أحد هو أن الشعوب الإسلامية فى مجملها قد عاشت حقبة المحميات- قرن كامل وهى فى ما يشبه السبات العميق فى الظاهر لكن

الفصل :10 التجييش الأمريكي. ما دلالته القريبة والبعيدة؟ روح الإسلام الجارية في عروق كيانهم كانت تستعيد شروط جبر الكسور التي كانت المحميات وتخبها تحاول تأبيدها بإحياء:

النعرات العرقية

والنزعات الطائفية

والمغالطات الفكرية

والتحريفات السياسية

وخاصة الانحرافات الخلقية

لكن ذلك كله فشل وعلامته فشل علمنة تركيا في النهاية وعلمنة تونس وهما رمزان بينان لكن ذلك حصل في كل محميات الإقليم. وآخر مراحل هذه العملية هي ما يجري في

تريد امريكا الاعتماد عليه بعد التأكد من فشل اسرائيل ولعبة التخويفين من إيران ومن

للحرب منطقها - التسديد لما به يتفوق العدو"

استحي من التعليق على استراتيجية من يقودون المعركة في غزة لعلتين: بين الشعبين وبين العالمين الغربي والعربي. فالتفاوت الكمي والكيفي يكاد يكون لامتناهيا.

2 والثانية لان "المتفرج فارس بلغة شعبية": فمن فعله مجازفة بحياته وهو المجاهد لا يمكن لمن يكتب افكارا على الحاسوب ان ينصحه إلا اجتهادا: فالاول بين فعله وثمرته كل حياته كمجاهد والثاني يكتفي بالكلام على منطق المعارك كمجتهد.

ومع ذلك فإن الاستراتيجيا التي يتبناها الاضعف لها سنن يمكن أن تجعلها قادرة على تعديل الكفة إذا حدد ما يطوله من قوة العدو بمنطق سلسلة الفاعلية في الحروب. فذلك نصيب الاجتهاد فى الجهاد.

بدلا من التركيز على ما يستهدف المفعول المباشر الذي لا يتجاوز الاستجابة لأحوال النفس والسعي للتأثير النفسي في حاضنة العدو مقصورا

عليه وهو تاثير لا تتجلى ثمرته في معركة واحدة مهما طالت بل فى الحرب التى تتألف من عدة معارك متوالية.

فإذا حددنا سر قوة العدو وركزنا عليه فإن هزيمته تصبح في المتناول حتى في المعركة الوحيدة. وذلك بالجمع بين أدوات التأثير البطيء في الحرب (وهو نفسي) والتاثير السريع فى المعارك وهو مادي.

ولذلك فالحرب بين قوي وضعيف عسكريا تكون دائما بالترتيب بين شروط المطاولة وشروط المناجزة (مفهومان خلدونيان) وقد بينت علل هذا المنطق الذي يجعل القوي ماديا يضعف بطول المدة والضعيف يزداد قوة روحية ثم مادية:

القوي له القدرة على المناجزة ولا يربح الحرب إلا مع علم ما يحول دونها ليفرض المطاولة التي هي سلاح الضعيف ماديا والقوي روحيا لأنه يكون قد منع الحسم في معركة

تعديد المعارك هو سلاح الضعيف لأن قوته الروحية هي التي تعطيه القدرة على المطاولة ولا يخسر الحرب إلا إذا وقع في فخ المناجزة لأنه يكون قد جعل الحرب قابلة للحسم في معركة واحدة.

وذلك هو جوهر الكر والفر وسر انتصارات الجيوش الإسلامية التى كانت دائما دون جيوش الاعداء عدة وعتادا. وذلك هو سر عبقرية خالد ابن الوليد وأبي عبيدة الاول آملا

فتركيز المقاومة على العامل النفسي بضرب المدن سره خطأ عدم التمييز بين فاعلية التأثير النفسى الاساسى فى المطاولة لأنه ينتسب إلى التغيير

البطىء فى ميزان القوة المعنوية بينه وبين التأثير المادي في المناجزة لأنه يتنسب إلى التغيير السريع في المعركة.

ضرب المدن في استراتيجية حماس اعتبره عقيما هذه المرة لأن ما حصل يجعل الغرب كله مستعدا لإرجاع ثقة الشعب الإسرائيلي بمعركة يريدها معركة حاسمة لعلتين في ظرفية تكون الغلبة السريعة لمن حقق العلتين التاليتين:

الاولى هي أن العدو جهز الملاجئ بما يحمي شعبه حتى لو استعملت الحركة عددا غير محدود من الصواريخ التي تجعل فاعليتها غير مؤثرة إلا نفسيا وليس عسكريا.

الثانية هي أن العدو يعلم عدم دقة الرشقات الصاروخية وهو ما يجعلها قليلة على سر القوة التي تتمثل في قوة الطيران والقصف الدقيق للاسلحة التي يستعملها العدو والتي تصيب فاعلية خصومه في اللحم الحي بتأييد اجماع غربي لعلمه برهان المعركة التي حمست

الحصيلة هي أن العدو يعمل بما يلغي فاعلية سلاحك الذي يعمل بما له اثر في المطاولة التي تخضع لمنطق الآجل إذا تواصلت المعارك المتوالية وأنت تعمل بما لا أثر له في المناجزة التي تخضع لمنطق الاثر العاجل.

كيف يمكن للاضعف ماديا والاقوى روحيا أن يجعل العدو لا يستطيع الحسم بالمناجزة حتى يستفيد من هزيمته المعنوية بلغة الملاكمة بالضربة القاضية وفرض الحسم بالمطاولة بلغة الملاكمة بالنقاط؟

الجواب يعلمه أي مبتدي في تحديد سلسلة القوة الضاربة عند العدو. فهو

يملك سلاح الحسم النهائي إذا اضطر في أي معركة أي الردع المطلق أو الذرة محليا والردع المطلق إذا استحال ذلك بالسند الغربي المطلق.

الفصل :11 للحرب منطقها - التسديد لما به يتفوق العدو

ولا يمكن منع الثاني من دون منع الاول. والذرة شبه مستحيلة في فلسطين لأن البلد صغير ومفعوله لا يمكن منعه بالملاجئ فيكون ما يحول دون فاعلية صواريخك غير الدقيقة يحول في آن دون لجوئه إلى النووي. لأن الملاجئ لم تعد لمنع فاعلية الاشعاع الذري.

يبقى التدخل الغربى للمساندة. وهذا يحصل إذا طالت المعركة ولا يفيد إلافى التصدي لطور الحرب أي عندما تتعدد المعارك المتوالية مع فارق زماني يمكن من الاستعداد لها والاستعداد للتدخل السريع في كل واحدة منها

لذلك يستعد المساعد باعداد ارضية التدخل السريع إذا عجز العدو على الحسم السريع في المناجزة. ومن ثم فلا بد من منع الحسم السريع في المناجزة: فبماذا يحسم العدو؟ بالطيران أولا والدبابات ثانيا. ويجمع بينهما عاملان قابلان لتعطيلهما.

صحيح أن الطيران لا يستطيع الفلسطيني تعطيله مباشرة عندما يكون في الجو. لكنه لا يكون في الجو إلا بشرطين:

وجود المطارات السليمة لكي تعود إليها وقابلية الطيارين للاستهداف خارجها لانهم لا يسكنون فى المطارات.,

قابلية ضرب الطاقة التى تشحن بها الطائرة ولها وقود وقابلية ضرب الذخيرة

التى تشحن بها الطائرات ولها محال.

أما العامل الأساسي في ذلك كله فهو شروط تعطيل حياة الجيش والشعب المعادي وتعطيل شروط عمل التقنية التي يتميز بها العدو مكانا وطاقة: والاول يمكن السيطرة عليه بضرب مصادر الماء ونظام العمل والثاني هو ضرب مصادر الطاقة عامة والكهرباء خاصة.

لذلك فالأهداف بينة وضرب المدن مضيعة للوقت حتى وإن كان خوف الإنسان من الموت من عوامل التأثير النفسي. لكنه عام ولا فرق فيه بين شعبك وشعب عدوك.

لكن ضرب المدن العدو أقدر عليه من دون تعطيل ما وصفت وهو إن حصل يصبح شبه تقديم عذر مجاني للعدو حتى ينجز ما يعجز الضعيف دونه فيكون مفعوله عكسي على الأضعف لأنه يقوي لحمة العدو الداخلية.

وقاعدة ما ذكرته ليست مقصورة على الصدام المباشر بين الفلسطيني والاسرائيلي بل هو نافع حتى ضد السند الغربي. ذلك أن السند الغربي له مدخلان البر والبحر:

القواعد في بلاد العرب وهذه ينبغي ان تستهدف في جندها وتسليحها

حاملات الطائرات وهي ينبغي أن تستهدف بنفس الطريقة حتى لو كانت ذرية الطاقة

لأن الحاملات من دون القواعد البرية لا تستطيع الصمود ويكفي ضرب ما فوقها من الطائرات ومطارها حتى تصبح عبئا على أصحابها.

ومن ثم فإن تحديد الأهداف المعطلة لسلسلة الفاعلية هي الاستراتيجية

اللازمة للمناجزة في المعارك والاستنزال البطيء بالتأثير النفسي لا يصلح إلا في المطاولة.

المطلوب إذن فى هذه المعركة التي يريد العدو حسمها بالمناجزة علينا منع الحسم بالمناجزة من خلال ضرب أداة الإنجاز السريع أي الطيران بالصورة التي وصفت.

والتوقف عن ضرب المدن لأنه عقيم في المناجزة بسبب تجهيز العدو لشعبه بالملاجئ وحداثة العمران في مدنه وعدم تجهيزك لشعبك بمثلها ولأنه يعطي العذر للراي العام الدولي فيجعل العدو وكأنه يعاملك بالمثل.

وقد خصصت لمنطق الحرب بين القوي ماديا وعلة قدرته على حرب المناجزة والضعيف ماديا وعلة قدرته على حرب المطاولة: ذلك أن القوة لها بعدان مادي هو التهديم وروحي هو البناء.

فالقوي ماديا أقدر على التهديم لكنه يصبح اعزل إذا لم يجد ما يهدم. والقوي روحيا أقدر على البناء ومن ثم فينبغي ألا ينشغل إلا بتهديم سر قوة العدو المادية بالقضم المتدرج.

والقضم المتدرج شرطه تعديد المعارك وجعلها اقصر ما تكون بمنطق الاستنزاف الذي ينبني على تراكم المفاعيل شبه لامتناهية الصغر حتى لا يحصل العدو على ما يحفزه للحسم السريع ويبدأ في التنازل للحلول الوسطى.

ومن هنا فلا بد لكل مقاومة أن تكون لها دبلوماسية شديدة التياسر في الاقوال وترك التعاسر في الأفعال. لذلك فكل من يخون فتح غبي:

فلا بد من منطقى العنف الذكى فى الأفعال واللطف الأذكى فى الأقوال. تلك هى غايتى من هذه المداخلة. وبالله التوفيق.

وختاما ينبغى ألا يتصور المرء أن شعوب الغرب لا تعانى من حكامها ونخبها التابعة لهم مثلنا بل واكثر. وشهادة كل المسؤولين فيها بعد نهاية الخدمة في المافيا السياسية والإعلامية دليل كاف على ذلك.

الفصل :11 للحرب منطقها - التسديد لما به يتفوق العدو

كما أن شهادة بعض المقاومين من الغربيين وخاصة الشباب منهم للطغيان المافياوي الذي يحكم الدول الاستعمارية الغربية لا يمكن أن ينكرها المرء فيعتبر المعركة مع الغرب عامة.

المعركة هي مع الحلف بين مافيات الغرب ومافياتنا الخاضعتين لأمهما التي بيدها سلطانا استعباد الشعوب: سلطان ربا الأموال (البنوك) وسلطان ربا الأقوال (الإعلام) في نظام عالمي يخضع الجميع لدعوى تمثيل إرادة الشعب الخاضع للمتحكم في:

حياته العضوية أي المائدة والسرير بالأول: بربا الأموال سلطان المافية

وفي حياته الروحية بالكذب والتضليل بالثاني: بربا الأقوال سلطان خدمها

مربع السفاهة - أمريكا وإسرائيل وأوروبا وإيران"

لا شك أن الأصل فى ذلك كان مفاجأة قدرية: من قال إن فصيل صغير محاصر منذ ما يقرب من العقدين يستطيع ما عجزت دونه جيوش العرب وعنتريات إيران رغم مخمسها المزعوم يستعد لانهاء وجود إسرائيل؟

إنها مفاجأة قدرية بمعنيين: حصولها على ذلك النحو كان معجزة وحصيلتها

استحالة أن تقوم بعدها قائمة لاسرائيل حتى لو اجتمع الشرق والغرب لمساعدتها: فالضربة ليست مادية بل هي روحية.

لن يثق الإسرائيليون بعد اليوم في قياداتهم التي صارت من جنس قياداتنا: مافية فاسدة تحتمي مثل الفاجرة بعملاء الفجور في العالم: حكام الغرب خاصة ليسوا كما قد يظن رجالا احرارا بل هم عبيد النظام البنكي واعلامه المزيف للكذب على شعوبهم.

وكان يمكن اعتبار ما حصل صدفة سعيدة لولا ما سأبينه من كونه ليس صدفة بل هو حصيلة مجريات اللحظة التاريخية الحالية. صحيح أن إسرائيل قد تكون استنامت بسبب

وخاصة بسبب علمها بأن سندها سيد العالم وانه حاصل في الغرب والشرق على حد سواء ومن ثم فهي بدأت في خوض معاركها الداخلية ليس حول النظام القضائي والقانوني

حول استكمال مشروع اسرائيل الكبرى وتهجير الفلسطينيين مرة ثانية وهو الاساس الذي الفت بمقتضاه الحكومة الحالية وفيها أقصى اليمين المتطرف الذي يمثل الإرهاب الذي تؤمن به المسيحية الصهيونية اكثر حتى من اليهود:

فبعد استسلام العرب: برنامج الابراهيمية والطريق الهندية الخليجية الأوروبية التي ستنهي وحدة الاقليم اكثر من سايكس بيكو

وبعد وهاء الممانعة لغياب حاميها: سيطرة امريكا على مال إيران والتحكم في صرفه حصرا في الغذاء والدواء وثمرته ستكون نزع السلاح..

تلك هي المعركة التي انشغلت بها اسرائيل ليس خوفا من العرب وايران ولا من روسيا والصين لعلمها بأنهم يودون أن يروا الغرب منشغلا بمعركة ثانية تلهيه عنهما بل خوفا من أن يصبح الغرب عاجزا بسبب:

الخوف من فشل الغرب في حرب أوكرانيا كما حدث في افغانستان

والخوف من انتهاز الصين الفرصة لاسترداد تايوان بسبب الفشل الثاني

وعلة ما اعلن عنه نتن ياهو الخارطة التي عرضها في الامم المتحدة

المهم أن الفرصة التي مكنت حماس من ضربتها الحاسمة يسعى العرب حاليا

لمساعدة اسرائيل فى تنفيذ الخطة للاستفادة من التبرير الذي يمكن أن ينسجوه حول قصة المفاجأة وثمراتها بكل اكاذيب سياسة الغرب.

لكن صمود الفلسطينيين رغم كل التضحيات سيقلب الخطة رأسا على عقب. ذلك أن اسرائيل مهما جمعت من قوة لا تنقصها واستندت إلى قوة الغرب التي لا ينكرها أحد فهي لن تستطيع استرجاع ثقة شعبها في قدرتها على حمايته.

وهذا هو الانتصار الذي سيقضي على المربع الذي عنونت به هذه المحاولة:

أولا بايدن: انتهى وإذا لم يكن للديموقراطيين مرشح غيره فسيخسرون الانتخابات القادمة. لأن:

1 الهزيمة فى افغانستان حسبت عليه 2 والهزيمة فى اكرانيا التى باتت شبه ثابتة ستحسب عليه

3 وطبعا انكسار الهجوم الإسرائيلي حتمي لأن سيم نفسه ليس غافلا عما

اشير

4 ولوجود عدد كبير ج الأح وان تريس مهاسم ل لي ستحول دون الحسم العسكري مهما طالت الهجمة على غزة

5 والمحاسبة في اسرائيل ستبدأ داخليا ليس على القتلى فحسب بل على الأسرى خاصة وهي ستحول دون مشروع استرداد الثقة في القيادة الاسرائيلية بكل فروعها.

الفصل :12 مربع السفاهة - أمريكا وإسرائيل وأوروبا وإيران

وكل ذلك سيحسبه الشعب الامريكي على بايدن وعلى غلاة اسرائيل واليمين المتطرف في امريكا كذلك وكله لصالح القضية ما يعني أن ضربة حماس ليست عسكرية فحسب بل هي سياسية بامتياز لأن الجميع سيكون مجمعا على ضرورة الدولة الفلسطينية.

أوروبا ستكون أول من سينزل من السلم: ذلك أنها ستحاول تقديم مشروع للتوسط بين الحكام العرب واسرائيل لأن الأولين بحاجة على الاقل لاسترداد بعض الشرعية من خلال ابتزاز اوروبا بما يملكون ولان اسرائيل بحاجة للرأي العام الأوروبي.

وستشجع امريكا ذلك حتى لا تفقد شروط محاصرة روسيا: فلا مفر لأوروبا من البترول والغاز الخليجيين والمغربيين بديلا من المصدر الروسي وإلا فأوروبا ستلوي العصا في يد امريكا وتتوقف عن مقاطعة روسيا.

وأصل أخيرا إلى العنصر الرابع وهو توهم أن الدهاء والخبث لن يفتضح بما حققته المعجزة الغزية: تبين حتى لأشد العملاء العرب من الحكام والنخب

لسردية إيران حول تحرير فلسطين وفيلق القدس أن ذلك كان اقوالا يصدقها الحمقى رغم كل تحذيراتي.

لكن من صدق عنتريات الدمية لا تلومه على تصديق من وظفوه أي أمريكا صهر ترمب وأوروبا مكرون واسرائيل الغريبة وإيران الفاطميين: فالقيادات العربية لها نفس الغباء من الماء إلى الماء. ذلك أنه ما كان لينجح لولاهم.

فشقهم الذي يدعي الإسلام هو علة نجاحه وشقهم الذي يدعي الحداثة هو علة بقائه. وإذا تواطأ الاولين غافلين فإن قياداتهم متواطئة حتما لأن ما فهمته لا يمكن أن يغيب عنهم: الامر تكرر بين مصر مع بلحة وفي تونس مع الدمية.

لكن الثانين نقمة في الاولين تصوروا أن الأمر مؤقت وأن التخلص من الدمية في المتناول بعد أني خلصهم من الاسلاميين فإذا به قد بدأ بهم ثم ثنى بالاسلاميين ليس لذكاء يتميز به بل لان له نصحاء من موظفيه.

وما اتوقعه هو أن توقعاتى ستتحقق كلها كما تحققت توقعاتى حول الدمية: فقد ذكرت منذ علمت بنيته الترشح بكل ما حدث إلى اليوم. ذلك أن التاريخ حتى وإن كان ليس حتى وإن كانت من طبيعة قيمية في العمل وليست من طبيعة معرفية في النظر. من له بها دراسة يوفقه الله فى حدس ما يمكن أن يحصل إذا استقطعنا بدقة على عناصر معادلة الفعل السياسى.

الذي هو تنفيذ الاستراتيجيا (كما حددتها الأنفال (60 التي تضمن حماية الأحياز الخمسة ورعاية أهلها أي وحدة الجغرافيا ووحدة التاريخ وشروط مناعة الابدان وشروط حصانة الأرواح. وذلك هو سر القيام الذي هو إرادة الأمة الحرة (الجهاد) ذات الحكمة

لست غافلا عن كون العامة وجل مثقفي العرب أكثر عامية من العامة لغرقهم في الأزف والسباشر ب نافيك جو جو ا يمكن أن يفهموا علامات القرائب ناهيك عن ومضات البعائد.

ومع ذلك فلن اتوقف عن التعبير عما اعده دليلا قاطعا على أن التاريخ دار دورته متجها نحو الاستئناف الذي انتظرناه طويلا. ولا يكفي قناعة الباحث بل لا بد من الأدلة التي بتعاضدها تثبت حقيقة ما يجري. محاولة الوصل بين الإشارات الدالة

ما حصل اعده حرب الردة الثانية: اسم أبو عبيدة الثاني المتكلم باسم حماس يصلنا بأبى عبيدة الأول: قلة قليلة خاف عليها الفاروق وقادها أبو بكر حسمت ردة مسيلمة

الكذاب: ما اراده مسيلمة بعد وفاة الرسول هو عين ما أرادته جماعة الابراهيمية بعد ما ظنوه وفاة الإسلام السياسي.

تلك هى الظرفية الحاسمة: فلا يمكن لحماس أن تحقق هذه المعجزة التى سيتبين للجميع أنها أنهت أهم "غول" كان يخشاه عملاء الحكم والفكر في بلاد العرب:

وأول من صار لا يثق في قوة إسرائيل وسند الغرب هم الظاهر من جبل الجليد أي اسرائيل التي اعدها القاعدة الثانية الاقل خطرا على الاستئناف

وثاني من صار لا يثق في خداعه وسكوت الشعوب المستعمر الأخطر على الاستئناف. فإيران لا تكتفي باحتلال الارض بل هي تخرب الروح في ما تحتله

والجمع بين الأول والثاني هو العلة العميقة لبقاء تفتيت الجغرافيا شرط التبعية المادية

ولبقاء تشتيت التاريخ شرط التبعية الروحية ومن ثم علة تعطل كل وظائف الإرادة الحرة والحكمة الراجحة

المفاجئة والتى انهت خرافتين:

الاولى تقول إن الإسلام السياسي مات لأن الإسلاميين ليسوا مضروبين فحسب بل فشلوا حتى لما توفرت لهم الفرصة لتمثيل ثورته الكونية.

والثانية تقول إن قاتليه هما إسرائيل وإيران وسنديهما من الغرب والشرق وعملائهما من العرب والاقليات التي تعمل ليلا نهارا لتحقيق ما تطلبانه من اجل منع الاستئناف.

لكني قدمت فرضية أعمق من كل ذلك لأن فاعلية هذه المعوقات تحتاج إلى تفسير بما آل إليه مآل الحضارة الإسلامية نفسها إذ أن تأثير المعوقات من جنس تأثير الفيروسات والجراثيم في الابدان والارواح إذا فقدت الأولى المناعة العضوية والثانية الحصانة الروحية.

والفرضية التي اتكلم عليها هي ما سميته تحريف علوم الملة التي قلبت كل معاني القرآن في الكلام والفلسفة والفقه والزهد والتفسير كما يتبين من:

دلالة آل عمران 7 التى جعلوها وكانها تامر بتأويل المتشابه بدل النهى عنه لأنه مصدر مرض القلوب وابتغاء الفتن كما حصل فعلا لهذه العلة

ودلالة فصلت 23 وكأنها تنهي عن البحث العلمي في قوانين الطبيعة والابدان وسنن التاريخ والارواح بدلا من الدعوة للإقدام عليها.

صارت الأمة تبحث في الغيب المحجوب بعكس النهي القرآني بدلا من محاولة التعامل مع الشاهد من الوجود بعكس الدعوة القرآنية لرؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس.

ذانك هما علة ما جعل كيان الأمة يفقد مناعته العضوية وحصانته الروحية فيصبح بوسع المعوقات أن تعيقه ليس في دوره الكوني فحسب بل وكذلك في شروط بقائه حر الإرادة وراجح الحكمة: فتمكن الأعداء من

1-تفتيت جغرافيته التي هي سر قوته المادية

-2 وتشتيت تاريخه الذي هو سر قوته الروحية

3-فتجعل امراءه غفراء عند مستعمريه

5 فاصبحت الأمة عاجزة عن رعاية ذاتها وحمايتها لأن معانى الإنسانية فيها فسدت فصارت عالة على غيرها وانحطت فارتدت اسفل سافلين.

تلك هي العلة العميقة لما مرت به الأمة وهي التي جعلت الصليبيين ومغول الشرق ثم الاستردادبين ومغول الغرب يسيطرون على دار الإسلام وعلى عقول نخبهم

بحيث أصبح بوسع إيران وإسرائيل يتقاسمان ليس الارض وحدها بل المحميات العربية وغوافيرها وادعياء الفكر فيها من الثرثارين حول نقد التراث والاخلاق والشطح الصوفي.

ذلك هو الداء الذي حاولت منذ يومي الاول في دار المعلمين العليا لما كان 99 في المائة من الأساتذة فرنسيين في حضارة ترجمت فلسفة اليونان وعلومها قبل أن تصلح لفرنسا لغة وتشارك في العلم والمعرفة بعد ذلك

بقرون.

كان مشكلي في فهم ذلك وكان لا بد من الانطلاق ممن عانوا من هذه الهيمنة قبلنا وهم الامة التي بدأت ثورتها وتحررت من فرنسا قبلنا أعني المانيا التي استفادت من تقدم فرنسا وبريطانيا لكنها استفادت خاصة من العصر الزاهي من حضارتنا: ألمانيا.

عندئذ انشغلت بهيجل ثم اقدمت على تعلم لغته ثم شرعت في تحليل قراءته لتاريخ الغرب ومحاولة طمس دور الأمة في نهضته بدعوى المعجزة الأوروبية اي الكذبة الثانية بعد كذبة المعجزة البرتغالية!

ورغم بقي للكتيتين فإن ذلك لم يمنعني من الاعتراف بأن في ما يقوله هيجل

بعض الصواب في محاولة تعليل ما طرأ على الحضارة الإسلامية التي كان كلامه عليه في بداية حياته الأكاديمية البحث في علل انحطاط الخلافة العثمانية وفقدان المسلمين لشروط الثورة الحديثة

لكن من يعادي العثمانيين من العرب اكثر اجراما من العصر العثماني الذي اطال عمر القوة الإسلامية على الأقل مدة خمسة قرون وهو فضل كبير على المسلمين عامة وعلى العرب خاصة. إذ لولاه لتحقق في الوطن العربي على الاقل ما تحقق في الأندلس من محو لكل اثر للإسلام بالتنصير. .

العرب هدموا قوة الخلافة والرمز هو حمق علاج الفتنة الكبرى وخاصة حمق قراءتها بجعل الخائن مخلصا والمخلص خائنا لأن السنة بحمق علمائها تبنوا القراءة الباطنية والشيعية للفتنة الكبرى التي حاولوا بها انهاء

ثورة الإسلام.

فاستغلت المؤامرة الباطنية السردية الشيعية والحمق العباسى فأسقطوا الدولة الوحيدة والغرب لتحقيق شروط الدولة الكونية الإسلامية.

بحيث إن العباسيين هم من اخرج العرب من التاريخ ولا دخل للعثمانيين بل بالعكس هم من حافظ على الإسلام وعلى العروبة عندما تمكنوا من هزيمة الاستردادبين والتشيع الذي تحالف معهم لإنهاء ثورة الإسلام الكونية.

واليوم المستهدف هو اللقاء الممكن والشارط للاستئناف هو تلاقي الشعوب الخمسة الذين يستمد منهم الإسلام قوته:

1 سنة الترك

4 سنة آسيا بهنودها وملاوييها

5 سنة افريقيا بكل اجناسها

فهؤلاء هم قوة الإسلام السياسي الذي هيمن واستأنف دوره فهو المحرك الاول للشعوب حتى وإن وجد التعطيل في الحكام والنخب.

ووظيفة فلسطين عامة والقدس خاصة هى وظيفة الصاعق الذي نراه اليوم قد أحيا قدرة الشعوب على ردع العملاء على الاقل في الظاهر. وما يخشاه الغرب هو أن تفتك ربع البشرية وهي باسترداد:

1 وحدة جغرافيتها 2 ووحدة تاريخها 3 وثمرة الوحدة الأولى: شروط رعاية المناعة المادية 4 وثمرة الوحدة الثانية: شروط رعاية الحصانة الروحية

5 فيكون اجتماع نوعي الشروط هو ما أعنيه بالاستئناف.

الغرب، كيف نفهم علة هرجه ومرجه الحالي؟ "4

كيف تريدون ألا يصاب الغرب اقصاه وادناه بالجنون بعد أن يرى أمام ناظريه انهيار جهده طيلة اربعة عشر قرنا من مجارية الإسلام: كلها تبخرت؟ فما تصوره الضربة القاضية لعودة الأمة إلى دورها الكوني أي باستراتيجية:

1 تفتيت وحدة جغرافيتها: : بمقتضى تقسيم دا رالإسلام ب بين الامبراطوريات الأوروبية السبع التي احتلتها: اسبانيا والبرتغال وانجلترا وفرنسا وبلجيكا وهولندا وإيطاليا.

2 تت تشتيت وحدة تاريخها بمقتضى العملاء ء الذين نصبوهم في المحميات التي نتجت بالتقسيم الاستعماري ورمزها فى الغاية كان اسقاط الخلافة الاخيرة وخلق فتات سايكس

3 منع كل شروط التنمية المادية بالأول: لأن المحميات ليس لها القدرة على بناء شروط السيادة المادية أي الرعاية التي تحفظ كرامة الشعب فلا تعجله تابعا في رزقه المادي.

4 منع كل شروط التنمية الروحية بالثاني: لان المحميات الفاقدة للسيادة لا يمكن أن تكون لها سياسة قادرة على ابداع أدوات القوة الروحية التي هي العلوم النظرية وتطبيقاتها الطبيعية والعلوم العملية وتطبيقاتها الخلقية.

5 كل محاولات تشويه الإسلام وقيمه وهى استراتيجية الغرب كله والتى بلغت الذروة بحلف الغرب والشرق وقيادة امريكا والصهيونية والباطنية وعملائهم من الحكام والنخب

بسبب ترتب عن تحول الأمة إلى شعوب عزلاء من كل أدوات القوة اعنى علة هذين للعملاء لإزاحة شروط القيام الحضاري للجماعة.

فما يسمى بالتطرف الإسلامي الذي يلغي كل إمكانية باستراتيجية الأنفال 60 وباخلاق الحرب القرآنية التي طبقها الفتح لم تكن إلا أهم ادوات هذا التشويه وهو اعسر

كل ذلك تبخر أو هو بصدد التبخر بفضل طوفان الاقصى وتسونامي الثروة العربية التي ستحييها عملية حماس بوصفها صاعق لإحياء ما تصوروه قد انتهى أي الإسلام السياسي الذي بين أمرين كانا ماثلين للعين المجردة لكن الأعلام العميل كان يخفيه:

الأول أن اعداء الإسلام السياسي في دار الإسلام يدعون الحداثة وهم يمثلون كاريكاتور يحاكي قشورها وهم اجل خلق الله في كل ما تمثله ادواتها فضلا عن ما بقي من قيمها: فسار العرب أشبه باليمين الغربي منه باليسار الغربي.

الثاني أن الإسلاميين هم الذين يمثلون الحداثة الفعلية والمستقلة في كل مجالات العلوم الحديثة وتطبيقاتها. فلو تجاوزنا قشور نماذج العيش الغربي لن تجد عند حداثيي العرب إلا التخريف الايديولوجي الذي لا يقدم بل يؤخر.

ومحاولة العلمنة فشلت فشلا ذريعا ودلالته الثابتة بدأت بتركيا وتونس اكثر بلاد المسلمين سعيا للعلمنة المتطرفة وختمت بنهاية ما يسمى باليسار الاشتراكي العربي الذي أفسد ثورة فلسطين وكاد ينهيها بتفتيتها وتوظيفها لغايات لا علاقة لها بالقضية.

فلو حاول المرء أن يقدر ذهنيا ما يدور في عقول الغربيين ادناهم (أوروبا) واقصاهم (امريكا) لتبين له أن الظرفية اسقطت كل احلامهم في مواصلة هذه العمليات التي وصفت إلا إذا كان قادرا على خوض ثلاث حروب في آن:

وبصدد خسران المعركة مع روسيا.

وذلك مستحيل من دون حرب عالمية سيكون فيها للإسلام دور فاعل ومؤثر لأن كل شروطها التي لا يمكن للموجود من التقنيات أن يعمل من دون البدء باحتلالها أي الطاقة

وإذن فالحرب العالمية إن بدأت فستكون في الأقليم أي في ملتقى القارات الثلاث القديمة: آسيا وافريقيا وأوروبا. وهو سيفرض على العرب والاتراك وباكستان وحتى إيران

ستعمل معا لأن كل واحد منهم لا بقاء له إذا احتل من اجل جعل أرضه ارض الحرب العالمية الثالثة.

الفصل :14 الغرب,. كيف نفهم علة هرجه ومرجه الحالي؟ كل ذلك يجعلني أفهم أن فزعة الغرب ليس للدفاع عن اسرائيل فحسب خاصة وهي

تبينت عديمة القدرة على انجاز ما كان منتظرا منها بل هو اساس لمنع ما قد يفرض عليه

عم يتساءل المبشرون بنهاية الإسلام السياسي؟؟"

حق لهم أن يتساءلوا بعد تسونامي فلسطين برمز طوفان الأقصى: فكل ما سعى إليه أعداء الإسلام انهار كقصور الرمال بلطمة سريعة ما كانت لتكون

ممكنة لولا أن من سددها اعتمد: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى.

حق لهم أن يبشروا بما بشروا به لأنهم كانوا ينطلقون مما سعوا إلى جعله يعد إسلاما الكنيسة المسيحية للوساطة بين المؤمن وشأنه الأخروي وللوصاية بين الإنسان وشأنه الدنيوي.

نعم الإسلام السياسوي انتهى فعلا: وحل محله الإسلام الذي "بعم يتساءلون" جعل أغلى ما في حياة الإنسان ليس حياته بل حياته الكريمة والحرة التي تقدمها على حياة العبيد لغير خالقهم: الحياة عزيزة لكن حريتها كرامتها أعز منها.

ذلك هما اساس تقديم حرية الإرادة اساسا للجهاد فرض عين ورجاحة الحكمة فرض عين للاجتهاد: فالعبودية لله وحده فرض عين على المسلم وهو مصدر إرادته الحرة التي لا تقهر وهي شرط الجهاد

و شرط فاعلية الجهاد الأداتية الاجتهاد كل بما يتميز بينه من صفات كيان الإنسان الخمسة أي: الإرادة والرؤية والمعرفة والذوق

وحصيلتها واصلها في آن هي القدرة على رعاية الذات والاهل وحمايتهما لأن معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون هي "رئاسته بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وذلك وذلك هو معنى الإسلام السياسي الذي هو عين شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف.

وهو كذلك فرض عين لأنه غير المعنى الضيق للاختصاص في الاقوال بل هو بالمعنى الواسع الذي يشمل اعمال. ولهذه العلة صنفت البشر بالتخلي نهائيا عن المقابلة بين

اصحاب النظر والعقد (الخاصة) وأصحاب العمل والعقد (العامة) مع نسبة القيادة للأولين والتبعية للثانين.

فهذه من ثمرات مبدأين يونانيين: في نظرية النفس والمعادن البشرية أي مثلث العقل والغضب والشهوة وفي المقابلة بين الاحرار والعبيد بالطبع وليس بانحراف الطبائع الناتج عن رؤية العلاقة بين البشر بمنطق العنف والتراتب العرقي والطبقي والجنسي.

وهما مبدآن يتنافيان مع كل قيم القرآن الذي يعتبر البشر اخوة ومن نفس واحدة (النساء (1 ولا يميز بينهم بهذه الفروق التي هي آيات إلهية بل بالتقوى لأنهم متساوون بالجوهر ومتفاضلون عند الله بالتقوى (الحجرات 13).

ولا يتحقق ذلك من دون ضميره أي فضيلة التنوع بين البشر بمعيار مختلف عن المعيارين اليونانيين: وهو معيار تجهيز الإنسان بنفس المقومات مع شبه تنويع يحقق وظائف التساخر فى الجماعة. وهذه المقومات هى الخمسة التالية:

1-الإرادة الحرة

-2 الرؤية الحكيمة

3 الأداة المعرفية المحققة لشروط التعمير بقيم الاستخلاف: التقدير الذهني بنوعيه الرياضي والخلقي والأول للعلاقة بالطبيعة والعلم وتطبيقاته والثاني للعلاقة بالتاريخ والعمل وتطبيقاته.

4-الذوق الجميل المحقق لمعاني النصيب من الحياة الدنيا أي الجمال

والجلال وكلاهما ذوق يدرك العلاقة بين الحياة الدنيا وما يتعالى عليها مما يضفى عليها المعنى.

5 المشاركة في شروط الرعاية وفى شروط الحماية بالإبداعين للثروة والتراث شرط والتبادل فى الجماعة. فيه بحيث إن المقابلة بين خاصة وعامة لم يبق لها معنى إلا في وهم من يتصورون انفسهم مصطفين

وقادرين على الوساطة بين المؤمن واخراه لوهم القدرة على الكشف والعلم المحيط بالغيب وبين المؤمن ودنياه لظنهم أنهم أدرى بمصلحته. وهي إذن خرافات موروثة عن اليونان وتاثيرهم في اليهودية والمسيحية وثلاثتها بقيت مؤثرة فحرفت علوم الملة الخمسة:

في النظر والعقد: الكلام والفلسفة

في العمل والشرع: الفقه والزهد

واصلها جميعا: تأويل آيات القرآن المتشابهة (آل عمران (7 والمقابلة بين النقل والعقل بزعم العلم المحيط والعمل التام بحيث إن "عقل" الإنسان صار معادلا ل"عقل" الرب. وبدلا من فهم ما يجعل ذلك علة لمرض القلوب وابتغاء الفتن التي تبعد عن رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس (فصلت .(53

فيلغي الغيب ويجعل الدنيا مكتفية بنفسها. ولهذه العلة اخترت عنوان "عم يتساءلون" الذي يشير إلى النبأ العظيم أي الأخرة والبعث. وكل زاعمي العلم المحيط نفاة للغيب وملحدون دون وعي

لأنهم يرددون جوهر التحريف المسيحي التوراتي بصيغتيه الهيجلية بتذويت

الجوهر السبينوزي والماركسية أكثر وضوحا بالاستغناء عنه عودة صريحة للطبيعة الطابعة.

ومثلهم علماء الملة الذين تبنوا الأفلاطونية والأرسطية لأن نسبة أرسطو إلى أفلاطون هي نسبة ماركس لهيجل: والحصيلة في الحالتين هي القول بالمطابقة بين ما في الأذهان من المعاني وما في الأعيان الوجود.

ووهم المطابقة يترتب عليه زعم العلم الإنساني محيطا وزعم العمل الإنساني تاما. فتكون النتيجة الحتمية إلغاء الغيب ووهم الدنيا المكتفية بنفسها والغنية عن ربا يوجدها ويأمرها. ولهذه العلة اخترت عنوان "عم يتساءلون" الذي يشير إلى "النبأ العظيم" وهو وجود الأخرة والبعث اللذين من دونهما تصبح الدنيا وكأنها محتشد يسجن الوجود في العدم فلا

فقدان هذه المعاني في رؤية المبشرين بنهاية الإسلام السياسي هم إذن من لا يستطيعون فهم الترادف بين كلمة إسلام وكلمة سياسة. فالسياسة بهذا المعنى هي استراتيجية تحقيق شروط المناعة العضوية في علاقة بالطبيعة وشروط تحقيق المناعة الروحية في علاقة بالتاريخ.

وهما شرطا في العيش المشترك السلمي بين الإنسان والإنسان وبينه بين العالمين الطبيعي والتاريخي أي جوهر المعاني التي يشير إليها القرآن في كل أدلته على فضل الله على الإنسان الذي لم يخلق إلا لعبادة الرحمن بهذا المعنى: ولا يكون ذلك من دون التحرر

من معوقات رعاية قيامه العضوي (الاستعمار في الأرض) وحماية قيامه الروحي (الاستخلاف فيها).

ولا يمكن تحقيق شروط الرعاية من دون التساخر في التواصل بالتفاهم الصادق وفي التبادل بالتعاوض العادل: وذلك هو النظام السياسي في الرؤية القرآنية. ولأن علوم الملة قلبت العلاقة بين السبابة وما تشير إليها صاروا يؤولون السبابة بدل البحث في المشار إليه بها: فكانت نتيجة هذا التحريف قلب النهي عن تأويل المتشابه وكأنه أمر به (آل عمران

وصار قلب الأمر برؤية آيات الله فى الآفاق وفى الأنفس وكأنها منهى عنها (فصلت

ما اسميه شروط الاستئناف هو الوعي بهذين الانقلابين اللذين هما عين الرد اسفل سافلين بعد التقويم الاحسن وهو رد عرفته سورة العصر بكونه عين الخسر الذي لا مخرج منه من دون الوعي أولا ثم تحقيق ثمرات هذا الوعي الأربع:

الإيمان بالله ولا رب سواه

العمل الصالح نهيا عن المنكر وامرا بالمعروف دليلين على الإيمان الصادق التواصي بالحق لإبداع أدوات الرعاية الحماية شرط ثمرتي الإرادة الحرة والحكمة

التواصي بالصبر لحماية الغايات شرط ثمرتي تقديم معاني الحياة على مجرد حياة وذلك هو الجهاد بالمعنى القرآني العميق.

ذلك هو ما يمثله طوفان الأقصى صاعقا يحرك الأمة فيخرجها من السبات الذي طال وآن أوان الاستئناف الذي سيعيد حريتها وكرامتها بإزالة تفتيت جغرافيتها وتشتيت تاريخها فتتحقق شروط رعايتها وشروط حمايتها

فلا يكون لأحد سلطان على الإنسان والعالم في الرؤية القرآنية غير الله الذي هو المعبود الوحيد في الرؤية الإسلامية التي هي في آن نظر وعقد وعمل وشرع. والأول اجتهاد لإبداع الأدوات المادية والروحية والثاني جهاد لتحقيقها الفعلي في التاريخ. ذلك هو ما يتساءل أعداء الإسلام في الداخل والخارج عن سر تحرك الصاعق والخوف مما سيتلوه: الاستئناف:

عم يتساءل المبشرون بنهاية الإسلام السياسي؟ "*2

هذا فصل يجيب عن الأسئلة الخمسة التالية بمفهومات لم أبدعها بل هي مجرد بس فلسفية أبدعتها المدرسة النقدية الإسلامية وخاصة بطليها الأخيرين أي ابن تيمية

بن خلدون وأدى إلى إهمالها الفكر المدرسي المسيطر قديما وحديثا عند نخب العرب ا ا 1 ما علامة إرادة الإنسان الحرة؟ أي ما علامة ضرورة الجهاد؟ 2 ما علامة حكمة الإنسان الراجحة؟ أي ما علامة ضرورة الاجتهاد؟ 3 ما علامة معاني الإنسانية؟ أي ما علامة ضرورة رعاية الذات وحمايتها؟ 4 ما علامة السياسة المحافظة على البأس؟ أي ما علامة سياسة الإسلام في التربية والحكم الممكنين من تكوين الإنسان بما يبقي على هذه القيم؟ 5 ما علامة كون الإنسان "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"؟ تلك هي ثورة المدرسة النقدية الإسلامية التي هي بداية الاستئناف الذي لا مرد له المحاولة: لا أعجب ممن يتهم ما أبشر به بكونه من الأوهام. فانبعاث الحضارة التي يعتقد الكثير من العلماء بوعي بعمالتهم أو بعدم وعي أنها قد ماتت يبدو شبه مستحيل. ولا أعجب من أن جهدهم قد صار يستهدف المشاركة في دفنها مع أعدائها بدعوى

المشاركة في بديل منها هدفه وإن بغير قصد تحقيق ما عجز دونه الأعداء فصاروا هم ألد الأعداء: نخب التحديث بالتقليد والعنف.

لذلك فإني لا أعجب من أن يصبح القول باستئناف دور أمة الإسلام الكوني عند جل حكام المحميات وعملائهم من النخب اعسر تصديقا حتى من البعث الأخروي.

ومع ذلك فإني لم أتخل يوما عن الإيمان بأن الانبعاث صار قاب قوسين أو أدنى ليس بفضل جهاد القلة واجتهادهم فحسب بل خاصة بسبب ما تتأسس عليه حضارة الإسلام من رؤية هي جوهر معاني الإنسانية بالمعنى الخلدوني للكلمة (المقدمة الفصل 40 من بابها السادس).

وهذه المعاني هي ما أريد شرحه في الفصل الثاني من "عم يتساءلون" ولكن هذه المرة سيكون مدار الكلام اكتشاف معنى "معاني الإنسانية" وصلتها بما وصفته ذات مرة بالقول إن عبارة " إسلام سياسي" بليوناسم أي إن دلالة أي من المفردتين هي عين دلالة الثانى.

فلا فرق بين القول إسلام وبين قول سياسة الإنسان ذي الإرادة الحرة والحكمة الراجحة فردا كان أو جماعة بمعنى أن الأمر يتعلق ببعدي تدبير الإنسان لشروط قيامه الحر والكريم رعاية لقيامه العضوي وحماية لقيامه الروحي.

وفى تحقيق ذلك يكون حائزا على معانى الإنسانية وفى التخلى عن ذلك يكون فاقدا

1 درجات المحافظة على حرية الإرادة ورجاحة الحكمة نزولا من حقيقة

الإنسان بوصفه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" (المقدمة الفصل 6 من بابها الثاني :(أي درجات التبعية للغير بسبب فساد معاني الإنسانية

2 واستردادها فى حالة فقدانها صعودا من العبودية لغير الله إلى التحرر منها بما حددته سورة العصر للخروج من الخسر أي الإيمان بالله والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر أي التحرر من التبعية للغير بسبب إصلاح معاني الإنسانية.

فتكون بداية الاستئناف الحضاري واسترجاع الدور هو انتشار الوعي بأن الأمة بلغت الغاية في الانحطاط الذي هو في آن انتشار الوعي بمضمون سورة العصر أي بعلل الخسر أو الرد أسفل سافلين فيصبح هذا الوعي:

1 بحثا عن شروط استرداد التقويم الأحسن الذي هو بالذات تعريف الإنسان: "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"

2 فيترتب عليه الإيمان الصادق (لا معبود غير الله): بحيث إن تحرير الإرادة وترجيح الحكمة يترتبان عن العبودية لله وحده والتحرر من كل تبعية لغيره

الفصل :16 عم يتساءل المبشرون بنهاية الإسلام السياسي؟ 2

3 والعمل الصالح (لا حياة من دون المشاركة في قيام الجماعة): فتنتقل الجماعة من التناحر إلى الشعور بأنها كالجسد الواحد تصيب الحمى كل كيانه إذا اشتكى منه عضو.

4 والتواصي بالحق (ولا يحصل الأول والثاني من دون الصدق في التواصل

والاجتهاد)

5 والتواصي بالصبر (كل ذلك يعني ضرورة تحمل نتائج الجهاد والصبر لأن الاستئناف يقتضى المطاولة).

وذلك هو الاستئناف الذي يعني في الحقيقة التحرر من التحريف الذي أصاب معاني القرآن الكريم وهو قابل للرد إلى معنيين لا ثالث لهما وإن كان لهما نتيجتان تناظرهما وتؤديان إلى الانحطاط أو الخسر:

قلب دلالة آل عمران :7 فالآية تنهى عن تأويل المتشابه وتصفه بكون علة مرض القلوب وابتغاء الفتنة وهما بالذات علة الانحطاط في الأخلاق الفردية والجماعية أي جوهر الخسر والرد أسفل سافلين لأنه يؤدي إلى الاقتتال الداخلي وهو معنى الخسر.

قلب دلالة فصلت :53 فالآية تأمر برؤية آيات الله في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) ورؤية آيات الأنفس (مناعة البدن وحصانة الروح) أو جوهر العمل والنظر من اجل تحقيق:

شروط الرعاية (في علاقة بإنتاج الثروة المادية والرمزية وتطبيقاتهما)

وشروط الحماية (في علاقة بإنتاج التراث العلمي والعملي وتطبيقاتهما)

وهما إذا لم يكونا ذاتيين فإن الأمة تصبح عالة على الغير وتلك هي غاية الانحطاط الذي وصلت إليها الأمة خلال قرون لكنها شرعت في طلب عللها وعلاجها وهو ما خصصت

وفي ذلك يقول ابن خلدون في كلامه على العلة السياسية المتعلقة بالتربية والحكم: الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزلة وصار عيالا على غيره فى

ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في اسفل سافلين" المقدمة الفصل 40 من بابها السادس).

وبذلك يتبين أن الوعي بالوصول إلى القاع في الانحطاط كان في آن الوعي بشروط

الانبعاث: فيكون ما انسبه إلى المدرسة النقدية وخاصة لبطليها الأخيرين أي ابن تيمية وابن خلدون:

أولهما فى فلسفة النظر وتطبيقاته

والثانى فى فلسفة العمل وتطبيقاته

شروعا في الاستئناف حتى وإن ظل فاقدا للتأثير بسبب سيطرة التحريفين اللذين حاولا علاجهما:

فتحريف النظر والعقد كان مجال البحث التيمي وهو تحريف انتج مرض القلوب وابتغاء الفتنة وينسب خاصة إلى المتكلمين والفلاسفة فى تحريف الأقوال والاجتهاد وإلى الفقهاء والمتصوفة في تحريف الأفعال والجهاد.

وتحريف العمل والشرع كان مجال البحث الخلدوني وهو تحريف نتج عن تطبيق التحريفين السابقين فى الإحالة دون تحقيق شروط المناعة العضوية للجماعة

أي انتاج الثروة وتطبيقاتها وشروط المناعة الروحية للجماعة أي انتاج التراث وتطبيقاته وهو معنى التحول إلى عالة بالمعنى الوارد في الشاهد الذي قدمته من الفصل 40 من الباب السادس من المقدمة

وفيه وصف لحال الأمة التى فسدت فيها معانى الإنسانية كما شخصها ابن خلدون الذي كان على بينة من الأمر عندما بين ما حصل بالأمة في الأندلس والمغرب وقارن حال العلوم الصاعدة في الغرب وحالها النازل عند المسلمين.

وما حال دون ثمرات هذه الرؤية التيمية والخلدونية خاصة والمدرسة النقدية للانقلابين المحرفين للنظر والعقد والعمل والشرع علتي الانحطاط هو سيطرة المدرسية التى كانت رموزها الأربعة الغالبة ممثلة في

برجلين من الغرب الإسلامي وهما: ابن رشد وابن عربي

لكن ذلك لم يحل دون شروع المسلمين بعد ابن تيمية وابن خلدون من الوعي بتردي وضعية الامة بالمقارنة مع أعدائها في الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية.

لكن قوة المدرسية المربعة وعطالة الانحطاط حالت دون فهم المقاومة التي شرع فيها ابن تيمية في الشرق الإسلامي وابن خلدون في الغرب الإسلامي وكان يمكن الانتصار لو لم يحصل امر مذهل هو وهم إحياء الحضارة الإسلامية بالاعتماد على هذه المدرسية كما هو بين من الجدل الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون.

الفصل :16 عم يتساءل المبشرون بنهاية الإسلام السياسي؟ 2

وفي نفس الحين بدأ الجدل حول إحياء المدرسة النقدية وكان يمكن لنوعي الجدل أن يثمر تقدما مفيدا يجمع بين التوجهين لولا سيطرة التوجه الذي مثله فرح أنطون وتغلب المدرسة التي يمكن اعتبار طه حسين رمزها

أي أفسد فهم لنقد التراث بمنظور التهديم

فصار الحكم على المدرسة النقدية بكونها علة التخلف وهو ما فرضه التشويه القصدي للتشخيص المحرر من التبعية: والرمز كتابان صارا مصدرا لإحياء مدرسية التحريف الأرسطى واليمين الأرسطى قياسا على اليسار الهيجلى واليمين الهيجلى.

وحتى من رد عليهم من رفض هذين الرؤيتين فإنه بقي منتسبا إلى المدرسية القائلة بالمطابقة ومن ثم فهو لم يتحرر من الهيجلية والماركسية اللتين تمثلان عند الحداثيين

ما كان يمثله افلاطون وأرسطو عند المدرسيين فلم يكن بالوسع فهم أبعاد المدرسة النقدية التى كانت ولا تزال أساس الاستئناف الفعلى للرؤية القرآنية فى مجالى النظر والعقد والعمل والشرع.

دليل الاستئناف القاطع - دليل الخلف: الذهاب بالتاريخ إلى غاية العبث""

أساس هذه المحاولة هو فرضية أن تعديل التحريف الذي طرأ على تاريخ الصراع بين الإسلام وأعدائه منذ نشأته إلى اليوم كافية لفهم الحاضر وتوقع المستقبل لمن يرى ما يريه الله إياه من آياته في الآفاق وفي الأنفس.

فليس ما اقدمه رجما بالغيب بل هو التالي الحتمي للمقدم وتجنب التالي الذي يفيد عكس المقدم. وذلك هو منهج الاستدلال التوقعي بقاعدة نقيض التالي يفيد نقيض المقدم. وذلك هو منطلق كل استدلال بالخلف. المحاولة:

ماذا أعني بالذهاب بالتاريخ إلى غاية العبث هو دليل الخلف مطبقا على

الحضارة الإنسانية. سأسلم بأن 48 في فلسطين كان كما هو فعلا علامة على نجاح الغرب وخاصة بعد الإصلاح البروتستانتي في تأسيس القوة التي ستنهي وحدة دار الإسلام وتؤسس ما سيحاول تخريب وحدة تاريخه.

فالامبراطوريات الأوروبية التي احتلت ما كان دار الإسلام في آسيا وافريقيا بعد أن شرع الإسلام في فقدان القدرة على حماية داره التي تشمل جل العالم المأهول بما في ذلك ما يزعم عالما جديدا ينسب اكتشافه إلى اسبانيا والبرتغال اضعفتها حروبها بسبب التنافس على اقتسام داره وأنهاها ابنا الإصلاح الديني أي الرأسمالية والشيوعية اللتين هما الثمرة المباشرة لنشأة التقاطب الأول.

وانتصار القطب الرأسمالي على القطب السوفياتي اقتضى جعل الصين والهند قوتين الأولى لتفكيك القطب السوفياتي والثاني لمنعها من التغول واستغلال الإسلام والمسيحية بحيث إن دور الدين في التاريخ العالمي أحيته الدولة العالمية بتحريفهما إذ أصبحا أداتين للطغيان الرأسمالي المتوحش

الذي نتج عن احتلال غزاة أمريكا احتلالهما الكاثوليكي والبروتستانتي بتوظيف ما

ولكن بمعنى تحريفه ليكون أداة احد القطبين قد صار لاعبا كان أمريكا تتصور أن التخلص منه ممكنا رغم أنها هي بدورها ذات أساس لا يزال السلطان فيه لهذا الاستغلال المتوحش للدين ورمزه الصهيونية المسيحية.

وسأفترض أن طوفان الأقصى بوصفه من علامات الاستئناف أعاد للإسلام السياسي دوره الذي ظنه الكثير قد انتهى

اعتمادا على ما حققه الغزو الغربي بتوظيف إيران وإسرائيل في الهلال والخليج وفي المغرب الكبير لتثبيت سايكس بيكو وتوطيده بمزيد التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي إحياء للطائفيات وتقوية للاقليات والذهاب بهما إلى تفجير حتى المحميات التى نشأت بسبب سايكس بيكو وإنشاء دولة إسرائيل في بعض الحسينيات لأن افرادها زاملني في السربون في سنتي الباريسية الأ 71 و"اخلق" سلاح الإرهاب باختراق المقاومات الإسلامية التي بدأ بها النهوض منذ قرنين. فكانت غاية الاختراق خلق داعش.

الفرضية التي اعدها أساسا لدليل الخلف هو التسليم بإمكانية استرداد إسرائيل وإيران

الأولى إسرائيل بالهزيمة البينة التي لن تقوم بعدها دولة إسرائيل حتى لو هدمت كل غزة والضفة وهجرت أهلهما إلى مصر والاردن بسبب الهزيمة الروحية للجيشين العربيين فيهما أو بسبب عمالة النظامين والنخب التابعة لهما لأن ما لديهما بالقياس إلى ما كانا عليه في 48 كاف وزيادة لردع ذلك لو كان فيهما رجال من جنس رجال حماس.

والثانية إيران بالهزيمة التي تحاول إيران بأذرعها التغطية عنها حتى لا تفقد لعبة الحرب على إسرائيل بالأقوال والحرب على السنة بالافعال والغاية التي لم تعد خفية إلا على الحمقى أن ما تعمله إسرائيل في فلسطين هو عين ما فعلته إيران في العراق وسوريا ولبنان واليمن من التهجير وتهديم المعالم التاريخية ورمزها تهديم اكبر مدينتين تاريخيتين في الإسلام واحدة في العراق والثانية في سوريا: استرداد دولة الاكاسرة.

الفصل :17 دليل الاستئناف القاطع - دليل الخلف: الذهاب بالتاريخ إلى غاية العبث

إذن افترض ذلك قد حصل أي إن إسرائيل نجحت في التهجيرين لأن 48 قد تتكرر هذه المرة ليس بسبب كذبة فساد السلاح وقلة الخبرة بل بحسب فساد العملاء وقلة الرجولة. ذلك أنها لا يمكن أن تكرر من تواطؤ الأنظمة العربية إذا حصل الهجوم البري على غزة وانتصرت فيه إسرائيل بسرعة كما حصل في الأولى أو ببطء بعد ضربة حماس التي أزالت

وكل سند غربي اليوم دليل ضعف وليس دليل قوة واعتراف بخوف الغرب ليس على إسرائيل فهي قد انتهت بل على الأنظمة التي قد يجرفها الحدث لأن الشعوب العربية لا الأنظمة صارت اكثر تجهيزا وقدرة على إدارة الحرب.

والنتيجة هي أن ما سيحصل في البداية لن يكون مختلفا عما هو حاصل الآن: فخنوع الأنظمة هذه المرة لن يمر بسلام ومن ثم فسقوطها مع نخبها الفاسدة امر حتمي ولكن ليس كما حصل في الأولى لأنه سيكون ثورة حقيقية تحقق ألاف ضعف لما حققته حماس.

ستكون النتيجة حماس في كل بلاد العرب أو على الأقل حيث ما تنوي إسرائيل تهجير الفلسطينيين أي في مصر والأردن وسوريا ولبنان وما ورائهما أي في العراق والسعودية أي في الحزامين المحيطين بإسرائيل.

ستكون الحصيلة كما لو أن الغرب نقل "خميرة" المقاومة الصادقة إلى حيث كان

ينبغي أن تكون أي إنهاء سايكس بيكو فعليا والتحرر من الجرثومتين في الأقليم وما ورائهما:

ستكون نهاية إسرائيل تورط أمريكا + مع تبعة ما ألت إليه

وستكون نهاية إيران وخوف روسيا + من إخراجها نهائيا من الإقليم أو تبين طبيعة

وحينئذ يصبح كل قطر عربي له حماسه وتلك هي الثورة التي يخشاها الغرب والشرق

في آن والتي تثبت أن استدلالي بالخلف هو الذي سيثبت أن الحرب مشروع التهجير

الإسرائيلي لن يقبل به لا الغرب ولا الشرق ليس دفاعا عن حقوق الشعب الفلسطيني بل خوفا مما وصفت. ا

وذلك لأن البديل من ذلك هو حصول حرب عالمية لا يكون الإقليم فيها مجرد ساحة

للمعارك كما في الحربين الأوليين وهو فيها مجرد غنيمة للمنتصر بل لأول مرة سيكون

للمسلمين السنة دور أبطال الحرب. . وهم سيربحونها حتما: : فلا قبل لأحد بمحاربة أمة تمثل

ربع البشرية وتشغل قلب العالم ولها كل شروط القوة التي جردها منها التخلي عن الدور من

وبذلك فمجرد تصور النتائج الممكنة في هذه الحالة يعني أن الحرب لن تقع

وأن كلا السندين سيصبحان احرص الناس على تجنبها للمحافظة على أداتيهما في الإقليم أي إيران وإسرائيل خارجيا والأنظمة والعملاء من النخب داخليا مع التدخل المباشر في الإقليم للإبقاء على الوضع الحالى بعد التأكد من أن أداتيهما عالة عليهما

وقد يجعلهما في وضعية يخسرون فيها عمل قرون من لجم الثورة الإسلامية العالمية لأن عودتهم ستتمكن من انهاء بقية التقاطب السابق وبداية التقاطب القادم الذي قد يلغيه نهوض الإسلام واستئناف دوره لفرض السلم العالمية.

ذلك أن المعركة لن تبقى مع غزة من اجل فلسطين وحدها بل مع الامة من اجل جوهر الرسالة الأخيرة التي تجعل الأمة شاهدة على العالمين لأنها ستكون لا شرقية ولا غربية بل هي إنسانية كونية بمنطق النساء 1 والحجرات 13.

وسيعود الدور القيادي فيها للأمة التي بدأت بها امبراطورية الإسلام وللامة التي حافظت عليها على الأقل رمزيا إلى ربع القرن العشرين.

والمعركة التي كانت في الضفة تصبح معها ومع كل الأردن بعد إسقاط النظام العميل فيها. والمعركة التي كانت في غزة تصبح معها ومع كل مصر بعد اسقاط النظام العميل فيها:

وإذا سقطت العمالة في الأردن تبعتها حتما العمالة في سوريا ثم العمالة في لبنان

وإذا سقطت العمالة في مصر تبعتها في الخليج كله وفي عرب افريقيا كلها

وإذا سقطت العمالة في مصر وفي الخليج تبعهما كل عرب افريقيا شمالها وجنوبها امريكا تعلم أن ذلك نهاية لسلطانها على العالم لأن إخراجها منهما يعني اخراجها من بلاد للدخول في المعركة ليس باختيارهم بل لأن الهند مثل العملاء العرب سيكونوا سندا للإبقاء على الغرب وأمريكا الأولى خوفا من الصين والثانون خوفا من شعوبهم.

وذلك ما أعنيه بأن الحرب العالمية التي كان يمكن ان تكون بين الغرب والشرق ودار الإسلام تكون فيها مكانا وغنيمة تصبح حربا يكون فيها الإسلام هو الذي يخوض معركة تحرره ليصبح قطبا في العالم المخمس الذي سيكون نهايتها:

1 الصين وروسيا

الفصل :17 دليل الاستئناف القاطع - دليل الخلف: الذهاب بالتاريخ إلى غاية العبث

3 أمريكا وأوروبا

5 بقية العالم الذي يبحث عن التحرير من سيطرة هذين الحلفين. ولا يمكن أن يكون قائد هذا الثورة الهند ستحاول اللعب للاستفادة من الوضعية مع ميل لأمريكا وأوروبا ولا اليابان التي يمكن أن تحاول تحاول استرداد دورها لكنها بمقتضى ثقافتها وخوفها من الصين لا يمكن أن يكون لها دور مؤثر.

فيبقى العالم من ثم بحاجة لقيادة لا يمكن أن تكون تابعة في العالم أي وأمريكا اللاتينية وبقية افريقيا وآسيا وبدايات التحرر من القطبين

المزدوجين: وذلك هو المخرج من سيطرة مربح الشر على العالم طبيعته بالتلويث المادي وتاريخه بالتلويث الخلقي والفاشيات والمافيات والتوحش الذي عرف به الاستعمار الغربي في كل تاريخها الذي حاولت بيان طبيعة علاقته بالإسلام.

حقيقة الوضع الحالي الذي يريد الغرب المحافظة عليه يمكن وصفه بأنه حقيقة كون دار الإسلام كلها في وضعية فلسطين: ولو كان عدد اليهود كافيا لاحتلوها مباشرة كما فعلوا

لذلك انتجوا محميات وضعوا عليها عملاء لكل اعداء الإسلام لمنع الأمة من استئناف دورها: والرمزان البينان هما إسرائيل وإيران ومن ورائهما الأنظمة العميلة لهما مع نخبهم التي تسمي المحميات دولا: ما سيحدث هو الوعي بهذه الحقيقة في كل شعوب الإسلام السني التي سيكون لها حماسها.

فمن السخف مطالبة الغرب بالموافقة على إيقاف القتال في غزة. الايسر لو كانت الحكام العملاء يريدون ذلك هو تهديد أوروبا بإيقاف كل تصدير للطاقة التي قدمت بديلا مما كانوا يستوردونه من روسيا.

ذلك وحده كاف لكي تصبح أوروبا تطالب بإيقاف القتال والاعتراف بدولة فلسطين مباشرة أو القطيعة مع أمريكا والتخلي عن اوكرانيا للصلح مع روسيا بحيث تخسر أمريكا حربها وهي لا تريد ذلك ومن ثم فهي ستشجع أوروبا على ذلك.

الفعل لا يكون بالطلب بل بالعرض: أوروبا عاجزة عن اخذ حاجتها بالقوة وأمريكا وهو ما يخسرها الاستعداد للتصدي للصين التي سبقتها في السيطرة

على الكثير من الأوطان التي بدأ أصحابها يتحررون كما هو بين في افريقيا (اخراج فرنسا منها) وآسيا (آسيان).

ولا يمكن الاكتفاء بتحديد الأعداء بل لا بد من ترتيبهم بمعيارين: 1 مدى قدرتهم على الفعل المؤثر عندما يتعارض ذلك مع الأقوياء منهم 2-ما يجري في تغير التحالفات في العالم لان روسيا اليوم غير روسيا التي كان لها مصالح مشتركة في حماية إسرائيل كما كان ذلك سابقا.

"و أخرون لا تعلمونهم ." حتمية الحذر رغم سنن التاريخ ودليل الخلف""

إن التوقعات في مجرى الوضعيات التي تشبه ما نعيشه منذ السابع من أكتوبر قابلة

لأن لا تكون دقيقة. فيمكن أن تتطور الأحداث تطورا لا يمكن ترجيحه في التوقعات حتى من افضل الاستراتيجيين في قيادات البلاد التي لها بها علاقة مباشرة أو غير مباشرة.

ونحن المسلمين تحذرنا الآية 60 من الأنفال خلال تصنيفها للأعداء الممكنين الذين علينا أن نردعهم بالاستعداد العلمي والعملي (من قوة عامة) وبأفضل أدوات الحرب في عصر نزول القرآن (رباط الخيل) بوجود ما لا يقبل التوقع وهو دور الأعداء الذين لا نعلمهم

واذن في اخصص هذه المحاولة ليس لهذا النوع الخامس فحسب بل لكل الأربعة الأخرى التي وردت في الآية لعلمي أن الشعوب الوحيدة التي لا تولي أهمية لأي منها فضلا عما لا يقبل العلم هي الشعوب العربية من الماء إلى الماء. ومن ثم فهم سيكونوا علة لتكرار 8 التي استبعدتها من حيث دور

الشعوب وليس من حيث دور الحكام والنخب العميلة الخادمة.

وقد يظن الكثير أن التصنيف القرآني للأعداء يجعلهم ثلاث أصناف فحسب. لكني بينت في قراءة الآية 60 من الأنفال انهم خمسة أصناف بسبب التوليف بين الأولين وكل هؤلاء ينبغي ردعهم بادئا بما في ذلك الصنف الذي لا نعلمه بالاستعداد للمفاجآت التي لا تقبل التوقع والاصناف هي:

1 العدو الذي يحاربك بدافع دنيوي

2 العدو الذي يحاربك أخروي

4 العدو الذي يجمع بينهما من منطلق الدافع الديني

5 والصنف الخامس من الأعداء هو من لا يعلمه إلا الله. لكن الخامس ليس أحد الأنواع فحسب بل هو كامن في الأربعة المتقدمة عليه كذلك.

ففي كل واحد منها ما لا يمكن توقعه توقعا يمكن زعمه مطابقا فعلا لما عليه الأمر عند العدو بسبب أهم عوامل الاستراتيجيا أي الاعتماد على الاستعلامات الكاشفة لقوة العدو والمخفية للقوة الذاتية بحيث إن كل القرارات لدى اطراف النزاع مبنية على تقديرات مستنتجة من ثمرة الاستعلامات.

والمعلوم أن الدافع الديني للحرب في الإسلام منهيا عنه سواء كان لذاته أو للغطاء على مصلحة دنيوية. فالإسلام لا يلغي التعدد الديني من حيث هو أمر واقع في عالم الشهادة بل هو يعتبره شرط التسابق في الخيرات وهو لا يحسم إلا بتبين الرشد من الغي

الذي يصل إليه الباحث عن الحقيقة الدينية ليكون الإيمان متسقا مع مبدأ عدم الإكراه في الدين رغم إيمان الإسلام بأن الدين عند الله واحد وهو أمر نؤمن به نحن المسلمين ونؤمن بأن الحسم فيه يكون يوم الدين وليس في الحياة الدنيا.

ولهذه العلة فالتعدد الديني من حيث هو أمر واقع كان من مقومات الدولة الإسلامية كما هو بين من دستور المدينة بل إن الدينين المنزلين يعتبران أهل ذمة ومن شروط إيمان المسلم الإعتراف بالرسالتين رغم ما شابهما من تحريف وبكل الرسل الذين ليسوا أصل التحريف وهم كلهم مسلمون.

لكن هذا الموقف الإسلامي لا يقاسمه إياه أصحاب هذين الدينين بل إن الغدر منهم متوقع وغالبا ما يكون لهم يد في هذا النوع الذي لا نعلمه ومن ثم فالتحذير من عدم الاطمئنان إليهم كثير التردد في القرآن.

هذه المقدمة ضرورية لأقول إني رغم ما حاولت بيانه بدليل الخلف وسئن التاريخ هو ما لدى صاحبه من معلومات حول عدوه وما يقدر عليه من تمويه لأن لا يعلم العدو ما ينويه وما يعده له فعلا.

وإذن فجوهر الاستراتيجيا هو مبدا الحذر من هذا النوع الخامس وما قد يترتب عليه من مفاجئات لا تحصى ولا تعد لأنه ليس عنصر خامسا فحسب بل ملازم للعناصر الأربعة التي نعلمها لأن التقية يمكن أن تجعل البعض منهم أن يدعي الإسلام

الفصل :18 "و أخرون لا تعلمونهم ." حتمية الحذر رغم سنن التاريخ ودليل الخلف

ويمكن أن للبعض من المسلمين أن يخفي تنصره أو تهوده أو إلحاده فيكون عامل اختراق لدى الاستعلام المعادي. وقد يكون ذلك فرديا أو حتى جماعيا بطريقة الحلف مع أحد الأنواع الأربعة الأولى.

لكن حتى لو تغاضينا عن ذلك كله فإن الشاهد من شروط المناعة المادية والحصانة الروحية في المحميات العربية شبه منعدمة بما في ذلك أدناها أي الملاجئ التي يمكن أن يحتمي بها الشعب في حالة أي هجوم على المدن العربية ناهيك عن عدم توفير شروط حماية التجهيزات العسكرية والعتاد والقاعدة الأساسية لكل قوة عسكرية كما حدث في ضربة طيران مصر كله وهو رابض مع ضرب كل المطارات.

فالمفروض الآن أن يتوقع أي قائد سياسي وأي قيادات عسكرية أن الانزلاق إلى حرب شاملة ليس مستبعدا لأن الأمر كله رهن نوايا الأداتين الإسرائيلية والإيرانية وتوقعاتهما لمآل ما يجري حاليا في غزة:

فالاسرائيلي يمكن إن انتصر أن تفتح شاهيته وشاهية راعيه وحاميه للوصول إلى الغاية التي لا يخفيها وهي تغيير وجه الإقليم لقرون فينتهز الفرصة ويضرب إيران التي تريد مقاسمته السلطان على عليه. فذلك ليس لصالح إسرائيل وحدها

بل هو قد يكون أيضا مرحلة أساسية في الاستعداد للتصدي للقطب الثاني ممثلا في الصين وروسيا. ذلك أن السيطرة على الأقليم يعني السيطرة على قلب المعمورة وخاصة رهان التنافس أي مصادر الطاقة والممرات بين المحيطين وحماية أوروبا.

والإيراني يمكن أن يستبق ذلك لمنع الوصول إلى ما يفتح الشاهية لدى

العدو فيكون ذلك هو القصد بالخط الأحمر الذي يعده الحد الذي إذا حصل كافيا للتدخل في الحرب بعد أن تكون اذرعه قد استفادت من التضحية بالفلسطينيين والاكتفاء بالمناوشة التي تواصل إخفاء دلالة ما يدعيه لمخمس المقاومة بالأقوال لإخفاء الهدف منه أي حماية مشروع إيران وليس مقاومة إسرائيل أو الغرب.

فيكون العرب من الماء إلى الماء أقل شعوب الإقليم استعدادا لما هو موجه إليهم بالذات من كلتا الأداتين الإسرائيلية والإيرانية ومن سنديهما في القطبين المتصارعين على السلطان في العالم بحيث إن أي انزلاق إلى حرب سيكون على ارض العرب وثروات ارضهم وممرات موقعهم من المعمورة فيحصل الهدف المتوقع لمثل هذا الانزلاق.

وهو المزيد من تفتيت المحميات وتشتيت شعوبها تاريخها كما حدث للهنود الحمر مرحلة ضرورية لتصفيتهم نهائيا إما بالإفناء أو بالاستتباع الحضاري كما حدث في حروب

الاسترداد في أوروبا خلال اخراج الإسلام منها وتمسيح الكثير مما كان دولا إسلامية مثل فيكون ما حالت دونه الخلافة العثمانية أي تنصير محيط الأبيض المتوسط والخليج مثلا فى وضعية استكمال حرب الاسترداد وعودة الامبراطوريات الأوروبية لاستعمارهما

وكان يمكن ألا تتمكن الأمة من منع ذلك إذا تم لمجموعات الأمة الإسلامية الخمس القدرة على منع ذلك إذا لم تسمح بالاستفراد بملتقى القارات الثلاث الذي يمثل محيط الأبيض المتوسط والبحر الأحمر والبحر العربي ومن ثم الجمع بين العرب والترك والهنود المسلمين والملاويين

والأفارقة.

وهو الحل الوحيد لكي يصبح الانزلاق الممكن فرصة الاستئناف لأن النصر على هذه المجموعات مستحيل إذا هى عملت معا: فجل الإمبراطوريات الأوروبية احتلت جل مستعمراتها باستعمال شبابها لتوسيع استعمارها أي إنها تجند شباب المستعمرة الأولى لاستعمار الثانية وهكذا تزداد قوة باستعمال المستعمرات الأولى لتحقيق المتولية منها.

والعلة فى فقدان المحميات العربية هذه الشروط التى تحقق المناعة المادية

الاول هو النكوص إلى علاقتهم التي كانت بينهم في الجاهلية قبل الإسلام: كل منهم يعتبر اخاه وجاره منافسا لا بد من الحرب عليه بحيث العداوات بينهم مقدمة على كل

الثاني هو تحولهم إلى أدوات بيد من يومهم بأن يحميهم بعضهم من البعض فيكون في الحقيقة هو المحرض لهذه الحرب الاهلية ا لدائمة بينهم بمنطق فرق تسد. وذلك هو السر في لعبة إسرائيل وإيران أي كلاهما يسيطر بالتخويف من الثاني. هو لعبة خارجية يمكن بيسر التخلص منها هو الخوف من شعوبهم بحيث إن الحرب الاهلية

ليست مقصورة على ما بين فتات المحميات بل هي قائمة في كل محمية بين الحكام والنخب الفاسدة في علاقة خوف دائم فيكون الدافع الأساسي لمنع شروط المناعة والحصانة هو هذا الفساد والاستبداد.

من الخائف؟ الثابت أنه ليس الأمة المجاهدة؟1

أقصر وصف للوضعية: الخوف ليس مما يحدث بل مما يمكن أن يحدث

بعد حدوث ما حدث وبسببه

أي إن توقع المآلات هو الذي يحدد المواقف ورباطة الجأش: اي القدرة على المطاولة: وهي ما لا يمكن لاحد أن يتفوق على المسلمين فيها:

1 الخائف الأول هو إسرائيل ومن ورائها أوروبا وأمريكا ليس عليها بل على ما يسقط معها وهي قد سقطت معنويا ولا شيء يمكن أن يخرجها من ذلك: لأنهم لن يستطيعوا

2 الخائف الثاني هو إيران لسقوط كل أكاذيبها وافتضاح وظيفة المخمس ومن ورائها روسيا والصين لأن حصول الحرب وربح الغرب الممكن لها يفقدهما كل امكانية للمنافسة على بقية العالم إذا احتل الغرب مركزه بثرواته وموقعه ووصله بين القارات الثلاث.

3-لن يستطيع أحد اقناعي بأن الغرب إذا تراجع فالسبب هو الخوف من صواريخ حزب الله أو الحشد الشعبي في العراق وسوريا. ذلك أن مجرد التزام أمريكا بمنع التسلح النووي الإيران بالقوة إن لزم الأمر يلغي هذه الأكاذيب.

4 المشكل هو استحالة القدرة على ثلاثة حروب في نفس الوقت: صمود فلسطين وعموم الثورة فيها وتجاوز غزة لأن الضفة أيضا صارت مثلها وقد يحصل نفس الشيء في بقية الشعب الفلسطيني في إسرائيل وما سيترتب عليه من إطالة الحرب يمثل بداية هزيمة الغرب في أوكرانيا وإمكان استرداد الصين لتايوان.

5 الخائف الثالث الأنظمة العربية ومن ورائهم النخب العميلة لأن إمكانية

اشتعالها يعني فشلهم في قتل الإسلام السياسي وثورة تحرر الإرادة لتحرير الارض وحفظ العرض واستئناف الدور العالمي للإسلام.

أما من ليس خائفا الوحيد في المعركة التي ترمز إلى الوضعية العالمية الحالية فهو مخيف كل أعدائه فيها أي لكل أولئك جميعا فهو علة هذه المناورات كلها منذ الصدام بين الإسلام والغرب.

ذلك هو ما شرع في إعادة الحيوية والعنفوان للامة. إنه الاستئناف الذي يحرك شعوب الإقليم التي سيتجلى لها أنهم الآن يعيشون في محميات محتلة مثل فلسطين بغطاء عربي سواء بالتبعية للقطب الغربي أو للقطب الشرقي.

والخوف الأكبر هو من الاستئناف: فالمطاولة التي ستنتج عن 4 هي التي ستحيي اللحمة الإسلامية في ربع الإنسانية التي هي أمام رهان الخيار بين:

إلى منزلة قيادة ثورة العالم كله بقيادة إسلامية ضد حكم الفاشيات والمافيات.

وذلك ما لا يصدقه العملاء ونخبهم وبدا الخوف من توفر شروط إمكانه في الحالات مع الامة المجاهدة.

والمعلوم أن القطب الشرقي ومنه إيران يدركون ذلك وهم يستعدون للزعم بأن الخوف منهم هو الذي سيوقف الانزلاق الى حرب عالمية فيزعمون أنهم هم من جعل الغرب يبدأ في تغيير موقفه لأنه خائف أكثر منهما.

لكأن أمريكا لم تجرب منذ 11 من سبتمبر خوض مغامرة الحرب على الإسلام وخرجت ذليلة من أفغانستان وقبلها السوفيات وقبلهم الإنجليز

وقبل ذلك حروب الاستعمار وحروب الاسترداد وحروب المغول وحروب الصليب وحتى الحرب الأهلية (الردة) التي كادت تكون نهاية الإسلام مباشرة بعد وفاة الرسول

فالشرق مثل الغرب وإيران مثل إسرائيل ومثلهم طبعا عملاؤهم من الحكام العرب مرد له:

فإيران هزمت في الشام واحتاجت إلى روسيا والعرب احتاجوا إليها أو إلى اسرائيل

لإفشال الثورة وهي ما تزال تشتعل في كل أقطار الربيع. ولن تتوقف الثورة حتى تهزمهم جمعيا بعودة الإسلام فاعليته التاريخية

الفصل :19 من الخائف؟ الثابت أنه ليس الأمة المجاهدة

ومثلما أن معارك بدت في النشأة الأولى وكأنها مناوشات في قبيلة عربية متخلفة فصارت إمبراطورية عالمية فإن ما يجري في فلسطين يبدو كذلك معركة ثانوية من حركة صغيرة لكنه بداية أنهت كل الخرافات حول موت الإسلام السياسي: ما مات هم كل أعدائه.

وسيتبين ذلك سواء وقع الانزلاق أو لم يقع: فإسرائيل خسرت وستتكون دولة فلسطين وإيران خسرت ولن تستطيع المتاجرة بالمقاومة التي تحميها ولا تحمي فلسطين

وأوروبا خاصة ستركع لأن حربها مع اوكرانيا تجعلها تحت رحمة العرب الشعوب وليس الحكام وأمريكا لا تستطيع خوض ثلاث حروب في آن والصين لست مستعدة للمقامرة وروسيا مضطرة لمهادنة الإسلام لأنها من

دون الجمهوريات الإسلامية التي تتحالف معها تصبح دويلة ثانوية بالقياس إلى الصين

وإذن فالإسلام عاد لدوره التاريخي الكوني رغم أنف هيجل الذي توهمه قد خرج من التاريخ

والأيام بيننا.

حرب المطاولة. طلب الشيء أيسر من الحفاظ عليه

عندما أتكلم على المستقبل فإني لا أزعم علما لدنيا لأني لا أرجم بالغيب بل ابحث عن المنحنى الذي يحدده التاريخ المديد في تنافس الامم والشعوب على ما جمعت بينه بصورة نسقية سورة هو التي شيعت الرسول الخاتم مع أخواتها:

فالتنافس بين الشعوب هو الاحتماء من الجوائح الطبيعية (نوح) ومن احتكار الثروة (هود) ومن احتكار الماء (صالح) ومن المحافظة على النوع (لوط) ومن عدل التبادل وصدق التواصل بينها (شعيب) وأخيرا من طغيان الحكام (موسى). وبين الثلاثة الأولى والثلاثة الأخيرة في هذه المتولية في نفس السورة محاولة للحد من ذلك يمثلها إبراهيم بتحرير البشرية من عبادة الأفلاك بعبادة ربها.

1 فالأول نوح كلف بحل يمكن من التغلب على الجوائح الطبيعية (الطوفان): التقنية والزراعة

2 والثاني هود قدم حلا للتغلب على طغيان محتكري الثروة

3 والثالث صالح قدم حلا للتغلب على طغيان محتكري الماء

5 والخامس لوط قدم حلا للتغلب على طغيان المثلية الجنسية

7 والأخير موسى قدم حلا في التخلص من الاستبداد السياسي وتأليه الحكام

4 وفي الوسط بين الحلول الثلاثة الأولى والحلول الثلاثة الأخيرة نجد أساس كل هذه الحلول ممثلا بإبراهيم الذي أسس عقيدة الوحدانية المتعالية على العالم الطبيعي والعالم التاريخي الشرط الضروري والكافي لتحديد منزلة الإنسان وتمكينه منه تحقيق مهمتيه في العالم: فهو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها.

تلك هي الصورة المثلى للوجود الإنساني التي تمثلها الرسالة الأخيرة: علاج هذه المعوقات التي تحول دون الاخوة البشرية (النساء1) والمساواة بين البشر دون اعتبار العرق

والثروة والطبقة والجنس لأن التفاضل بينهم ينحصر في التقوى وما تعددهم وتنوعهم إلا

وبهذا المعنى فرؤية المسلم للتاريخ هي الاجتهاد الذي يبدع أدوات الجهاد من أجل تحقيق هذه الأهداف

التي هي القصد بكون الإسلام والسياسة لهما نفس المعنى في القرآن: فالاسلام هو السياسة التي تحقق هذه الأهداف السبعة وهي من ثم اجتهاد لابداع الأدوات وجهاد لتحقيق الغايات في التاريخ كله وليست في لحظات الحرب وحدها.

وهي تكون عندما تطبق استراتيجية القرآن بدارا بمنطق الآية 60 من الانفال

وتكون علاجا بفرض العين الذي يمثله الجهاد بمعنى أن الحماية ليست فعل حماية مختصة هي في الإسلام من جنس المعلمين في التربية العادية أي إنها الحامية المحترفة التي تعلم الشعب كله فردا فردا من الجنسين كيف يكون حاميا للأحياز التي يتقوم بها كيان الجماعة:

1 وحدة جغرافيتها

2 وحدة تاريخها

3 ثروتها التي هي ثمرة عملها في جغرافيتها

تراثها الذي هو ثمرة عملها في تاريخها

5 ثم وحدتها التي هي مناعة كيانها الطبيعي وحصانة كيانها الروحي:

وذلك هو الإسلام سر قوتها التي لا تقهر ولا ينهزم المؤمنون بها في أي حرب أبدا حتى لو خسروا الكثير من المعارك.

انطلاقا من هذه الرؤية فإن الأمة الإسلامية لا يمكن أن تخسر أي حرب:

قد تخسر بعض المعارك لكنها لا تخسر الحرب أبدا لأنها تؤمن بالمطاولة التى جعلت قلة من المسلمين في النشأة الأولى تستطيع اسقاط اكبر امبراطوريتين في التاريخ الوسيط وتخرجهما من العالم لتكون هي سيدة العالم.

وذلك ما سيحدث بفضل الاستئناف وهو ما يخافه أعداء الإسلام في الداخل وفي الخارج. لكن جل حكام العرب ونخبهم الذين هم عملاء أعداء الإسلام يحاولون منعه.

لذلك فأمريكا لم تأت بترسانتها خوفا على إسرائيل إذ حضورها في الأقليم

مع ما لإسرائيل من قوة كافيان لحمايتها.

الفصل :20 حرب المطاولة. طلب الشيء أيسر من الحفاظ عليه

لكن ذلك لن يحمي الأنظمة العميلة ونخبها. وذلك هو ما يخشاه الغرب وإسرائيل وما يخشاه الشرق وايران. لذلك فكلهم سيحاولون اشفاء غليل الصهيونية من الفلسطينيين ويهدئون الجو حتى لا تتحرك "حماسات" متعددة في كل الأقطار العربية فيستأنف الربيع والإسلام السياسي دورهما.

فكل اقطار الوطن هي في وضعية فلسطين لكن بدلا من إسرائيل التي هي قاعدة غربية نجد القواعد الغربية المباشرة أي قواعد أمريكا وانجلترا وفرنسا خاصة في جل بلاد العرب ونجد القواعد الشرقية المباشرة أي قواعد روسيا والصين والهند في البقية منها.

ومن لم يفهم ذلك فهو إما غبي أو متواطئ. وسيتبين الجميع أن كل ما قلته على ايران إسرائيل:

فإسرائيل تحتل الأرض وهي قابلة للرجع. لكن احتلال الأرواح بالتشييع أو بالتهجير فهو مما لا رجعة فيه وحتى إذا حصل فيه رجع فهو شكلي: فمن يزور مصر يدرك أنها ما تزال ذات هوى شيعي في العمق ويكفي أن يزور الحسين.

لذلك فما يحدث في غزة حاليا دليل قاطع على نهاية الأكاذيب العربية والإيرانية لأن الافعال تنهي اكاذيب الاقوال وسقوط كل كلام غربي رسمي على القانون الدولي والقيم العالمية وحقوق الإنسان لاتضاح قصدهم بها:

فالقصد حصر الإنسان في الإنسان الغربي. ومن عداه هو حيوانات متوحشة كما عبر عنها وزير دفاع العدو ناطقا باسم الغرب الرسمي. وأميز الرسمي عن الشعبي لأن شعوب الغرب هي بدورها خاضعة لنفس الاستبداد والفساد الذي آل إليه الرسمي التابع لمافيات

مقتبسات - المعقاومة محاولات في تحليل الاستراتيجيا 2101

اقتباس من تعليقي على سلسلة من حوارات الأستاذ حسنين هيكل مع الأستاذ كريشان حول فهمه للاستراتيجيا الذي اعده إحدى علل فشل الناصرية الأساسية.

أبو يعرب المرزوقي التعليق كتب في كوالمبور بعيد الحوارات ونشر في القدس العربي بلندن في حينه لكنه نشر في كتاب مع محاولات أخرى حول الرؤية الاستراتيجية

ولست اهرب من الحدث فلا زلت مواصلا ما اكتبه عن طوفان الأقصى. لكني أردت التذكير بأن ذلك كان ولا يزال همى الأول والأخير ما حييت. لكن مراجعة الأخطاء الاستراتيجية من شروط الاستئناف

وعدم القبول بالحلول التي أول الراغبين فيها هم الحكام العرب ونخبهم قبل الغرب: لأن ما حصل في الطوفان هو التسونامي الذي سيجرف التبعية بعودة ثورة شعوب الإقليم. الاقتباس:

" أول امر عجبت له بعد الاستماع لأحدى الحصص ذات مساء في كوالمبور كان كلاما يدور ويداور حول الكثير من الأمور ليواصل التعريف السلبي للأمن القومي العربي بوصفه تصديا للمشروع الإسرائيلي تصديا يحاول

الأستاذ هيكل وصفه بنظرية الحروز الثلاثة: الطوق والجدار والنطاق.

الفعل الاستراتيجي مستندا إلى مفهوم النقلة في المكان المشروطة بقطعه قطعا متصلا ينفذ من الطوق إلى الجدار إلى النطاق.

"والأعجب أن هذه النظرية أن صاحب هذه النظرية اعتبرها دليلا على تعلم الرئيس عبد الناصر التجربة التاريخية: لم أر التجربة المعتبرة ولا كيفية الاعتبار ولا ثمرته اللهم إلا

إذا تصورنا نظرية الحروز حلا استراتيجيا مرضيا في عصر المواصلات والسهام الناقلة لأسلحة الدمار والمراقبة الفلكية لما يجري في الكرة الأرضية.

"فإسرائيل باتت اقرب إلى الهند والصين من كل العرب لأن العلاقات بين الدول لا أمر غني عن اختراق الحروز المكانية في السلم والحرب على حد سواء.

"وثاني امر عجبت له الكلام في وحدة الدول لم أسمع به في أي فلسفة سياسية قديمة أو حديثة نقلية كانت أو عقلية. ذلك أنه لو صح ما يقوله الأستاذ هيكل عن علل حيرته حول وحدة السودان بعد زيارته واستنتاجه تعدده وقابلية عقده للانفراط ومن ثم ضرورة انفصاله

"فلو صح مثل هذه الاستنتاجات لما بقيت دولة واحدة في العالم بحسب الحدود التي لها بمقتضى مجرى التاريخ. فهل يمكن أن نقول إن مصر ذاتها بعد انفصال السودان عنها واحدة وحدة تجعل الدولة فيها ذات وحدة طبيعية لا تقبل التهديد

"إذا حاول أعداؤها تفجير ما فيها من تعدد هو امر طبيعى فى كل أمة مهما حاولنا لحم عناصره ومنع التعدد؟ أليست كل الدول كائنات تاريخية ذات وحدة اصطناعية؟

"لا وجود لدولة وحدتها طبيعية. فجميع الدول حصيلة الإرث التاريخي الذي جعلها ذات وحدة تجمع كثرة هي ضرورة كثرة اثنية وثقافية وفكرية وطبقية وعقدية بما في ذلك الصين وبلاد الواق واق.

"إنما وحدة الدول أمر متحرك يحدده التوازن بين قوى طاردة وقوى جاذبة وفضل السياسة الحكيمة في تغليب النوع الثاني على النوع الأول للمحافظة على الوحدة الحية للأمم. وكلها يبدأ توحيدها توحيدا عنيفا فيمتد إلى حيث تمتد قوة القوة المؤسسة تستقر الجغرافيا السياسية للمعمورة

"من حيث هى جغرافيا استراتيجية لهذا التوازن فيكون استقرارها استقرارا متدرجا إلى أن يحصل التوحيد الثقافي والاقتصادي وصولا إلى التقارب الإثني بفضل التبادل والتزاوج الداخليين المؤسسين للوحدة الاقتصادية والثقافية والديموغرافية.

"وبدلا من أن تكون حيرة الأستاذ هيكل _مفكر الناصرية حيرة الفكر الذي يقبل التحدي فيطلب الحلول للعقبات تراه ميالا للهروب منها عملا بالمثال الشعبي: عصفور في اليد". فالنظام الذي اتهمته ثورة الضباط المزعومين أحرارا بالخيانة وصل إلى جوار منابع الحياة المصرية وضمها وحافظ عليها.

الفصل :21 مقتبسات - المعقاومة محاولات في تحليل الاستراتيجيا 01

"والثورة المزعومة تخلت عنه مباشرة استنتاجا عقيما من تصورات أكثر

عقما لمفهوم الحيز الجغرافي للدولة. هل كانت أي دولة تبقى في حيزها الجغرافي الذي حصله تاريخها بما فى ذلك أمريكا بولاياتها الخمسين لو فكر استراتيجيوها هذا الضرب من التفكير

"اما كانت الثروة الجزائرية بمثل هذا الفكر- تنكص إلى الشريط البحري بين بجاية ووهران؟ هل كانت تصبح أكبر دول افريقيا (نيجيريا) وأغناها (جنوب افريقيا) تبقيان ما هما عليه الآن؟

"ذلك هو الامر الذي فهمته الدول الافريقية عند تأسيس منظمة الوحدة فتواضع قادتها على مبدأ الحفاظ على الحدود الموروثة من عهد الاستعمار (لتحقيق الاستقرار على الأقل الجيوسياسى)؟ فعندما يتعلق الأمر بشروط حياة الأمة

"لا امكان للهروب من المصاعب والمفاخرة بإدراك ضرورة الهروب بل الاجتهاد الوحيد المقبول هو التصدي لها وعلاج ما ينجر عنها مهما كانت الكلفة. ذلك ما كنت انتظره من فيلسوف الثورة الكاذبة.

واكتفي بالقول أن الجميع يرى الآن ما الذي حصل لمصر بسبب هذا الموقف: لم تفقد مصر السودان فحسب بل فقدت النيل: أي شرط بقائها والعلة أن النظام الناصري كان يفكر في حيازة السلطة على شعب مصر مع راحة البال وبأقل كلفة. الأهلية التي شنها النظام الغبي على الإسلام السياسي في الأقليم وقد تبين أن من حماه بعد هزيمة 67 هو السعودية

التي كانت حينها حامية من كان النظام الثوري المزعوم يحاربهم لزعمه الثورة الاجتماعية فإذا بمصر تزداد فقرا وقهرا وتزعم حركة عدم الانحياز مع الهند: فرأينا أن وصلت

المخلدون إلى الأرض, لا عجب من سفاء النخب,22

بدأت بهيكل ولم اتهمه بالعمالة رغم أني لا استبعد في بلاد العرب أن يكون كذلك ما دام يوجد فيها ملوك وأمراء وحتى أمراء مؤمنين أجراء عند المخابرات الأمريكية وأغنياؤهم يمولون قواعد أمريكا وإنجلترا وفرنسا في بلادهم. ولا ننس أن هيكل كان ناصح الجيش الجزائري لإيقاف أول ثورة لتحرير إرادة الشعب الجزائري وهي باكورة الربيع في العقد الأخير من القرن الماضي. وهو نفسه ناصح النظام السوري باستعمال ما صار يسمى الطريقة الجزائرية في تصفية الثورة ثم كان رمزا لافشال الثورة في مصر وإسقاط الثورة بعدها في تونس التي قادها العملاء المصريون ودغفة تونس الغبي بمساندة فرنسا وإيران وإسرائيل وعملائهم من نخب تونس المخلدين على الارض وقد رأينا في الفصل السابق ما أوصل مصر إلى ما هي عليه الآن بفكرة فصل مصر عن السودان والحلف مع السوفيات ثم استبدل السوفيات بالباطنية كل ذلك اعتبره من الأدلة

القاطعة إما على الغباء أو على التواطؤ مع أعداء الأمة: : فهو من "أطفال طه حسين" قياسا

بورقيبة بل الأطفال الذي أهلهم من اتباع فرنسا. وسأعود للكلام في الاستراتيجيات التي أوصلت بلاد العرب على ما نرى: أكثر من سبعين سنة بعد نكبة 48 لم تستطع فيها الانقلابات التي حصلت بشعار ما أخذ بالقوة لا مستود اد بالتعة انز المحبيات اليا سحيات بل هي فقدت الجد التي ال جمل لك بهي الظاهة لني أريد لكام يها قل البودة إلى هد يبيد حوب أمريكا وإيران والعرب على العراق سنة 2003 وهو المضمون الرئيس في

كتابي حول المقاومة وفيه

بينت ما ينبغي العمل بمقتضاه أي حرب المطاولة التي حرر مفهومها ابن خلدون استيحاء من حروب الفتح التي جمعت بين اسلوبين هما شرطا نجاحها:

الصفوف في المعارك التي هي أجزاء الحرب.

والكر والفر في الحرب التي هي وحدة المعارك.

واستراتيجية المطاولة هي إذن منطق الحرب في المكان للمعارك ومنطقها في الزمان للحرب. وقد فصل ابن خلدون ذلك في الفصول التي خص بها اشكالية الاستراتيجيا وأسسها على منطق عدم حصر الدفاع في الحامية التي إذا انفردت بالشوكة صارت مستبعدة

وذلك هو معنى الجهاد فرض عين وليس فرض كفاية إلا في الاختصاص الذي من جنس اختصاص المعلمين في التعليم: الجميع يتعلم لكن المعلمين قلة ولا ينحصر العلم فيهم بل وظيفتهم الذي هو فرض كفاية جعلت فرض عين.

في المجتمعات البدائية الجميع حام للجماعة بمشاركته المباشرة في القتال لأن الصدام لم يكن بين حاميات مختصة بل كان هجوم شعب على شعب كما يحصل في أي غزو بدائي خلال الترحال صراعا على الماء والكلاء والنساء والثروة.

لكن المجتمعات التي تطورت وصارت فيها الحرب مجهزة بأدوات القتال التي وصلت إلى حدود شبه الاستغناء عن الصدام المباشر بين المقاتلين لأن

القتال يمكن أن يحصل بصورة غير مباشرة بفضل التجهيز التقني

بات من الواجب أن تكون الحرب ليست مقصورة على فن القتال المباشر فحسب

بل هي بالأساس فن صنع أدواته فيصبح التعليم والاقتصاد موجهين لما طلبته الآية 60 من الأنفال: الاستعداد للحرب بدارا هو الأمان في كل حرب وهو مشروط في الآية بشرطين ماديين بالإضافة الشرطين الروحيين:

الشرطان الماديان:

1 القوة عامة وهي في الحقيقة تعود إلى الاقتصاد

2 رباط الخيل وهي في الحقيقة تعود إلى التقنية

الشرطان الروحيان:

3 توزيع العمل المعد لهما في التربية لتكوين الشعب الحر الذي يحمي نفسه

الفصل :22 المخلدون إلى الأرض, لاعجب من سفاء النخب.

4 الدافع الروحي الذي يجعل الإنسان الحر لا يقبل التبعية ويفضل الموت على العبودية

5 الحصيلة التي هي بنية قيام جماعة الاحرار الذين لم تفسد فيهم معاني الإنسانية:

"وفسدت معاني الإنسانية التي له (للإنسان) من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس في اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها فارتكس وعاد اسفل سافلين" (ابن خلدون المقدمة

بابها الأخير الفصل .(40 تلك هي صفات المخلدين إلى الأرض: فكيف تتجلى وما علتها؟

ولأبدا بالعلة وهى ما يفسر به ابن خلدون فساد معانى الإنسانية بردها إلى مستويين الأول هو نظام التربية العنيف والثاني هو نظام الحكم العنيف: وكل المخلدين إلى الأرض في بلاد العرب ينتسبون إلى هذين المستويين في التربية وفي الحكم. وهما ما اطلقت عليه اسما واحدا رغم اختلاف المجال:

كاريكاتور التحديث أو التحديث العنيف الذي يريد أصحابه التحديث بالقضاء على التراث واستبداله بالثقافة الغربية ظنا أن الحداثة قابلة للاستيراد الجاهز فيقتصر التحديث على ثمراته المستوردة وليس على الأفعال التي أبدعتها والتي لا بد من تعلم الصيد في البحار بدلا من استيراد السمك الذي اصطاده الغرب.

كاريكاتور التأصيل أو التأصيل العنيف الذي يريد أصحابه التأصيل بالقضاء على الحاضر والعود إلى الماضي دون أبداع شروط الحضور في عالم مطلق الاختلاف عما كان عليه وضع المسلمين في الماضي.

ولاختم بكفيات تجليها وهي كلها ترد إلى اخلاق العبيد وهو المعنى الجامع بين أخلاق العبيد ممن فسدت فيهم معاني الإنسانية أي اخلاق البشر الذين لهم إرادة حرة وحكمة راجحة. فالمبدا العام الذي يرد إليه ابن خلدون اخلاق من فسدت فيهم معاني الإنسانية أي العبيد "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

1-سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى

الكسل

-2 وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه

3 وعلمه المكر والخديعة لذلك وصالة له عادة وخلقا.

ثم يقيس على ما يحصل بالتربية العنيفة ما يحصل بالحكم العنيف ليعمم المبدا بصورة تشمل كل علاقة يكون فيها المربي والحاكم مالكين للمتعلم وللمحكوم وليسوا في خدمته:

4-_وهكذا وقع لكل أمة حصات في قبضة القهر ونال منها العسف

5 واعتبره في كل من يملك امره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به.

ويقدم ابن خلدون في ذلك مثالا من تاريخ اليهود ليس لأنهم يهود بل لأنهم خضعوا لما وصف من علل فساد معاني الإنسانية التي مروا بها ولذلك فتفسيره ليس عنصريا لأنه وليس هم

لكنهم فسدت فيهم معاني الإنسانية لأن فسادها لا يكون في ضحايا العنف العاجزين دون درئه بل في مجرميه كذلك لأن من يستعبد الناس العنيف سرعان ما يضعف ليصبح هو بدوره خاضعا لمن هو أشد عنفا وذلك هو منطق السيد والعبد

الذي بنيت عليه نظرية هيجل وماركس والتي يعتمد عليها الغرب بخلاف رؤية الإسلام الذي جعل تحرير العبيد من أكبر كفاراته فكان رمز ذلك أن المنادي لأسمى عباداته أول عبد اعتقه أول من صار خليفة المسلمين. المخلدين إلى الأرض أي ممن فسدت فيهم معاني الإنسانية وصار لا فرق

بينهم وبين الأنعام يكفيها الأكل وحياة الذل وخاصة عبيد الإعلام المأجور والبحث المزعوم علميا من عبيد "المؤمنون بالنقود بلا حدود من العبيد والقرود"

والطامعين في كريسي مع أي مستبد يمجدونه فيصبح صاحب ثورة ة هادئة أو عاملا برؤية كنط الخلقية أو خاصة صاحب فضل على تونس لأنها جعلها سوق مخدرات وتجارة العارات وتلك هى بي حاتم وثقافة 0 في حين أنها عديمة السيادة وخاضعة

فهم هزيمة المسلمين في عصر الانحطاط أول شروط الاستئناف2

كل الأمر رهن التوقع الانهزامي في كل النخب العربية والإسلامية. ولا لوم على إيران وحزب الله ومليشياتهما.

فهم لا علاقة لهم بما يجري وما التظاهر بالاندراج فيه فغايته عدم خسران الورقة في التغطية عن المشروع الحقيقي وراء قضية مقاومة إسرائيل: استرداد إمبراطورية الأكاسرة وهم "آل البيت" عندهم وليست أسرة أحفاد الرسول إلا للخداع.

اللوم على سنة المسلمين عامة والعرب خاصة لأن انهزامهم يجعلهم لا يستفيدون من كون الغرب لا يستطيع إدارة ثلاثة حروب في نفس الوقت وهي إذن فرصة لردعه بمجرد قرارهم التدخل الجدي ويكفي لذلك من يحيط منهم بفلسطين.

تلك هي الهزيمة التي لا بد من فهم جذورها. ذلك هو هدف هذه المحاولة وهي من أذيال الهزيمة طيلة عصر الانحطاط. ذلك ما أريد فهمه. وبيان أنه

العقبة الحالية أمام الشروع الفعلي في الاستئناف: الرسالة الكونية لثورة الإسلام. المحاولة:

لا يمكن للكلام في استراتيجية حرب المطاولة المستوحاة من مقدمة ابن خلدون التي هي غاية ما تمثله المدرسة النقدية العربية في تاريخ الفكر الإنساني عامة والاستراتيجي في الحروب خاصة (من الغزالي مرورا بابن تيمية إلى ابن خلدون)

من دون مناظرتها بمثيلتها الحديثة في المدرسة النقدية الغربية الألمانية (من ديكارت مرورا بليبنتس إلى كنط) لتحديد المحاذير التي تنتج عن قناعتين:

الحرب تمثل المحك الحقيقي لمعرفة حدود التوقع المعرفي أي التقدير الذهني للنظر والعقد المطابق لمجراها بمعيار ما نعلم عن قوة العدو المادية والروحية وما يستطيعه يعمله بهما في الحرب وذلك لاستحالة العلم الإنساني المحيط.

والحرب تمثل المحك الحقيقي لمعرفة حدود التوقع العملي أي التقدير الذهني للعمل والشرع المطابق لمجراها بمعيار ما نعمل بقوتنا المادية والروحية وما نستطيعه بعلمنا بهما في الحرب وذلك لاستحالة العمل الإنساني التام.

فى الحالتين التقدير الذهنى المعرفى أو الرياضيات والتقدير الذهنى العملى أو الأخلاقيات كلاهما يعتمد التقدير المثالي الذي يصبح تقريبيا عند الانطباق الأول في الطبيعيات خاصة والثانى فى التاريخيات خاصة.

ذلك أن التقدير الذهني المثالي لا يطابقه شيء في الوجود الفعلي الذي

ندركه بحواسنا له إلا في حدود ما يعود للقوتين المادية والروحية عند كلا الصفين إذا تعالقا سلما أو حربا.

وغالبا ما يكون التفوق لكل خصم على الثاني حصيلة ما بين القوتين عندهما كليهما.

أحدهما يختار حرب المناجزة لاطمئنانه لقوته المادية علما بضعفه الروحي والثاني يختار حرب المطاولة لاطمئنانه لقوته الروحية علما بضعفه المادي:

فكلاهما يعلم ما ينقصه لأن التعالق يكون دائما إضافيا إلى وعي كلا الصفين بما لديه من قوة وبما ينقصه منها.

لذلك فإن الصدام في الحروب أشبه بالتجربة في المعرفة العلمية لاختبار التقدير الذهني في الحالتين ومن ثم فالتقدير الذهني للقوتين المادية (أي التفوق في الثروة والسلاح) والروحية (التفوق في الإيمان والصبر) دائما مربعا عند كلا الصفين:

1 قوة الذات المادية

2 وقوة العدو المادية

وتتعلقان خاصة بأدوات الحرب وكفاءة المحارب. ثم:

3 قوة الذات الروحية

4 وقوة العدو الروحية

5 إن هذه الحقائق التاريخية التى تغيبها كذبة المعجزة الأوروبية للتخلص من الحقبة العربية الإسلامية التي فقدت بالتدريج القوتين فتمكن الغرب من هزيمتها لأنها لم تجمع

الفصل :23 فهم هزيمة المسلمين في عصر الانحطاط أول شروط الاستئناف

بين نوعي القوة المادية والروحية فتوهم الغرب الذي جمع بينهما في صراعه مع المسلمين أن ما حصل عليه لا علاقة للمسلمين به وظن ذلك معجزة أوروبية.

قياسا على المعجزة اليونانية للتخلص ممن تقدم عليهم في مصر وبابل لأن اليونان استطاعت في عصر الاسكندر المقدوني التغلب على الشرق واستعماره فتوهم الغرب نفس الكذبة والتفسير بالمعجزة اليونانية لكأن التاريخ الفكر الإنساني يمكن أن يتأسس على المعجزات وليس على الأعمال الفعلية التى حققت:

قبل اليونان ما بينه البحث العلمي الجدي في تاريخ دور المصريين والبابليين في شروط النهوض العلمي وتطبيقاته والنهوض العملي وتطبيقاتها في بناء الحضارة على شروط فعلية وليس على كذبة المعجزات التي ينفيها كبار اليونان أنفسهم (أفلاطون وأرسطو)

وقبل أوروبا ما يبينه البحث العلمي الجدي في تاريخ دور العرب والمسلمين فى شروط استئناف ما توقف فى العصر اليوناني المتأخر وأعاده العرب والمسلمون باستيعابه ونقده وتجاوزه إلى ما استكملته الحضارة الغربية لاحقا وما لا تشكره نحن رغم كل هذه الأكاذيب.

لذلك فما أريد الكلام فيه هو ما تمكن الإسلام من دحضه ببيان المنطق الخفي في التاريخ الإنساني بوجهيه السلمي والحربي فكان بعده النقدي لتاريخ التحريف الديني والفلسفي دحضا نسقيا لهذين الكذبتين التى سبقت

نزوله تذكيرا والتى تلته توقعا وذلك هو مفهوم الإشارة القرآنية.

ومما شاب عن فهم علماء الأمة لما عكسوا العلاقة بين الإشارة المشيرة وما تشير إليه في محاولة فهم الرسالة فأدمنوا على نهت عنه (آل عمران7) وتخلوا عما أمرت به (فصلت53) فجعلوا الإشارة موضوع البحث وليس ما تشير إليه.

فدعوة القرآن الكريم للإنسان لرؤية آياته في الآفاق وفي الأنفس أي قوانين الطبيعة الرياضية وسنن التاريخ الخلقية خارجه وفي علاقتهما بكيانه العضوي والروحي داخله وصلة هذه الأبعاد الأربعة بما يتعالى عليها شروط بناء الحضارات فى التاريخ الإنسان الفعلى وهى لا تتضمن هذه القوانين والسنن بل تتضمن الدعوة لرؤيتها باستعمال ما جهز به الإنسان من إرادة حرة وحكمة تحققان شروط الإدراك الذي يبدع أدوات العمل والشرع جهادا لتحرير الإنسان من الضرورة والنظر والعقد وغاياتهما اجتهادا لتمكينه من العمل على علم.

فتكون رؤية آيات الله في الآفاق (الطبيعة والتاريخ) وفي الأنفس (البدن والروح) (فصلت (53 هي الطريق الهادية لتحقيق شروط العيش السلمي بين البشر غاية ومنع علل الحرب الأهلية الدائمة بينهم.

وليس بالنسبة إلى الفرد فحسب بل لكل جماعة وحدتها الحضارية التي هي هويتها تمثل عين تعينها وكأنها فرد في التاريخ العالمي (وهو معنى الحديث الذي يقارن وحدة الجماعة بوحدة الجسد الواحد).

الكلام على البشرية كلها بمنظور إسلامي يعتبرها واحدة ويسعى لجعلها جماعة واحدة لانه يعتبرها من نفس واحدة ولها رب واحد ولا تتفاضل

عند الله إلا بالتقوى التي هي غاية الأفعال الخمسة التي تخرجها من الخسر الناتج عن الحرب الأهلية لنسيان وحدتها لكونها مشتركة في الاستعمار في الأرض إذا حققته بقيم الإستخلاف:

1 الوعي بالخسر الذي هو نسيان هذه الحقيقة وهو اصل مراحل العلاج الأربعة الموالية

2 الإيمان بالرب الواحد فلا يكون إنسان عبدا لإنسان: وهو شعار الفتح والدولة

3 العمل الصالح الذي يتلخص في صدق التواصل وعدل التبادل بين البشر في العالم.

4 التواصي بالحق أي اعتبار الحقيقة ليست ملكا لأحد بل هي ثمرة هذا التواصي وهو ذروة الاجتهاد.

5 التواصي بالصبر أي اعتبار تحقيق هذا التواصي صبر البشر بعضهم على البعض وهو ذروة الجهاد.

لكن هذه المعاني القيمية لم تعد مؤثرة في المسلمين بالتناظر مع درجات الانحطاط الذي وصلوا إليه مثلهم مثل غيرهم في الغرق في الخسر الذي هو فقدان التقويم الأحسن والرد أسفل سافلين وهو كما بين ابن خلدون في الفصل السابق ناتج عن تربية وحكم عنيفين

وإذن فالعلاج هو جوهر السياسة ببعديها أي بالتربية والحكم.

ولا معنى لادعاء الانتساب إلى الإسلام فضلا عن الاستئناف الإسلامي من دون هذه المعاني. فالاستئناف الإسلامي ليس مسألة خاصة بالمسلمين

الفصل :23 فهم هزيمة المسلمين في عصر الانحطاط أول شروط الاستئناف

وينبغي أن يكون خاليا من روح الانتقام ممن سامهم العذاب خلال تفتيت وحدتهم يعمل بشعار فتح مكة لأهل مكة: اذهبوا فأنتم الطلقاء. وهو ما تكرر في فروسية صلاح الدين

وبهذا المعنى فكل ما حصل ويحصل من وحشية في حركات الجهاد الفوضوية الحالية على أهمية دورها شابها تحريف خطير لمفهومه فيسر من ثم اختراقه التشويهي من المخابرات الغربية والعربية. إذ لا يمكن أن يكون بالصدفة الإدمان على تطبيقه بعكس آيات صريحة فى القرآن لقتل أعمى للمصلي وتجاهل أول رسالة وضعت قانونا كونيا للحرب كان من أهم نقد التحريف الذي انبنت عليه التوراة.

فما ذكر به أبو بكر جيش الفتح جعلها مقصورة على أخلاق الفروسية فلا تجاوز الأطفال والنساء والشيوخ والحيوان والنبات مع حسن معاملة الأسرى.

لذلك كان كلامي في الفصل السابق عن المخلدين إلى الأرض من نوعي النخب التي هي مصدر العجب أعني كاريكاتور التحديث العنيف وكاريكاتور التأصيل العنيف: فكلاهما لا يمثلان إلا ما نتج عن تحريف علوم الملة الخمسة وهو عندي من الإسرائيليات ولا علاقة له بأخلاق الحرب الإسلامية التي طبقت فيسرت الفتح

وطبقت ما يتعلق بالحرب على البغي وليس على الشعوب والغاية بعد هزيمة الباغي تحقيق الصلح لان البشر اخوة (النساء 1 وتنوعهم من شروط

التعارف معرفة ومعروفا: فيكون المشكل كله متعلقا بتحريف علوم الملة الخمسة وصيرورتها تحقق تربية وحكما كلاهما مناف للقيم القرآنية:

1 2 العلمين المتعلقين بالنظر العقد أي الكلام والفلسفة اللذين جعلوهما علة إذ زعموا رسوخا في العلم يمكن من العلم المحيط الذي صار مصدرا للحروب الأهلية في نفس الدين وبين الأديان.

3 والعلمين المتعلقين بالعمل والشرع أي الفقه والتصوف اللذين جعلوهما علة تحريف معنى الجهاد بجعله مجال الاجتهاد في حين أنه يمثل التصدي لمعوقات العيش

المشترك بين البشر ونفي الوساطة بين المؤمن وشانه الأخروي والوصاية بين المؤمن وشأنه

5 وقلب كل علوم الملة علته تحريف معاني دلالات أصلها كلها في الحضارة الإسلامية أي تفسير القرآن الكريم بغير ما اعتبره دليل تبين أنه الحق بشهادة المرسل أي الله نفسه في فصلت 53

بحيث ما كان ينبغي أن يكون مجال الاجتهاد جعلوه مجال الجهاد وما كان ينبغي أن يكون مجال الجهاد جعلوه مجال الاجتهاد لكأن علمهم صار محيطا فينفون الغيب وعملهم صار تاما فينفون دور الخالق في أفعال العباد.

لذلك فالقرآن يبين أين يمكن للمرء أن يكتشف حقيقته. فهي ليست في نصه بل في ما يشير إليه نصه من آيات الآفاق والأنفس التى بين حقيقة الوصول إليها والعمل بها من

وعلي الآن أن أبين القصد بالجمع بين النظر والعقد والجمع بين العمل والشرع وعلة جعل الثانيين مجال الجهاد والأولين مجال الاجتهاد.

والتمكن من إلغاء التحريفين هو الذي سيجعل الأمة تسترد دورها بوصفها الأمة المكلفة بالشهادة على العالمين والقادرة على تحقيق مشروع توحيد الإنسانية الذي يعتبر القرآن استراتيجيته والسياسة المحمدية عينة

من الأسلوب الذي يمكن من جعل التربية والحكم يحققان المحافظة على سلامة المعاني الإنسانية من كل فساد يبقى ما نبهت إليه الملائكة أي التوحش الذي يجعل الإنسان مفسدا فى الأرض وسفاكا للدماء.

فلماذا صار هذا القلب بين ما هو اجتهادي (النظر والعقد) وما هو جهادي (العمل والشرع) وبين الإشارة المشيرة (نص القرآن) والمعادلة الوجودية المشار إليها (آيات الآفاق وآيات الأنفس وما يصلها بأدلة فاعلية الخلق وفاعلية الأمر في وجود العالم ومنزلة الإنسان عنده

وعلاقته به باعتباره مستعمرا في الأرض ومجهزا لاستكمال من علاقته بها مصدر قيامه

في الفرق بين العقلي والنقلي. ما دلالته؟24

فما الذي يترتب على استعادة الترتيب بين مجال الاجتهاد أي النظر والعقد ومجال الجهاد أي العمل والشرع بمقتضى ما يتوافق مع الرؤية القرآنية التي تمكن من تجاوز الحرب الأهلية العالمية بين البشر خلال الاستعمار في الأرض بدون قيم الاستخلاف. فمن العجب العجاب أن كل علوم الملة قبل المدرسة النقدية كانت ترى العكس تماما أي إنها تعتبر النظر والعقد

مجال الجهاد والعمل والشرع مجال الاجتهاد.

فكانت النتيجة عدم فهم دلالة آل عمران 7 بحيث صار تأويل المتشابه وكأنه مطلوب وليس منهيا عنه. ولما كان لا يوجد علم يخلو من المتشابه الذي من المفروض أن يكون مفهوما. وكونه مفهوما حدا يعنى أنه يبقى على مساحة الخطأ الممكن للتمييز بين المجتهد الصادق ومدعي الاجتهاد الذي في قلبه مرض ويبتغي الفتنة فيدعي أن تأويله هو ما قصده الله في آيات الرسالة ويتحول موقفه إلى تعصب يجعل الاجتهاد جهاد الفتن وعلة الحروب الأهلية.

لم يب الاختلاف في الفهم اجتهادا الخطأ فيه وارد والمعتبر منه هو الصدق في طلب الحقيقة وليس ادعاء امتلاكها والاقتتال من أجلها. وقد حصل ذلك في العلمين النظريين أي النظر والعقد بحيث إن الفلاسفة والمتكلمين أصبحوا مرضى القلب وطالبي الفتن.

حولوا البحث عن الحقيقة إلى الدفاع عن مواقف مدرسية تتصارع وكل منها يدعي تمثيل الحقيقة العقلية أو الحقيقة النقلية ومن لم ير رأيه خارج عن الملة. والعلة في ذلك

عي الزعم بأن ها في اللذعان يسكن أن يكون ملق السطايقة ب ما في الأعيان وضمير ذلك

أن العلم الإنساني يمكن أن يكون محيطا والعمل الإنساني يمكن أن يكون تاما.

والأخطر من ذلك صار العمل بهذه الرؤية مبررا لإهمال شرط شروط

العمل الذي يوحد الجماعة لأن ما يقتضيه العمل من ضرورة التساخر بقواعد مشتركة هي التي ينبغي أن يجاهد الجميع لجعلها فوق الخيارات المذهبية حتى يكون للعمل قواعد مشتركة هي جوهر التعامل مع الطبيعة والتعامل مع التاريخ في التربية وفي الحكم لتحقيق شروط الاستعمار في

الأرض والاستخلاف فيها فقدت الحد الأدنى من وحدة الاجتهاد الإجماعي الذي يحقق غايات العمل والممكن منه بمنطق عدم الإحاطة العلمية وعدم التمام العملي.

لذلك وجوابا عن السؤال الذي تقدم وضعه في الفصل 23 لا بد من تحليل مفهومين ما بين الفكرين الفلسفي والديني من علاقة كانت سائدة قبل نزول القرآن ومشروعه لتحقيق وحدة الإنسانية بصدق التواصل وعدل التبادل شرطين للتساخر الذي لا يمكن تصور وجود الإنسان من دونه.

لكن ما كان سائدا بين القرآن خطأه بمفهوم الغيب الذي يضع حدا للنظر والعقد فيجعلهما اجتهاديين ويفرض , الوصول إلى الحلول الاجتماعية لتحقيق شروط التساخر التي ترد إلى الصدق فى التواصل والعدل فى التبادل شرطين للحياة الجماعية السليمة وذلك هو

لذلك فلا يمكن أن يبقى الترتيب الذي كان سائدا بينهما على ما كان عليه استنادا إلى وهم العلم الإنساني المحيط والعمل الإنساني التام. وعلينا أن نعلل تركيب كلا المفهومين من عنصرين يبدوان متناقضين في الرؤية البدائية لهذين الفكرين: لماذا يترابط النظر بالعقد ويترابط العمل بالشرع في حالة وجود غيب في الوجود يحول دون زعم العلم المحيط والعمل التام.

إن عدم فهم التلازم بين العنصرين فيهما كليهما هو علة التحريف الذي

قلب الترتيب بينهما والذي أبرزته المدرسة النقدية العربية بداية والمدرسة النقدية الألمانية بعد ذلك. وهذه الرؤية النقدية هي التي ينبغي أن تكون أساس الرؤية التي ينطلق منها الاستئناف لتجاوز علل تحريف علوم الملة الإسلامية وعلوم الملة المسيحية:

1 المفهوم الأول في ما تقدم على الرسالة الخاتمة هو الثاني في الحقيقة بعدها لأنه اجتهادي وليس جهاديا لضرورة التعدد في مناهج الفهم والتأويل: النظر والعقد.

2 والمفهوم الثاني في ما تقدم على الرسالة الخاتمة هو الأول في الحقيقة بعدها لأنه جهادي وليس اجتهاديا لضرورة الاجماع في قواعد التواصل والتبادل: العمل والشرع.

فكل المشكل الذي نتج عن جعل المجال الأول ثانيا وجعل المجال الثاني أولا في ما تقدم على الرسالة الخاتمة هو أصل التحريف حدث في علوم الملة وهو في الكلام والتصوف ناتج جوهر الاسرائيليات والنصرانيات التي ينقدها القرآن وكلتاهما ورثتاه عن

الفصل :24 في الفرق بين العقلي والنقلي. ما دلالته؟

اليونانيات فحال دون فهم القرآن وثورته التي تحرر الفكر الإنساني من وهم العلم المحيط والعمل التام.

ولعل أبرز علامة لا يمكن لأي عاقل ألا يلحظها هي التعامل مع إله القرآن وكأنه إله المقالة الثانية عشر من ميتافيزيقا أرسطو: فشتان بين إله خالق وآمر وبين إله لا علاقة له بالخلق والأمر حتى لو نسبوا إليه لتجاوز هذا الفرق

الجوهري ما نفاه عنه ارسطو أي العلم حتى مجرد العلم بما يجري خارج ذاته

فاعتبروه ذا علاقة به ولكنها من جنس علاقة الإنسان بالعالم أي الانفعال به أي إنه يعلمه كما يعلمه الإنسان فصار الله يقاس على الإنسان حتى في حالة التنزيه لأنه سلب ما ينسب إلى الإنسان دون بديل يفهمنا دوره وعلة التمييز بين عقله وعقل الإنسان وبين فعله وفعل الإنسان في حالتي التشبيه أو التنزيه.

وتلك هي علة وهم الفلاسفة أصلا والمتكلمين تقليدا إذ تصوروا العقد والشرع خاصا بما يسمونه نقلا ووهمهم النظر والعمل خاصا بما يسمونه عقلا ويردون الأول للثاني عندما يقع التعارض ما يعني أنهم ينفون الغيب أولا ويقيسون "عقل" الله على عقل الإنسان: وهي أوثنة للقرآن.

ولنشرع الآن في بيان هذه الأوهام التي تميز بين العقلي والنقلي زعما بأن الثاني نقل دون عقل والأول عقل دون نقل. ولتسأل هل يمكن للنظر أن يكون ذا معنى لو لم

فالتسليم الأول هو العقد الذي تنطلق منه المعرفة ويسمونه الأوليات التي لا دليل عليها وهم يزعمون أنها غنية عن الدليل وإذن فهي عقدية وليست علمية وهي شرط العلم.

والتسليم الثاني هو العقد الذي تصل إليه المعرفة ويسمونه النتائج التي ينتهي إليها الدليل الذي يثبت ما يسمونه حقيقة موضوع البحث الذي يعالجه العلم.

وبهذا المعنى فالفلسفة والكلام كلاهما يسلم بداية بالأوليات تسليما وهي

إذا لم تعتبر فرضيات أو أكسيومات كما في الرياضيات تكون معتقدات أساسها الإيمان بكونها فطرية مشروطة فى الإدراك العقلى (الغزالى المنقذ من الضلال: "فعادت الثقة فى الأوليات بنور قذفه الله فى القلب").

ولا يكفي ذلك حتى نتخلص من المقابلة بين العقلي والنقلي أي بين ما يستدل عليه وما يسلم في كل معرفة إما تسليما إيمانيا أو تسليما أكسيوميا شرطا في النظر والعمل في آن بل لا بد من تسليمين آخرين وهما.

1 التسليم بأن الوجود له نظام قانوني قابل للعلم سواء قلنا إن هذا النظام هو نظام أنتجته الطبيعة دون أن نفهم علة كون الطبيعة منتجة للنظام أو هو نظام أنتجته إرادة خالقة وآمرة وهو ما يتأسس عليه الدين القائل بالوحي.

2 التسليم بأن الإنسان حائز على التجهيز الكافي لعلم هذا النظام القانوني. وهو أمر لا يوجد إنسان يمكن أن يقضي كل حياته يطلب معرفة النظام القانوني دون أن يسلم به معتبرا نفسه مجهزا بما يمكنه من ذلك وهو ما يسميه شروط الإدراك العلمي أي الحواس

لكن الأهم من ذلك هو التسليم بالنتائج التي ينتهي إليها الدليل المنطقي انطلاقا من الأوليات والمقدمات ليعد أساسا للاعتقاد في مطابقتها لحقيقة الموضوع. فيكون المضمر هو التسليم بأن علم الإنسان في هذه الحالة محيط بموضوعه الذي لم يبق فيه أدنى غيب: وهو معنى الرسوخ في العلم الذي يؤسس عليه ابن رشد قراءته للآية السابعة من آل عمران لاستثنائهم من الوصف القرآني لمن يتجرؤون على تأويل المتشابه: مرض القلب وابتغاء

وأخيرا فإن كل ما قلناه عن الترابط بين النظر والعقد له ما يناظره من الترابط بين العمل والشرع. فلا يمكن أن يكون للنظر والعقد أوليات عقدية

بداية ونتائج استدلالية غاية وترابط بينهما وبين ما للإنسان من تجهيز فطري لعلم قوانين نظام الموضوع بالاستدلال العقلي من دون التسليم بأن العمل يستند إلى نظام سنن لموضوعه يمكن الوصول إليها في العمل المستند إلى المعرفة العقلية التي هي شرع هذا العمل أو سنته.

فيكون الفرق بين النوعين من العقلي وما يسمى نقليا هو في طبيعة الفرق بين نوعين في كل هذه الحالات لئلا يعتبر إيمانيا وهو أمر يسكت عنه الفلاسفة وكان عليهم يصرحوا به. وبالاشارة إليه فضحهم ابن تيمية في بيانه الفرق بين العقلى من حيث هو فعل الإدراك العقلي والمضمون الذي زعمه الفلاسفة والمتكلمون عقليا في حين أنه مضمون تجريبي في الطبيعيات وفى التاريخيات.

فيكون العقلي من حيث هو فاعلية إدراكية مشترك للديني والفلسفي ويحصل الفرق فعاليته. وعندئذ يوضع مشكل التمييز بين النوعين من التسليم الذي يسمى عقليا (الاكسيومي) والتسليم الذي يسمى نقليا (الإيماني) في النظر والعقد وفي العمل والشرع تمييزا يتجاوز خرافة رد النقلي للعقل في حالة التعارض جعلا للتسليم الأكسيومي مصدرا

الفصل :24 في الفرق بين العقلي والنقلي. ما دلالته؟

للتسليم الإيماني أو تفضيلا له عليه دون أدنى حجة لأن التسليم الأكسيومي من طبعه أن يكون فرضيا ومتعددا ولا يمكن أن يعتبر أصلا للتسليم الإيماني بالعكس أصح.

فتكشف وهو أمر لست أدري علة عدم التفطن له -أن الفرق ليس متعلقا بمضمون القضايا بل بموقف القاضي فيها. إنه إذن فرق في الموقف

القضوي وليس في مضمون القضية. وبصورة أدق فإن الأمر لا يتعلق بهما بل بما يؤسسهما صاحباهما عليه. فكلاهما يؤسسها على تعليل معقول بالقياس إلى أفعاله هو ككائن عاقل. فأفعال الإنسان ليست ناتجة عن ضرورة طبيعية عمياء بل:

1 بعضها ناتج عن إرادة حرة ومختارة هي المنظمة لأقواله وأفعاله وهو نظام منطقي

2 وبعضها ناتج عن نظام في كيانه وهو نظام عضوي وروحي يقبل الرد للنظام المنطقى

فكلاهما فيه نظام لا يمكن أن يكون ناتجا عن غياب الغائية في قيامها بدورها في تحقيق وظائفها. فينتج عن ذلك أن المقابلة تصبح بين:

1 قول بنظام ناتج عن إرادة حرة وعاقلة ذات غائية معقولة

2 وقول بنظام ناتج عن تولد النظام عن توالي الصدف اللامعقولة.

فمن المحال إثبات عقلى لتحقيق الصدفة نظاما بهذا التعقيد فى الوجود مهما افترضنا من التواليف العددية اللامتناهية لأن توالي الصدف التي تحقق النظام. إذ إن شرط ذلك أن يحصل بين كل صدفة سابقة وصدفة تالية من جنس ما يحصل في الفرق بين العدد الطبيعي والعدد الحقيقي. فبين أي عدد سابق وعدد طبيعي لاحق مسافة لا متناهية لأعداد حقيقة لا متناهية. ولا يمكن تصور حصول ذلك في أي وقت ممكن من دون حصول

فيكون من يزعم الكلام باسم العقل مؤمنا بالخرافة أكثر من يزعم الكلام باسم النقل. ذلك أن اللامتناهي الذي لا يقبل العد يمكن استعماله في

الحد الحقيقي أداة رياضية للتعامل مع اللامتناهي لكنه يبقى منافيا لتحقق النظام العيني في الوجود الفعلي ككل الكائنات الرياضية التي تمكن من الكلام على النظام العيني في النظام الرمزي دون بيان

في التحليل الإستراتيجي - منطقه وصلته بالحديث والحدث؟2

هذه الخاتمة المكثفة ليست للعامة من باعة الغرير ممن يدعون التحليل والتعليق البدائي حتى لوكانت لهم كل العناوين الأكاديمية التي لم يعد لها

أدنى دلالة فى جامعات جل نخبها قوادة وعبيد لما يعتبرونه نجاحا ونجومية

فهم دون ما يسمى بخدم السلطان: إنهم خدم من لا سلطان له على شيء فهم خدم غوافير الأقطار التي جعلها الغرب محميات لأنذل النخب واذل الجيوش في تاريخ الامة المحاولة:

هذا الفصل الخامس والعشرون اختم به الكلام في حدث السابع من أكتوبر ما لم يحد جديد يغير ما توقعته فى تحليلاتى السابقة إلى حد الان والتى منها استمدت مداخلتى في الزيتونة.

سأعود إلى البحث في التحليل الاستراتيجي الذي اغلبه ليس لي بل هو ثمرة المدرسة النقدية العربية أولا والمدرسة النقدية الألمانية ثانيا: فلا يوجد أدنى فرق بين الاستراتيجيات العلمية والسياسية السلمية والحربية فى الاعتماد على:

1 التقدير الذهني للممكن عقلا من التصورات التي يفترض فيها أنها قابلة للإثبات بالتجربة الممكنة تصورا مفهوميا.

2 والتقدير الذهني للممكن فعلا من الوقائع التي يفترض فيها أنها قابلة

للإثبات

3 والمعلوم أن الممكن عقلا في التصور المفهومي أو التقدير الذهني يذهب من المقدم إلى التالي لطلب التفسير المفهومي.

4 والمعلوم أن الممكن عقلا في التحقق الفعلي أو التعيين الوجودي يذهب من التالي إلى المقدم لطلب التحقيق الماصدقي.

5 فيكون الأول أداة البحث القبلي الذي يكتفي بالتناسق المنطقي للنتائج التصورية مع المنطلقات التصورية. . ويكون الثاني أداة البحث البعدي الذي يمتحن التناسب المنطقي لتناسق النتائج التجريبية مع تناسق المفهومات نتائج التصورات المفهومية.

وذلك هو تمام معنى التصور الذي هو تطابق بين مفهوم في الأذهان وماصدق في الأعيان ليعد تصورا علميا. وهو ما يجعل عدم التناسق الثاني كافيا لتكذيب التناسق الأول.

وذلك هو معنى المبدا المنطقي القائل إن نقيض التالي دليل على عدم صحة المقدم فيفيد نقيضه. وهذا هو المبدا الوحيد الذي يجعل التناسق البعدي حكما في التناسق القبلي

في كل معرفة إنسانية تبدا بما يشبه التوقع النظري للواقعات العملية التي تثبتها التجارب

وإذا كان كنط يسمى التناسق الأول لا يمكن أن يتجاوز التجربة الممكنة ويسمي التناسق الثانى التجربة العلمية لظاهر الشىء فى الإدراك العلمى نفيا للإحاطة بحقيقة الشىء في ذاته فإن ابن تيمية يسمي الأول تقديرا ذهنيا

دون تقييده بتجربة ممكنة إذ قد يتعلق بمعتقدات وليس بحقائق علمية

ويسمي الثاني إذا تعلق بتجربة ممكنة علما بعادات الأشياء في عالم الشهادة دون التزام وجودي يثبت أو ينفي علاقتها بحقيقة الأشياء في ذاتها لاكتفائه بالقول إن ادعاء مطابقتها لحقيقة الأشياء تقتضي. معرفة كل اللوازم المتوالية بين الشيء موضوع العلم وكل ما يلزم عنها بصورة لا متناهية.

وذلك ما يعده مستحيلا لأنه يقتضي أن يكون علم أي شيء مشروطا بعلم كل شيء لترابط الأشياء بعضها بالبعض في عالم الشهادة: فكل شيء ناتج عما يتقدم عليه في نظامه وينتج عنه كل شيء يتلوه فيه.

لذلك فهو ينفي المطابقة دون أن يسمي علم الإنسان علما بظاهر من الشيء بل هو علم بنسبة مقدار العلم من الشيء إلى مقدار ما يدركه الإنسان منه. فيكون علم أي شيء نسبة إضافية إلى إدراك العالم بعاداته دون رد المدرك في ذاته إلى الإدراك في ذاته حتى لإدراك ذاته.

الفصل :25 في التحليل الإستراتيجي - منطقه وصلته بالحديث والحدث

وهذه هي الرؤية التي أقول بها لانتسابي إلى المدرسة النقدية التي يمثلها الغزالي قبل نكوصه ثم ابن تيمية وابن خلدون وهي عندي الأقرب إلى منطق النظام القرآني للعلاقة بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

وعليها ابني كل توقعاتي بخصوص ما افترضه ثمرة ممكنة لأي حدث في الواقعات التي تعد ما صدقات للمفهومات سواء تعلقت بالطبيعة أو بالتاريخ. وبها ابحث في تاريخ العلم أي علم وخاصة علم تاريخ الأمة وتوقع شروط

عودتها إلى دورها في سياسة العالم..

وإذ اتبنى رؤية المدرسة النقدية العربية فلأني أراها متخلصة من مأزق المدرسة النقدية الألمانية ممثلة بحل كنط. ذلك أنه لا يفسر القول بأن ما نعلمه ظاهر من الشيء غير

مطابق لحقيقة الشيء ء في ذاته إذا لم يسلم بوجود عالمين شاهد وغيبي.

فيمكن أن يكون في الشيء ما هو من الغيب فلا يعلم وما هو من الشهادة فيعلم من حيث حقيقته الإضافية إلى الإدراك الإنسانى فى مرحلة من مراحل تطوره فى علاقته بالاطلاع على عادات الأشياء في عالم الشهادة.

فلا يمكن أن ينكر احد أن قرب التقدير الذهني منها متطور وهو بتطوره يقترب اكثر من ترجمة ما تأتي به التجربة في معرفة الشيء حتى وإن تعذر الزعم بالمطابقة لعدم اليقين من إحاطة العلم بالمعلوم أي بزعم ما وصلنا إليه هو معرفة نهائية للشيء لوجود ما ينتسب إلى عالم الغيب.

وبهذا المنهج النقدي الأدق والمحرر من الإطلاق الإيجابي دون أن يتحول إلى إطلاق سلبي في علاقة علم الإنسان بموضوعه أعود إلى ما أريد فهمه في ما حدث في السابع من أكتوبر بوصفه حدثا غير المعادلة العالمية في سياسة المعمورة كلها رغم كونه يبدو أمرا خاصا بغزة وإسرائيل.

فهما بالقياس إلى الساحة الدولية لا يكاد أي منهما يمثل واحدا في المليار من مساحة العالم المعمور وخاصة إذا تعلق الأمر بالفصيل الإسلامي (حماس) وبالمكان (غزة) اللذين مثلا الفاعل ومحل الفعل

والذي لا يمكن الزعم بأن له الدور المؤثر المضاهي لدور الصهيونية التي

تسيطر بنوعي الربا على العالم الغربي المسيطر في القوى العالمية غربيها وشرقيها. وقد اشرت في الحوار الذي أجراه معي الصديق عامر عياد ما لا أخفيه على قرائي أو مستمعي

إذا تكلمت في الاستراتيجيات السياسية سلمية كانت أو حربية: إذ لست أدعي ملكية

مجايرات غائية للقارات ابني عليها تحليلاتي التي تشبه التقدير الذهني لدور العوامل المؤثرة فى الأحداث.

وهي قابلة للحصر إذا عينا الموضوع الذي نريد فهم مجرياته بالقدر الممكن للبحث العلمي المقصور على التجربة الممكنة في مجاري العادات الطبيعية أو التاريخية. ولما كان الأمر يتعلق بتوقع الواقعات التاريخية في حالة الحدث موضوع حواري ومقالاتي المتعلقة بالسياسة والحرب

فإني استند في تحليلي إلى فاعلية المنطق الذي يؤسس لكل معرفة مخمسة الأبعاد تصبح حقائق علمية عندما تؤيدها الواقعات في المكان والزمان من أفعال تعامل الإنسان فردا وجماعة مع الطبيعة ومع التاريخ:

1 فلو أخذنا أي موضوع للبحث فاعتبرناه مركزا يلتقي فيه ما قبله وما بعده من نظام الأحداث الذي ينتسب إليه حدوثه فإن مجراه يكون قابلا للتفسير بما قبله ويكون ما بعده قابلا للتفسير لما فيه متصلا بما بين ما قبله وما بعده من تعالق خاضع لقاعدة منطقية هي جوهر فاعلية المنطق في بناء المعرفة الإنسانية: قاعدة العلاقة بين المقدم والتالي.

وهي قاعدة يرد ابن تيمية إليها كل المنطق الذي كان معلوما في عصره.

وهي ما تزال المبدا الذي لا يمكن الاستغناء عنه في بناء التناظر بين النسقين نسق المفهومات في التقدير الذهني ونسق الواقعات في التحقيق التجريبي

2 فيكون الاستنتاج المنطقي تقديرا ذهنيا في مستوى العبارة عن الموضوع وصفا له بما يستمده مما في النظام الذي ينتسب إليه ووصفا لما بعده بالعبارة عنه انطلاقا من وصفه بما عرفه به.

لكن لا يمكن للعبارتين في مستوى المقدم وفي مستوى التالي أن تفيدا بتناسقها التعبيري منطقيا إفادة تعتبر علمية ما لم يكن ذلك عاكسا للواقعات الفعلية في التجربة الطبيعية والتاريخية.

3 فنكون في الحالتين معتمدين على علاقة الحديث أو العبارة عن الحدث الذي هو موضوع البحث. وهذه العلاقة خاضعة لحيز الواقعات المكاني ولحيزها الزماني في التاريخ الإنساني.

الفصل :25 في التحليل الإستراتيجي - منطقه وصلته بالحديث والحدث

لأن العلاقات بين البشر تجري في المكان لمدة من الزمان حول ما يحتاج إليه البشر فحسب بل هما رهان ما بينهم من علاقات سلمية أو حربية

فتعد حيازتها شرط الاستعمار فيها لأنها شرط مناعة الإنسان العضوية (ورمزها الثروة) وشرط قيام حصانة الإنسان القيمي الروحية (ورمزها التراث). وفي هذه الحالة معركة

فإحداث إسرائيل هو من اهم ادوات الغرب لمنع الأمة من حيازة الشرطين بالتفتيت الجغرافي والعشت التاريخي. والتصدي له هو من أهم

أدوات المسلمين لاسترجاع الشرطين بإعادة وحدة جغرافية الإسلام ووحدة تاريخه.

فيكون الرهان هو سعي الغرب للمحافظة على ما حققه خلال انحطاط الامة وسعي المسلمين لإزالة استراتيجية التفتيت التشتيت وفرضيتي هي أن الاستراتيجي لا يكون مؤثرا إلا إذا اعتمد هذا المنهج العلمي الذي تمثله المدرسة النقدية:

اختبار صحة التقدير الذي هو حديث حول الحدث بما يعكسه من الحدث المتجلي في مفعوله الذي هو الموضوع الذي انطلقنا منه والذي قياسا عليه نستطيع وضع تقدير ذهني تال عنه في واقعات الحدث المنتظر.

4 وبذلك يكون التفكير الاستراتيجي في أي مجال هو عين المنهج العلمي الذي يستند إلى تقدير ذهني هو حديث متقدم على حدوث الواقعات قبله وحديث متأخر عن حدوثها المتوقع بعده إذا افترضنا الواقعات ذات نظام قانوني قابل للتناظر مع الحديث العلمي الذي له نفس النظام.

5 ولما كان ذلك كله مؤسسا على طلب قوانين بين الواقعات والعبارة عنها بقوانين لا يستطي التسليم باطراد نظام الأحداث المناظرلمنطق الأحاديث دون الزعم بان التناظر مطلق التطابق لاستحالة العلم المحيط والعمل التام في الرؤية النقدية لقدرات العلم والعمل الإنسانيين.

وبذلك يصبح القول بتخميس الزمان الإنساني في مجرى علاقات أفعال الإنسان بأحداث الطبيعة والتاريخ أمرا حتميا في كل بحث علمي وخاصة في الاستراتيجيا السياسية سليمة كانت أو حربية لمعرفة الواقعات مع بقائها دائما مراوحة بين التقدير الذهني والتعيين التجريبي دون ادعاء المطابقة

التامة لأن العلم بالجوهر مثله مثل الاستراتيجيا في الحروب

يتضمن التسليم بأمرين:

1 الأول أن الحدث الحاضر الذي ننطلق منه ليس لنا به علم محيط بل هو تسليم تقديري بوصفه الذي يبدو اقرب تعليل لمجراه إذا سلمنا بأن له نظام عقلي.

2 الثاني فيصبح هذا الوصف التقديري للحدث الحاضر منطلقا لوصف ما تقدم عليه فجعله ممكنا بتلك الصورة التي وقع عليها ومنطلقا لتوقع ما يصبح ممكنا به.

وذلك يكون كذلك بمجرد وصل ما تقدم وما تلا الحدث الذي انطلقنا منه تسليما بطرد النظام واعتباره قوانين الأحداث التي يمتحن بها النظام التفسيري للعلاقة بين حديث العلم وحدث المعلوم.

وإذن فانطلاقا من لحظة الحدث هنا ما حصل يوم السابع من أكتوبر_ نعود إلى ما جعله ممكنا ولنا منه أقوال وأفعال. وننطلق منه إلى ما نتوقع تلوه عنه من أفعال نجعلها تقديرا ذهنيا بالأقوال. وذلك هو المخمس التاريخي:

1 فالحاضر في كل حدث يعسر التمييز فيه بين ما يعود إلى الأفعال وما يعود إلى الأقوال لأن هذه غالبا ما تكون للتمويه من أجل فاعلية الأفعال لأن السياسة سلمية كانت أو حربية جل أفعالها شرطها خداع المنافس بمنطق استعينوا على قضاء الحاجات بالكتمان. والكتمان يقتضي التمويه أي الأقوال التي تخفي بما تقول ما تعني.

2 المقدم الذي يتفرع بصورة واضحة إلى متواليتين قابلتين للتمييز تتقدم

فيهما متوالية الأفعال الحاصلة على متوالية الأقوال التي تقصها بمناظير مختلفة حولها من التأويلات الذهنية وهو المعنى الأول للتأويل في القرآن الكريم أي الترجمة القولية للأحداث مثل تأويل الأحلام.

3 والتالي الذي يتفرع بصورة واضحة إلى متواليتين كذلك ولكن بترتيب عكسي إذ تتقدم متوالية الأقوال التي تقدرها ذهنيا على متوالية الأفعال التي تحققها وهو المعنى الثاني للتأويل في القرآن الكريم أي تحقيق الأقوال في كل الإنجاز الذي ينتقل من التصور الذهني إلى الوجود الفعلي.

4 ولما كانت القانون المنطقي الأعم هو أن نقيض التالي يفيد نقيض المقدم فإن ذلك يعتبر تكذيبا للمقدم فيدعوا إلى إعادة النظر في التوقع. وتراكم التصديق هو النظام العلمي وتراكم التكذيب هو النظام الخرافي. فيكون العلم هو التدرج في تعديل التقدير الذهني ليتحقق التناسق في الأحداث التي نفسر بها الحدث موضوع البحث وكونه بتلك

الفصل :25 في التحليل الإستراتيجي - منطقه وصلته بالحديث والحدث

5 وإذا كان التناسق في تفسير الحدث كافيا لجعله قاعدة للانطلاق إلى توقع ما سيترتب عليه يصبح التوقع استراتيجيا في العمل والبحوث الموالية التي ستترتب عليه في طرد ما عليه الواقعات السابقة بما نتوقعه من تحولاتها في الواقعات اللاحقة مع الحذر من أن ذلك كله من درجات التقدير الذي لا يمكن الزعم فيه بالمطابقة التامة لأن علمنا ليس محيطا وعملنا ليس تاما.

وختاما فكما بينت في تفسير الآية 0 من الأنفال: سر الردع هو التعامل مع النوع الخامس من الأعداء أي النوع الذي لا نعلمه ولا يعلمه إلا الله لأنه

فضلا عن كونه احد الأنواع الخمسة فهو كامن في الأربعة الباقية: 1 عدوكم 2 وعدو الله البسيطين ثم المركبين اي 3 عدوكم لأنه عدو الله 4 عدو الله لأنه عدوكم.

وبهذا المعنى فإن ما جرى في المخمس العالمي الذي نحن قلبه والذي حدد علاقة الغرب والشرق أدناهما وأقصاهما بالمسلمين (وهم ليسوا من الغرب ولا من الشرق بنوعيهما مثل الزيتونة في سورة النور وذلك منذ حروب الفتح الصادرة عنا وحروب الصليب الصادرة عنه مرورا بحروب الاسترداد وحروب الاستعمال الأوروبي ثم استعمار القطبين السابقين الذي بقي منه الأمريكي وبعض الروسي ثم القادمين أي الغربي والشرقي.

وأن من سيطالب بإيقاف القتال في فلسطين سيكون امريكا التي ستفرضه على اسرائيل خوفا من المآل الوحيد الممكن والحتمي: خسارة 3 حروب في آن اوكرانيا وفلسطين وتايوان

(وهذه دون قتال).

ذلك ان حرب فلسطين ستفرض توقف عمل البديل عن روسيا بالنسبة إلى اوروبا فتضطر إلى العودة إلى الاستمداد من روسيا لأنه لا يعقل أن تفقد أوروبا المدد من الخليج وشمال افريقيا وتقبل بتوقف اقتصادها من اجل اكرانيا. فتصبح امريكا عاجزة عن مواصلة الحرب ضد روسيا فتكون الهزيمة المؤكدة وما يتلوها.

وما يليها هو هزيمة نكراء لإسرائيل إذا قررت بدلا من ذلك التركيز على الاندراج ميدق اسرايل لاستعمال الملاح النووي. وقد بينت عدم فاعليته: فمحيطها له القدرة على تفجير مفاعلاتها فيرد عليها بسلاحها

وبذلك فسواء استعملت السلاح النووي أو لم تستعمله النتيجة واحدة: إما أن تستسلم أو تزول ما لم تفرض امريكا عليها ايقاف القتال قبل الوصول إلى هذه الوضعية: لذلك اعتبرت حضورها في المتوسط ليس لحماية اسرائيل بل لمنع فقدان البديل لأوروبا أي منع وصول الأنظمة العربية إلى ثورات شعبية تزيلها.

ذلك ان الثورات التي حدثت في 48 كانت عسكرية ولم تكن معبرة حقا عن ثورة شعبية. لكن هذه المرة الثورة ستكون شعبية ولن تتاخر مثل المرة الاولى لأن بوادرها سابقة على ما يحدث حاليا: فهي ستكون عودة للربيع الذي لم يتوقف في كل اقطار الأمة من الماء إلى الماء وما يحدث في فلسطين صاعق احتمي

والصاعق بدأ يعمل: فما يحدث في الضفة وفي عرب اسرائيل سيمتد إلى محيط فلسطين كله وسيكون ضد مليشيات إيران فيها لانها هي التي تحمي اسرائيل تماما كما تفعل الانظمة: إذ بيدها نظام سوريا ولبنان وهي جعلت لحماية مشروع إيران وليس تحرير فلسطين إلا عند الأغبياء من العامة وعند العملاء من النخب

ومن لا يصدق رؤيتي فليتابع محاولات النظام الإيراني تبرئة ذمته لدى الغرب بمحاولة بيان أنهم لا دخل لهم في قرار حماس فعل ما فعلت والغرب يصدقها لأنها يعلم أن مشروعها مبني على هذه الكذبة التي تخادع الشعوب فيصدقون أن فيلق القدس وآل البيت يعنيان أكثر من استعادة امبراطورية فارس ضد السنة.

فاللعبة "اسرائيل إيران" هي أهم خطة استراتيجية لتفتيت الأقليم وخاصة

لقسمة العرب بين من يحتمون بهذه ومن يحتمون بتلك ومن تكون امريكا وروسيا ضروريتين لحماية الذراعين في الاقليم فيؤسسان قواعد فيهما وهي قسمة موروثة عن التقاطب الماضي

والغاية تتجاوز توطيد سايكس بيكو وحماية اسرائيل إلى محاولة اعادة تركيا إلى ما جعلوها عليه في نهاية الحرب العالمية الاولى خوفا من استئناف دورها في الأقليم: داعش لم تحقق هذه الغاية لأن تركيا استطاعت المناورة وافشلت الانقلاب وحجمت الارهاب الذي تمثله اسرائيل الثانية لعلمانيي الكرد.

ولا يوجد من يستطيع أن يشكك أن إيران ومليشياتها هدمت العراق بحماية الحلف الاطلسي وهدمت سوريا بحماية روسيا واسرائيل وأن داعش كانت محمية من النظام السوري والإيراني وحزب الله وحتى اسرائيل التي تعالج جرحاها وبتمويل الانظمة | لعربية العميلة لحملة روسيا التي نظام سوريا ومليشيات إيران

المشكل أن هذه المعادلة لن تعمل في حالة ثارت الشعوب في الخليج وفي الهلال وكل الطوق المحيط باسرائيل. وهو ما سيحدث حتما سواء باسقاط الانظمة العربية العميلة أو حتى بقبولها بفتح الحدود تجنبا لهذا المصير: ف48 يستحيل أن تتكرر أي هزيمة العرب في هذه الحرب إن تمادت لانها ستكون "حماسياتية"

لن تخوضها الجيوش العربية بقياداتها الحالية بل سيقودها البعض منها ممن لهم روح حماس الحالية التي مثلت صاعقا هو بداية الاستئناف الإسلامي حيث يلتقي أصحاب النشأة الأولى العرب- وأصحاب من حموها إلى الرد

بعد الأول من القرن الماضي وهم قد استردوا هويتهم وطموحهم ولهم القدرة على إدارة الحرب.

كل ذلك ليس تصورات خيالية بل هي توقعات لا اتصور الاستراتيجيين الامريكان لا يأخذونها بعين الاعتبار لعلتين: الأولى لأنهم مباشرة بعد سقوط السوفيات تصوروا امكانية السيطرة على دار الإسلام كلها فاضاعوا ما يقرب من نصف قرن في حروب خسروها كلها فاستعاد روسيا قوتها وصارت الصين قوى عظمى

الثانية وهي مزيد من مكر الله الخير مكر التاريخ بلغة هيجل_كانت تجربة الفوضى الخلاقة خلاقة فعلا ولكن لعكس ما استهدفه الأمريكان بمنطق المسيحية الصهيونية: فهى التى اسقطت حدود سايكس بيكو وابرزت هشاشة اسرائيل وفضحت خدعة اللعبة اسرائيل ايران المعللة لحاجة العرب للحضور الامريكى والروسى.

أريد أن افهم ظاهرتين متناقضتين تماما رغم كونهما محددتين للمنزلة التي يشغلها العرب بالمعنى الإسلامي وليس بالمعنى العرقي أي كل من اصار لسانه عربيا- في الجغرافيا التي تلتقي فيها القارات القديمة الثلاث: افريقيا وآسيا واوروبا إذا اعتبرنا تركيا

ما الذي يجعل العرب بهذا المعنى ممثلين للمنطقة الرخوة ماديا لأنها لم تتمكن من تكوين وحدة سياسية مستقرة والاقوى ماديا لكونها تمثل بفضل الإسلام خاصة الاساس الروحي لكل دار الإسلام وشعوبها رغم التنوع شبه اللامتناهي من القوميات والاثنيات والتاريخ المتقدم على الإسلام: اريد فهم ذلك.

قبل نزول القرآن كانت الجزيرة العربية محادة للقارات الثلاث بهذا المعنى وهى مفتتة بين مثلث يسيطر عليها أي فارس وبيزنطة والحبشة وزوج خارج عن هذه السيطرة هي القبائل أولا والمركز الروحي الموحد لها بما تتميز به دينيا عن المسيطرين الثلاثة عليها من خارجها إلى حين نزول القرآن الكريم.

نحن إذن أمام ظاهرتين: حال الجزيرة العربية قبل نزول القرآن وحالها بعده. ولما كنت استعمل منطق التاريخ المديد وليس القصير فإني لا أصدق أن التحول الذي انتجته الرسالة الخاتمة كان المؤثر الوحيد بل هو حتما حصيلة مزودة مما سبق عليها ومما نتج عن فعلها فى ثقافة الشعوب التى أسلمت وتعربت.

ولكن حتى التي لم تتعرب وإن حافظت على ثقافتها ولسانها فإن ذلك لم يدم طويلا لأن ثورة عبد الملك بن مروان والحجاج هي التي جعلت ثقافة الأقليم المادية (العملة) والروحية (اللغة) عربية بصورة حالت دون كل ردة على الإسلام تقع من خارج هذين العاملين اللذين صارا عربيين بفضل الخلافة الاموية.

ومن مكر الله الخير أن محاولة تخريب الإسلام من الداخل لم تكن فارسية فحسب بل كانت فارسية ويهودية وخاصة عربية من القبائل العربية الكبرى التي لم تكن راضية بأن تحكمها قبيلة ضعيفة وليست ذات مجد وحضارة مثلها واغلبها كانت يمنية وهى التى قادت الانقلاب على ذي النورين بشهادة ابن خلدون.

لماذا اعد ذلك من مكر الله الخير: لانه يفسر فشل دور الفرس واليهود فى

محو ثورة عبد الملك بن مروان والحجاج رغم افناء الخلافة الأموية. فعلة فشل الفرس الذين ساعدوا العباسيين مضاعفة: أن القبائل العربية الكبرى أولا وحجة ارث الرسول كان لصالح العباسيين: فهم عرب والإرث ذكوري في عاداتهم.

العباس اقرب حتى من علي لأنه عم الرسول وليس ابن عمه فضلا عن ابناء فاطمة وعلي. ومن ثم فهم ما كانوا ليقبلوا أن تعود اللغة الفارسية لتكون لغة الإدارة وكل الثقافة العالمة التي هي اساسا علوم الملة الإسلامية وهي بعد قد تأسست كلها في الخلافة الاموية وبدأ تعريب الفلسفة اليونانية والعلوم

ولما كان القرآن الرحمن - يبني سياسة عالم الشهادة على أساسين كلاهما يقتضي المعرفة العلمية دون ايديولوجيا عرقية هما الغيب ومقارنة سياسة الأرض على سياسة الله للعالم فإن العلوم وتعريبها كان ثورة الخلافة الاموية وليس العباسية كما يروج اعداء بني

وليس بالصدفة أن كان المترجمون الأول كلهم عرب مسيحيين وأول كتاب نقل إلى العربية بعد الطب والفلك والكيمياء كان كتاب في فن ترتيب الجيوش في الحرب جمعا بين اسلوب العرب (الكر والفر) والصفوف التي يؤكد عليها القرآن أيما تأكيد لأنها ضرورية في الصدام المباشر ضرورة الاولى في مناورة القتالية

وبهما تميز خالد ابن الوليد أكبر قائد استراتيجي مكن المسلمين في أقل من ربع قرن من انهاء امبراطورية فارس واسس لبداية انهاء امبراطورية بيزنطة ولم يعد للحبشة أي وزن بعد هذين النصرين لأن افريقيا كلها كانت ثمرة

فتح شمالها الذي كان منطلق فتح اوروبا بعد تعرب نخبها فنشروا الاسلام فيها.

وبذلك فالفتنة الكبرى رغم كونها استطاعت اضعاف الخلافة وخاصة بعد اسقاط الأموية إلا أنها فشلت فى القضاء على تعريب النخب ومؤسسات الدولة الإدارية والاقتصادية والثقافية التخبوية التي صارت متقدمة على الفرس والبيزنطيين الذين اهملوا العلوم اليونانية التي استعادت وهجها بعد تعريبها.

لو بقيت العربية لغة تعبدية فحسب كما هي الآن في جل بلاد الإسلام من غير العرب في اوروبا في الربع الاول من القرن السادس عشر بعد تكون اللغات القومية الأوروبية الحالية. لكن العربية صمدت إلى سقوط العثمانيين.

كل الحمقى الذين يعادونهم لا يعلمون أن العثمانيين لم يحاربوا العربية بل حافظوا عليها ولم يغيروا عمل الإدارة والثقافة العلمية إلا مؤخرا بعد الغزو الأوروبي وسيطرة داء القومية في كل دار الإسلام فصار العرب انفسهم اعداء استعمال العربية لغة موحدة لفتات العرب (العامية) ولغة التعليم

فلنحاول الآن دراسة ما حصل بعد الحرب العالمية الأولى لما سيطرت فكرة الدولة القطرية القومية في الاقليم الذي فتته سايكس بيكو وزرع اسرائيل: كل قطر عربي صار محمية بريطانية تأنجلت نخبه وكل قطر صار محمية فرنسية تفرنجت نخبه ومثلهم تركيا

ومرة اخرى يتدخل مكر الله الخير: فالجزيرة العربية كانت قد عادت إلى البداوة وتحكمها عادات البداوة لكن فيها قلب الإسلام فاجتمعت

محاولات تحرير الإسلام من النكوص إلى الوثنية وهو شعار الوهابية في حدود فهمها الضيق لفكر ابن تيمية مع امير قبيلة طموح هو مؤسس توحيد الجزيرة العربية.

وكان للانجليز دور في ذلك إما منافسة لفرنسا أو حماية للبحر الاحمر وبحر العرب ممرين ضروريين لها وخاصة بعد احتلال مصر والقنال إلى مستعمراتها في الشرق الاقصى وبداية اكتشاف البترول والحاجة الأكيدة في قوة الأساطيل التي تحتاج للطاقة المتوفرة فيها. فنجح ثاني توحيد على ضعفه بعد حرب الردة

لكن الانجليز الذين لهم ثقافة استراتيجية عميقة خلقوا لها منافسين في نفس الوقت الذي خلقوا فيه منافسين للخلافة العثمانية بطعم اهليتهم للخلافة بدلا من الأتراك بخطة لاورنس ودفع اشراف مكة للوقوع في الفخ فشاركوا في نجاح البريطانيين والفرنسيين في تحقيق سايكس بيكو واستنبات اسرائيل.

ثم كمنت ضديدا للسعودية حتى تكون كل سياسته حربا عليها لتفتيتها: الإمارات يمكن أن يحصل حلف بينهما ومعهما الكويت واليمن لتكوين كتلة وازنة يمكن بها ألا يبقى عرب الجزيرة بحاجة لحماية اجنبية كحالهم الآن.

لكن الإمارات التي هي ثاني اغنى محمية عربية في الخليج بعد السعودية تريد أن منه. فرطا في شرط بقاء وحدتها: الحلف المؤسس

ما يمسك بوحدة السعودية هو الحلف بين ابن سعود والإسلام الوهابي. هما جعلا النظام مطلق الهشاشة بالحرب التي اعلنوها على هذا الحلف الذي عوضوه بالاعتماد المطلق على الغرب. والمناورة الاخيرة في البريكس هي

شانطاج من الابن المدلل للاعتراف به

وبذلك فهو يقع ضحية لمن يسعى لتفتيت السعودية أي الإمارات التي تريد أن تصبح هي "كبير" الخليج. لكنها وإن كانت لها ثروة معتبرة فإن ديموغرافيتها تجعلها مستعمرة فعلية للهند لأن سكانها 90 في المائة منهم حتى وإن ذكاء الهنود يجعلهم ينتظرون الفرصة: بايدن والربط بين الخليج واسرائيل واوروبا.

وهكذا اصل إلى بيت القصيد: سر ضعف العرب مضاعف: خوف انظمة المحميات بعضها من البعض وخوف الحكام الفاسدين من الشعوب. وهذان العاملان يحكمان الخليج بعد تأنجله والمغرب العربي بما فيه مصر أي كل شمال افريقيا التي استعربت بعد الفتح

كل نظام معاد لأجواره وكل نظام معاد لشعبه. وليكن مثالنا ما بين الجزائر والمغرب. فالعداوة بين النظامين من عجائب الدهر والفساد والاستبداد مشترك بينهما وهو علة الحاجة إلى الاعتماد على حام يشملهما ويفرق بينهما في آن: كلاهما تابع لفرنسا لتبعية حكامها ونخبها لحكامها الصهاينة والصليبيين.

فأول حملة قام بوتفليقة بعد محاولة الصلح الداخلي لتجاوز الحرب الاهلية كانت السوداء والحركيين حتى ينافس اعتماد المغرب على يهوده فى فرنسا واسرائيل. والصهاينة هم علة العداوة للتهديم المتبادل الدائم بينهما تحتمي بإسرائيل. لكن إيران وإسرائيل كلتاهما تريدهم في حرب اهلية دائمة بدلا من تكوين قطب له القوة الكافية لحماية نفسه والاستغناء عن الحماة من خارجهم. يكفي ان يتصالحوا في ما بينهم وأن يحدوا من

الطغيان والفساد.

وهذا الداءان ليسا جديدين في الثقافة القبلية العربية: فهم مثل الورثة الذين يتقاتلون على ما ورثوه من أبيهم بدلا من التفاهم بتطبيق الشريعة في توزيع ما ورثوه وتنميته بالتعاون في ما بينهم للمحافظة عليه. وقد حذر الإسلام من مآل الخصومة التي تجعل الثروة الموروثة

وكل محمية عربية يدعى حكامها ونخبها بحمق لا نظير له أنه يخاف على سيادته من اجواره العرب فيفقدها لأنه يجعلها بيد حاميه الذي لا يحميه بل يجعل في حرب أهلية دائمة: عاد العرب إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام. كل قبيلة تحتمي بعدو شعبها حتى تسيطر عليه بفساد واستبداد الحمقى: وقد القرآن من البدو

ولولا حزم الصديق لعادوا منذ أن حاول مسيلمة الكذاب الاستفادة من وفاة الرسول ليعيدهم إلى ما كانوا عليه قبل الإسلام. لكن حزم ابي بكر انهى العادات البدوية فوأد محاولة مسيلمة وافتتح عهد الفتوحات مباشرة حتى يخرجهم من الحرب الأهلية إلى محاربة اعداء الإسلام أي فارس وبيزنطة حولهم.

حماس بتسونامي فلسطين الحالي قامت بما يشبه ما قام به الصديق وهم حتما سيعانون لكن الصديق صمد حتى أمام حذر الفاروق وقال له قولته الشهيرة: اما كنت جرارا في الجاهلية فكيف صرت خوارا بعد الإسلام؟ كذلك اقول للعرب عودوا لما علمكم الإسلام وبدلا من الحرب الاهلية حاربوا اعداءكم الذين يفرقونهم

حماس بتسونامي فلسطين الحالي قامت بما يشبه ما قام به الصديق وهم

حتما سيعانون لكن الصديق صمد حتى أمام حذر الفاروق وقال له قولته الشهيرة:ا ما كنت جرارا في الجاهلية فكيف صرت خوارا بعد الإسلام؟ كذلك اقول للعرب عودوا لما علمكم الإسلام وبدلا من الحرب الاهلية حاربوا اعداءكم الذين يفرقونكم

إن إيران توهم الهلال بحمايته وهي تستعمره واسرائيل توهم الخليج بحمايته وهي تستعمره وكلاهما اداة الاولى لروسيا والثانية لأمريكا وانتم ضحايا فساد الحكام وطغيانهم. يعادون بعضه البعض بأوامر من يزعمون حمايتهم ويستبدون بشعوبهم لوهمهم ان استعباد شعوبهم دليل قوة وهو عين العبودية للمستعمر.

ذلك ما سيحصل بعد حرب الردة الثانية: ما يحدث في فلسطين حاليا هو المخمس السحري الذي تمثله عودة الإمة إلى دورها التاريخى الذي فقد إيجابيته وصار سلبيا منذ هزيمة حروب الاسترداد الكاثوليكي في الاندلس واحتلال الغرب لدار الإسلام كلها وهي كل العالم الحالي الذي نعود إليه بالصمود المخمس.

ففي فلسطين صمدنا وانتصرنا على الصليبيين. وفي فلسطين صمدنا وانتصرنا على المغول وفي فلسطين نصمد وسننتصر على الصهيونية وفي فلسطين ستنهار الردة الثانية التي لا بد لها من لهم أخلاق الصديق وبطولة سيف الإسلام خالد بن الوليد هو دور حماس وفيها أخيرا ستتحقق وحدة العرب بعد الياس من الحماة

سييأس عرب الهلال واليمن من حماية إيران وروسيا والهند وسييأس عرب الخليج من حماية اسرائيل وأمريكا والهند وبذلك ستنتهى حرب الردة

الثانية التى تمثلها الظاهرتان اللتان وصفت اي الحرب الاهلية العربية بين المحميات المتجاورة وبين الحكام وشعوبهم بسبب فساد الحكام والنخب واستبدادهم الأحمق.

وكل ما يحصل في الهلال والخليج له مثيل في شمال افريقيا من مصر إلى موريتانيا. وكل ما يحصل فى هذه الساحات الثلاث التى هى كلها من الادلة القاطعة على كذبة الجامعة العربية له مثيل في بقية اقطار دار الإسلام التي تعاني من نفس العاهات بسبب فقدانها للمحرك الأصلى نحو العزة: مركز الامة العربى

وختاما فإني لا انتظر تدخلا لا من تركيا ولا خاصة من إيران. والفرق بين الاثنين هو أن الأولى لا تخشى من اسرائيل بين من فرصة تنتظرها إيران وربما روسيا أيضا لتقديم أهم خدمة ينتظرها الغرب: ارجاع تركيا إلى مرحلة هزيمة الخلافة في نهاية الحرب العالمية الأولى لإعادة فرض ما سينتهي في 2023.

لست ادري ما الذي قررته تركيا لكني لو كنت في مركز قيادة لكانت نصيحتي عدم التدخل كدولة بل عليها استعمال نفس الطريقة الروسية فى استعمال منظمات غير رسمية تحقق الغرض دون تعريض الدولة لما يريده كل المحيطين بتركيا: وخاصة روسيا فهي تتمنى

فذلك سيمدها بضعف ما كانت تنتظره من اخضاع اكرانيا: فهي ستصبح سيدة البحر إليه. والغرب مستعد للتخلي عن تركيا كما فعل لما اخذ الباتريوت لجعل تركيا بلا حماية جوية في حرب بينها وبين روسيا لما اسقطت طائرتها

وما تزال امريكا تريد جعل تركيا دون دفاع جوي وتلك هي معركتها على البديل الروسي الذي لجات إليه تركيا. وما أظن الاتراك بحاجة لمن ينصحهم. لكن الذكرى تنفع اندونيسيا وعرب آسيا وعرب افريقيا وكل الامة

إذا صح ما قرأته الآن من أن تركيا اعلنت استرداد احدى جزرها من اليونان فإنها بذلك بدأت تطبيق ما بعد 23ستفرض على الغرب التسليم أو اعلان الحرب عليها. فلا تكون معتدية بمقتضى القانون الدولي الحالي فتستعمله رغم ازدواج المعايير للتدخل في فلسطين ومنع المذبحة الجارية: كنت انتظر مناورة ما.

هذا هو منطق الوسائل التي ستعملها الصهيونية لابتزاز النخب التي تصنعها ليس في بلاد المسلمين وحدهم بل في العالم كله حتى يكون لها ما لها من نفوذ في المستويين النخبوي والعامي وهي وسائل ترجع إلى الخمسة التالية التي حللتها عديد المرات في بحوث سابقة. وكلها تستعمل في كل طبقات البشر.

اثنان من الوسائل تتوجه إلى كيان الإنسان العضوي أي حاجتيه اللتين لهما دور في البقاء العضوي وفي الذائقة الإنسانية: المائدة (الغذاء) والسرير (الجنس). فالسيرة عليهما في العالم هي سر القوة على العامة خاصة ولكن أيضا على الخاصة في حالة الحصار الشامل. واثنان يتحكمان في ما يوصل إليهما.

وما يوصل إليهما رمزهما دين العجل ببعديه: أي ربا الأموال وربا الاقوال. فالعملة أداة تبادل رمزها الذهب- بين البشر. لكنها بتوسط الربا تصبح أداة

سلطان عليهم. والكلمة أداة تواصل رمزها الخوار بينهم بتوسط ربا الاقوال تصبح أداة سلطان عليهم. وبهما تتم السيطرة على المائدة والسرير في العالم

وأصل هذه الأدوات الأربع هو الحرب على شروط المناعة العضوية وشروط الحصانة الروحية في كيان الإنسان البدني والفكري. فالعملة سلطانها أداة عبودية مادية والكلمة سلطانها أداة عبودية روحية: لذلك فالبنك والإعلام هما نظام الفاعلية والتأثير في مقومي كيان الإنسان أي مناعته وحصانته فيتحكم فيه

وإذا لم يكف ذلك تضاف أداة المائدة (التجويع الغذائي) وأداة السرير (الإغراء الجنسي). فيكون لكل إنسان يصنعونه لمهمة معينة مع ملف يتحكمون به في منزلته المالية والفكرية ثم ملف يساعده بالتحكم في مائدة الجماعة التي يعين فيها وسريرها وهو منهم لأن فضائحه فيهما هي التي يهددونها بها أمامها

والملفين مؤثران في المجتمعات الديموقراطية اكثر منهما في المجتمعات التي ليس للشعب في حكمها راي: لأن الجماعات سواء كانت حرة أو مستعبدة لها رؤية وإن لم يكن للثانية رأي من تصنعهم الصهيونية لتسيطر بهم على العامة بنوعيهما السياسي والفكري يدعون النظافة والعفة فيبزونهم بفضحهم عند الحاجة

الشاهد هو الابتزاز الموجه لكل عملاء إسرائيل في بلاد العرب وخاصة الأقليات التي يختارها لصنع ذوي النفوذ السياسي و"النجومية" الفكرية تظهر في مثل هذه الحالات وتظهر في الغرب في كل مناسبة للانتخابات لأن الأعلام المضلل والمال الفاسد هو الذي يتحكم

والثابت أن هذه الأدوات حققت أهدافها في بلاد العرب بصورة قتلت كل إمكانية للخروج منها من دون بلوغ الوضعية العربية الحالية التي تجاوز مستوى فضحها ما حصل خلال 48. فحينها على الاقل لم تحجم الأنظمة المحيطة بفلسطين عن التدخل بقدر ما لها من قوة وهي لا تكاد تذكر والأهم هو دور المتطوعين

ما يحيرني هو أن الأنظمة العربية التي "استقلت" بعد 48 كثيرة ومستوى تكوني النخب "ارفع" على الأقل في الظاهر من حيث حيازة قدر كاف من علوم العصر وتطبيقاتها والشعوب أوعى بخطر اسرائيل عليهم جميعا: : ومع ذلك فالرد دون ما حصل في 48 رسميا وشعبيا. مظاهرات غير العرب مع فلسطين أكبر من العربية

قد أفهم أن تكون الانظمة ونخبها العميلة متواطئة مع اسرائيل وتبرير التخلص من "وجع الراس" الذي تمثله قضية فلسطين وهذا صحيح على جميع الانظمة العربية بلا استثناء مهما اختلفت مستويات هذا الهاجس. لكن ما سر خضوع الشعوب إلى حد لا يصدقه عاقل وخمول شوكة الجيوش العربية إلى هذا الحد؟

وإذا كانت الشعوب لا تدري أن مصير فلسطين سيكون مصيرها إذا استطاعت اسرائيل الانتصار في هذا الحرب رغم ما حل بها يوم السابع من اكتوبر فمعنى ذلك أن النكبة ستكون أكبر من 48 فالانظمة تدري أن اسرائيل الكبرى ستكون على حساب أوطانها لكنها ما تزال ذات سلوك النعام.

لذلك فالمفروض أن يكون المشكل في الشعوب أكثر مما هو في الأنظمة:

فلا اصدق أن شعب مصر والاردن وسوريا ولبنان والسعودية اكتفي بالمحيطين باسرائيل يجهلون ذلك أو يجهلون انه مشروع تتقاسمه اسرائيل وإيران ومن يسندهما من القطبين لتصورهما ارض الإسلام غنيمة السيطرة عليها شرط مغالبة عدوه المنافس

لهذه العلة اعتبرت دوري مقصورا على إدراج موقع دار الإسلام وحضارته في هذه

المعادلة التي لم تبدأ من اليوم بل منذ نشأة دولة الإسلام التي نشأت امبراطوريات الغرب بعد التغلب عليها في الجغرافيا التي كانت تابعة لها بما في ذلك العالم الجديد بقارتيه ما

أحاك بمركزيه: الخلافة العربية والتركية

وكان الغرب وبالذات انجلترا وفرنسا وروسيا قبل الثورة- أن انهاء الخلافة العثمانية وتقاسم جغرافيتها سيكون الضربة القاضية. وقد نجح سايكس بيكو إلى حد كبير فأسس المحميات التي اعادت الأقليم إلى جاهلية التقائل الكل وهو السر الاول فى ضعف العرب حاليا كل محمية عربية معادلة لأجوارها بينهم.

وحتى تدعم النخب التي اختارها الاستعمار لحكم هذه المحميات شرعية وجودها الغت التاريخ الموحد وفتته مثل الجغرافيا الموحدة فصارت كلها تبحث عن شرعية تاريخية يحصل في توابع فرنسا وتوابع انجلترا خاصة. إنه السر

فتفتيت وحدة الجغرافيا وتشتيت وحدة التاريخ هما علة استحالة الثروة

شرط القوة المادية واستحالة التراث شرط القوة الروحية والاستحالتان تفقدان الأمة سر قوتها وتيسران تبعيتها حكاما ونخبا وشعوبا فتصبح بأخلاق العبيد تعبد مستعمرها بدلا من ربها وتتبع حكامها ونخبها من العملاء بالأدوات الخمس

لما حددت هذه العلل ركزت عليها تحليلاتي لكن عاملا خفيا شرع في زعزعة هذا المصير والمآل: كيف فشلت الفتنة الصغرى التى أرادت افقاد العرب والاتراك وبقية المسلمين الأسس الروحية للحضارة الإسلامية ففشلت منها العلمنة والحرب على الإسلام

اجماع الغرب على ذلك له علتان: الأولى هي فشل حربه التي تواصلت وبلغت الذروة في كل حروب أمريكا في دار الإسلام منذ 11 سبتمبر خاصة فخرجت كما رأيناها من افغانستان خروجا مهينا والثانية هي طوفان الاقصى الذي أنهى اسطورتي اسرائيل وإيران.

الطوفان احدث تسونامى قضى على وهم قوة إسرائيل وعلى كذبة إيران المعادية للغرب وليس للإسلام عامة وللعرب والاتراك خاصة أي الشعب المؤسس والشعب المحافظ على حضارة الإسلام وشروط الاستئناف الذي يعتبر اخطر شيء في الرؤية الغربية الساعية للسيطرة على العالم ومن ثم فقد تغامر فتبدأ حربها به.

ورغم أني لا اعتقد أن الصين وروسيا لا يفهمون ذلك فإني لا اعتقد أنهم يمكن أن يساعدوا المسلمين لأنهم هم بدورهم يعترونهم غنيمة ويعتبرون حرب الغرب معهم ستضعفه فتكون الغنيمة من نصيبهما فى نهاية المطاف. لذلك فوضعنا صعب جدا: يصعب الاعتماد على غير الله وانفسنا. ومن هنا

ضرورة حرب المطاولة

وحرب المطاولة تعرف سلبا اكثر مما تعرف إيجابا إلا فى الغاية: ففى المسار هي فعل سلبي هدفه منع المناجزة عن العدو. منع تمكينه من الضربة القاضية لان الانتصار عليه يكون بالنقاط. وتلك هي النتيجة الموجبة: ومن نعم الله ان شباب العالم بدأ يميل إلى قضيتنا منه إلى قضية الاستعمار وأداتيه .

حرب المطاولة لها هدف رئيس هي: جعل شعوب القوى الاستعمارية تعارض نخبها الحاكمة التى هى أدوات المافيات التى تستعمل الوسائل الخمس التى تمكن من استعباد البشر للتحكم فيهم كما في نخبنا الحاكمة وتوابعها بحيث تمتنع على مساندتها

فتلجأ إلى استعمال المرتزقة لأن التقنيات مهما تقدمت لا يمكن أن تعوض وجود الجند على الارض. وخاصية المرتزق أنه ليس صاحب قضية ولا يقبل الموت لأنه يريد أن يستفيد من اجر الارتزاق. فيكون نصر صاحب القضية على المرتزق من ايسر الامور. وبذلك فالنصر بالنقاط يكون دائما علة خسران العدو الحرب.

ما علة الإخلاد إلى الأرض ولهيث الكلاب الذي يسيطر على النخب العربية من الماء

6 او خاصة نقابي

7 أو خاصة أحد نجوم الفكر الفلسفي الذي يمضع الروبافيكيا الأوروبية

8 ومثلهم كل قحاب هذه المجالات وتؤدين أي من هذه الأدوار الادوار

فاقد لمعاني الإنسانية بلغة ابن خلدون: أي عاجز عن حماية نفسه واهله ويعيش عالة على القوادة للمافيات التي تحكم بلاده ليس في تونس وحدها بل في كل بلاد العرب من الماء الى الما

كلهم ردوا اسفل سافلين بلغة ابن خلدون كذلك لأنهم صاروا التعين الفعلي للانحطاط الخلقي والتبعية المطلقة لغرائزهم وسفالتهم.

والغريب أن كل النخب الغربية الحديثة فعلا وليس قشريا- إذا مما استثنينا اقصى اليمين من جنس زمور ومارلين لوبين وفلاسفة فرنسا الذين يمثلون فضلة العدمية الألمانية

كل من سواهم من اليسار والشباب الغربي يحتقرهم- بسبب تخاذل عرب المغرب الكبير والمشرق الاكبر فيسار الغرب تشجعت نخبه وثارت على مافياتها الصهيونية التي من هذا الجنس وعبرت بمظاهرات لا تصلها أي مظاهرة عربية من حيث الحجم والدلالة..

كل النخب الإسلامية غير العربية في آسيا وجنوب شرقها وشمالها وكل افريقيا تحركت وحتى امريكا اللاتينية إلى طحانة العرب. وبعد أن احاطوا بالاسلاميين الذين كانوا لب مقاومة الفساد والاستبداد صارت بلاد العرب وكأنها مواخير العالم الغربي لا اكثر.

هذا لغز دال على أن ما أصاب المحيطين بالدمية ومؤيديه وحتى من اوصلوه لا يمثلون نخبا بل هم ادنى درجات المافيات أي توابعهم من الخبزيست الذي لا يرون مانعا في المتاجرة لكل معاني الشرف

المواخير التي يعتبرونها دليل تقدم وحداثة وأغلبهم ينتسبون إلى ادنى

الطبقات الاجتماعية التي لم ترتق بعد إلى معنى الكرامة والرجولة..

ملخص الوضعية7

كلمة واحدة موجزة: التاريخ يفرض علينا أن ننتقم للهنود الحمر بافشال مغامرات

لعلموا أنهم عند الغرب مجرد أداة مثل الاوكرانيين دون أن نكون نحن من يعتدي عليهم مثل روسيا على اكرانيا.

يريدون معاملتنا وكأننا هنود حمر بأداتين هما إسرائيل وإيران وبعض العملاء من العرب الذين هم ابناء متعة فيها.

من حقنا أن نعاملهم نفس المعاملة ولكن. نحن ندافع عن ارضنا وعرضنا وهم

مافيات الغرب كلها مغتصبة لدار الإسلام التي كانت شاملة للمعمورة بما فيها العالم الحديث الذي يوهمون الناس بكذبة تاريخية تدعي أنهم مكتشفوه.

وهم أصحاب الهولوكوستات المتوالية ليس ضد اليهود فحسب بل ضد كل شعوب المعمورة التى افنوها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا.

وهم الآن يستغلون التخلص من اليهود وحلفهم مع إيران لتحقيق هولوكست فلسطيني بعد فشلهم في الانتصار على الإسلام.

يعني يريدون تكرار الهولوكوست الغربي الأول ضد المسلمين واليهود في أوروبا بالهولوكست الثاني في أوروبا.

وهزيمتهم بدأت بنفس الطريقة التي بدأت بها هزيمة إيران، هذه اضطرت

للحماية الروسية وتلك للحماية الامريكية

تحاول مافيات الغرب تحقيق جنس ما فعلوه مع الهنود الحمر في فلسطين وما حولها ومعهم في ذلك إيران حليفتهم الموضوعية والذاتية

تماما كما حصل ذلك في كل حروب اوروبا ضد الإسلام: تفريخ اقطار الأمة من شعوبها واستبدالها بمن يتذيلون لهم منهم.

طوفان الأقصى كان لحظة الانطلاق فى القضاء عليهما معا: هزيمة اسرائيل العسكرية وهزيمة إيران الرمزية.

هذه فقدت ما يغطى على أكاذيبها فى محاربة تلك وتلك فقدت ما يغطى عن هشاشتها. وتلك هي علة النصرين في آن. ..

ذلك هو فضل الطوفان الذي حقق هدفه: فأيا كانت نتيجة الحرب الحالية فهي مربوحة حتما: فسواء استسلمت امريكا وفرضت إيقاف القتال أو تغابت وتركته يتواصل.

في الحالة الاولى النصر يكون عاجلا وإن غير تام. في الحالة الثانية سيكون آجلا وأتم: ذلك ما هو منحصر حاليا في فلسطين سيعم كل الاقليم

وسيبدأ باسقاط العملاء وفهم لعبة التنافس الشكلي بين إيران وإسرائيل وبين روسيا وأمريكا على تقاسم السيطرة على ارض العرب والمسلمين.

الآن يجتمع بعدا العودة الى التاريخ العالمي: ليست عملية تحرير لفلسطين وحدها بل اثبات أن كل فتات الامة صار محميات في وضع افسد حتى من وضع فلسطين.

لذلك فهو تحرير كل المحميات من العملاء حكاما ونخبا: فدار الإسلام

ارتدت إلى فتات الجاهلية جغرافيا وتاريخيا وعلينا استعادة وحدة الجغرافيا والتاريخ وحينها نكون أول قوة عظمى في العالم.

ذلك هو معنى الاستئناف الذي نكون فيه كما هو دورنا الذي يحدده الإسلام: شهودا على العالمين لاننا لسنا من الشرق اقصاه وادناه ولا من الغرب اقصاه وادناه

بل نحن الزيتونة التي لا هي شرقية ولا هي غربية لأننا جنود نور الله في الأرض وتلك هي رسالتنا. كذلك يعرفنا القرآن الكريم لتكون شهداء على العالمين فنحررهم من العبودية المادية والروحية لغير الله.

بعد ثرثرة "لسان الجرو" قواد الملالي؟2

من كان ينتظر من كلب إيران اكثر مما سمع منه اليوم هو إما مغفل أو متواطئ. صار الرجل مذيعا في "صوت العرب". لست غبيا لألومه على الحذر فهذا ضروري.

لكنه ليس حذرا فحسب بل هو ارسل رسالتين إلى العدو: اكتوبر بدعوى أن إيران لا سلطان لها على المقاومين.

وعلى فرص الصدق في قرار حماس التي لم تعلمهم لأنها ليست مغفلة ولا تصدق انهم فعلا يسعون لتحرير فلسطين وليس لاسترداد امبراطورية فارسية ولكن للضرورة احكامها أعني لتخلي العرب عن مساندتها

فهو كذب صرف في حالة مليشيات إيران في العراق وسوريا وفي لبنان وفي اليمن: فكلها ما تحط خيط في ابرة من دون اوامر البابا والحاخام الاكبر في طهران

. الرسالة الثانية الاكتفاء بما يعتبره التخفيف عن غزة وليس المشاركة فى القتال معها. مساعدة وليس مشاركة. الحصيلة: مدلول الخطاب:

كما اتفقنا يا أمريكا اتركونا نتكتك حتى لا ننفضح وستحمل الجميع المسؤولية في المساندة ونواصل كذبة الغموض الاستراتيجي المزعوم.

لست اقول هذا لاثبت صدق توقعي فذلك أمر ثابت بما سبق من سلوكه في سوريا وفي العراق وفي اليمن وحتى في تونس

لأن فضائيته كانت تحصل على إتاوة سنوية بمآت المليارات من الدولارات من

ومرة اخرى فالأساطيل الغربية لم تأت للمتوسط ضد إيران وحزب الله بل هي لحماية الانظمة العربية إذا طالت الحرب

ولضرب تركيا إذا تدخلت. أما إيران فهي طمأنتهم وهم يعلمون أن نجاح المسلمين فى الحرب ليس من مصلحة إيران كما هى العادة منذ الصليبيات والمغوليات والاستردادیات والاستعماريات بكل اصنافها:

كانت دائما حليفة اعداء الإسلام أي السنة انتقاما من العرب والاتراك الذين حالوا دونها واسترداد امبراطورية الأكاسرة.

فهم دائما مع الأعداء ونحن في تونس أدرى الناس لأن دولتهم العبيدية أو الفاطمية نشأت بين الجزائر وتونس وانتخبت مدينة المهدية قاعدة لها.

عميل الضاحية يعترف بهدف ال300 ألف "صايوخ 2."

بعد نباح ممثل الباطنية ومثل العلويين في الضاحية في الرد على المناضل مشعل رغم تعليقه كثير الدبلوماسية على خطاب عميل إيران كان لا بد

من هذا الرد

حتى يفهم الشباب أن هزيمة إيران في الطوفان أكبر من هزيمة اسرائيل: لم يعد كلام هذا الدجال ينطلي حتى على العامة. لذلك فإني لم أنم قبل أن اكتبه لبيان الخلفيات

التى يخفيها المتواطئون من النخب العربية التى يشتريها الإيراني والاماراتي بليلة فى فندق وخاصة بقايا الباطنية من هذين الصنفين الشيعي والعلوي حيث استقر جلهم بعد سقوط الصليبيين والفاطميين في جبال لبنان.

مثلما كان حكام تونس ولا يزالون بعد انقلاب الأحمق يشترون اليسار والقوميين وادعياء الديموقراطية في تونس بدبوزة بيرة ومسؤولية في الجامعات والمؤسسات التي خربوها. لا اعتقد أن خطاب الدجال يمكن أن يعد عندهم مفاجئا ولن يؤثر على معنوياتهم. وتلك هى علة دبلوماسية تعليق مشعل.

وما يعنيني هو أن العامة هي التي صدمها الخطاب وهو أمر إيجابي جدا لأنه هو ما اعنيه بهزيمة إيران مثلها مثل إسرائيل بسبب الطوفان الذي لا يحارب اسرائيل وحدها بل معها كل عملائها وعملاء إيران في الأقليم بمشاركة مباشرة من كل القوى الغربية.

ورغم كثرة كلامهم على عدم توسيع الحرب فإنهم هم من يوسعها لأن كل جيوشهم لكل إنسان حتى إن العالم كله صار يفهم طبيعة المواقف الغربية وقيمهم المزعومة.

لست غاضبا من خطاب نصر اللات. لم أكن انتظر منه شيئا لأني اعلم لم

يعد ال300 الف صاروخ. والغريب الذي يجعله العامة وتتجاهله الخاصة لأنها متواطئة هو أن إسرائيل والغرب كله والشرق كله يعلمه: لأن الجميع رأى حتى الصم العمي الذين لا يعلقون في العراق وفي سوريا وفي اليمن والقادم في تونس.

والغرب لا يعلمه من الآن بل هو يعلمه منذ أن انتقل من رد الفعل في أوروبا غربها وشرقها إلى الفعل لما نحصر دور الامة في العالم وكان لهم دور المساعد على تخريبه من الداخل وأنا أعلمه لأن البداية النسقية نشأت بين تونس والجزائر: الدولة العبيدية أو الفاطمية التي تحالفت مع الصليب من البداية

ثم كان الحلف مع المغول بل كانوا دليل حملته على الخلافة العباسية لما خسروا السيطرة عليها بفضل دور السلاجقة الذين اخرجوهم منها واستعادوا قوة الامة وهزمتهم الأمة مع المغول ونشأت الخلافة الأخيرة التي حافظت عليها إلى الحرب العالمية الأولى ولو رمزيا حتى أتموا التخريب بالفتنة الصغرى

فما الفتنة الصغرى لأن الكبرى معلومة وبها بدأ سلطانهم العلني على الحمقى من

الأمة: بعد اغتيال الفاروق وذي النورين استفادوا من سذاجة علي ورهطه فنقلوا عاصمة الإسلام إلى العراق حيث كان لهم سلطان ودامت اربع سنوات كادوا فيها يستعيدون دولة الأكاسرة لولا فطنة الامويين الذين هزموهم شر هزيمة

وشر الهزيمة لم يكن في الحرب فحسب _انهاء اربعة حروب أهلية بل في

ما هو أهم: استعادة نشاط الفتح أولا في الشرق والغرب عسكريا نعم لكنهم عملوا ما هو أهم: انهوا سيطرة الثقافتين الفارسية والبيزنطية ليس في اجهزة الدولة المادية (العملة) والرمزية (اللغة): جعل العلوم وتطبيقاتها عربيا عالميا.

وبفضل ذلك تمكنت الحضارة الإسلامية الناطقة بالعربية وذات الشرط الثانى للسيادة أي الاستقلال الاقتصادي بالعملة العربية من أن تبقى إلى حدود الحرب العالمية الأولى. وصمدت حتى بعد سقوطها لأن الفتنة الصغرى فشلت اخيرا: سايكس بيكو واستثبات القاعدة "الصهيونية" والصفوية أنهاهما الطوفان.

لذلك أنا لست غاضبا على نصر اللات: فهو اثبت أن ما حدث لإسرائيل فى الطوفان تواطأ معها الخاصة أي خدعة "محور المقاومة" التي قد تكون أوهمت بان إيران تسعى لتحرير القدس لأنها لاختبارها ممارس عملاء النخب:

فمن هم عملاء النخب. لست اعني بهم الحكام العرب فهم ليسوا نخبا أولا لأنهم في الغالب من أدنى العامة وهم خفراء نصبهم سايكس بيكو في المحميات التي حول إليها قلب دار الإسلام بل نتاج الفتنة الثانية أي ما يزعمونه تحديا وهو قشور المنحط من ثقافة

الغرب فتت جغرافية الإسلام بخلق المحميات ومن نصبهم عليها باشروا ما عجز دونه أي تشتيت تاريخه: فصار العراقي بابلي والسوري فينيقي والمصري فرعوني والتونسي العرقية والطائفية وحتى التعدد الدينى بتوحيد حضارة كونية.

ولما كان من نصبهم الاستعمار في المحميات هم من الاقليات المعادية للإسلام أي بقايا الصليبيين من المسيحيين وبقايا الباطنيين بعد هزيمتهم في الشام وفي مصر فإنهم جعلوا العرب بالجنس لكنهم عادوا مناذرة وغساسنة

لا يمكن أن يكون ما يجري في لبنان صدفة: الحلف بين بقايا الصليبيين وبقايا الباطنيين هما من يسيطر على لبنان ومن خرب سوريا والعراق ونجحوا في افساد الخليج كله لان اهله كسالى ويتصورونه خدما كما يتصورون الهنود فصار هم العبيد بوهم السيادة التي تجعلهم "لا يبلوا ولا يعلوا" بالتونسي.

الخليج العربي عربي بالاسم: ذلك أنه مستعمرة فارسية وهندية تخفيه التقية لأن التمكن التام عليه تنافس مع اسرائيل وامريكا فلجأوا إلى روسيا والصين والهند وأداتهم اسرائيل وإيران. وما يحدث في شمال افريقيا من مصر إلى موريتانيا ادهى وامر: يكفي الصراع بين الجزائر والمغرب وبين العرب والبربر.

فما يمثله في الشرق الصراع بين العرب والأكراد في المشرق لا يختلف عما يمثله تمثلها عملية التحديث العنيف لاستلاب النخب التى هى فى الغالب طابور خامس فى الحالتين تخدم مشروع التفتيت والتشتيت لانهاك الامة

كل الانقلابات التي حدثت في تركيا وفي بلاد العرب كانت تستعمل التقية فتدعي القومية العربية فانتجت داء القوميات ومن ثم اجتمع احياء الطائفيات والقوميات وصارت الاقليات هي التي تدير دفة المحميات التي ليس لها إلا هم واحد: القضاء على الحضارة الإسلامية التي كانت تجمع

كل الاقوام التي اسلمت

المشكل الذي حسمه طوفان الاقصى هو سقوط الاداتين: فهو بين هشاشة الساعد الصهيوني والساعد الإيراني اللذين يمثلان محاولة الانتقال من سايكس بيكو الذي انتهى بما يماثله لقرن آخر: وكانت ضربته فشل علمنة تركيا وتونس فشلت رغم سلاح "تقحيب" النخب بتجارة الاعلام والجنس والمخدرات وروبافيكيا الفكر

ذلك هو النصر الحقيقي في عملية السابع من اكتوبر. ما سمعتموه من كلام دجال الضاحية شهادة تسعدنى كثيرا لأنه محاولة للتغطية على هذا الفشل وتعريف دقيق للغاية من ال300 الف "صايوخ" التي تحمي المحميات الباطنية في البلاد العربية ولتوسيعها في انتظار حيازة السلاح النووي شرط الشروع في الغزو.

فهم يعدون الحشد لهذه المهمة وليس لمحاربة اسرائيل. والغرب يعلم ذلك وهو يقتصر على تجحيم ايران لكي لا تصل إلى منافسة اسرائيل في ما يعنيهم مما هو أهم من مشروع إيران التي هي في الخدمة كما كانت في عهد الشاه للغاية الغربية: منع الاستئناف الإسلامي ودور الامة العالمي العائد حتما مهما فعلوا.

وما يفرحنى اكثر هو ما فضحه عبد ايران فى الضاحية: ففى محاولته تبرئة إيران مما فعلت حماس لطمأنة الغرب لكأنه لا يعلم ذلك وهي رسالته الأولى وبيان حدود مناوشاته لطمأنة إسرائيل في رسالته الثانية لكأنها لا تعلم دوره اثبت أن حماس مستقلة وكذب لما زعم ذلك لتوابع إيران هو وحشد العراق واليمن.

مناوشاته فشلت في دور اوراق التوت وهي محاولة لمواصلة الخداع فاشلة: ذلك أنه لوكان حقا يناور في علاقته باسرائيل بدعوى الاستراتيجيا بعيدة النظر لعلم أن اسرائيل لو كانت تعادي حقا لكانت فرصتها بعد الفراغ من حماس الاجهاز عليه بيسر بعد أن صارت مستخدمته تقبل بتحكم امريكا استعمال مالها

لو لم يكن مطمئن إلى أن الغرب سيحميه لحاجته إليه لانتهز فرصة ضعف إسرائيل بعد الطوفان ليقوم بضربة استباقية تزيدها ضعفا فلا تستطيع المساس به. لكنه متيقن من أنها لن تفعل لأن الغرب يحتاج إليه وإلى إيران لعلمه بالوجهة التي لأجلها جمعت ال.300 ألف "صايوخ": غزو الخليج وابقاء تبعية الاقليم

جوهر الاستراتيجية الباطنية في الأقليم هو منع الحلف بين العرب والأتراك وبقية

الأقطار السنية بعد فهم سر اسقاط الإسلام لدولة الأكاسرة والبيزنطيين: فما اضعفهما هو الحرب بينهما التي يسرت على العرب اسقاط الأولين والاتراك اسقاط الثانيين. حاليا صارت اسرائيل ممثلة لبيزنطة وإيران لفارس.

والعملاء العرب ليسوا إلا الناكصين للمناذرة والغساسنة أي لعبيد فارس وبيزنطة. وكل الشعوب التي كانت عبيدا لهما وحررهم الإسلام من استعمارهما تسهم حاليا بغير وعي في هذا المشروع الذي هو ليس عودة إلى الماضي عند إيران واسرائيل بل هو استفادة من دروسه لكي لا يستعيد الإسلام دوره فيزيلهما ثانية

لذلك فطوفان الاقصى كان اعلان بداية هذه النهاية للأداتين اللتين تبين الآن أن إيران من أدوات القطب الشرقي (روسيا والصين) وإسرائيل من أدوات القطب الغربي ومن تغرب من الشرق (وخاصة الهند) لمنع الاستئناف. لكن ذلك لم يعد ممكنا لأن الشعوب بلغت درجة عالية تجمع بين العنفوانين الأصيل والحديث.

جرت العادة أن يتكلم المحللون على ثلاثة عوامل تنقل الاستراتيجي إلى التكتيكي لأن الأول لا يتعين إلا في الثاني: هي الجغرافيا والطوبوغرافيا (المواضع والتضاريس) والديموغرافيا (سكان ساحة القتال).

لكن ذلك لا يحدد حقيقة الانتقال إلا بصورة مجردة تهمل دور العاملين المحددين التأثير هذه العوامل الثلاثة:

فلا بد أولا من "الببليوغرافيا" (رمزا لمعرفة تاريخ المحل الذي تجري فيه المعارك)

ولا بد ثانيا من الانثروبوغرافيا (إخصائص الشعب الذي يخوضها) لان الشعوب ليست

فليست الجغرافيا ولا الطوبوغرافيا ولا الديموغرافيا هى التى تحدد الفاعلية فى الحرب بل هي تمثل معوقات الفعل الحربي

أما نتيجة الحرب فيحددها ما يقوم به الإنسان للتغلب عليها وهو ما يقتضي العاملين اللذين اضفتهما بمقتضى مبدا التخميس في كل بنية مكتفية بذاتها:

-1 لا بد أولا من معرفة تاريخ الشعب المقيم في الجغرافيا والطوبوغرافيا وله تلك الديموغرافية لحمايتها باعتبارها مجاله الحيوي المكاني وثمرته

الديموغرافية: وهذا هو دور الببلوغرافيا أو الذاكرة الحضارية ورمزها الكتاب

-2 ولا بد ثانيا من صفاته الخلقية والعقدية التى ربى عليها لتجعله يعمل بالآية 60 من الانفال وله إرادة حرة وحكمة راجحة فلا يقبل بالعبودية ويفضل عليها الموت فى الدفاع عنهما.

بذلك نفهم أن المسلم عامة والغزاوي في هذه الحالة خاصة مستعد لتطبيق أول مبادئ الإسلام أي ضرورة الاجتهاد لإبداع أدوات الحماية ومناهجها

من اجل تحقيق شروط الجهاد الذي يحفظ الحرية والكرامة ورفض العبودية لغير التي يفضل عليها الموت: وهو معنى "يحبون الموت" كما تحبون "حياة"

فلا يعني ذلك أن المسلمين يكرهون الحياة بل معناه يكرهون حياة الذل والعبودية وليس الحياة. وبذلك يميز القرآن الكريم بين "حياة" أي أي حياة و"الحياة" أي حياة العزة والكرامة.

لا يمكن أن نفهم ما يحدث في غزة بجغرافيتها الضيقة وطوبولوجيتها التي يحددها العمران وديموغرافيتها الكثيفة لأن ذلك لو كان صحيحا لصح في كل هذه الحالات.

فالكثير من الشعوب تستسلم بسبب هذه الظروف التي يتعللون بها عذرا عن تخليهم عن الجهاد. وهي لا تصمد ويمكن أن تعتبر هذه الظروف الغزية "عين العقل"

كما يحاول اقناعهم الانهزاميون من العربان. فما حال دون ذلك هو تاريخ الإسلام وشخصية المسلم الذي ربي عليها. فما يميزهم هو التربية الإسلامية

السليمة:

وهم لا يتوقفهم الاطلاع الأدق على حضارة الغرب اكثر من تبخيل النخب الغربية فى بقية الأقليم. فغزة اقل بلاد العرب امية وشبابها اشد بأسا في الجهاد واعمق معرفة بالحداثة في آن

ويكفي التمييز بين الغزاويين وبقية الشعوب العربية التي يستعبدها الحمقى والعملاء اكثر مما تستعبد اسرائيل عرب فلسطين. والكرامة وأصبح أذل من فط جائع

فلو لم يكن في بلاد الإسلام امثال حماس لما هزم الاستعمار في جل بلاد الإسلام

فمنذ القرن الخامس عشر إلى اليوم بقي الإسلام بفضل من هم من جنس حماس وليس بكل الشعب. المجاهدون في كل بلاد العرب في القرن الماضي قبل استبدال الاستعمار المباشر بغير المباشر لم يكون كثرة.

فليس ضروريا أن يكون كل الشعب مسهما فى الصمود الإيجابي لأن رفض القبول بالاستعمار له خمس درجات هى عين درجات الامر بالمعروف والنهى عن المنكر:

وباللسان هو المجتهدون باللسان والقلم واعتبر نفسي منهم

وبالقلب والدعاء وهم كل الشعب باستثناء قلة من العملاء والخونة

واللسان والقلم رغم أنه يبدو ضعيفا بالقياس إلى الأول وقويا بالقياس إلى الثاني إلا أنه بحاجة إلى جسر مضاعف ينقله من الأخير إليه ومنه إلى الأسمى منه.

كيف ينتقل القلب إلى اللسان؟ ذلك هو دور ما رمزت إليه بالببليوغرافيا أي دور اطلاع الشعوب على تاريخها حتى لا تنسى معالمه التي هي عين المحرك الفعلي من القلب إلى اللسان أي إلى العقل والوعي.

وكيف ينتقل اللسان والقلم إلى المرابطة والجهاد؟ ذلك هو دور تاثير الفكر في تربية الإنسان ذي الإرادة الحرة والحكمة الراجحة الذي يصبح هو بدوره مجتهدا فى اعداد شروط الجهاد.

فمن يحارب ليس المقاتل فى ساحة المعركة وحده: بل المقاتل قد يكون استاذا قادرا على ابداع شروط الحماية لانه ربي على حرية الإرادة ورجاحة الحكمة فيسهم في ابداع ادوات الدفاع ومناهجه يجعل المجاهد المباشر اكثر فاعلية.

والمثال الشهير هو استاذ البصريات اليوناني في جنوب إيطاليا: فبفضل استعمال المرايا العاكسة لأشعة الشمس احرق اسطول الغزاة فربح المقاومون بفضل ذلك وهزم الغزاة.

والمثال الأشهر هو تاريخ الفتح الإسلامي: فقد كان جمع خالد ابن الوليد وبقية القيادات بين فنين من الحرب: حرب الكر والفر شرط المطاولة وحرب الصفوف شرط المناجزة

استطاع الفاتحون اسقاط امبراطورية فارس وبيزنطة رغم فارق القوة المادية لصالحهما: وذلك هو القصد بالقوة الروحية والمطاولة.

واليوم طاولت الامة مدة سبعة قرون وعلينا الانتقال إلى المناجزة. وهي ماعقة:

اولا المناجزة الداخلية: لا بد من استكمال مهمة التحرير بمحو آثار الاستعمار وأولها العملاء الذين نصبهم ليعوض الاستعمار المباشر بغير المباشر. فكل بلاد العرب والمسلمين اليوم خاضعة للاستعمار غير المباشر.

ثانيا المناجزة الخارجية: فلما يرى الاستعمار غير المباشر عملاءه يتساقطون سيضطر للتدخل المباشر. وحينها يتم الإجهاز عليه لأن ثورة الشعوب لا يمكن أن يصمد أمامها اي استعمار.

تلك هى الاستراتيجيا التامة التى لا تكتفى بالجغرافيا والطوبوغرافيا والديموغرافيا بل تضيف إليهما ما أشرت إليه أي العاملين المفعلين للجهاد فيها ثلاثتها

باعتبارها مجال الجماعة الحيوي الذي يحميه شعبه لأنه شرط بقائه ذا إرادة حرة وحكمة راجحة لا يقبل العبودية ويفضل عليها الموت جهادا فى سبيل الله.

هزيمة إسرائيل - علاماتها ومآلاتها ا

هذه التغريدات الثلاث سقطت من جمع تغريدات فجر اليوم شهودا:

1 صمود الشهر كما توقعت كاف لهزيمة اسرائيل. وقد حصل. لكن ما الذي يجعل اسرائيل لا تعترف بالهزيمة وتتحمل التكلفة البشرية فيها؟ كنت متوقعا أن تستعمل إسرائيل ما استعملته أمريكا في العراق وفي كل حروبها ومثلها روسيا: منظمات الارتزاق والمتطوعون

2 يخطئ من يتصور أن عدد القتلى منهم لا يتجاوز عددهم ما تعلنه إسرائيل بل هو أضعاف من تعلنه. والسر مضاعف: فبعض القتلى هم من

جنس مرتزقة بلاكووتر الامريكية وفاجنر الروسية والليجيون الأجنبي الفرنسية وبعضهم الثانى اسرائيليون من الدرجة الثانية أي من المهاجرين من افريقيا وآسيا وشرق اروبا.

3 الجيش الإسرائيلي لا يعلن إلا عن الموتى من الاسرائيليين من الدرجة الاولى اعني من النخب التي يحسب لأهلها حساب. وحتى عدم الاقدام على أكثر مما تفعل فإن علته أن الأسرى جلهم من هؤلاء وخاصة من الغرب المشارك حاليا في الحرب مع الزعم بأنه لا يريد توسيع رقعة القتال: تدخل الغرب ليس توسيعا

واحقر من لا يحسبهم الجيش في تقديره الدروز ويهود افريقيا ويهود الشرق من الذين يمثلون عبيد يهود أوروبا. فهؤلاء يسهمون في الحرب لكنهم لا يعتبرون من المؤثرين في النخبة السياسية التى تحكم اسرائيل وهي بالاساس غربية. فإذا اضفت التمويل الذي لا يكلف اسرائيل شيئا فإن صمود اسرائيل قد يطول.

لكن كلفته المديدة هي التي ستؤدي إلى حرب اهلية بين هذين الدرجتين من المواطنة. فالتمييز العنصري الإسرائيلي من نوعين: الأكبر مع الفلسطينيين والاصغر مع اليهود غير الاوروبيين. وهؤلاء سينتبهون في النهاية أنهم من الدرجة الثانية خاصة لما تتضح الرؤية

فإذا اضفنا التضحية بالاسرى وتحرك اهلهم فإن الوقت بدا ينفذ وستضطر إسرائيل للتسليم بالهزيمة خاصة وقد تغير الراي العام الدولي بصورة بلغت درجة التاثير الحرج الذي قد يضطر المافيات الحاكمة إلى التغير هي نفسيها بسبب التوازن الداخلي في أوطانها.

ويمكن القول إن ذلك قد بدأ في أوروبا وفي امريكا فضلا عن شبه الاجماع في العالم الاسلامي وبقية العالم من غير الغرب أي افريقيا وامريكا اللاتينية وخاصة بين الشباب وافاضل النخب التي تحررت من الصليبية والعنصرية وهم بدأوا يتكاثرون ولله الحمد.

المشكل لم يعد إذن مع الشعوب الغربية بل مع النخب الحاكمة تماما كالحال عندنا: لم يبق لإسرائيل من حام الا هؤلاء وأولئك. وهو ما يجعل ارهاصات ثورة عالمية ضد الحكومات الغربية والعربية في آن: كلهم ينتظرون انهيار حماس ما يجعل الامر صراع بين مطاولتين. من يصبر أكثر: النخب أم مقاومة الشعوب

والمعلوم أن جميع الحروب خسرها الغرب بهذا العامل: شعوبه تنفصل عن نخبه فتثور على الحرب وتلك علة لجوئه إلى المرتزقة. والمرتزقة بالطبع تبحث عن الاستمتاع فما تناله. فتكون مطاولتها علة للخسران وليس لربح الحرب. فيكون الارتزاق نوعان. رجال اعمال من جنس زعماء فاجنر ثم من يخرجونهم من السجون

يعني تماما كالحال عندنا. الساسة رجال اعمال يستعملون بعض المجرمين والنخب المفقرة في الجيوش والامن للسيطرة على الشعب بمساندة الحامي الغربي. فتكون المسألة كلها في الاثخان في هؤلاء وفصلهم عن الشعوب فيشعر رجال الاعمال بالكلفة فتتوقف تغذية ساحات القتال فينهزم العدو بالصبر في الجهاد.

لكنه في هذه الحالة لم يبق جهاد شعب ضد شعب بل هو جهاد كل الشعوب

المسحوقة ضد قلة من المافيات تسيطر على العالم وتلك هي علة استفادة اسرائيل من الظاهرة: فكل مافيات العالم تابعة لأداتيها أي البنك والإعلام والثقافة التلويثية لاخلاق

الشعوب بإضافة المائدة والسرير لربا الأموال وربا الاقوال

والأصل الجامع لمربع الاستعباد بالبنك والتضليل بالاعلام والابتزاز بالتجويع الغذائي والجنسي هو التفسيخ الخلقي الذي ينبني على ثقافة الفساد النسقي لكل القيم وأهمها تحويل الجماعة إلى سجناء انظمة الاستعلام لتحديد ادوات الابتزاز بافلاس الشعوب وجعلها متسولة ومضللة وتابعة عامة حتى بينهم

فالامريكي يمكن أن يفقد بيته لصالح البنك وعقله لصالح الإعلام وكرامته ليعيش فيكون ضحية التجويع المادي والاستغلال الجنسي فجل الشباب المفقر من الجنسين يعيش

بتجارة الجنس وهذه الظاهرة عمت حتى عندنا لأن البنات الجائعات تتاجرن بأبدانهن للعيش: فالعنوسة جعلت الفضاء العام نظاما مواخيريا.

ثم عم تجارة المخدرات والتهريب وهو طريقة في تيسير اختراق المجتمعات وكثرة تسلط المافيات التي تتحكم في الارزاق وفي العقول وتوجه الرأي العام الغربي والعربي بحيث إن كل من يحاول الدفاع عن قيم الأسرة والمدرسة والمعبد والمعمل والجماعة صار يعتبر متخلفا وظلاميا: تلك هي علة الحرب على الإسلام

فالحرب على الإسلام صارت عالمية لهذه العلل العميقة: لذلك بينت أن

الإسلام يحارب لانه ضد دين العجل: أي ربا الأموال (رمزه معدن العجل) وربا الاقوال (رمزه الاعلام المضلل) وابتزاز التجويع (المائدة) وابتزاز الجنس (السرير)والحرب على القيم السامية التي تؤدي إلى مضمون سورة هود وما ادراك ما هي

دين العجل يحكم بالابيسيوقراطيا (سلطان العجل باليونانية) الذي ابتدعه السامري في غياب موسى هو الحكم الذي يتنكر في الثيوقراطيا (الحكم باسم الرب) والانثربوقراطيا (الحكم باسم الإنسان): والاول أسس الكنسية الدينية والثاني الكنسية الحزبية في العالم كله: حلفا بين الغرب والتشيع لمحاربة الإسلام

سورة هود التي شيبت الرسول مع اخواتها تشرح ذلك بجعل أدوات استعباد الإنسان للإنسان ناتجة عن فشل ثورتين بسبب العقبات التي توجد بينهما فيها: فبين ثورة نوح على استبداد الطبيعة (الطوفان) بالسفينة والزراعة وثورة موسى (على استبداد الدولة (الخروج على فرعون) نجد 4 أمراض تعاني منها الإنسانية

اثنان قبل ثورة ابراهيم واثنان بعدها في السورة: فهود ثورة على محتكري الثروة وصالح على محتكري الماء ولوط على مفسدي الجنس وشعيب على مفسدي شروط التبادل العادل وتلك هى وسائل الاستبداد والسيطرة على الإنسان المستضعف. أما ابراهيم في الوسط بين الثورتين والأدواء الاربعة فهو الحل: الوحدانية

الحرب على الإسلام تلك هي علتها. وكنت أخشى ألا تصل الإنسانية إلى فهم هذه المعاني القرآنية. لكن الظلم والعبودية بلغت اقصى مداها وما

يجري اليوم ثورة عالمية عليهما ليس في دار لاسي ل ا ين د اسان

ل مقصورة على المسلمين فكل المستضعفين في العالم تعاني من هذه الأدواء التي تمثلها

سورة هود والحل الإسلامي هو تحرير البشر من استبداد الطبيعة والمافيات السياسية على الإنسان في كل مكان وزمان: الإسلام المحرر الكوني.

ظاهر التناقض في موقفي من إيران وتركيا تآ

الداخل لمدة 14 قرنا وربع (الفرس).

لذلك فتأويل السلوك السياسي في التاريخ لا يحدده التحكم بل يحدده متحناه وخاصة انتظامه في نفس الاتجاه الذي بدا مع أول اغتيال (الفاروق)

وانتهي باحتلال أربع عواصم عربية في الظاهر واضعافها في الباطن لمن يعلم أن جل دول الخليج والمغرب تدفع له إتاوة بعضها علني وبعضها خفي.

وشتان بين يحالف كل الأعداء حاليا وأبرز رمز موقفه من الحرب بين الارمن واذربيجان وبين الثورة والانظمة وبين من يحاصره كل الأعداء لمنع من العودة إلى التاريخ ومساعدة الثوار.

تركيا كانت ضحية تفتيتها في الحرب العالمية الأولى ومحاولة اخراجها من الملة لكنها عادت بجهاد ابنائها وصبرها عملا وأنها لم تزعم محاربة اسرائيل

لم تزعم لتحرير القدس بفيلق كامل للتغطية على مشروع استرداد امبراطورية سابقة

وختاما فإن وضعية تركيا في العالم الغربي تناظرها وضعية قطر في العالم

الغربي. تلك يريد الغرب محاسبتها على عودتها للإسلام افشالا لتعملنها واخراجها منه.

وهذه يريد العرب محاسبتها على دور اعلامها ومساندتها الثورة مساندة تساوي نصف كل ثورة مثلما أن عودة تركيا مساندة تساوي حماية ليبيا والصومال وقطر.

ولولا عقد فرنسا وتبعية النخب التونسية لها لأمكن لتركيا وقطر تمكين الثورة من النجاح في تونس لأن مساعدتها في حمايتها تستغني عن عملاء الجزائر ومساعدتها في الرعاية تستغنى عن المساعدة المادية للغرب.

لكن العبودية تجري في دم العملاء من اليسار والقوميين جريان الحمق في النخب

الإسلامية التي صارت مثلهم ترضي فرنسا واسرائيل من اجل ستراتبونتان في حكم وهمي تابع لا سلطان لها فيه.

لذلك ادعوها للحذر الشديد لأن رأسها مطلوبة

باقي الذ

رغم أني لا أشك في ان قيادات تركيا الحالية ليست غافلة ولا تحتاج لتعليقي فإني لا استطيع التخلص من تخيل خطة جهنمية تنظمها انجلترا واسرائيل فتفصلان بها بين روسيا والصين حتى تصبح جزءا من حلفهما مثل الهند مقابل تعويض يمكنها مما حرمته منه ثورة

فالغرق في حرب اكرانيا التي لم تنجح إلى حد الآن قد تحول دون أي امكانية

قوة عظمى لكنها تابعة للاقوى في القطب الصيني

مثل الهند قوة عظمى تابعة للاقوى في القطب الأمريكي.

ولهم خطة في اعادة روسيا القيصرية لعزل الصين: بترضية معروفة يحتاج إليها بوتين ليكون قيصرا في روسيا العائدة إلى ما قبل ثورة البلشفيك.

فما كانت روسيا القيصرية موعودة به في مشروع سايكس بيكو أي استرجاع الجزء الأوروبي من تركيا في قسمة التركة بعد اسقاط الخلافة وهي الخطة الممكنة لمنع تركيا من الاستئناف لأن ذلك يغني عن دورها في الحلف الأطلسي فيخرجوها منه.

وكل ذلك يتماشى مع أماني إيران ضدها فتنفصل عن الصين كروسيا. لا يمكن أن اتصور القيادات التركية غافلة عن مثل هذا السيناريو. فهو المطلب الأول لفرنسا واليونان وكل العملاء العرب الذين يعتبرون تركيا خطرا عليهم مثلهم مثل إيران واسرائيل.

وبذلك يحقق الغرب ثلاثة اهداف:

ضرب تركيا بروسيا

وباكستان بالهند

الفصل :36 ظاهر التناقض في موقفي من إيران وتركيا

وكل مقاومة سنية في دار الإسلام بضرب قوتيه الوحيدتين حاليا لأن اندونيسيا شديدة الهشاشة وليست قادرة على أكثر من المحافظة على وجودها.

والغرب وكل أعداء الإسلام لا يولون أي أهمية للعربان الذين يتنافسون

على تجارة المواخير وشراء لاعبي كرة والرقاصات وفرض الفساد الخلقي على بلاد العرب الفقيرة من الماء إلى الماء

وهم يسمون ذلك سياحة وثقافة ويبنون الناطحات حتى دون تصريف صحي فضلا عن الملاجئ في حالة حرب لأنهم مطمئنون لحماتهم الذين يستعمرونهم بتمويل منهم حتى يتوهموا أنهم أمراء وملوك وهم من الماء إلى الماء كلهم سواء: يتجاهلون ما ينتظرهم

فكلهم ينتظرهم ما يجري حاليا في فلسطين إذا لا قدر الله هزمت مقاومتها السنية التي صمدت اليوم أكثر من شهر وأعتقد أنها ستصمد أكثر من ذلك ولن تستطيع إسرائيل مهما فعلت دفع المقاومة لرفع الشارة البيضاء رغم التأييد الرسمي الغربي المطلق.

وهذا ليس محض خيال لأن إسرائيل لم تعد تخفيه وقبلها لم تعد إيران تخفيه بل هي متقدمة في مشروعها على إسرائيل: فما تنوي تحقيقه هذه حققت جله تلك لأنها احتلت أربع عواصم عربية.

لكن إذا حققت بريطانيا بهذه الخطة الجهنمية وهي حاليا مجرد فرضية تقض مضجعي- فإن كل شيء يصبح ممكنا ضد المقاومة السنية في دار الإسلام كلها. وقد يصبح سايكس بيكو بهذا التدارك المحدد الرئيس لمصيرها طيلة قرون مقبلة ما لم تتواصل معجزة حماس فتعم في كل بلاد العرب والمسلمين. . وهو ما لا أستطيع التوقف عن التحذير منه

لذلك اقترحت سابقا على تركيا ألا تتدخل في الحرب الحالية مباشرة بل يمكنها أن تفعل بالطريقة التي يستعملها الروس والغرب أي التدخل غير المباشر بتوسط منظمات مستقلة لا تلزم الدولة وهي أكثر فعالية وأقل

مسؤولية عما تفعله بالاحتكام إلى القانون الدولي كما يفعل الغرب في كل الحروب التي يخوضها بالوكالة.

طبعا ولكن ليس بنفس الدلالة: فهي طريقة غربية دالة على الخبث لخدمة الباطل وهي عند المسلم طريقة لتطبيق مبدأ الحرب خدعة لكن من أجل الحق وخدمة الحرية والكرامة ونصرة الإسلام وليس لاستعمار الشعوب وسرقة أرزاق الناس في العالم.

ما يجعلني أعتقد أن هذا السيناريو محتمل حقا وليس مستبعدا أبدا أمران: مثل بوتين لدور لروسيا يرجع نظام السابق على ثورة 17 ولا حل له من دون تحويل روسيا إلى صاحبة

الرمز الأسمى في دولة روسيا التقليدية أي رئاسة المسيحية الارتودوكسية وشرطها استعادة استنبول ومعابدها البيزنطية من يد تركيا

وإخراج تركيا من الحلف الأطلسي يعني فتح الممر للأبيض المتوسط والسيطرة على البحر الأسود كله ولم يعد حينها ضروريا تجاوز السيطرة على القرم من أكرانيا وهو ما يقبل به الغرب الذي يصبح غنيا عن معاداة روسيا إذا تخلت عن الحلف مع الصين والانضمام إليه وقد يضموها استفادة إلى الوحدة الأوروبية

إنه حسب رأيي التوقع كثير الاحتمال الذي يخلص الغرب من حرب أكرانيا وقد يمهد يحولوا دون المسلمين والشروع في الاستئناف. ولما كانت روسيا قد عادت لما قبل 17 فإن ذلك سيغريها بالتخلص من عقدة النسب الأوروبي

وعلى كل فهذا السيناريو أعيد فأقول يقض مضجعي لأني أعلم خبث البريطانيين وأعلم حاجة الأمريكان لهذه الخطة وأعلم أن أوروبا ما زالت مافياتها تخاف الإسلام أكثر حتى من الصين. وهي مستعدة لترضية روسيا خاصة والحرب عليها كلفتها الكثير الكثير.

وأهم مشكل أوروبي حاليا هو عجزها عن إيجاد بديل غير الخليج والمغرب العربيين ولا تستطيع استعماله عنوة ما يعني أنها ستختار بين الصلح مع روسيا على التعامل الندي مع العرب سواء اتحدوا أو بقوا في حرب أهلية حامية لأنها لن تبقى باردة بعد الطوفان فله تسونامي على الغرب وحتى على بقية المسلمين

لن يستطيع الغرب بعد السابع من أكتوبر حماية الأنظمة والعملاء لأن الحساب لن يكون في إسرائيل وحدها بل وكذلك في بلاد العرب. وهذه المرة لا أحد من العرب يمكن أن يلدغ من نفس جحر الانقلابات العسكرية: سيكون ربيع عربي حقيقي هذه المرة.

بل لأكثر من ذلك فإني أعتقد جازما أن بربيعا أوروبيا وحتى أمريكيا بدأ ينطلق في الأجيال الشابة التي كان موقفها فيه سند لقضية فلسطين أكثر مما حصل بين العرب لأن الأنظمة ما زال لها سلطان عنيف لن يزيله إلا الحساب بعد العرب أيا كانت نتيجتها موجبة أو سالبة.

وحينئذ سيكون لتركيا وباكستان وجنوب شرق آسيا ومسلمي القوقاز وكل هنود القارة الهندية من في دولته ومن خارجها الدور الأساسي في تحقيق شروط الاستئناف والقوة المهابة التي لا يستطيع الغرب إخضاعها فيضطر لمهادنتها خوفا من الصين. فيبقى الغرب منبوذا من 4 أخماس البشرية

بحسبان أمريكا الجنوبية.

لما كنت شابا غرني التوجه القومي فكنت أعجب من كثرة كلام القرآن على اليهود. ولو بقيت على هذا الرأي والتعجب لصرت تابعا لأصحاب الإبراهيمية التي يبشر بها عملاء إسرائيل ونخبهم. فكيف خرجت من هذين المأزقين: القومية اللعينة واليهودية الخبيثة لأن القرآن لم ينف المختارية وإن كانوا مغضوبا عليهم

فكيف تحررت من هاتين العاهتين المنافيتين صراحة للقرآن الكريم بعد أن شرعت في قراءته قراءة نسقية ومقارنته بما جاء في الأناجيل والتوراة. فمن دون قراءة الأخيرين لا يمكن فهم دلالات كلامه عليهما بمعيار التحريف ومرضي الإنسانية قاطبة: الوساطة الروحية في الغيب والوصاية السياسية في الشهادة

وما هداني إلى العلاج هو الآية 79 من آل عمران: ففيها الحل. تعريف الرسول وكيف لا يمكن أن يدعي الألوهية (جوهر التحريف المسيحي) بل يكون جامعا بين الرسالة والحكمة. ليذكر البشر وذلك هو دور الأنبياء بما في الكتاب وفي العالم من آيات الله خلقا وأمرا.

ففهمت ذلك أنه الرسل الذين يدعون الانتساب إليهم مبرأون مما ينسبه إليهم المسيحيون في الأناجيل وما ينسبه إليهم اليهود في التوراة. وذلك هو التحريف الذي ينبغي أن يقرأ إما: أنهم رسل حقا حرفوهم أو ليسوا برسل لأن التعريف لا ينطبق عليهم. ذلك ما طبقته على التوراة: سورة يوسف بدليل آل عمران

فمن يقارن يوسف التوراة بيوسف القرآن يجد الثاني النقيض التام للأول.

فيوسف التوراة نصح فرعون بأن يخزن حصة السمان لأيام العجاف ثم يحول شعبه إلى عبيد بأن يقايضهم الغذاء بالأرض فصاروا أقنانا عند فرعون بعد أن كانوا سادة يملكون أرضهم التي باعوها له ليعيشوا عبيدا أذلاء: يوسف صنع الفرعونية

وحتى يثبت القرآن ذلك جاءت قصة موسى وهي الطاغية على القرآن لتبين أن التحريف اليهودي الذي حرر منه القرآن يوسف إذا كان نبيا يقتضي أن يكون دينه دين

موسى قبل تحريف السامري له: أي إن دين اليهود ليس دين يوسف القرآني ولا دين موسى القرآني بل هو دين يوسف وموسى التوراتيين: نوعي الربا العجلي

فإما أن يوسف وموسى رسولان مثلما يصفهما القرآن أو هما ما تحولا إليه في التحريف التوراتي الصريح في سيرة يوسف وسيرة السامري: ربا الأموال (تحويل العملة إلى سلطان على المتبادلين) وربا الأقوال (تحويل الكلمة إلى سلطان على المتواصلين): البنك الربوي والإعلام المضلل: ذلك ما يريد القرآن إفهامنا إياه خلال كثرة تردد كلامه على اليهود والمسيحيين.

ومن ثم فليس ما في القرآن دليل إعجاب بتاريخ بني إسرائيل والمسيحيين سواء قبل تحريف الإصلاح المسيحي الأول قديما (عيسى) أو بعد الإفساد التحريفي المسيحي الأول (بولص) ثم الإفساد التحريفي الثاني حديثا (لوثر).

بل هو درس للإنسانية كلها مما يترتب على التحريفين اليهودي والمسيحي لمفهوم الرسالات في تاريخ البشرية: جعل الدين أداة استعباد لا أداة تحرير

للإنسان.

لذلك حرم القرآن الوساطة الروحية بتحريم الوساطة الكنسية وجعل علاقة المؤمن بربه وشأنه الأخروي مباشرة وحرم الوصاية السياسية وجعل علاقة المؤمن بذاته وشأنه الدنيوي مباشرة.

لذلك فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين في المجالين الأخروي والدنيوي فيكون الإسلام دين الإنسان وسياسته معا ومن ثم فوجود اليهود والمسيحيين في القرآن ليس إعجابا بهم

بل هو جعل تاريخهم درسا للبشرية كلها حول التحريف الذي يفسد بغاية التحريفين اليهودي والمسيحي اللذين اتحدا في الغاية في الإصلاح التحريفي الثاني عندما عادت المسيحية إلى أصلها في عمل لوثر الذي جعل الأناجيل تعود إلى الجمع بين بعدي دين العجل.

والإصلاح التحريفي الأول هو التحريف الذي قام به بولص عندما جعل المسيح وكأنه يواصل تحريف التوراة في حين أنه أتى لإصلاحها وتحرير البشرية منها: بولص ولوثر هدا ثورة المسيح على التحريف اليهودي لرسالة موسى بشرط تحرير رسالته من دين العجل

وهما يتقاسمان التحريف بتفاوت:

فربا الأموال الذي يجعل أداة التبادل (العملة) تصبح سلطانا على المتبادلين وهو معنى ربا الأموال وتلك هي مهمة البنك خاصة

وربا الأقوال الذي يجعل أداة التواصل (الكلمة) تصبح سلطانا على المتواصلين وهو معنى ربا الأقوال وتلك هي مهمة الكنيسة خاصة اجتمعا

في نظام رأس المال

لا يمكن لرأس المال أن يحكم العالم من دون هذين النوعين من الربا. اليهودية تعتمدهما بعد السامري تحريفا لرسالة موسى ثم جاء بولص لتحريف رسالة عيسى: وإلا فلا يمكن أن نصدق أن موسى وعيسى رسولان بحسب تعريف الآية 79 من آل عمران تماما كما لا نصدق أن يوسف كان رسولا إذا لم يكن كما وصفه القرآن

ونفس الشيء الآن بخصوص إبراهيم: فالقرآن صريح بأنه ليس يهوديا ولا نصرانيا. وإذن فصورته الواردة في القرآن هي من جنس صورة يوسف وموسى وعيسى في التوراة والأناجيل وليست صورته القرآنية. إبراهيم القرآني غير قصته التوراتية مثل يوسف وموسى وعيسى. هو درس في مآل التحريف.

فوجود بني اليهودية والمسيحية في القرآن هو درس في التحريف وفي مآلاته على البشرية كلها: فبدلا من أن يكون الرسل كما وصفتهم الآية 79 من آل عمران هم كما وصفت آل عمران التحريف الذي يفسد التواصل بتحريف دور الكلمة ويفسد التبادل بتحريف دور العملة ومن ثم فهم مطلق الشر: معدن العجل وخواره

والقرآن صريح: فالله فيه لم يعلن الحرب إلا على ربا الأموال ولم يمقت أشد المقت إلا ربا الأقوال أي التقية والقول عكس الفعل. وهو ما لم يعد أحد يشك فيه عندما يقارن بين ما يقول الغرب وما يفعل بوصلهما بما يحدث في أكرانيا وما يحدث في غزة. ما يقال هنا مطلق التناقض مع ما يقال هناك. وهذا كاف.

إنه نفس التحليل الاستراتيجي لكن من منظور الرؤية القرآنية لفلسفة الدين كما تعينت في فلسفة التاريخ بالنسبة إلى خمسة أديان تعارض القرآن: اليهودية والمسيحية (منزلة محرفين) المجوسية والصابئية (طبيعيين محرفين) وأصلها أربعتها (الشرك) كما ورد في

حصاد المعركة بتقدير المكان والزمان وبقيم الحضارة والإنسان**

هذه المحاولة لا تفهم من دون قراءة شرحي لمفهوم المعجزات التي تحصل أمام أعين الجميع فتفهمنا سر الفتوحات الإسلامية. المعجزات ليست بنزول ملائكة تحارب معنا بل بتقمص كل مجاهد و مجتهد الروح الملائكي المحقق للمعجزات في التاريخ الفعلي المشهود:

الأول يقاتل بكيانه وإيمانه

والثاني يقاتل بفرقانه وفهم قرآنه (جاهدهم به).

ذلك هو شرط الاستئناف الذي سيفوق عصر الفتوحات. والدليل ما نراه وما هو آت. وهذه المحاولة تتمة لأختها قبلها في الزيتونة التي ستكون بلغة الإنسان العادي يغلب عليها اللهجة التونسية التي هي أصفى لهجات العرب قاطبة. المحاولة:

في آخر لقاء لي مع الزيتونة ذكرت أن حماس إذا صمدت شهرا فإن أمريكا هي التي حكام العرب وتفسد قيم الإنسان في كل العالم.

ويمكن اعتبار هذه المحاولة مدخلا للحوار الذي أجريته أمس مع الأستاذ عامر عياد لتحليل حصاد الصمود الذي أعده قد غير المكان والزمان وقيم حضارة الإنسان. وذلك هو تعليل العنوان شديد التركيب بين المفهومات.

لذلك فقد وجب شرح ما يحصل الآن بعد أن تجاوز صمود غزة كل المعارك السابقة بفضيلتين لم تسبق لها قط طيلة سبعة قرون أي قرون الانحطاط بين ضياع الأندلس بلا رجعة وضياع فلسطين التي بدأ استرجاعها الفعلي:

تجاوز رد الفعل في الحرب والقدرة على المفاجأة الساحقة للعدو

تجاوز الحيزين: مكانا في ما يحتله العدو وزمانا بما لا يطيقه. العدو تجاوز رد الفعل دليله أن من يرد الفعل منذ السابع من أكتوبر هو إسرائيل ومعها الغرب. والقدرة الساحقة دليلها فقدان العدو توازنه لأنه في محاولة رد يجن ويذل

فمهما ساعدتها الأنظمة القريبة والخذلان العربي وخيانة كبة المقاومة التي تقودها إيران لخدمة مشروعها وتغطيتها بالكلام على تحرير فلسطين فإن شعوب العالم كلها تمكنت لشهر كامل من معرفة الحقيقة الإسرائيلية.

لا يوجد حتى في أشد المدافعين عن إسرائيل من يعجب من شعب يدعي أنه هرب من الهولوكوست يقدم على ما هو أبشع منه لأن ما حدث في الحرب العالمية الثانية حدث في أكثر من خمس سنوات وليس في شهر.

لكن الأهم من ذلك كله هو تجاوز المعركة الحدود المكانية والحدود الزمانية: فكل المعارك السابقة في غزة ظلت في حدودها مكانيا وأطولها لم يتجاوز ما جعل حزب الله يرفع الراية البيضاء رغم كونه يزعم أن حرب 2006 انتصار

ليغطي عما التزم به في قرار إيقاف القتال ويخفي اعتراف عميل إيران في

لبنان بأنه لم يكن يعلم أن اختطاف الجنديين الإسرائيليين كان سيؤدي إلى هجوم إسرائيل عليه: استسلم لمضمون القرار في اليوم 31. غزة لم تستسلم ولن تستسلم.

والدليل مضاعف: كونها تفعل ولا ترد الفعل وكون صمودها تجاوز المكان (عم كل فلسطين على الأقل وكل شعوب الإقليم على الأقل) والزمان (أطول مدة لأصغر فريق مسلح) جعلا صمودها يحقق أكبر هزيمة لإسرائيل: نهاية كل سرديتها حتى في الغرب.

فالأفضل هذه النتائج وهي ستكون موضوع حوار وعدت به إذا تجاوزت المقاومة الشهر وتوقعت أن أمريكا هي التي ستطلب وقف القتال لعلتين:

السياسة الداخلية ومعركة الانتخابات الأمريكية ولا يمكن للحزب الحاكم حاليا أن يكون له أمل في ربحها فضلا عن كلفتها على الخزينة الأمريكية لأن إسرائيل تستمد كل عتادها وزادها منها.

وهذا الخسران له أسباب سياسية خارجية: ذلك أنه عدم إيقاف الحرب في أسرع

وقت يعني خسران حرب أكرانيا ومعها أوروبا لأن فوضى بلاد العرب تعني خسران أوروبا لأنه بديل روسيا لتعويض أوروبا.

الفصل :38 حصاد المعركة بتقدير المكان والزمان وبقيم الحضارة والإنسان

صحيح أن أمريكا إلى الآن لم تصرح علنا بأنها تريد وقف القتال. لكنها بدأت السعي إلى هذا الطلب بطريقتين: تخفيف الكلمة بعوض هو الهدنة

الإنسانية ودفع بعض بلاد الغرب للمطالبة به.

ويمكن هنا إبداء ملاحظة مهمة وهي ناتجة عن الخسران المبين لذيوع السردية الإسرائيلية في الغرب لكن أيضا لحضور المسلمين فيه: فحتى فرنسا التي هي أكثر بلاد الغرب حقدا على الإسلام فهي قد اضطرت لتجنب الحرب الأهلية في داخلها إلى طلب وقف القتال.

ولأوجز الحصاد:

1-لم يبق للأنظمة العربية أي غطاء على الخذلان وخاصة بعد أن أعلنت إسرائيل على السعي لإسرائيل الكبرى فتكون هي التي محت خرافة التطبيع والإبراهيمية.

2-لم يعد أي شعب عربي يخشى هذه الأنظمة من الماء إلى الماء لأن الشعب تجاوز التعاطف بالقلب إلى التعاطف باللسان والمرور منه إلى اليد آت لا محالة: فسيوجد في كل

3 والعلة تبين الخدعتين: النفخ في قوة إسرائيل كذبة. النفخ في مقاومة أدعياء المناعة كذبة. والأهم من ذلك إسرائيل وأمريكا وإيران وروسيا فقدوا أهم ورقة في السيطرة على الإقليم: لعبة حماية بعض الأنظمة الأولين بالثانيين والثانيين بالأولين.

4-بروز دور قطر إعلاميا وتركيا موقفيا مع الحذر من تجنب ما قد يؤدي إلى خسران أهم ثمرة للصمود: إنهاء أسطورة السردية الإسرائيلية أولا ثم خاصة المحافظة على شعرة معاوية مع القرب لحب السيادتي الأحلاف أصحاب سايكس بيكو الذين يغازلون روسيا بتوضيتها في ما تنتظره بوتين

حتى يصبح الغرب ضد الصين:

تمكينه من حصة روسيا منه أي استرداد ما خسرته بيزنطة في تركيا وخاصة القسم الأوروبي والرمز الديني ليكون "تزار" روسي واستعادة روسيا ما قبل الثورة البلشفية: تلك علة إدخال الغواصات النووية إذا بقي بوتين حليفا لتركيا لأن من شروط هذه الخطة التهديد المطلق أي العصا التي تصاحب الجزرة.

صحيح أن هذه الخطة تبدو خيالية. لكن الناس ينسون أن إسقاط هتلر تطلب مثلها بل ولعله أغرب منها: فروسيا لم تصمد وستالين لم يربح الحرب ضد ألمانيا من دون مثلها. كل قبيه تقيها 615 مولي فريك أنجليا.

أي لكات العراق والحوثيين لأن ليسوا إلا من أدوات مشروع إيران الذي هو أخطر على العرب والمسلمين من إسرائيل. إسرائيل تريد أرضا يمكن إخراجهم منها. هم يريدون أرضا وعرضا يعسر إخراجهم منهما: لا يختلفون عن الغزو الصليبي الذي ينصر أو يهجر أو يفني. وذلك ما فعلوه في إيران في بداية الصفوية وفي العراق وسوريا ولبنان واليمن مع السيطرة الخفية على البحرين والكويت والإمارات وادعاء المشاركة في حماية ما مع حاصرها الحمى بمعية عميل إسرائيل صاحب كذبة مسافة السكة بعد الخمينية.

لكل هذه العلل صارت أمريكا تدعي الحرص على تحقيق مشروع الدولتين في فلسطين وتعارض احتلال إسرائيل لغزة بعد ربح الحرب مجاراة لموقف سخيف يتمثل في بلغ جلد الفريسة قبل صيدها: إسرائيل لم تربح الحرب وتقدم مشروعا لحكم غزة.

وهم إسرائيل حتى بعد هذا الفشل هو تحقيق إسرائيل الكبرى التي رسموها

على الخريطة: ذلك هو ما سيمكن العرب مهما تخاذلوا من الانتقال لـ48. فالجيوش العربية الحالية قادرة عسكريا لإزالة التفوق الجوي وهو كاف.

وهي ستضطر لذلك لأن الخارجة هذه تعني زوال أنظمتها التي تحول دون الواجب. ولا يخيفني السلاح النووي: فهو لم يعد مخيفا إلا لمن يجهل أن مالكيه في وضعية أخطر من فاقديه.

فيمكن تفجير كل مفاعلات فرنسا النووية مثلا بالصواريخ فتكون أقوى من أي قنبلة نووية. وذلك ممكن للجيوش العربية فضلا عن قدرتها على إلغاء مفعول الطيران الإسرائيلي رغم التفوق الكيفي لطيرانها. فيكفي ضرب مطارات ومصادر طاقتها ولا حاجة لمغالبتها الجوية.

الفصل :38 حصاد المعركة بتقدير المكان والزمان وبقيم الحضارة والإنسان

ولن تستطيع ترسانة أمريكا وأساطيلها مساعدتها لأنها هي بدورها التعامل معها ممكن بنفس الطريقة لأن ثلاثة أرباع المتوسط ستكون ضدها في حالة الانتقال من الحرب المحلية إلى الحرب العالمية: من تركيا إلى المغرب حتى من باب الدفاع عن النفس إن ليس لمساندة المهددين مباشرة.

واختم الآن لأن ما يتجاوز هذه الحصيلة سيأتي ذكره في الحوار القادم مع الزيتونة هو الحوار الذي علته توقعي لما أرجح وقوعه إذا صمدت غزة شهرا. وهي صمدت أكثر من شهر والعدو يتوقع أنه بحاجة لسنة حتى ينتصر.

واعتقادي الراسخ أنه لن يستطيع الصمود شهرا آخر بل لعله في الأسبوع

القادم سيرفع الراية البيضاء لأنه سينهار من الداخل بسبب ثورة الإسرائيليين على حكومتهم وجيشهم. وسيكون ذلك وسيلة أمريكا لفرض إيقاف القتال.

لا ينبغي بعد الآن الكلام مكانيا بحيث إن كلمة "غزة" لم تعد دالة بمكانها الضيق بل هي تشمل المعمورة. غزة صارت رمزا لتحول في التاريخ العالمي من حيث الأخلاق الكونية: كيف يمكن لشعب مستميت من أجل حقوقه يفرض الحق في العالم.

وذلك هو جوهر الإسلام السياسي: فالإسلام هو روح السلام الكوني الذي تؤسسه الآية الأولى من النساء (من نفس واحدة أي أخوة) والآية الثالثة عشر من الحجرات (التعدد بين الشعوب واختلاف الحضارات) آيات من آيات الله وهي شرط التعارف معرفة ومعروفا ولا تفاضل عرقي أو طبقي أو جنسي لأنه مقصور على التقوى.

وحدة المعمورة مكانيا ووحدة التاريخ زمانيا هما مبدأ الإسلام وهما ما صارت عليه شعوب العالم بفضل سقوط خدعتي إسرائيل والغرب ممثلا بأمريكا وإيران والشرق ممثلا بروسيا وشروع البشرية

في فهم قيم ثورة الإسلام وسعيه لتوحيد البشرية حول مفهوم التعايش السلمي بين البشر الأحرار المكلفين بتعمير العالم بقيم الاستخلاف: ذلك هو الاستئناف.

الإسلام - سياسة العالم بقيم الاستخلاف أو "هود وأخواتها" ما المشيب فيهما؟؟

هذا موجز للتحولات التاريخية المديدة في الوضعية الاستراتيجية منذ نشأة إمبراطورية الإسلام وثورته الكونية إلى اليوم وفيها بينا ما حصل في العالم لكي يدور التاريخ العالمي دورته كما حددها القرآن الكريم.

فالإسلام يعود دوره كما في نشأته الأولى انطلاقا من أقلية تبدو أضعف من أن تؤثر

فيه فإذا بها تستطيع قلب كل المعايير المادية لتظهر المعايير القيمية والخلقية التي ستمكن من فهم علل الخاتمية في الرسالة المحمدية.

أخوات سورة هود أربع. لكني سأكتفي برمزها كلها أعني سورة النبأ العظيم أي البعث. لأسأل عن المشيب في مضمون هود وعلاقته بالبعث الذي يمثل الإيمان به الوسط بين الإيمان والعمل الصالح في أركان الدين عند الله الخمسة:

1 الإيمان: الرب الواحد

2 البعث: الحساب يوم الدين

3 العمل الصالح: غاية الاستخلاف

4 ما يصل الأول بالثاني: الوعي بعلاقة عالم الشهادة بعالم الغيب.

5 ما يصل الثاني بالثالث: الوعي بحضور أعدل الحاكمين: أي شروط الوصلتين بين الأول والثاني وبين الثاني والثالث. وهذا الوعي مضاعف:

فهو أولا يحدد الإرادة الحرة في اختيار سلوك صاحبها ومن ثم فالقضاء والقدر لا يعني الجبرية بل هو مشروط بالحرية

وهو ثانيا تعريف لمفهوم الكسب الأشعري أي إن كل أفعال البشر حرة

لكنها مشروطة بالحكمة الراجحة أي القدرة على التمييز بين الخير والشر فيكون رجحان الحكمة متمثلا في جعل العقل أداة للإرادة الحرة.

فذلك هو الأمر الذي وعي الرسول به قد شيبه لأنه وعي بمسؤولية الإنسان في تحقيق الخير ومن ثم بتربية وحكم يجعلان ذلك عين العمل الصالح:

إنها استراتيجية السياسة التي تحقق الوصلتين لتكون هذه الأركان الثلاثة ليست مجرد عقيدة في الضمير بل حقيقة في التاريخ بحيث يصبح الدين سياسة فعلية تحقق التعمير بقيم الاستخلاف:

ذلك هو جوهر الرسالة الخاتمة التي هي فرض العين الدال على الإيمان الصادق بوجود الله والإيمان بالبعث والإيمان بالجهاد (الإرادة الحرة) والاجتهاد (الحكمة الراجحة)

شرطي الفعل السياسي الذي هو جوهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كونيا ما يعني أن المعروف والمنكر هو العمل بقيم كونية هي الجمع بين التعمير والاستخلاف أي:

1 التربية والمسؤولية الفردية في الرعاية الذاتية للجماعة: من هنا إلغاء الوصاية المادية على الإنسان فردا وجماعة حتى يكون صاحب إرادة حرة وحكمة راجحة أعني

2 والسياسة المسؤولية الفردية في الحماية الذاتية للجماعة: من هنا إلغاء الوساطة الروحية على الإنسان فردا وجماعة حتى تصبح الإرادة الحرة والحكمة الراجحة مسعى

ويترتب على هذين المبدأين تفاعلهما ليتحصل شروط الوجود التاريخي

الفعلي لئلا تبقى قيما في الأذهان غير حاصلة في الأعيان. وذلك هو معنى الإسلام سياسة الدنيا بقيم الآخرة التي هي عين التذكير القرآني وهو السر المشيب في سورة هود وأخواتها.

ومن هنا أستنتج ثمرة التفاعل بين المبدأين في الاتجاهين لأصل إلى أصل المبدأين والتفاعلين فأحدد معنى الإسلام هو شروط سياسة العالم بل هو استراتيجية هذه السياسة:

3 فأثر 1 في :2 هو استراتيجية التساخر المادي التي تحقق شروط التبادل بالتعاوض العادل بين البشر في الجماعة الواحدة وبين الجماعات الإنسانية كلها.

الفصل :39 الإسلام - سياسة العالم بقيم الاستخلاف أو "هود وأخواتها" ما المشيب فيهما؟

4 لكن أثر 2 في 3 التساخر المادي ما كان ليحصل لولا تقدم استراتيجية التساخر الجماعة الواحدة وبين الجماعات البشرية كلها في علاقتها بالعالم الطبيعي وبالعالم

5 فيكون الأصل والحصيلة هي ضرورة توحيد البشرية بعد توحيد الربوبية بجعل استراتيجية تنظيم عالم الشهادة يحاكي مثالا أعلى هو استراتيجية تنظيم العالم الغيبي وهو معنى تكليف الإنسان بالتعمير والاستخلاف.

وهذه الاستراتيجية رسمها القرآن بتحديد المبدأين القرآنيين اللذين يقتضيان بناء الدولة الإنسانية الكونية:

1 فالبشر أخوة لأنهم من نفس واحدة (النساء1)

5 وتلك هي علة الختم الذي يعني تمام الدين بدلالته عند الله الذي لا يتنافى مع التعدد من حيث هو أمر واقع شرطا في التسابق في الخيرات (المائدة .(48

فالسعي الذاتي للوصول إلى تبين الرشد من الغي شرطه المقارنة بين التجارب الدينية واختيار ما يتبين بالعقل أنه الدين عند الله الذي لا إكراه فيه (البقرة 256).

ولهذه العلة كان من واجبات المسلم الإيمان بكل الرسالات السابقة طبعا بعد تحريرها من التحريف ولكن بدون التدخل في معتقدات أصحابها ومطالبة الدولة الإسلامية بحمايتهم وضمان حريتهم في تطبيق شعائرهم في العبادات وشرائعهم في المعاملات: من ذلك حماية كل المعابد بدءا بالصوامع والبيع وختما بالمساجد.

وهذه الاستراتيجية هي التي يعبر عنها الفتح الإسلامي ولهذه العلة أمكن للإسلام أن يوحد العرب أولا فيخرجهم من فوضى الجاهلية ويجعلهم قوة كافية لتحقيق هذه الاستراتيجية على الأقل لمدة كافية لا رجعة بعدها وهي مدة اكتملت بتكالب أعداءها عليها من الشرق والغرب في آن:

فما حصل بعد اكتمال الثورة الإسلامية وتحقيق شروط الدولة الكونية التي تمتد من الصين إلى قلب أوروبا نجحت الفتنة الكبرى التي أنتجها انتقام عرب الجاهلية وأكاسرة فارس وحاخامات اليهود وكنائس المسيحية (الكاثوليكية والأرثوذوكسية)

ثم انضم إليهم مغول الشرق ومغول الغرب (الوندال). ولولا تدخل القضاء فقيض الله للإسلام قوة السلاجقة والأتراك لكانت دولة الإسلام قد انتهت

بنهاية الدولة الأموية في الشرق ثم في الغرب.

لكن الخلافة العثمانية مكنت إلى حد كبير بقاء العروة الوثقى الإسلامية إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. وشرع الغرب بخبث البريطانيين والفرنسيين والروس إلى محاولة رسم الخارطة الحالية لجغرافية الإسلام وتاريخه.

فكيف أمكن للإمبراطوريتين اللتين حرر منهما الإسلام البشرية أعني بقايا إمبراطورية فارس التي أنهت الخلافة المؤسسة لدولة الإسلام عندما قضت على مؤسسيها من العرب وناشريها ممن تحرروا معهم به وبقايا إمبراطورية بيزنطة التي أنهت الخلافة التي استردت بعض دولة الإسلام ذلك هو المشكل الذي ينبغي تفكيك عناصر لغزه حتى يتم الاستئناف.

فيمكن القول إن البديل من بقايا فارس صارت تمثلهم إيران وبقايا بيزنطة صارت تمثلهم إسرائيل لكن بقايا بيزنطة انقسمت إلى روسيا وتوابعها وراء إيران وأمريكا وتوابعها وراء إسرائيل. والتوابع من بعض النخب من الشعوب التي سعى الإسلام إلى تحريرها منهما

وذلك ما تجلى بعد الحرب العالمية الثانية لما فتت جغرافية الإسلام لتأسيس المحميات التي نصب عليها من سيكلف بتشتيت تاريخه. فكان تأسيس إسرائيل وبعث إيران الخميني وأصبح الحلف بينا بين فارس وروسيا وبين إسرائيل وأمريكا ومعهما توابع من أوروبا ومن العرب والمسلمين وبقية العالم.

ولما تصورت أمريكا أنها قد قضت على السوفيات بالقضاء على قوته كانت بالفعل وضمنت ولاء التوابع من أوروبا التي استعمرتها استعمارها لبقية العالم فكرت في القضاء على العدو الثاني الذي يمثله الإسلام في

استراتيجيتها الساعية للتفرد بالسيادة على العالم.

لكنها في خلال هذا السعي خسرت كل حروبها وغفلت على استرجاع روسيا لقوتها ونجاح الصين في مضاهاة أمريكا وقد تتفوق عليها في القوة العلمية والاقتصادية فضلا عن القوة الديموغرافية

عن حمق السياسة الغربية التي جعلت العالم المستضعف كله ينفر من أمريكا وحلفها ويميل إلى الصين وحلفها. وتلك هي فرصة الاستئناف التي ينبغي انتهازها.

الفصل :39 الإسلام - سياسة العالم بقيم الاستخلاف أو "هود وأخواتها" ما المشيب فيهما؟

وما أخشاه على الاستئناف هو استعادة أمريكا وأوروبا الحلف القديم الذي أدى إلى سايكس بيكو بترضية روسيا على حساب تركيا وهو ما تتمناه إيران وإسرائيل لأنه شرط قدرتهما على مواصلة دورهما

ذراعين للغرب ضد الإسلام خاصة وقد انضم إليهما الهند في دور أداة الغرب ضد الشرق كما هو بين لكل من يتابع التحالفات التي تحيكها أمريكا لمحاصرة الصين.

لكن ذلك لا يعني أنه على المسلمين التحالف مع الصين. ذلك أن الإسلام دين كوني وليس دينا خاصة بأمة دون أخرى فهو التذكير الأخير للإنسانية كلها وليس لمن أسلم منها مقصورا عليه.

الأقصى (الصين) والأدنى (توابعها) في الأب (أسيكا) ال (توابعها)

بل هي الزيتونة التي ترمز لنور الله في الأرض (سورة النور) فإن

استراتيجيتها السياسية ينبغي أن تكون عين مضمون سورة هود وأخواتها بالمبدأين اللذين تتأسس عليهما نظرية الدولة الكونية التي تتوجه للإنسانية كلها.

ومن حسن حظ المسلمين أن معركة غزة نقلت البشرية كلها إلى انعكاس كل ظروف القيم في العالم فكل أعداء الإسلام تم اكتشافهم في الداخل وفي الخارج وانقسمت الإنسانية في معركة تبدو حدثا تافها لو اقتصرنا على الموازين المادية:

فحماس فريق لا يساوي واحد في المليون من قوة المسلمين استطاعت أن تقلب المائدة على كل القوى المعادية للإسلام وهي تساوي 90 في المائة من القوة المادية التي تبينت في القوة الخلقية لا تساوي القوة الروحية لقضية حماس.

لذلك فالقوة المادية التي تصارع حماس هي في الحقيقة القوة التي تصارح الإسلام وقيمه الكونية ومن ثم فهي التي تجعل كل شباب العالم بشرقيه وبغربيه أميل إلى قضية حماس من جل عجائز الغرب والشرق من العجم والعرب ومافياتهما تتحالف مع إسرائيل.

هم حي خارج سراي الأعراب القائلة كذلك أتاح لهم امتلاء للدي خدمة الصهيونية فصاروا في العلة أول المنددين بإسرائيل حتى في مركز قوتهم أي في أمريكا وأوروبا.

ولا أحتاج الآن للتذكير بمضمون سورة هود وأخواتها لأني سبق أن بينت الدلالة في محاولات عديدة سابقة ولا أن أذكر بالتساخرين ولا خاصة بمضمون سورة الماعون التي تعرف حقيقة الإيمان بالدين الذي جعلته

السورة متمثلا

في عدم التكذيب بيوم الدين بالمعنى الذي عرفته في هذه المحاولة وهو بالأساس جوهر السياسة القرآنية للأخوة البشرية والمساواة بين الأعراق والطبقات والأجناس لأن

مفهوم الكسب لغز الثورة الأشعرية ولب رؤية المدرسة النقدية؟؟

لهذا النص علاقة بالرمز الذي أشار إليه السنوار 1111 ولكن في مستوى يفهمنا شروط إمكان ما فعله طوفان الأقصى. فهو تحليل للفهم الذي يجعل الاستئناف مشروطا بفهم حماسي للقرآن الكريم وتطبيق مفهومي الاجتهاد أداة والجهاد غاية

اخترت هذا الرمز لنشر هذه المحاولة رغم عسرها وطولها وغرابتها لأنها مثل طوفان الأقصى تبدو مخالفة لكل الفهوم التي هي عين علة الانحطاط الذي سبق رمز طوفان

ورمز بداية الاستئناف الذي سعيت للتعبير عنه منذ سنتي الأولى في دار المعلمين العليا سنة 1967 لما شرعت في تكوين فريق الترجمة مع قلة من زملائي وبعضهم سبقني إلى دار البقاء.

يوم يفهم شباب الأمة سيصبحون كلهم من جنس شباب حماس. ويومها سيعلمون أن الإسلام يعود إلى التاريخ العالمي بقوة هي أضعاف ما كان بعد نشأته الأولى.

فما يحدث حاليا يبشر بالنشأة الثانية أو الاستئناف الذي تصبح فيه الأمة شاهدة على العالمين كما أمرها ربها الذي حباها بحمل الرسالة الخاتمة

للبشرية قاطبة. المحاولة:

أحاول في هذا التحليل بيان التناظر العكسي بين الاستراتيجية السياسية التي تحقق شروط سيادة الفرد والجماعة على نفسها فتتجلى فيها دلالة الإرادة الحرة والحكمة الراجحة التي قلبت الرؤية التي كانت سائدة في ثقافة العصر لما نزل القرآن بعكس الترتيب جعلا للأولى غاية والثانية أداة.

وكانت البداية محاولتي في فهم بداية المدرسة النقدية في التناظر العكسي الذي بينته بين تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت. ورغم أني كتبت المحاولة في باريس سنة

2 في لحظة صارت اللحظة العربية تعاني من هزائم الانقلابيين الذين وصلوا للحكم بحجة الثأر لـ48

لي حش تسيل الحالي بسبب وهمي الرؤية التي كان تهافت الفلاسفة بداية التحرر منها.

وقد شرعت في بيان ذلك من خلال محاولة في فهم القرآن برده ثورة الإسلام إلى هذه القلب في الرؤية لطبيعة العمل والعلم الذي يصفهما القرآن في الاستراتيجية السياسية التي هي واحدة غايتها السلم وأداتها الاستعداد للحرب.

وكان ذلك خلال مقامي في ماليزيا بالتزامن مع حرب الولايات المتحدة والفرس والأنظمة العربية وحريهم الثلاثية على العراق. لذلك فكل ما كتبته لم يعد قابل للفصل عن محاولة في فهم القرآن من حيث هو "استراتيجية توحيد الإنسانية بمنطق السياسة المحمدية"

وكانت ثمراتها في الغاية استخراج البنية العميقة للقرآن الكريم من حيث هو نظرية الدولة الكونية التي تشمل الإنسانية بشروط تبدأ بإعادة النظر من هذا المنطلق الذي تحدد بصورة شديدة الوضوح في كتابي حول السببية عند الغزالي تقديما للإرادة الحرة غاية والحكمة الراجحة أداة عند الله وعند الإنسان في آن:

في نظرية العلم: تحرير له بوصفه عين الفعل النظري من وهم مطابقة ما في الأذهان الذهني والاحتكام إلى التجربة الطبيعية التي هي في سيلان أبدي علاجه اجتهاد وليس علما نهائيا.

وفي نظرية العمل: تحررا له بوصفه عين الفعل العملي من وهم مطابقة ما في المنشود الذهني والاحتكام إلى التجربة الخلقية التي هي في سيلان أبدي علاجه جهاد وليس عملا تاما.

لذلك كان أول كتاب هو المحاولات المتعلقة بالاستراتيجيا التي حقق بها الإسلام

دولة الفتح التي حررت البشرية من الثقافتين اللتين تعتبران علة التحريف أعني الثقافة الفارسية والثقافة البيزنطية.

الفصل :40 مفهوم الكسب لغز الثورة الأشعرية ولب رؤية المدرسة النقدية.

ولما كانت علة التحريف تكررت مرة ثانية خلال الشروع في الخروج من الانحطاط بفارق بين المصدرين لا غير فما كان ينتسب إلى التأثير الأفلاطوني الأرسطي في التحريف الأول صار ينتسب إلى التأثير الهيجلي الماركسي في التحريف الثاني.

ولما كان التأثير الأفلاطوني الأرسطي لم يؤثر مباشرة بل بتوسط قراءته اليهودية والمسيحية والمجوسية والصابئية والشركية (الحج (17 فإن نفس التوسط حصل في التأثير

الهيجلي والماركسي بحيث إن كل ما يسمى فكرا عربيا حديثا ليس إلا تكرار لنفس الخطأ الذي أدى إلى الانحطاط.

وبهذا المعنى فإن كل ما كتبته ضد هذين التحريفين قد بلغ الذروة في الأربعين فصلا التي خصصتها للمعركة الحالية في تكرار عجيب وإن بشكل أكثر كونية بالفعل وليس بالقوة كما كان الأول في حرب الردة.

فما حصل فيها لا يختلف عما يحصل الآن: فالإسلام كان معرضا لفقدان ثورته لو لم تكن قلة بقياد الصديق قد حسمت الأمر وقضت على بداية الفتنة الكبرى ضد الإسلام (ثورة مسيلمة الكذاب). ونحن اليوم أمام تعدد مسيليمات الكذابين: كل من مكنهم الاستعمار من رقابنا مسيليمات كذابين من جنس دبيبتنا وبلحة حفتر وهلم جرا من الماء إلى الماء.

وما يحصل الآن في غزة: هو نفس الوضعية إذ إن الإسلام معرض لفقدان هويته بنفس الفتنة التي صارت تسمى الإبراهيمية والتطبيع مع بقايا مسيلمة الكذاب التي تحكم كل أقطار الأمة العربية خاصة والإسلامية عامة.

وحتى لا يظن سكارى الزبيبة أني أسقط الماضي على الحاضر فإني سأكتفي في هذه المحاولة الأربعين والخاتمة للفصول سأبين دلالة مفهومين مضاعفين فيها والمخصصة لطوفان الأقصى ودوره الكوني:

المبدأ الأول يتعلق بالإنسان في علاقة بمفهوم الاجتهاد الحكيم أداة

باعتباره الحكمة الراجحة في فعل النظر أو التقدير الذهني المعرفي.

والثاني يتعلق بالإنسان في علاقة بمفهوم الجهاد الأمين ودوره غاية باعتباره الإرادة الحرة في فعل العمل أو التقدير الذهني العملي.

فيكون الأول ممثلا للجهاز الجامع بين حديث الماضي تذكرا لأحداثه وأفعاله

وحديث المستقبل توقعا لأحداثه ويكون الثاني تحقيقا لأحداث المستقبل فيكون تقريبا لما في الأذهان لما في الأعيان وهو جوهر مفهوم التجربة الحضارية

الجامعة بين تعاملين مع الطبيعة بتوسط الحضارة ومع التاريخ بتوسط الطبيعة. وذلك هو مضمون الاستراتيجية القرآنية في توحيد الإنسانية بنفس القوانين الرياضية في التعامل مع الطبيعة والسنن الخلقية في التعامل مع التاريخ.

وثم لا بد من نفس المفهومين في علاقة بالتدخل الإلهي في الفعل الإنساني سواء كان متعلقا بالنظر أو بالعمل في معنى المعجزة والكسب معنيين لهذا التدخل في مستوى الفكر العامي (المعجزة) وفي مستوى الفكر الخاصي (الكسب).

فدور الروحي الملائكي في نصرة أهل الحق في التاريخ كما تعينت في منطق السياسة المحمدية من خلال آيات بينات من القرآن الكريم له تصور عامي هو تدخل حسي هو حضور الملائكة أو ظاهرات طبيعية تساعد أهل الحق وله تصور خاصي

هو ما في مفهوم الكسب الأشعري من عمق تعذر فهمه وهذه فرصة لشرحه بصورة لا أعتمد فيها إلا على آيات قرآنية جعلت في متناول الفكر الإنساني العامي والخاصي في آن.

تفسير الآيات التالية: الأنفال :17

لم لوهم لكن لله قله ومارميت إذ رمت وليبلى المومنين منه بلاء حسنا إن الله سميع عليم.

فالآية تعطي للرمي معنيين: الأول منفي عن الإنسان ومنسوب إلى الله: وهو إذن يتخلق باستحالة النتيجة إذا فصلت عن الكسب ومن ثم فثمرتها الرمي لا يكفي فيها رمي

الإنسان بل لا بد من أن يصحبها رمي الله. فما هو رمي الله في هذه الحالة: "ليبلي المؤمنين

إنه شرط البلاء الحسن. فيكون رمي الله في المؤمن الذي يرمي: فقتل الظالم غاية الرمي. لكنه لا يحصل بمجرد رمي الإنسان بل بالتوفيق الذي يجعله رميا قاتلا. وهو ما يعني أمرين الاجتهاد في الرمي الموجه للمقتل والجهاد المحقق له

ولما كان فهم ذلك يحتاج إلى تحليل منطقي لا يفهمه إلا الخاصة فيمكن الإتيان بما يفهمه العامة بمثال أدق من علاقة الاجتهاد بالجهاد في الحرب أي في علاقة الإنسان المظلوم بالإنسان الظالم وتدخل الله في نصرة المظلوم بجعله قادرا على إزاحة الظلم بالاجتهاد أداة والجهاد غاية.

الفصل :40 مفهوم الكسب لغز الثورة الأشعرية ولب رؤية المدرسة النقدية

وهذا المثال وردت فيه جملة من الآيات في سورة الواقعة التي هي من بين الأربع

سور التي عدها الرسول الخاتم أخوات لسورة هود التي شيبت رأسه. والمعلوم أن شرحتها بالعربية وكتبت فيها مقالا بالفرنسية وهو منشور في الحساب. الواقعة :64

نحن خلقناكم فلولا تصدقون (57) أفرأيتم ما تمنون (58) أأنتم تخلقونه أم

نحن الخالقون (59)

نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين (60) على أن نبدل أمثالكم ونشئكم

في ما لا تعلمون (61) ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون (62)

أرأيتم ما تزرعون (63) أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون (64)

ريم قدي ترون (68) شم موه امون آم تحن انو (69) لو تشاء جعلناه أجاج فلولا تشكرون (70)

كرتم النار تي تورون (71) أآنثم أشاكم شجرقها آم تحن المتثينون (72) تحن جعلناها كدكرة ومتاعا للمقوين (73)

سأكتفى بواحدة من هذه الآيات لأنها كلها تفيد نفس الفائدة: إنها الآية الثانية: المزارع يحرث ويزرع لكنه يعلم أن الحرث والزرع لن يثمرا لو لم يأت تدخل الاجتهاد في احترامه قوانينه سيكون عمله عديم الفائدة:

فلا بد من الأمطار ولا بد من حصول ذلك فى وقت معين بكيفية معنية.

لذلك فقلما تجد فلاحا ملحدا لأنه يعلم معنى الكسب أي إن فعله لا يحقق الغاية وإن كان من الشروط الضرورية غير الكافية. التدخل الإلهي الذي يجتهد الإنسان في الوصول إليه بالحكمة الراجحة أي بالاجتهاد الخادم للجهاد:

الجهاد شرط التغلب على الضرورة وهو غاية الفعل

والاجتهاد هو المحقق للأدوات التى توصل إلى الكفاية

أي العمل على علم ولو كان هذا العلم غير محيط. وهذا الأمر الذي ينطلق في هذه الآيات الخمس من الواقعة يفهمه العامي كما لا يستطيع الخاصي ادعاء ما به يتجاوزه به ما يزعمه الخاصي رسوخا في العلم.

سيريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أن الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد

وبذلك نصل إلى معنى فصلت .53 ففيها دلالة آيات الآفاق وآيات الأنفس والتى تمثل لها هذه الآيات الخمس من الواقعة: فآيات الآفاق هي آيات الطبيعة وآيات التاريخ أعني قوانين الطبيعة الرياضية (كل شيء خلقناه بقدر)

وسنن التاريخ (لن تجد لسنة الله تبديلا) وهي موضوع كل الأدلة القرآنية على حقيقة القرآن التى يمكن للإنسان أن يتبينها عندما يرى هذه الآيات التى يريه الله إياها كما بين في سورة الواقعة. لغز أفعال العباد امه ابى على - واخيه من أن الام أبى هاشم الجبائى عندما رفض بس التحسين ين وال العقليين وقال قوته الشهيرة في شيخه "وقف حماء الشيخ في العقبة".

1 فنصف ثورة النقد الأول حققه الأشعري في مسألة أفعال العباد بوضع نظرية الكسب: قضية التحسين والتقبيح أو حل مشكل العمل.

2 نصف ثورة النقد الثاني حققه ثالوث المدرسة النقدية أي الغزالي قبل نكوصه وابن تيمية وابن خلدون.

3-اثر الثانى فى الأول: معنى الحكمة الراجحة: ابن تيمية وإشكالية النظر من حيث هو تقدير ذهني يحتكم إلى التجربة الطبيعية المتغيرة دائما بمقتضى العلاقة الرياضية

-4 أثر الأول فى الثانى: معنى الإرادة الحرة: ابن خلدون وإشكالية العمل من حيث هو تقدير ذهني يحتكم إلى التجربة التاريخية المتغيرة دائما بمقتضى العلاقة الخلقية بالسياسة.

5 علاقة التجهيز الإنساني الذي يستدل به القرآن باعتباره آيات الأنفس مع آيات الآفاق علاقته بمحدد الغايات (الإرادة الحرة) ومحدد الأدوات (الحكمة الراجحة). وفي ذلك انقلاب تام على ما كان مسيطرا على الثقافة الفلسفية والدينية المتأثرة بها في تاريخ

الفكر الإنساني.

الفصل :40 مفهوم الكسب لغز الثورة الأشعرية ولب رؤية المدرسة النقدية.

وهي أول ثورة وردت في القرآن لكنها لم تصبح فاعلة إلا بعد حصول نصفها في ثورة الأشعري في تفسير أفعال العباد وتمامها في رؤية ثلاث مراحل بدأت مع الغزالي ثم تقدمت في النظر عند ابن تيمية وفي العمل على ابن خلدون.

وهذه الثورة أفشلها الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء والمتصوفة وخاصة المفسرون للقرآن الكريم في الماضي فكانت علة الانحطاط الأول ثم زاد الطين بلة عندما كانت بداية أحياء الفكر الفلسفي والكلامي والفقهي والصوفي والتفسيري بالعودة إلى ما كان منافيا لهذه الثورة فجمع بين أخطاء الماضي واخطاء الحاضر فكادت تؤول بنا إلى مضاعفة الانحطاط بفقدان شروط الاستئناف.

فالضمني في ذلك هو حصول الجمع بين التأثر القديم بالافلاطونية والأرسيطة والتاثر الحديث بالهجيلية والماركسية: تسليما في الحالتين بالمطابقة التي تفترض العلم محيطا والعمل تاما وهو ما يعني نفي الغيبين في العلم وفي العمل وهو ما جعل الحداثيين العرب يتصورون انفسهم رشديين ومعتزلة دون إشكال بسبب عدم الوعي بثمرة المدرستين النقديتين العربية والألمانية. ا وحتى لا اقع في ما وقع فيه المرحوم عبد الرحمن بدوي لم تكتب سيرتي الشخصية

لذلك اكتفي بالكلام على ما فعلت في حدود استطاعتي أولا وفي حدود ما يمكن لمن يبحثون عن الحقيقة أن يعودوا إلى الأعمال بأنفسهم لا ما أقول عن نفسي. فالمرء لا يعلم سريرته وقراؤه يمكن أن يحدسوا بعضها بالنظر في أعماله.

ولهذه العلة عدت إلى أصل الداء أعنى تلقى فلاسفتنا القدامى للميتافيزيقا الأرسطية فترجمتها وستصدر ربما قبل نهاية الشهر الحالي كما أصبحت في الفكر الذي تمكن من تحقيق نفس الثورة في الغرب الذي حاربه من يريد العودة إلى القول بالعلم المحيط والعمل التام حصرا للوجود في العالم

المشهود ونفيا للغيب في الوجود وهو ما يسميه الحمقى بالحداثة التي هي في الحقيقة نفيها أعني الرؤية الهيجلية والماركسية.

ذلك أن الهدف من هذه الترجمة واعتماد تحقيقها الألمانى كما اعده هرمان بونيتس في منتصف القرن التاسع عشر اكبر المختصين في الأرسطية هدفه محاولة حل لغز التناظر العكسي بين المدرستين النقديتين العربية والألمانية. ولا يمكن اخراج الامة من أزمتها الحالية والشروع الفعلي في الاستئناف من دون تجاوز هذا التناظر العكسي:

المدرسة النقدية العربية من الغزالي إلى ابن خلدون قتلها أصحاب المشروعات الذين هم عندي من جنس الحكام العرب خدم للتبعية بسبب السذاجة الفكرية التي همها النجومية والمظاهر الخلابة للشهرة المغشوشة التى تمثل العجز فى العلاقة بالطبيعة وفى العلاقة

المدرسة النقدية الأوروبية التي هي المصدر الحقيقي للحداثة من ديكارت إلى كنط استثمرها كل الفكر المبدع للتحرر من وهمي هيجل وماركس وأفلاطون وارسطو: العلم المحيط والعمل التام وفهم معنى التقدير الذهني في النظر وفي العمل وضرورة الاحتكام إلى التجربة الطبيعية وصوغها الرياضي والتجربة التاريخية وصوغها الخلقي.

المحميات العربية - تبعية الحكام والنخب فيها كيف تعمل؟":

عجبي ممن يعجب من حصيلة لقاء القمم العربية وحتى الاسلامية التي هي من جنس لقاء النخب التي تعمل لديهم في كل المؤسسات التي تتالف منها السلطة التابعة فيها جميعا: لذلك فإني اعجب ممن ينتظروا منهم شيئا. فلا احد يجهل الامرين التاليين بعد أن تم تفتيت بلاد العرب ودار الإسلام

إلى محميات وتكليف من مكنوه من رقاب أهلها بتشتيت التاريخ لتخريب وظائف أي نظام هدفه قتل شروط القيام المستقل: الاول أنه لا احد من الحكام العرب يأمن بجاره من العرب أو المسلم من المسلم لأن العداوة بينهم متقدمة على أي عداوة إذ إن من يشعلهما بينهم هو من يدعي حمايتهم. مهما كانت مستسلمة لهم لأن كل وظائف المحمية الاحدى عشر التى تتظاهر بكونها دولة أولا وظائف الرعاية التكوينية المضاعفة (التربية المدرسية والمجتمعية) والتموينية المضاعفة (الاقتصاد والثقافية) وأصلها أي البحث العلمي كلها تعمل بعكس المطلوب: تخريب وظائف الرعاية الاربعة الفرعية والاصل لتجعل الرعاية تابعة للحامي في ثانيا وظائف الحماية الداخلية المضاعفة (القضاء والأمن) ووظائف الحماية الخارجية المضاعفة (الدبلوماسية والدفاع) واصلها الإستعلامات كلها تعمل بعكس تخريب وظائف الحماية الأربعة الفرعية والاصل أي المخابرات لتجعل الحماية تابعة

ويجمع بين هذه الوظائف العشر ما يسمى دولة بإداراتها ووزاراتها وطبعا باعتمادها خاصة على القيام بدور التحكم في كل صغيرة وكبيرة لتحقيق التخريب المطلوب والأمر

فكل من يرى فيه الحامي مصلحة له يقربهم من المشاركة فيها

وكل من يرى فيه الحامي مضرة له يبعدهم من المشاركة فيها

ويسند المحمي الذي مكنه من الحكم ليفعل بالثانين ما يريد.

وفي الغالب تبين للجميع ما حصل في كل بلاد الربيع لأن الأمر حقق الفرز الحقيقي لمن يخشى من منه في مقاومة التبعية والطغيان في كل هذه

المستويات العشر.

وسأضرب لكم امثلة ممن كنت اظنهم اصدقاء أو ممن درستهم من النخب الجامعية

فبعض الاولين لم يستح من أن يعلل سكوته بأنه لم استشره عندما اقدمت على فضح المنقب حتى قبل الانقلاب وشارك في "الوشاية" بي لأخي الدمية وطباليه علنا رغم علمه بأني لم أكن اخفي رأيي لأنه انشره تقريبا يوميا

وبعض الثانين -أي من الطلبة الذين درستهم- دفاعا على المنقلب كان يعتبروني حاسدا له لأنه نجح وأنا فشلت في الوصول إلى ما يعتبرونه مطلوبا لي مثلهم في حين انهم يعلمون أني لم اتجاوز المشاركة في الحكم السنة التي وعدت المشاركة بها.

ولا احتاج للتعليق على الحكام فالنخب التابعة لهم افضل من يبين حقيقتهم لانهم بحكم كونهم مكلفين باخفاء استراتيجية حاميهم يتظاهرون بالوطنية والحرص على الرعاية والحماية.

وأبرز من يقوم بهذا الدور في التغطية على سفاء الحكام جل الجامعيين من الجنسين لأنهم الأسفه منهم الخادمون لهم ليس بالسكوت فحسب بل إن بعضهم يحرر "البحوث" في الدفاع عن ثورتهما الهادئة (ابن علي وحتى الزغراطة) وبعضهم في "المحاضرات" حول أخلاقهما (ابن علي والزغراطة).

وتوابعهم من أذل خلق الله ممن صاروا من حلقاتهم وطباليهم فذكرهم

ليس مفيدا لأن من كان مثلهم ليس جديرا حتى بالذكر أولا لأنه عبيد من الدرجة الاخيرة في سلم العبودية:

ولهم أعوان من عبيد الحكام

ومن ذكرت من عبيد الأعوان

وهم من العبيد عبيد الأعوان

والأصل في ذلك كله الحماة الذين هم بدورهم عبيد المافية الغربية والتي تمثلها حاليا مافية الولايات المتحدة التي تحمي الجميع وتكلف إسرائيل وإيران للقيام بدور لعبة المعركة على تخويف بعض حكام العرب من إيران للاحتماء بإسرائيل وتخويف البعض الثاني من إسرائيل للاحتماء بإيران.

شروط النصر هي عين شروط المطاولة*

ليس من الحكمة أن تشارك الأنظمة العربية في المعركة الجارية عسكريا لنصرا اللمطيقيق جتى وآ لم ربكل ما يحول دوثها والمشاركة هو ما ساضله هناء را العربية تعتبر انتصار حماس أخطر عليها من انتصار إسرائيل وإيران. وذلك لعلتين:

الأولى لأن مشاركتهم لن تحقق الهدف أي هزيمة إسرائيل حتى لو كانوا صادقين إذ ليس لهم لا البعد المادي من القدرة العسكرية ولا البعد الروحي من الشجاعة والصمود الضروريين للمطاولة.

الثانية تدخلهم من ثم سيكون عونا للعدو أكثر مما هو عون للفلسطينيين فهو لن يكون مهزلة تكرر 48 فحسب بل هو سيكون أهم مساند لدعاية إسرائيل فتساعدها إزالة أهم ما حققته المقاومة الفلسطينية.

ولا يعني ذلك أن المشاركة الوحيدة هي الدخول في الحرب. فالحرب هي آخر يلغى ما حققته المقاومة الحمساوية ولا يستطيع الغرب استعماله فى مواصلة كذبة خوف

الغرب من إفناء اليهود.

فتدخلهم رغم عجزهم يكفي لتمرير دعاية الخطر المحدق بإسرائيل فيبرر تدخل الغرب لجعل اسرائيل معصومة من كل هزيمة مادية وخلقية ما دامت تبدو وكأنها معرضة وفي هذه الحالة فحتى إيران وعملاؤها مساهمتهم حتى لو فرضناها صادقة لا تسمن ولا تغني من جوع لأن التدخل الغربي سيكون اضعاف ما هو عليه حاليا وستكون الهزيمة

هل معنى ذلك أن الفلسطينيين ينبغي أن يبقوا وحدهم في الحرب إذا طالت حتى تنهار مقاومتهم؟ الجواب طبعا لا. وإليكم الحل بعد عرض مستنداته المستمدة من تاريخ الصراع منذ هزيمة 48. مر الأقليم بحقبتين بعدها:

الأولى هي حقبة الانقلابات العسكرية التي أعتمد أصحابها على اتهام الأنظمة السابقة على انقلاباتهم ووعدوا الشعوب بالثأر بحجة أن ما اخذ بالقوة لا يسترد إلا بها

فزعموا أعداد العدة لذلك والجموا الشعوب بحجة لا شيء يعلو على المعركة. فرأينا النتيجة: هزائمهم كان أضعاف هزيمة الأنظمة التي ثاروا عليها.

الثانية حقبة "الثورة الإيرانية" اي نفس الانقلاب الذي زعمه أصحابه ثورة

في إيران. ولكن هذه المرة وهم التحرير استعمار أبعد غورا إذ لا يكتفى بأخذ قطعة أرض فحسب بل القضاء على كل من لا يتشيع وجعل بلاد العرب ساحة المعركة التي تمكن إيران من استرداد امبراطورية فارس.

فالاستعداد المقاومة كما نراها في العراق وفي سوريا وفي لبنان وفي اليمن وحتى فى إيران نفسها- ليس إلا غطاء لاسترداد دولة فارس برمز صريح هو ادعاء استرداد اربع عواصم عربية: وما حدث في سوريا خاصة وما يجري حاليا كانا الدليل القاطع على ذلك.

هل معنى ذلك أنه لا وجود لحل؟ أي إذا كان تدخل الجيوش العربية سيزيد الطين بلة:

ليس لعدم جدواه عسكريا أولا لأن الحروب لا يمكن أن ترتجل بل لا بد من الأعداد لها ولا يمكن لأمة أن تعد لحرب إذا كانت العدوات بين فتاتها اعمق من العداوة مع من تزعم مقاومته.

ثم إن ذلك ثانيا سيؤدي إلى خيانات بلا حساب بينهم إذ كل محمية عربية سيفكر المنصب عليها في كرسيه قبل كرامة امته فتكون الحصيلة أسوأ من 48 لأنه سيلغي أهم ثمرات المقاومة الفلسطينية في العالم

لأن تدخلهم الشكلي فضلا عن الخيانات وقد حصلت في كل الحروب العربية ضد إسرائيل- يصبح أهم حجة إسرائيلية بأنها تعاني من حرب نصف مليار ضدها رغم علم الجميع أن جل المحميات تحارب معها وليس ضدها.

فما الحل إذن؟ إنه الدرس الذي يستمد من الحقبتين:

فالحقبة الأولى خسرتها الجيوش التي اخترقها العدو بمنطق اطفاء النار بالنار: أي هزيمة 48 لم يكن الاستعمار يجهل أنها ستؤدي إلى ثورة للثأر. إذن احدث الثورة المزيفة لمنع الثورة الحقيقية.

والحقبة الثانية خسرتها الشعوب التى اخترقها العدو بنفس المنطق ولكن هذه المرة لضرب عصفورين بحجر واحد: استعمال الصحوة الاسلامية السنية أولا ثم الشيعية ثانيا ضد السوفيات: فلا فرق بين ابن لادن والخمينى كلاهما انشأهما الغرب استباقا لنهوض ممكن

ثم بعد تحقيق الغاية سقوط السوفيات احياء الفتنة الكبرى بين الطائفتين وكانت الذروة في استراتيجية التدعيش: وهي ذروة المنهج الذي يطفئ النار بالنار: الخوف من عودة الإسلام برمز الخلافة يؤدي إلى استغلال هذا الرمز للحرب على الأمة كلها. فنهايته هي البديل منه أي فكر الاخوان الذي هو افسد فهم للإسلام لأنه يعتمد على تحريفه

بسبب سيطرة السردية الشيعية التي تجعل الخلافة الأموية خارجة عن الإسلام والحل الإسلامي هو الرواية الشيعية في فهم الفتنة الكبرى حتى وإن برروه بخرافة السلف الصالح فكانت النتيجة في الاذهان عين ما حققه الفرس في القضاء عليها وتأسيس الخلافة العباسية بالاسم وهي شيعية في الباطن وسنية في الظاهر (ورمزها السلطة البويهية).

فاعتبار علي من السلف الصالح رغم أنه تولى الخلافة دون بيعة وغير العاصمة وورثها لابنه قبل معاوية فكان أول من مثل رمز الانقلاب الدموي على الشرعية اغتيال عثمان بالحلف مع القبائل الكبرى التي اتبعت خطة الباطنية واليهودية والمسيحية في الحرب على الإسلام.

هذه الدروس كافية لأن يكون العون الفعلي للمقاومة الفلسطينية السنية -وهي الوحيدة التي تعتبر مقاومة حقيقية لأن مقاومة عملاء إيران تبينت حقيقتها في العراق وسوريا واليمن

وفما يسمى بمقاومة وممانعة - المخمس المزعوم- هو مجرد استعداد لغزو الخليج كله وحتى المغرب العربي ولا علاقة له بفلسطين وتحرير القدس لا تكون إلا بفهم الوضعية فى كل المحميات العربية: فاسرائيل وإيران هما أداتا الاحتلال الغربى للوطن العربى.

له بعدم للخل بل بالغاية من التدل

فهو لعدم فقدان خدعة المقاومة والممانعة التي تغطي على الهدف الحقيقي الذي العربي.

وليس في ذلك حكم على النوايا: فحتى لو تغاضينا عن الافعال وهي صارخة فإن قيادات إيران اعلنت عن استرداد اربع عواصم عربية والحشد الشعبى فى شمال الجزيرة والحوثي في جنوبها لا يخفون أن الهدف هو احتلالها.

والتبشير بالباطنية وصل إلى تونس بعد المغرب والجزائر ومن لا يرى ذلك فهو إما أعمى أو متعلم لأنه متواطئ. ومن ثم فالأفعال والأقوال صارت متطابقة فى تحديد دلالة التدخل في الحدود المتفق عليها مع الأمريكان.

ذلك أن أمريكا تستمد بقاءها في بلاد العرب من لعبة "الحزاز" بين الأنظمة العميلة بصنفيها اللذين يمثل:

بعضهم الأول المحتمين بإيران وروسيا من إسرائيل أمريكا (الهلال)

وبعضهم الثاني المحتمين بإسرائيل وأمريكا من إيران وروسيا

وامريكا ومثلها روسيا يلعبان دور "الحزاز" في معركة هدفها الاول والاخير مواصلة استعمار قلب دار الإسلام أي الوطن العربي من الماء إلى الماء.

المنطلق هو أن كل اقطار البلاد العربية التي هي محميات_ لا تختلف في شيء عن غزة: كلها محاصرة ومجوعة لأن حكامها ونخبها التابعة لحكامها من جنس حكومة عباس في الضفة: هم عملاء إسرائيل وإيران ومن وراؤهما أي امريكا وروسيا.

كل من يريد أن يسهم في تحرير فلسطين عليه أن يحرر بلاده من هؤلاء مع تجنب ما حصل في التجارب السابقة: اي تجنب الانقلابات العسكرية وسلوك ابن لادن والخميني: ينبغي أن تكون ثورة شعبية حقيقية في كل محمية عربية بما يماثل حماس دون حرب أهلية.

فمن الغباء التفكير في تحرير غزة بالحرب على الضفة لأن النسبة ستكون بين الثوار على الانظمة العميلة ومن معها من الشعوب عين النسبة بين حماس وفتح. فمثلما أن فتح

بالتدريج ستنضم لحماس فكذلك كل من هم الآن مع الانظمة العميلة سينضمون للثورة في كل قطر عربي.

وهذه التجربة ليست جديدة: ففى الحرب التحريرية الأولى قبل أن ينتقل الاستعمار من المباشرة إلى غير المباشر وتنصيب عملائه على البلاد العربية التي فتتت وحدتها

تفتيت ثورة التحرير علتها هذه النقلة بعد سقوط الخلافة العثمانية والانفصال

الذي تم في ما يسمى بالاستقلالات الشكلية التي حققت ما عجزوا دونه الاستعمار المباشر أي الحرب على مقومات وحدة الامة

أي مقومات الهوية أي اللغة الواحدة والتاريخ الواحد والقيم الواحدة والهدف الواحد اعنى استرداد شروط السيادة وتطبيق الآية 60 من الأنفال: القوة + رباط الخيل.

فالتفتيت الجغرافى يلغى شروط القوة ورباط الخيل لأنه يلغي شروط الرعاية والحماية التامتين أي شروط السيادة: ففي عالم الشهادة لا قيام لشعب حر وسيد من دون حجم كاف لتحقيق التنمية المادية (الاقتصاد) والتنمية الروحية (الثقافة).

والتنمية المادية هى شرط الرعاية المستقلة والتنمية الروحية هى شرط الحماية المستقلة. وفى غيابهما لا وجود للسيادة. وذلك هو الفرق بين الدولة السيدة والحماية التابعة. ذلك هو الحل الوحيد لتجاوز أخطاء الحقبتين.

المشكل ليس احتلال فلسطين وحدها بل الغرب لم يحتلها إلا بعد أن جعل كل قطر عربي في وضعية أسوأ من فلسطين: فالشعب العربي الوحيد الذي لم يتوقف عن المقاومة منذ قرن هو الشعب الفلسطينى.

لكن بقية الشعوب العربية نجح الغرب وعملاؤه في إيهامهم بأنهم استقلوا وصاروا ذوي سيادة. وذلك هو غطاء الاستعمار غير المباشر الذي حقق فيه عملاؤه ما فشل فيه طيلة الاستعمار المباشر:

كل ما يجري في أقطار الأمة أشباه وليس حقائق: من يتصور دمية تونس

رئيس دولة يتفوق عليه في الحمق والغباء والبلادة. عندما "يتبعلص" ليتكلم باسم السيادة ويمد يده للتسول من فاشية إيطاليا أو عملاء بعض العرب فهو اذل من أي مشرد في العالم.

ما ينفقه هو وتوابعه لإفساد كل شيء تعين خاصة فى اللحظة التى توسطت بين نشأة وهم الاستقلال في المرحلة البورقيبية ووهم الرفاهية في عهد مافية ابن علي

وسخافة الديموقراطية التي تأتمر بمافية الإتحاد ومشعوذي البجبوج لا يمكن ألا

تنتهي إلى مهزلة المهازل التي تمثلها الغاية في العبث: حكم المتقعر في خطاب السيادة مع التسول.

ليس دفاعا عن موقف فالذكرى تحرر من غفلة الناسين*

في الفصل الثاني والأربعين بينت شروط المطاولة في التاريخ القصير أعني في المعركة الجارية حاليا. وبينت فيها خاصة علل موقفين يبدوان متناقضين من الأنظمة العربية

1 فضرورة عدم مشاركة الأنظمة فيها علتها أن ذلك يحقق هدفين لإسرائيل وأمريكا ولإيران وروسيا فهي تتمثل في منع القوة التي للأمة بالقوة من الوصول إلى الفعل لقرون:

لأن ذلك سيكون مبررا كافيا لمنع ما تحققه حماس في مستوى قلب الرأي العام الدولي بدعوى هجوم نصف مليار لإفناء اليهود أولا

وثانيا لان ذلك يعني تكرار 48 فالأنظمة العربية الحالية تعادي ما تمثله

حماس أكثر مما تعادي إسرائيل.

ومن يريد أن ينقل ما هو بالقوة إلى الفعل لا ينبغي أن نعتبر ما يسيطر عليه هؤلاء الخونة تحت الحماية الغربية ليس هو قوة الأمة بالقوة في المستقبل ويمكن أن يصبح قوتها بالفعل عندما تحقق الثورة فيها أكلها:

فلولا مثل هذه التمييز في السياسة المحمدية لاستحال على الإسلام أن ينتصر في الفتوحات: هل كان عليه أن ينتظر قرنا كاملا ليكون جيوش ووحدة عربية لمنازلة الإمبراطوريتين وعملائهما في مركز دولته؟

كيف كان سيكون له ابطال من جنس من قادوا الفتح وكل معارك الإسلام فتمكنوا في أقل من نصف قرن فتح جل العالم المعمور في فجر الإسلام؟ في جيوش العرب ونخبهم الكثير ممن يمكن أن يتحول عندما يرى فائدة النجاح إلى أمثالهم.

وخدعة المشاركة الرمزية لما يسمى بمحور المقاومة لا يهدف إلا لهدفين:

احدهما منع أن ينسب ما يحدث لحماس التي ألغت كل أكاذيبهم في حقيقة المقاومة

والثاني وهو الأهم حتى لا يفقدوا دور المحور في تحقيق عكس ما تسعى إليه حماس لانهم لا يختلفون عن إسرائيل في الحرب على الأمة.

فهم لا يهمهم تحرير فلسطين ولا زوال إسرائيل بل هم يحاربون السنة ومحاولة استرداد دولة فارس. ولست بحاجة لأدلة أكثر من هذين:

فالأول هو أن كل الفظاعات التي تحققها إسرائيل في فلسطين هم حققوا أسوأ منها في العراق (الموصل والفلوجة وتصفية السنة فيه) وفي سوريا

(حول دمشق وفي حلب) وفي لبنان (في طرابلس الشرق) في اليمن (في عاصمتها الثقافية).

البراميل أكثر ضررا من القنابل الدقيقة والسلاح الكيمياوي أسوأ حتى من الفسفور الأبيض وما حدث في سوريا أسوأ مما يحدث في غزة. وكل ذلك لم يكن إفناء فحسب بل كان مصحوبا بتجهيز لملايين من أهل سوريا والعراق واليمن: وهو ما تحاول إسرائيل في غزة والضفة ـ وجع البرتغال الاستردادي وجع ل ومع الاستعمار الأوروبي ومع الأمسكان

فلا أحد من أعداء الأمة لم يكونوا حلفاءه وأدلاءه في هجومه عليها. وهم أول من استعمل الارهاب والاغتيالات والمخدرات في الحرب عليها تماما كما فعل يهود الإقليم الذين بهم بدأ الرسول تحرير العرب والمسلمين من سمومهم إذ لقنهم أول درسين سيتكرران بعد نهاية الأحداث الحالية:

اسقط سلطانهم المعنوي برسالة خاتمة بينت تحريفهم للقيم الدينية والآن للقيم

واجلاهم عن الجزيرة لما خانوا العهد في الحلف الحاصل في المدينة والآن يعيدهم العملاء للاحتماء من ايران كما يزعم أهل الهلال الاحتماء من إسرائيل بإيران وروسيا.

لذلك فإني أخصص هذا الفصل للتاريخ المديد استكمالا للفصل السابق الذي

الفصل :43 ليس دفاعا عن موقف فالذكرى تحرر من غفلة الناسين

والهدف هو بيان علل موقفي من محور المقاومة الذي يكثر عملاؤه من

العامة بحسن نية ومن النخب المزعومة بتواطؤ من نسبته إلى موقف من المذهب الشيعي وليس من السلوك

فلست معنيا بمذهب التشيع لو كان مقصورا على اختيار عقدي لا أجادل فيه لأني كما بينت لست جاهلا بموقف الإسلام من التعدد الديني والمذهبي الضروري للتسابق في الخيرات (المائدة (48

أساس موقفي هو سلوك المنتسبين إليه وخاصة خاصتهم سلوكهم العدواني إزاء الإسلام والمسلمين بسبب السعي للثأر من العرب والإسلام بالتخريب الداخلي في ادعائهم

ومثلما فعل الغزالي في فضائح الباطنية فإني أميز بين عامتهم الذين يجهلون أن التشيع لا علاقة له بالإسلام وخاصتهم الذين يعلمونه ويستعملونه بمنطق سن تسو أي التخريب الداخلي بجعل الإسلام الذي يدعونه أداة للإسلام الذي يحاربونه.

ولا يمكن أن ألوم من يعيب على موقفي مما يسمى حلف الممانعين والمقاومين بردهم إلى مجرد أدوات في مشروع إيراني هدفه استعادة إمبراطورية الأكاسرة مع الزعم بأن القصد بآل البيت هو بيت آل شروان.

كيف ألومهم وقد كان بعض كبار العلماء وعلى راسهم المرحوم القرضاوي- يسعى لما يسمى التقريب بين المذاهب سعيا لتوحيد السنة والشيعة.

صحيح أنه في النهاية اقتنع بأن قد وقع ضحية للخبث الباطني رغم أن معارضيه حينها هم من طلبته بل وحتى ابنه الذي كان شاعرا درويشا.

وكان إعلان الشيخ القرضاوي عن فهمه للخديعة فرصة لكي أتصالح معه واكتب في الدفاع عنه ضد خصوم موقفه الذي اعتبره تحولا حقيقيا لعلمي بصدقه في الحالتين و كان صادقا فى مسعاه وكان صادقا فى الاعتراف بخطئه.

وإذن قبا أليد ها عي التي بما وضلا عي ولاق في دراقعي خلا ل الاق مع موقف عقدي يعني أني أحارب التشيع لأني سني. وهذا دليل على أن من يعارض موقفي

إذا كنت أدافع عن موقف الإسلام من التعدد الديني عامة شرطا في التسابق في

الخيرات (المائدة (48 للوصول إلى تبين الرشد من الغي شرط الإيمان الذي لا إكراه فيه (البقرة .(256

فكيف انطلق من الحرب على التعدد المذهبي الذي يزعم أصحابه الانتساب إلى نفس الدين؟ لذلك فلا يعنيني الخيار المذهبي ولا الخيار الديني:

فلست أعلم بحكمة الله في التمييز بين التعدد الديني أمرا واقعا في الدنيا شرطا في وحدته أمرا واجبا لا يتبين إلا في الآخرة

ولست أفهم من الرسول للقرآن لما طبقها في أول دستور عرفه العرب أي دستور المدينة الذي أملاه الرسول وفيه المسلم واليهودي وحتى الجاهلى.

إذن كيف أفسر موقفي؟ سأذكر خمسة علل ليست للتبرير لأني لا احتاج لتبرير أمر لا علاقة له بدوافع موقفي: لا يعنيني ما يعتقده الشيعي عربيا كان

أو فارسيا ومن ثم فلا احتاج لتبرير موقفي منه لأن الأمر لا علاقة له بالعقائد إلا عنده هو وليس عندي.

ثم إن العداوة ليست صادرة عن السنة إزاء آل البيت بل هى صادرة عن الشيعة إزاء السنة لأنهم رفضوا أن يكون نظام الإسلام السياسي في الحكم بالوصية وأن يكون نظامه الروحي في التربية بالوساطة.

ولا يمكن أن يكون ذلك ناتجا عن خيانة لما يسمونه وصية الغدير ولا عن خيانة أدت إلى محو بعض سور القرآن أو لمؤامرة نسجها أبو بكر وعمر لمنع عليا من وراثة الحكم بعد وفاة الرسول الخاتم.

خمس مراحل مثلت شواهد المسار مثل علامات الطريق في التاريخ الإسلامي المديد: هي الردة الأولى والانتصار عليها ثم الفتنة الكبرى والانتصار عليها ثم الردة الثانية والانتصار عليها ثم الفتنة الصغرى والانتصار عليها ثم الوضعية الراهنة أو الخطوة الأبرز في المرحلة الإيجابية من الشروع في الاستئناف.

فما هي العلل؟ إنها تاريخية. وسيكون اهم مصدر فيها هو ابن خلدون مع بعض التعديلات الناتجة عما تلاه تأييدا وتوسيعا في أحداث أيدها العصر الذي تلا حياة ابن خلدون إلى الآن. فقبل الإسلام كانت القبائل الكبرى من أهل اطراف الجزيرة العربية خاضعة لإمبراطوريتي العالم شرقا وجنوبا لفرس وشمالا وغربا خاضعة لبيزنطة وكانت مكة وما حولها شبه مستقلة عن هاتين الإمبراطوريتين لكنها كانت في آن مركز العرب الروحي حيث تتعدد الأوثان التى تركزت فى المدينة.

الفصل :43 ليس دفاعا عن موقف فالذكرى تحرر من غفلة الناسين

لكن يهود الجزيرة ومسيحييها المستعربين كان لهم سلطان روحي برمزي الوجاهة أي الثروة والتراث الذي كان قد سيطر على القبائل الكبرى لما لهما من الاطلاع على الحضارتين الفارسية والبيزنطية أولا ولما يمتازان به تميزهم بالرسالات السماوية والكتاب.

لما نزل القرآن وتضمن ما مثل شبه إعلان الحرب على هذه القبائل الكبرى وعلى هذين السلطانين الروحيين بأن نزلت الرسالة على رسول من قبيلة ليست من القبائل الكبرى وليست من اليهود ولا من النصارى ولا من المجوس ولا الوثنية لم يعرها أحد الاهتمام في البداية

وأفهم أن يسخر ملوك الإمبراطوريتين ويهود الجزيرة ومسيحييها مما يعتبرونه هلوسة لا تستحق حتى الرد بل كان الرد بتمزيق رسالة الرسول الداعية إلى الرسالة الخاتمة.

كل الإشكال مع بقايا فارس وبيزنطة في الجزيرة بعد فشل الحلف بينهما وبين القبائل العربية الكبرى برمز المناذرة والغساسنة وبعد انتصار الإسلام بإخراج اليهود من الجزيرة وهزيمة الردة أو ثورة مسيلمة الكذاب القضاء على فارس وتجحيم سلطان بيزنطة بدأت الخطة الباطنية التي تجمع بين كل هؤلاء الأعداء فشرعوا في الاعداد للفتنة الكبرى وبدأت الاغتيالات.

وحتى لا أطيل في شرح الموقف سأكتفي بذكر المراحل الخمس التالية لتلخيص كل المحاولات التي وصلت إلى الذروة حاليا والتي صارت صريحة ومعلنة بالأقوال والأفعال في ما تقدم على المفاجأة الحماسية التي أهم ثمراته أنها أنهت الكذبتين: قوة إسرائيل وخديعة إيران وغاية توظيفهما الغربى فى الإبقاء على المحميات العربية بجنسيها:

وهي كلها ناتجة عن صدمة الأدواء الخمسة التي كان تحرير الإسلام الإنسانية منهما كيف انتصر الإسلام على الردة الأولى

لو لم توجد قلة الأنصار أرادت التحرر من سلطان يهود المدينة والاعتماد على قلة من المهاجرين مع الرسول لما نشأت دولة الإسلام. الأنصار إذن هو حماس البداية. وبداية الشروع في القضاء على هذه الهزيمة اليهودية في المدينة هي التي نظمت معركة الأحزاب

لكنهم رغم هزيمتهم لم يتوقفوا عن التآمر على الإسلام فكانوا وراء الردة الأولى ولكن بعد افشال الفاروق والصديق محاولة الفصل بين الأنصار والمهاجرين في تنظيم الحكم: منا أمير ومنكم أمير. ثم اللجوء إغراء علي لرفض الحل الذي قدمه الشيخان.

فكان ذلك بداية جرثومة الفتنة الكبرى فى تطبيق سياسة الاغتيالات بعد فشل الردة التي أنهت الانقسامات العربية خاصة وقد ذهب بها الفاروق إلى جذرها أي نزعة القبائل العربية الكبرى إعادة العرب إلى الصراعات القبلية فاشغلهم في الفتح وضرب أهم محرض لهم على هذا النكوص: فارس وبيزنطة لأنهم من مستعمراتهما.

الانتصار على الفتنة الكبرى التي قادتها القبائل العربية الكبرى التي لم تقبل حكم قريش فاستندت إلى عملية التخريب اليهودي الفارسي البيزنطي لبقاياها واستغلوا موقف علي ليدعوا الولاء له وإغرائه فاغتصب الحكم دون بيعة (ابن خلدون: فصل البيعة من فصل المقدمة الثالث). والدليل أنه اضطر إلى الهروب إلى الكوفة وتغيير عاصمة الخلافة وعندما طعنه حلفاؤه ورث الخلافة لابنه الحسن.

ان الانتصار علي لم يكن دائما ناشئا سياسيا الفضل فيه لمعاوية بداية ولعبد الملك بن مروان غاية. أما فكريا فقد خصص ابن خلدون للمسألة في فصل البيعة تأسيسا فلسفيا لتعريف التعدد السياسى وضرورته ونفى عنه التأثيم بردها إلى الاجتهاد فى الرؤى السياسية وليس في الرؤى العقدية.

ومن ثم فهو لا يرى في صراع الصحابة دليلا على الخطأ بل هو اجتهاد واجب ولا يمكن فيه تحديد من المخطئ ومن المصيب وكل انتقال فيه من طلب التوفيق بين الاجتهادات نفيا لحقيقة السياسى ما يعنى أن التنافي مع التواصي بالحق والتواصي بالصبر في سياسة الجماعة. وبذلك تمكنت الخلافة من الازدهار وتواصل الفتح حتى شمل أكثر من نصف المعمورة في غاية الدولة الأموية.

ولم تستطع محاولة النكوص بقلبها إلى ما كان عليه قبل الإسلام أي عودة امبراطورية وفارس وبيزنطة بعد القضاء على الخلافة الأموية وسيطرة الباطنية على الخلافة العباسية إلى قاية القماء عليها يالجات بح المتواء يع السلة مع العلييبي

لأن عبد الملك بن مروان والحجاج حققا شرطي السيادة أي تعريب الإدارة وتعريب العملة فصارت الحضارة الإسلامية المتعاملة فكريا وروحيا بالكلمة العربية والمتعاملة ماديا بالعملة العربية لغة الحضارة الإنسانية إلى نهاية القرن السادس عشر فى المعمورة كلها. كيف انتصر الإسلام على الردة الثانية

أي كيف بدأنا الاستئناف بمرحلتيه: فالمرحلة الأولى كانت رد فعل إلى حدود واقعة طوفان الأقصى والثانية هي ما بدأت تثمره: الشعب استرد روح

الفتح حيث صارت أقلية

الفصل :43 ليس دفاعا عن موقف فالذكرى تحرر من غفلة الناسين

صادقة قادرة على زلزلة العالم كله كما حصل أول مرة: فطوفان الأقصى هو الانتصار على الردة الثانية التي هي النكوص إلى فتات الجاهلية جغرافيا وشتاتها تاريخيا.

ما حصل يوم السابع من أكتوبر يقاس بما حدث يوم قرر أبو بكر الصديق قبول التحدي الذي خاف منه حتى أذل شيع الرجال الفاروق. في ريا لعن على ل الح وإسرائيل للبعض وإحياء النعرات العرقية والطائفية في كل دار الإسلام. كيف انتصر الإسلام على الردة الثانية والفتنة الصغرى

انتصار الإسلام على الردة الثانية والفتنة الصغرى هو ما يجري حاليا ولذلك فهو فى

- انتصار على إسرائيل عسكريا وقيميا: تبين للعالم كله طبيعة الخداع الإسرائيلي وسقطت معها خرافة الشعب المتحضر والديموقراطي وضحية الهولوكوست أي كل السردية الإسرائيلية سقطت وهذه هي الهزيمة الأهم والأعمق. -2 وانتصار على إيران فكريا وقيميا: تبين حتى للعامة العربية والإسلامية طبيعة الخداع الإيراني وحلف الممانعة رغم الإيهام بالتدخل الشكلي حتى لا يفقد دوره في التخريب الداخلي للإسلام. لذلك فكذبته تزداد افتضاحا كلما واصل لعبة الشماريخ الحالية

لأن العامة تنتظر منه أن يفي بوعده رغم أنها بدأت فهم أهدافه منذ ما حصل في سوريا وقبله في لبنان بالقضاء على المقاومة الفعلية لاحتكار

ادعائها والتفرد بها. لجعلها تابعة لمشروع إيران في الأقليم.

وهذا كاف. وهو ما كان ليكون ممكنا لو أن الردة الثانية نجحت: أي إن قرنا كاملا مر على تفكيك آخر خلافة إسلامية في غاية ضعفها الخلافة العثمانية. لكن صمود الإسلام تواصل فشرعت الأمة في مقاومة الاستعمار وسايكس بيكون واستنبات إسرائيل اعتمادا على تفتيت جغرافية الإسلام شرطا في إضعافه ماديا وتكليف عملائها في تشتيت تاريخه شرطا في إضعافه روحيا.

لكن ذلك كله فشل: فشلا ذريعا. لم يستطيعوا الحد من نمو الإسلام في العالم كله وصمود الثقافة الأصلية الموحدة لكيانه الأمة الروحي. فكانت العلامة القاطعة أن العربية لم تصبح مثل اللاتينية لغة كنسية بل بقيت إلى حد كبير البعد الرمزي الأهم في وحدة قلب الأمة ومركزها وهي تستعيد دورها بالتدريج.

ويمكن القول إن اكبر خطأ وقع فيه الغرب هو إنشاء إسرائيل وأحياء الباطنية. فكلتاهما مثلتا المهماز الإحيائي للأمة بحيث إن ما يحصل الآن من إسقاط لعبة إسرائيل إيران للإبقاء على الاحتلال الغربي الذي يدعي حماية الأنظمة صار أهم محرك لتاريخ الأمة الى تستأنف دورها

تلك هي معجزة طوفان الأقصى التي قستها على معجزة النصر في الردة الأولى. فهي فى آن تحرير الأمة وتحرير البشرية كلها من أداتى الشر العالمى: الصهيونية والباطنية

أي أداتي مافيات الغرب والشرق وعملائهما من النخب العربية والإسلامية لأن سقوطهما هو عين سقوط هذه المافيات حتى في الغرب نفسه لأن

شبابه كله صار أميل إلى قيم الإسلام التي حددتها الآية الأولى من النساء والآية 13 من الحجرات.

ما القصد بالاستئناف؟ أو ما طبيعة الفتح الثاني؟"»

كانت وضعية الإقليم الذي أصبح دار الإسلام تعمها الأمية ويسيطر عليها سلطان روحي يمثلها الوسطاء الدينيون (الكنائس أو ما ماثلها) وسلطان مادي يمثله الأوصياء السياسيون (الحكام وما ماثلهم) في خدمة الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية اللتين كانتا مسيطرتين عليه بمن فيه قبائل العرب الكبرى في أطراف الجزيرة وخاصة أطرافها الشرقية والغربية والشمالية. ١

فلم يكن بوسع الشعوب الاطلاع على ثورة الإسلام وفهم مضمون الرسالة الخاتمة. بحيث إن تلقي حكام العالم لرسائل الدعوة المحمدية يغلب عليه عدم الحمل محمل الجد. ولا اعجب أن يكون الكلام على الاستئناف والفتح الثاني في نفس الوضعية. لا احد يحمله محمل الجد.

فتكون النسبة بين من يسيطرون على العالم حاليا شبيهة بالنسبة بين النشأة الأولى ومن كانوا يسيطرون على العالم حينها لولا الفارق الذي يمثله ما حصل من لقاء بين الأمة وما في الذاكرة عند أحفاد اعدائها وعند من لم ينس من أحفاد أجيالنا.

ولما كنت قد بينت أن المؤثر الأهم في التاريخ هو بعدا الحديث وليس بعدا الحدث فإني اعتقد أن حيوية الحديث عند أعدائنا وعندنا هي التي ما تزال الأكثر تأثيرا في ما يحول دون النقلة السلسة للفتح الثاني ويحافظ على العداوة المتجذرة في الحضارتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية

واليهودية

وخاصة بعد أن تفتت جغرافية الإسلام بسايكس بيكو وتشتت تاريخه بما ترتب على سلطان عملاء أصحاب التفتيت من بحث المحميات التى أنشأوها عن شرعية تاريخية من خارج حضارة الإسلام.

لكن لو أخذنا الأحداث المؤيدة للحديث حول مراحل تحقيق النشأة الأولى ودور الفتح فيها أو طبيعة السعي لتحقيقها بعد 23 من الدعوة الشفوية والسلمية منها 10 عشر سنوات من التعليم الشفوي والتربية الإسلامية للأجيال التي قادت الفتح داخليا ثم خارجيا

فإننا نكون قد حددنا المدخل لفهم استراتيجية الفتح الماضية والاستفادة منها في تحديد استراتيجية الفتح المقبل. استراتيجية الفتح الذ

: تم الشروع في تعميم التربية الإسلامية ونشر الدعوة في 0 التحريف الدينى. بأبعاده الخمسة التى حددتها الآية 17 من سورة ال كان شعاله

1 "جئنا لتحريركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد" بداية.

2 "فإن فعلتم يكون لكم ما لنا وعليكم وما علينا لأن الأحكام هي الشريعة التي تنطبق على كل مؤمن بالرسالة الخاتمة".

3 لذلك فلتتركونا ننشر الدعوة سلميا لأننا لا نرغم أحدا على الإسلام

-4 وحصوله السلمي يجعل الجميع سواسية "لكم ما لنا وعليكم ما علينا" فإن الفتح الثانى ينبغى أن يكون بنفس الشعار بداية ونفس الغاية نهاية.

5 و إذا قبلتم طوعا فلن نقاتلكم ولن نفرض عليهم الإسلام بل تصبحون في حمايتنا

لكن الفتح الثاني مستغن عن البند الخامس إذ لم تعد الإنسانية بحاجة لاستعمال

البند الخامس لاستغناء البند الأول عن الحاجة للتبليغ العيني بالفتح المباشر: لا حاجة إلى الانتقال الفعلي لتحقيق التبليغ ولا لأن التواصل بين البشر صار قابلا لأن يقع عن بعد ولان جل البشرية تحرروا من الأمية.

وتبقى الحاجة إلى المسموعية: فلا أحد يسمع للضعفاء حتى لو كانت أدوات التواصل والتبليغ في متناول الجميع. ولذلك يبقى شرطان للفتح الثاني:

لا بد أولا أن تستعيد الأمة قوتها التي تجعلها مسموعة كما حدد ذلك الإسلام أي المهابة التي من شروطها القوة ورباط الخيل.

وهذا الشرط ليس شرطا للغاية بل هو شرط لظهور البديل من الغاية أي إن الردع بالقوة المادية وحده يحول دون رؤية القوة الروحية.

الفصل :44 ما القصد بالاستئناف؟ أو ما طبيعة الفتح الثاني؟

لكن حضورها يمكن أن يستعمل لإدامتها أو لتدعيمها للاستغناء عن استعمالها والانتقال إلى فهم دور القوة الروحية بالحد الذي يجعله أقوى من القوة المادية: لأنه هو القاضي في التاريخ المديد لأنه يجعل التنافس اللطيف بديلا من التنافس العنيف.

ولا بد إذن من تحقيق هذا الشرط ليس لذاته بل لتحقيق هذا الانتقال وثمرته استعادة الأمة القدرة على الخطاب الذي حدده الإسلام لجعل غاية الغايات التعايش السلمي للمتعدد والمتنوع في كل الشؤون البشرية

وخاصة التعدد الديني بإقرار لاحق بإرجاء الحسم في الخلافات الدينية وتسليم الدين دون إكراه.

وعندئذ يصبح النموذج الناجح سياسيا والقدرة على التواصل الحر للجميع مغنيين عن الحاجة إلى الصراع العسكري في مجال الأفكار والقيم بعد أن صارت كل نقطة من المعمورة قادرة على التواصل مع كل نقطة منها . فتكون الاستراتيجية لتحقيق المطلوب هي:

1 أولا تحقيق شروط استعادة القوة: وذلك باستعادة وحدة الجغرافي ووحدة التاريخ وتوحيد الأمة بشكل لا ينفي من حصل من تفتيت للأولى وتشتيت للثاني بل بجعلهما في تعميم مضمون الآية 38 من الشورى في نظام الحكم وأسلوبه وهو ما يسمو على الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا بالتحرر من الابيستوقراطيا بمضمون سورة الماعون وسورة العصر.

2 ثانيا تحقيق شروط حرية التعبير: بتطبيق حقيقة فرض العين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنه أولا شرط الإسلام وثانيا شرط الانتساب إلى الأمة الخيرة (آل عمران

3 ثالثا أثر الأول في الثاني: تحرير الغرب من تحريف بولص بتهويد المسيحية روحيا (الوساطة الروحية والوصاية السياسية: ما لله وما لقيصر).

4 رابعا أثر الثاني في الأول: تحرير الغرب من تحريف لوثر بتهويد المسيحية ماديا وجعل التوراة الأصل واستكمال تحريف دين المسيح ليس بدين موسى بل بدين السامري ((دين العجل: ربا الأموال (الذهب) وبربا الأقوال (الخوار)).

5 خامسا أصل هذا التحول: نشر الإسلام في الغرب كله وهو تحقيق مضمون الرسالة الخاتمة الذي هو تأسيس الدولة الكونية ويكفي لذلك تعديل قوانين الأمم المتحدة وسلطة القرار فيها.

ما الذي نتج عن طوفان الأقصى

حدث أمران أحدهما جلي والثاني خفي:

فأما الجلي فهو اكتشاف شباب الغرب وفضلاؤه علل السياسة الغربية وعدم وجود الفرق الكيفي عنه خارجيا: بمعنى أن المسألة لم تعد غرب شرق بين ظلم عدل في الداخل وفي الخارج حتى وإن وجد الفارق الكمي بمعنى أن ظلم الغرب في الخارج أبرز منه في الداخل. وتلك هي بداية الثورة الروحية في الغرب.

وأما الخفي فهو فهم شباب الإسلام وفضلاؤه علل الضعف الإسلامي الحالي. فهم: فهموا معنى المعادلة التي طبقها الغرب ليلغي ثورتي الإسلام الذي جعل التعايش السلمي باعتبار التعدد والتنوع من آيات الله الحفاظ عليه هو سره وأساسه الممكن من تحقيق شروط الوحدة الإنسانية بمقتضى الآية الأولى من النساء والآية الثالثة عشر من الحجرات.

وتلك هي استراتيجية الغرب في تفتيت جغرافية الإسلام لتحقيق الضعف المادي الحائل دون صمود قوة المسلمين الروحية بتكليف عملائه بذلك أي تشتيت تاريخه وإزالة

الذاكرة الحضارية لاستبدالها بما يسمونه حداثة وتقدما وجعل الحرب على الإسلام من النخب الإسلامية نفسها التي تحمله الإسلام علل الانحطاط

والتخلف.

فيكون العلاج متمثلا في استراتيجية مضاعفة ومتساوقة هي التي ستمكن المسلمين من الاستئناف بمسيرة الفتح الثاني شرط نجاح الاستئناف الذي يعرفه القرآن بدور الشهادة

على العالمين باعتبارنا أمة الوسط بالمعاني الخمس للوسط:

فالحضارة الإسلامية تاريخيا وسط بين القديم والحديث في تاريخ البشرية

والحضارة الإسلامية جغرافيا وسط بين المشرقين والمغربين في المعمورة: فهي قلب المعمورة من جميع جهاتها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا.

والحضارة الإسلامية وسط في التعامل مع أثر الأول في الثاني: جمعا يحرر ثمرة ما تقدم من تراث الإنسانية من تحريفاته: أي أساليب إبداع التراث القيمي وتطبيقاته. وتلك هي النقلة الكيفية في الفلسفة العملية وتطبيقها بالتواصل الصادق لتحقق شروط التآخي والتواصل الصادق بين البشر من خلال اعتبار التعدد والتنوع من آيات الله الشارطة للتعارف معرفة ومعروفا.

الفصل :44 ما القصد بالاستئناف؟ أو ما طبيعة الفتح الثاني؟

والحضارة الإسلامية وسط في التعامل مع أثر الثاني في الأول: جمعا يحرر ثمرة ما تقدم من ثروة الإنسانية وتحريفاتها. وتلك هي النقلة الكيفية في الفلسفة النظرية وتطبيقها بالتعاوض العادل لتحقق شروط التآخي بين البشر من خلال اعتبار التساخر شرط التعاون وتلاحم البشر في الجماعة الواحدة وبين الجماعات.

وبذلك فهي الحضارة التي تؤسس للدولة الكونية التي تجمع الإنسانية بقيم

العيش المشترك السلمي وهو مدلول اسم الإسلام أي دين السلام الكوني وتلك هي غاية الاستخلاف. وهو غاية الفتح الأول وينبغي وشعاراته وينبغي أن يكون غاية الفتح الثاني وشعاراته. وكلاهما يبدأ بالفتح الداخلي في الجماعة التي تحقق هذه الاستراتيجية. فما الفتح الداخلي؟

وهو الأعسر ويتمثل في فهم الحقبة المكية والحديث القدسي: وذلك هو المستوى التربوي من السياسة. وقد وصفه ابن خلدون بالتربية التي تكون "معاني الإنسانية" في الفرد ليكون أهلا للشروط الخمسة لمعنى الإرادة الحرة لتحديد الغايات والحكمة الراجحة لإبداع

ومن ثم فيمكن قرآنيا تسمية ذلك مرحلة الوعي المحرر من الخسر الذي من دون الوعي به لا يمكن للإنسان أن يتحرر من الرد أسفل سافلين الذي قد يقع فيه فيفقد أحسن التقويم الذي هو الغاية من تكوينه بالتذكير الوارد في الرسالة الخاتمة. ما الفتح الخارجي؟

وهو الأيسر ويتمثل في فهم الحقبة المدنية والحديث العادي. وذلك هو مستوى الحكم من السياسة التي يكون فيها الحكم محكوما بما حددته الآية 38 من الشورى. وهو حقيقة الدولة بمعناها القرآني التي تكون طبيعة الحكم فيها جمهوريا وأسلوب الحكم ديموقراطيا

وهو معنى الشورى فرض عين على كل فرد وأصلها الاستجابة للرب وهدفها تحقيق وحدة التعارف في التواصل.

فبذلك تكون الجماعة المسلمة نموذجا للبشرية كلها لأن الجمهورية ليست الشعبوية والديموقراطية ليست الخداع المافياوي المبني على المال الفاسد والإعلام المضلل.

مضمون سورة الماعون بشروط سورة العصر

ذلك أن الدين نفسه صار مضمون سورة الماعون بأبعادها الخمسة غاية وبشروط

العصر الخمسة أداة خلال علاج عقبات ثورتي سورة هود وأخواتها: أبعاد الماعون الخمسة

وقد حددت سورة الماعون مضمون الرسالة الاجتماعي بكونه حقيقة التصديق بالدين: 1-عدم دع اليتيم

-2 الحض على طعام المسكين

3-عدم السهو عن اللقاء بالرب أو الصلاة

4-عدم الرياء

5 عدم منع الماعون أي صدق التواصل وعدل التبادل أي التساخر

-1 الوعي بالخسر أو الرد أسفل سافلين 2-الإيمان

3-العمل الصالح

4-التواصي بالحق

5 التواصي بالصبر

هود وأخواتها: التحرر من طغيان الطبيعة والحضارة

ثورة نوح: التحرر من طغيان الطبيعة بصنع السفينة والزراعة

ثورة موسى: التحرر من طغيان الحضارة بالتخلص من الفرعونية العقبات الخمس التي حالت دون التحررين:

مشكل هود: طغيان المتفردين بالثروة

مشكل صالح: طغيان المتفردين بالماء

مشكل شعيب: طغيان مفسدي التواصل والتعاوض.

الفصل :44 ما القصد بالاستئناف؟ أو ما طبيعة الفتح الثاني؟

وبين الاولين والاخيرين مشكل ابراهيم: كيف الوصول إلى الوحدانية الدينية في الربوبية وفي الإنسانية؟

والمشكل الاخير هو أصل المشاكل كلها: إنه مشكل إبراهيم الذي حرر البشر من كل عبودية لغير الله ولكن في الذهن فحسب ولم تكن له استراتيجية لتحقيقها بالفعل وهي جوهر استراتيجية الفتح.

وهذه الاستراتيجية هي التي تؤسس للتحررين وتحققها بإزالة العقبات أي مشكل الوحدانية والتحرر من العبودية لغير الله. وهي من ثم استراتيجية التصدي للعقبات الواردة في المشكلين الأولين (هود وصالح) والمشكلين الأخيرين (لوط وشعيب). التي يمثلها إبراهيم إلى الحنيفية التامة التي يمثلها الرسول الخاتم: إبراهيم اكتشف الأصل ولم يحقق شروطه في التاريخ الفعلي وتلك هي مهمة الرسالة الخاتمة وكان ينبغي أن يكون لها مستويان:

الأول يحرر هذه التحريفات وهو الوجه النقدي الذي هو فلسفة دين وفلسفة تاريخ

والثاني يقدم البديل وهو الوجه الإيجابي من الرسالة وهو تحقيق التعمير بقيم الاستخلاف

وإذن فالاستراتيجية القرآنية هي بالجوهر استراتيجية سياسية غايتها هي ما

عرف به

وهذه الغاية هي جوهر الآيات العشر الأولى من سورة الرحمن خمسة منها لحقيقة الإنسان وخمسة لشروط تحقيق دوره في عالم الشهادة بقيم عالم الغيب التي تحكم صلة الإنسان بالوجودين الفاني والباقي:

1-الرحمن: صفة المرسل الأسمى

2-علم القرآن: نظام الخلق عامة

3-خلق الإنسان: خلق الإنسان ليكون خليفة فيه

4-علمه البيان: ما ميزه به

5 الشمس والقمر بحسبان: نظام عالم الطبيعة

شروط تحقيق التعمير بقيم الاستخلاف 6 والنجم والشجر يسجدان: عبادة الله في السماء وفي الأرض 7-السماء رفعها ووضع الميزان: النظامان الطبيعي والتاريخي 8-ألا تطغوا في الميزان: العدل في التعاوض والتعارف 9 أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا في الميزان: شرط العيش السلمي المشترك

10-والأرض وضعها للأنام: وحدة المعمورة لتكون مصدر شروط الحياة الإنسانية

فإذا كانت هذه أخلاق المسلمين وكانوا قادرين على حمايتها بما حققوه منها فعليا وبما يجعل قوتهم المادية رادعة لمن يريد أن يلغي هذه المعاني فإن البشرية ستتآخى وتنتهي بعد تبين قيمة هذه الرؤية المحررة للإنسانية:

ومن طغيان السياسة بمعرفة سئها التاريخية

فإن البشرية يمكن أن تصبح متآخية بمقتضى الآية الأولى من النساء ومتساوية بمقتضى الآية 13 من الحجرات.

أربعينية أعداء الأمة. - عادة تنظيم "فدوة" الأربعينية*

شاءت الأقدار أن يتم تنظيم" الأربعين" في أكبر مستشفى للمدينة الذي صار مقبرة حتى المواليد الخدج المدينة التي سيدفن فيها جيش العدو وكل أحلامه وأزلامه في الإقليم ووهم سنده في العالم.

فكل فتات أرض العرب من الماء إلى الماء تبين أنه محاصر أكثر من غزة ولكن بأيدي من نصبهم العدو وأزلامه في الإقليم ولدى سنده العالم والعلة أن مشروع تشتيت التاريخ لم ينجح فبقيت لحمة الإسلام صادمة كما أثبتتها رمزية دافنه تسونامي غزة.

المعلوم أنه من عادة "تونس" تنظيم آخرة "فدوة" لكل متوفى بعد أربعين يوما من موته. كما جرت العادة طرح عدد الرجال من أسرته القريبة. لكن ذلك لم أحترمه لأن إسرائيل ليس فيها رجال ولا نساء ولذلك انتظرت إلى 41 للإعلان عن التأبين في الأربعين:

فالرجل لا يقتل الأطفال والنساء والشيوخ بل ينازل الرجال.

والمرأة مهما أجبرت لا تقتل الأطفال ولا تجوعهم ولا تعطشهم.

لذلك احترمت عادة الأربعينية دون نقصان بل بزيادة حتى أتأكد من الموت الحاسم لهذا الكيان الجرثومي الذي جرف معه نظيريه أي كذبة الممانعة وكذبة العروبة.

فـ 26 يوما من أكتوبر و15 من نوفمبر > 41 يوما من القتال مع جبناء في

دبابات معدانية وطائرات شبحية ووحوش مافياوية أنهت أسطورة التحضر الغربي عند 90 في المائة

وكانت كافية كذلك لإنهاء كذبة الممانعة التي تناوش للحفاظ عليها لكنها لم تعد تنطلي حتى على العامة. أما الخاصة التي تتظاهر بتصديقها فهي تعلم من البداية بأنه كذلك لأنها بخلاف العامة متواطئة بمقابل.

فماذا يمكن أن يقال لتأبين هذا المخمس النجس الذي أنهاه طوفان الأقصى أو

تسونامي حماس وغزة:

1 العدو المباشر وحماته من الغرب من خارج الإقليم: إسرائيل والغرب بقيادة أمريكا وبريطانيا.

3 العدو المباشر وحماته من الشرق من داخل الإقليم: إيران والشرق بقيادة روسيا والصين.

5 عملاؤهم من الحكام العرب والنخب الخادمة لها والمحاربة للإسلام أكثر حتى من العدوين المباشرين من خارج الإقليم ومن داخله والحاميين لهما.

هل كان العدو المباشر الأول يمكن أن يصمد حتى نصف حرب "الأيام الستة" مع جيوش العملاء من حكام العرب؟

هل كان سنده يمكن أن يضطر للقدوم لنجدته حتى قبل أن يستفيق من الصدمة لعلمه بأنه قد انتهى وعليه أن يسارع لنجدته وكأنه يحارب دولة عظمى؟

هل كان العدو المباشر الثاني يمكن أن يضطر للمناوشة التي تحافظ على كذبته وربما حتى يزعم أنه "عقلاني" كما قال عميلهم المليادار في شعب جوعان

وأنه ساهم في هزيمة إسرائيل في حين أنها هزمت يوم السابع من أكتوبر ومن يحارب حقا هو أمريكا التي تحتاج إليه وإلى حاميته في مسعاها للمحافظة على لعبة التخويفين للبعض بإيران وللبعض إسرائيل للعدو الخامس

وأخيرا حتى وإن كنت ضد تدخل الأنظمة العربية عسكريا لعلمي بأن ذلك كان سيكون لصالح إسرائيل وإيران مرتين:

أولا سيمكنها من مواصلة كذبة التعرض لمشروع الإفناء ما دام سيحاربها كل العرب مع العلم بأن نتيجة دورهم كانت ستكون أسوأ من نتيجة دور سلفهم في 48 لما بينهم من تخاون وتخادع.

ثانيا كان ذلك لو حصل علة خسران تنظيم هذه "الأربعينية" بالتنويه الذي أختم به تنظيمها الذي شاء الله أن يكون في مستشفى رمز الجبانة المقبرة التي سيدفع فيها هذا المخمس النجس وهو ما جعلته غاية التأبين.

ذلك أن ثمرة طوفان الأقصى تتجاوز الصدمة العسكرية إلى صدمة أبعد غورا وأنفذ فاعلية: كل ما بنته إسرائيل على أكاذيبها وهولوكوستوتها التي عاشتها في الغرب_ولا يعنيني ما فيها من صدق ومن كذب_كله تبخر.

الفصل :45 أربعينية أعداء الأمة. - عادة تنظيم "فدوة" الأربعينية.

لم يعد أحد يصدق دعايتها حتى لو تضمنت بعض الصدق في ما صار حقيقة الآن: وهي أنها هي التي أنهت عمرها قبل الثمانين سنة التي لم

تتجاوزها دولتها في تاريخها القديم.

إنها ستنتهي قبل ذلك لفرط حمقها مثلها مثل كذبة زميلتها أعني المقاومة. أما الأنظمة العميلة وخرافة حماية الحاميين لأداتي التخويف إسرائيل وإيران فإنها لن تجد

حاميا إلا بشروط ما حصل لعرب الردة: إذا انضموا إلى ثورة الشعوب من الماء إلى الماء وإلا فهو الفناء.

توحش الغرب. هل الغرب وحده هو المسؤول؟**

لا يمكن الجواب عن هذا السؤال لأنه ينطلق من مغالطة. فلا يمكن أن يوصف الغرب كله بالتوحش إلا إذا لم يكن في الجماعة التي تسمى غربا ضحايا للتوحش مثلنا.

ولا يمكن أن نوصف نحن الذين نعتبر أنفسنا ضحايا التوحش لو لم يكن في الجماعة التي ننتسب إليها نحن متوحشون مثلهم. فتكون النسبتان إليهم هم وإلينا نحن مضاعفة:

إذن من المسؤول عن صنفي التوحش ليس الغربي وحده بل صنفا الضحايا في الشرق والغرب أي صنفا الضحايا: وهم ليسوا مسؤولين عنه إلا بوصفه حصيلة تخل عن فرض عين هو شرط الإيمان أولا وشرط الانتساب إلى الخيرية ثانيا (آل عمران :(104-110

فشرط الإيمان مضاعف هو الأمر بالمعروف ويكون بالعقل الراجح

وشرط العمل الصالح هو النهي عن المنكر ويكون بالإرادة الحرة.

وإذن فالداء الذي يعاني منه المتوحش هو عين الداء الذي يعاني منه ضحية

التوحش: أن الأول ينسى أنه يمكن أن ينفعل وأن الثاني ينسى أنه يمكن أن يفعل.

فإذا ذكر الأول إمكان الانفعال بالظلم تخلص من التوحش وصار إنسانا لا يفعل بغيره إلا ما يخشى أن يفعل به من غيره.

وإذا ذكر الثاني إمكان الفعل تخلص من الخضوع وصار إنسانا لا ينفعل بل يتفاعل بصورة تحول دون التوحش: وتلك هي معاني الإنسانية.

فلو لم ينس المسلمون الأنفال 60 وعلة إرادة الله أن يهلك قرية بكاملها لأن مترفيها وهم قلة منها توحشت ففسدت فيها فحق عليها القول فدمرها الله تدميرا؟

ولنبدأ بالجماعة: ماذا تقول الآية التاسعة من الحجرات؟

"وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهم فإن بغت إحداهم على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين". فالمتوحش هو من تغلب الباغي على مقاومته بالقوة العسكرية: فيكون متوحشا وقد نسي أنه قد يهزم ببغي أقوى منه فيصبح ديدنه المزيد من التوحش. هذا في نفس الجماعة ثم بين الجماعات. إلى نسيان ما يمكن أن يحصل للأول لما يهزم وللثاني لما ينتصر: وكيف يؤدي ذلك إلى معنى الأنفال .60 فكيف ينصح القرآن الكريم تجنيب تدمير القرية ما دامت الآية 16 من الإسراء أي السورة التي تصف مآل المترفين الذين تقاومهم الأمة في هذه اللحظة المقاومة التي ستعيد للأمة دورها الكوني:

"وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا".

فبماذا تكون الآية التاسعة من الحجرات ناصحة للأمة للتغلب على البغي سواء كان داخليا أي في نفس الجماعة أو خارجيا لأن الإسلام لا يميز بين الأمرين لأنه يعتبر البشر كلهم إخوة (النساء1) ولأنه يعتبرهم سواسية (الحجرات .(13

نعود إلى الآية التاسعة: تقدم نصيحتين كلتاهما مضاعفة:

الأولى التدخل بالحسنى لتوعية الباغي ونصرة المبغي عليه

الثانية المصالحة بينهما بعد هذه النصرة التي توقف البغي

لذلك فسلوك المقاومة ليس الانتقام من الباغي لأن ذلك يعني أنها تسلك مثله. وذلك هو التوحش سواء كان فعلا في المنفعل أو رد فعل من المنفعل في الفاعل: وبذلك يتميز الفتح عن الغزو فعلا وانفعالا.

إذن: ينبغي أن يكون التمسك بهذه المبادئ منطق المقاومة: وذلك ما فعل محرر القدس صلاح الأيوبي تأسيا بما فعل الرسول يوم فتح مكة. لم ينتقم من البغاة بل أدبهم ثم عفا عنهم بأخلاق الإسلام.

سكي في الخري ديا وجا انتم تيع قدوة الو قل يدي ال ختى تمر

الفصل :46 توحش الغرب. هل الغرب وحده هو المسؤول؟

المقاومة انتصرت على سلاحي الباغي: القوة العسكرية والقوة الرمزية. فالعدو لم يكن باغيا بقوته العسكرية فحسب بل بقوته الرمزية. وهو قد فقد الأولى يوم 7-10 وفقد الثانية خلال الأربعين اليوم التي تلتها.

لم يعد أحد يصدق أن ضحية الهولوكوست يمكن أن يجعل ذلك علة لهولوكوست بمساعدة من هلكستوه. وهذه شهادة الشعوب جل الشعوب الغربية

كلهم فهموا أنهم هم أيضا صاروا ضحايا لأصحاب سردية الهولوكوست ومعاداة السامية التي يقبلونها ليجعلوه إسلاموفوبيا بكذبي الإرهاب وتبرئة توشح الباغي.

ذلك هو النصر الأكبر الذي كان يعوق البشرية من فهم ثورة الإسلام: ما حصل في طوفان الأقصى نصران وليس نصرا واحدا:

نصر القضية الفلسطينية: ومن ثم فاسترداد حقوقهم أصبح قاب قوسين أو أدنى:

نصر الأمة كلها: ومن ثم فالخطاب القرآني صار مسموعا لدى شعوب المعمورة كلها.

فالكذبتان تبخرتا وأصبح الهدي القرآني مطلب كل المبغي عليهم في العالم لأن المافيات التي سيدها دين العجل بمعدنه وبخواره خسرت المعركتين.

ذلك هو النصر المبين: عند من يفهم الثورة الكونية التي هي بصدد الحصول بفضل تسونامي أبطال حماس رغم تخاذل الحكام والنخب العربية بل بفضل تخاذلهم

فهو قد بين لشعوبهم أنهم يمثلون بغي المافيات الأصغر المسلط على شعوبهم بوصفهم أدوات البغي الأكبر المسلط على البشرية كلها إذ حتى شعوب الغرب صارت مغلوبة على أمرها مثلنا

فالمظاهرات الشعبية في الغرب ليست لسند فلسطين فحسب بل هي كذلك للتعبير عن وعي بما كان مكبوتا عندهم وانفجر لما رأوا مفعوله يجري أمام أعينهم فأيقظ فيهم الخير الكامن في كل وعي كل إنسان حر.

وما حصل في الغرب سيحصل مثله في شعوبنا التي فسدت فيها معاني الإنسانية حكاما ونخبا وقد يبدأ في شكل مكره أخاك ليس بطلا كما يحدث في البداية.

ولهذه العلة ذكرت الآية 9 من الحجرات: فلا بد من التعامل معهم بمنطق اذهبوا فأنتم الطلقاء أي محاولة إصلاح الباغي بدل الانتقام منه ثم بالتدريج إنهم أدوات تستعملهم وتحمي بغيهم على شعوبهم.

ولولا ذلك لما اعتبرت الإسلام مستقبل الإنسانية: فعندي يقين بأن الكثير من شباب الغرب ومثقفيه الصادقين سيبدأون في قراءة القرآن بعين أخرى وبذلك يتحقق ما وصفته الآية 48 من المائدة بالتسابق في الخيرات علة لواقع التعدد الديني شرطا في الإيمان الحر بعد المقارنة الحرة.

فيحصل ما يسميه القرآن تبين الرشد من الغي المؤدي إلى استحالة الإكراه في الدين وهو مضاعف: يبدأ بالكفر بالطاغوت وينتهي إلى الإيمان بالله الحق وذلك هو الدين الواحد عند الله أي الإسلام (البقرة .(256 0

لذلك فالتضحية التي يقدمها الفلسطينيون عامة وغزة خاصة ليست مقابل تحرير فلسطين التي اعتبرها قد حصلت يوم السابع من أكتوبر بل هي لأنفاذ الإنسانية

من توحش المافيتين التي تحكم المسلمين والتي تحكم العالم: فكل شعوب

العالم ستفهم حقيقة الإسلام دين السلم العالمية: فتلك هي الرسالة الخاتمة:

بدأت بشعار تحرير الإنسانية من عبادة العباد بعبادة رب العباد شعار الفتح الذي أطاح بالمافيتين الفارسية والبيزنطية من أقصى الشرق إلى أقصى العرب المتحالفين على استعباد البشرية.

وتستأنف بشعار توحيد الإنسانية التي تخلت شعوبها عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خوفا من مافيات كونية وإقليمية أوهى من بيوت العنكبوت عندما يفهم البشر حقيقة القيم القرآنية

وها نحن نرى شروع الإنسانية قاطبة في الانتقال من السلبية والخضوع لأكاذيب المافيات المسيطرة على العالم لتدافع عن مبدأي القرآن اللذين يؤسس عليهما مشروع وحدة

الأول هو مضمون الآية الأولى من النساء

والثانية هو مضمون الآية 13 من الحجرات

ذلك هو الانتصار الحقيقي والأتم الذي أنسبه إلى طوفان الأقصى وأبطال حماس: وهو تسونامي كوني حققته أقلية آمنت صادقة بقيم القرآن وشروط العمل بمقتضاها

فشابه سلوكهم الجهادي غاية والاجتهادي أداة سلوك من حرروا الإنسانية من عبادة العباد بعبادة رب العباد: لم يكن شعار الفتح خدعة لأنه في آن يترجم إلى "لكم ما لنا

تخادع القطبين. أي الرئيسين سيربح الرهان؟**

في فصل سابق بينت أن القطبين اللذين يتقاسمان العالم كلاهما حلف

مركب من تابع ومتبوع ومن ثم فكلاهما يسعى لاختراق توابع الثاني بتشكيكهم في نواياه إزاءهم.

وأفضل طريقة هي لعبة الصفقات بين المتبوعين: والأدهى في عملية التخادع بينهما هو الذي يربح الرهان. وإذن فالهدف من هذا الفصل الموازنة بين دهائين استراتيجيين:

فرضيتي هي أن الدهاء الاستراتيجي في رسم السياسات يعتمد على مبدأين:

1-الأول هو العلم بطبيعة التبعية التي تحكم القطب لأن كل قطب حلف بين عدة أنظمة كل منها له طموح ليس بالضرورة مطلق التبعية لهدف رئيس القطب.

2 الثاني هو الاعتماد على المفاضلة بين النتيجة القريبة والنتيجة البعيدة وهذا المبدأ الثاني أهم من الأول لأنه هو الذي يحدد مدى صلابة الأحلاف عامة.

ذلك أن التخادع عملية تعتمد على تحديد تقدير لقوة الخصم ولنقاط ضعفه ولمراحل تحقيق الاستفادة منهما في التأثير البطيء الذي يقدر زمانه بالفارق بين القطبين في القوة الفعلية.

وهذا التقدير يعتمد على طبيعة علاقة القطبين المتنافعين مع توابعهما أولا وفي التوجه الذي يحكم منحنى قوتهما وضعفهما الذاتيين صعودا وهبوطا في مجال التنافس.

وما أحاول الكلام عليه في هذا الفصل عن لقاء سان فرنسيسكو الذي تم بين الرئيس الصيني والرئيس الأمريكي هو ما يعنينا منه عامة وخاصة بعد ما

حصل ويحصل في طوفان الأقصى ومصير إسرائيل في الإقليم.

ورغم أن هذا اللقاء قد تم الإعداد له منذ أمد طويل وخاصة منذ محاولات أمريكا والهند فإن طبيعة ما جرى الكلام فيه لم يقتصر على ذلك

بل إن العامل الذي غير طبيعته ذو صلة متينة بما حصل بسبب طوفان الأقصى لأن لمنزلة إسرائيل في الإقليم دور رئيس في خطط القطبين وحلفي كل منهما متبوعا بتوابعه.

ولهذه العلة فإني أعتبر ما تخوفت منه من خطر على الأمة قد بدأت الدلائل عليه تتجلى لأن رهان أمريكا الأساسي من حماية إسرائيل علته الاعتماد على المحافظة على استتباع الأمة

لكونه أهم شروط الغلبة على الصين بالفصل بينها وبين حليفيها أي روسيا والعالم الذي يعاني من الاستعمار الغربي وإفساد البريكس حتى لو خسرت تركيا لأن ضم روسيا إلى حلف أمريكا وإتمام محاصرة الصين بالهند وطريقها الذي يقتضي سيطرة إسرائيل على الإقليم.

وهي بذلك تربح روسيا التي كما بينت أمنيتها الأهم هي الانضمام إلى الغرب لأنها لا يمكن أن تقبل بأن تصبح تابعة للصين التي كانت متبوعة لها ولا تخسر الهند المنافس

فترضي بذلك طموح بوتين تمكنه من شرط استعادة ما خسرته روسيا القيصرية وترضي أنفة الهند بأن تجعله يرى البديل من روسيا والخصم اللدود للصين.

وهذا الرهان الأمريكي يقابله الرهان الصيني: فهي تعلم أن خسرانها لروسيا

لن يفقدها القدرة على تنفيذ طريقيها للغرب لأنهما يمران بمن لا يمكن لهم أن يثقوا في الغرب أبدا أي ضحاياه في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية بل وحتى أوروبا وكل من ظنت أمريكا أنها قد جندتهم لمحاصرة الصين في المحيط الهادي والهندي.

فكل هذه الدول لن تقبل بأن يكون الدهاء الأمريكي وسيلة لجعلها توابع وضحايا لرهان أمريكا في خداعها للصين. وطبعا فالرهان كله شرطه المحافظة على نجاح الشرطين التاليين:

1 فلا يمكن تمرير الطريق الهندية الإسرائيلية من دون ضمان التبعية الخليجية وهو ما يبدو لي قد أصبح في خبر كان بعد طوفان الأقصى: فقد يخضع الحكام في الخليج لكن الشعوب لن تقبل: وتلك علة الحاجة إلى التاريخ المديد أي إلى ما سيجعل الشعوب تحول

2 ولا يمكن ضم روسيا إلى أوروبا من دون شرطين مستحيلين مباشرة ومن ثم فلا بد كذلك من التاريخ المديد المتمثل في تمكين روسيا من تركيا وتمكين أوروبا مما يغنيها عما

تتوهمه أمريكا حاصلا أي تبعية توابعها في أفريقيا وآسيا وخاصة ما تصورت نفسها قد ضمنته في محاصرة الصين في المحيط الهادي.

ولست غافلا عن أمر لا يمكن أن تكون أمريكا غافلة عنه: الحاجة إلى التاريخ المديد لتحقيق هذه الشروط. فيكون الرهان كله هو:

هل هذه الخطة تمكن أمريكا من تدارك نقاط ضعفها في مقاومة صعود الصين؟

وهل قبول الصين بما حصل في سان فرنسيسكو يمكنها من إفشال الرهان الأمريكي بالمشاركة في تحرير أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية من الضعف الحالي حتى تتحرر مما يحاصرها في المحيط الهادي وتفسد على أمريكا حلفها معهم ومع أوروبا والهند الذي لن ينال قيادة الطريق البديل من طريقي الصين بالحلف مع إسرائيل.

فهذه يمكن أن تكون قد زالت أو على الأقل فقدت القوة على إنجاز الشروط التي تمكن من تمرير الطريق البديل من طريق الحرير الصينية. فلا بد لها من تحقيق التبعية العربية وتعجيز تركيا وباكستان وكل من يحيط بروسيا من أتراك القوقاز وبقية الأفارقة والآسيويين وأمريكا اللاتينية.

فالدهاء البريطاني الذي يمكن أن يكون وراء هذه الخطة ويمكن أن يكون قد تعزز بالدهاء الهندي. فالمعلوم أن خطة بريطانيا سابقة على مشروع الطريق الهندية الإسرائيلية لعزل الصين ولعلها موجودة قبل ذلك لكنها سابقة عن الإعلان عنها. وهو مشروع يقتضي فصل روسيا عن الصين بطعم يكون حتما على حساب تركيا.

ذلك أن بوتين لا يمكن أن يصبح قيصرا روسيا قبل أن يثبت أنه استرد زعامة الأرثوذكسية باستعادة رمزها أي القسطنطينية وشرط ذلك إخراج تركيا من أوروبا وهو ما يزيده وهجا لأن أوروبا -كما قال هيجل في فلسفة التاريخ لم يبق فيها للإسلام وجود إلا بسبب التنافس بين دولهم: قال ذلك بعد هزيمة تركيا في المحافظة على اليونان.

وهم قد حققوا هزيمة تركيا بحيلتين أولاهما وضعها لايبنتس وحققها نابليون: غزو مصر الذي تلاه تنصيب نظام محمد علي لإتمام إضعاف

الخلافة العثمانية والثانية وضعتها بريطانيا وفرنسا وروسيا القيصرية وهي سايكس بيكو وإتمام استراتيجية المستوطنات التي اقترحها سبينوزا في كلامه على شروط استرداد اليهود (كتابه الذي ترجمه المرحوم حسن

أعلم أن ادعياء التفلسف من الذين تسكرهم زبيبة أو من ذوي المشروعات التي تستهدف الشهرة والنجومية بادعاء الحداثة وما بعدها وكثرة الكلام على الأخلاق والنقد

يتصورون الفلسفة هذيان مفهومات وشطحات صوفية وليس جهاد إرادة حرة باجتهاد حكمة راجحة: والحكمة الراجحة هي التي تكون أداة لغاية هي الإرادة الحرة.

ولا توجد إرادة حرة من أدوات تحميها بدارا وجهارا حتى لا يصبح الوجود عارا كالحال في فكر يبيع "الفريب" (الجاهز الملبوس من الثياب) إشهارا وأفكارا يتميز بهما لكونه حمارا ما دام لم يفهم سقراط ولا لايبنتس وسبينوزا وخاصة الرسول الخاتم في فهم

وختاما فإن ما يجري بين القطبين تبين أن جوهره هو معركة خراجها هو السيطرة على دار الإسلام شرطا في السيطرة على العالم. ولولا ذلك لما انشغلت بالأمر:

ذلك أن ما يفصل بين القطبين تابعا ومتبوعا في الحالتين هو دار الإسلام: فهي قلب العالم الذي يتضمن كل شروط القوة الممكنة من السيطرة العالمية: غياب هذا المعنى هو الذي يترتب عليه بقاء المرضين اللذين قضيا على قوة الأمة خلال عصر الانحطاط وقد يمتد ذلك إلى منع الاستئناف:

1 الأول هو تفتيت جغرافية دار الإسلام منذ نهاية الحرب العالمية الأولى في مستواها الرمزي الذي كان يحمي شروط الاستئناف بالتخلي عن وحدة الكيان الإسلامي: سايكس بيكو الذي يراد تثبيته بل والمزيد منه.

2 الثاني هو ما ترتب عليه التفتيت الجغرافي من تشتيت تاريخي: لأن كل المحميات التي نتجت عن سايكس بيكو لم تعد تؤمن بوحدة التاريخ الإسلامي وهو ما عجز دونه الاستعمار قبل ذلك.

ولهذه العلة جعلت الغنيمة الممكنة لمن ينتصر في التنافس بين القطبين هي دار الإسلام وهي صلة المسألة بحدث طوفان الأقصى: أمريكا والصين كلاهما تبينت خططهما في المواقف من هذا الحدث والدور الذي يسعيان إليه.

لولا ذلك لما تصرف الغرب هذا التصرف لأن إسرائيل قادرة من دونهم على النصر على حركة صغيرة بسبب سيطرتها على كل ما يحيط بها من الأنظمة العميلة كما تبين الطريق البديل من طريق الصين: الهند إسرائيل أوروبا..

تصرفه يعني أنه يريد إنقاذ سلطانه في الإقليم خوفا من أن يسيطر عليه القطب الشرقي ممثلا بالصين وروسيا. لذلك فتركيزه سيكون محاولة الفصل بينهما وإذن فالخطر المحدق بالأمة هو ضم روسيا إلى القطب الغربي.

هابرماس. غاية التحريفين لثقافة الغرب**

الأولى علتها سيطرة بولص على المسيحية والثانية علتها استكمال لوثر لهذه

السيطرة. إذا جمعت السيطرتين تجد ما يسمونه الجذر اليهودي المسيحي لرسالة عيسى الذي

يعده القرآن آدم الثاني والذي يعيد الإنسانية إلى البراءة الأصلية لتحريرها من وهم الشعب المختار ولعنة الخطيئة الموروثة

اللتين تحوجاهم بسبب هذا التحريف إلى الوساطة الروحية (الكنسية سواء كانت دينية أولا ثم معلمة ثانيا) والوصاية المادية (المافياوية السياسية سواء كانت دكتاتورية أو ديموقراطية).

والحصيلة هي دين العجل الذي تؤمن به المافيات الحاكمة في الغرب والمسيطرة على حكام مستعمراته ونخبها. لكن الشعوب الغربية في عامتها في حل من هذين التحريفين: وهذا حكم الغزالي في عامة الباطنية التي رد عليها في فضائح الباطنية.

وإذا كان للإسلام فضل في فلسفة الدين وفي فلسفة التاريخ فهو البدء بتحرير الأديان السماوية وحتى الطبيعية من هذين التحريفين وما ترتب عليهما من وساطة ووصاية

حتى يكون الدين عند الله شاملا للبشرية كلها لكونه يتقدم على التحريفين ويعيد الإنسانية إلى التقويم الأحسن بأحكام سورة العصر الخمسة:

1 التحرر من الخسر

2 بالإيمان الصادق

3 والعمل الصالح ثمرة التعمير بقيم الاستخلاف وهو جوهر الدين كما تبين ذلك سورة الماعون وسورة الرحمن وسورة هود وسورة البقرة وكل

مضمون التربية القرآنية جوهر القرآن المكي والسياسة القرآنية جوهر القرآن المدني.

4 والتواصي بالحق 5 والتواصي بالصبر لذلك فلا يمكن لمسلم صادق أن يحكم على الشعوب الغربية انطلاقا من سفهائهم

وهابرماس واحد من السفهاء. ولذلك أعجب ممن يحكم بأن الفكر الغربي والنخبة الغربية منافقة ولا أخلاق لها انطلاقا من موقفه.

وقد أعلنت عن موقفي منه ومثله فلاسفة فرنسا الحاليين كلهم وهم في الغالب يتظاهرون بالإلحاد والعلمانية لكنهم في الحقيقة ضحايا بولس ولوثر- منذ رفضه المدوي

لجائزة أبو ظبي:

1 لكن ذلك لا ينبغي أن يعمم على كل النخب الغربية.

2 ولا ينبغي خاصة أن يشمل الشعوب الغربية

3 ولا ينبغي التشكيك في الكوني مما يدعيه الغرب: فالكوني من القيم لا يختلف من شعب إلى شعب على الأقل في مستوى النوايا حتى وإن تخلف التطبيق. وهذه العاهة هي بدورها كونية.

4 فعدم تطبيق الغرب لها لا يكفي للتشكيك فيها.

5 ولو عيرنا قيم الإسلام بسلوك المسلمين لما بقي منه شيء

وإليكم تعليلي لما يبدو دفاعا عن الثقافة الغربية. لكن هذه الأحكام التي تبدو اعتذارا للغرب هي في الحقيقة:

إنصاف للشرفاء من شعوبه ونخبه

وفهم ممن عاش في الغرب وشاهد عاداته وممارساته

ويعلم طبيعة ما يحدث حاليا في ثقافة الشعوب الغربية الحالية

بفضل ما يجري من ثورات ونضال في شعوب العالم المضطهد وهي خاصة شعوب إما إسلامية أو شديدة القرب منهم ثقافيا (مثل أمريكا اللاتينية والأفارقة والآسيويين):

فالشعوب الغربية وخاصة الشباب منهم أميل لمطالب المضطهدين منهم لمطالب المافيات الكونية التي تضطهدهم كما تضطهدنا وهو من ثم عون للثورات التي نحن طليعتها.

ولعل دور الإسلام فيها سيزداد بحيث إن أهم ثمرة لثورة الأمة وخاصة لشجاعة حماس تعد عندي من علامات الاستئناف:

1. الكثير من مفكري الغرب كانوا مع العدل وإنصاف المظلومين. وجود هابرماس وأمثاله أقل نفاقا من 99 في المائة من نخبنا التي تدعي القومية والحداثة والتي هي أكثر عداء لحماس من أقصى اليمين الغربي.

2. يكفي مقارنة تحركات الشعوب الغربية الآن تضامنا مع غزة بتحركات الشعوب العربية. فهذه تكتفي بالدعاء في أقصى ما تفعل وتلك تحاصر حكامها وتفرض عليهم تغيير مواقفهم.

3. عدم تطبيق الغرب لقيمه لا ينبغي أن ينسب إلى الشعوب الغربية بل إلى المافيات الحاكمة التي هي في وضعية المافيات الحاكمة العربية: توازي ما تقوم به حماس: والثورات العربية بحيث إن شباب الغرب كله شرع في الثورة على هذه المافيات التي تتحكم فيها الصهيونية.

4. من في الغرب لا يطبق الكوني من قيمه وهي بالأساس قيمة المعاملات التواصلية والتبادلية:

* ففي التواصل الشعوب الغربية فيها على الأقل حرية التعبير في ما بينهم بخلاف الشعوب العربية: فالكذب والنفاق صار من علامات "النباهة والذكاء" في مجتمعاتنا

* وفي التبادل الشعوب الغربية فيها على الأقل عدم الغش في ما بينهم لأن التنافس في الإنتاج والخدمات يعتمد على التسابق في الجودة وليس في "كعور واحش"

* والميزة الأولى هي قيمة قرآنية بينة: فالله يقول في قرآنه الكريم بمقت من يقول ما لا يفعل: أي الخداع والكذب بالأقوال التي تعاكس الأفعال.

* والميزة الثانية هي قيمة قرآنية بينة: فالله لم يعلن الحرب إلا على الربا الذي لا يقتصر على المتاجرة بالعملة بل هو يشمل التطفيف بمعنى الاستيفاء في الاكتيال والإخسار

* ومن ثم فلو اعتبرنا التطبيق لكانوا هم أقرب إلى الإسلام من الكثير من المسلمين.

* لذلك فإن التعبير عن أحوال النفس من الكثير من نقدة الغرب وقيمه بالعودة إلى ما يتنافى تماما مع قيم الإسلام التي تقتضي الحكم الموضوعي على الخصم

دون التمييز بين مجال الخصومة والعدل في الحكم يجعل المتكلمين في المسألة مسيئين إلى قيم القرآن أكثر من الغرب.

ولا يمكن أن يكون الاستئناف ممكنا إلا إذا تحلى بأخلاق تحرير البشر من عبادة العباد بعبادة رب العباد شعار الفتح وهو المطلوب لأن نخبنا غالبها من جنس هابرماس

تصهينت وهي أكره لمبادئ سورة العصر أكثر من عتاة اليمين الغربي الذي يمثل توحش البعض من نخب الغرب والعرب: ولعل أفضل مثال التردي الذي نراه في نخب قرطاجنتنا الحاليين

ويكفي دليلا أن "زيتون" صار قائدا فكريا ومثله وزير داخليتها ورئيسها وكل صهاينتها من المتفلسفين نموذج عبيد "مؤمنون بالنقود بلا حدود" في بلاد العرب.

المعلوم أن شعوب الغرب كلها لا علاقة لها فلسفيا باليونان لأنهم مغول الغرب كما أسقط مغول الشرق الخلافة العباسية.

في النهاية مغول الشرق أسلموا. ويقيني أن مغول الغرب سيسلمون أيضا. لذلك فصبرا جميلا عليهم وما محاولة بولص ولوثر إلا مرحلتان سيمحوهما الاستئناف إذا حافظ حقا على رؤية القرآن لشروط وحدة الإنسانية.

ذلك هو دافع هذا الفصل وليس الدفاع عن الغرب. هو دفاع عما وضعته الآية الأولى من النساء والآية 13 من الحجرات أي مضمون "استراتيجية التوحيد القرآني ومنطق السياسة المحمدية" خطوان التفسير الذي أحاوله لتحري الإسلام من التحريف بمنهجه: التصديق والهيمنة.

والثورة الفلسطينية لم تنجح في هزيمة إسرائيل وحدها بل معها كل مافيات العالمية الإسرائيلية والإيرانية والعربية والاستعمارية الغربية وعليها أن تفرض

تطبيق القانون الدولي

فهذه الحصيلة ثمرة قوة السلاح وليست ثمرة القانون الدولي. ورغم كون هذه الأخيرة ظالمة فلا بأس من الانطلاق منها لأنها ثمرة إجماع دولي استثني منه المسلمون لضعفهم ولأن الفلسطينيين حينها لم يكونوا قادرين على منع ما حصل.

اليوم صار لهم القدرة على منع ذلك لكنهم لا يريدون طرد اليهود الأصليين في فلسطين. وهذا الحل بطبعه سيجعل المهاجرين إلى فلسطين بعد ما حل بهم في الغرب من

هولوكوستوات ضيوفا والضيافة عند المسلمين لا تتجاوز ثلاثة أيام. وهي في التاريخ المديد مهما طالت تبقى دون الـ80 سنة المعادة في تاريخ اليهود.

من يتابع مناوشات حزب الله ومليشيات العراق واليمن ينبغي أن يفهم علة مبادأة حماس وعدم الالتزام بما يصورونه من أنها إن فشلت تتحمل وحدها مسؤولية عدم تطبيق استراتيجية 2024 المزعومة.

لكن هذه رسالة لتعليل عدم التدخل المساعد حقا في المعركة وهي ليست العلة الحقيقية لأنها ليست الوحيدة:

فهم ليسوا ضامنين فشل حماس الذي يتمنونه

ومن ثم فلا بد من تحقيق هدفين بهذه المناوشات:

الأول في حالة نجاح حماس ادعاء مشاركتها مزايا النصر بتضخيم دور مناوشاتهم التي لم تخرج عن طبيعة دورهم في التخادم الدائم بين إيران وإسرائيل لأن دوريهما متكاملان في لعبة استتباع العربان.

وذلك هو الثاني وهو أهم من الأول للمحافظة على سردية الممانعة في حالتي الفشل والنجاح والدليل هو الخدمة الجليلة التي يقدمها الحوثيون بأمر إيراني للتخفيف على اسرائيل التي بدأ العالم يحاصر دعايتها.

والأهم من هذين الهدفين هو الاستعداد لتقاسم الاقليم العربي مع اسرائيل في الحالتين: فسواء نجحت حماس أو فشلت فإن اسرائيل ستكون قد ضعفت وفقدت منزلتها العسكرية والدبلوماسية فيضطر الغرب لتمكين ايران مما اعدت له العدة:

احتلال الجزيرة باطباق فكي الكماشة أي الحشدين الشعبي في العراق من فوق عن طريق شمال السعودية والاردن وفي اليمن عن طريق جنوب السعودية والبحر الاحمر.

هدف التشيع هو افتكاك مكة والمدينة. وبذلك تكون قد حصلت على ما حصلت عليه اسرائيل اي القدس والأقصى: فإيران بهما تكون مسيطرة على قلب الإسلام كما تكون اسرائيل بالقدس مسيطرة على قلب المسيحية.

وهذا ما لا يضايق الغرب عامة والولايات المتحدة خاصة. فى الظاهر سياسة التدخلين من لبنان ومن اليمن تبدو شديدة الذكاء وشديدة الحذر:

فبكلتا المليشيتين فيهما صارت إيران مسيطرة على دولتين عربيتين بيدهما حكمهما ومشروع تشييعهما (لبنان واليمن) مع سابقتين في دولتين تم استعمارهما وتشييعهما (العراق وسوريا).

وكلتا المليشيتين بهذه المشاركة الرمزية تحافظان على سردية المقاومة التى هى ضرورية لما بعد الحرب سواء انتصرت حماس أو اسرائيل لا قدر الله.

ففى حالة نصر حماس بقاسموتها الثمرة دون مقاسمتها العضحية

وفي حالة هزيمتها لا قدر الله يعتبر ذلك غلطتها لأنها بدأت المعركة دون استشارتهم وبعكس الخطة المشتركة فتبقى السردية رغم أن كل دعاوى تحين الفرصة للقضاء على العدو توفرت فعلا لأن ما استطاعته حماس وحدها كان يكون اضعافا لو كانوا حقا صادقين فى

الحقيقة التي لا يريد العرب فهمها وخاصة من يفرحهم اطلاق بني بني على اسرائيل حتى من الحوثى فضلا عن الحملة الدعائية لمسرحية ادعاها رئيس حكومة لبنان المؤقتة:

ذلك هو ما يصفه اكبر لص لبناني ملياردار في شعب جائع يرأس حكومة يعينها دائما هزيمته في 2006 ورفع الراية البيضاء

فقبل بوقف القتال لمجرد ضرب الضاحية واستسلم لقانون يحضر عليه بالقوة الدولية كل اقتراب من الحدود بين لبنان وبين اسرائيل. فهو بهذا المعنى لا يختلف عن بقية العربان وإن كان دونهم ادعاء في طبيعة القوة الوهمية التي يدعيها لنفسه ولمستخدمته.

ولو كان له ذرة من صدق لكانت هذه فرصته للتخلص من عار تلك الهزيمة وعدم الانتظار للاستفادة من تضحيات حماس ودم شهدائها حتى يدعي لاحقا أنه ساهم معها في

وختاما فإنى لست غافلا بأن الحمقى يتصورون موقفى هذا ناتجا عن رؤية طائفية. وقد بينت فى فصل سابق أن تعدد الاديان والمذاهب وحتى المفاضلة بينها ليست من همومي لأن القرآن الكريم اغناني عنهما:

الفصل :49 متى يفهم العرب استراتيجية فكي الكماشة الإيرانية؟

فهو يعترف بالتعدد الدينى امرا واقعا حتى وإن كان يقول بوحدة الدين عند الله. وذلك لأنه يعد اختلاف الواقع عن الواجب في العقائد من شروط تبين الرشد من الغي بالنقلة من الاول إلى الثانى بالاجتهاد الشخصى وذلك هو معنى التسابق فى الخيرات

وجعل الإيمان مشروطا بالكفر بالطاغوت: أي إن هذا الفرق بين واقع الامر الديني وواجبه هو الامتحان الذي يتميز به الإيمان الذي يصل إليه الإنسان ذاتيا بإرادته الحرة وحكمته الراجحة والإيمان الموروث بمجرد تقليد الآباء الذي يستنكره القرآن أيما استنكار.

لذلك فموقفي الذي احاول بيانه في هذا الفصل مستنتج من المنحنى التاريخي لسلوك الباطنية من سقوط امبراطورية فارس إلى اليوم. وهي نفس الخطة التي تطبقها اسرائيل وهما لهذه العلة متلازمان:

التلازم كان بخطة سن تسو مرتين أي بالتخريب الداخلي لما فقدوا القوة التي تجعلهم يحاربون الإسلام جهارا نهارا:

الاولى هي ما طبقوه بداية من حرب الردة وخاصة منذ اغتيال الفاروق إلى تفكك الخلافة الأموية ولولا انبعاث الخلافة الأموية فى الاندلس ودور مسلمى شمال افريقيا عربه وبربره لكان حصل في المغرب ما حصل في المشرق.

فالثانية هى ما طبقوه بعد ذلك بداية من الاستحواذ على الخلافة العباسية وكان يمكن أن تزول دولة الإسلام لولا دور الاتراك والاكراد وحتى

المغول الذين كانوا معهم ثم اسلموا.

ولما نشأت دولة اسرائيل الحالية كان أول حلفائها مشاركا لها في نفس الغاية أي تقاسم الأقليم أو على الأقل دور الشرطي فيه بمعية الخونة من العرب التابعين هو نظام الشاه.

وازداد الأمر متانة مع نظام خامنائي الذي جعل أهم اهداف انبعاث الصفوية استعادة دولة فارس القديمة فصار بذلك متجاوزا الندية مع الشرطي الإسرائيلي لأنه صار يطمع لتقاسم السيطرة الفعلية على الأقليم: وذلك هو الهدف من الكماشة المحيطة بالخليج.

ولا يوجد حرف واحد في هذا النص مصدره اوهام لان تصريحات الكثير من قيادات إيران وخاصة من مليشياتها العراقية واليمنية ومعلمتهم في الولاء لإيران ومشروعها اي مليشياتها اللبنانية لم يخفوا ذلك بل اعلنوا عنه جهارا نهارا. وللحوثي. فمن صفق للدمية واعتبروه مخلصا لا يمكن أن يعتد برأيه من هذه النخب

وطبعا أن يصدقوني إذا قلت إن خطف سفينة من قبل الحوثيين خدمة ليست مجانية لإسرائيل: فهي بمقابل وهو تخفيف ضغط الرأي العام الدولي عليها.

فهم يمدونها بحجج تسند بها سرديتها التي تهاوت. وهي ستحاول التركيز على دور باع ما كي و جد زو ماد اها بالزعم أنها تسهم في تحرير

وفي ذلك توع من العريون للمحافظة على الحلف اين بنهما من جل السيطرة على الاقليم الذي هو "رزق بلا موالي" فإسرائيل محتاجة للتركيز عما قد

يسند دعايتها بأنها تحارب الإرهاب والقانون الدولي. فهذا يلهي عن الشناعات التي تقترفها في غزة.,

لكن النخب العربية والحكام يمثلون انتخاب الأغبياء للعملاء وليس في فهم الاستراتيجيات التي تعود إلى فلسفة سن تسو الاستراتيجية والتي يستبعدهم بها من وعقول العصافير.

سيشكك الكثير في هذا التحليل ويتهموني بالطائفية لكأن قيادات إيران لم تعلن لذ وات و لعجي و اتيم ميتي تمي لمي ي تميق

ايه وامهووية ضعي "وس اخوال الفابوق إل الو له يواج حاون قينا مع أو من الشرق أرش الإسلام لم يخالفوه للانتقام من هزيمة العرب والمسلمين لهم.

التصراتدقيفه ثم وحفظاء قري كر

هذه مرة أخرى أخالف 'بسيط المنطق' الذي لا يميز بين النصر في معركة وربح الحرب التي تتألف من عدد لا يحصى من المعارك التي تتألف من جنسين ومن تفاعلهما في الاتجاهين:

الجنس الأول هو القتال وهو تنافس بين قوتين ماديتين: ورمزها المطلق قوة السلاح دون روح قوة الروح دون سلاح.

ولما كان المطلقان مستحيلين لا توجد قوة مادية دون مقدار من الروح ولا توجد قوة روحية دون مقدار من المادة فإن:

فقدان الروح الكافية يعوضه الاطمئنان للخبث العنيف

وفقدان المادة الكافية يعوضها الاطمئنان للإيمان اللطيف.

فيكون الأول معتمدا على حرب المناجزة والعجلة بسبب ضعف روحه

وتدارك ضعف المادة ممكن. لكن ضعف الروح لا يمكن تداركه. فمن فقد روحه حاله حال من يتصور البروتاز التكنولوجية بديلا من الحيوية القيمية.

وبهذا المعنى فالحرب التي تخوضها الأمة مع الصهيونية التي ترمز إليها معركة غزة شديدة الشبه مع معركة المدينة التى خاضها الرسول وصحابته مع يهودها. وما كان الإسلام لينتصر فيها لولا تقدم النصر بالمنطق الثاني على المنطق الأول:

قوة الروح غلبت قوة المادة واقتضت لتحقيق ذلك مدة أطول (13) من المدة التي تطلبها النصر المادي عليهم (اقل من المدة الأولى)

ثم تلاها فتح مكة وهزيمة الردة ليكون فتح الإسلام للعالم ممكنا. وما حصل في النشأة الأولى سيتكرر في النشأة الثانية أو الاستئناف الذي سينهي الانحطاط.

ما حدث في طوفان الأقصى اعتبره علامة على معركة الإسلام مع يهود المدينة الذي كان علامة على تمام بناء الروح التي حققت كما ما وصفت في مراحل النشأة الأولى:

يبقى علينا فتح مكة وهزيمة الردة والشروع في الفتح الثاني. ما حصل هو ربح معركة الرمز وهي معركة طويلة ولا يمكن الحسم فيها بربح جولة حتى وإن تضاعفت:

فقوة الروح غلبت قوة المادة: في المعركة العسكرية اسرائيليا وعالميا لأن الحرب لم تخضها إسرائيل وحدها بل رمز قوة الغرب كله شاركت فيها

عسكريا فتم اسقاط القوة المادية بالقوة الروحية.

وقوة الحق غلبت قوة الباطل: في المعركة القيمية إسرائيليا وعالميا لأن الحرب القيمية لم تخضها إسرائيل وحدها بل رمز قوة الرمز الغربية كلها شاركت فيها إعلاميا فتم

لذلك فإن الجولة التي كسبتها فلسطين ومعها العالم كله تمثل تحولا كونيا يعسر أن تكون بداية مخاضه ضامنة لمنع محاولات إفساده بجعله مسخا يشوه النصر القيمي نوعين من التشويه:

المرة الأولى مصدرها التشويه الذي سيقدم عليه حلفاء إسرائيل في الغرب بالتظاهر بالإسهام في حصر ما يحصل في القضية الفلسطينية لحصر النصر في تكوين محمية عربية أخرى تضاف لل22 الحالية فى الجامعة العربية: يسمونها خداعا دولة فلسطين.

المرة الثانية مصدرها التشويه الذي سيقدم عليه عملاء الغرب من العرب بالتظاهر بالإسهام في إعادة بناء هذه المحمية المجانسة للمحميات التي تواصل تفتيت جغرافية قلب الإسلام (سايسك بيكو) أعني ما لولاه لما أنشئت إسرائيل.

وبذلك يحولون النصرين إلى هزيمة فلا يكون ما حدث في غزة بداية في كل فلسطين غاية ربح معركة تعد لربح الحرب التي تحقق شروط الاستئناف. وذلك هو الرهان المضاعف الذي أريد بيانه والذي يقتضي بيان شروط المحافظة على النصرين بمنع التشويهين:

فالرهان الأول هو كيف نبقي على الروح التي غلبت القوة المادية التي ترمز

إليها إسرائيل ممثلة للغرب كله الذي شاركها الحرب على غزة رمزا لكل المسلمين وليس لفلسطين

الفصل :50 النصر تحقيقه تم وحفظه في خطر

الرهان الثاني هو كيف نبقي على الحق الذي غلب الباطل عالميا والذي ترمز إليه إسرائيل ومثله للغرب كله الذي شاركها الحرب الإعلامية على حماس رمزا لكل المسلمين وليس لفلسطين وحدها لتجنب النكوص إلى إعادة سريان السرديات الغربية التي تفرض ازدواج المعايير لتوطيد التبعية السابقة ومنع شروط الاستئناف الذي يفتح العالم لقيم الإسلام والقرآن.

وبين أن الرهان الثاني أعسر بكثير من الرهان الأول وهو من ثم أشبه بإعادة تجربة مكة قبل الشروع في تجربة المدينة. وبهذا المعنى فإن خوض المعركة الحاسمة مع الصهيونية ليس هذا وقتها بل لا بد من تقديم المعركة مع عملائها في الرهانين:

والأعسر هو تقديم رهان المعركة القيمية:

الكلام على فلسطين من النهر إلى البحر فيه مجازفة دالة على السخف لأنها من حيث لا يعلم أصحابها تخدم الدعاية الصهيونية والخداع الصفوي اكثر مما تخدم فلسطين ناهيك عن الإسلام. فليس بالصدفة أن الحسم مع اليهود لم يحصل إلا بعد تكون الدولة الإسلامية الكونية وبعد أن ربحت الحرب الحاسمة مع الأعراب المتحالفين ضد الإسلام في حرب الأحزاب.

لذلك فالكونية تتقدم على الخصوصية في هذه المسألة: الكونية حاليا هي

القانون الدولي. المطالبة بتطبيقه حرفيا من دون ازدواج المعايير هو الانتصار الحاسم وهو إذا تم سيحقق المطلب الذي لا حاجة لذكره: فإذا طبق ذ نص التقسيم فلن تبقى إسرائيل.

حصر الكلام في إشكالية الدولة الفلسطينية يعني إضافة محمية عربية إلى ما لدينا منها الكثير ولا فائدة حينئذ في الكلام عليها إلا بمعنى تطبيق القانون الدولي وليس بمعنى تكوين محمية عربية إضافية وهو ما يعني أن فلسطين هذه لن تكون إلا ما ترمز إليه.

فهي رمز لأمرين يتجاهلهما المدافعون عن سايكس بيكو ومن ثم على بقاء مشروع إسرائيل ومشروع إيران: تقاسم محميات سايكس بيكو:

الأمر الأول ينتسب إلى فلسفة الدين: فبالنسبة إلى فلسفة الدين هى أرض المسرى وهي أرض القبلة الأولى. فضلا عن كونها لحين صار عاصمة الخلافة الروحية التي من دونها ما كان لدولة الإسلام ان تتواصل لتصبح امبراطورية عالمية أعني الخلافة الأموية خلال الحرب الأهلية إلى أن نهايتها في القضاء على خروج ابن الزبير.

الأمر الثاني ينتسب إلى فلسفة التاريخ: فبالنسبة إلى فلسفة التاريخ هي أرض كل المعارك المصيرية التي هزمت كل ما أراد غزو دار الإسلام: الصليبيون والمغوليون والنابوليون والصهيونيون.

لذلك ففلسطين هي رمز الشرط الضمني للاستئناف إذ كل هذه المعارك تم ربحها بفضل محاولات استئنافية هى التى حافظت على مناعة الأمة المادية وحصانتها الروحية

إلى اليوم. وحافظت على شرط الاستئناف الخاتم الذي سيجعل الأمة شاهدة على العالمين

فتخرج البشرية من أزمة الوجودية الحالية لأنها تعيد للبشرية ما أفقدته إياه العولمة الغربية المتوحشة التي صار العالم كله يراها في هذه المرحلة المقدسة من "طوفان القدس".

وختاما فإن ما أخشاه هو أن يغلب الغرب وعملاؤه من العرب حل الدولتين المشوه بدلا من تطبيق قانون التقسيم على الأقل أو تكوين دولة واحدة لقوميتين تكون فيها القيم خارج سيطرة المافيات الغربية وتوابعها من المافيات العربية لأنها ستكون دولة لن يبقى فيها إلا من يمثل القيم الكونية منهم ومنا ومن ثم فيمكن اعتبار ذلك تطبيقا لدستور الرسول.

فإذا خانه اليهود فمصيرهم مصير من خانوا هذا الدستور وإن احترموه نكون قد اثبتنا أن مشكلنا ليس مع اليهود بل مع الصهيونية التي هي ليست يهودية فحسب بل هي كل المافيات العالمية حتى وإن كانت من إبداع شياطينهم الذين يغلب عليهم منطق التدمير بدل التعمير:

1 محرف دين موسى بدين العجل الذي يرمز معدنه لربا الأموال وسلطان العملة البنكي على المتبادلين بدلا من أن تكون أداة تبادل ويرمز خواره لربا الأقوال وسلطان الكلمة الإعلامي على المتواصلين بدلا من أن تكون أداة تواصل.

2 ومحرف دين المسيح بفرض الكنسية وسيطا بين المؤمن وربه وقسم الإنسان بين ما للرب (الروح) وما لقيصر(البدن) مؤسسا للعلمانية المافياوية (بولص) في رسائله إلى

3 ومستكمل هذا التحريف بفرض دين العجل على كل دين وكل نظام سياسي عابدا للربا الأموال (معدن العجل) ولربا الأقوال) خوار العجل لوثر الذي شرع لربا الأموال (ماكس فيبر: الرأسمالية المتوحشة).

4 والحصيلة هي العولمة الحالية التي أفسدت الزرع والضرع وجعلت الأرض التي هي مصدر معيشة البشر جهنم الفعلية بما جعلها جرداء قتلوا كل حي فيها بجعله مجرد أداة

الفصل :50 النصر تحقيقه تم وحفظه في خطر

تخدم المنطق التدميري الذي صارت غزة من اكبر شواهده بحيث إن كذبتهم حول تصفيتهم الغربية المبالغ فيها أرادوا إنجازها فعليا في غزة.

5 وما اخشاه إذن هو أن يتوقف الزخم الذي شرعت فيه حماس بتغليب حل الدولتين الذي يتكلم على حدود 67 لتكون محمية عربية أخرى ويتوقف الاستئناف حفاظا على سايكس بيكو. لذلك فالمطلوب ألا تتوقف المقاومة.

والحل الوحيد هو فرض احد الحلين:

إما التقسيم بمقتضى القانون الدولي الذي انشا الدولتين أي أول قرار اممي حول فلسطين وهو النص الوحيد الشرعي مع ظلمه لكنه يبقى مرجعية

يمكن للشعب الفلسطينى ان يقبل بها بإرادته الحرة بعد أن اثبت بطوفان الأقصى أنه ليس محمية تابعة مثل الأنظمة المهزومة.

أو الدولة الواحدة بقوميتين وهو الذي سيعيد كل فلسطين بوصفها مع الحرمين مركز دار الإسلام الذي استعاد وحدة جغرافيته ووحدة تاريخه

ومن ثم شروط قوته المادية وقوته الروحية.

في حالة تطبيق التقسيم ينبغي أن يكون لكلتا الدولتين نفس الحقوق والواجبات أي:

إما أن تكونا كلتاهما منزوعتي السلاح فيفكك سلاح إسرائيل الذري وأن تزال وظيفة القاعدة الأمريكية معه لتكون مساوية للدولة الفلسطينية.

أو أن يكون لكلتيهما نفس السيادة وشروطها حتى يكون الترادع بينهما ضامنا للسلم فيكون لدولة فلسطين الحق في التسلح عامة والردع النووي مثلها..

وفي حالة الدولة الواحدة فهي ينبغي ان تكون دولة ديموقراطية يتساوى فيها الجميع ومن ثم فالأمر الوحيد المعتبر هو شروط المساواة في المواطنة كما في دستور الرسول الذي يمكن من التعايش السلمي بين المحلل والنحل.

مجرى المعركة وكشف حسابها. الدلالات المحلية والإقليمية والعالمية"

يوم الاثنين 27 نوفمبر تنتهي الهدنة الأولى وتكون المعركة قد دامت 51 يوما. وسواء تلتها هدنة ثانية وثالثة لتعدل مدة الهدن مدة المرحلة المعركة الأولى بحيث تكون مرحلة رد الفعل منه مضاعفة أولاهما كانت لإخراج المجاهدين من غلاف غزة والثانية إخراج مدنييه من غزة مقابل اخراج ثلاثة أضعاف من أسرى الفلسطينيين من سجونه.

وما كان رد الفعل يتضاعف لو تمكن العدو من اخذ اسراه عنوة وليس في هدنة بشروط المقاومة وليس بشروط يفرضها في المعركة. اقتحام أرض غزة المقدسة يحيط به

ذلك أن العدو تصور نفسه قد أعد العدة للحسم السريع عله يسترد ما بعض المهابة لكنه لم يحقق لا الحسم ولا الانتقال من الفعل إلى رده المهابة بعد ما يقرب من خمسين يوما حاول فيها الخروج من صدمة بعد 7 أكتوبر.

وسبق أن قلت إن المقاومة إذا صمدت شهرا من بداية محاولته غزو غزة. وقد فعلت ما يحول دون ان يستطيع استرداد مهابته وهو ما جعل ما توقعته يحصل لأن ذلك دليل عجزه ومن ثم فأمريكا هي ستضطر لفرض وقف القتال وإن بصورة متدرجة

فهي ستبدا بالهدن وتنمو بمقتضى ما سيحصل بعد تسريح المدنيين في إسرائيل وبعد ما يتغير موقف الرأي العام الدولي إزاء القضية كلها فيصبح الحل السياسي ممكنا. وحينها يأتي ما يجعلنا نخشى ما أريد الكلام فيه اليوم: لذلك قلت في الفصل السابق إن النصر قد تم لكن المشكل الآن يتعلق بالمحافظة عليه بمنع تكرار ما تلا ما أوصل إلى اوصلوا.

فالمعركة ليست بين غزة وإسرائيل بل هي بين فلسطين كلها مقاومة وشعبا وإسرائيل كلها جيشا وشعبا وهي معركة ليس العسكري منها هو الأهم بل الأهم هو ما ترتب عليه من بيان هشاشته عسكريا وشعبيا ومن بيان صلابة الفلسطينيين مقاوميا وشعبيا.

والعجيب أنه قد حصل لإسرائيل في معركة غزة ما حصل لإيران في معركة سوريا. فكلتاهما تبينت هشاشتها عسكريا وشعبيا. فكما استنجدت إيران ببوتين وطيران روسيا

7 تونس فى 23.11.26

استنجدت اسرائيل بايدن وأساطيل أمريكا بمباركة وتمويل من متخاذلي الحكام العرب الحائلين بشوكة المحميات (العسكر والأمن) دون الشعوب ومساندة الفلسطينيين.

ولذلك بينت أن قدوم الأساطيل لم يكن بسب الخوف على إسرائيل من إيران ومليشياتها لأنها تعلم وهاء عنترياتهم. إنما هي أتت بأساطيلها لحماية الأنظمة العربية الذين للحافظ على دورهما الحامي من التخويفين لتوابع هذه من تلك وتوابع تلك من هذه.

وطبعا لم أكن غافلا عن الكلفة المتوقعة في المعركة. فهي لم تكن بين إسرائيل بسند ومشاركة من الغرب كله والمقاومة المحاصرة بسند الإيمان والشعب كله رغم كونه سجين الأنظمة. وإذا ما استثنينا سند قطر الإعلامى فإن كل الأنظمة العربية توظف شوكة المحمية

لذلك فهم من حيث لا يعلمون قد حددوا طبيعة السند المنتظرة من الشعوب العربية: كل ما يتحدى الطواغيت في بلاده يسهم في نصرة فلسطين اقليميا وفي نصرة الثورة الكونية التي بينت أهمية تغير الرأي العالم الدولي ليصبح أميل إلى الرؤية القرآنية للأخوة البشرية.

وكل الذين يتباكون على الكلفة فينددون بمقاومة حماس. منافقون لأن نفس هذه الكلفة حاصلة في كل فلسطين وإن بتدرج بحيث إن القتل اليومي لا يتوقف في كل فلسطين وفي كل أقطار الربيع سواء من المحتمين بإسرائيل أو من المحتمين بإيران.

وتباكي المنافقين على الكلفة لو كان لهم ذرة من وعي لفهموا أن دورهم آت: فإذا قبل الفلسطينيون بالوضع ولم يقاوموا فمعنى ذلك أن مشروع

إسرائيل وإيران الكبريين مآله القضاء عليهم بنفس الأسلوب لوكانوا يعون.

وينبغي ان تكون الهدنة أو الهدن لحظة فاصلة بين المرحلتين الأولين من المعركة

أي ما قبل الهجوم البري وما بعده وما أتوقعه من مرحلتين أخريين سيتضاعف فيهما نصر المقاومة بفضل ثمرتيهما في الميدان العسكري الدال على الصمود وفي الميدان الإعلامى الدال على بداية الانتقال من المحلية والإقليمية إلى العالمية.

ما أنوي الكلام فيه هو استراتيجية المرحلتين المقبلتين بعد الهدن وما يتهددهما محليا وإقليميا ودوليا سواء تحولت إلى وقف نهائي للقتال بشروط حل المشكل الفلسطيني حصرا فى انشاء محمية عربية أخرى أو بقى القتال فيهما

الفصل :51 مجرى المعركة وكشف حسابها. الدلالات المحلية والإقليمية والعالمية.

ليسرع الحسم لصالح القضية الفلسطينية جزءا من حسم معركة إقليمية وكونية يستعيد فيه الإسلام دوره بما يحققه من تلاق بين ثورة جارية في الغرب كذلك لأن الشعوب فيه صارت واعية بضرورة التحرر من نفس الاستلاب والخضوع لنفس المافيات العالمية.

والرمز في الإقليم هو لعبة الغزوين التي هي جوهر النفوذ الصهيوني الغربي والصفوي الشرقي الحائلين دون شروط الجمع بين تحرير الإقليم من مافياته الحاكمة وتحرر العالم من مافياته الحاكمة فيلتقي تحرير الإقليم وتحرر

العالم في الغرب والشرق على حد سواء وتلك هي غاية الاستئناف الإسلامي.

تلكتما جما البوخلتاج المقبلنات والسؤال اي المحاولة جر ما الاسترائيحة الح يتري ينبغي اتباعها لئلا تبقى المقاومة الفلسطينية قطرية بمعنى الاقتصار على قضية قطرية للابقاء على سايكس بيكو بل وللمزيد من التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي.

فكل مراعاة لمصلحة فلسطين من حيث هي قطر تجعل هدف المقاومة لعبة في إطار على سايكس بيكو الذي هو شرط تحقيق وعد بلفور وتوهم المستفيدين من ذلك أصدقاء في حين أنهم اخطر على الأمة من إسرائيل:

1 فالعدو الصهيوني نبت أجنبي يطلب الأرض ومآله الرحيل كما حصل للصليبيين وهو لا يستطيع تخريب العروة الوثقى أي سر وحدة الأمة وقوتها الروحية أي الإسلام بل هو بتحدي الأمة يوقظ فيها هذه الوحدة الروحية الكونية.

2 لكن العدو الصفوي من الإقليم و هو لا يكتفي بالأرض بل هو يخرب الإسلام من داخله. وهو نوعان: الصفوية بالتشييع والأنظمة العربية التي مكن لها الاستعمار لتوطيد

وتحقيق التشتيت التاريخى بالاستبداد سواء كانوا جاع اسائل ارين م ايران

فهي أصبحت - إما الإسائل . ومن يحميها أو لإيران ومن يحميها تبعية الى تدز بقاء الأنظمة الفاسدة والمستبدة الحائلة دون نجاح ثورة التحرير والتحرر. فكلاهما يحارب الإسلام فيحول دون الشعوب والقدرة على

شرط ثورتها الكونية أي الجمع بين التحرر والتحرير الذي صار مطلب كل شباب العالم ونخبه غير الفاسدة.

ينبغي إذن في المرحلتين المقبلتين التركيز على مصلحة الأمة من حيث كونها المستهدفة وجعل فلسطين في ما يجري حاليا رمز ما كانت في كل تاريخ الأمة رمز انتصاراتها: ضد الصليبيين وضد المغول وضد الاستعمار وبداية توحيد الامة.

وسر الحلف بين الصهيونية ومن يحميها في العالم ومن يتبعها في الإقليم والحلف بين الصفوية ومن يحميها ومن يتبعها في الإقليم هو نفس الغاية: الإبقاء على تفتيتها بل والمزيد من سياسة سايكس بيكو. وهما يمثلان سياسة الغرب والشرق لمنع الاستئناف

فهما يمثلان التطبيق الحرفي لاستراتيجية الغرب والشرق يستعملهما لتأبيد استتباع الفتات العربي ليس في نظام الإقليم الرسمي فحسب بل في رؤية النخب التوابع له. فتكون الاستراتيجية الأحكم في المقاومة خلال المرحلتين القادمتين ذات هدفين بينين:

الأول هو دفع العدو الصهيوني وتوابعه من العرب إلى مواصلة حمقه لتكبيده خسارة المعركة العسكرية بفضل إخساره المعركة الخلقية ليس في رؤية العالم فحسب بل في رؤية شعبه خاصة.

الثاني خلال الأول هو تخلص المقاومة السنية من توظيفيها الخبيث الذي هو جوهر استراتيجية العدو الصفوي وتوابعه من العرب. فهذا التوظيف هو الذي ييسر اتهامها بالإرهاب الذي يجعل موظفيها يدفعونها إلى ما فعل بالقاعدة 11) سبتمبر) وبداعش. المسألة الأولى: حصيلة كشف الحساب

سلبا المعركة العسكرية أي إنها لم تهزم لكنها لم تنتصر بعد. والعدو لم يهزم لكنه كذلك لم ينتصر بعد وإذا استأنف القتال فمعنى ذلك أنه يمكن أن يكتفي بجعل شمال غزة مثل الضفة لأن ذلك هو الوحيد الحد الأدنى من استرداد مهابته بعد نكسة السابع من أكتوبر وفشل السيطرة على كل غزة والتهجير.

وإذن فسيحاول التخلص من الضغط الدولي بالقبول باحتلال جنس ما يحصل في الضفة فينصب عملاء لحكمها لأن المعركة العسكرية إذا تجاوزت ذلك فهي تعني الانتقال إلى حرب عالمية اضطرارا لا اختيار

لأن تسممو ما حصل في مال غزة عليه كلها يعني حملية إقناء جنيسة لاثم اهنود ذلك: وتلك هي علة الانتقال إلى الحرب العالمية. -

المسألة الثانية: استراتيجية المرحلتين القادمتين.

فاستراتيجية المرحلتين الأخيرتين عند العدوين وعند حماس. خلال الهدنة او الهدن تدارك العدو لفشله الاستخباري لأن احتلاله لشمال غزة هدفه الأول هو هذا التدارك وهدفه

الثاني هو استرداد المهابة.

الفصل :51 مجرى المعركة وكشف حسابها. الدلالات المحلية والإقليمية والعالمية.

لذلك فلا بد من الحذر والاستعداد في هذا المجال بتغيير كل ما كان معلوما لدى من يمكن أن يستمد منه العدو معلوماته على المقاومة وخاصة إذا عجزت عن إيقاف احتلاله لشمال غزة. لكن روح غزة لا يمكن قهرها

كما حصل لروح الضفة قبل انضمامها هي بدورها للمقاومة بنفس روح غزة.

فيكون خطأ العدو فادحا لأنه سيمكن من توحيد الضفة وشمال غزة فيزول الفاصل بينهما وتلك هي بداية التحرير الفعلي لأن إسرائيل هي التي ستقسم خاصة وما يسمى بغلاف غزة لن يعود إليه سكان المستعمرات الثلاثين فتكون إسرائيل هي التي انقسمت وليس غزة. المسألة الثالثة: ساحة المعركة الإقليمية والعالمية

العالم الغرب ضار كنابة وفضلاؤه يرون بالعين اسرد كل الأجراء الإسرائيلي ليس في فلسطين فحسب

مستقلا بل هو مثل الحكام العرب ونخبهم من توابع الصهيونية المسيرة على أرزاقهم المادية بالبنوك وعلى أرزاقهم الروحية بالإعلام. المسألة الرابعة: ضرورة الجمع بين التحرير والتحرر

فإحياء + التحرير في الأمة وإحياء التحرر فيها وفي اي هذه المعركة التي الاستعمار غير المباشر '

لأن أدواته هم الحكام العرب ونخبهم. الأهم م ذلك هو أن شعوب الغرب هي بدورها صارت تدرك أنها هي أيضا مستعمرة من حكامها ونخبهم وليس حرة كما يكذبون

فالمعلرم أن حرثة التدري تراقم منة ما وى الالال باتع للعيرة ولا ائية موحدة للأمة بل هي تفتتت تفتت الجغرافيا لأن الاستعمار خنقها ومكن لعملائه من الاستحواذ على حركة التحرير الذي صارت تسمى الأقطار

أمما باسم الدولة المزعومة وطنية وهي مجرد محمية استعمارية.

والمعلوم أن حركة التحرر توقفت منذ أن صار العملاء الذين مكن لهم الاستعمار يحاربون الإسلام باسم التحديث المستبد الذي هو مداره في الحقيقة انهاء دور الرابطة الروحية والثقافية التي تتجاوز التفتيت الجغرافي الذي أرادوا توطيده بالتشتيت التاريخي.

وأخيرا فإن هذه الوضعية التي فرضت على شعوبنا تبين بالتدريج أنها مطبقة في العالم كله بما في ذلك في الغرب نفسه ليس بشكلها المتعلق بالهوية الحضارية والثقافية (الدين واللغة نارغ شتا المتعلق محم 7 وشروط المعيشة المادية والروحية نفسها ونا صارت . مجرد بقطاب 0 لا ينطبق إلا على الأغنياء. فالتعرب اللقربية وخاصة شبابها وأفاضلها أنها هي بدورها تابعة في رزقيها المادي والروحي لنفس المافيات.

فثارت مثلنا فصارت المافيات رغم كل ما تملك من وسائل التضليل والقهر قادرة على إخفاء التفقير والتجويع بسبب تجميع الثروة عند قلة والتضييق على الغالبية الساحقة في معيشتهم العادية. وقد تكون كوفيد قد ساعدت على فضح ذلك.

وبذلك فما يشبه المكر الإلهى الخير جعل الجائحة مثل 7 أكتوبر حدثين متفاعلين في ايقاظ ضمائر شوب الغرب مثل شعوب العالم الثالث حتى وإن كان بعض من لهم ثروات بترولية ما زالوا قادرين على إخفاء الظاهرة بما يسمونه "مكرمات" المافيات الحكمة. المسالة الأخيرة: معركة تحييد شوكة الدول.

فكل المافيات العالمية تحول دون دور الشعوب بحيل سياسية سلميا هي

الخداع والإعلام المزيف وعند العجز تستعمل شوكة الدولة أي الجيش والأمن لفرض خياراتها الاستعبادية. فتأييد الشعوب معركة فلسطين

بقدر غير مسبوق 95 في المائة بمعيار التظاهر مقابل 05 في المائة لصالح العدو لم

يكن ممكنا لو كانت شوكة الدول في الغرب مثل شوكتها عندنا مجرد أداة للمافيات وليست حاصلة على شيء من الحياد السياسي.

وهو ما يعني أن الثورة على المافيات عندنا بحاجة إلى نفس الظاهرة حتى تلتحق الشعوب بما يحصل من ثورة عالمية لرفض الأدوات التي تلغي دور الشعوب. وهي الآن ثورة عالمية بدأت فى الغرب فى مستوى الشعوب

وينبغي أن يكون مسعى الثورة العربية والإسلامية مسيرة في نفس التوجه بتشجيعها المواقف من السرديات الإسرائيلية والغربية: أي مع "خاي > داعش" إلى "حماس حركة

الفصل :51 مجرى المعركة وكشف حسابها. الدلالات المحلية والإقليمية والعالمية

يوم يفهم طغاة العرب من عبيد الغرب حكاما كانوا أو نخبا أن إسرائيل والغرب إذا ربحوا هذه الحرب فإنهم لن يكتفوا بسايكس بيكو بل إن كل قطر عربي سيفتتوه ويفعلوا بأهله اكثر مما نراهم يفعلون بفلسطين وأن ما تنالونه حاليا من فتات موائده لن يبقى

فقد رأيت الحركيين كيف يعيشون من معازل في أحواز باريس خلال مقامي فيها وكنت "اجوس" في الديار طلبا للرزق بتوزيع الإعلانات التي

تكلف بها المؤسسات الطلبة مصدرا لشروط قيامهم ومقاهم: كانوا في معازل محاصرة ووضع أشبه بما نرى عليه غزة الآن وكأنهم هنود حمر الذين أفناهم رعاة البقر.

الجمع بين التحرير والتحرر أو كيف نجمع الثورتين شرطي الإستئناف +

لما قلت فى الفصل السابق إن النصر تحقق وأن الخوف لا يتعلق به بالمحافظة على ثمراته فالقصد التمهيد لبيان المناورات التي ستحاول تفريعها من كل مضمون استئنافي حقيقي لأنها ستكتفي بإضافة محمية عربية إلى ال22 في الجامعة العربية: ومن ثم منع الجمع بين إحياء ثورة التحرير وإحياء ثورة التحرر:

فالأولى اقتلها الاستعمار غير المباشر بتنصيب عملائه على محميات سموها دولا وهي أكثر تبعية مما كانت قبل هذا التحرير المزعوم.

والثانية قتلتها أنظمة المحميات أي الأنظمة التابعة للاستعمار المباشر فكان القتل فى الحالتين حربا أهلية بين فهمين فاسدين للتأصيل والتحديث.

وقد أشرت في الفصل السابق أن الشعوب العربية التي لا تستطيع اليوم مساندة استئناف فاعلية تحرير جغرافية الإسلام انطلاقا من قلبها المساندة الفعالة التي تتجاوز التعاطف ينبغي أن تتعامل مع أقطارها على أنها هي بدورها في وضعية غزة دون السعي للحرب الأهلية.

فلا فرق عندي بين ما نتج عن 48 من ثورات عسكرية آلت إلى ما نعلم أي جعل كل الأقطار العربية محميات وشعوبا في معازل من جنس غزة تحول دون شعبها وسياسة تحقق شروط الإرادة الحرة والحكمة الراجحة.

الحد الأدنى من المقومات التي تمكن من رعاية وحماية تحققان السيادة اعني حجم الأحياز التي تفي بشروط التنمية المادية القادرة على إبداع الثروة والتنمية الروحية القادرة على إبداع التراث أي شروط السيادة والتدبر بمنطق العصر: الجغرافيا والتاريخ والديموغرافيا والتجانس الأنثروبولوجي ومجموعها ذلك الحضارة الواحدة..

وما قد يتلو هزيمة 23 لا قدر الله من ثورات شعبية إذا لم تكن مختلفة عما حصل

في 48 أعني شعبية سلمية وليس عسكرية انقلابية فإن بلاد العرب ستؤول إلى ما هو أسوا من مآل .48

فالحيلة التي قد تفسد النصر ببعديه العسكري والخلقي في 7 أكتوبر وما تلاها تتمثل في حل يكتفي بإضافة محمية عربية جديدة تسمى دولة في حدود 67 تنهي إحياء ثورة التحرير وتحول دون إحياء ثورة التحرر (الربيع) فتصبح محمية فلسطين لا تختلف عن وضعية الاردن وتونس: يعني محميات متسولة.

ولأذكر أني لما التزمت بالعمل مع النهضة لمدة سنة تم الاتفاق على أنها ليس للحكم بل لتحرير الدستور الذي يحقق مطالب الثورة أي الحرية والكرامة. لذلك قمت بحملتي لما ترشحت للمجلس التأسيسي وترأست دائرة تونس الأولى المتعلقة بأحياء الشعبية

وقد كان هدفي تحديد شروط تحقيق هذين الهدفين وشرطهما أن تستعيد تونس وحدة حركة التحرر التي تفككت بسبب الصراع الناتج عن عدم التوفيق بين التأصيل (الثعالبي) والتحديث (بورقيبة).

فكانت أول مداخلة لي في افتتاح الحملة الانتخابية في ملعب الكرة بسيدي بوزيد متعلقة بشرط استئناف مسيرة تحرير تونس خلال جمعه بتحرر التونسي وهو بالأساس تجاوز بذرة الحرب الأهلية التي حصلت في حركة التحرير بين الثعالبي وبورقيبة. والمعلوم أن هذه الحرب الاهلية صارت دامية بين ابن يوسف وبورقيبة.

لم يؤخذ برأيي فكان الفشل الذي هو استئناف الحرب الأهلية بين الإسلاميين بالفلحايبى والبالةرويسلبا الج بمقخب الغرب إلى تاس الحل في السليم اللي على الصراع بين حماس وفتح فيغلبوا فتح على حماس كما غلبوا بورقيبة على الثعالبي وابن يوسف.

ولست اسقط ما حدث في تونس على ما سيحدث في فلسطين بل اذكر خطة الانتقال من الاستعمار المباشر إلى الاستعمار غير المباشر: تنصيب من يكون الغرب قد اختارهم بديلا منه يختاره من أبناء مستعمرته لرعاية مصالحه. لذلك فهم يفكرون في تنصيب دحلان

والمشكل هو أن ما حصل للبورقيبية تبعه ما حصل للثعالبية وما قد حصل لعرفات وربما لحماس سيحصل لهما نفس الشيء: أولاهما ورثها من ليس بحجم بورقيبة والثانية ورثها من ليس بحجم الثعالبي فيكون البديل في فلسطين من ليس بحجم عرفات ومن ليس بحجم الستوار.

فتستأنف الحرب الأهلية في فلسطين كما استؤنفت في تونس بعد ثورة الربيع: اليوم كل ادعياء الحداثة ولنصطلح عليهم بورثة البورقيبية المشوهة في حرب مع كل أدعياء

الفصل :52 الجمع بين التحرير والتحرر أو كيف نجمع الثورتين شرطي

الإستئناف

وكانت مثل الأولى مفتعلة بقيادة فرنسية مع إضافة عاملين آخرين لم يكونا موجودين في الحرب الأهلية الأولى: أي إسرائيل وإيران. هذه اللعبة التي قد تصحل في فلسطين فيها إسرائيل وإيران وليس مجرد العلماء العرب صنيعة سايكس بيكو وتنصيب الصهيونية والخمينية في الأقليم يتقاسمان السيطرة على العربان.

وعندما نبحث عن علل غلبة صف بورقيبة في الحرب الأهلية الأولى وعلل غلبة من ورثوه في الحرب الأهلية الثانية نجدهما من نفس الطبيعة وهي مضاعفة:

والبورقيبيين كانوا يعتمدون على فهم متخلف للحداثة وعلى نخبة تقليدية من علماء الدنيا.

فكان الفصام ليس بين الشخصين بل رؤيتين لطبيعة العلاقة بين السياسي والديني وبين الدنيوي والأخروي. وكان طبيعيا: أن يغلب من اختار صف بورقيبة لأن قاعدته يوحد

بينها البعد النقابي والاجتماعي ومن ورائه الاستعمار المباشر الذي كان يعد لجيش من العملاء تتبنى هذه الرؤية وتدعي مطالب من جنس الربيع العربي.

أما من اختار صف الثعالبي فإن قاعدته يوحد بينها البعد التراثي الإسلامي برؤيته التقليدية لتقديم الاخروي على الدنيوي وضده الاستعمار الفرنسي الذي كان يعتبر الإسلام علة المقاومة من جنس حماس.

والغريب أن ما حدث في تونس بين الحربين العالميتين حدث في الإقليم بعد 48 وفي العالم بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وتقاسم العالم بين القطبين:

فالانقلابات التي حصلت في الإقليم أحدثت نفس الظاهرة التي حدثت بين الثعالبية والبورقيبية والاجتماعي فأفشل النوعين بسبب الحرب الأهلية في كل قطر الحرب الإقليمية والعالمية

وهو ما يعني أن الغرب كانت له استراتيجية شبيهة باستراتيجية فرنسا في المغرب العربي: تشجيع التحديث المستبد الذي هو علة الحرب الاهلية بين الإسلاميين والأنظمة العسكرية التي مكنوا بعض عملائهم من الحكم باسم الثورة التحريرية والاجتماعية في الأقوال التى لا تطابق الأفعال.

لعلم استراتيجييهم بهم أن النجاح فى توطيد سايسك بيكو والمحافظة على نجاح وعد بلفور لا يخاف عليهما إلا من نجاح الإسلاميين في الوصول إلى الحكم وخاصة بعد أن بدأوا يتداركون علل التخلف الذي كان يتصور التحرير ممكن بالاقتصار على فاعلية الدين والآخرة وأهمال فاعلية العلم والدنيا.

فتحولت الحرب الأهلية التي كانت محلية في تونس وفي تركيا خاصة إلى معركة إقليمية بين الأنظمة وفي كل قطر بين الطبقات الموظفة في حرب أهلية بين الأصالة والحداثة.

وبهذا بدأت حركة التحرير الفلسطينية رغم أن بدايتها كانت إسلامية ومن بلد إسلامي هو الكويت (فتح) ثم سيطر اليسار وغالبه مسيحي فكانت النهاية الأولى هي حرب سبتمبر الأسود وهي حرب أهلية بين النظام

الأردني وفصائل التحرير بقيادة فتح.

لكن فشل فتح وأوسلو أحيا الإسلام السياسي في فلسطين فكانت نشأة حماس التي وضعت المحلي والإقليمي والدولي أمام معادلة جديدة: ولكن هذه المرة بين تقاطبين صارت الغلبة فيها فى المستوى الروحي والقيمي للإسلاميين لجمعهم بين البعدين في المقاومة التحريرية والتحررية:

واعتقد أن الاستراتيجية الممكنة مستقبلا لأفشال الجمع بين التحرير والتحرر عند المسلمين ورمزه الصلح بين بورقيبة والثعالبي في تونس وبين آخر خلفاء العثمانيين وأتاتورك هو الإسراع في تكوين محمية عربية إضافية في الجامعة العربية فلسطين 67

ومواصلة لعبة محاباة تفوق إسرائيل فعليا من كل الغرب وحماية بقائها من كل الشرق ولعبة حماية تفوق إيران فعليا من كل الشرق وحماية بقائها من كل الغرب.

ذلك هو ما أحاول التصدي له مستأنفا ما دعوت إليه في أول لقاء الحملة الانتخابية دون حرب أهلية أو بهزيمة دعاتها سواء بإفشال انقلاباتهم أو بهزيمتهم الانتخابية.

وهذه هي الاستراتيجية التي أدعوا إليها:

نعتبر ما حصل مرحلة انتهت: لم يعد عملاء الاستعمار غير المباشر لهم من القوة ما يكفي لمنع الثورة السلمية للجمع بين التحرير والتحرر بحيث يكون الوصل بين مرحلة ما قبل تنصيب العملاء لجعل الاستقلال صوريا

الفصل :52 الجمع بين التحرير والتحرر أو كيف نجمع الثورتين شرطي

الإستئناف

وذلك من أجل دفن المقاومة التحريرية باسم الإسلام والاستعاضة عنها بالتبعية والتعاون باسم التحديث المستبد للحرب على الإسلام بجعل المحميات دولا وأمة. ومعنى ذلك أن المقاومين من جنس ما تونس والمغرب والجزائر لإخراج الاستعمار المباشر تم إلغاء دورهم

وأصبح العملاء يدعون تمثيل "دولة" وطنية يسمونها أمة ويسهمون في تحقيق ما عجز دونه الاستعمار أعني إضافة تشتيت التاريخ إلى تفتيت الجغرافيا:

بعد تفتيت الجغرافيا التي نجح فيه الاستعمار المباشر بواسطة سايكس بيكو واستنبات إسرائيل وإضفاء دور الشرطي لها ولإيران الشاهنشاهية ثم الخمينية.

جاء تشتيت التاريخ الذي كاد ينجح فيه الاستعمار غير المباشر بواسطة عملائه ولعبة إسرائيل إيران فجعلوا تاريخ كل قطر منفصلا عن تاريخ الأمة المشترك: بابلي وفينيقي وفرعوني وقرطاجني إلخ...

لكن قوة الإسلام وحضارته تغلبت على ذلك كله وحصل في الأقطار وفي الإقليم وفي العالم وضعية كونية جعلت فرصة الاستئناف تصبح كل شروطها متوفرة.

وكنت انتظر الحدث الذي سيجعل ذلك في متناول الوعي العام بحيث إنه يحدد رؤية كونية تكون فيها جميع شعوب العالم أميل لقيم الإسلام كما تحددها النساء 1 والحجرات 13.

تلك هي الاستراتيجية التي اقترحها للتغلب على نفس الاستراتيجية التي سيلجأ إليها حماة اسرائيل وايران والانظمة العربية لمنع الاستئناف أي شرطيه: استكمال التحرير والتحرر بالجمع بينهما فيكون ما حصل في غزة والعالم من نصر عسكري وخلقي بداية تحقيق الثورة العالمية التي تمثلها قيم القرآن.

قدم الاستاذ اسامة الطويل مداخلة حول رؤية حسن نصر الله المخادعة لحقيقة قوة اسرائيل. واثبت أن ما يقوله غير ما يعتقده بأدلة مستمدة من تعامله معها بأمثلة يعسر دحضها وخاصة المثال الاخير المتعلق بمحاولات التغطية عن خذلان حماس في معركتها الأخيرة. ووصفه لهشاشة اسرائيل وقوة حججه لا غبار عليها

ولو بقي كلامه مقصورا على هذين الوجهين لما علقت على محاولته الامينة في الحالتين ليس لأني ارى رأيه فيهما فحسب بل لأن الموقف بدا لي وكأنه من جنس "ويل للمصلين" لأن القسم الثاني من محاولته جعل كلامه وكأنه اعتذار لخذلان الأنظمة العربية وتبريرا له ليس عسكريا لأني اعد تدخلهم لو تم لكان لصالح اسرائيل

فالدخول في الحرب بهشاشة أنظمة متعادية وجيوش فنكوش كانت ستؤدي إلى هزيمة اكبر من هزيمة 48 اكبر فضلا عن تمكين إسرائيل بادعاء أن كل العرب يريدون تكرار الهولوكوست فيضيع أهم انجاز للطوفان إذ نفقد الانتصار الثاني الذي حققته حماس: سقوط كل سرديات إسرائيل لانطلائها على الرأي العام الدولي.

فخذلان الأنظمة العربية عسكريا رحمة وأعلله ضمنيا بفشل محاولة إيران

التغرير بهم بالمزايدات الخطابية. وهي ربما غررت بحماس بخرافة وحدة الجبهات ثم خذلتها اصلا وفروعا وخاصة حزب الله. ولا أنفي أن محاولة التوريط حاصلة.

لكن السؤال هو: هل عدم التدخل العربي علته ما يضمره كلامه أي إنهم قدروا أن ضرر التدخل اكبر من ضرر عدمه وبدافع السعي لتحقيق شروطه بما يشبه الرد في المكان والزمان المناسب: اي انتظار تحقيق شروط القدرة عليه؟ ذلك ما قدم له حلا هو مناط كلامي

فهل فتات سايكس بيكو احدث دولا ينسب إليه السعي إلى تحقيق هذه الشروط أم هو انشا محميات لا تختلف مواقفها عن مواقف إيران ومليشياتها من خداع الاقوال لإخفاء

الافعال فضلا عن استحالة الوقوف أمام اسرائيل وحماتها بالعملاء المسيطرين على المحميات العربية 22 محمية وليست دولا ذات سيادة؟

فالمحميات العربية ليست دولا لأن حكامها يحتمون بإيران وروسيا لأنهما يخوفانهم من اسرائيل وامريكا وبعضهم يحتمي بإسرائيل وامريكا لأنهم يخوفانهم من إيران وروسيا وكلهم توابع بدليل القواعد العلنية أو الخفية. والسؤال: هل للمحميات لها قدرة على تحقيق ما ينتظره لإمكانية التصدي للعدوان؟

ذلك هو مناط تعليقي. لو كانت المحميات العربية الناتجة عن سايكس بيكو أصلا لتأسيس اسرائيل وللعبة التخويفين بها وبإيران حتى قبل الخمينية قادرة على غير الهزائم طيلة نصف قرن بحجة السعي لتحقيق التوازن الاستراتيجي فكانت هزائمه قد ضاعفت هزيمة 48 والانظمة التي ثاروا

عليها فطبعوا جميعا. ١

فلست بحاجة لأي محاججة واستدلال على أن العلة الحقيقية هو غياب شرط الدولة أي السيادة وحال المحمية أي التبعية هو الداء أي انتظار المستحيل: لا يمكن لمحميات أن تحقق شروط السيادة لتكون دولا. وهو ما فهمته أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية فصارت محميات للقطبين بعد أن كانت امبراطوريات.

فماذا حققت الجامعة العربية إذا قسناها بالوحدة الأوروبية من عجائب الامور أنها صارت بسببها أقل توحدا مما كانت عليه قبلها. كانت الشعوب العربية من الماء إلى الماء اكثر تضامنا وتعاطفا وهى تحت الاستعمار المباشر مما صارت عليه بعده فى الاستعمار غير المباشر الذي شتت الأمة بهويات متنافية ١

الاستعمار المباشر عجز دون تحقيق تشتيت التاريخ الموحد للشعوب. المحميات نجحت في ذلك فهي إذن ضاعفت الحوائل دون الانتقال من المحميات إلى الدول: بعد تفتيت الجغرافيا (سايكس بيكو) شتتت المحميات التاريخ: بابلي فينيقي فرعوني قرطاجني إلخ... من الهويات المغشوشة لتوطيد التبعية والهزيمة الدائمة

لما يأمل الصديق صاحب المحاولة أن التصدي سيقع لما تحقق المحميات العربية شرطي السيادة أي قوة الرعاية وقوة الحماية الذاتيتين فإنه يأمل في محال: ذلك هذين القوتين لهما معايير يحددها الحصر الحالي وهو ما جعل دول أوروبا تلجأ لتكوين الوحدة لأنها فقدتها حتى لتوفير شروط البحث العلمي

وليس بالصدفة أن اجتاحت أوروبا رغم أن أيا من دولها دخلها القومي أرفع من دخل العرب مجتمعين في مشروعاتها العلمية المنافسة لعماليق العصر الحالي احتاجت

للتعاون الاقتصادي وتوحيد العملة وللتوحيد العملي لغزو الفضاء وصناعة الطيران المدني والعسكري وحتى البحوث الطبيعية والبايولوجية والرياضية

لذلك فإذا لم يعد العرب لهذين الشرطين شرط التنمية المادية للرعاية وشرط التنمية العلمية للحماية بما يجعلهما من مجال الإمكان وليس الامتناع فإن كل كلام لتبرير خذلانهم بحجة عدم تحقق التوازن الاستراتيجي يعني الخذلان الدائم بل والمزيد من التبعية. وهم بذلك يختلفون عن إيران: فهي تعد العدة

وهى تعدها لما هو اخطر على العرب والمسلمين مما تعده إسرائيل والغرب. فهذان لا يمكن أن يتجاوز استعبادهم للأمة الدوافع المادية المباشرة لأن الدوافع الروحية فشلوا فيها وإذا ما نجحوا فيها شيئا فهو يكون بالتسرب الداخلي باستقاءة إيران وتعلاثا من العرب وبالحكام العرب وعملائهم من النخب

كان المخرب واحدا هو إيران واسرائيل قبل الانتقال إلى الاستعمار اللامباشر أي قبل الاستقلالات الزائفة التى انتجت ما يجعل كل بلد عربى محمية للحيلولة دون الدولة الفدرالية مثلا (على الاقل خمس وحدات في الاقاليم الخمسة الهلال والخليج والنيل والمغرب والقرنين) فصار 22 محمية يتقاسمها شرطيان

لذلك فمن كان يتمنى هزيمة حماس أي من خذلها بل وحالف ضدها

إسرائيل_-هم الحكام العرب ونخبهم وطبعا إيران مليشياتها: فنصرها يعني فقدان الحكام كل شرعية وفقدان إيران كل خدعها واستعادة الشعوب مسيرة الربيع لتحرير الإنسان والأوطان.

صحيح أنه يمكن استثناء قطر التي رغم حجمها واصلت المساعدة وعدم الخذلان باعلامها وهي مهمة جوهرية لأن المعركة الخلقية العالمية التي ربحتها حماس علتها الأساسية هي دور الجزيرة واعلامييها وخطها التحريري الذي لا يمكنه تصوره مستقلا عن إرادة حكام قطر. وهذه شجاعة تحسب لهم ولا ينكرها إلا جاحد

لكن الخذلان الاكبر لم يحصل بعد: فما يسمى ما بعد اليوم الأخير من الحرب هو الذي سيتبين فيه الخذلان الحقيقي. ذلك أن الأنظمة العربية غالبيتها تريد حل 67 أي اضافة محمية عربية عدد 23 مع ال22 الموجودة حاليا وليس نشأة الدفع إلى تحقيق شروط السيادة للعرب جميعا لأن شرطها الجمع بين الثورتين

الثورتان هما: استكمال التحرير بالتخلص من سايكس بيكو على مرحلتين أي توحيد التجمعات الخمسة: الهلال والخليج والنيل العربي والمغرب العربي والقرنان (قرن افريقيا

وقرن الجزيرة) مع التعاون الضرورة لتحقيق شروط السيادة للرعاية والحماية الذاتيتين لكل العرب وحينها لن يستطيع الغرب فرض ارادته

ولما كنت متأكدا من أن الحكام العرب ونخبهم يعتبرون ذلك خطرا عليهم فهم قد بدأوا بعد يقترحون حل الدولتين فمقتضى 67 ومن ثم بإضافة محمية اخرى وليس الشروع في تكوين شروط النهوض الفعلي الذي

يحرر العرب والأمة لأن العرب هم قلب دار الإسلام ومركز كل مقدساته وخاصة لسان قرآنه. فهل هذا مطلبهم؟

طبعا لا. لذلك فلا يمكن اللوم على إيران وحزب الله وحدهما لأن ما يجعل إيران وميليشياتها هذا سلوكها له علة استرداد ما قبل الإسلام والانتقام من العرب الذين اسقطوا امبراطورية فارس وهو عين ما تنبني عليه فكرة البابلية والفينيقية والفرعونية والقرطاجنية في المحميات العربية: محاربة وحدة الأمة

ومحاربة وحدة الامة خدمة لأعدائها لانها تفقدها اساس قوتها المادية (شروط التنمية الاقتصادية) وقوتها الروحية (شروط التنمية العلمية والتقنية) ومن ثم منعها من بناء شروط السيادة في عصر العماليق الذين يدوسون الاقزام أي كل المستضعفين بسبب الاستبداد والفساد الذي يختار الاستعمار اصحابه لخدمته

وختاما فإن أعجب من الاستاذ كيف يعتبر تركيا منافقة لانها من الحلف الاطلسي وخذلت غزة. لا يقول مثل هذا الكلام من له الحد الأدنى من معرفة الوضعية التركية الحالية: فهي اولا لا تحارب اصل القوة أي الإسلام بل هى تحاول إحياءه حيث أراد الغرب قتله وهي ثانيا تعاني من خطرين اشد من خطر الغرب

فمن دون انتسابها للحلف الاطلسي كان ستالين يكون قد ابتلعها وحتى الآن من دون ذلك يمكن لبوتين أن يهدمها ليسترد ما ينصبه قيصرا على روسيا التي يريد العود بها الى القيصرية المتقدمة على ثورة 17. ومن ثم فوجودها في الحلف يحميها مرتين: من إسرائيل و الغرب ومن إيران

وروسيا.

وأخيرا فمن له دراية بتاريخ الصفوية أولا والخمينية ثانيا يعلم أن اعدى اعداء تركيا هى إيران. فالصفوية فى حروب الاسترداد الغربية كانت حليفة البرتغال ضد الخلافة العثمانية. وهي الآن تريد فصل تركيا عن العرب بممر يصلها مباشرة بالمتوسط فتتقاسم بذلك الهلال والخليج مع اسرائيل وأوروبا

وأهم علامة على ذلك هو مساندتها لأرمينيا في القوقاز ولملحدي الأكراد في سوريا

واسرائيل وإيران بحماية امريكية وروسية وفرنسية وبريطانية الهدف منه الفصل بين مؤسسي وحدة الامة والمحافظين عليها إلى 1924.

تباشير الاستئناف أو الفتح الثاني كان شعار الفتح الأول التحرير من عبادة العباد بعبادة رب العباد. وذلك ما العمل اثباته: 1-الثمرة الأولى وجودية وقد تجلت في انتقال المسلمين من رد الفعل إلى بالجهاد الدال على استرداد شروط الإرادة الحرة.

2-الثمرة الثانية اجتهادية وهي إثبات تقدم الروحي والمعنوي على المادي الاستعمارين باسترداد شروط الحكمة الراجحة

3-الثمرة الثالثة خلقية تجمع بين جهاد الفرسان واجتهاد الإنسان أي شرطي انتصار غاية التواصي بالصبر بفروسية المجاهدين وأداة التواصي بالحق بحكمة المجتهدين. وتلك هي خصال أبطال غزة.

4-الثمرة الرابعة الروحية الأسعى أي العناية الإلهية التي تتدخل العناية بتجليها في مديد التاريخ لأن الله يمد لأصحاب الباطل والجور ثم ينشئ

ظرفية تبسر هزيمتهم في الغاية. وقد جمع هذا الهد في ظاهرتين: طبيعية هي ظاهرة الكوفيد الكونية وتاريخية هي مأزق رأس العافيات في تزامن ثلاثة حروب: مع الصين بالقوة ومع روسيا بالفعل ومعنا بهما مها

5 - حصيلة الثمرات الأربعة مجتمعة وهي أن شعوب العالم اكتشفت أن من يحكمه هم عبدة العجل بمعدنه وخواره أي العافيات المسيطرة بربا المال الفاسد وبربا الإعلام المضلل دون تمييز بين الشعوب التي هي المستضعف في العالم كله.

وتلك هي علة عودة جل شباب العالم وفضلائه إلى قيمتي القرآن الأساسيتين في سياسة التاريخ: رفض ربا الأحوال ورفض ربا الأقوال.

أبو يعرب المرزوقي

الإسلام السياسي، كيف أفهم هشاشته؟ وكيف يمكن تجنبها؟

الاسلام السياسي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

الفهرس

الفصل الأول" 1
الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 26
الفصل الخامس 35

الفصل الأول"

الفصل الأول

محاولة فهم "علل الهشاشة التي يعاني منها الإسلام السياسي" . إنها تتمة لكلامي السابق عليه باعتباره يمثل الأمل الوحيد لاستعادة الأمة دورها رغم ضعف الرؤية الإخوانية التي تعتبر رافده الأساسي بعد أن تجاوزت الأمة مرحلة إحياء العامل الروحي لدار الإسلام الذي كاد الاستعمار يقضي عليه وخاصة منذ أن عين نوابا عنه من العملاء الذين هم الظاهر منهم وهم خدم شكله الثاني في الباطن .

فالقوى الاستعمارية ظنت أنها بلغت الغاية عندما أسقطت آخر رموز وحدة الأمة الروحية -الخلافة-وفتتت جغرافية قلب الإسلام ممثلا بإقليمنا الذي يحتوي على معالمه ومراكز الخلافة الأربعة- المدينة ودمشق وبغداد واستنبول -بعملائها المكلفين بإتمام المهمة التي تجعل ذلك يصبح نهائيا بتشتيت تاريخ الإسلام: فيجتمع العائقان المادي والروحي ضد الاستئناف .

فتفتيت الجغرافيا يلغي شروط القوة المادية للأمة إذ يصبح كل قطر محمية عاجزة دون شروط التنمية الاقتصادية. وتفتيت التاريخ يجعله عاجزا دون التنمية الثقافية. فتصبح التبعية بنيوية. وحينها يمكن الإجهاز على الوحدة المرجعية التي هي آخر خطوط الدفاع وسر الحصانة الروحية للأمم : الإسلام .

ويمكن القول إن ما يجري حاليا هو غاية الحرب على خط الدفاع الأخير .

وأعتقد أن الأعداء خسروها وهم يزدادون توحشا لعلمهم بأنهم في الرمق الأخير . فالحرب على الإسلام ربحناها بالمطاولة تأخر أعداؤه كثيرا ! لأنه وقد بدأوا ينتبهون إلى أن فاعليته عادت بما لا يقدر وأن الأنظمة التي كلفوها بتشتيت التاريخ والتراث الروحي لم تستطع إنجاز المهمة. والثورة الحالية دليل هزيمتهم وبداية الاستئناف .

وبخلاف ظاهر الأحداث فإن الثورة المضادة في احتضار. لم يعد عندها أمل الانتصار مهما أنفقت ومهما تحالفت مع ذراعي الاستعمار) إسرائيل وإيران) وحتى مع الاستعمار نفسه

قديمه) أوروبا) وجديده (روسيا وأمريكا .(فالزخم الثوري يتمدد رغم كل البشاعات التي حدثت منهم جميعا ضد الشعوب ورغم اختراقهم للثورة والإسلام السياسي .

وهذه التكملة وظيفتها بيان طبيعة الاختراق للثورة وللإسلام السياسي وعلل اقتصار الإسلام السياسي على السياسي بمعناه المقصور على الحكم وهو خطر على الثورة قد يحول دونه وأن يكون هو أملها. وتلك هي هشاشته التي أريد تشخيصها حتى يتم تداركها قبل فوات الأوان . وسأضرب أمثلة ما زلت إلى الآن لا أفهم علة عدم فهمه من قبل قيادات الإسلام السياسي عامة وتونس خاصة.

وحتى يكون الأمر شديد الوضوح فيمكن تلخيص ذلك في كلمة واحدة: ما علة حصر السياسي السياسوي أي في الحكم والاعتماد على أداة تكاد تكون الوحيدة هي وجه العبادات من الإسلام؟

ما السبب في إدقاع النظر والخيال بحيث إنهم يتصورون الإسلام قابلا لأن

يبقى في شكله البسيط الذي كان عليه في عصر الراشدين ويمكن أن يسهم في الاستئناف بمنطق العصر الحالي وهو مبني حصرا على علامات الإيمان وأخلاق الأفراد الخارجية؟

لماذا لا يفهمون أن هذين العاملين -حتى لو سامنا بما يقال عنهما في السرديات التخيلية لعصر الراشدين -هما أضعف أدوات القوة السياسية لأي جماعة وهما أكثر طرق الخداع والنفاق لأن السرائر لا يعلمها إلا الله. وكلاهما يحول دون البناء المتين للقوة السياسية المؤثرة في قوة الجماعات والدول؟

وقد يعجب الكثير من قولي إني فعلا أشك شكا صارما في فهم حركات الإسلام لفلسفة القرآن السياسية بحيث إنهم يجهلون أو يتجاهلون أن قيم الاستخلاف في الأرض مستحيلة من دون أن تكون مؤسسة على شروط الاستعمار الأرض؛ لأن تلك لا تتحقق من دون هذه وهذه يمكن أن تتحقق من دون تلك . فقيم الاستخلاف في الأرض من دون شروط الاستعمار فيها لها ضربان من الوجود:

1 . ظاهر غالبه عاق وهو الغلو العبادات القشورية.

2 . لكن القلوب تكون خربة وعديمة الخلق والالتزام بها .

وذلك عملا بحكمة شعبية تقول "اعمل الفرض وانقب الأرض) أي صلي ولا يهم إن كنت مجرما) ويكفيك أن تحج لتغسل ذنوبك نفيا تاما للإيمان. فقد حصر الدين في شكليات العبادات حتى صار يصح على الإيمان والمؤمنين ما قال القرآن عن الشعر والشعراء: "يقولون ما لا يفعلون وفي كل واد يهيمون" .

وهذا هو الداء الدوي الذي يعاني منه الإسلام السياسي . فعله مناف لقوله . وهو مثل جحا يقطع فرع الشجرة الذي يجلس عليه فيصبح خطرا على الإسلام لا فاعليته التحريكية قد تبدو رهن هذا الجيل ورهن الأمية الفكرية أكثر مما رهن الإيمان الحقيقي بأن الإسلام يمثل أفقا لبناء الأمة والإنسانية.

وأعيد بأني قد أفهم أن ذلك قد كان ضروريا في المرحلة الدفاعية لإحياء الجذوة الإيمانية -ما يشبه المرحلة المكية من الرسالة -لكن بعد أن تحقق هدفها كان لا بد من المرحلة المدنية أي شروط بناء الدولة التي تعمر الأرض بقيم الاستخلاف وتحقق شروط الحماية والرعاية اللذين بدونهما يمتنع أن تتحقق سيادة حرة ومبدعة.

وقلت إني سأقدم أمثلة مما بدأ يحيرني في الظاهرة بدءا بمثال عشته بنفسي وكنت من الساعين إليه . فلما كلفت بالمستشارية في التربية والثقافة لاحظت أمرا عجبا وهو أن هذين المجالين اللذين يمثلان حقيقة القوة اللطيفة وأصلا حتى للقوة العنيفة (بمعنى العام الذي ينتج أدوات القوة المادية اقتصادا ودفاعا) في كل حضارة كانا أقل شيء يولونه اهتماما وكان الهم مقصورا على الحكم المباشر أو القوة العنيفة ذات المفعول الآني أعني الكثرة العامية بدلا من الكيف المختص.

وقد استقلت من المهمة لما يئست من الإقناع بالفرق بين القوتين اللطيفة ذات المفعول العميق والدائم والقوة العنيفة التي هي خلب القوة وهي شديدة الوهاء بدليل فقدانها بمجرد فقدان الحكم المباشر في الأبدان إذا لم يكن ضاربا بعروقه في الأذهان . وقد دعوت إلى وضع المؤسسات ذات

الأثر الباقي من السياسي.

وقد تمكنت بعد جهد جهيد وبعد أكثر من أربعة عقود قبل الثورة لتأسيس كرسي ابن خلدون للدراسات الفلسفية والإنسانية ونجحت قبل شهر من الاستقالة من إقناع رئيس الحكومة بإصدار أمر في الرائد الرسمي حول مركز ابن خلدون للدراسات الفلسفية. لكن الأمر بقي حبرا على ورق رغم أن النهضة حكمت بعد هذا التاريخ ما يقرب من سنة كاملة. ويبدو أن بعض مخربي التربية استحوذوا على الفكرة مؤخرا حتى وإن فضلوا جعلها تحت عنوان كرسي اليونسكو بدل ابن خلدون وهذا من خسران الإسلام السياسي دوره المتميز في الثقافة وفي الفلسفة وفي الجامعة مع شبه الغياب التام في الاقتصاد والشعر والفنون لأن ما يكتبه زعماء الأحزاب ليس شعرا بل إيديولوجيا ثم يزعمون أنهم سيحكمون باسم الإسلام السياسي حصرا في العبادات وفي المناورات السياسوية التي من شرط نجاحها رضا فرنسا وإسرائيل وإيران والثورة المضادة.

وقد أنشأت تركيا جامعة باسم ابن خلدون وكان من الواجب أن يكون لذلك نظائر في تونس والجزائر والمغرب واسبانيا واليمن ومصر وسوريا لأن الرجل الذي يمثل بداية الحداثة الكونية باعتباره مؤسس العلوم الإنسانية تأسيس أرسطو للعلوم الطبيعية ينبغي أن يكون رمز الاستئناف الإسلامي .

والأغرب من كل خبال هو أنك لا تسمع جماعة الإسلام السياسي يتكلمون على الإسلام باعتباره نظاما شاملا لكل وجوه الحياة . لكنهم في الممارسة يقصرونه على عاملين اثنين :

- العبادات الشكلية.

. والحكم الفوقي .

وإذا أساموا شيئا أفسدوه علميا ودينيا مثل أسلمة البنوك أو أسلمة العلوم . فكلاهما كان هجين . فالبنوك الإسلامية لا هي بنوك ولا هي إسلامية بل هي أكثر شيلوكية من شايلوك نفسه فهي ربوية بالفعل وإسلامية بالفتوى المخادعة. ولا تدل على علم بالاقتصاد ولا بالإسلام بل هي "فوتو كوبي" وأسلمة منافية للإسلام وللاقتصاد . ونفس الشيء في إسلامية المعرفة ويكفي ما كتبته فيها منذ أكثر من عقدين .

ليس له دعوة . لكنهم لا يفهمون بالدعوة إلى الوعظ والإرشاد وليس تقديم البرامج على أساس قيم مستمدة من المرجعية التي يستند إليها مشروع الحزب والجماعة التي تؤمن بمشروعه . فحتى الحزب الشيوعي له دعوة.

فعندما يتوهم حزب أن الدعوة هي أن يصبح قادة الحزب أئمة فهم لا يفهمون معنى الدعوة ولا معنى الحزب . وهم وضعوا على ظهر الجمل ما سيقصم ظهره . ذلك أن الأحزاب دعوتها هي تأسيس برنامجها على قيم مرجعيتها وليس على العبادات التي هي من وظائف الأئمة في المساجد والأسرة في المنازل والمجتمع الأهلي في الجمعيات وليس من وظائف قادة الأحزاب.

ولذلك فعندما فصلوا كما زعموا لم يبق شيء يعتمدون عليه . ولو تم الفصل بهذا المعنى فستصبح النهضة حزبيا لا يختلف عن حزبيات تونس التي تتألف من زعمائها . لذلك فليس لهم رؤية إسلامية لمقومي السياسي مستمدة من الإسلام. لذلك فهم لا يرون مانعا من مساندة برنامج الشاهد الذي هو برنامج الرأسمالية المغالية لكونه برنامج تصفه البنوك الدولية التي لا

علاقة لها بقيم الإسلام . فالاقتصاد المتبع لقيم الإسلام تضامني وليس تنافسيا واجتماعي وليس طبقيا . ولا يكون خاصة ربويا .

لم يعد كلمة "مرجعية إسلامية" أدنى معنى يمكن أن يغري الإنسان بالانضمام إلى حزب يخلط بين كل المعاني ويقبل بكل الشناعات مقابل المشاركة في حكم ليس له عليه أدنى سلطان فيكون فيه "كالزير المنكي الذي لا يضحك ولا يبكي" كما يقول المثل التونسي . وإذا ظل هكذا فزواله بزوال الجيل الحالي.

وعندما قلت إن الإسلام هو مستقبل الإنسانية لم أكن أقصد هذا الإسلام الذي يقوده قوم يخلطون بين المعاني فيفقدون الإسلام بريقه وثوريته التي قد تغري الإنسانية كلها وليس المسلمين وحدهم . أما من يتبنون معاني غير مفهومة حتى يحكموا شكلا فهذا هو سر الهشاشة التي أعنيها .

ولا شيء يميتني ضحكا أكثر من كلامهم على الإكراهات السياسية. . يقبلون بأن يضعوا أنفسهم في منزلة من يقبل بشروط تلغي ما يترتب على مرجعيته ثم يعلل ذلك بالإكراهات السياسية. يبقى معلقا في الهواء ليس له عرو في المجتمع و القوة اللطيفة التي تجدد الأذهان ليكون قشة تذروها رياح اضطراب الأعيان.

ولست ممن ينقد ولا يحاول أن يحدد معالم الطريق نحو البديل . فلماذا كانت قيادات الإسلام السياسي متلهفة للحكم -النهضة في تونس والإخوان في مصر-بدل الاستفادة من مناخ الثورة لتؤسس شروط التجذر وأهمها القوة اللطيفة-التي هي ليست العبادات-بل القيم الإسلامية في بعدي الحياة الاقتصادي والثقافي.

والبعض يعلل ذلك بكونهم كانوا خائفين على أنفسهم . لكن هذا دليل قصور نظر . ذلك أن الحكم الشكلي من دون قوة متجذرة لا يحمي أحدا. والدليل ذلك في مصر. وتونس ما تزال مهددة بنفس ما حصل في مصر خاصة إذا نجح حفتر وفشلت الثورة الجزائرية. وعلى كل ورغم أني لست متحزبا فإني نصحت بتأجيل المشاركة في الحكم .

وآمل ألا يقع إسلاميو الجزائر في نفس الفخ مرة ثانية بعد العشرية السوداء . فكل تسرع في المشاركة في الحكم سيكون ذريعة لمنع التمييز بين دور المرجعية مصدرا للقيم ودورها مصدرا للعبادات . فالعبادات رغم كونها ليست منفصلة عن القيم إذا كانت صادقة تبقى صلة بالاستخلاف وليس بالتعمير .

والصلة بالاستخلاف وحدها لا معنى لها في الإسلام . ذلك أن آدم وحواء أنزلا إلى الأرض فرصة ثانية ليثبتا بالتعمير المطبق لقيم الاستخلاف جدارتهما به وندمهما على عصيان الأمر في الفرصة الأولى إذا كان الإسلاميون بحق يصدقون القرآن ولا يستعملون الدين غطاء للنفاق ولخاب السلطان الدنيوي.

كنت سأتوقف عن الكلام في المفارقة التي تترتب على الجمع بين قولي بـ"هشاشة الإسلام السياسي" وبالزعم أن الحل الوحيد والممكن للأمة هي الإسلام السياسي . وسبق فبينت أن وصف الإسلام بالسياسي "بليوناسم" بمعنى أن كلمة إسلام وحدها تعني "إسلام سياسي". وليس ذلك بحجة تاريخية مستمدة من سيرة الرسول فحسب بل بحجة مفهومية من القرآن

فكل المخرفين بعدم وجود دولة في الإسلام وبأن الرسول لم يكن دولة

دافعهم السعي لتمسيح الإسلام وجعله دين جماعة كانت تعيش تحت الاستعمار الروماني الذي كان صاحب الدولة مما اقتضى القول الذي ينسبه بولس إلى المسيح بقسمة مفادها الروح والآخرة لله والجسد والدنيا لقيصر. لكن الإسلام لا يقر هذا الصلح بل سياسة الدنيا هي امتحان لأهلية الإنسان للاستخلاف .

لذلك فهو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها . وهو صاحب السلطان في التاريخ ولا يتبع سلطانا آخر غير خالقه وهو معنى خلافة الإنسان . وإذن فوجود صفة السياسي الغاية منه استرجاع بعد حذفه من الإسلام الانحطاط والاستعمار. وهي إضافة ليست ضرورية من حيث المفهوم لكنها ضرورة من حيث الدلالة على الاسترجاع . أما الأدلة التاريخية فهي مقومات الدولة الخمسة:

1 أرض محددة.

.2 دستور يحدد علاقة أهلها بها .

.3 حماية ورعاية داخليتين .

.+4 وحماية ورعاية خارجيتين

.5 تتفرع كلها على علاقة مباشرة بين الإنسان وربه ولا تخضع لوسطاء ولا للأوصياء .

الفصل الثاني

م ولاج مموا أن وجي له جراد اك جين دقية وخارجية. ثم صارت

حضارة ذات مؤسسات تكون الإنسان وتحكمه . فإذا لم يكن ذلك دولة فما الدولة إذن؟

ثم إن العرب قبل الإسلام لم يكن لهم دولة رغم مزاعم القوميين الذين يتكلمون على أطراف الجزيرة العربية. فقد كانت شبه جزيرة عربية ولم تكن ذات سيادة بل كانت محميات كما أصبحت الآن بعد أن فقدت عزة الإسلام تحت فارس وبيزنطة) . وهي إذن سياسة لصيقة بمبدأين:

1. التحرر من الوساطة الروحية بمعنى أن الرسول أمره الله بالقول "فذكر إنما أنت مذكر" بمعنى أنك لست وسيطا بين المؤمنين وبين الله بل مبلغ لرسالة ومكلف بشرحها - قراءتها على الناس على مكث وهي وظيفة تربوية وليست سلطة روحية مثل سلطة كهنوتية تنوب الله في الأرض تتقاسم مع الحاكم ما لله وتبقي له ما لقيصر قبل تمسح الدولة الرومانية وتحول الحكم إلى حكم بالحق الإلهي يكون بتعميد كنسي وصل في الغاية حتى بعد الثورة الفرنسية إلى تنصيب الكنيسة نابليون الأول امبراطورا على مستعمراته باسم الحق الإلهي الذي تنطق به الكنيسة.

2. لكن الإسلام يرفض الحكم بالحق الإلهي . فتنبيه الله لرسوله لم يقف عند "إنما أنت مذكر" بل أضاف "لست عليهم بمسيطر" أي إنك لا تملك عليهم سلطان الحاكم المعين سماويا بل لا بد من أن تحصل على البيعة أي الانتخاب الحر من المؤمنين . وفعلا فالانتقال إلى المدينة الذي كان بداية الحكم تطلب مبايعة ودستورا لتأسيس الدولة.

ولذلك نفهم أن الرسول لما جاء أجله لم يعين حاكما وأن الجماعة حسمت الأمر بالبيعة أي بالانتخاب الحر حتى بعد خلافات طويلة حول

معايير الانتخاب. وكان الجدل عن شروط من يستحق أن يكون "خليفة" (منزلة سياسية تعطيها الأمة للحاكم بانتخابه) ينوب الخلفاء ([منزلة وجودية للإنسان من حيث هو إنسان) . ليس في ما هو فرض عين من الحكم بل في ما هو فرض كفاية بمعنى الإدارة تحت مراقبتهم .

وما طبق على الرسول -وهو الرسول - فحري أن يطبق على غيره . ومن ثم فلا توجد كنيسة تضفي الشرعية على الحاكم بل الشرعية يضفيها عليه البيعة الحرة . طبعا كلامي لا يتعلق بالأمر الواقع بل بالأمر الواجب . وهذا يصح على أكثر دول العالم ديموقراطية: ففي أمريكا مثلا ليس الأمر الواجب هو الحاصل .

فالأمر فيها يحدده أهل الحل والعقد أي أصحاب المال والإعلام على مستويين في تعيين الحزب لمرشحه وفي تعيين الشعب بدرجتيه الناخب الشعبي والناخب الكبير والمرجح هو الأخير . وهو ما حاول الغزالي -حجة الإسلام -بيانه في حواره مع شيعي باطني يدافع عن الوساطة والوصاية للمعصومين المزعومين .

فبلغ التحريف إلى حد جعل الإمام فوق الرسول ويدعي الانتساب إلى آل بيته . الرسول ينبهه الله إلى "إنما أنت مذكر" و"لست عليهم بمسيطر" والأئمة ليسوا مذكرين بل وسطاء وليسوا نواب الأمة بالاختيار بل أوصياء عليها بالاضطرار. ومن ينوبهم في الوساطة وفي الوصاية المرجعيات الفقيه الولي هم أفسد خلق الله ماديا وخلقيا لأنهم يأكلون أموال تابعيهم ويستبيحون حرماتهم : نفي تام للإسلام.

واختيار الصديق لم يكن لقرابة مع الرسول أو حتى لقربه منه بل كان

بسبب الصفات التي أهلته لأن ينوبه الرسول في إمامة الصلاة فاستنتج المسلمون يوم الحسم هذا المعيار: من له صفات الإمامة الدين يكون من باب أولى مؤهلا للإمامة الدنيا . واستحقاق إمامة الدين ليس مثل من تعينهم الحكومات الفاسدة في عهد الرسول .

إنما شروطها من نوع أخلاق الصديق . والدليل خطبته لما تمت البيعة. لم يقل عينني النبي أو اختارني الله أو فرضتني عصبية بل قال لمبايعيه اخترتموني ولست خيركم . فبين من أين يستمد ما سيصبح له من سلطان يأخذ بمقتضاه حق الضعيف من القوي الذي يفقد قوته أمام الحق والحكم المنصف بالأمانة والعدل (النساء .(58 وإذن فصفة السياسي غير ضرورية بل كلمة إسلام وحدها تكفي لأنها تعني بعدي السياسة:

1. التربية من دون وساطة.

2. والحكم من دون وصاية.

والشرعية مصدرها إرادة الجماعة بالبيعة الحرة . والدولة التي تقوم بهذين الوظيفتين ليكون الإنسان حرا وقادرا على تعمير الأرض والاستخلاف فيها بشرطين هما التبادل والتواصل .

وحتى يحصل تبادل فلا بد من تعاون وتعاوض عادل وهذا يعني القضاء . والقضاء يحكم لكنه لا ينفذ . ومن هنا فلا بد من الأمن) الشرطة) . وما كان هذا التبادل مشروطا بتوزيع العمل لإنتاج الثروة فإنه صار بحاجة إلى حماية الأرض والثروة وذلك هو الدفاع. والدفاع لا بد له من دبلوماسية التي هي في نسبتها إلى الدفاع من جنس القضاء في نسبته إلى الأمن.

وهذه كله تسمى وظائف الحماية الداخلية والخارجية وكلها بحاجة إلى جهاز عصبي يوحد بينها هو الاستعلام والإعلام السياسيين حتى تكون الدولة تعمل على علم . وهذه المعاني كلها محددة في السور المدنية. وهي سياسة. لكن لماذا كل هذا؟

أليس لتكوين الإنسان حتى يصبح قادرا على تموين نفسه؟

وتلك هي الرعاية التي تكمل الحماية التي يحمي بها نفسه لأن الدولة هي منظومة المؤسسات التي يعبر بها عن إرادته ويحقق بها غاياته) الشورى 38) .

والرعاية تعني التربية في نظام التعليم والعمل والعيش في المجتمع . كما تعني التموين المادي بالإنتاج الاقتصادي والتموين الروحي بالإنتاج الثقافي. وهما أخيرا يستندان إلى جهاز عصبي يحقق شروط ذلك كله علميا وتقنيا وخلقيا وتنظيميا ومنهجيا. إنه البحث العلمي الذي ينتج الثروة والتراث والنظام والمنهج ويمكن من سد الحاجات المادية والروحية للإنسان . وكل ذلك نجد الإشارة إليه وقيمه في القرآن المدني .

هل بقي شيء آخر يمكن أن يعتبر سياسيا وليس هو مقوم أساسي من الإسلام؟

لذلك فصفة السياسي نافلة عند الكلام على الإسلام . كلمة إسلام كافية وحدها . لكن لا بأس سأقبل بها لأنها زيادة خير ولا ندامة في زيادة الخير. وبهذا المعنى اعتبر الإسلام

-الفصل الثاني- السياسي أو الإسلام دون وصفه بالسياسي مستقبل الإنسانية

بما يحدده من قيم لهذه

فإذا كان المنتسبون إلى الإسلام السياسي يريدون أن يصبحوا قوة سياسية قادرة على حكم دولة فلا بد من اعتبار الإسلام سياسيا بالجوهر بهذه الوظائف . وتلك مهمة القوى السياسية أي تعمير الأرض بقيم الاستخلاف وليس بالعبادات التي هي من مسؤولية الأسرة والمدرسة والمجتمع الأهلي . والدليل القاطع هو أن دستور الإسلام ترك ذلك لهذه المؤسسات.

والدولة التي أسسها الرسول بدستور صريح لم تكن وحيدة الشرعة والمنهاج بل مبدؤها "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" ما يعني التعددية الدينية عقيدة وشريعة. والحجة التي يتأسس عليها هذا التعدد في الآية 48 من المائدة هي أن التسابق في الخيرات وحاجة الحرية الدينية له تعدد شرطا في الخيار الحر للمتدين .

وإذن فأي قوة سياسية تترك الوظائف السياسية للدولة والمجتمع وتنشغل بالعبادات سلطة متحيلة وليست سلطة شرعية لأن تستخدم الدين ولا تخدمه . فهذا العمل يعني أنها تهمل ما يحاسب عليه الإنسان يوم الدين أي التعمير بقيم الاستخلاف وتهتم بما ليس من مسؤولياتها فتتحول الأحزاب إلى كنائس أو فرق دينية ولا تبقى قوى سياسية يقتصر دورها على الحماية والرعاية.

وظيفتها قهر الفقر المادي حتى يصبح الإنسان متحررا من سلطانه عليه فيتعالى ويصبح واعيا بالفقر الروحي الذي يجعله يتحرر مما يخلده إلى الدنيا أعني الحاجات النباتية التي لا تترك للإنسان فرصة السمو إلى ما يصفه به ابن خلدون" رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

فأكثر من 99 في المائة من المسلمين غارقون في الفقر المادي الذي يلهيهم عن قيم الاستخلاف . فيكون تعبدهم تعويضيا وليس دينا بحق لأن العبادات تتحول بالنسبة إلى

الجائع مجرد حركات لا دلالة لها بمعنى العرفان للرب بل هي شكوى له منه من قهر الدهر وذل العبودية للاستبداد . وكل ذلك مناف لعزة الإسلام.

وسأختم الفصل بدلالة الوصل بين العبادات والتحرر من الفقر المادي أي التحرر منه بتعمير الأرض وسياستها بقيم الاستخلاف . فبعد الشهادة التي هي عتبة الدخول إلى الإسلام والتي هي تذكير بالشهادة الأولى ونحن في ظهور آبائنا) الأعراف (172-173 تأتي العبادات الأربعة الباقية وكلها مشروطة بالتحرر من سلطان الفقر لأنها مكلفة ماديا ١

أليست الزكاة بعدها مباشرة ومرتبطة بها دائما؟ هل يزكي من ليس له النصاب؟

والنصاب أليس دليل التحرر من الانشغال بالدنيا مدة سنة؟ لماذا؟

أليس لأن الله يعلم أن الذي يفكر في لقمة أبنائه في الغد يصعب أن يشكر في غير ذلك أم نحن أعلم منه بأحوال النفس البشرية؟

وهل يبقى للعبادة معنى إذا كان المرء منشغلا بإقامة عيش أبنائه؟

وهذا الربط ألا يشجع على العمل لئلا يخسر الإنسان القيام بفريضة تقربه من ربه؟

وصاحب هذه الوضعية يقبل العبودية لغير الله إذا لم يتوفر له ما يحرره منها

لأنه يكون عبدا للحاجة الملحة. وتلك هي علة كون الشعوب العربية تقبل الذل والمهانة والعبودية والخضوع للمافيات والبلطجيات بسبب الفقر الناتج عن عدم تعمير الأرض وعن عدم العمل بقيم الاستخلاف في سياستها . ولست أعني أن الفقراء لا يعملون بل أعني أنهم يعملون كما يعمل من عمله لا يجاوز الكفاف فضلا عن تسليم أمر السياسة للمافيات: عمل بدائي وليس عملا على علم وخضوع للمافيات .

ولماذا يكثر الكذب والتحيل والغش وعدم احترام الالتزامات؟

أليس لأن الإنسان في هذه الحالة ينحط إلى ما يفرضه التاريخ الطبيعي أي الاقتتال والتخادع من أجل العيش الأدنى .

ولننظر الآن إلى الصلاة: هل الصلاة بلا كلفة مادية؟

ثم الصيام هل هو بلا كلفة مادية؟

وأخيرا الحج هل هو بلا كلفة مادية؟ علام يدل ذلك كله ؟

ألا يدل على أن الإسلام يجعل تعمير الأرض شرطا في العبادات الصادقة لوجه الله بمعنى أن العبادات من حيث هي علاقة مباشرة بالرب التي تقتضي التحرر ليس بالهروب بل بالسلطان على الأرض لسد الحاجات بالعلم والعمل وليس بفتات ما نجود به الطبيعة في الإنتاج البدائي وفضلات المافيات التي تستحوذ على ثروات الأمة؟ فمن لم يتحرر من الحاجة يصبح عبد من يسدها.

وبذلك يستبد المستبد ويستعبد المجرمون الشعوب.

كلما زرت مصر وجلست قبالة الأزهر رأيت ما يذوب له القلب . أطفال

كالذباب يتسولون . ولعلهم بلا أسر ولا معيل . فكيف سيكون هؤلاء الأطفال ومن يلومهم إذا أصبحوا بلطجية ومجرمين وأدوات للمستبدين حتى يخضعوا البقية فيحكم السيسي وأمثاله .

ألا يرون أن العبادات لم تجعل المسلمين يبتعدون عن الكذب والنفاق والخداع والغش والتآمر والتقاتل؟

بل لعل أكثر الناس كذبا ونفاقا هم الدعاة وخاصة الجدد منهم الذين حولوها إلى تجارة. فأبرزهم أكذبهم لكأنهم يطبقون ما كان النقاد العرب يعتبرونه من خصائص الشعر إذ يعتقدون أن أجود الشعر أكذبه فصار أجود الدعاة أكثرهم كذبا ونفاقا . وهذا من علامات الانحطاط وتحريف القرآن الذي يقيم الشعراء بعكس ذلك إذنا .

الفصل الثالث

وصلنا الآن إلى ما يمكن أن يعتبر في آن إسلاما أو سياسة لا فرق بين الكلمتين . فحتى وإن قبلت الوصف سياسي يضاف إلى إسلام فذلك من أجل الدلالة على عودة ما سلب منه بسبب الانحطاط وتحريفه وبسبب الاستعمار وعملائه . ويمكن اعتبار القرنين الماضيين من تاريخنا صاحبي الفضل في هذه الاستعادة. وهذا وحده كاف لشكرهما . فحركة النهوض كانت إسلامية بهذا المعنى لأنها سياسة حركة التحرير في كل دار الإسلام . ولها رمزان:

1 . رمز هدف إلى تحرير المجتمع من النكوص إلى الجاهلية بتحرير الإيمان والعبادات من الخرافة وعبادة القبور ويمثله فكر ابن تيمية.

2 . ورمز هدف إلى تحرير الدولة من النكوص إلى الشوكة الفاقدة للشرعية التي تجعل السياسي من الإسلام مركز الاهتمام ويمثله فكر ابن خلدون .

ويمكن أن نقول إن حركة الإخوان كانت وسطا بين هذين الهدفين والرمزين -جوهر الفكرين التيمي الخلدوني -وأن الحركات السياسية بما فيها تلك التي لم تكن ذات ميل إسلامي أو التي انفصلت عن الحركات ذات الميل الإسلامي كما في تونس) علاقة بورقيبة بالثعالبي) كانت لها صلة بهذين الهدفين كما يتبين من الطرق الصوفية ومن الحكم التقليدي .

لكن هذه المرحلة أعتقد أنها من الماضي وهي قد أنجزت مهمتها إلى حد كبير لأن النخب الإسلامية الأصيلة تحدثت فلم تبق منقطعة عن الثقافة الغربية ولم تقطع مع الثقافة التقليدية. لكن ذلك لا ينفي أن سيطرة هذه الثقافة الأخيرة لم تزل مسيطرة في مصر وفي الخليج حيث ما زال للتكوين التقليدي الكثير من التأثير في ثقافة المجتمع وثقافة الدولة التي لم تستعد هذه المقومات التي هي جوهر سياسة الإسلام .

ومثاله ما يجري حاليا في الخليج وفي مصر من حرب على الإسلام في شكل رد فعل مفهوم من الشباب الذي تلقى ثقافة حديثة ولم يجد مرونة من الثقافة التقليدية في مناخ الحياة العامة . ولو لم يكن جاريا بتبعية صريحة لإسرائيل وأمريكا لكان شيئا مفيدا . لكن الحصيلة

هي الصدمة الضرورية إلى ما يبدو حربا على الإسلام وهو في النهاية سيكون أفضل خدمة للإسلام لأن التوازن المنتظر سيكون تحرير الأحياء من التبعية وستظهر عليها حقيقة الإسلام السياسي التي هي سياسة الإسلام بمعنى تلك الوظائف شرط التعبد .

صحيح أن المدخل السعودي للقطع مع فكرة الإسلام الاستخلافي من دون شرطه أي التعمير مدخل بدائي وتبسيطي. لكن السعوديين في النهاية سيدركون العلاقة بين التعمير والاستخلاف وسيصبحون مثل غيرهم من الشعوب فاهمين أن الحياة من دون عمل لا معنى لها وأن التدين من دون الاستعمار الأرض وهم .

وصحيح أن المدخل المصري عنيف بقيادة عميلة. لكن المصريين بحاجة إلى التحرر من الدولة الحاضنة التي جمدت القدرة الإبداعية في الشعب لأنها أدت إلى ثقافة تقاسم الفقر واعتبار وظيفتها تقاسم العيش وليس تكوين شعب يعتمد على استعمار الأرض المتجاوز بما يحررهم من ثقافة لم تتطور منذ الفراعنة أي الفلاحين العبيد لبلطجية يسيطرون على الأرزاق.

ولا فرق في ذلك بين الباشوات في العهد الملكي والعسكر بعد ما يسمى ثورة: شعب من العبيد ونخبة من العملاء ودولة ليس لها آفاق التحول إلى جهاز ينظم فعلا جماعيا يحقق شرطي السيادة أعني الحماية والرعاية الذاتية. طبعا ليس هذا هدف السيسي كما أن ما قلته عن السعودية ليس هدف صاحب المنشار.

لكن ما سيحصل سيكون ضد هدفهما وهو ما وصفت أي إن السعودي الذي هو بصدد الخروج من عهد الوفرة بسبب حمق قيادته الحالية سيصبح في وضع طبيعي لشعب يعتمد على العمل وليس على الكسل . والمصري الذي كان يرضى بالعبودية سيضطره العسف العسكري إلى أن يصبح مواطنا حقيقيا يدفع الظلم ويتحرر.

والحصيلة هي من المفارقات . فالثورة المضادة أصبحت بغير قصد منها

تحقق شروط عودة الإسلام السياسي أو الإسلام "تو كور" أي بمجرده دون حاجة لوصفه بالسياسي . فما هو هذا

الإسلام الذي هو سياسي بالجوهر بل وأفضل العلاج السياسي الممكن إنسانيا لجمعه بين التعمير وقيم الاستخلاف؟

فالتعمير شرط طبيعي لقيام الإنسان المتحرر من التبعية وممن يسيطر على سد حاجاته والاستخلاف ليسدها بنفسه وبقيم الاستخلاف وهما شرط خلقي لقيام الإنسان الواعي بتكريمه الإلهي . وشرطهما لقيام الإنسان المادي التعاون والتبادل بالتعاوض العادل وشرطهما لقيام الإنسان الروحي هو التواصل بالتعارف الصادق) الحجرات (13 بين البشر كإخوة (النساء 1).

وهذا هو ما يمكن أن يسمى سياسة الإسلام أو الإسلام السياسي أو الإسلام "تو كور" أي دون إضافة صفة السياسي إليه لأنه هو نفسه نظام سياسي بقيم متعالية على الإخلاد إلى الأرض وهو ما تحتاج إليه الإنسانية وخاصة الآن في عصر العولمة المادية التي لا تعمر الأرض بل تدمرها .

والتبادل العادل هو جوهر الاقتصاد الإسلامي . والتواصل التعارفي هو جوهر الثقافة الإسلامية. وهذان هما ما تخلى عنه الإسلام السياسي الحالي لتبنيه الموجود وتخليه عن المنشود بمنطق التكيف الغبي والمسارعة في المشاركة في حكم ليس له عليه سلطان بالتنازل عن قيم مرجعيته

والعلة هي العجلة وعدم الصبر لأن هذا التخلي عن المنشود للمشاركة في الموجود تفقد الإسلام جاذبيته الكونية وتجعله شكلا ممسوخا من الرأسمالية كما يتبين مما ذكرت عن البنك الإسلامي والحكم الإسلامي

القابل لشروط البنوك الدولية في رؤيته الاقتصادية والتودد للثقافة المبتذلة والمنحطة الحالية. ويصبح السؤال مضاعفا :؛

1 . كيف يكون الاقتصاد مبنيا على التبادل العادل في التعاون الضروري لسد الحاجات المادية الذي يتطلب اقتسام العمل في كل جماعة؟

2 . وكيف تكون الثقافة مبنية على التواصل الصادق في التعارف الضروري لسد الحاجات الروحية الذي يتطلب التآخي والمساواة بين البشر؟

فالإسلام السياسي أو سياسة الإسلام أو الإسلام "تو كور" دون وصف بالسياسي هو الجواب عن هذين السؤالين جوابا هو ما تشرئب إليه الإنسانية حاليا بعد أن جربت الحلين اللذين بينت أنهما يعودان في العمق إلى دين العجل: الثيوقراطيا والانثروبوقرطيا .

ذلك أن جوابه هو مستقبل الإنسانية فعلا بتحريرها منهما بعد أن كشف بنيتهما العميقة التي هي دين العجل . فقد تبين لكل ذي عقل وحتى في الغرب أن الاقتصاد الربوي استعباد خفي للإنسانية ماديا كلها لأنه يجعل أصحاب البنوك هم السادة والبقية عبيد لديهم بسبب تحول العملة من أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين . وهذا هو بعد العجل الذهبي الأول . كما تبين لكل ذي عقل أن الثقافة التلهوية والإعلام المزيف للحقائق استعباد خفي للإنسانية روحيا للإنسانية كلها لأنه يجعل أصحاب إنتاج الملاهي والإعلام هم السادة والبقية عبيد لديهم بسبب تحول الكلمة من أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين: وهذا هو بعد العجل الثاني : الخوار.

فهما جعلا الإنسان عبدا لبعدي دين العجل:؛ رمز العملة الربوية ماديا ورمز الكلمة الربوية روحيا. ومشكل الإسلام السياسي أنه لم يعد إسلاميا لعدم فهم فلسفة الإسلام الاقتصادية والثقافية هذه . والدليل هو:

1 . قبولهم بانتقال العملة من أداة تبادل إلى سلطان على المتبادلين وهو معنى الربا في

الاقتصادي . 2 . وقبولهم انتقال الكلمة من أداة تواصل إلى سلطان على المتواصلين وهو معنى الربا الروحي . وهما جوهر الرأسمالية.

وإذن فنحن بين مرضين: إما نكوص إلى فهم بدائي للإسلام أو نكوص إلى فهم سقيم للحداثة . فالإسلام الجهادي نكوص إلى فهم بدائي للإسلام . والإسلام السياسي بالمعنى الذي نحاول بيان ضرورة تجاوزه في الحركات التي تنسب إلى من يوصفون بكونهم إخوان أو توابع للإخوان نكوص إلى قبول بدائي للحداثة بمجرد تغيير الأسماء والمحافظة على المسميات التي يفرضها انحطاطها:

1 فمن يسمون أنفسهم سلفيين سواء من وصف نفسه منهم بالعلمي أو من وصف نفسه بالجهادي أفسدوا الدين لأنهم جعلوا تحريفه أي علة الانحطاط سبيلا للاستئناف وهو غاية الحمق .

2 . ومن يسمون أنفسهم إخوانا أو "وسطيين" أفسدوا العقل لأنهم جعلوا تحريفه أي علة الانحطاط الغربي سبيلا للاستئناف بمجرد تغيير الأسماء .

ولأضرب ثلاثة أمثلة من الاقتصار على تغيير الأسماء:

2 . البنك الإسلامي

فالتدافع اسم لصراع الطبقات (رؤية ماركسية) ولصراع الأرواح (رؤية هيجلية). وبعضهم يدري بذلك وبعضهم لا يدري . لكنهم في الحقيقة تبنوا انحطاط فكر الحداثة لأن هيجل وماركس ترجما فلسفيا انحطاط قيم الحداثة بالنكوص إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة واعتبار الإنسان مقياس كل شيء إما لأن الله حل في الإنسان (هيجل) أو لأنه لا وجود لله أصلا (ماركس) .

أما البنك الإسلامي فتكلمت عليه وهو كما بينت اسم جديد للبنك الربوي . وهو أكثر ربوية من البنك الربوي الحالي . وأخيرا مثال كلما سمعته اقشعر بدني ؛ الوسطية . ومعناه الفعلي أن المسلم عليه أن ينتظر ليرى كيف يسلك اليهودي وكيف يسلك المسيحي حتى يتوسط بينهما ليكون وسطيا . هل يوجد أسخف من هذا؟

يقولون لك: اليهودي مادي والمسيحي روحي والمسلم ينبغي أن يكون وسطيا بين المادي والروحي أي إن المسلم مسكين تابع ينبغي أن يعرف نفسه بالسلب لا هو يهودي ولا هو مسيحي بل وسط بينهما . ولست أدري كيف يمكن أن يكون الوسط بين شرين خيرا؟

فلا يمكن أن يكون فضيلة حتى لو طبقنا معيار أرسطو في تحديد الفضائل لأنه هو بدوره لم يكن مفهوما من فلاسفتنا حتى من حاول تطبيقه في الأخلاق مثله .

«جوججج وى احا ا تكون هذه الوسطية القرآنية علة لجعل الأمة شاهدة على الناس . فمن يشهد على الناس لا يمكن أن يعرف بالتوسط بينهما فيكون لا من هؤلاء ولا من هؤلاء تعريفا سلبيا يقتضي أن يكونا متقدمين

عليه وهو لاحق يعرف بنفيهما ما يعني أنهما هما الشاذان عليه ببيان انحرافه عنهما .

الوسط به القرآن ليس تعريفا سلبيا ينفي تطرفين بل هو معيار سابق عليهما وهما تاليان ينتجان عن تعريفه . فلا يكون وسطا بينهما لأنهما تعريفان لقيمه وليسا معيارين يعرف بهما حتى سلبا . لا يمكن لقيمة أن تكون وسطا بين تعريفيها . القيمة أصل والتحريف فرع. ولست أفهم مثلا كيف يكون الجهاد وسطا بين تعريفيه أي عزله عن قيمته أو الاجتهاد وصلا بين تعريفيه أي الجهل ودعوى العلم المطلق: فكلاهما جهل الأول بداية الجهل والثاني غاية الجهل .

وختاما فيمكن القول إن الإسلام السياسي بصدد فقدان الإسلام والتحول إلى ما ينافيه وإبقاء السياسي الأداة ليصبح السياسي الغاية المطلوب لذاته حبا في الحكم بأي ثمن ولو بالتحالف مع المافية. فإطلاق أسماء إسلامية على ما ليس إسلاميا لا يجعله إسلاميا . والإسلام الذي يعارضه به أدعياء السلفية عامية كانت أو جهادية ليس إسلاما لأنه ينبني على تجريفه بدليل مآله بالأمة إلى الانحطاط .

الإسلام ل قص القرآن لأمثولة استخلاف آدم عبن أين يستخلفه . وعبن لم يستخلفه . وعين شروط قيامه باستعماره الأرض . وعين طبيعة اختبار أهليته للاستخلاف . وعبن ما جهزه به ليحقق المهمتبن: تعمير الأرض والاستخلاف فيها. وعبن أخيرا علة تكريمه وتكليفه بالمهمتين . كل ذلك أضاعه المسلمون ثم يدعون تمثيله أو يزعمون أنه مرجعيتهم . وليست العامة (مفهوم لا أفهمه) هي التي أضاعته بل "العلماء" وبالذات من يدعون

"الرسوخ في العلم" منهم . ذلك أنهم تركوا ما أمر الله به في فصلت 53 وانشغلوا بما نهى

عنه في آل عمران 7 فأصبحوا هم ذوي القلوب الزائغة والإرادات المبتغية للفتنة. ولهذا فما ظلت هذه الحقيقة مسكوتا عنها لن نستأنف دورنا .

ولسوء حظي أو ربما لحسنه لست ممن يسكتون عن هذه الحقيقة بعد أن سعيت لفهم القرآن كما يصف نفسه وكما يصف الإنسان فوجدت أن أفضل من أدرك تعريف الإنسان القرآني هو ابن خلدون في هذه العبارة معرفة الإنسان؛ "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وما اعتبرته تعريما للإسلام ونسبته إلى "العلماء" و" الراسخين" منهم خاصة هو نقيض هذا التعريف: لم يبق الإنسان عندهم رئيسا ولم يبق مستخلفا . صار مرؤوسا بسلطان الوسطاء (العلماء) وبسلطان الأوصياء (الأمراء) وسموهما أولي الأمرية حين أن القرآن يعبر صاحب الأمر الجماعة) الشورى .(38 ولا فرق بينهم وبين الشيعة إلا بصراحة هؤلاء وجعل هذا التحريف جوره عقيدتهم وهم نفوه في الأقوال وعملوا به في الأفعال .

من تابع هذه المحاولات لفهم الفرق بين ما يسمى بالإسلام السياسي وما يسمى بالعلمانية العربية يدرك أنه مجرد خلاف حول التسميات. لكن الفكرين يتبعان نفس التصور السطحي الناتج عن نكوص الدين في الإسلام السياسي والفلسفة في العلمانية العربية إلى

1. والتحريف الأول هو علة نكوص فهمهم للدين .

2. والتحريف الثاني علة نكوص فهمهم للفلسفة.

فالنكوص الأول هو العودة إلى علة الانحطاط في الرؤية الدينية والنكوص الثاني هو علة الانحطاط في الرؤية الفلسفية . وهذا الانحطاط الأخير معلوم صاحباه: هيجل وماركس اللذين جعلا الفكر الأساسي إيديولوجيا الصراع بين أرواح الشعوب بتعليل معنوي وإيديولوجيا الصراع بين طبقاتها بتعليل مادي . أما ذاك الانحطاط فعلته هي تبني فكرهما عند الإسلاميين سواء بعلم أو بغير علم كما يبين ذلك مفهوم التدافع الذي يفسرون به الصراع الطبقي وصدام الحضارات.

والتعليل الهيجلي أخذ من دين العجل خواره فجعل الفلسفة صراعا إيديولوجيا حول قيم يزعمها روحية وهي ربا الكلمة هدفه تمسيح العقل وبايديولوجيا تأليه الإنسان. والتعليل الماركسي أخذ من دين العجل معدنه فجعل الفلسفة صراعا اقتصاديا حول قيم يزعمها اقتصادية وهي ربا العملة. والإسلاميون تبنوهما متوهمين أن تغيير الأسماء كاف

ولم يغيروا إلا الاسم وجمعوا بين المعنيين الهيجلي وبه يفهمون صراع الحضارات الذي هو تطوير لنظرية صراع أرواح الشعوب الهيجلي . كما يفهمون به صراع الطبقات الماركسي . ويسمونهما التدافع الاجتماعي والسياسي . وهم إذن مثل العلمانيين لأنهم نسوا ثورة النساء 1 وثورة الحجرات 13 ولم يبق مميزا لهم إلا العبادات ولا شيء يثبت الصدق فيها لأنها يمكن ألا تكون إلا من أفعال الجوارح الخارجية.

الفصل الرابع

وبعبارة وجيزة فالإسلام السياسي صار'(هيجليا) برجوازي الخطاب

السياسي الدولي القائل بالتدافع الحضاري - (وماركسيا (بروليتاري الخطاب الاجتماعي بالتدافع الطبقي و (مسلما (بالعبادات التي تمكنه من سلطة على الجماهير الشعبية" . صحيح أن تعريفي هذا قد يبدو متشددا وأنا أول المتألمين منه . لكنه وصف أمين .

ومثل هذه الأحزاب التي تسمى إسلاما سياسيا لو انفصلت عن الدين بمعنى العبادات لا بقي لها شيء من الإسلام. وستصبح مثل أحزاب اليسار لا ينتسب إليها إلا قلة قليلة لا تمثل شيئا عدى هذا الخصام بين الأقوال والأفعال ومن ثم فهي حركات لا فكر لها ولا قيم إلا حول الصراعين أو "التدافع" على الحكم .

ولأبدا الآن الجواب عن السؤالبن التاليين:؛

1. لماذا يرد هيجل كل فاعلية في الوجود إلى الصراع الجدلي حول القيم الوجودية أي الوجود والعدم لفهم صيرورة الماهية بجدل الإيجاب والسلب في الوجود والتاريخ بالروحانية الجدلية؟

2. ولماذا يطبق ماركس نفس الرؤية على القيم المادية بين العمل ورأس المال لفهم صيرورة التاريخ بهما والوجود بالمادية الجدلية؟

ولماذا الإسلاميون تبنوا نفس الرؤية وإن بتغيير الأسماء إيهاما بأنه يمثلون الرؤية الإسلامية التي لا تقبل بالروحانية الهيجلية ولا بالمادية الماركسية ولا خاصة بالوسيطة

ذلك هو الإشكال الذي يعنيني والذي إن لم نزحه فسيفقد الإسلام بريقه وثوريته . ولن يبقى له أي جاذبية نجعله مثالا أعلى يشرئب إليه كل إنسان

أدرك عالم العبودية الحالية لبعدي العجل معدنه سلطان ربا العملة وخواره سلطان ربا الكلمة العوليتين .

وطبعا لا يمكن أن يصدق أحد أن المؤمن الصادق بقيمة الإسلام يمكن أن يضحي بهذا الوجه منه من أجل "سترابونتان" ([كريسي جانبي) في حكم لا حول له ولا قوة على أتفه

الأشياء فضلا عن التنازل عن سيادة الأمة وعن شروط حمايتها ورعايتها والمحافظة على وحدة جغرافيتها ووحدة تاريخها المستهدفتين من الحرب على هويتها .

فالرؤية الإسلامية كما تتبين من القرآن لا يمكن أن يكون همها الأول الحكم في الأعيان من دون أن يوافق الحكم ما في الأذهان من القيم القرآنية التي تهدف إلى توحيد الإنسانية بمنطق النساء 1 والحجرات 13. ومعنى ذلك أنها قبل كل شيء فلسفة القوة اللطيفة التي تتأسس عليها القدرة على القوة العنيفة عند الحاجة إليها والجمع بينهما هو الشرعية والشوكة أو مقومي السياسة كما يعرفها القرآن .

والقوة اللطيفة خلقية. ويسميها ابن خلدون بالوازع الذاتي . والقوة العنيفة مادية. ويسميها ابن خلدون بالوازع الأجنبي بمعنى السلطة التي تأتي من خارج الفرد وليس بمعنى أن صاحبها أجنبي . والجمع بينهما هو سر الوجود السياسي للجماعات البشرية بشرط أن تكون القوة العنيفة المكملة للقوة اللطيفة ذات شرعية مستمدة من صاحب الأمر الذي هو جماعة المواطنين الأحرار.

وهو شرح مباشر للشورى :38 فالاستجابة إلى الرب تعني الكفر بالطاغوت

والإيمان بالله بعد تبين الرشد من الغي (البقرة (256 أي الإيمان الحر بالحرية من كل شيء وعدم الخضوع لغير قيم الرشد . يليها القول إن الأمر هو أمر الجماعة. ثم القول إنها تديره بالشورى بينها . ثم تختم بالإنفاق من الرزق .

بدأت الشورى 38 بثقافة التحرر من ربا الكلمة أو خوار العجل - الاستجابة للرب -وختمت باقتصاد التحرر من ربا العملة أو معدن العجل -الإنفاق من الرزق -وهذان هما أساسا الثقافة والاقتصاد في غاية النظام الحالي الذي هو عبودية الأذهان بثقافة الملاهي والإعلام المزيف للحقائق وعبودية الأعيان باقتصاد البنوك والارتهان للقروض .

فالإسلام السياسي هو الإسلام دون حاجة للوصف بالسياسي لأنه بالجوهر سياسي . وهو البديل الوحيد الممكن الذي يحرر الإنسانية من عولة العبوديتين الاقتصادية والثقافية

بعولمة تلغي ما يجعل للعملة سلطانا على المتبادلين وللكلمة سلطانا على المتواصلين فيكون ذا جاذبية كونية لمستقبل الإنسانية.

ولن أرضى عن الإسلام المحرر من دين العجل بديلا يقدمه النكوص إلى ما جعل الدين يصبح علة انحطاط الأمة بما حرفته منه علوم الملة المزعومة أو يقدمه النكوص إلى ما جعل الفلسفة تصبح علة انحطاط الإنسانية بما حرفته منها علوم الحداثة المزعومة: الإسلام مستقبل الإنسانية لأنه يحررها من هذين النكوصين المدمرين للإنسان والعالم.

فمن يرضى بأحدهما أوبهما بديلين من الإسلام المحرر للإنسانية من الإخلاد إلى الأرض بسبب عدم تعميرها أو تعميرها بعدم العمل بقيم

الاستخلاف (وهما النكوصان) لا يمكن أن يكون حقا قد درس القرآن كما يحدد ذاته بوصفه رسالة من الله إلى الإنسان مستعمرا

ولما كان الاستخلاف مستحيلا من دون التعمير وكان التعمير ممكنا من دون الاستخلاف فيكون تدميرا وليس تعميرا فإن الجمع بين التعمير وقيم الاستخلاف هو جوهر الإسلام وهو جوهر السياسة إذا جمعنا بين أصل أدواتها) التعمير) وأصل غاياتها (الاستخلاف .(ولم يبق إلا أن أشرح علة التحريف الهيجلي والماركسي بالصراع الجدلي .

يشترك هيجل وماركس بمفهوم الجدل الصراعي الوجود في التاريخ بعد رد مقوميهما إلى عاملين متنافيين . جدل صراعي بين مقومي الوجود القيمي الروحي عند هيجل ومقومي الوجود المادي عند ماركس . والقراء غير المختصين يفهمون التقوم الماركسي أكثر من التقوم الهيجلي لأنه متعين في فاعلية العمل وفاعلية رأس المال أو في فاعلية الفعل المنتج للثروة وفاعليته لما تصبح ثروة حاصلة تسيطر قواه المنتجة.

فالثروة إذ تتعين متخثرة لغ رأسمال تصبح هي بدورها ذات فاعلية منتجة لما ينتجه العمل ومؤجره له ولما يستمد منها من سلطان على العمل فيصبح إنتاج العمل المتراكم عند المالك ذا سلطان على العمل المنتج للثروة . وهذا التناقض هو سر الصراع بين العمل ورأس المال. وسر الأسرار هو هذا الاختزال الدال على التبسيط المفرط للاقتصاد .

وسأعود إليه . لكن فلأبدا بما أسميه جهلا بالعملية الاقتصادية ذاتها . فأولا ليس الإنتاج الاقتصادي لقاء بين عمل ورأسمال حتى وإن بدا من حيث الصراع الظاهر وكأنه يقتصر عليه . هو عملية شديدة التعقيد وليست بين

طرفين بل بين خمسة أطراف العمل ورأس المال من بينها . ورغم ضرورتهما فيها فهما ليسا الأهم منها .

العملية الاقتصادية بنية معقدة وليست صراعا بين طرفين متنافيين . والبنية المعقدة

1. قلب هو عملية الإنتاج سواء لبضاعة أو لخدمة وهما تعيين الثروة الذي يجعلها

2. وقبل هذا القلب بعدان: فقبله لا بد من إبداع نظري قابل للتطبيق ولا بد من مستثمر لهذا الإبداع لنقله من النظر إلى العمل .

3. وبعده بعدان: فلا بد أن يفكر ما قبله بل ما بعده لتوفير الانتقال من المشروع في الأذهان إلى المشروع في الأعيان أو من الفكر إلى الوجود.

فالمستثمر لا يستثمر لو لم يكن له عين على المستهلك لما ينوي الاستثمار فيه . وهو لا يستطيع أن يستثمر إذا لم يجد القدرة على تمويل الاستثمار إما عنده هو شخصيا أو عند من له ادخار أي فضل على استهلاكه الذي يمكن أن يمول به الاستثمار.

فنصبح أمام بنية مؤلفة من خمسة عوامل:

. الثالث هو قلب عملية الإنتاج للبضاعة أو للخدمة.

وقبله عاملان:

وهذا في كل إنتاج . ويمكن الآن أن نتصور تنافسا بين مخمسين حول نفس الإنتاج فتصبح أمام عشرة . ويتوالى التعدد في متوالية هندسية. وحتى هذا فهو تبسيط وذلك لعلتين: فخذ كل مقوم أي النظرية والاستثمار

والعملية الإنتاجية والاستهلاك والتمويل وسترى أن كل واحد منها له تاريخ بمعنى أنه له ما قبله وله ما بعده . خذ مثلا في النظرية الميكانيك . المستثمر لنظرياتها في صنع السيارة مثلا له تاريخ ما قبله وما بعده وهكذا بالنسبة إلى

وبذلك يتبين أن الإنسانية كلها في كل أبعاد زمانها الخمسة مشاركة في إنتاج أي شيء في المجتمع الإنساني . في العملية نفسها من حيث حدوثها في الماضي ومن حيث حديثها عن حدوثها فيه . ومن حيث حديثها في المستقبل ومن حيث حدوثها فيه . ثم حالها الراهنة في العملية الإنتاجية التي فيها العوامل الأربعة الماضيين والمستقبليين . ذلك أن عملية الإنتاج يتدخل في الحاصل آنيا والمذكور من الماضي والمتوقع من المستقبل في حصول ذلك الفعلي وفي تصوراته أي كأحداث وكأحاديث . وإذن فأهم عناصر العملية الاقتصادية ليس المادي بل كل الثقافة الإنسانية.

وهذه العناصر يهملها ماركس بالتبسيط المفرط فيجعلها علاقة بين عنصرين متنافيين وهي بنية كونية بين كل العناصر التي تسهم في الإنتاج والتي لا يقل دور أي منها عن دور ما عداها ولا وجود لتناف بينها أو جدل صراعي . وهذا يجعلها أشبه بما يحدث في البيولوجيا: أي طفل إنساني حالي هو حصيلة كل ما يحدث في ماضي الحياة وفي مستقبلها حدثا وحديثا .

فهو غاية متوالية هندسية لأنه منتج من أب وأم وكل منهما من أب وأم فيتوالى عدد المسهمين قبله بمتوالية هندسية ثم من يأتي بعده إذا ذهبنا إلى غاية المستقبل سيكون هو فيه بداية متوالية هندسية. فيكون كل طفل وكل

منتج نقطة لقاء بين متوالية هندسية قبل ومتوالية هندسية بعده. لا بين أب وأم فحسب.

والأب والأم ليسا متنافيين وليس أي منهما "تيزا" والثاني "أنتيتيزا" والطفل "سينتيزا" وقس عليه أي بضاعة أو خدمة ينتجها المفعل الاقتصادي . هذا تبسيط مخل يجعل المسألة صراع بين "أ" ولا "أ" كما في خرافة الإيجاب والسلب وسلب السلب الهيجلية. فخرافة الصيرورة ثمرة للعلاقة التناقضية بين الوجود والعدم هي من هذا الجنس . في الأسماء مقبول وليس في المسميات.

والصراع الجدلي لا يصح لا في الظاهرة الحية ولا في الظاهرة الطبيعية ولا في الظاهرة الاجتماعية ولا في الظاهرة الاقتصادية ولا في الظاهرة الثقافية. ففي الطبيعة المغناطيس به يكون بين القطبين الموجبين أو بين القطبين السالبين وليس بين الموجب والسالب. وفي الحياة حتى الجنس المثلي فهو ينفيه بما يقرب من هذا المعنى المغناطيسي .

فالمثلية الجنسية سواء كانت بين النساء أو بين الرجال هي في الحقيقة علاقة بين الذكورة والأنوثة دائما . وهذا بين حتى من الملامح البدنية فضلا عن التوجهات النفسية والتعابير الإشارية بلغة البدن . فعلاقة المرأة الفاعلة في المرأة المنفعلة علاقة بين ذكورية غالبة على الأولى وأنوثية غالبة على الثانية. ونفس الأمر بين الرجال : ذكورية غالبة وأنوثية غالبة. وذلك في مستوى الأذهان لا الأعيان .

لو طابقنا بين المستقبل والماضي في الظاهرات الحية عامة وعلى الإنسان خاصة لحصلنا على أمر عجيب . سنتبين أن كل فرد منها يحتوي عليهما

معا على ماضي الإنسانية كله وعلى مستقبل الإنسانية كله . فلا بد أن يكون فيه شيء من ماضيها فعليا وفيه شيء من مستقبلها إمكانيا إن لم يكن بالإرث العضوي والثقافي فبأثرهما في الأرض أو بمصدرهما منها . ولكن بأسلوبين مختلفين:

- فالماضي فيه هو الموجود
- والمستقبل هو المنشود.

لكن ليس هو بمعزل عن الموجود لأنه يبدو وكأنه مرتسم في ما يتضمنه من إمكان . فيكون ملتقاهما هو ملتقاهما المتعين من حيث هو كيان عضوي وثقافة غير مكتمل وبصدد الاكتمال ومن حيث هو وعي بذاته وكأنه غير مكتمل وبصدد الاكتمال بدليل أنه يصبو إلى أن يكون له من يخلفه من ذاته فيهما كليهما . وهذه ليست علاقة وجود بعدم بل علاقة موجود يوجد دائما كمنشود ذاته . وهذا وحده كاف لرفض اعتبار الصيرورة علاقة جدلية بين الوجود والعدم إلا إذا قبلنا التياسر في العبارة على الطريقة الهيجلية.

فمنشود ذات الإنسان ليس معدومها ولا هو جدل بين موجوده ومنشوده بل هو ثابت المنشود في صائر الموجود -ككل تحول في الظاهرة الحية التي تكون علاقة بين حيوان وبويضة وتتطور لتصبح ما يكون عليه الفرد الإنسان -بحيث إن المنشود يحرك الموجود تحريكا لا يمكن أن يكون عدما إذا قيس بالحاصل منه في إحدى لحظاته أو مراحله . والممكن الثابت هو البنية الواحدة التي لا تستند إلى التثاني بل إلى التكامل كما هو بين حتى من القوى الأربعة في الطبيعة:

1 القوة النووية القوية::م ععتمغاعبد 150:66 -

2. والقوة الكهرومغناطيسية و60 دج مسد 0-8]0:66

3. وقوة الجاذبية ممع سمج]0:66

الفصل الخامس

+ . والقوة النووية الضعيفة ء1بانة متتمغاعيد عوط

وكلها قوى توحد عناصر ليست متصارعة بل متجاذبة في حدود معينة تبقي عليها وعلى علاقتها الثابتة أو بينة معينة من كيان العالم المادي . وقد يذهب بالمرء التفكير -بما يشبه العلم الخيالي أو الحلم -في البحث عن قوة خامسة توحد بينها وتكون أصلا لها جميعا لأنه لا يمكن أن يكون كونها أربعة وكونها بذلك الترتيب من حيث القوة بالصدفة بل لا بد أن يكون وراءها ما يجعلها كذلك وهو ما سميته البنية الأصلية في مربع وراءه أصل حتى يكون لعددها وتراتبها أساس يوحد بينها .

فالترتيب بين الكهربائية المغناطيسية وما بعدها من حيث القوة هو كما يلي تليها القوة النووية الضعيفة وقوة الجاذبية. وما قبلها من حيث القوة النووية القوية ولا يمكن أن تكون وحدها كافية كفاية القوة الجاذبية التي تعتبر شاملة للنظام الفلكي كله له ما يقرب من لامتناهي الكبر حتى يكون لما يقرب من لامتناهي الصغر قوة نووية قوية تناظرها من حيث الدور الشامل .

وبذلك تكون القوة الكهربائية المغناطيسية الوسطى حقا وهي التي تمكن من تأسيس سلاسل الموليكولات التي يتألف منها سر العضويات أي ال/7<7

قابلا للقوى التي ينتظم بها العالم؛ فيكون قبلها موجودا بين قوتين قبله نووية قوية وأقوى وقوتين بعده ضعيفة جاذبية ونووية أضعف .

وقد تم توحيد الكهربائية المغناطيسية مع الأخيرة ويمكن توقع توحيدها مع الأولى بعد اكتشافها إذا اعتبرنا أن أسمى منتج لهذه القوى هو أسمى ما تحققه الكهربائية المغناطيسية أعني شرط إمكان العضويات . ذلك أن هذه الكائنات العضوية لا يكفي فيها شرط كيانها العضوي بل لا بد لها من شرط بقائه وهو دور نظام العالم وشرطه قوة الجاذبية.

لكن العالم لا يقوم بنظام الجاذبية إلا إذا بينا أنها لا تقف عند توحيد الفلك ضمن المجرات بل وكذلك بين المجرات . وهذه نفترض أنها كانت واحدة وانفجرت . ولا يمكن أن تكون قوة انفجارها في حدود القوة النووية القوية بل لا بد أن تكون قوتها أقوى من القوة

النووية. وهذه هي التي أفترض أنها موجودة قبل القوة النووية القوية في ترتيب القوى كما عرضته من الأعلى إلى الأدنى من حيث القوة .

أما ما طبيعة هذه القوة فإن السؤال يمكن أن يجاب عنه عندما يثبت أنها موجودة أولا ويثبت أنها توجد في المحل الذي لا نستطيع فيه التمييز بين الجسيم والموجة أو المحل الذي ينقلب فيه الجسيم إلى موجة والموجة إلى جسيم فلا يكاد يبقى فرق بين المادي والروحي إذا اعتبرنا الجسيمي الأدنى ماديا والروحي الأدنى موجيا .

والموجي الأدنى الذي ليس بجسيم أدنى وقبل التحول إليه والجسيم الأدنى الذي ليس بروحي ويقبل التحول إليه إذا كان تحوله ذاتيا له فهو القوة التي نطلبها وهي هذه التحولية التي يمكن اعتبار الحياة مثالا دالا عليها فيكون

في هذه الحالة هو الغاية التي رأينا شرط إمكانها في القوة الكهربائية المغناطيسية. فشرط إمكانها هذا لا بد وأن يكون الغاية التي لأجلها حصل الانفجار الكبير . فتكون هذه القوة النووية الأقوى بذرة أولى كونية مثل البذرة التي تفجر الأرض لتخرج منها إن صح التعبير فتكون هي البذرة والعالم كله هو التربة التي أنتجتها البذرة بتفجرها فيكون تفجرها هو إبداعها لذاتها ولشروط وجودها المنشود وشروط بقائه . وما كنت لأتخيل مثل هذا الحصول الخيالي لولا أمرين:

1 . الأول هو محاولات التوحيد بين القوى الكونية الأربعة وقد حصل بعد توحيد قوتين ونال أصحابه على جائزة نوبل سنة 1979 وكان من بينهم عالم باكستاني مسلم هو عبد السلام تعرفت عليه وأنا شاب ليس مباشرة بل لأنه كان عضوا في بيت الحكمة: تم توحيد القوة الكهربائية المغناطيسية مع القوة النووية الضعيفة.

.2 الثاني أن كيان الفرد الإنسان كل فرد إنسان - تسليما بأن الإنسان هو أرقى الكيانات العضوية وأكثرها تعقيدا بما يعني أنه غاية تطور الحياة - يتألف هو بدوره من خمسة قوى ولها قلب هو القدرة التي هي في آن عضوية وروحية أو بدنية ووعيبة وقبلها قوتان هما

إرادته ومعرفته وبعدها قوتان هما رؤيته لوجوده أو منزلته في الوجود وذوقه للوجودين الطبيعي) الغذاء) والروحي (الجمال والجلال .(

والغريب في الأمر أن هذه البنية هي عينها بنية أي جماعة وأي دولة لأنها ما أن تتكون حتى تصبح وكأنها محاولة دائمة لتوحيد ذاتها لكأن الغاية في التوحيد هي أن تصبح مثل الفرد على هذا النحو بإرادة ومعرفة وقدرة ورؤية

وذوق فتكون حضارة هي كيان فيها هذه الأبعاد الخمسة ومنها تتألف الإنسانية.

وقد يكون ذلك مجرد وجوه شبه لا دلالة كونية لها . لكنها وجوه شبه توحي للإنسان بمثل هذا الحلم الذي قد يعيد للإنسان منزلته الوجودية فيصبح اعتقاده في أنه مستخلف دينيا لها دلالة وجودية فعلية لأنه بهذا يصبح وكأنه "كود" الكون أو شفرته التي تمكن من فهمه والتي هي في آن ربما الكائن الوحيد الذي "للفهم" لا يكون ذا معنى من دونه .

ووجه الشبه هو في كون هذا الأصل جوهر القوة بالمعنى السياسي وعدد الفروع والأصل هو عين قيام الإنسان من حيث هو كائن عضوي قادر على الترميز) أو بلغة القرآن عالم الأسماء كلها .(وهذه القوة هي القدرة المادية والقدرة الروحية عند الإنسان والأولى أصل الاقتصاد والثانية أصل الثقافة .

جواب الإسلام حول هذين الأصلين وشروطهما هو معنى السياسة وهو معنى الديني في الأديان . وهو كذلك معنى الفلسفي بل الفلسفات . فالقدرة المادية أو الاقتصاد هي عين ما به يتقوم كيان الإنسان العضوي . والقدرة الروحية هي عين ما به يتقوم كيان الإنسان الروحي أو الثقافة. وهذا يصح على الفرد صحته على الجماعة في آن .

والآن ما الشروط؟ فرعان قبل القدرة وهما العلة الفاعلة. وفرعان بعد القدرة وهما العلة الغائية. فقبل القدرة نجد العلة الفاعلة وهي الإرادة والعلم . وبعد القدرة نجد العلة الغائية وهي الرؤية والذوق . والإنسان فردا وجماعة يكون قادرا بالاقتصاد وفاعليته الإرادة والعلم ويكون قادرا بالثقافة وغايته

الرؤية والذوق .

بخطاب الحكم التابع . فليس له فهم لمعنى القدرة الاقتصادية ومعنى الثقافية. ومن ثم فهو لا يفهم معنى الإرادة والعلم علة فاعلية ولا الرؤية والذوق علة غائية. لذلك فهو بلا إرادة ولا علم ولا رؤية ولا ذوق . ولذلك فحتما ليس له قدرة بمعنييها ١

وحتى يفهم القارئ القصد بالإرادة فاليسمع جواب الرسول عندما جاءه قادة أهل مكة ووعدوه بإعطائه ما يريد : حتى لو أعطوه القمر والشمس فإنه لن يتنازل عما يريده أو يلفته عما آمن بأنه عليه تذكير الإنسانية به أي التعمير بقيم الاستخلاف . لو كان يريد الحكم التابع لكان مستخدما للإسلام لا خادما له .

ما لم يتنازل عنه الرسول ما هو؟

إنه المشروع الكوني لتحرير الإنسانية من الوسطاء في التربية ومن الأوصياء في الحكم أي استرداد رسالة الإنسان في الأرض والإنسان عامة بمنطق النساء 1 وبأخلاق الحجرات .13 هذه الثورة الكونية والتى كل الأرض فيها دولة واحدة هي العولمة التعميرية بقيم الاستخلاف. وهذا يعني أمرين:

1 . لا يمكن أن يكون الإنسان مؤمنا بسياسة الإسلام ويقبل تفتيت وحدة جغرافية الإسلام وتشتيت تاريخ الإسلام لأن الأول هو علة فقدان القدرة المادية والثاني هو علة فقدان القدرة الروحية ومجموعهما هو تبعية المسلمين وزوال دولة الإسلام وهذا من لم يفهمه لم يقرأ القرآن ببصيرة.

2 لا يمكن أن يكون الإنسان مؤمنا برسالة الإسلام ويعتبرها خاصة بجماعة

دون جماعة بل هي رسالة للإنسانية كلها من حيث مكلفة بتعمير العالم ورعايته بقيم الاستخلاف ومن ثم فالإسلام عولمة كونية تتجاوز العولمة المادية من دون هذه القيم لأن هذا الإغفال يعني أن التعمير ينتهي إلى التدمير.

رعاية الإنسان وحمايته ورعاية الكون وحمايته تلكما هما غاية السياسة الإسلامية بمعنى التعمير شرطا لقيام الإنسان العضوي وتعميره بقيم الاستخلاف شرطا لقيامه الروحي مع

وهذا ليس تأويلي . يكفي قراءة دستور الرسول في دولة المدينة. لا فرق بين الأجناس والأديان في دستور له بندان لا غير : الرعاية والحماية بشروطهما وظائف للدولة من حيث هي منظومة المؤسسات التي تؤدي دور الحكم بين المواطنين نيابة باختيار حر لسلطة الأحرار حكم ذاتهم بذاتهم ([وهو معنى أمرهم شورى بينهم (. وكل باقي المسائل عداها بفروعها للمجتمع الأهلي .

فلا وجود لكنيسة تتوسط بين المؤمن وربه ولا لحكم يتوسط بينه وشأنه أو أمرهم) أمرهم شورى بينهم .(والسلطة السياسية التي تدير الدولة تعاقدية وهي للرعاية والحماية. والحصيلة من هذه المحاولة في غايتها؛ الإسلام السياسي هو سياسة الإسلام للإنسانية فرصتها الثانية بعد الإخراج من الجنة (عبارة رمزية) هدفها اختبار أهلية الإنسان للاستخلاف في شكل تحد طرحه الشيطان لتأييد ما افترضته الملائكة من أن الإنسان ليس جديرا بالاستخلاف لأنه يفسد ويسفك الدماء .

سياسة الإسلام أو الإسلام السياسي بهذا المعنى هي الجواب عن سؤال

وحيد، كيف يثبت الإنسان أنه جدير بالاستخلاف في الأرض ليعمرها وليس ليدمرها أي كيف يثبت أن الشيطان على خطأ وأن الملائكة أساءت الظن بالإنسان والإنسان مكلف بجدارته بالاستخلاف خلال عملية التعمير. ذلك ما فشلت فيه البشرية (في أمثولة الاستخلاف والفرصة الثانية بعد العصيان في الجنة) .

فإذا لم تستأنف الأمة دورها لتصحح ذلك فلا معنى للزعم أننا مسلمون . فما يسمونه اللحاق بالغرب ليس إسلاما بل عين الحرب على الإسلام . وقد بينت أن ما يسمى ديموقراطية لا يختلف عما يسمى ثيوقراطية. وساطة الكنيسة عوضتها وساطة المافية ووصاية توظيف الدين عوضتها وصاية توظيف الفلسفة.

وأبرز الأمثلة النظام الشمولي الماركسي حيث صار الحزب كنيسة وصار الحكم بالحق المذهبي للنظرية الماركسية. والنظام الرأسمالي رغم المسرحيات المزعومة ديموقراطية ليس أقل منه شمولية. لكنها شمولية مافية ذكية تستعمل العنف الرمزي غير المباشر والأولى غبية تستعمل العنف المادي المباشر.

لكن العلة واحدة: كلاهما يربي ويحكم بدين العجل أي بمعدنه أو العملة التي لم تبق أداة تبادل بل صارت سلطانا على المتبادلين وبخواره أو الكلمة التي لم تبق أداة تواصل بل صارت سلطانا على المتواصلين . وبهذين السلطانين يستعبد الإنسان مع وهم الحرية: البنك الربوي والإعلام الربوي استعباد مطلق الأول للأعيان والأبدان والثاني للأذهان والوجدان .

وما يسعدني حقا هو أن الشباب الغربي بدأ يفهم هذه الحقائق وبدأ يثور على

المافيات البنكية والإعلامية خاصة وأن التطور السياسي في رمزي الغرب الحالي أي أمريكا وفرنسا (ليس هنا شرح لماذا هما رمزان) صار أكثر صراحة مما عليه رمزا الشرق أي إيران والسعودية في التربية والحكم العجليين .

ففي فرنسا رئيس الدولة خادم عند روتشيلد رمز المافية البنكية. وفي أمريكا ترامب رمز مافية الأعمال الذي نجح بتوسط مافية روسيا وسيطرة المسيحية الصهيونية فيها . وفي إيران من يحكم هو مافية التزييف الديني والمليشيات المزعومة ثورية وفي السعودية القبلية وعنجهية المال والحمق والغباء .

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

أعتقد أن شباب الثورة بلغ درجة تقتضي أن يبلغ مستوى أرقى من شروط الثورة الفكرية التي تؤسس للتغيير الثوري الواعي بشروطه وأهدافه عملا على علم .

وهوما يقتضي أن يفهم علة إبرازي دور المدرسة النقدية في الفلسفة العربية ممثلة بالغزالي وابن تيمية وابن خلدون ومحاولاتهم كشف علل انحطاط الأمة .

ذلك أنهم ثلاثتهم يعتبرهم أدعياء الحداثة (وخاصة الأوليين) علة الانحطاط والتخلف أعني عكس حقيقتهم تماما لخلطهم بين الحداثة وصورتها الاستعمارية.

ذلك أن أدعياء الحداثة هم دواعش التحديث المستبد مثلما أن أدعياء التأصل هو دواعش التأصيل المستبد . كلاهما وثن القيم وردها إلى شكلها الميت .

وسأبدأ بحثي بما يشبه الملحة: فكثيرا ما تسمعون المثقفين يرددون "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" . وهذه الجملة من علامات الفكر المنطقي التقليدي .

فأولا هذه الجملة تخلط بين دلالتها الإنشائية ودلالتها الخبرية. فإنشائيا هي تعني أن الحكم الصحيح على الشيء ينبغي أن يسبقه تصوره الصحيح.

وإهمال هذا الوجه الإنشائي وتوهم الجملة خبرية يهمل شروط الوصول إلى التصور الصحيح. وما أن ندرك الفهم الإنشائي حتى نكتشف خطأ الجملة المطلق .

ذلك أن التصور الصحيح لأي شيء لا نصل إليه إلا بنقد الأحكام المسبقة المتعلقة به فيكون للحكم دلالتان: حكم سابق وحكم لاحق وبينهما التصور الصحيح .

وبيان ذلك هو دور المدرسة النقدية التي أريد أن نفهم ما حققته من ثورات معرفية بقيت مجهولة بسبب الأحكام المسبقة اعتمادا على نظرية المطابقة.

فلا وجود لتصور نهائي للشيء يمكن أن يتفرع عنه حكم نهائي على الشيء إلا إذا قلنا بنظرية المعرفة المطابقة: العقل مرآة عاكسة للحقيقة الخارجية .

أولى ثورة غزالية لم يصغها إلا في نهايات حياته - المنقذ - هي ما يمكن تلخيصه بهذه العبارة: "طور يكون للعقل ما العقل للحس " مفهوما حدا لقدرة العقل .

وهذا الطور نشكرية إمكانه ولا نعلمه وهو مفهوم حد أفضل من مفهوم كنط الحد الذي يسميه الشيء في ذاته: لأن في هذا إضافة الحط من منزلة ما نعلم .

الغزالي حد من وهم المعرفة المطلقة دون أن يحط من منزلة المعرفة الإنسانية. فالحد من قدرة العقل في عالم الغيب لا ينفي قيمة علمه للشاهد من الوجود .

فلنعد إلى الجملة الشهيرة حول الحكم والتصور، ففيها رؤية للمعرفة شديدة البدائية تجاوزتها المدرسة النقدية وأسست لرؤية حديثة ظنت معادية للفلاسفة .

وهو ما يدل على أن أدعياء الحداثة ما زالوا يعيشون على نظرية المعرفة

القائلة بالمطابقة وبالعقل المرآة العاكسة لما يسمونه "الواقع" الموضوعي .

وهذا بالذات هو ما سماه ابن تيمية القول ب"الإنسان مقياس كل شيء" مع فهم أدنى من الفهم السوفسطائي الذي يعني تجاوز العقل دون ادعاء المطابقة.

ذلك أن السوفسطائية عندما تعتبر الإنسان مقياس كل شيء تحصر ذلك في الحد من قدرات العقل ولا تدعي أن ذلك هو حقيقة الوجود الموضوعي بل هي تنفي علمها .

هي إذن دغمائية لا عقلانية. والدليل أنهم يتصورون المعتزلة وابن رشد عقلانيين رغم أنهما يقولان بالمطابقة بالعقل مرآة عاكسة لحقيقة الوجود .

وتلك سذاجة نظرية المعرفة القديمة القائلة بالمطابقة وبشفافية الوجود وقدرة العقل المطلقة للنفاذ إلى حقيقته "على ما هي عليه" جملة أخرى ساذجة.

والمدرسة النقدية تعتبر إدراك الوجود "على ما هو عليه" إن صح وجوده فلا يمكن أن يكون لغير الله؛ فالنفاذ المطلق للحقيقة يعني الإحاطة بكل شيء.

ذلك أن أي شيء في العالم حتى المحسوس لا يمكن فصله عن كل أشياء العالم المحسوس ومن ثم فلا يعلم شيء علما مطلقا من دون علم كل شيء في العالم .

وشرط الإحاطة في المطابقة والعلم باستحالتها لغير الخالق من أهم علامات وجود الغيب في كل موجود؛ ما نشهده منه لا يستوعب كل وجوده ولا يحيط به .

فكيف ينبغي أن نفهم عبارة "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"؟

تصوره هو بدوره حكم . فكأننا قلنا الحكم على الشيء فرع عن الحكم الذي تصورناه به .

فما الفرق بين الحكمين : الحكم الشارط للتصور والحكم المشروط به بماذا يختلفان؟

قبل أن نجيب فلنعد إلى تحليلات أرسطو الأواخر: ألم يقدم التصديق؟

وبتقديم التصديق ألم

وتصور الحدود في القسم الثاني من التحليلات الأواخر جعله حكما حدسيا لا حكما قضويا .

والحكم الحدسي إدراك لماهيات الذوات وليس حملا للصفات على الذوات . من ثم فمقومات الماهية ليست صفات محمولة على موضوع بل هي مقوماته (جواهر ثانية).

فالحكم الحدسي أو إدراك الماهيات غير الحكم القضوي أو إدراك الصفات التي تحمل على الذوات أو الماهيات سواء كانت صفات ذاتية للذات أو عرضية لها .

وهذه النظرية في المعرفة المبنية على العقل المرآة العاكسة للوجود الشفاف هي ما تجاوزته الفلسفة النقدية لكن الغزالي عاد فتبنى الرؤية المشائية.

وهذا يعني أن الماهيات ليست حقائق الأشياء بل هي تعريفات فرضية مؤقتة في حدود ما توصل إليه علم الإنسان الذي هو تاريخي ومتغير بحسب تدرج المعرفة.

صحيح أن ذلك لم يكن بهذا الوضوح؛ فأي مكتشف لنظرية جديدة ليس

بالضرورة مدركا لكل ما يلزم عنها رغم أن ما يلزم عنها هو ما من دونه لا نفهم نقده.

ووظيفة الشارح هي استخراج لوازم قول مبدع النظرية ومن دون ذلك لا يتقدم الفكر. وابن خلدون مثلا مدرك لكونه يعتبر نفسه مؤسسا يعلم سيطوره غيره.

المضمر من لوازم نظريات ابن تيمية كثير أولا لأن فكره العميق جاء في شكل ومضات شديدة الوضوح لكنها غير محررة لتبرز نظرية المعرفة التي تؤسسها .

والثابت عندي أنها لا تقبل الإدراج في الفلسفة القديمة والوسطية بل هي قطيعة جذرية مع نظرية المعرفة بشكليها الأفلاطوني والأرسطي : ثورة فلسفية .

وسأحاول في كلامي على ثورته أن أتجنب قدر المستطاع استعمال الاصطلاحات التي قد لا تكون متداولة فتستعصي على الفهم رغم أنها ضرورية لفهم التجدد.

فالتجدد المتعلق بنظرية المعرفة) ابستمولوجيا) وتحديد العلاقة بين قدرات العقل وحقيقة الوجود) انطولوجيا (هما ما تبرز فيه ثورة النظر التيمية.

ومن جنسها ما حققه ابن خلدون في فلسفة العمل . وابن خلدون أكثر نسقية من ابن تيمية لكن ثورته دون ثورة ابن تيمية جذرية وهذه شارطة لتلك ضمنا ١

وعندما نتم دراسة ما حصل من تغيير في نظرية النظر ونظرية العمل وبل

التصور والحكم الخ.. سنكتشف أن كل ما كان يعتبر بديهيا مبني على وهم المطابقة.

ولعل أكثر ما يبدو بديهيا كالجواهر الثواني والفرق بين الأعراض أحكام مسبقة وحتى مبادئ العقل إلخ . . فالأولى علامات تعريف والثانية فرضيات عمل .

فلا فرق بين الصفات التي تمكن من الرسم والجواهر الثواني التي تمكن من الحد فهي نظام يتأسس على نظرية المطابقة والعقل المرآة للوجود الشفاف .

وكلها أحكام مسبقة نتجت عن هذه الرؤية التي لا شيء يؤيدها . فالإنسان حيوان ناطق والإنسان حيوان كذاب كلاهما يميزه عن غيره من الحيوان .

وليس صحيح أن كل إنسان ناطق فالكثير من حكامنا بكم : مثال السيسي . وصحيح أن أغلب البشر كذابون وهذا يصدق كذلك على جل حكامنا كذابون : لا حاجة لمثال .

يبدو المثالان مزاحا. لكن النطق والكذب مميزان للإنسان كإمكان يختص به دون غيره من الحيوانات . وهما إذن علامتان لا تقدمان العلم ولا تؤخرانه .

وطبعا المثالان فيهما شيء من المزاح وقد يكون ثقيلا على الفصيلة التي اخترنا منها الأمثلة . ولهما علاقة بمقولة" الحكم على الشيء فرع عن تصوره".

الماهيات أو مقومات الحد التي تسمى جواهر ثوان - حيوان وناطق - لا معنى لجوهريتها بل هي علامات اختيرت لتعريف الإنسان وليست حقائق مطابقة.

وحتى نفهم ذلك جيد ا فلنأخذ مفهوم المثلث . فلو أبقينا تعريفه التقليدي في الهندسة الإقليدية واعتبرنا ذلك حقيقة المثلث لاستحال تجاوز هندسته .

فنفهم أن تعريف المثلث منسوب إلى رؤية معنية للفضاء هي الرؤية التي تعتمد عليها رياضيات اقليدس . وما غيرنا الرؤية أبدعنا رياضيات لا إقليدية.

فهذه الثورة تفتح آفاقا جديدة . لم تعد نظرياتنا صورة مطابقة لما نفترضه واقعا بل هي صورة مبدعة لواقع أو لتعدد رؤى "الواقع" المفترض موضوعيا .

فتبدو هذه النقلة مصدقة ل"الحكم على الشيء فرع عن تصوره" لكنها تكذبها لأنها ينبغي أن تكون الحكم على الشيء فرع عن حكم يبدعه سابق أحكام تصفه .

وهذا هو أساس كل العلوم الفرضية الاستنتاجية: تبدع مجالا وتغلقه عن عدم ثم تستنتج مما وضعته فيه بالفرض خصائص تترتب عليها فيكون نموذجا معرفيا .

والنموذج المعرفي يسميه ابن تيمية "مقدرات ذهنية" لا وجود لها خارج الذهن تطابقه بل هي تستعمل نموذجا لوصف أي موضوع قابل للوصف به ؛ كالرياضيات.

وكان واعيا بأن ذلك يفتح أبوابا لا حد لها من العلوم إذ قال ذلك صراحة في نقد المنطق مبينا أن

العلم الوحيد البرهاني لا يكون إلا من هذا النوع.

إن الكثير ممن يتصورون المعتزلة وفلاسفة ابن رشد عقلانية سيسخرون مما يبدو لهم سفسطة ولن يصدقوا أن نظرية العلم الحديثة تيمية بهذا المعنى .

وقد قال الغزالي ساخرا من ضيق أفق الفلاسفة: ضيق الحوصلة (معدة الدجاج) لأن فلسفتهم مبنية على قيس الغائب على الشاهد المشترك بينهم والمتكلمين .

وللسخرية قدم أحجية: شيء من حبة قمح يأكل كل نباتات العالم؟ وهو شاهد وليس غيبا؟ فكل ما اكتشفه العلم الحديث لا نصل إليه بقيس الغائب على الشاهد .

كل الاكتشافات العلمية إبداعات عقلية -مقدرات ذهنية - توضع وضعا ويستنتج منها خصائص وتطلب ظاهرات قابلة للتناظر مع النموذج المجرد مجال تطبيق .

لكن لا أحد يقول بالمطابقة مع "واقع موضوعي" بل العلم من جنس الإبداع الأدبي بشروط تجريبية وتبقى مجهولة الطبيعة ونكتفي بتشاكلها مع النموذج .

الفصل الثاني نعرض فيه نظرية ابن تيمية في علاقة علم المقدرات الذهنية مجال المعرفة البرهانية وعالم الظاهرات الخارجية مجال المعرفة التجريبية.

وهي علاقة من دونها يمتنع أن يصبح التاريخ جزءا من علوم الفلسفة

بخلاف ما كانت تنفيه الفلسفة القديمة التي تستثني التاريخي من العلمية عامة.

وتلك علة حكمي باستحالة تأسيس محاولة ابن خلدون تأسيس علوم الإنسان على الفلسفة القديمة والوسيطة واستنادها إلى ابستمولوجيا جديدة تجعله ممكنا .

أبدأ الفصل الثاني من كلامي على ثورة النقديين بهذا النص. فهو حيرني وأقض مضجعي خلال تحرير رسالتي الجامعية: كيف لمثل هذا أن يوجد في عصر صاحبه؟

قال ابن تيمية: 'فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة . فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمورا معينة ليست كلية وهي (ما يدركه (الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس و(إذا كان (الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني . وهذا بين لمن تأمله . وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس . فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية"

(المنطق ص. 72-73 المجموع الجزء التاسع مكتبة المعارف الرباط).

هذا هو النص المحوري في ثورة مدرسة الفلسفة النقدية.

وكل من مر على هذا النص ولم يتحير ولم يعجب من وجوده في هذه المرحلة من الفكر الإنساني لا بد وأنه غفل عما فيه من دواعي الحيرة والعجب الأكيدة.

أبدأ بمعلومات عامة حول النص:

1-وضعت بين قوسين تكرارا لمدى شرطيته التي وضعها ابن تيمية ليصل إلى تاليها (وإذا) ثم (وإذا) . فالشكل شرطية متصلة.

عناصر المقدم مشروع منها لأنها من مسلمات المنطق الأرسطي إلا عنصر واحد هو المقدمة الأولى التي تقصر العلم اليقيني على المقدرات الذهنية.

فإذا لم تكن هي سر القطع مع الفلسفة القديمة كان استدلال ابن تيمية مصادرة على المطلوب لأنه يتسلم ما ليس أرسطيا إذ يلغي التحليلات الأواخر.

بصورة دقيقة يمكن أن توجد مقدمة كلية موجبة أوسالبة مثل كل أهوب أولا أحد من أهوب فإذ عينت استحال الأمر:؛ أقول كل إنسان مائت بلا دليل .

وإذا قلت كل إنسان مائت لم تبق حاجة للقول سقراط إنسان وإذن فهو مائت لأن المقدمة الكبرى تتضمن هذه النتيجة دون حاجة لقياس الكلية الموجبة.

2-ثم ينبني كلامه بجمع نوعي التحليلات ليبين أن الممكن شكليا مستحيل

مضمونيا من دون تأسيس الكليات المضمونية في ميتافيزيقا أرسطو التي ينفيها .

3-ثم يميز بين نوعين من المعلومات:

- المقدرات الذهنية وفيها كليات ضرورية وبديهية

- وموجودات عينية ليس فيها إلا الأعيان ولا كلي معلوما فيها .

4-ثم يميز بين نوعين من العلوم كلامية قياسية وفطرية عقلية (شكلا)ونقلية (مضمونا) والأول

والعقلي الشطري عقليا ونقليا ليس خاليا من المنطق والرياضيات ويكونان عامين مساعدين وأداتين انطباقهما يحافظ على كل خصائصهما الصورية.

5 ثم تأتي إشارة إلى الوعي بالنقلة الثورية التي تحصل بفضل هذا التمييز بين نوعي المعرفة للتقدير الذهني وللوجود في الأعيان: بروز علوم عظيمة .

وابن تيمية لم يف بوعده: لم يعين العلوم العظيمة. فما الشيء الذي "بتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف" ما طبيعة هذه العلوم وما عظمتها؟

نعم أضاف "فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية .

وميز بينها وبين "القياسية المنطقية الكلامية" . فهل التمييز بين هذين النوعين من العلوم هو الذي سيمدنا بأسرار علوم عظيمة؟ وما هي الأسرار؟

من الواضح أن الكلام على "أسرار" علوم عظيمة يعني أمرين:

- أنها لم تكن معلومة

- وأن ما كان يخفيها هو هذا الخلط بين نوعي العلوم اللذين ذكرهما .

إزاحة هذا المانع هو الذي سيظهر الأسرار لكنه لا يحدد العلوم العظيمة التي ستتكون بمعرفة أسرارها . ذلك هو ما أريد البحث فيه وما حيرني في رسالتي ..

واعترف أن ما قمت به في الرسالة لم يشف غليلي . لذلك خصصت ضميمة المثالية الألمانية للمدرسة النقدية عامة ولهذا النص بالذات خاصة . فلأوجز الجواب .

والمحير هو هذا الجمع بين أربع صفات للطريقة الثانية المقابلة لطريقة الكلام "الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية" . فما القصد؟

المقابلة تعني أن طريقة الكلام "ليست فطرية ولا عقلية ولا سمعية ولا إيمانية" وقد نقبل بيسر الصفتين الأخيرتين لكن ماذا نقول عن الأوليين؟

كيف ينفي ابن تيمية مزاعم المتكلمين التي يباهون بها؛ العقل بوصفه خاصية طبيعية للإنسان ومن ثم فهو فطري لديه حتى لو صبغ فنيا بالمنطق الأرسطي .

أن يدعي ابن تيمية أن طريقة الكلام ليست فطرية ولا عقلية فضلا عن نفي كونها سمعية وإيمانية أمر محير . هل هو يحاكي الفلاسفة بنفي الصفتين الأوليين .

فالفلاسفة يتهمون المتكلمين دائما بأنهم لم يتجاوزوا الجدل والخطابة وبقوا دون المعرفة الفلسفية البرهانية بمعيار ابن رشد كما يحكيه الجابري.

وصف طريقة المتكلمين بالقياسية المنطقية يعني خطأين معرفي ووجودي:

1-الخلط بين نظام القول ونظام الوجود .

2-وقيس الغائب على الشاهد ونفي الغيب.

فيعود الأمر إلى نظرية المعرفة المطابقة أي اعتبار الوجود مطلق الشفافية والعقل مرآة عاكسة ما عليه في ذاته فينتج عنه خطآن معرفي ووجودي .

وفعلا فقيس الغائب على الشاهد يفترض الاطراد في الوجود ولا شيء يدل عليه ويفترض رد الشاهد إلى المعلوم منه فينفي ما لا يرد إلى الشاهد .

وفي هذه الحالة لم يبق فرق بين المنطق الشكلي والمنطق المضموني وتصبح العملية جدلا قياسيا احتكامه للوجود تحكمي وغفل به تناطح المتجادلين .

ومعنى ذلك أن إطلاق أرسطو لضرورة قطع التسلسل والتحرر من الدور لتأسيس التصديق يغلط بين ضرورته للقول عامة وعرضيته لموضوع القول العلمي .

فكل قول حتى يبدأ لا بد له من حدود أولية يعتبرها مسلمة. من دون ذلك لا يمكن البدء في الكلام . لكن شتان بين ذلك وبين اعتباره حقائق أولية.

فيكون مفهوم "حقيقة أولية" هو بيت القصيد . ولذلك فالأوليات الضرورية لا تصح إلا على المقدرات الذهنية . وهي ذريعة لا للمعرفة الموجودات الخارجية.

أعوض متغيرات القياس أي حدوده الثلاثة بقيم وجودية تملأ خانة الحد 1 (أ) والحد 2 (ب) والحد 3 (ج) افترض أن تعريفي مطابق للموضوع .

وتعريف الموضوع كما هو بين من التحليلات الأواخر حكم حدسي أو

إدراك مباشر لا دليل على مطابقته لحقيقة الموضوع ؛ أساسه ميتافيزيقا المطابقة.

ومعنى ذلك أن الباب الثاني من التحليلات الأواخر يعتبر حقائق الأشياء مدركة مباشرة لأنها تنعكس على مرآة العقل وليست موضوع بحث تجريبي متطور.

وإذن فالعلم القياسي المنطقي يستثني شروط المعرفة الفعلية بالموجودات الخارجية لافتراضه خضوعها منطق القول بدل التجربة مكتفيا بالإدراك الغفل .

الميتافيزيقا إدراك غفل أساسه اعتبار الوجود شفافا والعقل مرآة والعلم ليس هو شيئا آخر إلا تطبيق المنطق على هذه الصورة الغفلة من الوجود .

لكن العلم سره يكمن في عملية تعديد القيم التي تعوض المتغيرات فننتقل منها كخانات خالية إليها وقد ملأناها بقيم هي ما نستمده من تجربة الأشياء .

وهذا هو مدلول الصفتين الأوليين من الكلام على الطريقة المقابلة لطريقة الكلام: الفطرة العقلية. فهي طلب هذا المضمون التجريبي لمعرفة الأشياء.

أما الصفتان الأخريان "السمع والإيمان" فيتعلقان بما لا يقبل القيس على الوجود الشاهد لأنه ليس من مجال التجربة الحسية: مجال المعرفة الدينية.

فيكون ابن تيمية في الحقيقة يتكلم على ثلاثة طرق جمع بين الاثنتين الأخيرتين وقابلهما بالكلامية لأنهما يقابلانها بكونهما يحتكمان لعدم المطابقة.

فالأولى تحتكم إلى التجربة ولا تسلم بالمطابقة لأن التجربة مفتوحة إلى غير غاية والثانية تحتكم إلى الإيمان بالغيب فتقبل السمع لتصديق الرسول .

العلم والإيمان يشتركان في الاحتكام إلى ما يتجاوزهما: التجربة للأول والسمع للثاني . كلاهما يحتكم إلى موضوع متعال لا يرد إلى إدراك الإنسان له .

ولا يمكن للإنسان أن يدركه مباشرة بل يحتاج لعلوم أدوات يبدعها مرتبن ؛ موضوعها وعلمه . إنه أداته للعبارة عن التجربة دون ردها إليه بل هو تقديري .

ومن الإيمانيات أن العالم يخضع للمقدار أو للرياضيات) القرآن: كل شيء خلقناه بقدر) فتكون المعرفة عامة إبداعا لشروط النظر ولشروط العمل .

فالعلم إبداع لشروط النظر التي هي المقدرات الذهنية التي تعطينا نماذج لصوغ تجاربنا عن المعطيات الحسية والإيمان إبداع لشروط العمل وهي مثلها .

المعرفة الدينية رياضيات عملية حول التجربة الروحية أو منظومة من المقدرات الذهنية لا تتعلق بالموجودات الخارجية بل هي ضرورية للتعامل معها .

فابن تيمية لا يعترف بالكليات والأوليات والضروريات إلا في المقدرات الذهنية في النظر والمعتقدات الدينية الإيمانية في العمل : متماثلان بنيويا ١

أما طريقة القياس فهي كلامية بمعنيين : تغلب على المتكلمين ولا تتجاوز الكلام إلى الموجودات الخارجية تصادر على المطلوب بقيس الغائب على

الشاهد .

فلو كان الغائب يرد إلى الشاهد لاستغنينا عن البحث العلمي . ولو كان كل شيء شاهد لتوقف البحث بل يوجد دائما في الوجود ما لا يصير من الشاهد .

فتكون النتيجة التخلي نهائيا عن نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة واكتشاف حقيقتين : العقل يعلم ويعلم حدوده والوجود شاهد ويتجاوزه إلى الغيب.

أجملت الكلام على المدرسة النقدية الفلسفية- الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -وتكلمت على الأولين وعلى

فلسفة النظر وآن أوان الكلام على فلسفة العمل .

كان الغزالي ممثلا للفلسفة للنقد الفلسفي عامة فتحا لمنهذ يوسع آفاق العقل والروح ويتجاوز المقابلات السطحية بينهما وبدرسنا فلسفة النظر التيمية .

والآن نتكلم على ما أصبح ممكنا في فلسفة العمل والتجاوز الصريح للعلوم الزائفة في النظر والعمل والشروع في تأسيس العلوم الإنسانية بخطى ثابتة.

وبخلاف أسلوب ابن تيمية فكر ابن خلدون نسقي رغم كونه لا يخلو من ومضات لا تقل عبقرية عن ومضات ابن تيمية: ولهذه العلة فعرضه وإضافته أيسر بكثير.

وحتى لا نقع في خطأ كبير فالأمر لا يتعلق بما يعرض عادة بحثا عن كونت وماركس في فكره . فما نطلبه أعمق غورا وأبعد دورا في تجاوز القديم والوسيط .

كونت وماركس أتيا بعد ثورات تحققت في الغرب دينية وفلسفية وعلمية

وسياسية واجتماعية ومن ثم فموضوعات فكرهما تحققت قبله والسعي إليها ليس طفرة .

وكم أتمنى لو توفرت دراسات عينية للوقائع الدينية والفلسفية والعلمية والسياسية والاجتماعية موضوع فكر المدرسة النقدية لتساعدنا على وصله بها .

فما تصورناه طارئا لعله ليس كذلك ولعل ما تقدم على ثالوث المدرسة النقدية وما عاصرهم كان متضمنا لإرهاصات جعلت اعتبارهم لها منطلقا لفكرهم .

والأمر الوحيد الذي أنا واثق منه هو أن تعثر الحضارة الإسلامية والصراع بين الفكرين الفلسفي والديني المعاصرين لهم كان لهما دور الدافع الرئيس.

فالفكر لا يبدع عن عدم بل إن إشكالات حقيقية تدفعه للعلاج الباحث عن حلول فيكون إبداعه استجابة لتحد لا يقتصر على الجدل والصراع الكلامي .

وابن خلدون ينطلق من قضية ابستمولوجية: طبيعة الظاهرة التاريخية وطبيعة علمها أو بلغة المقابلة مع فلسفة عصره لماذا استثني التاريخ منها؟

إخبار عن الأيام والدول والسوابق في القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال (..) 2-2 باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق" .

تكفي المقابلة بين "في ظاهره" و "في باطنه". ثم المقابلة بين "أصيل في الحكمة عريق" و "جدير بأن يعد في علومها وخليق". المقابلتان مفيدتان لفرضنا .

ولأبدأ بالمقابلة الثانية التي تبدو محتوية على تناقض : كيف يكون التاريخ أصيلا في الحكمة وعريق ويحتاج إلى التنويه إلى جدارة هو محروم منها؟

الحقيقة التنويه يعني أن من تقدم عليه لم ير أنه أصيل في الحكمة وعريق لعدم اعتباره جديرا بأن يعد من علومها وخليق . إشارة ذكية لمنزلته قبله .

وهو انقلاب أول وتغير جذري أعطي للتاريخ منزلة ابستمولوجية لا تعترف بها الفلسفة قبل ابن خلدون فأرسطو ينفي قابلية التاريخ للعلم لعرضية أحداثه .

وعندما نعلم العلم نصل إلى الانقلاب الثوري الثاني الذي لا بد من حصوله ليصبح للتاريخ هذه المنزلة: ويتعلق بما لأجله ينفي أرسطو علمية التاريخ.

فالعلم في ابستمولوجيا الفلسفة القديمة والوسيطة علم للكلي والضروري وموضوع التاريخ الجزئي والعرضي : وقابليتهما للعلم تقتضي تغيير طبيعة موضوعه .

لا بد أن يكون موضوع العلم لا تاريخي لأنه كلي وضروري كما في علوم الطبيعة عامة أو الرياضيات والمنطق ؛ النتيجة علوم الإنسان غير ممكنة فلسفيا .

فأقصى ما يمكن فعله في دراسة الموضوعات الثلاثة التي تعتبر بدايات علوم الإنسان أي السياسة والأخلاق والاقتصاد المنزلي هو التدبير العملي .

لكن ابن خلدون دون أن يكون جاهلا بذلك -من هنا التنويه الذي يشبه اللوم -يتجاوزه ويدعي أن التاريخ أصيل في الحكمة وجدير بأن يعد من علومها وخليق .

الجواب هو موضوع هذا الفصل في محاولة فهم ثورة المدرسة النقدية الفلسفية العربية كما أثبتنا في ضميمة المثالية الألمانية.

وللجواب لا بد من المرور للمقابلة الأولى : بين ظاهر التاريخ وباطنه:

1-فن أدبي للأسمار حول الأيام (أيام العرب مثلا) .

2-علم فلسفي يعلل الوقائع .

وبها بدا ابن خلدون فاتحة مقدمته بمعنى أنه لم يبدأ أوربل مر مباشرة لتحديد طبيعة ثورته: من منزلة فن أدبي للأسمار إلى منزلة علم لتفسير للوقائع .

ولأنها ثورة اضطر للقيام بأمر تحرمه الإبستيمولوجيا القديمة: العلم الجزئي لا يؤسس نفسه بل يتسلم مبادئه من علم أعلى إلى الغاية في العلم الرئيس .

والعلم الرئيس أو الميتافيزيقا هو الذي يؤسس العلوم يؤسس نفسه ويؤسس كل منظومة العلوم بها يشبه التصنيف والترتيب التأسيسي على انطولوجيا عامة.

ابن خلدون يتحلل من ذلك فيؤسس علمه الجديد ما يعني أمرين: أنه خارج الفلسفة التي تستثنيه وأنه بتأسيس ذاته وما يتشرع عنه بديل من علمها الرئيس .

تلك هي الثورة التي أنسبها إلى ابن خلدون . وبسبب هذا الخروج عما

تمكن منه فلسفة عصره اضطررت للبحث عن شروط إمكانها خارج إطار الفلسفة السارية.

فكان علي أن أبحث عنها في مصادر ليست يونانية وليست فلسفية بالمعنى التقليدي: وليس عندي

إلا حل ذي مرحلتين : 2-برؤية قرآنية

ففي القرآن الكريم منزلة التاريخ متقدمة على منزلة الطبيعة بل إن الطبيعة نفسها ظاهرة تاريخية لأنها مخلوقة ومتغيرة وخاصة في علاقتها بالإنسان .

ولم يصبح للتاريخ منزلة وجودية ولمعرفته منزلة ابستمولوجية حتى في الغرب إلا بفضل فلسفة الدين أو فلسفة التاريخ الإنساني بأبعادها الدينية.

لم يول للتاريخ منزلة فلسفية وجوديا (وقائعه (ومعرفيا (علومه)إلا هيجل . فقد كان يعتبره جنيس يوم الآخر وقولا في العدل الإلهي لنفيه يوم الدين.

وابن خلدون قبله بأربع قرون جعله للتاريخ العلم الرئيس فصار ما بعد التاريخ بديلا مما بعد الطبيعة ولم يجعله حكما نهائيا بديلا من يوم الدين.

والفضل لما افترضته شرطين: نقد فلسفي للفلسفة منطلق من رؤية قرآنية لفهم الوجود كله طبيعية وإنسانية . وهذا أعمق وأبعد غورا من كونت وماركس.

ونقد معرفي عند ابن تيمية؛ أفعال الإنسان قابلة للعلم .

فعلم الطبيعة غير مشروط بالسببية وهو يشمل الحرية أو الفعل الإنساني شموله للضرورة أو الفعل الطبيعي . علاقة الحرية بالضرورة شرط خلقي لا علمي .

العلم يكفيه انتظام التجربة أو مجاري العادات وهي احصائية وليست مطلقة وما يقتضيه علم الطبيعة من انتظام موجود في التاريخ: الفرق كمي لا كيفي .

نقد الغزالي لمفهوم السببية كان موضوع أول عمل فلسفي قدمته في السوربون لنيل ما يناظر الماجيستر في النظام الحالي وقد ظنه البعض في أيتش دي.

وهو نقد يخلص العقائد من إشكالية أفعال العباد [حول الحرية والجبرية) وهو يعالج قضية فلسفية جوهرية من دونها لا تفهم فلسفة هيوم وكنط النقدية.

ومثلما أني لست معنيا بالبحث عن كونت وماركس في ابن خلدون فلست معنيا كذلك بالبحث عن هيوم وكنط في الغزالي : لست أبحث عن سبق العرب للغرب . آخر همي .

ما يعنيني هو ما الجسر الواصل بين نقد الغزالي للفلسفة التي ألغى شرط شروطها (السببية) والتأسيس الخلدوني للعلوم الإنسانية : فنقد الغزالي لا يكفي .

في خلال البحث اكتشفت ابن تيمية. لم أكن أسمع عنه إلا أحكام نخب الحداثة الكاريكاتورية ولما كانت أسوأ من أحكامهم على الغزالي شرعت في قراءته .

فكانت دهشتي التي حاولت وصفها في الفصل السابق . فهو قد أنهى "قرآن" الفلاسفة أعني التحليلات الثواني". فالغزالي نكص إليه وطبقه حتى في

المستصفى .

لما انتهيت قراءة ما يعنيني من ابن تيمية تنفست الصعداء : وجدت ضالتي وسددت الثغرة في الرسالة وهي من النظام القديم أي د . الدولة ذات الجزئين .

ليست مثل البي أيتش دي . فهذه شهادة في بداية البحث وتنجز الصغر ودكتورا الدولة شهادة غاية البحث وتنجزية الكبر وجزءاها رئيس وتكميلي .

والرئيس كان منزلة الكلي في الفلسفة والتكميلي كان إصلاح العقل . وكلاهما طبع عدة مرات وكلاهما مجلد كبير . وقد تطلبا عشر سنوات من العمل المضني .

ذلك أن الشيخ جوجل لم يكن من المساعدين في جيلي . وأعسر شيء في عصرنا كان تحصيل المصادر والمراجع وقراءتها ونقدها منطلقا للبحث فيما يظن جديدا .

وتلك إضافة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون للفكر الفلسفي ليس العربي ولا الإسلامي فحسب بل للإنسانية: بداية جديدة في الفكرين الفلسفي والديني .

وما كان ذلك يكون ممكنا لولا تخصيص سبع سنوات بين 1972و1979 لدراسة فلسفة أرسطو ومنطقه لإعداد رسالة الحلقة الثالثة في منزلة الرياضيات في علمه .

فمن دون نظرية أرسطو في العلم ومنطقه وطبعا ردوده على أفلاطون لا يمكن فهم شيء من الفلسفة العربية لأنها مع شيء من الأفلاطونية مشائية

بالجوهر.

ولا يمكن فهم نقود ابن تيمية المنطقية والميتافيزيقية من دون فهم نظرية المطابقة والعقل المرآة والهيلومورفية وخاصة منزلة الكلي في فلسفة أرسطو.

أعطانا ابن خلدون مثالا من فراغ فلسفة السياسة في علمه . فهو يعتبر الطريقتين السائدتين غير صالحتين : طريقة الفلاسفة اليتوبية والفقهاء الشرعية.

وسمى طريقته التي هي ليست يتوبية مثل المدن الفاضلة ولا شرعية مثل الأحكام السلطانية بل هي درس السياسي من حيث طبيعته في عالم العمران البشري .

يتكلم على طبيعة السياسي في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني لكنه يرفض تأسيسه مثل أفلاطون وأرسطو على ظاهرة طبيعية: النفس أو المنزل .

يؤسسه على ظاهرة تاريخية: الانتظام الجمعي لسد الحاجات المعيشية (الاقتصاد) والتعايشية (سلطة تنظيم التعاون والتنافس عليها (داخليا وخارجيا .

لم تعد النفس (أفلاطون: القوى الثلاث العقل والغضب والشهوة) ولا الأسرة (الأب والأبناء والزوجة والعبيد (هي النموذج بل نظام العيش والتعايش.

والنقلة من الفلسفة العملية السابقة إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني هو الذي يترجم النقلة من الطبيعي وما بعده إلى التاريخي وما بعده

.

والنقلة من الطبيعة وما بعدها إلى التاريخ وما بعده أساس الثورة الفلسفية التي أنسبها إلى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هي بحق بداية الحداثة.

وقصدي ببداية الحداثة اعتبار كل شيء في حياة البشر تاريخي بما في ذلك ما في الإنسان وحوله من طبيعي . كلاهما في صيرورة وتفاعل دائمين لا يتوقفان .

الفصل الرابع

فلنسلم جدلا -بما حاولت بيانه - أن انقلابة حصلت في الرؤية الوجودية والمعرفية استمدتها المدرسة النقدية من رؤية القرآن بديلا من الميتافيزيقا.

وهذا البديل يمكن أن يوصف مثل الميتافيزيقا بكونه علما رئيسا لكنه ليس ميتافيزيقا بل ميتاتاريخ وأفضل تسميته ميتا أخلاق لتعلقه بأفعال الإنسان.

لكن مكونات المنظومة التي تنتج عن هذا البعد مختلفة ولم تقترب المنظومة الفلسفية من المنظومة التي أسستها مدرسة النقد إلا في الفلسفة الحديثة.

فالتاريخ لم يكن من مقومات منظومة العلوم التي يتألف منها العلم الرئيس بل كان يعتبر مستثنى منها رغم أن بعض ما أصبح من علوم الإنسان كان فيها .

لكنها كانت ثلاثتها) السياسة والأخلاق والاقتصاد المنزلي) تتأسس على الطبيعة وليس على التاريخ) بنية النفس أو بنية الأسرة (وهو ما قابله ابن

خلدون .

فهذه الموضوعات الثلاثة - السياسة والأخلاق والاقتصاد -يؤسسها ابن خلدون على صيرورة تاريخية هي أشكال انتظام العمران وليس على طبيعة ثابتة.

وطبعا قد يحتج الكثير باستعمال ابن خلدون مفهوم طبائع العمران والاجتماع ويستعمل النموذج الهيلومورفية فيظنون أنه يحفظ معانيها الفلسفية القديمة.

لكنه في الحقيقة لا يؤمن بالضرورة الطبيعية بل بمجاري العادات ويعتبر التاريخية هي المحددة لعلاقة الطبيعية والثقافة أو علاقة الإنسان بالطبيعة .

وسأختم دراسة ثورة المدرسة النقدية بتحليل تغير العلم الرئيس لأني وضعت انطلاقا منه مفهوم المعادلة الوجودية التي يلتقي فيها الإسلام والحداثة.

وقصدي أن الفلسفة الحديثة تجاوزت القديمة في الاتجاه الذي حددته المدرسة النقدية ترجمة فلسفية لرؤية العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

وهي العلاقة التي يعبر عنها شعبيا وفقهيا بالعلاقة بين الدنيا والدين أو بين الوجودين الشاهد وما بعده به ذاته و رؤاه البشرية المتعددة.

وقبل التقدم في التحليل فلأشرح علة تفضيلي "ميتا أخلاق" على ميتاتاريخ رغم وحدة المعنى . العلة هي أن ميتا أخلاق تشير إلى الفرق النوعي مع ميتافيزيقا .

ف"فيزيقا" في ميتافيزيقا تشير إلى الضرورة في فعل الطبيعة و" أخلاق" في ميتا أخلاق تشير إلى الحرية في فعل الإنسان؛ والتاريخ هو علاقة المميز.

فيكون الانقلاب الذي حصل هو أن العلم الرئيس أو الرؤية الجامعة لمنظومة العلوم أو المعارف الإنسانية قاب رؤية العلاقة بين الضرورة والحرية.

ومعنى ذلك أن المحدد ليس فعل الضرورة في الحرية فيكون الإنسان منفعلا بل فعل الحرية في الضرورة لكون الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها

وهذه هي الرؤية القرآنية العميقة التي مكنت بعد فهمها من قلب العلاقة: فالطبيعة لم تبق طبيعية بل صارت خاضعة لرؤية إنسانية بمقتضى علاقته بها .

وعلاقته بها هي رؤية التسخير ورؤية ارتباطه بالعمل على علم : فالطبيعة هي بدورها تاريخية خلقت لغاية وذات قوانين رياضية تمكن من السلطان عليها .

وبصورة أدق من السلطان على ما يستجيب لحاجاته مع حرز عدم الفساد في الأرض أي إن ما للإنسان من قدرات يمكن أن تتجاوز التعمير إلى التدمير.

ولهذه العلة ربط الاستعماري الأرض بالاستخلاف فيها أي بشرائع تعول دونه وتوهم الربوبية فلا يتعامل مع الطبيعة وكأنها خالقها ومسخرها دون حد .

فلأذكر بالمعادلة الوجودية: القطب الأول الله القطب الثاني الخليفة أو الإنسان . بين القطبين وسيطان الطبيعة والتاريخ وفي قلب المعادلة التواصل .

والتواصل الذي في القلب أبين بين القطب الأول والطبيعة على يمينه والتاريخ والقطب الثاني على يساره يجري في الاتجاهين وعلى مستويين مختلفين .

فأما الاتجاهان فهو من القطب الأول إلى القطب الثاني والعكس من القطب الثاني إلى القطب الاول . وأما المستويان فهما بالوسيطين أو من دونهما

ومن دونهما عبادة بسيطة وهو الفروض الخمسة الإسلام مثلا وبهما عبادة مركبة لأنها تحقق مقومي الوجود الإنساني: تعمير الأرض والاستخلاف .

والعبادة البسيطة يكفيها علم وعمل بسيطان يمكن أن ينجزهما الفرد كفرد لكن العبادة المركبة تحتاج لعلم وعمل معقدين لا تنجزهما إلا الجماعة المنظمة .

وهذا هو البعد السياسي من الوجود الإنساني أو حاجة الإنسان للدولة: الدولة بهذا المعنى من أركان العبادة لأنها شرط عبادة أساسها علم وعمل معقدان .

وهذه العبادة الثانية هي موضوع التكليف الذي يعبر به تحقيق الإنسان لمقومي وجوده (مستعمر في الأرض وخليفة) أما الأولى فهي واجب العرفان للخالق .

والعلاقة بين العبادتين بينة. فالفروض التي تحقق الاعتراف بالجميل للخالق) العبادة البسيطة) لها بعد فاعل في العبادة المعقدة ومتفعل بها .

فهي فاعلية بتعليها الخلقي ومنفعلة بمؤثراتها الاجتماعية من خلال تفضيل شكلها الجماعي على شكلها الفردي ودورها بعضها في تضامن الجماعة المادي .

والعبادة البسيطة مشروطة بالعبادة المعقدة لأنها لا تكون من دون تحقيق الإنسان لمقومي وجوده: فمن دون تعمير الأرض والاستخلاف تنتفي شروطيها.

ذلك أن الفروض الخمسة أربعة منها مشروطة بمستوى معين من سد الحاجات الأولية لما لها من كلفة اقتصادية) النظافة والصحة والزكاة وكلفة الحج (.

والفرض الخامس أي الشهادة هي شرط الدخول في الإسلام الذي لا يتحقق بها وحدها بل لا بد من الأربعة الأخرى وتحقيق مقومي الوجود الإنساني .

وهكذا نصل إلى معضلة المعضلات وأهم شيء لم يفهمه هيجل كما تأكدت منه خلال ترجمة دروسه في فلسفة الدين وكلامه على العلاقة بين الإسلام والمسيحية.

فقد تأكد لدي أن كل فلسفة الدين الهيجلية تقبل الرد إلى ما دحضته الآية 79 من آل عمران حول تأليه المسيح عليه السلام والحاجة إلى الوساطتين .

ولأكن واضحا، أليس إلغاء الإسلام للكنسية وللحق الإلهي في الحكم -الديموقراطية الروحية والديموقراطية السياسية-علتي ما يعاني منه الإسلام؟

كيف يكون كل فرد ذاتا دينية وذاتا سياسية مباشرة ودون وسيط بينه وبين الشأن الديني والشأن السياسي؟

ألا ينفي ذلك سر الاستقرار الروحي والسياسي؟

نتيجة يردها هيجل إلى ما يسميه عبادة المجرد ورفض التعين في روحانية الإسلام الحائلة دون الاستقرار الروحي والسياسي بسبب التعصب للمجرد .

وبهذين النزعتين الديموقراطيتين في المجال الروحي وفي المجال السياسي أي نفي الوساطة فيهما مستقرار والعنف الديني والسياسي.

فالمساواة المطلقة في الديني والدنيوي) السياسي)واعتبارهما متداخلين دون تعيين لمن يتولاهما بصفات مميزة يجعل الصراع والغلبة هو المنطق الوحيد .

وطبعا سيسارع الكثير -وهم على خطأ - لبيان صحة هذه النظرة بما يراه في العالم وبما يراه خاصة بمجرد المقابلة بين الدولة الشيعية والدول السنية.

ذلك أن التمثيل السياسي والوساطة الدينية يبدوان أكثر استقرارا وأفضل تنظيما تهاما كما يبدو الاستبداد أفضل من الحريتين الفكرية والسياسية.

لكن الديموقراطية الروحية) لا وساطةية الدين (والديموقراطية السياسية) المواطنون هم أصل السلطة) هما الحل الإسلامي وهما مستقبل تنظيم الأحرار.

فالقرآن يعرف المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران

(104 وتحقيقهما شرطا الانتساب للخيرية ([آل عمران :(110 وهما روحيان وسياسيان.

فروحيا الإنسان يأتي ربه فردا . وسياسيا مسؤولية إدارة الشأن العام "أمرهم شورى بينهم" تعني أن الفرد الذي يتخلى عن واجبه فيها مقصر دينيا ١

وعهد الراشدين يوصف بالرشد لهذين العلتين : المؤمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر روحيا وسياسيا . والحاكم نائب بحضور المنوبين وليس بغيابه .

لا يكفي أنهم ينوبونه بحرية بل هم يراقبون دائما بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لأن هذين الفعلين هما جوهر تحقيق مقومي وجود الإنسان.

فبالسياسي يشارك في تعمير الارض علما وعملا وسلطانا وبالروحي يشارك في الاستخلاف علما وعملا وسلطانا . وذلك كله أهمله فقهاء الانحطاط وحكامه .

ولا يعني عدم القول بالوساطة الروحية وبالحق الإلهي في الحكم أو بحق القوة فيه أن التصور الإسلامي وخاصة بل فهمه السني لا يحقق الاستقرار والأمن .

فما حققه الإسلام في بديل الوساطة يشبه ما حققته التربية التي انتقلت من المعلم الوسيط الذي يلقن المتعلم إلى المعلم محرر المتعلم من التلقين .

ومعنى ذلك أن الكنسية انتهت في الإسلام دون أن يغني ذلك عن المعلمين الذين يعلمون المتعلم الاستغناء عن وساطتهم فتكون علاقته بالله غنية عنهم .

والاستغناء عن الحق الإلهي في الحكم (كما عند الشيعة وعند الكاثوليك) لا يلغي وجود الحاكم النائب الخاضع لتعاقد مع الجماعة ومراقبة دائمة منها .

هيجل يؤمن بالطبقية ويؤمن بما يشبه الحق الإلهي في الحكم لأن الأمير الحاكم عنده هو صاحب السيادة حتى وإن قال بالدستور نظريته السياسية.

تصورت الفصل السابق هو الأخير في قضية ثورة المدرسة النقدية وحاولت الاجابة عن سؤال محير ؛ كيف يمكن تحقيق النظام في غياب الوساطة الروحية والسياسية؟

كان السؤال المحير يعبر عن خوف باطن:؛ ألا يكون هيجل محقا في دعواه إن الإسلام بمثاليته المطلقة لا يمكن أن يؤسس دولة مستقرة ذات فاعلية ايجابية؟

أيكون الإسلام قد حافظ على فوضى الجاهلية بسبب الثورتين اللتين تنفيان السلطة الروحية الوسيطة بين الله والإنسان والسلطة السياسية فوقهما؟

أيكون الفهم الشيعي القائل بالسلطة الروحية الوسيطة (كنسية المرجعية) وسلطة الحق الإلهي السياسية(الوصية) هي المخرج من فوضى الديموقراطيتين؟

الا يكون ذلك كافيا لفهم تخبط الأنظمة السنية كلها وما يبدو من انتظام وسلطان للدولة الشيعية الوحيدة على الأقل خلال العقود الثلاثة الأخيرة؟

أليس اصحاب هذه الرؤية القائلة بالوساطتين الروحية والسياسية والمنافية للإسلام النافي لهذين الوساطتين هم من ثارت المدرسة النقدية على

فكرهم؟

فالغزالي وابن تيمية وابن خلدون ثاروا على الفاسفة القديمة والكلام والتصوف في أشكالها المتعينة .في عصرهم بوصفها تعريفا ذا شكل باطني مناف للقرآن .

فرفض توظيف الفاسفة القديمة والكلام والتصوف كأدوات لطيفة في المعركة السياسية-الدينية مثل الدافع الظرية للنقد كما يتبين من المفضائح والمقدمة.

وبذلك كان النقد نقلا للمعركة التي كانت إيديولوجية في التوظيف الباطني لهذه الفنون إلى مستوى أرقى هو المستوى الابستيمولوجي تأسيسا لفكر جديد.

وهذا الفكر الجديد الذي يلغي التحريفين الروحي (السلطة الكنسية للمرجعية) والسياسي (سلطة الوصية المعصومة) يضعنا مباشرة أمام نسبية مخيفة.

فما يؤسسه الإسلام ليس نكوصا إلى فوضى الجاهلية بل اكتشاف لنسبية المعرفة ولذهنية تقبل التعددية وواجب الاجتهاد والجهاد فرض عين في الجماعة.

وقد وضع ابن خلدون نظرية ثورية صاغت أساس علاج السنة للفتنة الكبرى لئلا تجمد التاريخ مثل الباطنية: ما مبدأ عدم التأثيم في الاجتهاد السياسي .

وهذا المبدا يعد في الفاسفة العملية أهم علامات الحداثة لأنه شرط

الديموقراطية السياسية: وضع التعددية اللامؤشمة اساسا لطلب الحلول السياسية.

غرض هذا الفصل الذي أتمنى أن يكون الأخير في مسالة المدرسة النقدية أن اثبت سوء فهم هيجل ووهم قوة الحل الباطني بالقياس إلى الحل السني .

فالثيوقراطيا الباطنية (التشيع المعتمد على الوساطتين الروحية والسياسية) تلغي الاجتهاد والجهاد الفردي وتحول الجماعة إلى عبيد عصمتين زائفتين .

صحيح أن الفاشيات سواء كانت دينية أو وضعية تبدو أقوى من الديموقراطيات . لكن ذلك من أوهام من يتصورون النظام الظاهر دليل قوة وهوعين الهشاشة.

فشتان بين جماعة كل فرد فيها مسؤول وله وازع باطن يحركه في انجاه الوازع الظاهر ما ظل موافقا للأسس الخلقية وبين جماعة قطيع يقودها مدح للعصمة .

ولأورد نص ابن خلدون الذي ختم به تعليل الحروب الأهلية الخمسة التي قلت الفتنة الكبرى سعيا لقلب صفحتها بمبدا عدم التأثيم بل الاجتهاد السياسي .

ففي فصل ولاية العهد 30) من باب المقدمة الثالث) قال "فاعلم أن اختلافهم (الصحابة والتابعين (إنما يقع في الأمور الدينية وينشا عنها الاجتهادية بالأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا؛

1 - فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطى فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطى منهما والتأثيم مدفوع عن الكل اجماعا .
2-وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم. وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل

الحروب أربعة؛ بين علي وأم المؤمنين وبينه وبين معاوية وواقعة الحسين مع يزيد وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك . والدمل الذي يبطه .

وفي الحقيقة فإن رسالتي المفتوحة الأولى لعميل إيران في لبنان كانت بمناسبة موقفه من تعليق ابن خلدون على موقف ابن العربي من مقتل الحسين ..

فقد عرض في خطبته بمناسبة عاشوراء بهما فلم أطق صبرا وأرسلت له ما ينبهه بأنه دون الرجلين إنصافا للحسين ؛ فالقاضي نسب مقتله لقضيات شرع جده.

وابن خلدون راجعه مبينا أن هذا الحكم فيه تعسف لأن الحسين كان محقا بمنطق الشرع (يزيد لم يكن شرعيا) حتى وإن أخطأ بمنطق السياسية (سوء التقدير).

بعبارة أوضح لم يكن الحسين خارجا على حاكم شرعي حتى يقال إنه قتل بشرع جده . لم يقدر توازن القوى فكانت ثورته خطأ سياسيا . هذا حكم ابن خلدون .

وحتى يحسم الأمر وضع مبدا عدم التأثيم وهو ليس من وضعه بل هو قراءته الفلسفية لأصله الإسلامي إذ هو الحقيقة التطبيق السياسي لمفهوم الاجتهاد .

لكن الباطنية لا تريد قلب الصفحة ولا تزال بمنطق الوساطتين الروحية والسياسية تطالب بالثار وتطبيق رؤية آل ساسان: عبادة العباد للعباد بدل ربهم .

صحيح أن السنة لا تطبق الرؤية القرآنية في الواقع الفعلي . لكن فكرها يعتبر هذا الواقع أمرا واقعا ينوب الأمر الواجب؛ حكم بالشوكة وليس بالشرعية.

وذلك هو سر الفوضى وليس المبدأين: ليست الفوضى ناتجة عن الحرية الروحية والحرية السياسية القرآنيتين بل عن القوة الحائلة دونهما وتحقيق النظام .

وبعبارة أوضح: ليست الحريتان عودة إلى الجاهلية فهما خروج منها والحائل دونهما والنظام الخلقي الذي وضعه القرآن هو نكوص المسلمين للجاهلية.

والجاهلية الحالية صنفان: صنف قبلي واضح في الأنظمة التي تدعي الأصالة وصنف عسكري واضح في الأنظمة التي تدعي الحداثة. كلاهما جاهلي وبربري متوحش ..

لذلك فالثورة كما فهمها الشعب هي هي محاولة شعبية لاخراج الأمة من الجاهلية بصنفيها ومن ثم فانتخاب الأحزاب الإسلامية ذو دلالة عميقة ولطيفة .

فما يحقق الحريتين الروحية والسياسية أي الديموقراطيتين في مستوى ضمير

الفرد الروحي وفي مستوى عمل الفرد السياسي هو الإسلام السياسي الحقيقي.

ولا أستنكف من استعمال الإسلام السياسي : فهو تطبيق صريح لنظرية الحكم كما يحددها القرآن في آل عمران والنساء والمائدة والشورى والبقرة.

وقد بلغت الوقاحة بأعداء الشعوب من الأنظمة وطبالي نخبها إلى حد جعل عبارة 'إسلام سياسي" إرهابا ثم يدعون الحكم بقيم الإسلام والحداثة المقلوبة.

النكوص إلى جاهلية القبائل صار حكما بقيم الإسلام وإلى جاهلية العسكر صار حكما بقيم الحداثة أما الدعوة إلى الحريتين الروحية والسياسية فإرهاب.

وطبيعي أن يكون الأمر كذلك: ذلك أن حماتهم يطبقون منطق الاستعمار الذي وصف بالإرهاب كل حركات التحرر ومقاومات التحرير خلال القرون الماضية.

وإذهم بصنفيهم القبلي والعسكري مجرد نواب لهذا الاستعمار الذي يحمي كراسيهم واستبدادهم وفسادهم فمن الطبيعي أن يعتبروا ثورة الشعوب إرهابا .

وطبيعي أن تكون الصفوية والصهيونية ومليشياتهما العربية بالقلم وبالسيف حليفة لهم في العرب على الإسلام والشعوب رغم مسرحيات العداء القولي .

لكن الشعوب والإسلام السياسي بهذا المعنى يدركون اللعبة ولا يمكن أن يحالفوا الصفوية ولا الصهيونية وكل لجوء لإحداهما ضد الاخرى خداع ذاتي .

لا أقبل حلف الإسلام السياسي مع إيران ولا أقبل حلف الأنظمة مع إسرائيل : نعيش حربا أهلية وعلينا حسمها بهذه الصفة فلا نتحصن بالعدوين ضد الشقيقين .

وبحثي في الأصول المعرفية للخلافات العملية هدفه فهم حقيقة المعركة وأنها ليست بنت اليوم بل هي شبه ملازمة لتاريخ الأمة والنصر للإسلام حتما .

أملي أن يكون البحث قد أسهم في إفهام الشباب بأن الحرب الأهلية التي نتجت عن العلوم الزائفة والتوظيف الشيطاني للدين والفاسفة عولجت نظريا .

ولم يبق إلا أن نعالج الأمر عمليا . فثورة الشباب ليست كما يزعم الدجالون ثورية عديمة الخلفية النظرية بل إن عمقها النظري ملازم لتاريخ الأمة.

ما الذي جعل المدرسة النقدية تنتهي إلى رسم فاسفة نظر وعقد) ابن تيمية) وفاسفة عمل وشرع (ابن خلدون)؟

ولماذا بدأت هذه الغاية بنقد للفاسفة والكلام انطلاقا من التوظيف وانتهاء بالغوص في الأسس الوجودية والإبستيمولوجية للفاسفة النظرية والعملية؟

والسؤال هو، كيف تم الانتقال من خصومات تبدو في الأصل ايديولوجية

إلى إشكالات تبين بالتدريج أنها فاسفية معرفيا ووجوديا؛ نظرية المعرفة والوجود؟

ولا بد هنا من العودة إلى "المعادلة الوجودية"؛ فالكلام الايديولوجي أو دوافع الخصومة حول التوظيف يبدو مقصورا على علاقة القطبين الله والإنسان.

لكنه سرعان ما تبين أنه متجاوز للعلاقة المباشرة بين القطبين والتوظيف إلى الوسيطين بين القطبين الطبيعة والتاريخ أو نظام الضرورة ونظام الحرية.

فأول مشكل بدأ به كتاب التهافت تعليل النصفية بعدم التمييز بين العلمي) المنطق والرياضيات) والميتافيزيقي) الطبائع والسببية أو علاقة العالم بالله) .

فالغزالي اعتبر المستهترين بالدين متشبهين بالفلاسفة بناء على استدلال سطحي مفاده أن الدين لوكان صحيحا لكان الفلاسفة أدرى به من "المتكلمين" .

فرد الغزالي بيان أن المسائل الدينية والميتافيزيقية لا تقاس على العلوم وأن الفلاسفة الكبار يعرفون ذلك ولذلك فهم غير مستهترين بالدين مثلهم .

كتاب التهافت ألف لبيان هذه الأطروحة. وأعلن الغزالي صراحة أنه لا ينوي إثبات حقائق بل التشكيك فيما يظن حقائق وأنه لا يلتزم أي مذهب كلامي .

انتقل من معركة ضد المتشبهين بالفلاسفة إلى معركة بين الكلام عامة والفلاسفة عامة ممثلين الفارابي وابن سينا (حول رؤيتهم لعلاقة العالم بالله

.

فكانت ثورته في نظرية السببية) المقالة (17 وقبلها الكلام في الثيولوجيا والكوسمولوجيا وبعدها الكلام في الانثروبولوجيا: الله والعالم والإنسان.

وهذه المجالات أو الموضوعات هي ما سماه كريستيان فولف تلميذ لايبنتس لاحقا بالأنطولولجيات الخاصة الثلاث . أما الرابعة فهي رهان الثورة كلها .

فالمطلوب في علاج هذه الانطولوجيات الخاصة بيان فساد الانطولوجيا العامة التي يقول بها الفلاسفة ويحسبونها علما فأدلجوا الفاسفة بتوهمها عاما .

والأنطولوجيا العامة هي في آن نظرية معرفة ونظرية وجود عامة . وفيهما حدثت الثورة النقدية حول إشكالية حدود العام في هذه المجالات الأربعة .

ما يعنيني هو لماذا لم يتقدم الغزالي وابن تيمية نحو فاسفة إيجابية تؤسس لفاسفة الطبيعة والوحيد الذي فعل هو ابن خلدون فأسس فاسفة التاريخ.

عندما يؤسس ابن تيمية لفاسفة النظر والعقد لا يتجاوز حل مشكل العلاقة بين العقل والإيمان دون أن يتجاوز ما يمكن أن يؤسس لعلم طبيعة لم يشرع فيه .

فلازم حله : علم المقدرات الذهنية ضروري وبرهاني أما علم الموجود فتطبيق له يخلو من الضرورة وهو نسبي دائما:؛ إنه علم تجريبي أو رياضيات تطبيقية.

لازم لم يقل به صراحة ولم يسع لتحقيقه لكنه الحل الوحيد الممكن إذا سلمنا بما يقوله عن الفرق بين عمل المقدرات الذهنية وعلم الموجودات الخارجية.

الفرق بينه وبين ابن خلدون: لم يكتف بالقول بقابلية التاريخي للعلم خلافا للفلاسفة بل انتقل إثبات تاريخية الفاسفة وفلسفية التاريخ؛ المقدمة.

وطبعا فهذا القصور هو النقص المخل بالثورة كلها وهو علة فشل استعمار الإنسان المسلم في الأرض بعلم التجربة الرياضي .

والتوصيف الفلسفي للأمر كله هو أنه يرد إلى أن تقديم "صورة العمران" على مادته وهذا من الرؤية القرآنية: الشرائع وعلمها مقدمان على الطبائع وعلمها .

تأسيس علم الطبيعة التجريبي الرياضي شرطه تجاوز الطبائع الميتافيزيقية: ثورة ابن تيمية. وتحقيقه مشروط بشرائع تصور أفعال الجماعة؛ ثورة ابن خلدون .

لذلك فالغرب لم يستطع تجاوز فيزياء أرسطو إلا بعد أن حصل فيه ما حققه ابن خلدون: مفهوم العمران كفعل إنساني روحي وسياسي (فاسفة تاريخ حديثة).

كان لا بد من ثورة دينية-خلقية (فى. (16 وفلسفية علمية (3ق.17) وسياسية (3ق.18) واجتماعية (ق (19. وعالمية (ق.20): فعاد الإسلام لركج التاريخ بثورتيه .

فيتبين أن الاستئناف قد آن أوانه وأن ما عليه وضع الإسلام في العالم اليوم

ليس وليد الصدف حتى وإن كان دور أهله ما يزال منفعلا لعقم نخبهم .

نقد الضرورة الطبيعية غير مفهوم الطبائع فقربها من الشرائع ونقد الحرية الخلقية غير مفهوم

الحتمية السببية ليست ضرورية لعلم الطبيعة . فالانتظام كاف . والحرية الخلقية لا تعيق علم التاريخ فسلوك الإنسان منتظم : وعلم الموجود بطبعه نسبي .

والعلم في الحالتين هو طلب الانتظام الرياضي أو القوانين لسلوك الطبائع والشرائع فنخرج من المعضلة الميتافيزيقية: تناك الحتمية والحرية.

ما يعوض الحتمية في العلم هو الانتظام في القانون الرياضي وما يبقي على الحرية هو امتناع المطابقة بين العلم والعلم كمقدر ذهني والوجود الخارجي .

والعلم المطابق عقيدة لك العلم المطلق الذي ننسبه إلى الله، فعلم الله بالوجود الخارجي هوعين قيام الوجود الخارجي وهو العلم الوحيد المحيط .

وهذا عقيدة وليس علما . وهو يقين إيماني وليس حقيقة علمية. واليقين الإيماني هنا بات قابلا للتصور فاسفيا لأنه لا يتناءة مع علم نسبي بالطبع.

غاية الثورة التي حققتها المدرسة النقدية العربية: حل مشكل العلاقة بين الإيمان والعلم في النظر ومشكل العلاقة بين الأخلاق والقانون في العمل .

فتكون الحريتان اللتان كانتا مجرد معتقد ديني قد تأسستا فاسفيا ، تجاوز المطابقة يؤسس للاجتهاد والتعدد المعرفي والعقدي والسياسي وحرية الفكر.

ولا فاعلية للإنسان من دون الحريات الخمس التي نعوض بها نظرية المقاصد : الحرية الخلقية للإرادة والحرية الفكرية للعلم والحرية الفعلية للقدرة-

والحرية الذوقية للحياة والحرية الرؤيوية للوجود:

1-تؤسس التعدد السياسي

2-التعدد المعرفي

3-التعدد الاقتصادي

4-التعدد الفني

5-تعدد الرؤى

وهذه الحريات هي مقومات الشخصية أو الذات البشرية التي بفضلها ننتقل من الرعية إلى المواطنة أو واجب المشاركة في إدارة الأمر: أمرهم شورى بينهم .

وهذه الذاتية أو المكلفية هي الشخصية التي تأتي ربها فردا وتحاسب على أعمالها في الدنيا يوم الدين وهي متعلقة بتعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

كل هذه المعاني أضاعها نكوص الأمة بسبب الانحطاط نكوصا أفقدها الحريتين الروحية (تكون كنسية) والسياسية (تكون سلطان فوق إرادة الجماعة) .

فحصات الحال التي سماها ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" بسبب استبداد التربية) الحرية الروحية) والحكم (الحرية السياسية) فزالت حقيقة الإنسان.

وبهذا النكوص أصبحت هذه القيم تهاجم باسم الخصوصية الإسلامية وظنها دخيلة وهي من جوهر قيم القرآن الذي يعتبرها مقومة لذاتية الإنسان مسؤوليته .

نواصل الكلام في ثورة المدرسة النقدية ببيان علاقتها بالرؤية القرآنية التي عللت بها أمرين:

1- البداية الإيديولوجية للمعركة مع الكلام والباطنية

2- الانتقال إلى الغاية الفلسفية التي تعلقت بتغيير نظرية المعرفة (نفي القول بالمطابقة) والنظرية الوجودية التخلي عن وهم احاطة الإنسان به .

والإثبات بالآيات على اهميته لا يكفي لعلتين : سيقال هي حمالة اوجه وسيقال أنت تصادر على المطلوب لأنك تثبت الشيء نفسه . لذلك لا بد من دليل حاسم .

وأفضل أدلة الحسم شهادة من لم يعرف عنه حب الإسلام أو نزاهة الدفاع عن الحق : ما الأمور التي كان علم الكلام المسيحي يعيبه على الإسلام؟

ولماذا كانت ما يعيبه هيجل على الإسلام هو ما يعيبه على فاسفة التنوير ونقديتها ومنزلة للإنسان ومقف تجريدي يعتبره منافيا لقوم المسيحية؟

بعبارة أوضح فشهادة الكلام المسيحي وشهادة هيجل بما تبينانه من عيوب منسوبة إلى الإسلام هما نفس ما حاولنا بيانه أصلا لرؤية مدرسة النقد العربية.

وأبدا بالمسألة الأولى ؛ ماذا يعيب الكلام المسيحي وخاصة بعد الإصلاح على الإسلام؟

خمسة أمور:

1-أهمها قول الإسلام بالأ 601502316086111

وهو أعجب ما يعاب على الإسلام أي القول إن الجزاء بقدر العمل وأن الله يعامل الناس دون نهيبز بمقتضى عملهم وليس بما يسمى لطفا منه وتفضلا .

وبعبارة حديثة، كيف يعقل أن يكون الله خاضعا للقانون؟

فهو لا يكتب على الإنسان وحده بل يكتب على نفسه ويلتزم بالقانون لأنه حاكم عادل بإطلاق .

وهذا أول عيب يجده المصلح الأول في الإسلام.

أما الثاني فهو أن الإسلام شديد الالتصاق بالدنيوي والطبيعي وينكر الخطيئة الموروثة عأ 0006 5ع

والعيب الثالث: الحرية الروحية أو نفي الوساطة ولا يعتبر عيسى وسيطا بل هو رسول مثل الرسل الباقين يذكر بدين الفطرة أو الديني في كل دين ؛ الإسلام.

العيب الرابع لا يكتفي الإسلام بإصلاح الكنيسة التي تعوض الوسيط والشفيع) المسيح) بل يلغيها تماما فيجعل الدين مسألة شخصية وفرض عين لكل فرد .

والمسألة الاخيرة وهي الأهم القول بالغيب المطلق الذي هو محجوب حتى على الأنبياء فالعلم كله نسبي لا المسيح ولا محمد يمكنه أن يحيط بالوجود .

هذه العيوب الخمسة نظر فكر الإصلاح) بعد لوثر) هي في الحقيقة أهم ثورات الإسلام؛ إلغاء للسلطتين فوق الضمير الخلقي في تعينيه الديني والسياسي ٠

وإذن فالإصلاح لم يغير من جوهر المسيحية بل هو حد من فساد الكنيسة وفساد الحكم بالحق الإلهي دون أن يلغيهما كما فعل الإسلام؛ بقيت آل عمران ٠79

فتأليه المسيح الوسيط المطلق أو الشفيع المطلق الذي هو تأنيس الله في قراءة هيجل هو الخلاف الجوهري بين الديني أو الإسلام وتعريفاته كلها ٠

ومعنى ذلك أنه انطلاقا من آل عمران 79 يمكن اعتبار فلسفة الدين الهيجلية مطابقة للوجه النقدي من فلسفة الدين الإسلامية: فلسفة تعريفات الديني ٠

فما يعتبره هيجل غاية الدين القصوى أو تأويله للمسيحية بوصفها بلوغ مرحلة تعين الله في الإنسان برمز المسيح هو غاية التحريف القصوى قرآنيا.

(ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين ... .. وبما كنتم تدرسون» الآية.

كل علم إنساني اجتهاد ٠ وإذا كان صاحبه صادقا في طلب الحق فهو مثاب حتى لو أخطأ. والشرط التواصي بالحق وبالصبر بين المؤمنين العاملين صالحا ٠

يكون التعدد شرطا في البحث عن الحقيقة وذلك حتى في العقائد والشرائع:

المائدة .48 لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا حتى تتسابقوا في الخيرات .

الاعتراف بالتعدد الديني شرط في حرية المعتقد (البقرة (256 المشروطة بحرية الفكر (تبين الرشد من الغي (روحيا وبالحرية السياسية) الكفر بالطاغوت) .

لكن ذلك كله ذهب هباء بسبب الانحطاط والنكوص إلى الجاهلية. الغوا الحرية الروحية في الفكر والعقد وألغوا الحرية السياسية في المثال والواقع.

وما كانت الحداثة فيها ما يشبه هذه القيم القرآنية -مثل حرية الضمير وحرية الفكر والحرية السياسية- اعتبروها غزوا ثقافيا وابتعادا عن الإسلام.

وهنا أمر إلى المستوى الثاني من الدليل لنفهم لماذا كان هيجل يعيب على الإسلام ما يعيبه على فكر الحداثة وما يسميه الاسترياء (من الرأي (لا العقل .

كمال العربية الألمانية نميزي فاعلية بين الحصاة /6751300 والنهى /6111117111 اي العقل المتجاوزلمجرد الحساب والتقدير إلى مدرك القيم والمطلق .

وكان ذلك ضروريا عنده لتجاوز الحل الكنطي الذي فصل بين ما يدركه الإنسان وما يتجاوز إدراكه أو حقيقة الشيء في ذاته حتى يوحد بين العقل والواقع.

فأعاد بذلك نظرية الحقيقة المطابقة وجعل ما يدركه العقل هو عين الحقيقة وكل ما يتجاوز العقل من أوهام الإنسان وليس وراء هذا العالم ما وراء.

إنه مفهوم التطابق بين الذات والموضوع في غاية التطور الروحي ومن ثم فالعلم اكتمل والتاريخ انتهى كخرافة خاتم الأولياء كان خاتم الفلاسفة .

وهذا هو منطق العولمة الذي هو التعين التام لفلسفة هيجل والتي لا مخرج منها من دون الفاسفة النقدية بشكليها العربي والغربي مع تفضيل الأولى .

وليس التفضيل لتعصب للذات بل لعلتين فلسفيتين: لا أقبل أن يكون ما يدركه الإنسان مجرد مظاهر الوجود بل هو ما يناسبه من الوجود وهو حقيقة إضافية.

ولا اقبل أن تكون شروط الأخلاق مجرد مسلمات: فشرط الحرية وخلود النفس ووجود الله إذا كانت مجرد مسلمات كانت الأخلاق مجرد "تقديرات ذهنية .

والجمع بين العلتين يبين أن القول بأن الأخلاق ممكنة من دون دين -فكرة مسيطرة على أدعياء التفلسف -وهم : ذلك أنه لا يميزون بين القانون والأخلاق .

وهو تمييز دقيق عند ابن خلدون: الوازع الذاتي ديني خلقي . والأجنبي سياسي قانوني . والأول نابع من ضمير الإنسان وروحه والثاني نابع الحكم السياسي .

لكن التربية تحاول الجمع بين الأمرين فيظن الكثير أن الأول حصيلة فعل الثاني . وهذا خطأ : ذلك أن الثاني ما كان ليستبطن بدون قابلية الباطن له.

والقابلية هي الضمير الذي يميز بين القانون العادل فيعمل به بمقتضى فطرته الخلقية التي هي عين الديني والقانون الظالم فيثور عليه بنع الدافع.

ولولا ذلك لما تغيرت القوانين والنظم السياسية. وتلك علة اشتراط القرآن الحرية الروحية في الحرية السياسية فألغى الوساطة والحق الإلهي في الحكم .

وبذلك نفهم العلاقة بين الثورتين المعرفية والوجودية في المدرسة النقدية والثورتين القرآنيتين أعني الحرية الروحية والحرية السياسية.

فلكأن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون طلبا الفاسفة النظرية والعملية التي تترتب على الحريتين الروحية والسياسية في تنظيم مقومي وجود الإنسان .

والمقومان هما؛ كونه مستعمرا في الأرض بتوسط الوسيطين الطبيعة والتاريخ . لكنه مستعمر بقيم الاستخلاف بعلاقة مباشرة بينه وبين الله خليفة له .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتي

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لقصل سا

نواصل الكلام في ثورة المدرسة النقدية ببيان علاقتها بالرؤية القرآنية التي عللت بها أمرين:

-1 البداية الإيديولوجية للمعركة مع الكلام والباطنية

-2 الانتقال إلى الغاية الفلسفية التي تعلقت بتغيير نظرية المعرفة (نفي القول بالمطابقة) والنظرية الوجودية التخلي عن وهم احاطة الإنسان به .

والإثبات بالآيات على اهميته لا يكفي لعلتين ؛ سيقال هي حمالة اوجه وسيقال أنت تصادر على المطلوب لأنك تثبت الشيء نفسه . لذلك لا بد من دليل حاسم .

وأفضل أدلة الحسم شهادة من لم يعرف عنه حب الإسلام أو نزاهة الدفاع عن الحق : ما الأمور التي كان علم الكلام المسيحي يعيبه على الإسلام؟

ولماذا كانت ما يعيبه هيجل على الإسلام هو ما يعيبه على فلاسفة التنوير ونقديتها ومنزلة الإنسان وموقف تجريدي يعتبره منافيا لقوام المسيحية؟

بعبارة أوضح فشهادة الكلام المسيحي وشهادة هيجل بما تبينانه من عيوب منسوبة إلى الإسلام هما نفس ما حاولنا بيانه أصلا لرؤية مدرسة النقد العربية.

وأبدا بالمسألة الأولى ؛ ماذا يعيب الكلام المسيحي وخاصة بعد الإصلاح على الإسلام؟

خمسة أمور:

1-أهمها قول الإسلام بالأ 6015317601611

وهو أعجب ما يعاب على الإسلام أي القول إن الجزاء بقدر العمل وأن الله يعامل الناس دون تمييز بمقتضى عملهم وليس بما يسمى لطفا منه وتفضلا .

وبعبارة حديثة؛ كيف يعقل أن يكون الله خاضعا للقانون؟

فهو لا يكتب على الإنسان وحده بل يكتب على نفسه ويلتزم بالقانون لأنه حاكم عادل بإطلاق .

وهذا أول عيب يجده المصلح الأول في الإسلام.

أما الثاني فهو أن الإسلام شديد الالتصاق بالدنيوي والطبيعي وينكر الخطيئة الموروثة 6أ10ا 6ع

والعيب الثالث : الحرية الروحية أو نفي الوساطة ولا يعتبر عيسى وسيطا بل هو رسول مثل الرسل الباقين يذكر بدين الفطرة أو الديني في كل دين ؛ الإسلام.

العيب الرابع لا يكتفي الإسلام بإصلاح الكنيسة التي تعوض الوسيط والشفيع) المسيح) بل يلغيها تماما فيجعل الدين مسألة شخصية وفرض عين لكل فرد .

والمسألة الاخيرة وهي الأهم القول بالغيب المطلق الذي هو محجوب حتى على الأنبياء فالعلم كله نسبي لا المسيح ولا محمد يمكنه أن يحيط بالوجود .

هذه العيوب الخمسة ء نظر فكر الإصلاح) بعد لوثر) هي في الحقيقة أهم ثورات الإسلام؛ إلغاء للسلطتين فوق الضمير الخلقي لكل تعيينه الديني

والسياسي .

وإذن فالإصلاح لم يغير من جوهر المسيحية بل هو حد من شذاذ الكنيسة وفساد الحكم بالحق الإلهي دون أن يلغيهما كما فعل الإسلام : بقيت آل عمران .79

فتأليه المسيح الوسيط المطلق أو الشفيع المطلق الذي هو تأنيس الله في قراءة هيجل هو الخلاف الجوهري بين الديني أو الإسلام وتعريفاته كلها .

ومعنى ذلك أنه انطلاقا من آل عمران 79 يمكن اعتبار فلسفة الدين الهيجلية مطابقة للوجه النقدي من فلسفة الدين الإسلامية؛ فلسفة تعريفات الديني .

فما يعتبره هيجل غاية الدين القصوى أو تأويله للمسيحية بوصفها بلوغ مرحلة تعين الله في الإنسان برمز المسيح هو غاية التحريف القصوى قرآنيا.

(ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين ١٠٠٠ . وبما كنتم تدرسون» الآية.

كل علم إنساني اجتهاد . وإذا كان صاحبه صادقا في طالب الحق فهو مثاب حتى لو أخطأ. والشرط التواصي بالحق وبالصبر بين المؤمنين العاملين صالحا .

يكون التعدد شرطا في البحث عن الحقيقة وذلك حتى في العقائد والشرائع: المائدة .48 لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا حتى تتسابقوا في الخيرات .

الاعتراف بالتعدد الديني شرط في حرية المعتقد (البقرة (256 المشروطة

بحرية الفكر (تبين الرشد من الغي (روحيا وبالحرية السياسية) الكفر بالطاغوت) . تق ادكه اهب هيام بيب الاتخطاتا والاقوس الى الجاهلية . فألغوا الحرية الروحية في الفكر والعقد وألغوا الحرية السياسية في المثال والواقع.

ولما كانت الحداثة فيها ما يشبه هذه القيم القرآنية -مثل حرية الضمير وحرية الفكر والحرية السياسية- اعتبروها غزوا ثقافيا وابتعادا عن الإسلام.

وهنا أمر إلى المستوى الثاني من الدليل لنفهم لماذا كان هيجل يعيب على الإسلام ما يعيبه على فكر الحداثة وما يسميه الاسترياء (من الرأي) لا العقل .

كما في العربية الألمانية نميز فاعلية بين الحصاة 6751310 / والنهى /6171111011 اي العقل المتجاوز لمجرد الحساب والتقدير إلى مدرك القيم والمطلق .

وكان ذلك ضروريا عنده لتجاوز الحل الكنطي الذي فصل بين ما يدركه الإنسان وما يتجاوز إدراكه أو حقيقة الشيء بل ذاته حتى يوحد بين العقل والواقع .

فأعاد بذلك نظرية الحقيقة المطابقة وجعل ما يدركه العقل هو عين الحقيقة وكل ما يتجاوز العقل من أوهام الإنسان وليس وراء هذا العالم ما وراء.

إنه مفهوم التطابق بين الذات والموضوع في غاية التطور الروحي ومن ثم فالعلم اكتمل والتاريخ انتهى كخرافة خاتم الأولياء كان خاتم الفلاسفة .

وهذا هو منطق العولمة الذي هو التعين التام لفلسفة هيجل والتي لا مخرج منها من دون الفلسفة النقدية بشكليها العربي والغربي مع تفضيل الأولى ..

وليس التفضيل لتعصب للذات بل لعلتين فلسفيتين؛ لا أقبل أن يكون ما يدركه الإنسان مجرد مظاهر الوجود بل هو ما يناسبه من الوجود وهو حقيقة إضافية.

ولا اقبل أن تكون شروط الأخلاق مجرد مسلمات: فشرط الحرية وخلود النفس ووجود الله إذا كانت مجرد مسلمات كانت الأخلاق مجرد "تقديرات ذهنية" .

والجمع بين العلتين يبين أن القول بأن الأخلاق ممكنة من دون دين -فكرة مسيطرة على أدعياء التفلسف -وهم : ذلك أنه لا يميزون بين القانون والأخلاق . نابع من ضمير الإنسان وروحه والثاني نابع الحكم السياسي .

لكن التربية تحاول الجمع بين الأمرين فيظن الكثير أن الأول حصيلة فعل الثاني . وهذا خطأ : ذلك أن الثاني ما كان ليستبطن بدون قابلية الباطن له.

عين الديني والقانون الظالم فيثور عليه بنفس الدافع .

ولولا ذلك لما تغيرت القوانين والنظم السياسية. وتلك علة اشتراط القرآن الحرية الروحية في الحرية السياسية فألغى الوساطة والحق الإلهي في الحكم .

وبذلك نفهم العلاقة بين الثورتين المعرفية والوجودية في المدرسة النقدية والثورتين القرآنيتين أعني الحرية الروحية والحرية السياسية.

فلكأن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون طلبا الفلسفة النظرية والعملية التي

تترتب على الحريتين الروحية والسياسية في تنظيم مقومي وجود الإنسان .

والمقومان هما ؛ كونه مستعمرا في الأرض بتوسط الوسيطين الطبيعة والتاريخ. لكنه مستعمر بقيم الاستخلاف بعلاقة مباشرة بينه وبين الله خليفة له .

تونس يق -16-11 /1438 09-08-2017 للأسماء وللبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الأسماء وللبيان

ما الذي جعل المدرسة النقدية تنتهي إلى رسم فلسفة نظر وعقد) ابن تيمية) وفلسفة عمل وشرع (ابن خلدون)؟

ولماذا بدأت هذه الغاية بنقد للفلسفة والكلام انطلاقا من التوظيف وانتهاء بالغوص في الأسس الوجودية والإبستيمولوجية للفلسفة النظرية والعملية؟

والسؤال هو، كيف تم الانتقال من خصومات تبدو في الأصل ايديولوجية إلى إشكالات تبين بالتدريج أنها فلسفية معرفيا ووجوديا ؛ نظرية المعرفة والوجود؟

ولا بد هنا من العودة إلى "المعادلة الوجودية": فالكلام الايديولوجي أو دوافع الخصومة حول التوظيف يبدو مقصورا على علاقة القطبين الله والإنسان.

لكنه سرعان ما تبين أنه متجاوز للعلاقة المباشرة بين القطبين والتوظيف إلى الوسيطين بين القطبين الطبيعة والتاريخ أو نظام الضرورة ونظام الحرية.

فأول مشكل بدأ به كتاب التهافت تعليل النصفية بعدم التمييز بين العلمي) المنطق والرياضيات) والميتافيزيقي) الطبائع والسببية أو علاقة العالم بالله) .

فالغزالي اعتبر المستهترين بالدين متشبهين بالفلاسفة بناء على استدلال سطحي مفاده أن الدين لوكان صحيحا لكان الفلاسفة أدرى به من "المتكلمين" .

فرد الغزالي ببيان أن المسائل الدينية والميتافيزيقية لا تقاس على العلوم وأن الفلاسفة الكبار يعرفون ذلك ولذلك فهم غير مستهترين بالدين مثلهم .

كتاب التهافت ألف لبيان هذه الأطروحة. وأعلن الغزالي صراحة أنه لا ينوي إثبات حقائق بل التشكيك فيما يظن حقائق وأنه لا يلتزم أي مذهب كلامي .

انتقل من معركة ضد المتشبهين بالفلاسفة إلى معركة بين الكلام عامة والفلاسفة عامة ممثلين الفارابي وابن سينا (حول رؤيتهم لعلاقة العالم بالله.

فكانت ثورته في نظرية السببية) المقالة (17 وقبلها الكلام في الثيولوجيا والكوسمولوجيا وبعدها الكلام في الانثروبولوجيا: الله والعالم والإنسان.

وهذه المجالات أو الموضوعات هي ما سماه كريستيان فولف تلميذ لايبنتس لاحقا بالأنطولولجيات الخاصة الثلاث . أما الرابعة فهي رهان الثورة كلها .

فالمطلوب في علاج هذه الانطولوجيات الخاصة بيان فساد الانطولوجيا العامة التي يقول بها الفلاسفة ويحسبونها علما فأدلجوا الفلسفة بتوهمها علما .

والأنطولوجيا العامة هي في آن نظرية معرفة ونظرية وجود عامة. وفيهما حدثت الثورة النقدية حول إشكالية حدود العلم في هذه المجالات الأربعة .

ما يعنيني هو إذا لم يتقدم الغزالي وابن تيمية نحو فلسفة إيجابية تؤسس

لفلسفة الطبيعة والوحيد الذي فعل هو ابن خلدون فأسس فلسفة التاريخ.

عندما يؤسس ابن تيمية لفلسفة النظر والعقد لا يتجاوز حل مشكل العلاقة بين العلم والإيمان دون أن يتجاوز ما يمكن أن يؤسس لعلم طبيعة لم يشرع فيه .

فلازم حله ؛ علم المقدرات الذهنية ضروري وبرهاني أما علم الموجود فتطبيق له يخلو من الضرورة وهو نسبي دائما؛ إنه علم تجريبي أو رياضيات تطبيقية.

لازم لم يقل به صراحة ولم يسع لتحقيقه لكنه الحل الوحيد الممكن إذا سلمنا بما يقوله عن الفرق بين عمل المقدرات الذهنية وعلم الموجودات الخارجية.

الفرق بينه وبين ابن خلدون : لم يكتف بالقول بقابلية التاريخي للعلم خلافا للفلاسفة بل انتقل إثبات تاريخية الفلسفة وفلسفية التاريخ؛ المقدمة.

وطبعا فهذا القصور هو النقص المخل بالثورة كلها وهو علة فشل استعمار الإنسان المسلم في الأرض بعلم التجربة الرياضي .

والتوصيف الفلسفي للأمر كله هو أنه يرد إلى أن تقديم "صورة العمران" على مادته وهذا من الرؤية القرآنية: الشرائع وعلمها مقدمان على الطبائع وعلمها .

تأسيس علم الطبيعة التجريبي الرياضي شرطه تجاوز الطبائع الميتافيزيقية: ثورة ابن تيمية. وتحقيقه مشروط بشرائع تصور أفعال الجماعة: ثورة ابن خلدون .

لذلك فالغرب لم يستطع تجاوز فيزياء أرسطو إلا بعد أن حصل فيه ما حققه ابن خلدون: مفهوم العمران كفعل إنساني روحي وسياسي (فلسفة تاريخ حديثة).

كان لا بد من ثورة دينية-خلقية (ق. (16 وفلسفية علمية (ق.17) وسياسية (ق.18) واجتماعية (ق (19. وعالمية (ق.20): فعاد الإسلام لركح التاريخ بثورتيه .

فيتبين أن الاستئناف قد آن أوانه وأن ما عليه وضع الإسلام في العالم اليوم ليس وليد الصدف حتى وإن كان دور أهله ما يزال منفعلا لعقم نخبهم .

نقد الضرورة الطبيعية غير مفهوم الطبائع فقربها من الشرائع ونقد الحرية الخلقية غير مفهوم

الحتمية السببية ليست ضرورية لعلم الطبيعة . فالانتظام كاف . والحرية الخلقية لا تعيق علم التاريخ فسلوك الإنسان منتظم: وعلم الموجود بطبعه نسبي .

والعلم في الحالتين هو طلب الانتظام الرياضي أو القوانين لسلوك الطبائع والشرائع فنخرج من المعضلة الميتافيزيقية: تناقض الحتمية والحرية.

ما يعوض الحتمية في العلم هو الانتظام وفق القانون الرياضي وما يبقي على الحرية هو امتناع المطابقة بين العلم والعلم كمقدر ذهني والوجود الخارجي .

والعلم المطابق عقيدة في العلم المطلق الذي ننسبه إلى الله؛ فعلم الله بالوجود الخارجي هو عين قيام الوجود الخارجي وهو العلم الوحيد المحيط

.

وهذا عقيدة وليس علما . وهو يقين إيماني وليس حقيقة علمية. واليقين الإيماني هنا بات قابلا للتصور فلسفيا لأنه لا يتنافى مع علم نسبي بالطبع.

غاية الثورة التي حققتها المدرسة النقدية العربية: حل مشكل العلاقة بين الإيمان والعلم في النظر ومشكل العلاقة بين الأخلاق والقانون في العمل .

فتكون الحريتان اللتان كانتا مجرد معتقد ديني قد تأسستا فلسفيا : تجاوز المطابقة يؤسس للاجتهاد والتعدد المعرفي والعقدي والسياسي وحرية الفكر.

ولا فاعلية للإنسان من دون الحريات الخمس التي نعوض بها نظرية المقاصد ؛ الحرية الخلقية للإرادة والحرية الفكرية للعلم والحرية الفعلية للقدرة-

والحرية الذوقية للحياة والحرية الرؤيوية للوجود:

1-تؤسس التعدد السياسي

2 - التعدد المعرفي

3-التعدد الاقتصادي

4-التعدد الفني

5-تعدد الرؤى

وهذه الحريات هي مقومات الشخصية أو الذات البشرية التي بفضلها ننتقل من الرعية إلى المواطنة أو واجب المشاركة في إدارة الأمر: أمرهم شورى بينهم .

وهذه الذاتية أو المكلفية هي الشخصية التي تأتي ربها فردا وتحاسب على أعمالها في الدنيا يوم الدين وهي متعلقة بتعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

كل هذه المعاني أضاعها نكوص الأمة بسبب الانحطاط نكوصا أفقدها الحريتين الروحية (تكون كنسية) والسياسية) تكون سلطان فوق إرادة الجماعة) .

فحصلت الحال التي سماها ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" بسبب استبداد التربية) الحرية الروحية) والحكم) الحرية السياسية) فزالت حقيقة الإنسان .

وبهذا النكوص أصبحت هذه القيم تهاجم باسم الخصوصية الإسلامية وظنها دخيلة وهي من جوهر قيم القرآن الذي يعتبرها مقومة لذاتية الإنسان مسؤوليته.

للأسماء وللبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

تو 8-11 - [1438 08-08 201 للأسماء والبيان

تصورت الفصل السابق هو الأخير في قضية ثورة المدرسة النقدية وحاولت الاجابة عن سؤال محير ؛ كيف يمكن تحقيق النظام في غياب الوساطة الروحية والسياسية؟

كان السؤال المحير يعبر عن خوف باطن ؛ ألا يكون هيجل محقا في دعواه إن الإسلام بمثاليته المطلقة لا يمكن أن يؤسس دولة مستقرة ذات فاعلية ايجابية؟

أيكون الإسلام قد حافظ على فوضى الجاهلية بسبب الثورتين اللتين تنفيان السلطة الروحية الوسيطة بين الله والإنسان والسلطة السياسية فوقهما؟

أيكون الفهم الشيعي القائل بالسلطة الروحية الوسيطة (كنسية المرجعية) وسلطة الحق الإلهي السياسية(الوصية (هي المخرج من فوضى الديموقراطيتين؟

الا يكون ذلك كافيا لفهم تخبط الأنظمة السنية كلها وما يبدو من انتظام وسلطان للدولة الشيعية الوحيدة على الأقل خلال العقود الثلاثة الأخيرة؟

أليس اصحاب هذه الرؤية القائلة بالوساطتين الروحية والسياسية والمنافية للإسلام النافي لهذين الوساطتين هم من ثارت المدرسة النقدية على فكرهم؟

فالغزالي وابن تيمية وابن خلدون ثاروا على الفلاسفة القديمة والكلام والتصوف بجميع أشكالها المتعينة في عصرهم بوصفها تعريفا ذا شكل باطني مناف للقرآن .

فرفض توظيف الفلاسفة القديمة والكلام والتصوف كأدوات لطيفة في المعركة السياسية-الدينية مثل الدافع الظرفي للنقد كما يتبين من الفضائح والمقدمة.

وبذلك كان النقد نقلا للمعركة التي كانت إيديولوجية في التوظيف الباطني لهذه الفنون إلى مستوى أرقى هو المستوى الابستيمولوجي تأسيسا لفكر جديد.

وهذا الفكر الجديد الذي يلغي التحريفين الروحي (السلطة الكنسية للمرجعية) والسياسي (سلطة الوصية المعصومة) يضعنا مباشرة أمام نسبية مخيفة.

فما يؤسسه الإسلام ليس نكوصا إلى فوضى الجاهلية بل اكتشاف لنسبية المعرفة ولذهنية تقبل التعددية وواجب الاجتهاد والجهاد فرض عين في الجماعة.

وقد وضع ابن خلدون نظرية ثورية صاغت أساس علاج السنة للفتنة الكبرى لئلا تجمد التاريخ مثل الباطنية: ما مبدأ عدم التأثيم في الاجتهاد السياسي .

وهذا المبدا يعد بين الفلاسفة العملية أهم علامات الحداثة لأنه شرط الديموقراطية السياسية: وضع التعددية اللامؤشمة اساسا لطاب الحلول السياسية.

غرض هذا الفصل الذي أتمنى أن يكون الأخير في مسالة المدرسة النقدية أن اثبت سوء فهم هيجل ووهم قوة الحل الباطني بالقياس إلى الحل السني

.

فالثيوقراطيا الباطنية (التشيع المعتمد على الوساطتين الروحية والسياسية) تلغي الاجتهاد والجهاد الفردي وتحول الجماعة إلى عبيد عصمتين زائفتين .

صحيح أن الفاشيات سواء كانت دينية أو وضعية تبدو أقوى من الديموقراطيات . لكن ذلك من أوهام من يتصورون النظام الظاهر دليل قوة وهو عين الهشاشة.

فشتان بين جماعة كل فرد فيها مسؤول وله وازع باطن يحركه في انجاه الوازع الظاهر ما ظل موافقا للأسس الخلقية وبين جماعة قطيع يقودها مدح للعصمة .

ولأورد نص ابن خلدون الذي ختم به تعليل الحروب الأهلية الخمسة التي قلبت الفتنة الكبرى سعيا لقلب صفحتها بمبدا عدم التأثيم بل الاجتهاد السياسي .

في فصل ولاية العهد 30) من باب المقدمة الثالث) قال "فاعلم أن اختلافهم (الصحابة والتابعين (إنما يقع في الأمور الدينية وينشا عنها الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة. والمجتهدون إذا اختلفوا:
-1 فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطى فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطى منهما والتأثيم مدفوع عن الكل اجماعا .
2-وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم. وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي

في مسائل

الحروب اربعة: بين علي وأم المؤمنين وبينه وبين معاوية وواقعة الحسين مع يزيد وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك . والدليل الذي يبطله .

وفي الحقيقة فإن رسالتي المفتوحة الأولى لعميل إيران في لبنان كانت بمناسبة موقفه من تعليق ابن خلدون على موقف ابن العربي من مقتل الحسين .

فقد عرض في خطبته بمناسبة عاشوراء بهما فلم أطق صبرا وأرسلت له ما ينبهه بأنه دون الرجلين إنصافا للحسين : فالقاضي نسب مقتله لمقتضيات شرع جده.

وابن خلدون راجعه مبينا أن هذا الحكم فيه تعسف لأن الحسين كان محقا بمنطق الشرع (يزيد لم يكن شرعيا) حتى وإن أخطأ بمنطق السياسة (سوء التقدير).

بعبارة أوضح لم يكن الحسين خارجا على حاكم شرعي حتى يقال إنه قتل بشرع جده. لم يقدر توازن القوى فكانت ثورته خطأ سياسيا . هذا حكم ابن خلدون .

وحتى يحسم الأمر وضع مبدا عدم التأثيم وهو ليس من وضعه بل هو قراءته الفلسفية لأصله الإسلامي إذ هو في الحقيقة التطبيق السياسي لمفهوم الاجتهاد .

لكن الباطنية لا تريد قلب الصفحة ولا تزال بمنطق الوساطتين الروحية والسياسية تطالب بالثأر وتطبيق رؤية آل ساسان : عبادة العباد للعباد بدل

ربهم .

صحيح أن السنة لا تطبق الرؤية القرآنية في الواقع الفعلي . لكن فكرها يعتبر هذا الواقع أمرا واقعا ينوب الأمر الواجب؛ حكم بالشوكة وليس بالشرعية.

وذلك هو سر الفوضى وليس المبدأين: ليست الفوضى ناتجة عن الحرية الروحية والحرية السياسية القرآنيتين بل عن القوة الحائلة دونهما وتحقيق النظام.

وبعبارة أوضح: ليست الحريتان عودة إلى الجاهلية فهما خروج منها والحائل دونهما والنظام الخلقي الذي وضعه القرآن هو نكوص المسلمين للجاهلية.

والجاهلية الحالية صنفان: صنف قبلي واضح في الأنظمة التي تدعي الأصالة وصنف عسكري واضح في الأنظمة التي تدعي الحداثة . كلاهما جاهلي وبربري متوحش.

لذلك فالثورة كما فهمها الشعب هي محاولة شعبية لاخراج الأمة من الجاهلية بصنفيها ومن ثم فانتخاب الأحزاب الإسلامية ذو دلالة عميقة ولطيفة .

فما يحقق الحريتين الروحية والسياسية أي الديموقراطيتين في مستوى ضمير الفرد الروحي وفي مستوى عمل الفرد السياسي هو الإسلام السياسي الحقيقي .

ولا أستنكف من استعمال الإسلام السياسي : فهو تطبيق صريح لنظرية الحكم كما يحددها القرآن في آل عمران والنساء والمائدة والشورى والبقرة.

وقد بلغت الوقاحة بأعداء الشعوب من الأنظمة وطبالي نخبها إلى حد جعل عبارة "إسلام سياسي" إرهابا ثم يدعون الحكم بقيم الإسلام والحداثة المقلوبة.

النكوص إلى جاهلية القبائل صار حكما بقيم الإسلام وإلى جاهلية العسكر صار حكما بقيم الحداثة أما الدعوة إلى الحريتين الروحية والسياسية فارهاب.

وطبيعي أن يكون الأمر كذلك: ذلك أن حماتهم يطبقون منطق الاستعمار الذي وصف بالإرهاب كل حركات التحرر ومقاومات التحرير خلال القرون الماضية.

وإذهم بصنفيهم القبلي والعسكري مجرد نواب لهذا الاستعمار الذي يحمي كراسيهم واستبدادهم وفسادهم فمن الطبيعي أن يعتبروا ثورة الشعوب إرهابا .

وطبيعي أن تكون الصفوية والصهيونية ومليشياتهما العربية بالقلم وبالسيف حليفة لهم في العرب على الإسلام والشعوب رغم مسرحيات العداء القولي .

لكن الشعوب والإسلام السياسي بهذا المعنى يدركون اللعبة ولا يمكن أن يحالفوا الصفوية ولا الصهيونية وكل لجوء لإحداهما ضد الاخرى خداع ذاتي .

لا أقبل حلف الإسلام السياسي مع إيران ولا أقبل حلف الأنظمة مع إسرائيل : نعيش حربا أهلية وعلينا حسمها بهذه الصفة فلا نتحصن بالعدوين

ضد الشقيقين .

وبحثي في الأصول المعرفية للخلافات العملية هدفه فهم حقيقة المعركة وأنها ليست بنت اليوم بل هي شبه ملازمة لتاريخ الأمة والنصر للإسلام حتما .

أملي أن يكون البحث قد أسهم في إفهام الشباب بأن الحرب الأهلية التي نتجت عن العلوم الزائفة والتوظيف الشيطاني للدين والفلاسفة عولج نظريا .

ولم يبق إلا أن نعالج الأمر عمليا . فثورة الشباب ليست كما يزعم الدجالون ثورية عديمة الخلفية النظرية بل إن عمقها النظري ملازم لتاريخ الأمة .

للأسماء والبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمازق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

أجملت الكلام على المدرسة النقدية الفلسفية- الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -وتكلمت على الأولين وعلى

فلسفة النظر وآن أوان الكلام على فلسفة العمل .

كان الغزالي ممثلا للفلاسفة للنقد الفلسفي عامة فتحا لنمذج يوسع آفاق العقل والروح ويتجاوز المقابلات السطحية بينهما وبدرسنا فلسفة النظر التيمية .

والآن نتكلم على ما أصبح ممكنا بفعل فلسفة العمل والتجاوز الصريح للعلوم الزائفة في النظر والعمل والشروع بتأسيس العلوم الإنسانية بخطى ثابتة.

وبخلاف اسلوب ابن تيمية فكر ابن خلدون نسقي رغم كونه لا يخلو من ومضات لا تقل عبقرية عن ومضات ابن تيمية: ولهذه العلة فعرضه إضافته أيسر بكثير .

وحتى لا نقع في خطأ كبير فالأمر لا يتعلق بما يعرض عادة بحثا عن كونت وماركس في فكره . فما نطلبه أعمق غورا وأبعد دورا في تجاوز القديم والوسيط .

كونت وماركس أتيا بعد ثورات تحققت في الغرب دينية وفلسفية وعلمية وسياسية واجتماعية ومن ثم فموضوعات فكرهما تحققت قبله والسعي إليها ليس طفرة.

وكم أتمنى لو توفرت دراسات عينية للوقائع الدينية والفلسفية والعلمية والسياسية والاجتماعية موضوع فكر المدرسة النقدية لتساعدنا على وصله بها

.

فما تصورناه طفريا لعله ليس كذلك ولعل ما تقدم على ثالوث المدرسة النقدية وما عاصرهم كان متضمنا لإرهاصات جعلت اعتبارهم لها منطلقا لفكرهم .

والأمر الوحيد الذي أنا واثق منه هو أن تعثر الحضارة الإسلامية والصراع بين الفكرين الفلسفي والديني المعاصرين لهم كان لهما دور الدافع الرئيس.

فالشكر لا يبدع عن عدم بل إن إشكالات حقيقية تدفعه للعلاج الباحث عن حلول فيكون إبداعه استجابة لتحد لا يقتصر على الجدل والصراع الكلامي .

وابن خلدون ينطلق من قضية ابستمولوجية: طبيعة الظاهرة التاريخية وطبيعة علمها أو بلغة المقابلة مع فلاسفة عصره إذا استثني التاريخ منها؟

إخبار عن الأيام والدول والسوابق في القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال (..) 2-2 باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعام بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق".

تكفي المقابلة بين "في ظاهره" و "في باطنه". ثم المقابلة بين "أصيل في الحكمة عريق" و "جدير بأن يعد في علومها وخليق". المقابلتان مفيدتان لفرضنا .

ولأبدأ بالمقابلة الثانية التي تبدو محتوية على تناقض : كيف يكون التاريخ

أصيلا في الحكمة وعريق ويحتاج إلى التنويه إلى جدارة هو محروم منها؟

الحقيقة التنويه يعني أن من تقدم عليه لم ير أنه أصيل في الحكمة وعريق لعدم اعتباره جديرا بأن يعد من علومها وخليق . إشارة ذكية لمنزلته قبله .

وهو انقلاب أول وتغير جذري أعطي للتاريخ منزلة ابستمولوجية لا تعترف بها الفلاسفة قبل ابن خلدون فأرسطو ينفي قابلية التاريخ للعلم لعرضية أحداثه .

وعندما نعلم العلم نصل إلى الانقلاب الثوري الثاني الذي لا بد من حصوله ليصبح للتاريخ هذه المنزلة: ويتعلق بما لأجله ينفي أرسطو علمية التاريخ.

فالعلم في ابستمولوجيا الفلسفة القديمة والوسيطة علم للكلي والضروري وموضوع التاريخ الجزئي والعرضي : وقابليتهما للعلم تقتضي تغيير طبيعة موضوعه .

لا بد أن يكون موضوع العلم لا تاريخي لأنه كلي وضروري كما في علوم الطبيعة عامة أو في الرياضيات والمنطق ؛ النتيجة علوم الإنسان غير ممكنة فلسفيا .

فأقصى ما يمكن فعله في دراسة الموضوعات الثلاثة التي تعتبر بدايات علوم الإنسان أي السياسة والأخلاق والاقتصاد المنزلي هو التدبير العملي .

لكن ابن خلدون دون أن يكون جاهلا بذلك -من هنا التنويه الذي يشبه اللوم -يتجاوزه ويدعي أن التاريخ أصيل في الحكمة وجدير بأن يعد من علومها وخليق .

كيف فعل ليحقق ذلك؟ ا

الجواب هو موضوع هذا الفصل في محاولة فهم ثورة المدرسة النقدية الفلسفية العربية كما أثبتنا في ضميمة المثالية الألمانية.

وللجواب لا بد من المرور للمقابلة الأولى : بين ظاهر التاريخ وباطنه :

1-فن أدبي للأسمار حول الأيام (أيام العرب مثلا) .

2-علم فلسفي يعلل الوقائع.

وبها بدأ ابن خلدون فاتحة مقدمته بمعنى أنه لم يداور بل مر مباشرة لتحديد طبيعة ثورته؛ من منزلة فن أدبي للأسمار إلى منزلة علم لتفسير الوقائع .

ولأنها ثورة اضطر للقيام بأمر تعرمه الإبستيمولوجيا القديمة: العلم الجزئي لا يؤسس نفسه بل يتسلم مبادئه من علم أعلى إلى الغاية في العلم الرئيس .

والعلم الرئيس أو الميتافيزيقا هو الذي يؤسس العلوم يؤسس نفسه ويؤسس كل منظومة العلوم بما يشبه التصنيف والترتيب التأسيسي على انطولوجيا عامة.

ابن خلدون يتحال من ذلك فيؤسس علمه الجديد ما يعني أمرين: أنه خارج الفلسفة التي تستثنيه وأنه بتأسيس ذاته وما يتشرع عنه بديل من علمها الرئيس .

تلك هي الثورة التي أنسبها إلى ابن خلدون . وبسبب هذا الخروج عما تمكن منه فلاسفة عصره اضطررت للبحث عن شروط إمكانها خارج إطار الفلسفة السارية.

فكان علي أن أبحث عنها في مصادر ليست يونانية وليست فلسفية بالمعنى التقليدي:؛ وليس عندي

إنا حل ذي مرحلتين : 2-برؤية قرآنية

فشي القرآن الكريم منزلة التاريخ متقدمة على منزلة الطبيعة بل إن الطبيعة نفسها ظاهرة تاريخية لأنها مخلوقة ومتغيرة وخاصة في علاقتها بالإنسان.

ولم يصبح للتاريخ منزلة وجودية ولمعرفته منزلة ابستمولوجية حتى في الغرب إلا بفضل فلاسفة الدين أو فلاسفة التاريخ الإنساني بأبعادها الدينية.

لم يول للتاريخ منزلة فلسفية وجوديا (وقائعه (ومعرفيا (علومه)إلا هيجل . فقد كان يعتبره جنيس يوم الآخر وقولا في العدل الإلهي لنفيه يوم الدين.

وابن خلدون قبله بأربع قرون جعل للتاريخ العلم الرئيس فصار ما بعد التاريخ بديلا مما بعد الطبيعة ولم يجعله حكما نهائيا بديلا من يوم الدين.

والفضل لما افترضته شرطين: نقد فلسفي للفلسفة منطلق من رؤية قرآنية لفهم الوجود كله طبيعية وإنسانية . وهذا أعمق وأبعد غورا من كونت وماركس.

فبات فهم ثورة ابن خلدون مشروطا بنقد عام للفلسفة - نفي السببية دون نفي العلم -عند الغزالي ونقد معرفي عند ابن تيمية: أفعال الإنسان قابلة للعلم .

فعلم الطبيعة غير مشروط بالسببية وهو يشمل الحرية أو الفعل الإنساني شموله للضرورة أو الفعل الطبيعي . علاقة الحرية بالضرورة شرط خلقي لا علمي .

العلم يكفيه انتظام التجربة أو مجاري العادات وهي احصائية وليست مطلقة وما يقتضيه علم الطبيعة من انتظام موجود في التاريخ: الشرط كمي لا

كيفي .

نقد الغزالي لمفهوم السببية كان موضوع أول عمل فلسفي قدمته في السوربون لنيل ما يناظر الماجيستر في النظام الحالي وقد ظنه البعض في أيه تش دي.

وهو نقد يخلص العقائد من إشكالية أفعال العباد (حول الحرية والجبرية) وهو يعالج قضية فلسفية جوهرية من دونها لا تفهم فلسفة هيوم وكنط النقدية.

ومثلما أني لست معنيا بالبحث عن كونت وماركس في ابن خلدون فلست معنيا كذلك بالبحث في هيوم وكنط في الغزالي : لست أبحث عن سبق العرب للغرب . آخر همي .

ما يعنيني هو ما الجسر الواصل بين نقد الغزالي للفلسفة التي ألقى شرط شروطها) السببية) والتأسيس الخلدوني للعلوم الإنسانية : فنقد الغزالي لا يكفي .

في خلال البحث اكتشفت ابن تيمية. لم أكن أسمع عنه إلا أحكام نخب الحداثة الكاريكاتورية ولما كانت أسوأ من أحكامهم على الغزالي شرعت في قراءته .

فكانت دهشتي التي حاولت وصفها في الفصل السابق. فهو قد أنهى "قرآن" الفلاسفة أعني "التحليلات الثواني". فالغزالي نكص إليه وطبقه حتى في المستصفى .

لما أنهيت قراءة ما يعنيني من ابن تيمية تنفست الصعداء : وجدت ضالتي

وسددت الثغرة في الرسالة وهي من النظام القديم أي د . الدولة ذات الجزئين .

ليست مثل البي أيتش دي . فهذه شهادة في بداية البحث وتنجزه الصغر ودكتورا الدولة شهادة غاية البحث وتنجزها الكبر وجزءاها رئيس وتكميلي .

والرئيس كان منزلة الكلي في الفلسفة والتكميلي كان إصلاح العقل . وكلاهما طبع عدة مرات وكلاهما مجلد كبير . وقد تطلبا عشر سنوات من العمل المضني .

ذلك أن الشيخ جوجل لم يكن من المساعدين في جيلي . وأعسر شيء في عصرنا كان تحصيل المصادر والمراجع وقراءتها ونقدها منطلقا للبحث فيما يظن جديدا .

وتلك إضافة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون للفكر الفلسفي ليس العربي ولا الإسلامي فحسب بل للإنسانية: بداية جديدة في الفكرين الفلسفي والديني .

وما كان ذلك يكون ممكنا لولا تخصيص سبع سنوات بين 1972و1979 لدراسة فلسفة أرسطو ومنطقه لإعداد رسالة الحلقة الثالثة في منزلة الرياضيات في علمه .

فمن دون نظرية أرسطو في العلم ومنطقه وطبعا ردوده على أفلاطون لا يمكن فهم شيء من الفلسفة العربية لأنها مع شيء من الأفلاطونية مشائية بالجوهر.

ولا يمكن فهم نقود ابن تيمية المنطقية والميتافيزيقية من دون فهم نظرية المطابقة والعقل المرآة والهيلومورفية وخاصة منزلة الكلي في فلسفة أرسطو.

أعطانا ابن خلدون مثالا من فراغ فلسفة السياسة في علمه . فهو يعتبر الطريقتين السائدتين غير صالحتين ؛ طريقة الفلاسفة اليتوبية والفقهاء الشرعية.

وسمى طريقته التي هي ليست يتوبية مثل المدن الفاضلة ولا شرعية مثل الأحكام السلطانية بل هي درس السياسي من حيث طبيعته في علم العمران البشري.

يتكلم على طبيعة السياسي في علم العمران البشري والاجتماع الإنساني لكنه يرفض تأسيسه مثل أفلاطون وأرسطو على ظاهرة طبيعية: النفس أو المنزل .

يؤسسه على ظاهرة تاريخية: الانتظام الجمعي لسد الحاجات المعيشية (الاقتصاد) والتعايشية (سلطة تنظيم التعاون والتنافس عليها (داخليا وخارجيا .

لم تعد النفس) أفلاطون: القوى الثلاث العقل والغضب والشهوة) ولا الأسرة (الأب والأبناء والزوجة والعبيد (هي النموذج بل نظام العيش والتعايش.

والنقلة من الفلسفة العملية السابقة إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني هو الذي يترجم النقلة من الطبيعي وما بعده إلى التاريخي وما بعده.

والنقلة من الطبيعة وما بعدها إلى التاريخ وما بعده أساس الثورة الفلسفية التي أنسبها إلى الغزالي وابن تيمية وابن خلدون هي بحق بداية الحداثة.

وقصدي ببداية الحداثة اعتبار كل شيء في حياة البشر تاريخي بما في ذلك ما في الإنسان وحوله من طبيعي . كلاهما في صيرورة وتفاعل دائمين لا يتوقفان .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

11 صفحة

ل 1 للأسماء والبيان..

تونس ب -14-11 /1438 07-08-2017 (لأسماء والبيان

لفل اراك رسام

فانسلم جدلا -بما حاولت بيانه - أن انقلابة حصلت في الرؤية الوجودية والمعرفية استمدتها المدرسة النقدية من رؤية القرآن بديلا من الميتافيزيقا.

وهذا البديل يمكن أن يوصف مثل الميتافيزيقا بكونه علما رئيسا لكنه ليس ميتافيزيقا بل ميتاتاريخ وأفضل تسميته ميتا أخلاق لتعلقه بأفعال الإنسان.

لكن مكونات المنظومة التي تنتج عن هذا المابعد مختلفة ولم تقترب المنظومة الفلسفية من المنظومة التي اسستها مدرسة النقد إلا في الفلسفة الحديثة.

فالتاريخ لم يكن من مقومات منظومة العلوم التي يتألف منها العلم الرئيس بل كان يعتبر مستثنى منها رغم أن بعض ما أصبح من علوم الإنسان كان فيها .

لكنها كانت ثلاثتها) السياسة والأخلاق والاقتصاد المنزلي) تتأسس على الطبيعة وليس على التاريخ (بنية النفس أو بنية الأسرة (وهو ما قابله ابن خلدون .

فهذه الموضوعات الثلاثة- السياسة والأخلاق والاقتصاد -يؤسسها ابن خلدون على صيرورة تاريخية هي أشكال انتظام العمران وليس على طبيعة ثابتة.

وطبعا قد يحتج الكثير باستعمال ابن خلدون مفهوم طبائع العمران

والاجتماع ويستعمل النموذج الهيلومورفي فيظنون أن يحفظ معانيها الفلسفية القديمة.

لكنه في الحقيقة لا يؤمن بالضرورة الطبيعي بل بمجاري العادات ويعتبر التاريخية هي المحددة لعلاقة الطبيعية والثقافة أو علاقة الإنسان بالطبيعة.

وسأختم دراسة ثورة المدرسة النقدية بتحليل تغير العلم الرئيس لأني وضعت انطلاقا منه مفهوم المعادلة الوجودية التي يلتقي فيها الإسلام والحداثة.

وقصدي أن الفلسفة الحديثة تجاوزت القديمة في الاتجاه الذي حددته المدرسة النقدية ترجمة فلسفية لرؤية العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

وهي العلاقة التي يعبر عنها شعبيا وفقهيا بالعلاقة بين الدنيا والدين أو بين الوجودين الشاهد وما بعده في ذاته وفي رؤاه البشرية المتعددة.

وقبل التقدم في التحليل فلأشرح علة تفضيلي "ميتا أخلاق" على ميتاتاريخ رغم وحدة المعنى . العلة هي أن ميتا أخلاق تشير إلى الفرق النوعي مع ميتافيزيقا .

ف"فيزيقا" في ميتافيزيقا تشير إلى الضرورة في فعل الطبيعة و" أخلاق" في ميتا أخلاق تشير إلى الحرية في فعل الإنسان: والتاريخ هو علاقة المميز.

فيكون الانقلاب الذي حصل هو أن العلم الرئيس أو الرؤية الجامعة لمنظومة العلوم أو المعارف الإنسانية قاب رؤية العلاقة بين الضرورة والحرية.

ومعنى ذلك أن المحدد ليس فعل الضرورة في الحرية فيكون الإنسان منفعلا بل فعل الحرية في الضرورة لكون الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها

وهذه هي الرؤية القرآنية العميقة التي مكنت بعد فهمها من قلب العلاقة: فالطبيعة لم تبق طبيعية بل صارت خاضعة لرؤية إنسانية بمقتضى علاقته بها .

وعلاقته بها هي رؤية التسخير ورؤية ارتباطه بالعمل على عمار : فالطبيعة هي بدورها تاريخية خلقت لغاية وذات قوانين رياضية تمكن من السلطان عليها .

وبصورة أدق من السلطان على ما يستجيب لحاجاته مع حرز عدم الفساد في الأرض أي إن ما للإنسان من قدرات يمكن أن تتجاوز التعمير إلى التدمير.

ولهذه العلة ربط الاستعماري الأرض بالاستخلاف فيها أي بشرائع تعول دونه وتوهم الربوبية فلا يتعامل مع الطبيعة وكأنها خالقها ومسخرها دون حد .

فلأذكر بالمعادلة الوجودية: القطب الأول الله القطب الثاني الخليفة أو الإنسان . بين القطبين وسيطان الطبيعة والتاريخ وفي قلب المعادلة التواصل .

والتواصل الذي في القلب أبين بين القطب الأول والطبيعة على يمينه والتاريخ والقطب الثاني على يساره يجري في الاتجاهين وعلى مستويين

مختلفين .

فأما الاتجاهان فهو من القطب الأول إلى القطب الثاني والعكس من القطب الثاني إلى القطب الاول . وأما المستويان فهما بالوسيطين أو من دونهما .

ومن دونهما عبادة بسيطة وهو الفروض الخمسة في الإسلام مثلا وبهما عبادة مركبة لأنها تحقق مقومي الوجود الإنساني: تعمير الأرض والاستخلاف .

والعبادة البسيطة يكفيها علم وعمل بسيطان يمكن أن ينجزهما الفرد كفرد لكن العبادة المركبة تحتاج لعلم وعمل معقدين لا تنجزهما إلا الجماعة المنظمة .

وهذا هو البعد السياسي من الوجود الإنساني أو حاجة الإنسان للدولة: الدولة بهذا المعنى من أركان العبادة لأنها شرط عبادة أساسها علم وعمل معقدان .

وهذه العبادة الثانية هي موضوع التكليف الذي يعبر به تحقيق الإنسان لمقومي وجوده) مستعمر في الأرض وخليفة) أما الأولى فهي واجب العرفان للخالق .

والعلاقة بين العبادتين بينية . فالفروض التي تحقق الاعتراف بالجميل للخالق) العبادة البسيطة) لها بعد فاعل في العبادة المعقدة ومتفعل بها .

فهي فاعلية بتعليها الخلقي ومنفعلة بمؤثراتها الاجتماعية من خلال تفضيل شكلها الجماعي على شكلها الفردي ودورها بعضها في تضامن الجماعة

المادي .

والعبادة البسيطة مشروطة بالعبادة المعقدة لأنها لا تكون من دون تحقيق الإنسان لمقومي وجوده: فمن دون تعمير الأرض والاستخلاف تنتفي شروطيها.

ذلك أن الفروض الخمسة أربعة منها مشروطة بمستوى معين من سد الحاجات الأولية لما لها من كلفة اقتصادية) النظافة والصحة والزكاة وكلفة الحج) .

والفرض الخامس أي الشهادة هي شرط الدخول في الإسلام الذي لا يتحقق بها وحدها بل لا بد من الأربعة الأخرى وتحقيق مقومي الوجود الإنساني .

وهكذا نصل إلى معضلة المعضلات وأهم شيء لم يفهمه هيجل كما تأكدت منه خلال ترجمة دروسه في فلسفة الدين وكلامه على العلاقة بين الإسلام والمسيحية.

فقد تأكد لدي أن كل فلسفة الدين الهيجلية تقبل الرد إلى ما دحضته الآية 79 من آل عمران حول تأليه المسيح عليه السلام والحاجة إلى الوساطتين .

ولأكن واضحا: أليس إلغاء الإسلام للكنسية وللحق الإلهي في الحكم -الديموقراطية الروحية والديموقراطية السياسية-علتي ما يعاني منه الإسلام؟

كيف يكون كل فرد ذاتا دينية وذاتا سياسية مباشرة ودون وسيط بينه وبين الشأن الديني والشأن السياسي؟

ألا يبين ذلك سر الاستقرار الروحي والسياسي؟

نتيجة يردها هيجل إلى ما يسميه عبادة المجرد ورفض التعين في روحانية الإسلام الحائلة دون الاستقرار الروحي والسياسي بسبب التعصب للمجرد .

وبهذين النزعتين الديموقراطيتين في المجال الروحي وفي المجال السياسي أي نفي الوساطة فيهما يفسر عدم الاستقرار والعنف الديني والسياسي .

فالمساواة المطلقة في الديني والدنيوي(السياسي)واعتبارهما متداخلين دون تعيين لمن يتولاهما بصفات مميزة يجعل الصراع والغلبة هو المنطق الوحيد .

وطبعا سيسارع الكثير -وهم على حق - لبيان صحة هذه النظرة بما يراه في العالم وبما يراه خاصة بمجرد المقابلة بين الدولة الشيعية والدول السنية.

ذلك أن التمثيل السياسي والوساطة الدينية يبدوان أكثر استقرارا وأفضل تنظيما كما يبدو الاستبداد أفضل من الحريتين الفكرية والسياسية.

لكن الديموقراطية الروحية) لا وساطة في الدين (والديموقراطية السياسية) المواطنون هم أصل السلطة) هما الحل الإسلامي وهما مستقبل تنظيم الأحرار.

فالقرآن يعرف المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران 104) وتحقيقهما شرطا في الانتساب للخيرية ([آل عمران :(110 وهما روحيان وسياسيان.

فروحيا الإنسان يأتي ربه فردا . وسياسيا مسؤولية إدارة الشأن العام "أمرهم شورى بينهم' تعني أن الفرد الذي يتخلى عن واجبه فيها مقصر دينيا .

وعهد الراشدين يوصف بالرشد لهذين العلتين: المؤمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر روحيا وسياسيا . والحاكم نائب بحضور المنوبين وليس بغيابهم .

لا يكفي أنهم ينوبونه بحرية بل هم يراقبون دائما بمقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لأن هذين الفعلين هما جوهر تحقيق مقومي وجود الإنسان.

فبالسياسي يشارك في تعمير الارض علما وعملا وسلطانا وبالروحي يشارك في الاستخلاف علما وعملا وسلطانا . وذلك كله أهمله فقهاء الانحطاط وحكامه .

ولا يعني عدم القول بالوساطة الروحية وبالحق الإلهي في الحكم أو بحق القوة فيه أن التصور الإسلامي وخاصة في فهمه السني لا يحقق الاستقرار والأمن .

فما حققه الإسلام في بديل الوساطة يشبه ما حققته التربية التي انتقلت من المعلم الوسيط الذي يلقن المتعلم إلى المعلم محرر المتعلم من التلقين .

ومعنى ذلك أن الكنسية انتهت في الإسلام دون أن يغني ذلك عن المعلمين الذين يعلمون المتعلم الاستغناء عن وساطتهم فتكون علاقته بالله غنية عنهم .

والاستغناء عن الحق الإلهي في الحكم (كما عند الشيعة وعند الكاثوليك) لا يلغي وجود الحاكم النائب الخاضع لتعاقد مع الجماعة ومراقبة دائمة منها .

هيجل يؤمن بالطبقية ويؤمن بما يشبه الحق الإلهي في الحكم لأن الأمير الحاكم عنده هو صاحب السيادة حتى وإن قال بالدستورية في نظريته السياسية.

تونس ل 14-11 - [1438 07-08-2017

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ومحاولاتها جاو زالفلسفة القدمة لفصل التانى رسام

أبدا الفصل الثاني من كلامي على ثورة النقديين بهذا النص. فهو حيرني وأقض مضجعي خلال تحرير رسالتي الجامعية: كيف لمثل هذا أن يوجد في عصر صاحبه؟

قال ابن تيمية: 'فالعلوم الأولية البديهية العقلية المحضة ليست إلا في المقدرات الذهنية كالعدد والمقدار لا في الأمور الخارجية الموجودة . فإذا كانت مواد القياس البرهاني لا يدرك بعامتها إلا أمورا معينة ليست كلية وهي (ما يدركه (الحس الباطن والظاهر والتواتر والتجربة والحدس و(إذا كان) الذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدرك أمورا مقدرة ذهنية لم يكن في مبادئ البرهان ومقدماته المذكورة ما يعلم به قضية كلية عامة للأمور الموجودة في الخارج و(إذا كان) القياس لا يفيد العلم إلا بواسطة قضية كلية فامتنع حينئذ أن يكون فيما ذكروه من صورة القياس ومادته حصول علم يقيني . وهذا بين لمن تأمله . وبتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف . وسنبين إن شاء الله من أي وجه وقع عليهم اللبس . فتدبر هذا فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية وبين الطريقة القياسية المنطقية الكلامية"

(المنطق ص. 72-73 المجموع الجزء التاسع مكتبة المعارف الرباط).

هذا هو النص المحوري في ثورة مدرسة الفلاسفة النقدية.

وكل من مر على هذا النص ولم يتحير ولم يعجب من وجوده في هذه المرحلة من الفكر الإنساني لا بد وأنه غفل عما فيه من دواعي الحيرة

والعجب الأكيدة.

أبد أ بمعلومات عامة حول النص:

1-وضعت بين قوسين تكرارا لمدى شرطيته التي وضعها ابن تيمية ليصل إلى تاليها (وإذا) ثم (وإذا) . فالشكل شرطية متصلة.

عناصر المقدم مشروع منها لأنها من مسلمات المنطق الأرسطي إلا عنصر واحد هو المقدمة الأولى التي تحصر العلم اليقيني في المقدرات الذهنية.

فإذا لم تكن هي سر القطع مع الفلسفة القديمة كان استدلال ابن تيمية مصادرة على المطلوب لأنه يتسلم ما ليس أرسطيا إذ يلغي التحليلات الأواخر.

بصورة دقيقة يمكن أن توجد مقدمة كلية موجبة أو سالبة مثل كل أهوب أولا أحد من أهوب فإذ عينت استحال الامر:؛ أقول كل إنسان مائت بلا دليل .

وإذا قلت كل إنسان مائت لم تبق حاجة للقول سقراط إنسان وإذن فهو مائت لأن المقدمة الكبرى تتضمن هذه النتيجة دون حاجة لقياس الكلية الموجبة.

-2 ثم ينبني كلامه بجمع نوعي التحليلات ليبين أن الممكن شكليا مستحيل مضمونيا من دون تأسيس الكليات المضمونية في ميتافيزيقا أرسطو التي ينفيها .

3-ثم يميز بين نوعين من المعلومات:

- المقدرات الذهنية وفيها كليات ضرورية وبديهية

- وموجودات عينية ليس فيها إلا الأعيان ولا كلي معلوما فيها .

4-ثم يميز بين نوعين من العلوم كلامية قياسية وفطرية عقلية (شكلا)ونقلية) مضمونا) والأول

والعقلي الشطري عقليا ونقليا ليس خاليا من المنطق والرياضيات ويكونان عامين مساعدين وأداتين انطباقهما يحافظ على كل خصائصهما الصورية.

-5 ثم تأتي إشارة إلى الوعي بالنقلة الثورية التي تحصل بفضل هذا التمييز بين نوعي المعرفة للتقدير الذهني وللوجود في الأعيان: بروز علوم عظيمة .

وابن تيمية لم يف بوعده:؛ لم يعين العلوم العظيمة. فما الشيء الذي "بتحريره وجودة تصوره تنفتح علوم عظيمة ومعارف" ما طبيعة هذه العلوم وما عظمتها؟

نعم اضاف "فإنه من أسرار عظائم العلوم التي يظهر لك به ما يجل عن الوصف من الفرق بين الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية .

وميز بينها وبين "القياسية المنطقية الكلامية". فهل التمييز بين هذين النوعين من العلوم هو الذي سيمدنا بأسرار علوم عظيمة؟ وما هي الأسرار؟

من الواضح أن الكلام على "أسرار" علوم عظيمة يعني أمرين:

- أنها لم تكن معلومة - وأن ما كان يخفيها هو هذا الخلط بين نوعي العلوم اللذين ذكرهما .

إزاحة هذا المانع هو الذي سيظهر الأسرار لكنه لا يحدد العلوم العظيمة التي ستتكون بمعرفة أسرارها . ذلك هو ما أريد البحث فيه وما حيرني في رسالتي .

واعترف أن ما قمت به في الرسالة لم يشف غليلي . لذلك خصصت ضميمة المثالية الألمانية للمدرسة النقدية عامة ولهذا النص بالذات خاصة . فلأوجز الجواب.

والمحير هو هذا الجمع بين أربع صفات للطريقة الثانية المقابلة لطريقة الكلام "الطريقة الفطرية العقلية السمعية الشرعية الإيمانية" . فما القصد؟

المقابلة تعني أن طريقة الكلام "ليست فطرية ولا عقلية ولا سمعية ولا إيمانية" وقد نقبل بيسر الصفتين الأخيرتين لكن ماذا نقول عن الأوليين؟

كيف ينفي ابن تيمية مزاعم المتكلمين التي يباهون بها؛ العقل بوصفه خاصية طبيعية للإنسان ومن ثم فهو فطري لديه حتى لو صيغ فنيا بالمنطق الأرسطي .

أن يدعي ابن تيمية أن طريقة الكلام ليست فطرية ولا عقلية فضلا عن نفي كونها سمعية وإيمانية أمر محير . هل هو يحاكي الفلاسفة بنفي الصفتين الأوليين .

فالفلاسفة يتهمون المتكلمين دائما بأنهم لم يتجاوزوا الجدل والخطابة وبقوا دون المعرفة الفلسفية البرهانية بمعيار ابن رشد كما يحكيه الجابري.

وصف طريقة المتكلمين بالقياسية المنطقية يعني خطأين معرفيا ووجوديا:

1-الخلط بين نظام القول ونظام الوجود .

2-وقيس الغائب على الشاهد ونفي الغيب.

فيعود الأمر إلى نظرية المعرفة المطابقة أي اعتبار الوجود مطلق الشفافية والعقل مرآة عاكسة ما عليه في ذاته فينتج عنه خطآن معرفي ووجودي .

وفعلا فقيس الغائب على الشاهد يفترض الاطراد في الوجود ولا شيء يدل عليه ويفترض رد الشاهد إلى المعلوم منه فينفي ما لا يرد إلى الشاهد .

وفي هذه الحالة لم يبق فرق بين المنطق الشكلي والمنطق المضموني وتصبح العملية جدلا قياسيا احتكامه للوجود تحكمي وغايته تناطح المتجادلين .

ومعنى ذلك أن إطلاق أرسطو لضرورة قطع التسلسل والتحرر من الدور لتأسيس التصديق يغلط بين ضرورته للقول عامة وعرضيته لموضوع القول العلمي .

فكل قول حتى يبدأ لا بد له من حدود أولية يعتبرها مسلمة لق ا الكلام . لكن شتان بين ذلك وبين اعتباره حقائق أولية.

فيكون مفهوم "حقيقة أولية" هو بيت القصيد . ولذلك فالأوليات الضرورية لا تصح إلا على المقدرات الذهنية . وهي ذريعة لل معرفة الموجودات الخارجية.

كيف ذلك؟

أعوض متغيرات القياس أي حدوده الثلاثة بقيم وجودية تل خانة الحد 1 (1) والحد 2 (ب) والحد 3 (ج) افترض أن تعريفي مطابق للموضوع .

وتعريف الموضوع كما هو بين من التحليلات الأواخر حكم حدسي أو إدراك مباشر لا دليل على مطابقته لحقيقة الموضوع : أساسه ميتافيزيقا المطابقة .

ومعنى ذلك أن الباب الثاني من التحليلات الأواخر يعتبر حقائق الأشياء

مدركة مباشرة لأنها تنعكس على مرآة العقل وليست موضوع بحث تجريبي متطور.

وإذن فالعلم القياسي المنطقي يستثني شروط المعرفة الفعلية بالموجودات الخارجية لافتراضه خضوعها لمنطق القول بدل التجربة مكتفيا بالإدراك الغفل .

الميتافيزيقا إدراك غفل أساسه اعتبار الوجود شفافا والعقل مرآة والعلم ليس هو شيئا آخر إلا تطبيق المنطق على هذه الصورة الغفلة من الوجود .

لكن العلم سره يكمن في عملية تحديد القيم التي تعوض المتغيرات فننتقل منها كخانات خالية إليها وقد ملأناها بقيم هي ما نستمده من تجربة الأشياء .

وهذا هو مدلول الصفتين الأوليين من الكلام على الطريقة المقابلة لطريقة الكلام: الفطرة العقلية. فهي طلب هذا المضمون التجريبي لمعرفة الأشياء.

أما الصفتان الأخريان "السمع والإيمان" فيتعلقان بما لا يقبل القيس على الوجود الشاهد لأنه ليس من مجال التجربة الحسية: مجال المعرفة الدينية.

فيكون ابن تيمية في الحقيقة يتكلم على ثلاثة طرق جمع بين الاثنتين الأخيرتين وقابلهما بالكلامية لأنهما يقابلانها بكونهما يحتكمان لعدم المطابقة

فالأولى تحتكم إلى التجربة ولا تسلم بالمطابقة لأن التجربة مفتوحة إلى غير غاية والثانية تحتكم إلى الإيمان بالغيب فتقبل السمع لتصديق الرسول .

العلم والإيمان يشتركان في الاحتكام إلى ما يتجاوزهما: التجربة للأول

والسمع للثاني . كلاهما يحتكم إلى موضوع متعال لا يرد إلى إدراك الإنسان له .

ولا يمكن للإنسان أن يدركه مباشرة بل يحتاج لعلوم أدوات يبدعها مرتين: موضوعها وعلمه . إنه أداته للعبارة عن التجربة دون ردها إليه بل هو تقديري .

ومن الإيمانيات أن العالم يخضع للمقدار أو للرياضيات) القرآن:؛ كل شيء خلقناه بقدر) فتكون المعرفة عامة إبداعا لشروط النظر ولشروط العمل .

فالعلم إبداع لشروط النظر التي هي المقدرات الذهنية التي تعطينا نماذج لصوغ تجاربنا عن المعطيات الحسية والإيمان إبداع لشروط العمل وهي مثلها .

المعرفة الدينية رياضيات عملية حول التجربة الروحية أو منظومة من المقدرات الذهنية لا تتعلق بالموجودات الخارجية بل هي ضرورية للتعامل معها .

فابن تيمية لا يعترف بالكليات والأوليات والضروريات إلا في المقدرات الذهنية في النظر والمعتقدات الدينية الإيمانية في العمل : متماثلان بنيويا .

أما طريقة القياس فهي كلامية بمعنيين : تغلب على المتكلمين ولا تتجاوز الكلام إلى الموجودات الخارجية تصادر على المطلوب بقيس الغائب على الشاهد .

فلو كان الغائب يرد إلى الشاهد لاستغنينا عن البحث العلمي . ولو كان

كل شيء شاهد لتوقف البحث بل يوجد دائما في الوجود ما لا يصير من الشاهد .

فتكون النتيجة التخلي نهائيا عن نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة واكتشاف حقيقتين ؛ العقل يعلم ويعلم حدوده والوجود شاهد ويتجاوزه إلى الغيب.

تونس يه 08-11 - /1438 01-08-2017

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية ومحاولاتها تجاوز الفلسفة القديمة

ارهاصات ثورة المدرسة النقدية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الفهرس

القسم الأول 1

الفصل الأول رسام 1

القسم الثاني 1

الفصل الأول 1

القسم الأول

الفصل الأول رسام

الأسماء وللبيان

القسم الثاني

الفصل الأول

أعتقد أن شباب الثورة بلغ درجة تقتضي أن يأج مستوى أرقى من شروط الثورة الفكرية التي تؤسس للتغيير الثوري الواعي بشروطه وأهدافه عملا على علم .

وهوما يقتضي أن يفهم علة إبرازي دور المدرسة النقدية في الفلسفة العربية ممثلة بالغزالي وابن تيمية وابن خلدون ومحاولاتهم كشف علل انحطاط الأمة.

ذلك أنهم ثلاثتهم يعتبرهم أدعياء الحداثة (وخاصة الأولين) علة الانحطاط والتخلف أعني عكس حقيقتهم تماما لخلطهم بين الحداثة وصورتها الاستعمارية.

ذلك أن أدعياء الحداثة هم دواعش التحديث المستبد مثلما أن أدعياء

التأصل هو دواعش التأصيل المستبد . كلاهما وثن القيم وردها إلى شكلها الميت .

وسأبدا بحثي بما يشبه الملحة؛ فكثيرا ما تسمعون المثقفين يرددون "الحكم على الشيء فرع عن تصوره" . وهذه الجملة من علامات الفكر المنطقي التقليدي .

فأولا هذه الجملة تخلط بين دلالتها الإنشائية ودلالتها الخبرية. فإنشائيا هي تعني أن الحكم الصحيح على الشيء ينبغي أن يسبقه تصوره الصحيح.

وإهمال هذا الوجه الإنشائي وتوهم الجملة خبرية يهمل شروط الوصول إلى التصور الصحيح. وما أن ندرك الفهم الإنشائي حتى نكتشف خطأ الجملة المطلق .

ذلك أن التصور الصحيح لأي شيء لا نصل إليه إلا بنقد الأحكام المسبقة المتعلقة به فيكون للحكم دلالتان: حكم سابق وحكم لاحق وبينهما التصور الصحيح .

وبيان ذلك هو دور المدرسة النقدية التي أريد أن نفهم ما حققته من ثورات معرفية بقيت مجهولة بسبب الأحكام المسبقة اعتمادا على نظرية المطابقة.

فلا وجود لتصور نهائي للشيء يمكن أن يتفرع عنه حكم نهائي على الشيء إلا إذا قلنا بنظرية المعرفة المطابقة: العقل مرآة عاكسة للحقيقة الخارجية .

أولى ثورة غزالية لم يصغها إلا في نهايات حياته - المنقذ - هي ما يمكن تلخيصه بهذه العبارة: 'طور يكون للعقل ما العقل للحس "مفهوم حد لقدرة العقل .

وهذا الطور نشكر في إمكانه ولا نعلمه وهو مفهوم حد أفضل من مفهوم كنط الحد الذي يسميه الشيء في ذاته ؛ لأن في هذا إضافة الحط من منزلة ما نعلم .

الغزالي حد من وهم المعرفة المطلقة دون أن يحط من منزلة المعرفة الإنسانية. فالحد من قدرة العقل بعالم الغيب لا ينفي قيمة علمه للشاهد من الوجود .

فلنعد إلى الجملة الشهيرة حول الحكم والتصور؛ ففيها رؤية للمعرفة شديدة البدائية تجاوزتها المدرسة النقدية وأسست لرؤية حديثة ظنت معادية للفلاسفة .

وهو ما يدل على أن أدعياء الحداثة ما زالوا يعيشون على نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة وبالعقل المرآة العاكسة لما يسمونه "الواقع" الموضوعي .

وهذا بالذات هو ما سماه ابن تيمية القول ب"الإنسان مقياس كل شيء" مع فهم أدنى من الفهم السوفسطائي الذي يبني تجاوز العقل دون ادعاء المطابقة.

ذلك أن السوفسطائية عندما تعتبر الإنسان مقياس كل شيء تحصر ذلك في الحد من قدرات العقل ولا تدعي أن ذلك هو حقيقة الوجود الموضوعي بل هي تنفي علمها .

هي إذن دغمائية لا عقلانية. والدليل أنهم يتصورون المعتزلة وابن رشد عقلانيين رغم أنهما يقولان بالمطابقة بالعقل مرآة عاكسة لحقيقة الوجود .

وتلك سذاجة نظرية المعرفة القديمة القائلة بالمطابقة وبشفافية الوجود وقدرة

العقل المطلقة للنفاذ إلى حقيقته "على ما هي عليه" جملة أخرى ساذجة.

والمدرسة النقدية تعتبر إدراك الوجود "على ما هو عليه" إن صح وجوده فلا يمكن أن يكون لغير الله؛ فالنفاذ المطلق للحقيقة يعني الإحاطة بكل شيء.

ذلك أن أي شيء في العالم حتى المحسوس لا يمكن فصله عن كل أشياء العالم المحسوس ومن ثم فلا يعلم شيء علما مطلقا من دون علم كل شيء في العالم .

وشرط الإحاطة في المطابقة والعلم باستحالتها لغير الخالق من أهم علامات وجود الغيب في كل موجود؛ ما نشهده منه لا يستوعب كل وجوده ولا يحيط به .

فكيف ينبغي أن نفهم عبارة "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"؟

تصوره هو بدوره حكم . فلكأننا قلنا الحكم على الشيء فرع عن الحكم الذي تصورناه به .

فما الفرق بين الحكمين : الحكم الشارط للتصور والحكم المشروط به بماذا يختلفان؟

قبل أن نجيب فلنعد إلى تعليلات أرسطو الأواخر: ألم يقدم التصديق؟

وبتقديم التصديق ألم يحدد نظرية الحكم قبل نظرية التصور؟

وتصور الحدود في القسم الثاني من التحليلات الأواخر جعله حكما حدسيا لا حكما قضويا .

والحكم الحدسي إدراك لماهيات الذوات وليس حملا للصفات على الذوات . من ثم فمقومات الماهية ليست صفات محمولة على موضوع بل

هي مقوماته (جواهر ثانية).

فالحكم الحدسي أو إدراك الماهيات غير الحكم القضوي أو إدراك الصفات التي تحمل على الذوات أو الماهيات سواء كانت صفات ذاتية للذات أو عرضية لها .

وهذه النظرية في المعرفة المبنية على العقل المرآة العاكسة للوجود الشفاف هي ما تجاوزته الفلسفة النقدية لكن الغزالي عاد فتبنى الرؤية المشائية.

وهذا يعني أن الماهيات ليست حقائق الأشياء بل هي تعريفات فرضية مؤقتة في حدود ما توصل إليه علم الإنسان الذي هو تاريخي ومتغير بحسب تدرج المعرفة.

صحيح أن ذلك لم يكن بهذا الوضوح ؛ فأي مكتشف لنظرية جديدة ليس بالضرورة مدركا لكل ما يلزم عنها رغم أن ما يلزم عنها هو ما من دونه لا نفهم نقده.

ووظيفة الشارح هي استخراج لوازم قول مبدع النظرية ومن دون ذلك لا يتقدم الفكر. وابن خلدون مثلا مدرك لكونه يعتبر نفسه مؤسسا لعلم سيطوره غيره.

المضمر من لوازم نظريات ابن تيمية كثير أولا لأن فكره العميق جاء في شكل ومضات شديدة الوضوح لكنها غير محررة لتبرز نظرية المعرفة التي تؤسسها ء

والثابت عندي أنها لا تقبل الإدراج في الفلسفة القديمة والوسطية بل هي قطيعة جذرية مع نظرية المعرفة بشكليها الأفلاطوني والارسطي : ثورة

فلسفية .

وسأحاول قبل كلامي على ثورته أن أتجنب قدر المستطاع استعمال الاصطلاحات التي قد لا تكون متداولة فتستعصي على الفهم رغم أنها ضرورية لفهم التجدد.

فالتجدد المتعلق بنظرية المعرفة) ابستمولوجيا) وتعديد العلاقة بين قدرات العقل وحقيقة الوجود) انطولوجيا (هما ما تبرز فيه ثورة النظر التيمية .

ومن جنسها ما حققه ابن خلدون في فلسفة العمل . وابن خلدون أكثر نسقية من ابن تيمية لكن ثورته دون ثورة ابن تيمية جذرية وهذه شارطة لتلك ضمنا ١

وعندما نتم دراسة ما حصل من تغيير في نظرية النظر ونظرية العمل وفي التصور والحكم إلخ.. سنكتشف أن كل ما كان يعتبر بديهيا مبني على وهم المطابقة.

ولعل أكثر ما يبدو بديهيا كالجواهر الثواني والفرق بين الأعراض أحكام مسبقة وحتى مبادئ العقل الخ . . فالأولى علامات تعريف والثانية فرضيات عمل .

فلا فرق بين الصفات التي تمكن من الرسم والجواهر الثواني التي تمكن من الحد فهي نظام يتأسس على نظرية المطابقة والعقل المرآة للوجود الشفاف .

وكلها أحكام مسبقة نتجت عن هذه الرؤية التي لا شيء يؤيدها . فالإنسان حيوان ناطق والإنسان حيوان كذاب كلاهما يميزه عن غيره من الحيوان

.

وليس صحيح أن كل إنسان ناطق فالكثير من حكامنا بكم : مثال السيسي . وصحيح أن اغلب البشر كذابون وهذا يصدق كذلك على جل حكامنا كذابون : لا حاجة لمثال .

يبدو المثالان مزاحا. لكن النطق والكذب مميزان للإنسان كإمكان يختص به دون غيره من الحيوانات. وهما إذن علامتان لا تقدمان العلم ولا تؤخرانه .

وطبعا المثالان فيهما شيء من المزاح وقد يكون ثقيلا على الفصيلة التي اخترنا منها الأمثلة . ولهما علاقة بمقولة" الحكم على الشيء فرع عن تصوره" .

الماهيات أو مقومات الحد التي تسمى جواهر ثوان - حيوان وناطق - لا معنى لجوهريتها بل هي علامات اختيرت لتعريف الإنسان وليست حقائق مطابقة.

وحتى نفهم ذلك جيدا فلنأخذ مفهوم المثلث . فلو أبقينا تعريفه التقليدي في الهندسة الإقليدية واعتبرنا ذلك حقيقة المثلث لاستحال تجاوز هندسته .

فنفهم أن تعريف المثلث منسوب إلى رؤية معينة للفضاء هي الرؤية التي تعتمد عليها رياضيات اقليدس . وما غيرنا الرؤية أبدعنا رياضيات لا إقليدية.

فهذه الثورة تفتح آفاقا جديدة. لم تعد نظرياتنا صورة مطابقة لما نفترضه واقعا بل هي صورة مبدعة لواقع أو لتعدد رؤى "الواقع" المفترض موضوعيا

.

فتبدو هذه النقلة مصدقة ل"الحكم على الشيء فرع عن تصوره" لكنها تكذبها لأنها ينبغي أن تكون الحكم على الشيء فرع عن حكم يبدعه سابق أحكام تصفه .

وهذا هو أساس كل العلوم الفرضية الاستنتاجية: تبدع مجالا وتغلقه عن عدم ثم تستنتج مما

وضعته فيه بالفرض خصائص تترتب عليها فيكون نموذجا معرفيا .

والنموذج المعرفي يسميه ابن تيمية "مقدرات ذهنية" لا وجود لها خارج الذهن تطابقه بل هي تستعمل نموذجا لوصف أي موضوع قابل للوصف به ، كالرياضيات.

وكان واعيا بأن ذلك يفتح أبوابا لا حد لها من العلوم إذ قال ذلك صراحة في نقد المنطق مبينا أن العلم الوحيد البرهاني لا يكون إلا من هذا النوع.

إن الكثير ممن يتصورون المعتزلة وفلاسفة ابن رشد عقلانية سيسخرون مما يبدو لهم سفسطة ولن يصدقوا أن نظرية العلم الحديثة تيمية بهذا المعنى .

وقد قال الغزالي ساخرا من ضيق أفق الفلاسفة: ضيق الحوصلة (معدة الدجاج) لأن فلسفتهم مبنية على قيس الغائب على الشاهد المشترك بينهم وللمتكلمين .

وللسخرية قدم أحجية: شيء من حبة قمح يأكل كل نباتات العالم؟ وهو شاهد وليس غيبا؟ فكل ما اكتشفه العلم الحديث لا نصل إليه بقيس الغائب على الشاهد .

كل الاكتشافات العلمية إبداعات عقلية -مقدرات ذهنية- توضع وضعا ويستنتج منها خصائص وتطلب ظاهرات قابلة للتناظر مع النموذج المجرد مجال تطبيق .

لكن لا أحد يقول بالمطابقة مع "واقع موضوعي" بل العلم من جنس الإبداع الأدبي بشروط تجريبية وتبقى مجهولة الطبيعة ونكتفي بتشاكلها مع النموذج .

الفصل الثاني نعرض فيه نظرية ابن تيمية في علاقة علم المقدرات الذهنية مجال المعرفة البرهانية وعلم الظاهرات الخارجية مجال المعرفة التجريبية.

وهي علاقة من دونها يمتنع أن يصبح التاريخ جزءا من علوم الفلسفة بخلاف ما كانت تنفيه الفلسفة القديمة التي تستثني التاريخي من العلمية عامة.

وتلك علة حكمي باستحالة تأسيس محاولة ابن خلدون تأسيس علوم الإنسان على الفلسفة القديمة والوسيطة واستنادها إلى ابستمولوجيا جديدة تجعله ممكنا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون للنخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات

الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

قينوية -17 -12 1438 2017-09-08 لعا وطيبا

لما وضعت خطة مجموعة التأصيل كان الهدف علاج خمسة عشر مسألة. لكن النهاية تفرض خاتمة تعود إلى مفهوم الدولة لتشرحه وتبين مدلول سيادة جماعة الأحرار.

فقد ختمت الفصل الأخير من سلسلة التأصيل بتعريف للدولة لم يسبق أن استعملته: عقل الجماعة الحرة العامل على عام بحاله لتحقيق شروط الرعاية والحماية.

وسبق أن عرفتها في كلامي على نظام سلطانها بالمقومات الخمسة التالية:

2. والقوى السياسية

3. وما يؤدي وظيفة الدستور

4. والهيئة الحاكمة

فبدا تعريفي الوارد في الفصل الأخير من التأصيل وكأنه يحصر مفهوم الدولة في الوظائف أي مقومات الرعاية الخمسة ومقومات الحماية الخمسة.

ما طبيعة التعريفين وفيم يختلفان؟ وما طبيعة علاقتهما لتحديد الدولة ككيان متعين يحقق الوظائف غاية لوجوده وكعقل يحققها بعمل على عام بحال الكيان.

لابد من إضافة هذا الفصل خاتمة لسلسلة الكلام على تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام وسر التلازم بين الديني - الفلسفي والسياسي ببعديه تربية وحكما.

وحتى وإن لم يكن القصد الكلام في امتناع الفصل بين الإسلام والسياسة

فإن هذا الكلام فرض نفسه باعتباره مقوما ذاتيا للديني بما هو دين غير محرف.

وقد بينا أن الدين يحرف عندما يجعل السياسي ثيوقراطيا) الدولة الدينية) أو فيزيوقراطيا) الدولة الطبيعية) . لكن الإسلام يعتبرهما تحريفين للسياسي .

فالثيوقراطية تلغي الحريتين الروحية والسياسية بمؤسستي الوساطة بين المؤمن وربه (الكنسية) وبين المواطن والشأن العام) الحق الإلهي في الحكم (.

والفيزيوقراطية تلغي دور الدين بمعنى أنها السياسة هي توازن القوى السياسية (الأحزاب أو القبائل (فتصبح تابعة للتاريخ الطبيعي دون الروحي .

فاعتبار السياسي عائدا إلى توازن القوى السياسية ومن ثم جعله تابعا للتاريخ الطبيعي ملف لمفهوم الحرية وليس للدين فحسب: إنه قانون الضرورة.

والإسلام يدخل الروحي في السياسي ليؤسس تجاوز الإنسان للقانون الطبيعي بالحرية شرط الأخلاق والتعالي عليه بالتحرر من الثيوقراطية والفيزيوقراطية.

فيكون دور الإسلام في السياسة محررا من الثيوقراطية بإلغاء الوساطتين ومن الفيزيوقراطية بالتعالي على قانون التاريخ الطبيعي وصراع القوى المادية.

نظرية الإسلام في الدولة ليست ثيوقراطية وليست فيزيوقراطية بل هي استخلافية بمعنى أن الإنسان يسوس نفسه ببعديه الطبيعي والروحي فيرى برهان ربه.

الدولة مؤسسة تربية وحكم مبنيين على اجتهاد إنساني يعي صاحبه أن

الإنسان إنسان بتحرره من قانون التاريخ الطبيعي وتعاليه عن الإخلاد إلى الأرض .

والتحرر من قانون التاريخ الطبيعي هو جوهر الحرية والمسؤولية. والكلام على المسؤولية يعني أن صاحبها مسؤول أمام سلطة تعلو عليه قيميا ؛ الاستخلاف .

وهو معنى المعادلة الوجودية الاستخلافية: قطباها الله المستخلف والإنسان الخليفة وبينهما تواصل مباشر وغير مباشر بتوسط الطبيعة والتاريخ.

فحضور الإسلام في السياسة هو حضور المستخلف في روح الخليفة عندما يجمع معاني الخلافة الثلاث ووصلتيها بين الأول والثاني وبين الثاني والثالث.

والوصلة الأولى تجعل الجماعة التي ترى برهان ربها جديرة بإرث الأرض تمثيلا للجديرين بالاستخلاف والوصلة الثانية انتخاب الجماعة لمن توليهم أمرها ء

وكما بينت في شرح الشورى 38 فإن ذلك يجعل طبيعة نظام الدولة جمهوريا وأسلوبه ديموقراطيا ومداره تحقيق قيم الاستخلاف واجتماعية الاقتصاد.

فلنتأمل تعريف كيان الدولة:

1. مرجعية قيمية) دينية أو فلسفية)

2. قوى سياسية) أحزاب او قبائل (

3. مايؤدي دور الدستور

4. هيئة الحكم

5. الوظائف العشر

إذا اعتبرنا "ما يؤدي دور الدستور" قلبا للمعادلة فإن المتقدم عليها بعدان والمتأخر بعدان . ويوجد تناظر بين الأول والأخير وبين الثاني وقبل الأخير .

نترك القلب وننظر في تناظر الأول المرجعية والأخير الوظائف.

ماذا نرى؟

المرجعية تحدد طبيعة نظام الدولة الثيوقراطية والفيزيوقراطية والاستخلافية.

وتظهر مفاعيل المرجعية المحددة لطبيعة الأنظمة في الوظائف التي هي نتائجها الفعلية في وظائف الدولة العشر التي درسناها في سلسلة التأصيل هذه.

التناظر هو إذن بين الوجود الرمزي في الأذهان والوجود الفعلي في الأعيان إذا كانت الدولة ذات سيادة حقيقية كدولة أحرار بالإضافة إلى الأغيار.

ولا يمكن لهذا المعنى أن يتحقق فعلا إلا في النظام الاستخلافي لأن الثيوقراطية تحول دون الحرية بالوساطتين والفيزيوقراطية بإلغاء شرط التعالي.

وهو ما يعني أن للخسر معنيين : الخسر الثيوقراطي والخسر الفيزيوقراطي فلا يعرف الفرد بالإيمان والعمل الصالح ولا تعرف الجماعة بتواصي الحق والصبر.

والمثال الذي نضربه هو ما تعيبه الكنيسة المسيحية على الإسلام في القرون الوسطى هو نفي الكنسية والقول بالمسؤولية وتحديد منزلة الإنسان بعمله.

لأن ذلك يلغي الحاجة إلى الوساطة والشفاعة ويبطل الخرافات حول المسيح الذي ضحى من أجل البشرية والكنيسة التي تنوبه في سلطة الغفران والشفاعة.

والمثال الثاني هو موقف العلمانية من الدين عامة ومن الإسلام خاصة. فهي تفصل السياسي عن الديني عامة وتجعل التشريع حصيلة صراع القوى غير متعال .

ونفس العلاقة بين الأول والأخير نجدها بين الثاني والرابع أي بين القوى السياسية والهيئة الحاكمة (ومنها المعارضة لأنها حكم في الظل (مرجعية وتعين .

فالقوى السياسية هي هيئة الحكم والمعارضة بشكليها المرجعية والمتعين . فهي تسعى إلى الحكم والهيئة الحاكمة تقابل بين حكام ومعارضين .

والحكم تنفيذ الترجمة الدستورية لمرجعية قيمية توحد الجماعة بشكل قانوني شرعي في تنظيم القوى السياسية وسياسة الحكم والمعارضة للقيام بالوظائف .

لكن هذا التعريف لا يصح إلا على الجماعات المؤلفة من أحرار روحيا وسياسيا كما يطلب ذلك القرآن . والعلوم والأعمال الزائفة أنكصت الامة للجاهلية.

والنكوص أعاد الوساطتين الروحية والسياسية فأفسد معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون بسبب الاستبداد والفساد فصار العباد عبيد العباد بدل رب العباد.

أما قلب معادلة كيان الدولة ومقوماته الخمسة فهو "ما يؤدي دور الدستور" أي الحكم في دور المرجعية والقوى السياسية والدستور والهيئة والوظائف.

وهو ليس بالضرورة نص مكتوب بل هو بالأساس عرف متبع. وهو ما يمكن اعتباره الترجمة العملية لأخلاق الجماعة إذا هي طبقته في رعاية ذاتها وحمايتها .

وهذا العرف حكم في هذه الأدوار بمعنى أنه رؤية الأمة لذاتها ولدورها ولشروط قيامها المادية والخلقية وغالبا ما يكون مؤلفا من المسائل التالية.

فهو يعالج خمس مسائل:

.2 والقوى السياسية

.3 وذاته حكما بين السلط

.5 الوظائف أو مسؤولية الدولة وواجبها) حقوق المواطن)

كل هذه المعاني موجودة بصورة صريحة في القرآن . وما حال دون رؤيتها هو العلوم والاعمال الزائفة التي قلبت وجهة فصلت 53 وتجرأت على آل عمران 7.

وهذا كاف خاتمة لمحاولة تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام بشرط الوصل بين هذه المحاولة والكلام على علوم الملة وإصلاحها والبحوث حول الدولة. لأا والييا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الانجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الالمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنطلقاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

تونسية -17 -12 /1438 08-09-2017 لعا ولطيبا

وصلنا الآن إلى الفصل الأخير من تأصيل الدولة ووظائفها وموضوعه أصل الحماية بفروعها الأربعة وجهازها العصبي المركزي وعيا بالذات وعلما بحالها .

وتتحدد قيم هذا الجهاز بمعيارين هما معيار المعرفة والأخلاق . فبما هو معرفة شرطه شرط المعرفة العلمية . وبما هو أداة فعل شرطه أخلاق الحكم الراشد .

فهو جهاز الاستعلام والإعلام السياسي : وعي وعلم بحال الجماعة داخليا وخارجيا شرط نجاعتهما وأداة فعل لدرء الأخطار التي تمس شروط الحماية والرعاية.

وحتى يكون هذا العلم بالحال مفيدا لا بد ألا يزيف الحقيقة وحتى يكون أداة حكم راشد لا بد ألا يتعدى وظيفة الاستعلام والإعلام الخادم للجماعة.

فيكون الشرط المعرفي جعل هذا الجهاز خاضعا لشروط البحث العلمي ويكون الشرط الخلقي جعله خاضعا لشروط الحكم الراشد . وكلاهما منعدم في مسمى العربي.

فالاستعلام والإعلام السياسي العربي خاصيته المعرفية ليست الصدق بل الكذب ودوره الأداتي لا يخدم الحكم الراشد بل المستبد الفاسد يخدم حامي الحاكم.

إن وظيفة هذا الجهاز للجماعة كوظيفة وعي الفرد السوي بذاته وظروفه

شرطا ب قدرته على تحقيق حريته وقيامه المستقل . والجماعة من دونه عمياء .

وظيفته السياسية معرفية وخلقية مثل وعي الفرد السوي شرطا لقدرته على تحقيق حريته وقيامه المستقل في الحكم الراشد . والمستبد يجعله أداة اضطهاد.

لكن بصرف النظر عن نوع الاستعمال لصالح الجماعة أو لاضطهادها يبقى الاستعلام والإعلام السياسي معرضا لمعضلة يعسر علاجها: الحماية الاستراتيجية.

فالعمل لصالح الجماعة يحتاج ككل عمل لكتمان الحقائق لئلا تتحول إلى عوائق في الاستراتيجيات الدفاعية الضرورية للوظائف العشر للدولة.

ذلك أن الاستعلام والإعلام هما السلاح الرئيس في تنافس الشعوب على السهم من الأحياز الخمسة) الجغرافيا والتاريخ والتراث والثروة والمرجعية).

فإذا لم يصبح جهاز الاستعلام والإعلام في آن جهاز معرفة الذات لمعرفة حقيقة أوضاعها وجهاز خداع للأعداء فإنه قد يتحول إلى أداة بيد الأعداء.

ولهذه العلة فإن أولى مهام جهاز الاستعلام والإعلام حماية ذاته من الاختراق وحماية حصيلة معرفته لئلا تصبح سلاحا ضد الأمة التي وظيفته حمايتها .

فيكون بالجوهر جهاز مضاد للتجسس وجهاز تجسس ضد الأعداء . وكل ما أقوله هنا يتعلق بالاستعلام والإعلام في الحكم الراشد . والعكس في

الحكم الفاسد .

وهذا الشرط هو العلاقة القاطعة على الرشد وعدمه في الحكم . ويمكن القول اعتمادا على هذا المعيار انه لا يوجد حكم عربي واحد راشد بل كلها سفيهة.

والسفه عكس الرشد لأنه يعني الحال التي يكون صاحبها غير مدرك لواجباته وهو أولى بأن يحجر عليه لعجزه عن تحمل مسؤولية ما أنيطت به رعايته .

لكن ما عليه الاستعلام والإعلام العربي ليس سفها طبيعيا بمعنى قصور ذهني بل هو خيانة موصوفة لأن من صفات الاستبداد والفساد تخابث يحمي الكرسي .

فيتحول الاستعلام والإعلام إلى جاسوسية على المواطنين لإحداث حالة خلقية عامة تجمل

وما يكون أصل وظائف الحماية وجهازها العصبي على هذه الحال فإن الحماية تتحول إلى تهديم للقوة الذاتية للجماعة فتهشمها بصورة لا بلسم لها .

فجهاز الاستعلام والإعلام يصيب الكيان بـ"سيدا" و"سرطان" متفش فيصبح مجمع مافيات داخلية وخارجية وتصبح الدولة جهاز تجسس على الذات لصالح الغير.

وهذا هو سر استمداد غالب الأنظمة العربية بقاءها من هذه الوظيفة التي تؤديها لجهاز الاستعلام والإعلام الحامي لها ضد شعوبها ومصلحة الأمة.

وما لم تبدأ الثورة بإصلاح هذا الجهاز الذي هو شرط العمل على علم في الحكم الراشد فإن كل أعمالها تكون سدى لأن الجماعة تكون معزولة السلاحين

والسلاحان هما الفعل الرمزي والفعل المادي . ولا يمكن أن يكون الثاني مؤثرا من دون الأول ولا يمكن للأول أن يكون مؤثرا من دون شروط العمل على علم .

فيكون الاستعلام والإعلام السياسي ليس شرط الحماية فحسب بل هو شرط الرعاية كذلك . ذلك أن التخريب في الحروب الحديثة يستهدف الأصل ليسقط الشروط.

والأصل كما بينا في الفصول السابقة هو الرعاية التي هي شرط القوة تكوينا وتموينا ومن ثم فهي شرط الحماية لعلتين:

1. فكلفة الحماية تضحية من أجلها

2. وكلفة الحماية مصدرها الرعاية أي ما دفعته الجماعة حتى يكون التكوين والتموين منتجين للإنسان والتجهيز القادر على حماية نفسه بنفسه فيكون حرا .

فيتبين أن البعد المعرفي من الاستعلام والإعلام تابع للبحث العلمي فيكون جهاز الحماية العصبي تابعا لمعايير جهاز الرعاية العصبي ؛ البحث العلمي .

أما بعده الخلقي أو رشد الحكم الذي يحتاج إليه للعمل على علم فتابع لشروط السيادة في الجماعة: فالجماعة سيدة بأخلاق الأحرار الرافضين للعبودية.

والعبودية الأقصى هي التبعية في الرعاية (التسول المعيشي) والحماية (التسول الحمائي (وتلك هي حال المحميات العربية كلها ؛ أخلاقها أخلاق عبيد .

وأخلاق العبيد هي التي تجعل الواحد من حكام العرب يتصور استعباده شعبه سيادة فلا يرى عبودية لمن يستعبده ليكون أداة في خدمته له باستعباد شعبه .

لذلك فأداة الأدوات الاستعبادية في البلاد العربية هي المخابرات أو أجهزة الاستعلام والإعلام لأنها جهاز الولاء لحاميهم والبراء من شعوبهم .

للمرة الألف اعتذر للقراء من عرضي لتشابك الأمور وتشاجنها اللذين يبدوان شبه تعقيد علته أسلوب الكتابة وليس حقيقة الأمر ذاته وكشفه بدقة وأمانة.

فكل تغريدة هنا هي شبه حد جامع ومانع لما أصفه من خصائص الظاهرة التي أتكلم عليها ويمكن لكل تغريدة أن تبسط بأن تصبح مقالة كاملة في كل خاصية.

ذلك أن التعريف الجامع والمانع يحتاج لتعليل بل كل حالة. لكني فضلت التعليل البنيوي الذي يجعل مجموعة التغريدات بتكاملها تعليلا لنسيج التحليل .

ولأحاول الآن إبراز هذا التشاجن النسيجي في الكلام على تأصيل الدولة ووظائفها: آخر حلقة موضوعها الاستعلام والإعلام السياسي بوصفه "عقل" الدولة.

لذلك فهو موصول بعقل الجماعة أي جهاز الرعاية العصبي أو البحث العلمي . وهو كذلك لأنه شرط التموين بالإنتاجين المادي والرمزي . ولا تكوين من دونهما .

لكن التكوين والتموين والبحث العلمي مشروط بالأمن الداخلي الذي يمكن من التعاون والتعاوض العادل . وهذا يشترط الأمن الخارجي لحماية الأحياز.

وبذلك نعود إلى ما انتهينا إليه: الاستعلام والإعلام السياسي . وهذه الدائرة هي عين كيان الدولة في الجماعة الحرة . إنها بنية كل دولة ذات سيادة.

وهي بنية منعدمة في كل الدول العربية لذلك فهي عديمة السيادة ولا تستحق اسم الدولة إنها محميات وظائفها العشر مختلة تخدم أعداء الجماعة والعملاء .

لست سعيدا بهذه الحال وليس من أهدافه بيانها لإبراز موقف ثوري فهذا ليس من همومي بل الهدف الأول والأخير لما أكتبه هو التشخيص الهادف للعلاج .

ذلك أني لا أيأس من أحد . فاعل الكشف الدقيق لطبيعة الأمراض يرشد الكثير من الفارقين بين الحرب الأهلية الجارية بين كاريكاتور التأصيل والتحديث . تونسية -17 -12 1438 08-09-2017 لعل والبيا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحلال العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في

أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

توتوبة16- -12)1438 07-09-2017 لعا وططيبا

نصل إلى الدفاع رديف الدبلوماسية. فنكون قد جمعنا بين بعدي الحماية الخارجية حماية رمزية وفعلية للأحياز والجماعة: حماية سهم الجماعة منها .

والأسهم من الأحياز بعدة الجماعات المتنافسة عليها . فلكل سهم متناسب مع قدرته على حمايته من المنافسين . خارطة العالم هي ميزان قواهم المتحرك.

والأمم الحرة تعمل بالأنفال 60 حتى تكون مهابة بما لها من قدرة ردع الطامعين فيها وكذلك حتى تنافس من يمكن أن يطمع في غيرها لئلا يقوى عليها به .

والأمر يظل كذلك بوصفه أمرا واقعا قبل تحقيق الدولة الكونية التي يستهدفها الإسلام لأن القرآن يعتبر البشرية كلها جماعة واحدة والتفاضل بالتقوى .

لكن ذلك مثال أعلى يمكن للبشرية أن تصله إذا لم تحذف من المعادلة الوجودية أحد قطبيها وتواصلهما فتغرق في الطبيعة والتاريخ: الله والإنسان.

وقد بينا أن المعادلة الوجودية هي عين بنية الوعي الإنساني: بدنه وروحه يحيلان إلى الطبيعة والتاريخ وبتوسطهما إلى القطبين مع التواصل المباشر.

وكلما حصل التواصل بين القطبين مباشرا وبتوسط الطبيعة والتاريخ كان الاقتراب من الأخوة الإنسانية) النساء 1 (والتفاضل بالتقوى) الحجرات 13).

وكلما غيب التواصل بين القطبين غرق البشر في الوسيطين الطبيعي والتاريخي فحصل الخسر الذي لا يخلص منه إلا شروط العصر؛ الوعي به وشروعه الأربعة.

فالوعي بالخسر هو بداية الاشتباب للخروج منه بالإيمان والعمل الصالح فرديا وجماعة بالتواصي بالحق (النظر والعقد (والتواصي بالصبر) العمل والشرع).

وعندما تكلمنا على الحماية عامة قارنا شرعي بعدها الداخلي ببعدي الرعاية التكوينية. فالحماية الداخلية بالقضاء والأمن شرط بقاء الفرد والجماعة.

والرعاية التكوينية شرط إيجاد الفرد والجماعة. فالجماعة تحقق كيانها بالتربية النظامية واللانظامية داخليا وتحفظه داخليا كذلك بالقضاء والأمن.

وسنرى الآن أن نفس التناظر يوجد بين بعدي التموين من الرعاية وبعدي الحماية الخارجية: الدبلوماسية سلاحها من الثقافة والدفاع سلاحه من الاقتصاد .

والتناظر المباشر بين الدفاع والاقتصاد هو ما يعنينا في هذا الفصل . فالأنفال 60 ربطت الاستعداد الرادع بمفهومين للقوة وعلى تصنيف الأعداء.

فحددت معنى الدفاع الذي تحتاجه الجماعات التي تبني دولة ذات سيادة:

1. نوعا القوة؛ القوة عامة وعسكرية.

2. نوعا الأعداء وتأليفاتها علما وجهلا .

تلك هي معادلة الدفاع الذي تكلمنا على بعده الرمزي أي الدبلوماسية

ونتكلم الآن على بعده المادي أي الدفاع بهذين النوعين من القوة وقاية وعلاجا .

وقبل ذلك فلنحدد أنواع الاعداء معلومهم ومجهولهم . صنفان مع توليف:

.2 وأعداء الله.

.3 ثم الوصل ١ بسبب 2

.+ ثم الوصل 2 بسبب .1

والأهم الذي يقتضي أن يكون الاستعداد متضمنا لتوقع المفاجئات من المجهول من الأعداء

.5 المجهول الذي ينبغي حسبانه من هذه الأنواع الأربعة.

ما معنى أعداؤنا فحسب وأعداء الله فحسب وأعداؤنا بسبب عداوة الله وأعداء الله بسبب عداوتنا؟

وما معنى حسبان المجهول الذي لا يعلمه إلا الله؟

أعداؤنا فحسب لأسباب دنيوية واعداء الله لأسباب دينية. كلاهما ناتج عن عداوة داخلية أو خارجية بسبب الأحياز لعال دنيوية فحسب أو دينية كذلك.

أعداؤنا فحسب لأسباب دنيوية واعداء الله لأسباب دينية. كلاهما ممكن داخل الجماعة أو خارجها فيكون التنافس دنيويا خالصا أو دينيا خالصا .

لكن الدنيوي يمكن أن يؤدي إلى الأخروي والأخروي يمكن أن يؤدي إلى الدنيوي. وهذه الأنواع الاربعة لا تعلم علما تاما فبعضها مجهول وهو الأخطر.

وتلك هي أولى قواعد الاستراتيجية: لا بد من رصيد استراتيجي ولوجيستي إضافي يوضع دائما إلى جانب ما يناسب الاخطار المعلومة في أي حرب محتملة.

وهذا هو الرابط المباشر بين التموين والحماية الخارجية. فالدبلوماسية تكون أقوى بتراث التموين وثروته ومثلها الدفاع . فالحرب مستحيلة من دونهما .

وقد حدد كلاوسفيتز ثلاث مستويات لنظرية الحرب: هي القضاء على القوة العسكرية وعلى القوة الاقتصادية وعلى القوة الخلقية أو علة الصمود الروحية.

وقد بينت أن العاملين الأولين مضاعفان ماديا ورمزيا فتكون العوامل الخمسة وليست ثلاث ؛

1. عدة الجيش التقنية

2. عقيدته أو عدته الخلقية

3. اقتصاده .+4 ثقافته

5. والعنصر الأخير مرجعية الجماعة ورؤيتها لذاتها تقديما أو تأخيرا للحياة على حياة بلغة القرآن الكريم : وهو جوهر مفهوم الجهاد فرض عين في الإسلام.

وبين أن العامل الخامس حاضر في العاملين الأولين وحاضر بذاته . وحضوره في الأولين قد ينكسر ببعديه المادي والروحي لكن الجماعة لا تتخلى عن المقاومة.

وإذن فالعوامل خمسة:

1. عدة الجيش

2. معنويات الجيش

3. الانتاج المادي

+. الانتاج الثقافي

5. منزلة الحرية والكرامة: مرجعية الجماعة دينيا أو فلسفيا

ولأضرب مثالين أحدهما يمكن ألا يكون حقيقة ويتعلق بأحد الرياضيين الصقليين الذين هزموا العدو بعد انتصاره على جيش بلاده بنظرية المرايا المحرقة.

والثاني هو سبب هزيمة اليابان في الحرب الثانية: فلو لم يكن علماء الغرب قد سبقوهم في اختراع السلاح النووي لهزم اليابان أمريكا شر هزيمة.

وسأضرب مثالين عربيين: لم تهزم إسرائيل جيوش العرب بالفارق التقني مع التسليم بوجوده بل بمعنويات الجيوش العربية الهزيلة. فالعجز خلقي وروحي .

فالجيوش العربية تدخل الحرب وهي نفسيا مهزومة بأسطورة جيش إسرائيل الذي لا يقهر. وما أن تجرأ أنور السادات فبادر بالحرب حتى تغيرت المعادلة.

صحيح أن 73 لم تكن انتصارا عسكريا بالمعنى المادي للانتصار لكنها كانت انتصارا أهم لأنها قضت على علة الهزائم كلها : الخوف المشل للإرادة.

ومهما قيل في أنور السادات فرأيي الذي عبرت عنه وأنا طالب في باريس

لا يزال هو هو رغم ما اضطر إليه بسبب خذلان العرب من الصلح مع العدو.

ولو لم يخذله العرب بعنتريات صدام خاصة لتغيرت معادلة كلها جذريا . والنصر النفسي حصل : أسطورة الجيش الإسرائيلي انتهت بلا رجعة شعبيا على الأقل .

وبهذا أكون قد أشرت للأمرين الأهم في الكلام على الدفاع: تقاسم الدور مع الدبلوماسية والصلة المباشرة بالتكوين والتموين وبالحماية الداخلية.

ولا بد هنا أن أشرح قولي إن الإسلام هو الحل لئلا يظن عنادا للساخرين منه شعارا لبعض الإسلاميين الذين قد لا يدرون معنى "الإسلام هو الحل".

فهذه الفصول في تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام شرح لمعنى "الإسلام هو الحل" ليس للأمة وحدها بل للإنسانية كلها : فهو عولمة الأخوة لا العداوة.

وكلامي على العلوم الزائفة هدفه إزاحة الحجب التي جعلت المسلمين يفقدون دلالة هذا المعنى لأنها هي التي جردتهم من القوتين الرمزية والمادية.

وليس الإسلام هو الحل مباشرة بالاعتماد على البحث عن الحلول في نصه بل بما حددته فصلات 53 وبل آل عمران .7 لكن العلوم والأعمال الزائفة حرفته .

والتحريف جعله يبدو وكأنه العائق وليس الحل . فأمة صارت علومها ثرثرة لسلطة تشل الأذهان وتعجز الأعيان لا يمكن أن تعمر الأرض وأن تكون

قوية.

والعلوم صارت ثرثرة لأنها تجرأت على آل عمران 7 فظنت أن "الراسخين في العلم" هم المثرثرون بتأويلات الغيب بسبب مرض القلوب وابتغاء الفتنة.

مرض القلوب وابتغاء الفتنة ليس تشخيصا نفسيا فحسب بل هو وصف أمين لآثار هذا السلوك: فالطائفية أساسها مرض القلوب وثمرتها الفتن التي فتتت الأمة.

والخلافات في الغيب لا تحسم بالجدال لأن المحجوب ليس فيه ما يحتكم إليه فلا يبقى إلا الحسم بالقتال . وهو معنى الفتن : مطلوبهم السلطة وليس العلم .

وقاب فصات 53 يجعلهم يهملون عالم الشهادة ولا يتكلمون إلا في عالم الغيب المنهي عنه قرآنيا . فكل علومهم زائفة لا تصلح لا للدنيا ولا للآخرة .

فوصف ابن خلدون سلطتي التربية (العلماء) والحكم (الأمراء (بأنها كما حدثت فعلا مفسدة لمعاني الإنسانية إذ هي سلطة عنيفة وليست علما وعملا لطيفا .

ففقدت الامة قوتي الانتاج الرمزي أو الثقافي (العلوم والفنون) والانتاج المادي أو الاقتصادي (الخدمات والبضائع (وأهملت الأنفال ففقدت الحمايتين .

المقدمة فقدان الشروط التنجية فقدان المشروطات . تردت العناية بشروعها

الاربعة وبأصلها فتلتها الحماية بشروعها الاربعة وأصلها . وسموها إسلاما .

وبهذا المعنى جعلوا فهومهم المحرفة ممثلة للإسلام . فإذا اعتبروا هذه الفهوم المحرفة إسلاما وبحثوا فيه عن الحل يصبح الحل عين الغرقى في المشكل .

وقد أفهم أن يكون ذلك كذلك عن طالبان وشباب الصومال وداعش إلخ.. تصوروا العلوم والأعمال الزائفة ممثلة للإسلام رغم انه وجه المسلمين إلى عكسها .

ذلك هو مفهوم الدفاع ببعديه الرمزي والمادي وهو ليس مجرد جزء من كيان الدولة بل هو عين عافيتها وقيامها القوي بالدفاع عن أحيازها رعاية وحماية.

حرفوا الإسلام بعلوم وأعمال زائفة ثم يتكلمون عليه حلا لظنهم أن الإسلام هو تحريفاتهم له . الإسلام يكون الحل عندما نهم التعمير بقيم الاستخلاف .

والتعمير بقيم الاستخلاف هو عين تحقيق بعدي الإنسان بتعريف القرآن:؛ مستعمر الأرض ومستخلف فيها : -1 شرط 2- ماديا و2 - شرط 1 -روحيا -حل الإسلام

وحتى نختصر الطريق سأختم الكلام في الحماية بمستوييها الداخلي والخارجي باقتراح بسيط جد ؛ فلنفرض أن العرب سلكوا طريقا مبتكرة في التنمية .

سأفترض أنهم قرروا أن يتبعوا منطق طبائع الأشياء كما ينتج عن نظام

التسلسل بين شروط السيادة: فيعطوا للبحث العلمي ما يعطونه لثمراته المستوردة.

وليعاملوه معاملتهم للرياضة وكلاهما ضروري لتكوين الإنسان لكن الأول شرط الثانية لأن شروط الصحة هي التربية الغذاء والدواء وكلاهما ثمرة العلم .

ولنفرض أن شبابنا يعيش في ثقافة يجعل طلب الدنيا عنده يمر بالرأس قبل الأرجل دون نفي هذه فإن الإبداع العلمي سيصبح مثل الرياضي دافعا للثراء .

فلنتخيل مباريات مجزية في العلوم والأعمال أساس الإبداع في التنمية الثقافية والاقتصادية فنحقق في أقل من جيل ما لا يحققه نسقه الحالي في قرون .

لا يمكن لأمة أن ترعى ذاتها وتعمر أحيازها وهي مجرد فتات أمة تحتمي بأعدائها ولا يتجاوز تكوينها وتموينها الاعتماد على التوريد القاتل للإبداع.

لا يمكن لأمة أن تتقدم وقياداتها ونخبها لا تعير اهتماما لشرطي السيادة أعني لشروط الرعاية والحماية في عصر العماليق ؛ أمة قزمت جغرافيا وتاريخيا .

لا يمكن لأمة صار بقاء الأنظمة القبلية والعسكرية فيها أهم من بقائها لأن شروط بقاء هذه الانظمة التوابع هو جعل فتات احيازها محميات بالجوهر.

فما يسمونه الدولة الوطنية ليست دولة وليست خاصة وطنية: فلا يمكن لمن يستمد بقاءه من عدوه أن يكون وطنيا ويكفي أن ترى بشار والسيسي

لتفهم.

أي وطنية لمن لم يفهم ما فهمته كل الأمم من حولنا؟

فالتأصيلي أعاد الأمة إلى جاهلية العرب والتحديثي أعادها إلى جاهلية الغرب) الاستعمار).

ونوعا الحكم الذين يستبدون بالأمر ويفسدون خلال ما يقرب من القرن يتهمون من لم يحكم إلا أقل من سنة هو المسؤول على نكبات هم أصلها وفصلها .

وبدلا من الإصلاح وتمكين الأمة من شروط التنميتين بما يقتضيه عصر العماليق صارت كل محمية تدعي أنها دولة ذات سيادة لكأن الألمان أعجز منهم عنها .

إذا كانت ألمانيا وفرنسا وإيطاليا إلخ.. قد شعرت بأن الدولة الوطنية لم تعد كافية لتحقيق شروط السيادة في عصر العولمة فما بالك بالأقزام عندنا؟

لذلك فلا يمكن أن يحققوا الرعاية ولا الحماية وكل الأنظمة العربية تدين ببقائها لما تدفعه من جزية للحامي وأذرعه وطباليها من مزيني شينها . قينى ب -16 -12 /1438 07-09-2017 لأا واليبا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الانجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمازق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية

القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

قينوبة16- -12)1438 07-09-2017 لعا وطلبيا

ننتقل الآن إلى الحماية الخارجية. ونسبتها إلى الحماية الخارجية هي نسبة التموين إلى الرعاية بالتناظر مع نسبة الحماية الداخلية إلى التكوين فيها .

والسر في ذلك من أعمق الأسرار؛ فالتموين من الرعاية له علاقة بحيزي التراث والثروة ثمرتي التفاعل بين مكان الجماعة وزمانها الناتجين عن التربيتين .

ولما كان مكان أي جماعة هو قسطها من جغرافية المعمورة وزمانها هو قسطها من تاريخها فإن التموين رهن اقتسامهما بين الجماعات وقدرتها على حمايتهما .

دور الحماية الخارجية مرتبط بالتموين: التموين بالإنتاجين الثقافي والاقتصادي مرتبطان بالتراث والثروة أي بالقسط من تاريخ المعمورة وجغرافيتها.

والحماية الداخلية كما أسلفنا هي سر قوة الجماعة ومن ثم فهي سر قدرتها على تحصيل قسط أكبر من جغرافية المعمورة وتاريخها وقدرتها على حمايتهما .

والمطلوب من القراء حدس النسيج البنيوي وتشابك العلاقات بين عناصر البنية العامة للدولة بوظيفتي الرعاية والحماية بالشروط الخمسة لكل منهما .

فما أعرضه في تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام هو ما يستنتجه كل من له الصبر على تدبر ما نصحت به فصلت 53 دون الجرأة اللاواعية على آل عمران +7

فهذه الجرأة هي مصدر العلوم الزائفة التي تعول دون التوجه إلى عالم الشهادة الطبيعي والتاريخي لعلمهما بسبب التوجه إلى عالم الغيب المحجوب.

وبهذا التوجه لعالم الشهادة (الآفاق والأنفس) نكتشف ما يمكن من فهم القرآن لا انطلاقا من نصه بل عودة إليه من رياضيات الطبيعة وأخلاقيات التاريخ.

وما كانت الدولة كيانا طبيعيا(الضرورة (وتاريخيا) الحرية) مثلها مثل الإنسان نفسه (جسدي وروحي (فإن علمها يجمع بين البنية الرياضية والغاية الخلقية. سأدرس الحماية الخارجية مثل الحماية الداخلية ، من بعدين يناظران بعدي القضاء والأمن: وهما الدبلوماسية والدفاع ودورهما قضاء وأمن دوليان .

وهذا من أهم مكتشفات النظرية القرآنية في الدولة: فالإسلام وضع أولى مراحل القانون الدولي بهذا المعنى ومداره قوانين السلم والحرب الدولية.

وأخصص الفصل الثالث عشر للدبلوماسية التي يمكن تعريفها بكونها العلاج السلمي بقانون دولي لتجنب الحرب بين المجموعات البشرية في نزعات التنافس بين الأحياز.

وهذا التعريف على بساطته جامع مانع . حددناها بالغاية والصفة الغالبة: تحقيق السلم بالطرق السلمية. والطرق السلمية عرفناها بمحاولة منع الحرب.

قارناها بالقضاء في الحماية الداخلية. فالقضاء سابق ولاحق للأمن لمنع الحرب في الجماعة والدبلوماسية سابقة ولاحقة للدفاع لمنع الحرب بين

الشعوب.

ودافع الحرب في الداخل أو في الخارج واحد ؛: التنافس على الاحياز والمنازل الناتجة عما يستمد منها من حقوق وواجبات ونزاعات سلطة البعض على البعض .

لكن الدبلوماسية بمقتضى هذه الطبيعة يمكن أن تصبح أداة الخداع الأولى في الاستراتيجيات الحربية بين الشعوب وهي محل السيميوتيكا والتأويل الدقيق .

إنها إذن من أعسر الأفعال السياسية لأنها في آن أداة سلم وقائية وعلاجية وشرط الاستعلام الدقيق على الأعداء وشرط الاستجهال العميق حول الذات.

ومن ثم فهي فن الخداع المانع من الحرب والمعد لها في آن: وليس القصد بالحرب الحرب العسكرية بل كل تنافس تكون فيه قوة طرف مضعفة للطرف المقابل .

ومن ثم فهي تشمل المقومات الخمسة؛ الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود. الدبلوماسي وظيفته معرفة قوة العدو ومنع العدو من معرفة قوة دولته .

وبهذا المعنى فهي تشبه القضاء من حيث الدور المعرفي والخلقي لكنها تضاده من حيث إنها تهدف إلى عكس ما يهدف إليه ؛ تعمل بالآية 60 من الأنفال .

القضاء يريد تنمية مناخ التعاون في الجماعة بعدل التعاوض في حين أن

الدبلوماسية تعلم أن القوة مقدمة على الحق في صراع الشعوب على الاحياز. مشكل الأمم الفاقدة للسيادة هو عكس ذلك تماما: فالحماية الداخلية تصبح من جنس الحماية الخارجية وهذه تصبح مثل تلك في الدول ذات السيادة.

ذلك أن الأنظمة التابعة خصيمها شعبها وحليفها حاميها . فتكون في خدمة الحامي ضد مصالح الشعب الذي وضعها الحامي نوابا عنه لاستعمارها واستغلالها .

تبدو هذه المقابلات شديدة التطرف وربما التبسيط لكنها ضرورية لفهم النسيج الهش للأوطان التابعة: فالمحميات لا يمثل حكامها مقومات وجود شعبه .

فشكل المقومات مقلوبة: لا يعبر عن إرادة شعبه ولا عن علمه ولا عن قدرته ولا عن حياته ولا عن وجوده بل يعبر عما يراد منه فرضه عليه ليكون بلا سيادة.

وهو معنى المحمية . فهي القسط من الجغرافيا والتاريخ والتراث والثروة والمرجعية التي لا يستطيع أصحابها حمايتها خارجيا بسبب فساد حمايتها داخليا .

وفساد الحماية الداخلية هو النتيجة الحتمية للاستبداد والفساد أصل في "فساد معاني الإنسانية" الخلدوني في الأفراد والجماعات فيقبلوا بالعبودية.

وفي هذه الحالة لا تكون الدبلوماسية بالصفات التي ذكرنا بل هي معكوسة تماما: فهي تؤدي وظيفة تنتج عن أخلاق المهزوم الذي يتسول الرعاية

والحماية.

لا يوجد سفير عربي يعبر عن إرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها. إنه يمثل نظاما تابعا وأكثر الناس اهتزازا بالجماعة ومقوماتها الخمسة هذه .

فأغلبهم لا يسمعون للمخلصين من أبناء الوطن بل لأجانب أو عملاء يملون عليهم أوامر حاميهم مباشرة أو بتوسط أذرعه في الإقليم من الخليج إلى المحيط .

ولذلك تجد الدبلوماسيين الأجانب في بلاد العرب أقوى من الحكام العرب في خيارات السياسات العربية كذلك من المحيط إلى الخليج وإن بدرجات متفاوتة.

وسأضرب أمثلة من تونس التي أعرفها أكثر من بلاد العرب الأخرى: إذا فاخر أحد الأغبياء بتقدمية تونس (وضع دستور وتحرر العبيد (لا أملك عن الضحك .

دون الكلام على أهمية هذه الإجراءات أو عدمها فالمشكل هو أنها مما فرضته الدبلوماسية الأجنبية: تهديد القنصليات الأوروبية لحام المحمية التونسية. عندما يقول الأمريكيون إنهم قد وضعوا في السعودية مؤسسة يكون دور أمريكا فيها تحديد أنظمة التربية والدعوة في السعودية نفهم القصد بالمحميات .

ولا أعني بذلك أن هذه الأمور غنية عن الإصلاح . لكن الإصلاح المفروض من الأعداء ولو بدا مفيدا في النهاية فهو لا يدل على نهضة بل

على نكبة.

فليس دليل إصلاح ذاتي بل دليل خضوع نظام لشروط حاميه . يطلب حماية ذاته ضد إرادة شعبه وعلمه وقدرته وحياته ووجوده ليبقي على الفساد والاستبداد .

ولو كان بحق يطلب الإصلاح لاستغنى عن علة الحاجة إليه: الاستبداد والفساد . إنه تزويق شكلي كما فعل بورقيبة: عمق الاتباع وقتل شروط الإبداع.

وبذلك يتبين دور الدبلوماسية: فالقوي يحكم بها والضعيف يتسول بها . أما بين الأنداد فحقيقتها : سلاح رمزي وظيفته منع الحرب والاستعداد لها في آن.

وهي جزء لا يتجزأ من نظام الاستعلام الهادف لمعرفة العدو ولتضليله في سعيه لمعرفة الذات . وحتى يبقى ذلك مؤثرا يبقي على التواصل حتى في الحرب.

والسؤال : ما مقومات الوظيفة الدبلوماسية الشارطة لقيامها بما عرفناها به؟

رديفة الدفاع مثل القضاء رديف الأمن فإذن شروطهما واحدة مع فرق الأهداف .

ذكرت أنها تحتاج إلى خاصيتين معرفية وخلقية . والمعرفية بمعناها الموجب شرط ضروري أي إن الدبلوماسية تقتضي الدراية التامة بمن يمثل وعند من يمثله .

وهذه الدراية عامة وخاصة: أي الدراية باستراتيجية التنافس على الأحياز

الخمسة عامة وبتعينها حالة العلاقة بين بلاده والبلاد المبعوث لديها .

وهذه العلاقة وإن كان يغاب عليها أحد جوانب التنافس فإنها تشملها كلها أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود لأنها هي السلطة على الأحياز.

وما كان الأمر متعلقا بالأمن داخله) دور دبلوماسية الآخرين في بلد الدبلوماسي (وخارجه فللدبلوماسية علاقة جوهرية بالأمنين : لابد من ثقافة أمنية؛

ويمكن بإيجاز القول إن الحالة الأمنية لأي بلد هي بل مستوى الوعي بشروطها جملة ما يجمعه دبلوماسيوها من معلومات حول أعدائه وأصدقائه في العالم. ولهذه العلة كانت الدولة بالجوهر ذات وجهين داخلي وهو نظام العلاقات بين جماعتها وهي بالثاني نظام علاقتها بمن يحيط بها في المعمورة.

فيتلازم وجها السياسة الداخلية والخارجية.

1. قوتها إيجابية وهي توفير شروط السلم في الجماعة

2. وقوتها سلبية وهي توفير شروط تجنب الحرب ما أمكن

وفي الحقيقة كلا السياستين تسعيان للسلم بتقديم وتأخير للإيجاب والسلب. فتكون الغاية التي حددها الإسلام هي توحيد الإنسانية كأخوة متساوين .

وذلك هو مدلول "لكم ما لنا وعليكم ما علينا" بتحرير البشرية من عبادة العباد بعبادة رب العباد تحقيقا لنساء 1 بمعيار الحجرات 13 هدفا للإسلام.

أما أخلاق الدبلوماسية فهي عكس أخلاق القاضي :؛ القاضي ينبغي أن يصدق طرفي النزاع . الدبلوماسي يصدق وطنه ويخادع أعدائه في أي نزاع بينهما .

والعلة كما أسلفت هي أن الوجه الموجب في القضاء والأمن طريقا إلى السلم المدني هو الأصل في السياسة الداخلية. لكن السياسة الخارجية تفرض العكس.

وهي تفرضه لأن الغاية التي حددها الإسلام لم تتوفر بعد شروطها في التكوين والتموين . لم تتحد الإنسانية بعد بمنطق النساء 1 والحجرات 13 الإسلامي .

ولهذه العلة تعتبر العولمة الخاضعة لقانون التاريخ الطبيعي الإسلام أول أعدائها ليس

ولهذه العلة تعتبر العولمة الخاضعة لقانون التاريخ الطبيعي الإسلام أول أعدائها ليس

فالمعلوم أنه لا تخلو مرجعية دينية كانت أو فلسفية من فهم متطرف ينتج عنه سلوك جنوني لكن ذلك لا يقتضي عقلا وصفه بما يتصف هذا السلوك الجنوني .

تخصيص الإسلام بهذا الوصف دليل قاطع أن علة الحرب عليه لا علاقة لها به بل بقيمه التي يعتبرونها منافية لقيم العولمة: النساء 1 والحجرات 13 الإسلام لا يحارب بسبب سلوك من يوصفون بالإرهاب انطلاقا من مثيل ذلك بالنسبة إلى أمثالهم في غيره من الأديان والفلسفات . والتاريخ شاهد

على ذلك .

مشكلهم معه متعلق بالنساء 1 أي مبدأ الأخوة البشرية وبالحجرات 13 أي بالمساواة بين البشر وحصر التفاضل بينهم بالتقوى في عالمي الشهادة والغيب . ا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لأشنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الحديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدها

واتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لعا وايباك

لا درست القضاء بينت علاقته بالأمن بوجبن اثنين يمثلان الحماية الداخلية. ولها بعدان:

1. علاقة الحكم بالتنفيذ

2. تناظر مع العلاقة بين التربيتين

والعلاقة الأولى يسيرة الفهم . فالحكم القضائي سلطة بمعنى معرفي وخلقي وليس بمعنى سياسي وتوظيفه السياسي يفسده:؛ معرفي بحيثيات النزاع وخلقي بالحياد .

لكن كونه بين سلطتين سياسيتين أحدهما تضع القوانين) التشريع) والثانية تنقل الحكم من القرار القضائي إلى الوجود الفعلي) التنفيذ (مع تقدم الثانية.

ذلك أن التشريع بالنسبة للقوة السياسية التي تصل إلى الحكم أداة لتنفيذ برنامج ومن ثم فالتنفيذ هو الذي يضع القوانين . تقدم التشريع عليه كذبة.

وهذه الإحاطة بالقضاء (بوضع القانون وبتنفيذه) تجعله في الغالب فاقدا للبعد الخلقي حتى وإن بقي له البعد المعرفي المجرد أي وصف النوازل بالنص.

لكن المناظرة مع التربيتين أعسر على الفهم . فالقضاء أشبه بالتربية النظامية لأنه مستوى العدل والأخلاق في الجماعة ومن المفروض أن يكون قاطرتهما

وكونه قاطرة مستوى العدل ببعديه المعرفي والخلقي يبقى مع ذلك متناسبا

مع مستواه الفعلي في الجماعة بسبب تأثير الاخلاق العامة وصورة العدل فيها .

وهو ما يجعل النسبة بين القضاء والأمن مثل النسبة بين التربية النظامية والتربية اللانظامية أو حال المعرفة والأخلاق في الجماعة ككل : تناسب دائم .

التناسب بين بعدي التكوين في الرعاية يناظر التناسب بين بعدي الحماية الداخلية. مستوى الجماعة المعرفي والخلقي يقاس بهذا التناظر التناسبي. شديدة التعقيد حقيقته التي تترجم عن مستوى العدل والحماية الداخلية.

وبهذا المستوى يقاس حال الجماعة بل هو شرط الوجود الجمعي السوي: فساد الأمم يتجلى خاصة في القضاء والشرطة فهما شرط السلم الأهلية ووجود الدولة.

فما البعد الأمني من الحماية الداخلية -الأمن في الأعيان؟

تعين مستوى العدل نوعان:

- شارط لوظيفة القضاء .
- ومشروط بالقضاء .
- وكلاهما تابع للقانون .

والمشروط بالقضاء يأتي عمل القاضي والشارط للقضاء يتقدم عليه . لكن تبعيته للقانون يجعل الشارط خاضعا بعديا للقضاء في حين أن المشروط خاضع قبليا .

فما هو البعد الأمني الشارط للقضاء رغم خضوعه البعدي له؟

إنه الأمن العام وله وجهان:

- رعاية الملك العام

- ومنع اضطراب الأمن العام وقاية وعلاجا .

ورعاية الملك العام يتعلق بالأحياز الخمسة: فهو يرعى التعدي على المكان والزمان والتراث والثروة والمرجعية من أي كان بالقانون الحامي للعام منها .

وهذه الأبعاد الخمسة من الملك العام هي الفضاء العام مكانه وزمانه وتراثه وثروته ومرجعيته . فالعدوان على المكان يكون باستعماله أو حيازته مثلا .

والعدوان على الزمان يكون بعدم احترام توزيعه المناسب لحياة الجماعة السوية كأن يمنع أحد الناس بالضجيج من النوم في وقت يحدده القانون.

والعدوان على التراث هو المساس بالمعالم الثقافية والآثار والمكتبات والمؤسسات العامة وكل ما له علاقة بالمؤسسات التي تحفظ تراث الجماعة. والعدوان على الثروة المشتركة يمس القاعدة الأساسية للاقتصاد الوطني أي شروط الاتصال والتواصل ومقومات العيش كالماء والغذاء والدواء والطاقة.

وأخيرا العدوان على المرجعية ويتمثل في حماية معتقدات الجماعة عامة بكل أصنافها وطوائفها : فالإسلام لا يقصر حماية المؤسسات الدينية على الإسلامية.

وهنا تنوب الشرطة عن القضاء في الحكم الحيني لتؤسس سلوكها إزاء ما تصفه قانونيا بكونه عدوانا ثم يعرض ذلك على القاضي ليؤيد أو يرفض هذا

الحكم .

وقد يعتبر القاضي تصرف الشرطي غير قانوني فيحاسبه بحسب حكمه على الدافع: فالخطأ بحسن نية يتسامح فيه القاضي وما عداه يطبق عليه الحكم المناسبء

وحماية الاحياز طبعا يمس المعتدين عليها فيكون أيضا حكما في الفاعلين في الأحياز: وهنا يكون الشرطي وكأنه الادعاء العام ممثلا للجماعة والدولة.

فيكون دور الشرطة الشارط للقضاء والذي يخضع له بعديا وكأنه مثل سلطة الادعاء العام أو وكيل الجماعة في نزاعها مع المعتدي على الاحياز التي وصفنا.

لكن مجال هذا الدور يتعداه إلى النزاعات بين المواطنين خلال مجراها :؛ فلا يمكن للأمن أن يكون مستتبا إذا كان مثل الأمن لا يتدخل إلا للتظلم .

الشرطي يتدخل في النزاعات خلال مجراها ولا ينتظر التظلم وتدخله يخضع بعديا للقضاء . وفي الجملة لا يكون تنفيذ القانون شرعيا من دون مراقبة قضائية.

وبهذا نفهم لماذا تعد الدولة بالأساس وبالجوهر متعينة في القضاء والأمن بالمعاني التي شرحت لأن ذلك هو في آن شرط العدل والسلم المدنية وعلامتهما .

وبهذا وحده يمكن دون تردد أن نقول إن العرب يفتقدون لهذا المعنى

الدقيق للدولة أعني شرطي حيادها الذي تكون بمقتضاه تعبيرا عن إرادة الجماعة.

فالبعد الامني من الحماية الداخلية في بلاد العرب لا علاقة له بهذه الوظائف بل مهمته الرئيسية هي حماية العدوان على الجماعة والملك العام .

فالعلاقة بين بعدي الحماية الداخلية معكوسة: القاضي هو التابع . وبوسع البوليس أن ولا يكون مجال فعل الشرطة هو ما وصفنا بل يسبح حول التجسس على المواطنين حتى خارج الفضاء العام فلا يكون دوره حماية الملك العام والمواطن .

صحيح أن حماية الفضاء العام قد تستعمل لتلفيق الدعاوى لمن يعتبرهم الحاكم خصوما وأعداء والنزعات بين المواطنين قد تصطنع لتحريش النظام بخصومه .

وما كنا قد بينا أن نسبة القضاء إلى الأمن هي عين نسبة التربية النظامية إلى التربية اللانظامية فالنتيجة فساد الأمن يؤدي إلى فساد القضاء .

وفسادهما مآله ضياع شروط السلم المدنية في الجماعة فيصبح المجتمع يعيش حربا باردة تتراكم مفاعليها حتى يتحول إلى شريعة الغاب لسلطان المافية.

لذلك فيمكنني أن أزعم أن كل المجتمعات العربية تعيش حربا أهلية باردة ولا تعرف

معنى السلم المدنية لأن الجميع يشك في الجميع ولا يطمئن أحد لأحد .

فنعود إلى مفهوم "فساد معاني الإنسانية" الخلدوني: ذلك أن الخداع

المتبادل والنفاق والغش والرشوة والمحسوبية تنتج عن فساد الحماية الداخلية.

وهذا الفساد يرى بالعين المجردة في نوعي الأنظمة العربية: فالأنظمة القبلية هذه حالها بسبب مافية الأمراء وأزلامهم . والأنظمة العسكرية أسوأ حالا.

ففي مصر مثلا أكثر من نصف الاقتصاد والثروة بيد مافية العسكر . وقد قال ابن علي مرة لمن شكا مافية أسرته وأسرة زوجته: احسبوهم كأمراء الخليج.

ولم أكن أعلم أن ذلك كذلك إلا لما قرأت ما يشكو منه الكثير في السعودية إذ يتكلمون على أزمة السكن وما يحوزه الأمراء وأزلامهم من الملك العام .

ففي ذلك نفي لمفهوم الملك العام ولمفهوم الجماعة ولمفهوم الدولة ولمفهوم الحقوق ولمفهوم العدل ولمفهوم القضاء والأمن الداخلي وهو سر الهشاشة.

وأي شعب مسلم يقبل مثل هذا الشكل من الحكم لا يقل مسؤولية عن الحاكم المستبد والفاسد فرضاه بذلك تخل عن أول فرض عين ؛ فرض العدل ورفض الظلم .

والقرآن صريح في أن القرية كلها تحاسب على استبداد مترفيها وفسادهم لأن سكوتهم دليل على تواطئهم واستمرائهم منطق استبداد القوي على الضعيف . وما كان لله لا يظلم العبيد فإن هذا العقاب ليس أخذ البريء بذنب المجرم بل لا أحد بريء في مثل هذه الأحوال : فالاستبداد والفساد

علاقة عامة.

وهو فهم سيء لمفهوم الجماعة الواحدة: أن يخدم الناس بعضهم بعضا كل بحسب فنه هو أساس الوجود الجمعي إنه معنى التعاون بالتبادل والتعاوض العادل .

وهذه هي الحماية الداخلية التي تكون جبهة قوية تجعل الجميع يعتبر الجماعة جسدا واحدا يشكو الكل لما يألم منه الجزء . وما ذراه يجعل الكل عدو الكل .

فيسهل الاختراق وتتعاظم الهشاشة فيكون المجتمع كقطعة الجبن أي شيء ينفذ إلى كيانه فيخربه لأن الخلق العام هو "فساد معاني الإنسانية" الخلدوني .

والهشاشة التي وصفت تتجلى بمظهرين كلاهما يحدد علاقة العودة إلى القانون الطبيعي والتخلي عن القانون الخلقي وكلاهما يتبين من منزلة الملك العام .

هو محور الحرب الأهلية الباردة في الجماعة: اهمال الفضاء العام وعموم النهب والسلب لكل ما هو عام . والأول هو اللامبالاة به عند العاجزين عن نهبه .

والثاني هو استحواذ الأقوياء على أكبر قدر منه لجعله خاصا ومنع الضعفاء عن حظهم منه . فتصبح الأحياز ملكا للأقوياء ويصبح الفقراء عبيدا لهم وخدما .

وما كان الوطن هو الأحياز ولا شيء غيره وكان الفقراء هم الأغلبية فإن

الوطن يتحول إلى ساحة عداء مكبوت وكراهية متبادلة بين الحكام والمحكومين .

ولذلك فأي جماعة مجاورة مهما كانت ضعيفة بالقياس إلى من وصفنا تكون الغالبة إذا كان جبهتها الداخلية أقل اتصافا بما وصفنا . بذلك تدول الدول.

القرآن يقص علينا ذلك كله في قصصه عن الدول والحضارات معتبرا ذلك نتيجة التحريف الذي يقضي على الحريتين الروحية والسياسية. ونعني في هذا الوضع .

دوافعي في كتابة هذا التأصيل ليس نظريا فحسب أي إنه ليس مجرد بحث أكاديمي هدفه الحصول على سمعة أو شهادة بل هو جهاد في سبيل الاستئناف الإسلامي .

فمن كان غير مهموم بهذا الهدف الاستراتيجي للأمة لا يمكنه أن يجد فائدة من قراءة البحث ومن ثم فلا داعي لأن يعذب نفسه حتى يفهم ما يبدو طلاسم. لا أكتب حرف لا يخرج من الفؤاد مع كل آلا الآلام التي تصحب ما تراه البصيرة من ترد آل إليه وجودنا الخاص والعام لدى العرب أكثر المسلمين بالقرآن.

فالأنظمة القبلية تخلط بين قيم القرآن وجاهلية العرب. والعسكرية تخلط بين قيم الحداثة وجاهلة الغرب . الأولى استبدادها بدوي والثانية استعماري.

وكلتاهما جوهرها فاسد وخارب: ليس فيها من الإنسانية إلا ما سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية". والدليل أخلاق جل الإعلاميين والخبراء

العرب.

فغالبهم هم إلى السفاهة والبلادة أقرب من العقل والنباهة. فبعد قرنين من محاولات الإصلاح والتحديث مازالوا فكرهم هجاء ومديح وغباء فضائح صريح.

فإذا كانت صورة العمران -الدولة-قد تحولت إلى معول تغريبه فكيف يمكن للأمة أن تستأنف دورها التاريخي وأغلب نخبها في غيبوبة همهم الهو المريح؟

أملي أن يكون الشباب الذي زلزل الأرض تحت أقدام العملاء والخونة في المحميات العربية التي تسميها مافياتها أن يحقق شروط الاستئناف بدولة سيدة. قيس في -16 -12 /1438 07-09-2017 لأا واليا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

توتوبة16- -12 1438 07-09-2017 لعا وططييا

أعود لتأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام بعد انقطاع فرضته مراوحة بين الظرف وبعض الهموم النظرية العامة أعود من حيث توقفت : تأصيل وظيفة الحماية.

تكلمنا على صلتها بالرعاية وفروعها الخمسة (اثنان للتكوين واثنان للتموين؛ وأصلها وجهازها العصبي البحث والإعلام العلميين (علة وجود للحماية بمعنيين .

فالرعاية علة وجود الحماية بمعنى أنها من أجلها توجد وبفضل ما توفره من إمكانات رمزية ومادية؛: من أجلها لأن فاقد الرعاية مستغن عن الحماية.

فالحماية علة وجودها هي الملكية والثروة تحميها الدولة وتحمي أصحابها من العدوان عليها في الداخل وتحمي الجماعة ككل من الجماعات الأخرى في الخارج .

وهي علة وجودها بمعنى أن من ليس له مقومات الرعاية يكون عاجزا عن شرط الحماية أي القوة المادية والدفاعية خاصة فلا يكون له القدرة على الدفاع.

وظيفة الحماية بشروعها الأربعة) اثنان للحماية الداخلية واثنان للحماية الخارجية) وأصلها) الاستعلام والإعلام السياسيين (في خدمة وظيفة الرعاية علة وجودها .

ولكنها ليست تابعة بإطلاق لأنها هي بدورها شرط بقاء للرعاية: ذلك أن من لا يستطيع حماية شروط رعايته لا يستطيع المحافظة عليها . وليس في

الأمر دور.

هذا التكامل بين الرعاية والحماية شرط وجود وشرط بقاء هو المقوم الأساسي لكل دولة ذات سيادة أي دولة شعب حر برمز قريش : لا يعاني من الجوع والخوف.

وبهذا المعنى لا توجد دولة عربية ذات سيادة: إنها محميات شعوبنا تعاني إما من الجوع أو من الخوف أو منهما معا . لذلك فلا سيادة للمحميات العربية.

ورأينا سابقا أن السر في ذلك هو علاقة السيادة بالأحياز التي تمثل مقومات الدولة السيدة إذا ناسبت العصر بشروط الرعاية والحماية الكونية. فهذه الشروط لا تتحدد في الجماعة الواحدة بل هي تتحدد في نظام عالمي أو دولي صريح أو ضمني لأن الرعاية والحماية تقاس بنسب القوة بين الجماعات.

ومعنى ذلك أن الدول كيانات متجاوزة للسياسة الداخلية دائما حتى في بدايات التاريخ البشري إذ إن حيازة المكان هي حصيلة تنافس على شروط العيش .

وهذا المبدأ الأول جزء لا يتجزأ من تاريخ البشرية التي يبقى أول شروط وجودها وبقائها خاضعا للقانون الطبيعي ونسب ما نحوزه من أحياز الوجود .

وهذه الأحياز تحصل تاريخيا بتقاسم المكان في الزمان والأول هو مصدر الثروة وشروط العيش المادية والثاني هو مصدر التراث وشروط العيش

الروحية.

وأصل هذه الأحياز الأرض الشرعية هو المرجعية التي تجعل الجماعة تشعر أنها واحدة وأن هذه الأحياز هي كيانها المادي والروحي الذي يرعاها ويحميها .

وكل هذه العلاقة بين السياستين الداخلية والخارجية سر الأسرار في انقلاب العلاقة بين الرعاية والحماية: تصبح الحماية وكأنها شرط وجود الرعاية.

وللأمر علاقة بحياة الفرد والنوع. فالعلاقة بحياة الفرد حماية الذات مقدمة على رعايتها ليس لأنها شرط بقاءها حية فحسب بل شرط بقاءها ذاتا حرة.

ذلك أن كيان الفرد يمكن أن يصبح مملوكا للأقوى وهو معنى العبودية فيكون الشخص مجرد أداة للأقوى ومن ثم فهو بقاء مع نفي لقوام الكيان: الحرية.

كما أن للأمر علاقة بحياة النوع وبقائه . والمسألة تتعلق بالمرأة أساسا لأنها معين الحياة فيفتكها الأقوى سبايا وجواري ليس للجنس فحسب بل للتكاثر.

فتكون الحماية غير مقصورة على حماية الأحياز فروعا وأصلا بل المتحيزين أنفسهم أي الأبدان عامة والنساء خاصة لئلا تستعبدهما الجماعة الأقوى .

ولهذه العلة تقدم الجماعات الحماية على الرعاية بمعنى أنها قد تكتفي بالحد الأدنى من الرعاية من أجل الحد الأقصى من الحماية فتتحمل الاستبداد .

وبذلك يتبين أن منطق السياسة الدولية بين الجماعات هو عينه منطق السياسية الوطنية بين الافراد والجماعات الدنيا في نفس الجماعة حول الأحياز.

فكان للحماية وجهان : داخلي وخارجي لأن الرعاية التي هي متناسبة مع الحظ من الأحياز تعود أساسا لملكية الامتداد وثمرته والمدة وثمرتها بمرجعية ما +

والمرجعية هي رؤية الجماعة لمنزلتها بين الجماعات لمنزلة أفرادها فيها وهي التي تعين العلاقة بين الحماية والرعاية بما يعدد منزلة الحرية فيه

مثال ذلك أن مرجعية المسلمين في المسرح العالمي وفي دار الإسلام -على الاقل مبدئيا - ترفض أن يكون المسلم تابعا وعبدا والجماعة بلا سيادة وتابعة.

والرمز منزلة الجهاد فيها : وأول مبدأ الأنفال 60 ثم مستوياه فرض كفاية وفرض عين لغايتين لا ثالث لهما ؛ الحرية الروحية والحرية السياسية.

فآيات الدفع في القرآن تعللان الجهاد غير الدفاعي المباشر إما بحرية العبادة رمزا للحرية الروحية أو برفض الاستضعاف رمزا للحرية السياسية.

والأنفال 60 وآيتا الدفع تصحان في الداخل صحتهما في الخارج أي في الجماعة وبين الجماعات . ولذلك فسأتكلم على الحماية في الداخل قبلها في الخارج.

وللحماية في الداخل بعدان؛ القضاء والأمن . وهما متلازمان. فالأول يقضي ليحقق العدل شرط الأمن رمزيا لكن قدرة تحقيق الأمن فعليا هي

للأمن الداخلي .

فتكون النسبة بينهما هي عين النسبة بين التربية النظامية والتربية اللانظامية. القضاء يعين قانون رمزيا في الأذهان والأمن هو تعينه في الأعيان .

وهو القاطر للأمن مبدئيا مثلما أن التربية النظامية قاطرة للتربية اللانظامية مبدئيا . لكن التحقق الفعلي للأمن وللتربية هو الحصيلة في الجماعة .

ولأشرع الآن في الكلام على القضاء لأمري فصل مقبل للكلام على الأمن وبعد ذلك أمر

القضاء رمز العدل هو حكم طرف محايد بين متنازعين يمدونه قانونية دلالتها على وجهين : أخلاق الجماعة وأعرافها فهما ومدى مطابقة سياستها لها فعلا .

وهذا الشرط علته أن القضاء المحايد ليس له من ذاته القدرة على تنفيذ أحكامه بل التنفيذ بيد سلطة من طبيعة أخرى وهي سياسية غير محايدة بالطبع.

ومن الأخطاء اعتبار القضاء سلطة سياسية من جنس السلطتين الأخريين في نظرية الفصل المخادع بين السلطات السياسية. فهذا يتناسب مع الحكم الحزبي.

ذلك أن السلطتين التشريعية والتنفيذية فضلا عن كون تقديم الأولى عن الثانية خدعة والعكس هو الصحيح إذ إن الحزب الحاكم يشرع لتنفيذ برنامجه .

وسياسيا القضاء تابع للتشريعي من حيث القوانين التي يطبقها وللتنفيذي من

حيث فاعلية أحكامه ومن ثم فحقيقته إن طابقها أنه سلطة خلقية لا سياسية.

وهو سلطة خلقية يفترض فيها الحياد الذي تخلو منه السلطتان السياسيتان بالطبع لأنهما مهما حاولتا تجنب الانحياز الصريح متحازتان للحزب الأغلبي.

والمعيار في الحياد السياسي للسلطتين هو مصلحة الجماعة. في حين أن حياد القضاء إذا كان محايدا خلقي تهمه مصلحة العدل ولو عارض مصلحة الجماعة.

ولهذا في يعتبر الإسلام العدل حتى مع الأعداء واجب المسلم عامة والقاضي خاصة.

فيقة لحقيقة القضاء أن معياره خلقي قبل أن يكون قانونيا لعدم حياد القانون .

ووظيفته القانونية مهمة رغم كونها دون وظيفته الخلقية. فهي تحرر الجماعة من أخذ الأفراد حقوقهم بأيديهم والثأر لكن انحياز القانون قد يفسده .

وأهم مفسداته تعود إلى عدم حياد القانون تشريعا وعدم حياده تنفيذا . فيكون سلطان السياسة على القضاء أقوى دليل على فساد النظام السياسي والساسة.

وبعض المفسدات تبدو غير سياسية وهي مترتبة على السياسية: تعقيد القوانين وتشابكها وتعقيد إجراءات التقاضي تمكن المفسدة منه؛ قضاة

ومحامين وإدارة.

والغريب أن تعقيد القوانين وتشابكها وتعقيد الإجراءات يقدم على أنه من شروط القضاء الموضوعي . وهولة الحقيقة من عوامل عدم العدل في القضاء لعلتين .

1. أن ذلك يخضع القضاء للقانون أكثر منه للأخلاق

2. ولأن كلفته تجعله ليس في متناول من هم أحوج الناس لسلطة تحقق العدل بين القوي والضعيف

ويجمع بين هذه المفسدات السياسية والتعقيدية نصوصا وإجراءات جعل القضاة موظفين عند الدولة ومن ثم خاضعين لمن بيده سلطانها فيحد من دور الأخلاق.

فالقاضي الموظف لا يستمد منزلته من سمعته في الجماعة بل من وظيفة قارة تجعل كل القضاة متساوين لأن التمييز بالسمعة ليس هو مصدر منزلة القضاة.

وهذا العموم المعبد للمنزلة الخلقية في القضاء لا يجعل ما في الوعي الجمعي من مفهوم القضاء محددا بل المحدد لخيارات المتقاضين هي المحددة.

وهذا المعنى يسهل فهمه بالقياس إلى خيار المواطن للطبيب عندما يريد أن يتعالج أو أن يعالج من يعز عليه . هل نقبل أن يتم ذلك بقرار رسمي؟

والمعلوم أن القضاء أحوج لخيارات المتقاضين من الأطباء. ذلك أن القاضي ينبغي أن يكون حائزا على ثقة المتقاضين يقبلان به باعتباره حكما

محايدا .

فيكون هذا الشرط مساعدا للقضاة على عدم الانحياز واحترام شروط العدل حتى تكون الثقة فيهم شرط اللجوء إليهم باختيار المتقاضين لحل نزاعهم بالعدل .

والاعتراض على هذا التصور بالجدوى مفهوم؛ كيف نضمن قبول المتنازعين للتقاضي لدى نفس القاضي والظالم عادة لا يريد قاضيا مشهورا بالحياد والعدل؟

والجواب: لا يقبل هذا الاعتراض إلا في مناخ ليس للجماعة فيه دور يحدد ما يسمى بالمعروف فيها . مهما تجبر الظالم يخشى أن يعتبر رفضه اعترافا بظلمه .

وهذا مفهوم عند كل من عاش في البادية (وأنا منهم (: لا يمكن لأي معتد أن يصمد أمام الرأي العام في الجماعة التي ترشح الحكام في القبيلة مثلا .

وهنا المحدد للاختيار خلقي وليس قانونيا هو العرف في الجماعة. والقصد ليس رفض تنظيم القضاء بل جعل تنظيمه مستندا إلى المجتمع الأهلي لا السياسي.

وفي هذه الحالة سيقل تعقيد القانون وتشابك الإجراءات ويصبح من اليسير تخفيف كلفة القضاء ليكون في متناول أي إنسان غنيا كان أو فقيرا .

وإذا كان القضاء تابعا للمجتمع الأهلي فالقضاة ليسوا موظفين عند الدولة بل هم جزء من النظام الوقفي مثل المنظمات المدنية ذات التمويل

التضامني .

وتخفيف الإجراءات ييسر القضاء ويزيل التلكؤ في حسم النزاعات فيجعل الجماعة أكثر أمنا لأنها تكون أقل عداوات ناتجة عن الأحكام المؤجلة والظالمة.

فنتخلص من تعدد القضاة في الرتبة الأولى ويزاد واحد في الرتبة الثانية فإذا اتفقا حسم الأمر وإلا فيضاف ثالث فيكون حكم الأغلبية حاسما في إجراء واحد .

ويشبه ذلك مشورة واحد ثم مشورة اثنين ثم مشورة ثلاثة ليكون الحكم بأغلبية المستشارين . وينبغي أن يكون في مسار زماني واحد دون عودة إلى الصفر.

فيخلص القضاء من حيل المحامين وإطالة النزاعات فلا يستقر المجتمع وخاصة الحقوق المدنية أولا ثم الحقوق الجناحية والجنائية فيصبح القضاء نجاعة.

ثم نعود إلى تسييس القضاء إما بالتشريع أو بالتنفيذ. والأول من جنس الثاني بل وأخطر حتى وإن كان أخفى : فهو أخطر لأن القانون يصبح أداة الظلم .

والقرآن يكاد يرجع كل السياسة التي تقدم الخلقي على السياسوي إلى القضاء وخاصة في الحقوق المدنية والأحوال الشخصية لأنهما هما أصل الجنائية.

ذلك أن الجنايات التي لا تنتج عن الظلم في المدنيات والشخصيات لا

تكاد تذكر وهي في الغالب معلولة بأمراض يكون فاعلها بالعلاج أجدر منه بالعقاب.

وبهذا التصور وخلافا لبادئ الرأي لن نكون قد عدنا بالقضاء إلى مرحلة بدائية بل العكس . فالنظام الأمريكي أفضل من النظام الفرنسي الذي ساد عند العرب.

وخاصيتاه الأساسيتان قريبتان من خاصيتي النظام الإسلامي حتى في شكله غير المنظم

1. دور الجماعة وسمعة القاضي

2. ودور المرجعية في القضاء.

ورغم أن حضور الجماعة في أمريكا حضور فعلي في المحاكمة الشعبية للمحلفين فالاختلاف مع دورها في القضاء الإسلامي يتعلق بنوع الحضور لا به ذاته .

ودور المرجعية متقارب كذلك لأن أي قاض يمكن أن يعترض على القانون الجزئي بالمرجعية سواء كانت دستورا دينيا عندنا أو مدنيا عندهم . والقاضي بسمعته .

وهذه هي الضمانة الحقيقية لاستقلال القضاء . فالقضاء سلطة مجتمعية وليس سلطة سياسية. صحيح أنه يوجد قضاء مسيس في العليا . لكنه محكوم بالمرجعية

المحكمة العليا تقدم الاحتكام إلى روح القانون وللدستور على القوانين التي يغلب عليها الانحياز الحزبي إنها أقرب إلى الأخلاق منها إلى السياسة.

ولما كانت المرجعية عندهم هي الدستور المدني وكان حضور الجماعة ممثلا بسمعة القاضي وبحضور المحلفين في الجنائي فإن نظامهم أقرب إلى الأخلاق .

ولو كانت المرجعية متعالية وليست وضعية لكانت أكثر التصاقا بالأخلاق الكونية منها بالإخلاص خاصة بالجماعة الأمريكية على حساب الإنسانية.

لكن الإسلام يحدد قرآنه قيما للقضاء كونية لأن مفهوم العدل فيه لا يقتصر على أخلاق العرب بل هو يحدد قيما كونية واجبة التطبيق على أي إنسان .

حتى إنه من المشروع أن نعتبر مفهوم الدولة في الإسلام مطابقا لمفهوم العدل والأمانة فيه كما تحدد ذلك الآية 58 من النساء وكذلك شرط الشهادة. تونس 16-12-1438 07-09-2017 السلام

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حقبة العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لعا وايبك

وصلنا الآن إلى المسألة الأخيرة في وظيفة الرعاية: البحث العلمي الذي هو الجهاز العصبي لشرعي التكوين وفرعي التموين وكلها فروع البحث العلمي .

والبحث العلمي يجمع بين طلب المعلومات عن الطبيعة والتاريخ وعلاقتهما ويعلم بها الجماعة لتكوين النشء وتموين الجماعة. ومراحله هي مراحل الحضارة.

وقد جعل ابن خلدون موضوع باب المقدمة الأول مؤلفا من العالم الطبيعي) الجغرافيا والمناخ) والعامل الثقافي (فهم الحاضر وتوقع المستقبل (ومن تفاعلهما .

ومثلما تكلم على الجغرافيا في شكلها الخام تكلم على الثقافة في شكلها الأول . وبحث في أثر الطبيعة في ثقافة الإنسان وأثر الثقافة في طبيعة الإنسان .

وطبيعة الإنسان عضوية وروحية لذلك اعتبر التأثير المتبادل بينهما عضوي وروحي فكان ذلك أول بحث علمي يؤسس العمران والاجتماع على هذه العلاقة.

ومثلما كان الباب الأول يدرس غلبة الطبيعة على الثقافة فان الباب الأخير يدرس غلبة الثقافة على الطبيعة. فيتضاءل الطبيعي من الأول إلى الأخير.

ويناظره تناقص دور الثقافي من الأخير إلى الأول . والباب الأول عام يضع مقدمات العلاج الخلدوني . بداية درس العلاقة بل الثاني . فيكون الأربعة- المدينة - الأوسط

واللقاء الحقيقي بين الدورين الطبيعي والثقافي والثقافة في الطبيعي تمثله المدينة: ففي القلب ثقافية شبه خالصة وفي أحوازها طبيعية شبه خالصة.

فتجد الأحواز مشرئبة لدخول المدينة والقلب مشرئب للخروج منها . الأول تجذبه الثقافة والثاني تجذبه الطبيعة؛ المنشود غير الموجود الحالتين .

ولهذه الحقيقة التي بنى عليها ابن خلدون مقدمته ذات دلالة جوهرية فهي اساس فلسفة الحضارة واساس الانثروبولوجيا التاريخية بصورة كلية وكونية.

فهي اساس الانثروبولوجيا لأنها تعدد حقيقة الإنسان كحصيلة للتفاعل بين الطبيعي والثقافي في بدنه وفي روحه : ومشكل ابن خلدون هو تدجين الإنسان .

وهي اساس الحضارة لأنها بمقتضى ذلك التدجين إذا لم يصحبه علم بأضراره دون نفي لمنافعه فهو المحدد لأعمارها بداية وغاية: ترف المدينة قاتل .

ومن هنا يصبح البحث العلمي في التاريخ الحضاري مقدما من حيث الحاجة الروحية على البحث العلمي في التاريخ الطبيعي من حيث الحاجة البايولوجية.

والقصد بالحاجتين دور الأخلاق في وجود الإنسان وبقائه : الإنسان يحتاج تكوينا وتموينا ينبغي أن يحترز من تطرف التدجين المفسد للطبيعة بالثقافة.

يمكننا الآن أن نحدد:

1. معنى البحث العلمي ومطالبه

2. ومجالاته وموضوعاته

3. وطرقه وأدواته

+. وشروطه السياسية) التربية والحكم (

5. وشروطه الخلقية

وكالعادة فالقلب هنا هو الأساس في البحث: والقلب هو الثالث أي الطرق والأدوات . ثم نجد تناظرا وتكاملا بين الأول والأخير ثم بين الثاني والرابع.

سندرس العلاقة بين الاول والأخير ثم العلاقة بين الثاني والرابع لنختم بدراسة القلب الذي هو جوهر البحث العلمي في كل الحضارات الكونية المبدعة.

فالأول هو معنى البحث العلمي ومطالبه والأخير هو شروطه الخلقية. والسؤال المشترك هو، ما علاقة البحث ومطالبه بأخلاقه ليكون أصل الرعاية بشروعها؟

والجواب الفلسفي يطابق الجواب القرآني: أصل الرعاية بشروعها الأربعة) اثنان للتكوين واثنان للتموين (هدفهما المباشر هو تحرير الإنسان من العبوديتين .

وهما تاريخيا أداتا استعباد الإنسان للإنسان . فمن يمسك بالغذاء قد يجوع ولا يطعم وبالسلاح قد يخيف ولا يأمن فسادا في الارض وسفكا للدماء .

وذلك هو عين مفهوم الخير والشرية الإنسان عندما يسيطر عليه منطق التاريخ الطبيعي وهي أصل الطغيانين الروحي والسياسي في تاريخ الإنسانية.

معنى البحث العلمي ومطالبه هما أدوات فعل الخير وأدوات فعل الشر آن؛ وهو إذن ما به يتحقق الخير والشر في تاريخ الإنسانية. لكن عدمه شر مطلق .

وعدمه هو مفهوم الجاهلية بمعنييها : جهلا نفيا للعلم وجهالة نفيا للحلم . والمسلمون نكصوا إلى الجاهلية بهذين المعنيين لتعويضه بالعلوم الزائفة.

فالعلم صار عندهم رغبة في معرفة الغيب وهو إذن دجل خالص ورغبة عن معرفة الشاهد الذي فيه شرطا الحرية بمستوييهما : في ذات الإنسان وفي موضوع علمه .

ففي حالة الغيب لا وجود لما يمكن الاحتكام إليه للتمييز بين العلم والدجل وفي حال الشاهد يكون كل إنسان قادر على التحقق بنفسه فيميز بينهما .

وفي الموضوع حضوره وإدراكه بأدوات الإدراك المشتركة بين البشر مباشرة أو بوسائل تجويد الإدراك يكون الموضوع شاهدا بمعنى الشهود والشهادة.

ولهذه العلة كان القرآن قد قال إن معرفة حقيقة القرآن ليست فيه بل في آياته التي يريها للبشر في الآفاق والأنفس موضوعا ومعيارا للحسم المعرفي.

ولم يكتف القرآن بتحديد الوجهات التي ينبغي انتحاؤها بل حدد الوجهة التي ينبغي تجنبها ([آل عمران 7 (عمران لتجنب مرض القلب وابتغاء الفتنة.

لكن حب السلطة واستعمال الدجل قلب دلالة الآية فادعى أن الراسخين

في العلم لهم علم يضاهي علم الله فادعوا علم المتشابه فكانت فتنة مرض القلوب .ء

فيكون العلم دالا على معنيين بأولهما يكون أداة تنوير وتحرير وبالثاني يكون أداة تغرير وتغرير: وهذا يصح على العلم سواء كان دينيا أو فلسفيا .

والحرب الأهلية الجارية حاليا بين أدعياء التأصيل وأدعياء التحديث من النخب العربية علتها مرض القلب وابتغاء الفتنة والمفهوم الثاني للعلم .

كلا الصفين يدعي علما مطلقا فيما لا يقبل الاحتكام لمعايير يمكن للجميع أن يمتحنوه بها: وذلك هو عين العلم الزائف في الدين وفي الفلسفة معا .

والإطلاق الذي يدعونه لا يقبل الامتحان العلمي: فلا يمكن أن ندعي مطابقة العلم للموجود مطابقة مطلقة تجعل العلم فيهما يتجاوز نسبية الاجتهاد .

أصحاب العلم الديني الزائف يدعون علم الغيب بزعم تأويل المتشابه وأصحاب العلم الفلسفي الزائف يقولون ما يفيده ويرد إليه عندما يطلقون علمهم .

سر قولة ابن تيمية: إن المنطق التقليدي وتطبيقه في التحليلات الأواخر مفاده أن الإنسان مقياس كل شيء وهو سفسطة في النظر وقرمطة في العمل .

فاعتبرته قد أنهى الفلسفة القديمة والوسيطة في نظرية المعرفة لاعتباره كل علم اجتهاديا ونسبيا لامتناع المطابقة بين العلم والوجود: تلك ثورته .

صحيح أنه لم يقل ذلك صراحة بل قاله لما اعتبر التحليلات الأواخر تفيد

الرؤية السفسطائية للمعرفة والقرمطية للأخلاق : سفسطة النظر وقرمطة العمل .

وابن خلدون صاغ ذلك صراحة بتناظر بين فلسفة العمل وفلسفة النظر: اعتبر أوهام الفلاسفة والمتكلمين نتيجة لرد الوجود إلى الإدراك ودحضها بنفيه .

وكل السذج الذين يتكلمون في ابن تيمية يعيشون على فضلات الفلسفة القديمة والوسطية التي تعتمد على نظرية معرفة بدائية ترد الوجود إلى الإدراك.

وانتفاخ أوداج مناكفي ابن تيمية بخطاب المتكلمين دجالون في العلم الديني والفلسفي يعانون من مرض القلوب وابتغاء الفتنة ويزيفون العلم والعمل .

مر الآن إلى العلاقة بين الثاني والرابع من مقومات البحث العلمي : فالثاني مجالات العلم وموضوعاته والرابع شروطه السياسية) التربية والحكم) .

رأينا كيف أن العلوم الزائفة نكصت بالأمة علمائها) النظر والعقد (وأمرائها) العمل والشرع) إلى الجاهلية بمعنييها جهلا وجهالة: وتلك شروط سياستهم .

اصبحت التربية طاغوتا روحيا اعتبره ابن خلدون أصل فساد معاني الإنسانية: "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم: 1-سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها 2-ودعاه إلى الكسل 3-وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما ضميره خوفا من انبساط الايدي بالقهر عليه 4 -وعلمه المكر والخديعة

وصارت له هذه عادة وخلقا 5 -وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزلة وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين") المقدمة الباب 6 الفصل .(40

وما أظنني بحاجة لأن أضيف شيئا لإثبات مطابقة هذا الوصف لحال الامة الإسلامية الراهنة ولابن خلدون نفس الرأي في الحكم الذي يفسد معاني الإنسانية. فالحكم مثل التربية يكون تحريريا بلطف العلم على علم واستعباديا بعنفه على جهل .

شروط البحث العلمي السياسية هي شروط التربية والحكم على علم أو على جهل . فإذا كانا على جهل غاب البحث العلمي وفقدا قدرة خدمة التكوين والتموين .

شعوب الأمة متسولة بالفعل لعدم امتلاك ثروة طبيعية وبالقوة إلى أن تنضب الثروة الطبيعية فتصبح بالفعل : كلها فقدت القدرة على التكوين والتموين .

وهنا أصل إلى قلب المعادلة اي المقوم الثالث بعد الأولين وقبل الاخيرين وأعني "طرق البحث العلمي وأدواته". فبها الإبداع فيما قبلها وما بعدها .

والأهم أن طرق البحث العلمي وأدواته هي عينها طرق التكوين والتموين الذي يحقق الرعاية ولأجل ذلك كان البحث العلمي بها مبدعا لطرقهما وأدواتهما .

وهو بإبداع طرقهما وأدواتهما هو لبهما أي إن التكوين بالتربيتين والتموين

بالإنتاجين أساسه ومقومه هو الطرق والادوات التي يبدعها البحث العلمي .

لهذا اعتبرته الجهاز العصبي -كبحث علمي وكإعلام علمي - للرعاية تكوينا بمستوييه وتموينا بمستوييه وشرطا في الحماية لاعتمادها على تراثها وثروتها .

فما يحمي الجماعات هو قدرتها التي تستمد من ثمرة العلم والعمل على علم لإنتاج تراث وثروة يمونان ويكونان بطرق العلم على علم وأدواته : عقل متعين .

لذلك قدم القرآن رمز الرعاية) أطعمهم من جوع) على رمز الحماية (آمنهم من خوف (لأن ما يخيف هو فقدان شرط قيام الحياة بعدمه أو بافتكاك الغير.

وتحصيله ومنع الغير من أخذه هما جوهر الرعاية والحماية. وتلكما هما وظيفتا الدولة عقلا ونقلا؛ وكلتا الوظيفتين ذات الخمسة فروع أصلها البحث العلمي .

درسنا فروع الرعاية وأصلها فتكلمنا ببعديها التكويني والتمويني ويناسب مفهوم القوة في الانفال .6 والحماية تناسب القوة العسكرية: رباط الخيل .

وأهم شيء في هذه الوظائف وخاصة في أصلها وجهازها العصبي المركزي) البحث العلمي) هو تحقيق غاية الأنفال 60 المهابة التي تردع الأعداء بالقوتين .

الآن صرنا جاهزين لدراسة وظيفة الحماية بنفس المنطق الذي درسنا به وظيفة الرعاية: وشروعها الأربعة فالحماية الداخلية 2 والحماية الخارجية2 والأصل 11

اشرت إلى أن الطرق والأدوات هي لب البعدين المتقدمين والبعدين المتأخرين عنه . فما هي هذه الطرق والأدوات؛ المبدعات الرمزية وترجماتها التقنية.

اكتشفت الإنسانية بعد طول تجريب وتخيل أنها النماذج الرياضية للطرق وأجهزة الإدراك للأدوات . وكلاهما مبدعات متعينة في الرموز وفي الآلات .

العلوم الزائفة نجاهت عالم الشهادة وانشغلت بعالم الغيب فعميت عن رؤية الحل ولم تتخيل ما يقبل التجريب في عالم الشهادة مكتفية بالرجم بالغيب.

والأخطر أنها عميت عما وجه إليه القرآن لطلب الطريقة: فهو يعتبر الطبيعة تتكلم رياضيا والتاريخ يتكلم خلقيا . لكن الرجم بالغيب أهمل العلمين .

تصوروا الطبيعة فوضى والأخلاق كلاما . لكن الطبيعة نظام به يستدل القرآن والأخلاق سياسة ذات قيم لتحرير الإنسان من العبوديتين بالإنتاجين .

والعبوديتان هما طاغوت التربية أو الكنسية وطاغوت الحكم أو الحكم بالحق الإلهي أو بالتغلب . فيفسد التكوين والتموين بالاستبداد والفساد فيهما .

وكل رعاية بشروعها وأصلها وكل حماية بشروعها وأصلها طريقتها رياضية وأداتها تقنية . ومن لم يفهم ذلك يكون أعمى فلا يفهم الدين ولا الفلسفة. لأا والييك

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

ديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمازق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تيارات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

توب -11 -12 11438 02-09-2017 لعا وطييا

العلاقة بين الصفات المتعينة بك الوظائف الجماعية والقيم التي تناسبها تثبت علاقة القدرة المتعينة في الاقتصاد بقيمتي الخير والشر د اخليا وخارجيا.

ولهذا يولي الإسلام أهمية كبرى للاقتصاد مصدر الرزق وعلامة ذلك أن قانونه الجنائي شديد التشدد في حماية الملكية فلا يميز القضاء بينه وبين المدني.

فالمعلوم أن القضاء الوضعي يميز بينهما بحق القاضي في التدخل في الجنائي دون المدني بحجة أن العقد شرع المتعاقدين . وفي موقف الإسلام سر عظيم .

فجل الجنايات علتها الظلم في المدنيات . فالخصومات على الرزق عندما لا تسم قضائيا بشروط العدل أو لا تحسم إلا لصالح الأقوى تؤدي إلى الجرائم.

وهذا يصح على الخصومات الدا خلية في نفس الجماعة صحتها على الخصومات الخارجية بين الجماعات: جل الحروب مصدرها صراع المصالح الاقتصادية بين الأمم .

وما يموت من أجله الناس يعتبر علة الحياة وأغلى منها عندهم لأنه شرط الكرامة إذ من دون لا الرعاية ولا الحماية بالأمر الممكن : منزلة الاقتصاد .

ولا بد هنا من استطراد حول "قريش" فهذه السورة ؛ بخلاف ما يتوهم

المشككون في تسوير القرآن ؛ ضرورية للعلاقة بين الاقتصاد ووظيفتي الدولة والدين.

فالخير يغلب على الشر فيه بفضل الوصل الجوهري بين الدنيوي والأخروي في دين السلام؛ الإسلام . وتلك هي دلالة العلاقة بمنع الحرب في الأشهر الحرم.

أما العلاقة بوظيفتي الدولة فهي صريحة ولا تحتاج إلى تفسير أو تأويل: الإطعام رمز الرعاية من جوع والأمن من خوف رمز الحماية: منزلة الاقتصاد .

درسنا علاقة الانتاج المادي أو الاقتصاد بالإنتاج الرمزي أو الثقافة؛ علوما وفنوناء للأدوات والغايات من الحياة بتوسط الرزقين المادي والروحي .

الاقتصاد هو البعد الثاني من التموين ونسبته إلى الثقافة هي عين نسبة التربية اللانظامية إلى التربية النظامية. لمباشرته يبدو أفعل من الثقافة.

وكذلك تبدو التربية اللانظامية أفعل . فالمباشر يبدو لمن لا يغوص في معنى الفاعلية أفعل : لكن الإنتاج الرمزي هو الأفعل مثل التربية النظامية .

فالإنتاج المادي أفعل في المباشر لكنه يموت ويتخلفف كاما كان أقل اعتمادا على الإنتاج الرمزي الذي ينتج أدواته وطرقه وغاياته في كل جماعة حية.

فالإنتاج الرمزي (العلمي والفني) أولهما يمكن من سلطان الإنسان على الطبيعة والتاريخ والثاني يحدد خيارات الاستهلاك وقيم التبادل وراء الاستعمال .

أما الاقتصاد في الجماعات التي تجمد فيها الانتاج الرمزي بالتفلكر) تحول إلى فاكلور) فإنه تجمد آلياته وغاياته فيتحول إلى سلوك روتيني محنط.

ولعل أبرز الأمثلة تقنيات الزراعة واللباس وأنماط العيش والعمارة في بلادنا وكلها جمدت لقرون ثم هي ماتت بمجرد أن استبدلت بالمستورد دون ابداع.

وهو ما يؤبد التبعية لأن الاستيراد يبقى أصحابه لاهثين وراء المبدعات الجديدة في الاقتصاديات الحية بسبب حياة الإبداع الرمزي العلمي والفني .

وكنا قد رأينا أن كل إبداع مادي أساسه فكرة (إبداع رمزي) مستهلك ويحققه ممول فينجزه عمل وتسيره إدارة: كل ذلك مبدعات رمزية أساسها ثقافي.

وتلك هي ثقافة الابداعين الحضاريين المتفاعلين أولهما رمزي والثاني مادي وكلاهما له دور التموين الذاتي للجماعة الحية. وهو مادة تكوين النشء.

وعندما ينعدم الإنتاجان يزول التموين الذاتي ويصبح التكوين ثرثرة لفظية لا أثر لها في بناء الحضارة فنفهم عقم تربيتنا النظامية واللانظامية.

ذلك أن نظامنا التربوي النظامي واللانظامي بعد قرن من التحديث المزعوم ما يزال عقيما لا يبدع حتى ما يسد حاجته هو فضلا عن سد حاجات المجتمع.

وأقصد بحاجته هو ما يستعمله من أدوات ومواد ومناهج وطرق للتكوين في التربية النظامية) المدارس والجامعات) فضلا عن عقم التربية اللانظامية.

فالنشء لا يتكون إلا بالمناخ الثقافي العام وبنسيج الانتاجين في التربية اللانظامية وبما يوفره مناخ البيئة الحضارية من مبدعات للتربية النظامية.

واقتصار هذا المناخ على الكلام في هذه الأمور واستيراد ما توفره البيئة من الانتاجين فإن النشء لن يتعلم الابداع في الانتاجين فيكون مجرد مستهلك .

لذلك فحتى أدنى مجالات التكوين في اقتصاديات الصحة ما يزال دون القدرة على اغناء الاغنياء عن التعالج خارج البنية الصحية لبلادنا فتبقى متخلفة.

ذلك أن ما يجعل الإبداع الرمزي يصبح مطلوبا هو حاجة الإبداع المادي لمبدعاته . فإذا استغنى عنه المجتمع القاطر) الأغنياء والحكام) مات نهائيا .

وقس عليه كل الاقتصاديات: فاستيراد السيارات والألبسة والأثاث وشروط العمارة وحتى اللغة يعني قتلا متدرجا للإنتاجين الرمزي والمادي المستقلين .

وهذا هو التحديث الاستيرادي الذي يقضي على الحداثة وهو لا يختلف عن التأصيل الذي يقضي على الأصالة: كلاهما يستورد منتج دون قدر الإبداع الإنتاجي .

وهما كاريكاتور التحديث والتأصيل ؛ كلاهما يخلط بين الانتاج والمنتج . تستورد المنتج فتقتل الحاجة إلى الانتاج فغيرك حاضر الغرب وماضينا هو المنتج .

وهما إذن في حرب أهلية حول قشور الأصالة وقشور الحد اثة حربا تؤدي إلى قتل الاصيل والحديث بما صار مجرد استيراد يحيي المنتج ويقتل المستورد .

أدل مثال سلوك بورقيبة: أذكر وأنا في سن العاشرة أن أول شيء دعي له شباب قبيلتنا هو المشاركة في تهديم المدينة العربية وأسوارها باسم التحديث.

فقتلت كل الصناعات التقليدية في العمارة ومعها كل ما يتبعها من الصناعات التي كانت مورد رزق القوة العاملة. المثال الثاني خطة أحمد بن صالح.

كانت نتيجة شعاراته تعتمد على زراعة الزهور بدل شروط العيش والسياحة مصدرا للعملة. والنتيجة القضاء على الزراعة ومزيد التبعية بسبب السياحة.

زر مدينة خليجية وستعتقد أنك في بلد شديد الحداثة إذا اقتصرت على العمارة. لكن لا شيء فيها من إنتاج أهله لا في مستواه الرمزي ولا المادي .

كل شيء مستورد . وهو يعبر عن تصدير فرص العمل لمنتج ما نستورده وتوريد البطالة التي تظن حداثة؛: التحديث والتأصيل العربين قتل للأصالة والحداثة.

إنه الجهل بطبيعة العلاقة بين الإنتاجين في الوظيفتين: فالإنتاج الرمزي (الثقافة) والإنتاج المادي) الاقتصاد) هما غذاء الجماعة الروحي والمادي.

فهو شرط التموين الذي من دونه لا يمكن التكوين . والتكوين والتموين شرط الرعاية المستقلة رمزيا وماديا والقادرة على توليل الحماية شرط السيادة.

ولأتكلم الآن في مقومات الانتاج المادي الخمسة ودورها في التموين المشروط في التكوين وتكاملهما هو تحقيق شروط الرعاية شرط القدرة على الحماية.

ذكرنا أن عملية الإنتاج المادي) الاقتصاد) مؤلفة من خمسة عوامل :

1. الفكرة .2 الاستهلاك .3 التمويل

.+ الإنجاز الفعلي

5. الإدارة الفنية لمشروع الإنتاج

لا يوجد انتاج مادي خال من مقوم من هذه المقومات الخمسة. وهي جميعا معطلة لدى كاركاتوري التحديث الحاكم والتأصيل المعارض وعند الأول خاصة لسلطانه .

والفكرة تعني أمرين:

- فهي تلامس هذه الأبعاد الخمسة لأن الفكرة الاقتصادية ليست مجرد فكرة بل هي مصحوبة بشروط تحقيقها التي هي الأربعة الباقية.

- وليست هذه الصحبة بالضرورة عند صاحب الفكرة نفسه بل عند من يترجمها إلى مشروع قابل للإنجاز. وسنرى العلاقة بأصل فروع الرعاية أي البحث العلمي .

وهذا المقوم الأول معطل لأن الحاجات التي تدفع إليه أي الاستهلاك

عامة والاستهلاك المغذي للتكوين لم يعد يحتاج إليه بسبب الاستيراد الدائم.

ولهذه العلة فأصحاب الأفكار المبدعة للإنتاج المادي وخاصة الرمزي سرعان ما تستقطبهم البلدان التي تعترف بهذه الحاجة لتنتج ما تصدره إلى بلادهم .

تعطل الاستهلاك بالتوريد فتعطل الإبداع المستجيب للحاجة والتمويل يذهب للاستيراد وليس للإنتاج فيصبح نظام الادخار والتمويل عقيما هو بدوره.

والمعلوم أن الادخار على ضربين: الحر والمضطر. والحر هو ما زاد عن الحاجة عند الاغنياء وهو الخاص والمضطر هو ما ينقص من سد الحاجة عند الفقراء.

فالدولة بما تفرضه من حرمان على الأغلبية تنفق على ذاتها وتدخر القليل لاستيراد ما تتصوره تحديثا وهو في الحقيقة قتل لشروط التحديث غير التابع .

فتفهم الآن علل العقم الإنتاجي رمزيا وماديا . فالجامعة ذات تعليم متخلف لا يقدم ولا يؤخر لأنها عاجزة عن النظر الأصلي وعن الجمع بينه وبين العمل .

والإبداع الرمزي يحرك الإبداع المادي وقاطرته البحث العلمي الاصلي الذي يمكن من فهم أسرار الطبيعة والتاريخ والعمل بمقتضاها بالتجريب العلمي .

مثال ذلك أن البحث العلمي الأصلي مقطور الآن بنشاطين جامعين بين النظر الأسمى والتطبيق الأهم : غزو الفضاء والدفاع بالقوتين الاقتصادية والعسكرية.

ولا أحد من بلاد العرب والمسلمين حتى لو أراد بقادر على ذلك لعلتين نتجتا كما أسلفنا عما فرضه الانحطاط والاعداء على الأحياز سر التراث والثروة.

فحال الأحياز التي لا تناسب شروط الابداعين يمنع الحجم المناسب للعصر تحول دون ذلك فتقتل شروط الاستقلال فيهما وتفرض شروط التبعية عليهما .

ذلك أن كلفة القوة الرمزية والمادية حتى لو أرادها الحكام والنخب لا تتوفر بسبب بنية الأحياز التي تعجزها عنهما بالتبعية البنيوية وعدم السيادة.

لا يستطيع بلد بحجم تونس أو حتى أغنى إمارات الخليج أن يغزو الفضاء للعلم والدفاع حتى لو أراد وهو لن يريد لأنه تابع في الرعاية والحماية حتما .

يكون بذلك تموينه في الانتاج الرمزي والمادي معتمدا على استيراد ما ينتجه العمل وتصدير ما ينتجه الكسل: أي ثروات الطبيعة الخام وربما بعض شبابه .

وهكذا يعيدنا التموين والتكوين أعني مقومات الرعاية إلى المسألة السياسية المتعلقة بالأحياز: المكان والزمان والثروة والتراث فروعا من المرجعية.

الأمة لن تسترد شروط الرعاية (4) تكوينا (2) وتموينا (2) وأصلا للرعاية (1]) من دون علاج مسألة الأحياز الخمسة: مكانا وزمانا وثروة وتراثا

ومرجعية.

لابد من إيجاد حل لتفتيت المكان وتشتيت الزمان ومنع الإنتاج المادي) الثروة) ومنع الإنتاج الرمزي) التراث) بتحرير المرجعية من زيف النظر والعمل .

وبذلك نصل لدلالة العلاقة بالسياسة: الاقتصاد) المادي من التموين) الموصول بالثقافة (الرمزي من التموين) شرطين للتكوين هما أداة كل سياسة حكيمة.

فتصل بذلك إلى أصل هذين البعدين المضاعفين من الرعاية:

- فالتكوين تربية نظامية ولا نظامية.

- والتموين انتاج رمزي ومادي .

- واصلها جميعا البحث العلمي . تينو ب -11 -12 /1438 2017-09-02 للع والبيا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لعا وايباك

أصلنا للتكوين ببعديه في التربية النظامية والتربية اللانظامية وعلينا أن نشرع تأصيل التموين : فالتكوين يعتمد على تموين مؤلف من الانتاجين .

وهنا أيضا نجد أنفسنا أمام نفس الدور. التكوين بحاجة للتموين بالإنتاجين الرمزي) الثقافة) والمادي الاقتصاد وهما للآن منتج خريجي التكوينين .

فالتموين ببعديه الرمزي والمادي يكون بما ينتجه التكوين في القدرات الرمزية والمادية للأجيال المتوالية وهذه العلاقة الدورية هي عملية المواريث.

فقيام الجماعة وبقاؤها هو تواصل المواريث للمكان والزمان والتراث والثروة؛ والعضوي بالتزاوج الداخلي فيها . وتلك هي العلاقة بين التكوين والتموين .

المجتمعات البشرية شبيهة بالجهاز الآلي المغذي لنفسه لكأنه جهاز دائم العمل بمدخلات ومخرجات هي من إنتاجه وتلك خاصية المجتمعات البشرية.

وهذه الخاصية هي ثمرة العلاقتين المتعامدتين:

- بين الجماعة والطبيعة ممثلة بالأرض وما فيها من رزق وبينها .

- وبين التاريخ ممثلا بتراكم المواريث.

لكن ذلك ممتنع من دون مرجعية روحية وسياسية هي في الغالب دينية حتى لو صيغت فلسفيا وظيفتها الاشرئباب لما يتجاوز الطبيعة والتاريخ ويصل بينهما .

فيتبين أن العلاقة بين الانتاج الرمزي أو الثقافة) العلوم والفنون) والانتاج المادي أو الاقتصادي (ثمرة الطبيعة وثمرة التاريخ) في وحدة المواريث.

فكلاهما شرط ومشروط في الثاني إما كالعلاقة بين التربية النظامية والتربية اللانظامية: الثقافة مثل النظامية والاقتصادي مثل اللانظامية .

فالثقافة جزء من الاقتصادي مثل التربية النظامية من اللانظامية لكنه مثله هو القاطرة: الاقتصاد مقطور بالثقافة كما اللانظامية مقطورة بالنظامية .

لكن القاطرية والمقطورية متبادلة: فاللانظامية تستهلك ما تنتجه النظامية والنظامية

فالثقافة ثمرة الطلب الاقتصادي للبحث العلمي والاقتصاد ثمرة الطلب الثقافي للحاجات وللأدوات في الانتاج المادي والرمزي للاقتصاد المادي والمعرفي.

والمجتمعات تموت إذا لم توجد هذه العلاقة بين الانتاجين من حيث دوافع الطلب ودوافع التجهيز الأداتي والتوجيه الاستهلاكي في الجماعة ذات السيادة.

وهو شرط الاكتفاء في الرعاية والحماية شرطي السيادة في أي جماعة دون أن يكون ذلك مشروطا بالاكتفاء التام -اوتارسي - المهم التعادل في التبادل .

ونفهم الآن ظاهرتين:

1. الصراع بين القيمتين الاقتصاديتين الاستعمالية والتبادلية ثقافية .

2. والتسويق الاقتصادي لثقافات المستهلكين المستهدفين .

وهذا وحده كاف لدحض الماركسية: فالاقتصادي ليس أمرا ماديا خالصا بل هو بالأساس رمزي بداية وغاية. فبدايته العلم والفن وغايته حاجات ثقافية.

ومثلما قدمنا التربية النظامية على التربية اللانظامية في التكوين سنقدم الانتاج الرمزي أو الثقافة على الانتاج المادي أو الاقتصاد في التموين .

وما حاولنا بيانه من علاقة بين الانتاجين يحدد الشعوب المستقلة والشعوب التابعة: فالتي لها ما وصفنا من شروط القيام الذاتي حرة والبقية تابعة.

وعلامة تبعيتها أن الانتاج المادي مقدم على الإنتاج الرمزي وهو مستورد وأن التربية اللانظامية مقدمة على النظامية لأنها في مناهج الاستيراد .

ليس لثقافتها إنتاج لا رمزي ولا مادي بل هي فلكلور وليس لاقتصادها إنتاج لا رمزي ولا مادي بل هي مستهلك خالص مقابل ما عنده ثروات طبيعية أولية.

وبالتدريج سيصبح مستعمرا ماديا وروحيا لأن ثقافته تموت بالتدريج واقتصاده لن ينمو وسيبقى تابعا حتى لو أنتج بالمحاكاة ما تجاوزه صاحب الإبداعين .

والمسلمون ما زالوا في الاستهلاك التام رمزيا وماديا والشرق الاقصى تجاوز الاستهلاك المادي والرمزي لكن اسهامه في الإنتاج ما يزال محاكاة للغرب .

وكلما تقدم في المحاكاة المادية تراجعت ثقافته الرمزية وشرع في المحاكاة فيها كذلك بحيث إن التغريب يصبح شبه مصير حتمي بسبب

غياب الابداع الفعلي .

كل ما أقدمه في تأصيل نظرية الدولة ووظائفها في الإسلام حتى وإن كان من صياغتي أراه في آيات الآفاق والأنفس من حقيقة القرآن بشرط آل عمران .7

إنه قوانين عقلية وحقائق قرآنية تعدد طبائع الظاهرات التي تتعلق بها حقيقة الدولة ووظائفها أداة لتحقيق استراتيجية القرآن لتوحيد الإنسانية.

إنها معان حاول البحث عنها أعلام المدرسة الفلسفية النقدية العربية: الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ومن الله علي اقتنصتها باجتهاد لن يتوقف ما حييت .

ولأختم التشخيص العام في التموين قبل الشروع في تأصيل بعده الرمزي أي الثقافة العلمية والفنية بالقول إنه لا يسهم لا في ذاته ولا في المادي .

إنه تحول إلى فلكلور عقيم من جنس الأزياء التي صارت رموزا للتشبث الشكلي بالهويات وهي في الحقيقة اعتراف بموتها لجمود يوقف تجديدها الذاتي.

فالحي لا يحيا بالبروتاز أو بالتجميد إلا بعد أن يكون قد مات فصار عنصر متاحف لا عنصر كيان حي يتجدد على الدوام . تراث لا يبدع ولا يتجدد مومياء .

والتراث لا يتجدد بالمحاكاة . لأنها قتل بطيء له : التراث الحي لا يهضم إلا ما يصدر عن قواه الحية الذاتية ورفض الأجنبي من مناعته شبه العضوية.

ولا يعني ذلك أن التجديد ينفي التأثر بما يحدث عند الغير . لكن التأثر يتعلق بإحياء التنافس الإبداعي ؛ تجديد تراثنا يعني اكتشاف سر الابداع فيه .

شكل ما يجري منذ قرنين لم يهدف إلى البحث عن سر الإبداع بل السعي لتوسيع الاتباع بدعوى السبق ما يظن تشريفا وهو في الحقيقة تخريف يعمي الناظر.

وقد بينت في قراءة ابن خلدون بسبق على مكتشف كونت أو هيجل وهو في الحقيقة لا علاقة له بهما لأن اكتشافه من طبيعة أخرى وأهم من هذا الشبه بها .

ابداع ابن خلدون هو تجاوز الفلسفة العملية القديمة والوسيطة لا اكتشاف علم الاجتماع أو فلسفة التاريخ: ابستمولوجيا تجعل التاريخ يقبل العلمية.

وهو انقلاب ابستمولوجي ما كان ليحصل لو لم ينقد الغزالي السببية وينقد ابن تيمية المنطق ليؤسسا فلسفة ترفض القول بنظرية المعرفة المطابقة.

ورمز ذلك في فكر ابن خلدون أساس نقده للكلام والفلاسفة المعاصرين له : كلاهما يتوهم قابلية الوجود للرد إلى الإدراك . والوجود لامتناه والعلم متناه .

وهذه الخاصية تصح على التاريخ صحتها على الطبيعة. كلاهما العام فيه نسبي وهو مستند إلى فرضيات الانطلاق وأدوات المعرفة وعلمها بحدودها .

إنه إبداع ابن خلدون ولا يزيده السبق على كونت أو على هيجل أي منزلة

يمكن أن تضاهي هذه المنزلة الثورية في المعرفة؛ التاريخ كان مستثنى من العام .

عذرا عن الاستطراد لكنه ضروري حتى نعلم أن ما تؤصل له ليس هدفه الكلام على سبق أحد لأحد بل على ما ثمرة التحرر من العلوم والأعمال الزائفة.

ما يعنيني قبل كل شيء وبعد كل شيء هو تحديد المعوقات التي حالت دون النظر والعمل في ثقافتنا التقليدية من أن يحققا مهمتهما تعميرا واستخلافا .

لكني لا أريد ان اكتفي بالتشخيص بل أحاول اقتراح علاج اجتهادي لن تثمر إلا إذا صارت موضوع حوار بين طالبي استعادة دور الامة بشروط العقل والنقل .

والإبداع يستوجب وجود حلول مختلفة عن حلول غيرك بل هو وجودها بذاتك حتى وإن توصل إليها غيرك قبلك أو بعدك . فالقوانين العلمية والفنية واحدة.

المنظومات الفكرية التي توصل إليها هي المختلفة وليس الحصيلة التي تتماثل كلما اقتربنا من القوانين الكلية في دراسة الطبيعة أو التاريخ.

المختلف هو هذه المنظومات التي تشبه الهندام في البناء : فهو ما نعتمد عليه لإنجاز البناء دون أن تكون هي منه بل هي ترمى بعد الفراغ من البناء. ما يبدع هو ولودية التراث بما فيه من إمكانات لتنشيط الخيال المبدع وعقمه بما فيه من إمكان تنويمه . والعلوم والأعمال الزائفة قتلت العلم

والفن .

وهنا نبدأ الكلام على تأصيل التموين الرمزي أو الثقافة في مجال الإبداع العلمي والفني أصلين لكل قدرة في تعمير الأرض وتحقيق شروط الاستخلاف .

والابداع الرمزي العلمي والفني هو جوهر الإنتاج الرمزي المشروط به كل إنتاج مادي فالاقتصاد الحقيقي ليس ثروة الأرض بل ابداع العلم والفن .

وهذا الإبداع الرمزي الشارط للإبداع المادي يرد له الإبداع المادي الجميل فيكون سخيا رعايته ليحقق قاطرة الحضارة وأدواتها المادية والرمزية

وهو ما قتله الطاغوتان الروحي والسياسي بالاستبداد والفساد اللذين هما جوهر الإخلاد إلى الأرض: فمن يغرق فيه يفقد الاشرئباب للمتعاليات ككلب لاهث .

والخيال المبدع للإنتاج الرمزي في العلوم والفنون وأدواتهما شرطه هذا الاشرئباب الذي مثل له القرآن بالنفاذ إلى ما وراء العرش؛ أي رؤية الله.

أما شعوبنا فطموح نخبها منحصر فيما يدخل وما يخرج من البدن إنهم كالدود يأكلون مما تخرجه الأرض بما أضفي عليه من قيمة أبدعها صاحب الحاجة إليه .

لذلك فنحن متسولون في الإنتاج الرمزي وثمراته المادية التي تعالج الرعاية والحماية ومن ثم فنحن أمم عديمة السيادة لعجزها عن شروطهما الفعلية.

والكثير يتجوز فيعتبر الثقافة هي ثقافة المجون ولا يعلم أن المجون نوعان: مجون المبدعين ومجون التابعين . الأول يعمله راحة والثاني يعمله كسلا .

والكسل يعتبره ابن خلدون أولى نتائج انقباض النفس التي فسدت فيها معاني الإنسانية فانحطت إلى الحيوانية التي ترد الفعل بالكذب والنفاق والغدر.

ولأنها كذلك وقاصرة فهي لا تجد عمن تعتدي إلا على المستضعفين من أهلها وذلك هو سر عدوان المستقوين على المستضعفين بيننا ولو بالاستقواء بالأعداء.

ذلك أن جمود الإنتاج الرمزي وتحوله إلى فلكلور ينكص بأصحابه إلى أبعد مراحل البداوة فأصبح كل العرب أصليوهم وحداثيوهم بأخلاق الجاهلية الأولى .

وهم اليوم رغم عددهم وعدتهم أضعف أهل الاقليم بما كانوا في حرب أهلية دائمة أخرجتهم من التاريخ وقد تخرجهم من الجغرافيا التي خضعت للذراعين .

فإيران تسعى جاهدة لاسترداد امبراطورية الاكاسرة واسرائيل امبراطورية ملوك التوراة والعرب كبيرهم يعتدي على صغيرهم وطبالهم يرقص على جثث الشعوب.

والتراث الذي يحرك مخيالهم هو تراث الجاهلية وليس تراث الإسلام ؛ هم قبائل متناحرة حتى في الأنظمة العسكرية التي تدعي التحديث . لا إبداع رمزي .

وهم الفنون الزائفة التي هي في الأغلب سرقات مفضوحة وخاصة في الأدب والسينما وحتى في الإعلام لا تطعم من جوع ولا تؤمن من

خوف، أمة العزل والجوعى .

في العالم كله رجال الأعمال لهم طموح كوني يغزون به أسواق العالم. إلا تجار العرب فليس لهم الطموح المقابل : يغزون أسواق الأمة بنفايات العالم .

مثقفو العالم واقتصاديوه كلهم يسعون لتحقيق شروط السيادة بما يناسب عالم العماليق

إلا مثقفي العرب ونجارهم يريدون محميات ليفسدوا ويسفكوا الدماء . تونس -10 -12 /1438 01-09-2017 لعا وطقييا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحياء العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

توتوبة10- -12 1438 01-09-2017 لعا وطايبا

إن هذه العلاقة بين نوعي التربية النظامية واللانظامية التي تجعل الأول قاطرة للثانية لشمولها بسعتها البشرية كلها بتجاوز قصير التاريخ ومديده.

تجاوز التاريخ قصيره بمديده ومديره بما يصله بما بعده هما جوهر التربية النظامية بما هي قاطرة للجماعات سموا نحو الكونية وما بعد الدنيا .

لذلك اعتبرنا التربية النظامية ودورها القاطرة اللانظامية عبن السعي لتحقيق شروط الاستعمارية الارض بالعمل على علم وشروط نجاوزه بجاذبية المتعالي .

فلننظر الآن ل التربية اللانظامية وكيف تمثل بأثر فاعلية التربية النظامية دور تدعيم الوراثات الخمس وكيف تتدرج نحو تجاوزها إلى الكونية .

الوراثات الخمس:

- والبايولوجية (الإثنية).

الجماعة تتحدد بها وتقوم بها رحما جزئيا وتتأنس بالتدرج نحو الرحم الكوني .

فالتربية النظامية شرط المحافظة على الجماعة بالرحم الجزئي وشرط تجاوزها إلى الرحم الكوني: وذلك هو مضمون النساء 1 حيث نجد المفاهيم الأربعة وأصلها .

فالمفهومان الكونيان هما الرب والخلق من نفس واحدة.

والمفهومان الجزئيان هما الله الذي تساءلون به والأرحام .

والأصل مراقبة الاله بصورته الخامة.

النساء 1 من بدائع القرآن الكريم: ففيها هذه العلاقة وفيها الوراثات الخمسة: التحرير من المكان والزمان والتراث والثروة والعرق للوصل بمضمونها .

لكن قطار التربية النظامية واللانظامية توقف بسبب تعريف ثورتي الإسلام؛ ف"الأمراء" حرفوا العلاقة بين الدستور والقانون فسودوا الثاني على الاول .

وسود "العلماء" العلم على الوجود بأن ردوا الثاني إلى الأول وبدلا من علم الطبيعة والتاريخ للتحرر من سلطانهما أغرقوا الأمة في ثرثرة في ماورائهما . بيده سدها من سادة العالم الذي فقدت الأمة سلطانها عليه .

وهذا كله مناف لنظرية السياسة القرآنية مؤسساتها) الحكم (ولنظرية الفلسفة القرآني ومؤسساتها) التربية) فألغيت ثورة الحريتين بإعادة الطاغوتين .

نكصت الأمة إلى شكل الدولة المصرية الجامد بعد أن صار الفرعون مستبدا جاهلا وهامان مبررا للاستبداد بثرثرة فيما وراء الطبيعة التاريخ ..

ما أريد تأصيله هو استعادة دور التربية النظامية لتكون قاطرة للتربية اللانظامية فتصبح الجماعة قادرة على تثبيت كيانها واحيائه بالكونية القيمية.

ويخطئ من يتصور أن وصفي للنكوص والتحريف مقصور على ذوي الثقافة الإسلامية التقليدية بل هو يشمل من يدعون الحداثة وهم أكثر إصابة منهم بالمرض .

فالحد اثيون العرب يخلطون بين ثقافة الحداثة والتنوير وثقالة الاستعمار والتزوير. ليست حداثتهم إلا تبني ما استنبطوه من سلوك المستعمر إزاء شعوبهم ..

والاستعماري ونخبه الفكرية فعل بالحداثة وقيمها ما فعله "الأمراء" و"العلماء" بالأمة قلبا للعلاقة بين الدستور والقانون وبين الوجود والعلم .

ولهذه العلة فمجتمعاتنا تعيش حربا أهلية بين تعريفين للإسلام وللحداثة أدت إلى نفي التعدد والتعايش والقيم الكلية وإطلاق الصفين رؤاهم بلاوعي .

لذلك اعتبرت علة النكوص الأول الحرب الأهلية التي ترتبت على الفتنة الكبرى وعلة النكوص الثاني الحرب الأهلية التي ترتبت على الفتنة الصغرى .

ومدار الفتنتين هو مآل الحرب الأهلية حول الحكم والتربية الذي ألغى الحريتين الروحية والسياسية فأسس الاستبدادين والفسادين في الحكم والتربية.

والغريب هو أن النخب التي تدعي الحداثة صارت أكثر تعصبا وتحجرا من النخب التي تدعي الأصالة: لكأن هذه تريد أن تتحدث بصدق وتلك تزداد خوفا منها .

لذلك تجد النخب التي تدعي الحداثة تزداد لجوءا للاحتماء بنوعي الانظمة المستبدة العسكرية والقبلية في بلاد العرب ويرفضون التأصيلي المحدث.

فهم يتمنون لو أن كل الإسلاميين داعشيون . فهذا يسهل عليهم الأمر ويمدهم بالسند الغربي . أما الإسلامي التحديثي فيخيفهم لعجزهم عن منافسته السياسية.

ولذلك فهم قد أصبحوا أعدى أعداء الديموقراطية التي يعتقدون أنهم لا

حظ لهم في المحافظة على سلطانهم لو أصبحت أسلوب الحكم في البلاد العربية.

وهذا الذي أصفه في علاقة النخبتين والحرب الاهلية هو مجال التربية والأخلاق الموضوعية .يا الجماعة التي نريد دراسة دورها التربوي اللانظامي .

فالمناخ الروحي لدى النخبتين والأخلاق الموضوعية في سلوكهما أفضل ما وصفه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية: الكذب والكذب والجبن والنذالة.

وأزعم أني رأيت الكثير من الشعوب والثقافات. لكني لم أر أسفل من النخب العربية بصنفيها الإسلامي والعلماني . قلة قليلة منهم يمكن الوثوق بهم .

وما يقال عن الحكام يمكن أن يقال عن المعارضين مثله وحتى أكثر منه: الكل يريد قسطه من الاستبداد والفساد والمرقاة إليهما هو السياسة والحكم .

وليس بالضرورة المساهمة الذاتية بل المساهمة بالتبعية حتى للمافيات السرية والعلنية. فكون تونس فيها مائتين وسبع من الاحزاب لا يدل على حب الوطن بل على خيانته .

فإذا أضفت إليها مرض العصر أو ما يسمى بمنظمات المجتمع المدني علمت ان الأمر لا علاقة له برعاية الشأن العام بل بالتمعش من دعوى رعايته : أبصق في وجوهم .

والسؤال هو كيف يمكن في مثل هذا المناخ أن نحقق شرطي التربية؛ اللانظامية بالانغماس في المجتمع والنظامية بتجنب تأثير هذا المناخ الروحي العفن.

حل افلاطون إجرامي ؛ عزل التربية النظامية عن المجتمع أو القضاء على ما ينافي قيم التربية النظامية التي يقترحها . والتأصيل هدفه تجديد حل القرآن.

وهذا المناخ الروحي الذي يسيطر على المسلمين في كل المحميات التي يسمونها دولا والذي آل إلى فساد معاني الإنسانية يحكمه قانون عام أحاول صوغه .

فشكل أمة صار صراعها الداخلي ملهيا عن صراعها الخارجي إلى حد يجعل الأول أداة الثاني الى ان يصل مآلها الانهيار وقد يصل إلى الزوال: سر قانون ابن خلدون.

ابن خلدون وضع قانونا اشتقه من فساد معاني الإنسانية مباشرة لكنه أغفل عن ذكر كيفية حصول المآل منه . فهو لا يحصل مباشرة بل بوساطة هذه العلاقة.

ففساد معاني الإنسانية كما يصفه ابن خلدون هو الذي يفرض على الأمة سلطان الصغار أي تفاهة النفوس عند نخبها صراعا على التوافه وتغفل عن أعدائها .

بل أكثر من ذلك لا تكتفي بالغفلة عن أعدائها بل هي التي تدعوهم لمساعدتهم في الحرب الأهلية بينهم فيكونوا بذلك أداة تحقيق أهداف

أعدائهم.

بهذا يصبح قانون ابن خلدون واضحا، ولنا عديد الأمثلة في الماضي(الاندلس) و الحاضر تفتت العراق وسوريا وبداية تفتت الخليج وقبله تفتت المغرب،

وعلامته الأساسية الطبالون الذين يصفقون للمتنازعين فيعظمون أفعالهم التي هي في الحقيقة تغريب ذاتي وخدمة للأعداء . وأزعم أن فلسطين من ضحاياه.

هذا هو المناخ العام الذي كان مسيطرا على العرب قبل الإسلام فجعلهم عبيد فارس وبيزنطة مناذرة وغساسنة وابن خلدون يعتبرهم علة الفتنة الكبرى .

فالتشيع توظيف فارسي لذوي الميل المناذري لحزب علي والتسنن توظيف رومي لذوي الميل الغساسني : وهما أصل الفتنة الكبرى بالانقلاب على عثمان .

والانقلاب على عثمان بداية الانقلاب على العلاقة بين الدستور والقوانين وبين الوجود والعلوم فرد الأول منهما في الحالتين إلى الثاني : سر الطاغوتين .

ولا تزال الأمة على هذه الحال نخبها لصغارهم الروحي والسياسي ليسوا إلا دمى يحركهم الفرق في إخلاد الكلاب إلى الأرض فيفقدون الامة سلطانها عليها .

كيف في هذه الحالة التي وصفت يمكن للتربية اللانظامية أن تحقق

المطلوب فالتربية النظامية من دونها تكون مجرد نظريات يعارضها حال القيم الفعلية.

وقد يبدو التفسير دوريا فهو تفسير للانقلاب المعرفي بالانقلاب السياسي وتفسير للانقلاب السياسي بالانقلاب المعرفي. لكن الأمر أعمق من ذلك بكثير .

الانقلاب السياسي لا يكفي لتفسير الانقلاب المعرفي والانقلاب المعرفي لا يكفي لتفسير الانقلاب السياسي . إذن ماذا حصل؟

الانقلاب السياسي بداية.

بداية كان يمكن ألا تدوم لو لم يؤيدها الانقلاب المعرفي. فقد أضفى عليه شرعية في كلا الصفين : الشيعي والسني . المعرفي دعم السياسي بالعلوم الزائفة.

كان يمكن للانقلاب السياسي أن يعتبر حالة طوارئ موقتة للخروج من الحرب الأهلية. أصبح للحزبين ذا كنسية وحق في الحكم مخالف لنظرية القرآن.

الكنسية الشيعية والحق الإلهي صريحان . الكنسية السنية والحق الطبيعي) للغلبة) ليس صريحا بل هو يعتبر في الفقه كله مخالفا للشرعية فغطي بشكلياتها .

وبذلك يتبين أن التفسير ليس دوريا بل هو مبني على أن الانقلاب السياسي معلول بحرب أهلية والانقلاب المعرفي جعل حالة الطوارئ شرعية دائمة.

والانقلاب المعرفي أنتج كل العلوم الزائفة التي حرفت وظيفة المعرفة

بوصفها عبادة في الغيبيات وبحث في قانون الطبيعة والتاريخ في الشاهديات.

فأصبحت الأمة جاهلة بقوانين الطبيعة الرياضية وقوانين التاريخ الخلقية فعجزت عن علاج مسائل تعمير الارض بالعلوم والأخلاق : فساد معاني الإنسانية.

ولهذه العلة اعتبرت تقلب دلالة فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 مركز المسألة المعرفية وعلة تخلف الأمة التي أصبح علمها ثرثرة وعملها تهريجا .

ولا يمكن للثرثرة والتهريج أن يمثلا مناخا اجتماعيا عاميا وعمليا تقنيا وخلقيا لتكوين أجيال قادرة على تحقيق أهداف التربية والتكوين شروطا للسيادة.

اعتذرلمن يكتب املاءات التغريدات لأني لم اسرحه حتى يوم العيد . فالأمر جلل وجلال العيد يقتضيه ؛ حال أمة الإسلام تجعلني أسأل بأية حال عدت يا عيد .

خاصة وكل شيء يكاد يجيب ليس في الأمر تجديد . كل ما وصفته ذراه حبا في أزمة الخليج التي تكررت في كل المجموعات العربية بل وبين نخب كل بلد عربي .

حل القرآن الكريم بين ؛ الحريتان الروحية في التربية والسياسية في الحكم هما ما بدأ به الإسلام مع كل ما وضعه من مبادئ لتحقيق شروط وحدة المتعدد.

فهذا الحل يعالج القضية في الداخل) نفس الجماعة) وفي الخارج) بين الجماعات) وهو حل للقانون المحلي والقانون الدولي بنفس القيم الكونية.

فالتربية اللانظامية تعوض التربية النظامية عندما تكون الجماعة فاقدة للحرية الروحية وللحرية السياسية. فهذا الفقدان هو فساد معاني الإنسانية.

ولما كانت الإنسانية كلها مسهمة في التربية النظامية مهما انغلقت الأمة فإن هذا الانغلاق يجعل الأمة عقيما تكتفي باستعارة منجزات الإنسانية.
تينب -10 -12 /1438 01-09-2017 لعا وطقييا ه

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم [لأ مار والبيان - (لرير التنفيزي: حمر عراس ارزدتي

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

رتسب -10 -12)1438 2017-09-01 للع والبيا

تأصيل الد ول ووظائفها في الاسلام

نشرع في تأصيل وظائف الدولة بعد أن أصلنا نوعي الوظائف وما بينهما من علاقات ثم فروعهما وعلاقتها وننطلق من تعريف الجماعة صاحبة الدولة السيدة.

اليوم عيد تحرير الإنسان من التضحية بالإنسان وبداية وعيه بتكريمه خليفة يشرئب لمثاله الأعلى الذي هو جوهر الإيمان رمزا إليه بأسئلة إبراهيم .

وهي أفضل لحظة من تاريخ الأمة للبحث في شروط استئنافها هذا الاشرئباب للتحرر من الغرق فيما ألهاها عن أهلية للخلافة: طالت غيبتها عن التاريخ.

فما الجماعة التي تستأهل الاستخلاف الجزئي طريقا إلى الاستخلاف الكلي غاية لاستراتيجية الإسلام توحيدا للبشرية بقيم كونية تجررها من العبوديتين؟

ولماذا وصفها القرآن بأنها الجماعة الشاهدة على العالمين؟

وماذا تعني الشهادة على العالمين إثباتا أو نفيا لهذه الأهلية منزلة وجودية للإنسان؟

أصيل ساق وخالك الدولة وفرعهما يبين القيم التي تحكمها لتحقق هذه الاستراتيجية بمرحلتيها : تحقيق عينة حاصلة بالفعل من غاية ما تزال بالقوة.

فالعينة هي السهم الحاملة للرسالة وباقي الإنسانية مجال الدعوة لنقل الإنسانية من العبوديتين إلى الحريتين الروحية (الذات) والسياسية)

المواطن (٠

ويقتضي ذلك الانتقال من الرحم الجزئي علة تعدد الجماعات عائق الحريتين إلى الرحم الكلي شرط الأخوة الإنسانية وتجاوز الشروق العرقية والطبقية.

ذلك أن الجماعة الجزئية مبنية على خمسة أصناف من الإرث ضمانا للوحدة الأصلية فيها - وارث زماني

كل جماعة جزئية بسبب صراع البشر على الاحياز بمنطق التاريخ الطبيعي تتحول إلى كيانات منغلقة عما حولها من الجماعات بهذه الموروثات الخمسة.

فانغلاق جماعة بحيازة قطعة من المكان (توارث الثروة) خلال قطعة من الزمان) توارث التراث) فينتج التزاوج الداخلي (توارث عضوي (: رحم جزئي يهمل الكلي ٠

فتصبح الجماعات الإنسانية الجزئية حربا على وحدة الإنسانية بسبب الحرب على تقاسم المكان والزمان مصدري الثروة والتراث بمرجعيات ترسخ الانغلاق ٠

إنها المعوقات التي يرفضها الإسلام مع علاجها كحقيقة متأتية من دور التاريخ الطبيعي التاريخ الخلقي بوصف الإنسان طبيعيا وخلقيا في آن.

والعلاج تعدده آيتان هما جوهر الرسالة الإسلامية بما هي استراتيجية توحيد الإنسانية توحيدا يقبل تعدد الجماعات في إطار تعايش الأخوة المتساوين ٠

وهو تعايش الاخوة المتساوين في نفس الجماعة وبين الجماعات فالقانون

السياسي والخلقي القرآني لا يسير بين داخل وخارج بل هو في آن محلي ودولي .

والآيتان هما النساء 1 والحجرات 13 وقد سبق أن شرحناهما . وتأصيلنا لوظائف الدولة تأصيل للقانونين المدني والخلقي في أي جماعة وفي العالم في آن .

وهذا يعني أن الوظائف العشر التي تتشرع إليها وظيفتا الرعاية والحماية كونية لا يمكن أن تختلف من جماعة إلى جماعة وتلك هي ثمرة ثورتي الاسلام.

وهذه الحقائق هي ما كان يؤمن به المسلمون قبل حصول الفتنة الكبرى والحروب الأهلية التي أدت إلى نكوص الامة بإعادة عائقي الحريتين : الطاغوتين .

فحرفت كل علوم الامة بسبب قلب العلاقة بين الدستور واجراءات تطبيقه القانونية التي صارت أصلا وقلبت فصلت 53 وتجرأ "العلماء" على آل عمران 7.

تجرأ "الأمراء" على الدستور بأن جعلوه تابعا لإجراءاتهم التي استردت طاغوت الحكم فتجرأ "العلماء' على الابستمولوجيا لاسترداد طاغوت التربية.

والمعلوم أن ابن خلدون فسر فساد معاني الإنسانية بهذين الطاغوتين : وقد عرضنا نصيه المتعلقين بأشرهما على المفرد والجماعة فلا تبقى أهلا للخلافة .

فاقد أهلية الخلافة لا يشهد على العالمين لفقدانه الشهادة على كونية قيم الدستور القرآني ونكوصه إلى قانون التاريخ الطبيعي داخل الجماعة وخارجها.

هذا هو الوضع الراهن للأمة التي تحولت إلى جماعات متفاصلة ومتحاربة وليس لها ما يغري بقية البشرية لاعتبارها نموذجا للأخوة والمساواة الموحدتين .

التأصيل الذي سنباشره الآن هدفه بيان حقيقة هذه الوظائف بكونية القيم القرآنية التي تغري جميع البشر باحتذائها فتنجح استراتيجية التوحيد القرآني .

وأبدأ بتأصيل الفرع الأول من الرعاية أي التربية النظامية التي تبدو جزءا من التربية اللانظامية لأنها بعض من كل ومع ذلك فهي أشمل منها بكثير .

فالتربية النظامية تحصل في مجتمع مصغر هو عينة من المجتمع وظيفته اعداد النشء

وما لدى الجماعة الحية التي هي المجتمع ككل يبقى دائما دون ما لدى هذه الجماعة المختصة بالتربية من حيث تحصيل الخبرة الكونية ذات النسقية.

فتكون التربية النظامية قاطرة التربية اللانظامية. ورغم كونها بعضا من الكل فهي أوسع وأشمل من الكل والكل يبقى دائما وراءها من حيث كونية القيم .

واليوم-يوم الاضحى أو تحرير الإنسان من تضحية الطاغوتين به . اتضحت لي ترجمته القرآنية ثورة على الطاغوتين بتبين الرشد من الغي أصلا للإيمان الحر.

إنه مدلول الوصل بين 255 و256 من البقرة؛ تعريف إله الإسلام موصول بتعريف الإيمان الحر الذي لا إكراه فيه مشروطا بتبين الرشد والكفر بالطاغوت.

واليوم بعد فهم هذه العلاقة أستطيع أن أعرف دوري في الترقي إلى هذه الحقيقة التي تمثل عندي جوهر الرسالة الإسلامية؛ آخر خطوة للفهم طبيعتها .

فأصلها القرآن استراتيجية توحيد الإنسانية بمفهوم الاخوة البشرية والمساواة شرطين لسياسة العالم بقيم الاستخلاف وفروعها أعلام المدرسة النقدية.

والأعلام هم :

- الأول حررها من التحريفين الموظفين للفلسفة والدين

- والثاني حرر الفلسفة النظرية والعقدية

- والثالث حرر الفلسفة العلمية والشرع.

- أما الرابع -وهو دوري في المدرسة النقدية- هو فهم هذه المراحل وبيان طبيعة ما تصدت إليه دون أن تستطيع تحديد طبيعته : عكس النظر والعمل القرآنيين .

وبفهم دور الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وما أضيفه ببيان ما لم يقع تحديده ليتم هذا الدور يصبح بوسعنا تأصيل وظائف الدولة بقيم الرسالة.

تأصيل التربية بالنظامية وفهم علاقتها باللانظامية شرطه تجاوز تعريف الفلسفة والدين) الغزالي (وبوضع نظريتي النظر والعمل) ابن تيمية وابن خلدون (.

وشرط التجاوز فهم معوقاته وأصلها علة قلب الحكم والتربية القرآنيين : رد الدستور إلى القانون (فلسفة التاريخ) ورد الوجود إلى العلم) فلسفة المعرفة) .

هو هومة

دوري لا يتجاوز بيان حقيقتين : القرآن فلسفة نظر وعقد وفلسفة عمل وشرع وهو يؤسس فلسفة الطبيعة على الرياضيات وفلسفة التاريخ على الأخلاقيات.

ولا يمكن أن يكون القرآن كما وصفت من دون نظرية في المعرفة تنفي الإحاطة المعرفية و نظرية في العمل تنفي الإحاطة العملية: نسبية الاجتهاد والجهاد.

وبهذين النسبتين يؤصل حصر السلطة في حفظ شروط التعايش بين المتعدد بالجوهر العقائد والشرائع أي شروط التعاون والتعاوض العادل رعاية وحماية.

شكل ما يتعلق بالعقائد والشرائع يرجئه القرآن للحساب إلى يوم الدين وينهى الرسول عن تجاوز دور المبلغ والمبشر والمنذر فهو ليس (عليهم بمسيطر+.

وأهم مبد أي شريعة الإسلام أن الله يمكن أن يعفو فيما علاقة الإنسان به ولا يمكن أن يعفو في علاقة الإنسان بالإنسان ومنها الكفر بالله.

فالكفر بالله علاقة إيمان بغيره ويعود دائما للإنسان لأن ما يعبده الإنسان من دون الله هو حاجته وغالبا ما تكون بيد إنسان آخر فيعبده من أجلها.

والشريعة لا تنطبق إلا على شروط العيش المشترك وإذا تعلقت بعلاقة الله بالإنسان فهي تجاوز ما لم يكن الأمر متعلقا بعدوان البعض على عقائد البعض .

وإذن فيمكن القول إن الشريعة وظيفتها حماية التعدد وليس نفيه وذلك لأن القرآن في المائدة 48 يعتبره شرط التسابق في الخيرات وحرية العقد الديني.

فلا يتبين الإنسان الرشد من الغي ما لم يقتنع بنفسه خلال مقارنة ما يوجد في الجماعة من بدائل تسابقا في الخيرات فيختار الإسلام ذروة الرشد .

هذه هي أحكام الدستور القرآني التي حرفت بعد أن قلبت العلاقة بينها وبين الأحكام الظرفية التي احتيج إليها في قوانين تطبيقية جزئية جعلت أصلا ء

وقد بينت سابقا دلالة ذلك في القانون وفلسفة الحق: فلا يمكن للأحكام الخاصة بظرفيات محدودة أن تصبح هي الاصل بل الدستور أصلها ومحدد مدى نفاذها .

فالعلاقة بالمختلف في الحرب غيرها به في السلم . والعلاقة بالآخر المعتدي غيرها بالآخر المتعامل . فدار الحرب لا تشمل الآخر عامة بل الآخر المعادي.

والأمثلة كثيرة وهي من هذا الجنس. فالاجتهاد والجهاد ينطبق عليهما هذا

العلاج: حدهما في الدستور القرآني أصل وتطبيقاتهما يحدها ظرفها الخاص .

فلنعين الآن:

1. مضمون التربية النظامية 2. وطرقها

5. والأصل صلتها بعلاقة جماعتها الحية بالإنسانية عقلا ونقلا في آن وكالعادة فهذه معادلة مخمسة قلبها هو الأساس في فهم علاقة عنصرها الأول بالأخير وعنصرها الثاني بما قبل الأخير كعادتنا في كل معادلات تعليلنا .

مضمون التربية النظامية لا يهم إلا بالعلاقة بين الجماعة الحية والإنسانية: الزاد المعرفي الإنساني حول الطبيعة والتاريخ لتجويد حياة الإنسان.

وهذا الزاد بنص القرآني أصل علاقته بالطبيعة هو فهمها الرياضي وأصل علاقته بالتاريخ هو فهمه الخلقي والأصل الجامع هو علاقة الإنسان بها أربعتها .

فسلطان الطبيعة على الإنسان هو أنها مصدر رزقه وسلطان الإنسان عليها بقدر علمه بقوانينها لذاته ومن أجل رزقه الذي يستمده منها بعمله على علم .

وسلطان التاريخ على الإنسان هو سلطان الإنسان على الإنسان . وسلطان الإنسان على الإنسان شرطه سلطان الإنسان على ذاته : وسلطانه على ذاته أخلاق .

والعلاقة بين الطبيعة والتاريخ وجودا وبين الرياضيات والاخلاقيات معرفة

هو المضمون الحقيقي لكل تربية إنسانية والبقية مكملات . الأربعة كونية .

ماذا أعني بأن الأربعة كونية؟

الإنسانية كلها مشاركة في اكتشاف الطبيعة والتاريخ وفي اكتشاف قوانين الأولى الرياضية وقوانين الثاني الخلقية.

ومن يقرأ القرآن بتدبر يتبين له ذلك لأن مضمونه كوني يتكلم على الإنسانية كلها من حيث علاقتها بالطبيعة والتاريخ ويدعو مخاطبيه لمعرفة قوانينهما .

لذلك لم أر أسخف ممن يبحث عن تأثر القرآن بما تقدم عليه من الأديان والفلسفات: فالقرآن لا ينفي ذلك بل هو يعلن عنه ولكن بمنطق التصديق والهيمنة.

موقفه كوني لكنه نقدي . فالتصديق يعني أنه لا يرفض الحصيلة الموجبة من التجربة البشرية والهيمنة تعني أنه هو الذي يحدد معايير الصادق والكاذب.

إنه الكلي الخاتم . لنضرب مثال نقده لليهودية والمسيحية والمجوسية والصابئية والشرك (الأديان الخمسة التي يعترف بها ويرجأ الحكم فيها ليوم الدين (.

فمنهج التصديق والهيمنة هنا يتكون من أمرين: بيان الديني وتحريفه بمعايير حددها الدين الخاتم ثم يعالج ضرورة التعايش معها بالتسابق في الخيرات.

فيحدد مضمون التربية الروحية والسياسية التي تؤسس لاستراتيجية توحيد البشرية ليس بقانون التاريخ الطبيعي كما في العومة بل بالتسابق في الخيرات.

ثم إلى الثاني) الطرق) والرابع (الاطراف) . ولنبدأ بالأطراف: وهي خمسة:

- ومصدر النشء المربى
- وغاية النشء المربى
- ثم السلطة الشرعية

الجماعة التي يأتي منها النشء والجماعة التي تستعمل النشء في الانتاجين المادي والرمزي . هما نفس الجماعة ولكن بالتخصيص هم الأسر ورجال الاعمال .

والعملية التربوية شغل المتعلم والمعلم باحثين علميين رغم أن الثاني أكثر خبرة من الأول . لكن خبرته تتعلق بتبليغ الموجود منها وليس باكتشافه .

فغالبا ما يكون المتعلم أكثر قدرة على الاكتشاف من المعلم ولكن بشرط حرية التفكير والإبداع في تعليم استكشافي يعالج تلقين "الشيخ" الذي يغسل الميت .

وهنا تأتي وظيفة السلطة الشرعية التي تحدد شرائع التربية كما يصفها ابن خلدون لئلا تصبح مفسدة لمعاني الإنسانية. وهو أولى علاج أمراض الامة.

الطرفان الأولان يمولان التربية النظامية بالنشء وبكلفة تكوينهم . والطرفان الثانيان يتكونان وينتجان الرزقين المادي والروحي . والطرف الخامس يشرع.

وهو يشرع باعتبار حرية المعرفة العلمية والحاقبة ما يتبعها من الإبداعات الفنية والجمالية والتقنية عامة وباعتبار الحاجة الظرفية للجماعة خاصة.

وهكذا نصل إلى قلب المعادلة: الغايات من التربية النظامية . تكلمنا عليها بصورة عامة عند الكلام على شروط الانتاجين تكوينا وعملا على علم ومنهج .

تلك هي الغايات العاجلة في كل جماعة: تكوين النشء لتستمر في الوجود بما ينتجه النشء المكون من تراث وثروة ثمرتين للعمل على علم بالطبيعة والتاريخ.

وللتربية غايات آجلة منتسبة إلى التاريخ المديد واللامتناهي : ففي التاريخ المديد الغاية هي رفع مستوى الجماعة بالتراكم من خلال النشء المتعلم .

وفي التاريخ اللامتناهي يكون هدف التربية النظامية وصل الإنسان بما يتجاوز التاريخ الأدنى إلى التاريخ الأسمى : وهو مجال الاديان والفلسفات.
تنسب -10 -12 /1438 01-09-2017 للع وطقييا ه

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حقبة العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. في: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومستجداتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

رتسب -09 12 - /1438 31-08-2017 لعل والبيات

ما القصد بوظيفة الرعاية؟

القرآن الكريم رمز إليها ب (أطعمهم من جوع» . كما رمز إلى وظيفة الحماية ب(آمنهم من خوف') . سنتجاوز الرمزين إلى حقيقتهما .

والتجاوز يأتي من أننا تكلمنا على وظيفتي الدولة قبل ذلك بمفهومين هما التربية والحكم . ودلالة مفهوم التربية هو الناقل من الرمز إلى الحقيقة.

فالتربية من الربو وهو بدني قبل أن يكون روحيا . ومن ثم فالتربية تتعلق بالربو البدني والنضوج الروحي الذين هما جوهر رعاية الجماعة للفرد الإنساني .

والانثروبولوجيا تبين أن الطفل الإنسان أحوج الاطفال في عالم الأحياء للرعاية: يبقى تسعة أشهر يغتذي بتوسط أمه ولا يتكلم إلا بعد ضعفي هذه المدة.

فيكون ربو البدن (ليغتذي بحصيلة العمل الإنساني (وربو الروح) ليتكلم ويعلم حصيلة النظر الإنساني) مشروطين بوجود جماعة تنظم هذه العملية بمؤسسات.

لكن وجود الجماعة نفسها مؤسسة تسهم بكاملها فيها فيكون مفهوم التربية البدنية والروحية حاصلا في الجماعة نفسها وفي مؤسسات خاصة بها : نوعا التربية.

التربية عملية معقدة تجري في المجتمع ككل وهي التربية اللانظامية أو بمجرد العيش في الجماعة ثم التربية النظامية التي تقع في مؤسسات

مختصة فيها .

وهذه العملية البدنية والروحية التي تجري في المجتمع ككل (تربية لا نظامية) وفي المؤسسات المختلفة (نظام المدارس) هي للتكوين وتحصيل خبرة البشرية.

والتكوين وتحصيل خبرة البشرية بالتربية تحتاج إلى نموين بغذاءين:

- أحدهما يتقدم فيه البدن) الاقتصاد)

- والثاني تتقدم فيه الروح) الثقافة): فالاقتصاد هو الانتاج المادي بضائع وخدمات لسد الحاجات المادية خاصة والثقافة هي الانتاج الرمزي بضائع وخدمات كذلك لسد الحاجات الروحية.

فتكون العلاقة بين الانتاجين شديدة التعقيد تشبه علاقة البدن بالروح: فالاقتصاد مشروط بما تبدعه الثقافة من أدوات انتاج والخيارات الاستهلاكية.

والثقافة مستحيلة من دون الثروة التي هي مردود الاقتصاد الممول للعمل الفكري الذي ينتج ادوات الانتاج بعلم الطبيعة والتاريخ) العلوم والفنون).

والعلاقة بين الانتاجين الاقتصادي والثقافي متبادلة تبادل العلاقة بين التكوين والتموين : فالأجيال تكون لتكون الأجيال المنتجة لنوعي الغذاء .

نوعا الغذاء للتموين أي ثمرة الانتاجين المادي والرمزي هما في آن ما به يكون الإنسان وما به يتمون :؛ فتكون أبعاد الرعاية أربعة فروع لأصل واحد .

وهذا الأصل الواحد هو الجهاز العصبي للفروع الأربعة التكوينية والتموينية:

إنه البحث العلمي والإعلام العلمي في الجماعة السيدة في رعاية نفسها .

سأعود لتأصيل فروع الرعاية فرعا فرعا بعد أن أصل للحماية عامة كما أصلت للرعاية عامة وأعود إليها كذلك فرعا . فعلاقتهما ينبغي درسها من المنطلقين .

فلا يمكن تخيل مجتمع إنساني قادر على تحقيق ما ذكرنا من وظائف الرعاية إذا لم يكن ذا نظام حكم يحقق شروط الأمن والسلم فيه لتحصل الرعاية.

نحن إذن في علاقة دورية وسنكون أمام قضية مجانسة للبيضة والدجاجة لو كان المطلوب الترتيب الزماني بين الوظيفتين : هما متماهيتان دائما ومتناسبتان .

فمن دون رعاية لا تستطيع الجماعة حماية نفسها ومن دون حماية نفسها لا تستطيع الجماعة رعاية نفسها: والأمم فاقدة السيادة هي المتسولة فيهما معا .

وهذه حال كل الدول العربية والإسلامية حتى التي تبدو أغناها؛ فثراؤها ليس ثمرة إبداع نظري وعملي وهو لا يحقق لها الحماية بل يجعلها محميات .

والتناسب بين الرعاية والحماية المتصاحبتين ينتج عن إبداع الامة النظري والعملي لشروط الرعاية المادية والرمزية ومنها تستمد شروط الحمايتين .

فإبداع الأمة النظري والعملي لشروط الرعاية لا يكون ممكنا بعقل من دون حماية في الداخل بالقضاء والأمن وحماية من الخارج بالدبلوماسية

والدفاع.

فهذه العلاقة تنتسب إلى التاريخ المديد إذ كما رأينا فالرعاية تكوينا وتموينا تعني تربية

أجيال وتغذيتها بثمرات الإبداعين .

وهي كذلك علاقة دورية: كلما كان الغذاء المادي والروحي إبداعيا كانت الاجيال أقدر على الإبداع النظري والعملي المنتجين للغذاءين: التراث والثروة.

وهذا لا يحصل بين عشية وضحاها وحتى إذا حصل لا شيء يضمن بقاؤه إذا لم تكن الامة قادرة على حمايته من النزاعات الداخلية والصراعات الخارجية.

فالتناسب بين الرعاية والحماية يمكن أن يقدر بكلفة هذه على تلك وتضحية تلك من أجل هذه . ومعناه أن كلفة وظائف الحماية جزء من كلفة الانتاجين .

وإذا كان الانتاجان تابعين للقطاع الخاص فإن كلفة الحماية ينبغي أن تحسب على القطاع العام عن طريق الجباية التي تخصم من أرباح الانتاجين .

فالقضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع وأصلها بوصفه جهازها العصبي أي الاستعلام والإعلام السياسي في الدولة جزءا من قاعدة الانتاج الأساسية.

والقاعدة الأساسية بعد هذا المستوى الشارط لسلامة العيش المشترك نجد شروط التواصل والاتصال واساسيات الحياة الأولى أي الماء والغذاء

والدواء.

فعناصر القاعدة الأساسية هذه هي شروط الانتاجين اللذين هما شروط التموين الذي هو شرط التكوين والذي هو شرط الشروط في تواصل حياة الجماعة السيدة.

وما سميته الجهاز العصبي لوظائف الحماية - الاستعلام والإعلام السياسي - جزء لا يتجزأ من الجهاز العصبي لوظائف الرعاية أي البحث والإعلام العلميين .

فالدولة ككيان حام وراع تشبه الذات الطبيعية رغم أنها ذات معنوية وينبغي أن يكون عملها على علم بأحوال الجماعة نزاعاتها الداخلية والخارجية.

عند احصاء أبعاد القاعدة الأساسية للوجود المشترك السلمي عددت اربعة فروع دون أصلها : ذكرت الحماية والتواصل والمواصلات وشروط الحياة الأولى . فما هو أصلها وجهازها العصبي؟ إنه ما يجعل تلك الجماعة جماعة ذات وحدة جغرافية شرطا لثروتها وتاريخها شرطا لتراثها ومرجعية هوية شرطا لوحدتها . وهذا الجهاز العصبي هو إذن كيان الدولة الحية بدنا وروحا أي أحيازها أعني جغرافيتها وتاريخها وثروتها وتراثها التي توحدها مرجعية مشتركة. المرجعية المشتركة ليست أفكارا في الأذهان دينية كانت أو فلسفية بل هي معالم فعلية ثمة في الأعيان توحد مكانها وزمانها وثروتها وتراثها . وهي معالم قائمة تتجسم فيها ثروة الأمة المادية) المنجزات الاقتصادية والثقافية) وتراثها الرمزي) العلمي والفني (ثمرة جغرفة المكان وأرخنة الزمان . فجعل المكان جغرافيا يشبه العمارة والزمان تاريخا يشبه

الرواية وهما عملان فنيان يعبران عن رؤية الجماعة لوجودها وتحقيقها في مكانها وزمانها . المرجعية هي هذه العلاقة بالمكان المجغرف والزمان المؤرخ بعمل الجماعة ليس المتساوقة بل أيضا المتوالية لأنها هي عين إرث هؤلاء عن أولئك. أما معتقدات الأمم دينية أو فلسفية فصورة ذهنية سابقة أو لاحقة للمعالم الماثلة في الوجود العيني . وبهذا المعنى فشكل الأمم نصية ومعلمية دون تمييز. ولنأخذ كمثال نص القرآن فنحن نؤمن بانه كلام الله لكنه أيضا عبارة نصية عن المعالم التي تحدد المكان والزمان والثروة والتراث والمعتقدات. وفي القرآن المكان هو كل العالم والزمان كل تاريخ الإنسانية والثروة هي الاستعمار في الأرض والتاريخ هو الاستخلاف فيها والعقيدة كونية عالية. ولهذه العلة كان القرآن والإسلام مخيفين من يريد أن يستعمر الكون بأيديولوجيا عبادة العباد للعباد وليس كما يريد الإسلام عبادة رب العباد.

وهذه هي المعركة الحالية: فالفتح في الإسلام كان شعاره التحرير من عبادة العباد بعبادة رب العباد فيحافظ على الشعوب وعدد الطبيعة والثقافة.

وسنرى أن كلامه على وظائف الدولة حماية ورعاية لا يقتصر على قطعة من المكان والزمان بل هو يطبق نفس الأخلاق والقانون الداخل والخارج .

لكن العلوم الزائفة التي قاب أصحابها فصلت 53 وتجرأوا على آل عمران 7 ألغت كل ذلك لأنها أعادت ما ألغاه القرآن ليؤسس الحريتين الروحية والسياسية.

وكل ما شرعت به كتابته بعد الثورة أصبح لصيقا بمطالب الإصلاح

الشامل بخلاف ما كتبته قبلها يبدو أبحاثا فلسفية نظرية بعيدة عن هذا الهم الملتزم.

لم أعد أبالي بالشكليات الأكاديمية وفضلت اختيار التعبير بالطريقة التي تمكن من التواصل مع الشباب الباحث عن فهم ما فرطت فيه الأمة فتدنت وذلت .

قد أفهم كل العجائب إلا عجيبة أن تسد في المسلم معاني الإنسانية كما وصفها ابن خلدون: فالمسلم إن لم يكن عزيزا وسيدا يكون قد هجر أخلاق القرآن.

أغلب المسلمين وخاصة العرب منهم هجروا أخلاق القرآن بسبب العلوم الزائفة والاعمال الزائفة التي نتجت عن قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7. توتوبة09- -12 11438 31-08-2017 للع وطقييا

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الرابع

إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

رتس ب -09 12 - 1438 31-08-2017 لعل والبيا

لم أطل في تعريف الدولة لتأصيلها وأحلت على كتابات سابقة لعل أهمها فصول خمسة حول مفهومها القانوني) ندوة الكواكبي حول الليبرالية والإسلام).

لكن قضيتين ما زالتا بحاجة إلى علاج هما العلاقة بين وظيفتي الدولة أي الحماية والرعاية والوضعية التي ترتبت على نشأة ما يسمى بالدول الوطنية.

وسأبدأ بالقضية الثانية لأنها تبدو عرضية بالقياس إلى القضية الأولى التي هي بنيوية لأن الوظيفتين من مقومات الدولة في كل عصور الإنسانية.

لكن العلاقة بين القضيتين ليست عرضية: فالدول القطرية في الوضعية الإسلامية الحالية محميات لعجزها عن كلا الوظيفتين ومن ثم فهي فاقدة للسيادة.

ولست مطلق السلبية فأظام مرحلة الدولة القطرية في تاريخنا . فالاستعمار لم يوجدها بل رسخها بدلالة حديثة للقطرية تناقض ما يتجاوزها دون سيادة.

فالقطرية السابقة أشبه بالولايات التابعة لوحدة دار الإسلام . فلم تكن متنافية مع الأمة ما يضمن حرية التنقل والعمل والعيش في جغرافية الإسلام.

ما أضافه الاستعمار للقطرية هو وهم الدولة الإثنية الحديثة فأصبحت تطلب الشرعية مما يجعلها حربا على المشترك الجامع بما قبل الإسلام وبما بعده.

ولكن لا يمكن أن ننفي أمرين:

- فشل هذا المشروع لأن رابطة الإسلام والثقافة الإسلامية ما تزال قائمة

- وتحقيق أمر إيجابي هو الخروج من سيطرة المركز

فكل قطر صار مركز إشعاع ما جعل الأمة متعددة المنارات التي هي ثراء خاصة في ضوء فشل مشروع بناء الشرعية القطرية على نفي المشترك الحضاري للأمة.

أمر الآن للقضية الثانية وهي الأهم: ما طبيعة العلاقة بين الوظيفتين الحماية والرعاية؟

كنت دائما أقدم الحماية على الرعاية وهو خطأ عقلي ونقلي .

والنقلي قد لا يقنع الكثير لذلك فلا بد من بيان الخطأ العقلي . ولأذكر القصد بالخطأ النقلي ؛ فآية قريش تقدم أطعمهم من جوع على آمنهم من خوف .

ولأثبت الآن عقليا أن الرعاية) تناظر أطعمهم من جوع) ينبغي أن تقدم على الحماية) تناظر آمنهم من خوف (. والحجة مضاعفة وقد سبق إليها ابن خلدون .

ففي تعليله لضرورة الدولة يقول ابن خلدون "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل كما قررناه وتم عمران العالم بهم) التعاون للعيش والاحتماء (فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض بما طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم" (مدخل الباب الثالث من المقدمة) . وقد ميز ابن خلدون بين نوعين من الحماية.

1. الاجتماع للتعاون من أجل العيش في بيئة لا تخلو من أخطار.

.2 حماية الناس بعضهم من بعض وهو علة الدولة.

وإذن الرعاية مقدمة على الحماية.

لكن الحجة الخلدونية غير كافية: فالحماية تقتضي وجود الوازع القادر عليها والقدرة شهرة الرعاية الكفيلة بكلفة الحماية أمنا ودفاعا:؛ الدولة.

وحتى نعود لقريش فإن من يعجز عن الإطعام من جوع لا يمكن أن يؤمن من خوف . ذلك أن الأمن مشروط بالقدرة عليه والقدرة عليه تقتضي جماعة سدت حاجتها .

والأمران متلازمان: فالتعاون من أجل الرعاية والحماية بل إن الرعاية نفسها بدأت ولا تزال دافع العدوان الأول بين الجماعات وفي نفس الجماعة.

وهنا نعود إلى نظرية الأحياز:

سواء في نفس الجماعة أو بين الجماعات الحروب تدور حول المكان والزمان وتفاعلهما إنتاجا للثروة والتراث بمرجعية ما .

وظاهرة الاستعمار والغزو والحروب كلها تفسر بالتنافس على حيازة الأحياز الخمسة: المكان والزمان والثروة والتراث ومرجعية هذا الصراع الخلقية.

خارطة العالم السياسية حصيلة هذا الصراع حول الأحياز بين الجماعات البشرية وخارطة العمران في نفس الجماعة حصيلة هذا الصراع : دور التاريخ الطبيعي .

كل فرد في الجماعة وكل جماعة في الأرض تشبه جماعة حيوانية يحدد مجال حياتها بقدر ما لها من قوة منه تستمد شروط عيشها وقوتها أداة

لتحسين شروطه .

ومثلما تقدمت الإنسانية بإنشاء الدولة) الوازع الأجنبي) للوزع بين الأفراد فالتقدم الخلقي يسعى إلى وضع ما يشبه الدولة الكونية للوزع بين الدول .

وإذا كان الوزع الأول ناقصا دائما فالوزع الثاني أشد نقصانا فالحاجة إلى وازع ذاتي) ابن خلدون) من الأحكام الشرعية في مقابل الأحكام السلطانية.

الأحكام الشرعية في مقابل الأحكام السلطانية تعني وازع التربية الخلقية والروحية في مقابل الحكم القانوني والسياسي : مرجعية خلقية ضرورية للدولة.

وهكذا يتبين أن ما علينا تأصيله في الدولة هو في الحقيقة هذان الوظيفتان، التربية والحكم:

1. التربية فاعلية روحية.

2. الحكم فاعلية سياسية.

وأثر الفاعلية الروحية سلطان روحي هو الأحكام الشرعية بلغة ابن خلدون وأثر الفاعلية السياسية سلطان قانوني هو الأحكام السلطانية بنفس اللغة.

وهنا يعترض أهم مشكل في الفلسفة والدين في آن، ما مصدر الفاعلية الروحية أو الأخلاق؟

في الإسلام الأحكام الشرعية هي ما يتمم مكارم الأخلاق ..

والمشكل في الفلسفة يتعلق بمصدر القيم الخلقية ما هو؟

يزعم البعض أن كنط يفصل بينها وبين الدين . ويحاول النفعيون ردها إلى

الطبيعة أو التاريخ

والرد إلى الطبيعة غير ممكن لأن قانونها مناف لقانونها؛ الأخلاق شرطها الحرية والطبيعة شرطها الضرورة . وهذه المقابلة سر فلسفة كنط النقدية كلها .

فشرط الأخلاق استثناء الإنسان من الضرورة الطبيعية لذلك اضطر إلى ما سماه مسلماته الثلاث وهي جوهر الدين : حرية الإنسان وخلود النفس ووجود الله.

وما يعنينا في تأصيل الدولة بمنظور الإسلام هو هذه العلاقة التي يعرف بها الخاتم بعثته بكونها إنما كانت لإتمام مكارم الأخلاق في سياسة الدنيا .

لذا سميت القرآن أرشيتاكتونيك ما بعد الأخلاق نظيرا لأرشيتاكتونيك ما بعد الطبيعة في الفلسفة القديمة وأرشيتاكتونيك ما بعد التاريخ في الحديثة.

وأرشيتاكتونيك ما بعد الأخلاق القرآنية تجمع الأخريين وتتجاوزهما لأن الأخريين ممتنعتين من دونها ذلك أن الطبيعة والتاريخ يحتاج لجسر بينهما .

والجسر هو ما وضعته في المعادلة الوجودية: فالطبيعة والتاريخ وسيطان بين القطبين . والأخلاق هي الجسر: الأخلاق هي الله مثال الإنسان الأعلى .

وهذا هو جوهر الاستخلاف : فالخليفة (الإنسان) له مستخلف) الله) هو مثاله الأعلى الناطق بتوسط ضميره وذلك هو الدين الذي ليس هو أشكاله الوضعية.

أشكال الدين الوضعية هي تعينات الديني الذي هو الأخلاق بهذا المعنى

وهو جوهر الرسالة الخاتمة بوصفها التذكير بالديني في كل دين ؛ الفطرة الخلقية.

والفطرة الخلقية عقد بين البشر وربهم (الأعراف 172-173 (يذكر به القرآن فلا يكون الإسلام دينا من بين الأديان بل هو الدين في كل دين ؛ كونية أمة.

لكنه لا يقتصر على التذكير بل يجعل الرسالة ذات دولة تحقق التربية الخلقية والحكم السياسي فيكون التذكير نظرا عاملا) اجتهاد) وعملا ناظرا(جهاد) .

تأصيل الدولة في الإسلام هو عين قراءة القرآن بوصفه استراتيجية توحيد الإنسانية حول الديني في كل دين أو الخلقي في سياسة الدنيا مطية للأخرى .

تأصيل الدولة من منظور الإسلام هو بيان حقيقة الاستخلاف وما يترتب عليه أي إقامة المعادلة الوجودية بتحديد العلاقة بين قطبيها الله والإنسان.

فالله حاكم العالم وهو نموذج يقيس عليه الخليفة حكم الأرض بصورة لا تناقض حكم العالم . الدولة الإنسانية لها مثال أعلى هو الدولة الإلهية.

والدولة الإلهية لا يمكن أن تكون مستوحاة من الدولة الطبيعية ولا من الدولة التاريخية (والدولة هنا تعني نظام عمل الموضوع) بل العكس هو المعقول .

والسؤال هو، من أين يستوحي الإنسان هذا المفهوم؟

ما مثاله؟ هل اليتوبيا الفلسفية هي المثال فتكون الدولة في الدين أيضا يتوبيا

دينية؟ فما اليتوبيا؟

ديكارت علل يقينه بوجود الله بمعرفة الإنسان بوعيه بنفس صفاته . يمين هيجل اعتبر ذلك كافيا لاعتبار الله نفسه خليقة سعي الإنسان لاستكمال ذاته .

لكن ذلك لا يحل المشكل : فمعنى هذا القول الثاني هو أن الإنسان خالق نفسه وخالق مثاله الأعلى . فيكون به في الحقيقة تعديلا بسيطا للمسيحية ودور عيسى .

اليمين الهيجلي ترجمة شعبية لفلسفة هيجل الدينية: الله لا يوجد بذاته بل في أسمى صور الموجود أي الإنسان عندما يؤمن بالمسيح ابنه رمزا لتعينه فيه .

فيكون التأصيل الهيجلي دينيا أساسه موت الله كذات قائمة بذاتها وانبعاثه في الإنسان كما في رمزية صلب المسيح وانبعاثه في الميثولوجيا المسيحية.

والمسلم لا يؤمن بالميت أصلا للحي . فالله حي لا يموت لم يلد ولم يولد والإنسان خليفة الله وهو ليس ملعونا فيحتاج إلى شفيع آدم عفا عنه ربه واجتباه.

والسياسة ليست أمرا مدنسا. إنها ذروة المقدس فهي ما به يكون الإنسان مربيا وحاكما لنفسه بنفسه دون حاجة لوسيطين بينه وبين رزقيه الروحي والمادي.

لذلك ألغى الإسلام ما اعتبره أصل كل تحريف لهذه المعاني أي الكنسية (وساطة الرزق الروحي (والحكم بالحق الإلهي أو الطبيعي (وساطة الرزق

المادي).

رغم أن موضوع البحث تأصيل الدولة من منظور الإسلام فإني قدمت التأصيل العقلي (بالطبائع) على التأصيل النقلي (بالشرائع :(والعلة هي طبيعة القرآن.

فتوجيه فصلت 53 وحد آل عمران 7 يؤسسان للاستدلال العقلي وحده في الخطاب القرآني الذي هو ليس نقليا بمعنى الاستناد إلى الغيب المحجوب والمعجزات.

صحيح أن القرآن يقص معجزات الأنبياء المتقدمين لكنه يرفض أن يحتج بالمعجزات التي يعتبرها للتخويف وليست للإقناع . ولا تناقض في موقفي القرآن.

فقص معجزات الأنبياء قبل الإسلام من آداب الإصلاح بمنطق التصديق والهيمنة ورفض الاعتماد على المعجزات من شروط كونية الدين الخاتم: عقلي بإطلاق .

فلا يمكن لدين هو الديني في كل الأديان التي جاء ليذكر به ويحرر الأديان مما شابها من تعريف بمنطق التصديق والهيمنة أن يحتج إلا بالنظام والعقل .

والاحتجاج بالنظام والعقل يعني أولا بآيات الله في الآفاق أي النظام الرياضي في الطبيعة والنظام الخلقي في التاريخ وفي الأنفس الجامعة بينهما .

فالإنسان يخضع للقانون الطبيعي (بما هو جسد حي (وللقانون الخلقي (بما

هو روح واعية) وكل إشكالات وجوده ترد إلى العلاقة المعقدة بين بعديه هذين.

ولذلك فالخطاب القرآن موضوعه الديني في كل دين ووظيفته التذكير بالديني الفطري ووضع استراتيجية تحقيق وحدة البشرية بتربية الإنسان وحكمه .

تربية الإنسان وحكمه هما بعدا السياسة كاستراتيجية عمل على علم والدولة كآليات إنجاز لهذه الاستراتيجية: وهذا هو تأصيل الدولة في الإسلام.

الآن يمكن الانتقال إلى تأصيل وظائف الدولة ببعديها رعاية وحماية. وستبدأ بفروع الرعاية قبل فروع الحماية إذ برهنا أن الحماية مشروطة بالرعاية. توتوبة09- -12 1438 31-08-2017 للع والبيا

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمازق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

تقوب 05-12 -)1438 30-08-2017 لعا وطظييان

أليس فيما قدمت حكم بعدم وجود مخرج من مأزق الأمة الحالي؟

كيف تسترد وحدة المتعدد في جغرافيتها وتاريخها لتنمية تراثها وثروتها شروطا لقيامها؟

ألم يصبح فتات جغرافيتها وشتات تاريخها معيقين لإبداع تراثها وثروتها ومرجعيتها شروطا لمناعتها المادية وحصانتها الروحية فتسترد دورها الكوني؟

كيف نتجاوز الحرب الأهلية ما بين حكامها أولا وبين ومعارضيهم ثانيا ثم بينهم وبينهم في المحميات التي آل إليها وضع ما يسمى دولا بل جغرافيتها؟

وكيف تعاد لحمة تاريخها الذي شتته فتات أرضها بما تأسست عليه المحميات من اثنيات وطائفيات وطبقيات تتناحر على الفتات الذي يبقيه الحماة والولاة؟

يبدو علاج المشكل من رابع المستحيلات إذا وضع بالجملة دون تفصيل فإم يستغل الموجود باستراتيجية تحقق المنشود على مراحل متراكمة السعي إلى الغاية.

فللأمة مراكز يشترك فتاتها الجغرافي بوحدة ثقافية ولغوية لم تستطع استراتيجية الغازي القضاء عليها وهي تقبل مساندة وحدة المرجعية الروحية الشاملة.

وهذه المراكز ذات الوحدة الثقافية واللغوية فيها كذلك غالبيات اثنية ذات

ثقل مساند مثل الثقافة والوعي بالحاجة إلى العزة والكرامة فتكون البداية.

البداية تكون بهذه المراكز وهي خمسة معلومة؛ اثنان منها نالا فرصة القيام بتكوين دولة الأمة الواحدة وبحمايتها بداية) العرب (وغاية (الأتراك).

والمراكز الثلاثة الأخرى ساهمت مع هذين المركزين في قوة الدولة الواحدة خلال مرحلة التكوين) العرب) ومرحلة الصمود (الأتراك) : الجميع أسهم في العزة .

والمراكز الثلاثة الأخرى هي ؛ مسلمو الهند والملاويين وسودان افريقيا . أما من عداهم من الشعوب وهي كثيرة فكانوا أقليات في هذه المجموعات الخمسة.

والغرب ليس غافلا عن هذه الاستراتيجية وخاصة فيما يتعلق بمركز البداية) العرب) ومركز الغاية) الأتراك (لذلك فحربه "ضرب الرأس لتنشف العروق".

والعرب أكثر من الأتراك بسبب كونهم قلب الأمة لغة وثقافة وأرضا ومعالم دينية؛ والقرآن والنبي منهم ؛ ومن ثم فإذا تحققت قوتهم تبعتهم الأمة حتما .

وقد أضيف إلى المراكز مركز آخر يدعم كونية دولة وحدة المتعدد في الجغرافيا والتاريخ وجمعهما تراثا وثروة بالمرجعية القرآنية: جاليات المسلمين .

فالجاليات المسلمين خارج دار الإسلام انتشار عالمي للإسلام سيؤدي دورا رئيسيا في جاذبية الإسلام ما أن يسترد دوره بوزنه المادي والروحي

.

ومن هذه الجاليات ذات متحدين: فهم من المجموعات الخمسة استوطنت غير دار الإسلام وهم أهل غير دار الإسلام استبطنت الإسلام: حضور أجنبي وأهلي متين .

ولما كان مركز المراكز هو العرب وأرضهم وثقافتهم ولغتهم وقرآنهم ونبيهم وما كنت عربيا وأدرى بهم مني بغيرهم من المراكز فإن همي سيركز عليهم .

وكل ما سأحاول بيانه من تجديد تأصيل للدولة ووظائفها لا يستهدفهم وحدهم بل كل من كانت مرجعيته الروحية الإسلام بروحه) القرآن) وتعليمه) السنة) .

وعلي أن أشرح علة اعتقادي أن البداية بالمجموعة العربية لتوحيد التعدد الإسلامي هو الأقرب إلى الصواب رغم أن العقبات هنا أكثر منها في البقية.

ولألاحظ أولا أن كل مجموعة توجد تحت هيمنة قوة عظمى أو أكثر: المجموعة التركية تهددها روسيا وأوروبا والمجموعة الهندية الهند وامريكا .

والمجموعة المالوية تهددها الصين وأمريكا ومجموعة سودان افريقيا امريكا وأوروبا وربما الصين والمجموعة العربية يجتمع عليها ويعارض وحدتها الجميع.

جلي بسبب الذراعين : إيران وإسرائيل . فهما دليل قاطع على أن وحدة المجموعة العربية تعتبر أمرا لا يمكن أن يقبل به الغرب والشرق اللذين

يدعمانهما .

وقد أضيف عاملا آخر لعله من مميزات المجموعة العربية - حتى بمنطق ابن خلدون - فالأمم كثيرة العصائب لا تستقر فيها الدولة وتتمتت دويلات متناحرة.

لكني ما زلت أعتقد أن بداية الاستئناف من طبيعة بداية النشأة الاولى: العرب هم خميرة الحضارة الإسلامية وقلبها النابض روحيا وقوتها الأولى ماديا .

لن أتكلم على الروحي فهذا بين ولا يحتاج لدليل . لكن حتى المادي فهم أقوى مجموعات الأمة الخمس حتى وإن كان ذلك ما يزال بالقوة ولم يتحقق بالفعل .

فجغرافية الوطن العربي هي الأكبر وهي الحائزة على أكبر قدر من ممرات العالم وبحاره ومن ثرواته الطاقية وثقافتها الأكثر قربا من الحضارة الحديثة.

وحتى ديموغرافيا فهي الأكثر نفوسا من المجموعات الأربع الاخرى لأني لا أخصم من عددهم الأقليات غير العربية وغير الإسلامية لأنهم عرب كمواطنين .

وما ذكرته من العوائق لا يخيفني لأني اعتبر إيران وإسرائيل محفزين للعرب رغم الاعاقة: فهما التحدي المباشر لكيانهم ومن ثم فهو يحفز الوحدة حتما .

فإذا أضسنا الوحدة الجغرافية من الخليج إلى المحيط وما تم من احياء الوحدة الثقافية والتاريخية والحضارية رغم ضآلة دور الجامعة فالهدف

واضح .

فقد فشل الاستعمار في إيصال العربية إلى مآل اللاتينية في أوروبا التي انتقلت من الوحدة الثقافية إلى صراع بين القوميات واللغات والثقافات.

ومن حسن الحظ أن وضع العربية يستعاد في ظرف صارت فيه وسائل التواصل أهم أداة للتوحيد الثقافي والإنساني فيساعد على تعميمها لولا غباء القوميين .

فمحاولة التعريب العنيف تهدد وحدة الإقليم العربي الأقليات الاثنية- وهذا حقها - اعتبرت ذلك عدوانا فأصبح تعتبر الإسلام إيديولوجيا عربية.

وهو ما بدا يتجلى لدى الأمازيغ والأكراد الذين كان لهم السبق في خدمة الإسلام في المغرب وفي المشرق خلال ما قبل الجرثومة القومية المفتتة للأمة .

ولا علاج إلا بالاعتراف بالهويات الثقافية للأقليات في الاقليم العربي (الاغلبية هي المحددة) في إطار الوحدة الروحية والتاريخية لأهل الإقليم .

ولأبدأ الآن تعريف الدولة كما يحددها الإسلام بنصه القرآني وبتاريخه حتى وإن كان من حيث الشكل الدستوري قد ابتعد عن التحديد القرآني .

ولا وجود في هذا التعريف لفروق اثنية أو طائفية لأن المساواة بين كل الاقوام والطوائف من المبادئ الإسلامية الأولى كما تبين الآية 13 من الحجرات .

والاعتراف حتى بالأديان الأخرى (خمسة؛: الحج (17 وارجاء الحكم

في أمرها ليوم الدين من شروط وحدة المتعدد حتى في الدين في نظرية الدولة القرآنية.

وهذه المبادئ لا تسقطها الأحكام الخاصة فالقانون دون الدستور منزلة ويتعلق بالحالات الخاصة كالحرب ولا يصبح بديلا منه : الفقهاء قلبوا العلاقة.

الفقهاء قلبوا علاقة الاحكام الخاصة بالدستور فعكسوا أهداف الإسلام الاستراتيجية في سياسة العالم التي يحقق بها توحيد الإنسانية بكونية قيمه .

فأصبح الإسلام دينا من بين الاديان وليس الديني في كل الأديان أعني أن الختم لم يعد ختما متضمنا للكونية والكلية بل اضافة دين للأديان السابقة.

وهذا هو ما حققه قلب كل قيم القرآن والسنة فأصبح علماء الإسلام أكثر من أعدائه حصرا له في خصوصية من بين الخصوصيات فقضوا على طموح الكونية.

لن أطيل الكلام في تعديد الدولة وتأصيلها إذ فعلت في عدة فصول سابقة وسأكتفي بالتذكير بزبدته التحديد والتأصيل ببيان بنيتها وقيمها الكونية.

فأما بنيتها فهي مضمون الشورى :38 وفيها خمسة عناصر:

|. خاصية مواطنيها

2. علامتهم 3. طبيعة الحكم .+ أسلوب الحكم

5. محور تعمر الارض في الدولة.

فالخاصية موصولة بالربوبية لا بالألوهية ما يعني شمول كل الأديان لأن

الربوبية كونية وليست متغيرة بحسب الأديان: الاستجابة للرب كونية.

والعلامة هي الصلاة وهي مفهوم لا يخلو منه دين ومن ثم فالأمر لا يتعلق بالمسلمين بالمعنى الفقهي بل الإسلام بالمعنى الفطري الشامل للإنسانية ككل .

وطبيعة الحكم وصفته بكونه أمرهم أي "أمر الجماعة" التي استجابت للرب وصلت له (دعته (وهو ما يجعل الحكم جمهوريا : راس بوبليكا باللاتينية.

وأسلوب الحكم الجمهوري "شورى بينهم" أي شورى بين الجماعة وهو إذن ديموقراطي باليونانية لأن شورى الجماعة هو أسلوب الحكم الديموقراطي .

وأما مدار الدولة التي تكون فيها الجماعة حاكمة نفسها بنفسها فهو العنصر الاخير ويتعلق بمفهوم الاقتصاد ذي البعد الاجتماعي : الإنفاق من الرزق .

والمقصود بالإنفاق من الرزق معلومة أبوابه من القرآن الكريم ليؤدي الاقتصاد وظائفه الاجتماعية التي تعول دون الاقتصاد والخضوع للقانون الطبيعي .

آية واحدة حددت طبيعة الحكم وأسلوبه وإزالة عائقي بناء الدولة بأن أسستها على مرجعية الربوبية لا الألوهية وحصنتها ضد الاستغلال الاقتصادي.

وأعتقد أن هذا التذكير كاف أما مستويات الدولة السياسية فهي:

- والقوى السياسية

- والجهاز الحاكم

- والجهاز المدير لوظائف الدولة. لأا ولبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي»

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لعا وايبك

قبل الكلام في تأصيل الدولة ووظائفها كما يعرفهما الإسلام لا بد من تحرير فكر المسلمين من قراءة ما يجري بمقولات لا يعتمد عليها الغزو.

فمقولة الحرب الصليبية لا تصح وصفا لما يجري بين الإسلام والغرب حتى لو سلمنا بأنها كانت صحيحة حتى حين حدوثها : محرك الحرب ليس دينيا وصليبيا .

فما كان يختفي حول المحرك الديني في الصليبيات صار غنيا عن هذا المحرك واستعاض عنه بما وصفت من استراتيجية غازية لعلل اقتصادية وأمنية معلنة .

الغازي لا يحارب الإسلام بدوافع دينية (قد يستعمله بعض ساستها (بل بدوافع اقتصادية وجيواستراتيجية صريحة وبغطاء قيمي غير ديني ؛ حقوق الإنسان.

التمييز بين الدوافع لو لم يكن هذا الخلط بين دوافع الصليبيات وغطائها الأيديولوجي ودوافع الغزو الحديث وغطائه الإيديولوجي ؛ ضروري للعلاج الشافي.

فالرد على ما لا يحركه الدين بالتحريك الديني من الأخطاء الاستراتيجية التي تجعل المسلمين يعيشون مأزقا استراتيجيا أخطر حتى من غزو الأعداء للأمة.

ذلك أن مثل هذا الفكر سيجعل القضية رهن أحوال النفس العقدية وليس رهن شروط الفعل السياسي والاستراتيجية المؤثر في التاريخ بشروط الفعل

الحديثة.

والإسلام يحدد شروط الفعل السياسي الكونية وهي لا تختلف عن شروطه الحديثة إلا بسبب اعتبار المسلمين التصدي للغزو يكون فهما للدين بأحوال النفس.

لكن علوم الملة الزائفة التي قلبت فصلت 53 وتجرأت على آل عمران 7 صارت حائلة دون قراءة الأنفال 60 فأصبحت الأمة منزوعة السلاحين المادي والرمزي.

الحروب بين الأمم وحتى بين الأفراد يمكن أن يكون الدين أحد مبرراتها الأيديولوجية لكنه مبرر يغطي الدوافع المؤثرة بالفعل بالدوافع المنشطة لها . والتنشيط قد يفيد وقد يضر. فهو يفيد بالتنشط المناسب للدوافع الفاعلة ويضر بالدوافع غير المناسبة لها. ويكون ذلك عندما نتجاهل تطور أدوات الدوافع.

فمن يتكلم على ما يجري باعتباره صليبيا يتصور الدوافع دينية ولا يولي أهمية للمنشطات البديلة في استراتيجية العدو فضلا عن تطور أدوات الفاعلية.

وحتى أكون شديد الوضوح: الحرب الحديثة لا تعتمد على العاطفة الدينية. فالتنشيط الإيديولوجي مختلف والأدوات مختلفة. فالتصدي بطالبان يزيدك تغلفا .

لن يحررك من الغازي بل سيجعلك تهدم نفسك بنفسك إذ لا تقاومه بما تقوى عليك به بل ستجمد لأن مقاومتك ستبقيك حيث أنت في صراع مع

صليبية وهمية .

وتتوهم أن تهديم بلادك كما حدث في العراق أو في فيتنام انتصارا وهو في الحقيقة انتصار الغازي إذ تصبح تابعا له بنيويا كحال المغرب العربي.

فقد تصور أجدادنا أنهم انتصروا على الاستعمار فإذا من قادوا العملية صاروا ممثليه وحققوا ما عجز دونه طيلة بقائه : كان استعمارا ماديا فجعلوه روحيا .

استعمال التحريك الديني وتصوره الدافع الفعلي لما يجري يحول دون فهمه فلا يمكن من معرفة علل هزيمتك لالجهل بطبيعة المعركة والاستراتيجيا المناسبة.

ولهذه العلة شكل الدعاة الذين يقرأون الأحداث قراءة دينية تجعلها مواصلة للحروب الصليبية هم أكثر الناس فائدة للغازي وضررا للإسلام والمسلمين .

قد يستطيعون تجنيد دراويش لمقاومة تبدو جهادا وهي أبعد شيء عن حقيقته. فبفقدان الحيلة وشروط النجاح تنفي قيم الإسلام وتحشر شعوب العدو فتقويه .

عنتريات هؤلاء الأميين المخترقين تكفي إحداها في إحدى مدن الغرب حتى يصبح النظام فاقد الشرعية مستمدا لها مما صار أقوى مثبت لطواغيت العرب .

وكل من آل أمره إلى مثل هذا السلوك لم يكونوا إلا أدوات في صراع الأقوياء كل منهم يلهي عدوه فيحاربه بهم : فيتنام والجزائر وكوريا

الشمالية.

على المسلمين ألا يكونوا ملهاة القوى فيبنى نظام العالم الجديد على جثثهم في حروبهم الأهلية وفي دعواهم التصدي لمعارك يسيئون تحديد طبيعتها .

فهذه الأمثلة الثلاثة التي شرحتها : من القرن الماضي هم اليوم أكثر تبعية وتلاؤما مما كانوا . ولا أعني أنه كان عليهم أن يبقوا كما كانوا بل شيء آخرء

واليوم عندما ترى كوريا الشمالية وإيران يتعنتران على القوى العظمى فليس لأنهم يقاومونهم بل هم أدوات في معارك تتجاوزهم يستعملها كبار العالم.

وما أطلبه ليس الخضوع بل البحث في شروط جعل المسلمين أنفسهم كبارا كما كانوا لئلا يبقوا كويرة بين أرجل اللاعبين في ملعب عالم الأقوياء الحديث .

وعلاج إشكالية تفتيت مكان الإسلام وتشتيت زمانه ليس مما يمكن أن يحققه طالبان أو شباب الصومال أو داعش لأن هؤلاء جميعا يعملون العكس تماما .

ويكفيني مثال واحد على أن من يفهمون طبيعة المعارك واستراتيجيتها في عصر العماليق عالجوا شروط تحقيق الانتساب إلى العماليق وليس تحديهم المباشر.

وهذا المثال فهمته أوروبا بعد أن خسرت الحرب العالمية الثانية وفقدت مستعمراتها وعادت إلى حجم لا يمكنها من القيام بدور فعلي في عالم العماليق .

ورغم حجم دولهم وقوتها العلمية والاقتصادية شعروا بأن ذلك ليس كافيا للقيام بدور عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية: أمريكا والسوفيات.

لم ينشأ عندهم زعماء متعنترون ليكونوا أدوات في بد أحد القطبين ضد الثاني كما حصل عندنا حصولا أدخل العرب في حرب أهلية بين نوعي الأنظمة فيها .

فبدت أنظمة العسكر أبطال القومية والحداثة وبدت أنظمة القبائل أبطال الإسلام والأصالة لكنهم في الحقيقة كانوا أداتي صراع بين القوتين العظميين .

وقادة أوروبا اختاروا استراتيجية تجاوز العداوة بين الألمان والفرنسيين لاسترداد دور يناسب شروط العصر واختار قادة العرب عداوة لم تكن موجودة.

وحينئذ تفهم أن فهم طبيعة المعركة هو المحدد لطبيعة التصدي وهو استراتيجيا سياسية بالجوهر أساسها فهم منطق العصر وعلاج قضاياه بما يناسبها .

فعندما تنظر في العلاقات بين التجمعات العربية الخمسة وبين الأنظمة في كل منها -مثال ما يحدث في الخليج حاليا -تفهم أن العرب "أبهم" خلق الله.

فما يفعلونه هو المزيد من الحاجة للحماية والرعاية الأجنبية من بعضهم البعض ومن ثم فسياستهم هي مساعدة الأعداء في احتلال بلادهم وفقدان سيادتهم .

المشهد السياسي العربي بين المجموعات وفي كل واحدة منها فاق كل المسرحيات الهزلية في الإبداع الأدبي: إذ تسمع "تسردقهم" المتبادل وتسمعه .

ونفس ما يجري بين الأنظمة يجري بين معارضاتها . يتنافسون على ترضية الحامي لعله ينال نصيبا منه بتكليفه بمهمة في محميات متسولة للحماية والرعاية.

وليس أسخف ممن يتصورون الإيرانيين أذكياء ودهاة : فما فعلته أمريكا بالشاه لا أستبعد أن تفعله روسيا بالخامنئي بمجرد أن يصبح غير قابل للتوظيف .

وقد برهن من يتصورونه ممثلا لقوتها على ضعفها لأن استدعاء بوتين لم يأت من فراغ بل لأن المقاومة الشعبية السورية هزمتهم مع النظام وأذرعها .

والأمريكان وإسرائيل يعلمون ذلك ويدركون الحاجة إلى توظيف إيران في حربهم على قلب الإسلام(السنة) ولذلك يغضون الطرف عليها وعلى أذرعها العربية.

وحينئذ تفهم لماذا جعلوا كل بلدين عربيين متجاورين في حرب دائمة على الحدود وعلى "القوادة" للحامي الذي يعاملهم كضرائر يقسم وقته عليهم .

فيطؤهم جميعا وكلهم يدفع له أجر وطأته له حتى يختاره مؤقتا حليفا ضد أخيه ؛ تماما كما يحدث بين الضرائر في بيت الزوج المستبد والفاسد : حال العرب.

وما يحدث بين الأنظمة له مثيل بين المعارضات والنخب السياسية والمعرفية والاقتصادية والفنية وأصحاب الرؤى من دجالي الدعاة للأصالة والحداثة في آن.

ذلك هو المرض المتفشي في جسد الأمة وروحها تفشي الإيدز في أبدان المتحرفين من الحشاشين وأدعياء الفن المخلد إلى الأرض بيد الجمال والجلال.

فنصل إلى طبيعة المعركة الجارية والاستراتيجيا السياسية التي ينبغي استعمالها لاستعادة دور الأمة بما يناسب العصر ويقاوم استراتيجية العدو.

والبدء يكون بما فعله الانحطاط والاستعمار بالأحياز: الجغرافيا والتاريخ وأثر الأولى في الثانية) التراث (والثاني في الأولى) الثروة) وأصلها جميعا .

والأصل هو الإسلام منزلة السياسي فيه بوصفه حماية ورعاية بشروطهما كما حددتها الأنفال :60 شروط القوة عامة) للرعاية) والقوة العسكرية) للحماية) .

وسياسة المكان وسياسة الزمان وسياسة التراث وسياسة الثروة فروع عن نظرية الدولة في الإسلام الجامعة بالحريتين بين الوحدة والتعدد فيها جميعا .

وذلك ما فقدته الأمة بمجرد أن صارت الوحدة نافية للتعدد في الجغرافيا والتاريخ والتراث والثروة بجرثومة الدولة الوطنية على أساس إثني أو طائفي.

وبذلك ألغي مفهوم الرابطة المتعالية على الإثنية والطائفية وبين السيادتين

المتراتبتين بين القطرية والمتجاوزة لها مثلما تحاول أوروبا تحقيقه.

صراع السيادات القطرية ألغى السيادة لدى الجميع لأن الأقطار بحجمها الحالي كلها عاجزة عن شروط السيادة التي هي القدرة على الحماية والرعاية.

ومن هنا صارت السيادات القطرية مجرد وهم حال دون شروطها فأصبحت الدويلات ما فرضه الانحطاط والاستعمار على الأحياز محميات بضرورة الحجم والشروط.

وعندما قالت الأنفال 60 وأعدوا لهم من قوة عامة ومن قوة عسكرية رمزت إليها برباط الخيل فهي تشير إلى الشروط المادية والرمزية للحماية والرعاية.

فنحن نعلم الآن أن القوة عامة هي العلوم وتطبيقاتها وأن القوة العسكرية مناسبة للقوة عامة فالعصر يحول دون الصغار والسيادة في عالم العماليق .

شرط السيادة الرمزية والمادية البحث العلمي وهو إذن إبداع تراث وثروة بالعلوم وتطبيقاتها وهذه كلفتها تتجاوز إمكانات الأقزام في عصر غزو الفضاء .

ومن دون البحث العلمي يكون الصغار دائما تابعين في الرعاية لسد الحاجات المعيشية والانتاجية وفي الحماية لسد حاجات الدفاع عن الأرض والذات.

ومن ثم فشروط السيادة في عصر العماليق هي أن تكون عملاقا وذلك بتكوين مجموعة متجانسة قادرة على تحقيق الشروط بوحدة المتعدد

مستويين للمواطنة.

أوروبا رغم حجم دولها وقوتها العلمية والاقتصادية والعسكرية فهمت ذلك . لكن أقزام العرب يفضلون أن يكونوا أقل من ولاة في محميات تحقيق الشروط .

قم تراقم لتعاكرون بمشهم غلم البمشر ديق منج بلاعبها ميدكا 1512 7 35 ضد ذاك ومن ذاك ضد هذا ولعل ترومب فضله أن أعلن ذلك سياسة صريحة.

وما يدفعني للكلام في الأمر هو خشية من أن تصبح الثورة هي بدورها -بسبب من استحوذ عليها - تفكر مثل هؤلاء طلبا لتكريس الذل والتبعية في المحميات . تونس -08 12 - 1438 30-08-2017

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تأصيل الدولة ووظائفها في الإسلام

تأصيل الدولة ووظائفها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

تقوب -05 -12 1438 30-08-2017 لعا وطظبيان

الفصل الأول

بعد الكلام في الإصلاح الديني واعتباره لا يصح على الإسلام بل على ما بني على تجريفه من علوم زائفة وبعد تأصيل علومه ؛ نشرع في تأصيل أعماله .

تأصيل أعمال الإسلام ليس هو شيئا آخر غير تأصيل وظائف دولته . فالديني حقيقة واحدة ذات وجهين :؛

- إنه في الأذهان عقد وشرع.

- وهو في الأعيان سياسة وعمل .

والعقد غاية النظر والشرع غاية العمل . وإذن؛ فالديني أصله فلسفة حقيقة الإنسان الناظر والعامل ؛ وثمرته سياسة تحقيقها بالتربية والحكم .

الديني بمفهومه بل الإسلام المصحح لكل الأديان خلال عرضه لأحد أثها وأحاديثها فلسفة نقدية في النظر والعمل من أجل سياسة نقدية في التربية والحكم .

لكن التأصيل الفلسفي للعقد والشرع في الإسلام والاستثمار السياسي في التربية والحكم يرد إلى مفهومين هما قطبا المعادلة الوجودية: الله والإنسان .

أصلنا علوم الملة على علاقة هذين القطبين المباشرة أو بتوسط الطبيعة والتاريخ أي بما يتجلى فيهما من آيات الأول للثاني نموذجين للنظر والعمل .

ونريد الآن أن نؤصل لأعمال الملة أي لوظائف الدولة كسياسة يحددها التأصيل الأول بوظيفتيها التربية) للرعاية) والحكم) للحماية): وظيفتي الدولة.

فيكون علينا أن نعرف الدولة وأن نحدد وظيفتيها بفروع كل واحدة منها وهي عشرة. خمسة لكل وظيفة:

فيتألف البحث في المسألة من إحدى عشرة فصلا:

- هذا الأول للتمهيد وتعريف مفهوم الدولة؛

- وعشرة للوظائف:

[] خمسة للرعاية.

[] وخمسة للحماية.

فيتم التأصيل النظري والعملي .

تعريف الديني بة الإسلام كما صغناه أعلاه؛ شرط لفهم القرآن بما هو استعراض نقدي نظري وعملي للأديان يهدف لإصلاح السياسة تربية وحكما .

والهدف من النقد هو بيان التحريفات التي تعوق الحريتين الروحية والسياسية بدور سلطتين روحية هي الوساطة الكنسية؛ ومادية هي الوساطة السياسية.

الأولى تلغي حرية الإنسان الروحية بالتوسط بينه وبين ربه؛ والثانية تلغي حريته السياسية بالتوسط بينه وبين العالم وهو الأمر الذي هو أمر الجماعة.

ذلك هو مضمون الشورى .38 ومدار أمر الجماعة هو السلطة الروحية

والسياسة والسلطة الاقتصادية في علاقة الإنسان بربه والعالم الطبيعي والتاريخي .

فالقرآن فلسفة نظر وعمل من أجل فلسفة تربية وحكم . إنه مرجعية دولة تحقق شروط استعمار الإنسان في الأرض بقيم العلاقة بين الله والإنسان: الاستخلاف .

وتلك هي الدولة التي تتعين فيها السياسة بهذا المعنى تربية للإنسان وحكما يؤهله لأن يكون ذاتا حرة ومسؤولة في مجالي الحرية الروحية والسياسية.

وهو ما يقتضي التحرر من الكنسية ومن الحق الإلهي في الحكم سواء كعقيدة صريحة أو بتوسط قانون التغالب الذي هو النكوص إلى الحق الطبيعي للقوة.

تعين النكوص إلى الكنسية والحق الإلهي أمرا واجبا كتحريف شيعي للإسلام؛ وتعين النكوص الخفي إليهما أمرا واقعا كتحريف سني بعد عصر الراشدين.

ومنذئذ فسدت وظيفتا الدولة أي التربية والحكم الذين أصبحا ملغيين للحرية الروحية والحرية السياسية شرطي وجود الفرد الحر والمسؤول دنيا وآخرة.

وهذا ملغ لمعنى الاستخلاف وقد اعتبره ابن خلدون فساد معاني الإنسانية الناتج عن العنف في التربية وفي الحكم إلغاء لمقومات الذات الخمسة.

فيقتلان إرادة الفرد وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كرئيس بالطبع (ابن خلدون) ويقلبان الوجه الموجب من القيم إلى وجهها السالب أخلاقا عامة للجماعة.

فحرية الإرادة تصبح جبرا، وحقيقة العلم تصبح باطلا، وخيرية القدرة تصبح شراء، وجمال الحياة يصبح قبحا، وجلال الوجود يصبح ذلا ؛ إنه مآل الأخلاق لدينا .

ومن يعاند فلا يعتبر بهذا التشخيص يواصل الكذب على النفس ومن ثم فهو لن يشرع تحقيق شروط الاستئناف الذي يخرج الأمة من هذا التردي القيمي .

والفرصة التاريخية الكونية حاليا فرصة الإسلام لعلاج هذا المرض الكوني رغم بلوغه الذروة عندنا لأننا فقدنا السيادة فصرنا تابعين للعنف الكوني .

كل المسلمين رعايا لمحميات وليسوا مواطنين في دول لأن التربية والحكم فيها صارا خاضعين لكونية العنف الذي يمثله أصحاب قلب القيم الخمس التي وصفت.

وبعبارة وجيزة يمكن القول إن كونية العنف - أمريكا- هي النقيض التام لكونية الإسلام: تنفي النساء 1 والحجرات 13 كأمر واجب لا كمجرد أمر واقع.

فليس البشر عندها إخوة (النساء (1 وليسوا متساوين (الحجرات 13 (بل هو نظام عنصري وطبقي بالجوهر ويعتبر ذاته في خطر ما ظل الإسلام قائما .

ويصحب هذه العلاقة بالطبيعة ظاهرة الإسقاط: نظام إرهابي بالجوهر يفرض بالعنف المادي والرمزي رؤاه للعالم فيسقط صفاته على مقاومي تسلطه الكوني .

ودول المسلمين وهي محميات لهذا التسلط الكوني سيحاول بها أدوات لمنع المفهوم القويم لدولة الإسلام باستعمال عنف نوابه فيها وباختراق معارضيهم .

فتشويه دولة الإسلام مرتبين بحرب مادية ورمزية: عند نواب الاستعمار الذين يدعون صفة الحكام في المحميات وعند معارضيهم الذين يدعون صفة معارضيهم .

وبذلك يتبين أن ما يجري ليس فيه شيء هو مجرد مصادفة بل له أصل بنيوي في طبيعة العلاقة بين الإسلام والتاريخ الكوني وأصل ظرفي في وضعية العالم .

فكي يعرف الإسلام دولته؟

ولم هي كونية؟

ولم هي منافية لكونية الطاغوت الدولي في العولمة؟

ولماذا صار المسلمون تابعين حكما ومخترقين معارضة؟

فتبعية الحكام ومخترقيه المعارضة كلتاهما تحقق التشويه القصدي للإسلام وأولاهما جزء من الحرب العنيفة والثانية من الحرب اللطيفة: بالفاعليتين .

تبعية الحكام مهمتها يغاب عليها التشويه بالعنف المادي . واختراق المعارضة (بنوعيها التأصيلي والتحديثي (يغاب عليه التشويه بالعنف الرمزي.

ومجموعهما يفسد معاني الإنسانية بالعنفين: فالحكم يفسد قيم الإسلام الفعلية والمعارضة تفسد قيمه الرمزية: بعدا الحرب على حكم الإسلام

وتربيته .

ولا يظنن أحد أن هذا الكلام لا علاقة له بالسياسة حكما وتربية لغياب موضوعه أي الشؤون الدنيوية وإنما هو فلسفة من يعيش في يتوبيا الفكر السياسي .

فلندقق ما يلغي هذا الفهم السطحي لما نحن بصدده، وذلك بفهم أهداف محاربي الإسلام واستراتيجيتهم الكونية ودور الحكم التابع والمعارضة المخترقة.

فلنحاول فهم طبيعة حكم المحميات التابعة ودورها وطبيعة معارضاتها المخترقة ودورها الحرب التي تحمي مصالح أصحاب العولمة المحاربين للإسلام.

ولا نفهم المصالح المحركة لأصحاب العولمة المحاربة للإسلام إلا من خلال الاستراتيجية التي تحقق حمايتها بالمحميات حكما تابعا ومعارضة مخترقة .

ولنفهم أولا هذه الظاهرة: فالأنظمة العسكرية تدعي مقاومة الغرب لكن معارضتها تعتمي به . والأنظمة القبلية تعتمي بالغرب لكن معارضتها تدعي مقاومته .

إنها الحيلة الاستراتيجية القصوى عند من يفهم الحرب الحديثة: فتقسيم حكم المحميات ومعارضته إلى صنفين محتم ومقاوم هو أداة تأجيج الحرب الأهلية.

كل جماعة وقعت في الحرب الأهلية تصبح أيسر لاستتباع حكامها

واختراق معارضتها ومن ثم فوضعية المحميات تصبح وضعية شبه أبدية: أهم أداة استراتيجية.

وهذا الوصف أمين للوضعية العربية والإسلامية الحالية في نظام العالم الذي يحقق مصالح المحارب للإسلام بتفتيت جسده) الجغرافيا) وروحه (التاريخ).

فتفتيت جغرافيته يجعل دوله محميات وتفتيت تاريخه يجعلها تبحث عن شرعية أساسها نفي وحدتها المكانية والزمانية فيفقد الحماية والرعاية الكونيتين .

لتأخذ ثروات الأمة المادية والرمزية ينبغي أن يسيطر على حيزيها المكاني والتاريخي لتفقدها الوحدتين المادية والروحية شرطي حمايتها ورعايتها .

وجود المحميات حكما ومعارضة صار شرط الاستحواذ على ثروات الأمة وموقعها من العالم لكلا تتمكن من منع نهبها باستتباع الأنظمة واختراق المعارضات.

ويقتضي ذلك أن تصبح الأمة في حرب أهلية بين الأنظمة والمعارضة ليس على تحقيق شروط التحرير من هذه الاستراتيجيا بل على الدورين في خطة صاحبها .

فيتضح أن الأمر ليس يتوبيا فلسفية بل محاولة لتجاوز سطح الأحداث إلى عللها : فالحرب على الإسلام ليست بدوافع دينية بل بدوافع مصاحبة استراتيجية.

لكن جل النخب العربية-لسوء الحظ - فقدت القدرة على وصل النتائج

بمقدماتها بسبب التكوين السطحي الذي لم يعد يتجاوز التقريب الجمهوري أو الصحفي.

فيعتقدون أن فصل الاختصاصات في المعرفة يعني فصل موضوعاتها في الوجود : فيتصورون الدين والفلسفة والسياسة والاقتصاد منفصلات كما في النظرية.

الحرب على الإسلام يقاوم بها استراتيجيو الغرب فلسفة الإسلام السياسية التي تقاوم غزو كيانه المادي والرمزي) داره وتاريخه) لإضعاف الأمة ونهبها .

فالحرب الحديثة (كل حرب) لا بد أن تتأسس على سلاحين رمزي يخرب تاريخ الأمة المستهدفة ومادي يخرب جغرافيتها بإحداث كيانات طفيلية تحتمي بالغازي ..

ولا تبقى هذه الكيانات وتدوم إلا بحرب أهلية على خدمة الغازي بين الأنظمة وبين المعارضات ثم بينهما وهو ما رأيناه بأم العين جاريا منذ الانحطاط .

فإذا أردنا أن نفهم ذلك فلا بد من دراسة الاستراتيجية الغازية ونقاط الضعف التي ينفذ منها الغازي ثم البحث عن العلل التي أحدثت نقاط الضعف .

فالحرب مهما تقدمت الاستراتيجيا يبقى جوهرها من جنس الصيد الذي تمثل خططه جوهر الاستراتيجيا البيولوجيا في التاريخ الطبيعي الخارجي والداخلي .

فأما الخارجي فهو الصراع على مصادر الرزق وأما الداخلي فهو من جنسه ويتمثل في صراع البدن مع الجراثيم والفيروسات التي تعيش بالاغتذاء من البدن.

- حرب خارجية بغزو المكان.

- وحرب داخلية بتكوين شروط تضعف أهله ليكونوا خدما للغازي .

والخدم للغازي سلاح بيولوجي يكون فيه الحاكم والمعارض والحرب الأهلية بين الحكام وبين المعارضين ثم بين الصفين جراثيم وفيروسات تمنع مقاومته .

إن بيان كل هذه العلاقات عسير الفهم . وقد يظن تعليقا في يتوبيا الفلسفة السياسية. لكن شباب الثورة تجاوز سطحية نخب الحكم والمعارضة خادمة الغزاة.

لا أهتم كثيرا بحكام المحميات ومعارضاتهم وميليشياتهم بالقلم والسيف وسأوصل ما اعتبره ضروريا لجعل الثورة الحالية بداية تستأنف ثورة الإسلام.

أطلت في عرض الإشكالية فلم أعرف الدولة بمفهومها الإسلامي . أخرته للبداية في الكلام على تأصيل وظائفها بدءا بتأصيل مفهومها في الفصول المقبلة. العا وللبيات

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال

الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

الدولة، منزلتها ودورها في الاسلام

الدولة، منزلتها ودورها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

أواصل الكلام في "الدولة: منزلتها ودورها في الإسلام" فأحد ما ترعاه الدولة وتحميه في الإسلام جمعا بين السياسي والمدني مجالي تحقق قيم الرسالة.

فالإسلام عند كل من يتدبر القرآن بنسقية ولا يكتفي بنتف المتكلمين والفقهاء التي فتتته

جعلوا القرآن ومعه الحديث ذخيرة تستمد منها مبررات النكوص إلى الجاهلية وحيل الفقهاء خدم المستبدين والفاسدين من الحكام المسيطرين على الأرزاق .

وإذا ما وجد في الحديث انتحال فعلته دون أدنى شك هو جعله رصيدا لا محدودا لهذه الحكم الشعبية التي أفسدوا بها أخلاق المسلمين بالكذب على الرسول.

والمعيار كما حدده ابن القيم هو الاحتكام إلى القرآن في فهم الحديث يقابل ما كان سائدا في عهد الرسول حيث كان هو الملجأ لفهم القرآن ؛ المشكل هين .

ذلك أن المسلمين الأول لم يكونوا بحاجة لعلم كثير والمعلم الأكبر بينهم . ثم إنهم كانوا أميين بكل معاني الكلمة لم يعهدوا الكتابة ولم يتعلموا .

لكن الأمة بفضل القرآن وتعليم الرسول أصبحت ذات علوم أدوات تمكن من تدبر القرآن بأفضل المناهج التي لم يسبقوا إليها ؛ تحقيق النصوص وتحريرها.

وإذا كانت الصحاح قريبة من الصحة لأنها مهما قبلنا صحتها تبقى دون

القرآن الذي التزم الله نفسه بحفظه فإن قلب المعيار دليل حكمة تلميذ ابن تيمية.

وبهذا المعنى ودون أن أخوض في منزلة الحديث الذي اعتبر صحيحه تعليم الرسول لقيم القرآن وتربية المسلمين عليها فإني اكتفي بتدبر القرآن الكريم .

لكني لا أقول بما يقول به القرآنيون: ذلك أن هذه النزعة أصحابها كذابون. فهم يدعون تحرير الإسلام مما يعتبرونه في الحديث منافيا لقيم العصر، فإذا قبلنا هذه الحجة السخيفة فينبغي أن نرفض القرآن المدني لأن فيه تشريعات لا تقبل بها الحداثة: والموقف واحد تحكيم قيمها في الإسلام.

وقد بينت سخافة هذا الموقف . فقيم الحداثة إذا أطلقت صارت مؤسسة على نظرية في المعرفة ونظرية في العمل تقولان بالمطابقة وتنفيان الغيب في الوجود .

وهذا ليس منافيا للدين فحسب بل هو مناف للفلسفة الحديثة التي نضجت فتجاوزت سذاجة القول بالمطابقة في النظر والعمل وأصبحت حذرة تتجنب إطلاقهما .

ونهجي قراءة القرآن بعين متمرسة بما بلغت إليه الفلسفة من نضج حررها من القول بالمطابقة التي بين ابن تيمية أنها قول بالإنسان مقياس كل شيء .

فإني سأكتفي بالآية 177 من البقرة محددة لوظيفتي الدولة حماية ورعاية بمعنيي كل منهما أو بمستويي الحماية والرعاية لكونها جامعة مانعة لحدودها .

وأكثر من ذلك فهي تشير في البداية بالتعريف السلبي لأساس الإيمان الصادق أو البر بنفي رده إلى شكليات العبادة من دون روحها وتعريفها الإيجابي.

وجوابي على اعتراض من قد يلاومني عن توظيف القرآن والسنة للإبقاء على الحال: اضفاء الشرعية على استبداد الحكام وفسادهم بحجة تجنب الفتنة والفوضى .

ولو كان الله يريد من البشر أن يقبلوا بالفساد والاستبداد تجنبا للفوضى لما أرسل الرسل وكلفهم بالجهاد من أجل تحرير البشر منهما روحيا وسياسيا .

فما من رسول إلا وهو قائد ثورة بأقدار مختلفة من النجاح والفشل . وكل القصص القرآني حكاية هذه التجارب الساعية لتحرير البشر من الاستبداد والفساد.

ولهذه العلة اخترت الآية 177 لأنها تبدأ باقتلاع أكبر تعريف يبرر به فقهاء السلطان السكوت عن الاستبداد والفساد : حصر الدين في شكليات الشعائر.

ثم تردف الآية هذا التعريف السلبي للإيمان بتعريفه الإيجابي الذي يجعله تعديدا دقيقا جامعا ومانعا لوظيفتي دولة الإسلام بجعلهما مقومات عقدية.

وهي صنفان متعددا العناصر؛ عقائد إيمانية في النظر وعقائد إيمانية في العمل . وكلاهما من شروط الرعاية والحماية الروحيتين والسياسيتين في الدولة. والصنف المتعلق بالعقائد النظرية ينقسم إلى عقائد الإسلام وإلى ما ينبغي تجنب الخوض فيه من عقائد الأديان الأخرى وقبوله بمقتضى المائدة

48.

والقسم الأول معلوم . لكن القسم الثاني بعضه ذو صلة بإصلاح التحريف وبعضه الآخر وهو الأهم سياسة الإسلام في التعامل مع تعدد الأديان (المائدة .(48

وأبرز مثال هو الموقف من المعجزات. فالقرآن يرويها ولا يشكك فيها لكنه يعتبرها للتخويف ولا يعتمد إلا على انتظام القوانين الطبيعية والسنن الخلقية.

فانتظام القوانين الطبيعية هو الأصل الأول في كل حجاجه للإقناع بالرسالة والسنن الخلقية دليله اعتماد الرسول الاجتهاد والجهاد بدل المعجزات.

ولذلك فعندي أن كل خرافات المعجزات التي تنسب إلى الرسول ليست من الإسلام بل هي من الإسرائيليات وعدم تخلص العرب من عقدهم إزاء يهود الجزيرة.

شكل الرسالات التي يقص القرآن أحداثها كانت اجتهادا وجهادا مداره التربية والحكم أي الرعاية والحماية روحيا وسياسيا فالإسلام يصل بين الدارين .

ولذلك فحصر الدين الإسلامي في العبادات وترك السياسة ببعديها أي التربية والحكم للمستبدين والفاسدين تخل مطلق عن قيم الإسلام بل كفر بها ثابت.

وفي هذا المضمار العلماني أقرب إلى قيم القرآن من عالم الدين الذي يقدم على هذا التخلي . ذلك أن العلماني يعوض الفطرة بحقوق الإنسان الطبيعية.

وحقوق الإنسان الطبيعية حتى وإن حرفت فظنت رأي الجماعة بمنطق

الديموقراطية الليبرالية المتأخرة فإنها تبقى ذات أساس لا يبعد كثيرا عن الفطرة.

أما رجل الدين الذي يقصر قيم الإسلام على الأقوال دون الأفعال لخوفه من حاكم الأرض فهو دون العلماني المقاوم للاستبداد والفساد باسم الحقوق .

وحتى نفهم هذا التمييز فلنعلم أن القرآن فيه ما هو رواية لرأي من يحاورهم بدليل مبدئه المنهجي : مصدق لما بين يديه ومهيمن عليه . بتصحيح التحريف .

وعدم التمييز بين رواية القرآن للآراء ورأي القرآن المعبر عن حقيقة الرسالة الإسلامية هو علة جعل القرآن نصا فوضويا يثبتون به المتناقضات. ولنأخذ مثالنا مقولة ملك سبأ إذ قالت ذلك . هل يعقل أن يكون رأي الإسلام في سليمان مطابقا لحكم ملكة سبا في الملوك عامة؟

لا يحتاج أي مسلم للجواب.

فسليمان نبي ووصف بكونه ملكا-ملك رسول . وعندئذ لا فرق بينه وبين محمد الذي بنحو ما ملكا رسولا جمعا بين الديني والسياسي ممتنع على غير الرسل .

لذلك سمى المسلمون من يليه خليفة رسول الله . ولما جاء الفاروق وكان عليما بالدلالة فضل أمير المؤمنين لكيلا يقول خليفة خليفة رسول الله.

بل لأن الرسول نفسه خليفة خلفاء الله إذا كانوا مستجيبين لربهم) الشورى (38 بمعنى أن من يخلف الله في تحقيق شرعه في التاريخ هو الأمة دون

غيرها .

ومن تكلفه الأمة باختيارها الحر لرعايتها وحمايتها بشرع الله هو خليفتها بمعنى نائبها تحقيق قيم رسالتها فيكون بلغة الشورى 38 أمير المؤمنين .

وإذا كان امير المؤمنين نائبهم في إدارة الشأن العام برضاهم وانتخابهم الحر فلا يمكن أن يكون مستبدا بالأمر بل يحكم بشروط الشورى الدائمة.

ودوامها مقوم عقدي: فآل عمران 104 تعرف المؤمن إنشائيا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و110 عرفه خبريا إذا حققه بالانتساب إلى خير أمة.

والخبر المتمم للإنشاء جواب شرط دائما: لا ينتسب الإنسان إلى خير أمة إلا إذا كان آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر . والاستبداد والفساد قمة المنكر.

حان أوان الكلام في القسم العملي من 177 من البقرة . إنه جوهر ثورة الإسلام الجامعة بين الدارين والمحققة للحريتين الروحية والسياسية في التاريخ.

لنورد عناصر الصنف الثاني كما جاءت في الآية ولنتأمل مضمونها وترتيبه بعد ذلك: إيتاء المال وإقامة الصلاة والزكاة والوفاء بالعهود والصبر في البأساء والضراء وحين البأس ؛ وتختم القائمة بتعريف الإيمان الصادق والتقوى: أولئك الذين صدقوا وأولئك المتقون . وهذا مقابل التعريف السالب. أجمع وأمنع منها . ففيها نفس المعاني وتجدد الخسر بالتعريف السلبي.

ومن ثم فالعصر والآية 177 من البقرة كافيتان لمعرفة شروط الاستثناء من الخسر الديني الواحد في كل الأديان فلا تختلف الأديان إلا بتحريفه .

وأهم تحريف هو التعريف السلبي الوارد في الآية :177 شكليات العبادات وإهمال ما يلي التعريف الإيجابي . فانحطاط المسلمين علته هذا الإهمال .

وهو يرد إلى فساد الدولة بسبب الاستبداد والفساد الذي يلغي شروط الرعاية والحماية بقيم الاستخلاف في تحقيق الاستعمار الدنيا مطية للأخرى .

فإذا كان المربي والحاكم المكلفين بالتربية والحكم غير خاضعين لشرع متعال عليهما وأصبح الأول مشرعا روحيا والثاني سياسيا حل الاستبداد والفساد.

وحيلة الحيل في هذا التحول المخرج من الإسلام تبينه بوضوح آل عمران كما حدث في المسيحية: تأليه عيسى ويناظره تضخيم صورة محمد رغم نهيه عن ذلك .

وهو تضخيم يؤسس كذبة وراثة الأنبياء وادعاء التصوف حب الرسول المشوه لحقيقته إذ أسسوا على صورته الكاذبة عكس حقيقته : الاستعباد الروحي والسياسي.

فالتصوف تحريف جوهري للتربية الإسلامية- المريد ميت يغسله الشيخ -والتغلب تحريف جوهري للحكم الإسلامي -طاعة ولي الأمر قبل طاعة الله: تنكر للقرآن .

وهذان التحريفان المفسدان للتربية والحكم هما ما يعتبره ابن خلدون علة "فساد معاني الإنسانية" في حضارتنا ومن ثم فهما علة الانحطاط والتبعية .

وبمجرد أن نتخلص من كذبة وراثة الأنبياء -النبي لا يورث لأنه لا يملك شيئا؛ وراثة الأنبياء كذبة باطنية تبناها علماء السنة بعض كنسية متنكرة.

والعلم لا يورث لأنه يستمد قيمته من ثمرته لا من أصله . فالعالم لا يؤثر بسلطان مصدره بل بنفع ثمرته . حقيقة القرآن توجد في آيات الآفاق والأنفس.

ويمكن تلخيص مضمون الصنف الثاني من البقرة 177 في معنيين قرآنيين أحدث ما يكون:

1-سياسة اقتصادية اجتماعية للرعاية 2-وتربية مدنية خلقية للحماية .

ومن لم يفهم ذلك وخاصة الوصل بالعبادات) الصلاة والزكاة) والوصف الروحي الخلقي الصدق والتقوى فهم مطلب الجهل بالإسلام كما يعرفه القرآن الكريم .

فاعتبار التعدد الديني أساس التسابق في الخيرات (المائدة (48 والقبول بكل الرسالات والكتب جزءا من عقيدة المسلم يؤسس لكونية الرسالة الخاتمة.

وطبيعي أن يكون الدين الذي لا يعتبر نفسه دينا من بين الأديان بل الدين في كل الأديان أن يجعل الفطرة المشتركة فضاء مفتوحا لمن يسعى للحقيقة.

وهو ما سماه التسابق في الخيرات . لكن حصر الإسلام في شكله التاريخي الظرفي الذي فرض على المسلمين حالة الطوارئ لقرون حد من كونية الرسالة.

وحان الآن أوان المراجعة لتحقيق شروط الاستئناف بنفس الروحية التي كانت أساس النشأة الأولى : الإسلام رسالة كونية تصل تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

تلك هي العولمة التي يريدها القرآن ووضع لها استراتيجية توحيد الإنسانية بمبدأ النساء 1 وقيم الحجرات 13 للتحرر من العبودية الروحية والسياسية. وان بين الال اشولياه لا أ لقان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدموند هوسرل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي، النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ل ااا ل ل 4 84 7 ١ ا |

أبو يعرب المرزوقي

الدولة، منزلتها ودورها في الاسلام

الدولة، منزلتها ودورها في الاسلام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الفصل الأول

تونس -20-10 /1438 15-07-2017 فلحا وطلبيات

لما عرفت الدولة بأنها ذات كل العصور ذات الجماعة المتعينة لرعاية ذاتها وحمايتها لم أكن أجهل أن القرآن عرفها في من سورة قريش بما يرمز للوظيفتين .

لكن رمز الوظيفتين القرآني - أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف - ليس كافيا بل لا بد من اكتشاف ما يكمن وراءه حتى يكون ذلك رعاية وحماية داخلية وخارجية.

كان لا بد من تعديد طبيعة الرعاية والحماية في الداخل والخارج متعينة في أدوات ومؤسسات تضبطها نصوص قانونية أو عرف له نفس الوظيفة كعادات وتقاليد .

وكان لابد من بيان أن ذلك بنية ثابتة لمنظومة الوظائف رغم تغير الأعضاء التي تؤديها لأن هذه متطورة نحو المزيد من الفاعلية كما في الدولة الحديثة.

وينبغي الكلام على تعين الجماعة ذات إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود (الأفعال الخمسة) لتؤدي هاتين الوظيفتين في الداخل والخارج : ذات معنوية.

والذات المعنوية رغم أنها عديمة الكيان المادي من حيث هي ذات كالذات الطبيعية فهي "روح" كنفس الذات الطبيعية الممسكة بجسدها:

الدولة فكرة .

وغالبا ما تكون في آن رامزة لوعي الجماعة بكونها تلك الجماعة بعينها ومن ثم فلها صلة متينة بالهوية الجمعية وممثلة لعصارة تاريخ الجماعة ومجدها .

وللتمثيل أذكر بما يقوم به اعداء الأمة لقتل فكرة "الخلافة" بعملية سحرية لقتل الروح بعد النجاح في العملية المادية لقتل البدن في الحرب الأولى .

والعملية السحرية المعلومة هي إنشاء دمية من الفكرة - خلافة داعش - ثم غرزها بالدبابيس كما يفعل السحرة لقتل العدو رمزيا : داعش دمية للقتل الرمزي .

وفي الحقيقة لم يلجأ الأعداء لهذه العملية السحرية إلا لأن محاولات قتل الرمز بعد سقوط الخلافة العثمانية فشلت فشلا ذريعا : فشل المحميات القطرية.

بعد قرن من محاولات إضفاء الشرعية على الدويلات القطرية بقيت محميات ولم تنجح بناء شرعيتها على تاريخ متقدم على الإسلام: عدم الاعتراف بها .

وحتى عندما حاولوا تعويضها بما هو أوسع من الدول القطرية بك الحركات التي تدعي القومية فإنها لم تنطل على أحد : كل مدح يردها لزعامة قطره .

فكل بعثية أو ناصرية أو قذافية وهي في كل الحالات مجرد شعار للدعاية لزعامة لا تؤمن حتى بكرامة سكان قطرها لأنها قبلية أو طائفية متخفية.

ويكفي أن تقر فاسفة "الثورة" الناصرية ذلك الكتاب الهزيل الذي جعل العرب والمسلمين مجالا حيويا لمصر حكاية لفاشية أوروبا ما بين الحربين .

وباختصار فالرمز بقي هو المؤثر الأول في أذهان الأمة. والفضل للثقافة الدينية خاصة: فالقرآن استراتيجية دولة لدين كوني يحرر الإنسان روحيا وسياسيا ء

فوجب في كتابة الجلي في التفسير أن أطلب شروط هذا الكيان المعنوي الذي يمثل ذات الجماعة من حيث واعية وفاعلة إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا .

ولم يكن الهدف من قراءة القرآن فلسفيا إضافة نوع جديد بل مراجعة الأنواع القديمة

فصلت 53 تقول إن المؤمنين ينبغي أن يطلبوا حقيقة القرآن ليس في نصه بل فيما أحال عليه نصه أي آيات الله في الآفاق والأنفس بالبحث العلمي .

ولا كانت الآفاق إما طبيعية أو تاريخية فإن البحث في قوانين الطبيعة وسنن التاريخ لا توجد في نص القرآن كما يتوهم دجالو الإعجاز العلمي .

فالقرآن بحث المؤمنين على دراسة الطبيعة التي حدد طبيعة قوانينها (رياضية) والتاريخ الذي حدد طبيعة سننه) اقتصادية وسياسية: التربية والحكم (.

لكنه لم يعين هذه القوانين والسنن بل جعلها بذاتها تبرز هذه القوانين والسنن من خلال انتظامها أعني أدلة القرآن على فضل الله على العالمين .

وعرف حقيقة القرآن المتجلية في آيات الآفاق والأنفس بأنها استراتيجية سياسية) أي تربية وحكم (لإعداد الإنسان لوظيفتيه : تعمير الأرض بقيم الاستخلاف .

وهذه مهمة الدولة بوصفها ذات الجماعة الواعية بشروط إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها لتحمي نفسها وترعاها في العالم داخليا وخارجيا .

ومن ثم فلا يمكن تصور الإسلام من دون دولة . والدولة التي يعتبرها الإسلام شرطا في تحقيق استراتيجيته السياسية (تربية وحكم (حددتها الشورى .38

وحتى يفصلها عن اختلاف الأديان بعدد صور الرب (الآلهة) وصلها مباشرة بالرب في الشورى 38 كما وصل وحدة الرحم الإنساني بالربوبية في النساء 1

فتكلمت الشورى 38 على الذين استجابوا لربهم - يصح على جميع الاديان - ونسبت إليهم الامر محددة طبيعة السياسة تربية وحكما وانتهت بالإنفاق من الرزق.

نسبة الأمر للجماعة يحدد مفهوم "الروح" الذي قلنا إنه فكرة الدولة: الروح هي الأمر. فحددت بذلك طبيعة النظام السياسي ؛ أمر الجماعة -راسبوبليكا .

ثم حددت أسلوب الحكم : شورى بين الجماعة . أي إنه شورى بينهم - ديموقراطية . فيكون روح الأمر وروح فعله -جمهورية ديموقراطية مشدود بين قطبين .

القطب الأسمى هو ما يجعل الإنسان خليفة) الذين استجابوا ربهم (والقطب الأدنى هو ما يمكنه من تعمير الدنيا) الرزق والإنفاق بقيم

الاستخلاف .(

وهذا هو ما تجمع الأنظمة المستبدة والفاسدة سواء كانت قبلية أو عسكرية في بلاد المسلمين مع الاستعمار وذراعيه وميليشياتهم المحاربة للإسلام.

وتلك هي علة إقدامي على قراءة القرآن قراءة فاسفية لأن القرآن بخلاف أوهام من يعادون الفاسفة هو بالجوهر فاسفة دين وفاسفة تاريخ لا مثيل لهما .

وهو فاسفة دين لأنه يميز بين الديني في الأديان التاريخية ويعتبره مقوما فطريا كيان الإنسان أما الأديان التاريخية فيغلب عليها خسر التوظيف .

والديني في كل دين هو جوهر الفطرة وهو الدين عند الله وهو الإسلام وهو شروط الاستثناء من الخسر أي مضمون سورة العصر الشروط الخمسة البينة.

فالوعي بالخسر الذي ينتج عن توظيف الدين وتحريفه ينتج عنه القيام بما ينبغي للاستثناء منه وتلك هي الأعمال الأربعة المتشرعة عن الوعي في العصر.

شكل فرد أدرك مفعول الخسر يستثني نفسه منه بالإيمان والعمل الصالح . وكل جماعة أدركت مفعوله تتحرر منه بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

والترجمة السياسية (تربية وحكما) لهذه الأفعال الأربعة تكون أساس الدولة التي تنبني على الاجتهاد) التواصي بالحق (والجهاد) التواصي بالصبر (.

والاجتهاد ليس العملية السمجة التي حصر فيها أي اجتهاد الفقهاء

لاستخراج الأحكام من النصوص بل هو كل اجتهاد عامي يبدع شروط تعمير الأرض؛ الرعاية.

والجهاد ليس فزات بدائية لرد الفعل المتأخر بل هو مضمون الأنفال 60 أعني شروط الحماية المغنية عن الحرب إلى عند الضرورة: إبداع شروط الحماية.

فنكتشف المعاني المستهدفة من الحرب على الإسلام بوصفه روح الدولة التي تحقق الرعاية والحماية بالتربية والحكم اجتهادا وجهادا حرين ومبدعين .

تلك هي غاية الغوص في استراتيجية القرآن لتحقيق شروط حرية الإنسان الروحية وحريته السياسية بتخليصه من الوسطاء فيهما معا لأن الأمر أمره.

الحرب على الإرهاب هي لعبة الدمية والعلاج السحري؛ ولا بأس إن مكنهم ذلك في آن من تهديم معالم الحضارة الإسلامية ذات الرمزية الرعاية والحماية.

فتهديم مساجد السنة ومدنهم التي ترمز مثلا مقاومة الصليبية والباطنية ذو دلالة بينة لكل ذي بصيرة . فالموصل علاقة بتحرير القدس وهزيمة الصليبين .

وللرقة نصيب هارون الرشيد دلالة على عظمة دولة الإسلام واحتلال القدس والاعداد لاحتلال الحرمين في "سيسي" او "حفتر" حاكما لسعودية نفس الدلالة.

ومع ذلك فإن الرمز الذي أرادوا قتله ازداد عنفوانا. ذلك أنهم بينوا أن

العرب لن تقوم لهم قائمة ما ظلوا محكومين بعملاء في أقطار هي محميات . لأنيسب الوق

ا تونس -202-10 -10 /1438 15-07-2017

لعا والبيات

مصادر الفاسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفاسفي

تجليات الفاسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فاسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنهجها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

ل ااا ل ل 4 84 7 ١ ا |

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

أكثر معضلات الأنظمة التي يبدعها الإنسان، للسلطان على حياته فردية كانت أو جماعية، تتمثل في طبيعة هذا السلطان ما هي ؛ وإلى من يمكن أن ننسبها؟

أعلم أن لأستاذي ميشال فوكو اجتهادات في المسألة, وأنه يؤمن بكونها ظاهرة متفشية في كل شيء وفي كل سلوك ؛ وأنها عسيرة التحديد . ومع ذلك سأحاول الفهم .

وسأبدا بما اعتبره سر السلطة: فلأسم سلطان الإنسان على شؤونه بنظام الشرائع، ولأسأل عن علاقته بسلطان الطبائع . ما طبيعة علاقتهما وصلتها بالسر؟

فعلاج هذا السر، يشبه عندي علاج العائق دون فهم طبيعة السلطة وطبيعة من تنسب إليه فعلا لنفهم سر السر في بين ما تعدده النصوص ؛ وما يتعين في الممارسات.

وبصورة شبه عامية: من يحكم في الشؤون البشرية بمستوياتها الخمسة، أي أصناف النخب ؛ أنظمة سلطوية: مستوى الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

بعبارة وجيزة: ما طبيعة السلطة في مجالات الإرادة) السياسة) والعلم) المعرفة) والقدرة) الاقتصاد (والحياة) الفنون (والوجود) الرؤى دينية وفلسفية)؟

ما طبيعة السلطة السياسية؟ وهل هي كما تحددها الدساتير؟ والسلطة العلمية؟ وهل هي كما تعرضها التواريخ؟ والسلطة الاقتصادية؟ وهل هي

كظاهرها؟

السؤال الأهم، لعلها كلها من طبيعة واحدة وخاضعة لنفس القوانين ؛ فتكون الشرائع) أنظمة السلطة الوضعية) ذات صلة بالطبائع) أنظمة السلطة الطبيعية) .

لكن إذا صدقت فرضيتي ؛ ألا يعني ذلك أن الشرائع خدائع ؛ وأنها في الحقيقة مبنية على أن ما يحكم البشر لا يختلف عما يحكم الكائنات الحية الأخرى؟

أيكون الإنسان - الذي يتوهم أن له ما به يسود على التاريخ الطبيعي لحيوانيته -قد ابتدع حيلا يبرر بها إخفاءه لخضوعه لل الحقيقة للتاريخ الطبيعي؟

وحينئذ يصبح سؤال دور الأديان محيرا : هل هي من نفس الجنس المخادع، الذي يزعم به الإنسان تجاوز حيوانيته إلى ما يسمو به عليها ؛ نحو إنسانية فعلية؟

ومعنى ذلك أني لو لم تكن مسألة الدين تعترضني ؛ لرضيت بالجواب البسيط الذي يرد الشرائع للطبائع ؛ معتبرا ما يتجاوز الأخيرة وهما إنسانيا بلا حقيقة.

لولا الدين لكان الامر هينا ولقبلت بأن ما يتجاوز به الإنسان الحيوان، وهم إنسان. فعندي أن الإنسان لا يتجاوز الطبيعة إلا بالشريعة القرآنية.

لكن الشريعة القرآنية ليست ما يفهمه الفقهاء بهذا المفهوم ؛ أي إنها ليست الأحكام ؛ بل ما يجعل الأحكام تكون بعض تطبيقاتها : إنها الماوراء

المطلق ؛ فلولاها ؛ لكانت الإرادة مجرد غريزة ؛ والمعرفة مجرد انفعال ؛ والقدرة مجرد قوة طبيعية؛ والحياة مجرد نوازع؛ والوجود حصيلة لمفعول الطبائع في الإنسان.

إنها ما به يكون الإنسان أهلا للاستخلاف ؛ أو ما لأجله كرم الله الإنسان فجعله أسمى من

الوعي بهذه المنزلة الوجودية للإنسان ؛ هي الدين ولا شيء سواها؛ وهي شرط الحرية؛ أي السمو على قانون الطبيعة) الضرورة (؛ من ثم فهي أساس الأخلاق ..

ويكذب من يزعم أن كنط يفصل بين الدين والأخلاق ؛ بمعنى الفصل الذي يجعل الإنسان يمكن أن يكون حرا مستثنى من قانون الطبيعة؛ من دون مسلماته الدينية؛ فمن دون مسلمة الحرية) أي الاستثناء من الضرورة الطبيعية) وخلود النفس ووجود الله؛ لا يمكن أن نفهم الحاجة إلى التمييز بين الفينومان والنومان.

كل ما يرد لقانون الضرورة الطبيعية؛ من الفينومان ؛ وكل ما يتجاوزه للحرية الخلقية؛ من النومان . فقانون الطبائع أو الضرورة لا يقبل أي استثناء .

والخلقي شرطه يقتضي الاستثناء من قانون الطبيعة: الحرية؛ وعلاقة القانون الطبيعي والخلقي هي القضية الام بل الفلسفة عامة؛ وبل نظرية المعرفة خاصة.

الفصل بين مجالين من مجالات البحث الفلسفي) الدين والأخلاق) لا

يعني الفصل بين الديني والخلقي : فشرطهما الحرية أو التعالي على قانون الضرورة . والحرية أو التعالي

على قانون الضرورة هو جوهر الديني في كل دين ؛ وهو عين التكريم الذي يؤسس للاستخلاف أو للتحرر من كل معبود سوى الله: مطلق الحق .

والأهم من ذلك ؛ هو أن الضرورة لا يمكن أن تتحمل الاستثناء ؛ والحرية تتحمله ؛ ما يعني أنه علينا ليكون للحرية مكان أن تكون متقدمة على الضرورة.

ومن هنا يصبح نظام الوجود شرائع متقدمة وطبائع تالية؛ بوصفها استثناء أو خيارات ثابتة من لدن حرية مطلقة متقدمة الوجود عليها ؛ تضعها حدودا للكيان .

وهذا هو مفهوم التشريع بمعنى السنن التي لا تتبدل ولا تتحول ؛ لأنها من وضع حكيم ؛ أوهي خيارات منتخبة من الإمكان المطلق إلى الإمكان الأفضل للكائن .

وهذا هو مبدا الترجيح؛ فمن بين عدة امكانات عقلية مجردة ؛ يقع انتخاب أحدها بوصفه الأفضل للكيان وللغرض من إيجاده؛ تماما كما نفعل في التكنولوجيا .

ودون قبس على عملنا على علم؛ يؤمن المتدين أن الله خالق الموجودات والوجود على هذا النحو من الانتخاب الحر لأفضل الحلول؛ ويجعلها ذاتية التعديل ؛ فيجعل الحرية الإلهية التي تعني الخلق عملا على علم ؛ متقدمة على الطبائع بوصفها خيارات خاضعة لانتخاب حل أفضل ؛ يبرمج ليكون

ذاتي التعديل: طبيعة.

وما كان مفهوم "طبيعة" يعني فعلا يبدو لنا مضطرا ؛ فيعسر الجمع بينه وبين الحرية؛ فلنسمه كما يفعل الغزالي "خلقة"؛ ففعل الخلق الحر هو الأصل فيه .

وتلك هي العلة التي جعلت لايبنتز يميز بين الضرورة الرياضية والضرورة الطبيعية؛ وحتى أرسطو فإنه قد ميز قبله بين الضرورة والضرورة الشرطية.

افترض لايبنتز النقلة من الرياضي إلى الطبيعي ؛ مشروطا بتدخل عناية إلهية تنتخب الأفضل من بين الممكنات العقلية؛ لتكون طبيعة ذاتية التعديل .

لكن أرسطو اعتبر هذه النقلة هي الفرق بين الضرورة العمياء ؛ غير المشروطة بانتخاب آله طبيعية تحقق غاية متقدمة؛ والضرورة المشروطة بها لتحقق غاية.

وذلك هو قصده بالعلة الرابعة أو العلة الغائية في كل كائن . فلكل كل طبيعة هي جهاز من الأعضاء ؛ وظيفتها تحقيق غاية؛ هي ما به تكون الطبيعة كائنا ؛ ومنظومة كل الكائنات

أو العالم الطبيعي ؛ هي بدورها من هذا الجنس أو طبيعة الطبائع ؛ التي تجعلها هي بدورها جهازا من الآليات غايتها نظام العالم.

وهذا الجهاز الكلي الذي ينتظم به العالم كله , هو نظام حركات الأفلاك التي تترك الكائنات الجزئية؛ في عملية تخلق شبه ذاتي لكنه رهن النظام العام .

وفي الخطاب الفلسفي ؛ تبدو الفلسفة العملية (نظرية الشرائع) وكأنها تقاس

على الفلسفة النظرية(نظرية الطبائع (؛ لكن الحقيقة هي العكس تماما : العالم دولة.

ومعنى ذلك أن الرؤية الدينية التي تقدم الشرائع على الطبائع؛ هي التي أصبحت رؤية فلسفية بمجرد أن قالت بأن الطبائع حصيلة خيارات من الممكن العام .

فبفضل هذا التمييز بين الضرورة العمياء والضرورة التي تحقق غاية أو المشروطة بغاية؛ ننتقل من عالم فوضوي إلى عالم عمل على علم ؛ بغائية سابقة.

ولذلك ؛ فكل أدلة الفلاسفة على وجود الله -والكلام -تعود إلى هذا الدليل الوحيد في الحقيقة: فنظام العالم لا يعلل بالصدفة؛ بل بعمل على علم .

لكن الغريب بل الأمر هو أن العامي الذي لا يدرك ذلك؛ قد جعل الشرائع المشروطة في الطبائع نحت مسمى القضاء والقدر؛ أساسا للجبرية بدلا من الحرية. وأقول العامي ولست غافلا عن القائلين بالجبر من كبار الفلاسفة والمتكلمين , فهؤلاء ايضا هم عامة لأنهم ألغوا الحرية بحجة رفض الاستثناء في الطبيعة؛ ورمز هذا الرفض قولة سبينوزا الشهيرة: الإنسان ليس دولة (حريته (في الدولة [ضرورة الطبائع (. والرؤية الإسلام تجعل الطبائع شرائع ثابتة في نظام تام .

وفي تلك الحالة تصبح الحرية؛ التي هي أوسع ؛ قابلة لأن توجد نوعين من الكائنات:

- طبائع هي شرائع ثابتة

- وشرائع هي طبائع متغيرة.

وهذه ضمن تلك .

فيكون لدينا نوعين من الحرية مطلقة؛ هي حرية الخالق ؛ ونسبية؛ هي حرية خليفته. ونوعين من الطبائع هي : طبيعة الطبيعة؛ وطبيعة هي سنن التاريخ الإنساني .

. ولهذا فلا يوجد من هو أغبى من نفاة نظرية الدولة في الإسلام؛ فالقرآن كله مبني على أن العالم مؤلف من دولتين:؛ غاية هي الآخرة؛ وبداية هي الدنيا .

ودولة الآخرة هي دولة الشفافية المطلقة, حيث إن كل الكائنات يكون ظاهرها مطابقا لباطنها؛ حتى إن الأعضاء تشهد في أخرى الكائن على فعله في دنياه.

وهذا شرط حرية الإنسان : فلو كان ظاهره مطابقا لباطنه في دنياه ؛ لما كان مكلفا بالصدق تكليما تقاس به مجاهدته ؛ ليسهم في كماله تحريرا من الضرورة.

لكأن الله بمفهوم الاستخلاف ؛ أبقى للإنسان مجالا ليكون "مبدع" نفسه فيما يمكن اعتباره مساحة حريته ؛ التي بمجرد إمكانها نال التكريم والتكليف .

هذه تأملات فلسفية ودينية يمكن أن تسهم في إخراج بعض الشباب مما تردى إليه

الخطاب الذي جمد مفهوم المجاهدة غاية من التربية الدينية على الحرية.

مساحة الحرية هي مجال السلطة الفعلي ؛ أو بصورة أدق : ما يقبل الرد إلى قدرة انسانية ذاتية؛ للعمل على علم ؛ مقابل المسؤولية فلسفيا ؛ والتكليف دينيا .

كيف نقدر هذه المساحة؟

هي ما اعتبره ديكارت منطلقا لإثبات وجود الله؛ إنها الوعي بالفرق بين صفات يعيها الإنسان في نفسه وكونها دون مثالها الأعلى .

لم يتكلم ديكارت على كل هذه الصفات ؛ لكنه اكتفى بصفتين :

- الوعي بالإرادة

- وبالحكم العقلي .

فهذا دون ذاك ؛ وكلاهما دون مثالهما الأعلى كمالا: التضايف .

فتضايف الوعي بالنقص؛ والوعي بالكمال ؛ ملازم لكل وعي إنساني ؛ وهو بصورة مبسطة؛ تضايف الوعي بالذات وبالله معا ؛ والمسافة بين الذاتين هي مساحة الحرية.

إنها مساحة المسعى الإنساني لاستكمال ذاته ؛ مع العلم بأن المثال لا يدرك؛ لكن المهم هو السعي ؛ لأن الأمر يتعلق بواجب السعي وليس بواجب النتيجة.

وواجب السعي وعي بسلطان يجعل سلطان الذات على ذاتها أولى علامات الحرية؛ وجوهر كل سلطان على الغير ؛ سواء كان بشرا أو حجرا ؛ الوعي بالذات هو السلطان .

فكيف يتجلى هذا السلطان في المساحة الفاصلة بين الصفات الخمس؛ لك

نسبتها إلى الإنسان وفي نسبتها إلى ملازمه ؛ أو الله؛ للتضايف بين النسبي والمطلق؟

والصفات الخمس سبق أن تكلمنا عليها بإفاضة:

والمساحة هي الفرق بينها صفات للإنسان نسبية؛ وصفات لله مطلقة .

التضايف بين الذات الإنسانية والذات الإلهية؛ أو بين المتناهي واللامتناهي ؛ يتعين في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . والفرق كيفي لا كمي .

ولعل أبرز مثال أن الإنسان مصيره الموت؛ حتى لو كان خاتم الرسل . والله قيوم حي لا

وهما مختلفان كيفيا أي بالجوهر. فاللامتناهي ليس متناهيا أكبر.

ومن ثم فالسلطان الإنساني متناه؛ وهو غير معلوم الطبيعة؛ وغير محدد المرجع: فمثلا لا ندري من يحكم لأنه دائما مؤلف من متدخلين كثر, ومجهول جلهم .

لا أنكر أن الملحد يمكن ألا يعتبر هذا الفرق دليلا على وجود المثال؛ معتبرا الوعي بالتضايف بين الحاصل من الممكن ؛ وغير الحاصل منه ؛ مجرد وهم إنساني .

ما أعيبه على الملحدين هو القصور الذهني الذي يجعله لا يدرك أن نفيه غير الحاصل من الممكن ؛ يجعل الحاصل واجباء فينفي الحرية ويصبح قائلا بالجبر.

وبذلك؛ فبدعوى التحرر من سلطان فوقه؛ ينفي كل سلطان ينسبه إلى

نفسه:؛ الملحد قائل بالضرورة الطبيعية دون سواها؛ وناف لكل حرية . إنه قشة في مهب الريح.

الملحد من حيث لا يعلم ؛ وبدعوى التحرر من القيود الدينية؛ ينتهي إلى أن يتحول إلى "فاتاليست" اي قائلا بالحتمية الطبيعية؛ ونافيا لمساحة الفعل الحر.

وعندما يصبح الإنسان خاضعا للقانون الطبيعي ؛ فإنه يفقد كل سلطان على ذاته وعلى غيره ؛ ويكون السلطان كله للآليات الطبيعية بتأثير مجهول الطبيعة.

فالكلام على أخلاق الملحد كذبة, لخلط صاحبها بين مرجع الأخلاق؛ أو الفعل الحر الواعي بسلطانه؛ ومجرد العمل بالعادات كأخلاق موضوعية طبيعة ثانية.

الملحد الصادق أفضل من المؤمن المنافق بمعيار الأخلاق الموضوعية. لكنه بصدقه؛ يكون قد تجاوز مجرد السلوك إلى الوعي بأساسه؛ فلم يبق ملحدا بعد .

لا يكتفي برد سلوكه الصادق إلى مجرد عادة؛ بل هو يدرك أن له سلطانا على أفعاله يتجاوز مجرد العادة إلى الوعي بحرية الاختيار فلم يبق "فاتاليست" .

وإذ لم يبق "فاتاليست" فإنه قد ميزبين القانون الطبيعي والقانون الخلقي ؛ فأصبح يؤمن بأن الإنسان له ما به يسمو على مجرى الطبيعي إلى مجرى الشريعة؛ فيدرك أن له من مجرى الشريعة نصيبا؛ فيفهم معنى الاستخلاف:

أي إن النظام الطبيعي هو بدوره ذو مرجعية تفترض الحرية قبل الضرورة كالنظام التاريخي .

ولا يبقى إلا الترتيب بين النظامين : المؤمن يؤمن بأن الطبيعة نفسها ظاهرة تاريخية؛ أي إن لها صيرورة مثل التاريخ؛ وطبعا فمبدعها ليس الإنسان.

والطبيعة ليست مبدعة ذاتها ؛ فضلا عن أن تكون مبدعة الإنسان والتاريخ الحضاري.

مجرد فهم ذلك هو معنى الدين) إرادة الله) ومعنى الفلسفة (عقل الله).

ولأسارع بالقول إن هذا الكلام لا علاقة له بالغيب . فكل ما ذكرنا كلام على ما يشهده الإنسان من نفسه وعيا بذاتها ؛ وبما يلازم هذا الوعي من مقومات.

وما يلازم الوعي بالذات من مقومات ؛ هو ما أطلقنا عليه اسم المعادلة الوجودية: أي إن أي إنسان مهما كان غافلا ؛ بمجرد أن يعي ذاته؛ يعي بنية وعيه .

وقد تكون هذه البنية مبتورة من أحد قطبيها ؛ فتنتهي إلى فقدان قطبها الثاني ؛ ولا يبقى منها إلا وسيطيها الطبيعة والتاريخ وفوضى التخبط بينهما .

والقطبان المتلازمان والمتضايفان تضايف المتناهي واللامتناهي؛ أو نسبي الحاصل من الممكن والممكن المطلق: ذات الإنسان وذات الله في وعي الإنسان . عندئذ تحول فوضى التخبط بين الوسيطين الطبيعة والتاريخ إلى عملية وصل منتظم بين القطبين ؛ بتوسط العلم بقوانين الوسيطين مجالا لحرية الإنسان.

وهذا المجال الذي تتعين فيه حرية الإنسان؛ أو العمل على علم؛ تقتضي أن يقاب الإنسان العلاقة بين الطبائع والشرائع ؛ فيجعل هذه أصل تلك : حرية الله.

ومعنى ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يكون حرا ؛ إلا كخليفة؛ أي إلا إذا كانت طبائع العالم كله ذات نظام هو شريعتها الأتم ؛ وعمل الإنسان محتذيا لسننها .

وقد نبهت إلى أن ما أتكلم عليه من الشاهد لا من الغيب , فكما يعلم الجميع أرفض علم الكلام الذي يقيس الغيب على الشاهد ؛ للخلط بينه وبين الغائب.

والشاهد في وعي الإنسان من كيانه الطبيعي والخلقي ؛ وفي نص القرآن الذي يدعونا إلى رؤية حقيقته في ما يرينا الله من آياته في الآفاق والأنفس؛ ففي الآفاق ؛ نرى آيات العلاقة بين الذاتين بتوسط الطبيعة والتاريخ؛ أو تعين التشريعين المطلق) الطبيعة شرط وجود) والنسبي) التاريخ شرط وعي به).

فإذا أضفنا وظيفة الرسالة الخاتمة-القرآن - بوصفها تذكيرا بالديني فيها؛. وليس وضعا له ؛ أمكننا أن نفهم أن الوصل بين القطبين له مساران نازل وصاعد .

وامتياز الرسالة الخاتمة,؛ أنها تعتبر النازل ليس حكرا على أمة دون أمة؛ بل هو كوني ؛ بمعنى أن كل أمة لها رسول بلسانها يذكر بالديني في كيان الإنسان.

والرسالة الخاتمة تضيف أنها بخلاف ما تقدم عليها ؛ ليست خاصة بأمة دون أمة؛ بل هي كونية أي إن جوهرها هو النساء 1 والحجرات :13 الأخوة والمساواة؛ وتحريف الرسالة يرد في القرآن إلى ظاهرتي الوساطة بين المؤمن وربه ؛ والحكم بالحق الإلهي؛ وأهم شرطين لتحقيق الاخوة والمساواة؛ التحرر منهما ؛ ومن ثم ؛ فالأمر كله يعود إلى تعريف السلطتين الروحية والسياسية: فالوساطة الكنسية تحريف لسلطة الرب الروحية؛ والحكم بالحق الإلهي تحريف للاستخلاف .

سلطة الكنسية وساطة بين المؤمن وربه ؛ وسلطة الحكم بالحق الإلهي وساطة بين المؤمنين وشأنهم العام وإلغاء الوساطتين ؛ ثورة الإسلام لتحرير الإنسان.

وتحريره هنا يعني استرداد سلطانه الذي ينتج عن حريته وتكليفه: فما يحاسب عليه قرآنيا هو اجتهاده وجهاده به تحقيق الحريتين الروحية والسياسية؛ لذلك فكل كلام على غياب مفهوم الدولة في الإسلام؛ دليل على العمى العقلي والروحي : فجوهر الدين هو التربية والحكم بما يترتب على حرية الإنسان؛ والدليل القاطع؛ هو تعريف المؤمن إنشاء (آل عمران 104) وخبرا (آل عمران 110) بها يترتب على الحرية روحيا وسياسيا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبين أن الأمر والنهي هما جوهر السلطة . فإذا عرف المؤمن بهما ؛ فإذن الاستخلاف هو سلطة الإنسان المترتبة على تكليفه ؛ وحريته ومسؤوليته علة تكريمه .

وإذا كان كل مؤمن له حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجبهما

؛ فالسيادة التي تنتج عن الدوريين السلطتين الروحية والسياسية هي جوهر الإيمان.

وقد وصف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع" معللا ذلك "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

الإسلام المؤمن يعرف بدوره في التربية والحكم . وقد أزالت الوظيفتين استعادة الكنسية للفاسقين) الحديد (27 والحكم بالحق الإلهي أو الطبيعي للمستبدين والفاسدين؛ ففقدت الأمة شرطي الإيمان الحق .

لذلك فالثورة الجارية حاليا هي بداية الاستئناف بالمعنيين :

- استئناف التحرر من التحريفين

- واستئناف بناء التربية والحكم باسترداد رئاسة الإنسان

ولا يمكن استرداد سيادة الإنسان الروحية والسياسية من دون التحرر من الاستبداد والفساد داخليا ؛ والاستضعاف والاستتباع خارجيا ؛ مرضا الأمة حاليا .

فثورة الشباب كانت موجتها الأولى ثورة على الاستبداد والفساد ؛ وصارت موجتها الثانية ثورة على الاستضعاف والاستتباع: وكلتاهما فخر شباب تونس .

وشباب تونس حتى في مطالب الموجة الأولى ؛ كان مدركا لأبعادها الإسلامية: فبيتا الشابي تصويب لرؤية القضاء والقدر لاسترداد دور المسلم في التاريخ.

بينا في الفصل الثاني شروط نسبة أي سلطة للإنسان؛ مختلفة عما فيه من

سلطة تنسب إلى ما فيه من طبيعي ؛ ليس له عليه سلطان مباشر؛ وظائف كيانه العضوي؛ ويمكن أن نعتبر سلطانا على الإنسان في كيانه المفردي والجمعي . فيكون ما نعنيه بسلطان الإنسان في كيانه الفردي والجمعي ؛ هو ما به يتميز الإنسان عن الحيوان عامة؛ من سلطان للوعي بأحكام الطبائع المؤشرة لها الشرائع.

والوعي بأحكام الطبائع ليس طبيعة؛ وإلا لعم كل البشر ولا أحتاج إلى الجهد الحضاري الذي يتمثل في العلم بقوانين الطبائع واستعمالها للسلطان عليها .

وقد رمز القرآن لذلك كله؛ بخاصية هي التي جعلت الله يعتبر الإنسان جديرا

وهذه الخاصية هي القدرة على التسمية. ولما كان القرآن يعتبر التسمية تقبل الكذب الإنسان هوما له من فهم وعلم بأحكام الطبائع ؛ محررين من سلطائها بقدر معين ؛ لا يتجاوز العمل بها على علم ؛ وليس نفيها ؛ فلا سلطان عليها إلا بها ١

وبهذا يتبين أن الإنسان من حيث هو إنسان ؛ وبمقتضى صفاته الخمس؛ ذو سلطان هو أثر حريته التي تتعين في وعيه بها : إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فيكون سلطانه على ما عداه؛ مشروطا بسلطانه على مقومات ذاته ؛ التي هي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فليس للإنسان سلطان مباشر على غيره.

سلطانه على غيره؛ بشرا كان أو حجرا؛ أساسه سلطانه على ذاته في تعينات مقوماتها ؛ إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا ؛ وشرطها وعيه بها وبشروط فاعليتها .

لكن هذه المقومات لا تفعل في خلاء ؛ بل إن بعدها الفردي يسبح به مجال شبه مغناطيسي ؛ هو الجماعة وثقافتها ؛ والتفاعل الفردي والجمعي في مناخها الروحي .

ومعنى ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ؛ رغم كونها صفات ذاتية للفرد يختلف فعلها وانفعالها في المناخ الجمعي عنهما في وعي صاحبها .

فالسلطان في وجوده الفعلي يتحدد في المقام الأول بهذا المستوى الثاني ؛ أكثر مما يتحدد المستوى الأول : الوجود في الجماعة هو المحدد الأول بحق.

فلا علم النفس ولا علم الاجتماع بكافيين . بل لابد من علم النفس الجمعي ؛ الذي هو أساس الانثروبولوجيا التاريخية والثقافية مع تاريخ الإنسان الطبيعي .

والانثروبولوجيا (نظرية الإنسان)؛ ببعديها الطبيعي والتاريخي اللذين يمتزجان في الثقافي؛ بوصفه الترجمة الرمزية للحصيلة؛ هي مدخلنا لمفهوم السلطة.

ولن أعجب من تعجب الكثير عندما أقول إن أفضل من فهم الظاهرة هو ابن خلدون بمفهوم "الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف" : الإنسان

حر بالطبع.

و"الإنسان رئيس بالطبع" بتعليل استخلافي؛ يجمع بين الطبيعي والثقافي. ف"التعليل" لا هو بالطبع ؛ لم يكن ضروريا لو كان حضارة تكفي بالطبائع.

ابن خلدون يعلل ظاهرة موجودة بالطبع ؛ بأساس ديني الاستخلاف؛ وذلك لأن مرجعيته الدينية تعتبر ما يوجد بالطبع هو ما يسميه الدين الخاتم فطرة الله.

إذا عوضنا الطبيعة بالخلقة أو الفطرة؛ كانت الطبائع تالية عن الشرائع؛ ومن ثم فسلطان الإنسان على مقومات ذاته ؛ هو كيانه وأداته للسلطان على ما عداها .

وسلطانه على مقوماته هو ء؛ وعيه بذاتيه وبعلاقته بما عداها ؛ ويرد ذلك كله إلى المعادلة الوجودية: القطبان الله والإنسان؛ والوسيطان الطبيعة والتاريخ.

والوصل بين القطبين بتوسط الوعي بالوسيطين وقوانينهما؛ للعمل على علم؛ يجعل الإنسان مشدودا دائما إلى الكونين الدنيوي(الطبيعة والتاريخ)وما وراءه:.

وما وراء الدنيوي محايث ومشرقة للدنيوي ؛ وهو تجلي الله والإنسان فيهما ؛ بأفعالهما المطلقة والنسبية: وإذن فاللقاء بين القطبين هو لقاء حريتين :

- حرية متقدمة
- وحرية تالية

والأولى قبل الطبيعة والتاريخ؛ والثانية بعدهما وهما دلالتا "ما وراء" بعبارة

ابن سينا عندما اقترح ما قبل بدل ما بعد .

الحقيقة لا ينبغي استبدال ما بعد ما قبل ؛ استجابة لمقترح ابن سينا؛ بل لا بد من الما قبل والما بعد . فتصور الإنسان حرا ما بعد ؛ يشترط ما قبل .

إذا نفينا وجود الله؛ امتنع أن نثبت وجود الإنسان؛ أي حريته ؛ لأن وجوده من دون حريته يعني أنه مجرد ظاهرة طبيعية مثلها مثل الحجر ودون الشجر.

وإذن فمن دون القطبين) الله والإنسان) لا يمكن فهم الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) وما لا يمكن فهمه ؛ هو ما يمسك بمقوماتهما ويوحد بينها في فعلها .

وكل ذلك هو عين كيان الإنسان وعين المعادلة الوجودية؛ وهي أساس الدين والفلسفة مرسومين في بنية الوعي الإنساني ؛ فكان الدين الخاتم تذكيرا بعاصل .

القرآن نص ديني وفلسفي في آن ؛ والدليل القاطع أنه ينفي حاجة الرسول الخاتم لغيره؛ دلالة بنظام العالم؛ حتى وإن كان يحكي معجزات غيره بخرق النظام.

والعلاقة بين نظام العالم وقابليته للخرق الإعجازي ؛ دليل على أن النظام هو المعجزة لأنه انتخاب المعين من اللامعين الذي هو مضمون الإمكان المطلق .

وانتخاب المعين من اللامعين للإمكان المطلق ؛ يفيد بأن الباري يعمل بمطلق الحرية التي تختار من بين ما لا يتناهى من الإمكانات ؛ أفضلها

ليبدعه عن عدم.

فاللامتناهي الإمكاني هو العدم. والوجود ينشأ عليه نتوء الصورة على خلفيتها وبروزه؛ هو مفهوم الآية في الآفاق والأنفس دليلا على أن القرآن حق .

وهذا هو الماقبل المطلق .

والمابعد هو الإبداع الحضاري؛ ابداعا مشروطا بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ؛ أي بتجليات رئاسته أو استخلافه .

والوصل الصاعد من القطب الإنساني إلى القطب الإلهي ؛ هو أفعال الإنسان أو الإبداع الحضاري؛ وهو مستحيل التصور من دون تلق مضاعف للآفاق والأنفس.

فالإنسان لا يبدع إلا بما يقدر ما يتلقى آيات الآفاق والأنفس؛ بنص القرآن الذي لا يعتبر نفسه هو مصدر المعرفة؛ بل هو المذكر بمصدرها والمنبه لطرقها .

الوحي الخاتم بمقتضى فصلت 53 لا يثبت حقيقته بالمعجزات الخارقة للنظام ؛ بل بالدعوة إلى ما يتجلى من آيات في الآفاق والأنفس ؛ فيثبت أنه هو الحق .

ولما كنت ألجا دائما إلى شواهد من فكرنا ؛ فسأورد مرة أخرى شاهدا من ابن خلدون "وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر ولما

كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه فكان كلهي طاعته وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة» فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات الفكر مرتبة تكون إنسانيته"

) المقدمة الباب 6 الفصل 11 أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر) .

يمكن القول إن هذا الشاهد يتضمن أغلب ما سبق أن حاولنا بيانه في البحث؛ فنحن نجد العلاقة البينة بين مفهومي سلطان الإنسان الفلسفي والديني مجموعين في مفهوم الفكر الإنساني والتعليل السببي ؛ رابطة الانتظام في العالم .

ومعنى ذلك أن التسخير مشروط بخاصية إدراك الروابط؛ بين المدركات بالنظام السببي وهو شارط لمفهوم الاستخلاف الذي يجعل الإنسان رئيسا بالطبع .

سلطان الإنسان في أي مستوى من مستويات السلطة؛ يعود إلى هذه القدرة الفكرية التي مكن من إدراك الترابط النظري والعملي الملازمين لوجود الإنسان .

فإدراك العلاقة بين المقدمة والنتيجة؛ في النظر وبين الغاية والوسيلة في العمل ؛ هما أساس كل سلطان إنساني ؛ وشرطا رئاسته حتى لو كان عبدا لغيره.

فالعبودية بالفعل لا تنفي السيادة بالقوة ؛ وبينهما تطبيق هذا الفكر الذي يدرك العلاقة بين الحالين ؛ فيعود من التالي مشروطا إلى المقدم شرطا ليتحرر.

فيكتشف أن سلطان غيره عليه علته عدم سلطانه على ذاته . فيكتشف أن استعادة سلطانه على ذاته ؛ هو المنطلق للتحرر من سلطان غيره عليه بترابط الانتظام.

فتصبح السيادة بالطبع هي هذه القدرة بالقوة على استعادة السلطان على الذات؛ لنقلها من منزلة الإنسان الشيء إلى منزلة الإنسان الواعي بمنزلته ؛ وهذا هو الانتقال من مجرد ملكة الإدراك إلى إدراك الإدراك؛ أو من المعرفة الغافل بإدراك منزلة الذات الملازمة لكرامتها ؛ فيكون المعرفة خلقيا .

وهذا هو الوازع الذاتي الخلقي الذي يعتبره ابن خلدون مقدما على الوازع الأجنبي؛ أو السياسي؛ وشارطا لأدائه وظائفه بلطف ؛ بدلا من أدائها بعنف .

ونصل الآن إلى بيت القصيد في إشكالية السلطة: حل ابن خلدون لمعضلة السلطة لم يقتصر على وجهها السياسي ؛ بل هو نظر فيها انطلاقا من أصل وأربعة فروع . فنظرته تجمع بين المنطلقين الفلسفي والديني ؛ والأصل هو منزلة الإنسان الوجودية التي عرفها فلسفيا بدور الفكر الرابط؛ وعللها دينيا بمفهوم الاستخلاف .

دور الفكر الرابط فلسفيا والاستخلاف؛ يفيدان نفس المعنى ؛ أي أصل سلطان الإنسان على ذاته وبتوسطه على كل ما عداه بفضل علم النظر وعلم

العمل على علم ؛ فيكون كلا العلمين النظري والعملي استراتيجية سلطان ؛ أو خطة لتحقيق شروط السلطة التي للإنسان على نفسه وعلى غيره بمنطق علاقة الغاية بالوسيلة.

فما طبيعة الأصل الاستخلافي في منزلة وجودية للإنسان؟

سماه ابن خلدون "الإنسان رئيس بالطبع"؛ وهذه الرئاسة تتعين في التاريخ الفعلي سلطة وحب تأله .

لكأننا قلنا بعبارة نيتشوية الإنسان "إرادة قوة" بالقوة تصبح؛ إن تحققت بالفعل ؛ قوة إرادة سماها ابن خلدون بحب التأله الذي تحكم علاقات الإنسان ؛ فيكون الاجتماع محكوما بما يبدو صراع إرادات يحسم بوضع إرادة متعالية على الجميع ؛ هي أصل الإرادة الشارعة للتعدد السلمي ؛ توحده إرادة متعالية.

وهذا هو مفهوم الشرائع التي تنسب إلى إرادة متعالية على الأفراد ؛ سواء نسبت إلى الجماعة أو من فوضت له تمثيل إرادتها؛ أو إلى شرع ديني فوق الجميع . فتكون الشرائع نظام السلط أو البنية التي تحول حب التأله بمعنى لا ديني (قوة طبيعية) أساس العبودية؛ إلى حب تأله ديني (قوة خلقية) أساس الحرية.

وبهذا المعنى نفهم نظرية ابن تيمية في الحرية: الحرية هي العبودية لله؛ بمعنى أن البشر لا يكونوا أحرارا ؛ فلا يستعبد بعضهم البعض إلا بعبادة الله.

عبادة الله ليست العبادات؛ لأن هذه مجرد شهادة وتربية لئلا ينسى الإنسان العبادة الحقة أي وعي الإنسان بمنزلته خليفة؛ أو راعي الشرائع في العالم.

والشرائع هي هذه النقلة من مفهوم حب التأله اللاديني (صراع القوى (إلى حب التأله الديني ؛ أو احترام شروط حرية كل إنسان؛ بوصفه مستخلفا ومكرما .

لذلك أرفض منطق الجدل . فهو نكوص إلى قانون التاريخ الطبيعي حيث يكون السلطان على الغير بغياب السلطان على الذات؛ أو عدم الوعي بكرامة الإنسان .

وإذن فالفتح رسالة خلقية لا استعمارا ؛ فحقيقته "نحرركم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد" ولن تحاربكم إلا إذا منعتمونا من تبليغ الرسالة.

وشرط هذه الرسالة أن يكون من يدعيها قد تحرر قبل ذلك من عبادة العباد ؛ وآمن بأن الحرية هي كرامة الإنسان؛ لأنه بها وحدها يكون أهلا للاستخلاف؛ ومن ثم فلا تاريخ إنساني من دون هذا المعنى للديني في الأديان؛ والفلسفي في الفلسفات: الشرائع شرط تعالي الإنسان على تاريخه الطبيعي الى الخلقي .

وهذا أساس قانون أفلاطون الجنائي في العلاقة بالإيمان بالأديان في المقالة العاشرة من الشرائع أو النواميس؛ وفرضياته الثلاث حول دور الله.

فنفي وجود الله أو اعتباره غير مبال بما يجري في العالم؛ أو قابلا لأن يرشى بالهدايا والأضاحي ؛ هي الفرضيات الثلاث التي ينزه أفلاطون الله عنها .

فالأولى تعني أن العالم خاضع للضرورة العمياء ؛ والثانية تعني أن الله جعل الإنسان مجرد حيوان ؛ والثالثة تعني أن الله حاكم فاسد . وثلاثتها جرائم

.

ومن ثم ؛ فالمشكل المتعلق بالسلطان في التاريخ؛ هو مشكل ديني بالأساس كما يحدده أفلاطون فلسفيا والإسلام دينيا ؛ وتلك هي فلسفة التاريخ الخلدونية.

وعبارة الإنسان "رئيس بالطبع" و"الإنسان مستخلف" و"سياسي بالطبع" أو "مدني بالطبع" عبارات مترادفة. وهي تعني أن الإنسان بالجوهر كائن سلطاني .

وكونه سلطانيا يعني أن له إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود ؛ بل إنه هذه المقومات ولا

وقبل أن ندرس هذه الصفات التي هي الكينونة السلطانية للإنسان من حيث هو إنسان مفكر أو مستخلف ؛ لا بد أن أتكلم على الاستخلاف بأصله وفروعه الأربعة .

وسأنطلق من شواهد خلدونية:

- شاهد للأصل

- وشاهد لكل فرع من الفروع الأربعة

حتى يفهم الجميع أن فلسفة التاريخ الخلدونية بما بعدها الفلسفي والديني.

"وفيه) أي في إسراع الفناء لمن يملكه غيره؛ أي للمستعبد (والله أعلم سر آخر) السر الأول هو التكاسل عن الاعتمار بسبب فقدان الأمل (وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري

كبده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء") المقدمة الباب 3 الفصل .(23

صفة الرئاسة بالطبع (فلسفيا)تترتب على كرامة الاستخلاف (دينيا)

والإنسان من دونها؛ يتكاسل عن شروط حياته العضوية (الأكل والشرب) وهي إشارة إلى أن الإنسان المدرك لمنزلته الوجودية يفضل الموت على العبودية.

وهي إشارة إلى التمييز القرآني بين "حياة" و"الحياة" كما هو معلوم . فالحرص على "حياة" علته عدم الوعي بالمنزلة الإنسانية ومعنى الحياة الحرة.

ذلك هو الأصل ؛ وابن خلدون يقيسه إذ نظرنا إليه كقوة طبيعية؛ إلى خاصية توجد عند الحيوان المفترس الذي يتوقف عن المسافدة) علة التكاثر) لما يدجن .

وتدجين الإنسان هي العبودية؛ وهي في فلسفة التاريخ الخلدونية إفقاد الإنسان القدرة على المدافعة بسبب فقدان معاني الإنسانية؛ فيصبح الإنسان عالة.

والعرب الذين كانوا أمة الأحرار؛ بالمعنى الذي قاسه ابن خلدون على الحيوانات المفترسة؛ صاروا بفضل الإسلام أحراراء؛ بالشرائع المتعالية؛ صاروا عالة.

وهم عالة بسبب السلطان الوهمي لأنظمة تابعة نحتمي بالأعداء من شعوبها؛ بعد أن صارت عاجزة عن الحماية والرعاية الذاتيتين: فقدان معاني الإنسانية.

- وهكذا نصل إلى الفروع الأربعة:

التي نحن عاجزون عنها بسبب الاستبداد والفساد المستند إلى الاستضعاف والاستتباع في علم النظر وعلم العمل على علم .

ولألاحظ أنه لا فضل لي فيما أعرض هناء؛ إنما أنا مجرد مترجم لفلسفة ابن خلدون؛ التي غفل عنها قراؤه المتعجلون لبحثهم على ما يظنونه رفعا من شأنه .

ابن خلدون وضع فلسفة لا تدانيها فلسفة كونت ولا فلسفة ماركس؛ وهو متقدم عليهما وعلى الفلسفة العملية (علوم الإنسان بالمعنى الحديث (بأشواط لا تقدر.

وأريد هنا أن أذكر ظاهرة عجيبة: صلتنا بثروتنا وبتراثنا .

فثروة دار الإسلام احتاجت لتقدم الإنسانية العلمي لتظهر. ونفس الأمر بالنسبة إلى تراثنا .

وقصدي أن المهندس العربي الذي يستخرج قيمة ثروة دار الإسلام؛ تكون في الحضارة الغربية الحديثة. والفيلسوف الذي يستخرج قيمة تراثها ؛ تكون فيها كذلك .

ولا عيب ولا غضاضة في ذلك: كما استشدنا من تراث الإنسانية قبلنا؛ واستفادت الإنسانية من تراثنا بعد سبوتنا ؛ فها نحن نعود لنستفيد ثانية دون

عقد .

والفائدة هي "معية الترابط"؛ فكل ما أنسبه إلى ابن خلدون يبدو غريبا لمن قرأه ولم ير ما أقول؛ لأني أضفت الوصل بين ما كان نتفا مشتتة في عمله ؛ وهي إضافة منهجية بالأساس: فابن خلدون مثله مثل ابن تيمية؛ لهما ومضات العبقرية التي لم تعد على ذاتها

والبنية الموحدة في القرآن الكريم هي فلسفة ما بعد التاريخ: إنها بنيته, موحدة للإنسانية؛ سميتها استراتيجية توحيد مع عينة منها : السياسة المحمدية.

وهي ما بعد الأخلاق ؛ لأنها مبنية على تقدم الشرائع على الطبائع ؛ وهي في الإسلام نظير ما بعد الطبيعة في الفلسفة التي كانت تقول بالتقديم المقابل .

لكن الفلسفة الحديثة أصلحت نظرية المعرفة -التحرر من المطابقة- تميل إلى الخيار الديني في الترتيب ؛ وقد تقدم عليها الوثب مدرسة فلسفتنا النقدية.

فالغزالي وابن تيمية وابن خلدون؛ تحرروا من القول بالمطابقة (علم الإنسان غير محيط (؛ وعندهم الشرائع متقدمة على الطبائع في الطبيعة والتاريخ معا .

وهذا التقدم يعني أن السلطان حتى في الطبيعة ليس طبيعيا ؛ ففيه مثل النظر والعمل على علم ؛ علاقة ثابتة بين الغاية والوسيلة وبين المقدمة والنتيجة.

وما كان فيه هذا الانتظام الذي هو جوهر التشريع لأنظمة القوة ؛ هو السلطة سواء كان القانون طبيعيا أو خلقيا ؛ والثاني أسمى من الأول لاتصافه بالوعي .

واتصافه بالوعي يجعله في آن قوة إرادة وإرادة قوة. والأولى طبيعية والثانية خلقية. فإرادة القوة عودة على قوة الإرادة؛ وعيا بشروطها لتحقيقها .

وإرادة القوة هي التي يسميها ابن خلدون حب التأله . وقد يكون حب التأله مجرد قوة إرادة لم ترتق إلى شروط تحققها للجميع ؛ حتى تصبح أصل الشرائع.

والوعي بالشرط يحولها إلى أصل للشرائع؛ وهو الوعي بالأهلية الاستخلافية التي هي السياسة ؛ مؤسسات الحماية والرعاية شرطي السلام والحرية في الجماعة.

وإذن فالشريعة في الإسلام؛ هي السياسة؛ لأنها في آن نظام تربية ونظام حكم ؛ ومن ثم فهي التعبير المؤسسي للدولة المتعالية على التأله اللاديني .

بقي علينا في فصل خامس وأخير أن نجيب عن سؤالين:

- ما فروع هذا الأصل الأربعة؟

- وكيف تتعين السلطة في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

حددت في الفصل الرابع أصل السلط كلها اعتمادا على نص ابن خلدون؛ وانتهيت إلى وضع السؤالين ؛ وجوابهما هو موضوع الفصل الخامس والأخير من إشكالية السلطة.

وقد صاغ ابن خلدون هذا الأصل بعدة صيغ أهمها مفهوم "الرئاسة بالطبع"

وعلله ب"مقتضى الاستخلاف الذي خلق له". وهو تعريف مغاير للتعريف الفلسفي .

فالرئاسة الإنسانية أو حب التأله - ويكون دينيا أوغير ديني - كما بينا؛ ويرد إلى إرادة القوة؛ وإذا عاد على نفسه ؛ قوة الإرادة مقوما لمعاني الإنسانية.

وزوال هذا المعنى باضطهاده يمسد معاني الإنسانية ويؤدي إلى الاندثار, فكأن ابن خلدون اعتبر إرادة القوة أو الرئاسة بالطبع هي حقيقة الإنسان.

وحتى خاصية العقل بمراحله الثلاثة التى يعرف بها الفلاسفة الإنسان) التميزي والتجريبي أو الخلقي والنظري) يجملها ابن خلدون في الفكر؛ ويردها إلى السلطة .

وهذا هو الأصل الذي علينا تعديد فروعه الأربعة التي بنى عليها ابن خلدون نظرية الإنسان(الانثروبولوجيا) الفلسفية والدينية أساسا لمقدمته ببعديها. وهذه الفروع الأربعة؛ هي تعينات الإرادة أو الرئاسة الإنسانية في الصفات الأربعة الباقية؛ ببنية عجيبة سأحاول بيان دورها الثوري رغم صوغها باصطلاح عصره.

لذلك فدوري هنا يقتصر على ترجمة معاني ابن خلدون الفلسفية والدينية بلغة عصرنا ؛ لأن مصطلحه الأرسطي قد يحول دون فهم ما يعنيه . وليس في الترجمة تكلف

ذلك ان سندي فلسفي وديني:

1-يعرف الإنسان بالرئاسة بالطبع؛ وليس بالمدنية بالطبع.

2-ويعتبر الشكر أداة سلطوية؛ والمعرفة سلطة تنظيم بهدف العمل .

والسند الديني مثل الفلسفي مضاعف:

-1 بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له

2-بمقتضى الاستعمارة الأرض الذي كلف به ؛ تناظر بين عنصري السندين المضاعفين .

ولا شيء من ذلك يمكن أن يتأسس على فلسفة أرسطو حتى وإن قيل بالمصطلح الأرسطي . لذلك فما في المقدمة ببعديها ؛ قاطع مع الفلسفة القديمة والوسطية.

الفروع الأربعة هي إذن فرعا العمران وفرعا الاجتماع:

فالمقدمة عنوانيا" علم:

1-العمران البشري

2-و(علم (الاجتماع الإنساني"

ويقدمهما فلسفيا ودينيا .

فالعمران البشري يقابل الاجتماع الإنساني مقابلة العلم والقدرة للحياة والوجود.

الأول يحتاج لمعرفة قوانين العالم للعيش فيه وتعميره بعمل على علم .

وهنا تكون السلطة للعلم بالطبائع وللعلم بالشرائع؛ والأول أساس الاقتصاد والثاني أساس السياسة: وبهما يتم العمران البشري الذي هو لسد الحاجات.

نوعان من الاستخلاف والسلطان الفرعي الناتج عن الإرادة؛ بوصفها إرادة قوة وسلطان على الطبيعة وعلى التاريخ . إنها مرحلة أولى من الإنسانية:

بشرية.

النوعان الشرعيان الآخران تكتمل بهما الإنسانية, وهما الحياة والوجود؛ أو الفنون ورؤى العالم . فننتقل من العمران البشري إلى الاجتماع الإنساني .

والاجتماع غاية العمران؛ والإنساني غاية البشري.

-1 لسد الحاجات -2 للأنس بالعشير بذوق الحياة (الفنون)؛ وإضفاء المعنى (الفلسفة والدين): سلطان روحي .

العلم بالطبائع يحقق سلطان الإنسان ليستخرج منها رزقه؛ "أما الصنائع فهي ثانيتها (بعد الزراعة) ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار. ولهذا لا توجد غالبا إلا أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه") الباب 5 الفصل .(2

ومنه نظرية: القيمة-كمية العمل .

وطبعا ؛ فحتى الزراعة قبل الصناعة والتجارة بعدها لا يكون أي منهما من دون الأفكار والأنظار عندما يتعقد الاجتماع ويكثر التنافس على الرزق .

فالعلم (الأفكار والأنظار) بتطبيقاته؛ سلطان على الطبيعة؛ يمكن الإنسان من سد الحاجات . لكن وجود الأفكار والأنظار والعلم رهن نظام التعليم والبحث .

وهذان المرحلتان بدورهما-إنتاج العلم وتوظيفه لإنتاج الرزق - مشروطان بوجود الجماعة المنظمة؛ وهما من الرعاية التي تفترض قبلها وظيفة الحماية.

فيكون علم الشرائع وأنظمة الحكم وبنى الدول ؛ متقدما عليها جميعا حتى

وإن أتت هذه كلها نشأة البداية من دون علم نشأة بدائية وكأنها جبلة.

وبل تلك الحالة -وقد أشار إليها ابن خلدون -يكون الإنسان رهن الطبيعة والجغرافيا والمناخ؛ وليس ذا سلطان عليهما في مقامه ولا في سد حاجاته.

وهذان هما الفرعان الأولان: سلطان الإنسان الاقتصادي والسياسي ثمرة سلطان العلم على قوانين الطبائع والشرائع . وكلاهما تعين للأصل : رئاسة الإنسان .

وهي تجليات الاستخلاف الأصل بالاصطلاح الديني ؛ وبمقتضاه كان الإنسان رئيسا بالطبع أو الأصل بالاصطلاح الفلسفي ؛ ويعودان إلى إرادة القوة أو التأله .

وإرادة القوة هنا يغاب عليها التأله الذي يبرز في الاستبداد أصل كل فساد: بتوهم العلم محيطا ؛ والسياسة استبدادا ؛ والاقتصاد سلطان ثروة لا يعد .

أما فرعا الحياة (الفنون) والوجود (الرؤى الفلسفية والدينية) فيغاب عليهما تأله متحرر من وهم احاطة العلم واستبداد السياسة وطغيان المادة؛ فنسبة الذوق) الحياة والفنون) إلى الوجود (رؤى العالم) في تأله الوجود؛ هي عينها نسبة العلم إلى تأله القدرة: أصل الفرق بين مفهومي الرئاسة.

في التأله المادي يمكن للإنسان بالعلم والقدرة أن يتصور نفسه إلها مستغنيا عن الإله الديني ؛ فيطغى ويستبد سياسيا واقتصاديا . وهو ظاهرة عمرانية.

أما في التأله الروحي بالذوق والوجود ؛ فالإنسان لا يطغى فيدعي أنه هو الله بل يعتبر نفسه آية من آيات الله بموقف جمالي وجلالي من الوجود السامي .

ومشكل المشاكل ؛ هو طغيان وهم الاستغناء عن أحدهما ؛ أو اعتباره مجرد أداة للآخر: فالإنسان بما هو إرادة قوة لا يقتصر وجوده على الطبائع والشرائع.

بل إن الفرعين الأخيرين-الذوق والوجود-يسموان به إلى ما يتعالى على الطبائع والشرائع ؛ فيجعله كائنا ما بعد طبيعي وما بعد تشريعي : ما بعد الأخلاق .

وما بعد الأخلاق الإسلامي يعرف الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها. وكونه مستعمرا في الأرض هو الشرعان الأولان؛ ومستخلفا ؛ الشرعان الثانيان .

فإذا فقد سلطان الاستعماري الأرض ؛ بات عبدا لمستعمريها فيعجز عن التحرر مما قد ينجر عن الاستعمار في الأرض؛ فيصبح مستخلفا بما يتعالى عليها .

وقد خصص ابن خلدون الباب السادس لهذه الفروع؛ أو بصورة أدق ؛ للعلاقة بين العلم وثمراته وبين الذوق وثمراته وأدواتهما الرمزية وشروطهما الاجتماعية.

ولنشرع به الجواب عن سؤالنا الثاني:

كيف تتعين السلطة في الصفات الخمس ؛ أو مقومات حقيقة الإنسان ؛ أي في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

رأينا أن الإرادة هي الأصل بخلاف التعريف الفلسفي للإنسان غير الكلي . فيمكن أن يوجد إنسان غير ناطق ؛ إما لعاهة عضوية أو لظرف حال دون

تعلم النطق .

لكنه لا يوجد إنسان غير مريد إرادة إنسانية؛ أي إنها تفترض الصفات الأربع الباقية أي العلم والقدرة والحياة والوجود ؛ فتختلف عن النزوع الحيواني.

والإرادة بهذا المعنى طلب سلطة على المطلوب؛ أو على من بيده المطلوب أو على من يحول دون المطلوب؛ فتكون دائما دافع لخطة للحصول على المطلوب .

فالغاية في الإرادة التي بهذه الصفات؛ لها وجودان في الأذهان وفي الأعيان . وقد وصفها ابن خلدون في كلامه على الأصل ؛ غاية الفكرة بداية العمل .

الإرادة تحرك الفكر فيكون إحدى أدواتها وليس هو الأصل . لذلك كانت معضلة ديكارت المنهجية هي كيف أحرر الحكم المتناهي من الإرادة اللامتناهية.

كل مشكل الحكم العلمي عند ديكارت؛ وكل غاية المنهج هي تمكين المفكر من السيطرة على الإرادة الجامحة التي لا حد لما تريد ؛ حتى يكون الحكم علميا .

بعبارة أوجز؛ يمكن أن نقول إن العقل هو الملكة التي تأتي بعد الإرادة "لعقلنتها" أو للسيطرة عليها ؛ وتلك هي بداية سلطان الإنسان على ذاته بذاته .

لكن هذا الوازع الذاتي العقلي الذي يسعى للسيطرة على الإرادة لا يكفي ؛

بل لا بد من وازع أجنبي يحد من الإرادة بصورة حاسمة وتلك هي وظيفة القدرة.

فالإنسان ليس فعالا لما يريد ولا على كل شيء قدير؛ فيشرع في فهم حدوده ولا يتأله بالمعنى السلبي الذي وصفنا . والاستبداد هو وهم القدرة المطلقة.

وإذن فالإنسان مدني بالطبع لا يتعلق بالبعد السياسي فحسب,؛ بل إن ذلك مقوم للذات الفردية: فالقدرة إضافية إلى العالم وإلى الجماعة كحائل أو مساعد.

لا تتحدد الإرادة الفعلية إلا بعد تحدد وجهي السلطان عليها الذاتي (العقل) والموضوعي (شروط القدرة الطبيعية والاجتماعية) : سلطان ذاتي وموضوعي .

علم النفس يعرف هذه العلاقة بين الإرادة وشروط القدرة بالعلاقة بين مبدأ الشوق ومبدأ الواقع . وليست علاقة صراع؛ بل علاقة مقومات سلطان الإرادة.

الإرادة تكون سلطانا إذا تعقلنت فقدرت . ومن هنا يكون العلم في خدمة الإرادة لتحقيق القدرة . إدراك ذلك إدراك لنسبية السلطان ؛ فيزول الاستبداد .

ليس للإنسان من حيث هو فرد سلطان على أي شيء إلا بسلطانه على ذاته ؛ لتكون إرادته قابلة للتحول إلى قدرة . وذلك مشروط بعلم الطبائع والشرائع.

ومن ثم فكل سلطان تسهم فيه كل الجماعة؛ بسبب إسهامها في شروطه العلمية والتقنية والتعبيرية وهو بالضرورة عمل جماعي في كل مراحله حتى الذهنية.

كل ما في الأمر هو أن هذا التكون الجمعي للسلطان؛ يكون في الأذهان رمزيا وهو في الأعيان فعلي . إنه سلطان "خفي الاسم" كالأدب الشعبي؛ فاعله لا محدد .

لا شك أنه رسميا وفي الظاهر فالقرار الحكم مثلا يعود لمن هو حاكم يا النصوص . لكن القرار أشبه بما يجري في الإدارة الأمريكية؛ باطنه غير ظاهره.

والوصف يصح على سلطان الذات على ذاتها ؛ وسلطان الأب في الأسرة؛ وسلطان أي مدير على إدارته ؛ وأي حاكم على نظامه ؛ وأي جماعة على أحداثها: اللامجدد .

وكل أوهام المتكلمين على الدول الغربية وعلى سلطانها المطلق على ما يجري في العالم ومنها نظرية المؤامرة؛ أوهام: ظاهر السلطان غير حقيقته .

وسأكتفي بمثالين : من الاقتصاد ومن السياسة.

نعم الشعوب المتقدمة تسيطر عليهما أكثر من الشعوب المتخلفة . لكن الأمرين مبنيان على مبدأ لا عقلاني .

فرغم كل تخطيط مسبق؛ يبقى الاقتصاد محتكما إلى مبدأ لا عقلاني ؛ وهو أن السوق تعدل نفسها بنفسها ؛ وكلنا يعلم أن العامل النفسي والشائعات يزلزلانه.

والديمقراطية هي اللاعقلانية بافتراض أن الجماعة لا تجمع على خطأ . وإذن فأساس الاقتصاد والديمقراطية؛ الاعتراف بنسبية العلم ؛ والرضا بالممكن منه .

والرضا بالممكن؛ ينتج عن إدراك حدود السلطان الإنساني. وإدراك الحدود؛ هو السلطان الفعلي بالمقابل مع الإرادة التي يمكن تغفل عن العقل والقدرة.

وللإنسان مخرج يمثله الذوق والوجود؛ فهما يجعلان الإرادة مشاركة في الخلق على المستوى الرمزي لتذوق الحياة ولتصور الوجود ؛ وتلك هي العبادة الحقة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة السلطة او معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع

أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع

أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع

بقي علينا في الفصل الخامس وأخير أن نجيب عن سؤالين:

- ما فروع هذا الأصل الأربعة؟

- وكيف تتعين السلطة في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

حددت في الفصل الرابع أصل السلط كلها اعتمادا على نص ابن خلدون، وانتهيت إلى وضع السؤالين ؛ وجوابهما هو موضوع الفصل الخامس والأخير من إشكالية السلطة.

وقد صاغ ابن خلدون هذا الأصل بعدة صيغ أهمها مفهوم "الرئاسة بالطبع" وعلله ب"مقتضى الاستخلاف الذي خلق له". وهو تعريف مغاير للتعريف الفلسفي .

فالرئاسة الإنسانية أو حب التأله - ويكون دينيا أو غير ديني - كما بينا، ويرد إلى إرادة القوة، وإذا عاد على نفسه ؛ قوة الإرادة مقوما لمعاني الإنسانية.

وزوال هذا المعنى باضطهاده يفسد معاني الإنسانية ويؤدي إلى الاندثار, فكأن ابن خلدون اعتبر إرادة القوة أو الرئاسة بالطبع هي حقيقة الإنسان.

وحتى خاصية العقل بمراحله الثلاثة التي يعرف بها الفلاسفة الإنسان) التميزي والتجريبي أو الخلقي والنظري) يجملها ابن خلدون في الفكر، ويردها إلى السلطة.

وهذا هو الأصل الذي علينا تعديد فروعه الأربعة التي بنى عليها ابن خلدون

نظرية الإنسان(الانثروبولوجيا) الفلسفية والدينية أساسا لمقدمته ببعديها. وهذه الفروع الأربعة؛ هي تعينات الإرادة أو الرئاسة الإنسانية في الصفات الأربعة الباقية؛ ببنية عجيبة سأحاول بيان دورها الثوري رغم صوغها باصطلاح عصره.

لذلك فدوري هنا يقتصر على ترجمة معاني ابن خلدون الفلسفية والدينية بلغة عصرنا ؛ لأن مصطلحه الأرسطي قد يحول دون فهم ما يعنيه . وليس في الترجمة تكلف .

ذلك أن سندي فلسفي وديني:

1-يعرف الإنسان بالرئاسة بالطبع ؛ وليس بالمدنية بالطبع .

2-ويعتبر الفكر أداة سلطوية؛ والمعرفة سلطة تنظيم بهدف العمل .

والسند الديني مثل الفلسفي مضاعف:

1-بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له

-2 بمقتضى استعمار الأرض الذي كلف به ؛ تناظر بين عنصري السندين المضاعفين .

ولا شيء من ذلك يمكن أن يتأسس على فلسفة أرسطو حتى وإن قيل بالمصطلح الأرسطي . لذلك فما في المقدمة ببعديها ؛ قاطع مع الفلسفة القديمة والوسطية.

الفروع الأربعة هي إذن فرعا العمران وفرعا الاجتماع:

فالمقدمة عنوانيا" علم :

1-العمران البشري

2-و(علم) الاجتماع الإنساني"

ويقدمهما فلسفيا ودينيا .

فالعمران البشري يقابل الاجتماع الإنساني مقابلة العلم والقدرة للحياة والوجود.

الأول يحتاج لمعرفة قوانين العالم للعيش فيه وتعميره بعمل على علم .

وهنا تكون السلطة للعلم بالطبائع وللعلم بالشرائع؛ والأول أساس الاقتصاد والثاني أساس السياسة: وبهما يتم العمران البشري الذي هو لسد الحاجات.

نوعان من الاستخلاف والسلطان الفرعي الناتج عن الإرادة؛ بوصفها إرادة قوة وسلطان على الطبيعة وعلى التاريخ . إنها مرحلة أولى من الإنسانية: بشرية.

النوعان الفرعيان الآخران تكتمل بهما الإنسانية, وهما الحياة والوجود؛ أو الفنون ورؤى العالم . فننتقل من العمران البشري إلى الاجتماع الإنساني .

والاجتماع غاية العمران ؛ والإنساني غاية البشري.

-1 لسد الحاجات

-2 للأنس بالعشير بذوق الحياة (الفنون)؛ وإضفاء المعنى (الفلسفة والدين): سلطان روحي .

العلم بالطبائع يحقق سلطان الإنسان ليستخرج منها رزقه ؛ "أما الصنائع فهي ثانيتها (بعد الزراعة) ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار. ولهذا لا توجد غالبا إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه") الباب 5 الفصل .(2

ومنه نظرية: القيمة-كمية العمل .

وطبعا ، فحتى الزراعة قبل الصناعة والتجارة بعدها لا يكون أي منهما من دون الأفكار والأنظار عندما يتعقد الاجتماع ويكثر التنافس على الرزق .

العلم (الأفكار والأنظار) بتطبيقاته، سلطان على الطبيعة، يمكن الإنسان من سد الحاجات . لكن وجود الأفكار والأنظار والعلم رهن نظام التعليم والبحث .

وهاتان المرحلتان بدورهما-إنتاج العلم وتوظيفه لإنتاج الرزق - مشروطان بوجود الجماعة المنظمة، وهما من الرعاية التي تفترض قبلها وظيفة الحماية.

فيكون علم الشرائع وأنظمة الحكم وبنى الدول، متقدما عليها جميعا حتى وإن أتت هذه كلها نشأة البداية من دون علم نشأة بدائية وكأنها جبلة.

وقبل تلك الحالة -وقد أشار إليها ابن خلدون -يكون الإنسان رهن الطبيعة والجغرافيا والمناخ، وليس ذا سلطان عليهما له مقامه ولا في سد حاجاته.

وهذان هما الفرعان الأولان: سلطان الإنسان الاقتصادي والسياسي ثمرة سلطان العلم على قوانين الطبائع والشرائع . وكلاهما تعين للأصل : رئاسة الإنسان .

وهي تجليات الاستخلاف الأصل بالاصطلاح الديني ، وبمقتضاه كان الإنسان رئيسا بالطبع أو الأصل بالاصطلاح الفلسفي ، ويعودان إلى إرادة القوة أو التأله .

وإرادة القوة هنا يغاب عليها التأله الذي يبرز الاستبداد أصل كل فساد:

بتوهم العلم محيطا ؛ والسياسة استبدادا ؛ والاقتصاد سلطان ثروة لا تعد .

أما فرعا الحياة (الفنون) والوجود) الرؤى الفلسفية والدينية) فيغاب عليهما تأله متحرر من وهم إحاطة العلم واستبداد السياسة وطغيان المادة؛ فنسبة الذوق) الحياة

والفنون) إلى الوجود (رؤى العالم) في تأله الوجود؛ هي عينها نسبة العلم إلى تأله القدرة: أصل الفرق بين مفهومي الرئاسة.

ففي التأله المادي يمكن للإنسان بالعلم والقدرة أن يتصور نفسه إلها مستغنيا عن الإله الديني ؛ فيطغى ويستبد سياسيا واقتصاديا . وهو ظاهرة عمرانية.

أما في التأله الروحي بالذوق والوجود ؛ فالإنسان لا يطغى فيدعي أنه هو الله بل يعتبر نفسه آية من آيات الله بموقف جمالي وجلالي من الوجود السامي .

ومشكل المشاكل ؛ هو طغيان وهم الاستغناء عن أحدهما ؛ أو اعتباره مجرد أداة للآخر: فالإنسان بهما هو إرادة قوة لا يقتصر وجوده على الطبائع والشرائع.

بل إن الفرعين الأخيرين-الذوق والوجود-يسموان به إلى ما يتعالى على الطبائع والشرائع ؛ فيجعله كائنا ما بعد طبيعي وما بعد تشريعي : ما بعد الأخلاق .

وما بعد الأخلاق الإسلامي يعرف الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها. وكونه مستعمرا في الأرض هو الفرعان الأولان؛ ومستخلفا؛ الفرعان الثانيان . ينجر عن الاستعمار في الأرض؛ فيصبح مستخلفا بما يتعالى عليها

.

وقد خصص ابن خلدون الباب السادس لهذه الفروع، أو بصورة أدق ؛ للعلاقة بين العلم وثمراته وبين الذوق وثمراته وأدواتهما الرمزية وشروطهما الاجتماعية.

ولنشرع في الجواب عن سؤالنا الثاني:

كيف تتعين السلطة في الصفات الخمس ؛ أو مقومات حقيقة الإنسان ؛ أي في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

رأينا أن الإرادة هي الأصل بخلاف التعريف الفلسفي للإنسان غير الكلي . فيمكن أن يوجد إنسان غير ناطق ؛ إما لعاهة عضوية أو لظرف حال دون تعلم النطق .

لكنه لا يوجد إنسان غير مريد إرادة إنسانية؛ أي إنها تفترض الصفات الأربع الباقية أي العلم والقدرة والحياة والوجود ؛ فتختلف عن النزوع الحيواني.

والإرادة بهذا المعنى طلب سلطة على المطلوب؛ أو على من بيده المطلوب أو على من يحول دون المطلوب ؛ فتكون دائما دافع لخطة للحصول على المطلوب .

فالغائية في الإرادة التي بهذه الصفات؛ لها وجودان في الأذهان و الأعيان . وقد وصفها ابن خلدون في كلامه على الأصل :؛ غاية الفكرة بداية العمل .

الإرادة تحرك الفكر فيكون إحدى أدواتها وليس هو الأصل . لذلك كانت

معضلة ديكارت المنهجية هي كيف أحرر الحكم المتناهي من الإرادة اللامتناهية.

كل مشكل الحكم العلمي عند ديكارت؛ وكل غاية المنهج هي تمكين المفكر من السيطرة على الإرادة الجامحة التي لا حد لما تريد ؛ حتى يكون الحكم علميا .

بعبارة أوجز؛ يمكن أن نقول إن العقل هو الملكة التي تأتي بعد الإرادة "لعقلنتها" أو للسيطرة عليها ؛ وتلك هي بداية سلطان الإنسان على ذاته بذاته .

لكن هذا الوازع الذاتي العقلي الذي يسعى للسيطرة على الإرادة لا يكفي ؛ بل لا بد من وازع أجنبي يحد من الإرادة بصورة حاسمة وتلك هي وظيفة القدرة.

فالإنسان ليس فاعلا لما يريد ولا على كل شيء قدير, فيشرع في فهم حدوده ولا يتأله بالمعنى السلبي الذي وصفنا . والاستبداد هو وهم القدرة المطلقة.

وإذن فالإنسان مدني بالطبع لا يتعلق بالبعد السياسي فحسب؛ بل إن ذلك مقوم للذات الفردية: فالقدرة إضافية إلى العالم وإلى الجماعة كحائل أو مساعد .

لا تتحدد الإرادة الفعلية إلا بعد تحدد وجهي السلطان عليها الذاتي (العقل) والموضوعي (شروط القدرة الطبيعية والاجتماعية) : سلطان ذاتي وموضوعي .

علم النفس يعرف هذه العلاقة بين الإرادة وشروط القدرة بالعلاقة بين مبدأ الشوق ومبدأ الواقع . وليست علاقة صراع ؛ بل علاقة مقومات سلطان الإرادة.

الإرادة تكون سلطانا إذا تعقلنت فقدرت . ومن هنا يكون العلم في خدمة الإرادة لتحقيق القدرة. إدراك ذلك إدراك لنسبية السلطان ؛ فيزول الاستبداد.

ليس للإنسان من حيث هو فرد سلطان على أي شيء إلا بسلطانه على ذاته ؛ لتكون إرادته قابلة للتحول إلى قدرة . وذلك مشروط بعلم الطبائع والشرائع.

ومن ثم فكل سلطان تسهم فيه كل الجماعة؛ بسبب إسهامها في شروطه العلمية والتقنية والتعبيرية وهو بالضرورة عمل جماعي في كل مراحله حتى الذهنية.

كل ما في الأمر هو أن هذا التكون الجمعي للسلطان؛ يكون في الأذهان رمزيا وهو في الأعيان فعلي . إنه سلطان "خفي الاسم" كالأدب الشعبي؛ فاعله لا محدد .

لا شك أنه رسميا وفي الظاهر فالقرار الحكم مثلا يعود لمن هو حاكم في النصوص . لكن القرار أشبه بما يجري في الإدارة الأمريكية؛ باطنه غير ظاهره.

والوصف يصح على سلطان الذات على ذاتها ؛ وسلطان الأب في الأسرة؛ وسلطان أي مدير على إدارته ؛ وأي حاكم على نظامه ؛ وأي جماعة على

أحداثها: اللامحدد .

وكل أوهام المتكلمين على الدول الغربية وعلى سلطانها المطلق على ما يجري في العالم ومنها نظرية المؤامرة؛ أوهام: ظاهر السلطان غير حقيقته .

وسأكتفي بمثالين : من الاقتصاد ومن السياسة.

نعم الشعوب المتقدمة تسيطر عليهما أكثر من الشعوب المتخلفة . لكن الأمرين مبنيان على مبدأ لا عقلاني .

فرغم كل تخطيط مسبق؛ يبقى الاقتصاد محتكما إلى مبدأ لا عقلاني ؛ وهو أن السوق تعدل نفسها بنفسها ؛ وكلنا يعلم أن العامل النفسي والشائعات يزلزلانه.

والديمقراطية هي اللاعقلانية بافتراض أن الجماعة لا تجمع على خطأ . وإذن فأساس الاقتصاد والديمقراطية؛ الاعتراف بنسبية العلم ؛ والرضا بالممكن منه .

والرضا بالممكن, ينتج عن إدراك حدود السلطان الإنساني. وإدراك الحدود؛ هو السلطان الفعلي بالمقابل مع الإرادة التي يمكن تخيلها عن العقل والقدرة.

وللإنسان مخرج يمثله الذوق والوجود؛ فهما يجعلان الإرادة مشاركة في الخلق على المستوى الرمزي لتذوق الحياة ولتصور الوجود ؛ وتلك هي العبادة الحقة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة السلطة او معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ا 7 جه 2 ال ار 50 ما ل العا

أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

ونصل الآن إلى بيت القصيد في إشكالية السلطة: حل ابن خلدون لمعضلة السلطة لم يقتصر على وجهها السياسي ؛ بل هو نظر فيها انطلاقا من أصل وأربعة فروع . فنظرته تجمع بين المنطلقين الفلسفي والديني ؛ والأصل هو منزلة الإنسان الوجودية التي عرفها فلسفيا بدور الفكر الرابط؛ وعللها دينيا بمفهوم الاستخلاف.

دور الفكر الرابط فلسفيا والاستخلاف ؛ يفيدان نفس المعنى؛ أي أصل سلطان الإنسان على ذاته وبتوسطه على كل ما عداه بفضل علم النظر وعلم العمل على علم ؛ فيكون كلا

على نفسه وعلى غيره بمنطق علاقة الغاية بالوسيلة.

فما طبيعة الأصل الاستخلافي منزلة وجودية للإنسان؟

سماه ابن خلدون "الإنسان رئيس بالطبع"؛ وهذه الرئاسة تتعين في التاريخ الفعلي سلطة وحب تأله .

لكأننا قلنا بعبارة نيتشوية الإنسان "إرادة قوة" بالقوة تصبح ؛ إن تحققت بالفعل ؛ قوة إرادة سماها ابن خلدون بحب التأله الذي تحكم علاقات الإنسان ؛ فيكون الاجتماع محكوما بما يبدو صراع إرادات يحسم بوضع إرادة متعالية على الجميع ؛ هي أصل الإرادة الشارعة للتعدد السلمي ؛ توحده إرادة متعالية.

وهذا هو مفهوم الشرائع التي تنسب إلى إرادة متعالية على الأفراد؛ سواء

نسبت إلى الجماعة أو من فوضت له تمثيل إرادتها؛ أو إلى شرع ديني فوق الجميع . فتكون الشرائع نظام السلطة أو البنية التي تحول حب التأله بمعنى لا ديني (قوة طبيعية) أساس العبودية؛

إلى حب تأله ديني (قوة خلقية) أساس الحرية.

وبهذا المعنى نفهم نظرية ابن تيمية في الحرية؛ الحرية هي العبودية لله؛ بمعنى أن البشر لا يكونوا أحرارا ؛ فلا يستعبد بعضهم البعض إلا بعبادة الله.

عبادة الله ليست العبادات؛ لأن هذه مجرد شهادة وتربية لكلا ينسى الإنسان العبادة الحقة أي وعي الإنسان بمنزلته خليفة؛ أو راعي الشرائع في العالم.

والشرائع هي هذه النقلة من مفهوم حب التأله اللاديني (صراع القوى (إلى حب التأله الديني ؛ أو احترام شروط حرية كل إنسان؛ بوصفه مستخلفا ومكرما .

لذلك أرفض منطق الجدل . فهو نكوص إلى قانون التاريخ الطبيعي حيث يكون السلطان على الغير بغياب السلطان على الذات؛ أو عدم الوعي بكرامة الإنسان .

وإذن فالفتح رسالة خلقية لا استعمارا ؛ فحقيقته "نحرركم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد" ولن تحاربكم إلا إذا منعتمونا من تبليغ الرسالة.

وشرط هذه الرسالة أن يكون من يدعيها قد تحرر قبل ذلك من عبادة العباد؛ وآمن بأن الحرية هي كرامة الإنسان؛ لأنه بها وحدها يكون أهلا

للاستخلاف؛ ومن ثم فلا تاريخ إنساني من دون هذا المعنى للديني في الأديان؛ والفلسفي في الفلسفات: الشرائع شرط تعالي الإنسان على تاريخه الطبيعي إلى الخلقي .

وهذا أساس قانون أفلاطون الجنائي في العلاقة بالإيمان بالأديان في المقالة العاشرة من الشرائع أو النواميس؛ وفرضياته الثلاث حول دور الله.

فنفي وجود الله أو اعتباره غير مبال بما يجري في العالم؛ أو قابلا لأن يرشى بالهدايا والأضاحي ؛ هي الفرضيات الثلاث التي ينزه أفلاطون الله عنها .

فالأولى تعني أن العالم خاضع للضرورة العمياء ؛ والثانية تعني أن الله جعل الإنسان مجرد حيوان ؛ والثالثة تعني أن الله حاكم فاسد . وثلاثتها جرائم .

ومن ثم؛ فالمشكل المتعلق بالسلطان في التاريخ؛ هو مشكل ديني بالأساس كما يحدده أفلاطون فلسفيا والإسلام دينيا ؛ وتلك هي فلسفة التاريخ الخلدونية.

وعبارة الإنسان "رئيس بالطبع" و"الإنسان مستخلف" و"سياسي بالطبع" أو "مدني بالطبع" عبارات مترادفة. وهي تعني أن الإنسان بالجوهر كائن سلطاني .

وكونه سلطانيا يعني أن له إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود؛ بل إنه هذه المقومات ولا شيء سواها . فإن حضرت ؛ فصلاح معاني الإنسانية؛ وإن غابت ؛ ففسادها .

وقبل أن ندرس هذه الصفات التي هي الكينونة السلطانية للإنسان من حيث

هو إنسان مستخلف أو مستخلف ؛ لا بد أن أتكلم على الاستخلاف بأصله وفروعه الأربعة .

وسأنطلق من شواهد خلدونية:

- شاهد للأصل

- وشاهد لكل فرع من الفروع الأربعة

حتى يفهم الجميع أن فلسفة التاريخ الخلدونية بما بعدها الفلسفي والديني.

"وفيه) أي في إسراع الفناء لمن يملكه غيره؛ أي للمستعبد (والله أعلم سر آخر) السر الأول هو التكاسل عن الاعتمار بسبب فقدان الأمل (وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء") المقدمة الباب 3 الفصل .(23

صفة الرئاسة بالطبع (فلسفيا)تترتب على كرامة الاستخلاف (دينيا)

والإنسان من دونها؛ يتكاسل عن شروط حياته العضوية) الأكل والشرب) وهي إشارة إلى أن الإنسان المدرك لمنزلته الوجودية يفضل الموت على العبودية.

وهي إشارة إلى التمييز القرآني بين "حياة" و"الحياة" كما هو معلوم . فالحرص على "حياة" علته عدم الوعي بالمنزلة الإنسانية ومعنى الحياة

الحرة.

ذلك هو الأصل ؛ وابن خلدون يقيسه إن نظرنا إليه كقوة طبيعية؛ إلى خاصية توجد عند الحيوان المفترس الذي يتوقف عن المسافدة) علة التكاثر) لما يدجن .

وتدجين الإنسان هي العبودية؛ وهي في فلسفة التاريخ الخلدونية إفقاد الإنسان القدرة على المدافعة بسبب فساد معاني الإنسانية؛ فيصبح الإنسان عالة.

والعرب الذين كانوا أمة الأحرار؛ بالمعنى الذي قاسه ابن خلدون على الحيوانات المفترسة؛ صاروا بفضل الإسلام أحراراء؛ بالشرائع المتعالية؛ صاروا عالة.

وهم عالة بسبب السلطان الوهمي لأنظمة تابعة تحتمي بالأعداء من شعوبها؛ بعد أن صارت عاجزة عن الحماية والرعاية الذاتيتين: فساد معاني الإنسانية.

- وهكذا نصل إلى الفروع الأربعة:

التي نحن عاجزون عنها بسبب الاستبداد والفساد المستند إلى الاستضعاف والاستتباع في علم النظر وعلم العمل على علم .

ولألاحظ أنه لا فضل لي فيما أعرض هنا؛ إنما أنا مجرد مترجم لفلسفة ابن خلدون؛ التي غفل عنها قراؤه المتعجلون لبحثهم على ما يظنونه رفعا من شأنه .

ابن خلدون وضع فلسفة لا تدانيها فلسفة كونت ولا فلسفة ماركس؛ وهو متقدم عليهما وعلى الفلسفة العملية (علوم الإنسان بالمعنى الحديث (

بأشواط لا تقدر.

وأريد هنا أن أذكر ظاهرة عجيبة: صادفتنا بثروتنا وبتراثنا .

فثروة دار الإسلام احتاجت لتقدم الإنسانية العلمي لتظهر. ونفس الأمر بالنسبة إلى تراثنا .

وقصدي أن المهندس العربي الذي يستخرج قيمة ثروة دار الإسلام؛ تكون في الحضارة الغربية الحديثة. والفيلسوف الذي يستخرج قيمة تراثها ؛ تكون فيها كذلك .

ولا عيب ولا غضاضة في ذلك: شكما استشددنا من تراث الإنسانية قبلنا؛ واستفادت الإنسانية من تراثنا بعد سبقنا؛ فها نحن نعود لنستفيد ثانية دون عقد .

والفائدة هي "معية الترابط"؛ فكل ما أنسبه إلى ابن خلدون يبدو غريبا من قرأه ولم ير ما أقول؛ لأني أضفت الوصل بين ما كان نتفا مشتتة في عمله ؛ وهي إضافة منهجية بالأساس؛ فابن خلدون مثله مثل ابن تيمية؛ لهما ومضات العبقرية التي لم تعد على ذاتها

والبنية الموحدة في القرآن الكريم هي فلسفة ما بعد التاريخ: إنها بنيته موحدة للإنسانية؛ سميتها استراتيجية توحيد مع عينة منها؛ السياسة المحمدية.

وهي ما بعد الأخلاق ؛ لأنها مبنية على تقدم الشرائع على الطبائع ؛ وهي الإسلام نظير ما بعد الطبيعة في الفلسفة التي كانت تقول بالتقديم المقابل .

لكن الفلسفة الحديثة أصلحت نظرية المعرفة -التحرر من المطابقة- تميل

إلى الخيار الديني في الترتيب ؛ وقد تقدم عليها الوثبى مدرسة فلسفتنا النقدية.

فالغزالي وابن تيمية وابن خلدون، تحرروا من القول بالمطابقة (علم الإنسان غير محيط (؛ وعندهم الشرائع متقدمة على الطبائع في الطبيعة والتاريخ معا .

وهذا التقدم يعني أن السلطان حتى في الطبيعة ليس طبيعيا ؛ ففيه مثل النظر والعمل على علم ؛ علاقة ثابتة بين الغاية والوسيلة وبين المقدمة والنتيجة.

وما كان فيه هذا الانتظام الذي هو جوهر التشريع لأنظمة القوة ؛ هو السلطة سواء كان القانون طبيعيا أو خلقيا ؛ والثاني أسمى من الأول لاتصافه بالوعي .

واتصافه بالوعي يجعله في آن قوة إرادة وإرادة قوة . والأولى طبيعية والثانية خلقية. فإرادة القوة عودة على قوة الإرادة، وعيا بشروطها لتحقيقها .

وإرادة القوة هي التي يسميها ابن خلدون حب التأله . وقد يكون حب التأله مجرد قوة إرادة لم ترتق إلى شروط تحققها للجميع ؛ حتى تصبح أصل الشرائع.

والوعي بالشرط يحولها إلى أصل للشرائع، وهو الوعي بالأهلية الاستخلافية التي هي السياسة، مؤسسات الحماية والرعاية شرطي السلام والحرية في الجماعة.

وإذن فالشريعة في الإسلام، هي السياسة، لأنها في آن نظام تربية ونظام

حكم ؛ ومن ثم فهي التعبير المؤسسي للدولة المتعالية على التأله اللاديني .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومداها

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة السلطة او معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الأ سماء والبيان تونس 1438.08.29 - 2017.05.26

لل سماء وإلبيان

لت الا

بينا في الفصل الثاني شروط نسبة أي سلطة للإنسان، مختلفة عما فيه من سلطة تنسب إلى ما فيه من طبيعي ؛ ليس له عليه سلطان مباشر، وظائف كيانه العضوي ؛ ويمكن أن نعتبر سلطان على الإنسان في كيانه المشردي والجمعي . فيكون ما نعنيه بسلطان الإنسان في كيانه الفردي والجمعي ؛ هو ما به يتميز الإنسان عن الحيوان عامة، من سلطان للوعي بأحكام الطبائع المؤشرة ة الشرائع.

والوعي بأحكام الطبائع ليس طبيعة، وإلا لعم كل البشر ولا أحتاج إلى الجهد الحضاري الذي يتمثل في العلم بقوانين الطبائع واستعمالها للسلطان عليها .

وقد رمز القرآن لذلك كله، بخاصية هي التي جعلت الله يعتبر الإنسان جديرا بالاستخلاف ؛ رغم كونه قابلا لأن يفسد في الأرض ويسفك الدماء بشهادة الملائكة .

وهذه الخاصية هي القدرة على التسمية . ولما كان القرآن يعتبر التسمية تقبل الكذب الإنسان هو ما له من فهم وعلم بأحكام الطبائع ؛ محررين من سلطانها بقدر معين ؛ لا يتجاوز العمل بها على العالم ؛ وليس نفيها ؛ فلا سلطان عليها إلا بها ١

وبهذا يتبين أن الإنسان من حيث هو إنسان ؛ وبمقتضى صفاته الخمس،

ذو سلطان هو أثر حريته التي تتعين في وعيه بها : إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده.

فيكون سلطانه على ما عداه، مشروطا بسلطانه على مقومات ذاته، التي هي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فليس للإنسان سلطان مباشر على غيره.

سلطانه على غيره، بشرا كان أو حجرا، أساسه سلطانه على ذاته لا تعينات مقوماتهاء إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا ؛ وشرطها وعيه بها وبشروط فاعليتها .

لكن هذه المقومات لا تشغل به خلاء ؛ بل إن بعدها الفردي يسبح به مجال شبه مغناطيسي ؛ هو الجماعة وثقافتها ؛ والتفاعل الفردي والجمعي في مناخها الروحي .

ومعنى ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ؛ رغم كونها صفات ذاتية للفرد يختلف فعلها وانفعالها في المناخ الجمعي عنهما في وعي صاحبها .

فالسلطان في وجوده الفعلي يتحدد في المقام الأول بهذا المستوى الثاني ؛ أكثر مما يتحدد المستوى الأول: الوجود في الجماعة هو المحدد الأول بحق.

فلا علم النفس ولا علم الاجتماع بكافيين . بل لابد من علم النفس الجمعي ؛ الذي هو أساس الانثروبولوجيا التاريخية والثقافية مع تاريخ الإنسان الطبيعي .

والانثروبولوجيا (نظرية الإنسان)؛ ببعديها الطبيعي والتاريخي اللذين يمتزجان في الثقافي؛ بوصفه الترجمة الرمزية للحصيلة؛ هي مدخلنا لمفهوم السلطة.

ولن أعجب من تعجب الكثير عندما أقول إن أفضل من فهم الظاهرة هو ابن خلدون بمفهوم "الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف" : الإنسان حر بالطبع.

و"الإنسان رئيس بالطبع" بتعليل استخلافي؛ يجمع بين الطبيعي والثقافي. و"التعليل" لما هو بالطبع ؛ لم يكن ضروريا لو كان في حضارة تكفي بالطبائع.

ابن خلدون يعلل ظاهرة موجودة بالطبع ؛ بأساس ديني الاستخلاف؛ وذلك لأن مرجعيته الدينية تعتبر ما يوجد بالطبع هو ما يسميه الدين الخاتم فطرة الله.

إذا عوضنا الطبيعة بالخلقة أو الفطرة؛ كانت الطبائع تالية عن الشرائع؛ ومن ثم فسلطان الإنسان على مقومات ذاته ؛ هو كيانه وأداته للسلطان على ما عداها .

وسلطانه على مقوماته هو وعيه بذاتيه وبعلاقته بما عداها ؛ ويرد ذلك كله إلى المعادلة الوجودية؛: القطبان الله والإنسان؛ والوسيطان الطبيعة والتاريخ.

والوصل بين القطبين بتوسط الوعي بالوسيطين وقوانينهما؛ للعمل على العالم؛ يجعل الإنسان مشدودا دائما إلى الكونين الدنيوي(الطبيعة والتاريخ)وما وراء٥.

وما وراء الدنيوي محايث ومشارق للدنيوي؛ وهو تجلي الله والإنسان فيهما

؛ بأفعالهما

- حرية متقدمة

- وحرية تالية

والأولى قبل الطبيعة والتاريخ؛ والثانية بعدهما وهما دلالتا "ما وراء" بعبارة ابن سينا عندما اقترح ما قبل بدل ما بعد .

الحقيقة لا ينبغي استبدال ما بعد بما قبل ؛ استجابة لمقترح ابن سينا؛ بل لا بد من الما قبل والما بعد . فتصور الإنسان حرا ما بعد ؛ يشترط ما قبل .

إذا نفينا وجود الله؛ امتنع أن نثبت وجود الإنسان؛ أي حريته؛ لأن وجوده من دون حريته يعني أنه مجرد ظاهرة طبيعية مثلها مثل الحجر ودون الشجر.

وإذن فمن دون القطبين) الله والإنسان) لا يمكن فهم الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) وما لا يمكن فهمه ؛ هو ما يمسك بمقوماتهما ويوحد بينها في فعلها .

وكل ذلك هو عين كيان الإنسان وعين المعادلة الوجودية؛ وهي اساس الدين والفلسفة مرسومين في بنية الوعي الإنساني ؛ فكان الدين الخاتم تذكيرا بأصل .

القرآن نص ديني وفلسفي في آن ؛ والدليل القاطع أنه ينفي حاجة الرسول الخاتم لغيره؛ دلالة بنظام العالم؛ حتى وإن كان يحكي معجزات غيره بخرق النظام .

والعلاقة بين نظام العالم وقابليته للخرق الإعجازي ؛ دليل على أن النظام هو المعجزء لأنه انتخاب المعين من اللامعين الذي هو مضمون الإمكان المطلق .

وانتخاب المعبن من اللامعين للإمكان المطلق ؛ يفيد بأن الباري يعمل بمطلق الحرية التي تختار من بين ما لا يتناهى من الإمكانات ؛ أفضلها ليبدعه عن عدم.

فاللامتناهي الإمكاني هو العدم. والوجود ينشا عليه نتوء الصورة على خلفيتها وبروزه؛ هو مفهوم الآية في الآفاق والأنفس دليلا على أن القرآن حق .

وهذا هو الماقبل المطلق .

والمابعد هو الإبداع الحضاري؛ ابداعا مشروطا بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ؛ أي بتجليات رئاسته أو استخلافه .

والوصل الصاعد من القطب الإنساني إلى القطب الإلهي ؛ هو أفعال الإنسان أو الإبداع الحضاري؛ وهو مستحيل التصور من دون تلق مضاعف للآفاق والأنفس.

فالإنسان لا يبدع إلا بما يقدر ما يتلقى آيات الآفاق والأنفس؛ بنص القرآن الذي لا يعتبر نفسه هو مصدر المعرفة؛ بل هو المذكر بمصدرها والمنبه لطرقها .

الوحي الخاتم بمقتضى فصلت 53 لا يثبت حقيقته بالمعجزات الخارقة للنظام ؛ بل بالدعوة إلى ما يتجلى من آيات في الآفاق والأنفس ,؛ فيثبت أنه هو الحق .

ولما كنت ألجا دائما إلى شواهد من شكرنا ؛ فسأورد مرة أخرى شاهدا من ابن خلدون "وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث يما فيه فكان كله في طاعته وتسخره . وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة» فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان . وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات بالفكر مرتبة تكون إنسانيته"

) المقدمة الباب 6 الفصل 11 أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر).

يمكن القول إن هذا الشاهد يتضمن أغلب ما سبق أن حاولنا بيانه في البحث؛ فنحن نجد العلاقة البينة بين مفهومي سلطان الإنسان الفلسفي والديني مجموعين في مفهوم الفكر الإنساني والتعليل السببي ؛ رابطة الانتظام في العالم .

ومعنى ذلك أن التسخير مشروط بخاصية إدراك الروابط؛ بين المدركات بالنظام السببي وهو شارط لمفهوم الاستخلاف الذي يجعل الإنسان رئيسا بالطبع.

سلطان الإنسان في أي مستوى من مستويات السلطة؛ يعود إلى هذه القدرة الفكرية التي مكن من إدراك الترابط النظري والعملي الملازمين لوجود

الإنسان .

فإدراك العلاقة بين المقدمة والنتيجة، في النظر وبين الغاية والوسيلة العمل ؛ هما أساس كل سلطان إنساني، وشرطا رئاسته حتى لو كان عبدا لغيره.

فالعبودية بالفعل لا تنفي السيادة بالقوة ؛ وبينهما تطبيق هذا الفكر الذي يدرك العلاقة بين الحالين ؛ فيعود من التالي مشروطا إلى المقدم شرطا ليتحرر.

فيكتشف أن سلطان غيره عليه علته عدم سلطانه على ذاته . فيكتشف أن استعادة سلطانه على ذاته ؛ هو المنطلق للتحرر من سلطان غيره عليه بترابط الانتظام.

فتصبح السيادة بالطبع هي هذه القدرة بالقوة على استعادة السلطان على الذات، لنقلها من منزلة الإنسان الشيء إلى منزلة الإنسان الواعي بمنزلته ؛ وهذا هو الانتقال من مجرد ملكة الإدراك إلى إدراك الإدراك، أو من المعري الغمل بإدراك منزلة الذات الملازمة لكرامتها ؛ فيكون المعرفة خلقيا .

وهذا هو الوازع الذاتي الخلقي الذي يعتبره ابن خلدون مقدما على الوازع الأجنبي، أو السياسي، وشارطا لأدائه وظائفه بلطف ؛ بدلا من أدائها بعنف .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ا 7 جه 2 ال ار 50 ما ل العا

مساحة الحرية هي مجال السلطة الفعلي ؛ أو بصورة أدق : ما يقبل الرد إلى قدرة إنسانية ذاتية؛ للعمل على عام ؛ مقابل المسؤولية فلسفيا ؛ والتكليف دينيا .

فكيف نقدر هذه المساحة؟

هي ما اعتبره ديكارت منطلقا لإثبات وجود الله؛ إنها الوعي بالفرق بين صفات يعيها الإنسان في نفسه وكونها دون مثالها الأعلى .

لم يتكلم ديكارت على كل هذه الصفات ؛ لكنه اكتفى بصفتين :

- الوعي بالإرادة

- وبالحكم العقلي .

فهذا دون ذاك ؛ وكلاهما دون مثالهما الأعلى كمالا: التضايف .

فتضايف الوعي بالنقص؛ والوعي بالكمال ؛ ملازم لكل وعي إنساني ؛ وهو بصورة مبسطة؛ تضايف الوعي بالذات وبالله معا ؛ والمسافة بين الذاتين هي مساحة الحرية.

إنها مساحة المسعى الإنساني لاستكمال ذاته ؛ مع العلم بأن المثال لا يدرك؛ لكن المهم هو السعي ؛ لأن الأمر يتعلق بواجب السعي وليس بواجب النتيجة.

وواجب السعي وعي بسلطان يجعل سلطان الذات على ذاتها أولى علامات الحرية؛ وجوهر كل سلطان على الغير ؛ سواء كان بشرا أو حجرا: الوعي بالذات هو السلطان .

فكيف يتجلى هذا السلطان في المساحة الفاصلة بين الصفات الخمس؛ في نسبتها إلى الإنسان وفي نسبتها إلى ملازمه ؛ أو الله؛ للتضايف بين النسبي والمطلق؟

والصفات الخمس سبق أن تكلمنا عليها بإفاضة:

2. والعلم 3. والقدرة 4. والحياة

والمساحة هي الفرق بينها صفات للإنسان نسبية؛ وصفات لله مطلقة .

التضايف بين الذات الإنسانية والذات الإلهية؛ أو بين المتناهي واللامتناهي ؛ يتعين في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . والفرق كيفي لا كمي .

ولعل أبرز مثال أن الإنسان مصيره الموت؛ حتى لو كان خاتم الرسل . والله قيوم حي لا

وهما مختلفان كيفيا أي بالجوهر. فاللامتناهي ليس متناهيا أكبر.

ومن ثم فالسلطان الإنساني متناه؛ وهو غير معلوم الطبيعة؛ وغير محدد المرجع: فمثلا لا ندري من يحكم لأنه دائما مؤلف من متدخلين كثر؛ ومجهول جلهم .

لا أنكر أن الملحد يمكن ألا يعتبر هذا الفرق دليلا على وجود المثال؛ معتبرا الوعي بالتضايف بين الحاصل من الممكن ؛ وغير الحاصل منه ؛ مجرد وهم إنساني .

ما أعيبه على الملحدين هو القصور الذهني الذي يجعله لا يدرك أن نفيه غير الحاصل من الممكن ؛ يجعل الحاصل واجبا؛ فينفي الحرية ويصبح قائلا

بالجبر.

وبذلك، فبدعوى التحرر من سلطان فوقه ، ينفي كل سلطان ينسبه إلى نفسه، الملحد قائل بالضرورة الطبيعية دون سواها، وناف لكل حرية . إنه قشة في مهب الريح.

الملحد من حيث لا يعلم ، وبدعوى التحرر من القيود الدينية، ينتهي إلى أن يتحول إلى "فاتاليست" أي قائلا بالحتمية الطبيعية، ونافيا لمساحة الفعل الحر.

وعندما يصبح الإنسان خاضعا للقانون الطبيعي ، فإنه يفقد كل سلطان على ذاته وعلى غيره، ويكون السلطان كله للآليات الطبيعية بتأثير مجهول الطبيعة.

فالكلام على أخلاق الملحد كذبة، لخلط صاحبها بين مرجع الأخلاق، أو الفعل الحر الواعي بسلطانه، ومجرد العمل بالعادات كأخلاق موضوعية طبيعة ثانية.

الملحد الصادق أفضل من المؤمن المنافق بمعيار الأخلاق الموضوعية. لكنه بصدقه، يكون قد تجاوز مجرد السلوك إلى الوعي بأساسه، فلم يبق ملحدا بعد .

لا يكتفي برد سلوكه الصادق إلى مجرد عادة، بل هو يدرك أن له سلطانا على أفعاله يتجاوز مجرد العادة إلى الوعي بحرية الاختيار فلم يبق "فاتاليست" .

وإذ لم يبق "فاتاليست" فإنه قد ميز بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي ،

فأصبح يؤمن بأن الإنسان له ما به يسمو على مجرى الطبيعي إلى مجرى الشريعة، فيدرك أن له من مجرى الشريعة نصيبا، فيفهم معنى الاستخلاف: أي إن النظام الطبيعي هو بدوره ذو مرجعية تفترض الحرية قبل الضرورة كالنظام التاريخي .

ولا يبقى إلا الترتيب بين النظامين : المؤمن يؤمن بأن الطبيعة نفسها ظاهرة تاريخية، أي إن لها صيرورة مثل التاريخ، وطبعا فمبدعها ليس الإنسان.

والطبيعة ليست مبدعة ذاتها، فضلا عن أن تكون مبدعة الإنسان والتاريخ الحضاري .

مجرد فهم ذلك هو معنى الدين) إرادة الله) ومعنى الفلسفة (عقل الله).

ولأسارع بالقول إن هذا الكلام لا علاقة له بالغيب . فكل ما ذكرنا كلام على ما يشهده الإنسان من نفسه وعيا بذاتها ، وبما يلازم هذا الوعي من مقومات.

وما يلازم الوعي بالذات من مقومات ، هو ما أطلقنا عليه اسم المعادلة الوجودية: أي إن أي إنسان مهما كان غافلا ، بمجرد أن يعي ذاته، يعي بنية وعيه .

وقد تكون هذه البنية مبتورة من أحد قطبيها ، فتنتهي إلى فقدان قطبها الثاني ، ولا يبقى منها إلا وسيطيها الطبيعة والتاريخ وفوضى التخبط بينهما .

والقطبان المتلازمان والمتضايفان تضايف المتناهي واللامتناهي، أو نسبي الحاصل من الممكن والممكن المطلق: ذات الإنسان وذات الله في وعي الإنسان . عندئذ يتحول فوضى التخبط بين الوسيطين الطبيعة والتاريخ إلى

عملية وصل منتظم بين القطبين ؛ بتوسط العام بقوانين الوسيطين مجالا لحرية الإنسان.

وهذا المجال الذي تتعين فيه حرية الإنسان؛ أو العمل على عام؛ تقتضي أن يقابل الإنسان العلاقة بين الطبائع والشرائع ؛ فيجعل هذه أصل تلك : حرية الله.

ومعنى ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يكون حرا ؛ إلا كخليفة؛ أي إلا إذا كانت طبائع العالم كله ذات نظام هو شريعتها الأتم ؛ وعمل الإنسان محتذيا لسننها .

وقد نبهت إلى أن ما أتكلم عليه من الشاهد لا من الغيب , فكما يعلم الجميع أرفض علم الكلام الذي يقيس الغيب على الشاهد؛ للخلط بينه وبين الغائب.

والشاهد في وعي الإنسان من كيانه الطبيعي والخلقي؛ وبل نص القرآن الذي يدعونا إلى رؤية حقيقته في ما يرينا الله من آياته في الآفاق والأنفس؛ ففي الآفاق ؛ نرى آيات العلاقة بين الذاتين بتوسط الطبيعة والتاريخ؛ أو تعين التشريعين المطلق) الطبيعة شرط وجود) والنسبي) التاريخ شرط وعي به).

فإذا أضفنا وظيفة الرسالة الخاتمة-القرآن - بوصفها تذكيرا بالديني فيها؛. وليس وضعا له ؛ أمكننا أن نفهم أن الوصل بين القطبين له مساران نازل وصاعد .

وامتياز الرسالة الخاتمة, أنها تعتبر النازل ليس حكرا على أمة دون أمة؛ بل

هو كوني ؛ بمعنى أن كل أمة لها رسول بلسانها يذكر بالديني في كيان الإنسان.

والرسالة الخاتمة تضيف أنها بخلاف ما تقدم عليها ؛ ليست خاصة بأمة دون أمة؛ بل هي كونية أي إن جوهرها هو النساء 1 والحجرات :13 الأخوة والمساواة؛ وتحريف الرسالة يرد في القرآن إلى ظاهرتي الوساطة بين المؤمن وربه؛ والحكم بالحق الإلهي؛ وأهم شرطين لتحقيق الأخوة والمساواة؛ التحرر منهما ؛ ومن ثم ؛ فالأمر كله يعود إلى تعريف السلطتين الروحية والسياسية: فالوساطة الكنسية تحريف لسلطة الرب الروحية؛ والحكم بالحق الإلهي تحريف للاستخلاف .

سلطة الكنسية وساطة بين المؤمن وربه ؛ وسلطة الحكم بالحق الإلهي وساطة بين المؤمنين وشأنهم العام وإلغاء الوساطتين ؛ ثورة الإسلام لتحرير الإنسان.

وتحريره هنا يعني استرداد سلطانه الذي ينتج عن حريته وتكليفه: فما يحاسب عليه قرآنيا هو اجتهاده وجهاده في تحقيق الحريتين الروحية والسياسية؛ لذلك فكل كلام على غياب مفهوم الدولة في الإسلام؛ دليل على العمى العقلي والروحي : فجوهر الدين هو التربية والحكم بما يترتب على حرية الإنسان؛ والدليل القاطع؛ هو تعريف المؤمن بإنشاء

بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبين أن الأمر والنهي هما جوهر السلطة . فإذا عرف المؤمن بهما ؛ فإذن الاستخلاف هو سلطة الإنسان المترتبة على تكليفه ؛ وحريته ومسؤوليته علة تكريمه .

وإذا كان كل مؤمن له حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وواجبهما ؛ فالسيادة التي تنتج عن تضمين السلطتين الروحية والسياسية هي جوهر الإيمان .

وقد وصف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع" معللا ذلك "بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

الإسلام المؤمن يعرف بدوره في التربية والحكم . وقد أزالت الوظيفتين استعادة الكنسية للفاسقين) الحديد (27 والحكم بالحق الإلهي أو الطبيعي للمستبدين والفاسدين؛ ففقدت الأمة شرطي الإيمان الحق .

لذلك فالثورة الجارية حاليا هي بداية الاستئناف بالمعنيين :

- استئناف التحرر من التحريفين

- واستئناف بناء التربية والحكم باسترداد رئاسة الإنسان

ولا يمكن استرداد سيادة الإنسان الروحية والسياسية من دون التحرر من الاستبداد والفساد داخليا ؛ والاستضعاف والاستتباع خارجيا : مرضا الأمة حاليا .

فثورة الشباب كانت موجتها الأولى ثورة على الاستبداد والفساد ؛ وصارت موجتها الثانية ثورة على الاستضعاف والاستتباع: وكلتاهما فخر شباب تونس .

وشباب تونس حتى في مطالب الموجة الأولى ؛ كان مدركا لأبعادها الإسلامية: فبيت الشابي تصويب لرؤية القضاء والقدر لاسترداد دور المسلم في التاريخ.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

موسوعة المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجعي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الشرائع والطبائع

حقيقة السلطة أو معضلة العلاقة بين الطبائع والشرائع

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

«الفصل الأول-

أكثر معضلات الأنظمة التي يبدعها الإنسان، للسلطان على حياته فردية كانت أو جماعية، تتمثل في طبيعة هذا السلطان ما هي ؛ وإلى من يمكن أن ننسبها؟

أعلم أن لأستاذي ميشال فوكو اجتهادات في المسألة, وأنه يؤمن بكونها ظاهرة متفشية في كل شيء وفي كل سلوك ؛ وأنها عسيرة التحديد . ومع ذلك سأحاول الفهم .

وسأبدأ بما اعتبره سر السلطة: فلأسم سلطان الإنسان على شؤونه بنظام الشرائع، ولأسأل عن علاقته بسلطان الطبائع . ما طبيعة علاقتهما وصلتها بالسر؟

فعلاج هذا السر، يشبه عندي علاج العائق دون فهم طبيعة السلطة وطبيعة من تنسب إليه فعلا ء لنفهم سر الشرق بين ما تعدده النصوص ؛ وما يتعين في الممارسات.

وبصورة شبه عامية: من يحكم في الشؤون البشرية بمستوياتها الخمسة، أي أصناف النخب ؛ أنظمة سلطوية: مستوى الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

بعبارة وجيزة: ما طبيعة السلطة في مجالات الإرادة) السياسة) والعلم (المعرفة) والقدرة) الاقتصاد (والحياة) الفنون (والوجود) الرؤى دينية وفلسفية)؟

ما طبيعة السلطة السياسية؟ وهل هي كما تحددها الدساتير؟ والسلطة

العلمية؟ وهل هي كما تعرضها التواريخ؟ والسلطة الاقتصادية؟ وهل هي كظاهرها؟

السؤال الأهم: لعلها كلها من طبيعة واحدة وخاضعة لنفس القوانين ؛ فتكون الشرائع) أنظمة السلطة الوضعية) ذات صلة بالطبائع) أنظمة السلطة الطبيعية) .

لكن إذا صدقت فرضيتي ؛ ألا يعني ذلك أن الشرائع خدائع ؛ وأنها في الحقيقة مبينة على أن ما يحكم البشر لا يختلف عما يحكم الكائنات الحية الأخرى؟

أيكون الإنسان -الذي يتوهم أن له ما به يسود على التاريخ الطبيعي لحيوانيته -قد ابتدع حيلا يبررها إخفاءه لخضوعه في الحقيقة للتاريخ الطبيعي؟

وحينئذ يصبح سؤال دور الأديان محيرا ؛ هل هي من نفس الجنس المخادع؛ الذي يزعم به الإنسان تجاوز حيوانيته إلى ما يسمو به عليها ؛ نحو إنسانية فعلية؟

ومعنى ذلك أني لو لم تكن مسألة الدين تعترضني ؛ لرضيت بالجواب البسيط الذي يرد الشرائع للطبائع؛ معتبرا ما يتجاوز الأخيرة وهما إنسانيا بلا حقيقة.

لولا الدين لكان الأمر هينا ولقبلت بأن ما يتجاوز به الإنسان الحيوان؛ وهم إنسان. فعندي أن الإنسان لا يتجاوز الطبيعة إلا بالشريعة القرآنية.

لكن الشريعة القرآنية ليست ما يفهمه الفقهاء بهذا المفهوم ؛ أي إنها ليست الأحكام ؛ بل ما يجعل الأحكام تكون بعض تطبيقاتها : إنها الماوراء

المطلق ؛ فلولاها ؛ لكانت الإرادة مجرد غريزة ؛ والمعرفة مجرد انفعال ؛ والقدرة مجرد قوة طبيعية؛ والحياة مجرد نوازع؛ والوجود حصيلة لمفعول الطبائع في الإنسان.

إنها ما به يكون الإنسان أهلا للاستخلاف ؛ أو ما لأجله كرم الله الإنسان فجعله أسمى من

الوعي بهذه المنزلة الوجودية للإنسان ؛ هي الدين ولا شيء سواها؛ وهي شرط الحرية؛ أي السمو على قانون الطبيعة (الضرورة) ؛ من ثم فهي أساس الأخلاق .

ويكذب من يزعم أن كنط يفصل بين الدين والأخلاق ؛ بمعنى الفصل الذي يجعل الإنسان يمكن أن يكون حرا مستثنى من قانون الطبيعة؛ من دون مسلماته الدينية؛ فمن دون مسلمة الحرية) أي الاستثناء من الضرورة الطبيعية (وخلود النفس ووجود الله؛ لا يمكن أن نفهم الحاجة إلى التمييز بين الفينومان والنومان.

كل ما يرد لقانون الضرورة الطبيعية؛ من الفينومان ؛ وكل ما يتجاوزه للحرية الخلقية؛ من النومان . فقانون الطبائع أو الضرورة لا يقبل أي استثناء .

والخلقي شرطه يقتضي الاستثناء من قانون الطبيعة: الحرية؛ وعلاقة القانون الطبيعي والخلقي هي القضية الأم في الفلسفة عامة؛ وفي نظرية المعرفة خاصة .

الفصل بين مجالين من مجالات البحث الفلسفي) الدين والأخلاق) لا

يعني الفصل بين الديني والخلقي : فشرطهما الحرية أو التعالي على قانون الضرورة . والحرية أو التعالي على قانون الضرورة هو جوهر الديني في كل دين ؛ وهو عين التكريم الذي يؤسس للاستخلاف أو للتحرر من كل معبود سوى الله: مطلق الحق .

والأهم من ذلك؛ هو أن الضرورة لا يمكن أن تتحمل الاستثناء ؛ والحرية تتحمله ؛ ما يعني أنه علينا ليكون للحرية مكان أن تكون متقدمة على الضرورة.

ومن هنا يصبح نظام الوجود شرائع متقدمة وطبائع تالية؛ بوصفها استثناء أو خيارات ثابتة من لدن حرية مطلقة متقدمة الوجود عليها ؛ تضعها حدودا للكيان .

وهذا هو مفهوم التشريع بمعنى السنن التي لا تتبدل ولا تتحول ؛ لأنها من وضع حكيم ؛ أو هي خيارات منتخبة من الإمكان المطلق إلى الإمكان الأفضل للكائن .

وهذا هو مبدأ الترجيح؛ فمن بين عدة إمكانات عقلية مجردة ؛ يقع انتخاب أحدها بوصفه الأفضل للكيان وللغرض من إيجاده؛ تماما كما نفعل في التكنولوجيا .

ودون قياس على عملنا على علم؛ يؤمن المتدين أن الله خالق الموجودات والوجود على هذا النحو من الانتخاب الحر لأفضل الحلول ؛ ويجعلها ذاتية التعديل ؛ فيجعل الحرية الإلهية التي تعني الخلق عملا على علم ؛ متقدمة على الطبائع بوصفها خيارات خاضعة

ولما كان مفهوم "طبيعة" يعني فعلا يبدو لنا مضطرا؛ فيعسر الجمع بينه وبين الحرية؛ فلنسمه كما يفعل الغزالي "خلقة" ؛ ففعل الخلق الحر هو الأصل فيه .

وتلك هي العلة التي جعلت لايبنتز يميز بين الضرورة الرياضية والضرورة الطبيعية؛ وحتى أرسطو فإنه قد ميز قبله بين الضرورة والضرورة الشرطية.

افترض لايبنتز النقلة من الرياضي إلى الطبيعي ؛ مشروطا بتدخل عناية إلهية تنتخب الأفضل من بين الممكنات العقلية؛ لتكون طبيعة ذاتية التعديل .

لكن أرسطو اعتبر هذه النقلة هي الفرق بين الضرورة العمياء ؛ غير المشروطة بانتخاب آلة طبيعية تحقق غاية متقدمة؛ والضرورة المشروطة بها لتحقق غاية.

وذلك هو قصده بالعلة الرابعة أو العلة الغائية لكل كائن . فلأن كل طبيعة هي جهاز من الأعضاء؛ وظيفتها تحقيق غاية؛ هي ما به تكون الطبيعة كائنا ؛ ومنظومة كل الكائنات أو العالم الطبيعي ؛ هي بدورها من هذا الجنس أو طبيعة الطبائع ؛ التي تجعلها هي بدورها جهازا من الآليات غايتها نظام العالم .

وهذا الجهاز الكلي الذي ينتظم به العالم كله , هو نظام حركات الأفلاك التي تحرك الكائنات الجزئية؛ في عملية تخلق شبه ذاتي لكنه رهن النظام العام .

وفي الخطاب الفلسفي ؛ تبدو الفلسفة العملية) نظرية الشرائع) وكأنها تقاس على الفلسفة النظرية(نظرية الطبائع (؛ لكن الحقيقة هي العكس

تماما :؛ العالم دولة.

ومعنى ذلك أن الرؤية الدينية التي تقدم الشرائع على الطبائع ؛ هي التي أصبحت رؤية فلسفية بمجرد أن قالت بأن الطبائع حصيلة خيارات من الممكن العام .

فبفضل هذا التمييز بين الضرورة العمياء والضرورة التي تحقق غاية أو المشروطة بغاية, ننتقل من عالم فوضوي إلى عالم عمل على علم ؛ بغائية سابقة.

ولذلك ؛ فكل أدلة الفلسفة على وجود الله -والكلام -تعود إلى هذا الدليل الوحيد ك

لكن الغريب في الأمر هو أن العامي الذي لا يدرك ذلك؛ قد جعل الشرائع المشروطة ك الطبائع تحت مسمى القضاء والقدر؛ أساسا للجبرية بدلا من الحرية. وأقول العامي ولست غافلا عن القائلين بالجبر من كبار الفلاسفة والمتكلمين؛ فهؤلاء أيضا هم عامة لأنهم ألغوا الحرية بحجة رفض الاستثناء في الطبيعة؛ ورمز هذا الرفض قولة سبينوزا الشهيرة: الإنسان ليس دولة (حريته (في الدولة (ضرورة الطبائع (. والرؤية الإسلام تجعل الطبائع شرائع ثابتة في نظام تام .

وفي تلك الحالة تصبح الحرية؛ التي هي أوسع ؛ قابلة لأن توجد نوعين من الكائنات:

- طبائع هي شرائع ثابتة
- وشرائع هي طبائع متغيرة.

وهذه ضمن تلك .

فيكون لدينا نوعين من الحرية مطلقة؛ هي حرية الخالق؛ ونسبية؛ هي حرية خليفته . ونوعين من الطبائع هي : طبيعة الطبيعة؛ وطبيعة هي سنن التاريخ الإنساني .

ولهذا فلا يوجد من هو أغبى من نفاة نظرية الدولة في الإسلام؛ فالقرآن كله مبني على أن العالم مؤلف من دولتين : غاية هي الآخرة؛ وبداية هي الدنيا ء

ودولة الآخرة هي دولة الشفافية المطلقة؛ حيث إن كل الكائنات يكون ظاهرها مطابقا لباطنها؛ حتى إن الأعضاء تشهد في أخرى الكائن على فعله في دنياه .

وهذا شرط حرية الإنسان: فلو كان ظاهره مطابقا لباطنه في دنياه ؛ لما كان مكلفا بالصدق تكليفا تقاس به مجاهدته ؛ ليسهم في كماله تحريرا من الضرورة.

لكأن الله بمفهوم الاستخلاف؛ أبقى للإنسان مجالا ليكون "مبدع" نفسه فيما يمكن اعتباره مساحة حريته ؛ التي بمجرد إمكانها نال التكريم والتكليف .

هذه تأملات فلسفية ودينية يمكن أن تسهم في إخراج بعض الشباب مما تردى إليه الخطاب الذي جمد مفهوم المجاهدة غاية من التربية الدينية على الحرية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل

استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة قانون ابن خلدون في الانحطاط

قانون ابن خلدون في الانحطاط

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

وضع ابن خلدون علامة يحدد بها مرحلة سقوط الدول غاية للمرض الذي لا شفاء منه . وتتعلق بأخلاق النخب التي تعتمد عليها أنظمة حكمها لتحلل العصبية؛ ويربط المسألة بالسعادة والشقاء الدنيويين؛ أو بصورة أدق؛ بالموقف الخلقي منهما ومن طرق تحقيق الأولى ؛ أو الوقوع في الثاني ؛ نتيجة لرؤية المثقف لذاته .

فلنورد النص : (فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوى حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحته واصطنعه السلطان لغنائه في كثير من مهماته . فتجد كثيرا من السوقة يسعى إلى التقرب من السلطان بجده ونصحه ويتزلف إليه بوجوه خدمته ويستعين على ذلك بعظم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه حتى يرسخ قدمه معهم وينتظمه السلطان في جملته فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة وينتظم في عدد أهل الدولة. وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها ومهدوا أكنافها مغترين بما كان لآبائهم في ذلك من الآثار وتشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بآثاره ويجرون في مضمار الدالة بسببه . فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذي لا يعتدون بقديم ولا يذهبون إلى دالة ولا ترفع . وإنما دأبهم الخضوع له والتملق والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه فيتسع جاههم وتعلو منازلهم وتنصرف إليه الوجوه والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان والمكانة عنده . ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع

والاعتداد بالقديم ولا يزيدهم ذلك إلا بعدا من السلطان ومقتا وإيثارا لهؤلاء المصطنعين عليهم إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي الدول «.

وحتى نفهم هذا القانون وكونيته ؛ وهو معنى اعتباره طبيعيا في الدول؛ لا بد من تجديد عنصريه وعمومه في كل سلطة سياسية؛ من أدناها في الأحزاب إلى أعلاها في الدولة. عنصراه:

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

1-النخب وما ينتج عن رأي المبرزين منهم في أنفسهم من أنفة تبعدهم عن السلطان

-2 العصبية التي مهدت للسلطة كما في الاحزاب أو الحكم

والعلة نفسية خلقية في الحالتين : نفسيا فسرها ابن خلدون بحب التأله عند الإنسان عامة (ويحصل له (للمعتد بنفسه من المثقفين) المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله. وقل أن يسام أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة. وهذا كله من ضمن الجاه فإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه وهو مفقود له كما تبين لك مقته الناس بهذا الترفع ولم يحصل له حظ من إحسانهم.

والغريب أن ابن خلدون يحمل أصحاب هذا الخلق) الترفع عن المذلة لصاحب السلطة) مسؤولية سقوط الدول: (ولقد يقع في الدول إضراب في المراتب من أهل هذا الخلق ويرتفع كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك»؛ وهنا يأتي الوجه الثاني من التأله وهو نفسي وخلقي في

الاستبداد السياسي .

وإذن فالعلة النفسية الخلقية؛ التي يصفها ابن خلدون بالتأله ؛ هي الاستبداد لدى المثقف ولدى الحاكم : كلاهما يتأله فيترفع بسلطان أو بلا سلطان؛ فينتج صراع في الجماعة يستفيد منه المستبد باعتماد الحثالة ضد المتميزين ؛ وإذن فالمتميزون حسب ابن خلدون؛ مسؤولون مثل الحاكم على انحطاط الأمم .

فانصغ هذا القانون: علة انحطاط الأمم وسقوط دولها "نفسية - خلقية" ؛ هي "التأله" أو الاستبداد؛ وتتعين في صاحب الرمز) المثقف)وفي صاحب الفعل) السياسي)؛ لكن الثاني يستطيع ؛ بما لديه من قوة القهر والاستبداد تبعية الحثالة؛ تحقيق تألهه ؛ والأول لعجزه يناله المقت ويعزل؛ فيسهم بتألهه في سلطان الحثالة.

وطبعا؛ فهذا القانون الخلدوني صحيح في الأنظمة الاستبدادية, وهو في الإسلام لم يصبح ساريا إلا بعد انتقال الأمة إلى حالة الطوارئ بعد الفتنة.

وما كنا ما نزال في هذه الوضعية؛ حتى بعد الثورة؛ فإن كلام ابن خلدون ما يزال صحيحا: لأن ما يجري في المسرح السياسي والثقافي خاضع لقانونه .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

يكفي أن ترى حال الأحزاب ؛ والحكومة؛ ورئاسة الدولة في تونس أو مصر أو أي بلد عربي ؛ حتى تعلم أن القانون الخلدوني هو السائد فيها

جميعا . قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

أواصل الكلام في قانون ابن خلدون النفسي الخلقي ؛ فهو يفسر به تهاوي الدول وسماه بـ"حب التأله"؛ مبدأ في نظريته الانثروبولوجية الفلسفية الدينية.

وهدفي بيان أهمية هذه النظرية أو القانون؛ من خلال صوغ أكثر فاعلية؛ لتلعثم الصوغ الخلدوني؛ إذ طبقه دون تمييز بين دوره في نخب الفكر وبين نخب السياسة.

وعبقرية ابن خلدون تكمن في تعميم القانون .

لكن عدم التمييز, حال دون إدراك بنية هذا القانون . وهي بنية يمكن بها تجاوز جدل السيد والعبد الهيجلي .

ذلك أن نظرية هيجل تجعل الوصول إلى الحرية ينتج عن تحقيق الاعتراف المتبادل بين السيد والعبد ؛ ومن ثم توقف هذه الجدلية بتعميم مفهوم الحرية.

وهذا المنطق ينتهي إلى أن قانون الجدل ينفي ذاته ؛ فيتوقف قانون الصراع الموصل إلى الحرية بتحقيق غايته ؛ ونفس الأمر في صراع الطبقات الماركسي .

لكن كل قانون طبيعي ينتهي في لحظة ما لا يمكن أن يعد قانونا ؛ ولذلك حاولت تجاوز الفهم الجدلي للقوانين وبيان أنها بنيوية؛ ما يقتضي لوضع مفهوم جديد .

وهذا المفهوم سأصوغه باسم ألماني مركب ؛ لست واثقا حتى من وجوده

في اللسان الألماني؛ هو مفهوم تسوزامها نجلشكايت ::1:01:16ع:20150:1001:3) والمفهوم يعني "ترابط المعية" أو "تماعي الترابط". فشكل ظاهرة مؤلفة من مقومات ؛ يحكمها قانون الترابط المحلل لتماعيها على نحو معين : بنية الظاهرة.

ابن خلدون اكتشف ظاهرة وتكلم في مقوماتها ؛ لكنه لم يكتشف بنية تماعيها التي هي عين القانون الذي استعمله ابن خلدون لوصف تشكك البنية وسقوط الدول .

وعلينا أن نبين أمرين بتجويد الاصطلاح الخلدوني؛ أنفة المبدعين الرمزيين؛ وأنفة المشاركين في تأسيس الدولة الذي يبتعدون بأنفتهم ويبعدون بسببها . قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

وصفهما ابن خلدون ولم يسميهما بما سمى به من أبعدهم بسبب أنفتهم) المبدع الرمزي) ودالتهم على الدولة) المشارك في إرسائها :(القصور الأول .

فيبدو وكأنه قد حصر مفهوم التأله في الحاكم الذي يستشرد بالسلطة السياسية؛ ولم يشمل به المشارك في تأسيس الدولة والمبدع لنفس الغاية التألهية.

لكن القصور الأهم هو عدم وصف البديل في حالة المستفرد بالسلطة السياسية عن هذين النوعين من منافسيه عليها وعلى من يؤدي الدور الرمزي فيها لصالحه .

فإذا تداركنا هذين القصورين أمكن أن نكتشف ثورة خلدونية تتجاوز التغير الهيجلي والماركسي بجدل السيد والعبد ومفهوم الاعتراف وبجدل الطبقات.

وأول تجاوز يتحقق؛ عندما نعلم أن الصراع ليس بين سيد وعبد؛ بل هو بين سيدين يستتبعان عبيدا ؛ وهذا قانون مطلق ودائم ولا يمكن أن يتوقف المحايث.

ولولا ذلك ؛ لما احتاجت البشرية للأديان: فمن دون عبودية إرادية لقوة خلقية مطلقة؛ يمتنع تحقيق التعارف ؛ لأن القانون يكون قانون التاريخ الطبيعي .

ولما كنت قد بينت أن القانون الطبيعي هو بدوره غير مكتف بنفسه ؛ إذ مجرد اعتباره قانونا يعني أن لمجراه غاية تتعداه وهذه الغاية بمعزل عنه .

ففي التاريخ الطبيعي البيولوجي (داروين) يعد اعتبار الحالة الشاذة تثبت؛ لمناسبتها حاجة التكيف العضوي دليل على تعالي هذا المبدأ على الصراع.

وحدث بيئي ؛ وهو ما ينطبق عليه قانون ترابط المعية نظام العالم.

وذلك يتجاوز مفهوم الصراع الجدلي إلى مفهوم التناسب البنيوي بين مقومات الظاهرة الحية في البيئة التي تناسبها ؛ فتتناسب معها ولا تصارعها .

وتصارعها - التلوث البيئي -انحراف عن القانون ؛ وليس قانونا لنفيه غايته المتمثلة في البقاء بالتجدد الدائم . ما يبدو صراعا للأفراد هو تناغم للجماعة.

فلو كان القانون هو الصراع الجدلي؛ لكان كل حي يفني الأحياء التي منها يستقيت؛ لكن القانون هو المحافظة على القوت وشروطه ؛ رغم ظاهر الحرب عليه .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

لكن إذا نظرنا إلى السادة بمعزل عن بقية العناصر, فقد نكون متسرعين بالصراع ومنطق الجدل . وكان ينبغي أن ننظر إلى العبيد بنفس النظرة الجدلية؛ فنكون أمام صراعين بين السادة على السياسة؛ وبين العبيد على العبودية لهؤلاء السادة . فالمتقربون للمستبدين يتصارعون ويتنافسون على الحظوة.

والحظوة تولد جاها يعطي سلطة تابعة لسلطة السيد .

وإذن فعندنا نوعان من حب التأله: التام بين السادة؛ وناقص بين العبيد .

والثاني تابع للأول؛ وهذا في إطار المحايثة. لكن التأله له معنى ثاني؛ ليس مذموما مثل هذا المعنى بمستوييه للسادة وللعبيد ؛ إنه التأله؛ أي العبادة المتجاوزة للمحايثة.

فإذا اكتشف المتسيد الذي يتأله على العبيد أنه هو بدوره عبد لامتعالي؛ فإنه لن يعتبر غيره عبدا له بل مثله عبدا لله؛ فيقع الاعتراف: فك رقبة .

وبذلك تكون البنية؛ تأله سياسي ومعرفي محايث؛ يمكن أن يتم تجاوزه بتأله ديني سياسي ومعرفي؛ يجعل السلطان الفعلي والرمزي متجاوزين للتاريخ الطبيعي .

وبذلك نعود إلى المعادلة الوجودية: الجدل الهيجلي والماركسي فيما يسمى بالصراع بين السيد والعبد ؛ طريقا إلى الاعتراف والحرية مبتورا من قطبيه .

الإنسان يكون حرا بتصور البشرية متماثلة؛ أما سيد مطلق: من دون رب الجميع يصبح البعض سيدا والبعض عبداء؛ وننكص للتاريخ الطبيعي ونفقد ما نتجاوزه به .

فبنفي القطب الإلهي ينشأ القطب الإنساني؛ فنرد أسفل سافلين بالجدل بين تأليين مبتورين ؛ تأله من يتوهمون السيادة؛ ثم بين توابعهم ؛ طلبا للحظوة لديهم .

هذا هو قانون ابن خلدون الذي يجمع بين شروط الاستعمار الأرض والاستخلاف: فهو يفسر حب التأله بالاستخلاف: نظرية الإنسان فلسفية دينية.

ونظرية الإنسان هي الانثروبولوجيا الفلسفية؛ وإذا استعملت مفهومات دينية كانت انثروبولوجيا فلسفية دينية؛ وتلك هي الانثروبولوجيا الخلدونية.

لم يبق إلا أن نصوغ بنيويا قانون ابن خلدون بعد ان استكملنا مقوماته , وهي مضمرة في نصه وليس من وضعي الشخصي ؛ فصل إلى نظرية تشمل بعدي الإنسان.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

إذا فصلنا علاقة من يتوهمون السيادة عن مقومات البنية الخاضعة لمنطق ترابط المعية؛ تكون علاقة صراع جدلي كل منهما ينفي ما يثبت؛ ويثبت ما

ينفي .

وإذا فصلنا من يرضون بمنزلة العبيد في تنافسهم على الحظوة لدى من يزعمون أنهم سادة، فينحازون لهذا أو لذاك ويتصارعون فيما بينهم بنفس المنطق .

لكن هذين النوعين من الصراع على السلطة السياسية (نخبة الإرادة) يوازيهما نفس الصراعين في نخبة المعرفة: صراع بين نجوم ؛ وصراع بين توابع .

والنجوم يصارعون السادة مدعين تمثيل الأمر الواجب في مقابل الامر الواقع، فيحدث حلفان يشطران النخبتين ؛ لكل سيد فعلي حليف يدعي السيادة الرمزية.

وتوابع نخبة الإرادة مثل العبيد، الذين يتسمون بالحظوة ممن يتوهمون سيادة الإرادة، ثم ينتشر المربع في نخبة القدرة ونخبة الحياة ونخبة الوجود .

وبذلك تكون مقومات البنية هي خمس لا أربع، أي عشرون مقوما على الأقل ؛ عشر تدعي القيادة والسيادة، وعشر تتبعها . فتكون البنية ذات مستويين : الاسياد والتوابع. ولا تتحرر البنية من هذين المستويين, إلا بمستويين آخرين متعالين يسموان نحو الاستخلاف ؛ يحرران من المستويين المحايثين للاستعمار في الأرض .

وهذا اكتشاف خلدوني ثان : فالإنسان رئيس بالطبع ؛ ولا يمكن أن يقبل العبودية لغير الله، وكل استعباد قد يؤدي الجماعة إلى الانتحار بالموت

البطيء.

والقصد أن المقابلة سيد - عبد في الصفات الخمس: الإرادة، والعلم ، والقدرة، والحياة، والوجود ، لا تسمو إلى المفارقة إلا بالوعي الديني برئاسة الإنسان.

الإنسان لا يتحرر من العبودية بالصراع بين السادة والعبيد من أجل الاعتراف وخاصة بمنطق الجدل ، بل بالوعي الاستخلافي: رئاسة الإنسان الطبيعية.

ورئاسة الإنسان الطبيعية هي عين الفطرة: أي إن الإنسان لا يمكن ألا يكون حرا . وفساد معاني الإنسانية، كما بينا سابقا ، موت بطيء لمن آل به نظام التربية (روحيا (ونظام الحكم (سياسيا)إلى أن يصبح عالة لا يحمي نفسه ولا يعيلها .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

وهذا هو سر انهيار الحضارات والدول في النظرية الخلدونية التي ندرسها هنا . وهو يلوم المتفعلين بمنطق التأله المحايث أكثر مما يلوم الفاعلين به . وهذا أيضا مبدأ قرآني : فالقرآن يعتبر المنفعلين ، بكل ما يتنافى مع الاستخلاف ، مشاركين في نفيه فيعاقبون مثل الفاعلين ، هلاك القرية مع المترفين . عزل اللقاء بين السيد والعبد لا معنى له. وكل منطق الجدل التحريري عند هيجل وماركس مبني عليه . وليس هذا تجريدا عاميا ، بل عجلة إيديولوجية خالصة. لا وجود لصراع بين سيد وعبد ، بل الصراع إن سامنا به نتيجة للتجريد الفاسد، هو بين السادة أولا، وبين العبيد طالبي

الحظوة ثانيا؛ ويعم كل النخب. وما كان الخروج من هذا المنطق ينفيه ؛ فإن الخروج ينتج عما يتعالى عليه . وما يتعالى عليه ليس محايثا ؛ بل يبدأ ممارق له به ؛ يكون الإنسان إنسانا . وبذلك تكتمل مقومات المعادلة الوجودية: لا بد من القطبين الله والإنسان؛ وبينهما الوسيطين الطبيعة والتاريخ؛ ويصل بينها هو وعي الإنسان بالتعالي . وهذا الوعي بالتعالي هو ما يسميه ابن خلدون الاستخلاف؛ وهو العلاقة المباشرة بين الإنسان والله؛ ومن ثم فالتحرر من الوسطاء في الروحي والسياسي. والوسطاء هم المتألهون الذين وصفهم ابن خلدون بأصنافهم الأربعة, لكونه قد اكتفي بالكلام على الإرادة) السياسة) والعلم في المحايث ؛ فاعلين ومنفعلين . لكننا بينا فساد الفصل بين عناصر المعادلة؛ التي باكتساب ترابط المعية فيها نكتشف قانونيا وشروط التحرر من حصرها في المحايث منها بالمتعالي عليها .

وتلك هي وظيفة الديني في الدين ؛ والفلسفي في الفلسفة؛ أي ما به يتحقق بعدا الإنسان المحايث (مستعمرا في الأرض) والمفارق (مستخلفا فيها) .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

ما زال لدي فسحة من الوقت لأواصل الكلام في قانون ابن خلدون: فلنحسم في قضية المنطق الجدلي؛ ورده التاريخ الحضاري الإنساني إلى التاريخ الطبيعي .

سبق أن رأينا أن الإسلاميين هم بدورهم وقعوا في فخه عندما أصبحوا يقولون بما ليس إلا ترجمة شبه دينية لأساس المنطق الجدلي ؛ التدافع المزعوم؛ وسبق أن بينت أن القرآن لا يقول بالتدافع ؛ بل بدفع الله الناس

بعضهم ببعض . ومعنى ذلك أن التدافع هو ظاهر من الأمر لأن وراءه مبدأ متعال ودفع أسمى .

وهذا الدفع الأسمى حاضر في الوجدان الإنساني ؛ وهو ما حاولنا وصفه في الفصل السابق . لكننا لم نصل إلى صوغ نسقي يبين طبيعة هذا الدفع الأسمى وماهيته ؛ وكان ذلك يقتضي أن نقدم عليه ببيان تعميم مبدأ الجدل في الصفات الخمس؛ التي صنفنا بمقتضاها النخب التي ترمز لما يجري في التاريخ الحضاري لأي جماعة.

فكيف يترجم الصراع الجدلي فيها؟

- صراع الإرادات (السياسة)

- صراع النظريات (توالي النظريات)

- صراع القدرات) التنافس الاقتصادي)

- صراع الحياة (الأذواق (.

- وآخرها صراع الرؤى؛ وهو المؤسس للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية في التاريخ الوعي بالوجود .

وتلك هي كل الصيغ التي ردت كل شيء للصراع الظاهر.

وكان من المفروض أن نسأل السؤال الذي يجعل هذه العناصر تلتقي للتصارع؛ والغاية من صراعها؛ إن صح أن لقاءها يتقدم فيه تنافر المقومات على تناغمها .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

ولا بد إذن من طلب المبدأ المتعالي في هذه الحالات أولا؛ ثم المبدأ العام الذي يشملها كلها ؛ ويمكن من دون نفي الصراع بيان عدم كفايته للتفسير .

فشكل تفسير أدنى للظاهرات ينبغي أن يرد إلى ما هو أسمى منه ؛ لتتبين نسبيته ؛ فنكتشف المبدأ الأكثر قدرة على التفسير منه ؛ لأنه يفسر قصوره التفسيري.

ولعل أبرز مثال يوضح هذا المعنى ؛ هو اختراع اليونان لفكرة الديمقراطية؛ واختراع المسلمين لفكرة الشورى ؛ وتعميم الحل الديموقراطي في الفكر الحديث.

ذلك أن جوهر هذه الأفكار الثلاثة؛ هي التدرج نحو تجاوز الصراع الجدلي ؛ مبدأ تير إلى مبدأ يحوله إلى مجرد آلية في مبدأ أسمى منه ؛ دون أن تلغيه .

فالصراع الدموي بين العصائب أو القبائل على السلطة ومنافعها؛ يخضع لمبدأ التاريخ الطبيعي ؛ وهو جدل دموي دائم لا يتوقف إلا بالتسامي الذي نطلبه .

ومبدأ التسامي متقدم عليه وتال عنه ؛ فهو متقدم ؛ لأن الصراع بين الافراد يجري في إطار أسمى منه هو الجماعة التي يقتضيها التعاون للحماية والرعاية؛ وهو تال؛ لأن الصراع الدامي الذي لا يتم فيه التداول إلا بالقانون الطبيعي ؛ أي بقتل المتحكم) الانقلابات) أو بموته الطبيعي) إرث الحكم (يصبح ساميا .

وحينئذ ينوب اللسان عن السيف ؛ والمنطق عن القوة؛ فتصبح الصراعات الدامية مهرجانات حوار وجدل قولي ؛ فتكون الحجة مع حضور المصلحة لتحديد خيارات الجماعة.

ومن ثم ؛ فالجدل القولي يلغي الجدل القتالي ؛ ويرتقي الإنسان من قانون التاريخ الطبيعي إلى قانون التاريخ الخلقي) العقل والحجة والمصلحة العامة).

وهذا هو المعنى الأتم لمفهوم الدولة التي هي بنية عقلية لتحقيق نظام يتجاوز الصراعات الدنيا بمصالح تشمل الجماعة؛ فتحد من قانون التاريخ الطبيعي .

وعندئذ لا يكون مبدأ السياسة صراع الإرادات؛ بل المبدأ هو ما يجعل هذا الصراع الظاهر مجرد أداة لتحقيق غاية أسمى من التغالب: التسابق في الخيرات.

والأهم من ذلك كله هو أن هذا المبدأ هو الذي يجعل التعدد والتسابق في الخيرات مبدأ بديلا من الجدل؛ به تتجاوز الإنسانية التاريخ الطبيعي دون نفيه ؛ وهذا هو معنى دفع

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

الناس بعضهم ببعض حتى في الحروب؛ لمنع الفساد في الأرض؛ أو لمنع العدوان على الحرية الدينية) الحالتان المذكورتان في القرآن (.

التدافع صراع جدلي وصراع دائم؛ وهو منطق التاريخ الطبيعي حيث يكون

التغالب هو المبدأ الأسمى . لكن الدفع الإلهي يتجاوزه لجعله أداة مبدأ أسمى .

بعد مثال الإرادة) السياسة)؛ الذي لا يخضع لمنطق الصراع الجدلي إلا في الظاهر؛ بعكس نسبي لرأي هيجل (إذ للدولة دور الحكم عنده) ومطلق لرأي ماركس .

بعد مثال السياسة؛ فلنتكلم في مثال المعرفة.

ما يقوله هيجل وماركس في صراع الإرادات يقوله باشلار في صراع النظريات والأفكار: منطق جدلي ؛ وهو مخطئ وبيان الخطأ هنا أيسر؛ فالنظريات المتساوقة أو المتوالية مهما اختلفت ليست متنافية, بل هي تصورات متكاملة لتصور نموذج يعبر عما يفترض بنية موضوعها .

والنموذج الأقرب لعكس بنية الموضوع؛ لا يتوصل إليه العقل إلا بتعددها وتعاونها على الانتباه للمعيقات؛ والتي تحول دون تعديد المقومات المحددة له.

وهو ما يعني أن المنطق الذي ينطبق هو منطق الاجتهاد الذي يكون فيه الجميع مجازى؛ حتى في حالة عدم الإصابة. وقد بلغ الأمر إلى ما أسمى حتى من ذلك .

فتعاون الاختصاصات وتداخلها ؛ يجعل ما بينها من علاقات ؛ مؤثرا في كل واحد منها وهو التعاون الأشمل في مجال المعرفة وله مثيل في مجال الإرادة والسياسة.

فمجال المعرفة ككل ؛ بصرف النظر عن التمييز بين الاختصاصات؛ يشبه

مجال السياسة في العالم ككل : تكامل خفي بين الحضارات والدول، وكذلك بين المعارف ؛ والأمر أشبه بإنارة مناطق متباعدة من ساحة يسودها الظلام ؛ وكلما تعددت المصابيح توسع انتشار النور حتى تضاء الساحة كلها ؛ وذلك هو ترابط المعية.

فما سميته بترابط المعية في فصل الأمس)؛ هو نقيض فقدان الترابط عنعلداء ةم 1ع 0112: 20121111 ؛ الذي ينتج عن القطائع ؛ ومنها يأتي ظاهر الصراع الجدلي .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

وهكذا نصل إلى ما يبدو خاضعا للتاريخ الطبيعي بإطلاق ومن مجال الصراع الدائم حيث "حوت ياكل حوت وقليل الجهد يموت" أي صراع "القدرة" الاقتصادي .

فالتنافس الاقتصادي حرب دائمة في الظاهر, لكن محاولات التشريع للحد من الصراع تبين أن القانون الطبيعي ليس هو المبدأ الأسمى ؛ بل هو مستوى أدنى .

ولهذه العلة؛ اضطر النظام الرأسمالي إلى تعديل الرأسمالية المتوحشة,؛ ما يجعل القانون الأسمى هو تحقيق التناغم بين مبدأين كلاهما أسمى من الجدل .

فحرية الملكية؛ وتشجيع المبادرة شرط الإنتاج وعدل التوزيع؛ وتشجيع التضامن شرط السلم المدنية. وقلة الانتاج تنتج الصراع؛ وعدم العدل يزيل

السلم .

إنه تسابق في الخيرات يوفر الإنتاج ويجوده. ومن دون عدل وتضامن ؛ يولد عدم الأمن؛ فتفسد شروط الانتاج : كلاهما يسهم في تجاوز القانون الطبيعي للخلقي .

وظاهر الصراع علته فصل الاقتصاد عن شرطيه : الإرادة والمعرفة يحققان شروطه ؛ إذ لا إنتاج من دون إبداع عام وسلم مدنية للتعاون والتبادل والتعاوض .

وعلاقته بما قبله أي المعرفة(العلماء (؛ والإرادة) السياسة)؛ شرطي إمكان ليست كافية؛ بل لا بد من علاقته بالحياة) الفنون (؛ وبالوجود) الرؤى بأسلوبيها (.

وكما قال ابن خلدون فالناس يجتمعون ليتعاونوا من أجل سد الحاجات؛ ولكن الغاية هي "الأنس بالعشير" أي لا بد من متع الحياة والفنون ورؤية تفاؤلية.

فمن دون فنون ؛ ومن دون قيمة تضفي على الحياة الدنيا؛ أوما يسميه ابن خلدون الأمل ومعاني الإنسانية؛ لا يمكن للإنسان أن يبدع وينتج ؛ وقد يفضل الموت.

وبذلك يتبين أن منطق الجدل والتاريخ الطبيعي ؛ عندما يطبق على الإنسان؛ يصبح صراعا ليس له ما يتعالى عليه ؛ لكنه يستمد ذلك من بتره؛ وليس من ذاته .

أما إذا حررناه من البتر؛ تبين أنه يجمع المستويات الخمسة التي هي الإرادة

والمعرفة والقدرة والحياة والوجود ؛ وحدة بنيوية تمثل ترابط المعية الحية.

إنها وحدة منطقها أسمى من الصراع الجدلي ؛ الذي هو عنصر أدنى في تناغم الوجود التام؛ وأساسه مبدأ أسمى يوحد بينها بصيغ معقدة هي بناها العقلية.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

والبنى العقلية هي ترابط المعية أو مبدأ توحيد مقومات موضوعناء أي العلاقة بين شروط استعمار الإنسان واستخلافه في الأرض: انثروبولوجيا ابن خلدون . ولما كان ترابط المعية في هذه الحالة هو حقيقة الإنسان الجامع بين شروط هذين البعدين؛ فإن هذه الحقيقة هي عين كيان الإنسان أو المعادلة الوجودية. وإذن فنكوص الإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي ؛ علته إلغاء قطبي المعادلة الوجودية- الله والإنسان -واعتبار الإنسان مجرد كيان طبيعي خاضع للضرورة. فالإنسان من دون الوصل بين القطبين الله والإنسان تلقيا وبثا؛ قشة في مجرى الطبيعة والتاريخ المتحكمين في إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده. وهذا هو المعنى الأتم لمفهوم التأله عندما يتجاوز الاقتصار على مجرى الطبيعة والتاريخ؛ فيتحرر منهما بما يتعالى عليهما ؛ علاقة مباشرة بينه وبين ربه . وذلك هو الاستخلاف .

فالإنسان حينها يدرك معنى الإنسانية؛ فلا يعبد غير ربه ولا يستعبد أحدا: الوعي بالحرية والكرامة ثمرة للإيمان ؛ لا الصراع الجدلي .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

الفصل الرابع

بينا في الفصل الثالث أن توهم الأمر خاضعا لقانون الضرورة الطبيعية ومنطق الصراع الجدلي علته إغفال ما يتعالى على ظاهره ؛ وفصله عن معية الترابط؛ وبمجرد الشروع في تجاوز الفصل عن معية الترابط؛ يتسع الأمر إلى مبدأ أسمى يؤول بها الغاية إلى تعديد المقومات التي غايتها المعادلة الوجودية كلها .

لذلك فكل حجج القرآن الكريم لتوجيه الإنسان إلى الوعي بالمعادلة الوجودية؛ تعود إلى إدراك الترابط بين عناصر كل مجال وبينها وبين الأبعاد الخمسة.

أفضل مثال؛ عملية إخراج الإنسان من الغفلة عن البعث في سورة القيامة؛ ففيها نجد التوعية بسلوكه الذي يغفله ؛ وبتكوينه العضوي الذي ينبغي أن يذكره.

فبهذين الأمرين؛ يتبين الإنسان معية الترابط بين البعث والسلوك المغفل والمسار الكياني المذكر؛ فيتجدد الوعي بالترابط؛ إلى إدراك معادلة الوجود .

وحينها نفهم مبدأ السعي لمعرفة حقيقة القرآن؛ فهي ليست في نصه؛ بل فيما يوجه إليه عقل الإنسان لمعرفتها بما يتجلى فيه من آيات الله؛ فصلت 53.

ففيما يرينه الله من آيات الآفاق والأنفس ؛ تترابط المقومات فنرتقي سلم

الوعي بالمعادلة الوجودية التي تحررنا من التأله الزائف لنكون ربانيين .

ومسار الترقي هو الواحد في الدين والفلسفة؛ أو هو الديني والفلسفي في آن . فآيات الله في الطبيعة والتاريخ (الآفاق) وما في الوعي) الأنفس) مصعد روحي ؛ وبداية الصعود فطرة؛ وغايته تذكير بها ؛ وذلك هو الديني والفلسفي الذي يجمع بين الوجدان (الدين) والفرقان (الفلسفة)؛ فيدرك الإنسان حدوده فلا يطغى؛ وحينئذ يتحرر من القانون الطبيعي غير المفهوم؛ بسبب ظنه مطلقا ؛ ليصل إلى القانون الخلقي الذي يضفي المعنى حتى على الطبيعة بما يتجلى فيها من آيات.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

والآيات هي معية الترابط التي تحقق التناغم بين الموجودات: فتراها في حكمة عمل الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود كما بينا في الفصل الثالث.

وعندما أقول إن حقيقة القرآن لا توجد فيه بل فيما يوجه إليه وجدان الإنسان وعقله من آيات الآفاق والأنفس؛ فليس معنى ذلك أني استثني وجودها فيه ؛ بل هي توجد فيه بوصفه ما بعد الآفاق والأنفس؛ أي إنها هي التي تردنا إليه منطقا محررا من الاقتصار على القانون الطبيعي ؛ معزولا عما يتعالى عليه .

ومعنى ذلك أن تدبر القرآن - كما يفعل ابن خلدون مثلا -لا يكون مباشرة؛ بل يكون بتدبر آيات الآفاق والأنفس التي تبين أنه الحق ؛ فنتأكد من هذه الصفة .

ومن هذه العلاقة تستمد كل الأدلة التي يستعملها القرآن لتحقيق الوعي بالحق؛ وتذكير الإنسان به ؛ مرسوما في الأنفس وفي الآفاق ؛ كنا عنه غافلين .

فالقرآن بداية وغاية: يتبين بداية بوصفه المنبه الذي يوجه البصيرة نذيرا وبشيرا؛ ويتبين غاية عندما يجعلنا علم الآفاق والأنفس قادرين على تدبره.

ودور البداية في متناول كل البشر؛ لكن الغاية لا يكاد يدركها إلا القلة؛ وليس لحاجتها إلى الاصطفاء ؛ بل لاجتهاد معرفي وجهاد خلقي دائمين فرض عين .

ولهذه العلة, كان الإسلام؛ بوصفه تذكيرا بما يوجد في الفطرة؛ غنيا عن الوسطاء والكنسية لتتحقق الحرية الروحية بوصفها علاقة مباشرة بين المؤمن وربه .

مثال سورة القيامة؛: دفع المكذب بيوم الدين لفهم سلوكه الذي ينسيه منزلته المتعالية على الثاني ؛ ولفهم حكمة تكونه العضوي؛ يحررانه من نكران البعث؛ فيكون الدليل ليس معتمدا على منطق الإفحام؛ بل على منطق الإرشاد إلى محل التأمل الذي يجعل الإنسان يتذكر بما به يتجاوز الغرق في مجرى الطبيعة.

وهذا التذكر يكون بإدراك ترابط المعية في الوجود الشاهد؛ الذي يصبح مصعدا لئلا يقتصر عليه حتى في الشاهد ؛ حتى يتدبر الإنسان فلا ينكر ما في فطرته ؛ فالقانون الذي يفسر به ابن خلدون انحطاط الأمم والدول؛ بما يجري في السياسي وفي المعرفي من تأله زائف ؛ نتيجة الغفلة والاقتصار على ضرورة الطبيعة.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

والغفلة عما يتجاوز الضرورة إلى الحرية؛ علتها الجهل بآيات الآفاق والأنفس التي تثبت حقيقة القرآن: علوم الطبيعة والتاريخ سلم للتعالي عليهما .

ويمكن القول إن ابن خلدون يفسر الانحطاط الحضاري والسياسي والمعرفي بعلل روحية (الديني؛ غايات الاستخلاف) وعقلية) الفلسفي: أدوات تعمير الأرض)؛ والحائل دون ذلك هو استبداد سياسي لدى الحكام؛ واستبداد معرفي لدى العلماء : وكلاهما تأله زائف؛ بدل عبادة الله ؛ غفلة عن الترابط والمعادلة الوجودية.

الاستبداد السياسي يفسد الحكم؛ والاستبداد المعرفي يفسد التربية. الأول يقضي على الحياة السياسية؛ والثاني يقضي على الحياة الفكرية: علة الانحطاط .

والبديع في رؤية ابن خلدون؛ أنه يحمل كلا الصفين مسؤولية الانحطاط الناتج عن التأله الزائف ؛ وهو مرض نفسي خلقي يصيب الذات فتقلب مفهوم الاستخلاف .

ومفهوم الاستخلاف السوي ؛ يسميه ابن خلدون رئاسة الإنسان بالطبع ؛ أي ما حاولنا وصف بعديه بالحريتين الروحية والسياسية؛ ثورتي الإسلام الكبريين .

فالحرية الروحية هي تجاوز الوساطة بين الإنسان وربه ؛ فلا يكون عبدا

لغيره، والحرية السياسية هي تعينها الفعلي ؛ تحررا من حكم الجماعة بالحق الإلهي ؛ وقد تنحرف الحريتان، فتنحط أولاهما بتأله زائف يقع فيه المستبد المعرفي، وتنحط ثانيتهما بتأله زائف يقع فيه المستبد السياسي : عنف رمزي ومادي.

ونذكر أن ابن خلدون اعتبر عنف التربية وعنف الحكم يفسدان معاني الإنسانية في الفرد والجماعة، فيصبحون عالة عاجزين عن حماية أنفسهم ورعايتها ؛ والعاجز عن حماية نفسه ورعايتها، لا يعبد الله بل يعبد من يحميه ويرعاه، ومن ثم فالجماعة تصبح عبيدا فيصبحون مستعمرين من غيرهم لا معمرين للأرض .

والعاجز عن التعمير ينحط ضرورة، فتغلب عليه أخلاق العبيد ؛ وتلك هي بداية فقدان الحرية الروحية والحرية السياسية وغايتهما الانحطاط الحضاري الحتمي .

ولن أعود إلى تعليل الترابط الذي بينته في الفصل السابق، بل سأكتفي ببيان نتائج عدم الوعي به ضمن كل اختصاص ؛ ثم بين الاختصاصات الخمسة التي وصفت .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

فنخبة الإرادة لا ترى الترابط، فتنعزل عما سواها ؛ فتصبح خاضعة لمنطق الصراع الجدلي ؛ ويحكم اللعبة السياسية، العنف ضرورة، ويعوض التناكر التعارف بينهم .

وكذلك في النخب الأربعة الأخرى، نخبة المعرفة (العلماء)) ونخبة القدرة (الاقتصاديون) ، ونخبة الحياة) الفنانون)، ونخبة الوجود) الدين والفلسفة) .

لكن الاخطر هو عدم الوعي بالترابط بين النخب الخمسة ومجالاتها ، فتستبد كل واحدة منها بمجالها ، وكأنه عديم الترابط بالمجالات الأخرى: اقطاعيات.

ولما كان ذلك منافيا لحقيقة الامر، فان منظومة من التبعيات بينها تصبح بديلا من الترابط الذي يحقق شروط التعاون والتكامل بينها ، فيسيطر صاحب العجل .

وسيطرة صاحب العجل تستتبع نخبة الإرادة ونخبة الرؤى، اللتين تصبحان أداتين له تستتبعان نخبتي المعرفة والحياة، ليخدم العلماء والفنانين الاستبداد.

وذلك هو الانحطاط: فنخبة الرؤى تصبح إيديولوجية، ونخبة الإرادة تصبح منفذة لإيديولوجيا ، فتكون نخبة العلم ونخبة الحياة في خدمة الإيديولوجيا ، والإيديولوجيا هي عبادة العجل الذهبي ، ويمثلها أصحاب القدرة، مستعملين بقية النخب أدوات لخدمة مصالح لا تؤمن بالتعالي ، فتنكص البشرية للحيوانية.

وذلك كله نتيجة الغفلة عن الترابط التي تؤدي إلى نقيض الوعي بالمعادلة الوجودية: عدم الوعي بالقطب الإلهي يؤدي إلى عدم الوعي بتعالي الإنسان .

فإذا فقد القطبان الله والإنسان، لم يبق إلا الوسيطان الطبيعة والتاريخ، وكأنهما قوتان ذاتيتا الفاعلية التي تلغي ما عداها، فيعم سلطان الفاني .

ولا يمكن تصور ذلك ممكنا من دون أن تعوض إيديولوجيا العجل الذهبي الديني والفلسفي ؛ طريقي الوعي بالتعالي وجدانيا) الدين (وعقلانيا) الفلسفة) .

تلك هي أبعاد نظرية ابن خلدون، التي يمكن الوصول إليها باستخراج ضمائرها إذا حررنا مفهوم التأله المزيف ؛ الذي هو مرض الرئاسة، التي للإنسان بالطبع .

فأنثروبولوجيا ابن خلدون فلسفية (رئاسة بالطبع)، ودينية(استخلاف)، وكلاهما يعني الحرية والكرامة اللتين يوحد بينهما مفهوم مسؤولية الإنسان أو تكليفه .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

وطبعا لن يدرك نظرية ابن خلدون من يبحث فيه عن كونت أو ماركس، ويتجاهل كلامه في الديني والفلسفي ؛ فيهمل نظرية العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين . وعندما استعمل "فلسفة" في كلامي على ابن خلدون، لابد أن يفهم القارئ الفلسفة كما يراها، بعكس الغافلين الذين يتصورون المعتزلة وابن رشد عقلانيين ؛ فالفلسفة عنده تماما كما هي عند الغزالي وابن تيمية ؛ ليست قولا بنظرية المعرفة المطابقة، بل هي قول بالمعرفة النسبية فلا ترد الوجود إلى الإدراك. سذاجة القول بالمطابقة علتها عدم الوعي بالترابط: فالفصل بين الموضوعات شرط للمعرفة، وعلة استحالة

رد الوجود إلى الإدراك . ترابط الكل ينسب العام . وهذا هو المبدأ الأول في الفلسفة النقدية: نفي الغزالي لعلمية الميتافيزيقا؛ وقول ابن تيمية بلا تناهي تكامل التصور) ابن تيمية) ؛ صار ثورة خلدونية. لذلك فالمقدمة ليست نقدا لعلم التاريخ إلا لأنها نقد للميتافيزيقا التي استثنته؛ بسبب لن يصبح التاريخ علما إلا بشرط أن يصبح العلم تاريخيا ؛ وليس علما مطابقا بالكليات: هي علم تاريخي بما بعد العلم العقلي ؛ تجريبي للطبيعة والتاريخ. ومن ثم فالاستبداد السياسي والاستبداد المعرفي كلاهما ينتجان عن حصر المعلوم في الشاهد ؛ وتصور الوجود كله شاهداء؛ وفيه نفي لجوهر الديني والفلسفي ؛ فجوهرهما هو ما بعد الشاهد ليس بوصفه علما؛ بل بوصفه الوعي بحدود العلم ؛ ومن ثم بعدم حبس الإنسان في الفاني بتجاوزه إلى اللامتناهي : معادلة الوجود .

ومعادلة الوجود تنفي التأله الزائف فتؤسس للاستخلاف :؛ القطبان الله والإنسان؛ وبينهما الطبيعة والتاريخ؛ يصلهما جوهر الديني والفلسفي وعيا بالتعالي .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

لم يكتف ابن خلدون بتحليل المرض النفسي الخلقي الذي يصيب الأمم بمفعول استبداد الحكم والتربية؛ وهما يتضمنان الاستبداد في المقومات الثلاثة الأخرى ؛ فاستبداد الحكم يجعل صورة العمران الفعلية قاتلة لبقية الوظائف ماديا ؛ واستبداد التربية يجعل صورة العمران الرمزية قاتلة لبقية الوظائف روحيا .

استبداد الحكم يقتل المعرفة والقدرة والحياة والوجود فعليا ؛ واستبداد التربية بتحريف رؤية الدين والفلسفة يقتلها روحيا :

1-يقتل الأمل

2-يقتل العمل

وما كانت الدولة تتعين في فاعليتي الحكم والتربية؛ ويسميها ابن خلدون صورة العمران؛ مضمرا أنها صورة الاجتماع كذلك ؛ فإن الاستبدادين يفسدان الدولة.

فكانت المقدمة محاكمة لواقع الدولة في تاريخ المسلمين؛ وتاريخ كل أمة أصيبت بالاستبدادين بمثالها القرآني ؛ ومن ثم فهو قد صاغ نظرية الدولة السوية.

وهذه المحاكمة لا تستهدف نقد واقع الانحطاط فحسب؛ بل هي تقدم العلاج لهذا المرض النفسي الخلقي ؛ الذي يصيب المتألهين بالمعنى المحرف للنخب الخمس.

والداء يصفه ابن خلدون من وجهه الفاعل) التأله المزيف - الاستبداد) ومن وجهه المنفعل) العبودية الزائفة - عبادة العباد)؛ وجها فساد معاني الإنسانية.

وإذن ففساد معاني الإنسانية الذي عالجناه في أكثر من موضع ينتج عن الغفلة عن قطبي المعادلة: فغياب وعي الإنسان بالله يتبعه غياب الوعي بالذات؛ وهذا التلازم يعني أن الإنسان لا يكون إنسانا داريا بكرامته وحريته إلا إذا لم يكن له معبود غير الله؛ فلا يقبل أن يستبد بأحد أو أن يستبد به

أحد.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

والنتيجة المنطقية الصارمة هي أن الانحطاط النفسي والخلقي للفرد والجماعة؛ ليس هو شيئا آخر غير المعادلة الوجودية المبتورة والفاقدة لقطبيها .

فلا يبقى منها إلا الوسيطان الطبيعي والتاريخي ؛ اللذان يغرق فيهما الإنسان في صراعين متعامدين : مع الطبيعة ليسدها؛ ومع التاريخ لسفك الدماء؛ ويفقد الإنسان وظائف الدولة السوية التي تضمن التواصل والتبادل - وهما أمران عالجناهما مرات عدة -بضمان الحماية والرعاية في العمران والاجتماع.

وسأسمح لنفسي بما قد يبدو مدحا لذاتي؛ لكنه اعتراف بفضل ابن خلدون وابن تيمية والغزالي ؛ أعلام مدرسة النقد الفلسفي والديني : فهذه حكم مستقاة منهم .

علاج ابن خلدون بعد الكشف عن الأدواء ؛ أو علل الانحطاط؛ هو نظرية الدولة القرآنية؛ أو صورة العمران والاجتماع وشروط التصوير السوي لمادتهما .

سيرد الكثير من الحمقى: لم يحدد الإسلام نظرية في الدولة؛ وما الخلافة إلا اختلاق متأخر, ومقابلة ابن خلدون لها بالملك من أوهامه وتحيزه العقدي ؛ فيكون العهد الراشدي مجرد استمثال خيالي ؛ بل وخرافة أبدعها

المسلمون تعزية لأنفسهم عن وضعهم المرير بما سميته حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى .

لكن أي باحث جدي بعلم أنه حتى في شكل فقهي مبسط - الأحكام السلطانية-لا يمكن ألا يلحظ وجود مقومات الدولة السليمة, رغم حكم الطوارئ الدائم؛ ففيها تعديد الصورة المجردة؛ وفيها تعيينها بنظام يحدد شروط من يمن يشرف على وظائفها . ففيها من يرعى التشريع ومن يرعى التنفيذ ومجالات عملها؛ وفيها شروط انتخابهم (البيعة)؛ والمجلس الترشيحي) أهل الحل والعقد)؛ والمجلس الانتخابي الأعم (كل معتبري الزمان)؛ وفيها تجديد مجال سلطانهم ومداه؛

وفيها السلطة المعدلة, وهي الحق المطلق لكل المنتسبين إليها في النقد والمعارضة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب واللسان واليد .

والاحتساب بالقلب واللسان يمكن أن يصل إلى اليد؛ إذا وجد ما يفيد أن المنكر لم يكن خطأ غير مقصود ؛ بل صار نتيجة للاستبداد في الحكم أو التربية.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

والأهم من ذلك كله ؛ فيها ما يحتاج إلى الآن إلى تعليل دقيق يبين ثورة تعديد وظائف الدولة بما هي صورة العمران ووظائفها ؛ وبما هي صورة الاجتماع؛ وبما هي صورة العمران؛ وظائفها كلها تدور حول التبادل والتعاوض العادل . وبما هي صورة الاجتماعي وظائفها كلها تدور حول التواصل والتفاهم الصادق.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للدولة بدوريها ؛ صورة للعمران) التبادل) وللاجتماع (التواصل)؛ هو دور المجتمع المدني مترجما بلغتنا الحديثة.

وقد فطت هذا الدور بأن تكلمت على نظام تفعيله ؛ فقدمت القلب واللسان على اليد ؛ لكن الرسول عرضه بما عبر عنه الصحابي ردا على الفاروق: الرفض باليد .

وهو ما يعني أن الشرع القرآني يشرع للثورة على الاستبداد ؛ إذا لم يجد القلب واللسان. وهذا هو الردع الحقيقي للاستبداد والفساد: فالضامن الجماعة.

ولأحلل الآن دور الدولة بما هي صورة العمران ؛ لضمان شروط التبادل بالتعاوض العادل . ثم دورها بما هي صورة الاجتماع؛ لضمان شروط التواصل بالتفاهم الصادق .

وسلبا؛ فالدور الأول يحمي المنتسبين إليها من بعضهم البعض؛ ومن غيرهم من الجماعات الأخرى ؛ ويرعاهم . والثاني؛ يحميهم من القيمين على الدور الأول.

وفهم الدور الأول أيسر؛ لأن من اختير للقيام عليه ليسوا طرفا فيه ؛ بل هم حكم. لكن بمجرد أن يخرجوا عن دور الحكم ويصبحوا طرفا ؛ يضيقون عليهم .

ويمكن أن نقول إن دور صورة العمران تتعلق بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية؛ وحماية الناس بعضهم من البعض حتى يحصل التعاون

والتبادل العادل .

وعندئذ يكون العمران وكأن الجماعة شركة للإنتاج المادي والرمزي لسد الحاجات، بمصطلح ابن خلدون ، ووظيفة الدولة تيسير هذه العملية الانتاجية.

وسنرى الوظائف التي تحقق العمران من حيث هو مؤسسات انتاج مادي ورمزي، يسد الحاجات بشروط متعلقة بالأحياز, وشروط التبادل العادل حماية ورعاية.

لكن من اختارتهم الجماعة، أو من استبد بالأمر, يتجاوز دور الحكم فيصبح طرفا في وظائف التبادل, ويضيق على الناس ، فيفسد التواصل ووظيفة الاجتماع.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

السعيد بالحريات التي تعد من سلطان المكلفين بالحماية والرعاية.

وصورة الاجتماع أعسر تنظيما من صورة العمران، لأنها تتعلق بالحريات الروحية وبالاستمتاع بالحياة، من خلال سلطان للفرد والجماعات الأدنى من الدولة.

والجماعات الأدنى من الدولة هي الأسرة، والعشيرة، والجمعيات، والمدارس الفكرية، وكل الحريات التي نحتظر على من بيده الحكم ، كالتجسس على الحياة الخاصة.

لم يبق إلا أن أحدد وظائف صورة العمران، وهي الوجه الأول من الدولة،

ثم وظائف صورة الاجتماع ؛ وهي الوجه الثاني من الدولة في نظريتها الإسلامية.

وعندما أقول في نظريتها الإسلامية، فقصدي كما حددها ابن خلدون ؛ وبعض الوقائع التي حصلت في الصدر، والتي أزالتها حالة الطوارئ، كما يحدث في كل دولة.

فعندما أصدر بوش الثاني قانون الوطنية, حد من الحريات الدستورية للمواطن شكلا من أشكال حالة الطوارئ، بمنطق الضرورة التي تبيح المحظور مؤقتا .

المشكل هو أن المسلمين بعد الصدر، فرضت عليهم حالة طوارئ دامت أربعة عشر قرناء، فصار المؤقت دائما ؛ وعطل الدستور القرآن - نقلة من الخلافة إلى الملك ؛ وما أظن أحدا قرأ المقدمة ولو سطحيا، لم يلحظ أمورا عجيبة لم يكتشفها العقل الإنساني الحديث إلا مؤخراء حول منع القيمين على الدولة من عدة أشياء، وأهمها التدخل في الحياة الاقتصادية، وكثرة الضرائب ؛ والتسخير ؛ وفرض الأسعار, والتدخل في العملة والمكاييل والموازين ؛ التي ينبغي أن تستقل عنهم تاما .

وترد الممنوعات إلى منعهم تجاوز دور الحكم ؛ شرطا في مساواة المتبادلين المشروطة عدالة التعاوض : حماية ورعاية للتعاون والتبادل العادل .

وإذا تم ذلك ؛ صار بوسع الجماعة أن تتجاوز مجرد كونها شركة إنتاج مادي ورمزي لسد الحاجات، إلى الاجتماع الذي يهدف إلى الأنس بالعشير بحرية تامة.

فتكون الدولة مؤلفة من نظامين:

1-نظام الإنتاج المادي والرمزي لسد الحاجات.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

-2 نظام الحياة المادية والروحية للاستمتاع بالحياة الفكرية والذوقية.

حالة الطوارئ صارت بديلا من الدستور القرآني لدولة الإسلام؛ فأفسد استبداد الحكم النظام الأول ؛ وأفسد استبداد التربية النظام الثاني : ذلك واقع المسلمين .

والحمقى يزعمون أن الإسلام لم يحدد نظام حكم معين ؛ متجاهلين ذلك كله ؛ ويعتقدون أن سطحية أحكامهم وجهلهم بالبعائد والأعماق مقنعان لغير الحمقى .

فلنعين وظائف صورة العمران الحامية والراعية للجماعة داخليا وخارجيا؛ بما هي نظام الانتاج المادي والرمزي المشروط لسد حاجات العيش الأساسية.

عشر وظائف:

خمس للحماية شروط التبادل

وخمس لرعايتها : داخليا القضاء ؛ والأمن وخارجيا الدبلوماسية والدفاع؛ وأصلها كلها نظام الاستعلام والإعلام.

وظائف الرعاية: التربية النظامية, والتربية العامة لتكوين الإنسان وتغذية الروح(الثقافة) ؛ وتغذية البدن) الاقتصاد) ؛ وأصلها البحث والإعلام

العلميين .

وظيفة الدولة من حيث هي صورة العمران وحكما في تسيير هذه الأدوات مشروطة. بألا تكون طرفا فيها ؛ وبمجرد أن تصبح طرفا يسيطر الاستبداد والفساد .

التحتية والبنية الفوقية: تذليل الأحياز للتبادل والتواصل ؛ فالبنية التحتية تحقق الاتصال في الأحياز. لنقل الأبدان) الطرقات والمواصلات)؛ والبنية الفوقية تحقق التواصل في الأحياز لنقل الأذهان ((وسائل الاتصال).

والبنيتان التحتية والفوقية يسيطر بهما الإنسان على المكان والزمان؛ لتحقيق وحدة حية تصبح فيها الجماعة والدولة وكأنهما كائن حي تبادلا وتواصلاء

ونأتي إلى المستوى الثاني من نظرية ابن خلدون كما يحددها عنوان "المقدمة":

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

2 والاجتماع الإنساني : وظيفة الدولة في الاجتماع. وهذه الوظيفة سلبية: هي منع القيمين على الدولة من التدخل في الحريات والحياة الخاصة . ومثالها الأبرز, إفحام بعض السكارى الفاروق الذي تجسس عليهم. تدخل الدولة في الحياة الخاصة؛ وتحولها إلى طرف في التبادل؛ بدلا من بقائها حكما ؛ هو جوهر الاستبداد الذي يؤول حتما إلى الفساد؛ حماية الحريات. وحماية الحريات هي جوهر الشريعة؛ أو مقاصدها الضرورية الخمسة: حماية

العقل والمال والعرض والعقيدة والنفس ؛ وتلك هي حقوق الإنسان الطبيعية. والمعلوم أني لا أقول بالمقاصد ؛ لكني استعملها هنا لتيسير الكلام على البعد الثاني من وظائف صورة العمران أو الدولة: حماية المنتسب إليها منها . والغاية هي تبليغ المعنى الثوري التالي : حماية هذه المقومات الخمسة لحرية الإنسان؛ هي حقه الذي يعتبر الدفاع عنه ضد الاستبداد ؛ جهادا وفرض عين +

فيتبين أن نظرية الدولة؛ التي استخرجها ابن خلدون من قراءة معمقة للقرآن؛ نظرية ثورية حقا ؛ وهي قائمة رغم عمى البصر والبصيرة لحمقى أدعياء الحداثة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومطالب الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قانون ابن خلدون في الانحطاط

قانون ابن خلدون في الانحطاط

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف

لم يكتف ابن خلدون بتحليل المرض النفسي الخلقي الذي يصيب الأمم بمشعول استبداد الحكم والتربية؛ وهما يتضمنان الاستبداد في المقومات الثلاثة الأخرى ؛ فاستبداد الحكم يجعل صورة العمران الفعلية قاتلة لبقية الوظائف ماديا ؛ واستبداد التربية يجعل صورة العمران الرمزية قاتلة لبقية الوظائف روحيا .

استبداد الحكم يقتل المعرفة والقدرة والحياة والوجود فعليا ؛ واستبداد التربية بتحريف رؤية الدين والفلسفة يقتلها روحيا :

1-يقتل الأمل

2-يقتل العمل

ولما كانت الدولة تتعين في فاعليتي الحكم والتربية؛ ويسميها ابن خلدون صورة العمران؛ مضمرا أنها صورة الاجتماع كذلك ؛ فإن الاستبدادين يفسدان الدولة.

فكانت المقدمة محاكمة لواقع الدولة في تاريخ المسلمين؛ وتاريخ كل أمة أصيبت بالاستبدادين بمثالها القرآني؛ ومن ثم فهو قد صاغ نظرية الدولة السوية.

وهذه المحاكمة لا تستهدف نقد واقع الانحطاط فحسب؛ بل هي تقدم العلاج لهذا المرض النفسي الخلقي ؛ الذي يصيب المتألهين بالمعنى المحرف للنخب الخمس.

والداء يصفه ابن خلدون من وجهه الفاعل) التأله المزيف - الاستبداد)

ومن وجهه المنفعل) العبودية الزائفة - عبادة العباد)؛ وجها فساد معاني الإنسانية.

وإذن ففساد معاني الإنسانية الذي عالجناه في أكثر من موضع ينتج عن الغفلة عن قطبي المعادلة: فغياب وعي الإنسان بالله يتبعه غياب الوعي بالذات؛ وهذا التلازم يعني أن

الإنسان لا تكون إنسانيتنا بكرامته وحريته إلا إذا لم يكن الله معبودا خير الله فلا يقبل أن يستبد بأحد أو أن يستبد به أحد.

والنتيجة المنطقية الصارمة هي أن الانحطاط النفسي والخلقي للفرد والجماعة؛ ليس هو شيئا آخر غير المعادلة الوجودية المبتورة والفاقدة لقطبيها .

فلا يبقى منها إلا الوسيطان الطبيعي والتاريخي ؛ اللذان يغرق فيهما الإنسان في صراعين متعامدين: مع الطبيعة ليفسدها؛ ومع التاريخ ليسفك الدماء؛ ويفقد الإنسان وظائف الدولة السوية التي تضمن التواصل والتبادل - وهما أمران عالجناهما مرات عدة -بضمان الحماية والرعاية في العمران والاجتماع.

وسأسمح لنفسي بما قد يبدو مدحا لذاتي؛ لكنه اعتراف بفضل ابن خلدون وابن تيمية والغزالي ؛ أعلام مدرسة النقد الفلسفي والديني : فهذه حكم مستقاة منهم .

علاج ابن خلدون بعد الكشف عن الأدواء ؛ أو عن الانحطاط؛ هو نظرية الدولة القرآنية؛ أو صورة العمران والاجتماع وشروط التصوير السوي

لمادتهما .

سيرد الكثير من الحمقى: لم يحدد الإسلام نظرية في الدولة؛ وما الخلافة إلا اختلاق متأخر ؛ ومقابلة ابن خلدون لها بالملك من أوهامه وتعصبه العقدي؛ فيكون العهد الراشدي مجرد استمثال خيالي ؛ بل وخرافة أبدعها المسلمون تعزية لأنفسهم عن وضعهم المرير بما سميته حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى .

لكن أي باحث جدي يعلم أنه حتى في شكل فقهي مبسط - الأحكام السلطانية-لا يمكن ألا يلحظ وجود مقومات الدولة السليمة, رغم حكم الطوارئ الدائم؛ ففيها تحديد الصورة المجردة؛ وفيها تعيينها بنظام يحدد شروط ملئها بمن يشرف على وظائفها . ففيها من يرعى التشريع ومن يرعى التنفيذ ومجالات عملها ؛ وفيها شروط انتخابهم) البيعة)؛ والمجلس الترشيحي (أهل الحل والعقد)؛ والمجلس الانتخابي الأعم (كل معتبري الزمان)؛ وفيها تجديد مجال سلطانهم ومداه؛

وفيها السلطة المعدلة؛ وهي الحق المطلق لكل المنتسبين إليها في النقد والمعارضة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب واللسان واليد .

والاحتساب بالقلب واللسان ينبغي أن يصل إلى اليد؛ إذا وجد ما يفيد أن المنكر لم يكن خطأ غير مقصود ؛ بل صار نتيجة للاستبداد في الحكم أو التربية.

والأهم من ذلك كله ؛ فيها ما يحتاج إلى الآن إلى تعليل دقيق يبين ثورة تعديد وظائف الدولة بما هي صورة العمران ووظائفها ؛ وبما هي صورة الاجتماع؛ وبما هي صورة العمران؛ وظائفها كلها تدور حول التبادل

والتعاوض العادل . وبما هي صورة الاجتماع وظائفها كلها تدور حول التواصل والتفاهم الصادق.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدولة بدوريها ؛ صورة للعمران) التبادل) وللاجتماع (التواصل (؛ هو دور المجتمع المدني مترجما بلغتنا الحديثة.

وقد غلطت هذا الدور بأن تكلمت على نظام تفعيله ؛ فقدمت القلب واللسان على اليد ؛ لكن الرسول عرضه بما عبر عنه الصحابي ردا على الفاروق: الرفض باليد.

وهو ما يعني أن الشرع القرآني يشرع للثورة على الاستبداد ؛ إذا لم يجد القلب واللسان. وهذا هو الردع الحقيقي للاستبداد والفساد؛ فالضامن الجماعة.

ولأحلل الآن دور الدولة بما هي صورة العمران ؛ لضمان شروط التبادل بالتعاوض العادل . ثم دورها بما هي صورة الاجتماع؛ لضمان شروط التواصل بالتفاهم الصادق .

وسلبا؛ فالدور الأول يحمي المنتسبين إليها من بعضهم البعض؛ ومن غيرهم من الجماعات الأخرى ؛ ويرعاهم . والثاني؛ يحميهم من القيمين على الدور الأول.

وفهم الدور الأول أيسر؛ لأن من اختير للقيام عليه ليسوا طرفا فيه ؛ بل هم حكم. لكن بمجرد أن يخرجوا عن دور الحكم ويصبحوا طرفا؛ يضيقون عليهم .

ويمكن أن نقول إن دور صورة العمران تتعلق بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية؛ وحماية الناس بعضهم من البعض حتى يحصل التعاون والتبادل العادل .

وعندئذ يكون العمران وكأن الجماعة شركة للإنتاج المادي والرمزي لسد الحاجات؛ بمصطلح ابن خلدون ؛ ووظيفة الدولة تيسير هذه العملية الانتاجية.

مي مو مد

وسنرى الوظائف التي تحقق العمران من حيث هو مؤسسات انتاج مادي ورمزي؛ يسد الحاجات بشروط متعلقة بالأحياز, وشروط التبادل العادل حماية ورعاية.

لكن من اختارتهم الجماعة أو مقاعد الحكم لحين أن يفكوا التبادل, ويضيق على الناس ؛ فيفسد التواصل ووظيفة الاجتماع.

وظيفة الاجتماع بخلاف وظيفة العمران؛ ليس سد الحاجات؛ بل الأنس بالعشير أي العيش السعيد بالحريات التي تعد من سلطان المكلفين بالحماية والرعاية.

وصورة الاجتماع أعسر تنظيما من صورة العمران؛ لأنها تتعلق بالحريات الروحية وبالاستمتاع بالحياة ؛ من خلال سلطان للفرد والجماعات الأدنى من الدولة.

والجماعات الأدنى من الدولة هي الأسرة؛ والعشيرة؛ والجمعيات؛ والمدارس الفكرية؛ وكل الحريات التي تحظر على من بيده الحكم ؛

كالتجسس على الحياة الخاصة .

لم يبق إلا أن أحدد وظائف صورة العمران، وهي الوجه الأول من الدولة، ثم وظائف صورة الاجتماع ، وهي الوجه الثاني من الدولة به نظريتها الإسلامية.

وعندما أقول في نظريتها الإسلامية، فقصدي كما حددها ابن خلدون ، وبعض الوقائع التي حصلت في الصدر، والتي أزالتها حالة الطوارئ، كما يحدث في كل دولة.

فعندما أصدر بوش الثاني قانون الوطنية، حد من الحريات الدستورية للمواطن شكلا من أشكال حالة الطوارئ، بمنطق الضرورة التي تبيح المحظور مؤقتا .

المشكل هو أن المسلمين بعد الصدر، فرضت عليهم حالة طوارئ دامت أربعة عشر قرنا، فصار المؤقت دائما ، وعطل الدستور القرآن - نقلة من الخلافة إلى الملك ، وما أظن أحدا قرأ المقدمة ولو سطحيا، لم يلحظ أمورا عجيبة لم يكتشفها العقل الإنساني الحديث إلا مؤخرا، حول منع القيمين على الدولة من عدة أشياء، وأهمها التدخل في الحياة الاقتصادية، وكثرة الضرائب ، والتسخير ، وفرض الأسعار, والتدخل في العملة والمكاييل والموازين ، التي ينبغي أن تستقل عنهم تماما .

وترد الممنوعات إلى منعهم تجاوز دور الحكم ، شرطا بك مساواة المتبادلين المشروطة في عدالة التعاوض : حماية ورعاية للتعاون والتبادل العادل .

وإذا تم ذلك، صار بوسع الجماعة أن تتجاوز مجرد كونها شركة إنتاج مادي ورمزي لسد الحاجات، إلى الاجتماع الذي يهدف إلى الأنس بالعشير في حرية تام

فتكون الدولة مؤلفة من نظامين و 0 ا 1-نظام الإنتاج المادي والرمزي لسد الحاجات.

2-نظام الحياة المادية والروحية للاستمتاع بالحياة الفكرية والذوقية.

حالة الطوارئ صارت بديلا من الدستور القرآني لدولة الإسلام، فأفسد استبداد الحكم النظام الأول ، وأفسد استبداد التربية النظام الثاني : ذلك واقع المسلمين .

والحمقى يزعمون أن الإسلام لم يحدد نظام حكم معين ، متجاهلين ذلك كله ، ويعتقدون أن سطحية أحكامهم وجهلهم بالبعائد والأعماق مقنعان لغير الحمقى .

فلنعين وظائف صورة العمران الحامية والراعية للجماعة داخليا وخارجيا، بما هي نظام الانتاج المادي والرمزي المشروط في سد حاجات العيش الأساسية.

عشر وظائف:

خمس للحماية شروط التبادل

وخمس لرعايتها : داخليا القضاء ، والأمن وخارجيا الدبلوماسية والدفاع، وأصلها كلها نظام الاستعلام والإعلام.

وظائف الرعاية: التربية النظامية, والتربية العامة لتكوين الإنسان وتغذية

الروح(الثقافة) ؛ وتغذية البدن) الاقتصاد (؛ وأصلها البحث والإعلام العلميين .

وظيفة الدولة من حيث هي صورة العمران وحكما في تسيير هذه الأدوات مشروطة. بألا تكون طرفا فيها ؛ وبمجرد أن تصبح طرفا يسيطر الاستبداد والفساد .

لكن دورها الميسر للتبادل بوظيفة الحكم؛ يقتضي أيضا تحقيق ما يمكن تسميته بالبنية التحتية والبنية الفوقية: تذليل الأحياز للتبادل والتواصل ؛ فالبنية التحتية تحقق الاتصال في الأحياز لنقل الأبدان (الطرقات والمواصلات)؛ والبنية الفوقية تحقق التواصل في الأحياز, لنقل الأذهان ((وسائل الاتصال .(

والبنيتان التحتية والفوقية يسيطر بهما الإنسان على المكان والزمان؛ لتحقيق وحدة حية تصبح فيها الجماعة والدولة وكأنهما كائن حي تبادلا وتواصلاء

ونأتي إلى المستوى الثاني من نظرية ابن خلدون كما يحددها عنوان "المقدمة":

1-العمران البشري

2 والاجتماع الإنساني : وظيفة الدولة في الاجتماع.

وهذه الوظيفة سلبية: هي منع القيمين على الدولة من التدخل في الحريات والحياة الخاصة . ومثالها الأبرز؛ إفحام بعض السكارى الفاروق الذي تجسس عليهم.

تدخل الدولة في الحياة الخاصة؛ وتحولها إلى طرف في التبادل؛ بدلا من

بقائها حكما ؛ هو جوهر الاستبداد الذي يؤول حتما إلى الفساد؛ حماية الحريات.

وحماية الحريات هي جوهر الشريعة؛ أو مقاصدها الضرورية الخمسة: حماية العقل والمال والعرض والعقيدة والنفس؛ وتلك هي حقوق الإنسان الطبيعية.

والمعلوم أني لا أقول بالمقاصد؛ لكني استعملها هنا لتيسير الكلام على البعد الثاني من وظائف صورة العمران أو الدولة: حماية المنتسب إليها منها .

والغاية هي تبليغ المعنى الثوري التالي : حماية هذه المقومات الخمسة لحرية الإنسان؛ هي حقه الذي يعتبر الدفاع عنه ضد الاستبداد ؛ جهادا وفرض عين +

فيتبين أن نظرية الدولة؛ التي استخرجها ابن خلدون من قراءة معمقة للقرآن؛ نظرية ثورية حقا ؛ وهي قائمة رغم عمى البصر والبصيرة لحمقى أدعياء الحداثة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير -

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قانون ابن خلدون في الانحطاط

قانون ابن خلدون في الانحطاط

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

إلا ماء و(لبيان 47

ام و

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي

في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف

بينا في الفصل الثالث أن توهم الأمر خاضعا لقانون الضرورة الطبيعية ومنطق الصراع الجدلي علته إغفال ما يتعالى على ظاهره ؛ وفصله عن معية الترابط؛ وبمجرد الشروع في تجاوز الفصل عن معية الترابط؛ يتسع الأمر إلى مبدأ أسمى يؤول به الغاية إلى تعديد المقومات التي غايتها المعادلة الوجودية كلها .

لذلك فشكل حجج القرآن الكريم لتوجيه الإنسان إلى الوعي بالمعادلة الوجودية؛ تعود إلى إدراك الترابط بين عناصر كل مجال وبينها وبين الأبعاد الخمسة.

أفضل مثال؛ عملية إخراج الإنسان من الغفلة عن البعث في سورة القيامة؛ ففيها نجد التوعية بسلوكه الذي يغفله؛ وبتكوينه العضوي الذي ينبغي أن يذكره.

فبهذين الأمرين ؛ يتبين الإنسان معية الترابط بين البعث والسلوك المغفل والمسار الكياني المذكر؛ فيتجدد الوعي بالترابط؛ إلى إدراك معادلة الوجود .

وحينها نفهم مبدأ السعي لمعرفة حقيقة القرآن: فهي ليست في نصه؛ بل

فيما يوجه إليه عقل الإنسان لمعرفتها بما يتجلى فيه من آيات الله؛ فصلت 53.

ففيما يرينه الله من آيات الآفاق والأنفس ؛ تترابط المقومات فنرتقي سلم الوعي بالمعادلة الوجودية التي تحررنا من التأله الزائف لنكون ربانيين .

ومسار الترقي هو الواحد بل الدين والفلسفة؛ أو هو الديني والفلسفي في آن . فآيات الله الطبيعة والتاريخ (الآفاق) وما في الوعي) الأنفس) مصعد روحي ؛ وبداية الصعود فطرة؛ وغايته تذكير بها ؛ وذلك هو الديني والفلسفي الذي يجمع بين الوجدان (الدين) والفرقان (الفلسفة)؛ فيدرك الإنسان حدوده فلا يطغى؛ وحينئذ يتحرر من القانون

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي

الطبيعي غير المفهوم؛ بسبب ظنه مطلقا؛ ليصل إلى القانون الخلقي الذي يضفي المعنى حتى على الطبيعة بما يتجلى فيها من آيات.

والآيات هي معية الترابط التي تحقق التناغم بين الموجودات: فثراها في حكمة عمل الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود كما بينا في الفصل الثالث.

وعندما أقول إن حقيقة القرآن لا توجد فيه بل فيما يوجه إليه وجدان الإنسان وعقله من آيات الآفاق والأنفس؛ فليس معنى ذلك أني استثني وجودها فيه ؛ بل هي توجد فيه بوصفه ما بعد الآفاق والأنفس؛ أي إنها هي التي تردنا إليه منطقا محررا من الاقتصار على القانون الطبيعي ؛ معزولا

عما يتعالى عليه .

ومعنى ذلك أن تدبر القرآن - كما يفعل ابن خلدون مثلا -لا يكون مباشرة؛ بل يكون بتدبر آيات الآفاق والأنفس التي تبين أنه الحق ؛ فنتأكد من هذه الصفة .

ومن هذه العلاقة تستمد كل الأدلة التي يستعملها القرآن لتحقيق الوعي بالحق ؛ وتذكير الإنسان به ؛ مرسوما في الأنفس و الآفاق ؛ كنا عنه غافلين .

فالقرآن بداية وغاية؛ يتبين بداية بوصفه المنبه الذي يوجه البصيرة نذيرا وبشيرا؛ ويتبين غاية عندما يجعلنا علم الآفاق والأنفس قادرين على تدبره.

ودور البداية في متناول كل البشر؛ لكن الغاية لا يكاد يدركها إلا القلة؛ وليس لحاجتها إلى الاصطفاء ؛ بل لاجتهاد معرفي وجهاد خلقي دائمين فرض عين .

ولهذه العلة, كان الإسلام؛ بوصفه تذكيرا بما يوجد في الفطرة؛ غنيا عن الوسطاء والكنسية لتتحقق الحرية الروحية بوصفها علاقة مباشرة بين المؤمن وربه .

مثال سورة القيامة: دفع المكذب بيوم الدين لفهم سلوكه الذي ينسيه منزلته المتعالية على الفاني؛ ولفهم حكمة تكونه العضوي؛ يحررانه من نكران البعث؛ فيكون الدليل ليس معتمدا على منطق الإفحام؛ بل على منطق الإرشاد إلى محل التأمل الذي يجعل الإنسان يتذكر بما به يتجاوز الغرق في مجرى الطبيعة.

وهذا التذكر يكون بإدراك ترابط المعية بين الوجود الشاهد، الذي يصبح مصعدا لما

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي

يفسر به ابن خلدون انحطاط الأمم والدول، بما يجري في السياسي وفي المعرفي من تأله زائف ، نتيجة الغفلة والاقتصار على ضرورة الطبيعة.

والغفلة عما يتجاوز الضرورة إلى الحرية، علتها الجهل بآيات الآفاق والأنفس التي تثبت حقيقة القرآن: علوم الطبيعة والتاريخ سلم للتعالي عليهما .

ويمكن القول إن ابن خلدون يسر الانحطاط الحضاري والسياسي والمعرفي بعلل روحية (الديني: غايات الاستخلاف) وعقلية) الفلسفي، أدوات تعمير الأرض)، والحائل دون ذلك هو استبداد سياسي لدى الحكام، واستبداد معرفي لدى العلماء : وكلاهما تأله زائف، بدل عبادة الله ، غفلة عن الترابط والمعادلة الوجودية.

الاستبداد السياسي يفسد الحكم، والاستبداد المعرفي يفسد التربية. الأول يقضي على الحياة السياسية، والثاني يقضي على الحياة الفكرية: علة الانحطاط .

والبديع في رؤية ابن خلدون، أنه يحمل كلا الصفين مسؤولية الانحطاط الناتج عن التأله الزائف ، وهو مرض نفسي خلقي يصيب الذات فتقلب مفهوم الاستخلاف .

ومفهوم الاستخلاف السوي؛ يسميه ابن خلدون رئاسة الإنسان بالطبع ؛ أي ما حاولنا وصفه بعديه بالحريتين الروحية والسياسية؛ ثورتي الإسلام الكبريين ٠

فالحرية الروحية هي تجاوز الوساطة بين الإنسان وربه؛ فلا يكون عبدا لغيره؛ والحرية السياسية هي تعينها الفعلي ؛ تحررا من حكم الجماعة بالحق الإلهي ؛ وقد تنحرف الحريتان؛ فتنحط أولاهما بتأله زائف يقع فيه المستبد المعرفي؛ وتنحط ثانيتهما بتأله زائف يقع فيه المستبد السياسي : عنف رمزي ومادي٠

ونذكر أن ابن خلدون اعتبر عنف التربية وعنف الحكم يسدان معاني الإنسانية في الفرد والجماعة؛ فيصبحون عالة عاجزين عن حماية أنفسهم ورعايتها ؛ والعاجز عن حماية نفسه ورعايتها؛ لا يعبد الله بل يعبد من يحميه ويرعاه؛ ومن ثم فالجماعة تصبح عبيدا فيصبحون مستعمرين من غيرهم لا معمرين للأرض ٠

والعاجز عن التعمير ينحط ضرورة؛ فتغاب عليه أخلاق العبيد ؛ وتلك هي بداية فقدان الحرية الروحية والحرية السياسية وغايتهما الانحطاط الحضاري الحتمي ٠

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي

ولن أعود إلى تحليل الترابط الذي بينته في الفصل السابق؛ بل سأكتفي ببيان نتائج عدم الوعي به ضمن كل اختصاص ؛ ثم بين الاختصاصات الخمسة التي وصفت ٠

فنخبة الإرادة لا ترى الترابط، فتنعزل عما سواها ، فتصبح خاضعة لمنطق الصراع الجدلي ، ويحكم اللعبة السياسية، العنف ضرورة ، ويعوض التناكر التعارف بينهم .

وكذلك في النخب الأربعة الأخرى، نخبة المعرفة (العلماء)) ونخبة القدرة (الاقتصاديون) ، ونخبة الحياة) الفنانون)، ونخبة الوجود) الدين والفلسفة) .

لكن الأخطر هو عدم الوعي بالترابط بين النخب الخمسة ومجالاتها ، فتستبد كل واحدة منها بمجالها ، وكأنه عديم الترابط بالمجالات الأخرى: اقطاعيات.

ولما كان ذلك منافيا لحقيقة الأمر، فإن منظومة من التبعيات بينها تصبح بديلا من الترابط الذي يحقق شروط التعاون والتكامل بينها ، فيسيطر صاحب العجل .

وسيطرة صاحب العجل تستتبع نخبة الإرادة ونخبة الرؤى، اللتين تصبحان أداتين له تستتبعان نخبتي المعرفة والحياة ، ليخدم العلماء والفنانون الاستبداد.

وذلك هو الانحطاط: فنخبة الرؤى تصبح إيديولوجية، ونخبة الإرادة تصبح منفذة لإيديولوجيا ، فتكون نخبة العلم ونخبة الحياة في خدمة الإيديولوجيا ، والإيديولوجيا هي عبادة العجل الذهبي ، ويمثلها أصحاب القدرة، مستعملين بقية النخب أدوات لخدمة مصالح لا تؤمن بالتعالي ، فتنكص البشرية للحيوانية.

وذلك كله نتيجة الغفلة عن الترابط التي تؤدي إلى نقيض الوعي بالمعادلة الوجودية: عدم الوعي بالقطب الإلهي يؤدي إلى عدم الوعي بتعالي الإنسان .

فإذا فقد القطبان الله والإنسان، لم يبق إلا الوسيطان الطبيعة والتاريخ، وكأنهما قوتان ذاتيتا الفاعلية التي تلغي ما عداها ، فيعم سلطان الفاني .

ولا يمكن تصور ذلك ممكنا من دون أن تعوض إيديولوجيا العجل الذهبي الديني والفلسفي ، طريقي الوعي بالتعالي وجدانيا) الدين (وعقلانيا) الفلسفة) .

تلك هي أبعاد نظرية ابن خلدون، التي يمكن الوصول إليها باستخراج ضمائرها إذا حررنا مفهوم التأله المزيف ، الذي هو مرض الرئاسة، التي للإنسان بالطبع .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الرابع - أبو يعرب المرزوقي

فأنثروبولوجيا ابن خلدون فلسفية (رئاسة بالطبع)، ودينية(استخلاف)، وكلاهما يعني الحرية والكرامة اللتين يوحد بينهما مفهوم مسؤولية الإنسان أو تكليفه .

وطبعا لن يدرك نظرية ابن خلدون من يبحث فيه عن كونت أو ماركس، ويتجاهل كلامه في الديني والفلسفي ، فيهمل نظرية العلاقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين .

وعندما استعمل "فلسفة" في كلامي على ابن خلدون، لابد أن يفهم القارئ

الفلسفة كما يراها؛ بعكس الغافلين الذين يتصورون المعتزلة وابن رشد عقلانيين ؛ فالفلسفة عنده تماما كما هي عند الغزالي وابن تيمية؛ ليست قولا بنظرية المعرفة المطابقة, بل هي قول بالمعرفة النسبية فلا ترد الوجود إلى الإدراك.

سذاجة القول بالمطابقة علتها عدم الوعي بالترابط: فالفصل بين الموضوعات شرط للمعرفة؛ وعلة استحالة رد الوجود إلى الإدراك . ترابط الكل ينسف العلم .

وهذا هو المبدأ الأول في الفلسفة النقدية: نفي الغزالي لعلمية الميتافيزيقا؛ وقول ابن تيمية بلا تناهي تكامل التصور) ابن تيمية) ؛ صار ثورة خلدونية.

لذلك فالمقدمة ليست نقدا لعلم التاريخ إلا لأنها نقد للميتافيزيقا التي استثنته؛ بسبب لن يصبح التاريخ علما إلا بشرط أن يصبح العلم تاريخيا ؛ وليس علما مطابقا بالكليات: هي علم تاريخي بما بعد العلم العقلي ؛ تجريبي للطبيعة والتاريخ.

ومن ثم فالاستبداد السياسي والاستبداد المعرفي كلاهما ينتجان عن حصر المعلوم في الشاهد ؛ وتصور الوجود كله شاهدا؛ وفيه نفي لجوهر الديني والفلسفي ؛ فجوهرهما هو ما بعد الشاهد ليس بوصفه علما؛ بل بوصفه الوعي بحدود العلم ؛ ومن ثم بعدم حبس الإنسان في الفاني بتجاوزه إلى اللامتناهي : معادلة الوجود .

ومعادلة الوجود تنفي التأله الزائف فتؤسس للاستخلاف :؛ القطبان الله والإنسان؛ وبينهما الطبيعة والتاريخ؛ يصلهما جوهر الديني والفلسفي وعيا بالتعالي .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قانون ابن خلدون في الانحطاط

قانون ابن خلدون في الانحطاط

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

وى أبق ندا ون كه 01-2

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي

ما زال لدي فسحة من الوقت لأواصل الكلام في قانون ابن خلدون: فلنحسم في قضية المنطق الجدلي؛ ورده التاريخ الحضاري الإنساني إلى التاريخ الطبيعي .

سبق أن رأينا أن الإسلاميين هم بدورهم وقعوا في فخه عندما أصبحوا يقولون بما ليس إلا ترجمة شبه دينية لأساس المنطق الجدلي ؛ التدافع المزعوم؛ وسبق أن بينت أن القرآن لا يقول بالتدافع؛ بل بدفع الله الناس بعضهم ببعض . ومعنى ذلك أن التدافع هو ظاهر من الأمر لأن وراءه مبدا متعال ودفع أسمى .

وهذا الدفع الأسمى حاضر في الوجدان الإنساني ؛ وهو ما حاولنا وصفه في الفصل السابق . لكننا لم نصل إلى صوغ نسقي يبين طبيعة هذا الدفع الأسمى وماهيته؛ وكان ذلك يقتضي أن نقدم عليه ببيان تعميم مبدأ الجدل في الصفات الخمس؛ التي صنفنا بمقتضاها النخب التي ترمز لما يجري في التاريخ الحضاري لأي جماعة.

فكيف ترجم الصراع الجدلي فيها؟

- صراع الإرادات (السياسة)

- صراع النظريات (توالي النظريات)

- صراع القدرات) التنافس الاقتصادي)

- صراع الحياة (الأذواق). - وآخرها صراع الرؤى، وهو المؤسس للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية في التاريخ الوعي بالوجود .

وتلك هي كل الصيغ التي ردت كل شيء للصراع الظاهر.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي

وكان من المفروض أن نسأل السؤال الذي يجعل هذه العناصر تلتقي للتصارع، والغاية من صراعها، إن صح أن لقاءها يتقدم فيه تنافر المقومات على تناغمها .

ولا بد إذن من طلب المبدا المتعالي في هذه الحالات أولا، ثم المبدا العام الذي يشملها كلها ، ويمكن من دون نفي الصراع بيان عدم كفايته للتفسير .

شكل تفسير أدنى للظاهرات ينبغي أن يرد إلى ما هو أسمى منه، لتتبين نسبيته ، فنكتشف المبدا الأكثر قدرة على التفسير منه ، لأنه يفسر قصوره التفسيري.

ولعل أبرز مثال يوضح هذا المعنى ، هو اختراع اليونان لفكرة الديمقراطية، واختراع المسلمين لفكرة الشورى، وتعميم الحل الديموقراطي في الفكر الحديث.

ذلك أن جوهر هذه الأفكار الثلاثة، هي التدرج نحو تجاوز الصراع الجدلي ، مبدا يشير إلى مبدأ يحوله إلى مجرد آلية في مبدأ أسمى منه ، دون أن تلغيه .

فالصراع الدموي بين العصائب أو القبائل على السلطة ومنافعها؛ يخضع لمبدأ التاريخ الطبيعي ؛ وهو جدل دموي دائم لا يتوقف إلا بالتسامي الذي نطلبه .

ومبدأ التسامي متقدم عليه وتال عنه ؛ فهو متقدم ؛ لأن الصراع بين الافراد يجري في إطار أسمى منه هو الجماعة التي يقتضيها التعاون للحماية والرعاية؛ وهو تال؛ لأن الصراع الدامي الذي لا يتم فيه التداول إلا بالقانون الطبيعي ؛ أي بقتل المتحكم) الانقلابات) أو بموته الطبيعي) ارث الحكم (يصبح ساميا .

وحينئذ ينوب اللسان السيف ؛ والمنطق القوة؛ فتصبح الصراعات الدامية مهرجانات حوار وجدل قولي ؛ فتكون الحجة مع حضور المصلحة لتحديد خيارات الجماعة.

ومن ثم ؛ فالجدل القولي يلغي الجدل القتالي ؛ ويرتقي الإنسان من قانون التاريخ الطبيعي إلى قانون التاريخ الخلقي) العقل والحجة والمصلحة العامة) .

وهذا هو المعنى الأتم لمفهوم الدولة التي هي بنية عقلية لتحقيق نظام يتجاوز الصراعات الدنيا بمصالح تشمل الجماعة؛ فتحد من قانون التاريخ الطبيعي .

وعندئذ لا يكون مبدا السياسة صراع الإرادات؛ بل المبدا هو ما يجعل هذا الصراع الظاهر مجرد أداة لتحقيق غاية أسمى من التغالب: التسابق في الخيرات.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي

والأهم من ذلك كله هو أن هذا المبدأ هو الذي يجعل التعدد والتسابق في الخيرات مبدأ بديلا من الجدل؛ به تتجاوز الإنسانية التاريخ الطبيعي دون نفيه ؛ وهذا هو معنى دفع الناس بعضهم ببعض حتى في الحروب؛ لمنع الفساد في الأرض؛ أو لمنع العدوان على الحرية الدينية) الحالتان المذكورتان في القرآن .(

التدافع صراع جدلي وصراع دائم؛ وهو منطق التاريخ الطبيعي حيث يكون التغالب هو المبدا الأسمى . لكن الدفع الإلهي يتجاوزه لجعله أداة مبدا أسمى .

بعد مثال الإرادة) السياسة)؛ الذي لا يخضع لمنطق الصراع الجدلي إلا في الظاهر؛ بعكس نسبي لرأي هيجل) إذ للدولة دور الحكم عنده) ومطلق لرأي ماركس .

بعد مثال السياسة؛ فانتقل إلى مثال المعرفة.

ما يقوله هيجل وماركس في صراع الإرادات يقوله باشلار في صراع النظريات والأفكار: منطق جدلي ؛ وهو مخطئ وبيان الخطأ هنا أيسر؛ فالنظريات المتساوقة أو المتوالية مهما موضوعها .

والنموذج الأقرب لعكس بنية الموضوع؛ لا يتوصل إليه العقل إلا بتعددها وتعاونها على الانتباه للمعيقات ؛ والتي تحول دون تحديد المقومات المحددة له.

وهو ما يعني أن المنطق الذي ينطبق هو منطق الاجتهاد الذي يكون فيه الجميع مجازى؛ حتى في حالة عدم الإصابة. وقد بلغ الأمر إلى ما أسمى حتى من ذلك .

تعاون الاختصاصات وتداخلها ؛ يجعل ما بينها من علاقات ؛ مؤثر في كل واحد منها وهو التعاون الأشمل في مجال المعرفة وله مثيل في مجال الإرادة والسياسة.

فمجال المعرفة ككل ؛ بصرف النظر عن التمييز بين الاختصاصات؛ يشبه مجال السياسة في العالم ككل ؛ تكامل خفي بين الحضارات والدول؛ وكذلك بين المعارف ؛ والأمر أشبه بإنارة مناطق متباعدة من ساحة يسودها الظلام ؛ وكلما تعددت المصابيح توسع انتشار النور حتى تضاء الساحة كلها ؛ وذلك هو ترابط المعية.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي

«نعاااء نوم اع 2052071111601: ؛ الذي ينتج عن القطائع ؛ ومنها يأتي ظاهر الصراع الجدلي . وهكذا نصل إلى ما يبدو خاضعا للتاريخ الطبيعي بإطلاق ومن مجال الصراع الدائم حيث "حوت ياكل حوت وقليل الجهد يموت" أي صراع "القدرة" الاقتصادي .

فالتنافس الاقتصادي حرب دائمة في الظاهر؛ لكن محاولات التشريع للحد من الصراع تبين أن القانون الطبيعي ليس هو المبدا الأسمى ؛ بل هو مستوى أدنى .

ولهذه العلة، اضطر النظام الرأسمالي إلى تعديل الرأسمالية المتوحشة، ما يجعل القانون الأسمى هو تحقيق التناغم بين مبدأين كلاهما أسمى من الجدل .

فحرية الملكية، وتشجيع المبادرة شرط الإنتاج وعدل التوزيع، وتشجيع التضامن شرط السلم المدنية. وقلة الانتاج تنتج الصراع، وعدم العدل يزيل السلم.

إنه تسابق في الخيرات يوفر الإنتاج ويجوده. ومن دون عدل وتضامن ، يولد عدم الأمن، فتسد شروط الانتاج : كلاهما يسهم في تجاوز القانون الطبيعي للخلقي .

وظاهر الصراع علته فصل الاقتصاد عن شرطيه : الإرادة والمعرفة يحققان شروطه ، إذ لا إنتاج من دون إبداع عقلي وسلم مدنية للتعاون والتبادل والتعاوض .

وعلاقته بما قبله أي المعرفة(العلماء)، والإرادة) السياسة)، شرطي إمكان ليست كافية، بل لا بد من علاقته بالحياة) الفنون (، وبالوجود) الرؤى بأسلوبيها (.

وكما قال ابن خلدون فالناس يجتمعون ليتعاونوا من أجل سد الحاجات، ولكن الغاية هي "الأنس بالعشير" أي لا بد من متع الحياة والفنون ورؤية تفاؤلية.

فمن دون فنون ، ومن دون قيمة تضفي على الحياة الدنيا، أوما يسميه ابن خلدون الأمل ومعاني الإنسانية، لا يمكن للإنسان أن يبدع وينتج ، وقد

يفضل الموت.

وبذلك يتبين أن منطق الجدل والتاريخ الطبيعي ؛ عندما يطبق على الإنسان؛ يصبح صراعا ليس له ما يتعالى عليه ؛ لكنه يستمد ذلك من بتره؛ وليس من ذاته .

أما إذا حررناه من البتر؛ تبين أنه يجمع المستويات الخمسة التي هي الإرادة والمعرفة

والقدرة والحياة والوجود ؛ وحدة بنيوية تمثل ترابط المعية الحية.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثالث - أبو يعرب المرزوقي

إنها وحدة منطقها أسمى من الصراع الجدلي ؛ الذي هو عنصر أدنى في تناغم الوجود التام؛ وأساسه مبدا أسمى يوحد بينها بصيغ معقدة هي بناها العقلية.

والبنى العقلية هي ترابط المعية أو مبدا توحيد مقومات موضوعنا؛ أي العلاقة بين شروط استعمار الإنسان واستخلافه في الأرض ؛ انثروبولوجيا ابن خلدون .

وما كان ترابط المعية في هذه الحالة هو حقيقة الإنسان الجامع بين شروط هذين البعدين؛ فإن هذه الحقيقة هي عين كيان الإنسان أو المعادلة الوجودية.

وإذن فنكوص الإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي ؛ علته إلغاء قطبي المعادلة الوجودية- الله والإنسان -واعتبار الإنسان مجرد كائن طبيعي

خاضع للضرورة.

فالإنسان من دون الوصل بين القطبين الله والإنسان تلقيا وبناء قشة في مجرى الطبيعة والتاريخ المتحكمين في إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده.

وهذا هو المعنى الأتم لمفهوم التأله عندما يتجاوز الاقتصار على مجرى الطبيعة والتاريخ؛ فيتحرر منهما بما يتعالى عليهما ؛ علاقة مباشرة بينه وبين ربه .

وذلك هو الاستخلاف .

فالإنسان حينها يدرك معنى الإنسانية؛ فلا يعبد غير ربه ولا يستعبد أحدا: الوعي بالحرية والكرامة ثمرة للإيمان؛ لا الصراع الجدلي . تونس 1438.08.18 - 5.14

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. حوارا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قانون ابن خلدون في الانحطاط

قانون ابن خلدون في الانحطاط

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

انون ألقى خلندون ق الا منيام

فصل الثاني

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي

في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف

أواصل الكلام في قانون ابن خلدون النفسي الخلقي ؛ فهو يضر به تهاوي الدول وسماه ب"حب التأله"؛ مبدأ نظريته الانثروبولوجية الفلسفية الدينية.

وهدفي بيان أهمية هذه النظرية أو القانون؛ من خلال صوغ أكثر فاعلية؛ لتلعثم الصوغ الخلدوني؛ إذ طبقه دون تمييز بين دوره في نخب الفكر وبين نخب السياسة.

وعبقرية ابن خلدون تكمن في تعميم القانون .

لكن عدم التمييز, حال دون إدراك بنية هذا القانون . وهي بنية يمكن بها تجاوز جدل السيد والعبد الهيجلي .

ذلك أن نظرية هيجل تجعل الوصول إلى الحرية ينتج عن تحقيق الاعتراف المتبادل بين السيد والعبد ؛ ومن ثم توقف هذه الجدلية بتعميم مفهوم الحرية.

وهذا المنطق ينتهي إلى أن قانون الجدل ينفي ذاته ؛ فيتوقف قانون الصراع الموصل إلى الحرية بتحقيق غايته ؛ ونفس الأمر في صراع الطبقات الماركسي .

لكن كل قانون طبيعي ينتهي في لحظة ما لا يمكن أن يعد قانونا , ولذلك حاولت تجاوز الفهم الجدلي للقوانين وبيان أنها بنيوية؛ ما يقتضي وضع مفهوم جديد .

وهذا المفهوم سأصوغه باسم ألماني مركب ؛ لست واثقا حتى من وجوده في اللسان الألماني؛ هو مفهوم تسوزامها نجلشكايت 1101.616 (2:19101601:3:0 والمفهوم يعني "ترابط المعية" أو "تماعي الترابط". فشكل ظاهرة مؤلفة من مقومات ؛ يحكمها قانون الترابط المحلل لتماعيها على نحو معين : بنية الظاهرة.

ابن خلدون اكتشف ظاهرة وتكلم في مقوماتها ؛ لكنه لم يكتشف بنية تماعيها التي هي عين القانون الذي استعمله ابن خلدون لوصف تشكك البنية وسقوط الدول .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي

وعلينا أن نبين أمرين بتجويد الاصطلاح الخلدوني؛ أنفة المبدعين الرمزيين؛ وأنفة المشاركين في تأسيس الدولة الذين يبتعدون بأنفتهم ويبعدون بسببها .

وصفهما ابن خلدون ولم يسميهما بما سمى به من أبعدهم بسبب أنفتهم) المبدع الرمزي) ودلالتهم على الدولة) المشاركون في إرسائها :(القصور الأول .

فيبدو وكأنه قد حصر مفهوم التأله في الحاكم الذي يستبد بالسلطة

السياسية، ولم يشمل به المشارك في تأسيس الدولة والمبدع لنفس الغاية التألهية.

لكن القصور الأهم هو عدم وصف البديل في حالة المستبد بالسلطة السياسية عن هذين النوعين من منافسيه عليها وعلى من يؤدي الدور الرمزي فيها لصالحه .

فإذا تداركنا هذين القصورين أمكن أن نكتشف ثورة خلدونية تتجاوز التفسير الهيجلي والماركسي بجدل السيد والعبد ومفهوم الاعتراف وبجدل الطبقات.

وأول تجاوز يتحقق، عندما نعلم أن الصراع ليس بين سيد وعبد، بل هو بين سيدين يستتبعان عبيدا ، وهذا قانون مطلق ودائم ولا يمكن أن يتوقف في المحايث.

ولولا ذلك، لما احتاجت البشرية للأديان: فمن دون عبودية إرادية لقوة خلقية مطلقة، يمتنع تحقيق التعارف ، لأن القانون يكون قانون التاريخ الطبيعي .

وما كنت قد بينت أن القانون الطبيعي هو بدوره غير مكتف بنفسه ، إذ مجرد اعتباره قانونا يعني أن لمجراه غاية تتعداه وهذه الغاية بمعزل عنه .

ففي التاريخ الطبيعي البيولوجي (داروين) يعد اعتبار الحالة الشاذة تثبت، لمناسبتها حاجة التكيف العضوي دليل على تعالي هذا المبدأ على الصراع.

وحدث بيئي ، وهو ما ينطبق عليه قانون ترابط المعية في نظام العالم.

وذلك يتجاوز مفهوم الصراع الجدلي إلى مفهوم التناسب البنيوي بين

مقومات الظاهرة الحية في البيئة التي تناسبها ؛ فتتناسب معها ولا تصارعها .

وتصارعها - التلوث البيئي -انحراف عن القانون ؛ وليس قانونا لنفيه غايته المتمثلة في البقاء بالتجدد الدائم . ما يبدو صراعا للأفراد هو تناغم للجماعة.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي

فلو كان القانون هو الصراع الجدلي ؛ لكان كل حي يفني الأحياء التي منها يستقيت؛ لكن القانون هو المحافظة على القوت وشروطه ؛ رغم ظاهر الحرب عليه .

لكن إذا نظرنا إلى السادة بمعزل عن بقية العناصر؛ فقد نكون متسرعين بالصراع ومنطق الجدل . وكان ينبغي أن ننظر إلى العبيد بنفس النظرة الجدلية؛ فنكون أمام صراعين بين السادة على السياسة؛ وبين العبيد على العبودية لهؤلاء السادة. فالمتقربون للمستبدين يتصارعون ويتنافسون على الحظوة.

والحظوة تولد جاها يعطي سلطة تابعة لسلطة السيد .

وإذن فعندنا نوعان من حب التأله: التام بين السادة؛ وناقص بين العبيد .

والثاني تابع للأول ؛ وهذا في إطار المحايثة. لكن التأله له معنى ثاني ؛ ليس مذموما مثل هذا المعنى بمستوييه للسادة وللعبيد ؛ إنه التأله؛ أي العبادة المتجاوزة للمحايثة.

فإذا اكتشف المتسيد الذي يتأله على العبيد أنه هو بدوره عبد للمتعالي؛ فإنه لن يعتبر غيره عبدا له بل مثله عبدا لله؛ فيقع الاعتراف: فك رقبة .

وبذلك تكون البنية؛ تأله سياسي ومعرفي محايث؛ يمكن أن يتم تجاوزه بتأله ديني سياسي ومعرفي؛ يجعل السلطان الفعلي والرمزي متجاوزين للتاريخ الطبيعي .

وبذلك نعود إلى المعادلة الوجودية: الجدل الهيجلي والماركسي فيما يسمى بالصراع بين السيد والعبد ؛ طريقا إلى الاعتراف والحرية مبتور من قطبيه .

الإنسان يكون حرا بتصور البشرية متماثلة؛ أما سيد مطلق؛ من دون رب الجميع يصبح البعض سيدا والبعض عبداء؛ وننكص للتاريخ الطبيعي ونفقد ما نتجاوزه به .

فبنفي القطب الإلهي ينشأ القطب الإنساني؛ فنرد أسفل سافلين بالجدل بين تألهين مبتورين: تأله من يتوهمون السيادة؛ ثم بين توابعهم ؛ طلبا للحظوة لديهم .

هذا هو قانون ابن خلدون الذي يجمع بين شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف: فهو يفسر حب التأله بالاستخلاف : نظرية الإنسان فلسفية دينية.

ونظرية الإنسان هي الانثروبولوجيا الفلسفية؛ وإذا استعملت مفهومات دينية كان انثروبولوجيا فلسفية دينية؛ وتلك هي الانثروبولوجيا الخلدونية.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي

لم يبق إلا أن نصوغ بنيويا قانون ابن خلدون بعد ان استكملنا مقوماته؛ وهي مضمرة في نصه وليس من وضعي الشخصي ؛ فصل إلى نظرية تشمل بعدي الإنسان.

إذا فصلنا علاقة من يتوهمون السيادة عن مقومات البنية الخاضعة لمنطق ترابط المعية؛ تكون علاقة صراع جدلي كل منهما ينفي ما يثبت؛ ويثبت ما ينفي .

وإذا فصلنا من يرضون بمنزلة العبيد في تنافسهم على الحظوة لدى من يزعمون أنهم سادة؛ فينحازون لهذا أو لذاك ويتصارعون فيما بينهم بنفس المنطق .

لكن هذين النوعين من الصراع على السلطة السياسية (نخبة الإرادة) يوازيهما نفس الصراعين في نخبة المعرفة: صراع بين نجوم؛ وصراع بين توابع .

والنجوم يصارعون السادة مدعين تمثيل الأمر الواجب في مقابل الأمر الواقع؛ فيحدث حلفان يشطران النخبتين ؛ لكل سيد فعلي حليف يدعي السيادة الرمزية.

وتوابع نخبة الإرادة مثل العبيد ؛ الذين يتسمون بالحظوة ممن يتوهمون سيادة الإرادة؛ ثم ينتشر المربع في نخبة القدرة ونخبة الحياة ونخبة الوجود .

وبذلك تكون مقومات البنية هي خمس نخب لا أربع؛ أي عشرون مقوما على الأقل , عشر تدعي القيادة والسيادة؛ وعشر تتبعها . فتكون البنية ذات

مستويين : الأسياد والتوابع. ولا تتحرر البنية من هذين المستويين, إلا بمستويين آخرين متعالين يسموان نحو الاستخلاف ؛ يحرران من المستويين المحايثين للاستعمار في الأرض .

وهذا اكتشاف خلدوني ثان: فالإنسان رئيس بالطبع ؛ ولا يمكن أن يقبل العبودية لغير الله؛ وكل استعباد قد يؤدي الجماعة إلى الانتحار بالموت البطيء.

والقصد أن المقابلة سيد - عبد في الصفات الخمس: الإرادة؛ والعلم ؛ والقدرة؛ والحياة؛ والوجود؛ لا تسمو إلى المفارقة إلا بالوعي الديني برئاسة الإنسان.

الإنسان لا يتحرر من العبودية بالصراع بين السادة والعبيد من أجل الاعتراف وخاصة بمنطق الجدل ؛ بل بالوعي الاستخلافي: رئاسة الإنسان الطبيعية.

ورئاسة الإنسان الطبيعية هي عين الفطرة؛ أي إن الإنسان لا يمكن ألا يكون حرا .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - الفصل الثاني - أبو يعرب المرزوقي

وفساد معاني الإنسانية؛ كما بينا سابقا ؛ موت بطيء لمن آل به نظام التربية (روحيا (ونظام الحكم (سياسيا)إلى أن يصبح عالة لا يحمي نفسه ولا يعيلها .

وهذا هو سر انهيار الحضارات والدول في النظرية الخلدونية التي ندرسها هنا

. وهو يلوم المنفعلين بمنطق التأله المحايث أكثر مما يلوم الفاعلين به .

نفيه فيعاقبون مثل الفاعلين : هلاك القرية مع المترفين .

عزل اللقاء بين السيد والعبد لا معنى له. وكل منطق الجدل التحريري عند هيجل وماركس مبني عليه . وليس هذا تجريدا عاميا ؛ بل عجلة إيديولوجية خالصة.

لا وجود لصراع بين سيد وعبد؛ بل الصراع إن سلمنا به نتيجة للتجريد الفاسد؛ هو بين السادة أولا؛ وبين العبيد طالبي الحظوة ثانيا؛ ويعم كل النخب.

وما كان الخروج من هذا المنطق ينفيه ؛ فإن الخروج ينتج عما يتعالى عليه . وما يتعالى عليه ليس محايثا ؛ بل بمبدأ مفارق له به ؛ يكون الإنسان إنسانا .

وبذلك تكتمل مقومات المعادلة الوجودية: لا بد من القطبين الله والإنسان؛ وبينهما الوسيطين الطبيعة والتاريخ؛ ويصل بينها هو وعي الإنسان بالتعالي .

وهذا الوعي بالتعالي هو ما يسميه ابن خلدون الاستخلاف؛ وهو العلاقة المباشرة بين الإنسان والله؛ ومن ثم فالتحرر من الوسطاء في الروحي والسياسي.

والوسطاء هم المتألهون الذين وصفهم ابن خلدون بأصنافهم الأربعة, لكونه قد اكتفى بالكلام على الإرادة) السياسة) والعلم في المحايث ؛ فاعلين ومنفعلين .

لكننا بينا فساد الفصل بين عناصر المعادلة؛ التي باكتساب ترابط المعية فيها

نكتشف قانون وشروط التحرر من حصرها في المحايث منها بالمتعالي عليها .

وتلك هي وظيفة الديني في الدين ؛ والفلسفي في الفلسفة؛ أي ما به يتحقق بعدا الإنسان المحايث (مستعمرا في الأرض (والمفارق) مستخلفا فيها) .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية ومطالب الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنطقها

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

قانون ابن خلدون في الانحطاط

قانون ابن خلدون في الانحطاط

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

وضع ابن خلدون علامة يحدد بها مرحلة سقوط الدول غاية للمرض الذي لا شفاء منه . وتتعلق بأخلاق النخب التي تعتمد عليها أنظمة حكمها لتحلل العصبية؛ ويربط المسألة بالسعادة والشقاء الدنيويين؛ أو بصورة أدق؛ بالموقف الخلقي منهما ومن طرق تحقيق الأولى ؛ أو الوقوع في الثاني ؛ نتيجة لرؤية المثقف لذاته .

فلنورد النص : (فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوى حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحته واصطنعه السلطان لغنائه في كثير من مهماته . فتجد كثيرا من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه ويتزلف إليه بوجوه خدمته ويستعين على ذلك بعظم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه حتى يرسخ قدمه معهم وينتظمه السلطان في جملته فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة وينتظم في عدد أهل الدولة. وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها ومهدوا أكنافها مغترين بما كان لآبائهم في ذلك من الآثار وتشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بآثاره ويجرون في مضمار الدالة بسببه . فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذي لا يعتدون بقديم ولا يذهبون إلى دالة ولا ترفع . وإنما دأبهم الخضوع له والتملق والاعتمال في غرضه متى ذهب إليه فيتسع جاههم وتعلو منازلهم وتنصرف إليه الوجود والخواص بما يحصل لهم من ميل السلطان والمكانة عنده . ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع

والاعتداد بالقديم ولا يزيدهم ذلك إلا بعدا من السلطان ومقتا وإيثارا لهؤلاء المصطنعين عليهم إلى أن تنقرض الدولة. وهذا أمر طبيعي في الدول .»

وحتى نفهم هذا القانون وكونيته ؛ وهو معنى اعتباره طبيعيا في الدول؛ لا بد من تجديد عنصريه وعمومه في كل سلطة سياسية؛ من أدناها في الأحزاب إلى أعلاها في الدولة.

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

-1 النخب وما ينتج عن رأي المبرزين منهم في أنفسهم من أنفة تبعدهم عن السلطان

-2 العصبية التي مهدت للسلطة كما في الاحزاب أو الحكم

والعلة نفسية خلقية في الحالتين : نفسيا فسرها ابن خلدون بحب التأله عند الإنسان عامة (ويحصل له (للمعتد بنفسه من المثقفين) المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله. وقل أن يسلم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة. وهذا كله من ضمن الجاه فإذا فقد صاحب هذا الخلق الجاه وهو مفقود له كما تبين لك مقته الناس بهذا الترفع ولم يحصل له حظ من إحسانهم.

والغريب أن ابن خلدون يحمل أصحاب هذا الخلق) الترفع عن المذلة لصاحب السلطة) مسؤولية سقوط الدول: (ولقد يقع في الدول إضراب في المراتب من أهل هذا الخلق ويرتفع كثير من السفلة وينزل كثير من العلية

بسبب ذلك»؛ وهنا يأتي الوجه الثاني من التأله وهو نفسي وخلقي في الاستبداد السياسي .

وإذن فالعلة النفسية الخلقية؛ التي يصفها ابن خلدون بالتأله ؛ هي الاستبداد لدى المثقف ولدى الحاكم : كلاهما يتأله فيترفع بسلطان أو بلا سلطان؛ فينتج صراع في الجماعة يستفيد منه المستبد باعتماد الحثالة ضد المتميزين ؛ وإذن فالمتميزون حسب ابن خلدون؛ مسؤولون مثل الحاكم على انحطاط الأمم .

فانصغ هذا القانون: علة انحطاط الأمم وسقوط دولها "نفسية - خلقية" ؛ هي "التأله" أو الاستبداد؛ وتتعين في صاحب الرمز) المثقف)وفي صاحب الفعل) السياسي)؛ لكن الثاني يستطيع ؛ بما لديه من قوة القهر والاستبداد تبعية الحثالة, تحقيق تألهه ؛ والأول لعجزه يناله المقت ويعزل؛ فيسهم بتألهه في سلطان الحثالة .

وطبعا؛ فهذا القانون الخلدوني صحيح في الأنظمة الاستبدادية؛ وهو في الإسلام لم يصبح ساريا إلا بعد انتقال الأمة إلى حالة الطوارئ بعد الفتنة.

ولما كنا ما نزال في هذه الوضعية؛ حتى بعد الثورة؛ فإن كلام ابن خلدون ما يزال صحيحا: لأن ما يجري في المسرح السياسي والثقافة خاضع لقانونه .

قانون ابن خلدون في الانحطاط- في "التأله" أو في استبداد السياسي والمثقف - أبو يعرب المرزوقي

يكفي أن ترى حال الأحزاب ؛ والحكومة؛ ورئاسة الدولة في تونس أو

مصر أو أي بلد عربي ؛ حتى تعلم أن القانون الخلدوني هو السائد فيها جميعا . تونس 1438.08.11 -- 2017.05.08

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

في العلاقة بين الشريعة والقانون، أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث

في العلاقة بين الشريعة والقانون

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

أن معى ل ال

في العلاقة بين الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

تطبيق الشريعة ودلالة المطالبة به في الفكر الإسلامي

الفصل الأول تعدد معاني الدعوة لتطبيق الشريعة وتناقضها

نبدأ به لولا الحاجة لتقديم الكشف عن الداء - هو دلالة المطالبة بتطبيق الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث كما في المثال الذي انطلقنا منه في مبحثنا الأول لعدم إمكان الاقتصار على مجرد الدافع العقدي حتى وإن كنا لا ننكر دوره . فالمعنى السطحي الذي يمكن أن يتبادر إلى الأذهان هو اعتبار هذه الدعوة مجرد حنين إلى الماضي أو مجرد تعويض عن وضع مجتمعاتنا المتدني في الحاضر بالهروب إلى العصر الذهبي كما هو شأن أغلب الأمم المغلوبة.

ورغم أن مثل هذا الهاجس لا يمكن نكرانه فإن المعنى العميق الحقيقي لهذه الدعوة هو إرادة التخلص من أحكام الأمر الواقع الذي حط القانون الوضعي الذي فرضته عمليات التحديث الفوقية إلى مجرد أحكام تحكمية تعبر عن نزوات الأنظمة المتلاعبة بمصائر الشعوب العربية والإسلامية دون تغيير يذكر بالقياس إلى ما وصفته مقدمة ابن خلدون: من المعلوم أنها تسر انحطاط الحضارات بعدم وجود وازع للوازع . ذلك أن فساد العمران علته الظلم) اغتصاب الحقوق (والعسف) اغتصاب الحريات) .

والمعلوم أن قمة الظلم عند ابن خلدون نوعان:

- اغتصاب حقوق الإنسان المادية) المال أو الملكية خاصة التي كان الظلم فيها من الحكام واضحا لكونه كان مصادرة صريحة للأملاك وهو الآن خفي لأنه توظيف للسلطة والجاه من

في العلاقة بين الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

أجل نقل الثروة من جماعة إلى جماعة أو حتى إفقار كل المواطنين من أجل ثلة مستولية على السلطة والقوة العامة) .

- واغتصاب حقوقه المعنوية والحريات السياسية أو إفقاد الإنسان كرامة الاستخلاف والسيادة على نفسه) العرض أو الكرامة خاصة وهذا لا يحتاج إلى توضيح (.

وإذا كانت غاية اغتصاب الحقوق علتها تدخل الدولة المباشر في الحياة الاقتصادية والتسخير وتهديد حق الملكية أو تدخلها غير المباشر بواسطة الضرائب وتحديد الأسعار وتزييف السكة فإن غاية اغتصاب الحريات علتها حكم الشعوب بحاميات المرتزقة ضد الشعب وتربية النشء بالتربية التعسفية التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية. لذلك قد اعتبر ابن خلدون الدعوة لتطبيق الشريعة تحقيقا لشرط وزع الوازع أو لجعل القانون فوق تحكم الحكام: وإذن فالمطالبة بتطبيق الشريعة هي إذن في الأصل -وكما فهمها ابن خلدون - بقصد السعي إلى تحرير المواطنين من سلطان التحكم وليست بقصد إضافة تحكم رجال الدين إلى تحكم رجال الدولة.

لكن هذه الدعوة التحريرية من التسلط باسم القانون الوضعي سرعان ما انقلبت إلى عكسها . فالهروب الساذج إلى العدالة السماوية بديلا من هذا

التحكم لا يكفي : فالشريعة أيضا يمكن أن توظف لنفس الغايات الظالمة من المستبدين بل إن هذا التوظيف أدهى وأمر لأنه يمرر باسم الشرع الإلهي .

فإذا لم يصحب تطبيق الشريعة السعي الحقيقي للحيطة التي تجعل وازع الوازع متحررا من الانحراف الممكن -وتلك هي وظيفة الرأي العام الواعي بمسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -صار تطبيقها موطدا للظلم بحيث إن المجتمعات التي يزعم الحكام فيها تطبيق الشرعية لا تقل ظلما عن المجتمعات التي تطبق القانون الوضعي . ذلك أن وازع الوازع يمكن أن ينحرف هو بدوره إذا حصر في تصورات أحزاب بينت تجربة الحركات الإسلامية أنها من جنس تصورات الأنظمة الرجعية بل هي أكثر إذ هي تجمع إلى تسلط القانون الوضعي التوظيف المتسلط للقانون السماوي. فليست دعوة ابن خلدون لجعل الشريعة وازع الوازع هي نموذجها بل نموذجها هو ما تسير عليه الأنظمة التقليدية التي في العلاقة بين الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

أضافت إلى تحكم الحكام التأويل الرجعي للشريعة لتبرير السلوك بتأويل رجعي يتناقض مع قيم الإسلام وينكص إلى الجاهلية.

ومن ثم فإن مثل هذه الدعوة من دون الشروط التي وضعها ابن خلدون للحد من سلطان الحكام والوازع الخارجي أضافت إلى التلاعب بالقانون الوضعي التلاعب بالشريعة كما هو الشأن في الأنظمة العربية والإسلامية التي تدعي تطبيق الشريعة بأكثر التأويلات مسا بحقوق الإنسان الطبيعية

وتحقيقا لنفس الأغراض التحكمية والنزواتية للأسر الحاكمة والقبائل المناظرة لمافيات الأنظمة العسكرية التي تدعي الحداثة والعلمانية. ولا يغرنك الأمر في الإسلام المعارض: فتبعية العلماء إلى الأمراء في الأنظمة الرجعية ستناظرها تبعيتهم إلى رؤساء هذه الأحزاب بمجرد أن يصبحوا حاكمين بل هي كذلك حتى وهم في المعارضة.

وإذا كانت العلة العميقة للمطالبة بتطبيق الشريعة هي إرادة تحررية من جنس ما حصل في الثورة الدينية ضد الاحتلال الاستعماري في العالم الإسلامي وضد النظام الشيوعي في مستعمرات السوفيات الإسلامية وفي مستعمراتهم المسيحية في أوروبا الشرقية أو من جنس الثورة الدينية ضد ظلم الدكتاتوريات وكبار الملاكين في أمريكا اللاتينية إضافة نظرية فلسفية تحريرية بنى عليها ابن خلدون نظرية وازع الوازع فماذا يمكن أن تكون الاعتراضات على تطبيقها وهل يمكن أن نجد فيها بعض ما يؤكد التعليل العميق؟ تعود جل الاعتراضات إلى نوعين كلاهما قد كان سبب ازدياد شعبية الدعوة إلى تطبيق الشريعة في حركة التحرر الإسلامي خاصة وبل مثيلاتها من الأديان الأخرى في كل قارات العالم.

فأما النوع الأول فيشمل كل القوانين الوضعية التي أتت بديلا من قوانين شرعية ذات صلة متبنة بمقومات الهوية وفرضت تحكميا في عملية التحديث القسري وفوقيا من دون مساهمة شعبية وعمل فكري يطور الفلسفة الدينية الإسلامية: وقد بدأت هذه السياسة مع الاستعمار ثم واصلتها النخب التي سلمها الاستعمار الحكم لكونها قريبة منه ومتأثرة بنظرياته حول ما يسمى بتجفيف المنابع ومستعدة لخدمته . في العلاقة بين

الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

وأما النوع الثاني فيشمل كل القوانين الوضعية التي نتجت عن التبعية الحقوقية النافية لمقومات السيادة إذ من المعلوم أن الحداثة نوعان: حداثة ذاتية نتجت عن تطور ذاتي للشعوب وتحديث قسري فرضته التبعية التي تهمل اعتبار المعطيات الاجتماعية والثقافية وتقتصر على مجرد التقليد القردي.

فمن النوع الأول قانون الأسرة والقانون الجنائي وما يسمى بالحرية الدينية التي تعني عمليا حرية التبشير وتقنيات إخراج الشعب من ملته بالمغريات المادية وبالدعاية التمدينية .

ومن النوع الثاني كل القوانين التي تقدم بصفة الحقوق الطبيعية للإنسان رغم كونها قوانين وضعية فرضها تصور معين يفرض خصوصية حضارية فيصفها بكونها كونية تسليما بأن التصور الوجودي الذي يجعل الإنسان مركز الكون ومصدر كل تشريع يمكن أن يفرض من دون تمسيح العالم ومن دون تناقض تام مع أساس القانون الوضعي أعني السيادة الشعبية بحيث يجعل سيادة أصحاب هذا التصور بديلا من كل السيادات الأخرى .

فالقانون الوضعي قوميا كان أو دوليا بعد ما يسمى بالفصل بين الدين والدولة في فكر الحداثة ينبغي أن يكون مبنيا على السيادة الشعبية بديلا من المتعاليات الشرعية. لذلك ففرضه كونيا متناقض مرتين:

فلا يمكن أولا أن نوفق بين القول بسيادة الشعوب مصدرا للتشريع وفرض

سيادة أحد الشعوب على الشعوب الأخرى من دون التسليم الضمني بأن الشعوب التي سبقت في هذه الخيارات الحضارية حددت الأفق الإنساني المطلق وبأنه على البقية الاقتصار على موقف التبعية: لا يمكن لكنجرس الولايات المتحدة ورئيسها أن يحددا مفهوم الإنسان حتى لو قبلت بذلك ديموقراطيات أوروبا المستسلمة للحامي الأمريكي .

ولا يمكن ثانيا تصور القانون الوضعي كليا من دون أن نقول ضمنيا بأن القوة هي الأساس الوحيد للقانون فتكون إرادة الأقوياء الذين شرعوه بديلا من الأخلاق والدين أساسين ممكنين للتشريع الكوني طبيعيا كان أو وضعيا . التأسيس الديني فإن الكلية الحقوقية المزعومة تصبح مستندة إلى حق القوة لا إلى قوة في العلاقة بين الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

الحق . فالقانون الذي لا يؤمن بتعالي القانون على القوة لا يمكن أن يصبح شريعة للبشرية إلا بالشكل الذي ذراه في العولمة الحالية التي تضع القوانين بحسب مصلحة الأقوياء ولا تطبقه إلا عندما يلائم هذه المصلحة: إنه تعال من دون متعاليات روحية وفلسفية تكون

وسواء تكلمنا في الأمر بخصوص مجتمع بعينه أو بخصوص المجتمع الدولي فإنه لا يمكن تصور حقوق الإنسان من دون واجبات تناظرها ومن دون أن تكون هي بدورها طبيعية مثلها مثل الحقوق التي اعتبرت طبيعية: إذ الحقوق الطبيعية وظيفتها أن تحرر الإنسان من تحكم السلط الوطنية والدولية سياسية كانت أو اقتصادية أو ثقافية والواجبات وظيفتها أن تحرر الطبيعة والقيم الأساسية من تحكم الإنسان بحسب هذه المصالح السياسية

أو الاقتصادية أو الثقافية كما يتبين من تهديم الحضارة الحديثة للطبيعة والشريعة بالتلويث الاقتصادي والثقافي.

والجمع بين هذين الوجهين وجه حقوق الإنسان ووجه واجباته هو ما يعتبره المسلمون جوهر الشريعة التي وصفها الإسلام بكونها حقوقا وواجبات طبيعية كما يفيد ذلك مفهوم "الدين - الفطرة". لذلك فلا بد أن نحدد المقصود بمفهوم الشريعة-الفطرية في الفكر الإسلامي لكي نحررها من حطها إلى منزلة القانون الذي من القوة الأولى بدلا من أن تكون كما هي حقا قانون من القوة الثانية أعني قانون القانون الذي يتعالى حتى على الدساتير والإعلانات الدولية لحقوق الإنسان : وهو معنى وازع الوازع.

فالشريعة قد خضعت في الفكر الإسلامي التشويهي إلى عملية توسيع جعلتها مطابقة للدين وعملية تضييق جعلتها مطابقة للقانون من القوة الأولى . لكنها في الحقيقة غير ذلك وغير هذا .

فأما التوسيع التشويهي فكان مصدره الفكر الفلسفي في سعيه المزدوج للتوفيق بين الفلسفة والدين الذي يسمونه شريعة بعبارة التوفيق بين الحكمة والشريعة وكذلك في سعيه لوضع شرائع فلسفية تنتظم بها المدن الفاضلة . وتبين أن الإسلام يميز بين الدين والشريعة بخلاف ما يتصور فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط . فالقرآن الكريم يعتبر الدين واحدا في العلاقة بين الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

عند جميع البشر ويعتبر الشريعة متعددة بحسب الأقوام والعصور لكونها شرعة ومنهاجا للوصل بين فهم الكلي الديني الواحد وممارسته العينية

المتعددة تربويا وخلقيا . وهو ينسب إلى هذا التعدد وظيفة رئيسية لا يمكن من دونها تحقيق القيم في التاريخ: وظيفة التنوع الشارط للتنافس في الخيرات التنافس الذي من دونه لا يمكن للأمم أن تعمل بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر فتمنع الفساد في الأرض الحائل دون الحرية الدينية والناشر للظلم) المائدة .(48

وأما التضييق التشويهي فيعود إلى الفقهاء الذين حصروا الشريعة تقريبا في فقه العبادات والمعاملات البسيطة أعني في القوة الأولى من القانون المتعلق بالمعاملات البشرية فيما بينهم أو بالعبادات البشرية في تعاملهم مع الله خالطين بين القانوني والخلقي . فهم قد تصوروا الأمثلة المضروبة في القرآن الكريم أو الممارسة الواردة في السنة الشريفة مستنفدة للمعاني والمقاصد الكلية التي نمثل لها تلك الحالات الخاصة. لم ينتقلوا عمليا من فقه الحالات الخاصة مهما وسعوا من القياس إلى فقه المقاصد القيمية رغم وضع النظرية الممكنة من ذلك أعني النظرية التي تجعل الشريعة قانونا من القوة الثانية: قانون التقنين وأخلاقه أو أفق التقنين ومبادئه العامة.

ويتأكد هذا المعنى بجلاء في سورة المائدة آيتها :46 " وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه . فاحكم بينهم بما أنزل الله . ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة. ولكن ليبلوكم في ما آتاكم . فاستبقوا الخيرات . إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" . فهذه الآية تحتوي على محاولة نسقية لتحديد علاقة الأديان السماوية الثلاثة بعضها الشرائع وتواليها. ونجد فيها دعوة صريحة للتعامل المتسامح بين

الأديان المختلفة وختم الوحي بتحقيق الوحدة بين الدين الطبيعي والدين المنزل في ذروتيهما عند الوصول إلى علم الحق بالعقل الطبيعي من خلال التجربة الطبيعية غير المتنكرة لقيم الأخرى (الفلسفة) أو التجربة التاريخية غير المتنكرة لقيم الدنيا) الدين (٠ في العلاقة بين الشريعة والقانون. أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث - الفصل الاول - أبو يعرب المرزوقي

لذلك فقد جمع القرآن الكريم الاعتبار والتدبر بالآية الكونية والآية الأمرية حسب اصطلاح ابن تيمية في تعينهما العام) الطبيعة والتاريخ) ثم في تعينهما الشخصي في الفرد الإنساني والجماعي في الإنسانية وفي أصل الآيات جميعا أعني القرآن الكريم . فكيف حصل الخلط بين الشريعة من حيث هي منهاج لعيش الدين وممارسته يكون بالضرورة متعددا بتعدد التجارب (بمعنى الطرق الصوفية إلى معنى الدين العميق) التي لا يوحد بينها إلا الدين من حيث هو أفق متعال عليها ومحررا مما قد يصيبها من انحطاط يجعلها ترتد إلى التحيز والانغلاق؟ 01 معى التشضة ون لكوع

اا جيب

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير -

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

في العلاقة بين الشريعة والقانون، أو معنى الشريعة في المجتمع الحديث

في العلاقة بين الشريعة والقانون

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ا 1 0 1 ع 0 غ

أو مع اللكرك ميت اليد

هذا نص الورقة التي كانت مادة محاضرة قدمها الأستاذ ببرلين سنة 2002 قبيل انتقاله إلى كوالامبور بأقل من شهر .(2002.07.19) نعيد نشرها لما فيها من تناسب مع الوضع الراهن الذي يبين أساس تبادل التهم بين الغرب والشرق والشروع في وجود الداء في كلا الصفين كما وصفه الأستاذ في هذه المحاضرة التي ألقيت ببرلين بصورة موجزة كالحال في كل الندوات حيث يكون العرض تلخيصا للورقة. النص؛

كان حدث الحادي عشر من سبتمبر أبرز الأمثلة عن الأعراض الدالة على دفين الأمراض في المجتمعات البشرية. لكنه تميز بما تتميز به لحظته التاريخية: فهو دال على أمراض البشرية كلها لحصوله في ظرف العولمة السلبية ومن ثم فلا يمكن أن يصف به الشرق الغرب مستثنيا منه نفسه أو الغرب الشرق بنفس الاستثناء . إذ إن هذا الحدث قد نبه البشر إلى أزمة عميقة برزت آثارها السطحية في العلاقة بين العالم الإسلامي الساعي منذ بداية النهضة إلى التحرر من عوائقه الذاتية ومن الهيمنة الأجنبية بينه وبين هذه القوى التي بيدها هذه الهيمنة والتي كانت في الأغلب غربية. فقد توالت على استعمار دار الإسلام وأحيانا تساوقت بتواطؤ واضح بين الإمبراطوريات الفرنسية والإنجليزية والسوفياتية والأمريكية وأداتها الإسرائيلية. لذلك فظرف بروز الأعراض المرضية لأزمة المسلمين ذو صلة بهذا الاستعمار وذو صلة

ء. ام وكيا

بأزمة الفكر الحديث الذاتية. وقد كان لا بد للأزمتين أن تعبرا عن نفسيهما بحدث تاريخي

مفصلي يغير المجال الكوني ليصبح فيه الصراع صريا وحانما أنه يتطق يوذ وى للعالم غلب عليها سلطان ما بينها من تناف وغاب ما بينها من تشارك بمقتضى الأخوة البشرية. وهذه القوى سيطرت على دار الإسلام في عهدي الاستعمار (من المنظور العربي الإسلامي) وبالانبهار الذاتي بالحداثة (من المنظور الغربي والفكر العربي المتغرب (. وبلغت الذروة العولة القسرية.

فليس من الصدفة إطلاقا أن يصبح العالم العربي الإسلامي ممثلا للغيرية المطلقة عند ممثلي الغرب رمزيا) إسرائيل التي تعتبرها نخب الغرب المسيطرة عليه مصدر روحانيته ماضيا ورمزها في العالم غير الغربي: خرافة الديموقراطية الوحيدة في محيط من البرابرة) وماديا) أمريكا التي تمثل بدون منازع رمز قوة الغرب المادية).

وككل الأعراض والعلامات كذلك فإن تأويل هذا الحدث ليس بالأمر السهل إذ هو قد أدى إلى قراءة الجانبين لمحددات الظرف ومقومات البنية قراءة خاطئة تحمل المسؤولية للصف المقابل وتستثني الذات فضاعف سوء التفاهم بين العالمين الشمالي والجنوبي وزاد الأزمة عمقا والهوة اتساعا حتى لبكاد يقضي على كل إمكانية للقاء بين المتواجهين على أرضية الأخوة البشرية التي جعلها القرآن الكريم الآصرة الأساسية المتقدمة على كل ما عداها في خطابه للعالمين) النساء .(1

فالقراءة الأولى التي حاول أصحاب هذه الفعلة ترويجها جعلت المعركة

الجارية منذئذ تبدو صراعا حضاريا بين المسيحيين والمسلمين وتناسوا أن العدوان الاستعماري على مستضعفي العالم لا يميز بين ضحاياه في كل العالم بما في ذلك في بلاد المستقوين ولا يهمه الدين ولا العقيدة ولا الحضارة إلا من حيث توظيفها في خدمة مشروعاته الاستعمارية: فمستعمرو هذا النظام من المستضعفين الغرب نفسه لا يقلون مهانة عن مستضعفي العالم غير الغربي وخاصة خلال تحقيق ما يسمى بالثورة الصناعية.

أغفل المؤولون الأزمة الذاتية للحضارة العربية الإسلامية ودورها في جعل المسلمين قابلين للاستعمار بمصطلح ابن نبي . وهي أزمة متقدمة حتى على وجود القوى الغربية التي ينسبون إليها كل الشرور: فما في العالم الإسلامي من ظلم وقهر واستهانة بالمستضعفين حتى

لو اكتفينا بالوصف الخلدوني يثبت فيها لاريب فيه أن عالم مرضه متقدم على الاستعمار بل لعله هو السبب الأساسي لقابلية العالم الإسلامي للاستعمار.

والقراءة الثانية التي يرد بها الشق الأمريكي تصور المعركة صراعا بين الحضارة والبربرية بحيلة تهويلية تضخم ظاهرة الإرهاب في الحضارة الإسلامية رغم علم الفكر الأمريكي أكثر من أي فكر سواه أنها ظاهرة لا يخلو منها مجتمع وأنها ربما من مميزات المجتمع الأمريكي مميزاته الأساسية. وقد أيدها بابا روما الحالي صراحة بخلاف سلفه الذي كان يؤيدها بأكثر دهاء .

فالمجتمع الأمريكي ليس هو حصيلة إرهاب أفنى أمة الحمران واستعبد أمة السودان وامتص دم كل الألوان المستضعفة فحسب بل هو إلى الآن

مجتمع محتشدات وطوائف متناحرة تحت غطاء كاراكوز الديموقراطية الشعبوية التي هي تخالفات ومصالحات ظرفية تخلو من البعد الأخوي وتقتصر على حساب المصالح بين مافيات أو لوبيات. لذلك تراهم يركزون على ما يسمونه إيديولوجية التطرف الديني في العالم الإسلامي هروبا من تشخيص الأزمة الذاتية للحضارة الحديثة بعد أن آلت إليهم قيادتها.

والمعلوم أن هذه الحضارة لم تنتظر ردود فعل المسلمين على تعشي الظلم والاستغلال والاستهانة بكرامة الإنسان في العالم بما في ذلك مستضعفي الغرب نفسه لكي تبرز فيها أعراض الحمى الإرهابية التي تعاني منها الحضارة الحديثة ذات الشمولية المستهزئة بكل المتعاليات العقلية والدينية. ليس ما يسمى اليوم بالإرهاب الأخضر بأكثر حدة مما كان يسمى بالإرهاب الأحمر ولا ما يسمى بالاستبداد الإسلامي بأكبر مما عرفه الغرب من الفاشيات سواء كانت يمينية أو يسارية. ولا نقول ذلك لتبرير الموجود بل بالعكس لبيان كونية الأزمة وضرورة علاجها الكوني ؛ فالبشرية كلها في الهوى سواء وعلينا أن نعالج الأمر بصورة كلية كما يدعونا إلى ذلك القرآن الكريم والعقل .

وبين أن كلتا القراءتين لم يغص أصحابها إلى أعماق الأزمة الإنسانية في كلا المجتمعين والحضارتين لكونهم استبدلوها بأزمة مصطنعة بينهما تلهيهما عن الأزمة الذاتية فيهما كلا على حدة وهو أمر يضاعف أزمة الإنسانية خمسا :

- أزمة كل شق (2)

- والأزمتان اللتان بينهما بحسب القراءتين اللتين تتمثلان في تبادل التهم

(2)

- وأزمة عدم إدراك وحدة المصير الإنساني 1) (الذي لم تبق العولمة منه إلا على سلبه بعد أن ألغت إيجابياته الوجدانية) التخلص من المتعاليات الدينية في الأنوار) والفرقانية (والتخلص من المتعاليات العقلية في ما بعد الحداثة) .

فباتت الإنسانية تعيش وضعية الحرب الأهلية الشاملة بعيث إن الكونية التي دعت إليها الأديان والفلسفات المؤمنة بالإنسان تحولت إلى عولمة الحرب الأهلية البشرية. والغريب أن لهذا الهروب من الأزمة الذاتية باصطناع الأزمة مع آخر يستثنى من الإنسانية في كلتا الحالتين من جنس مؤمن وكافر أو من جنس متحضر وبربري قد أخذ شكله النهائي في توصيف فلسفة التاريخ الهيجلية للعلاقة بين وجهي العهد الرابع من تاريخ العالم: العلاقة بين الإصلاح والمحمدية في عهد العالم الجرماني من خلال ما اعتبره من محاولات المصالحة بين التعالي والمحايثة أو بين قيم الدين وقيم السياسة. فهو قد اعتبر الإسلام الوجه السالب من الإصلاح أو إن شئنا فقد اعتبره الإصلاح الفاشل الذي انتهى دوره في التاريخ والذي حل محله الإصلاح الناجح أو العصر الثاني من الدين المسيحي بفضل لوثر نبي الجرمان. وهو قد أسس هذه الرؤية على ما نسبه إلى الإسلام من عيوب هي بالذات ما ينسب إليه اليوم من تعصب وإرهاب سواء بل أفواه قادة الحرب النفسية على المسلمين في الغرب أو أفواه القردة المرددين ترديد الببغاء من يتامى اليسار العربي الذين أصبحوا ليبراليين: بحيث إن قيادات الغرب الفكرية والسياسية وتابعيهم من نخبنا لا يزالون تحت تأثير فلسفة التاريخ الهيجلية بل

هم أكثر من هيجل تعيزا وتنكبا عن الحق والحقيقة.

ولما كان الفكر الذي ينسب إليه تمثيل الإسلام المتهم في هذه الفلسفة قد عرف بالدعوة إلى أمرين صارا شبه علمين على هاتين الصفتين هما في نظام العلاقات الداخلية مفهوم "تطبيق الشريعة" وفي نظام العلاقات الخارجية مفهوم "ممارسة الجهاد" فإنه بات من الواجب أن ندرس أزمة الإسلام المتبني لهذا الفكر لصلته بنظريتي تطبيق الشريعة

وممارسة الجهاد وعلاقة ذلك بأزمة الحضارة الإنسانية الراهنة. ٠ ومن 0 صلة وطيدة بالعلاقة بين القانون) الوضعي (والشرع (المنزل)؛

1 . فالقانون يفترض مستندا إلى عقيدة حقوق الإنسان المتفرد بالسلطان.

2 . والشرع يفترض مستندا إلى عقيدة حقوق الإله المتفرد بالسلطان.

فيكون حدا الأزمة التاريخية التي تعيشها البشرية حاليا وكأنهما ممثلين ؛

لأزمة ناتجة عن موقف أول يستثني الله من التاريخ في الحالة الأولى ؛ الموقف الغربي.

ولأزمة ناتجة عن موقف ثان يستثني الإنسان منه في الحالة الثانية: الموقف الإسلامي ٠

وتكون الأزمة الكونية أزمة التقابل بين الاستثنائين والاصطفائين: إذ إن ما يصطفيه أحد الحدين يستثنيه الثاني والعكس بالعكس . وقصد هذه المحاولة هو البحث في عناصر الأزمة التي تحول دون إدراك المعاني السامية لعلاقة الشريعة بالقانون في القرآن الكريم حيث لا تعتبر الشريعة كما يفهمها من يقصرها على توظيفها البدائي مدونة نصوص تشريعية بل هي كما

سنبين منظومة القيم المتعالية التي تعدد مقومات كل تقنين .

ومن ثم فالشريعة الإسلامية عندما تفهم الفهم المطابق لجل الآيات القرآنية المتعلقة بمعنى التشريع لا تستثني الإنسان من فعل التشريع بل هي تكلفه به في المجتمع الحديث الإسلامي والعالمي تكليفا لا يبقى لها إلا دور المرجعية الخلقية والمقدسة لفعله التشريعي بتوسط مكارم الأخلاق معيارا للعلاقات بين البشر سواء كان الأمر متصلا بالعلاقات بين الأفراد في الدولة الواحدة أو بين الدول في المعمورة فضلا عن علاقة الإنسان بالعالم وبالله ربا للجميع : وذلك هو معنى قوله (صلعم) إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق .

وسنحلل في هذه المحاولة دلالة الشرع والقانون الخاصة ودلالتهما العامة في مجتمع حديث معين وفي المجتمع الإنساني ككل : دلالة الشريعة والقانون من خلال تحديد طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تكون بينهما بمقتضى العقل) أعني نظرية الحق الفلسفية) وبمقتضى ما نفهمه من أحكام النقل (نظرية الحق القرآنية) . وهاتان النظريتان متطابقتان في القرآن الكريم .) آيتا الشهادة والقيامة بالقسط ولله)

وحتى نفهم ذلك فلنحسم أمرا متقدما على علاج هذه المسألة كثيرا ما يفشله المتكلمون فيها بإطلاق دون وصلها بصيغة المسألة من المنظور القرآني . فالإسلام الذي يقول بختم الوحي وبكونه الرسالة الأخيرة وينفي الحاجة إلى سلطة روحية تواصل الوحي الحي حل مشكل التشريع حلا لا يمكن أن يكون الحل الذي عمل به إلى حد الآن أعني حصر التشريع بسلطة العلماء -سواء كان مستنبطا من النص أو من التجربة الإنسانية العامة

- بل هو أوكله بمعنى فرض العين إلى إرادة البشر وإجماعهم مباشرة) الشورى (38 أو بمن ينتدبونه لهذه الوظيفة (آل عمران (58 إذ هو يقصر العصمة على الجماعة في ما يقبل العلم من الشأن الإنساني أعني الشاهد منه لمحجوبية الغيب.

وبالتناظر مع محدودية العلم الإنساني وعملا بقاعدة لا يكلف الله نفسا إلا وسعها فإن القرآن الكريم قد وضع نظرية في المعرفة مبرأة من التأثيم سماها اجتهاد الجماعة أو الإجماع بشرط أن يتوفر العلم والخلق لأنه اعتبر غير المصيب منهم مثابا ما يعني أن إرادة الجماعة المجتهدة هي أساس التشريع في إطار الأخذ بمكارم الأخلاق من حيث الأهلية الخلقية وبشروط المعرفة العلمية السوية من حيث الأهلية المعرفية. لذلك فعندما تجمع الجماعة على تطبيق شريعة ما منزلة كانت أو وضعية فإن تلك الشريعة تكون عندئذ شريعة من وضعها من حيث أصل الدور التشريعي بصرف النظر عن منبعها إلهيا كان أو

ومن ثم فنفاذ الشرع لا يتم إلا بإرادتها فيكون خيارها التطبيق أو عدمه هو المحدد ومن ثم فخيار تطبيق الشريعة يعد فعلا عقليا متقدما على النقل حتى في صورة الشرع النقلي: لذلك فقاعدة أمرهم شورى بينهم قاعدة مطلقة وهي تعني "الهم" بمقتضى مبدأ الغرض العين في الجماعة كلها وليس في طبقة تتحول إلى سلطة روحية فتعيد النظام الكنسي بشكل متنكر هو نظام الفقهاء المجتهدين للتشريع بديلا من الأمة.

وإذا افترضنا جدلا أن أمة ما أجمعت بإرادة حرة سواء كان الإجماع صريحا في اجتماع رسمي للمواطنين أو ضمنيا بإيكال ذلك لسلطة ذات

شرعية فعلية وليست مغتصبة - على فهم معين لأحد أحكام الشرع المنزل أو حتى على تعليق العمل به لسبب من الأسباب أجمعت

على اقتضائه لتعليق من حيث النفاذ لا من حيث الإيمان به فإنها تبقي على عقيدة ذلك الحكم ولم تنف أصله العقدي بل ناذه الظرف. ذلك أن جميع الأحكام القرآنية ذات وجهين ولا يمكن حصرها في النفاذ الناجز وكأنها قانون طرقات: فوجهها الأساسي تربوي وهو متوجه للمستقبل توجها وقائيا ووجهها الثانوي قانوني وهو متوجه للحاضر توجها علاجيا . والأول متقدم على الثاني لأن النجاح فيه قد يغني عن الحدة في الثاني . فإذا كانت أهداف الوجه التربوي تقتضي تعليق أحكام الوجه القانوني لعلل يحددها الظرف والحاجة كان ذلك فرضا على الجماعة وليس تعطيلا للأحكام: وبذلك يفهم تعطيل بعض الأحكام من قبل الراشد عمر بن الخطاب.

وقد انطلقنا من هذه المنزلة التي تنسب إلى الإسلام والمسلمين والتي بمقتضاها ينبغي أن نفهم العلاقة بين التشريع الوضعي والتشريع النقلي في منظور القرآن الكريم الذي ألغى السلطة الوسيطة بين الله وعباده انطلقنا منها حتى نتمكن من تعديل التأويلين الخاطئين لمفهوم تطبيق الشريعة وممارسة الجهاد في علاقتهما بالحياة الحديثة ممثلة بالقانون الداخلي (مسألة تطبيق الحدود خاصة) وبالقانون الدولي (مسألة الجهاد خاصة) في العلاقات بين البشر وحتى نؤسس علاقة سوية بين الحضارات البشرية عامة وبين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية خاصة. فتكون دراستنا بذلك متضمنة مسألتين مضاعفتين؛ أولاهما تعالج تطبيق الشريعة في القانون الوطني الخاص بالمسلمين والثانية تعالج تطبيقها في القانون الدولي الشامل

لكل البشر.

- المسألة الأولى : تطبيق الشريعة ودلالة المطالبة به في دار الإسلام

1. الفصل الأول : تعدد معاني الدعوة لتطبيق الشريعة وتناقضها

2. الفصل الثاني : أزمة الفكر السياسي والحقوقي العربي الإسلامي الراهن .

- المسألة الثانية: مفهوم الشريعة الكوني ودلالة الدعوة لتطبيقها في العالم

1. الفصل الأول :؛ الدلالة العامة للدعوة إلى تطبيق الشريعة في المجتمع الدولي

2 الفصل الثاني: تعريف الشريعة بما هي اجتهاد نظري وجهاد عملي

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية مل واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

84 صفحة

الما يشان

تفهيد: 19 مجال الدلالة القرآني واللساني 21 البعد القرآني الخاص: 21 البعد اللساني العام: 23 جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس النظري 26 جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس العملي 34 النتائج في إبداع الأمة الرمزي والفعلي 37 سبل التحرر من صنم العلمانيين والأصلانيين. أو الثورة المعرفية ومشروع الإصلاح العملي: 42

تسارعت الاحداث فحالت دوني ومواصلة الكلام في أمهات القضايا ذات الأعماق النظرية. أعود فصاعدا للكلام على معوقات النهوض البنيوية بصنفي ممثليها . والصنفان مضاعفان:

- والتحديثي ينقسم إلى مدرستين:

1-مدرسة إحياء التراث بمنطقه الذي تنتسب إليه

2-ومدرسة نقده بمنطق المدرسة المقابلة .

شكلنا المدرستين يتقاسمهما ميلان:

- دفاعي عن تراث مدرستها

- وهجومي على تراث المدرسة المقابلة.

وإذن، فهما تشتركان في فقدان الأصل المشترك لحقيقته .

وسأبدا بتعريف التراث أيا كان نسبه الحضاري، إسلاميا كان أو غير إسلامي ، قديما أو حديثا، لأن كونها تراثا، يجعلها تشترك في كونها تراثا وله حقيقة ما .

فالتراث في كل حضارة، هو شهرة عملها المادي والرمزي، وعبارتها عنه

في عودته عليه ؛ وعيا به موجوده ومفقوده؛ باعتباره تعبير عن أنشطتها الفعلي والرمزي.

وإذن؛ فهو بالجوهر تاريخي مرتين ؛ بوصفه أحداثا فعلية؛ وبوصفه أحاديث فعلية حول تلك الأحداث المفعلية, حتى لو كانت تخيلية؛ لأن بعضها يتعلق بالخيال .

فيكون جوهر التراث هو عين أبعاد التاريخ الخمسة,؛ التي تختلف عن أبعاد الزمان الثلاثة. ذلك أن الزمان التاريخي بخلاف التاريخ الطبيعي ؛ مخمس الأبعاد .

فقابه هو الحاضر الذي يعسر ان نميز فيه بين الحدث والحديث؛ بعدي فعل الإنسان عندما يكون معاصرا لذاته ؛ وقبله أحداث غابت وأحاديث حولها بقيت حاضرة. وبعده أحاديث تجري ول أحداث متوقعة؛ لم تحدث بعد ؛ في من الممكن الذي قد يحدث وقد لا يحدث؛ لكنها إمكانها مؤثر؛ والتردد بين الحصول وعدمه مؤثر أيضا .

والحديث حول أحداث الماضي التي حصلت؛ والتي كان يمكن أن تتصل ؛ وحول أحداث المستقبل المتوقعة حصولا وعدم حصول؛ هو التراكم التراثي بشكله الرمزي . وغالبا ما يكون معالم ؛ إما نصية أو عمرانية ذات قدرة على العبارة الرمزية عن وعي الجماعة بذاتها وبأفعالها وتفاعلاتها ؛ فيما بينها ثم مع العالم.

"مع العالم' شديد التعقيد ؛ فهو يعني مع العالم الإنساني ؛ أي الجماعات والحضارات الأخرى ومع العالم الطبيعي ؛ ثم خاصة مع ما وراء ذلك كله رؤية له .

ذلك هو التراث .

إنه مفهوم شديد التعقيد ؛ ومجرد عرض مقوماته ؛ يجعلنا ندرك مباشرة سذاجة مادحيه وناقديه بمنطقه أو بغيره بمنظور ديناميكة صدام لا حضارات.

لا يكفي أن نميز بين التراث المادي والتراث الرمزي.

فالثاني قائم بذاته ؛ وقائم بكونه تأويل الأول . والأول قائم بذاته ؛ وقائم بكونه ثمرة

العلة: كيان الإنسان مؤلف من بعدين ؛ هما كيانه القائم بذاته؛ وعودته عليه وعيا به؛ يبدو لاحقا لكنه كذلك سابق على الأقل فيما يعود إليه في ذاته .

عضويا؛ الإنسان كيانه متقدم على وعيه بكيانه . وخلقيا ؛ وعيه بكيانه متقدم على كيانه ؛ وخاصة في كل ما أضافته الثقافة إلى الطبيعة في ذاته المتفاعلة.

وهذه الخاصية؛ يتصف بها كل تراث ؛ فهو "ذات حضارة"؛ من لم ينخص إليها لا يدركه . لذلك فجل كلام أدعياء إحياء التراث أو "قتلته" من نخبنا؛ يرمون في عماية.

ولا أحد يمكن أن يدعي في غوصه فيها ؛ أن فهمه لها مطابق لحقيقتها ؛ لأن التراث أشد عسرا من الطبيعة التي صرنا ندرك أن دعوى مطابقة المعرفة لها وهم .

وسأضرب مثالا استعملته مرة ضد من يدعي أن القرآن الكريم مجرد انتحالات من الكتب السابقة؛ لما بعضه من أوجه شبه معها ؛ وهو شديد

الوضوح . فلأورده. طالت عد بار لقاب 3 التراء رغم أنه أفقل قدي للف ره . وأفضل عدم ذكر اسمه - : هل زرت جامع عقبة ابن نافع في القيروان؟

عجب مني . فأكملت كلامي : هل رأيت اساطينه واعمدته، وحتى حجارته؟

قال: ما بها؟

قلت ، هل يمكن أن تعدد ما يوجد منها في "جامعية" الجامع الإسلامي وهي رومانية؟

ألم يبن الرسول الأكرم مسجده بالطوب ويغطيه بسعف النخل؟ هل لها دورية مسجدية المسجد؟

الغاية هي أن "ذات التراث" لا علاقة لها بمادة تعينه .

فلو عدنا لما في القرآن من الكتب المتقدمة عليه ، لعلمت أن ما يزعمه متهموه بالانتحال ، دليل غبائهم مرتين: ففضلا عن مثالنا، القرآن يعمل ذلك بقصد .

أليس هو يقول بوحدة الديني في الأديان؟

ثم أليس يراجع الكتب بـ"التصديق والهيمنة"؟

ألا يتناقض لو خلا منها ، وهو ينقد تعريفها ليبقي على سليمها؟

وهذا كاف لفهم القصد بأن من لم يغص في التراث بوصفه "ذات الحضارة"، لا يمكن ان يفهم شروط دراسة التراث، فيتحول درسه لها من عوائق الفهم والإبداع.

فهو كمن يتصور التراث من جنس الأهرام في مصر أو الآثار الرومانية في الشام والمغرب. هذا تراث لم يعد ذاتا لأمة؛ بل هو ميت مثل من كان ذاتهم .

التراث هو الحي الموضوعي من ذات الامة؛ وليس الموضوعي الميت . فما بين التراث الإسلامي والشعوب الإسلامية؛ هو الذات الإسلامية متعينة فيه وفيهم .

والولوج إلى اي تراث حي ؛ يكون بهذه الذات. وأي تراث ميت؛ يكون الولوج لذاته بعملية قيس ذات أصحاب التراث المقروء على ذات اصحاب تراث القارئ.

والوسيط ؛ هو الواحد المشترك بين البشر؛ وقيس ذات التراث الموضوع المدروس على ذات التراث الذات الدارسة: فعل الاستشراق بتراثنا؛ وفعلنا بتراثه . والوضعية في درس التراث الإسلامي. أكثر فوضى ؛ من الوضعية السياسية والاقتصادية والذوقية والوجودية. ومعنى ذلك أن النخب الخمس تعاني من نفس الداء . فدراسة التراث؛ مهمة نخبة المعرفة. ولعلها أكثر فوضى وكاريكاتورية من نخبة الإرادة والقدرة والحياة والوجود؛ الخلل العام لفساد معاني الإنسانية.

فالفوضى التي عمت مجالات النشاط؛ التي تتألف تألف الصفات التي ميزنا بفضلها بين النخب؛ هي العامل الأساسي فيما أصاب التراث.

فممثلو الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود ؛ يعاني نشاطهم مما طغى على مجالات أنشطتهم ؛ أعني السياسة والعلم والاقتصاد والفنون والرؤى .

والتراث هو "ذات الامة" أو هويتها ووعيها بها ؛ فان كيان الأمة نفسها هي التي تعاني من الفوضى الروحية والحاقبة؛ ومن مظاهرهما الفوضى المادية.

ولعل المثال الابرز الذي حاول ابن خلدون علاجه بنظرية "عدم التأثيم"؛ هو مثال الفتنة الكبرى التي تمثل حاليا مع الفتنة الصغرى؛ علتي الفوضى .

فإحياء كل ما ترتب على الفتنة الكبرى بالطائفية والقومية؛ هو أهم أسلحة إيران. واستتبات الفتنة الصغرى وما يترتب عليها ؛ هو أهم أسلحة إسرائيل .

مفهوم الفتنة الكبرى معلوم . لكن إذا وصلنا المفهوم بصلته بطبيعة الحكم (سنة - شيعة) ؛ كانت نفس الإشكالية اليوم متعلقة بطبيعة الحكم (علمانية - إسلام) .

وبين أن السلاح الأول مستمد من الحديث عن حدث الماضي ؛ والسلاح الثاني مستمد من الحديث عن حدث المستقبل : إيران توظف الماضي ؛ وإسرائيل المستقبل .

كلتاهما أدركت بدهاء وحذق طبيعة التأثير الذي يستمد من البعد الرمزي من التراث؛ أو عن حديث الأحداث الماضية والمقبلة في كيان الأمم وفاعليتها .

وسأبدا بحل ابن خلدون لغلق ملف الفتنة الكبرى. وسأقيس عليه لغلق ملف الفتنة الصغرى؛ سبيلين للتحرر من فوضى "الواقع" أو مجالات نشاط النخب الخمس.

ولأورد نص بن خلدون؛ الذي اعتبره أول تأسيس للتعددية السياسية فلسفيا ودينيا (المقدمة الباب 3 فصل :(30 (والامر الثالث شأن الحروب الواقعة

في الإسلام بين الصحابة والتابعين . فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في امور الدينية وينشا عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة . والمجتهدون إذا اختلفوا:

-1 فإن قلنا إن تق ا الال الاجتهادية واحد من الطرفين ولم يصادفه فهو مخطئ فإن جيته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطى منها. والتأثيم مدفوع إجماعا .

2-وإن قلنا الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى أن ينفى الخطأ والتأثيم . وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية وهذا

حكمه). وقد سميت حل ابن خلدون بحل عدم التأثيم . وهو مبني على مبدئين فلسفيين يقرهما الإسلام:

1-انتساب السياسي إلى ما هو ظني

-2 والاجتهاد العملي وأهمه السياسي والخلقي .

وعلل صحة الحل بفرضيتين ..

لكن إحدى الفرضيتين فيها تجاوز ثوري لمبدأ عدم التناقض: فالمعلوم أن مبدأ عدم التناقض يحول دون أن يكون المتناقضان صادقين معا . الاجتهاد يسمح.

والفرضية الثانية أكثر ثورية: فالسياسي فيها خارج الإطار الذي يعمل به النظر:؛ لا يعمل بالمقابلة حقيقة - باطل ؛ بل بذرائع الحلول المفيدة والضارة.

فابن خلدون ؛ حتى وإن لم يصرح بذلك ؛ يعتبر الفعل السياسي ليس فعلا معرفيا يطابق موضوعا متقدم الوجود عليه ؛ بل هو صانعه: العبرة بفاعليته العلاجية.

وحتى يفهم القارئ القصد : فمن يصنع سيارة مثلا؛ لا نعير فعله بالصدق والكذب أو بالحق والباطل ؛ بل بتحقيق السيارة الغاية التي صنعت لتحقيقها .

الاجتهاد السياسي خطة استراتيجية لا تعير بالمطابقة مع موضوع سابق عليها ؛ بل هي فعل يصنع حلا لمعضلة سياسية؛ فيعير بمعايير خلقية وذرائعية. والمعايير الخلقية أوردها ابن خلدون عندما اعتبر الاجتهاد السياسي ذا صلة بالدين؛ حتى وإن كان متعلقا بالظني منه ؛ وصلته بالدين هي النية والقصد . وفيه احتراز لئلا يتحول الاجتهاد الذي يصنع الحل ؛ إلى القول بالغاية تبرر الوسيلة: فالصحابة اجتهدوا بأخلاق إسلامية لصالح الأمة رغم الاختلاف .

والدليل ؛ أن قصد ابن خلدون غلق ملف الحروب الأهلية بعد الفتنة الكبرى؛ بتنزيه كل الأطراف لقلب الصفحة. وعكسه هو مصدر موقف الشيعة الذي يحيي الفتنة.

عدم التأثيم الخلدوني ليس حلا موضعيا ؛ يقتصر على قلب صفحة الحرب الأهلية المترتبة على الفتنة الكبرى ؛ بل هو ثورة تؤسس التعددية السياسية السامية.

وسأقيس عليها ؛ لعلاج مسألة الفتنة الصغرى . فيكفي أن يعلم الإسلامي والعلماني أن الأحكام السياسية ليست علمية ومطلقة؛ بل هي اجتهادية ونسبية.

فالإسلام لم يفرض الطابع الديني للسلطة السياسية، واكتفى بفرض الطابع المقدس لصفات الشرائع ، فالتشريعات الإنسانية مشروطة بالشرعية والعدل، لا غير .

وشرعية الحاكم في القرآن، هي تستمد من تمثيل إرادة الأمة الحرة. ومثله الحكم ، شرعيته أن يكون صادرا عن سلطة شرعية . لكن ذلك لا يكفي . لا بد من عدلها .

وفي ذلك لا يختلف الإسلامي والعلماني . الاختلاف مصدره أساس هذين المعنيين، الأول يعتقدها إيمانا بدين ، والثاني إيمانا بعقل . وهذا لا يبرر الاقتتال .

وبهذا الحل الخلدوني، نتحرر من سلاح إيران المستمد من إحياء حديث الماضي . وقياسا عليه , نتحرر من سلاح إسرائيل المستمد من استنبات حديث المستقبل . رأينا كيف أن حل عدم التأثيم الخلدوني يطوي صفحة حديث الماضي الذي صار سلاحا طائفيا يسيس كل الحياة، ويضفي الفوضى على بقية الأنشطة الأربعة الباقية.

ورأينا كيف أن القياس عليه ، يمكن من حل يطوي صفحة حديث المستقبل الذي صار سلاحا إيديولوجيا ، يسيس كل الحياة ويضفي الفوضى عليها لينغلق أفق الحاضر. فيكون التحرر من غلق أفقي الحاضر، تأويلا لحديث الماضي على حدثه ، وتحقيقا لحدث المستقبل بتفعيل حديثه هو البداية الفعلية، ليبقى التراث روح أمة حية.

وهو يكون روح أمة حية، فيشع فيه النظام الذي تمكن من التمايز والتناسق بين الأنشطة المعبرة عن الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود دون

فوضى .

لكن الحل الخلدوني لم يؤت أكله . وقد لا يؤتي الحل المقيس عليه أكله ما لم نر كيف فشت الفوضى في الأنشطة بالتسييسين ؛ سادي الافق الماضي والمستقبلي .

وسد الأفق بالإيديولوجية الناتجة عن الفتنتين الكبرى والصغرى ؛ هو العقم في مجالات الأنشطة الخمسة ماضيا وحاضرا ؛ وفي إدراك حقيقة التراث ودوره.

فسد أفق الماضي بإيديولوجيا الفتنة الكبرى؛ قد أدى إلى رد كل التراث إلى بعده السياسي؛ فألغى ما عداه فعلا وفهما . وخاصة في فكر الشرقى الغالية.

ويناظره حاليا سد أفق المستقبل بايديولوجيا الفتنة الصغرى حصرا في النشاط السياسي؛ فألغى ما عداه من الأنشطة وعقم العلم والقدرة والحياة والوجود .

وأهم علامة؛ حلف النخب الحداثية التي تدعي الكلام باسم المستقبل مع بقايا النخب الغالية التي تدعي الثأر للماضي : فبسدوا الأفقين حربا على الإسلام.

والإسلام هو تراث الأمة وروحها أو ذاتها الحضارية. فهو ليس مجرد عقيدة دينية مجاورة للتراث ؛ بل هو فلسفة تاريخ وفلسفة دين متعينتين في تراث حي . لكن هذا المعنى غاب حتى عند معارضي حلف موظفي الفتنتين ؛ أعني السنة ماضيا وما يسمى بالإسلام السياسي حديثا ؛ بسبب

شبه الاقتصار على رد الفعل .

ولا أستثني من فكر السنة إلا من أطلقت عليهم اسم فلاسفة المدرسة النقدية؛ أي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ؛ لأنها في الحاضر لم تتجاوز رد الفعل .

والغاية مما أكتبه , هو محاولة إحياء فكر المدرسة النقدية؛ لعل ذلك يسهم في تجاوز رد الفعل السني الحالي ؛ ليس على الحلف وحده؛ بل وكذلك على الاستشراق.

وستكون هذه السلسلة حول التراث؛ محاولة لتشخيص الداء العلاقة بالتراث و تأثيرها على ما حصل منه بسبب رؤيته التي غلب عليها الطابع المأدلج.

ولا بد من ملاحظة ابستمولوجية: فالمعرفة العلمية تمتحن بنتائجها؛ أو هي بالأحرى استراتيجية فرضية استنتاجية دليلها في نتائجها ككل استراتيجية. وهي استراتيجية منطقية وظيفتها وضع نموذج رمزي يحاكي ما تفترضه بنية الموضوع الذي تريد تفسيره. فإذا مكن النموذج من تفسير ظاهراته ؛ اعتبر علميا .

وهذه الوظيفة تعرر من الأدلجة التي تسد آفاق الماضي ؛ فتجمد تأويلات حديثه؛ وآفاق المستقبل ؛ فتجمد حدثه . وبسد الأفقين؛ يتوقف الإبداع وتغيب شروطه .

ولا يمكن استعادة شروط الإبداع إلا بفتح الأفقين شرطي التواصل ذي الوجهتين المتعامدتين بين البشر أولا ؛ وبينهم وبين العالم ثانيا اساسا للتبادل .

والتبادل ذو اتجاهين متعامدين ايضا؛ بين البشر؛ ثم بينهم وبين العالم. فالبشر لا يتبادلون إلا ما يستمدونه من العالم ؛ مصدر قيامهم بالعلم والعمل .

لكن الأدلجة أنهت التواصل بوجهتيه والتبادل بوجهتيه؛ ولم تبق إلى ما ترتب على الفتنتين من الاقتتال بين الناس ؛ لعلل إيديولوجية محض الرغاوي.

وتلك هي علة فساد التربية والحكم أداتي تنظيم حياة البشر, أي ما فيها من تواصل بتوجهيه وتبادل بوجهتيه شرطي الإبداع الحضاري الرمزي والمادي.

وفساد التربية والحكم هو سر ما سماه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية الذي يعتبره سر ضمور الحضارة في الجماعة التي تصبح عالة فلا تبدع ولا تنتج . فيكون فساد معاني الإنسانية وصيرورة الجماعة؛ عالة عقيم في التواصل بوجهيه والتبادل بوجهتيه علة جمودها روحيا وماديا؛ فتنكص إلى بداوة دائمة.

وما يحصل هذا النكوص في حضارة ذات ماض مجيد ؛ فإن أصحابها يسقطون في الفصام بين أصل مبدع ومنتج؛ وتحريف إيديولوجي يصيبهم بالعقم الرمزي والفعلي .

والأصل الذي حرف ؛ هو الإسلام . والعقم الذي نتج عن التحريف ؛ هو ما أنتجته الفتنة الكبرى والفتنة الصغرى التي حرفت الأنشطة الخمسة بالأدلجة؛ فقتلتها .

وفرضيتنا ستتعلق بهذين المستويين:

- الأصل وقيمه التي تؤسس لشروط الإبداع المنتج في التواصلين والتبادلين وشروطهها

تلك هي خطة البحث الذي شرعنا فيه حول التراث.

وهو شديد التعقيد وقد يطول ؛ آملا الا تعول دوني الأحداث المتسارعة والفراغ له بما يستحق من جهد نظري . ففيه سأستعرض المستويين والحلول الزائفة التي قدمها أدعياء قراءة التراث مدحا أو ذما ؛ وخاصة موظفو الفتنتين والاستشراق ورد السنة الساذج عليهم +

وهمي لا يقتصر على الاستجابة لحاجة نظرية؛ رغم تقديمي النظر على العمل . فالغاية من البحث تجديد شروط العمل على علم ؛ للخروج من سذاجة الفكر السني . ختمت الفصل الثاني بالإشارة إلى "سذاجة الفكر السني" والقصد بها أمران:

- هي مدح وليست ذماء؛ لأنها تعني سلامة القصد بالقياس إلى أصحاب الفتنتين .

- لكن فيها شيء من الذم؛ لأن سلامة الطوية لا تكفي في التعامل مع أعداء الحقيقة؛ خاصة إذا كانوا ميالين للحرب الدائمة؛ إذ فيها إهمال الأنفال .60 فأصحاب الفتنتين يحاربون الإسلام:

عبر الفتنة الصغرى الحرب علانية.

وكلاهما يحالف كل أعدائه منذ نزول القرآن .

وما أصفه بالسذاجة السنية؛ هو فقدان التجهيز النظري والعملي للحرب التي اجتمع فيها على الإسلام؛ مغول الشرق والغرب؛ وأصحاب الفتنتين لضرب

روح الأمة.

صحيح أن الغزالي (فضائح الباطنية) وابن تيمية (منهاج السنة) وابن خلدون (المقدمة) قد شرعوا في تحرير التراث الإسلامي نظريا؛ من آثار الفتنة الكبرى؛ لكن تحريره ذاك لم يؤت أكله بسبب فساد النظامين التربوي والسياسي ؛ الفساد الذي أفسد معاني الإنسانية فجعل الأمة -السنة- تصبح عزلاء علميا وعمليا .

وإذن فسأخصص قسم البحث الأول لدرس التراث الإسلامي ؛ المستهدف لتشويهه ؛ وخاصة في التاريخ الحديث سواء كانت له أو عليه ؛ لبيان ضررها النظري والعملي .

يليه قسم ثان يغوص في أعماق العلوم الزائفة التي أدت إلى العقم النظري والعملي في فكر الأمة؛ لفساد نظام التربية والحكم في وضع حالة الطوارئ .

وقد عرفت حالة الطوارئ التي مرت على الأمة طيلة أربعة عشر قرنا ؛ بكونها تعويض التربية والحكم بالدستور القرآني بمنطق التغلب : محظورا اباحته الضرورة. وهذا الحل الذي شرع في الفقهاء في التغلب, وتربيته بعد الفتنة الكبرى أصبح اليوم الحجة الأساسية لفرض الفتنة الصغرى: وصاية النخبة المتغربة.

وهو ما يعني أن التراث الإسلامي شوهه نوعان من الفقه يقول بالضرورة التي تبيح المحظور: إضفاء الشرعية على التغلب لمنع الفوضى أو لفرض التقدم.

والأول ذو مصدر ديني محرف ؛ فألغى الشورى والبيعة الحرة . والثاني ذو مصدر وضعي محرف؛ ألغى مفهوم الديموقراطية والتصويت الحر: القضاء على الحريتين .

وصحب الحكم المستبد والفاسد ؛ تربية من جنسه ؛ وكلاهما يؤدي في النظرية الخلدونية إلى فساد معاني الإنسانية وصيرورة الفرد والجماعة عالة عزلاء. فسيطرت ثقافة الاستسلام والخمود وعدم القدرة على الإبداع في التواصلين وفي التبادلين ؛ فصار الاستعمار الأرض بدائيا ؛ والاستخلاف فيها مستحيلا .

ذلك هو الانحطاط بشكليه : -1 ذاتي؛ ونتيجته أننا أصبحنا مستعمرين من المنافس في الإقليم اي الحضارة

-2 موروث عن الاستعمار؛ وهو يعمل نتيجة الأول .

والمتكلمون في التراث له أو عليه؛ يعمقون هذين الانحطاطين إذ يحيونهما: فمن له يواصل الانحطاط الذاتي ؛ ومن عليه الانحطاط الاستعماري المستورد .

واختصارا للنوعين ؛ سميت الأول بكاريكاتور التأصيل ؛ والثاني بكاريكاتور التحديث. وما يفعله هذا بالتراثين ؛ لا يقل بشاعة عما يفعله بهما ذاك : تشويه تام .

والتشويهان مؤثران في حقبتنا الحالية؛ لأنهما يشوهان حديث أحداث الماضي الذاتي والغربي ؛ فيسدان أفقيهما ؛ وبأحداث حديث المستقبل ؛ فيسدان آفقيه .

وسد أفقي الماضي بجعلان ما يمثله الكاريكاتورين ليس مجرد اجتهاد تأويلي؛ بل هو يصبح سلوكات عدوانية هدفها فرض رؤيتين دائمتي العداء على التاريخ؛ فتكون النتيجة ايديولوجيتين عنيفتين ؛ تتحولان إلى سلوك تخريبي وإرهابي متبادل بين الكاريكاتورين؛ وضحيته في الحالتين ؛ تراث حضارة الإسلام وروحها ء فسد آفاق الماضيين الذاتي والغربي , يجمدهما فيقتل فاعلية التراث التي هي ليست شيئا آخر غير انفتاحه إلى التأويل الدائم ؛ محركا للفاعلية الإبداعية. وسد أفقي المستقبل ؛ يحولان دون صيرورة الحديث مسارا لصنع الأحداث؛ بل يتحول إلى حرب لا متناهية من الثرثرة التأويلية؛ لا تنتقل من القول إلى الفعل . وبذلك يجمد حديث الماضي فيفقد حدثه وحيه الإبداعي ؛ ويسيل حدث المستقبل فيفقد

امم مو مد

شروط تحققه المبدع ؛ فيصبح وجود الجماعة مقصورا على نوعين من التقليد .

إنهما الكاريكاتوران: سد آفاقى الماضي هو الانحطاط الذاتي؛ أو وثنية تقليد ماضيناء وسد أفق المستقبل هو الانحطاط المستورد؛ أو وثنية تقليد حاضر الغرب. وكلا الكاريكاتورين يقوم بالسدين التوثينين : ذلك أن كاريكاتور التأصيل يوثن الذات ويشيطن الغرب؛ وكاريكاتور التحديث يجمد الغرب ويشيطن الذات.

فيغيب فهم التراثين وما بينهما من تخاصب عرفه التاريخ الإنساني؛ لأن ما به تقوم الحضارات واحد فيها جميعا رغم اختلاف الأساليب وعرضيات التعيين

وعنوان مقدمة ابن خلدون دليل كاف على فهمه الامر جيد الفهم: فموضوعه ليس العمران والاجتماع الإسلامي؛ بل العمران البشري والاجتماع الإنساني . ورغم التركيز على دراسة العمران والاجتماع الإسلاميين ؛ فهو يعتبرهما عينتين من العمران والاجتماع عامة؛ ويذكر أحيانا أمثلة من الحضارات الأخرى .

ومن أهم أفكاره؛ رؤيته أن التراث الإنساني واحد تتوارثه الأمم المتوالية وتتبادله الأمم المتساوقة؛ وأن الحضارة أساسيات عمرانها واجتماعها كونية.

لذلك فما سأقدمه في درس التراث بعد استعراض أمثلة من الكاريكاتورين ؛ سيكون في آن علاجا لما هو كلي في التراث ؛ وما هو خصوصي .؛ مبينا ثانوية الثاني .

والمعلوم أن رؤية الإسلام تجاوزت بكثير رؤية أرقى الفلسفات في الأنثروبولوجيا الفلسفية: أعني نظرية الإنسان من حيث هو ما فيه من واحد وكونية.

وهو ما يفهمنا أن الفارابي في تصنيف الجماعات؛ تجاوز أرسطو الذي كان يحصرها في ثلاث ؛ فجعلها أربعا مضيفا إلى الأسرة والقرية والمدينة المعمورة . فأصبحت الفلسفة العملية قائلة بمفهوم " العولمة التراثية أي قائلة في ثمرة النظر والعمل الإنسانيين ؛ تراث إنساني كوني : انثروبولوجيا كونية.

وهذا الموقف يلغي التناي بين الحضارات رغم تعددها واختلاف أساليبها: وأساس ذلك كله هو وصول الدين الخاتم إلى القول بوحدة الديني في الأديان .

والفلسفة أتبعت هذا الموقف القرآني؛ فأصبحت قائلة بوحدة الفلسفي في الفلسفات. والديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات ؛ هو وحدة التراث الإنساني.

وعلى هذا الأساس؛ يمكن أن يدرس التراث كما تدرس الطبيعة: كلاهما ظاهرة كونية ذات قوانين كونية. فتعدد تمظهرات الطبيعة؛ لا يناقض وحدة قوانينها .

نفس الأمر في درس التراث. فالأنثروبولوجيا الثقافية التي تدرس تعدد الأساليب الثقافية؛ تصبح علما إذا وصلت إلى وحدتها الخفية نظير وحدة الطبيعة.

هذا هو خياري الابستيمولوجي . فالتراث هو الشرائع ؛ أي ما أضافه الإنسان إلى الطبائع ثمرة للإبداع النظري والعملي المتعينين في المعالم والسلوك.

والاقتصار على ذكر "النظر والعمل" لا يعني استثناء بقية الأنظمة من الخمسة التي رددت إليها قدرات الإنسان مبدعا بالنظر والعمل في آن ؛ بل هو يتضمنها .

فالإرادة(السياسة)والمعرفة(العلم) والقدرة(الاقتصاد)والحياة (الفنون) والوجود (الرؤى الفلسفية والدينية) تبدع بالنظر في الرموز وبالعمل في المواد.

لذا لخصت الأنشطة السياسية والعلمية والاقتصادية والذوقية والفلسفية والدينية بردها إلى نوعي الإبداع الإنساني الرمزي (النظر) والمادي) العمل

(٠ - الفصل الرابع.

أوجز النتائج التي وصلنا إليها في ممهدات درس التراث. وأولها أن الرؤية الابستمولوجية التي أنطلق منها؛ تعتبر التراث في ذاته عين روح الجماعة. لكنها تعتبر علمه ككل علم ؛ ليس معرفة مطابقة لحقيقته؛ بل هو منظومة حيل عقلية تصنع نماذج رمزية تحاكي ما تفترضه حقيقة الموضوع ؛ دون دعوى المطابقة.

وهو إذن مثله مثل علم الظاهرات الطبيعية "آلة" تعير بمدى أدائها للوظيفة التي لأجلها صنعت ؛ فيكون الحكم لها أو عليها بمدى نجاحها في تحقيق المطلوب.

والمطلوب هو الاقتراب بأفضل ما يمكن مما يعلل ما نلاحظه أو نجربه من تمظهرات الموضوع . ويبقى النموذج التفسيري في الفرضي قابلا للمراجعة لتجويد أدائه .

وهنا يصح القول إن الروح من أمر ربي؛ فتعبير التراث عن روح الجماعة روح ؛ وهو من أمر ربي؛ أي إننا لا نعلمه علم اليقين ؛ ونظرياتنا تحاكي ما ندركه منه .

وهو جزء مقوم منه ؛ تماما كما يعتبر وعينا بذواتنا جزءا مقوما من ذاتنا دون أن ترد إليه أو أن يحيط بها . لكن محاولات فهم التراث تدعي أكثر من ذلك .

لذلك؛ فنحن سنعيرها بهذا المنظور ونعير مفاضلاتها للتراث به؛: فمثلا زعم البعض بعقلانية الاعتزال وثورية فكر رشد ثوري . أتساءل عن جدية

اصحاب الزعم .

ولا أستطيع الا أتردد بين حلين ؛ إما أن اطلاعهم على هذين الفكرين زهيد ؛ أو أن فهمهم للعقلانية متخلف يعتبر المعرفة مرآة عاكسة لما يسمونه واقعا .

وهذه خاصية الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي : كلاهما يقول بالمطابقة في نظرية المعرفة؛ ويتصوران رؤيتهم للتراث الإسلامي والأوروبي هي حقيقتهها .

لذلك فأصحاب الكاريكاتورين لا يكاد فكرهم يميز بين الفلكلور والتراث؛ وبين أيديولوجيتهم وعلمه من وثنية تخلد بين المثال الأعلى وإحدى تعيناته. منطلقنا المعرع [الايستيمولوجي) في يعتبر النظريات الات رمزية من جنس الآلات الإثاتينية: بيست تسقلامق موضوع: بل يا لفلئح موضوعء وفي تسيو مرق ,

فمن حيث هي خطاب يوجه للغير ؛ تكون إضافية لما لديه من دراية. ومن حيث هي تفسير لموضوع؛ تكون إضافية لما يفترض عليه الموضوع بموجب معطياته التجريبية.

والغريب أن أدعياء الفكر العقلاني ظلوا دون ابن تيمية الذي أدرك جيدا طبيعة

فهو يقول دائما إنه لا يوجد تصور نهائي لأي موضوع؛ وان المقدمات اضافية للمخاطب والمشكل المعالج وليست مطلقات عقلية؛ بل هي "أباديع" نظرية نسبية.

ولا يستثني من هذه الرؤية إلا العقائد التي هي إيمانية وليست علمية بهذا المعنى: وذلك لأن مقدماتها وأدلتها تعتبر حقائق مطلقة نطق بها المعصوم .

وسنرى أن كل إشكاليات التراث، وعقبات فهمه ، هو الخلط الذي نتج عن معركتين طفتا على فلسفة النظر والعقد ، وفلسفة العمل والشرع ، وطبيعة الاصل فيها .

فمعركة النظر والعقد هي معركة الكلام والفلسفة، أو علاقة الإيمان بالعلم . ومعركة العمل والشرع، هي معركة الفقه والتصوف ، أو علاقة الأخلاق والقانون .

وهاتان المعركتان لا يمكن أن تحسما فلسفيا ودينيا، ما لم نعد النظرية نظرية المعرفة ولم نتخلص من القول بنظرية الحقيقة المطابقة أو العقل المرآة.

وكان من المفروض أن يتحرر القائلون بالمعرفة المرآة منها، بمجرد تأمل معرفة الذات لذاتها ، فلا يوجد ما هو أكثر يقينية وأقل إحاطة بموضوعها منها .

لكن ابن تيمية لم يكن مجهزا بما يمكن من صوغ نظريته هذه . فهو يميز منطقيا بين الابستمي والأبستمولوجي دون وعي نظري كاف . فالإيمان موقف قضوي مطلق .

إنه الموقف العقدي الإيماني الذي يختلف عن العقد العلمي، الذي هو مجرد اجماع الجماعة العلمية التواضعي على توفر شروط العلمية في مضمون القضية.

وهو كذلك موقف قضوي يمكن صوغه بالصورة التالية: عقد في حكم ما؛ لتوفر ما تواضعت عليه الجماعة العلمية في المجال واعتبرته كافيا لوصفه بالعلمي . الابستيمولوجي درجة تواضعية من العقد المعرفي؛ وهو موقف قضوي من حكم في مضمون قضوي فيه معايير تعتبرها الجماعة علامات العلمية دون ادعاء المطابقة.

والمعلوم أن كل قراء التراث الإسلامي يقولون بالمطابقة؛ سواء كانت قراءاتهم تابعة للماركسية أو الهيجلية أو محاكية للشفوكلدية وما بعد الحداثة.

أما قراؤه من كاريكاتور التأصيل ؛ فحدث ولا حرج : فجلهم خارج تاريخ الفكر ونظريات المعرفة. فهم متخلفون قرونا حتى على نظرياتها القديمة والوسيطة.

وإذن؛ ففي الحالتين لا يوجد تمييز واضح بين اليقين والحقيقة. فالأول يتعلق بدرجة الاعتقاد في مضمون القضية؛ وهو إذن موقف قضوي ينتسب إلى الابستميك .

والثانية تعريف وضعي للحقيقة العلمية؛ بجملة من المعايير تعتبر مضمون القضية ثابت بإجماع جماعة العلماء ؛ وبقابلية التثبت منه بنفس الشروط لأي مختص .

وهذا التعريف لا يتعلق بالبقين ؛ بل بالصادقية العلمية بتلك الشروط . وهو على كل حال ممكن في الطبيعيات ومستحيل في التاريخيات : لعدم قابلية التكرر.

ولذلك فقابلية التثبت المتاحة في الطبيعيات بتكرار التجارب ؛ مستحيلة في التاريخ ومنه التراث الذي هو تاريخي بالجوهر وكل أحداثه فريدة لا تتكرر.

وأغرب ما يتميزبه فهم ابن تيمية؛ أنه يعتبر اليقين مقصورا على العقائد غاية للتصديق الإيماني ؛ وينفي عن التصديق العلمي اليقين في الوجوديات. لكنه يقول به في المقدرات الذهنية التي لا تتعلق بالوجوديات؛ بل بمبدعات ذهنية افتراضية مشروطة في المعرفة

ويقدم منها مثالين ؛ هما المنطق المجرد بوصفه أحد فروع الرياضيات أو المقدرات الذهنية التي من جنس الحساب والهندسة النظرية: وهي نوع من التراث .

فيكون التراث بهذا المعنى نوعين:

- ما تعلق منه بالأحداث الفعلية ومنها بالطبيعيات والتاريخيات

- وما تعلق منه بالأباديع الذهنية أو المقدرات الذهنية وبهذا المعنى ؛ فالفنون كل من جنس المقدرات الذهنية لأنها أباديع ليست متصلة بالموجود ؛ بل بمنشود عقلي بعضه ضروري للعلم والبعض الآخر للذوق .

ابن تيمية لم ير علاقة المقدرات الذهنية الرياضية والمنطقية بالفنون الإبداعية كالآداب ؛ لكن فصله بين علم الموجود وعلم المقدر الذهني يقتضيه .

وطبيعي أن نرى في ذلك مفارقة عجيبة: فأسمى درجات الدقة العلمية) الرياضيات (وما

هو أبعد ما يكون عن الدقة العلمية (الأدب (من طبيعة واحدة.

كلاهما افتراضي وليس واقعيا . والافتراضي الرياضي ضروري للعلم ؛ والأدبي ضروري للعمل . وكلاهما أساس التراث بما هو إبداع سلطان الإنسان على الطبيعة.

وهذا هو التعريف النهائي للتراث الحي : إبداع للافتراضي شرطا لعلم الموجود ؛ والعمل على علم بسلطان عليه . والرياضي شرط أداتي؛ والفني شرط غائي .

وبهما كلاهما يتحقق الوصل إلى حد التطابق بين الذاتي والموضوعي : فالموضوعي هو ما

صنعه الإنسان ليس كفرد ؛ بل كجماعة لتحقيق ذات الجماعة في التاريخ.

وهكذا، يمكن تجاوز العقبات المعرفية التي تحول دوننا وتحرير درس التراث من

الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي . درسه الذي يرده إلى حرب إيديولوجية. أجلت الكلام في القرآن ثم في التراث، بسبب الأحداث التي تعوق الغوص فيما ورائها من بعائد ؛ تقتضي تجاوز عاجل الهموم التي تحول دون صفاء الذهن . فما يهدد مستقبل ثورة التحرر(الربيع (وثورة التحرير(غزة (برزت فيه علامات الأمل: فالشعوب رفضت بوضوح الصفقة، وأعداء الثورة سيولون الأدبار. ولما كانت هذه العلامات دالة على ان فاعلية الموجب من التراث تعود، ولو ببطء ؛ وكانت ذات صلة بالموضوعين المؤجلين ؛ فإني منها سأعود إليهما بالتوالي . أعود إلى التراث بداية، يليه القرآن . ذلك أن القرآن هو المنعرج التاريخي في التراث الحي ؛

فالإيجابية التي عادت في الخليج وأعني اللحمة القبلية التي تجعل دويلات الخليج متداخلة الأنساب؛ بصورة تصمد أمام الصراعات السياسية للأنظمة . وهذه من ثقافة العرب حتى قبل الإسلام. لكن ما لاحظته -وهو المؤسف حقا -هو أن دور الإسلام بصفته المصدر الأسمى لقيم الأمة؛ لم يبرز لعلتين:

- سكوت العلماء

- وحصول الأزمة في أفضل الأيام. صحيح أن سكوت العلماء تحت أنظمة مستبدة وظالمة في يفيد عادة أدنى درجات الشجاعة من الرفض . إذ سكوتهم أفضل من كلام الطبالين الذي لا حياء لهم ولا دين.

أعذر الساكتين لعلمي بالأوضاع؛ حتى وإن كان ذلك يتناقى مع الجهاد في الله . خلق الإنسان ضعيفا والسكوت احتجاج القلب؛ لم يصل إلى اللسان؛ فضلا عن اليد.

بعد هذا التمهيد ؛ أعود إلى الكلام على التراث .

ما تقدم من فصول ؛ عالج قضايا منهجية وابستمولوجية عرفت فيها مفهوم التراث وإحيائه ودوره التاريخي .

لكني لم أصل ذلك بالأحداث عامة دون حصرية أزمة الخليج ؛ إلى كل أزمات الإقليم ؛ وخاصة أسلحة أعداء الإسلام ومليشيات القلم والسيف والكاريكاتورين .

فما علاقة الدراسات التراثية ومقاصد أصحابها بالوضع الحالي إيجابا وسلبا ؛ في سعي الأمة إلى استئناف دورها ؛ بصورة تجعلها قطبا عالميا كما

كانت؟

وهل لمليشيات القلم والسيف علاقة بهذه العملية؟

أم هي ظاهرة عابرة؛ نتجت عن التوظيف الاستعماري واستراتيجيات ذراعيه في الإقليم ؛ لا يغذيها التراث؟

أليس في دراسات التراث ما يهدف خاصة إلى استغلاله من أجل تكوين هذه الجيوش التي تحارب شروط الاستئناف ؛ لمجرد أنها تيسر التجنيد للمليشيات؟

وهذه الأسئلة مع الواقع ؛ صنم النخب العربية الذي كتبته سنة 2007, مدخل الضروري لدرس العلاقة بين مليشيات التهديم الذاتي ودرس التراث. لا يكاد يشتغل أحد للتفكير في العرب فاه أي في الاتجاه علمانيا كان صاحبه أو أصلانيا إلا ويقرع سمعك بهبل الجديد مع جوقته أو صيغة النظرية والعملية: الواقع ودوره سواء في فكره الوضعي (نقد التراث في ضوء الواقع (! أو في فقهه الشرعي (تطوير الفقه بفقه الواقع المزعوم () . فكيف نفهم المنزلة التي بات يحظى بها هذا الوثن وهل يدرك المتكلمون باسمه وظائفه الوثنية في خطابهم وفي الوجود؟ ذلك ما أريد أن أدقق معناه فأحدد تصوره وأحصر دلالته قدر المستطاع بعلاج نسقي يبين خواء هذا المعبود الذي بات مطلوب كلا الحزبين المرضعين لجراثيم الحرب الأهلية في البلاد العربية جراثيمها التي تعج بها مزابل الفكر المنحط السائد على معركة نقد التراث المزعومة توظيفا بالسلب عند العلماني أو بالإيجاب عند الأصلاني.

فالمعاني المتداولة عند موثني الواقع سواء كانوا من العلمانيين أو من

الأصلانيين لا تتجاوز الفهم العامي لتصور الواقع . إنها تدور كلها حول أمور ليس لها علاقة بمعانيه في اللسان العربي ولا بمعانيه في القرآن الكريم كما نبينها لاحقا فضلا عن معانيه العلمية والفلسفية بل هي مستمدة من تضمين خفي لمعاني الكلمات الأجنبية التي يترجمون بها في لا وعيهم كلمة الواقع فيغلفون المفهومية العلمية بظرف اللغة الأجنبية: يغصبون فقه اللغة العربية على أن يرطن إفرنجي دون تمكن حقيقي منهما فضلا عن الجهل بطبيعة التصور المثالية التي ترد إليها المعاني الفلسفية كما سنرى . ألست ترى بعضهم يكلمك على فقه الكلمات العربية باشميولوجيا ما يتصوره مقابلا لها في اللسان الفرنسي أو الإنجليزي؟ وحتى في هذه العاهة فإنهم يذهبون إلى أفسد ضروبها وأقلها قربا من الدلالة التي تستمد من العربية. فبدلا من المقابل الألماني +:10/11:61ا62 الذي يمكن أن يقربهم من المعنى العربي لكلمة واقع لأنها تفيد الفاعلية الحقة أو الأثر الذي بالفعل تراهم يذهبون إلى الاستمداد من اشميلوجيا كامة فرنسية ذات أصل لاتيني65© يعني الشيء كامة فرنسية هي ريال 66م بتأجارتيا سا الفشل يمعنى الشيء المادي الخارجي لا بمعنى "الأمر" أو الشيء المجرد جاعلين ما لا يطابق هذا المعنى الفعل وهما في أقصى أحكامهم صرامة على ما ليس بواقعي عندهم وفي أدناها صرامة يقابلون بين ما في الذهن وما في العين اعتمادا على خرافة رد الفكر إلى المرآة المنفعلة التي تعكس الواقع.

لذلك تقفو أثر هذا الصنم لحصر مقوماته بالمقابل مع الدلالة الخفية والوظيفة المنسية لتصور الواقع في اللسان العربي وفي العلم والفلسفة والدين مقوماته التي تعارض أشد المعارضة ما آل إليه أمره في التمثلات العلمية

للمعاني العقلية التي جعلتها نخبنا شعارات فافقدتها وظائفها الحقيقية. وأملنا من القارئ أن يعذرنا فلا يتهمنا بالتعسير فيما يتصوره قابلا للتفسير : فالمسألة بذاتها معقدة ولا ذنب لنا في محاولة اقتصاص كل تشابكاتها بالمستطاع من التحرير الذي يقتضيه التحليل العقلي الخبير . وهذه هي مسائل البحث:

1.مجال الدلالة ببعديه القرآني الخاص والاساني العام.

2. التأسيس النظري في الفكرين الأصلاني والعلماني.

3. التأسيس العملي في الفكرين الأصلاني والعلماني.

4 نتاج التأسيسين على إبداع الأمة الرمزي والفعلي.

5.سبل التحرر من هذا الوثن وآثار التأسيسين. مجال الدلالة القرآني واللساني

البعد القرآني الخاص:

بخلاف المعتاد فإننا نبدا بمجال الدلالة القرآني الخاص لعلتين: فأما العلة الأولى فهي ما يلاحظه أي متصفح معجم لسان العرب من تعذر الجمع بين المعاني الكثيرة والمتناقضة لمادة "و.ق .ع ."في اللسان العربي من دون شواهد متواترة كافية تمكن من حصر الاستعمالات الأساسية للمادة ومشتقاتها شواهد من نصوص موثوق بها من الآداب العربية. فالدلالات التي ينسبها لسان العرب إلى مادة "و. ق . ع." المجردة تبدو عديمة الأصل الجامع لأنها أولا لا تكاد تحصى ولأنها ثانيا غير مصحوبة بشواهد استعمال مقنعة تمكن من تحديد المعاني.

وأما العلة الثانية فهي أن القرآن يمكن أن يعوض فقدان الشواهد لأنه يعتبر حتى عند من لا يؤمن به ويكتفي بتنزيله منزلة النص الأدبي المجرد بديلا ممكنا من الشواهد المتواترة على استعمالات كثيرة لهذه المادة . فهو النص الوحيد الموثوق به أكثر من أي مصدر آخر خاصة وكل علوم العربية فضلا عن جمع الأدبيات واللسانيات العربية متأخر عنه في الزمان وفضلا عن كونه النص الذي ترد فيه مادة وقع ومشتقاتها أكثر من عشرين مرة . فمادة "و.ق .ع ". وردت فعلا أربعا وعشرين مرة في القرآن الكريم منها ثلاث عشرة مرة في صيغة فعلية 9) 2. الماضي و2 فعل في المضارع و22 الأمر) وإحدى عشرة مرة في صيغة مشتقات) 7 اسم فاعل مذكر و2 اسم فاعل مؤنث صار علما على القيامة و1 اسم مرة و1 اسم مكان).

والدلالة تراوح بين الوقوع بمعنى السقوط (مثل قعوا أو وقعت السماء عليهم إلخغ..) والوقوع بمعنى الحصول المجرد الفعلي أو المنتظر) وقع بهم أو وقعت الواقعة) أو بمعنى وجوب الحصول (وقع عليهم القول من جنس حق عليهم القول (وينظر إليها ثلاثتها إما بذاتها أو بمحلها أو بفاعلها أو بمفعولها أو بموضوع فعلها . وكل هذه المعاني لا تتضمن

المقابلة بين ما في الذهن وما في العين فضلا عن المقابلة بين الحقيقة والوهم بل هي تعني وجود علاقة بين حدث وزمان أو بين حدث ومكان بصفات الحصول المجرد أو الحصول المنتظر باطلاق أو بتعيين متردد بين الإمكان والوجوب . وبذلك فإن هذا المعنى المتواتر في الورودات القرآنية يؤول إلى خمس دلالات عنصرية هي: 1.الحصول المجرد 2 الحصول الموجه) الإمكان والوجوب والامتناع) .3 وأثر الحصول في موضوعه

موجها حسب ظرفيه .4 الزماني بتصريف الفعل) وقع يقع سيقع (والزيادة (واقع .5 والمكاني بمشتقات ظرف المكان) موقع .(

قع وقع)

وهذا الحصر شبه النسقي يجعلنا نكتشف المسلك الهادي في الشبكة الدلالية التي يمكن أن تتمحور حولها معاني الواقع فييسر علينا الولوج إلى نظام المجال الدلالي في اللسان العربي الذي يبدو شبه مستحيل لفرط تنوع عناصره واختلافها.

البعد اللساني العام:

رغم ما ذكرنا من تعدد معاني المادة وتعارضها إلى حد يكاد يلغي كل إمكانية لتحديد نواة دقيقة توحد بينها في مجال معين فإن أغلبها يدور حول فعل محدث للصوت وأثره سواء أخذ من حيث ذاته أو من حيث فاعله أو من حيث مفعوله أو متلقيه أو موضوعه أو من حيث جهة فعله المترددة بين الإمكان والوجوب أو من حيث ظرفيه الزماني والمكاني . لذلك فإن محاولة حصر هذه الدلالات ليست مستحيلة إذا عدنا إليها من الفكرة الأولى التي أوحت بها معانيها في النص القرآني معانيها التي توجهنا إلى مزيدات المادة الأبرز الاستعمال السائد على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الكريم خاصة المزيدات الدالة على مستويات التجريد اللساني لأنها علامات تصوير المادة القصدي. وقد يكون من المفيد أن نستعمل طريقة في الحصر المنهجي لخارطة مجال الدلالة تبدأ بعدي المعنى الأقصيين كما يبرزان من أهم مشتقين مزيدين من المادة ثم نرتب ما بينهما كما يفعل الفلاسفة عادة به كل عمليات الحصر الشارط للسبر والتقسيم أو عند

تحديد العلاقة بين متعين الصورة ولا متعين المادة: مثل العلاقة بين متصل الصوت والنغمات أو الحروف أو متصل الفضاء ومنفصل الأشكال الخ:..

1.فمعنى الإيقاع الناتج عن إدراك نظام النقر الموقع للحن هو بداية المعنى المركزي الذي نطلبه أو الحد الأدنى الذي يمكن اعتباره جامعا لكل الزيادات التي تحدد معنى مادة وقع.

2. ومعنى التوقع الناتج عن مفعول إدراك الموقع في نظام الإيقاع - بمعناه المجرد الذي قد يكون جوهر القانونية في الفكر العلمي والفلسفي من حيث هو دالة بين متغيرات الثابت فيها هو علاقة الدالة- على وقوع ما نتوقع مواقعه يمكن اعتباره الحد الأقصى لهذا المعنى المركزي لأنه ينطلق منه إلى مستوى تجريد أرقى.

3. وبين الحدين يمكن تعيين وسط هو الوقع الذي هو في نفس الوقت الصوت الذي يحصل عند الوقوع عامة أو النقر خاصة وأثره في المتلقي بمعنى أول أو بمعنى المعنى.

4. وبذلك نستطيع الوصل بين البداية وهذا الوسط وصلا ينتج عنه معنى وقع الإيقاع في النفس المعينة ومعنى معناه عالم التصورات المجردة التي نفترض لها محلا عقليا هو في الفكر الديني الإسلامي اللوح المحفوظ وفي الفكر الفلسفي الكلاسيكي عالم المعقولات. 5. ومن الوصل بين الوسط والغاية وصلا ينتج عنه معنى وقع التوقع في النفس المعينة ومعنى معناه في عالم التصورات المجردة بمحله العقلي المشار إليه سواء من المنظور الديني أو من المنظور الفلسفي.

1 الإيقاع أو نسق النقر الذي يضبط مدد الزمان ويقيسه

2 والتوقع أو نسق التنزيل في المحال التي يقع فيها النقر نسقها الذي يضبط المكان ويقيسه . وذانكما هما الحدان الأقصيان لمعنى الواقع أعني نسقي ظرف الزمان وظرف المكان

3 أما الوسط بين الحدين على نفس البعد منهما فهو الوقع أو النقرة الناتجة عن السقوط في معناها الأول أو معنى معناها

4. وبين الحد الأول وهذا الوسط نجد معنى الوقع الرمزي أو وقع الإيقاع أي معنى المعنى أو التأثير مرموزا إليه بأثر إيقاع الوقع الذي هو مادي ويعني الطرق والصقل والتثقيف والتحديد

5. وبين الوسط والحد الأخير نجد معنى المعنى الثاني أو وقع التوقع أعني نظام العلامات كما يحصل في توقيع المرء لشيء أو عليه شرطا في كل توقع.

وإذن فالوقع هو النواة المركزية للمعاني لكونه يتضمن المعنى) وهو مادي صرف) ومعنى المعنى (وقد يكون ماديا أو معنويا صرف (في نفس الوقت . وعنه يتفرع معنيان هما الإيقاع ووقعه وكلاهما يمكن أن يكون ماديا كما في الموسيقى ووقعها أو معنويا كما في الترتيب الذوقي عامة دون تعين في مادة بعينها ووقعه الجمالي . وهما يتفرعان عنه رغم كونهما شرطا في نقله من معناه الأولى إلى معنى معناه. ويتفرع عنه معنيان آخران بتوسط المعنيين السابقين هما التوقع ووقعه وكلاهما لا يكون إلا معنويا لأنه فعل عقلي صرف مشروط في كل فاعلية إنسانية نظرية كانت أو عملية لما له من صلة ببعد الزمان المقبل ومن ثم بما لا يمكن أن يوصف بالواقع في معناه العامي عند مفكرينا العلمانيين أو الأصلانيين . لذلك كان المحل

الغائي في الحالتين هو محل المعقولات فلسفيا واللوح المحفوظ دينيا مرورا بالمحل الأقرب أعني النفس البشرية وليس ما يتوهمه علمانيونا أو أصلانيونا تخيلاتهم العامية لصنم الواقع الخارج عن العقل والنص والمحتكم إليه بالخروج من العقل والنص: ليس من خروج منهما إلا بالمعنى المجازي الذي يصف موقفهم بكونه خروجا عن العقل والنص بمعنى فقدان معايير العقل والنقل النقية وضوابطها السوية.

جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس النظري

ليس في المعاني المتداولة عند موثني الواقع أي رائحة من كل هذه الدقائق بل هي لا تتجاوز الفهم العامي لتصور الواقع العملي الذي هو دون خيال الطفل . فهي تقتصر على المقابلة بين ما في الذهن وما في العين اعتمادا على خرافة رد الفكر إلى المرآة المنفعلة التي تعكس الواقع حتى وإن حرفت العكس بعض المواقف الإيديولوجية التي يزيحونها بوهم:

التحليل النفسي أو

2 التأويل الاجتماعي أو

3 النقد الثقافي.

وتلك هي ثلاثية الأدوات التي يزعمون استعمالها دون سلطان حقيقي عليها ولا فقه لشروطها . فهم يدعون أنهم يحتكمون إلى الواقع بواسطتها عند نقد النصوص والمواقف احتكاما يصلهم وصلا مباشرا بالواقع الصلب المعرف من الأوهام والأحلام التي ينسبونها إلى غيرهم ممن يجادل في تصورهم للواقع . ورأيي أنهم يجهلون مفروضات هذه الأدوات إذ إنهم لو كانوا

يفهمونها بمقتضياتها النظرية حقا لعلموا شروطها التي ترفض تمام الرفض المدلول العامي للواقع . فواقعها هو المجرد النظري المحدد لبنية النفس في الأداة الأولى والمحدد لبنية المجتمع في الأداة الثانية والمحدد لبنية المنظومات الجامعة بين محددات البنيتين السابقتين أعني المجرد المطلق المحدد لبنية الترميز في الأداة الأخيرة.

فهذه النظريات النقدية جميعا تخلصت مما تردى إليه فكر أنصاف المثقفين من عامية مثلها نظرية الانعكاس التي تجاوزها حتى الفكر الماركسي البدائي . فلا واحدة منها تعارض نصا بواقع غير نصي بل هي جميعا تعارض نصا (-موضوع) بنص (-ما بعد موضوع) أو نظرية موضوع بنظرية ما بعد موضوع . مراجعة نص بواقع غير نصي أمر ممتنع بالذات إذ لا نخرج من النص المنقود إلا إلى نص بديل هو النص المؤسس لفعل النقد؛ نص النظرية التحليلية أو نص النظرية التأويلية أو نص النظرية النقدية وجميعها نصوص أكثر تجريدا من الموضوع الذي تنطبق عليه.

كل هذه النظريات تحررت من صنم الواقع بالمعنى العامي الذي يحاكم به علمانيونا التراث واختارت الواقع بالمعنى الذي حاولنا تحديد مقوماته من منطلق نص القرآن الأمين وفقه اللسان العربي المبين . لذلك حق لنا أن نقول إن أقل الناس دراية بالعلوم الحديثة هم أكثرهم كلاما عليها . وهم دون شك أكثرهم عقما لأن غاية ما يعلمونه هو ما يشبه فعل الميكانيكي الرعواني الذي يطبق وصفات لإصلاح السيارات ولا يرتفع فكره إلى النظريات في الآلة أو فعل الممرض الذي يطبق الوصفات ولا يرتفع إلى فن الطب فضلا عن علم الأحياء. والغريب أن الأمر نفسه هو ما حصل منذ

القرن الخامس الهجري الذي اكتمل فيه استقلال الفكر الفلسفي العربي عن مجرد التعلم من اليونان بعد اكتمال مرحلة التقويم النقدي للتراث اليوناني بخلاف ما يلوكه محرفو تاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية. فقد كان أكثر الناس إبداعا للعلوم أبعدهم عن اجترار مبتذلات الدروس الفلسفية الرسمية) الفلاسفة بالمعنى المتعارف (وعن كثرة الهذيان بالعقلانية) المعتزلة والباطنية) . فكل المبدعين في العلوم المنتسبة إلى الفلاسفة لم يكونوا من الفلاسفة ولا من المعتزلة بل من فرق أخرى وأغلبها أشعرية أو قريب من العقلانية النقدية التي أسستها: فالبيروني وابن الهيثم والطوسي والفلكيون والأطباء الكبار بعد سقوط بغداد لا ينتسبون إلى الفلاسفة الذين كانوا شراحا لمدونة أرسطو لا غير ولا من الاعتزال الذي لم يتجاوز دعوى العقلانية إلى العقلانية.

أما المحاولات النقدية الجدية للفلسفة التقليدية وتأسيس العلوم التي هي ما اختص المسلمون بإبداعه قبل سواهم من الأمم-حتى إنه يمكن القول إن نسبة دور المسلمين في تأسيس علوم الرمز والتاريخ إلى تطور العقل الإنساني هي عينها نسبة دور اليونان في تأسيس علوم المنطق والطبيعة-فإنها كلها بدون استثناء أشعرية الهوى والموقف النقدي من الفلاسفة والاعتزال : فنقد الميتافيزيقا) تهافت الفلاسفة) ونقد الميتاتاريخ (فضائح الباطنية) ثورتان غزاليتان وعلوم الرمز والآداب (الجرجاني (والتاريخ (ابن خلدون) وضعها مفكرو الأشعرية الذين هم أقل الناس ثرثرة حول العقلانية بل وأكثرهم نقدا لها لكونهم أدركوا حقيقتها وشروطها فعملوا بها بخلاف المقتصرين على الدعاية لها دون فهم ولا دراية بشروطها وحقيقتها. وبين

أنه لا علاقة لهذا الوثن بما يفهمه أي عاقل من عبارة القرآن: (إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع» (الذاريات 6 (بمعنى توقع يوم الحساب وانتظاره باعتباره أمرا لا شك فيه عند المؤمن به لكونه سيحصل كما يتوقعه بمعنى انتظار المؤمن لما لا ريب

فيه إلى حد يفوق توقع العالم لما تقتضيه النظرية العلمية . فبما هو توقع لأمر الاستقبال ليس هو بعد واقعا بمعنى الواقع عند هؤلاء العامة الذين يتكلمون بدعوى العقلانية بلا عقل فضلا عن كونه مجرد وهم في نظرهم إذ هو يتكلم في البعث الذي يعتبرونه خرافة. كما لا يمكن أن يفهموا من الواقع ما يمكن أن يشتق منه مدلول "فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم") الواقعة75 (لأن القرآن عندهم كلام محمد ومحمد أمي لا يمكن أن يكون عالما بدلالة مواقع النجوم وقيمتها في الفلك العلمي . لذلك فلا يكون المقصود في رأيهم إلا المعنى السحري للتنجيم . وذلك عين اللاواقع لأنه من أوهام المنجمين!

وهذا "الواقع" الصنم هو بهذا الفهم مصدر المعايير التي يحكمها مؤولو القرآن والسنة وكل التراث مؤولوه من دجالي الزمان:

1 العلمانيون يؤولون من هذا المنظور العامي وبالسلب المطلق استثمارا للتاريخية التي تحقق عندهم التخلص من المقدس كما يفعلون عندما يرجعون النص إلى ظروف الحصول (بالمعنى الماركسي (وأسباب النزول (بالمعنى التقليدي المردود إلى المعنى السابق) . وقصدهم إلغاؤه لأن مفعوله في زعمهم يزول بزوال ظروف الحصول وأسباب النزول : أمثال ناصر حامد أبي زيد وهم قائلون بقراءة ماركسية لماضي النص أي الفهم

بمؤثر الزمان.

2 الأصلانيون يؤولون من نفس هذا المنظور العامي وبالإيجاب المطلق استثمارا للقدسية التي تحقق عندهم التخلص من التاريخ كما يفعلون عندما يتصورون أن لهم فقها للواقع ينبثق من تأويل الأحكام بما يماشي الزمان: أمثال كل الفقهاء المزعوم متنورين وهم في الحقيقة قائلون بقراءة ماركسية في مستقبل النص أو التطوير بمؤثر الزمان .

لذلك كان كلا الاستثمارين العلماني والأصلاني العائق الأساسي أمام نشأة الفكر المبدع عند كلا الحزبين النافيين لشروط التعالي الذي يؤسس للإبداع عامة والعلمي والديني على وجه الخصوص فضلا عن كونهم المحرضين على الحرب الأهلية فيما وصفناه سابقا بالدنكيخوتية العربية الحالية وصفا فينومينولوجيا وعللناه تعليلا جينيانولوجيا . وتلك هي علة سعينا إلى محاولة تحليل هذا المفهوم تحليلا فلسفيا يحرر الفكر العربي من وثن الواقع العامي فيعيد إليه حرية الفكر المبدع الذي يمتنع من دون التعالي والمقدس حتى لو اقتصرنا على وظيفة الخيال في الإبداع ولم نذهب إلى تسليم المؤمن بعكس العلاقة بين الطبيعة والتاريخ وما بعدهما نسبة الوجود الحق إلى الثاني والوجود الخلب للمتقدمين عليه.

وقد اعتمدنا على مجال الدلالة اللساني الخالص بعد مجال الدلالة القرآني لتحديد هذا المفهوم تمهيدا لطلب البديل مما تعطل من فعاليات حضارتنا في التأسيس الذي لا نختلف في ضرورته مع الحزبين رغم رفضنا لنهجهم الخاطئ . وبذلك تكتمل سلسلة النصوص التي عالجنا فيها هذه المسألة علاجا؛

1.يصفها فينومينولوجيا في فينومينولوجيا الدنكيخوتية العربية

2. ويعللها تصوريا في مقامة الراء الجاحظية

3. ويشخصها رسميا في باطنية الفلاسفة وظاهريتها

4. ويعللها تاريخيا في جينيانولوجيا الليبرالية العربية 5. لنتصل إلى الغاية وهي تأسيس المراحل السابقة على تعليل شارح لنص الواقع.

تبين إذن من المعاني التي استخرجناها من تحليل الدلالات القرآنية واللسانية أن الواقع ليس هو ما يقابل ما في الذهن فضلا عن أن يكون ما يقابل ما في الوهم منه بل هو شبكة مثالية من البنى المجردة التي تتقدم على هاتين المقابلتين وتعللهما : إنه يقبل التشبيه بما أطلق عليه أفلاطون عالم المثل التي بالقياس إليها يحكم للأمر من الأمور بالوجود أو بالعدم ويرتب في سلم الحقائق من أدناه إلى أقصاه أو بما أطلق عليه القرآن الكريم اسم اللوح المحفوظ الذي بالقياس إليه يتحدد الخلق) العالم الطبيعي والنظر) والأمر ([العالم التاريخي والعمل (ليصبح السعي لعلمهما والعمل بسننها ممكنين . وبهذا المعنى فإن الواقع يمكن تعريفه سلبا وإيجابا بالصورة التالية:

فليس هو العالم الطبيعي كما يتوهم الحسيون بل هو منظومة قوانينه الرياضية ومنطقها (وذلك هو موضوع العلوم التي نشأت مع مبدعي الفرضيات التحليلية التي تبدو منافية لكل واقع كالخلاء المطلق والزمان والمكان المطلقين أولا ثم كالهندسة الرايمانية لاحقا وهي أمر ذهني بل وأحيانا وهمي من منظور الواقعيين الأغفال)

وليس هو العالم التاريخي كذلك كما يتخيل الماديون الجدليون بل هو منظومة قوانينه التي تحقق التكامل بين محددات تاريخ الإنسان الطبيعي ومحددات تاريخه الثقافي ومنطقها) وذلك هو موضوع العلوم الإنسانية التي نشأت مع مبدعي الفرضيات التأويلية التي تبدو منافية لكل واقع كقوانين الإنتاج المادي أو الاقتصاد أو كقوانين الإنتاج الرمزي أو الثقافة في مقدمة ابن خلدون كل ذلك من الذهنية التي ينفيها أغفال الواقعيين .(

الواقع هو إذن أمر لا يوجد إلا في النظام الرمزي (أي كل التراث الإنساني) الذي تكون منه صورة تأويلية في الذهن عند من لا يؤمن بما وراء العالم الطبيعي وما وراء العالم التاريخي . وليس لهذا النظام وجود خارجي بين هذين العالمين يمكن للسخفاء أن يخرجوا إليه منه ومن تأويله بعقولهم ليقايسوا به النصوص التي يحاكمونها: فهم أقصى ما يمكن أن يفعلوه هو أن يحاكموا نصا بنص في ضوء نظام تصوري ورمزي لا غير . وكنا نقبل أن نخوض معهم لو زعموا أنهم يحاكمون نظام النصوص الدينية بنظام النصوص العلمية أعني نظام الفرضيات الرياضية لعلم الطبيعيات ونظام الفرضيات السياسية لعلم التاريخيات أو يحاكمون النصوص الأدبية بالنصوص الفلسفية التي هي نظام الفرضيات الرمزية لعلم الرموز والفرضيات العقلية لعلم المنطق . لكنهم أبعد الناس عن هذه الأصناف الأربعة من العلوم؛ الرياضيات والسياسيات والرمزيات والمنطقيات لأن التمكن منها لا يكفي فيه مضغ الإيديولوجيات إذ هي ولا شيء سواها يؤلف نسيج الواقعيات التي هي عين المثاليات!

هم يتصورون الفاعلية في التخبط العملي على غير علم وينسون أن وضع

نظرية اقتصادية واحدة يمكن أن تغير كل العالم الاقتصادي أكثر مما تفعل كل النضالات النقابية التي يتصورونها فاعلة للتاريخ دون سواها ؛ فنظرية كايناس مثلا حققت للعمال بتعديل النظام الرأسمالي ألف ضعف ما كان يمكن أن يحققه النضال النقابي الذي يمكن أن يحقق زيادة طفيفة في الأجور لقطاع معين من العمال بدل النظرية المتكاملة للاقتصاد الكايناسي . ونظرية واحدة في الفيزياء يمكن أن تحقق ثورة في الحرب أو في الاقتصاد . ونظرية واعدة في الأحياء يمكن أن تشتق ثورة في الطب والصحة تغذية وعلاجا أو الزراعة تنمية وتطويرا.

ومجمل القول ومفصله هو أن العقل لا يؤثر فيما يسمونه الواقع مباشرة بفعل مادي أو نضالي واقعي كما يتوهمون بل هو يؤثر في الواقع النظري بالأدوات النظرية التي تمكن من فهم آليات الواقع المثالية فتستطيع من ثم إبداع أدوات مادية تفعل في الواقع العامي فتغيره بما أبدعته من أدوات الفعل فيه . وبذلك يمكن لمهندس واحد أن يوازي فعله في الحرب فعل مليون عسكري عامي أغلبهم يكون في الحرب مجرد آلة حاملة لآلة. ويكفي أن نذكر أسطورة تنسب إلى أرخميدس هزيمة جيش كامل في شواطئ صقلية بنظرية المرايا المحرقة(وحتى ما في القلوب من إيمان يجعل العامة أكثر فاعلية من المثقفين فإنه عامل روحي مشترك بين المهندس المبدع والجندي الصامد . فالأول يبدع بدافعه الروحي والثاني يصمد بحرارة الإيمان . ثم إن هذا العامل النفسي هو بدوره ليس من الواقع العامي حتى وإن بدا أكثر تأثيرا في العامة -في ظن العلمانيين الذي يحتقرون المعتقدات لحسبانهم تأثيرها في العامة دالا على عاميتها - بل هو

من الواقع الروحي المجرد: المعتقدات التي في القلوب.

والمعلوم أن نسبة الإبداع الرياضي (بمعنى السنن المتعلقة بنظام الظاهرات الطبيعية في تصور نيوتن أو أينشتاين وكل الأنساق التي يضعها الرياضيون نماذج لمجريات الأمور في العالم الطبيعي من منطلق نظام مثالي (إلى الطبيعة هي عينها نسبة الإبداع السياسي (بمعنى السنن المتعلقة بنظام الظاهرات التاريخية في تصور أفلاطون أو ابن خلدون أو كل الشرائع من حيث هي سيناريوهات لمجريات الأمور في العالم التاريخي من منطلق نظام مثالي .(وهم يرفضون أن يفهموا هذه الحقائق أو لا يستطيعون السمو إلى فضائها الرحب إذ لو فعلوا لاضطروا في تلك الحالة إلى التخلي النهائي عن صنمهم وأسطورة الاحتكام إليه في تعليل النصوص وتأويلها. ولشرعوا في العمل الجدي للإبداع العلمي بدل مضغ المبتذلات مما أكل عليه الدهر وشرب من النظريات التي شبعت موتا . فالنصوص عامة والنصوص المقدسة على وجه الخصوص هي التي تصنع الإبداع الذي يصنع الواقع المجرد الذي أشرنا إليه فيمكن من الفعل في الواقع العامي الذي يخرفون حوله ويقرأون تعاويذ جهلهم بمعاني التصورات الفلسفية التي يستعملونها.

جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس العملي

ولكي نثبت النتيجة التي ختمنا بها الفصل السابق أعني دور النصوص عامة والنصوص المقدسة خاصة سننظر في هذا الدور التأسيسي من المنظور العلمي سواء انتسب إلى الفكر الديني أو إلى الفكر الفلسفي . ولنطلب النتائج التي تترتب على منطق أصحاب الصنم الواقعي من انعدام الشروط في التعامل مع واقع يمثل الآخر بالإضافة إلى النصوص التي ستحاكم في

ضوئه . فما الذي يمكن أن يكون النسيج اللاحم بين مكونات هذا الواقع وعناصره التي من دون نسيج لاحم تذروها رياح فوضى الواقع فوضاه التي يتخلص منها حتى الفكر العامي بنسيج يحقق التلاحم الضروري ولو بفنيات الخرافة والأدب الشعبي؟ أليس هذا الواقع من دون التلاحم الرمزي كحبات الرمل التي لا يصل بينها واصل منطقي معين عدا عصف الرياح حباته التي تكدس بمفعول خارجي آلي تحكمه ضرورة عمياء تتشكل بمقتضاها الكثبان الزاحفة على الوعي المدرك لها؟

أليس تقدم التصورات التي يمكن أن تكون على الأقل تصورات في نصوص أسطورية هو الذي ينتظم به سلوك الإنسان إزاء الكثبان الزاحفة على رحى وعيه حتى لا يصاب بالجنون أمام إثارات المدركات الحسية التي تهجم عليه كالسيل العرم؟ ثم أليس عمله المعرفي والنقدي بعد ذلك هو الإصلاح المتصل لهذه التصورات الأسطورية بعملية نقد منطقية وتجريبية مبتدئها نصوص أخرى يفعلها لتكون دارقته في التعامل مع شلال المعلومات الفوضوية الواردة عليه مما يسمونه الواقع أعني السيلان الأبدي لفوضى المدركات؟

هذا بالنسبة إلى التعامل النظري أو المعرفي مع المدركات . فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى التعامل العملي مع العوامل المؤثرة في حياة الإنسان العضوية والخلقية وشروطهما سواء كانت ذات صلة مباشرة بالأفراد أو من حيث صلتهم بالحياة الجماعية؟

هل يمكن للإنسان أن يتعامل مع هذه المؤثرات وهو خلو من تصور ما قد يكون محفوظا في نص أو فيما يشبه النص أعني في ذاكرته التي تراكمت

فيها تجارب عامة ربي عليها وتكون كالحشية الدارقة بينه وبين السيلان الأبدي لمجهول التدفق "الخارجي" للواقع بالمعنى العامي؟

وهل موقفه النقدي -في حالة فشل ما عنده من تصورات في التعامل -يمكن تصوره منطلقا من الواقع أم من نص فرضي يبدعه العقل الإنساني حشية دارقة بديلة هي في الحقيقة منظومة السيناريوهات الشرطية (إذا...إذن) التي يقتضيها التنسيق المخلص من الفشل دون أن يكون للفكر القدرة على الخروج من النص المكتوب أو المفروض للتعامل مع هذا المجهول المسمى في عرف أصحابنا واقعا في حين أنه ليس شيئا آخر غير فشل النص أو البناء المنطقي والرمزي للتعامل مع شلال الإدراك. أما وظيفة النصوص المقدسة فهي تأسيس الوجود مثل وجود الذات ووجود الموضوع فضلا عن تأسيس شروط إمكان قدرة الذات على التعامل مع الموضوع وقابلية الموضوع على التعامل معه ؛ تصور الحياة الإنسانية من غير نص مقدس مستحيل فعلا (لا وجود لعمران من دونه بل المعلوم من التاريخ) وتصورا (لا يمكن تصور بشر مجتمعين من غير منظومة قواعد يقدسها الجميع شرطا به التعايش والتعاون والتآنس من جنس العقد بينهم ويضمنه ما يؤمنون بأنه سيد الجميع (. لذلك فالنص الديني هو شرط الوجود الإنساني القادر على الأسئلة التي نمثل بمجموعها جوهر الإنسان: . المسألة الذوقية ولها صلة مباشرة بوظائف قيام النوع أعني اللذة الجنسية (النوع الأول من القيم الجذرية) 2 المسألة الرزقية ولها صلة غير مباشرة بقيام النوع من خلال قيام الأفراد أعني الغذاء) النوع الثاني من القيم الجذرية) . 3. ومسألة السلطان على الذوق) النوع الأول من القيم التي

من القوة الثانية لأنها قيم قيم الذوق؛ أو سلطان التربية الروحية للإنسان (٠ 4 ومسألة السلطان على الرزق) النوع الثاني من القيم التي من القوة الثانية لأنها قيم قيم الرزق: أو سلطان التربية السياسية للإنسان). 5.ومطلق السؤال أو مسألة الوجود ومعناها وبها يكون الإنسان قادرا على كل هذه التمييزات ومن ثم فنصها يتقدم على كل واقع خاصة وهو يعيد الإنسان إلى الترتيب السوي بحيث تتقدم المباشرة الكلية على اللامباشرة الكلية تحريرا إياه من تقدم الأدوات على الغايات بسبب المباشرة العينية الرزق وسلطانه على عدم المباشرة العينية في الذوق وسلطانه: لذلك فإنه لا خلو حضارة من النص المقدس أو ما يقوم مقامه لأن مجرد التعامل مع الواقع الصنم ينبغي أن يكون ذا سنن يحددها نص ضابط للتعامل وتلك هي الوظيفة الرئيسية للمقدس الدال كليا على كل تعال) عند الجماعات (والشارط له جزئيا) عند الأفراد .(

النتائج في إبداع الأمة الرمزي والفعلي

لا بد إذن من إخراج الأمة من ركام الثرثرة الإيديولوجية لكلا الحزبين الأصلاني والعلماني وثمرته أعني الحرب الأهلية في المجتمع المدني والسياسي لنتحرر من الواقع العامي فيصبح الإبداع المؤثر في الواقع بمعناه الفلسفي والديني ممكنا . فليس المقصود بإبداع الأمة الرمزي والفعلي لذاتها إلا دورها في الإبداعين اللذين يمثلان كيانها الحي وقيامها التاريخي ؛ فذلك هو معنى وجود الأمة الحرة وهو عين فعاليتها التاريخية بمستوييها الرمزي والفعلي . فقيام الأمم يعتمد على الخلق الذاتي المستمر من خلال مقومات الوجود التاريخي المستندة إلى مثاله ما بعد التاريخي . ومن دون

ذلك لن تبقى الأمم ذات قيام مختلف عن قيامها العضوي بل حتى هذا القيام فإنها تفقده إذا لم يكن لها ما تلتحم به عناصرها ليحصل المزاج أو الجماعة ذات الذاتية المتعينة التي تشغل أحيازا تخصها في الزمان (تاريخها (والمكان ([جغرافيتها) وفي السلم (منزلتها بين الأمم) وفي الدورة (تبادلاتها مع الكون) وفي الوجود (كل العناصر السابقة في قيامها الفعلي والرمزي أي في هويتها وفي تصورها لهويتها .(

وهذه المقومات اللاحمة تراوح صيغها بين الأسطورة والمعرفة العلمية حدين أقصيين متساوقين وليس متواليين فحسب وهما حدان أقصيان يصلهما وسيطان هما حدث التاريخ الفعلي وقبله غزل النسيج الرمزي . ويجمع تلك المستويات كلها أصلا لها وأساسه نص الأمة المقدس؛ النص المقدس هو القالب والحدان هما الأسطورة والعلم والوسيطان هما الإبداع الرمزي والإبداع الفعلي في حدث التاريخ. وهو لا يتضمنها من حيث هي حقائق حاصلة بل من حيث هي مطالب للتحصيل من دونها لا تقوم الهوية الفاعلة ولا تثبت الهوية المنفعلة في لحظات كبوتها . وقد حاول ابن خلدون تحديد آليات تحقيق هذه المقومات اللاحمة تحديدا سماه "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني ".

ولعل عمق الثورة الخلدونية وعجلة نجوم الفكر العابدين لصنم الواقع قد حالا دون فهم أبعادها الأساسية التي تؤسس لنظرية اللواحم التي من دونها لا يمكن فهم العلاقة بين مقومات الوجود الإنساني . فهذا الفهم يحول دونه ومفكرينا مقابلتهم بين صنم الواقع والنظام الرمزي للإدراك الإنساني هذا النظام الذي قتلوه فصار عندهم تراثا بمعنى لا يشبه نظرهم نظر

المستشرق إليه إلا من حيث الموقف لكنه دونه من حيث الكثافة العامية. فهم ينظرون إليه بمنطق الاثنولوجي الذي يكون التراث المدروس عنده ظاهرة خارجية يتعامل معها بمحاولة الخروج من تراثه.

لكن الإثنولوجي الغربي صادق مرتين وهم كاذبون مرتبن : فهو صادق من منطلق تراث الذات وصادق من منطلق محاولة الخروج إلى تراث الموضوع . وهم كاذبون في الحالتين: فلا هم مستوعبون تراث الغرب المحتكم إليه ولا هم متمكنون من فنون الخروج الإثنولوجي . ثم إن الموقف الإثنولوجي هو نفسه مرحلة من مراحل الوعي الحضاري تتجاوز به الحضارات مرحلة الانغلاق على الذات سموا إلى الكلية البشرية: وهو أمر تقدم حصوله في حضارتنا فعليا) تاريخ الشرق الأدنى متعدد الملل والأعراق والحضارات) ومبدئيا) الإسلام يعتبر التعدد سنة إلهية بل هو يعتبر البشر ما خلقوا إلا لذلك . لذلك فهو يدعوهم للتعارف ويساوي بينهم (ثم وعيا علميا (فيما يشبه الدراسات الاثنية عند الرحالة العرب والمؤرخين والجغرافيين). ولو انطلق مفكرونا العلمانيون والأصلانيون من هذه التجربة لكانوا أكثر توفيقا . لكنهم عكسوها فصار الموقف الإثنولوجي لا يعني عندهم الخروج من ثقافة الذات إلى ثقافة الموضوع بل الاندماج في ثقافة ذات مستوردة لإدماج الثقافة الموضوع فيها أي تحويل استلابهم إلى معيار لتقويم التراث) لذلك فمحاكمتهم بخلاف الموقف الإثنولوجي السوي عند بعض المستشرقين ذوي النزاهة العلمية مشوهة مرتبن : فلا الوعي بتراث الذات ولا الوعي بتراث الموضوع بحاصلين وإنما الأمر يقتصر على مقارنة جهولة وجهلاء بين مجهولين) التراثين (بأدوات جاهلية) أي عنيفة رمزيا وماديا) فصار نص

الماركسية واقعا يقاس به نص القرآن عند كل مؤول خرفان دون حاجة إلى مزيد بيان.

ولما كان التراث لا يفهم إلا بذاته المتجاوزة لذاتها من ماضيها إلى مستقبلها الذي تطالبه من كلي التجربة الإنسانية - التي لا توجد إلا في المثال أعني الواقع بالمعنى الفلسفي الحقيقي المقابل تمام المقابلة للمعنى العامي عند مفكرينا (ولعل من يفهم هيجل يدرك أنه لا يعني بمعادلته بين العقل والواقع شيئا آخر غير ما شرحنا) - وليس من تجربة عينية تحاكيها فإن حاضر التراث إذ يبدع مستقبله بمقتضيات تأويل ماضيه هو الوحيد القادر على الفهم الأصيل : ومعنى ذلك أن كل نقاد التراث لا يمكن أن يسمع لهم ما لم يكونوا مبدعين لمستقبله من تأويل ماضيه من خلال الالتزام بحاضره لا الانمحاء في حاضر غيره . أما من يتخلى من الحاضر فيستبدل المستقبل الذي ينبغي أن يتمخض عنه الإبداع يستبدله بمحاكاة الماضي سواء كان أهليا) الأصلانيون (أو أجنبيا) العلمانيون) فإنهم أبعد الناس عن الفكر ولا يستحقون الذكر. لذلك عدنا إلى الحضارة العربية الإسلامية تأسيسا للكون معين المقوم الذاتي (الذات القارئة) الذي تكون عودته على ذاته من حيث هي المقوم الموضوع) الذات المقروءة) عين التواصل الذي يجعل الحضارة ذاتية التطور. وأفضل من يمكن أن يمثل هذا التوجه في مجالنا المتعلق بالواقع النظري للوجود التاريخي للأمم هو ابن خلدون . فعمله النظري في المقدمة يساعد على تحديد هذه اللواحم لأنه هو أول من حاول أن يجيب عن هذه الأسئلة التي اعتبرناها جوهر الإنسان من حيث هو صلة بين التاريخ وما بعده بعد أن مهد له الطريق أعلام

المدرسة النقدية بدءا بحجة الإسلام وختما بشيخ الإسلام.

ويمكن إجمال المسائل الموصلة إلى تحديد المقومات اللاحمة في نص ابن خلدون إجمالها في النقاط التالية بدءا بما يبدو عرضيا إلى أكثرها جوهرية:

1. ما علة ازدواج الاسم ؛ علم (1) العمران البشري و(2) الاجتماع الإنساني؟

2 وما علاقة ذلك بطبيعة الثورة المعرفية التي يسعى إليها ابن خلدون في مشروعه النقدي؟

3. وما علاقة الازدواج بالثورة العملية التي يسعى ابن خلدون إلى تحقيقها في مشروعه الإصلاحي؟

4 وما صلة هذا الازدواج بالتطابق الذي يجده ابن خلدون بين الأمر الشرعي والأمر الوجودي في فلسفة التاريخ التي يعتمد عليها؟

5.وما العلة في تركيز ابن خلدون على كونية الموضوع وعلمه رغم انطلاقه من البحث التاريخي الإسلامي؟

يتصور العجلون أن ازدواج الاسم في علم ابن خلدون مجرد ترادف أو إطناب بلاغي في حين أنه دال على أصل عميق يحدد مستويات الموضوع الذي يدرسه العلم الجديد ومن ثم البنية المجردة التي تحدد الواقع الحقيقي وراء ظاهر التاريخ الإنساني في الكلام الذي من جنس إيديولوجيات المتكلمين على الواقع العامي وصنمهم الذي تفغر له كل الأفواه بانشداه الغباء لا اندهاش الذكاء فابن خلدون يعرف موضوع علمه بكونه ينتج في الوجود الإنساني عن "التساكن لقضاء الحاجات" وعن "التساكن للأنس

بالعشير" . فالتساكنان في الموضوع يناظران وجهي العلم : التساكن الأول يناظر وجه العمران البشري والتساكن الثاني يناظر وجه الاجتماع الإنساني في اسم العلم . والتعاون يتعلق بأدوات الوجود التاريخي للإنسان أدواته المادية أي بالرزق أو الاقتصاد . والتآنس يتعلق بغايات الوجود التاريخي للإنسان غاياته الرمزية أي بالذوق أو الثقافة. وهذان هما مادة العمران البشري والاجتماع الإنساني: الاقتصاد والثقافة.

لكن التساكن من أجل التعاون) أدوات الحياة الإنسانية) والتساكن من أجل التآنس (غايات الحياة الإنسانية) يقتضيان كذلك التنافس المحمود ولا يخلوان من بعض ما ليس بمحمود في التنافس على الأدوات والغايات خلال تحقيقهما . لذلك فالإنسان يحتاج إلى سلطان ينظم التعاون والتآنس فيشجع التنافس المحمود ويعالج نتائج التنافس المذموم: الوازع الزماني والوازع الروحاني . فيصبح التعاون بحاجة إلى سلطة تنظمه وتزع المتنافسين بعضهم عن البعض . وذلك هو جوهر السلطة السياسية أو الدولة. ويصبح التآنس بحاجة إلى سلطة تنظمه وتزع المتنافسين بعضهم عن البعض . وذلك هو جوهر السلطة الروحية أو التربية) التي هي في أغلب مراحل التاريخية لصيقة بالمؤسسة الدينية) . وهذان هما مقوما صورة العمران البشري والاجتماع الإنساني ؛ الدولة والتربية.

أما وحدة المستويات الأربعة المقومة لموضوع العلم أعني المادة بشرعيها) الاقتصاد والثقافة) والصورة بشرعيها) الدولة والتربية) فليست هي شيء آخر غير الجماعة (سواء كانت الجماعة المعينة لها مكان وزمان محددين أو الإنسانية كلها المعمور من الأرض وخلال كل التاريخ الإنساني) من

حيث هي مصدر السلطات وموضوعاتها مصدرهما الذي يتراءى في الوعي الجمعي ترائيا هو جوهر النصوص المرجعية أو المقدسة: فالجماعة هي المشرع الفعلي في مجالات الرزق والذوق والسلطان على الرزق والسلطان على الذوق إذا كانت جماعة حرة وفاعلة في التاريخ بأدواته من أجل غاياته ولكن من خلال وعيها بإرادتها في نصوصها المقدسة وعيا يراوح بين الحدين اللذين وضع ابن خلدون التاريخ بينهما من حيث ظاهره الأدبي وباطنه العلمي . وذلك ما كان ابن خلدون يسعى إلى تحقيقه في مشروعه الإصلاحي بالنسبة إلى المسلمين إصلاحا يعتمد على علاج الآليات اللاحمة بمستوييها المضاعفين أي آليات الصورة وهي الدولة والتربية وآليات المادة وهي الاقتصاد والثقافة مع ربطها جميعا بآلية الآليات المطلقة آلية اللاحم الديني الذي تتأسس عليه في ثورته الدولة والتربية والاقتصاد والثقافة التي لا يمكن إصلاحها إلا بإصلاحه : لذلك كان الدافع العملي لثورة المقدمة بالإضافة إلى الدافع النظري بيان الحاجة إلى الحرية الاقتصادية والخلقية والسياسية والفكرية في صلتها مع مقاصد

سبل التحرر من صنم العلمانيين والأصلانيين. أو الثورة المعرفية ومشروع الإصلاح العملي :

ما العلاقة بين نقد ابن خلدون للمؤرخين في بداية المقدمة) نقد النقل الوثوقي الذي يغلب على الفكر الأصلاني (ونقده للفلاسفة في غايتها (نقد العقل الميتافزيقي الذي يغلب على الفكر العلماني (؟ مسألة غامضة أهملها نجوم الفكر الخلدوني لفرط واقعيتهم لكأن الأمرين ليس بينهما رابط . فالرجل أراد أن ينقل التاريخ من جنس الأدب -) ظاهر التاريخ) إلى

جنس العلم ("باطن التاريخ) واعتبر ذلك عملية ستجعل التاريخ من علوم الحكمة أي من العلوم الفلسفية. والسؤال هو هل كان ذلك يكون ممكنا لو بقيت الفلسفة على ما كانت عليه قبله أي على الصورة التي كانت تستثني انتساب التاريخ إلى العلم؟ الجواب السالب هو الذي يوصلنا إلى طبيعة العلاقة الخفية بين النقدين العلاقة التي لم يفهمها كل من يزعم أن ابن خلدون فيلسوف بالمعنى التقليدي الذي كان سائدا بين معاصريه أعني من أرسطو إلى ابن رشد إذ أن هذه الفلسفة لم تستثن التاريخ من مجالها فحسب بل هي نفسها صارت غير تاريخية(بل إن بعضهم -لسخفه - يزعم أنه ما كان ابن خلدون ليكتب المقدمة لو لم يكن قد تحرر من الأشعرية فصار يقول بالسببية الفلسفية التي يعتبرونها قانون صنمهم الواقع!

لم يهم هؤلاء أن الفلسفة لو بقيت محصورا علمها في الكلي والضروري بالمعنى التقليدي لامتنع أن يصبح التاريخ من مجال معرفتها . لذلك كان نقد الفلاسفة (وهم علمانيو عصره (في المشروع الخلدوني متقدما على نقد المؤرخين (وهم أصلانيو عصره) رغم أن هذا جاء في مقدمة المقدمة وذاك جاء في بابها الأخير في رفع التاريخ إلى العلمية لتخليصه من الأسطرة الأدبية العقيم كان يقتضي خفض الفلسفة إلى العلمية لتخليصها من الأسطرة الميتافيزيقية العقيم : العلمانيون يعود فكرهم إلى الأسطرة الميتافيزيقية العقيم والأصلانيون يعود فكرهم إلى الأسطرة الأدبية العقيم . وهما أمران متلازمان ومشروطان في استبدالهما بالتنظير العلمي الذي هو الأسطرة الأدبية والعلمية المبدعة بل هما نفس الثورة للتخلص من ضربين من الأسطرة العقيم المعتمدة إما على آليات المجاز التي تسمح بها اللغة

العادية أو على آليات المجاز التي تسمح بها اللغة العالمة في ذلك العصر حتى يتمكن من تأسيس التنظير العلمي أو الأسطرة المبدعة التي تحقق ثورة في الثقافة العربية الإسلامية: ومن لم يفهم العلاقة بين العمليتين النقديتين) نقد التاريخ ونقد الفلسفة) تعذر أن يدرك أبدا كيف كانت ثورة ابن خلدون ثمرة النقد

المتصل من الغزالي إليه مرورا بابن تيمية في بناء ثورة فلسفية تؤسس لثورة في العلوم الإنسانية.

فمن دون تحرير علم الطبيعة من أسطرة ميتافيزيقا الضرورة) الغزالي : نقد فلاسفة عصره) لا يمكن للفكر أن ينتقل من نظرية العلية الضرورية إلى نظرية القوانين الاحتمالية التي هي أساس التنظير العلمي في الطبيعيات . ومن دون تحرير عمل الإنسان من أسطرة ميتافيزيقا الحرية) الغزالي: نقد اعتزال عصره (لا يمكن للفكر أن ينتقل من نظرية العلية الاختيارية إلى القوانين الاحتمالية التي هي أساس التنظير العلمي في الإنسانيات . ومن ثم فإنه لا يمكن من دون هاتين الثورتين النقديتين رفع التاريخ من الأسطرة الأدبية العقيم إلى التنظير العلمي ولا خفض الفلسفة من الأسطرة الميتافيزيقية العقيم إلى التنظير العلمي لتأسيس علوم الإنسان بفضل زوال الفارق الانطولوجي بين مجالي المعرفة كما تصورتهما الفلسفة التي كانت سائدة: وهذان الشرطان هما جوهر النقد الأشعري لفكر الفلاسفة (نفي السببية في الطبيعة) ولفكر الاعتزال (نفي خلق العباد لأفعالهم في الأخلاق .(فكيف يزعم السخفاء أن ثورة ابن خلدون شرطها القطع مع الأشعرية في حين أنها ثمرة ثورتيها النقديتين المضطردة؟

لكن ما الحيلة إذا بات الفكر بيد الشغيلة؟

لا أنكر تقدم الهم النظري في المقدمة. لكني أعتبر الهم النظري مع ذلك تابعا للهم العملي أي إن النصوص الفرضية لتأسيس التعامل العملي مع العالم متقدمة على النصوص الفرضية لتأسيس التعامل النظري معه بمقتضى ما يوجبه النص المقدس المؤسس للوجود نفسه فضلا عن التعامل معه . لذلك فإنه لم يكن بوسع ابن خلدون أن يقف عند نقد المتكلمين والفلاسفة في تصورهم للعلم وموضوعه التصور الذي ألغى كل إمكانية لتأسيس علم التاريخ على علم ويهمل نقد الفقهاء والمتصوفة في انجازهم للعمل وموضوعه انجازا يلغي كل إمكانية لتأسيس عمل التاريخ على علم . فالثورات التي كان الفقهاء والمتصوفة يقودونها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخلط بين دور الدين ودور السياسة وشروط فعلهما هي التي فرضت على ابن خلدون أن يدرس العلاقة بين الظاهرتين فيضع المبدأين الأساسيين اللذين يؤسسان لمشروعه الإصلاحي بل هو قد ذهب إلى حد جعلهما عنوانين لفصلين مختلفين : في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم وفي أن الدعوة

امو مه مو

الدينية تزيد العصبية قوة.

فالتلازم بين الأمرين تلازم يجعل كلا منهما في موضع الأداة والغاية بالتناوب . فيمكن للعصبية أن تكون أداة والدعوة غاية. ويمكن للدعوة أن تكون أداة والعصبية غاية. ومن ثم فهما متلابستان ولا يمكن الفصل بينهما . وكل الأخطاء تأتي من الفصل بينهما والسعي إلى الفعل السياسي

بالعصبية وحدها أو بالدعوة وحدها فتفضيان كلتاهما إلى الهرج بسبب هذا الفصل بينهما . ماذا يعني ذلك؟

إنه يعني أن كل ما قيل عن العصبية ومحوريتها عند ابن خلدون دليل على سوء فهم لنظريته الإصلاحية. ذلك أن المؤثر ليس العصبية من حيث هي قوة مادية بل هي مؤثرة بما لها من شرعية أعني من قبول صريح أو ضمني عند الجماعة. فتكون العصبية أحد وجوه الأداة السياسية أعني الأداة المادية وتكون الدعوة الوجه الرمزي أو المعنوي من الأداة السياسية (سواء كانت الدعوة دينية أو عقلية إذ هو يميز بين ضربين من الشرعية التي تجعل الحاكم مطاعا: شرعية الدين وهي نوع من العقد ذي الأطراف الثلاثة الحاكم والمحكوم والضامن هو الحكم السماوي حول تبعية المصلحة الدنيوية للمصلحة الأخروية وشرعية العقل وهي نوع من العقد ذي الطرفين هما الحاكم والمحكوم حول المصلحة الدنيوية لا غير .(

لكن تركيز ابن خلدون في نقده للفلاسفة على مبدأ العصبية غلط المؤولين فظنوه يعتبرها المبدأ الأهم ونسوا أنها عندما تكون بمعزل عن الشرعية تصبح عنده مفضية للهرج بينما كما يحصل للدعوة عندما تكون خلوا من العصبية، كلتاهما مثل الأخرى تؤدي إلى الهرج أي إلى نفي الحياة الجماعية السوية . فيكون المبدأ المؤثر في الفعل السياسي المتعالي عليهما ليس العصبية وحدها ولا الدعوة وحدها بل هو وحدة الأمرين والتلازم بينهما وذلك لأن موضوع علمه نفسه مزدوج الطبيعة: فالعصبية ترمز إلى التعاون المادي أو القوة الجمعية وإلى التنافس المعلل للوزع الزماني والدعوة ترمز إلى التآنس الروحي أو الشرعية الجمعية وإلى التنافس المعلل للوزع

الروحاني . والجمع بين الأمرين هو المبدأ الذي تنبني عليه الدول والإصلاح عندما تكون الجماعة سوية ليس الواقع العامي وثنا عندها بل هو تابع لواقع متعال يحررها من عرضياته.

ولذلك كانت العصبية خمسة أصناف بينما كما هي الشرعية:

1 العصبية الأولى التي تغلب على العمران البدوي هي عصبية النسب الدنيا وشرعيتها هي المساواة في الانتساب إلى النسب المشترك وهي مساواة تجعل الحاكم يطاع ليس لأنه قادر على القهر بل لأنه جزء من المطيع أو لأن المطيع يجد فيه نفسه بمقتضى كون شرعية النسب فوق الجميع.

2 ذلك لا يمكن من الانتقال إلى مرحلة أهم في العمران هي التي تحتاج إليها الدولة من حيث هي جهاز. فإذا كان الناس متساوين في النسب بات النظام الوحيد الممكن هو النظام الطوعي والسلطة لا تشبه آلية الأنظمة التي تحتاج إليها الدولة المعقدة بعد الانتقال من النظام البدائي إلى النظام الحضري . فتصبح عصبية الولاء الدنيا مقدمة على عصبية النسب لأن الموالي يقبلون بأن يكونوا آلات تطيع ربها وتخدمه لمنفعة مادية لا غير . وتلك هي عصبية الولاء وأهمها عصبية النخب التكنوقراطية وتبدأ بالجيوش والإدارة في الدول الامبراطورية القديمة. ومثالها عندنا ولاء البرامكة في دولة بني العباس. والغريب أن العلمانيين لا يمكن أن يكونوا غير هذا النوع من النخب التابعة: لذلك فأنت تراهم يفضلون الاستبداد بالفعل للحفاظ على مصالحهم المادية خوفا مما يتهمونه بالاستبداد بالقوة لكونه يتجاوز المصالح المادية حتى ولو علم الجميع أن ذلك آت لا مرد له وأن قدومه السلمي يحد من غلوائه وييسر تجاوز التناة بين حزبي الحرب الأهلية العربية.

3 لكن هذه العصبية المستندة إلى شرعية الولاء للمنفعة سرعان ما تمتد يد أصحابها إلى ما يتميز به الرب ويريدون استتباعه بدل اتباعه . فيعود الرب إلى عصبية النسب ولكن بمعنى أوسع يتعدى القبيلة إلى الأمة بالمعنى الإثني للكلمة أوعصبية النسب العليا فتكون عصبية العرب أمام عصبية العجم مثلا . وتكون الشرعية شرعية إثنية يستند إليها الولاء المطيع واطمئنان المطاع لولائه.

4 ذلك يتدرج بسبب بعد الأصل الإثني فيكون مقومات ثقافية بالأساس أعني اللغة والتاريخ والقيم وتنقلب هذه العصبية إلى نوع من الولاء العقدي أو عصبية الولاء العليا . وهو ما حدث عندما باتت الخلافة العربية يخدمها عصبيات إثنية متعددة . وعندئذ تكون الأمة قد حققت ما يمكن أن نسميه باللواحم الرمزية التي يمثل نسيجها بؤرة الحصانة الروحية التي لن ينشرط بعد حصولها عقد الأمة مهما حل بها من نكبات) بل إن النكبات تزيدها متانة وصلابة: ويكفي أن ننظر ما يحصل اليوم في دار الإسلام فقرون الانحطاط وقرنا الاستعمار كل ذلك لم يضعف من حيوية الأمة بل هو جعلها تبقى على سيادتها الروحية على قلب العالم وتصبح ثورتها على أبواب تعديد قبلة البشرية من جديد لتحريرها من قانون التاريخ الطبيعي الذي جعلته العولة المتوحشة رمزيا (سلطان الإمبريالية الصهيونية على نخب الغرب الثقافية) وماديا (سلطان الإمبريالية الأمريكية على نخب الغرب الاقتصادية) معيارا وحيدا للوجود الإنساني.

5.وبذلك نصل إلى المرحلة الأخيرة فتصبح العقيدة القائلة بالمساواة بين البشر مرحلة السعي إلى جعل العقيدة حقيقة: كيف يكون الإسلام رحمة

للعالمين بما دعا إليه من التعارف بين أبناء آدم والمساواة بينهم والاعتراف بالتعدد الإثني والديني؟ فبعد البداية التي هي مجرد دعوة مثالية جاء بها القرآن أعني عصبية جامعة بين وحدة عصبية النسب (-الآدمي (وعصبية الولاء (-دين الفطرة) الأعليين ستسعى أمة الرسالة الخاتمة التي هي رسالة للعالمين وليست رسالة خاصة بأمة واحدة لتحقيقها لأن أساسها هو النسب الآدمي أو الأخوة الإنسانية والدين الفطري الذي يقول إن المستعمر في الأرض والمستخلف عليها هو الإنسان من حيث هو إنسان وليس ملة بعينها.

وما كانت هذه المرحلة الأخيرة يبدو تحقيقها شبه مستحيل فإن ما اكتمل منها هو وجهها السلبي أعني العولمة التي هي وحدة النوع الحربية فيما يشبه حرب الكل على الكل الشاملة للمعمور من الأرض بينما كما توقع ذلك النص المقدس المؤسس للتاريخ الإنساني على مابعد التاريخ التاريخ الإنساني الذي جعله ابن خلدون موضوع علمه من حيث: 1. وجهه العمراني) التساكن للتعارف والتآنس :(وذلك هو منطق التاريخ الطبيعي للإنسانية لو اقتصر على الحيوانية الصرفة. 2. وجهه الاجتماعي [التساكن للتآنس] وذلك هو منطق التاريخ الثقافي للإنسانية لو اقتصر على الإنسانية الصرفة.

لكن هدف ابن خلدون من علمه الكوني الذي يطابق فيه الأمر الوجودي الأمر الشرعي أو قل أن يخالفه (-وهذا مبدأ مستمد من النص القرآني إذ هو يتعلق باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها أعني مفهومي المقدمة الرئيسيين (هو البحث في العمران البشري والاجتماع الإنساني

عامة. وهما لا يكونان إلا حصيلة هذين الوجهين المتلازمين اعترافا بمقومات الفطرة التي تقتضي من ثم التلازم بين الوازعين الزماني كالسلطان على ما يمكن أن ينكص بالإنسان إلى الحيوانية الصرفة والسلطان الروحي الذي له نفس النتيجة كما بين الأمرين كلامنا على العلاقة بين العصبية والشرعية. لذلك نهى القرآن عن إرهابية السلطة السياسية إذ لا سلطان مادي فوق الجماعة والقرآن ونهى القرآن عن رهبانية السلطة الروحية إذ لا سلطان روحي فوق الجماعة والقرآن . وقد اجتمع ذلك كله في مدلول الآية 38 من الشورى حصرا للسلطان الروحي في الاستجابة للرب والسلطان الزماني في الشورى بينهم حول الأمر الذي هو لهم دون سواهم ودوران هذا الأمر على حياتهم الدينية رمزا إليها بالصلاة وحياتهم الدنيوية رمزا إليها بالإنفاق من الأرزاق: (والذين استجابوا لربهم *وأقاموا الصلاة* و" أمر+هم" -* شورى "بين +هم'* ومما رزقناهم ينفقون*): لا سلطان للأمراء ولا للعلماء بل السلطان كله بيد الخلفاء أي البشر من حيث استجابتهم للرب الواحد.

لكن القوة التي يمكن أن تحرر الإنسانية من العولة التي نكصت بالإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي لم تكن شروطها قد تحققت عند كتابة المقدمة بل كانت مجرد فكرة قرآنية وهي قد صارت اليوم مطلبا ضروريا تحققت شروطه لمجرد اقتضاء لحظة العولة الحالية إياه مما جعل الأمة لها مسؤولية الشهادة على العالمين صارت لحظة استئناف

فعاليتها مطابقة الحدث التاريخي الكوني وللمبدأ القرآني . ومن ثم فشروط الانتقال من

الواقع المثالي من حيث هو مجرد مثال جامد إليه من حيث مثال فاعل قد تحققت إذ أزف

أوانها وهي مطلوب الاجتهاد النظري والجهاد العملي أعني تحقيق قيم الرسالة الخاتمة في التاريخ الفعلي وإن بالتدريج: ذلك هو الحلم الواقعي الوحيد للاستئناف التاريخي المؤصل فيما قبل التاريخ وما بعده.

والمعلوم أن ابن خلدون لم يكن يبحث في عمران بشري أو مجتمع إنساني بعينهما أي واقع معين بل كان يبحث في الظاهرة العمرانية والاجتماعية بإطلاق من أجل نقل البشرية كلها من حيث هي المستعمرة الأرض والمستخلف عليها ليرعاها نقلها من الخضوع إلى قانون التاريخ الطبيعي (نظام العولة المقصور على الأدوات دون الغايات وهو النظام الحاكم للتاريخ الإنساني منذ البداية كما تبين ذلك المقدمة) إلى الخضوع إلى قانون التاريخ الخلقي) نظام الأممية الإسلامية التي تريد للإنسان أن يتعارف أي أن يضيف إلى الأدوات الغايات فيتآنس لئلا يقتصر تاريخه على التنافس المذموم) . ذلك هو الواقع الحقيقي ولا شيء سواه وذلك ما كان علينا بيانه 3.0.7.0 .. أعلم أن الفصل الخامس من كلامي على التراث؛ وخاصة القسم الذي تعلق بمفهوم الواقع ؛ عسير الفهم . وقد كتبته منذ عقد لبيان وهاء فكر نقدة التراث باسمه .

لكني ذكرت من البداية أن الكلام في التراث بحاجة إلى تحريره من الابتذال الذي سيطر عليه سواء للدفاع عنه ؛ أو للهجوم عليه في مدرستي الكاريكاتورين .

وقبل التقدم في البحث؛ لا بد من تلخيص يبين مقومات التراث ما هي ؛

لتجاوز العقبات التي نتجت عن التبسيط والابتذال الحائلين دون إحياء فاعليته.

فهبنا اعتبرنا التراث ذا قيامين كلاهما مضاعف ؛ وأصل يوحد هذه العناصر الأربعة: فوجوده في الأعيان مضاعف ؛ لأنه إما قيام الأشياء ذاتها أو رموزها .

مثال: النوازل والنصوص المتعلقة بها .

فهذان أمران موجودان في الأعيان وجودين مختلفين؛ لأن الأول هو خصومات بين أطراف؛ والثاني نصوص تصفها قانونيا .

والوجود في الأذهان مضاعف كذلك : فأطراف النزاع والمحامين والقضاة لهم إدراكان مختلفان: لوجود النوازل الحسي ؛ ولوجودها النصي في وصفها القانوني .

فهذه أربعة أصناف من الوجود مختلفة لما يوضع على أنه أنواع وجود لشيء واحد. والسؤال يتعلق بهذا الأصل الذي يجعلنا نعتبرها واحدة رغم اختلافها؟

هذا الأمر الواحد الذي ليس هو الوجودين في الأعيان ؛ ولا الوجودين في الأذهان . بل ما به تكون هذه الأصناف الأربعة واحدة ؛ هو ما يمكن تسميته بالواقع .

لكن الكاريكاتورين الأصلاني والعلماني يقابلان بين ما يسمونه واقعا والنص في نقد التراث؛ فيغفلون عن الازدواج في العيني وفي الذهني ومشكل الوحدة.

الفلاسفة القديمة تعتبر الأصل الموحد عالما مثاليا قائما بذاته وراء وجهي العيني) الشيء والرمز) ووجهي الذهني (إدراك الشيء وإدراك الرمز). والدين يضع وراء هذه العناصر الأربعة، أمرا أشبه بعالم المثل الأفلاطوني ؛ ويسميه لوحا محفوظا ؛ رمزا إلى علم إلهي مطلق منه تنبع وبه تتحد وتفهم .

والفلاسفة الحديثة، وخاصة في رؤية الرياضيين والمناطقة. تفترض عالما ثالثا ليس هو عالم الأعيان ولا هو عالم الأذهان ؛ يمكن من فهم علاقتهما المعرفية .

والمنهج الفينومينولوجي مطلبه الأساسي هذا العالم الذي يمثل الماهيات المجردة، التي بها تتحدد حقيقة المعاني أو القصديات بل عملية الإدراك.

والفينومينولوجيا في دلالتها الفلسفية المعرفية (هوسرل) لا الوجودية (هيدجر)، تعتبر الكاريكاتورين) الماركسية خاصة) معبرين عن السذاجة الفلسفية.

خلاصة ما حاولنا بيانه في كلامنا على التراث، هو أن عوائق دراسته تعود إلى هذه: سذاجة الفكر العامي . إذ يدعي النقد الإحيائي أو التحديثي للتراث .

واعترافا بالفضل لأصحابه ؛ فإن الغزالي لما وضع قانون التأويل ؛ اقترب من هذه المعاني الخمسة التي جعلها كافية للتسامح العقدي بين المذاهب الكلامية.

ويكفي لرؤية العلاقة تعويض "واقع" بـ"حقيقة عقدية في ذاتها" عند الغزالي . وحينها نفهم علل اعتباري الغزالي بداية جديدة للفكر الفلسفي في تاريخنا .

فهذا الحل يفترض أن الأصل الموحد أو المعنى الخامس؛ ليس في متناول أي إنسان . لأنه هو الحقيقة المطلقة التي بالإضافة إليها المثال تقاس المدارك.

ودون أن تتساوى المدارك المختلفة؛ فإنها تبقى كلها نسبية قياسا إلى معيار مثالي لا يحيط به العقل الإنساني ؛ لكنه يفترضه في كل أفعاله الإدراكية.

وقد تمكن الغزالي بهذا الحل من تجاوز الصراع بين التأويلات الكلامية للعقدية؛ على الأقل نظريا؛ وحاول الاستفادة منه حتى مع الباطنية في الفضائح.

حل الغزالي عالج إشكالية التراث الديني عامة والكلامي خاصة بنظرية معرفة نسبية تحرر الخلافات الفكرية من تحولها إلى علل لحرب أهلية دائمة.

بيان تفاهات دارسي التراث ؛ قصده في نفس الاتجاه الذي يهدف إلى جعل البحث الفلسفي وحتى الكلامي اجتهادين بمعنى عدم التأثيم الخلدوني الذي عرضت . وحل الغزالي على أهميته ؛ لم يصل إلى تأسيس نظري يطال مستويات التأويل بصورة تتحرر من وهم القول بتأويل مطابق للحقيقة . ذاتها ؛ بمعنى الاجتهاد .

فذلك لم يتحقق بصورة ضمنية إلا عند ابن تيمية؛ وصريحة إلا عند ابن خلدون .

فالأول يقول بأن التصور؛ وهو أساس التصديق؛ لا يكون مطابقا أبدا:؛ إذن نسبي .

أما الثاني ؛ فيقولها صراحة: الوجود أوسع من الإدراك. ومن ثم؛ فلا وجود لمعرفة مطابقة؛ بل هي إدراك نسبي للموضوع لا يمكن أن يحيط به- إنها اجتهاد .

وعليه؛ أسس فلسفيا مفهوم "عدم التأثيم" وخاصة في الاجتهاد السياسي؛ حتى يطوي

صفحة الحرب الأهلية التي ولت الفتنة الكبرى) المقدمة |١١ ولاية العهد)

والمأساة؛ هي أن دراسي التراث من كان له ومن كان عليه ؛ كلاهما عاد إلى وهم نظرية الحقيقة المطابقة, فعادوا إلى ما قبل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

أعادوا الأمة إلى صراع الكلام (دعوى علم العقائد المطلق) والفلاسفة (دعوى علم الحقائق المطلق) حول علاقة الإيمان والعلم بدغمائية الحرب الأهلية؛ كما أعادوها إلى صراع الفقه والتصوف بنفس المنطق؛ صراعا بين القانون والأخلاق ودعوى قول الحقيقة المطلقة. فصار درس التراث أساس الحرب الأهلية.

فصار الفكر النظري في العقيدة؛ والحقيقة النظرية والفكر العملي في الشريعة والحقيقة العملية؛ ليس فكرا يعالج القضايا بالاجتهاد ؛ بل تحريفا لاجتهاد .

درس التراث له أو عليه ؛ أصبح مرضا حضاريا وحربا أهلية؛ إما باسم الفتنة الكبرى بين السني والشيعي ؛ أو باسم الفتنة الصغرى بين الإسلامي والعلماني .

لهذا أدرس دراسة التراث لبيان الانحراف الابستيمولوجي (طبيعة نظرية المعرفة) والأكسيولوجي) طبيعة نظرية القيمة) لدى صفيه الأصلاني والعلماني .

ذلك أن هذا التحريف لم يكفه ما نتج عنه من حروب أهلية بسبب حرب الكلام والفلاسفة حول الإيمان والعلم وحرب الفقه والتصوف حول القانون والأخلاق .

بل الصراعان النظري العقدي والعملي الشرعي ؛ آل إلى قتل كل إبداع لشروط الاستعمار الأرض وشروط الاستخلاف فيها؛ وتحول الفكر إلى جدل عقيم صار التراث نفسه؛ وخاصة لدى من هم له ومن هم عليه في مدرستي دراسته الحاليتين ؛ ليس فكرا؛ بل إحياء للفتنة الكبرى وتعميق للفتنة الصغرى وقتل الإبداع.

وفي الحقيقة, فكلا الحزبين أو الكاريكاتورين ممن يتكلمون باسمه؛ يقول بنظرية الحقيقة المطابقة والمطلقة وليس بنظرية الحقيقة الاجتهادية والنسبية.

ولعل هذا الداء أكثر وضوحا عند أدعياء الكلام والمفلسفة والفقه والتصوف المتكلمين على التراث ؛ له أو عليه ؛ إحياء لأمراض الماضي الذاتي والغربي.

فالماركسي -وليكن أبا زيد -يدعي محاكمة التراث (النص) بالواقع بالمعنى الماركسي البدائي ؛ معتقدا النفاذ إلى ما يسميه واقعا معيارا لنقد نص القرآن.

ولا يدري أنه لا يتكلم على الواقع؛ بل على تصور ماركس للواقع . وهو نص في الواقع وليس الواقع . لأن الواقع كما بينت ؛ هو هذا الواحد المثالي المحجوب.

أبو زيد لا يختلف عن أي أصلاني: الفرق الوحيد أن هذا يطلق علمه بالقرآن ؛ ويعتبره هو الواقع؛ وذاك يطلق علمه بخرافات ماركس؛ ويعتبرها هي الواقع. سبق فبينت أن تحريف استعمال التراث بالمعاني التي وصفت في الفصل السادس؛ كفعل أول وكفعل عائد على ذاته لدرسها؛ قابلة للرد إلى موقف محرف من أصليه .

فالتراث كفعل أول منطلقه في حضارتنا من أصلين:

- القرآن خاصة لعلوم الم

- والطبيعة خاصة لعلوم الفلاسفة

والتاريخ مشترك بينهما تابعا للأول أو للثانية.

لذلك فتحريفات التراث الأربعة ما له أو عليه منها ؛ مردها إلى أصل مشترك هو الموقف من الموضوع سواء كان القرآن أو الطبيعة أو ما يتبعهما أي التاريخ.

وهذا الموقف له مستويان:

- نظري عقدي) الكلام والفلاسفة)

- وعملي شرعي (الفقه والتصوف)

وتقابل المواقف هو بين الصدور عن الأصل الطبيعي والأصل القرآني .

وكل هذه المواقف في المستويين النظري العقدي والعملي الشرعي يؤمن

أصحابها بأن العقل مرآة عاكسة للواقع ؛ ويتنافسون على صقالة المرآة: كل يدعيه له .

وذلك في الفعلين:

- في فعل التراث الأول من حيث كونه الانتاج الرمزي الخالص أو المنتج للمادي

- ومن حيث كونه دراسة للتراث بهذا المعنى عودة وعي عليه

وكان من المفروض أن يقتصر بحثنا على الفعل الثاني ؛ أي العودة على التراث الحاصل لدرسه وليس إبداع التراث الرمزي وثمراته المادية كالعلم والفنون . لكن لما كان الكلام على الموقف من الفعلين واحدا عند دارسي التراث؛ كما تبين في كلامي على هبل النخب العربية أو الواقع ؛ فإني اضطررت لدرس الفعلين . وهذا الموقف الواحد ذو مستويين كما أشرت:

- ابستمولوجي علته القول بنظرية الحقيقة المطابقة

- وأكسيولوجي علته ظنهم أن الواقع الفعلي معيار التقويم .

ذلك أن المقابلة بين الحقيقة والباطل ؛ أو الصدق والكذب رغم صلته بنظرية المعرفة؛ فهو ضرب من التقويم . بل أكثر من ذلك ؛ كل أصناف القيم عندهم مجانسة؛ فطغى على ذوقهم الأدبي الواقعية الأدبية في الرواية مثلا؛ وعلى أخلاقهم الواقعية السياسية ([البراجماتية) ؛ وعلى قيم التوجيه تصور الحاصل ضروريا؛

ونفي أصل التقويم فكرا بالمتعالي؛ وغرقا في المحايث, ظنا أن الإنسان

يمكن أن يكون حرا إذا رد تاريخه الخلقي إلى تاريخه الطبيعي ؛ لكأنه مجرد حيوان .

وهذا الموقف في الحقيقة لا يكتفي بنفي الحاجة إلى المتعاليات الدينية؛ بل هو ينفي المتعاليات الفلسفية: أي إنهم يقولون بمثنوية الأذهان والأعيان.

فتكون قوانين الطبيعة وسنن التاريخ مثلا ؛ مجرد خيالات ذهنية قبالة المدركات الحسية. ولا يوجد وراء الأمرين جنس ثالث يعلل فاعلية قوانين متعالية.

فهل قانون الجاذبية, من حيث هو صيغة تصورية نيوتونية, هو الذي يحرك السماوات؛ وليس هو مجرد صيغة ذهنية بنموذج رياضي لما نكتشف وراء حركة الأفلاك؟

فإذا كانت منظومة الأفلاك هي الحقيقة والواقع ؛ فكيف لما ليس هو بواقع أن يكون هو

المحرك وراءها؟ هل تصورات ذهنية قادرة على تحريك السماوات؟

- إما القول بحقيقة مفارقة تحرك ما ندركه من العالم ([حل أفلاطوني)

- أو محايثة في العالم ما ندركه منه علامات دالة عليها(أرسطو)

لكن الفلاسفة الحديثة مثل الدين الإسلامي على الأقل ؛ تعتبر حقائق نظام ما ندركه من العالم متعالية حتى على ما نبدعه من صيغ قانونية للتعامل معه . وعلى هذه الأرضية؛ أمكن لكنط أن يؤسس جوهر الإنسان الذي من دون ذلك تصبح استثناء من قانون الطبيعة؛ لا يفهم . والحرية هي شرط أصناف التقويم الخمسة .

فلو كان الفكر مرآة عاكسة لواقع عيني مثل المرآة ؛ لعكس ما يتراءى عليه ؛ ولما استطاع أبدا أن يقيمه معرفيا أو خلقيا أو جماليا أو جهويا أو وجوديا .

وبعبارة أخرى ؛ لاستحال أن يوجد تراث : فالتراث هو إما الإبداع المعرفي أو الإبداع الخلقي أو الإبداع الجمالي والجهوي أو الوجودي ولا شيء غير ذلك .

شكل أمة ذات حضارة يعتد بها ؛ لها تراث علمي وتراث خلقي -سياسي ؛ وتراث جمالي وتراث جهوي يميز بين جهات الوجود ؛ وتراث وجودي يفاضل بين رؤى العالم.

وهذه الأصناف مشروطة كلها بوضع واقع متعال وراء الأصناف الأربعة التي ذكرناها من "الأشياء" بصنفي ما في الأعيان وما في الأذهان كما أسلفت .

بل هي عين هذه المواقف التعييرية التي بها تتجاوز الثقافة الطبيعة بوصفها علاقة بها متعالية عليها أوهي جوهر تعريف ابن خلدون للإنسان المكلف .

فهو يعرف الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي أنثروبولوجيا (نظرة إنسان) فلسفية دينية؛ تتجاوز الفلاسفة القديمة والوسطية.

فهذا التعريف الخلدوني ؛ يجعل العقل في حد الإنسان ذا دور أداتي.

أما الدور الغائي ؛ فهو للإرادة التي بها يقاس الإيمان .

والإيمان غاية درجات الموقف القضوي الذي يضفي الفاعلية على الإبداع

القيمي بأصنافه الخمسة: فبه تصبر الإرادة؛ وتتعمق المعرفة؛ وتتراكم الثروة؛ وينعتق المن ؛ وتتسع الرؤى الوجودية لأن ديمومة الفعل السياسي والمعرفي والاقتصادي والفني والوجودي مستمدة من إيمان القائم به بإيمان وصدق وولاء.

فالتراث لا يدرس بمستوييه الفعليين كعمل وكعودة عليه لعلمه من حيث مضمون قضاياه المعرفية فحسب؛ بل ومن حيث الموقف القضوي من مضمون القضايا كذلك.

وحتى نفهم أهمية البعد الابستيمك (درجات العقد في حقيقة مضمون القضية) فلا نقتصر على البعد الابستيمولوجي (حقيقة القضية) ؛ فلنضرب أمثلة توضيحية. كل الأمور التي لا تقوم بنوعي التقويم الاقتصادي (الانتفاعي والتبادلي (تقوم بالموقف من رمزيتها. ولهذا تختلف أنظمة القيم عند الشعوب المختلفة. فالأمريكان والأنظمة الاستبدادية العربية لعلمهم بعلاقة الشرف في حضارتنا برمزية المرأة؛ استعملوا العدوان على الأعراض أمضى أداة لتعذيب الرجال .

فيعتدي على ابنتك أو أختك أو أمك أو زوجتك بحضورك؛ ويمنعك من الخيار المتمثل في الموت دون شرفك مثلا لأنه يفعلها وأنت مقيد فلا تستطيع حراكا .

وهذا من التراث القيمي عندنا؛ إذا ما استثنينا الدواويث من أدعياء الحداثة الذين يرضون بحياة ولا معنى عندهم للحياة بسبب "الواقعية" والبراغماتية.

لذلك؛ فهم يرضون ممثلين لإرادة الأمة من لا يقدس الأرض ولا العرض ولا الدين ولا الكرامة؛ ويكتفي بما يسمح له به: الاستبداد والفساد على

شعبه . وكل من يرفض هذا المنطق يسمى إرهابيا؛ يأتيك بجيوشه الجرارة فيحتل أرضك وينتهك عرضك ويجوعك ويحاصرك ويعطشك كما في غزة وإذا قاومته سميت إرهابيا .

وهو لا يكتفي بتسميتك إرهابيا؛ بل يصف ثقافتك بكونها هي مصدر الإرهاب والتربية على الكراهية . لكأن الشباب المقاوم هو الذي يحتل غيره لا المحتل .

ليس في مثالي هذا خروجا على البحث في التراث: فهو مثال عن اتهام التراث نفسه لتحييد أفضل ما فيه بوصفه أخلاق رعاية الذات بالاجتهاد والجهاد .

وبعبارة قرآنية فإن تراث الأنفال 60 صار يعتبر أصلا للإرهاب ؛ في حين أنه في الحقيقة أصل لتجنب العنف باعتباره استعدادا يمنع وقوعه بمهابة المستعد .

والآية تبني الاستعداد على أداتي الإبداع التراثي أو الاجتهاد والجهاد؛ فالقوة عامة رمز شهرة الاجتهاد العلمي والعملي ؛ ورباط الخيل رمز الجهاد . في هذا الفصل أحاول بيان علاقة مسألة التراث الثابتة بمليشيات السيف والقلم . فلست أكتب في التراث لدراسته ؛ بل لدراسة آثار تحريفات دراسته المدمرة.

كل المليشيات بصنفيها مصدرها الأول والأخير بعد الاسترزاق من الحرب على الإسلام؛ هو دراسة التراث الموظفة للتخريب من المستفيدين من الفتنتين .

وهؤلاء أصناف كثيرة أهمها: طالبي الثأر من دولة الإسلام ومن الشعبين العربي والتركي . لأن الأول أقامها ؛ والثاني حافظ عليها إلى بداية القرن الماضي .

ويمكن تقسيم طالبي الثأر إلى أصحاب السلطان السياسي والسلطان الروحي؛ الذين فقدوهما بسبب نشأة دولة الإسلام . وهؤلاء هم من يسعى لاسترداد سلطانهم وهم خاصة ذراعا الاستعمار الإقليمي ؛ أي إيران وإسرائيل من غير العرب؛ وبقايا محاولات الاسترجاع السابقة؛ أي باطنية عرب الإقليم ويهوده ومسيحييه .

ولهذا النوع الثاني النابع من الإقليم ؛ علاقة مباشرة بالمناذرة والغساسنة الذين اعتبروا دولة الإسلام قد أخذت منهم سلطان التبعية لفارس وبيزنطة.

فأدوات الثأر العربية؛ أو المليشيات نوعان: بالسيف بتراث الفتنة الكبرى؛ وبالقلم العربية بتراث الفتنة الصغرى: أحفاد المناذرة والغساسنة والصليبية.

أما أدوات الخارج التي قلبت العلاقة بهؤلاء ؛ فأصبحت هي محددة الغايات وهم مجرد أدوات؛ فهم أيضا أصحاب ثأر من دولة الإسلام من صاحبي نشأتها وبقائها . وهم من خارج الإقليم؛ أي روسيا القيصرية وأوروبا البلقانية والشرقية والغربية؛. وبعض من كان منه وصار تابعا لهم؛ أعني يهوده ومسيحييه وباطنيته .

فهؤلاء جميعا يشاركون في الحرب الفعلية وفي الحرب الرمزية. ولدراسة التراث فيهما الدور الأول والأخير: فكل الحروب تبدأ بها ولا تحسم إلا بها . تبدأ بها لأن إعداد أرضية الحرب تقتضي اختراق النفسية على العدو؛ والحرب

وتنتهي بنجاح الأولى إذ يهزم العدو روحيا فيستسلم .

تلك هي علل كتابتي في الموضوع. لكني لا أكتب فيه بالصورة المحرفة التي بينت؛ بل بنفس الأسلوب القرآني : تشكيك تحريف درسه ؛ وتقديم البديل السوي منه .

فهذا أسلوب القرآن ومنهجه الذي أحاكيه :

1. تشكيك صارم للتجارب الروحية أو الأديان وبيان آثار تحريفاتها

2. عرض للبدائل لمستقبل الإنسانية بأخلاقه

لكن الأحداث لا تكفي لتفسيرها بالاستناد إلى إرادة الأعداء الثأر أو الانتقام؛ بل توجد رهانات أخرى أهم يمكن حصرها في خمسة أمور ملازمة للإنسانية .

- وهي دوافع التنافس بين البشر عامة
- والجوار خاصة:
- أقصد تقاسم الأرض وثمرتها
- وتقاسم التاريخ وثمرته
- وتقاسم أصل هذه الأبعاد المشتركة بين البشر.

وهذه العناصر الخمسة هي التي وضعت لها نظرية الأحياز: فالمكان حيز وجود ؛ بل هو مشتق من كان . والزمان حيز ديمومة؛ ومن ثم فهو الديمومة في المكان .

وحيز الوجود هو مصدر ما به يكون الوجود ؛ لأن الأرض هي الأم

المرضعة لكل الكائنات الحية. والإنسان أكثرها نهما في الرضاعة من لبنها : غذاء - وهواء.

لذلك فهي حيز بذاتها؛ وهي حيز بما يستمد منها ؛ وجامعه هو الثروة بفعول الزمان الذي يطور طرق الإنسان في استخراج هذه المقومات الوجودية منها .

والمعلوم أن العربية والألمانية تشتركان في الوصل بين الوجود والثروة بوصفهما قدرة. وتشتركان بين الدين والدين لمصدر الوجود ماديا وروحيا . لهذا فلا عجب أن التنافس في حيازة الأرض في ذاتها أولا؛ ثم لما فيها ثانيا من الدوافع الأساسية للسلم والحرب في آن لأنه شرط التعاون والتنازع.

دور الزمان: -1 الارتباط بالمكان خلال الزمان فيه شيء مما يشبه الحبل السري الدائم بين الحياة ومعيلها

-2 الديمومة مدة في الامتداد رمزها التراث

إذن المكان والزمان والثروة والتراث؛ هي الأحياز الوجودية الأربعة؛ من دونها لا يمكن تصور وجود البشر ولا التعاون والتزاحم بينهم ولا بد من أصل .

وهذا الأصل؛ هو رؤى الوجود أو المرجعية التي تؤسس في آن للتعاون في الداخل والتزاحم في الخارج . وأبرز صور المرجعيات هي الأديان والفلسفيات.

فيصبح التراث الديني والفلسفي هو الأصل ؛ فتنقلب العلاقة بين العوامل

الأربعة التي بسببها يتعاون البشر ويتزاحمون ويتمانعون؛ وبينه من حيث الدور.

وبهذا الانقلاب يتحول التراث إلى أساس إضفاء المعنى عليها جميعا ؛ فالمكان لا يبقى مجرد فضاء ؛ بل يتحول إلى أرض ذات صلة بالعرض؛ لأجله نحيا ونموت .

والزمان لا يبقى مدة ذات امتداد ؛ بل حياة ذات اتقاد من جنس أيام العرب . ليس تاريخا فحسب؛ بل هو شعر وقص لبطولات ومآثر وانتكاسات . أي حياة روح أمة.

تلك محددات العلاقات بين الأمم والدول في التاريخ؛ ولا علاقة للتزاحم والتمانع على المكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعيات بنظرية المؤامرة.

وأكثر من ذلك ؛ فنفس هذا القانون ينطبق حتى في نفس الجماعة: فأفرادها وفئاتها وطبقاتها تتعاون وتتنافس وتتزاحم وتتمانع عليها خمستها : تلك هي حياتها .

وهو قانون اكتشفه ابن خلدون وإن لم يصفه؛ ليجعل قانون السياسة الداخلية والخارجية خاضعتين لنفس المحددات؛ أعني التنافس والتمانع على الأحياز.

وما وراء هذا التعاون والتنافس والتزاحم والتمانع ؛ نظام أسمى خصص له القرآن قصة يوسف جمعا بين موضوعاتها وشروط التحرر من فسادها . وهي خمسة كذلك . فالتنافس والتزاحم والتمانع, وكذلك التعاون: مداره في الحلم والعلم على المرأة والرزق والمعرفة والسلطة والأخلاق الروحية. وهي

نسيج سورة يوسف .

وما كانت السورة تخاطب الرسول مباشرة؛ فلكأنها تبين له شروط بناء الدولة الكونية أو

فقصة يوسف في التوراة هي النقيض المطلق لقصته في القرآن؛ فيوسف التوراة ناصح سوء : طلب من فرعون أن يحتكر الغذاء ليستعبد المصريين بأخذ أرضهم .

وهذا التراث الثوري الذي حرر الإنسانية روحيا (لا وساطة بين المؤمن وربه (وسياسيا (لا وجود لحق إلهي في الحكم (يشوه ليعوضه تراث عبادة العجل .

صنت دراسات التراث بدوافعها وصلتها بالأحداث التاريخية التي جعلت الإسلام وغالبيته السنية خاصة موضوع التشويه والحرب النفسية والتحريضية.

ولابد هنا من بيان أن علة الوصل بتاريخ النزاعات؛ تعود إلى الفتنة الكبرى والفتنة الصغرى أي بالأحداث . فإن مجال درس التراث هو الحديث لا الحدث.

وقد اضطررت إلى وضع نظرية الزمان التاريخي ؛ بوصفه مخمسا وليس مثلثا:

- فالماضي حديث سابق وحديث لاحق
- والمستقبل حديث سابق وحدث لاحق
- والحاضر بؤرتها

وظيفة حديث الماضي ؛ تأويل حدثه ليضفي عليه معنى سويا أو مشوها .

ووظيفة حديث المستقبل ؛ توقع حدثه لعمل على علم أو على وهم .

ذانك هما مجال درس التراث.

وبين أن الحديث الذي يؤول حدث الماضي ؛ والحديث الذي يتوقع حدث المستقبل ؛ كلاهما يعسر أن يكونا شديدي الانضباط المنهجي بقصد المعرفة العلمية.

ولهذه العلة؛ يكثر فيهما الدجالون. ويصعب أن يرد على الدجالين. ففيهم يتحقق بإطلاق قوله جل وعلا (وكان الإنسان أكثر شيء جدلا) بلا علم ولا أخلاق.

لماذا كثر الدجالون وعسر افحامهم؟

فالإنسان أكثر شيء جدلا وخاصة في المجالات التي تبعد عن العمل وتقرب من التخريف؟

والتاريخ والتوقع مجاله المفضل .

تأويل حديث أحداث الماضي هو علة التحريف التاريخي ؛ وتعليل حديث أحداث المستقبل هو علة التوظيف السياسي . وبينهما علاقة غاية استراتيجية بوسائلها .

وإذن ؛ فمن يحرف التراث بسبب الجهل يخرف . والذي يحرفه بسبب علمه بهذه العلاقة لا يخرف ؛ بل هو يوظفه لتحقيق أجندات طالبي الثأر وموظفهم الاستعماري.

وطبعا فكاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة جلهم من الجاهلين بفنيات

التشويه والتوظيف التي تعود إلى هذه العلاقة وفاعليتها العلمية.

التعقيد يكمن هنا؛ كيف أبين الفاعلية العلمية للعبث بالتراث حتى يفقد فاعليته؛ بل وحتى تنعكس فاعليته فلا يبقى أصل الإبداع بل يصبح أساس الاتباع؟

تلك هي الهزيمة الروحية التي بها تبدأ الهزيمة التاريخية. وبتمامها؛ تتم الهزيمة الوجودية أي إن الجماعة تفقد احترامها لمرجعياتها ؛ فيتعالم الأميون .

أزعم أن تمكن السيسي وأمثاله من الأمة, علته أن هؤلاء الرماع صاروا مفكري الأمة بما وفره لهم المستبدون والفاسدون من سلطان على التواصل والتبادل

وأقصد بالتواصل ؛ الإعلام والثقافة والجامعات الخ..

وأقصد بالتبادل ؛ الاقتصاد والتجارة وكل شروط الثروة بحلب الدولة التي تصبح مرتع المافيات.

وما لم نشكك هذا الأخطبوط؛ لن تنجح أي ثورة . لأن هشاشة الإنسان عامة والإنسان العادي خاصة مصدرها هو التواصل والتبادل : فساد الثقافة والاقتصاد . الأخطبوط وصفا وتعريفا لكنها بين آليات عمله التي يستمد منها فاعليته .

والتعقيد مصدره ما سبق . وما سيأتي عصارة نظرية تقد معناها من دون فهم نبعه من أحداث التاريخ واستراتيجيات السياسة نسيجا للإقليم ولأخلاق أهله .

وقد أعجب لو علمت أنه يوجد من لا يعجب مما يجري: كيف تكون هذه حال مصر؟ والسعودية؟ والعراق؟ والشام؟ والجزائر؟ الخ . . حتى أرحم قلوب المؤمنين .

لا يمكن فهم الحال من دون معرفة ما حل بالتراث من تشويه ؛ وبأخلاق الأمة الموضوعية التي فقدت جوهر الإسلام وعوضته بالمبالغة في شكليات العبادات .

والأدهى؛ أن النخوة التي يعرفها القرآن بأشداء على الأعداء رحماء بينهم؛ عوضتها أمراض الجاهلية من التفاخر على الأخ والشماتة فيه إذ يغلبه عدوه.

عبقرية ابن خلدون أنه جمع ما أحاول وصفه بعبارة بليغة هي جوهر ما نسميه حداثة "معاني الإنسانية" التي ترمز بصلاحها وطلاحها لأحوال الأمم . وقد حكم استقراء ؛ بأن فساد معاني الإنسانية علته فساد نظام التربية ونظام الحكم؛ إذ يصبحان مستندين إلى الاستبداد سلطانا على العباد بالفساد .

وهذا الحكم وصف أمين لحال الأمة وخاصة لأخلاقها الموضوعية المنافية تمام المنافاة لأخلاق الإسلام . ومن ثم ؛ فهي ناتجة عن تشويه تراثه المستبطن .

فلنفهم العلاقة بين التأويلية التاريخية والاستراتيجيا السياسية. أي بين تأويل حديث الماضي عن حدثه وتحليل حديث المستقبل عن حدثه في علاقة الأمم .

إذا لم نتجاوز الظواهر إلى البواطن لن نفهم ذلك . فوراء علاقة التأويل

بالاستراتيجيا كما قلنا توظيف التاريخ أو معاني الماضي لتحقيق أجندة سياسية.

وهذه الأجندة السياسية سواء كانت في نفس الجماعة أو بين الجماعات، هي استراتيجية غزو تبدأ بحرب نفسية وتنتهي بها، لأن الإنسان لا يهزم إلا روحيا .

وروح الإنسان التي أعنيها ليست الروح التي قال فيها القرآن الكريم إنها من أمر ربي . فهذه واحدة للجميع . إنما أقصد ما نماهى معه من تاريخ أمته . لا أقصد روح الشعب الهيجلية, فقد تحررت من غرام شبابي . بل حكم ابن خلدون: ما فعل في الجماعة نظام التربية والحكم فأصلح معاني الإنسانية أو أفسدها .

العلاقة بين تأويلية الماضي واستراتيجية المستقبل ؛ هي جوهر علاقة السياسي بالتاريخي ؛ وهي علاقة عمل على علم . فلنبحث عن العلم المساند ما هو لنفهم .

بينت لك رسالتي التكميلية حول إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أن النسبة بين السياسة والتاريخ هي عين النسبة بين الرياضيات والمنطق : محل السر.

فالاستراتيجيا السياسية فعل عملي في شأن الجماعة، فتحتاج إلى التاريخ صادقه وكاذبه تصحيحا وتحريفا من أجل أجندة مستقبلية إذا كانت عملا على علم .

والرياضيات فعل نظري له الرموز. لذلك، فهي تحتاج إلى المنطق تصديقا

وتكذيبا، تصحيحا وتشويها حتى تحقق استراتيجية تصوير موضوع متخيل .

فتكون نسبة التاريخ إلى السياسة، هي عينها نسبة المنطق إلى الرياضيات.

السياسة عمل على علم بالتاريخ. والرياضيات علم على عمل بالمنطق . والأصل واحد .

الأصل هو علة التلازم بين النظر والعمل : النظر عمل إبداع، مجاله عالم الرموز.

والعمل إبداع نظري ، مجاله عالم الأشياء : والأصل الواحد هو الإبداع.

لا إبداع في الاستراتيجيا السياسية من دون التاريخ السياسي . ولا إبداع في الاستراتيجيا العلمية من دون المنطق الرياضي : وتلك هي عناصر المعادلة.

عناصرها خمسة: السياسة والتاريخ والرياضيات والمنطق.

والأصل هو علاقة الإبداع الرمزي والفعلي .

فإذا غاب الأول ، مات الثاني : سر جمود التراث .

والتراث الجامد لا يمكن أن يكون نابعا من القرآن الذي ينبض حيوية إبداعية تجمع بين هذه الأصول الخمسة، فهو استراتيجيا سياسية وتأويلية تاريخية وهو يقول بأن العالم كله رياضي . وهو ذو نسيج منطقي ويرتقي إلى الأصل . إذ يجعل هذه العناصر الأربعة فروعا من خلق فريد النوع، تلازم القول والفعل . وهذا الشرط الخلقي الأصل الذي كل ما عداه هو أهم شيء فقدته الأمة، كثر الكلام وقل الفعل .

بل أكثر من ذلك ، صح وصفها بأكبر مقت إلهي ، تقول ما لا تفعل .

فما وجه الشبه بين علاقة الرياضيات بموضوعها الرمزي ، وعلاقة

السياسيات بموضوعها الشيئي؟

هي علاقة تصوير الثانية أعسر من الأولى ومشروطة بها .

الرياضي يصور موضوعا من اختراع العقل ؛ فيكون أكثر حرية في التصوير. لكأنه رسام أو موسيقار. فيها شيء من حرية الإبداع الفني الجمالي بعده المنطق .

لكن السياسي موضوعه يتمنع على التصوير. ولهذه العلة؛ وضع مبدأ العنف الشرعي؛ بمعنى أن الخضوع للقانون بحرية ليس دائما حاصلا فيحتاج التصوير للردع.

فتكون نسبة القانون إلى السياسي الشرعي) استثني المستبد (هي عين نسبة المنطق إلى الرياضي المبدع: كلاهما له حد لا يتجاوزه رغم إمكانية البدائل .

وإمكانية البدائل ؛ هي التي تجعل الرياضي المبدع قادرا على تغيير المنطق بمنطق أسمى؛ والسياسي الشرعي على تغيير القانون بقانون أو مؤسسة أعدل.

وإذن ؛ فالرياضي واهب الصور الرمزية شرطا في كل معرفة نظرية. والسياسي واهب الصور الفعلية شرطا في سلوك عملي . وكلاهما من جوهر الإبداع الخلقي الحر.

والتاريخ والمنطق هما الحكم بذكر الإبداعين : فالمؤسسة المنطقية والمؤسسة السياسية هما مبدعتا تراث الأمم النظري والعملي محقق دوري الإنسان الحر.

فأما الدور الأول فهو تحقيق شروط الاستعمارة الأرض ..

وأما الدور الثاني فهو تحقيق شروط أهلية الاستخلاف .

والأول شرط وجود . والثاني شرط كمال . سأختم القسم الأول من الكلام على التراث في هذا الفصل العاشر، بوعد العودة إليه لعرض نقدي لأمثلة من دراسات كاريكاتوري التأصيل والتحديث الشهيرة . وسيتعلق هذا الفصل الأخير من القسم الأول بتجليات تشوه التراث في المؤسسات الناظمة للجماعة وشؤون حياتها ؛ المنتسبة للمجتمع السياسي والأهلي .

فموت الإبداع النظري في التصوير الرياضي للوجود الرمزي، ومنطقه والعملي في التصوير السياسي للوجود الفعلي وتاريخه ؛ هو عقم التراث وموت فاعليته .

وقد وصفه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية في جماعة وأفراد صاروا عيالا على غيرهم ؛ لتعطل القوى النفسية) الكسل والخبث) والخلقية) الأمل والصدق .(

وهذا التجلي في الأخلاق الموضوعية أو العادات والتقاليد، يزيل شروط العقد الاجتماعي فيعوض الاطمئنان بالتوجس بين الناس في التواصل والتبادل عامة.

من ذلك خاصة في التبادل ؛ لا أحد يطمئن إلى أن غيره لا يغشه فلا يعمل ليغش قبل أن يغش . وكذلك في التواصل حيث الكل يكذب على الكل ؛ فساد شرطي التعاون.

والآن، فهذا الفساد في السلوك الجمعي هو في الحقيقة مجرد انعكاس لما طرأ من فساد على صورة العمران بلغة ابن خلدون . أي على التربية

والحكم وآلياتهما .

وهذا هو موضوع هذا الفصل العاشر والأخير من القسم الأول ؛ تشويه التربية والحكم .

وإن شاء الله سأعود في قسم ثان لنقد درس الكاريكاتورين للتراث .

وستكون البداية بالكلام على الحكم وآلياته وأدواته ؛ بوصفه تراثا مشوها بشهادته على نفسه . فأصحابه يدعون إما اتباع قيم الأصالة أو قيم الحداثة.

والتجلي يبين أن الكاريكاتورين من دراسة التراث؛ متعينان في كاريكاتورين من ممارسته في الحكم الذي تزعمه النخب الحاكمة أصيلا أو تزعمه حديثا . وتعين الكاريكاتوري لا الأنظمة كو عين ما قسمته الأنظمة العربية إلى أنظمة قبلية تدعي الحكم بالإسلام ؛ وأنظمة عسكرية تدعي الحكم بالديموقراطية.

ذلك أن الأنظمة العسكرية كلها تنظم انتخابات وتفاخر بإنجازات حديثة في كل المجالات؛ إذا سمعت ما يقال عنها وجدتها فاقت الغرب حداثة . لكنها حقيقتها الفعلية لا الاسمية؛ أسوأ حتى من الأنظمة القبلية لأن هذه لا تستطيع سحق الأفراد مثلها ؛ بسبب النظام القبلي الذي يحد من سلطانها .

وإذن فكاريكاتور التأصيل التراثي في الحكم ؛ هو كاريكاتور الحكم الإسلامي . وكاريكاتور التحديثي التراثي في الحكم ؛ هو كاريكاتور الحكم الديموقراطي .

وهنا يتأكد قوله صلى الله عليه وسلم كيفما تكونوا يولى عليكم . ففساد

معاني الإنسانية يبدأ معلولا لنظام التربية والحكم ؛ ثم يصبح علة لدوام الفساد.

وما كان للاستبداد في النظامين أن يصمد لو لم تكن الجماعة هي بدورها قد أصيبت بفيروسي الاستبداد والفساد فكانت مستعدة لهما بفساد التراث الروحي .

وهذا هو ما بدأ أنا بتحليله في الفصول السابقة: فساد التراث ؛ وخاصة تراث درس التراث ؛ بسبب الفتنتين الكبرى والصغرى اللتين هما أصل أدواء الأمة.

وكما بينت عديد المرات؛ فالفتنة الكبرى أدت إلى خمسة حروب أهلية قبل استقرار النظام الإسلامي الذي وصفته بكونه نظام حالة طوارئ دام أربعة عشر قرنا .

وقد يعاب علي مدحي للدولة الأموية لأنها هي التي فرضت حالة الطوارئ . لكن لو كانت الأمة بحق قد تشبعت بالدستور القرآني ؛ لأعادتها اليه .

وقد أجد بعض الأعذار للنخب الخمسة في بداية الدولة الإسلامية: فليس من اليسير ضبط امبراطورية بسعة دار الإسلام من قبل شعب لم يتجاوز البداوة.

وكيفما كانت الحال ؛ فإن ما حققته دولة الإسلام رغم حالة الطوارئ؛ ليس بالقليل إذا قيس بغيرها من الدول والامبراطوريات السابقة واللاحقة عليها . صحيح أن قيم الإسلام عسيرة في التحقيق ؛ حتى إن هيجل اعتبرها أكبر عائق لتأسيس دولة

مستقرة؛ تسوي بين الأعراق وتعترف بكل الأديان وتريد دولة كونية . ولذلك فهو يتهمها بما يتهم به الثورة الفرنسية.

وقد سمى الإسلام بالتنوير الشرقي لهذه العلل : أي القول بالمساواة بين البشر والأخوة والحريتين .

وأكبر ثورتين في تاريخ البشرية؛ هما تحرير البشرية من الكنسية) الحرية الروحية) ومن الحق الإلهي في الحكم) الحرية السياسية) : تحقق نسبي دون شك.

إنه التراث السياسي الذي تعين في تحريفه إفساد التراث السياسي ؛ بتأثير من خلق الفتنة الكبرى ثأرا لفقدان سلطان السياسي والروحي :؛ الانحطاط الذاتي.

ثم جاء الانحطاط المستورد ثمرة للاستعمار والفتنة الصغرى؛ باستيراد صراع الكثلكة واليعقوبة الفرنسيتين علما وأن الإسلام قريب من علمانية الألمان . فالسياسي ذو المرجعية الإسلامية؛ ليس دينيا إلا بسبب تحريف التراث السياسي القرآني . وهو لا يعادي الأديان لأن الإسلام يعترف بالتعددية الدينية. بل هو يعتبرها شرط التسابق في الخيرات؛ ودولته تسمح بحرية ممارسة الأديان الأخرى - الكتابية على الأقل - لشعائرها وعقائدها وحتى شرائعها في دولته .

ورغم دوام حالة الطوارئ وبقاء الحكم الفعلي أبعد ما يكون عن دستور القرآن الكريم ؛ بقيت النظرية الإسلامية في الحكم مثالا أعلى في الأذهان .

ورمز هذا البقاء ؛ هو الشعور الذي يكاد يصل درجة التقديس للعهد الراشدي . حتى إن كل محاولات الإصلاح في القرنين الأخيرين ؛ مرجعيتها هي هذه المرحلة.

والأدبيات السياسية ذات الصلة بهذا الدستور القرآني ؛ ظلت موجودة وخاصة عند من رماهم إيديولوجيو كاريكاتور التأصيل والتحديث بالمروق أو بالرجعية.

وأقصد من أطلقت عليهم اسم فلاسفة المدرسة النقدية؛ أي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وسيطا؛ وفلاسفة الاستئناف المعاصرين الذين يتهمونهم بالإرهاب . وهم من أمثال السيد قطب ونظيره الهندي الذين جعلوا فلاسفة السياسة الإسلامية مستندة إلى قيم القرآن والعبرة من السعي لتطبيقها في العهد الراشدي.

وبسبب الفهم الإيديولوجي للتراث السياسي ؛ أهمل الكاريكاتوران محاولات التحرر من حالة الطوارئ في مستوى تراث الأدبيات السياسية وسيطها وحديثها .

وسيطرت كاريكاتورات الدول التي تدعي التأصيل باسم الإسلام والتحديث باسم الديموقراطية؛ في أنظمة تشترك في الاستبداد والفساد بتحريف التراث.

ولأن هذا الوصف طويل ؛ ومثله وصف نظام التربية, فإن الفصل العاشر سيكون بحجم الفصل الخامس وقد لا يستوعب نهايات تحريف التراث .

فكرت في قسمته إلى فصلين : أحدهما هذا للحكم ؛ والحادي عشر للتربية.

لكني فضلت الأخير أن أبقي على وحدة الفصل حتى لو بلغ طول الفصل الخامس.

وأبدأ بأكبر تعريف للأدبيات السياسية؛ أعني أصول الدستور والقانون . أي أهم كتاب أصول الحكم أو الأحكام السلطانية. أي أهم كتاب في أصول الفقه .

فمن له دراية بفلسفة القانون الدستوري والعادي - الماوردي والشافعي - يعلم أنهما رغم حالة الطوارئ يمثلان ثورة صاغت الحريتين الروحية والسياسية.

لكن دراسة التراث الكاريكاتورية لم تكتف بإهمال طابعهما الثوري؛ بل شوهتهما بأن أساءت فهم هذا الصوغ للثورتين بسبب النكوص الناتج عن الانحطاطين .

وسنبينه إن شاء الله في القسم الثاني عندما نفكك الدراسة الكاريكاتورية للتراث عامة من خلال ما سنختاره من أمثلة عن نجومها .

لكن لا بأس من ذكر أهم خصائص هذه الثورية: فهي تصوغ الشرعية بمقتضى الدستور حتى وإن كان ما يجري بالفعل هو حالة الطوارئ التي شوهت الدستور. فالشافعي يؤسس لمن استخراج القوانين من المرجعية؛ بمنهجية علمية عمادها المنطق والهرمينوطيقا ؛ أساسي نظرية القانون أو علاقة بين النوازل والأحكام.

وكل تأسيس أهم ما فيه بدايته التي تجدد أفقه النظري وإشكالياته؛ إذ تطوره ينتج عن دينامية كل اختصاص معرفي بتفاعل الاختصاصات في

النظام الكلي . لكن يمكنني القول إنه لسوء الحظ تجمد هذا العلم ولم يتم تجاوزه إلا شكليا ؛ بإدخال خارجي لمنطق أرسطوية ممهدات أصول الفقه كما في المستصفى .

وكتاب الماوردي حدد المقومات الأساسية لنظام الحكم الشرعي ؛ بالكلام على خصائص المرشح للحكم وهيئة الترشيح والجسم الانتخابي وعلاقة السلط الخمس.

والسلط في الدولة الإسلامية خمس وليست ثلاثا : الثلاث الشهيرة وسلطة الحد من سلطة الحكم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين .

لكن الأهم من ذلك كله ؛ هو الفصل الجوهري بين مجالات الحماية ومجالات الرعاية.

- فالأولى تابعة للفاعلية السياسية
- والثانية للفاعلية الاجتماعية

بلغتنا الحديثة؛ استقلال المجتمع المدني عن السلطة السياسية؛ وتقديم المرجعية الدينية على السلطة السياسية؛ تقديما يحد من التحكم في الأرزاق خاصة.

وهذا هو سر الفصل بين مجالات سلطة السلطان ومجالات سلطة الخليفة:

- للثاني رعاية التربية والاقتصاد) المجتمع المدني (
- وللأول الحماية.

لهما مشتركات وأهمها القضاء والجهاد .

فالخليفة مسؤول عن القضاء . والسلطان عن تنفيذ الأحكام .

والخليفة مسؤول عن شرعية الحرب . والسلطان عن الحرب نفسهاء

ودور الخليفة معنوي أو خلقي: من ذلك أن العملة تحت سلطته، وكذلك المكاييل والمقاييس، وحسبة الأسواق والتجارة حتى لا يقع غش أو احتكار أو ظلم إلخغ.

فالنظام قريب جدا من الجمهورية البرلمانية، حيث يكون للسلطان دور السلطة السياسية الخالصة، وللخليفة أو رئيس الدولة دور السلطة الرمزية والخلقية .

والسلطان ليس منتخبا من الشعب، لأنه عادة ما يكون من اختيار الحامية بسبب حالة الطوارئ الدائمة كما أسلفت . وهو أمر واقع لا يطابق الدستور المفترض . ميز ابن خلدون بين صنفين من درس القانون الدستوري عصره . إما بمقتضى الشرائع الدينية أو بمقتضى اليوتوبيا الفلسفية. وأضاف: بمقتضى طبائع العمران.

فهدفه ليس وصف الموجود ؛ بل تعليل وجوده وصيرورته مع محاولة تحقيق هدفين :

- بيان أن الفاسفي هو العقلي الطبيعي وليس اليوتوبي
- وأنه متطابق مع الديني

والانتقال من العمران البدوي إلى الحضري، مشروط بتكون الدولة التي تبدأ بفلسفة دستورية ذات مرجعية دينية، شرطا في الخروج من الطبيعي إلى العقلي .

فالعرب - القصد البداوة الأقصى وليس العرب كجنس -لا يمكن أن

تخرج من الوحشية من دون عقيدة دينية تحقق لحمة تخرجها من صراع العصبيات المفضية للهرج .

إنها بداية الخروج من الحالة الطبيعية-فرضية في فلاسفة العصر الكلاسيكي الأوروبي - إلى الحالة المدنية بتأسيس العقد السياسي والدولة الناظمة.

لكن الأساس الديني للبداية ليس روحيا فحسب؛ بل لا بد من غلبة عصبية على البقية. لأن ابن خلدون وضع القضية بمنطق التلازم بين الشوكة والشرعية . وفرضيته أن العصبية الغالبة تكون؛ إن جاز التعبير ؛ أفضل العصبيات وأكبرها؛ وهي تمثل أرستوقراطية غير مكتسبة لقوله بنظرية الفطرة البدوية السليمة.

ثم يتوالى الإدبار والإقدام بتوالي أشكال العصبيات: بما يشبه سلسلة أفلاطون في المقالتين الثامنة والتاسعة من الجمهورية من الأرستوقراطية إلى النزواتية.

لكن تعليل ابن خلدون أعمق؛ لأنه لا يقتصر على التحليل النضضي للأجيال - وهو يستعمله لتحديد أعمار الدول العينية- بل يتجاوزه لتطور أساس الشرعية. فيضع نظرية الأشكال الخمسة:

- واثنان دينيان (هنا تكلم على شكل وعبيد (

- والشكل الشامل لها جميعا . وهو الوحيد الذي يستقر عنده التطورية نظريته. وقبل أن أعلل 77 للشكل الديني؛ أبدأ لتمريره لأساسي الشرعية (مع الشوكة):

- مصلحي دنيوي خالص للسياسة العقلية

- أو بإضافة البعد الأخروي

وهذا الأساس الثاني ؛ هو الذي يدخل الدين في السياسي . فطاعة المحكوم للحاكم مشروطة إما بالمصلحة الدنيوية الخالصة؛ أو بها مع معتقد ديني يوجبها .

والأساس الأول يمر بمرحلتين:

- مصلحة الحاكم فحسب

- أو مصلحة الحاكم والمحكوم .

وهذان عقليان . الأول متحيل والثاني أكثر عقلانية: بداية عقلنة الدولة.

ولم يقسم استعمال الأساس الديني للشرعية؛ بل اعتبره واحدا . وهو سهو أو خطأ. لأن تأسيس الطاعة الدينية قد يكون لصالح الراعي الكهنوتي دون الرعية . لذلك حرر الإسلام الإنسانية من الوساطة الكهنوتية أو الكنسية روحيا؛ تحريره إياها من الحق الإلهي في

وتلك هي الأشكال الأربعة للشرعية الضرورية للشوكة في كل سياسة.

لكن ابن خلدون يعتبرها كلها ضرورية على أرضية مضاعفة تجمع بين الشوكة والشرعية.

والشوكة هي ما به الدولة من طبيعي . والشرعية هي ما فيها من خلقي . والجمع بين الأمرين هو الذي يمد الشرعية بالقوة؛ والقوة بالشرعية . وهما مقوما الحكم .

التحريف جاء من الفصام بين المقومين : حالة الطوارئ كادت تلغي الدستور لولا بقائه في الأذهان و الأدبيات غير مطبقة تاريخ الأمة الفعلي .

لكن هذا الفصام لم يمنع سعي الأمة الدائم نحو العودة إلى الدستور القرآني . وهو قصدي بدور حديث حدث الماضي ث بؤرة التاريخ وحديث المستقبل . وسأجمل ما نتج عن التحريف الذي أدى إلى الانتقال من الدستور إلى حالة الطوارئ في الفصل بين الشوكة والشرعية، وجعل هذه تابعة لتلك في وظيفة الحماية.

- وظائف الحماية:

-1 داخليا: القضاء يحكم والأمن ينفذ .

التحريف عكس العلاقة: الأمن يحكم وينفذ ؛ والقضاء يبرر.

-2 خارجيا في علاقة الدبلوماسية والدفاع.

ويبلغ الأمر ذروته في الوظيفة الخامسة والأخيرة: الاستعلام والإعلام بدلا من الاطلاع على الأحوال ؛ لصالح علاقة الوظائف الأربع السوية؛ يعكسان.

لم تبق وظيفة الاستعلام حماية المواطنين من بعضهم ومن الحكم ؛ والوطن من الأعداء . بل العكس : وظيفته التجسس على المواطنين ؛ واضطهادهم ؛ وخدمة الأعداء.

ولم تبق وظيفة الإعلام إطلاع المواطنين على الأحوال بصدق؛ بل الهدف المغالطة وتزييف الوعي بصورة تخدم الأنظمة والأعداء ضد الشعب والوطن.

وهذا يتزايد منذ بداية حالة الطوارئ باستمرار إلى اليوم . فصار الاستعلام والإعلام؛ وهما وجها نفس الوظيفة؛ مجرد أداة اضطهاد وخدمة للحكام

وحماتهم .

وتلك هي غاية الاستبداد والفساد التي ليس بعدها مزيد : كل الأنظمة العربية بصنفيها القبلي والعسكري؛ لم تعد أنظمة حكم شرعية؛ بل هي مافيات تابعة.

وكان الداء يكون قابلا للعلاج من دون ثورة طويلة وعسيرة؛ لو أنه اقتصر على الحكام: فهم أفسدوا العلماء والاقتصاديين والمنتخبين وأصحاب الرؤى.

أي إن أصناف النخب الخمسة سيدوا عليها أفسد من فيها؛ حتى يكونوا عونا للحكام التابعين لحماتهم ومنصبيهم على صدر الأمة بمنطق كاريكاتور التراثين .

والتراثان هما تراث الأمة وتراث الغرب . فالتأصيلي أفسد تراث الأمة؛ وبفساده يحارب تراث الغرب . والتحديثي أفسد تراث الغرب؛ وبفساده يحارب تراث الأمة.

وإفساد التراثين هو ما يسمونه درس التراث له أو عليه . ولهذه العلة فالعلاج عسير رغم أن منهجه هو جوهر علاج القرآن لتحريف التراث الديني وتشكيكه .

والغاية في عملنا هي عينها الغاية من النقد القرآني للتحريف: فهو يفكك التجارب الروحية والسياسية في تاريخ البشرية ليصحها من أجل المستقبل .

- وبذلك نصل إلى العامل الثاني:

الرعاية وتحريف وظائفها التي هي خمس كذلك .

وهي في الحقيقة قابلة للرد إلى التربية بمفهومها الشامل .

فالحماية هي جوهر الحكم ؛ والرعاية هي جوهر التربية. لكن الحكم والتربية أصبحا شكلين من الحماية والرعاية؛ فبدوا وكأن صادقيتهما أضيق من صادقيتهما .

وكل التحريفات التي أصابت التراث السياسي لها نظائر في التراث التربوي؛ بل إن ابن خلدون قاس السياسي على التربوي في تعليله فساد معاني الإنسانية. وأرجع فساد التربية والحكم (وجها السياسة) إلى عامل جامع ؛ هو الاستبداد ؛ أي تحريف الدستور القرآني لأنه يعكس غايتهما : فهما ينتجان عبدا بدل سيد .

فساد معاني الإنسانية درسه ابن خلدون في التربية قبل الحكم ؛ وهما كما أشرنا وجها السياسة. ثم عممه على كل سلطة عنيفة أسرية أو تربوية أو حكمية.

فما وظائف الرعاية المناظرة لوظائف الحماية؛ والتي حرفت بسبب الانتقال من الدستور القرآني إلى حالة الطوارئ التي قدمت الشوكة على الشرعية فيهما؟

فما يناظر الرعاية علاقة القضاء بالأمن في الحماية؛ هو التربية النظامية في المؤسسات التربوية والتربية اللانظامية في المجتمع . عكست العلاقة .

فبدلا من أن تصلح المدرسة المجتمع؛ أفسد المجتمع الفاسد المدرسة. فالتربية النظامية تبعت اللانظامية؛ فامتنع إصلاح معاني الإنسانية التي فسدت . لذلك سيطر على الأخلاق الجماعية أخلاق الرعاع في أصناف

القيم الخمس؛ لم تعد الحقيقة والخير والجمال والجهة والوجود هي القيم الموجبة؛ بل نقائضها . والتناظر ليس مجرد وجه شبه بين علاقة القضاء حكما والأمن تنفيذا ؛ وعلاقة التربية النظامية تكوينا واللانظامية تطبيقا ؛ بل هو أعمق للعلة التالية . فالعلاقة الأولى إذ تنعكس؛ تؤدي إلى ضياع الحقوق والعدل المادي . والعلاقة الثانية إذ تنعكس ؛ تضيع المنازل والعدل المعنوي: يزول معيار التراتب.

ففي النظام السوي ينبغي أن يكون التكوين النظامي أساس التراتب في المجتمع إذا كان النظام الاجتماعي يؤمن بالرجل المناسب في المكان المناسب.

أما إذا ضاعت الحقوق بسبب عكس علاقة القضاء والأمن وضاعت المنازل والرتب بسبب عكس علاقة التربية النظامية وسلطة المجتمع ؛ يفسد الأمن والإبداع.

ونصل الآن إلى التناظر الثاني بين عكس العلاقة بين الدبلوماسية والدفاع؛. وعكس العلاقة بين الثقافة والاقتصاد . وهي علاقة مكملة لعلاقة التكوين .

ذلك أن التكوين هو علاقة التربية النظامية في المؤسسة التربوية؛ والتربية اللانظامية في المجتمع . والتموين هو علاقة غذاء العقل وغذاء البدن فيه . فإذا قدم غذاء البدن على غذاء العقل ؛ فقد الأول ما يستمده من قدرة عقلية تبدعه ؛ فينحط كلاهما . ومن ثم؛ فالمفروض تقديم غذاء العقل على غذاء البدن .

والمجتمعات التي تعتمد على ثروة طبيعية تغنيهم عن الجهد النظري والعملي

لإبداع الغذاءين ؛ سرعان ما تجمد فتنحط بمجرد نضوب تلك الثروة وتصبح عالة.

والتناظر مع الدبلوماسية والدفاع مماثلة: فهي بالأساس قوة لطيفة تؤدي وظيفتين :

- الاستعلام على الأعداء
- والاستعداد للحرب الذي يمكن أن يغني عنها

أما إذا عكسنا ؛ فقد ننتصر ضد الأضعف أو غير المستعد . لكننا سرعان ما نفقد السيطرة على الأحداث لغياب العلاقات السليمة والاستعداد اليقظ للحرب .

وإذن ؛ فليس الأمر وجه شبه سطحي ؛ بل علاقة عميقة: تغذية العقل تبدع أسباب القوة الاقتصادية. وكلتا القوتين شرط في الدبلوماسية والحرب . فهم ذلك جوهري . ففي المجتمعات التي لا تبدع غذاء العقل وتكتفي باستيراد غذاء البدن ؛ لأن المدرسة لم تعد أساس التراتب والقضاء أساس العدل ؛ تكون السلطة للعنف وحده.

فالعنف ليس هو شيئا آخر غير غياب العدل في الحقوق والعدل في المنازل بين أفراد الجماعة الواحدة داخليا وبين الجماعات خارجيا: حالة الطوارئ دائمة.

وإليك التناظر الأتم : فنسبة الاستعلام والإعلام إلى الحماية؛ هي عينها نسبة البحث والإعلام العلميين في الرعاية. لا حماية ولا رعاية من دونهما .

ومثلما أن الاستعلام والإعلام معكوسي الدور، ينتجان عن الاستبداد والفساد ؛ فالبحث والإعلام العلميان ينتجان عن تحريف التراثين الإسلامي والغربي . فالجامعات العربية اليوم لا تخرج مبدعين للعلم والثروة مثلها مثل الأكاديميات الأمنية لا تخرج حماة للمواطن والوطن : يهدمان المواطن والوطن.

فقدان العدل في الحقوق ؛ يزيل الأمل ويعد للحرب الأهلية المادية. وفقدان العدل في المنازل ؛ يزيل الرجاء ويعد للحرب الأهلية الروحية: تلك حال الأمة. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

ال سماء وللبيان

سأختم القسم الأول من الكلام على التراث بهذا الفصل العاشر؛ بوعد العودة إليه لعرض نقدي لأمثلة من دراسات كاريكاتوري التأصيل والتحديث الشهيرة . وسيتعلق هذا الفصل الأخير من القسم الأول بتجليات تشوه التراث في المؤسسات الناظمة للجماعة وشؤون حياتها ؛ المنتسبة للمجتمع السياسي والأهلي .

فموت الإبداع النظري في التصوير الرياضي للوجود الرمزي؛ ومنطقه والعملي في التصوير السياسي للوجود الفعلي وتاريخه ؛ هو عقم التراث وموت فاعليته .

وقد وصفه ابن خلدون بأن معاني الإنسانية في جماعة وأفراد صاروا عيالا على غيرهم ؛ لتعطل القوى النفسية) الكسل والخبث) والخلقية) الأمل والصدق (.

وهذا التجلي في الأخلاق الموضوعية أو العادات والتقاليد؛ يزيل شروط العقد الاجتماعي فيعوض التوجس الاطمئنان بين الناس في التواصل والتبادل عامة.

من ذلك خاصة في التبادل ؛ لا أحد يطمئن إلى أن غيره لا يغشه فلا يعمل ليغش قبل أن يغش . وكذلك في التواصل حيث الكل يكذب على الكل : فساد شرطي التعاون .

والآن؛ فهذا الفساد في السلوك الجمعي هو في الحقيقة مجرد انعكاس لما طرأ من فساد على صورة العمران بلغة ابن خلدون . أي على التربية

والحكم وآلياتهما .

وهذا هو موضوع هذا الفصل العاشر والأخير من القسم الأول: تشويه التربية والحكم .

وإن شاء الله سأعود في قسم ثان لنقد درس الكاريكاتورين للتراث .

وستكون البداية بالكلام على الحكم وآلياته وأدواته ؛ بوصفه تراثا مشوها بشهادته على نفسه . فأصحابه يدعون إما اتباع قيم الأصالة أو قيم الحداثة. والتجلي يبين أن الكاريكاتورين من دراسة التراث؛ متعينان كاريكاتورين من ممارسته في الحكم الذي تزعمه النخب الحاكمة أصيلا أو تزعمه حديثا .

وتعين الكاريكاتورين في الأنظمة هو عين ما قسمته الأنظمة العربية إلى أنظمة قبلية تدعي الحكم بالإسلام؛ وأنظمة عسكرية تدعي الحكم بالديموقراطية.

ذلك أن الأنظمة العسكرية كلها تنظم انتخابات وتفاخر بإنجازات حديثة في كل المجالات؛ إذا سمعت ما يقال عنها وجدتها فاقت الغرب حداثة . لكنها في حقيقتها الفعلية لا الاسمية؛ أسوأ حتى من الأنظمة القبلية لأن هذه لا تستطيع سحق الأفراد مثلها ؛ بسبب النظام القبلي الذي يحد من سلطانها .

وإذن فكاريكاتور التأصيل التراثي في الحكم ؛ هو كاريكاتور الحكم الإسلامي . وكاريكاتور التحديثي التراثي في الحكم ؛ هو كاريكاتور الحكم الديموقراطي .

وهنا يتأكد قوله صلى الله عليه وسلم كيفما تكونوا يولى عليكم . ففساد معاني الإنسانية يبدأ معلولا لنظام التربية والحكم ؛ ثم يصبح علة لدوام الفساد.

وما كان للاستبداد في النظامين أن يصمد لو لم تكن الجماعة هي بدورها قد أصيبت بفيروسي الاستبداد والفساد فكانت مستعدة لهما بفساد التراث الروحي .

وهذا هو ما بدأنا بتحليله في الفصول السابقة: فساد التراث ؛ وخاصة تراث درس التراث ؛ بسبب الفتنتين الكبرى والصغرى اللتين هما أصل أدواء الأمة.

وكما بينت عديد المرات؛ فالفتنة الكبرى أدت إلى خمسة حروب أهلية قبل استقرار النظام الإسلامي الذي وصفته بكونه نظام حالة طوارئ دام أربعة عشر قرنا .

وقد يعاب علي مدحي للدولة الأموية لأنها هي التي فرضت حالة الطوارئ . لكن لو كانت الأمة بحق قد تشبعت بالدستور القرآني ؛ لأعادتها إليه .

وقد أجد بعض الأعذار للنخب الخمسة في بداية الدولة الإسلامية: فليس من اليسير ضبط امبراطورية بسعة دار الإسلام من قبل شعب لم يتجاوز البداوة.

وكيفما كانت الحال ؛ فإن ما حققته دولة الإسلام رغم حالة الطوارئ؛ ليس بالقليل إذا قيس بغيرها من الدول والامبراطوريات السابقة واللاحقة عليها . صحيح أن قيم الإسلام عسيرة التحقيق ؛ حتى إن هيجل اعتبرها

أكبر عائق لتأسيس دولة مستقرة؛ تسوي بين الأعراق وتعترف بكل الأديان وتريد دولة كونية . ولذلك فهو يتهمها بما يتهم به الثورة الفرنسية.

وقد سمى الإسلام بالتنوير الشرقي لهذه العلل : أي القول بالمساواة بين البشر والأخوة والحريتين .

وأكبر ثورتين في تاريخ البشرية؛ هما تحرير البشرية من الكنسية) الحرية الروحية) ومن الحق الإلهي في الحكم) الحرية السياسية): تحقق نسبي دون شك.

إنه التراث السياسي الذي تعين في تحريفه إفساد التراث السياسي ؛ بتأثير من خلق الفتنة الكبرى ثأرا لفقدان سلطان السياسي والروحي ؛ الانحطاط الذاتي.

ثم جاء الانحطاط المستورد ثمرة للاستعمار والفتنة الصغرى؛ باستيراد صراع الكثلكة واليعقوبية الفرنسيتين علما وأن الإسلام قريب من علمانية الأمان. فالسياسي ذو المرجعية الإسلامية؛ ليس دينيا إلا بسبب تحريف التراث السياسي القرآني . وهو لا يعادي الأديان لأن الإسلام يعترف بالتعددية الدينية. بل هو يعتبرها شرط التسابق في الخيرات؛ ودولته تسمح بحرية ممارسة الأديان الأخرى - الكتابية على الأقل - لشعائرها وعقائدها وحتى شرائعها في دولته .

ورغم دوام حالة الطوارئ وبقاء الحكم الفعلي أبعد ما يكون عن دستور القرآن الكريم ؛ بقيت النظرية الإسلامية في الحكم مثالا أعلى في الأذهان .

ورمز هذا البقاء ؛ هو الشعور الذي يكاد يصل درجة التقديس للعهد الراشدي . حتى إن كل محاولات الإصلاح في القرنين الأخيرين ؛ مرجعيتها هي هذه المرحلة.

والأدبيات السياسية ذات الصلة بهذا الدستور القرآني ؛ ظلت موجودة وخاصة عند من رماهم إيديولوجيو كاريكاتور التأصيل والتحديث بالمروق أو بالرجعية.

وأقصد من أطلقت عليهم اسم فلاسفة المدرسة النقدية؛ أي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وسيطا؛ وفلاسفة الاستئناف المعاصرين الذين يتهمونهم بالإرهاب . وهم من أمثال السيد قطب ونظيره الهندي الذين جعلوا فلاسفة السياسة الإسلامية مستندة إلى قيم القرآن والعبرة من السعي لتطبيقها في العهد الراشدي.

وبسبب الفهم الإيديولوجي للتراث السياسي ؛ أهمل الكاريكاتوران محاولات التحرر من حالة الطوارئ في مستوى تراث الأدبيات السياسية وسيطها وحديثها .

وسيطرت كاريكاتورات الدول التي تدعي التأصيل باسم الإسلام والتحديث باسم الديموقراطية؛ في أنظمة تشترك في الاستبداد والفساد بتحريف التراث.

ولأن هذا الوصف طويل ؛ ومثله وصف نظام التربية, فإن الفصل العاشر سيكون بحجم الفصل الخامس وقد لا يستوعب تجليات تحريف التراث .

فكرت في قسمته إلى فصلين : أحدهما هذا للحكم ؛ والحادي عشر للتربية.

لكني فضلت الأخير أن أبقي على وحدة الفصل حتى لو بلغ طول الفصل الخامس.

وأبدأ بأكبر تعريف للأدبيات السياسية؛ أعني أصول الدستور والقانون . أي أهم كتاب أصول الحكم أو الأحكام السلطانية. أي أهم كتاب في أصول الفقه .

فمن له دراية بفلسفة القانون الدستوري والعادي - الماوردي والشافعي - يعلم أنهما رغم حالة الطوارئ يمثلان ثورة صاغت الحريتين الروحية والسياسية.

لكن دراسة التراث الكاريكاتورية لم تكتف بإهمال طابعهما الثوري؛ بل شوهتهما بأن أساءت فهم هذا الصوغ للثورتين بسبب النكوص الناتج عن الانحطاطين .

وسنبينه إن شاء الله في القسم الثاني عندما نفكك الدراسة الكاريكاتورية للتراث عامة من خلال ما سنختاره من أمثلة عن نجومها .

لكن لا بأس من ذكر أهم خصائص هذه الثورية: فهي تصوغ الشرعية بمقتضى الدستور حتى وإن كان ما يجري بالفعل هو حالة الطوارئ التي شوهت الدستور. فالشافعي يؤسس لفن استخراج القوانين من المرجعية؛ بمنهجية عامية عمادها المنطق والهرمينوطيقا ؛ أساسي نظرية القانون أو علاقة بين النوازل والأحكام.

وكل تأسيس أهم ما فيه بدايته التي تجدد أفقه النظري وإشكالياته؛ إذ تطوره ينتج عن دينامية كل اختصاص معرفي بتفاعل الاختصاصات في

النظام الكلي . لكن يمكنني القول إنه لسوء الحظ تجمد هذا العلم ولم يتم تجاوزه إلا شكليا ؛ بإدخال خارجي لمنطق أرسطوية ممهدات أصول الفقه كما في المستصفى .

وكتاب الماوردي حدد المقومات الأساسية لنظام الحكم الشرعي ؛ بالكلام على خصائص المرشح للحكم وهيئة الترشيح والجسم الانتخابي وعلاقة السلط الخمس.

والسلط في الدولة الإسلامية خمس وليست ثلاثا : الثلاث الشهيرة وسلطة الحد من سلطة الحكم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين .

لكن الأهم من ذلك كله ؛ هو الفصل الجوهري بين مجالات الحماية ومجالات الرعاية.

- فالأولى تابعة للفاعلية السياسية
- والثانية للفاعلية الاجتماعية

بلغتنا الحديثة؛ استقلال المجتمع المدني عن السلطة السياسية؛ وتقديم المرجعية الدينية على السلطة السياسية؛ تقديما يحد من التحكم في الأرزاق خاصة.

وهذا هو سر الفصل بين مجالات سلطة السلطان ومجالات سلطة الخليفة:

- للثاني رعاية التربية والاقتصاد) المجتمع المدني (
- وللأول الحماية.

لهما مشتركات وأهمها القضاء والجهاد .

فالخليفة مسؤول عن القضاء . والسلطان عن تنفيذ الأحكام .

والخليفة مسؤول عن شرعية الحرب . والسلطان عن الحرب نيابة.

ودور الخليفة معنوي أو خلقي: من ذلك أن العملة تحت سلطته، وكذلك المكاييل والمقاييس، وحسبة الأسواق والتجارة حتى لا يقع غش أو احتكار أو ظلم إلخ.

فالنظام قريب جدا من الجمهورية البرلمانية، حيث يكون للسلطان دور السلطة السياسية الخالصة، وللخليفة أو رئيس الدولة دور السلطة الرمزية والخلقية .

والسلطان ليس منتخبا من الشعب، لأنه عادة ما يكون من اختيار الحامية بسبب حالة الطوارئ الدائمة كما أسلفت . وهو أمر واقع لا يطابق الدستور المفترض . ميز ابن خلدون بين صنفين من درس القانون الدستوري في عصره ما بمقتضى الشرائع الدينية أو بمقتضى اليوتوبيا الفلسفية. وأضاف: بمقتضى طبائع العمران.

فهدفه ليس وصف الموجود ؛ بل تعليل وجوده وصيرورته مع محاولة تحقيق هدفين :

- بيان أن الأصفى هو العقلي الطبيعي وليس اليوتوبي
- وأنه متطابق مع الديني

والانتقال من العمران البدوي إلى الحضري، مشروط بتكون الدولة التي تبدأ بفلسفة دستورية ذات مرجعية دينية، شرطا في الخروج من الطبيعي إلى العقلي .

فالعرب - القصد البداوة الأقصى وليس العرب كجنس -لا يمكن أن

تخرج من الوحشية من دون عقيدة دينية تحقق لحمة تخرجها من صراع العصبيات المفضية للهرج .

إنها بداية الخروج من الحالة الطبيعية-فرضية في فلاسفة العصر الكلاسيكي الأوروبي - إلى الحالة المدنية بتأسيس العقد السياسي والدولة الناظمة.

لكن الأساس الديني للبداية ليس روحيا فحسب؛ بل لا بد من غلبة عصبية على البقية. لأن ابن خلدون وضع القضية بمنطق التلازم بين الشوكة والشرعية . وفرضيته أن العصبية الغالبة تكون؛ إن جاز التعبير؛ أفضل العصبيات وأكبرها ؛ وهي تمثل أرستوقراطية غير مكتسبة لقوله بنظرية الفطرة البدوية السليمة.

ثم يتوالى الإدبار والإقدام بتوالي أشكال العصبيات: بما يشبه سلسلة أفلاطون في المقالتين الثامنة والتاسعة من الجمهورية من الأرستوقراطية إلى النزواتية.

لكن تحليل ابن خلدون أعمق؛ لأنه لا يقتصر على التحليل النضي للأجيال - وهو يستعمله لتحديد أعمار الدول العينية- بل يتجاوزه لتطور أساس الشرعية. فيضع نظرية الأشكال الخمسة:

- واثنان دينيان (هنا تكلم على شكل وعبيد (

- والشكل الشامل لها جميعا . وهو الوحيد الذي يستقر عنده تطورية نظريته. وقبل أن أعلل مضاعفتي للشكل الديني؛ فلأبدأ بتعريفه لأساسي الشرعية (مع الشوكة):

- مصلحي دنيوي خالص للسياسة العقلية

- أو بإضافة البعد الأخروي

وهذا الأساس الثاني ؛ هو الذي يدخل الدين في السياسي . فطاعة المحكوم للحاكم مشروطة إما بالمصلحة الدنيوية الخالصة؛ أو بها مع معتقد ديني يوجبها .

والأساس الأول يمر بمرحلتين:

- مصلحة الحاكم فحسب

- أو مصلحة الحاكم والمحكوم .

وهذان عقليان . الأول متحيل والثاني أكثر عقلانية: بداية عقانة الدولة.

ولم يقسم استعمال الأساس الديني للشرعية؛ بل اعتبره واحدا . وهو سهو أو خطأ. لأن تأسيس الطاعة الدينية قد يكون لصالح الراعي الكهنوتي دون الرعية . لذلك حرر الإسلام للإنسانية من الوساطة الكهنوتية أو الكنسية روحيا؛ تحريره إياها من الحق الإلهي في

وتلك هي الأشكال الأربعة للشرعية الضرورية للشوكة في كل سياسة .

لكن ابن خلدون يعتبرها كلها ضرورية على أرضية مضاعفة تجمع بين الشوكة والشرعية.

والشوكة هي ما به الدولة من طبيعي . والشرعية هي ما فيها من خلقي . والجمع بين الأمرين هو الذي يمد الشرعية بالقوة؛ والقوة بالشرعية . وهما مقوما الحكم .

التحريف جاء من الفصام بين المقومين : حالة الطوارئ كادت تطيح الدستور لولا بقائه في الأذهان والأدبيات غير مطبقة في تاريخ الأمة الفعلي

.

لكن هذا الفصام لم يمنع سعي الأمة الدائم نحو العودة إلى الدستور القرآني . وهو قصدي بدور حديث حدث الماضي في بؤرة التاريخ وحديث المستقبل . وسأجمل ما نتج عن التحريف الذي أدى إلى الانتقال من الدستور إلى حالة الطوارئ في الفصل بين الشوكة والشرعية؛ وجعل هذه تابعة لتلك في وظيفة الحماية.

- وظائف الحماية:

-1 داخليا: القضاء يحكم والأمن ينفذ .

التحريف عكس العلاقة: الأمن يحكم وينفذ ؛ والقضاء يبرر.

-2 خارجيا نفس علاقة الدبلوماسية والدفاع .

ويبلغ الأمر ذروته في الوظيفة الخامسة والأخيرة: الاستعلام والإعلام بدلا من الاطلاع على الأحوال ؛ لصالح علاقة الوظائف الأربع السوية؛ يعكسان.

لم تبق وظيفة الاستعلام حماية المواطنين من بعضهم ومن الحكم ؛ والوطن من الأعداء . بل العكس : وظيفته التجسس على المواطنين ؛ واضطهادهم ؛ وخدمة الأعداء.

ولم تبق وظيفة الإعلام إطلاع المواطنين على الأحوال بصدق؛ بل الهدف المغالطة وتزييف الوعي بصورة تخدم الأنظمة والأعداء ضد الشعب والوطن.

وهذا يتزايد منذ بداية حالة الطوارئ باستمرار إلى اليوم . فصار الاستعلام

والإعلام؛ وهما وجها نفس الوظيفة؛ مجرد أداة اضطهاد وخدمة للحكام وحماتهم .

وتلك هي غاية الاستبداد والفساد التي ليس بعدها مزيد : كل الأنظمة العربية بصنفيها القبلي والعسكري؛ لم تعد أنظمة حكم شرعية؛ بل هي مافيات تابعة.

وكان الداء يكون قابلا للعلاج من دون ثورة طويلة وعسيرة؛ لو أنه اقتصر على الحكام: فهم أفسدوا العلماء والاقتصاديين والفنانين وأصحاب الرؤى.

أي إن أصناف النخب الخمسة سيدوا عليها أفسد من فيها؛ حتى يكونوا عونا للحكام التابعين لحماتهم ومنصبيهم على صدر الأمة بمنطق كاريكاتور التراثين .

والتراثان هما تراث الأمة وتراث الغرب . فالتأصيلي أفسد تراث الأمة؛ وبفساده يحارب تراث الغرب . والتحديثي أفسد تراث الغرب؛ وبفساده يحارب تراث الأمة.

وإفساد التراثين هو ما يسمونه درس التراث له أو عليه . ولهذه العلة فالعلاج عسير رغم أن منهجه هو جوهر علاج القرآن لتحريف التراث الديني وتشكيكه .

والغاية في عملنا هي عينها الغاية من النقد القرآني للتحريف: فهو يفكك التجارب الروحية والسياسية في تاريخ البشرية ليصلحها من أجل المستقبل .

- وبذلك نصل إلى العامل الثاني:

الرعاية وتحريف وظائفها التي هي خمس كذلك .

وهي في الحقيقة قابلة للرد إلى التربية بمفهومها الشامل .

فالحماية هي جوهر الحكم ؛ والرعاية هي جوهر التربية. لكن الحكم والتربية أصبحا شكلين من الحماية والرعاية؛ فبدوا وكأن صادقيتهما أضيق من صادقيتهما .

وكل التحريفات التي أصابت التراث السياسي لها نظائر في التراث التربوي؛ بل إن ابن خلدون قاس السياسي على التربوي في تعليله فساد معاني الإنسانية. وأرجع فساد التربية والحكم (وجها السياسة) إلى عامل جامع ؛ هو الاستبداد ؛ أي تحريف الدستور القرآني لأنه يعكس غايتهما : فهما ينتجان عبدا بدل سيد .

فساد معاني الإنسانية درسه ابن خلدون في التربية قبل الحكم ؛ وهما كما أشرنا وجها السياسة. ثم عممه على كل سلطة عنيفة أسرية أو تربوية أو حكمية.

فما وظائف الرعاية المناظرة لوظائف الحماية؛ والتي حرفت بسبب الانتقال من الدستور القرآني إلى حالة الطوارئ التي قدمت الشوكة على الشرعية فيهما؟

فما يناظر في الرعاية علاقة القضاء بالأمن في الحماية؛ هو التربية النظامية في المؤسسات التربوية والتربية اللانظامية في المجتمع . عكست العلاقة .

فبدلا من أن تصلح المدرسة المجتمع؛ أفسد المجتمع الفاسد المدرسة. فالتربية النظامية تبعت اللانظامية؛ فامتنع إصلاح معاني الإنسانية التي فسدت . لذلك سيطر على الأخلاق الجماعية أخلاق الرعاع في أصناف

القيم الخمس؛ لم تعد الحقيقة والخير والجمال والجهة والوجود هي القيم الموجبة؛ بل نقائضها . التفاق بين مكردم وجه شبه بين علاقة القضاء حكما والأمن تنفيذا, وعلاقة التربية النظامية تكوينا واللانظامية تطبيقا ؛ بل هو أعمق للعلة التالية . فالعلاقة الأولى إذ تنعكس؛ تؤدي إلى ضياع الحقوق والعدل المادي . والعلاقة الثانية إذ تنعكس ؛ تضيع المنازل والعدل المعنوي: يزول معيار التراتب.

ففي النظام السوي ينبغي أن يكون التكوين النظامي أساس التراتب في المجتمع إذا كان النظام الاجتماعي يؤمن بالرجل المناسب في المكان المناسب.

أما إذا ضاعت الحقوق بسبب عكس علاقة القضاء والأمن وضاعت المنازل والرتب بسبب عكس علاقة التربية النظامية وسلطة المجتمع ؛ يفسد الأمن والإبداع.

ونصل الآن إلى التناظر الثاني بين عكس العلاقة بين الدبلوماسية والدفاع؛ وعكس العلاقة بين الثقافة والاقتصاد . وهي علاقة مكملة لعلاقة التكوين .

ذلك أن التكوين هو علاقة التربية النظامية في المؤسسة التربوية؛ والتربية اللانظامية في المجتمع . والتموين هو علاقة غذاء العقل وغذاء البدن فيه . فإذا قدم غذاء البدن على غذاء العقل ؛ فقد الأول ما يستمده من قدرة عقلية تبدعه ؛ فينحط كلاهما . ومن ثم؛ فالمفروض تقديم غذاء العقل على غذاء البدن .

والمجتمعات التي تعتمد على ثروة طبيعية تغنيهم عن الجهد النظري والعملي

لإبداع الغذاءين ؛ سرعان ما تجمد فتنحط بمجرد نضوب تلك الثروة وتصبح عالة.

والتناظر مع الدبلوماسية والدفاع مماثلة: فهي بالأساس قوة لطيفة تؤدي وظيفتين :

- الاستعلام على الأعداء
- والاستعداد للحرب الذي يمكن أن يغني عنها

أما إذا عكسنا ؛ فقد ننتصر ضد الأضعف أو غير المستعد . لكننا سرعان ما نفقد السيطرة على الأحداث لغياب العلاقات السليمة والاستعداد اليقظ للحرب.

وإذن ؛ فليس الأمر وجه شبه سطحي ؛ بل علاقة عميقة: تغذية العقل تبدع أسباب القوة الاقتصادية . وكلتا القوتين شرط في الدبلوماسية والحرب . فهم ذلك جوهري . ففي المجتمعات التي لا تبدع غذاء العقل وتكتفي باستيراد غذاء البدن؛ لأن المدرسة لم تعد أساس التراتب والقضاء أساس العدل ؛ تكون السلطة للعنف وحده.

فالعنف ليس هو شيئا آخر غير غياب العدل في الحقوق والعدل في المنازل بين أفراد الجماعة الواحدة داخليا وبين الجماعات خارجيا: حالة الطوارئ دائمة.

وإليك التناظر الأتم : فنسبة الاستعلام والإعلام إلى الحماية؛ هي عينها نسبة البحث والإعلام العلميين في الرعاية. لا حماية ولا رعاية من دونهما .

ومثلما أن الاستعلام والإعلام معكوسي الدور، ينتجان عن الاستبداد والفساد ؛ فالبحث والإعلام العلميان ينتجان عن تحريف التراثين الإسلامي والغربي . فالجامعات العربية اليوم لا تخرج مبدعين للعلم والثروة مثلها مثل الأكاديميات الأمنية لا تخرج حماة للمواطن والوطن : يهدمان المواطن والوطن.

فقدان العدل في الحقوق ؛ يزيل الأمل ويعد للحرب الأهلية المادية. وفقدان العدل في المنازل، يزيل الرجاء ويعد للحرب الأهلية الروحية: تلك حال الأمة. معرفته وتجديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

نبذ ال

ال سماء وللبيان

معرفته وتحد يد دور التاد يخي

لماذا كثر الدجالون وعسر افحامهم؟

فالإنسان أكثر شيء جدلا وخاصة في المجالات التي تبعد عن العمل وتقرب من التخريف؟

والتاريخ والتوقع مجاله المفضل .

تأويل حديث أحداث الماضي هو علة التحريف التاريخي ؛ وتعليل حديث أحداث المستقبل هو علة التوظيف السياسي . وبينهما علاقة غاية استراتيجية بوسائلها .

وإذن ؛ فمن يحرف التراث بسبب الجهل يخرف . والذي يحرفه بسبب علمه بهذه العلاقة

وطبعا شكاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة جلهم من الجاهلين بفنيات التشويه والتوظيف التي تعود إلى هذه العلاقة وفاعليتها العلمية.

التعقيد يكمن هنا؛ كيف أبين الفاعلية العلمية للعبث بالتراث حتى يفقد فاعليته؛ بل وحتى تتعكس فاعليته فلا يبقى أصل الإبداع بل يصبح اساس الاتباع؟

تلك هي الهزيمة الروحية التي بها تبدأ الهزيمة التاريخية. وبتمامها؛ تتم الهزيمة الوجودية أي إن الجماعة تفقد احترامها لمرجعياتها ؛ فيتعالم الأميون .

أزعم أن تمكن السيسي وأمثاله من الأمة, علته أن هؤلاء الرماع صاروا مفكري الأمة بما وفره لهم المستبدون والفاسدون من سلطان على التواصل والتبادل

وأقصد بالتواصل ؛ الاعلام والثقافة والجامعات الخ..

وأقصد بالتبادل؛ الاقتصاد والتجارة وكل شروط الثروة بحلب الدولة التي تصبح مرتع المافيات.

وما لم نشكك هذا الاخطبوط؛ لن تنجح أي ثورة . لأن هشاشة الإنسان عامة والإنسان العادي خاصة مصدرها هو التواصل والتبادل : فساد الثقافة والاقتصاد .

وتشكيكه العملي مشروط بتفكيكه النظري. ومن ثم؛ فكل الفصول السابقة حلات

والتعقيد مصدره ما سبق . وما سيأتي عصارة نظرية تفقد معناها من دون فهم نبعه من أحداث التاريخ واستراتيجيات السياسة نسيجا للإقليم ولأخلاق أهله .

وقد أعجب لو علمت أنه يوجد من لا يعجب مما يجري: كيف تكون هذه حال مصر؟ والسعودية؟ والعراق؟ والشام؟ والجزائر؟ الخ .. حتى أرحم قلوب المؤمنين .

لا يمكن فهم الحال من دون معرفة ما حل بالتراث من تشويه ؛ وبأخلاق الأمة الموضوعية التي فقدت جوهر الإسلام وعوضته بالمبالغة في شكليات العبادات .

والأدهى ؛ أن النخوة التي يعرفها القرآن بأشداء على الأعداء رحماء بينهم؛ عوضتها أمراض الجاهلية من التفاخر على الأخ والشماتة فيه إذ يغلبه عدوه.

عبقرية ابن خلدون أنه جمع ما أحاول وصفه بعبارة بليغة هي جوهر ما نسميه حداثة "معاني الإنسانية" التي ترمز بصلاحها وطلاحهما لأحوال الأمم . وقد حكم استقراء؛ بأن فساد معاني الإنسانية علته فساد نظام التربية ونظام الحكم ؛ إذ يصبحان مستندين إلى الاستبداد سلطانا على العباد بالفساد .

وهذا الحكم وصف أمين لحال الأمة وخاصة لأخلاقها الموضوعية المنافية تمام المنافاة لأخلاق الإسلام . ومن ثم ؛ فهي ناتجة عن تشويه تراثه المستبطن .

فلنفهم العلاقة بين التأويلية التاريخية والاستراتيجيا السياسية. أي بين تأويل حديث الماضي عن حدثه وتحليل حديث المستقبل عن حدثه بة علاقة الأمم .

إذا لم نتجاوز الظواهر إلى البواطن لن نفهم ذلك . فوراء علاقة التأويل بالاستراتيجيا كما قلنا توظيف التاريخ أو معاني الماضي لتحقيق أجندة سياسية.

وهذه الأجندة السياسية سواء كانت في نفس الجماعة أو بين الجماعات؛ هي استراتيجية غزو تبدأ بحرب نفسية وتنتهي بها؛ لأن الإنسان لا يهزم إلا روحيا . وروح الإنسان التي أعنيها ليست الروح التي قال فيها القرآن الكريم إنها من أمر ربي . فهذه واحدة للجميع . إنما أقصد ما نماهى معه من تاريخ أمته .

لا أقصد روح الشعب الهيجلية, فقد تحررت من غرام شبابي . بل حكم ابن خلدون: ما فعل في الجماعة نظام التربية والحكم فأصلح معاني الإنسانية أو أفسدها .

العلاقة بين تأويلية الماضي واستراتيجية المستقبل ؛ هي جوهر علاقة السياسي بالتاريخي ؛ وهي علاقة عمل على علم . فلنبحث عن العلم المساند ما هو لنفهم .

بينت في رسالتي التكميلية حول إصلاح العقل في الفلسفة العربية؛ أن النسبة بين السياسة والتاريخ هي عين النسبة بين الرياضيات والمنطق : محل السر.

فالاستراتيجيا السياسية فعل عملي في شأن الجماعة؛ فتحتاج إلى التاريخ صادقه وكاذبه تصحيحا وتحريفا من أجل اجندة مستقبلية إذا كانت عملا على علم .

والرياضيات فعل نظري في الرموز. لذلك؛ فهي تحتاج إلى المنطق تصديقا وتكذيبا؛ تصحيحا وتشويها حتى تحقق استراتيجية تصوير موضوع متخيل .

فتكون نسبة التاريخ إلى السياسة؛ هي عينها نسبة المنطق إلى الرياضيات.

السياسة عمل على علم بالتاريخ . والرياضيات علم على عمل بالمنطق . والأصل واحد .

الأصل هو علة التلازم بين النظر والعمل : النظر عمل إبداع؛ مجاله عالم الرموز.

والعمل إبداع نظري ؛ مجاله عالم الأشياء : والأصل الواحد هو الإبداع.

لا ابداع في الاستراتيجيا السياسية من دون التاريخ السياسي . ولا ابداع في الاستراتيجيا العلمية من دون المنطق الرياضي : وتلك هي عناصر المعادلة.

عناصرها خمسة؛ السياسة والتاريخ والرياضيات والمنطق .

والأصل هو علاقة الإبداع الرمزي والفعلي .

فإذا غاب الأول ؛ مات الثاني ؛ سر جمود التراث .

والتراث الجامد لا يمكن أن يكون نابعا من القرآن الذي ينبض حيوية إبداعية تجمع بين هذه الأصول الخمسة: فهو استراتيجيا سياسية وتأويلية تاريخية وهو يقول بأن العالم كله

رياضي . وهو ذو نسيج منطقي ويرتقي إلى الأصل . إذ يجعل هذه العناصر الاربعة فروعا

من خلق فريد النوع: تلازم القول والفعل . وهذا الشرط الخلقي الأصل لكل ما عداه هو أهم شيء فقدته الأمة: كثر الكلام وقل الفعل .

بل أكثر من ذلك ؛ صح وصفها بأكبر مقت إلهي ؛ تقول ما لا تفعل .

فما وجه الشبه بين علاقة الرياضيات بموضوعها الرمزي ؛ وعلاقة السياسيات بموضوعها الشيئي؟

هي علاقة تصوير الثانية أعسر من الأولى ومشروطة بها .

الرياضي يصور موضوعا من اختراع العقل ؛ فيكون أكثر حرية في التصوير . لكأنه رسام أو موسيقار. فيها شيء من حرية الإبداع الفني الجمالي بعده المنطق .

لكن السياسي موضوعه يتمنع على التصوير. ولهذه العلة؛ وضع مبدأ العنف

الشرعي؛ بمعنى أن الخضوع للقانون بحرية ليس دائما حاصلا فيحتاج التصوير للردع.

فتكون نسبة القانون إلى السياسي الشرعي) استثني المستبد (هي عين نسبة المنطق الى الرياضي المبدع: كلاهما له حد لا يتجاوزه رغم إمكانية البدائل .

وإمكانية البد ائل ؛ هي التي تجعل الرياضي المبدع قادرا على تغيير المنطق بمنطق أسمى؛ والسياسي الشرعي على تغيير القانون بقانون أو مؤسسة أعدل.

وإذن ؛ فالرياضي واهب الصور الرمزية شرطا في كل معرفة نظرية. والسياسي واهب الصور الفعلية شرطا في سلوك عملي . وكلاهما من جوهر الابداع الخلقي الحر.

والتاريخ والمنطق هما الحكم بذكر الإبداعين : فالمؤسسة المنطقية والمؤسسة السياسية هما مبدعتا تراث الأمم النظري والعملي محقق دوري الإنسان الحر.

فأما الدور الأول فهو تحقيق شروط الاستعمارة الأرض ..

واما الدور الثاني فهو تحقيق شروط اهلية الاستخلاف .

والأول شرط وجود . والثاني شرط كمال . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في

أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنادها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ سماء والبيان - الرئيس التنفيذي: حيدر مراس المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ال سماء والبيان

في هذا الفصل أحاول بيان علاقة مسألة التراث الثابتة بمليشيات السيف والقلم . فاست أكتب في التراث لدراسته ؛ بل لدراسة آثار تحريفات دراسته المدمرة.

كل المليشيات بصنفيها مصدرها الأول والأخير بعد الاسترزاق من الحرب على الإسلام؛ هو دراسة التراث الموظفة للتخريب من المستفيدين من الفتنتين .

وهؤلاء اصناف كثيرة أهمها: طالبي الثأر من دولة الإسلام ومن الشعبين العربي والتركي . لأن الأول أقامها ؛ والثاني حافظ عليها إلى بداية القرن الماضي .

ويمكن تقسيم طالبي الثأر إلى أصحاب السلطان السياسي والسلطان الروحي؛ الذين فقدوهما بسبب نشأة دولة الإسلام . وهؤلاء هم من يسعى لاسترداد سلطانهم وهم خاصة ذراعا الاستعمارية الإقليم ؛ أي إيران وإسرائيل من غير العرب ؛ وبقايا محاولات الاسترجاع السابقة؛ أي باطنية عرب الإقليم ويهوده ومسيحييه .

ولهذا النوع الثاني النابع من الإقليم ؛ علاقة مباشرة بالمناذرة والغساسنة الذين اعتبروا دولة الإسلام قد أخذت منهم سلطان التبعية لفارس وبيزنطة.

فأدوات الثأر العربية؛ أو المليشيات نوعان: بالسيف بتراث الفتنة الكبرى ؛ وبالقلم العربية بتراث الفتنة الصغرى: أحفاد المناذرة والغساسنة والصليبية.

أما أدوات الخارج التي قلبت العلاقة بهؤلاء ؛ فأصبحت هي محددة

الغايات وهم مجرد أدوات؛ فهم أيضا أصحاب ثأر من دولة الإسلام من صاحبي نشأتها وبقائها . وهم من خارج الإقليم, أي روسيا القيصرية وأوروبا البلقانية والشرقية والغربية؛ وبعض من كان منه وصار تابعا لهم؛ أعني يهوده ومسيحيبه وباطنيته . فهؤلاء جميعا يشاركون في الحرب العرب الفعلية في الحرب الرمزية . ولدراسة التراث فيهما الدور الأول والأخير: فكل الحروب تبدأ بها ولا تحسم إلا بها .

تبدأ بها لأن اعداد أرضية الحرب تقتضي الحرب النفسية على العدو, والحرب

وتنتهي بنجاح الأولى إذ يهزم العدو روحيا فيستسام .

تلك هي علل كتابتي في الموضوع. لكني لا أكتب فيه بالصورة المحرفة التي بينت؛ بل بنفس الأسلوب القرآني : تشكيك تحريف درسه ؛ وتقديم البديل السوي منه .

فهذا أسلوب القرآن ومنهجه الذي أحاكيه :

1. تشكيك صارم للتجارب الروحية أو الأديان وبيان آثار تعريفاتها

2. عرض للبدائل لمستقبل الإنسانية بأخلاقه

لكن الأحداث لا تكفي لتفسيرها بالاستناد إلى إرادة الأعداء الثأر أو الانتقام؛ بل توجد رهانات أخرى أهم يمكن حصرها في خمسة علل ملازمة للإنسانية .

- وهي دوافع التنافس بين البشر عامة
- والأجوار خاصة:

- أقصد تقاسم الأرض وثمرتها
- وتقاسم التاريخ وثمرته
- وتقاسم أصل هذه الأبعاد المشتركة بين البشر.

وهذه العناصر الخمسة هي التي وضعت لها نظرية الأحياز: فالمكان حيز وجود ؛ بل هو مشتق من كان . والزمان حيز ديمومة؛ ومن ثم فهو الديمومة في المكان .

وحيز الوجود هو مصدر ما به يكون الوجود ؛ لان الأرض هي الأم المرضعة لكل الكائنات الحية. والإنسان أكثرها نهما في الرضاعة من لبنها : غذاء وماءء وهواء.

لذلك فهي حيز بذاتها؛ وهي حيز بما يستمد منها ؛ وجامعه هو الثروة بمفعول الزمان الذي يطور طرق الإنسان في استخراج هذه المقومات الوجودية منها . والمعلوم أن العربية والدين تشتركان في الوصل بين الوجود والثروة بوصفهما قدرة . وتشتركان بين الدين والدين لمصدر الوجود ماديا وروحيا .

لهذا فلا عجب أن كان التنافس على حيازة الأرض لذاتها أولا؛ ثم لما فيها ثانيا من الدوافع الأساسية للسلم والحرب في آن لأنه شرط التعاون والتنازع.

دور الزمان: -1 الارتباط بالمكان خلال الزمان فيه شيء مما يشبه الحبل السري الدائم بين الحياة ومعينها

-2 الديمومة مدة في الامتداد رمزها التراث

إذن المكان والزمان والثروة والتراث؛ هي الأحياز الوجودية الأربعة؛ من دونها لا يمكن تصور وجود البشر ولا التعاون والتزاحم بينهم ولا بد من أصل .

وهذا الأصل؛ هو رؤى الوجود أو المرجعية التي تؤسس في آن للتعاون في الداخل والتزاحم في الخارج . وأبرز صور المرجعيات هي الأديان والفلسفيات.

فيصبح التراث الديني والفلسفي هو الأصل ؛ فتنقلب العلاقة بين العوامل الأربعة التي بسببها يتعاون البشر ويتزاحمون ويتمانعون؛ وبينه من حيث الدور.

وبهذا الانقلاب يتحول التراث إلى أساس إضفاء المعنى عليها جميعا ؛ فالمكان لا يبقى مجرد فضاء ؛ بل يتحول إلى أرض ذات صلة بالغرض ؛ لأجله نحيا ونموت .

والزمان لا يبقى مدة ذات امتداد ؛ بل حياة ذات اتقاد من جنس ايام العرب . ليس تاريخا فحسب؛ بل هو شعر وقص لبطولات ومآثر وانتكاسات . أي حياة روح أمة.

تلك محددات العلاقات بين الأمم والدول في التاريخ؛ ولا علاقة للتزاحم والتمايع على المكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعيات بنظرية المؤامرة.

وأكثر من ذلك ؛ فنفس هذا القانون ينطبق حتى في نفس الجماعة: فأفرادها وفئاتها وطبقاتها تتعاون وتتنافس وتتزاحم وتتمانع عليها خمستها : تلك هي حياتها .

وهو قانون اكتشفه ابن خلدون وإن لم يصفه؛ ليجعل قانون السياسة الداخلية والخارجية خاضعتين لنفس المحددات؛ أعني التنافس والتمانع على الأحياز. وما وراء هذا التعاون والتنافس والتزاحم والتمايع, نظام أسمى خصص له القرآن قصة يوسف جمعا بين موضوعاتها وشروط التحرر من فسادها . وهي خمسة كذلك .

فالتنافس والتزاحم والتمانع ؛ وكذلك التعاون ؛ مداره بل الحلم والعلم على المرأة والرزق والمعرفة والسلطة والأخلاق الروحية. وهي نسيج سورة يوسف .

وما كانت السورة تخاطب الرسول مباشرة؛ فلكأنها تبين له شروط بناء الدولة الكونية أو

فقصة يوسف في التوراة هي النقيض المطلق لقصته في القرآن؛ فيوسف التوراة ناصح سوء ؛ طلب من فرعون أن يحتكر الغذاء ليستعبد المصريين بأخذ أرضهم .

وهذا التراث الثوري الذي حرر الإنسانية روحيا (لا وساطة بين المؤمن وربه (وسياسيا (لا وجود لحق إلهي في الحكم (يشوه ليعوضه تراث عبادة العجل .

صنفت دراسات التراث بدوافعها وصلتها بالأحداث التاريخية التي جعلت الإسلام وغالبيته السنية خاصة موضوع التشويه والحرب النفسية والتحريضية.

ولابد هنا من بيان أن علة الوصل بتاريخ النزاعات؛ تعود إلى الفتنة الكبرى

والفتنة الصغرى أي بالأحداث . فإن مجال درس التراث هو الحديث لا الحدث.

وقد اضطررت إلى وضع نظرية الزمان التاريخي ؛ بوصفه مخمسا وليس مثلثا:

- فالماضي حديث سابق وحديث لاحق
- والمستقبل حديث سابق وحدث لاحق
- والحاضر بؤرتها

وظيفة حديث الماضي ؛ تأويل حدثه ليضفي عليه معنى سويا أو مشوها .

ووظيفة حديث المستقبل ؛ توقع حدثه لعمل على علم أو على وهم.

ذائك هما مجال درس التراث .

وبين الحديث الذي يؤول حدث الماضي ؛ والحديث الذي يتوقع حدث المستقبل ؛ كلاهما يعسر أن يكونا شديدي الانضباط المنهجي بقصد المعرفة العامية. ولهذه العلة؛ يفيض فيهما الدجالون . ويصعب أن يرد على الدجالين . ففيهم يتحقق بإطلاق قوله جل وعلا (وكان الإنسان أكثر شيء جدلا» بلا علم ولا أخلاق . معرفته وتجديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

- الفصل السابع - - الفصل السابع -

ال سماء وللبيان

سبق فبينت أن تحريف استعمال التراث بالمعاني التي وصفت في الفصل السادس، كفعل أول وكفعل عائد على ذاته لدرسها ؛ قابلة للرد إلى موقف محرف من أصليه .

فالتراث كفعل أول منطلقه في حضارتنا من أصلين:

- القرآن خاصة لعلوم الم

- والطبيعة خاصة لعلوم الفلسفة

والتاريخ مشترك بينهما تابعا للأول أو للثانية .

لذلك فتحريفات التراث الأربعة ما له أو عليه منها ؛ مردها إلى أصل مشترك هو الموقف من الموضوع سواء كان القرآن أو الطبيعة أو ما يتبعهما أي التاريخ.

وهذا الموقف له مستويان:

- نظري عقدي) الكلام والفلسفة)

- وعملي شرعي (الفقه والتصوف)

وتقابل المواقف هو بين الصدور عن الأصل الطبيعي والأصل القرآني .

وكل هذه المواقف في المستويين النظري العقدي والعملي الشرعي يؤمن أصحابها بأن العقل مرآة عاكسة للواقع ؛ ويتنافسون على صقالة المرآة: كل يدعيه له .

وذلك في الفعلين :

- في فعل التراث الأول من حيث كونه الانتاج الرمزي الخالص أو المنتج للمادي

- ومن حيث كونه دراسة للتراث بهذا المعنى عودة وعي عليه

وكان من المفروض أن يقتصر بحثنا على الفعل الثاني ؛ أي العودة على التراث الحاصل لدرسه وليس إبداع التراث الرمزي وثمراته المادية كالعلم والفنون . لكن لما كان الكلام على الموقف من الفعلين واحدا عند دارسي التراث؛ كما تبين في كلامي على هبل النخب العربية أو الواقع ؛ فإني اضطررت لدرس الفعلين .

وهذا الموقف الواحد ذو مستويين كما أشرت:

- ابستمولوجي علته القول بنظرية الحقيقة المطابقة

- وأكسيولوجي علته ظنهم أن الواقع الفعل معيار التقويم .

ذلك أن المقابلة بين الحقيقة والباطل ؛ أو الصدق والكذب رغم صلاته بنظرية المعرفة؛ فهو ضرب من التقويم . بل أكثر من ذلك ؛ كل أصناف القيم عندهم مجانسة؛ فطغى على ذوقهم الأدبي الواقعية الأدبية في الرواية مثلا؛ وعلى أخلاقهم الواقعية السياسية ([البراجماتية) ؛ وعلى قيم التوجيه تصور الحاصل ضروريا.

ونفي أصل التقويم كثرا بالمتعالي ؛ وغرقا في المحايث, ظنا أن الإنسان يمكن أن يكون حرا إذا رد تاريخه الخلقي إلى تاريخه الطبيعي ؛ لكأنه مجرد حيوان .

وهذا الموقف بل الحقيقة لا يكتفي بنفي الحاجة إلى المتعاليات الدينية؛ بل هو ينفي المتعاليات الفلسفية: أي إنهم يقولون بمثنوية الأذهان والأعيان .

فتكون قوانين الطبيعة وسنن التاريخ مثلا ؛ مجرد خيالات ذهنية قبالة المدركات الحسية. ولا يوجد وراء الأمرين جنس ثالث يعلل فاعلية قوانين متعالية.

فهل قانون الجاذبية؛ من حيث هو صيغة تصورية نيوتونية؛ هو الذي يحرك السماوات؛ وليس هو مجرد صيغة ذهنية بنموذج رياضي لما نكتشف وراء حركة الأفلاك؟

فإذا كانت منظومة الأفلاك هي الحقيقة والواقع ؛ فكيف لما ليس هو بواقع أن يكون هو

المحرك وراءها؟ هل تصورات ذهنية قادرة على تحريك السماوات؟

- إما القول بحقيقة مفارقة تحرك ما ندركه من العالم (حل أفلاطوني)

- أو محايثة في العالم ما ندركه منه علامات دالة عليها(أرسطو)

لكن الفلسفة الحديثة مثل الدين الإسلامي على الأقل ؛ تعتبر حقائق نظام ما ندركه من العالم متعالية حتى على ما نبدعه من صيغ قانونية للتعامل معه .

وعلى هذه الأرضية؛ أمكن لكنط أن يؤسس حرية الإنسان التي من دون ذلك تصبح استثناء من قانون الطبيعة؛ لا يفهم . والحرية هي شرط أصناف التقويم الخمسة.

فلو كان الفكر مرآة عاكسة لواقع عيني مثل المرآة ؛ لعكس ما يتراءى عليه

؛ ولما استطاع أبدا أن يقيمه معرفيا أو خلقيا أو جماليا أو جهويا أو وجوديا .

وبعبارة أخرى ؛ لاستحال أن يوجد تراث: فالتراث هو إما الابداع المعرفي أو الابداع الخلقي أو الابداع الجمالي والجهوي أو الوجودي ولا شيء غير ذلك .

شكل أمة ذات حضارة يعتد بها ؛ لها تراث معرفي وتراث خلقي -سياسي ؛ وتراث جمالي وتراث جهوي يميز بين جهات الوجود ؛ وتراث وجودي يفاضل بين رؤى العالم.

وهذه الأصناف مشروطة كلها بوضع واقع متعال وراء الأصناف الأربعة التي ذكرناها من "الأشياء" بصنفي ما بين الأعيان وما بين الأذهان كما أسلفت .

بل هي عين هذه المواقف التعييرية التي بها تتجاوز الثقافة الطبيعة بوصفها علاقة بها متعالية عليها أوهي جوهر تعريف ابن خلدون للإنسان المكلف .

فهو يعرف الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي انثروبولوجيا (نظرة إنسان) فلسفية دينية؛ تتجاوز الفلسفة القديمة والوسطية.

فهذا التعريف الخلدوني ؛ يجعل العقل في حد الإنسان ذا دور أداتي.

أما الدور الغائي ؛ فهو للإرادة التي بها يقاس الإيمان .

والإيمان غاية درجات الموقف القضوي الذي يضفي الفاعلية على الإبداع القيمي بأصنافه الخمسة: فبه تصبر الإرادة؛ وتتعمق المعرفة؛ وتتراكم

الثروة؛ وينعتق الفن ؛ وتتسع الرؤى الوجودية لأن ديمومة الفعل السياسي والمعرفي والاقتصادي والفني والوجودي مستمدة من إيمان القائم به بإيمان وصد وولاء.

فالتراث لا يدرس بمستوييه الفعليين كعمل وكعودة عليه لعلمه من حيث مضمون قضاياه المعرفي فحسب ؛ بل ومن حيث الموقف القضوي من مضمون القضايا كذلك .

وحتى نفهم أهمية البعد الابستميك (درجات العقد في حقيقة مضمون القضية) فلا نقتصر على البعد الابستيمولوجي (حقيقة القضية) ؛ فلنضرب أمثلة توضيحية.

كل الأمور التي لا تقوم بنوعي التقويم الاقتصادي) الاستعمالي والتبادلي) تقوم بالموقف من رمزيتها. ولهذا تختلف أنظمة القيم عند الشعوب المختلفة. فالأمريكان والأنظمة الاستبدادية العربية لعلمهم بعلاقة الشرف في حضارتنا برمزية المرأة؛ استعملوا العدوان على الأعراض أمضى أداة لتعذيب الرجال.

فيعتدي على ابنتك أو أختك أو أمك أو زوجتك بحضورك؛ ويمنعك من الخيار المتمثل في الموت دون شرفك مثلا لأنه يفعلها وأنت مقيد فلا تستطيع حراكا .

وهذا من التراث القيمي عندنا؛ إذا ما استثنينا الدواوين من أدعياء الحداثة الذين يرضون بحياة ولا معنى عندهم للحياة بسبب "الواقعية" والبراغماتية.

لذلك؛ فهم يرضون ممثلين لإرادة الأمة من لا يقدس الأرض ولا العرض

ولا الدين ولا الكرامة؛ ويكتفي بما يسمح له به ؛ الاستبداد والفساد على شعبه . وكل من يرفض هذا المنطق يسمى إرهابيا: يأتيك بجيوشه الجرارة فيحتل أرضك وينتهك عرضك ويجوعك ويحاصرك ويعطشك كما في غزة وإذا قاومته سميت إرهابيا .

وهو لا يكتفي بتسميتك إرهابيا؛ بل يصف ثقافتك بكونها هي مصدر الإرهاب والتربية على الكراهية. لكأن الشباب المقاوم هو الذي يحتل غيره لا المحتل .

ليس في مثالي هذا خروجا على البحث في التراث: فهو مثال عن اتهام التراث نفسه لتحييد أفضل ما فيه بوصفه أخلاق رعاية الذات بالاجتهاد والجهاد .

وبعبارة قرآنية فإن تراث الأنفال 60 صار يعتبر أصلا للإرهاب ؛ في حين أنه في الحقيقة أصل لتجنب العنف باعتباره استعدادا يمنع وقوعه بمهابة المستعد .

والآية تبني الاستعداد على أداتي الإبداع التراثي أو الاجتهاد والجهاد: فالقوة عامة رمز شهرة الاجتهاد العلمي والعملي ؛ ورباط الخيل رمز ا لجهاد. معرفته و0جديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال

الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ال سماء وللبيان

أعلم أن الفصل الخامس من كلامي على التراث؛ وخاصة القسم الذي تعلق بمفهوم الواقع ؛ عسير الفهم . وقد كتبته منذ عقد لبيان وهاء فكر نقدة التراث باسمه .

لكني ذكرت من البداية أن الكلام في التراث بحاجة إلى تحريره من الابتذال الذي سيطر عليه سواء للدفاع عنه ؛ أو للهجوم عليه في مدرستي الكاريكاتورين .

وقبل التقدم في البحث؛ لا بد من تلخيص يبين مقومات التراث ما هي ؛ لتجاوز العقبات التي نتجت عن التبسيط والابتذال الحائلين دون إحياء فاعليته.

فهبنا اعتبرنا التراث ذا قيامين كلاهما مضاعف ؛ وأصل يوحد هذه العناصر الأربعة: فوجوده في الأعيان مضاعف ؛ لأنه إما قيام الأشياء ذاتها أو رموزها .

فهذان أمران موجودان في الأعيان وجودين مختلفين؛ لأن الأول هو خصومات بين أطراف؛ والثاني نصوص تصفها قانونيا .

والوجود في الأذهان مضاعف كذلك: فأطراف النزاع والمحامين والقضاة لهم إدراكان مختلفان: لوجود النوازل الحسي ؛ ولوجودها النصي في وصفها القانوني .

فهذه أربعة أصناف من الوجود مختلفة لما يوضع على أنه أنواع وجود لشيء واحد. والسؤال يتعلق بهذا الأصل الذي يجعلنا نعتبرها واحدة رغم

اختلافها؟

هذا الأمر الواحد الذي ليس هو الوجودين في الأعيان ؛ ولا الوجودين في الأذهان . بل ما به تكون هذه الأصناف الاربعة واحدة ؛ هو ما يمكن تسميته بالواقع .

لكن الكاريكاتورين الاصلاني والعلماني يقابلان بين ما يسمونه واقعا والنص في نقد التراث؛ فيغفلون عن الازدواج في العيني و الذهني ومشكل الوحدة.

الفلاسفة القديمة تعتبر الاصل الموحد عالما مثاليا قائما بذاته وراء وجهي العيني) الشيء والرمز) ووجهي الذهني (إدراك الشيء وإدراك الرمز). والدين يضع وراء هذه العناصر الأربعة؛ أمرا شبيها بعالم المثل الأفلاطوني ؛ ويسميه لوحا محفوظا؛ رمزا إلى علم إلهي مطلق منه تنبع وبه تتحد وتفهم .

والفلسفة الحديثة؛ وخاصة في رؤية الرياضيين والمناطقة؛ تفترض عالما ثالثا ليس هو عالم الأعيان ولا هو عالم الأذهان؛ يمكن من فهم علاقتهما المعرفية.

والمنهج الفينومينولوجي مطلبه الأساسي هذا العالم الذي يمثل الماهيات المجردة؛ التي بها تتحدد حقيقة المعاني أو القصديات في كل عملية الإدراك.

والفينومينولوجيا في دلالتها الفلسفية المعرفية (هوسرل) لا الوجودية (هيدجر)؛ تعتبر الكاريكاتورين) الماركسية خاصة) معبرين عن السذاجة الفلسفية.

خلاصة ما حاولنا بيانه في كلامنا على التراث، هو أن عوائق دراسته تعود إلى هذه: سذاجة الفكر العامي . إذ يدعي النقد الاحيائي أو التحديثي للتراث.

واعترافا بالفضل لأصحابه ، فإن الغزالي لما وضع قانون التأويل ، اقترب من هذه المعاني الخمسة التي جعلها كافية للتسامح العقدي بين المذاهب الكلامية.

ويكفي لرؤية العلاقة تعويض "واقع" ب"حقيقة عقدية في ذاتها" عند الغزالي . وحينها نفهم لماذا اعتباري الغزالي بداية جديدة للفكر الفلسفي في تاريخنا .

فهذا الحل يفترض أن الأصل الموحد أو المعنى الخامس، ليس في متناول أي إنسان . لأنه هو الحقيقة المطلقة التي بالإضافة إليها في المثال تقاس المدارك.

ودون أن تتساوى المدارك المختلفة، فإنها تبقى كلها نسبية قياسا إلى معيار مثالي لا يحيط به العقل الإنساني ، لكنه يفترضه في كل أفعاله الإدراكية.

وقد تمكن الغزالي بهذا الحل من تجاوز الصراع بين التأويلات الكلامية للعقدية، على الأقل نظريا ، وحاول الاستفادة منه حتى مع الباطنية في الفضائح.

حل الغزالي عالج إشكالية التراث الديني عامة والكلامي خاصة بنظرية معرفة نسبية تحرر الخلافات الفكرية من تحولها إلى علل لحرب أهلية دائمة.

بيان تفاهات دارسي التراث ؛ قصده في نفس الانجاه الذي يهدف إلى جعل البحث الفلسفي وحتى الكلامي اجتهادين بمعنى عدم التأثيم الخلدوني الذي عرضت . وحل الغزالي على أهميته ؛ لم يصل إلى تأسيس نظري يعالج مستويات التأويل بصورة تتحرر من وهم القول بتأويل مطابق للحقيقة في ذاتها ؛ بمعنى الاجتهاد .

فذلك لم يتحقق بصورة ضمنية إلا عند ابن تيمية؛ وصريحة إلا عند ابن خلدون .

فالأول يقول بأن التصور؛ وهو اساس التصديق؛ لا يكون مطابقا أبدا: إذن نسبي .

اما الثاني ؛ فيقولها صراحة: الوجود أوسع من الإدراك. ومن ثم؛ فلا وجود لمعرفة مطابقة؛ بل هي إدراك نسبي للموضوع لا يمكن أن تحيط به- إنها اجتهاد .

وعليه؛ أسس فلسفيا مفهوم "عدم التأثيم" وخاصة في الاجتهاد السياسي؛ حتى يطوي

صفحة الحرب الأهلية التي ولت الفتنة الكبرى) المقدمة ١١١. ولاية العهد)

والمأساة؛ هي أن دراسي التراث من كان له ومن كان عليه ؛ كلاهما عاد إلى وهم نظرية الحقيقة المطابقة؛ فعادوا إلى ما قبل الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

أعادوا الأمة إلى صراع الكلام (دعوى علم العقائد المطلق) والفلاسفة

(دعوى علم الحقائق المطلق) حول علاقة الإيمان والعلم بدغمائية الحرب الأهلية، كما أعادوها إلى صراع الفقه والتصوف بنفس المنطق ؛ صراعا بين القانون والأخلاق ودعوى قول الحقيقة المطلقة. فصار درس التراث اساس الحرب الأهلية.

فصار الشكر النظري في العقيدة، والحقيقة النظرية والشكر العملي في الشريعة والحقيقة العملية، ليس كرا يعالج القضايا بالاجتهاد ؛ بل تحريفا للجهاد .

درس التراث له أو عليه ؛ أصبح مرضا حضاريا وحربا أهلية، إما باسم الفتنة الكبرى بين السني والشيعي ؛ أو باسم الفتنة الصغرى بين الإسلامي والعلماني .

لهذا أدرس دارسة التراث لبيان الانحراف الابستيمولوجي (طبيعة نظرية المعرفة) والأكسيولوجي) طبيعة نظرية القيمة) لدى صنفيه الأصلاني والعلماني .

ذلك أن هذا التحريف لم يكفه ما نتج عنه من حروب اهلية بسبب حرب الكلام والفلاسفة حول الإيمان والعلم وحرب الفقه والتصوف حول القانون والأخلاق .

بل الصراعان النظري العقدي والعملي الشرعي، آل إلى قتل كل إبداع لشروط الاستعمارة الارض وشروط الاستخلاف فيها ؛ وتحول الشكر إلى جدل عقيم

صار التراث نفسه ؛ وخاصة لدى من هم له ومن هم عليه في مدرستي

دراسته الحاليتين ؛ ليس فكرا؛ بل إحياء للفتنة الكبرى وتعميق للفتنة الصغرى وقتل الإبداع.

و الحقيقة؛ فكلا الحزبين أو الكاريكاتورين ممن يتكلمون باسمه؛ يقول بنظرية الحقيقة المطابقة والمطلقة وليس بنظرية الحقيقة الاجتهادية والنسبية.

ولعل هذا الداء أكثر وضوحا عند أدعياء الكلام والمفلسفة والفقه والتصوف المتكلمين على التراث؛ له أو عليه ؛ إحياء لأمراض الماضي الذاتي والغربي.

فالماركسي -وليكن أبا زيد -يدعي محاكمة التراث (النص) بالواقع بالمعنى الماركسي البدائي ؛ معتقدا النفاذ إلى ما يسميه واقعا معيارا لنقد نص القرآن.

ولا يدري أنه لا يتكلم على الواقع؛ بل على تصور ماركس للواقع . وهو نص في الواقع وليس الواقع . لأن الواقع كما بينت ؛ هو هذا الواحد المثالي المحجوب.

أبو زيد لا يختلف عن أي أصلاني: الفرق الوحيد أن هذا يطلق علمه بالقرآن ؛ ويعتبره هو الواقع؛ وذاك يطلق علمه بخرافات ماركس؛ ويعتبرها هي الواقع . معرفته وتجديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

ال سماء وللبيان

مجال الدلالة القرآني واللساني 4 البعد القرآني الخاص: 4 البعد اللساني العام: 6 جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس النظري 9 جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس العملي 5 النتائج في إبداع الأمة الرمزي والفعلي 20 سبل التحرر من صنم العلمانيين والأصلانيين. أو الثورة المعرفية ومشروع الإصلاح العملي؛ . 25

أجلت الكلام في القرآن ثم في التراث؛ بسبب الأحداث التي تعوق الغوص فيما ورائها من بعائد , تقتضي تجاوز عاجل الهموم التي تخول دون صفاء الذهن .

فما يهدد مستقبل ثورة التحرر(الربيع (وثورة التحرير(غزة (برزت فيه علامات الأمل: فالشعوب رفضت بوضوح الصفقة؛ وأعداء الثورة سيولون الأدبار.

ولما كانت هذه العلامات دالة على ان فاعلية الموجب من التراث تعود؛ ولو ببطء ؛ وكانت ذات صلة بالموضوعين المؤجلين ؛ فإني منها سأعود إليهما بالتوالي .

أعود إلى التراث بداية؛ يليه القرآن .

ذلك أن القرآن هو المنعرج التاريخي في التراث الحي ؛ فالإيجابية التي عادت به الخليج وأعني اللحمة القبلية التي تجعل دويلات الخليج متد اخلة الأنساب؛ بصورة تصمد أمام الصراعات السياسية للأنظمة .

وهذه من ثقافة العرب حتى قبل الإسلام.

لكن ما لاحظته -وهو المؤسف حقا -هو أن دور الإسلام بوصفه المصدر الأسمى لقيم الأمة؛

لم يبرز لعلتين: - سكوت العلماء - وحصول الأزمة في أفضل الأيام. صحيح أن سكوت العلماء في أنظمة مستبدة وظالمة؛ يفيد عادة أدنى درجات الشجاعة من الرفض . إذ سكوتهم أفضل من كلام الطبالين الذي لا حياء لهم ولا دين

أعذر الساكتين لعلمي بالأوضاع؛ حتى وإن كان ذلك يتنافى مع الجهاد في الله . خلق الإنسان ضعيفا والسكوت احتجاج القلب؛ لم يصل إلى اللسان ؛ فضلا عن اليد .

بعد هذا التمهيد ؛ أعود إلى الكلام على التراث .

ما تقدم من فصول ؛ عالج قضايا منهجية وابستمولوجية عرفت فيها مفهوم التراث وإحيائه ودوره التاريخي .

لكني لم أصل ذلك بالأحداث عامة دون حصرية أزمة الخليج ؛ إلى كل أزمات الإقليم ؛ وخاصة أسلحة أعداء الإسلام ومليشيات القلم والسيف والكاريكاتورين .

فما علاقة الدراسات التراثية ومقاصد أصحابها بالوضع الحالي إيجابا وسلبا ؛ في سعي الأمة إلى استئناف دورها ؛ بصورة تجعلها قطبا عالميا كما كانت؟

وهل لمليشيات القلم والسيف علاقة بهذه العملية؟

أم هي ظاهرة عابرة؛ نتجت عن التوظيف الاستعماري واستراتيجيات

ذراعيه في الإقليم ؛ لا يغذيها التراث؟

أليس في دراسات التراث ما يهدف خاصة إلى استغلاله من أجل تكوين هذه الجيوش التي تحارب شروط الاستئناف ,؛ لمجرد أنها تيسر التجنيد في المليشيات؟

وهذه الأسئلة مع الواقع ؛ صنم النخب العربية الذي كتبته سنة ,2007 مدخل الضروري لدرس العلاقة بين مليشيات التهديم الذاتي ودرس التراث . لا يكاد يشتح أحد المفكرين العرب فاه أيا كان الاتجاه علمانيا كان صاحبه أو أصلانيا إلا ويقرع سمعك بهبل الجديد مع جوقته أو صيغة النظرية والعملية: الواقع ودوره سواء في فكره الوضعي (نقد التراث في ضوء الواقع1) أو فقهه الشرعي (تطوير الفقه بفقه الواقع المزعوم) . فكيف نفهم المنزلة التي بات يحظى بها هذا الوثن وهل يدرك المتكلمون باسمه وظائفه الوثنية في خطابهم وفي الوجود؟ ذلك ما أريد أن أدقق معناه فأحدد تصوره وأحصر دلالته قدر المستطاع بعلاج نسقي يبين خواء هذا المعبود الذي بات مطلوب كلا الحزبين المرضعين لجراثيم الحرب الأهلية في البلاد العربية جراثيمها التي تعج بها مزابل الفكر المنحط السائد على معركة نقد التراث المزعومة توظيما بالسلب عند العلماني أو بالإيجاب عند الأصلاني.

فالمعاني المتداولة عند موثني الواقع سواء كانوا من العلمانيين أو من الأصلانيين لا تتجاوز الفهم العامي لتصور الواقع . إنها تدور كلها حول أمور ليس لها علاقة بمعانيه في اللسان العربي ولا بمعانيه في القرآن الكريم كما نبينها لاحقا فضلا عن معانيه العامية والفلسفية بل هي مستمدة من تضمين خفي لمعاني الكلمات الأجنبية التي يترجمون بها في لا وعيهم

كلمة الواقع فيغلفون المفهومية العامية بظرف اللغة الأجنبية: يغصبون فقه اللغة العربية على أن يرطن إفرنجي دون تمكن حقيقي منهما فضلا عن الجهل بطبيعة التصور المثالية التي ترد إليها المعاني الفلسفية كما سنرى . ألست ترى بعضهم يكلمك على فقه الكلمات العربية باشميولوجيا ما يتصوره مقابلا لها في اللسان الفرنسي أو الإنجليزي؟ وحتى في هذه العاهة فإنهم يذهبون إلى أفسد ضروبها وأقلها قربا من الدلالة التي تستمد من العربية. فبدلا من المقابل الألماني +:62ا10/11:611 الذي يمكن أن يقربهم من المعنى العربي لكلمة واقع لأنها تفيد الفاعلية العقلة أو الأثر الذي بالفعل أتراهم يذهبون إلى الاستمداد من اشميلوجيا كلمة فرنسية ذات أصل لاتيني65؟ يعني الشيء كلمة فرنسية هي ريال ١66261 ويأخذونها في معناها الغفل بمعنى الشيء المادي الخارجي لا بمعنى "الأمر" أو الشيء المجرد جاعلين ما لا يطابق هذا المعنى الغفل وهما في أقصى أحكامهم صرامة على ما ليس بواقعي عندهم وبل أدناها صرامة يقابلون بين ما في الذهن وما في العين اعتمادا على خرافة رد الفكر إلى المرآة المنفعلة التي تعكس الواقع.

لذلك فسنقوم بأثر هذا الصنم لحصر مقوماته بالمقابل مع الدلالة الخفية والوظيفة المنسية لتصور الواقع في اللسان العربي وفي العلم والفلسفة والدين مقوماته التي تعارض أتم المعارضة ما آل إليه أمره في التمثلات العامية للمعاني العقلية التي جعلتها نخبنا شعارات فافقدتها وظائفها الحقيقية. وأملنا من القارئ أن يعذرنا فلا يتهمنا بالتعسير فيما يتصوره قابلا للتيسير ؛ فالمسألة بذاتها معقدة ولا ذنب لنا في محاولة اقتصاص كل تشابكاتها

بالمستطاع من التحرير الذي يقتضيه التحليل العقلي الخبير . وهذه هي مسائل البحث:

1.مجال الدلالة ببعديه القرآني الخاص واللساني العام.

2. التأسيس النظري في الفكرين الأصلاني والعلماني.

3. التأسيس العملي في الفكرين الأصلاني والعلماني.

4. نتائج التأسيسين على إبداع الأمة الرمزي والفعلي.

5.سبل التحرر من هذا الوثن وآثار التأسيسين. مجال الدلالة القرآني واللساني

البعد القرآني الخاص: بخلاف المعتاد فإننا نبدأ بمجال الدلالة القرآني الخاص لعلتين:

ما العلة الأولى فهي ما يلاحظه أي متصفح لمعجم لسان العرب من تعذر الجمع بين المعاني الكثيرة والمتناقضة لمادة "و.ق .ع ."في اللسان العربي من دون شواهد متواترة كافية تمكن من حصر الاستعمالات الأساسية للمادة ومشتقاتها شواهد من نصوص موثوق بها من الآداب العربية. فالدلالات التي ينسبها لسان العرب إلى مادة "و. ق . ع." المجردة تبدو عديمة الأصل الجامع لأنها أولا لا تكاد تعصى ولأنها ثانيا غير مصحوبة بشواهد استعمال مقنعة تمكن من تحديد المعاني.

وأما العلة الثانية فهي أن القرآن يمكن أن يعوض فقدان الشواهد لأنه يعتبر حتى عند من لا يؤمن به ويكتفي بتنزيله منزلة النص الأدبي المجرد بديلا ممكنا من الشواهد المتواترة على استعمالات كثيرة لهذه المادة . فهو

النص الوحيد الموثوق به أكثر من أي مصدر آخر خاصة وكل علوم العربية فضلا عن جمع الأدبيات واللسانيات العربية متأخر عنه في الزمان وفضلا عن كونه النص الذي ترد فيه مادة وقع ومشتقاتها أكثر من عشرين مرة . فمادة "و .ق .ع ", وردت فعلا أربعا وعشرين مرة في القرآن الكريم منها ثلاث عشرة مرة في صيغة فعلية 9) في الماضي و2 فعل في المضارع و2 في الأمر) وإحدى عشرة مرة في صيغة مشتقات) 7 اسم فاعل مذكر و2 اسم فاعل مؤنث صار علما على القيامة و1 اسم مرة و1 اسم مكان).

والدلالة تراوح بين الوقوع بمعنى السقوط (مثل وقعوا أو وقعت السماء عليهم إلخ..) والوقوع بمعنى الحصول المجرد الفعلي أو المنتظر) وقع بهم أو وقعت الواقعة) أو بمعنى وجوب الحصول (وقع عليهم القول من جنس حق عليهم القول (وينظر إليها ثلاثتها إما بذاتها أو بمحلها أو بفاعلها أو بمفعولها أو بموضوع فيها وكل هذه المعاني لا تتضمن المقابلة بين ما في الذهن وما في العين فضلا عن المقابلة بين الحقيقة والوهم بل هي تعني وجود علاقة بين حدث وزمان أو بين حدث ومكان بصفات الحصول المجرد أو الحصول المنتظر باطلاق أو بتعيين متردد بين الإمكان والوجوب . وبذلك فإن هذا المعنى المتواتر في الوردات القرآنية يؤول إلى خمس دلالات عنصرية هي:

1.الحصول المجرد

2 الحصول الموجه) الإمكان والوجوب والامتناع)

3. وأثر الحصول في موضوعه موجها حسب ظرفيه

4 الزماني بتصريف الفعل) وقع يقع سيقع (والزيادة (واقع توقع وقع)

.5 والمكاني بمشتقات ظرف المكان) موقع .(

وهذا الحصر شبه النسقي يجعلنا نكتشف المسلك الهادي 1611730617 067 في الشبكة الدلالية التي يمكن أن تتمحور حولها معاني الواقع فييسر علينا الولوج إلى نظام المجال الدلالي في اللسان العربي الذي يبدو شبه مستحيل لفرط تنوع عناصره واختلافها. البعد اللساني العام:

رغم ما ذكرنا من تعدد معاني المادة وتعارضها إلى حد يكاد يلغي كل إمكانية لتحديد نواة دقيقة توحد بينها في مجال معين فإن أغلبها يدور حول فعل محدث للصوت وأثره سواء أخذ من حيث ذاته أو من حيث فاعله أو من حيث مفعوله أو متلقيه أو موضوعه أو من حيث جهة فعله المترددة بين الإمكان والوجوب أو من حيث ظرفيه الزماني والمكاني . لذلك فإن محاولة حصر هذه الدلالات ليست مستحيلة إذا عدنا إليها من الفكرة الأولى التي أوحت بها معانيها في النص القرآني معانيها التي توجهنا إلى مزيدات المادة الأبرز الاستعمال السائد على الألسن العربية عامة وفي القرآن الكريم خاصة المزيدات الدالة على مستويات التجريد اللساني لأنها علامات تصوير المادة القصدي.

وقد يكون من المفيد أن نستعمل طريقة في الحصر المنهجي لخارطة مجال الدلالة تبدأ بحدي المعنى الأقصيين كما يبرزان من أهم مشتقين مزيدين من المادة ثم نرتب ما بينهما كما يفعل الفلاسفة عادة في كل عمليات الحصر الشارط لاستقراء والتقسيم أو عند تحديد العلاقة بين متعين الصورة ولا متعين المادة: مثل العلاقة بين متصل الصوت والنغمات أو الحروف أو متصل الفضاء ومنفصل الأشكال الخ:..

1. فمعنى الإيقاع الناتج عن إدراك نظام النقر الموقع للحن هو بداية المعنى المركزي الذي نطلبه أو الحد الأدنى الذي يمكن اعتباره جامعا لكل الزيادات التي تجدد معنى مادة وقع.

2. ومعنى التوقع الناتج عن مفعول إدراك الموقع في نظام الإيقاع - في معناه المجرد الذي قد يكون جوهر القانونية في الفكر العلمي والفلسفي من حيث هو دالة بين متغيرات الثابت فيها هو علاقة الدالة- على وقوع ما نتوقع مواقعه يمكن اعتباره الحد الأقصى لهذا المعنى المركزي لأنه ينطلق منه إلى مستوى تجريد أرقى.

3. وبين الحدين يمكن تعيين وسط هو الوقع الذي هو في نفس الوقت الصوت الذي يحصل عند الوقوع عامة أو النقر خاصة وأثره في المتلقي بمعنى أول أو بمعنى المعنى.

4. وبذلك نستطيع الوصل بين البداية وهذا الوسط وصلا ينتج عنه معنى وقع الإيقاع في النفس المعينة ومعنى معناه في عالم التصورات المجردة التي نفترض لها محلا عقليا هو في الفكر الديني الإسلامي اللوح المحفوظ وفي الفكر الفلسفي الكلاسيكي عالم المعقولات. 5. ومن الوصل بين الوسط والغاية وصلا ينتج عنه معنى وقع التوقع في النفس المعينة ومعنى معناه في عالم التصورات المجردة بمحله العقلي المشار إليه سواء من المنظور الديني أو من المنظور الفلسفي.

1 الإيقاع أو نسق النقر الذي يضبط مدد الزمان ويقيسه

2 والتوقع أو نسق التنزيل في المحال التي يقع فيها النقر نسقها الذي يضبط المكان ويقيسه . وذانكما هما الحدان الأقصيان لمعنى الواقع أعني نسقي

ظرف الزمان وظرف المكان

3 والوسط بين الحدين على نفس البعد منهما فهو الوقع أو النقرة الناتجة عن السقوط في معناها الأول أو معنى معناها

4. وبين الحد الأول وهذا الوسط نجد معنى الوقع الرمزي أو وقع الإيقاع أي معنى المعنى أو التأثير مرموزا إليه بأثر إيقاع الوقع الذي هو مادي ويعني الطرق والصقل والتثقيف والتحديد

5 وبين الوسط والحد الأخير نجد معنى المعنى الثاني أو وقع التوقع أعني نظام العلامات كما يحصل في توقيع المرء لشيء أو عليه شرطا في كل توقع.

وإذن فالوقع هو النواة المركزية للمعاني لكونه يتضمن المعنى) وهو مادي صرف) ومعنى المعنى) وقد يكون ماديا أو معنويا صرف (في نفس الوقت . وعنه يتفرع معنيان هما الإيقاع ووقعه وكلاهما يمكن أن يكون ماديا كما في الموسيقى ووقعها أو معنويا كما في الترتيب الذوقي عامة دون تعين في مادة بعينها ووقعه الجمالي . وهما يتفرعان عنه رغم كونهما شرطا في نقله من معناه الأولى إلى معنى معناه. ويتفرع عنه معنيان آخران بتوسط المعنيين السابقين هما التوقع ووقعه وكلاهما لا يكون إلا عقليا لأنه فعل عقلي صرف مشروط في كل فاعلية إنسانية نظرية كانت أو عملية لما له من صلة ببعد الزمان المقبل ومن ثم بما لا يمكن أن يوصف بالواقع في معناه العامي عند مفكرينا العلمانيين أو الأصلانيين . لذلك كان المحل الغائي في الحالتين هو محل المعقولات فلسفيا واللوح المحفوظ دينيا مرورا بالمحل الأقرب أعني النفس البشرية وليس ما يتوهمه علمانيونا أو أصلانيونا

تخيلاتهم العامية لصنم الواقع الخارج عن العقل والنص والمحتكم إليه بالخروج من العقل والنص: ليس من خروج منهما إلا بالمعنى المجازي الذي يصف موقفهم بكونه خروجا عن العقل والنص بمعنى فقدان معايير العقل والنقل النقية وضوابطهما السوية.

جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس النظري

ليس في المعاني المتداولة عند موثني الواقع أي رائحة من كل هذه الدقائق بل هي لا تتجاوز الفهم العامي لتصور الواقع الغفل الذي هو دون خيال الطفل . فهي تقتصر على المقابلة بين ما في الذهن وما في العين اعتمادا على خرافة رد الفكر إلى المرآة المنفعلة التي تعكس الواقع حتى وإن حرفت العكس بعض المواقف الإيديولوجية التي يزيحونها بوهم:

التحليل النفسي أو

2 التأويل الاجتماعي أو

3 النقد الثقافي.

وتلك هي ثلاثية الأدوات التي يزعمون استعمالها دون سلطان حقيقي عليها ولا فقه لشروطها . فهم يدعون أنهم يحتكمون إلى الواقع بواسطتها عند نقد النصوص والمواقف احتكاما يصلهم وصلا مباشرا ١ بالواقع الصلب فيحررهم من الأوهام والأحلام التي ينسبوها إلى غيرهم ممن يجادل في تصورهم للواقع . ورأيي أنهم يجهلون مفروضات هذه الأدوات إذ إنهم لو كانوا يفهمونها بمقتضياتها النظرية حقا لعلموا شروطها التي ترفض تمام الرفض المدلول العامي للواقع . فواقعها هو المجرد النظري المحدد لبنية

النفس في الأداة الأولى والمحدد لبنية المجتمع في الأداة الثانية والمحدد لبنية المنظومات الجامعة بين محددات البنيتين السابقتين أعني المجرد المطلق المحدد لبنية الترميزي الأداة الأخيرة.

فهذه النظريات النقدية جميعا تخلصت مما تردى إليه فكر أنصاف المثقفين من عامية تمثلها نظرية الانعكاس التي تجاوزها حتى الفكر الماركسي البدائي . فلا واحدة منها تعارض نصا بواقع غير نصي بل هي جميعا تعارض نصا (-موضوع) بنص (-ما بعد موضوع (أو نظرية موضوع بنظرية ما بعد موضوع . مراجعة نص بواقع غير نصي أمر ممتنع بالذات إذ لا نخرج من النص المنقود إلا إلى نص بديل هو النص المؤسس لفعل النقد: نص النظرية التحليلية أو نص النظرية التأويلية أو نص النظرية النقدية وجميعها نصوص أكثر تجريدا من الموضوع الذي تنطبق عليه.

كل هذه النظريات تحررت من صنم الواقع بالمعنى العامي الذي يحاكم به علمانيونا التراث واختارت الواقع بالمعنى الذي حاولنا تحديد مقوماته من منطلق نص القرآن الأمين وفقه اللسان العربي المبين . لذلك حق لنا أن نقول إن أقل الناس دراية بالعلوم الحديثة هم أكثرهم كلاما عليها . وهم دون شك أكثرهم عقما لأن غاية ما يعلمونه هو ما يشبه فعل الميكانيكي الرعواني الذي يطبق وصفات لإصلاح السيارات ولا يرتفع فكره إلى النظريات في الآلة أو فعل الممرض الذي يطبق الوصفات ولا يرتفع إلى فن الطب فضلا عن علم الأحياء. والغريب أن الأمر نفسه هو ما حصل منذ القرن الخامس الهجري الذي اكتمل فيه استقلال الفكر الفلسفي العربي عن مجرد التعلم من اليونان بعد اكتمال مرحلة التقويم النقدي للتراث

اليوناني بخلاف ما يلوكه محرفو تاريخ العلوم في الحضارة العربية الإسلامية. فقد كان أكثر الناس إبداعا للعلوم أبعدهم عن اجترار مبتذلات الدروس الفلسفية الرسمية) الفلاسفة بالمعنى المتعارف (وعن كثرة الهذيان بالعقلانية) المعتزلة والباطنية) . فكل المبدعين في العلوم المنتسبة إلى الفلاسفة لم يكونوا من الفلاسفة ولا من المعتزلة بل من فرق أخرى وأغلبها أشعرية أو قريب من العقلانية النقدية التي أسستها: فالبيروني وابن الهيثم والطوسي والفلكيون والأطباء الكبار بعد سقوط بغداد لا ينتسبون إلى الفلاسفة الذين كانوا شراحا لمدونة أرسطو لا غير ولا من الاعتزال الذي لم يتجاوز دعوى العقلانية إلى العقلانية.

أما المحاولات النقدية الجدية للفلسفة التقليدية وتأسيس العلوم التي هي ما اختص المسلمون بإبداعه قبل سواهم من الأمم-حتى إنه يمكن القول إن نسبة دور المسلمين في تأسيس علوم الرمز والتاريخ إلى تطور العقل الإنساني هي عينها نسبة دور اليونان في تأسيس علوم المنطق والطبيعة- فإنها كلها بدون استثناء أشعرية الهوى والموقف النقدي من الفلاسفة والاعتزال : فنقد الميتافيزيقا) تهافت الفلاسفة) ونقد المتاتاريخ (فضائح الباطنية) ثورتان غزاليتان وعلوم الرمز والآداب (الجرجاني (والتاريخ (ابن خلدون) وضعها مفكرو الأشعرية الذين هم أقل الناس ثرثرة حول العقلانية بل وأكثرهم نقدا لها لكونهم أدركوا حقيقتها وشروطها فعملوا بها بخلاف المقتصرين على الدعاية لها دون فهم ولا دراية بشروطها وحقيقتها. وبين أنه لا علاقة لهذا الوثن بما يفهمه أي عاقل من عبارة القرآن؛ (إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع» (الذاريات 6 (بمعنى توقع يوم الحساب وانتظاره

باعتباره أمرا لا شك فيه عند المؤمن به لكونه سيحصل كما يتوقعه بمعنى انتظار المؤمن لما لا ريب

فيه إلى حد يفوق توقع العالم لما تقتضيه النظرية العلمية . فبما هو توقع لأمر الاستقبال ليس هو بعد واقعا بمعنى الواقع عند هؤلاء العامة الذين يتكلمون في العقلانية بلا عقل فضلا عن كونه مجرد وهم في نظرهم إذ هو يتكلم في البعث الذي يعتبرونه خرافة. كما لا يمكن أن يفهموا من الواقع ما يمكن أن يشتق منه مدلول "فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم") الواقعة75 (لأن القرآن عندهم كلام محمد ومحمد أمي لا يمكن أن يكون عالما بدلالة مواقع النجوم وقيمتها في الفلك العلمي . لذلك فلا يكون المقصود في رأيهم إلا المعنى السحري للتنجيم . وذلك عين اللاواقع لأنه من أوهام المنجمين!

وهذا "الواقع" الصنم هو بهذا الفهم معين المعايير التي يحكمها مؤولو القرآن والسنة وكل التراث مؤولوه من دجالي الزمان:

1. العلمانيون يؤولون من هذا المنظور العامي وبالسلب المطلق استثمارا للتاريخية التي تحقق عندهم التخلص من المقدس كما يفعلون عندما يرجعون النص إلى ظروف الحصول (بالمعنى الماركسي (وأسباب النزول (بالمعنى التقليدي المردود إلى المعنى السابق .(وقصدهم إلغاؤه لأن مفعوله في زعمهم يزول بزوال ظروف الحصول وأسباب النزول: أمثال ناصر حامد أبي زيد وهم قائلون بقراءة ماركسية في ماضي النص أي الفهم بمؤثر الزمان.

2 الأصلانيون يؤولون من نفس هذا المنظور العامي وبالإيجاب المطلق

استثمارا للقدسية التي تحقق عندهم التخلص من التاريخ كما يفعلون عندما يتصورون أن لهم فقها لواقع يغني من تأويل الأحكام بما يماشي الزمان: أمثال كل الفقهاء المزعومين متنورين وهم في الحقيقة قائلون بقراءة ماركسية في مستقبل النص أو التطوير بمؤثر الزمان .

لذلك كان كلا الاستثمارين العلماني والأصلاني العائق الأساسي أمام نشأة الفكر المبدع عند كلا الحزبين النافيين لشروط التعالي الذي يؤسس للإبداع عامة والعلمي والديني على وجه الخصوص فضلا عن كونهم المحرضين على الحرب الأهلية فيما وصفناه سابقا بالدنكيخوتية العربية الحالية وصفا فينومينولوجيا وعللناه تعليلا جينيالوجيا . وتلك هي علة سعينا إلى محاولة تحليل هذا المفهوم تحليلا فلسفيا يحرر الفكر العربي من وثن الواقع العامي فيعيد إليه حرية الفكر المبدع الذي يمتنع من دون التعالي والمقدس حتى لو اقتصرنا على وظيفة الخيال في الإبداع ولم نذهب إلى تسليم المؤمن بعكس العلاقة بين الطبيعة والتاريخ وما بعدهما نسبة للوجود الحق إلى الثاني والوجود الخلب للمتقدمين عليه.

وقد اعتمدنا على مجال الدلالة اللساني الخالص بعد مجال الدلالة القرآني لتحديد هذا المفهوم تمهيدا لإطار البديل مما تعطل من فعاليات حضارتنا في التأسيس الذي لا نختلف في ضرورته مع الحزبين رغم رفضنا لنهجهم الخاطئ . وبذلك تكمل سلسلة النصوص التي عالجنا فيها هذه المسألة علاجا:

1.يصفها فينومينولوجيا في فينومينولوجيا الدنكيخوتية العربية

2. ويعللها تصوريا في مقامة الراء الجاحظية

3. ويشخصها رسميا في باطنية الفلاسفة وظاهريتها

4. ويعللها تاريخيا في جينيالوجيا الليبرالية العربية 5. لنتصل إلى الغاية لتؤسس المراحل السابقة على تعليل شارح في نص الواقع.

تبين إذن من المعاني التي استخرجناها من تحليل الدلالات القرآنية واللسانية أن الواقع ليس هو ما يقابل ما في الذهن فضلا عن أن يكون ما يقابل ما في الوهم منه بل هو شبكة مثالية من البنى المجردة التي تتقدم على هاتين المقابلتين وتعللهما :؛ إنه يقبل التشبيه بما أطلق عليه أفلاطون عالم المثل التي بالقياس إليها يحكم لأمر من الأمور بالوجود أو بالعدم ويرتب في سلم الحقائق من أدناه إلى أقصاه أو بما أطلق عليه القرآن الكريم اسم اللوح المحفوظ الذي بالقياس إليه يتحدد الخلق (العالم الطبيعي والنظر) والأمر ([العالم التاريخي والعمل (ليصبح السعي لعلمهما والعمل بسننها ممكنين . وبهذا المعنى فإن الواقع يمكن تعريفه سلبا وإيجابا بالصورة التالية:

فليس هو العالم الطبيعي كما يتوهم الحسيون بل هو منظومة قوانينه الرياضية ومنطقها (وذلك هو موضوع العلوم التي نشأت مع مبدعي الفرضيات التحليلية التي تبدو منافية لكل واقع كالخلاء المطلق والزمان والمكان المطلقين أولا ثم كالهندسة الريمانية لاحقا وهي أمر ذهني بل وأحيانا وهمي من منظور الواقعيين الأغفال)

وليس هو العالم التاريخي كذلك كما يتخيل الماديون الجدليون بل هو منظومة قوانينه التي تحقق التكامل بين محددات تاريخ الإنسان الطبيعي ومحددات تاريخه الثقافي ومنطقها) وذلك هو موضوع العلوم الإنسانية التي

نشأت مع مبدعي الفرضيات التأويلية التي تبدو منافية لكل واقع كقوانين الإنتاج المادي أو الاقتصاد أو كقوانين الإنتاج الرمزي أو الثقافة كمقدمة ابن خلدون كل ذلك من الأمور الذهنية التي ينفيها أغفال الواقعيين .(

الواقع هو إذن أمر لا يوجد إلا في النظام الرمزي (أي كل التراث الإنساني) الذي تكون منه صورة تأويلية في الذهن عند من لا يؤمن بما وراء العالم الطبيعي وما وراء العالم التاريخي . وليس لهذا النظام وجود خارجي في هذين العالمين يمكن للسخفاء أن يخرجوا إليه منه ومن تأويله في عقولهم ليقايسوا به النصوص التي يحاكمونها: فهم أقصى ما يمكن أن يفعلوه هو أن يحاكموا نصا بنص في ضوء نظام تصوري ورمزي لا غير . وكنا نقبل أن نخوض معهم لو زعموا أنهم يحاكمون نظام النصوص الدينية بنظام النصوص العلمية أعني نظام الفرضيات الرياضية لعلم الطبيعيات ونظام الفرضيات السياسية لعلم التاريخيات أو يحاكمون النصوص الأدبية بالنصوص الفلسفية التي هي نظام الفرضيات الرمزية لعلم الرموز والفرضيات العقلية لعلم المنطق . لكنهم أبعد الناس عن هذه الأصناف الأربعة من العلوم؛ الرياضيات والسياسيات والرمزيات والمنطقيات لأن التمكن منها لا يكفي فيه مضغ الإيديولوجيات إذ هي ولا شيء سواها يؤلف نسيج الواقعيات التي هي عين المثاليات!

هم يتصورون الفاعلية بالتخبط العملي على غير علم وينسون أن وضع نظرية اقتصادية واحدة يمكن أن تغير كل العالم الاقتصادي أكثر مما تفعل كل النضالات النقابية التي يتصورونها فاعلة للتاريخ دون سواها ؛ فنظرية كايناس مثلا حققت للعمال بتعديل النظام الرأسمالي ألف ضعف ما كان

يمكن أن يحققه النضال النقابي الذي يمكن أن يحقق زيادة طفيفة في الأجور لقطاع معين من العمال بدل النظرية المتكاملة للاقتصاد الكايناسي . ونظرية واحدة في الفيزياء يمكن أن تحقق ثورة في الحرب أو في الاقتصاد . ونظرية واعدة في الأحياء يمكن أن تحقق ثورة في الطب والصحة تغذية وعلاجا أو الزراعة تنمية وتطويرا.

ومجمل القول ومفصله هو أن العقل لا يؤثر فيما يسمونه الواقع مباشرة بفعل مادي أو نضالي واقعي كما يتوهمون بل هو يؤثر في الواقع النظري بالأدوات النظرية التي تمكن من فهم آليات الواقع المثالية فتستطيع من ثم إبداع أدوات مادية تفعل في الواقع العامي فتغيره بما أبدعته من أدوات الفعل فيه . وبذلك يمكن لمهندس واحد أن يوازي فعله في الحرب فعل مليون عسكري عامي أغلبهم يكون في الحرب مجرد آلة حاملة لآلة. ويكفي أن نذكر أسطورة تنسب إلى أرخميدس هزيمة جيش كامل في شواطئ صقلية بنظرية المرايا المحرقة(وحتى ما في القلوب من إيمان يجعل العامة أكثر فاعلية من المثقفين فإنه عامل روحي مشترك بين المهندس المبدع والجندي الصامد . فالأول يبدع بدافعه الروحي والثاني يصمد بحرارة الإيمان . ثم إن هذا العامل النفسي هو بدوره ليس من الواقع العامي حتى وإن بدا أكثر تأثيرا في العامة -في ظن العلمانيين الذي يحتقرون المعتقدات لحسبانهم تأثيرها في العامة دالا على عاميتها - بل هو من الواقع الروحي المجرد: المعتقدات التي في القلوب.

والمعلوم أن نسبة الإبداع الرياضي (بمعنى السنن المتعلقة بنظام الظاهرات الطبيعية في تصور نيوتن أو أينشتاين وكل الأنساق التي يضعها الرياضيون

نماذج لمجريات الأمور في العالم الطبيعي من منطلق نظام مثالي (إلى الطبيعة هي عينها نسبة الإبداع السياسي (بمعنى السنن المتعلقة بنظام الظاهرات التاريخية في تصور أفلاطون أو ابن خلدون أو كل الشرائع من حيث هي سيناريوهات لمجريات الأمور في العالم التاريخي من منطلق نظام مثالي .(وهم يرفضون أن يفهموا هذه الحقائق أو لا يستطيعون السمو إلى فضائها الرحب إذ لو فعلوا لاضطروا لتلك الحالة إلى التخلي النهائي عن صنميتهم وأسطورة الاحتكام إليه تعليل النصوص وتأويلها . ولشرعوا في العمل الجدي للإبداع العلمي بدل مضغ المبتذلات مما أكل عليه الدهر وشرب من النظريات التي شبعت موتا . فالنصوص عامة والنصوص المقدسة على وجه الخصوص هي التي تصنع الإبداع الذي يصنع الواقع المجرد الذي أشرنا إليه فيمكن من الفعل في الواقع العامي الذي يخرفون حوله ويقرأون تعاويذ جهلهم بمعاني التصورات الفلسفية التي يستعملونها.

جهل العلماني والأصلاني بطبيعة التأسيس العملي

ولكي نثبت النتيجة التي ختمنا بها الفصل السابق أعني دور النصوص عامة والنصوص المقدسة خاصة سننظر في هذا الدور التأسيسي من المنظور العلمي سواء انتسب إلى الفكر الديني أو إلى الفكر الفلسفي . ولنطلب النتائج التي تترتب على منطق أصحاب الصنم الواقعي من انعدام الشروط في التعامل مع واقع يمثل الآخر بالإضافة إلى النصوص التي ستحاكم في ضوئه . فما الذي يمكن أن يكون النسيج اللاحم بين مكونات هذا الواقع وعناصره التي من دون نسيج لاحم تذروها رياح فوضى الواقع فوضاه التي يتخلص منها حتى الفكر العامي بنسيج يحقق التلاحم الضروري ولو بفنيات

الخرافة والأدب الشعبي؟ أليس هذا الواقع من دون التلاحم الرمزي كحبات الرمل التي لا يصل بينها واصل منطقي معين عدا عصف الرياح حباته التي تكدس بمفعول خارجي آلي تحكمه ضرورة عمياء تتشكل بمقتضاها الكثبان الزاحفة على الوعي المدرك لها؟

أليس تقدم التصورات التي يمكن أن تكون على الأقل تصورات في نصوص أسطورية هو الذي ينتظم به سلوك الإنسان إزاء الكثبان الزاحفة على ركام وعيه حتى لا يصاب بالجنون أمام إثارات المدركات الحسية التي تهجم عليه كالسيل العرم؟ ثم أليس عمل المعرفي والنقدي بعد ذلك هو الإصلاح المتصل لهذه التصورات الأسطورية بعملية نقد منطقية وتجريبية مبتدأها نصوص أخرى يفصلها لتكون دارقته في التعامل مع شلال المعلومات الفوضوية الواردة عليه مما يسمونه الواقع أعني السيلان الأبدي لفوضى المدركات؟

هذا بالنسبة إلى التعامل النظري أو المعرفي مع المدركات . فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى التعامل العملي مع العوامل المؤثرة في حياة الإنسان العضوية والخلقية وشروطهما سواء كانت ذات صلة مباشرة بالأفراد أو من حيث صلتهم بالحياة الجماعية؟

هل يمكن للإنسان أن يتعامل مع هذه المؤثرات وهو خلو من تصور ما قد يكون محفوظا في نص أو فيما يشبه النص أعني في ذاكرته التي تراكمت فيها تجارب علمي عليها وتكون كالحشية الدارقة بينه وبين السيلان الأبدي لمجهول التدفق "الخارجي" للواقع بالمعنى العامي؟

وهل موقفه النقدي -في حالة فشل ما عنده من تصورات في التعامل

-يمكن تصوره منطلقا من الواقع أم من نص فرضي يبدعه العقل الإنساني حشية دارقة بديلة هي في الحقيقة منظومة السيناريوهات الشرطية (إذا...إذن) التي يقتضيها التنسيق المخلص من الفشل دون أن يكون للفكر القدرة على الخروج من النص المكتوب أو المفروض للتعامل مع هذا المجهول المسمى في عرف أصحابنا واقعا في حين أنه ليس شيئا آخر غير فشل النص أو البناء المنطقي والرمزي للتعامل مع شلال الإدراك. أما وظيفة النصوص المقدسة فهي تأسيس الوجود نفسه وجود الذات ووجود الموضوع فضلا عن تأسيس شروط إمكان قدرة الذات على التعامل مع الموضوع وقابلية الموضوع على التعامل معه ؛ تصور الحياة الإنسانية من غير نص مقدس مستحيل فعلا (لا وجود لعمران من دونه بل المعلوم من التاريخ) وتصورا (لا يمكن تصور بشر مجتمعين من غير منظومة قواعد يقدسها الجميع شرطا به التعايش والتعاون والتآنس من جنس العقد بينهم ويضمنه ما يؤمنون بأنه سيد الجميع (. لذلك فالنص الديني هو شرط الوجود الإنساني القادر على الأسئلة التي نمثل بمجموعها جوهر الإنسان: . المسألة الذوقية ولها صلة مباشرة بوظائف قيام النوع أعني اللذة الجنسية (النوع الأول من القيم الجذرية) 2 والمسألة الرزقية ولها صلة غير مباشرة بقيام النوع من خلال قيام الأفراد أعني الغذاء) النوع الثاني من القيم الجذرية) . 3. ومسألة السلطان على الذوق) النوع الأول من القيم التي من القوة الثانية لأنها قيم قيم الذوق؛ أو سلطان التربية الروحية للإنسان (. 4 ومسألة السلطان على الرزق) النوع الثاني من القيم التي من القوة الثانية لأنها قيم قيم الرزق: أو سلطان التربية السياسية للإنسان). 5.ومطلق السؤال

أو مسألة الوجود ومعناها وبها يكون الإنسان قادرا على كل هذه التمييزات ومن ثم فنصها يتقدم على كل واقع خاصة وهو يعيد الإنسان إلى الترتيب السوي بحيث تتقدم المباشرة الكلية على اللامباشرة الكلية تحريرا إياه من تقدم الأدوات على الغايات بسبب المباشرة العينية الرزق وسلطانه على عدم المباشرة العينية في الذوق وسلطانه: لذلك فإنه لا تلو حضارة من النص المقدس أو ما يقوم مقامه لأن مجرد التعامل مع الواقع الصنم ينبغي أن يكون ذا سنن يحددها نص ضابط للتعامل وذلك هي الوظيفة الرئيسية للمقدس الدال كليا على كل تعال) عند الجماعات (والشارط له جزئيا) عند الأفراد .(

النتائج في إبداع الأمة الرمزي والفعلي

لا بد إذن من إخراج الأمة من ركام الثرثرة الإيديولوجية لكلا الحزبين الأصلاني والعلماني وثمرته أعني الحرب الأهلية في المجتمع المدني والسياسي لنتحرر من الواقع العامي فيصبح الإبداع المؤثر في الواقع بمعناه الفلسفي والديني ممكنا . فليس المقصود بإبداع الأمة الرمزي والفعلي لذاتها إلا دورها في الإبداعين اللذين يمثلان كيانها الحي وقيامها التاريخي : فذلك هو معنى وجود الأمة الحرة وهو عين فعاليتها التاريخية بمستوييها الرمزي والفعلي . فقيام الأمم يعتمد على الخلق الذاتي المستمر من خلال مقومات الوجود التاريخي المستندة إلى مثاله ما بعد التاريخي . ومن دون ذلك لن تبقى الأمم ذات قيام مختلف عن قيامها العضوي بل حتى هذا القيام فإنها تفقده إذا لم يكن لها ما تلتحم به عناصرها ليحصل المزاج أو الجماعة ذات الذاتية المتعينة التي تشغل أحيازا تخصها في الزمان (تاريخها

(والمكان ([جغرافيتها) وفي السلم (منزلتها بين الأمم) وفي الدورة (تبادلاتها مع الكون) وفي الوجود (كل العناصر السابقة في قيامها الفعلي والرمزي أي في هويتها وفي تصورها لهويتها).

وهذه المقومات اللاحمة تراوح صيغها بين الأسطورة والمعرفة العلمية حدين أقصيين متساوقين وليس متواليين فحسب وهما حدان أقصيان يصلهما وسيطان هما حدث التاريخ الفعلي وقبله غزل النسيج الرمزي . ويجمع تلك المستويات كلها أصلا لها وأساسه نص الأمة المقدس : النص المقدس هو القطب والحدان هما الأسطورة والعلم والوسيطان هما الإبداع الرمزي والإبداع الفعلي في حدث التاريخ. وهو لا يتضمنها من حيث هي حقائق حاصلة بل من حيث هي مطالب للتحصيل من دونها لا تقوم الهوية الفاعلة ولا تثبت الهوية المنفعلة في لحظات كبوتها . وقد حاول ابن خلدون تحديد آليات تحقيق هذه المقومات اللاحمة تحديدا سماه "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني ".

ولعل عمق الثورة الخلدونية وعجلة نجوم الفكر العابدين لصنم الواقع قد حالا دون فهم أبعادها الأساسية التي تؤسس لنظرية اللواحم التي من دونها لا يمكن فهم العلاقة بين مقومات الوجود الإنساني . فهذا الفهم يحول دونه ومفكرينا مقابلتهم بين صنم الواقع والنظام الرمزي للإدراك الإنساني هذا النظام الذي قتلوه فصار عندهم تراثا بمعنى لا يشبه نظرهم نظر المستشرق إليه إلا من حيث الموقف لكنه دونه من حيث الكثافة العلمية. فهم ينظرون إليه بمنطق الاثنولوجي الذي يكون التراث المدروس عنده ظاهرة خارجية يتعامل معها بمحاولة الخروج من تراثه.

لكن الإثنولوجي الغربي صادق مرتين وهم كاذبون مرتين : فهو صادق من منطلق تراث الذات وصادق من منطلق محاولة الخروج إلى تراث الموضوع . وهم كاذبون في الحالتين؛ فلا هم مستوعبون تراث الغرب المحتكم إليه ولا هم متمكنون من فنون الخروج الاثنولوجي . ثم إن الموقف الإثنولوجي هو نفسه مرحلة من مراحل الوعي الحضاري تتجاوز به الحضارات مرحلة الانغلاق على الذات سموا إلى الكلية البشرية: وهو أمر تقدم حصوله في حضارتنا فعليا) تاريخ الشرق الأدنى متعدد الملل والأعراق والحضارات) ومبدئيا) الإسلام يعتبر التعدد سنة إلهية بل هو يعتبر البشر ما خلقوا إلا لذلك . لذلك فهو يدعوهم للتعارف ويساوي بينهم (ثم وعيا علميا (فيما يشبه الدراسات الاثنية عند الرحالة العرب والمؤرخين والجغرافيين .(ولو انطلق مفكرونا العلمانيون والأصلانيون من هذه التجربة لكانوا أكثر توفيقا . لكنهم عكسوها فصار الموقف الإثنولوجي لا يعني عندهم الخروج من ثقافة الذات لفهم ثقافة الموضوع بل الاندماج في ثقافة ذات مستوردة لإدماج الثقافة الموضوع فيها أي تحويل استلابهم إلى معيار لتقويم التراث) لذلك فمحاكمتهم بخلاف الموقف الإثنولوجي السوي عند بعض المستشرقين ذوي النزاهة العلمية مشوهة مرتين : فلا الوعي بتراث الذات ولا الوعي بتراث الموضوع بحاصلين وإنما الأمر يقتصر على مقارنة جهولة وجهلاء بين مجهولين) التراثين (بأدوات جاهلية) أي عنيفة رمزيا وماديا) فصار نص الماركسية واقعا يقاس به نص القرآن عند كل مؤول خرفان دون حاجة إلى مزيد بيان.

ولما كان التراث لا يفهم إلا بذاته المتجاوزة لذاتها من ماضيها إلى

مستقبلها الذي تطلبه من كلي التجربة الإنسانية - التي لا توجد إلا في المثال أعني الواقع بالمعنى الفلسفي الحقيقي المقابل تمام المقابلة للمعنى العامي عند مفكرينا (ولعل من يفهم هيجل يدرك أنه لا يعني بمعادلته بين العقل والواقع شيئا آخر غير ما شرحنا) - وليس من تجربة عينية تحاكيها فإن حاضر التراث إذ يبدع مستقبله بمقتضيات تأويل ماضيه هو الوحيد القادر على الهم الأصيل : ومعنى ذلك أن كل نقاد التراث لا يمكن أن يسمع لهم ما لم يكونوا مبدعين لمستقبله من تأويل ماضيه من خلال الالتزام بحاضره لا الانمحاء في حاضر غيره . أما من يتقصى من الحاضر فيستبدل المستقبل الذي ينبغي أن يتمخض عنه الإبداع يستبدله بمحاكاة الماضي سواء كان أهليا) الأصلانيون (أو أجنبيا) العلمانيون) فإنهم أبعد الناس عن الفكر ولا يستحقون الذكر. لذلك عدنا إلى الحضارة العربية الإسلامية نفسها لتكون معين المقوم الذاتي (الذات القارئة) الذي تكون عودته على ذاته من حيث هي المقوم الموضوع) الذات المقروءة) عين التواصل الذي يجعل الحضارة ذاتية التطور. وأفضل من يمكن أن يمثل هذا التوجه في مجالنا المتعلق بالواقع النظري للوجود التاريخي للأمم هو ابن خلدون . فعمله النظري في المقدمة يساعد على تحديد هذه اللواحم لأنه هو أول من حاول أن يجيب عن هذه الأسئلة التي اعتبرناها جوهر الإنسان من حيث هو صلة بين التاريخ وما بعده بعد أن مهد له الطريق أعلام المدرسة النقدية بدءا بحجة الإسلام وختما بشيخ الإسلام.

ويمكن إجمال المسائل الموصلة إلى تجديد المقومات اللاحمة في نص ابن خلدون إجمالها في النقاط التالية بدءا بما يبدو عرضيا إلى أكثرها جوهرية:

1. ما العلة في ازدواج الاسم ؛ علم (1) العمران البشري و(2) الاجتماع الإنساني؟

2 وما علاقة ذلك بطبيعة الثورة المعرفية التي يسعى إليها ابن خلدون في مشروعه النقدي؟

3. وما علاقة الازدواج بالثورة العملية التي يسعى ابن خلدون إلى تحقيقها في مشروعه الإصلاحي؟

4 وما صلة هذا الازدواج بالتطابق الذي يجده ابن خلدون بين الأمر الشرعي والأمر الوجودي في فلسفة التاريخ التي يعتمد عليها؟

5.وما العلة في تركيز ابن خلدون على كونية الموضوع وعلمه رغم انطلاقه من البحث التاريخ الإسلامي؟

يتصور العجلون أن ازدواج الاسم في علم ابن خلدون مجرد ترادف أو إطناب بلاغي في حين أنه دال على أصل عميق يحدد مستويات الموضوع الذي يدرسه العلم الجديد ومن ثم البنية المجردة التي تحدد الواقع الحقيقي وراء ظاهر التاريخ الإنساني بل الكلام الذي من جنس إيديولوجيات المتكلمين على واقع العامي وذنبهم الذي تفغر له كل الأفواه بانشداه الغباء لا اندهاش الذكاء . فابن خلدون يعرف موضوع علمه بكونه ينتج الوجود الإنساني عن "التساكن لقضاء الحاجات" وعن "التساكن للأنس بالعشير" . فالتساكنان في الموضوع يناظران وجهي العمران : التساكن الأول يناظر وجه العمران البشري والتساكن الثاني يناظر وجه الاجتماع الإنساني في اسم العلم . والتعاون يتعلق بأدوات الوجود التاريخي للإنسان أدواته المادية أي بالرزق أو الاقتصاد . والتآنس يتعلق بغايات الوجود التاريخي للإنسان

غاياته الرمزية أي بالذوق أو الثقافة. وهذان هما مادة العمران البشري والاجتماع الإنساني: الاقتصاد والثقافة.

لكن التساكن من أجل التعاون (أدوات الحياة الإنسانية) والتساكن من أجل التآنس (غايات الحياة الإنسانية) يقتضيان كذلك التنافس المحمود ولا يخلوان من بعض ما ليس بمحمود في التنافس على الأدوات والغايات خلال تحقيقهما . لذلك فالإنسان يحتاج إلى سلطان ينظم التعاون والتآنس فيشجع التنافس المحمود ويعالج نتائج التنافس المذموم: الوازع الزماني والوازع الروحاني . فيصبح التعاون بحاجة إلى سلطة تنظمه وتزع المتنافسين بعضهم عن البعض . وذلك هو جوهر السلطة السياسية أو الدولة. ويصبح التآنس بحاجة إلى سلطة تنظمه وتزع المتنافسين بعضهم عن البعض . وذلك هو جوهر السلطة الروحية أو التربية) التي هي في أغلب مراحل التاريخية لصيقة بالمؤسسة الدينية) . وهذان هما مقوما صورة العمران البشري والاجتماع الإنساني ؛ الدولة والتربية.

أما وحدة المستويات الأربعة المقومة لموضوع العلم أعني المادة بشرعيها) الاقتصاد والثقافة) والصورة بشرعيها) الدولة والتربية) فليست هي شيء آخر غير الجماعة (سواء كانت الجماعة العينة في مكان وزمن محددين أو الإنسانية كلها المعمور من الأرض وخلال كل التاريخ الإنساني) من حيث هي مصدر السلطات وموضوعاتها مصدرهما الذي يتراءى في الوعي الجمعي ترائيا هو جوهر النصوص المرجعية أو المقدسة: فالجماعة هي المشرع الفعلي في مجالات الرزق والذوق والسلطان على الرزق والسلطان على الذوق إذا كانت جماعة حرة وفاعلة في التاريخ بأدواته من أجل

غاياته ولكن من خلال وعيها بإرادتها في نصوصها المقدسة وعيا يراوح بين الحدين اللذين وضع ابن خلدون التاريخ بينهما من حيث ظاهره الأدبي وباطنه العلمي . وذلك ما كان ابن خلدون يسعى إلى تحقيقه في مشروعه الإصلاحي بالنسبة إلى المسلمين إصلاحا يعتمد على علاج الآليات اللاحمة بمستوييها المضاعفين أي آليات الصورة وهي الدولة والتربية وآليات المادة وهي الاقتصاد والثقافة مع ربطها جميعا بآلية الآليات المطلقة آلية اللاحم الديني الذي تتأسس عليه بل ثورته الدولة والتربية والاقتصاد والثقافة التي لا يمكن إصلاحها إلا بإصلاحه : لذلك كان الدافع العملي لثورة المقدمة بالإضافة إلى الدافع النظري بيان الحاجة إلى الحرية الاقتصادية والخلقية والسياسية والفكرية في صلتها مع مقاصد

سبل التحرر من صنم العلمانيين والأصلانيين. أو الثورة المعرفية ومشروع الإصلاح العملي :

ما العلاقة بين نقد ابن خلدون للمؤرخين في بداية المقدمة) نقد النقل الوثوقي الذي يغلب على الفكر الأصلاني) ونقده للفلاسفة في غايتها (نقد العقل الميتافيزيقي الذي يغلب على الفكر العلماني (؟ مسألة غامضة أهملها نجوم الفكر الخلدوني لفرط واقعيتهم لكأن الأمرين ليس بينهما رابط . فالرجل أراد أن ينقل التاريخ من جنس الأدب =) ظاهر التاريخ) إلى جنس العلم) باطن التاريخ) واعتبر ذلك عملية ستجعل التاريخ من علوم الحكمة أي من العلوم الفلسفية. والسؤال هو هل كان ذلك يكون ممكنا لو بقيت الفلاسفة على ما كانت عليه قبله أي على الصورة التي كانت تستثني انتساب التاريخ إلى العلم؟ الجواب السلبي هو الذي يوصلنا إلى طبيعة

العلاقة الخفية بين النقدين العلاقة التي لم يفهمها كل من يزعم أن ابن خلدون فيلسوف بالمعنى التقليدي الذي كان سائدا بين معاصريه أعني من أرسطو إلى ابن رشد إذ أن هذه الفلاسفة لم تستثن التاريخ من مجالها فحسب بل هي نفسها صارت غير تاريخية(بل إن بعضهم -لسخفه - يزعم أنه ما كان ابن خلدون ليكتب المقدمة لو لم يكن قد تحرر من الأشعرية فصار يقول بالسببية الفلسفية التي يعتبرونها قانون صنمهم الواقع!

لم يهم هؤلاء أن الفلاسفة لو بقيت محصورا علمها في الكلي والضروري بالمعنى التقليدي لامتنع أن يصبح التاريخ من مجال معرفتها . لذلك كان نقد الفلاسفة (وهم علمانيو عصره (في المشروع الخلدوني متقدما على نقد المؤرخين (وهم أصلانيو عصره) رغم أن هذا جاء في مقدمة المقدمة وذاك جاء في بابها الأخير في رفع التاريخ إلى العلمية لتخليصه من الأسطرة الأدبية العقيم كان يقتضي خفض الفلاسفة إلى العلمية لتخليصها من الأسطرة الميتافيزيقية العقيم : العلمانيون يعود فكرهم إلى الأسطرة الميتافيزيقية العقيم والأصلانيون يعود فكرهم إلى الأسطرة الأدبية العقيم . وهما أمران متلازمان ومشروطان في استبدالهما بالتنظير العلمي الذي هو الأسطرة الأدبية والعلمية المبدعة بل هما نس الثورة للتخلص من ضربين من الأسطرة العقيم المعتمدة إما على آليات المجاز التي تسمح بها اللغة العادية أو على آليات المجاز التي تسمح بها اللغة العالمة في ذلك العصر حتى يتمكن من تأسيس التنظير العلمي أو الأسطرة المبدعة التي تحقق ثورة في الثقافة العربية الإسلامية: ومن لم يفهم العلاقة بين العمليتين النقديتين) نقد التاريخ ونقد الفلاسفة) لم يمكنه أن يدرك أبدا كيف

كانت ثورة ابن خلدون ثمرة النقد

المتصل من الغزالي إليه مرورا بابن تيمية في بناء ثورة فلسفية تؤسس لثورة في العلوم الإنسانية.

فمن دون تحرير علم الطبيعة من أسطرة ميتافيزيقا الضرورة) الغزالي : نقد فلاسفة عصره) لا يمكن للفكر أن ينتقل من نظرية العلية الضرورية إلى نظرية القوانين الاحتمالية التي هي أساس التنظير العلمي في الطبيعيات . ومن دون تحرير عمل الإنسان من أسطرة ميتافيزيقا الحرية) الغزالي: نقد اعتزال عصره (لا يمكن للفكر أن ينتقل من نظرية العلية الاختيارية إلى القوانين الاحتمالية التي هي أساس التنظير العلمي في الإنسانيات . ومن ثم فإنه لا يمكن من دون هاتين الثورتين النقديتين رفع التاريخ من الأسطرة الأدبية العقيم إلى التنظير العلمي ولا خفض الفلاسفة من الأسطرة الميتافيزيقية العقيم إلى التنظير العلمي لتأسيس علوم الإنسان بفضل زوال الفارق الانطولوجي بين مجالي المعرفة كما تصورتهما الفلاسفة التي كانت سائدة: وهذان الشرطان هما جوهر النقد الأشعري لفكر الفلاسفة (نفي السببية في الطبيعة) ولفكر الاعتزال (نفي خلق العباد لأفعالهم في الأخلاق .(فكيف يزعم السخفاء أن ثورة ابن خلدون شرطها القطع مع الأشعرية في حين أنها ثمرة ثورتيها النقديتين المضطردة؟

لكن ما الحيلة إذا بات الفكر بيد الشغيلة؟

لا أنكر تقدم الهم النظري في المقدمة. لكني أعتبر الهم النظري مع ذلك تابعا للهم العملي أي إن النصوص الفرضية لتأسيس التعامل العملي مع العالم متقدمة على النصوص الفرضية لتأسيس التعامل النظري معه بمقتضى

ما يوجبه النص المقدس المؤسس للوجود نفسه فصلا عن التعامل معه . ذلك فإنه لم يكن بوسع ابن خلدون أن يقف عند نقد المتكلمين والفلاسفة في تصورهم للعلم وموضوعه التصور الذي ألغى كل إمكانية لتأسيس علم التاريخ على علم ويهمل نقد الفقهاء والمتصوفة في انجازهم للعمل وموضوعه انجازا يلغي كل إمكانية لتأسيس عمل التاريخ على علم . فالثورات التي كان الفقهاء والمتصوفة يقودونها باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخلط بين دور الدين ودور السياسة وشروط فعلهما هي التي فرضت على ابن خلدون أن يدرس العلاقة بين الظاهرتين فيضع المبدأين الأساسيين اللذين يؤسسان لمشروعه الإصلاحي بل هو قد ذهب إلى حد جعلهما عنوانين لفصلين مختلفين ؛ في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم وفي أن الدعوة

امو مه مو

الدينية تزيد العصبية قوة.

فالتلازم بين الأمرين تلازم يجعل كلا منهما في موضع الأداة والغاية بالتناوب . فيمكن للعصبية أن تكون أداة والدعوة غاية. ويمكن للدعوة أن تكون أداة والعصبية غاية. ومن ثم فهما متلابستان ولا يمكن الفصل بينهما . وكل الأخطاء تأتي من الفصل بينهما والسعي إلى الفعل السياسي بالعصبية وحدها أو بالدعوة وحدها فتفضيان كلتاهما إلى الهرج بسبب هذا الفصل بينهما . ماذا يعني ذلك؟

إنه يعني أن كل ما قيل عن العصبية ومحوريتها عند ابن خلدون دليل على سوء فهم لنظريته الإصلاحية. ذلك أن المؤثر ليس العصبية من حيث هي

قوة مادية بل هي مؤثرة بما لها من شرعية أعني من قبول صريح أو ضمني عند الجماعة. فتكون العصبية أحد وجوه الأداة السياسية أعني الأداة المادية وتكون الدعوة الوجه الرمزي أو المعنوي من الأداة السياسة (سواء كانت الدعوة دينية أو عقلية إذ هو يميز بين ضربين من الشرعية التي تجعل الحاكم مطاعا:؛ شرعية الدين وهي نوع من العقد ذي الأطراف الثلاثة الحاكم والمحكوم والضامن هو الحكم السماوي حول تبعية المصلحة الدنيوية للمصلحة الأخروية وشرعية العقل وهي نوع من العقد ذي الطرفين هما الحاكم والمحكوم حول المصلحة الدنيوية لا غير .(

لكن تركيز ابن خلدون في نقده للفلاسفة على مبدأ العصبية غلط المؤولين فظنوه يعتبرها المبدأ الأهم ونسوا أنها عندما تكون بمعزل عن الشرعية تصبح عنده مفضية للهرج تماما كما يحصل للدعوة عندما تكون خلوا من العصبية؛ كلتاهما مثل الأخرى تؤدي إلى الهرج أي إلى نفي الحياة الجماعية السوية . فيكون المبدأ المؤثر في الفعل السياسي المتعالي عليهما ليس العصبية وحدها ولا الدعوة وحدها بل هو وحدة الأمرين والتلازم بينهما وذلك لأن موضوع علمه نفسه مزدوج الطبيعة: فالعصبية ترمز إلى التعاون المادي أو القوة الجمعية وإلى التنافس المعلل للوزع الزماني والدعوة ترمز إلى التآنس الروحي أو الشرعية الجمعية وإلى التنافس المعلل للوزع الروحاني . والجمع بين الأمرين هو المبدأ الذي تنبني عليه الدول والإصلاح عندما تكون الجماعة سوية ليس الواقع العلمي وثنا عندها بل هو تابع لواقع متعال يحررها من عرضياته.

ولذلك كانت العصبية خمسة أصناف تماما كما هي الشرعية:

1 العصبية الأولى التي تغلب على العمران البدوي هي عصبية النسب الدنيا وشرعيتها هي المساواة في الانتساب إلى النسب المشترك وهي مساواة تجعل الحاكم يطاع ليس لأنه قادر على القهر بل لأنه جزء من المطيع أو لأن المطيع يجد فيه نفسه بمقتضى كون شرعية النسب فوق الجميع.

2 ذلك لا يمكن من الانتقال إلى مرحلة أهم في العمران هي التي تحتاج إليها الدولة من حيث هي جهاز. فإذا كان الناس متساوين في النسب بات النظام الوحيد الذي هو النظام الأعلى والسلطة الأدنى شبيها بايث يشبه آلية الأنظمة التي تحتاج إليها الدولة المعقدة بعد الانتقال من النظام البدائي إلى النظام الحضري . فتصبح عصبية الولاء الدنيا مقدمة على عصبية النسب لأن الموالي يقبلون بأن يكونوا آلات تطيع ربها وتخدمه لمنفعة مادية لا غير . وتلك هي عصبية الولاء وأهمها عصبية النخب التكنوقراطية وتبدأ بالجيوش والإدارة في الدول الامبراطورية القديمة . ومثالها عندنا ولاء البرامكة في دولة بني العباس . والغريب أن العلمانيين لا يمكن أن يكونوا غير هذا النوع من النخب التابعة: لذلك فأنت تراهم يفضلون الاستبداد بالفعل للحفاظ على مصالحهم المادية خوفا مما يتهمونه بالاستبداد بالقوة لكونه يتجاوز المصالح المادية حتى ولو علم الجميع أن ذلك آت لا مرد له وأن قدومه السلمي يحد من غلوائه ويسر تجاوز التناة بين حزبي الحرب الأهلية العربية.

3 لكن هذه العصبية المستندة إلى شرعية الولاء للمنفعة سرعان ما تمتد يد أصحابها إلى ما يتميز به الرب ويريدون استتباعه بدل اتباعه . فيعود الرب إلى عصبية النسب ولكن بمعنى أوسع يتعدى القبيلة إلى الأمة بالمعنى

الإثني للكلمة أوعصبية النسب العليا فتكون عصبية العرب أمام عصبية العجم مثلا . وتكون الشرعية شرعية إثنية يستند إليها الولاء المطيع واطمئنان المطاع لولائه.

4 ذلك يتدرج بسبب بعد الأصل الإثني فيكون مقومات ثقافية بالأساس أعني اللغة والتاريخ والقيم وتنقلب هذه العصبية إلى نوع من الولاء العقدي أو عصبية الولاء العليا . وهو ما حدث عندما باتت الخلافة العربية يخدمها عصبيات إثنية متعددة . وعندئذ تكون الأمة قد حققت ما يمكن أن نسميه باللواحم الرمزية التي يمثل نسيجها بؤرة الحصانة الروحية التي لن تنشرط بعد حصولها عقد الأمة مهما حل بها من نكبات) بل إن النكبات تزيدها متانة وصلابة: ويكفي أن ننظر ما يحصل اليوم في دار الإسلام فقرون الانحطاط وقرنا الاستعمار كل ذلك لم يضعف من حيوية الأمة بل هو جعلها تبقى على سيادتها الروحية على قلب العالم وتصبح ثورتها على أبواب تعديد قبلة البشرية من جديد لتحريرها من قانون التاريخ الطبيعي الذي جعلته العولة المتوحشة رمزيا (سلطان الإمبريالية الصهيونية على نخب الغرب الثقافية) وماديا (سلطان الإمبريالية الأمريكية على نخب الغرب الاقتصادية) معيارا وحيدا للوجود الإنساني.

5.وبذلك نصل إلى المرحلة الأخيرة فتصبح العقيدة القائلة بالمساواة بين البشر مرحلة السعي إلى جعل العقيدة حقيقة: كيف يكون الإسلام رحمة للعالمين بما دعا إليه من التعارف بين أبناء آدم والمساواة بينهم والاعتراف بالتعدد الإثني والديني؟ فبعد البداية التي هي مجرد دعوة مثالية جاء بها القرآن أعني عصبية جامعة بين وحدة عصبية النسب (-الآدمي (وعصبية

الولاء (-دين الفطرة) الأعليين ستسعى أمة الرسالة الخاتمة التي هي رسالة للعالمين وليست رسالة خاصة بأمة واحدة لتحقيقها لأن أساسها هو النسب الآدمي أو الأخوة الإنسانية والدين الفطري الذي يقول إن المستعمر في الأرض والمستخلف عليها هو الإنسان من حيث هو إنسان وليس ملة بعينها.

وما كانت هذه المرحلة الأخيرة يبدو تحقيقها شبه مستحيل فإن ما اكتمل منها هو وجهها السلبي أعني العولة التي هي وحدة النوع الحربية فيما يشبه حرب الكل على الكل الشاملة للمعمور من الأرض تماما كما توقع ذلك النص المقدس المؤسس للتاريخ الإنساني على مابعد التاريخ التاريخ الإنساني الذي جعله ابن خلدون موضوع علمه من حيث: 1. وجهه العمراني) التساكن للتعارف والتآنس :(وذلك هو منطق التاريخ الطبيعي للإنسانية لو اقتصر على الحيوانية الصرفة. 2. وجهه الاجتماعي) للتآنس والتعارف): وذلك هو منطق التاريخ الثقافي للإنسانية لو اقتصر على الإنسانية الصرفة.

لكن هدف ابن خلدون من علمه الكوني الذي يطابق فيه الأمر الوجودي الأمر الشرعي أو قل أن يخالفه (-وهذا مبدأ مستمد من النص القرآني إذ هو يتعلق باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها أعني مفهومي المقدمة الرئيسيين (هو البحث في العمران البشري والاجتماع الإنساني عامة. وهما لا يكونان إلا حصيلة هذين الوجهين المتلازمين اعترافا بمقومات الفطرة التي تقتضي من ثم التلازم بين الوازعين الزماني السلطان على ما يمكن أن ينكص بالإنسان إلى الحيوانية الصرفة والسلطان الروحي

الذي له نفس النتيجة كما بين الأمرين كلامنا على العلاقة بين العصبية والشرعية. لذلك نهى القرآن عن إرهابية السلطة السياسية إذ لا سلطان مادي فوق الجماعة والقرآن ونهى القرآن عن رهبانية السلطة الروحية إذ لا سلطان روحي فوق الجماعة والقرآن . وقد اجتمع ذلك كله في مدلول الآية 38 من الشورى حصرا للسلطان الروحي في الاستجابة للرب والسلطان الزماني في الشورى بينهم حول الأمر الذي هو لهم دون سواهم ودوران هذا الأمر على حياتهم الدينية رمزا إليها بالصلاة وحياتهم الدنيوية رمزا إليها بالإنفاق من الأرزاق: (والذين استجابوا لربهم *وأقاموا الصلاة* و" أمر+هم" -* شورى "بين +هم'* ومما رزقناهم ينفقون*): لا سلطان للأمراء ولا للعلماء بل السلطان كله بيد الخلفاء أي البشر من حيث استجابتهم للرب الواحد.

لكن القوة التي يمكن أن تحرر الإنسانية من العولة التي نكصت بالإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي لم تكن شروطها قد تحققت عند كتابة المقدمة بل كانت مجرد فكرة قرآنية وهي قد صارت اليوم مطلبا ضروريا تحققت شروطه لمجرد اقتضاء لحظة العولة الحالية إياه مما جعل الأمة التي لها مسؤولية الشهادة على العالمين صارت لحظة استئناف

فعاليتها مطابقة الحدث التاريخي الكوني وللمبدأ القرآني . ومن ثم فشروط الانتقال من

الواقع المثالي من حيث هو مجرد مثال جامد إليه من حيث مثال فاعل قد تحققت إذ أزف

أوانها وهي مطلوب الاجتهاد النظري والجهاد العملي أعني تحقيق قيم

الرسالة الخاتمة في التاريخ الفعلي وإن بالتدريج: ذلك هو الحلم الواقعي الوحيد للاستئناف التاريخي المؤصل فيما قبل التاريخ وما بعده.

والمعلوم أن ابن خلدون لم يكن يبحث في عمران بشري أو مجتمع إنساني بعينهما أي في واقع معين بل كان يبحث في الظاهرة العمرانية والاجتماعية بإطلاق من أجل نقل البشرية كلها من حيث هي المستعمرة الأرض والمستخلف عليها ليرعاها نقلها من الخضوع إلى قانون التاريخ الطبيعي) نظام العولة المقصور على الأدوات دون الغايات وهو النظام الحاكم للتاريخ الإنساني منذ البداية كما تبين ذلك المقدمة) إلى الخضوع إلى قانون التاريخ الخلقي) نظام الأممية الإسلامية التي تريد للإنسان أن يتعارف أي أن يضيف إلى الأدوات الغايات فيتآنس لكلا يقتصر تاريخه على التنافس المذموم) . ذلك هو الواقع الحقيقي ولا شيء سواه وذلك ما كان علينا بيانه0].0.).. معرفته و0جديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه " الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين. حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ال سماء وللبيان

أوجز النتائج التي وصلنا إليها في ممهدات درس التراث. وأولها أن الرؤية الابستمولوجية التي أنطلق منها؛ تعتبر التراث بل ذاته عبن روح الجماعة. لكنها تعتبر علمه ككل علم ؛ ليس معرفة مطابقة لحقيقته ؛ بل هو منظومة حبل عقلية تصنع نماذج رمزية تحاكي ما تفترضه حقيقة الموضوع ؛ دون دعوى المطابقة.

وهو إذن مثله مثل علم الظاهرات الطبيعية "آلة" تعير بمدى أدائها للوظيفة التي لأجلها صنعت ؛ فيكون الحكم لها أو عليها بمدى نجاحها في تحقيق المطلوب.

والمطلوب هو الاقتراب بأفضل ما يمكن مما يعلل ما نلحظه أو نجربه من تمظهرات الموضوع . ويبقى النموذج التفسيري الفرضي قابلا للمراجعة لتجويد أدائه .

وهنا يصح القول إن الروح من أمر ربي؛ فتعبير التراث عن روح الجماعة روح؛ وهو من أمر ربي ؛ أي إننا لا نعلمه علم اليقين ؛ ونظرياتنا تحاكي ما ندركه منه .

وهو جزء مقوم منه ؛ تماما كما يعتبر وعينا بذواتنا جزءا مقوما من ذاتنا دون أن ترد إليه أو أن يحيط بها . لكن محاولات فهم التراث تدعي أكثر من ذلك .

لذلك؛ فنحن سنعيرها بهذا المنظور ونعير مفاضلاتها للتراث به: فمثلا زعم البعض بعقلانية الاعتزال وثورية فكر رشد ثوري . أتساءل عن جدية

أصحاب الزعم .

ولا أستطيع الا أتردد بين حلين : إما أن اطلاعهم على هذين الفكرين زهيد ؛ أو أن فهمهم للعقلانية متخلف يعتبر المعرفة مرآة عاكسة لما يسمونه واقعا .

وهذه خاصية الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي ؛ كلاهما يقول بالمطابقة في نظرية المعرفة؛ ويتصوران رؤيتهم للتراث الإسلامي والأوروبي هي حقيقتهما .

لذلك فأصحاب الكاريكاتورين لا يكاد فكرهم يميز بين الفلكلور والتراث؛ وبين أيديولوجيتهم وعلمه من وثنية تخلد بين المثال الأعلى وإحدى تعيناته.

منطلقنا المعري (الابستيمولوجي) يعتبر النظريات "آلات' رمزية من جنس الآلات الميكانيكية؛ ليست نسخة من موضوع؛ بل جهاز لعلاج موضوع . وهي نسبية مرتين .

فمن حيث هي خطاب يوجه للغير ؛ تكون إضافية لما لديه من دراية. ومن حيث هي تفسير لموضوع؛ تكون إضافية لما يفترض عليه الموضوع بموجب معطياته التجريبية.

والغريب أن أدعياء الفكر العقلاني ظلوا دون ابن تيمية الذي أدرك جيدا طبيعة النظريات واتصافها بهذين التضايفين : مع المخاطب والمشكل المطلوب حله.

فهو يقول دائما إنه لا يوجد تصور نهائي لأي موضوع؛ وان المقدمات إضافية للمخاطب والمشكل المعالج وليس مطلقات عقلية؛ بل هي "أباديع"

نظرية نسبية.

ولا يستثني من هذه الرؤية إلا العقائد التي هي إيمانية وليست علمية بهذا المعنى: وذلك لأن مقدماتها وأدلتها تعتبر حقائق مطلقة نطق بها المعصوم .

وسنرى أن كل إشكاليات التراث، وعقبات فهمه ، هو الخلط الذي نتج عن معركتين طفتا على فلسفة النظر والعقد ، وفلسفة العمل والشرع، وطبيعة الأصل فيها .

فمعركة النظر والعقد هي معركة الكلام والفلسفة، أو علاقة الإيمان بالعلم . ومعركة العمل والشرع، هي معركة الفقه والتصوف ، أو علاقة الأخلاق والقانون .

وهاتان المعركتان لا يمكن أن تحسما فلسفيا ودينيا، ما لم نعد النظرية نظرية المعرفة ولم نتخلص من القول بنظرية الحقيقة المطابقة أو العقل المرآة.

وكان من المفروض أن يتحرر القائلون بالمعرفة المرآة منها، بمجرد تأمل معرفة الذات لذاتها ، فلا يوجد ما هو أكثر يقينية وأقل إحاطة بموضوعها منها .

لكن ابن تيمية لم يكن مجهزا بما يمكن من صوغ نظريته هذه . فهو يميز منطقيا بين الابستمي والأبستمولوجي دون وعي نظري كاف . فالإيمان موقف قضوي مطلق .

إنه الموقف العقدي الإيماني الذي يختلف عن العقد العلمي، الذي هو مجرد إجماع الجماعة العلمية التواضعي على توفر شروط العلمية في مضمون

القضية.

وهو كذلك موقف قضوي يمكن صوغه بالصورة التالية: عقد في حكم ما؛ لتوفر ما تواضعت عليه الجماعة العلمية في المجال واعتبرته كافيا لوصفه بالعلمي .

الابستيمولوجي درجة تواضعية من العقد المعري؛ وهو موقف قضوي من حكم في مضمون قضوي فيه معايير تعتبرها الجماعة علامات العلمية دون ادعاء المطابقة.

والمعلوم أن كل قراء التراث الإسلامي يقولون بالمطابقة؛ سواء كانت قراءاتهم تابعة للماركسية أو الهيجلية أو محاكية للفوكلدية وما بعد الحداثة.

أما قراؤه من كاريكاتور التأصيل ؛ فحدث ولا حرج : فجلهم خارج تاريخ الفكر ونظريات المعرفة. فهم متخلفون قرونا حتى على نظرياتها القديمة والوسيطة.

وإذن؛ ففي الحالتين لا يوجد تمييز واضح بين اليقين والحقيقة. فالأول يتعلق بدرجة الاعتقاد في مضمون القضية؛ وهو إذن موقف قضوي ينتسب إلى الابستميك .

والثانية تعريف وضعي للحقيقة العلمية؛ بجملة من المعايير تعتبر مضمون القضية ثابت بإجماع جماعة العلماء ؛ وبقابلية التثبت منه بنفس الشروط لأي مختص.

وهذا التعريف لا يتعلق باليقين ؛ بل بالصادقية العلمية بتلك الشروط . وهو على كل حال ممكن في الطبيعيات ومستحيل في التاريخيات : لعدم قابلية

التكرر.

ولذلك فقابلية التثبت المتاحة في الطبيعيات بتكرار التجارب ؛ مستحيلة في التاريخ ومنه التراث الذي هو تاريخي بالجوهر وكل أحداثه فريدة لا تتكرر.

وأغرب ما يتميز به فهم ابن تيمية؛ أنه يعتبر اليقين مقصورا على العقائد غاية للتصديق الإيماني ؛ وينفي عن التصديق العلمي اليقين في الوجوديات. لكنه يقول به في المقدرات الذهنية التي لا تتعلق بالوجوديات؛ بل بمبدعات ذهنية افتراضية مشروطة في المعرفة العلمية وتفقد إطلاقها عند التطبيق.

ويقدم منها مثالين ؛ هما المنطق المجرد بوصفه أحد فروع الرياضيات أو المقدرات الذهنية التي من جنس الحساب والهندسة النظرية: وهي نوع من التراث .

فيكون التراث بهذا المعنى نوعين:

- ما تعلق منه بالأحداث الفعلية ومنها بالطبيعيات والتاريخيات
- وما تعلق منه بالأباديع الذهنية أو المقدرات الذهنية

وبهذا المعنى؛ فالفنون كلها من جنس المقدرات الذهنية لأنها أباديع ليست متصلة بالموجود ؛ بل بمنشود عقلي بعضه ضروري للعلم والبعض الآخر للذوق .

ابن تيمية لم ير علاقة المقدرات الذهنية الرياضية والمنطقية بالفنون الإبداعية كالآداب ؛ لكن فصله بين علم الموجود وعلم المقدر الذهني يقتضيه .

وطبيعي أن نرى في ذلك مفارقة عجيبة: فأسمى درجات الدقة العلمية

(الرياضيات) وما هو أبعد ما يكون عن الدقة العلمية (الأدب (من طبيعة واحدة.

كلاهما افتراضي وليس واقعيا . والافتراضي الرياضي ضروري للعلم ؛ والأدبي ضروري للعمل . وكلاهما أساس التراث بما هو إبداع سلطان الإنسان على الطبيعة.

وهذا هو التعريف النهائي للتراث الحي : إبداع للافتراضي شرطا لعلم الموجود ؛ والعمل على علم بسلطان عليه . والرياضي شرط أداتي؛ والفني شرط غائي .

وبهما كلاهما يتحقق الوصل إلى حد التطابق بين الذاتي والموضوعي : فالموضوعي هو ما صنعه الإنسان ليس كفرد ؛ بل كجماعة لتحقيق ذات الجماعة في التاريخ.

وهكذا، يمكن تجاوز العقبات المعرفية التي تحول دوننا وتحرير درس التراث من الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي . درسه الذي يرده إلى حرب إيديولوجية. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ال سماء وللبيان

ختمت الفصل الثاني بالإشارة إلى "سذاجة الفكر السني" والقصد بها أمران:

- هي مدح وليست ذماء؛ لأنها تعني سلامة القصد بالقياس إلى أصحاب الفتنتين .

- لكن فيها شيء من الم ؛ لأن سلامة الطوية لا تكفي لب التعامل مع أعداء الحقيقة؛ خاصة إذا كانوا ميالين للحرب الدائمة؛ إذ فيها إهمال الأنفال .60 فأصحاب الفتنتين يحاربون الإسلام:

عا التنة الصدخرى الحرب عانية.

وكلاهما يحالف كل أعدائه منذ نزول القرآن .

وما أصفه بالسذاجة السنية؛ هو فقدان التجهيز النظري والعملي للحرب التي اجتمع فيها على الإسلام؛ مغول الشرق والغرب؛ وأصحاب الفتنتين لضرب روح الأمة.

صحيح أن الغزالي (فضائح الباطنية) وابن تيمية (منهاج السنة) وابن خلدون (المقدمة) قد شرعوا في تحرير التراث الإسلامي نظريا؛ من آثار الفتنة الكبرى؛ لكن تحريره ذاك لم يؤت أكله بسبب فساد النظامين التربوي والسياسي ؛ الفساد الذي أفسد معاني الإنسانية فجعل الأمة -السنة- تصبح عزلاء علميا وعمليا .

وإذن فسأخصص قسم البحث الأول لدرس التراث الإسلامي ؛ المستهدف لتشويهه , وخاصة في التاريخ الحديث سواء كانت له أو عليه ؛ لبيان ضررها النظري والعملي .

يليه قسم ثان يغوص في أعماق العلوم الزائفة التي أدت إلى العقم النظري والعملي في فكر الأمة؛ لفساد نظام التربية والحكم في وضع حالة الطوارئ .

وقد عرفت حالة الطوارئ التي مرت على الأمة طيلة أربعة عشر قرنا؛ بكونها تعويض التربية والحكم بالدستور القرآني بمنطق التغلب : محظورا اباحته الضرورة.

وهذا الحل الذي شرع به الفقهاء حكم المتغلب؛ وتربيته بعد الفتنة الكبرى أصبح اليوم الحجة الأساسية لفرض الفتنة الصغرى: وصاية النخبة المتغربة.

وهو ما يعني أن التراث الإسلامي شوهه نوعان من الفقه يقول بالضرورة التي تبيح المحظور: إضفاء الشرعية على التغلب لمنع الفوضى أو لفرض التقدم.

والأول ذو مصدر ديني محرف ؛ فألغى الشورى والبيعة الحرة . والثاني ذو مصدر وضعي محرف؛ ألغى مفهوم الديموقراطية والتصويت الحر: القضاء على الحريتين .

وصحب الحكم المستبد والفاسد ؛ تربية من جنسه ؛ وكلاهما يؤدي في النظرية الخلدونية إلى فساد معاني الإنسانية وصيرورة الفرد والجماعة عالة عزلاء. فسيطرت ثقافة الاستسلام والخمود وعدم القدرة على الإبداع في التواصلين وفي التبادلين ؛ فصار الاستعمار الأرض بدائيا ؛ والاستخلاف فيها مستحيلا .

ذلك هو الانحطاط بشكليه : -1 ذاتي؛ ونتيجته أننا أصبحنا مستعمرين من

المنافس في الإقليم أي الحضارة

-2 موروث عن الاستعمار، وهو يعمل نتيجة الأول .

والمتكلمون في التراث له أو عليه، يعمقون هذين الانحطاطين إذ يحيونهما: فمن له يواصل الانحطاط الذاتي ؛ ومن عليه الانحطاط الاستعماري المستورد .

واختصارا للنوعين ؛ سميت الأول بكاريكاتور التأصيل ؛ والثاني بكاريكاتور التحديث. وما يفعله هذا بالتراثين ؛ لا يقل بشاعة عما يفعله بهما ذاك : تشويه تام .

والتشويهان مؤثران في حقبتنا الحالية، لأنهما يشوهان حديث أحداث الماضي الذاتي والغربي ؛ فيسدان أفقيهما ؛ وبأحداث حديث المستقبل ؛ فيسدان آفقيه .

وسد أفقي الماضي يجعلان ما يمثله الكاريكاتورين ليس مجرد اجتهاد تأويلي، بل هو يصبح سلوكات عدوانية هدفها فرض رؤيتين دائمتي العداء على التاريخ، فتكون النتيجة

ايديولوجيتين عنيفتين ؛ تتحولان إلى سلوك تخريبي وإرهابي متبادل بين الكاريكاتورين، وضحيته في الحالتين ؛ تراث حضارة الإسلام وروحها ء

فسد آفاق الماضيين الذاتي والغربي ؛ يجمدهما فيقتل فاعلية التراث التي هي ليست شيئا آخر غير انفتاحه إلى التأويل الدائم ؛ محركا للفاعلية الإبداعية.

وسد أفقي المستقبل ؛ يحولان دون صيرورة الحديث مسارا لصنع

الأحداث، بل يتحول إلى حرب لا متناهية من الثرثرة التأويلية، لا تنتقل من القول إلى الفعل .

وبذلك يجمد حديث الماضي فيفقد حدثه وحيه الإبداعي ؛ ويسيل حدث المستقبل فيفقد شروط تحققه المبدع، فيصبح وجود الجماعة مقصورا على نوعين من التقليد .

إنهما الكاريكاتوران: سد آفاق الماضي هو الانحطاط الذاتي، أو وثنية تقليد ماضينا، وسد أفق المستقبل هو الانحطاط المستورد، أو وثنية تقليد حاضر الغرب. وكلا الكاريكاتورين يقوم بالسدين التوثينين ؛ ذلك أن كاريكاتور التأصيل يوثن الذات ويشيطن الغرب، وكاريكاتور التحديث يجمد الغرب ويشيطن الذات.

فيغيب فهم التراثين وما بينهما من تخاصب عرفه التاريخ الإنساني، لأن ما به تقوم الحضارات واحد فيها جميعا رغم اختلاف الأساليب وعرضيات التعبن

وعنوان مقدمة ابن خلدون دليل كاف على فهمه الامر جيد الفهم: فموضوعه ليس العمران والاجتماع الإسلامي، بل العمران البشري والاجتماع الإنساني . ورغم التركيز على دراسة العمران والاجتماع الإسلاميين ؛ فهو يعتبرهما عينتين من العمران والاجتماع عامة، ويذكر أحيانا أمثلة من الحضارات الأخرى.

ومن أهم أفكاره، رؤيته أن التراث الإنساني واحد تتوارثه الأمم المتوالية وتتبادله الأمم المتساوقة، وأن الحضارة أساسيات عمرانها واجتماعها كونية.

لذلك فما سأقدمه في درس التراث بعد استعراض أمثلة من الكاريكاتورين ؛ سيكون في آن علاجا لما هو كلي في التراث ؛ ولما هو خصوصي ,؛ مبينا ثانوية الثاني .

والمعلوم أن رؤية الإسلام تجاوزت بكثير رؤية أرقى الفلسفات في الأنثروبولوجيا الفلسفية: أعني نظرية الإنسان من حيث هو ما فيه من واحد وكونية.

وهو ما يفهمنا أن الفارابي في تصنيف الجماعات؛ تجاوز أرسطو الذي كان يعصرها في ثلاث ؛ فجعلها أربعا مضيفا إلى الأسرة والقرية والمدينة المعمورة . فأصبحت الفلسفة العملية قائلة بمفهوم "العولمة التراثية"؛ أي قائلة بأن ثمرة النظر والعمل الإنسانيين ؛ تراث إنساني كوني : انثروبولوجيا كونية.

وهذا الموقف يلغي التنافي بين الحضارات رغم تعددها واختلاف أساليبها: وأساس ذلك كله هو وصول الدين الخاتم إلى القول بوحدة الديني في الأديان .

والفلسفة أتبعت هذا الموقف القرآني؛ فأصبحت قائلة بوحدة الفلسفي في الفلسفات. والديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات؛ هو وحدة التراث الإنساني.

وعلى هذا الأساس ؛ يمكن أن يدرس التراث كما تدرس الطبيعة: كلاهما ظاهرة كونية ذات قوانين كونية. فتعدد تمظهرات الطبيعة؛ لا ينافي وحدة قوانينها .

نفس الأمر في درس التراث . فالأنثروبولوجيا الثقافية التي تدرس تعدد الأساليب الثقافية، تصبح علما إذا وصلت إلى وحدتها الخفية نظير وحدة الطبيعة.

هذا هو خباري الابستيمولوجي . فالتراث هو الشرائع ؛ أي ما أضافه الإنسان إلى الطبائع ثمرة للإبداع النظري والعملي المتعينين في المعالم والسلوك.

والاقتصار على ذكر "النظر والعمل" لا يعني استثناء بقية الأنظمة من الخمسة التي رددت إليها قدرات الإنسان مبدعا بالنظر والعمل في آن ؛ بل هو يتضمنها .

فالإرادة(السياسة) والمعرفة(العلم) والقدرة(الاقتصاد)والحياة (الفنون) والوجود (الرؤى الفلسفية والدينية) تبدع بالنظر في الرموز وبالعمل في المواد.

لذا لخصت الأنشطة السياسية والعلمية والاقتصادية والذوقية والفلسفية والدينية بردها إلى نوعي الإبداع الإنساني الرمزي (النظر) والمادي) العمل (. معرفته و0جديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الانجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيالهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الالمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال

الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الأسماء وللبيان

رأينا كيف أن حل عدم التأثيم الخلدوني يطوي صفحة حديث الماضي الذي صار سلاحا طائفيا يسيس كل الحياة ويضفي الفوضى على بقية الأنشطة الأربعة الباقية.

ورأينا كيف أن القيس عليه ؛ يمكن من حل يطوي صفحة حديث المستقبل الذي صار سلاحا إيد يولوجيا ؛ يسيس كل الحياة ويضفي الفوضى عليها لينغلق أفق الحاضر. فيكون التحرر من غلق أفقي الحاضر؛ تأويلا لحديث الماضي على حدثه ؛ وتحقيقا لحدث المستقبل بتفعيل حديثه هو البداية الفعلية؛ ليبقى التراث روح أمة حية.

وهو يكون روح أمة حية؛ فيشع فيه النظام الذي تمكن من التمايز والتناسق بين الأنشطة المعبرة عن الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود دون فوضى .

لكن الحل الخلدوني لم يؤت أكله . وقد لا يؤتي الحل المقيس عليه أكله ما لم نر كيف فشت الفوضى في الأنشطة بالتسييسين ؛ سادي الافق الماضي والمستقبلي .

وسد الأفق بالإيديولوجية الناتجة عن الفتنتين الكبرى والصغرى ؛ هو العقم في مجالات الأنشطة الخمسة ماضيا وحاضرا ؛ وفي إدراك حقيقة التراث ودوره.

فسد أفق الماضي بإيديولوجيا الفتنة الكبرى؛ قد أدى إلى رد كل التراث إلى بعده السياسي ؛ فألفى ما عداه فعلا وفهما . وخاصة في فكر الشرق

الغالية.

ويناظره حاليا سد أفق المستقبل بإيديولوجيا الفتنة الصغرى حصرا في النشاط السياسي؛ فألفى ما عداه من الأنشطة وعقم العلم والقدرة والحياة والوجود .

وأهم علامة؛ حلف النخب الحداثية التي تدعي الكلام باسم المستقبل مع بقايا النخب الغالية التي تدعي الثأر للماضي : فيسدوا الأفقين حربا على الإسلام. والإسلام هو تراث الأمة وها أو ذاتها الحضارية . فهو ليس مجرد عقيدة دينية مجاورة للتراث ؛ بل هو فلسفة تاريخ وفلسفة دين متعينتين في تراث حي .

لكن هذا المعنى غاب حتى عند معارضي حلف موظفي الفتنتين ؛ أعني السنة ماضيا وما يسمى بالإسلام السياسي حديثا ؛ بسبب شبه الاقتصار على رد الفعل .

ولا أستثني من فكر السنة إلا من أطلقت عليهم اسم فلاسفة المدرسة النقدية؛ أي الغزالي وابن تيمية وابن خلدون؛ لأنها في الحاضر لم تتجاوز رد الفعل .

والغاية مما أكتبه ؛ هو محاولة إحياء فكر المدرسة النقدية؛ لعل ذلك يسهم في تجاوز رد الفعل السني الحالي ؛ ليس على الحلف وحده؛ بل وكذلك على الاستشراق.

وستكون هذه السلسلة حول التراث؛ محاولة لتشخيص الداء في العلاقة بالتراث و تأثيرها على ما حصل منه بسبب رؤيته التي غلب عليها الطابع

المأدلج.

ولا بد من ملاحظة ابستمولوجية: فالمعرفة العلمية تمتحن بنتائجها؛ أو هي بالأحرى استراتيجية فرضية استنتاجية دليلها في نتائجها ككل استراتيجية. وهي استراتيجية منطقية وظيفتها وضع نموذج رمزي يحاكي ما تفترضه بنية الموضوع الذي تريد تفسيره. فإذا مكن النموذج من تفسير ظاهراته ؛ اعتبر علميا .

وهذه الوظيفة تحرر من الأدلجة التي تسد آفاقى الماضي ؛ فتجمد تأويلات حديثه؛ وآفاق المستقبل ؛ فتجمد حدثه . وبسد الأفقين؛ يتوقف الإبداع وتغيب شروطه .

ولا يمكن استعادة شروط الإبداع إلا بفتح الأفقين شرطي التواصل ذي الوجهتين المتعامدتين بين البشر أولا ؛ وبينهم وبين العالم ثانيا اساسا للتبادل .

والتبادل ذو اتجاهين متعامدين ايضا؛ بين البشر؛ ثم بينهم وبين العالم. فالبشر لا يتبادلون إلا ما يستمدونه من العالم ؛ مصدر قيامهم بالعلم والعمل .

لكن الأدلجة أنهت التواصل بوجهتيه والتبادل بوجهتيه؛ ولم تبق إلى ما ترتب على الفتنتين من الاقتتال بين الناس؛ لعلل إيديولوجية مخض الرغاوي .

وتلك هي علة فساد التربية الحكم أداتي تنظيم حياة البشر؛ أي ما فيها من تواصل بتوجهيه وتبادل بوجهتيه شرطي الإبداع الحضاري الرمزي والمادي.

وفساد التربية وتم هوسرما سهاه ابن م شاد معاني الإنسانية الذي يعتبره سر ضمور الحضارة في الجماعة التي تصبح عالة فلا تبدع ولا تنتج . فيكون فساد معاني الإنسانية وصيرورة الجماعة، عالة عقيم في التواصل بتوجهيه والتبادل بوجهتيه علة جمودها روحيا وماديا ؛ فتنكص إلى بداوة دائمة.

ولما يحصل هذا النكوص في حضارة ذات ماض مجيد ؛ فإن أصحابها يسقطون في فصام بين أصل مبدع ومنتج ؛ وتعريف إيديولوجي يصيبهم بالعقم الرمزي والفعلي .

والأصل الذي حرف ؛ هو الإسلام . والعقم الذي نتج عن التحريف ؛ هو ما أنتجته الفتنة الكبرى والفتنة الصغرى التي حرفت الأنشطة الخمسة بالأدلجة، فقتلتها .

وفرضيتنا ستتعلق بهذين المستويين:

- الأصل وقيمه التي تؤسس لشروط الإبداع المنتج في التواصلين والتبادلين وشروطهما الأنشطة الخمسة.

- ثم تعريفاته .

تلك هي خطة البحث الذي شرعنا فيه حول التراث.

وهو شديد التعقيد وقد يطول ؛ آملا الا تجول دوني الأحداث المتسارعة والفراغ له بما يستحق من جهد نظري . ففيه سأستعرض المستويين والحلول الزائفة التي قدمها أدعياء قراءة التراث مدحا أو ذما ؛ وخاصة موظفو الفتنتين والاستشراق ورد السنة الساذج عليهم +

وهمي لا يقتصر على الاستجابة لحاجة نظرية، رغم تقديمي النظر على

العمل . فالغاية من البحث تجديد شروط العمل على عام ؛ للخروج من سذاجة الفكر السني . معرفته وتجديد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الما يشان

الأ سماء والبيان

تسارعت الاحداث فحالت دوني ومواصلة الكلام في أمهات القضايا ذات الأعماق النظرية. أعود فصاعدا للكلام على معوقات النهوض البنيوية بصنفي ممثليها . والصنفان مضاعفان:

- والتحديثي ينقسم إلى مدرستين:

1-مدرسة إحياء التراث بمنطقه الذي تنتسب إليه

2-ومدرسة نقده بمنطق المدرسة المقابلة .

شكلنا المدرستين يتقاسمهما ميلان:

. دفاعي عن تراث مدرستها

- وهجومي على تراث المدرسة المقابلة.

وإذن؛ فهما تشتركان في فقدان الأصل المشترك لحقيقته .

وسأبدا بتعريف التراث أيا كان نسبه الحضاري؛ إسلاميا كان أو غير إسلامي ؛ قديما أو حديثا؛ لأن كونها تراثا ؛ يجعلها تشترك في كونها تراثا وله حقيقة ما .

فالتراث في كل حضارة؛ هو شهرة عملها المادي والرمزي؛ وعبارتها عنه في عودته عليه ؛ وعيا به موجوده ومفقوده؛ باعتباره تعبير عن أنشطتها الفعلي والرمزي.

وإذن؛ فهو بالجوهر تاريخي مرتين ؛ بوصفه أحداثا فعلية؛ وبوصفه أحاديث

فعلية حول

فيكون جوهر التراث هو عين أبعاد التاريخ الخمسة,؛ التي تختلف عن أبعاد الزمان الثلاثة. ذلك أن الزمان التاريخي بخلاف التاريخ الطبيعي ؛ مخمس الأبعاد . فقابه هو الحاضر الذي يعسر ان تميز فيه بين الحدث والحديث, بعدي فعل الإنسان عندما يكون معاصرا لذاته ؛ وقبله أحداث غابت وأحاديث حولها بقيت حاضرة.

وبعده أحاديث تجري حول أحداث متوقعة؛ لم تحدث بعد ؛ وهي من الممكن الذي يحدث وقد لا يحدث ؛ لكنها إمكانها مؤثر؛ والتردد بين الحصول وعدمه مؤثر أيضا .

والحديث حول أحداث الماضي التي حصلت؛ والتي كان يمكن أن تتصل ؛ وحول أحداث المستقبل المتوقعة حصولا وعدم حصول؛ هو التراكم التراثي بشكله الرمزي . وغالبا ما يكون معالم ؛ إما نصية أو عمرانية ذات قدرة على العبارة الرمزية عن وعي الجماعة بذاتها وبأفعالها وتفاعلاتها ؛ فيما بينها ثم مع العالم .

"مع العالم" شديد التعقيد ؛ فهو يعني مع العالم الإنساني؛ أي الجماعات والحضارات الأخرى ومع العالم الطبيعي ؛ ثم خاصة مع ما وراء ذلك كله رؤية له .

ذلك هو التراث .

إنه مفهوم شديد التعقيد ؛ ومجرد عرض مقوماته ؛ يجعلنا ندرك مباشرة سذاجة مادحيه وناقديه بمنطقه أو بغيره بمنظور ديكة صدام لا حضارات.

لا يكفي أن نميز بين التراث المادي والتراث الرمزي.

فالثاني قائم بذاته ؛ وقائم بكونه تأويل الأول . والأول قائم بذاته ؛ وقائم بكونه ثمرة

العلة: كيان الإنسان مؤلف من بعدين ؛ هما كيانه القائم بذاته؛ وعودته عليه وعيا به؛ يبدو لاحقا لكنه كذلك سابق على الأقل فيما يعود إليه في ذاته .

عضويا؛ الإنسان كيانه متقدم على وعيه بكيانه . وخلقيا ؛ وعيه بكيانه متقدم على كيانه , وخاصة في كل ما أضافته الثقافة إلى الطبيعة .في ذاته المتفاعلة.

وهذه الخاصية؛ يتصف بها كل تراث ؛ فهو "ذات حضارة"؛ من لم ينخص إليها لا يدركه . لذلك فجل كلام أدعياء إحياء التراث أو "قتلته" من نخبنا؛ يرمون في عماية.

ولا أحد يمكن أن يدعي في غوصه فيها ؛ أن فهمه لها مطابق لحقيقتها ؛ لأن التراث أشد عسرا من الطبيعة التي صرنا ندرك أن دعوى مطابقة المعرفة لها وهم . وسأضرب مثالا استعملته مرة ضد من يدعي أن القرآن الكريم مجرد انتحالات من الكتب السابقة؛ لما بعضه من أوجه شبه معها ؛ وهو شديد الوضوح . فلأورده.

سألت أحد كبار الكتاب في التراث - رغم أنه أفضل ناقديه ؛ لأنه من المعتزين به . وأفضل عدم ذكر اسمه - : هل زرت جامع عقبة ابن نافع في القيروان؟

قال: ما بها؟

قلت ؛ هل يمكن أن تعدد ما يوجد منها كي "جامعية" الجامع الإسلامي وهي رومانية؟

ألم يبن الرسول الأكرم مسجده بالطوب ويغطيه بسعف النخل؟ هل لها دور مسجدية المسجد؟

الغاية هي أن "ذات التراث" لا علاقة لها بمادة تعينه .

فلو عدنا لما في القرآن من الكتب المتقدمة عليه ؛ لعلمت أن ما يزعمه متهموه بالانتحال ؛ دليل غبائهم مرتين : ففضلا عن مثالنا ؛ القرآن يعمل ذلك بقصد .

أليس هو يقول بوحدة الديني في الأديان؟

ثم أليس يراجع الكتب بـ"التصديق والهيمنة"؟

ألا يتناقض لو خلا منها ؛ وهو ينقد تحريفها ليبقي على سليمها؟

وهذا كاف لفهم القصد بأن من لم يغص في التراث بوصفه "ذات الحضارة"؛ لا يمكن ان يفهم شروط دراسة التراث؛ فيتحول درسه لها من عوائق الفهم والإبداع.

فهو كمن يتصور التراث من جنس الأهرام في مصر أو الآثار الرومانية في الشام والمغرب. هذا تراث لم يعد ذاتا لأمة؛ بل هو ميت مثل من كان ذاتهم .

التراث هو الحي الموضوعي من ذات الامة؛ وليس الموضوعي الميت . فما بين التراث الإسلامي والشعوب الإسلامية؛ هو الذات الإسلامية متعينة فيه وفيهم .

والولوج إلى اي تراث حي ؛ يكون بهذه الذات. وأي تراث ميت؛ يكون الولوج لذاته بعملية قيس ذات أصحاب التراث المقروء على ذات اصحاب تراث القارئ. والوسيط؛ هو الواحد لتر البش وقيس ذات التراث الموضوع المدروس على ذات التراث الذات الدارسة: فعل الاستشراق بتراثنا؛ وفعلنا بتراثه .

والوضعية في درس التراث الإسلامي ؛ أكثر فوضى من الوضعية السياسية والاقتصادية والذوقية والوجودية. ومعنى ذلك أن النخب الخمس تعاني من نفس الداء . فدراسة التراث؛ مهمة نخبة المعرفة . ولعلها أكثر فوضى وكاريكاتورية من نخبة الإرادة والقدرة والحياة والوجود: الخلل العام لفساد معاني الإنسانية.

فالفوضى التي عمت مجالات النشاط؛ التي تتألف تألف الصفات التي ميزنا بفضلها بين النخب؛ هي العامل الأساسي فيما أصاب التراث.

ممثلو الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود ؛ يعاني نشاطهم مما طغى على مجالات أنشطتهم ؛ أعني السياسة والعلم والاقتصاد والفنون والرؤى.

والتراث هو "ذات الامة" أو هويتها ووعيها بها ؛ فإن كيان الأمة نفسها هي التي تعاني من الفوضى الروحية والحاقبة؛ ومن مظاهرهما الفوضى المادية.

ولعل المثال الابرز الذي حاول ابن خلدون علاجه بنظرية "عدم التأثيم"؛ هو مثال الفتنة الكبرى التي تمثل حاليا مع الفتنة الصغرى ؛ علتي الفوضى .

فإحياء كل ما ترتب على الفتنة الكبرى بالطائفية والقومية؛ هو أهم أسلحة إيران. واستنبات الفتنة الصغرى وما يترتب عليها ؛ هو أهم أسلحة إسرائيل .

مفهوم الفتنة الكبرى معلوم . لكن إذا وصلنا المفهوم بصلته بطبيعة الحكم (سنة - شيعة) ؛ كانت نفس الإشكالية اليوم متعلقة بطبيعة الحكم (علمانية - إسلام).

وبين أن السلاح الأول مستمد من الحديث عن حدث الماضي ؛ والسلاح الثاني مستمد من

كلتاهما أدركت بدهاء وحذق طبيعة التأثير الذي يستمد من البعد الرمزي من التراث؛ أو عن حديث الأحداث الماضية والمقبلة في كيان الأمم وفاعليتها .

وسأبدا بحل ابن خلدون لغلق ملف الفتنة الكبرى. وساقيس عليه لغلق ملف الفتنة الصغرى؛ سبيلين للتحرر من فوضى "الواقع" أو مجالات نشاط النخب الخمس. ولأورد نص ابن خلدون؛ الذي اعتبره أول تأسيس للتعددية السياسية فلسفيا ودينيا (المقدمة الباب 3 فصل :(30 (والامر الثالث شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين . فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشا عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة . والمجتهدون إذا اختلفوا :

1-فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ولم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منها. والتأثيم مدفوع إجماعا .

2-وإن قلنا الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى أن ينفى الخطأ والتأثيم . وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية وهذا

حكمه). وقد سميت حل ابن خلدون بحل عدم التأثيم . وهو مبني على مبدئين فلسفيين يقرهما الإسلام:

1-انتساب السياسي إلى ما هوظني

-2 والاجتهاد العملي وأهمه السياسي والخلقي .

وعلل صحة الحل بفرضيتين .

لكن إحدى الفرضيتين فيها تجاوز ثوري لمبدأ عدم التناقض: فالمعلوم أن مبدأ عدم التناقض يحول دون أن يكون المتناقضان صادقين معا . الاجتهاد يسمح.

والفرضية الثانية أكثر ثورية: فالسياسي فيها خارج الإطار الذي يعمل به النظر: لا يعمل بالمقابلة حقيقة - باطل ؛ بل بذرائع الحلول المفيدة والضارة.

فابن خلدون، حتى وإن لم يصرح بذلك، يعتبر الفعل السياسي ليس فعلا معرفيا يطابق موضوعا متقدم الوجود عليه ؛ بل هو صانعه : العبرة بفاعليته العلاجية.

وحتى يفهم القارئ القصد : فمن يصنع سيارة مثلا، لا نعير فعله بالصدق والكذب أو بالحق والباطل ؛ بل بتحقيق السيارة الغاية التي صنعت لتحقيقها . الاجتهاد السياسي خطة استراتيجية لا تعير بالمطابقة مع موضوع سابق عليه بل هي فعل يصنع حلا لمعضلة سياسية، فيعير بمعايير خلقية وذرائعية.

والمعايير الخلقية أوردها ابن خلدون عندما اعتبر الاجتهاد السياسي ذا صلة بالدين، حتى وإن كان متعلقا بالظني منه، وصلته بالدين هي النية والقصد .

وفيه احتراز لئلا يتحول الاجتهاد الذي يصنع الحل ؛ إلى القول بالغاية تبرر الوسيلة: فالصحابة اجتهدوا بأخلاق إسلامية لصالح الأمة رغم الاختلاف .

والدليل ؛ أن قصد ابن خلدون غلق ملف الحروب الأهلية بعد الفتنة الكبرى؛ بتنزيه كل الأطراف وقلب الصفحة. وعكسه هو مصدر موقف الشيعة الذي يحيي الفتنة.

عدم التأثيم الخلدوني ليس حلا موضعيا ؛ يقتصر على قلب صفحة الحرب الأهلية المترتبة على الفتنة الكبرى؛ بل هو ثورة تؤسس التعددية السياسية السلمية.

وساقيس عليها ؛ لعلاج مسألة الفتنة الصغرى . فيكفي أن يعلم الإسلامي والعلماني أن الأحكام السياسية ليست علمية ومطلقة؛ بل هي اجتهادية ونسبية.

فالإسلام لم يفرض الطابع الديني للسلطة السياسية؛ واكتفى بفرض الطابع المقدس لصفات الشرائع: فالتشريعات الإنسانية مشروطة بالشرعية والعدل؛ لا غير .

وشرعية الحاكم في القرآن؛ هي تستمد من تمثيل إرادة الأمة الحرة . ومثله الحكم ؛ شرعيته أن يكون صادرا عن سلطة شرعية. لكن ذلك لا يكفي . لا بد من عدلها.

وفي ذلك لا يختلف الإسلامي والعلماني . الاختلاف مصدره أساس هذين المعنيين: الأول يعتقدها إيمانا بدين ؛ والثاني إيمانا بعقل . وهذا لا يبرر الاقتتال .

وبهذا الحل الخلدوني ؛ نتحرر من سلاح إيران المستمد من إحياء حديث الماضي . وقياسا عليه ؛ نتحرر من سلاح إسرائيل المستمد من استنبات حديث المستقبل . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن ابن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

72 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع 24
الفصل العاشر والأخير 68

دح ذي ذى ربح

لثم لاو

أعود إلى مسألة التراث في القسم الثاني لضرب أمثلة من دراسة كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث كما وعدت في خاتمة كلامي النظري حول التراث.

ويقتضي الخوض في الأمثلة من الكاريكاتورين؛ وصلا بين العلاج النظري والعلاج التطبيقي على أمثلة أطبق فيه ما تم بيانه من فاعليات التراث المبداغ.

وأولى عمليات الوصل؛ تتعلق بتقدير أضرار الدارسات التي يقوم بها المنتسبون إلى الكاريكاتورين . فكاريكاتور التحديث أقل ضررا من كاريكاتور التأصيل .

والعلة مضاعفة: فهم أولا مرفوضون لمجرد كونهم لا يخفون عداءهم للتراث؛ ثم لأنهم يدعون استعمال فنون تبدو غير قابلة للفهم لعدم تمكنهم منها . فضررهم طفيف لأن من يستفزه عداؤهم الصريح؛ ينفرهم . ومن يهم قصورهم فيما يزعمون الاعتماد عليه من فنيات حديثة؛ يحتقرهم . وحالي معهم تجمع الوجهين .

أحتقرهم لعلمي بقصورهم إلى حد لا يصدقه من تنطلي عليه طنطناتهم . وأنفر منهم لعدائهم العاني للإسلام خاصة؛ وهم أذل الناس أمام اليهودية والمسيحية.

وهؤلاء إذن ليسوا مصدر الخطر على التراث . إذ هم بما أشرت إليه ؛ لا

يؤثرون في عامة الناس ولا في خاصتهم . فكلامهم نسخ باهتة من الاستشراق دون مناهجه .

لكني مع ذلك سأقدم أمثلة منهم حتى يعلم الجميع أن الكلام على وقاحتهم وضحالة علمهم ليس مجرد دعوى أقدمها بانحياز, بل لأن ذلك وصف أمين لهم .

لكن الخطر على التراث ذي الفاعلية الحية، مصدره كاريكاتور التأصيل ؛ إما بإحياء علوم الملة الخمسة بشكلها القديم الذي فقد فاعليته ؛ أو بدعوى تحديثها .

وأصحاب دعوى التحديث أخطر من أصحاب إحياء الشكل الذي كان ينبغي أن تتخطاه علوم الملة لتبقى حية فتؤدي وظائف جديدة عوضت ما ناسب نشأتها الأولى . ذلك أن التراث ذا الفاعلية الحية، يشبه الثعبان الذي يبدل جلده بحسب فصول حياته:

ينزع القشور وينمي اللب ؛ فيتطور بتطور الوظائف التي يؤديها .

وقبل الكلام عن هذا الخطر، لا بد أن أحدد الوظائف التي يؤديها التراث ذو الفاعلية الإبداعية الذي يغير الأعضاء لتلائم الوظائف بقانون الحياة.

وسأحدد هذه الوظائف بالاعتماد على نظرية المعادلة الوجودية ذات القطبين) الله والإنسان (والوسطين) الطبيعة والتاريخ (والتواصل المتبادل بين القطبين .

والتواصل المتبادل بين القطبين الله والإنسان، يكون مباشرة) الحرية الروحية) وبصورة غير مباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ (الحرية السياسية).

والتواصل الثاني ؛ شرط للأول عند التحقق العيني . لأن الثاني غاية الأول. لكنه مشروط به في التحقق الذهني ؛ لأن وجود الغاية التصوري يقود التحقيق .

والتواصل بتوسط الطبيعة والتاريخ؛ هو موضوع استعمار الإنسان في الأرض . والتواصل المباشر هو موضوع استخلاف الإنسان . وتلك هي وظائف التراث المبدع.

وهذه الوظائف ثابتة كل عمران بشري) استعمار الإنسان في الأرض (واجتماع إنساني) استخلاف الإنسان في الأرض (لكن أعضاءها تراث يتغير ليحفظ فاعليته .

ولتقريب المعنى ؛ فإن أشكال التراث المتوالية تشبه الأجيال في الحياة؛ الأجيال تتوالى كحوامل للحياة ؛ وأشكال التراث تتوالى كحوامل لفاعلية الحضارة.

بالنسبة إلى الحياة, ليست الأجيال إلا أعضاء تحمل وظائف الحياة . والحياة تبدلها لتبقي على نفاعها وقوتها . وتلك نسبة أشكال التراث لوظائف الحضارة.

وسنحاول تحديد الوظائف بدقة أكثر من خلال تطبيقها على الوصل في المعادلة الوجودية؛ صاعدا ونازلا ؛ مباشرا وغير مباشر, وعلى مجالات الانتخاب الخمسة.

ومجالات الانتخاب الخمسة هي :

1. الإرادة) السياسة)

2. المعرفة (العلوم)

3. القدرة) الاقتصاد) 5. الوجود (رؤى العالم دينا وفلسفة)

ولا بد من التذكير بما أدخلته على نظرية نيتشة في أصناف التاريخ المتحفي والمعلمي والنقدي . إذ بينت أن تطبيقها على التراث يوجب مضاعفة النقدي في كتابه "تأملات غير مناسبة للعصر أو للوقت" ضد ثقافة الزهو الألماني بعد هزيمة فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر. وقد ترجمت فصل التاريخ مع مقال التنوير لكنط؛ نماذج نصين نموذجين لتدريس الفلسفة للباكالوريا عند تعريبها سنة 1974-1975 تمثيلا لعلاقة النقد الفلسفي بروح التاريخ المأزومة؛ وكيف يتجدد بصورة تحافظ حيوية الحضارة الإسلامية.

ومضاعفة النقد المقصودة؛ هي نقد المتحفي والمعلمي حتى يتحول الأول إلى تراث حي؛ والثاني إلى تراث مبدع . فتكون بنية التراث مخمسة على النحو التالي :

- فالمتحفي لذكرى المحبين
- والمعلمي لنماذج المستقبل
- وذكرى المحبين حياة روحية في الوجدان
- ونماذج المستقبل عنفوان وجودي يتوق للإبداع: سر التراث

بعبارة وجيزة ؛ من ليس له ذكرى المحب ونموذج المبدع؛ لا يمكن أن يكون لنقده معنى . لأنه يكون كالحال في لحظتنا ؛ سلوك عدو يخرب أو غبي يجرب: وهذا الحاصل .

ف"تأملات غير مناسبة للوقت Betrachtungen Unzeitgemässe " دراسة نقدية للتراث الألماني باعتباره لسان شعب تخلط نخبه بين الحضارة والعجرفة.

وهذا الخلط، جله علاقتنا بالاستعمار الأوروبي وبوريثته الأمريكية، فولد لدى الكثير فقدان الثقة بالذات وعقد نقص . طبعا مواقف أصحاب الكاريكاتورين .

فصار جلهم أعمى لا يرى ما في التراث من فواعل جوهرية، ظنا أنها ترد إلى ما شابها بمفعول الانحطاط الذاتي والمستورد من تشويه لقيمتها ودورها . ذلك أن نقد التراث لدى كاريكاتورين رمي عماية . لأنه ينقد

التراث جملة دون تفصيل ؛ مع التركيز على الدين ومرجعيتيه فقط

فالنقد ليكون علميا ؛ لا ينبغي أن يتعلق بأصنافه صنفا صنفا بل وأكثر من ذلك، ينبغي أن يتعلق باختصاصات كل صنف اختصاصا اختصاصا كما في نقد المعرفة .

فلا معنى لنقد صنف العلوم مثلا من دون تعيين اختصاص بعينه ؛ ونقده بما يناسبه من المعرفة العلمية بقصد تقويمه وتمكينه من التطور، إذا كان قابلا له .

ذلك أن بعض ما كان يعتبر من "العلوم" في عصر مضى ؛ يمكن أن يكون قد مات نهائيا ولم يعد منها بسبب تجاوزه ودوره في منظومة العلوم الموالية.

ومن الأمثلة على ذلك ؛ ما قام به ابن خلدون من نقد التراث العلمي ؛ وما

اعتبره علوما زائفة ك"علم" الحروف والتنجيم وحتى السيمياء والميتافيزيقا .

فهو ميز في التراث العلمي بين ما يقبل النقد التجويدي؛ وما يعد علما زائفا . مبينا ما يقبل التجويد وما ينبغي بيان زيفه لإخراجه من دائرة العلوم.

ومعنى ذلك ؛ أن ابن خلدون وهو في أواخر العصور الوسطى ؛ كان أدرى بنقد التراث في حالتي التاريخ والعلوم من نجوم نقد التراث من مدرستي الكاريكاتور.

وعندما اعتبرت الكثير من علوم الملة قد مات؛ وينبغي وضع البدائل التي تؤدي نفس الوظيفة بإبداعها وليس باستيرادها ؛ فقصدي هو قصد ابن خلدون.

لم يلغ علم التاريخ - وهو أهم علوم الملة لأنه فيها جميعا كالمنطق في علوم الفلاسفة: العلم الأداة الأساسي -بل ألغى ما مات من مناهجه وأبدع البديل .

وهذا الحل ينطبق على جل علوم الملة في مجالات الانتخاب الخمسة؛ أي السياسة والعلم والاقتصاد والفن ورؤى الوجود ؛ بوصفها قاصرة مرتبين كما هو بين .

فلا هي مناسبة لعلاج ما عليها علاجه من أنظمة الحياة السياسية والعلمية والاقتصادية والفنية والرؤيوية؛ ولا هي مستجيبة لأحكام المرجعيتين فيها .

وأعلم أن الكثير قد يقبل بيسر الحكم بعدم مناسبتها لمجالات الانتخاب ؛ لكن قل من يقبل أنها أيضا غير مناسبة لما يحكم به القرآن والسنة في دورها فيها . وبعبارة وجيزة؛ فهي "علوم" لا تحققت شروط الاستعمار

(عدم المناسبة الأول (

ولا تحقق شروط الاستخلاف) عدم المناسبة الثاني (بسبب تحريفاتها .

فعلوم الملة ذات الصلة المباشرة بالمرجعيتين خمسة:

- هي التفسير أصلا

- وفروعه الأربعة أي الكلام والفقه والتصوف وعلوم الدنيا (توابع الفلاسفة) .

فهي جميعا فاقدة للتناسبين حتى في عصرها ؛ ناهيك عنها في عصرنا . والعلة كما هو غلبة الإيديولوجيا عليها . ويصح عليها ما قاله ابن خلدون في التاريخ.

شكل هذه العلوم تستعمل أداتين منهجيتين: التاريخ أو ما يمكن تسميته شهود العالم المحسوس واللسان.

وهما من أوهن الأدوات وأكثرها إيديولوجية.

فالتاريخ مرتع الخبال . والإيديولوجيا واللسان مرتع الخيال والتشقيق اللامحدود للاحتمالات اللامتناهية . فيصعب التمييز بين المعرفة والأسطوري.

وفي هذه الحالة؛ يمكن أن نعتبرها معارف ظنية,؛ لأنها لا تتضمن معايير تقويمها للتمييز بين الصدق والكذب . لأن الحكم فيها هو الموقف وسلطة صاحبها .

فهي يغلب عليها سلطان الموقف القضوي لسلطة "العلماء" بديلا من المضمون القضوي في ذاته باعتباره صوغا لبنية ما صدق المفهوم في مجال

علاجه .

فابن خلدون لم يصلح التاريخ بحكم من سلطة علمية؛ بل بإبداع علم يمكن من تغيير التاريخ . هو علم طبيعة الظاهرة التي يكون التاريخ خبرا عنها .

كان التاريخ روايات أساسها تعديل الراوي أو تجريحه (مثل أي شهادة)؛ فصار نقدا بالوثائق بالاحتكام إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

ووظيفة هذا العلم هي التمييز بين العلمي والإيديولوجي . أي بين الكلام في مضمون القضايا ذاتها شاهدة على نفسها ؛ والكلام على مصداقية الرواة.

ذلك أن ابن خلدون بين أن الرواة يمكن أن يكونوا صادقين ؛ ومع ذلك فالشهادة ليست -أولا لأن الوقائع معقلدة 0

- وثانيا لأن الشهادة تأويل .

وليس كل تأويل مصيب حتى لو كان صاحبه أصدق الصادقين . لذلك بحث ابن خلدون عن شروط نقل كتابة التاريخ من الإبداع الأدبي إلى العلم الحكمي .

وهذا النقل ؛ كان فرصة لإعادة النظر في الفلسفي نفسه . إذ لا يمكن أن يبقى كما كان

وهذه الثورة الخلدونية؛ لم يرها أصحاب الكاريكاتورين ليدركوا حقيقة ما تقدم عليهم في المجال؛ فلا يعتبروا أن النقد يلغي الوظيفة. بل يغير العضو.

واعتبار علوم الملة بحاجة لمثل هذه الثورة؛ والاعتراف بعدم صلاحيتها للعصر؛ ليس من جنس حكم العروي بقلب صفحة التراث واستعارة تراث بديل . بل إبداعه.

تلك ثورة ابن خلدون النقدية: جعل التاريخ علميا موضوعا ومنهجا ؛

- موضوعه صار العمران والمجتمع ؛ لا الأسر الحاكمة

- ووظيفته تصحيح الأخبار؛ لا روايتها

وهذا الحل ينبغي أن ينطبق على علوم الملة وأصولها؛ أي التفسير والفقه والتصوف والكلام والفلسفة التي هي جميعا ماتت عضويا . لكن وظائفها لا موت .

وهي تستعيد حياتها العضوية بإبداع أعضاء جديدة . إذ كما أسلفنا فتبديل الأعضاء يجانس توالي الأجيال في الحياة وتغير الخلايا في البدن: شرط البقاء .

من يتداوى بطب ابن سينا أو يستعمل فلك بطليموس؟

هل توجد دولة حديثة تنتظم بفقه القرون الوسطى إلا خداعا للشعوب؟

الطب والفلك والفقه كلها تتجدد .

لا بد للأمة من حلول على منوال ابن خلدون . وسأقدم مقترحات لما له صلة باختصاصي الأكاديمي ؛ تغير العضو وتبقي على الوظيفة كما فعل ابن خلدون .

وما فعله ابن خلدون هو ما يفعله كل علماء أي حضارة حية . فالحضارة تعيا بأجيال متوالية من الإبداع مثلما تعيا الحياة بأجيال متوالية من التوالد . وما يتجاوزه تاريخ يجعله هامشا في مادة تاريخية . لا جزءا من فاعليته الحية:

ندرس تاريخ فلك بطليموس وطب ابن سينا كتاريخ علم وليس كعلم .

وهذا يصح على أغلب علوم الملة وأصولها . بل عليها كلها : فلا التفسير ولا الفقه ولا التصوف ولا الكلام ولا الفلسفة بغنية عن ثورة "خلدونية" معرفية.

التراث صنفان مختلفان من حيث الطبيعة:

- الأول هو المرجعيات

- والثاني استثمارها في حياة الجماعة السياسية والمعرفية والاقتصادية والفنية والرؤيوية.

مثال ذلك في حضارتنا الإسلامية: المرجعية هي القرآن والسنة؛ وأساسهما الإيمان والمعايير العلمية تنطبق على قوامهما المادي وليس على مضمونهما العقدي .

ومعنى ذلك أن متن القرآن والحديث والأخبار حول السنن الفعلية؛ تقبل الدرس العلمي من حيث إثبات المدونات . لكن مضمونها العقدي إيماني خالص .

تأسيس الإيمان على العلم بمعايير العلمية تناقض خالص . فالإيمان عقد ذاتي . والعلم عقد موضوعي يحتكم فيه إلى التجربة أو المنطق والقابلية للتكرار.

فإيماني بأن القرآن كلام الله؛ لا يمكن إثباته علميا ولا يمكن نفيه علميا . وكلاهما عبث . وهو من علامات سخف أصحاب الكاريكاتورين في درس التراث عامة.

لكن إثبات جمع القرآن أو صحيح الحديث ؛ أي إثبات كيان متني المرجعيتين علميا واجب: فالتمييز بين ما هو منهما ؛ وما هو ليس منهما ؛

شرط في صحة الإيمان .

وإذن، فالعلم في درس التراث يتعلق بهذا الوجه بخصوص المرجعيات الإيمانية، ثم بكل ما ينتج عن استثمارها في حياة الجماعة بحسب أصناف الأفعال الخمسة.

فبالنسبة إلينا كمسلمين -وقس عليه غيرنا في علاقته بمرجعياته -وقع استثمار القرآن والسنة إيجابا وسلبا لتحديد ما ينبغي وما لا ينبغي فيها جميعا .

استمرت المرجعيتان في السياسة والعلم والاقتصاد والفنون والرؤى . فهذه أجناس استثمار المرجعيات في كل الجماعات، سواء كانت إيمانية أو غير إيمانية.

والفرق بين الإيمانية وغير الإيمانية، كيفي : اا

- المرجعيات الإيمانية تعتبر ثوابت.

- المرجعيات غير الإيمانية تعتبر فرضيات عمل تبقى ما بقيت مثمرة.

وهذا هو الفرق بين المرجعيات الدينية والمرجعيات الفلسفية.

- فالأولى إيمانية بإطلاق

- والثانية إيمانية بنسبية إلى فاعلية دورها في الأفعال الخمسة

وحتى يخرج أصحاب المرجعيات الدينية من مأزق العلاقة بين ثباتها وصيرورة الاستثمار, كان حل التأويل الدائم في قراءات متوالية للمرجعيات تجدد فهمها .

ولا يعني ذلك أن المرجعيات الفلسفية لا تمر بنفس المسار: شكل مدرسة

فلسفية تتحول مرجعياتها إلى ما يشبه الدوغم الذي تتوالى الأجيال على تأويلها .

والمدارس الفلسفية تنهار فتصبح تراثا ميتا بتعذر تأويلها المناسب لحال المعرفة مستحيلا وهو قليل الحصول في الأديان فتبقى حية بحياة المؤمنين بها .

لكن لا أحد يقول إن الأديان البدائية قد فقدت فاعليتها .

فاعليتها تبقى حية ما ظل المؤمنون بها يعملون بمقتضاها على الأقل شعائريا: فرق جوهري.

وعلامة الجهل بدرس التراث، غفلة عن هذه الفروق الدقيقة حتى لو سلمنا بأن العلم لا يعترف بالفرق بين العقدي الديني والأسطوري: المهم أنهما عقد .

الموقف من العقد ، حتى في حالة عدم التمييز بين الديني والأسطوري ، هو الاحترام وليس النقد والاقتصار على درس الكيان المادي لمتن المرجعيات لا غير .

وعندما تجمع أمة على تجديد متونها المرجعية، خاصة إذا كانت مثل أمتنا قد أشبعت ذلك درسا وتدقيقا ، فإن كيان المتون نفسه يصبح جزءا من العقيدة.

ومعنى ذلك أن المسلم اليوم -عدا قلة باطنية -لا يؤمن بالقرآن فحسب، بل يؤمن بأنه ما في المصحف ولا شيء غيره، وأنه لا شيء في المصحف ليس من القرآن .

وعندما تكون الأمة مثل المسلمين ؛ فإن بعض متونها تبقى محل درس دائم كالحال في الحديث . وفيه حقا يمكن القول إن درس الكيان المادي للمتن درس تراثي . وبهذا المعنى ؛ فعلماء الحديث ؛ بخلاف ما يبادئ الرأي؛ هم أول من أسس نقد التراث . بل والدرس العلمي للمتون الدينية بمعايير تدرجت في الدقة العلمية. فهم لم يكتفوا بنقد الرواية؛ بل نقدوا المتن جمعا بين الرواية والدراية. وليس خطؤهم هم إذا رأت بعض الفرق أن الدرس اكتمل ولم يعد محتاجا للتجويد .

وهو ما ركبه القرآنيون لجهلهم بحقيقة المعرفة العلمية؛ ظنا أن التشكيك في البعض يوجب نفي الكل . ثم إن دعواهم القرآنية مناقضة لتعليلهم رفض الحديث . فدعواهم حماية القرآن مما يرونه منافيا لقيمه في بعضها ؛ حتى لو صحت ؛ لا تستقيم . لأن حجتهم الأساسية تتعلق بالأحكام . وهي موجودة في المدني منه .

نفي الحديث بالكلية باسم قيم الحداثة؛ يلزم عنه نفي القرآن المدني . لأن ما يعيبونه على الحديث إذا أطلق بحجة حماية القرآن؛ يسقط جزئه المدني .

نعود إذن إلى الجنس الثاني من التراث الإسلامي مثالا؛ استثمار المرجعيات في أصناف الأفعال . أي في السياسة والمعرفة والاقتصاد والفن والرؤى.

وينبغي أن أميز بين الاستثمار المتعلق بعالم الشهادة القابل للبحث العلمي ؛ والاستثمار الغيبي . وهذا استثمار زائف لأن ما في المرجعيات مغن عنه .

وكل مدار تفسير القرآن يتعلق بهذين الاستثمارين في النظر والعمل

بخصوص عالم الشهادة أو عالم الغيب . والثاني زائف ؛ والأول حصل بنسبية الاجتهاد.

وما يحصل بنسبية الاجتهاد يخضع لشروط التعامل مع المرجعيات الفلسفية لا الدينية: أي إنها فرضيات عمل وليست عقائد تثبت ما ظلت مثمرة في مجالها .

لذلك فشكل الاستثمارات الاجتهادية؛ حتى وإن استندت إلى مرجعيات دينية؛ فإن تعلقها بعالم الشهادة يجعلها من جنس استثمار المرجعيات الفلسفية.

وتلك علة مفهوم التجديد على رأس كل قرن . إذ غالبا ما يكون عمر التأويل المؤسس للمعرفة الحدية مثلا في حدود القرن ؛ ثم يتغير البارادايم التأويلي .

وإذا طبقنا المعادلة الوجودية؛ كانت الاستثمارات متعلقة بالوسيطين خاصة أي بالطبيعة والتاريخ وما الوصل بين القطبين من طبيعي وتاريخي . فالطبيعة والتاريخ هما عالم الشهادة. والوصل بين الإنسان وما يتعالى على الطبيعة والتاريخ سواء كان دينيا أو فلسفيا يتصف بصفتيهما وينتج عنهما .

لكن الوصل كما أسلفنا في دراسات سابقة نوعان:

- هذا الذي ذكرنا هو الوصل الصاعد من القطب الإنساني إلى القطب الإلهي .

- والثاني نازل من هذا إلى ذاك

وهذا الوصل النازل؛ هو المرجعية الدينية أو الرسالة, وهو في حضارتنا

الإسلامية؛ القرآن لا غير . لأن السنة القولية والفعلية هي تعليم الرسول للقرآن.

قدسية السنة هي كونها تعليم المعصوم . ويمكن استثناء الحديث القدسي الذي يعلن النبي صراحة أنه كلام الله . لكنه لم يقل عن الحديث إنه كلام الله.

لكن الحديث العادي إن صح,؛ فهو الاجتهاد الأسمى . لأنه اجتهاد الرسول في فهم القرآن وتعليمه كما أمر . ومن ثم فهو تابع للقرآن تفسيرا وتعليما .

فكيف يمكن رد استثمار المرجعية إلى المعادلة الوجودية؟

إذا درست بمقتضى عالم الشهادة بمنطق قياس عالم الغيب عليه ؛ كان الاستثمار علوما

أما إذا درست مع استثناء الغيب؛ فإنها تكون من جنس العلوم الفلسفية التي تعتبر مسلماتها ومقدماتها فرضيات تمكن من تفسير الظاهرة في حدود العلم .

وذلك ما تحدده الآية 53 من فصلت: فالآيات في الآفاق) الطبيعة والتاريخ ومنهما الإنسان (وفي الأنفس (نفسها في علمنا (هي المعلوم من عالم الشهادة.

وهي التي تبين أن المرجعية القرآنية حق . لأنها مبنية على أسلوبين في الكلام عليهما في علاقة بما ورائهما ؛

- تعليلي بدليل الأولى

- وتأويلي بالأمثال

وهذا يعني أن كل ما ينسب إلى علم الكلام من معرفة؛ هو معرفة زائفة لعلتين منهجيتين: - ورد النقلي للعقلي بالتأويل .

ذلك أن رد الغيب إلى الشاهد؛ نفي للدين من أصله . وهو مناف لدعوى الكلام بأنه

يتصورون مفهوم النقل مقصورا على الأديان. لكن العلوم كلها فيها وجه نقلي ووجه عقلي . بما في ذلك علوم الفلسفة: وتلك علة حاجة العلم للتجربة.

مضمون العلوم كلها نقلي إلا ما كان منها من جنس ما يسميه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية. لكنها عندئذ ليست علوما لموجود ؛ بل إبداع لنموذج مجرد .

والنموذج المجرد هو صورة كل العلوم؛ العلم هو بنية مجردة متعينة بمضمون تجريبي محدد موجود ؛ يخصصها بالتطبيق المعين على مادة معينة نقلية بالضرورة.

والمغالطة الكلامية تتمثل في الخلط بين الغائب والغيب.

قياس الغائب على الشاهد ممكن في علم الشاهد لا غير . وهو شرط كل تعميم ما علمنا على ما لم نعلم بشرط التماثل بين الأمرين . وهو أداة منهجية لتوسيع الاستقراء؛ لكنه مصدر عديد الأخطاء حتى في علم الشاهد .

قياس ذات الله وصفاته حتى بالسلب على ذات أي موجود وصفاته؛ ينتج

عن مغالطة الخلط بين الغيب والغائب . ونفس الأمر بخصائص الآخرة والبعث والحساب.

ما نحتاج للإيمان به ورد في المرجعية القرآنية وفي سيرة الرسول وتعليمه أو السنة. وهو إيماني لا علمي ولا يمكن صوغه بأفضل من صوغ المرجعية

كل عقائد المذاهب الكلامية ثرثرة لا فائدة منها إلا شرور الفتن تصديقا للآية السابعة من آل عمران . علم العقيدة الوحيد المقبول نصي وتاريخي .

وأقصد بالنصي أمرين:

- لا يمكن أن يكون المتكلم الذي يصوغ عقيدة لمذهب أبلغ من نص القرآن في صوغها .

- والثاني النصي يحفظ وحدة الجماعة ولا يفتتها .

وأقصد بالتاريخي ؛ هو ما سميته قبل قليل بدراسة كيان المرجعية المادي . فهذا عمل تاريخي وخاصة فيما يتعلق بجمع القرآن وتمحيص الحديث وتخليصه .

عندما وضعت نظرية المعادلة الوجودية؛ لم يكن القصد علاج مسألة فلسفية فحسب؛ بل تحديد النظام العميق للقرآن الكريم الذي تجاذبته القراءات المذهبية, فمزقه أصحابها شر تمزيق حتى أصبح يقول كل شيء ولا شيء . كبار المفسرين تفننوا في استعمال أدوات العصر اللغوية التاريخية والتوظيف الإيديولوجي ؛ ثم سيطرت العلوم الزائفة التي حولت القراءات الكلامية إلى أدوات صراع مذهبي مضاعف:

- داخلي بين فرق الكلام

- وخارجي مع الأديان وكلاهما أضر بدوره

فصراع المذاهب الداخلي تأسيس لحروب دينية وحرب أهلية لا تتوقف . والصراع مع الأديان الأخرى تأسيس لما ينال الرسالة التي تؤسس للتسابق في الخيرات .

فعبارة إن الدين عند الله الإسلام ؛ لا تنفي التعدد الديني شرط التسابق في الخيرات. فالديني في الأديان غايتها . وهي تسعى إليه سعيا لامتناهي المسار.

وبهذا التصور؛ نفهم لما كان القرآن أشبه بفلسفة دين باحثة عن هذا الديني؛ بوصفه جوهر الإسلام الذي رغم كونه فطريا يبقى غاية عسيرة الإدراك.

ولهذه العلة؛ نجد فيه عرضا نقديا للتجارب الدينية والروحية في عبارتها ورعايتها وفي سلوك أهلها . لكأنه عرض تاريخي للتجارب الروحية للبشرية كلها .

وطبعا فلا يمكن أن يتكلم على التجارب الروحية كلها ؛ بل هو لخصها في قطبين منزلين وقطبين طبيعيين ؛ وأصل بداية وغاية نكوص في الآية 17 من الحج .

والقطبان المنزلان هما اليهودية والمسيحية. والقطبان الطبيعيان هما الصابئة والمجوسية. والأصل السلبي الشرك؛ تتجاوزه الأديان وتنكص إليه بالتحريف .

أما الأصل الإيجابي؛ فهو الإسلام من حيث هو فطرة تتهود وتتنصر وتتصبأ

وتتمجس وتتشرك انحرافات عن الديني في الأديان الذي هو أخلاق النظر والعمل . الديني هو أخلاق النظر والعمل المتعينة في الإرادة والمعرفة والقدرة والقيادة والوجود عندما تتجلى في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى.

فلنبين الآن كيف أن نظام القرآن المحدد لوحدته بوصفه مشروعا مضاعفا : درس نقدي للتراث الديني في مرجعياته واستثماراتها وبديل إصلاحي للإنسانية.

ولهذه العلة؛ فالوجهان يدلان على أنه يتألف من مقومي الاستراتيجية الحضارية بوظيفتيها المحققتين لكيان الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

ومدار الاستعمار في الأرض علم الطبيعة والتاريخ والعمل على علم فيهما. ومدار الاستخلاف العلاقة بين القطبين) الله والإنسان) بتوسطهما ومباشرة.

وهذا هو الوجه الأول من الوصل بين عناصر المعادلة الوجودية .

أما الوجه الثاني ؛ فهو المرجعية القرآنية التي لا تتضمن إلا هذه الأبعاد رسالة خاتمة

ولأنها خاتمة, فلا بد أن تكون قائلة بانتسابها إلى التجربة الروحية الإنسانية عامة لكأنها ملخصها؛ وبكونها حركة إصلاحية لتحريفاتها وليست جديدة.

وحدة الديني في الأديان لا تنفي تعددها وتنوعها . كما أن وحدة الحي في الأحياء لا تنفي تعددها وتنوعها؛ لذلك فالتوحيد طلبا للوحدة هو جوهر

القرآن.

وأكبر الأدلة على أن القرآن بحث في الديني في الأديان مبدؤه المنهجي "التصديق والهيمنة" . فكل ما يثبت الوحدة يصدقه القرآن فيهيمن بطابعه كغاية.

وتلك هي علة تسميتي مشروع القرآن بـ"استراتيجية التوحيد" واعتباري السنة "منطق السياسة المحمدية" أي السياسة التي تحقق عينة من توحيد الإنسانية.

ونحن الآن على أعتاب استئناف المشروع . فالإنسانية اتحدت ماديا ولا بد من توحيدها روحيا) النساء 1 والحجرات 13 (للتسابق في الخيرات (المائدة .(48

والتسابق في الخيرات هو السعي إلى الديني في الأديان بأخلاق النظر والعمل في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى بعدم الغفلة عن التعالي .

وهذا هو درس القرآن للتراث. وهو النموذج الذي ينبغي اتباعه بمبدئه المنهجي "التصديق والهيمنة" . نصدق الصادق من تجارب الإنسانية مع هيمنة الغاية. القرآن ليس مجرد تراث. . هو فاعلية حية لمرجعية تنعكس على نفسها لدرس تراث الإنسانية في تجاربها الروحية الشاملة للاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

لذلك ؛ شكل من يستغرب شمول الإسلام للأفعال الخمسة) السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي (ما يزال يقيس الإسلام على

الأديان الأخرى.

لكنه لا يقاس عليها ؛ لأنه الديني فيها جميعا وغايتها المثلى . معرفا نفسه بكونه الرسالة الأخيرة التي تصوغه فترده إلى أخلاق النظر والعمل الشاملين . والنظر والعمل الشاملان لا يفصلان بين بعدي الإنسان من حيث هو مستعمر الأرض ومستخلف فيها . بل الإسلام

وهذا هو جوهر نقد تراث الإنسانية بوصفه الفاعلية الشاملة للنظر والعمل وثمراتهما في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى وما وراءها من تعال .

وهذا هو فعل الوصل الصاعد من الإنسان إلى الله وصدق الرسالة أو بيان أنها الحق 53) من فصلت (وذلك هو نظام هذه الأنشطة . أي آيات الآفاق والأنفس.

تطابق التواصلين يفيد أن استراتيجية القرآن الناقدة للتراث الروحي وتطبيقها في الأفعال الخمسة والإصلاح؛ أخلاق لغاية عمرانية اجتماعية بقيم سامية.

والسؤال هو ما الذي جعل ذلك ينقلب رأسا على عقب؟

وما الذي جعل نقد هذه الاستراتيجية القرآنية يظنها الكاريكاتوران مطابقة لانقلابها رأسا على عقب؟

ونقد التراث لدى الكاريكاتورين ؛ التأصيلي مدحا للذات وذما للغرب ؛ والتحديثي مدحا للغرب وذما للذات ؛ لم يكن كذلك إلا بسبب عدم الوعي بالانقلاب الحاصل .

وقد سميت هذا الانقلاب بالانتقال من الدستور القرآن إلى حالة الطوارئ؛ بسبب الحرب الأهلية الناتجة عن الفتنة الكبرى : أباحت الضرورات المحظورات.

عوضت الحريتان الروحية (العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه) والسياسية) العلاقة المباشرة بينه والشأن العام (بما نقده القرآن في التراث الروحي . استبدلت بالحرية الروحية وساطة كنسية لأصحاب العلوم المزيفة . واستبدلت بالحرية السياسية وساطة استبدادية تحكم بالحق الإلهي : فسدت التربية والحكم .

فعادت التراث الذي نقده القرآن ؛ ليصبح هو المؤثر في مجريات الأمور الفعلية. وبقيت تعاليم القرآن قيما لا وجود لها إلا في الأذهان مثلا غير متحققة .

بقي الدستور حبرا على ورق . وأصبح الحكم الفعلي على سنن الامبراطوريتين اللتين أزاحهما الإسلام والتربية بتقاليدهما . فمحيت كلتا الحريتين القرآنيتين .

لكن كاريكاتور التأصيل يدافع عن هذه التحريفات ظنا أنها الأصل . وكاريكاتور التحديث ينتقد المرجعيات غالبا بسوء نية خالطا بينها وبين تحريفاتها .

وبذلك يتبين خطر درس التراث . من دون هذه المقدمات النظرية التي تحرره من تشويهات الكاريكاتورين المادح والذام للتراث الإسلامي المحرف والمشوه.

فالتأصيلي غافل عن كون القرآن هو بالجوهر درس للتراث الروحي من أجل تخليصه مما يحول دونه وتحقيق وظيفتي الإنسان المستعمر والمستخلف؛ فينكص لنقوده.

لكن التحديثي ليس غافلا . بل هو بقصد سيء؛ يهمل الدرس القرآني للنقد التراثي المحرر للإنسانية من نقيضي الحريتين ويرده إلى تجريمات عصر الانحطاط .

وخلاصا للأمر كله ؛ فقد بينت أن علة الانحطاط ليس المرجعية؛ بل تحريفاتها بسبب النقلة من الدستور القرآني إلى حالة الطوارئ في حكم المسلمين وتربيتهم .

فلنفرض مثلا أن أوروبا بقيت بين الحربين خاضعة لحالة الطوارئ في الحرب الأولى؛ لنكصت مثلنا إلى حالها قبل ثورتيها في نظامي الحكم والتربية.

ونحن نرى بالعين المجردة اليوم كيف أن أمريكا مباشرة بعد 11 9- نكصت في حكم بوش إلى حال مزرية وهي ما تزال في نكوصها وخاصة بعد وصول ترامب.

التحديد الداخلي والخارجي ؛ وخاصة إذا طال بقاؤه ؛ يؤدي إلى نكوص كل القيم بسبب الخوف والانكماش : والأمة عاشت هذه الحالة في تاريخها بعد الراشدين .

بعد الصليبيات والمغوليات والحروب الأهلية وتمتت الخلافة إلى سلطنات ؛ غالبها تحت

حكم الحاميات المرتزقة, نحمد الله أن الجوهر صمد وهو يستأنف .

ولسوء الحظ أو لحسنه ؛ فالاستئناف يوازي مرحلة أخرى من مغوليات غربية هذه المرة؛ وفي نحو ما جامعة بين صليبيات ومغوليات وخيانات داخلية أدهى وأمر.

لكن تجذر قيم القرآن وتعمق ثقافة العزة وعودة الشباب للطموح بالدور الكوني للأمة وتوسع رقعة الإسلام وتعدد شعوبه؛ يجعل الاستئناف قويا وأكيدا.

فمن منا لا يعجب ممن يقرأ القرآن ويرى نقد التراث السياسي للفراعنة يعتبر من الدفاع عن القرآن والحكم بالشرعية الدفاع عن فراعنة العرب وفسادهم؟

ومن منا لا يعجب من قارئ القرآن الذي يرى ما يقوله القرآن حول دور الكنسية في تعريف الدين ويدافع عن سلطة وسيطة بين المؤمن وربه ويسميهم علماء؟

ومنا منا لا يعجب من قارئ للقرآن يقبل أن يسمى من يغتصب الحكم بالانقلاب؛ ولي أمر؛ وهو في الحقيقة مفرط في الأمر لمن يحميه من القوى الاستعمارية؟

ذلك ما أعنيه باستبدال حكم الغياب لحالة الطوارئ بدستور القرآن الذي يحمل بثورتيه المؤمنين مسؤولية ذاته الخلقية ومسؤولية الجماعة السياسية.

الفصل الرابع

وقبل أن أصل إلى انتخاب أمثلة من الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي ؛ لا بد من الكلام في وثنهم الثاني في فكر من يسمون بالعقلانيين ؛ قديمهم وحديثهم .

في القسم الأول؛ قدمت بحثا قديما كتبته في "الواقع" الذي هو وثن الحداثيين والتأصيليين من النخبة العربية.

وأمر الآن إلى وثنهم الثاني "العقل" .

وسأبدأ بمفهومه القرآني الذي هو أسمى تصور للعقل عرفته البشرية. لأنه يجمع بين دلالتي الفهم بمعنى ملكة الفهم المعرفية؛ وملكة التقويم الخلقية.

لست صاحب هذا الهم . فالمحاسبي بين ذلك أفضل مني . وابن خلدون عمق المعنى؛ فأضاف وسطا بينهما : فبين التمييزي والتجريبي؛ أو الخلقي وضع النظري.

ولتيسير نظرية ابن خلدون؛ فالتمييزي للتصور والنظري للتصديق بلغة أرسطو المنطقية. أي الأول للباب الثاني ؛ والثاني للباب الأول من التحليلات الأواخر.

أما التجريبي في وصف ابن خلدون ؛ فيعني ما نعنيه الآن بالعقل العملي الذي ينتج عن التجربة في الجماعة؛ لاستبطان أخلاقها الموضوعية تصورا وسلوكا .

والنظري في الفكر القديم والوسيط؛ فهو ذو الوسط الواصل بين تال ومقدم. أو هو المعرفة غير المباشرة لاعتمادها على علاقة منطقية بين مقدمة ونتيجة.

ويقابلونه عادة بالضروري أو المعرفة المباشرة التي تتعلق بمدارك التصورات البسيطة؛ والتي منها يتركب النظري بحد أوسط بين حدين معرفة غير مباشرة.

هذه التعريفات ضرورية لفهم الأخطاء السائدة في تصور العقل وقدراته المعرفية المبالغ فيها ؛ للظن بأن "الواقع" ينعكس عليه انعكاس الصور على المرآة.

فحتى أرسطو؛ وهو من هو؛ كان يعتقد أن العلم يحصل بهذا الانعكاس الذي لا يشوبه إلا عدم التدقيق الاصطلاحي للحدود وعدم السلامة المنطقية للاستنباط . ورغم ذلك فهو لا يذكر الأمرين اللذين كان ينبغي أن يعدا من هذين الوهمين:

- الأول أن إثباته لما يسمى مبادئ العقل كان جدليا في الميتافيزيقا .

- والثاني هو الظن بأن الحاجة إلى قطع التسلسل وإيقاف الدور في المبادئ الأولية للمعرفة؛ حجة كافية للتسليم بأن سدها يتجاوز فرضية الانطلاق العملية.

فلا شيء يثبت أن ما يثبت جدليا وما يسلم لحاجة الانطلاق في الاستدلال ؛ كافيان لجعله من الحقائق الضرورية وليس من الفرضيات العلمية لكل صناعة.

ومجرد فهم ذلك ؛ يجعل هذه المسلمات التي صارت تعد حقائق مطلقة ليست إلا أدوات عمل تتغير بحسب العمل والغاية منه ؛ ومستوى تعقده وطابعه غير المباشر.

والتصريح بهذه الحقيقة العميقة؛ هي التي حببتني إلى ابن تيمية: فهو أول من نفى إطلاق مقدمات المعرفة وبين أنها إضافية مرتين ؛ للمخاطب وللغاية.

ومعنى ذلك؛ أنه يعتبر تأسيس المعرفة الإنسانية لا يتجاوز التأسيس الجدلي البراجماتي ؛ ولا يحتاج لما يظن حقائق أولية لا جدال في حقيقتها المطلقة.

بعبارة أوجز؛ يعتبر ابن تيمية ما يسمى بالأوليات أو بالمعرفة الضرورية الغنية عن الدليل ؛ فرضيات إضافية للمخاطب بها وللغاية المعرفية منها لا غير .

وحجته لا تقبل الدحض: فهو يرى أن كل تصور قابل للتجويد بلا حد ؛ وأن كل نتيجة علمية تقتضي وجود مقدمة كلية. ولا كلية في أي علم ذي موضوع وجودي .

فالكليات العلمية عنده مقصورة على نوعين من المعرفة:

- الأولى هي معرفة المقدرات الذهنية وهي ليست علما لموضوع موجود بل مصفوفة رمزية خاوية.

- والثانية هو الكليات الاعتقادية في الأديان وهي إيمانية لا علمية وهي أحكام تشريعية تتعلق بالمنشود وليست حقائق للموجود .

وهذه المصفوفة الرمزية الخاوية-رياضية ومنطقية - تصبح علما لموضوع معين عندما تملأ خاناتها الخاوية بمضمون معين مستعار من التجربة وهي إحصائية. ذلك أن أي موضوع موجود في الأعيان؛ لا متناهي الصفات والتنوع. ولا يمكن لأي استقراء أن يكون تاما في الوجود الفعلي . بل

يقتصر على المقدرات الذهنية.

وإذن ، فالمباشر من المعرفة لا متناه على الأقل كإمكان عقلي ، لأن التصور قابل للتجويد اللامتناهي وغير المباشر يملأ المصفوفة الذهنية استقراء ناقص .

لذلك فإني أعترف بأني لا أرى سبيلا ممكنة لوصف الحداثيين العرب فلاسفة الإسلام التقليديين والمتكلمين عامة، والمعتزلة خاصة، بكونهم عقلانيين .

وإذا كنت أنفي عقلانية الفلاسفة والمتكلمين التي يدعيها لهم التحديثيون العرب، فمن باب أولى أن أنفي كلام التأصيليين على المعلوم من الدين بالضرورة.

لن أجادل تأصيليا يقول لي إني أومن بأن المعتقد كذا أو كذا ضروريا في منظومتي المرجعية، بمعنى أني لا أستطيع التسليم بها يبنى عليه من دونه .

لكني لا أفهم "المعلوم من الدين بالضرورة"، فهو بهذا يتسلم مفهوم العقل الفلسفي والكلامي القائل بما بينا أنه ليس ضروريا ، بل حاجيا في معرفة ساذجة.

وأسمي معرفة ساذجة كل معرفة تتصور الوجود شفافا والعقل نفاذا لحقيقته، بصورة تجعله مرآة تنعكس عليها الحقائق ناصعة كما تصورها خالقها أو طبيعتها .

المعرفة "العقلية" نسبية جدا. وهي أداة عملية تطبق مقدرات ذهنية صيغت في بنية رمزية بخانات خاوية تمأؤها عند التطبيق بتصورات نسبية لموضوع

معين .

فتطبيق الرياضيات في الفيزياء أو الاقتصاد، يكون بملء خانات منظومة المقدرات الذهنية التي تمثلها حروف بينها وصلات منطقية بقيم الموضوع العيني .

ولا كانت القيم التي تعبر عن الموضوع المدروس تجريبية أو فرضية، وبها تشحن خانات البنية الرمزية التي هي مقدرات ذهنية، فإن العلم إحصائي دائما .

وذلك دليل قاطع على أن العقل العلمي واع بحدوده ولا يدعي العلم المطلق الذي يتطابق فيه ما في الأذهان من تقديرات مع ما في الأعيان من موجودات.

بوسعي الآن أن أتكلم على ما وصفته بالعلوم الزائفة، أعني كل ما بني على "وثن" العقل علم الكلام والفلاسفة(النظر) وعلى الفقه والتصوف) العمل (. فهذه "علوم" بنيت على تصور خاطئ للمعرفة أو العلمية، أساسها القول بنظرية المعرفة المطابقة التي تعتبر العقل مرآة عاكسة "للواقع" الشفاف لنفاذه.

والدين بريء من هذا الوهم . لأنه يعتبر كل موجود فيه وجه شاهد ووجه غيبي . ومن ثم ، فحقيقة الوجود في الأعيان لا يمكن أن ترد إلى تصورها في الأذهان .

وهذا التصور الديني للمعرفة، متقدم جدا على أوهام المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة . وهو ما يقول به ثالوث المدرسة النقدية المذكورة في

بحوثي .

فالغزالي وابن تيمية وابن خلدون ثلاثتهم ينفون أن يرد الوجود إلى الإدراك حتى وإن بقي عندهم وهم إدراك ذوقي يتجاوز المعرفي كما في وجدان الزهاد .

وإذا كان الغزالي قد لجأ إليه ظنا أنه يشفي غليله المعرفي؛ فإن ابن خلدون نفى كل إمكانية لقول ما يدركه الوجدان . وإذن فهو لا يمكن أن يكون معرفيا .

وابن تيمية متردد في ذلك . فإذا أبقى على القول بلا تناهي تجويد التصور وامتناع المعرفة الكلية للموجود الفعلي ؛ فإنه لا يمكن أن يغامر كالغزالي .

ولعله يقصر هذا الذوق المتجاوز للعقلي على الأنبياء الذين يتلقون الوحي . ومثله ابن خلدون الذي استثنى الأنبياء من عدم القدرة على قول الوجداني.

وبهذا المعنى؛ فالكلام على عقلانية المعتزلة وابن رشد غايتين لعقلانية كاريكاتور التحديث لدى النخب العربية من مهازل الأمية الفلسفية المسيطرة.

لذلك؛ فنقدة التراث كلهم من هذا الرهط أو من الكاريكاتور الثاني الذي استبطن أوهام الحداثيين في ردوده عليهم ؛ ردودا سندها الفلسفي من نفس الجنس.

وأختم الفصل بالكلام على أصل هذه العلوم الزائفة؛ لكونه يظن علما بمرجعياته . أي القرآن والسنة: أعني التفسير . فالتفسير كله مبني على هذه الأوهام؛ وخاصة التفاسير التي تدعي العقلانية؛ أعني الاعتزالية وحتى

الأشعرية المتأخرة (ورمزها الرازي .(هي تفاسير مبنية على نظرية المعرفة الساذجة كما وصفت .

وقد يعجب الكثير لو قلت إن هذه التفاسير المزعومة عقلانية دون التفسير بالأثر وبالحديث . لأن هذه على الأقل متواضعة ولا تدعي بتجاوز الفهم النصي .

والفهم النصي مع التاريخ؛ هما التعليم السوي للعقائد الإيمانية دون زعم تجربة علمية تنفي شرط الإيمان والتجربة الروحية بعقلانية ضميرها نفي الغيب

كيف يمكن استخراج كل التراث الإنساني بل أي جماعة مما سميته المعادلة الوجودية؟

وكيف نثبت أن هذا التراث الإنساني يجمع أبعاد الكون شاهده وغيبه؟

فنفهم دلالة الآية 53 من فصلت التي تعتبر آيات الله في الآفاق والأنفس هي التي تبين أن القرآن حق ؛ وأنه يشمل الأفعال الخمسة للاستعمار والاستخلاف .

عقيدة الإعجاز القرآني لا يوجد دليل عليها أفضل من هذا الدليل؛ لضعف القول بالإعجاز العامي والاعجاز البلاغي ؛ فالمستقبل قد ينفيهما بالممكن عقلا .

والدلالة هي التطابق بين ما يستخرج من المعادلة الوجودية التي هي بنية وعي الإنسان من حيث هو إنسان؛ وبين بنية القرآن ومضمونه بمقتضى فصلت .53

فلنحاول بيانه بدءا باستخراج ما يتعلق بالأفعال الخمسة من المعادلة منطبقة على حدودها؛ الله والإنسان والعالم الطبيعي والعالم التاريخي والوصل .

فالتراث النظري والعملي وتطبيقاتهما في الحضارة الإنسانية؛ مدارها نظرية الرب) ثيولوجيا)ونظرية الإنسان) انثروبولوجيا)وصلتهما مباشرة وغير مباشرة.

وغير المباشرة تشمل العالم الطبيعي (كسمولوجيا) والعالم التاريخي (كل ما أضافته الإنسانية للعالم الطبيعي (والوصل بين عناصر المعادلة الأربعة.

وهذا الوصل غير المباشر يكون بفعلي النظر والعمل في مجالات الفعل الخمسة؛ أي السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى التي تتعلق بعناصر المعادلة الأربعة.

لكن الوصل المباشر هو الأصل ؛ لأنه هو الذي يؤسس اللامباشر ويكون على ضربين :

- إما الإنسان بالقطب الإلهي
- أو تألهه متصورا نفسه رب العالم ؛ إيمان -إلحاد

وكما أسلفت في بعض الدراسات ؛ فالإلحاد متعذر بالجوهر . لذلك فالملحد يتأله حتما فيظن والضرب الأول يقول بشعلين الهيين هما أساس الطبائع وأماس الشرائع؛ أي العالم الطبيعي والعالم التاريخي وهما فعل الخلق -والإعدام والأمر- والنهي .

والضرب الثاني ينفي الشعلين؛ ويعتبر الإيجاد والإعدام والأمر والنهي كلها أفعال الطبيعة أو الصدفة؛ ليس وراءها رب خالق للطبيعة والتاريخ وشارع

لها .

وبذلك يتبين أن نظرية الرب لا تعدو أن تكون أحد هذين الضربين اللذين هما موقف واحد من وجهيه الموجب والسالب مما وراء نظام الطبيعة والتاريخ.

وهذه هي الإشكالية الجوهرية المشتركة بين الدين والفلسفة؛ لأنها في الحالتين شرط تأسيس النظر والعمل أو العلم والأخلاق في تراث الإنسان الحضاري .

والثيولوجيا اثباتا ونفيا للرب الخالق والأمر؛ تنتج عن انثروبولوجيا قائلة بما في فصلت 53 أو مستغنية عنه اقتصارا على التولد الطبيعي والصدفة.

وبذلك يكون مفهوم الانثروبولوجيا) نظرية الإنسان) منطلق كل فكر في الأبعاد الأربعة الباقية, أي في الرب والطبيعة والتاريخ والوصل بين العناصر.

ولا بد أن كل من قرأ القرآن بتدبر, قد وجد أن العلاقة بين القطبين الرب والإنسان

هي المحور الرئيس في القرآن الذي يدرس التراسل بينهما قولا وفعلا .

وأقصد بالإنسان هنا الفرد والجماعة في آن . لذلك جاء في سورة العصر أن الاستثناء من الخسر يجمع بين فعلين فرديين وفعلين مشتركين ؛ واصل يوحد بينها .

فالإيمان والعمل الصالح فعلان فرديان لا مشاركة فيهما . والتواصي بالحق والتواصي بالصبر ؛ مشاركة في فعلين جمعيين . والأصل طلب الاستثناء من الخسر.

وأهمية العلاقة بين قطبي المعادلة، مباشرة كانت أو غير مباشرة، تبرز من أسماء الله الحسنى وما يناظرها من أسماء الإنسان المتأرجحة بين الحسن والقبح.

وهذا التأرجح بين الحسن والقبح هو مجال ممارسة الحرية الإنسانية، التي تضفي معنى على التمييز بين الخلق والأمر: الحرية هي أن المأمور يطيع أو يعصي.

وتلك علة التمييز بين الربوبية والألوهية عند المؤمنين ؛ لكن الملحدين ينفون الرب فضلا عن الإله لأن البديل هو الطبيعة أو الصدفة وتربب الإنسان. ولنكتف بالمقابلة بين الصفات الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . كلها مطلقة وكاملة إذا وصف بها الله . ونسبية وناقصة إذا وصف بها الإنسان .

وبهذا المعنى ؛ فالصفات التي تشتق منها أسماء الله الحسنى قابلة للرد إلى هذه الصفات الخمس . والصفات التي تشتق من وصف القرآن للإنسان ؛ ترد إليها ١

والفرق الوحيد هو اطلاقها وكمالها في وصف الله، ونسبيتها ونقصها في وصف الإنسان: مثلا الله فعال لما يريد ؛ والإنسان لا يستطيع أن يفعل كل ما يريد .

وهذا التطابق في الصفات والاختلاف في تكييفها ليس كميا فحسب : فصفة القدرة مثلا لا تختلف كميا ؛ بل كيفيا من جنس اختلاف الزمان مع الدهر أو السرمد .

وبصورة أوضح ليس اللامتناهي قدرا أكبر من المتناهي؛ بل هو طبيعة ثانية مختلفة تماما . لأن الأكبر يبقى قابلا للإحاطة به ؛ أما اللامتناهي فلامحدود .

ومع ذلك فمبدا ليس كمثله شيء يعني أن المماثلة الحاصلة في بادئ الرأي؛ هي بك نسبة الرمز إلى المرموز: وهو معنى آية. أي إنها رمز ما هي آيته .

وإذن وخاصة في هذه الصفات الخمس؛ يمكن القول إن الإنسان رمز أو آية تشدنا إلى ذات الله وصفاته بما يشبه العينة المتناهية من اللامتناهي الإلهي .

ولعل هذا هو المعنى العميق للاستخلاف : الإنسان من حيث هو إنسان خليفة بمعنى خلافة الرمز للمرموز. ولأضرب مثالي نظرية رمز الفعل وفعل الرمز.

فالعملة (رمز الفعل (ليس فيها شيء مما ترمز إليه -ورقة أو قطعة نقدية -ترمز لقدرة شرائية ليست من طبيعة الورقة أو القطعة بل هي ما ترمز إليه في حدود سريان فاعليتها . فهي ترمز إلى كل ما يمكن شراؤه بها مما يحتاج إليه الإنسان من بضائع وخدمات؛ فتكون آيتهما في جيب مالكها في نطاق سريانها .

وفعل الرمز أو الكلمة؛ تؤدي معنى هي آيته أو رمزه لكنها ليست معنى . بل آية معنى أو حامل معنى ؛ وخليفته عند المرسل والمرسل إليه في التواصل اللساني والمعنى الواحد يقال بعدة ألسن؛ فإنه يكون متعدد الرموز أو الآيات الدالة عليه دون أن تكون إياه. ولولا ذلك ؛ لاستحال التواصل بين الشعوب

بالترجمة.

لذلك قالت فصلت 53 و اللدادئنا جيك الشران 1 ناه هبوره 60ر7 المقبكة والتاريخ والنفس) في الأعيان وفي الأذهان ([نفسها في النفس)

استخلاف الإنسان يعني أنه آية ترمز إلى المطلق دون أن تكون مماثلة له . لأنها من آيات ظهوره وهي الأسمى بمنطوق القرآن من كثير مما خلق الله.

1. الله قطب أول

2. العالم الطبيعي وسيط أول

3. التاريخ وسيط ثان

+. الإنسان قطب ثان

5. الوصل الصاعد) أفعال الإنسان (والنازل (الرسالة).

تلك موضوعات القرآن مشفوعة بعودته على ذاته ليعرفها بكونها رسالة متعلقة بنقد ما حصل فيها من تحريف وما ينبغي تحقيق الإصلاح فيه رسالة خاتمة.

ويمكن اعتبار هذا الوصف تعريفا جامعا مانعا للقرآن إذا اقتصرنا على مضمونه ولم ننظر وظيفته: فتقدها كتجارب روحية وتاريخية؛ يمهد لتحقيق الرسالة.

والرسالة تتحقق بالإرادة (السياسة: الحكم والتربية) والمعرفة) الابداع العلمي) والقدرة) الانتاج المادي (والحياة) الانتاج الرمزي) والوجود) الرؤى) .

وإذن ؛ فما تتحقق به الرسالة؛ هو الصفات الإنسانية النسبية والناقصة في

خدمة مقومي ذات الإنسان بما هو رمز من المطلقة والتامة: تعمير الأرض كخليفة.

وكون صفات الإنسان الخمس رمزا لصفات الله الخمس بالتقابل الواردة في القرآن ؛ والذي شرحته هنا؛ لا يخص الفرد كفرد فحسب . بل كمنتسب للإنسانية ككل .

وينتج عن كلامنا على العلاقة بين الرمز والمرموز: فلا يوجد رمز قادر على ان يرمز من دون انتسابه لمجموعة رموز؛ لأن رامزيته هي منزلته في النظام .

فرمز الرمز لمرموزه ينتج عن تناظر نظامين رامز ومرموز لموضعين في التواصل ؛ مرسلة ومرسل إليها؛ حتى لو كانت واحدة فالدلالة بالتناظر بين وجهي الترميز.

فانتباه المرسل والمرسل إليه متوجه للمنظومتين ليكتشف مدلول الرمز باكتشاف منزلته في نظامه الرامز؛ ويستنتج منها منزلة المدلول في نظامه المرموز.

وهنا المرسل ليس كمثله شيء. إذن شرط التواصل يبدو شبه معطل . فالمرسل يرسل بقيس المرسل إليه على نفسه . والمرسل إليه يتلقى بقيس المرسل على نفسه.

لا تفاهم بدون التنقل بين الموضعين من المرسل إلى المرسل إليه في الإرسال . والعكس في التلقي ضمن الجماعة المتواصلة. وهذا مستحيل مع الله ما بينا .

لذلك كان أسلوب الرسالة القرآنية وكأنه مشبه لو لا حرز ليس كمثله شيء . لذلك كان أسلوب الكلام؛ إما التشبيه الحشوي أو النفي المعطل التنزيهي.

ولا وساطة بين هذين التحريفين الصادرين عن علاقة الرمز والمرموز وتوسط التناظر بين المتراسلين . لكن فهمها يحررنا منهما وتغنينا عن التأويل .

حقيقة العلاقة بين الرمز والمرموز كمنزلتين في نظامين رمزي ومادي بين طرفين لا يتواصلان إلا بأداء كل منهما الدورين في آن؛ تغني عن التأويل .

لكن إذا اعتبرنا أن الله يتواصل معه بأساليب التواصل بين البشر مع "ليس كمثله" شيء؛ فهمنا أن المتعالي لا يرد إلى تجلياته أو آياته: أساس العبادة.

كل ما أوردناه لا يتجاوز الكلام على عالم الشهادة ؛ مستثنين ما اعتبره القرآن من الغيب كما نبين . واتبعنا مبدا فصلت 53 باستعمال المعادلة الوجودية. لكن المعادلة تؤدي دورين آخرين في الفكر الديني . أعني أدلة وجود الله وتجديد علوم الملة الرئيسية. وكلاهما

وقد أجمل هيجل الأدلة في ضميمة دروسه في فلسفة الدين ؛ وقد ترجمناها مع الدروس

أما علوم الملة؛ فهي متغيرة من ملة إلى ملة ولم تصنف بصورة نسقية. بل هي حصيلة تطور تاريخي لا يمكن أن يعتبر ذا نسقية عقلية مناسبة للبحث العلمي .

سأخصص هذا الفصل السادس لهاتين المسألتين لأستوفيهما حقهما ؛ استعدادا لمناقشة بعض الامثلة من درس التراث الكاريكاتوري ؛ تأصيليا كان أو تحديثيا .

وابدا بالمسألة الأولى : ادلة وجود الله بالأولى التي يقول بها القرآن.

وهي بعدة عناصر المعادلة الوجودية وأصلها قلبها . أي الوصل بين هذه العناصر.

1. يستمد من مفهوم القطب الأول

2. ومن مفهوم القطب الثاني

3. ومن مفهوم الطبيعة

+ ومن مفهوم التاريخ

5. والأخير وهو الأصل من الوصل بينها

وبعض هذه الأدلة لها أسماء معلومة؛ وبعضها الأخر لا وجود للاسم ولا للمسمى . وما المستمد من مفهوم الإله يسمونه. الدليل الوجودي مدوته0001. والمستمد من الطبيعة ونظامها يسمونه الدليل الطبيعي اللاهوتي عدوتع 6016 :0م تراط «

وبسبب الدليل الرابع المستمد من مفهوم الإنسان؛ لم تبرز العلاقة بينه وبين الوجودي؛ وبقي الطبيعي والخلقي غير واضحي العلاقة. متماثلة بين الزوجين ..

فالدليل الوجودي ممتنع من دون المقابلة بين المفهومين الله والإنسان . ومفهوم الكمال والوجود منه يؤسس للدليل الوجودي لأن المقابلة مع

عدمه أصله .

وعي الإنسان بعدم كماله يجعله يفترض الكمال موجودا ومتضمنا للوجود ضرورة؛ فيطبقه على الله . ومنه الدليل الوجودي أي استنتاج الوجود من الكمال .

ديكارت اكتشف الوصل بين وعي الإنسان بعدم كماله ومفهوم الكمال؛ ولم ير العلاقة بين هذه العلاقة وتأسيس الدليل الوجودي على الكمال في مفهوم الله.

وهذه اضافتنا للدليل الوجودي الذي هو دليل مضاعف أو مركب على نحو لم يره المتكلمون ؛ بدليل وجوب الوجود وأونسالم بالدليل الوجودي غير المؤسس.

وأهمية هذه العلاقة أنه تنطبق على علاقة الدليل الطبيعي اللاهوتي بالدليل الخلقي اللاهوتي . والأساس علاقة التاريخ والحرية بالطبيعة والضرورة.

وهنا نجد نفس العلاقة بين الإنسان والله؛ لكنها معكوسة: تناظر بين الأول علاقة كمال الله بنقص الإنسان والثاني ؛ علاقة حرية الإنسان بضرورة الطبيعة.

والأدلة الشرعية اثنان لا أربعة؛ لأن الدليل الوجودي يتأسس على علاقة كمال الله بنقص الإنسان؛ والسببي على علاقة حرية الإنسان بضرورة الطبيعة.

والأصل هو التجربة الروحية والفعلية التي تصل هذه الفروع الأربعة؛ أعني الوصل بين شرطي العلاقتين : -1 المباشرة الله والإنسان

والعلاقة الأولى بين الله والإنسان واضحة العلاقة؛ مع صلة الوعي بالنقص. وشرطه الوعي بالكمال . وقد اكتفيت ببيان صلتها الخفية بالدليل الوجودي. لكن العلاقة (١ الثانية تحتاج ج إلى توضيح: فصلة الوعي بالحرية. شرطه الوعي بالضرورة. فالوعي بالحاجة إلى شرع ؛ هو الوعي بضرورة تنظيم ما ليس بالطبع .

وإذن فأدلة وجود الله زوجين اثنين مضاعفين :

- الوعي بالنقص يقتضي الوعي بالكمال .

- والوعي بالضرورة يقتضي الوعي بالحرية.

والأساس في الحالتين الإنسان .

لكن هذا الوعي المربع -جوهر كيان الإنسان -هو عين عيش تجربة الإنسان الروحية والفعلية بوصفها وصلا بينه وبين ما وراء ذاته والطبيعة والتاريخ.

أصل أدلة وجود الله أبعاد وجود الإنسان أو الدليل على وجود الله آيته الأسمى؛ أي خليفته الذي يدرك الكمال بنقص خلقته وحرية أمره: الخلق والامر.

وبإدراك هذه العلاقات ؛ نفهم بيسر كل أدلة القرآن على وجود الله وكلها من الشاهد وليست قيسا للغيب على الشاهد ولا تأويلا يرد النقلي للعقلي .

فتحقق غايتين: 1-نجاوز علم الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي ؛ لأنهما كليهما يخلوان من إدراك هذه العلاقات

-2 وندرك عمق نسق القرآن الاستدلالي

نسق الاستدلال القرآني مطلق الاختلاف عن علم الكلام . فالكلام علم

زائف لاعتماده على قيس الغيب على الشاهد ؛ ولرده ما يتجاوز العقل بالتأويل إليه .

وسندرس العلوم الزائفة فنعرض رأي المدرسة النقدية العربية؛ ثم نبين علاج زيفها بعد التحرر من وهم احيائها بتحديد علوم الملة ذات الأساس القرآني .

إلى المسألة الثانية: كيف نستنتج من المعادلة الوجودية القصد بالأسس القرآنية لعلوم الملة والمنافية لوهم الاعجاز العامي أساس كل العلوم الزائفة؟

ولنبدا بالأيسر: فالقرآن لا يقدم لنا قوانين الطبيعة المفصلة؛ لكنه يحدد طبيعتها الكلية. فكل المخلوقات ذات بنية رياضية بنص القرآن . ما معنى ذلك؟ إذا كان كل شيء خلق بقدر وكانت المخلوقات مختلفة. فأقدارها مختلفة . وإذا كانت مع ذلك متناسبة في الوجود ؛ فلا بد أن بين الأقدار علاقات تمكن منه .

هذا ما يقوله القرآن عن الطبيعة من حيث الخلقة: كل شيء كيانه بقدر؛ ومنظومتها تناسق بين كيانات رياضية الكيان: قوانين قيامها وتفاعلها رياضية.

فإذا جمعنا ذلك مع فصلت 53 نستنتج أن آيات الله في الآفاق والأنفس التي نعلم بها حقيقة القرآن ؛ قوانين رياضية يطلبها البحث العلمي من الآفاق .

وإذن؛ فعلوم الطبيعة أو اكتشاف قوانينها ؛ لا توجد في نص القرآن . بل فيما وجه إليه نص القرآن عقولنا للبحث عنها مقتصرا على تعديد طبيعتها الرياضية.

هذا من حيث خلقتها ؛ أما من حيث وظيفتها في حياة الإنسان ؛ فهو يعلمنا بأنها تحتوي على شروط بقاء الإنسان بشرط رعايتها وحفظها من السماء الأرض .

وما كان التاريخ يتضمن بعدا طبيعيا مع بعد متجاوز له ؛ فإن رياضية الكيان لا تكفي . ولذلك يضيف القرآن تجديد طبيعة الزيادة فيها : السنن الخلقية.

وهو يعتبر هذه السنن المتعلقة بالحرية في التاريخ الإضافية للضرورة الطبيعية؛ هي بدورها لا تقبل التبديل والتحويل . والعلم بها شرط قيام العمران .

وتتعلق هذه السنن بشروط التبادل والتواصل بين البشر أولا؛ ثم بينهم وبين الطبيعة ثانيا . وثم بينهم وبين ما وراء الطبيعة والتاريخ. أي كل المعادلة.

وهذه السنن تتعلق باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها ؛ وهما محكومان بالتقابل الوارد في أمثولة الاستخلاف: رأي الملائكة في آدم أو تجنبه .

والتاريخ يثبت أن هذه السنن فعلا لا تتبدل ولا تتغير. وسلوك الإنسان الحر يخضع لسنن خلقية موجبة بتجنب سفك الدماء والفساد في الأرض أو باتباعهما .

ويكاد هم الرسالة الأول والغالب؛ ينصب على هذا المستوى الثاني من السنن . إذ المستوى الأول من القوانين الرياضية يعمل بالضرورة لا بالاختيار الحر.

ليس في القرآن علم بجزئيات الطبيعة والتاريخ وبقوانين محددة؛ بل هي

تجديد لرياضية الطبائع المضطرة ولسننية الشرائع السياسية الخلقية الحرة. وبهذا، تسقط كل العلوم الزائفة التي يوردها البعض ونثبتها دليل اعجاز. وهي دليل

عجز أصحابها عن البحث العلمي حيث ينبغي أن يكون بمقتضى فصلت 153

واعتمادا على هذا التعريف، نمر إلى نفس الغرض المتعلق بالله والإنسان . ففي القرآن ثيولوجيا وانثروبولوجيا بينتان لكل ذي عقل . جنسان آخران وأصل .

الجنس الأول يتعلق بالانثروبولوجيا : فالإنسان كائن طبيعي تاريخي ، وهو إذن في آن ذو كيان رياضي بما هو مستعمر في الأرض ، وذو كيان سنني بما هو مستخلف .

لذلك فخرافة الصراع بين القولين الاعتزالي والجبري، من سخافات العلوم الزائفة، الإنسان طبيعي يخضع للضرورة ومستخلف يخضع للحرية: جامع بينهما .

قوامه طبيعي وما بعد طبيعي إن صح التعبير ، وهو مضطر ببعده الأول ، وحر ببعده الثاني ، وليس في ذلك أدنى تناقض لأنه منعكس على ذاته وانعكاسه هو حريته .

فوعيه الناتج عن انعكاس ذاته على ذاته يجعله قادرا على التعالي على ضرورة كيانه ومحيطه بوعيه صفاته الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

ووعيه بتناهي هذه الصفات ونقصها؛ يجعله متلازم الوجود مع الله. والله يقول إنه أقرب إلينا من حبل الوريد ؛ بمعنى أنه أقرب إلينا من القرب الطبيعي .

وما هو أقرب من القرب الطبيعي هو أصل كل ثيولوجيا سوية أو منحرفة. والمنحرف هو الحلول الصوفية. والسوي هو علاقة الرمز بالمرموز.

قرب الله منا غير الكياني ؛ لأنه ليس مكانا طبيعيا ولا تاريخيا . هو قرب المرموز من الرمز؛ والرب مرموز والإنسان الخليفة رمز دون مشاركة في الطبيعة.

وهذا هو الفرق الجوهري بين الثيولوجيا القرآنية والثيولوجيا المسيحية(الاخلاص) المفارقة مطلقة من حيث الطبيعة. والقرب مطلق كذلك من حيث الترامز.

وهذا هو ما لم يفهمه أصحاب ما يسمونه علم الكلام الجديد . فهم من حيث لا يدرون أخذوا علم الكلام القديم وعوضوا الله فيه بالإنسان تمسيحا للإسلام.

والكلام في هذه التحريفات الناتجة عن كاريكاتور التحديث؛ سنبحث فيها عند الكلام على الأمثلة التي سنضربها والتي تبين صدق شيخ الإسلام ابن تيمية.

فنصف المتكلم يفسد الأديان. ونصف الفقيه البلدان. ونصف الطبيب الابدان. ونصف اللغوي اللسان . ونحن نثبت أن نصف الفيلسوف يد الفرقان والوجدان .

بقي علم الوصل القرآني أصل كل العلوم؛ تفسير القرآن الكريم ؛ إدراك وحدة القرآن ومشروعه بوصفه استراتيجية استعمار الإنسان في الارض واستخلافه فيها .

وبهذا المعنى ؛ فاستراتيجية الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها ؛ هي منظومة القوانين والسنن التي تحقق شروطهما؛ وتحقق وحدة الإنسانية بأخلاق القرآن.

بينا علاقة المرجعية بالتراث أصلا له:

1. فالقرآن سلبا درس نقدي لتراث الإنسانية الروحي والتاريخي .

2. وهو إيجابا مشروع مستقبلي لتوحيد الإنسانية.

وبينا امكانية استخراج أسس كل أجناس التراث بحسب الأفعال الخمسة (السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي) من المعادلة الوجودية دون تفاصيلها .

وأثبتنا أن الأسس تتعلق بالمابعد المؤسس للطبائع والشرائع؛ ولمناهج تحقيق الأفعال الخمسة فيهما ؛ شرطين لقوام الإنسان مستعمرا ومستخلفا في الأرض .

وهذا الابعد ليس ما بعد طبيعة بل هو ما بعد أخلاق أو ما بعد تاريخ كوني؛ يشمل الوجودين الدنيوي والأخروي بمقتضى المعادلة الوجودية كما عرضناها .

فاستخرجنا منها بعد الأخلاق هذا؛ المحدد لطبيعة الطبائع الرياضية وطبيعة الشرائع السننية تأسيس النظر والعمل المحققين لشروط الاستعمار

والاستخلاف .

والنظر والعمل المحققان لهذه الشروط في الأنشطة الإنسانية الخمسة؛ أي السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي هي التي تنتج التراث الذي ندرسه . التي يركز أصحاب الكاريكاتوران على درسها ؛ مدحا وذما ؛ إحياء وقتلا .

فحصيلة فاعلية التراث في الأفعال الإنسانية الخمسة وصلتها بالطبائع والشرائع؛ هي كل ما أضافته الإنسانية عامة, والأمة خاصة للطبيعة . أي التاريخ.

وتلك هي ثورة ابن خلدون: لم يعد التاريخ كلاما على الأسر الحاكمة حصرا بل السياسة؛ بل هو أصبح العرض النقدي للتراث بكامله في الأفعال الخمسة.

التراث هو التاريخ الحي والفاعل للسياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي. وهذه هي مواد المقدمة. ولو اقتصر على النظرية لكفته بعض صفحات منها . لكنه وضع النظرية أي النقد التاريخي الشامل ؛ على أساس عرض الخبر على طبائع العمران . ثم طبقها على مقومات العمران وطبائعه وهي الأفعال الخمسة.

تطبيق نظريته التاريخية بوصفه نقد الخبر بعرضه على طبائع العمران؛ يجعله تاريخا نقديا لكل التراث السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي.

والثورة مضاعفة: فهي تتعلق بكتابة التاريخ وبحقيقة موضوع التاريخ. وهما المعنيان اللذان يميز بينهما الألمان بالهستوري علما؛ والجشيخته موضوعا .

ثورة ابستمولوجية) كتابة التاريخ (ووجودية) حقيقة التاريخ (. وشرط الثورتين تفتح الباب لجعل التاريخ فلسفيا والفلسفة تاريخية: وعي معرفي ووجودي.

والوعي المعرفي (فلسفة التاريخ) بمنزلة الإنسان في الوجود (ثورة الإسلام بمقتضى المعادلة) كان درسا نقديا للتراث عودة على نفسه : الإبداع الحضاري .

فيصبح سؤالنا: ما الإبداع الحضاري في السياسة والعلم والاقتصاد (العمل) والفنون والرؤى الذي علينا عرضه لتميزه عن العلوم الزائفة للكاريكاتورين .

فتتحدد نماذج كاريكاتور التحديث أعني درس التراث الإسلامي بمنظور ماركسي أو بمنظور يدعي تطبيق منهج الابستيم الفوكادية وما يقابلهما في التأصيل .

ولم أصف أسس درس التاريخ في كاريكاتور التأصيل كما فعلت بدرسه في كاريكاتور التحديث؛ لأنه في الحقيقة يقتصر على رد الفعل وموقف الدفاع ضده . فليس لأصحاب الكاريكاتور التأصيلي اسس منهجية تتجاوز الردود على "شبهات المستشرقين" وعلى الماركسيين والبنيويين المقلدين لأبستميا الفوكلدية.

وطبعا فوصفي درس التاريخ بالنهج الماركسي) ابو زيد (أو بالنهج الفوكلدي) الجابري) بكونه كاريكاتور تحديث ؛ لا يستنقص من قيمة الرجلين ؛ بل فساد الدرس.

والفساد مضاعف : اعتبار الأساس مسلما دون نقد ؛ وهو موقف شبيه

بموقف فلاسفة العرب القدامى الذين تسلموا الفلسفة اليونانية وكأنها حقائق نهائية.

فعندما يقول الفارابي إن العلم اكتمل ولم يبق إلا تعلمه وتعليمه ؛ وصفا لفلسفة أرسطو؛ فهو لا يتفلسف فلسفيا بل هو يشرع مذهبا مدرسيا لكأنه رجل دين .

ونفس الأمر يقال عن أبي زيد في الماركسية المتخلفة وعن الجابري مع البنيوية الابستيمية على النهج الفوكلدي . لكنه يوجد فرق بين قدمائنا وهذين .

فالفارابي وابن رشد مثلا؛ لم يكونا دون أرسطو وأفلاطون؛ فهما لفلسفتهما؛ بل هما أشبعاهما درسا واستوعباهما بقدر ما توفر لهما من مصادر ومراجع .

أما ابو زيد والجابري؛ فمعرفتهما بما يعتمدانه شديدة السطحية ومتخلفة عن نهجي ماركس وفوكو إلى حد قد لا يصدقه القارئ فيظنني متحاملا عليهما .

لكن القارئ سيقتنع بأني لا أبالغ عندما يأتي الكلام عليهما وعلى نهج التأصيليين ؛ فيفهم ماذا قلت إن حاضرنا الفكري ما يزال دون فكر ابن خلدون .

فشتان بين من أبدع ثورة في فلسفة التاريخ علمه وموضوعه ؛ ووصلهما بفلسفة الوجود والدين ؛ وبين من يردد ببغاويا وسطحيا عموميات ماركسية أو فوكلدية.

كلاهما نقد للتراث. لكن الفرق هو كالفرق بين الثرى والثريا. صحيح أن القشور والموضة تنسب ابن خلدون إلى القرون الوسطى وهؤلاء إلى العصر الحديث.

أكرر:؛ فكرنا الحالي سواء عند التأصيليين أو عند التحديثيين ما يزال وبشدة متخلفا دون ثالوث المدرسة النقدية: الغزالي وابن تيمية وابن خلدون

فسواء أخذنا العلوم التقليدية) الدين وفروعه (أو الحديثة) الفلسفة وفروعها (سنجد البون شاسعا بين هؤلاء وكل المتكلمين حاليا في كلا النوعين .

لا أحد من علماء الدين الحاليين وصل إلى كعب الغزالي وابن تيمية. ولا أحد من متعاطي الفلسفة تجاوز ابن تيمية وابن خلدون إلا في القشور والطنطنة.

فالتجاوز ليس في المضمون (المتفلسف اليوم يعلم ما لم يعلمه الفارابي أو ابن سينا مضمونيا (لكنه من حيث جوهر فعل التفلسف؛ دونه بسنوات ضوئية.

ونفس القول يصدق على علماء الدين: قد يوجد علماء دين اليوم يتكلمون في مضامين يجهلها الغزالي مثلا ؛ لكنه لا يوجد عالم مسلم حالي يضاهيه إبداعا .

بضاعتهم بضاعة صينية: تجد عليها عناوين المبدعات الأوروبية لكنها مزيفة؛ ليس فيها ما فيها من قيمة ابداعية بها تتحدد قيمة المنتج مسمى لا مجرد اسم . (تعديل (في الحالتين البار في القوى الروح الإبداعية التي غابت

عند الكاريكاتورين. يتصوران تكديس المعلومات علما: باعة خردة وقريب تحاكي بلا إبداع.

ولأضرب أمثلة من إبداع ابن خلدون في الأنشطة الخمسة:

1. في السياسة وضع نظرية دور القوة والعصبية.

2. في العلم أضاف الشرط العمراني في تطور المعرفة.

3. ثم في الاقتصاد وضع عدة نظريات أهمها استقلال العملة ونظرية الضرائب

+ ثم في الفنون وضع نظرية الذوق الشعري وتعدده.

5. وأخيرا، بين أن الرؤى الوجودية شرط مناظر للشرط الطبيعي في بناء الحضارات، وبهما بدأت المقدمة أي الشرط الطبيعي والثقافي مقومين لموضع التاريخ .

وكلها نظريات لم يرثها عن الفلسفة اليونانية ولم يحاكي فيها أحدا. لذلك فلابد من التمييز بين المبدع والمحاكي وبين المحاكي الجيد والمحاكي الرديء.

من وصفتهم بكاريكاتور التأصيل وبكاريكاتور التحديث محاكون سيئون . الأولون لما انحط من ماضينا ، والثانون لما انحط من الحداثة. بباعة خردة وفريب .

أعلم أن كلامي هذا قد يظنه الكثير "اعتدادا بالنفس". وأعلم أنه قد سبب لي الكثير من العداوات . لكني أعتقد أن "علماءنا" ليسوا أفضل من ساستنا ء

الساسة نجوم تبرز بقوة الحكم أو المعارضة . وكلتاهما نجوم تابعة لمن يختارهم من الحماة . والعلماء نجوم تبرز بالتبعية لهؤلاء التابعين : لا أبداع.

الشللية والحزبية والتبعية هي منطق سلسلة العمل : سياسيون في الحكم أو المعارضة؛ تابعون لحماة يستتبعون نخبا فكرية واقتصادية وفنية ورؤيوية.

وقد أكون أبالغ في هذا التشاؤم ربما ؛ لأن المبدعين لم يبرزوا بعد . لأن بروزهم يخضع لمنطق التاريخ المديد . لكن النهوض بدا منذ قرنين ولم تظهر ثمرة.

أبدا الأمثلة بالكلام على كاريكاتور التأصيل ؛ وفيه سيكون العلاج عاما دون تعيين لنجم معين ؛ لأنها متماثلة وما تشترك فيه ضمن مادة التربية الدينية. وكان في شكل ردود على ثلاث مدارس فلسفية وعلمية؛ وعلى ما يسمى بشبهات الاستشراق من منطلق صراع الإلحاد عقديا أو أعداء الإسلام مذهبيا .

ولذلك؛ فهي تبدو تأصيلية بمنطق حداثي ؛ إذ ترد على المدارس الثلاثة الماركسية والداروينية والفرويدية بمجرد العقد أو بآراء علماء غربيين منافسين .

ويسمون المعتمدين في الرد من المنافسين لهم بالمنصفين . وخاصة إذا تعلق الأمر بما يوردونه من شهادات بعض المستشرقين لصالح رؤاهم التي يدافعون عنها .

وكنت أمقت هذا الاسلوب في التربية الدينية لأنه لا ينتسب لا إلى الدين ولا إلى الفلسفة ولا إلى العلم ولا حتى إلى حماية الإسلام الواثقة به . وبلغ

سخف بعضهم إلى محاولة عكس الآية؛ فيبحثون في القرآن والسنة -بما يسمونه الاعجاز العلمي - على سبق في اكتشاف ما يؤيد هذه النظريات "الملحدة".

فوضعوا نظرية تمييز بين الإنسان الذي تصح عليه الداروينية؛ ثم الآدمية التي تصح عليها الرواية القرآنية لتغييره قبل استخلافه ؛ مرورا إلى الآدمية.

كما وضعوا نظرية النفوس الثلاث - الامارة واللوامة والمطمئنة - ليبينوا سبق القرآن ؛ ولم يبق إلا ماركس الذي لم يجدوا له نظرية. فذلك لن يرضي مستخدميهم .

فكيف يجدوا في الإسلام محاولة فهم ما يناقض سلوكهم المبرر للظلم والعسف وترضية أولياء الأمر الذين ينبغي لهم السمع والطاعة حتى لو كان كافور مصر؟

لن أطيل الكلام في كاريكاتور التحديث . ولن تكون الأمثلة عينية؛ لأن ما يعنيني في هذه الحالة بيان اصناف اساليبهم المستندة كلها إلى العلم الزائف . وأخطر أسلوب هو أسلوب في التأسلية : بدعوى الاحتجاج بالعلوم الحديثة ومحاولة الدفاع عن الإسلام بتحديث يرضي مستخدميهم ويؤمركه ويمسخه بدعوى نقد التطرف .

ومن هذا النوع خاصة؛ الدعاة الجدد . ولعل رمزهم عدنان ابراهيم الذي يمكن حسبان عدد صور الإسلام بعدد الممولين المتوالين على استغلال دجله المقيت .

هم إذن صنفان كلاهما مضاعف :

- صنف التأصيل بدعوى الإصلاح؛ وشرعاه قراءة اساسها المعرفة الحديثة أو قراءة أساسها القيم الحديثة لأمركة الإسلام.

- والصنف التقليدي ؛ وصنفاه زعم إحياء التراث النصي أو إحياء التراث "العقلي" وبيان

ويبقى الأهم في ذلك كله برنامج التربية الدينية بالمدرسة التونسية في جيلي: الردود الخمسة على داروين وفرويد وماركس والالحاد وشبهات الاستشراق .

وعليها سأركز بحثي في هذا الفصل الثامن؛ والفصلان الباقيان أخصصهما لمثالين من كاريكاتور التحديث أي نقد حاميد أبا زيد الماركسي والجابري الفوكلدي.

وقبل الغوص في درس هذه المسائل ؛ سأحدد أصلها الذي تنبع منه الشروع الأربعة. فهي صورة مطابقة لوضع التراث الرسمي في خدمة أنظمة تابعة ومتبوعهم .

والفرق الوحيد بين الصنفين ؛ هو أن الثاني الذي يدعي الإصلاح بالاعتماد المزعوم على العلم أو على القيم الحديثة يؤصل للأمركة بالانتخاب التراثي . فيرضي الكاريكاتورين في خدمة الأنظمة التابعة وحاميهم خاصة إذا كان يزعم الرد على الصنف الأول الذي يتهم بكون تعاليمه تخرج الإرهابيين والتكفيريين .

والصنف الأول الذي كان يخدم الأنظمة التي تدعي الحكم بالإسلام؛ أصبح في مهب الريح لأن هذه الأنظمة تريد التخلص منهم وتعويضهم

بالمدرسة الأولى .

وقد اتضح الوضع منذ أن عرت الثورة المذابح وأعلنت ثورة صنفي الأنظمة المضادة الحرب الصريحة على الإسلام بالصنف الثاني وخلطه مع فكر الصنف الأول . فتقاسمت الأنظمة الأدوار: الأنظمة القبلية في الثورة المضادة. والأنظمة العسكرية تفتك بالشعوب . والغرب يقودهم ويحميهم إعلاميا ودوليا وعسكريا .

والحصيلة هي أن دراسة التراث في مدارس الكاريكاتور التأصيلي بصنفيه المضاعفين استخدم التراث لصالح الاستبداد والفساد بشكلين قبل الثورة وبعدها .

فقبل سقوط أحد القطبين ؛ كانت الأنظمة العسكرية والقبلية في صراع باسم الإسلام والقومية وتبعية واضحة للقطبين الرأسمالي والشيوعي .

وتلك كانت علة وجود الشرعين في كاريكاتور التأصيل الإصلاحي التقليدي والذي يدعي الحداثة العلمية والقيمية. وظل الأمر شبه هدنة إلى الثورة.

عندئذ اتحد صنما الأنظمة القبلية والعسكرية كما بينت وأصبح الإصلاح التقليدي متهما وبات التيار المفضل هو الجامع بين دجل العلم والقيم والتصوف.

لذلك فأصحاب السلفية لن يبقوا منها إلا على الجامية. وأصحاب العلمانية لن يبقوا إلا على الصوفية. فيتحول الدين إلى باطنية في خدمة نفاة الحريتين .

والحريتان كما هو معلوم ؛ هما جوهر الإسلام؛ الحرية الروحية التي تنفي الوساطة بين المؤمن وربه ؛ والحرية السياسية التي تنفي الحكم بالحق الإلهي.

وإذن ؛ فالكل سيكون في خدمة الباطنية الصفوية والصهيونية في الإقليم ؛ ذراعين للحماة في الغرب والشرق والسنة التي عقموا فكرها لتصبح في مهب الريح.

وما أكتبه في التراث؛ هدفه بيان أن السنة هي بالأساس فاعلية تراثية؛ لأنها تعني

جوهريا جملة السلوكات ذات الفاعلية الشرعية لتحقيق قيم الإسلام.

بعد هذا التوضيح للإشكالية وعلاقتها بالأحداث الجارية؛ لأن التراث هو روح الجماعة أو أخلاقها الموضوعية .في الأعيان وفي الأذهان ؛ سأمر للعلاج.

والعلاج الذي سأقدمه هو في آن هو العلاج العلمي ؛ وهو الوحيد الذي تستند إليه السنة. ودليلي أن أكثر المفردات المترددة في القرآن الكريم مفردة العلم .

لكن دليلي الأقوى هو أن السنة نفسها تعني سن سلوكات مناسبة وحفظها ما ظلت مناسبة لتحقيق مقومي كيان الإنسان : الاستعمار والاستخلاف في الأرض . والسنن لا تسن ولا تحفظ إلا بنوعي إبداعها وإبداع شروط حفظها؛ أي بالعلم والعمل على علم في الأنشطة الخمسة التي يتقوم بها العمران في أي حضارة.

في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى يسن العلم والعمل على علم السنن السلوكية التي تحقق شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف .

وسن السنن وحفظها يكون كما بينا في المواقف من التاريخ بالمتحفي والمعلمي والنقدي، الذي هو نقد للمتحفي سلبا لإحيائه ، والمعلمي سعيا لتجاوزه.

ولا يمكن نقد علم بغيره ولا نقد عمل على علم بغيره . لذلك فكاريكاتور التأصيل ، سواء كان نقدا إصلاحيا تقليديا أو إصلاحيا تحديثيا ، لا يكون بالأقوال .

ومعنى ذلك، أنه لا يمكن لغير الفيلسوف والاقتصادي أن ينقد ماركس بنظريات علمية تدحض نظرياته وليس بايديولوجيا مهما كانت مقدسة: فهل هذا ما يحصل؟

طبعا لا، ذلك أن ما نجده في كتب التربية الدينية في الرد على الماركسية لم يصدر عن علماء في الاقتصاد وفلاسفة بل عن بعض حجج عقدية لا تغني شيئا .

وهل من ينقد داروين من دارسي التراث والمدافعين عنه من كاريكاتور التأصيل علماء بيولوجيا وباحثون مثله على الأرض؟ أم هم مكتفون بترديد كلام صحف؟

وهل ناقدي فرويد علماء نفس مباشرين للبحث العلمي النظري والسريري؟ أم هم دجالون يمضغون كلام تقريب جمهوري دون بحث علمي بشروط

التكذيب العلمي؟

وهل يمكن شفاء غليل الملحد بعلم الكلام الذي هو علم زائف يرجم بالغيب ؛ فيتكلم على الذات والصفات والكسر والإيمان وكلها من مجال الغيب اللامعلوم؟

وأخيرا ؛ فهل بحوث المستشرقين مقصورة على ما يسمونه شبهات يمكن الرد عليها بشبهات ربما دونها تأسيسا؟ أم كان ينبغي أن يكون بحثنا في التراث علميا؟

فلو كان بحثنا في التراث علميا لاستغنينا عن الاستشراق وعن رد الشبهات؛ ولا وجد كاريكاتور التحديث الذي سنتكلم فيه ؛ فهم مستشرقون من دون علمهم ٠

فالنظريات العلمية لا تدحض بالأقوال ؛ بل بنفس الجهد في البحث العلمي الميداني ٠ أي المختص لأن النظريات تدحض بالنظريات التي من نفس الجنس المختص٠ وغياب البحث العلمي الميداني والفلسفي والجماعات العلمية التي تحدد العلمية واللاعلمية؛ لا يمكن الكلام على نقد للتراث عامة والعلمي خاصة.

وكلما سمعت الكلام عن الاعجاز العلمي يقشعر بدني : فهذا تجن على القرآن والسنة. فالله يقول معرفة حقيقة القرآن تكون بآيات الله في الآفاق والأنفس. لكنهم يعكسون؛ فيجعلون معرفة حقيقة الآفاق والأنفس في تفسير ألفاظ القرآن ونصه ٠ لذلك اضطررت أن أبين أن القرآن خطاب ما بعدي للأفعال الخمسة. فهو يحدد طبيعة الطبائع بكونها رياضية؛ وطبيعة الشرائع بكونها سننية. لكنه لا يعطينا أي قانون طبيعي او تاريخي ٠ ولو فعل

لصار خاضعا للتكذيب ككل علم .

وهذا هو التجني على قدسية القرآن . لذلك فالفقهاء مثلا يخطئون عندما يتصورون أن القرآن يشرع للنوازل ؛ في حين أنه ما بعد يشرع لشروط التشريع لا غير.

فالتشريع القرآني ليس للنوازل ؛ بل لأخلاق التشريعات التي يتنظم بها تعامل الناس بعضهم مع البعض حتى يكون الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف.

ولأن الفقهاء لم يفهموا ذلك؛ أصبحت الشريعة أهم مشكل في أنظمة حياة المسلمين بدلا من أن تكون الحل ؛ هي أخلاق التشريع وليست التشريع المباشر.

التشريع المباشر تاريخي اقداما وإدبارا . لكن أخلاق التشريع أو ما نجده في كل حكم من تعليل خلقي ؛ هي نظام الشروط الثابتة للاستعمار بقيم الاستخلاف .

ولأن ذلك غاب عن الأذهان؛ تحول القرآن الكريم عند الدجالين إلى متن حكم شعبية؛ يرددها العاجزون الذين ينتظرون من الله أن ينجدهم وهم قواعد .

جمعت ممثلي الكاريكاتور التأصيلي فلم أدرس أمثلة معينة بل اكتفيت بأسلوبي علاجهم للتراث أعني التقليديين وأدعياء استعمال العلم والقيم الحديثة

وكان يمكن أن أعامل كاريكاتور التحديث نفس المعاملة لأنهم لا

يبتعدون كثيرا عنهم؛ ولأنهم ليسوا قلة ما يعسر انتخاب الأمثلة العينية. فضاق العكس .

وعلي أن اعلل انتخابي مثالين هما الجابري وأبي زيد؛ وليسوا أفضل من يمثلهم لكني

أو بصورة أدق؛ أكثرهم تمثيلا للمدرستين السائدتين في درس التراث ونقده؛ إما بمنطلقات ماركسية أو ما بعد ماركسية؛ أو غيرها عامة حداثية أو ما بعدها .

وكان يمكن أن اختار أركون مما يعد الماركسية الما بعد حداثية. لكنه لم يدرس شيئا لأن كل أعماله وعود بلا إنجاز. ومن ثم فجعجعته لا طحين لها .

وكان يمكن أن اختار حسن حنفي وهو أكثرهم اجتهادا في الجمع بين التأصيل والتحديث بقراءة يمكن نسبتها إلى ما يناظر الماركسية أو اليمين الهيجلي .

لكني عندئذ أكون قد اخترت مثالين من المشرق ؛ بل ومن مصر. وفي ذلك اجحاف بالمغرب العربي الذي هو حاليا -وبكل تواضع -قاطرة الفكر الحديث بلا منازع.

وفيه يمكن القول إن ملحة "بضاعتنا ردت إلينا" لم تعد صالحة. ورغم أني لست من محبذي هذا الموقف ؛ إلا أنه أعاد التوازن بين جناحي الوطن . وفي ذلك خير .

ولعل الجابري هو أفضل ممثل من هذه الناحية: جعل هذه العقدة بين

الجناحين أهم صفة مميزة من كلامه على التراث في مقابلته الشهيرة التي دحضتها .

فالمقابلة بين المشرق اللاعقلاني والمغرب العقلاني لاتصف حقيقة في التراث؛ بل عقدة في أنفس بعض المغاربة من سخافة التكبر المشرقي في الكلام عليه . وهي ليست عقدة جديدة. لأن ابن خلدون خصص لها فقرات طويلة في الفصل الأخير من المقدمة وعللها بالتفاوت الحضاري في عصره ليبين أنها عقدة زائفة.

وبعد هذه العقدة بين الجناحين ؛ نجد عقدة أخرى أخطر في الجناح المشرقي : المقابلة بين عرب الشمال والخليجيين : دعوى الحضارة وثروة البدو النفطية.

وهذه العقدة ناتجة هي بدورها عن درس التراث . وقد تدخلت فيها الطائفية الإسلامية الداخلية) تعقير السنة) والطائفية بين الأديان) تعقير الإسلام)؛ أي إن البداوة صارت سبة ضد السنة الخليجية؛ وبالتدريج سبة ضد الإسلام نفسه . حتى إن بعضهم صار يعتبر الرسول نفسه بدويا غازيا من أجل المال والجنس.

تلك هي الأمراض الناتجة عن درس التراث عندما يصبح كاريكاتوريا سواء كان تأصيليا أو تحديثيا . ولأجل ذلك ؛ وفي صلة بالأحداث الجارية؛ قمت بهذا العمل .

وهو عمل بين بين . ليس أكاديميا بأتم معنى الكلمة حتى وإن تضمن أهم خصائص البحث الأكاديمي ؛ لاعتماده خبرة طويلة بالمجال لكنه موجه للقارئ العادي .

فرأيت من العدل أن اختار أفضل ممثل لدرس التراث في المشرق من مصر، وأفضلهم في المغرب العربي من المغرب الأقصى ؛ وكلاهما جدير بتمثيل الجناحين .

وسأبدأ بالجابري لأني إلى حد الآن لم أكتب في عمله إلا جميلات قصيرات ترجأ مما سأقول إذا كتب خصيصا للكلام عليه . أما ضمن بحث عام فلا بأس منه .

أما نصر حامد أبو زيد فقد كتبت فيه نصا في كتاب التفسير) سأكتفي بنشره لك خاتمة هذا البحث حول الكلام على كاريكاتوري درس التراث التأصيلي والتحديثي.

وإذن فسأبدأ بالجابري. وعلي أن أشرح لذا وضعته ضمن كاريكاتور التحديث . فما أسميه كاريكاتور التحديث ؛ هو التعامل التطبيقي السطحي مع الفكر الجاهز.

وشرط هذا التعامل ؛ يكون دائما ناتجا عن تكون الفكر القديم ومحاولة تجاوزه بدعوى

وللتوضيح، فإن من يعتبر ابن رشد ممثلا للعقلانية لا يمكن أن يفهم فوكو مهما حاول فضلا عن أن يدعي استعمال أهم مفهوم فوكلدي لدرس التراث الإسلامي . تلك كانت مشكلتي مع المرحوم الجابري . كنت أتجنب تنبيهه إلى ذلك بعد أن رأيت رد فعله ؛ إزاء ملاحظة عابرة في هامش رسالتي التي كان أحد مناقشيها .

وهي ملاحظة أوردتها في كتاب صدر بعد وفاته رحمه الله، بعنوان أشياء

من النقد والترجمة عن دار جداول . وتتعلق الملاحظة بثالوثه وبثالوث عبد الرحمن .

لذلك فهذا الفصل سيتضمن مطلبين: ما معنى الابستيمي الفوكلدي الذي أجزم بأن الجابري طبقه بسطحية لا تليق علميا . وما علامة عدم اللياقة العلمية .

فوكو كان أستاذنا في جيلي وأنا في تونس مدة سنتين ؛ وألف كتاب الكلمات والأشياء في تونس كذلك أو هو صدر وهو مقيم في تونس ولي بعض دراية بمضمونه .

أعتقد أن كل من له تكوين فلسفي ومنطقي؛ يعلم أن دراسة المعرفة عامة بمنظور منطقي ؛ نميز بين المضمون القضوي في الخطاب العلمي والموقف القضوي .

والدرس الأول هو الذي يسمى ابستمولوجيا ؛ أي إنه يدرس المضمون العلمي للقضايا العلمية دون اهتمام بمواقف الذات العارفة منها من حيث درجات عقدها .

أما درس مواقف الذات العارفة ودرجات عقدها في مضمون القضايا؛ فيسمى ابستيميك من جنس أظن أعتقد أو أنا متيقن أن كذا هو كذا إلخ. . من درجات العقد .

نعم الجماعة العلمية تصل إلى قناعة تجعلها تثق أن ما اعتبرته علميا في قضاياها علمي لتوفر شرطي العلمية: أفضل تفسير للظاهرة مع قابلية الامتحان.

وبصورة عامة,، لكأن الابستمولوجيا ليست إلا غاية الابستميك في الجماعة العلمية. أي إنه الدرجة النهائية في عقدهم لتحقق الشرطين في العلمية بضمانتين .

- منطقية، وهي الاندراج المتناسق في متن العلم الذي تنتسب إليه لأن المتن نظام متكامل .

- تجريبية، هي قابلية الامتحان التجريبي المتكرر.

الابستمي هي ما وراء هذين الأمرين: أي شروط إمكان ظهور الأشياء بفضل شروط إمكان الكلام عليها التي هي محددة مناظير الرؤية لهذه الأشياء .

وواضح لذي عقل أن هذا المفهوم يناقض تمام المناقضة للنظرية الماركسية: الرمزي وصيرورته هما المحددان للشيء وصيرورته ؛ لأنهما يجليان المرئي عقليا .

وحتى أساعد القارئ فلنترجم هذا القاب للعلاقة بين الرمزي والشيء في تحديد شروط مرئية الأشياء بأنه هيجلية محدثة، بشرط أن نفهم المنعرج اللساني .

وترجمتي لفلسفة الابستمية بالهيجلية المحدثة تعني أمرين: تقدم الرمزي على الشيء أو الروحي على المادي . وتاريخية هذه الرؤية للعالم وما فيه .

وإذن، ففلسفة الابستمية الفوكلدية تقتضي التاريخانية المطلقة لصيرورة الأنظمة الرمزية، ويتبعها التاريخانية المطلقة لما يرى من العالم وأشيائه .

ولهذه العلة ربطت الأمر بفلسفة الأشكال الرمزية وصيرورتها نورا يسقط

على العالم ليرينا ما فيه فيكون العالم متعددا بتعدد الحضارات وصيرورتها . فتبرز أهمية الألسن في رؤية العالم وأشيائه ويتحرر العقل من وهم كونه مرآة لعالم موضوعي واحد ينعكس عليه بل هو بوظيفته الرمزية منتج ومنتوج الرمز.

يكفي أن نعوض "الوظيفة الرمزية" بـ"وظيفة الروح" الهيجلية حتى نفهم القصد بالابستمي بشرط التخلص من الجوهرية الهيجلية والاقتصار على الرمزية.

والتخلص من الواقع والعقل ؛ شرطه التخلص من الذات والمؤلف ؛ لأن كل ما يجري في المجال الرمزي يشبه الأدب الشعبي : طبقات قصصية تتراكم من دون مؤلف .

الفوكلدية مضادة للماركسية لأنها بلغة ماركسية تجعل ال"بنية الفوقية" الرامزة محددة لـ"البنية التحتية" الأشياء المرموزة وتنفي الذات الفاعلية.

وحتى لا أطيل في القسم الثاني من كلامي على الجابري بعد توضيح مفهوم الأبستمي؛ سأكتفي بأسئلة وأجوبة تلغرافية حول ثالوثه وتنافيه مع الابستمي .

وأترك لغيري ما اعتبره عيبا خلقيا لا يغتفر في تعامل الباحثين : فلست أشكك في أمانة الرجل ولا ذكائه كما فعل أحد الذين كانوا من المعجبين .

علاقة عناصر الثالوث :

هل هي متصاحبة دائما أم إنها في صيرورة تجعل الأدنى يصعد إلى الأعلى

مثلا؟] ات ع لج ل لا اخ سرس والجواب معلوم للجميع . هي متجاورة ولا تفاعل بينها؟ وعلى كل لا يصير الواحد منها غيره أبدا؛ ومن ثم فهي جيتوات لا تاريخية لها مقبلة أو مدبرة. بإيجاز؛ هل البياني يصير عرفانيا مثلا؟

وهل يصير برهانيا؟ أم العكس؟ وهذا ينسف أحد عناصر الابستمية الأهم . أعني التاريخية والصيرورة وتراكب الرؤى . والعنصر الثاني غائب تماما :

ما علاقة الموقف القضوي الذي تتمايز به عناصر الثالوث بالمضمون القضوي؟

وكيف يكون الابستمي شرط إمكان لهما؟

لكن الأخطر هو أن تفضيل البرهاني على البياني والعرفاني يعني قولا صريحا بالوثنين الواقع (موضوع البرهان (والعقل) الذات الفاعلة للبرهان (.

وكلا الوثنين خارج اللعبة محيطين بها ؛ البياني والعرفاني لم يصلا إليهما؛ والبرهاني هو الذي وصل إليهما ؛ فيكون علمه مطابقة بين العقل والمعقول .

وهذه الرؤية للعلم والمعلوم بوصف المعرفة البرهانية؛ هي المطابقة بين العقل والواقع (وثني الحداثيين العرب) هي التصور البدائي لنظرية المعرفة.

ولهذه العلة, كانت ملاحظتي التي أخرجت الجابري عن طوره في مناقشة رسالتي كما يشهد من حضر؛ هي قاب سلم الوثنية بمنطق الحداثة وخاصة ما بعدها .

فأولا؛ البرهاني بمعناه القديم والوسيط لا وجود له . والبديل هو المتناسق

منطقيا. فالبرهان هو ما يستمد من مقدمات ذاتية لموضوع موجود بالفعل .

أما النتيجة المتناسقة في العلم الحديث، فهي ما يطابق فرضية في نسق رمزي يعد نموذجا تفسيريا يقبل التطبيق على موضوع فعلي دون مطابقة مطلقة.

ولنفرض جدلا وجود البرهان، فينبغي أن يكون دون العرفاني لأنه شرطه في الفلسفة القديمة: فالديانوزيس) النظر) مشروط بالنيوزيس) الحدس العقلي (. والعرفاني دون البياني ؛ إذ العارف يقرأ رموزا ويؤولها ليتجاوزها، وإذن فشرطه البياني . فيكون أرقى الأشكال لأنه شرطها جميعا : المنطق الأرسطي .

والمدخل الأهم بعد المنعرج اللساني ؛ هو ما جعل الفوكلدية تصبح ذات معنى -وهنا يأتي دور الألعاب اللسانية بمعناها عند فتجنشتاين : الرمز يبدع المرموز.

وهذا يقتضي أن تصبح اللسانيات مقدمة على المنطقيات والأشكال الرمزية,، ومقدمة على الأنظمة المعرفية. فيكون البيان مقدما على العرفان وعلى البرهان.

وبذلك يتبين أن فقدان التاريخية وفقدان علاقات عناصر الثالوث وطابعها الجيتوي وتراتب التعقيد يجعل اللسان الأول وبعده العرفان والبرهان الأدنى.

لم أفعل إلا هذه الملاحظة التي أغضبت المرحوم، ولم أطل في تحليل العلل لأنها كانت هامشا في جزء الرسالة الأساسي ؛ وليست في جزئها التكميلي .

فهي وردت في منزلة الكلي في الفلسفة وليس في إصلاح العقل . لكن إصلاح العقل اعتمد على بيان تجاوز ابن تيمية وابن خلدون للفلسفة القديمة والوسطية.

فلأن الرسالة التكميلية كانت استكمالا للملاحظة؛ لأن أساس إصلاح العقل كان بيان دور الرمز والطابع الاسمي للموضوع العلمي طبيعيا كان أو تاريخيا .

وفيها كلام على الوسيميات (سيميوتكس)علما رئيسا بديلا من الميتافيزيقا: العلوم كلها من جنس علم القانون هي تشريع من إبداع العقل لموجودات فرضية .

فالاسمية تعني أنه لا يوجد وراء النظريات العلمية إلا أسماء فرضية ما أصبح مرئيا من الوجود المجهول أو الذي يتجلى متدرجا تدرج العبارة الرمزية.

الفصل العاشر والأخير

قدمت لكلامي على الجابري بلمحة في فكر فوكو وشروط استعماله؛ تلاها نقد فكره بالقياس إلى عدم استيفاء شروط هذا الاستعمال .

وأعلم أن الرد قد يكون: كل كلامك يسقط بمجرد إثبات أن الرجل لم يدع استعمال منهج فوكو.

لكن دعواه ودعوى تلاميذه بأنه يستعمل الابستمولوجيا ؛ تثبت رغم فساد الدعويين؛ أن أصحابهما يقصدون الابستمي لا الابستمولوجيا . فهذه لا

تدرس فكر حضارة بصورة عامة؛ بل هي تدرس الفنون العلمية فنا فنا . أو على أقصى تقدير عند تعميمها ؛ فهي لا تتجاوز فروع مجموعة من العلوم من طبيعة واحدة: مثل فنون الرياضيات أو أنواع علم الطبيعة أو علم الإنسان إلخ... أما التراث ككل ؛ فهذا من مجال الأبستمي فلسفيا على الأقل في الفكر الحديث وما بعده: والقصد علم ظهور الرؤية وتغيرها .

لذلك فلا معنى للاعتراض على مدخلنا في معنى الابستمي واستناد الجابري إليها .

وهذا الاعتراض من باب أولى ؛ لا يصح على كلامنا في عمل ناصر حامد أبي زيد . لأن استعماله للفكر الماركسي صريح؛ والنص الذي سنقدمه لبيان الطابع الكاريكاتوري لدرسه التراث كاف وزيادة لإقناع القارئ . ولهذه العلة سألجأ مرة أخرى لتمهيد تجليلي لما يقل عنه ناصر حامد أبو زيد من الفكر الماركسي ؛ حتى لو سامحنا بصحته في الحالة التي يدرسها . وكما أشرت ؛ فإني سأورد بعد ذلك نصا كتبته سنة 2004 في الجلي في التفسير بكوالالمبور وقد نشر الجلي بعد عودتي إلى تونس.

إذا فصلنا الوصف الماركسي لدور العامل المادي في التاريخ عن تعليله بفلسفة مادية كان الماركسية كثير من المشتركات مع فيما يوجد في التراث المرجعي للحضارة الإسلامية حول محركات التاريخ الإنساني وكذلك وبل الفهم السائد لهذا التراث عند الكتاب المتحررين من الكاريكاتور. فالتنافس والتنازع والتزاحم والتمائع بين البشر في كل المجتمعات البشرية مداره شروط الاستعمار الأرض (وهو مادي بالأساس أي اقتصادي) .

والفرق الوحيد حينها يتعلق بما يهمله الفكر الماركسي الاختزالي . فالتراث المرجعي الإسلامي لا يقتصر على هذا الوجه ؛ بل هو يعتبره أحد وجهي محركات السلوك الإنساني . ومن ثم فإغفال الوجه الثاني ؛ أي شروط الاستخلاف فيها ؛ هو الذي يجعل التفسير الماركسي عديم الجدوى التفسيرية وناقصا من منظورها . وهو أمر أصبح الآن مشروحا منه قبل أن يراجع الماركسيون الكبار أصول تفسيرهم للتاريخ..

ومشكل الماركسية مع الإسلام خاصة؛ ومع أي فهم لدور الروحي والرمزي في التاريخ عامة؛ يأتي من ظن رده هذا العامل إلى ما تعتبره إيديولوجيا تخفي الحقيقة التي هي التفسير المادي للتاريخ بدلا من أن تكون أحد مقومات تفسيره؛ لأنها أحد مقومات بنائه وفاعلياته المؤثرة في صيرورته . هذا من حيث الجوهر؛ وهو كما سنرى مناقض لأسس الثورة التي تدعو إليها الماركسية والتي ينبغي الاعتراف بأنها دعوة خلقية وحقوقية؛ منطلقها تصور مثالي لحقيقة الإنسان المتعالي على مجرد حاجاته المادية. وهذا من ثوابت الماركسية حتى بعد مرحلة فكر ماركس الشاب . لأن الدافع إلى الثورة بمعناها الماركسي ؛ هي تمكين الإنسان من حقوقه وأهمها أن يكون إنسانا حرا وكريما .

والشرق الثاني مع المرجعية الإسلامية التي نجعل فكرنا متقدما على الثورة الماركسية منذ نزول القرآن؛ يتمثل في المنهجية الماركسية النظرية والعملية: الجدل والصراع. فالمنهج المستعار من الهيجلية أعني الجدل يمثل الخلاف النظري الجوهري بين تفسيرها للتاريخ. الصراع لتحقيق القيم يمثل الخلاف العملي الجوهري. والرؤية القرآنية ترفض الخيارين. فالتفسير القرآني

النظري والعملي يأخذ بعين الاعتبار كل مقومات البنى الاجتماعية والسياسية فيرفض المقابلات الزوجية التي تؤدي إلى القول بالجدل والصراع ويعوضها بنظرة بنيوية تتجاوز التناقضات الظاهرة إلى ما يبين أن الحصيلة هي دائما حصيلة التفاعل البنيوي متعدد العناصر بمنطق غير جدلي بل تكاملي تكامل المقومات المتعددة للكائنات الجماعية المتعالية على عناصرها . وقد خصصت عدة بحوث لبيان وهاء الكلية الجدلية لتفاعل الأشياء البنيوي في الطبيعة وفي التاريخ وليس هنا محل العودة إليها. المهم أن المنهج الجدلي لتحليل الظاهرات التاريخية وتفسيرها (العامل الابستمولوجي) والعامل المضموني) العامل الانطولوجي) يمثلان عائقين أساسيين في الماركسية ذاتها على الأقل في شكلها الأول وخاصة في فكر الكاريكاتور التحديثي الذي لم يتجاوزه والذي يقول بالصراع الطبقي وقد مال الكثير من كاريكاتور التأصيل إلى القول ما يماثله ويسمونه التدافع الذي بينت في مواضع كثيرة أنه لا أصل له في القرآن الكريم . وكلاهما تجاوزهما الفكر الغربي الذي يدعون تمثيله بما فيه الفكر الماركسي .

لم يعد أحد -حتى من بين الماركسيين -يقول بحصر الفاعلية فيما يسمونه البنية التحتية. فالفاعلية الأفعل بل الاقتصاد المتطور هي العلوم المبدعة للتطبيقات العملية. وهي من البنية الفوقية وليست من البنية التحتية. والطبقة الأكثر فاعلية في الاقتصاد ليست العمال إلا في الاقتصاد المتخلف -والآلات يمكن أن تعوضهم - بل العلماء والمهندسون والإداريون الذين ينظمون البحث العلمي وتطبيقاته وإدارة المشروعات الاقتصادية: وهؤلاء جميعا لا يمكن أن تعوضهم الآلة حتى وإن استعملوها لمساعدتهم في

تسريع عملهم الآلي . أما ما عداه من التصور والإبداع فهو حكر عليهم بالجوهر.

وهذا هو ما أريد أن أبدأ به. فأصحاب الكاريكاتور من الحداثيين العرب لم يروا من الماركسية إلا شكلها البدائي ولم يتابعوا تطورها الذي انتهى في الأخير إلى الاعتراف بالعالم الروحي والخلقي حتى وإن لم ينسبه إلى نظرية دينية بسبب ضم الدين إلى ما يسميه إيديولوجيا؛ وبسبب عدم التمييز بين الدين وتحريفه الذي هو حتى في منظور الإسلام أفيون الشعب عندما يحرف الدين تحريفا ينتج عن حلف بين الاستبداد الروحي) الكنيسة) والاستبداد السياسي (الحكم بالحق الإلهي ((وهو بين في آل عمران) .

لكن الأهم من ذلك كله هو أن الماركسية تتبين في الحقيقة - إذا عالجنا أعماقها الفلسفية وبينا تناقضات التفسير المادي والغائية الروحية - فهمناها فهما يليق بمن يريد أن يؤسس عليها نقده للتراث. هذه الماركسية لم تبعد كثيرا عن الهيجلية رغم كاريكاتور المقولة القائلة بأن "ما وجد عالم هيجل مقلوبا " على رأسه أرجعه ماشيا على رجليه . ذلك أن دور العاملين الرئيسيين في فلسفته لا يعود لبنية سفلى مادية؛ بل إلى مفهومين هما أساس الفكر الماركسي حتى بعد فترة شباب ماركس وهما مفهومان هيجليان بالجوهر: - الأول هو مفهوم الوعي (حتى لو نسبناه إلى الطبقة بخلاف نسبة هيجل له إلى روح الشعب) . فالوعي بالوضع يؤدي دور العلة الفاعلية في التغيير بالاصطلاح الأرسطي . فمن دونه لا يكون للتغير المادي أثر في التغير البنيوي للمراحل الاجتماعية في فلسفة ماركس التاريخية. - الثاني هو مفهوم غايات الإنسان من حيث التحرر والحقوق وهي نفس الغايات

الهيجلية لأنها تؤدي دور العلة الغائية بالاصطلاح الأرسطي كذلك . فمن دون طلب هذه الغايات لا معنى لطلب التغيير في التاريخ الإنساني الذي يختلف عن التغير في الظاهرات الطبيعية التي ليس فيها وعي ولا غائية متقدمة عليه . والجمع بين العلتين الفاعلية والغائية في نظرية الثورة الاجتماعية التي هي التغير النهائي الذي سيحرر الإنسانية من الصراع الطبقي ؛ هما سر الثورة الاجتماعية في نظريات ماركس وكلاهما هيجليان بالجوهر حتى وإن لم يقالا بالمصطلح الهيجلي . وهما في الحقيقة مفهومان دينيان لأن فلسفة التاريخ الهيجلية هي بدورها دينية) التاريخ عنده ثيوديسيا أي بيان العدل الإلهي (أو على الأقل خلقيان دون أساس عقدي ديني وليسا ماديين: 1-فالوعي بالظلم والعدوان في الحقوق المادية والمنزلة الخلقية هو العلة الفاعلية لسعي الإنسان نحو تحصيل حقوقه بالقلب واللسان واليد إن لزم الأمر. وهذا من أهم مبادئ الفاعليات التاريخية في النقد القرآني للتجارب الروحية والسياسية السابقة. 2-والغايات التي هي عين حقيقة الإنسان هي المحرك الغائي قبل الدين . لأن الوعي بالظلم والعدوان ممتنع لو لم يكن الإنسان ذا غايات يكون وعيه بها في نسبة طردية مع حرمانه منها . وهذا أيضا من أهم مبادئ الفاعليات التاريخية في فلسفة القرآن التاريخية . وعند النظر في هذين المفهومين ؛ يسقط الفهم الساذج للواقع وللعقل وفلسفة التاريخ التي لا تميز بين محركات الأحداث والأحداث: فالأحداث التاريخية في صيرورة أبدية؛ لكن محركاتها مثلها مثل قوانين الطبيعة سنن ثابتة هي بالأساس هذه العلة الفاعلية والعلة الغائية اللتين هما جوهر كيان الإنسان الثابت . فلا يمكن تصور فلسفة التاريخ لا

تستند إلى نظرية فلسفية في حقيقة الإنسان بوصفه متعاليا على العلية الطبيعية التي تستثني دور الوعي بالوضع ودور الغايات الإنسانية تغييره.

وهنا أيضا نجد شيئا من الهيجلية لأن هيجل لا يعني بأن العقل واقع والواقع عقل الواقع والعقل الساذجين ؛ بل هذان المعنيان العميقان اللذان هما حقيقة الإنسان المتعالية على ظاهر حقيقته : فالعقل والواقع هما هذه العلة الفاعلة والعلة الغائية التي تكون في البداية الإنسان في ذاته وفي الغاية الإنسان لذاته عندما يصبح جوهره عين وعيه بشروط قيامه الذاتي وقد تحقق في قيامه الموضوعي فيتطابق الذاتي والموضوعي وذلك هو معنى التطابق بين الواقع والعقل غير الساذجين بخلاف تعريف كاريكاتور التحديث لدى حداثيي العرب الذين ضربنا منهم مثالين لعلهما أفضل من فيهم : الجابري وأبو زيد .

وسأختم كلامي على كاريكاتور التحديث وكذلك على التراث في عشرين فصلا بفصل اسمه "طاغوت الأصولية العلمانية" نظير "طاغوت الأصولية الدينية" أي الكاريكاتورين . وهو من التفسير الفلسفي أو الجلي في التفسير الذي كتبته سنة 2004 في كوالالمبور وصدر بعد عودتي إلى تونس عن دار المتوسطية للنشر . ومثالنا عن كاريكاتور التحديث يستعمل وثني النخب العربية الواقع والعقل بمعناهما الساذج : ناصر حامد أبو زيد .

إن القضية الفلسفية النظرية التي يمكن أن نحدد بالانطلاق منها الخلل الذي يطرأ على سلطتي الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة)! هي مسألة حدود المعرفة الإنسانية وطبيعتها الاجتهادية التي يؤدي إغفالها إلى تكون الطاغوت الرمزي في

' ويناظرهما سلطتا الفعل من صورة العمران (الحكم) ومن مادته (الاقتصاد) وبخصان السلطة الفعلية والانتاج المادي. فما يعنينا في هذا البحث هو السطلة الرمزية أي التربية والثقافة أو الانتاج الرمزي في نقد التراث الذي ساد لدى كاريكاتور التحديث وطبيعة علاقته بهذا البعد الثاني

مجالي التربية والثقافة على أمد الرمزي في عمران إنساني بق . وهذه القضية هي قضية الاجتهاد بمعناه القرآني من حيث هو بديل من المعرفة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسد وظيفة النخب الرمزية. وسنعود إلى المسألة الملازمة لكل المحاولة من بدايتها إلى نهايتها . إنها مسألة قانون التأويل الذي وضعه الغزالي وأطلقه الرازي وتمكن من تجاوزه الفيلسوفان المؤسسان لإصلاح فكر المسلمين النظري (ابن تيمية) لجعل العمل يعود فيصبح ممكنا" عند المسلمين أعني الجهاد الحقيقي ولإصلاح فكرهم العملي) ابن خلدون) لجعل النظر يعود فيصبح ممكنا" عند المسلمين أعني الاجتهاد الحقيقي: وإذن فالمشكل هو الاجتهاد والجهاد كيف يفسدهما طغيان النخب؟

يعتبر مثالنا أحد الرموز الناطقين باسم مدرسة التأويل العقلاني للمرجعيات الإسلامية (إنه ناصر حامد أبو زيد نضر كلامه في التراث الكاريكاتوري) مثالا لبيان سوء الفهم المسيطر على المفكرين الذين يفسدون النهضة ببعديها التحديثي والتأصيلي (ردا من الثاني على الأول) فضلا عن إسقاط بعض الخصائص في المواقف الحديثة على المدارس القديمة. فكلا الحزبين يقول بهذه النظرية إما إيجابا) العلمانيون (أو سلبا (الدينيون (. يقول أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل:

(نص نصر حامد أبي زيد)"والمنظور الذي نفترضه هنا هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية جوانبها المتعددة من خلال جدلية بين عناصر ثلاثة هي العناصر المكونة لمضمون هذه الفلسفة . ومضمونها : العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه

3 كيف يكون إصلاح النظر شرطا في العمل؟ العلاج التيمي اعتمد على فرضيتين أولاهما دينية والثانية وفلسفية. فأما الدينية فهي اعتبار الشريعة تابعة للعقيدة لتبعية العمل للنظر. وأما الفلسفية في اعتبار ما بعد التاريخ أو الفلسفة العملية تابعة لما بعد الطبيعة أو الفلسفة النظرية لنفس التبعية الموضوعية. ولما كان تشخيصه للأزمة التي تمر بها الأمة هي بنسبة المرض إلى الجبرية في الفكرين الفلسفي الكلامي والصوفي الفقهي فإنه قد رأى أن العلاج يقتضي تحرير الإرادة الإنسانية بدحض الفلسفة والكلام والتصوف والفقه التي آلت كلها إلى القول بالجبرية. وإذن فإصلاح الفلسفة النظرية والعقيدة يؤديان في علاجه إلى إصلاح الفلسفة العملية والشريعة.

كيف يكون إصلاح العمل شرطا في النظر؟ العلاج الخلدوني اعتمد على فرضيتين مقابلتين تمام المقابلة للتشخيص التيمي رغم أن المشكل الذي يتصدى له هو نفس المشكل. فعنده أن العقيدة والفلسفة النظرية يتبعان الشريعة والفلسفة العملية أي إن التربية والسياسة هما اللتان تكونان الإنسان على الخنوع والاستسلام للأقدار وفقدان معاني الإنسانية. لذلك فينبغي إصلاح السياسة والتربية أي الفلسفة العملية والشريعة لكي يصبح الإنسان قادرا على الاعتقاد الصحيح والفكر الصحيح فضلا عن الشجاعة الخلقية وطلب الفضائل الذي هو غير ممكن في رأيه إذا ربي الإنسان أو عاش في

نظام يزيل معاني الإنسانية.

الفلسفة وتطورت . والعنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعات الحديث . وأما العنصر الثالث فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين بكل ما تعنيه كلمة تراث من شمول وتنوع ودون توقف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة. والأساسي في هذه العناصر هو العنصر الأول (-الواقع التاريخي والاجتماعي) وإن قامت العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة على التفاعل المستمر" . ومما يؤكد هذه القضية أن القرآن قد نزل مستجيبا لحاجات الواقع وحركته المنظورة خلال فترة زادت على العشرين عاما"".

* لن نسأل عن الكلمة السحرية للتفاعل. فهذا أمر يبدو عند هذا المفكر أمرا مفهوما ولا يحتاج إلى تحليل. سنكتفي بما هو أبسط لنسأل: إذا كانت العناصر الثلاثة هي على التفاعل المستمر فكيف تبقى ثلاثة؟ هل العلة هي أن الكاتب يميز بين جوهرين ثابتين ثم علاقة التفاعل بينهما فتكون بذلك العناصر ثلاثة؟ لكن ماذا لو اعتبرنا الحدين اللذين بينهما التفاعل هما بدورهما كائنين غير ثابتين فلعليما هما بدورهما تفاعلان لعناصر أخرى إلى غير غاية. وللمساعدة فلنسلم بأن العناصر المتفاعلة ثابتة ولنسأل: أليس التفاعل مشاركة بين المتفاعلين فهل نميز بين فعل س في ص وفعل ص في س أم نعتبرهما شيئا واحدا ذا اتجاهين؟ إذا ميزنا فبم نميز؟ وإذا لم نميز فلم لا نميز؟ وفي حالة عدم التمييز ألا تكون الفاعلية في التراث ككل

خاضعة لقاعدة مجموعة أقسام المجموعة فتكون 2 (الواقع والفكر) قوة ثلاثة (إما الفكر يفعل في ذاته أو في غيره أو الواقع يفعل في ذاته أو في غيره أو كلاهما يفعل بالتوازي دون تفاعل أو بالتفاعل أو لا واحد منهما يفعل كأن يجمد كل شيء وهو أمر ممكن وكل هذه الحالات تحصل بحسب الظاهرة التي نريد فهمها بهذا المنهج) وإذا ميزنا اتجاهي التفاعل ألا تصبح 2 قوة 6؟ فكيف سينحصر الأمر خاصة والتفاعل هو بدوره يتفاعل إلى غير غاية؟ أم هل إن هذا ليس من العقل الذي يقول به صاحب التأويل العقلي؟ 5 ناصر حامد أبو زيد فلسفة التأويل ص.34. واختيارنا لنص من أعمال ناصر حامد أبي زيد لا يعني أننا نقبل بمحاكمة الفقهاء له وموقفهم من لوكه كما فعلت المؤسسة الدينية في مصر. فهذا العلاج تعد واضح على حقه في الاجتهاد فضلا عن كونه قد جعل الرجل ضحية فصيره نجما دون أن يكون أهلا لأن يعتد بفكره لو كان بين علماء الدين من رد عليه ببيان خوائه العلمي فيما يدعيه من العلوم الحديثة. رد المؤسسة الدينية لم يكن ذا علاقة بالمسألة المعرفية بل هو صراع مصلحي بين النخب في لحظة معينة من لحظات المؤسسات النخبوية في الحديثة. ما يعنينا من الكلام في المسألة هو فهم الأزمات التي يعاني منها الفكر الإسلامي والعلاج الفقهي القاصر لهذه الأزمات فضلا عن كونه خروجا عن دور الفقه الذي هو تنظيم للأفعال وليس للأفكار وخاصة للأفكار في مستوى البحث العلمي المختص الذي ليس له تأثير مباشر على الرأي العام الجمهوري (لأن الأفكار تصبح أفعالا عندما يريد أصحابها الانتقال من البحث العلمي إلى التأثير الجمهوري) لم يكن علاجا موفقا: فكيف يستنتج الفقهاء من آراء

حامد أبي زيد أنه كافر وأنه ينبغي أن تطلق منه زوجته؟ هل صار التكفير حكما فقهيا من دون أن يسبق بإعلان المكفر أنه لم يعد يشهد الشهادة التي بإثباتها يدخل الإسلام وبنفيها يخرج منه؟ وإذا نفاها فقد خرج من الإسلام ولم يعد خاضعا لحكم الفقه الإسلامي بل يصبح كما ورد في آية المرتدين مرجئا إذ قد يثوب إلى رشده فيعود إلى حظيرة الإسلام أو يبقى على ردته فيحاسبه ربه بصريح نص الآية 217 من البقرة. لذلك فإني اعتقد أن محنته لا علاقة لها بالمسألة الفكرية التي أناقش رأيه فيها دون سواها معتبرا الأمر الآخر ثمرة الصراع بين الأصوليتين اللتين أفسدتا الفكر العربي الإسلامي.

لن نركز على عدم الوعي باستحالة المهمة" التي يريد القيام بها ولا بالعلامتين الدالتين على أن ما يسمى بالتأويل العقلاني هو في الحقيقة الفهم الماركسي اللاعقلاني للعلم عامة ولعلم التاريخ الإنساني خاصة أعني تقديم ما يسميه الواقع مبدأ وجوديا" والتثليث الجدلي مبدأ منهجيا" . ولن نهتم كذلك بالحجة المستمدة من صلة القرآن بحاجات الواقع طيلة ما يقرب من عقدين وما يترتب على ذلك من تاريخانية" ولا بالمكونات التي تجدد هذا المنظور التثليثي" . فهذه جميعا أمور ندرجها في تعليقات الهوامش لأنها قد تحول دون

« لا أحد سليم العقل يمكن أن يتصور كل هذه الأمور قابلة لأن يحيط بها عقل إنساني فيعالجها علاجا يزعم له أدنى قدر من العلمية. وإذا كنا قد أدركنا منذ أمد طويل أوهام العلم الميتافيزيقي الكلي لعالم الطبيعة فكيف لم يدرك هؤلاء بعد أن الاستحالة أكبر بخصوص عالم التاريخ الذي يقتضي حل عضلات الطبيعة بالإضافة إلى معضلاته حتى لو قبلنا بما يراه

العقلانيون بأنه لا وجود لما وراء هذين العالمين؟ وكان يمكن أن يقبل مثل هذا المشروع من شخص متواضع يريد أن يدلي برأي تحكمي حول تصوره لعلاقة هذه الأمور بعضها بالبعض بمجرد بادئ الرأي أما أن يزعم أن ذلك عمل يمكنه من الحكم في قضايا الوجود والدين والزعم بأنه يقدم معرفة ذات دلالة فإن ذلك إن لم يكن من السذاجة أو من الغفلة فهو من اللامبالاة بعقول المخاطبين. ولهذه العلة فإن المرء يحق له أن يزعم أن المتعاقل من المفكرين العرب أكثر تعصبا وأقل فهما لمعنى العقل من كل المتعصبين من الحزب المقابل رغم أن الحزبين كلاهما مجانب للصواب بسبب الابتعاد عن معاني القرآن الكريم في مفهوم المعرفة الاجتهادية. " تقديم الواقع مبدأ وجوديا للتفسير علام يدل؟ إنه يدل على عدم إدراك امتناع ذلك وعلى الواقعية الغفلة التي تتصور الوجود شفافا بحيث يستطيع العقل الوصول إليه من غير وساطة الرموز الفاصلة بيننا وبينه دائما. ومما يعجب له المرء أن هذا الكلام يأتي ممن يزعمون الموقف التأويلي: فمن المفروض أن يكون أصحاب هذا الموقف أكثر فهما من غيرهم لدلالة التأويل وما تقتضيه من دور للرمز متقدم على ما يسمونه واقعا. * التثليث الجدلي مبدأ منهجيا وفيه من السذاجة المنطقية فضلا عن المعرفية القدر الكبير. فهبنا سلمنا بأن الأمر يتعلق بعلاقة بين الفكر والواقع فلم هي إذن في اتجاه واحد؟ أليست علاقة ثنائية تقبل الاتجاهين؟ وبأي معنى يعتبر فعل الواقع في الفكر وينمى فعل الفكر في الواقع؟ ثم لم يعتبران أمرا واحدا إذا قبلنا بأن الوجه الثاني لم يهمل؟ ثم أين نضع الاعتقاد بفاعلية الواقع أو بفاعلية الفكر أعني الموقف التفضيلي لأحد العاملين على الآخر في

الفاعلية؟ هل هو من الواقع أم من الفكر أم ماذا؟

* استدلالا بالنص نفسه حجة على نفسه. هذه الحجة تعود إلى القول بأسباب النزول والتلازم بين القرآن كحديث والأسباب كأحداث. أليس هذا الوهم من جنس من يظن أن النظرية في العلم مثلا لها صلة بالأمثلة التي يضربها الأستاذ لتلاميذه في التدريس ليفهمهم النظرية أوالتي تنطبق عليها النظرية في الاستدلال التجريبي على فاعلية النظرية التفسيرية؟

0 ما المكونات؟ ولم حصرت في ثلاثة؟ حصرها في ثلاثة لأنه تثليثي أولا ولأن ذلك من شروط العلاج الجدلي. وهذا طبعا من التحكم. ذلك أن المعادلة الأصح حتى بمنطق هذا المتفلسف بغير علم تقتضي أن نميز بين واقع النصين المرجعيين وواقع التفاسير وواقع الفلسفة اليونانية وواقع الحصيلة من تفاعلاتها إن صح قوله. فكيف يعتبر هذه الأصناف المختلفة من الواقع واقعا واحدا؟ وكيف يعتبر النصين والتفاسير من نفس الطبيعة؟ ثم كيف له أن يأخذ الفلسفة اليونانية وكأنها لا واقع لها تكون في صلتها به قد كانت في ما يزعمه من صلة للقرآن والسنة بواقعهما؟ فكان من المفروض بمنطقه أن يتكلم على ثلاثة أصناف من الواقع لأنه تكلم على ثلاثة أصناف من النصوص تسليما بأن هذه النصوص لها وحدة ما. وكان من المفروض ألا يتصور العلاقة بين النص وواقعه علاقة ذات اتجاه واحد: فمثلما أن للواقع فعلا في النص فللنص فعل في الواقع ومثلما أن النصوص تتفاعل فإن الواقعات تتفاعل فيكون النص القرآني مثلا متفاعل مع الحديث والحديث مع النص القرآني والتفسير معهما وهما معه والسيرة مع التفسير والتفسير مع السيرة إلخ..ونفس الأمر بين الأحداث التي يدور

حولها القرآن والحديث لأن الحدث يفعل في الحدث وينفعل به بصرف النظر عن توسط الحديث وبتوسطه فنكون أمام شبكة من العلاقات لا حصر لها. فكيف استطاع هذا العبقري أن يفك هذا التشاجن بحيث استطاع أن يضع فلسفة في التأويل تعود في حقيقتها إلى فكرة سطحية هي قانون التأويل القديم: إذا تعارض العقل والنقل يقدم الأول ويؤول الثاني في ضوئه دون حصر للعقل ما هو ولا للنقل ما هو ولا خاصة لكيفية الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن في عملية التأويل مع افتراض العلم

القارئ والنفاذ إلى الخيط الرئيسي الذي تصدر عنه في هذا الفكر العجول . ما يعنينا بالأساس هو نظرية التأويل التي يعتمدها المؤلف من حيث صلتها بالقانون التقليدي الذي انتهى الفكر المعتزلي والفكر الأشعري إلى شيء من الإجماع عليه؛ إذا تعارض العقل والنقل أجمعت المدرستان بضرورة تقديم العقل وتأويل النقل .

عندما قال علماء الكلام تقليدا للفلاسفة إن التعارض بين النقل والعقل إذا حصل فينبغي تأويل النقل بمقتضى ما توصل إليه العقل -دون أن يدركوا جيد الإدراك أن الموقف الفلسفي كان نتيجة حتمية لاعتبارهم الخطاب الديني مثالات عامية مما يتصورونه حقائق فلسفية مطلقة أي إن الدين عندهم مجرد إيديولوجيا شعبية بلغتنا الحديثة -كانوا يفترضون أمورا مقبولة عصرهم " . لكن ما افترضوه لم يعد مقبولا عصرنا اللهم إلا إذا كان المزعوم من عقلانيي العرب يعيشون قبل المرحلة النقدية وما بعدها من الفكر الفلسفي الحديث حتى لا أتكلم على ثورة ابن تيمية وابن خلدون لأن ذلك قد لا يصدقه أحد من الحداثيين الذين معرفتهم بتاريخ فكرنا وبتاريخ

الفكر الغربي لا تتجاوز المقدار الذي يقنع به أصحاب التقريب الجمهوري . فقد كان الفلاسفة يعتقدون أمرين لم يعد أحد يصدق بهما إلا إذا كان جاهلا بالفكرين الفلسفي والديني الحديثين:

الأول هو أن للعقل القدرة على إدراك حقائق الأشياء بإطلاق ومن ثم فالعلم الذي في الذهن ليس فيه من مخالفة لموضوعه في العين إلا بسبب الخطأ الإنساني الذي يمكن تجاوزه ومن ثم معرفة حقائق الأشياء كما هي في ذاتها فلا يبقى لمفهوم الغيب معنى ويصبح أصحاب

الذي يحقق ذلك مستقلا عن كل هذه المؤثرات بحيث يمكن من تحرير سواه منها. ولسنا نعقد الأمر إلا لأننا بأخذ كلام أبي زيد مأخذ الجد. لكنه في الحقيقة لا يحتكم إلى الواقع كما يزعم بل هو يحتكم إلى نظرية في الواقع هي الفلسفة الماركسية نظرية تغنيه عن الكلام في تعدد الواقعات التي أشرنا إليها لأنها جميعا تعود إلى العملية الكيماوية السحرية الماركسية في العلاقة بين البنيتين التحتية (الواقع) والفوقية (النص). وهو لا يسأل عن الآليات التأويلية الناقلة من الواقعات المتعددة إلى دلالاتها لأنه يكتفي بآلية الانعكاس الماركسية الفجة. لكننا حاولنا بيان آليات القرآن في علاجه موضوعاته لما أشرنا إلى أسلوب التعبير بكونه ما بعد السرد الروائي وأسلوب الاستدلال بكونه ما بعد الطرد النظري منذ بداية المحاولة.

!! عندما كانت نظرية المعرفة الساذجة تقول بالتطابق بين العلم والمعلوم لتوهم الوجود مشف للعقل والعقل نفاذ إلى أسراره وهو في الحقيقة حتى من دون الاعتقاد في الغيب من الأوهام لأنه لا شيء يثبت أن الوجود يقبل الرد إلى إدراكنا له. والمعلوم أن ابن خلدون يرفض ذلك ويؤسس

عليه نفي علمية الكلام والميتافيزيقا دون أن يعتبر ذلك قادحا في علمية المعارف العلمية التي لا تشترط المطابقة بل المناسبة للغرض منها في فهم ما ندركه من الوجود وفي التعامل معه بما يسد حاجات الإنسان.

هذا الرأي قادرين على الكلام في شيء كلاما وثوقيا هو عين الفكر الديني المتخلف الذي نهى عنه القرآن وهم يتصورون أنفسهم ثائرين عليه .

والثاني هو أن السبيل إلى ذلك هي الانطلاق من حقائق أولية هي جوهر العقل أو مبادئه التي تطابق قوانين الوجود في ذاته إن الغيرية الوجودية لم تكن واردة عندهم ومن ثم فالحقائق الأولية -ومنها مبادئ العقل -ليست مجرد مواضعات إنسانية لبناء الأنساق المعرفية التي هي مجرد أدوات للتعامل مع اللامتناهي المجهول بالطبع في الظاهرات التي تتلقاها حواسنا .

وهذان الأساسان صارا بعد الثورة النقدية وخاصة بعد الثورة على محاولات إصلاح الفلسفة النقدية لترميم حلولها أصبحا معتبرين عند كل الفلاسفة والعلماء مجرد حكمين مسبقين لم يعد أحد يقبل بهما حقائق مطلقة حتى وإن كان لا أحد يشك في أنهما صالحان للعمل الفكري بعد التسليم بأنهما مواضعات تصورية لبناء الأنساق المعرفية والتعامل مع "خليط الظاهرات المتدفقة على الفكر" والمجهولة بالطبع . وقد كان المعتزلي والأشعري على حد سواء يقولان بهذا القانون لهاتين العلتين"! اللتين لو صحتا لكان بقاؤهما على الإيمان عديم المعنى ؛ لو قبلنا بهذين لاستغنينا عن الدين السوي الذي جاء لتحريرنا مما يستندان

'* والمعلوم أن الفرقتين تستندان إلى أساس منعدم عند المزعوم عقلانيا من مفكرينا: فهم كانوا يؤمنون بأن القرآن وحي. ولذلك فلا يحق لأحد من

مفكري العرب الحاليين أن يزعم الانتساب إلى أي من الفرقتين. فمهما كان المعتزلي مغاليا فهو لم يزعم أن القرآن من تأليف محمد لأن القول بخلقه لا يعني أن خالقه ليس هو الله. وفي الحقيقة فإن الخلاف بين الخلق والقدم في القرآن خلاف لفظي. ذلك أن القرآن من حيث هو فعل الكلام الإلهي صفة فعلية فلا يكون مخلوقا ككل الصفات التي هي عند المعتزلي اعتبارية ومن ثم فالكلام ذاتي لله إذ لا أحد من المعتزلة قال إن الله أبكم وأقصى ما يمكن أن يفعلوه هو رد الكلام إلى النطق ومن ثم إلى العلم وهم في ذلك لايكادون يختلفون حتى عن الحنابلة إذ إن أهم حجج ابن حنبل في المحنة كان الآيات الدالة على قدم العلم لا على قدم الكلام. ومن حيث هو مفعول الكلام أي الكلمات التي تنتج عن فعل الكلام فلا بد أن يكون مخلوقا مثل كل الكائنات الأخرى التي يصفها القرآن أيضا بكونها كلماته. ومن ثم فكل المشكل علته الخلط بين فعل الكلام ومفعوله. إذا ميزنا بين الأمرين وكلاهما تفيده مفردة كلام زال المشكل ولم يبق إلا الخلاف اللفظي: والعلة أن المصدر في العربية يفيد الأمرين الفعل والمفعول. وحتى لو سلمنا بكونه مخلوقا دون هذا التمييز الذي غاب عن أذهانهم غير المدركة للطائف المعاني فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه تاريخي خاصة في عصر المعتزلة: إذ حتى الفلسفة فضلا عن الكلام كانت تعتبر عالم ما فوق القمر أزليا وأبديا أي قديما فيكون القرآن رغم كونه مخلوقا من هذا الجنس. كل الكلام الحالي عما كان يعنيه المعتزلة بالمخلوقية لا معنى له وهو إسقاط لمعاني حديثة لم تدر بخلد أي معتزلي: كل ما كان يعنيه المعتزلة هو اعتبار القدم خاصية إلهية لا يشاركه فيها

أحد وهو من إفراط التنزيه الذي صار تعطيلا ومن ثم فهو يقابل تمام المقابلة ما يعنيه المحدثون

إليه من وهم أعني العقيدة الفاسدة التي تؤله الإنسان فتطلق علمه وعمله أو بعبارة ابن خلدون تحصر الوجود في الإدراك .

وقد اكتشف الفكر الغربي الحديث بعد النقد وهاء الحجتين بفضل الثورة النقدية وما بعدها . وهذا الاكتشاف متأخر بالقياس إلى ما حصل في الفكر النقدي الإسلامي منذ القرن الثامن | الرابع عشر. فقد كان الفكر العربي الإسلامي أدرك وهاء ذلك كله منذ القرن نقد الفلاسفة العلمية) ابن خلدون (ولم ينتظر لا النقد الكنطي ولا ما بعده . وكلاهما كان يحلل فلاسفة القرآن في نقد التحريف الوجودي وثمرتيه المعرفية والقيمية حتى وإن ظلت محاولتهما في شكلها الجنيني لعدم تطويرها واستثمارها. فعند ابن خلدون كل أوهام الميتافيزيقا العملية والنظرية علتها حصر الوجود في الإدراك أو اعتبار الإنسان مقياس كل شيء . وعند ابن تيمية مفهوم الحقائق الأولية مفهوم وهمي لأن مقدمات العلوم نسبية مرتبة: فهي نسبية ذاتها أو نسبية للذات العارفة وهي نسبية لما يراد البرهان عليه من القضايا في التعليم 6::ة:71:60 أو لا يراد علاجه من المشاكل ::6 7:01:16 أو للإبداع النظري الذي يبدع موضوعات تصورية أو تقديرات ذهنية فيجمع بين الجنسين السابقين في الأذهان قبل الأعيان ويسمى محصولات "أ دونه .

وتلك هي مطالب العلم القديم في شكله الأسمى معرفيا أعني في العلم الرياضي الذي يتعامل مع موضوعات فرضية تؤدي دور العلوم الأدوات في

عالم الموجودات الفعلية. والأمر لم يتغيري العلم الحديث من حيث المطالب بل هو أضاف إليها تنسيب هذه التمييزات فردها جميعا إلى النوع الأخير إذ حتى النظريات فإنها ليست إلا تحصيل الكائنات الذهنية التي لها انطباق على النظريات والبناءات التصورية في المشاكل الرياضية مع الانتقال من غفلة ظنها حقائق إلى الوعي بكونها مبدعات إنسانية لعلاج ذريعي لا يتجاوز الفاعلية النظرية والتقنية إما لمسائل نظرية في القول العلمي ذاته من حيث صورته (وكلها راجعة إلى قضايا

'* للتدقيق حول هذه المطالب الثلاثة في العلم القديم راجع أبو يعرب المرزوقي الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية الدار التونسية للنشر تونس .1985 45. وما بعدها.

المنطق الصوري: شروط التثايق العلمي التي هي ذات دائمة في التطور والتدرج) أو لسائل نظرية في علاقة القول العلمي بموضوعاته أي من حيث صلته بمادته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق المتعالي : شروط المطابقة العامية التي هي دائمة التطور والتدرج (.

وطلب هذين النوعين من الشروط هو المحرك الأساسي للمعرفة الإنسانية. وكلاهما يقتضي نوعي المراجعة المدبرة والمقبلة. فبالمراجعة المدبرة يعاد النظر في الأسس لتحقيق التناسق بين النظريات . وبالمراجعة المقبلة يعاد النظر في المناهج لتحقيق أكبر قدر ممكن من المطابقة مع الموضوع. ولعل الجامع بين هذين النوعين من العلاج هو جوهر الفكر الرياضي المجرد والمطبق . وحتى لو سلمنا بأن الوجود الفعلي موضوع الميتافيزيقا أسمى وجوديا من الوجود التصوري موضع الرياضيات فإن علم الميتافيزيقا دون

علم الرياضيات صرامة منطقية ودقة علمية ومن ثم فينبغي أن تكون الميتافيزيقا دون الرياضيات ادعاء للوثوقية: لأن ما يتوقف عنده الرياضي في المجال المعرفي حدا لا يمكن أن يتجاوزه الميتافيزيقي إلا إذا اعتبر أمانيه حقائق .

لذلك فابن خلدون وابن تيمية ينفيان كل إمكانية لتجاوز العقل الإنساني المعرفة المؤيدة بالتجربة بما في ذلك علم الرياضي بشرط أن نفهم أن القصد بالتجربة ليست التجربة الحاصلة بل التجربة الممكنة"': والتجريب هنا ليس بالضرورة تجريب المواد الطبيعية بل هو تجريب على المواد الرياضية المجردة أو ما يمكن أن يسمى بالتجريب العقلي الذي هو خير التجريب المعملي . والمعلوم أنه ليس عند الإنسان تجربة تشمل كل التراث ليعلم كيف يصنع أو كيف يقع تبادل التأثر والتأثير بينه وبين الواقع وأيهما الظرف وأيهما المظروف على تشعبهما وتشاجنهما وكيف يتعين الفكر في صلته بهما على تشعبه المضاعف بسبب ذاته وبسبب كونه عندهم انعكاسا لما يسمونه الواقع .

'* والتمييز بين التجربة الحاصلة والتجربة الممكنة من المبادئ الأساسية في كل مناقشات ابن تيمية للرازي. وأكثر النصوص صراحة ووضوحا في هذا المضمار وردت في "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" "ردا على كتاب تأسيس التقديس للرازي (طبع المرة الأولى ناقصا في مطبعة الحكومة بالرياض في جزأين سنة 1979 ولم يعد طبعه كاملا إلا سنة 2006)

لكن حتى لو سلمنا من بكل خرافات الحداثيين العرب تصوراتهم المتخلفة

للعالم وللتاريخ من حيث دور العلاقة بين الرمزي وغير الرمزي (ما يسمونه الواقع) فيه فهل يمكن أن يفسر لنا المؤولون "قواعد العبور"" من ظاهر موضوع التأويل إلى باطن حقيقته؟ لا بد أن لهم علما بالحقائق غنيا عن التأويل يمكن بالعودة إليه أن نؤول ما عداه: وتلك هي العقبة التي يقف عندها حمار شيوخ التأويل جميعا . فلا بد للماركسي من علم تاريخ واجتماع لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن الوعي الطبقي . ولا بد للفرويدي من علم نفس وتأويل لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن اللاوعي . وكلا الشرطين ليس لهما عليه دليل فضلا عن كون الدليل نفسه لن يكون بمنأى عن مثل هذا الاعتراض .

ولنأخذ أوضح مثال لمفهوم التأويل في دلالته العلمية حتى نفهم هذه الإشكالية لأن تأويل النصوص مهما حاولنا رده إلى ممارسة علمية يبقى الغالب عليه الذوق الأدبي ومن ثم التحكم التأويلي بلغة حجة الإسلام بل فضائح الباطنية حتى وإن لم يخل التأويل الأدبي من محددات منطقية ولسانية ونفسية واجتماعية قابلة للعلاج شبه العلمي فلا يكون أفضل مجال لبيان مصداقية المؤولين . لذلك فسنختار مثالنا من المجال الذي وضع أول نظرية في تأويل الأعراض الأقرب إلى العلم لقابليته لشرطي المعرفة العلمية أعني التجريب (تجريب العلاقة بين منظومات الأعراض والمرض المدلول عليه بها (والإحصاء) إحصاء الحالات التي يصدق فيها التوقع التأويلي للعلاقة بين منظومة الأعراض والمرض المدلول عليه بها (: في التشخيص الطبي المجهز بتحليل الأعراض في المخابر فضلا عن فراسة الأطباء

5 اختار كلمة "عبور" عن قصد لأن التأويل بالمعنى المستعمل في محاولات الحداثيين تقيسه على تأويل الأحلام في علم النفس. وذلك ما يسمى في القرآن تعبيرا للرؤى والأحلام. وهم يفترضون أساسا لهذا القياس بسبب تصورهم القرآن منتوجا مخياليا من جنس الأحلام والأساطير التي تحتاج إلى تعبير آليات العبور فيها هو نظرية اللاوعي الإنساني. ومن تناقضات هذه التصورات أنهم يظنون هذا الرد حلا كافيا لفهم ظاهرة الوحي. فهبنا سلمنا لهم تسامحا جدليا أن الوحي من إبداع الخيال: فهل لهم تفسير علمي للإبداع عامة فضلا عن الإبداع في النصوص الدينية؟ إذا كنا لا نستطيع تفسير أي إبداع مهما كان ضئيلا في أي مجال من مجالات الإبداع الرمزي علميا كان أو فنيا أو شعريا أو روحيا فأي فائدة من هذا الكلام الذي يتصورونه جوابا عن مغلقات الوجود وهو في الحقيقة حل وهمي يحتاج إليه المتذرعون فيما لا يفقهون.

والمعلوم أن تأويل أعراض المرض عند الأطباء هو العلم الأول لمفهوم السيميولوجيا العلمية التي تقبل الاحتكام إلى التجربة تجربة الفرضيات التأويلية الناقلة من الأعراض إلى تصنيف الأمراض بمقتضاها لتحديد عللها فعلاجها . فهل يوجد حقا علم يمكن الطبيب من استنتاج علمي دقيق يبرر التعصب لما يسمى بالتأويل العقلاني استنتاج للمرض من تأويل بسيط ومباشر للأعراض التي يلاحظها على المريض في جل الحالات أو حتى في أغلبها فضلا عن توهم إمكان ذلك لها كلها؟ هل يوجد ما يجعل العقلاني يتكلم بكل وثوقية على معرفة تمكن صاحبها من زعم الحسم في مسائل الوجود والدين؟ ما الذي يجعل الأطباء يحتاجون إلى الكثير من

التحاليل وإلى لجان من الأطباء تقرأ نتائجها وتشخص المريض وتاريخه وتاريخ أسرته إلخ .. .وتتعاون في تأويل الأعراض لتحديد المرض دون جزم بالتحديد اليقيني إلا في الحالات البسيطة والنادرة؟ وكم من طبيب متعنت أو متسرع في التأويل فوت على نفسه شروط الفهم هذا إن لم يقتل المريض بأدوية تغطي ما يعاني منه المريض تفقده الحصانة؟

فسواء انطلقنا من أعراض المرض إلى تأويلاتها أو من أنظمة تأويل الأمراض إلى أعيان تطبيقاتها فإننا لا نملك طريقا ملكية نسلكها واثقين من الوصول إلى الغاية فتحدد المرض بصورة يقينية من تأويل الأعراض أو نعدد معاني الأعراض بصورة يقينية من تعليل النظرية التأويلية إلا بالتدرج البطيء علما وأن تعقيد بدن الإنسان يعد أمرا بسيطا بالمقارنة مع فهم الوجود التاريخي والروحي للإنسانية . ولعل الأمر في التأويل الطبي مناظر من حيث الصعوبة والتعقيد لعملية التحقق من الفرضيات العامية في كل العلوم التجريبية. لذلك فالتأويل بهذا المعنى يقاس على بناء النظريات العلمية فيها. فمن الظاهرات الطبيعية التي هي أعراض في "أمور مجهولة الطبيعة' تأويلها هو القانون إلى القانون الذي يؤولها نكتفي بالفرض والترجيح . ومن القانون إلى الظاهرات نكتفي بالتشاكل بين حدود العبارة الرمزية عن القانون الفرضي وما نعتبره مقوما من عناصر هذه الأمور المجهولة أو العوامل التي نتصورها ذات فاعلية فيها: أي إن كل ظاهرة نجد مشاكلة بين ما نتصوره مقوماتها وبين الرموز التي تتألف منها عبارة القانون نعتبرها عينا من الأمور المجهولة التي

يصح عليها ذلك القانون . ولذلك كانت صفة القانون الأساسية من حيث

هو رمز دال أنه رمز متشاكل ببنية عناصره الموضوعة مع المرموز ببنية عناصره المفروضة عمتستدجد:7.

لكن ذلك كله اجتهادات لا يحق لصاحبها أن يزعم لها أكثر مما يزعم لعبارة القانون العلمي من تفسير مؤقت للظاهرة الموضوع وللتشخيص الطبي للمرض . فقد نكتشف أن ما تصورناه عاملا مؤثرا ليس هو كذلك سواء في المرض الذي نطاب تشخيصه أو الظاهرة التي نطاب قانونها ولا أحد يزعم أن ما عنده من معطيات كاف للحسم في مثل هذه الأمور بالوثوقية التي تجدها عند عقلانيينا المزعومين . وإذا كان ذلك كذلك في هذه الأمور البسيطة فكيف به في أسرار الوجود الإنساني أو الكوني أعني فيما تهتم به الأديان والفلسفات من قضايا كلية تغص معاني الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؟ العقلانية ليست هي إذن الموقف الذي يقول بالعقل دون تحديد بل هي بالذات الموقف الذي يقول بالعلم الاجتهادي أعني العقل الذي يعرف حدوده:؛ إنه المعرفة التي تعلم حدودها فلا تؤله الإنسان بإطلاق عقله ومن ثم فهي تؤمن بأن وراء الشاهد غيبا مجهولا لا يدركه الإنسان بعلمه وعمله فيسلم وجهه لرب الغيب والشهادة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشراف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

22 صفحة

فح ذا مرا ' قشاءء ونحد ريحي

قدمت لكلامي على الجابري بلمحة في فكر فوكو وشروط استعماله؛ تلاها نقد فكره بالقياس إلى عدم استيفاء شروط هذا الاستعمال .

وأعلم أن الرد قد يكون: كل كلامك يسقط بمجرد اثبات أن الرجل لم يدع استعمال منهج فوكو.

لكن دعواه ودعوى تلاميذه بأنه يستعمل الابستمولوجيا ؛ تثبت رغم فساد الدعويين؛ أن أصحابهما يقصدون الابستمي لا الابستمولوجيا . فهذه لا تدرس فكر حضارة بصورة عامة؛ بل هي تدرس الفنون العلمية فنا فنا . أو على أقصى تقدير عند تعميمها ؛ فهي لا تتجاوز فروع مجموعة من العلوم من طبيعة واحدة: مثل فنون الرياضيات أو أنواع علم الطبيعة أو علم الإنسان إلخ... أما التراث ككل ؛ فهذا من مجال الأبستمي فلسفيا على الأقل في الفكر الحديث وما بعده: والقصد علم ظهور الرؤية وتغيرها .

لذلك فلا معنى للاعتراض على مدخلنا في معنى الابستمي واستناد الجابري إليها .

وهذا الاعتراض من باب أولى ؛ لا يصح على كلامنا في عمل ناصر حامد أبي زيد . لأن استعماله للفكر الماركسي صريح؛ والنص الذي سنقدمه لبيان الطابع الكاريكاتوري لدرسه التراث كاف وزيادة لإقناع القارئ . ولهذه العلة سألجأ مرة أخرى لتمهيد تحليلي لما يفيد عنه ناصر حامد أبو زيد من الفكر الماركسي ؛ حتى لو سامنا بصحته في الحالة التي يدرسها . وكما أشرت ؛ فإني سأورد بعد ذلك نصا كتبته سنة 2004 في الملتقى في التفسير به بكوالالمبور وقد نشر الملتقى بعد عودتي إلى تونس.

إذا فصلنا الوصف الماركسي لدور العامل المادي في التاريخ عن تعليله بفلسفة مادية كان في الماركسية كثير من المشتركات مع ما يوجد في التراث المرجعي للحضارة الإسلامية حول محركات التاريخ الإنساني وكذلك وفي الفهم السائد لهذا التراث عند الكتاب المتحررين من الكاريكاتور. فالتنافس والتنازع والتزاحم والتمانع بين البشرية كل المجتمعات البشرية مداره شروط الاستعمار الأرض (وهو مادي بالأساس أي اقتصادي) .

والفرق الوحيد حينها يتعلق بما يهمله الفكر الماركسي الاختزالي . فالتراث المرجعي الإسلامي لا يقتصر على هذا الوجه ؛ بل هو يعتبره أحد وجهي محركات السلوك الإنساني . ومن ثم فإغفال الوجه الثاني ؛ أي شروط الاستخلاف فيها ؛ هو الذي يجعل التفسير الماركسي عديم الجدوى التفسيرية وناقصا من منظورها . وهو أمر أصبح الآن مفروغا منه قبل أن يراجع الماركسيون الكبار أصول تفسيرهم للتاريخ..

ومشكل الماركسية مع الإسلام خاصة؛ ومع أي فهم لدور الروحي والرمزي في التاريخ عامة؛ يأتي من ظن رده هذا العامل إلى ما تعتبره إيديولوجيا تخفي الحقيقة التي هي التفسير المادي للتاريخ بدلا من أن تكون أحد مقومات تفسيره؛ لأنها أحد مقومات كيانه وفاعلياته المؤثرة في صيرورته . هذا من حيث الجوهر؛ وهو كما سنرى مناقض لأسس الثورة التي تدعو إليها الماركسية والتي ينبغي الاعتراف بأنها دعوة خلقية وحقوقية؛ منطلقها تصور مثالي لحقيقة الإنسان المتعالي على مجرد حاجاته المادية. وهذا من ثوابت الماركسية حتى بعد مرحلة فكر ماركس الشاب

. لأن الدافع إلى الثورة بمعناها الماركسي ؛ هي تمكين الإنسان من حقوقه وأهمها أن يكون إنسانا حرا وكريما .

والفرق الثاني مع المرجعية الإسلامية التي نجعل فكرنا متقدما على الثورة الماركسية منذ نزول القرآن؛ يتمثل في المنهجية الماركسية النظرية والعملية: الجدل والصراع . فالمنهج المستعار من الهيجلية أعني الجدل يمثل الخلاف النظري الجوهري بين تفسيرها للتاريخ. الصراع لتحقيق القيم يمثل الخلاف العملي الجوهري. والرؤية القرآنية ترفض الخيارين. فالتفسير القرآني النظري والعملي يأخذ بعين الاعتبار كل مقومات البنى الاجتماعية والسياسية فيرفض المقابلات الزوجية التي تؤدي إلى القول بالجدل والصراع

ويعوضها بنظرة بنيوية تتجاوز التناقضات الظاهرة إلى ما يبين أن الحصيلة هي دائما حصيلة التفاعل البنيوي متعدد العناصر بمنطق غير جدلي بل تكاملي تكامل المقومات المتعددة للكائنات الجماعية المتعالية على عناصرها .

وقد خصصت عدة بحوث لبيان وهاء النظرة الجدلية لتفاعل الأشياء البنيوي في الطبيعة وفي التاريخ وليس هنا محل العودة إليها. المهم أن المنهج الجدلي لتحليل الظاهرات التاريخية وتفسيرها (العامل الابستمولوجي) والعامل المضموني) العامل الانطولوجي) يمثلان عائقين أساسيين في الماركسية ذاتها على الأقل في شكلها الأول وخاصة في فكر الكاريكاتور التحديثي الذي لم يتجاوزه والذي يقول بالصراع الطبقي وقد مال الكثير من كاريكاتور التأصيل إلى القول بما يماثله ويسمونه التدافع الذي بينت في مواضع كثيرة أنه لا أصل له في القرآن الكريم . وكلاهما

تجاوزهما الفكر الغربي الذي يدعون تمثيله بما فيه الفكر الماركسي .

لم يعد أحد -حتى من بين الماركسيين-يقول بحصر الفاعلية فيما يسمونه البنية التحتية . فالفاعلية الأفعل في الاقتصاد المتطور هي العلوم المبدعة للتطبيقات العملية. وهي من البنية الفوقية وليست من البنية التحتية. والطبقة الأكثر فاعلية في الاقتصاد ليست العمال إلا في الاقتصاد المتخلف -والآلات يمكن أن تعوضهم - بل العلماء والمهندسون والإداريون الذين ينظمون البحث العلمي وتطبيقاته وإدارة المشروعات الاقتصادية: وهؤلاء جميعا لا يمكن أن تعوضهم الآلة حتى وإن استعملوها لمساعدتهم أو لتسريع عملهم الآلي . أما ما عداه من التصور والإبداع فهو حكر عليهم بالجوهر.

وهذا هو ما أريد أن أبدأ به. فأصحاب الكاريكاتور من الحداثيين العرب لم يروا من الماركسية إلا شكلها البدائي ولم يتابعوا تطورها الذي انتهى في الأخير إلى الاعتراف بالعالم الروحي والخلقي حتى وإن لم ينسبه إلى نظرية دينية بسبب ضم الدين إلى ما يسميه إيديولوجيا؛ وبسبب عدم التمييز بين الدين وتحريفه الذي هو حتى في منظور الإسلام أفيون الشعب عندما يحرف الدين تعريفا ينتج عن حلف بين الاستبداد الروحي (الكنيسة) والاستبداد السياسي (الحكم بالحق الإلهي ((وهو بين في آل عمران (.

لكن الأهم من ذلك كله هو أن الماركسية تتبين لنا الحقيقة - إذا عللنا أعماقها الفلسفية وبينا تناقضات التفسير المادي والغائية الروحية - فهمناها فهما يليق بمن يريد أن يؤسس عليها نقده للتراث. هذه الماركسية لم تبعد كثيرا عن الهيجلية رغم كاريكاتور المقولة القائلة بأن ماركس وجد عالم

هيجل مقلوبا يمشي على رأسه فأرجعه ماشيا على رجليه . ذلك أن دور العاملين الرئيسيين في فلسفته لا يعود لبنية سفلى مادية؛ بل إلى مفهومين هما أساس الفكر الماركسي حتى بعد فترة شباب ماركس وهما مفهومان هيجليان بالجوهر: - الأول هو مفهوم الوعي (حتى لو نسبناه إلى الطبقة بخلاف نسبة هيجل له إلى روح الشعب) . فالوعي بالوضع يؤدي دور العلة الفاعلية في التغيير بالاصطلاح الأرسطي . فمن دونه لا يكون للتغير المادي أثر في التغير البنيوي للمراحل الاجتماعية في فلسفة ماركس التاريخية. - الثاني هو مفهوم غايات الإنسان من حيث التحرر والحقوق وهي نفس الغايات الهيجلية لأنها تؤدي دور العلة الغائية بالاصطلاح الأرسطي كذلك . فمن دون طلب هذه الغايات لا معنى لطاب التغيير في التاريخ الإنساني الذي يختلف عن التغير في الظاهرات الطبيعية التي ليس فيها وعي ولا غائية متقدمة عليه . والجمع بين العلتين الفاعلية والغائية في نظرية الثورة الاجتماعية التي هي التغير النهائي الذي سيحرر الإنسانية من الصراع الطبقي ؛ هما سر الثورة الاجتماعية في نظريات ماركس وكلاهما هيجليان بالجوهر حتى وإن لم يقالا بالمصطلح الهيجلي . وهما في الحقيقة مفهومان دينيان لأن فلسفة التاريخ الهيجلية هي بدورها دينية) التاريخ عنده ثيوديسيا أي بيان العدل الإلهي (أو على الأقل خلقيان دون أساس عقدي ديني وليسا ماديين: 1-فالوعي بالظلم والعدوان على الحقوق المادية والمنزلة الخلقية هو العلة الفاعلية لسعي الإنسان نحو تحصيل حقوقه بالقلب واللسان واليد إن لزم الأمر. وهذا من أهم مبادئ الفاعليات التاريخية في النقد القرآني للتجارب الروحية والسياسية السابقة.

2-والغايات التي هي عين حقيقة الإنسان هي المحرك الغائي في الدين. لأن الوعي بالظلم والعدوان ممتنع لو لم يكن الإنسان ذا غايات يكون وعيه بها في نسبة طردية مع حرمانه منها . وهذا أيضا من أهم مبادئ الفاعليات التاريخية في فلسفة القرآن التاريخية.

وعند النظر في هذين المفهومين؛ يسقط الفهم الساذج للواقع وللعقل وفلسفة التاريخ التي لا تميز بين محركات الأحداث والأحداث: فالأحداث التاريخية في صيرورة أبدية؛ لكن محركاتها مثلها مثل قوانين الطبيعة سنن ثابتة هي بالأساس هذه العلة الفاعلية والعلة الغائية اللتين هما جوهر كيان الإنسان الثابت . فلا يمكن تصور فلسفة التاريخ لا تستند إلى نظرية فلسفية في حقيقة الإنسان بوصفه متعاليا على العلية الطبيعية التي تستثني دور الوعي بالوضع ودور الغايات الإنسانية في تغييره.

وهنا أيضا نجد شيئا من الهيجلية لأن هيجل لا يعني بأن العقل واقع والواقع عقل الواقع والعقل الساذجين ؛ بل هذان المعنيان العميقان اللذان هما حقيقة الإنسان المتعالية على ظاهر حقيقته : فالعقل والواقع هما هذه العلة الفاعلة والعلة الغائية التي تكون في البداية الإنسان في ذاته وفي الغاية الإنسان لذاته عندما يصبح جوهره عين وعيه بشروط قيامه الذاتي وقد تحقق في قيامه الموضوعي فيتطابق الذاتي والموضوعي وذلك هو معنى التطابق بين الواقع والعقل غير الساذجين بخلاف تعريف كاريكاتور التحديث لدى حداثيي العرب الذين ضربنا منهم مثالين لعلهما أفضل من فيهم : الجابري وأبي زيد .

وسأختم كلامي على كاريكاتور التحديث وكذلك على التراث في عشرين

فصلا بفصل اسمه "طاغوت الأصولية العلمانية" نظير "طاغوت الأصولية الدينية" أي الكاريكاتورين . وهو من التفسير الفلسفي أو الملتقى في التفسير الذي كتبته سنة 2004 في كوالالمبور وصدر بعد عودتي إلى تونس عن دار المتوسطية للنشر . ومثالنا عن كاريكاتور التحديث يستعمل وثني النخب العربية الواقع والعقل بمعناهما الساذج: ناصر حامد أبو زيد .

إن القضية الفلسفية النظرية التي يمكن أن نحدد بالانطلاق منها الخلل الذي يطرأ على سلطتي الرمز من صورة العمران (التربية) ومن مادته (الثقافة)! هي مسألة حدود المعرفة الإنسانية وطبيعتها الاجتهادية التي يؤدي إغفالها إلى تكون الطاغوت الرمزي في مجالي التربية والثقافة أعني في المقوم الرمزي لكل عمران إنساني سوي . وهذه القضية هي قضية الاجتهاد بمعناه القرآني من حيث هو بديل من المعرفة الميتافيزيقية المطلقة التي تفسد وظيفة النخب الرمزية. وسنعود إلى المسألة الملازمة لكل المحاولة من بدايتها إلى نهايتها . إنها مسألة قانون التأويل الذي وضعه الغزالي وأطلقه الرازي وتمكن من تجاوزه الفيلسوفان المؤسسان لإصلاح فكر المسلمين النظري) ابن تيمية) لجعل العمل يعود فيصبح ممكنا" عند المسلمين أعني الجهاد الحقيقي ولإصلاح فكرهم العملي (ابن خلدون) لجعل النظر يعود فيصبح ممكنا" عند المسلمين أعني الاجتهاد الحقيقي: وإذن فالمشكل هو الاجتهاد والجهاد كيف يفسدهما طغيان النخب؟

يعتبر مثالنا أحد الرموز الناطقين باسم مدرسة التأويل العقلاني للمرجعيات الإسلامية (إنه ناصر حامد أبو زيد نضر كلامه في التراث الكاريكاتوري) مثالا لبيان سوء الفهم المسيطر على المفكرين الذين يفسدون النهضة ببعديها

التحديثي والتأصيلي (ردا من الثاني على الأول (فضلا عن إسقاط بعض الخصائص في المواقف الحديثة على المدارس

' ويناظرهما سلطتا الفعل من صورة العمران (الحكم) ومن مادته (الاقتصاد) ويخصان السلطة الفعلية والانتاج المادي. فما يعنينا في هذا البحث هو السلطة الرمزية أي التربية والثقافة أو الانتاج الرمزي في نقد التراث الذي ساد لدى كاريكاتور التحديث وطبيعة علاقته بهذا البعد الثاني 3 كيف يكون إصلاح النظر شرطا في العمل؟ العلاج التيمي اعتمد على فرضيتين أولاهما دينية والثانية وفلسفية. فأما الدينية فهي اعتبار الشريعة تابعة للعقيدة لتبعية العمل للنظر. وأما الفلسفية في اعتبار ما بعد التاريخ أو الفلسفة العملية تابعة لما بعد الطبيعة أو الفلسفة النظرية لنفس التبعية الموضوعية. ولما كان تشخيصه للأزمة التي تمر بها الأمة هي بنسبة المرض إلى الجبرية في الفكرين الفلسفي الكلامي والصوفي الفقهي فإنه قد رأى أن العلاج يقتضي تحرير الإرادة الإنسانية بدحض الفلسفة والكلام والتصوف والفقه التي آلت كلها إلى القول بالجبرية. وإذن فإصلاح الفلسفة النظرية والعقيدة يؤديان في علاجه إلى إصلاح الفلسفة العملية والشريعة.

كيف يكون إصلاح العمل شرطا في النظر؟ العلاج الخلدوني اعتمد على فرضيتين مقابلتين تمام المقابلة للتشخيص التيمي رغم أن المشكل الذي يتصدى له هو نفس المشكل. فعنده أن العقيدة والفلسفة النظرية يتبعان الشريعة والفلسفة العملية أي إن التربية والسياسة هما اللتان تكونان الإنسان على الخنوع والاستسلام للأقدار وفقدان معاني الإنسانية. لذلك فينبغي إصلاح السياسة والتربية أي الفلسفة العملية والشريعة لكي يصبح الإنسان

قادرا على الاعتقاد الصحيح والفكر الصحيح فضلا عن الشجاعة الخلقية وطلب الفضائل الذي هو غير ممكن في رأيه إذا ربي الإنسان أو عاش في نظام يزيل معاني الإنسانية.

القديمة. فكلا الحزبين يقول بهذه النظرية إما إيجابا) العلمانيون (أو سلبا (الدينيون (. يقول أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل:

([نص ناصر حامد ابي زيد)"والمنظور الذي نفترضه هنا هو النظر إلى الفلسفة الإسلامية جوانبها المتعددة من خلال جدلية بين عناصر ثلاثة هي العناصر المكونة لمضمون هذه الفلسفة. ومضمونها : العنصر الأول هو الواقع التاريخي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه الفلسفة وتطورت . والعنصر الثاني هو دور النص الديني بالمعنى الواسع الذي يشمل القرآن والأحاديث النبوية ونعني بالنص هنا التراث التفسيري في حركته المتطورة لا مجرد ما هو مكتوب بين دفتي المصحف وفي مجموعات الحديث . وأما العنصر الثالث فهو التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين بكل ما تعنيه كلمة تراث من شمول وتنوع ودون توقف عند حدود الفلسفة اليونانية في عصورها المختلفة. والأساسي في هذه العناصر هو العنصر الأول (-الواقع التاريخي والاجتماعي) وإن قامت العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة على التفاعل المستمر" . ومما يؤكد هذه القضية أن القرآن قد نزل مستجيبا لحاجات الواقع وحركته المنظورة خلال فترة زادت على العشرين عاما"".

* لن نسأل عن الكلمة السحرية للتفاعل. فهذا أمر يبدو عند هذا المفكر أمرا مفهوما ولا يحتاج إلى تحليل. سنكتفي بما هو أبسط لنسأل: إذا كانت العناصر الثلاثة هي على التفاعل المستمر فكيف تبقى ثلاثة؟ هل العلة هي

أن الكاتب يميز بين جوهرين ثابتين ثم علاقة التفاعل بيتهما فتكون بذلك العناصر ثلاثة؟ لكن ماذا لو اعتبرنا الحدين اللذين بينهما التفاعل هما بدورهما كائنين غير ثابتين فلعلهما هما بدورهما تفاعلان لعناصر أخرى إلى غير غاية. وللمساعدة فلنسلم بأن العناصر المتفاعلة ثابتة ولنسأل: أليس التفاعل مشاركة بين المتفاعلين فهل نميز بين فعل س في ص وفعل ص في س أم نعتبرهما شيئا واحدا ذا اتجاهين؟ إذا ميزنا فبم نميز؟ وإذا لم نميز فلم لا نميز؟ وفي حالة عدم التمييز ألا تكون الفاعلية في التراث ككل خاضعة لقاعدة مجموعة أقسام المجموعة فتكون 2 (الواقع والفكر) قوة ثلاثة (إما الفكر يفعل في ذاته أو في غيره أو الواقع يفعل في ذاته أو في غيره أو كلاهما يفعل بالتوازي دون تفاعل أو بالتفاعل أو لا واحد منهما يفعل كأن يجمد كل شيء وهو أمر ممكن وكل هذه الحالات تحصل بحسب الظاهرة التي نريد فهمها بهذا المنهج) وإذا ميزنا اتجاهي التفاعل ألا تصبح 2 قوة 6؟ فكيف سينحصر الأمر خاصة والتفاعل هو بدوره يتفاعل إلى غير غاية؟ أم هل إن هذا ليس من العقل الذي يقول به صاحب التأويل العقلي؟

5 ناصر حامد أبو زيد فلسفة التأويل ص.34. واختيارنا لنص من أعمال ناصر حامد أبي زيد لا يعني أننا نقبل بمحاكمة الفقهاء له وموقفهم من سلوكه كما فعلت المؤسسة الدينية في مصر. فهذا العلاج تعد واضح على حقه في الاجتهاد فضلا عن كونه قد جعل الرجل ضحية فصيره نجما دون أن يكون أهلا لأن يعتد بفكره لو كان بين علماء الدين من رد عليه ببيان خوائه العلمي فيما يدعيه من العلوم الحديثة. رد المؤسسة الدينية لم

يكن ذا علاقة بالمسألة المعرفية بل هو صراع مصلحي بين النخب في لحظة معينة من لحظات المؤسسات النخبوية في الحديثة. ما يعنينا من الكلام في المسألة هو فهم الأزمات التي يعاني منها الفكر الإسلامي والعلاج الفقهي القاصر لهذه الأزمات فضلا عن كونه خروجا عن دور الفقه الذي هو تنظيم للأفعال وليس للأفكار وخاصة للأفكار في مستوى البحث العلمي المختص الذي ليس له تأثير مباشر على الرأي العام الجمهوري (لأن الأفكار تصبح أفعالا عندما يريد أصحابها الانتقال من البحث العلمي إلى التأثير الجمهوري) لم يكن علاجا موفقا: فكيف يستنتج الفقهاء من

لن نركز على عدم الوعي باستحالة المهمة" التي يريد القيام بها ولا بالعلامتين الدالتين على أن ما يسمى بالتأويل العقلاني هو في الحقيقة الفهم الماركسي اللاعقلاني للعلم عامة ولعلم التاريخ الإنساني خاصة أعني تقديم ما يسميه الواقع مبدأ وجوديا" والتثليث الجدلي مبدأ منهجيا" . ولن نهتم كذلك بالحجة المستمدة من صلة القرآن بحاجات الواقع طيلة ما يقرب من عقدين وما يترتب على ذلك من تاريخانية" ولا بالمكونات التي تجدد هذا المنظور التثليثي" . فهذه جميعا أمور ندرجها في تعليقات الهوامش لأنها قد تحول دون

آراء حامد أبي زيد أنه كافر وأنه ينبغي أن تطلق منه زوجته؟ هل صار التكفير حكما فقهيا من دون أن يسبق بإعلان المكفر أنه لم يعد يشيد الشهادة التي بإثباتها يدخل الإسلام وبنفها يخرج منه؟ وإذا نفاها فقد خرج من الإسلام ولم يعد خاضعا لحكم الفقه الإسلامي بل يصبح كما ورد في آية المرتدين مرجئا إذ قد يثوب إلى رشده فيعود إلى حظيرة الإسلام أو

يبقى على ردته فيحاسبه ربه بصريح نص الآية 217 من البقرة. لذلك فإني اعتقد أن محنته لا علاقة لها بالمسألة الفكرية التي أناقش رأيه فيها دون سواها معتبرا الأمر الآخر ثمرة الصراع بين الأصوليتين اللتين أفسدتا الفكر العربي الإسلامي.

؟ لا أحد سليم العقل يمكن أن يتصور كل هذه الأمور قابلة لأن يحيط بها عقل إنساني فيعالجها علاجا يزعم له أدنى قدر من العلمية. وإذا كنا قد أدركنا منذ أمد طويل أوهام العلم الميتافيزيقي الكلي لعالم الطبيعة فكيف لم يدرك هؤلاء بعد أن الاستحالة أكبر بخصوص عالم التاريخ الذي يقتضي حل معضلات الطبيعة بالإضافة إلى معضلاته حتى لو قبلنا بما يراه العقلانيون بأنه لا وجود لما وراء هذين العالمين؟ وكان يمكن أن يقبل مثل هذا المشروع من شخص متواضع يريد أن يدلي برأي تحكمي حول تصوره لعلاقة هذه الأمور بعضها بالبعض بمجرد بادئ الرأي أما أن يزعم أن ذلك عمل يمكنه من الحكم في قضايا الوجود والدين والزعم بأنه يقدم معرفة ذات دلالة فإن ذلك إن لم يكن من السذاجة أو من الغفلة فهو من اللامبالاة بعقول المخاطبين. ولهذه العلة فإن المرء يحق له أن يزعم أن المتعاقل من المفكرين العرب أكثر تعصبا وأقل فهما لمعنى العقل من كل المتعصبين من الحزب المقابل رغم أن الحزبين كلاهما مجانب للصواب بسبب الابتعاد عن معاني القرآن الكريم في مفهوم المعرفة الاجتهادية. " تقديم الواقع مبدأ وجوديا للتفسير علام يدل؟ إنه يدل على عدم إدراك امتناع ذلك وعلى الواقعية الغفلة التي تتصور الوجود شفافا بحيث يستطيع العقل الوصول إليه من غير وساطة الرموز الفاصلة بيننا وبينه دائما. ومما

يعجب له المرء أن هذا الكلام يأتي ممن يزعمون الموقف التأويلي: فمن المفروض أن يكون أصحاب هذا الموقف أكثر فهما من غيرهم لدلالة التأويل وما تقتضيه من دور للرمز متقدم على ما يسمونه واقعا. * التثليث الجدلي مبدأ منهجيا وفيه من السذاجة المنطقية فضلا عن المعرفية القدر الكبير. فهبنا سلمنا بأن الأمر يتعلق بعلاقة بين الفكر والواقع فلم هي إذن في اتجاه واحد؟ أليست علاقة ثنائية تقبل الاتجاهين؟ وبأي معنى يعتبر فعل الواقع في الفكر وينفى فعل الفكر في الواقع؟ ثم لم يعتبران أمرا واحدا إذا قبلنا بأن الوجه الثاني لم يهمل؟ ثم أين نضع الاعتقاد بفاعلية الواقع أو بفاعلية الفكر أعني الموقف التفضيلي لأحد العاملين على الآخر في الفاعلية؟ هل هو من الواقع أم من الفكر أم ماذا؟

؟ استدلالا بالنص نفسه حجة على نفسه. هذه الحجة تعود إلى القول بأسباب النزول والتلازم بين القرآن كحديث والأسباب كأحداث. أليس هذا الوهم من جنس من يظن أن النظرية في العلم مثلا لها صلة بالأمثلة التي يضربها الأستاذ لتلاميذه في التدريس ليفهمهم النظرية أوالتي تنطبق عليها النظرية في الاستدلال التجريبي على فاعلية النظرية التفسيرية؟

0 ما المكونات؟ ولم حصرت في ثلاثة؟ حصرها في ثلاثة لأنه تثليثي أولا ولأن ذلك من شروط العلاج الجدلي. وهذا طبعا من التحكم. ذلك أن المعادلة الأصح حتى بمنطق هذا المتفلسف بغير علم تقتضي أن نميز بين واقع النصين المرجعيين وواقع التفاسير وواقع الفلسفة اليونانية وواقع الحصيلة من تفاعلاتها إن صح قوله. فكيف يعتبر هذه الأصناف المختلفة من الواقع واقعا واحدا؟ وكيف يعتبر النصين والتفاسير من نفس الطبيعة؟

ثم كيف له أن يأخذ الفلسفة اليونانية وكأنها لا واقع لها تكون في صلتها به قد كانت في ما يزعمه من صلة للقرآن والسنة بواقعهما؟ فكان من المفروض بمنطقه أن يتكلم على ثلاثة أصناف من الواقع لأنه تكلم على ثلاثة أصناف من النصوص تسليما بأن هذه النصوص لها وحدة ما. وكان من المفروض ألا يتصور العلاقة بين النص وواقعه علاقة ذات اتجاه واحد: فمثلما أن للواقع فعلا في النص فللنص فعل في الواقع ومثلما أن النصوص

القارئ والنفاذ إلى الخلل الرئيسي الذي تصدر عنه كل هذا الفكر العجول . ما يعنينا بالأساس هو نظرية التأويل التي يعتمدها المؤلف من حيث صلتها بالقانون التقليدي الذي انتهى الفكر المعتزلي والفكر الأشعري إلى شيء من الإجماع عليه؛ إذا تعارض العقل والنقل أجمعت المدرستان بضرورة تقديم العقل وتأويل النقل .

عندما قال علماء الكلام تقليدا للفلاسفة إن التعارض بين النقل والعقل إذا حصل فينبغي تأويل النقل بمقتضى ما توصل إليه العقل -دون أن يدركوا جيد الإدراك أن الموقف الفلسفي كان نتيجة حتمية لاعتبارهم الخطاب الديني مثالات عامية مما يتصورونه

حقائق فلسفية مطلقة أي إن الدين عندهم مجرد إيديولوجيا شعبية بلغتنا الحديثة -كانوا يفترضون أمورا مقبولة في عصرهم " . لكن ما افترضوه لم يعد مقبولا في عصرنا اللهم إلا إذا كان المزعوم من عقلانيي العرب يعيشون قبل المرحلة النقدية وما بعدها من الفكر الفلسفي الحديث حتى لا أتكلم على ثورة ابن تيمية وابن خلدون لأن ذلك قد لا يصدقه أحد من

الحداثيين الذين معرفتهم بتاريخ فكرنا وبتاريخ الفكر الغربي لا تتجاوز المقدار الذي يقنع به أصحاب التقريب الجمهوري . فقد كان الفلاسفة يعتقدون أمرين لم يعد أحد يصدق بهما إلا إذا كان جاهلا بالفكرين الفلسفي والديني الحديثين :

تتفاعل فإن الواقعات تتفاعل فيكون النص القرآني مثلا متفاعل مع الحديث والحديث مع النص القرآني والتفسير معهما وهما معه والسيرة مع التفسير والتفسير مع السيرة إلخ..ونفس الأمر بين الأحداث التي يدور حولها القرآن والحديث لأن الحدث يفعل في الحدث ويتفعل به بصرف النظر عن توسط الحديث وبتوسطه فنكون أمام شبكة من العلاقات لا حصر لها. فكيف استطاع هذا العبقري أن يفك هذا التشاجن بحيث استطاع أن يضع فلسفة في التأويل تعود في حقيقتها إلى فكرة سطحية هي قانون التأويل القديم: إذا تعارض العقل والنقل يقدم الأول ويؤول الثاني في ضوئه دون حصر للعقل ما هو ولا للنقل ما هو ولا خاصة لكيفية الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن في عملية التأويل مع افتراض العلم الذي يحقق ذلك مستقلا عن كل هذه المؤثرات بحيث يمكن من تحرير سواه منها. ولسنا نعقد الأمر إلا لأننا بأخذ كلام أبي زيد مأخذ الجد. لكنه في الحقيقة لا يحتكم إلى الواقع كما يزعم بل هو يحتكم إلى نظرية في الواقع هي الفلسفة الماركسية نظرية تغنيه عن الكلام في تعدد الواقعات التي أشرنا إليها لأنها جميعا تعود إلى العملية الكيماوية السحرية الماركسية في العلاقة بين البنيتين التحتية (الواقع) والفوقية (النص). وهو لا يسأل عن الآليات التأويلية الناقلة من الواقعات المتعددة إلى دلالاتها لأنه يكتفي بآلية الانعكاس الماركسية

الفجة. لكننا حاولنا بيان آليات القرآن في علاجه موضوعاته لما أشرنا إلى أسلوب التعبير بكونه ما بعد السرد الروائي وأسلوب الاستدلال بكونه ما بعد الطرد النظري منذ بداية المحاولة. !١" عندما كانت نظرية المعرفة الساذجة تقول بالتطابق بين العلم والمعلوم لتوهم الوجود مشف للعقل والعقل نفاذ إلى أسراره وهو في الحقيقة حتى من دون الاعتقاد في الغيب من الأوهام لأنه لا شيء يثبت أن الوجود يقبل الرد إلى إدراكنا له. والمعلوم أن ابن خلدون يرفض ذلك ويؤسس عليه نفي علمية الكلام والميتافيزيقا دون أن يعتبر ذلك قادحا في علمية المعارف العلمية التي لا تشترط المطابقة بل المناسبة للغرض منها في فهم ما ندركه من الوجود وفي التعامل معه بما يسد حاجات الإنسان.

الأول هو أن للعقل القدرة على إدراك حقائق الأشياء بإطلاق ومن ثم فالعلم الذي في الذهن ليس فيه من مخالفة لموضوعه في العين إلا بسبب الخطأ الإنساني الذي يمكن تجاوزه ومن ثم معرفة حقائق الأشياء كما هي في ذاتها فلا يبقى لمفهوم الغيب معنى ويصبح أصحاب هذا الرأي قادرين على الكلام في كل شيء كلاما وثوقيا هو عين الفكر الديني المتخلف الذي نهى عنه القرآن وهم يتصورون أنفسهم ثائرين عليه .

والثاني هو أن السبيل إلى ذلك هي الانطلاق من حقائق أولية هي جوهر العقل أو مبادئه التي تطابق قوانين الوجود في ذاته إن الغيرية الوجودية لم تكن واردة عندهم ومن ثم فالحقائق الأولية -ومنها مبادئ العقل -ليست مجرد مواضعات إنسانية لبناء الأنساق المعرفية التي هي مجرد أدوات للتعامل مع اللامتناهي المجهول بالطبع في الظاهرات التي تتلقاها حواسنا .

وهذان الأساسان صارا بعد الثورة النقدية وخاصة بعد الثورة على محاولات إصلاح الفلسفة النقدية لترميم حلولها أصبحا معتبرين عند كل الفلاسفة والعلماء مجرد حكمين مسبقين لم يعد أحد يقبل بهما حقائق مطلقة حتى وإن كان لا أحد يشك في أنهما صالحان للعمل الفكري بعد التسليم بأنهما مواضعات تصورية لبناء الأنساق المعرفية والتعامل مع "خليط الظاهرات المتدفقة على الفكر" والمجهولة بالطبع . وقد كان المعتزلي والأشعري على حد سواء يقولان بهذا القانون لهاتين العلتين"' اللتين لو صحتا لكان بقاؤهما على الإيمان

'* والمعلوم أن الفرقتين تستندان إلى أساس منعدم عند المزعوم عقلانيا من مفكرينا: فهم كانوا يؤمنون بأن القرآن وحي. ولذلك فلا يحق لأحد من مفكري العرب الحاليين أن يزعم الانتساب إلى أي من الفرقتين. فمهما كان المعتزلي مغاليا فهو لم يزعم أن القرآن من تأليف محمد لأن القول بخلقه لا يعني أن خالقه ليس هو الله. وفي الحقيقة فإن الخلاف بين الخلق والقدم في القرآن خلاف لفظي. ذلك أن القرآن من حيث هو فعل الكلام الإلهي صفة فعلية فلا يكون مخلوقا ككل الصفات التي هي عند المعتزلي اعتبارية ومن ثم فالكلام ذاتي له إذ لا أحد من المعتزلة قال إن الله أبكم وأقصى ما يمكن أن يفعلوه هو رد الكلام إلى النطق ومن ثم إلى العلم وهم في ذلك لايكادون يختلفون حتى عن الحنابلة إذ إن أهم حجج ابن حنبل في المحنة كان الآيات الدالة على قدم العلم لا على قدم الكلام. ومن حيث هو مفعول الكلام أي الكلمات التي تنتج عن فعل الكلام فلا بد أن يكون مخلوقا مثل كل الكائنات الأخرى التي يصفها القرآن أيضا بكونها

كلماته. ومن ثم فكل المشكل علته الخلط بين فعل الكلام ومفعوله. إذا ميزنا بين الأمرين وكلاهما تفيده مفردة كلام زال المشكل ولم يبق إلا الخلاف اللفظي: والعلة أن المصدر في العربية يفيد الأمرين الفعل والمفعول. وحتى لو سلمنا بكونه مخلوقا دون هذا التمييز الذي غاب عن أذهانهم غير المدركة للطائف المعاني فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنه تاريخي خاصة في عصر المعتزلة: إذ حتى الفلسفة فضلا عن الكلام كانت تعتبر عالم ما فوق القمر أزليا وأبديا أي قديما فيكون القرآن رغم كونه مخلوقا من هذا الجنس. كل الكلام الحالي عما كان يعنيه المعتزلة بالمخلوقية لا معنى له وهو إسقاط لمعاني حديثة لم تدر بخلد أي معتزلي: كل ما كان يعنيه المعتزلة هو

عديم المعنى ؛ لو قبلنا بهذين لاستغنينا عن الدين السوي الذي جاء لتحريرنا مما يستندان إليه من وهم أعني العقيدة الفاسدة التي تؤله الإنسان فتطلق علمه وعمله أو بعبارة ابن خلدون نحصر الوجود في الإدراك .

وقد اكتشف الفكر الغربي الحديث بعد النقد وهاء الحجتين بفضل الثورة النقدية وما بعدها . وهذا الاكتشاف متأخر بالقياس إلى ما حصل في الفكر النقدي الإسلامي منذ القرن الثامن / الرابع عشر. فقد كان الفكر العربي الإسلامي أدرك وهاء ذلك كله منذ القرن نقد الفلسفة العلمية) ابن خلدون (ولم ينتظر لا النقد الكنطي ولا ما بعده . وكلاهما كان يحلل فلسفة القرآن في نقد التحريف الوجودي وثمرتيه المعرفية والقيمية حتى وإن ظلت محاولتهما في شكلها الجنيني لعدم تطويرها واستثمارها . فعند ابن خلدون كل أوهام الميتافيزيقا العملية والنظرية علتها حصر الوجود في

الإدراك أو اعتبار الإنسان مقياس كل شيء . وعند ابن تيمية مفهوم الحقائق الأولية مفهوم وهمي لأن مقدمات العلوم نسبية مرتبة ؛ فهي نسبية ذاتيا أو نسبية للذات العارفة وهي نسبية لما يراد البرهان عليه من القضايا في التعليم ت:::ة:71:60 أو لا يراد علاجه من المشاكل 7:01:15: أو للإبداع النظري الذي يبدع موضوعات تصورية أو تقديرات ذهنية فيجمع بين الجنسين السابقين في الأذهان قبل الأعيان ويسمى محصولاة "دونه .

وتلك هي مطالب العلم القديم في شكله الأسمى معرفيا أعني في العلم الرياضي الذي يتعامل مع موضوعات فرضية تؤدي دور العلوم الأدوات في عالم الموجودات الفعلية. والأمر لم يتغير في العلم الحديث من حيث المطالب بل هو أضاف إليها تنسيب هذه التمييزات فردها جميعا إلى النوع الأخير إذ حتى النظريات فإنها ليست إلا تحصيل الكائنات الذهنية التي لها انطباق على النظريات والبناءات التصورية في المشاكل الرياضية مع الانتقال من غفلة

اعتبار القدم خاصية إلهية لا يشاركه فيها أحد وهو من إفراط التنزيه الذي صار تعطيلا ومن ثم فهو يقابل تمام المقابلة ما يعنيه المحدثون '* للتدقيق حول هذه المطالب الثلاثة في العلم القديم راجع أبو يعرب المرزوقي الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية الدار التونسية للنشر تونس .1985 45. وما بعدها.

ظنها حقائق إلى الوعي بكونها مبدعات إنسانية لعلاج ذريعي لا يتجاوز الفاعلية النظرية والتقنية إما لمسائل نظرية في القول العلمي ذاته من حيث صورته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق الصوري: شروط التناسق العامي

التي هي دائمة التطور والتدرج (أو لسائل نظرية في علاقة القول العلمي بموضوعاته أي من حيث صلته بمادته (وكلها راجعة إلى قضايا المنطق المتعالي : شروط المطابقة العامية التي هي دائمة التطور والتدرج) .

وطلاب هذين النوعين من الشروط هو المحرك الأساسي للمعرفة الإنسانية. وكلاهما يقتضي نوعي المراجعة المدبرة والمقبلة. فبالمراجعة المدبرة يعاد النظر في الأسس لتحقيق التناسق بين النظريات . وبالمراجعة المقبلة يعاد النظر في المناهج لتحقيق أكبر قدر ممكن من المطابقة مع الموضوع. ولعل الجامع بين هذين النوعين من العلاج هو جوهر الفكر الرياضي المجرد والمطبق . وحتى لو سلمنا بأن الوجود الفعلي موضوع الميتافيزيقا أسمى وجوديا من الوجود التصوري موضع الرياضيات فإن علم الميتافيزيقا دون علم الرياضيات صرامة منطقية ودقة علمية ومن ثم فينبغي أن تكون الميتافيزيقا دون الرياضيات ادعاء للوثوقية: لأن ما يتوقف عنده الرياضي في المجال المعرفي حدا لا يمكن أن يتجاوزه الميتافيزيقي إلا إذا اعتبر أمانيه حقائق .

لذلك فابن خلدون وابن تيمية ينفيان كل إمكانية لتجاوز العقل الإنساني المعرفة المؤيدة بالتجربة بما ذلك في العلم الرياضي بشرط أن نفهم أن القصد بالتجربة ليست التجربة الحاصلة بل التجربة الممكنة"': والتجريب هنا ليس بالضرورة تجريب المواد الطبيعية بل هو تجريب على المواد الرياضية المجردة أو ما يمكن أن يسمى بالتجريب العقلي الذي هو غير التجريب المعملي . والمعلوم أنه ليس عند الإنسان تجربة تشمل كل التراث ليعلم كيف يصنع أو كيف يقع تبادل التأثر والتأثير بينه وبين الواقع وأيهما

الظرف وأيهما المظروف

'* والتمييز بين التجربة الحاصلة والتجربة الممكنة من المبادئ الأساسية في كل مناقشات ابن تيمية للرازي. وأكثر النصوص صراحة ووضوحا في هذا المضمار وردت في "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" "ردا على كتاب تأسيس التقديس للرازي (طبع المرة الأولى ناقصا في مطبعة الحكومة بالرياض في جزأين سنة 1979 ولم يعد طبعه كاملا إلا سنة 2006)

على تشعبهما وتشاجنهما وكيف يتعين الفكري صلته بهما على تشعبه المضاعف بسبب ذاته وبسبب كونه عندهم انعكاسا لما يسمونه الواقع .

لكن حتى لو سلمنا بكل خرافات الحداثيين العرب في تصوراتهم المتخلفة للعلم وللتاريخ من حيث دور العلاقة بين الرمزي وغير الرمزي (ما يسمونه الواقع) فيه فهل يمكن أن يفسر لنا المؤولون "قواعد العبور"" من ظاهر موضوع التأويل إلى باطن حقيقته؟ لا بد أن لهم علما بالحقائق غنيا عن التأويل يمكن بالعودة إليه أن نؤول ما عداه: وتلك هي العقبة التي يقف عندها حمار شيوخ التأويل جميعا . فلا بد للماركسي من علم تاريخ واجتماع لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن الوعي الطبقي . ولا بد للفرويدي من علم نفس وتأويل لا يحتاج إلى التأويل أي بريء من أن يعد مجرد تعبير عن اللاوعي . وكلا الشرطين ليس لهما عليه دليل فضلا عن كون الدليل نفسه لن يكون بمنأى عن مثل هذا الاعتراض .

ولنأخذ أوضح مثال لمفهوم التأويل في دلالته العلمية حتى نفهم هذه

الإشكالية لأن تأويل النصوص مهما حاولنا رده إلى ممارسة علمية يبقى الغالب عليه الذوق الأدبي ومن ثم التحكم التأويلي بلغة حجة الإسلام في فضائح الباطنية حتى وإن لم يخل التأويل الأدبي من محددات منطقية ولسانية ونفسية واجتماعية قابلة للعلاج شبه العلمي فلا يكون أفضل مجال لبيان مصداقية المؤولين . لذلك فسنختار مثالنا من المجال الذي وضع أول نظرية في تأويل الأعراض الأقرب إلى العلم لقابليته لشرطي المعرفة العلمية أعني التجريب (تجريب العلاقة بين منظومات الأعراض والمرض المدلول عليه بها) والإحصاء (إحصاء الحالات التي يصدق فيها التوقع التأويلي للعلاقة بين منظومة الأعراض والمرض المدلول

؟ا اختار كلمة "عبور" عن قصد لأن التأويل بالمعنى المستعمل في محاولات الحداثيين تقيسه على تأويل الأحلام في علم النفس. وذلك ما يسمى في القرآن تعبيرا للرؤى والأحلام. وهم يفترضون أساسا لهذا القياس بسبب تصورهم القرآن منتوجا مخياليا من جنس الأحلام والأساطير التي تحتاج إلى تعبير آليات العبور فيها هو نظرية اللاوعي الإنساني. ومن تناقضات هذه التصورات أنهم يظنون هذا الرد حلا كافيا لفهم ظاهرة الوحي. فهبنا سلمنا لهم تسامحا جدليا أن الوحي من إبداع الخيال: فهل لهم تفسير علمي للإبداع عامة فضلا عن الإبداع في النصوص الدينية؟ إذا كنا لا نستطيع تفسير أي إبداع مهما كان ضئيلا في أي مجال من مجالات الإبداع الرمزي علميا كان أو فنيا أو شعريا أو روحيا فأي فائدة من هذا الكلام الذي يتصورونه جوابا عن مغلقات الوجود وهو في الحقيقة حل وهمي يحتاج إليه المتورطون فيما لا يفقهون.

عليه بها (: التشخيص الطبي المجهز بتحليل الأعراض في المخابر فضلا عن فراسة الأطباء

والمعلوم أن تأويل أعراض المرض عند الأطباء هو المعنى الأول لمفهوم السيميولوجيا العلمية التي تقبل الاحتكام إلى التجربة تجربة الفرضيات التأويلية الناقلة من الأعراض إلى تصنيف الأمراض بمقتضاها لتحديد عللها فعلاجها . فهل يوجد حقا علم يمكن الطبيب من استنتاج علمي دقيق يبرر التعصب لما يسمى بالتأويل العقلاني استنتاج للمرض من تأويل بسيط ومباشر للأعراض التي يلاحظها على المريض في جل الحالات أو حتى في أغلبها فضلا عن توهم إمكان ذلك لها كلها؟ هل يوجد ما يجعل العقلاني يتكلم بكل وثوقية على معرفة تمكن صاحبها من زعم الحسم في مسائل الوجود والدين؟ ما الذي يجعل الأطباء يحتاجون إلى الكثير من التحاليل وإلى لجان من الأطباء تقرأ نتائجها وتفحص المريض وتاريخه وتاريخ أسرته إلخ. ..وتتعاون في تأويل الأعراض لتحديد المرض دون جزم بالتحديد اليقيني إلا في الحالات البسيطة والنادرة؟ وكم من طبيب متعنت أو متسرع في التأويل فوت على نفسه شروط الفهم هذا إن لم يقتل المريض بأدوية تغطي ما يعاني منه المريض وتفقده الحصانة؟

فسواء انطلقنا من أعراض المرض إلى تأويلاتها أو من أنظمة تأويل الأمراض إلى أعيان تطبيقاتها فإننا لا نملك طريقا ملكية نسلكها واثقين من الوصول إلى الغاية فتحدد المرض بصورة يقينية من تأويل الأعراض أو نعدد معاني الأعراض بصورة يقينية من تعليل النظرية التأويلية إلا بالتدرج البطيء علما وأن تعقيد بدن الإنسان يعد أمرا بسيطا بالمقارنة مع فهم

الوجود التاريخي والروحي للإنسانية. ولعل الأمر في التأويل الطبي مناظر من حيث الصعوبة والتعقيد لعملية التحقق من الفرضيات العلمية في كل العلوم التجريبية. لذلك فالتأويل بهذا المعنى يقاس على بناء النظريات العلمية فيها. فمن الظاهرات الطبيعية التي هي أعراض ل"أمور مجهولة الطبيعة" تأويلها هو القانون إلى القانون الذي يؤولها نكتفي بالفرض والترجيح . ومن القانون إلى الظاهرات نكتفي بالتشاكل بين حدود العبارة الرمزية عن القانون الفرضي وما نعتبره مقوما من عناصر هذه الأمور المجهولة أو

العوامل التي نتصورها ذات فاعلية فيها: أي إن كل ظاهرة نجد مشاكلة بين ما نتصوره مقوماتها وبين الرموز التي تتألف منها عبارة القانون نعتبرها عينا من الأمور المجهولة التي يصح عليها ذلك القانون . ولذلك كانت صفة القانون الأساسية من حيث هو رمز دال أنه

لكن ذلك كله اجتهادات لا يحق لصاحبها أن يزعم لها أكثر مما يزعم لعبارة القانون العلمي من تفسير مؤقت للظاهرة الموضوع وللتشخيص الطبي للمرض . فقد نكتشف أن ما تصورناه عاملا مؤثرا ليس هو كذلك سواء في المرض الذي نطلب تشخيصه أو في الظاهرة التي نطلب قانونها ولا أحد يزعم أن ما عنده من معطيات كاف للحسم في مثل هذه الأمور بالوثوقية التي تجدها عند عقلانيينا المزعومين . وإذا كان ذلك كذلك في هذه الأمور البسيطة فكيف به في أسرار الوجود الإنساني أو الكوني أعني فيما تهتم به الأديان والفلسفات من قضايا كلية تغص معاني الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؟ العقلانية ليست هي إذن الموقف الذي يقول بالعقل دون تحديد بل هي بالذات الموقف الذي يقول بالعلم الاجتهادي

أعني العقل الذي يعرف حدوده؛ إنه المعرفة التي تعلم حدودها فلا تؤله الإنسان بإطلاق عقله ومن ثم فهي تؤمن بأن وراء الشاهد غيبا مجهولا لا يدركه الإنسان بعلمه وعمله فيسلم وجهه لرب الغيب والشهادة. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الإناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فح في مرا ' قاهء ونحد ريحي

لشم لتاق / اتن لامر

جمعت ممثلي الكاريكاتور التأصيلي فلم أدرس أمثلة معينة بل اكتفيت بأسلوبي علاجيم للتراث أعني التقليديين وأدعياء استعمال العام والقيم الحديثة

وكان يمكن أن أعامل كاريكاتور التحديث نفس المعاملة لأنهم لا يبتعدون كثيرا عنهم؛ ولأنهم ليسوا قلة ما يعسر انتخاب الأمثلة العينية. فضلت العكس .

وعلي أن أعلل انتخابي مثالين هما الجابري وأبي زيد؛ وليسوا أفضل من يمثلهم لكني أعتقد أنهم أكثرهم نجومية وشهرة . ومن ثم أكثرهم تأثيرا منذ ثلاث عقود .

أو بصورة أدق؛ أكثرهم تمثيلا للمدرستين السائدتين في درس التراث ونقده؛ إما بمنطلقات ماركسية أو ما بعد ماركسية؛ أو غيرها عامة حداثية أو ما بعدها .

وكان يمكن أن أختار أركون مما يعد الماركسية الما بعد حداثية. لكنه لم يدرس شيئا لأن كل أعماله وعود بلا إنجاز. ومن ثم فجعجعته لا طحين لها.

وكان يمكن أن أختار حسن حنفي وهو أكثرهم اجتهادا في الجمع بين التأصيل والتحديث بقراءة يمكن نسبتها إلى ما يناظر الماركسية أو اليمين الهيجلي .

لكني عندئذ أكون قد اخترت مثالين من المشرق ؛ بل ومن مصر. وفي ذلك اجحاف بالمغرب العربي الذي هو حاليا -وبكل تواضع -قاطرة الفكر الحديث بلا منازع.

وفيه يمكن القول إن ملحة "بضاعتنا ردت إلينا" لم تعد صالحة. ورغم أني لست من محبذي هذا الموقف ؛ إلا أنه أعاد التوازن بين جناحي الوطن . وفي ذلك خير .

ولعل الجابري هو أفضل ممثل من هذه الناحية: جعل هذه العقدة بين الجناحين أهم صفة مميزة من كلامه على التراث في مقابلته الشهيرة التي دحضتها .

فالمقابلة بين المشرق اللاعقلاني والمغرب العقلاني لاتصف حقيقة التراث؛ بل عقدة أنفس بعض المغاربة من سخافة التكبر المشرقي بل الكلام عليه .

وهي ليست عقدة جديدة . لأن ابن خلدون خصص لها فقرات طويلة في الفصل الأخير من المقدمة وعللها بالتفاوت الحضاري في عصره ليبين أنها عقدة زائفة.

وبعد هذه العقدة بين الجناحين ؛ نجد عقدة أخرى أخطر في الجناح المشرقي : المقابلة بين عرب الشمال والخليجيين : دعوى الحضارة وثروة البدو النفطية.

وهذه العقدة ناتجة هي بدورها عن درس التراث . وقد تدخلت فيها الطائفية الإسلامية الداخلية) تعقير السنة) والطائفية بين الأديان) تعقير

الإسلام)؛ أي إن البداوة صارت سبة ضد السنة الخليجية؛ وبالتدريج سبة ضد الإسلام نفسه . حتى إن بعضهم صار يعتبر الرسول نفسه بدويا غازيا من أجل المال والجنس.

تلك هي الأمراض الناتجة عن درس التراث عندما يصبح كاريكاتوريا سواء كان تأصيليا أو تحديثيا . ولأجل ذلك ؛ وفي صلة بالأحداث الجارية؛ قمت بهذا العمل .

وهو عمل بين بين . ليس أكاديميا بأتم معنى الكلمة حتى وإن تضمن أهم خصائص البحث الأكاديمي ؛ لاعتماده خبرة طويلة بالمجال لكنه موجه للقارئ العادي .

فرأيت من العدل أن أختار أفضل ممثل لدرس التراث في المشرق من مصر؛ وأفضلهم في المغرب العربي من المغرب الأقصى ؛ وكلاهما جدير بتمثيل الجناحين .

وسأبدأ بالجابري لأني إلى حد الآن لم أكتب في عمله إلا جملات قصيرات تحرجا مما سأقول إذا كتب خصيصا للكلام عليه . أما ضمن بحث عام فلا بأس منه .

أما نصر حامد أبو زيد فقد كتبت فيه نصا في كتاب التفسير سأكتفي بنشره في خاتمة هذا البحث حول الكلام على كاريكاتوري درس التراث التأصيلي والتحديثي .

وإذن فسأبدأ بالجابري. وعلي أن أشرح لماذا وضعته ضمن كاريكاتور التحديث . فما أسميه كاريكاتور التحديث ؛ هو التعامل التطبيقي السطحي

مع الفكر الجاهز.

وشرط هذا التعامل ؛ يكون دائما ناتجا عن تكون في الفكر القديم ومحاولة تجاوزه بدعوى

وللتوضيح؛ فإن من يعتبر ابن رشد ممثلا للعقلانية لا يمكن أن يفهم فوكو مهما حاول فضلا عن أن يدعي استعمال أهم مفهوم فوكلدي لدرس التراث الإسلامي .

تلك كانت مشكلتي مع المرحوم الجابري . كنت أتجنب تنبيهه إلى ذلك بعد أن رأيت رد فعله ؛ إزاء ملاحظة عابرة في هامش رسالتي التي كان أحد مناقشيها .

وهي ملاحظة أوردتها في كتاب صدر بعد وفاته رحمه الله؛ بعنوان أشياء من النقد والترجمة عن دار جداول . وتتعلق الملاحظة بثالوثه وبثالوث عبد الرحمن .

لذلك فهذا الفصل سيتضمن مطلبين: ما معنى الابستيمي الفوكلدي الذي أجزم بأن الجابري طبقه بسطحية لا تليق علميا . وما علامة عدم اللياقة العلمية.

فوكو كان أستاذنا في جيلي وأنا في تونس مدة سنتين؛ وألف كتاب الكلمات والأشياء في تونس كذلك أو هو صدر وهو مقيم في تونس ولي بعض دراية بمضمونه .

أعتقد أن كل من له تكوين فلسفي ومنطقي؛ يعلم أن دراسة المعرفة عامة بمنظور منطقي ؛ تميز بين المضمون القضوي في الخطاب العلمي والموقف

القضوي .

والدرس الأول هو الذي يسمى ابستمولوجي ؛ أي إنه يدرس المضمون العلمي للقضايا العلمية دون اهتمام بمواقف الذات العارفة منها من حيث درجات عقدها .

أما درس مواقف الذات العارفة ودرجات عقدها في مضمون القضايا ؛ فيسمى ابستيميك من جنس أظن أعتقد أو أنا متيقن أن كذا هو كذا إلخ. . من درجات العقد .

نعم الجماعة العلمية تصل إلى قناعة تجعلها تثق أن ما اعتبرته علميا في قضاياها علمي لتوفر شرطي العلمية: أفضل تفسير للظاهرة مع قابلية الامتحان .

وبصورة عامة؛ لكأن الابستيمولوجي ليس إلا غاية الابستميك في الجماعة العلمية. أي إنه الدرجة النهائية في عقدهم لتحقق الشرطين في العلمية بضمانتين .

- منطقية؛ وهي الاندراج المتناسق في متن العلم الذي تنتسب إليه لأن المتن نظام متكامل .

- تجريبية؛ هي قابلية الامتحان التجريبي المتكرر.

الابستمي هي ما وراء هذين الأمرين: أي شروط إمكان ظهور الأشياء بفضل شروط إمكان الكلام عليها التي هي محددة مناظير الرؤية لهذه الأشياء .

وواضح لذي عقل أن هذا المفهوم يناقض تمام المناقضة للنظرية

الماركسية: الرمزي وصيرورته هما المحددان للشيء وصيرورته ؛ لأنهما يجليان المرئي عقليا .

وحتى أساعد القارئ فلنترجم هذا القاب للعلاقة بين الرمزي والشيء لكي تعديد شروط مرئية الأشياء بأنه هيجلية محدثة؛ بشرط أن نفهم المنعرج اللساني .

وترجمتي لفلسفة الابستمية بالهيجلية المحدثة تعني أمرين: تقدم الرمزي على الشيء أو الروحي على المادي . وتاريخية هذه الرؤية للعالم وما فيه .

وإذن؛ فلسفة الابستمية الفوكلدية تقتضي التاريخانية المطلقة لصيرورة الأنظمة الرمزية؛ ويتبعها التاريخانية المطلقة لما يرى من العالم وأشيائه .

ولهذه العلة ربطت الأمر بفلسفة الأشكال الرمزية وصيرورتها نورا يسقط على العالم ليرينا ما فيه فيكون العالم متعددا بتعدد الحضارات وصيرورتها . فتبرز أهمية الألسن كـ رؤية العالم وأشيائه ويتحرر العقل من وهم كونه مرآة لعالم موضوعي واحد ينعكس عليه بل هو بوظيفته الرمزية منتج ومنتوج الرمز.

يكفي أن نعوض "الوظيفة الرمزية" بـ"وظيفة الروح" الهيجلية حتى نفهم القصد بالابستمي بشرط التخلص من الجوهرية الهيجلية والاقتصار على الرمزية.

والتخلص من الواقع والعقل ؛ شرطه التخلص من الذات والمؤلف ؛ لأن كل ما يجري في المجال الرمزي يشبه الأدب الشعبي : طبقات قصصية تتراكم من دون مؤلف .

الفوكلدية مضادة للماركسية لأنها بلغة ماركسية تجعل ال"بنية الفوقية" الرامزة محددة لـ"البنية التحتية" الأشياء المرموزة وتنفي الذات الفاعلية.

وحتى لا أطيل في القسم الثاني من كلامي على الجابري بعد توضيح مفهوم الأبستمي؛ سأكتفي بأسئلة وأجوبة تلغرافية حول ثالوثه وتنافيه مع الابستمي .

وأترك لغيري ما اعتبره عيبا خلقيا لا يغتشر في تعامل الباحثين : فلست أشكك في أمانة الرجل ولا ذكائه كما فعل أحد الذين كانوا من المعجبين .

علاقة عناصر الثالوث :

هل هي متصاحبة دائما أم إنها في صيرورة تجعل الأدنى يصعد إلى الأعلى مثلا؟

هل هي متفاعلة أم أنها في جيتوات متجاورة؟

والجواب معلوم للجميع . هي متجاورة ولا تفاعل بينها؟ وعلى كل لا يصير الواحد منها غيره أبدا؛ ومن ثم فهي جيتوات لا تاريخية لها مقبلة أو مدبرة.

بإيجاز, هل البياني يصير عرفانيا مثلا؟

وهل يصير برهانيا؟ أم العكس؟ وهذا ينسف أحد عناصر الابستمية الأهم . أعني التاريخية والصيرورة وتراكب الرؤى . والعنصر الثاني غائب تماما :

ما علاقة الموقف القضوي الذي تتمايز به عناصر الثالوث بالمضمون القضوي؟

وكيف يكون الابستمي شرط إمكان لهما؟

لكن الأخطر هو أن تفضيل البرهاني على البياني والعرفاني يعني قولا صريحا بالوثنين الواقع (موضوع البرهان) والعقل (الذات الفاعلة للبرهان) .

وكلا الوثنين خارج اللعبة محيطين بها ؛ البياني والعرفاني لم يصلا إليهما؛ والبرهاني هو الذي وصل إليهما ؛ فيكون علمه مطابقة بين العقل والمعقول .

وهذه الرؤية للعلم والمعلوم بوصف المعرفة البرهانية؛ هي المطابقة بين العقل والواقع (وثني الحداثيين العرب) هي التصور البدائي لنظرية المعرفة.

ولهذه العلة, كانت ملاحظتي التي أخرجت الجابري عن طوره في مناقشة رسالتي كما يشهد من حضر؛ هي قلب سلم ثالوثه بمنطق الحداثة وخاصة ما بعدها .

فأولا؛ البرهاني بمعناه القديم والوسيط لا وجود له . والبديل هو المتناسق منطقيا؛ فالبرهان هو ما يستمد من مقدمات ذاتية لموضوع موجود بالفعل .

أما النتيجة المتناسقة في العلم الحديث؛ فهي ما يطابق فرضية في نسق رمزي يعد نموذجا تفسيريا يقبل التطبيق على موضوع فعلي دون مطابقة مطلقة .

ولنفرض جدلا وجود البرهان ؛ فينبغي أن يكون دون العرفاني لأنه شرطه في الفلسفة القديمة: فالديانوزيس) النظر) مشروط بالنيوزيس) الحدس العقلي (. والعرفاني دون البياني ؛ لأن العارف يقرأ رموزا ويؤولها ليتجاوزها ؛ وإذن فشرطه البياني . فيكون أرقى الأشكال لأنه شرطها جميعا : المنطق الأرسطي .

والمدخل الأهم بعد المنعرج اللساني ؛ هو ما جعل الفوكلدية تصبح ذات معنى -وهنا يأتي دور الألعاب اللسانية بمعناها عند فيتجنشتاين : الرمز يبدع المرموز.

وهذا يقتضي أن تصبح اللسانيات مقدمة على المنطقيات والأشكال الرمزية,؛ ومقدمة على الأنظمة المعرفية. فيكون البيان مقدما على العرفان وعلى البرهان .

وبذلك يتبين أن فقدان التاريخية وفقدان علاقات عناصر الثالوث وطابعها الجيتوي وتراتب التعقيد يجعل اللسان الأول وبعده العرفاني البرهان الأدنى.

لم أفعل إلا هذه الملاحظة التي أغضبت المرحوم ؛ ولم أطل في تحليل العلل لأنها كانت هامشا في جزء الرسالة الأساسي ؛ وليست في جزئها التكميلي .

فهي وردت في منزلة الكلي في الفلسفة وليس في إصلاح العقل . لكن إصلاح العقل اعتمد على بيان تجاوز ابن تيمية وابن خلدون للفلسفة القديمة والوسطية.

فلكون الرسالة التكميلية كانت استكمالا للملاحظة؛ لأن أساس إصلاح العقل كان بيان دور الرمز والطابع الاسمي للموضوع العلمي طبيعيا كان أو تاريخا .

وفيها كلام على الوسيميات (سيميوتكس)علما رئيسا بديلا من الميتافيزيقا: العلوم كلها من جنس عام القانون هي تشريع من إبداع العقل لموجودات فرضية.

فالاسمية تعني أنه لا يوجد وراء النظريات العلمية إلا أسماء فرضية لما أصبح مرئيا من الوجود المجهول أو الذي يتجلى متدرجا تدرج العبارة الرمزية. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في الاطلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يأس وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

دح ذي ذى ربح

(لقمر الاي / النصل النا.

أبدا الأمثلة بالكلام على كاريكاتور التأصيل ؛ وفيه سيكون العلاج عاما دون تعيين لنجم معين ؛ لأنها متماثلة وما تشترك فيه ضمن مادة التربية الدينية . وكان بك شكل ردود على ثلاث مدارس فلسفية وعامية؛ وعلى ما يسمى بشبهات الاستشراق من منطلق صراع الإلحاد عقديا أو أعداء الإسلام مذهبيا .

ولذلك؛ فهي تبدو تأصيلية بمنطق حداثي ؛ إذ ترد على المدارس الثلاثة الاركسية والداروينية والفرويدية بمجرد العقد أو بآراء علماء غربيين منافسين .

ويسمون المعتمدين في الرد من المنافسين لهم بالمنصفين . وخاصة إذا تعلق الأمر بما يرودونه من شهادات بعض المستشرقين لصالح رؤاهم التي يدافعون عنها .

وكنت أمقت هذا الاسلوب في التربية الدينية لأنه لا ينتسب لا إلى الدين ولا إلى الفلسفة ولا إلى العلم ولا حتى إلى حماية الإسلام اللائقة به . وبلغ سخف بعضهم إلى محاولة عكس الآية؛ فيبحثون في القرآن والسنة -بما يسمونه الأعجاز العلمي -على سبق في اكتشاف ما يؤيد هذه النظريات "الملحدة" .

فوضعوا نظرية تميز بين الإنسان الذي تصح عليه الداروينية؛ ثم الآدمية التي تصح عليها الرواية القرآنية لتغييره قبل استخلافه ؛ مرورا إلى الآدمية.

كما وضعوا نظرية النفوس الثلاث - الامارة واللوامة والمطمئنة - ليبينوا سبق القرآن ؛ ولم يبق إلا ماركس الذي لم يجدوا له نظرية. فذلك لن يرضي مستخدميهم ..

كيف يجدوا للإسلام محاولة فهم ما يناقض سلوكهم المبرر للظلم والعسف وترضية أولياء الأمر الذين ينبغي لهم السمع والطاعة حتى لو كان كافور مصر؟

لن أطيل الكلام كاريكاتور التحديث . ولن تكون الأمثلة عينية؛ لأن ما يعنيني في هذه الحالة بيان أصناف أساليبهم المستندة كلها إلى العلم الزائف .

وأخطر أسلوب هو أسلوب التأصيليين بدعوى الحجاج بالعلوم الحديثة ومحاولة الدفاع عن الإسلام بتحديث يرضي مستخدميهم ويؤمركه ويمسحه بدعوى نقد التطرف .

ومن هذا النوع خاصة؛ الدعاة الجدد . ولعل رمزهم عدنان ابراهيم الذي يمكن حسبان عدد صور الإسلام بعدد الممولين المتوالين على استغلال دجله المقيت .

- صنف التأصيل بدعوى الإصلاح؛ وفرعاه قراءة أساسها المعرفة الحديثة أو قراءة أساسها القيم الحديثة لأمركة الإسلام.

- والصنف التقليدي؛ وصنفاه زعم إحياء التراث النصي أو إحياء التراث "العقلي" وبيان ما فيه من مناسبة للعصر بالانتخاب التحكمي والمذهبي القيت .

ويبقى الأهم في ذلك كله برنامج التربية الدينية بالمدرسة التونسية أي جيلي: الردود الخمسة على داروين وفرويد وماركس والالحاد وشبهات الاستشراق .

وعليها سأركز بحثي في هذا الفصل الثامن، والفصلان الباقيان أخصصهما لمثالين من كاريكاتور التحديث أي نقد حاميد أبا زيد الماركسي والجابري الفوكلدي.

وقبل الغوص في درس هذه المسائل ، سأحدد أصلها الذي تنبع منه الشروع الأربعة. فهي صورة مطابقة لوضع التراث الرسمي بل خدمة أنظمة تابعة ومتبوعهم .

والفرق الوحيد بين الصنفين ، هو أن الثاني الذي يدعي الإصلاح بالاعتماد المزعوم على العلم أو على القيم الحديثة يؤصل للأمركة بالانتخاب التراثي . فيرضي الكاريكاتورين في خدمة الأنظمة التابعة وحاميهم خاصة إذا كان يزعم الرد على الصنف الأول الذي يتهم بكون تعاليمه تخرج الإرهابيين والتكفيريين .

والصنف الأول الذي كان يخدم الأنظمة التي تدعي الحكم بالإسلام، أصبح في مهب الريح لأن هذه الأنظمة تريد التخلص منهم وتعويضهم بالمدرسة الأولى .

وقد اتضح الوضع منذ أن عرت الثورة المذابح وأعلنت ثورة صنفي الأنظمة المضادة الحرب الصريحة على الإسلام بالصنف الثاني وخلطه مع فكر الصنف الأول . فتقاسمت الأنظمة الأدوار:

الأنظمة القبلية تولى الثورة المضادة . والأنظمة العسكرية تمتك بالشعوب . والغرب يقودهم ويحميهم إعلاميا ودوليا وعسكريا .

والحصيلة هي أن دراسة التراث بل مدارس الكاريكاتور التأصيلي بصنفيه المضاعفين استخدم التراث لصالح الاستبداد والفساد بشكلين قبل الثورة وبعدها .

فقبل سقوط أحد القطبين، كانت الأنظمة العسكرية والقبلية في صراع باسم الإسلام والقومية وتبعية واضحة للقطبين الرأسمالي والشيوعي .

وتلك كانت علة وجود الشرعين في كاريكاتور التأصيل الإصلاحي التقليدي والذي يدعي الحداثة العلمية والقيمية. وظل الأمر شبه هدنة إلى الثورة.

عندئذ اتحد صنما الأنظمة القبلية والعسكرية كما بينت وأصبح الإصلاح التقليدي متهما وبات التيار المفضل هو الجامع بين دجل العلم والقيم والتصوف.

لذلك فأصحاب السلفية لن يبقوا منها إلا على الجامية. وأصحاب العلمانية لن يبقوا إلا على الصوفية. فيتحول الدين إلى باطنية في خدمة نفاة الحريتين .

والحريتان كما هو معلوم ، هما جوهر الإسلام، الحرية الروحية التي تنفي الوساطة بين المؤمن وربه ، والحرية السياسية التي تنفي الحكم بالحق الإلهي .

وإذن ، فالكل سيكون في خدمة الباطنية الصفوية والصهيونية في الإقليم ،

ذراعين للحماة في الغرب والشرق والسنة التي عقموا فكرها لتصبح في مهب الريح.

وما أكتبه في التراث، هدفه بيان أن السنة هي بالأساس فاعلية تراثية، لأنها تعني

جوهريا جملة السلوكات ذات الفاعلية الشرعية لتحقيق قيم الإسلام.

بعد هذا التوضيح للإشكالية وعلاقتها بالأحداث الجارية، لأن التراث هو روح الجماعة أو أخلاقها الموضوعية في الأعيان وفي الأذهان، سأمر للعلاج +

والعلاج الذي سأقدمه هو في آن هو العلاج العلمي ، وهو الوحيد الذي تستند إليه السنة. ودليلي أن أكثر المفردات المترددة في القرآن الكريم مفردة العلم .

لكن دليلي الأقوى هو أن السنة نفسها تعني سن سلوكات مناسبة وحفظها ما ظلت مناسبة لتحقيق مقومي كيان الإنسان : الاستعمار والاستخلاف في الأرض .

والسنن لا تسن ولا تحفظ إلا بنوعي إبداعها وإبداع شروط حفظها ، أي بالعلم والعمل على عام في الأنشطة الخمسة التي يتقوم بها العمران في أي حضارة.

في السياسة والعلم والاقتصاد والأمن والرؤى يسن العلم والعمل على عام السنن السلوكية التي تحقق شروط الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف .

وسن السنن وحفظها يكون كما بينا لك المواقف من التاريخ بالمتحفي والمعلمي والنقدي؛ الذي هو نقد للمتحفي صلبا لإحيائه ؛ والمعلمي سعيا لتجاوزه.

ولا يمكن نقد عام بغيره ولا نقد عمل على علم بغيره . لذلك فكاريكاتور التأصيل ؛ سواء كان نقدا إصلاحيا تقليديا أو إصلاحيا تحديثيا ؛ لا يكون بالأقوال .

ومعنى ذلك؛ أنه لا يمكن لغير الفيلسوف والاقتصادي أن ينقد ماركس بنظريات علمية تدحض نظرياته وليس بايديولوجيا مهما كانت مقدسة: فهل هذا ما يحصل؟

طبعا لا؛ ذلك أن ما نجده في كتب التربية الدينية في الرد على الماركسية لم يصدر عن علماء في الاقتصاد وفلاسفة بل عن بعض حجج عقدية لا تغني شيئا .

وهل من ينقد داروين من دارسي التراث والمدافعين عنه من كاريكاتور التأصيل علماء بايولوجيا وباحثون مثله على الأرض؟ أم هم مكتفون بترديد كلام صحف؟

وهل ناقدي فرويد علماء نفس مباشرين للبحث العلمي النظري والسريري؟ أم هم دجالون يمضغون كلام تقريب جمهوري دون بحث علمي بشروط التكذيب العلمي؟

وهل يمكن شفاء غليل الملحد بعلم الكلام الذي هو علم زائف يرجم بالغيب؛ فيتكلم على الذات والصفات والكسب والإيمان وكلها من مجال

الغيب اللامعلوم؟

وأخيرا ؛ فهل بحوث المستشرقين مقصورة على ما يسمونه شبهات يمكن الرد عليها بشبهات ربما دونها تأسيسا؟ أم كان ينبغي أن يكون بحثنا التراث علميا؟

فلو كان بحثنا في التراث علميا لاستغنينا عن الاستشراق وعن رد الشبهات؛ ولما وجد كاريكاتور التحديث الذي سنتكلم فيه ؛ فهم مستشرقون من دون علمهم .

فالنظريات العلمية لا تدحض بالأقوال ؛ بل بنفس الجهد في البحث العلمي الميداني . أي المختص لأن النظريات تدحض بالنظريات التي من نفس الجنس المختص. واللاعلمية؛ لا يمكن الكلام على نقد للتراث عامة والعلمي خاصة.

وكلما سمعت الكلام عن الاعجاز العلمي يقشعر بدني: فهذا تجن عن القرآن والسنة. فالله يقول معرفة حقيقة القرآن تكون بآيات الله في الآفاق والأنفس. لكنهم يعكسون؛ فيجعلون معرفة حقيقة الآفاق والأنفس في تفسير ألفاظ القرآن ونصه . لذلك اضطررت أن أبين أن القرآن خطاب ما بعدي للأفعال الخمسة. فهو يحدد طبيعة الطبائع بكونها رياضية؛ وطبيعة الشرائع بكونها سننية. لكنه لا يعطينا أي قانون طبيعي او تاريخي . ولو فعل لصار خاضعا للتكذيب ككل علم .

وهذا هو التجني على قدسية القرآن . لذلك فالفقهاء مثلا يخطئون عندما يتصورون أن القرآن يشرع للنوازل ؛ في حين أنه ما بعد يشرع لشروط التشريع لا غير

فالتشريع القرآني ليس للنوازل ؛ بل لأخلاق التشريعات التي يتنظم بها تعامل الناس بعضهم مع البعض حتى يكون الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف .

ولأن الفقهاء لم يفهموا ذلك؛ أصبحت الشريعة أهم مشكل في أنظمة حياة المسلمين بدلا من أن تكون الحل ؛ هي أخلاق التشريع وليست التشريع المباشر.

التشريع المباشر تاريخي إقداما وإدبارا . لكن أخلاق التشريع أو ما نجده في كل حكم من تعليل خلقي ؛ هي نظام الشروط الثابتة للاستعمار بقيم الاستخلاف .

ولأن ذلك غاب عن الأذهان؛ تحول القرآن الكريم عند الدجالين إلى متن حكم شعبية؛ يرددها العاجزون الذين ينتظرون من الله أن ينجدهم وهم قواعد . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

دح ذي ذى ربح

لقم (لثاى/ النصل لماج

بينا علاقة المرجعية بالتراث أصلا له :

1. فالقرآن سلبا درس نقدي لتراث الإنسانية الروحي والتاريخي .

2. وهو إيجابا مشروع مستقبلي لتوحيد الإنسانية.

وبينا امكانية استخراج أسس كل أجناس التراث بحسب الأفعال الخمسة) السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي) من المعادلة الوجودية دون تفاصيلها .

وأثبتنا أن الأسس تتعلق بالمابعد المؤسس للطبائع والشرائع؛ ولمناهج تحقيق الأفعال الخمسة فيهما ؛ شرطين لقوام الإنسان مستعمرا ومستخلفا في الأرض .

وهذا المابعد ليس ما بعد طبيعة بل هو ما بعد أخلاق أو ما بعد تاريخ كوني؛ يشمل الوجودين الدنيوي والأخروي بمقتضى المعادلة الوجودية كما عرضناها .

فاستخرجنا من ما بعد الأخلاق هذا؛ المحدد لطبيعة الطبائع الرياضية وطبيعة الشرائع السننية تأسيس النظر والعمل المحققين لشروط الاستعمار والاستخلاف .

والنظر والعمل المحققان لهذه الشروط في الأنشطة الإنسانية الخمسة؛ أي السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي هي التي تنتج التراث الذي ندرسه . التي يركز أصحاب الكاريكاتورين على درسها ؛ مدحا وذما؛

إحياء وقتلا .

فحصيلة فاعلية التراث في الأفعال الإنسانية الخمسة وصلتها بالطبائع والشرائع؛ هي كل ما أضافته الإنسانية عامة؛ والأمة خاصة للطبيعة . أي التاريخ. وتلك هي ثورة ابن خلدون: لم يعد التاريخ كلاما على الأسر الحاكمة حصرا في السياسة؛ بل هو أصبح العرض النقدي للتراث بكامله في الأفعال الخمسة.

التراث هو التاريخ الحي والفاعل للسياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي. وهذه هي مواد المقدمة. ولو اقتصر على النظرية لكفته بعض صفحات منها .

لكنه وضع النظرية؛ أي النقد التاريخي الشامل ؛ على أساس عرض الخبر على طبائع العمران . ثم طبقها على مقومات العمران وطبائعه وهي الأفعال الخمسة.

تطبيق نظريته التاريخية بوصفه نقد الخبر بعرضه على طبائع العمران؛ يجعله تاريخا نقديا لكل التراث السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي.

والثورة مضاعفة: فهي تتعلق بكتابة التاريخ وبحقيقة موضوع التاريخ. وهما المعنيان اللذان يميز بينهما الألمان بالهستوري عاما ؛ والجشسته موضوعا ء

ثورة ابستمولوجية) كتابة التاريخ (ووجودية) حقيقة التاريخ .(وشرط الثورتين تفتح الباب لجعل التاريخ فلسفيا والفلسفة تاريخية: وعي معري ووجودي.

والوعي المعري (فلسفة التاريخ) بمنزلة الإنسان في الوجود (ثورة الإسلام

بمقتضى المعادلة) كان درسا نقديا للتراث عودة على نفسه : الإبداع الحضاري ٠

فيصبح سؤالنا؛ ما الإبداع الحضاري في السياسة والعلم والاقتصاد (العمل) والفنون والرؤى الذي علينا عرضه لتميزه عن العلوم الزائفة للكاريكاتورين ٠ بمنظور يدعي تطبيق منهج الابستمي الفوكادية وما يقابلهما التأصيل ٠

ولم أصف أسس درس التاريخ في كاريكاتور التأصيل كما فعلت بدرسه في كاريكاتور التحديث؛ لأنه في الحقيقة يقتصر على رد الفعل وموقف الدفاع ضده ٠ فليس لأصحاب الكاريكاتور التأصيلي اسس منهجية تتجاوز الردود على "شبهات المستشرقين" وعلى الماركسيين والبنيويين المقلدين لأبستميا الفوكلدية.

وطبعا فوصف درس التاريخ بالنهج الماركسي) ابو زيد (أو بالنهج الفوكلدي (الجابري) بكونه كاريكاتور تحديث ؛ لا يستنقص من قيمة الرجلين ؛ بل فساد الدرس ٠

والفساد مضاعف : اعتبار الأساس مسلما دون نقد ؛ وهو موقف شبيه بموقف فلاسفة العرب القدامى الذين تسلموا الفلسفة اليونانية وكأنها حقائق نهائية.

فعندما يقول الشارابي إن العلم اكتمل ولم يبق إلا تعلمه وتعليمه ؛ وصفا لفلسفة أرسطو؛ فهو لا يتفلسف فلسفيا بل هو يشرع مذهبا مدرسيا لكأنه رجل دين ٠

ونفس الأمر يقال عن ابي زيد مع الماركسية المتخلفة وعن الجابري مع

البنيوية الابستيمية على النهج الفوكلدي . لكنه يوجد فرق بين قدمائنا وهذين .

فالفارابي وابن رشد مثلا؛ لم يكونا دون أرسطو وأفلاطون؛ فهما لفلسفتهما؛ بل هما أشبعاها درسا واستوعباها بقدر ما توفر لهما من مصادر ومراجع .

أما ابو زيد والجابري؛ فمعرفتهما بما يعتمدانه شديدة السطحية ومتخلفة عن نهجي ماركس وفوكو إلى حد قد لا يصدقه القارئ فيظنني متحاملا عليهما .

لكن القارئ سيقتنع بأني لا أبالغ عندما يأتي الكلام عليهما وعلى نهج التأصيليين ؛ فيفهم ماذا قلت إن حاضرنا الفكري ما يزال دون فكر ابن خلدون .

فشتان بين من أبدع ثورة في فلسفة التاريخ علمه وموضوعه ؛ ووصلهما بفلسفة الوجود والدين ؛ وبين من يردد ببغاويا وسطحيا عموميات ماركسية أو فوكلدية.

كلاهما نقد للتراث. لكن الفرق هو كالفرق بين الثرى والثريا. صحيح أن القشور والموضة تنسب ابن خلدون إلى القرون الوسطى وهؤلاء إلى العصر الحديث.

أكرر:؛ فكرنا الحالي سواء عند التأصيليين أو عند التحديثيين ما يزال وبشدة متخلفا دون ثالوث المدرسة النقدية: الغزالي وابن تيمية وابن خلدون

فسواء أخذنا العلوم التقليدية) الدين وفروعه (أو الحديثة) الفلسفة وفروعها (سنجد البون شاسعا بين هؤلاء وكل المتكلمين حاليا في كلا

النوعين .

لا أحد من علماء الدين الحاليين وصل إلى كعب الغزالي وابن تيمية. ولا أحد من متعاطيي الفلسفة تجاوز ابن تيمية وابن خلدون إلا في القشور والطنطنة.

فالتجاوز ليس في المضمون (المتفلسف اليوم يعلم ما لم يعلمه الفارابي أو ابن سينا مضمونيا) لكنه من حيث جوهر فعل التفلسف؛ دونه بسنوات ضوئية.

ونفس القول يصدق على علماء الدين؛ قد يوجد علماء دين اليوم يتكلمون في مضامين يجهلها الغزالي مثلا ؛ لكنه لا يوجد عالم مسلم حالي يضاهيه إبداعا .

بضاعتهم بضاعة صينية: تجد عليها عناوين المبدعات الأوروبية لكنها مزيفة؛ ليس فيها ما فيها من قيمة ابداعية بها تتحدد قيمة المنتج مسمى لا مجرد اسم .

(تعديل) وفي الحالتين المعيار هو الروح الإبداعية التي غابت عند الكاريكاتورين. يتصوران تكديس المعلومات علما ؛ باعة خردة وفريب تحاكي بلا إبداع.

ولأضرب أمثلة من إبداع ابن خلدون في الأنشطة الخمسة:

1. في السياسة وضع نظرية دور القوة والعصبية.

2. في العلم أضاف الشرط العمراني في تطور المعرفة.

3. ثم في الاقتصاد وضع عدة نظريات أهمها استقلال العملة ونظرية

الضرائب

+ ثم الفنون وضع نظرية الذوق الشعري وتعدده.

5. وأخيرا، بين أن الرؤى الوجودية شرط مناظر للشرط الطبيعي في بناء الحضارات، وبهما بدأت المقدمة أي الشرط الطبيعي والثقافي مقومين لموضع التاريخ .

وكلها نظريات لم يرثها عن الفلسفة اليونانية ولم يحاكي فيها أحدا. لذلك فلابد من التمييز بين المبدع والمحاكي وبين المحاكي الجيد والمحاكي الرديء.

من وصفتهم بكاريكاتور التأصيل وبكاريكاتور التحديث محاكون سيئون . الأولون لما انحط من ماضينا ، والثانون لما انحط من الحداثة. بباعة خردة وفريب .

أعلم أن كلامي هذا قد يظنه الكثير "اعتدادا بالنفس". وأعلم أنه قد سبب لي الكثير من العداوات . لكني أعتقد أن "علماءنا" ليسوا أفضل من ساستنا .

الساسة نجوم تبرز بقوة الحكم أو المعارضة . وكلتاهما نجوم تابعة لمن يختارهم من الحماة . والعلماء نجوم تبرز بالتبعية لهؤلاء التابعين ، لا إبداع.

الشللية والحزبية والتبعية هي منطق سلسلة العمل : سياسيون في الحكم أو المعارضة، تابعون لحماة يستتبعون نخبا فكرية واقتصادية وفنية ورؤيوية.

وقد أكون أبالغ في هذا التشاؤم ربما ، لأن المبدعين لم يبرزوا بعد . لأن بروزهم يخضع لمنطق التاريخ المديد . لكن النهوض بدأ منذ قرنين ولم تذر

هرة .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فح في مرا ' قاهء ونحد ريحي

اشر (لتاى/ لانمل (لماو

كل ما أوردناه لا يتجاوز الكلام على عالم الشهادة ؛ مستثنين ما اعتبره القرآن من الغيب كما نبين . واتبعنا مبدأ فصلت 53 باستعمال المعادلة الوجودية. لكن المعادلة تؤدي دورين آخرين في الفكر الديني . أعني أدلة وجود الله وتجديد علوم الملة الرئيسية. وكلاهما

وقد أجمل هيجل الأدلة في ضميمة دروسه في فلسفة الدين ؛ وقد ترجمناها مع الدروس

أما علوم الملة؛ فهي متغيرة من ملة إلى ملة ولم تصنف بصورة نسقية. بل هي حصيلة تطور تاريخي لا يمكن أن يعتبر ذا نسقية عقلية مناسبة للبحث العلمي .

سأخصص هذا الفصل السادس لهاتين المسألتين لأستوفيهما حقهما ؛ استعدادا لمناقشة بعض الأمثلة من درس التراث الكاريكاتوري ؛ تأصيليا كان أو تحديثيا .

وأبدأ بالمسألة الأولى : أدلة وجود الله بالأولى التي يقول بها القرآن.

وهي بعدة عناصر المعادلة الوجودية وأصلها قابها . أي الوصل بين هذه العناصر.

1. يستمد من مفهوم القطب الأول

2. ومن مفهوم القطب الثاني

3. ومن مفهوم الطبيعة

+ ومن مفهوم التاريخ .5 والأخير وهو الأصل من الوصل بينها

وبعض هذه الأدلة لها أسماء معلومة؛ وبعضها الأخر لا وجود للاسم ولا للمسمى . وما يعنيني هو أن التسميات تبدو عديمة الصلة بعضها بالبعض شبه تحكمية.

فالمستمد من مفهوم الإله يسمونه الدليل الوجودي ع:ونع0::010 . والمستمد من الطبيعة ونظامها يسمونه الدليل الطبيعي اللاهوتي ع دوتع 6016 0م دبا +

وبسبب الدليل الرابع المستمد من مفهوم الإنسان؛ لم تبرز العلاقة بينه وبين الوجودي؛

فالدليل الوجودي ممتنع من دون المقابلة بين المفهومين الله والإنسان . ومفهوم الكمال والوجود منه يؤسس للدليل الوجودي لأن المقابلة مع عدمه أصله .

وعي الإنسان بعدم كماله يجعله يفترض الكمال موجودا ومتضمنا للوجود ضرورة؛ فيطبقه على الله . ومنه الدليل الوجودي أي استنتاج الوجود من الكمال .

ديكارت اكتشف الوصل بين وعي الإنسان بعدم كماله ومفهوم الكمال؛ ولم ير العلاقة بين هذه العلاقة وتأسيس الدليل الوجودي على الكمال في مفهوم الله.

وهذه إضافتنا للدليل الوجودي الذي هو دليل مضاعف أو مركب على نحو لم يره المتكلمون ؛ بدليل وجوب الوجود والانسالم بالدليل الوجودي غير

المؤسس.

وأهمية هذه العلاقة أنها تنطبق على علاقة الدليل الطبيعي اللاهوتي بالدليل الخلقي اللاهوتي . والأساس علاقة التاريخ والحرية بالطبيعة والضرورة.

وهنا نجد نفس العلاقة بين الإنسان والله، لكنها معكوسة: تناظر بين الأول علاقة كمال الله بنقص الإنسان والثاني ، علاقة حرية الإنسان بضرورة الطبيعة.

والأدلة الشرعية اثنان لا أربعة، لأن الدليل الوجودي يتأسس على علاقة كمال الله بنقص الإنسان، والسببي على علاقة حرية الإنسان بضرورة الطبيعة.

والأصل هو التجربة الروحية والفعلية التي تصل هذه الفروع الأربعة، أعني الوصل بين شرطي العلاقتين : 1 - المباشرة الله والإنسان

والعلاقة الأولى بين الله والإنسان واضحة العلاقة، مع صلة الوعي بالنقص. وشرطه الوعي بالكمال . وقد اكتفيت ببيان صلتها الخفية بالدليل الوجودي.

لكن العلاقة الثانية تحتاج إلى توضيح: فصلة الوعي بالحرية، شرطه الوعي بالضرورة. فالوعي بالحاجة إلى شرع ، هو الوعي بضرورة تنظيم ما ليس بالطبع .

وإذن فأدلة وجود الله زوجين اثنين مضاعفين :

- الوعي بالنقص يقتضي الوعي بالكمال .

- والوعي بالضرورة يقتضي الوعي بالحرية.

والأساس في الحالتين الإنسان .

لكن هذا الوعي المربع -جوهر كيان الإنسان -هو عين عيش تجربة الإنسان الروحية والفعلية بوصفها وصلا بينه وبين ما وراء ذاته والطبيعة والتاريخ.

أصل أدلة وجود الله أبعاد وجود الإنسان أو الدليل على وجود الله آيته الأسمى؛ أي خليفته الذي يدرك الكمال بنقص خلقته وحرية أمره: الخلق والأمر.

وبإدراك هذه العلاقات ؛ نفهم بيسر كل أدلة القرآن على وجود الله وكلها من الشاهد وليست قياسا للغيب على الشاهد ولا تأويلا يرد النقلي للعقلي .

1-تجاوز عالم الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي ؛ لأنهما كليهما يخلوان من إدراك هذه العلاقات

-2 وندرك عمق نسق القرآن الاستدلالي

نسق الاستدلال القرآني مطلق الاختلاف عن عالم الكلام . فالكلام عالم زائف لاعتماده على قياس الغيب على الشاهد ؛ ولرده ما يتجاوز العقل بالتأويل إليه .

وسندرس العلوم الزائفة فنعرض رأي المدرسة النقدية العربية؛ ثم نبين عالم زيفها بعد التحرر من وهم إحيائها بتحديد علوم الملة ذات الأساس القرآني .

إلى المسألة الثانية: كيف نستنتج من المعادلة الوجودية القصد بالأسس القرآنية لعلوم الملة والمنافية لوهم الإعجاز العامي أساس كل العلوم الزائفة؟

ولنبدأ بالأيسر؛ فالقرآن لا يقدم لنا قوانين الطبيعة المفصلة؛ لكنه يحدد طبيعتها الكلية. فكل المخلوقات ذات بنية رياضية بنص القرآن . ما معنى

ذلك؟

إذا كان كل شيء خلق بقدر، وكانت المخلوقات مختلفة، فأقدارها مختلفة . وإذا كانت مع ذلك متاحبة في الوجود ، فلا بد أن بين الأقدار علاقات تمكن منه .

هذا ما يقوله القرآن عن الطبيعة من حيث الخلقة: كل شيء كيانه بقدر, ومنظومتها تناسق بين كيانات رياضية الكيان: قوانين قيامها وتفاعلها رياضية.

فإذا جمعنا ذلك مع فصلت (53 نستنتج أن آيات الله في الآفاق والأنفس التي نعلم بها حقيقة القرآن، قوانين رياضية يطلبها البحث العلمي من الآفاق .

وإذن، فعلوم الطبيعة أو اكتشاف قوانينها ، لا توجد في نص القرآن. بل فيما وجه إليه نص القرآن عقولنا للبحث عنها مقتصرا على تعديد طبيعتها الرياضية.

هذا من حيث خلقتها ، أما من حيث وظيفتها في حياة الإنسان ، فهو يعلمنا بأنها تحتوي على شروط بقاء الإنسان بشرط رعايتها وحفظها من الفساد في الأرض .

وما كان التاريخ يتضمن بعدا طبيعيا مع بعد متجاوز له ، فإن رياضية الكيان لا تكفي . ولذلك يضيف القرآن تحديد طبيعة الزيادة فيها : السنن الخلقية.

وهو يعتبر هذه السنن المتعلقة بالحرية في التاريخ الإضافية للضرورة الطبيعية، هي بدورها لا تقبل التبديل والتحويل . والعلم بها شرط قيام العمران .

وتتعلق هذه السنن بشروط التبادل والتواصل بين البشر أولا؛ ثم بينهم وبين الطبيعة ثانيا . وثم بينهم وبين ما وراء الطبيعة والتاريخ. أي كل المعادلة.

وهذه السنن تتعلق باستعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها ؛ وهما محكومان بالتقابل الوارد في أمثولة الاستخلاف : رأي الملائكة في آدم أو تجنبه .

والتاريخ يثبت أن هذه السنن فعلا لا تتبدل ولا تتغير. وسلوك الإنسان الحر يخضع لسنن خلقية موجبة بتجنب سفك الدماء والفساد في الأرض أو باتباعهما .

ويكاد هم الرسالة الأول والغالب ؛ ينصب على هذا المستوى الثاني من السنن . إذ المستوى الأول من القوانين الرياضية يعمل بالضرورة لا بالاختيار الحر.

ليس في القرآن علم بجزئيات الطبيعة والتاريخ وبقوانين محددة؛ بل هو تجديد لرياضية الطبائع المضطرة ولسننية الشرائع السياسية الخلقية الحرة.

وبهذا ؛ تسقط كل العلوم الزائفة التي يوردها البعض ويعتبرها دليل إعجاز. وهي دليل عجز أصحابها عن البحث العلمي حيث ينبغي أن يكون بمقتضى فصلت 153

واعتمادا على هذا التعريف؛ نمر إلى نفس الغرض المتعلق بالله والإنسان . ففي القرآن ثيولوجيا وانثروبولوجيا بينتان لكل ذي عقل . جنسان آخران وأصل .

الجنس الأول يتعلق بالانثروبولوجيا : فالإنسان كائن طبيعي تاريخي ؛ وهو

إذن في آن ذو كيان رياضي بما هو مستعمر الأرض ؛ وذو كيان سنني بما هو مستخلف .

لذلك فخرافة الصراع بين القولين الاعتزالي والجبري؛ من سخافات العلوم الزائفة: الإنسان طبيعي يخضع للضرورة ومستخلف يخضع للحرية: جامع بينهما .

قوامه طبيعي وما بعد طبيعي إن صح التعبير ؛ وهو مضطر ببعده الأول ؛ وحر ببعده الثاني ؛ وليس في ذلك أدنى تناقض لأنه منعكس على ذاته وانعكاسه هو حريته .

فوعيه الناتج عن انعكاس ذاته على ذاته يجعله قادرا على التعالي على ضرورة كيانه ومحيطه بوعيه صفاته الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

ووعيه بتناهي هذه الصفات ونقصها؛ يجعله متلازم الوجود مع الله. والله يقول إنه أقرب إلينا من حبل الوريد ؛ بمعنى أنه أقرب إلينا من القرب الطبيعي .

وما هو أقرب من القرب الطبيعي هو أصل كل ثيولوجيا سوية أو منحرفة. والمنحرف هو الحلول الصوفية. والسوي هو علاقة الرمز بالمرموز.

قرب الله منا غير الكياني؛ لأنه ليس مثلنا طبيعي ولا تاريخي . هو قرب المرموز من الرمز: والرب مرموز والإنسان الخليفة رمز دون مشاركة في الطبيعة.

وهذا هو الفرق الجوهري بين الثيولوجيا القرآنية والثيولوجيا المسيحية(

الإخلاص) المفارقة مطلقة من حيث الطبيعة. والقرب مطلق كذلك من حيث الترامز.

أخذوا علم الكلام القديم وسرقوا الله فيه بالإنسان نسبا تشبيها للإسلام.

والكلام في هذه التحريفات الناتجة عن كاريكاتور التحديث ؛ سنبحث فيها عند الكلام على الأمثلة التي سنضربها والتي تبين صدق شيخ الإسلام ابن تيمية.

فنصف المتكلم يفسد الأديان. ونصف الفقيه البلدان. ونصف الطبيب الأبدان. ونصف اللغوي اللسان . ونحن نثبت أن نصف التيسوق يفسد الشرقان والوجدان .

بقي علم الوصل القرآني أصل كل العلوم: تفسير القرآن الكريم ؛ إدراك وحدة القرآن ومشروعه بوصفه استراتيجية استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها .

وبهذا المعنى ؛ فاستراتيجية الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها ؛ هي منظومة القوانين والسنن التي تحقق شروطهما؛ وتحقق وحدة الإنسانية بأخلاق القرآن. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لإدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لإسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات

الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فح في مرا ' قاهء ونحد ريحي

القمر الاي /النصل الناس

كيف يمكن استخراج كل التراث الإنساني بأي جماعة مها سميته المعادلة الوجودية؟

وكيف نثبت أن هذا التراث الإنساني يجمع أبعاد الكون شاهده وغيبه؟

فنفهم دلالة الآية 53 من فصلت التي تعتبر آيات الله في الآفاق والأنفس هي التي تبين أن القرآن حق ؛ وأنه يشمل الأفعال الخمسة للاستعمار والاستخلاف .

عقيدة الإعجاز القرآني لا يوجد دليل عليها أفضل من هذا الدليل؛ لضعف القول بالإعجاز العلمي والاعجاز البلاغي ؛ فالمستقبل قد ينفيهما بالممكن عقلا .

والدلالة هي التطابق بين ما يستخرج من المعادلة الوجودية التي هي بنية وعي الإنسان من حيث هو إنسان؛ وبين بنية القرآن ومضمونه بمقتضى فصلت .53

فانحاول بيانه بدءا باستخراج ما يتعلق بالأفعال الخمسة من المعادلة منطبقة على حدودها؛ الله والإنسان والعالم الطبيعي والعالم التاريخي والوصل .

فالتراث النظري والعملي وتطبيقاتهما في الحضارة الإنسانية؛ مدارها نظرية الرب) ثيولوجيا)ونظرية الإنسان) انثروبولوجيا)وصلتهما مباشرة وغير مباشرة.

وغير المباشرة تشمل العالم الطبيعي (كسمولوجيا) والعالم التاريخي (كل

ما أضافته الإنسانية للعالم الطبيعي (والوصل بين عناصر المعادلة الأربعة .

وهذا الوصل غير المباشر يكون بفعلي النظر والعمل في مجالات الفعل الخمسة؛ أي السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى التي تتعلق بعناصر المعادلة الأربعة.

لكن الوصل المباشرهو الأصل ؛ لأنه هو الذي يؤسس اللامباشر ويكون على ضربين؛ - إما الإنسان بالقطب الإلهي

- أو تألهه متصورا نفسه رب العالم ؛ إيمان -إلحاد

وكما أسلفت في بعض الدراسات ؛ فالإلحاد متعذر بالجوهر . لذلك فالملحد يتأله حتما فيظن

والضرب الأول يقول بفعلين إلهيين هما أساس الطبائع وأساس الشرائع؛ أي العالم الطبيعي والعالم التاريخي وهما فعل الخلق -والإعدام والأمر- والنهي .

والضرب الثاني ينفي الفعلين؛ ويعتبر الإيجاد والإعدام والأمر والنهي كلها أفعال الطبيعة أو الصدفة؛ وليس وراءها رب خالق للطبيعة والتاريخ وشارع لهما .

وبذلك يتبين أن نظرية الرب لا تعدو أن تكون أحد هذين الضربين اللذين هما موقف واحد من وجهيه الموجب والسالب مما وراء نظام الطبيعة والتاريخ.

وهذه هي الإشكالية الجوهرية المشتركة بين الدين والفلسفة؛ لأنها في الحالتين شرط تأسيس النظر والعمل أو العلم والأخلاق في تراث الإنسان

الحضاري.

والثيولوجيا اثباتا ونفيا للرب الخالق والأمر؛ تنتج عن انثروبولوجيا قائلة بما في فصلت 3 أو مستغنية عنه اقتصارا على التولد الطبيعي والصدفة.

وبذلك يكون مفهوم الانثروبولوجيا) نظرية الإنسان) منطلق كل فكر في الأبعاد الأربعة الباقية, أي في الرب والطبيعة والتاريخ والوصل بين العناصر.

ولا بد أن كل من قرأ القرآن بتدبر؛ قد وجد أن العلاقة بين القطبين الرب والإنسان هي المحور الرئيس في القرآن الذي يدرس التراسل بينهما قولا وفعلا .

وأقصد بالإنسان هنا الفرد والجماعة في آن . لذلك جاء في سورة العصر أن الاستثناء من الخسر يجمع بين فعلين فرديين وفعلين مشتركين ؛ واصل يوحد بينها .

فالإيمان والعمل الصالح فعلان فرديان لا مشاركة فيهما . والتواصي بالحق والتواصي بالصبر ؛ مشاركة في فعلين جمعيين . والأصل طلب الاستثناء من الخسر.

وأهمية العلاقة بين قطبي المعادلة؛ مباشرة كانت أو غير مباشرة؛ تبرز من أسماء الله الحسنى وما يناظرها من أسماء الإنسان المتأرجحة بين الحسن والقبح.

وهذا التأرجح بين الحسن والقبح هو مجال ممارسة الحرية الإنسانية؛ التي تضفي معنى على التمييز بين الخلق والأمر:؛ الحرية هي أن المأمور يطيع أو يعصي.

وتلك علة التمييز بين الربوبية والألوهية عند المؤمنين ؛ لكن الملحدين ينفون الرب فضلا عن الإله لأن البديل هو الطبيعة أو الصدفة وتربب الإنسان.

ولتكتف بالمقابلة بين الصفات الخمس: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . كلها مطلقة وكاملة إذا وصف بها الله . ونسبية وناقصة إذا وصف بها الإنسان.

وبهذا المعنى ؛ فالصفات التي تشتق منها أسماء الله الحسنى قابلة للرد إلى هذه الصفات الخمس . والصفات التي تشتق من وصف القرآن للإنسان ؛ ترد إليها ١

والفرق الوحيد هو اطلاقها وكمالها في وصف الله؛ ونسبيتها ونقصها في وصف الإنسان: مثلا الله فعال لما يريد ؛ والإنسان لا يستطيع أن يفعل كل ما يريد .

وهذا التطابق في الصفات والاختلاف في تكييفها ليس كميا فحسب : فضعف القدرة مثلا لا تختلف كميا ؛ بل كيفيا من جنس اختلاف الزمان مع الدهر أو السرمد .

وبصورة أوضح ليس اللامتناهي قدرا أكبر من المتناهي؛ بل هو طبيعة ثانية مختلفة تماما . لأن الأكبر يبقى قابلا للإحاطة به ؛ أما اللامتناهي فلامحدود .

ومع ذلك فمبدأ ليس كمثله شيء يعني أن المماثلة الحاصلة في بادئ الرأي؛ هي بمنزلة الرمز إلى المرموز: وهو معنى آية. أي إنها رمز ما هي آيته .

وإذن وخاصة في هذه الصفات الخمس؛ يمكن القول إن الإنسان رمز أو آية تشدنا إلى ذات الله وصفاته بما يشبه العينة المتناهية من اللامتناهي الإلهي .

ولعل هذا هو المعنى العميق للاستخلاف : الإنسان من حيث هو إنسان خليفة بمعنى خلافة الرمز للمرموز. ولأضرب مثالي نظرية رمز الفعل وفعل الرمز.

فالعملة ([رمز الفعل (ليس فيها شيء مها ترمز إليه -ورقة أو قطعة نقدية -ترمز لقدرة شرائية ليست من طبيعة الورقة أو القطعة بل هي ما ترمز إليه وفي حدود سريان فاعليتها . فهي ترمز إلى كل ما يمكن شراؤه بها مما يحتاج إليه الإنسان من بضائع وخدمات؛ فتكون آيتهما في جيب مالكها في نطاق سريانها .

وفعل الرمز أو الكلمة؛ تؤدي معنى هي آيته أو رمزه لكنها ليست معنى . بل آية معنى أو حامل معنى ؛ وخليفته عند المرسل والمرسل إليه في التواصل اللساني والمعنى الواحد يقال بعدة ألسن؛ فإنه يكون متعدد الرموز أو الآيات الدالة عليه دون أن تكون إياه. ولولا ذلك ؛ لاستحال التواصل بين الشعوب بالترجمة.

لذلك قالت فصلت 53 إن الله يرينا حقيقة القرآن في آياته بظهورها في الآفاق) الطبيعة والتاريخ والنفس) في الأعيان وفي الأذهان ([نفسها في النفس)

استخلاف الإنسان يعني أنه آية ترمز إلى المطلق دون أن تكون مماثلة له . لأنها من آيات ظهوره وهي الأسمى بمنطوق القرآن من كثير مها خلق الله.

1. الله قطب أول

2. العالم الطبيعي وسيط أول

3. التاريخ وسيط ثان

4. الإنسان قطب ثان

5. الوصل الصاعد) أفعال الإنسان (والنازل (الرسالة) .

تلك موضوعات القرآن مشفوعة بعودته على ذاته ليعرفها بكونها رسالة متعلقة بنقد ما حصل فيها من تحريف وما ينبغي تحقيق الإصلاح فيه رسالة خاتمة.

ويمكن اعتبار هذا الوصف تعريفا جامعا مانعا للقرآن إذا اقتصرنا على مضمونه ولم ننظر وظيفته: فنقدها كتجارب روحية وتاريخية؛ يمهد لتحقيق الرسالة.

والرسالة تتحقق بالإرادة (السياسة: الحكم والتربية) والمعرفة) الابداع العلمي) والقدرة) الانتاج المادي (والحياة) الانتاج الرمزي) والوجود) الرؤى (.

وإذن ؛ فما تتحقق به الرسالة؛ هو الصفات الإنسانية النسبية والناقصة في خدمة مقومي ذات الإنسان بما هو رمز من المطلقة والتامة: تعمير الأرض كخليفة.

وكون صفات الإنسان الخمس رمزا لصفات الله الخمس بالتقابل الوارد في القرآن ؛ والذي شرحته هنا لا يخص الفرد كفرد فحسب . بل كمنتسب للإنسانية ككل .

وينتج عن كلامنا على العلاقة بين الرمز والمرموز: فلا يوجد رمز قادر على ان يرمز من دون انتسابه لمجموعة رموز؛ لأن رامزيته هي منزلته في النظام .

فرمز الرمز لمرموزه ينتج عن تناظر نظامين رامز ومرموز لموضعين في التواصل ؛ مرسلة ومرسل إليها؛ حتى لو كانت واحدة فالدلالة بالتناظر بين وجهي الترميز.

فانتباه المرسل والمرسل إليه متوجه للمنظومتين ليكتشف مدلول الرمز باكتشاف منزلته في نظامه الرامز؛ ويستنتج منها منزلة المدلول في نظامه المرموز.

وهنا المرسل ليس كمثله شيء. إذن شرط التواصل يبدو شبه معطل . فالمرسل يرسل بقياس المرسل إليه على نفسه . والمرسل إليه يتلقى بقياس المرسل على نفسه.

لا تفاهم بدون التنقل بين الموضعين من المرسل إلى المرسل إليه في الإرسال . والعكس في التلقي ضمن الجماعة المتواصلة. وهذا مستحيل مع الله ما بينا .

لذلك كان أسلوب الرسالة القرآنية وكأنه مشبه لو لا حرز ليس كمثله شيء . لذلك كان أسلوب الكلام؛ إما التشبيه الحشوي أو النفي المعطل التنزيهي.

ولا وساطة بين هذين التحريفين الصادرين عن علاقة الرمز والمرموز وتوسط التناظر بين المتراسلين . لكن فهمها يحررنا منهما وتغنينا عن التأويل

.

حقيقة العلاقة بين الرمز والمرموز كمنزلتين في نظامين رمزي ومادي بين طرفين لا يتواصلان إلا بأداء كل منهما الدورين في آن؛ تغني عن التأويل .

لكن إذا اعتبرنا أن الله يتواصل معه بأساليب التواصل بين البشر مع "ليس كمثله" شيء؛ فهمنا أن المتعالي لا يرد إلى تجلياته أو آياته: أساس العبادة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فح في مرا ' قاهء ونحد ريحي

وقبل أن أصل إلى انتخاب أمثلة من الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي ؛ لا بد من الكلام في هذا الثاني في فكر من يسمون بالعقلانيين ؛ قديمهم وحديثهم.

في القسم الأول، قدمت بحثا قديما كتبته في "الواقع" الذي هو وثن الحداثيين والتأصيليين من النخبة العربية.

وأمر الآن إلى وثنهم الثاني "العقل" .

وسأبدأ بمفهومه القرآني الذي هو أسمى تصور للعقل عرفته البشرية. لأنه يجمع بين دلالتي الفهم بمعنى ملكة الفهم المعرفية، وملكة التقويم الخلقية .

لست صاحب هذا الفهم . فالمحاسبي بين ذلك أفضل مني . وابن خلدون عمق المعنى؛

ولتيسير نظرية ابن خلدون، فالتمييزي للتصور والنظري للتصديق بلغة أرسطو المنطقية . أي الأول للباب الثاني ؛ والثاني للباب الأول من التحليلات الأواخر.

أما التجريبي في وصف ابن خلدون ؛ فيعني ما نعنيه الآن بالعقل العملي الذي ينتج عن التجربة في الجماعة، لاستبطان أخلاقها الموضوعية تصورا وسلوكا .

والنظري في الفكر القديم والوسيط، فهو ذو الوسط الواصل بين تال ومقدم. أو هو المعرفة غير المباشرة لاعتمادها على علاقة منطقية بين

مقدمة ونتيجة .

ويقابلونه عادة بالضروري أو المعرفة المباشرة التي تتعلق بمدارك التصورات البسيطة، والتي منها يتركب النظري بحد أوسط بين حدين معرفة غير مباشرة.

هذه التعريفات ضرورية لفهم الأخطاء السائدة في تصور العقل وقدراته المعرفية المبالغ فيها ؛ للظن بأن "الواقع" ينعكس عليه انعكاس الصور على المرآة.

فحتى أرسطو، وهو من هو، كان يعتقد أن العلم يحصل بهذا الانعكاس الذي لا يشوبه إلا عدم التدقيق الاصطلاحي للحدود وعدم السلامة المنطقية للاستنباط .

ورغم ذلك ؛ فهو لا ينكر الأمرين اللذين كان ينبغي أن يعدا من هذين الوهمين:

- الأول أن إثباته لما يسمى مبادئ العقل كان جدليا في الميتافيزيقا .

- والثاني هو الظن بأن الحاجة إلى قطع التسلسل وإيقاف الدور في المبادئ الأولية للمعرفة، حجة كافية للتسليم بأن سدها يتجاوز فرضية الانطلاق العملية.

فلا شيء يثبت أن ما يثبت جدليا وما يسلم لحاجة الانطلاق في الاستدلال ؛ كافيان لجعله من الحقائق الضرورية وليس من الفرضيات العلمية لكل صناعة.

ومجرد فهم ذلك ؛ يجعل هذه المسلمات التي صارت تعد حقائق مطلقة

ليست إلا أدوات عمل تتغير بحسب العمل والغاية منه ؛ ومستوى تعقده وطابعه غير المباشر.

والتصريح بهذه الحقيقة العميقة؛ هي التي حببتني في ابن تيمية: فهو أول من نفى إطلاق مقدمات المعرفة وبين أنها إضافية مرتين ؛ للمخاطب وللغاية.

ومعنى ذلك؛ أنه يعتبر تأسيس المعرفة الإنسانية لا يتجاوز التأسيس الجدلي البراجماتي؛ ولا يحتاج لما يظن حقائق أولية لا جدال في حقيقتها المطلقة.

بعبارة أوجز؛ يعتبر ابن تيمية ما يسمى بالأوليات أو بالمعرفة الضرورية الغنية عن الدليل ؛ فرضيات إضافية للمخاطب بها وللغاية المعرفية منها لا غير .

وحجته لا تقبل الدحض: فهو يرى أن كل تصور قابل للتجويد بلا حد؛ وأن كل نتيجة علمية تقتضي وجود مقدمة كلية. ولا كلية في أي علم ذي موضوع وجودي .

فالكليات العلمية عنده مقصورة على نوعين من المعرفة:

- الأولى هي معرفة المقدرات الذهنية وهي ليست علما لموضوع موجود بل مصفوفة رمزية خاوية.

- والثانية هو الكليات الاعتقادية في الأديان وهي إيمانية لا علمية وهي أحكام تشريعية تتعلق بالمنشود وليست حقائق للموجود .

وهذه المصفوفة الرمزية الخاوية-رياضية ومنطقية - تصبح علما لموضوع معين عندما تملأ خاناتها الخاوية بمضمون معين مستمد من التجربة وهي

إحصائية.

ذلك أن أي موضوع موجود في الأعيان؛ لا متناهي الصفات والتنوع. ولا يمكن لأي استقراء أن يكون تاما في الوجود الفعلي . بل يقتصر على المقدرات الذهنية.

وإذن ، فالمباشر من المعرفة لا متناه على الأقل كإمكان عقلي ، لأن التصور قابل للتجويد اللامتناهي وغير المباشر يملأ المصفوفة الذهنية استقراء ناقص .

لذلك فإني اعترف بأني لا أرى سبيلا ممكنة لوصف الحداثيين العرب فلاسفة الإسلام التقليديين والمتكلمين عامة؛ والمعتزلة خاصة؛ بكونهم عقلانيين .

وإذا كنت أنفي عقلانية الفلاسفة والمتكلمين التي يدعيها لهم التحديثيون العرب ، فمن باب أولى أن أنفي كلام التأصيليين على المعلوم من الدين بالضرورة.

لن أجادل تأصيليا يقول لي إني أومن بأن المعتقد كذا أو كذا ضروريا في منظومتي المرجعية؛ بمعنى أني لا أستطيع التسليم بها يبنى عليه من دونه .

لكني لا أفهم "المعلوم من الدين بالضرورة"؛ فهو بهذا يتسلم مفهوم العقل الفلسفي والكلامي القائل بما بينا أنه ليس ضروريا؛ بل حاجيا في معرفة ساذجة.

وأسمي معرفة ساذجة كل معرفة تتصور الوجود شفافا والعقل ناذا لحقيقته؛ بصورة تجعله مرآة تنعكس عليها الحقائق ناصعة كما تصورها خالقها أو

طبيعتها .

المعرفة "العقلية" نسبية جدا. وهي أداة عملية تطبق مقدرات ذهنية صيغت في بنية رمزية بخانات خاوية نملؤها عند التطبيق بتصورات نسبية لموضوع معين ..

فتطبيق الرياضيات في الفيزياء أو الاقتصاد، يكون بملء خانات منظومة المقدرات الذهنية التي تمثلها حروف بينها وصلات منطقية بقيم الموضوع العيني .

وما كانت القيم التي تعبر عن الموضوع المدروس تجريبية أو فرضية، وبها تشحن خانات البنية الرمزية التي هي مقدرات ذهنية، فإن العلم إحصائي دائما .

وذلك دليل قاطع على أن العقل العلمي واع بحدوده ولا يدعي العلم المطلق الذي يتطابق فيه ما في الأذهان من تقديرات مع ما في الأعيان من موجودات.

بوسعي الآن أن أتكلم على ما وصفته بالعلوم الزائفة، أعني كل ما بني على "وثن" العقل عند الكلام والفلاسفة(النظر) وعلى الفقه والتصوف) العمل (.

فهذه "العلوم" بنيت على تصور غفل للمعرفة العلمية، أساسها القول بنظرية المعرفة المطابقة التي تعتبر العقل مرآة عاكسة "للواقع" الشفاف لتفاذه.

والدين بريء من هذا الوهم . لأنه يعتبر كل موجود فيه وجه شاهد ووجه غيبي . ومن ثم ، فحقيقة الوجود في الأعيان لا يمكن أن ترد إلى تصورها

في الأذهان .

وهذا التصور الديني للمعرفة، متقدم جدا على أوهام المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة. وهو ما يقول به وفق المدرسة النقدية المذكورة في بحوثي .

فالغزالي وابن تيمية وابن خلدون ثلاثتهم ينفون أن يرد الوجود إلى الإدراك حتى وإن بقي عندهم وهم إدراك ذوقي يتجاوز المعرفي كما في وجدان الزهاد .

وإذا كان الغزالي قد لجأ إليه ظنا أنه يشفي غليله المعرفي، فإن ابن خلدون نفى كل إمكانية لقول ما يدركه الوجدان . وإذن فهو لا يمكن أن يكون معرفيا .

وابن تيمية متردد في ذلك . فإذا أبقى على القول بلا تناهي تجويد التصور وامتناع المعرفة الكلية للموجود الفعلي ، فإنه لا يمكن أن يغامر كالغزالي .

ولعله يقصر هذا الذوق المتجاوز للعقلي على الأنبياء الذين يتلقون الوحي . ومثله ابن خلدون الذي استثنى الأنبياء من عدم القدرة على قول الوجداني.

وبهذا المعنى، فالكلام على عقلانية المعتزلة وابن رشد غايتين لعقلانية كاريكاتور التحديث لدى النخب العربية من مهازل الأمية الفلسفية المستشرية.

لذلك، فنقدة التراث كلهم من هذا الرهط أو من الكاريكاتور الثاني الذي استبطن أوهام الحداثيين في ردوده عليهم ، ردودا سندها الفلسفي من نفس الجنس .

وأختم الفصل بالكلام على أصل هذه العلوم الزائفة؛ لكونه يظن علما بمرجعياته . أي القرآن والسنة: أعني التفسير . فالتفسير كله مبني على هذه الأوهام؛ وخاصة التفاسير

التي تدعي العقلانية؛ أعني الاعتزالية وحتى الأشعرية المتأخرة (ورمزها الرازي). هي تفاسير مبنية على نظرية المعرفة الساذجة كما وصفت .

وقد يعجب الكثير لو قلت إن هذه التفاسير المزعومة عقلانية دون التفسير بالأثر وبالحديث . لأن هذه على الأقل متواضعة ولا تدعي تجاوز الفهم النصي .

والفهم النصي مع التاريخ؛ هما التعليم السوي للعقائد الإيمانية دون زعم تجربة عامية تنفي شرط الإيمان والتجربة الروحية بعقلانية ضميرها نفي الغيب. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدموند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

فح في مرا ' قاهء ونحد ريحي

عندما وضعت نظرية المعادلة الوجودية؛ لم يكن القصد علاج مسالة فلسفية فحسب ؛ بل تحديد النظام العميق للقرآن الكريم الذي تجاذبته القراءات المذهبية, فمزقه أصحابها شر تمزيق حتى أصبح يقول كل شيء ولا شيء . كبار المفسرين تفننوا في استعمال أدوات العصر اللغوية التاريخية والتوظيف الإيديولوجي ؛ ثم سيطرت العلوم الزائفة التي حولت القراءات الكلامية إلى أدوات صراع مذهبي مضاعف:

- داخلي بين فرق الكلام
- وخارجي مع الأديان وكلاهما أضر بدوره

فصراع المذاهب الداخلي تأسيس لحروب دينية وحرب أهلية لا تتوقف . والصراع مع الأديان الأخرى تأسيس لما ينال الرسالة التي تؤسس للتسابق في الخيرات.

فعبارة إن الدين عند الله الإسلام ؛ لا تنفي التعدد الديني شرط التسابق في الخيرات. فالديني في الأديان غايتها . وهي تسعى إليه سعيا لامتناهي المسار.

وبهذا التصور؛ نفهم لما كان القرآن أشبه بفلسفة دين باحثة عن هذا الديني؛ بوصفه جوهر الإسلام الذي رغم كونه فطريا يبقى غاية عسيرة الإدراك.

ولهذه العلة, نجد فيه عرضا نقديا للتجارب الدينية والروحية في عبارتها ورعايتها وفي سلوك أهلها . لكأنه عرض تاريخي للتجارب الروحية للبشرية

كلها .

وطبعا فلا يمكن أن يتكلم على التجارب الروحية كلها ؛ بل هو لخصها في قطبين منزلين وقطبين طبيعيين ؛ وأصل بداية وغاية نكوص في الآية 17 من الحج.

والقطبان المنزلان هما اليهودية والمسيحية. والقطبان الطبيعيان هما الصابئة والمجوسية. والأصل السلبي الشرك؛ تتجاوزه الأديان وتنكص إليه بالتحريف .

أما الأصل الإيجابي؛ فهو الإسلام من حيث هو فطرة تتهود وتتنصر وتتصبأ وتتمجس وتتشرك انحرافات عن الديني في الأديان الذي هو أخلاق النظر والعمل .

فالديني هو أخلاق النظر والعمل المتعينة في الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود عندما تتجلى في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى.

فلنبين الآن كيف أن نظام القرآن المحدد لوحدته بوصفه مشروعا مضاعفا : درس نقدي للتراث الديني في مرجعياته واستثماراتها وبديل إصلاحي للإنسانية.

ولهذه العلة؛ فالوجهان يدلان على أنه يتألف من مقومي الاستراتيجية الحضارية بوظيفتيها المحققتين لكيان الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

ومدار الاستعمار في الأرض عالم الطبيعة والتاريخ والعمل على علم فيهما. ومدار الاستخلاف العلاقة بين القطبين) الله والإنسان) بتوسطهما

ومباشرة.

وهذا هو الوجه الأول من الوصل بين عناصر المعادلة الوجودية .

أما الوجه الثاني ؛ فهو المرجعية القرآنية التي لا تتضمن إلا هذه الأبعاد رسالة خاتمة.

ولأنها خاتمة؛ فلا بد أن تكون قائلة بانتسابها إلى التجربة الروحية الإنسانية عامة لكأنها ملخصها؛ وبكونها حركة إصلاحية لتحريفاتها وليست جديدة.

وحدة الديني في الأديان لا تنفي تعددها وتنوعها . كما أن وحدة الحي في الأحياء لا ينفي تعددها وتنوعها ؛ لذلك فالتوحيد طلبا للوحدة هو جوهر القرآن.

وأكبر الأدلة على أن القرآن يبحث في الديني في الأديان مبدؤه المنهجي "التصديق والهيمنة" . فكل ما يثبت الوحدة يصدقه القرآن فيهيمن بطلبه كغاية.

وتلك هي علة تسميتي مشروع القرآن بـ"استراتيجية التوحيد" واعتباري السنة "منطق السياسة المحمدية" أي السياسة التي تحقق عينة من توحيد الإنسانية.

ونحن الآن على أعتاب استئناف المشروع . فالإنسانية اتحدت ماديا ولا بد من توحيدها روحيا) النساء 1 والحجرات 13 (للتسابق في الخيرات المائدة .(48)

والتسابق في الخيرات هو السعي إلى الديني في الأديان بأخلاق النظر والعمل في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى بعدم الغفلة عن التعالي

.

وهذا هو درس القرآن للتراث. وهو النموذج الذي ينبغي اتباعه بمبدئه المنهجي "التصديق والهيمنة" . نصدق الصادق من تجارب الإنسانية مع هيمنة الغاية.

القرآن ليس مجرد تراث . هو فاعلية حية لمرجعية تنعكس على نفسها لدرس تراث الإنسانية في تجاربها الروحية الشاملة للاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

لذلك ؛ فكل من يستغرب شمول الإسلام للأفعال الخمسة) السياسي والعلمي والاقتصادي والفني والرؤيوي (ما يزال يقيس الإسلام على الأديان الأخرى.

لكنه لا يقاس عليها ؛ لأنه الديني فيها جميعا وغايتها المثلى . معرفا نفسه بكونه الرسالة الأخيرة التي تصوغه فترده إلى أخلاق النظر والعمل الشاملين . والنظر والعمل الشاملين لا يفصلان بين بعدي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلف فيها . بل الإسلام

وهذا هو جوهر نقد تراث الإنسانية بوصفه الفاعلية الشاملة للنظر والعمل وثمراتهما في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى وما وراءها من تعال .

وهذا هو فعل الوصل الصاعد من الإنسان إلى الله وصدق الرسالة أو بيان أنها الحق 53) من فصلت (وذلك هو نظام هذه الأنشطة . أي آيات الآفاق والأنفس.

تطابق التواصلين يفيد أن استراتيجية القرآن الناقدة للتراث الروحي وتطبيقها في الأفعال الخمسة والإصلاح، أخلاق لغاية عمرانية اجتماعية بقيم سامية.

والسؤال هو ما الذي جعل ذلك ينقلب رأسا على عقب؟

وما الذي جعل نقد هذه الاستراتيجية القرآنية يظنها الكاريكاتوران مطابقة لانقلابها رأسا على عقب؟

ونقد التراث لدى الكاريكاتورين ، التأصيلي مدحا للذات وذما للغرب ، والتحديثي للغرب وذما للذات، لم يكن كذلك إلا بسبب عدم الوعي بالانقلاب الحاصل .

وقد سميت هذا الانقلاب بالانتقال من الدستور القرآن إلى حالة الطوارئ، بسبب الحرب الأهلية الناتجة عن الفتنة الكبرى : أباحت الضرورات المحظورات.

عوضت الحريتان الروحية (العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه) والسياسية) العلاقة المباشرة بينه والشأن العام (بما نقده القرآن في التراث الروحي .

استبدلت بالحرية الروحية وساطة كنسية لأصحاب العلوم المزيفة. واستبدلت بالحرية السياسية وساطة استبدادية تحكم بالحق الإلهي : فسدت التربية والحكم .

فعادت التراث الذي نقده القرآن ، ليصبح هو المؤثر في مجريات الأمور المفعلية. وبقيت تعاليم القرآن قيما لا وجود لها إلا في الأذهان مثلا غير متحققة .

بقي الدستور حبرا على ورق . وأصبح الحكم الفعلي على سنن الامبراطوريتين اللتين أزاحهما الإسلام والتربية بتقاليدها . فمحيت كلتا الحريتين القرآنيتين .

لكن كاريكاتور التأصيل يدافع عن هذه التحريفات ظنا أنها الأصل . وكاريكاتور التحديث ينتقد المرجعيات غالبا بسوء نية خالطا بينها وبين تحريفاتها .

وبذلك يتبين خطر درس التراث. من دون هذه المقدمات النظرية التي تعرره من تشويهات الكاريكاتورين المادح والذام للتراث الإسلامي المحرف والمشوه.

فالتأصيلي غافل عن كون القرآن هو بالجوهر درس للتراث الروحي من أجل تخليصه مما يحول دونه وتحقيق وظيفتي الإنسان المستعمر والمستخلف؛ فينكص لنقوده.

لكن التحديثي ليس غافلا . بل هو بقصد سيء؛ يهمل الدرس القرآني للنقد التراثي

وحصرا للأمر كله , فقد بينت أن علة الانحطاط ليس المرجعية؛ بل تعريفاته بسبب النقلة من الدستور القرآني إلى حالة الطوارئ في حكم المسلمين وتربيتهم .

فلنفرض مثلا أن أوروبا بقيت بين الحربين خاضعة لحالة الطوارئ في الحرب الأولى؛ لنكصت مثلنا إلى حالها قبل ثورتيها في نظامي الحكم والتربية.

ونحن نرى بالعين المجردة اليوم كيف أن أمريكا مباشرة بعد 11 9- نكصت في حكم بوش إلى حال مزرية وهي ما تزال في نكوصها وخاصة بعد وصول ترامب،

الخوف والانكماش : والأمة عاشت هذه الحالة في تاريخها بعد الراشدين .

فبعد الصليبيات والمغوليات والحروب الأهلية وتمتت الخلافة إلى سلطنات ؛ غالبها تحت حكم الحاميات المرتزقة؛ نحمد الله أن الجوهر صمد وهو يستأنف .

ولسوء الحظ أو لحسنه ؛ فالاستئناف يوازي مرحلة أخرى من مغوليات غربية هذه المرة؛ وفي نحو ما جامعة بين صليبيات ومغوليات وخيانات داخلية أدهى وأمر.

لكن تجذر قيم القرآن وتعمق ثقافة العزة وعودة الشباب للطموح بالدور الكوني للأمة وتوسع رقعة الإسلام وتعدد شعوبه؛ يجعل الاستئناف قويا وأكيدا.

فمن منا لا يعجب ممن يقرأ القرآن ويرى نقد التراث السياسي للفراعنة يعتبر من الدفاع عن القرآن والحكم بالشرعية الدفاع عن فراعنة العرب وفسادهم؟

ومن منا لا يعجب من قارئ القرآن الذي يرى ما يقوله القرآن حول دور الكنسية في تعريف الدين ويدافع عن سلطة وسيطة بين المؤمن وربه ويسميهم علماء؟

ومن منا لا يعجب من قارئ للقرآن يقبل أن يسمى من يغتصب الحكم

بالانقلاب ؛ ولي أمر؛ وهو في الحقيقة مفرط في الأمر لمن يحميه من القوى الاستعمارية؟

ذلك ما أعنيه باستبدال حكم الغياب لحالة الطوارئ بدستور القرآن الذي يحمل بثورتيه المؤمنين مسؤولية ذاته الخلقية ومسؤولية الجماعة السياسية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التراث معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

دح ذي ذى ربح

لقم (لتانى/ النمل (ثانى

التراث صنفان مختلفان من حيث الطبيعة:

- الأول هو المرجعيات

- والثاني استثمارها في حياة الجماعة السياسة والمعرفية والاقتصادية والفنية والرؤيوية.

مثال ذلك في حضارتا الإسلامية: المرجعية هي القرآن والسنة؛ وأساسهما الإيمان والمعايير العامية تنطبق على قوامهما المادي وليس على مضمونهما العقدي .

ومعنى ذلك أن متن القرآن والحديث والأخبار حول السنن الفعلية؛ تقبل الدرس العلمي من حيث اثبات المدونات . لكن مضمونها العقدي إيماني خالص .

تأسيس الإيمان على العام بمعايير العلمية تناقض خالص . فالإيمان عقد ذاتي . والعلم عقد موضوعي يحتكم فيه الى التجربة أو المنطق والقابلية للتكرار.

فإيماني بأن القرآن كلام الله؛ لا يمكن إثباته علميا ولا يمكن نفيه علميا . وكلاهما عبث . وهو من علامات سخف اصحاب الكاريكاتورين في درس التراث عامة.

لكن اثبات جمع القرآن أو صحيح الحديث ؛ أي إثبات كيان متني المرجعيتين علميا واجب: فالتمييز بين ما هو منهما ؛ وما هو ليس منهما ؛

شرط في صحة الإيمان .

وإذن ، فالعلم في درس التراث يتعلق بهذا الوجه بخصوص المرجعيات الإيمانية، ثم بكل ما ينتج عن استثمارها في حياة الجماعة بحسب أصناف الأفعال الخمسة.

فبالنسبة إلينا كمسلمين -وقس عليه غيرنا في علاقته بمرجعياته -وقع استثمار القرآن والسنة إيجابا وسلبا لتحديد ما ينبغي وما لا ينبغي فيها جميعا .

استمرت المرجعيتان في السياسة والعلم والاقتصاد والفنون والرؤى . فهذه أجناس استثمار المرجعيات في كل الجماعات ، سواء كانت إيمانية أو غير إيمانية.

والفرق بين الإيمانية وغير الإيمانية، كيفي :

مم موا من

- المرجعيات الإيمانية تعتبر ثوابت.

- المرجعيات غير الإيمانية تعتبر فرضيات عمل تبقى ما بقيت مثمرة.

وهذا هو الفرق بين المرجعيات الدينية والمرجعيات الفلسفية.

- فالأولى إيمانية بإطلاق

- والثانية إيمانية بنسبية إلى فاعلية دورها في الأفعال الخمسة

وحتى يخرج أصحاب المرجعيات الدينية من مأزق العلاقة بين ثباتها وصيرورة الاستثمار, كان حل التأويل الدائم في قراءات متوالية للمرجعيات تجدد فهمها .

ولا يعني ذلك أن المرجعيات الفلسفية لا تمر بنفس المسار: شكل مدرسة فلسفية تتحول مرجعياتها إلى ما يشبه الدوغم الذي تتوالى الأجيال على تأويلها .

والمدارس الفلسفية تنهار فتصبح تراثا ميتا بتعذر تأويلها المناسب لحال المعرفة مستحيلا وهو قليل الحصول في الأديان فتبقى حية بحياة المؤمنين بها .

لكن لا أحد يقول إن الأديان البدائية قد فقدت فاعليتها .

فاعليتها تبقى حية ما ظل المؤمنون بها يعملون بمقتضاها على الأقل شعائريا: فرق جوشري.

وعلامة الجهل بدرس التراث، غفلة عن هذه الفروق الدقيقة حتى لو سلمنا بأن العلم لا يعترف بالفرق بين العقدي الديني والأسطوري: المهم أنهما عقد .

الموقف من العقد ، حتى في حالة عدم التمييز بين الديني والأسطوري ، هو الاحترام وليس النقد والاقتصار على درس الكيان المادي لمتن المرجعيات لا غير .

وعندما تجمع أمة على تعديد متونها المرجعية، خاصة إذا كانت مثل امتنا قد أشبعت ذلك درسا وتدقيقا، فان كيان المتون نفسه يصبح جزءا من العقيدة.

ومعنى ذلك أن المسلم اليوم -عدا قلة باطنية -لا يؤمن بالقرآن فحسب، بل يؤمن بأنه ما في المصحف ولا شيء غيره، وأنه لا شيء في المصحف

ليس من القرآن .

وعندما تكون الأمة مثل المسلمين ؛ فإن بعض متونها تبقى محل درس دائم كالحال في الحديث . وفيه حقا يمكن القول إن درس الكيان المادي للمتن درس تراثي .

وبهذا المعنى ؛ فعلماء الحديث ؛ بخلاف ما بادئ الراي؛ هم أول من أسس نقد التراث . بل والدرس العلمي للمتون الدينية بمعايير تدرجت في الدقة العلمية. فهم لم يكتفوا بنقد الرواية؛ بل نقدوا المتن جمعا بين الرواية والدراية. وليس خطؤهم هم إذا رأت بعض الفرق أن الدرس اكتمل ولم يعد محتاجا للتجويد .

وهو ما ركبه القرآنيون لجهلهم بحقيقة المعرفة العلمية؛ ظنا أن التشكيك في البعض يوجب نفي الكل . ثم إن دعواهم القرآنية مناقضة لتعليلهم رفض الحديث . فدعواهم حماية القرآن مما يرونه منافيا لقيمه في بعضها ؛ حتى لو صحت ؛ لا تستقيم . لأن حجتهم الأساسية تتعلق بالأحكام . وهي موجودة في المدني منه .

نفي الحديث بالكلية باسم قيم الحداثة؛ يلزم عنه نفي القرآن المدني . لأن ما يعيبونه على الحديث إذا أطلق بحجة حماية القرآن؛ يسقط جزئه المدني .

نعود إذن إلى الجنس الثاني من التراث الإسلامي مثالا؛ استثمار المرجعيات في اصناف الأفعال . أي في السياسة والمعرفة والاقتصاد والأمن والرؤى.

وينبغي أن أميزبين الاستثمار المتعلق بعالم الشهادة القابل للبحث العلمي ؛ والاستثمار في الغيب . وهذا استثمار زائف لأن ما في المرجعيات مغن عنه .

وكل مدار تفسير القرآن يتعلق بهذين الاستثمارين في النظر والعمل بخصوص عالم الشهادة أو عالم الغيب . والثاني زائف ؛ والأول حصل بنسبية الاجتهاد.

وما يحصل بنسبية الاجتهاد يخضع لشروط التعامل مع المرجعيات الفلسفية لا الدينية: أي إنها فرضيات عمل وليست عقائد تثبت ما ظلت مثمرة في مجالها .

لذلك فكل الاستثمارات الاجتهادية؛ حتى وإن استندت إلى مرجعيات دينية؛ فإن تعلقها بعالم الشهادة يجعلها من جنس استثمار المرجعيات الفلسفية.

وتلك علة مفهوم التجديد على رأس كل قرن. إذ غالبا ما يكون عمر التأويل المؤسس للمعرفة الحدية مثلا في حدود القرن ؛ ثم يتغير البارادايم التأويلي .

وإذا طبقنا المعادلة الوجودية؛ كانت الاستثمارات متعلقة بالوسيطين خاصة أي بالطبيعة والتاريخ وما الوصل بين القطبين من طبيعي وتاريخي .

فالطبيعة والتاريخ هما عالم الشهادة . والوصل بين الإنسان وما يتعالى على الطبيعة والتاريخ سواء كان دينيا أو فلسفيا يتصف بصفتيها وينتج عنهما .

لكن الوصل كما أسلفنا في دراسات سابقة نوعان:

- هذا الذي ذكرنا هو الوصل الصاعد من القطب الإنساني إلى القطب الإلهي .

- والثاني نازل من هذا إلى ذاك

وهذا الوصل النازل؛ هو المرجعية الدينية أو الرسالة, وهو في حضارتنا الإسلامية؛ القرآن لا غير . لأن السنة القولية والفعلية هي تعليم الرسول للقرآن.

قدسية السنة هي كونها تعليم المعصوم . ويمكن استثناء الحديث القدسي الذي يعلن النبي صراحة أنه كلام الله . لكنه لم يقل عن الحديث إنه كلام الله.

لكن الحديث العادي إن صح,؛ فهو الاجتهاد الأسمى . لأنه اجتهاد الرسول في فهم القرآن وتعليمه كما أمر. ومن ثم فهو تابع للقرآن تفسيرا وتعليما .

فكيف يمكن رد استثمار المرجعية إلى المعادلة الوجودية؟

إذا درست بمقتضى عالم الشهادة بمنطق قيس عالم الغيب عليه ؛ كان الاستثمار علوما

أما إذا درست مع استثناء الغيب؛ فإنها تكون من جنس العلوم الفلسفية التي تعتبر مسلماتها ومقدماتها فرضيات تمكن من تفسير الظواهر في حدود العلم .

وذلك ما تحدده الآية 53 من فصلت: فالآيات في الآفاق) الطبيعة والتاريخ ومنهما الإنسان (وفي الأنفس (نفسها في علمنا (هي المعلوم من

عالم الشهادة.

وهي التي تبين أن المرجعية القرآنية حق . لأنها مبنية على أسلوبين في الكلام عليهما في علاقة بما ورائهما ؛

- تحليلي بدليل الأولى

- وتأويلي بالأمثال

وهذا يعني أن كل ما ينسب إلى علم الكلام من معرفة؛ هو معرفة زائفة لعلتين منهجية وعقدية:

- قيس الغيب على الشهادة

- ورد النقلي للعقلي بالتأويل .

ذلك أن رد الغيب إلى الشاهد؛ نفي للدين من أصله . وهو مناف لدعوى الكلام بأنه يثبت العقائد بالعقل . ورد النقلي للعقلي مستحيل حتى في معرفة الشاهد .

يتصورون مفهوم النقل مقصورا على الأديان. لكن العلوم كلها فيها وجه نقلي ووجه عقلي . بما في ذلك علوم الفلاسفة: وتلك علة حاجة العلم للتجربة.

مضمون العلوم كلها نقلي إلا ما كان منها من جنس ما يسميه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية. لكنها عندئذ ليست علوما لموجود ؛ بل إبداع لنموذج مجرد .

والنموذج المجرد هو صورة كل العلوم؛ العلم هو بنية مجردة متعينة بمضمون تجريبي محدد موجود ؛ يخصصها به تطبيق معين على مادة معينة

نقلية بالضرورة.

والمغالطة الكلامية تتمثل في الخلط بين الغائب والغيب.

قيس الغائب على الشاهد ممكن في عالم الشاهد لا غير . وهو شرط كل تعميم ما علمنا على ما لم نعلم بفرض التماثل بين الأمرين . وهو أداة منهجية لتوسيع الاستقراء، لكنه مصدر عديد الأخطاء حتى في علم الشاهد .

قيس ذات الله وصفاته حتى بالسلب على ذات أي موجود وصفاته، ينتج عن مغالطة الخلط بين الغيب والغائب . ونفس الأمر بخصائص الآخرة والبعث والحساب.

ما نحتاج للإيمان به ورد في المرجعية القرآنية وفي تفسير الرسول وتعليمه أو السنة. وهو إيماني لا علمي ولا يمكن صوغه بأفضل من صوغ المرجعية.

كل عقائد المذاهب الكلامية شرشرة لا فائدة منها إلا شرور الفتن تصديقا للآية السابعة من آل عمران . علم العقيدة الوحيد المقبول نصي وتاريخي .

وأقصد بالنصي أمرين:

- لا يمكن أن يكون المتكلم الذي يصوغ عقيدة لمذهب أبلغ من نص القرآن في صوغها .

- والثاني النصي يحفظ وحدة الجماعة ولا يفتتها .

وأقصد بالتاريخي ؛ هو ما سميته قبل قليل بدراسة كيان المرجعية المادي . فهذا عمل تاريخي وخاصة فيما يتعلق بجمع القرآن وتمحيص الحديث وتخليصه . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يأت وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حدر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

التراث، معرفته وتحديد دوره التاريخي

التراث - القسم الثاني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

دح ذي ذى ربح

لقم (ثانى/ (لنمل (لازرل

أعود إلى مسألة التراث في القسم الثاني لضرب أمثلة من دراسة كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث كما وعدت في خاتمة كلامي النظري حول التراث.

ويقتضي الخوض في الأمثلة من الكاريكاتورين؛ وصلا بين العلاج النظري والعلاج التطبيقي على أمثلة أطبق فيه ما تم بيانه من فاعليات التراث المبدع.

وأولى عمليات الوصل ؛ تتعلق بتقدير أضرار الدارسات التي يقوم بها المنتسبون إلى الكاريكاتورين . فكاريكاتور التحديث أقل ضررا من كاريكاتور التأصيل .

والعلة مضاعفة: فهم أولا مرفوضون لمجرد كونهم لا يخفون عداءهم للتراث؛ ثم لأنهم يدعون استعمال فنون تبدو غير قابلة للفهم لعدم تمكنهم منها . فضررهم طفيف لأن من يستفزه عداؤهم الصريح؛ ينبذهم . ومن يهمه قصورهم فيما يزعمون الاعتماد عليه من فنيات حديثة؛ يحتقرهم . وحالي معهم تجمع الوجهين .

أحتقرهم لعلمي بقصورهم إلى حد لا يصدقه من تنطلي عليه طنطناتهم . وأنفر منهم لعدائهم العاني للإسلام خاصة؛ وهم أذل الناس أمام اليهودية والمسيحية.

وهؤلاء إذن ليسوا مصدر الخطر على التراث . إذ هم بما أشرت إليه ؛ لا

يؤثرون في عامة الناس ولا في خاصتهم . فكلامهم نسخ باهتة من الاستشراق دون مناهجه .

لكني مع ذلك سأقدم أمثلة منهم حتى يعلم الجميع أن الكلام على وقاحتهم وضحالة علمهم ليس مجرد دعوى أقدمها بانحياز, بل لأن ذلك وصف أمين لهم .

لكن الخطر على التراث ذي الفاعلية الحية؛ مصدره كاريكاتور التأصيل ؛ إما بإحياء علوم الملة الخمسة بشكلها القديم الذي فقد فاعليته ؛ أو بدعوى تحديثها .

وأصحاب دعوى التحديث أخطر من أصحاب إحياء الشكل الذي كان ينبغي أن تتخطاه علوم الملة لتبقى حية فتؤدي وظائف جديدة عوضت ما ناسب نشأتها الأولى .

ذلك أن التراث ذا الفاعلية الحية؛ يشبه الثعبان الذي يبدل ثوبه بحسب فصول حياته: ينزع القشور وينمي اللب ؛ فيتطور بتطور الوظائف التي يؤديها .

وقبل الكلام عن هذا الخطر؛ لا بد أن أحدد الوظائف التي يؤديها التراث ذو الفاعلية الإبداعية الذي يغير الأعضاء لتلائم الوظائف بقانون الحياة.

وسأحدد هذه الوظائف بالاعتماد على نظرية المعادلة الوجودية ذات القطبين) الله والإنسان (والوسطين) الطبيعة والتاريخ (والتواصل المتبادل بين القطبين .

والتواصل المتبادل بين القطبين الله والإنسان؛ يكون مباشرة) الحرية

الروحية) وبصورة غير مباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ) الحرية السياسية).

والتواصل الثاني ؛ شرط للأول عند التحقق العيني . لأن الثاني غاية الأول. لكنه مشروط به للتحقق الذهني ؛ لأن وجود الغاية التصوري يقود التحقيق .

والتواصل بتوسط الطبيعة والتاريخ؛ هو موضوع استعمار الإنسان في الأرض . والتواصل المباشر هو موضوع استخلاف الإنسان . وتلك هي وظائف التراث المبدع.

وهذه الوظائف ثابتة كل عمران بشري) استعمار الإنسان الأرض (واجتماع إنساني) استخلاف الإنسان في الأرض (لكن أعضاءها تراث يتغير ليحفظ فاعليته .

ولتقريب المعنى ؛ فإن أشكال التراث المتوالية تشبه الأجيال في الحياة؛ الأجيال تتوالى كحوامل للحياة ؛ وأشكال التراث تتوالى كحوامل لفاعلية الحضارة.

بالنسبة إلى الحياة, ليست الأجيال إلا أعضاء تحمل وظائف الحياة . والحياة تبدلها لتبقي على نضارها وقوتها . وتلك نسبة أشكال التراث لوظائف الحضارة.

وسنحاول تحديد الوظائف بدقة أكثر من خلال تطبيقها على الوصل في المعادلة الوجودية؛ صاعدا ونازلا ؛ مباشر وغير مباشر, وعلى مجالات الانتخاب الخمسة.

ومجالات الانتخاب الخمسة هي :

1. الإرادة) السياسة)

2. المعرفة (العلوم)

3. القدرة) الاقتصاد)

4. الحياة (الفنون)

5. الوجود (رؤى العالم دينا وفلسفة)

ولا بد من التذكير بما أدخلته على نظرية نيتشة في أصناف التاريخ المتحفي والمعلمي والنقدي . إذ بينت أن تطبيقها على التراث يوجب مضاعفة النقدي في كتابه "تأملات غير مناسبة للعصر أو للوقت" ضد ثقافة الزهو الألماني بعد هزيمة فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر. وقد ترجمت فصل التاريخ مع مقال التنوير لكنط؛ نماذج نصين نموذجين لتدريس الفلسفة للباكالوريا عند تعريبها سنة 1974-1975 تمثيلا لعلاقة النقد الفلسفي بروح عصرها . وهو موضوع لا يختلف كثيرا عن بحثنا الحالي : علاقة فاعلية التراث بلحظتنا التاريخية المأزومة؛ وكيف يتجدد بصورة تحفظ حيوية الحضارة الإسلامية.

ومضاعفة النقد المقصودة؛ هي نقد المتحفي والمعلمي حتى يتحول الأول إلى تراث حي؛ والثاني إلى تراث مبدع . فتكون بنية التراث مخمسة على النحو التالي :

- فالمتحفي لذكرى المحبين
- والمعلمي لنماذج المستقبل
- وذكرى المحبين حياة روحية في الوجدان

- ونماذج المستقبل عنفوان وجودي يتوق للإبداع؛ سر التراث

بعبارة وجيزة؛ من ليس له ذكرى المحب ونموذج المبدع؛ لا يمكن أن يكون لنقده معنى . لأنه يكون كالحال في لحظتنا ؛ سلوك عدو يخرب أو غبي يجرب : وهذا الحاصل .

ف"تأملات غير مناسبة للوقت «عمع:ه 16061: © 60:5ع:10201 " دراسة نقدية للتراث الألماني باعتباره لسان شعب تخلط نخبه بين الحضارة والعجرفة.

وهذا الخلط؛ جله علاقتنا بالاستعمار الأوروبي وبوريثته الأميركية؛ فولد لدى الكثير فقدان الثقة بالذات وعقد نقص . طبعا مواقف أصحاب الكاريكاتورين .

فصار جلهم أعمى لا يرى ما في التراث من فواعل جوهرية؛ ظنا أنها ترد إلى ما شابها بمفعول الانحطاط الذاتي والمستورد من تشويه لقيمتها ودورها .

وما يعجب له المرء ؛ أن نقد التراث في دراسات الكاريكاتورين رمي بالعماية. لأنه ينقد التراث جملة دون تفصيل ؛ مع التركيز على الدين ومرجعيتيه. يتعلق باختصاصات كل صنف اختصاصا اختصاصا كما في نقد المعرفة .

فلا معنى لنقد صنف العلوم مثلا من دون تعيين اختصاص بعينه ؛ ونقده بما يناسبه من المعرفة العلمية بقصد تقويمه وتمكينه من التطور؛ إذا كان قابلا له .

ذلك أن بعض ما كان يعتبر من "العلوم" في عصر مضى ؛ يمكن أن يكون قد مات نهائيا ولم يعد منها بسبب تجاوزه ودوره في منظومة العلوم الموالية.

ومن الأمثلة على ذلك ؛ ما قام به ابن خلدون من نقد التراث العلمي ؛ وما اعتبره علوما زائفة ك"علم" الحروف والتنجيم وحتى السيمياء والميتافيزيقا .

فهو ميز في التراث العلمي بين ما يقبل النقد التجويدي؛ وما يعد علما زائفا . مبينا ما يقبل التجويد وما ينبغي بيان زيفه لإخراجه من دائرة العلوم.

ومعنى ذلك ؛ أن ابن خلدون وهو في أواخر العصور الوسطى ؛ كان أدرى بنقد التراث في حالتي التاريخ والعلوم من نجوم نقد التراث من مدرستي الكاريكاتور.

وعندما اعتبرت الكثير من علوم الملة قد مات؛ وينبغي وضع البدائل التي تؤدي نفس الوظيفة بإبداعها وليس باستيرادها ؛ فقصدي هو قصد ابن خلدون.

لم يلغ علم التاريخ - وهو أهم علوم الملة لأنه فيها جميعا كالمنطق في علوم الفلسفة: العلم الأداة الأساسي -بل ألغى ما مات من مناهجه وأبدع البديل .

وهذا الحل ينطبق على جل علوم الملة في مجالات الانتخاب الخمسة؛ أي السياسة والعلم والاقتصاد والفن ورؤى الوجود ؛ بوصفها قاصرة مرتبن كما هو بين .

فلا هي مناسبة لعلاج ما عليها علاجه في أنظمة الحياة السياسية والعلمية

والاقتصادية والفنية والرؤيوية؛ ولا هي مستجيبة لأحكام المرجعيتين فيها .

وأعلم أن الكثير قد يقبل بيسر الحكم بعدم مناسبتها لمجالات الانتخاب ؛ لكن قل من يقبل أنها أيضا غير مناسبة لما يحكم به القرآن والسنة في دورها فيها .

وبعبارة وجيزة؛: فهي "علوم" لا تحقق شروط استعمار الأرض (عدم المناسبة الأول) ولا تحقق شروط الاستخلاف) عدم المناسبة الثاني (بسبب تحريفاتها .

فعلوم الملة ذات الصلة المباشرة بالمرجعيتين خمسة:

- هي التفسير أصلا

- وفروعه الأربعة أي الكلام والفقه والتصوف وعلوم الدنيا (توابع الفلسفة) .

فهي جميعا فاقدة للتناسبين حتى في عصرها؛ ناهيك عنها في عصرنا . والعلة كما هو غلبة الإيديولوجيا عليها . ويصح عليها ما قاله ابن خلدون في التاريخ.

شكل هذه العلوم تستعمل أداتين منهجيتين: التاريخ أو ما يمكن تسميته شهود العالم المحسوس واللسان .

وهما من أوهن الأدوات وأكثرها إيديولوجية.

فالتاريخ مرتع الخبال . والإيديولوجيا واللسان مرتع الخيال والتشقيق اللامحدود للاحتمالات اللامتناهية. فيصعب التمييز بين المعرفة والأسطوري.

وفي هذه الحالة؛ يمكن أن نعتبرها معارف ظنية؛ لأنها لا تتضمن معايير تقويمها للتمييز بين الصدق والكذب . لأن الحكم فيها هو الموقف وسلطة صاحبها .

فهي يغلب عليها سلطان الموقف القضوي لسلطة "العلماء" بديلا من المضمون القضوي في ذاته باعتباره صوغا لبنية ما صدق المفهوم في مجال علاجه .

فابن خلدون لم يصلح التاريخ بحكم من سلطة علمية؛ بل بإبداع علم يمكن من تغيير التاريخ . هو علم طبيعة الظاهرة التي يكون التاريخ خبرا عنها .

كان التاريخ روايات أساسها تعديل الراوي أو تجريحه (مثل أي شهادة)؛ فصار نقدا بالوثائق بالاحتكام إلى علم العمران البشري والاجتماع الإنساني .

ووظيفة هذا العلم هي التمييز بين العلمي والإيديولوجي . أي بين الكلام في مضمون القضايا ذاتها شاهدة على نفسها ؛ والكلام على مصداقية الرواة.

ذلك أن ابن خلدون بين أن الرواة يمكن أن يكونوا صادقين ؛ ومع ذلك فالشهادة ليست

- أولا لأن الوقائع معقدة؛
- وثانيا لأن الشهادة تأويل .

وليس كل تأويل مصيب حتى لو كان صاحبه أصدق الصادقين . لذلك بحث ابن خلدون عن شروط نقل كتابة التاريخ من الإبداع الأدبي إلى العلم الحكمي .

وهذا النقل ، كان فرصة لإعادة النظر في الفلسفي نفسه . إذ لا يمكن أن يبقى كما كان

وهذه الثورة الخلدونية، لم يرها أصحاب الكاريكاتورين ليدركوا حقيقة ما تقدم عليهم المجال، فلا يعتبروا أن النقد يلغي الوظيفة. بل يغير العضو.

واعتبار علوم الملة بحاجة لمثل هذه الثورة، والاعتراف بعدم صلاحيتها للعصر، ليس من جنس حكم العروي بقلب صفحة التراث واستعارة تراث بديل . بل إبداعه.

تلك ثورة ابن خلدون النقدية: جعل التاريخ علميا موضوعا ومنهجا :

- موضوعه صار العمران والمجتمع ، لا الأسر الحاكمة
- ووظيفته تصحيح الأخبار, لا روايتها

وهذا الحل ينبغي أن ينطبق على علوم الملة وأصولها، أي التفسير والفقه والتصوف والكلام والفلسفة التي هي جميعا ماتت عضويا . لكن وظائفها لا موت .

وهي تستعيد حياتها العضوية بإبداع أعضاء جديدة. إذ كما أسلفنا فتبديل الأعضاء يجانس توالي الأجيال في الحياة وتغير الخلايا في البدن: شرط البقاء .

من يتداوى بطب ابن سينا أو يستعمل فلك بطليموس؟

هل توجد دولة حديثة تنتظم بفقه القرون الوسطى إلا خداعا للشعوب؟

الطب والفلك والفقه كلها تتجدد .

لا بد للأمة من حلول على منوال ابن خلدون . وسأقدم مقترحات لما له

صلة باختصاصي الأكاديمي ؛ تغير العضو وتبقي على الوظيفة كما فعل ابن خلدون .

وما فعله ابن خلدون هو ما يفعله كل علماء أي حضارة حية . فالحضارة تحيا بأجيال متوالية من الإبداع مثلما تحيا الحياة بأجيال متوالية من التوالد .

وما يتجاوزه تاريخ أي علم من الأعضاء ؛ يبقى مادة لتاريخه ؛ لا جزءا من فاعليته الحية: ندرس تاريخ فلك بطليموس وطب ابن سينا كتاريخ علم وليس كعلم .

وهذا يصح على أغلب علوم الملة وأصولها . بل عليها كلها ؛ فلا التفسير ولا الفقه ولا التصوف ولا الكلام ولا الفلسفة بغنية عن ثورة "خلدونية" معرفية. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

سلطة القضاء

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

45 صفحة

المجلة القضائية: طبيعتها ومنزلتها

في مغمير الماط جدول المواد

-2 المفهوم الثاني:. -3 أثر المفهوم الأول في المفهوم الثاني:ت »ب 4 أثر المفهوم الثاني في المفهوم الأول:نسم م

طبيعة الدولة وأسلوب الحكم فيها بالاعتماد على الآية 38 من سورة الشورى .ممه

الفصل الثالث في القضاء ا نوعا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون دددددداااا تت الآية التاسعة من سورة الحجرات تحليل الآية التاسعة من سورة الحجرات ومراحل علاج الخلافات..

بول المباي

الآية 13 من سورة الحجرات واحترام القانون ا

دلالة العزل...ات

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة .02

السلطة الثانية.. السلطة الثالثة.. السلطة الرابعة. السلطة الأخيرة.. التناظر بين السلط.

وجبا السلطة المشرنخية»<<»

بول الواي

موقف المدرسة النقدية العربية :هه

ثورة القضاء - نموذج استئناف الثورة وشرط نجاحها'

ما عبر عنه السادة والسيدات قضاة تونس المحترمين في لقائهم الأخير نقد ذاتي شجاع لأنه تكلم على السعي لحماية القضاء بمنطق جديد عماده الوحدة ونسيان حزازات الماضي التي استفاد منها الدمية كما يفعل حاليا مع النخب السياسية ليواصل مشروع التخريب.

في ذلك قطع مع لقائهم في قصر العدالة بعد حل مجلسهم المنتخب: مجلس القضاء الأعلى فقد عجبت يومها من تحركهم بمنطق نقابي مقصور على قضيتهم لكأنها ليست غاية مشروع التخريب الساعي إلى تحقيق جماهيرية القذائي المفلس .

عدت إلى بيتي آسفا لأني أومن بأن القضاء هو جدار الصد الأخير ضد الاستبداد في البلاد.

فاقتصار تحركه على قطاعه بمحاولة ترميم صفه بدا لي وكأنه أهم عقبة تحول دونه والنجاح وهي أنه عاجز عن الاجتماع للتصدي إلا بالحد الأدنى بعد المرور بمرحلة وكأنه عانى فيها مما لا تزال القوى السياسية

أعني استعانة بعضهم على بعضهم بسلطان المنقلب التخريبي لحسم معاركه فكانوا عونا له في حربه على الكل بالحروب الجزئية في القطاعات المتناحرة تناحر الحمقى من ساسة البلاد.

هل معنى هذا أني احمل القضاة بعض المسؤولية؟

فما جاء في لقائهم الأخير نقد ذاتي شجاع لأنه تكلم على السعي لحماية القضاء بمنطق جديد عماده الوحدة ونسيان حزازات الماضي التي استفاد منها الدمية كما يفعل حاليا مع النخب السياسية ليواصل مشروع التخريب.

واعتقد أن في ذلك ليس تداركا لاستضعاف القضاء فحسب بل قد يكون نموذجا لتدارك استضعاف المجتمع السياسي والمجتمع المدني وكل من يؤمن بأن الخراب الذي نتج عن جريمة انتخاب هذا الأحمق لا يمكن علاجها بأقل من توحيد يتجاوز ما حصل في انتخابه وذلك في يوم واحد ينهيه حتما.

هو يوم إفشال الاستفتاء بثورة اسمها ثورة العزل الشعبي للدجال الذي يتكلم باسم شعب غدر به وخانه فصار نسخة مسيخة من بلحة مصر.

ثورة القضاء - نموذج استئناف الثورة وشرط نجاحها

يخطئ من يتصور فضيحة التشهير بالقضاة. بأمانتهم وشرفهم واستقلاليتهم. وعزل بعض أعضائه هي الأول أو أن الحرب على القضاء بدأت بمجلسه المنتخب وبلغت الذروة بالحادثة الأخيرة .

فمن يرد القضية إلى هذه الاحداث هو كمن ما يزال يكذب على الشعب ويدعي انه لم يفهم. فيدعي أن اعلان الدمية الرسمي على الانقلاب كان مفاجئا أو كان فرصة للإصلاح .

إنما هو كان حصيلة الاعداد الذي يجعل الإعلان عنه مضمون العواقب. ولولا فضل الله واختلاف السياق التونسي عن السياق المصري. لكان حقق كل ما يريد يوم أعلن عنه .

وهو ما جعلني أقول دائما إن من حال دونه وتحقيق عمله هو شوكة الدولة التي ما تزال الغلبة فيها للمؤمنين بتونس وثورتها، أعني الجيش والأمن .

فلو كانا، من جنس نظرائهما في بلاد العرب. لتم له كل ما يريد من يوم

الإعلان ولما بقي عشرة أشهر "يتبعلص". ويطلق الصواريخ التي علينا أن نبين أنها "فو دارتيفيس "فنسقطه بالضربة القاضية لما نجعل يوم الاستفتاء على "شوليقة" العجوز الأخرق الذي يمضي على دستور الأحمق. يوم عصيان مدني.

القضاة ليسوا مضربين بل هم في عصيان مدني مطلق الشرعية لأنه جدار الصد الوحيد المتبقي للدكتاتورية.

ولا بد من الاعتصام في ساحات كل مدن تونس وقراها، فلا يصوت له إلا الحارة وكعبة من مليشياته.

مراحل الانقلاب

والآن فلأعدد المراحل التي قطعها قبل الإعلان الرسمي عن الانقلاب. والمراحل التي قطعها بعده والتي لم تفده لأنها عرته. فصار الشعب كله ضده إلا قلة من الشبيحة والبلطجية وعملاء فرنسا وإيران وإسرائيل واعداء الثورة من ممولي كل المخربين في كل الإقليم.

حنث المستبد بالقسم واختار بديلا للدستور مكتوبا على الجدران وسعى إلى تسييس الجيش بخطاباته في الثكنات واستحوذ على الأمن ليلة راس السنة.

وخلال ذلك منع التصدي لمافية تخريب الحكومة بجعلها حكومة الرئيس وجعل التشاور "بالمراسلة" لاختيار "الأقدر." ثم عين بإملاء هاتفي ليلي حكومتين كلتاهما انتهت إلى ما يعلم الجميع.

ليصل أخيرا إلى الإعلان الرسمي عن الانقلاب بعد أن استبد بالتشريع والتنفيذ.

ولم يكن بحاجة إلى تركيع الاعلام؛ فجله كان مأجورا لمساعديه في هذه الحرب على الشعب التونسي وثورته من مموليه وداعميه.

وهكذا فمرحلة العدوان على القضاء هي مرحلة تسديد أحد "صواريخه "إلى السلطة القضائية.

ثورة القضاء - نموذج استئناف الثورة وشرط نجاحها

والغريب أن خطاباته الليلية كلها لأنه من خفافيش الظلام لم يخف حقيقته بل هو عرف نفسه التعريف الذي يليق بكل إرهابي: يحارب شعبه كما تبين منذ اليوم الأول.

وإذن فمن القول إن للتراخي الذي صاحب هذا المسار مسؤولية لا ينكرها إلا من يعتبرني ممن لا يعلم أن اللوم بعد القضاء بدعة .

ولست ألوم أحدا بعينه بل احمل المسؤولية لكل النخب:

وأيضا القضائية.

فكلها بقيت غير مبالية بما يجري لكأنها في غفلة مريبة بدعوى أن مشروع الرجل لم يكن واضحا بل وبعضهم وجد فيه فرصة .وهم في الحقيقة منطلق كلامي على ما يسر كل المراحل فجعل صواريخ الاحمق تفعل مفعولها الذي نرى ثمرته المرة حاليا.: تخريب البلاد وتفقير العباد وجعل الخروج مما حصل في مدته أمرا قد يتطلب سنوات بل وعقود لاستعادة قطار تونس إلى سكة الانتقال الديموقراطي السلي .

اقولها ثانية لما حضرت لقاء القضاة في قصر العدالة بعد حل مجلسهم المنتخب والشرعي الوحيد حسب الدستور عجبت من تحركهم بمنطق

نقابي مقصور على قضيتهم لكأنها ليست غاية مشروع التخريب الساعي إلى تحقيق جماهيرية القذائي المفلس .

عدت إلى بيتي آسفا لأني أومن بأن القضاء هو جدار الصد الأخير ضد الاستبداد في البلاد. فاقتصار تحركه على قطاعه بمحاولة ترميم صفه بدا لي وكأن أهم عقبة تحول دونه والنجاح هي أنه عاجز عن الاجتماع للتصدي إلا بالحد الأدنى بعد المرور بمرحلة وكأنه عانى مما لا تزال القوى السياسية تعاني منه أعني استعانة بعضهم على بعضهم بسلطانه التخريبي لحسم معاركه فكانوا عونا له في حربه على الكل بالحروب الجزئية في القطاعات المتناحرة: تناحر الحمقى من ساسة البلاد.

هل معنى هذا أني احمل القضاة بعض المسؤولية؟

لا أحتاج للرد حتى لا يظن بي اتجنى في التشخيص :فما جاء في لقائهم الأخير نقد ذاتي شجاع لأنه تكلم على السعي لحماية القضاء بمنطق جديد عماده الوحدة ونسيان حزازات الماضي التي استفاد منها الدمية كما يفعل حاليا مع النخب السياسية ليواصل مشروع التخريب.

ثورة القضاء - نموذج استئناف الثورة وشرط نجاحها

واعتقد أن في ذلك ليس تداركا لاستضعاف القضاء فحسب بل قد يكون نموذجا لتدارك استضعاف المجتمع السياسي والمجتمع المدني وكل من يؤمن بأن الخراب الذي نتج عن جريمة انتخاب هذا الأحمق لا يمكن علاجها بأقل من توحيد يتجاوز ما حصل في انتخابه

وذلك في يوم واحد ينهيه حتما هو يوم إفشال الاستفتاء بثورة اسمها ثورة

العزل الشعبي للدجال الذي يتكلم باسم شعب غدر به وخانه فصار نسخة مسيخة من بلحة مصر.

لذلك فإن القضاء في هذا الموقف الصريح من ضرورة تجاوز حزازات الماضي لحماية الحاضر والمستقبل يعد نموذج مضاعف للنقد الذاتي الذي ينبغي أن يقدم عليه

* المجتمع السياسي

والمجتمع المدني

* والمجتمع الإعلامي

والمجتمع الثقافي للشروع الفعلي في تحرير تونس من الاستبداد الأسود الذي يجمع بين

* الفاشية الماركسية

والثيوقراطية الباطنية

* والعمالة لإيران وإسرائيل وفرنسا ولتمكين تونس من البقاء منارة تخرج الإقليم كله من الاستثناء في القرن الحادي والعشرين.

واعتقد أن المحاماة قد فهمت ذلك وشرعت في التعبير عن السند التام لثورة القضاء .والمجتمع السياسي والمدني والإعلامي والثقافي ما يزالون في تلئهم الذي يمد في عمر الانقلاب .

لكني واثق من أن النموذج الذي يقدمه القضاء سيكون اشبه بقضاء وقدر يقضي على المجرم الذي صار أخطر على تونس من الكوفيد لان سياسي بليد يكون أحيانا أخطر من كل فيروس عنيد.

والقضاء أجدر مؤسسة بهذه الرسالة : فهو ليس سلطة بالمعنى الذي تعنيه كلمة سلطة في السياسة أي مثل التشريعية أو التنفيذية بل هو سلطة تجمع بين مقومي الإنسان من حيث هو إنسان.

فهو سلطة بمعنى القدرة على حفظ أمانة التكليف الشعبي لتمثيل القوانين التي تعبر عن إرادته في الحماية الداخلية التي هي شرط العيش المشترك بين المواطنين وبين من كلفوهم ليكونوا قيمين على وظائف الدولة نيابة عنهم وبمراقبة منهم نوعين من المراقبة

أولهما مقاضاتهم

ثورة القضاء - نموذج استئناف الثورة وشرط نجاحها

وثانيهما عزلهم بالانتخابات إذا لم يعزلهم القضاء. وهو سلطة بمعنى القدرة على شرطي الأخلاق التي يتأسس عليها القانون أي تنزيل نصوص القانون تنزيلا يحفظ الأمانة ويحقق العدل وهو ما يجعل القضاء له شيء من المشاركة في التشريع لأنه من حقه أن يعتمد اعتراض الدستورية فضلا عن حقه في التأويل الذي يلغي كل ما لا يحقق عدل القضاء بين المتنازعين أيا كان النزاع مدنيا أو جنائيا أو إداريا أو مراقبيا لحماية مالية الدولة أو دستوريا.

وبهذا المعنى فالقضاء ينبغي ألا يبقى خاضعا لسلطان يعلو عليه ومن ثم فلا بد أن تكون مؤسساته التي يحتكم إليها في مسار أعضائه ومعاشهم ونظام توزيعهم ومحاسبتهم بحسب الكفاءة والأخلاق نابعة مباشرة من الشعب فينتخب كما ينتخب أصل السلطتين الاخريين أي السلطة التشريعية والتنفيذية .

ذلك أنه ما ظل القضاء تابعا إداريا إلى أصحاب السلطة التنفيذية فإنه سيسيس حتما. وما دام تنظيمه ذو شكل نقابي فإنه يمكن أن يصيبه داء الاتحاد العام التونسي للشغل فيصبح أداة المافيات النقابية والحزبية المتخفية فيه

اصلاح القضاء وعائق الحرابة السياسية

جمعت في هذا العنوان معاني شديدة التعقيد لخفاء ما بينها من روابط .لذلك فسأبدأ ببيانها حتى أعلل الجمع وأيسر استيعابه شرطا لفهم ما عليه حال القضاء في أي جماعة لأن ما يعنيني ليس وضعية عينية خاصة بجماعة معينة بل البحث عن صلاح القضاء وعلل فساده وعلاقتهما بأخلاق الجماعات الموضوعية وبمرجعياتها العقدية أيا كان فكرها الديني أو الفلسفي. وهو ما اقصده بالمشترك بين

* الديني في الأديان

* والفلسفي في الفلسفات إذا استبدلنا العلم الرئيس الذي انبنت عليه الفلسفة اليونانية ومن تبعها من فلاسفتنا وفلاسفة الغرب طيلة ما بين المرحلة اليونانية والمرحلة الحديثة من تاريخ الفكرين الديني والفلسفي بالعلم الرئيس الذي أسس عليه ابن خلدون الرؤية الفلسفية والدينية التي لم تصل إليها حتى نهضة الحداثة أي اعتبار العلم الرئيس ليس ما بعد الطبيعة بل هو ما بعد التاريخ.

1 - المفهوم الأول: هو صلاح القضاء بالمعنى المضاعف التالي. فصلاح القضاء له علامتان على مقوميه الجوهريين :الأمانة والعدل .

فالعلامة الاولى هي الأمانة علاقة بين الشرع الذي تؤمن به الجماعة وضعيا كان أو منزلا والجماعة. والعلامة الثانية

هي العدل أي تطبيق العلامة الاولى لتحقيق العدل بين المتنازعين عن الحقوق والمنازل في الجماعة.

2 - المفهوم الثاني: هو الحرابة السياسية. مفهوم الحرابة يستعمل عادة في وصف السرقة التي تجمع بين أخذ مال الغير ليس باللصوصية العزلاء بل باللصوصية المسلحة .ولما كان ابن خلدون في كلامه عليها بين أنها تكون في الغالب إما بعجز الدولة

اصلاح القضاء وعائق الحرابة السياسية

في الحماية أو خاصة لما يشارك القيمون عليها فيها .وهذه هي التي أسميها حرابة سياسية لأن فساد القضاء ذو صلة وطيدة مع التغطية القانونية على السرقات التي يقوم بها إما من بيدهم السلطان أو من يحتمي بها. 3 - أثر المفهوم الأول في المفهوم الثاني + فأثر القضاء في الحرابة السياسية يعني قدرته على منع السرقة المسلحة التي يغطي عليها من وظيفتهم منعها وعلاجها مدى استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية التي هي مصدر الحرابة السياسية. وهو معنى القضاء الناجز. ويتعين خاصة في جعل مؤسسات الأمن الداخلي تابعة للقضاء.

-4 أثر المفهوم الثاني في المفهوم الأول ؛

وهو عكس للأثر الذي للحرابة السياسية في القضاء. وهو مضاعف.

1 أوله هو تأثير "حاميها حراميها "وما يترتب عليه من استتباع القضاة إما

بالتطميع أو بالتخويف لتحريف ما بقي من حقيقة القانون. إذ غالبا ما لا يضعون من القوانين إلا ما يلائمهم فيكون القانون هو بدوره قانون المتغلب وهو معنى حرابة سياسية مباشرة مقصورة على المستبدين بالسلطة وازلامهم .

2 والثاني يترتب على الأول ويتفشى في القضاء عامة لما يصبح طريق بعض الفاسدين دون حاجة للتطميع والتخويف هو يحاكون الأولين فيصبحون مافية الارتشاء العام للعبث بالعدل في المنازعات بين من هم دون أولئك * إما لصالح بعضهم أو لصالح أولئك وخاصة في القانونين المدني والجزائي.

5 - أصل المفهومات الأربعة :

هو تقديم ما يجعل الجماعات تقدم قانون القوة على قوة القانون في قوامة ذاتها إذا كانت من العبيد

وتقديم قوة القانون على قانون القوة إذا كانت من الأحرار.

ومن ثم فالأصل هو أخلاق الجماعة في رعاية ذاتها وحمايتها .

إنه معنى مفهوم الدولة ومفهوم نقيضها أي المافية .وهذا هو المعنى الذي بنى عليه ابن خلدون اعتباره

فساد القضاء وزوال العدل مؤذن بخراب العمران أي تهديم نوعي شرطي العمران

* أعني شروط الاستعمار في الأرض المتعلق بالتعاون الذي يترتب عليه التبادل والتعاوض العادل

* وشروط حصول ذلك في الجماعة إذا بنيت العلاقات على التفاهم

والتواصل الصادق .

ومن ثم فما يعلل هذه العلل هي غياب مفهوم الدولة التي تتحول إلى نظام مافياوي يتقدم فيه قانون القوة على قوة القانون .

اصلاح القضاء وعائق الحرابة السياسية

فإذا وجدت كلاما كثيرا عن فساد القضاء وخاصة ممن يكذبون على الشعب ويدعون إصلاحه فاعلم أنهم لا علاقة لهم بالدولة بل هم يريدون أن يغطوا المافية بمفهوم الدولة.

لذلك فمعنى الدولة العميقة لا معنى له لأنه مجرد غطاء على الطابع المافياوي وهو من ثم ما يريد أن يعتبره الناس دولة بظاهر من القانون ومن القضاء ومن الحكم.

وإذن فما لم يصبح كل المواطنين مسهمين في الرعاية وفي الحماية كما أوصى ابن خلدون فإنهم يصبحون عيالا فسدت فيهم معاني الإنسانية. وهذا المعنى هو عين تعريف الدولة في القرآن الكريم كما تبينه الآية الثامنة والثلاثون من سورة الشورى.

الآية 38 من سورة الشورى

"والذين استجابوا لهم وأقاموا الصلاة

أمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون."

طبيعة الدولة وأسلوب الحكم فيها بالاعتماد على الآية 38 من سورة الشورى

1 الذين استجابوا لربهم :المرجعية العقدية لم تحدد الآية نوع الربوبية ومن

ثم فهو يتعلق بالبشر عامة ولا يميز بين المرجعيات سواء كانت عقائد دينية منزلة أو عقائد فلسفية تؤله الطبيعة مثلا.

2 أقاموا الصلاة :علامة المرجعية لم تحدد طبيعة الصلاة ومن ثم فهي تعني الدعاء في التعبد أيا كان أسلوبه.

3 وأمرهم :طبيعة الشأن السياسي أي طبيعة النظام وهي ترجمة حرفية "لراس بويليكا 5م" ابام لأن "هم" ضمير يحيل إلى الجماعة.

4 شورى بينهم :أسلوب إدارة الأمر السياسي أي دور الجماعة في تسيير النظام وهي ترجمة حرفية لديموقراطيا 110120070 .61]

5 ومما رزقناهم ينفقون :مشكل السياسة ومدار صلاحها أو فسادها أي إن لب السياسة هو علاج مسألة التعاون والتبادل العادل المشروط بالتفاهم والتواصل الصادق .وهو معنى نسبة الرزق للرب واعتبار البشر كلهم يستمدونه من استعمار الأرض بهما المشروط بالقيم التي تذكر الإنسان بأن ثمرة العمل والفهم بين هي ثمرة كل البشر من حيث هم مستعمرون في الأرض بقيم الاستخلاف فيها.

اصلاح القضاء وعائق الحرابة السياسية

فتكون الدولة من منظور ما هو مشترك بين الديني في الأديان والفلسفي في الفلسفات هي الدولة التي تكون قوامتها وظائف الجماعة من حيث هي مستعمرة في الأرض بمنزلة البشر المستخلفين فيها أي الأحرار لا يعبدون بعضهم البعض بل كلهم "رؤساء بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلقوا له "كما عرفها ابن خلدون لكلا يكون أي منهم تابعا لأي منهم بل الكل

متساوون في الحقوق والواجبات والحريات ومنزلة الكرامة التي تليق بالإنسان من حيث هو إنسان

دور القضاء - العزل الخلقي للطغاة"

"ألا يكتفي القضاة بالعصيان المدني الذي يتجاوز الموقف النقابي باعتباره مرحلة أولى تنصف القضاة وحدهم بل ينبغي أن يتعداها إلى مرحلة تنصف الشعب بالاستناد إلى واجب احترام العقد المقدس الذي تمثله حماية الحقوق والحريات : عليهم محاكمة المنقلب وعزله لعلة خلقية قبل السياسية."

وسأخصص هذا الفصل الثالث لأبين القصد بالعزل بعد حصر انواعه وشروطه الدستورية وما بعد الدستورية اي الخلقية التي تؤسس العقد السياسي في أي جماعة إنسانية .وسيليه فصلان آخران يثبتان معنى الخلقي الذي هو ما بعد الدستوري لكونه ما يؤسسه.

بينت في الفصل الثاني علاقة إصلاح القضاء بالحرابة السياسية التي تمثل عائقا ضد كل إصلاح ممكن .ولم أشرح ما يترتب عليه مما نجد بعضه في بعض الدساتير مثل الامبيتشمنت (العزل) في الدستور الأمريكي.

فهو اجراء لعزل من يخل بالدستور بعضه أو كله .لأن الطغاة معتدون عن أمانة سواء استؤمنوا عليها طوعا قبل أن يطغوا او حتى لو اغتصبوها كرها .فالطغيان خيانة للأمانة التي يحملها من يحكم شعبا بشغله المهام التي تنسب إلى راس قوامة الدولة السياسية.

والعزل من حيث هو إجراء قانوني له عدة دلالات وأشكال .فقد يكون

اجراء مضمنا في الدستور مثل الامبيتشمنت الامريكي أي إجراء يقوم به ممثلو إرادة الجماعة في النظام السياسي الذي لم يفسد كله فبقي لعلاجه امكان تحقيقه من المجتمع السياسي :مجلس النواب ومجلس الشيوخ.

لكن إذا تعذر ذلك ودب الفساد في النظام السياسي فصار مافياويا وخاصة إذا كان فاقدا لمثل هذا الاجراء الدستوري فإنه يمكن أن نسمي ما يناظره بالعزل الذي يمكن أن يصبح عنيفا وهو ما يحصل عادة في الثورات. لكنه في الوعي الإسلامي بمقتضى نص القرآن وإن لم يتحول إلى اجراء مصوغ دستوريا فإنه قائم قياما ابلغ من الامبييشمنت بوصفه عين الالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على كل مواطن .وله درجات هي جوهر الرموز الدالة على المواطنة والولاء للجماعة.

وهو إذن أكثر من الاجراء الدستوري لأنه من المبادئ المؤسسة لمعنى الانتساب إلى الجماعة وقيمها ويترتب عليهما المشاركة في حماية العقد .

دور القضاء - العزل الخلقي للطغاة

وهو إذن أصل أوسع من مبدأ العزل في الدستور الأمريكي وإن كان من طبيعة مختلفة من حيث الاجراء .وهذه الطبيعة هي التي اريد تحديدها وبيان مستوياتها لجعل العيش المشترك سلميا.

فالمواطن في الإسلام لا يطيع الحاكم الذي يعصي الدستور بعضه أو كله ليس من حيث هو إجراء ظرفي بل من حيث هو ملازم لمشاركة المواطن في المواطنة التي تحمي المبادئ التي يستند إليها الدستور وقيمه. فهو عقد بين المواطنين ثم بينهم وبين المكلفين بقوامة الدولة حتى لو كان ذلك في شكل حكم

* التغلب عند انفراط عقد الشرعية

* أو حكم الوصاية في الرؤية الباطنية

* ناهيك عنه في شكل حكم الاختيار والبيعة الحرة في الرؤية السنية وكل مساس بالعقد دال على عصيان المكلف بالقوامة يترتب عليه لدى الطرف الثاني من العقد - أي كل مواطن - ليس حق العصيان فحسب بل واجب العصيان لأنه لا طاعة في معصية القانون. والعصيان له مراتب: فله

" وحد أقصى هو الغضب اليدوي.

" وحد أوسط هو الغضب القولي .

فيكون العصيان ثورة خلقية تبدأ بغضب القلب وتنتهي بغضب اليد وبينهما غضب اللسان . والحصيلة هي مراتب العزل القلبي واللساني واليدوي وهي مراحل لا يخلو منها عمران في أي جماعة إنسانية. والوصول إلى اليدوي هو الثورة العنيفة .وما قبله مراحل لتجنيها وهي جوهر الثورة اللطيفة .

وذلك هو مفهوم الثورة الخلقية التي تزيل بتدرج سلمي قلبي فلساني لتصل عند الضرورة إلى اليدوي فتزيل فساد الدولة المارقة أي التي تحولت إلى غطاء على المافية التي تتستر بالقانون المحرف.

لذلك فهذه الثورة العازلة ليست سياسية فحسب . ولذلك وصفها بكونها خلقية لأنها تمر بمراحل تتجنب فيها العنف وتتعلق بحماية مقومات الدستور الخمسة أي:

© -مرجعيته التي تؤمن بها الجماعة سواء كانت روحية أو مادية

© -والقوى السياسية التي تمثل إرادة الجماعة وهي الاحزاب في عصرنا

8 -ومضمون العقد أي الحقوق والحريات وهي اساس كل مجتمع احرار

© -ونظام الحكم أي شروط القوامة السياسية التي تعبر عن ارادة الجماعة

دور القضاء - العزل الخلقي للطغاة

© -وهذه الشروط هي قوامة كل وظائف الجماعة التي تحقق الرعاية والحماية دون ان تكون خاضعة لوصاية القيم الذي نوبته الجماعة بإرادة شروط مجراها السلمي أي ما يسمى بدولة القانون أو الشريعة بحسب مبادئ الدستور التي هي دائما اختيارية حتى لو كانت من دين منزل لأن ما يجعلها تشريعا وقانونا لا يأتي من كونها منزلة بل من كون الشعب اختارها لإيمانه بها .

فتكون القضية متعلقة بمادب في قوامة الدولة من فساد وافساد. وهو ما يترتب عليه الذهاب بالعزل إلى غايته إذا فشلت مراحله الأولى في تحقيق شروط احترام العقد. وغاية العزل خلقية وسياسية أي إنه عزل اعم وأعمق من العزل السياسي في اجراء العزل الأمريكي.

لذلك فسأسمي النوع الأول الذي من جنس الامريكي بالعزل السياسي وهو إجراء تقوم به مؤسسة النواب والشيوخ في أمريكا الامبييشمنت الأمريكي. وهو معلوم وغني عن مزيد التوضيح.

وأما النوع الثاني الذي حاولت وصفه والذي هو مقوم جوهري في الرؤية القرآنية فهو النوع الذي اعتبره العزل الخلقي الأعمق من العزل السياسي.

ورغم أنها رؤية لم تتحول إلى مؤسسات فإنها تعمل حتما لأنها عين المواقف من الشروط القيمة المواقف الملازمة لوجود الجماعة من حيث

جماعة. وهو إذن عزل تتحدد مراحله بمراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي المواقف التي تعبر بها الجماعة من نابته لقوامة شأنها العام:

* مرحلة القلب :شعورا بالرضا أو بالرفض

ومرحلة اللسان :تعبيرا عن الرضا أو الرفض

ومرحلة اليد :الثورة طلبا لما يرضي ورد خا لما يرفض. وهي محطات الاحتجاج السياسي

" ذي الدافع الخلقي خاصة

* وذي الغاية السياسية القصوى أي الثورة على سلطان المنكر الذي جعله الفساد والطغيان بديلا من سلطان المعروف .

لذلك فهذه المحطات الثلاث تتضمن شرطين مسكوت عنهما لكونهما شارطين للوصل بينها ومعللين

* المسكوت عنه الاول يحقق النقلة من أولاها إلى الثانية

» المسكوت عنه الثاني يحقق النقلة من الثانية إلى الأخيرة . فلا بد من ظهور

* مايصل القلب باللسان

دور القضاء - العزل الخلقي للطغاة

" وما يصل اللسان باليد. فما يصل القلب باللسان هو الوصول إلى مرحلة امتناع السكوت عما يجري الذي لم يعد قابلا للإحتمال . وما يصل اللسان باليد هو الوصول إلى مرحلة استحالة عدم الانتقال إلى الثورة على الطغيان :وهو بداية كل ثورة وعلى صمودها. لأن الكفر بالطاغوت شرط الإيمان

بالله .ومن ثم فمن لم يثر يعتبر قد فقد الإيمان بالله وصار يعبد الطاغية وهو معنى فساد معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون.

ولهذه العلة فإن هذا النوع الثاني من العزل عزل خلقي لأنه لا يتعلق بخيانة الدستور بعضه أو كله فحسب بل بخيانة المبادئ التي ينبني عليها التعاقد بين البشر. ولهذه العلة فهو خلقي الأساس وسياسي الغاية في النهاية لأنه خيانة تعاقد الجماعة في ما بينها وفي ما بينها وبين من تنوبه عنها في قوامة شأنها العام فرض كفاية لأنه لا يمكن أن يكون الكل مديرا للشأن العام .

وما هو فرض عين هو المراقبة والمحاسبة وهما ما يدفع إلى الثورة إذا تعذر النوع الأول من العزل بسبب تحول أدوات الشوكة أدوات تحمي الاستبداد وتجعل الطاغية وكأنه هو رب العباد يتحكم في الرزقين المادي والروحي للجماعة. ولهذه العلة كان ابن خلدون حريصا على التنبيه إلى شرطه.

كل جماعة تفقد حماية نفسها وتتركها لحامية بيد الطاغية تجعل هذه الحامية أداة طغيانه وتكون جماعة عبيد وليست جماعة أحرار.

لذلك فهو يسميهم عيالا فسدت فيهم معاني الإنسانية إذ يقول "وفسدت معاني الإنسانية له (لذي اخلاق العبيد) من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين "

وتلك هي علة تسميتي هذا النوع من العزل بالعزل الخلقي دافعا والسياسي غاية .ولا يمكن أن يقوم به إلا القضاة النبلاء باعتبارهم يتصفون بما يعتبره

القرآن صفتي الحكم :

» الأمانة التي يحملوها أي حماية نظام قانوني معين يعبر عن إرادة الجماعة تعبير تعاقد بينها ثم بينها وبين من تنوبه لتمثيل إرادتها وإذن فالحكم مؤتمن على شريعة

والعدل الذي يتمثل في الوفاء برد الأمانة لأصحابها أي تحقيق العدل بوصفه قيما على الفصل بين المتنازعين بمقتضى ما له من أهلية خلقية وعلمية في تنزيل نصوص العقد -القانون- على النوازل.

وهذا هو الحل الذي قد يغني عن حصول فوضى الثورات التي قد تكون ضرورية لكن إمكانية تجنبها هي التي اسمها العزل الخلقي وانسبه إلى القضاء.

دور القضاء - العزل الخلقي للطغاة

واقتراحي هو ألا يكتفي القضاة بالعصيان المدني الذي يقتصر على الموقف النقابي إلا باعتباره مرحلة أولى غير مقصورة على مطلب نقابي هو انصاف القضاة وحدهم بل الامر يتعدى إلى انصاف الشعب واحترام العقد المقدس الذي يمثله احترام الحقوق والحريات .فإذا لم يتوقف الانقلاب وبقي صاحبه سادرا في غيه فمن واجبهم أن يحاكموه ويعزلوه عزلا أقوى من العزل السياسي لأنه عزل خلقي .

ويمكن اعتبار ما يجري في تونس حاليا أفضل مثال من تحقق مراحل العزل القلبي واللساني ونأمل ألا يصل الحال إلى العزل اليدوي.

والمعلوم أن الفرق بين الاولين والاخير هو ان الاولين يمنعان الانقلاب

على الدستور في دولة ما تزال معافاة من التحول إلى غطاء على مافية أو على حشد شعبي هو الشكل المافياوي التام بحجة الوصاية على الشعب في الرؤية الباطنية.

فيكون لجوء الشعوب إلى العزل اليدوي الملجأ الأخير الذي يمكن للعزل اللساني والقلبي أن يغني عنه إذا كان في الدولة بقية باقية من الصلاح.

أما إذا تمكنت منها المليشيات والحشد الشعبي فإن الحل الوحيد هو اليدوي.

ما اقترحه على القضاة الذي اعتبره ما بقي من الدولة بعد ما أثبتوا صمودهم في العصيان المدني الحالي هو الفرصة الأخيرة لإنقاذ تونس من فوضى عارمة لا قدر الله سيكون أثرها فوضى لا يعلم إلا الله مدى ضررها في بلد مثل تونس التي ليس لها مقومات الصمود الطويل.

ما قد يحول ثورة شعب إلى جعل البلاد مسرح كل التدخلات الخارجية التي تجعلها مثل ليبيا واليمن والعراق وسوريا وكل الجماعات التي ابتلاها الله بنخبة سياسية تعاني من سيدا الفساد التي لم يبق علاجها ممكنا بغير قطع الرأس تنشف العروق أي بالعزل الخلقي لقائد الفساد والافساد.

نوعا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون""

قد يظن الكثير أني بدعوتي القضاء لتولي عزل المستبد قد ملت لما يسمى بدولة القضاة أو دولة الفقهاء .فأكون بذلك قد جردت القوى السياسية من تمثيل الإرادة الشعبية التي لا تعلو عليها إرادة سواء كانت دينية أو دنيوية .

ولا فرق بين نوعي الإرادة الشعبية:

* فالدينية لا تصبح شرعا للجماعة إلا بما ينتج عن إيمانها بها وليس لخاصية ذاتية لها .فهو أحد الخيارين في تاريخ تأسيس القوانين والاخلاق ولا يختلفان بذاتهما بل بخيار من يختار هذا أو ذاك.

* والدنيوية لها نفس الأساس حتى وإن اختلفت عنها من حيث الطبيعة لأنها تعوض الإلهية بما تسميه حقوق الإنسان الطبيعية وهي إذن ليست شرعا بذاتها بل بما ينتج عن إيمان الجماعة بها؟

وإذن فكلتاهما تستمد دورها المؤسس للقانون مما يعتقده صاحبها فيكون دورها في التأسيس ليس طبيعتها الذاتية بل اختيار من يتبناها أساسا لرؤيته السياسية والقانونية والخلقية .

وهو ما يعني أن المقابلة بين التأسيسين لا علاقة له بطبيعة الاساس في ذاته بل بخيار صاحبه وتفضيله .ثم إن من يختار الدنيوي أي "الحق الطبيعي "يكذب عندما يدعي المدنية وينفيها عمن يختار الديني.

فعبارة "الحق الطبيعي "التي لا يفهم الحمقى دلالتها ميثولوجية لأنها تسقط على الطبيعة مفهوما لا معنى له في الطبيعة التي لا تميز بين حق وباطل ولا بين خير وشر .هو تأليه لا واع للطبيعة. إنه معنى الدين

ولكن التمييز بين نوعي العزل من حيث الدور علته عدم حصر تمثيل الشرعية الشعبية في القوى السياسية .فلو كان العزل مقصورا على نوع الامبيتشمنت بالمعنى الأمريكي لما كان للقضاء دور في العلاقة التعاقدية بين الشعب ومن اختارهم للقوامة من القوى السياسية.

فالقضاء يقضي بين القوى السياسية والشعب الذي اختارها أو فرضت عليه

ما يعني أنه يمثل مستوى ثانيا أرق من سلطان القوى السياسية التي لها القدرة على العزل .

نوعا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون

وإلا لما كان للاحتكام إليه في فض النزاع بين الشعب ونوابه من القوى السياسية إداريا ودستوريا ومن ثم دوره مقصورا على حسم الخلافات بين المواطنين بل له دور حسم الخلافات بينهم وبين ممثلي إرادته إداريا ودستوريا.

إنه يحسم النزاعات بينهم وبين القوى السياسية التي بيدها القوامة إداريا ودستوريا بل وأكثر من ذلك إذ إنه من حق القضاء العدلي العادي بحق الاحتجاج هما

في أحكامه

* وفي اعتراضه على القوانين في المدني والجنائي..

ثم إن توسيع دور القضاء إلى نوع أعلى من العزل هو العزل القضائي لا مساس له بطبيعة التمثيل السياسي للحكم الفاصل في تنازع الشرعية في الحالتين لأنه لا يتعلق باستبدال الدور في حالات السير الطبيعي للإحتكام إلى سلطة العزل السياسية.

بل هو يتعلق باستحالة استعمال هذا النوع لأن سيطرة قانون القوة الصادر عن السياسي يلغي كل إمكانية لتحقيق العزل سياسيا وخاصة في حالة انتشار الفساد فلا يبقى من سبيل لمقاومة قانون القوة إلا بقوة القانون.

فهي التي تمثل قيم الجماعة وتسندها غالبيتها وتعتبر ممثليها الشرعيين هم

القضاة الذين يتعين فيهم ضمير الشعوب فتحتكم إليهم لإضفاء الشرعية على فعلها المقاوم للاستبداد بالاحتكام إلى رموزه بوصفهم من ذوي الحرص عليه وهو سر سمعتهم لديهم .

وهذا هو الملجأ الوحيد في حالة تغييب قوة القانون في الدولة التي صارت مجرد غطاء للمافية كالحال في كل الفاشيات والدكتاتوريات .

فلا يكون المشكل إذن هو استبدال السياسي بالخلقي عامة بل مقاومة السياسي بالخلقي عندما يخلو من الخلقي. سواء كان ذلك في نفس الجماعة أو بين الجماعات كما يحصل في كل حركات المقاومة التي تمكنت من الانتصار على الاستعمار وعملائه من المستبدين الذين ينصبهم الاستعمار غير المباشر .ومتى يتأكد هذا اللجوء على المقاومة ذات الأساس الخلقي الدال على وصول السياسة إلى فقدانه؟

المعلوم أن الكثير ممن يكثرون الكلام على الأخلاق بمنطق الاقوال المغنية عن الأفعال هم أشد مقتا عند الله لكونهم يقولون ما لا يفعلون.

فلا يكفي كثرة الكلام على الأخلاق وخاصة عند من يتأففون من السياسة التي هي تطبيقها في حياة البشر فتكون حينها متعينة في الافعال غير مقصورة على الاقوال.

نوعا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون

فالأخلاق لا تتعين فعليا إلا في تطبيقها بالأفعال فيكون وجودها الوحيد الممكن في تطبيق قيمها وأهمها الممارسة العامة أي السياسة فيكونوا من القاعدين في معاركها والمتخلفين عن تضحياتها . فممارسة الأخلاق فعليا

وليس قوليا هي معنى السياسة ولا يمثلها إلا من حاولت وصفهم في الفصل السابق بقاطعي مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراحلهما الخمسة: " بالقلب وباللسان وباليد * وما يصل بين الأولى والثانية ثم ما يصل بين الثانية والأخيرة.

والثلاثة الاول هي الاصلية وقد ذكرها الرسول . والاثنتان الواصلتان بينها هما ما تضمره من وصل بين أولها وثانيها ثم بين ثانيها وثالثها وصلا يجسر

فيكون مخمس مراحل النضال ضد الظلم والاستبداد في نفس الجماعة وبين الجماعات .

إنه قانون كوني لا يخلو منه عمران.

إنه قانون احتجاج الجماعة بمواقفها من ممارسة قيمها في المجالين الخاص والعام .

فالجماعة من حيث هي جماعة تحتج بقلبها بداية ثم بلسانها ثم إذا لم يكف ذلك بيدها وهو معنى الثورة في كل جماعة من الأحرار.

ولو لم يوجد نص قرآني صريح في ذلك لكانت اضافة الوصلتين تقولا مني ادعي فيه أن ما ذكره الرسول في ذكره للقلب واللسان واليد يضمر وصلتين ضروريتين للوصل بينها.

ولما اعتبرت الوصل شرطا لولاه لاستحال أن نفهم النقلة من القلب إلى اللسان في الاحتجاج. ثم من اللسان إلى اليد في مقاومة المنكر والدفاع عن المعروف .

الآية التاسعة من سورة الحجرات

والنص القرآني بين لمن يحلل الآية التاسعة من الحجرات:

"وإن طآئفتان من المؤمنين اقتتلوا

فأصلحوا بينهم

فإن بغت إحداهما على الأخرى

فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله

إن فآءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا

نوعا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون

تحليل الآية التاسعة من سورة الحجرات ومراحل علاج الخلافات فلو حللنا هذه الآية لتبين أن مراحل علاج الخلافات التي تصل إلى الحرب الاهلية في الجماعة تقتضي

خمس مراحل.

المرحلة الأولى:

هي المبادرة من حكماء الجماعة بالتفكير في الصلح بين الفئتين المتصارعتين.

وإذن فالمنطلق هو فرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن ثم فالصف الثالث يمكن اعتباره من نطق من غالبية الجماعة التي ليست منحازة صراحة لأحد الصفين .وإذن فنحن أمام ثلاث طوائف الطائفتان المتحاربتان والطائفة المدعوة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للمبادرة بالسعي للصلح

مسار الصلح الذي قد يؤثر في الصامتين المنقسمين بمعيار الميل إلى صف احدى الفئتين المتقاتلتين دون دخول في الحرب الأهلية . ذلك أن الصمت في هذه الحالة يمكن أن يكون إما

" من المتحيرين في معرفة من هو على حق ومن هو على باطل

* أو من ذوي الميل للانحياز إلى الغالب وينتظرون علامات الغلبة.

فشل عملية الصلح فينقسم الصامتون صراحة إلى هذين النوعين من المواطنين خاصة إذا كان من قام بها حائزا على تقدير الصامتين بنوعيهما .والحائزون على التقدير والاحترام هم هنا ممثلو القوة الخلقية

* التي لم تنس الأخوة في الجماعة

والتي يمكن أن تكون المقصود بالحكم في الآية السابعة والخمسين من النساء أي أصحاب الأمانة والعدل.

المرحلة الرابعة:

تنامي صف المدافعين عما تبين أقرب إلى الصواب بين المتحاربين أو بلغة الآية تبين من الفئة الظالمة ومن الفئة المظلومة. فيكون العلاج بانحياز الغالبية للمظلوم لردع الظالم الذي يصفه القرآن بكونه الباغي.

وهذا التغير في المواقف يقلب موازين القوة فيصبح الظالم بالتدريج اقل مؤيدين من المظلوم كما يتبين في كل حرب أهلية باردة كانت أو سخنة .وهذا بين في مثالنا الحالي في تونس.

نوعا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون

المرحلة الأخيرة:

هي التي تحقق المصالحة والسلم في الجماعة .فيكون مسار الصلح ومسار فشله ممثلا بالوصلتين.

-1فالوصلة الاولى هي مسار الصلح الذي سيخرج غضب القلوب إلى العلن ليصبح غضب اللسان الذي يتنامى كلما كثر الظلم والعدوان الاستبدادي

-2والوصلة الثانية هي فشل مسار الصلح الذي سينقل غضب اللسان إلى غضب اليد للتصدي للفئة الباغية التي تصبح بالتدريج معزولة وفاقدة للسند الشعبي.

وبذلك تكون المصالحة في أي جماعة مرت بحرب أهلية وهي التي تنهي الحرب الاهلية وتمكن من استعادة الأخوة .

الآية العاشرة من سورة الحجرات وذلك هو مضمون الآية العاشرة من نفس السورة وهي أشبه بخاتمة الآية التاسعة: ما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم

مفهوم الأخوة والقسط في الحكم

لكن الأكثر وضوحا هو دلالة مفهوم الأخوة ودلالة مفهوم القسط في الحكم الذي سيحقق الصلح.

ما يعني الحد من الغلو في ادعاء تحقيق العدل بصورة قد ينتج عن تقوية الضغينة. بحيث يصبح الذي كان ظالما لطائفة مظلوما من الأغلبية التي تفرض عليه شروطا في الصلح غالبا ما تكون مقدمة لجولة أخرى في الحرب الاهلية .ويكفي قراءة الثأر بين الشعوب كما حدث لما فرضوا شروطا مجحفة بعد هزيمة ألمانيا والخلافة في الحرب العالمية الاولى. فقد

زرعت بذرة الثانية ونأمل الا تزرع الثانية الثالثة.

وهو ما يعني أن مفهوم الأخوة ليس مقصورا على الانتساب إلى المعارك الداخلية في نفس الجماعة بل النص يشمل المعارك الخارجية بين الجماعات المختلفة ويهم القانون الدولي وعلاقة الأحلاف التي تعالج حربا أهلية في مستوى الأخوة الإنسانية الأعم.

وهنا يأتي دور مناداة البشر بمفهوم الرحم الكلي المتجاوز للرحم الجزئي ولذلك تقدمه الآية الأولى من سورة النساء:

وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء

نوا العزل - والعلاقة بين قانون القوة وقوة القانون

واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام

فهم اخوة لأنهم من نفس واحدة.

كما يأتي دور مناداة البشر بمفهوم الوحدة المتعالية على كل ما دون هذه الوحدة الإنسانية وخاصة عائقها الأسامي ممثلا بكل انواع العنصريات ليعتبر التعدد شرط التعارف معرفة ومعروفا ويتم اثبات المساواة بين البشر إذ لا تفاضل بينهم إلا بالتقوى أي باحترام القانون

الآية 13 من سورة الحجرات واحترام القانون

إن خلقناكم من ذكر وأنثى جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا : أكرمكم عند الله أتقاكم : إن الله عليم خبير وبهذا المعنى يمكن أن نكتشف العلاقة بين دور القانون الوطني ودور القانون الدولي في الحرب والسلم. وهي علاقة تجعل القانونين يتقاربان بحيث لا يبقى فرق بينهما من حيث الأصل

والاجراء ومن حيث القيم . فيكون أي إنسان محتكما لأي منهما عندما لا ينصفه الثاني وتلك هي غاية المسار القانوني في العالم ولما كانت الدولة الإسلامية في الرؤية القرآنية كونية بالجوهر فإن قانونها في الحرب وفي السلم لمجرد كونه يؤمن بالمبدأين اللذين وضعتهما الآية الأولى من النساء والآية 13 من الحجرات قد وضع بذرة التوحيد بين القانونين استنادا الى مفهوم الاستخلاف الذي يتضمن معنى الحرية والكرامة. وتلك هي العلة في تعريف ابن خلدون الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 501

دلالة العزل

لم ادع القضاة للقيام بما لا ينتسب إلى وظيفتهم بصورة عامة في الظروف العادية التي تكون فيها الدولة قائمة ومؤدية لدورها السوي.

إنما كان كلامي على وظيفة القضاء السابقة واللاحقة لما يطرأ على شروط إيجادها وعلى شروط بقائها من فساد قبلي يحول دون تحقيقها وبعدي يحول دون بقائها.

فما يحول دون وجودها هو العائق الذي يكون علاجه بوظيفة القضاء أي الاحتكام إلى فضلاء الجماعة الذين يخرجونا من البربرية البدائية الأقل خطورة من المرحلة الثانية.

وما يحول دون بقائها هو العائق الذي يكون علاجه بوظيفة القضاء أي الاحتكام إلى فضلاء الجماعة الذين يمنعونها من النكوص إلى البربرية وهي

أشد من الأولى لأنها ذهاب إلى المافياوية. لذلك عدت بالمسألة إلى المقابلة بين قانون القوة وقوة القانون. وهذه المقابلة لا تدرس في جماعة معينة فحسب بل في كل الجماعات لأنها قانون كوني هو قانون سعي البشر لتحقيق شروط العيش المشترك السلمي الذي من دونه

ومن ثم فمنطلقي هو بيان أهمية البحث في شرطي التولية والعزل للقيمين على شأن الجماعة عامة سواء كانت ذات مرجعية دينية أو ذات مرجعية لادينية لأن الامر يتعلق بالمشترك بين المرجعيتين .

والشرطان هما الأمانة والعدل في قيام الجماعات أي

* في قضية التعاون والتبادل بالتعاوض العادل لعلاج شروط الاستعمار في الأرض شرط بقاء الإنسان

" وفي قضية التفاهم والتواصل بالتناصح الصادق لعلاج شروط الاستخلاف في الأرض شرط بقاء الإنسان الروحي.

وهذه الشروط متقدمة على المرجعيات بل وشارطة لتعددها سواء كانت دينية أو لا دينية ويترتب عليها أن تكون شارطة للحسم في تنظيم وجود الجماعة تنظيما لا بد فيه من تحديد

* شروط تعيين القيمين على شأنها

" وشروط عزلهم.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 01

ولما كنا في حالة انقلاب استبد بالبقية الباقية من الدولة التي يحاول الانتقال الديموقراطي

إعادة بنائها بالسعي لاستعادة وظائفها انقلاب يتكص ما إلى ما كانت عليه قبل الثورة لئلا تكون إلا مجرد غطاء على شكلها المافياوي الذي بلغ الذروة في حكم ابن علي فإن المطلوب هو عزله بما بقي لدينا من قوة خلقية في غياب الحل السياسي أعني وضعية قانون القوة البديل من قوة القانون.

ولا حل في هذه الحالة إلا الحل الذي ينسبه الإسلام إلى دور الحكم الأمين والعادل أي القضاء وهي رؤية في تحديد شرعية الحكم

* وشرعية بقاء للعزل .

ومن اهم مبادئ هذه الرؤية في هذه الحالة هي عملية عزل الطغاة من الحكام الذين فقدوا صفتي الحكم الامانة والعدل. لأن الحاكم له وظيفة الحكم وإلا لما اختير حاكما فهو حكم في قوامة رعاية الجماعة وحمايتها والقوامة أشبه بوظيفة القضاء الناجز ما دام صاحبها يجمع بين القضاء والتنفيذ بشرط حيازة الشرعية الخلقية والسياسية

ولا بد فيه من حيازة صفتي الحكم اللتين حددتهما الآية السابعة والخمسون من سورة النساء مع هذه قدرة التنفيذ السياسية التي لا تتوفر للقضاء في المسار العادي الفاصل بين السلطات: حيث يقضي القاضي بموجب الأمانة والعدل دون القدرة على التنفيذ التابعة للقيم السياسي الشري.

لكن فساد السياسي الناتج عن الطغيان يجعل المشكل هو كون السلطة المعنوية تكون عزلاء في هذه الحالة وتصبح رهن من بيده سلطة التنفيذ مع فقدان وظيفة الحكم وتبعيته للقضاء :الأمن ينفذ بأمر السياسي بمقتضى حكم القضاء الذي هو أساس شرعية التنفيذ .والاستبداد هو سلطة تنفيذ

الأحكام الجائرة بسند قانون القوة لا قوة القانون في دولة خارجة عن القانون لكونها تحكم بقانون القوة بدل قوة القانون عامة أو بقانون محرف يخفي قانون القوة.

لذلك حاولت الذهاب إلى أصل كل السلط ومصدرها لأبين أن هذه الرؤية هي التي يمكن ان تمدنا بالملجأ الوحيد المتبقي للعزل لأنها هي الوحيدة لإضفاء الشرعية ولنفيها عمن يفقد الجدارة بها .

وذلك بالاستناد إلى واجب المواطن سواء بمنظور فلسفي أو بمنظور ديني أعني المشاركة في الرعاية والحماية فرض عين.

وهو ما يعبر عنه أبلغ تعبير مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفهما فرض عين ينطبق ليس على القوامة ذاتها التي هي بمقتضى تقسيم العمل تعتمد على فرض الكفاية لأن من تعينهم الجماعة لنيابتها في قوامة إرادتها قلة هم

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 01

" من ينتخبون في حالة الشرعية

* ومن يتغلبون في حالة عدمها .

لكن فرض العين الذي يتعلق بالمراقبة والمحاسبة بخصوص شروط الطاعة وغايتها اللاطاعة في معصية بحيث إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هدفه المحافظة على شروط الطاعة والتصدي لها بواجب العصيان عندما يصبح القيم عاصيا للقانون المؤسس للتعاقد بينه وبين الجماعة التي عينته قيما على شأنها فرض كفاية أو حتى التي استبد بها بوصفه طاغية بشرط

توفر شرط القدرة عليها لإزالة الاستبداد.

وعلي الآن أن أعلل ذلك لئلا يعتبر وكأنه مجرد مصادرة على المطلوب اعتمده لادعاء مبدأ أعمق من مبدأ الامبيتشمنت هو مبدأ فرض العين في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في صيغتيه القرآنيتين

* الإنشائية شرطا في الإيمان (آل عمران104)

والخبرية شرطا في الخيرية (آل عمران (110 والتعليل يعتمد على ثلاثة شواهد من أكبر علماء الفلسفة السياسية التي تحدد طبيعة العلاقة بين

* هذا المعنى

* والنظام السياسي ووظائفه في تنظيم حياة الجماعة.

لأختم بالعودة إلى تحديد طبيعة النظام السياسي وأسلوب الحكم في الرؤية القرآنية كما حددتهما الآية الثامنة والثلاثون من سورة الشورى .

وهي مسائل تم درسها في بحوث سابقة وقد أعود إليها في فصلين آخرين اختم بهما هذه الدراسة مع تعميمها وعدم الاقتصار على المثال العيني الحالي الذي تعلق بما أنسبه من دور إلى القضاء ملجأ أخيرا في حالة فساد القوى السياسية وتحويلها الدولة إلى غطاء على الطابع المافياوي الذي وصفته بكونه الحرابة السياسية.

وهذه المسائل التي تجمع بين هذا الحل وطبيعة الرؤية الإسلامية التي تحول دون نوعي ظهور العصبية المفضية للهرج بلغة ابن خلدون أي الحائلة دون نشأة الدولة البدائية والناكصة إلى الحيلولة دون بقائها في النهاية عندما تصل إلى غاية الفساد .

وذلك بالتناظر مع مراحل النفاذ إلى نظرية الإسلام في الدولة وأنواع الحوائل دونها بإفساد شروطها الأداتية والغائية.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 01

8 -فالمسألة الأولى هي مسالة الاختيار بدل الوصية كما عرفه الغزالي في كتاب فضائح الباطنية.

© -والمسالة الثانية هي بناء ابن تيمية نظرية الدولة في كتاب السياسة الشرعية على الآيتين 27 و28 من سورة النساء

© -والمسألة الثالثة هي تعليل ابن خلدون لوجود الكلام في الإمامة في علم الكلام السني كما ورد في الفصل العاشر من الباب الأخير من المقدمة فصل علم الكلام .

© -والمسألة الرابعة هي الكلام على مصدرهم المشترك في تحديد طبيعة نظام الحكم مرجعية وغاية وصلة ذلك بمبدأ الاختيار في تعيين طبيعة الحكم والقيمين عليه.

-والمسألة الأخيرة هي الكلام على أسلوب إدارة وظائفه تعيينا للقيمين الممثلين لإرادة الأمة وعزلهم ونسبة ذلك إلى سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفهما فرض عين على كل مواطن فعليه واجب مراقبة القيمين ومحاسبتهم وأهم عناصره واجب

* طاعة من يطيع القانون

" وعصيان من يعصيه.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة "02

هرم السلط المخمس في مفهوم الدولة الكوني لذلك فلا بد من الإشارة إلى هرم السلط المخمس في مفهوم الدولة الكوني الذي هو جوهر الرسالة الفاتحة والخاتمة. الدولة الكونية التي يصدق فيها ما يصدق على كل دولة بصرف النظر عن أصحابها لأنها عين النظام الذي يحقق شروط بعدي الإنسان من حيث " هو مستعمر في الأرض

"ومستخلف فيها. فالسلط بخلاف من أسقطوا عليها تثليثهم الديني مخمسة بالصورة التالية. السلطة الأولى

فالسلطة الأولى والرئيسية هي الجماعة أو الشعب صاحبة السيادة وهي السلطة الاصلية التي نعود إليها دائما سواء في الانتخابات الدورية أو حتى في الثورات وكتابة الدساتير التي هي العقد بينها وبين من تولاهم القوامة لنيابتها فرض كفاية.

وهذه السلطة الرئيسية هي السلطة الأصلية لا تتجلى إلا في حالتين وما بينهما من مسافة: حالة التأسيس الأولى وحالة الاستبدال السلمي في الانتخابات أو غير السلمي في الثورات.

ومنها تنبع بقية السلط هي أساس تكوين الجماعة التي تجتمع في كيان هو "المادة "التي تصورها الجماعة لتكون دولة باعتبارها حرة وحاكمة لذاتها وإن بتنويب من تثق فيه من قواها السياسية حكما ومعارضة لإدارة شأنها المضاعف.

والشأن الأول هو الاستعمار في الأرض أي ما يسميه ابن خلدون العمران البشري وهو مجال تقاسم العمل لإنتاج الثروة التي يحققها التعاون ويترتب عليه التبادل بشروط التعاوض العادل.

وذلك شرط سلمية العيش المشترك الذي هو شرط بقائها العضوي.

والشأن الثاني هو الاستخلاف في الأرض أي ما يسميه ابن خلدون الاجتماع الإنساني وهو مجال تقاسم العمل لإنتاج التراث الذي يحققه التفاهم ويترتب عليه التواصل بشروط التناصح الصادق.

وذلك شرط الحماية التي تحول دون تحول الاستعمار في الأرض إلى حرب أهلية على الثروة سلطاءا.

وذلك هو القسم الثاني من ثورته العلمية كما يبين عنوان المقدمة.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 02

هي المرجعية التي ينتظم بها أمر الجماعة المادي والروحي أي نوعي القيم التي تحكم الاستعمار في الأرض أو العمران البشري المنتج للثروة والاستخلاف فيها أي الاجتماع الإنساني المنتج للتراث.

فالقيم الأول هي القيم المادية التي تحكم التعاون والتبادل والتعاوض العادل: الاستعمالية والتبادلية والفرق بينهما علته القيم الذوقية.

والقيم الثانية هي القيم الروحية التي تحكم التفاهم والتواصل والتناصح الصادق: العلمية والخلقية (الجمالية والذوقية مؤلفة منهما).

والقيم الروحية مقدمة على القيم المادية ليس من حيث الرتبة الروحية فحسب بل لأنها هي التي تجعل الأولى ممكنة بما تحققه من تآمن وتسالم لأن الاخلاق شرط ضروري في العيش المشترك السلمي والبقاء وبما تنتجه من أدوات وطرق لانتاج الثروة لأن العلوم وتطبيقاتها شرط ضروري في الوجود والبقاء في الروحية التي تحكم التفاهم والتواصل والتناصح الخالص

أعني ما يمكن ان نطلق عليه اسم الاخلاق المشتركة بين

هي القوى السياسية أي الأحزاب بلغتنا الحديثة. القوى التي نوبها الشعب لتمثل إرادته الحاكمة وإرادته المعارضة في آن. وإذن فالسلطة التنفيذية هي التي تحكم والتي تعارض لأن المعارضة رادعة للحاكمة التي تريد البقاء في الحكم أو العودة إليه والتي تولي أهمية كبرى للنقد لتجنب علل فقدان ثقة الشعب.

السلطة الرابعة

هي السلطة القضائية التي من دونها لا يمكن المحافظة على العيش المشترك السلمي في التبادل. وبخص الحياة المادية خاصة ورمزها الثروة. وفي التواصل. وبخص الحياة الروحية خاصة ورمزها التراث.

وهي أعلى من السلطة السياسية لأنها ليست حكما بين المواطنين فحسب بل هي حكم بينهم وبين القيمين على الشأن العام.

السلطة الأخيرة

هي السلطة التشريعية لأنها هي التي تمثل إرادة الشعب الواضعة للقوانين بمقتضى خيارات الشعب المرجعية. أعني خيارات الشعب القيمية والتضايف بين الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها إذ يمكن لشعب من الشعوب أن تكون نخبه مخلدة إلى الأرض فتعيش مثل الأنعام فتكون شعوبا تحكمها اخلاق العبيد. وقد وصفها ابن خلدون بالعيال الذين فسدت فيهم معاني الإنسانية .

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 02

والسلطة التشريعية حتى بين العبيد الذين يكون المشرع فيهم أكثرهم فسادا لمعاني الإنسانية لديه هذه السلطة تتضمن دائما وجهي ترجمة قيم التبادل وقيم التواصل في الجماعة . أي وجه شرعية التنفيذ وشرعية نقده وهي لا تكون ذات فاعلية إلا بشرطين أي شرط القدرة على تأويل المرجعية المصيب وشرط الشجاعة للدفاع عن دولة القانون.

ومن ثم فالتناظر بين هذه الوظائف من أهم المؤشرات التي تبين ترابطها وتكامل أدوارها. وهو على النحو

فالسلطة التشريعية بوجهها التابع للقوة السياسية التي اختارها الشعب للحكم والقوة السياسية التي اختارها لنقدها أو لمعارضتها تناظر الإرادة الشعبية التي تنقسم دائما إلى مؤيد وناقد لما يجري في قوامة الشأن العام إذ حق المتردد فهو يتردد بين الموقفين. ولا اعتبار لمن لا يبالون بما يجري فهم متخلون عن دور المواطن الحر. إذن هو تناظر بين البداية والغاية في هذا الهرم .

والسلطة القضائية تناظر المرجعية بوجهيها التابع للتبادل. وهو مجال الحكم في القانون المدني

المتعلق بنزاعات المنازل المادية والثروة. والتابع للتواصل أو مجال الحكم في القانون الجنائي المتعلق بنزعات المنازل الروحية والتراث .لذلك في الملجأ الأخير عندما يصبح الرهان حماية العيش المشترك السلمي في أي جماعة.

والسلطة التنفيذية ببعديها الحاكم والمعارض أي الحاكم بالفعل والحاكم بالقوة بوصفه قوة ردع للحاكم بالفعل حتى لا يتوهم أنه صار أبديا فلا يطغى ويبقى على حظوظه لدى أصل كل شرعية أي حكم الشعب الذي

يختار من بين قواه السياسية من يحكم ومن يعارض.

الفرق بين نوعي العصبية

ولا بد هنا من بيان الفرق بين نوعي العصبية كما عرفها ابن خلدون ودورها السياسي مع شرط عدم تفتت الجماعات بكثرة العصبيات. فكثرة العصبيات تحول دون الانتقال من العصبية المفضية للهرج إلى العصبية المؤسسة للدولة المخرجة منها. والعصبية التي تفضي إلى الهرج هي التي لم تجمعها عصبية كبرى

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 02

غالبة توحدهم بما قاسه ابن خلدون على ظاهرة كيمياوية هي تكوين الأمزجة بغلبة أحد عناصر المزيج لتكوين المزاج . وهو العائق أمام تكوين الدولة أولا ودولة القانون ثانيا إذا دب في دولة سابقة.

والعصبية التي تنشئ الدولة لها شرطان شرط النقيض من العصبية المفضية للهرج أي غلبة اكبرها عليها لتحقيق المزيج الناجح وهو لا يكون إلا في العصبية التي يقودها من يؤمنون بالمجد وما يترتب عليه من فضائل التعالي والإيمان الحرية والعدل ودولة القانون المحرر من الظلم والتعدي .ويمكن القول إن نموذجه يقرب من معنى حلف الفضول في الجماعات البشرية .

ولا يخلو مجتمع إنساني من هذا التوجه الذي يفرضه بعدا الموضوع الذي جعل ابن خلدون يكتشف العلم الذي وضعه. فلا يوجد مجتمع إنساني يخلو من متطلبات العمران البشري شرطا في القيام المادي للجماعة لاقتضائه الاستعمار في الأرض. ولا يوجد مجتمع يخلو من متطلبات

الاجتماع الإنساني شرطا في القيام الروحي للجماعة لاقتضائه الاستخلاف في الأرض.

ومثلما بين ابن خلدون أن نظرية تنافس العصبيات هو سر هذه النقلة من العصبية التي تفضي إلى الهرج إلى العصبية التي تؤسس الدول لها نموذج مستمد من فيزياء السوائل إذ هو قاس تنافسها على تقاطع الأمواج في حركة الماء وتراكبها فكذلك استمد شرط الانتقال من العصبية المفضية للهرج إلى العصبية المؤسسة للدولة أي المخرجة من الهرج بنموذج كيمياوي هو نموذج تكون الأمزجة.

وتفسير ابن خلدون أكثر صوابا من تفسير فلاسفة القرن السابع عشر لطبيعة النقلة مما يصفونه بالبربرية إلى الدولة. لأن ذلك يعني تحولا سحريا ليس له تعليل في حين أن ابن خلدون يعلله بتنافس العصبيات دون حكم قيمي يميز بين البربرية والحضارة .وقد استعمل ابن خلدون نموذج تراكب الأمواج وما يحكمه قانون ديناميك السوائل وهو نموذج فيزيائي. واستعمل نموذج تفاعل العناصر في المزاج وما يحكمه قانون الامزجة وهو نموذج كيمياوي .

وبهما يكون ابن خلدون قد طبق علوم عصره لتأسيس نظرية جديدة في السياسة تضفي على الفلسفة العملية أو العلوم الإنسانية نفس الدرجة من الدقة العلمية التي تشبه العلوم الطبيعية .وهو ما لم يكن ممكنا من دون تجاوز المقابلة التي كانت تتصور الطبيعة خاضعة للضرورة السببية بإطلاق والإنسان خاضع للحرية بإطلاق .

السببية الوجودية والتحرر منها

لكن تحرير علوم الطبيعة من الحاجة إلى حتمية السببية التي لا شيء يثبتها في النظر وتحرير علوم الإنسان من الحاجة إلى لاحتمية الحرية التي لا شيء يثبتها في العمل أصله التحرر من القول بالمطابقة في الأول وبالتمام في الثاني فيكون ما نعلمه في الحالتين مقصورا على طرد عادات الأشياء وفيها لا فرق بين سلوك

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 02

الأشياء الطبيعية وسلوك البشر. فلا شيء يثبت الاطراد في سلوك الطبيعة مستقبلا من دون توهم الضرورة في سلوكها .ولا شيء ينفي الانتظام العادي في سلوك البشر من دون وهم إطلاق ما يتوهمونه من حرية بظن العلم متعلقا بالاستبطان وليس بالعادات التي تلحظ من خارج صاحب السلوك.

موقف المدرسة النقدية العربية

وما ابني عليه هذا البحث هو موقف المدرسة النقدية التي يمثلها الغزالي عامة قبل نكوصه إلى السينوية والتصوف وابن تيمية في فلسفة النظر وابن خلدون في فلسفة العمل. ففي المدرسة النقدية العربية ممثلة بهؤلاء الثلاثة وخاصة بالاثنين الأخيرين تم التخلص من القول بالمطابقة التي تعتبر الوجود قابلا للرد إلى الإدراك الإنساني وتوهم العقل آلة تصوير للواقع.

فيكون الحل الابستمولوجي تسليما بتاريخية المعرفة الإنسانية ومثله الأكسيولوجي في العمل الإنساني والاكتفاء بالاجتهاد في النظر بدل العلم المحيط والمطلق والجهاد في العمل بدل العمل التام واعتبار ما نعلمه من الأشياء هو عاداتها التي تصدق على ما جربناه منها وما نعمله هو عادات

الإنسان التي تصدق على ما جربناه منها لكن النظر والعمل كلاهما ليس نائيا ويمكن تصور غيرهما ممكنا ويمكن أن نكتشفه في المستقبل بحسب تقدم تجاربنا النظرية والعملية التي ليس لها نهاية إلا إذا توهمنا أننا قادرون على الذهاب إلى نهاية التقدم في التجارب المستقبلية.

وهكذا ننتقل من رؤية فلسفية تتأسس على الميتافيزيقا إلى رؤية فلسفية تتأسس على الميتاتاريخ فيصبح حل ابن خلدون أولى من حل أرسطو في تأسيس المعرفة الإنسانية على نظرية العمل والسياسة بدلا من تأسيسها الارسطي على نظرية العلم والطبيعة .

فالعلم هو بدوره عمل والعمل ليس رماية في عماية؛ بل هو مبني على تراكم التجربة التي هي رؤية ذهنية مصحوبة بشهادة التجربة لوجاهتها باعتبار معيار الترجيح في النظريات هو دائما تأييد التجارب لها. والتجارب هي العمل الذي ليس رماية في عماية.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 03

حددت المراحل التي تمكن فكر الأمة خلالها من النفاذ إلى رؤية الإسلام في الفلسفة السياسية التي تؤسس نظرية الدولة الكونية المجردة الواحدة من حيث البنية والوظائف .وبينت أنها مؤلفة من خمس سلط وليس من ثلاث فحسب. وقد حللتها في الفصل السابق .كما بينت أنها كونية لكن تعينها في الجماعات المختلفة مختلف بما يملأ خانات هذه البنية المجردة من قيمين يحددهم نظام تعيينهم بالاختيار أو بالوصاية طوعا أو كرها ونظام عزلهم طوعا او كرها .

ومثلما أن البنية المجردة الكونية واحدة في كل المجتمعات فإنها كذلك

ثابتة ولا تتغير وغير تاريخية وإنما المتغير والتاريخي فيها هو نظام تعيين القيمين عليها ونظام عزلهم سواء كان ذلك بإرادة الجماعة أو مفروضا عليها وهو فرق الحدين الاقصيين في الأنظمة السياسية.

وبينهما عديد الحالات المختلفة بنسبة الميل إلى الحد الأقصى في الخيار المعبر عن إرادة الجماعة الحرة والميل إلى الحد الأقصى في عدم الخيار ومن ثم الاضطرار . وكلا الحلين لهما عدة اشكالات .وبهما يختلف النظام ودور سلامة القانون فيها واستقلال القضاء.

وقد نسبت هذا النفاذ إلى ثلاثة علماء كبار. أولهم كان الغزالي في كتاب فضائح الباطنية. والثاني كان ابن تيمية في كتاب السياسة الشرعية. والثالث كان ابن خلدون في كتاب المقدمة فصل علم الكلام في فصل تصنيف أنظمة الحكم المتعلق بطبيعة النظام السياسي وبطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم أو طبيعة

عرض الغزالي في كتاب فضائح الباطنية لقاء بين ممثل للباطنية وممثل للسنة لمناظرة بينهما حول طبيعة الحكم في الإسلام هل هو بالوصية أم بالخيار. وكان المدعي هو الباطني والراد عليه هو السني.

وهذا الترتيب مقصود حتى يكون السياق مبرزا لطبيعة النقلة النوعية والثورية التي حصلت بفضل الإسلام لأن الأمر فيه إحالة إلى ما كان سائدا في الإقليم أي الحكم الوراثي بالحق الإلهي في الامبراطوريتين اللتين كانتا محتلتين لشعوب الإقليم أي فارس وبيزنطة.

" الفصل السابع والأخير أبو يعرب المرزوقي تونس 22.06.12

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 03

قال الباطني ما مفاده بلغة العصر حينها لما كان الحل الذي تعتمده الفلسفة اليونانية يقسم الحكم إلى حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية وكان الاختيار بينها تحكميا فإن الحل الوحيد الممكن هو أن يكون الحاكم معينا بالوصية من الرسول وأن يتبع ذلك كذلك كل إمام يوصي بمن يتولى الإمامة من بعده وراثة عنه في الأسرة المعصومة التي يسمونها آل البيت .فيكون الحكم حقا إلهيا مقصورا على تلك الأسرة.

وكان الراد عليه من السنة بأن الحكم بالاختيار وليس بالوصية ويمكن أن يكون منطلقا من فرد يتبعه الأغلبية أو من قلة تحقق ذلك لكن الفرد أو الأقلية لا يمكنهما الحكم الفعلي من دون تحقيق شرط الشرعية وشرط الشوكة مقومي الحكم الذي يجعل العيش المشترك يكون سلميا.

فيكون الشرطان مقومين لمفهوم الدولة :الشرعية التي تجمع الأغلبية والشوكة التي تحافظ عليها .

وإذن فالدولة تتأسس على بعدين خلقي هو وجود من يجمع ومادي هو وجود ما يحمي الاجتماع حول تعتمد على مرجعية البعد الخلقي واساس البعد المادي أي مقومي الدولة.

فأما البعد الخلقي الذي يمثل مرجعية الجماعة فهو الاستجابة للرب وهو إذن شرط وجودي يجعل الجماعة تجتمع حول من يعتبر بهذا المعيار ممثلا للقيم التي تجمع البشر وهي على نوعين قيم روحية هي شرط التواصل الصادق بين البشر وقيم مادية هي شرط التبادل العادل بينهم.

وهذا هو معنى الأخلاق مطبقة على: التنافس على تجسيد قيم الاستخلاف في الأرض هي شرط التواصل الصادق بين البشر لأنه من دونه لا معنى للإجتماع ولا معنى لاطمئنان البشر بعضهم إلى البعض.

ولا يمكن من دون الشعور بالثقة المتبادلة بين البشر خلال التواصل الصادق أن يجتمع الناس ليكونوا جماعة متناسقة وقادرة على التواصل وهو معنى وحدة التراث الرمزي والروحي في الجماعة.

التنافس على تجسيد قيم الاستعمار في الأرض الذي يكون فيه دور الجماعة إنتاج الثروة التي لا يحققها إلا التعاون وتقاسم الأعمال. وذلك هو شرط التبادل العادل بين البشر لأنه من دونه لا معنى للعمران وهو بدوره مشروط بقيم الاستخلاف لان التبادل يقتضي اطمئنان الناس بعضهم إلى البعض سواء تعلق بالبضائع أو بالخدمات التي يكون فيها الجميع في خدمة الجميع بمنطق فرض الكفاية الذي يمثل فيه كل فرد في مجاله بقية الجماعة ومعنى التعاون والتبادل والتعاوض العادل.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 03

وبهذا المعنى نفهم علة بداية الآية تتعلق بالمرجعية القيمية الروحية وهي عين انتاج التراث بالتواصل الصادق في العلم والعمل شرط بناء العلاقة بين البشر والطبيعة لتحقيق شروط البقاء العضوي (الاستعمار في الأرض) والعلاقة بينهم لتحقيق شروط البقاء الروحي (الاستخلاف في الأرض)

وعلة غاية الآية تتعلق بالثروة وانفاقها لصالح الجماعة (ومما رزقناهم ينفقون)

ابن تيمية ومسألة أمانة الحكم وعدله

أما ابن تيمية فهو قد بنى على هذه الرؤية نظرية البنية العامة للدولة في كتاب السياسة الشرعية. وهو ما يمكن من فهم ما ورد في آية الشورى بين المرجعية بداية (الاستجابة للرب) والمدف غاية (ومما رزقناهم ينفقون) أي طبيعة النظام السياسي وأسلوب الحكم فيه .

أما علاقة المرجعية فهي "إقامة الصلاة "وعلامة الغاية هي "ومما رزقناهم "والرزق صنفان: المادي يستمد من الاستعمار في الأرض والروحي يستمد من الاستخلاف فيها أي الايمان بأن من يتوجه إليه الإنسان بالدعاء هو الرب ومن يعتبره مصدر الرزقين هو الرب كذلك .

فكان ذلك منطلقه لبناء جهاز الدولة في كل وظائف القوامة على الشأن العام الاعتماد على نظرية "الحكم" مضمرا أن الحاكم حكم في النزاعات بين البشر حول التراث وصدق التواصل وهي نزاعات القيم الروحية وفي النزاعات بينهم حول الثروة وعدل التبادل أو بين البشر والقيمين على الشأن العام نيابة عنهم إذا حصل منهم عدوان على العقد القانوني بين المواطنين والقيمين .

لكنه تكلم في الأمر بشرح الآيتين السابعة والخمسين والثامنة والخمسين اللتين طبقهما على ما ينبغي أن يتوفر من صفات في القيمين بوصفهم حكاما بمعنى الحكم الذي ينسبه إلى الحاكم الشري في هذه النزاعات. يطاعون ما أطاعوا العقد بينهم وبين المواطنين وهو عقد مؤلف من بندين لا غير: الأمانة بمعنى أن القوامة امانة على المعين فيها أن يؤديها إلى أصحابها أي إلى الجماعة. والعدل بمعنى أن القوامة اشبه بالقضاء على المعين ألا

ينحاز لأحد على أحد بل يعدل بين المتنازعين سواء في المسائل المدنية أو الجنائية أو الإدارية أو الدستورية .وهي أصناف القانون أو أصناف مجالات تطبيق الشريعة .

وهذا المعنى يطبقه ابن تيمية على كل مستويات القوامة من رئيس الدولة إلى رئيس أدنى وظيفة من وظائف القوامة في إدارة الشأن العام .لكن عرضه لم يتبين نظامه بسبب بقائه مجرد استخراج من تفسير الآيتين دون بيان الوصلة بينهما في تحديد القوامة والوصلة هي تعريف الحاكم بكون حكما لا يكون حاكما صالحا إلا بشرطيه اي الأمانة والعدل

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 03

ابن خلدون: مسالة الحكم ومنزلته العقدية

وما نصل إلى ابن خلدون فإن الأمر يصبح أكثر وضوحا ويكون مداره الحسم في مسألتين هما جوهر الخلاف في تأسيس الدول: الأولى هي علاقة الحكم بالعقيدة. والثانية هي تصنيف أنظمة القوامة. وقد سبق فدرست المسألتين .لذلك فيكفي أن اشير إلى علاج ابن خلدون.

المسألة الأولى

الواردة بصورة شبه استطرادية وعرضية في فصل علم الكلام (العاشر من باب المقدمة السادس والأخير) إذن يذكر فيه أن ورود مسألة علاقة الإمامة بالسياسة -الحكم- في مسائل علم الكلام السني ليس دالا على أنها منه بل كان مقصورا على رد بدعة اعتباره جزءا من العقيدة في الرؤية الشيعية والباطنية.

لكنه في الرؤية السنية ليس منها بل "ألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها يجب على النبي تعيينها والخروج من العهدة فيها لمن هي له وكذلك الأمة . وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعيه ولا تلحق بالعقائد فلذلك الحقوها بمسائل هذا الفن وسموا مجموعه علم الكلام."

وبذلك فإن ابن خلدون يرى نفس راي الغزالي ويزيده عمقا لأنه يخرج الحكم من الانتساب إلى المسائل العقدية ويرده إلى المصالح التي تعالج بالإجماع. لم يعين مستواه لكنه في القرآن يعني اجماع الجماعة وليس اجماع العلماء وحدهم لأن الامر يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالشورى التي تشير إليها الآية الثامنة والثلاثون من الشورى. ومن ثم فوجوده بين مسائل علم العقائد كان مجرد رد فعل على بدعة شيعية وليس لتعلقه بالعقائد. فيكون وروده في علم الكلام من جنس ورود كل البدع التي وظيفة علم الكلام الرد عليها للدفاع عن العقائد الصحيحة."

المسألة الثانية

وهي مسألة الأنظمة السياسية .وقد أشار ابن خلدون بصورة ثورية إلى معيار لم يسبق له في الفلسفة السياسية التي كانت سائدة والتي تعود إلى الرؤية اليونانية التي كانت موضوع المناظرة بين الغزالي والباطني. فهو يتكلم عن عقد بين الحاكم والمحكوم دون تدخل طرف ثالث وعن عقد بين الحاكم والمحكوم بتدخل طرف ثالث .والأول يمكن ان نعتبره من جنس العقد ذي المرجعية العلمانية والثاني من جنس العقد ذي المرجعية الدينية .والمعيار يرجع إلى الفرق بين نوعي تعليل طاعة المحكوم للحاكم.

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 03

فالأول يمثل له بالنظام الفارسي ويعتبره منقسما إلى نوعين :عقد يتضمن علة طاعة المحكوم للحاكم بما ينتظره منه من سد لحاجاته التي يراعيها الحاكم بوصفها عنصرا من العقد أو بوصفها مجرد تابع ثانوي لتوطيد حكم الحاكم .وذانك هما نوعا الحكم المقصور على الاستراتيجية العقلية للحكم.

والثاني يمثل له بالغالب على الأنظمة في العالم وفيه ثلاث أطراف :الحاكم والمحكوم والرب .فيكون المحكوم مطيعا للحاكم ما أطاع الله .أي إن طاعة الحاكم مشروطة بطاعته للشريعة مع واجب عصيانه إذا عصاها وهو التعريف الأتم لمعنى دولة القانون سواء كان القانون شرعا إلهيا أو شرعا من وضع الإنسان.

وليس صحيحا أن الشريعة المنزلة خالية من دور متبعها :لأنها لا تصبح قانونا إلا بإرادته. ومن ثم فهو مسهم في جعلها قانونا وإلا لبقيت حبرا على ورق .

وقد اضطررت لمضاعفة النوع الثاني رغم أن ابن خلدون لم يفعل كما فعل مع النوع الأول .ذلك أنه مثلما أن الحاكم في الأول يمكن أن يجعل مصلحة المحكوم ثانوية وتابعة لما يوطد حكمه فيكون العقد محرفا ليس فيه المساواة بين المتعاقدين بسبب عدم وجود الطرف الثالث.

فإن الحاكم في الثاني يمكن أن يفعل نفس الشيء إذا كان الدين مجرد غطاء عن الاستبداد باسم الدين .فيكون هذا النوع الثاني هو بدوره مضاعف أي عقد سوي وعقد مغشوش ويكون الدين فيه نفاق من الحاكم ويصبح الدين "افيون شعوب" لتمرير الطغيان وكأنه قضاء وقدر إلهي على

البشر تحمله مقابل جزاء اخروي بدل الأمانة والعدل.

وفي الأخير فإن ابن خلدون ينتهي إلى أن الحكم في العالم كله يجمع هذه الأنواع الأربعة ومعها شيء من القانون الطبيعي بمعنى أن الشوكة السياسية تبقى ضرورية وهي البعد الطبيعي أي قانون القوة المساند قوة القانون سواء كان سماويا أو أرضيا .

فيكون كل حكم متضمنا لهذه الابعاد الخمسة:

-5 الأصل هو الحاجة إلى الشوكة سندا للشرعية التي تستمد من تلك الاستراتيجيات في كل الأنظمة.

وهي الثورة الخلدونية التي تجاوزت كل ما وضعه فلاسفة اليونان .لكن هذه العناصر المقومة للسلطة السياسية لا تتجلى بهذا الوضوح إلا في حالات التأسيس أو في حالات الثورات لأن الشعوب بفضلها تتمكن

دلالة العزل بمعنييه - أصل السلطة: إرادة الأغلبية في الجماعة 03

من توفير شروط العيش المشترك السلمي بتبريد الخلافات التي قد تتحول إلى حروب أهلية وذلك هو دور الدولة عامة ودولة القانون خاصة.

القرآن الكريم: دلالة الشورى 35

إذا جمعنا هذه العلاجات الأربعة اثنين منها قبل ابن خلدون واثنين اضافهما ابن خلدون حصلنا على التأويل المناسب للآية الثامنة والثلاثين من الشورى. وقد أطلت في شرحها سابقا فصار بوسعنا تحديد طبيعة نظام الحكم "أمرهم (أمر الجماعة) - جمهورية" وطبيعة أسلوب الحكم في الدولة "شورى ملزمة بينهم (بين الجماعة) - ديموقراطية" والتي حدد

الإسلام بنيتها ليس بالنسبة إلى المسلمين وحدهم بل لكل البشرية سواء كانت جماعاتها مؤمنة بالإسلام أو بغيره مؤمنة أو ملحدة لأن شروط العيش المشترك السلمي واحدة فيها جميعا وهي النظام الذي يحقق شروط التواصل الصادق بين البشر وثمرته التراث والتبادل العادل بينهم وثمرته الثروة .وهما مناط الحكم الذي يطبق القانون الذي يساوي بين المشاركين فيهما أي في ثمرة قيم الاستخلاف في الأرض وقيم الاستعمار فيها .

فكلاهما يعتبر ثمرة تقاسم العمل بين أفراد الجماعة بصورة تجعل كل فرد في خدمة الجميع جميعا طوعا أو كرها. لأن الفرد لا يستطيع سد حاجاته الروحية والمادية بمفرده وتلك هي علة الجماعة التي تحوجها إلى الدولة التي تحقق شروط العيش السلمي المشترك بفضل انتخابها للقيمين عليها إذا كانوا من الصالحين. وقد تفسدها فتجعل الجماعة في حرب أهلية دائمة على أسباب العيش الروحي والمادي.

أبو يعرب المرزوقي

هشاشة تونس، ما علتها؟ وكيف نعالجها؟

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 12

الفصل الأول

أمسكت عن الكلام طيلة الازمة التي مرت بها تونس به محاولة البعض محاكاة الاسبوع الاخير من ايام الثورة ولكن باستراتيجية الثورة المضادة . والفرق بين الأصل والمحاكاة أن هذه كانت تطبيقا لخطة هدفها وأد تلك التي كانت مسعى عفويا ليس له استراتيجية ثورية فضلا عن القيادة والخيال الثوريين .

وهذا الفرق هو الذي جعلني امسك عن الكلام ليس انتظارا للمآل لأني كنت شبه متأكد من أن الذين ارادوا الاستفادة من الاحتجاجات أخطأوا الحساب وظنوا أن اختراقهم لبعض الأحزاب والحركات المعارضة وصل المرحلة الحرجة التي اعتمدوها في مصر لإلغاء حصيلة الثورة الهشة.

والفرق الذي حددته بين عفوية الثورة وتخطيط الثورة المضادة من المفارقات التي عليها شرحها قبل ان أبدي رأيي في حال ما يجري حاله التي لها صلة بالاستراتيجية والقيادة والخيال ذات النفس الثوري ثلاثتها ففشل الثورة المضادة في تونس كان بألطاف إلهية وليس للحاكمين فيه دور فاعل يذكر فيشكر.

ويمكن الجزم بأن الحزبين الحاكمين لولا ألطاف الله لم يكونا مستعدين ولا قادرين على منع ما كانت الثورة المضادة (ضد التحرر) والاستعمار غير المباشر (ضد التحرير) يخططان له من كرة ثانية لنظير ما في 7 نوفمبر في تونس ولو بكلفة سلكت فيلسوفة الجماعة بمقبوليتها ولعلها ما أعلن عنها رز الفاكهة .

وما حال دون هذا المخطط ثلاثة عوامل:

1. استهداف النهضة وما بقي من النداء مع الرئيس في آن

2. شعور الاتحاد العام التونسي للشغل أن متطرفة اليسار والقوميين "يلعبون بشروط بقائه" فهو يعيش بحلب الدولة فإذا سقطت لم يبق له مورد رزق

3. سلامة جهازي القوة الشرعية إلى حد معقول من سلطان المافية

فاستهداف ما بقي من النداء مع النهضة دليل انتقام الثورة المضادة من عدم قبوله الانخراط في النموذج المصري . وفهم الاتحاد هذه الحقيقة علتها ما عليه الوضع الاقتصادي الذي لم يعد يخفى عن ذي بصيرة . وسلامة اجهزة القوة الشرعية للدولة من سلطان المافية بقيت عصية على التوظيف الإنقلابي.

ولأقل بصراحة أن ما بقي من النداء الذي أصبح يعامل وكأنه حليف النهضة وهو ليس كذلك . فالرئيس غير غافل على أن ما فشل فيه بورقيبة وابن علي لا ينبغي تكراره الثالثة خاصة وسنه لا يسمح له بمغامرات قد تطول فتضيق عليه عهده: تغيير البنية الثقافية للشعب التونسي بعنف الدولة المزعومة حديثة.

لكن ما كل مرة تسلم الجرة؛ لذلك فلا بد من محاولة فهم علل الهشاشة التي عليها الوضع في تونس التي هي التجربة الوحيدة في الربيع العربي التي ما تزال صامدة بدلالة إيجابية للصمود . وقصدي أن الثورة صامدة حيثما حصلت ولكن بدلالة سلبية. فهي تقاوم ولم تهزم وإن لم تشرع في بناء البديل المنشود

وهذا الوضع في الأقطار العربية الاخرى التي حصلت فيها الثورة هو الذي يجعل تونس بين بين : فهي تجاوزت الحرب الاهلية التي فرضت على هذه الأقطار وهدف الثورة المضادة إيقاعها فيها بكل الوسائل . والعجز عن توظيف قوة الدولة الشرعية كما في مصر وسوريا وحتى اليمن ألجأها إلى المافية والأحزاب الهامشية.

وليس لهذه الخطة من نجاعة إلا بقدر ما يوجد لدى ما بقي من النداء قابلا بالتوافق مترددا باستعمال مفهوم غامض للتنافس الانتخابي وكأنه مناف للتحالف من اجل استراتيجية ولو مؤقتة لإخراج تونس مما يتهددها من خطر الثورة المضادة والحرب على دور الامة التاريخي وتطرية التحديث والتأصيل .

وذلك ما كنت أقصده منذ اليوم الاول من الحملة الانتخابية الأولى بعد الثورة في سيدي بوزيد عندما أشرت إلى ضرورة الحلف بين فرعي حزب حرب التحرير بالتقريب بين البعد التأصيلي (الثعالبي) والبعد التحديثي (بورقيبة) لتمكين تونس من تحقيق شروط الحرية والكرامة والاستقلال الحضاري والسياسي ..

لكن ما يجري حصل بين وريثين لهذين الفرعين لم يبق لأي منهما دلالة ما كان عليه موروثهما : فلا النداء حافظ على جوهر البورقيبية ولا النهضة على جوهر الثعالبية. كلاهما فرض على الثاني ما ينتج عن تقديم العاجل السياسي التكتيكي على الآجل السياسي الاستراتيجي . والعلة تنتسب إلى الظرفيات أساسا ء

فعندي أنه لا غبار على مشروع بورقيبة ومشروع الثعالبي أي التحديث

والتأصيل وإنما المشكل في نموذجيهما : فالأول يخلط بين الحداثة وشكلها الاستعماري أي مهمة التحضير العنيفة المحاربة لثقافة الانديجان . الثعالبي يخلط بين التأصيل المبدع واستعادة ماض لم يتطور بذاته ليبدع حداثته .

حداثة غير حرية تعبير وديموقراطية حكم من المفارقات. وإسلام غير معتمد على الحرية الروحية) لا وساطة بين الإنسان وضميره) وعلى الحرية السياسية) لا وصاية من جنس الشرط الدينية) من المفارقات . فلذلك فكلا الحزبين الحاكمين لم يتحالفا على تحقيق برنامج مشترك بل هما يتساندان لحكم دون برنامج .

والأحرى أن أقول ببرنامجين كلاهما يستعد للاستغناء عن الآخر إن سنحت الفرصة: لم يفهم الحزبان أن تونس بحاجة إلى مصالحة بين التأصيل والتحديث باستراتيجية هدفها تثبيت الأوضاع لنتفرغ إلى تحقيق المناعة ضد ما يراد لنا من صدام الحضارات الداخلي والعناية بشروط السيادة: الحماية والرعاية.

وما يحول دون المناعة من الصدام الحضاري الداخلي هو نوعا الإرهاب باسم التحديث أو اليسار الفاقد للوعي بشروط قيام الأمم الروحية واليمين الفاقد للوعي بشروط قيام الأمم المادية: العرب يعانون من إرهابين:

1. يحارب ماضي الأمة بفهم خاطئ للمستقبل .

2. يحارب مستقبل الامة بفهم خاطئ للماضي .

وشروط السيادة أي الحماية والرعاية هما المنشود المشترك لكل من يؤمن بأن رهان المستقبل لا يتحقق بالقطيعة مع رهانات الماضي التي حددت

جغرافيا وتاريخيا دور الأمة في

8 تن الا بل املك قل 200 1 ا ل - المتوسط العقلية النقلية منذ آلاف السنين .

وإذا اقتصرنا على ما ولي نشأة الحضارة الاسلامية فإن الأوان قد آن لتجاوز ما بين الضفتين الشمالية والجنوبية للأبيض المتوسط من حروب سجال انتهت إلى أن أصبحت كل شعوبه توابع بعد أن سقطت امبراطوريات الغرب الأوسط بعد الحرب الثانية فأصبح مستعمرا مثلنا للغرب الأقصى) أمريكا وروسيا (..

وما ينبغي أن يجمع بين الأصالة والحداثة هو المشترك بين الغرب الأدنى) أوروبا) والشرق الادنى (نحن) أو قلب المعمورة بين العملاقين الحاليين: الغرب الأقصى) أمريكا)والشرق الأقصى (الصين (: أي الفلسفات التقليدية والأديان السماوية وما نتج عن تفاعلهما من حضارة روحية ومادية أصيلة وحديثة في آن.

وإذا تخلصنا من قشور الأصالة ومن قشور الحداثة وجدنا أن اللب واحد : فلا أحد من العلمانيين يمكن أن يدعي أنه أكثر جمعا في تراثه الحضاري للعاملين المادي والروحي في تراث الإقليم من أي أحد من الإسلاميين والعكس بالعكس ومن ثم فالاستثناء المتبادل دليل جهل وغباء لا غير .

صدام الحضارات الخارجي كذبة في وصف العلاقة بين الغرب الأدنى والشرق الأدنى تسليما بصحته المقابلة بين الغرب الاقصى والشرق الاقصى . وهو أكثر كذبا عندما يكون داخليا في أي بلد عربي أو أوروبي . فالقيم الكلية واحدة في الحضارتين إلا في حالة انحطاطهما والاستعمار حالة منه

.

أمسكت عن الكلام طيلة الازمة التي مرت بها تونس به محاولة البعض محاكاة الاسبوع الاخير من ايام الثورة ولكن باستراتيجية الثورة المضادة . والفرق بين الأصل والمحاكاة أن هذه كانت تطبيقا لخطة هدفها وأد تلك التي كانت مسعى عفويا ليس له استراتيجية ثورية فضلا عن القيادة والخيال الثوريين .

وهذا الفرق هو الذي جعلني امسك عن الكلام ليس انتظارا للمآل لأني كنت شبه متأكد من أن الذين ارادوا الاستفادة من الاحتجاجات أخطأوا الحساب وظنوا أن اختراقهم لبعض الأحزاب والحركات المعارضة وصل المرحلة الحرجة التي اعتمدوها في مصر لإلغاء حصيلة الثورة الهشة.

والفرق الذي حددته بين عفوية الثورة وتخطيط الثورة المضادة من المفارقات التي عليها شرحها قبل ان أبدي رأيي في حال ما يجري حاله التي لها صلة بالاستراتيجية والقيادة والخيال ذات النفس الثوري ثلاثتها ففشل الثورة المضادة في تونس كان بألطاف إلهية وليس للحاكمين فيه دور فاعل يذكر فيشكر.

ويمكن الجزم بأن الحزبين الحاكمين لولا ألطاف الله لم يكونا مستعدين ولا قادرين على منع ما كانت الثورة المضادة (ضد التحرر) والاستعمار غير المباشر (ضد التحرير) يخططان له من كرة ثانية لنظير ما في 7 نوفمبر في تونس ولو بكلفة سلكت فيلسوفة الجماعة بمقبوليتها ولعلها ما أعلن عنها رز الفاكهة .

وما حال دون هذا المخطط ثلاثة عوامل:

1. استهداف النهضة وما بقي من النداء مع الرئيس في آن

2. شعور الاتحاد العام التونسي للشغل أن متطرفة اليسار والقوميين "يلعبون بشروط بقائه" فهو يعيش بحلب الدولة فإذا سقطت لم يبق له مورد رزق

3 سلامة جهازي القوة الشرعية إلى حد معقول من سلطان المافية

الفصل الثاني

فاستهداف ما بقي من النداء مع النهضة دليل انتقام الثورة المضادة من عدم قبوله الانخراط في النموذج المصري . وفهم الاتحاد هذه الحقيقة علتها ما عليه الوضع الاقتصادي الذي لم يعد يخفى عن ذي بصيرة . وسلامة اجهزة القوة الشرعية للدولة من سلطان المافية بقيت عصية على التوظيف الإنقلابي.

ولأقل بصراحة أن ما بقي من النداء الذي أصبح يعامل وكأنه حليف النهضة وهو ليس كذلك . فالرئيس غير غافل على أن ما فشل فيه بورقيبة وابن علي لا ينبغي تكراره الثالثة خاصة وسنه لا يسمح له بمغامرات قد تطول فتضيق عليه عهده: تغيير البنية الثقافية للشعب التونسي بعنف الدولة المزعومة حديثة.

لكن ما كل مرة تسلم الجرة؛: لذلك فلا بد من محاولة فهم علل الهشاشة التي عليها الوضع في تونس التي هي التجربة الوحيدة في الربيع العربي التي ما تزال صامدة بدلالة إيجابية للصمود . وقصدي أن الثورة صامدة حيثما حصلت ولكن بدلالة سلبية. فهي تقاوم ولم تهزم وإن لم تشرع في بناء

البديل المنشود

وهذا الوضع في الأقطار العربية الاخرى التي حصلت فيها الثورة هو الذي يجعل تونس بين بين : فهي تجاوزت الحرب الاهلية التي فرضت على هذه الأقطار وهدف الثورة المضادة إيقاعها فيها بكل الوسائل . والعجز عن توظيف قوة الدولة الشرعية كما في مصر وسوريا وحتى اليمن ألجأها إلى المافية والأحزاب الهامشية.

وليس لهذه الخطة من نجاعة إلا بقدر ما يوجد لدى ما بقي من النداء قابلا بالتوافق مترددا باستعمال مفهوم غامض للتنافس الانتخابي وكأنه مناف للتحالف من اجل استراتيجية ولو مؤقتة لإخراج تونس مما يتهددها من خطر الثورة المضادة والحرب على دور الامة التاريخي وتطرية التحديث والتأصيل .

وذلك ما كنت أقصده منذ اليوم الاول من الحملة الانتخابية الأولى بعد الثورة في سيدي بوزيد عندما أشرت إلى ضرورة الحلف بين فرعي حزب حرب التحرير بالتقريب بين البعد التأصيلي (الثعالبي) والبعد التحديثي (بورقيبة) لتمكين تونس من تحقيق شروط الحرية والكرامة والاستقلال الحضاري والسياسي ..

لكن ما يجري حصل بين وريثين لهذين الفرعين لم يبق لأي منهما دلالة ما كان عليه موروثهما: فلا النداء حافظ على جوهر البورقيبية ولا النهضة على جوهر الثعالبية. كلاهما فرض على الثاني ما ينتج عن تقديم العاجل السياسي التكتيكي على الآجل السياسي الاستراتيجي . والعلة تنتسب إلى الظرفيات أساسا ء

فعندي أنه لا غبار على مشروع بورقيبة ومشروع الثعالبي أي التحديث والتأصيل وإنما المشكل في نموذجيهما : فالأول يخلط بين الحداثة وشكلها الاستعماري أي مهمة التحضير العنيفة المحاربة لثقافة الانديجان . الثعالبي يخلط بين التأصيل المبدع واستعادة ماض لم يتطور بذاته ليبدع حداثته .

حداثة غير حرية تعبير وديموقراطية حكم من المفارقات. وإسلام غير معتمد على الحرية الروحية) لا وساطة بين الإنسان وضميره) وعلى الحرية السياسية) لا وصاية من جنس الشرط الدينية) من المفارقات . فلذلك فكلا الحزبين الحاكمين لم يتحالفا على تحقيق برنامج مشترك بل هما يتساندان لحكم دون برنامج .

والأحرى أن أقول ببرنامجين كلاهما يستعد للاستغناء عن الآخر إن سنحت الفرصة: لم يفهم الحزبان أن تونس بحاجة إلى مصالحة بين التأصيل والتحديث باستراتيجية هدفها تثبيت الأوضاع لنتفرغ إلى تحقيق المناعة ضد ما يراد لنا من صدام الحضارات الداخلي والعناية بشروط السيادة: الحماية والرعاية.

وما يحول دون المناعة من الصدام الحضاري الداخلي هو نوعا الإرهاب باسم التحديث أو اليسار الفاقد للوعي بشروط قيام الأمم الروحية واليمين الفاقد للوعي بشروط قيام الأمم المادية: العرب يعانون من إرهابين:

1. يحارب ماضي الأمة بفهم خاطئ للمستقبل .

2. يحارب مستقبل الامة بفهم خاطئ للماضي .

وشروط السيادة أي الحماية والرعاية هما المنشود المشترك لكل من يؤمن

بأن رهان المستقبل لا يتحقق بالقطيعة مع رهانات الماضي التي حددت جغرافيا وتاريخيا دور الأمة في

تاريخ الإنسانية كله منذ نزول القرآن بل وحتى قبل ذلك في علاقة بحضارتي الأبيض المتوسط العقلية النقلية منذ آلاف السنين .

وإذا اقتصرنا على ما ولي نشأة الحضارة الاسلامية فإن الأوان قد آن لتجاوز ما بين الضفتين الشمالية والجنوبية للأبيض المتوسط من حروب سجال انتهت إلى أن أصبحت كل شعوبه توابع بعد أن سقطت امبراطوريات الغرب الأوسط بعد الحرب الثانية فأصبح مستعمرا مثلنا للغرب الأقصى) أمريكا وروسيا (..

وما ينبغي أن يجمع بين الأصالة والحداثة هو المشترك بين الغرب الأدنى) أوروبا) والشرق الادنى (نحن) أو قلب المعمورة بين العملاقين الحاليين: الغرب الأقصى) أمريكا)والشرق الأقصى (الصين (: أي الفلسفات التقليدية والأديان السماوية وما نتج عن تفاعلهما من حضارة روحية ومادية أصيلة وحديثة في آن.

وإذا تخلصنا من قشور الأصالة ومن قشور الحداثة وجدنا أن اللب واحد : فلا أحد من العلمانيين يمكن أن يدعي أنه أكثر جمعا في تراثه الحضاري للعاملين المادي والروحي في تراث الإقليم من أي أحد من الإسلاميين والعكس بالعكس ومن ثم فالاستثناء المتبادل دليل جهل وغباء لا غير .

صدام الحضارات الخارجي كذبة في وصف العلاقة بين الغرب الأدنى والشرق الأدنى تسليما بصحته المقابلة بين الغرب الاقصى والشرق الاقصى . وهو أكثر كذبا عندما يكون داخليا في أي بلد عربي أو أوروبي . فالقيم

الكلية واحدة في الحضارتين إلا في حالة انحطاطهما والاستعمار حالة منه .

كان لي أول خلاف مع الأستاذ أحمد بن صالح وزير الاقتصاد والتخطيط لما زارنا في احدى السهرات بدار المعلمين العليا أياما قبل ازمة التخلي عن سياسة التعاضد حول اللجوء إلى الحلول السهلة المتمثلة في نقل مشروعات غربية دون مراعاة شروط نجاحها لدى أصحابها .

ولا زلنا على نفس المنوال .

اللجوء إلى الحلول السهلة والمؤقتة التي لا يمكن أن تفي بها لأنها غير مناسبة للظرفية التونسية فضلا عن كونها لا تمثل أدنى قدر من الإبداع والنفس الطويل في بناء قاعدة اقتصادية قادرة على تحقيق التخلص من التبعية منبعا ومصبا مدخلات ومخرجات.

وما يقال عن شروط الابداع لسد الحاجات المادية التابع منبعا ومصبا مدخلا ومخرجا يناظره نفس الأمر في شروط الابداع لسد الحاجات الثقافية علما وعملا وذوقا . ومن ثم فما حصل لم يكن هدفه تحقيق شروط السيادة بل تمتين شروط التبعية في كل شيء لكأن الاستعمار كلف النخب النافذة بتحقيق ما عجز عنه .

وطبعا فالاستعمار يريدهم تابعين ولن يلاحقهم بدولته لأنه -كما قال الجنرال دو جول لتبرير الخروج من الجزائر-هل تريدون أن تصبح بلدتي توصف "بذات المسجدين" بدلا من ذات "الكنيستين" رغم أن النخب لو سمح لها بذلك لقبلت أن تكتفي بالكنيستين واستغنت

وحتى لا يكون كلامي مجرد كلام فلأحدد القصد بالمشروع الكبير الذي يمكن أن يحقق الاستراتيجية المضاعفة التي تحقق الصبر على التضحيات بفضل الانتظار الطموح للمنجزات الكبرى . ففي تونس اثنان وعشرون ولاية يمكن لكل ولاية أن تختص في مشروع كبير يحقق ما يغني تونس عن التسول في الرعاية والحماية فتكون سيدة.

وإذا وجد المشروع الطموح الذي يلهم حماسة الشعب فإن أهل كل ولاية يمكن للموسر منهم أن يستثمر ذلك المشروع الذي تجمع عليه الولاية لحل مشاكلها بجهد أبنائها مناصفة

الفصل الثالث

مع الدولة التي كان يمكن أن تفعل لو لم تتوهم أنها يمكن بشراء الخردة أن تنجح في التصدي لثمرة اليأس وقد فشلت فيه أمريكا .

وقد كتبت رسالة في الشأن للأستاذ الصيد الوزير الاول السابق وأرسلتها له عن طريق الشيخ مورو ناصحا بأن محاولة التصدي بالسلاح للإرهاب وإن كان بعضها ضروريا فتخصيص جزء كبير من الميزانية الضعيفة أصلا لهذا الغرض خطأ استراتيجي: مشروعات الولايات أكثر فاعلية مما يسمى حربا على الإرهاب.

صحيح أن هذه الاستراتيجية تقتضي تغيير النظام التربوي وثقافة العمل وثقافة النقابات وكل ذلك ممكن إذا كانت المشروعات طموحة من جنس المشروعات التي أقدمت عليها كل الشعوب التي قررت الإقلاع بالإبداع والخيال الطموح: جنوب شرق آسيا قبلهم من كبوا في الحروب .

ويكذب من لا يعتبر عهد الاستبداد والفساد في بلاد العرب أقل أثر تهديمي من الحروب: فهي ليست حروبا فحسب بل هي نهب نسقي لكل ثروات البلاد وخاصة تهديم نسقي للإنسان حتى وصلنا إلى ما وصفه ابن خلدون بـ"فساد معاني الإنسانية" إذ إن الجميع نكص إلى التاريخ الطبيعي : "حوت يأكل حوت وقليل الجهد يموت" .

والنهب النسقي نوعان؛ الفساد والسرقات وتهريب الأموال وفتح الأسواق لاقتصاد المافيات الموازي وإثقال الدولة وكل مؤسساتها وشركاتها الوطنية بما يعتبر بطالة مقنعة لأنه توزيع ثمرات العمل والخدمات على الأقرباء والأصدقاء بدون حسيب ولا رقيب ما يجعلها كلها مفلسة فيكون التعويض مضاعفا .

وهو ما جعل الدولة العربية التي هي محمية وليست دولة لأنها عديمة السيادة "مغيثة" الحجام التي تمتص دم الشعب وترضيه برشوة التعويض لإسكاته - الخليج كان يرشيه بالمكرمات قبل تدني البترول-فتكون المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية كلها جاذبة إلى الأدنى لا راقية إلى الأسمى .

والأمر لا يزال كذلك حتى بعد الثورة بل إن الأفواه التي تريد نفس المعاملة تزايدت ولم يتزايد غيرها لأن الكلام على الحريات ليس دليلا على أخلاق الحرية الملازمة

للمسؤولية بل هو دليل على عقد ضمني هات مثل ما تأخذ وليست بعضها على بعضنا: طلب نفس المزايا وليس السعي لتحقيق شروط السيادة.

وشروط السيادة ليست أمرا يخص السياسة الداخلية كالتي وصفت فحسب

بل لا بد كذلك من توفير شروط التعامل مع الظرف الذي يحدده نظام العالم الجديد : فبعد الحرب الثانية أدركت دول اوروبا التي خاضت حربين عالميتين وخسرت كل مستعمراتها بين الأولى والثانية أنها بحاجة إلى حجم مناسب لعمالقة العالم .

لكن أقزام العرب حكاما ونخبا يريدون أن يكون لكل قبيلة دولة بالاسم هي في الحقيقة محمية حماية ورعاية يوظف فيها المستعمر مافيات الوطن بالنسبة إليها ليس سيادة ولا كرامة ولا حرية بل مزرعة لمن اختارهم المستعمر ليكونوا رعاة لمصالحه على حساب ما تقتضيه مصالح الجماعة التي يتسلطون عليها .

لم يستفد منهم إلا بنوك سويسرا وروابيكيا ما يعتبرونه ثقافة حداثية لا تتجاوز المزيد من كلفة المحميات على الشعوب : لأن ثقافة الاستيراد والاستهلاك من دون إنتاج هي ثقافة المزيد من التبعية حتى في القوت اليومي . ويكفي أن ترى ما يجري فيما يسمى ببلاد العربية الغنية بالبترول مشرقا ومغربا .

فهم يستوردون كل شيء . فبعد قرن من تكوين الجامعات العربية مازال كل حكام العرب وأغنياؤهم يتعالجون في الخارج وما زالت جامعاتهم لا تفرخ إلا الايديولوجيين والعاطلين فضلا عن كون الدخل الخام لأي بلد عربي لا يكفي لبحث عامي يقاس بمعاييره في البلاد التي تبدع شروط السيادة حماية ورعاية.

ولفرط الكذب على ألسنة المتكلمين على الوطنية والدولة الوطنية صرت أكثر الناس كرها لهذين المفهومين الزائفين: فكأن الألماني الذي يؤمن

بالمواطنة الألمانية والمواطنية الأوروبية أقل وطنية من خونة الحكام العرب ونخبهم المطبلة عندما يتهمون كل من يفكر في تجاوز القطرية بخيانة الوطن .

فصار أكبر الخونة للأوطان -لا معنى لوطن بلا سيادة لوطن صار محمية للمافيات الداخلية الخادمة للمافيات الخارجية - يدعي أن الكلام على الأمة فيه نفي للولاء للقطر والكلام على

وتلك علة سرشرتهم حول أنماط المجتمع .

ومن عجائب الدهر أن جل المتكلمين على نمط المجتمع التونسي من أبناء الريف الذين "تحضروا" بارتياد المقاهي والحانات ثم صاروا "سينسترا" ليس بالإيطالية بل بالفرنسية بعد حذف الالف يدعون عالمية اشتراكية ويتهمون من يتكلم على تجاوز التونسة إلى مجالها الحضاري الكلي بعدم الولاء لتونس .

وينسون حقيقة تاريخية لا تكذب وهي أن تونس العزيزة على قلبي ليست تونس التي كلما التفتت إلى الغرب صارت مستعمرة تابعة بل تونس التي جعلها التفاتها إلى الشرق عاصمة عالمية كقرطاج منافسة روما وكدولة الإسلام الأولى منافسة بيزنطة في المغرب والأندلس والثانية مقاومة حرب الاسترداد .

كذبة الأمة التونسية والأمة الجزائرية الخ .. أصبحت من أدوات توطيد التبعية ثم إن صاحب المتبوع لم يعد يكتفي بذلك بل يريد أن يفتت الجزائر والمغرب وحتى تونس لأنه يريد حجما أصغر حتى تكون التبعية أكبر . وبذلك فهو مع النخب الخائنة حقا للأوطان يريد محميات عرقية وقبلية

لتيسير الاستعباد .

خرافة نمط المجتمع نفي للتعددية الثقافية وصدام حضارات داخلي مع إحياء النعرات الجهوية والعرقية والثقافية التي لا يراد بها تحرير الإنسان بل الهدف هو تعميق التبعية حتى يمتنع على بلادنا ما يحقق به الغرب الاوروبي استعادة دوره الكوني وإعادة الاستحواذ المباشر على ما أخرجه أجدادنا منه .

ولو كان بين أجدادنا مثل هذه النخب التي تتصور التبعية يمكن أن تنتج حداثة لكانوا جميعا في منظورهم "إرهابيين" لأنهم قاوموا الاستعمار وأخرجوه مدحورا . كل من يقاوم للتحرر داخليا وللتحرير خارجيا يتهمونه بالإرهاب لأنهم يخترقون المقاومة بإرهاب اصطناعي لتشويه كل إرادة تحرر وتحرير.

أبو يعرب المرزوقي

الفساد الرسمي، لا علاج لما وصل للميتاستاز

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

في نفس اليوم الذي قبض فيه على جراية؛ لم ينطل علي الكلام على مجاربة الفساد . فمن له دراية بمعناه ومداه ببلادنا يعلم استحالته . هل يقاوم نفسه؟

لذلك وصفت الأمر بما يطابق حقيقته : معركة بين مافيتين ؛ إحداهما تستقوي بما يسمى دولة. و "ما يسمى دولة" أصح فنحن كعرب ليست دولنا دولا ؛ بل محميات.

وقس الجميع على تونس. "تسردك" سفير فرنسا وذباب النخبة السياسية وما يسمى بالثقافية وراء "سكر" السفارات؛ يعلم إلى أي درك وصل العرب: محمية المتسولين .

أحمد الله أني رحلت من وسط العاصمة. ذلك أن سفارة فرنسا حكمت على القاطنين هناك أن يذوقوا الأمرين حتى يصلوا لأجل عيون المقيم العام الفرنسي .

ومع ذلك ؛ ما زال "الطش" يصابني كلما تفقدت بيتي الذي هجرته ؛ حتى لا أرى أي حد بلغ من يتكلمون على هيبة الدولة حتى يرضى عنهم المقيم العام .

ليس هذا غرضي لكن الحديث ذو شجون.

غرضي أن أتكلم في الفساد الذي عم حتى بلغ "الميتاستاز" بل كل أجهزة الدولة المزعومة. وسأتكلم في أكثره ظهورا .

لن أتكلم على "الأفاريات الدخلانية ولا البرانية" بلغة مالطة؛ سأكتفي على عال إفلاس "الدولة" وكل شركاتها العامة وأدوات عملها التي تنهب

الشعب.

لما كنت مباشرا، أي قبل التقاعد، كنت أعجب من ظاهرة الفساد البنيوي في التعليم العالي : فلو راجعوا "قلم" الساعات الزائدة فحسب لوجدوا ألف جراية.

فساعات النافذين الزائدة: فهم لا يؤدون واجبهم ؛ وينالون جزاء النوافل .

والنوافل لا تحصل مثل الفروض، لكنها تبلغ أحيانا عشرين ساعة تزيد ولا تنقص .

ولما كان ذلك يمر بكتابة عامة وبعمادة وبرئاسة جامعة وبمصلحة في الوزارة وتفقد مالي ؛ فإن حصوله لا بد أن يفيد التواطؤ العام في الوزارة كلها .

وهذا مثال وهو ليس أكثرها كلفة . وما أظن الوزارات الأخرى أقل فسادا وتواطؤا . ولا كان عدد الوزارات في تونس أكثر من أمريكا والصين ؛ فافهم الداء.

فإذا أضمت أن عدد الوزراء يتجاوز المائة بحسبان الحاصلين على العنوان والمتقاعدين أطال الله في عمرهم ؛ علمت أحد أسرار إفلاس الضمان الاجتماعي .

ولنأت الآن إلى التوظيف في الإدارة والشركات التي تسمى وطنية . فهي "ضيعات" مافيات النخبة النافذة التي يعمل فيها أبناؤهم بالوراثة وبضعف حاجتها ؛ فما من شركة "وطنية" لا يعمل فيها على الأقل ضعف حاجتها من الموظفين والعملة، وهو سر إفلاسها كلها من الطيران إلى الحديد إلى

شركات النقل .

وهذا التثقيل على الشركات والمؤسسات، بطالة مقنعة يستغل النافذون فيها البقرة الحلوب للسرقة "الشرعية" فلهم ولأقربائهم مدخول ، وليمت الباقي جوعا .

ويصادف أحيانا فأزور مصالح مؤسسات التقاعد والضمان الاجتماعي ، فأرى جيشا يمكن القول إن كل ظاهرة الارتزاق منه عليه ، ذات سهم كبير على إفلاسه .

لم يكفهم ذلك ، يشكرون فيما يسمونه التخلص من المركزية، وسيؤدي ذلك إلى مضاعفة ما يسمى إدارة وهي في الحقيقة ضرع الحلب دون خدمات حقيقية.

أما الفساد الذي يتعلق بثروات البلاد الطبيعية، وحتى الصناعية، فحدث ولا حرج: يكفي أن تعلم أن الرخص والبنات ومعاملات "الدولة" تقسم على الحبائب.

وحتى المسؤوليات المحلية والجهوية، فهي توزع بحسب موازين القوى بين المافيات النافذة وما سهم الأحزاب فيها بعد الثورة إلا رأس جبل الجليد حقا.

لذلك لم أنتظر افتضاح أمر الحملة على الفساد المزعومة لأقضي بأن الأمر خدعة. فالفساد بلغ الميتاستاز, والتطهير يجعل معدل البطالة إلى ثلاثين في المائة، فجهاز الدولة والشركات الوطنية -النقل والماء والكهرباء -لا يمكن أن تصبح سليمة ورابحة إلا إذا تخلصت من نصف موظفيها . خسارتها هي

علة مديونيتها .

أما الكلام على الاقتصاد الموازي دون بيان أن القيمين على الدولة لهم فيه يد، فهو من المغالطات التي فضحها ابن خلدون: المافية تحكم وتتاجر في آن .

- الأولى لأن الشركات الوطنية والدولة لم تعد كافية لتوظيف جماعتهم .

- وثانيا لأنهم حريصون على بقاء البقرة وشركاتها ليحلبوها .

فالدولة تستعير وتتداين لتوظيف نصف جماعتهم ؛ والنصف الثاني يموله سرقة نصف الاقتصاد ؛ وهكذا تكون الدولة المزعومة ضيعة للحزب الحاكم والاتحادين .

1-من بيدهم الحكم 2-من بيدهم السوق الموازية 3و - الاتحادان

5-والطبالة من المتكلمين على هيبة الدولة ومقاومة الفساد .

ولا بد لهم من سند حتى يطمئنوا إلى أن الأمور لن تخرج عن السيطرة . فلا معركة المناجم ولا معركة الكوامير يمكن أن تغير شيئا لعلل كثيرة أهمها من بيدهم السوق الموازية.

الأولى هي مصلحة الحامي ؛ والثانية هي ما ناب به عليهم ربهم ؛ ويسمونه الحرب على الإرهاب . وكلاهما مستفيد من الهبة الإلهية ثمرة الغباء والاصطناع.

الهبة ثمرة غباء الحركات التي تقوم بهذه الأعمال ؛ جلها في خدمة المهربين والدراويش الذين يعتقدون أن التاريخ العظيم يحققه "بني بني" المراهقين ؛ والاصطناع يخترقها إلى النخاع بمن يوظفهم للإبقاء على تلك

المافيات الخمس التي تمتص دماء الشعوب؛ فلا يبقون لها حتى الاحتجاج ؛ فقد يتهمون بالإرهاب.

للأسماء وللبيان

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ الغربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة الغربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مغامرة السبسي ، خرطوشة اليأس الاخيرة

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

هو امه بن

عدت إلى تونس لأيام ثلاثة وحصل لي أثناء سفري حدث لم يكن مفاجا لي لأني توقعته عندما قلت إن عهد السبسي بدا بما انتهى به عهد بورقيبة: شخصنها تردي حال البلد . صحيح أن بورقيبة تجنب إدخال الجيش في السياسة، وجعل الدولة مهما ضعفت شرعية الممسكين بها لا تعتمد على القوة المسلحة ماجا أخيرا كما يفعل السبسي ، لكن ذلك لم يكن إلا ظاهرا من الامر، فاللجوء إلى ابن علي ، كان توريطا للجيش بصورة غير مباشرة، وخاصة للأمن ، خارج وظيفتهما التي يحددها الدستور.

وإذ حافظ بن علي على ابعادا الجيش عن السياسة، فهو لم يحافظ على ابعاد الأمن، بل ورطه به سياسة قوامها دور مخابراتي متزايد لمراقبة المواطن.

لذلك تكلم السبسي على ضرورة اعادة النظرية النظام الأمني والداخلية.

والجامع بين الإجراءين محاولة محو آثار الثورة، وتسويد الأوليغارشية الفاسدة.

لكني شبه واثق من أن الجيش والأمن لن يتورط .

- فالأول حمى الثورة في بدايتها ولن يخونها في استئنافها

- والثاني تعلم الدرس .

إنها آخرة خراطيش السبسي .

السبسي يناور لغياب الوريث، والبلاد تعاني منه لدوره التخريبي في بداية الثورة قبل الترويكا وخلال حكمها ، فقد أفقد الدولة مهابتها بتشجيع

الفوضى .

ألم يكن قائد انقلاب بشهادة من رفض أن يكون راجمته الإعلامية؟

أليس هو أول من اشترى النواب ليكون له رأس جسر تخريبي في المجلس التأسيسي؟

أليس هو أول من استعمل السخرية من رموز الدولة؛ فلم يميز بين شخص المرزوقي الإنسان وشخص المرزوقي رئيس الدولة وبقية ممثلي الدولة تمثيلا شرعيا؟

أليس هو من كان يشجع المطالبة وذهب إلى حد القول إن كل ما كان يطالب به الإفراط النقابي؛ حقا مشروعا للإطاحة بالترويكا وليس الانتقال السامي .

صحيح أني عارضت انتخاب المرزوقي دون أن أكون مع انتخاب السبسي ؛ وقد يبدو ذلك غير معقول . لكن في السياسة الإنسان مضطر لاختيار أخف الضررين ؛ فانتخاب السبسي كان ولا يزال يبدو لي أخف الضررين ؛ لأن الرستوراسيون قانون ثابت بعد الثورات؛ وكلما حصلت بسرعة فشلت بسرعة؛ وهو ما حدث فعلا .

ولو نجح المرزوقي لوصلنا مباشرة إلى النموذج المصري؛ فوصوله مشروط بدور الإسلاميين ؛ فكان ينبغي تجنبه وجعل العائدين يثبتون عجزهم . وهو ما حصل .

وصحيح أنى شكرت السبسي لما رفض أن يتبع الاستئصاليين بعد الانتخابات؛ لأن ذلك أيضا يعني أنه قد تجنب النموذج المصري؛ وفيه من

جانبه حكمة لا تنكر.

ولست غافلا عن أن ذلك كان الحل الوحيد : فهو كان يعلم أن معركة خسرها بورقيبة وابن علي ؛ لن ينجح فيها ؛ ويعلم أن وزن الاستئصاليين الشعبي ضئيل جا

والآن ما الهدف؟

ما يجري في الإقليم يفهمنا خطوة السبسي مع مأزقه الداخلي: فمن المغرب والسعودية والأردن نفهم أن الهدف هو تحجيم دور الإسلاميين ؛ ونفهم أنهم قد فهموا أن هذا التحجيم مستحيل ديمقراطيا ؛ أي بالمناورة والخداع للرأي العام . فهو عالم بكل الألاعيب التي تريد إرجاع عقارب الساعة للخلف .

وما يغيب على أصحاب هذه المحاولات ؛ هو أن الثورة انتصرت الانتصار الذي لا رجعة فيه: صارت في قلوب جميع شعوب الإقليم وخيارهم التاريخي المستقبلي .

قد تنجح الثورة المضادة مؤقتا لما بين يديها من قوة ذاتية ومن سند استعماري ؛ لكن ذلك هو الدليل على عدم الشرعية فالشعوب تطلب: الحرية والكرامة؛ وهي تطلبها طوعا أو

كرها. وذلك ما حصل بعد الثورة الفرنسية. فالحلف المقدس مكن للرستوراسيون. لكن سرعان ما سيطرت افكار الثورة في كل أوروبا .

من مزايا الرستوراسيون إثبات أمرين: يفشل العائدون فشلا ذريعا ؛ فيقعوا في الجب الذي حشروه؛ وتقتنع الشعوب بأنها مستبدة وفاسدة وأعجز من

الثورة.

ويتبين في حالتنا أن المخادعين باسم الحداثة أو المقاومة لم تعد حيلهم تنطلي على الشعوب؛ بحيث إنهم هم بدورهم تجرفهم الثورة فتعم في بلدانهم .

وعلينا أن نتخيل مآل هروب السبسي والإقليم إلى الأمام في محاولة إيقاف مد الثورة وتمثيل الإرادة الشعبية الحرة: لن تعود الشعوب إلى بيت الطاعة.

وكل ما يؤدي إليه تعنت النخب الفاسدة والمافيات الحاكمة هو التعجيل في الموجة الثانية؛ التي ستكون بقيادات شبابية ذات هدف عام واستراتيجية.

ولو كان الدستور التونسي يتضمن بندا يتعلق في "الامبيشمونت" لكان خطاب السبسي حجة كافية لعزله ؛ لأنه يريد إدخال البلاد في حرب اهلية لا قدر الله.

وآخر نصيحة أقدمها للإسلاميين في تونس؛ هي أن يكونوا إلى جانب الشعب وأن يرفضوا هذا الحل الذي لم يستشاروا فيه ؛ لئلا يتحملوا مسؤوليته رغما عنهم ؛ وأن يرفضوا خاصة قانون المصالحة الذي هو قانون المطالحة وليس المصالحة: لان المصالحة تعني الشعوب لا المافيات . ينبغي أولا إرجاع مال الشعب.

كنت أول المطالبين بالمصالحة حتى قبل حكم الترويكا ؛ بمعنى الالتفات إلى المستقبل واعتبار الثورة تجب ما قبلها لكل من يخدمها لتحقيق مطالبها؛ وحينها ؛ كان يمكن لمن يراد العفو عنهم أن يكونوا المبادرين

لعلاج أدواء البلد وكسوره الخمسة التي تكلمت عليها؛ فيكون أما أن يشترطوا مواصلة النهب ؛ بنسيان ما تقدم؛ منه فهذا عين سياسة الاستعمار: يسرق ثرواتك ويتصدق عليك بقروض من فضلات ما سرق منك وهذا مناف للوطنية .

فإذا قبل الإسلاميون هذه القسمة الضيزى, فإنهم بذلك يستحقون الخل الناتج عن الفخ الذي يعد لهم: فالاستئصاليون يريدون أن يمسحوا حقبة السبسي فيهم ؛ وهذه فرصتهم لأن يقولوا لا مع غالبية الشعب .

ولأول مرة ربما سيلتقي ادعياء الكلام باسم الشعب) اليساريون والقوميون) مضطرين مع الإسلاميين .

ولا يعني ذلك أن الواجب هو رفض المصالحة,؛ بل بالعكس؛ لا بد من المطالبة بها بشروط تجعلها فعلا مصالحة شعبية تحرر تونس من كسورها الخمسة التي ذكرت.

والكسور الخمسة:

تمايز مناطقي ؛

- وتمايز طبقي ؛

- وتمايز ثقافي) الدول واللسان)؛

- وصدام حضاري) أقلية مغتربة تفرض رؤيتها الحضارية) وهو استعمار داخلي بتحضير

أقف عند هذا الحد ؛ وسأواصل قانون ابن خلدون لعلاقته بما يحصل في الإقليم مدة الأيام الثلاثة التي عدت لأجلها؛ ثم اسافر ثانية لمدة غير

محددة.

وكان سفري الذي أوقفته أمس للمشاركة ضيف شرف في ندوة كلية القانون الكويتية العالمية حول دور القانون في الإصلاح والتطوير: علاقة بما نحن بصدده.

والسفرة الموالية بعد ثلاثة أيام؛ ستكون للبحث في علاقة العرب والأتراك في الوضع الراهن؛ والدور الذي على عاتق من كانوا يمثلون البداية والغاية.

فدور العرب في نشأة الأمة, ودور الأتراك في المحافظة عليها إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى, ظاهرة مضاعفة تعود من جديد ومن دونها لا دور لنا .

أعلم أن مليشيات القلم التي تخدم الثورة المضادة -نخبا؛ وإعلاميين؛ وخبراء مزيفين - يعتبرون الكلام في هذا الأمر دليل تعلق ما يتصورونه مما فات ومات ؛ ومع ذلك فهم يخدمون

بغباء ما تقدم عليه ومات قبله؛ إن صح حكمه ؛ فمطالب إيران وروسيا من جهة؛ ومطالب إسرائيل وأمريكا من جهة ثانية؛ ليست حديثة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مفارقات المصالحة

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

أواصل الكلام في مفارقات المصالحة.

من المفروض أن نميز بين نوعين مضاعفين من المصالحة:

-1 بين المستبدين والفاسدين والمظلومين ثم بينهم والجماعة.

2 - بين من كان بيدهم سلطة الحكم والدولة كنظام مؤسسات أصابها ضرر تحولها إلى أداة مافيوية ثم بينهم وبين الجماعة التي فقدت حرياتها وحقوقها .

هل يمكن أن يوجد علاج واحد لهذه الأنواع الأربعة من الأضرار التي أصابت المواطن والجماعة وأساس الشرعية (وظيفة الدولة) ومصدرها (سيادة الشعب)؟

فبعض الجرائم التي نتكلم عليها هي جرائم استغلال سلطة من ذوي الجاه، وبعضها جرائم إزاء الجماعة، وبعضها إزاء خيانة مؤتمن ؛ والأخيرة خيانة أمة.

وللتيسير: الأول يشرعية لرجال الأعمال وذوي الجاه الذين أثروا على حساب الضعفاء أو الجماعة الوطنية .

والنوع الثاني لأساسة الذين خانوا الأمانة والأمة.

قد أفهم قابلية العلاج بالصلح في الحالتين الأوليين بالتعويض المضاعف للمتضررين وللجماعة ككل . لكن كيف يمكن العلاج بالصلح في حالة الخيانتين؟

ذلك أن الخيانتين لهما صلة بالظلمين الأولين لأنهما هما علة حصولهما إن لم يكن إيجابا فلعدم منعهما ولهم صلة بفساد الدولة وضياع الحرية والحقوق

.

وأي نائب يسمح اليوم بعدم التمييز بين هذه الحالات الأربع والنظر في كيفية علاجها المناسب ينطبق عليه ما ينطبق على هؤلاء: فهو بهذا يكون مثلهم .

لست داعية انتقام بل كنت من أول المطالبين بالمصالحة بهذين الشرطين:

- أن يعترفوا بجريمتهم فيعوضوا الوطن .

- ويعتزلوا السياسة نهائيا طوعا أو كرها .

وعندي أن كل نائب لا يضع هذين الشرطين مستبد وفاسد بالقوة إن لم يكن بعد بالفعل فقد يكون المصوتون للصلح بغير هذين الشرطين في خدمة المستفيدين .

ولما كان لا يمكن أن نعامل الجرائم السياسية مثل الجرائم العادية) الحق العام ريماء رغم أنها ناتجة عن الأولى (فلا بد من قانونين على الأقل .

ثم علاقة بين دولة (خيانة الدستور: مؤتمن) والأمة) خيانة الوطن (.

حصر الخيانة في المسؤول الأول يضاعفها : فالخائن يكون حينها قد خان واجبين:

- واجبه كمساهم في الحكم .

- وواجبه كمواطن عادي من حقه القول لا من فوقه .

وما يؤيد مضاعفة الخيانة هو أن بعض هؤلاء المسؤولين اضطهدوا من أراد أن يقوم بواجب المواطن فعارض فكان مآله ما نعلم من حرمان ونفي وتعذيب.

فإذا لم يلتزم هذا المشارك في النظام السابق فانضم إلى صف الثورة وزعم أنه شارك في بناء تونس ويريد مواصلة عمله فهو وقع ولا يمكن المصالحة معه .

ولست أقول إنه ينبغي أن يعاقب من دون محاكمة عادلة بل أذهب إلى أن شرط العفو عنه بعد ثبوت دوره السياسي فيما حصل هو تجريده من حق المشاركة.

أما من اعتدى على ملك غيره بفضل الجاه أو أثرى بغير وجه حق فينطبق عليه القانون العادي ويعاقب بمقتضى ما يثبت القضاء العادل من جرائم اقترفها .

أما إذا كانوا يريدون مصالحة أخوية تقلب الصفحة فينبغي ألا يشكروا بل استعادة الماضي وأن ينضموا لصف الثورة بأموالهم وأنفسهم كشبابها المحروم.

أما مواصلة الابتزاز: المصالحة مقابلة تمويل الاستثمار ؛ فهذا يعني اسمحوا لنا بمواصلة نهب ثروات البلاد بديلا من المستعمرة الجهات التي أفقرناها .

أعلم أن هذا الكلام حقيقة مرة . وأعلم أن السياسة ليست مجال الحقيقة بل هي مجال إخفائها . لكن الثورة تكون مجرد كلام إذا سمحت بعودة المافيات.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال

الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مفارقات المصالحة

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ما الذي جعل المصالحة ينقلب شرطها من تبرؤ أهل النظام السابق من افكارهم وأفعالهم إلى تبرؤ من اضطهدوهم مما اضطهدوا من أجله فكرا وأفعالا؟

كنت أتصور أن الثورة تجب ما قبلها بالنسبة إلى من ينضم إلى صفها فيعمل بقيمها ومشروعها وليس العكس فتصبح جابة لما بعدها بتعميم ما تقدم عليها .

سمعت بعض ذوي الألسن (بلغة الفارابي) - وبصراحة تكاد تلامس النزعة الكلبية - يعللون هذا المفهوم الثاني بالفصل بين الظرفية وسلوك المشاركين فيها .

وترجمة ذلك بوضوح تعني أن من أجرم هو الظرفية البورقيبية والابن علوية وليس أركان "الدولة" الذين بهم تمكن بورقيبة وابن علي أن يوجدوهها .

وتعتمد هذه الفكرة على مسلمات كلها ترد إلى تزييف حقائق لا يجهلها أحد ممن يطلب الحقيقة دون تحزب مشين:

هل مشروع ابن علي من جنس مشروع بورقيبة؟

وهل ما تم قبل الثورة له حصيلة إيجابية في مجملها فنعتبر الأمر الذي حصل مجرد ظرفية طغت ولا علاقة لها بسلوك سياسي للنافذين فاسد بالجوهر؟

أليست مقارنة الحقبتين - الجامعتين لدعاة النداء بحجة تمكين الكفاءات الذين يريدون العفو عنهم من مواصلة الجهد الوطني - تفسد الأولى ولا تصلح الثانية؟

لكن هل حصر "شرعية" الحركة الوطنية في البورقيبية لا يعني أنها هي بدورها انقلابية من جنس الابن علوية فيتهمان بما يعلل ما تعاني منه تونس حاليا؟

فما تعاني منه تونس حاليا هو طبيعة الحصيلة -البيلان (5:100) السياسي والاجتماعي والتنموي المادي والرمزي إذا قسناها بما استقل معها وكان دونيا؟

ألا تكون هذه المقارنة وبصرف النظر عن حقوق من عانى خلال المرحلتين كافية بأن تعتبر المشاركين فيهما مشاركين في جرائم ستمتد عقودا أخرى؟

فنحن اليوم أمام خمسة كسور لن يسهم في جبرها من ساهم في المرحلتين السابقتين ولا يمكنه أن يكون مؤهلا لها دون تحول تام شبيه بالانتقال من الجاهلية إلى الإسلام.

والأمر لا يتعلق بتعويض الدولة وبالابتزاز القائل إنهم يشترطون للمشاركة في تمويل الاستثمار تبرئتهم مما لحق البلاد من مشاركتهم إعاقة تنميتها .

هذا الابتزاز بمجرده جريمة.

ولو كانت الثورة تطبق منطقها لكان ذلك وحده كافيا لتأميم ثرواتهم وجلها نهب بين للجميع وخاصة في المرحلة الثانية.

أم يراد بهذه المصالحة جعل الناهبين السابقين مستعمرين جدد للجهات التي حرمت ونهبت ثرواتها من أجل الفترينة التي كونها بدعوى التحديث الغبية؟

بأي شيء يمكن لأصحاب هذه الدعوى أن يعللوا طي الصفحة: هل جعلوا تونس كماليزيا أو كسنغافورة فتقبل فيغض الطرف على المظالم كمفعول جانبي مثلا؟

طبعا سيحملون الترويكا التي لم تحكم إلا سنتين ونصفا نكبات الستين سنة إذ قد سمعت أحد ألسنتهم يدعي أن ما حصل فيها لا يقل عما تقدم فسادا .

يفاخرون بتعميم التعليم؟ فصرنا فيه في ذيل الأمم وخرجنا العاطلين . يفاخرون بتحرير المرأة؟

لكن أحوالها في أربعة أخماس تونس لا تبعد عن الصومال .

تونس اليوم أقرب إلى حالها عندما خضعت إلى الكوميسيون المالي . ولا علاقة للثورة بذلك : فهذه الحال هي مآل المرحلتين وهو علة الثورة وليس معلولها .

بمثلها انتهت المرحلة البورقيبية ومنها كانت المرحلة الابن علوية قاب قوسين أو أدنى .

لا شيء يمكن للعائدين أن يباهوا به مهما تحذلقت الألسن .

وإذا كان من ينبغي عليه ألا يقر هذه الأوضاع قد قبل بها لظروف سياسية إقليمية وعالمية فإن ذلك قد يجعلها من الضروري لكنها تبقى من المحظور سياسيا وخلقيا .

ولأختم الآن بالكلام على الكسور الخمسة:

2 . والتمييز بين الطبقات

.3 التمييز الثقافي

.+4 والكسر الحضاري

5 . وكلها حرب على السيادة.

فالتمييز بين الجهات علته ضخ كل ثروات تونس لإنشاء فترينة بخيارات اقتصادية منافية لشروط التنمية المستقرة والمتكاملة في كل أرجاء الوطن الغني .

والتمييز بين الطبقات نشأ مع البورقيبية بنعرة جهوية ذات صلة بتعميق الكسر الأول ثم تزايد نسق التمييز الطبقي في عهد حكم المافية الابن علوية.

وانبنى على التمييزين السابقين تمييز ثقافي بين أصحاب التبعية الثقافية الفرنسية وبقية الشعب الذي أصبح فاقدا لأي لسان حتى صرنا مثل مالطة.

وبذلك وصلنا إلى التمييز الحضاري بحيث صارت النخب تخالط بين الخلافات السياسية والخلافات الهووية وجعل المعارك شبه صراع حضارات داخلي بينهم .

وبذلك نصل إلى الكسر الأخطر منها جميعا لأنه حصيلتها: لم يعد لتونس ما كان لها من دورة إطارها الحضاري الذي كان دائما يجعلها رائدة وقائدة.

وسأضرب ثلاثة أمثلة من خياراتها الحضارية التي جعلتها عاصمة عالمية متبوعة وخياراتها الحضارية التي جعلتها قرية تابعة لمستعمرها الغربي .

مرات ثلاث كانت تونس عاصمة عالمية قبل الإسلام وفي عنفوان الإسلام الأول وحتى في ضعفه : قرطاج والقيروان وتونس الصامدة أمام

الصليبية والاسترداد .

ومرات ثلاث تونس قرية تابعة لروما ثم لبيزنطة ثم لفرنسا وأهلها عبيد توابع يفاخرون بالحرب على هويتهم

كما ذرى نخب العائدين بعد الثورة.

فاللاهثون وراء العائدين يرضيهم فتات موائدكم . لكن شباب الثورة فتح أفقا لن تستطيعوا غلقه بسندكم الاستعماري والعربي الرجعي .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مافية الانقاذ

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

مافيات الأنظمة العربية 1 حداثة النخب العربية المزعومة 2

جبهة الإنقاذ ومهمة استنصال الاسلاميين 9

مقدمة لاستيفاء الكلام على مافية الإنقاذ لا بد من فحص ما يدعونه لتعليل الحاجة إلى الانقاذ إيجابا بما يدعونه من علامات حداثة يسابونها عن خصومهم ٠

لا يكتفون بسلب مقومات الحداثة التي ينسبونها إلى أنفسهم عن خصومهم فحسب بل هم يصفونهم بعكسها بمعنى الظلامية بدل التنوير والتخلف بدل التقدم.

ومنطلقي في الكلام على دعاواهم طبيعة الطبالين لهذه الدعاوى لخصوم الإسلاميين الذين نصبهم علينا الاستعمار مافيات حكم سياسي واقتصادي وثقافي. مافيات الأنظمة العربية

فهذه المافيات في جنسي الأنظمة العربية - القبلية والعسكرية-كما هو معلوم هم الذين أنشأوا هذه الجوقة التي تنسب إليهم التحديث وتنفيه عن خصومهم ٠

والمعلوم أن الأنظمة العربية أربعة أنواع تعود إلى أصل واحد:

الملكية القبلية) السعودية مثلا ٠(

وغير القبلية) المغرب مثلا).

والجمهورية العسكرية) الجزائر مثلا) ٠

والجمهورية غير العسكرية ([تونس مثلا) ٠

وأصلها الموحد بينها جميعا هو كونها أنظمة حكم في محميات وليست

أنظمة حكم في دول ذات سيادة حقيقية.

النخب التي تعبر عن "حداثة" هذه الانظمة المزعومة جزاؤها كينها من السلطة الإيديولوجية عامة ومنها التربية والجامعة والإعلام فتخلق النجوم.

وهم جميعا بحسب أنواع الأنظمة خدم تستخدمهم المافيات ذات السلطة المباشرة في المحميات: السلطة السياسية والاقتصادية التابعتين مباشرة للحامي ومافياته لخدمته مصالحه .

والأبواق نوعان:

فهي إما نخب أهلية وهم من أدنى الطبقات -لومبون بروليتاريات ثقافية-أو نخب مستوردة وهي عادة من لبنان وفلسطين وخاصة في الصحافة وغيرها من الخدمات .

وهم يمثلون شبكة تولي وتعزل به الساحة الثقافية فتكون من بينها نجوما بحكم طبيعة منتجها في الخطاب السياسي والمعرفي والاقتصادي والفني والوجودي .

وهؤلاء هم من يفاخرون بأنفسهم مدعين تمثيل الحداثة والتنوير ومتهمين معارضي للأنظمة بأصنافها الأربعة من الإسلاميين بالقدامة والظلامية:

فلنفهم الظاهرة أولا .

لما أرجعت الأنظمة العربية إلى أصل واحد واعتبرتها جميعا محميات للمستعمر أعلم أن الكثير قد يعتبرني مبالغا إذ ذكرت من بينهم من يقدمون أنفسهم بالغيارى على الأنفة القومية والسيادة الوطنية.

لكني واثق من أن من يعتبر ذلك مبالغة يكفيه أن يرى كيف أن ما كانوا

يزعمون تمثيل مقاومة الاستعمار قد تبين أنهم أكثر الناس احتماء به وبإسرائيل وبإيران وكل ذلك يشكك في القومية والوطنية وينفي كل مقومات السيادة.

لكن العلامة الأكثر وضوحا لما أزعمه أمران لهما صلة مباشرة بموضوعنا: الحداثة . فهل ذو الغيرة على السيادة يقدم على قتل لغته ورهن اقتصاده؟

يكفي أنني نظرت فيما حل بالمغرب العربي ثقافيا واقتصاديا . حداثة النخب العربية المزعومة

فالفرنسية تعوض العربية والتبعية الاقتصادية تعوض بلاد المغرب وحتى يستتب لهم ذلك جاءت الحرب الباردة بين أكبر بلدين فيه أوقفت كل تعاون وأمل في كتلة مغاربية: الجزائر والمغرب على الصحراء.

وحتى يصبح ذلك حسما بلا رجعة تستعاد النعرات الطائفية والعرقية بقيادة النخب التي تدعي الحداثة والتي هي مليشيات قلم تعيد الإقليم إلى القبلية: والعجيب أنها متحدة في العملية التهديمية للمغرب بقيادة خفية كلنا يعلم من أين تأتي (فولاؤهم لفرنسا وسندهم من إسرائيل).

فهل من الصدفة أن يوجد تواطؤ تام بين مليشيات القلم هذه في بلاد العرب مع الأنظمة والملالي والخامات ومع الغرب في الحرب ضد ثورة الشباب والإسلاميين؟

ما الحداثي في أنظمة الاستبداد والساد ونظام الملالي وحماية الاستعمار لهم روسيا كان أو أمريكيا وكيف تكون المطالبة بالحرية والكرامة رجعية؟

وحتى يكون لكلامي سند موضوعي وراء هذا التشخيص السياسي والتعليل

الإيديولوجي لخطاب مليشيات الحداثة فلنفحص مجالات التحديث الذي يزعمونه ما هي؟

سأعتمد التصنيف الجامع المانع للنخب بمعيار صفة أصحابها الغالبة عليهم:

نخبة الإرادة.

ونخبة المعرفة.

ونخبة القدرة.

ونخبة الوجود .

فنخبة الإرادة هي الساسة .

ونخبة القدرة هي الاقتصاديون .

ونخبة الحياة هي الفنانون .

ونخبة الوجود هي أصحاب رؤى العالم.

ولنبدأ بنخبة الإرادة فهي النخبة السياسية.

فما هي حداثتهم لما استعملهم ابن علي في تونس مثلا؟

فكرهم لوجوماشيا أفسدوا به التربية والثقافة والإعلام.

لم يتجاوز دورهم دور "تضاريس" مسوقات كلاسيين العاهرات في التجارة الحديثة. والنتيجة أن التربية والثقافة والإعلام تحولت إلى فريق الحداثة المنحطة.

ما ذراه من ترد في التربية وفي الثقافة وفي الإعلام من المحبط إلى الخليج ليس للإسلاميين فيه أدنى دور لأنها جميعا من اختصاص الحداثيين

الأماجد . فهم المسؤولون عن قلة التربية وعدم الثقافة وسفالة الإعلام .

كل ذلك تحول إلى عكاضيات حول عبقرية مستخدميهم وممولي مشروباتهم وسهراتهم وسياحاتهم . فليتجرأ أي وزير أول وليفتح ملف الساعات الزائدة فحسب في جامعات تونس وسيكتشف أن ما حصل فيها من سلب ونهب لا يقل عن فساد سوق المافية الموازية.

وطبعا فمثل ذلك ما كان ليحصل لو لم يكن رؤساء الأقسام والعمداء ورؤساء الجامعات والوزارات كلها متواطئة مع المافية التي لها سلطان الطبل . وهؤلاء هم أولى نخب الحداثة الذين يحتاج إليهم المستبدون والفاسدون لتبييض استبدادهم وفسادهم وعمالتهم لحاميهم بكلفة زهيدة هي فتات الموائد .

وحتى نعلم المقابل الذي يدفعه مافيات السياسة لطباليهم فلنمر إلى النخبة الثانية:

نخبة المعرفة أو المثقفون الذي يدعون التنوير والثورة العلمية.

ولتحديد حقيقة هذه الكذبة التي يباهي بها الحداثيون يكفي أن ننظر في ترتيب الجامعات والجامعيين ومنزلة التربية في بلاد العرب . فلا ذكر لهم أصلا في أي ترتيب وفي أي رتبة.

ولا يغرنك ذكر بعضهم . فهو عادة من بلاد النفط وغالبا ما يكون الذكر بسبب المعارين من الغرب أو بسبب الجامعات الغربية المستعارة في بلاد العرب.

ففي تونس حيث تكثر دعاوى الحداثة والتنوير يكفي أن الجامعات التونسية

بعد ستين سنة لم تزل تونس ليس لها ما تفخر به غير ما ورثته عن الزيتونة. ليس لها بعد ابن خلدون أو الشابي أو ابن عاشور الجد أو الحداد أو الثعالبي من له حجم يتجاوز الإيديولوجيا الحداثية وثرثرات العلمانيين العرب . حتى قال أكثرهم سطحية وسذاجة-

حوار متلفز بينه وبيني - إن النخب العربية طلبت منه أن يؤدي دور القاطرة في التنوير العربي والحداثة وهو من الأميين فيما يزعمه اختصاصه .

وقبل أن أواصل فأصل إلى قلب المعادلة فلأنبه إلى أمر خطير وهو ما قد يترتب على لهفة الإسلاميين للحكم بنفس المنطق : انتداب نخب من هذا الجنس . فالاستعجال يحول دون تكوين نخب بمعايير أخرى ويدعوهم للتقرب من هذه النخب طلبا للوجه الحداثي الزائف فيتخلون عن البناء السليم للنهوض الفعلي .

الاستعجال للمشاركة في الحكم بمنطقه الحالي يحول دونهم وإنشاء مؤسسات تربوية سليمة وجامعات ومعاهد بحث استراتيجي مؤثرة بالإبداع لا بالطبول. ولو أحصينا أسراب الباحثين في المسائل الدينية من الحداثيين في تونس مثلا لوجدناها أكثر من أسراب الذباب حول المزابل لكن منتوجهم دون أدنى فكر القرن الثامن الهجري.

صحيح أنك تجد فيه عناوين الكثير من الكتب والعلوم . لكنها أسماء دون مسميات . كلها مبنية على خدعة أركون وتلامذته: اكذب اكذب حتى يصدقك الغافلون . وقس عليهم الأبستملوجيين والتأويليين والنقاد واللسانيين فزادهم لا يتجاوز التعريف السليم بما هو معلوم منذ قرنين في الثقافة الشعبية الغربية: تقريب جمهوري سطحي .

وبهذا المعنى فأدعياء الحداثة ماضيون مثل الأصوليين أو أكثر لأن ماضوية الأصولي على الأقل فضل مواصلة تقاليد يمكن أن نجبر الكسور الثقافية. وبعبارة وجيزة فإن العقم الإبداعي قاسم مشترك بين النخبتين التي تدعي الأصالة والتي تدعي الحداثة فكلا الصفين سابي لأنه يعرف ذاته بنفي غيره . وإذن فما نعاني منه عقم مشترك . لكن بالمقارنة فإن الحداثيين يتميزون عن الإسلاميين بمخادعة أنفسهم بهذه الدعوى: يغتذون بتبن إيديولوجيا الحداثة.

وبهذا المنظور يمكن القول إن الإسلاميين أقرب إلى الحداثة من الحداثيين لأن ابتعادهم عن المشاركة في الشأن العام جعلهم أكثر تحررا من الاستعمار. لكن شاهية الحكم التي ربت بعد الثورة والتعجل في المشاركة فيه بشروطه الحالية جعلهم في وضع يتهدده مناضة المافيات في ترضية المستعمر فيقضون على تحررهم النسبي.

ففي بداية الربيع كان قصد الاستعمار في ترويض الإسلاميين وجعلهم غطاء بديلا من الأنظمة السابقة التي اهترأت . لكن دينامية الأحداث أفسدت الخطة. ذلك أن الأنظمة العسكرية والقبلية وعدم نضوج الشروط لنجاح الثورة جعلت الاستعمار يستدرك الأمر فيعيد النظام المصري ويمدد في حياة النظام السوري.

والنخب في تونس خاصة تريد أن تنهي المهمة وهو معنى جبهات الانقاذ المتوالية لإعادة الأمر إلى سالف وضعه واستئصال الإسلام السياسي بصورة حاسمة . ولو كان الأمر مقصورا على معركة بين الصفين لكان تعييدهم بطرق السياسة المعهودة من أيسر الأمور. لكن استنصادهم معلوم المصدر

والمعين وهم لا يتورعون عن الحرب الأهلية بل أعلنوا عن ذلك صراحة بالقول إن قتل عشرين ألفا كلفة معقولة لإقصاء الإسلاميين والقضاء عليهم .

وهنا يأتي دور نخبة القدرة أو الاقتصاديون . فلا علاقة لهم بالمبادرة الإبداعية للتنمية بل هم -مثلهم مثل الأبواق - يرضعون الدولة ويتبعون الحامي . ذلك أنهم نبتة تولدت عن النخبة السياسية التي كانت في البداية وريثة الاستعمار المباشر ولما آثرت بنصيبها من نهب الشعب أصبحت ذات سلطتين سياسية واقتصادية وهي تستخدم باقي النخب لصالحها وصالح حاميها الذي نصبها عنوة ضد إرادة الشعب ويحافظ على بقائها .

ونخبة السياسة التقليدية للأنظمة السابقة قبل حروب التحرير فقدت سلطانيها السياسي والاقتصادي لصالح المتغربين فقاومت بأدواتها التقليدية بداية. واستبعادها عن الشؤون العامة مكنها نسبيا من الاندراج في الثقافة الحديثة في الداخل و المهجر. لكن أبناء الأنظمة القديمة وعملاء الاستعمار انضموا إلى نخبه المعرفية والثقافية مع ورثة الاستعمار الذين عزلوا جدودهم وآباءهم الذي كانوا في خدمة البايات.

ويظهر ذلك خاصة في سلوك أبناء النخبة الدينية-الزيتونية مثلا -وأحفادهم الذين تخرجوا من مدارس المستعمر وهجروا تراثهم الديني بحداثة إيديولوجية.

ودون تعميم مشرط فإن ذلك حدث في مصر والمغرب وهو بصدد الحدوث في الخليج ويمكن القول إن موجة العلمانية والليبرالية من ثمرات هذه النقلة السطحية.

وطبيعي أن يكون ما يحدث بهذه الصورة نقلة بين تراثين ميتين: فبقايا الثقافة التقليدية تبحث عن بقايا الثقافة الحديثة وكلتاهما فاقدة لحياة الأصالة والحداثة.

لذلك فأنت تجد هذه النخب قد جمعت بين الانحطاطين الذاتي والموروث عن الاستعمار:

ذلك أن الاستعمار ليس إلا انحطاط الحداثة الخلقي والسياسي . ولا عجب أن كانت كل النخب التي حكمت باسم التحديث أسوأ حتى من الاستعمار لأنها بعنوان التحديث قتلت التأصيل دون أن تزرع شيئا حقيقا من الحداثة.

وما كان دعوى التحديث غالبة على الأنظمة العسكرية وكانت عسكرة بلاد العرب من أدنى المستويات الاجتماعية فإن الروح بدوية والخطاب حداثي . وبذلك تفهم ما حل بالجزائر وليبيا والعراق وسوريا ومصر واليمن وحتى تونس:

فلا فرق بين بورقيبة ورئيس أي قبيلة إلا بقشور الحداثة التي نرى ثمرتها . ما الحديث في ليبيا والجزائر والعراق وسوريا واليمن وتونس وكل بلاد الخليج إذا ما استثنيا قشور الحداثة في الفترينات العمرانية والإيديولوجية؟

فكل بلاد العرب أصبحت أكثر تبعية مما كانت تحت الاستعمار: كانت على الأقل تعتز بتميزها وتريد التحرر من مستعبدها لكنها أصبحت تسعى لعودته . فسلوك هذه النخب المستبدة والفاسدة جعلت الشعوب تتمنى عودة المستعمر: ف"الحرقة أي خوض مغامرة الهجرة غير الشرعية" لجنة الدنيا في الغرب ولجنة الأخرى في الشرق لهما نفس التعليل .

فإيديولوجية التحديث وثنت الرفاه الدنيوي (الحرقة سبيل إليه (٠

وإيديولوجية التأصيل وثنت الرفاه الأخروي) القتال السبيل اليها):

تلك علة مصير الشباب . وطبعا فلست أعمم بإطلاق لأنه يوجد من يهاجر للغرب بدافع العلم والإبداع ومن يهاجر إلى الشرق بدافع الإيمان والجهاد . فذلك شاذ يحفظ لا يقاس عليه .

وأذكر أني لما كنت في ماليزيا زارتني زميلة من كوريا الجنوبية أعدت دكتوراه حول ماركس مع صديقي زندكولر أستاذ الابستمولوجيا في بريمن بألمانيا . فأدركت من أخلاقها

وسلوكها الفرق بين نخبنا ونخبهم : فهمت حينها كيف أن كوريا صارت قوة عظمى وحداثة فعلية ومصر وتونس صارتا كذبة حداثة قولية.

كانت مسؤولة كنسية بأخلاق رفيعة لم تطلب مني أن أبحث لها عن أغلى فندق بأكثر من خمس نجوم كما فعل عربي قبلها بل مبيتا المقام فيه دون عشرين دولارا . ودعوتها للغداء بوصفها ضيفة وكان اليوم جمعة فاعتذرت فلم تأكل مثلي ما يحرمه عليها دينها - مسيحية - أكله يوم الجمعة وهي أحدث من كل حداثيي العرب . طبعا لا يعنيني معتقد أي إنسان فهذا أمر يخصه لكنه علامة التمييز بين اللب والقشر في ثقافة الأفراد؛ إنه الفرق بين حداثة كوريا وحداثة العرب.

ولنمر إلى نخبة الحياة أو الفنانين .

فهل ما ينتجه الحداثيون فن؟ فلنقارنهم بفناني ألمانيا الذين جعلوها رائدة الغرب كله في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؟ أفضل إبداع اشتهرت به

حضارة العرب قبل الإسلام وبعده هو الشعر. هل إذا فقد الشعر ما يجعله مؤثرا في السمع (الموسيقى) وفي البصر (الرسم) يبقى شعرا؟

وهل من لا يعلم من العربية إلا مائة كلمة يحق له أن يعتبر نفسه شاعرا بل وتعتبره الشلل الثقافية الحداثية رائدا هل يمكن الكلام على فن شعري قديم أو حداثي؟ تصوروا التخلص من العمودي كافيا لجعل الشعر حداثيا لمجرد أنه يصبح في متناول الأميين ونسوا أن الشعر الذي يمكن ألا يكون عموديا لا يمكن أن يؤثر بغير الموسيقى والرسم.

وإذا لم يبدع في توسيع يتجاوز فاعلية الموسيقى والرسم اللذين كانا للشعر العربي واقتصر على ظن الحكمة الشعبية فلسفة فهو ثرثرة أميين وليس شعرا. جوته وشلر لم يبدعا بالتحرر من العمودي ومثلهما شكسبير بل بما أضافاه لأداتي فاعلية الشعري عامة أي الموسيقى والرسم لإدراك ثوري للوجود الكوني .

أما الفنون الركحية والسينمائية فهي تلفيق لكليشهات مسروقة خارج سياقها حول الجنس والعنف وإيديولوجية مقاومة ما يسمونه إرهابا إسلاميا تطبيلا للحداثة القشرية. ذلك هو

في المجمل ما يدعيه الحداثيون من الإبداع الفني وهو سقط المتاع من روبافيكيا الإبداع الغربي عند من لم يفهموا ما فيه من تعبير ثوري.

ما فعلوه بالإبداع الفني أردأ وأفسد مما فعلوه بالإبداع السياسي : القشرة مستمدة من إيديولوجيا الحداثة واللب ما زال دون بداوة الجاهلية قدرة. وقد اعتقدت أن وضعية المرأة في السعودية مثلا يمكن أن تثمر ما أثمرته وضعية المرأة في انجلترا في القرنين الثامن عشر والتاسع من إبداع روائي

ثوري . ولهذا طلبت من مدير الصفحة أن يجمع لي الكثير من الأصوات النسائية.

فعندي أن الوضعيات الثقافية تفعل في الإنسان فعل الجيولوجيا في المعادن . فمبدعات الأدب الإنجليزي في هذين القرنين كن بنات رجال دين في الغالب حصلن على ثقافة الأنوار والحداثة الغربية وتوقعت ما يشبه ذلك في السعودية. وتصورت أن الضغط الاجتماعي يمكن أن ينتج ثورة إبداعية لا المعركة القشرية حول توافه الأمور بالمطالبات المباشرة بدل التغيير الرمزي العميق .

وقد ضربت هذا المثال لدلالته الرمزية: فوضعية المرأة المسلمة في الخليج عامة وفي السعودية خاصة ذات دلالة خليق أن تبتذل بتسطيح الحداثيين . جبهة الانقاذ ومهمة استئصال الاسلاميين

أعود إلى موضوعي : فقد أضافت جبهة الانقاذ هدفا ثانيا للإنقاذ يركز على طابعها الحداثي والتقدمي بالمقابل مع من اعتبرت مهمتها استئصالهم : الإسلاميين . ولم تدر أنها بذلك عبرت عن كونها مجرد أداة يستعملها غيرها لتهديم شروط النهوض وليست ذات مشروع بناء:

فلا وزن لها لتقف أمام الإسلاميين بذاتها .

فشتان بين من يريد تحقيق شروط البناء الحديث بأدواته العلمية وبانضباطه الخلقي وبين من همه تعميق التبعية بحداثة قشرية جعلت العرب في ذيل الأمم . ولأجل مواصلة هذه الوظيفة يمدهم الغرب بالسند:

غير المباشر) التمويل من الثورة المضادة ومافيات المال الفاسد (.

والمباشر والعسكري عند اللزوم. إنهم مليشيات ثقافية كميليشيات السلاح في خدمة الاستبداد والفساد والملالي ويبحثون

عن مثيل للسيسي وبشاريه في تونس . لكن شباب الثورة لهم بالمرصاد . ي

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية

لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدياتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مافية الانقاذ

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

20 صفحة

توتس ل -06-07 /1438 03-4

جدول المواد

مافية الإنقاذ القسم الأول مم مم ممه مه ممم عم مع ممه ممع ع ممع ممه ع ممع ممه عم عم ممه ممعم مع ممم عم مافية الإنقاذ القسم الثاني ا ماقي الاتقاذ القسم الأول

مافية الإنقاذ -القسم الأول - أبو يعرب المرزوقي

ويبدو أن الطبعتين أثبتتا نجاحا منقطع النظير بدليل طبعة ثانية.

لن أسأل عما ينقذونه ولا ممن ينقذونه فالنجاح الباهري في مصر وتونس كاف وزيادة.

ما أريد بيانه هو طبيعة المنقذين ولصالح من يتحركون وما أفقهم؟

عادة الطبعة الثانية تتضمن تصحيحا للطبعة الأولى ومن ثم فالبرنامج واحد والسعي هو لإصلاح أخطاء الطبعة الأولى ومراجعة سياسة التسويق بوجوه جديدة.

وسياسات التسويق الحديثة-ذلك أن معركتهم تجري باسم الحداثة-تقتضي توظيف المرأة الفاسدة والمال الفاسد والمخابرات التابعة لمواصلة مهمة التحضير .

بهذا التعريف يمكن القول إن جبهات الإنقاذ تمثل الطبعة الثانية من مواصلة سياسة التحضير المستبد ولذلك فأصحابها في تونس يدعون بورقيبية محدثة .

والمعلوم أن دعوى الإنقاذ الأولى أو انقلاب ابن علي كانت محاولة لإنقاذ

إفلاس البورقيبية الأولى وعجزها عن مهمة التحضير الاستعمارية: ثورة الشباب .

والمعلوم أن دعوى الانقاذ الثانية مشلولة لأن السبسي ونظامه أفلس إذ بدأ بما انتهى به نظام بورقيبة مع ما انتهى به نظام ابن علي : حرب المافيات .

جبهة الانقاذ الثالثة هي محاولة انقاذ الانقاذين السابقين:

ما فشل فيه بورقيبة وما فشل فيه ابن علي وما فشل فيه السبسي لن ينجح فيه فروخ العمالة .

وما يعنيني ليس الكلام على هذه المحاولة الثالثة بل على علل الفشل الذي بقيت نفسها البورقيبية الأولى والابن علوية والسبسية:

ما الذي يعوقهم؟

وطبعا ليس قصدي مساعدتهم لذواتهم بل مدهم بفرصة مراجعة أنفسهم لعلهم يعقلون .

ذلك أنهم لن يستطيعوا واحدا من المائة مما حاوله كبار الحركيين قبلهم .

وسأبدأ بشعاراتهم القولية قبل الكلام على منجزاتهم الفعلية.

مافية الإنقاذ -القسم الأول - أبو يعرب المرزوقي

وأصل شعاراتهم كلها هو "نموذج العيش "والتناة المزعوم بين الحداثة والإسلام.

فهذان الأصلان بحد ذاتهما يحولان دونهم وأي نجاح ممكن:

فهبنا سامنا لهم بأن نموذج العيش الذي يريدونه مقبر فهل لهم القدرة على

تمكين الشباب منه؟

فهو نموذج مكلف وهم لا يستطيعون تحقيق إلا فترينة منه كما فعل بورقيبة بشرط إهمال بقية الشعب أي تسعين من المائة منه ؛

هذا ممكن بالدكتاتورية فحسب .

مطلبهم متناف مع أدنى حد للديموقراطية بعد ثورة الشباب.

ومسموعيتهم رهن عمل الحزب الذين يتحدون ضده بدعوى إنقاذ تونس منه بهذه الورقة الحاسمة.

أما الشعار المترتب عليه فهو دعوى الحداثة والتنوير في مقابل الإسلام والظلامية.

كون تصورهم رهن العنف والدكتاتورية يلغي دعوى الحداثة والتنوير.

ولكن فلنفرض أن موكليهم قد يساعدوهم على توسيع الفترينة لتشمل خمسة من المائة إضافية من العملاء والازلام فما علاجهم لأمية تابعيهم وكلبيتهم؟

لم أر من بين تابعيهم من يمكن أن يدعي أنه بحق يمثل قيم الحداثة والتنوير فضلا عن شروطها النظرية والعملية: فهذه كلها صارت بحق في صف الإسلاميين .

مشكلهم أنهم يتوهمون أن الإسلاميين اليوم في نسبتهم إليهم ما زالوا في نسبتهم لما استولى بورقيبة على الحركة الوطنية: الدروشة والتخلف في صفكم .

فلا يمكن بالانتهازيين والمراهقين الذين لا تتجاوز مستوياتهم كتابة التقارير

للمخابرات أن تكون أحزابا سياسية والاتحاد تعلم الدرس: سيعود حشاديا؟

لم يعد وجود للعاشورية التي أنقذت بورقيبة والحسينية التي أنقذت السبسي ..

تعلم النقابيون أن مستقبلهم مع الشعب حشاديا لكلا يغرقوهم الحركيون .

كانت تبعية لفرنسا وهي اليوم تبعية تجمع بين فرنسا وكل أعداء الثورة من أنظمة العرب العسكرية والقبلية ونظام الملالي وإسرائيل لإفشال الثورة.

مافية الإنقاذ -القسم الأول - أبو يعرب المرزوقي

والثورة لها بعدان:؛

*مباشر هو الحرية والكرامة

*وغير مباشر هو شروطها وأهمها المصالحة مع الذات والتحرر من التبعية مهمة التحضير الاستعمارية.

الثورة جمعت بين مستوين:

*مباشرة هو حقوق الإنسان.

*وغير مباشر هو كيان الإنسان.

فلا معنى لحقوق الإنسان من دون استرداد مقومات الكيان والوجدان

لذلك فمن تكونون جبهة إنقاذ ضده لا يحتاج لعناء كبير حتى لا يبقي لكم إلا فتات الحركيين والعملاء من مرتادي السيارات والخمارات ونجار المخدرات.

والشرط الوحيد الذي ينبغي تحقيقه لهزيمتكم النكراء عدم تخلي قيادات

الاستردادين عن بعدي الثورة:

مقومات الكيان وحقوق الإنسان بقيادة شباب الثورة.

وإذا لم تحقق الاحزاب الأصيلة هذا الشرط فهي قد قدمت العاجل على الآجل طمعا في الرئاسة ومقاسمة المافيات الذين يريدون ترذيل الثورة والسياسة.

لن أسمي أحدا ممن رأيت في الصورة الجماعية لأدعياء الانقاذ .

أعرف جلهم وأعرف أنهم من الرحالة بين الأحزاب ومنهم من سماهم أحد الممولين بالكلاب .

كما أن لن أسمي الأحزاب التي يستهدفها هذا الانقلاب الداخلي في النداء .

فمنهم من يمكن أن يكونوا صادقين ممن اعتزلوا انحرافات الدستور الأول .

فهؤلاء هم من اعتبرتهم مثل الإسلاميين من شجرة واحدة هي التي كانت تؤمن بالمصالحة بين الأصالة والحداثة ثم انقسمت بالمزايدة والاغراء الاستعماري .

وهؤلاء مع الإسلاميين واليساريين والقوميين والليبراليين الذين يؤمنون بأن تونس يمكن أن تحقق في آن مقومات الكيان وحقوق الإنسان فتعيش في أمان.

الآسماء والبيان دوف أبو يعرب المرزوقي مافية الاتقاذ -القسم الأول - ابو يعرب المرزوقي

فإذا تم ذلك حتى لو كانت قلة الدستوري واليساري والقومي تجمع بين هذين البعدين فإن اجتماعهم مع الإسلاميين شرط الانقاذ الحقيقي من المافيات.

فالخطر الإرهابي فرع من الخطر المافياوي وليس العكس:

هو من أدوات المافية الداخلية وموظفيها من الخارج للتهريب والتهرب ولخدمة أجندات الأعداء .

من دون هذه الجبهة تونس مقبلة على سواد .

فليبادر أكبر حزب مستهدف حاليا والقلة من الدساترة واليسار والقوميين والليبراليين بمشروع الإنقاذ بحق .

كل طمع في مواصلة المشاركة الذليلة في حكم آيل إلى السقوط لن تجدي نفعا فجبهة اللصوص والعقوق تستعد للانقلاب على حقوق الشعب واستحقاقات الثورة.

مافية الاتقاذ

القسم الثاني

بينت أمس أن جبهات الانقاذ التي عرفتها بلاد العرب عامة وتونس خاصة مشاريع مشبوهة لإنقاذ أنظمة الاستبداد والفساد من كل سعي لاسترجاع السيادة.

وقد بينت أنها في تونس مرت بأربع مراحل:

» الثنتان في عهد بورقيبة.

• واثنتان في عهد ابن علي •

* والخامسة هي الجارية حاليا:

وكلها لمنع سيادة الشعب.

فعهد بورقيبة بدأ بإنقاذ عاشور وانتهى بإنقاذ ابن علي •

وعهد ابن علي بدأ بإنقاذ جعل شاهد الزور الأول رئيسا وانتهى بإنقاذ شاهد الزور الثاني •

وإذن فثورة الشباب التي خانها الجميع تعيش في ظل نظام أسوأ من نظام ابن علي وبورقيبة لأن المافيات التي كوناها تستفيد من فقدان الثورة للقيادة •

جبهة الإنقاذ الحالية -الخامسة- تبحث عن قيادة للثورة المضادة ظنا أن النهضة يمكن أن تستفيد قبلها من غياب القيادة الثورية لما لها من انضباط •

وقد يغري ذلك النهضة فتتوهم القدرة على هذه المهمة وتتناسى الشرطين اللذين حذرت منهما من البداية: مقومي السياسة السابقة الداخلية والخارجية.

• فداخليا لن يسمح لها بالحكم ما لم تقبل مواصلة الارتهان للتبعية الاقتصادية * وخارجيا لن يسمح لها بالحكم ما لم تقبل التطبيع مع إسرائيل ••

يضاف إليه أن التجربة الأولى التي غامر بعض العلمانيين مشاركتها الحكم

فيها كانت فاشلة لأنها لم تقويهما بل قضت عليهما بقصر نظر زادت في عزلتها ١

كما أن ضيق الأفق في صوغ دستور من جنس اللاهوت السالب كل ما فيه يتحدد بالسلب فلا هو علماني ولا هو إسلامي ولا هو برلماني ولا هو رئاسي - دستور "مرقة صفاقسية" كل

شيء ولا شيء - ولد نظاما سياسيا كسيحا وتفتيتا ترابيا بلا مركزية في دولة اقل من بلدية ستضاعف كاهل الإدارة فيها وهذا فوق طاقة بلاد مفلسة .

وإذن فينبغي الاعتراف بأن البلاد فعلا بحاجة إلى جبهة إنقاذ من هذه الأدواء

وأولها فك العزلة عن الإسلاميين بمصالحة حلفائها في التجربة الأولى .

وينبغي أن تكون جبهة الإنقاذ جبهة ذات برنامج محدد:

إصلاح الدستور فتونس ليست بريطانيا لتكون ذات نظام برلماني ولا هي الصين لتحتاج للامركزية

وسكان تونس أقل من نصف القاهرة لكنها نهبة لمائة وأربعين "نيش" لمن سماهم أحد ممولي بعضها كلابا سائبة مقابل كلاب سائبة:

من يصدق أن ذلك ولاء للوطن؟

فإذا لم نتدارك هذه الأخطاء فستبقى ثورة الشباب بلا قيادة يتناهبها من نراهم يغرقون البلاد في المعارك الجانبية خطة غير مكلفة للثورة المضادة .

سيعاب علي المضمر أكثر من الصريح في هذا الكلام.

لذلك فلأعلنه :

الثورة المضادة لا تجارب النهضة لذاتها بل لأنها ترى فيها قابلية ما لسد المراغ

فهي التي ترشحها للقيادة حتى وإن كان لا شيء يثبت هذه الفرضية لأن الأمر لا يقاس بالعدد ولا بالانضباط بل بشروط تاريخية لعلها دولية قبل كل شيء .

فالنهضة في تونس ليست أكبر عددا ولا انضباطا من الاخوان في مصر،

لذلك فلن يعيي الثورة المضادة تحقيق ما حققته في مصر بانقلاب ليس دمويا بالضرورة.

وما سياسة التعفين الجارية إلا لجعل ذلك يبدو طبيعيا عند الحاجة إليه .

لذلك فمثل جبهة الانقاذ الحالية الذي هو شبه أكيد يمكن أن يكون مقدمة له .

ومن ثم فإذا لم يتم تدارك ما كان ينبغي تداركه في التجربة الأولى فإن ثورة الشباب ستبقى دون قيادة وينشرط عقدها لكثرة الزعامات والكابورالات .

الآسماء والبيان د أبو يعرب المرزوقي

واطمئنان قيادات أكبر حزب تصرح جبهة الانقاذ الحالية والجبهة الشعبية وحتى الناقمين من أصحاب التجربة الأولى مع النهضة اعتبره تغريرا ذاتيا .

ذلك أن خطة الستريب تيز الإيديولوجية لم تقنع أحدا وهي لن تجعل الإسلاميين ذوي جاذبية ما لم يكن للسياسي دلالته الفعلية في المرجعية القزاعة.

فالمرجعية صارت فزاعة لأنها استعملت بصورة أفسدت السياسي والدين في آن.

فالتعامل مع علاقتهما بالتمائع دليل عدم فهم طبيعة الجمع الجذاب بينهما .

فإذا لم يكن السياسي مجال الأدوات والديني مجال الغايات أصبح السياسي حشريا في العبادات والديني في الخدمات ففقد كل منهما دوره في المهمات .

وبذلك لا يبقى للأحزاب الإسلامية من فاعلية رمزية إلا في العبادات لكأن سياسة الإسلام تقلب العلاقة بين الدنيا والآخرة فتجعل هذه في خدمة تلك .

فبدلا من جعل النجاح الدنيوي - الاستعمارة الارض - أداة ترغيب في النجاح الأخروي -الاستخلاف - تعكس الحركات الإسلامية فتتحول إلى كنسية مقيتة .

فمعيار ما يجري في السرائر والإيمان لا يعلمه إلا الله

والمعيار الوحيد للسياسة حتى في عهد الراشدين هو تحقيق أفضل شروط الاستعمار في الارض +

أما وصل ذلك بالمعيار الباطن فهو ليس من مهام السياسة بل من مهام التربية بصنفيها النظامي في المنظومة التعليمية واللانظامي في المجتمع الاهلي .

وهذا لا يسمى فصلا بين السياسي والدعوي.

فما من سياسي إلا وله دعوي يخصه أي سعي لنشر خيارات السياسية أيا كانت مرجعيتها المتعينة في غاياتها.

والغايات دائما قيمية بسند الحجة العقلية أو العظة الدينية.

و السياسة يمكن للعظة الدينية أن تتوسط الحجة العقلية التي تعود إلى المصلحية.

ذلك أن ما يعني الناخب ليست العظة الدينية بل المصلحة الدنيوية

وطبعا لن يخفى عنه أنه يعتبر تلك زيادة خير لكنه لن يرضى بها بديلا من مصلحته .

ماله و *

الغايات الدينية من مصالح دنيوية لتطور الجماعة التاريخي .

ليس من وظيفة الأحزاب أن تتحول إلى حركة دعوة للقيام بالفرائض التعبدية بل وظيفتها أن تحقق بعملها وسلوكها ما يلزم عن التقوى في المعاملات.

عندئذ يمكن للإسلاميين أن يصبح لهم برنامج سياسي جذاب.

أما خطة الإخوان بالخدمات فهي رشوة تجعل الجماعة عالة على الصدقة بدل الإبداع والإنتاج.

والرشوة تولد التنافس على شراء الضمائر

فيكون الجذب من يدفع أكثر

وتكون الثورة المضادة الأقدر لأن الانظمة العميلة تمولها والاستعمار

يسندها .

والسياسة لا تحتاج لفقيه ولا لمفتي ولا لخطيب جمعة بل لعالم في الاقتصاد والسياسة وتنظيم الحياة وقيادة الاستعمار في الأرض رعاية وحماية للجماعة .

ولا نحتاج لفتاوى حول التوفيق بين الإسلام والديموقراطية كما لم تحتجه المسيحية الديموقراطية

يكفي بيان ذلك في السلوك والتنمية الجامعة بينهما .

كل الخطاب التقليدي والتبريري لم يعد ضروريا في الجمع بين السياسي والديني لأنه في السياسي ليس التعبدي إنه المعاملاتي بقيم حقوق الإنسان .

كل ما عدا ذلك دجل وخطاب لا يغير من السلوك.

لما كان المسلمون مسلمين بحق كان سلوكهم كافيا لأن تسالم قارات وشعوب دون حروب كما في جنوب شرق آسيا،

أما ولم يبق من الإسلام إلا الكلام فإن كثرته لن تزيد الناس إلا هروبا خاصة والذين يدعون التأصيل هم أكثر الناس تشويها للدين حربا على الرسالة.

ليس الشعب التونسي بحاجة للتأصيل ولا للتحديث فكلا الصفين بهذه الشعارات هم مصدر حرب أهلية هي حرب بين كاريكاتورين من النقل والعقل في آن.

إذا حصل وأصبحت الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية جذابة دون

حاجة للمبالغة في استغلال الدعوة والرشوة أمكن لنا أن نمر لشروط التنافس الأهم .

سمعت اليوم حمة الحمامي من الجبهة الشعبية ورئيس الحزب الاشتراكي في جبهة الانقاذ الخامسة يدعون فقدان النهضة للعلماء والفنانين والمفكرين .

من يسمع مثل هذا الخطاب الذي يتردد كثيرا عند أدعياء الحداثة يتصورهم أحزابا تعج بالعلماء والفنانين والمفكرين .

والجميع يعلم من يمثلون ذلك لديهم .

فمجرد كلامهم هذا استنادا إلى ما عندهم يعني أنهم لا يفهمون معنى علماء وفنانين ومفكرين .

فعلماؤهم خرافون وفنانوهم زطالون ومفكروهم مشعوذون .

وليس لهم ما يذكر في هذه المجالات إلا ما يعود إلى أهم جامعة قتاتها حداثتهم .

فتحرير المرأة وتأسيس النقابة والرياضة وحتى الاحزاب كلها زيتونية.

واليوم لو قارنت أي حزب يدعي الحداثة بأي حزب يتهم بالرجعية من الإسلاميين لوجدت أن الاخير أفضل ألف مرة من الأول من حيث تكوين الإنسان الحديث .

مشكلهم أنهم مازالوا يتصورون الإسلاميين كما كانوا لما تخرجت أول دفعة من المبتعثين

الآن الإسلاميون هم الحداثيون .

فإذا ابتعدنا على إيديولوجية الحداثة وتكلمنا على شروطها العلمية والتقنية والانضباط الخلقي والسلوكي لبناء الحضارة وجدنا ذلك بين الإسلاميين .

ما عند الحداثيين العرب هو مبتذلات نمط العيش الغربي من دون شروطه:

هي محاكاة قردية لبذخ مقابل شروط الحرية والكرامة ليرضى عنهم مستعبدهم .

مصادر الفاسفة الصربية لبيار دويام عن الفرسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية -- مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازى إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فسفة الدين ج01)

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية لوعي الإسانبي والديني (دروس فسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة

الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفاسفة الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفاسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في الطاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفاسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها

فسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة.

صونا للفاسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الفاضي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول:؛ المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصميم [لأسمار والبيان -- المرير التنفيزي: حمر مراس الرزوتي

أبو يعرب المرزوقي

مافية الانقاذ

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

جبهات الانقاذ العربية في طبعتها جربت في مصر فكان السيسي وجربت في تونس فكان

ويبدو أن الطبعتين أثبتتا نجاحا منقطع النظير بدليل طبعة ثانية.

لن أسأل عما ينقذونه ولا مم ينقذونه فالنجاح الباهري مصر وفي تونس كاف وزيادة.

ما أريد بيانه هو طبيعة المنقذين ولصالح من يتحركون وما أفقهم؟

عادة الطبعة الثانية تتضمن تصحيحا للطبعة الأولى ومن ثم فالبرنامج واحد والسعي هو لإصلاح أخطاء الطبعة الأولى ومراجعة سياسة التسويق بوجوه جديدة.

وسياسات التسويق الحديثة-ذلك أن معركتهم تجري باسم الحداثة-تقتضي توظيف المرأة الفاسدة والمال الفاسد والمخابرات التابعة لمواصلة مهمة التحضير .

بهذا التعريف يمكن القول إن جبهات الإنقاذ تمثل الطبعة الثانية من مواصلة سياسة التحضير المستبد ولذلك فأصحابها في تونس يدعون بورقيبية محدثة.

والمعلوم أن دعوى الإنقاذ الأولى أو انقلاب ابن علي كانت محاولة لإنقاذ إفلاس البورقيبية الأولى وعجزها في مهمة التحضير الاستعمارية: ثورة الشباب.

والمعلوم أن دعوى الانقاذ الثانية مشلولة لأن السبسي ونظامه أفلس إذ بدا بما انتهى به نظام بورقيبة مع ما انتهى به نظام ابن علي : حرب المافيات.

جبهة الانقاذ الثالثة هي محاولة انقاذ الانقاذين السابقين:

ما فشل فيه بورقيبة وما فشل فيه ابن علي وما فشل فيه السبسي لن ينجح فيه فروخ العمالة .

وما يعنيني ليس الكلام على هذه المحاولة الثالثة بل على علل الفشل الذي بقيت نفسها في البورقيبية الأولى والبن علوية والسبسية:

ما الذي يعوقهم؟

وطبعا ليس قصدي مساعدتهم لذواتهم بل مدهم بفرصة مراجعة أنفسهم لعلهم يعقلون . ذلك أنهم لن يستطيعوا واحدا 3 اث مها حاوله كبار الحركيين قبلهم.

وسأبدا بشعاراتهم القولية قبل الكلام على منجزاتهم الفعلية.

وأصل شعاراتهم كلها هو "نموذج العيش "والتناة المزعوم بين الحداثة والإسلام.

فهذان الأصلان بحد ذاتهما يحولان دونهم وأي نجاح ممكن:

فهبنا سلمنا لهم بأن نموذج العيش الذي يريدونه مفر فهل لهم القدرة على تمكين الشباب منه؟

فهو نموذج مكلف وهم لا يستطيعون تحقيق إلا فترينة منه كما فعل بورقيبة بشرط إهمال بقية الشعب أي تسعين في المائة منه:

هذا ممكن بالدكتاتورية فحسب.

مطالبهم متناف مع أدنى حد للديموقراطية بعد ثورة الشباب.

ومسموعيتهم رهن عمل الحزب الذين يتحدون ضده بدعوى إنقاذ تونس منه بهذه الورقة الجاسمة.

أما الشعار المترتب عليه فهو دعوى الحداثة والتنوير في مقابل الإسلام والظلامية.

كون تصورهم رهن العنف والدكتاتورية يلغي دعوى الحداثة والتنوير.

ولكن فلنفرض أن موكليهم قد يساعدوهم على توسيع الفترينة لتشمل خمسة 4 المائة إضافية من العملاء والأزلام فما علاجهم لأمية تابعيهم وكلبيتهم؟

لم أر من بين تابعيهم من يمكن أن يدعي أنه بحق يمثل قيم الحداثة والتنوير فضلا عن شروطها النظرية والعملية: فهذه كلها صارت بحق في صف الإسلاميين .

مشكلهم أنهم يتوهمون أن الإسلاميين اليوم في نسبتهم إليهم ما زاولوا في نسبتهم لما استولى بورقيبة على الحركة الوطنية: الدروشة والتخلف في صفكم .

فلا يمكن بالانتهازيين والمراهقين الذين لا تتجاوز مستوياتهم كتابة التقارير للمخابرات أن تكون أحزابا سياسية والاتحاد تعام الدرس: سيعود حشاديا؟

لم يعد وجود للعاشورية التي أنقذت بورقيبة والحسينية التي أنقذت السبسي.

تعلم النقابيون أن مستقبلهم مع الشعب حشاديا لئلا يغرقوهم الحركيون .

كانت تبعية لفرنسا وهي اليوم تبعية تجمع بين فرنسا وكل أعداء الثورة من أنظمة العرب العسكرية والقبلية ونظام الملالي وإسرائيل لإفشال الثورة.

والثورة لها بعدان؛

*مباشر هو الحرية والكرامة

*وغير مباشر هو شروطها وأهمها المصالحة مع الذات والتحرر من التبعية لمهمة التحضير الاستعمارية.

*مباشرة هو حقوق الإنسان .

*وغير مباشر هو كيان الإنسان.

فلا معنى لحقوق الإنسان من دون استرداد مقومات الكيان والوجدان

لذلك فمن تكونون جبهة إنقاذ ضده لا يحتاج لعناء كبير حتى لا يبقي لكم إلا فتات الحركيين والعملاء من مرتادي السفارات والخمارات وتجار المخدرات .

والشرط الوحيد الذي ينبغي تحقيقه لهزيمتكم النكراء عدم تخلي قيادات الاستردادين عن بعدي الثورة:

مقومات الكيان وحقوق الإنسان بقيادة شباب الثورة.

وإذا لم تحقق الاحزاب الأصيلة هذا الشرط فهي قد قدمت العاجل على الآجل طعا لك الرئاسة ومقاسمة المافيات الذين يريدون ترذيل الثورة والسياسة.

لن أسمى أحدا ممن رأيت في الصورة الجماعية لأدعياء الانقاذ .

أعرف جلهم وأعرف أنهم من الرحالة بين الأحزاب ومنهم من سماهم أحد الممولين بالكلاب .

كما أن لن أسمى الأحزاب التي يستهدفها هذا الانقلاب الداخلي في النداء .

فمنهم من يمكن أن يكونوا صادقين ممن اعتزلوا انحرافات الدستور الأول .

فهؤلاء هم من اعتبرتهم مثل الإسلاميين من شجرة واحدة هي التي كانت تؤمن بالمصالحة بين الأصالة والحداثة ثم انقسمت بالمزايدة والاغراء الاستعماري.

وهؤلاء مع الإسلاميين واليساريين والقوميين والليبراليين الذين يؤمنون بأن تونس يمكن أن تحقق الآن مقومات الكيان وحقوق الإنسان فتعيش في أمان .

فإذا تم ذلك حتى لو كانت قلة الدستوري واليساري والقومي تجمع بين هذين البعدين فإن اجتماعهم مع الإسلاميين شرط الانقاذ الحقيقي من المافيات.

فالخطر الإرهابي فرع من الخطر المافياوي وليس العكس:

هو من أدوات المافية الداخلية وموظفيها من الخارج للتهريب والتهرب ولخدمة أجندات الأعداء.

من دون هذه الجبهة تونس مقبلة على سواد .

فليبادر أكبر حزب مستهدف حاليا والقلة من الدساترة واليسار والقوميين والليبراليين بمشروع الإنقاذ بحق .

كل طمع به مواصلة المشاركة الذليلة في حكم آيل إلى السقوط لن تجدي

نفعا فجبهة اللصوص والعقوق تستعد للانقلاب على حقوق الشعب واستحقاقات الثورة. ج ع

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية

تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

شهود الزور من أدعياء الخبرة والاعلام

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

20 صفحة

الفسم الثاني

بسم الله

المحتويات البحث عن الحقيقة والعدل في الشهادة 1 ميليشيات القانون والقلم المخابرات والاعلام السياسي الاعلام وخدمة الاجندات كذبة الشهادة وسخافة الاستقلال 10 سخافة الاستقلال 10 كذبة الشهادة 11 الإرهاب الاعلامي 11

مرة أخرى أعود إلى الإعلام ومليشيات القلم التي تكاثرت والتي أتهمها بالإرهاب الرمزي الذي يغذي الإرهاب المادي ويضخمه في خدمة أجندات مفضوحة. البحث عن الحقيقة والعدل في الشهادة

وأقصد بالإرهاب الرمزي أمرين :

* الأول يتحدد بالمقابل مع البحث عن الحقيقة .

* والثاني يتحدد بالمقابل مع البحث عن العدل في الشهادة .

معياران معرفي وخلقي.

فبالمعيار الأول أسائل دعواهم الاعتماد على مبدأ عام كثيرا ما يرددونه هو :

الخبر مقدس والتعليق حر .

وبالثاني أسائل دعواهم دور سلطة المراقبة والتعديل الرابعة التي لا تتجاوز في الغالب الحق الذي يخفي الباطل.

وما أظن عاقلا يناقش في الحاجة إلى هذين المعيارين كما لا أظن أحدا يشكك في أهمية أساس الوظيفة الصحفية وغايتها إذا راعاهما أصحابها

كما يزعمون.

ولا مراعاة دون احترام المعيارين المعرفي والخلقي:

* في أساس الوظيفة: قدسية الخبر ونزاهة التحليل.

* وفي غايتها : شهادة العدل والمراقبة المستقلة.

وقبل الكلام على مراعاة المعيارين المعرفي والخلقي أود تحليل مقومات العمل الصحفي الخمسة:

3 وحق المراقبة

4 . وعدل الشهادة

5 .وطبيعة الوظيفة التي هي أصل المقومات المتقدمة عليها.

وما كنت لست غافلا عن واقعية الإنجاز بالقياس إلى مثالية المعايير فإني لن أميل إلى الأحكام المطلقة بل أراعي نسبية التعيين في كل ما هو مثالي حتى أكون عادلا في توصيف الوظيفة ومنصفا في تشخيص ما أعتبره من أخطر الظاهرات التي ازداد افتضاحها بعد الثورة التي حددت بصورة صريحة الصفوف وبينت من يدعم الاستبداد والفساد أصل كل إرهاب محلي واقليمي ودولي. الماكيافيليت الصحفيت

سأعمل بقولة مارلو بونتي في ماكيافال: فعنده أن ماكيافال ليس ماكيافاليا لأنه لو كانه لما فضح ماكيافالية السياسة.

هذي فضح ماكيافالية الصحافة عامة رغم أني لم أعمل صحفيا حتى وإن كتبت كثيرا في الصحافة العربية وخاصة المهاجر منها.

وسأبدأ بأصل الأبعاد الأربعة أي الوظيفة التي تجعل الصحافي يدعي قدسية

الخبر وحرية التحليل والشهادة العادلة والاستقلال عن التوظيف المنحاز

فما طبيعة وظيفة الصحافة التي يسمونها السلطة الرابعة؟

وهل هي بحق سلطة؟

وما طبيعة سلطانها إن كان لها سلطان؟

وينبغي أن نسأل عما يسمونه سلطة رابعة وحتى عما يسمونه سلطة ثالثة.

هل هما من طبيعة السلطة بمعناها الشرعي تمثيلا لإرادة الجماعة أم هما من طبيعة أخرى؟

ذلك أن من ليس له شرعية تمثيل إرادة الجماعة لا يسمى سلطة سياسية إلا انتحالا لهذه السلطة.

ومن ثم فهي سلطة مشتقة وتابعة لإرادة ممثل الإرادة الجماعة:

هي أداة سلطة وليست سلطة.

ليس له إلا فن التقدير لتنزيل قوانين على النوازل ولا سلطان له على التشريع ولا على التنفيذ العائدين لاسلطتبن التشريعية والتنفيذية الممثلتبن لإرادة الجماعة:

وهي في الحقيقة سلطة الأغلبية بتعديل المعارضة في مجتمع الشرعية فيه لشعب من الأحرار.

إن قبلنا بتسمية التقدير المبني لتنزيل القوانين على النوازل سلطة فالقصد ليس سلطة سياسية بل سلطة معرفية ذات وجهين:

* سلطة العلم بالنصوص القانونية المنظمة لحياة الجماعة بمستويات التنظيم

كما

تعددها أصناف القانون العام والخاص والجنائي .

* وفهم تنزيلها على النوازل التي من مجال انطباق هذه الأصناف من القانون.

فيكون القاضي بذلك شبيها بمن يفهم القوانين الرياضية ويحسن تطبيقها بالمناهج العلمية التي تجمع بين المثالي الرياضي والواقعي الطبيعي ليحقق صيغ القوانين الحاكمة للظاهرات الطبيعية ومن ثم فالسلطة القضائية من جنس سلطة العالم وليست من جنس

ولو كان القضاة منتخبين يشرعون وينفذون -كممثلي إرادة الجماعة من الساسة الذي اختارتهم الجماعة للحكم وللمعارضة بصورة حرة ونزيهة شرطي الشرعية - لكانوا سلطة سياسية ولفقدوا خاصيتهم أي موضوعية المعرفة والحكم المستقل: سلطتهم معنوية أساسها مصداقية اتصاف أصحابها بالعلم والأخلاق.

أعود إلى ما يسمونه سلطة رابعة:

إذا توفرت في أصحابها خاصية شبيهة بما نسبنا إلى القضاء أمكن لنا تسميتها سلطة معنوية

وهي تفسد بمجرد تحولها إلى أداة سياسية منحازة لأحد الأطراف فلا تكون في خدمة الحقيقة التي لا ولاء لها إلا لمعايير الحقيقة العلمية ولأخلاق الولاء للمصلحة العامة المستقلة عن الانحياز السياسي.

لكن ما ذكرناه في القضاء والصحافة يتعلق بهما إذا بقيا ما يزعمانه

لأنفسهما أي سلطة الحكم الموضوعي في النزاعات سلطانها إضافة إلى مصداقيتها. ميليشيات القانون والقلم

القاضي والصحافي سلطانه الوحيد معنوي مستمد من مصداقيته العلمية والخلقية وإذن فسلطانه المعنوي نسبي إلى مصداقيته في الحكم الموضوعي .

وعندما يريد أن يكون ذا سلطان سياسي يصبح أداة أصحاب هذا السلطان.

وهنا نجد علة كلامي في الموضوع :

فالقضاء والصحافة عندما يريدان أن يكونا سلطة سياسية يصبحان النظير السلبي للفلاسفة: أي إن وظيفتهما تصبح عكس وظيفة المعرفة والأخلاق أساسي التفكير الفلسفي الذي يحترم صاحبه نفسه.

ولكيلا يظن في وهم الاعتقاد إطلاق المعرفة بالحقيقة والأخلاق فيكفي التذكير بأن مناظرية نيتشة لم تمنعه من احتقار صحافة عصره بالاعتماد على هذين المعيارين. الصحافيون هم أنفسهم الذين يدعون الأبعاد الاربعة المتشعبة عن وظيفتهم كما أسلفت.

لكنهم -مثلهم مثل القضاء -بمجرد الانتقال من السلطان المعنوي إلى السلطان السياسي يصبحون أداة للسلطة السياسية ولا يمكن أن يكونوا سلطة سياسية لأنهم لا يمثلون إرادة الجماعة تمثيلا له سند الشرعية الوحيد في العقل والنقل ؛ الديموقراطية عقلا والشورى

إنهم ميليشيات القانون والقلم.

ولا يهم أن كان هذا الانتقال لصالح السلطة السياسية الحاكمة أو السلطة

السياسة المعارضة لأن صاحبها يصبح قاضيا ومتقاضيا في آن:

وتلك هي حال الصحافة الغالبة في بلاد العرب ولعل الأمر كذلك حتى في الغرب ولكن

ومن ثم فالقاضي والصحافي بعد الانتقال من دور الحكم إلى دور المتحاكم يصبحان مجرد محاميين لأحد الطرفين المتنازعين في المحاكم والإعلام العام.

وهذا التناظر العكسي مع الفلسفة هو ما سماه أفلاطون وأرسطو بالسفسطائية مع فارق كبير وهو أن السفسطائيين يتميزون بفضيلتين منعدمتين لدى جل الصحافيين إن لم يكن كلهم.

فالسفسطائيون حائزون على ما يحوزه الفلاسفة من العلم والمنهج والمنطق والمعرفة بحقائق الأمور وهم شجعان لا يتورعون عن تبرير خدمتهم للباطل لنفيهم الحقيقة. المخابرات والاعلام السياسي

ولا بد من تعيين مجال عمل الصحافة بالمقارنة مع عمل طالبي الحقيقة من الباحثين في العلم والفلاسفة حتى نعلم طبيعة عقيدته ومنهجه بوعي أو بغير وعي .

ومن ثم فغالبيتهم فاقدون بالجوهر للسلطان المعنوي لأن دورهم موظف بالجوهر لخدمة أجندة مؤجرهم.

فالفلاسفة تتحيز وظائف تمثيل إرادة الجماعة المسؤولة عن الرعاية: أي في:

2-والمجتمع الأهلي

3 والثقافة أو الإنتاج الرمزي

4 - والاقتصاد أو الإنتاج المادي

5-وأصلها جميعا البحث العلمي الذي يمكن الجماعة من سد الحاجات التي من دونها لا يكون الإنسان فردا وجماعة قادرا على الوجود المستقل والسيادة.

ومعنى ذلك أن الفلسفة محاولة لفهم دور البحث العلمي وشروطه حتى يحقق القيم * الحقيقة: معرفة

* والخير: أخلاق

* والجمال: ذوق

* والحرية: أصلها جميعا

* ورؤية المتعاليات في الوجود ؛ معيارها جميعا مرجعية للجماعة المؤلفة من الأحرار.

لكن نظيرها العكسي بوعي أو بغير وعي يعتبر ذلك من أوهام الحالمين والمثاليين فيعكس هذه القيم بمنظور واقعي يبدو أكثر مطابقة للمعاملات بين البشر. والسبب هو الحيز الثاني الذي يمثل إرادة الجماعة للحماية وليس للرعاية أي عالم الشك والريبة والخوف المتبادل بين الناس: عالم المغالبة الدائمة. وهذا العالم هو عالم : * الحماية الداخلية: * 1 -القضاء * 2-والأمن * والحماية الخارجية: * -3 الدبلوماسية * 4-والدفاع * وأصلها جميعا: . 5-عالم المخابرات والإعلام السياسي. فالعالم الأول يطلب ما تسد به الجماعة حاجاتها وهو مجال البحث العلمي لتحرير الإنسان بالإنتاج الرمزي) الثقافة) والإنتاج المادي) الاقتصاد) . والعالم الثاني يطلب ما

به يتحكم بعض الجماعة في الجماعة وهو مجال المخابرات للتحكم في البشر بخلاف البحث العلمي الذي يهدف لتحرير البشر.

وعندما يتعلق الأمر بالتحكم في البشر وليس بما يحررهم فإن مجالات البحث والتقصي تتعلق بأدوات التحكم في طبيعتهم الحيوانية: مجال الاستخبارات.

ومجال الاستخبارات له صلة بالنزاعات في التعامل بين البشر داخليا وخارجيا والاستعلام عما يمكن من فرض الإرادة بالابتزاز المتبادل وصراع القوى.

وهنا يتدخل الجنس والمال والسلطة وكل أدوات الغابة في التنافس وهي كلها أقرب إلى الابتزاز الدائم من الحوار الودي أو السامي ؛ واقع مقابل واجب.

وهذا هو مجال الاستخبارات ومعها الصحافة حتما سواء كانت استقصائية أو عادية وهي من ثم من أدوات الاستخبارات مثلها مثل الجنس والمال والسلطة.

ولا أحد يشكك في أن للأمر علاقة بواقع البشر ومن ينكر ذلك يجهل ما في الإنسان من غلبة للحيوان على الإنسان في كل المجتمعات وليس الأمر خاصا بنا.

وطبعا فأصحاب هذا السلطان يعتبرون الفلسفة دليل سذاجة وأصحابها فاقدون للفطنة التي يدعيها من يتصورون أنفسهم فاهمين سنن الواقع بعكس الحالمين.

بعد أن عرفنا طبيعة العمل الصحفي ومجال جريانه المفضل عملا بما قاله مارلو بونتي عن ماكيافال فإن ماكيافالية وظيفتها أداة بيد أصحاب السلطة.

عرفنا الآن أن الصحافي لا يكون إلا أجيرا في خدمة سلطة سياسية ومالية تستعمل أدوات الابتزاز وظيفة الحماية بأبعادها الخمسة التي ذكرنا ؛ هو من جنس المليشيا الرمزية.

فمجاله هو الخصومات القضائية والأمنية والدبلوماسية والدفاعية وأصلها المخابرات وأداته الإعلام المغالط أو المخادع لعدو المتحكم في الجماعة.

وقد يكون عدو المتحكم في الجماعة أو بعضها فيكون الإعلام أداة التحكم تحركه المخابرات لخدمة أصحاب السلطة والمال الداخلية أو الأجنبية. الاعلام وخدمة الاجندات

بعد كلامنا على تحريف الوظيفة ومجال عملها فلننتقل إلى الكلام على الأبعاد الأربعة التي يزعم الصحافي الكلام باسمها:

1 .قدسية الخبر

وكلها حقائق يراد بها الباطل :

فالخبر لا يكون مقدسا إلا إذا زعمناه حقيقيا.

لكن جل الأخبار التي تعتمدها الصحافة من فبركة المخابرات إلا ما ندر.

وحتى لو سلمنا بأن الخبر حقيقي فهو دائما مضاعف البنية: حدث مصحوب بحديث. والحديث متقدم دائما لأنه هو الذي يحدد دلالة الحدث ومن ثم فليس صحيح أن الخبر

محايد. وأكبر كذبة دعوى صدق الصورة.

وحتى الصورة التي ليست مفبركة من حيث كونها صورة لحدث فعلي فإن زاوية التصوير وما يراد إبرازه كله ثمرة حديث يريد صورة تؤيده وليس صورة مجردة.

الخبر ليس مقدسا بل المقدس إن وجد هو معيار صدقه ومن ثم فهو الحقيقة التي ليست مطلوب من يوظف الصحفي ويدفع له أجره؛ مطلوبه خبر يخدم أجندته .

فهو لا يمول صحيفة أو تلفزة لوجه الله.

والحقيقة فينبغي عكس العلاقة بين التحليل والخبر:

يمرر التحليل المحقق للأجندة بخبر وبتأييد صورة لهذا التحليل السابق على الخبر نفسه

والصانع له.

ولعل خبر جهاد النكاح أدنى صور هذا الصنع المخابراتي الدال على التحليل السابق والصانع للخبر :

فهو إسقاط لصورة أصحابه على أعدائهم قياسا لهم على أنفسهم لذلك فهو دعوى من القائلين بنكاح المتعة.

وإذا كان هذا حد خيال أصحاب نكاح المتعة فإن خيال المافيات الغربية المتحكمة في العالم يمكن اعتباره مبدع كل صيغ الأخبار الخادمة لأجندتها.

وبهذا المعنى فالصحافة ليست سلطة سياسية وهي في أغلب الأحيان فاقدة للسلطة المعنوية لعكسها وظائف طلب الحقيقة.

إنما هي أداة سياسية ووسيلة إرهاب رمزي أخطر من الإرهاب المادي كما يتبين من كلام صحافتنا المأجورة عما يجري في الشام والعراق مثلا.

واستكمالا للمقارنة فإن نسبة تحليل الخبر في الصحافة يمكن أن تكون نسبة تجربة ظاهرة طبيعية لتفسيرها أو ظاهرة إنسانية لتأويلها إذا راعت ما يجعلها ذات سلطة معنوية لكنها في الغالب عكس ذلك ومن ثم فهي فاقدة لكل سلطة عدى سلطة السلاح الإرهابي في التعتيم على جرائم مموليها ومسترزقيها.

إنها بالأحرى عكس ما يطلبه كل إنسان له قدر محترم من العلم والأخلاق في أكثر من تسع وتسعين في المائة حتى لو كان ذلك بدون وعي وخاصة من عامتهم لأن المحدد هو قياداتهم أو رؤساء المافيات الإعلامية التي تتكفل بسياسات التحرير وانتقاء الاخبار وتوجيه الرأي العام؛ ذلك أن العلم يريد امتحان نظرية والصحافة تريد توطيد كذبة هدفها ما سميناه الماكيافيلية الصحفية.

وطبيعي أن يكون الأمر كذلك: فمن يستعمل سلاحا لا يكون رحيما بعدوه.

ومن يمول وسيلة إعلامية لا يعمل لوجه الله أو لطلب الحقيقة بل هو يخدم أجندة.

ولهذه العلة اعتبرت جل الصحافيين وأدعياء الخبرة الذين هم من جنسهم مليشيات قلم يستعملها أطراف الصراع الداخلي أو الخارجي لخدمة أجنداتهم.

ومن ثم فدعوى قدسية الخبر كذبة ودعوى حرية التحليل سخافة :

ففي البحث العلمي لا التفسير للطبيعيات ولا التأويل للإنسانيات بأمر مرسل دون قواعد.

تعليل التجارب الطبيعية وتأويل الأحداث الإنسانية عمليات ذات قواعد وأصول تسعى لتحرير الإنسان من المغالطات والكذب أي جوهر الإعلام الموظف.

كذبة الشهادة وسخافة الاستقلال أمر إلى العنصرين الاخيرين بعد كذبة قدسية الخبر وسخافة حرية التحليل: كذبة

الشهادة وسخافة الاستقلال. سخافة الاستقلال ولأبدأ بسخافة الاستقلال : من يدفع للمستقل؟ فإذا كانت الجماعات تدفع لتكوين جيوش للحماية فإن الجيوش نوعان :

.* جيش السلاح المادي. * وجيش السلاح الرمزي.

الصحافيون سلاح كالعسكر.

فالعسكر يمكن أن يكون جند الوطن من أبنائه لحمايته ويمكن أن يكون مرتزقا لحماية المستبد بالوطن . ومثلهم الصحافيون: جند وطن أو مرتزقة نظام.

وأفضل جنود الوطن وصحافيوه ليس من يكون منهم منحازا لطرف في الخصومات الجارية في الوطن بل من يكون حصن الوطن خارج الخصومات على الأقل في الواجب.

وقد يبدو ذلك وهما: كيف للجند وللصحافي ألا يكون منحازا لطرف في

الخصومات؟

والجواب يسير: فالأمر أبسط مما يتصور الواقعيون:

فالولاء للقيم العامة هو الدليل والتمييز بين الولاءين هو الفرق بين الإنسان الحر

لو كان الفاروق يجهل هذا المبدأ لما عزل خالدا وهو بعيد عنه ويقود جيشا جله معجب به دون أن يخشى انقلابه عليه :

كان ولاء جيش الإسلام للشرعية وكان الوازع الباطن غالبا على سلوكهم الخلقي.

لم يرفض سقراط طلب طلبته تهريبه ويقبل الخضوع للقانون لو لم يكن يعمل بهذا المبدأ: الولاء للشرعية هو الضامن الوحيد لوجود سلطة معنوية وخلقية.

كذبة الشهادة

وبذلك نصل إلى مفهوم الشهادة العادلة .

وهي أهم قيم الإسلام؛ فالقرآن الكريم يطلب من الإنسان أن يشهد بالعدل ولو على نفسه . لكنها أدنى قيم صحافة الارتزاق.

ولكني رغم ما يبدو في كلامي من صرامة ضد صحافة الارتزاق فإني لا أنكر أن طبيعتها وخاصة فساد معاني الإنسانية في الجماعة يجعل ذلك أمرا طبيعيا.

ولأختم بقولة مارلو بونتي : ماكيافال ليس ماكيافاليا لأنه لو كانه لما فضح الماكيافيلية.

ماكيافيلية الصحافة لست أنا الذي يفضحها بل فضحتها ثورة الشباب فأفقدتها كل سلطان معنوي ولم يبق لها إلا سلطان التعمية على الحقائق والتغرير بالشعب الذي قد ينطلي عليه الإرهاب الاعلامي

أعلم أن جهابذة الصحافة والخبرة في تونس وكل بلاد العرب المقيم منهم والمهاجر سيقولون هذه مثاليات لا يصدقها من يفهم الواقع : فالمهم عندهم الغاية.

لذلك فنصيحتي لهؤلاء الجهابذة أن يطلعوا على ما كتبته عن هذا الوثن الذي يعبده أصحاب الفهلوة من الحداثيين لأنهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون.

قد يعتبر الحداثي كلامي على الفاروق وعزل خالد وولاء الجيش الإسلامي من المثاليات .

ولعله كذلك .

ولكن فليأخذوا مثالا واقعيا من الولايات المتحدة.

هل يدور في خلد أحد أن جيش الولايات المتحدة يمكن أن يؤيد مستبدا على الشعب الأمريكي فينقلب على الشرعية بالمرتزقة الذين يحاولون إفشال الثورة؟

من يتخيل أن يصبح جل الصحافيين أبواقا لعودة المستبدين بعد ثورة شباب سلمية ولم يعسكرها إلا الأنظمة المستبدة التي أنتجت الإرهاب لتأبيد بقاءها والأنظمة القبلية التي مولت انقلابها؟

هل يعقل أن تجد في البلاد التي السيادة فيها للشعب صحافة لا هم لها إلا

تمجيد الظلم والقهر وعبادة المستبدين وادعاء الحداثة وخدمة نظام قروسطي مثل نظام الملالي في إيران الذي استعمر أهم عاصمتين لمجد شعبه : بغداد ودمشق؟

كيف لقومي أو ليساري عربي أن يعتبر الكنسية الشيعية التي تحارب ثورة شباب الشام والعراق -وحتى شباب إيران - والكنسية الشيعية التي تقول الثورة المضادة صديقتين؟

هل عمي المرتزقة من صحافة العرب عمن مات جوعا في مخيمات فلسطين في الشام وفي العراق؟ وعن قتل نصف مليون وتهجير نصف شعب؟

ما رأي من يدعون مقاومته في زعيمهم المجرم بشار؟

وما رأيهم في زعيمتهم إيران؟

فإسرائيل التي يدعون مقاومتها هي التي تتمسك ببقاء المجرم بشار ونظامه الذي يزعمونه مقاوما بقتل خيرة شباب شعبه.

وإيران التي تقودهم هي التي تدعي استرجاع إمبراطوريتها أعني محو تاريخ العرب باعتباره باستعمال أحقاد الفتنة الكبرى.

وما كانوا ليسوا عميا لكيلا يروا ما يراه الجميع وليسوا أغبياء لكيلا يفهموا ما يفهمه حتى الأطفال فإن التفسير الوحيد لمواقفهم هو أنهم مرتزقة: هم مليشيات القلم في خدمة الملالي مباشرة وإسرائيل بصورة غير مباشرة لأن من يحارب ثورة الشباب لا يمكن أن يكون في خدمة الحرية والكرامة أو الحقيقة والعدل.

فلا فرق بينهم وبين الحشد الشعبي والشبيحة إلا بنوع السلاح :

هؤلاء يستعملون الكلاشينكوف والبراميل والكيمياوي وهم يستعملون الإعلام والأكاذيب.

وبذلك يتبين أن الإعلام أو على الأقل جله ليس إلا سلاحا رمزيا إرهابه أخطر من إرهاب السلاح المادي لأنه يبرر وجوده لتبرير وجود دعوى مقاومته .

2017-03-31 1438/ 03-07- سنوة مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في حمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

شهود الزور من ادعياء الخبرة والاعلام

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

8 ذعياء الخبرة والاعلام آل

شهود الزور من أدعياء الخبرة والاعلام - أبو يعرب المرزوقي

أعجب ممن يعجبون من حملات تأييد نظام المجرم بشار شارب دم شعبه:

فلو كان لهذا النظام ذرة من عقل أو فهم لما طلب المساعدة ممن هم أحوج إليها منه .

تابعت اصحاب الحملة فلم أجد بينهم من له وزن سياسي أو إعلامي يذكر بل إن جلهم يبحث عن ممول بعد أن يئس من الممولين ذوي الدراية بالساحة وقواها .

فالذين ذهبوا ليشهدوا لصالح حكم المليشيات الإيرانية في العراق وسوريا بحماية روسية أو أمريكية لا يصدقهم أهل البلدين ولا من له دراية بالأحداث.

سمعت أميين يدعون الخبرة في الحركات الإسلامية وفي الشماعة الجديدة لمن يريد أن يواصل الحكم بتخويف الشعوب وترهيبها فعجبت لاستغفالهم غيرهم .

لم يعد الزمان زمان صوت العرب الذي يمكن أن يخفي الأحداث بالحديث.

من ينكر أن مليشيات إيران تحتل العراق وسوريا ولبنان لا يمكن أن يصدقه أحد .

ومن ينكر أن إجرام الأنظمة العميلة فاقت إجرام الاستعمار حتى الإسرائيلي لا يصدقه أحد

فقتل نصف مليون وتهجير نصف الشعب لا يغيرها كذب الإعلاميين .

لجوء إيران وبشار والسيسي وحفتر وصالح والحوثي وكل من ماثلهم إلى سند أكاذيب من فقدوا كل مصداقية دليل على أنهم يطلبون النجاة من الغرق بقشة.

وكلما استمعت إلى الصياح والنباح في بلاتوهات التلفزات "أم دورو" لا يؤلمني إلا شيء واحد:

أن بعض الإعلاميين الذين احترمهم يقبلون المشاركة فيها .

ومن احترمهم من الإعلاميين قلة وهم المثقفون بحق منهم ويعدون على أصابع اليد الواحدة وكان يمكن لهم أن يكونوا قدوة في خدمة الحقيقة والشعب .

شهود الزور من أدعياء الخبرة والاعلام - أبو يعرب المرزوقي

قد يكون لهم أعذارهم لكن التاريخ أمدهم بفرصة كان يمكن أن تجب ما قبلها كما جب الإسلام سلوك عتاة الجاهلية وسفهائها .

لكنهم أساؤوا قراءة الأحداث.

فالحلم بعودة الأنظمة التي زلزل شباب الثورة أركانها من الأوهام التي كان ينبغي ألا

شكل رستوراسيون قصيرة الاجل وبلا أمل .

وليس كل مثقف "تاليران" حتى يمشي على الحبال فيتجاهل أحكام التاريخ:

هل يعقل أن يصبح مثقفو الجيل كلهم حركيين بالمعنى الجزائري للكلمة

بلا حياء؟

مجرمو العراق وسوريا لبسوا إلا أدوات إيران مباشرة وخدم إسرائيل مثلها بصورة غير مباشرة ومثلهم مجرمو مصر وليبيا وتونس .

وذلك كله آيل إلى السقوط.

وباقي أنظمة العرب الذين حاربوا ثورة الشباب بتمويل الثورة المضادة سيكون مآلهم مآل كل الذين حاربوا الثورة الفرنسية:

الشباب سيرميهم في المزبلة.

والتاريخ الذي يغير المناخ العام للأخلاق الموضوعية في الجماعات الكبرى ذات الدور الكوني في العالم مديد بالطبع لكن الفجر انبلج والطفرة حصلت .

ولا جدال في أن داعش إرهابية

لكن مليشيات العراق وسوريا وعسكر مصر وحوثي اليمن وطالحه وكل من مول الثورة المضادة أكثر منها إرهابا وإجراما .

ومليشيات القلم من شهود الزور الذين يسمون خبراء وإعلاميين ممن يبيض هذا النوع الثاني من الإرهاب بدعوى مقاومة ذاك أكثر إرهابا منهما معا .

فالإرهاب الأصلي الذي منه ينبع الإرهاب الفرعي نوعان:

* إجرام داعش أساسه تجريف خطاب الأصالة » وإجرام الحكام أساسه تجريف خطاب الحداثة: شهود الزور من أدعياء الخبرة والاعلام - أبو يعرب المرزوقي

* وذلك هو إرهاب الرمز بنوعيه الذي يدعي التأصيل والذي يدعي

التحديث. فهما متضامنان ومتعاديان وكلاهما من أدوات إرهاب مافيات العالم ونوابها في المحل والإقليم . الإرهاب أصله الخطاب الذي يخلط بين الأصالة وكاريكاتورها الناتج عن الانحطاط الذاتي والخطاب الذي يخلط بين الحداثة وكاريكاتورها الاستعماري . الصراع بين نخب التأصيل الكاريكاتوري ونخب التحديث الكاريكاتوري أنتج داعش التأصيل وداعش التحديث في حرب بين ممثلي الانحطاطين : ذلك هو الداء . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

المأزق التاريخي

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

ومن كان مرباه بالعسف والقهر ... سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث ... وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصارعيالا على غيره في ذلك بل وكسات لنفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل السافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه.

• المقدمة + معاني الإنسانية وعلاقتها + استراتيجية العلاج +تحصيد عاهات الامة بالنظام العالمي +خاتمة + ابن خلدون وتشخيص الداء # استراتيجية العمل التحرري» +فساد معاني الانسانية. .. والتحريري بشرطي النجاح ل

رمت كعم كم مب اندم جوقاع 2د رهطا

استرا استرا

يد عاهات الآ

المقدمة: تحد تيجية

فساد معاني الإنسان معاني الإنسانية

ابن خلدون وتشخيص الداء نية

العالمي يري بشرطي النجاح

ما <+ + © © 0(ابي السياسية يجهل معارضتي للمرزوقي 4 ترشحه الأول والثاني لرئاسة الجمهورية

لكن ذلك لا يعنى أنى أشكك في صدقه أو أخلاقه أو أقبل ما يحاك ضده

وما كنت لأبدا كلامي على أزمة تونس هذه البداية لولا صلة هذه الأزمة بالحملة التي الأخلاق بسبب الاستبداد.

فالذين يهاجمونه لا يفعلون دفاعا عن تونس بل عن تعليله ما حصل بأخلاق نخبها وبسبب الاستبداد أي أنهم شعروا بأن كلامه فيه تحديد للعلة الخفية. وسأرفضه إذا أعاد الكرة

لكني اعتقد أن مثاليته تذهب أحيانا إلى حد السذاجة التي تتنافى مع مقتضيات الوضع الذي وصفه

فالطبيب الذي يشخص الداء لا يمكن أن يصف دواء منافيا لما شخصه.

ولما كنت أوافقه على التشخيص فقد وصفت عكس دوائه:

الحل هو عودة الفاسدين مع شعب ثائر.

حكمت النهضة وهو الرئيس

فماذا حدث؟

فعلت في مصر- حجة عدم الكفاءة السياسية لتحميلها مسؤولية حكمها ستين سنة وبهذه الدعاية استطاعوا أن يعودوا وكانت عودتهم تكون أثبت لو طال حكم من يدعون " سيحكمون في شعب لم يعد يخاف سطوتهم. وسيفتضح للعيان أنهم أقل كفاءة مما يدعون. وكلتا النتيجتين تحقق

الهدف: عودة الثورة لشعب صبور وعامل على علم. لماذا هذه المقدمة؟ الظرف فرضها. ذلك أن غرضي في المحاولة هو بيان الآفات التي تعاني منها تونس وما أظن بلاد العرب الأخرى بأفضل حال: تونس عينة.

تحديد عاهات الأمة

ما وصفه المرزوقي بعبارات خلقية لا يقبل الإطلاق وإلا آل الكلام إلى أن هذه العاهات كونية العمران:

فالكذب والنفاق واللصوصية ظاهرات عامة.

علينا إذن أن نحدد العاهات وأن نعللها حتى نشخص ما يحتاج للعلاج بالصورة التي

تحقق الغرض الذي لابد من أن يكون تعيينه ه

فالخلاف يتجاوز استراتيجية العلاج.

إنه أعمق.

تعليل الأدواء 7ع60010.

ونفس الخلاف قد ينشب مع شيخ الحركة إذا صح أنه ينوي الترشح للرئاسة.

فترشحه أخطر على الثورة والشعب من محاولات المرزوقي:

فهو سيؤدي إلى توحيد كل أعداء الثورة في الداخل والخارج ليمر ألد أعدائها: العميل مرزوق.

ورد معارضيه في الحركة بتأييد المرزوقي من أكثر الحلول سذاجة:

فالمرزوقي حتى لو نجح لن يستطيع شيئا للثورة لأن الحكم بيد المافية أي علة الداء.

كنت أصارح الشيخ بآرائي قبل أن أبتعد نهائيا عن المشاركة في ما لا سلطان لي عليه

لذلك صرت في حل من النصح غير العلني: كلام صديق يغار على الثورة.

كل عجلة قبل النجاح في الغوص إلى أعماق المؤثرات في المزاج الشعبي العام بصورة تفكك أدوات فعل الثورة المضادة مفعولها عكسي يحول دون النجاح.

وأولى نكبات هذه العجلة هي أن الجهاز الذي يعتمد عليه العمل الثوري أي الجماعية

السياسية ستصيبها عدوى التلوث الخلقي الذي وصفه المرزوقي. وهذا يمد الثورة المضادة بآلية ثانية ل

المعركة الرمزية: 30

سيقولون: كانوا طهريين بسبب الحرمان والآن هم أشد منا.

وليس بالضرورة أن يكون هذا الكلام .35 حقيقيا فالسياسة لا تعمل بالحقائق بل (البروباجندا

وكل أدواتها هي ملكهم عدا بعض أدوات التواصل الاجتماعي. ١

تلك هي العلل التي تحتم أن نحلل الأدواء ا فنبحث عن عللها العميقة ليكون العلاج من جنسها عمقا وفهما لطبيعة التأثير الذي يتجاوز احكام الارتسام.

ابن خلدون وتشخيص الداء

وأبدا فأقول إن أفضل من وصف الداء هو .45 ابن خلدون: | فهو يعلل ما تشكو منه الأمة بالاستبداد

والفساد في التربية والحكم.

وهما لازما تاريخ انحطاطنا.

ومن ثم فالظاهرة لها ثلاث مراحل: 50

2 مع الاستعمار

ثم مع الدولة التي سموها وطنية وهي في الحقيقة محمية الاستعمار غير المباشر. فماذا يقول ابن خلدون في وصف هذه الحال؟ يصفها بعبارة عميقة الدلالة: فساد معاني الإنسانية.

لم يقل فساد الإنسانية.

فشعوبنا لم تفقد الإنسانية.

هى فقدت معانيها. 10

وابن خلدون وصف فساد هذه المعاني نفسيا وعضويا وخلقيا وسياسيا

أي بما آل إليه وضع الأخلاق الموضوعية في حضارة انحطت لقرون.

وعمق التحليل الخلدوني حتى وإن لم يذهب 15 به إلى غايته رغم قوله بالمبدا الذي يجعل الثقافة السائدة طبيعة ثانية هي الأخلاق الموضوعية للسلوك.

وأهم مميزات هذا السلوك المعبر عن الأخلاق الموضوعية تتعين في سلوك

نخب 20 الجماعة بأصنافها الخمسة:

نخبة الإرادة ونخبة العلم ونخبة القدرة ونخبة الحياة 25

ونخبة الوجود

ومعنى ذلك أن المقابلة طغيان ضاد معاني الإنسانية لدى التنخب م0

وصمود الفطرة لدى الشعوب رغم كون الناس على دين نخبهم.

فساد معاني الانسانية

ميزنا بين فساد معاني الإنسانية وفساد الإنسانية.

فما القصد؟

الإنسانية من دون

معانيها نص

ومعنى الإنسانية هو ما يميز الإنسان عن 40 الحيوان أي العقل والحكمة والأخلاق أو خيارات .. الإنسان الحر الواعي بأن معنى حياته رهن خياراته الحرة.

وهنا يبرز الانقسام في النخب الممثلة للإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود أي السياسيين والعلماء والاقتصاديين والفنانين

وأصحاب رؤى الوجود. وعلامة المرض والانحطاط عندما يصبح الغالب على التنخب هو ضاد معاني الإنسانية نفسيا وعضويا وخلقيا وسياسيا ورؤية للوجود 2 وذلك هو وضع الأمة. ١ والغلبة ليست بالضرورة كمية بل هي تعنى السيطرة على مقاليد الأمور في الشأن العام

بحكم الانحطاط الموروث عن ماضينا والموروث عن فترة الاستعمار.

وما يصعب تنخب الدولة الوطنية التي استخلقها الاستعمار بعد الاستقلالات الصورية في بلاد العرب والمسلمين وكل العالم الثالث

ولهذا تضاعفت الأدواء ويمكن أن نضيف

لأن الاستبداد والفساد لم يبق محليا بل

صار مسنودا دوليا.

معاني الإنسانية وعلاقتها بالنظام العالمي

النظام العالمي نظام مافيات دولية تنتصب مافيات محلية للسيطرة على مقدرات الشعوب المستضعفة والمستتبعة بنخب مستبدة وفاسدة:

هذا هو تشخيصي للحال.

وتضمن المافية الدولية عدم الظهور المباشر بتعيين أذرع مافيوية لمساندة المافيات المحلية في الحكم المعارضة لسد كل أفق للتحرر:

استراتيجية العمل التحرري والتحريري بشرطي النجاح

في هذا الإطار الذي وصفت محليا ودوليا وبينهما الأذرع الإقليمية في الأنظمة عندنا (إيران وإسرائيل) و الحركات اللانظامية (داعش وحزب الله)

كيف يمكن أن نؤسس لاستراتيجية عمل تحرري (من الاستبداد والفساد) وتحريري (من الاستضعاف والاستتباع) بشرطي النجاح:

حكمة الاجتهاد

وصلابة الجهاد

وسأضرب أمثلة بارزة من ممثلي النخب التخلي عن كل القيم التي تميز صنف النخبة التي يدعون الانتساب إليها.

فغالبية نخبة السياسة ونخبة العلم ونخبة الاقتصاد ونخبة الفنون ونخبة رؤى العالم دينية كانت أو فلسفية تمثل اليوم الانحطاط المستورد والتابع.

وهم المستبدون بأمر البلاد والعباد الفعليين بالسيطرة على الحكم والمعارضة في آن

ولكل من الصنفين الحاكم والمعارض سند اقليمي وعالمي معلوم.

لكن مكر الله الخير جعلهم يقعون في خطأ

ذلك أن جيلهم الأخير بخلاف آبائهم وأجدادهم أعمتهم خيلاء الغلبة.

فلم ينافقوا مثلهم بل أعلنوا الحرب على سر الأسرار في كل الثورات الشعبية:

المساس بالمرجعيات الروحية للجماعة باستهتار تجاوز كل الحدود والسدود.

فصار عملاء المتسايسين وحثالة المتعالمين وأنذال الاقتصاديين وسفلة الفنانين ودجالي المتفلسفين ممثلين للانقلاب على قيم الأمة ومعاني الإنسانية.

استراتيجية العلاج

ظني أن ما قصده المرزوقي هو ما حددته هنا بكامل الدقة فبدا قوله تعميما استغله هؤلاء ليحرضوا عليه البعض من عامة الشعب بدعوى الغيرة على

تونس.

وعندما يكون الداء بهذه الفداحة إذ وصل إلى التخاع فالعلاج لابد أن يكون بالطريقة المحمدية:

لم يبدا العلاج السياسي إلا في نصف الرسالة الثاني.

وهذا الحل يحسم ما يعتبر عادة معضلة الإصلاح:

بأي الطريقين نبدا بالتربية أم بالسياسة؟

ذلك أن الوجهين لا ينفصلان وإن

كل إصلاح يبدا بتربية الاجيال التي تعد لتقوم على سياسة هادفة إلى تحقيق القيم في التاريخ الفعلي.

فكلتاهما غاية ووسيلة:

نغير ما بالنفوس) التربية) تغييرا هادفا لبناء جيل يحقق القيم التي غيرت بها النفوس ليغيروا ما بالامة إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها.

ومزية التهادف بين التربية والحكم أعني بين وجهي سياسة الشأن العام

* بالوازع الباطن (هدف التربية)

* وبالوازع الظاهر ([هدف الحكم)

مبدا كفاية القلة.

فكل الثورات تقوم بها الجماعات التي تقودها قلة صالحة اقنعت الأكثرية بأفعالها وليس فقط بأقوالها بأنها تمثل أعمق ما في الفطرة من معاني الإنسانية كما حددها ابن خلدون.

هذا هو الشرط المفقود للثورة:

ثورة بلا رأس لا تتقدم إلى الهدف.

فالنخب التقليدية لا تفهم العصر

والنخب الحديثة لا تفهم قيم العصر ولا قيم المصر.

ذلك هو التشخيص الذي ينبغي أن تنطلق منه إذا أردنا العلاج الفعال

فعلاج ما يحصل في سوريا

وما حققوه في مصر

وما يراد لليبيا وتونس

" الأول يشمل اصناف النخب الخمسة.

* والثاني يمتد إلى الشعب

وهما متلازمان.

ومن حسن الحظ وسوئه في آن أن المستوى الثاني تام بنيويا وقاصر ظرفيا:

فالفتح الشعبي بالمرجعية الروحية وهي

وهذا يقتضي ثورة في تكوين القيمين على المرجعية

وذلك من أحسن المهام

بحيث إن من يبدو أحرص الناس عليها قد يكون أعدى أعدائها:

الانحطاط الذاتي.

وعملي ذو صلة بذلك لكنه

ضد نهج الوعظ والإرشاد (الخطاب

الديني التقليدي). وضد شكله لدى الدعاة الجدد: توجهي للعقل السليم في الديني والفلسفي.

نفسها من الخاصة وتعامل الشعب بوصفه عامة.

الإسلام يرفض هذا التمييز فحقائق الوجود الكبرى محايثة لكل وجدان.

وهي عين ما قصده ابن خلدون بمعاني الإنسانية التي تفسد في الجماعة إذا ربيت بالعنف وحكمت بالاستبداد وخاصة إذا أضفنا الاستضعاف والاستتباع.

فليست النخب هي التي أخرجت الاستعمار ولا أفكارها التي يزعمونها حديثة بل الشعب بعقائده الإسلامية وإيمانه بالجهاد

وعميل الاستعمار.

وقلة النخب الصالحة التي علينا فتحها لتقود الجماعة نحو التحرر من الاستبداد والفساد الداخلي والتحرير من الاستضعاف والاستتباع الخارجي توجد في كل الأصناف.

مشكلتي مع من يدعون تمثيل قيم الثورة اليوم معيارهم الوحيد هو الولاء السياسي لقيادات لا تختلف من حيث ذهنية العجلة عن نخب الثورة المضادة.

" دعوتهم للتريث وعدم العجلة في الوصول إلى الحكم أولا والتفرغ للفتح الذي خصص له الرسول

نصف الزمان الذي قضاه ليبني دولته. وأول عملية ينبغي القيام بها في الفتح

انتخاب الصالحين في النخب السياسية لبناء دولة.

وذلك مدلول رغبة الرسول في إسلام أحد

0: وما ألاحظه في الحركات السياسية التي تدعي تمثيل الثورة هو العكس تماما تطبق منطق الولاء لمن يتعجل الوصول إلى الحكم لا منطق بناء دولة صالحة.

وانتخاب العلماء لا يخضع لمنطق النجومية بل لمنطق ينبغي أن يكون بعكس ما حصل في العهد السابق لأن النجومية ناتجة عن ولاء له وليست حقيقية.

تقديم الحكم العاجل على بناء الدولة الأجل هو السر في تماثل الفساد بين الحركات التي تدعي تمثيل الثورة والاحزاب التي استردت النظام القديم.

وانتخاب أهل القدرة من رجال الأعمال لا يمكن أن يكون معياره الإمكان الحاصل بل الإمكان الذي ينبغي أن يحصل:

فجل رجال الأعمال عملاء للخارج.

وانتخاب أهل الفن لا ينبغي أن يكون معتمدا على دناءة الاهتمام بأولاد احمد بمعيار النجومية بدل تشجيع شعراء كبار جعلهم النظام القديم مغمورين.

وأخيرا فنخب الرؤى ما كانت لتكون ما نرى لولا العجلة والسعي لترضية النجوم بدل الاهتمام بنخب مؤمنة برؤى مستقلة وليست ماضغة لكليشيهات الحداثة.

وفي الختام فإني لا اعتقد أن العجلة في الوصول إلى الحكم حتى لو وصل

أصحابها

ستزيل الحال الراهنة بل الحال ستضمهم لصف المستبدين والفاسدين.

وهنا لا بد من كلمة فيما يسمونه بالواقعية السياسية.

صحيح أن السياسة تغلب عليها الواقعية لكن ذلك مشروط بمبدا العمل بالموجود لتحقيق المنشود.

فالواقعية السياسية ليست خضوعا للواقع بل هي توظيف لما فيه من أجل ما ليس فيه من مقومات ما سماه ابن خلدون معاني الإنسانية:

الحرية والكرامة.

أما أن يتحول المنشود مجرد الحكم فهو إذن من دوافع ما صار من سنن الانحطاط:

السياسة هي أقرب الطرق للجاه والثروة بكل الطرق وجلها غير شرعي.

ذلك أن كل عاقل يعلم أن القوى السياسية تكون أفعل إذا تمكنت من السلطان على الشارع ممن يتصور نفسه حاكما بأمره وليس له إلا سلطان السند الأجنبي.

فالمعلوم أنه لا يمكن لأي قوة سياسية إسلامية اليوم أن تصل إلى الحكم إلا بشرطين:

رضا مافيا خارجية آمرة للمافيا الداخلية مسحوقا تجميليا لها.

فتكون تلك القوة السياسية الماكياج من جنس حصير الأبواب الذي تمسح فيه أرجل الداخلين للبيت ثم يرمى بعد أن تعلوه قاذورات

ولست أعنيه بروح عدائية بل بالعكس فهو نصيحة حتى لا يفوت وقت التدارك والتراجع

فتونس اليوم على أبواب أحداث مصر:

محاولة إضفاء الشرعية على حفتر في لحظة انهزامه العسكري ليس الهدف منه ليبيا بل الوصل بين الجزائر ومصر بنظير.

من يتوهم أن زيارة العميل مرزوق لحفتر 10 لها هدف آخر غير البحث في استراتيجية الحرب على الإسلاميين ينبغي أن يكون من الغافلين أو من المخادعين.

ولا أتصور السبسي يعنيه مستقبل الثورة بقدر ما يعنيه ما يتصوره بناء هشا يريد 15

الجزائر ومصر وحفتر..

ومن كان مرباه بالعسف والقهر ... سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب 1 والخبث . .. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا . وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصارعيالا على غيره ذ ١ التنفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل عن غايتها ومدى | إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل السافلين. 1

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل م ملك اما عل رن اين ملرين

*المقدمة + معاني الإنسانية وعلاقتها + استراتيجية العلاج +تحصيد عاهات الامة بالنظام العالمي +خاتمة * ابن خلدون وتشخيص الداء # استراتيجية العمل التحرري» + فساد معاني الانسانية ... والتحريري بشرطي النجاح ا

الصولك-ؤيسية < ٠ - الدكتوريانو بكرب إإمرزوفي *» ٠٠ ١

١و بزوفسور لمسفة الصربية والإونانيةبجامصة توش الاو ١ موير قسم الترجمة بأكاديمية بالصلوم واقنوة بيته الككمة

١ عضو المجس التأسلكي المبثق ,عن ثورة الحرية والكرامة

وز مسار لدى رثالة حكومة ثورق الحزرية والكرامع١

منزلة الرياخيات في الخطاب الصلمي لارسطق الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخجلوونؤة والتازيخ الصربي المصادر فقه الصلم .ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهقذيب المسائل لصبد الزرحمان بن

والسلطان السياسي

فسفة:الدين من منظور الفكر الإسلامية' فاسفة التاريخ الخلدونية ودور علم الصقزاز شر روط 3 الصرب والمسلمين شرحية الحكم في حر الصولمةا صونا للفاسفة والدين الالمانية : حرية الظمير والمحتقد في القرآن والسنة يطؤينية الوعب الإسادي #للويني [: مرتحديات وفرص محاورات في أحؤال الفكر والسياسة فلقة لين ج02) "١٠ (:: النوزة القراتية وأركة التظليم الديني 8

ورج نملو ضريديش ٠ وبين و15 0 ١٠١ التقلاق لذينب" آفاله وشركا

علاجها الفيفط أ لالمانية ل" ١ 0 ا ويب © و اياي ١ السياسة المقمقية

"أصانا أقديمة وسياسة أحدينة بكرق لق :٠ «الكتت ازول التقومات الإستزاتيجية والاية المجمدية

ا [: » لكب ب إلثمرات المظرفية - نكري غيفالفصل الاستراتيجي ولسياسي لأأوائهما

لميكئير) ونا عن تل ليل ١ [: كب تنيفا. لشراديرنوجوديج الخصانة الروحية ودور انك

8 أ ناف لحب تت يكملا لكوني -تزارة الحرية ولكرامة- توس لموفجا : "كور المسفة النفعية الكربية 5 التحرتها موارية وكيم بن دزوني الفكر الفسقيية لصي لاني

تتنمينا اللأسحدوالبيان> دريس اتنيز حراس المرنوتي.

أبو يعرب المرزوقي

الثورة المضادة والإرهاب الاستئصالي للعملاء من الحكام والنخب

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

تونس بق .04.14 /1438 2017.01.13

كيان الانسان المادي و الروحي ا <<

علل معارضة عودة المرزوقي

المقدمة : سؤال لكل تونسي حر: ماذا يمكن أن يفعل بك من يؤيد الجزارين السيسي وبشار وحفتر والحوثي لو توفرت لهم فرصة الوصول إلى الحكم كما يفعل نظراؤهم في هذه الأقطار؟ سؤال ثان لكل من يسمع للإعلام التونسي: هل كان أصحابه مع ثورة التحرير من الاستعمار الفرنسي لو كانوا حينها مباشرين للرسالة التي يشوهونها؟ سؤال ثالث: من يتابع الخبراء الذين يحللون الأوضاع ويكثرون الكلام على الإرهاب والإسلام المتشدد أو السياسي هل يمكن أن يميزهم عن غلاة الاستعمار ومصاحبيه من المبشرين با[والعلمانية والباطنية؟ سؤال رابع: هل يمكن لأي ملاحظ موضوعي أن يشك في أن من يحكم البلاد هم نفس المافيات التي كانت تقتات من فضلات الطرابلسية ثم استفردت بالمائدة؟ سؤال أخير : هل ينتظر مني أن أرد على ما يحاولون حياكته حولي من تهم ويلمحون إلى محاكمتي وهم يعلمون أن ذلك لا يخيفني تماما كما فعلوا لي قضية السياحة.

كيان الانسان المادي و الروحي كل نخب العالم تنشيء أجيالها على مثبتات الوعي بالذات الفردية والجماعية أي الغايات التي نسبتها إلى التربية إلا نخب العرب التي تدعي الحداثة أو الأصالة. وطبعا لا ينتظرن أحد مني أن أرد على من وصفت من النخب: فهم عندي كاركاتور نخب يعانون من الاستعمار الذهني مع كبر الأميين متصوري فمثبتات الوعي بالذات

الفردية الجماعية ليست أمورا تحكمية أو بنت الصدف بل هي ثابتة لكونها

من مقومات الكيان المادي والرمزي لمضمون الوعي وشكله

لا يكون الإنسان إنسانا من دون سيادة على بدنه

ولسانه ليكون إنسانا لا مجرد حيوان وهم يحاربون البدن واللسان: يهدمون أبدانهم ويتجاهلون لسانهم.

ولا يكون إنسانا بهذين من دون أن يتشربهما في تراث معين هو كيانه الرمزي أو أخلاقه الموضوعية لأن كونية الإنسان غير مباشرة وتمر بتراث معين. ولا يتم هذان الأمران من دون ولاء لوطن حدوده هي حدود تراثه التي هي سبل صلته بالإنسانية من حيث متقاسمة المعمورة التي منها كيانهم العضوي. ولا يمكنه أن يستمد كيانه العضوي والروحي من وطن وتراث ليكون ذا بدن ولسان إلا بدوره في الانتاجين المادي والرمزي عضوا في التبادل والتواصل.

والدور في الأنتاجين يمكن أن يكون مجرد آلة في جهاز الانتاجين ويمكن أن يسمو ليصبح عقلا مدبرا لهما بالإبداع المادي والرمزي فيكون إنسانا كل هذه الوظائف والمراحل التي تحقق كيان الإنسان المادي والروحي زيفت لدى هذه النخب العميلة إنهم عضاريت يلهثون كالكلاب حملت عليهم أم لم تحمل.

لذلك فرجاء لا يلمني أحد عن سكوتي عنهم وتركهم ينبحون: سيتعبون من النباح خاصة

والنباح بدا يتنفس لأن الثورة منتصرة بلا ريب مهما طال العناء.

لكن هذه فرصة أبين فيها كيف يكون بدن الإنسان وروحه بمقومات وجوده المستمدة من تراب وطنه ومن تراثه عين كيانه فيكون ولاؤه وعيه بذاته

فالإنسان حتى وإن كان من نطفة مؤلفة من ماء

يمنى ومن بويضه فإن كيانه البدني ليس إلا ما

الثورة المضادو الإرحار» اللإمتصالي الع

يستمده من تراب وطنه) الغذاء) وكيانه الروحي من تراثه.

فهو يستمد كيانه المادي من تراب الوطن بالإنتاج المادي والتبادل وكيانه الروحي يستمد من تراث أمته بتوسط الإنتاج الرمزي: الاقتصاد والثقافة. فإذا لم يكن ولاؤه لهما فهو عبد لقيط يدين بالولاء لسيده المستعمر الذي يوظفه للحرب على معيني وجوده فلا يحمي الأرض والعرض: يفقد معاني الإنسانية.

والعلامة احتقار معالم تراثه المادي ومعلقات تراثه الرمزي فيصبح عمله الأول والأخير كما نراه مشدوها بما لا يفهم كارها لمعان لم يذقها كالعنين مع لذة الجنس.

علل معارضة عودة المرزوقي ولا بد هنا أن أشرح للأصدقاء والأحباء علل معارضتي لعودة المرزوقي رغم علمي بأن المقربين منهم يعلمون بعضها وخاصة شد التوافق والعلة الرئيسية هي أن عودته لو تمت لكانت ختما للثورة وبداية لعودة ضديدتها عودة نهائية. لذلك دعوت لعودتها التي ستعيد ألق الثورة بفشلها. ذلك أني أعلم أمرين: كلفة الثورة والرستوراسيون الكلفة

عليها لا على الثورة. وأحمد الله فذلك ما حصل. فهدف الثورة ليس الحكم بشروط تفرض عليها الخضوع للابتزازين اقتصاديا ودبلوماسيا: أن تتخلى عن التضامن مع ثورة الأقطار الأخرى وتقبل

ولما تبين أن استراتيجية أعداء الثورة كان تحميلها الوضعية الاقتصادية والفوضى التي نتجت عن

أسباب الثورة فالرد الصائب يفترض قلب الحجة عليهم.

ويقتضي ذلك عودتها السريعة حتى يتحقق في

9 المخيال الشعبي أن الأزمة الاقتصادية والفوضى

الحاصلة ليستا من الثورة بل منهم قبل العودة وبعدها لكن الخطأ الاستراتيجي تمثل في تورط النهضة مع العائدين وتشبثها بالحكم معهم دون فرض

4 شروطها التي كانوا مستعدين للقبول بكل شرط حتى يعودوا. الميل إلى الحكم أو لست أدري من العلل الخفية جعلتهم يعودون وكأنهم أصحاب اليد الطولى وحققوا ما أرادوا بتخلي النهضة عن أهداف الثورة

لهذا ابتعدت عن العمل السياسي المباشر واقتصرت على البعد النظري والفكري من الكلام في الثورة حتى أسهم في إنضاج بعدها الفكري والاستراتيجي.

5 كذلك اجتهدت ولا زلت وعلى كل فليس لعملي من الوزن ما يتجاوز جهد فرد يمكن أن يسهم بقدر أيا كان حتى تتراكم الجهود: وعلى كل فوهج الثورة قد عاد بحق. لكن لو نجح المرزوقي لحسب على الإسلاميين

لأن

5 الجميع يعلم أنه ليس له قاعدة شعبية ولتمكن

الأعداء من إخماد الثورة بالحديد والنار كما في

ذلك أنهم كانوا يستعدون لهذه الخطة بل وأعلنوا 6 ألف أي أضعاف ما حصل في مصر إن نظرنا إلى

فعشرين ألف في تونس على 10 مليون يناظرها في

ألف في مصر وهو ما لم يصل إليه السيسي ولم

5 يتجاوزه إلا عميل الملالي بشار.

ذلك كان التقدير وذلك ما كان سيحصل لو نجح المرزوقي أي لو عاد الإسلاميون للحكم ولكانت نهاية محققة للثورة غير الدموية فعدنا إلى الحالة الجزائرية التي تتواصل كج سوريا ومصر وليبيا وال وهذه العودة ليست مستبعدة ذلك أنهم عادوا في تونس إلى قصة جبهة الانقاذ التي تتألف من كل الاتصاليين. وقد يكون ذلك مآل الصدام بين الثورة والثورة المضادة فتصبح الحرب الأهلية العربية شاملة لكل الوطن. وهو ما كان يقتضي الاستعداد لها حتى لا يؤخذ الشعب على غرة كما حصل في مصر وسوريا وليبيا واليمن ويراد اليوم إيصال تونس إلى نفس المسار.

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية التواصلية

لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص لإدمند هوسارل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02)

لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تأريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة.

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

عودا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين.

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثالث

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

هل يعقل أن يتكلم مثل هؤلاء على المستوى الجامعي؟- أبو يعرب المرزوقي

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

4 صفحة

8206 ط888) لاوطح)0م

ري ارا

وار في 1437.08.24 2016.06.01-

الوه امجامعيون ص1ص4 أيه بعرب المرزوقي

حرصت على بعض الردود.

رأيت أن أصحابها من مستويات مختلفة "جامعيين" وغير جامعيين.

وطبعا أن أرد على أحد منهم (باستثناء واحد تكرما لأبيه الشهيد) ليس احتقارا بل لتصوري أن كلام الانفعال لا يستحق الاعتبار فضلا عن تجشم الرد.

والانفعال دليل على أني مسست نقطة حساسة إليهم.

أفسدت عليهم حبكة الأكاذيب التي يريدون بها إخفاء "خرم" زعجهم.

كفى بالقول:

إن كانوا مصدقين أنفسهم في ما قالوا سواء في حكمهم علي أو لزعمهم فعلي أن أحمد الله وحكمة الشعب في ابعادهم عن إدارة شؤونه ماكبر منها وما صغر.

ذلك أن رعاية الشأن العام وحماية الشعوب ليست أمرا رعوانيا بل هما أحوج ما يكون للكثير من الروية ولبعد النظر خاصة.

إذا لك فهم أبعد الناس عن هذه المهمة العظيمة ولن تصل مبادرتهم إلا إلى ما وصل إليه حزب المؤتمر

فأغلبهم دراويش:

وكل من ينفعل دون أن يناقش ما ورد في النص الذي يعلق عليه لا يمكن أن يكون ذا عقل فضلا عن أن يكون راجح.

أن أجادلهم في أحكامهم.

الوقت كفيل بأن يبين لهم من على صواب.

ولن أدافع عن موقفي ولا حتى عن أسلوب التعبير عنه.

ابوبعرب المرزوقي فلو كانوا بحق نزهاء لعلموا أن وصفي وتشخيصي هو دون ما كان ينبغي أن يقال. ولعل بعض قياداتهم ممن كانوا مستشارين للرئيس قد بدأوا يتراجعون لعلهم يصلحوا ما أفسده كلامه زعجهم أوقف انقلابا بعصا موسى. فلا يمكن أن تبريء الجيش والأمن بعد أن تكلمت على انقلاب إلا إذا ظننت المسقع "سيدي أما الكلام عن محاولة تفسير موقفي -بوصفه رد فعل على اعتراض من زعمهم- فهم يعلمون أنهم يكذبون لأن موقفي من الرجل ليس وليد اليوم بل هو سابق حتى على انتخابات مجلس التأسيسي. ما يعني أنه هو الذي يرد الفعل لأني رفضت ترشيحه للرئاسة الجمهورية في المجلس. ولولا ضرورة الالتزام بسياسة الحزب الذي رشحني لأعلنت حينها رسميا عن موقفي.

ثم إن كلامهم حجة عليهم لا لهم. إذ هو يدل على أنه لا يفكر في مصلحة تونس بل في رد الفعل الدال على الصغار الذي لا يستحق الا الاحتقار لأنه لا يدل على أنه رجل دولة.

بدأت أشك في جدارتك بالكلام باسم أبيك.

فالدفاع عن المؤسسة التي منها أبوك شرف له أنت اعتبرته سبة.

أما كلامك عن مال البترول فاعلم أني ولله الحمد مكتف وزيادة.

وأما علاقتي بابن علي فدليل على جهلك بالتاريخ وبالنصوص ولعلك لم تقرأها فدونك اقرأها وسترى أن زعجك لم تكن له الشجاعة لقول ما قلت لأنه حينها كان لحاسا لابن علي ولو عن طريق الحقوقيات:

فاقرأ ما كتب هو وما كتبت أنا ثم احكم إن كنت جديرا بشرف أبيك.

موقفي كان ثابتا من زعمكم حتى قبل الانتخابات الأولى عندما علمت أن النية تتجه لتعيينه رئيسا. ولا أدعي أن كل أحكامي صحيحة لكني أعتقد ذلك في هذه الحالة:

ابوبعرب المرزوقي

لأن كل ما حصل خلال حكم الترويكا وبعده وخاصة التصرف وكأن تونس الولايات المتحدة بالخطاب وبالتعبير الجسدي لا يدل على سلامة عقلية ولا على روية سياسية ولا خاصة على دراية بوضع البلاد وحاجتها "لتسليك" أمورها بأقل ما يمكن من المغامرات التي لا يمكن وصفها إلا بما وصفتها وبنفس المقارنة التي لا أريد أن أكررها حتى أذكر الموق بالخبر ثم وجود وجه الشبه في "التفييش" بين

الرجلين والفرق الوحيد بينهما هو ما ذكرت .

تونس ليست دولة عظمى حتى يتصرف رئيسها وكأنه يولي ويعزل في السياسة الدولية

وينصب نفسه حكما بين الجزائر والمغرب

أو يأمر السعودية بأن تسلم ابن علي "حلا".

حتى رئيس الولايات المتحدة لا يعبر بهذه الطريقة عن مواقفه بل يختار أسلوبا دبلوماسيا فيه شيء من المحافظة على ماء وجه مخاطبيه.

لكن السيد المرزوقي يمكن أن يقول في حضور ممثلي الملوك وفي المجلس التأسيسي: إن عهد الملوك قد ولى وأنه هو بفضل الثورة -التي لم يكن له فيها أدنى دور عدا التصريح في المطار أنه يريد أن يكون رئيسا - سيؤسس نظاما جديدا في العالم العربي كله.

وأن أواصل فقد أفاض كل الكؤوس وأزعج كل الرؤوس بكلامه الذي لا رأس له ولا "بعبوس". وأظن أنه قد "عرق" على طباليه.

الوه ام جامعيون ص4مص 4 أيه يغرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

زيارة السيسي

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

زيار السيسي

-> 77 ورو يو سورد

لل ارا

الإسلاميون بين الحكم مافيات ائمة

الإرهاب و التهريب

الفعلى و المعارضة ال

تويات المقدمة :

يقال إن السيسي سيزور تونس ويقال إن الإسلاميين من غير الجامية وخاصة من قبل العمل مع بقايا النظام السابق خلطا بينهم وبين الدساترة محتارون.

ويقال كذلك إنهم في النهاية يرون أنهم يرحبون بكل من يرحب به رئيس الجمهورية. وأساس موقفهم تنازل مجاني لا هو سياسي حكيم ولا هو مرجعي.

وأكتفي بهذا لأني التزمت منذ آخر مداخلة بألا أبدي رأيي في مواقف من تفلى من المرجعية ومطالب الثورة عربون ولاء لمن يخول المشاركة في الحكم.

وإذ أني اعتزلت السياسة المباشرة واكتفيت بالكتابة في مقتضيات الثورة والمرجعية كما أفهمها فاستقبال تونس للسيسي خيانة للزعم بديموقراطية تونس

شكل من ينفي أن السيسي عسكري انقلب على الشرعية الديموقراطية

إما منافق وغير ديموقراطي

أو هو من جنس السيسي ولا تنقصه إلا

قدرة تحقيق الانقلاب:

الإسلاميون بين الحكم الفعلي والمعارضة الفعلية

كنت أتصور أن الصلح بين الثعالبية الصلح بين الدساترة

والبورقيبية يعني

والنهضويين وليس الجري وراء الحلف اليساري التجمعي الهادف لإلغاء الثورة.

وكنت أتصور أن التجربة الأولى لحكم الترويكا كافية ليدرك الإسلاميون أن الهرولة نحو الحكم لن تفيدهم لأن الحكم سابق لأوانه فضلا عن التوريط.

فأما السبق للأوان فعلته أن الحكم ليس المشاركة في الحكومة بل تحقيق شروط التأثير الشرعي في دواليب الدولة بكل مستوياتها

وهو أمر ليس يسيرا.

تحمل مسؤولية حكم لا سلطان لك على مجرياته يجعلك مشاركا في الخسارة وخارجا من الربح سياسيا

فخصمك يوهمك بالمشاركة لكنك مجرد تابع ومضطر للسكوت.

الحاكم الفعلي والمعارض الفعلي هو الحلة التجمعي اليساري

والإسلاميون مضطرون لأن يكونوا من بني وي وي أي إنهم "مزنوقون" ولا

أدري لماذا هم كذلك.

سيقال إن الاحتكام إلى الشعب لن يجدي

والرد لو كان أعداء الثورة قادرين على ذلك لما ترددوا:

حوارهم لم يكن خيارا.

لو كان الجيش التونسي مثل الجيش المصري لحصل ما كانوا يتمنونه وأعلنوه

لذلك فيكفي تبريرا لسلوك لا شيء يضطر إليه موضوعيا إلا إذا وجدت خفايا

وإذا وجدت خفايا فهي لا تخلو من أن تكون إما تهديدا خارجيا أو تهديدا داخليا.

وفي الحالتين فإن التنازل لن يحول دون تحقيقه في الوقت المناسب.

والوقت المناسب هو عندما يصل التلطيخ والتوريط درجة يصبح فيها اعتماد الإسلاميين

هدف سياسية التأييس. مافيات الإرهاب والتهريب

وكما سبق أن ذكرت لبعض المشككين في التحليل: فالاتحادان (العمال والأعراف) أحرص الناس على بقاء البقرة الحلوب (الدولة) لأنهم مستفيدون منها.

ولو كانت المافية التونسية لها ما للمافية القرن (البترول) لقبلت بمغامرة مثلها.

لكنهم يعلمون أن تونس لا مورد لها.

الجزائرية في تسعينات الماضي

قوة تونس هي أن دولتها لا تقوم من دون الاتحادان.

بأمان بعد الثورة والسبسي أدرى الناس بأن ما عجز عنه بورقيبة وابن علي رغم قوتهما والمدة الطويلة المتوفرة لهما لن ينجح فيه هو خاصة وسنه لا تمكنه من المطاولة

وحتى الخوف من الجزائر لا مبرر له.

فهي منشغلة بذاتها وحكامها لا يريدون فتح باب جهنم على الحدود إذا حاولوا التدخل الذي لا يعلم أحد عقباه.

وفرنسا لو كانت متأكدة من قدرة عملائها لما ترددت.

لذلك فالحساب السياسي في تونس رغم دقته فيه ما يؤيد حق الإسلامي مما يغنيه عن التخريط المخل.

لا أحد يمكن أن يبتزه أو أن يهدده لأن قاعدته هي الأقوى وكل ما حاولوه من إرهاب وترهيب لم ينفعهم لأن الشعب فهم من مصلحته تعكير أجواء الوطن.

وقد اقترحت على حكومة الصيد -عن طريق الصديق الشيخ مورو- ألا يضيع الأموال التجهيز العسكري لعلاج عرض الإرهاب بل أن يوظفها في علاج أسبابه

فما لم تستطع أمريكا هزيمته بالسلاح والقوة المادية يمكن التخلص منه في تونس بالتصدي لدوافعه المحتملة أي اليأس من الحصول على العدل

والكرامة

ذلك أني أعتقد أن الشباب الذي غامر للجهاد لا يختلف عن الذي غامر فارتمى في البحر: لدافع واحد -اليأس-

والحل مختلف بتقديم وتأخير لمجال لتقاميرة

فالبعض فضل الهروب بدوافع مادية (الهجرة إلى الغرب)

والبعض الآخر فضل الهروب بدوافع روحية (الهجرة للدفاع عما يؤمن به)

فالدافع الأساسي هو الوضع الميؤوس منه - والنظام الداخلي والخارجي هو السبب بظلمه- والسبيل واحد هو مافيات التهريب وغالبا ما يكونوا منهم كذلك.

وفي كل الأحوال فإن من ينبغي أن يكون جبهة إنقاذ ليس من خرج عن السبسي من الاستئصاليين بل كان ينبغي أن يكونوا من المؤمنين بالثورة والهوية

فتونس لا يتهددها إلا الحركيون الجدد الذين هم مستعدون لبيع كل شيء والحلف مع

يحلمون بمساعدة ترامب.

فإذا لم يستعد المؤمنون بقيم الثورة وقيم الإسلام لمثل هذا الاحتمال فإن الأيام المقبلة حبلى برجوع أكثر صراحة للنظام السابق في

كل الحسابات القصيرة للحصول على رضا الثورة المضادة وحلفائها من أوهام بعض الخالطين بين أحلامهم وحقائق الأوضاع عقباها غير حميدة.

ال حت ا ا علم الأناسة - التاريخ والثقافة. لكيستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات المتصالية.

لأدمونس أبسالون عن الألمانية. الأديان من التنازي إلى التنافس وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية

اح ال ا الأمريكي لوودي هولتن عن الإنجليزية

حت لح اح ا وللفاسفة الظاهراتية لإدمند هوسارل عن الألمانية. متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية. جدلية الدين والتنوير (دروس في و

لجورج فيلهالم فيديريش الألمانية.

فسفة الدين ج02)

سعد لاسن لحن الألمانية.

أديان قديمة وسياسة حديثة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

الفلسفة الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى

م الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

في الخطاب العلمي لأرسطو

ا - الإبستيمولوجيا البديل نل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي

١١

بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

بين الديني والفلسفي

العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة الت

في قضايا الأمة

في أصول الفقه.

خلدون والفكر الاجتهادي

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

- محاولات في تحليل استراتيجيتها

في منظور الفكر الإسلامية

في الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

في حضر العولمة والدين العقيدة والمعتقد في القرآن والسنة. فرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين قرآنية وأزمة التعليم الديني آفاته وشروط علاجها الشافي التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. : المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. :« الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب عرب يتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا منجزاتها --

موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الإنقلاب على الدستور

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لخ خراطيش حملادء قرز فرنسا ريؤسما وللبيان خر خا الحصل الك ب

هل حكمي على مبادرة الرئيس محاكمة نوايا؟ بتاك ات تالا

الواقعة الأولى: مناورة تعيين السيد الحبيب الصيد...

الواقعة الثانية: مناورة عزل السيد الحبيب الصيد ..

الواقعة الثالثة: تعيين حكومة الشاهد. ممم ع م ع عه عم عم م وعة و عة مجم عم يعم عمجم عم مم جوعة مجه مجم جم م عجفي

بنية الدولة - وزارات السيادة. ا د ا لم اح م ل ل ا ل ل لا حي

قد يظن الكثير أني أحمل مبادرة الرئيس ما ينتج عن محاكمة النوايا لا الأفعال.

الأهم أنهم قد يظنون أن كلامي على جبهة إنقاذ وطنية تعتمد على نقابة العاطلين ولوبي الجهات المحرومة يعني أني أدعو إلى محاربة الاتحاد وإشعال العداء بين الجهات المحرومة والجهات المحظوظة.

هدي من هذا الفصل الثاني لما وصفته بالانقلاب على الدستور أن أوضح بأن هذه التأويلات الثلاثة لما كتبت في الفصل الأول لا تطابق ما أعني ولا ما أطلب

لأن الكلام لم يكن باسم حزب ولا باسم مجموعة

بل هو رأي مواطن يراقب الأحداث ويحاول قراءتها القراءة التي تجانس ما تقدم وأيدته الأحداث حرفيا.

وليس في ذلك ادعاء علم لدني لأن الأحداث كانت شديدة الوضوح ولم تكن دلالاتها خافية على أحد

حتى وإن أحجم الجميع تقريبا عن الإعلان عنها ربما لحسابات سياسية تتجاوز فهمي المتواضع

وعلى كل فهي لا تعنيني لأني كما سبق أن كررت ألف مرة لا أنوي ممارسة السياسة واكتفي بإبداء

رأيي كمواطن ملاحظ لمجريات الأحداث.

هل حكمي على مبادرة الرئيس محاكمة نوايا؟

لو قيل هذا الرأي في مقالي الأول الذي تكلمت فيه على رائحة الغدر مباشرة بعد صدور المبادرة لفهمت قائله.

ذلك أن النوايا لم تصبح حينها أفعالا.

لكن الأفعال التي تلتها بينت أنها لم تكن محاكمة نوايا بل توقع أفعال هي التي حدثت وسأذكر ثلاث واقعات " أولاها تعيين السيد الحبيب الصيد * والثانية محاولة تهريته حتى يستقيل * والثالثة تعيين حكومة الشاهد التي زعمت أن من انضم إليها من النهضة ومن زينوها به ممن يسمون معارضة ديموقراطية "زير متكي لا يضحك لا يبكي".

الواقعة الأولى: مناورة تعيين السيد الحبيب الصيد

مناورة تعيين الصيد لم تكن لدرء التغول كما روج لها بل كان الدافع هو جعل التغول يتم بتقية ظنا أن الصيد كان سيكون "طرطورا".

وقلت في مداخلتي -التي نظمت حول التوافق- أنهم لا يعرفون الرجل الذي خبرته بفراسة قلما

فما قلته مباشرة بعد تعيين الصيد وكان يمكن أن يعد حكما على النوايا

أيدته الأحداث فبينت الأمرين اللذين يثبتان أن توقعي لم يكن حكما على النوايا بل استباقا لإنجاز ما ينقلها من النية إلى العزم والتحقق:

فمن ينكر أن أكبر معارض للصيد كان حزب الرئيس؟

ومن ينكر أن الرئيس ضاق ذرعا باستقلال السيد الحبيب الصيد رغم محاولة الترضية من حين لآخر؟

ومن ينكر أنهم حاولوا معاقبته وإهانته لأنه أراد القيام بواجبه كما ينبغي ورفض الاستقالة خارج

الإطار الدستوري وهو ما يجعله حسب رأيه رجل دولة بامتياز

الواقعة الثانية: مناورة عزل السيد الحبيب الصيد

5 مناورة عزل السيد الحبيب الصيد لم تكن بسبب

وضع البلاد ولا بسبب قلة كفاءة

وأكاد أجزم أن من أتى بعده سيكون دونه قدرة على علاج الوضع وليس ذلك حكم على النوايا لأن من فشل في علاج أزمة حزبه لا يمكن وهو قليل

6 الخبرة أن يقود حكومة حرب مثلثة كما يصفونها.

كان التعامل النذل مع السيد الحبيب الصيد بغاية تأديبه لأنه أراد أن يقوم بدوره كما يحدده

وكل الذين طمعوا من الجيل السابق متصورين أن 5 العملية قد ترجعهم إلى الحكم فبرروا المناورة -وما أظنهم قليلي تجربة حتى تفوتهم طبيعتها- لم يكونوا

إلا مناديل العملية القذرة.

وإني واثق من أنهم كلهم يقضمون أصابعهم

حاليا بعد أن سالت ريقهم "على الفاضي" لأنهم

0 "خرجوا من المولد بلا حمص " هكذا بالمصري مادام

الجماعة الذين استعملوهم يعشقون "ثورة" السيسي

وإن بأسلوب ألطف وباستعمال رموز العهد السابق في الحالتين.

الواقعة الثالثة: تعيين حكومة الشاهد ٠ 25 قبل الكلام في بنية حكومة الشاهد وإخراج كل من لا ينتسب إلى جبهة الإنقاذ الثانية من الفلم إلا في دور الكمبارس لا بد من توضيح معنى السلطة السياسية الحقيقية في الدولة الحديثة والفرق بينها وبين 0 السلطة الإدارية المؤتمرة بأوامر السلطة السياسية.

فمن يفهم معنى وزارات السيادة يفهم أنها في الدول الحديثة صنفان وأن ما كان يسمى بهذا الاسم لم يعد هو الأصل بل صار الفرع.

فهو تابع لشروط تحقيقه التي تبدو وكأنها ليست 39 وزارات سيادة. لكنها في الحقيقة وزارات السيادة الأساسية:

ذلك أنه من دون وظائفها وما تحققه لا إمكان لأي سيادة.

بنية الدولة - وزارات السيادة

40 ولذلك فوزارات السيادة في الدول الحديثة صنفان شارط ومشروط:

* النوع الأول: الوزارات الأربع التقليدية المتعلقة بوظيفة الحماية في الدولة

مشروطة وليست شارطة: © الحماية الداخلية: العدل والأمن. © والحماية الخارجية: الدبلوماسية والدفاع.

النوع الثاني: الوزارات الأربع الشارطة هي التي

© بوظيفة الرعاية التكوينية في الدولة: التربية والمجتمع.

© وبوظيفة الرعاية التموينية فيها: الثقافة والاقتصاد.

والملاحظ أن التربية في هذه الحالة تشمل 5 مستويات تكوين الإنسان الخمسة:

* ما قبل الابتدائي

والرياضة والمرأة وتتقاسمها مع المجتمع.

الشؤون الدينية والشباب

وهذه الوزارات الثمانية هي التي تمثل السيادة المشروطة والشارطة بحق

لأن الدول تسود بتكوين الإنسان وبتموينه.

وهي خاضعة لجهاز مركزي -مثل الجهاز العصبي في كيان الفرد- يسيطر عليها:

إنه جهاز الاستعلام والإعلام السياسيين والعلميين. السؤال عن بنية حكومة الشاهد

هل يمكن أن يقنعني أحد أن السبسي ترك شيئا من ذلك لغير حزبه وحلفائه في جبهة الانقاذ ومنهم الاتحاد؟

كل ذلك صار بيد حزب واحد وحلفاؤه في ما

نعرفه جبهة الإنقاذ الثانية

أما النهضة فـ"غمها" بوزارات وكتابات دولة لا يتجاوز دورها الخدمات. وأما من أرضاهم ممن يسمون أنفسهم معارضة ديموقراطية (وزيران برزا بهجومهم غير اللائق هل في كلامي عداء للاتحاد؟

من العسير أن أجادل في كلام عام لا يعين مرجعيته التي نستطيع الاحتكام إلى وقائعها.

ولأبدأ فأسأل أي تونسي يخاف على تونس ويدرك وضعها الحالي الذي هو وضع انفجاري بحق:

هل تفضل أن تزيدك الدولة 50 دينارا في الشهر وتترك 600000 تونسي بطال

أم ترى أنك شبه محظوظ لأن لك مورد رزق البطالة دون مزيد تداين للأجور؟

ماذا تتصورون أنه سيجيب؟

لو بينا له

أن المشاركين في الاتحاد عددهم يقرب من عدد العاطلين

وأنهم إذا قبلوا بهذه التضحية لمدة خمس سنوات

فقد يساعد ذلك على تحريك عجلة الإنتاج

لأنه سيحل مشكل سدس العاطلين على الأقل بالحد الأدنى من الأجر

ويحرك الاستهلاك والمشروعات لدى من كانوا

ما دلالة هذا الكلام؟

دلالته أني بدعوتي لتكوين "نقابة العاطلين" لا أفكر في "المبنون برولتاريات"

لأني لست صاحب رأس مال أريد أن أكسر إضراب العمال

بل بالعكس أنا أدعو العمال لمزيد الإنتاج والرضا بالأجر الحالي

حتى لا تصل البلاد إلى حافة الهاوية فلا يبقى

لست أدعو لإعلان الحرب على العاملين

بل أريد منهم بعض الإيثار وأن يسمعوا صوت المحرومين

فالجميع مهدد بأن يصبح محروما لو تواصل هذا الوتيرة

وثقتي أنهم مخلصون لتونس وأن من يمنعهم من ذلك هو التوظيف السياسي الرديء للعمل النقابي: وهذا الكلام لم أقله اليوم:

هو نفسه ما قلته للأمين العام للاتحاد لما أذن لي رئيس الحكومة الأستاذ حمادي الجبالي.

هل في كلامي عداء للمناطق المحظوظة؟

هنا أيضا لو خاطبنا سكان ما يسمى بالمناطق المحظوظة لوجدناهم أكثر الناس استعدادا للتضحية من أجل المناطق المحرومة.

ذلك أنهم ليسوا هم من يحول دون ذلك

بل كما في حالة الاتحاد:

الوظيف السياسي الرديء للجهوية ومافيات التهريب والتمدين الفوضوي الذي يجعل الثروة كلها

تصب في خدمات المناطق المحظوظة أو التي تظن كذلك استعدادا لجعلها منتجعات للسواح.

فلنفرض أن المرحوم بورقيبة بدلا من أن يريد جعل المنستير مثل أي مدينة أوروبية لها مترو ومطار إلخ...تعامل مع تونس بنفس المنطق هل كان سكان المنستير سيحتجون على عدله؟

وقس عليه كل الحكومات المتوالية.

وإذن فاللوبي الذي أتكلم عليه ليس لصدام لا قدر الله بين المحظوظين وهم قلة -إذ حتى المدن الكبرى

محروموها ضعف محظوظيها بمرات ومرات.

الدعوة لمن؟

من خاطبت بالدعوة إلى تكوين جبهة إنقاذ وطنية؟

عينت بالاسم بعضهم -وهم من كانوا في المعارضة الصلبة أيام الجمر- لكني عينت بالوصف

البعض الآخر.

فهل تتصورون أن كل الدستوريين راضون عما حدث من ظلم وحيف في سياسة تونس وخاصة في

المرحلة المتأخرة من عهد بورقيبة و عهد ابن علي؟

وهل تتصورون أن كل اليسار معاد لثقافة شعبه وحضارته؟

وهل تتصورون التجمع حتى هو ليس فيه بعض الشرفاء الذين يمكن أن

يكونوا قد وجدوا في الثورة لحظة لمراجعة النفس ومحاولة التدارك في حق هذا

الشعب الذي هم منه مهما نسوا صلة الرحم؟ كلمتي الختامية

كل هذا لا يعني أني مثالي أسبح في الخيال كما

قد يتصور "الكلبيون - السينيك""

بل يعني أن التونسيين حتى من باب الأنانية والأثرة إذا لم يقوموا بذلك فإن الكلام على ربح الحرب ضد الإرهاب والفساد والفقر تنويم كاذب وهو تنويم لذواتهم لأن المصيبة إذا حلت لن ينجو وقد أرسلت إلى السيد الحبيب الصيد لما كون حكومته بواسطة الشيخ مورو بعض الأفكار حول

تجنب تضييع المال في العلاج العسكري والأمني للإرهاب

لأن تونس حتى لو وضعت كل ميزانيتها في التي ميزانية تونس لا تساوي مصروف يوم لجيشها.

لذلك نصحت بتوجيه جل هذا المال المهدور للحد

5 من البطالة والحرمان في الجهات المهددة بنار

الغضب الذي يتحول إلى حقد -ومنه ظاهرة حرق

الذات-والذي هو المساعد الأول للإرهاب لأنه يغذي

دعايته التي لم يجد من يرد عليها والتي هي أساس فاعليتها: البطالة وعدم العدل بين الجهات.

وإذا كنت لا أشك في أمانة الشيخ مورو فإني لم أسأل عن بلوغ الرسالة.

لكنها سواء بلغت أو لم تبلغ لم تؤثر في السياسة التي كان فيها رئيس الحكومة مشتتا بين صراعات صبيانية على النجومية استعدادا للخلافة لأنهم فالعهد بدا بما انتهى به عهد بورقيبة.

ومجمل القول:

كل تحايل على ما أصبح الشعب كله يدرك معانيه لم يعد ذا فاعلية.

20 والله يستر. تخابث الخمسينيات. عملة فقدت النفاذ.

ومن ثم فخيال السبسي ومناوراته عملة فقدت

الفاعلية والنفاذ ولا جدوى منها في بلد كان شبابه

شرارة أكبر ثورة عرفتها حضارتنا بعد الثورة الأولى

١ 25 التي نقلتها من البداوة إلى الحضارة ومن الانعزال إلى الكونية.

مصادر الفلسفة الغربية ليا دوياو عن الفرنسية.

بسيط المنطق

لفل أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسب وتحدي الإسلام

لكازل يوسف كوشل عن الألمانية

اللامركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي» تودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمنتد هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02)

مانس زيدكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل من الألمانية.

آيديال قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

و فيلسوف الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى ودر كلسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

علم الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

العقل النكري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

ثقة العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

لع الئل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

تأملات في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون الفلسفة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

كتاب العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

الفكر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن.

العولمة " محاولات في تحليل استراتيجيتها

علاقة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

في الحكم في حدر العولمة.

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

لد و فرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

النور القرآنية وأزمة التعليم الديني

ثلاث كتب لتفسير . إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة

المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثالث. الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث. الثمرات الوجودية - الحضانة الروحية ودور النخب

نقد الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

الإنقلاب على الدستور

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

حدق ا 1 -12.04-1437 07-09-2016

لم لوا

مباشرة بعد إعلان رئيس الجمهورية على ما سماه مبادرة حكومة الوحدة الوطنية أشرت إلى رائحة الغدر وسميتها جبهة الانقاذ الثانية.

لم يصدق الكثير هذا التوصيف واطمأنوا للخداع

وللإنصاف فإن الكثير اغتر بالمبادرة وخاصة قدماء حزب التجمع الذين "سالت ريقهم" لما ظنوا أن السبسي إذ دعاهم كان ينوي "توزيرهم" فوزرهم بدلالة الكلمة التونسية.

استغلهم ليمرر حيلته المزدوجة:

1-الانقلاب على الدستور حتى يجمع كل خيوط الحكم بين يديه فيزيل دور القصبة التي تصبح تابعة بإطلاق.

2-الانقلاب على مونبليزير وهي الغاية القصوى أي تحجيم دور النهضة الذي تعاظم بسبب انفراط

عقد حزبه.

والحصيلة أنه يريد إعادة عقارب الساعة إلى ما

كانت عليه في عهد ابن علي:

حكم رئاسوي يحجم الإسلاميين لعلمه باستحالة اقصائهم بسبب عسر المعركة التي يقتضيها والتي يعلم أن بورقيبة وابن علي فشلا فيها وحتى الظرف العالمي الذي كان يمكن أن يشجع عليها بدأ يبرد بعد الفشل الذريع للسيسي والثورة المضادة والحلة المدنس ضد الثورة في سوريا وأخيرا فشل

الانقلاب في تركيا.

ويبدو ان السبسي قد حقق الهدف الأول بمعنى أنه ألغى الدستور "دو فاكتو" حتى وإن تركه "دو جوري" أي حبرا على ورق.

وهي الحقيقة ضرب لعصفورين بحجر واحد:

دعاية التشبيب والتأنيث ممن بلغ أرذل العمر وممن قال "ما هي إلا مرا"

فذلك يمكنه من استعمال من لا يلوون العصا لك يده لأن مستقبلهم أمامهم وطموحهم يجعلهم حذرين فلا يفكرون في العصيان.

لكن الهدف الثاني هو الذي ألاحظ أنه يستعمل فيه الخداع المزدوج:

أولا أرضى الشيخ بأن صان له ماء الوجه فأعطاه ثلاث وزارات لا تخبش ولا تدبش وثلاث كتابات دولة لا تقرأ ولا تكتب.

ثانيا بدأ يعيد السيطرة على وزارات السيادة الداخلية (العدل والأمن) والخارجية) الدبلوماسية والدفاع) (الولاة والمعتمدين) والمنتظر نفس الشيء في البلديات ولو بتزييف الانتخابات وذلك بوضع جماعته وجماعة اليسار فيها ومسح "فم" الإسلاميين وكل المعارضات

وتخاضة الإدارة السياسية

وطبعا فهذه الخطة من ثمرات المستشارين الفرنسيين الذي أرادوا تنويم النهضة بأن أوهموها بأنهم صاروا قابلين بها فدعوا رئيسها ومعه بعض المستشارين الخبراء في السياسة الفرنسية على ما

وبذلك يصدق توقعي: سياسة الاقصاء والاستئصال ليس بالسلاح العنيف بل بالسلاح اللطيف أي بسياسة القضم المتدرج.

وهو مطمئن إلى أن الإسلاميين مضطرين للقبول

بمناوراته حتى لو أدركوا أبعادها.

فصحيح أن الإسلاميين يوجدون في وضع شديد الحراجة لأنهم لو عارضوا صراحة ولم يدخلوا

الحكم لحققوا الهدف من إقصائهم بموقفهم نفسه ولتكونت حكومة كما يشتهيها اليسار الاستئصالي:

ومن يدري فلعل السبسي نفسه كان يتمنى لو ردت النهضة بغضب فيتحقق له بسرعة ما يأمله.

لكنه لم يكن يجهل أن ذلك سيعجل بالمعركة التي قد تتحول إلى دامية لا قدر الله ليس بفعل الإسلاميين بل بميل اليسار الاستئصالي إلى توريطهم حتى يحسم "الإليجبسيان" مهما تنازلوا وقبلوا الظلم والقهر والعدوان البين في خطابهم الذي كان سيتحول إلى أفعال ولن يبقى أقوالا.

ما الحل إذن؟

نصحت بجبهة انقاذ مضادة: فليس الإسلاميون وحدهم هم المستهدفين.

فالسبسي نفسه عين المستهدفين

الذين كان يتصور أن إهمالهم لن يضره بخلاف استحالة اهمال النهضة في كذبته المتعلقة بالوحدة

كل الأحزاب التي تجاهلها السبسي ينبغي ان تتحد في جبهة انقاذ حقيقية لأن سياسة السبسي الحالية خطيرة ليس على النهضة وحدها بل هي لعلمه بأن سنه لا تسمح له بالمطاولة وبأن حزبه

فإذا كانت خدعته قد تطلبت ثلاثة أشهر ليتمخض الجبل على فأر -حكومة الشاهد- فإن سياسته هذه قد تتطلب سنوات لكي يستطيع تحجيم الإسلاميين.

ومن ثم فيمكن الشروع في تكوين جبهة الانقاذ والمصالحة مع كل المعارضات التي تؤمن بالمبدأين التاليين:

الأسماء وال

تحقيق أهداف الثورة بالأفعال لا بالأقوال

أي تكوين نقابة العاطلين وتكوين لوبي الجهات المحرومة ليكونا السند الشعبي لهذه الجبهة

والإعلان عن ذلك لأن سياسة التوافق فشلت نهائيا وأعادت الحلف اللعين بين مافيتي الاتحاد والتجمع.

تحقيق المصالحة على اساس الاعتراف بهوية البلاد الحضارية والثقافية غير التابعة للخيارات الاستعمارية ودون التدخل في الخيارات العقدية شرطين لتجاوز الصراع المفتعل حول نموذج

ذلك ما أراه وما أنصح به علما وأن الكثير من المسؤولين باتوا راكبين رؤوسهم ويتصورون أن الانتصاح عيب هو الحذر من خدع السبسي:

فحتى اسم حزبه فيه من اللؤم ما ينبغي الانتباه اليه.

فهو تصور نفسه دوجول فاستعمل كلمة "نداء". ونسي أن دوجول استعملها لتحرير بلده من الاحتلال الألماني.

لكنه هو استعملها لتأبيد الاحتلال الفرنسي ضد عودة تونس إلى هويتها

ودورها التاريخي:

فهي بداية ثورة عربية وإسلامية ذات صدى عالمي. هو يريد إلغاء ذلك كله.

لذلك فعودة الحلف بين المعارضات الجدية التي كانت قبل سقوط ابن علي هي البداية الحقيقية

للتصدي لمشروع السبسي وفرنسا وحزبها في تونس.

وأختم بإشارة إلى ثالوث المعارضة الذي كان

ينبغي أن يعي الدرس:

فالشابي وابن جعفر والمرزوقي ومن تفرع عن حزبه من الحزيبات الذرية

عليهم أن يفهموا أن المعارضة ليست عملية فكرية مجردة كما يحدث في النوادي

بل هي مشروطة بإيجاد قوة سياسية لها شروط الفاعلية

وأهمها أن يكون لها القدرة على تحريك الشعب والشارع تحريكا وازنا وليس مجرد لعب اطفال لاحتجاج هواة سياسة.

فإذا تصوروا أنه يمكن أن يكون لهم مستقبل سياسي من دون الإسلاميين فهم أجهل خلق الله بالفعل السياسي وهم في هذه الحالة أسوأ من السبسي لأنه هو على الاقل يعمل بمنطق السياسة وليس هاويا.

وإذا تصور الإسلاميون أنهم في غنى عن الاحزاب المعارضة الأخرى وأن التوافق مع السبسي ما يزال سياسة مقبولة فهم مغفلون حتما.

وليذكروا ما قلت لهم يوم عين الصيد:

فكل ما قلته لهم تحقق بالحرف لكأنه كان على علم بخطة السبسي وحزبه الذي توقعت أنه سيكون أول معارضي الصيد وأداة الإطاحة به لتحقيق

صحيح أن التحالف كان يمكن أن يكون مثمرا لو كان الدساترة قد عادوا فعلا .

لكن النداء الذي نصحت بالعمل معه ينبغي أن نفهم أن ذلك تكتيكي وليس استراتيجي.

1-فالاستراتيجي كان المصالحة قبل تكون النداء لأنها لو حدثت لما تكون النداء.

و2- والتكتيكي كان ضرورة التوافق المؤقت لتجنب

ما حدث في مصر.

لكن لا ينبغي الذهاب به إلى حد جعله يحقق أكثر

مما حقق ما حدث في مصر.

39 ونحن الآن في هذه اللحظة:

انتهى التوافق وعاد التحالف بين مافيتي التجمع والاتحاد والجسر بينهما كالعادة هو اليسار الذي خان رسالة اليسار أي الالتصاق بالشعب ثقافة ومطالب

فهم يوظفون مطالب الشعب لتحقيق الاستلاب

الثقافي وسياسة الاستعمار في المغرب العربي كله.

وقد عرفتهم جميعا من المغرب الأقصى إلى المغرب الأدنى:

عملاء التغريب والتبعية بدلا من أن يكونوا مع التحرير والعدالة الاجتماعية.

يز دويام عن الفرنسية

بسيط المنطق

لك ورمن كرواين عن الإنجليزية

على لاثاسة _التاريخ والثقافة والفلسفة لكرسوف فولف عن الالمانية.

يوجر في راهن الإشكليات الفلسفية - له بين الصقلانية النقدية والتداولية ناموس أبسالون عن الالمانية

لصيل منتسازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

تكزل يوسف كوشل عن الالمانية. أصول الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الانجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص لإدموند هوسرل عن الالمانية

من المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

عقل الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج1)

لفريدريش هيجل عن الألمانية

حرية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

لفريدريش هيجل عن الالمانية

أصل الخدمة وسياسة حديثة - الحالة الاسلامية بمنظور مقارن

لنثانيال كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الو والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي»

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيين العربية واليد

أبو يعرب المرزوقي

نهاية نداء تونس ماذا تعني؟

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

7 صفحة

نشر في 8 - 2015.12.11

قرط تام /لع .ومع //:تدتنلط - 1170102 لا لر/اع.ووع// نتملا

استمعت اليوم خلال عودتي من العاصمة -بين منتصف النهار والواحدة- في أحد منابر الإعلام كلاما عن نهاية نداء تونس بسبب خروج محتمل للبعض منه صدر عن صاحب السيجار المائل وبعض أبواقه.

جميعهم يتصور هذا الخروج حدثا مهما وأن الاستئصاليين إذا خرجوا من نداء تونس سيصبحون قوة سياسية يعتد بها.

لكن كلامهم كله غاب فيه ذكر علة هذا الانشقاق الرئيسية وما سيترتب عليه حقا.

ورأيي أن ما سينتج عن خروجهم سيبين لهم أن كل ما يتوهمونه من وزن لجماعتهم لا حقيقة له وأنهم لن يمثلوا قوة سياسية ذات وزن إلا إذا ظلوا

ولا أنكر أنه قد يصبح لهم وزن إذا لم يسارع الشق الثاني فيواصل خطته

ويحدد ما تسكت عنه الطغمة التي ما كان أن يكون لها شأن لولا أخطاء سابقة وقعت فيها غالبية الحزب ورئيسه -لأني لا أتصور أنه لم يكن يتوقع مثل هذا المآل الحذر الواجب من الثعالب التي عبرت عن استعدادها لحرق البلاد من أجل ما الذي يسكتون عنه؟ السيامي في البلاد وهدف الاستئصاليين. * فالأول لا يتنافى مع الصلح بين البورقيبة والإسلاميين بل هو شرطها * والثاني يلغي كل إمكانية لإخراج تونس من صدام الحضارات الداخلي. فالصلح بين البورقيبية والإسلاميين تعني تحرر الصفين من التطرفين باسم التصريحات الخاصة- يعلم ما يسكتون عنه ويعلم أمرين

آخرين هم يجهلونهما أو يتجاهلونهما أو لا ينشغلون بهما لاعتبارهم إياهما عائقين لمشروعهم الاستئصالي: * هو يعلم -وهذا مما يحسب له وطنيا وجعلني أوجه إليه رسالتي المفتوحة متؤول إلى حوب أفليثالا تتحملباتونس؟»

© اثنتان قبل الاستقلال (ضد الثعالبية واليوسفية) © واثنتان بعده (ضد النهضة من بورقيبة وابن علي) © والخامسة هي التي يريدها الاستئصاليون والهدف منها القضاء على عدويهما أي الدساترة والإسلاميين. إنه يعلم أن هذه المعارك كلها خسرها خصوم الإسلاميين في المدى الطويل حتى وإن بدوا قد ربحوها في المدى القصير. وهو يعلم -وهذا يحسب له شخصيا أن خوض هذه المعركة حتى لو سلم لخصومه الذين يستأنسون بتجربة السيسي في مصر بأنها مربوحة- أنها ستكون طويلة © لأن الجيش والأمن التونسيين ليسا مثل ما يوجد في مصر أولا © ولأن الدولة ليس لها شروط القيام بهذه المهمة بسبب قلة الموارد: ما حصل في الجزائر كان ممكنا لأن الجزائر يمكن ألا تفلس حتى لو توقف العمل (البترول والغاز) بخلاف تونس التي مواردها كلها ثمرة العمل وليس المواد الخام. ولما كان السبسي لا يريد أن ينهي حياته السياسية بمأساة على المنوال السوري وكان سنه لا يسمح بخوض معارك طويلة وكان يريد أن ينهي حياته بعمل يخلد ذكره في تاريخ تونس ليكون زعيما بحجم من يعتبره مثاله الأعلى فإن المعركة لم تعد بين شقين في الحزب بل بين مشروعين اختار أفضلهما لتونس وطنيا وله

* استئصالي يؤدي إلى حرب أهلية. * وتصالحي يخرج تونس من مآزقها. وينبغي أن نفهم علة العجلة في سلوك الاستئصاليين. إنهم مستعجلون لأن

أي نجاح في طريق المصالحة سيفقدهم السيطرة على النداء ومن ثم كل أمل في الخلافة. ولو لم يكونوا خائفين من نجاح المصالحة بين الدستوريين والإسلاميين لصبروا ولهادنوا السبسي حتى يستفيدوا منه في السيطرة على مقاليد الدولة. لكن السبسي لم يمهلهم بل أفسد عليهم ذلك لما فرض حكومة تصالحية أرادها قطعا للطريق على نيتهم استعماله للاستحواذ على الدولة. تلك هي علة استعجال "شباب الثعالب" رئيس الحزب ومحاولة "تطييح قدرته". لم يكونوا دارين أنهم يريدون "أن يحبوا تحت من يمرد». لقد دفعهم إلى ما يريد : فرض عليهم عزل أنفسهم بل أكثر من ذلك هو الآن سيستعمل خروجهم ولكن في الاتجاه المقابل لدخولهم: السيامي التوبي.

من قوتين إسلامية وبورقيبية. ذلك أن كل البورقيبيين والدساترة مضطرون إلى توحيد كلمتهم لأنهم الآن إذا تركوا الحزب المنفصل عن النداء ينمو على حساب قواعدهم التقليدية فلن يجدوا لهم مكانا في المسرح السياسي ويصبح الصراع بين الاستئصاليين والإسلاميين. ولما كانوا لا يرضون بأن يكونوا تابعين لأي من هذين الطرفين فهم سيكونوا الطرف الثاني ما يعني أن الاستئصاليين انتهوا. والأيام بيننا. * هل يفكر حقا في الصلح بين فرعي الحركة الوطنية أم هو ما يزال يناور كما فعل في المرحلة السابقة التي قد تؤدي إلى نكبة في تونس إذا فشل التدارك؟

الدستوري الجديد ثانية ويعود إلى الحرب عليهم دون أن يصدق في تحقيق المصالحة بحق؟

ذلك ما ستجيبنا عنه الأيام. أما العلاقة بالاستئصاليين فقد حسمت ولن

ينجحوا حتى لو مولهم علي بابا.

وقل أن كذبت الأحداث توقعاتي لأني انطلق من الحقائق العميقة للأرضية

فأولى هذه الحقائق هي أن مرحلة ابن علي لم تكون نخبة سياسية بل حاربت الإسلاميين والبورقيبيين على حد سواء.

هي مرحلة اعتمدت على حثالة من الانتهازيين وخاصة من اليساريين بورقيبية أو ثعالبية أو يوسفية أو نهضوية.

وهم أشتات مؤلفة من أكثر من عشرين "حزيب" أغلبها كانت معارضة لبورقيبة وللإسلاميين.

ما يعني أن هؤلاء الخارجين من النداء سيكون لهم "حزيب" ينضم إلى الجهة للتشويش إما في الشارع ليفسدوا مؤسسات المجتمع المدني أو في مؤسسات الدولة السيادية ليفسدوا شروط الحياة السياسية والمدنية الآمنة.

أبو يعرب المرزوقي

هشاشة الدولة والتوظيف السياسوي للإرهاب

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

5 صفحة

حشاشة الدولة والتوظيف السياسوي لكر هاب

وير في 2 - 1125 2015

حشاشة الدولة

قد يبدو للكثير أني أكتب القليل على ما يحدث في تونس وخاصة الأحداث الخطرة والخطيرة كضربة الأمس ضد الحرس الرئاسي وفي الحقيقة ضد الرئيس.

لكني أكتب عليها مباشرة وضمن ما أكتبه على الإقليم للترابط الوثيق.

وفي الحقيقة فقد كتبت أكثر من اللازم بالنسبة إلى من يريد أن يفهم الإشارات البينة:

ففي رسالتي المفتوحة الأولى نبهت إلى جنس ما حدث أمس.

وقبل ذلك فسرت جل ما كان يقع في الشعاني إلى جنيسه.

وفي رسالتي الثانية -وهي مثلها وإن لم توجه إلى الرئيس مباشرة- حددت بالعبارة ولم أكتف بالإشارة إلى أن الخطر يتمثل في الوصول إلى مرحلة انقسام

وسبق أن بينت أن الإرهاب وإن كان ظاهرة عالمية فهو في الأوضاع السياسية المشة يتضاعف بسبب تحوله إلى أداة سياسية بيد الأطراف في مناورات

جملة وحيدة هي في أن نصيحة وموقف:

حشاشة الدولة

إذا كان الرئيس ما يزال بيده سلطان على جهازي الأمن والجيش فهذه فرصته لضرب هذا الوجه من المناورة السياسوية الموظفة للإرهاب حتى تتفرغ الدولة له

وما أظنه يجهل مكامن هذا التوظيف أو أصحابها: وهما صنفان متصل بالدولة العميقة * ماضها * ومحاولات مستاتقيها. وإذا فوت هذه الفرصة فإن البلاد مقدمة على ما لا تحمد عقباه: لعلهم يريدون 7 نوفمبر ثانية لكنها دامية. فإذا لم يبادر الخيرون أو من بقي منهم في أجهزة السيادة لإنقاذ البلاد من المناورين بخطة مدنية لا انقلابية فإن توظيف الإرهاب لن يتوقف ولن تستطيع الدولة مقاومة ظاهرته.

ذلك أن تونس اليوم في علاقتها بما يسمى الإرهاب تعاني من الأمرين على أشدهما خاصة والكثير بات يخاف من نجاح تونس إذا دام:

1. ظاهرة الإرهاب كغيرها من بلدان العالم

© الأولى ضد النهضة

حشاشة الدولة

© والثانية ضد من يريد إخراج تونس من الحرب الأهلية التي عاشتها ستة

عقود. وهذه الثانية هي التي تجري بين شقي النداء وهي ستزداد احتداما بقدر تراخي الرئاسة في الحسم: ذلك أن أداة الحكم المدني الوحيدة التي بيده هي حزبه والقاعدة الشعبية في مثل هذه الحالات فإن ما يسمى "ضرورة سلامة الدولة" تفرض استسناح الفرص لتحقيق هدف أكبر من خلال استغلالها حتى دون صلة مباشرة مط * أولا في الأساس المدني

للحكم -الحزب والقوى السياسية- * وثانيا في أساسه الجهازي -الأمن والدفاع- فلا تخاض الحرب إلا بهما. لا أتصور رجلا محنكا مثل الرئيس الذي مارس الحكم لمدة نصف قرن يخفى عنه أن ضرب حرسه يعني توجيه رسالة له مفادها: لست في مأمن منا فاحذر. والمعلوم أن مضمون الرسالة يحدد طبيعة المرسل لأن من يطلب رأس الرئيس حاليا لا يمكن أن يكون الرئيس جاهلا به ولست بحاجة لرسم الجواب. لكن المرسل يبدو لي قد تعجل الحسم لأن ضرب حرس الرئاسة يعني إثارة

خصم ليس سيلا ولا مما يمكن أن يسكت على فقدان رجاله بهذه الطريقة لذلك فإني بحق صرت أكثر خوفا على البلاد من احتدام معركة الأجهزة

لكن ما باليد حيلة:

فظني أن المسؤولين يعتمدون على خبراء يزيدون الطين بلة فهم يضاعفون الهشاشة.

أبو يعرب المرزوقي

هل المصالحة تبييض للاستبداد والفساد؟

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

5 صفحة

هل المصالحة تبييض الإستبداد و الفساد؟

زولاين في 2015.07.20

فليكن واضحا من البداية أني كنت من دعاة المصالحة أولا ومن دعاة تقديمها على المحاسبة. وعلي قبل الكلام في ما يدعو إليه رئيس الدولة حاليا أن أعلل موقفي السابق والذي لم يعد قابلا للتطبيق لما سنرى من العلل. لم يكن موقفي السابق لسذاجة سياسية بل لعلتين خلقية وسياسية هدفهما تقليل الكلفة على الثورة وتمكين الشعب التونسي من تحقيق الانتقال الديموقراطي بأيسر السبل الممكنة:

1-العلة الأولى خلقية: وهي تجنب جعل المحاسبة هي المناخ المحدد لمزاج المصالحة. فهي حينئذ كانت ستفقد سماحتها فتزول الفائدة المنتظرة منها

بعد أن يكون الانتقام أو ما يقرب منه قد حصل. 2-العلة الثانية سياسية وتتمثل في أن البدء بالمحاسبة ولو بقلة كان سيجعل الجميع خائفا منها فتتكون عصبية محاربة للثورة وتمنع المحاسبة ولن نصل إلى المصالحة وهي الهدف الذي من دونه يمتنع تجنب الحرب الأهلية.

هل المصالحة تبيض للإستبداد و الفساد> ص1م5 ابو يعرب المرزوقي هل المصالحة تبيض الإستبداد و الفساد؟ كل ذلك شرحته حينئذ في مداخلات رسمية وندوات علمية. وإذا كانت العلة الأولى خلقية بمعنى أنها لا تعتمد على حساب المنفعة والمضرة فإن الثانية كانت سياسية همها جلب المنفعة ودفع المضرة. ذلك أن المصالحة لأنها تطمئن الأغلبية تمكن من فرز الأقلية التي ينبغي محاسبتها من وجهين هما ما دفع الشعب للثورة :

الوجه الأول يتعلق بالحقوق السياسية والمدنية التي أضر بها الاستبداد. فتكون محاسبة المستبدين وأدواتهم- وهم قلة لأنهم هم أصحاب القرار في المجال السياسي يسيرة وقليلة الكلفة السياسية. فهؤلاء بعد طمأنة الغالبية لن يبقى لهم صديق إذا عزلوا فلم يشعر أحد سواهم أنه يمكن أن تشمله المحاسبة بذنب لم يقترفه. ذلك أن أغلب من كان يعمل معهم كان إما مضطرا بحكم العيش والوظيفة أو بسبب ابتزاز النظام له بما لديه من

أوراق تهدده هو أو أسرته في أسرار حياته. والوجه الثاني يتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي أضر بها الفساد فتكون محاسبة الفاسدين - وأغلبهم من المستبدين وتوابعهم المباشرين - مما يقلل من العدد فييسر الحساب دون كلفة سياسية. ذلك أن الثورة التي تولد بالضرورة الكثير من الفوضى فتعطل النشاط الاقتصادي خاصة- لا ينبغي أن نثقل عليها بكلفة سياسية تجعل التعطيل أهم أدوات

وطني حتى مع الأحزاب التي تشاركه الحكم - لا يعللها لا القصد الخلقي ولا القصد

هل المصالحة تبيض للإستبداد و الفساد» ص2منو5 ابو يعرب المرزوقي هل المصالحة تبييض الإستبداد و الفساد؟

السياسي. فخلقيا هو يريد مصالحة مع المستبدين والفاسدين. فحتى ما بدا تركيزا على رجال الأعمال فهو خدعة. ذلك أن رجال الحكم تمت مصالحتهم بعد بمجرد أن عاد التجمع واليسار الاستئصالي إلى الحكم بعد الانتخابات الأخيرة.

لكن هؤلاء بصنفيهم - أي المستبدين والفاسدين وجلهم يجمع بين الدائين-

هم من ينبغي محاسبتهم على الأقل بفرض التعويض على الفاسدين ومنع المستبدين من ممارسة السياسة طيلة ما بقي من حياتهم. ومما يساعد على ذلك أن اطمئنان الأغلبية حاصل بعد أن استبعد من يتهم بأنه يريد أن ينتقم رغم علم الجميع أنه حتى لو أراد لما استطاع لأنه لم يكن له من الحكم إلا الاسم.

والغريب أن من اقترح على النظام محاولة البحث عن طرق المصالحة مع الكثير من الشباب الذي دفعه الظلم والقهر والعدوان إلى الجنوح للتطرف اعتبروه مبيضا للإرهاب الذي صنعوه بسلوكهم المستبد والفاسد وأصبحوا يستثمرون فيه لإعادة الخوف ومن ثم فرض المصالحة مع سبب كل الأدواء.

ذلك أن المصالحة لتكون عامة كان ينبغي أن تشمل كلا التطرفين من كلا الصفين حتى نقلل من كلفة الانتقال الديموقراطي. هذا خلقيا وعلاجا للأسباب الاجتماعية والاقتصادية للظاهرات العنيفة التي يمكن الحد منها بعلاج أسبابها العميقة في كل سياسية ذات رؤية وحكمة.

أما سياسيا فدلالة العملية لا يوجد أبلغ منها اعترافا من رئيس الدولة الذي من المفروض أن يكون محافظا ليس على القانون فحسب بل على أسسه الخلقية كذلك لأن القانون الذي لا يحافظ على أساسه الخلقي ليس إلا قانون الغاب أو إرهاب دولة -اعترافا ببناء الدولة على المافية أي على من كان مستبدا من

هل المصالحة تبيض للإستبداد و الفساد» ص3منو5 ابو يعرب المرزوقي هل المصالحة تبيض الإستبداد و الفساد>

المشاركين في تعسف الحكم وفاسدا من المشاركين في سرقة الثروة.

فإذا كان هذان النوعان هما ما ليس منه بد لبقاء الدولة المزعوم وكانوا هم الوحيدين الذين ستعتمد عليهم الحكومة لتحريك الحياة الاقتصادية والسياسية فمعنى ذلك أن:

مبنيان على الاستبداد والفساد ومن ثم فلا مستقبل لتونس إلا بعودة المافيا التي تقدمت على الثورة. والسؤال هل ليس لتونس من الأبناء والبنات في السياسة والاقتصاد إلا من شارك في الاستبداد والفساد وكان فاقدا للحس الوطني؟

فلماذا إذن لا يكون مضمون القانون صريحا فيسمى قانون ترتيب إعادة الأمور إلى ما كانت عليه قبل الثورة وكفى المافيا شر القتال؟

ولماذا نحتاج إلى تغيير القوانين فضلا عن ادعاء تحقيق أهداف الثورة؟

أما كان يكفي القول : نعيد الشعب إلى الخير العميم الذي كان عليه ولنبن من حوله أسوارا لنحمي الجنة المافيوزية التي نمت تونس وطورتها فجعلتها قطعة من أوروبا؟

وأفضل طريقة للنجاح هي دعوة ابن علي للعودة ما دام إعلام الحزب الحاكم ونخبه الفكرية والإبداعية المزعومتين من صف حفتر وبقايا مليشيات القذافي والسيسي وبشار والحوثي. فذلك سيمكن من المحافظة على مكتسبات الحداثة والعهدين السعيدين للنظام الذي يرمز إليه رئيس الدولة العائد والمعيد

هل المصالحة تبيض للإستبداد و الفساد» ص4مو5 ابو يعرب المرزوقي

هل المصالحة تبييض الإستبداد و الفساد؟ لكل ما يعادي الجديد.

لذلك فلا يعجبن أحد إذا واكب هذه السياسة حرب نفسية على المخلصين من المؤمنين بقيم الثورة من كل الحساسيات السياسية -لأنهم موجودون فيها جميعا وإن كانوا قلة وأغلب الشعب مؤمن معهم -بمحاولة تشويه صورتهم والاعداد لاتهامهم بالتهمتين النافقتين حاليا في سوق خدمة أمريكا وشرطها الاسرائيلي والإيراني والأنظمة التي تمول الثورة المضادة: الإرهاب والتكفير.

وطبعا فيما يعدون العدة لما يتصورونه معركة فاصلة تعيدهم نائيا لستة عقود أخرى. لكن الرياح لا تجري دائما بما تشتهي السفن المخرومة: سينقلب السحر على الساحر خاصة وأغلب خبرائهم الذين هم مخبرون أجهل من أحذيتهم ناهيك عن جل العضاريط (العضروت بالعربية تعني من يعمل بمقابل هو إشباع بطنه أكلا وشربا) من صحفي الإعلام المأجور والاستقصاء المأمور.

هل المصالحة تبيض للإستبداد و الفساد» ص5مو5 ابو يعرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

هل النهضة تنوي تدمير نفسها؟

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

روزن في 2015.05.16

لعل الذكراع تنفع المؤمنين

قد يكون من المفيد أن أذكر بما قدمت من النصح والمشورة في الماضي :

فلعل الذكرى تنفع المؤمنين. ولكن ليس التذكير بالقصد الأول لأنه معلوم ومن ثم فلست بحاجة للتذكير به لو كان الماضي هو المقصود. إنما القصد الأول منه هو التنبيه إلى الآتي الذي أظنه منعرجا خطيرا تمر به تونس. وهو مآل قد يحقق لأعداء تونس ولأعداء هويتها وحضارتها العربية الإسلامية أكثر مما حققه الانقلاب في مصر: لأنه سيكون كما أشار إليه صاحبه خياطة تارزي ماهر لكسوة خروتشاف.

فالتكتيك الذي غرقت فيه النهضة وقياداتها-وخاصة بعد أن صار النداء وحتى اليسار ينفخ فيها بنفاق ودهاء وجوقاتهما الإعلامية تبالغ إلى حد لا يصدقه

لأنهم بذلك يثبتون العكس تماما- أفقدها الحس الاستراتيجي فدخلت مداخل لم أعد أفهم سرها اللهم إلا إذا كان للبعض فيها ما يخيفهم عن أمور لا يستطيعون الدفاع عنها بالمواقف الصريحة وبعدم إهمال الحذر الذي يقتضي أخذ القضايا الاستراتيجية بعين الاعتبار. ولا أخفي أني بدأت أشك أن وراء الأكمة ما وراءها لأني لا أصدق أنهم من السذاجة بحيث لا يفهمون خطة النداء واليسار في توريط النهضة إلى الحد الذي سيلغي وزنها في الانتخابات المقبلة ويسهل القضاء على الإسلام السياسي بالكلية سياسيا ثم أمنيا. فتوقعي أن النداء واليسار يعدان للانتخابات المقبلة إعدادا سيجعل نتائجها قريبة مما يلي : 1-سيحاولون أولا إعادة الساحة تقريبا إلى ما كانت

عليه قبل الثورة في مرحلة موالية لأنهم لن يتمكنوا من إلغاء ما آل إليه أمر الثورة خلال التجارب الثلاثة ما قبل الانتخابات الأولى ومابعدها ثم ما بعد الانتخابات الثانية: سيكتفون بتحجيم النهضة سياسيا وذلك بتوريطها في ضرب صورتها لدى 2-وسيحاولون في المرحلة الموالية التعامل مع الأحزاب التي سيذهب إليها من يغادر النهضة بنوعها : أ-الذي يختار مواصلة العمل السياسي في أحزاب مدنية أخرى. ب-والذي ييأس من العمل السياسي ويذهب إلى ما نعلم من حركات وهو ما يتمناه النداء واليسار لتحقيق حلمهم في الانتقال من التحجيم السياسي إلى "التقريع" الأمني. 3-وبالتدريج ومهما تكتكت قيادة النهضة بل وبمقدار ما تكتكت سيعيد النداء

واليسار الاستئصالي النهضة إلى وضعية المتهم المتزوي هذا إذا لم يتجاوزوا ذلك مثل نظرائهم في بلاد الربيع الأخرى في التعامل العنيف والمباشر مع الإسلام السياسي.

4-لكن النهضة تكون بسبب تكتيكها الذي جعلها تدخل في حكومة غير مشروطة بالوحدة الوطنية الشاملة وخاصة إذا قبلت بالقسمة مع النداء ستفقد جل المتعاطفين معها لشعورهم بأنها لم تعد ممثلة لتوجهاتهم. فالمشاركة المنفردة مع النداء مع ما يقدم عليه من إجراءات تحرجها بقصد موجهة أساسا للإسلام عامة وليس للإسلام السياسي فحسب سيجعلها في موضع

5-لذلك فسيسطر على الساحة السياسية النداء واليسار مع عودة الحزبين الآخرين اللذين حكما مع النهضة -خاصة إذا أعادا وحدتهما- بتقدم لحزب المرزوقي وسيعود حزب الشابي إذا استرجع ما فقده بالاستنزاف الناتج عن

خروج رئيسه وحبه الزعامة واليسار إلى تمثيل المعارضة خاصية والاتحاد غاضب ويبحث عن مناسبة للانتقام.

6-ومعنى ذلك أن مصير قاعدة النهضة سيكون شبيها بمصير قاعدة التجمع بعد الثورة: ستتفرق بين القبائل الحزبية ومنها طبعا من سيذهب إلى التطرف وهو المأمول من قبل أصحاب المؤامرة على الإسلام السياسي في تونس.

7-وهذا يعني أن النداء سيحكم بنفس الحلف الذي تكونت منه جهة الإنقاذ وستقصى النهضة نهائيا بعد أن يتراجع وزنها لأن جل الغاضبين من تكتيكها سيذهبون إلى المرزوقي والباقي منهم سيتقاسمه الشابي وابن جعفر وقلة

ستميل إلى التطرف والكفر بالحياة السياسية الخامجة.

ما أظن أحدا من متابعي الشأن العام يجهل أني كنت من دعاة المصالحة الوطنية يوم كانت الترويكا صاحبة القدرة على العفو. لكن المصالحة التي يقترحها الباجي حاليا مفروضة على النهضة المستضعفة. ومجرد التصويت للنص المقترح سيكون دليل تواطؤ لا يمكن تبريره بأي حل وهو خيانة للثورة.

وما أظن أحدا يجهل أني عارضت مباشرة الحكم في السنة التي خصصت لتحرير الدستور بل طالبت بالإبقاء على حكومة الباجي مع المشاركة فيها بمساعدين في كل الوزارات للتعلم والتفرغ سياسيا للدستور وإعداد الانتخابات التي كانت حسب توقعي ستكون حاسمة ومؤسسة للمصالحة من موقع القادر على العفو مرة أخرى.

لكني الآن أعارض مقاسمة الباجي الحكم من دون اشتراط حكومة وحدة وطنية موسعة يشارك فيها الجميع على برنامج يكون موضوع حوار تعين بمقتضاه حكومة لا يكون فيها حزبيا إلا الوزارات المشرفة على الخيارات الكبرى وتكون مشروطة بهيئات تشرف على أعمالها وخطط تطبيقها لبرنامج الإصلاحات الكبرى التي تتعلق بنموذج التنمية وبالخيارات المصيرية مثل التربية والعلاقات الدولية.

وحتى أبين علل معارضتي لمباشرة الحكم بالكلية بعد الانتخابات الأولى -مع النصح بالمشاركة للتمرين في حكومة الباجي التي كان ينبغي الإبقاء عليها إلى الانتخابات المقبلة- وأعلل اشتراط المشاركة بحكومة الوحدة الوطنية فلأذكر

فقد كنت أتصور أن مباشرة الحكم من دون الشروط الممكنة من السلطان الفعلي على مقومات تسيير الدولة سيكون مجرد شغل كرامي الحكم دون القدرة عليه فضلا عن انعدام الخبرة التي لا ينكرها إلا جاهل أو متجاهل. ورغم أني أكره الكلام السياسي ب"لو" فإن ذلك "لو" حصل لما وجد النداء أصلا ولكان السبسي قد غرق في الحكم ولهدأت الحياة السياسية ولتمكنت النهضة والحياة الحزبية عامة من تركيز ذاتها واسترجاع شروط الاندراج في النسيج الوطني والتعرف عليه بعد غياب الحياة السياسية دام ستة عقود فضلا عن نقصان الخبرة في تسيير الحكم. وكان بوسع النخبة السياسية البدء بتنظيم انتخابات بلدية للتعلم مع الابتعاد عن المسؤولية الوطنية الشاملة والكاملة على الدولة لأن ذلك كان سيكون مصدرا للنزاع حول ما ليس لهم عليه سلطان فعلي إذ إن الدولة العميقة-الإدارة وأجهزة

الحكم كالأمن والدفاع-ما تزال مجهولة التوجه. حينها حتى لو تصورناها تغلبت على مشكل الخبرة ومشكل التعامل مع الدولة العميقة. فما توقعته من مآل في السياسة الداخلية والسياسة الخارجية هو التعليل الأهم وهو قد حصل فعلا كما توقعته. وكل ما أذكر به هنا مؤثق بالصوت والصورة في ندوة بمركز التميمي فضلا عن نصوص وتصريحات عديدة في المضمار: ففي السياسة الداخلية كان ذلك سيؤدي- وقد أدى فعلا- إلى تأكل الرصيد الرمزي واختبار القدرة على الحكم من دون نجاح سابق يسكت المتنمرين والموتورين لأنه يلغي الإشكالية من الأصل. فشتان بين نقد بعد امتحان حقيقي -وهو من جوهر الحياة الديموقراطية-وحكم مسبق لعدم تقديم

حساب إيجابي مفحم : لذلك كنت أتصور النجاح في كتابة الدستور وفي الانتخابات التي تليه بعد السنة الوحيدة المخصصة له كان سيمكن الترويكا من تقديم حساب إيجابي مع التعلم طيلة سنة من خلال المشاركة في الحكم دون الاستفراد به. ولما انتهت السنة دون إنجاز استقلت.

وفي السياسة الخارجية كان ذلك سيؤدي-وقد أدى فعلا- إلى نوعين من الابتزاز الأوروبي والأمريكي بتحريض من عملائهما في الداخل حول شروط المساعدة بدور ما في أمن الضفة الشمالية للأبيض المتوسط والتطبيع مع إسرائيل. وكان ذلك سيؤدي حتما إلى نزع متدرج لكل مميزات السياسة التي تمثل الإسلام السياسي بما هو محاولة لبعث الأمة ذات المراكز المتعددة وتونس من أهم مراكز الفكر الإسلامي عامة والتحديثي خاصة.

لكن -كما قال عبد الرحمن ابن خلدون-ليس للرأي وزن ما لم تكن وراءه عصبية تفرضه فذلك هو منطق السياسة. وبعد محاولات عديدة يئست من كل دور للرأي. والآن صرت أكثر يأسا من سماع الرأي بعد فوات الفوت : فما رفضوه عندما كانوا في وضع العفو عند المقدرة صاروا يفعلون أكثر منه بعد أن أصبح غيرهم يورطهم في ما هو انتحار خالص فضلا عن كونه خطرا على تونس ليس بعده خطر.

ما كتبته اليوم هو للتحذير مما أتوقعه. فالنهضة قد تغامر فتقبل بمقاسمة النداء الحكم كما يشاع في مستهل السنة السياسية بعد الصيف. وما

يجري الآن بموافقة صريحة أو ضمنية من النهضة يفيد هذا التوجه. ولا أريد أن أكرر : فالمآل وخيم لأن النهضة تكون بذلك قد انتحرت سياسيا وساهمت في إغراق وذلك للعلتين التاليتين : أولا سيزداد التطرف لأن سياسة النداء واليسار ميالة إلى السيسي وحفتر وبشار ومن ثم فالهدف هو دفع الشباب دفعا إلى التطرف ليس بالاستفزاز الإعلامي فحسب بل من خلال ضرب النهضة سياسيا أولا ثم أمنيا . وهم بدأوا القضم والتوريط من خلال الإجراءات التي تمس المساجد والأئمة والجمعيات والكتاتيب وحتى الصلوات في الساحات العامة في الأعياد والتعليم والثقافة وخاصة السياسة الإعلامية الاستفزازية للمؤمنين. والقصد تبرير النقلة من التحجيم السياسي إلى "التقريع" الأمني على طريقة ابن علي وجنرالات الجزائر سابقا والسيسي وحفتر وبشار وصالح حاليا. ثانيا سيصبح حزب المرزوقي دون شك الحزب الثاني في البلد -بدل النهضة-وهو بما يمثله من سذاجة سياسية وعدم روية سيسهل على النداء خطته إذ هو سيعمق الكسر الاجتماعي

والمناطقي الذي سيؤدي إلى صراع بين مناطق ندائية ومناطق حراكية فينضاف إلى الصراع العقدي بين الإسلاميين والعلمانيين الصراع الطبقي بين الندائيين والحراكيين. فيتقاطع صراعان كلاهما لا يحسم إلا بالاقتتال وعندئذ ستكون تهمة الإرهاب لا تقتصر على الإسلاميين دون تحديد جغرافي بل هي ستصبح ذات تحديد جغرافي . وعندئذ ستتحول الدولة إلى مناطق مستعمرة ومناطق

كل رجائي ألا تكون توقعاتي للمستقبل بصحة توقعاتي لما كان مستقبلا وصار الآن ماضيا. فكل ما توقعته في هذه الحالة حصل. وآمل ألا يحصل شيء مما أتوقعه للمستقبل. ويمكن تجنب توقعاتي إذا تحررت النهضة من التكتيك وبدأت تأخذ بعين الاعتبار الاستراتيجيات التي تعد للقضاء عليها وعلى الإسلام السياسي في الإقليم كله وليس في تونس وحدها : وأهم فكرة ينبغي التخلص منها هي فكرة الاستثناء التونسي. هذه كذبة كبرى. تونس مهددة مستقبلا بما لا تحمد عقباه إذا

أبو يعرب المرزوقي

هل رئيس الحكومة يحكم

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

4 صفحة

نوزن في 2015.06.29

1-ما لرئيس الحكومة التونسية الأستاذ الصيد! لم أعد أفهمه: تزاملنا في ديوان أول رئيس حكومة منتخبة للثورة التي كان فيها وزيرا مستشار للأمن وأنا للتربية والثقافة.

2-هل هو يحكم حقا بوصفه رئيس الحكومة في نظام البرلمان فيه هو المسؤول الوحيد عن السلطة التنفيذية في السياسة الداخلية كلها؟ فقد عرفته استراتيجية تؤدي إلى عكس المطلوب؟ الخلافة في النداء وفي رئاسة الدولة وبسبب وضع الرئيس السني والصي كما في أيام بورقيبة الأخيرة؟

4-هل ما كان يحدثني عنه من شروط قيادة الحكومات بحزم أمر يؤمن به؟ فلماذا لا يطبقه وهو الآن رئيس الحكومة وليس مجرد مستشار لمستشاري قرطاج الذين فرضوا تركيبة الحكومة؟

5-وبصفته خبيرا في الأمن-إذ كان وزير داخلية -ومستشار الأمن في حكومة الأستاذ الجبالي-من المفروض أن يكون أعلم مني بأن غلق المساجد وحظر الأحزاب قرار غير حكيم وفاقد لكل فاعلية لعلتين.

6-فغلق المساجد بسبب ما يزعم من عدم سيطرة عليها-بمعنى وجود بعض المتنطعين- سيضاعف عددهم إذ ليس كل المصلين من جنسهم وسيحرم الدولة من الاطلاع بنقص المعلومة شرط كل أمن ذي.

7-وحظر الأحزاب تبرير لشرعية انتقال المعارضة من العلنية إلى السرية بعد منع المعارضة العلنية التي هي السر في الحاجة إلى تعدد الأحزاب فضلا عن فقدان شرط الاطلاع الممكن من شروط الأمن الجمهوري.

8-فوهم تحقيق الأمن بالإجراءات الأمنية العنيفة من أفسد السياسات. فالأمني فني في الأمن لكنه ليس سياسيا فيه. لذلك حتى بالعامية السياسة تقابل القوة والأمن مشروط بشعور الاطمئنان لحكمة القرارات.

9-لا أفهم كيف يمكن لحكومة تدعي أنها في حرب على الإرهاب أن تتكون من إرهابيين بالقوة وإن بالمعنى الرمزي: فكل وزير استئصالي بالقوة إرهابي بالقوة بل أكثر من ذلك هو بمواقفه مولد للإرهاب كرد فعل.

10-كيف لحكومة تريد محاربة آفة عالمية باعتقاد لدى صقور الحزب الذي تحكم باسمه يعتبر غالبية الشعب إرهابية وثقافته هي ما ينبغي تجفيفها لأنها منبع الإرهاب؟.

11-إذا كان إعلام الحزب الحاكم وخبراؤه وصقوره يعتبرون الحرب على الإرهاب مشروطة بتطهير الشعب من معتقداته وثقافته فالهزيمة في هذه المعركة باتت حتمية إذ لا توجد حكومة في العالم قادرة على هزيمة ثقافة الشعب مهما عنفته بل هي بذلك تزيد إصراره على التشبث بها.

في كيفية إدارة دفة الحكم كان نفاقا تاما وهو ما لا أرجحه 2-أو أن الرجل وقع في فخ وعليه الخروج بموقف صريح يجعله قائدا للتدارك.

-3 ذلك أن اتجاه الأحداث ذاهب بنسق سريع بسبب معركة الخلافة في الحزب وفي الرئاسة إلى الأسلوب الذي يرغب فيه اليسار الاستئصال: انقلاب

-4 لكن جيشنا ليس فيه خونة-على الأقل حسب الظاهر-مثل الجيش المصري الذي اخترقته الصهيونية. وإذن فالانقلاب سيكون على الجيش

والأمن وليس بهما.

5-كيف ذلك؟ بطريقتين: أولاهما بدأت وهي الفوضى في الشارع (الإضرابات وتعطيل كل عمل) والثانية قد تكون من مسرعات الأحداث وتتمثل في الاختراق المافيوزي للمصالح الأساسية للأمن والإدارة والجيش لمنع تتبع المفسدين والمهربين.

-6 ولا مخرج من هذا السيناريو إلا بقيادة حازمة تبين معدن رجال الدولة. والسيد رئيس الحكومة يمكن أن يكون بحق زعيم وحدة وطنية فيعتمد على المخلصين من القوى السياسية التي لا يخلو منها البلد.

7-وهو يعرفهم لكونه على اطلاع على أسرار الدولة بصفتيه وزيرا للداخلية وقبلها من أهم كوادرها: المعارضة الجدية في عهد ابن علي وهم من الدساترة والإسلاميين وبعض الديموقراطيين ممن كانوا منبوذين في عهد بورقيبة وابن علي.

8-والثابت أنه سيجد في الجيش والأمن والإدارة وبين النخب السياسية

والاقتصادية والتربوية والثقافية والاجتماعية من يتجند لمنع "سيسة" تونس.
9-أما إذا بقي مستسلما لمجرى الأحداث التي تبين اتجاهها بسبب معركة الخلافة فإنه سيكون مجرد شاهد على جريمة خطيرة على الوطن والثورة لا أظنه طرفا فيها لكنه لا يكون قد قام بما ينبغي لمنعها قبل فوات الأوان.

أبو يعرب المرزوقي

هل يصلح التربية من أفسدوها؟

تونس

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

7 صفحة

نشر في 2015.04.24

هل يمكن أن يصلح التربية من كانوا ولا زالوا أهم سبب في انحطاطها وفي تحريف مهامها؟ قد يظن الكثير ممن يجهلون تاريخ الإصلاحات المتوالية المزعومة أني لا أسأل بل أتهم متصورا كلامي متحيزا وغير موضوعي. لكني لا أتكلم من موقع الملاحظ الخارجي بل من موقعين يلامسان المسألة التربوية ملامسة مباشرة. وكلتا التجربتين شخصت الداءين اللذين سأصف في هذه المحاولة: 1-فالموقع الأول هو الانتساب إلى القطاع لمدة أربعة عقود بين 1970-2007. 2 والموقع الثاني هو المشاركة في أول حكومة منتخبة بعد الثورة لمدة 14 شهرا بصفتي وزيرا مستشارا. واعترف أني قد عجزت عن إقناع أصحاب القرار التحكمي في الإصلاحات بما كتبت ونشرت بصفتي الأولى ضد توظيف الشرفي وجماعته للمدرسة في معركتهم الإيديولوجية التي تسمى تجفيف المنابع (المقالات منشورة في جريدة الصباح حينها). كما اعترف أني بصفتي الثانية فهمت علل استحالة الإقناع لأن الأمر لا يتعلق بما يمكن الاقتصار على تفسيره بالجهل بل الغالب عليها هو التجاهل المتعمد من قبل المتحكمين في المسألة التربوية.

لكن ما يجري الآن هو عودة إلى سياسة الشرفي مع مزيد سلطان للقائلين بها ومنفذيها بسبب عنجهية الثورة المضادة وعجز الإسلاميين عن المقاومة طمعا خوفا منها وطمعا في مشاركة ولو شكلية في الحكم. وإذن فما يحصل هو ما اعتبره من نكبات تونس عامة ونكبات المنظومة التربوية خاصة. وهو مسار آل بعد عودة الثورة المضادة إلى وضعية أشبه ما تكون بما يحققه السيسي في مصر. والفرق الوحيد أن السيسي يحققه بقوة السلاح

المستعملة فعليا وهم يحققونه بقوة السلاح المستعمل بالقوة تحديدا لمن يعارض وخاصة بالابتزاز للشعب في قوته وللإسلاميين في حريتهم.

فقد اجتمع على تونس وعلى مؤسساتها التربوية عاملان الواحد منهما كاف للقضاء على أي منظومة حق في بلد مستقر وغني فضلا عن منظومة بلد غير مستقر وفقير:

1-سلطان القائلين بسياسة تجفيف المنابع الذين لا يرون في المدرسة إلا أداة صراع إيديولوجي حتى صارت فاقدة لأهم وظائفها العلمية والتقنية لتقتصر على مهمة تحضيرية هدفها تغيير قيم الجماعة بدعوى التحديث وتقليد مستعمر الأمس.

2-وسلطان القائلين بدور النقابات المتجاوز للدفاع عن المصالح المادية لمنظوريها والذين لا يرون في المدرسة إلا أداة للتدخل في أبعاد العملية التربوية كلها إلى حد لم يبق للسلطة السياسية دورا يذكر في تنظيم العملية وإدارتها.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما عليه مؤسسات الدولة عامة والمؤسسة التربوية خاصة من فقدان لكل سلطان بسبب ما حل بها خلال خمس مراحل متوالية من

الإفساد النسقي الذي أخضع كل المؤسسات السياسية والتربوية والاقتصادية والثقافية وخاصة المدرسة والجامعة إلى سلطان اليسار الاستئصالي مباشرة وبتوسط الاتحاد. ويمكن وصف هذه المراحل بخصوص التربية من أدنى مستوياتها إلى أسماها على النحو التالي: 1-المرحلة الأخيرة من نظام بورقيبة المرحلة التي كانت المدرسة التونسية قبلها من مفاخر تونس. وفيها توقفت المدرسة والجامعة عن العمل وتحولت إلى

مسرح للصراع بين اليسار والإسلاميين. 2-مرحلة نظام ابن علي الذي أخضع المدرسة إلى داءين : الأول هو الشعبوية التي أزالت معايير الانتخاب المعرفي (السيزيام و 25 في الباكالوريا والانتقال الآلي بين المراحل) والثاني هو التوظيف الإيديولوجي للمدرسة في ما يسمى 3-السنة الأولى من الثورة التي عمت فيها الفوضى وخاصة السياسية التهديمية النسقية لوزارة البكوش وكاتب الدولة اللذين بدعوى تخليص المدرسة من التجمع مركساها فأصبح المشرفون على تسييرها مخربين لها. 4-مرحلة العجز التام والسلطان المطلق للنقابات في حكومتي الترويكا وحكومة الكفاءات المزعومة حيث سيطر العبث النقابي والجبن السياسي فأصبحت المدرسة تسير مباشرة من المافيات النقابية واليسارية. 5-لتنصل أخيرا إلى انهيار الدولة بالكامل أعني المرحلة الحالية التي فقدت سلطتاها التشريعية التنفيذية كل فاعلية. فقد تشظفت السلطة التشريعية وفقد رأسا السلطة التنفيذية كل قدرة على القرار بسبب العجز

شبه التام عن الحسم في أي مسألة من مسائل رعاية الشأن العام بمسؤولية حقيقية (سن رئيس الدولة ومرضه وعدم انتساب رئيس الحكومة لأي من الأحزاب المتحالفة في الحكم) بات الوضع شديد الخطورة : ولعل أهم الأدلة على ذلك وضع مسؤولية الإصلاح بين يدي نفس أولئك الذين أفسدوا التعليم وخاصة منذ بداية عهد ابن علي إلى الآن.

لذلك فإن ما يمكن أن ينتج عن دعاوى الإصلاح لا يمكن إلا أن يكون إلى الأسوأ خاصة بعد أن كلفت نفس المدرسة الفكرية في الإشراف على الإصلاح فأصبحت إيديولوجية تجفيف المنابع في ظن هؤلاء المعاتيه

سلاحا للتصدي لما يسمونه الإرهاب. ومعنى ذلك أنهم يريدون أن يحاربوا الإرهاب المسلح بالبنادق بالإرهاب المسلح بمقص الرقابة الإيديولوجية على معتقدات الشعب.

لما قبلت بأن أكون مستشارا لرئيس أو حكومة منتخبة ديموقراطيا بعد

الثورة في التربية والثقافة كنت أتصور أن المطلوب هو التفكير في الإصلاح التربوي والثقافي بصورة جذرية وديموقراطية تعود من فهم جوهري لوظيفتي التربية والثقافة لتقويم الموجود ووضع استراتيجية لتحقيق شروط إصلاحه وتجاوزه إلى 1-تكوين الإنسان : البدن والنفس والتوازن الموحد بينهما في أداء وظائفهما : التربية البدنية بمعنى السلطان على البدن والعناية به بما يقوي الصحة

البدنية والتعبير عن التوازن الحيوي والتربية الفكرية بمعنى السلطان على النفس والعناية بها بما يقوي الذوق تلقيا وإبداعا والعقل لغة ومنطقا.

2-تكوين المواطن : الولاء والكفاءة والتوازن الموحد بينهما في أداء وظائفهما : التربية الوطنية بمعنى الولاء للوطن مكانه وزمانه وتراثه ومستقبله والتربية الوظيفية أداء للدور في تقاسم العمل المادي(الاقتصاد) والرمزي (الثقافة) مشاركة في حفظ الموجود وفي تحقيق المنشود.

لكن هاتين الوظيفتين بينهما صدام دائم. ومصدر الصدام يرد إلى الخلافات الفلسفية والدينية الصادرة عن الوظيفة الأولى. ويمكن رد هذه الخلافات إلى المسألة المعرفية والمسألة الخلقية : نموذج الإنسان وكيفية تحقيقه بفنون التربية. كما يرد كذلك وفي آن إلى الخلافات الحضارية والسياسية الصادرة عن الوظيفة الثانية. وهي خلافات تقبل الرد إلى : نموذج الجماعة

وكيفية تحقيقها بفنون التربية.

وعدم تحقيق التوازن بين التكوينين لعلل إيديولوجية يعد من أهم علامات الجماعات غير المستقرة قيميا أو التي تكون في صراع عقائدي حاد. ذلك أن هذا الصراع يحرف التربية فيفسد التوازن وظيفتها المضاعفتين : المعرفية (سلطان الإنسان على الطبيعة والتاريخ) والعقدية (نموذج الحياة الجماعية).

وأما تقويم الموجود فهو قياس ما تحقق وما لم يتحقق من تكوين الإنسان والمواطن أي الوظائف الأربع التي ذكرنا تكوينا للبدن والنفس والولاء والكفاءة ووحدة التوازنين بين هذه الوظائف. وهذا التوازن يتمثل في أن

يصبح خريج التربية إنسانا مشاركا في حياة جماعة قادرة على حماية ذاتها ورعايتها بما تبدعه من أدوات ومناهج هي حصيلة عمل الجماعة وحرية أفرادها وقدرتهم على العمل المبدع.

وأما استراتيجية تجاوزه لتحقيق المنشود في تثبيت ما تحقق والسعي لتحقيق ما لم يتحقق من تكوين الإنسان والمواطن والتوازن بين مقوماتهما كما بينا في محاولة تقويم الموجود. وأهم قضية هي من يحدد هذه الاستراتيجية ليس بالمعنى الفني لوضع كيفية الإنجاز الفعلي بل بمعنى من يحدد الغايات والأدوات بمقتضى شرعية تمثيله لإرادة الشعب المنتخبة ديموقراطيا والممثلة لتواصل مقومات هويتها ولمطالب مستقبلها. أما الإنجاز الفني فهذا يقوم به أصحاب الخبرة في فنون التربية والتعليم على أسس علمية تراعي الشروط المثلى لتحقيق أفضل نسبة بين الإرادة والقدرة.

ولا أريد الكلام على مقومات الإصلاح أهدافا ومضمونا وطرائق وأطرافا

واستراتيجية لأن ذلك كله سبق أن تكلمت عليه وكتبت فيه ولا حاجة للتكرار. ومن أراد أن ينظر في هذه العناصر فليعد إلى المشاركة الشفوية والمكتوبة قبل الثورة وبعدها. ولما كنت واثقا من أن الثورة المضادة ستنهزم حتما لأن الموجة الثانية من الثورة آتية لا ريب فيها وهي ستزيل مخلفات الانحطاطين: * الانحطاط الخاص بحضارتنا وهو الذي أفقد المدرسة في حضارتنا دورها العلمي وغلب دورها الإيديولوجي فاقتصرت على التربية والمعارف الدينية غايات وأدوات فأصبح النشء في مجتمعاتنا عاجزا عن فهم أسرار

الطبيعة والتاريخ وبتنا عزلا في مجال الفنيات التي تمكن من سد حاجات * الانحطاط المستورد من الفهم الاستعماري لوظيفة المدرسة التحضيرية أي قتل الحضارة المغزوة وتعويضها بالحضارة الغازية في نماذج العيش التعليم في الإيديولوجيا العلمانية لمحاربة الإيديولوجيا الدينية.

وبذلك فإن المدرسة عندنا تعاني من الصراع بين هذين الانحطاطين اللذين أضاعا وظائف المدرسة الخمس :

1-تكوين الإنسان بدنيا ونفسيا : فتكون المدرسة معهد رياضة ومؤسسة تفكير.

2-تكوين المنتسب إلى حضارة بعينها ذوقيا وخلقيا: فتكون المدرسة حيوية حضارة.

3-تكوين المواطن المنتسب إلى دولة اجتماعيا وقانونيا: فتكون المدرسة مؤسسة ذات حياة ديموقراطية.

4-تكوين صاحب العمل المعين في منظومة سد حاجات الجماعة : فتكون المدرسة ورشة أعمال بحسب الحاجات الجماعية.

5-وفي ذلك كله جعل الإنسان مبدعا وليس مقلدا : فتكون المدرسة مجال تجريب للتنافس الإبداعي بين النشء

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

تونس والانتقال الاديمقراطي

تونس والانتقال الديمقراطي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

344 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع 84
الفصل السادس 93
الفصل الاول 236

والانتقال الديمقراطي

والانتقال الديمقراطي بل

تونس ب 06-12 - /1441 03-11-2019

المحتويات 2 - تونس في خطر داهم ؛ التفاؤل لن ينفع في حواسم اللحظات- 1 - تونس في خطر؛ وهم الانتقال السلس خداع ذاتي - 4 - سفيان بن فرحات؛ هل هو يهجو السبسي؟ أم يمدحه؟- 9 - "البزناسة"؛ محاولة في تصنيفهم بقيم النخاسة- 12 - انتخابات تونس أو عدم الوعي بقواعد اللعبة- 16 - الانتخابات الرئاسية؛ نتيجتها محسومة بحساب العقل السليم - 21 - مرشح التوافق؛ مواصفاته وشروط القبول به- 24 - أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية- 31 - معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم- 87 - إشارات سريعة أو نصائح لوجه الله - 43 - سيناريو خيالي قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس - 46 - سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات - 51 - سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية - 60

- لست يؤوسا لكن الوضعية ميؤوس منها - 82 - في دلالات برنامج المرشح للرئاسة د .الزبيدي - 87 - هوامش جوهرية على برنامج د . الزبيدي للرئاسية - 90

- الشاهد؛ هل بقي له ما يخاطب به الشعب؟ - 97 - محاولة في توصيف "نخبة" تونس السياسية وما يحركها - 101

- الرئاسيات علام يتنافس المرشحون؟ - 105

المحتويات - الحمقى عندما يهددون أسيادهم ١ الها "<

- ايدز السياسة، ذلك هو مرض تونس العضال- 113 - ما المزعج؟ ضعف الخطاب؟ أم سطحية التشخيص؟- 117 - تربيع الدائرة في علاج أدواء تونس المزمنة- 121 - القوى السياسية، تصنيفها بالمرجعيات؟ أم بالغايات؟- 130 - هل المهمة مستحيلة؟ حكم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما - 136 - الشيخ مورو أو نهاية خرافتين- 143 - المناظرات، ما جليها الذي يلهي عن خفيها؟ 146 - العنتريات الثورية أفضل خدمة لإعادة نظام العبودية- 152 - تصنيف المعايير التي قوم بها المترشحون ودلالتها - 154 - الأستاذ مورو خطأ استراتيجيته الانتخابية - 1538 - ثوار الأقوال، هم أعداء الثورة بالأفعال - 162 - الثابت أن دعاة الثورة هم أعداؤها - 166 - دين العجل ، هل حصيلة الانتخابات صدفة؟ - 169 - النهضة، أو 'سفينة نوح" للربيع العربي - 172 - الوسط، من يمثله في تونس؟ - 175 - ثقافة الشعب، التبرؤ منها هل هو حمق؟ أم عمالة؟ - 180 - المصالحة في راهننا، شروطها ، بين الإمكان والاستحالة - 184 - كلام الزبيدي على الدبابات، هل هو تذكير بما فات ، للتهديد بما هو آت؟ - 189 - ثورة تونس، يدمرها بالأفعال دعاتها بالأقوال - 192 - ملاحظة سريعة ، لابد من تداركها قبل الفوت - 195 - ثورة الأقوال، القصور النظري والفوضى العملية- 196 - لا شخر) شبه رد على وقاحة الأميين - 202

- معركة الكاريكاتور، غباوة التزهد وحماقة التفلسف- 207 - كشف الداء، قطعنا نصف الطريق - 214 - موقفي من سعيد، وعلل توجسي من برنامجه - 221 - انتخابات تونس مناسبة لإنهاء الثورة لا لاستئنافها - 226

- في السيستام، طبيعته ومنهج عمله - 231

المحتويات - قلة الحيلة علامتها الارتجال التكتيكي - ا - عود على بدء بمنطق التعايش في القوى السياسية - 238 - هوية القطيع، دلالتها متضايفة مع هوية الراعي - 23 - السياسي ، كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة؟ - 249 المعيار الأول: العلاقة بين قول المعارض وفعل الحاكم . 251 المعيار الثاني : العلاقة بين الغايات ووسائل تحقيقها ومناهجه . 252 المعيار الثالث: العلاقة بين الشرعية أصلا والشوكة أداة لها 253 المعيار الرابع: استراتيجية "الحاذق والسفيه" مع الأعداء . 255 المعيار الخامس والأخير : وهو أصل الأربعة السابقة 255 - الفاعلية السياسية والقدرة على تحديات ثورة الحرية والكرامة- 258 - "حزوهم" راهم يتعاركوا على راسي - 262 - الخيار بين مافية الدينار ومافية الخوار - 268 - مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى - 271 أمن الوطن . 272 الديبلوماسية. 274 - بعد العجل ، معدنه وخواره في انتخابات الرئاسة - 277 - الاغز لم يبق لعزا - 281 - تونس لن تكون العاصمة الخامسة - 287 - سكارى الزبيبة أو التطفل في النظر والعمل - 2983 - ثورة الشباب، استئناف الأمة لدورها التاريخي - 302 - أزمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف - 308 - العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه - 316 - ليست نصائح لأحد، تساؤلات حول الأمانة السياسية - 322 - ما هكذا تورد الابل إلى متى ستظل النهضة "غفاصة"؟ - 326

- ثورة المتقاعدين، أو في الوصاية مصدر البلايا - 329 التفاؤل لن ينفع في حواسم اللحظات-

التفاؤل لن ينفع في حواسم اللحظات-

لا يوجد بلد عربي واحد يمكن للمرء فيه أن يقول "مات الملك يحيا الملك". ما ينبغي أن يقال هو مات ملك مصنوع سابق فمن يا ترى سيكون الملك المصنوع الموالي؟ ومن الصانع؟

هل القديم أو صانع جديد . لست متفائلا بخلاف ما سمعته من أفواه بعض المعلقين في الجزيرة من نخبة تونس وساسييها مثل كلامهم على أن المسار الديموقراطية ليس مهددا . إنه مهدد حقا . وتونس مهددة فعلا . وذلك بصورة واضحة المعالم .

فلننظر إلى خارطة القوى السياسية. لم يبق فيها إلا قوتان يمكن أن تجسم احداهما المعركة لصالح مواصلة المسار الديموقراطي والثانية لصالح الثورة المضادة. فتحقيق التوازن المطلوب ليس من جنس ما حاوله السبسي في انتخابات 14 لأن هذا لم يبق ضروريا للصف الذي كان يمثله السبسي بل من يحتاج إليه هو صف الثورة. إنه الآن ضرورة من كانوا القوة الأولى لما قام السبسي بما قام به . لكنهم الآن مهددون بألا يبقوا قوة لا أولى ولا ثانية ولا حتى ثالثة. وقد تفقد الثورة السلطات الثلاث : الرئاسة والمجلس والقصبة.

فيمكن القول إن كل من كانوا يسعون لما لم يحققه السبسي جاءتهم الفرصة لتحقيق ما لاموه على عدم تحقيقه وتفضيله العمل بحكم الصندوق. سعوا إلى الانفصال عنه واستطاع بوزنه وحنكته الصمود إلى أن جاء أجله . اليوم يمكنهم تحقيق أحلامهم إذا واصل صف الثورة النوم وما أراه إلا نائما إن صدقت ما سمعته من تفاؤل ساذج.

اعتقد وآمل أن أكون مخطئا . فنواة الجبهة الجديدة أعلنت عن نفسها حتى قبل وفاة المرحوم . إنها الاتحاد . فبعد السبسي يمكن للاتحاد أن يصبح نواة هذا الحلف التابع للثورة المضادة ولكن باسم الثورة مواصلة للخداع فيجمع من حوله كل الذين يعتبرون الفرصة قد جاءت لتحقيق ما لاموا المرحوم السبسي على عدم تحقيقه .

سيكون هذا الحلف جبهة النكوص دون كل مطالب الثورة خاصة والإقليم وحتى القوى الأجنبية لن يخذلوهم وقد يدفعونهم دفعا لتحقيق ذلك مع مواصلة استعمال ريتوريك الثورة لتنويم الشعب . ودون إطالة فإذا لم تتفق جبهة الثورة أيا كانت حساسيتها السياسية حول نواة صلبة عليهم أن يحددوها فلن يبقى لهم أدنى حظ في التصدي للثورة المضادة .

وأكاد أجزم أني لم أنتظر هذه اللحظة بل توقعتها ودعوت للاستعداد ولكن بالتعليقات المرة حول الوضع في تونس عامة وفي مواقف حركة النهضة وتفتت صف الأحزاب التي تسمي نفسها ديموقراطية أو حراكية إلخ. .. من الأسماء الرنانة .

فنحن الآن أمام لحظة بمعيار الخيارات الكبرى . وهي تبدو بصدد الحسم بصورة مماثلة لثلاث لحظات سابقة عاشتها تونس:

- لحظة الحسم بين بورقيبة والثعالبي.
- ولحظة الحسم بين بورقيبة وابن يوسف .
- ولحظة الحسم بين بلاط بورقيبة ومزالي .

اللحظة الحالية مماثلها لها ثلاثتها في ما أتوقعه من الحسم. فمن سيعوض

السبسي بمساعدة الاتحاد هو الذي سيربح المعركة خاصة إذا تمكن من لحم الشقوق واستعادة وحدة النداء. ومن صدف التاريخ وجود جسر الوصل بين الاتحاد والنظام القديم بمرحلتيه: الرئيس الذي يخلف السبسي في المرحلة الانتقالية.

فتكون اللحظة الرابعة الحالية من نفس الطبيعة: قوى النظام القديم بحلف مع الاتحاد تفوت على تونس آخر خياراتها الكبرى أعني المسار الديموقراطي . ولكن هذه المرة ليس بوصف الاتحاد رديفا للحزب بل العكس إذ هو سيكون القوة للثورة المضادة في تونس بذاته وبمن فيه من اليسار والقوميين والتجمعيين ..

وإذن فإذا بقيت القوى السياسية التي تؤمن حقا بأهداف الثورة وبأصل كل هذه الأهداف أعني الديموقراطية فالمطلوب منها أن تسارع لتنظم صفوفها على الأقل لتحول دون فقدان الثورة السلط الثلاث في آن.

التفاؤل لن ينفع في حواسم اللحظات-

فالمعركة بينة المعالم ومن لا يراها ليس فاقدا للبصيرة فحسب بل هو فاقد حتى للبصر. وحينها فلير على المسار الديموقراطي السلام . وما أتوقعه هو حلف جديد بين رئيس الحكومة وكل شقوق النداء مع الجبهة حول الاتحاد قلب الرحى وذلك بالتوافق مع الثورة المضادة والقوى الأجنبية لإعادة النظر في كل ما حصل منذ بداية الثورة.

ويخطئ من يتصور أن المستهدف هو النهضة وحدها . فكل قوى الثورة من جميع التيارات مستهدفة خاصة وتشتتها يفقدها الوزن . وكما يعلم الكثير فإني كنت أحلم بل ودعوت إلى الصلح بين البورقيبية والثعالبية فلم أسمع .

ودعوت إلى البحث في طرق توحيد الحركات ذات الميول الاجتماعية الديموقراطية مع الحركة الإسلامية التي لم تكن مستهدفة بسبب سياسي بل لعلة عقدية ونمط اجتماعي يراد فرضه سواء بالدخيل أو بالأصيل .

لكني أعتقد أن الفرصة قد وآمل أن يكون الخطر الداهم والبين على الديموقراطية كافيا للتدارك على الأقل بصفة محدودة للخروج من مرحلة الخطر ثم فليعودوا إلى صدام الحضارات الداخلي الذي هو من الحماقات التي لا تليق بنخب تدعي الديموقراطية والحريات الفردية وحقوق الإنسان .

وهم الانتقال السلس خداع ذاتي-

وهم الانتقال السلس خداع ذاتي-

كتبت أمس على ما أتوقعه وأخشاه على تونس.

وبالتدقيق على تواصل المسار الديموقراطي بالأفعال وليس بالأقوال . فكل قطيعة معه ستستعمل الريتوريك المعبرة عنه . لكنها لن تبقي منه شيئا. وما أريد قوله الآن هو التصدي لما توقعته هو المطلوب لأني شبه متأكد من أنه سيحصل وخاصة إذا واصل التونسيون الكذب على أنفسهم فيعتبروا تونس استثناء في الاقليم .

وكثرة الكلام على النقلة الهادئة والساسة في انتقال الحكم سنة 14 والآن يقابلهما نقلتان كانتا داميتين :

1 . النقلة الأولى من خلال الصراع بين البورقيبية واليوسفية.

2 . النقلة الثانية هي الثورة سنة 2010-2011 .

ومن ثم فما حدث هذه المرة لعله كان جنيس 87 بنحو ما ربما بعملية ما

زلنا نجهل مجرياتها . فنحن إلى الآن لا نعلم ما الذي جرى منذ وعكة الرئيس رحمه الله إلى وفاته . والسكوت عما جرى وعدم الاهتمام به يبدو لي مدعاة للحيرة خاصة والرهان كان معلوما والمنتظر من دور الرئيس كان مصيريا للكثير من المتنافسين .

ما أخشاه هو أن يكون ما يفاخر به التونسيون اليوم بسذاجة كذبا على الذات لأنه لا يتماشى مع كل الصراعات التي تعرفها الساحة منذ هروب ابن علي . والأرجح أن ما يبدو عاديا حاليا هو كذب تونسي عن النفس ولا يعبر عن حقيقة الوضع .

ولعله الهدوء الذي يسبق العاصفة. ولا أريد أن أبالغ في التشاؤم لكني لست واثقا أن الأمور تجري كما يحاولون إيهامنا . فالرهان معلوم . فهو محلي وجهوي وإقليمي ودولي . وليس لأن لتونس دورا يفوق حجمها الفعلي بل لأن الأمر يتعلق بقضية تتجاوز تونس وهي قضية

وهم الانتقال السلس خداع ذاتي-

شملت المحل والجهة) المغرب (والاقليم) الشرق الإسلامي) والعالم كما يتبين في الحروب الجارية من حولنا وخاصة في سوريا واليمن وحتى في العراق وإيران والسودان.

وسأبدأ بالبداية الواجبة: المحلي . من يمكن أن يصدق أن الذين عادوا السبسي وخرجوا عن حزبه لأنه عمل بمنطق الصندوق وقبل التوافق مع النهضة لن ينتهزوا الفرصة للوصول إلى ما اعتبروا السبسي قد كان عائقا دونه؟ يعسر أن يكونوا غافلين عن الفرصة السانحة ويعسر أن يبرئهم الإنسان من انتظارها إن لم يكونوا قد أسهموا في توفيرها .

ولذلك افترضت أن الشقوق ستلتئم وأن الجبهة التي قادها السبسي قد تكون فاقدة حاليا لشخصية وازنة مثله . لكن الاتحاد منظومة وازنة وتستطيع أداء هذا الدور ولن يتورع عن لعبه . وذلك أمر كثير الاحتمال إذا ما قرأنا مراحل تاريخ تونس التي أشرت إليها في محاولة الأمس بذكر التجارب الثلاث السابقة التي حسمت بسند الاتحاد .

ويبدو لي أن القوى التي يمكن اعتبارها فعلا مع الثورة وتعمل على تحقيق الانتقال الديموقراطي ليست مستعدة للتكيف مع تغير قواعد اللعبة بعد ذهاب السبسي . وقد لاموا على عدم كلامي على الاحتمالات التي مثلت موضوع الهرج والمرج حول تعديل قانون الانتخابات . والعلة أني اعتبر أن رافضيها الفرصة تغنيهم عن ذلك . فإذا حصل ما أتوقعه من جبهة بقيادة الاتحاد والجبهة والتجمعيين فإن معارضي التعديل سينضموا إلى الجبهة. ولن ينشغلوا بدخول المعركة كما كانون ينوون بوصفهم بديلا من الشقوق والجبهة التي يمكن أن يكون لبها الاتحاد للتصدي لما يسمونه الحلف بين النهضة ورئيس الحكومة الذي هو بدوره سيكون له دور الجبهة بسبب وجوده في الحكم .

قد يتوهم الكثير أني أقول هذا خوفا على النهضة. وهذا من سذاجة المحليين لأني لا علاقة لي بها لا قبل ولا بعد ولا خلال مشاركتي معهم على هامش الحكم علما وأنهم هم بدورهم كانوا على هامشه حتى وإن أراد خصومهم تحميلهم "بيلان" الستين سنة الماضية . ذلك أني لا أعتقد أن النهضة مستهدفة بمنطق المقابلة بين الحداثي والظلامي التي يجأج عليها الإعلام الأجير أو بمنطق نموذج المجتمع كما يزعمون بل هو بمنطق

يتحدد في الإقليم

وهم الانتقال السلس خداع ذاتي-

كله وأساسه الاستجابة لما يجعل أصحاب الجبهة يستفيدون من إرضاء من يسندهم من قوى الثورة المضادة في الاقليم والعالم تمويلا وإعلاما وحتى بالمخابرات التي تصول وتجول في البلاد طولا وعرضا .

والمعلوم أن هؤلاء لا يعادون النهضة لأنها نهضة أو لأنها إسلامية أو لأنها تنوي تغيير نمط المجتمع وإلا لكان موقفهم منها قبل الثورة مثله بعدها إذ إن جل قياداتها كانت تعيش بين ضهرانيهم . هم يعادونها لأنهم يعتبرونها القوة الوازنة في صف الثورة على الأقل بالمعنى الذي أرادوا إشاعته بوصفها ليست ثورة بل مؤامرة عالمية إخوانية وليس حركة شعبية لها أصل دافع حقيقي وضع الشعوب السياسي والاجتماعي والثقافي.

فإذا كانت القوى الأخرى التي تدعي الديموقراطية والتي تقدم نفسها هي بدورها بديلا من حلف النهضة ورئيس الحكومة لا تصدق الخرافة القائلة إن الثورة مؤامرة دولية إخوانية ويؤمنون بأنها ثورة شعبية حقيقية فمن المفروض أن تتحيز على الأقل لمجرد ما أصفه ليس مستبعدا . فالبديل الثاني الذي سيضرب الثورة وليس النهضة وحدها .

فإذا بقوا يعملون بنفس قواعد اللعبة التي كانت موجودة قبل وفاة الرئيس وأهملوا التغير الجذري في الساحة بمعنى إمكانية حصول الفرضية التي اعتبرها شديدة الاحتمال أعني جبهة جديدة من جنس جبهة الرز بالبندق لتحقق أهداف الثورة المضادة التي في الإقليم والتي تسندها تلك العالم فهم إذن سيسهمون في ضرب الانتقال وإن بغير قصد .

أمر الآن إلى عامل الجهة أو نصف الإقليم أعني المغرب العربي . فأولا كنا يعلم أن تونس توجد بين بلدين أحدهما دخل في حرب أهلية والثاني لم يستقر وضعه بعد وسبق أن عاش حربا أهلية. وعلة الحرب الأهلية ذات صلة بالثورة المضادة وعدم استقرار الوضع الجزائري كذلك ومن ثم فكل شيء يكاد ينطق بأن الداخل سيجد تأييدا كبيرا في الجهة . فليبيا تبحث عن الاستقرار ولو بالصلح مع حفتر. وفرنسا تتدخل فيها . والثورة المضادة المصرية والخليجية كذلك . وهم طبعا يستهدفون تونس والجزائر التي تسعى للخروج من

وهم الانتقال السلس خداع ذاتي-

أزمتها وتتمنى ألا تبقى تونس في وضع هش وتتمنى قياداتها أن تتجنب ما تطلبه النخبة التي تعتبر الثورة مؤامرة استعمارية وإخوانية.

وإذا كانت ليبيا والجزائر تبحثان عن الاستقرار وليس لهما مشكل وجود النظام السياسي الوراثي كما في الثورة المضادة الإقليمي بل المشرق الإسلامي فإن الإقليم يضيف إلى العاملين الجهوي والمحلي عاملا ثالثا للعمل كل ما يستطيعون لإخراج تونس عن مسارها الديموقراطي بكل الوسائل وخاصة بالمال والإعلام والاستعلام.

ولهذه العلة اعتبرت أن من كانوا يخافون من تعديل القانون الانتخابي لم يعد يعنيهم حتى لو نشر واستعمل. ذلك أن تكوين الجبهة التي وصفت بقيادة الاتحاد يغنيهم عن الدخول المباشر في المعركة بديلا ثالثا كما كانوا ينوون قبل وفاة السبسي ولن تمانع هذه الجبهة بإعطائهم سهما من الغنيمة. فيكون جميعا معا لتحقيق البديل الجامع والخامس إذا ظل من

ينتسبون إلى صف الثورة بالتشتت الحالي .

وحتى لو استفاقوا وتوحدوا فإنهم لن يستطيعوا الحصول على الأغلبية. ومن ثم فسيخسرون على الأقل اثنتين من السلطات. ولن يبقى لهم إلا ما يشبه الثلث المعطل في المجلس لأن الأغلبية في هذه الحالة مستحيلة. ذلك أن مجموعهم حتى لو حافظت النهضة على قوتها السابقة -وهو ما لا أتوقعه بل علي أتوقع الأسوأ -لن تكون كافية للحصول على غالبية المجلس أو الرئاسة أو القصبة.

سيقال لي ؛ إذن ما الفائدة من كل هذا الكلام؟ إذا كانت المعركة مخسورة سواء اتحدوا أو لم يتحدوا فما منفعة ما تدعو إليه؟ المنفعة كبيرة وكبيرة جدا. ذلك أن الجبهة المتوقعة بقيادة الاتحاد لما تحصل على الأغلبية لا تجهل أن الجيش الوطني والأمن لن يسمح لها بالانقلاب الواضح على الدستور. لذلك فستحاول المناورة لتغييره بأحد الشكلين الممكنين

وهم الانتقال السلس خداع ذاتي-

فإذا لم تستطع تغييره بالأغلبية الدستورية للتحوير أي بشروط التغيير التي يقرها الدستور فستحتاج إلى الاستفتاء . وإذا بقيت القوى السياسية المؤمنة بالديموقراطية وبقيم الثورة مفتتة وتتناحر في ما بينها فإنهم سيجعلون المعركة وكأنها ضد مؤامرة استعمارية إخوانية فيربحون الرهان في الحالتين .

فالتفتت في الانتخابات سيجعل المعارضة شديدة الضعف وقد يمر التعديل في المجلس وإذا منعته في المجلس فلن تستطيع منعه في الاستفتاء لأنها

لن تكون لها القوة الكافية لربحه إذ هو سيكون عاكسا للرئاسيات والنيابيات. وبعدها يقع التخلي عن كل ما جاءت به الثورة. فيحصل ما تطلبه الثورة المضادة في الداخل وفي الجهة وفي الإقليم وفي العالم الذي يريد إنهاء اللعبة لأجل محمياته .

وسأكتفي بهذا بل ما يخص المستوى الأخير أي المستوى العالمي . فلا حاجة للإطالة فيه إذ يكفي أن نرى دور فرنسا في ليبيا وما تحاوله في الجزائر وما نراه بأم العين في تونس وما تراد في مصر وفي الخليج وفي السودان إلخ.

-سفيان بن فرحات» هل هو يهجو السبسي ؟ أم يمدحه ؟-

- سفيان بن فرحات»

هل هو يهجو السبسي؟ أم يمدحه؟-

قرأت اليوم بالصدفة مقالا لسفيان بن فرحات - الذي اعتبره من أعمق صحافيينا ثقافة - مقالة في حذق السبسي في الانتقام يبدو في ظاهره مدحا للرجل وهو في الحقيقة هجاء لا مثيل له في لحظات حياته السياسية والعضوية التي لا تبعد كثيرا عن غايتها . فعجبت وتساءلت هل كان ذلك بقصد أم سهوا؟

فرهان الفلورنسيين إذا تجاوزنا حذق المناورة السياسة وعيرناه بأمير ماكيافال أستاذ أمرائها علمنا أنه يتعلق بأمرين يخلو منهما فكر السبسي تماما في مناوراته . فشتان:

1 . بين أسرة الميديسيس التي تريد توحيد إيطاليا ويرشحها ماكيافال

لاستعادة الجمهورية الرومانية .

2 . وبين قزم همه مطالب أسرة لا علاقة لها بأي هدف سياسي سام لا لتونس ولا لغيرها . وجه الشبه في المناورة من دون ما لأجله يناور السياسي يعني الاحتمام بصغار عوامل التاريخ الصغير وليس بما وراءه من جليل الأمور. ففي الرذائل جل البشر متشابهون إذ كما يقول هيجل فخادم الغرفة لا يفهم معنى البطولة لأنه يرى العادي من حياة البطل ولا يرى ما وراء هذا العادي من لا عادي: أهداف التاريخ الكبير لا وجود لها في مناورات السبسي لأن الانتقال هو لشخصه وليس من أجل قضية تتعلق بما يعظم في عين العظام . ويتأكد ذلك لما نمر إلى القياس على "عيافة" الجنرال دوجول لسلوك من كان "يتصورهم أبطالا مثله" لأنهم شاركوه في إخراج فرنسا من الهزيمة ومن منطق فيشي . فهنا أيضا يمكن أن نجد وجه شبه بين الإنساني الأدنى في الشعور بالعيافة عند الرجلين . لكن لا وجود لشبه بين من عافوا ولا من عافوا ولا ما لأجله حصل الشعور المستبشع للسلوك من الكبار للصغار بمنطق المجد التاريخي للرجال التاريخيين . فعلاقة قزم بأقزام لا تقبل المقارنة بعلاقة بطل بأبطال .

-سفيان بن فرحات» هل هو يهجو السبسي ؟ أم يمدحه ؟ -

وأصل إلى بيت القصيد ؛ هل كان سفيان واعيا بأنه يهجو إذ يبدو مادحا وأنه في المقابل يمدح خصوم السبسي إذ يبدو هاجيا في مسألة الانتقام؟

هل يعلم السبسي أنه يستجيب لأحوال نفسه المريضة ويعرض تونس إلى أخطار قد تفوق ما عرضتها إليه نهاية بورقيبة المريضة وحتى نهاية ابن علي الدرامية؟

فموقف الجنرال دو جول من الجيش الفرنسي في الجزائر لم يكن بسبب ما يعاني منه شعور إزاء خصومه بل لأنه قدر أن الجزائر لو صارت فرنسية لكانت فرنسا هي التي ستصبح جزائرية بدليل قوله: هل تريدون مدينتي التي تسمى صاحبة الكنيستين أن تصبح صاحبة المسجدين؟

لم يكن ما فعله دوجول رد فعل في "حال نفس" بل كان فعلا استراتيجيا يحافظ على هوية فرنسا وعظمتها وليس رد فعل ينتقم ممن لم يريدوا أن يجعلوا فرنسا لعبة لابنه وأسرته مثل السبسي . ذلك ما لم يقله سفيان وما أظنه يجهله . ونأتي إذن إلى مشكل هذا المقال الذي كتبه سفيان بلغة تستمد مجدها من عظام أهلها وإلا لما استعملها سفيان وهو يجيد العربية: التاريخ الصغير الذي ينسينا التاريخ الكبير هجاء وليس مدحا . ولست بحاجة للتذكير ببيتي المتنبي حول قدر العزم .

وقد اكتفيت بالكلام على الرهانات الدنيوية لأني لا اعتقد أنه يحق لي أن افترض مشاركة الأخ سفيان لي في الاعتقاد بأن للدنيا ما وراء . لكن ثقافتنا توجب دائما أن نتصور أن الإنسان مثل السبسي مهما كانت عقيدته يشكر المجدين الآخرين:

1 . السمعة الطيبة بعد الوفاة الدنيا .

2 . وربما تجنب غرق شعبه في الفوضى إذا آمن بملاقاة ربه .

وأخيرا وبصرف النظر عن موقف سفيان وقصده فإني أفهم أنه يفهم ضرورة ألا يصبح التشابه السطحي مدعاة للخلط بين وجوه الشبه بين أحوال النفوس في ما هو "إنساني بلا حد في الضعف والدنايا" بالمعنى النيتشوي الذي قد تشترك فيه كل أحوال النفوس إذا أخذناها معيارا لعظائم الأمور.

وبين أنه ليس في سلوك السبسي شيء منها إطلاقا فهو قزم

-سفيان بن فرحات» هل هو يهجو السبسي ؟ أم يمدحه ؟-

عضويا وروحيا نأمل أن ينجي الله تونس من أفاعيله وخاصة من اعتماده على المافية الثانية في البلاد أعني الاتحاد الذي هو أفسد من مافية ابن علي وشريكها في مآل تونس الحالية.

محاولة في تصنيفهم بقيم النخاسة-

كتبت سابقا محاولة في تصنيف النخب معتمدا ما ينسبه المتكلمون من صفات ذاتية للذات الإلهية أعني الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وللإنسان منها نصيب .وكان التصنيف بمبدأين : كل إنسان له شيء من هذه الصفات مع غلبة واحدة منها عليه . فتكون الحصيلة خمسة أنواع من النخب . ثم نسبت إليهم تميزا بحسب الصفة الغالبة عليهم . فاعتبرت من تغلب عليهم صفة الإرادة ذوي ميل إلى السياسة ومن تغلب عليهم صفة العلم ذوي ميل إلى المعرفة ومن تغلب عليهم صفة القدرة ذوي ميل إلى الإبداع الاقتصادي والثقافي ومن تغلب عليهم صفة الحياة ذوي ميل إلى الإبداع الذوقي والجمالي ومن تغلب عليهم صفة الوجود ذوي ميل إلى الرؤى الدينية والفلسفية.

ثم استنتجت من ذلك أن هذه النخب إذا كانت بحق مسماها مطابقا لاسمها فإنها تكون نخبا حقيقية وبفضلها تتكون الأمم العظائم . لكن الأمم التي لا يكون لنخبها من ذلك إلا الاسم فهي أمم الصغائر.

واليوم خلال انتظاري ابني الأصغر في احدى مقاهي تونس

-العاصمة-سمعت أشياء وما حصل كان فعلا مفاجأة لي .

لم أكن محتاجا إلا لمعرفة طبيعة التمثيل لهذه النخب بهذه أضداد هذه الصفات عند ترجمتها بطبيعة الميول الزائفة التي لا يطابق اسمها مسماها والتي تعوض الميول التي يطابق اسمها مسماها بمعنى أن كل نوع من النخب في كل المجتمعات له وجود فعلي وله نسخة منحطة تمثل بالصغائر ظاهر الوجود .

وكنت قد بينت أن القدرة من حيث هي فاعلية هي خلق وإبداع سواء كانت اقتصادية أو ثقافية ولها كيانيا وتقنيا صفتان تتقدمان عليها هما الميل إلى العلم والميل إلى الإرادة

محاولة في تصنيفهم بقيم النخاسة-

وصفتان خلقيتان تتلوانها هما ذوق الحياة وجلال الوجود . فكان يكفي أن أبحث عن النخب التي تمثل ظاهر هذه القيم الخمس لأنها ضديدة لحقيقة هذه النخب .

وسأكتفي باقتراح نماذج هذه الشبائه كما استقرأتها مما سمعته من كلام خلال هذا الانتظار الذي دام ما يقرب من ساعتين لم أجد مسرا من البقاء خلاله في المقهى هربا من حرارة المناخ وانشدادا لما كنت أسمع أطرافه من أحاديث كانت مناسبة التفكير في الأمر من خلال نموذج تونسي لا يخلو منه بلد عربي.

ولست أستبعد كونية هذه النسخ المسائخ التي تكثر في بلاد العرب التي تدعي الحداثة والتقدم ولعلها توجد في كل بلد فيه الشروط التي تجعل مثل

هذه الظاهرة تسود الحياة الجماعية. فشبائه هذه الأنواع الخمسة تتميز بكون تمثيلها لما تشوهه بمحاولة تمرير ظاهر منه على أنه هو ليس إلا ظن الأقوال كافية لتعويض الأفعال .

فيكون من إرادته لا تتجاوز القول ذا ميل لزائف السياسي دون فعل ومن كان علمه لا يتجاوز القول ذا ميل لزائف المعرفة ومن كانت قدرته لا تتجاوز القول ذا ميل لوهمي الإبداع الاقتصادي والثقافي ومن كانت حياته لا تتجاوز الأقوال ذا ميل لزائف الذوق وأخيرا فمن وجوده يقتصر على الأقوال دون أفعال يصدق على الجلال عنده قول المتنبي "وتعظم في عين الصغير الصغائر". ويكفي أن ننظر بماذا يتفاخر العرب في ما بينهم وبماذا يتنابزون في إعلامهم .

ويمكن الآن تعيين النخب التي تمثل النظائر المسيخة من الأصول الصريحة (من الصراح وليس من الصراحة) . وهو القصد بالبزناسة وتصنيفهم بقيم النخاسة.

1 . فأصحاب القدرة التي هي القلب والفعلي منها هم أصحاب الإبداع الاقتصادي والثقافي الذي يولي أهمية كبرى للسياحة التي هي اقتصاد زائف وثقافة زائفة لا تحرر أصحابها بل هي تحول الجماعة إلى تجار صناعات بدائية وجنس.

2 . وطبعا فشرطها ليس المعرفة والسياسة الفعليتان كما في القدرة الفعلية بل العلم الزائف وإرادة "العنتريات". وما أظن أحدا يشك في أن ذلك هو الغالب على ثقافة البلاد التي

محاولة في تصنيفهم بقيم النخاسة-

القدرة فيها هي السياحة التي هي هذا المسخ من القدرة المحررة لأنها بالتدريج تحول نخب البلاد إلى بزناسة في الخردة والجنس بأيديولوجيا تسمي ذلك حداثة وتقدما .

3. وذلك هو شرطها التقني بمعنى أنك في غنى عن علم معرفة حقيقيين وفي غنى عن إرادة وسياسة حقيقيتين لأن القدرة التي تنتج عنهما هي بيع الهواء والكلام حول الخردة والجنس وجعل الجماعة خدما للسواح بوصف ذلك من علامات الحداثة والتقدم خاصة إذا صار جل الشباب "بزناس" في خدمة "الضيوف" ومحاكيا لعاداتهم .

4. ونأتي الآن إلى الشروط الخلقية : لن تحتاج هذه القدرة بهذا العلم والمعرفة وبهذه الإرادة والسياسة لذوق حقيقي ولوجود جليل بل سيكون الذوق محددا سلبا لأنه الذوق الذي يتحول إلى دعاية للخردة والجنس مادة السياحة ويسمونه فنونا والوجود الجليل يتحول إلى وجود ذليل مناه الأقصى إرضاء السائح الحريف.

5. رأينا النسخ المسيخة من أصحاب القدرة ومن أصحاب العلم ومن أصحاب الإرادة أي أصحاب السياحة وأصحاب العلم الزائف أو المثقفون والمثقفات والسياسيون والسياسيات. فمن يا ترى يكون النوعين الآخرين؟

نهم الفنانون والفنانات وأداتا الجميع وهما صنفان في شكلين يدعيان تمثيل الجماعة ضميرا سياسيا وحقوقيا .

وبهما أختم تصنيفي . فقسمهم الأول -وقد قيمه نيتشة قبلي -هو الإعلاميون والنوع الثاني أيضا قيمه نيتشه ولكن بسندهم الرؤيوي أعني حقوقيات الديموقراطية المستوردة والمشرض شكلها الموزي وأقصد

"بزناسة" ما يسمى بالمجتمع المدني الذي وله مخابرات الأسياد لما وصفت وضعهم أي من لم يبقوا عباد الله بل صاروا عبيد العباد..

آمل أن يكون وصفي مطابقا لظاهرة هي من أعراض المرض الذي تعاني منه الأمم التابعة وفاقدة السيادة وليست من علله . فعلله هي ما يجعل مثل هذه الظاهرات تطغى على مجتمعاتنا فيصبح كل شيء أسماء بلا مسميات فتشعر وكأن هذه النخب الزائفة حولت كيان الإنسان تربية وحكما إلى كيان أجوف يغلب عليه "الباراتر" من دون "آتر" .

محاولة في تصنيفهم بقيم النخاسة-

ف"الباراتر" أي ظاهر الوجود الذي يعوض "الآتر" أي حقيقة الوجود هو الذي يعيشه نخب العرب على أنها حداثة وهو قشورها التي قد تصنع فترينات كان فضل الثورة أنها كسرت بلورها فأفقدتها بريقها وأظهرت ما كانت تخفيه بماكياج بدائل زائفة من الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود فتعظم في عين الصغير الصغائر.

-انتخابات تونس أو عدم الوعي بقواعد اللعبة-

أو عدم الوعي بقواعد اللعبة--

سيقول "خبراء السياسة" والساسة المحنكون وما أكثرهم في تونس بلد أمراء "الحرب السياسية" التي كل حزب فيها يرأسه زعيم يعتبر نفسه ولد للرئاسة ولا شيء دونها:؛ ما دخل أبي يعرب في الكلام على ما يجري حاليا في تونس والأمور تبدو محسومة ومخططا لها حسنا ؛ ما رأي السائل بأن التدخل علته بالذات هذا الجسم المزعوم لأني أشعر حدسيا ربما لأن

السياسة لم تسيطر علي إلى حد فقدان البصيرة بأن الحسابات التي ترتب عليها هذا الترشح لم يبق لها أدنى وجود بعد ضم موت السبسي العضوي إلى موته السياسي وهي إذن كلها بحاجة إلى إعادة نظر جذرية لأن قواعد اللعبة كلها تغيرت؟

فقد فهم الجميع -ولست وحدي- أن هذا الترشح يعني أمرين:

1 . يأس الشيخ من الترشح للرئاسية.

2 . توافق على قسمة من جنس قسمة الترويكا المعكوسة- يعني لم يعد للنهضة فيها دور رئيس الجوقة- لقربها من قسمة 2014 .

كان حزب رئيس الحكومة سيكون له في ترويكا جديدة المنزلة التي كانت لنداء تونس إلا سلطة من الثلاث التي حصل عليها النداء بل عهدة السبسي أي سلطتان في "تعيا تونس" وإبقاء واحدة رمزية هي رئاسة المجلس للنهضة.

وهي رمزية لأن رئيس المجلس ليس له سلطة بل السلطة هي للمجلس ولا تكون السلطتان الأخريان خالصتين للشاهد من دون حيازة الأغلبية فيه . ومن ثم فالترشح لرئاسة المجلس اعتراف مسبق بالهزيمة في النيابية فضلا عن اليأس من الرئاسية.

-انتخابات تونس أو عدم الوعي بقواعد اللعبة-

وحتى هذا التوافق فإنه لم يعد ممكنا. فقد لا يحصل رئيس الحكومة على شيء من السلطتين الأخريين . ومن ثم فالتوافق أصبح فاقدا لكل معنى . وإذا لم يعد الحساب من جديد فإن الدخول في الانتخابات على أساسه

يكون خطأ سياسيا فادحا .

فما هي إذن قواعد اللعبة الجديدة؟ ما نسمعه من مناشدات يمكن أن تكون من علاماتها . شخصيا عرفت الدكتور الزبيدي خلال مشاركتي في حكومة الثورة الأولى بوصفي وزيرا مستشارا ولم أر منه ما يمكن أن يشكك في وطنيته وإخلاصه وصدقه : وأذكر أنه مع قائد الجيش عارضا فكرة مقترحة من أمريكا لتكوين معهد تكوين عسكري في تونس . فاعتبرت ذلك دليلا على وطنية الرجلين وتكذيبا لدعوى تعليل عدم تدخل الجيش ضد الثورة كان بأمر أمريكي .

لكن هل المناشدون يناشدون الدكتور الزبيدي لهذه الخصال أم لعلتين أخريين يمثلان علامة على موقفين غير بريئين :

1 . إما على خوف من مجهول التجربة الديموقراطية .

2 . أو عن انتهازية التموقع بالانضمام إلى صف يضمن البقاء السياسي؟

وأفهم جيدا من يخافون من المجهول بسبب هشاشة التمشي إلى الديموقراطية تحت سيف ديموقليس الذي يسلطه البنك الدولي والطمع الذي يغري به أصحاب الثورة المضادة الأحزاب الفقاعية التي هي أصول تجارية لا علاقة لها بالحرص على مستقبل تونس أو مستقبل الديموقراطية . إنه خوف مشروع واعترف أن لي منه شيئا .

لكن عيب حل الموقف الأول هو أن الاطمئنان فيه مبني على مغالطة: هل المطمئن هو شخص الزبيدي وخصاله الخلقية أم كونه وزير الدفاع؟

وهل كونه وزير الدفاع بعد ذاته يمكن أن يكون مطمئنا إذا لم يكن ضميره

حلا وسطا بين آمال من كانوا ينادون بالبيان رقم 1 وبين العسكرة الزاحفة بالتدريج؟

كيف تحدد طبيعة الدوافع في مناشدة المناشدين؟

-انتخابات تونس أو عدم الوعي بقواعد اللعبة-

وبقدر أقل هل من يعتقد أن الشاهد ما يزال له حظ في الرئاسية لو ترشح يبنون ذلك على كونه رئيس الحكومة أم على خصال سياسية يجدونها في الرجل؟

لن أجزم بشيء لأني لا أعرف الرجل ولا أريد أن أظلمه رغم أن نتائج الحكم التي كان مشرفا عليها كارثية في جميع المستويات ومن جميع الوجوه.

فإذا كان الاعتقاد مبنيا على "كونه رئيسا للحكومة" فهو لن يبقى إلا إذا نجح حزبه في الحصول على الأغلبية وهو مستبعد جدا جدا بعد تغير قواعد اللعبة لأن موت السبسي العضوي ألغى موته السياسي فأحياه سياسيا فضلا عن الحلقة المشروطة الواصلة بين التجاذبين: فكلاهما شرط الثاني . فهو لن يبقى رئيس حكومة أو لن يصبح رئيس دولة إن ترشح لها إلا إذا افترضنا أنه سينجح في الرئاسة وأن حزبه سينجح الأول في الانتخابات ولن ينجح في الانتخابات إلا إذا غلب افتراض أنه سيكون رئيس حكومة أو رئيس دولة.

وطبعا مثل هذا الكلام لا يقبله المحللون في السياسة لأنهم يعتبرونه إدخالا للمنطق في السياسة وهو "تفلسف" باختهم التحقيرية من التحليل المبني على

المنطق . فالسياسة عندهم سلسلة من الصدف لا منطق لها عدى ما يسمونه الاكراهات . ولا يعلمون أن جل الاكراهات هي نتيجة غياب الرؤية المبنية على التحليل بالمنطق . فصحيح أن وفاة السبسي لا يمكن تعليلها بأي منطق إذا كانت عضوية رغم أن سنه كان ينبغي أن يضعها في الحسبان عند التخطيط السياسي . لكنها حتى في غياب هذا الشرط يوجد ما يقبل التعليل المنطقي في

1 . فهل وفاته بمعزل عما يجري أم هي ذات صلة فمن يدري فقد تكون غير طبيعية رغم أنها عضوية بل بفعل فاعل؟

2 . وهل كان حيا سياسيا قبل وفاته أم هو قد قتل سياسيا بما لا يختلف عن الفرضية الأولى أي بفعل فاعل؟

فلو كان السبسي ما يزال حيا سياسيا هل كان التوافق البديل بين النهضة والشاهد الذي حدد قواعد اللعبة في الاستعداد للانتخابات يكون ممكنا؟

-انتخابات تونس أو عدم الوعي بقواعد اللعبة-

أليس شرطه أن يكون السبسي قد دفن سياسيا حتى لو كان ما يزال حيا عضويا؟

ألا يعتبر موته العضوي هو الشرارة التي قد تغير اللعبة جذريا لأنها بعثته سياسيا سواء كان طبيعيا أو بفعل فاعل -إذا صدقنا قصة التسمم : هذا المحدد لما سيجري؟

كتبت هذا الكلام لأني فعلا أتوقع ما لا تحمد عقباه خاصة والتفتت في القوى السياسية مرعب لكأن البلاد تدخل حربا بمنطق المليشيات "وأمراء

الحرب السياسية" الذين أفرزهم كل الحركات التي تدعي المقاومة باسم ثورة الربيع العربي كما في سوريا وليبيا . لم أر إلى الآن صفا واحدا يعمل السياسة باسم الثورة.

فأدعياء الديموقراطية وأدعياء العلمانية وأدعياء الإسلامية وأدعياء القومية وأدعياء اليسارية كلهم يعتبرون المعركة بينهم مقدمة على المعركة بين الثورة والثورة المضادة. وإذن فكلهم أصحاب "أصول تجارية" وكلهم أمراء حرب سياسية ولا علاقة لهم بصف يؤمن بثورة حدثت ولم تحقق شيئا من قيمها وبأنها مهددة وجوديا .

ولست بحاجة إلى الاستدلال بل يكفي أمثلة: كم من مترشح للرئاسة؟

وكم من قائمة للنيابة؟ وكل من زعيم هو في الحقيقة "أمير حرب سياسية" حول الكراسي في المجلس المتوقع أو في الحكومة المتوقعة لكأن الديموقراطية التي يدعيها الجميع استقرت ولم يبق إلا التنافس على المراكز في الفعل السياسي العادي دون اعتبار للظرفية الخاصة . وأخيرا فإني اعترف لخبراء التحليل السياسي ولجهابذة السياسة عن جهلي بمناوراتها خاصة إذا كانت تكتيكا دون استراتيجية أو بمنطق "دعها حتى تقع". فإذا وقعت الواقعة فإنها ستكون صاعقة:؛ والواقعة هي أن ما سيحدث سيكون زلزالا بعد الانتخابات أيا كانت نتائجها لأن كل ما حصل إلى حد الآن سيقتلع من جذوره: سيغير الدستور حتما .

وهو دستور كنت ضده من البداية لأنه لا يصلح لتونس وليس دستورا بل هو أحلام مراهقين ليسوا دارين بمعنى الدستور من حيث هو أداة عمل الدولة وليس مجرد تعبير عن قيم دون أن يخلو منه . لكن التغيير الذي

يجعله صالحا لتونس لن يكون من أجل هذا الصلاح بل هو سيكون نكوصا إلى ما يظنه من يحاربون الثورة قد كان موجودا لظنهم أنها

-انتخابات تونس أو عدم الوعي بقواعد اللعبة-

مؤامرة غربية بأيد اخوانية. وهذه هي إيديولوجية القوى التي عملت كل ما تستطيع لإفشال التجربة كلها .

وبهذا المعنى فأيا كان المرشح للرئاسة وأيا كان من سينجح فإن قواعد اللعبة ستتغير جذريا. ذلك أن تفتت حزب السبسي وعدم تركز حزب الشاهد والاجماع شبه التام بين الجميع على خوض معركة ضد الإسلام السياسي بتمويل خليجي وتشجيع فرنسي هو الذي سيحدد قواعد اللعبة القادمة وآمل أن أكون مخطئا .

وأخيرا خوض الانتخابات الحالية بقواعد اللعبة السابقة قبل وفاة السبسي سواء كانت طبيعية أو بفعل فاعل ليس دليل فهم سياسي سليم رغم أني اعترف لجهابذة بأني لست سياسيا متمرسا مثلهم . لكنهم لا يستطيعون تفسير حمى ال15000 مرشح وما يقرب من ألف قائمة وكثرة "أمراء الحرب السياسية" الذين يتوهمون الأهلية لرئاسة تونس .

كل من هب ودب أصبح يعتبر نفسه كفء لسياسة الوطن حتى ولو لم يمر بأي تجربة سياسية حتى في تسيير أسرهم أو دشرهم أو بلدياتهم أو أي خبرة في الأعمال أو الإبداع الفكري أو الفني او الرياضي..

-الانتخابات الرئاسية. نتيجتها محسومة بحساب العقل السليم-

- الانتخابات الرئاسية؛ نتيجتها محسومة بحساب العقل السليم -

هل يمكن أن يجهل بعض المترشحين للرئاسيات شروط النجاح فيها؟

لا أصدق أن السياسي مهما كان متدني المستوى يمكن أن يغامر بسمعته فيخوض مغامرة خاسرة إلا إذا كان بداية حياته طلبا لمنصة للانطلاق في حياته السياسية وكان له وراءه "مكينة" الفاعلية السياسية أي حزب كبير أو مساعدة كبرى غالبا ما تكون مقابل عمالة. في هذه التغريدة التي أبدا بها بحثا عقلانيا لتحديد حظوظ المترشحين وضعت ثلاثة معايير أريد استعمالها لتقييم حظوظ الأسماء التي يتردد اسمها في قائمة الساعين إلى الترشح . وابدأ بالمعيار الأخير ليسر الحسم فيه؛ ورغم أني لا يمكن أن اسمي أحدا من المنتسبين إلى هؤلاء لأني لا اعتقد أنهم مجهولون من المتابعين للشأن العام اعتقد أن حظوظهم لا تكاد تذكر.

ولست أقول ذلك لأني متأكد من أن القاعدة الانتخابية بلغ عامة الناس فيها درجة من الوعي يمكن أن يستعمل هذا المعيار لاستبعادهم نظرا لفاعلية اغراء المال الفاسد الذي سيأتي مدرارا. لكني أعتقد أن من جندوا للعمالة ينقصهم بريق زعامة أو "وهرة" ذات جاذبية لأن شراء الضمائر لا يضمن تطبيق الوعد أمام الصندوق .

الملاحظة الوحيدة التي سأقولها هي الخوف من أن من قد نستبعد أن يكون دمية المافيات لعله فعلا في هذا الوضع لأنه يتخفى وراء هؤلاء الكمبارس للتلهية حتى يمرروا من لا يمكن التشطن إليه: من منا كان يعلم أو يدور بخلده أن السبسي اختاره الشابي مع أحد زعماء المافية مع سنده أو المسؤول الكبير بشهادة كاتب الدولة للداخلية لديه؟

-الانتخابات الرئاسية. نتيجتها محسومة بحساب العقل السليم-

أمر الآن إلى المعيار الثاني. فالشاب الذي يبحث عن منصة الانطلاق وهو في إحدى حالتين :

1 . إما له مكينة كما حدث مع ماكرون

2 . أو ليس له مكينة كما حدث منافسه في فرنسا وهو ألف مرة أفضل منه . والنتيجة بينت أن المكينة والسند المالي -وهو في فرنسا داخلي لأن الرجل صهر آل روتشيلد - هما المحددان حتى للإعلام والدعاية دون شراء الضمائر. وبالمناسبة إذا كان هو قد استعمل عبارة "انسولونس جيفينيل" يستحق أن نتكلم على فهلوته في "مكيافيلية باللعب على السنيل". ولا أرى في تونس اليوم مثل هذا النوع علما وأن النوع الأول بمقتضى هذا المعيار عبث في عبث في تونس حتى لو نجح وهو عندي من رابع المستحيلات . لكن لنفرض أن "الديجو' (عيفة الطبقة السياسية) تمكن سعيد من النجاح . فستكون مهزلة لأن الرئيس من أصله لا سلطان له ناهيك عمن سينزع منه حتى ما له .

وبهذا المعيار حذفت 42.99 في المائة من الطامحين الذين ليس لهم أدنى حظ في الفوز. وستكون جهدهم مشكورا في إفشال الثورة وإثقال اللعبة لأن هؤلاء الطامحين لو كانوا حقا يؤمنون بما يقولون ولا ينطبق عليهم "مقت الله لأنهم لا يعملون ما يقولون" لفضلوا خدمة الثورة لا استخدامها ولأسهموا في اختيار مرشح واحد يعملون ما يستطيعون لإنجاحه أو على الأقل للنجاح في الحصول على إحدى السلطات الثلاث في النظام الهجين .

بقي الواحد في المائة وهم نوعان:

1 . من جربوا حظهم سابقا في الحكم مع الترويكا . فهؤلاء حكم الشعب فيهم معلوم بأنهم -حتى بدون ذنب منهم - رمز الفشل .

2. ومن لم يجربوا قد يكون لهم بعض الحظ إن حصل حولهم اجماع أحد الصفين صف الثورة أو صف الثورة المضادة .

وقد استعملت القسمة الأفلاطونية وشجرة فرفريوس:

-الانتخابات الرئاسية. نتيجتها محسومة بحساب العقل السليم-

1 . فالذين جربوا حظهم نصحتهم بعدم تكرار التجربة لأن الشعب -حتى بكثير من الظلم - صار يعتبرهم عنوان الفشل السياسي . وقد نصحتهم بخدمة الثورة ومساعدة الشباب بدلا من تعريض أنفسهم لفضيحة لا تليق بمقامهم لأن نجاحهم مستحيل حسب رأيي المتواضع.

وأختم بسرعة:

2 . والذين لم يجربوا حظهم سابقا إذا كانوا ممن لهم بصمة وجود في الحقل السياسي ولم تلصق بهم تهمة الفشل السياسي وهم نوعان .

« من كان من النظام القديم

« ومن كان من معارضته . فمن كان من معارضته لن ينجح لأن الشرط شبه مستحيل عند النظر إلى ساحة الأحزاب فاتحاد معارضات النظام القديم كلها ومعها كل من يؤمن بالثورة مستحيل .

وإذن فالنتيجة محسومة لصالح من يجمع عليه أتباع النظام القديم . ومرة أخرى آمل أن يكون حسابي خاطئا.

-مرشح التوافق. مواصفاته وشروط القبول به-

مواصفاته وشروط القبول به -

ظرفية تونس الحالية توجب الكلام في معنى "المرشح التوافقي" لرئاسة الدولة وفي دلالة مفهوم التوافق معيارا لاختبار أحد المرشحين من القوى السياسية التي ستتوافق على تزكيته للترشح أولا ولضمان نجاحه بقدر من الشرعية يجعله يعبر عن هذا التوافق تعبيرا هو "مدى شرعيته" التي بمقتضاها سيؤدي واجبه من حيث هو رئيس يؤدي وظيفته في رعاية أمن البلاد وسيادتها .

وسأبدا بالمعنى السلبي للتوافقية التي اعتبرت معيار الاختيار لأن القصد بها توافق بين حزبين هما النهضة وبقايا حزب النداء أوما تفرع عنه بعد تفتته . فهي أولا تنفي أن تكون العلاقة مباشرة بين من سيكون رئيسا والشعب بل نجعل القوى السياسية النافذة وصية عليه تختار له ما عليه أن يختاره . وهذا يسمى في فقه السياسة حكم الأحزاب وليس حكم الشعب حتى وإن لم أشكك بأن الأحزاب منه . وهو تصور غير مقبول حتى في الشأن السياسي وحده ناهيك عن الرهانات التي تواجه البلاد وهي أعمق من السياسي العادي.

لذلك فالأخطر هو غياب معايير التوافق وخاصة موضوعه بل وعدم الكلام فيه باعتباره مسألة تهم الشعب ليفهم طبيعة التحديات التي ينبغي علاجها . فإذا أخذناه كما يتجلى في تونس في حديه الأقصيين هذين فهو ذو دلالة متقابلة تمام التقابل ولا يتعلق بالسياسة في بلد متحد الهوية بل هو يتعلق بمعركة هوية فيجعل التوافق حول ما يضمن عدم دخول الصدام الحضاري بين الجماعة إلى حرب أهلية.

فهل يوجد هذا الشخص الذي يضمن ذلك؟

هل السبسي مثلا كان ضامنا له ضمانا يحقق فعلا تجاوز صدام الحضارات الذي بدا منذ انشقاق بورقيبة على الثعالبي انشقاقا لعله كان في البداية متعلقا بالمنهج السياسي في التعامل مع الحامي -تونس محمية كانت وهي لا تزال -لكنه صار في الأخير صداما حضاريا

-مرشح التوافق» مواصفاته وشروط القبول به-

داخليا بسبب ما سنرى من مليشة أجهزة الدولة حتى لو بقي الجيش الوطني بمعزل عنها لعلل ليس هذا محل البحث فيها رغم أني بدأت أخشى من أن يصبح من أجندات هذه الحلول المرنجلة؟

والصدام الحضاري الداخلي الذي علامته النزعة الاستئصالية باستعمال قوة الدولة ضد ثقافة المجتمع أي مواصلة الاستعمار بأيد من أبناء الشعب وهم في الغالب أدعياء التحديث العلماني سواء كان ليبراليا او ماركسيا باستعمال أدوات شوكة الدولة أي الاستعلامات والأمن والجيش والإدارة ضد ثقافة الشعب.

وكان الغالب في تاريخ المسلمين الحديث قد بدأ بتبني فكرتين: الدولة "القومية" و"العلمانية". ولعل النموذج التطبيقي قد بدأ مع أتاتورك رغم أن الفكرتين سابقتان على نزعته التي بدأت الحرب على ثقافة الشعب وتكليف الجيش بحماية ما يسميه دولة وهو أداة فرض رؤيته على ثقافة الشعب ورغم أن البداية الفعلية على ثقافة الشعوب بدأت في روسيا مع ثورة 1917 وفرض ماركسية ستالينية.

ومنذئذ لم تعد الدولة دولة بل أصبحت أداة بيد إحدى القوى السياسية تستعملها لهندسة المجتمع انطلاقا من ايديولوجيا - الفاشيات اليمينية أو اليسارية-بمعنى أن الدولة لم تعد على صورة المجتمع كما ينبغي أن تكون بل المجتمع هو الذي صار على صورة من بيده أدوات الشوكة كما لا ينبغي أن يكون. فأصبح الجيش والأمن مليشيات حزبية وليست

أدوات دولة الشعب . صحيح أن تونس لم تصل إلى هذا المستوى في عهد بورقيبة أولا لأنه حيد الجيش وثانيا

لأن الداخلية مع مضاعفتها بما يشبه نظام مخابرات حزبي "للكنترول العام" وللمرحوم محمد الصياح في ذلك دور أساسي -وهو من مدرسة يسارية- "تبرقب" مثل كل المنتسبين إلى الوطد منذ عهد ابن علي فصار من أدوات النظام فمليشة بل وساعد بل مليشة الإسلاميين للتصدي لليسار الذي كان منه . وقد واصل ابن علي هذه السياسة وعممها أكثر.

-مرشح التوافق» مواصفاته وشروط القبول به-

وبالمناسبة فتعريب الفلسفة كان بنفس القصد . ولم يكن المرحوم محمد مزالي هو من عربها ولا بقصد التعريف في رؤيته بل عربها ادريس قيقة لأن بورقيبة اقتنع أن خصومه من اليسار كانوا يستغلون دروس الفلاسفة لمركسة الشباب فتوهموا أن المركسة لا تكون إلا بالفرنسية مثل العلمنة التي كان يسعى إليها بورقيبة فعربوها متوهمين أن العربية ستؤدي دور الحد من المد اليساري مثل مليشة الجامعة بالإسلاميين واليساريين . وإلى اليوم ما زالت تونس تعاني من هذه المليشة المضاعفة التي قضت على الجامعة والسياسة بآن واحد بعرب المراهقين الذين "تمومأوا" في مراهقتهم إلى الآن

ومنهم عملاء ابن علي وصبابته من الوطد .

لذلك فأي رئيس توافقي بهذا المعنى قد يكون جنيسا لوعود ابن علي بالأقوال ولنتائجه الأفعال . فيعد بالإنقاذ والديموقراطية لكنه سيواصل نفس سياسة النظام القديم ويضفي عليها أكثر نسقية تماما كما فعل ابن علي وحاول السبسي في مدتي حكمه قبل انتخابات 11 وبعد 14 مواصلة نفس السياسة حتى وإن صار الكثير إما لعدم الهم أو للنفاق يزعم أنه أصبح ديموقراطيا رغم أنه يقول دائما إنه لا يحكم إلا وحده.

فما حصل في مدتيه كان هدنة لتوازن القوى وليس تجاوزا لصدام الحضارات . وما حدث خلال عقد الثورة كان رفضا قاطعا من قادة صدام الحضارات لتجاوزها بحيث إن "الحرب" ظلت جارية وكانت ضحيتها البلاد التي هدم اقتصادها واستقرارها وعمت الفوضى في إدارتها وخدماتها إذ توقفت البلديات والإنتاج وكانت الأداة نفس أدوات النظام السابق - أي المليشيات اليسارية والقومية والاتحاد والمليشيات الحزبية - وأرادت الاستحواذ التام على ما بقي من الدولة.

والسبسي استعمل هذه الأدوات لكنه كان يخشاها لعلمه بتغلغلها في كل وظائف الدولة التي تناشت . فكان ما يسمى توافقا مع النهضة ليس توافقا معها بل هروبا مما كان يخشاه ممن استعملهم وكان يعلم - لكونه يعرفهم جيد المعرفة - أنهم يريدون استعماله لتحقيق ما

-مرشح التوافق. مواصفاته وشروط القبول به-

يمكن القول إنهم لم يتخلوا عنه أبدا: صدام الحضارات بمليشيات تريد أن تصبح هي النظام .

ولا بد من الاعتراف بأنهم لم يخفوا ذلك:؛ فيكفي ما شهد به صاحب نسمة بخصوص الاستعداد للتضحية ب20 الف تونسي من أجل استئصال الإسلام السياسي في تونس. وكانت من نتائج هذه السياسة ضحيتان ليس لأنهما ضد الاستئصال بل لحاجة الاستئصاليين لتقديم ضحايا لتجميع الصفوف . فمن يمكن ان يكون هؤلاء الاستئصاليون؟

والجواب كان يكون سهلا لو لم تختلط الأمور بين:

1 . طالبيه للمحافظة على مصالح المستعمر الذي كنا نتوهم أنه ذهب مع الجلاء .

.2 وطالبيه ممن يحاربون ما اعتبرناه ثورة الشعب من اجل الحرية والكرامة. والجامع بين الأمرين هو طبيعة المطالب المشتركة بينهما؛ إنها تجتمع في الحرب على ثقافة الشعب

والتنكر مضاعف كذلك :

. الاستعماري لم يعد يخفي أن حربه هي على الإسلام ليس في بلده فحسب بل في مستعمراته التي تسعى باسم هويتها الإسلامية للتحرر من مواصلته استعبادها واستغلال ثرواتها وشعوبها

« وأعداء الثورة من عربان الخليج يخفون ذلك بدعوى البحث عن الإسلام الوسطي والتحديث السريع ضد "الظلامية" لكأن الحمقى من أمرائهم فلاسفة التنوير.

لذلك فالمتكلمون على التوافق هل يقصدون أنهم سيجدون مترشحا قادرا على تحقيق التوافق الدولي حول إخراج تونس من صدام الحضارات هذا

ومنع من يتوهمون القدرة على الحسم بالسلاح كما يحدث في ليبيا ومصر وسوريا من استعماله وقد عبروا عن استعدادهم للتضحية ب20 ألف ممن دمهم ليس أحمرا؟

من يسمعني يظن أني ضد التوافق عامة. لكني أقوله لأني أريده توافقا داريا صاحبه بموضوعه الفعلي إذا نظر إليه من حيث هو توافق يحسم صراع الحضارات في البلاد بين

-مرشح التوافق» مواصفاته وشروط القبول به-

التحديثي والتأصيلي ثم يمر إلى ما يتعلق به الفعل السياسي في دولة تكون في خدمة شعبها وليس في خدمة المستقوين بأعدائه .

وحينئذ إذا وجد من يستطيع ذلك فلا يكون رئيسا لدولة الأحزاب بل لدولة الشعب. وحينها يمكن أن نتكلم على الكسور الخمسة التي يجب السعي لجبرها حتى يستعيد الشعب عافيته فيصبح قادرا على التداول السياسي السوي:

1 . الكسر الأول هو كسر الجهوية التي نتجت عن استعمال موارد الدولة لخدمة جهة على حساب البقية وهو كسر عميق . فمن يتجول في مدن الساحل يجد الفترينة ومن يتجول في بقية البلاد يجد حقيقة تونس التي لا تقبل المقارنة مع أي بلد استقل في نفس الوقت معها دون أن يكون له أكثر منها موارد . وهذا أمر عاينته بنفسي لما درست في ماليزيا التي استقت نفس التاريخ مع تونس وانطلقت من مستوى سابق لا يقبل المقارنة معها لأنها كانت بلدا شبه بدائي في حين أن تونس كانت مهد حضارات .

2 . والكسر الثاني هو كسر الطبقية التي تستمد تغذيتها من استغلال الدولة وليست من جهد أصحابها . فبرجوازية تونس وكل البلاد العربية ليست ثمرة عمل بل هي ثمرة نهب عن طريق السياسة والجاه. ذلك أن ثروة البلاد تتقاسمها مافيات الاستعمار مع مافيات تونسية معلومة. وهي نوعان:

«* واحدة تعمل مع الاستعمار مباشرة

« والثانية تنافسها بالتهريب والاقتصاد الموازي . ثم اجتمعت واتحدتا للسيطرة على كل موارد الدولة المباشرة والموازية وعلى إدارتها العلنية والخفية.

.3 والكسر الثالث هو كسر "مليشة" الدولة النسقية من الجامعة إلى أدنى وظيفة في المجتمع التونسي . و"المبلشة" هي تحويل الدولة إلى إقطاعيات لكل منها مليشيا تدعي النخبوية المافياوية فتتنافس الاقطاعيات بمليشياتها في سحب الغطاء كل لصالح جماعته وعروا بقية الشعب ثم تقاسموا "بالتوافق" كل خيرات البلاد وللاتحاد في ذلك الدور الرئيس في كل وظائف الدولة والمجتمع كما في التعليم والإدارة.

-مرشح التوافق» مواصفاته وشروط القبول به-

وما يصح على إدارة وظائف الدولة التي صارت اقطاعيات يصح على كل الخدمات والقطاعات الاقتصادية التي صارت هي بدورها اقطاعيات لا يعمل فيها إلا ورثة الإقطاعيين وبقية الشعب ينتهي أبناؤها إلى البطالة حتى لو كانوا عباقرة عصرهم إذ إن التوظيف صار وراثيا خاص بأبناء الاقطاعيين الحكم والاتحاد. وبذلك نصل إلى القطب الثاني بعد السياسي والاقتصادي والاجتماعي قطب الثقافة والكسر الرابع يتعلق به .

4. الكسر الرابع هو كسر الهوية الزائف لأن الحرب الجارية كلها ليس لها أصل في ثقافة الشعب بل ينبغي فهمها على أنها "حماية" للثقافة الفرنسية التي تريد توطيد وجودها في تونس بعد أن ثبت فشل الفرنسة التي فرضت على بورقيبة في اتفاقية الاستقلال وصمود العربية لأن مصيرها أعم من تونس .

وهذا المشكل مطروح اليوم بنفس الحدة في الجزائر وفي المغرب . وهو الرهان الفرنسي ليس حبا في الثقافة ولا اللغة بل لأن التحرر من هيمنة الثقافة الفرنسية هو نهاية النهب النسقي لثروات هذه الأقطار نهبها الذي ما كان ليحصل لو لم يكن عملاء ثقافة فرنسا هم الذين يمثلون أدواته ودماه فيها .

وبذلك يتبين أن صدام الحضارات الداخلي ليس داخليا إلا في الظاهر. إنما هو في الحقيقة صدام بين ثقافة الشعب وعملاء الاستعمار الفرنسي حتى وإن ظن بعضهم أنهم فعلا يمثلون التقدمية والحداثة والتنوير وهم أجهل خلق الله. ولم أعد بحاجة لإثبات ذلك : يكفي أن ترى من يعانقهم ماكرون والسفير الفرنسي في تونس .

وقد ذهبت الوقاحة بماكرون في حضوره في مراسم تأبين الرئيس أن يتدخل مباشرة في الشأن الداخلي وأن يجلب معه رمز العمالة ليس في أدنى شيء بل في أقدس المقدسات أعني استعمال الدين الإسلامي للتطبيع الحقير من أحقر من عرفت البشرية هذا الكلب الذي هو من المدينة التي اقطن فيها منزل بورقيبة.

5. الكسر الخامس والأصلي الذي تتشرع عنه الكسور الأربعة وهو الذي

يمكن الكلام بمناسبته على رئيس توافقي إن توفر فيه شرط الإعلان في برنامجه عن التصدي الصريح

-مرشح التوافق» مواصفاته وشروط القبول به-

له ؛ فهل يوجد مترشح له الوزن الكافي للتصدي إلى هذه الكسور وأصلها جميعا أعني التبعية للاستعمار الفرنسي وبرمجة مراحل استكمال شروط الاستقلال؟

هل يوجد مرشح له وزن سياسي أي له وراءه قوة سياسية ممثلة للشعب كله وليس لصراع بين قوتين على كراسي الحكم قوة مستعدة للتوافق على ما بدأت الجزائر تتوافق عليه أعني استكمال معركة التحرير التي تبين أنها هي التي تعول دون نجاح معركة التحرر؟

إني انتظر اعلان المرشحين عن استراتيجية هذا التحرير الشارط للتحرر ومدى تمثيلية القوة السياسية التي تسندهم للشعب وليس مليشيات حزب معين .

-أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

لما أنظر إلى قائمة أسماء المترشحين للرئاسة وملامحهم وما أعلمه من سلوكياتهم أستطيع أن أقول إن من يدعون الترشح باسم قيم الثورة كلهم كاذبون فضلا عمن يزعمون الدفاع عن الحرية الكرامة والديموقراطية واستقرار تونس وتنمية شروط مناعتها .

فهم يعلمون علم اليقين أن تشرذمهم دليل على رهانهم الحقيقي الذي

سيكون أهم العوامل التي ستسهم في انتصار الثورة المضادة: إنهم خدم لها وبوعي .

لو كانوا حقا مؤمنين بالثورة وبقيمها وساعين للديموقراطية والمناعة الوطنية لاتفقوا على مرشحين اثنين لا أكثر يقدرون أن لهما حظوظا معقولة ومتقاربة للنجاح في الدورة الأولى دون أن نعلم على وجه الدقة أيهما من سيمر للثانية ولأجمعوا على التصويت من يبقى منهما في الدورة الثانية وهو الشرط الوحيد لهزيمة الثورة المضادة.

يعلمون ألا أحد منهم له أدنى حظ في النجاح إذا بقوا مشتتين كما هم حاليا . ولا أتكلم على الشحذة والمافيات والمهازل التي تترشح مع العلم أنها لن تتجاوز صفر فاصل وخاصة من لا يمكن أن يعول عليهم "المسؤول الكبير" الذي يستعملهم ليخفي لعبته ويمرر "جوكاره". أنا أعني بالتدقيق الخمسة الذين يباهون بالديموقراطية وثوريتهم:

1 . النهضة أو ما بقي فيها من إسلامي .

2. والتيار وما بقي في ديموقراطيته.

3. والحراك وما بقي فيه من مواطنية.

4. والجبهة وما بقي فيها من يسارية

5. وبعض المستقلين وما بقي فيهم من استقلالية.

فما يبدو في خطابهم من حرص على خدمة الوطن والثورة والديموقراطية والإسلام واليسارية يكذبه التنافس المقيت على شيء الكل يعلم أنه ليس في متناول أي منهم اللهم

-أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

إلا إذا كانوا "غفاصة" أي لا يفهمون شيئا في ميول شعبهم الذي لا يمكن أن يستجدهم وهو يعلم أنهم لا يتسابقون في الخيرات بل يتنافسون عليها كأصول تجارية.

واللغز المحير هو أنهم جميعا يتصورون أنهم ولدوا زعماء وأهلا للرئاسة في حين لا أحد منهم مارس المسؤولية في عمل سياسي ذي بال حتى تسيير بلدية. وكلهم لما تراهم منتفخي الأوداج تظنهم زعماء دول ذات سيادة وهم يستعدون لكرسي في محمية فرنسية لا سيادة لها حتى على لسانها .

فتفهم أنهم مصابون بداء الزعامة التي هي أكبر أمراض العرب من المحيط إلى الخليج: فكلهم يرى في نفسه أهلية القيادة . ولما كنت أعرف الكثير منهم فاني أستطيع أن أجزم أن الأفضل منهم لا يستطيع أن يسير قرية وليس بلدا كاملا عندما يجد الجد ويصبح عليه أن يقف موقف الرجال فتجده من أول الهاربين . ويكفي أن ترى من شارك منهم في الدورتين

فمن ليس بعد مراهقا من جل جماعة اليسار والقوميين فهو انتهازي وخاصة المنشقين على الاحزاب التي تكونت بمناسبة الانتخابات حتى صارت النيابة بضاعة تباع في سوق النخاسين وأول من اقترح هذه البدعة صاروا يعتبرون زعيما كبيرا يكيلون له المديح في حين أنه هو الذي أنهى مهابة كل المؤسسات وأولها الرئاسة التي جعل بلاطها ملاذا لحثالة من خبث تونس وإعلامييها .

أما الحثالة المافياوية من جنس من لم تسمع ببورقيبة طيلة حبسه 13 سنة والتي أصبحت تدعي أنها بورقيبية مثلها مثل السبسي قبلها الذي لم يزره

خلالها ولم يحضر حتى جنازته وكل "الزعماء" الذين يدعون البورقيبية كانوا خونة للرجل في عملهم مع ابن علي واليوم يدعون تمثيل فكره حتى صبابة ابن علي من الأحزاب اليسارية ومن المليشيات النقابية.

كل ذلك جعلني أعاف السياسة والسياسيين الذين هم بصدد اغراق البلد وقد يدفعون الشعب دفعا لأن يطالب مثل بعض عملاء ابن علي وخادمات الحجامة بالبيان رقم 1. ما

-أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

رأيت في حياتي نخبة بهذه الضحالة: فالسياسية صارت لعب مراهقين وليست استراتيجية لحل مشكلتين : الرعاية للتحرر من التسول والحماية لاسترداد السيادة.

فلا يوجد متسول يحكم نفسه . ولا يوجد أعزل يستطيع حماية نفسه . تونس ما تزال مستعمرة فرنسية اقتصاديا وثقافيا ومن ثم سياسيا وكل المترشحين فرحين بهذه الوضعية وينتظرون تزكية المقيم العام الأقرع أو ما يمكن أن يكون أقوى منه أعني سفير أمريكا وذواب اسرائيل في حكومة تونس وبين رجال أعمالها .

فإذا كان ذلك كله لا يستاهل أن يتحدوا من أجله فهم ليسوا سياسيين بل "أمراء حرب سياسية" تماما كأمراء الحرب الذين يدعون مقاومة الأعداء وهم من أدوات مخابراتهم. والسياسة مقاومة هؤلاء الأعداء وما يتسببون فيه من الأعداء الأشرس أي الفقر والمرض والتبعية والنذالة المافياوية التي هي سرطان الأنظمة العربية. كفى كذبا .

لذلك فإني اعتبر أنه إذا نجح مافيوزي أو معاد للثورة وللديمقراطية فالمسؤول هم هؤلاء الذين شتتوا القوى السياسية التي كان يمكن أن تحصل على شروط مواصلة المشوار في الانتقال الديموقراطي بمجرد التنازل لبعضهم البعض بدءا بتخلي من جربوا حظهم ولم

لكنهم بدلا من ذلك يتسابقون مع العلم المؤكد حتى بالنسبة لمن ليس له خبرة سياسية مثلي أنه لا أحد منهم يمكن أن ينجح إذا ظلوا متفرقة صفوفهم لكأنهم في سباق للحصول على كرسي مستحيل وإذا حصل فلا فائدة منه لأن القوى المفتتة لا تجعله ذا سلطة تؤثر في ما غرقنا فيه من "مليشة ومفوزة" للمجال السياسي منذ 60 سنة.

ولست غافلا عن أن هذه المحاولة قد تجعل البعض يظنني أعمم على الجميع فتقضي على ما بقي لي من أصدقاء بين ساسة البلد وهم قلة يعدون على أصابع اليد الواحدة. لكن القساوة في الحكم لا تعمم بل هي تستثني من قد تكون شكاتهم مثلي أو أكثر إذ لا سلطان

-أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

لهم على ما يجري لكونهم من أفاضل الساسة وقد يكون حكمهم الصامت أشد من حكمي الناطق بخصوص ما يغلب على الساحة.

ولا بد من محاولة ولو سريعة لتقديم فرضية حول تكوينية هذا السلوك الذي حول الساسة إلى "أمراء حرب" سياسية بخلاف ما عليه الأمرية في كل بلاد العالم الذي له نخبة سياسية بحق تخضع الخلافات السياسية إلى الاستراتيجيات التي تجعل الدولة تؤدي وظيفتها أعني الرعاية والحماية وهما اللتان تعددان حدود الاختلاف وشروط الائتلاف المحافظ على شروط

تحقيقهما .

فإذا بحثت عن مصدر هذه العاهة التي أصابت ما يسمى بالنخبة السياسية في تونس فحولتهم إلى "أمراء حرب سياسية" متى بدأت حقا ومن شجعها وجدت الأمر متعلقا بظاهرتين بدأتا منذ الانشقاق الذي حصل في الحركة الوطنية . فبورقيبة وحزبه الدستوري الجديد "انتصر" على الثعالبي والحزب القديم بأداتين:

1 . مساعدة الاستعمار الفرنسي ضد العروبة والإسلام.

2. والدوكارات و"الخلايق" ضد المشائخ والنخبة التقليدية.

ولما حدث ذلك لم أكن موجودا . لكني عشت نظيرتها بين البورقيبية واليوسفية لأن أسرتي كانت من ضحايا هذا الصراع إذ نمت الوشاية بوالدي رحمه الله بأنه من اليوسفية فحوصر بيتنا مدة ثلاثة أيام من الجندرمة - الجارد موبيل -بتهمة تخزين السلاح ولم يكن لدينا إلا "مقرون" أي سلاح مدني لحماية أنعامنا بسبب كثرة السرقات التي تشبه ما عاد الآن .

وأشهد أني رأيت بأم عيني وأنا شاب صغير شاحنات الجيش الفرنسي تنقل "باندية" لشق الحزب التابع لبورقيبة يفتشون عن المنتسبين إلى شق الحزب التابع لابن يوسف وسمعنا أن بعضهم قطعوا عضوه التناسلي وبعضهم عذبوه الخ.. وقد تكرر ذلك مع الإسلاميين بالنوع الثاني من الدوكارات ومليشيات الحزب وبنفس الأسلوب .

-أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

ومن جمعهم السبسي تحت اسم جبهة الانقاذ هم من هذا النوع للإطاحة

بالترويكا مدعيا تحقيق التوازن . ولم يقل التوازن مع من؟

فالترويكا بخلاف ما يتوهمون لم تكن خاضعة للنهضة بل كانت تقاوم ما بدأ يدب فيها من تسلط قيادي أضر بالنهضة أكثر مما أضر بالحزبين الآخرين . لكن سلوك قيادتها قصير النظر هو والمتعجل في الاستحواذ على سلطة وهمية وفوقية أدى إلى خلافات هي مصدر التفتت الذي يملأ الساحة الآن وقد تكون النهضة آخر ضحاياه.

وبذلك يتبين من المسؤول الأول والأخير على ما يسيطر على الساحة من التفتت والتشتت: إنه فرعا الحزب الأول في تونس اللذان عملا بعكس ما كان ينبغي أن يفعلاه بعد الثورة أي أن يتصالحا من أجل مستقبل تونس والثورة . فهذا "الروش" المحموم على تكوين "الأصول التجارية" لأمراء الحرب السياسية أو ما يسمونه أحزاب وجمعيات مدنية حول السياسة لغطاء مافيات الاقتصاد الموازي في المخدرات والمسكرات والملهيات للجاه والإثراء السريع وكان ذلك متوقعا ولأجل منعه دعوت إلى وحدة البورقيبية والثعالبية جدار صد لما ورثناه من تعفن طيلة سنوات الاستقلال الخدعة.

وهذا الداء هو نفسه بدأت أعراضه تتجلى في النهضة نفسها لأن الكثير ممن لهم هذه الخاصيات ظنها الجواد الرابح في السباق المزعوم ديموقراطيا بسبب الاستعمال الانتهازي المتبادل. وأصبحت القيادات تخادع الشعب بدعوى الانشتاح المضاعف على "الكفاءة' المزعومة فكرية والكفاءة المزعومة فنية بالسفورين:

1 . سفور التطبيع مع الصهيونية مثل كل العربان.

2 . وسفور التطبيع مع الخروج عن العادات التقليدية.

وهكذا اختلط الحابل بالنابل أو لنقل إن الجامع بين الانفتاحين على "الخلايق" و"الصبابة" لم يعد مقصورا على ما فعله السبسي تقليدا للنهج البورقيبي بل إن النهضة نفسها "تبرقبت" وبدأت تنافس السبسي . والوسيط في البرقبة أو في "صعاكة السياسة" هو مافية الاتحاد العام الذي لم يعد حشاديا منذ معركة اليوسفية واقتسم السلطة مع الحزب

-أمراء الحرب السياسية ودورهم الخبيث في الانتخابات الرئيسية-

الحاكم ثم هو صار يسعى لأن يستفرد بها بمحرك داخلي هو نفس المافيات اليسارية والقومية وأي نوع من المافيات التي يمكن تصورها والتي كانت في آن شاغلة للحزب والاتحاد أداتي الحكم منذ بداية العهد البورقيبي إلى اليوم.

فما نراه في تعدد الأحزاب بالاسم هو تعدد المليشيات التي تمولها المافيات بعد أن ذهبت المافية الكبيرة التي كان يتحكم فيها ابن علي وكانت تحتكم إليه ليقسم بينها غنيمة الحكم العميل الذي أبقى على سلطة فرنسا على اقتصادها وثقافتها وسياستها . والثورة أفضت الشرعية على ذلك كله باسم الديموقراطية وبخدعة "الأحزاب" "والجمعيات" التي تمولها المافيات المحلية والمخابرات الأجنبية.

-معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم-

أفضل من مشاركة تابعة في الحكم -

كنت ولا زلت لا أفهم تكتيك من دون استراتيجيا وخاصة الحلول البدائل

في الوضعيات اللامتوقعة رغم أن عمر الرئيس كان ينبغي أن يضع موته الفجائي في الحسبان حتى لوكان طبيعيا . وكل الحركات الإسلامية تكتك وليس لها استراتيجيا في أفعالها رغم أن مجرد اسمها يعني أن لها استراتيجيا تمكنها من تجاوز"إكراهات" المحلي وحتى الإقليمي إذ إن الخيار الإسلامي دولي بالجوهر لا بالعرض كما قد يتوهم الكثير أنه ناتج عن الطابع الدولي لأعدائه .

وطبعا فالإقليمي والدولي كلاهما يتعينان ويبرز دورهما في المحلي وخاصة إذا كان وفاة عضوية أحيت ميتا سياسيا . فالسبسي كان شبه ميت سياسيا . وكان من أخطاء الحركة أنها شاركت في ذلك . لكن موته العضوي أحياه سياسيا أو لنقل أحيا مشروع الجبهة التي كونها في البداية ضد الثورة باسم التوازن مع الترويكا أو بصورة أدق ضد الإسلاميين .

وهذا الانبعاث السياسي لخطة السبسي -وقد عرفها عندما حكى قصة التارزي التي أطلت في شرحها وباشرها بداية من حكمه سنة 2011 ثم استأنفها بعد السنة الأولى من حكم الترويكا -لها طريقتان في تحقيق الغاية:

1 . إما توحيد الشقوق قبل الانتخابات لتقزيم الخصوم .

2 . أو بعدها إذا تعذر ذلك لسرعة الأحداث برئيس قد يكون اختاره السبسي .

والخطة ستكون تغيير الدستور لاحقا بشخصية لعله قد عينها . وهذا الأمر هو الذي غير قواعد اللعبة كلها . وطبعا فقد سقط كل ما خطط له قبله ممن ظنوا أنهم قد قتلوه سياسيا . وقد كتبت حينها بأن العملية غير شرعية وأن النهضة ما كان لها أن تشارك فيها لأنها فعل دال على قصر النظر إذ لا

شيء يضمن وفاء الشاهد لهم بما وعدهم به .

-معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم-

وهذا هو مأزق النهضة ومأزق رئيس الحكومة. كلاهما كان يتصور أن الشقوق ستساعده على الابقاء على غالبيته حتى ولو تدنت لأن الغالبيات في السياسة نسبية بحسب الأوزان وليست مطلقة. وكانت الخطة ربما تقاسم السلطة إذا لم يحصل أحد منهما عليها كلها . وكانت الشقوق بنوعيها الحاليين تساعد على هذه الاستراتيجية.

لكن من يحسب وحده يفضل له . فهذه الحسبة كلها سقطت في الماء . كيف يمكن تعديل الخطة "ب" وهي غائبة في حسابات سابقة لعل من أبرز علاماتها ترشح شيخ النهضة للنيابية؟ طبعا لا أنوي تقديم مقترحات لعلتين :

1 . أولا ليس لي دخل في ما يجري واعتبر نفسي محايدا في المعركة غادرتها يوم قدمت

استقالتي كما هو معلوم . 2 . وثانيا حتى لو تطوعت فلن أسمع إذ حتى بعض قيادات النهضة من ذوي "البون سنوس" لم تعد مسموعة.

وإذن فلأواصل التحليل دون مقترحات . والسؤال الجوهري هو :؛ هل المطلوب تدارك ما فات؟ طبعا تدارك الماضي مستحيل . وإذن فالسؤال هو كيف يكون الاستعداد للمستقبل :

1 . فهل المطلوب القبول بالأمر الواقع الذي يحدد مجرى الانتخابات والتعامل معه كما هو في غياب استراتيجية ما بعده؟

2 . أم المطلوب هو الاستعداد لما بعده؟

وهذا أمر قابل للتوقع بدقة لأن الاجماع حول النكوص إلى الماضي وحول التحالف على الإسلاميين لم يعد خافيا على البصر فضلا عن البصيرة.

لكن يبدو ألا أحد يفكر في الاستعداد ما بعده لأن الجميع أصبح يحلم بأن يكون له وجود قوي في المجلس يمكنه من المشاركة في الحكم الذي صار غاية. صحيح أن الحكم غاية في السياسة . لكن الحكم الذي هو غاية في السياسة هو الحكم الفعلي وليس وهم الحكم أو الخوف منه عندما لا يشارك فيه السياسي .

-معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم-

وفي هذه الحالة لا يصبح الحكم هدفا سياسيا بل هو من جنس خرافة "المحافظة على الشقف" ولو بدون صيد حتى زهيد . والعلة طبعا هي نسيان طبيعة المطلوب . فما المطلوب عند الذات وعند الخصم؟ فإذا كان المطلوب عند الذات هو تنمية الرصيد السياسي كان ما يحصل حاليا منافيا للسياسي من حيث هو سعي للحكم لأن في العجلة الندامة.

ذلك أن ما بعد الانتخابات لن يكون- بسبب ما أشرت إليه من انبعاث مشروع السبسي الذي أعلن عنه في قصة التارزي بعد موت صاحبه - إلا مشروعه . فهو الذي سيحكمها وسيحسم ما بعدها لخطأ حسابي إذا بقي الفكر مركزا على المعادلة التي تجاوزها الحدث كما

فشكل الأحزاب التي تدعي معارضة السبسي والشاهد والنهضة ما تزال تعمل بفرضية أن قواعد اللعبة بقيت على ما كانت عليه قبل هذا الانبعاث .

لكن هذه اللعبة انتهت وإذا واصلوا العمل بمقتضاها فهم الذين سيعيدون رسميا النظام القديم وهم الذين سيحققون مشروع السبسي الذي تكلمت عليه إما خلال الانتخابات أو بعدها . وهو عين مشروع الثورة المضادة العربية وفرنسا (تذكروا خطاب ماكرون (وإسرائيل وحتى إيران.

لو كانت هذه الأحزاب -ومنها النهضة في أذهان قاعدتها وليس في تكتيك قياداتها -فاهمة لهذا التغير الجذري في قواعد اللعبة لاختارت من الآن تكوين جبهة انقاذ من هذا المشروع وذلك بالاتفاق على خطة للانتخابات بمستوييها :

فكلتاهما سيكون ربحها من نصيب الثورة المضادة بسبب تشتت صفهم فضلا عن السند الاجنبي من الثورة المضادة العربية ومن التدخلات الأجنبية وخاصة من فرنسا وإسرائيل . والهدف من هذا الاستعداد المطلوب من المعارضات هو تحقيق شروط الوزن للتفاوض على ما سيتلو الانتخابات . ولا بد إذن من :

-معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم- 1 . الاتفاق على مرشح أو مرشحين مشتركين في الدورة الأولى والاتحاد وراء من يمر منهما للدورة الثانية.. 2 . لا بد من تكوين جبهة في النيابات من الآن على الأقل بتنازل بعضهم للبعض بحسب تقدير الحظوظ في الدوائر.

فمع تبدل قواعد اللعبة لا بد من تنظيم جديد لشروط اللعب. الجماعة التي تدعي الانتساب إلى الثورة ما زالوا يخوضون معركة انتهت ولا يفهمون أن المعركة البديل لصالح الثورة وضعتهم في وضعية السبسي سابقا.

فهو حقق التوازن أولا كمعارضة ثم قلب العلاقة بمن كان يعارضهم

فأصبح هو صاحب الأغلبية والحاكم . في هذه المرحلة يمكن أن تحقق الثورة المضادة استعادة نهائيا للأغلبية إما قبل الانتخابات أو بعدها وعلى من يدعون الكلام باسم الثورة أن يحققوا التوازن كمعارضة لمنع خطتها: تغيير الدستور.

وبهذا المعنى شكل الإيهام بأن النهضة تفكرية مخرج وتوحي بالجدية من خلال إطالة الحوارات الزائفة فإن المطلوب هو:

1 . فهم أنه عليها أن "تمصمص' من المشاركة في الحكم بعد الانتخابات أيا كان الرئيس.

.2 وأن الواجب هوما بعد ذلك أي تكوين جبهة معارضة لا تكون فيها وحدية حتى تحقق التوازن لمنع الكوارث القادمة.

وماذا أعني بعبارة "على النهضة أن تمصمص من الحكم'؟

لا أعني أنها قد لا تشارك فيه . فقد يكون الرئيس المقبل شديد الذكاء فيواصل سياسة السبسي فيستعملها لتمرير كل ما يريد مما يتنافى ليس مع مرجعيتها فحسب بل وكذلك مع الثورة . فيأكل المشوي بأصابع قيادات النهضة المستعجلين الذين يتوهمون أنهم يشاركون في الحكم وهم في الحقيقة أداة لحكم من يسعى لقتل المشروع الذي تمثله فيقتلعها بالتدريج من الجذور. ذلك أن السبسي حقق نصف هذه الخطة. والذي سيليه سيواصلها بجعلها :

-معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم-

1 . تتنكر لقيم مرجعيتها السياسية أي البعد الاجتماعي خاصة وذلك بقبول

منطق البنك الدولي والمافية الاقتصادية في البلاد .

2 . ثم آن التنكر لأهداف الثورة. لأن الرئيس القادم سيلغي ما وضع في النصوص باسم هذين العنوانين بدأ بتغيير الدستور.

والامتحان الأول سيكون تمرير نص المواريث والحقوق الفردية. وبذلك فالنهضة ستصبح "زنطة" أمام قاعدتها . ويكون مصير المشروع نفسه رهن مصير قيادات لا تنظر لما هو أبعد من أنفها . ولأختم بجملة: وجود النهضة في المعارضة يحمي القيادات أكثر من وجودهم في الحكم فالثورة المضادة ستحافظ على الشكليات

كلامي هذا ليس نصائح لأحد . لكنه هو ما يؤدي إليه التحليل بالعقل السليم . فالسياسة ليست "دقازة" بل هي فن يخضع لمنطق التحليل للاستنتاج الشرطي . إذا انطلقنا من مقدم

دقيق فسنصل إلى تال دقيق . والمعلوم أن التفكر العلمي لا ينتهج هذا المنهج حتى في السياسة: الشرط الجديد هو انبعاث مشروع السبسي .

وما قلته للنهضة يصح على الشاهد . فلن يقبل به قائد المشروع بل سيزل وزنه في بورصة السياسة محليا وإقليميا ودوليا. ولعل السبسي قد عين القائد البديل . فكان السبسي يحقق "الروفنش" وهو ميت ما عجز عنه وهو حي . والعلة هي تسرع الطرفين عندما ظنوه قد مات سياسيا . فإذا بموته العضوي يبعث مشروعه السياسي بصورة تغير كل قواعد اللعبة لمن يستقرئ صورة الساسة في الرأي العام .

فإذا كان كل من هب ودب يرى في نفسه الكفاءة لقيادة البلاد فليس

لذلك من هدف لدى المخططين لعودة النظام القديم الرسمية إلا "تعييف" الشعب من الساسة والسياسة واعتبار ما تقدم -ومن هنا تمجيد السبسي - الحالة المثالية التي ينبغي استعادتها مخرجا لما يعاني منه الشعب وتحميل المسؤولية للثورة: وقد نجحوا .

-معارضة وازنة أفضل من مشاركة تابعة في الحكم-

فإذا كان الحرص على المشاركة في الحكم هو الخوف من "التمصير" فهذا ليس عذرا كافيا لسبب بسيط . فمشروع السبسي لم يختر غيره . لكنه أذكى من السيسي . فقد أراده على نار هادئة بالطريقة اللطيفة "الا دوس" أي إنه أراد من قيادات النهضة أن يقضوا على مشروع الحركة بدلا منه . وقد نجح إلى حد كبير بسبب هذا الخوف وربما بسبب الطمع في الحكم . والخوف مشروع بسبب التجربة المرة لكن الطمع في الحكم ليس مشروعا خاصة بالطريقة التي رأيتها والتي جعلتني أندم على ما أضعته من وقتي .

لكن من سيأتي بعد الانتخابات سيحاول إتمام خطة السبسي إذا كان له شيء من ذكائه . فإذا تعذر ذلك فسيمصرها . ولذلك فمن الحكمة قلب القاعدة . فهم بحاجة لاحترام الشكليات نظرا إلى أن أعرافهم في الغرب يريدون ذلك . ومن ثم فالوجود في المعارضة أضمن من الوجود الصورة في الحكم لأن هذا الوجود لا يمثل أدنى مناعة ضد تلفيق التهم .

-إشارات سريعة أو نصائح لوجه الله-

- اشارات سريعة أو نصائح لوجه الله -

بعد أن تأكد أن شورى النهضة حسمت الأمر بما يقتضيه العقل السليم

والحكمة الاستراتيجية التي تفكر في تونس وفي مستقبل شروط القوى السياسية السوية في بلد يسعى إلى تأسيس ديمقراطية فتية تتخلص من "الأصول التجارية" التي تسمى أحزابا والتي فرخت بها لا يقبله عقل سليم أود تقديم إشارات سريعة للفواعل التي تحرك الحياة السياسية لأي جماعة تريد أن يكون لها دولة مستقلة يحكمها القانون المطبق على الجميع سواسية .

« الإشارة الاولى:

باختيار النهضة خوض انتخاب الرئيس صارت قوة سياسية طبيعية قبالة ما يناظرها في الشق الثاني من الحركة الوطنية. فهي تقريبا استئناف التأصيل بعد استيعاب علاقته بالتحديث والحزب البورقيبي إذا اعتد يمثل التحديث بعد استيعاب علاقته بالتأصيل . فأصبح لتونس قوتان قادرتان على التداول أو التعاون لقيادة تونس إلى بر الأمان. والنصيحة أوجهها للذين كانوا يتصورون أن فرصة تقاسم قاعدة النهضة لكأنها "رزق لبلا موالي" عليهم أن "يمصمصوا" وأن يكرموا لحيهم بأيديهم فينسحبوا من السباق أو يكونوا مجموعة ثالثة أو على أقصى تقدير مجموعتين أخريين وأن "يفرقوا الحضبة".

« الاشارة الثانية:

إذا فهم شقا الحركة الوطنية - أي الثعالبية الجديدة والبورقيبية الجديدة المتصالحتين - دورهما التكاملي ولم يواصلا سخافة الاستثناء المتبادل فعليهما أن يحولا دون توظيف أجهزة الدولة في العملية الانتخابية. والنوع الاول والأخطر من أجهزة الدولة التي كان النظام الاستبدادي يستعملها هي الاجهزة التي تتبع السياسي من وظائفها) أي الدفاع والداخلية وما

يتبعها من أدوات مثل الاستعلامات والولاة والمعتمدين والعمد .(

-إشارات سريعة أو نصائح لوجه الله-

* الإشارة الثالثة, ا

والنوع الثاني من أجهزة الدولة التي كان النظام الاستبدادي يستعملها هي الاجهزة الخدماتية من وظائفها (مثل الإدارة والبلديات) . وأن يقتصر دور هذه الأجهزة الثانية مثل تلك الاولى على تسيير شؤون الجماعة والدولة بصرف النظر عمن يختاره الشعب ليحكم أو ليعارض . فالانتخابات تختار من يحكم وكذلك من يعارض أي من هو أقرب لأن يحكم بعده وذلك هو معنى سيادة الشعب ومن يمثل الشعب لا أجهزة الدولة هو خدمة إرادة الشعب ومن يختاره لتمثيله وينبغي أن تبقى محايدة كما هي الحال في البلاد الديموقراطية.

« الإشارة الرابعة:

تخص المنظمات الاجتماعية أعني النقابات بصنفيها نقابات العمال ونقابات أرباب العمل . فهم إذا تدخلوا في السياسية أفسدوها . الاولى بالشعبوية النقابية التي تفسد شرط قيامها أعني العمل نفسه . كما حدث في السنوات الثمانية التي مرت . والثانية تمد شرط عدلها أعني "مفيزة" تمويل الانتخابات كما حدث في الانتخابات السابقة.

* الإشارة الاخيرة:

وأتكلم على ما لا يمكن ألا يكون له دور ما في الانتخابات بسبب دوره في توجيه الرأي العام في كل جماعة حرة . ولا مانع منه إذا كان علنيا

وفي حدود ما يخوله القانون المتعلق بحرية التعبير وبحرية البحث العلمي والاجتهاد القيمي : وأعني كل المنظمات ذات الوظيفة المتعلقة بالخيارات القيمية سواء كانت من الحقوقيات أو من الروحيات أو من العلميات. فمن حق الجمعيات الحقوقية أن تدافع عن قيم بصورة عامة دون أن توظفها لصالح قوة سياسية معينة ومثلها بالنسبة إلى الجمعيات الدينية أو الثقافية. فهذه المنظمات تنتسب إلى حرية التعبير ودور الجماعة في تجديد خيارات الجماعة الأسمى من السياسي بشرط ألا تتجاوز وظيفتها التعبيرية بصورة عامة والا تتحول إلى أدوات دعاية لزيد أو عمرو.

-إشارات سريعة أو نصائح لوجه الله-

وأختم مرة ثانية بالقول إن من كانوا ينتظر تقاسم قاعدة النهضة عليهم أن يمصمصوا نهائيا لأن الأستاذ مورو يجمع بين التأصيل المستوعب للتحديث) أو الثعالبية الجديدة) وآمل أن يختار الحزب الند من يماثله ممن يجمع بين التحديث المستوعب للتأصيل (أو البورقيبية الجديدة) حتى يتحقق نوعا العمل المخلص لتونس من مآزقها :

1 . فإما مواصلة ما يسمى في السياسية بالحلف الكبير بين القوتين الحاكمة والمعارضة في حكم جبهوي حول برنامج انقاذ لتونس وتحقيق شروط الانتقال الديموقراطي الذي يوصلنا إلى منطق التداول السامي .

2 . أوإن كان النضوج قد حصل أن نبدأ بمنطق التداول من الآن وأن تصبح تونس فعلا بلدا ديموقراطيا يمكن أن يحقق الاستقرار وأن يتخلص من "الاصول التجارية التي أنشأتها المافيات للقضاء على شروط نجاح الثورة.

-سيناريو خيالي قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس-

قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس-

سأتغيل النخب التونسية -بعد ثمان سنوات من التجريب وبعد ستين سنة من التخريب غير القصدي لأني لا أشكك في النوايا- بسبب الجري وراء الإيديولوجيات دون استراتيجية للتنمية الاقتصادية بشروطها العلمية والتقنية بدأت تدرك ضرورة ترشيد الفعل السياسي على الأقل حتى تتدارك ما فات بلادنا إذا قسناها بما يماثلها من البلاد التي استفاقت في نفس التاريخ ولم تكن حينها أكثر استعدادا للنهوض من تونس .

فماذا يمكن أن تكون علامات هذا الرشد طبعا في سيناريو خيالي لا اعتقد أن النخبة التونسية مستعدة له:

* المسألة الأولى:

أولى علاماته التخلي عن تفتيت القوى السياسية: فلا يوجد بلد له نخب راشدة يمكن أن يكون فيه 220 حزبا كلنا يعلم أنها لا تحتوي على أكثر من عدد مكوني الحزب أي ممن يعانون من عقدة الزعامة: كلها عسكر مكسيكي . وأقصد خاصة الاحزاب التي يتوهم أصحابها أنهم خلقوا ليكونوا رؤساء دون أن يكون لهم شرطا الفعل السياسي ؛ أعني القاعدة أو القوة السياسية و" الكاريسا" أو الخصال الشخصية المؤهلة لتمثيل الجماعة وخاصة قيمها الأساسية.

« المسألة الثانية:

ومن ثمرات هذا التخلي المباشرة في المناسبة الحالية تخلي أكثر من 99

في المائة من المرشحين للرئاسة عن وهم أهلية الترشح لها بكل معاني الأهلية. والأهلية السياسية ذات بعدين شخصية وأداتية والأولى تتعلق بالكاراكتار والأخلاق . والثانية تتعلق بالقاعدة الشعبية والاجتماعية للقوة السياسية. فالشخصية هي وزن المترشح في الرأي العام

-سيناريو خيالي قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس-

الشعبي . وجلهم نكرات أو عرفوا بعدم الجدية. ولا يمكن لمن يترشح وليس له هذان البعدان أن ينجح لأن السياسة ليست دقازة .

« المسألة الثالثة:

ومن ثمراتهما غير المباشرة هي أن يصبح لتونس على أقصى تقدير خمسة أحزاب يحددها طبيعة الفعل السياسي في جماعة حرة:

1 . الفعل الذي يركز على إنتاج شروط القيام وهو الحزب الذي يقدم شروط إنتاج الثروة والتراث وعادة ما يسمى بالحزب الرأسمالي أو اليميني .

2. والفعل الذي يركز على شروط توزيع الثروة وعادة ما يسمى بالحزب الاشتراكي أو اليساري.

3. تبين الأول أن ذلك مستحيل من دون شيء من الثاني وهو يسار اليمين ..

4. تبين الثاني أنه ذلك مستحيل من دون شيء من الأول وهو يمين اليسار.

5. الحزب الانتهازي أو حزب الوسط الذي يميل حيث تميل ريح حظوظ

النجاح في الوصول إلى الحكم . وأكثر من 90 في الماة من الاحزاب التي نتجت عن تشتيت السياسية بعد الثورة هي من هذا النوع الخامس.

ولذلك فكل ما عدى ذلك من القوى السياسية سخافة وهو في الحقيقة ليس من السياسة في شيء بل هو "أصل تجاري" يخادع صاحبه الشعب ونفسه قبل الشعب . وغالبا ما يكون مجرد خلية مخابراتية لإفساد عمل القوى السياسية السوية.

«. المسألة الرابعة:

وفي حالة تونس اعتقد أن القوة السياسية التي تمثل يسار اليمين هي الحزب البورقيبي وكان من الخطأ حله وينبغي أن يعود . وهو نصف الحركة الوطنية الذي كان همه التحديث فصار على التأصيل الذي يمثله الثعالبي . وآن أوان مصالحة البورقيبية مع التأصيل للوصول إلى حل معقول بين ثقافة الشعب وثقافة النخبة الحداثية. وفي حالة تونس كذلك أعتقد أن القوة السياسية التي تمثل يمين اليسار هي الحزب الإسلامي وكان من الخطأ ان تجعل

-سيناريو خيالي قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس-

الاجتهاد البورقيبي عدوا لأن الإسلاميين بدأوا يفهمون أن التأصيل ينبغي أن يتصالح مع التحديث وآن أوان السعي للصلح بين شقي الحركة الوطنية في التحرير ليكونا شقيها في التحرر إما بالتعاون والحكم معا حتى يستقر الوضع فيصبح التداول بينهما ممكنا ساميا .

« المسألة الخامسة والأخيرة:

فإذا تم ذلك يصبح من حقنا أن نسأل ما مواصفات المرشحين من هذين الحزبين اللذين لهما المقومات الشخصية لأن الشرط الثاني أي القاعدة تقريبا متساوية بين القوتين السياسيتين هذين:

1 . هل لو فصلنا بين الدكتور الزبيدي وما قد يوهم به من يعتقده ممثلا للجيش يمكن أن نجد الصفات الشخصية التي لأجلها يمكن أن يعتبره الحزب البورقيبي ممثلا لرؤاه؟

لا أعلم الجواب لأن معرفتي بالرجل سطحية. وكل ما أعلمه أنه رجل نزيه معتدل ووطني بما لاحظته من موقفه من أشياء كثيرة خلال جلسات مجلس الوزراء.

2 . هل لو فصلنا الأستاذ مورو وما قد يوهم به من يعتقد أنه مجرد ورقة لحل مشكل داخل النهضة يمكن أن نجد فيه الشخصية التي لأجلها يمكن أن يعتبره الحزب الإسلامي ممثلا لرؤاه؟

يمكن أن أدعي القدرة على الجواب لأن معرفتي بالرجل أمتن من معرفتي بالدكتور الزبيدي . لكن لن أقدم الجواب . سأكتفي بالقول إنه إن نجح في إثبات ذلك سيكون رئيس تونس المقبل إذا عمل شقا الحركة الوطنية ما اقترحته منذ الحملة الانتخابية الاولى التي كنت فيها مرشحا لدائرة تونس الاولى. فمن دون الصلح بين الثعالبي وبورقيبة رمزين للحركة الوطنية في حرب التحرير ليكونا رمزين لها في حرب التحرر لا يمكن لتونس أن تستقر وستبقى ريشة في مهب رياح المافيات التي ابتدعت أصولا تجارية لتركب السياسة من أجل المال ولا شيء يحول دونها وخدمة الشيطان إن دعت الحاجة.

وسأختم هذا السيناريو الخيالي ببعض الإشارات إلى سخافات بعض السياسيين:

-سيناريو خيالي قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس-

1 . أولا الكلام على الاعتدال السياسي : لا يوجد سياسي لا يكون معتدلا في الحكم ومغايبا في المعارضة إلا إذا كان أحمق لأن منطق الحكم هو المحافظة على ما لديه ليبقى وهو يستطيع الاغراء بالأفعال ولا يفسد على نفسه بالأقوال ومنطق المعارضة هو المطالبة بما ليس لديه فيحاول الإغراء بالأقوال ما لا يستطيع بالأفعال .

2 . الكلام على الحداثة التنويرية والإسلام الظلامي : فهذه المقابلة في الأقوال غالبا ما تكون عكسها في الافعال . فلو قارنا تاريخ الأنظمة العربية خلال القرن العشرين لوجدنا أن من حكم هم أدعياء الحداثة والتنوير وقلما حكم أحد باسم الإسلام إذ حتى من قيل إنهم منه كانوا في النهاية مضطرين لتقليد أولئك إما بسبب الوضع الاقليمي أو بسبب الوضع الدولي . وكل من حكم العرب في القرن الماضي كانوا فاشيين باسم الحداثة إما الغربية أو الشرقية أي إما الرأسمالية أو الاشتراكية دون رأس مال ودون اشتراك .

3. تونس على الأقل لم يحكمها إسلام منذ الاحتلال الفرنسي حتى لو سلمنا ان النظام كان إسلاميا قبله . فما نتيجة التنوير؟

نتيجة واحدة: صار الحداثيون التونسيون أكثر احتقارا للشعب من المستعمرين أنفسهم فهم يعتبرونهم "انديجان" وظيفتهم تحديثهم رغم أنفسهم بساخهم من حضارتهم وفرض المشرنسة توت ازيموت .

لما تقارن الآن النخب الإسلامية التي توصف بالظلامية بالنخب الحداثية التي توصف بالتنويرية في تونس وفي كل بلاد العرب ماذا تلاحظ؟ أن "الراكاي" هي التي تدعي الحداثة لأن من يسمون مثقفين بينهم هم إما قوادة العسكر أو قوادة القبائل بحسب الأنظمة العربية ثم بينهم من يكون تابعا لتوابع إيران أو تابعا لتوابع إسرائيل من أنظمة العرب .

4. لو تجرأ أحد وطالب حداثيي العرب أن يقوموا بمقارنة بسيطة بين تونس وماليزيا مثلا أو بين مصر وتركيا أو ناهيك عن مقارنة العرب باليابانيين لما استطاع أحد منهم فتح

-سيناريو خيالي قد يكون الوحيد الدال على رشد السياسة في تونس-

5. وأخيرا ففي ذلك علة العال لموقفهم من تركيا وماليزيا اللتين تمكنتا بعد التخلص من التنكر لثقافة الشعب من تحقيق معجزات هي التي تحرجهم فتجعلهم لا يستطيعون مواصلة مجادعة أنفسهم .

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

بين فن الشائعات وعلم الواقعات -

سأقترح سبرا للآراء يعسر أن يغطى ء توقع الآتي . وليس بي ذلك علم لدني ولا تنبؤ أو وحي بل لأن الظاهرات السياسية تتحدد بتاريخ الجماعة وبقيمها التي يتردد فعلها بالتناسب مع أثر حاجات العاجل المصلحي والآجل القيمي . فالظاهرة السياسية ليست أمرا مجراه يخضع للصدف إلا في ما يتعلق بما يطرأ على هذين الوجهين من خارجها مثل موت قائد أو ظهور قائد لم يكونا متوقعين .

وإذن فيكفي أن نجيب عن سؤال بسيط، ماذا يحرك قرار الناخب إذا أصبح له هذا الحق الذي هو نوع من الملكية التي له فيها حق التصرف بيعا وشراء في سوق الطلب من المترشحين دون أن يتنافى ذلك مع جمعه مع ما فيه من "سيادة" القرار المتعلق بالقناعات القيمية والذي لا يخلو منه الإنسان حتى لو كان أميا؟

وواضح أن هذه العملية التي تترتب على كون حق التصويت هو بدوره "بضاعة" تتحدد قيمتها في سوق البيع والشراء الخاضع لقيمتي الاستعمال والتبادل ولموقف صاحبها من دوره من حيث هو سيد أو تاجر لم تكن معروفة في تونس لأن الانتخابات الحرة لم تكن موجودة . لم يكن الصوت ملكا لصاحبه بل كان يقرر بدلا منه بما يفرضه الاستبداد من لعبة شكلية لا يكون فيها صاحب الصوت صاحبه الفعلي .

وظيفة هذا السبر البنيوي الذي يتجاوز الأجوبة عن أسئلة موجهة من قبل ممول السبر باعتباره إحدى أدوات التأثير في الناخبين بمنطق تأثير الشائعات وهو أحد العوامل الموجهة للرأي العام إذ إن الاعلان عن نتائج هذا الاسبار الموجهة تولد شبه تبعية لا واعية للكثير ممن ربوا عليها وغالب الناس يتأثرون بالشائعات ويقلدون ما صار يبدو بديهيا .

فالشائعات التي من هذا الجنس وظيفتها تلميع بعض الأشخاص ومحاولة الاقناع بأن الاجماع قد حصل حولهم في حين أنه مجرد إشاعة لها تأثير يشبه تأثير الاشهاري بيع

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

البضاعة الفاسدة في كل الأسواق . فيكون أصحاب منظمات السبر الذين

يعملون بهذه الطريقة التجارية والمنافية للبحث العلمي مثل "براح" الأسواق للبيوعات. لذلك فقبيل الانتخابات تكثر حالات أشبه بسوق سيدي بو منديل أو بسوق المنصف باي لبيع الخردة من السياسيين للمصوتين بمقابل مصدره المافيات التي تجعل السياسة خيول سباق .

ولا شك أن الجميع يعلم أن السبر العلمي أساسه وراسه هو نزاهة اختبار العينة الممثلة للرأي العام المسبور واستعمال المناهج العلمية لحساب الاحتمال . فمنهجه تطبيق قوانين حساب الاحتمال بمنطق ليس فيه تعيل حتى يكون التالي تاليا بعقل عن المقدم المنتخب بشروط الانتخاب "الاتفاقي" في الاستدلال بالعينة الجزئية على الكل الذي تمثله على هذا النحو . والتلاعب إما في المقدم أو الاستنتاج أو فيهما .

وحتى أتجنب هذا التلاعب اريد أن أحدد طبيعة المحدد للمواقف المسبورة والتي تمثلها العينة التي تنتخب منها . فالمحدد هو طبيعة الدوافع المحركة للناخبين بصنفيها أي العاجل والآجل من دوافع الاختيار عند الإنسان . وتبين أن العاجل هو الغالب دائما عند غالبية البشر والآجل مؤجل عندهم في الغالب وهو الذي يجعل الإنسان يعمل لسد حاجات العاجل على حساب قناعات الآجل مثل التنصل من دافع سام لمصلحة عاجلة.

ويكفي الآن أن نسأل عن الدوافع القيمية السامية والمصلحية التي قد تعجلها لفهم ما يحرك الإنسان متخذين التونسيين عينة من الجماعات البشرية مثلا -لأني لا اعتقد أن التونسيين لهم ما يجعلهم شاذين عن غيرهم بخلاف سخافات من يقول طبيعية التونسي هي كذا . فإذا كانت طبيعة

فهي كونية وإذا كانت خاصية فهي عادة والعادات تخضع لسنن كونية كذلك .

إذن يكفي أن نبحث في الدوافع القيمية ومؤجلاتها لنحدد مدى تدخل العاجل للحد من تأثيرها إلى حد التنصل منها مثلا مع تقدير أدنى وأعلى في درجات التنصل حتى نعلم حظوظ من يترشح باسمها فنحدد نسب ما سينالهم من قسمة المنتسبين إلى الخيارات التي ترشح باسمها زيد أوعمرو.

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

سأجرب استعمال القسمة الأفلاطونية لتحديد الخيارات التي تتنافس في الساحة أو التي يتقدم المترشحون باسمها للناخب حتى يختارهم بدلا من غيرهم وفيها دائما عزف عن أوتار الخيارات القيمية وهي كلها من الآجل والمصالح النفعية وهي كلها من العاجل . فأبدأ بالأصل الذي ظهر فيه معنى القوة السياسية الحديث أي الأحزاب . لم يكن عندنا احزاب وخاصة ثقافة الفعل الحزبي . ثم الفروع التي تلتها. فالحزب الأول كان الحزب الحر الدستوري . وقد انقسم إلى حزبين ؛ البورقيبية التي خرجت عن الثعالبية وعليها .

لكن التشرع أبقى على الأصل الداخلي أي إن كلا الحزبين "تونسي" وكان الانقسام حول إطار التحرير هل هو الولاء لأصل الأصل (الثعالبي) أو البحث عن أصل جديد للأصل

(بورقيبة) . وكان السؤال: هل إطار تحرير تونس عربي إسلامي؟ أم هو قرطاجني عالماني؟

لكن الجواب التاريخي هو الذي بين ما ترجمته بهذا السؤال .

ولا يزال هذا الخلاف محددا لما يسميه توابعهما مشكل "النمط الاجتماعي" معتبرين الثاني رمز الحداثة والمستقبل والأول رمز الظلامية والماضي .

وبين هذين الحدين يوجد من اختار النهج البورقيبي مع المزايدة عليه ويمكن أن نرمز إلى ذلك بكتاب محمد الشرية الإسلام والحرية ومن اختار نهج الثعالبي مع المزايدة عليه وهو ما يمكن تسميته بالنهج السلفي: المنفصلان عنهما هما إذن سلفية حداثوية وسلفية اسلاموية. لكن هذين يعتبران هامشيين ولا أثر لهما في حياة تونس السياسية حتى وإن بدأنا نسمع لهم صوتا بعد الثورة . فالمزايدة على البورقيبية هو القطع النهائي مع الحضارة العربية الاسلامية والمزايدة على الثعالبي هو القطع النهائي مع الحداثة الغربية.

وكلاهما قطع مع الوطنية إما باختيار العالمية الغربية أو باختيار العالمية الإسلامية وكأن المزايدتين تتنكران للأقوام وللأوطان إما باسم الحداثة أو باسم الإسلام. ولعل من يمثل التوجه هو السلفية الجهادية وقياسا عليها يمكن اعتبار اليسار التونسي والعربي عامة

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

حداثية جهادية بل إن الارهاب لم يدخل ثقافة المسلمين إلا عن طريق هذه تبعا للماركسية وتلك تبعا للتشيع .

وهذان أيضا يعتبران هامشيين ولا أثر لهما في حياة تونس السياسية. فمن

بعد هذين النوعين من الهامشيين في حياة تونس السياسية؟ كل الأحزاب التي تغتذي ممن لم يجد نفسه في هذه المواقف أو ممن ينتظر تجميع الغاضبين منهم . والغاضبون نوعان:

1 . إما "زعماء" سياسيين ليس لهم جمهور مثل الشابي والمرزوقي

2 . أو شباب مثالي لم يجد ما يحتمي به في قوس قزح الحزبي الحالي .

والآن فلأصنف الأحزاب كلها باعتبار البورقيبية والثعالبية حدين فعليين للحزبية كما هي بل تراث تونس الحديثة أي منذ الخمس الأول من القرن الماضي إلى الان . فالنسبة إلى البورقيبية يوجد وسطان بينها وبين طرفها الأقصى . ومثلها الثعالبية. فما بين البورقيبية والقطع مع الحضارة الإسلامية نوعان كلاهما غربي حديث وهما:

1 . القومية العربية .

2 . والعالمية الماركسية.

وهما حزبان هامشيان لا وزن لهما حتى وإن أكثرا من اللغط والعنتريات ومحالفة أعداء الثورة بعدها .

وما بين الثعالبية والقطع مع الحضارة الحديثة حدا أقصى لها نوعان كلاهما ضد الغربي الحديث وهما؛

1 . السلفية التي تدعي العلمية.

2 . وحزب التحرير.

وهما حزبان هامشيان لا وزن لهما وهما دون الهامشيان في الخط البورقيبي لغطا ومعاداة للثورة رغم استسلامهما للأمر الواقع أو ادعاء اللامبالاة

بالانتخابات .

ويبقى حزب يلم كل من هب ودب ممن لم يحدد لنفسه هوية ويمكن أن نسميه حزب فضلات الاحزاب الأخرى أي الغاضبين من الزعماء والشباب. وغالبهم يكثر من التغني

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

بالديموقراطية والحداثة والسيادة الوطنية شعارات لا أساس لها في قاعدة تكون قوة

وما لم تتكون قوة سياسية مستقرة فان الأحزاب الذرية لا يمكن أن تكون أداة حكم فعلي لا في ماضي الشعب ولا في حاضره ولا في مستقبله لأنه حسب رأيي لا يتجاوز حديث المقاهي وأحزاب الكنبة بالمعنى المصري لأن الشباب في الغالب لا يصوت أما كلام السهرات بين أدعياء التفكر السياسي المتحرر من التاريخ بسبب انتفاخ أوداج أصحابه ممن لم يفهم علاقة السياسي بالتاريخي فهو ليس من السياسة في شيء حتى لو فتحوا ألف حزب.

أحصينا القوى السياسية المتنافسة وبينا وزن كل واحدة منها ولم يبق إلا أن نحدد العامل الثاني . وهو لا يتعلق بالقوة السياسية من حيث هي قاعدة مستقرة قادرة على حكم بلد بل بما يجعل الحاجات المصلحية تتدخل في الخيارات المبدئية فينتج التنصل من المبدأ من أجل المصلحة عند الناخب في الانتخاب وعند القوى السياسية في تحالفات الحسم .

وأبدأ بهذا العنصر الثاني لأنه هو مشكل الحال . فماذا أعني بتحالفات

الحسم؟

الانتخابات ذات الدورة الواحدة يكون ذلك بتقاسم الدوائر بحسب الاوزان ويكون ذلك بالتحالفات الصريحة أو الضمنية . وفي الانتخابات ذات الدورتين يكون ذلك بالحلف في الدورة الثانية بعد أن تكون الأولى قد بينت الأوزان التي تحدد مساحة المساومات في تقاسم السلطة. وأبرز مثال هذا الفن نلاحظه خاصة في إسرائيل حيث يوجد تذرر القوى السياسية والمفاوضات الشاقة لتكوين الحكومات.

أما بالنسبة إلى العامل الأول أي الناخبين فهم ينقسمون إلى نوعين:

. الأعيان أو من لهم تأثير في الرأي العام دون أن يكونوا من الساسة وهم قابلون للتوظيف منهم من أجل التأثير

« والناخبون العاديون الذين يمكن لأولئك الأعيان التأثير فيهم بما لهم من سلطان عليهم ماديا كان ذلك أو رمزيا .

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

فالسلطان المادي على الناخبين) أرباب المؤسسات الخاصة) أو السلطان الرمزي) النجوم في السن أو الكرة) من أهم أدوات الفعل السياسي . فالمال السياسي يؤدي الدور الأساسي بكل ما ذكرنا أي في تحالفات القوى السياسية بالنوعين اللذين وصفت والتأثير في القواعد الانتخابية بالنوعين اللذين ذكرت أي إما التأثير بالوساطة أو التأثير المباشر بالمعونات والخدمات والوعود الخ...

والآن بعد كل ما ذكرت ما هي الحظوظ وكيف نحددها بصورة شبه

علمية؟

أبدأ بمن وصفتهم بالهامشيين كلهم . فهؤلاء حتى لو اجتمعوا كلهم على ترشيح شخص واحد ولم يتقاسموا جمهورهم فإن قاعدتهم ليست كافية لإنجاحه في الدورة الأولى من الانتخابات الرئيسية خاصة بعد أن "مصمصوا" ممن سموهم "شعب النهضة".

لكن فتح لهم باب جديد هو شعب "بورقيبة" ذلك أن هذا الشعب ليس له الآن قيادة "كريديبل" تمثله بحق . وكل المنتسبين للحزب الذي كان حاكما قبل الثورة يصعب أن يذهبوا لممثل النهضة ويصعب ان يذهبوا لممثل الجبهة إذا ما استثنينا من استعملهم بن علي منهم أعني خاصة الوطديين ويصعب أن يذهبوا لممثل القوميين إذا ما استثنينا من استعملهم ابن علي استعماله للوطديين ويصعب أن يذهبوا لممثل "التيار الديموقراطي" وإلا لفعلوا منذ نشأته ويصعب أن يذهبوا لممثل للحراك بعد أن فشل صاحبه في الدورة السابقة.

سيتشرقون على المتكلمين باسم النظام القديم وبعضهم قد يذهب إلى النهضة بسبب الانتهازية أو يحجموا عن التصويت. وهذا هو الخلل المخيف في تونس اليوم بخلاف المظنون . وتلك هي العلة التي جعلتني أدعو منذ يوم انطلاق الانتخابات الأولى سنة 2011 سيدي بوزيد بضرورة الصلح بين البورقيبية والثعالبية لأنهما الحزبان اللذان يتحدان في الأصل وينفصلان عند تأصيل اختيار الأصل أحدهما اختار عالمية قديمة والثاني عالمية حديثة للوطنية التونسية. من هنا الحاجة إلى المراجعة.

آمل أن يتوصل البورقيبيون إلى الاتفاق على شخصية ممثلة لخيارات

بورقيبية وأن يعدلوها بضرورة الصلح مع الخيارات الثعالبية خاصة إذا كان مرشح الإسلاميين ممثلا

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

للثعالبية المعدلة بضرورة الصلح مع الخيارات البورقيبية. والمراجعة تتعلق بالتحرر من أخطاء المسارين في تاريخ تونس وما أدت إليه من صراع خطير لا يمكن لتونس أن تتعافى وتشرع في النمو من دون تجاوزه.

فتونس بحاجة اليوم إلى "حلف سياسي كبير" بين هذين القوتين حتى تستكمل الانتقال الديموقراطي وتؤسس لشروط التداول على الحكم . وأعتقد أن أول عمل ينتظرهما هو مراجعة الدستور لجعله أداة حكم فعلي وليس" رابسودي" من كلام أجوف حول حقوق لا يمكن لبلد في حالة تونس أن يحقق واحد في المليون منها .

وتعديل البورقيبية يسير: ذلك أنها مارست الحكم ولا تفهم معنى المعارضة. وتعديل الثعالبية يسير؛ ذلك أنها مارست المعارضة ولا تعلم معنى الحكم . فيكفي أن نحدد أخطاء ممارسة الحكم من دون معارضة معترف بها وأخطاء ممارسة المعارضة من دون حكم معترف به حتى نحدد بدقة مجال الصلح بين التجربتين:

1 . فالمعارضة من مقوماتها المبالغة في نقد الحكم لكنها تراجع نفسها لما تقرب منه بحظوظ وافرة.

2 . والحكم من مقوماته المبالغة في غلق أذنيه لئلا يسمع المعارضة لكنه عندما يقرب من وضع المعارضة يبدأ فهم حاجة الحكم إلى صوتها .

ففي النظام الديموقراطي الشعب لا ينتخب من يحكم بالفعل فحسب بل ينتخب كذلك من يحكم بالقوة أو المعارضة. فلا يعقل أن يحكم من له 51 في المائة لكأن 49 لا وجود لهم . وهكذا فإني أستطيع القول:

1 . من له أداتا الفعل السياسي أي القاعدة الأساسية في شعبه مع وسائل تأثيره المادية التي تحول دون استغلال خصومه لحاجات قاعدته سيكون دون شك هو الرابح .

2 . وفي هذه الحالة لا بد أن توجد قوتان كبريان لحكم أي بلد أحداهما بالفعل والثانية بالقوة . فيحكمان إما معا أو بالتداول بعد أن يستقر الوضع ويتجذر ثقافة الديموقراطية

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

وحياد وظائف الدولة عن القوى السياسية التي تتنافس على قيادتها السياسية دون هيمنة على وظائفها .

دعوني الآن أعطي نتائج سبر الآراء "الفلسفي" الذي يعتمد المعيارين:

1 . قاعدة القوة السياسية أو جمهورها ويحددها التاريخ وهي مبدئية.

2 . والاستثناء وتتحدده المصلحة وهي انتهازية في القواعد وفي السياسة.

وأبدأ بالأوهام وسأسمي المعنيين لسوء الحظ . فوهم صاحب نسمة. له جمهور ظنه صاحب حنية على الفقراء . لكن بمجرد بداية توظيف هذه الحنية فقد أهم ما جمع جمهوره أعني من استغل عواطفهم في مساعدة الفقراء ليحولها إلى مال فاسد في خدمة مشروع سياسي خبيث يوظف موت ابنه لخيانة شعبه . لن يحصل على أكثر من نصف من استغباهم

بحنيته الكاذبة وسيخسر كل من مول مساعداته لأنه خدعهم بأكاذيبه فجعل صدقاتهم حراما . فالتوانسة ليسوا أغبياء يا صاحب نسمة. أمر إلى القوميين واليساريين . كم جمهور القوميين إذا

ما قد يملأ حانة متوسطة الحجم . إذن لا أحد منهم سينجح . ومثلهم اليساريون وخاصة بعد الانقسامات الأخيرة . أما السلفيون والتحريريون لا يؤمنون بالانتخابات.

ماذا بقي؟

بقيت المافيات التي تراهن على بقايا حزب بورقيبة وربما بعض الغاضبين من حزب النهضة. لكن حزب بورقيبة فتته ابن علي بجرثومة اليسار الوطني والقوميين البعثيين والناصريين والقذافيين . ثم قضى عليه السبسي بأن تصور القدرة على اللعب بكل اليساريين والإبعاد وكانوا يخططون للعب به . فلما فشلا بلغ التلاعب المتبادل انفجر الكوكتال مولوتوف الذي سماه جبهة الإنقاذ: وهذا التفتت هو نكبة تونس حاليا .

لم يعد للحزب الدستوري ممثلين جديين أو لنقل لم يبق لهم القدرة على اختيار ممثل جدي . فموسي لا تمثل شيئا حقيقيا بل هي مجرد فقاعة. ولا أعتقد أن الزبيدي يمثل الدساترة ولولا الخلط بين شخصه عند الكثير وبين الدفاع لما كان اسمه يرد بين المرشحين .

-سبر الآراء بين فن الشائعات وعلم الواقعات-

والشاهد كذلك لا يمثلهم وقد يجعل صورة الخائن للسبسي وحليف النهضة أهم عائق أمامه . ولا يمكن لأي وطني أن يمثلهم . ناهيك عن ابن

السبسي فأنا أشك حتى في تمثيله لنفسه . ولم يبرز بعد من يمكن أن يحقق وحدتهم بالمعنى السياسي لوحدة الأحزاب التي لا تتنافى مع تعدد التيارات في نفس الحزب.

بقي حزب النهضة. وأرى أن الحكمة الشعبية القائلة اليد الواحدة لا تصفق صحيحة في هذه الحالة . فاتتها فرصة مساعدة الدساترة على استئناف دورهم . ظنوا ما هو صحيح أي أن نخبة البورقيبية كانت في الجملة عاملا عائقا دون ذلك . لكن قاعدة البورقيبية إسلامية ولا تختلف عن قاعدة النهضة إلا بما بين هذه من مستوردات غريبة عن عادات تونس وتقاليدها في فهم الإسلام والعيش بمقتضى قيمه . الصلح على عقيدة النخبة في الحالتين : نخبة الدساترة ونخبة النهضويين .

وهذا ما حاولت قوله من اليوم الأول الذي قبلت أن أساعد . ولما رأيت أن كلامي كان صيحة في واد عدت إلى ما كنت عليه ؛ أناضل بمفردي في حدود ما يمكن منه القيام .

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

وصناعة البالونات السياسية -

تكلمت أمس على سبر الآراء المفيد لاعتماده على المنهج التاريخي والرياضي . وكان قد فهم ما يجري في تونس -وقياسا عليه أي بلد عربي أو غير عربي - اعتمادا على تكوينية قواها السياسية وأوزانها للتخلص من صناعة شخصيات سياسية بالإشهار المعتمد على سبر الآراء . فغالبا ما يكون هذا العمل ساعيا إلى الترويج لمن هم فاقدون لشرطي الفاعلية السياسية أعني القاعدة الشعبية والخصائص الذاتية لقيادة الشعوب وخاصة

في المراحل الصعبة التي من جنس ما نعيش . وطبعا يمكن أن يطرأ ظهور شخصيات سياسية فجأة لم يتوقعها أحد . لكن ذلك من الأمور النادرة وهي على كل حال لا تكون مفاجئات خارج الوضع الثقافي للجماعة وما حولها في الإقليم وخاصة في تقاليد الجماعة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما لم يكونوا مسلطين عليهم قوة قاهرة من خارجهم كما يحصل بسبب التدخل الاستعماري.

صنفت القوى السياسية بمنطق تاريخي انطلاقا من وصف المسرح السياسي وصفا حاولت فيه أن أكون أقرب ما يكون للحياد والموضوعية وصفه كما تكون خلال القرن الذي عرف مفهوم الحزب بالمعنى الحديث أي من تكوين الحزب الحر الدستوري 1920 إلى اليوم حيث صار لتونس 220 حزبا وحزيبا . وانتهيت إلى أن مشكل تونس الحالي هو مآل فرع البورقيبية من الحزب الأول التي تأسس في تونس وما قد يؤول إلى فرع الثعالبية بنفس المنطق منه وبالعدوى كذلك من فقدان للرسالة الأصلية التي تأسس عليها ومما يطال أي حزب من طريقة مرض الاحزاب العقدية أعني تضييق حريات الفكر وتوسيع حريات الانتهاز.

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

وهدف المحاولة هو الاقتصار على الفرع الأول الذي أدعي أن في به معرفة أعني فرع البورقيبية من المسار المضاعف للحزب الأول الذي تكون في تاريخ تونس . لكني لا أدعي المعرفة بما يجري في فرع الثعالبية الذي أجهله تماما :

أولا لأن الإسلاميين الحاليين لم يعرفوا أنفسهم بالثعالبية.

وثانيا لأن علاقتي بهم لم تكن عضوية كما كانت علاقتي بالبورقيبيين .

فعلاقتي بالبورقيبية لها معنيان الانتساب إليها في بعض مراحل حياتي والانتماء إلى مدرستها السياسية حتى عندما التحقت بمن خرج عنها إما ضمنيا أو رسميا . فقد كانت لي ميول مشتركة مع العلاج الوطني وبعد النظر الذي كان المرحوم مزالي يسعى إليه للتحرر من هيمنة حزب فرنسا اقتصاديا) الانفتاح على افريقيا وآسيا) وثقافيا) التعريب الذي يتجنب مؤامرة تغريبه لاتهام التعريف كما يحصل حاليا في المغرب) وسياسيا) الانفتاح الديموقراطي (. وهو خروج ضمني عن البورقيبية ويمكن اعتباره أول محاولة للصلح بينها وبين الثعالبية.

ثم الانتساب إلى حركة الديموقراطيين الاشتراكيين ولم أترك الحركة إلا بعد تأكد ما توقعته من خيانات من تركوه وانضموا إلى حزب ابن علي وكنت قد عبرت عن بعض شكوكي للأستاذ أحمد المستيري الذي كان شديد الفرح بانضمامهم إليه قبل انقلاب ابن علي وخاصة من صاروا من كبار وزرائه ومستشاريه.

وهذه مقدمة سأكتفي فيها بتحديد خطة المحاولة التي ستكتفي بالكلام على خمس ومضات قصيرة حول ما أعرفه عن مآل فرع البورقيبية في القيادات مع إشارة سريعة لما حصل في القاعدة الشعبية من ثبات لم يمد إلا في مرحلة ابن علي ومرحلة السبسي . فالقاعدة الشعبية لم تكن تفهم معنى الحزبية بسبب انعدام التعددية بحيث إن الحزب يعني الدولة ويعني الوحدة الوطنية ويعني الحكم كما هي العادة في حضارتنا من أكثر من 14 قرنا وكذلك الحال كل بلاد العرب والمسلمين . لذلك فالومضات تتعلق

بالنخب الحاكمة وكيف تلغي النخب المعارضة إما بالاستيعاب أو بالاستثناء بالقتل أو بالنفي لأنه بيدها ليس

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

السياسي في حسب بل وكذلك الاجتماعي والسيطرة على الأرزاق فلا يبقى إلا العمل السري وسأخصص محاولات وجيزة للكلام على هذه الومضات الخمس في فصول متوالية لأختمها بدور ذلك في مستقبل تونس وحتمية علاجه قبل أن يصبح الفرع الثاني من الحركة الوطنية أو ما يمكن أن يصبح ثعالبية يما يسمى تونسة حركة النهضة معرضا لنفس المسار. 1 . الومضة الاولى ؛ الحرب الاهلية الأولى بين بورقيبة وابن يوسف .

2 . الومضة الثانية: الحرب الأهلية الثانية بين الحزب والاتحاد (عاشور).

.3 الومضة الثالثة: محاولة التحرر من حزب فرنسا ومن الاستبداد (مزالي .)

.+ الومضة الرابعة؛ كذبة الانقاذ الأولى أو انقلاب ابن علي على البورقيبية

.5 الومضة الاخيرة: كذبة الانقاذ الثانية أو انقلاب السبسي على البورقيبية.

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

كما أسلفت أخصص أولى الومضات الخمس للحرب الاهلية الأولى التي نتجت عن الخلاف بين بورقيبة وابن يوسف . وكما بينت في كلامي على أبعاد التاريخ فإنه يكتب دائما بمنطق الحاضر إذ يراجع أحداث الماضي وأحاديثه ويصوغ أحاديث المستقبل استعدادا لأحداثه . لا يوجد كلام في التاريخ من دون "هاينسايت" أي النظر إلى الماضي بما صار معلوما بعده في

الحاضر من دون "الفورسايت" أي النظر الذي فيه توقع ما للمستقبل الذي يبدو وكأنه قد ما صار شبه حاضر منه .

وسبق أن تكلمت على الخلاف وبعض نتائجه المباشرة علي في طفولتي . ما سأتكلم عليه أمر آخر وفيه مسألتان:

ليس صحيحا أن الخلاف بين بورقيبة وابن يوسف علته تأثر الثاني بالناصرية بعد باندونج . بل الخلاف علته الامتحان الذي يحصل دائما في كل حركة مقاومة وصلت إلى الحسم السياسي فيكون موضوعه خيارات الحسم بالقياس إلى ما تحقق من مطالب النضال. فابن يوسف لم يكن قوميا وإسلاميا أكثر من بورقيبة بالمعنى التقليدي ولم تكن القومية بالمعنى الناصري قد صارت عاملا مؤثرا بل في أي منهما بل كانا يعملان بمنطق لا يختلف عن الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي وفيها شيء من عروبة الجامعة التي احتضنت المغاربة في القاهرة.

لكن ساعة الحسم تعيش كل حركات المقاومة الانقسام حول تقييم ما توصلت إليه المفاوضات مع العدو. وعندئذ يتبين من كان بحق مخلصا لأهداف المقاومة ومن كان يبحث عن حل سريع يوصله إلى غاياته حتى لو كان ذلك على حساب الأهداف التي كانت تطلبها المقاومة. عندئذ حصل التمييز بين حزب فرنسا وحزب الوطن الحقيقي . وقد تبين لنا جميعا ذلك خاصة بعد الثورة وعندما تم الاطلاع على الاتفاقيات التي رفضها ابن يوسف وقبلها بورقيبة واعتمد لفرضها على فرنسا والاتحاد العاشوري . فكان إذن اغتيال حشاد من

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

الاتحاد من جنس اغتيال ابن يوسف من الحزب . كلاهما كان من تدبير فرنسا وعملائها في الحزب وفي الاتحاد .

وهاتان المسألتان هما ما يمكن أن يفهمنا تطور تاريخ تونس البورقيبية أو تقاسم السلطة بين الحزب والاتحاد ثم الاندماج بينهما في مرحلة ابن صالح وعاشور إلى حدوث الصدام بين الحزب والاتحاد في السبعينات لما امتدت يد الاتحاد إلى "الزنبيل" أي إرادة عاشور الوصول إلى رئاسة الدولة. وهذه هي الومضة الثانية التي سنتكلم فيها .

فلتواصل الكلام في الومضة الأولى . فقد كان لي فيها موقف لعل الأستاذ احمد بن صالح أمد الله في عمره يذكره . ففي إحدى الليالي حصل لقاء لنا بعض طلبة دار المعلمين المنتسبين إلى الحزب معقد في دار المعلمين العليا 8 كلية 9 أفريل حيث كنا نقيم بتنظيم من المرحوم الاستاذ الصديق فرحات الدشراوي الذي كان مسؤول الحزب في الجامعة. وأذكر أنه وقع خلاف بين الأستاذ احمد بن صالح وبيني حول سياسته الاقتصادية وخاصة حول الضرر الذي تحدثه في أهم عوامل دوافع الانتاج أعني الملكية ومحاور التنمية أقصد موقفي من السياحة بديلا من الزراعة. وكنت مطلعا على الضرر الذي اصاب الزراعة لأني من أسرة ذات علاقة بها ورأيت كيف اضاع جل المزارعين أملاكهم وأنعامهم يأسا من سياسة التعاضد . وكان هو على أهبة السفر إلى أمريكا للقاء مع البنك الدولي أو ما شابه وكانت بداية النهاية لسياسته التعاضدية.

فهذه المسألة من يتتبعها يمكن أن يفهم ما صار عليه وضع تونس اليوم حتى صارت تشتري اليورو بأكثر من 10 دينارا حتى مسمى السياحة- تدر

العملة- لأن السائح الذي يعيش في تونس أسبوعا في 200 يوروا يما فيها نقله جيئة وذهابا يتمتع بعطلة تكلفهم أقل من نصف ما ينفقه لو بقي في بلاده ومن ذلك أن السواح في الصيف على الاقل هم أكثر من نصف الشعب التونسي يتمتعون بالدعم وبالماء والكهرباء تقريبا بدون مقابل في زمن يشكو فيه التونسي من العطش ولسنا واثقين من أن العملة التي يدفعونها تدخل إلى تونس أو يدخل منها الكثير (بشهادة مدير البنك المركزي السابق) .

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

وليس صحيحا أن الحرب الأهلية الأولى كانت بين الوطنية التونسية والقومية العربية بل هي كانت بين الوطنية التونسية وحزب فرنسا الذي ما يزال إلى الآن الفاتق الناطق في سياسة تونس الاقتصادية والثقافية وسنرى أن ذلك هو العنصر الثابت في كل حروب تونس الأهلية سواء كانت دامية مثل هذه الأولى والثانية والثالثة والتي يعدونها للمستقبل إن لم يستطيعوا الحسم السلمي كما كانوا يتوعدون قبل التوافق المغشوش الذي فرض على الشعب .

هدي من الكلام على الومضة الأولى هو بيان هذين الأمرين: * الأمر الأول:

ابن يوسف ليس قوميا عربيا بتأثير من الناصرية والخلاف بينه وبين بورقيبة وانحياز الاتحاد العاشوري إلى بورقيبة كان بداية تأسيس حزب فرنسا ولعله قد بدأ قبل ذلك ولذلك فهو بداية ظهوره للعلن إذ إن اغتيال فرحات حشاد لم يكن بمنأى عن هذه الغاية للحسم في المقاومة التي كانت تسعى لتحرير

تونس من الهيمنة الفرنسية. وما حصل في الحل الذي رفضه ابن يوسف جعل النخب التي كانت تعي ما يجري تدرك اللحظة التي ظهر فيها حزب فرنسا الذي ربح المعركة وهو لا يزال مسيطرا بنفس الآليات وبنفس العملاء .

. الأمر الثاني:

ما يسمى بالأحزاب القومية التي تدعي مواصلة الفكر اليوسفي بوصفه قوميا تكذب ولا علاقة لها به لأن القومية العربية في المغرب العربي عامة ظاهرة متأخرة ولم تبدأ مع سايكس بيكو كما في المشرق بدعوى تكوين خلافة عربية وكلنا يعلم مآلها . لم يكن المغاربة عامة والتوانسة على وجه الخصوص يميزون بين عربي ومسلم. أولا لأنه لم يكن لدينا عرب غير مسلمين وثانيا لأنه لم توجد بعد نعرة المقابلة بين العربي والأمازيغي وهي نعرة علتها القومية العربية ومحاولات التعريب العنيف .

كما أنه لم يكن لدينا الإسلام بمعناه الاخواني الذي تبنته النهضة في بدايتها وبدأت في مراجعته بعد الثورة خاصة بل كان الإسلام في تونس له معنى واحد هو ما كان يمثله حزب

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

الدستور قبل الانفصال البورقيبي وهو إسلام الحركة الإصلاحية في دار الإسلام كلها وفي مناخ الدفاع عن الخلافة. ومن يتجاهل هذين العاملين يزيف تاريخ تونس فلا يفهم "كوعه من بوعه" كما كان يقول المرحوم السبسي.

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

إذا كان كلامي على الومضة الأولى والحرب الأهلية الأولى كلاما يعتمد القراءة التراجعية مما صار معلوما لاحقا لأنها حدثت لما كنت طفلا فإن الومضة الثانية عشتها وأنا كهل أدرس الفلسفة في ابن شرف وأقطن في قلب المعركة أي في نهج أثينا قريبا من مقر الاتحاد ومن الشارع الذي دارت فيه معركة مليشيات الصياح وعاشور سنة 1978

وقد كانت بداية نهاية الهادي نويرة الذي انهار بضربة القذافة في قفصة بعدها بقليل . وكانت هذه المرحلة معدة لمحاولة تحرير تونس من حزب فرنسا بعد أن مرض الهادي نويرة وجيء بابن علي ليعيد سيطرة الدولة على الأمن وخاصة لإنهاء الفوضى في التعليم الثانوي الذي كانت مليشيات اليسار تسيطر عليه وهي رأس حربة الاتحاد فيه . وقد كلف بورقيبة بعد ذلك بقليل محمد مزالي في موقع يكاد يكون نائب الرئيس وليس مجرد رئيس حكومة.

ومن هنا يمكن تعديد علاقتي بالأحداث فقد كنت متابعا لمجلة الفكر وكتبت فيها لاحقا حول الشابي وحول دور المجلة في حياة تونس الثقافية وقارنتها بالعروة الوثقى من حيث الدور السياسي بعيد المدى في استعادة الامة دورها وقارنت العلاقة بين مزالي والبشير بن سلامة فشبهتها بعلاقة محمد عبده بجمال الدين الأفغاني فظن الأغبياء أن مقارنة العلاقة بينهما من حيث الدور في استعادة الهوية تعني مقارنة طرفيها من حيث حجم الأشخاص علما وأن ثقافة محمد مزالي وابن سلامة أفضل وأعمق بكثير من ثقافة محمد عبده والأفغاني من حيث معرفة العصر وسر قوة الغرب

حتى وإن كنت لم أتطرق لهذا الوجه في المقارنة لأني لم أكن اهتم كثيرا بالممارسة السياسية المباشرة وكان همي لاحقا أن نؤسس جمعية فلسفية عربية سرعان ما سيطر عليها حزب فرنسا فغادرتها .

وكنت قد قرأت محاضرة مزالي عن الديموقراطية في بداية عودته إلى تونس ومشاركته في الحياة السياسية وأعلم أنه درس الفلسفة عند الكبار في السوربون هو وزوجته وهو من أسرة فقيرة كان بينه وبين أحد أصهاري علاقة أخوة عميقة قصها في كتابه مع وحدة إيماني وإيمانه بضرورة تحقيق السيادة الثقافية شرطا لبقية السيادات إذ ذلك ما سعيت إليه لا

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

كنت في السنة الثانية بدار المعلمين العليا حيث كونت مع بعض الزملاء شبه جمعية غير رسمية لترجمة أهم مصادر الفكر الفلسفي الغربي الحديث. وتبين لاحقا أنه كان يريد تحقيق شروط السيادة الاقتصادية كذلك بما سعى إليه من علاقة مباشرة مع افريقيا والصين . وسأتكلم في ذلك في الومضة القادمة بأكثر تفصيل .

كانت الحرب الأهلية هذه المرة واضحة المعالم ومعلوم من يقودها : عاشور عن الاتحاد والصياح عن الحزب . والرهان هو من يحكم تونس وحده بعد أن كانا يتقاسمان حكمها تحت مظلة حزب فرنسا تماما كما واصل ذلك السبسي فكانت نهاية حزبه الأليمة. وهو عين الرهان الذي أطاح بابن علي لأن الثورة كانت في البداية حركة نقابية يسارية ساعدها بعض أطراف المافية الحاكمة على انجاز الإطاحة وحال الشعب دونها والوصول إلى الحكم ومن ثم كان الانقلاب على الثورة مع أصحاب الروز

بالفاكية وجبهة السبسي الشيرة.

يمكن القول إن هذه المعركة الثانية التي نتجت عن الانفصال بين الاتحاد والحزب حول تقاسم الحكم ومحاولة الاستفراد به هي المحدد الرئيسي لما يجري في تونس منذ معركة 78.

لكن تدخل عامل القذافية فيها ومحاولات الانقلابات التي هي كلها ذات توجه يساري أو قومي مصدره المشرق أو من درس فيه بما في ذلك ما يقلدهم فيه الاسلام السياسي أصبحت القاعدة المتحكمة في المشهد التونسي وهو ما أخشاه على المسار الديموقراطي لأنهم إذا فشلوا في استرداد الحكم بالصندوق فسينفذون ما هددوا به في اعتصام الرز بالفاكية لأنهم لم ينفكوا يطالبون بالبيان عدد 1 ولو على ألسنة غيرهم خاصة التشجيع والتمويل صارا حاصلين ولم يعد الامر مقصورا على حزب فرنسا بل انضم إليه حزب الثورة العربية المضادة وحزب إسرائيل وحزب إيران.

وكان طبيعيا أن يخسر عاشور المعركة في تلك المرحلة ليس لأن الاتحاد كان أضعف بل لأنه حاد قليلا عن حزب فرنسا وأصبح أقرب إلى القذافي ربما بتأثير من محمد المصمودي رحمه الله . وسنرى أن المعركة التي تلتها والتي كان ضحيتها مزالي ومشروعه تآلف فيها العاشوري أو من يواصل سياسة تسييس الاتحاد بدرجة تجعله هو الحاكم وليس شريكا

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

الحاكم كما كان منذ المعركة الاولى فترتبت على ذلك العودة إلى حزب فرنسا وحزب وسيلة (زوجة الرئيس) والقذافي وفرنسا للإطاحة بمحاولة تحرير تونس من التبعية الفرنسية في الاقتصاد والثقافة. وكان لليسار الدور

الأساسي في توظيف التعليم لهذه المهمة رغم أن الرجل هو الذي أعاد لرجال التعليم ونسائه الكثير من حقوقهم وكرامتهم المادية والمعنوية وهو الذي أسس أهم المؤسسات التي نوعت الباكالوريا وحددت سرعتي التعليم بإيجاد نظام المدارس النموذجية. والتعريب المغشوش ليس من صنعه وخاصة تعريب الفلسفة. فمن قام به هو إدريس قبقة والتعليم الاساسي والتعريب المغشوش للرياضيات في الاعدادي من عمل ابن علي ومليشيات اليسار التي كلفها بما يسمى تجفيف المنابع .

هذه اللحظة التي خصصت لها الومضة الثانية هي اللحظة الحاسمة التي لا يمكن فهم ما سيليها من دونها ؛ أي لحظة مزالي وابن علي والسبسي وما أتوقعه وأخشاه على تونس..

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

الفصل الرابع

كما هو بين من الومضتين السابقتين ليست الأحداث هي التي تحتاج إلى سرد . فهي إلى حد كبير معلومة من الأجيال الحالية شيوخها وكهولها ولا شك أن شبابها علم ذلك منهم . لكن الإشكال هو في الأحاديث التي تدور حولها. وكما بينت في نظرية أبعاد التاريخ الأحاديث أهم من الأحداث في مجرى الأمور حتى وإن كان العلم يدعي تقديم الأحداث على الأحاديث للظن أنها قابلة للفصل عنها أي عن تأويلاتها المتصارعة بين الأحياء تهاما كالحال في المستقبل حيث حضوره يكاد يكون مقصورا على الأحاديث حول الأحداث المتوقعة . ما يجعل الآية تنقلب فتصبح

الأحداث اللاحقة تأويلا للأحاديث السابقة. وذانك هما معينا التأويل: إما تأويل الأحاديث مثل تعبير الاحلام أو تأويلها مثل تحقيق الاحلام.

الومضة الثالثة هي التي يمكن أن أدعي أن مواكبتي لها شبه نسقية ربما لأنها كانت محددة للمشروع الذي آمنت به وما زلت لأن تونس من دونه ستبقى ذيلا لفرنسا ومثلها بلاد المغرب وكل مستعمراتها في افريقيا ونحن ذرى يدها تمتد حتى لمستعمرات إيطاليا واسبانيا فيها توهما أنها ما تزال قوة عظمى: وهذا من أمراض الديك الفرنسي . وكل عملائها العرب يتوهمونها قوة عظمى وخاصة أنصاف المثقفين من النخب العربية التي تعبد الفرنكوفونية لغة والفرنكومونية فرنكا وأغلبهم أجهل الناس بها وبثقافتها .

الومضة الثالثة تتعلق بحرب أهلية سميت حرب الخبز. وكان الهدف منها الإطاحة بحكومة محمد مزالي بتدبير من وسيلة وادريس قبقة. وقد اطلعت عن كثب على علة قولة بورقيبة "نرجعوا فين كنا" . فالمرحوم علي بوسلامة - ناشر كتابي عن الغزالي - أعلمني -لأنه كان يعنيني ويعتبرني صديقا -كيف أنه هو وابن بورقيبة الحبيب الابن استطاعا الدخول خفية حتى لا تحول وسيلة دونهما والكلام معه دون حضورها والوصول إلى بورقيبة لإقناعه بأن المستهدف ليس مزالي بل بورقيبة نفسه . ولما اقتنع أنه هو المستهدف فهم أن بداية الانقلاب عليه تأكدت ولعل ذلك مما ساعد على طلاق وسيلة مع طبعا دور الحثالة التي أحاطت به وكان جنسها التي أحاطت بالسبسي في أواخر أيامه .

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

لم يطل العهد بمزالي حتى صارت رأسه مطلوبة ولكن بنفس الآلية التي

أسقطت بها الترويكا حتى وإن لم يصلوا إلى استعمال الارهاب والاغتيالات . فأقدم مجبرا على معركة مع الاتحاد وطبعا كان ينبغي أن يخسرها في مجال لا يمكن لأي حكومة أن تبقى من دونه: افلاس الدولة. وكان لحزب فرنسا وللقذافي ولليسار في الجامعات والمعاهد الثانوية الدور الأساسي في "تبريك" الدولة وافراغ خزينتها بما اضطر إليه من استجابة مرغمة للمطالبات . وقد حاولت الجزائر المساعدة لكن للأمر حدود .

ولا أعتقد أني بحاجة لشرح طويل لما حدث لأن شباب الثورة عايش نفس الظاهرة مع الترويكا. فما كان القصد من الإضرابات والاحتجاجات وتعطيل كل شيء وخاصة مصادر ثروة البلاد من أدوات "التبريك" وطبيعيا أن يكون حزب فرنسا متكفلا بالتغطية السياسية والاعلامية بدعوى منجزات الثورة في المطالبة بالحقوق دون الواجبات. وعند اللزوم بالاغتيالات والشرقعات الإرهابية المحسوبة والمسيطر عليها .

فإذا أضفنا إلى ذلك خطة ابن علي ومن يحيطون بالرئيس المريض والذي بلغ أرذل العمر فهمنا أن تشجيع الحركة الإسلامية للإكثار من التحرك مع ما آلت إليه الدولة من الإفلاس نفهم أنهم كانوا من حيث لا يعلمون مطية. وقد أعلمني زميل لي في ابن شرف كيف كانت مخابرات ابن علي تعلمهم بتدخل الأمن حتى يواصلوا الاحتجاج في مكان آخر لتخويف بورقيبة من قوتهم الوهمية لأن ابن علي كان مسيطرا على الوضع . وبذلك تحقق المطلوب فصار هو رئيس الحكومة. ولم يمض أكثر من أسابيع حتى وقع الانقلاب المعلوم. ففتحت حنفية القروض وإعادة تعديل المحددات الكبرى للاقتصاد حتى نعيش كذبة عصر ابن علي والانقلاب الأخطر من

الانقلاب على بورقيبة.

الانقلاب الأخطر حدث بعد ذلك . إنه الانقلاب على البورقيبية بدعوى المصالحة مع اليسار والقوميين رمزا إليهم باليوسفية تماما كما فعل السبسي حتى وإن استغنى عن رمز اليوسفية لحاجته إلى إعادة تدوير بورقيبة. ما حدث هنا في هذه اللحظة كان حربا أشنع

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

من الحرب الأهلية التي جرى فيها الدم لأيام. فقد جرى فيها الدم لعقدين كاملين على مستويين كلاهما خطير وكلاهما ما يزال محددا للوضعية الراهنة:

1. دم بشري أعني محاولة استئصال الإسلاميين وكل من يحنو حتى على الأيتام من أبنائهم مهما كانت قرابته بهم . وذلك باستعمال الامن وقوادته من اليسار وخاصة من الوطديين للانتقام من هزيمتهم في الجامعات .

2. دم أغلى حتى من الدم البشري لأنه هو سر معناه أعني الحرب التي سموها بتجفيف المنابع وهي حرب بيولوجية لأنها تتعلق بقتل النبات من خلال قطع الماء . وماء الإنسان هو تراثه عامة وتراثه الروحي خاصة. وقد كلفوا بهذه المهمة أحقر من يوجد في نخب تونس المتفرنجة تفرنج العبيد من سفلة القوم اجتماعيا وخلقيا وحتى حداثيا . وكانت لي معهم منازلات لأن أحد أزلام الشر كان يتصور نفسه قد صار ربا في التعليم والجامعة اللذين استبيحا ولعل سر الأسرار تردي التعليم في تونس هو هذه المجموعة من الجوعى والوصوليين الذين ما يزال لهم دور في تعفين المناخ الثقافي والسياسي في تونس .

ولذلك فما أنسبه إلى ابن علي لا يتعلق بما فعله في بورقيبة فعلا شنيعا لا رحمة فيه ولا رجولة ولا بما فعله في الإسلاميين فحسب بل بما فعله في ثقافة تونس وخاصة في أخلاق شبابها وشاباتها. فقد أصبحت تجارة المخدرات وتجارة الجنس والحد الاقصى من وقاحة خدامات حجامته أهم منشط للمافيات التي كانت تختفي وراءه وأسرته ووراء زوجته وأسرتها . وما نراه اليوم في أحوال تونس هو النكبة الحقيقية التي إن لم نتداركها فإن تونس ستبح ماخورا كبيرا لا أكثر ولا أقل لمتقاعدي أوروبا عامة وفرنسا خاصة .

وأذكر أنه قد طالب بإمضاء ميثاق وطني وطلب من بعض المثقفين وكانوا حينها لا يرون مانعا من اعتباري مثقفا فطلبوا رأيي معهم وكان موجه السؤال هو جريدة الصباح فأجبت بأن هذا مشروع فتنة وليس مشروع وحدة لأنه يجعل تحديد الهوية رهن إرادة جيل محدد تاريخ أمة أو جزء منها . ورفضت فكرة الميثاق المحدد للهوية.

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

مرت سلامات لأن الامر كان في أيام شهر العسل الاولى قبل انتخابات 89 التي شارك فيها السبسي ونال فيها مقعدا وصار رئيس مجلس النواب وهو يعلم أن نجاحه كان مزيفا ومفشوشا ثم يتكلم على الدولة وعلى رجالها ومهابتها حتى يقال إنه وضعنا على المحجة البيضاء . لا أكاد أصدق . لكن الامر لم يدم طويلا بفضل "رجولة" بعض الزملاء الذين لا يتخلفون على خدمة الدكتاتورية فأعلموا من يهمه الأمر بأني كنت أطالب من بعضهم في قاعة الأساتذة بإمضاء عريضة من اجل محاكمة عادلة للمرحوم محمد

مزالي . وهما شخصان لن أذكر اسميهما لكن أحدهما قال لي إني كنت "مساندة" أرجل لمزالي وكان يعمل مع أحد وزراء الزين . فأجبته قد يكون كلامك صحيحا لكني عملت معه لأنه أولا استاذ فلسفة وزميل وثانيا لأنه مؤمن بما أومن به وليس "كابورال" مثل من تعمل معهم أنت. والفاهم يفهم إذ لا بد أن الخبر وصل للمعني بالكابورالية.

لكني ولله الحمد -دون وشق ولا داد -كان الله ساتري لأني لم أنتسب إلى حزب كان ينافسه في الحكم بل هو قد وجد أن مثل الإسلاميين في مدنيتي كان قد وضعني في قائمة الملحدين الذين يجب تصفيتهم . فيكون الإلحاد المزعوم قد حماني : مكر الله الخير .

البقية معلومة وهي بخلاف من لم يفهم علل انقلاب اليسار والاتحاد على ابن علي : لو لم ينجب ابن علي ابنا ولم يصبح حالما بالتوريث مثل كل الحكام العرب لما انقلب عليه أحد. ذلك أن مشكلهم ليس مع التوريث بل مع ما استنتجه ابن علي وزوجته من ضرورة الصلح مع الإسلاميين إذا كان يريد اعداد "الجو" لذلك . فبدأت علامات الصلح وأهمها كان عن طريق صهره الماطري . ولست أدري هل كان بين الحركة وابن علي ما يثبت ذلك لكن الوقائع تشيده وخاصة بدايات العفو وإرجاع الجوازات والتخفيف في مطاردة الحجاب واللحى . وأذكر أني قد عطل حصولي على الجواز بسبب لحيتي رغم أنها "فلسفية "وليست دينية ثم فجأة أعطيت الجواز فذهبت إلى ماليزيا . تلك هي العلة الرئيسية لمشاركة اليسار والاتحاد في الثورة . وما أن تبين أن الشعب لا يقبل بهم لحكمه حتى صاروا أعدى أعدائها .

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

أمر الآن إلى الومضة الرابعة والتي سميتها كذبة الإنقاذ الأولى . فهذه عشتها من الداخل لسبب بسيط وهو أني كنت على صلة بأحد الصحفيين من الساحل -توبة رحمه الله -كنا نلتقي تقريبا مرتين في الأسبوع في مكتبة الآباء البيض لأنه كان جديا في اعداد بحوثه بإتقان وأظنه من مدينة ابن علي وصديق رئيس الوزراء الاول - الاستاذ الهادي البكوش وأعلمني أنهما حررا معا بيان السابع من نوفمبر ولا أظنه كاذبا . وقد زرت الأستاذ الهادي البكوش في بيته بعد أن عزله ابن علي مع صديق من رأس الجبل ورأيت بعض المرارة لأنه كان صادقا في البيان لكن الامور جرت على خلاف ما توقع .

تكلمت على نوعي الحرب الاهلية التي نتجت عن كذبة الإنقاذ الابنعلوي . فهو أنجز معزتين خربتا تونس إلى حد يعسر إصلاحها من دون ثورة روحية وخلقية يعسر تحقيقها :

1 . فهو أولا أنهى البورقيبية بأن أدخل في الحزب من كان بورقيبة يعتبرهم أخطر على تونس حتى من الإسلاميين أعني اليسار والقوميين . وهذا وجه الشبه الاول بينه وبين السبسي . ولذلك قلت إن الرجل ابنعلوي وليس بورقيبيا ١

2 . وهو أنهى ما كان الشعب التونسي مشهورا به من الاعتدال في ما يسمى بنمط العيش لأن سلمه الاجتماعي في أغلبه كان محافظا . وقد قرر ابن علي أولا ثم زوجته ثانيا عمل كل ما يستطيعون للقضاء على هذه الميزة التي كانت تمثل حتى في عهد بورقيبة شبه تناغم شعبي ليس فيه ما صار به

بسبب تجارة المخدرات واللحوم البيضاء والاقتصاد الموازي والروبافيكيا وتبييض الأموال والتهريب والمافيات التي تعمل مع أسرتي الرئيس وزوجته. فحصل التسيب المطلق . وحتى في هذا الوجه الثاني يمكن أن نجد وجه شبه بينه وبين السبسي الذي كان أول قانون يسنه يتعلق بالمخدرات وثاني قانون كان ينوي سنه هو المساس بأمر كان سيقضي نهائيا على وحدة الاسر واستقرار الملكية وهذا أقوله بصرف النظر عن الحكم الديني لأن الامر يتعلق بتقاليد يصعب تغييرها من دون ثورة ثقافية تقطع نهائيا مع تراث الشعب وفيه من ثم مواصلة لسياسة تجفيف المنابع .

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

ما يسمونه اليوم "النمط الاجتماعي" هو هذا التسيب الذي يجعل تونس "انجوقارنابل" لا يمكن أن تساس وأن تحكم سليما . فكلما كثر التسيب الخلقي والاقتصادي أو ما يسميه ابن خلدون الترف مع الفقر كلما عاد الإنسان إلى الحيوانية فلا يبقى قابلا للحكم بالشرعية بل إن هذه تضمر وتعوضها الشوكة. ولذلك فالذين كانوا مستفيدين من هذه الوضعية هم من ينادون بالبيان عدد 1 أي بالحل المصري متوهمين أن مشكل تونس هو في وجود الإسلاميين .

تونس انهارت حتى لو الغي وجود الإسلاميين ولن تنهض ما ظلت نخبها تتصور أن الامر متعلق بخيار بين نمط اجتماعي تغيب فيه شروط التنمية ولا يحضر فيه إلا الاستهلاك بالاستدانة وبيع كل مقدرات البلاد من أجل مافية في أساسها كل إنتاج أي الإداريات السياسية والخدمية والنقابيات العمالية والأعراف مع التبعية التي تجعل كل ثروات البلاد ملكا لغير شعبها

لأن فرنسا ما تزال صاحبة الحق في كل هذه الثروات بسبب اتفاقيات الاستقلال المفشوشة وكذلك بسبب ثان أريد أن أذكره لأني عاينته بأم عيني .

فقد حضرت مع رئيس الحكومة الوفد المرافق للقاء بين الأعراف التونسيين والأعراف الفرنسيين في باريس . فاكتشفت أمرين:

1 . الاول هو أن ممثلي الاعمال التونسيين لم يكونوا إلا عمال عند ممثلي الأعمال الفرنسيين وجلهم صهاينة.

2 . الثاني وهو الاخطر وله علاقة مباشرة بإسقاط محمد مزالي : شروط مجحفة فيما يسمونه تعاونا وهو استغلال مضمون لثروات البلاد مع شرط استبعاد المنافس من تونس أو من خارجها .

لما رأيت ذلك استأذنت رئيس الحكومة السماح لي بأخذ الكلمة -إذ بصفتي مستشارا ليس لي الحق في الكلام عادة لكنه كان متسامحا معي لمودة خاصة منه إزائي فأذن لي -فسألت من سمعتهم "يبتزون رئيس الحكومة في مسألة نيل المشروعات بشروط تعجيزية" هل لكم ثقة في ثورة تونس وتراهنون عليها أم تريدون اعمالا من دون شيء من الريسك؟

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

قلت لهم لست مختصا في الأعمال لكن أعلم أنها تتضمن دائما جزءا من المغامرة. ونحن لسنا مستعدين للانتظار. خذوا وقتكم أما نحن فعندنا من يثق فينا في ثورتنا وهم ينتظرون الإشارة للقدوم كما ترونهم في بقية افريقيا .

ما أن سمعوا ذلك صاروا يطالبون بالمشروعات للشروع مباشرة في التنفيذ . كانوا يعلمون أن الامر جربه محمد مزالي وعاد بمشروعات صينية ويابانية وباتفاقيات جنوب جنوب تحرر تونس من الابتزاز.

وفهمت أن المشكل ليس مع فرنسا ومافيتها بل مع مافيتنا نحن : فهؤلاء هم من يحمي مصالح فرنسا ويقدمونها على مصالح تونس لأن ذلك يجعلهم يسرقون كما يشتهون وذلك ما رأيت حاصلا في الثروة الطبيعية وفي الخدمات السياحية وحتى في تصدير الكفاءات التي تنفق عليهم تونس ليصبحوا في خدمة فرنسا دون مقابل .

هذه تونس التي ورثتها الثورة . وهذه تونس التي جاء الانقاذ الثاني -انقاذ السبسي - ليخلصها من الثورة وليس من الإسلاميين كما يزعم لأنه لم يستطع أن يحكم من دونهم ولأنه يعلم أنه لولاهم لكان مصيره مصير بورقيبة لأن من ظن أنه قد استعملهم للوصول إلى الحكم كانوا مثله يبيتون به شرا وينوون الانقلاب عليه . حتى من كان مصيره لا أراد الانقلاب عليه لم يستطع القيام به من دون بديل منه لخوفه منهم مثله فاعتمد على بعض قيادات النهضة .

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

الفصل السادس

وصلت الآن إلى الومضة الخامسة والأخيرة والتي سميتها كذبة الإنقاذ الثاني قياسا لجبهة الانقاذ التي كونها السبسي على بيان الإنقاذ الذي مثله بيان السابع من نوفمبر . طبعا هذا البيان كان يعني انقاذ تونس من حالة

النظام البورقيبي بتمكين الشعب من قيادة نفسه بنفسه كما جاء في نص البيان.

وبيان السبسي كان انقاذ تونس من الترويكا بتحقيق ما سماه لاحقا التوازن من أجل تحقيق الانتقال الديموقراطي . لكن كما هو معلوم جهنم مبلطة بالنوايا الحسنة التي كنا يعلم أنها في السياسة تعني في الغالب عكسها تماما . وقد تبين أن الرجلين يقصدان العكس تماما كما بينت النتائج في الحالتين .

وقبل أن أواصل الكلام لا بد من توضيح ارتسام قد يجعل القارئ يتصورني أركز على دوري دون أن أعلم طبيعته فيتوهم أني أتوهم أني لاعب مهم في السياسة. وعاش من عرف قدره لها دلالتان: من يتوهم ما فوق مستواه في ذاته شوق مستواها فيكون حالما بدور سياسي . لكنها هنا تعني أني اعتبر قدري فوق الطموح السياسي . لم يدر بخلدي أبدا أن أكون سياسيا بدليل أني ما سعيت للتقرب من ذي سلطة سياسية ولم أزر في حياتي سفارة عدى مرة واحدة لسفارة السعودية ردا لجميل وزير الشؤون الدينية السعودي الذي كرمني مرتين في ندوات الحج لما كنت في ماليزيا الاستاذ مدني أبو نزار واستضافني في بيته مع الزميل با قادر.

وهذا دليل كاف على أني لم أبحث عن انتهاز أي فرصة مما ذكرت لأن من لا يزور السفارات في تونس وخاصة سفارتي فرنسا وأمريكا لا يمكن أن يكون سياسيا . كما لم أحضر في المناسبات الرسمية ولم أسعى لربط علاقات مع أي مسؤول لا في العهد البورقيبي ولا في العهد الابنعلوي ولا حتى في عهد الترويكا . ولو كنت أريد أن أكون من السياسيين بالمعنى

الرسمي للكلمة لما ترددت في ما يعتبر شرطا ضروريا حتى وإن لم يكن كافيا . وهذه كلها من هذا النوع . إذن ما معنى وصلي بين مراحل من حياتي والمسار السياسي في تونس؟

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

كل ما في الامر أن الله شاء أن أكون من الشهود ربما الأساسيين إما بالعيان عن بعد أو بالعيان المباشر. كلها صدف ذات علاقة مباشرة بما يعنيني في السياسي من حيث هو موضوع تفكير لأني في النهاية من تلاميذ أرسطو . وكلها من الصدف التي شاءت أن أكون في اللحظة المناسبة في المكان المناسب وهي لا تختلف عن اقتراح النهضة علي أن أكون رئيس دائرة تونس الأولى . وما فكرت في ذلك أبدا ولا سعيت إليه بل لقد اقترحت عليهم بأن يجعلوها للأستاذ مورو فهو أولى بها مني لأني لست سياسيا . وقد قلت من اليوم الاول للإعلان على الترشحات وأمام جمهور الحاضرين في قصر المؤتمرات بالعاصمة أني محافظ على استقلالي ومنتسب إلى حركة النهوض وليس إلى حركة النهضة.

وأريد أن أختم بصدفة عجيبة. فرئيس الدولة -المرزع-تشاجرت معه في اجتماع بالصادقية وكنت جالسا إلى جانب الصياح وكانت الجلسة حول مدرسة الغد . لم يعجبني منه انتفاخ أوداجه بدعوى أنه بلدي ولا أبلد من البلدية. لكن الصدفة أعمق فأخوه المحامي كان محامي خصم والدي رحمه الله حول مسألة تهم أملاكنا في شمال تونس .

ومحامي والدي الذي اخترته أنا وليتني لم أفعل لظني أنه معارض صادق صار من وزراء ابن علي بعد أن غادر حركة الديموقراطيين الأحرار. وقد

عرفته لما كان معنا فيها فخان امانة المحامي ولم يحضر الجلسة الحاسمة وسلم القضية لصديق أخ من صار لاحقا رئيس الدولة. طبعا هو لا ذنب له وقد لا يكون على علم بشيء من ذلك . لكن شيء من التوجس جعلني أعتبره مثل أخيه خاصة وهو قد كان شاهد زور في برلمان ابن علي مثله مثل

هذه صدف من سيرتي الذاتية لكنها كانت مؤثرة في مواقفي واهتمامي بتحليل الأوضاع بعين الشاهد وليس بعين المشارك في السياسة. وإلى الان لما أكتب ناصحا لقيادات النهضة لا اعتبر نفسي "حاج كلوف" بل اعتبر ذلك ناتجا عن أهمية الحركة في مسار الانتقال الديموقراطي واعتبر نجاح تونس فيه يمكن أن يكون قدوة لبقية العرب.

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

ولو كنت حقا مشاركا أو ذا ميل للسلطة السياسية لبقيت فيها لكني كنت أتقزز من النفاق والتمسح بالقيادات وهو أمر اشمأز منه واعتبره محطا من كرامتي لو فعلت شيئا منه . رفضي لمثل هذا السلوك ساهم في التسريع للاستقالة من المجلس ومن المستشارية بعد سنة تطبيقا لوعد كان التزاما خلقيا بأن الانتخابات هي لسنة ولكتابة الدستور فقط.

وقد يكون لهذا السلوك حكم شخصي عن كوني فاقدا لطبع السياسيين الذي وصفت أو ربما لتأثير فكرة ابن خلدون من أن من يتصور نفسه "طز حكمة" لا يمكن أن يكون "طز سياسة" وهو يعتبر من كان هذا سلوكه مسؤولا عما ما يترتب عليه من سلطان للسفلة في الدول لقدرتهم على التملق والنفاق . وأقولها بكل اريحية لأني فعلا هكذا أرى نفسي أبعد من

أن استعمل طرق السياسيين وهو ما قلته للدكتور منصف المرزوقي : لما سألني عن موقفي مؤخرا منه وظن أن ضده شخصيا لعداء بل هو لاحترام ثقافته وصدقه فقلت له: "لست متاع سياسة" لأنك تؤمن بشيء وتطلب الحقيقة. السياسي لا يؤمن بشيء ويطلب ما يقبل التصديق رغم كذبه وليس الحقيقة التي يؤمن بها .

وقد طبقت ذلك على نفسي . ففي حين كان الأستاذ محمد مزالي يسعى إلى تقريبي كنت علنا في ندوة ثانية حول شخصيات تونسية كان هو موضوعها بعد الاولى التي كان موضوعها المسعدي . وكنت أحد المحاضرين مع ناصر الدين الأسد والاستاذ جاك بارك والحصة متلفزة وفيها تكلمت على "عقدة المتنبي" وأقصد الاعتماد في السياسة على الابداع الفكري بدلا من تكوين قوة سياسية مؤثرة قاصدا أن خط الاستاذ مزالي يتطلب تكوين حزب أو قوة سياسية تؤمن بالمشروع ولا يكفي أن يكون المرء مثقفا لينجح في تحقيق مشروع وأن حزب بورقيبة ووضعيته التي آل إليها لم يعد يتسع للمشروعات الكبرى .

وطبعا كنت على يقين أن ذلك لا يعجبه لكن لست مهتما . وقد فعلتها مع غيره وقررت أن اعتزل لأن ما حصلته من خبرة كافية لفهم الفعل السياسي ولا أحتاج أكثر. ولست أبرر موقفي فالتاريخ سيشهد بذلك عندما يتبين لكل من حاولت مساعدتهم فركبوا رؤوسهم فإذا

-سبر الآراء وصناعة البالونات السياسية-

هم لم يبق لهم إلا عض أصابعهم . فمن لا يمارس السياسة يمكن أن يعلم قوانينها لأنه متحرر ربما مما يسمونه إكراهاتها التي قد تجعل الغارقين فيها

لا يرون أكثر من ذبابة أنوفهم .

سأميز بين مرحلتين في كذبة الإنقاذ الثانية التي تزعمها السبسي . المرحلة التي لم نكن نعلم من جاء به إلى الحكم بعد القصبة الثانية. والمرحلة التي سماها هو بنفسه جبهة الانقاذ . الآن صرنا نعلم من أتى به بشهادة عيانية من كاتب الدولة للأمن في الحكومة التي كونها خلال القصبة الثانية. أما المرحلة الثانية فهي التي أوصلته إلى الحكم بين 2014 إلى آخر حياته في الشهر الماضي .

ولم أقل عن الرجل أكثر مما قال عن نفسه في المرحلة الأولى إذ حللت قصته التي قصها يوم تسلم الحكم وفيها وضح أنه ينوي خياطة كسوة لخروتشوف . وطبعا فخروتشوف يعني به الشعب ويعتبر نفسه التارزي الروماني الذي سيرضيه بعد أن فشل أفضل تاركي في إرضائه ويعني بورقيبة. والإشارة هي ما ينوي القيام به لأفشال الثورة.

- كل ما تلام عليه الترويكا هو فاعله:
- قانون العفو العام دون قيد ولا شرط
- مشكل حرق السجون وهروب المساجين
- مشكل السلاح الذي مر إلى ليبيا
- مشكل فتح الحدود دون تتبع
- وأخيرا مشكل التوظيف اللامحدود والزيادات اللامعقولة في الأجور.

وكان من المستحيل التراجع في أي من هذه القرارات التي اتخذها خلال ال11 شهرا قبل الانتخابات الأولى . وهو طبعا من حافظ على اللجنة التي

كونها ابن علي للإصلاحات والتي سماها لجنة تحقيق أهداف الثورة وهي قد كانت لجنة جعل الثورة عاجزة عن تحقيق شيء على الأقل بقانون الانتخاب الذي فرضوه والذي يجعل من المستحيل قيادة البلاد مع حل حزب الدستور وتكوين النقابات الامنية والتعاون المخل بالنظام العام والعمل المنتج مع الاتجاد .

-سبز الآراء وصناعة البالونات السياسية-

أما ما حدث في تكوين جبهة الانقاذ فقد كانت بنحو ما من جنس جبهة الانقاذ المصرية ولولا خوف "المسؤول الكبير" من انفرط عقد المغرب كله لسمحوا له بالقيام بمثل ما كانت تنصح به جماعة اعتصام الرز بالبندق قام به السيسي بشهادة مدير نسمة.

والبقية يعلمها الجميع وهي ما نحن فيه الآن .

-لست يؤوسا لكن الوضعية ميؤوس منها-

لكن الوضعية ميؤوس منها -

لست يؤوسا لكن الوضعية ميؤوس منها . ولست ضد الاعتدال. لكنه شرط الحكم وليس هو من شروط المعارضة. ولا أعتقد أن التوافق حتى المغشوش الذي كان سائد ا لعلل شرحتها سابقا سيكون عنوان ما بعد الانتخابات كما يتبين مما يحاك في الاقليم كله وليس في تونس وحدها.

ولأن هذا التحول الجذري في الوضعية لم يصبح واعيا عند غالب النخبة السياسية التي ما زالت تعيش على خطتها السابقة لوفاة السبسي فإن كل ما يجري غير مناسب للآتي . لذلك فمن يزعمون تمثيل صف الثورة يدخلون

الانتخابات مشتتين وهم يعلمون ألا أحد منهم يمكن أن يمر إلى الدور الثاني لأن كل ما كان منهم يتوهم الحصول على أصوات "شعب النهضة" من المفروض أن "يمصمص" كما أسلفت حتى لو لم ترشح ممثلا لها في الرئاسيات .

و"شعب الثورة" من دون هذا العامل لا يمثل وزنا معتبرا إذ الشباب قلما يصوت والكهول تضرروا بها بسبب نتائجها التي ليس من اليسر الصبر عليها . والسؤال هو كيف يمكن لمن يرى "صرعوفة" المرشحين للرئاسية وللنيابية كما (ما يقرب من المائة حتى وقعت التصفيات فبقي ربعها) وكيا (بوه على خوه من المافية الصريحة إلى النطيحة) لا يقضي بأن الوضعية السياسية في تونس ميؤوس منها وخاصة فيما يتعلق بالوعي السياسي لدى صف الثورة الذي يتصورون الوضع الموالي للانتخابات سيكون مثل الذي سبقه وليس مثل ما قبله أعني ما قبل التوافق على علاته وأن اليأس منها يجعل اليأس من الإصلاح الاقتصادي والثقافي والحكم بكل دلالاته شبه مستحيل ومن ثم فهو وضع سياسي واجتماعي ميؤوس منه على الأقل باعتبار المؤشرات الحالية؟

من منا لم يفهم بعد أن هذه الوضعية التي تعدد شروط الانتقال الديموقراطي المطلوب قد ضمت إلى مشكل التحرر الذي طالبت به الثورة مشكل ثان أعسر منه هو استكمال

-لست يؤوسا لكن الوضعية ميؤوس منها-

التحرير الذي اكتشفنا أنه كان خدعة شعاراتية في الأقوال لا حقيقة لها في واقع الأفعال إذ تبين أن الاستعمار الفرنسي ما يزال مستبدا بكل ثروات

البلاد هو ومافياتنا العاملة عند مافياته؟

هل يمكن لما يفوق ربع المائة مرشحا للرئاسة -ما تم اثباتهم وقد يضاف إليهم آخرون -وما يقرب من 15 ألف للنيابة أن يكونا دليلين على أن النخبة السياسية مدركة لطبيعة التحديات التي تنتظر البلد؟

هل يدركون أن البلد صار متسولا بنيويا ([يكاد يتأسس ما يماثل الكوميسيون المالي الشهير (في شروط رعايته وحمايته أعني فاقدا لشرطي السيادة بمعناها الفعلي وليس الرسمي الذي يجعل المحميات تبدو دولا وهي دون ما كانت عليه لما كانت رسميا محمية إذ كانت على الاقل مستقلة ثقافيا وروحيا؟

وسأكتفي بالسؤال عن المعضلات التي لا يمكن لأي مرشح للرئاسة أن يجعلها موضوع برنامج صريح وعلني لتحقيق شروط استرداد عاملي السيادة الفعلية حتى وإن سلمنا بأن السيادة لا تعني "الاوتارسي" لكنها تعني الحد الأدنى من الاكتفاء الذاتي الذي يمكن من القرار السيادي المستقل عن قرارات "المسؤول الكبير" . ففي مثل هذه الوضعيات لن تفيد المجاملات ومحاولة العلاج بالأقوال والكلام المعسول في حين أن كل شيء نراه ينهار بما في ذلك أدنى الخدمات الضرورية للحياة النباتية للمواطنين .

1. أولا الإصلاح السياسي الجذري لهيكلة أجهزة الحكم بدءا بالدستور وخاصة في ما يتعلق بنظام السلطات . فالدستور الحالي لا يصلح لا للدنيا ولا للدين وذلك كان موقفي منذ البداية حتى قبل أن يكتب لعلمي بـ" الروح" التي كانت تقود تحريره فضلا عن شروط الكفاءة التي كلنا يعلم أنها لم تكن متوفرة وأن التدخلات من كل صوب وحدب كانت تصب

فيه للترضيات الناتجة عن عمل منطقه الترقيع والتقاطع والتي كانت تتصور تونس مثل بريطانيا يمكن أن تحكم برلمانيا دون ملكة ضامنة لوحدة البلاد والحفاظ على تراثها وثقافتها .

-لست يؤوسا لكن الوضعية ميؤوس منها-

2 . ثانيا الإصلاح الثقافي الجذري لهيكلة تكوين الإنسان بدء ا بالتربية والبحث العلمي والابداع عامة وعلاقتها ثلاثتها بشرطي السيادة أعني الانتاج الاقتصادي والانتاج الثقافي بهذا المعنى . فإصلاح التعليم وإصلاح البحث العلمي والنظام الجامعي وخاصة المناخ الثقافي العام الذي حصر الثقافية في "التشرهيد " الصيشي صارت من المستحيلات بسبب تكون الإقطاعيات التي لا يجهلها أحد .

3 . ثالثا الاصلاح الاقتصادي في علاقته بالدولة) التي تسيطر عليه وتأكل جل ثمرته) وبالمجتمع (الإصلاح الثقافي الذي يكاد يقتصر على محو الأمية بل التعليم وعلى الهرج والمرج ما يسمونه فنونا) لتحريره من "كليانية الدولة" التي تشبه نظام التصميم المركزي للمبادرة والهيمنة الإدارية والقوانين المعطلة للمبادرة وحماية الحقوق وخاصة الفكرية.

4. رابعا إصلاح نظام القوى السياسية أي الاحزاب التي صارت "أصولا تجارية" وعسكر مكسيكي الجنرالات أكثر من الجيش ونظام الانتخابات أعني شروط انتاج الجماعة لشروط قيامها تشريعا وحكما بما يتلاءم مع ما تقرره الجماعة من قيم مشتركة تعتبر مرجعية محددة لشروط بقاء الجماعة ومن ثم شروط تحررها من التبعية الحضارية لغير ما انتجه تاريخها بوصفها كيانا مستقلا وليس كيانا تابعا للمرحلة الاستعمارية وما ترتب على

الاستقلال المغشوش اقتصاديا وثقافيا وخاصة سياسيا باعتبار رهن البقاء بالرعاية والحماية الفرنسية بشروط أشد من الشروط التي كانت موجودة لما كانت تونس محمية رسميا إذ لم يكن من حق فرنسا في معاهدة باردو فرض ثقافتها ولغتها .

5 . وأخيرا لا اعتقد أنه يوجد من بين المترشحين للرئاسة أو من بين الأحزاب التي رشحت للنيابة من قدم برنامجا انتخابيا ليس مخاتلا حول كل هذه الرهانات التي من دونها كل كلام على السيادة هو من الخداع الذي لا يخون الثورة وحدها بل يخون التاريخ والجغرافيا والكلام على تونس بنت القرون فضلا عن تونس ذات الطموح النموذجي في تحرير الإنسان . ما سمعت بمحمية في كل ما ذكرت يمكن أن تنتج إنسانا حرا وذا كرامة إلا إذا كانت هذه المعاني مختلفة عما يقصده البشر بها عندما يتكلم على الاوطان .

-لست يؤوسا لكن الوضعية ميؤوس منها-

ولا فائدة من الإطالة. فأول ما ينبغي البدء به هو تحجيم الدولة والإدارة والنقابات لأنها جميعها تحولت إلى تكايا توظف أبناء المافيات الحاكمة سياسيا والحاكمة نقابيا ومن ثم فالجميع صار موظفا عند من يسرق ثرواتنا ثم "يقرضنا" بعض ما يربحه منها لكي يسترده مضاعفا بالربا (بالمعنيين الفقهي والتونسي) ومن ثم فالحكم السياسي والحكم النقابي بمعنييه للعمال وللأعراف صار مؤسسة الانتدابات للخدمة لدى المستعمر ولا علاقة له بمفهوم الدولة إلا شعاريا .

لست غافلا عما في هذا الكلام من الغلو الظاهر. والكل يعلم أني ضد الغلو

وكنت أول من اقترح المصالحة قبل المحاسبة للتقليل من أعداء الثورة عملا باذهبوا فأنتم الطلقاء مع استثناء قلة من القيادات الكبرى في المرحلة السابقة على الثورة .

وكان كلامي في هذه المحاولة يمكن أن يكون غلوا فعليا وليس ظاهرا فحسب لولا شرطين يجعلانه شديد الوسطية والاعتدال لأنه مبني على أن الوضعية الجديدة بعد وفاة السبسي طريقها للعودة إلى ما تقدم على التوافقات التي أوصلت إلى انتخابات 14.

والشرطان هما :

« لو كانت الانتخابات رئاسية فحسب وليست نيابية كذلك لصح اعتبارها مغالية.

. لو كانت الانتخابات تختار من يحكم فحسب وليست تختار من يعارض كذلك لصح اعتبارها مغالية.

لكن الرئاسية معلوم أن من سيحسمها هو "المسؤول الكبير" وليس الشعب . وأكاد أجزم بأن النتيجة معلومة من الآن . لكن النيابية يعسر أن يحسمها المسؤول الكبير . ومن ثم فلا بد من برنامج يبين ما يريده الشعب في الأعماق فيحد من غلواء المسؤول الكبير حتى يعلم أن عهد تعيينه الرؤساء يمكن أن يكون في هذه الحالة الأخير .

وهنا لا بد من وصل الأمر بما يجري حولنا . فشعبنا ليس أقل وعيا بأن استقلاله شكلي من الشعب الجزائري الذي بدأ يسعى لاستكمال معركة التحرير شرطا في خوض معركة التحرر. وكل من يدعي الحاجة إلى

المجاملة في الرئاسية لعل وعسى يمر من يحمي التوافق

-لست يؤوسا

ااا لكن الوضعية ميؤوس منها فهو يخدع نفسه ويخدع غيره . لن يمر أحد لم يرض عنه المسؤول الكبير ولن يستطيع شيئا حتى لو مر لأنه سيكون حبيس قرطاج خاصة لأن المسؤول الكبير بدون معارضة برلمانية قوية لها هذا البرنامج لن يرتدع وسيجد العون في الفساد الحكومي والنقابي بالمعنيين أي العمالي والأعرافي لكي يواصل السيطرة على الرعاية والحماية ومن ثم على السيادة فنكون بذلك لم نخن تونس وحدها بل مرة أخرى نفرط في التحرير المشترك للمغرب فتبقى ليبيا والجزائر من حولنا تكافحان ونحن فرحون بما فرح به بورقيبة لما اختلف مع ابن يوسف حول نتائج المفاوضات فعشنا ستين سنة على اتفاقيات كنا نجعل مضمونها وتبين حتى بشهادة قبقة أن ابن يوسف كان على حق في موقفه ولكن بعد فوات الفوت .

كل استراتيجية مخاتلة قد تقبل في الرئاسيات رغم علمي بأنه لن توصل أي إنسان لم ينتخبه المسؤول الكبير ويجهز له شروط النجاح أيا كان سواء كان مافيوزيا (القروي) أو متهما بكونه عيبا (الزبيدي) أو خاصة من عرف عنه قابلية التعامل مع حفتر والسيسي وبشار والثورة المضادة في الخليج - ليس بالضرورة كرئيس بل كرئيس حكومة يعينه أي من المرشحين يرضى عنه المسؤول الكبير لأن فرنسا فهمت أنها لن تبقى على نهبها لإفريقيا إذا تحرر شمالها -وخاصة تونس والجزائر- وتلك هي علة تدخلها في ليبيا ومحاولتها افشال ثورة الجزائر الحالية وتأبيد سلطان المافيات التونسية

الخادمة لسيطرتها على ثروات تونس وثقافتها ولغتها وإدارتها وكل جواسيسها في "خناخش" كل المؤسسات ؛ ولعل رمز هذا الاندساس لـ "خناخش" تونس هو سلوط الاقرع الذي هو المقيم العام لتونس التي ما تزال

-في دلالات برنامج المرشح للرئاسة

د.الزبيدى -

لما أقرأ برنامج النقاط الخمس التي عرضها د. الزبيدي تلخيصا لبرنامجه الانتخابي ألاحظ أمورا تبدو صريحة وبسيطة لكنها عند إمعان النظر نجد أنها تحتاج إلى تأويل لأنها تفيد الشيء وضده:

1. هل التعهد المتعلق بالخصومة بين البساريين والقوميين من جهة أولى والإسلاميين وربما من كان معهم في الترويكا من جهة ثانية يحدد من يخاطبهم فبعين من يعتبرهم معه فيعدهم ومن يعتبرهم ضده فيهددهم من بين الناخبين المخاطبين ببرنامجه؟ أم هو يحدد إرادته الجدية في فقع الدمل والسعي لتسريع الحسم في إلصاق التهم للمتهمين أو عليهم وإنهاء القضايا الثلاث التي أشار إليها أي الاغتيالات والتسفير والجهاز الموازي؟

2 . هل التعهد المتعلق بالدستور علته تعديل تقاسم السلطة بصورة أفضل لأن الدستور فيه وعليه ؟ أم هو يقصد العودة للنظام الرئاسوي؟

3 . هل التعهد المتعلق بالمصالحة الوطنية بأبعادها الثلاثة تعني جبر الكسور الثلاثة التي وردت فيه بالاسم؟ أم هي تعني إعادة النخبة التي كانت تحكم إلى الواجهة بتبرئة الجميع وكأن شيئا لم يثبت في العدالة الانتقالية؟

4. هل التعهد المتعلق بالتنسيق مع القوى الحاملة للسلاح يعني نفس ما يعنيه دور رئيس الجمهورية في الدستور الحالي من كونه مسؤولا على أمن البلاد الخارجي؟ أم هو يلمح إلى دور جديد للجيش والداخلية يتجاوز كونهما أداتين للسلطة الشرعية وليس لهما قرار مستقل يجعل الكلام على التنسيق التام معها دالا على ذلك؟

5. وأخيرا هل التعهد بإعادة العلاقات الدبلوماسية مع النظام السوري فيها خروج عما يحصل عليه إجماع في الجامعة العربية بمعنى أن تونس ستتصرف بانفراد؟ أم إنه ينوي اقناع الجامعة بموقف جديد يطابق ما يسعى إليه؟

-في دلالات برنامج المرشح للرئاسة

هذه الأسئلة تضع نقاط استفهام حول الوضوح المظهري للنقاط الخمسة التي تبدو بسيطة وقصيرة وخالية من الحاجة الى التفسير والتأويل . طبعا إذا قرأناها بحسن نية فإن كل واحدة منها يكون البديل الثاني من الجواب عن السؤال إيجابيا أما إذا قرأناها بالانطلاق مما وراء الأكمة فهي شديدة السلبية. واعتقد أن من صاغ هذا البرنامج قد بناه على معرفة جيدة بما دار في الساحة السياسية منذ بداية الثورة إلى اليوم.

لكن في الحالة الثانية وهي التي تبدو لي الأرجح نظرا للمناخ في البلاد وفي الإقليم ؛ فإن البرنامج فيه فتنة كبيرة قد تذهب بتونس إلى أبعد مما تستطيع تحمله .

. الغالب على العنصر الأول من البرنامج ميل إلى تصديق تهم اليسار والقوميين في مسائل التعهد الأول وسيتبين ذلك سريعا من نبراتهما ومن

نبرات الاتحاد الذي أغلب قياداته على نفي الموجة.

« والغالب على العنصر الثاني الميل إلى العودة إلى الرؤية الرئاسوية لأن السكوت عن طبيعة المضمون الذي سيكون مدار الاستفتاء مقصود بعناية لتجنب الالتزام بما ليس من الضرورة بيانه من الآن وما يخفى في هذه الحالة هو النكوص إلى هذا الخيار.

* والغالب على العنصر الثالث هو المزيد من المصالحة التي سبق أن تحققت وليس البعدين الآخرين اللذين يبدوان طعما لتمرير الاول أعني المصالحة السياسية ليس بين قوى الثورة والنظام القديم بل عودة النظام القديم بالكامل واعتبار الثورة قد انتهى دورها .

• والغالب على العنصر الرابع تلميح مخيف إلى أن السلطة الشرعية السياسية صارت تنسق مع حملة السلاح وليست هي التي توجهها وليس لحملة السلاح رأي سياسي إذ رأيها لا يتجاوز البعد التقني من تنفيذ القرار السياسي •

« والغالب على البعد الأخير وهو المسكوت عنه هو الخروج على قرار الجامعة العربية واتباع الإمارات ومن يتبعها من عرب الثورة المضادة في هذا الاتجاه.

-في دلالات برنامج المرشح للرئاسة

تلك هي قراءتي الأولى لهذا البرنامج وسأنتظر المزيد من شروح صاحبه في الحملة الانتخابية علما وأن ما أعرفه عن الرجل وهو قليل لأن ما لاحظته في اجتماعات مجلس الوزراء يجعلني أعتبره نزيها ووطنيا والله أعلم

بالسرائر.

وسأختم بملاحظة عامة تخص المترشحين الآخرين:

ففي حالة الفرضية الاولى حول كل عنصر من هذا البرنامج أي عندما نفهم أن فيه عداء للثورة وكل ما حدث خلال المدة التي انصرمت بين بدايتها والانتخابات الحالية فإن المرشحين الآخرين سيبرزون بمعيار من هم معه ومن هم ضده.

وفي حالة الفرضية الثانية حول كل عنصر من هذا البرنامج أي إذا كان الهدف تحسين ظروف تحقيق اهدافها فسيكون الفرز مختلفا لأن الموقف حينها يتعلق بتوحيد التوانسة لرفع تعدي الديموقراطية والحرية والكرامة ويمكن حينها الخروج من التناحر الحالي .

لكن ذلك لن يتبين من دون أن يقدم المرشحون الآخرون على تقديم برامج بسيطة في نقاط قليلة تتعلق بهذه المسائل وما يرونه بحاجة إلى الإضافة إليها انطلاقا من أحد التأويلين لعلاجهما بصورة تجعل الحملة تعبر عن مسؤولية طبقة سياسية ناضجة وليس ما أراه حاليا من مناكفات اغلبها لا تعبر عن الوعي بالوضع الحرج لتونس في مناخ اقليمي ودولي خطير وفي وضعية اقتصادية وأمنية شديدة الهشاشة.

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئاسية-

على برنامج د.الزبيدي للرئاسية - الفصل الأول إذا كان الرجل جادا في علاج أدواء تونس - وليس عندي ما يدعوني للشك في نواياه لأن الرجل لم يعرف عنه سابقا أنه كان في موقع سياسي يمكن الحكم له أو عليه في

ما يتعلق بمصير الثورة والبلاد - فإني اعتقد أن العناصر الخمسة التي يقترحها في برنامجه ينبغي أن تتعلق بالعلل وليس بالأعراض وهو طبيب ويفهم معنى الفرق بين علاج علة المرض وعلاج أعراضه . وسآخذ هذه العناصر واحدا بعد واحد وأبدا بأولها، . أولا الاغتيالات

. الاغتيالات * والتسفير « والجهاز السري.

أليس من المفروض أن يتوجه البحث القضائي حول هذه العناصر- وليس السياسي الذي لا دخل له فيها لأن تدخله يعني استتباع العدالة إلا إذا ثبت أن السياسة كانت تحول دون العدالة وأخذ مجراها - إلى الوجهة التي تطاول العلل لا الأعراض؟

أ. الاغتيالات:

هل بالصدفة أن يكون المغتالان من نوع معين ليس سياسيا فحسب بل تكوينا وانتسابا ايديولوجيا في علاقة بالمشرق العربي -يعني من ذوي العلاقات بالشبكات المخابراتية - وأحدهما له فرقة قتال في سوريا وهدد بأنه إذا لم يصل حزبه إلى الحكم بالديموقراطية فسيستعمل السلاح لافتكاكه (قال ذلك في المجلس) وفي لحظة المتهمون بهم لا يمكن بكل أنواع المنطق أن يكونوا المستفيدين من اغتيالهم بل هم الخاسرون ومع ذلك بقيت التهمة

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئاسية-

ملصقة بهم لأن الضحيتين صارا "أصلا تجاريا" للجبهة الشعبية ولن يطلب ودهم كما حصل مع السبسي سابقا ويبدو أن القصد هنا مماثل لقصد

السبسي؟

ب . ثانيا التسفير:

هل يمكن أن يسأل المرء عن التسفير بمعنى السفر إلى ساحات الحروب العقدية في رؤية المسفرين ولا يسأل عن التسفير بمعنى السفر إلى ساحات الغرب الدنيوية في رؤية المسفرين الذين غرقوا في البحار طلبا للحياة الكريمة التي حالت دونهم وإياها المافيات التي أضاعت كل شروط التنمية فصاروا عاطلين وتميزوا عن الأولين بطلب جزاء الدنيا بدلا من صدق من الآخرين في طلب جزاء الآخرة كما يعتقدون؟

هل المافيات التي تنجز هذه لا علاقة لها بالتي تنجز تلك؟

أم لعلها نفس المافيات وهي ذات علاقة بالحدود في الحالتين ومراقبتها ديوانيا وأمنيا؟

فهل اجهزة الدولة وما يسيطر عليها من مافيات التي من جنس التهريب على الحدود بعيدة عن ذلك؟

والآن من حيث المبدأ والخلق والقيم الإنسانية هل يمكن اعتبار خرافات أعداء الحرية والكرامة من توابع الفاشيات في تونس - الاحزاب القومية والأحزاب اليسارية كلها فاشية إما بالمعنى اليميني أو اليساري أي بين قومية نازية ويسارية ستالينية متحدة مع اليمين الغربي المؤمن بالاسلاموفوبيا- الكلام على التسفير دون حرية السفر وحرية الضمير في اختبار القضايا التي يدافع عنها الإنسان بمقتضى قيمه؟

بمعنى هل يوجد قانون يمنع الإنسان من السفر للدفاع عما يؤمن به؟

كيف نفهم حضور من جاء من بلاد غربية ليس ليكون في صف السوريين بل في صف من

يقاتلهم؟ وما الموقف من أدباء كبار فرنسيين كانوا يرون البطولة . الشباب الأوروبي الذي تطوع لمساعدة الاسبان ضد فرنكو؟

وماذا نقول في جدودنا الذين ذهبوا للجهاد في فلسطين وفي ليبيا وفي الجزائر؟

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئناسية-

هل هؤلاء إرهابيون؟ أم نحن نتبنى حكم من يعتبر كل حركات التحرر إرهابية؟ هل تشي غيفارا إرهابي؟

وأخيرا هل يحق لمن يترشح لرئاسية الدولة ومن هو من ثم رئيس دولة ممكن أن يتصور وكأنه ناطق باسم أعداء شعبه وأمته في توصيف ما يحرك ضمائر شبابه إذا كان تصرفه ذاتيا وليس مفروضا عليه؟

ت . ثالثا الجهاز السري:

هل إذا ثبت أنه يوجد شيء من هذا النوع فهل يمكن عندئذ تبرئة الدولة على الأقل من انتخابات 2014 إلى اليوم من التواطؤ مع المتهمين به فيكون الأمر إما تافها فلم يروا فيه ما يهدد أمن البلاد لكنه يصلح أداة لإسكات الخصوم الشركاء أو هو خطير ومن ثم فالجميع متآمر على الدولة وينبغي محاسبة من كان ذا سلطان وليس من كان تابعا له خلال السنوات الخمس التي مرت؟

والجريمة مضاعفة: السكوت عن جريمة ثم استعمالها لابتزاز شريك قد

يكون تورط بسبب الخوف مما حصل له سابقا عندما لم يكن له ما يكفي لحماية نفسه خاصة إذا ثبت أن الجهاز كان استخباراتيا وليس مسلحا أو ارهابيا.

إذا كان هذا قصد المرشح فنعم العمل وسأكون من أول المؤيدين لمثل هذا العلاج . لكني في الحقيقة أشك كثيرا في أن القصد هو هذا . ولعله عكسه تماما ومن ثم فالمسائل الثلاثة تفيد أمرين:

* الاول وعد لنفس الصف الذي جمعه السبسي لتكوين ما سماه جبهة الانقاذ فإذا هي كما نعلم قد صارت جبهة الإغراق .

« الثاني تهديد لنفس الصف الذي اضطر السبسي للحكم معه مع ابتزازه مدة خمسة سنوات لأنه كان محتميا بهم ويوهمهم بأنه يحميهم . وهذه حيلة بينتها من البداية لكن الإسلاميين كانوا حذرين ليس خوفا منه ولا من حلفائه في الداخل بل من الوضع الإقليمي

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئناسية-

والدولي إزاء إرادة التحرر الفعلية والتي يعلم الجميع أنها لن تأتي من غير من يؤمن بالوطن وبحاضنته التاريخية ولا يقبل ببقاء بلادنا مجرد محمية أقل استقلالا مما كانت لما كانت محمية رسمية في عهد البايات.

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئاسية-

علل الأمراض بدل عللها؛ أمر إلى العنصر الثاني أي الكلام على تعديل الدستور بالاستفتاء .

1 يوجد استفتاء على تعديل دستور أي جماعة من دون أن يتعلق الامر

بتحديد المطلوب في الاستفتاء .

2 . هل سيكون الاستفتاء على :

3 . طبيعة النظام؟

4. على طبيعة مرجعيته القيمية والتاريخية؟

5. أم على حقوق المواطن وواجباته؟

«6. أم على توازن السلطات أيا كان نظام الحكم؟

7 . هل هذا الاستفتاء يعلل بما في الدستور أم بما يجعل التعديل يصبح من عادات تغير الأغلبيات التي تمرزها الانتخابات؟

4. هل ما حصل في تونس كان سببه الدستور الجديد أم التعامل معه بمنطق الدستور القديم؟

9 . هل القصد من الاستفتاء المطالبة بإزالة ما أعاق التعامل مع الدستور الجديد بمنطق الدستور القديم وما آل إليه من عزل رئيسي الحكومة اللذين أرادا ملأ مركزهما بمنطق الدستور الجديد ولم يعجب ذلك من أراد العمل بالدستور القديم؟

10. أخيرا هل هذا الاستفتاء سيقترح تعديلات معينة تخدم اهداف الثورة ومسار الانتقال الديموقراطي أم تعديلات هدفها ليس إيقافهما فحسب بل إلغاء ما أنجزته الثورة

وما يسعى اليه المسار الديموقراطي؟ واعتقد أن الكلام في بقية العناصر لم يعد ضروريا لأن الجواب عن العنصرين الاول والثاني كاف .

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئناسية-

فالأول يحدد مشروع حرب أهلية إن صح التأويل السالب.

والثاني يحدد مشروع استعادة نظام أسوأ من نظام ابن علي إن صح التأويل السالب كذلك .

وطرح هذه الأسئلة لا يقرر بدلا من المترشح الخيار بل هو يرجح فرضيا وينتظر من المترشح الجواب الذي يشفي الغليل فيبين طبيعة الخيارات وراء هذا التعديل الذي يمس أهم انجاز للثورة أي التحرر من الرئاسوية التي افسدت الدستور الأول بالتعديلات التحكمية وقد تنهي الدستور الجديد بتعديل قد يتم بالتنسيق مع القوات الحاملة للسلاح كما جاء في أحد عناصر البرنامج وإن كان الامر متعلقا بأمر آخر لكنه يخص دور رئيس الدولة من حيث هو حام للدستور وللأمن الوطني .

فالكلام على تنسيق مع القوات الحاملة للسلاح في حماية الامن القومي ومنه مجاربة الإرهاب قد يذهب إلى جعل السياسي تابعا للعسكري وإن بصورة متدرجة إذ كثير من الدساتير تتضمن ما يماثل ذلك كما في الدستور التركي السابق الذي كان يتكلم على ضمان

ولست واثقا من أن التنسيق المشار إليه يذهب إلى هذا الحد لكن ما يبدأ حماية أمن البلاد الذي هو مسؤولية سياسية وليس عسكرية إلا من حيث البعد التقني قد يمتد إلى حماية النظام وحماية الدستور وحماية المرجعية وهي كلها من المسؤولية السياسية للجماعة ومن تنوبهم ديموقراطيا ليكون رعاتها وحماتها وليست القوات الحاملة للسلاح إلا أدوات لتحقيق ذلك ولا دخل لها في تنسيق الأمر مع السلطة السياسية.

فمثلا سبق أن اقترحت المصالحة قبل المحاسبة لأن المبدا هو البراءة قبل

الاتهام ثم أترك الاتهام للقضاء وفي ذلك منفعة للثورة لأنها تزيل تخويف الجميع ليكونوا حلفاء للمجرمين

-هوامش جوهرية على برنامج د.الزبيدي للرئاسية-

الكبار لعلمي أن المجرمين الصغار كثر ولا معنى لمحاسبتهم أولا وثانيا لاستحالتها وأخيرا فإن القيام بذلك من جنس قطع يد من يسرق خبزة والتسامح مع من يسرق ثروة البلاد كلها .

كما أن العفو على ابن علي ليس مهما إذا تحقق شرطان:

« الأول أن يعيد هو واسرته ما سرقوه وأن يعوضوا من افتكوا أرزاقهم

« وثانيا أن يطبق عليه القانون مثل أي إنسان أجرم في حق الوطن.

لكنه يبقى مع ذلك تونسيا وأولى به أن يعود لبلده وأن يتحمل نتائج أفعاله .

وإذن فالأمر كله مداره على العنصر الاول والثاني.

أما الكلام على المسألة الاجتماعية فلا معنى له: لا يمكن أن تحكم مافية النظام بالحلف مع مافية الاتحاد ثم تدعي حل مشكل العلاقة بين الاقتصادي والاجتماعي حلا يحقق التناغم بين شروط الإنتاج وشروط التوزيع السليمة.

فهما قد جعلا الدولة وشركاتها "تكية" يتصرفون فيها دون حسيب ولا رقيب وضد كل قوانين الإنتاج والتوزيع الفاعلين والعادلين .

أما قضية ارجاع العلاقات مع النظام الفاشي الذي لم يبق منه إلا ما يبرر وجود المحتلين الذين يدعون أنهم في سوريا بدعوة من النظام فليس مهما في تونس وهو لا يعني إلا المترشح الذي يريد أن ينال رضا القوميين في

الاتحاد. وهي ليست خيانة لتونس فحسب بل لكل القيم لأن تونس التي مثلت أمل اخراج اقليمنا من الاستثناء تصبح مؤيدة لأكبر مجرم عرفه تاريخ الإقليم فحتى هتلر لم يفعل ما فعله بشار وجماعة المماتعة به الشعب السوري.

-الشاهد: هل بقي له ما يخاطب به الشعب ؟ -

هل بقي له ما يخاطب به الشعب؟ -

حاولت فهم خطة الدكتور الزبيدي وعرضت الاحتمالين مع ترجيح الأسوأ بسبب التلميحات البينة لكل ذي بصيرة.

وقد تأكدت من ذلك عندما استمعت الى المعايدة التي قدمها وآخر كلمة جاءت فيها في تهنئة نساء تونس مشيرا إلى "نمط المجتمع" ناسيا أن من يعتبرهن ممثلات لهذا النمط قلة قليلة لا تمثل 14 المائة من نساء تونس وأن البقية عبيد إما لقانون العمالة في الشركات الأجنبية أو للمزارعين ولبعض المرفهين من اهل المدن الذين يستخدمون بناتهن خادمات

مثل الآسيويات في الخليج . وقلت لمن يدعون الدفاع عن قيم الثورة إن تفتتهم هو الذي سيمكن الثورة المضادة من تحقيق ما تحلم به .

وقلت للإسلاميين - إذا كانوا يفكرون في المستقبل ويستعدون له - إن معارضة وازنة أفضل ألف مرة من طمع في ستراتيبونتان لأن ذلك سيكون عونا للأعداء في تحقيق كل أهدافهم وأكل المشوي بأصابع الإسلاميين . وأضيف لهم ملحوظة سريعة لعلهم يفهمون قصدي منها: لا أستطيع أن أفهم من يريد أن يخوض انتخابات في هذا الظرف بالفاكلور الشعبوي أو الديني

وبمنطق تقديم العاجل على الآجل ضمن استراتيجية لمرحلة انتهت مع السبسي ولن تتكرر مهما بقي للطامعين في ستراتيبونتان من أمل .

أما القروي وكل من يستثمرون في الفقر ونفاق المساعدات فقد أفل نجمهم لأن المخاطبين بهذه الوسائل لا يقررون لمن يصوتون بل من سيقرر هو من استعاد دوره أعني من كانوا يسيرون القرى والدشر والشعب المستتبع من الأعيان فيهما مع المافيات في المدن ومن ثم فهؤلاء سيتبعون الخطة العامة التي وضعها من ينوي استعادة النظام القديم .

القروي وموسي وهام جرا انتهى دورهم .

-الشاهد: هل بقي له ما يخاطب به الشعب ؟ -

بقي على كمراقب اعتزلت السياسة منذ استقالتي سنة 2013 أن أحلل الأوضاع وأسهم بوصفي مواطنا اعتبر ابداء الرأي واجبا وليس حقا فحسب أن أقول كلمة للشاهد الذي أعتبره في مأزق حقيقي ويمكن أن يخرج منه إذا كان بحق صادقا في كلامه على المرحوم حسيب بن عمار فيكون عونا للثورة . ورغم أني لا احب الجهويات والطبقيات والجنسانيات (الجندرية) والدينيات والنقابيات وهي ثلاثتها مستعملة حاليا من أعداء الثورة والإسلام فإني اعتقد أن دور "تونس العاصمة والبلدية" قد يساعده في الخروج من المأزق إذا استعمله برؤية المرحوم حسيب بن عمار لأن التزامه سيخرج تونس من القابلة بلدية أفاقيين وعاصمة ساحل وهو ما يمكن أن يعدل الكفة في حكم تونس لتتجاوز هذه الأمراض التي خربت حياتها السياسية والاجتماعية والحضارية والروحية والتي جعلت بعض الحمقى يتكلمون على فصيلتي دم احمر واسود بين التوانسة أعني مشروع حرب أهلية لا تبقي ولا

تذر.

ذلك أني أفترض أن الاستراتيجية التي اختارها الزبيدي محليا واقليميا وما للبعد الدولي فيها من دور يتجلى من دور المحليين والإقليميين ومن بصمتهم في خطته ذات الخمسة أبعاد التي شرحناها في محاولتين سابقتين لم تبق له أي إمكانية لوراثة حزب السبسي أعني:

1 المسألة الأولى ودلالاتها .

2 . مسألة الدستور ودلالاتها .

3 . مسالة المصالحة ودلالاتها .

4. مسألة التنسيق مع القوات المسلحة ودلالاتها .

5 . وأخيرا مسالة العلاقة مع سفاح دمشق ودلالاتها .

فإن الشاهد لم يبق له ما يبيع إذا ظل يلعب على الحبلين لعله يرث السبسي وحزبه الذي تفتت لن يجد ما "يمصمص" فقد عين السبسي وريثه الذي اختار تقريبا بنفس الاستراتيجية التي قادت جبهة الانقاذ الأولى بقيادته وحسم الأمر. وعليه إن ظل طامعا في بقايا حزب السبسي أن "يسكر الحانوت" فضلا عن كون كل محاولة لاستغلال الدولة لم يعد ممكنا لأن

-الشاهد: هل بقي له ما يخاطب به الشعب ؟ -

القيمين على اجهزتها سيختارون صفهم بالنظر إلى مستقبله السياسي وليس إلى حاضره الذي هو آفل إن واصل عدم الانحياز الواضح ضد من يناصبونه العداء وهم معلومون وما أظنه يجهلهم ؛ فهم من أجمع على الإطاحة به وأوصلوه إلى الانقلاب الصريح على "عرفه".

لكني أذكر أنه تكلم على "خاله" ويقصد خال أمه المرحوم حسيب بن عمار إذ لا يمكن أن يكون هو ابن جدته للأم. وأعتقد أن أمه كانت زميلتنا ورئيسة الوفد الذي بعثه حزب بورقيبة إلى ألمانيا سنة 1964 في ضيافة الحزب الاشتراكي الألماني .

ولما كان شابا فإن مستقبله يمكن أن يكون في المعارضة بقيم خاله وهي قيم قد تؤهله وحزبه إلى الحكم الموالي للفشل الذريع الذي ينتظر حكما يريد أن يكون "راستوراسيون" لما قبلها . أما الطمع في الحكم بعد أن قررت الاستبليشومونت استبداله بالزبيدي فلا حظ له

وإذن فالاستراتيجيا الأنجع له ولكل من يتكلمون على الانتقال الديموقراطي وقيم الثورة - إن كان حقا يؤمن بهما كما يعلن في بياناته في المجلس - أن يفكر في ما بعد الانتخابات وليس فيها؛ أي في المشاركة معهم -وقد أشرت إلى أنهم هم أيضا عليهم أن يفكروا بهذه الطريقة مشيرا إلى أن المعارضة الوازنة هي الهدف الواجب حاليا -حتى يفتكوا السلطة التشريعية التي ستضطر النظام العائد إلى أحد حلين:

« إما الانقلاب الصريح على الديموقراطية والبداية بما انتهى إليه ابن علي وهو أمر لا

مستقبل له .

« أو التخلي عن أحلام النكوص إلى ما قبل الثورة ومواصلة الإصلاحات الديموقراطية ولو باحتشام.

كيف ذلك؟

إذا تعزز صف الثورة والانتقال الديموقراطي بحزب يعتمد على فكر المرحوم حسيب ابن عمار بحق -وقد عرفته وكتبت في جريدته الرأي وشاركت مع القلة التي أسست نواة جمعية حقوق الإنسان وفي استقبال وزير العدل الأمريكي وقد كنا سبعة لا أكثر - فقد يكون له

-الشاهد: هل بقي له ما يخاطب به الشعب ؟ -

مستقبل مستقل عن جبهة الرز بالفاكية (وهو على كل مستهدف من أهم داعميها أعني الاتحاد) والشروع في خط طريق يمكن أن يجعله مساعدا فعليا على تحقيق الصلح العميق بين كل أبناء تونس فلا يواصل الغموض في الحلف مع الشقين الإسلامي على حرف ومن يدعون أنهم أصحاب الدم الاحمر الذين ينافسونه ويسندهم صف الثورة المضادة في الداخل والخارج.

فهؤلاء اختاروا صفهم ومعهم الاتحاد والجبهة الشعبية في جبهة تتبع الثورة المضادة في الإقليم وقد يوصلون تونس إلى ما اوصلت إليه الثورة المضادة كل بلد عربي تدخلت فيه فأحدثت فيه فتنا لا حد لها ومن علامات ذلك علاقات بعض من "غمزتهم" خطة النقاط الخمسة وعلاقاتهم بحفتر والسيسي وبشار.

والله يستر تونس من كل المتآمرين على مستقبلها وأمنها مستقبل شبابها العاطل خاصة لأن هؤلاء قد يدفعهم هذا السلوك إلى موجة ثورة ثانية لا تبقي ولا تذر كما هو متوقع لكل بلاد العرب التي تدخلت فيها الثورة المضادة لأنه ما سيترتب عليها هو الجوع والفقر كما ترى ما يحدث في مصر واليمن وليبيا فضلا عن سوريا .

في توصيف "نخبة" تونس السياسية وما يحركها-

توصيف نخبة تونس السياسية وما يحركها -

لا يوجد متابع لا يندهش من كثرة التعريفات الذاتية للنخب السياسية في الـ220 حزبيا عامة وفي ما تكون منها بعد الثورة خاصة وهو العامل الأول الذي سأنطلق منه لتوصيفها بما يبدو لي أكثر مناسبة لما تثبته الأفعال التي تكذب الأقوال . فليس كل من يعرف نفسه صادق لأن الأحزاب في جميع دول العالم لا تتكون كيفما اتفق بل لا بد لها من اسس تتحدد في مرجعيتها وفي أهدافها .

وقد سبق أن بينت في عدة محاولات أن هذه المرجعيات ليست لامتناهية والأهداف السياسية محدودة جدا ولا تتجاوز التواليف والترتيب بين العاملين الاقتصادي والاجتماعي لسد الحاجات المادية والقيمي والخلقي لسد الحاجات الروحية.

وما وجدت في أي حزب تونسي أثرا لهذه المقومات بل هي عموميات تثبت التنافس على دعاوى إما حول الهوية أو حول ما يسمونه نمط المجتمع بالمقابلة بين ماضيين؛ ماضي الجماعة التاريخي وماضي مستعمرها التاريخي لأن ما يحاكونه من ثقافته تجاوزه منذ عقود بعد أن أصبح يؤسس شروط سيادته على الجمع بين وطنيتين قطرية وقارية .

«* القسمة الاولى:

تتعلق بالأحزاب ذات الوجود الفعلي المتقدم على الثورة و"نخبها" والاحزاب التي تأتت و"نخبها" .

وحتى نصف هذه فإن أول معيار لتوصيفها هو أنها إما منشقة عن الأولى أو ناتجة عن تفتتها بسبب الثورة أو تعرف نفسها بما يمكن أن يعتبر انشقاقا ليس عليها بوصفها كانت في حزبها ثم خرجت عليه أو عارضته بل هي مشتقة من رؤية أخرى لأساسها وعلى ما يغلب من برنامجها . والمثال الاوضح من الانشقاق عن الأولى كأحزاب هو مثال كل الاحزاب التي تفرع إليها الحزب الذي كان حاكما والمثال الأوضح عن المشتقات من الرؤية هي الأحزاب

-محاولة في توصيف "نخبة" تونس السياسية وما يحركها-

الاسلامية غير النهضة. أما الأحزاب اليسارية والقومية فانها بقيت كما كانت ولم ينشق عنها أحد لأنها من الأصل مفتتة.

* القسمة الثانية:

تتعلق بالأحزاب التي نشأت بعد الثورة أو التي صارت ذات وجود فعلي بسبب الثورة مثل حزب المرزوقي وابن جعفر. فهذان الحزبان يمكن اعتبارهما لم يصبحا بحق فعليين إلا بفضل الثورة.

لكن الأول تفتت إلى أحزاب والثاني تفتت على الأحزاب .

وكلاهما لم يعد له وجود إلا في الأقوال بسبب فقدان القاعدة الشعبية. لكن حزب المرزوقي يشبه الحزب الذي كان حاكما بمعنى أن الذين انتسبوا إليه كونوا أحزابا بعدد "زعماء" النخبة التي دخلت السياسة عن طريق حزب المرزوقي لكنهم لا يعترفون بذلك مثلما يعترف فتات الحزب الحاكم بما يدعيه من نسب بورقيبي . فهم جميعا يتبعون علمانية المرزوقي

مع درجات مختلفة من الاقصاء إزاء الحزب الإسلامي الذي لولاه لما كان لهم وجود سياسي أصلا لأن المرزوقي نفسه لم يكن له إلا شبه حزب قبل الثورة وبها مع مساعدة الحزب الإسلامي صار هو نفسه ذا "وزن" سياسي بوصفه رئيسا لا غير .

* القسمة الثالثة:

الاحزاب التي نشأت عند من شاركوا في حكومات الثورة بعد الترويكا إما مع الباجي أول أو مع جمعة أو مع الشاهد . وهؤلاء كلهم بنحو ما مشتقات سياسة الباجي في التصدي للإسلاميين . وهم إذن يتقدمون لوراثة هذا المشروع وإذن فهم يقتاتون من فضلات النظام السابق ويعتمدون على الثورة المضادة العربية والسند الدولي .

« القسمة الرابعة:

الاحزاب التي يمكن اعتبارها مجرد منصات لبعض الافراد الذين يريدون تكوين رصيد يجعلهم مطلوبين من الأحزاب السابقة لتوسيع قواعدها وهؤلاء كلهم مرشحون للانضمام إلى أصحاب القسمة الثالثة. وقليل منهم أعني الأكثر انتهازية قد يطمحون للانتساب إما

-محاولة في توصيف "نخبة" تونس السياسية وما يحركها-

إلى الصنف الثاني بدعوى الثورية أو إلى الصنف الاول بالسعي المباشر للغاية من تكوين الحزب أي المشاركة في السلطة بأقرب فرصة.

* القسمة الاخيرة:

ما وراء الاحزاب أعني المافيات الداخلية التي تنوب المافيات الخارجية

التي تمول الأحزاب والجمعيات لتحقيق أهدافها باستراتيجية سن تسو أي بأقل كلفة لأن تحقيق النصر حينها يكون بأيدي أبناء البلد . وهذا الماوراء ينقسم إلى : حزب فرنسا وحزب إسرائيل وحزب إيران وحزب الحمقى من أمراء البترول . فهذه الاحزاب موجودة في كل الاحزاب أي في الأصناف الأربعة التي ذكرتها دون استثناء بمعنى أن الإسلاميين أيضا صاروا مخترقين في البداية دون أن يكون ذلك بإرادتهم لكنه صار الآن بإرادتهم لما علموا أنه الشرط الضروري وأحيانا الكافي للمشاركة في الحكم ولو في شكل ستراتيجية تنازل.

هكذا أفهم الساحة السياسية.

ولا احتاج للكلام على الساحة الإعلامية لأنها تابعة لهذه القسمة الأخيرة إذ هي الأداة الثانية لعمل المافيات الداخلية الخادمة للمافيات الخارجية. أما الأداة الأولى فهي معدن العجل لأن الثانية هي خواره. وإذن فالقسمة الأخيرة تتعلق بالحكم عن طريق دين العجل : الحكم بالمال وبالخوار.

والأول الجميع يفهمه وهو علة تكاثر الأصول التجارية التي تسمى أحزابا وجمعيات وصحافة والثاني هو علة الأيديولوجيات التي يمثلها هذا الماوراء لكل الاحزاب السياسية في تونس.

هذه القسمة الأخيرة هي أصل ما تقدم عليها لأن تونس ككل بلاد العرب ليست دولة مستقلة بل هي محمية بكل معاني الكلمة وقد صارت كذلك بعد ما يسمى الاستقلال أكثر مما كانت قبله عندما كانت محمية رسميا بمقتضى معاهدة باردو. اتفاقيات الاستقلال المزعوم أسست لتبعية أعمق من السابقة: ذلك أن الحماية الأولى كانت دون القدرة على تغيير ثقافة

الشعب في حين أن الثانية كان أهم عناصرها هذا التغيير فضلا عن نهب ثروات

-محاولة في توصيف "نخبة" تونس السياسية وما يحركها-

البلاد . ولما كان تغيير الثقافة هدفه استعباد العباد صارت الحماية ليس من أجل الثروات والموقع الجغرافي الاستراتيجي لتونس وحدهما بل أيضا لجعل أبناء تونس يصبحون خدما في استراتيجية أعد أنها .

وهذه الظاهرة عامة وليست مقصورة على تونس. والجزائريون بدأوا يفهمون ذلك وتلك هي علة ما يجري فيها حاليا وعسر الخروج منه لأن كل من ذكرتهم في هذا العنصر الاخير يعمل فيها أكثر مما يعمل في تونس بسبب ثقل الجزائر وفهم الأعداء أن تحررها باستكمال تحريرها يعني تحرر افريقيا كلها وربما كل الإقليم العربي التركي الكردي الأمازيغي لتصبح الضفة الجنوبية الشمالية من الابيض المتوسط ندا للضفة الشمالية التي هي بدورها متعددة الأقوام دون أن يحول ذلك دونها وبناء وحدة هي شرط السيادة في عصر العمالقة .

علام يتنافس المرشحون؟ -

بعد أن صنفت الأحزاب السياسية التي بعضها يمثل قاعدة شعبية ومن ثم فهو قوة سياسية وجلها لا يمثل إلا داء الزعامات الخاوية التي ليس لها قاعدة شعبية ومن ثم فهي لا تعبر عن قوة سياسية يمكن أن تحكم حتى لو صادف أن نجحت بها قد يترتب على تفتت الأصوات بسبب عدم وضوح الرؤية عند الناخبين .

ففي البلاد الديموقراطية وخاصة في أمريكا المرشح يقضي سنة كاملة في اقناع قاعدة حزبه بجدارته لتمثيل رؤاه وأهدافه وخاصة مرجعيته السياسية والقيمية ثم بعدها يمر إلى الجدل مع منافس قام بنفس المسار مع قاعدته الحزبية. وكلاهما يحاور كل الشعب الأمريكي لأن سنة اثبات الجدارة ليس مقصورا على حزب المترشح للترشح . أما عندنا فكل من "ينبح" بعض الوقت في البلاتوهات تنتفخ أوداجه فيتصور نفسه زعيما يستطيع كما قال السبسي خلال حملته بأن له حزبا يمكن أن يسير أربع حكومات ويقصد ربما أربع دول لها مسؤول كبير يقرر عوضا عنه بوصفه رئيس هذا الحزب . وقد يرشح المسؤول الكبير من يختاره مع كونه نكرة ليس له وراءه قوة سياسية بل سلطة خفية لا نعلم طبيعتها ما هي .

السؤال الذي أطلب جوابه بسيط وبسيط جدا:

على ما ذا يتنافس المرشحون الستة والعشرون؟

وما هي اهداف "القوة السياسية" التي يترشحون باسمها؟

وهذا السؤال البسيط جوابه شديد التعقيد إذا لم نكتف بالأقوال ونبحث ما وراءها من الأفعال .

أول رهان يعلل الاختلاف بين الأحزاب التي تتنافس حاليا وخاصة الجديد منها هو الموقف من الحزبين الأكبرين اللذين كان أحدهما حاكما والثاني معارضا أعني التجمع والنهضة.

1 . وبين أن من يعرفون أنفسهم بالإضافة إلى التجمع نوعان:

« من يريد استئناف دوره

* ومن يريد مقاومة هذا الاستئناف

وهما إذن يتقابلان تقابل الثورة وما قبلها وطبعا كلا الخيارين مفتت بلا حد لأن من يدعون تمثيل الثورة فتات مثلهم مثل من يريدون استعادة النظام السابق رغم أن هؤلاء أقرب إلى التحالف عند اللزوم . ولا يمكن أن اعتبر اليسار والقوميين ممن يمثل الثورة بالتقابل مع التجمع لأنهم كانوا من خدم النظام على الاقل في مرحلة ابن علي وأثبتوا ذلك بدورهم في تكوين جبهة السبسي وحتى بمحاربة المرزوقي الذي لا يقل عنهم علمانية ولا قومية.

2. وبين كذلك أن من يعرفون أنفسهم بالإضافة إلى النهضة نوعان كلاهما مضاعف : من يعارضها باسم المرجعية إما الإسلامية عامة أو الإسلامية التي كانت تنتسب إليها بتعريفها لنفسها ومن يعارضها باسم نمط المجتمع إما من المنتسبين إلى التجمع أو من المنتسبين إلى اليسار والقوميين . وهؤلاء أشد من أولئك ومن ثم فهم من جنس من يعارضها باسم المرجعية الإسلامية عامة أي إنهم مثل السلفية الجهادية لأنهم مستعدون لحمل السلاح ضدها ء

3. يعسر أن تجد تنظيما سياسيا يقبل التحديد بأمر آخر غير هذا التحديد الإضافي إلى القوتين اللتين تشتركان في القاعدة الشعبية العريضة ولا تتمايزان إلا بالنخب التي تتكلم باسمهما. ومعنى ذلك أن الرصيد الانتخابي الأهم لا يمكن تعريفه بالموقف من المرجعية الإسلامية بخلاف ما يتوهم الكثير لأن البورقيبيين وحتى التجمعيين من عامة الشعب يعيشون بنفس الثقافة الدينية والخلاف حول المرجعية كان مؤثرا لما كانت النخب

متساطة ولا أعتقد أن ذلك سيبقى له تأثير في مناخ ترضية الناخبين ما سيؤدي ولو بالنفاق السياسي بسقوط هذه المقابلة في القاعدة الشعبية للأحزاب التجمعية . الخلاف حتى بين النخب سيقل كلما صارت الديموقراطية فعلية حيث سيضطر كل المرشحين للعب لعبة التقرب من الشعب

سحبا إلى

ومن ثقافته .

. من يتعدد بغير هذه النسبة أعني اليساريين والقوميين مضطرون إما إلى التغير أو إلى الانضواء في أحد الحزبين أو الانقراض .

فلا يمكن في نظام ديموقراطي مهما كان فيه من العيوب واستعمال المال والاعلام الفاسدين أن يواصل من يطمح في الوصول لمسؤولية سياسية وهو يعادي جهرا ثقافة الشعب وسيضطر حتى نفاقا لمجاراتها .

.5 والآن إذا طبقنا هذه العوامل على المرشحين الحاليين فإني أعتقد أن الرهان غير محدد ومن ثم فكل الأحزاب تخادع وتكذب على الشعب .

لا أحد يقول حقا ما يريد بل الكل يداهن ذلك أن مطالب الشعب واضحة؟:

. المشكل الاقتصادي والاجتماعي لا أحد منهم عند تصور أو رؤية أو حل قابل للعرض المفيد أعني لشرطية؛ الأدوات والرزمانة أي بماذا ماليا ومتى .

« المشكل الثقافي والقيمي لا أحد منهم عنده الشجاعة للكلام الذي قد

يغضب المسؤول الكبير ممثلا بحزب فرنسا وبالمافيات .

* مشكل السيادة على الثروات لا أحد له الشجاعة لعلاجه .

. مشكل اختلال الوضع المناطقي أو علاج ما تعاني منها مناطق الظل والذل .

. وأخيرا تحديد السياسة الخارجية في وضع الإقليم عامة والمغرب الكبير خاصة بصورة قابلة لتحديد قابل للتصديق لأن العموميات التي من جنس كلام الجهال على الوحدة ليس عملا سياسيا بل هو تغن بشعارات منها أتي الإقليم طبلة النصف الثاني من القرن الماضي .

وليس من العسير فهم ما يريده الشعب حاليا: ويتخلص في أمرين لا ثالث لهما وكلاهما يعني أن وظائف الدولة لم يعد لها وجود حقيقي لأنها إما موظفة من النظام الحاكم أو من النقابات بصنفيها ومن ذوي السلطان من المافيات المسيطرة على الاقتصاد والثقافة والسياسة في البلاد بحيث إن ما كان تحت سيطرة مافية ابن علي تفتت فأصبح تحت سيطرة مافيات متعددة أهما مافيات الاقتصاد الموازي والتهريب والمخدرات وكل ما يؤدي إلى فساد شروط العيش المستقر في الجماعة:

-الرئاسيات علام يتنافس المرشحون ؟ -

١ أولا نهاية الفوضى التي عمت في كل مستويات الحياة وخاصة في الخدمات الأساسية للحياة التي سيطرت عليها المافيات وسوء الحاكمية وغياب المحاسبة والجزاء بمعنييه الموجب والسالب.

2 . ثانيا نهاية الاقطاعيات في كل وظائف الدولة ومؤسساتها وشركاتها

وخاصة هيمنة الفوضى النقابية التي تكاد تسد شروط الانتاج ووظائف تكوين الأجيال أعني التربية والتكوين وتنظيم تقسيم العمل بالقوانين الاقتصادية التي تحقق شروط نجاعة مؤسسات الانتاج بقوانين التنافس والانتاجية.

وإذا لم تكن هذه القضايا موضوع الحملة الانتخابية والجدل بين المترشحين فلا معنى للانتخابات التي ستكون مواصلة التكاذب وعدم والتخادع وعدم العناية بما يمكن أن يخرج البلاد من مآزقها فيكون المترشحون قد حسموا تحت الطاولة توافقات مغشوشة لتقاسم السلطة وليس لعلاج أدواء البلاد .

-الحمقى عندما يهددون أسيادهم-

عندما يهددون أسيادهم -

قرأت لأحد الأدعياء تغريدة يمن فيها على الدكتور الزبيدي تأييد ترشحه المشروط بالانتقام لعملاء النظام القديم وصبابته .

إنه يطلب منه الانتقام ممن اختارهم الشعب بإرادته الحرة لأنه يعتبر ما نسميه ثورة ثمرة مؤامرة اميركية قطرية تركية.

إذن فهو يدعوه لمحو كل آثار الثورة لأنها ليست "يسارية". وإذن ففي تغريدته اتهام للثورة بأنها مؤامرة وليست ثورة الشعب التونسي بعد أن كانوا قبل نبذ الشعب لهم يدعون أنهم هم الذين فجروها معتبرين ارهاصاتها هي ما حصل في المناجم وناسبين إياها إلى الاتحاد الذي هم يعيشون في أكنافه توابع لمافياته .

« فبماذا يريده أن ينتقم؟

أما بماذاء فبملف يدعي أن السبسي تركه للزبيدي .

وأما ممن؛ فالقصد واضح لأن الملف حسب رأيه يتعلق بالجهاز السري .

وأما لم؛ فلأنه يتهمهم باغتيال من يعتبرهم زعيمين .

والزعيمان المزعومان هما في الحقيقة مجرد "أصل تجاري" ربما لمن اغتالوهم ليحتلوا مواقعهم . فلا أحد منهما كان يمثل وزنا سياسيا يمكن لأحد أن يفكر في اغتياله لفتح الطريق خاصة إذا كان قد اختاره الشعب ليحكم في انتخابات ديموقراطية وبين فشل خصومه .

-الحمقى عندما يهددون أسيادهم-

فمن يحكم ليس من فائدته اغتيال أحد وخاصة إذا كان عديم الوزن السياسي . فأكثرهم دعوى؛ أعني شكري بلعيد ؛ شارك معي في دائرة تونس الأولى ولم ينجح حتى بالفضلات

والبقايا . ومن ثم فزعامتهم من جنس ما يزعمونه لأنفسهم من زعامة وليس من جنس ما يعترف به الشعب إذا كان حرا .

زعامتهم هي ترشحهم للنظام السابق لعله يستخدمهم لا أكثر ولا أقل .

لماذا اعتبر هذا التهديد دليلا على الحمق؟

فأولا فيه استنقاص لشخص الدكتور الزبيدي - وما اعرفه عنه أنه رجل نزيه ولا أظنه يكون دمية لأحد - لأن فيه اعتقادا بأنه مجرد دمية وأداة لتحقيق ما فشل فيه السبسي أو ما لم يجد فيه السبسي أكثر مما استفاد به منه أعني ابتزاز إيهامي لمن يتهمون بما فيه .

وأنا شخصيا لا يعنيني وجود الجهاز السري من عدمه حتى وإن كنت أميز

بين حاجة أي حزب في ظل الاستبداد لنظام جمع المعلومات حتى يحمي نفسه وليس للسيطرة على الدولة إذ كلنا يعلم أن أي حزب مهما كان قويا ليس له ما يمكنه من ذلك .

لكن ما يعنيني هو أن ما يدور حوله الكلام؛ ملف يراد من الزبيدي تنفيذ ما فيه كما يتصوره هذا الأحمق الذي لم ير له أحد عملا يمكن أن يباهي به عندما يزعم مباهيا أنه استاذ جامعي فيه اتهام للسبسي بالخيانة العظمى وللزبيدي بكونه دمية جيء به لتنفيذ وصية المتوفى أكثر من اتهام من يظن أنهم أصحابه حتى لو صح أن لهم نظام استعلامات لحماية أنفسهم من أفعال نظام مستبد وظالم الكل يعلم أنه إلى الآن ما يزال ذا سلطان لا يستهان به على خيوط اللعبة الدولة العميقة.

فالسبسي حكم خمس سنوات وهذا الملف في حوزته ووعد في حملاته بالحسم فيه لكنه لم يفعل . فيكون الأمر بين فرضيتين :

* إما أن الملف كان فارغا لكنه استعمله ك "خويمة" جوفاء.

-الحمقى عندما يهددون أسيادهم-

« أو كان مليئا حقا بما يمكن أن يؤدي بأصحابه إلى داهية لأن فيه أكثر من استعلام للحماية الذاتية.

وفي هذه الحالة يكون قد سكت على مؤامرة ضد أمن الدولة. وسكوته عنها كما زعم صاحب التغريدة مشاركة فيها أو حماية لأصحابها لأنه يأتمر بمن فوقه كما جاء في التغريدة: لم يخف أنه يتهم السبسي لعدم الوفاء بالحسم فيه بأنه لم يكن سيد قراره ويحذر الزبيدي من الوقوع في نفس الجرم.

وهذا هو دليل الحمق من صاحب التغريدة.

فهو يتهم السبسي بما هو "خيانة عظمى موصوفة" ويحذر الزبيدي من تكرارها:؛ فبحسب هذا الرأي لم يكن السبسي رئيسا بحق يحمي أمن البلاد بل كان - وهنا يمكن أن نجد تأييدا في تصريح الرئيس نفسه - تابعا لمسؤول كبير يستعمله مجرد واجهة لحكم خفي هو حكم المافية التي عينته وهو يحذر الزبيدي بأن يتبع نفس المسار.

صحيح أننا إذا جمعنا ذلك مع كيفية تعيينه بعد القصبة 2 تبين أن من كان يحكم تونس وأوصى الزبيدي حسب صاحب التغريدة لم يكن وطنيا بل كان مجرد دمية بيد من عينه بنصيحة من الشابي الدليل السياسي لكلبيه على شاطئ المرسى (راجع شهادة كاتب الدولة للأمن في حكومة السبسي بعد القصبة .(2

صاحب هذه التغريدة لو كان في دولة تحترم نفسها وتطبق القانون لسئل من القضاء حول اتهام رئيس الدولة السابق بأنه كان خائنا للوطن خيانة عظمى وتحذيره الزبيدي من أن يكون مثله فضلا عن اعتباره مجرد موصى به من خائن حسب وصفه وأنه سيفقد تأييد هذا العلامة إذا لم يحقق ما يعتقد أن الملف الذي تركه له السبسي يتعلق بالجهاز السري وبالطابع التآمري للثورة التي آلت إلى تعيين الإسلاميين في الانتخابات التي أشرف عليها اليسار ووضع قانونها اليسار الذي كان يدعي تمجيرها ولما خسرها صار يعتبرها مؤامرة

-الحمقى عندما يهددون أسيادهم-

والآن إذا لم يكن هذا هو عين الحمق ؛ فما الحمق إذن؟

وآمل ألا يكون هذا الحمق قد أثر في المرشح الزبيدي إذ أنا لم أستثن أن التأويل الإيجابي بدلا من التأويل السلبي ممكنا عندما تكلمت على النقاط الخمس بل برنامجه مع ترجيحي التأويل السلبي لعدة قرائن زادها متانة ما أشيع من تعيين من سيشرف على حملته ممن يكنون للثورة ما نعلم من "حب" .

أما لماذا قلت " أسيادهم"؟

لست من الحزب الذي يتهمونه . والكل يعلم موقفي النقدي من كثير من سياستهم . لكنني مع ذلك ورغم كل ذلك يبقون أفضل ما يوجد في تونس على الأقل قبل أن يضطرهم الحكم إلى الانتقال أحيانا من "الحل الوسط" مع بقايا النظام إلى "التبعية" لخياراتهم ربما بسبب الوضع الإقليمي وذكريات التجارب المرة التي مروا بها لكنهم يبقون أفضل نخبة حازت على الثقافتين الأصلية والحديثة وليسوا بحاجة إلى من يدافع عنهم لكنهم بالمقارنة مع صبابة ابن علي وجواسيسه ممن يدعون تمثيل الحداثة يعتبرون الأمل الوحيد الذي يمكن أن ينقذ تونس من مثل هذه القاذورات التي ليس لها من الحداثة والتقدمية إلا العمالة والنفعية المباشرة لأنهم مخلدون إلى الارض هم في تونس من جنس الحركيين في الجزائر.

-ايدز السياسة.

ذلك هو مرض تونس العضال-

ذلك هو مرض تونس العضال-

لما رأيت قائمة المترشحين لرئاسة الدولة أول ما تبادر إلى ذهني هو أن جل

المترشحين من حيث يعملون أو لا يعلمون يدفعون بالشعب إلى المطالبة بالبيان رقم 1

ذلك أن الأثر الوحيد لمثل هذه الظاهرة هو أن العبث بالدولة جعل هذه المسؤولية من جنس سوق الغريب الذي يدعو الشعب إلى فرز فضلات المافية ما بقي من تونس ل"لمشمشة" إذ لا أحد يصدق أن الدافع هو التفاني في خدمة تونس والشعب .

وطبعا هذا الحكم لا يصح على الجميع لكن "نزول الجميع" إلى سوق الغريب يجعلهم في ذهن الملاحظ متماثلين لأن الغاية في النهاية هي أن المافية التي تحرك الدمى تريد إيصال الشعب إلى هذه القناعة وهو أن الكل سواسية ولا يوجد من يمكن أن يكون حقا مخلصا .

وحتى لو وجد المخلص وهو دون شك موجود فلن يصدقه أحد إذ إنه إذا عم الكذب يصبح أكثر الناس قابلية للتكذيب هو الاصدق إذ لا أحد يمكن أن يصدق الصادق في مجتمع صار مصابا بسيدا السياسة أو فقدان المناعة الخلقية التي تمكن من تمييز الأفاضل عن الاراذل إذا كان الفضل الوحيد المعترف به هو ما يفضل صاحبه بالقدرة على الخداع والنفاق والكذب.

ففي بلد جل نخبه بيزناسة في كل شيء وخاصة في الجنسيات - كيف يمكن للمواطن أن يصدق أحدا خاصة إذا اراد أن يفضل على غيره بالصدق الذي لم يعد يصدقه حتى بوسعدية.

وقد حاولت أن أصنف النخب بما يشبه المقومات التي تحدد "الطبع" أو الكاراكتار أو مميز الشخصية . فلم أجد أي واحد من هذه المقومات

الخمسة يمكن أن يصدق على نخبة تونس خاصة وعلى نخبة بقية البلاد العربية عامة.

-ايدز السياسة.

ذلك هو مرض تونس العضال-

تشعر بأنك أمام قشرة ليس وراءها لب بل الأصناف الخمسة التي تنقسم إليها هذه المقومات أعني من يمكن أن تغلب على شخصيته:

1 . الإرادة (الساسة)

2 .. أو المعرفة (العلماء)

3. أو القدرة) المنتجون للمادي أو الروحي من حياة الإنسان)

+. أو الذوق) الفنانون)

5. أو الرؤية (رجال الدين والفلاسفة).

كل هؤلاء أو لنقل جل من يبرز منهم في سوق الغريب التي وصفت تجده حاملا للاسم خاليا من المسمى: أعجاز نفل خاوية. ولا شك أن 99 بالمائة منهم لا تعنيه تونس ولا مستقبلها بل هو لا يترشح للرئاسة بل للحصول على صيت يجعله ذا وجود في حسابات المافية التي تنظم هذه السوق؛ لعله يمنح حانوت بيع الغريب أو حتى النفة أو الزطلة التي يسر الرئيس الذي تركنا على "المحجة البيضاء" تداولها فهذه كلها أسرع طريق ليصبح من الأغنياء الجدد ولو بتغذية التلاميذ بالجيف وتجديد اتفاقيات نهب ثروات البلاد تحت حس بس .

وحينها لا تعجب أن تكون ألمانيا ألمانيا وتونس تونس.

ففي اللحظة التي بنيت فيها ألمانيا لما كانت دون فرنسا في كل شيء ومتخلفة كان مدير المدرسة الثانوية من مستوى هيجل ووزير الثقافة من مستوى جوته والوزير الاول بعده من مستوى موحد ألمانيا وهازم فرنسا والنمسا .

من عندك في تونس؟

اذكر اسم مدير ليسي واحد ممن عينهم البكوش مثلا -أي آخر عمل في تهديم المدرسة وجعلها في خدمة إيديولوجيا وليس في خدمة التربية بعد بداية التهديم مع موجة تجفيف المنابع - اختير لعلمه أو لعمله التربوي وليس بحجة تسريح خدم النظام السابق واستبدالهم

-ايدز السياسة.

ذلك هو مرض تونس العضال-

بخدم إيديولوجية البكوش الذي هو فعلا بكوش لأنه استاذ جامعي لم نسمع عنه شيئا يمكن أن يعتبر جامعيا .

اذكر وزير تربية واحد عرف عنه شيء في المسألة التربوية أو حتى في ما يمت إليها بصلة شكلا أو مضمونا . فأفضلهم يمكن بالمقارنة مع لص "القوة الهادئة" ومؤسس الذباب في جهاز

اذكر وزير ثقافة واحد يتجاوز موزعي الرشوة على مافيات الثقافة.

اذكر وزير أول منذ "انقاذ" تونس من قبل نخبة الباجي التي تسير أربع دول ليس عميلا

ماذا تنتظر في هذه الحالة من الانتخابات؟

أنا لا أنتظر شيئا منها ولم أقل شيئا في من اراهم أهلا لها بعد أن صارت عديمة الأهلية لأنها "شلكت" إلى حد يمكن اكتشافه في من أحاط رئيس الدولة نفسه بهم ممن رأينا منهم

إذن ما الفائدة أن يبحث المرء في سوق الغريب على من يتصوره يمكن أن يقدم بضاعة تنافس السراويل الممزقة في عصر هذه الموضة والكتابة بالأحرف اللاتينية فيها؟

ثم ماذا يمكن أن يفعل إذا اختاره بعض البرباشة في هذه الغريب ممن يرد على كلامي بأن موقفي يعني أنه علينا أن نتخلى عن تونس ولا "نقف" لها كلمة يقولها من يوقفونها ويقفون لأمهم التي أقسموا لها بالولاء؟

إذا فرضنا أن أحد الافاضل من المترشحين سينجح فإنه لن يستطيع فعل شيء لأنه سيكون دمية بالأمر الواقع وحتى بالدستور الذي هو أفسد دستور يمكن أن يتخيله عاقل لأن من كتبوه لا عقل لهم ما داموا يتصورون تونس قد صارت مثل بريطانيا في مستوى الثقافة الديموقراطية.

ولأختم بالتصنيف المناسب ما دام التصنيف النظري الذي اقترحته لا ينساب النخب التونسية خاصة والعربية عامة بعد أن أصاب الإيدز السياسة فيها جميعا وتبين أن ما يسمى

-ايدز السياسة.

ذلك هو مرض تونس العضال-

دولا عربية ليست دولا إلا بالاسم وهي في الحقيقة محميات فقدانها للسيادة تجاوز ما كانت عليه حتى في عصر الاستعمار المباشر:

1 . فعندك اليساري الصباب

2 . وعند القومي البهبار

3 . وعند وريث ابن علي المافيوزي

.+ وعند البورقيبي الذي يحن للقافلة تسير

.5 وعندك الإسلامي الغر الذي يغفل عن أن أول من سيضحي به هو الإسلامي "المهف" .

ولا حول ولا قوة إلا بالله .

-ما المزعج؟ ضعف الخطاب؟ أم سطحية التشخيص ؟ -

التعليقات على مداخلة الدكتور الزبيدي تكاد تدور كلها حول ضعفه في التواصل أو حول تلكؤه في التعبير عما يريد أن يقوله وليس حول مضمونها ولا خاصة حول طبيعة التشخيص الذي يستند إليه تعليله لوجوب ترشحه لئلا يكون "ديزارتور" رغم أن الخطاب على علاته هو ما ينتظره شعب وضع في موقف يجعله بعفوية الحلول السهلة الرضا بهذا التفكير البسيط الذي يعتبر الخروج من التسيب والفوضى لا يكون إلا بما يرجع دكتاتورية العهد السابق حتى لو لم يكن ذلك هو قصد الزبيدي لأن المؤشر ليس ما قصده هو بل ما يفهمه الشعب من مثل هذا الخطاب المباشر والبسيط والذي يوقظ في أذهان الشعب العادي الآليات البسيطة التي تعبد المسألة بين الخيارين النظام والفوضى أو ما وصفه المرشح بالانخرام السياسي ذات مرة .

ولا أنوي أن أطيل الكلام سأكتفي بخمس ملاحظات ولن أنسى أيا منها:

« قد يكون التلكؤ في التعبير فضيلة وليس رذيلة لأنه قد يعني أن صاحبه

"يدير" لسانه سبع مرات قبل أن يصبح جاريا وراء فيض الخاطر الذي يغلب على كل "البهبارين" من الساسة وما أكثرهم.

لذلك فليس عندي ما أقوله في الأمر عدى ما بدا لي من أن الرجل يفكر في قالبه بالفرنسية ثم يترجم أفكاره بقدر ما يستطيعه لضعف زاده اللغوي في العربية وليس لعيب النطق لأنه ليس "وكواكا" وقد يكون "للتراك" أمام التصوير دور ما يبدو عجزا عن

التعبير . لذلك فهذا الوجه الاول من الرجل لا يعيني كثيرا لأني أكره البلاغة التي ليس وراءها فعل .

« كلام الدكتور الزبيدي على موقفه من المحاصصة.

-ما المزعج؟ ضعف الخطاب؟ أم سطحية التشخيص ؟ -

وهذه أيضا قد تعتبر من المحامد لكثرة التلاوم بين الاحزاب حولها رغم أن الجميع لم يكون حزبا إلا لينال حصة من السلطة ومزاياها .

لكنهم كلهم ؛ وهو مثلهم ؛ يفهمون القضية بتشخيص معكوس يخفي حقيقة الظاهرة بقصد أو بغير قصد . وهو أمر لا أعجب له من غيره لكني أعجب له منه لأنه طبيب يعلم أن العلاج لا يكون بتسكين الأعراض إلا كبداية في انتظار التشخيص لمعرفة علة الداء . وهذا هو الذي يدل على سطحية وجدته يعاني منها مثل البقية ولست أدري هل يفعل ذلك بوعي أو

فهل الأحزاب التي تلام على المحاصصة هي علتها أم هي معلولها؟

أليست الأحزاب هي بدورها المستوى الأداتي من المحاصصة بين المافيات التي تنشئها لتخفي محاصصتها في الاقطاعيات التي تحكم البلاد؟

لما كانت المافيات في تونس لها "زعيم كبير" كان في تونس حزب واحد يحدد صحة كل مافية صغيرة تأتمر بأوامره وكان في البلاد مافيتان أكبر هي مافية الحاكم وكبيرة وهي مافية

الانجاد . الآن صارت كل مافية صغيرة صاحبة حزب حتى تحقق نفس ما كانت تحققه ولكن باسم الديموقراطية.

وإذن فعندما يتكلم الدكتور الزبيدي على رفض المحاصصة ينبغي أن يجيب عن سؤال أهم يتعلق بما يدعيه من كونه مرشحا مستقلا:

هل له وراءه أحد؟

ومن يكون؟

وهل السبسي الذي يبدو أنه قد أوصاه "بالوقوف" لتونس لم يكن هو الذي بنى مدة حكمه عليها؟

هل تقليد النظام الفرنسي أي الرئيس الذي تلتحق به الاحزاب ما زالت "تاكل" أي تنطلي على أحد؟

-ما المزعج؟ ضعف الخطاب؟ أم سطحية التشخيص ؟ -

. كلام الدكتور الزبيدي على موقفه من الإرهاب قد يعتبر أيضا من المحامد لكثرة كلام جميع الأحزاب عليه فيكون بذلك حاصلا على الاجماع لكأنه كلام باسم وحدة التوانسة التي صار الجميع يتغنى بها ليخفي ما وراء ذلك من فصام خطير هو فصام الصدام الحضاري الداخلي العاكس للصدام الحضاري العالمي في علاقة بالإسلام: ذلك أن المقصود بالإرهاب هو اتهام الإسلاميين وليس شيئا آخر رغم علم الجميع أنهم

أعجز من أن يكون لهم كل هذه القوة التي حار فيها العالم كله .

فالجميع لا يتكلم على الإرهاب إلا بالمعنى البدائي الذي يستعمله المستبدون العرب من عملاء الاستعمار الذي يحميهم إقليميا (إيران واسرائيل والثورة العربية المضادة) ودوليا (روسيا وأمريكا وفرنسا خاصة) وينسون أن الإرهاب فضلا عن كونه من أدوات هذه القوى في هذا الصدام الحضاري الداخلي (في مفهوم نمط المجتمع وصراع الهويات) العاكس للخارجي) مفهوم الحضارة الغربية من يعاديها (وهو أيضا من أدوات تلك المافيات التي تعيش على الاقتصاد الموازي والتهريب وخاصة تجارة الجنس والمخدرات وتبييض الاموال .

فهل الدكتور الزبيدي يعني بالإرهاب هذا المعنى الحقيقي؟

أم هو ومثله كل الذين تبنوا التعريف الذي يخفي هذين التوظيفين يعتبرون دفاع الشعوب على حريتها وثقافتها إرهابا فيكونوا من جنس الاستعمار الذي يعتبرنا "انديجان" يريد تحضيرنا رغما عن أنوفنا بالحرب على ثقافتنا وباصطناع دواعش يبرر بهم وجوده

« كلام الدكتور الزبيدي على الأمن أيضا من المحامد لو كان بمعناه الذي ينبغي أن يكون عليه .

لكنه كما يتبين مما قاله حول جمع أدواته بين يدي الرئيس ينحصر في الوظيفة الأولية التي تتعلق إما بجرائم الحق العام أو بالنقطة السابقة-الإرهاب بالمعنى الاستعماري - بكل ما فيها من اخفاء لحقيقة الإرهاب الذي ينخر كيان البلاد في كل وظائفها وخاصة في شروط عيشها . فهل فكر مثلا في الأمن الغذائي ولا أعني حماية الزراعة بل

خاصة حماية الغذاء

-ما المزعج؟ ضعف الخطاب؟ أم سطحية التشخيص ؟ -

من السموم التي يستعملها تجار الغذاء في كل المنتجات التي تأكلها وفي كل الأدوية التي نتعالج بها وفي كل المخدرات التي تباع جهارا نهارا في مدارسنا؟

أم هو يكرر ما تحتج به كل الأحزاب التي تصف نفسها بالحداثية والتقدمية والتنويرية أي الأمن ضد الإرهاب بمفهوم واحد هو الذي وصفت في الباب السابق؟

* وأصل إلى النقطة الخامسة: هل يوجد عاقل يمكن أن يحلم بإمكانية إرجاع "الجني بعد أن خرج من القارورة" كما في مصباح علاء الدين؟

الجني الذي خرج من القارورة مضاعف:

1 . إفساد الديموقراطية بفوضى خلاقة لجعل الشعب يكفر بها ؛ وهذه الخطة نجحت إلى حد كبير بسبب غباء الإسلاميين الذين تصوروا أن النصوص الدستورية يمكن أن تحمي ضد العادات التاريخية وبسبب ذكاء المافيات التي تستعمل "وداوني بالتي هي الداء" يحبون الديموقراطية إذن فأعطهم 220 حزبا و"لنسيب الماء على البطبخ".

2. تقديم ما يوهم بأنه الحل الشافي إذ حينها سيدعونا الشعب لإنقاذه منهم ومنها وحتى من كلمة الديموقراطية بحيث لا نحتاج لحكام قادرين حتى على النطق فالحاكم الفعلي أو من سماه المرحوم السبسي بالمسؤول الكبير لا يحتاج للأقوال هو يكتفي بالأفعال وتحريك الدمى .

كذلك يقع إنضاج الوضع لما يسمونه البيان رقم 1.

-تربيع الدائرة

في علاج أدواء تونس المزمنة- قبل أن يوارى السبسي التراب كتبت مقالا بعنوان "لست يؤوسا لكن الوضع ميؤوس منه". فظن الكثير أني محبط أو داع للإحباط .

لكن الحقيقة هي الاعتماد على تشخيص عللته لاحقا بعرض تاريخي للوضعية السياسية الاستقلال.

فهذا الاستقلال هو في الحقيقة حماية مقنعة أشد وطأة من الحماية التي سبقتها لأن ما جعلته يصبح ممكنا كان مستحيلا . وهو ما صار يعتبر حاليا المسألة الأولى في اهتمام من يريدون مواصلة تلك السياسة.

فما أصفه هنا بأدواء تونس المزمنة يمكن بجملة قصيرة حصره في تراكم مراحل تاريخ تونس الحديث منذ نشأة أول حزب سياسي بالمعنى الحديث للكلمة إلى تفتت آخر حزب سياسي توهم صاحبه احياء أول شقوق (حزب بورقيبة) الحزب الأول (حزب الثعالبي). فكان مآله التشقق أكثر منه) حزب السبسي :(

الحزب الدستوري الجديد بداية؛

وهو الذي آل إلى الحرب الأهلية الثانية موضوع بداية الحرب الأهلية بين البورقيبية واليوسفية وفيه برز دور الاتحاد الصريح بعد دور سلفه الأول غير الصريح في معركة بورقيبة والثعالبي تحت اسم الدوكارات .

-تربيع الدائرة

حزب نداء تونس:

الذي يزعم إحياء حزب بورقيبة غاية. وكان ذلك محاولة للنكوص إلى ما قبل معركة التحرر-ثورة الربيع التي فهمت ضرورة استكمال التحرير في تونس وفي الإقليم . فكان إذن منتسبا إلى إرادة الابقاء على الوضع الذي أنتجته الحماية الثانية والاستعمار غير المباشر الذي وصل إلى غاية الاستراتيجية الحربية كما يسميها فيلسوف الاستراتيجيا كارل فون كلاوسفيتز: الحرب على إرادة الصمود الروحية للجماعة المؤدية إلى الاستسلام للعدو والتوقف عن المقاومة الروحية التي سر كل صمود .

مسار حزب ابن علي أو ما يسمى بالإنقاذ الأول: والذي انتهى إلى النظام المافياوي ذي الراسين الحزب الحاكم و"الحزب" النقابي مع ما يحيط بهما من توظيف أسري وقبلي ومناطقي كلها مافيوزية.

مسار حزب السبسي أو ما يسمى بالإنقاذ الثاني:

وهو حصيلة الجمع بين 2 و3 والنهاية وانتهى إلى التفتت الحالي وترهل الانجاد الذي فقد المصداقية ولم يبق فيه إلا عنتريات الباندیه. وهما يخوضان معركة مافيات يخفونها بالصراعات الايديولوجية التي يذرونها على السطح - النمط الاجتماعي - للتغطية على الصراع بين رأسي المافيتين .

الوضعية الراهنة:

التي وصلنا إليها هي التعسن المطلق الذي لا أرى له علاجا ممكنا إما لعدم وجود القائد القادر عليه أو لعدم وجود القوة السياسية المؤمنة به والتي يعتمد عليها القائد برنامجه فقد بات شبه مستحيل السيطرة على المافيتين.

ومن ثم فلا يمكن لأحد أن ينجح في

-تربيع الدائرة

الانتخابات إلا بالصلح بين المافيتين بالمحاصصة البنيوية وصلحهما يحتاج إلى عدو يكون على

حسابه عدو مشترك لا بد أن يكون كل من يريد تحقيق شروط التحرر والتحرير: أي كل من له صلة قريبة أو بعيدة بالثورة.

لكنهم يخفونها بمعركة صدام الحضارات والنمط الاجتماعي . وصحيح أن هذا التنكر ليس مقصورا على تونس بل هو يشمل الإقليم كله بقيادة عالمية في مسعى يرمي إلى نتائج سايكس بيكو الأولى وتعميمها في سايكس بيكو ثانية خوفا من ثمرات ما يسمى بالربيع العربي وخاصة في شكله الأخير الذي يمثله صمود سوريا وليبيا وبداية حراك الجزائر.

ما سميته بصدام الحضارات الداخلي أو ما يسمونه بالنمط المجتمعي الذي يتهم الإسلاميون بإرادة تغييره والذي تحول إلى المعركة الرئيسية ليس في تونس وحدها بل في كل بلاد العرب هو الذي يحول دون النفاذ إلى القضايا التي تتألف منها أمراض تونس المزمنة والتي تحول دون البناء الديموقراطي ودون تحقيق شروط التنمية بكل معانيها وخاصة التنمية التي تحقق شروط السيادة رعاية وحماية.

وفي هذا المناخ نحن مقدمون على اختيار رئيس الدولة. والمنتظر أن يكون برنامج الإصلاح متضمنا الأساسيات التي ينبغي ألا يكون حولها خلاف بين من سيختاره الشعب أيا كان إذا كان برنامجه مستجيبا للحاجيات التي

تتطلبها الوضعية المعيقة لأبناء . وهو يقتضي التغلب على مصاعب الظرفية الحاصلة ليس بعد الثورة وحدها بل خلال الستين سنة الماضية. فما نعاني منه الآن ليس ناتجا عن الثورة وحدها . ولا يكفي العودة إلى ما قبلها لنقول إن الإصلاح قد تم بدعوى أن الوضع كان أفضل مما حصل منذ الثورة. فهي نفسها كانت من العلامات على فشل ما قبلها أو على مآله إلى مآزق وآفاق مسدودة لم تكن الثورة أصلا فيها بل كانت فرصة ظهورها وبروزها للعيان .

-تربيع الدائرة

لذلك فإني لا أعتقد أن الاختيار يتعلق بوجود الشخص الكفء أو بعدم وجوده-لأن تونس لا تخلو من النخب الكفؤة- بل هو يتعلق بشروط انتخابه وبطبيعة القوة التي ستسنده ليس في الوصول إلى كرسي الرئاسة بل في علاج أدواء تونس:

فهل يمكن تصور الوصول ممكن من دون توافق بين المافيتين أولا؟

وهل يمكن تصور توافقهما يمكن أن يتحقق بشروط العلاج أو بشروط بقاء سلطانهما وهما متنافيان لأن الداء هو بقاؤهما؟

كل أدواء تونس هو هذه المافيات التي تسيطر على مفاصل الدولة والمجتمع المنتج اقتصاديا وثقافيا والتي تتخفى تحت أسماء أحزاب سياسية ومنظمات مجتمع مدني ومؤسسات إعلامية يعسر السيطرة عليها خاصة وهي تعتمد على قوى أجنبية نافذة .

وإذا اعتبرت المشكل ذاتيا بمعنى إذا سألت نفسي لمن ستصوت فهل

أستطيع أن افعل من دون أن اجيب عن هذين السؤالين؟

فسؤال لمن سأصوت في الرئاسيات يعني سؤال نفسي حول:

تحديد معايير الاختيار من بين ما يقرب من 30 مرشحا كلهم يدعون حيازة البلسم لمرض لا أحد منهم يقبل بأن يشخصه تشخيصا عاميا وبشجاعة سياسية لا تخفي الحقيقة عن الشعب مكتفية بالكلام المعسول قبل أن يدعي له علاجا

-تربيع الدائرة

وتحديد شروط العلاج السلمي لتخليص تونس من مافيتيها لأن كل ما يمكن أن يزيد المعركة اشتعالا ليس علاجا بل هو تحقيق قتل المريض حتى لو سمينا ذلك موتا رحيما .

سأقدم فرضية تبدو لي الوحيدة ذات المصداقية رغم أنها لا تبقي من بين المترشحين إلا اسمين والبقية دون التشكيك في قيمتهم الذاتية ليس لها الشرط الأساسي وهو القوة السياسية الممثلة لقسم مهم من الشعب . فمن دون قوة سياسية ذات التمثيلية المعتبرة لا يمكن أن يكون المترشح ممثلا لإرادة الشعب بمعنى التمثيل الديموقراطي السلمي الذي من علامته الحصول على الأغلبية القادرة على الحكم حصولا سليما وحرا ونزيها دون لجوء إلى وسائل التزييف والعنف .

والشخصان اللذان يمكن وصفهما بهذه الصفات يمكن اعتبارهما ممثلين لقوتين سياسيتين شبه قارتين في كل تاريخ تونس السياسي العميق وهما قوتان تبحثان حاليا أي منذ ما يسمى بالثورة عن التوازن ولم تصلا إليه لأنه

صار مشكل الإقليم كله وليس خاصا بتونس وحدها .

فالمعركة بين من يدعون التحديث ومن يدعون التأصيل -وهي المعركة التي حالت دون علاج البناء هدف السياسة الحقيقي والذي لو عولج لصارت معركة التأصيل والتحديث من أعراضها كالحال في كل الدول التي بدأت معنا وقبلنا في الغرب - هي معركة الانتقال من وضعيات القرون الوسطى إلى الوضعية الحديثة بوصفه نتيجة للتنمية وليس شرطا فيها .

وبهذا المعنى فبين أنه من بين الثلاثين مرشحا يبدو لي أنه لا يوجد إلا شخصان وراؤهما قوة سياسية بهذا المعنى يمكن أن تعتبر كافية في وضع سياسي عادي قد يخرج تونس من أزماتها . وهي أزمات نتجت عن قلب العلاقة بين العلة والمعلول في تعديد شروط البناء

-تربيع الدائرة

وهذان الشخصان اللذان تتوفر فيهما هذه الشروط التي تجعل الخيار بينهما قابلا للوصف بأنه سياسي بمعايير سياسية سوية سأذكرهما دون مفاضلة تعين اختياري الشخصي لأن ذلك من أسرار الانتخابات . وكلاهما يسميان بالعبودية لله مضافة إلى أحد أسمائه الحسنى وهو أمر ذو دلالة عندي إذ لعل صدفة الجمع بين الكرم والفتح من بشائر الخير على تونس خاصة إذا جرى التنافس بشروط الفروسية:

عبد الكريم الزبيدي:

فمن بين الصف الذي ينتسب إلى البورقيبية - كما أعلن في تصريحه الأخير لإذاعة سوسة - يمكن اعتبار الزبيدي أقلهم تعلقا بإشكالية المعركة

بين الحداثة الأصالة وكلامه كله يتعلق بالمصالحة وطي الصفحة والسعي إلى البناء مع كل التونسيين ما يعني أنه في هذا الكلام راجع الاعلان الاول على النقاط الخمس ويكون قد غلب تأويلي الموجب لها بدلا من تأويلي السالب الذي كان يبدو راجحا لدي .

عبد الفتاح مورو:

ومن بين الصف الذي ينتسب إلى الثعالبية يمكن اعتبار مورو أقلهم تعلقا بإشكالية المعركة بين الاصالة والحداثة لأنه جمع بين الثقافتين الجمع الملم بأهم ما فيهما إذ هو خريج الصادقية والقانون مع المعرفة بأهم فرع من فروع ثقافة الغرب (الألمانية) وخريج الزيتونة والفقه مع المعرفة بأهم فرع من فروع ثقافة الإسلام (التفسير الحديث .(

وكلا الرجلين له وراءه قوة سياسية معتبرة . ولو التقيا لكان بينهما توافق حقيقي وليس مغشوشا كالذي حصل بين السبسي والغنوشي وفي مناخ من التوجس المتبادل والخوف الذي استبد بالإسلاميين بعد فضائع ما جرى في مصر وما يجري في سوريا وليبيا ولاستطاعا طي

-تربيع الدائرة

صفحة الحرب الأهلية الباردة أحيانا والحامية أخرى للشروع الفعلي في إخراج تونس من الحرب الأهلية. فلا يمكن أن يكون أي منهما خاضعا للابتزاز اليساري والقومي والنقابي وخاصة مافيات التهريب والاقتصاد الموازي.

لكن هل يمكن اعتبار من وراء الزبيدي صادقين مثله فلا يكونون متخفين

وراءه وهم ممن وصفت من المافيات التي حصلت خلال تاريخ فشل المرحلة البورقيبية وما آلت إليه من دم وما تلاها من انقاذ مزيف هو الذي فرخ في عهده المافيات واصبحت تونس نصف اقتصادها خارج سلطان الدولة وما بين يدي الدولة هو بدوره خارج سلطانها لأنه ما يزال تحت سلطان فرنسا؟

وهل يمكن اعتبار من وراء مورو لهم مهرب من ذلك فيتجنبوا الوقوع في اغراءات نفس المطب وإن بتدريج لعل ما يحول دون تسريعه هو الحرب الحضارية باسم النمط الاجتماعي؟

وإذن فالمشكل كما أسلفت هو مشكل تربيع الدائرة ليس في وجود من يستطيع أن ينظف الجرح حتى يندمل بل هو أعمق من ذلك لعلتين :

القوة التي وراء الزبيدي لن تسمح له بأن يحقق ما يعد به أعني الصلاح لحسم هذا الصراع واخراج تونس منه . وهذه القوة التي تريد استغلال الزبيدي - حتى وإن قال إنه مطلق الاستقلال وهو كلام ليس سياسيا لأن الرجل ليس له عصا موسى حتى لو فرضنا أن الجيش معه وهو أخطر ما يمكن أن يؤول إليه وضع تونس لأنها حينئذ تكون قد تخلت عن أهم انجاز ندين به لبورقيبة أعني ابقاء الجيش خارج العبث السياسي كالحال في بلاد العرب الاخرى - لأن تونس كما أسلفت هي اليوم بلد المحاصصات بين نوعي المافيات السياسية

-تربيع الدائرة

القوة التي وراء مورو هي الهدف الأول والأخير لكل القوى التي وراء الزبيدي وحتى للتي تدعي الوسطية والديموقراطية وهي بمقتضى وزن الريشة

ستكون من توابع القوى الاولى ما قد يضطر الإسلاميين إلى الرقص مع الراقصين بمقتضى الحاجة للتكيف من أجل البقاء.

لكن الاخطر من ذلك كله هو أن هذه اللعبة التي تحول دون الصلاح الحضاري بين الأصالة والتحديث أو بين ثقافة الشعب وثقافة النخبة المستلبة صارت هي الغالبة في كل الإقليم: فهي محلية (في كل بلد عربي على حدة) وهي جهوية) التجمعات الجهوية مثل المغرب والخليج والخ.) وهي اقليمية (في كل الاقليم الذي يسمى الشرق الأوسط الكبير) وهي عالمية لأن الغرب اليوم وخاصة أمريكا وإسرائيل يعتبران الحرب على التحرر الإقليمي من الاوليات والتحرر الإقليمي هو بالأساسي التحرر الثقافي والاقتصادي والسياسي ومن ثم فهو ما يسمى للتغطية حربا على "الإرهاب والإسلام السياسي".

قصصت في هذه المحاولة حيرتي الشخصية واعتقد أن الكثير يقاسمني هذه الهواجس. والمفروض أن يكون المرشحان متفقين على الإصلاحات الأساسية حتى وان تمايز كل منهما بأسلوب خاص في التعامل مع المعضلات . واعتقد أن هذه الأساسيات من جنسين:

الأول يتعلق بإصلاحات دستورية حول نظام الحكم وتوزيع السلط وخاصة حول نظام القوى السياسية ونظام الاحزاب والانتخابات التي تبعد "الذباب" على صحن عسل السلطة الذي آل إلى العبث والمهازل .

الثاني بالحد من كلفة الدولة ودورها الذي جعلها "تكية" للمافيات وليست حكما تحتكم إليه القوى المنتجة بحق وليس الطفيليات التي تمص دم الدولة ومؤسساتها لكأنها دولة شيوعية أو حتى مشاعية للمافيات السياسية

والنقابية التي جعلتها اقطاعيات تتمعش منها

-تربيع الدائرة

لكن هذا البرنامج لا يمكن الشروع له إذا ظلت المغالطات تجول حول نمط المجتمع والإصلاح الديني وكل التخريف الذي قضت فيه تونس ستين سنة فوجدت نفسها في الأخير لم تحقق إلا فترينة كسرت الثورة بلورها فأظهرت اعوارها وعيوبها وهي الوضعية الحالية التي علينا الخروج منها في أقرب فرصة وإلا فسنزداد غرقا .

والله يقدر الخير .

-القوى السياسية. تصنيفها بالمرجعيات ؟ أم بالغايات ؟ -

- القوى السياسية» تصنيفها بالمرجعيات؟ أم بالغايات؟-

حاولت حصر أصناف القوى السياسية أو الأحزاب بمعيار الغايات لتخليصها من تصنيفها بالمرجعيات مع استعمال معيار شكلي نتج عن صدفة تاريخية هي جلوس النواب في برلمان الثورة الفرنسية . لكني لم أبين القصد البعيد لأن ما ورد في كلامي كان شبه مقصور على رفض التعدد اللامعقول للأحزاب في تونس وخاصة بعد الثورة .

أريد اليوم أن استكمل هذه المحاولة لبيان القصد البعيد ويهم خاصة الحركات الإسلامية التي جعلها غرقها في التصنيف بالمرجعية تضيع الغاية التي بقيت ضمنية ومتعددة بتعدد التأويلات المرجعية باختلاف الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية.

وقصدي البعيد هو تحريرها من هذا الخطأ التاريخي الذي لا يمكن من

دون تجاوزه التحول إلى قوة سياسية بالمعنى الحديث للكلمة فضلا عن الوزن الذي يصبح عظيما لأن الاختلافات الفرقية والمذهبية تصبح شبه تيارات في نفس القوة السياسية التي تتحدد بغاياتها وليس بتأويلاتها لنفس المرجعية.

سأبدأ أولا بالقول إن التحديد بالمرجعية ليس خاصا بالإسلاميين : فالذين يتكلمون على الوسطية والديموقراطية والحداثية واليسارية والقومية كلهم يتحددون بالمرجعيات العامة ويختلفون بتأويلاتها ومن ثم فهم غارقون في نفس الأزق الذي غرقت فيه الحركات الإسلامية. وتلك هي علة التعدد الزائف والذي هو عبث ناتج عن قصور نظري في فهم دلالة القوة السياسية .

وأكثر من ذلك فإنهم قد جعلوا الغايات مرجعيات لعدم التمييز بين المفهومات ما يعني أنها أصبحت لا تعني شيئا . فهي قد أصبحت من جنس من يخلط بين الدولة ونظامها السياسي أو بين الكيان) الدولة) وأدوات تحقيق وظائفه) النظام) .

-القوى السياسية. تصنيفها بالمرجعيات ؟ أم بالغايات ؟ -

فالديموقراطية أداة ونظام حكم وليست مرجعية. فمرجعيتها هي طبيعة المشاركة في الحكم من منطلق تعريف الحرية السياسية. والوسطية منزلة في مرجعية وليست غاية ولا مرجعية كذلك . وهكذا جرا من التصنيفات العبثية في الاحزاب التونسية.

هبني الآن حذفت صدفة التموقع في المجلس النيابي للثورة الفرنسية - يسار يمين -وذكرت الأصناف الخمسة التي ذكرتها في تصنيفي السابق الذي

كان الهدف منه بيان عبث تجاوز هذا العدد خمسة:

1 . فعبارة اليمين لا معنى لها في ذاتها لا كمرجعية ولا كغاية للفعل السياسي بل المعنى الضمني لما يمثله موقف الجالسين يمنة في المجلس .

2 . واليسار نفس الملاحظة حول 1

3. ويسار اليمين لكن الجمع بين اللامعنيين صار ذا معنى لأنه يحدد علاقة بين المعنيين الضمنيين للأولين لأن المعنى الذاتي هنا هو حاجة الطرفين أحدهما إلى الآخر لتحديد موقف مؤلف من الضميرين .

4. ويمين اليسار نفس الملاحظة حول 3.

5 . والوسط هو الذي يتردد بين الأولين أوبين المؤلفين منهما بحسب الانتهاز اتباع من يصل منهما إلى الحكم .

فعندما أزيل الكلمتين يمين ويسار وأعوضهما المعنى الضمني للمواقف أكون عرفتها بالغاية فاعتبرت الأول مهتما بالشروط المشجعة لإنتاج الثروة مثل حرية الملكية وشرعية الربح الخ...وطبيعية الفروق الطبقية التي تنسب إلى ثمرة العمل . والثاني عرفته بالعكس أي تشجيع التوزيع العادل للثروة مثل الحد من حق الملكية والحد من الربح الخ.. وعدم طبيعية الفروق الطبقية التي تنسب إلى استغلال السلطة.

ثم اضطر الأول إلى أخذ شيء من الثاني ليس من أجل الحد من الصراع الاجتماعي فحسب بل لأن الانتاج يحتاج إلى الاستهلاك ومن ثم فلا بد من توسيع عدد المستهلكين بتوزيع للثروة يمكن من الموازنة بين العرض والطلب. واضطر الثاني إلى أخذ شيء من

-القوى السياسية. تصنيفها بالمرجعيات ؟ أم بالغايات ؟ -

الاول ليس من أجل الاعتراف بحق الملكية وشرعية الربح والقبول بشيء من الفروق الطبقية الناتجة عن ثمرة العمل بل لأن التوزيع العادل يقتضي إيجاد ما سيوزع ومن ثم فلا بد من تشجيع دوافع الانتاج .

فتبين أن الغاية لا يمكن أن تكون اقتصادية بحتة ولا اجتماعية بحتة بل أكثر من ذلك تبين أن الاقتصادي بحد ذاته يقتضي موازنة دقيقة بين الانتاج والتوزيع ومن ثم بين اللامساواة والمساواة بل آن بمعنى أن المساواة عمل خلقي وظيفته تعديل ظاهرة طبيعية أي إن البشر بخلاف وهم صاحب العقد الاجتماعي لا يولدون متساوين ولا أحرارا بل يصبحون متساوين وأحرارا بالتعديل الخلقي والقانوني الذي يتدارك ما ينتج عن الفروق الطبيعية بتعديلها الخلقي . والتعديل الخلقي هو بدوره يؤدي وظيفة طبيعية أسمى من الأولى:؛ فالفروق تؤدي وظيفة طبيعية هي ما يترتب عليها من تناف في تحقيق شروط البقاء وتعديلها الخلقي هو بدوره يؤدي وظيفة طبيعية أسمى وهي تحقيق شروط العيش المشترك السامي لأن التفاوت المفرط بين الطبقات يؤدي إلى الحرب الاهلية الدائمة بين الطبقات.

وبهذا المعنى فالتعديلان أي أخذ الأول من الثاني البعد الاجتماعي وأخذ الثاني من الاول البعد الاقتصادي مسألة سياسية بامتياز بمعنى أنها العلاج الخلقي والطبيعي لشروط العيش المشترك السامي بل الجماعة أيا كانت بما تحققه من توازن بين الطبيعي والخلقي في حياة الإنسان: وهو ما يخرجه من التاريخ الطبيعي ويسمو به إلى التاريخ الروحي.

بعد هذا الاستنتاج الذي يثبت أن ما حدث في القوى السياسية في

الحضارة الغربية لم يكن من الصدف التي ليس لها اساس في طبيعة الأشياء بل هو تطور حتمي في تنظيم القوى السياسية التي يمكن أن تكون ذات قاعدة شعبية وازنة تستطيع أن تحكم وقاعدة شعبية وازنة تستطيع أن تعارض وكلتاهما تعترف بالأخرى لأنها صارت مثلها ولا تتميز عنها إلا بالدرجة وليس بالطبيعة: فكلتا القوتين تعترف بالحاجة إلى توازن بين الاقتصادي والاجتماعي لكن التمايز بينهما كمي وترتيبي بمعنى مقدار العاملين وأيهما المقدم . وبين

-القوى السياسية. تصنيفها بالمرجعيات ؟ أم بالغايات ؟ -

أن الكم والترتيب ليسا ثابتين ومن ثم فالتداول يصبح مفهوما ؛ إذا وقع ضيم للإنتاج يصبح أصحابه أصحاب الأغلبية في الجماعة ويكون أصحاب الاستهلاك هم المعارضة والعكس بالعكس مع عدم تجاهل حاجة كلا الفريقين أحدهما إلى الآخر ومن ثم فلا وجود لعداوة جذرية في التنافس السياسي لأنه ليس كيفيا بإطلاق بل هو في الحقيقة تنافس كمي ومتردد بين الصفين بتردد الازمة في الاستهلاك أو في الانتاج.

وحتى تحد الدولة الحديثة في هذا التداول لمنعه من أن يتحول إلى أزمات حادة أوجدت وظائف تدخل الدولة رعاية المؤسسات الاجتماعية و رعاية المؤسسات الانتاجية. ولهذه العلة اعتبرت الدولة الحديثة بخلاف تعريف صاحب الدولة المستحيلة وصديقة ناك الأخلاق عن الحداثة أكثر خلقية وأسمى من دولة الفقهاء التي هي كذبة لم توجد أصلا لأن الفقهاء كانوا دائما كما ذراهم اليوم مجرد خدم عند المستبدين ومن شذ منهم عن ذلك كان نادرا ولا يتجاوز شذوذه بعض النكت الشعبية عن شجاعة في الاقوال

لا تغير الأفعال .

وآتي الآن إلى أمر ورد في مقالتي حول تصنيف الأحزاب ولا يمكن أن يقبل به لا الإسلامي ولا أضداده من الأحزاب التي تنتحل أسماء يزعمونها حداثية أعني اليساري) الجبهة في تونس الليبرالي والقومي . فقد اعتبرت القوة السياسية الإسلامية إذا كانت بحق معبرة عن رؤية الإسلام وحددت نفسها كقوة سياسية بالمعنى الحديث فإن الكلام على المرجعية عديم المعنى ولا يبين حقيقة أهدافها بل لا بد من تحديدها باعتبارها يمين اليسار بالمعنى الذي ذكرت حينها والآن:

1 . فهي بالمعنى المطلق وخاصة في عهد الرسول والصحابة كانت يسارا خالصا بمعنى أنها كانت مهتمة بتوزيع شروط الحياة وليست مهتمة بإنتاجها خاصة وهي لم تكن منتجة بل المنتج كان إما الطبيعة أو الشعوب التي فتحت أرضها ومن فيها من العبيد والخدم والثروات . ولم يكن التغير متعلقا بمصدر الثروة بل بتوزيعها ما يعني أن الجماعة التي يتعلق بها التوزيع توسعت فصارت الأمة ولم تبق القبيلة كما كان عليه الأمر في الجاهلية. وحتى يتحقق ذلك وضعت ابواب الميزانية أو الانفاق من بيت مال المسلمين بالمعنى المحدد في البقرة 177 .

-القوى السياسية. تصنيفها بالمرجعيات ؟ أم بالغايات ؟ -

2. لكن بمجرد أن أصبحت دولة مستقرة أصبحت أمام مشكل كبير هو أن هذا التوزيع الاشتراكي إن صح التعبير لثروة لم يقع إنتاجها فعليا بل هي إما انتاج الطبيعة أو ثمرة الفتح لم يعد ممكنا فأصبح في الحقيقة مقصورا على الحكام والحاميات واصبحت وظائف التوزيع الاشتراكي من جنس ما

حدث في البلدان الشيوعية مقصورة على النمنكلاتورا وبقية الشعب تعيش على الكفاف .

وكان لا بد من التفكير في تشجيع الانتاج بالطرق المتاحة. وهو أمر لم يصبح حاجة حقيقية إلا في العصور الحديثة ولم تكتشف الأمة سره إلا بعد أن غلبت على امرها لأن من تغلب عليها حقق ذلك بإنتاجه "الصناعي" الذي جعله أكثر سيطرة على الانتاج الطبيعي وعلى الغزو وتلك هي بداية الاستعمار الغربي وسر نجاحه في استعمار دار الإسلام كلها .

ومن ثم فإذا كنا نريد أن نكون قوى سياسية تدعي المرجعية الإسلامية وحددناها بالأهداف وليس بالمرجعية لأن كل المسلمين يمكن أن يزعموا الإسلام هو الحل فلا بد من أن نعدد الهدفين اللذين تتحدد بهما أي قوة سياسية يمكن أن تكون لها قاعدة شعبية كافية للحكم أو للمعارضة الوازنتين دون أن يكون ذلك مصدرا للعداوة مع غيرها ودون أن يعير ذلك بأحكام المرجعية في بعدها الماورائي (كافر مارق إلخ...).

وهو ما يعني أنها ينبغي أن تكون بالغاية الأصلية الثابتة في نصوص الإسلام أعني عدل التوزيع وبالغاية المعدلة لها وهي تشجيع الإنتاج . فتكون بذلك كما عرفتها يمين اليسار بالمعنى الاصطلاحي الحديث أي إنها تقول بالعدل الاجتماعي وبشرطه أي الانتاج الاقتصادي الذي يحققه. ولما كان الامر متعلقا بمهمتي الإنسان بل الدنيا أي التعمير والاستخلاف فلا حاجة حينئذ للمقابلات التي تتأسس على المرجعية بمعناها الذي تترتب عليه الأحكام الفقهية في صلتها بالأخرى . ولذلك فالبقرة 177 بدأت بأن نفت أن يكون الدين الحق متعلقا بالعبادات الشعرية مقدمة على الجمع بين الغايات العقدية

التي تتأسس عليها العدالة الاجتماعية في الجماعة التي بنيت من أجل تحقيق شروط حياة البشرية التي يعرفها القرآن بالأخوة (النساء (1 وبالتعارف والمساواة (الحجرات .(13 وهذا كاف

-القوى السياسية. تصنيفها بالمرجعيات ؟ أم بالغايات ؟ -

ليتحرر الإسلاميون من الخلافات حول تأويل المرجعية الذي يترك للضمائر الفردية وليس للعمل السياسي ويكتفون بالغايات من السياسي في الرؤية القرآنية التي لا تعتبر الحكم جزءا من العقيدة بل هو كما عرفه ابن خلدون في كلامه على علم الكلام اجتهاد الجماعة لرعاية المصالح العامة.

-هل المهمة مستحيلة؟

كم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

بينت في محاولة سابقة على تعريف القوى السياسية بالغايات وليس بالمرجعيات. وكان بياني مبنيا على حصرها في دورها السياسي بمعنى إدارة الأمر السياسي - أي تحقيق إرادة الجماعة في كل ما يحافظ على كيانها - وهو الأمر الذي يعتبر واحدا مشتركا في مرجعيتها كلها .

الفرضية الضمنية هي أنها مجمعة على المرجعية من حيث الطبيعة مهما اختلفت حول تأويلاتها . فالمرجعيات ليست تحكمية ولا يحددها جيل من أجيالها بل هي حصيلة تاريخية صارت الأجيال المتوالية تعرفها بالاشتراك بينها في الأحياز الواحدة التي تعرف كيان الجماعة التي تملكها أبا عن جد أعني:

2 . وثمرة تفاعلها مع عمل الأجيال لسد حاجاتها المادية) الثروة). 3

وتاريخيا .

4. وثمرة تفاعله مع عمل الجماعة لسد حاجاتها الروحية) التراث .(

5. واصل ذلك كله هو رؤية الشعب لذاته وعلاقته بالعالم وما بعده-ما يضفي عليه معنى - أو تعريف الشعب لذاته بنسبه الحضاري والروحي.

لكن ما قلته في هذا التحليل لم يعد قابلا للانطباق على الأقطار التي سعى الاستعمار لتفتيت وحدتها المرجعية هذه إذا تبنت رؤاه لها واعتبرته نموذجا لمستقبلها بعد أن يكون قد شتت جغرافيتها لاستباحة ثرواتها وشتت تاريخها للقضاء على تراثها إلى حد الوصول إلى الحط من مرجعيتها وجعل نخبها تعوضه في حربه عليها : فهذه هي آخرة مراحل الهزيمة بالنسبة إلى المغزوين كما عرف ذلك كلاوسفيتز في تعديده لمراحل الهزيمة في الحروب سواء كانت عسكرية أو حضارية.

-هل المهمة مستحيلة ؟ حكم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

وهذه الوضعية هي التي تفسر أهمية المعركة حول المرجعيات خلال حروب الاستقلال التي لم تنته لأنها عولجت بصورة تنقل أوطاننا من الاستعمار المباشر إلى الاستعمار غير المباشر.

ذلك أن الاستعمار لم يكن سياسيا فحسب بل كان حضاريا أي إنه وصل إلى حد الغزو المصحوب بالتبشير الديني والإيديولوجي.

وتلك هي الوضعية الحالية التي تضعنا أمام ما يجعل المهمة شبه مستحيلة . ففيم تتمثل المهمة؟

وما علة استحالتها؟

مسألتان إذن:

فالمهمة هي حكم يستعيد شرطي السيادة ويحفظهما .

والسؤال هو هل يوجد اليوم من يستطيع أن يصل إلى حكم تونس أولا وإذا وصل أن

هل يوجد من تتوفر لديه الإرادة أولا والقدرة ثانيا على التصدي لما يخدش شروط السيادة ويحول دون تحقيقها ما يجعلها مهمة شبه مستحيلة؟

وعلة الاستحالة هي منع ما يسعى لذلك من الوصول إلى الحكم وإذا وصل منعه من تحقيقه . وهذه الاستحالة مضاعفة . فهي أصلية وفرعية:

فأما الاستحالة الأصلية فهي تخص الولاء بمعناه السياسي وما يعاني منه من ازدواج صار مباحا في وطن مستباح صار بوسع بعض المنتسبين غليه حاصلين على ولاء مزدوج للوطن المستباح والوطن المستبيح له وهو النوع الجديد من الاستعمار غير المباشر. فمن كان يحكمنا بأبنائه صار يحكمنا بمن استبناهم .

وأما الاستحالة المتفرعة عنها فهي الولاء المزدوج للنخبتين الاقتصادية والثقافية أو للمشرفين على انتاج شرطي قيام الأمم أعني ما يسد حاجاتها المادية وحاجاتها الروحية. وهو ما يعني أن الاشراف على شرطي السيادة أصبح بيد المافيات المحلية التي تتعامل مع

-هل المهمة مستحيلة؟

كم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

المافيات الدولية أو على الاقل مافيات المست بتعريف رؤيتين متقابلتين إذا

لم نتفق على تنافيهما لا يمكن مواصلة الكلام على ما أسميه بكونه المهمة المستحيلة التي تنتظر من سينجح ليكون ممثلا للإرادة الشعبية في المجال الذي يعود إلى رئيس الدولة أعني حماية الوطن أمنيا بكل معاني الكلمة وتمثيله بوصفه وطنا ذا سيادة في كل المحافل الدولية.

* الرؤية الأولى:

هل يمكن ليساري أو قومي أو ليبرالي تونسي أو إسلامي تونسي لا يرى مانعا في أن يكون ممثل إرادة الشعب متجنسا بجنسية مستعمر تونس السابق مباشرة والحالي بصورة غير مباشرة؟

• الرؤية الثانية:

أم هل ينبغي أن نميز بينهم وبين التونسيين الذين يرون أن المرجعية المشتركة بالمعنى السياسي للكلمة هي الولاء لتونس دون سواها وأن الولاء لها يعني الولاء لشروط سيادتها أي لكيانها الجغرافي ولكيانها التاريخي اللذين لا يعتبران ملكا لجيل دون جيل بل لكل أجيال تونس من حيث هو وطن ينتسب إلى حضارة بعينها؟

ولأجمع بين الرؤيتين حتى ندرك طبيعة التنافي بينهما : هل يمكن اليوم في تونس أو في أي بلد عربي آخر الكلام على أحزاب ووصفها بكونها سياسية قابلة للتعريف بالأهداف واعتبار المرجعية المشتركة بينها خارج الخلافات الجوهرية من حيث الطبيعة لاقتصارها على التأويلات؟

يعني عندما يكون رئيس الحكومة الذي يمثل البعد التنفيذي من السيادة الوطنية أو عندما يكون النائب الذي يمثل البعد التشريعي أو عندما يكون

رئيس الدولة الذي يمثل البعد الرمزي والسيادي من تمثيل تونس مدعيا وحدة المرجعية مع بقية الشعب وهو بمقتضى جنسيته الفرنسية تابع لسفير فرنسا في تونس لأنه مواطن فرنسي؟

سيقال إن جل الإسرائيليين لهم جنسيات مزدوجة؟ وهو صحيح .

لكن هل الازدواج في إسرائيل مماثل للازدواج في تونس؟

-هل المهمة مستحيلة؟

كم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

فالازدواج الاسرائيلي فيه ولاء لإسرائيل وبراء ممن يعاديها وليس تابعا عنه ومعاداة للذات . فغالبا ما يكون الإسرائيلي ذا جنسية أوروبية أو أمريكية أو روسية أو أي جنسية أخرى ويطلب الجنسية الإسرائيلية تعبيرا عن الولاء لما يعتبره وطنه الروحي وليس العكس كالحال بالنسبة إلى التونسي الذي يتجنس فرنسا خاصة.

فطلب الإسرائيلي لجنسية إسرائيل دليل على ولائه لإسرائيل وليس تابعا عن ولائه لها وهو بالأحرى يتخلى عن الولاء للجنسية الاصلية التي كان عليها ناهيك عن كونه قد يكون بعد وحتى قبل طلب الجنسية الإسرائيلية ولاؤه لإسرائيل كما تبين من حادثة تهريب الطرادين تحت أنف الجنرال ديجول . وهو ما يعني إذا طبقنا مثال إسرائيل أن التونسي الذي طلب الجنسية الفرنسية -إذا قسناه على الإسرائيلي- يعتبر فرنسا أولى بولائه من تونس لأنه اختار الانتساب إليها بحرية ولم يرثها.

أما حجة الكل يتمنى ذلك فقد يكون صحيحا لكن ليس الكل يريد بعد أن

يحصل عليها أن يصبح حاكما لتونس مكلا بمهمة ممن فضل الولاء لهم على الولاء لتونس .

فهل رأيتم إسرائيلي تجنس بغير جنسية إسرائيل طالبا ولاء بديلا مختارا ومفضلا عن الولاء للوطن الذي يعتبره ممثلا لكيانه الروحي المزعوم؟

سكوت المترشحين عن هذه المسائل -بمن فيهم الإسلاميين الذين تغافلوا عن جوهر هذا الانتساب - علته العجز عن علاجها وتقديم العاجل على الآجل وهم من ثم مثل الجماعة الذين انتخبهم الاستعمار ليوكلهم في مواصلة مهمته التي تسعى للقضاء على كل مقومات الصمود في معركة استرداد شروط السيادة رعاية وحماية.

فالكلام فيها يعني الاعتراف بأن معركة الاستقلال لم تتم بعد وأن ما اعتبر حسما كان خدعة كان فضل الثورة التي صارت عبئا الكل لا يذكرها في خطابه الانتخابي أو يذكرها تجملا لعسر تحمل تبعات الالتزام بما تقتضيه أعني الاعتراف بأنه لا تعمير من دون تحرير ولا تحرير من دون التصدي للأدوات الخمسة التي استعملها الاستعمار ولا يزال لمنع شروط السيادة:

-هل المهمة مستحيلة؟

كم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

1. العودة إلى سؤال التفتيت الجغرافي الذي كان سياسة ممنهجة وخاصة منذ سايكس بيكو الأولى التي يريدون الآن تعميقها بسايكس بيكو ثانية.

2 . وأثره على منع التنمية الاقتصادية شرط الرعاية السيدة إذ يصبح الجميع عاجزا دون بناء اقتصاد قادر على التحرر من التبعية المادية بالندية.

3. والعودة إلى سؤال التشتيت التاريخي الذي كان سياسة ممنهجة وخاصة منذ حروب الاسترداد التي سعت إلى استرجاع كل ما كان مستعمرات رومانية في الأرض الإسلامية.

4. وأثره على منع التنمية الثقافية شرط الرعاية السيدة إذ يصبح الجميع عاجزا دون بناء علوم وتقنيات وفنون قادرة على التحرر من التبعية الروحية بالندية.

5 .. البحث أصل كل هذه المسائل : هل بالصدفة يحقق الاستعمار ذلك كله عندنا ويعمل عكسه عنده فيعيد بناء قوة اقليمية من جنس روما سعيا لاستئناف الاستعمار المباشر ولكن هذه المرة بالاعتماد على عملائه الذين صاروا هم من يحكم أوطاننا سياسيا ويسيطر على اقتصادنا وثقافتنا حضاريا .

ولأن كل المترشحين همهم الوصول إلى الحكم بالشروط التي حكم بها من سبقهم بل وبشروط اشد وطأة - من ذلك مثلا ما أضيف إليها من ضرورة القبول بكل ثمرات سايكس بيكو الأولى ووعد بلفور وحتى بوعود ترومب - وخاصة من لهم شروط النجاح المحتمل أعني ممثلي إحدى القوتين اللتين تمثلان تاريخ الحركة الوطنية أي البورقيبيين والثعالبيين أو الليبراليين والإسلاميين .

ولهذه العلة فإني أرفع الحكم ولا أعبر عن تأييد لأي منهما لعلمي بالعناصر التالية:

« كل الذين يتكلمون على ما يشبه ذلك -وخاصة من يكثر منهم من الكلام على الثورة وعلى الديموقراطية ليسوا قادرين على شيء لأنهم فاقدون

للوزن السياسي إذ لا يكفي أن يكون الإنسان مؤمنا بشيء في السياسة إذا لم يعمل بما يترتب عليه .

فمن يدعي الدفاع عن الثورة ويعمل بما مآله خدمة أعدائها مثل كل الحزيبات الذرية التي نشأت كالفطريات في تونس لا علاقة لها بهذه المعاني . فمجرد تفتيت جبهة الثورة

-هل المهمة مستحيلة؟

كم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

والديموقراطية دليل على خيانتهما بالفعل حتى وإن كثر الزعيق لصالحهما بالقول. ولو كانوا حقا سياسيين وكانوا صادقين لحددوا طبيعة المعركة: هل هذا التفتت يخدم الانتقال الديموقراطي والقضاء على الفساد والاستبداد أم هو يقويه خاصة وهم يقدمون معركة "الحداثة" المزعومة على معركة الشروط الموضوعية للشروع في أي عمل غير تابع: فهل يمكن للحداثة أن تكون خيارا إذا كانت تهدف إلى المزيد من التبعية بسبب انعدام شروط التحرر منها؟

فالحداثة التابعة هي التحديث الاستعماري للأنديجان وتتعلق باستبدال الحضارة الذاتية بحضارة الغزاة وليست التحديث الذي يجعلك ندا لمن يريد بلادك سوقا وأبناءك عبيدا ونوادي للعجائز عندما يأتون للتسوح فيها .

* ما يعنيني إذن هو موقف من لهم قوة سياسية وقاعدة شعبية.

فهل يمكن لممثل البورقيبيين - بخلاف ما يتوهم الفرحين به - يستطيع الخروج عن النهج الذي أبقى على تونس مستعمرة فرنسية أولا وملعبا

للمافيات الاقتصادية والثقافية ثانيا؟ وهل ممثل الثعالبيين أقل منه عجزا دون هذين الأمرين فضلا عنه دون هيمنة فرنسا على الاقتصاد والثقافة والقرار السياسي الذي تدعي النخبة السياسية تمثيله كذبا وبهتانا - بدليل حضور الأقزام وبقاء الإقامة العامة في ساحة الشهداء إلى يومنا هذا - بل هو سيكون فحسب وليست اقليمية فحسب بل هي دولية.

فاست أستبعد العديد من اعتصامات الرز ليس بالفاكهة فحسب بل بكل الشواكه المهجنة التي عزت تونس وأهمها النخب الهجينة التي تسيطر على الاعلام المنحط تقنيا وخلقيا . شكل الذين يتكلمون على الديموقراطية واليسارية والقومية وبقايا التجمع وبقايا البورقيبية وكل المتكلمين على "الإكراهات السياسية" ممن كانوا إسلاميين وما سيترتب على اختراقات إسرائيل وإيران وأعراب الثورة المضادة كل هؤلاء سيعلنون الحرب عليه وعلى ما يمثله ومعهم المافيات النقابية بنوعيها أي نقابة العمال ونقابة الاعراف .

-هل المهمة مستحيلة؟

كم يحقق شرطي السيادة ويحفظهما-

شكل هؤلاء مجندون بتنكر يدعي الديموقراطية والحرية والحداثة وحقوق الإنسان للحرب من أجل الابقاء على شروط منع التحرير والتحرر لأن ذلك هو شرط الابقاء على التبعية البنيوية لكل ما يحيط بالأبيض المتوسط من شاطئه الجنوبي والشرقي حتى يبقى شاطئه الشمالي سيدا كما كان في عهد روما وبيزنطة وفي عهد الامبراطوريات الاستعمارية الأوروبية التي بدأت تستعيد الطموح لاستئناف الاستعمار المباشر باستعمال أداتي الاعداد

الأولي عن طريق إيران وإسرائيل وأحفاد عملاء سايكس بيكو الأولى الذين يعدون للثانية ويعادون ثورة شعوبهم من اجل التحرر ناهيك عن ثورتهم من أجل التحرير.

-الشيخ مورو

أو نهاية خرافتين-

أو نهاية خرافتين-

حوار الشيخ مورو البارحة في فضائية التاسعة لم يكن مجرد حوار بل كان الدليل الحي على ما تغير في الثقافة التونسية بعد قرن من بداية العمل السياسي المنظم أعني بعد تأسيس أول حزب سياسي بالمعنى الحديث.

فما أثبته الشيخ مورو البارحة يتجاوز التنافس على رئاسة تونس إلى الصلاح العميق بين الثقافتين الأصيلة والحديثة ومن ثم تجاوز الخلاف بين الثعالبية والبورقيبية والقضاء المبرم على خرافتين ظلتا سائدتين في محاولات التعمية على ما حدث في أعماق ثقافة شعوبنا .

رأيت في الرجل مزيج فكر الرجلين: مزيج الثعالبية والبورقيبية ونهاية لما كان سوء تفاهم بين رؤيتين لواقع الثقافة ولثقافة التغيير السياسي السوي . فقد أثبت ثورتين حصلتا غفلة من أعداء الأمة وهم مندسون في من يدعون تمثيل بورقيبة بتشويه مقاصده؛ وغاية هذا التشويه هو الابن علوية؛ ومن يدعون تمثيل الثعالبي بتشويه مقاصده وغاية هذا التشويه هو سلفية الاستعلامات العربية والعالمية, لأن هؤلاء المندسين هم المتصدرون للواجهات والأكثر صياحا ونباحا في الإعلام المتخلف .

وبذلك، فحوار البارحة يعتبر تحولا جوهريا أنهى خرافتين أو أسطورتين:

1 . خرافة الكفاءة الفكرية عند ادعياء الحداثة:

فهو قد أنهى خرافة الكفاءة الفكرية التي يدعي الحداثيون حيازتها .

صار الأصيل أكثر تمثيلا للحداثة لأنه حائز منها ما يحرر من التبعية بخلاف الادعياء الذين لم يحوزوا إلا قشورها التي تؤبدها ؛ فهو حائز على ثقافة العصر باقتدار بوصفه خريج عصارة فريدة من ثقافة الصادقية وثقافة الزيتونة وهو بذلك خريج الفكرين:

« الفلسفي الأعمق) الألماني الحديث)

* والديني الأصدق) الزيتوني الحديث)

-الشيخ مورو

أو نهاية خرافتين-

المتجاوزين لعصر الانحطاطين الإسلامي والغربي.

فالنخبة التي تدعي الحداثة ليست وريثة الفكر الحديث مثل الشيخ مورو بل هي وريثة ترديه الاستعماري إذ هم مثل المستعمر يعاملون شعوبهم كأنديجان فيزعمون مثله السعي لتحضيرهم وتخليصهم من ذواتهم واستتباعهم حضاريا .

والنخبة التي تقابلها وتدعي تمثيل الاصالة ليست وريثة الفكر الإسلامي الأصيل مثل الشيخ مورو بل هي وريثة انحطاطه .

والرؤية هي التي واجهه بها الإعلاميون والسياسيون ليلة البارحة أثبتت أميتهم في الحداثة والاصالة: كانوا من جنس دونكيخوت يحاربون

النواعير. مغتربون في التبعية الاستعمارية يتصورون الثقافة الإسلامية ما تزال في عصر الانحطاط فتعاملوا مع الرجل وكأنه على صورة ما يزعمه أدعياء الحداثة من ثقافة الإسلام.

2 . وخرافة الكفاءة السياسية عند أدعياء الحداثة:

وهو قد أنهى خرافة الكفاءة السياسية والخبرة في رعاية الشأن العام التي يتصور الحمقى أنها مقصورة على من حكم ويستثنون منها من عارض معارضة علامة صدقها هي ما حصل له جراءها من اضطهاد وحرمان من الحقوق وحتى من شروط العيش العادي. فرعاية الشأن العام ليست بيد من يحكم خاصة إذا كان تابعا يطبق ما يأمره به "المسؤول الكبير" بل هي بيد من يعارض هذا النهج ليس مناكفة كما يحصل عند من يعارضون في العلن و"يصبون" في الخفاء فيفيدوا المافيات مرتين:

« بالمعارضة النهارية التي تزين الحكم المستبد

• وب"الصب الليلي" الذي يسنده في التنكيل بالمعارضين الحقيقيين •

لأجل هذين الوجهين من عمله الرصين والهادئ في الحوار اثبت الرجل أنه أهل لأن يمثل مرحلة جديدة بكفاءة واقتدار ملتفتا إلى المستقبل ومحققا الصلح بين ماضي الأمة ومستقبلها دون حقد ولا عقد وأن يكون الرجل المناسب لمرحلة جديدة في سياسة الشأن العام

-الشيخ مورو

أو نهاية خرافتين-

التونسي بوصف تونس ممثلة حاليا لفجر نهوض شعوب الإقليم كلها وسعيها

للإمساك بمصيرها بيدها .

-المناظرات. ما جليها الذي يلهي عن خفيها ؟-

ما جليها الذي يلهي عن خفيها؟- سمعت البارحة جزءا مهما من المناظرة بين بعض المترشحين؛ وهذه المناظرة هي الجلي من مناظرة أوسع هي مرحلة الانتخابات ؛ التي هي مناظرة الخفي فيها أهم من الجلي . وقد جرت بين ثمانية من المترشحين حول موضوعات حددها من يفترض نفسه معبرا عن هموم المواطنين في ضوء واقعين: * نص الدستور المحدد لمجال ولاية الرئيس . « مشاغل المواطنين ذات الصلة بهذا المجال .

لن أعلق على أي من هذين البعدين.

ولن أفاضل بين المتناظرين لأن التقييم المستند إلى الوعود يقتضي تقدير الموقف من مصداقية أصحابه السياسية التي غالبا ما تغلط بصدقه الخلقي .

والخلط بين المصداقية والصدقية يجعل المقيمين لنتيجة المناظرة الجلية يركزون على الشخص والوعود وليس على السياسي الذي يستمد مصداقيته من حيازته لشروط الفعل السياسي . وهذه ليست مقصورة على الصدق الخلقي وحده؛ بل لا بد لها من شروط الانتقال إلى المصداقية السياسية.

وبين أنه من بين المشاركين في مناظرة البارحة من أثبتت تجربتهم في الحكم ما يمكن من اعتبار وعودهم أقوالا تناقضها الأفعال ومن ثم ؛ فلا مصداقية لوعودهم .

ومنهم من طبيعة وعودهم حتى من دون مشاركة في الحكم سابقا تنفي كل مصداقية لأنهم فاقدون لشرطها السياسي من حيث الخبرة والقاعدة

الشعبية حتى لو لم نقدر صدقهم .

-المناظرات. ما جليها الذي يلهي عن خفيها ؟-

والمعلوم أن المرء يمكن أن يكون صادقا خلقيا أي إنه يقول ما يعتقد فعلا لكنه غير صادق معرفيا أي إنه يقول ما لا يطابق المطلوب في المسألة المطروحة. وبذلك، فالوعود التي ليس لصاحبها شروط انجازها غالبا ما تكون المعيار المفضل لمعرفة ذلك وأعتقد أن ما سمعته من وعود لا يعبر عن مصداقية أغلب المتدخلين . فجلهم "تر وبة يده خاتم".

ولهذه العلة، فإني اريد أن أذهب إلى مناظرات أخرى هي التي أسميها المناظرات الخفية والتي يغفلها الكثير من المتابعين للمناظرة الجلية إنها:

1 . المناظرة الجلية مثل التي حدثت البارحة بين المرشحين .

3. المناظرة التي تبدو جلية وهي خفية وتحميها دعاوى حرية الأعلام وهي تجري في وسائل الإعلام التي تقولها المافيات.

. المناظرة الخفية التي تجري بين رافضي التغيير من الانتفاعيين وطالبيه من المثاليين الحالمين بالخروج من الاستبداد والفساد .

5 . المناظرة الخفية رغم كونها الأكثر جلاء وهي بين محركي الدمى السياسية والشعوب التي تبحث عن شروط التحرر واستكمال التحرير والتي ليس لها إلا القوة المعنوية والخلقية لأن كل المتكلمين باسمها حاليا سيطر عليهم "أمراء" حرب سياسية بدليل التفتت الذي آل إليه أمر الساحة السياسية التي تتكلم باسمهم .

ولن أتكلم على النوعين الجليين أي الأول والثاني القابلين للرد إلى نوع

واحد يجمع بين صدق المترشح ومصداقية البرنامج. وذلك ما يمكن استنتاجه من المناظرة التي جرت البارحة وأمثالها بحضور المترشحين .

كما لن أتكلم على النوع الخامس لأنه رغم خفائه المزعوم فجلاؤه يفقأ العيون حتى للعادي من المواطنين الذين ليس لهم ثقافة سياسية دولية.

-المناظرات. ما جليها الذي يلهي عن خفيها ؟-

سأكتفي بالكلام على النوعين الثالث والرابع القابلين للرد إلى نوع واحد هو نوع المؤيدين للمرشحين وبرامجهم في نوعي المشاركة الجماهيرية.

1. مناظرة بين المؤيدين للمترشحين ممن يعتقدون أنهم من ذوي الصيت والصوت أو بلغة فقه السياسة في حضارتنا ممن يعتقدون أنهم من أهل الحل والعقد . وهي على نوعين:

نوع القوائم المؤيدة لمترشحي استعادة النظام السابق بحجج مستمدة من "فساد" الثورة.

إنها قوائم بعض "المثقفين" وغيرهم من الوجهاء في الأعمال والفن المؤيدين للمرشحين من أصحاب المصلحة في عودة النظام السابق والحاصلين على دعم الثورة المضادة رغم مجاراتهم لما لا يصادم الثورة في الخطاب : واحدة لصالح الزبيدي والثانية لصالح الشاهد .

نوع القوائم المؤيدة لمترشحي معارضة النظام السابق بحجج مستمدة من "فساد" الثورة المضادة .

وهي قوائم مجانسة لها وهم في الغالب عديمو القاعدة الشعبية الفعلية: واحدة هي قائمة لصالح حزب التيار عبو والثانية لصالح "جماعة" "آد هوك"

لم تتعين بعد كحزب هي قائمة الكرامة.

.2 مناظرة بين البارزين من قواعد النظام السابق والمعارضين له في ساحات التواصل الاجتماعي :

وهي أيضا مناظرة أعم وأكثر قدرة تعبيرية على الصدق الفعلي والتزييف الفعلي في المعركة السياسية. ذلك أن الكثير من الشباب المثالي والكتاب الصادقين ينتسبون إلى هذه المناظرة لكن الغالب عليها هو الذباب الالكتروني الذي تموله المافيات التي أنشأت الأحزاب والتي تحرك الجميع وتزيف الرأي العام ومنه الاعلام المهيكل بل المؤسسات التي صارت أدوات هذه المناظرة العامة والتي تتجاوز الوعود إلى التهديد تهديد الثروة وتبخيسها .

-المناظرات. ما جليها الذي يلهي عن خفيها ؟-

وبين هذين النوعين توجد النهضة التي يمكن اعتبارها منتسبة إلى النوعين لأنها شاركت في الحكم بعد الثورة وهادنت النوع الأول . ولذلك ؛ فهي بسبب هذه المهادنة للنظام السابق تتهم معه من قبل الكثير من المثاليين حتى وإن كان البعض منهم عن حسن نية وغلو في الثورية.

فمن يستعمل المعايير السياسية بصدق لا ينبغي أن ينسى أنها الوحيدة التي كانت العمود الفقري لمعارضة النظام السابق وليس لأنها تدافع عن الإسلام:

1 . فالتصوف أيضا يدافع عن الإسلام والسلفية الجامية أيضا تدافع عن الإسلام لكن سلوك الأنظمة معهما مختلف عن سلوكها إزاءها .

.2 وليس لأنها تعارض شكليا وبالأقوال بدليل سلوك النظام إزاء غيرها من المعارضات

بل لأنها تدافع عن قيم رمزها الإسلام تخلى عنها الصنف الأول من المدافعين عن الإسلام ولها قاعدة شعبية مفقودة لدى الصف الأول من المعارضات.

إنها إذن الوحيدة التي تعاقب لوعيها بالمستوى القيمي الذي يعني الفعل السياسي لـ شعب يؤمن بثقافة لا معنى من دونها للحرية والكرامة مطلبي الثورة ولحيازتها القاعدة الشعبية التي تجعل النظام يعاملها المعاملة التي يعاملها الجميع .

وما رفضت أن تعامل أتباع النظام السابق بمنطقه ظن الكثير أنها خانت الثورة خلطا بين الثورة والانتقام بمنطق النظام القديم فلا يكون لها حينئذ فضل عليه .

فمن يريد أن يبني وطنا للجميع ويقلب صفحة الماضي لن يخون الثورة بل هو يقدم المثال في العمل بمقتضى قيمها .

-المناظرات. ما جليها الذي يلهي عن خفيها ؟-

لذلك فالأستاذ مورو كان ممثل الفعل السياسي الموجب لقوة سياسية فعلية ذات قيم سامية يمكن القول إنها هي الوحيدة التي تريد تجاوز الماضي والالتفات إلى المستقبل لأنها تؤمن بالفعل السياسي الموجب.

إنه التحرر من عقلية الانتقام التي يتظاهر بها من كان جلهم صبابة النظام السابق والمصفقين لأفعاله ضد من يعتبرونهم عدوهم الحقيقي في معركة

صدام الحضارات الداخلية.

ولهذه العلة، فإن ما سمعته البارحة يشيد أن خطاب الحاضرين إذا ما استثنينا الأستاذ مورو يضمر فقدان هذا الشرط الذي يجعل الفعل سياسيا لانطلاقه من الوعي بطبيعة المأزق الذي تعيشه تونس.

فكل من يتصور الخروج من المآزق من دون الاعتراف بما أصاب تونس من داء يمر كل أمراضها -وجل بلاد العرب - أعني سيطرة المافيات المحلية الخادمة للمافيات الخارجية ومن ثم سيطرة العملاء نوابا للمستعمر المباشر على مقومات القيام الذاتي للجماعة.

ومن يجهل أو يتجاهل علاقة ما يجري في أي قطر بالإقليم بالمعركة العالمية حول استعادة استعماره من جديد بسايكس بيكو ثانية لا يخدع نفسه فحسب بل هو يخدع الشعب، ومن ثم فهو فاقد للصدقية والمصداقية:

« فاقد للصدق لأنه لا يمكن أن يكون ساذجا فيجهل هذه الحقيقة.

« وفاقد للمصداقية لأنه لا يبحث عن شروط التصدي لها .

لذلك فكل من يدعي الانتساب إلى التحرر والتحرير من دون السعي إلى تحقيق جبهة وطنية حقيقية تحاول إخراج البلاد من الصراع الذي تجاوزه التاريخ بين التأصيل والتحديث فهو غير مدرك إلى أن الساعين لهذه الاستعادة لا يميزون بين التحديثي والتأصيلي بل بين من يريد الندية ومن يريد التبعية.

-المناظرات. ما جليها الذي يلهي عن خفيها ؟-

هم لا يقبلون إلا من يريد التبعية وهي عندهم ليست سياسية واقتصادية

فحسب بل هي بالأساس ثقافية بمعنى آخر حصون الدفاع عن البقاء في المجتمعات الإنسانية لأنها المرحلة الأخيرة في انتصار أي عدو على عدوه: مرحلة القضاء على إرادة بقاء الذات مستقلة روحيا عمن يغزوها شرطا في بقاء المقاومة.

-العنتريات الثورية أفضل خدمة لإعادة نظام العبودية-

أفضل خدمة لإعادة نظام العبودية-

كان يمكن للأستاذ مورو أن يزايد مع المزايدين فيستعمل نبرة "ثورجية" على المنظومة مثل من لا يميزون بين:

1 . الخطاب المسؤول لمن يترشح لرئاسة الدولة ولدور التوحيد بين كل قواها السياسية وحساسياتها الفكرية والايديولوجية

2. وبين العنتريات التي أصبحت أفضل طريقة للاستعداء الخاطئ الذي أدمن عليه الكثير من "الجنرالات" بدون جيش ومن أمراء الحرب السياسية.

فكل ما ذراه هو أصوات العجزة الذين يرمون مسؤولية عجزهم ليس على ما يوهمون الناس أنهم يتصدون لهم أعني النظام القديم ومافياته الاقتصادية والاجتماعية والاعلامية والثقافية بل على من يحاربونهم حقا بتهمة من أسخف ما عرفت السياسة: عيب الإسلاميين أنهم لم يتركوهم يحصدون ما زرعوه أكثر من مرة.

كلنا يعلم أنهم بالمزايدات والعنتريات أفسدوا كل إمكانية لنجاحها إذ هي كانت لسنة ولكتابة الدستور. حولوها إلى محاولة للحكم مدة كاملة برئيس

ليس له قوة سياسية ولم يختره الشعب بل اختارته الحركة الإسلامية بنفس المنطق التوافقي إذ هي لا تجهل أنه علماني وأن من جمعهم حوله -وهم من انضووا من حوله إلا بعض الصادقين من ذوي الميول الإسلامية - كما ذراهم الآن هم أكثر عداوة للإسلاميين حتى من عتاة النظام السابق مثلهم مثل صبابته من أحزاب اليسار والقوميين الذين خدموا مع ابن علي .

نعم لا ينبغي للأستاذ مورو أن يجاريهم وعليه أن يواصل ما يخدم وظيفة الرئيس الذي يؤمن بأن وظيفته الأساسية أي أمن تونس ومناعتها شرطها الاول والاخير هو التوافق بين التونسيين على المصلحة العليا للوطن بصرف النظر عن اختلافاتهم السياسية والفكرية وخياراتهم القيمية.

-العنتريات الثورية أفضل خدمة لإعادة نظام العبودية-

أما الكلام على الفساد وعلى الاستقلال الوطني وعلى إصلاح الحوكمة فهي أمور يعالجها ممثل السلطة الأعلى في البلاد كما يحددها الدستور نظام ليس للرئيس فيه الدور الأول دون أن يفقد ما يعود إلى هذا الدور من التوجيهات العامة التي توحد ولا تفرق . فالبرلمان الذي يمثل السلطة الأعلى والذي يختار الحكومة ورئيسها من الأغلبية هو الذي يعالج هذه القضايا عن طريق الحكومة وبالمبادرة القانونية التي لكتله سواء كانت من الحاكمة أو من المعارضة.

التي قوم بها المترشحون ودلالتها-

التي قوم بها المترشحون ودلالتها -

لا أعتبر فائدة المناظرة بين المترشحين أساسية لتقييم المشاركين فيها بل هي عندي أساسية لتقييم معييريهم أو بالأحرى تقييرهم . ومعنى ذلك أنها كانت مناسبة لمعرفة معايير التقييم لدى من علقوا على المتناظرين شخصهم ومواقفهم وحيازتهم لما يجعلهم أجدر من غيرهم بالدور المنتظر منهم .

من الطبيعي أن تكون هذه المعايير أكثر دلالة على صاحب التقييم منها على الشخص المقيم بها .

ومن ثم فالمناظرات كانت مناسبة استثمرتها لتصنيف المعايير عند الذين يقيمون المرشحين أكثر منها مناسبة لتقييم المترشحين أو مناسبة لتعيين من سيكون منهم أجدر بوظيفة الرئيس إذا ما تم اختياره من غالبية الشعب.

ما أقدمه هنا هو صورة للطيف التقييمي الذي من المفروض أن يتوزع عليه أصحاب التقييم أكثر منه لمناسبة المترشحين لما يترشحون له .

ويمكن أن أقيم هذه المعايير التي تداولها المشاركون في التواصل الاجتماعي في ضوء المتغيرات التالية التي من المفروض أن تحكم كل تقييم يراد له أن يكون علميا وموضوعيا لأن التقييم الذي ليس له محددات موضوعية يكون تعبيرا عن أحوال نفسه صاحبه وليس عن صفات موضوعية للشيء الذي يراد تقييمه:

1 . المهمة التي يترشح لها :

وهي مهمة يحددها الدستور بوضوح حتى وإن كان لها مستويان مباشر وغير مباشر أعني تعيين عناصر ولايته ثم تعيين ما يمكن أن يساعد على أداء دورها العلاجي والوقائي في مجال تخصصها الدستوري .

2 . تكوين المترشح العام:

-تصنيف المعايير التي قوم بها المترشحون ودلالتها-

وتعددها ثقافة الجماعة التي تتردد في بلادنا بين ثقافتين فرنسية وعربية أو عربية وفرنسية بتقديم وتأخير لهذين العاملين . وواضح أن هذا المعيار جوهري لأن الخيارات السياسية هي بالأساس ثمرة رؤية ثقافية معينة ذات صلة بالمعرفة وبالقيم أي بما يعتبره الإنسان شرط سلطانه وغاية لوجوده.

3 . خصائص شخصية المترشح القيادية:

وتحددها ثقافة الجماعة رؤيته للسلطة السياسية بحسب العاملين السابقين والإرث التاريخي والتأثر بما يجري في الغرب وهي إذن بنت الرؤية الثقافية والمصلحة الاقتصادية ودور السياسي فيهما في نظرية الدولة الحاضنة خاصة وهي من أكبر عوائق التقدم.

4. القوة السياسية والقاعدة الشعبية التي يمثلها المترشح:

وهذه ذات صلة بتاريخ القوى السياسية التي لها صلة بتحصيل العوامل الثلاثة السابقة لأن الوضعية الحالية تجددت بعلاقة ما تقدم على الثورة بما تلاها .

5. ظرف التنافس المحلي والإقليمي والدولي:

وهذا العامل ما كان ليكون ذا أثر لو لم يكن الرهان ليس تونسيا فحسب بل هو رهان يتجاوزها بسبب علاقة الإشكال بالإسلام السياسي الذي صار وإن سلبا عند المنتسبين إلى الثورة المضادة وحماتها العامل المحدد لكل ما يجري في الإقليم . لكنه عند الشعوب وخاصة بالنسبة إلى مستقبلها يمثل

العامل الإيجابي الوحيد الذي يمكن أن يكون مناسبا لشروط السيادة التي لم تعد تعتمد على القطريات في العالم كله بل على المجموعات الكبرى التي لها القدرة على التنافس العالمي وتحقيق شروط السيادة المادية والروحية.

لكني ألاحظ إذا اعتبرنا ما يوجد في التواصل الاجتماعي شبيها بما يحصل في العينيات المتحررة من التواطؤ (أت رندوم) أمكن أن أقول إن هذه المعايير الخمسة ليست هي التي حددت تقييم الشعب التونسي بل ما حددها هو إما الإسقاط النفسي لأصحاب التقييم والتقييم أو الخيارات الإيديولوجية أو خاصة عامل آخر يشمل كل العوامل التي ذكرتها

-تصنيف المعايير التي قوم بها المترشحون ودلالتها-

وهو حصيلتها؛ إنه صدفة اجتماع أولئك المترشحين في ساحة التنافس . فالتحديد الإضافي يتعين دائما بحسب صدفة تعيين المشاركين في التنافس . وهذا العامل هو المحدد النهائي . وهو ينقسم إلى عاملين بسبب وجود قوتين حقيقيتين في المعترك والبقية مما يمكن أن يشوش عليهما دون أن يكون له تأثير ذاتي لصالحه بل هو سيكون لصالح أحد طرفي التنافس أي:

* لصالح من شرط بقائه هو عودة النظام القديم وهذا هو صف السيستام السابق على الثورة.

« أو لصالح من شرط بقائه هو ذهاب النظام القديم وهذا هو صف من بنى السيستام بناء على نفي حقه في الوجود أي الإسلاميين .

ومن ثم فالجميع يعتبر المعركة مرة أخرى مع الإسلاميين سواء كان ذلك

إما بنفي حقهم في الوجود بإطلاق (النظام القديم) أو بنفيه نسبيا بمعنى القبول بهم كمصوتين وليس كمرشحين) أدعياء الثورية ومتهمي النهضة بأنها متواطئة مع النظام القديم الذي ينفي حقها في الوجود أصلا) .

لذلك فأدعياء الثورة والعلمانية يشاركون النظام القديم نفس الإيديولوجيا التي يظنوها حداثة وما هي بالحداثة لأنها الحداثة التابعة. وهم بكل المعايير دون الإسلاميين حداثة إذا كان القصد بها حيازة قيم الحداثة السامية وأدواتها العلمية والتقنية والسياسية ثم إن الإسلاميين أقرب إلى مستقبل الإنسانية المعتمدة على تجاوز القطرية بحثا عن شروط السيادة القادرة والخروج مما يجعل الجماعة متسولة ومن ثم تابعة بنيويا . فأوروبا التي أنشأت مفهوم الدولة الوطنية تجاوزته إلى ما يحقق شروط السيادة بعد أن صارت بحجم يحول دونها وشروط التنافس مع عماليق العصر. فكيف بأقطار ميزانيتها دون كلفة حاملة طائرات أمريكية تقبل أن تسمى دولا ذات سيادة وهي متسولة في الرعاية والحماية.

وخلاصة القول إذا سلمنا بأن التواصل الاجتماعي عينة ممثلة مما يدور في أذهان التونسيين فإن أقضي بأن تونس لم تنضج بعد لثورة فعلية بل هي في الحقيقة صارت ثقافيا

التي قوم بها المترشحون ودلالتها-

فاقدة للقدرة على تحمل تبعات ما ترفعه من شعارات الحرية والكرامة: فما يمثله من يخلط بين العنتريات والسياسة لا يمكن إلا أن يكون كذابا على نفسه وعلى الشعب . وفي هذه الحالة فعندي أن التابعين للنظام القديم أكثر صدقا من أدعياء الثورة والحرية والكرامة ومحاربة العمود الفقري لشرط

الصمود في كل حرب وخاصة حرب التحرر والتحرير التي هي جوهر الثورة: فكما حدد ذلك كلاوسفيتز في نظرية الحرب الأمم تهزم عندما تفقد الصمود الروحي .

وذلك عينه من يحاربه سخفاء الثورية الذين يتكلمون على الدولة المدنية في ما هو بالجوهر حاليا مجرد محمية استعمارية ثقافيا واقتصاديا وسياسيا وهم يحاولون إلغاء خط الدفاع الأخير أي البعد الروحي من ثقافة الجماعة. لم أر في حياتي أسخف من هؤلاء الحمقى الذين يتصورون الحداثة الغربية هي ثقافة الاستعمار الغربي وليس الثقافة التي بنت الغرب أي التجديد الديني والفلسفي والعلمي والتقني والسياسي والاجتماعي شروطا للإبداع وعدم التبعية.

-الأستاذ مورو

خطأ استراتيجيته الانتخابية-

لست مستشارا للأستاذ مورو ولا أريد أن أفرض على أحد رأيي . لكني تابعت المناظرات وتصريح الشيخ راشد الأخير الذي قال فيه إنه لا يستثني أحدا في التوافق (دون احتراز ضد من هم خاضعون لتتبعات عدلية مع علمي بأن المتهم بريء حتى يثبت العكس. لكني أستبعد أن ينطبق هذا المبدأ على من يتقدم للمسؤوليات العليا في الدولة الديموقراطية التي يكفي فيها خدش مهما كان بسيطا لاستبعاد المرشح) . كما استمعت إلى بعض مداخلات الاستاذ مورو لذلك فلا يمكن أن أبقى متشرجا ومكتفيا بأحكام عامة دون تحديد ما أعنيه بكامل الدقة والتعيين . فما بقي من زمن الحملة كاف للتصويب إن رأى المترشح الوجاهة في ما أرى من واجبي قوله

لعلتين :

1 . الخوف على انتكاس الثورة لأن خسران الجولة الحالية كليا أو حتى جزئيا سيكون نكبة على البلاد والعباد .

2 . الخوف على تبعاته على وضعية تونس ورمزية دورها في إخراج العرب من الاستثناء الذي بقي عالقا بنا لأن جل نخبنا النافذة تستمرئ الاستبداد والفساد وتتمعش منه .

لست أدرى من الأستاذ مورو بما يحول دونه والانطلاق في استراتيجية تثبت أنه غير ملتزم بالموقف الدفاعي الذي فرضته النهضة على نفسها إلى حد الآن والذي ينبغي أن يكون هو في حل منه لكي لا يقتصر على قاعدتها فيكون مرشحا للطيف الذي يمثل العهد الجديد في تونس.

ورغم أني من البداية حاولت إقناع قيادات النهضة بأن موقفهم الدفاعي كان حذرا زائدا عن اللزوم وحاولت أن أقنع بضرورة جعل النظام القديم يعود بسرعة ليرحل بنفس السرعة لأن المعركة مع السبسي أيسر مما يمكن أن يحصل لو أن حكم النهضة مباشرة أو بقاعدتها) المرزوقي الذي ترشح ضده ولهذه كانت معارضتي له شديدة مثلما فعلت أول

-الأستاذ مورو

مرة لما فرضوه رئيسا (سيكون نكبة عليها وعلى الثورة في المدى البعيد وأن السبسي رحمه الله كان أحوج إليهم منهم إليه وذلك كما بينت حينها لعلتين :

1 . لأن سنه لم تكن تسمح له بالدخول في خصومة يعلم أكثر من غيره أن

من كانوا أقدر منه وأصغر سنا خاضوها وخسروها .

2. لأنه كان يعلم أن حزبه ليس بالمتانة التي يتصورها من لا يعلم أنه كان "كوكتيل مولوتوف" وهو أمر لا يخفى عليه وكان يخشى اليسار والانحراف أكثر من النهضة .

لذلك اقترحت في أول ندوة للمركز الاستراتيجي وخلال تعيين أول رئيس وزراء بعد 2011 بأن يقبلوا بالتوافق الندي على برنامج مشترك وليس بالتوافق التابع الناتج عن الخوف من أمر لا وجود له إلا في أذهان قيادات ملتاعة وهو أمر مفهوم ولذلك لم ألح على

أعتقد جازما أن الخطأ الاستراتيجي في حملة الأستاذ مورو هو أنه ما يزال يعيش نفس الموقف الدفاعي الناتج ربما عما حصل من توافقات بين قيادة النهضة والشاهد قبل وفاة المرحوم السبسي . وقد كتبت مباشرة بعد وفاته أن كل تلك التوافقات تجاوزها الوضع ولم تعد صالحة ولا بد من استراتيجية بديلة.

واعتقد أن تردد النهضة وتأخرها في حسم ترشيح مورو علته انتظار العصفور الذي لم يجيء أو فرض شروطا مذلة تكتفي بوعود للحصول على التأييد دون التزام.

وهذه هي الوضعية التي تضفي بعض المصداقية على خصوم النهضة من أمراء الحرب السياسية الذين يدعون أن مورو مجرد كومبارس للعبة في الخفاء تنتهي إلى نفس التوافق المغشوش واللاندي بعد الدور الأول من الانتخابات الرئاسية .

فكل من يزايد على الإسلاميين في الثورية هو في الحقيقة من جنس "عريان الطوق وفي يده خاتم". وأعدهم أنهم إذا واصلوا هذه الحركات سيعودون إلى ما كانوا عليه مجرد ظاهرات صوتية لأنهم لا يمثلون أدنى قوة سياسية.

-الأستاذ مورو

والدليل أن جلهم يريدون أن يبدأوا من رأس السلم السياسي لكأنهم لم يولدوا إلا ليكونوا رؤساء في حين أنهم "ديكة" يكثرون الصياح في ثورة سيجعلونها زبالة لنشر أجنحتهم فوق أكداسها كل صباح .

أعتقد أنه من الحكمة أن ينتقل الاستاذ مورو من الدفاع إلى الهجوم. والهجوم لا يستهدف أحدا من الصفين صف العائدين وصف القادمين إلى الحكم . الهجوم هو في الموقف الموجب الذي يقترح توافقا نديا بين القوتين السياسيتين الحقيقيتين أعني:

1 . النظام القديم الذي يريد أن يعود .

2 . والنظام الجديد الذي يريد أن يستكمل الانتقال الديموقراطي .

والهجوم إذن يتعلق بجعل الندية بين التوجهين غاية ترشحه وهو ما أعنيه بالحوار العميق بين حجج العائدين المؤثرة فعليا وحجج القادمين المؤثرة فعليا . فغالبية الشعب لا تريد عنتريات الثوريين المزيفين وأصحاب الشعبوية التي لن تحل مشاكل تونس لكنهم مع حجج القلة من الثوار الصادقين بشرط ألا يقعوا في خطأ المطالبة بكل المنشود ولو بتهديم كل الموجود . لذلك فلا بد من التعاون بين الصفين لإنقاذ تونس من مآزقها التي لا تخفى

على أحد .

وواضح أن العائدين لا يستطيعون المجاهرة بنية إلغاء مكاسب الثورة لأن ذلك يقتضي عودة ما لن يستطيعوا استعادته لا محليا ولا إقليميا ولا دوليا . فمن سبقهم إلى استعمال العنف لإرجاع الاستبداد أو منع سقوطه فشل فشلا ذريعا ويكفي أن نرى حال مصر وسوريا .

وواضح كذلك أن القادمين لا يستطيعون نفي وجود قوة سياسية يعسر إلغاؤها من دون جعل الثورة عنيفة وهو أمر لا يقبل به الشعب التونسي الذي يفضل التدرج والعلاج التوافقي والسعي للحلول الوسطى .

فإذا أعلن مورو عن هذه الاستراتيجية وقدم نفسه على أن هدفه الأساسي هو تحقيق التوافق الندي في الرأس والسعي للتشجيع عليه في السلطة التنفيذية والتشريعية فإن الاستراتيجية ستسكت أعداء الثورة وأصدقاءها الزائفين الذين هم في الحقيقة أعداؤها

-الأستاذ مورو

المعليون لأن المثل يقول "الأفضل في الأقوال عدو الفاضل في الأفعال" في عد للتعده ع1

صعاط نبل تصعصد1 «

-ثوار الأقوال. هم أعداء الثورة بالأفعال-

هم أعداء الثورة بالأفعال -

عاب علي البعض وصف من يدعون الانتساب إلى صف الثورة بأنهم "أمراء حرب سياسية" قياسا على أمراء الحرب في ما يسمى بحركات

المقاومة إذا ما استثنينا مليشيات الملالي الذين يوحدهم قائد جوقة اسمه الولي الفقيه في علاقتهم بمستعبدهم لكنهم من حيث العلاقة بالأوطان من نفس القبيل .

ولأبدأ فأذكر بتكوينية هذا النوع من أمراء الحرب السياسية في تونس وهي تكوينية أشبه بأمراء الحرب في حركة التحرير الفلسطينية سابقا وفي الثورة السورية والليبية واليمنية حاليا . والفرق الوحيد هو أنهم ليسوا مسلحين لا غير وإلا لأدخلوا البلاد في حرب أهلية مماثلة. ووجه الشبه ليس في التفتت فحسب بل في علل التفتت . وهي في الغالب ذات مصدرين مباشر وغير مباشر:

* المصدر الأول مباشر:

هو ثقافة زعماء أغلبهم يعاني من تضخم الذات خرجوا من أحزاب تكونت على عجل للمشاركة في الانتخابات الاولى والثانية ثم انفرط عقد تلك الأحزاب وهي خمسة:

1 . حزب المرزوقي.

2 . وحزب الشابي.

3. وحزب ابن جعفر.

4. وحزب السبسي .

5. وقبلها جميعا حزب ابن علي أو التجمع لأن جل المنتسبين إلى الاحزاب الاربعة السابقة هم من بقاياه أو ممن تنكروا في الانتساب إليه .

-ثوار الأقوال. هم أعداء الثورة بالأفعال-

والظاهرة أوضح في حزب السبسي وهو لا يعنينا هنا لأن المنتسبين إليه لا يدعون تأييد الثورة كالبقية. وهم أقرب إلى استعادة الوحدة منهم لأن التوحيد حول الحكم أيسر من التوحيد حول المعارضة.

* المصدر الثاني غير مباشر:

وهو إما الإيديولوجيات الغربية التي أكل الدهر عليها وشرب مثل اليسار والعلمانية والليبرالية أو نفس هذه الإيديولوجيات بإضافة دوزة من الفاشيات الغربية أعني أصناف الأحزاب القومية العربية مثل الناصرية و القذافية والبعثية العراقية والسورية وحتى الصفوية.

تلك هي المليشيات التي لها أمراء حرب كل واحد منها أشبه بالبغدادي من حيث انتفاخ الذات إذ هو ادعى أنه سيكون نافعا للعالم بدولة داعش وهم يريدون تغيير العالم وسنن السياسة بصبيانيات لا تدل إلا على الأمراض النفسية عند من يتصور نفسه ولد ليكون رئيسا أو لا يكون.

لذلك فمن السخف انتظار أن يخرج منهم شيء يمكن من المحافظة على ما تحقق إلى حد الآن أعني على الأقل منع الصف المعادي للثورة من استرداد كل قوته التي كانت له قبل الثورة كما حدث في مصر وكما نراه يحدث في سوريا وليبيا . وأغلب هذه المليشيات أمراء حرب سياسية ميالون للحلف مع هذين النظامين المصري والسوري مهما اختلفت الشعارات في الداخل . فغلوهم المزعوم ثوريا ليس إلا من علامات طبعهم الاستبدادي . وترى ذلك حتى في تعبيرهم الجسدي وعنترياتهم الخطابية.

وإذا ما استثنينا قيس سعيد - الذي أرى ألا معنى لوجوده أصلا في الساحة السياسية- فإن البقية كلها من جنس ما وصفت وليس فيهم من يمكن أن

يثبت حتى ما يمكن أن يعتقد المرء أنه من صفات سعيد من حيث "النفس المؤمنة .

-ثوار الاقوال. هم أعداء الثورة بالأفعال-

فكلهم يمثلون الوجه الأقبح من السياسة أعني طلب النجاح السريع في تحمل مسؤولية لا شيء يثبت أنه أهل لها لأن المسؤولية السياسية إذا كانت لخدمة الجماعة وليس لاستخدامها من أعسر الأمور تقنيا وخلقيا .

فمجرد ادعاء المثالية في السياسة إذا لم يكن من جنس السذاجة التي يمثلها من يتصور معرفة القانون كافية أو الشرعية الانتخابية كافية لتغيير بلد صار كله محكوما بالمافيات والفساد هو إما "إنسان طيب وساذج مثل الاستاذ سعيد" يعيش في جمهورية أفلاطون أو

فالشعب جله صار من أخبث ما عرف تاريخ البلاد والأمة وليس بسبب شيء آخر غير الثقافة التمعشية التي سيطرت على مجتمع كله مبني على اللصوصية والتطفيف والرشوة واعتبار السياسة طريقا سيارة لملء الجيوب والحسابات في بنوك الغرب أو دبي . وفي ذلك هم لا يبدعون شيئا من عندهم فهم يريدون محاكاة من حكم البلاد منذ استقلالها المزعوم .

صحيح أن بورقيبة لم يسرق مباشرة . لكن نظامه مبني على تكوين المافيات التي استعملته لتسرق وتنهب كل المناطق من أجل المناطق التي تسندها في صعود السلم السياسي طريقا لما وصفت . وعندما حكم ابن علي صار ذلك سياسة رسمية وعلنية بدليل قولته الشهيرة لما خاطبه أحد في أصهاره فقال : "احسبوهم أمراء مثل أمراء الخليج" .

وهو محق فهؤلاء هم رمز الظاهرة في كل بلاد العرب التي حولوا بعض دولها الفقيرة باسم السياحة إلى "مواخير" عمومية وملأوا بنوك الغرب بثروات أوطانهم وتجويع شعوبهم فضلا عن الجزية التي يدفعونها نقدا وعينا لحماتهم . ولا تختلف الاحزاب الذرية التي نشأت في تونس عن ذلك لأنها تدفع عينا من ثروات البلاد حتى تنال رضا المافيات والاستعمار والثورة المضادة لعلهم يصلون إلى "ميزاب" الثروة ويتحولوا إلى "أمراء" كما طلب ابن علي منزلة لأصهاره والمنتفعين معهم . في تبديد ثروات تونس وترذيل تربيتها وإفساد ناشئتها حتى صار بعض "أمراء الحرب السياسية" يعتبر الحل في تحويل زراعة تونس إلى فلاحة

-ثوار الاقوال. هم أعداء الثورة بالأفعال- -الثابت

أن دعاة الثورة هم أعداؤها-

أن دعاة الثورة هم أعداؤها -

منذ وفاة السبسي تكلمت على تغير اللعبة التي كانت تكتيكيا قيادات النهضة تعمل بمقتضاه منذ انقلاب الشاهد على الباجي . ومع ذلك واصلت النهضة نفس اللعبة والبحث عن العصفور النادر.

ولما تواصلت هذه العملية صار التشكيك في ما تدعيه حاليا مشروعا . ويعسر أن يصدق الإنسان من شارك في تصعيد الشاهد الذي هو أعدى أعداء الثورة ليس حكما على النوايا بل على الأفعال .

وقد توقعت أن نفس الخيانة للسبسي ستتكرر مع الغنوشي الذي استعمل حجة الاستقرار الحكومي استعمال حق يراد به الباطل ضد نفسه وضد

الحركة التي لم يبق لها صاحب في الصفين الذي يريد عودة النظام القديم والذي يسعى للنظام الجديد .

لكن موقفي من صف أدعياء الثورة أكثر صرامة من قيادات النهضة التي كانت تحاول التكيف مع وضع ليس مقصورا على تونس بل هو إقليمي ودولي يجعل أدعياء الثورة في حقيقة الأمر أكثر خدمة لصف الثورة المضادة مما يتهمونها به من توافق لم تختره طمعا في شيء عدا الإبقاء على نبض الثورة حيا حتى تمر العاصفة . وهو الأمر الوحيد الذي يشفع لها ولقياداتها عندي رغم كوني كنت ولا زلت أعتقد أنهم كان يمكن أن يكونوا أكثر شجاعة في التصدي.

ولأبدأ بأكثر أعضاء صف الثورة صدقا وأمانة أعني المرزوقي لأشير لعلل رفضي رؤيته في توهم علاج مشاكل تونس يكفي فيه اختياره هو رئيسا ودعواه حماية الإسلاميين مخالفة للحقائق : فهو من دونهم ليس له وجود سياسي أصلا لأن من يحتمي بمانديلا وشيراك ليس سياسيا كبيرا خاصة بعد فشل التقرب من ابن علي .

لذلك فقد عارضت تعيينه الأول دون ضجيج.

أن دعاة الثورة هم أعداؤها-

وقاومت ترشحه الثاني صراحة وسعيت لإفشاله .

وأعارض ترشحه الحالي الذي اعتبره خيانة موصوفة للثورة لأنه يعلم أنه لن ينجح وأقصى دوره هو المشاركة في إنجاح أحد أعدائها .

ولست ضده لشك في أخلاقه أو ثقافته أو إخلاصه كما بينت له ذلك لما

سألني عن

ما فعلته في موقفي منه هو ما أراه واجبي في خدمة الثورة التي شاركت فيها بقدر استطاعتي . ولما تبين لي استحالة المشاركة في المنعرج الجديد للحركة التي سعيت للتعاون معها استقلت صامتا .

وما فعلته في 2014 لم يكن خدمة للباجي أو خيانة للثورة كما يتوهم الحمقى من المستفيدين من المرزوقي أعني أولئك الذين خانوه لما ينسوا من الطمع فيه .

فقد كان قصدي التسريع في عودة النظام القديم وهو ضعيف بقيادة شيخ لا مستقبل له فيكون مضطرا لتجنب المجابهة التي كان يمكن أن تنهي كل أثر للثورة يمكن أن يمثل قوتها

فكل المتكلمين اليوم باسم الثورة لو سقطت النهضة ثانية لا قدر الله لدخلنا حقبة أخرى أطول من حقبة ابن علي فضلا عن كون نجاح المرزوقي لو نجح في 2014 فإن ذلك كان سيكون فرصتهم لضربها منذئذ به وبجماعته الذين نراهم اليوم في الحزيبات التي نشأت عن تفتت حزبه باسم ثورة لفظية هي في الحقيقة شعبوية للوصول إلى الحكم من جنس كل المكثرين من الشعارات .

أما لماذا لا أعتقد أن المرزوقي يصلح للرئاسة فأول العلل أنه يتصور نفسه وكأنه ولد ليكون رئيسا دون أن يكون له شرطها الاول والاخير أعني القوة السياسية التي يمثلها والتي يكون لها الثقل الكافي لقيادة الدول . فمن فشل في قيادة حزبه كلنا يعلم أن جل المنتسبين إليه انتفعوا منه وخانوه فتفتت إلى خمسة حزيبات من جنسه ولعلها أدهى وأمر

أن دعاة الثورة هم أعداؤها-

من حيث العنتريات والاعتقاد بأنهم ولدوا ليكونوا رؤساء لا يمكن أن يكون قادرا على قيادة تونس خاصة إذا كان يعتبرها مثلما كان يعتبر القذافي ليبيا جماهيرية عظمى .

والآن أنا أكثر معارضة لترشحه الثالث مني في الأول وفي الثاني . فهو لا يريد أن يخرج بكرامة بل هو سيخرج بأدنى منزلة في الرأي العام الناخب وبوصفه ساعد أعداء الثورة الصفين على إنهاء حقبتها .

فهو يشجع "المتنافزين" مثله على الرئاسة ممن ليس لهم مؤهلاته الثقافية ولا الخلقية بدلا من الوقوف ضدهم وهو بذلك سيجعل أسفل الساسة من الصف الذي يسعى لإعادة النظام بإعادته ديموقراطيا لأن الفشل هذه المرة سيطال جميع من ينبض فيه بقيم الثورة. ولا أحد من المتكلمين باسمها في هذه الحزبيات منهم بدليل التسرع الدال على الطمع وليس الإخلاص. فلا أحد يمكن أن يثبت بحق إخلاصه للثورة بمجرد الأقوال لأن نسبة الصدق في نسبة عكسية مع المزايدات.

أما بقية المترشحين فلا يستحقون أن أعلق عليهم لأن مجرد ترشحهم مباشرة للرئاسة دليل حمق ومرض نفسي قد يكون استسهالا باسم التشبيب والشعبوية متوهمين أن ما كان ماكرون نجح لأنه شاب مثلهم .

لا أحد منهم له مؤهلات ماكرون ولو ذرة ولا سنده في مجتمعه . فلا هم قابلون للمقارنة معه شخصيا ولا لهم ما له من سند مستمد من قاعدة شعبية ومن أنشطة مقومة لحيوية الأمة الفرنسية. فالسند في تونس إن وجد فهو مافياوي وهو يذهب إلى مرشحي الثورة المضادة التي اختارت أصحاب

خبرة ليس في السياسة فحسب بل وكذلك في مجالات معترف بها دوليا ولا يكتفون بمجرد الشعبوية والشعارات الثورية.

-دين العجل. هل حصيلة الانتخابات صدفة؟-

هل حصيلة الانتخابات صدفة؟ -

سبق أن وصفت البنية العميقة للحكم في النظامين الأساسيين أي الثيوقراطيا) الحكم باسم الله) والديموقراطيا) الحكم باسم الشعب) بالأبيسيوقراطيا) الحكم باسم وثن العجل) . وقد صادف أن كانت نتائج الانتخابات مؤيدة لهذا الوصف : سعيد والقروي .

ودون أن يكون المثال دليلا كافيا فيعتبر برهانا على الرؤية فإنها كذلك ليست من الصدف.

1 . فلا يمكن تصور ما يجري من دون المافية المالية أي معدن العجل والمافية الأيديولوجية أي خوار العجل مجتمعين اجتماع المرشحين اللذين نجحا في الوصول إلى الدور الثاني في انتخابات تونس . ومثلما أن معدن العجل في القصة القرآنية مسروق لأنه أمانة لم ترد لأصحابها فإن تمويل الحملة مسروق لأنه صدقة من أصحابها حولها المافيوزي إلى تمويل لحملته التي كان يخطط لها بإيهام الناس أنه يتصدق من أجل ابنه .

2. ولا يمكن إذن أن ننفي أن القروي يمثل معدن العجل الذي اشترى به رتبته في الانتخابات لأنه منذ ثلاث سنوات يعمل على تكوين قاعدة انتخابية بتمويل في ظاهره خيري وهو في الحقيقة تمويل لحملة انتخابية سابقة لأوانها تبينت الآن حقيقتها للجميع بعد أن علمنا من هي قاعدته

الانتخابية.

.3 لكن ذلك لم يكن مقصورا على المال والإعانات التي توزع على الفقراء بل كان مصحوبا بالخوار الذي جند له فضائية تعمل ليلا نهارا من أجل هذه الغاية وهي خوار كله كذب ورياء ويعتمد على الدعاية والاخبار الكاذبة وثقافة المسلسلات المنحطة وخلط ذلك كله مع دعوى خدمة الفقراء ترحما على ابنه الذي توفاه الله في حادث مرور ولكن بصدقات التونسيين الذين يدعوهم بفضائيته للتصدق ومساعدة الفقراء بواسطته هو . فكان إذن يعمل الخير بصدقات غيره في الظاهر ويمول حملته الانتخابية .

-دين العجل. هل حصيلة الانتخابات صدفة؟-

.4 لكن الأمر يبدو معكوسا عند رفيقه في الترشح والنجاح للرئاسية الذي حصل على الرتبة الأولى أي إنه ليس بتوزيع المال مباشرة بل بالوعد به وخدمة الفقراء والعدالة الاجتماعية -وكلها وعود كاذبة لأن ذلك ليس من مشمولات سلطة رئيس الدولة في النظام التونسي إلا إذا كان ينوي القيام بانقلاب دستوري على رئيس الحكومة وأخذ صلاحياته - وهو إذن مثل صاحبه يدفع من جيب غيره ويكذب مثله فلا هو أستاذ قانون دستوري ولا هو قادر على الوفاء بما يعد لأن ما يعد به ليس من مهامه كرئيس - فيكون خوار العجل عنده مقدما عنده على معدن العجل حتى وإن كان وعودا وليس مثل الأول أفعالا . بسند خفي من نظام ثيوقراطي كلنا يعلم دسائسه (الثاني) والعلماني المافيوزي في الديموقراطية التابعة والنظام الثاني يمكن لزعماء المافية أن يحكموها (صاحب الحملة الخيرية والاعلامية شروط أحد زعماء المافية الإيطالية) .

فتكون الحالة التونسية في هذه الانتخابات تمثل عينة مما عرفته بالبنية العميقة لنوعي الحكم إما باسم الله والدين أو باسم الإنسان والمال: والرمز هنا هو التقوى الزائفة التي للخداع وهي تقية وليست تقوى أما المال فهو بنفسه رمز القوة التي تصبح من جنسها عندما تقدم بصفة أعمال الخير . وهذان هما معدن العجل أو الذهب وخوار العجل أو الإعلام.

أعلم أن القارئ العربي لا يعنيه الكلام في البنى العميقة للسياسة لأنه يتصورها أمرا مزاجيا ويتوهم أن ما حدث في تونس ليس إلا تعبيرا عن حرية الشعب حتى لو كان يعلم العكس نهائيا إذ ما وصفت هنا لا يجهله أحد على الاقل بالنسبة إلى القروي . وحتى الثاني فلا يجهل أمره إلا من يتجاهل الاختراقات التي تنخر كيان تونس السياسي والثقافي وخاصة الإعلامي والمالي . وطبعا من يقول ذلك ينسى أمرين:

«. الأول هو أن الثقافة الديموقراطية ما تزال في تونس جنينية ومن ثم فلا أحد ينتظر أن تكون فعلا في شكل يمثل بحق ما نتمنى أن تكون عليه . فأوروبا خاصة والغرب عامة لم يصل إلى الديموقراطية العامة إلا بعد المرور بمراحل كلنا يعلمها ولم يكن الناخبون كل

-دين العجل. هل حصيلة الانتخابات صدفة ؟ -

الشعب بل تدرج التعميم بتدرج أمرين؛ الوعي الشعبي بالحقوق والواجبات؛ والمستوى الاقتصادي والاجتماعي الذي يقلل من استعمال المال القذر والإعلام المغالط .

* أن تونس وكل البلاد العربية ليست بمنأى عن أمر طال حتى أمريكا . فإذا كانت روسيا قد استطاعت أن تتدخل في انتخابات امريكا فإن دولنا

التي هي أشبه بالمحميات الفاقدة للسيادة مخترقة إلى حد يجعلها قطعة جبن كل من هب ودب يخترق أحزابها ومؤسساتها وخاصة ذراعا الاستعمار في الإقليم أي إسرائيل وإيران مع الاستعمار ومع ذيوله وذيول ذراعيه من الأنظمة العربية المعادية للثورة ولحرية الشعوب .

وكل من يتصور أن من جرى هو من المعجزات التي تنتج عن إرادة الممثلين النظاف أمر يكذبه نجاح القروي أو من الممثلين الأقدر أمر يكذبه نجاح سعيد الذي ليس له خبرة سياسية اصلا ولم يكن مشاركا في الحكم بالفعل بأي مستوى منه أو بالحكم بالقوة - المعارضة- لا قبل الثورة ولا بعدها . ذلك أن المشاركة في المظاهرات التي تلتها لم تكن مشاركة في معارضة بل هي عمل شعبي شارك فيه تقريبا كل الشعب وخاصة المثقفون والنقابيون وأصحاب المهن الحرة.

أو سفينة نوح للربيع العربي-

لا يمكن أن يوجد في تونس أو في الاقليم ممن يتابعون الشأن السياسي على الأقل منذ الربيع العربي من يجهل أني أكثر الناس حرصا على المساهمة في عمل الإسلام السياسي وأكثرهم نقدا لبعض تصرفات قياداته .

لكن حرصي المضاعف هذا لا يعني أني أنكر فضل حركات الإسلام السياسي عامة والنهضة خاصة على الأمة على الأقل منذ بداية الربيع. فكل ما يجري في الإقليم من علامات الاستئناف تدين به الأمة لرجال هذه الحركات ونسائها بكل أجيالهم ومنذ قرن كامل على الاقل .

لكن حركة النهضة صارت اليوم ضحية ظلم ذوي القربى . وهو الأشد

مرارة من ظلم أعدائها الذين يعلمهم القاصي والداني.

لذلك ينبغي أن أشرح علة وصفي إياها بـ"سفينة نوح" للربيع العربي ليس في تونس وحدها بل في كل الإقليم وربما في العالم الإسلامي كله .

وما حدث في تونس بفضل دور النهضة مثال ينبغي أن يحتذى به .

كان من المفروض أن يكون مثالا يحتذيه جميع الإسلاميين في بلاد العرب للوصول إلى ما تحقق في تونس من بداية مشجعة للمسار الديموقراطي .

فأولا كل الذين يدعون تمثيل الثورة في تونس يدينون بوجودهم لبقاء الربيع فيها . ومن تقدم عليه من المعارضة لبورقيبة استوعبها ابن علي فصار جلها "صبابة" نظام السابع من نوفمبر أو على الأقل تربية نظامه و"مثقفيه" من جنس كتاب "الثورة الهادئة" . وهم إلى الان من توابع مافية ابن علي أعني ما يسمى باليساريين والقوميين والعلمانيين ممن قفزوا من أقصى البداوة إلى التظاهر بأقصى الحضارة.

-النهضة. أو "سفينة نوح" للربيع العربي-

ولذلك فهم أشد الناس على النهضة رغم أن بقاءهم نفسه شرطه بقاء دورها في حماية الربيع لأن الثورة كان يمكن أن تتحول إلى عنف فيصفيهم مثيلهم في الحركات الإسلامية. فالثورة كان يمكن أن تكون حربا أهلية بين من حولوا الحداثة السطحية إلى سلفية ظلامية ومن حولوا الأصالة السطحية إلى سلفية ظلامية.

وكان الأمر سيكون من جنس ما حدث في إيران لما أخذ الخميني

الحكم فكانت تصفية الظلامية الملالية للظلامية الشيوعية في إيران أو ما يحدث في سوريا أو ما يحدث في اليمن وما يحدث في ليبيا وما حدث في العشرية السوداء في الجزائر.

لكن هؤلاء الذين لم يصبح لهم وجود سياسي إلا بفضل بقاء الربيع في تونس "مزروبون" أعني فتات حزب المرزوقي وحزب الشابي وحزب ابن جعفر وحزب ابن علي وبعض من يريد أن ينضم إلى ركبهم من جنس "هاني معاكم لا تنسوني" . كل هؤلاء لم يكن لهم ذكر أو وزن سياسي . لكن النهضة مدت لهم يدها حتى لا يكون تمثيل الثورة بالإرادة الشعبية مقصورا عليها خاصة.

وكان يمكنها بما حصلت عليه أن تفعل ما فعل الإخوان في مصر ما جعل الصراع يصبح داميا دون أن يكون ذلك بإرادتهم بل كان مؤامرة الجيش والنخبة اليسارية والقومية وخاصة السلفية والمسيحية التي ارادت الفشل للثورة.

لكن هذه المؤامرة لم تجد آذانا صاغية من جيشنا الوطني الذي كان مع الحكومة الاولى للربيع الحامي الثاني للمسار الثوري في تونس: وقد كنت شاهد عيان للتعاون على الامن الوطني بثقة متبادلة مطلقة بين السلطة التنفيذية وقيادات الجيش والامن الوطنيين .

وما كنت لأكتب هذا النص لو لم تفض الكأس من سماع من يذهبون إلى اعتبار النهضة من السيستام لأنها ضحت في مهادنة ليس خوفا منه بل أخذا بعين الاعتبار ما كان يمكن أن يقضي على التجربة الوحيدة ذات النجاح النسبي في ثورة الربيع . فلما أسمع جل الصبابة يزايدون على من

دفعوا جل شبابهم في الصراع الذي كان داميا وهم في خدمة مافية ابن علي يتفاخلون حاليا للكلام على السيستام وما يضاده لم يعد بوسعي أن أقبل هذه المهازل .

-النهضة.ء

أو "سفينة نوح" للربيع العربي-

فما أقوله في قيادات الحركة ليس للمس منهم أو من دورهم بل الهدف هو الاعداد للمستقبل لأن الأحزاب لا تبقى إلا بما تبقى به الحياة أعني تداول الأجيال: وقد حان أوان اعداد الجيل الخالف لبقاء الحركة دون التخلي عن الجيل السالف الذي يصبح ممثلا لجيل الرمز المتابع لجيل الفعل . سيكون الجيل السالف مسددا لفعل الخالف وتلك هي الحياة . فالآباء المؤسسون هم من يعد الأبناء المواصلين لما أسسوا له . ومجرد قيامهم بهذا الدور يزيد من منزلتهم الخلقية فيصبح للجيل الخالف رموزا يعتد برأيها ولا يعمل من دون الاستفادة من خبرتها ومشورتها .

أما أن يتطاول "المفرخة " على الحركة الوحيدة التي ضمنت لتونس بقاءها رغم الأمواج العاتية في الزوبعة التي يمر بها الاقليم فإن الواجب يقتضي أن أقول إن حركة النهضة - كما قلت قبل بداية مشاركتي المستقلة في العمل السياسي - هي قمة الإصلاح في الإسلام السياسي الذي سيجد في تجربتها طريق السلامة لتحقيق شروط الاستئناف . وهي بهذا المعنى "سفينة نوح" بكل معاني الكلمة .

وحتى موافقتي على قرارها التصويت لسعيد ؛ رغم رفضي لرؤاه وعلمي بعدم أهليته؛ فهي لأني أعتقد أن ذلك ليس لقناعة بأنه الرجل المناسب؛

بل لأنها تريد أن تحول دون أن يستغله أعداء الثورة والأمة فتكون مرة أخرى الحرز الحامي للثورة وللوطن وللأمة.

من يمثل ء, 4 تونس؟ -

الوسط بين رذيلتين مفهوم أرسطي يعرف به الفضائل .

اعتمده الكثير من السياسيين مع غياب المطلوب من التعريف الأرسطي أي الفضائل وبقيت الرذيلتان .

ومن دون الانطلاق من الفضيلة لا يمكن تعديد الرذيلتين اللتين يمكن أن تجرفاها .

لذلك فأرسطو لا يحدد الفضيلة بالوسط بل يحدد بها تعريفي القيمة التي تبدو وسطا وهي ذروة التحرر بتعاليها من الانحطاط الذي ينتج عن تحريفيها فيجملانها رذيلة.

وهو قياس على الهندسة لأن أرسطو يقيس التحليل الخلقي على التحليل الرياضي عامة والمفهومات على المفهومات .

« فالزاوية القائمة هي المعيار

* وما دونها يسمى حادة

« وما فوقها يسمى منفرجة

. وكلاهما ابتعاد عن المبدا في تعريف الزاوية عامة لأنها تسمى الحادة بكونها ما دون القائمة والمنفرجة ما فوقها .

وهذا المعنى يطبق على الفضيلة التي تعرف الاستقامة الخلقية والحسن الجمالي بتحريفهما بما هو دونهما افراطا أو تفريط .

لكن سياسيي تونس يقصدون ما يسمونه الظلامية الإسلامية ويقابلونها بالتنويرية العلمانية أي بتطرفهم الذي لا يعترفون بكونه أشد رذالة من كل الرذائل فيبحثون عن وسط بينهما أي تماما عكس هدف ارسطو.

فأولا هم يعتبرون الإسلام ظلامية والعلمانية فضيلة وهم ليسوا وسطيين لا في الاسلام

ومن ثم فهم لا ينطلقون من رذيلتين بل مما يعتبرونه رذيلة أي حكم الإسلاميين ومما يعتبرونه فضيلة أي حكم العلمانيين .

ولا معنى حينئذ للكلام على العائلة الوسطية لأن الوسط يقتضي حدين يتوسط بينهما .

وكلا الوصفين للحكم باسم الإسلام والحكم باسم العلمانية لا يطابقان الموجود في الساحة

فالأولون لم يحكموا بالإسلام والثانون لم يحكموا بالعلمانية بل هم أكثر الناس استعمالا للإسلام إما إيجابا أو سلبا بحسب الحاجة التي تناسب من يستعملهم لأنهم دمى . فعندما احتاجت أمريكا للإسلام في افغانستان وللمسيحية في أوروبا الشرقية ضد السوفيات حالفت الانظمة الدينية.

وإذن فالكلام على الوسطية لا معنى له عند سفهاء الأحزاب التونسية التي لا تريد أن تعدد حقيقتها أعني أنها أحزاب مافيات داخلية في خدمة مافيات أجنبية.

كل الكلام على الوسطية في المسرح السياسي التونسي من أوهام النخب التي تمثل الانحطاط الإسلامي والانحطاط الحداثي . وطبعا الوسط بين

انحطاطين هو ذروة هي الانحطاط عندما لا يكون المطلوب من التوسط الخروج من تحريف الفضيلة بالمعنى الأرسطي .

وما كان الإكثار من الكلام على الوسطية اليوم في تونس على الأقل مقصورا على من لم يجدوا لهم مكانا في الفضيلتين اللتين يمكن أن يعرفا السياسة قياسا على الاخلاق لأن السياسة هي أخلاق الجماعة سواء كانت فاضلة أو راذلة لم يبق لهم إلا الاسترذال بجعل السياسة حربا على الأراذل بأرذل ما يوجد في الجماعة إرادتها ومعرفتها وقدرتها وذوقها ووجودها . وتلك هي حال السياسية في بلاد العرب لأنهم جعلوها تابعا بنيويا بسبب ما حل بدار الإسلام من تفتيت جغرافي وتشتيت تاريخي يجعلها كلها محميات وليست دولا .

وحتى لا يكون لكلامي ما يتهم به عادة من التجريد فلأعين:

ففي تونس وعملا بطبيعة التحزب السياسي من المفروض ألا يوجد إلا:

* اليمين) أي الرأسمالية المتوحشة) 7 0 0 0 0 0 0 0 0 0

* واليسار) أي الاشتراكية المتوحشة)

* ويسار اليمين (أي الوسطية التي تعدل مبدأ التوحش الاول بشيء من مبدأ التوحش الثاني للحصول على تحرر من توحشهما)

* ويمين اليسار) نفس الغاية أي الوسطية التي تهدف لنفس الغاية ولكن بالعكس أي تعديل مبدا التوحش الثاني بشيء من مبدأ التوحش الأول).

لكن الوسط بينهما لا يهمه التعديلان بل هو يتبع الأقرب إلى ربح المعركة في الساحة السياسية ولذلك فهو حليف الغالب وهو إذن تابع للتوحش

الغالب.

ماذا عندنا في تونس؟

كل من ليس من الستالينية) أدعياء اليسار ومعهم أدعياء القومية) وليس من الإسلام الراديكالي (السلفيات) ومن المافية الراديكالية (بقايا نظام ابن علي) وليس من بقايا الثعالبية وليس من بقايا البورقيبية حقا لا ادعاء يسمون أنفسهم وسطية ويتبعون من يرونه الاقرب لربح المعركة.

وطبيعي أن يكون أغلبهم أميل إلى بقايا البورقيبية ليس حبا في بورقيبة بل لأنهم يتصورونه درعا ضد الإسلاميين ولأن مموليهم من المافية الراديكالية المحلية والإقليمية والدولية يتصورون هذا النهج هو الاقرب لمنع الشعب من التعبير الصادق عما يريد .

وهذه التوصيفة ليست خاصة بتونس بل هي المسيطرة في كل بلد عربي ويريدون تنفيذها بقوة المال والسلاح إن لزم الأمر في كل بلد عربي ذاق نسائم ما يسمى بالربيع التي يمكن أن تعتبر بداية الخروج من الاستثناء التاريخي في العالم . فالمعلوم أنه لم يبق فيه من هو خارج الرؤية الديموقراطية للحكم إلا؛

1 . بقايا الرأسمالية القبلية المتوحشة دون عمل) اصحاب البترول)

2. وبقايا الأنظمة العسكرية العربية التي تدعي تطبيق الاشتراكية المتوحشة أي العبودية الجديدة

-الوسط. همنيمطةفص لا[ـــــــيا 3 . ومثلها العليا هي روسيا بوتين 4. أو الصين .

5 . وبذلك نفهم المقصود بالوسطية في تونس؛ إنها كل من ليس إسلاميا حديثا ولا بورقيبيا أصيلا ولا من فهم تطور الرأسمالية التي صارت أحزابها يسار اليمين لتعديل الميل الاقتصادي ولا من فهم تطور الاشتراكية التي صارت أحزابها يمين اليسار لتعديل الميل الاجتماعي : هم إذن الوسط بالمعنى الجامع للرذائل وليس للفضائل السياسية.

ذلك أن الوسطية بالمعنى الأرسطي في الأخلاق والقابلة للتطبيق في السياسية هي ما حصل من تعديل للدافع الاقتصادي بالدافع الاجتماعي أو للدافع الاجتماعي بالدافع الاقتصادي وسطا بين التوحشين اللذين هما رذيلتان أولاهما تحول دون العلة الغائية للاقتصاد أعني البعد الاجتماعي شرط العيش المشترك السلمي في الجماعة والثانية تحول دون العلة الفاعلية للاقتصاد أي دوافع الانتاج المستجيب للحاجات الإنسانية العضوية والروحية.

لكن ما يجري في السياسة العربية عامة والتونسية خاصة هو أن العيش المشترك السلمي والانتاج المستجيب للحاجات ليس هم السياسة لأنه لا وجود لاقتصاد مبني على قوانينه وسننه فمن يعتبرون أنفسهم اغنياء دخلهم الوحيد تحكمه شركة -مثل سوناتراك في الجزائر وشركة البترول السعودية إلخ.. ومن يعتبرون فقراء يعيشون على فضلات اقتصاد المستعمر وليس لهم اقتصاد مستقل . ومن ثم فكل دول العرب شبه دولة راعية بالحد الأدنى من شروط الحياة الدنيا أي توزيع الحد الأدنى من العيش النباتي.

وإذن فالمعركة السياسية لا علاقة لها بالإنتاج الاقتصادي ولا الثقافي ولا خاصة بعلاقة الاجتماعي بالاقتصادي والاقتصادي بالاجتماعي إلا بهذا

الحد الأدنى لكي يحظى الحكام بشروط البقاء والنهب مع المستعمر لكل ثروات البلاد فضلا عن كونها فصلت بصورة تجعلها عاجزة عن التخلص من التبعية في ظرف لا تكون الدول قادرة على التنمية الاقتصادية والثقافية إلا إذا كانت بحجم يمكن من ذلك أو كونت مجموعة تعمل معا مثل أوروبا ومثل

شكل ما يسمى دولا عربية هي محميات وليست دول وكل الساسة العرب يكذبون على شعوبهم لما يدعون أنهم هم الحكام الفعليون وليسوا مجرد دمى تحركهم مافيات داخلية تابعة لمافيات خارجية.

-ثقافة الشعب».

التبرؤ منها هل هو حمق ؟ أم عمالة؟-

التبرؤؤ منها هل هو حمق؟ أم عمالة؟ -

رأيت الكثير من المعلقين يسخرون من مرشح الوطد الذي هنا الشعب برأس السنة الهجرية. فعجبت لأمرهم . هل لأن الرجل فهم أنه من الحمق السياسي أن يتقدم مترشح لشعب ثم يواصل معاداة ثقافاته ومعتقداته ويأمل في النجاح إذا لم يكن إما أحمقا سياسيا أو عميلا لقوة أجنبية سواء كانت هذه القوة هي المستعمر السابق أو عملاء من أخذ مكانه سواء كان من الغرب أو من الشرق تسنده لأنها اختارته دكتاتورا بديلا من الذي أسقطه الشعب؟

ومثلما سبق فحييت "صدف" اليساريين الذين واصلوا على الاقل في الأقوال التشبث بإيدلوجيتهم التي تؤمن بالوصاية على الشعوب وإيصالها إلى جنة

الشيوعية رغم أنوفهم وتحدوا عقائد الشعوب فلم ينافقوا لما كان المناخ السياسي العام لا يعير اهتماما لرأي الشعب إذ الجميع كان يحكم بالعنف والاستبداد فإني اليوم أحيي مبادرة الرحوي الذي أراد بمناسبة رأس السنة الهجرية تغيير اسلوب اليسارة التعامل مع ثقافة الشعب .

فهذا الموقف يعبر عن تحول ينبغي أن يفرح أي مؤمن بالديموقراطية: فهو يعني أنه بدأ يدرك استحالة حكم شعب سلميا وديموقراطيا من دون المصالحة مع معتقداته الأساسية.

وقد يصبح هذا التحول من موضوعات التنافس بين أحزاب اليسار والقوميين الذين سيتخلون عن حماقة معاداة معتقدات الشعب إذا صاروا فعلا يؤمنون بالديموقراطية. ولا أحد يطالبهم بأن يكونوا إسلاميين فعقيدة الفرد له وحده لكن احترام عقائد الشعب من شروط التقدم لقيادته في معاركه السياسية.

ثم إن معتقدات الشعب ليست بالضرورة إسلامية فالكثير منها بمعيار الفقه الإسلامي وثنية. لكنها بكل هي ثقافته ولا يمكن تغييرها بعنف الدولة بل بالتربية والخطاب

-ثقافة الشعب».

التبرؤ منها هل هو حمق ؟ أم عمالة؟-

من مهام السياسة إلا عندما تصبح مصدرا لإشكال سياسي فتحسم بالعودة إلى الشعب كما في حالة مشروع السبسي لتغيير الفرائض لأن المس بها باستعمال قوة الدولة ليس من الحكمة السياسية في الأنظمة الديموقراطية

لأن ذلك قد يصبح تقسيما للشعب بين حاكم متجبر وشعب يقبل كرها ما يفرض عليه تماما كما كان يفعل المستعمر معه باعتباره انديجان وليس

وكذلك ينبغي أن تعالج كل القضايا التي لها صلة بالقيم الأساسية التي يؤمن بها شعب من الشعوب بوصفه شعبا حرا في كل بلد ديموقراطي يعتبر الوصول إلى حكمه لا يكون إلا باختياره الحر وليس بالعنف ولا خاصة بالاستقواء بقوة أجنبية سواء كانت استعمارية سابقة أو من أعراب الثورة المضادة أو منهما معا للأولى القوة وللثانية التمويل .

اخترت هذه المناسبة للكلام على نوعين كلاهما يدعي الديموقراطية والحداثة ويتصور أصحابهما أنفسهم زعماء كبار انتفخت أوداجهم اعتمادا على استبيانات رأي مغشوشة فصاروا يولون ويعزلون في خيالهم وكأن أوهامهم تعطيهم قوة سياسية فعلية بقاعدة شعبية لا تتجاوز المصفقين للعنتريات ضد مافيات الفساد ولا يدرون أن عنترياتهم هي في خدمتها لأنها تحتاج إلى "طهورية" الأبواق في المجالس العلنية و أخمج" ما يكون في المجالس السرية:

« الأول للزعم بأنهم يقدمون الدستور على الإسلام في مسألة الفرائض خاصة وعلى معتقدات الشعب .

* والثاني يتبرا من التوافق مع النهضة وهذا من حقه لكنه يزعم أن الإسلام السياسي لا مستقبل له.

فأن يقول من يجمع عليه شقوق حزب السبسي أنهم جربوا التوافق ووجدوه غير مفيد وأنهم قرروا أن يتخلوا عن هذه السياسة ويريدون أن يحكموا وحدهم معترفين لغيرهم بحق المعارضة الحرة قد أفهم ذلك . ففيه عودة

إلى أصل التداول الديموقراطي . فبوسعهم أن يعتبروا ما حصل كان خطأ وأنه ربما علة تمزق حزبهم أو على الأقل فمن حقهم أن

-ثقافة الشعب.

التبرؤ منها هل هو حمق ؟ أم عمالة؟-

يعتقدوا ذلك . ولهم شيء من الحق في مثل هذا الدعوى لأن لهم شروط موضوعية تجعلهم ربما قادرين على الحصول على الأغلبية .

ومثلهم يمكن للإسلاميين إذا اتحدوا أن يزعموا نفس الزعم فيقررون بنفس المنطق أن يقولوا تونس تجاوز الصراع ويمكن الآن أن نشرع في التداول الديموقراطي وسنحاول الحصول على الأغالبية. وهم على حق لأن لهم قاعدة ربما تضاهي قاعدة الطرف الذي كانوا يشاركونه الحكم ولو رمزيا . وقد أفهم ذلك أيضا .

لكن أن يأتي من قاعدته لا تتجاوز فتات أحزاب لم يكن لها وزن لا قبل الثورة ولا بعدها أو ليس له قاعدة أصلا عدا بعض المنتفعين من مرحلة حكمه الوجيزة فذلك من علامات أحد أمرين وتشاعليهما على النحو التالي:

1. إما الحمق السياسي الذي يتدثر بالطهورية الثورية والتي من علاماتها انتفاخ الاوداج بالأصوات الحالبة والأحكام القاطعة على معركة الفساد التي هي من أعسر المعارك ولا يمكن لأنها ليست معركة يكفي فيها شرعية الصندوق حتى لو حصلت بل لا بد فيها من قوة سياسية ذات قاعدة عريضة يعتمد عليها الحكم السياسي لمنازلتها .

2 . أو العمالة التي تتدثر بالكفاءة التكنوقراطية والتي تستأسد على الشعب

بالاعتماد على قوة أجنبية لعل صاحبها حاصل على جنسيتها والولاء لمصالحها قبل مصالح الشعب الذي يريد أن يحكمه رغم أنفه بكل وسائل الترهيب والتجويع الذي يؤدي إلى التبعية والقبول بالمساعدات المذلة خلال الحملات الانتخابية.

3 . وغالبا ما ينتهي الأول إلى الثاني لأن الحمقى من الساسة تحتاج إليهم المافيات بدائل تخفي بأقوالهم ما تريده من أفعالهم . لما "احترقت" فيه أدواتهم السابقة التي اكتشف الشعب أوساخها فتحتاج إلى "طهوريين" يكثرون الكلام على محاربة الفساد بل ويزعمون أنهم منعوا منه في بداية حياتهم السياسية التي ما كانت لتبدأ لولا هؤلاء الذين

-ثقافة الشعب.

التبرؤ منها هل هو حمق؟ أم عمالة؟-

.+ وغالبا ما يزعم الثاني أنه من كبار الخبراء ومن التكنوقراط في البيع والشراء المفشوشين على حساب شعبه حتى يكون أداة مفضلة لدى شركات النهب النسقي لثروات وطن لم يعد الولاء له يتجاوز الأقوال لأن ولاء الافعال هو للوطن البديل بمنطق الولاء والبراء المطلوب ممن يتفضلون عليه بالجنسية.

5 . وفي الغاية فنحن أمام طبقة سياسية تدعي الديموقراطية والوطنية وهي معادية لثقافة شعبها ولمصالح وطنها شرطين للحصول على سند المافيات التي تحتاج إلى دثارين تخفي بهما لعبتها: الطهورية الثورية في محاربة الفساد بالأقوال دون شروطه في الأفعال والخبروية التكنوقراطية في بناء النهوض بالأقوال مع تهديمها بالأفعال خدمة لسادتهم الذين عينوهم في هذه المهمة

.

ومن اراد أن يفهم الرؤية التي تحكم هذه الحالات الأربع واصلها الخامس فلينظر في قائمات "القوادة" من المناشدين -وقد بدأنا نرى بعضها. فهم "اخصياء" السياسة من العائشين على فتات موائدها أي من يعتبرون أنفسهم مثقفين والذين هم حاضرون في كل محضر لأنهم من نجوم الرسميات يطبلون لمن يعتبرونه الأقوى في حماية منافعهم التي شعروا بأن الثورة بدأت تهددها أعني أصحاب الاقطاعيات المزعومة أكاديمية أو فكرية أو فنية أو بصورة عامة ثقافة يزعمون لها الحداثة وهي في الحقيقة "حدوثة" بالمعنى المصري للكلمة: هم باعة الغريب الفكري في بلاد "الأنديجان" كما يتصورون شعوبهم .

-المصالحة في راهننا. شروطها. بين الامكان والاستحالة-

- المصالح في راهنناء شروطهاء بين الامكان والاستحالة

أسمع المرشحين الممثلين لأكبر تيارين سياسيين في تونس يتكلمان على المصالحة بصورة عامة دون أن يحدد أي منهما ما يقصده بها . لكنه مع ذلك أمر محمود لأن فيه عزما على جاوز الماضي وقلب صفحة قريبه وبعيده للالتفات إلى المستقبل .

لكن لا بد من تجديد القصد بالمصالحة الكفيلة بتحقيق ذلك والجواب عن السؤالين التاليين :؛

* فبين من ومن تكون المصالحة؟

* وبماذا تتعلق المصالحة المنشودة؟

لما كان كلام الرجلين عليها عاما وخاليا من الجواب عنهما سأكتفي بالافتراض الذي يستنتج منطقيا من طبيعة نسبتهما إلى صفين هما بدورهما بصدد التحدد وإن بدوا محددين:

1 . سأفترض أن المرشح الذي يقدم نفسه أو يقدمه الظرف على أنه وريث السبسي الذي يدعي أنه وريث بورقيبة فيكون هو وريث الوريث حتى وإن تقدم كمستقل : وأعني الدكتور الزبيدي .

2. وسأفترض أن المرشح الذي يقدم نفسه أو يقدمه الظرف دون تعديد موروثه إلا بصورة غير مباشرة من خلال اعتباره مرشح النهضة لأنه لم يتقدم كمستقل؛ وأعني الأستاذ مورو.

أما بقية المرشحين فينقسمون إلى فصيلتين ولا أحد منهم يبدو من دعاة المصالحة بل كلهم من دعاة المحاسبة لأنهم منحازون إما إلى الثورة أو إلى ما قبلها رغم أن الموضوعات السياسية الأخرى التي تتعلق بالتنمية وبعدها الاجتماعي مشتركة بينهم وبين المرشحين اللذين سأتكلم على رؤيتهما للمصالحة .

-المصالحة في راهنناء شروطها. بين الامكان والاستحالة-

* والفصيلة الأولى هي فصيلة من كانت مشاركتهم في الحكم كافية لبيان عجزهم عن تحقيق شيء ملموس في علاج مشاكل الوضعية التونسية . وإذا اعتمدنا على حصيلة تجربتهم فإنهم لا حظ لهم في هذه المنافسة الانتخابية .

« والفصيلة الثانية هي فصيلة من ليس لهم تجربة سياسية وكان يمكن أن

يكون لبعضهم حظ لو كانت لهم قاعدة شعبية وهو شرط لا يتوفر حاليا لأي منهم ولا معنى لفعل سياسي من دون قاعدة شعبية حاصلة أو ممكنة الحصول .

ولذلك فسأكتفي بالكلام على هذين المرشحين اللذين يتميزان بكونهما من ذوي الخبرة دون مشاركة في تجربة الحكم التي صارت بؤرة التقييم لأنها تبدو وكأنها تغطي على عيوب ما تقدم عليها رغم أنها في الحقيقة هي أصل الداء .

وسأحاول بيان المفارقة في الترشحين وفي تعديد طبيعة المصالحة المسكوت عنها لأصل إلى المصالحة المصرح بها عند كلا المرشحين . وأبدا بالمفارقة البينة لكل ذي بصيرة أعني

فالذي يتقدم على أنه مستقل عن الأحزاب هو في الحقيقة مرشح كل شقوق حزب السبسي لأنهم يعتبرون ترشحه فرصة لتوحيد صفهم ومن يتردد في الانضواء تحت لوائه سوف ينتهي إلى لا شيء.

والذي يتقدم على انه مرشح حزب هو في الحقيقة مرشح مستقل حقيقة لأن الحزب الذي يدعي ترشيحه له قيادة تتكلم بصوت مختلف تماما عن صوته ولذلك فترشحه في الحقيقة تعبير هش عن درء صدع لم يعد بالوسع إخفاؤه .

وإذا فاز الأول فسيكون بفضل وحدة الزعامة التي تحقق المصالحة بين الشقوق في حزب السبسي . وإذا فشل الثاني فستكون علة الفشل ازدواج الزعامة في تشقق حزب النهضة.

وهكذا فنحن أمام مشروعين للمصالحة مصرح بهما. أحدهما يمثله الزبيدي وريث الوريث للمشروع البورقيبي . والثاني يمثله مورو الذي ليس له وسيط بين مشروعه ومشروع ضمني لم يعبر عنه لكنه بين من خلال تكوينه بوصفه صادقا حاز على الثقافة

-المصالحة في راهنناء شروطها. بين الامكان والاستحالة-

الزيتونية ما يعني أنه ذو صلة مباشرة بلحظة أولى في الحركة الوطنية التي لم يكن بورقيبة بعد قد انفصل فيها عن الأصل المشترك لهذه الحركة: شباب تونس الذي كان يجمع بين الثقافتين الأصيلة والحديثة بعيد الحرب العالمية الأولى التي كانت بداية حركات التحرر العالم انطلاقا من مشروع ولسون .

المشروع الأول : مشروع المصالحة شبه المستحيلة التي يصرح بها الزبيدي:

وأبدأ بالدكتور الزبيدي الذي يتكلم على المصالحة بالمعنى الذي كان يتكلم عليه السبسي وهي إذن مصالحة أعتقد أنها مستحيلة لانعدام شروطها التي سأبين . فالسبسي يضمر أن مرحلة ابن علي مواصلة لمرحلة بورقيبة. وهذه كذبة بينة . ففي عهد بورقيبة مهما قيل فيها فإنها لم تكن محكومة بالمافيات في الدولة وفي الاتحاد ركني النظام البورقيبي . كان الجميع مهما اختلفوا مؤمنين بما يسمى الوحدة الوطنية ويسمونها القومية. لم يكن فيهما اختراق مافيوزي ولا اختراق صهيوني أو صفوي وأقصى ما كان موجودا هو تأثير المستعمر القديم ثقافيا وقيود اتفاقية الاستقلال . فيكون المشكل مع هذه المرحلة البورقيبية مقصورا على مسألة الاستقلال المنقوص ومسألة الديموقراطية.

لكن مرحلة ابن علي أضافت إليهما مسألة الاختراق المافيوزي والاختراق

الصهيوني والصفوي . ومن ينكر ذلك لا يريد التشخيص الدقيق ولا يريد البحث عن العلاج المناسب للداء ويكتفي بتلطيف الأعراض . وأستعمل هنا لغة الأطباء لأن الزبيدي طبيب.

والسؤال الذي أوجهه له: هل له حل سحري للمصالحة التونسية من دون علاج هذه الأدواء الأربعة أي عيبي البورقيبية وعيبي الابناعوية:

1 . تعديل اتفاقية الاستقلال حتى يكون استقلالا بحق؟

2 . تعديل مفهوم الوحدة الوطنية بصورة لا تتنافى مع التعددية شرط الديموقراطية؟

.3 الحسم مع المافيات التي تنخر الدولة والاتحاد؟

.+ الحسم مع الاختراق الصهيوني والصفوي خاصة والمخابراتي الدولي في الأحزاب والمنظمات وجمعيات المجتمع المدني؟

-المصالحة في راهنناء شروطهاء بين الامكان والاستحالة-

فإذا غابت هذه المسائل في مشروع المصالحة لم يبق منه شيء يعتد به وهو عين ما حاوله السبسي فكان في الحقيقة ليس علاجا بل مسكنا للإبقاء على ما كان موجودا في عهد ابن علي مع واجهة هي ما يسمى بالديموقراطية الشكلية التي لا معنى لها لأنها تبقى على الحال المرضية التي لن تجعل تونس دولة شعب حر بل دولة أنديجان تحكمها المافيات والاختراقات ولا طموح لها غير قشور التغرب والاغتراب .

المشروع الثاني : مشروع المصالحة شبه المستحيلة التي يضمرها مورو.

مشروع مورو ينتسب إلى ما لا يقال . فصاحبه لا يستطيع التصريح به لأنه

يضيف إلى ما يعجز دونه الزبيدي ما يجعل أي إنسان آخر أعجز عنه إذ لا يمكن فيه الاقتصار على الأقوال الظرفية بل لا بد من شروط انتقال الأقوال إلى الأفعال ككل بناء حضاري طويل النفس ليس السياسي فيه إلا إحدى تجلياته السطحية.

ولذلك فما لم يفهم الرجلان أن المنافسة بينهما ليست منافسة على الغايات التي هي أعمق من السياسي بل هي على أساليب العلاج السياسي الموصل إليها والذي شرطه أن يحصل اتفاق عميق بينهما عليها أصلا لترتيب الأوليات في المقاومة الشعبية لعلل التخلف والانحطاط المادي والروحي في الجماعات ذات التاريخ التليد . فكل ما أشرت إليه مشروع الزبيدي للمصالحة الذي صار شبه مستحيل للعلل التي ذكرت ليس خاصا بصف الزبيدي بل هو يشمل الصفين إذ هو عينه ما يجعل مشروع المصالحة الذي يضمره مورو شبه مستحيل بل أكثر قربا من الاستحالة من المشروع الأول. فلا يمكن أن تصل النخبة السياسية التونسية الحالية إلى فهم علة الداء الأعمق في حال تونس الحالية من دون أن تجيب عن الأسئلة التالية:

1 ما الذي جعل اتفاقية الاستقلال تكون مغشوشة وكيف يمكن تعديلها؟

2. ما الذي جعل مفهوم الوحدة الوطنية متنافيا مع التعددية الديموقراطية وكيف يمكن

-المصالحة في راهنناء شروطهاء بين الامكان والاستحالة-

3 ما الذي يجعل الحسم مع المافيات التي تنخر كيان الدولة والاتحاد شبه مستحيل وكيف

.+ ما الذي يجعل الحسم مع الاختراق الصهيوني والصفوي والمخابرات الدولية شبه

أليست هذه هي مطالب حرب التحرير أم إن أجدادنا كانوا على خطأ وإرهابيين؟ أليست هذه حرب التحرر أم إن شبابنا الذي ثار بين 17 ديسمبر و14 جانفي كانوا على خطأ وإرهابيين؟ ألا يعني ذلك أن المشكل المطروح حاليا إذا كنا نريد للانتخابات أن تكون تعبيرا حقيقيا عما يحول دون تونس والنهوض باقتصادها وثقافتها أعني التبعية في كل شيء مشروط به النهوض وهي التي قسمت نخبها السياسية بصورة جعلت:

. الوحدة الوطنية شبه مستحيلة «.

* والتعددية الديموقراطية شبه مستحيلة.

لأن شعبا صار يعيش على التسول في رعاية حاجاته الأساسية وفي حماية قيامه لا يمكن أن يفرغ لغير الطرق القريبة "لتدبير الراس" بدل البناء المبني لشروط الحرية والكرامة التي طالب بها الأجداد الذين خاضوا معركة التحرير والشباب الذي خاض معركة التحرر وأصبحت النخب متنكرة للمعركتين معركة التحرير ومعركة التحرر ولا تريد إلا الحكم تحت سنابك المافيات والاختراقات الصهيونية والصفوية والمنظمات الدولية والمخابرات الاستعمارية.

« فأصبح الاختراق الصهيوني والصفوي شبه حتمية .

* وأصبح الاختراق المخابراتي للمنظمات الوطنية والجمعيات وكل شيء شبه حتمي .

• فأصبح الوطن مجرد شعار وأصبح الولاء والبراء مجرد تهمة توجه إلى من يوصفون بالإرهاب في حين أنه العلامة الأدنى لمعنى الوطنية التي هي ولاء للوطن وبراء من أعدائه وليست عدوانا على أحد لم يعتد عليه .

-كلام الزبيدي على الدبابات. هل هو تذكير بما فات. للتهديد بما هو آت ؟ -

- كلام الزبيدي على الدبابات؛

هل هو تذكير بما فات؛ للتهديد بما هو آت؟ -

لا أريد أن أعلق على دلالة ما قاله الزبيدي البارحة؛ فهو تهديد صريح بإدخال الجيش في معركة سياسية جرت داخل المؤسسات الدستورية.

وما أظن أحدا يجهل دلالة ذلك .

ولا حاجة لمزيد التوضيح.

لكني أريد الإشارة إلى أمرين:

* سبق أن سألت هذا السؤال وهو قد أجاب عنه البارحة. فهل من فرحوا بترشحه سبب فرحتهم معرفتهم بخصال تؤهله لرئاسة الدولة أم لأنهم يفترضون أو يعلمون أنه يمثل الشكل اللطيف من البيان عدد 1 في شكل سيف ديموقليس على المؤسسات الدستورية في المستقبل خاصة وهو يتكلم على توسيع سلطات الرئيس حتى من دون تغيير الدستور بالاعتماد على مجلس الأمن الوطني إلى حد يكاد يلغي بقية المؤسسات الدستورية؟

• سبق أن بينت أن تفتيت صف الثورة بكثرة المترشحين علته وهم اكتفاء السلطة السياسية بشرعية الصندوق من دون قوة سياسية ذات قاعدة واسعة

يمكن أن تسندها وذلك هو معنى الشوكة أو العصبية بالمعنى النبيل في رؤية ابن خلدون لأنه يميز بين التي تبني الدول والتي تفضي إلى الهرج ؛ فحتى لو نجح زيد أو عمرو وهو عديم القوة السياسية التي تحول دون مثل ما أشار إليه الزبيدي البارحة-كما حصل مؤخرا في تركيا عندما نزل الشعب ومنع الانقلاب العسكري بصدور عارية - فإن الكلام على أحلام التغيير دليل حمق أو سذاجة وهي في السياسة عين الحمق .

وأخيرا فإن ما أراد الزبيدي منعه لما هدد بإنزال الجيش حتى وإن لم يتجاوز مرحلة التهديد إلى التنفيذ يعتبر انقلابا على الشرعية وليس سعيا لحماية الشرعية. فوزير الدفاع ليس وصيا على الإرادة الشعبية وليس له سلطة أمر الجيش بشيء لم يصدر عن

-كلام الزبيدي على الدبابات. هل هو تذكير بما فات. للتهديد بما هو آت ؟ -

صاحب الأمر في ذلك بمقتضى الدستور. ففي حالة عجز الرئيس عن أخذ القرارات السيادية -وهو أمر ثابت منذ وعكته الأولى وليس في الوعكة الثانية -تعود السيادة إلى البرلمان الذي هو الوحيد المنتخب من الشعب مثل الرئيس وليس إلى غيره وليس خاصة لوزير الدفاع .

ولو كان يوجد في البرلمان من يريد الانقلاب على الشرعية لما دعا النواب لاجتماع كان ينوي وزير الدفاع من دون أدنى حق منعه بقوة السلاح: يكفي دبابتين كما قال .

وأخيرا؛ فإني قد شهدت للرجل اعتمادا على ما رأيته منه في مجالس الوزراء من هدوء وتعقل وصدق في مواقفه من نية أمريكا في التدخل .

وكلامي هذا لا يتنافى مع شهادتي؛ بل لعل الرجل قد دفع دفعا لما لا يليق بمن يترشح لرئاسة الدولة. كان ينبغي باعتباره وزيرا - بصرف النظر عن طبيعة الوزارة أن يكون أحرص الناس على تأييد حسم الأمر في المجلس بصورة مؤسسية ومنع مواصلة الوصاية التي تجري في القصر على رئيس كلنا يعلم أنه منذ الوعكة الأولى وربما قبلها فقد حرية القرار.

وينبغي أن أذكر بأني قد اعتبرت تغيير الأغلبية في المجلس دون العودة إلى الشعب انقلابا إذا طبقنا قواعد الديموقراطية. لكن المرحوم الباجي الذي لم يكن يجهل فضل هذا الحل لأنه يعلم أن الدعوة إلى انتخابات مبكرة كانت ستكون نكبة مطلقة على حزبه المفتت ؛ ففضل حلا نصف نصف ولم يهدد باستعمال الجيش أو بحل البرلمان وكان بوسعه أن يفعل الثاني وتربيته البورقيبية كانت تحول دونه واستعمال الجيش أو التهديد به إذ هو لا يجهل أن مجرد استعمال الجيش في أحد مؤتمرات الحزب الذي كان حاكما جعل المرحوم بورقيبة يعزل الوزير الذي فعلها .

لذلك لم أكن أتصور أن الزبيدي يمكن أن يعتبر نفسه بصفته وزيرا للدفاع وصيا على المؤسسات الدستورية يقرر متى يحق لها أن تجتمع وألا تجتمع . فهل هذا يعني أن الذين يرشحونه هم من دفعه لهذه الفعلة الخطيرة وأنهم يعتقدون أنه يمكن أن يبقي لهم على

-كلام الزبيدي على الدبابات. هل هو تذكير بما فات. للتهديد بما هو آت ؟ -

استبدادهم بالسلطة حتى لو لم ينجح في الانتخابات لكونه يمكن أن يعطل عمل المؤسسات كما هدد بذلك؟

بدأت أتوجس خيفة لأن ما سمعته البارحة يؤيد التأويل السلبي بدلا من التأويل الإيجابي للنقاط الخمس التي كانت عبارة عن برنامجه الأول والتي ظننت أنه أعاد النظر فيها ليجعل التأويل الإيجابي هو الاقرب إلى الصواب.

آمل أن يتدارك الرجل هذه الزلة وأن يصحح قصده لأن الجميع ينبغي أن يعلم أن تونس لن يحكمها أحد بجعل القوة العسكرية بديلا من الإرادة الشعبية يستطيع أن يعطل المؤسسات الدستورية بالدبابات.

<ثورة تونس. يدمرها بالأفعال دعاتها بالآقوال-

يدمرها بالأفعال دعاتها بالأقوال-

ألسنا جميعا نباهي بأن الثورة كانت ولا تزال سلمية لتجنبنا أن يصل الاقصاء المتبادل إلى التصفيات الجسدية بين الموقفين الثقافيين التأصيلي والتحديثي؟

ألسنا جميعا نباهي باختيار الشعب تجنب الثورة الدموية والاكتفاء بالطرق السياسية وتنظيم الانتقال الديموقراطي؟

ألسنا مع ذلك نؤمن بان مرحلة الانتقال الديموقراطي لم تصل بعد إلى مرحلة التداول الديموقراطي لأن القوى السياسية ليست متوازنة بعد؟

ألسنا نلاحظ أن الساحة السياسية شديدة التفتت الذي بدأ بالموجود منها قبل الثورة وامتد إلى ما نشأ بعدها فوصل عدد الأحزاب إلى ما يتجاوز المائتين؟

ألسنا نلاحظ أن هذا التعدد ليس دليل ثراء في القوى السياسية بل هو ترجمة لتفتت مافيات الدكتاتورية التي كان يوحدها زعيمها أعني رئيس

الدولة وأسرته قبل الثورة؟

أليس من حق الملاحظ الذي يحاول التشخيص المحايد أن يخشى مآل الآفاق التي فتحتها الثورة إلى النكوص لأن المتكلمين باسمها صاروا بغير وعي وبسبب تفتتهم علة هذا الضياع ونفور الشعب منها؟

فمن بين 26 مرشحا للرئاسة لا أحد يمكن أن يعيب على ممثلي المافيات التنافس من أجل استرداد السلطة السياسية بالطرق التي تبدو ديموقراطية بوسائلها المعلومة أعني بعدي العجل الذهبي:

« أي المال (معدن العجل)

* والإعلام (خوار العجل) .

لكن كيف نفهم أن الذين يتكلمون منهم على الثورة وضرورة الإصلاح يفتتون صفها فيصبح التنافس بينهم تسهيلا مهمة المافيات؟ لأنهم يتنافسون على ما ليس لهم القدرة عليه

-ثورة تونس*. يدمرها بالأفعال دعاتها بالأقوال-

الشعب وراء الأهداف بعيدة المثال لحاجتها إلى تضحيات كبيرة حتى نخرج البلاد مما تردت إليه ماديا وروحيا وضع صارت فيه مستنقعا للإسفالة والنذالة والرذيلة في كل المجالات: فمرض تونس يشمل كل وجوه الحياة من أدناها إلى اقصاها ولم يعد شيء يعمل بصورة

1 . هل يمكن أن نقاوم المافيات بالكلام البليغ واظهار الحقائق لكأنها مجهولها في حين أن الجميع على علم بأن التعليم والصحة والاقتصاد والأخلاق والسياسة وكل شيء يتعلق بالصالح العام صار من جنس سوق

تحكمه المافيات التي استحوذت على أكثر من نصف الاقتصاد بالطرق اللاقانونية والنصف الثاني بالطرق القانونية التي جعلت الدولة في خدمة المافيات الرسمية؟

2 . هل توجد وسيلة أخرى غير وحدة قوى الخير ضد قوى الشر والاعتماد على وحدة الشعب من أجل استكمال تحريره خلال معركة تحرره؟

* إذا نجحت الثورة المضادة في تونس فإن العلة الحقيقية ليست سياسة خصومها الذين لم يعودوا يخفون نيتهم استعادة النظام القديم الذي جعلوه بالمال والإعلام شبه مطلب معقول لأغلبية الشعب المسحوق بعد أن جعلوه مضطرا لأن يعتقد أن سبب ما يعاني منه هو عقد الثورة وليس الستين سنة السابقة عليها .

« أو إذا فشل ما بقي من الثورة في تونس فإن العلة الحقيقية هي سياسة من يدعون الدفاع عنها الذين صاروا خطباء النوايا الحسنة والاعتقاد بأن كثرة الكلام يمكن أن تصبح بديلا من السعي لتحقيق شروط الأفعال: فبين سذاجة المتكلمين على المثاليات وحمق أصحاب العنتريات وعبث من يتصورون أنفسهم ولدوا ليكونوا رؤساء مباشرة لا يجد المرء حدا لاستغراب هذا الجنون الذي يقود جل ال26 مرشحا من النكرات الخالفين لبقايا حزب المرزوقي والشابي وابن جعفر ممن ذاقوا السلطة حتى صارت النيابة هي بدورها بضاعة

<ثورة تونس. يدمرها بالأفعال دعاتها بالأقوال-

في سوق النخاسة السياسية. ولا فرق بينهم عندي وبين بقايا حزب ابن علي وبورقيبية وشقوق حزب السبسي والفرق الوحيد أن هؤلاء أكثر صراحة

لأن خطابهم لا يخفي نواياهم بخلاف أولئك فجل ادعياء المثالية ليسوا إلا مشروع غايته العكس تماما .

فإذا أضفنا تخريف من جربتهم الثورة وأوهام من يتكلمون على التشبيب وصدق النبرة وكل المتعنترين بأساليب صوت العرب والقذافي وكل الشعبويين بلغة ستالين وماو تسي تونج ليسوا إلا باعة هواء وحربا على الثورة وليسوا من صفها لأن تفتيت قوى الشعب غدر به وبقيم الثورة . إن النتيجة الوحيدة التي يراها كل ذي بصيرة هي أن تفتيتهم صف الثورة باسمها ستكون العلة الرئيسية لنجاح الثورة المضادة لأن الجميع يعلم أن كل هذا الحرص المبالغ فيه منهم ليس دليل صدق بل هو في الحقيقة ترشح للإسهام به الذهنية المافيوزية التي جعلت السياسة الطريق السيارة للإثراء في تونس .

وهذه هي العلة الحقيقية للتفتت شكل المتكلمين لهم من يسندهم من خلف ولا أحد يسند خيول السباق السياسي إلا المافيات المحلية في خدمة المافيات الدولية وخاصة الصهيونية والصفوية والاعرابية وطبعا المستعمر الذي لا يمكن أن أكتفي بوصفه بالسابق لأنه ما يزال على ما كان عليه بل أعتقد أنه اضاف إلى الاستعمار الاقتصادي والسياسي الاستعمار الثقافي بعد أن صار جل النخب بديلا منه في الحرب على ما كان يحمي الشعب من سلطانه الروحي عليهم .

-ملاحظة سريعة. لابد من تداركها قبل الفوت-

- ملاحظة سريعة لابد من تداركها قبل الفوت -

ما يلاحظه أي متفرج لحملة الشيخ مورو من خارج حركة النهضة وسلوك

قياداتها يرى بوضوح أن من يعمل على افشال الشيخ مورو هم قيادات النهضة الذين لهم تكتيكات أخرى.

ما يبنيه بخطابه يشوش عليه خطاب مضاد بين المعالم من قيادات عليا ووسطى مجرد تدخلهم في حملته يجعل الناس تتصور أن علاقة الرجل بعد الانتخابات ستكون من جنس علاقة الجبالي بهم ومن جنس ما يتهم به الإسلاميون من وجود سلطة "مرشد" فوق سلطة رئيس الوزراء أو رئيس الدولة.

وهذه نكبة حقيقية فإن كانت غير مقصودة فهي من علامات الحمق واللاوعي وإن كانت مقصودة فهي انتحار للحركة وإيذان بفشلها في النيابيات واضمحلال دورها في النظام البرلماني السخيف الذي اختارته توهما أن تونس صارت انجلترا .

ولا يكفي لإزالة هذا الارتسام العام أقوال مورو إنه سيكون مستقلا بعد النجاح لأن مجرد التوكيد من قبل هؤلاء على مشاركتهم في حملته دليل استحالة الاستقلال ومنافسة بينة لكل ذي عقل على تمثيل الحركة: هم يركبون عليه الآن لإفشاله وإذا نجح فسيبقون دائما وراءه حتى يفقدوه كل مصداقية تماما كما حصل لاجبالي .

ينبغي القطع مع ازدواج السلطة: رئيس الوزراء ورئيس الدولة ليس لهما مرشد هما السلطة الأعلى في البلاد ومن وراء رئيس الدولة الشعب ومن وراء رئيس الحكومة ممثلو الشعب أو نوابه لا غير . فليتركوا الرجل يدير حملته ولا يتدخلن أحد من القيادات ولينشغل كل واحد بحملته ؛ فهم أيضا مرشحون للنيابة فقط .

-ثورة الأقوال» القصور النظري والفوضى العملية-

القصور النظري والفوضى العملية-

لما أسمع الكلام على ما جرى في الدورة الأولى من الانتخابات الرئاسية أعجب من كثرة التركيز على أنها ثورة نتجت عن غضبة شباب الثورة الذي لم ينل شيئا من ثمراتها . فقائدا هذه الثورة الفائزان ليسا من الشباب لأن سنهما يراوح بين الخمسة والستة عقود . ولا شيء يثبت أن المصوتين من الشباب أو من الشيوخ لهم الدوافع التي تعبر عنها أقوالهما .

فأقوالهما تأويل لاحق لفعل الانتخاب إذا لم يثبتا أن المصوتين عبروا عن تعليل للتصويت بما يطابق هذا التأويل ما يعني أنهما صاحبا حزب أو ماكينة ذات إيديولوجية محركة لجماعة منضوية تحت تنظيم ما كالحال في الأحزاب الفائزة أو التنظيمات السرية: وهو ما ذهبت إليه في تفسيري للنتيجة بفعل حركة سرية تقودها دولة الباطنية الجديدة وقد قلت في ذلك ما يكفي ولا حاجة للعودة إليه في هذه المحاولة.

لكنهما ينفيان ذلك ويعتبران ما يحدث عملا عفويا وليس وراءه ماكينة فائزة ولا سرية عملا عفويا من شباب غاضب رفض السيستام . وطبعا فشتان بين رفض السيستام الذي يمكن أن يكون له مليون تفسير وحصر التفسير في رؤية هذين الزعيمين المنتسبين إلى سلفية علمانية) الفهم المتخلف للماركسية) وسلفية إسلامية) الفهم المتخلف للإسلام) . وهما فعلا عينتان مما وصفته بالكاريكاتور التأصيلي (قيس) ومن الكاريكاتور التحديثي

وقد كتبت في الكاريكاتورين الكثير. ولا حاجة للعودة إلى مسألة الفكرين

الديني والفلسفي اللذين لهما القدرة على فهم مجريات الأحداث في التاريخين الروحي والسياسي للأمم والحضارات: فهذه أمور ليست في متناول الكاريكاتورين الماضغين لقشور الأصالة ولقشور الحداثة كالحال فيهما لأن تصديق الظاهر في هذه الحالة لا يليق بمن يريد أن يفهم الأحداث السياسية في لحظة مفصلية من تاريخنا الحديث .

-ثورة الأقوال» القصور النظري والفوضى العملية-

والمهم أنه ليس للرجلين علاقة بالأحداث الجارية حاليا إلا بالأقوال الناتجة عن التأويل لتصدرهما المشهد كما لم يكن لهما في الأولى دور يتجاوز الأقوال - وقد شاركت أنا نفسي عديد المرات في الحوار مع تحركات الشباب وخاصة في شارع محمد الخامس قبل أن أقرر المشاركة في العمل السياسي المباشر لأني لم أكن ممن يقبل على عمل لم يتقدم عليه لديه التعرف على مسرح أحداثه ومحل جريانه . ذلك أن السياسة حرب باردة ومن يجهل أرض المعركة ليس أهلا لدخولها:

« وقد كان لي كلام كثير ولقاءات مع سعيد وبعض من ساعدت الصدف على الجمع بيننا في لقاءات تحصل دون سابق تخطيط أو قصد . فرأيت منذئذ أن الرجل لا يمثل إلا عينة من كاريكاتور التأصيل بمعنى الثقافة الشعبية والتعبدية من فلسفة الإسلام . وهو فكر لم ينتج عن تجاوز للثقافة العامية بمعنى أنه ليس على بينة من تطور فكر الإسلام بل مدارس التأصيل التي صار سنها أكثر من قرنين فضلا عما حصل في العصور الزاهية من تاريخ تطوره.

« أما الثاني فإني لا أعرفه لكني أعتقد أنه قد درس عندي لأن الحدث

الذي يقال إنه من منظميه في منوبة يطابق مرحلة شروعي في تدريس الفلسفة بالجامعة التونسية حيث كانت المرحلة الأولى من الإجازة تقع في كلية منوبة. ولست متأكدا من ذلك وعادة ما لا أنسى من كان من المتفوقين سواء من المستويات التي أدرسها أو من غيرها في قسم الفلسفة. ما يعني أنه لم يكن منهم . لكني سمعت تصريحاته الأخيرة فتأكدت أنه من كاريكاتور التحديث إذ هو يزعم التجاوز إلى ما بعد الحداثة وتجاوز أزمة الديموقراطية الغربية أي إنه يريد أن يتجاوز ما يحاول الغرب تجاوزه مما ليس له مثيل بعد عندنا أي تجاوز المعدوم؛ تجاوز الديموقراطية التقليدية من دون المرور بها مثل تجاوز الرأسمالية من دون وجودها فكانت نكبات البلاد الزراعية والمتخلفة هي الوحيدة التي ادعت الاشتراكية ورأينا ما حل بها أي إن الماركسيين عاندوا أول مبدأ من مبادئ الماركسية قام يصبح أي بلد رأسمالي ماركسيا ولم يدعها إلا من كان متخلفا ولم يصل حتى إلى بداية الرأسمالية.

-ثورة الأقوال» القصور النظري والفوضى العملية-

وما يحصل الآن لا يمكن الحكم عليه أو له إلا من حيث هو أقوال ما لم يثبت لنا هذان الزعيمان المزعومان أن ما حصل في الانتخابات ثمرة أفعال محددة يمكن أن تنسب إليهما خلال الحملة أو قبلها في تنظيم مؤشر فاعل أو سري لا يهم .

وكل التحليلات التي رأيتها وخاصة تلك التي يزعم أصحابها الاختصاص في الاجتماع تبني على عدم التمييز بين فاعلية الأقوال وفاعلية الأفعال فضلا عن كونها تتصور أن من يتزعمون القول هم عينهم من يتزعمون

الفعل وأن التأويل البعدي للأحداث بالانطلاق من تصدر الأقوال يطابق حتما من يتصدر الأفعال أو أن الأقوال وحدها تغير الأحداث فيصبح لهما فاعلية 'كن" فيكون .

لذلك فسأحاول بيان الفرق بين الأمرين لأبين ضرورة عدم الاكتفاء بالأقوال .

وقد سبق فقدمت فرضيات ليس هنا محل اثباتها لكن الأحداث ستثبتها .

وقصدي بقيادة الأفعال أصحاب المكينة الخفية -لأنها ليست علنية على الأقل إلى حد الآن إذ لا وجود لحزب أو منظمة ما يترأسانها - المكينة التي حققت ما بدا للجميع وكأنه من معجزات قادة الأقوال . ومن دون بيان ذلك فلا عجب إذا اعتبرنا ما يحصل من المعجزات أو من المفعول السحري لأقوال هي من أغبى ما سمعت في السياسة لأنها دون الكتاب الأخضر للقذا.

فلا يوجد من يمكن أن يصدق -مهما كان أميا ومن المدافعين عن المعجزات في الحالة- أن تنظيم الشباب المزعوم حصل بمجرد الأقوال التي ظلت صامتة ما يقرب من عقد ثم تفجرت دفعة واحدة في الانتخابات الرئاسية دون أن يتوسط بينها وبين تفجرها ما وصل القول

عندي إذن خمس قضايا؛

« اثنتان للأفعال .

© واثنتان للأقوال .

-ثورة الأقوال» القصور النظري والفوضى العملية-

«* والأخيرة تجمع بين الأقوال والأفعال أو ما يجعل الأفعال بينة النتاج عن الأفعال أو عدميته ما يعني أن وراء الأكمة ما وراءها ء

فلنفحصها بسرعة وقد نعود إليها :

1 . أقوال سعيد:

كما وصفت صاحبها أقواله كلها من جنس كاريكاتور التأصيل أعني السلفية الدينية الحمقاء . وليس فيها من مشروع تطبيقي إلى ما لا يتجاوز تخريف معمر القذافة من دون ما لديه من إمكانيات مادية يمكن أن تسمح له بالتجريب لأن شعبه قليل العدد وثروته الكبيرة تمكنه من اللعب بالمرتاح . لكن سعيد لو جرب -وهو لن يستطيع لأن أبناء تونس حتى لو تحامقوا لن يستطيعوا أن يعيشوا دون دولة شرطا في العمل الذي يعوض ما ليس لهم من ثروة مثل ليبيا أو الجزائر أو الخليج.

2 . أقوال فيلسوفه :

كما وصفت أقوال صاحبها بكونها من جنس كاريكاتور التحديث أعني السلفية الماركسية الحمقاء التي ليس فيها ما يتجاوز بعض أوهام ما بعد الحداثة وتجاوز الديموقراطية التقليدية. فهو يريد أن يتجاوز ما يعيش أزمته الغرب من دون أن يكون قد حصل عندنا لا هو ولا ما ترتب عليه من أزمة بدعوى ما بعد الدولة وبشكل يزعم ما بعد حداثي من دون حداثة. ولو تدبر ما حدث في أغنى بلد من أمريكا اللاتينية -فنزويلا -وما أدى إليها هذا الحمق من حال لانتحر.

3 . أفعال سعيد :

الجلوس في المقاهي مع العاطلين دليل عطالة لا دليل تواضع . ليته خصص وقته للبحث العلمي الذي يمثل مقابله في أجره أكثر من ثلثيه فكان يحصل عليه دون أن ينتج في البحث العلمي ما يعني أن الرجل لص ولا يدري أو يدري ويقبل فيكون بذلك أفسد من صاحب المقرونة الذي كان يتصدق بأموال غيره من المتصدقين ليس ترحما على أبيه بل تمويلا لحملته .

-ثورة الأقوال» القصور النظري والفوضى العملية-

لعله تدرب في البحرين على فنيات الباطنية هناك . فالبحرين كما هو معلوم هي رأس الحربة الإيرانية التي هي بكل المعاني لبنان ثانية. لكني لم أسمع بشيء قدمه للشباب فكريا أو علميا وما يقال عن دوره النقدي لفكر حزب الشبابة لا يستثنيه مما تقدم على هذا النقد بعد الثورة . واعتقد أنه من جنس من عرفت من طلبة اليسار زعماء بالأقوال وشبابة بالأفعال . والطلبة المتياسرون كانوا شبابة الشبابة. فهم لم يكونوا ممن يدرس حقا بل كانوا ممن يستعملهم قادة الإيديولوجيا الماركسية في الجامعة من "الأساتذة" الذين يعارضون في وضح النهار حتى يشتهروا بالتقدمية ويعملون شبابين بالليل أو مدرسين عند النظام حتى يكون لهم ما يترتب على القرب من تكليف في" تجفيف المنابع" وتحمل المسؤوليات إفساد التعليم باسم الإصلاح .

5 . أصل ذلك كله علاقة الأقوال بالأفعال .

وأصل إلى الغاية من محاولة الفهم بالاعتماد على ما نعلمه عن السلوك الفعلي وليس على الأقوال .

• فلا أحد يجهل أنه لا يمكن في تونس أن ينتدب مساعد في اختصاص خاصة مثل تدريس القانون لمن عرف عنه المعارضة الصادقة. واترك للقارئ الاستنتاج مع معلومة لا بد منها وهي أن كاريكاتور التأصيل هذا لم يعلم عنه أنه عارض شيئا يوما بل هو كان من المفضين في خدمة النظام ونوابه في مجلس شهود الزور.

« ولا أحد يجهل أن الماركسي في تونس ينتسب إلى أكبر "حزب" في تونس وخاصة عهد ابن علي . فهو حزب كل اليساريين وكل القوميين وكل الذين كانوا يعادون بورقيبة الذي كان يرفض أن تكون تونس لائكية ويعتبرها إسلامية تقدمية بمعنى أنه كان عدو كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث لأنه كان متمكنا من الثقافتين مثله مثل الأستاذ مورو. هم كانوا مادون صنعة ابن علي في ضرب الإسلاميين وتجفيف المنابع وإعطائه شرعية من نسب زائف مع البورقيبية والتقدمية.

-ثورة الأقوال» القصور النظري والفوضى العملية-

وختاما فإن الشباب من حقه أن يغضب وأن يثور. ومن حق الشعب أن يعتبر النهضة قد تخلت على الكثير مما كان يميزها لأن الفساد طال المقربين من قيادتها وما كان استراتيجية لتجاوز الزوبعة في الإقليم ركبه الكثير ليجعله مشاركة في الغنيمة مع النظام الفاسد الذي أعاده هذا اليسار الذي خدم به ابن علي ومعه الاتحاد . فصارت النهضة تعاني من عامل التفجير الأخلاقي الذي يجانس ما عانى منه حزب نداء تونس من التشجير السياسي ؛ ما عانى منه السبسي بسبب ابنه يعاني منه الغنوشي بسبب من يماثلون ابن السبسي لديه . وعليه أن يحددهم وأن يبعدهم قبل أن تصبح

رأسه هو ذاته مطلوبة من قاعدة النهضة. وحينها لن يلومني إذا كنت أول المنادين بإبعاده عن النهضة لئلا يحصل لها ما حصل للنداء .

ومع ذلك فإني أستطيع أن أقول إن نتيجة الانتخابات تفيد أمرين:

1 . الأول والثاني كلاهما مقدوح الشرعية . الأول لأن انتسابه إلى المافية يبن للجميع . الثاني لأن دليل عدم الانتساب إلى الباطنية ليس بعد متوفرا لأني لا أعتقد أن حجة غضب الشباب كافية لتفسير ما لا يفهم من دون جهاز فاعل يترجم الغضب إلى فعل .

2 . وإذن فالشرعية الفعلية ليست إلا من حق الأستاذ مورو الذي نعلم من هو ونعلم من رشحه ونعلم من عمل في حملته ونعلم ما الامكانيات المادية والرمزية التي استعملها . وإذن فما أسفرت عنه الانتخابات يبين أن النهضة على ما فيها وما بها ما تزال 'سفينة" نوح لإنقاذ تونس من أمراضها مع حاجتها لهذا الإصلاح الضروري والعاجل . ومن دون ذلك فقد تخسر الانتخابات النيابية فتصبح قوة عديمة التأثير في الأحداث .

اللهم إني بلغت .

الفصل الاول

لست غافلا على ما يبدو في مواقفي من عجائب يعسر فهمها على المتعجلين ممن يخلطون بين الفكر الفلسفي وتعاليق الصحافة في عصر عادت فيه الإنسانية إلى الشفوية والصورة بدل الكتابة والمعنى . وهو ما أفقد الكثير القدرة على التمحيص والغوص إلى أعماق ما لا يصبح فكرا إلا بالكتابة

لأنها شرط الاجترار بمعناه النيتشوي . لذلك فغالبا ما ينتهي من يعترض على مواقفي إلى تبنيها إذا كان يبحث بصدق عما يمكن للإنسان أن يدركه بالاجتهاد المخلص للحقيقة حتى لو ادعى أنه صاحبها .

وهذا أمر لا يزعجني . فالمهم أن يكون المفعول الذي قصدته قد تحقق فآتى أكله . فما الفكر إلا زراعة برماية البذور كما يحصل عند الفلاحين . لذلك فإني أتوقع أن التاريخ مرة أخرى سيثبت أن حدوسي هي في الغالب عين الصواب وأقصد هنا حدوسي حول مآلات الثورة وخاصة حول تحديد أعدائها المتخفين في تونس من أدوات الاختراقين من ذراعي الاستعمار (إسرائيل وإيران) ومن سنديهما) أمريكا وروسيا أما أوروبا فدورها ثانوي) وتوابعهما من العرب خاصة ومن بقية أهل الاقليم عامة.

ولعل الكثير يذكر مواقف الحمقى الذين يدعون الحداثة عامة وفي الفلسفة (النظرية والعملية) وتطبيقاتهما أي في العلوم وفي السياسة خاصة لأني:

« أولا بينت أهمية فكر الغزالي النقدي مخالفا بذلك كل الذين كانوا يتصورون ابن على العلاقة بين يسار الماركسية ويمينها قسمى الأول يسار الأرسطية والثاني يمينها . وهي مقارنة من أسخف المقارنات لأن الفلاسفة في عصر الغزالي وابن رشد لم يكن العملي همها الأول -بل كانت مشائية وميتافيزيقة بالأساس - مثلما صارت في عصر هيجل وماركس حيث

-لا فخر.

صارت ميتاتاريخية. والغزالي هو الذي ساهم في النقلة إلى الميتاتاريخي وتغليبه على الميتافيزيقي .

« ثانيا بينت أهمية فكر أرسطو الرياضي مخالفا بذلك كل الذين كانوا يتصورون ما عرف عن فيزيائه الكيفية وعن محاولات أفلاطون التربيضية في التيماوس دليل جهل برياضيات عصره في حين أنه كان ينفي عنها القدرة على الترييض لكنه كان أعلم بشروطها من أفلاطون .

« وفي تونس قلت مرة خلال ندوة نظمها قسم "العربية" اسما والاستلاب مسمى بسبب عقدة النقص من الانتماء إن مستقبل الاقليم وربما العالم سيكون مداره ما يجري في الإقليم مرة أخرى لأن معارك التاريخ الوسيط لم تنته ولن تنتهي حتى يحصل الصلاح بين ضفتي المتوسط اللتين كانتا منذ القدم بؤرة التاريخ العالمي حتى في هذه المرحلة التي يسيطر فيها عليه قطبا العالم (كانا حينئذ السوفيات والأمريكان وهم الآن الصين وأمريكا .)

* عيب علي الاهتمام بابن تيمية لأن الأميين من فلاسفة عقاب الزمان كانوا لا يرون فيه إلا فهمه المتخلف عند فقهاء الوهابية وآل سعود . والآن لا يوجد قسم في الفلسفة الغربية مختص في الفلسفة الوسيطة ألمانيا وأمريكا خاصة-لا يعتبره من كبار الفلاسفة في الغرب على الاقل . لكن العرب كالعادة لا يفيقون إلا بعد نهاية المعارك .

. وأخيرا وكالعادة النقطة الخامسة-وهي البديل من مثلث يستعمله المعترضون لكأنها من الحقائق التي لا بديل عنها رغم أنها ذات أصل ديني عند هيجل وخاصة عند بورس صاحب فلسفة السيميوتكس -فإن ثورة شباب أبناء الاقليم سواء كانوا عربا أو أمازيغ أو تركا أو كردا أو سودا من افريقيا -ستكون ثورة عالمية تغير الكثير من قواعد العلاقات الدولية

باستكمال شروط التحرير والتحررية في العالم . ولن يكون ذلك بالنكوص إلى ما قبل الدولة بالمعنى الذي يقترحه علينا من فكرهم نكوص إلى البداوة القذافية وما بعد الحداثية مجتمعتين في سلفيتين متخلفتين تدعيان اكتشاف العجلة ولا تدريان أنها جربت مرات ومرات وكان مآلها فيها جميعا خراب المجتمعات التي جربتها .

-لا فخر. شبه رد على وقاحة الأميين-

وإذا كان لي أن أشير إلى ما يستحق الذكر لأنه بين وواقع فهو ما ورد في المسألة الثالثة: لا أحد يشكك الآن في أن الاقليم صار بؤرة قضايا العالم ليس لما فيه من طاقة مادية (البترول) بل وكذلك لما فيه من طاقة روحية) المعالم الروحية) لعل رمزها هو القضية الفلسطينية ليس من منظورنا وحدنا بل من منظور قوتي الغرب الحاليتين أعني الولايات المتحدة وإسرائيل التي هي رأس حربتها في الاقليم. فاليهودية الصهيونية والمسيحية الصهيونية حتى وإن كان موقفهما بتحيل سياسي وليس بعقيدة صادقة تعتبران القضية من مستوى المسألة المادية طاقة وموقعا جيوسياسيا بين القطبين الأمريكي والصيني: لأنها لا تظهر الطمع المادي بل وهم الوفاء للأصول والقيم الروحية.

أما اضطرار من كانوا من المتفلسفين "يأنفون" من الكلام في فكر حضارتنا ويعتبرونه غير جدير بالاهتمام فقد صاروا يعيشون على فتات سطحي مما تلقفوه بسرعة تلامس الثقافة الصحفية حتى يسمع لهم فصارت "مؤمنون بلا حدود" توظفهم ليس للعلم بل لخدمة مخابراتها بمقابل زهيد لا يمكن أن يستر حتى ماء وجوههم .

ومع ذلك ففي العودة إلى أصل كل فكر يتناغم فيه كيان صاحبه الثقافي مع علاجه لقضايا الوجود الإنساني من منظور هو عين وجوده استعادة لطاقة الفكر الفعلية التي تصبح بحق حائزة على شرط الفكر أيا كان موضوعه . فالفكر مثله مثل الأشجار له أرضية وسماد ثقافيين قدرتهما على مده بنسغ الحياة تقاس بعتاقته شرطا في كل تجاوز وانتشار لأفنانه .

ومعلوم أن اهتمامي بالفكر الإسلامي لم يحل دوني والاهتمام بالفكر القديم) أرسطو وأفلاطون وفكر فلاسفتنا (وبالفكر الحديث . لكن منطلق منظوري الأول والأخير هو تعين الكونية في أرضية الحضارة التي تضرب بعروقها في القدم فيكون تأثلها ممتدا في المستقبل امتداده في الماضي وهي أرضية يمكن اعتبارها الجسر الحي الواصل بين العالمين الإسلامي والغربي . وليس ذلك مقصورا على المرحلة الإسلامية من تاريخ الإنسانية فحسب فهو يمتد إلى ما قبلها . وليس لها ما بعدها لأن الإسلام خالد إلى أن يرث الأرض ومن عليها فضلا عن كونه لم يعد مقتصرا على الاقليم بل هو موجود في كل أنحاء المعمورة .

-لا فخر.

ملاحظات وجيزة وسريعة هي تكملة لشبه الرد وهي ليست موجهة للأميين بل للمتحامقين من أشباه المثقفين ممن يسقطون أحوالهم النفسية على غيرهم:

1 . فمن يشكك في بواعث التشكيك العقلية في سعيد لعدم فهم ما وراء "نجاحه" لا يمكن أن يكون منتسبا إلى الفكر أصلا . فالفكر هو الاندهاش أمام كون الأشياء هي على ما هي عليه سواء كانت على ما يقتضيه المعهود

من القوانين أو خاصة إذا خالفتها. ومن لم يشك هذه الحالة فهو حتما لم يشم رائحة الفكر العقلي عامة والعلمي خاصة والفلسفي بصورة أخص إذا وصف من يبحث عن الفهم بأحقر الأوصاف دليل قاطع على حمقه وغبائه أو- إن كان فعلا قد تعلم شروط التفكير العقلي - فهو يتحامق ويتغابى لغاية في نفس يعقوب إذ لعله ينتظر ما لم يستطع الوصول إليه في الفرص السابقة باسم الثورية.

2 كنت لا أصدق أنهم بهذا الحمق والغباء -إذ أعرف بعضهم معرفة شبه مؤكدة وبطويل خبرة - فهم إذن يتصفون بما يتهمون به من خالفهم الرأي وأراد أن يفهم الظاهرة لمجرد أنه لا يؤمن بالسحر ولا بالمعجزات في أحداث التاريخ الإنساني بل أراد أن يفسر ما لا يكفي لتفسيره التظاهر بالزهد . وخاصة إذا كانت هذا التظاهر عند من كان من أكبر خدم نظام ابن علي بشهادة طلبته وكان من يقوده كذلك من حزب الشبابين خاصة ومن اليسار التونسي كما عرفته في الجامعة وتوظيفاته اللاحقة عامة -وقليل منهم من كان فعلا يساريا صادقا- مثل كل الاحزاب التي تحالفت مع ابن علي لتصفية الإسلاميين وتطبيق

إا هوي + +

سياسة "تجفيف المنابع" .

3 . وما أعجب له ولم أفهمه إلى الآن هو أن المطبلين لهذه المغامرة الحمقاء 'زعمة زعمة" أساتذة علم اجتماع أو آداب أو فلسفة ويعتقدون أن من يشكك في الرجلين اللذين صارا مقدسين هو بالضرورة من عملاء القروي والمافية لكأن المواقف السياسية تخضع بدأ الثالث المرفوع ولكأن

سعيد والقروي متناقضان وهما في الحقيقة من نفس الطبيعة والفرق هو الفاعلية عند الثاني والسرية عند الأول .

-لا فخر.

+ . أما من تصوروا المشككين من عملاء النهضة فلا معنى للكلام معهم أولا لعدائهم البين للنهضة والإسلام عامة . وهم دون شك يعلمون - إذ الأمر انشغل به الإعلام وأراد توظيفه خدمة لمن يحاربون النهضة - أن أبا يعرب - ومثله كثير كانوا يرون رأيه لكنهم لم يجرؤوا على ما جرأ عليه - استقال من العمل معها بعد سنة من المحاولة بتشخيص ورد في استقالته بينت الأزمة الحالية أنه توقعها وحذر منها لكنه لم يجد آذانا صاغية ولا يزال يأمل أن آراءه قد تفيد شباب النهضة بعد اليأس من شيوخها .

.5 وأخيرا فإذا كان الكثير ممن يعتبرون أنفسهم من النخبة يفكرون بهذا المستوى الذي أقل ما يقال فيه أنه مؤسف لترديه وضحالته فإن المرء يصبح مغاليا إذا تعجب من حصول الظاهرة لدى الشباب الذي يحلم بالتغيير ومستعد للتعلق بأي قشة: فالذين صوتوا من سيكتشفون قريبا أنهما دجالان معذورون لأن تأويل البرامج المجتزأة التي قدماها فيها ما قد يغري من لا يعلم فساد التشخيص والتعليل ومن ثم العلاج في فكر متخلف سواء كان مصدره الفهم البدائي للدين أو للفلسفة.

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

حاولت أن أجمع قراءات المشهد السياسي والاجتماعي في تونس وأريد -

مرة أخرى بصورة قد تعتبر شاذة - أن أثبت أن ما يبدو فيها من الأمانة في وصف قتامة الوضع وخطر أعراضه ومن تعليل بغضب الطبقات الدنيا (هستيريا قيس: الاستاذ خالد كرونة) أو بحكمة الأقدار) العقل "الملتبس" أو المعول "الرباني" في ظاهرة قيس سعيد لعبد الحق الزموري) قد لا يكفيان لبيان ما يجري فعلا وهما عندي شديدا السطحية لأن ما يبنيان عليه التشخيص لا يتجاوز علم النفس وعلم الاجتماع العاميين خاصة إذا استثنينا الاختراقات التي هي أهم ما يترتب على عولة السياسة مثلها مثل الاقتصاد والثقافة وهي الرؤية التي أميل إليها لفهم ما يحدث في الإقليم دون حصرها فيها .

لكن ما يعنيني ليس بيان سطحية التشخيص والتعليل التي لا مثيل لها بدليل ما توصل إليه من استفاد منها انتخابيا من علاج يقترحه ؛ علاجا اعتبر البرنامج الذي ييسر هذه الاستفادة الانتخابية.

لذلك فإني لا أنوي مناقشة التشخيص ولا التعليل لأنهما عندي -بلغة منطقية - المقدم الذي لا يمكن بيان صحته أو عدمها النسبيين ما لم نستعمل امتحان التكذيب في نظرية المعرفة المبني على القاعدة المنطقية التي تقول : نقيض التالي يفيد نقيض المقدم. بالأعراض التي بنيت على تعليل نفسي بدائي وعلى علم اجتماع رعوي يعالج القضايا وكأن تونس تعيش في جزيرة عديمة الصلة بما يجري في الإقليم وفي العالم وقادرة على علاج الأوضاع ذات العلل العالمية -مفيزة النظام بمنطق الأبيسوقراطيا أو دين العجل - وحدها لكأنها دولة عظمى يمكن أن تفرض إراداتها ليس على ذاتها بل وعلى العالم كله كما تفعل أمريكا بمنطق دين العجل الذهبي

أي بربا الأموال) الاقتصاد الأمريكي (وربا

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

الأقوال) الثقافة الأمريكية) . وهو أمر يتجاوز البلاهة التي كانت كل القيادات العربية- ممن ادعوا الثورة على الأنظمة القديمة بايديولوجيات جنيسة وبعنتريات الثورية ومثالها الأخير القذافي- منذ أكثر من قرن إلا ربع يخرفون حولها دون فهم أو روية فضلا عن الحكمة أو على الأقل ما كانوا يعيشون عليه الشعوب بالأكاذيب والعنتريات.

وإذا تبين ذلك صار بالوسع أن أعيد التشخيص والتعليل الذي يمكن من اقتراح العلاج البديل لأن المجتمعات تتمرض كما يمرض أي كائن حي والعلاج يبدأ دائما بالداء الذي أنتج الموجة الأولى من الثورة والذي عاد بقوة أكبر ليولد الموجة الثانية التي من أعراضها ما يحدث حاليا أعني تجذير الثورة ضد ما يسمى بالسيستام.

ويمكن وصف هذه النقلة الكيفية بكونها فشلا للنزعة الإصلاحية التي توختها النهضة خلال السنوات الثماني التي تلت الثورة . وقد اعتبرت هذه السياسة والنهضة علة عودة القديم . لكن الحقيقة هي العكس تماما لأن من أعاد النظام القديم هم من حالوا دون العمل الإصلاحي في البنية التحتية بلغة الماركسيين وأرادوا المعركة في البنية الفوقية بإسم الدفاع عن نمط المجتمع التونسي لكأن الإسلام هو الدخيل وليس ما ورثه العملاء من الاستعمار. وهي إذن نقلة تقدم بديلا بالانتقال إلى النزعة الاستئصالية لتحقيق أهداف لم تطالب بها المرحلة الاولى من الثورة لأنها لم تكن تعتبر الدولة أصلا للداء بل من

غالب الكشوف التي ذكرت منها كشفين لأستاذين احترمهما واحترم رأيهما لكني أخالفهما لم تذكر أن الناجحين في الانتخابات يعتبران أصل الداء هو الدولة الحالية وأحدهما يريد دولة المافية صراحة والثاني يريد نفس الشيء وإن بتقية لأن الحل الذي يقترحه ينتهي إلى دولة المافية سواء كانت الدولة ثيوقراطية (إيران) أو علمانية) الماركسية

فإذا كان أصل الداء المغيب في الكشوف التي قرأتها أعني رؤية الدولة أعني الدولة الحالية أو ما بقي منها وتعويضها بتصور جديد اجتمعت فيها حسب رأيي كما سأبين خاصية

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

الكاريكاتور التأصيلي (سعيد (والكاريكاتور التحديثي) لينين (أي في صورة سلفية للسياسة في الإسلام بوصفها تزهد القائد (صورة الرسول) وللماركسية بوصفها شعبوية العدالة الاجتماعية ([صورة لينين (. وإذن فعندنا كاريكاتوران:

1 . الأول من سياسة الدين : مؤسس هو الله ومطبق محمد . والكاريكاتوري في هذه الحالة هو سعيد.

2 . الثاني من سياسة الفلسفة: مؤسس هو ماركس ومطبق هو لينين الروسي . والكاريكاتور في هذه الحالة هو لينين التونسي .

والأول كاريكاتور لأنه تصور القانون يفعل من دون القوة السياسية ومن ثم فهو خارج التاريخ السياسي للإسلام الذي يريد أن يمثله برده إلى التزهد الكاذب . والثاني كاريكاتور لأنه يتصور الإيديولوجيا تفعل من دون القوة

السياسية ومن ثم فهو خارج التاريخ السياسي للماركسية الذي يريد أن يمثله برده إلى شعبوية العدالة الاجتماعية

الكاذبة. كلاهما كاريكاتور لأنه يهمل الكلام -بقصد أو بغير قصد -عن الأمرين الجوهريين في السياسة:

« وضعية المجتمع الذي يتعامل معه ماهي وهل تطابق ما انطلق منه الإسلام وعالجه فيها بالنسبة إلى الاول ووضعية المجتمع الذي يتعامل معه وما هي وهل تطابق ما انطلق منه ماركس وعالجه . فلا يمكن أن تتعامل مع مجتمع يختلف تماما عما تعاملت معه رؤية الإسلام بعمل إسلامي أو أن تتعامل مع مجتمع يختلف تماما عما تعاملت معه النظرية الماركسية بعمل ماركسي .

. وضعية القوى السياسية التي تنوي استعمالها للتحقيق التغيير الذي تنتويه لأن ما يقترحه الأول من حلول قانونية هلامية والثاني من حلول نشاطية بتحريك مكينة الفوضى الخلاقة -وقد بدأت في التعامل مع القضاء - لا بد لهما من أدوات إما دستورية للأول أو تنظيمية للثاني ومن يتجاهل ذلك لا بد أن يكون إما ساحرا أو مالكا لعصا موسى .

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

هل يمكن تشخيص ما مرت به تونس بما يقبل الرد إلى الصراع الطبقي أو بالأخلاق الدينية؟ لن أطيل في نفي الرد إلى الصراع الطبقي في درجته الأخيرة التي تقتضي ثورة بالمعنى الماركسي لأن تونس دون ذلك بكثير . فلا وجود لطبقة برجوازية لأن المافية ليست برجوازية وإن كان بعض هذه يمكن أن يكون مصدر ثروته تلك . لكن الماركسية كما هو مشهور ترفض

اعتبار البرجوازية مافيوزية . وبالتالي لا وجود لطبقة عمالية للتضايف بين

ولا يمكن الكلام على ثورة إسلامية شبيهة بها حل في عصر الراشدين لأن عصر الرسالات السماوية التي تقود العمل السياسي ختم مع ختم الوحي والرسول نفسه عمل بقوانين السياسة فكان له قوة سياسية هي التي نقلت العرب والعالم من الجاهلية إلى الإسلام . وذلك هو معنى الجهاد المؤسس على الاجتهاد.

ولا على ثورة بالمعنى الماركسي في مرحلتها المعدة لتجاوز الصراع الطبقي إلا إذا اعتبرنا الثورة التي يخطط لها هذان الدونكيشوتان هي الطبقة البرجوازية التي ما وراء البعر وتستعمل المافية التونسية. لا اعتقد أن الحمق يمكن أن يصل إلى توهمهما يسعيان لتغيير النظام العالمي بخرافات أمك سيسي .

2 . ثانيا التعليل:؛ هل يمكن تعليل ذلك بالدولة عامة حتى لو لم تكن دولة إلا بالاسم لأنها محمية عديمة السيادة وليست دولة؟

عندما يتكلمان على تغيير الدولة للإطاحة بالسيستام هما يتكلمان على الدولة عامة ويغفلان شرط كونها دولة أي السيادة . وبهذا المعنى فتونس التي يتكلمان عليها ليست دولة بل هي ما تزال محمية والكل يعلم أن المحميات التي من حجم تونس لا يمكن أن تتحرك في عصر العماليق إلا بالطريقة التي أنشأت العماليق فيه أعني ما فهمته أوروبا التي توحدت

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

على الاقل اقتصاديا عندما فقدت امبراطورياتها وعادت إلى حجمها الذي

يحول دونها والقدرة على الحماية والرعاية الذاتيتين .

والسيستام الذي يريدان الإطاحة به ليس تونسيا إلا في ظاهرة لكنه في حقيقته من أذيال السيستام العالمي . ومن ثم فما يتكلمان عليه ليس الإطاحة بالسيستام لأنه فوق طاقة تونس وطاقتهما حتى لو شككنا في فرض التغيير بالعنف الثوري وصبر عليهم الشعب التونسي الذي عاش تجربة التعاضد وتصدى لها وأسقطها بثورة كانت بداية سقوط من أرادوا إدخال الاشتراكية بحمق لا نظير له . هدفهما إذن هو الترشح لتعويض من يمثله في تونس تماما كما حصل في بداية الخمسينات عندما وقعت الانقلابات في البلاد العربية . هم إذن يترشحون ليكونوا البديل عن النخبة العميلة التي تعمل في السيستام الذي هو سيستام المافية العالمية: "تو كور" .

.3 ثالثا العلاج:

هل يمكن تغيير الدولة إذا غابت شروط تحقيق السيادة حتى لو وجدت إرادة تحقيقها لأن للسيادة شروطا موضوعية لا يعتقد بل توفرها لتونس إلا الأحمق. ولو كان الدونكيشوتان كما وصفت سواء كان ذلك بوعي منهم أو بغير وعي فإنهما يوهمان الشباب سواء كان واعيا أو غير واعي ليأمل أن المعجزات ممكنة في التاريخ من دون شروط تحقيقها الفعلية والتي حاولت وصف بعضها بإيجاز لأني خصصت لها بحوثا مطولة .

.4 رابعا امتناع العلاج:

وجوابي السلبي الذي يثبت استحالة العلاج برؤى الكاريكاتورين بسبب فساد تعليلها للداء يثبت أن أساس ذلك كله هو فساد التشخيص المبني على كاريكاتور من السياسة عامة ومن السياسة في الرؤية الإسلامية وفي الرؤية

الماركسية. وإذن فالتشخيص في الحالتين مبني على علم نفس بدائي يفسر الغضب الشبابي وعلم اجتماع متخلف لا يستند إلى الانثروبولوجيا العضوية والانثروبولوجيا الثقافية للسلوك الإنساني .

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

وهما ما عليه أبني تحليلي للأزمات التاريخية الكبرى تعليلا يتأسس على الكوني والكلي وليس على الخصوصيات السخيفة لكأن مجتمعاتنا خارجة عن سنن التاريخ ومن ثم فأحوال النفس العفوية ليس هي ما يمكن استعماله لقراءة المشهد لأنها من جنس ما سخر منه أكبر مؤسسي علم الاجتماع الفلسفي أعني ريمون آرون الذي أضاف إلى قولة ماركس حول أفيون الشعوب قولة أخرى أبلغ وأعمق حول أفيون النخب وخاصة المتأثرة باليعقوبية

الفرنسية . 5. خامسا وأخيرا:

لذلك اكتفيت هنا بالإشارة السريعة إلى حماقة التحليل الديني والتحليل الماركسي الكاريكاتورين وإعادة الكشف والتعليل والعلاج من رأس . وذلك ما سبق أن كتبت فيه ما لا يحصى من المحاولات مكتفيا هنا بذكر ثمرتها في فهم ما يعلل مواصلة العلاج الإصلاحي والتخلي عن عنتريات الكاريكاتورين اللذين خرافتهما ستنتهي مباشرة بعد المرور من القول إلى الفعل .

ولولا ذلك لما كتبت في محاولات إصلاح حركة النهضة لتكون العمود الفقري لإعادة بناء الكيان المادي والروحي لتونس بوصفها جزءا من أمة وليس أمة وهو ما أعنيه لا أميز بين النهضة والنهوض حتى بعد أن ابتعدت

عنها لما استقلت وأشرت منذ ذلك الحين إلى ما تبين الآن للجميع أنه الداء الذي قد يقضي عليها . وما انتظرت ظهور هذين الكاريكاتورين لاقتراح حلول تمكن النهضة من تجنب ما نراه يحصل فيها وحولها وهي تبدو حائرة وشبه يائسة لكأنها لا حول لها ولا قوة في حين أنها هي الوحيدة التي ما تزال قوية الروح والمشروع.

لكن بعض قياداتها ما زالوا في غيهم يعمهون ولا يريدون لشباب الحركة أن يكون البديل منهم وخاصة بعد أن جربوا ففشلوا فشلا ذريعا في تطوير تضحياتهم تطويرا يثبت أنها كانت فعلا لوجه الله وليست لمنافع قد تنتهي إلى تغليب الخلود إلى الأرض. وبهذا أنهي كلامي لئلا أكون ملكيا أكثر من الملك .

-معركة الكاريكاتورين غباوة التزهد وحماقة التفلسف-

-كشف الداء.

قطعنا نصف الطريق -

لا أشك لحظة في أن الكثير يعتبر توصيفي للوضع الحالي كما تجلى في الانتخابات الرئاسية ومفاجآتها توصيفا شاذا يمكن أن يعتبر من جنس الظاهرة التي أريد تفسيرها فأكون كمن ينهى عن خلق ويأتي مثله .

سيقال اعتراضا على ما أدعيه :

1 . فهل عندك جهاز مخابرات حتى تزعم وجود اختراق يهدد تونس؟ أم تدعي أنك متقدم على أجهزة الدولة في الذود على أمن الوطن؟

2 . أم هل تدعي الكشف الصوفي فتطلع على ما في الصدور والأفئدة لدى

من تتهمهم بالتآمر على أمن تونس تآمرا تفسر به ما حصل؟

3. أم أنت ممن يحاولون تبرير فشل قوى تونس السياسية حكما ومعارضة بنظرية المؤامرة للتنصل من تحمل المسؤولية كعادة كل العرب؟

4. وإذا كان الجواب بالسلب عن هذه الأسئلة الثلاثة مشروعا منه فكيف تبرئ نفسك من نتيجة السؤال الثالث الحتمية أي كونك ككل العرب تبحث عما تنيط به العجز فتلجأ إلى نظرية المؤامرة؟

لذلك قررت أن أعرض على القارئ الكريم الذي يقبل الصبر على التحليل الدقيق لمعطيات المشكل . فالأمر في محاولتي غني عما يطابه الاعتراض الأول والاعتراض الثاني والاعتراض الثالث وثلاثتها اعتراضات لا أجادل في وجاهتها بل يكفيني بيان حقيقة ما يجري بدفع القائمين به إلى الخروج من جحورهم والشهادة على أنفسهم بما بدأ يظهر من ردود شديدة التشنج . وتلك هي بداية الاعتراف بما أوجهه لمن وراءهم فيتجلى لمن يكتفون بظاهر الأحداث عندما لا ينظرون إلا إلى تونس بمعزل عن التاريخ وعن الوضع الإقليمي والعالمي الحاليين . وهو أمر استغربه حقا من مثقفين يدعون التفكير وحتى التفلسف ونقد

-كشف الداء»

من يحاول الفهم إلا لإثبات ذواتهم أو للتبرؤ ممن صار موصوفا بتفاهات الخصوم فيعجمون على استعمال ما جهزهم الله به من عقول وما وفرته المرحلة التاريخية من حرية السؤال النقدي الذي لا يستثني شيئا بما في ذلك ذاته .

وذلك هو ما سميته نصف الطريق نحو النصر على أعداء محاولات تونس لتأسيس ديموقراطية قد لا تكون مثالية لكنها أفضل الممكن حاليا النصر في معركة الوعي وليس في ادعاء تجاوزها لأني أولا لست صاحب قوة سياسية ولا أنتمي إلى أي من القوى السياسية محلية كانت أو إقليمية أو دولية لأني أميز بين حركة النهوض كفعل تاريخي للأمة والنهضة كحزب تونسي . والكل يعلم أني أول من بين - في نص استقالتي الذي نشر حينها - ما قد يقضي على النهضة في تونس عندما استقلت من المجلس والحكومة بعد سنة وكان يمكن لو كنت ممن يهوون الوصول إلى شيء عن طريق السياسة أن أداهن وأنافق مثل كل السياسيين "القافزين" . لكني ولله الحمد لست مصابا بالإخلاد إلى الأرض داء هو علة كل ما يفسر تردي الأخلاق السياسية.

والآن فلأبين الطريقة التحليلية التي أوصلتني إلى ما يعتبره البعض شبه قول بنظرية المؤامرة وهي طريقة شديدة الوضوح لأنها تجمع بين الطريقة العلمية في المعرفة التاريخية والطريقة العلمية في المعرفة الطبية:

« فأولا تاريخ الإقليم من حيث ما بين مكوناته وما بينه وبين أجواره من صراعات محدد أول إذ لا شيء ينفي أن المعركة التاريخية بين الحضارتين وبينهما ما تزال متواصلة بل وتزداد حدة.

« وثانيا الكشف عن العلل في الطب ينطلق من تحليل الأعراض وتصنيفها لاكتشاف دلالتها التي تعين طبيعة المرض ودائما في شكل ترجيحي وليس حتميا ومن ثم تعيين المرض الأرجح الذي عليه علاجه .

وبذلك يكون التاريخ محددا لطبيعة الأعراض الداخلية والخارجية

ومحدداتها الخصوصية التي ننطلق منها ويكون تصنيفها راجعا إلى طبيعة القوى السياسية وطبيعة

الاسماء والبياه 215 ابو يعرب المرزوفي -كشف الداء»

علاقاتها في الإقليم وفي العالم. والطريقة الأولى جزء من الثانية دائما إذ التشخيص الباحث عن التعليل لا يقتصر على عين المريض بل هو يحتاج إلى تاريخه الصحي وبيئته خاصة وحينها يبدأ التشخيص والتعليل والعلاج التي هي مراحل المنهج الطبي ذي المراحل الخمسة مرة أخرى:

1 . عين المريض

+2 وتاريخه الصحي

.3 وبيئته الصحية (الإرث العضوي) والثقافية (التراث الرمزي (

.+ واستنتاج التعليل بتأويل الأعراض

.5 وختاما استنتاج العلاج .

فنصل إلى العلاج المناسب ترجيحيا وليس يقينيا . ذلك أن ما حدث في تونس مؤخرا ليس بدعا لأن جنيسه يقع يوميا في العالم كله وفي الإقليم وخاصة منذ أن أنشئت فيه إسرائيل وهو أمر تضاعف منذ أن حصلت ثورة الخميني وصارت تسعى للانتقام من العرب بوصفهم علة سقوط امبراطوريتها التي تزعم أنها استردت الكثير منها في الاحداث الراهنة المحددة لشروط فهم ما يجري في تونس وفي غيرها من بلاد العرب والمسلمين .

ولكن حتى قبلهما وخاصة منذ أن صارت شعوبنا منفعلة لترديها إلى حد

جعلها عاجزة عن الفعل بعد هزيمة التخلف عن ثورات الحداثة الدينية والفلسفية والعلمية والتقنية والسياسية فانقلبت العلاقة بيننا وبين الغرب فغلبنا وحكمنا الاستعمار لقرون مباشرة ثم بعيد الحرب العالمية الثانية صار حكمه لنا غير مباشر بمن انتخبهم منا ليكونوا أوصياء علينا خدمة مصالحه .

وإذن فسأعرض الكيفية التي توصلت بها إلى فرضيتي في فهم ما حدث فجعل سعيد وقائده الماركسي صاحبي الدور الأول في الأحداث دون سابق انذار للغافلين ممن يعتقدون أن تونس صارت جزيرة لا علاقة لها بما يجري في الإقليم والعالم ولا تعليل لأحداث سياستها

-كشف الداء» قطعنا نصف الطريق-

إلا أخلاق سعيد ونظافته وفساد منافسه حصرا للمعركة بين متناقضين بمنطق الثالث المرفوع.

لذلك بدأت بمحاولة توصيف القوى السياسية التي تعرف نفسها بالانتساب إلى ما يسمى بثورة الربيع مدحا وثورة البرويطة هجاء في تونس. واعتمدت معيارا فيه الكثير من الغرابة عند من يتصورون السياسة معركة إرادات عفوية تغيب فيها الاستراتيجيات شديدة التعقيد وبعيدة الغور وخاصة في الشعوب التي تجاوزت السذاجة البدوية التي لم يغادرها عرب الإقليم . وتلك حال تجاوزتها إسرائيل وإيران وتركيا وروسيا وأمريكا ونكص إليها العرب من الماء إلى الماء .

لكن هذا المعيار الذي اعتمده رغم غرابته عند من نكصوا إلى البداوة هو المعيار المناسب لفهم المعركة الجارية في تونس حاليا أي معيار ارتباطات قواها السياسية بالقوى الخارجية

في الإقليم وفي العالم . الجنس الأول مضاعف وله نوعان من القوة السياسية: كلاهما يتحدد بارتباطات خارجية عالمية:

1 . اليسارية أي الجبهة وهي متعددة وعديمة الاستراتيجية الذاتية. 2. والليبرالية بقايا الحكم السابق وهي متعددة وعديمة الاستراتيجية الذاتية.

والجنس الثاني مضاعف وله كذلك نوعان من القوة السياسية: كلاهما يتحدد بارتباطات خارجية إقليمية:

3. القومية وهي متعددة وعديمة الاستراتيجية الذاتية بل هي تابعة.

+. والشيعية وهي القوة السياسية الوحيدة التي لها وحدة ولها استراتيجية ذاتية واضحة في الإقليم وفي العالم .

الاسماء والبياه 217 ابو يعرب المرزوفي -كشف الداءء

5. أما النوع الخامس والأخير فهو القوة التي تسمى الإسلام السياسي عامة - أو بتسمية تحقيرية الإخوان - أعني القوة الإسلامية التي ساهمت في مقاومة الاستبداد وكانت أكثر ضحاياه وشاركت في الثورة مثل غيرها وهي قوة تناصبها هذه الأنواع الأربعة العداء .

وهذه القوة مضطرة لأن تكون دائما في موقع الدفاع إذ هي تحاول حماية موقع ليس بالقياس إليهم وحدهم بل بالقياس إلى القوى العالمية وأذرعها في الإقليم التي تساندهم ضد الاستئناف ما يجعلها مضطرة لترضيتها حتى تحافظ على بقائها: وتلك هي وضعية النهضة في تونس . ولها ما يناظرها في كل بلاد ما بعد الحرب العالمية الأولى وهي قوة سياسية متجاوزة للحدود الاستعمارية ولها نوع من الوحدة لكنها عديمة الاستراتيجية ومضطرة

للاقتصار على التكتيك لأنها في موقع دفاعي .

فإذا اعتمدنا على هذا التصنيف والتوصيف أمكن أن نستنتج على ما نراه من تحالفات بين القوى السياسية الإقليمية والقوى العالمية في المعارك التي تجري في كل بلد عربي على حدة وفي الإقليم عامة. فالنوعان اليساري والقومي يحركهما الضربان التاليان من الدوافع:

* فاليساري دوافع حركته عالمية تعود إلى معركة تنتسب إلى رؤية عالمية ذات صلة بصراع الحضارات المستبطن) تنويري ظلامي -غربي شرقي (متجاوزا القومي والديني في الظاهر.

* والقومي دوافع حركته إقليمية تعود إلى معركة تنتسب إلى تأويل الخيار الحضاري الذي هو تابع للخيار اليساري المحايث للمعارك الإقليمية التي يقدمها الخيار القومي في المعركة مع الاستعمار.

ومن ثم فإن المعركة في أرض الثورة التي لم يبق لها إلا بعض من حصيلة منها تحولت إلى رمز يتجاوز مجرد الدلالة على معركة الحرية والكرامة إلى الدلالة على بداية استئناف الأمة لدورها بسبب انتشارها في الأقليم على الأقل في مطالب الشعوب . فصارت في وضعية تشبه ما حصل للثورة الفرنسية التي تحالفت عليها كل قوى أوروبا لوأدها . والتشاجن بين هذين المستويين هو الذي يحول دون فهم الأحداث والأحاديث الدائرة حولها .

الاسماء والبياه 218 ابو يعرب المرزوقي -كشف الداء»

فكل المستبدين في الإقليم وذراعا الاستعمار اللذين يحميانهم مباشرة) إسرائيل وإيران) ومن وراء الذراعين اللذين يحميان من يحميهم) أمريكا

وروسيا (ويحميانهم مباشرة -لما لهما من قواعد في الإقليم - كل هؤلاء يمثلون حلفا يحاول وأد الثورة ليس بذاتها فحسب بل بوصفها أيضا بداية استئناف الأمة لدورها من خلال الخروج من الاستثناء في العالم الحديث سواء وصفت الثورة بكونها ربيعية مدحا أو برويطية قدحا وأدها بكل اساليب عمله .

وأهم هذه الاساليب ما لاحظناه في تونس أعني الاختراقات التي يرمز إليها التعدد اللامعقول للأحزاب لأن جلها مجرد واجهات للمعركة بين هذه القوى التي تبحث عن كيفية قتل ما لدى الشعوب من صبو إلى التحرر واستكمال التحرير بعد أن تبين أن التحرر مستحيل من دون التحرير لأن غيابه يفقد الأمة السيادة ويحول دون تحقيق التنمية الاقتصادية والثقافية والعامية ومن ثم السيادة السياسية.

وثنيت بحثي بما ينتج عن هذه الخارطة السياسية متعينة في القوى السياسية المتحكمة فيها والمسيرة لها عن بعد لأفهم طبيعة التحالفات الجارية بينها والتعليل وراء تآلف القوى السياسية الأربع الأولى ضد الإسلام السياسي رغم أن أحدها يعرف نفسه بإسلام سياسي يدعي تمثيل ثورة ذات مرجعية دينية ضد مبدئي هاتين القوتين أعني الكونية اليسارية والقومية وهو إسلام غير سني) التشيع (.

وهذا يعني أمرين:

* طبيعة المستهدف هو الربيع والاستئناف الذي يسهم فيه أي الإسلام الذي يجمع السعي إلى الاستئناف والسعي إلى تجاوز التدين التعبدي إلى التدين المتعين في آثاره الاجتماعية والثقافية والسياسية.

«. طبيعة المستهدف اقليميا إسرائيل وتوابعها وإيران وتوابعها وعالميا أمريكا وروسيا والهدف نقيض الهدف السابق وهو منع الاستئناف أولا ومنع تجاوز التدين التعبدي -الذي يشجعونه في شكل صوفي غير جهادي - إلى أهداف الثورة .

-كشف الداء»

والمعركة ليست ضد الدين لأن إيران وإسرائيل كلتاهما ذات تأسيس ديني عنصري - الأسرة المختارة والشعب المختار - وتوابعهما في الإقليم كذلك بل هي ضد الدين الذي يحاول تحرير اهل الإقليم .

وحتى هذا التحديد فإنه غير كاف لأن الأنظمة العربية المعادية للربيع تعادي الإسلام السياسي الذي له دور في الربيع لكنها تستعمل إسلاما سياسيا آخر هو الإسلام السياسي التقليدي الذي تعتمد عليه أنظمة الاستبداد والفساد وخاصة السلفية الجامية التي تخضع لمن تسميه ولي الأمر من دون أن يكون الشعب هو الذي أمره والتصوف الشعبي الذي يهدف إلى التنويم بدل التحرير الروحي والتاريخي . وكل ما اعتبر شاذا في قراءة للأحداث يتضح لكل ذي عقل إذا لم يتخل عن عقله فتصور أن أخلاق سعيد المزعومة كافية لفهم ما حدث.

الاسماء والبياه 220 ابو يعرب المرزوقي -موقفي من سعيد ؛

وعلل توجسي من برنامجه-

وعلل توجسي من برنامج -

ما دعاني لكتابة هذا النص علته أن ما يحيرني أكثر ليس سعيد ومن معه

ولا حماسة الشباب التي هي معقولة ومقبولة في مجتمع جل شبابه عاطل عن العمل ومضطر للانتحار إما بالارتماء في البحر في ميله لجنة الدنيا أو بالارتماء في توظيف الجهاد المحرف في ميله لجنة الآخرة . ما يحيرني حقا هو تردي ردود المدافعين عنه ممن يسمون أنفسهم مفكرين وكنت اظنهم يفكرون . فقد تبين أن جلهم لا يختلفون عن الكرونيكورات الذين يعيبون عليهم ثقافة الإعلام كما عهدناه في مدرسة ابن علي ؛ اعتبار الدفاع عن المواقف بديلا من بيان الرؤى التي تتأسس عليها .

وطبعا فلست غافلا عن كون الموقف القضوي في المنطق وراءه الموقف العقدي للرؤية المعرفية وهي إذن جزء مما يشوب نظرية المعرفة بالذاتية فيؤثر في مضمون القضية العلمي . لكن لو غالينا فرددنا هذا إلى ذاك لاستحال أن نميز بين الالتزام بشروط المعرفة العلمية وبشروط الخيارات الثقافية السياسية للإنسان من حيث هو منتسب إلى حزب معين . وأعلم أن ما يغلب على المثقفين العرب حاليا هو قراءة تاريخ الفكر من منطلق الموقف القضوي وليس من منطلق المضمون القضوي . فهم مثلا يرجعون علم الكلام كله إلى مواقف المتكلمين المذهبية - ولها تأثير لا شك في ذلك - ولا يرون أن علمهم فيه على الأقل منهجيا محاولة لتجاوز ذلك إلى ما يساعد على الولوج إلى الحقيقة قدر مستطاع العقل الإنساني .

أصل الآن -بعد هذا التمهيد القصير - لإثبات أن ما يحدث حاليا ليس بدعا بل هو من عادات الفكر في حضارتنا التي ما تزال تسعى إلى التحرر من الخلط بين الامور بسبب الأرضية الرخوة للانتقال من ثقافة القشور إلى ثقافة الألباب . أصل إلى موقفي من سعيد وعلل توجسي من برنامجه

المعلن وليس الخفي الذي استنتجه منه إلا إذا كان البرنامج مجرد أقوال ليس له استراتيجية تحقيقه بالأفعال . وهما من أبسط الامور فهما :

الاسماء والبياه 221 ابو يعرب المرزوفي

-موقفي من سعيد .

وعلل توجسي من برنامجه-

1 . لا أحد يمكن أن يدعي أن سعيد كان معارضا قبل ثورة الربيع . وإذن فدوره السياسي الذي يظهره دور جديد . هل معنى ذلك أنه كان سياسيا مطلق الحياد "نوتر" قبل الثورة أم إن الحياد في هذه الحالة كان على الاقل رؤية تعتبر ما كان يفعله ابن علي يمكن السكوت عليه حتى لو سامنا أن هذا السكوت لم يكن ثمرة لمقابل ما؟

2 أحد يمكن أن يدعي أن سعيد كان ذا مشروع يمكن أن يعتبر ثمرة لبحث علمي سابق إذ هو لم يكتب رسالة دكتورا ولم ينشر بحوثا علمية في اختصاصه على حد عامي . هل معنى ذلك أن الرجل كان ذا مشروع سياسي في "الراس وليس في الكراس" أم إن الوحي نزل عليه بعد الثورة؟

وقد يناقشني في المسألة الثانية من يجهل أني دارس للقانون عند كبار المختصين في أعرق جامعة في القانون: جامعة أساس في باريس. يكفي أن يعلم أني درسته عند أحد عمالقة القانون العام أعني جورج فودال . لكن ليس هذا محل الخلاف بل محله أن الرجل لم يكمل أدلة الجدارة باسم المختص وهي نوعان:

1 . الرسالة التي لا تثبت الإبداع بل تثبت الحصول على الانتساب الرسمي

لأهل الاختصاص .

2 . والبحث العلمي بعدها أو قبلها لا يهم وهو على الأقل في نظام البي ايتش دي ما يؤكد العلامة الأولى . لكن العلامتين غائبتان . فهل هما أيضا موجودان في الراس وليس في الكراس؟

لذلك ولأني لا اومن بعلم في الراس لانتقل إلى الكراس أستنتج أولا أن سمعة الرجل العلمية ليس عليها دليل لئلا أقول إنها كذبة صنعت بعد أن اصبح للرجل صيت مصطنع من قوة ما تحتاج إليه غطاء لفعل يتربص بثورة تونس بدليل شهادة في الصيت من أكبر مزوري

وثاني نتيجة استنتجها هي أن من يأتي إلى الثورة بعد أن يشيخ -ليس بالمعنى التونسي - يمكن أن يعتبر قد تاب من حياد سابق لكن ذلك يكون في النظر وليس في العمل . أما في

-موقفي من سعيد.

وعلل توجسي من برنامجه-

العمل المباشر فأمر قلما يصدقه من يعلم العلاقة بين السن والرؤى التي من هذا الجنس اللهم إلا إذا قلنا إن الرجل نكص إلى أحلام الشباب بمعنى أنه وصل إلى أرذل العمر فصار يحلم بما كان ربما يتمناه لما كان شابا . وما أظنه على الاقل عضويا .

والنتيجة الثانية تتعلق بأمر يعسر اثباته لأنه يتجاوز الظاهر إلى السرائر التي لا يعلمها إلا الله . لذلك فسأكتفي بالظاهر وما يمكن أن يترتب عليه والله يتولى السرائر. والظاهر أن الرجل مستقيم الخلق متدين بل وفاضل إذا قسناه

بنظرائه من الجامعيين في تونس وهو أمر لا أجهله خاصة إذا تكلم على المحاصرة التي اشار إليها لكنها لم تنل دوني ومحاولة الخروج من أحابيلها . وشهادة الكثير من طلبته في أخلاقه وعدله لا يوجد داع للقدح فيها رغم أنها لم تظهر إلا بعد أن صار فيه "مطموع". وهو أمر يدعو إلى التساؤل .

لكن إذا سلمنا بكل ذلك واعتبرنا الرجل فاضلا فهل يمكن أن يكون جاهلا بأن أجره مثلا ثلثه فقط يقابل التدريس والثلثان الآخران يقابلان البحث العلمي والتأطير الأكاديمي للباحثين من الطلبة؟ وبما أنه كان مساعدا فهو لا يحق له التأطير . وما كان لم ينه الرسالة ولم يكتب بحوثا علمية منشورة في مجلات محكمة أو كتب معتبرة مراجعة فهل يحق له أن يحصل على الثلثين من دون العمل الذي يجعله مستحقا لهما عن جدارة؟

صحيح أن هذا المعيار غير معمول به في الجامعة التونسية لان الثلثين صارا شبه عنصر من الأجر العادي لأن الكثير من الأساتذة حتى لو كانوا ممن أتم الرسالة لم يقوموا بالبحث العلمي ومع ذلك يحصلون على المقابل المادي بحجة أن الدولة تعيت فلم تسم هذين الثلثين زيادة في الاجر بل تشجيعا للبحث لتجنب التنافس بين الموظفين على الزيادات. كل ذلك أفهمه . لكنه لا ينطبق على من يقدمونه وكأنه "متصوف" يبحث عن التطبيق الصارم "للقانون" وطبعا للأخلاق . فكيف سمح له ضميره القانوني والخلقي أن يحصل على ثلثي أجره دون القيام بالعمل الواجب ليكون ذلك شرعيا؟

أما علل التوجس فهي عامة ليست خاصة به وتتعلق بحصول مفاجأة في ما

لا يمكن أن يحصل فجأة من دون سر ما . ولها مصدران:

الاسماء والبياه 223 ابو يعرب المرزوفي -موقفي من سعيد :.

وعلل توجسي من برنامجه-

« الأول حديث ومثاله نجاح ترومب في أمريكا . كلنا يعلم أن الامريكان خصصوا الكثير لحل اللغز وتبين أن التقدم في استعمال فنيات التزييف عند الروس كان حاسما في إسقاط منافسته وإنجاحه .

« والثاني قديم ومثاله استرداد إيران ما تسميه امبراطوريتها في الهلال و اليمن والاعلان عن السيطرة على أربع عواصم عربية وكلنا يعلم من يحكم العراق وسوريا ولبنان واليمن وبماذا أعني بالمليشيات بصنفيها أي مليشيا القلم وقد سمعنا بعض أذيالها في تونس باسم المقاومة ومليشيا السيف وهي التي تستعد لكي تفرض تحقيق البرنامج الذي أعلنوا عنه بالقول إنهم سيغزون نظام تونس السياسي .

ولا يوجد عاقل يصدق أن هذا التغيير سيكون بشعارات قانونية بل لا بد له من قوة فاعلة على الأرض تشبه الحشد الشعبي وأحزاب الله التي يقودها سليماني بأوامر علية من دولة الملالي فاخر بها أحد أذيالهم في تونس - سماني أبا معروف وهو صادق لأني فعلا معروف ولست ذكره مثله إذ سبقه غيره فسماني أبا يرعب وهو صادق كذلك لأني فعلا أرعب الاذيال ولست مرعوبا مثله - واعتبر ذلك دليلا على أن إيران قوة عظمى . وما سعى إلى القذافي طيلة أربعين سنة أنهى بها الاخضر واليابس في ليبيا يريد سعيد ومن يستعملونه تحقيقه في تونس لجعلها يبابا بسرعة لأن مستعمليه صارت لهم خبرة تهديم الدول وتعويضها بالمليشيات التي هي أذرع دولة الباطنية.

فلا تنسوا أن القذافية الأخير أعلن أنه تابع للدولة الفاطمية التي هي واحدة من دول الباطنية القديمة. وجماعتنا في تونس ينتسبون إلى الباطنية الحديثة التي نراها تحتل بلاد العرب الواحدة بعد الاخرى .

وأخيرا فما أكتبه ليس ردا على من هم من جنس منصر الهذيلي الذي هرب من المناظرة التي اقترحها أحد الشاهدين على صحة ما قال بل مقاله لهجائي مستعملا الحديث الخاص ومتجاهلا أنه بالأمانات - للدفاع عن الملالي بل هو خطاب موجه لذوي العقول ممن لا يشترون بمال قارون وليس بليلة في فندق بلبنان أو بزيارة لطهران . فهذه أمور جربت معي ولم تنجح . وعندي فرق كبير بين مساندة أي بلد عربي يقاوم الباطنية وهو أمر أعتز به

وعلل توجسي من برنامجه-

بل واعتبره واجبا قوميا ودينيا وإنسانيا وبين مساندة المافيات الباطنية التي هي ليست بنت اليوم وخاصة بالنسبة إلينا في تونس: فأكبر دولها نشأت عندنا وكانت الحليف والظهير للحملات الصليبية تماما كما كانت الصفوية حليفا للبرتغاليين في حروب الاسترداد لكن أذيال إيران في تونس أجهل من احذيتهم وأعني صاحب الرد وشهود الزور معه ممن يزعم أن الفلاسفة لا يفهمون السياسة لظنه ان التلحيس كياسة.

-انتخابات تونس مناسبة لإنهاء الثورة لا لاستئنافها-

مناسب لإنهاء الثورة لا لاستئنافها-

لا أعجب كثيرا من تفاؤل الشباب الذي يعيش التعاسة المادية واليأس

الروحي تفاؤله بما يجري حاليا بمناسبة الانتخابات في بلد سدت فيه كل الأبواب أمامه بما في ذلك باب الارتماءين في طريق الانتحار الفردي بالدافع الدنيوي أو بالدافع الأخروي. لم يبق له إلا الأحلام المثالية التي هي بدورها محكومة بنفس الارتماءين في الانتحار الجماعي لما يقدم من البعض على أنه استئناف للثورة بجذوة 2011.

لكنه في الحقيقة استئناف لمحاولات افشال السعي لتجنب الحرب الأهلية الذي جربته تونس بالاستفادة من خبرة نخب ذات دراية بإمكانات تونس والحذر السياسي الضروري لعدم تحميلها ما لا طاقة لها به . فحافظت على ما اعتبر استثناء في الربيع العربي . وقد كنت دائما ممن يريدون قلب صفحة الماضي بأسرع ما يمكن فاقترحت تقديم المصالحة على المحاسبة لئلا يخوف المجرمون الكبار المجرمين الصغار فيكثر أعداء الثورة.

وذلك للانطلاق نحو تمتين تصالحي لشروط أهم حصيلة للثورة وهي أن الشعب صار صاحب الأمر والنهي في ما يتعلق بحكمه وبحرياته الأساسية طريقا إلى تحقيق شروطها الموضوعية التي هي شروط الكرامة أعني التنمية والتوزيع العادل للثروة.

لا ننسى أن تونس هي الوحيدة التي لم تسقط في الحرب الأهلية من بين البلاد العربية الأربعة التي شاركتها فيها وأنها واصلت التقدم في مشروع بناء الديموقراطية خطوات لا بأس بها . وينبغي العمل بحكمة وصبر وتجنب الهزات في إقليم ذي أرض شديدة الارتجاج السياسي وفي لحظة تاريخية حرجة تتعلق بالموقف المعادي لمحاولات المسلمين الخروج من الاستثناء من ثقافة العصر.

بدأت الحروب الأهلية تعم أقطار الربيع : بدأت بسوريا لحقت بها ليبيا فمصر فاليمن .

الاسماء والبياه 226 ابو يعرب المرزوفي

-انتخابات تونس مناسبة لإنهاء الثورة لا لاستئنافها-

لكن دعاة الحرب الأهلية لم يتخلوا عن المشروع. وقد كانوا قاب قوسين أو أدنى من إشعالها فحتى عدد الضحايا الذين كانوا مستعدين للتضحية بهم قدروه 20) ألف (شيئا معقولا حسب شهادة صاحب نسمة لإسقاط حكومة اختارها الشعب (ما يسمى باعتصام الأرز بالفواكه الجافة) .

لكن ما يسمى بالحوار الوطني والتوافق رغم كونهما غير متكافئين وغير متوازنين مكنا من تأجيل الحسم الدموي مدة خمس سنوات أخرى بعد حكم الترويكا . ولم يدم الصمود إذ آل إلى تفتيت جبهة الانقاذ السبسية بدءا بخروج من كانوا من القيادات التي تدعو إلى الحرب الاهلية وتؤيد السيسي وحفتر فضلا عن مؤدي ما يجري في سوريا مع ادعاء الانتساب إلى الثورة.

ويمكن القول إن الانتخابات وما يزعم من تحرك الشباب بقيادة سعيد أعاد الوضعية بالتدريج إلى ما يشبه ما كانت عليه خلال السنة الأولى من "الثورة" (2011) . وهو عودة الطرفين الاقصيين المسيطرين على الشارع خلال الأيام الاولى من الثورة أعني اقصى اليسار وأقصى اليمين . وهما يريدان معركة تستهدف الدولة هذه المرة وليس النظام

لكن المحللين -ممن يزعمون الإعلان عن النوايا كافيا في السياسة-

يحاولون إخفاء هذه الحقيقة ويريدون التغطية عليها بأسماء جديدة لعل رمزها اجتماع التطرفين بشكل جديد يذكر بطرفي الثورة:

« رمز الثائر النظيف وشبه المقدس.

« والمثار عليه الوسخ وشبه المدنس.

والمعلوم أن التقابل إذا بلغ هذا الحد صار عين التناقض واصلا للحرب حتما بمنطق الصراع الجدلي المثالي بلغة هيجل أو المادي بلغة ماركس:

1 . أحدهما يمثله سعيد ومن معه .

2. الثاني القروي ومن معه .

الاسماء والبياه 227 ابو يعرب المرزوقي

-انتخابات تونس مناسبة لإنهاء الثورة لا لاستئنافها-

وإذا كان القروي ليس ظاهرة قابلة للتخفي لأنها ذات صلة بينة مع النظام المافياوي الذي أينع في عهد ابن علي وحافظ على وحدته تحت سلطة قائده ابن علي فإن سعيد ظاهرة قابلة للتخفي لأنها تبدو ممثلة للثورة على هذه الظاهرة ومواصلة لما مثلته فورة 17 ديسمبر

والأمر الملغز هو هذا التخفي الذي يدل على غفلة المحللين أو على سوء النية ممن يريدونها أن "تخمج" ويطلبون "خلاءها وجلاها" . فما تمثله ليس ظاهرة 17 ديسمبر بل هي تعبر عما أظهرته هزيمتان حدثتا للمعارضات التي سبقت هذا التاريخ:

1. ردة فعل اليسار على هزيمته في انتخابات 2011 ومدارها الحرب على الإسلام

السياسي . 2 . رد فعل جبهة الانقاذ على سياسة التوافق بعد انتخابات 2014 وتفتتها ومدارها الإسلام السياسي .

وإذن فالمعركة المقبلة التي قد يكون مآلها السقوط المتأخر فيما سقطت فيه بلاد الربيع العربي الأربعة الاخرى لأن ما اراه يحدث هو بنحو ما هزيمة الصفين اللذين مثلا المعركتين السابقتين الناتجتين على ردي الفعل هذين . وقد تعينتا في ظهور صفين آخرين أحدهما يمثل النزعة المافياوية العارية والثانية تدعي تمثيل نقيضها العاري بمن ظنوا أن المعركتين السابقتين قد همشتاهم . وهؤلاء المهمشون هم أولئك الذين جمعوا بين ممثلي التيار الذي يسمونه تيار الشباب المثالي المكتفي مثلا بالكلام على طهارة سعيد مقابل ونجاسة القروي وثقافة سعيد مقابل جهل القروي .

لكن وراء هذه المقابلة الانتقال من "الشعب يريد إسقاط النظام" إلى "الشعب يريد إسقاط الدولة". وهي دعوة يلتقي فيها منطق الكتاب الأخضر ومنطق السوفيات حتى وإن تراجع المتكلمون عليهما باستراتيجية انتخابية واضحة لتجنب التخويف من الأمر. لكن ما يعدون به من تغيير غير ممكن من دون ثورة شارعية ضد حصيلة الانتخابات الحالية إذا نجح أي من المترشحين:

-انتخابات تونس مناسبة لإنهاء الثورة لا لاستئنافها-

« إذا نجح سعيد فستكون ثورة شارعية لفرض هذا التغيير بأدوات الدولة من أجل استبدالها باللجان الشعبية والسوفيات.

« وإذا نجح القروي فستكون ثورة شارعية أقوى من التي عانت منها الترويكا لأسقاط الدولة بالعنف الثوري وتحقيق نفس التغيير .

فيكون الجاري حاليا هو استئناف ما بدأ قبل فشل القصبة الثانية وشروع السبسي في محاولة الاستجابة إلى تغيير النظام مع المحافظة على الدولة وواصلته الترويكا ثم التوافق إلى الانقلاب الذي نظمه الشاهد وقيادة النهضة وما تلاه من مناورات كانت كلها محاولة لبناء الشاهد قاعدة بديلة من النداء الذي تفتت . وكان ذلك من أكبر أخطاء النهضة التي لها تكتيك قصير النظر لأنها بدأت تمتيت ذاتها وقد تلحق بالنداء إذا لم تتدارك هذا الخطأ.

ذلك أن كل المافيات ستجتمع ضدها وليس ضد سعيد وجماعته بل هي ستجد فيهم فرصة للضربة القاضية. فما بقي من الدولة ما يزال بيدهم ويمكنهم باسم المحافظة على الدولة اللجوء للحل الاخير الحاسم أي البيان عدد 1 . وسيكون ذلك بطلب شعبي كبير لسبب بسيط هو أن ما حدث في مغامرة التعاضد في تونس سيكون لعب اطفال بالمقارنة مع ما سيؤدي إليه الصراع بين الحمقين:

« حمق المافية العارية

• وحمق المثالية العارية.

فعندما تفلس الدولة فمن سيفلس ليس المافية ولا من يتبعها بل الشعب ومعه ستموت كل مثالية وما كان ممكنا للثورة الفرنسية والسوفياتية والإيرانية من استعمال العنف الثوري لم يعد ممكنا لعلتين :

1 . أولا ليس للشعب التونسي شروط الصمود أكثر من شهر أو شهرين من دون الاجور التي تدفعها الدولة. ولن يكون لها ما يكفي حتى للسير العادي للإدارة لأن المافيات ستهرب كل ما نملك . وسيتوقف كل شي ء.

الاسماء والبياه 229 ابو يعرب المرزوقي -انتخابات تونس مناسبة لإنهاء الثورة لا لاستئنافها-

.2 ثانيا لأن الجماعة التي تدعي القدرة على تحقيق ما تعد به من إصلاح ليس لها القدرة على فرضه لا بالسياسة اللطيفة ولا بالسياسة العنيفة. فالأولى تحتاج للمال والثانية تحتاج إلى الاجهزة . وهم لا يملكون لا هذه ولا ذلك .

آمل أن يكون كلامي مجرد توجس . لكني أكاد أجزم بأن ما حدث في التعاضد من إفلاس جعل الفلاح يبيع النعجة بدينار وهكتار الارض بمائة دينار سيتكرر ما هو أسوأ منه وسينتفض الشعب فتصبح المافية بهذه الخدعة ممثلة لشرعية الدولة التي سيكون أول قراراتها البيان عدد 1 الذي ينادي به مثقفو المافية وسيلحق بهم مثقفو المثالية الذين يعتبرون من يفضل الوقاية على العلاج متواطئا مع المافية .

ذلك ان من يحلل الوضع في تونس وكأنها جزيرة لا علاقة لها بغيرها ولا بالتاريخ السياسي لا يمكن أن يكونوا بحق مثاليين بالمعنى المعرفي بل هم مثاليون بالمعنى العامي للكلمة أي لا يميزون بين ما يترتب على طبائع الاشياء وأحوالهم النفسية ليظهروا بمظهر الاطهار وهم في الغالب من أكثر الناس وسخا عندما يصبحون في مواجهة الوقائع التي تترتب على استراتيجية "دعها حتى تقع". فإذا وقعت تجدهم أول الفارين وتاركين البلاء لراس الهم "دادة عيشة" .

فالشعب المسكين هو الذي سيكون الضحية كما جرى ذلك في ليبيا وفي مصر وفي سوريا و اليمن . شكل المزايدين على سياسة الإصلاح

والمطالبين بما لا تقدر عليه تونس سيوصلونها إلى العنف الثوري أي الفوضى الخلاقة التي هي "الزبالة" التي يعيش فيها ذباب المليشيات الباطنية وبها احتل العراق وسوريا ولبنان واليمن ويحاولونها في ليبيا وفي تونس . وفي ذلك تتحد أنظمة الثورة المضادة العربية ونظام الملالي لأنهم لا يريدون نجاح الديموقراطية التي تسترجع كرامة الإنسان وحريته بتطور سلمي وهادئ يعتمد الإصلاح لا العنف

لما أسمع البعض يتكلمون على الإطاحة بالسيستام أقول في نفسي هل بقي شيء يستحق أن يعجب له المرء أو أن يندهش منه؟ فهذا الكلام يعني أمرين من يصدقهما ينبغي أن يكون من تلاميذ بوسعدية:

1. أن السيستام محلي وليس حتى إقليمي ناهيك عن فهم أنه بالجوهر عالمي ليس منذ الوعي بما يسمى العولمة وهي لم تبدأ مع هيمنة الغرب على العالم بل هي في كل عصر نسبية إلى القوة المهيمنة على العالم الذي تنتسب إليه الجماعة التي وصلها

2 . أن السيستام لا يعمل بذاته فحسب بل كذلك بما يبدو نقيضه الذي يضفي به الصفة الخلقية للتغطية على عمله المشين . ومن ذلك ما يسمى بموقف الرأي العام الغربي مثلا من الساسة الغربيين أو ما يسمى بدور "خطب البابا" صباح كل أحد.

هل معنى ذلك أن السيستام لا يمكن إسقاطه؟

لو قلت ذلك لنسبت إلى أصحابه قوة ما ورائية فألهتهم . لكن على وجوده لا يمكن تغييرها من دون علل تضاهيها من حيث الطبيعة والمنهجية والقوة.

وغالبا ما نعلم من يكون هذا الذي يمكن أن يغير السيستام لأنه سيستام آخر يعمل بنفس المنهج ولكن بقيم مختلفة وهو يضاهيه في الطبيعة والمنهجية والقوة إذا علمنا من يحارب السيستام في مجال سلطانه .

وإذا اعتبرنا أن ربة السيستام العالمي هي الولايات المتحدة وبنحو ما كل الغرب وبعض القوى الشرقية التي بدأت تنافسه ورأينا أنها كلها تشترك في الحرب على السيستام الذي تعتبره خطرا عليها رغم ما بينها من عداوات واختلاف مصالح - اختلافا نسبيا لا يقاس بمصلحتها في التصدي لهذا الخطر - أمكن لنا أن نعتبر هذا السيستام هو ما لم يخف

الاسماء والبياه 231 ابو يعرب المرزوقي

المتحدون عليه تسميته ووسمه بكل عيوب العالم وأمراضه المتعلقة بما هو مجال الصراع أعني السيستام السياسي بوصفه سيستام السلطات الخمسة:

. سلطة الحكم

.2 سلطة التربية

3 . سلطة حماية السلطة أو القوة العسكرية

.+ سلطة رعاية أصحاب السلطة أو القوة الاقتصادية.

5 . وأصل كل السلط للهيمنة على العالم الطبيعي أي السلطة العلمية والتقنية في العلاقة بالطبيعة والهيمنة على العالم التاريخي أي السلطة العملية والخلقية في العام بالإنسان أو معاملة الإنسان بوصفه مادة المخابرات والمخدرات للسيطرة عليه وعلى سلوكه حتى يكون عبدا في الحكم وفي التربية وفي الاقتصاد وفي المعرفة وفي القيم .

إذا كان لنا من يدعي أن تونس التي هي محمية ليس لها سلطان على حكمها ولا على تربيتها ولا على حمايتها ولا على اقتصادها ولا على شروط الهيمنة على الطبيعة والتاريخ فاعلم أنك تستمع إلى بوسعدية.

المعركة في تونس هي بين أذيال السيستام بوجهيه ؛ أي بالوجهين اللذين يعمل بهما أو بها سماه الأستاذ عقيل بالمافيا المالية والمافيا الرمزية.

وهذه التسمية لم تكن عديمة المسمى لأن المقابلة في تونس حاليا تقدم على أنها مقابلة بين الشر المطلق من مافية السيستام والخير المطلق من خارجه ويعلل وجوده بإسقاط السيستام بداية وغاية. ومعنى ذلك أن سعيد ومن معه يمثلون الطهارة المطلقة والقروي ومن معه يمثلون النجاسة المطلقة.

وطبعا لا يمكن لمن يعيش في تونس ويعرف ما يجري فيها أن يصدق هذا التقابل المطلق بل لا يوجد مثل ذلك في اي مكان في العالم لأن المقابلة أشبه بالمقابلة بين أهل الجنة وأهل الثار.

التنسيب في الأحكام لا يعني اختيار أحد الصفين ولا حتى اختيار معيار للمفاضلة بينهما بل فهم علة مثل هذه الظاهرة وبيان أنها عين ما يتصف به السيستام:

فعندما نقرأ سياسة الغرب نرى أن السيستام عنده ليس ممثلا بغير هذين الوجهين من سلوك السيستام: تغطية المشين بالمزين في كل شيء بل إن ما يسمى بالقانون الدولي وبالشرعية الدولية يؤدي هذه الوظيفة وهو أساس ما يسمى بالأمم المتحدة التي هي بيد أصحاب الفيتو وهو الذي نجمع فيه قواه الخمسة على تأييد السيستام بدليل استثناء إسرائيل من تطبيق أي قرار من

قرارات الأمم المتحدة . فيكون لدينا مثال بين وبليغ على أسلوب عمل السيستام ذي الوجهين اللذين أشار إليهما عقيل .

وليس الأمر متعلقا بموقفي الشخصي بل بوصف الظاهرة.

أما موقفي الشخصي فلم أخفه وهو أني لا يمكن أن اعتقد أن الإنسان يصبح ثوريا بعد الستين خاصة إذا كان قبلها من المستفيدين من نظام ليس ما يجري حاليا أفسد منه بل هو حصيلته أو على الأقل من الساكتين على ظلمه وفساده واستبداده وتعذيبه لقسم ليس بالقليل من أبناء بلده.

-قلة الحيلة

علامتها الارتجال التكتيكي-

علامتها الارتجال التكتيكى - زعم أحد الباحثين عن موقع بين النخبة السياسية التي لفظته لفظ النوى بعد أن أفاق تماما ولم يعد أحد "يستشير" عليه - رغم ادعائه الاختصاص في القانون والتحليل الدستوري - أن الطريقة الوحيدة للتغلب على قيس سعيد رئيسا تتمثل في اسقاط النهضة في التشريعية. ولعله يرد على ما هو أسخف من هذه الاستراتيجية بل الارتجال التكتيكي المتمثل في دعوة الناخبين للتصويت للنهضة بحجة أن قيس سعيد من دونهم لن يستطيع

ففي كلتا الخطتين من الرؤية السلبية لدور القوى السياسية ما يحولها إلى مجرد أدوات حكم للحكم أو معارضة للمعارضة فلا تبقى الأحزاب تعبيرا عن قوى سياسية هي تنظيمات للنظر والعمل من أجل تحقيق برامج إيجابية خاصة بها هي علة وجودها بداية وعلة بقائها غاية إذ من دون هذه البداية

والغاية لا معنى للحكم أو للمعارضة .

1 . فعندما تصبح النهضة تعلل الحاجة إليها بدورها في حماية الرئيس المتوقع - حتى لو اعتبرنا ذلك ظرفيا - فينبغي أن نفترض أنها تؤمن بصلاحية برنامجه وتبنيها له . لكننا لا نرى ما المشترك بين برنامجه وبرنامجها. فهي تدعي المحافظة على الدستور والمسار الديموقراطي والدولة وهو يطلب عكس ذلك كله .

2 . وعندما تصبح معارضة الرئيس المتوقع تعلل موقفها منه بمنعه من أداء دوره فينبغي أن نفترض أن صاحب هذه الدعوة يؤمن بخطر برنامجه . لكنه لم يبين فيم يتمثل الخطر والبرنامج البديل الذي يحقق لتونس ما يمكن أن يعتبر قارب النجاة الذي يريد حمايته بهذه الخطة.

وهذا الموقف الثاني المعارض قد أفهمه ردا على ذاك الموقف الأول ولا شيء غيره . وهما يفيدان نفس الرؤية. فمن يقول إن منع سعيد من تحقيق ما ينوي تحقيقه يقتضي منع

-قلة الحيلة

علامتها الارتجال التكتيكي-

النهضة من النجاح في التشريعية يعني أن وصول النهضة إلى رأس السلطة التنفيذية الاساسي -القصبة- يجعل رأسها الثانوي -قرطاج - مطلق العجز في تحقيق برنامجه لكأنه يتصور وحدة البرنامجين . ومن ثم فهما عنده من نفس السلة.

وهذه الحجة علتها عين علة الحجة الأولى لأن من يقول إن شرط نجاح

قرطاج هو حصولنا على القصبة يعني أن سعيد من دونهم عاجز. ومن يدعي أن إسقاط النهضة أسقاط لسعيد أو على الأقل تعجيز له دون تحقيق برنامجه يعتقد أن الحرب ليست على سعيد وحده بل تقتضي الحرب على النهضة كذلك .

لكن ذلك دليل على أن الموقفين من أسخف ما سمعت . وهو أسخف على لسان النهضة منه على لسان خصومها لأن قولها هذا يعني أنها في فرضية نجاح القروي في الرئاسة ونجاحها في التشريعية ستكون مثل القائل بتعطيل الرئيس: فهل ستعطل الرئيس إذا صحت الفرضية؟

ولم أسأل خصومها لأنه من المفروغ منه أنهم سيعملون مع القروي إذا نجح في الرئاسية ونجحوا هم في التشريعية.

وإذن فهم أقل تناقضا من النهضة.

لكن هذه الفرضيات كلها عديمة المعنى ولا محل لها من الإعراب لأن سعيد لا ينوي العمل مع المؤسسات أو بالمؤسسات بل هو سيعمل بالشارع ضد المؤسسات أو بتنظيمات أخرى لم تظهر بعد وقد تكون هي بدورها طامحة لتحصيل أغلبية في البرلمان بائتلاف ما يزال طي الكتمان . وما يتبين من تصريحاته وتصريحات فيلسوفه الماركسي الذي تدرب به الخليج وبعض المتكلمين باسمه وحتى هو نفسه قبل التعديل التكتيكي في تصريحاته الأخيرة: خياره هو

فخيار الشارع أداة سياسية فعالة جربته القوى السياسية سابقا ضد الترويكا ونجحت فيه نجاحا كبيرا في جعل المؤسسات طاحونة بلا طحين بالعربية بسبب "الطحين" بالتونسي الذي سيطر على التعامل مع الوضع لكأن الحكم

صار غاية في حد ذاته .

-قلة الحيلة

علامتها الارتجال التكتيكي-

فعندما يكون المتوقع هو تكرار ما حصل مع الترويكا ولكن هذه المرة بحجم أوسع وأكثر تأييدا من شارع يائس عاف السياسيين الذين تعلموا الحجامة على رؤوس اليتامى أو العائدين من الانتفاعيين في النظام القديم يمكنه بأهداف واضحة أصبحت الاشكالية فيها متعلقة بالانتقال من "الشعب يريد إسقاط النظام" إلى "الشعب يريد إسقاط الدولة" وتغيير شكلها الديموقراطي بشكل أقرب وصف له نجده في الكتاب الأخضر أو في السوفيات وكلاهما مستحيل من دون دكتاتورية قذافية وستالينية فإن الكلام على خدمة برنامج سعيد بالقصبة أو إيقافه بها يعني عدم فهم ما يجري أو ادعاء عدم فهمه والسعي لمغالطة الناخبين .

وعلى كل فاني حقا لم أعد أفهم ما عليه حال القوى السياسية تونس - ولعل ذلك لأني أتذاكى على حد قول بعض الأذكياء - ولا خاصة الطريقة التي يفكر بها من يزعمون الامر متعلقا بالخيار بين مافيوية القروي وملائكية سعيد بمعنى طرح المشكل على المستوى الخلقي بمعزل عن سنن السياسة أو على المستوى السياسي بمعزل عن المعايير الخلقية لكأن الفصل بينهما صار الآن البديل مما كان يسمى الفصل بين الدين والسياسة عند كاريكاتور الحداثة من نخب العرب.

الحقيقة ما يجري هو أننا أمام سياستين لكل منهما أخلاقها . وما يخفى هو أن المقابلة ليست بين الأخلاق واللاأخلاق بل هي مقابلة الخفاء والجلاء

في طبيعة العلاقة بين الوجهين: المافيوزي الظاهر والمافيوزي الباطن أعني السيستام العالمي الذي يتجاهله الأذكياء أو يتجاهلونه لأن المتكلمين عليه متذاكون وليسوا أذكياء مثلهم .

وقد كتبت في ذلك بحثا عنونته بالأبسيوقراطيا) الحكم باسم دين العجل بالبونانية قياسا على الثيوقراطيا والديموقراطيا) أو نظام العجل الذهبي الذي له وجهان معلومان:

1 . وجه ربا المال ورمزه معدن العجل الذي صنع من ذهب ء

2 . ووجه ربا الأقوال ورمزه خطاب العجل الذي جعل من خوار.

لذلك فعندي أن القروي وسعيد هما عين خصائص هذا النظام وهما كذلك أفضل ما يمثل صفات الشعب التونسي بل كل الشعوب العربية: فهم جميعا يبدون:

-قلة الحيلة

علامتها الارتجال التكتيكي-

1 خوارهم مثل سعيد ملاك على وجه الأرض .

2 . لكنهم جميعا في معدنهم مثل القروي .

فكلهم يعلمون أن كلامهم يصدق عليه قوله تعالى في مقت من يقول ما لا يفعل وتلك هي حقيقة من يتظاهر بالطهرية. فمن يجهل أن كل العرب في الاقوال أطهر من الملائكة؟

وكلهم يصدق عليهم قوله تعالى في الحرب على الربا بالمعنى المعلوم وتلك حقيقة كل مطفف وكل غشاش وكل مرتش وكل راش . ومن يجهل

أن كل العرب في الأفعال أفسد من ابليس؟

ولا حاجة للمزيد عدا الإشارة إلى النبارة الذين يدعون الدفاع عن تجربة ما تجريبه خرب جل من حاولوه قبلنا فاعتبروا الأقوال أفعالا والنوايا أكثر من مجرد تبليط لجينم . وآمل أن يكون توجسي من اوهام المتذاكين وأن يصدق الاذكياء الذين يأنفون من التذاكي ولو كان بغباء لا مثيل له.

-عود على بدء بمنطق التعافي في القوى السياسية-

بمنطق التعافي في القوى السياسية -

من ينظر إلى مخرجات النيابيات يكتشف أن التفتت إلى أكثر من 200 حزب بدأ يلتئم ليعيد الساحة إلى البنية الطبيعية للقوى السياسية.

وقد بينت أن القوى السياسية نظريا تتألف دائما من قطبين اقصيين هما :

الذي يهتم بالسياسي من حيث هو حفاظ على الثروة (المحافظة على القيم الاقتصادية) والتراث) المحافظة على القيم الثقافية) .

من حيث هو سعي لتوزيع الثروة ولتوزيع التراث بما يقرب من العدل بين المواطنين .

لكن منطق الديموقراطية) للزيادة القاعدة الشعبية) وحتى منطق الاقتصاد - الثقافة (للزيادة في الثروة والتراث) يقتضيان ترضية عموم الناخبين وهو ما يقتضي أخذ الموقف اليميني شيئا من الموقف اليساري فتميل قواه السياسية إلى يسارها حتى توسع قاعدتها لئلا تخسر الحكم أو لتعود إليه فتنجح في الانتخابات.

ونفس المنطق الديموقراطي والاقتصادي - الثقافي يقتضيان ترضية صفوة

الناخبين التي تنتج الثروة والتراث لأنها هي التي توفر ما يمكن توزيعه بالعدل فيصبح الموقف اليساري بحاجة إلى شيء من الموقف اليميني فيتحول إلى يمين اليسار.

وطبعا لا بد أن يبقى بعض القوى الهامشية التي تتذبذب بين هاتين القوتين ممثلة بالوسط الانتهازي الذي يتبع الغالب من هذه القوى السياسية الأربع في كل مجتمع سوي.

وتبرز قوة الوسط السياسية خاصة عندما لا يحصل أي من القوى الاربع على الأغلبية المريحة للحكم فتحتاج إلى رديف يكون عادة من قوة الوسط . ورغم التنافس بين اليمين و

-عود على بدء بمنطق التعافي في القوى السياسية-

اليسار فغالبا ما تتحد قوتا اليمين في صف واحد . وتتحد قوتا اليسار في صف واحد في كل المراحل الانتخابية الكبرى .

وبذلك ننتقل من الحدين الاقصيين -اليمين واليسار- إلى حدين أوسطين هما يسار اليمين ويمين اليسار. وهما القوتان السياسيتان المتداولتان في كل بلد ديموقراطي . وقد يقع أحيانا الانتكاس إلى الطرفين لعلل اجنبية عن النظام إما بسبب أزمة اقتصادية أو بسبب أزمة ثقافية مثل الخوف على الهوية في علاقة أوروبا بالمهاجرين .

وما يفرحني حقا هو أنه يبدو أن ما حدث في تونس بمناسبة النيابيات بدأ يقرب من هذا القانون حتى وإن لم يلتئم شمل القوتين بشكل نهائي . لكن التوجه إلى الحد من التفتت والشروع في الالتئام مبشر بالخير .

من ذلك مثلا أني لا اعتقد أن ظاهرة القروي وظاهرة سعيد يمكن أن تبقيا مؤثرتين بعد الأزمة الحالية لأنهما تعبران عن حالة ظرفية لا تخضع لسنن السياسة وطبائع الأمر في القوى السياسية ذات المرجعية السوية:

• فلا معنى لقوة سياسية تدعي الطهرية المتنافية مع محركات الفعل الإنساني المادية.

فالإنسان مستعمر في الأرض وهو أمر ينفي خرافة سعيد .

« ولا معنى لقوة سياسية تدعي التحلل من الاخلاق نهائيا تحللا يتنافى مع محركات الفعل

فالإنسان مستخلف في الارض وهو أمر ينفي خرافة القروي.

إن الإنسان ليس ملاكا وليس شيطانا بل هو يتنازعه الميل إلى شروط قيامه المادي دون أن يهمل شروط قيامه الروحي والعكس بالعكس . لذلك فلا بد من القوتين التي تغلب البعد الذي يحاول الوصل بين الدنيوي والأخروي مع تغليب الثاني على الأول والتي تحاول الوصل بينهما مع تغليب الأول على الثاني .

لكنهما قوتان لا تفصل بينهما مثل ما يدعو إليه سعيد وكأنها حزب ملائكة وهي الكذبة الأكبر ؛ وما يدعو إليه القروي وكأنها حزب شياطين وهي كذبة كبرى:

-عود على بدء بمنطق التعافي في القوى السياسية-

« فالقوة الأولى هي مجموعة القوى التي لها ميل إلى المرجعية الإسلامية التي تجمع بين التأصيل والتحديث مع تقديم الاول على الثاني .

وقد سميتها القوة التعالبية:

وهي يمين اليسار لأنها تقدم التوزيع العادل دون الاضرار بقوى انتاج الثروة والتراث . وهي ما تزال غير متحدة لكن تياراتها المختلفة بدأت تقل ويمكن أن تصبح قوة سياسية كبرى ذات تعدد تياري مثل الحزب الاشتراكي الفرنسي

« والقوة الثانية هي مجموعة القوى التي لها ميل إلى المرجعية العلمانية والتي تجمع بين التحديث والتأصيل مع تقديم الأول على الثاني .

وقد سميتها القوة البورقيبية:

وهي يسار اليمين لأنها تقدم قوى الإنتاج دون الاضرار بالتوزيع العادل ما أمكن . ويمكن أن يحصل فيها ما وصفت في القوة الأولى .

وكل الحزيبات والتحالفات الأخرى هي الوسط الانتهازي الذي يمكن أن يميل مع هذا او ذاك فينظم إلى الحكم أو إلى المعارضة إلى القوة التي تحكم أو التي يبدو أنها ستحكم في المستقبل لأن الوسط انتهازي بالطبع .

ولما كانت تونس ليست بعد ديموقراطية؛ فهي في بحاجة إلى حكم توافقي ؛ وإذن فالحل المنتظر هو أن تواصل القوتان الأكبر التوافق حتى تستقر ثقافة الديموقراطية فيصبح التداول بينهما ممكنا مع الرديف الوسطي ككل الأنظمة الديموقراطية .

وبذلك يكون المنتظر في تطور القوى السياسية في تونس هو عكس ما حدث بعيد الثورة أعني العودة إلى توحيد القوى السياسية بدل تفتيتها . وبخلاف ما يوهم به الكثير من المحللين فإني اعتقد أن تشكيل الحكومة

ليس عسيرا بل هو يسير إذا تفاهمت القوتان الكبريان ما دعوت إليه منذ انتخابات 2011 أي التحالف الاستراتيجي بين البورقيبية والتعالبية حتى تصل تونس إلى بر الأمان وتصبح قادرة بفضل ترسيخ الثقافة الديموقراطية على التداول السلمي بينهما كما يحدث في كل البلاد الديموقراطية بين :

-عود على بدء بمنطق التعافي في القوى السياسية-

1 . يمين اليسار) الحركة الثعالبية إذ ذلك هو جوهر سياسة الإسلام التي تنبني على عدل التوزيع دون الضرر بانتاج الثروة والتراث)

.2 ويسار اليمين) الحركة البورقيبية إذ ذلك هو جوهر الليبرالية العلمانية التي هي رأسمالية حداثية):

« لا بد أن يلتئم صف الحزب البورقيبي الذي كان حل حزبه خطأ استراتيجيا لم تكن النهضة مسؤولة عنه لأنه تم قبل أن تنظم صفها وتشارك في الحكم .

«* ولا بد أن يتجنب صف الحزب الثعالبي ما بدأ يسري إليه من تفتت بتعدد من يتكلم باسم الحزب التعالبي وهو خطر قائم لأن المتكلمين باسم الاصالة والاستقلال يزايدون على

هذا ما تفرضه النظرية.

والممارسة قد تختلف عنها بعض الاختلاف .

لكن النظرية هي التي تغلب في النهاية. وقد توقعت أن يحصل ذلك لأن تونس لا يمكن أن تستقر من دون العمل بمقتضى ما تفرضه طبائع الأشياء إذ إن القوتين السياسيتين اللتين شاركتا في التحرير هما اللتان ينبغي أن

تشاركا في استكماله وتحقيق شروط التحرر.

ولما كنت أعتقد أنه لا يمكن للممارسة مهما حادت عن النظرية أن تتناءى معها بصورة مطلقة فإني واثق من أنها ستجري بمقتضى سنن التاريخ وطبائع السياسة عندما يصبح للناخبين الدور الرئيس في تعيين من ينوبهم في تسيير أمرها تحت رقابتها الدائمة ومحاسبتها الدورية لنوابها في إدارة شأنها الاقتصادي والثقافي أي نوعي القيم التي من دونها لا يمكن الكفاءة والأخلاق وخاصة إذا كان الانتخاب على الأشخاص وليس على القوائم:

* القيم الاقتصادية شرطا في سد حاجات كيانها العضوي .

« القيم الثقافية شرطا في سد حاجات كيانها الروحي .

-عود على بدء بمنطق التعافي في القوى السياسية-

-هوية القطيع . دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

ليس من عادتي التعليق على الأشخاص رغم بلوغ الاستمزاز حلفا لا يطاق . وعادة ما أتجنب التعليق المباشر رغم أني اضطررت هذه المرة فعلت . واعتذر عن ذلك إذ قد يبدو من التنابز بالألقاب عند التشخيص . لذلك بسبب ما في أقوالهم من احتقار للشعب لن أعلق عليهم لذواتهم بل لكونهم عينة من مرض ينبغي تشخيصه ومحاولة تعليله طلبا لعلاجه. فمحتقرو الشعب مهما قلنا فيهم يبقون منه . والظاهرة التي أكتب هذا التعليق بمناسبتها

الأول يشمل احتقار بعض الإعلاميين من صوتوا للنهضة فاعتبروهم من

أجل ذلك قطيعا شعبيا بسبب عداوة متهميهم لما يتصورونه حصريا علة تصويتهم أي التخلف الثقافي.

الثاني يشمل احتقار بعض المفاخرين بأخلاق الجنوب والمباهين بنبز من صوتوا للقروي فاعتبروهم من اجل ذلك قطيعا جهويا بسبب تعالي متهميهم لما يتصورونه حصريا علة تصويتهم أي الدناءة الخلقية أو الطمع في سد الحاجة المادية .

ويؤسفني أن أقول لهؤلاء إن من يعلق على تقدم حزب قلب تونس في الشمال الغربي لا يقل دناءة عمن يعلق على تقدم حزب النهضة في تونس كلها . كلاهما يسقط تصورين زائفين لذاته على غيره ويعبر عن جهل بفهم ما يجري في الظاهرتين مما يعني أنه ليس أهلا لأن يعلق على أعماق السلوك الشعبي ودوافعه النبيلة التي غابت عن فكره الضيق وقليل النفاذ .

ولأبدأ بمن يعتبر المصوتين للنهضة قطيعا بسبب الأمية الثقافية التي يصفهم بها متصورا ذاته ذات ثقافة عالية. لكنه في الحقيقة لم يعبر بهذه التهمة إلا على ظاهرة إسقاطه لحقيقته وحقيقة من يمثلهم من نخبة تونس التابعة اسقاطها على من يصفهم بالقطيع. فهو يتكلم باسم قطيع راعيه المقيم العام الفرنسي وأسقط صفة القطيع على ناخبي النهضة

-هوية القطيع. دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

"السارح" في تونس لقطيعه التابع معانقاته من "دمى" الاعلام الذين يعتقدون أن تعاملاتهم الفرنسية علامة ثقافة عالية وهي لم تبق معبرة إلا على تبعية الأميين أمثالهم .

وحقيقة موقفهم القطيعي هي أنهم استبطنوا احتقار المستعمر لهم وللتخفيف من عقدهم أسقطوها على الذين صوتوا للنهضة لجهلهم بالعلل الاخرى التي لا يستطيعون لها فهما لأنهم ربوا على الذل والخضوع لراعيهم الاستعماري . وسأحاول بيان هذه العلل بإيجاز.

فمن صوتوا للنهضة ليسوا قطيعا وليسوا أميين إذ أن نخبهم من أفضل نخب تونس وهم على اتصال بكل ثقافات العالم بخلاف من لا يرون منه إلا التبعية الى الفرنكفونية. لذلك فالأمية أبعد غورا في متهميهم بها . فهؤلاء المباهون بالفرنكفونية ما يزالون قطيعا يرعاه المقيم العام وأميتهم أكثر انتشارا فيهم منها عند النهضويين في كل المستويات الاجتماعية مع العلم أن الأمية في أجيال تونس السابقة هي أكثر الاشياء مقسومة بالعدل بين طبقاتها .

ولأثني بمن يعتبر المصوتين للقروي قطيع الحاجة المادية بسبب نذالة خلقية يتصف بها أهل الشمال الغربي حسب رأيهم . فبهذه الصفة يسقط من يرى هذا الرأي حقيقته ممن يدعون التأفف عن الحاجة المادية وهم عبيدها لكن أهل الجنوب براء من اتهام اخوتهم في الشمال . ومن ثم فلا شيء يثبت أن من يرعى هؤلاء الناطقين باسم الجنوب ليسوا ربما أفسد من راعي القطيع الذي يتهمون به الشمال الغربي من حيث استتباعهم بالحاجة المادية.

لذلك فينبغي أن نبحث في الظاهرتين اللتين أفرزتهما الانتخابات. وأستطيع القول إنها قد آذنت بنهايتهما لأن الإعلام التابع والأحكام المسبقة باتهام الشعب أو جهات من الوطن بالتخلف الثقافي أو بالدناءة الخلقية هما جوهر

التخلف الثقافي والدناءة الخلقية وكلاهما سيسقط بعد أن عبر الشعب عن رأيه بصورة تحدد المشروعين اللذين يريدهما وينتظر تحقيقهما حتى لو كان بعض الواعدين بتحقيقهما غير قادرين على انجاز وعودهم:

• ما الذي يجعل البعض يتحولون إلى "قطيع" بدافع ثقافي؟

-هوية القطيع • دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

« وما الذي يجعل البعض يتحولون إلى "قطيع" بدافع اقتصادي؟

لست مقتنعا بأن المتكلمين باسم الظاهرة الأولى يصفون حقيقة في الشعب التونسي -شعب جاهل لا يعرف ما يريد - بل هي حقيقة أصحاب هذا الرأي حقيقتهم هم كأفراد يتصورون أنفسهم ممثلين لطبقة ثقافية في الحالة الأولى التي يكون صاحبها يعاني من مرض النخبوية الزائفة ثقافيا ولطبقة اقتصادية في الحالة الثانية التي يكون صاحبها يعاني من مرض الروحانية الزائفة ماديا •

وقد غلبت الحالة الأولى على ظاهرة الاعلام والثقافة اللذين أصبحا أداتي المافية منذ عهد ابن علي • وغلبت الحالة الثانية على التواصل الاجتماعي ودعوى التأفف من الماديات بزعم الصمود أمام الظاهرة الأولى :

فالمتكلمون باسم هذه الظاهرة الاولى كلامهم يخلط بين حداثة الثقافة والتبعية الثقافية أعني بين أخلاق القطيع التابع لراع هو المقيم العام الفرنسي الذي يحكم البلاد بالمافيات.

ولست مقتنعا بأن المتكلمين باسم الظاهرة الثانية يصفون حقيقة في الجهات التي يتكلمون عليها -شمال غربي طماع- بل هي حقيقة أصحاب

هذا الرأي حقيقتهم كأفراد يتصورون أنفسهم ممثلين لأخلاق القناعة المادية والخنوع للحرمان من الحقوق المادية فيكون القطيع هو من يرى هذا الرأي وليس أهل الشمال الغربي لانه تابع لراع النظام الذي استعمل ثروة البلاد لتنمية فترينة يسوق بها لنفسه وأهمل باقي الجهات.

لذلك فالذين صوتوا للنهضة لم يتصرفوا مثل القطيع . فلا يمكن من يسعون إلى التحرر من التبعية الثقافية أن يكونوا من القطعان بل هم يقاومون من صاروا قطيعا لسيد يستعبد بهم وطنهم وإذن فدافعهم التحرر من الظاهرة الأولى؛ من استعباد ثقافة المستعمر لهم لأن الاستقلال الثقافي شرط الحداثة غير التابعة في كل المجالات بما فيها الاقتصادي والسياسي .

والذين صوتوا لقلب تونس لم يتصرفوا مثل القطيع . فلا يمكن لمن يسعون للتحرر من التبعية الاقتصادية التي جعلت أبناءهم عاطلين وبناتهم خدما لمن يكلمونهم عن القناعة وهم يعيشون في الترف والبذخ مثل الدعاة المنافقين ويسرقون رزقهم لكأن الجنوب لم يجد

-هوية القطيع . دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

لنفسه حلولا يمكن أن يتهمهم غيرهم بأنها لا اخلاقية -وقد اتهمهم من يدعي الثورية بذلك . فمن جاءهم للمساعدة لم يقنعهم بما أعطاهم من "مقرونة" بل بما وعدهم به من عناية بهم وتنمية في مناطقهم إذا هم انتخبوه بعد أن رأوا كاذب الوعود طيلة ستة عقود .

فإذا أهملنا هذه الأبعاد صار من اليسير أن يتكلم بعض المتمفلسفين في المقابلة الحمقاء بين الروحي والمادي واعتبار الثورة هي في العناية بالأول والتقليل من أهمية الثاني لكأن كيان الإنسان قابل للقسمة على ما هو

عضوي وما هو روحي . فلا شيء يثبت أن العضوي ليس إلا ما يظهر من الروحي وأن الروحي ليس إلا ما يخفى من العضوي . وكل خلل بأي من الوجهين يؤدي إلى ما تعاني منه الأمة منذ قرون . لمشروع وعد به المصوتون ويأملون أن يكون أصحاب الوعد عند وعدهم وقادرين على تحقيقه . وهم بذلك أدرى بحقيقة الإنسان الحر من كل أدعياء الحداثة: فما يعني الناخبين هو شروط القيام الثقافي غير التابع . وما يقوله الإعلام المأجور من خدم المافيات من وصف للمصوتين للنهضة هو في الحقيقة اسقاط لصفاتهم باعتبارهم عبيد المافية التي هي بدورها أداة استعباد المقيم العام لهم جميعا ويظهر ذلك في الاحتقار الذي هو خلق الحقير عندما يصبح عين الاجير عند من يملك الإعلام فيصبح أمير.

والحكمة الشعبية هي التي صوتت لقلب تونس. لكنها لم تصوت للحزب ولا لقادته بل لمشروع وعد به المصوتون ويأملون أن يكون أصحاب الوعد عند وعدهم وقادرين على تحقيقه . وهم بذلك أدرى بحقيقة الإنسان الحر من كل أدعياء الكرامة: فما يعني الناخبين هو شروط القيام الاقتصادي غير التابع .

ولا أعجب إذن للحمقى من الصحافيين الذين يعتبرون ناخبي النهضة قطيعا اسقاطا لصفتهم القطيعية برعاية المقيم العام ومافيات أصحاب مؤسسات الأعلام ألا يفهموا هذه المعاني. لكني أعجب ممن يفاخرون الشمال بالجنوب على المستوى الخلقي في العلاقة بالمساعدات ولم يروا ما وراءها من وعود لعل صاحبها كان مخادعا. لكن خداعه ما كان

-هوية القطيع . دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

لينطلي لو لم يقع إهمالهم إلى حد اليأس من الطبقة السياسية الموجودة وخاصة فشل الثورة في الاستجابة لأدنى شروط التنمية وخداع الباجي الذي يدين لهم بنجاحه سنة

وأختم هذه المحاولة بإشارتين : والإسلاميين مع مناوشات هامشية لليسار والقوميين الذي كانوا يعارضون بورقيبة ليس بسبب الاستبداد إذ لا يوجد يسار وقوميون ديموقراطيون في العالم ولكن لأنه كما قال محمد الشري في كتابه الإسلام والحرية لم يكن علمانيا بأتم معنى الكلمة أي لأن حربه على الاسلام لم تكن تشفي غليلهم . وما أتى ابن على وحقق لهم هذه الرغبة صاروا زبانيته ليس الثقافية فحسب بل والمخابراتية والأمنية .

« مزية هذه الانتخابات أنها أزالت الشق اليساري من الوجود السياسي وأبقت على الشق القومي الذي يدعي الثورية في تونس ويتحالف مع محاربيها في باقي بلاد العرب كما في سوريا ومصر وليبيا ولذلك فالموقف الثاني يكذب الأول وهم إذن لم يتغيروا فبقوا كما كانوا في عهد بورقيبة وابن علي . لكن النوعين بقي لهما دورية الاتحاد . وقد يتحالفون مع كل الذين يريدون إلحاق تونس ببقية بلاد الربيع .

لذلك أعيد مرة أخرى بأن أمل تونس في الاستقرار يقتضي بناء حلف صريح على مشروع يعيد بناء الدولة التونسية ويصلح الدستور ويجذر الثقافة الديموقراطية مع التركيز على البعد الاجتماعي والتنموي وإصلاح خدمات الدولة وهي عشرة: خمسة للحماية) القضاء والامن والدبلوماسية والدفاع والاستعلام والاعلام) وخمسة للرعاية) التربية النظامية والتربية الاجتماعية والتنمية الاقتصادية والتنمية الثقافية والبحث والاعلام العلميين (. وهذا

يقتضي خطة متوسطة المدى لدورتين انتخابيتين تمكنان من الشروع في التداول . لكن قبل ذلك لا بد من العمل الجبهوي لحماية تونس بوصفها قائدة إخراج الأمة من الاستثناء التاريخي الحديث حتى تصبح ذات ثقافة ديموقراطية.

دلالتها متضايفة مع هوية الراعي-

وبسقوط المنظومة القديمة التي تضع الثورة في لحظة أشبه بلحظة نهاية 2011 مع تجربة السنوات الثمانية التي مضت يمكن أن نستفيد من الحالة الاقليمية المستجدة في الجزائر ومصر والعراق وصمود الثورة في ليبيا وفي سوريا وتهلهل دول الثورة المضادة في الخليج وفي إيران وفي إسرائيل والانطواء الأمريكي بسبب الانتخابات التي قربت لنبني دولة الجمهورية الثانية بناء عقلانيا يتحرر من الدستور الحالي بإصلاحه ومن قانون الانتخابات الذي يحول دون قيادة الحكم الراشد وتنظيف الإعلام. وهو سينظف نفسه بنفسه لأن أصحاب مؤسسات الاعلام بدأوا يدركون أنهم فقدوا كل مصداقية ومن ثم فلن يمولوا نفس "الشلايك" وسيضطرون لإعلام أقل تفاهة وأقرب مهام الإعلام ذي المهنية التي تعيد إليه الاحترام. حدث للإعلام نفس ما حدث لانظام القديم: هدم نفسه بنفسه لأنه بلغ ذروة التمييز فكانت نهايته ظاهرة القروي أو المافية الجلية وسعيد أو المافية الخفية .

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة؟ - ترددت كثيرا قبل الاقدام على الكتابة في هذه القضية الحساسة والدقيقة لعلتين: « الاعتراض الأول

المنتظر: ما دخل الفاسفة في هذه المسائل إذا كنت تزعم الكلام باسم الفاسفة؟ « الاعتراض الثاني المنتظر: ما دخلك في السياسة وأنت عديم التجربة أو على الأقل مجرد هاو لا قول لك مع "الكبارات" فيها؟

فن " الميديسيس" أو مناورات شيوخ روما التي تمثل نموذج فاعلية السياسي وخصاله وصفاته المقومة. وقد سبق أن تكلمت على معايير تكون القوى السياسية بمعيار مضامين دوريها الاقتصادي والاجتماعي . وكان ينبغي أن أحدد معايير الاصطفاف في حالة التأليف بين قوى سياسية متقاربة. لكن ذلك مستحيل الآن لأن معايير تكون القوى السياسية التي حددتها معطلة حاليا لعدم إيلائها العناية في أجندات الأحزاب وبسبب دوران الأحلاف بين القوى حول موضوعين ظرفيين يسيطران على الاهتمام في غياب العناية بالسياسي في وظيفته العادية:

« الموضوع الاول هو الموقف من الثورة إذ حينها لا يمكن الحلف بين القوميين والإسلاميين لأن الأولين يعتبرون الربيع عبريا بسبب تبعيتهم للقوميين في المشرق التابعين لنظام الملالي . ومثلهم حزب الحيزبونة التي تعتبر الربيع انقلابا على شرعية ابن علي (عبير موسي).

« الموضوع الثاني هو الموقف من الإسلام وحق الإسلاميين في المشاركة في الحياة السياسية وأحيانا حتى في مجرد الحياة إذ حينها لا يمكن الحلف بينهم وبين الاستئصاليين وهم

وقد أقدمت رغم أني لا أدعي الكلام باسم الفاسفة وأسلم بأني لست من "الكبارات" في

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

موجودون في الاحزاب التي تسمي نفسها طيفا ديموقراطيا وحداثيا رغم أن جلهم من مرتادي المقاهي والحانات ومن خدم المافيات (جلهم في حزب المقرونة).

لذلك اكتفي اليوم بقضية المعايير التي نعير بها السياسي . ولست مؤهلا لتعيين من ينبغي أن تتحالف النهضة معه لأن قياداتها ميالون للحكم بأي ثمن وهو ما أخشاه إذ قد يكون تكرارا لتجربة 2011 وهم يطالبونها بتكرار 2014 ولكن مع "أدعياء الثورة". يعني يحكمون هم بشعبها هي .

وأعلم أن تونس مليئة بمن يدعون أنهم من "الكبارات" في الفهم السياسي إذا رضينا بالتفييش والتدايك لدى من ولدوا ليكونوا زعماء ورؤساء" بالفشطرة من المتصايحين في المنابر بدليل عددهم الذي تجاوز عدد ما بقي من شعر رأس المقيم العام تونس حبيبهم جميعا تقريبا - إذ هو يعمدهم بزيارته أو باستفزازه لهم - وخاصة من يدعون أنهم ليسوا من "قطيع" النهضة لأنهم من قطيعه .

أحاول إذن وأجري على الله لأن رضا الناس من طلب الممتنع . وسأكتفي بما يقره العقل السليم أو "البون سونس" فأحاول تجديد ما اراه ضروريا لتقييم "السياسي" عامة . وسأكون حذرا فلا أذكر أفلاطون ولا أرسطو ولا ماكيافال ولا حتى ابن خلدون ناهيك عن ابن تيمية. وقد اذكر الغزالي تماشيا مع "جو" التصوف والكلام على أهمية الروحانيات عند من يخادع الشعب أكثر من المافيوزي الذي لا يخفي لعبته وعند من يتصورون الثورة روحية لا تعنيها حاجة الأبدان الثانوية في رأيهم عند الإنسان.

وسأقتصر على خمسة معايير اعتبرها كافية لتحديد السياسي الصالح ومعلوم

أن نقيضها يحدد الطالح. واعتذر فعدد خمسة قد يكون تحكميا لأن ما صار يعتبر طبيعيا هو عدد ثلاثة تبعا لمنطق الجدل وربما للثالوث الربوبي من ورائه .

وسأتكلم على السياسي سواء كان في الحكم أو في المعارضة إذا تكلمنا عليه في النظام الديموقراطي الذي يعتبر الشرعية مستمدة من إرادة الجماعة وليس من إرادته هو

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

بوصفه وصيا عليها . فأول خاصية للديموقراطية هي أن هذين الظرفين يتبادلان الدور في رؤيتهما السياسية شرطا في سلميتها بفضلها آلية للتداول . فالحاكم يمكن أن يصبح معارضا . والمعارض يمكن أن يصبح حاكما . ومن هذه الخاصية ينبع المعيار الأول وبيت القصيد في تعيير أهلية السياسي في الحكم والمعارضة. ويمكن من ثم تعريف السياسي تعريفا جامعا مانعا بكونه الشخص الذي يعلم العلاقة بين الظرفين ظرف الحكم وظرف المعارضة ولا يتجاهلها بحيث لا يتجاوز فعله الكلامي الذي يكون عادة قريبا من الأحلام أو من النظر المجرد في المعارضة ما لا يمكن فعله في الحكم وخاصة تحقيقه في ممارسته الفعلية الناجعة إذا كان ينوي الوصول يوما ما إلى الحكم والنجاح فيه .

المعيار الأول: العلاقة بين قول المعارض وفعل الحاكم.

انطلاقا من هذه القاعدة الذهبية التي هي قاعدة خلقية أولا وحتى دينية إذا كنا صارمين في تطبيقها وتتمثل في ألا يقول الإنسان الحر والكريم ما لا يفعل أو ما يعلم أنه لا يستطيع فعله . لكنها في السياسة أقل صرامة ويكفي

تطبيقها باحترام قواعد العقل السليم التي تجعل شروط الممارسة الديموقراطية سامحة بمسافة بين القول والفعل من جنس طبيعة الانشغال السياسي في الظرفيتين بشرط المحافظة على شروط العلاقة السامحة كما يحدث في البلاد التي تجذرت فيها الثقافة الديموقراطية الناضجة والمتحررة من سلطان الديماغوجيا والشعبوية.

لكن ما نراه اليوم في تونس رهيب لأن المسافة بين التسيب الخرابي في الأقوال والممكن في الأفعال قد تأذن بنهاية التجربة التي يتمناها الكثير في المحل وفي الاقليم وفي العالم المسيطر على المعمورة لئلا يخرج أهل الإقليم من الاستثناء الذي جعل الرأي العام النخبوي في المحل وفي الإقليم فضلا عنه في العالم يعتبر شعوبنا غير أهل للحرية والكرامة التي طالب بها الشباب ذات يوم ولا يزال.

وهذا هو دافعي الحقيقي لكتابة هذا النص .

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

المعيار الثاني: العلاقة بين الغايات ووسائل تحقيقها

وكمثال اعتمده لتحديد المعيار الثاني سأتكلم على تجربة الترويكا. فهذه الظاهرة عايشتها في المجلس التأسيسي وفي الحكومة في آن . وما أوردت هذه الحالة لأتكلم على نفسي بل بوصفي شاهد عيان لفهم ما يشبهها في الكلام الدائر على تكوين الحكومة حاليا وموقف أحد "الكبارات" في السياسة منها ووضع شروط للمشاركة أو التهديد بالبقاء في المعارضة - عبو - . لكن هذا المثال لم يكن فريدا لأنه حصل في الحكومة حينها ويناظره مثال حصل في المجلس ويمثله أحد "الكبارات" -الشابي - وحزبه ومن

فاته بعض المنتسبين لحزب الأول - التيار- الذي كان من الحكومة - المؤتمر- وليس من المعارضة مثل الثاني -الجمهوري- . وما قاله هذا حينها في معارضة الحكم يقوله ذاك الآن في معارضته حتى قبل أن يبدأ .

تلك هي الظاهرة التي أريد علاجها بتعريف المعيار الثاني لتقدير الأهلية السياسية في الحكم وفي المعارضة إذا كنا نريد للديموقراطية أن تتطور وأن يبقى الخلاف السياسي في إطار العلاج السلمي فلا ينقلب إلى مشروع حرب أهلية يكون فيها أحد الطرفين داعيا لما يعتبره حلولا جذرية لا يمكن تصورها ممكنة من دون استعمال عنف الدولة إن كانت قادرة عليه وعنف الشارع إما لها أو عليها .

فهذه الظاهرة تحدد القاعدة الثانية أو معيار التقييم الثاني بعد الأول الذي هو معيار المسافة بين الأقوال والأفعال . فالمعيار الثاني هو المسافة بين الأهداف والوسائل . فإذا سمعت سياسيا يسمي برنامجا سياسيا الكلام على الأهداف من دون تعيين وسائل البلوغ إليها وخاصة مناهج استعمالها لتحقيقها فاعلم أنه لا علاقة له بالسياسة بل هو دجال.

لا يوجد في البلاد ذات العراقة الديموقراطية من يسمع لمن يتكلم على برنامج مقصور على الكلام في الأهداف . ذلك أن الصحافة قبل الأحزاب المنافسة تسأله مباشرة عن بماذا وكيف . وغالبا ما يكون بماذا متعلقا بالكلفة المادية وكيف بطريقة التنفيذ وآجاله . وبهذا

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

المعنى فإني لم أسمع سياسيا تونسيا واحدا عنده وعي بهذه القاعدة الثانية ناهيك عن تلك القاعدة الأولى لأن العرب عامة وليس التونسيين وحدهم

لا يميزون بين الاقوال والأفعال .

المعيار الثالث: العلاقة بين الشرعية أصلا والشوكة أداة لها

ثم أصل إلى القاعدة الثالثة والمعيار الذي تعتمد عليه وهو أبعد غورا وسره في طبيعة الظاهرة السياسية وليس خصائص السياسي فحسب ومنها تستنتج الأهلية السياسية. وهذه القاعدة حددها الغزالي في كتاب فضائح الباطنية: وهي التلازم بين الشوكة والشرعية في الظاهرة السياسية. ومعنى ذلك أن الانتخابات يمكن أن تعطيك شرعية الصندوق لكنك لا تملك القوة السياسية الكافية لجعلها تصبح بالفعل فتبقى شرعية رمزية لا تستطيع نقلها

والشوكة أو العصبية هي القوة السياسية التي تحمي الشرعية أو ما بمقتضاه صرت ممثلا للإرادة الجماعية حتى وإن لم تكن بعد القدرة على تنفيذها . وهذا ما حصل للترويكا . كانت حاصلة على الشرعية الانتخابية لكن الشارع كان ضدها فأسقطها في الغاية ومعها اقتصاد البلاد وهيبة الدولة وكان العامل النقابي من المجتمع المدني واليسار وبقايا النظام القديم من المجتمع السياسي (مشروع السبسي) أداة الفعل في غياب شوكة الدولة التي تستطيع تطبيق القانون وضبط التسيب العام باسم الفوضى التي ظنت من شروط الثورة.

وظل الأمر على تلك الحال حتى لما سقطت الترويكا وجاء السبسي الذي أصبح ضحية ما استعمله للصعود باعتماد الكوكتال مولوتوف وسماه جبهة الانقاذ . فكانت حماقته السياسية -بخلاف ما يزعمون له من حكمة ودهاء - هي التي أنهت مشروعه إلى الأبد .

ولا أخفي أني كنت أنتظر ذلك وتلك علة تشجيعي لوصوله السريع وموقفي

من المرزوقي . فنجاحه لو حصل لكان نهاية التجربة الديموقراطية كما حصل في مصر وهو ما كان ينبغي تجنبه . وجعل السبسي ينتحر بما سعى إليه حتى لا تتحمل الثورة ما يراد أن

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة؟ -

ينسب إليها من نكبات ستين سنة قبلها . ولهذه العلة كذلك كنت ضد تحالف النهضة مع الشاهد لأن السبسي كان في أرذل العمر وكان أضعف من أن يهزم النهضة فينهي الثورة: لكن الشاهد كان شابا يمكن أن يناور كما فعل ابن علي فينهي وعد الثورة الذي يدعي تبنيه مخاتلا. وكنت أعلم أن الكثير كان يتصورني مع السبسي في هذا المسعى ولم يفهم أني -رغم أني لست من الكبارات في السياسة كنت أفضل توريطه في ما سيكون النهاية الفعلية للنظام القديم لأنه جمع توليفة ابن علي ولا علاقة له بالبورقيبية إذ إن اليسار والقوميين والاتحاد كانوا ألد خصوم بورقيبة وأقرب المقربين من ابن علي بل كانوا زبانيته ضد الإسلاميين وضد الديموقراطية وأصحاب تجفيف المنابع -كنت أعلم أن سر القوة السياسية اللطيفة هو سر الجودو فدعوت لاستعمالها : جعل قوة الخصم ضده.

كل المزايدين على النهضة حاليا يحملون الترويكا ما يسمونه نتيجة الأيدي المرتعشة ويزعمون أنهم سيغيرون كل شيء بعصا سحرية يواصلون تجاهل هذه القاعدة: شرعية الصندوق التي حصلوا عليها في الانتخابات الأخيرة ليست شرطا كافيا لتحقيق أوهامهم التي دجلوا بها لإقناع الرأي العام الشعبي بأنهم "سيفتحون مكة" ؛ لما أسمع عنتريات بعضهم أعلم أنهم نكبة على تونس وليسوا من السياسة في شيء .

من يعلم الوضع في تونس وفي الإقليم وفي العالم يعلم أن كلامهم أضغاث أحلام ودليل سذاجة لا حد لها. ولا أقول ذلك للتثبيط أو للتخويف ولا لأني أسلم بان الإكراهات السياسية لا علاج لها بل لأني أعتقد أن علاجها الأنجع ليس بمثل العنتريات التي اسمعها من "زعمائهم" الحمقى . والاحلام مفيدة إذا كانت في المعارضة ولم تتجاوز الحد المعقول . لأنها تمكن من هوي الحكم من الصمود أمام الضغط الخارجي في مبادراته لتحقيق بعضها . لكن لو أصبحوا في الحكم وحافظوا على نفس الآراء فإنهم ينذرون بانتهاء التجربة بل وبنكبة لا مثيل لها قد يكون ما كان يهدد الترويكا أمامها لعب أطفال .

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

المعيار الرابع: استراتيجية "الحاذق والسفيه" مع الأعداء.

أصل إلى المعيار الرابع وهو ما يمكن أن يسمى بلغة شعبية تونسية خطة "الحاذق والسفيه" مع كامل الاحترام للمعارضة. وهذا السر هو علة رفض الاستعمار الديموقراطية في العالم الثالث عامة وعند المسلمين خاصة . فعندما يكون الحاكم مستبدا وليس لشعبه رأي معارض يسهل تطويعه لأنه لا يستطيع أن يقول لمحاوريه في المفاوضات الدولية خاصة: هذا أمر لا أستطيع تمريره لأن الشعب لن يقبله .

ولذلك فالأنظمة الديموقراطية التي تبدو ضعيفة أمام الأنظمة المستبدة هي في الحقيقة أقوى منها ألف مرة لأن ما يبدو ترددا في مواقفها هو عين القوة إذ هو تردد الحوار الداخلي خلال البحث عما يقرب من الاجماع في رعاية المصلحة العامة للوطن وللمواطن .

تلك هي لعبة "الحاذق والسفيه" بلغة شعبية أي إن الحاكم يتحجج بموقف المعارض وبينهما اتفاق ضمني بأن يزايد الثاني على الأول لحماية الصالح العام وهما متفقان على الحد الذي يعتبر معقولا في التفاوض مع الخصوم . القاعدة الرابعة هي الاستراتيجيا الوطنية المشتركة بين الحكم والمعارضة إزاء العالم الخارجي .

المعيار الخامس والأخير: وهو أصل الأربعة السابقة

وأصل إلى القاعدة التي هي أصل كل القواعد ؛ وهي أن قوة الجبهة الداخلية أساسها العلم بأن السياسة كانت ولا تزال دائما ذات وجهين مثل جانوس:

فوجهها الأول هو الجبهة الداخلية وفيه ينبغي ألا تتجاوز الخلافات ما يحدده الصالح العام للجماعة. لكن إذا استحال ذلك فليس ضروريا أن تشكل النهضة حكومة مثلا بل يمكن أن تتخلى عن ذلك وتترك الامر للمزايدين عليها حتى يتبين أن "المتفرج فارس". كل المشكل هو هل قيادات النهضة قادرون على الصبر عن الكرسي ولو لمدة وجيزة؟

ووجهها الثاني هو الجبهة الخارجية وفيه ينبغي أن تزول كل الخلافات أمام العدوان الممكن بالقوة ناهيك عن الحاصل بالفعل . لكن ذلك شبه منعدم في النخبة العربية عامة

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة ؟ -

والتونسية خاصة بدليل انقسامهم إلى أنظمة تابعة لإيران وأنظمة تابعة لإسرائيل . وما ذلك إلا لعدم وجود مشروع واستراتيجية مجمع عليهما

بوصفهما أساس المصلحة العليا للأمة. فيكون الأصل إذن هو الاستراتيجيا الوطنية المتعالية على الخلافات الحزبية والمصالح الفئوية. وهذا لعمري أكبر دليل على الأهلية السياسية التي أكاد أجزم أنها أندر من الكبريت الأحمر عند العرب عامة وفي تونس خاصة . ودليلي الكاشف وبه أختم هو دلالة كم الحزبية وكثرتها في تونس بعد الثورة: فلا يمكن أن توجد أكثر من مائتي حزب من دون أن يكون وراء أغلبها مافية وتدخل أجنبي لا يخدم مصلحة تونس والتونسيين بجنسيهم .

وختاما فينبغي ألا ننسى أن المزايدات هي التي أفشلت الترويكا مع شيء من الحمق السياسي المتمثل في توهم الشرعية الانتخابية كافية للحكم في بلد لم يتعود على ثقافة الديموقراطية.

فمن فرض هذا الدستور الدال على الغباء السياسي؟

ومن منع تغيير قانون الانتخاب الذي عمل حتى لا يستقر أي حكم ممكن؟

ومن جعل المزايدات في الديموقراطية العرجاء تخلق مؤسسة موازية لكل مؤسسة من مؤسسات الدولة؟

ومن أخيرا جعل السبسي يصبح قادرا على تكوين الكوكتال مولوتوف ليس ضد النهضة ولا بغاية التوازن السياسي بل لتمكين النظام القديم من الخروج مرة ثانية من سباته؟

ومن يستطيع أن يقنعني أن كل ذلك ليس هو الآن بصدد التكرار من قبل أكثر الناس رفعا لشعارات الثورة في الأقوال وهم في الحقيقة أكبر أعدائها

بالأفعال؟

والعلامة بينة: فمن يؤيد ما يجري في الأنظمة العربية المجرمة أو من تموله الأنظمة العربية المضادة للثورة أو من يحالف من يدعون المماثعة أو من يزعم محاربة الفساد وإصلاح الدولة وهو لا يملك من وسائل ذلك غير الكلام هل يمكن اعتبارهم مختلفين عمن حاربوا الثورة باسمها منذ بدايتها إلى الآن؟

-السياسي. كيف نقيمه في الحكم وفي المعارضة؟- -الفاعلية السياسية

والقدرة على تحديات ثورة الحرية والكرامة-

والقدرة على تحديات ثورة الحرية والكرامة-

ما لا يطيقه أعداء القوى السياسية ذات المرجعية المنتسبة إلى حضارة البلاد الإسلامية هو انتقالها مما حاولوا وصمها به؛ أعني من مواقف رد الفعل في فكرهم أو في سلوكهم أو فيهما معا وما يترتب عليها أو ما ترتبت عليه من رؤية لخياراتهم السياسية وأسسها في مرجعيتهم إلى المواقف المتحررة من هذه العقد والتعامل مع الفعل السياسي بثقة في النفس خلقيا والقدرة عليه بكفاءة.

والأمر لم يعد مقصورا على كل تضحياتهم التي امتدت لأكثر من قرن حتى يجمعوا بين ثقافتهم الأصيلة وثقافة العصر وخاصة بسبب عدم انحصار صلتهم بالغرب على نافذة الثقافة الفرنسية التي تزداد ضيقا وهامشية يوما بعد يوم العالم كله . لذلك فقد صارت هذه القوى السياسية أصعب أرقام الوضعية الجيوسياسية لك الإقليم بل وي العالم. وقد تجاوزت ل تونس

مثلا حدودها لأن دورها لك حماية الثورة مما حيك لها من أعدائها ب المحل والإقليم والعالم الثورة التي فجرها الشعب التونسي كله دون تمييز بين القوى لكن انتكاس بعض هذه القوى بسبب تبعية قياداتها إما للمافيات المحلية أو لقوى الثورة المضادة ومن يسندها في الإقليم وفي العالم خوفا من عودة الوعي للأمة ودورها في التاريخ الكوني.

تجاوزت الحركات السياسية ذات المرجعية المنتسبة إلى تاريخنا وثقافتنا ما أريد لها أن تستبطنه من أحكام أعدائها المسبقة حولها وحول دورها في التاريخ سواء كان هؤلاء الأعداء من المحل أو الإقليم وحتى من العالم الذي لم يتحرر بعد من خلافات الماضي بين الحضارتين المحيطتين بالأبيض المتوسط . لكن شعوبنا تحررت من الموقف الدفاعي .

الاسماء والبياه 258 ابو يعرب المرزوقي

-الفاعلية السياسية

والقدرة على تحديات ثورة الحرية والكرامة-

وإذن فما يجري في هذه النزعة العدوانية تثبت عكس ما يقال عن العلاقة الراهنة بين الحضارتين أيتهما التي صارت دفاعية ومقعدة إزاء الثانية. وذلك ما يعالج ظاهرتين لم

يعد أحد يستطيع نكرانهما:

« الاستقواء بالثورة المضادة التي تعتمد هي بدورها إما على إسرائيل أو على إيران دليل ضعف الأعداء.

«. الاحتماء بالمستعمر السابق كلما خسروا المعركة في مجراها السلمي

ولجأوا إلى الإرهاب والاغتيال المخابراتيين .

لأن أعداءهم هم الذين يوجدون في وضعية تجعلهم هم الذين صاروا أصحاب الموقف الدفاعي وعقد النقص .

ويمكن تعديد مستويات هذه المعادلة التي تثبت تجاوز الأمة والشعوب التي أثارت موقف الدفاع وأعتقد النقص في المجالات التالية:

1 . فالأجيال الأخيرة من هذه القوى السياسية جمعوا بين الثقافتين الأصيلة والحديثة

باقتدار. 2 . وموقف الأمة الحضاري المستقل ازداد قوة وقدرة على تحقيق السيادة الثقافية دون

.3 وشروط التنمية المستقلة باتت في المتناول لأن فك الارتباط بالمستعمر لم يعد أمرا مستحيلا ومن ثم فقد أصبح الانفتاح على العالم كله علاجا سويا لشروط التنمية المتكاملة بين شعوبه عربية كانت أو أمازيغية أو تركية أو كردية.

.+ والشعوب صارت مدركة لهذه التحولات ومؤمنة بالمصير المشترك والدليل أنها أصبحت تعطي تفويضها لقيادة أمورها لهذه القوى دون أن يقتصر دافعها على العلل الدينية بل صارت العلل متعلقة أساسا بالمسألتين الاقتصادية والثقافية التي يعتبر الدين أحد عناصرها وبالعزة والسيادة الوطنية.

الاسماء والبياه 259 ابو يعرب المرزوقي -الفاعلية السياسية

والقدرة على تحديات ثورة الحرية والكرامة-

.5 وأخيرا فإن ما أصاب الثورة المضادة من وهن بعد أن خسرت كل

رهاناتها فلم يعد بالوسع الاستفادة من إيران وإسرائيل ذراعين لروسيا وأمريكا حاميين للثورة المضادة وبعد تمكن الثورة من الصمود حتى حيث تجري حرب أهلية ومن الشروع في الموجة الثانية في مصر والعراق والسودان والجزائر أعني بها أهم أقطار الاقليم الذي كان تابعا .

لكن الانتخابات الأخيرة في تونس قد تضعنا أمام مرحلة حاسمة في نضوج قوى الثورة السياسية وخاصة في تثبيت الثقافة الديموقراطية لأن هذا التعالي في مستوى الوعي المعرفي والوعي القيمي رغم كونه التوجه السوي في العلاج السياسي لقضايا الأمة ما يزال هشا ويبقى بحاجة إلى استراتيجية تحول دون نوعي المؤامرات التي يمكن أن تسد السعي السلمي لإخراج أوطاننا من التهديد بالحرب الأهلية ومما يشبه صراع الحضارات الداخلي بين التأصيل المستقل والمتطلع إلى المستقبل والتحديث المتحرر من التبعية الثقافية للاستعمار وأذياله في بلداننا .

« المؤامرات التي يقودها الذراعان إيران وإسرائيل وعملاؤهم من الأنظمة العربية سعيا للاستعادة خارطة ما قبل إسلامية في الإقليم .

« المؤامرات التي يقودها حماة الذراعين والأنظمة العميلة لفرض سايكس بيكو ثانية بعد أن بين التعايش فقدان سايكس بيكو الأولى قدرتها على تغيير وعي الأمة رغم تغييرها للخارطة .

ولحسن الحظ فإن نخب الصف الثاني الذي يستعمله الأعداء ليست كلها فاقدة لهذا الوعي بضرورة اعادة بناء الإقليم بناء يضاهي أوروبا المتحدة دون معاداة لها بل وفيهم الكثير ممن يريدون فعلا تحقيق الصلاح بين أبناء الوطن الواحد وبين شعوب أقطار الإقليم لتجاوز الصراع الحضاري في

الداخل وبيننا وبين الغرب لأن رفض التبعية الثقافية والسعي إلى فك الارتباط مع القوة الاستعمارية ليس عدوانا على أحد بل حق الندية الذي ترفضه أنظمة الثورة المضادة العربية الاستبدادية وحماتهم من ذيلي الاستعمار الروسي

الاسماء والبياه 260 ابو يعرب المرزوقي -الفاعلية السياسية

والقدرة على تحديات ثورة الحرية والكرامة-

والأمريكي أي إيران وإسرائيل . ولا بد من العمل مع هذه النخب الواعية بشروط التحرر والكرامة وهم موجودون في تونس .

وإذا ما استثنينا اليسار المحتضر في العالم كله وليس عندنا وحدنا والقوميين التابعين للأنظمة العربية التابعة للملالي والسلفيين التابعين للأنظمة التابعة للحاخامات -وهم الذين يستثنون أنفسهم لأنهم لا يعترفون بحق الشعوب في إدارة شأنها بذاتها وحكم نفسها بنفسها بل يعتبرون أنفسهم أوصياء عليهم - فإن القوى السياسية التونسية يمكن أن تحقق جبهة متينة للخروج من الوضعية الصعبة اقتصاديا وثقافيا لتأسيس شروط الديموقراطية وتطويرها بنسق معقول دون تعجل لتجنب النكوص .

الاسماء والبيان 261 ابو يعرب المرزوقي

راهم يتعاركوا على راسي-

راهم يتعاركوا على راسي

هذا مثل شعبي تونسي ناطق باسم "اضحية العيد" بسبب معركة بين ابناء أسرة على كيفية ذبحها . وهو مناسب جدا لمن يتصورون "شعب النهضة"

قطيعا يمكن أن يستعملوه جيشا عديم القيادة ليكونوا هم قادته لأنهم قيادة بلا جيش : كلهم عسكر مكسيكي جنرالته أكثر من جنوده.

ما أراه في الساحة بعد الانتخابات النيابية يمكن وصفه بعبارة شعبية أخرى هو إجماع كل النخبة السياسية أيا كان توجهها على "نصب منداف- فخ" يراد به في النهاية إيصال البلاد إلى وضع يسهل عليهم اصطياد النهضة واخراجها من اللعبة بمجرد الإيهام بأنها حازت على أقطاب السلطة الثلاثة في النظام الدستوري الحالي فتغولت وفشلت ومن ثم فهي مسؤولة على نتائج ست سنة من الاستبداد والفساد التي تمسح فيها ؛

1 . سلطة المجلس لأن لها الكتلة الأكبر .

2 . رئاسة الحكومة تعود إليها دستوريا .

3. دعوى إسلامية الرئيس الذي يريدونها تأييده.

.+ النتيجة النهضة تغولت واستولت على السلطة كلها .

5 .. وهذا هو "المنداف" البين لكل ذي عقل وعلة التأفف من المشاركة في الحكم معها .

فمن الذين ينصبونه؟ ولماذا يستهدف النهضة؟

أبدا فأقول:

الاسماء والبياه 262 ابو يعرب المرزوقي

-حزوهم راهم يتعاركوا على راسي-

لكني مع ذلك أعتقد أنه من دونها ستصبح تونس كمصر رغم أن النهضة أقرب إلى مفهوم الحزب السياسي الحديث من الاخوان أعني أن هؤلاء ما

زالوا بعيدين جدا عما وصلت إليه عدم الخلط بين اعتماد قيم الإسلام مرجعية وتحويلها إلى برنامج سياسي في حزب ديني .

. وأثني فأقول إني لا اعتبر قيس سعيد إسلاميا بالمعنى النضالي من أجل استعادة الأمة دورها في التاريخ الكوني ولا يعنيني الكلام على إسلامه والتزامه بالعبادات . فذلك أمر شخصي ولا علاقة له بالدور السياسي.

« وما أظن أحدا على الأقل في تونس يجهل أني لا أعتبره أهلا لرئاسة تونس لعدم الخبرة ولعدم وضوح البرنامج الذي يقدمه .

« وإذا فهمت بعض الشذرات من برنامجه فهو يشبه "قذفنة" تونس و"سفوتتها" كما فهمت ما ظهر من البرنامج الذي عبر عنه هو وصاحبه .

« وكل من يفهم أبعاد البرنامج يستنتج أنه لا ينوي العمل بالمؤسسات الشرعية بل بالعمل الشارعي إذ إن شرطه الانتقال من "الشعب يريد إسقاط النظام" إلى "الشعب يريد إسقاط الدولة الديموقراطية الحديثة" بخرافة الديموقراطية المباشرة.

وأبدا الآن الجواب عن سؤالي: من ينصب الفخ أو المنداف؟ ولماذا الصيد هو النهضة؟

بين أن هذا البرنامج لا يطابق برنامج النهضة كما يتضح مما عرضه مرشحها للرئاسة الأستاذ مورو وحتى مرشحوها للنيابيات. فقد تم في الحالتين عرض برنامج مختلف تماما لأنه يريد تحقيق ما يقتضيه الدستور الحالي بمنطق عمل المؤسسات الشرعية والتقدم في بناء الديموقراطية وتحقيق أهداف الثورة تحقيقا سلميا دون اللجوء إلى عنف الشارع .

الاسماء والبياه 263 ابو يعرب المرزوقي -حزوهم

راهم يتعاركوا على راسي-

صحيح أنها وعدت خلال الحملة النيابية بمساندة سعيد كمرشح لا "لإضافة بعض الماء لطاحونته" وصحيح أني عبرت عن تأييدي لهذا الوعد . فقد كان ضروريا لأن وزن النهضة يحول دونها والحياد والمفاضلة تقتضي اختبار الأقل سوءا خاصة بعد أن غير لهجته إزاء المؤسسات الدستورية. لكنه عاد ثانية إلى خرافة "القذفنة والسفوتة" وادعاء أنه غني عن سند أي كان لكأنه نزل من السماء رسولا للإنسانية كلها حسب تصريحه الأخير .

التعبير عن التأييد المبدئي لسعيد لأنه أقل السوءين لا يقتضي الالتزام ببرنامجه ولا حتى القيام بديلا منه بحملته للدفاع عنه رغم مناقضة برنامجه تمام المناقضة لبرنامجها كما قدمه الأستاذ مورو ونوابها في حملتهم .

أين المنداف إذن؟

أضع الأسئلة التالية وفيها قرائن الشبح البين لكل ذي بصيرة:

1 لا ينزل للقيام بحملة سعيد المزايدون على النهضة في مسألة الحرب على الفساد والذين يضعون شروطا للمشاركة في الحكم معها مفادها نحكم بـ"شعبكم" لتحقيق برنامجنا وإلغاء برنامجكم . فهل اتهمهم أحد بالحلف مع الفساد حتى لو أسهم ذلك في سقوط سعيد وصعود القروي؟

2 ينزل القوميون الذي يزعمون أنهم مستعدون للمشاركة في الحكم مع النهضة مع كونهم حلفاء لكل أعداء الثورة وأعداء الأحزاب الإسلامية في الإقليم ويزعمون مع ذلك الانتساب إلى الثورة في تونس لأنها تمكنهم من

الحصول على قاعدة من الشباب المغرر به وعلى اساس شبه قبلي بمنطق الجهات؟

3 لا ينزل المزايدون على النهضة في حماية الإسلام والسيادة والثروات الوطنية للقيام بحملة سعيد ويعتبرونه فرضا على النهضة أن تفعل وإلا فهي متحالفة خفية مع القروي ومطبعة مع الفساد حتى وإن كانوا أقل اشتراطا على المشاركة في الحكم مع النهضة؟ ألا يسهمون في نفس الامكانية أعني سقوط سعيد وصعود القروي؟

راهم يتعاركوا على راسي-

.+ اذا يسكت الشاهد على نفس الإمكانية بل ويذهب إلى المقابلة بين الأسرتين الديموقراطية والإسلامية ويختار المعارضة من الآن وهو يدين بوجوده ذاته في السياسة للمشاركة في الحكم مع الإسلاميين أولا ويزعم أن موقفه هذا يعني مساندة قمة الفساد للوصول إلى الحكم وإذا لم ينجح توريط النهضة بالإيهام أن سعيد مرشحها وينسى أنها رشحت مورو؟

.5 اذا تبقى بقية القوى متفرجة رغم أنها تدعي محاربة الفساد مثل "دونكيشوت" البسكلات ومع ذلك لا تفعل شيئا منع نجاح القروي بل وتفعل علنا ما يساعده على النجاح مع الإيهام بأنهم بذلك يحاربون سعيد بوصفه ممثلا للإسلاميين؟

لم يبق إلا عبير موسي لأن بعض الأفراد المستقلين يمكن قسمتهم على هذه المواقف الخمسة. وعبير موسي هي الوحيدة الصريحة في الاعلان على ما هو مضمر في مواقفهم جميعا. فهي تعتبر الإسلاميين مجرمين ينبغي محاسبتهم على مؤامرة الإطاحة بابن علي وتسعى لاسترجاع نظامه الذي لا

أحد من الأربعة ليس صنيعته بصورة أو بأخرى؟

وإذن فجميع من ذكرت يشاركون في "نصب منداف -الفخ" للإسلاميين البعض بوعي وخطة مدروسة والبعض بمنطق "شخار يكسر فخار ونحن المستفيدون" ولا يدرون أن نهاية النهضة هي نهاية التجربة الديموقراطية والعودة الأكيدة للنظام القديم وليس سياسة المقرونة التي هي ليست جديدة وقد كان عنوانها 26-26 . المنداف هو إذن تبرير العودة إلى اقصاء الإسلاميين بعلة واحدة ذات وجهين:

« الوجه الاول صريح هو الدفاع عن النمط التونسي الذي يزعمون تمثيله ويعتبرون الإسلاميين أعداء له .

« الوجه الثاني التخلص من منافس وازن والحاجة إلى شغل موقعه بتغييبه من خلال توريطه في تهمة التغول .

الاسماء والبياه 265 ابو يعرب المرزوقي -حزوهم

راهم يتعاركوا على راسي-

لكن برنامج النهضة على ما فهمت من برنامج مرشحها الأستاذ مورو ومرشحيها في النيابيات غير ما يراد فرضه عليها من أفكار سعيد أو من برامج الذين يريدون ان يبقوا متفرجين أو أن يفرضوا على النهضة برامجهم . ثم هم يريدون قاعدتها أي مجرد قوة يرونها من جنس القطيع أو بلغة المرزوقي "شعب النهضة" يستعملونه لتحقيق برامجهم التي ليس لهم عليها أدنى قدرة ثم التضحية بهم في الوقت المناسب دخولا في الربح وخروجا من الخسارة. أي رجولة في دفع الإسلاميين إلى دور الانتحاريين ليفاخروا

هم ببطولة الأقوال في الحالتين لأنهم يخلطون بين التدبير والتنبير؟

هدفهم أن يضربوا أكثر من عصفور بحجر واحد ؛ لهم بطولة الأقوال وعلى النهضة كلفة الافعال ثم بعد ذلك يزايدون عليها بخرافة الأيدي المرتشية. يا سيدي "ولو صيودة وكولونا" . لذلك فموقفي الشخصي - ومرة أخرى لست ناطقا باسم النهضة - هو أنه على النهضة كما أسلفت من ثاني يوم بعد وفاة السبسي أن تختار هي بدورها المعارضة ورفض الحكم مع أي من المرشحين للرئاسة إلا إذا حصل توافق على جبهة وحدة وطنية للخروج من المآزق التي يعاني منها الشعب التونسي .

ثم لا ننسى أن الشعب فضل برنامج سعيد وبرنامج القروي على برنامج مرشحها في الرئاسية ومن ثم فهي في حل من مساندة أي منهما ومن المفروض أن تبقى على الحياد وألا تشارك في حكم يكون عليها تحمل عبء مسؤولية تحقيق برامج أخرى غير برنامجها. فليجرب من يدعي محاربة الفساد محاربته من دونها ومن يزايد عليها في الرجولة والسيادة الوطنية وقيم الإسلام أن يقوم بذلك بدونها ومن يريد الفصل بين الأسر السياسية أن يحكم بأسرته التي لا نعلم هل هي ما يطابق الجنسية التونسية أم الفرنسية. كل هؤلاء سيرون أنهم من دون العمود الفقري التونسي هباء منثور بل أشبه بالعدم الذي لا يتجاوز الأقوال إلى الافعال .

لذلك فإذا لم يحصل شرط حكومة الوحدة الوطنية دون مزايدات على الممكن في ظرف تونس الحالي فلنترك من ينجح من المرشحين للرئاسة يختار من يريد من القوى السياسية

راهم يتعاركوا على راسي-

باعتبار أمن البلاد ممتنع من دون إخراجها منها . والمعركة التي علينا خوضها قد تتطلب دورتين انتخابيتين ولا يمكن لشعب يدخل حربا ضد عدم التوازن بين الجهات والبطالة وتعطل مكينة الإنتاج الاقتصادي والعدالة الاجتماعية أن يدخلها بصفوف متصارعة لأنها حرب أخطر من الحرب بالمعنى العسكري للكلمة. أما إذا أرادوها حربا بصفوف متصارعة فالأولى تجنب النهضة الوقوع فيها .

ولنر حينها ماذا سيفعل دونكيشوات الثورية والأسر الديموقراطية كيف ستسير البلاد وكيف خاصة ستقاوم الفساد الذي صار شعار من اعتبرهم بهذا الاختبار يعبرون على ما في اعماقهم من توق إلى الفساد فذلك بغير وعي منهم سعي للتبرؤ بالأقوال مما يتمنون بالأفعال .

فالنهضة يكفيها ما قدمت وضحت من أجل نخبة سياسية أكبر خصالها الدناءة ونكران الجميل . فهم لا يعترفون بما يدينون به لصبرها على ابتزاز الباجي مدة خمس سنوات فاعتبروا صبرها لحماية الثورة خيانة لها ويبرئون من كانوا مستعدين للتضحية بـ20 ألف تونسي من أجل ما يسعون هم الآن إلى تحقيقه بدفعها دفعا إلى حكم هو "منداف" غايته أنهاء وجودها .

اللهم إني بلغت: فلا يمكن للحمقى من السياسيين أن يتذاكوا متصورين أن الإسلاميين قطيع كما قالت رمزهم أغبى صحفية على وجه الأرض .

-الخيار بين مافية الدينار ومافية الخوار-

بين مافية الدينار ومافية الخوار - لن أطيل هذه المرة.

سمعت البارحة حوار القروي . وهي أول مرة أسمعه . وسمعت قبله حوار

سعيد وسبق أن تحاورنا مباشرة بمناسبة لقاءات حول الثورة أو بمناسبة

ندوات . ما يميز أحدهما عن الثاني ليس صفات خلقية لأني لا ادعي علم السرائر بل أكتفي بالظاهر والله يتولى السرائر.

ما يميز احدهما عن الآخر هو تغليب أحد بعدي العجل في القصة القرآنية المعلومة .

فالقروي يعتبر الإنسان تابعا لمعدن العجل وقيس يعتبره تابعا لخواره . لكن الإنسان في الحقيقة يتنازعه بعدا العجل ولا يمكن أن يتبع أحدهما دون الثاني . والمشكل ليس ذلك بل أي البعدين تابع وأي البعدين متبوع في القانون العام الذي لا يستثني الشذوذ المثبت للقاعدة. لكن الإنسان يتلاعب به من يوهمونه أن الحكم يمكن أن يكون بصدق متمحضا باسم الله -ثيوقراطي - أو متمحضا باسم الشعب -ديموقراطي .

وما ذلك في الحقيقة إلا سطح الحكم ورداء نفاقه ليعالج ما يعتدي على الأخلاق بمسحة خلقية كاذبة.

أما بنيته العميقة فهي كونه دائما حكما ببعدي العجل : بالذهب وبالخوار معا ودائما .

ولما كان أصحاب الخوار في الغالب خدما لأصحاب الدينار لتقدم العاجل على الآجل في سد حاجات الإنسان فإن المعركة كانت ولا تزال دائما لصالح أصحاب الدينار على أصحاب الخوار.

فأصحاب الدينار يجمعون العامة بالحاجة النباتية) المائدة والسرير أو الغذاء والجنس) ويجمعون النخب بما يتجاوز الحاجة المباشرة إلى الجشع الذي

يطلب ما فوق الحاجة وهو

الاسماء والبياه 268 ابو يعرب المرزوقي

-الخيار بين مافية الدينار ومافية الخوار-

نوع من اللامتناهي الزائف بلغة هيجل . وعادة ما يكون ذلك متعلقا بالفنون التي تصحب المائدة والسرير أي زينة الغذاء وعبث الجنس.

استغلال الشقراء والأغنياء هو أهم أدوات مافية المال . وما مافية الأقوال إلا لاقناع هؤلاء بأن أولئك هم الأنفع : وتلك هي وظيفة من يسميهم الشرابي بأصحاب الأقوال ومنهم الصحفي و" المثقف" والفنان وكل الطبالين في المهرجانات الانتخابية.

لست غرا فأصدق أن من يعارض القروي باسم القيم السماوية) وهو معنى ديني) ليس من جنس الملالي والحاخامات الذين يدعون أن الحكم هو باسم الله . وقد يكون في خدمتهم بوعي أو بغير وعي . لكن الملالي والحاخامات ليسوا أقل جشعا ممن يدعون مقاومتهم باسم القيم الدنيوية أي الحكم باسم الإنسان) وهو معنى علماني (فيتساوى الصفان في الخوار التابع للدينار في كل الأمصار وجميع الأدهار.

لذلك فاني أكتفي بالفرجة على مسرح الدمى التي تدعي رفض السلوك المافياوي عند من هم من جنس القروي باسم نفس السلوك المافياوي عند من هم من جنس قيس: الفرق هو صراحة الصف الأول إلى حد النزعة الكلبية ونفاق الصف الثاني إلى حد النزعة الملالية والحاخامية. فالبنية العميقة واحدة: هي بنية الحكم باسم العجل أحدهما اختار معدنه والثاني

خواره . والثاني لا يتجاوز دوره خدمة الاول إما حالا أو استقبالا .

صحيح أن كلامي يبدو يأسا من الإنسان ويعتبر البنية العميقة هي المحددة للحكم من حيث هو حكم والسطح لإخفاء سلطان العجل على الإنسان. لكنه اعتراف بأن الإنسان بطبعه منافق وأن المصرح بأولوية معدن العجل أقل نفاقا من مدعي أولوية خواره لأنه في النهاية خادم عند الأول .

ولا يمكن لي أن أدعي أني مستثنى من هذا القانون . وحتى لا أصبح ضمنه قلوت مجال سلطانه: السياسة.

لذلك فضلت أن أغادرها بعد تجربة سنة وأن أبقى مجرد معلق على أحداثها لفهم ما يسمى سياسة بوصفه مسرحية تخفي بعدي العجل برداء الثيوقراطيا أي باسم الله أو برداء

-الخيار بين مافية الدينار ومافية الخوار-

الديموقراطيا أي باسم الانسان . الحكم لا يمكن ألا يكون باسم دين العجل ببعديه الذهب سيدا والخوار مسودا لأنه خادم للأول وقناع يخفي خواره. وأفضل ألا أصوت لا لمافية معدنه ولا لمافية خواره . وأن أبقى متشرجا فالفرجة تفريج عن النفس المكلومة من حياة الإنسان الذي ترده الحاجة إلى عبد معدن العجل ويقنعه بذلك عبد خواره.

-مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى-

بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى -

بعد أقل من ثلث المناظرة أي بعد ما هو من مهام الرئيس دستوريا فضلت العودة إلى عملي في مكتبي . عشت في فرنسا وعشت في ماليزيا وترجمت

كتاب الأمريكيين الجوامح بانعقادها 1604م المتعلق بالدستور الأمريكي والرجالات الذين بنوا أمريكا وما مرت بي مهزلة كالتي رأيتها البارحة لا في معنى المناظرة بين الزعماء ولا في معنى الدراية بطبيعة المهام التي يقال إنها مهام الرئيس خاصة والأمر يتعلق بدستور عجيب وغريب لم أر مثله بعيدا عن معنى الدستور الذي يمكن من الحكم الرشيد والحد من المتشابه البليد في العبارة والإشارة.

لن أحكم على الرجلين بل على الحد الأدنى لرئاسة بلد صغير ليس له شروط القيام المستقل وخاصة شروط الصمود لانعدام شروط السيادة حتى في حدها الأدنى الذي يعود إلى الرعاية والحماية يتقدم لرئاستها شخصان كلاهما يتكلم في كل شيء إلا بما ينتظر منه الشعب بوعي أو بغير وعي وما يحتاج إليه البلد خاصة وهو يخوض معركة الانتقال الديموقراطي مع ما يلازمه من هشاشة كلنا يراها بالعين المجردة.

وسأكتفي بأهم قضيتين تعودان إلى الرئيس بمقتضى ما يسنده إليه الدستور من مهام لأن المسائل الأخرى من زخرف القول ومن عدم حياد واضعي الاسئلة كالسؤال المتعلق باعتبار اتهام النهضة بالجهاز السري حقيقة وليس مجرد تهمة معروضة على القضاء علما وأن أيا منهما حتى المفاخر بمعرفة القانون لم يعترض على جعل التهمة حقيقة فصار القضاء

الصحفي بديلا من القضاء. وإليكم المسألتان الخاصتان بالرئيس حصرا: 1. أمن الوطن 2. الدبلوماسية.

-مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى-

ولكن قبل ذلك لم أسمع في حياتي أن رئيسا يعمل بمفرده فيقيم وكأنه

شمشون الجبار بل هو يعمل بفريق وراءه ينبغي ان يكون شبه خلفية أو أرضية تبرز عليها شخصيته القيادية. وهذا الأمر غائب في الحالتين ليس في المناظرة بل مسار الرجلين خلال الحملة إذا ما استثنينا الظهور الأول الذي سرعان ما اختفى لمرشد الأستاذ سعيد المتركس والمتفلسف في بناء الدول وهندسة الشعوب . وهو ما يعني أن أيا منهما ما أن ينجح حتى يفرض أو يفرض عليه -من ورائه الخفي - بطانة لا نعلم من هي ولا ما هي توجهاتها - إذ ليس لأي منهما حزب أو قاعدة معلومة قبل أو حتى خلال الحملة - ولا كيف ستدير ديوان الرئيس . ولا ننس أننا نعلم كيف كان المرحوم الباجي قائد السبسي الذي هو داهية وصاحب تجربة على الأقل في نظام بورقيبة وفي نظام ابن علي وفي محاولة بناء صف الثورة المضادة في تونس كانت البطانة التي فرضت عليه قاتلة لمشروعه وله ذاتيا إذ موته كان "حمصة" بالتونسي . ولا شك أن علة فشله الأولى والأساسية كانت الفريق الذي من حوله .

أمر الآن إلى المسألة الأولى: أمن الوطن. أليس من السذاجة أن يتكلم كلا الرجلين على أدواته التي لا يجهلها أدنى إنسان مهما كان أميا -رجال الشرطة والجيش ثم بعض التلميحات لأدواته الاقتصادية والتقنية لكأن تونس تعيش في جزيرة نائية ليس عندها إلا قضية أمن ظرفية -هي الإرهاب - والباقي لا يتجاوز جرائم الحق العام أو ما شابه . لكن الأمر أعقد ألف مرة مما تداوله الرجلان:

1. فالأمن القومي يحمى أولا وقبل كل شيء باللحمة الداخلية للجماعة أو ما يسمى بالجبهة الداخلية. وكلاهما في كلامه وفي رؤيته مشروع حرب

أهلية في تونس . فأحدهما محسوب على الإسلاميين . والثاني على العلمانيين . ولا أحد منهما عالج كيفية استعادة لحمة الشعب التونسي التي يمزقها هذا الصراع فتجاوز ما يجعله أميرحرب أهلية باردة - أحدهما يمثل صما يدافع عن حقه في الوجود في تونس

الاسماء والبياه 282 ابو يعرب المرزوقي

-مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى-

والثاني يمثل صما يدافع عن استئصاله بها - لم تكف السنوات الثمانية لتجاوزها بل عمقتها إذ يبدو وكأننا عدنا إلى ما بين 11 و13 بدليل عودة الرباعي المشؤوم.

. حتى الدول العظمى لم تعد تتصور الأمن القومي يقتصر على دفاع متحصر في

القوة الذاتية بل هي تعتمد سياسة الأحلاف في نظام عالمي لا بقاء فيه للأقزام والدول الوهمية مثل التي خط الاستعمار حدودها لأنها في الحقيقة محميات وليست دولا . ولا أحد منهما تكلم على حلف معين يمكن أن يكون جزءا من استراتيجية الأمن الوطني كما كان الأمر مثلا مع المرحوم بورقيبة الذي كان صريحا في أنه ينتسب إلى الحلف الأطلسي ولو بصورة غير رسمية.

. والأمن الوطني يحتاج تبعا لذلك إلى تعيين ولو تلميحا إلى الأخطار المتعلقة

باختراقه المحتمل من "أعداء" محددين يستشفون عادة من نوع الحلف

المشار إليه 2 . وطبعا يمكن أن يوجد غيرهم خاصة وأحد المرشحين متهم بالانتساب إلى المافيا والثاني ربما يكون منتسبا إلى مافية أخطر لأنها خفية. ولا يكفي أن يقول المرء بالنأي بالنفس . فقد رأينا دلالة ذلك في لبنان وسوريا .

. الأمن الوطني يحتاج طبعا إلى تعديد عقيدة دفاعية ولا يكتفى فيه بالأدوات أو

بالإغراءات المادية للرجال والنساء الذين سيسهرون عليه . فهذه العناية لا ينبغي في الأمن الوطني حصرها في شروط انجاز مهمته المباشرة بل الأهم منها شروطه غير المباشرة: وخاصة البحث العلمي الذي ينتج وسائل الدفاع ويتصور استراتيجياته لأن الاستيراد تبعية تخل بالأمن الوطني والتفكير الاستراتيجي لا يكلف به الحمقى من جنس من كلفهم المرزوقي أو السبسي.

. وأخيرا فالأمن الوطني مسؤوليته ليست مقصورة على قرطاج بل إن لباردو

والقصبة دورا أهم من قرطاج لأنهما هما من يحدد الشروط الأربعة السابقة على المسؤولية المباشرة ويقدمون لها حلولا فعلية فتكون مسألة العمل المشترك بينهما وبين قرطاج أول الشروط.

الاسماء والبياه 273 ابو يعرب المرزوقي -مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى-

كل ذلك لم يرد ذكره واكتفى أحد المرشحين باستعراض عضلات سطحية في اختصاصه الذي لم ينجز منه شيئا لما كان مطالبا بإنجازه إذ لا

نعرف له بحثا علميا يعتد به ولا حتى رسالة أكاديمية تخوله استعمال عنوان أستاذ في القانون الدستوري وهو يفاخر بفضله على وضع القوانين . واكتفى الثاني بالعامل المادي وذلك حد فكره.

أمر الآن إلى المسألة الثانية:

وهي أخطر فضلا عن كونها لم تنل حضها إلا بما يفيد أمية وغباوة سياسية لا تقدر عند المرشحين . فمن يزيد ويرغد وكأنه يهذي في الكلام على أعقد قضية في الأقليم أعني قضية التطبيع والحرب مع إسرائيل والخيانة لكأننا نسمع بوقا من أبواق "المومانعة" التي نعلم ما لديها من عنتريات ورأينا مآلها في سوريا والعراق واليمن لا يمكن أن يعتد برأيه في أي أزمة قد تطرأ في الأقليم .

أما الثاني فاكتفى بترديد الموقف البورقيبي الذي تبنته كل الأنظمة العربية المطبعة أعني تبني ما يرضى عنه الفلسطينيون لكأن الأقليم والعالم لم يتغير بعد بورقيبة أو لكأن الدبلوماسية ليست استراتيجية التكيف مع تغيره.

1. فهل لتونس ما يكفي من السيادة لتختار توجيه دبلوماسيتها؟ سأذكر مثالا أولا . لما حاول المرحوم محمد مزالي توجيه ديبلوماسية تونس إلى جنوب جنوب وتعاون مع العالم الثالث والصين ماذا حدث؟ كنا يعلم أنه أطيح به من قبل ليبيا وفرنسا وعملائهما في تونس ومنهم المرحومة وسيلة والمرحوم الحبيب عاشور.

2. وأضيف مثالا ثانيا . لما كان بورقيبة في عز قوته هل كان يستطيع أن يصوت في الامم المتحدة بما يخالف فرنسا وأمريكا؟ ألم يؤجل الاعتراف بالصين الشعبية حتى اعترف بها دوجول؟

الاسماء والبياه 274 ابو يعرب المرزوقي -مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى-

ولا بأس من مثال ثالث . فلما أمضى بورقيبة اتفاقية الوحدة مع القذافي من منعه من إتمامها؟ أليس الهادي نويرة بأمر فرنسي ووسيلة وخاصة بومدين الذي قال إنه لا يركب القطار وقد تحرك؟ فأي دبلوماسية يتكلمون عليها وكأن تونس صارت قطبا عالميا؟

.3 هل يمكن الآن لسعيد أو للقروي أن يتخذ خطوة في الدبلوماسية المستقلة عمن يمسكون بخناق تونس دبلوماسية ذات دلالة تعتبرها أمريكا أو فرنسا أو حتى دول الخليج ذات الدور في اقتصاد تونس من دون أن يكون في ذلك كارثة عاجلة وليست آجلة قد توقف دفع أجور كلها تدفع من القروض لألاف العاطلين فعليا والموظفين رسميا في الدولة لحلب ضرعها حتى جف بطالة مقنعة هي عسكر الإدارة والانجاد والشركات المفلسة؟

+ ألم يصبح شرط الدبلوماسية القادرة على الفعل المؤثر والمعتبر أساسه إصلاح النظام الاقتصادي ونظام الحكم لترشيده لئلا تكون كلفة الدولة تتجاوز مدخولها بحيث إن الجماعة صار دورها ليس إنتاج ما يسد حاجتها بل تسمين مافيات المستحوذين على البقرة الحلوب أي الدولة لخدمة من المفروض أن يكونوا في خدمة الشعب لا استخدامه وأكل عرق جبينه؟

فمن دون ذلك يمكن لإيقاف القروض مثلا أن يسقط ما يسمونه دولة في تونس في لمح البصر لأنها لا تستطيع الصمود شهرا أو شهرين. وكل الصناديق التي خربها توظيف العاطلين من النقابيين والحزب الحاكم

وأبنائهم وهم في الاغلب جيش الإداريين في الدولة وشركاتها ستنهار فيصبح الشعب في حرب أهلية من أجل خبزهم اليومي .

5. وأخيرا إذا كان كلا الرجلين لم يريا العلاقة بين الدبلوماسية والأمن وبينهما وبين شروط السيادة والقدرة على القرار المستقل والحكم الرشيد فهما لا يفهمان في وظائف الرئيس شيئا ويريدان أن يتعلما الحجامة في رؤوس اليتامى خاصة ونحن لا نعلم من سيكون معاونين لهم في مهامهم وقد يعينهم "المسؤول الكبير" بمصطلح

الاسماء والبياه 275 ابو يعرب المرزوقي -مناظرة بين متعلمين للحجامة في رؤوس اليتامى-

اللهم إنى بلغت .

لكل من يحاول أن يحكم بموضوعية فلا تغره الخطابة السمجة ولا التلعثم الخجول . فالكثير من التعليقات التي قرأتها بسرعة تفيد أن التقييم كان متعلقا بخطابة الثرثار وهي من أردأ ما سمعت وبتلعثم الرئراب وتلك علة تردده لأنه كان يخاف أن يرئرب .

إن تونس مثلها مثل غيرها من بلاد الإقليم ما زالت بعيدة عن الديموقراطية بعد السماء عن الارض خاصة والذين يصفقون لقيس هدفهم توريط الإسلاميين بعد أن حسبوه عليهم وهو لا صلة له بهم لأن كونه متعبدا لا يعني أن برنامجه مثل برنامجهم .

لكن الإسلاميين بغباء لا نظير له وقعوا في الفخ فعادوا إلى دروشة "الخفاصة" في أبجديات السياسة قصيرة النظر:

لذلك كتبت "حزوهم راهم يتعاركوا على راسي".

برنامج الأستاذ مورو في حملته هو البرنامج الوحيد الذي يفكر فيما يتجاوز أنف القاصرين عن الفكر الاستراتيجي .

لكن الحمقى من النهضة هم من أسقطه .

وقد ينجح قيس فيكونوا براقش التي تجني على نفسها .

-بعدا العجل. معدنه وخواره في انتخابات الرئاسة-

معدنه وخواره في انتخابات الرئاسة -

عندما اكتشفت في بحوثي السابقة في الفلسفة السياسية دلالة دين العجل أو دور معدنه (الذهب) ومنطقه) الخوار) بنية لنوعي الأنظمة السياسية الأقصيين الثيوقراطية (باسم الله) والانثروبوقراطية (باسم الإنسان) فهمت لماذا تصل الشعوب إلى ما عليه الوضع الحالي في تونس. فالانتخابات الحالية وضعتنا أمام معركة بين أصحاب معدن العجل وأصحاب خواره.

وقد أصدق أن يسيطر أصحاب المعدن . أما أن يسيطر أصحاب الخوار بالحجة المزعومة حاليا هو المحير . ذلك أني مهما آمنت بالمثاليات لا يمكن أن أصدق حزب من يدعون الفضيلة يمكن أن يبلغ في تونس إلى الحد الذي يجعل الغالبية أفلاطونية.

فهذا يخالف قوانين الاجتماع المعهودة وسنن التاريخ المعلومة خاصة وأن ما يلاحظه أي إنسان صادق في الممارسات الفعلية التي تجعل الغالبية في تونس وفي كل بلاد العرب إذا تجاوزنا الاقوال ونظرنا في الأفعال هي اشبه بما عليه القروي منهم بما يبديه سعيد من تظاهر بالطهرية.

ولم يكن بوسعي إلا أن افترض أن ما يبديه هو ومن يزعمون الدفاع عنه بمعيار الطهرية نقيض ما يخفيه ويخفونه . لذلك فالمشكل بالنسبة إلي ليس الحيرة الانتخابية: من سأختار. الاختيار الذي هو فرض عين لا يخضع لمنطق الثالث المرفوع . خياري هو رفض المترشحين ومخاطبة الشباب بأنه العودة إلى نتائج من جنس ما يقرب من المائة في المائة لا يمكن أن يعبر عن حقيقة خلقية في الجماعة . لا أصدق أن الغالبية فاضلة .

فأن تتساوى الفضيلة والرذيلة في المجتمعات البشرية أو تتقارب في النسب ذلك هو ما يعتبر أمرا معقولا رغم أن أصحاب الرذيلة عادة هم الأكثر في جميع المجتمعات البشرية وتلك هي حقيقة البشر. وكما قال عبد الرحمن ابن خلدون لو كانت المدن الفاضلة ممكنة

-بعدا العجل. معدنه وخواره في انتخابات الرئاسة-

لاستغنينا عن الحاجة إلى الدول التي هي بالأساس الشوكة التي تجعل الشرعية قابلة لأن تكون حكما بين الفضلاء والرذلاء إذا كانت شرعية.

يوجد شيء غير طبيعي في ما يجري .

فإذا فرضنا أن القروي لا يمثل المافية فحسب -وهذا أمر شبه ثابت-بل وكذلك يد إسرائيل وغلبه سعيد فلا يمكن أن اعتبر ذلك بسبب حب الشعب لفلسطين أو أنه صار كله من الفضلاء لأن الغالبية على أخلاق القروي بل لأن من تمكن من السيطرة في الهلال له دور في هذه الهزيمة.

لذلك افترضت أن سعيد وراءه "مكنة" تمكنت من التخطيط الهادئ بحيث حققت في تونس ما حققته في العراق وفي الشام وفي اليمن . وأعتقد أن

الأمن التونسي نائم أو مخترق لأنه لا يمكن حتى بالعين المجردة أن يكون ما يجري أمرا طبيعيا بحيث يجمع اليساري والقومي والنهضوي وحتى بعض من ينتسب إلى النظام السابق.

صحيح أني لا أملك الدليل . وصحيح كذلك أني لا يمكن أن أصدق ما يبدو معجزات أو سحرا . فالإجماع على شخص ليس له أدنى تاريخ نضالي في تونس أو علمي أو ما يثبت أنه من ذوي الفضل في شيء ذي قيمة من دون ما ورائه أشبه بما كان وراء ترامب الذي نجح بتدخل بات الآن شبه ثابت لخدمات مافية روسيا البينة. وهي مستعدة لخدمة من يدفع والثورة المضادة مستعدة للدفع .

وقد سبق أن اكتشفت مصالح المخابرات التونسية عملا له علاقة بذلك في ولاية بنزرت التي أنا منها إذ اكتشفت أن فريقا روسيا كان يبحث في سجلات الحالة المدنية. كما أني على علم بأن "مؤمنون بلا حدود" كان أول ملف اهتمت به في تونس الحالة الدينية ليس بدافع علمي بل لإحياء الطائفيات والمذهبيات . والثورة المضادة عربية وإيرانية وإسرائيلية لأن خطر الديموقراطية يهدد أنظمة الأولين وهيمنة الثالثة.

ولا يخفى على أي ملاحظ النشاط المريب لما يسمى ملحقيات ثقافية لإيران في كل بلاد العالم وخاصة في البلاد العربية واستقطاب الكثير من "النخب" التي يمكن شراء ضمائرها

-بعدا العجل. معدنه وخواره في انتخابات الرئاسة-

بزواج متعة لليلة أو بإقامة في فندق لأسبوع أو لأدنى ما يرمى في الجيوب الغاوية. فصار لها مليشيات قلم أكثر من مليشيات السيف .

ولا أتهم شخصا بعينه بمن في ذلك سعيد نفسه إذ قد يكون دمية لا واعية لأن من يعتبره قائده الفكري شيوعي مر بمرحلة تكوين وتأهيل في البحرين ولا يمكن أن يكون قد عاد قبل نهاية العقد من دون أن يكون قد حصل على ما يكفي لمهمة تدرب عليها مع "الديموقراطيين" فيها .

وأتمنى أن أكون مخطئا . لكني شديد الحذر في التعامل مع ما هو من جنس المعجزات. فحتى رسولنا الخاتم لم يحقق واحد في المائة من المعجزة الجارية في تونس: بقي عشر سنوات مكة ولم يتبعه إلا قلة قليلة لا تتجاوز المائة . وهذا في شهر صار أتباعه بالملايين فمن يصدق ذلك فهو يصدق بالمهدي المنتظر وهو عندي كذبة باطنية .

فضلت إذن أن أرفض كلا الصفين خاصة وقد بينت في نظرية العجل وبعديه الذهب والخوار أن هذه القصة القرآنية تجدد بنية عميقة توحد بين النظامين السياسيين الحاكم باسم الله والحاكم باسم الشعب . فنحن أمام ذيلين يدنسان الإقليم أحدهما يدعي الحكم باسم الله) إيران) والثاني باسم الشعب) إسرائيل) .

والذيلان يشتركان في تأسيس وجودهما على نفس الخرافة: إيران على أسطورة الأسرة المختارة (آل البيت) والثانية على أسطورة الشعب المختار) إسرائيل) . وكلتاهما لها ثأر مع الإسلام: الأولى لاسترداد دولة فارس المزعومة والثانية لاسترداد الأرض الموعودة المزعومة. وبين أن العدو عندهما هو الإسلام عامة والعرب خاصة.

ومن يجهل هذه الحقيقة أو يتجاهلها لا يمكن أن يدعو إلى الحذر وخاصة بعدما رأينا صعود ترامب باستراتيجية هي التي أنسب إليها صعود قيس الذي

هو رجل شديد البساطة والمحدودية الذهنية -إذ من يقضي حياته الجامعية ولم يكتب حرفا في اختصاصه -لا يمكن أن يكون جديا ناهيك عن أن يكون عالما أو خبيرا .

-بعدا العجل. معدنه وخواره في انتخابات الرئاسة-

وهذا من شروط نجاح هذه الخطط: فلا ترومب ذكي ولا السيسي ذكي ولا صاحب المنشار ذكي ولا أي دكتاتور عربي ذكي . وكل من تختارهم القوى التي تفترق مجتمعاتنا ونخبنا هي من هذا الجنس . لا تنسوا لعبة السيسي مع الاخوان الذين ظنوه منهم لأنه يحسن لعبة "خوار" العجل و لا يعبد الله بل "معدن العجل".

قصة العجل هي بنية نظامي الثيوقراطيا والديموقراطيا العميقة. وهي إذن "أبيسيوقراطيا-نظام العجل باليونانية قياسا عليهما") أي نظام العجل بنية عميقة لنظام الحكم باسم الله لنظام الحكم باسم الشعب . فكلاهما لا بد فيه من المال القذر والخوار الغادر. وهذا حتى في دول أوروبا وخاصة في أمريكا صاحبة هذين الفنين بلا منازع أي المال والاعلام والملاشي .

ولست بحاجة لبيان دور المال والخوارية في إيران وخاصة عند ما يسمى بالمرجعيات التي تعيش على حلب المواطن واستخلال ماله وعرضه وتكذب كما تتنمس حتى صاروا يتكلمون مع المهدي بالهاتف وجعلوا عليا يأمر الله وينهاه وهام جرا من الخوار الذي ينتهي إلى جعل الشعوب أقرب إلى أدنى أنواع الحيوان.

وطبعا لست بحاجة إلى نفس الأمر في إسرائيل . وإذا كان ما يحصل من المال والخوار اقليميا ففيها عالمي . وهو أمر لا ينكره أحد بل هو عين

النظام الرأسمالي وخاصة في مرحلته المتوحشة التي تتحكم في الإنسان بالتحكم في شرطي حياته أي غذائه وجنسه وهما ما أشرت إليه بالمائدة والسريرية تحليلاتي. على أحد . لكني أومن بأن واجبي الا أخفي ما دار بخلدي وما أعتقد أنه التفسير المعقول لما يجري . وهما كنت مؤمنا بأن المعجزات ممكنة لأرسل فإني اعتقد بعد الخاتم أنها مستحيلة . الله غالب لن أتغلى عن عقلي لأرضي الشعب .

- اللغز لم يبق لغزا -

لو نجح القروي لسهل افتراض التزييف لأن فشله كان متوقعا ليس لأن الشعب التونسي غالبيته فاضلة بل لأن عيوب الرجل بينة للجميع . أما وقد نجح سعيد فمن العسير اتهام الانتخابات بانها زيفت لعكس المتوقع في الحالة الأولى . لكن النتيجة مع ذلك تمثل لغزا محيرا .

ذلك أنه بعملية حسابية بسيطة يتبين أن مجموع ما حصل عليه سعيد في الانتخابات (ما يفوق الثلاثة ملايين ناخب (يساوي ما يقرب من ضعف ما حصلت عليه كل القوى السياسية مجتمعة في الانتخابات النيابية. وهو كذلك ما حصل عليه السبسي والمرزوقي مجتمعين في رئاسيات 2014.

وهذا لغز يعسر فهمه او قبوله أو تبرير بصحوة ضمير ثوري لدى الشباب مهما نسبنا إليهم من مثالية. وإذا كان يوجد من يعتبر ذلك طبيعيا ومعقولا فينبغي أن يكون مجنونا أو يؤمن بالسحر والمعجزات . والحمد لله أني لم أصل إلى هذا المستوى من جنون العبقرية فأتوهم "الشباب" مطلق العلم بالحقيقة وممثلا للحكمة الربانية بخلاف طبائع الأمور في كل الأمصار والعصور.

وقبل بيان ما يجعلني شديد التشاؤم أعتقد أن الله قد ابتلى المسلمين في

عصرنا بما يزايد عليهم تارة يسارا وطورا يمينا. وقد عشنا في تونس منذ الثورة مع المزايد على يسارهم (المرزوقي) وسنعيش مستقبلا من يزايد على يمينهم (سعيد): أحدهما علماني مثالي والثاني أصلاني مثالي . هذا في الظاهر. لكن الحقيقة هي أنهما كلاهما خارج الواقع والتاريخ وجاهل بحاجات الجماعة وإمكانات تونس المحدودة في سعيها إلى تحقيق شروط الحرية والكرامة فعليا وليس شعاريا. وقد يمكن لمن يفكر مثلهما أن يكون روائيا ساذج الخيال وفقيره ولا علاقة له بالسياسة التي تعنى باستراتيجيات رعاية الشعوب وحمايتها بجعلها راشدة تحكم نفسها بنفسها وتتحقق شروط الاكتفاء الذي يحررها من مد اليد فيما تسولا كالحال الآن.

"اللغز لم يبق لغزا".

وواضح أن المعركة بدأت مساء الأمس ولم تنته بحسم الانتخابات كما قد يظن أصحاب الفكر السطحي من اصحاب العنتريات والمؤمنين بالمعجزات وبعودة ثورة 14-17. كما ظاهرة الشباب حتى لو صدقناها لا تكفي لتفسيرها لأنها هي بدورها ليست عادية . فليس فكر الرجل وشعارات حملته ما هو من هموم شباب عصرنا بل هو يخاطبهم بما يشبه تخريف صوت العرب في الستينات قبيل النكبة وبما فيه بعض شعارات "المقاومة والمماعة" وقد تسمعون قريبا يا لثارات الحسين . السلوك هو سلوك التربية المليشاوية في بلدان المماعة المزعومة والفاشية بصورة عامة سواء في أوروبا أو الأنظمة القومية التي يعلمها الجميع .

ورغم أن النتيجة ليست بعد نهائية إذ قد يقدح الطرف الثاني ومساندوه فإن محاولة فهم اللغز واجبة. وقد يكون من علامات القدح المتوقع عدم

حصول ما هو معتاد في مثل هذه الحالات:

* لم يهن المنهزم المنتصر بالنتيجة .

* ولم نسمع تسليما بقبول النتيجة من القوى الدولية.

لكن ما يشير إلى المسار الذي يمكن أن يساعد في الوصول إلى افتراض حل مقبول عقلا لهذا اللغز هو أن المرشح الذي نجح كان سينجح حتى لو لم يصوت له كل من صوت لكل القوى السياسية في النيابيات الأخيرة أعني أنه كان يمكن أن ينجح بأكثر من الخمسين في المائة حتى لو نصحت كل الاحزاب كل منخرطيها ومحبيها بعدم التصويت له. فهل معنى ذلك أن كل القوى السياسية على خطأ وليس فيها من يمثل إرادة الشعب التونسي إلى حد امكانية الاستغناء عنها في تقرير مصيرها السياسي؟

يصعب أن يكون الجميع على خطأ ويعسر أن يكون المصيب والمعبر عن إرادة الشعب شخصا ليس له أدنى تاريخ نضالي وأدنى خبرة في السياسة وأدنى انجاز في مجال آخر يثبت أنه عبقرية زمانه ووحيد عصره وبل مرتبة لم يصلها في التاريخ أي رسول أو فلتة حتى بما ينسب إلى بعضهم من معجزات.

س ا سا ارك الا 2 ب 0 اا الامتحانات حتى في الاستعداد للحياة الفكرية والسياسية. لكن حتى لو لم أكن ممن يشهمون في معارك الكرامة وفي السياسة فإني ما زلت لم أصبح "أبا سعدية" أو " أمك سيسي". ما زلت أومن بالعقل السليم ولا أصدق مثل هذه المهزلة .

وهو ما يوجب ان نفترض أن ما حدث لسعيد قابل للتفسير بالتناسب مع ما

حصل للقروي وبالقياس إلى ما حصل للقوة الضديدة للقوة التي تسيطر . فهما قوتان تسعيان إلى الهيمنة على الاقليم كله بأساليب الحرب الحديثة التي تفسر الظاهرة فلا تبقيها لغزا . ولا يمكن أن يكون ما تفعله إسرائيل وإيران مما يمكن أن يعتبر استعماله في فهم الاحداث مستندا إلى ما يسخر منه عادة بالقول إنه شماعة نظرية المؤامرة فالأمر بين للجميع وهو استراتيجية صريحة وليس مؤامرة خفية ذرى نتائجه في جل بلاد المشرق بدءا بالعراق وسوريا واليمن والبحرين وخاصة في لبنان التي هي بؤرته وقاعدة كل عملياته.

وكلنا يعلم أن إسرائيل لم تخف شيئا في مساندتها للقروي بأدواتها المباشرة وغير المباشرة والقروي لم يبذل جهدا كبيرا لإخفاء هويته المشبوهة. فالقوة التي حاولت تمريره لم تخف دورها بل شاركت صراحة في محاولة تسويقه . ومن ثم فينبغي أن تكون إيران هي الضديد الذي يناظرها في المعركة وهي معروفة بألا تظهر عملها إلا بعد أن يصل إلى عدم الرجع أي النجاح الثابت لمركوبها حتى تبقي المصالح المختصة بحماية أمن الوطن في غيبوبة أو تجعلها متواطئة بأساليب كلنا يعلم طبيعتها .

« الشريق الروسي الذي كان يشخص السجلات المدنية في تونس وأمسكت به الاستعلامات بنزرت بالذات.

* وإذا لم ننس أبواق الملالي وخلاياها في تونس واختراقاتها . « وإذا لم ننس حملة التسجيلات الأخيرة في قوائم الناخبين التي بلغت مليونا ونصفا .

* وإذا لم نغفل عن كون نتائج سعيد يساوي ما تتجاوز به كل القوى

السياسية مجتمعة لهذا الرقم تقريبا

« وإذا لم ننس ما حصل في انتخابات أمريكا ونجاح ترومب رغم أنف حزبه وعكس كل التوقعات وبتدخل بين من نفس المافيا الروسية فان اللغز يمكن ألا يبقى لغزا .

وليس في هذه الفرضية تحقير للشعب التونسي أو تشكيك في ذكائه أو اخلاصه للوطن لأن ما حصل في أمريكا وهي أعرق ديموقراطية لا يمكن أن يكون مثيله فيه شيء من الاحتقار للناخب التونسي . فهذا من فنيات الحروب الحديثة التي تعمل على اللاوعي في التوجيه الذي يشبه التنويم المغناطيسي الذي يجعل الخاضع له يفعل ما يؤمر عن بعد أو خلال التنويم .

لكن ليس هذا هو المهم : المهم هو معرفة من المستهدف ومن المستفيد؟

والمستهدف خصمان لهذين القوتين المتصارعتين على احتلال الإقليم؛

1 . مباشر هو آخر حركات الإسلام السياسي في الإقليم وآخر بلد ما زالت الثورة فيه لم تسقط . وهو امر يتعلق برهان كبير وكبير جدا إذ هو رمز محاولة شعوب الإقليم الخروج من الاستثناء التاريخي . وما حصل في الانتخابات ضربة قاضية لهما معا وليس نجاحا كما يتوهم بعض "الأذكياء" الذين يشهمون في معارك الكرامة.

2 . وغير المباشر هو تحقيق شروط نجاح الحرب الحديثة أي استهداف النسيج واللحمة في المجتمع والدولة كما حدث في سوريا والعراق واليمن والبحرين وبقية دول المشرق.

والآن من المستفيد؟

واضح أن الذيلين ومن وراؤهما كلهم مستفيدون ومجمعون على هذين الهدفين؛ -1 القضاء على الإسلام السياسي حتى ما كان منه يحاول التحول إلى حزب مدني يفصل بين

الديني والسياسي . القضاء على الثورة وخاصة في تونس حيث تبدو قد نجحت نسبيا وما تزال تمثل نموذجا في الإقليم.

ومن ثم فالتعاون بين إيران وإسرائيل رغم التنافس بينهما تماما كما حدث في المشرق .

والسؤال هو: ما الهدف؟

وهل هو مشترك بين هذه القوى التي تريد منع الإقليم من الخروج من الاستثناء لئلا يعود إلى دور تاريخي كوني كما كان في الماضي؟

وما الذي يثبت هذه الوحدة في الاستهداف؟

ينبغي أن يكون ما يخطط له في المغرب من جنس ما حصل في المشرق وأتى اكله فيه . لا بد من جعل "تونس" قاعدة لهما في المغرب كما فعلا في المشرق أي لا بد لهما "لبنان" جديدة لتكون وساحة معركة في التسابق المجانس للتسابق الذي حصل فيها وفيه تكون "نقطة الزيت" أو الفتنة التي ستسيح وتتمدد على المغرب الكبير مثلها فعلت في المشرق الكبير .

لو كان في تونس مصالح استعلاماتية تعمل بمعايير عليمة فتبحث في الأمور بمنطق يقبله العقل لكان هذا هو المسار الذي ينبغي اتباعه في فك شيشرة اللغز الذي لا يقبله عقل من دون تفسير بسنن التاريخ وقوانين الاجتماع.

مما يحدث في تونس لا يختلف عما حدث في لبنان فمهد لما حدث في العراق وفي سوريا وفي اليمن وكله بالانطلاق من موطى قدم هو الفتنة والحرب الاهلية في لبنان حيث مركز نوعي المليشيات الطائفية: ففيها نشأت أهم مليشيات إسرائيل وإيران في حرب بالقلم وبالسيف . تونس في نفس السكة: يريدونها قاعدة لنفس العملية. الهدف هو حرب أهلية في تونس تنتهي إلى قطعة جبن مخترقة هي "مزبلة" الاستعلامات والمؤامرات على المغرب الكبير كله مثلها مثل لبنان في المشرق الكبير .

كان يمكن أن أرقص مع الراقصين فأنال اعجاب من يتصورون أنفسهم مؤمنين بالثورة وهم بصدد الامضاء على شهادة اغتيالها . لا شيء سيد مسارها نحو تأسيس ديموقراطية أول شروط تحقيق المصالحة بين أبناء تونس للتفرغ إلى العمل واستعادة شروط السيادة أعني الحد الأدنى من الاكتفاء الذاتي في الرعاية وفي الحماية .

-اللغز لم يبق لغزا-

فمن دون هذين الوظيفتين لأي دولة ممثلة لإرادة شعبها لا معنى للسياسة التي هي فن تنظيم العيش السامي المشترك . أما العودة إلى القذافيات والعنتريات فستؤجج الحرب الأهلية الباردة التي تمثلها معركة نمط المجتمع والهوية وقد تنقلها إلى مرحلة من السخونة تنتهي بتونس إلى ما نراه في كل بلاد الربيع . ذلك ما يدفعني إلى ما يظنه ذوو الحماسة الهوجاء ابتعادا عن حس الشارع. الحكمة ليست ديماغوجية اتباع الشارع بل محاولة ترشيده ما أمكن الترشيد . ولا بأس إذا تبين أن مخاوفي ليست في محلها فإن نخسر شيئا بمزيد الحذر لتجنب النكبات. ولكني أشك أن تكون

قوانين الاجتماع وسنن التاريخ "بنت حلال ' فتمنع تونس حق الاستثناء من أثرها عليها حتى "يرقص" أبناؤها على عزف يشبه

لهذا العنوان علاقة بما فاخر به بعض قيادات مليشيات الملالي في سوريا مدعيا أن إيران تسيطر على أربع عواصم عربية مستردة ما كان جزءا من امبراطوريتها التي أزالها الفتح الإسلامي . وتحليلي لما جرى في الانتخابات أوصاني إلى أن هذا المشروع يتمدد الآن إلى المغرب الكبير ويريد أن يجعل تونس لبنان ثانية حتى يكون لهم فيه ما كان لهم منطلقا في المشرق الكبير .

اليوم عيد الجلاء وهو عيد تونس عامة وعيد المدينة التي أنا منها بنزرت خاصة لأنها تعد رمزه . فقد كانت أكبر قاعدة للحلف الاطلسي ولفرنسا موجودة فيها .(1961) وأكبر عدد من الشهداء التونسيين في حرب التحرير سقطوا في معركة الجلاء. وهم ليسوا من مدينة بنزرت وحدها (وكان من اسرتي بعض الشهداء (بل من كل أبناء تونس الذين أتوا لتحقيق هذا الهدف .

وأعتقد جازما أن تونس صارت مستهدفة استهداف العراق وسوريا واليمن والبحرين وكل محميات الخليج وقبلها منطلقا لهذا الاستهداف لبنان وخاصة بعد الحرب الأهلية التي جرت فيها . والاستهداف بدأت علاماته تبرز لذوي البصيرة ولعل فقدانها مع محاولة التغطية يفيدان أن البعض على علم بالاستهداف بل لعلهم من أدواته على الأقل بالانتساب إلى من سميتهم بمليشيات القلم مقارنة بمليشيات السيف من جنس حزب الله.

والعلامات عند من يحسن تأويلها حتى لو اقتصر على البصر دون البصيرة

بارزة كما الأحداث التي تجري في الإقليم وكلها من جنس التطابق الموقفي مع أصحاب لعن أمريكا وإسرائيل بالأقوال والقيام بما تأمران به بالأفعال لأن إيران تتصور أنهما يريدان منها المساعدة في القضاء على القوة الوحيدة التي يحاربانها لأنها هي التي قام عليها كل تاريخ الأمة: سنة الاقليم من الماء إلى الماء بل وفي العالم كله .

وقد ظهرت هذه العلامات إما في مواقف دونكيشوت الذي حقق "المعجزة" المزعومة في الانتخابات بحجة أن الشباب عاد إلى الفاعلية السياسية بعصا موسى أو في مواقف المصفقين

-تونس لن تكون العاصمة الخامسة-

لهذه المغامرة التي ستنهي الثورة والتجربة الديموقراطية وتعيدنا إلى لجان القذائف الشعبية أو إلى سوفيات روسيا أو إلى الكتبة والمتفلسفين بأفكار هي من سقط متاع الفلسفة الوجودية:

1 . العلامة الأولى هي المطابقة التامة في الموقف العنتري من فلسطين وتحريرها بأقوال من جنس أقوال فيلق القدس الذي ليس لقائده من عمل إلا احتلال بلاد العرب مثله مثل عميله حسن نصر الله . فأول شيء استعمله زعيم الدراويش - قيس سعيد - هو الكلام على فلسطين بنفس لغة أذيال إيران من العرب. وقد يعجب الكثير من وصفي إياه بزعيم الدراويش . والعجب علته نسيان القراء أن السيسي لما أسقط الثورة في مصر كان سر نجاحه أنه كان زعيم الدراويش لأننا لو حسبنا من كان معه حينها لكان عددهم أكثر من 75 المائة من الشعب المصري:

« أتباع التصوف وهم الاكثرية في مصر

* ثم السلفية عامة والمدخلية منها خاصة

«• ثم المسيحيين

ونفس هذا الامر تكرر في تونس . فلا أحد ينكر أن حركات التصوف عادت من جديد وأن "أعراس" من يسمونهم الأولياء الصالحين وهم عندي طالحون قد عادت من جديد وأن جل زعماء تونس صاروا يتبركون بهم وحتى بالغريبة (كنيس يهودي في جربة) .

وعندي أن كل مزايد على الموقف الذي يحقق مصلحة فلسطين وأجمع عليه أهل الدار قبل الجار أي العرب هو الموقف السليم . وكل ما عداه مزايدة هدفها إلهاء العرب بعنتريات لا تقدم القضية بل تؤخرها . وهو ما قلته لقياداتها الأعلى في كل مناسبة لقيتهم - في تونس وطهران وقطر وحتى في سوريا قبل الثورة - وخاصة بعد الانتخابات التي أوصلتهم إلى الحكم فنصحتهم بترك السلطة التنفيذية والاكتفاء بالتشريعية .

-تونس لن تكون العاصمة الخامسة-

7 . العلامة الثانية هي المطابقة مع أذيال القومية ممن صاروا يتفاخرون بنواب لا واحد منهم نجح بغير الاستعراض ممن يعتبرون الثورة عبرية وليست عربية ويحالفون الأسد عميل إيران وزعيم الطائفية ودمية اسرائيل التي لولاها لما صمد ساعة أمام ثورة الشعب السوري .

3 . العلامة الثالثة هي بداية الدعوة من بعض الشباب الذي "دروش" لتكوين ما يشبه مليشيات إيران في العراق بدعوى مساعدة الدرويش في تحقيق برنامجه الذي هو الاطاحة بمؤسسات الدولة والعمل خارجها

بالشارع . وهي نفس التقنية التي استعملها الخميني لما أطاح بجيش إيران وعوضه بحرس الثورة .

.+ العلامة الرابعة هي حماقة القيادة العليا الحالية لحركة النهضة التي لا تختلف عن حماقة حماس لما فرحت بالحكم ونسيت شروطه - وقد حذرت منها قياداتها الأعلى - هي الرغبة في الحكم مهما كانت الظروف ولو أدى ذلك في النهاية إلى القضاء على ما لأجله وجد الإسلام السياسي الذي هدفه تحقيق التحرر والتحرير مرحلة تؤدي إلى شروط القيام المستقل بما يفرضه العصر من حجم جعل الأمم لا تكون حرة إلا بحجم العماليق .

.5 والعلامة الأخيرة هي "تفاقه" بعض الكتبة والمتفلسفة حول الإيمان الحقيقي والروحانيات لكأن دونكيشوت صار من حجم الرسل بأفكار هي من سقط المتاع وهي في الحقيقة عين المعاني التي تتأسس عليها الفاشيات: مثل الإيمان الحق والروحانية الحقة والرجولة الحقة الخ . . .وغالبا ما كانت هذه المعاني من الدلائل على نقيضها عند المتغنين بها. فالإيمان الحق من السرائر والروحانية الحقة مثلها والرجولة ايضا لا يعلمها إلا صاحبها إذ إن الجسد ليس إلا ما يظهر من الروح مثلما أن الروح ليست إلا ما لا يظهر من الجسد . وكل من يتغنى بها يفيد أنه يجهل هذه الحقائق الذي يبني عليها أحكاما تدل على

السذاجة وليس على الفكر. ولعل أهم العلامات هي هذه العلامة الأخيرة لأنها هي اساس الأربعة المتقدمة عليها ومبنية على فكرتين حمقاوين:

-تونس لن تكون العاصمة الخامسة-

أولاهما من تأثير مفهوم الصدق الأصيل التي كانت من ممضوغات

الوجودية ذات الميول المسيحية التي يستحي أصحابها من الاعتراف بها فيزعمونها فلسفية وعميقة إذ إن مؤسسها ينتسب إلى الاكوينية المحدثة وإن زعم تنصله منها (هيدجر) والتي هي في الجوهر عين النفاق اللاواعي لأن أصحابها يزعمون أن ذروة الذاتية أو وهم المطابقة مع ما يعيه الإنسان من ذاته هو الحقيقة الفعلية لما هو عليه .

وطبعا فمن يقول هذا الكلام لا يثبت إلا حمقه . فلا فرق بين من يعتبر الحواس الخارجية كافية لمعرفة الطبيعة فيظن الادراك الحسي الخارجي علما بالطبيعة وبين من يعتبر الحواس الداخلية كافية لمعرفة ذاته والإنسان فيظن الإدراك الحسي الداخلي علما بالسرائر.

فالحواس الخارجية ليست مجرد حس بل هي مصحوبة بحكم معرفي لابد فيه من تأليف عقلي وهو العقل العلمي في مقابل العقل العلمي والفلسفي من بعده.

والحواس الباطنية مثلها ليست مجرد وعي بالذات بل هي مصحوبة بحكم معرفي لا بد فيه من تأليف عقلي وهو العقل المتعامق عند الوجوديين مثل هيدجر وسارتر متوهمين أن ذلك هو " الأتونتسيتات:200:60007:38 " والصدق الأصيل .

وبمثل هذا الوهم قبل هيدجار أن يصفق لهتلر متبعا الحس العلمي بالصدق الأصيل . والكثير من الحمقى اليوم يصفقون لدرويش ظنوه يمثل الاتونتبسيتبت الروحية والدينية والصدق . وقد يكون لتصفيق هيدجر لهتلر مبرر تاريخي هو:

« إذلال ألمانيا في شروط الصلح بعد الحرب الأولى وقدرة هتلر على إعادة

بناء قوة ألمانيا التي دمرتها الحرب.

«. أزمة 29 وما عاناه الشعب الألماني من الجوع والفقر والبطالة حتى صارت الخبزة الواحدة تشترى بعربة من عملة ألمانيا التي فقدت قيمتها .

أما الفكرة الثانية فهي إعادة نظام العالم بمنطلقات التخريف حول أهمية ثورة تونس لإعادة النظر في مفهوم الدولة والديموقراطية. فاختير لها قيس سعيد الذي لا يمكن

-تونس لن تكون العاصمة الخامسة-

مقارنته بالبناة الكبار في التاريخ بل بدونكيشوت وليس بهتلر نظرا لعدم قابلية تونس للمقارنة مع ألمانيا رغم سخافات فلاسوفه في مشروعه الذي نشره ٢٠١١

ثم إن ثورة تونس حتى لو بالغنا يا في تقديرها فينبغي ألا نقع في وهم أن تونس صارت بذلك قائدة للعالم: فما من ثورة قاد أصحابها العالم لم يكن لهم قبلها وزن يمكن من ذلك . ففرنسا مثلا كانت قبل ثورتها معلمة أوروبا كلها من ألمانيا إلى روسيا. وروسيا كانت قبل ثورتها على الاقل في الابداع الأدبي والعلمي والفلسفي في مقدمة العالم وحتى إيران فإن الخميني وجد دولة صاعدة بفضل ما تحقق خلال النظام السابق مع تغني الإيرانيين بمجدهم قبل الإسلام.

أما ما يمكن أن يؤدي إليه دونكيشوتنا فهو سيجعل تونس قاعدة إيرانية مثل لبنان ليصبح التونسيون من جنس أصحاب يا لثارات الحسين في العراق وسوريا ولبنان واليمن أي الفوضى الخلاقة التي هي بالجوهر حرب أهلية

ليعيدنا إلى الحرب بين من خانوا الحسين ويدعون الدفاع عنه في قتل من يسمونهم أحفاد يزيد: جعل تونس في وضعية العراق وسوريا ولبنان واليمن يكون أبناء البلد حمير لاستعادة إيران إمبراطوريتها التي سعت إليها منذ اغتيال الفاروق إلى اليوم.

لكن حتى لو بقيت وحدي فلن أسمح بذلك وسأبذل كل جهدي لفضح المشروع الذي يهدف لجعل تونس لبنان ثانية. وإذا واصلت قيادات النهضة العليا في العمل مع دونكيشوت لتحقيق مشروعه وليس المشروع الذي من أجله حاولت العمل معهم دون أن أنضم إلى الحزب فإني سأعلن موقفي صراحة منهم وأدعو لتحرير الحركة منهم فضلا عن كوني على رأي الأستاذ جعيط بأن اسم النهضة أوسع من أن يعصر في حركة أو حزب.

ولهذه العلة كانت كل كلماتي خلال الحملة التي شاركت فيها) انتخابات (2011 هي تحقيق المصالحة بين بورقيبة و التعالبي للشروع في تحقيق ثورة التحرر واستكمال التحرير جمعا بين الأصالة والحداثة المتعقلتين لأن الأصالة تحدثت (كما حدث في كل النخب الإسلامية) والحداثة تأصلت (كما حدث في تركيا أو حتى في الجزائر حاليا وفي ماليزيا

-تونس لن تكون العاصمة الخامسة-

واندونيسيا (ولم يبق مبرر للصراع بين البورقيبية والثعالبية مدافعا عن هذا المعنى لإنهاء الحرب الأهلية الباردة بين الإسلاميين وغيرهم ممن يخافون على نمط المجتمع في تونس وإليه كنت أحاول توجيه فكر شباب النهضة ومن يسمع لي من قياداتهم الكبرى والصغرى .

لكن إذا مالت النهضة إلى غير هذا الموقف التصالحي وركبت موجة دونكيشوت فإني سأقاومها ما استطعت إلى ذلك سبيلا . واعتقد أن الكثير من قيادات النهضة الشابة لن تقبل بإضاعة جهاد نصف قرن من اجل كرسي يطمع فيه الطامعون . ذلك أني أعتبر أن عهد الكيانات الضعيفة التي فرضها الاستعمار بمشرض حدود عندنا وإزالة الحدود عنده لا يمكن أن تكون خيارا استراتيجيا للتنمية الاقتصادية والثقافية ومن ثم فهي علة التبعية .

ولا تحرر من دون الانتساب إلى مجموعة أقدر على الندية. والانتساب إلى امبراطورية إيرانية يعني القبول بالعبودية التي نراها في العراق و سوريا و لبنان إلخ..

تونس لن تكون العاصمة الخامسة التي تسيطر عليها إيران بل ستكون بداية تحرير العواصم الاربعة التي تسيطر عليها بإذن الله وعونه .

المعركة كانت في تونس بين من يريدون تحرير تونس من الهيمنة الفرنسية وبين توابع فرنسا أو الحركيين كما هي حاليا في الجزائر. ولا تزال هذه المعركة جارية في تونس. لكن المعركة الأكثر إلجاحا كانت جارية في السر وها هي قد صارت علانية بقيادة دونكيشوت والشباب سواء كانوا على وعي أو بلا وعي بسبب حيل الملالي وعملائهم في تونس. والعلامات التي ذكرتها لا يجهلها متابع لما نتج عن الاختراقات التي كانت موجودة منذ عهد ابن علي لكنها ازدادت مع الثورة عندما فقدت الدولة سيطرتها على ما يجري في البلاد وخاصة ما يجري من تدخلات واختراقات جعلتها قطعة جبن .

-سكارى الزبيبة

أو التطفل في النظر والعمل-

- سكارى الزبيبة

أو التطفل في النظر والعمل -

رد ابن خلدون على فلاسفة المدينة الفاضلة - وبالذات الفارابي وأفلاطون - فقال قولته الشهيرة: لو كان ما يتوهمه هؤلاء الفلاسفة ممكنا لاستغنينا عن وجود الدولة والحكم . وأضيف أنه لو كانت الدولة ظاهرة يمكن أن تكون كيفما اتفق من دون قوانين تعدد كيانها أيا كان شكل النظام الذي يريد أداء دورها عينا من الحلول الممكنة عقلا لتحقيقها في التاريخ الفعلي لأمكن أن نقبل كل الحلول التي ترد إلى قابلية وجود الجماعات من دونها أو بأحد أشكالها البدائية التي تجاوزتها الإنسانية إلى ما هو أفضل وقابل للتجويد في إطار يواصله ولا ينكص دونه لكأن ما حصل من تطور لم يكن ذا ضرورة ذاتية للسياسي من حيث

هم مو مذ

هو سياسي وشروط تحقيقه .

لا أنفي أن كلمات مثل الاناركيا وحرية المواطن والعدالة التامة والديموقراطية المباشرة كلها أفكار لذيذة عند المراهقين من الشباب أو المرهقين من الشيوخ عندما ينكصون إلى أحلام شبابهم فيختلط عندهم الأمر متصورين ترديد الشعارات نظرا والغفلة عما يترتب عليها عملا . وليس الأمر مقصورا على ما يجري حاليا في تونس من انجرار وراء تخريف

الدناكش (جمع دونكيشوت) من الشيوخ والمغرر بهم من الشباب ومحاولة تطبيق كاريكاتور من الأوهام التي جربت فكان مآل مجربيها ليس التقدم بل العودة إلى عصور التخلف كما حدث عند الماركسيين ومن حاكاهم من المستبدين العرب.

فحتى ما تلا الثورة الفرنسية لم يسلم من هذه التصورات الصبيانية التي لا تقرها فلسفة ولا علم عدا توهم السياسي تحكميا وليس ظاهرة ذات قوانين وسنن فلا يكون نظامها خاليا من محددات فيها من الثبات ما يناظر ثبات الظاهرات الطبيعية التي يعبر بها الخلقي الإنساني عن ذاته في مؤسسات لا تتخلف .

-سكارى الزبيبة

فماركس بخلاف ما يظن من قرأوا رده الساخر من برودون بمجرد قلب العلاقة بين "الفلسفة والمسكنة" أقل فهما للإشكالية منه ودونه عمقا فلسفيا لأن برودون لم يتبن الجدلية التي تقابل بين المادي والروحي بل أدرك حقيقة ما بينهما من علاقة هي سر الوصل بين حرية الفرد وضرورة الدولة. فبرودون لم يكن يريد إلغاء الدولة بل كان يهدف إلى الحد من سلطانها لحماية سلطان الفرد والمحافظة على حرياته .

وهو المعنى الموجب الوحيد لمفهوم الاناركيا لأنه يعني أن الفرد هو أصل كل سلطة خلقية ولا توجد فوقه سلطة. أما ماركس - وكل المتعلطين من فلاسفة "زوز سوردي" فمبشرون بفكره بغباء لا نظير له . واصلوا التبشير بوهم الاستغناء عن الدولة بسلطان أخطر على كيان الفرد وحرياته من الدولة أي الدكتاتورية التي تعتمد على سلطان الدهماء ومنطق ديناميك

الجماعات التي تعود بالإنسان إلى ما يشبه الظاهرات الطبيعية الهوجاء والعمياء كما يحدث في تحركات الشارع وملاعب الكرة أو سلطة الفاشية على الدهماء بمغازلة الغرائز ولو بتوظيف المعاني السامية. وهذه هي العلة الرئيسية التي جعلت أفلاطون رغم قربه من

يعتبر الديموقراطية أدنى أنظمة الحكم سلامة لأنها حكم الغرائز واللاعقل العلمي .

لم يتوهم برودون قابلية الجماعة أن توجد من دون دولة بخلاف ماركس الذي يعتقد أن ذلك ممكن بل وحتمي في غاية الشيوعية عندما تحقق "البشرية" اللاطبقية والمساواة لكأنها تصبح في جنة الخلد . لكن كل المتكلمين حاليا لهم هذه الشعارات من دناكشة الثورة في تونس لم يدركوا أن التجربة بينت أن هذه الأوهام لما يراد تفعيلها سرعان ما تصبح عين جهيم المفروشة بالورود إذ ينعكس الأمر فتصبح السلطة سرطانا في مرحلة الميتاستاز يلتهم المجتمع وبدلا من دوره المدني - وذلك هو مفهوم المجتمع المدني عند هيجل أي مجتمع التكوينات المدنية المنتجة بالمقابل مع السلطة السياسية التي هي الحكم - يتحول إلى صراع من الأدنى

-سكارى الزبيبة

إلى الأعلى على سلطة تغني عن العمل لأنها تصبح سلطانا على العاملين الذين يصبحون عبيدا لهم باسم مشاركتهم في اختياره أكثرهم تحيلا: وهو النظام المافيوزي المطلق بمعنى أن "عمك" سعيد هو في الحقيقة "خالك" القروي.

إنهم إذن كاريكاتور الفكر الفلسفي وكاريكاتور الثورة وقمة الحمق الناتج

عن السكر لا رؤية برودون ولا رؤية ماركس صالحة لفهم تصوراتهم بل هي تصور قذافية وسوفياتية متخلفة بل أكثر من ذلك هي خليط من خمس خرافات وهمية عن إمكانية الاستغناء عن السلطة السياسية اللامباشرة والتي هي الوحيدة التي يتحرر المجتمع المدني من الاندماج فيها فتحقق أقل كلفة لحماية الجماعة ذاتها داخليا وخارجيا .

فالدولة التي لا تصبح بديلا من المجتمع المدني ومن ثم حاضنة وقاتلة لمبادراته أو تتحول إلى مجرد أداة لنزواته لا حكما عقليا وخلقيا للجماعة في العودة على سلوكها لتجاوز صراعاته هي الجهاز المؤلف من المؤسسات التي تمثل عودة الجماعة على ذاتها لترشيد تعاملاتها داخلها وخارجها حتى تكون شبه عودة الخلقي على الطبيعي في كيان الإنسان.

ما قرأته من أدبياتهم الشعوذية وبعض تصريحاتهم تصورات مزيجة لا رأس لها ولا ذيل لأنها تغلط بين وظائف المجتمع المدني التي يغلب عليها الطبيعي في الإنسان ووظائف المجتمع السياسي التي يغلب عليها الخلقي فيه . فتكون الحصيلة أنهم يتصورون الثاني يمكن أن يرد إلى الأول فيصبح بالوسع رد الدولة إلى الحرب الدائمة على المشاركة في الثانية التي بدلا من التقليل من سلطان تصبح السلطان الوحيد:

1 . خرافة يتوبية هي الأناركيا المطلقة أو المعنى السلبي من عدم السلطة التراتبية عامة والسلطة السياسية خاصة في الجماعات البشرية.

-سكارى الزبيبة

2 . خرافة ماركسية هي النظام الاجتماعي الغني عن السلطة السياسية بعد القضاء على الدولة الطبقية عندما تصل الشيوعية غايتها .

3 . خرافة دينية هي قصة "عدلت فنمت" التي تزعم أن أحد حكام فارس قالها للفاروق الذي يزعم المزيفون للتاريخ أنه نام فعلا وينسون أنه اغتيل في المسجد واغتيل خليفتان بعده.

.+ خرافة مزعومة علمية هي خرافة من يدعون أن الاثنولوجيا اكتشفت في الدراسات الأنثروبولوجية ما يؤيد وجود مجتمعات خالية من السلطة عامة وليس من السياسية

5 . الخرافة التي هي أصل كل الخرافات السابقة وأعني بها المشاعية الأولى بدعوى أن الملكية ظاهرة طارئة وليست من مقومات كيان الإنسان لا يمكن تصور وجوده من دونها بعكس أوهام روسو صاحب العقد الاجتماعي .

وهذا المعنى الأخير هو الأصل لكل هذه الخرافات التي تحول دون فهم طبيعة السلطة في الجماعات البشرية وتصور وجود نظام وسيط بين النظام المستمد من القوانين الطبيعية والنظام المستمد من التدبير السياسي الذي يؤسس لتغليب ما لدى الإنسان من سعي لتجاوز قانون الضرورة الشرطية بقانون الحرية الشرطية.

وينبغي قبل بيان الأصل الذي يتصورونه فلسفيا وعلميا لهذه الخرافات التي تستقزم المفهومات بعزلها عما يترتب عليها في منظومتها من حيث هي تناسق بين المعاني أريد أن أشير إلى معنيين في المسألتين الأخيرتين لعلهما هما سر المسائل الثلاث الأولى التي تسيطر على الحوار الحالي بين فلاسفة "عقاب الزمان" حول الملكية والسلطة والزعم بأنهما طارئتان في التاريخ الإنساني وليستا من طبيعة الحياة الاجتماعية من حيث هي حياة اجتماعية

إنسانية أي ؛ خرافة روسو وخرافة المجتمعات البدائية.

-سكارى الزبيبة

أو التطفل في النظر والعمل-

وهما تعودان إلى نفس الإشكالية التي سخر منها ضديد روسو فولتير في كلامه على تقديم البدائي خلقيا على ما يحصل بمقتضى تطور الإنسان من البداوة إلى الحضارة بلغة ابن خلدون . فابن خلدون يمكن أن نعتبره يسلم بأن المجتمعات البدائية ليس فيها دولة وليس فيها ملكية خاصة بنحو ما لكأنه يؤمن بالمشاعية في القبائل المترحلة التي ثروتها هي ما تنتجه الطبيعة في الغالب . لكنه يعتبر مآلها الطبيعي هو النهاية إلى الدولة والملكية الخاصة. ولا يمكن لهذا المآل أن يكون موضوع علم خصص له المقدمة إذا لم تكن النقلة من العمران البدوي إلى العمران الحضري من ضرورات الاجتماع بمقتضى قوانين الانثروبولوجيا أو نظرية الإنسان .

لكن هذين الخرافتين تشبهان من يقول إن الفرد الإنساني يمكن أن يعيش بدون لغة لأنه لما كان طفلا لم يكن ناطقا . فمن يسلم بذلك يعسر اعتباره عاقلا إذا ظن أن الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يعود إلى طفولته ليتحرر من الألسن التي هي مصدر الفوضى البابلية. فيكون هذا المعنى وكأنك تلغي كل ما ينتج عن تطور الطفل ومروره من اللانطق إلى النطق ولا تعتبر أن هذا التطور يقتضي على الأقل أنه كان ناطقا بالقوة.

ذلك أن روسو والانثروبولوجي الذي يحكم بأن القبائل الأولى كانت من دون دولة وكانت من دون ملكية - وهما فكرتان كاذبتان كما سأبين بل وحتى من دون دولة ذات تراتب في السلطة ومن دون ملكية مغرقة في

الخصوصية والعمومية في آن - موقفهم مجانس لموقف من يتصور أن الكهل يمكن أن يستغني عن اللغة لأنه لما كان طفلا لم يكن ناطقا ويغفل عن أن ذلك يعني ضرورة النكوص بالكهل إلى الطفولة حتى يسعد ويتحرر من التمايز بين البشر: لأنهم حينها يتساوون في البكمية .

وما كان هذا النكوص ليس أمرا يجري بالطبع فإنه لا بد أن يحتاج الإنسان إلى ما أو من تضاؤل كما كان ينبغي أن يكون عليه الأمر في الماركسية بل تغولت تغولا يقتضيه فرض

-سكارى الزبيبة أو التطفل في النظر والعمل-

هذا النكوص إلى ما يبدو تخلصا من الدولة ومن الملكية الخاصة: أصبحت أمريكا أكثر التي صار الشعب كله معدما واجتمعت السلطة والثروة بيد النومكلاتورا .

والسر في ذلك بسيط جدا، إذا أنت نحيت ما ينتج عن الحرية الشرطية أي القانون الخلقي وهو أصل الدولة وأصل الملكية الخاصة فإن ما يبقى هو ما ينتج عن الضرورة الشرطية أي القانون الطبيعي والملكية العامة. وذلك ما سيحصل في تونس لو لا قدر الله بقي الشعب غافلا عما يحاك له : سيصبح على ما عليه شعب العراق وسوريا واليمن في حرب لا تتوقف حتى ينهار فيكون لقمة سائغة للملالي الذين يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار يحكمون العبيد - الجهيم - باسم اسرة الله المختارة.

ولما كانت هذه المسائل لا تفهم بهذه الخرافات الخمس التي ذكرتها فإني اضطررت لوضع فرضيات تمكن من الغوص في اعماقها واكتشاف بناها العميقة. وسأبدأ بالملكية الخاصة

وأبدأ بخرافة المشاعية الأولى من أكبر أكاذيب الانثروبولوجيا. ذلك أن قلة ما كان يملكه الإنسان البدائي لا تعني أن الملكية لم تكن إلا مشاعة. فالمشاعية والخصوصية مفهومان متضايفان . وأي جماعة إنسانية لا بد فيها من هذا التضايف بين المعنيين . فعلى الأقل كان البدائي يملك خيمته وزوجته وأبنائه وبعض أنعامه حتى في مرحلة الترحل من تاريخ الإنسانية. وكان المرعى والماء والهواء والفضاء وما وراءها من كائنات ترمز إلى المقدسات المشتركة مشاعا بين الأسر المنتسبة إلى نفس القبيلة مشاعية الفضاء العام في كل جماعة حتى اليوم: فكلنا نشترك في الطريق والحديقة العامين وفي وسائل النقل والهواء وحتى في العدوى بالأمراض . لكن لا أحد منا يقبل أن يشارك غيره في زوجته وبيته وأبنائه إلا إذا كان من الحداثيين المتبادلين لكل شيء بما في ذلك لنسائهم .

-سكارى الزبيبة

وطبعا كلما استقرت القبيلة وتراكمت الثروة ازداد وزن الملكية الخاصة على الأقل في توسيع محيط الخيمة أو المنزل البدائي وكثرة الزوجات والأبناء والأنعام. وكلما حصل لذلك توسع النسب وكبرت القبيلة وصار لها سلطان أكبر في محيطها فتكونت الوحدات الثقافية الكبرى التي هي بداية الدولة في المستوى الرمزي المتقدم دائما على المستوى الفعلي : فلا يمكن تخيل نجاح الإسلام لو لم يستبق عليه تكون جماعة ثقافية كبرى هي الثقافة العربية على الأقل شرطا لفهم الحجة الأساسية بل الدعوة الإسلامية أي بلاغة القرآن وقدرته على أن يكون الخطاب المشترك للعرب رغم تشرقهم وحروبهم الأهلية

لكن قبل ذلك وأصلا له في كل الجماعات البشرية هو كيان الفرد نفسه : فهو آن كيان خاص وعام ملكية وسلطانا. فلا يمكن تصور من كانوا يعتبرون أنفسهم أحرارا - وهم الأقوياء عضويا ثم عشيرة كبيرة في البداية -لا يملكون أبدانهم مثل العبيد وهم الضعاف عضويا في كل عشيرة وبين العشائر. ونفس الامر ينطبق اليوم بين ما يسمى دولا : فكل الدول العربية من العشائر المستعبدة لأنها محميات للعشائر القوية فيها

عليها والضعيفة بالقياس إلى من يحميها والدليل قواعدهم فيها .

وإذن فالملكية تبدأ هذه القدرة على التفرد بالسلطان على البدن الذاتي وعدم خدمة الغير خوفا أو طمعا.

لكن ملكية البدن تحتاج إلى ملكية شروط المحافظة عليه وعليها . وأقل قدر من ذلك هو "العولة" أو الرصيد الضروري من شروط سد الحاجات ليكون الإنسان قادرا على النوم دون الخوف من الغد وخاصة إذا كان رب أسرة . وهو ما يعني أمرين هما :

«* سد حاجة المائدة) استعارة عن الغذاء (وهو تراكم الثروة وتوارثها .

« وسد حاجة السرير) استعارة عن الجنس (وهو تراكم النسب وتوارثه .

-سكارى الزبيبة

ومن ثم فالوجود الجمعي بحد ذاته ملكية عضوية مرتبطة بالثروة والنسب . ولست بحاجة للقول إن أشد الناس تنسكا بهما هم القبائل البدوية والإنسان البدائي. وهنا مربط الفرس: ذلك أن من يحصل لهم التراكمان من العصبيات القبلية - وهذا هو المبدأ الذي يبني عليه ابن خلدون تكوينية

الدول - يصبح ميالا للانتقال من سلطة العصبية التي تتأسس على قانون القوة إلى سلطة العصبية التي تتأسس على قوة القانون. ومن ثم فالشوكة - قانون القوة - تحتاج إلى الشرعية - قوة القانون - وهي بداية الأخلاق المتحققة في مؤسسات وقوانين وعليهما بنى ابن خلدون نظرية العقد السياسي بمرحلتيه العقلية والدينية فكان أول فيلسوف وضع نظرية العقد السياسي بنوعيه المضاعفين 2) للعقلي و2 للديني والخامس جامع بينها أربعتها (. والمؤسسات التي تؤدي بها الدولة وظيفة القيم على وظائف المجتمع إذا كان حرا وحكما لنفسه بنفسه حتى وإن فوض ذلك للبعض منه إذ إن قوامة الحكم وظيفة من وظائف فرض الكفاية وليست هي التي تحققها بل هي :

* قيمة على مؤسسات تكوين الإنسان وترد في الجملة إلى التربية والدين في الجماعات

الأولى . « وقيمة على مؤسسات إنتاج ما يسد حاجات البدن (الاقتصاد) وحاجات الروح) الثقافة) .

وكلا الانتاجين يتطلب التعاون والتبادل والتعاوض وشروط تنظيمها والاحتكام إلى سلطة تعمي البعض من البعض وتحقق شروط التعاوض العادل . سواء كان ذلك متعينا في مؤسسات تسمى دولة ذات دستور صريح أو ذات عرف يؤدي دور الدستور الصريح.

ونسبة الظهور المتأخر لهذه الأمور في الجماعات البشرية من جنس نسبة ظهور اللغة المتأخر عند الأطفال . فإذا كان الطفل ينتظر إلى سنة ونصف حتى ينطلق ببعض الالفاظ

-سكارى الزبيبة

أو التطفل في النظر والعمل-

ولا يصبح ناطقا حقا أي قادرا على صوغ ما يريد ببناء جمل كما يريد فإن الجماعات البشرية تمر بمراحل كثيرة حتى يظهر فيها ما هو كامن فيها .

وكما لا يمكن أن نعتبر تقدما العودة إلى الطفولة البكماء فنحاول التحرر من اللغات حتى نعود إلى الأصل فكذلك لا يمكن أن نعتبر تقدما العودة إلى الإنسانية العوراء (العورة بالعربية تعني عدم الحماية) فنستغني عن أصل كل أخلاق أي مؤسسات الدولة التي لها دور الحكم في ما يحصل من خصومات بين البشرية تعاملاتهم من حيث هم مجتمع مدني.

-ثورة الشباب. استئناف الأمة لدورها التاريخي-

استئناف الأمم لدورها التاريخي -

لماذا يتكرر خطاب ترومب الاحتقاري للخليجيين خاصة وللعرب عامة حتى وإن كان تركيزه على السعودية باعتبارها الأكثر التصاقا بأمريكا وحمايتها؟

هل لأن الشعوب العربية عاجزة عن حماية نفسها بمعنى أن الشباب من الجنسين غير قادر على تحقيق ذلك من حيث الكفاءة الفنية والأهلية الخلقية كما قد يظن؟

لست أشك في أن الكثير ممن يحتقرون العرب وخاصة -إيران وإسرائيل وتوابعهما من النخب العربية التي هي مليشيات قلم أو مليشيات سيف في خدمتهما-يعتقدون ذلك. والكثير بلغ به الشك إلى حد الذهاب هذا

المذهب في النظر إلى العرب بمعنى أنهم ظنوا نكوص الأنظمة دليلا على نكوص الشعوب . وهو تقريبا ما كان عليه العرب قبل الإسلام.

أريد هنا أن أبين أن ذلك من علامات سذاجة من يحكم على الشعوب العربية حكمه على الحكام والنخب التي تحيط بهم . فكذلك كان شأن العرب قبل الإسلام . كانت قيادات كل قبيلة تعيش على التنافس المرضي مع قيادات أجوارها وتدعي أنها أولى بالسيادة على ما حولها من غيرها وتسعى لاستتباعها بتناكر وتهاج وتقاتل .

وما أن وحدهم الإسلام فحررهم من جاهليتهم حتى صاروا شعب الفاتحين الذين أذهلوا أهل عصرهم فانتشروا في المعمورة بقيمة "جئنا لنحرركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد" وكانت أول ثورة إنسانية كونية معيارها الأخوة الإنسانية (النساء 1 (والتعارف والمساواة بين البشر) الحجرات .(13 ثم نكصوا أسفل سافلين .

وقد فسر ابن خلدون هذا النكوص أسفل سافلين الذي يعني "فساد معاني الإنسانية" (مصطلح خلدوني) فيهم بعلتين: فساد نظام التربية وفساد نظام الحكم لكونهما صارا استبداديين يطغيان مفهوم الإنسان في كيان المسلم وهو المفهوم الذي حدده بالقول الإنسان" رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فإذا فقد الرئاسة ذل وانحط .

-ثورة الشباب» استئناف الأمة لدورها التاريخي-

الرسالة والانحطاط فعلا فعلهما في الأمة لأن جل الحكام والمربين التابعين لهم أفسدوا معاني الإنسانية في النخب التي تحيط بالحكام بإعادة ما حرر الإسلام منه الإنسانية أعني الوساطة بين الله والمؤمن في التربية (استبداد

العلماء) والوصاية على المؤمن في أمره) استبداد الأمراء (فأفقدوا الإنسان المسلم "رئاسته واستخلافه" .

لكن الله وعد الأمة بالشهادة على العالمين . لذلك فالداء لم يتجاوز هذين الرهطين والخاضعين لسلطانهما وبقيت الأمة في الغالب على سلامتها التي جعلتها دائمة الذود عن البيضة. وصمدت حضارة الإسلام وها هي تتحرك من جديد لتستأنف دورها الكوني مهما حاول أعداؤها الوقوف دونها ودون هدفها .

واليوم أنا واثق بأن شباب العرب عامة الخليج خاصة ولكن شباب الحرمين بصورة أخص لا يمكن أن يواصلوا تحمل حماقات ترومب وتذلل حكامهم . لن يصبروا أكثر مما صبروا ولهم القدرة على التحدي علميا وتقنيا وفنيا وخاصة خلقيا حتى يبينوا أنهم مستغنون عن المرتزقة لحماية الأرض والعرض بأنفسهم .

ما يحول دون ذلك ليس عجز الشباب بجنسيه أو جبنه أو قلة كفاءته أو عدم الشعور بالعزة الوطنية أو الإسلامية بل شيء واحد ؛ خوف الحكام منهم والتنكيل بكل من يحاول القيام بواجبه الوطني والديني.

وإذن فالحاجة إلى الحماية الأمريكية ليست للتصدي لخطر خارجي بل لخوف من خطر داخلي . أمريكا في بلاد العرب تحمي الأنظمة ولا تحمي الأوطان لأنها هي التي تهددها . وهي تهددها بذاتها ولكن خاصة بذيليها: إيران وإسرائيل ..

إنها تخيف الأنظمة التي تعتمي بإسرائيل بإيران والأنظمة التي تعتمي بإيران بإسرائيل . ولولا خوف الحكام من الشعوب لما كانت إيران أو اسرائيل

قادرتين على التغول فتخيف العرب . فهما لا شيء أمام قوة العرب عندما تتحرر الشعوب .

والثورة لم تمت بل هي استؤنفت بصورة توقعتها. وهي الآن تشتعل في العراق وفي سوريا وفي لبنان وفي اليمن وفي ليبيا وفي الجزائر وفي السودان . ولن يتخلف الخليج لأن ما

-ثورة الشباب» استئناف الأمة لدورها التاريخي-

كان يحول دونها انتهى: لم تعد الأنظمة قادرة أن تستجيب لطلب ترومب ولرشوة الشعوب بالمكرمات التي هي ليست تكريما للمواطن بل تنويم .

لعل بعض الأغبياء يفترضون أني متفائل أكثر من اللزوم أو أني محرض لشباب العرب على الثورة. وفي الحالتين مثل هذا الكلام فيه تشكيك في عقول الشباب بجنسيه . فلست وصيا على أحد حتى أحرضه ولست غافلا حتى يتجاوز تفاؤلي ما أرى علاماته في ثورة الشباب . ولست أنا الذي دفع خاشقجي الذي ضحى بحياته حتى يثبت لشباب بلاده أن الكرامة والحرية أغلى من 'حياة" لأنه فهم تمييز القرآن للحياة عنها .

وما ظن أي بلد عربي ليس فيه آلاف أو مئات الآلاف بل والملايين بحسب حجومها ممن لا يقلون وعيا من خاشقجي في المشرق ومن البوعزيزي في المغرب. وأمثالهما كثير . فكل الشباب اليوم من الماء إلى الماء يريد استرداد شروط الحرية والكرامة. قد يلهونهم بالقشور بمنطق نفس الاستبداد الذي حرمهم منها سابقا لخدمة حاميهم لا شعبهم .

لكن الشباب بجنسيه ليس مغفلا فتنطلي عليه نفس الحيل . طلبت أمريكا

منهم استعمال الجهاديين فصاروا يبشرون بالجهاد. وطلبت منهم المتصوفين فصاروا يبشرون بالتصوف. وإذن فهم يستغلون الإسلام لخدمة أعدائه لئلا يكون أصلا لعزة المؤمنين به والعاملين بقيمه من اجل ما سماه ابن خلدون معاني الإنسانية أي رئاسته بطبعه .

ولهذه العلة فإني اعتقد أن لترومب فضلا كبيرا على العرب بسبب كراهيته للإسلام وخوفه منه واحتقاره من احتمى به من العرب . فلعل حمقه يكون المهماز فيحرك في البعض منهم شيئا من نخوة الرجولة فيفهم أن ما يجري حاليا من خصومات صبيانية بين حكام العرب لن يحقق لهم ما يحلمون به . لن تحميهم أمريكا وإسرائيل وإيران وروسيا. وسيفقدون كراسيهم لا محميات سايكس بيكو التي ستنهار قريبا .

لكني لا أولي أهمية كبيرة لفرضية عودة الوعي عند الحكام العرب من المحتمين بإسرائيل أو بإيران. ذلك أن جلهم فقدوا الرجولة بكل معاني الكلمة وتصوروا سايكس بيكو ستعمر قرنا آخر . وهذا هو المستحيل . وتلك هي العلة التي جعلتني أفرح بما سموه

-ثورة الشباب. استئناف الأمة لدورها التاريخي-

الفوضى الخلاقة. هم أرادوها بداية لسايكس بيكو ثانية. لكني أراها بالعكس بداية نهاية الأولى ومنع بداية الثانية. ولأضرب مثالين .

الأول من المشرق الكبير فالحدود بين العراق وسوريا ولبنان والأردن وحتى الكويت لم يعد لها أدنى معنى حتى وإن توهمت إيران أنها هي التي استفادت من ذلك ظنا أن أمريكا وإسرائيل مهدا لها استرجاع ما تعتبره من امبراطوريتها قبل الإسلام. ولا تدري لظن حكامها أنهم دهاة أنها هي التي

استغلت لهذه الغاية لصالح إسرائيل: فقد كان الطائفية دائما من أدوات أعداء الإسلام.

لكن الحصيلة التي تعنيني هي عودة وحدة الحيز الجغرافي الكبير الذي يمثله الهلال . فشباب الهلال تجاوز الحدود التي وضعتها سايكس بيكو الأولى لأن ثورته على الاحتلال الإيراني والإسرائيلي ثورة ضد نفس العدو الإقليمي (إيران وإسرائيل والأنظمة العربية العميلة لهما) وضد نفس العدو الخارج (روسيا وأمريكا .(

سيقال أنت نجام : من يستطيع أن يحارب كل هؤلاء الأعداء؟

وجوابي بين ؛ أجدادنا هزموا أجدادهم . وأحفادهم الذين يريدون العودة بالتاريخ إلى ما قبل الإسلام سيغلبهم أحفاد أجدادنا . إمكاناتنا الحالية بالقياس إلى إمكانات الأعداء أفضل بكثير من إمكانات أجدادنا بالقياس إلى إمكانات أجدادهم .

ما ينقصنا هو ما ترتب على سايكس بيكو من ذهنيات قطرية اعتمدت هي بدورها على وضع التاريخ المشترك بين قوسين والبحث عن شرعية للدول القطرية فيما تقدم على الإسلام (فرعوني بابلي فينيقي قرطاجني إلخ..) وهذا هو الذي قضت عليه الفوضى الخلاقة. وهو ما يسعدني لأن الشباب الثائر تجاوز هذه الحماقات القطرية والشرعيات ما قبل الإسلامية.

وقد كتبت منذ سنتين أن الثورة ستهزم أعداءها بمجرد توسع ساحة المعركة فتتجاوز الحدود بين العراق وسوريا ولبنان والأردن . وهذا من مكر الله الخير أو من مكر التاريخ

-ثورة الشباب. استئناف الأمة لدورها التاريخي-

لا يهم . المهم أن الفوضى الخلاقة ألغت سايكس بيكو . هم أرادوها من أجل ما يليها في خطتهم . ونحن نريدها لما تقدم عليها ولكن بمنطق العصر الحالي في خطتنا .

ما توقعته منذ سنتين صار حقيقة وإن كانت ما تزال شبه سلبية لأنها في طورها الجنيني . بمعنى أن ثورة شباب العراق وشباب سوريا وشباب لبنان ما تزال في إطار قطري. لكنها متحدة الهدف الذي شرطه فهم أن التحرر مشروط بالتحرير والتحرير مشروط بالحكم الذي يمكن من شرطي السيادة: قدرة الرعاية والحماية الذاتيتين .

وهو ما يعني فهم ما فهمته أوروبا . لا بد من الجمع بين القطرية وما يتعالى عليها فيكون العراقي مثلا ذا جنسية ذات مستويين في الدولة القطرية وفي الوحدة الحديثة مثل أوروبا وأعمق لأن وحدة الثقافة عندنا حاصلة بخلاف أوروبا . العراقي ينبغي أن يكون عراقيا وعربيا مثل الألماني الذي هو ألماني وأوروبي يتوفر له الحجم الكافي للتنمية الحديثة علميا واقتصاديا لئلا يتداكى علينا الأعداء .

أما المثال الثاني فهو من المغرب الكبير . كانت تونس وحدها. تبعتها ليبيا . ثم تعزز الصف بالجزائر. ثلاث شعوب لم يعد للحدود بينها إلا المعنى الجغرافي المؤقت الذي فرضه الاستعمار. لكن التاريخ تغلب على الجغرافيا ومطالب الشباب وصلت المستقبل بالماضي قلبا للمعادلة الاستعمارية التي صارت بين قوسين .

أراد الاستعمار الفرنسي والإيطالي والاسباني والبرتغالي -الذي ورثته

أمريكا-.جعل الإسلام بين قوسين في الإقليم وإحياء التاريخ المتقدم على الإسلام لوصله بما تصوروه قد تلاه أعني تاريخ الاستعمار فيه فإذا بالشباب بثورته يقلب العلاقة فيجعل الاستعمار بين قوسين ويصل ما قبل الاستعمار بالثورة بعده.

صحيح أن سايكس بيكو الأولى لم تتعلق بالمغرب الكبير لأن استعماره تقدم عليها بالزمان. لكنه لا يختلف عنها من حيث الهدف . فالهدف ليس إسقاط الخلافة الإسلامية فحسب بل منع عودة وحدة المسلمين بالمنطق الحديث أعني بنفس المنطق الذي أسس للولايات المتحدة ولأوروبا المتحدة وللمجموعات العملاقة في عصرنا .

-ثورة الشباب. استئناف الأمة لدورها التاريخي-

ولهذه العلة تلاحظون أن العملاء من حكام العرب المحتمين بإيران أو بإسرائيل وبمن ورائهما روسيا وأمريكا همهم الأول والأخير الحرب على تركيا بدعوى أنها تريد استعادة الخلافة العثمانية لكأن الأتراك حمقى مثلهم ولا يفهمون أن لكل عصر شكلا مختلفا من الوحدات بمقتضى الاستراتيجيا السياسية المناسبة.

أوروبا جارتها لم تعد للقيصرية المسيحية في العصر الوسيط ولا للجمهورية الرومانية في العصر القديم بل أنشأت مجموعة من جنس الولايات المتحدة الأمريكية التي هي دولة مؤلفة من خمسين دولة أدناها أقوى من اي محمية عربية يدعي طغاتها على شعبها أنهم أسياد وهم بل الحقيقة عبيد لإيران أو اسرائيل.

وأخيرا فإني متفائل لأن شبابنا بجنسيه لم يعد يقبل أن يكون منفعلا

بأحداث التاريخ بل يريد أن يسهم فيها اسهام الفاعلين وهو يستمد هذه الروح الجديدة من مصدرين:

1 ذاتي يعيده إلى الجذور هو عودة الاعتزاز بما فعله الأجداد الذين ما يزال العقل الغربي حائرا في فهم منجزاتهم وهو يتصرف بالخوف من عودتهم وخاصة إذا اجتمع كل أهل الإقليم تحت راية الإسلام المتحرر من شوائب الانحطاط وذلك هو سر الإسلاموفوبيا .

2 . وتحدي العصر الذي جعله يقارن وضعه بسلفه مصدر عزته ليكون خلفا جديرا به وهو تحد يستحيل الرد عليه من دون شروط التنمية المادية والعلمية التي لم تعد ممكنة للأقزام بل لا بد من حجم بمعيار عصر العماليق .

-أزمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

وشروط الاصلاح للاستئناف -

حيرة لم أجد لها تعليلا:

ما الذي يجعل العجز شاملا للنخب العربية بأصنافها الخمسة جميعها أعني

1 . نخبة الإرادة

3. ونخبة القدرة

4. ونخبة الحياة أو الذوق

5. ونخبة الوجود او الرؤية.

وبلغة أوضح تعين نظائرها في ما يسمونه واقعا نخبة السياسة ونخبة العلم ونخبة الإنتاج المادي والرمزي ونخبة الذوق ونخبة رؤى العالم؟

هل توجد علة للعجز تمكن من تحميل مسؤوليته لواحدة من هذه النخب لتعيين دورها الذي يمكن تجليله لفهم الداء الذي يشمل الجميع أم إن للأمر علة شاملة فتكون عصية على التعيين في نخبة السياسة أو نخبة البحث العلمي أو في نخبة الانتاج المادي والرمزي أو في نخبة الذوق أو في نخبة الرؤى بنوعيها؟

وكيف نفهم أن كل نخبة تعتبر غيرها مسؤولا عما تعاني منه الأمة والتهم تكاد تجمع على أن المسؤول الأول والأخير هو نخبة الإرادة أو السياسيون الذي يعتبرون مسؤولين على تأخرنا العلمي والاقتصادي والثقافي والفني والرؤيوي لكأنهم دون سواهم يملكون عصا موسى فيستطيعون كل شيء دون اعتبار لما هو موجود؟

لكن إذا عممنا المسؤولية فهل يبقى بالوسع اكتشاف العلاج؟

-أزمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

أليس العلاج يقتضي اكتشاف العلة "الأولى" إن صح التعبير والبدء بعلاجها باعتبار مفعول الدواء متعديا فيكون صلاح نخبة الإرادة مؤديا إلى صلاح نخبة العلم وهذا إلى صلاح نخبة الإنتاج وهذه إلى صلاح نخبة الذوق وكل ذلك يصلح نخبة الرؤى؟

ولماذا لا نعكس فنعتبر إصلاح نخبة الرؤى هو الذي يؤدي إلى إصلاح نخبة الذوق فينصاح أمر نخبة الانتاج لأن الذوق هو الغاية من كل إنتاج عضويا كان أو جماليا فتنصاح نخبة العلم التي هي العلة الفاعلة لكل إنتاج فتصبح نخبة الإرادة صالحة لأنها هي التي تتصرف في ثمرة ذلك كله فتستخرج من نخب الأمة ما يحصل في البلاد التي تعمل مؤسساتها بمنطق

السنفونية التي لها رئيس جوقة يحسن تسييرها وهو المفروض في دور السياسي إذا كان صالحا؟

اعترف أني قلبت الأمر من كل الوجوه وبدأت بكل واحدة من الخمسة ولم يرضني أي من هذه الخيارات رغم أن هذا الأخير يبدو أكثرها مصداقية خاصة إذا تعلق الأمر بالثورات الكبرى لأن الإسلام مثلا بدأ بإصلاح الرؤية في جاهلية العرب فصاروا أبطالا بعد أن كان يستذلهم الفارسي والبيزنطي والحبشي . فلم يبق إلا الخيار الوحيد القريب منه وهو الذي تكلم عليه ابن خلدون في الفصل 40 من الباب 6 تعليلا لفساد معاني الإنسانية فلا يبقى الإنسان "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" سيد نفسه في النظر والعمل ليكون بحق مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

صحيح أن ابن خلدون لم يعتمد تصنيفا للنخب ليعالج المسألة لأن هذا التصنيف لم يكن موجودا إذ هو من وضعي . لكن لو طبقنا هذا التصنيف لفهم علاجه لاكتشفنا أنه يعتبر نخبة الإرادة (الأولى في التصنيف (ونخبة الرؤية) الأخيرة في التصنيف (سر فساد معاني الإنسان إذا تحول دورهما من فلسفة الغاشية 21-22 (فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر) إلى نقيضيهما : أي وصاية الحكم ووساطة التربية كما حدث في كل تاريخ الأمة.

يقول ابن خلدون إن ما يفسد معاني الإنسانية في تربية الفرد هو عنف المربي) العلماء .(وما يفسد معاني الإنسانية في الجماعة هو عنف الحاكم) الأمراء .(والقرآن

-ازمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

يعتبر كل تحريف ديني علته حلف بين علماء الدين والحكام (آل عمران) . وبين أن العنفين هما ما نهى عنه القرآن في آيتي الغاشية "فذكر إنما أنت مذكر" للمربي . و"لست عليهم بمسيطر" للحاكم . فكيف انتقلت الأمة من رسول هكذا عرف القرآن دوريه .

هذه الطريقة الوحيدة التي اعتقدها قادرة على اخراجنا من مأزق من أين نبدأ: لا يمكن أن نبدأ من النخبة الأولى نخبة الإرادة ولا من النخبة الأخيرة نخبة الرؤية منفصلتين هذه أو تلك (دينية وفلسفية) بل لا بد من البدء منهما معا . وما بينهما من النخب أي نخبة العلم ونخبة الانتاج ونخبة الذوق فهي توابع لهما:؛ فالرؤية هي شرطها النظري أو الوجود في الأذهان والإرادة شرطها العملي أو الوجود في الأعيان.

وأريد الآن أن أطبق كلامي على حالتين عربيتين هما أهم ما يمكن أن نرد إليه حال الأمة عامة اذا اعتبرنا الجامعة العربية ممثلة في"دولها التي هي محميات" عينة ممثلة للامة .

والحالتان هما: مصر والسعودية.

فهل هما خاليتان من أصناف النخب الثلاثة التي تتوسط بين نخبة الرؤية (التربية) ونخبة الإرادة (الحكم)؟

طبعا لا.

لذلك فعلي أن أعلل لماذا اخترت مصر والسعودية للبرهان على أن المشكل كله يعود إلى فساد نخبة الرؤية ونخبة الإرادة.

ولاختيارهما ممثلتين علتان:

1. فمصر شئنا أم أبينا تمثل ثقل النهضة والثقافة العربية الحالية منذ قرنين على الأقل . والسعودية تمثل ثقل العرب الحديث المادي (من العشرين الأول في العالم) وثقل العرب القديم الروحي (الحرمان).

2. والحرب الأهلية العربية ناتجة عن التنافس بين مصر والسعودية منذ محمد علي إلى وقوعهما تحت الوصاية الاسرائيلية الأمريكية حاليا وليس منذ خمسينات القرن الماضي فحسب.

-ازمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

والمشكل أنهما لا يقودان حربا أهلية لعلل ذاتية كأن يكون من أجل توحيد الأمة كما حدث في الوحدات التي عرفها التاريخ مثل ما حدث في ألمانيا وإيطاليا واسبانيا وحتى في

إنها ليست حربا أهلية بدوافع ذاتية للأمة بل هي حرب أهلية ناتجة عن تبعية وخاصة في النصف الثاني من القرن الماضي أعني تبعية مصر للسوفيات وتبعية السعودية لأمريكا ثم تبعية لمن هم أدنى من القطبين بكثير مع توسعها لغيرهما من بقية العرب: إيران وإسرائيل .

فقد أصبحت مصر والسعودية معا تابعتين لإسرائيل وأصبح عرب الشمال تابعين لإيران بمعنى أن الحرب الأهلية العربية انتقلت من التبعية للرأسين الدوليين إلى ذيليهما في الإقليم . وذلك من علامات التبعية للأدنى بعد أن كانت للأعلى في قوى العالم الحالي. فلكأن روسيا وأمريكا وكلتا أمر العرب لعميلهما استهانة بوزنهم ومنزلتهم في معارك نظام العالم الجديد .

فماذا يحدث في التربية وفي الحكم في هذين البلدين اللذين يمثلان حال العرب بوصفهم عينة ممثلة لحال المسلمين إذا ما استثنينا بعض بلاد الإسلام التي تقدمت عنا وتحررت بعض التحرر للشروع في البناء المصالح بين القديم والحديث فخرجت من الانقسام الذي تعيشه نخب العرب الكاريكاتورية.

قبل أقل من أسبوع من انقلاب السيسي كنت في القاهرة للمشاركة في ندوة نظمتها جامعة ألمانية مع دار العلوم . دعيت إليها ورأيت بأم عيني كيف أن النخبة الحاكمة والنخبة المربية أو الأمراء والعلماء في مصر قد أخذوا طريقا هدفها ادخال الأمة في صدام حضارات داخلي بديلا من شكله بين الأمم الذي يبشر به البعض .

صحيح أني رأيت بعض المقاومين لهذا التوجه . لكنهم كانوا قلة محاطة بمناخ التخويف والتهديد والوعيد صادرة عن نخب تدعي الحداثة بفكر هو كاريكاتور الفكر الحديث ومن نخب تدعي الأصالة بفكر هو كاريكاتور الفكر الأصيل . ولذلك كان هؤلاء هم من أضفى

ازمة النخب في "الشرعية" على الانقلاب كما رأينا ذلك في مشهد الانقلاب الرسمي بحضور رؤوس الرموز الدينية والفكرية.

ونفس الأمر في السعودية لأنه لا فرق بين السيسي وولي العهد السعودي : كلاهما دمية إسرائيلية أمريكية .

ومثلهما من يقود العراق والشام.

وسأسمي هذين النوعين من الكاريكاتور التربوي أو النخب والمثقفين جامية

الحداثة وجامية الأصالة. وهما نوعا النخب التي تمثل نخبة الرؤية والتربية بصورة عامة مع نخبة الإرادة والحكم الذين عينهم الاختراق الأمريكي والصهيوني في مصر وفي السعودية.

ومثلهم أو أكثر حكام عرب الشمال ومحيطهم من النخب العميلة.

لكن المثال الحي والأوزن في الحالتين هو السيسي وولي العهد السعودي والنخب المحيطة بهما .

فهذه النخب الرؤيوية الكاريكاتورية من الحداثة (يدعون الليبرالية والعلمانية بعقلية بدوية متخلفة) ومن الأصالة ([يدعون التفتح الديني المرتد إلى عكس ما كان عليه) هي التي تضفي الشرعية بالتبشير بتربية يزعمونها حديثة أو أصيلة تفرض بعنف الدولة الذي تمثله النخبة الحاكمة رغم إرادة الشعوب بسبب التبعية. وتحول ما يسمونه دولا مجرد محميات يتحكم فيها الصهيوني والصفوي ذيلي أمريكا وروسيا .

إلى هذا الحد يمكن اعتبار تحليلي متفقا مع ابن خلدون .

لكن الآن يبدأ الانفصال عن رؤيته .

فهو يهمل دور الشعوب رغم أنه أشار إلى المبدأ واعتبره سلبيا ربما لعدم تطابقه مع مبدأ

فهو استنتج من فساد التربية العنيفة والحكم العنيف انقراض من مآله فساد معاني الإنسانية من الشعوب الخاضعة مدة طويلة وضرب مثالي الفرس واليهود .

-ازمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

مم مدير

لكن هذين الشعبين بخلاف ما رآه في عصره انبعثا من جديد وصارا قوتين تستتبع العرب

فعرب السعودية ومصر وكل عرب الخليج توابع لإسرائيل وأمريكا .

وعرب الشمال توابع لإيران وروسيا .

وما أظن بقية العرب بمنأى عن إحدى الحمايتين .

ما فات ابن خلدون هو إرادة الشعوب ورؤيتها وراء إرادة الحكام ورؤيتهم . فشعوب الإقليم عامة والعرب خاصة لهم إرادة ورؤية هما اللتان ستغيران قواعد اللعبة.

وهذه الإرادة والرؤية الشعبية ليست خاضعة لحلف بين العلماء والأمراء الذين نصبهم مستتبع السياسة العربية في الإقليم تمثيلا لها بسياسة السيسي وسياسة صاحب المنشار وأمثالهم في الشمال وفي بقية المحميات العربية .

توجد ثورة عامة في شعوب الإقليم عليهم جميعا وباسم هذا الحس الشعبي أحاول فهم ما غاب عن ابن خلدون .

فالثابت أن الثورة المضادة العربية ممثلة بهؤلاء الأمراء الحاكمين وبهؤلاء العلماء المربين لا يمثلون إلا أقلية تقودهم الدول الحامية في حربها على الأمة وعلى الإسلام وهي الحلف العميق بين الصفوية والصهيونية بتأييد من روسيا وأمريكا لتوقعهم أن الاستئناف صار أمرا لا مرد له .

فلا ريب في عودة دولة الإسلام .

وإذا وصلنا إلى هذه الغاية التي تأكدت على الأرض لأن الشباب ثار من

العراق إلى الجزائر ومن الشمال في سوريا إلى الجنوب في السودان وتوسط قلب الإقليم في ليبيا التي تصل المشرق بالمغرب بات من الواجب أن نبحث عما يسرع في هذا الاستئناف الذي لم يعد

وما يسرعه هو ما أشرت إليه من أن الفوضى الخلاقة التي أرادوها لسايكس بيكو ثانية نحن نريدها لمحو الأولى ومنع الثانية.

-أزمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

فلا يمكن لثورة شعوب الإقليم أن تكون مؤثرة إذا بقيت الحدود التي وضعتها الأولى حائلة دون ما سيعجز الأعداء دونه لأنه بحري جغرافيا أكبر من جغرافية عمالقة العصر الحالي في أمريكا وآسيا وافريقيا وأوروبا ولا يضاهيها إلا استراليا مساحة دون تاريخ

وحينها يمكن أن نطبق الاستراتيجيا التي يسميها ابن خلدون نفسه بحرب المطاولة. وقد شرحت ذلك سابقا . فيمكن لأي مقاوم عراقي أو تونسي أو في أي قطر من أقطار الإقليم عندما تكون الثورة متساوقة وجارية معا أن يعجز كل قوى العالم فلا يترك لها فرصة الاستمتاع بما يوفرها لها عملاء العرب من الحكام والنخب التي تبرر سايكس بيكو.

وحينها لا يمكن لذيلي أمريكا وروسيا أن يحققا ما يحلمان به أي محو دولة الاسلام واستئناف ما تقدم عليها بإرجاع امبراطورية فارس وامبراطورية داود واطمئنان الغربين الروسي والأمريكي بالقضاء على من يعلمون ما يستطيعون لأن التاريخ الوسيط وبداية الحديث لم يجف حبره بعد بخلاف أوهام هيجل حول ما يدعيه من خروج الإسلام من التاريخ وارتداده إلى جغرافية التخلف .

والبداية بمصر والسعودية. شعباهما لن يصبرا أكثر مما صبرا . فلا يمكن لشبابهما أن يتخلى عن دوره في تاريخ الأمة فيصبحان ذيلين لذيل أمريكا . ومثلهما عرب الشمال الذين لا يمكن لشبابهم أن يقبل بأن يكونوا ذيولا لذيل روسيا .

نحن شعوب أعزنا الله بالإسلام وبه نستأنف تاريخنا طبعا بمنطق العصر ورؤاه.

أما نحن في المغرب فقد بدأنا وكانت تونس سباقة كعادتها تلتها ليبيا وتعزز الصف بالشباب الجزائري ولن تتوقف الثورة حتى تستعيد الأمة منزلتها في جغرافية العالم وتاريخه بأكبر عملاق كما كان ولكن بصورة تجعل النخب الخمس التي ذكرت تعمل عمل السنفونية بقائد جوقة يعلم استراتيجية الرسول وفلسفة القرآن.

وتلك هي العلة التي جعلتني أسمي محاولة فهم فلسفة القرآن الدينية والسياسية باسم "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" عنوانا لمحاولة التفسير الفلسفي لأن الهدف هو جعل شباب الأمة بجنسيه يدرك كيف يمكن أن نقلب الفوضى

-أزمة النخب وشروط الاصلاح للاستئناف-

الخلاقة لصالح مستقبل الأمة بنفس الخطة التي طبقت في البدء فصارت الأمة سيدة العالم لقرون .

-العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه-

قرأت نصا نشره الصديق جمال الدين الهاني - وهو دون شك من تأليفه

لأن طابع عالم النفس فيه بين - يمكن اعتباره تفسيرا ذا مرجعية نفسية ما يتهم به بعض "فرسان الفرجة" ممن أسهموا في ما يسمى فن "وضع العصا في العجلة" يتهمون الإسلاميين بأنهم ذوو أيد مرتعشة في سياسة المرحلة منذ أن اختارهم الشعب لأمانة الحكم والحرص على تمكين الثورة من استكمال مهمتها سلميا وتجنب تحولها إلى حرب أهلية كالحال في كل بلاد الربيع العربي . وليس جمال الدين من متهميهم لكنه يفسر الظاهرة باختصاصه في علم النفس.

ولا يمكن ألا أوافقه على أن لنفس المفاوض دورا كبيرا في مجريات التفاوض سواء كان الأمر في السياسة زمن السلم أو خاصة في زمن الحرب كما في الاقتصاد زمن الرخاء والسراء او خاصة زمن القحط والضراء وحتى في الحياة اليومية إذ إن التداولية نفسها لا يحكمها النظام الرمزي ومجال الحوار وحدهما بل وكذلك أحوال النفس عند المتواصلين والمتحاورين وظرفيات مجراه.

وطبعا فلست مختصا في علم النفس مثل الصديق جمال الدين . لكن لي فيها تكوينا أظنه كافيا لكي أعلق على محاولته القيمة من باب تبادل الرأي ومزيد الفائدة . فأحوال النفس متناسبة مع الوضعيات التي يجري فيها اللقاء بوصفه مسرح ظهورها وخاصة في حالات التفاوض التي هي دائما حالات اللقاء بين قوى متنافسة على شيء له دورة تجديد الرهان بقيمته وبدوره في لحظة اللقاء .

لذلك فالاكتفاء بتاريخ المفاوض النهضاوي ونفسيته لفهم سلوكه حتى وإن كان ضروريا يبدو لي فيه الكثير من الاجحاف . ذلك أن:

1-ظرف التفاوض

-2 والعامل النفسي لدى الأطراف الاخرى المقابلة

-العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه-

3-وخاصة ظرف البلاد 4-وطبيعة المرحلة في الأقليم

5-وأخيرا طبيعة المرحلة في العالم

تعتبر كلها محددات سابقة على المحدد النفسي لديهم جميعا لأنها هي التي في خلالها تتشكل الرؤى وفي إطارها يكون العامل النفسي محددا للتلقي ولرد الفعل لدى كل الأطراف وليس عند النهضاوي وحده.

وقد قرأت بعض الردود . ولعل بعضها قد أشار إلى بعض هذه العوامل .

فالاستاذ الوريمي نبه إلى عدم الاقتصار على ماضي الحركة وأضاف لحذرها علة اخرى هي العلاقة بالمستقبل . ومعنى ذلك أن النهضة ليست حبيسة ماضيها بل إن لها رؤية لمستقبل الوطن . ولعله يقصد أن رؤيتها تجري في إطار حضارتها وشروط العصر التي لم يعد فيها للأقزام دور.

كما قرأت محاولة أخرى أشارت إلى تعدد المواقف في حركة النهضة ذاتها .

وقرأت نصا للأستاذ العوني حول نفسيات القوميين ومواقفهم مركزا على الصابة سعيد الذي هو المثال الأبرز على أمراض القوميين العرب التي لا علاج لها لأنها جعلت رؤاهم أقرب إلى الفاشية العسكراتية منها إلى أي شيء آخر.

والمهم أن اشكالية التفاوض لتشكيل الحكومة أسالت حبرا كثيرا. وهي

تستحق ذلك وأكثر لأنها حددت مسار ما يجري في تونس وقد تنهي التجربة في اللحظة التي يبدو التاريخ فيها وكأنه بدأ يعمل لصالح الثورة في الإقليم كله خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يجري في عقر دار نوعي القوى التي تقود الثورة المضادة في الهلال (الملالي (وفي الخليج) حكام البترول) وفي العالم أي روسيا وأمريكا خاصة بتوسط إسرائيل أداتهما المباشرة للمعركة في الإقليم .

وقبل أن نأتي إلى النهضاوي المفاوض - لئلا نقتصر على الأحوال النفسية فندرك أنه يتجاوزها بما يمكن اعتباره لا يفهم إلا من خلال مشروع يتجاوز الظرف ويبحث عن شروط

-العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه-

الجمع بين التحرر والتحرير - ومن ثم فهو لا يقبل القياس مع أي طرف من أطراف التفاوض لأنها كلها ودون استثناء ثورية الداخل ومتحالفة مع الثورة المضادة في الخارج . والمعلوم أنها كلها متحالفة ضد ما يسمونه بالاسلام السياسي . ومعلوم كذلك أن الثورة المضادة تتألف من صنفين مضاعفين:

1 . الثورة المضادة الاقليمية سواء كانت عربية متذيلة لإيران أو عربية متذيلة لإسرائيل ناهيك عن هذين القوتين اللتين تخترقان النسيج التونسي بكل مستوياته الثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية والأمنية .

2 . الثورة المضادة العالمية سواء كانت روسية أو أمريكية ومعهما أوروبا التي ما تزال مسيطرة على مقدرات البلاد وتستطيع أن تركع أي حكومة متسولة للرعاية والحماية في بلد ليس له أدنى شروط السيادة لأنها يمكن أن

تعطل حتى أجور موظفيها وأن "تشل" عليها كلابها التي تسمى إعلاما وإذا لم ينفع أن تستعمل السلاح النووي السياسي أعني الإرهاب المخابراتي.

وإذا حاولت النهضة أن تجد لها مخرجا من هذا الحصار داخل الإقليم وخارجه ولو على سبيل المهادنة إذ من دون ذلك فسيكون مآلها الاختبار الثاني أي ما يؤدي إلى صف الدواعش اعتبر ذلك منها تذيلا واتهمت مثلا بالتطبيع في حين أن جميع متهميها هم أول المطبعين ليس سياسيا فحسب بل وعقديا (مثلا الشيوعي والطائفي (.

والآن علينا أن نسأل:

هل يمكن للنهضاوي إذا كان ذا عقل واستراتيجية سياسية رصينة أن يهمل أخذ ذلك كله في الاعتبار ويختار العمل بميزان القوى الداخلية؟

هل يمكنه كذلك أن ينسى أن فرضية حياد أدوات الدولة الأمنية والعسكرية والإدارية وأدوات المجتمع المدني النقابي والحقوقي صحيحة فتلتزم بالشرعية الديموقراطية وتأتمر بأوامر من اختارهم الشعب وتكليفهم بإدارة شأنه؟

-العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه-

من يصدق أن ذلك حقيقي وأنها ستأتمر بأمر الشرعية فلا تتدخل في الأمر بحجة الخوف على النمط الاجتماعي؟

لو كان ذلك كذلك لأصبح الكلام غير الكلام:

هل يمكن اعتبار من قفز مباشرة إلى حكومة الرئيس شيئا آخر غير بداية انقلابية قد تتحول إلى انقلاب خاصة والدعوات إلى البيان رقم 1 لم

تتوقف؟

نأتي الآن إلى الاسئلة:

* السؤال الاول:

كيف يمكن أن تفاوض من يحالف بشار والسيسي وحفتر ويمجد الدكتاتورية بل وهو يعلم أنه من دونها لا حظ له في أن يصل إلى الحكم ومن ثم فهو عدو للديموقراطية بالجوهر؟

* السؤال الثاني:

كيف يمكن أن تفاوض من يعتبر وجودك خطرا على ما يسميه نمط المجتمع لأنه صار يعتبر نفسه أصيلا وأنت الدخيل بمعنى أن 50 سنة من نظام سابق ثار عليه الشعب صار يمثل الأصيل وأنت صرت الدخيل لا لشيء إلا لأنك لا تتنكر لقرون من حضارتك؟

* السؤال الثالث:

كيف يمكن أن تفاوض من يعلم الجميع - ضمن ال200 حزب - أنهم "أذرع" المافيات المحلية أو مخابرات الثورة المضادة التي سبق وصفت وقد رأيناهم لا يتورعون عن التمييز بين فصائل الدم وعن استعدادهم للتضحية بعشرين ألف كلفة لإسقاط الترويكا؟

« السؤال الرابع:

كيف يمكن أن تفاوض من يتوهم تونس قد صارت قوة ستغير نظام العالم حتى وإن اعترف بأنها ليست قوة عسكرية وزعم أنها قوة خلقية في شعب كلنا يعلم أن أخلاقه ليست على ما يرام اللهم إلا إذا كانت الأخلاق هي

ما نسمعه في الأقوال وليست ما يراد في الأفعال؟

* السؤال الأخير:

-العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه-

ولذلك فينبغي أن نسأل هل بقي للتفاوض محل؟

ولا عجب إذا كنت أعتبر التفاوض مع هؤلاء مضيعة للوقت ونصحت لقيادات النهضة كتابيا وأحيانا شفويا منذ اليوم الثاني بعد وفاة المرحوم السبسي بأنه عليهم أن يسلموا بأن التوافق رغم هشاشته قد انتهى وأنه عليهم أن يختاروا تمتين صفهم واختيار المعارضة في انتظار عودة الرشد لفاقدي النضج السياسي الذي يعتبر وضعية تونس كما هي وليس كما يحددها مثرثروا الفايس بوك.

وعندما نجحت النهضة في الانتخابات فصارت القوة الأولى في البرلمان تيقنت بأن ذلك سيزيد في عناد خصومها لأنهم لا يؤمنون بالديموقراطية إلا على "طرطشة" ألسنتهم . لذلك نصحت بأن يقترحوا حكومة وحدة وطنية بدلا من الدخول في مفاوضات وأن يقترحوا لهذه الحكومة خطة إنقاذ تونس من هذه الفوضى السياسية وإعادة النظر في الدستور الذي هو "كاتاستروف" كما قلت دائما حتى خلال تحريره.

وإذا تمنع من وصفت فالأفضل اختبار صف المعارضة حتى لو اختاروا الحل السحري الذي يتوهمونه أعني حكومة الرئيس التي ستكون انقلابا يعيد الثورة المضادة للحكم وهو ما يتمناه الجميع حتى يتحقق لهم التناسق بين موقفهم خارج تونس وفي تونس: فمن يؤيد السيسي أو بشار أو حفتر لا

يمكن أن يكون مع الثورة والديموقراطية.

لا ينبغي للنهضة أن تعتبر نفسها وصية على الشعب ولا على الثورة . في نخبة سياسية صار بعض من لا وزن لهم عدا "طول" اللسان "العقون" يشككون في وطنية النهضاويين لأنهم ليسوا مثلهم فلا ينظرون لأبعد من أنوفهم . عيبهم أنهم يعتبرون التحرر) مطلب الثورة) مشروطا باستكمال التحرير (شرط مطلب الثورة).

وما كان التحرير مستحيلا ما ظلت أوطاننا محميات فإنها ستبقى عاجزة عن توفير شروط الحماية والرعاية اللتين هما أساس السيادة . لذلك فالمحميات تبقى بنيويا توابع للمستعمر وساحة اختراق مخابراتي وتصبح النخب السياسية والثقافية والاقتصادية مجرد مرتزقة لدى مافياته ويضطر الجميع إلى العنتريات التي تحاول التعويض بالأقوال عن الأفعال .

-العنتريات ومحددات التفاوض وظروفه-

ذلك أنه لو صح ما يقوله من يشكك في وطنية النهضاوي الذي لا يكتفي بالوطنية الضيقة لكان ينبغي كذلك على هؤلاء الحمقى أن يتهموا دوجول وأدناور باللاوطنية لأنهما تجاوزا القطرية وأسسا لوحدة أوروبا شرط تحريرها من الاستعمارين الروسي والأمريكي .

الاسماء والبياه 321 ابو يعرب المرزوقي -ليست نصائح لأحد. تساؤلات حول الأمانة السياسية-

تساؤلات حول الأمانة السياسية -

خاطبني أحد الأصدقاء بنبرة اللائم أكثر من براءة السائل:

بماذا يمكن أن تسر أقوالك في الانتخابات الرئاسية؟

هل تطلب الحقيقة أم تسيء الظن فتتهم ما تعتبره غير طبيعي بل نتائج الانتخابات التي تدعي أنها غير قابلة للفهم؟

لكأنك تشكك بأمانة شخص لا يخاف إلا الله؟

أليس هو من الحريصين على حماية الثورة منذ بدايتها؟

فكيف تبدو وكأنك تعتقد أنه يريد أن يقوض كل ما حققته سواء كان ذلك بقصد منه أم بغير قصد؟

فأجبته : أليس من حقي كمواطن أن أشك خاصة ونحن في ظرفية كل شيء يحارب الثورة وخاصة من الذين يدعون الانتساب إليها من الداخل ويحالفون أعداءها من الخارج سواء كان هذا الخارج ممثلا بالثورة المضادة العربية التي وراءها إسرائيل أو العربية التي وراءها إيران؟

أليس من حقي أن انتظر ضمانات للأمانة التي وضعها الناخب في ذمة الرئيس حتى لو كان ما داري في خلدي ليس له أساس؟

فأنا أعتقد أنه لم يصغ عقدا مع الناخبين خلال الحملة الانتخابية قابلا للتحديد . ومن ثم فهو عقد مغشوش لا يمكن أن نحدد شروط احترامه وخاصة إذا سامنا بما ظهر منه من شذرات صدرت عنه خلال ثماني سنوات صار فيها ثوريا بطفرة لا تفهم إذ كيف يصبح الإنسان ثوريا في الستينيات من عمره.

الاسماء والبياه 322 ابو يعرب المرزوقي

-ليست نصائح لأحد. تساؤلات حول الأمانة السياسية-

وإذا صدقنا هذه الشذرات التي تؤيدها تصريحات وبرنامج قديم لفيلسوفه فإن المشروع المستنتج منها أعتبره نكوصا وليس تقدما في تنظيم الحياة الإنسانية وانحطاطا إلى طفولتها السياسية المتوهمة بالخرافات الأنثروبولوجية بناها إثنولوجيون يتكلمون على الشعوب البدائية دون تمييز بين كونها تبدت بعد حضارة أو ما زالت في ما قبل التاريخ.

وقد تكون الفكرة الوحيدة التي يمكن اعتبارها جلية رغم كونها أشبه بالوعد الذي لا ضمانة له مثل الصك الأبيض الذي استعمله منذ أن أصبح ثوريا خلال حضوره شبه الدائم الإعلام شديد الثورية: صك التخصص في القانون الدستوري.

لكن ما يشككني هو ما أنوي الكلام فيه ليس كلام الناصح بل كلام المتسائل:

1 . ألم يقل إنه يريد دولة القانون ولا شيء غير القانون بل وأكثر من ذلك مجتمع القانون يعني المجتمع الذي يصبح كل أفراده يعتبرون القانون وازعا ذاتيا وليس وازعا أجنبيا بالمصطلح الخلدوني؟

والسؤال هل هذا يكون بتربية أجيال أم بجرة قلم منه؟

فإذا كان المعنى الثاني فالمطلوب أن يبدأ بذلك وليحدد لنا أي قانون يريد احترامه هل هو الموجود حاليا والذي وضعته الثورة أم الذي ينوي هو وفيلسوفه استبداله به؟

2. ألم يقل إنه لم يتمكن من إتمام عمله العلمي ولم يجد فرصة للإنتاج العلمي الذي يمكن أن نستند إليه لمعرفة في أي اتجاه سيكون هذا

الاستبدال؟

وأعتقد أنه لو عمل بالقانون الحالي وخاصة الدستور فسيجد الوقت الكافي لإنجاز ما حيل دونه وإنجازه حتى نعلم نظريته في الدولة وفي الحكم وشروط الديموقراطية التي يكون فيها المواطن حرا وليس خاضعا لوصية "الولي الفقيه" بالمعنى الثوري من خلال قلب نظام الدولة راسا على عقب .

الاسماء والبياه 323 ابو يعرب المرزوفي -ليست نصائح لأحد. تساؤلات حول الأمانة السياسية-

واجبات رئيس الدولة في الدستور الحالي يمكن أن توفر له الفرصة لكتابة فلسفته السياسية والدستورية اللهم إلا إذا كان يريد توسيعها حتى لا يبقى له الوقت لهذه الأمور التافهة التي تنقل العلم من الرأس إلى الكراس .

.3 ألم يقل إنه لا يخاف إلا الله؟

وهو مبدأ ديني وخلقي محمود لا شك في ذلك .

وهذه عادة ما يقولها المسؤول عن نفسه فحسب . فالمسؤول على جماعة يخاف الله ويخاف من استأمنوه على مصيرهم لأنهم ينتظرون منه أن يفي بما وعد وليس بشيء يخصه ذاتيا .

فالإنسان في مسؤوليته عن نفسه من حقه حتى الانتحار كما قال كانط . أما المسؤول عن أسرة ناهيك عن المسؤول عن شعب ودولة لا يكفي أن لا يخاف إلا الله - علاقة تخصه ذاتيا ولا تخص من استأمنوه - ليس له الحق أن يخلط بين بطولة العنتريات في حياته الخاصة باعتباره شجاعا لا يخاف إلا الله . وهو مفهوم شديد الغموض لأنه من السرائر ولست قادرا

على تجاوز الظاهر في الحكم .

4. هل ما يزعمه لنفسه ولتصوره للثورة التي ينوي تطبيق معانيها من تغيير نظام العالم وما يدعيه طبالوه من أنه أعطى لتونس قوة خلقية لم تكن لها بمعنى أن الذين ضحوا بدمائهم حتى تصبح تونس حرة في عالم تسوده الزعامات الاستبدادية سيعطيها لتونس ثورة الأقوال التي ليس لها ما يقتضيه جعلها أفعالا . ما يجعل هذه القوة الخلقية فاقدة لشرط الأخلاق أعني القدرة على الانتقال من الأقوال إلى الأفعال . ونعلم ما يقول الله الذي لا يخاف سواه عمن يقول ما لا يفعل أو من يقول ما لا يستطيع أن يفعل لفقدانه شروط الفعل . فمن يتجاهل حجم بلاده المادي والخلقي في عصر العماليق إن لم يكن مراهقا وغرا فإنه بحق عديم الرشد السياسي وخطر على نفسه وعلى من استأمنوه على مصالح الوطن .

-ليست نصائح لأحد. تساؤلات حول الأمانة السياسية-

5.. وأخيرا وهذا ليس نصيحة مثل ما تقدم في كلامي وليس جوابا كذلك على سؤال لانهي :

من صاحب المشروع؟

هل هو الرئيس الظاهر أم الرئيس الخفي الذي قرأت له تجديدا لرزنامة العمل فعبر عن كون "حكومة الرئيس" لم يحن وقتها وأنها تقتضي الاستغناء عن النخبة السياسية الحالية كلها وتنصيب النظام البديل بلجانه الشعبية وسوفياتاته تصريحا أو تلميحا .

الاسماء والبياه 325 ابو يعرب المرزوقي -ما هكذا تورد الابل إلى متى

ستظل النهضة "غفاصة" ؟-

- ما هكذا تورد الابل

منذ اليوم الثاني لوفاة السبسي كتبت نصا بينت فيه أن كل حسابات قيادات النهضة سقطت في الماء . وقبل ذلك لما لعبت لعبة الشاهد بينت أن ذلك انتحار أكيد . فلا يوجد أحد له ذرة من عقل يغذي سبعا لأكله إلا إذا كان أحمق . ذلك أن ما كان ينقص السبسي للتعامل مع النهضة ليس الصلح مع الإسلاميين بل كان ذلك لعلتين :

1 . كانت سنه لا تمكنه من الدخول في معركة يعلم أنها ستكون أطول من التي خاضها بورقيبة ثم ابن علي وخسراها حتى وإن كان الظرف الإقليمي والدولي الحالي أكثر اهتماما بالقضاء على الإسلام السياسي .

2 . وكان خوفه من امتداد أيدي اليسار والقوميين إلى ما حاولوه مع بورقيبة في أواخر حياته بالاستناد إلى قوة الاتحاد لافتكاك الحكم وكان ذلك علة أحداث 78 وشبه أفول نجم النظام البورقيبي الذي كان قد تآكلت شرعيته بعد نكبة التعاضد .

لكن الشاهد صغير السن وكان بحاجة إلى خوض المعركة مع الإسلاميين بعد أن يؤسس قوة سياسية تكون نواة لتحقيق ذلك ثم الاستفادة من السند الإقليمي والعالمي في حرب يمكنه ربحها وتجميع ما يسميه بالقوة السياسية الوسطية والديموقراطية. وقد كان نوعا

لذلك نصحت بعد وفاة السبسي بالتخلي عن النهم المرضي للحكم والعودة إلى القواعد لبناء قوة سياسية حديثة تستعد لمعركة ستكون فيها وحيدة ضد

الكل لأن اليساريين والقوميين وحتى من ينافسون الشاهد - "حزب البسكلات" على نفس الأفكار والناخبين - يريدون التجمع للقضاء على الإسلام السياسي وعلى قاعدته الثابتة.

وما حدث فجأة من صعود حزب الملالي والشيوعيين الذين يزعمون استئناف الثورة بالشكل الجامع بين محدثي السوفياتيات والقذافيات أداتين للتخريب الصفوي فإنه قد

الاسماء والبياه 326 ابو يعرب المرزوقي

-ما هكذا تورد الابل إلى متى ستظل النهضة "غفاصة" ؟-

يفسد على الجميع خططه بحيث إن النهضة أيضا تكون قد خططت للانتحار بعدم فهم ما بدأ يتسرب إلى صفها من اختراق تابع للصفوية يجتمع فيه القومي المتخلف والشيوعي الأكثر تغلغلا والحمقى من المتكلمين على الطهرية والقانونية سواء كان للدولة أو للمجتمع كل هؤلاء هم جرموش للقضاء على ما تبقى من الدولة باسم التخريف والهذيان اللذين لن يصارعا المافية بل سيخلقون أفضل فضاء وأفضل مناخ لكل المافيات التي من جنس ما يعيش عليه حزب الله وكل مليشيات إيران لاسترداد امبراطورية فارس. وهذا لا يضر بإسرائيل لأنها بمثله سيطرت على العالم كله فالصفوية خريجة المدرسة الصهيونية.

المشكل كله هو الهوس النهضاوي للحكم .

ثقوا أنكم لن تحكموا بعد اليوم وخاصة إذا لم تتحرروا من هذا الهوس وتعودوا للبناء الفعلي لحزب ثابت الأركان متحررا من الاختراق والتخريف

من فوق ومن تحت .

وأخيرا فما قدمتموه لا يسمى برنامجا لعمل سياسي . هو وعود عامة لا معنى لها سياسيا لأن البرامج لها شرطان إيجابيان وشرطان سالبان وأصل يوحد بينها وكلها مفقودة في ما رأيت من برنامج مزعوم:

الشرطان الموجبان:

1 . لا معنى لبرنامج بلا رزنامة زمانية خلال الدورة النيابية.

.2 وبلا تقدير دقيق لكلفته ومصادر تمويله .

الشرطان السالبان:

1 . تجديد العقبات التي ينبغي تذليلها وبيان القدرة على ذلك .

2 . الخطة "ب" في حالة فشل الخطة "أ" لكل محور من محاور البرنامج.

والأصل المعدوم:

هو أمر هدفه مضاعف:

« الأول هو تمتين القاعدة التي تعتمد عليها القوة السياسية التي ستحكم .

الاسماء والبياه 327 ابو يعرب المرزوقي -ما هكذا تورد الابل إلى متى ستظل النهضة "غفاصة" ؟-

« والثاني هو بيان العلاقة بين دور الحزب وحاجات الوطن الفعلية التي لا تجعل الحزب يتحول إلى غاية بدلا من أن يكون أداة لخدمة الجماعة.

وأول علامات ذلك ألا تكون القيادة محيطة لنفسها بالطبالين بدلا من الكفاءات التي تضفي المصداقية على البرنامج لكي لا يكون مجرد وعود

في الهواء.

الاسماء والبياه 328 ابو يعرب المرزوفي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

أو في الوصاية مصدر البلايا -

لست أدري ما الذي جعل الثورة من بدايتها إلى الآن لم تخرج من وصاية المتقاعدين ولا عليها بحيث إنها تسمي نفسها بالأضداد:

© فهي تسمي نفسها ثورة الشباب لكنها لم تخرج من أيدي الشيوخ مع الاعتراف بأننا اقتربنا من الشباب إذ شتان بين ثمانين سنة فما فوق وستين سنة فما فوق .

© وحتى عندما وصفت نفسها بكونها قضت على السيستام لم تخرج من أيدي من لم يأتوها لقيادتها إلا منها في أوج مباهاتها بالشباب والأنتي سيستام.

والغريب أن ذلك حصل في كل التحولات الأربعة التي مرت بها الثورة منذ 2011.

ففي التحول الأول أي في "تنبك" القصبة 2 التي نقلت الثورة من العمل في إطار الدستور السابق إلى قرار التخلي عنه ووضع دستور جديد عين لها رجل في أرذل العمر أعني المرحوم السبسي ومن عينه (الشابي ونزيل سكرة .(

وقبل ذلك كان "فقهاء" النظام القديم قد عينوا للرئاسة رجلا لا يقل عنه سنا ولا خاصة خدمة للنظام القديم . فأشرفا على تنظيم انتخابات لمجلس

تأسيسي بتلغيم كل شيء وخاصة نظام الانتخابات المعتمد على الفضلات استعدادا للحرب على من يعتبرونهم أغرابا عن نمط المجتمع الذي صار ممثلا للأصيل لأنهم ليسوا من "السيستام" أي من نظام التبعية الثقافية والسياسية. وكانت أهم خططهم أداة نظام الانتخابات الذي هو قدم أخيل في النظام الحالي.

وعملا بحسن الظن قلنا لعل القصد كان جعل الثورة تحافظ على الدولة فتقطع مع النظام وتكتفي بتغيير ممارساتها . وتم للرجلين خلال السنة الأولى من الثورة ما أرادا ومعهما كل

الاسماء والبياه 329 ابو يعرب المرزوقي

-ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

النخبة التي صار شعارها الخوف على النموذج "الناجح جدا" تحت عنوان زائف لأن دلالته هي الحرب على من يعتبرونه أغرابا وليس من أبناء البلد لأن البلد صار ذا نموذج اجتماعي حداثي في الفيترينة التي عوضت الاستعمار ولم تحرر شيئا يذكر من شروط السيادة.

فقدمت الانتخابات الأولى للثورة أيضا شيوخا كانوا في المعارضة وكان لهم سلطان الحكم شكلا والمعارضة ذات السند الكامل من السيستام ومن الشارع. والسلطان الفعلي لم يكن بيد من انتخبوا ليحكموا ويكتبوا الدستور بل للمعارضة والشارع. وهو أمر لا يبعد عما يراه حاليا حتى قبل تشكيل الحكومة إذ إن شروط من يدعون تمثيل الثورة هي عين شروط من كانوا مع السبسي وانسلوا من حزبه بسبب الموقف من النهضة. لكن شيوخ المعارضة في النظام كان لهم وهم الحكم والسلطان على المجلس حتى

وإن لم يخل من الشباب المناضلين الذين كانوا في الصورة ولا حول لهم ولا قوة .

لكن أغلبية أعضاء المجلس التأسيسي كانوا لسد الفراغ وخاصة بالنسبة إلى الحزبين اللذين لم تكن لهما قاعدة واسعة فجمعا على عجل من هب ودب وسرعان ما انفرط عقدهما وخاصة بعد شيوع تجارة النواب في نخاسة السياسة. وكان الحزب الأغلبي قد عين الكثير إما مجازاة لمناضليه أو لأبنائهم وبناتهم فلم يخرج الأمر عن سلطان المتقاعدين بمعنى من تجاوزا سن التقاعد .

وبنفس حسن الظن قلنا لعل في ذلك بعض المعقولية إذ على الأقل لم يكن المجلس فيه الكثير ممن كانوا من وجهاء النظام القديم إذا ما استثنينا اليسار والقوميين الذين لم يكونوا معارضين لابن علي إلا في النادر ولعلل نقابية وطمعا في المزيد من الدور السياسي حكم ابن علي عند بعض النزهاء منهم بعد أن كانوا معارضين لبورقيبية مبدئيا .

لكن المجلس والحكومة التي تشرعت عنه لم يكن بيدها شيء من السلطان الفعلي لأن الشرعية الانتخابية لم يعترف بها من خسروا الانتخابات وأصبح الشارع مسيطرا بقيادة الاتحاد وبتأليف ما سماه السبسي بجبهة الإنقاذ .

الاسماء والبياه 330 ابو يعرب المرزوقي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

وقد حصلت محاولة لتجنب الانقلاب بعد أحداث إقليمية) انقلاب مصر وتعثر سوريا) ومحلية بسبب الحلف البين بين الاتحاد وجبهة النداء لأن الأمر انتهى إلى عودة حكم أرذل العمر مرة ثانية بعد انتخابات 2014 طيلة

السنوات الخمس الأخيرة مع العودة التدريجية إلى وجوه كثيرة من النظام القديم وتواصلت مناورات الاستثناء باسم الخوف على النمط الاجتماعي حتى تفجر النداء والبقية يعلمها الجميع . وقد كنت مؤيدا لهذه العودة لعلتين:

1 . حتى لا تتحمل الثورة ما شرعوا في التأسيس له أعني محاسبتها ليس على سنتي حكمها الشكلي بل على العقود الستة السابقة

2 . وحتى يتبين أن ما تزعمه من قدرة سياسية على تمثيل "رجال الدولة" كذبة كبيرة ينبغي إقناع الشعب بها حتى يفهم أن ما يعاني منه لا دخل للثورة فيه بل هو بسبب الثورة المضادة التي كان ينبغي توريطها في الحكم لبيان عجزها علة كل أدواء تونس .

وبذلك وصلنا إلى المرحلة الحالية. وهي المرحلة التي تسمي نفسها باستئناف الشباب لدوره وبالقضاء على السيستام . واعتبرت شبه ثأر للشباب من الشيوخ . لكنه ثأر منهم بهم إذا تواصل ما يراه من تمكين لـ"خبرات" من النظام السابق سواء كانوا ظاهرين ومعينين أو خفيين ويقودون من خلف . فلا الرئيس ولا من اختارهم معاونين يمثلون الشباب ولا الثورة لا قبلها ولا خلالها ولا خاصة من يزعمون التفكير لها ووضع نظرية في الدولة التي يسمونها هرما مقلوبا .

فهم كلهم من النظام السابق سواء كان حاكما أو معارضا للحكم على الأقل من حيث الرؤية لما يسمونه نمط المجتمع أو للموقف من الإسلاميين الذين يعتبرونهم ظلاميين ولعل أبرز ممثل لهذه الرؤية حتى وإن كان مبعدا هو الشابي الذي ذهب عنه المال وبقي له الهبال ومعهم التيار

والقوميين وما بقي ظاهرا من اليساريين خارج الاتحاد أو فيه . والبارزون منهم المحيطون بالرئيس والمعينين في ديوانه لم يعرفوا بنضال سابق ضد نظام ابن علي حتى بالقلب فضلا عن النضال باللسان أو باليد.

الاسماء والبياه 331 ابو يعرب المرزوفي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

ولا كانت القيادة السياسية عامة والثورية خاصة بحاجة إلى أحد خمسة مقومات، ثلاثة منها لا يمكن الاستغناء عن أي منها. وذلك أمر بديهي يشهمه حتى الإنسان العادي الذي ليس له ثقافة سياسية عميقة:

1 . النضال في معارضة النظام القديم الذي ثار عليه الشباب.

2. أو الخبرة في التسيير أيا كان المجال الذي تبرز فيه الخبرة القيادية فنيا وخلقيا .

3. النجاح البارز في عمل سابق يعتبر جوهريا للعمل السياسي عامة والثوري خاصة كما يحدث في كل البلاد التي يمكن أن يصل فيها إلى الحكم أحد لم ينتسب قبل ذلك إلى النخبة السياسية فيختار لأهليته الخارقة للعادة في ما كان فيه مبدعا بصورة ترشحه قائدا للمعركة الثورية.

لكن أهم ما يمكن أن يكون مرشحا لهذا الدور يشترط أحد أمرين:

4. إما الإبداع في المجال النظري ذي الصلة ببناء قوة المجتمعات والدول وخاصة في حالة إعادة البناء بعد ثورة.

5. أو المجال العملي أعني تطبيق استراتيجيات التنمية الاقتصادية أو الثقافية التي هي من أهم ما تحتاج إليه الثورات لاستئناف التاريخ المستقر.

وما كان لا واحد من هذه الخمسة يمكن اعتباره متوفرا فيمن اختاره الشباب رئيسا لتونس وفي من اختارهم الرئيس ليكونوا معاونيه الأساسيين - على الأقل هذا ما عليهم اثبات عكسه لأن الشباب يزعمون له كل الفضائل وليسوا أغبياء حتى يعتبروا الفضائل الخلقية التي يزعمونها له قابلة للإثبات من دون شروط فعلية مناسبة للأمر الذي رشحوه له - فإنه لم يبق للاختيار إلا إحدى علتين:

1 . إما حكمة السن التي تبرز عادة في الأربعين لكنها تأخرت عنده إلى الستين لكن لا بأس فعشرون سنة ليست مدة طويلة وخاصة في تسارع التاريخ في الثورات .

الاسماء والبياه 332 ابو يعرب المرزوقي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

2 . أو أن الأمر لغزا وعلينا تشكيك سره . وسر الألغاز أحد أمرين إما المعجزات أو الصدف . وهذا ما لأجله أقدم هذه المحاولة حتى وإن أطلت في التمهيد التاريخي حتى لا يكون العنوان ظالما .

ولأبدأ بالخصال الثلاثة الأولى التي أنفيها عن الرئيس وعمن اختارهم ليكونوا معاونيه المقربين . وهو نفي قد يعتبر دعوى خالية من الدليل إذ الجميع يطالبني بتقديم الدليل

ءاجه امي +

على ما أقول . وسأكتفي بوضع أسئلة قد تنفي عن كلامي كونه مجرد دعوى وهدفها بيان أن المطالب بالدليل هو هم الذين يدعون الكثير من

العلل لاختيارهم الذي يعسر أن يسلموا بأنه معتاد لأن الحصيلة لم تكن فرقا يقبل في نظام ديموقراطي طبيعي وخاصة بعد ثورة لانتخاب من لم يسهم في ما أعد لها قبل وقوعه .

ما سأقدمه يقابل إشكالية الدليل لأن المدعي ليس أنا بل هم . فلا أكون مطالبا بالدليل . فالدعوى على من ادعى . وهم من ادعوا لمن اختاروه صفات تؤهله للمهمة التي اختير من أجلها والتي لا يكفي فيها معرفة القانون حتى لو كان الرجل من أكبر خبراء العالم فيه وهو أمر قد يصدقه العامة لكن الدارين بالأمور يعلمون أنه لا شيء وراء طول اللسان وزائف البيان إلا الهذيان . على الجانب المقابل اثبات دعواه ليعال اختباره تعليلا يتجاوز مجرد الدعوى إذا كان فعلا ما حصل كان اختيارا مترويا وحرا:

1 . فهل يمكن أن يدعي أحد أنه عرف على الرئيس نضالا سابقا في عهد ابن علي أو حتى معارضة بقفازات من حرير؟

2 . وهل عرف عنه خبرة في التسيير سواء كان تسيير مؤسسة اقتصادية أو مؤسسة ثقافية ناهيك عن مؤسسة سياسية لأن رئاسة قسم من قبل مساعد لا تسمى تسيير مؤسسة وخاصة كلية ناشئة؛ السلطة فيها للعميد ولرئيس الجامعة؟

3. وهل عرف عنه بروزا في مجال ما يؤهله لأن يكون قائد دولة يبرز من لهم بعض من ذلك ممن ترشحوا معه ولهم بعض آثار من الأمرين السابقين؟

الاسماء والبياه 333 ابو يعرب المرزوقي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

ولا يحتجن أحد بأن الدورة الثانية هي التي فرضت هذه النتيجة لأن الخيار كان بين أحد اثنين فاختير الأفضل . وهذا صحيح في الظاهر لكن الانتخابات ذات الدورين تجعل الأول يختار الأفضلين ثم يتم الاختبار الحاسم في الدور الثاني . والكل يعلم أن أحد الباقيين كان سيبقى وإذن فقد أبعد من عداهما حتى يسهل اختياره.

ثم إن الكل يعلم أن الرجل لم يكن على الأقل من المغضوب عليهم ولا من الضالين في عين النظام السابق بل كان من المحظوظين . وقد أقول من وجهائه ولي على ذلك دليل حاسم : فالإعلام المعادي للثورة كان مدمنا على دعوته بصورة شبه يومية بوصفه خبيرا في الدستوريات رغم أني لم أر له آثارا علمية تثبت هذه الدعوى وأحسب نفسي داريا بالأمر لأني دارس لفلسفة السياسة ولي تكوين لا ادعي فيه الخبرة مثله لكني درست عند من هم فعلا خبراء بحق ولعله لم يسمع عنهم إلا من دالوز.

ومعنى ذلك أن أزلام عبد الوهاب عبد الله كانوا من محبيه بل ومن المدمنين على سماعه وما أظن ذلك لأنه بليغ كما يزعمون فمن بين علماء القانون بحق كانوا أبلغ منه حتى وإن كانوا أقل تقعيرا في مخارج الحروف .

وإذن ففي الأمر لغز إذا لم نقبل إنه قد اختير لحكمة السن . فما علمنا في التاريخ ثورة حققها المتقاعدون وما علمنا العبقرية تظهر بعد الستين . فحتى الثورة الإسلامية لم يكن الصحابة الذين حققوها بقيادة الرسول شيوخا بل كانوا في نضارة الشباب وأحيانا القريبة من سن المراهقة. كانوا شبابا وحتى الرسول رغم أنه تلقى وحيا ومصطفى من الله فإنه بدأ مسعاه المعد

لمهمته وهو شاب . بدأ الاستعداد لها في شبابه فلم يكن مهادنا لجاهلية ولا ذا حظوة عند عتاتها وحقق نجاحات في التجارة وكان بارزا بفضائل كانت تميزه قبل الرسالة ولم ينتظر الستين . والذين لا يؤمنون بالوحي ممن يفكرون للقيادة الجديدة لا ينكرون ذلك لأنهم ينسبون إليه الثورة الإسلامية كلها باعتبارها عملا إنسانيا توفرت شروطه فيه .

الاسماء والبياه 334 ابو يعرب المرزوقي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

وقياسا على ثورة الإسلام كانت كل الثورات على هذا النحو . فسقراط لم يبدأ في الستين . ومثله ماركس وماو وحتى ستالين ولا خاصة ثوار أمريكا أو فرنسا في عصر الأنوار.

يبقى إذن اللغز.

والألغاز تفسر عادة إما بالمعجزات أو بالصدف.

لكني لا أومن بأي منهما .

ومن ثم فلا بد من تفسير .

والتفسير الوحيد الذي يناسب ما يجري في الإقليم وحتى في النظام العالمي هو أن المافيات سواء كانت مالية أو سياسية وهما عادة متلازمتان -تحتاج دائما إلى غطاء ولها أدوات معلومة. ولا توجد اليوم أقوى المافيات وخاصة في الإقليم إلا في أربع حالات اثنتين إقليميتين واثنتين دوليتين وبينها ترابط بين في الإقليم كما هو بين خاصة منذ بداية ثورات الربيع.

فأما المحليتان فهما المافية الملالية والمافية الحاخامية.

وإما الدوليتان فهما المافية الروسية والمافية الأمريكية.

نظام الانتخابات الأمريكي . وفي الصراع الإقليمي يبدو أن الملالية تغالبت الحاخامية على الأقل في المشرق . ولا أحد ينكر التعاون بين الملالية والروسية والتعاون بين الحاخامية والأمريكية وبين المافيات الأربعة هدف مشترك هو السيطرة على الإقليم ومنع أي دور للسنة فيه لأن تجربة الغرب لم تنس بعد ما حصل منذ قرون بين الضفتين .

وما كانت أداة المافيات المباشرة هي المال والمخدرات المادية والرمزية) الأيديولوجيا) مع ما جد بفضل تقدم أدوات التواصل والتأثير في اللاوعي فإن البحث عن حل اللغز يكمن في هذه الأمور وحولها تدور الفرضيات الممكنة عقلا .

آملي ألا يبقى المشرفون على أمن البلاد عاملين بقاعدة دعها حتى تقع أو باحثين عن الدليل فينتظروا حتى إذا "اتخذوا" يشترون "مكحلة" كما يقول المثل التونسي . وعلى كل

الاسماء والبياه 335 ابو يعرب المرزوقي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

فإن ثورة الشباب لا شباب فيها يتجاوز "العيال" بلغة ابن خلدون أي من يتبعون أوصياء عليهم من المتقاعدين الذين كانوا قاعدين عندما كانت الناس تقاوم الظلم والاستبداد . ثم صارت الآن تدعي الثورة على الفساد في حين أنها هادنت من أدخله إلى تونس حتى صار سرطانا يعتمد الاقتصاد الموازي والمخدرات والتهريب والمافيات المتنافسة على بيع كل شيء في الوطن حتى أصبح شبه مستحيل إصلاح شيء لأن كل شيء بلغ

فيه سرطان الفساد مرحلة

وكثرة الكلام على الحرب على الفساد دليل على أنها ستؤدي إلى القضاء على ما بقي سليما من اقتصاد البلاد الذي للدولة عليه سلطان) أقل من نصفه (لأن هذه العنتريات لن تصلح شيئا بل هي ستخيف من بقي يثق بالدولة ويعمل في تونس فيكون مثال التعاضد شاهدا على أنهم سيهربون أموالهم ويعطلون أعمالهم وستكثر البطالة. ويزداد الفقر وتنهار العملة ونكون قد اتخذنا ولم نشتر مكحلة .

ثم إن الفساد الجوهري هو تضخم التوظيف العمومي والإداري وفي كل المؤسسات العمومية والخاصة بحيث إن أي إصلاح للدولة سيؤدي إلى طرد أكثر من ثلثي الموظفين في الإدارة وفي الشركات الوطنية والخدمات كلها فضلا عن تضخم مؤسسات الحكم الثلاثة بحيث إن الدولة تأكل كل ما تنتجه الجماعة وتحتاج لرهن المستقبل بالتداين الذي لا حد له والذي بهذه السياسة سيؤدي إلى الإفلاس . ولما كانت النية تعميم حضور السياسي في الاجتماعي بل رده إليه فإن تضخم الدولة سيكون مثلما كان في الأنظمة الشيوعية الحزب الحاكم سيكون مثل الحزب الشيوعي يسيطر على مفاصل كل شيء والبقية عبيد ولا تكثر إلا القوادة والحرب على سرائر الناس وضمائرهم .

الاسماء والبياه 336 ابو يعرب المرزوقي -ثورة المتقاعدين. أو في الوصاية مصدر البلايا-

وأخيرا فإن هذه الحماقات ستؤدي إلى حصار تونس نهائيا ولعل الأمر قد بدأ . فما زلت لم أفهم وأعجب من سكوت الجماعة الذين يفاخرون بكل

شيء سكوتهم عن مواقف الجوار وأصدقاء تونس لكأن شيئا لم يحدث فيها أو لكأنه لا أحد يولي أهمية لهذه "الثورة" التي يزعمون أنها ستغير العالم وأنها ثورة خلقية ولا شيء يثبت أن كثرة الكلام على الأخلاق دليل على وجودها بل الغالب هو العكس تماما .

والله يستر تونس من الأكاذيب المتراكمة والأوهام التي تدعي الإصلاح وهي في الغاية لن يكون أكلها إلا الفساد . فتلك كانت مآلات كل المتعنترين العرب منذ قرن إلى ربع .

الاسماء والبياه 337 ابو يعرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

58 صفحة

الفهرس

القسم الأول 1
القسم الثاني 1
القسم الرابع 1
القسم الخامس 2
القسم السادس 2

كيف تقوم أثر الأعلام بالتاريخ المديد ؟

القسم الأول

القسم الثاني

المسرحية التاريخية المديدة

السرديتان التأصيلية والتحديثية

الحرية والكرامة شرطا التحرر من الاستضعاف والاستتباع التأصيلي الاستئصالي والتحديثي الاستئصالي

الشرعيات الكاذبة للأنظمة القبلية والعسكرية

الاستئناف وثورة الإسلام الحقيقية

الخاتمة: استهداف الغرب للأسسين التاريخي وما بعد التاريخي القسم الثالث

القسم الرابع

منظومة الابعاد الخمسة لتصنيف النخب وعلاقتها بالمعادلة الوجودية مقارنة بين كاريكاتورا التأصيل والتحديث في تونس ومصر ثورة الشباب تجسيد لكرامة الانسان وكيانه

تلازم التحرر والتحرير:

القسم الخامس

علة فشل الجيل الأول في القيادة

التناظر بين علاقة الوجود بالإرادة وعلاقة المن بالمعرفة علاقة الاستعمار بانعطاط التربية والمعرفة

مقارنة بين التربيتين التأصيلية والتحديثية

القسم السادس

شروط السيادة

علاقة الافقين التأصيلي والتحديثي بشروط الانتاجين 43

ثورة الصدر 45 مقومات السيادة؛ الابداعان المادي والرمزي 46 رموز الانحطاطين بمعيار أصناف النخب 48

أما وقد هدأت الزوبعة التي ثارت حول الرئيس بورقيبة بين مستغليه ومستغلي خصومه سياسيا فإن الكلام عليه يمكن ان يعود إلى معايير تقويم أثره التاريخي . وقد سبق لي أن تكلمت عليه أربع مرات اثنتين بالكتابة واثنتين شفويتين .

وقد رأيته عن قرب مع عبد الناصر وبن بلة في بنزرت وتكلمت عن ذلك

أول مرة سنة

كانت نوازع شعوري الغائم قد اجتمعت فيهم ممثلين للتحديث (بورقيبة) ولثورة التحرير (بن بلة) وللطموح العربي (عبد الناصر): لم أكن اميز بين ظاهر وباطن .

وكانت الثانية بمناسبة جائزة رئاسة الجمهورية في الباكالوريا في ساحة دار المعلمين العليا سنة 1966 . ومن جنسها مرة أخرى بمناسبة جائزة الإجازة سنة 1969 . ففي الحقيقة الثانية والثالثة من طبيعة واحدة ولذلك تكلمت على مرتين لا على ثلاث . وكان كلامي عليهما شفويا في حصص متلفزة.

بقيت المرتان الكتابيتان سابقة وهذه . والسابقة هي التي لخصت فيها طبيعة موقفي من رؤساء تونس الخمسة: من بورقيبة إلى السبسي مرورا بابن علي والمبزع والمرزوقي دون تقويم لأثر البورقيبية في التاريخ .

لذلك سأخصص هذه المرة الرابعة لك الجملة والثانية كتابيا لهذا الغرض . وطبعا لا ينبغي أن يكون الكلام تعبيرا عن موقف لا يتجاوز أحوال النفس. ولا بد من البدء بتجديد معايير تقويم أثر الأعلام في التاريخ حتى لا يكون الحكم على نواياهم بل على أفعالهم وعلاقتها بأقوالهم عبارة عنها .

ولو كان الكلام مقصورا على تقويم أثر بورقيبة وحده لكانت المسألة محلية ولا كلفت نفسي جهد الكتابة بل المسألة. همي يتعدى تونس لأني لا أنشغل بالأقطار بل بالأمة وبالذات تلك اللحظة العربية الإسلامية التي تعدد فيها دور البورقيبية.

لذلك كان أول كلام لي على بورقيبة عن حادثة عشتها شابا بمناسبة حفل تحرير بنزرت سنة 1963 بحضور بورقيبة وابن بلة وعبد الناصر: وهم رموز خاصية اللحظة . والمعلوم أني لست مؤرخا كما أن كلامي يتجاوز أحوال النفس -وذلك ما لم يتجاوزه من تكلموا له أو عليه في هذه الزوبعة.

كلامي يتعلق بفلسفة التاريخ المديد لتحديد دلالة اللحظة التي يمكن بالقياس إليها معرفة دور البورقيبية وما يجانسها . فهذه اللحظة من التاريخ المديد هي اللحظة التي فتحت بسقوط الخلافة بعيد الحرب العالمية الأولى والشروع في الشكل السياسي الحديث (الاحزاب) وختمت بثورة الشباب والشروع في الشكل الثوري الحديث (الشعوب) .

وقد عايشت جيلين فشلا في تحقيق الصلح بين التأصيل والتحديث . اللحظة التي أتوجه لأصحابها حاليا -شباب الثورة بجنسيه -تجاوزت التداول بين هذين الجيلين اللذين عايشتهما إلى التساوق بين آثارهما تساوقا آل به المجمل إلى الحرب الاهلية. وهذه الحرب بلغت ذروتها في قطري الخلافة الأوسطين وهي تسعى إلى توريط قطري الخلافة الأول والأخير في حرب واضحة الهدف: منع الاستئناف .

من ينكر أن العرب خاصة والمسلمين عامة يعيشون حربا أهلية بسبب فشل المصالحة بين التأصيل والتحديث؟

من ينكر أن هذا الفشل لا يمكن أن يقتصر تفسيره على رد حقيقة اللحظة إلى تضخيم دور العامل الخارجي .

والمعلوم أن مفهوم التاريخ المديد موضوعا لفلسفة التاريخ مفهوم وضعه ابن خلدون عندما اعتبر التاريخ الكوني مؤلفا من لحظات مديدة يفصل بينها

انقلاب كيفي شامل واعتبر المقدمة محاولة في صوغ اللحظة التي يعتبرها نهاية حقبة سابقة وبداية حقبة لاحقة.

لا يمكن الكلام على بورقيبة وأمثاله في الإقليم من دون تحديد طبيعة اللحظة التي عمل فيها وترك أثرا هو ما ينبغي تقويمه للحكم له أو عليه . وحتى أيسر تعريف اللحظة التي

استبطنت فيها الأمة صدام الحضارات وأدركت ضرورة تجاوزه.

الحرب الأهلية العربية والإسلامية الحالية حرب اهلية تجمع بين الفتنة الكبرى (سنة شيعة) والفتنة الصغرى (علمانية أصولية) بصدام حضاري داخلي . والصدام الحضاري صدام مع الإسلام ومحاولات التبرؤ من حضارته وتراثه وقيمه ؛ إما بالسعي لإحياء ما تقدم عليه (علة الفتنة الكبرى العميقة) أو لاستنبات ما تأخر عنه (علة الفتنة الصغرى العميقة).

فبؤرة صدام الحضارات داخلية بعد أن استبطنت هذين الخروجين على الإسلام إما بما تقدم عليه (علة الفتنة الكبرى) أو بما تأخر عنه (علة الفتنة الصغرى) تأسيسا للدول القطرية التي هي محميات غربية أنشأها الاستعمار أو لإحياء امبراطوريات متقدمة على الإسلام كسروية أو صهيونية أو أرثودوكسية.

لحظة الحرب الأهلية العربية بين نخب الأمة ليست سياسية فحسب بل هي حضارية كذلك : ليست حربا لخلاف حول برامج سياسية بل حول محددات كيانية أعمق . إنها صدام حضاري إما بين الإسلام وما تقدم عليه (قبل الفتح) أو بينه وبين ما تأخر عنه (بعد الاستعمار): حرب تهدف لإلغاء ما بين السابق واللاحق.

والحرب الأهلية الداخلية بوصفها صداما حضاريا داخليا تجري في مناخ حرب أهلية كونية هي صدام حضاري مع ما يعتبر أهم عائق للتنميط العالمي: الإسلام. واللحظة التي تجدد خصائص البورقيبية تتنزل بين بداية نهاية التأصيل (حركة النهضة والتحرر من الاستعمار) وبداية نهاية التحديث) الموروثة عن الاستعمار): مشتركة لكل الأقاليم .

وخصائص هذه اللحظة تبين أن الكثير مما ينسب إلى البورقيبية ليس خاصا بها بل هو من خصائص اللحظة في مجالات الإرادة) السياسة) والمعرفة) الثقافة النظرية) والقدرة) الاقتصاد (والحياة) الثقافة الفنية) والوجود (رؤى العالم (.

وقد تعينت سمات هذه اللحظة في النخب ممثلة الإرادة (السياسيون) والمعرفة(العلماء)والقدرة) الاقتصاديون) والحياة) الفنانون) والوجود (الرؤى (.

فماذا حدث بين سقوط الخلافة وثورة الشباب؟ أثر البورقيبية يتحدد بخصائص اللحظة التي عرفناها بالتداول بين جيلين التأصيلي الذي قاد حرب التحرير والتحديثي الذي نصبه الاستعمار لإفشال التحرير الحضاري .

وقد انتهى الأمر انتهى إلى الحرب الاهلية الحالية. وبخلاف السائد فالبورقيبية أقرب من اليوسفية إلى فكر جيل التأصيل لميله إلى التحديث الغربي التقليدي ورفضه المعسكر الشرقي والقومية العربية.

فحركة التعالبي لا تختلف كثيرا عن حزب الوفد المصري والتحديث في إطار الغرب التقليدي لم يكن يدعي الثورية والقطع معه تربية وحكما وتسييسا . والجامعات المصرية على سبيل المثال قبل الناصرية كانت في

علاقة وطيدة بجامعات الغرب عامة وفرنسا خاصة وعلى نفس المنوال سعى بورقيبة في تونس .

وكذلك واصل المغرب الاقصى وليبيا السنوسية. ومن ثم فالجزائر بسبب ظروف المقاومة كانت خيارا شاذا في تلك اللحظة خيارا تابعا للناصرية والمعسكر شرقي ولا يندرج في حركة التحرير التقليدية كما في مصر وتونس قبل عبد الناصر.

فبين سقوط الخلافة وثورة الشباب اتصفت اللحظة بتضاؤل دور خيار التأصيل وسيطر خيار التحديث بنخب ذات حداثة سطحية تخلت عن الأول دون شروط الثاني . والنتيجة هي تحديث مستبد فرض تغييرا سطحيا عنيفا في السياسة والمعرفة والاقتصاد والفنون والرؤى وبقي العمق الثقافي والاجتماعي بطيء التغيير ومديده.

وما حدث به الحقيقة هو إنشاء فترينات حداثية كتعابير ثقافية واجتماعية لقلة غيرت الأنظمة التي كانت أقرب لوجدان الشعوب بنزعة ثورية سطحية. فكانت الانقلابات في تونس ومصر والعراق وسوريا وليبيا الخ بدعوى بناء أنظمة جمهورية لم تضف إلى عدم الشرعية التقليدية ومن ثم الحاجة إلى العنف .

فهذه البلاد كلها كانت ملكية شبه دستورية أي إنها لم تكن مطلقة مثل بدائل الجمهورية المتأثرة بفاشية ما بين الحربين غربية كانت أو شرقية . وما تضاعف ذلك بسبب التقابل بين

النموذجين السوفياتي والرأسمالي والاحتماء بالقوتين العظميتين تضاعفت عناصر التبعية المجالات الخمسة.

وبدأت ارهاصات الحرب الأهلية بين انظمة الإسلام التقليدي والغرب التقليدي من جهة وأنظمة الانقلابات العسكرية التي تدعي الثورية الاشتراكية. ولذلك فالمقابلة بين البورقيبية واليوسفية ليست مقابلة على أرضية الإسلام بل هي مقابلة على أرضية المعسكرين ونموذجي التحديث الغربي الرأسمالي والشرقي الاشتراكي . والدليل القاطع أن بورقيبة كان حليف الإسلام التقليدي ضد الأنظمة التي تدعي القومية الناصرية والبعثية رغم موقفه الأتاتركي من الماضي الإسلامي .

لكن المعيار الأوضح هو ما يستنتج من المآلات: فمآل السياسة البورقيبية أنتج ظاهرتين عجيبتين : دور شباب تونس في ظاهرتي رمز التحديث والتأصيل؟ فثورة الشباب انطلقت من تونس ونسبتهم في الحركات الجهادية إلى جميع أقطار الأمة هي الأكبر وهما ظاهرتان

ولعل وجه الشبه بين البورقيبية والأتاتركية في هذه المآلات أهم من وجه الشبه في البدايات؛ من ذلك عودة تركيا إلى التأصيل بعد سطحية التحديث . ولولا اختلاف الحجمين لكانت نسبة تونس الحالية إلى اللحظة التي نصف عين نسبة تركيا إليها: ففيهما ستحسم معركة التأصيل والتحديث بسياسة سامية .

كلتاهما تعيد الامة إلى التوازن بين التأصيل والتحديث فتعتبران شبه استثناء حول ما بينهما من أقطار تمر بحرب أهلية لها نفس غاية الثورة الشبابية. فالثورة جمعت بين المطالب الحداثية) الحرية والكرامة) والمطالب التأصيلية (الهوية والسيادة) ومن ثم فهي تعين في الأمة شرط الطموح الامبراطوري .

فبالتحديث يكون المطلوب التحرر من الاستبداد والفساد داخليا وبالتأصيل يكون المطلوب التحرر من الاستضعاف والاستتباع: وشرطهما هو شرط السيادة . ومن ثم فنحن قد وصلنا إلى لحظة الحسم في الفتنتين اللتين لهما نفس الإشكالية: كيف تكون الدولة محققة لشروط الحماية والرعاية نظاما وحجما؟

والجامع بين النظام (لتحقيق الحرية والكرامة) والحجم (لتحقيق السيادة حماية ورعاية) هو التحرر مما بدأت منه المرحلة ومها انتهت به وتجاوز لحظتها . وقد فهمت الثورة المضادة وسندها الغربي ذلك: فأعانوا الحرب على السنة العربية والتركية بتجنيد الشرس والكرد وتشويه الإسلام السني وثورة الشباب.

وما يسمى البورقيبية المحدثة (النداء والجبهتين والقوميين) ينتسبون إلى الثورة المضادة وحاميها الاستعماري والاسرائيلي وأداتيهما الفرس والكرد . ولذلك فحربهم هي حرب على الإسلام وعلى ثورة الشباب وتركيا وقلة من سنة العرب يحاول مساعدة ثورة الشباب في الهلال (لأنهم ما زالوا في حرب اهلية)

الانقلاب الأخير على تركيا) أمريكا وإسرائيل وإيران والأكراد) فشل لكنه متواصل عسكريا (مع الأكراد) واقتصاديا (مع أوروبا) مثل غاية الحرب الأولى . ذلك أن الغرب يعلم أن العرب فقدوا الطموح الامبراطوري من قديم وأن الأتراك هم الذين واصلوا طموح الإسلام الامبراطوري شرط العظمة والمناعة.

وتركيا تعلم أن العرب لن يستردوا هذا الطموح حتى تتحالف معهم فيجتمع

ما به بدأ الإسلام وما به صمد في التاريخ من دون نجاح ثورة الشباب الحالية. فيكون أثر البورقيبية الإيجابي مثله مثل الأتاتوركية النتيجة السلبية لمشروعهما : فبغلوهما في التحديث السطحي مكنا شعبيهما من الوعي الدقيق بإدراك الحل .

التردد بين الغلوين التأصيلي والتحديثي كان ينبغي أن يصل إلى لحظة الحسم لتحقيق القيم المشتركة بين الحداثة والأصالة: مطالب الثورة وشروطها. وهذه الشروط التي ينبغي تحقيقها هي المطالب المباشرة للثورة على الاستبداد والفساد داخليا وغير المباشرة على الاستضعاف والاستتباع خارجيا .

والمطالب المباشرة هي جوهر الحكم الديموقراطي والمطالب غير المباشرة هي شروط السيادة التي شروط القدرة على حماية الأمة ورعايتها الذاتيتين . وهذه الشروط المباشرة وغير المباشرة هي ما يقتضي السياسة الحديثة للجماعة والحكم الكافل لتحقيق المناعة: من هنا ضرورة الخروج من لحظة بورقيبة.

لحظة بورقيبة وأمثاله تبينت خصائصها بمآلها: فمآلها تحقق ذروة الاستبداد والفساد) ابن علي مبارك بشار الخ . . . (وذروة الاستضعاف والاستتباع . فكانت الثورة على الأولين مباشرة ثم أدرك الثوار شرطهما أعني الثورة على الثانيين وقد شاركتها في ذلك الثورة المضادة وحماتها في الإقليم والعالم .

والحماة في الإقليم هم إيران وإسرائيل والثورة المضادة هم ممولوا الانقلابات والتعثير الذي جعل الثورة تتحول إلى حرب أهلية غايتها

استئناف الدور. وإذن فأهم أثر للبورقيبية والأتاتركية بالنموذج الغربي التقليدي - ومثلهم كل الانظمة العسكرية بالنموذج الشرقي التقليدي - هو نقيض ما سعيا إليه .

ومن ثم فهما -ومثلهما الأنظمة العسكرية والقبلية العربية-يمثلان غاية اللحظة التي حاولت تحديدها بوصفها الإطار المديد والمعيار الدقيق للتقويم. لا يهمني بورقيبة ولا أتاتورك ولا الأنظمة العسكرية والقبلية العربية بل ما يهمني هو الإطار التاريخي العام بلغة ابن خلدون الذي يفهمنا أثرهما .

وهذا الإطار هو العلاج السطحي الذي لم يستطع رغم كل جهده القضاء على أعماق ثقافة الشعب وسعيه للتحرر من الاستبداد والفساد والاستضعاف والاستتباع. إن الاثر لا يعود لا إلى بورقيبة ولا إلى أتاتورك ولا إلى الأنظمة العربية العسكرية والقبلية بل غاية مجريات معركة الاستئناف بين التأصيل والتحديث . وهذه الغاية التي لم يكن أحد يقصدها هي ما مخض عنه التخاصب التاريخي الكوني بين حضارتين : واحدة تستأنف دورها وأخرى تتلكأ في الاعتراف المتبادل .

ما حاولت تطبيق نظرية ابن خلدون في التاريخ المديد لفهم ظاهرة السياسة في الحقبة التي حددتها بما بين سقوط الخلافة وثورة الشباب كان قصدي فهم ظاهرة عامة اتصفت بها هذه اللحظة من تاريخنا لتحديد شروط تجاوزها.

لم يكن قصدي الكلام على البورقيبية ولا على خصومها لأنهما في تاريخ الإسلام من المفاعيل الثانوية التي كان تأثيرها بعكس ما قصده صاحباهما وهذا التأثير العكسي هو ما المسرحية التاريخية المديدة

فالتاريخ المديد لا يتحدد بما يريده من يبدون أبطالا في التاريخ القصير . إنما هؤلاء مجرد ممثلين في مسرحية مؤلفها يبقى مجهولا وتعديده هو مطلوبي . إن أحداث المسرحية التاريخية المديدة هي معركة الجيلين المتداولين - على التحرير الحضاري التأصيلي والحصاد السياسي التحديثي في أمة بدأت تنهض.

فالجيل التأصيلي هو جيل المؤمنين بالاستئناف الحضاري للأمة في حبكة انتسجت مثل الأدب الشعبي دون مؤلف محدد في تاريخ العالم منذ نزول الإسلام.

ولم يكن أمام هذا الجيل حل غير تجريب خدمة هذا النزوع العام بأدوات حديثة لا تتخلى عن فعل الاستئناف بعد سقوط الخلافة الرمز الحي لوجهي الحال . فالخلافة كانت رمز ما يراد استئنافه وكان سقوطها رمز ما يحول دونه أي وضعية المسلمين في هذه الحبكة العالمية: أثر الحضارة الغالبة وجيل التحديث .

ولنبدأ فنحدد العناصر التي نريد إبرازها باستعارة المؤلف المجهول في الأدب الشعبي فتصبح حبكة السردية أو المسرحية محركا تاريخيا للجماعة. وتعديد هذا المؤلف المجهول لم يخرج عن:

» وشكلين فلسفيين.

وهذه الأشكال الأربعة تشترك في أصل واحد هو التعليل العقدي لأمر مجهول الطبيعة. فبين أن للشكل الديني الأول شبها بشكل فلسفة التاريخ الثانية: تعليل بظاهرات طبيعية (دين طبيعي (وبقوانين مادية كمت في الثانية (مادية تاريخية) . وبداية التفسير الديني لها شبه بغاية التفسير الفلسفي

؛ تعليل أحداث التاريخ بظاهرات طبيعية بداية (دين طبيعي (وبقوانين مادية غاية (ماركسية).

كلاهما يعين المؤلف المجهول لمسرحية التاريخ فيكون إما فعل الآلهة التي وراء الظاهرات الطبيعية أو فعل البنى المادية التحتية التي وراء الظاهرات التاريخية. لكن غاية التحديد الديني لمؤلف المسرحية تشبه بداية التفسير الفلسفي لمؤلفها: فوراء الطبيعة كان عاقل(الله) ووراء التاريخ كائن عاقل) الإنسان).

وتلك هي أصناف المؤلف) اثنان دينيان واثنان فلسفيان وأصل مشترك) لمسرحية التاريخ المديد الذي يبرز على ركحه ممثلون يتوهمون فيوهمون غيرهم بأنهم هم المؤلفون.

وحتى تكتمل صورة الاستعارة المسرحية فلنذكر بعناصرها:

3-والحد الواصل بينهما هو الأدوار الشخصة

+الأحداث الحبكة

-5 والداعي لهذه الرؤية بهذه الاستعارة.

ولولا هذا المخمس لتفسير حركات الوعي الجمعي في التاريخ المديد لامتنع أن توضع فلسفة تاريخ مقبولة سواء كانت دينية أو فلسفية هما من طبيعة واحدة .

والممثلون الذين يدعون أنهم مؤلفون لأحداث كانت تجرفهم جرفا بلاوعي يخلطون بين التمثيل والتأليف فينسبون إلى أنفسهم ما لا ناقة لهم فيه ولا جمل.

لكن المؤلفين بحق لا ينسبون إلى أنفسهم دور التأليف بل يعتبرون أنفسهم مجرد عارضين إما لما تلقوه وحيا بالمعنى الديني (الانبياء (أو علما بالمعنى الفلسفي) الفلاسفة).

وكلاهما متلق لدلالة آيات في الطبيعة والتاريخ) الآفاق والانفس قرآنيا (تفترض رؤية عميقة لما وراء الطبيعة والتاريخ من سنن سواء صيغت فلسفيا) فلسفة الطبيعة والتاريخ العقلية) أو دينيا (فلسفة الطبيعة والتاريخ الدينية).

ولذلك فالأنبياء والفلاسفة لا يعتبرون أنفسهم مؤلفين بل هم يعتبرون أنفسهم متلقين ومترجمين لما تلقوه ناقلين أو مبلغين إما للوحي) الأنبياء (أو للعلم بدلالة آيات الكون والتاريخ.

وذلك كانت المعركة بين سرديتين في اللحظة التي أحاول فهمها حقبة في التاريخ المديد لعلاقة الإسلام بالحضارات المتقدمة عليه والتالية عنه :

1 .السردية التأصيلية تجمع بين غاية فلسفة التاريخ الدينية) الإسلام) وبداية فلسفة التاريخ الفلسفية) الخلدونية).

2 .والسردية التحديثية تعكس .

فسردية التحديث تجمع بين بداية فلسفة التاريخ الدينية ونهاية فلسفة التاريخ المادية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية: اكتفاء الدنيوي بذاته.

وحتى نفهم طبيعة العلاقة بين السرديتين لا بد هنا من التذكير بالمعادلة الوجودية التي وضعتها لفهم مقومات الكيان الإنساني سواء كان صاحبه واعيا به أو غير واع؛ الله والطبيعة والتاريخ والإنسان والوصل بين الله والطبيعة من جهة والتاريخ والإنسان من جهة ثانية.

فهذا الوصل تحركه طبيعة السردية التي تصل الله والطبيعة بالتاريخ والإنسان تلقيا وبحثا لأن الوصل له توجهان متقابلان: نازل يتلقاه الإنسان وصاعد يبثه الإنسان. إنه تلقي القطب الثاني (الإنسان) من القطب الأول (الله) إيماني يترجم دينيا أو فلسفيا وبث يتوجه به القطب الثاني للقطب الأول عبادة دينية أو عبادة فلسفية: ويوحد بينهما ما بين الوحي والعلم من صلة.

وبمجرد إلغاء أحد القطبين) الله أو الإنسان) يلغى القطب الثاني) الله أو الإنسان) فلا يبقى إلا الوسيطان بينهما وقد أصبحا بديلين منهما . فتصبح السردية ظاهرات طبيعية وأحداثا تاريخية مستحيلة الفهم.

وبذلك نصل إلى أولى خاصيات جيل التحديث الذي اختاره الاستعمار لهزيمة جيل التأصيل في عملية الانتقال من الاستعمار المباشر إلى غير المباشر. فجيل التحديث يتألف

فهي تسلب القطب الإلهي عقدا وتسلب القطب الإنساني سياسة؛ ولهذا فهي بالجوهر مسرحية تاريخية بالاستبداد والفساد بحماية الاستضعاف والاستتباع لأنها بالجوهر غرق في الطبعانية والتاريخانية فاقدتي الأساس والمعنى.

لذلك شكل ما ينسب إلى هذا الجيل حقيقته تنسب إلى صراع عميق هم مجرد بيادق فيه بسبب الاستضعاف والاستتباع فهم ممثلون لأدوار كتبت في سردية من فرضهم على شعوب هدفها من بدايتها مقاومة سردية الاستئناف عند شعوبهم.

ومعنى ذلك أن الثورة التي ختمت هذه اللحظة متصلة مباشرة بسقوط الخلافة التي بدأتها : سقوط الخلافة كما بينا دال في آن على غاية

الاستئناف وعلى عقبته . لكن الشباب الذي ثار لم يكن ليعي هذه العلاقة الغائبة في بداية الثورة لولا أن الأحداث والمآزق التي أنتجتها ثورته أعادت الأمة إلى الفتنتين الكبرى والصغرى.

ذلك أن المشترك بين الفتنتين تبين أن تحريف ثورتي الإسلام في النظر والعقد وسيطرة هذا التحريف في العمل والشرع هما عائقا تحقيق أهداف الثورة . والوعي بهذين العائقين يلغي المقابلة بين التأصيل والتحديث إذ يبين أن المشترك بينهما هو عين ما حرف تاريخيا في النظر والعقد وفي العمل والشرع.

وميزة الثورة أنها ساوقت بين الجيلين . فجيل التأصيل حقق شروط التحديث بعمق في تكوينه خلال استبعاده واضطهاده وجيل التحديث السطحي فشل في تحقيق ما انتدب لأجله فاضطر مع سيده لاختلاق كاريكاتور التأصيل لمنع الاستئناف.

وذلك هو المعلاق الثاني أو الشماعة الثانية: فبعد شماعة مقاومة مؤامرات الغرب التي حكم بها عملاؤه احتاجوا لشماعة الإرهاب لتبرير الاستنجاد به . وتلك هي طبيعة الحرب الأهلية المضاعفة: فالجيل الجامع بين التأصيل والتحديث غير التابعية هو شباب الثورة أما جيل التحديث القديم فهو شيوخ الثورة المضادة الذين يستمدون بقاءهم من حاميهم والمحافظ على المحميات التي يسمونها دولا حائلة دون كل شروط الطموح التاريخي المنتسبة إلى التنمية المادية والرمزية.

فاجتمعت الفتنتان في لحظتنا للحسم مع من يريد أن يلغي طموح الأمة الامبراطوري المشروط بالاستئناف إما بما قبله مرتين أو بما بعده مرتين

كالتالي . إلغاؤه بما قبله مرتين منه ومن خارجه هو محاولة بعث الامبراطوريات المتقدمة على الإسلام والتي حررت ثورته الإقليم منها؛ الصفوية والصهيونية.

محاولة الغاؤه بما بعده مرتين داخليا وخارجيا هي الدولة القطرية والدنيوية (الرأسمالية الشيوعية) للقضاء على رمزي الأمة: الخلافة والإسلام.

الحرية والكرامة شرطا التحررمن الاستضعاف والاستتباع

بينت نهاية الحقبة التي يندرج فيها الممثلون - من أمثال بورقيبة وعبد الناصر وكل زعماء المرحلة الذين هم مجرد ممثلين في مسرحية كتبت لهم حتى يكونوا حربا على سر قوة الأمة دون تحقيق البديل الذي يبررون به دورهم -حقيقة الحبكة العميقة حركتهم دمى في دور يتجاوزهم.

وهم الآن في محاولة الرستوراسيون بتمويل الثورة المضادة وبدبابات وظاهرات سندهم الاستعماري أفصحوا عن حقيقتهم فشرع الشباب بذلك في الاستئناف . وهو استئناف لتناغمه مع عقيدة الشعب بسرديات تؤسس لشرعية الثورة بمطالبها المباشرة) الحرية والكرامة) وبشرطها غير المباشر) الطموح الامبراطوري).

فالشباب بجنسيه أدرك الآن أن الحرية والكرامة مطلبين مباشرين ضد الاستبداد والفساد شرطهما التحرر من الاستضعاف والاستتباع مطلبين غير مباشرين

بوعي غائم أدرك أن الثورة ذات أساس روحي ؛ نظرية القضاء والقدر. فبيتا الشابي ثورة على رؤية الانحطاط للقضاء والقدر وفهم ثوري لفلسفة القرآن

التاريخية فالبيتان صوغ

وطبيعي جدا أن ينقسم التأصيلي والتحديثي في لحظة التعاصر بينهما إلى قطبين استئصالي لعدم إدراك الواحد فيهما ومدرك له فمتجاوز للحرب الأهلية . فيتحالف حزبا الحرب الأهلية الأولى بنت الفتنة الكبرى) إيران ومليشياتها العربية بالقلم والسيف) وحزبا الحرب الاهلية الثانية بنت الفتنة الصغرى) إسرائيل وأنظمتها ومليشياتها العربية بالقلم والسيف (بقيادة من يوظف ممثلي عوائق الاستئناف.

وإذن فالممثلون في مسرحية الحرب الأهلية لإعاقة الثورة خمسة ممثلين لحبكة رؤيتين تتصارعان منذ ثورة الإسلام: صراع ديني وفلسفي ينبغي فهمه سردياته. التأصيلي الاستئصالي والتحديثي الاستئصالي

وهؤلاء هم حزب التأصيلي الاستئصالي وحزب التحديثي الاستئصالي - وهما داعشا اللحظة في حرب كاريكاتوري التأصيل والتحديث ضد المدركين لتماهي للثورتين دينيا وفلسفيا.

فالثورة الدينية الخاتمة هدفت للتحرير الروحي من الكنسية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والتحرير السياسي من الحق الإلهي (لا سلطان إلا للجماعة). وتلكما قبل الانحطاطين غاية الدين الخاتم الدنيا وما ورائها أو معناها الروحي وغاية التنوير الخام الدنيا وما ورائها أو معناها العقلي:

لكن الاستئصالي التأصيلي والتحديثي التأصيلي يؤديان دورا في سردية انحطاط شاب حضارة الإسلام وانحطاط شاب حضارة الحداثة: حرب الكاريكاتورين:

1-فانحطاط حضارة الإسلام تمثل في عودة الفتنة الكبرى أي عودة إلى الكنسية والحكم بالحق الإلهي عند الشيعة بفقه الإمامة وعند السنة بفقه التغلب .

2 وانحطاط حضارة الغرب بعد فشل تحقيق الثورتين الروحية والسياسية بالمعنى الإسلامي انحط الغرب إلى ثقافة الاستعمار بكنسية علمانية وشرعية التغلب. الشرعيات الكاذبة للأنظمة القبلية والعسكرية

كل ما يتصوره بورقيبة وأمثاله ظاهره من الفتنة الصغرى أي كنسية علمانية وفقه تغلب العربية بصنفيها العسكري والقبلي جامعة بين كنسيتين (ضد الحرية الروحية) وتغلبين (ضد الحرية السياسية) كل منهما تتقسم إلى ما يخادع به الشعب وما يخادع به الغرب.

الاستقلال الشكلي له كنسيتان دينية للشعب وعلمانية للغرب وحقان في الحكم إلهي للشعب وطبيعي للغرب: الاستبداد والفساد بمظلة الاستضعاف والاستتباع.

وهذه الصفات الأربع - الاستبداد والفساد داخليا بمظلة الاستضعاف والاستتباع خارجيا - هي المميز المشترك بين كل الأنظمة العربية في اللحظة التي نصف . ولا فرق بين الأنظمة العسكرية والأنظمة القبلية والانظمة التي هي بين بين : كلها مصابة بالعصام الذي يجعلها

فاه الب *

والكنسيتان والشرعيتان تمكنان الممثلين من الإبقاء على عرض المسرحية المتأرجح بها بينهما من صراع بين أعماق الجماعة وفترينة الغرب وخدمته

. وأهمية اللحظة التي بدأت مع ثورة الشباب أنها أظهرت كل هذه الخصائص التي كانت كامنة في الوضعية التي أصف فبينت طبيعتها لتغطية مغشوشة لافتنتين.

فأكاذيب الأنظمة القومية ومليشياتها بالسيف والقلم وأكاذيب الأنظمة الدينية ومليشياتها بالسيف والقلم وخاصة من يدعي المقاومة من النوعين سواء كانت تابعة للشيعة أو للسنة فضحت الثورة حقيقتها فأصبحت سردياتها علنية.

ولهذه العلة اعتبرت ثورة الشباب بجنسيه نهاية الحقبة التي ينتسب إليها البورقيبية ومثيلاتها الناصرية والبعثية والخمينية والدينية التقليدية. وهي نهاية لانطلاء تمثيلها للأدوار لأن الجميع بات يدرك أنهم ممثلون لأدوار مسرحية لم يؤلفوها لأن مؤلفها هو من يحركهم دمى للتهديم الذاتي . وبصورة صريحة كلهم من جنس ابن علي ومبارك السيسي

والسبسي وحفتر وصالح والقبائل التي تمولهم والنخب التي تبيضهم والمحرك واحد: الخوف من الاستئناف. الاستئناف وثورة الإسلام الحقيقي

وبخلاف ما قد يبدر للأذهان فإن الإسلام ودفعه الأمة للاستئناف ليس متفعلا إلا في الظاهر: فالخوف منه هو الفاعل من يبدو فاعلا من أعدائه. ومعنى ذلك أن الأعداء مدركون لحقيقة الثورة الإسلامية منذ نزول القرآن رغم أنها الآن لا توجد إلا بالقوة وسيتجلى إدراك الشباب فتصبح بالفعل. الخاتمة: استهداف الغرب للأسسين التاريخي وما بعد التاريخي

ولولا هذه الغاية ما كتبت حرفا في هذه المسائل التي أبعدتني كثيرا عن

همومي الذاتية أعني الفراغ من تفسير القرآن وتعديد منعرجات الفكر الفلسفي . وقد يكون ما بين هذه وتلك ما يبرر صبري على هذه المهمة التي قد يظنها الكثير التزاما مذهبيا دينيا: الاستئناف لن يكون إلا بفكر سني عربي تركي.

ذلك أن دولة الإسلام أسسها العرب وأمد في عمرها الأتراك والحرب اليوم عليهما لأن ما هو بالقوة إسلاميا متعين فيهما إذ هما أكبر شعبين إسلاميين . فلو اعتمدنا على الدور والحجم والإمكانات لكان الترك والعرب هم الأولين يليهم الهنود فالمالاويين وهم في الأغلب سنة وأكثر المسلمين صلة بالغرب.

لذلك فليس بالصدفة أن كان تركيز الغرب منذ نزول القرآن إلى اليوم على الصدام معهم في حرب سجال لم تتوقف إلى الآن مع تخاصب لا ينكره إلا معاند . وإذا كان الغرب اشد خوفا منا منه من الشرق الاقصى الذي يعتبره حليفا ضدنا فلأن الغرب لم ينس درس التاريخ بخلاف نخب العرب الذين تسكرهم زبيبة.

وطبيعي في هذه الحالة أن يبتدع الغرب بديلا من الإسلام يفسد صورة ما يسعى إليها الاستئناف : فالأساس التاريخي والأساس ما بعد التاريخي مستهدفان:

1-فالأساس التاريخي الرمزي هو الخلافة يستهدف بداعش

2 -والاساس ما بعد التاريخي الإسلام يستهدف بتشويه القرآن ومحمد.

وتلك هي استراتيجية أقوى الحروب : تشويه الرموز. وهذه الاستراتيجية

ليست جديدة ولا هي من إبداع مؤلف معين : فالإسلام بالحريتين ثورة على الكنسية والحق الإلهي ومن ثم فهو حتما مستهدف من أصحابهما . لذلك تكلمت على صوره الخمسة التي كانت رد فعل أصحاب الكنسية والحق الإلهي (سواء كانا دينيين أو طبيعيين (في عرضي لمواقف الغرب منذ ظهور الإسلام.

ولما كانت الاستراتيجية بين الشعوب والحضارات تعتمد على مراحلها الثلاث بلغة كلاوسفيتز فان النصر مشروط بالغاية القصوى: استهداف الحصانة الروحية. وحصانة الأمم الروحية هي التي تمثلها سردية جامعة لمقومات البقاء بوصفها معين رؤية الجماعة لذاتها ولمنزلتها ولدورها في الكون، سنة الإسلام.

الأنظمة العربية بصنفيها كالأنظمة التي تريد استرداد امبراطورياتها تطالب بوعي أو بغير وعي شرعية شرطها إنهاء طموح الإسلام الإمبراطوري الكوني . وذلك هو الدور الذي حدده الاستعمار للأنظمة العربية خاصة قوميها وإسلاميها لأن القومية تمفتيت للامة إلى عرقيات وتعريف الإسلام إلى طائفيات:

1-القوميات تعتمد على منطق الفتنة الصغرى

2 والطائفيات على منطق الفتنة الكبرى.

فيتبين أن الحرب الأهلية الحالية هي زرع الأولى وإحياء الثانية. وآمل أن يكون الشباب بجنسيه صبورا ليفهم طبيعة اللحظة وشروط تجاوزها مآزقها ذلك أن ما نعيشه هو مرحلة الحسم مع الفتنتين لتحقيق شروط الاستئناف .

في الفصلين الأولين لتقويم فكر الحقبة التي اعتبرتها بدأت بسقوط الخلافة وانتهت بثورة الشباب أشرت إلى العلاقة بين فاعليتين تاريخيتين : الحدث والحديث.

واعتبرت التاريخ القصير مولفا من أحداث ليس لها فاعلية رمزية يعتد بها بعدها وأحداث فاعليتها الرمزية أكبر منها بدليل حديثها بعدها: بهذا قومتها .

ولما وصفت جيلي هذه الحقبة اعتبرت الأول ساعيا للتأصيل والثاني للتحديث ولكل منهما نموذج سابق:

الأول نموذجه كان رمزه الخلافة .

والثاني نموذجه نقيض الأول.

وسميت دلالة النموذج الأول بالطموح الامبراطوري أو العظمة التاريخية ودلالة النموذج الثاني بمحاكاة فاشيات أوروبا سليلة النزعات القومية وصراعها .

ذلك أن التحديثيين العرب-بل وكل التحديثيين في الإقليم-تخلوا عن الطموح الامبراطوري الإسلامي وعوضوه بما تقدم عليه أو بما تأخر عنه فحاربوه.

وبهذا المعنى فلكأن الحقبة اتصفت بما بين هذين النموذجين من تعارض تام جعل جيل التحديث يكون بالجوهر أداة تهديم ما كان يسعى إليه جيل التأصيل .

وكان هذا التهديم من جنسين:

فما كان مبنيا على ما تقدم يسعى لاستعادة طموح امبراطوري سابق

وما تأخر عنه هدف إلى الاندماج في طموح مستعمره.

والمستعمر صاحب السلطان في الإقليم استعمل كلا المسعيين حتى يساعداه على القضاء على الطموح الامبراطوري لدى المسلمين ممثلا بمطالب الجيل الأول.

وتلك هي طبيعة حقبة التاريخ المديد التي امتدت بين غاية سقوط الخلافة وبداية سقوط الأنظمة العربية العسكرية والقبلية بفضل ثورة الشباب بجنسيه .

واليوم أريد أن أبين التقابل النسقي بين هذه الحقبة وحقبة الصدر بمعيار أحداث الصدر بأثرها الرمزي الذي لا يفنى وأحداث هذه الحقبة التي حاولت محوه.

وجيل التأصيل يمثل الأحداث ذات الأثر الرمزي المديد وجيل التحديث يمثل الأحداث عديمته إما ببديل سابق أو لاحق دونه فاعلية فانتهيا بثورة الشباب.

سأقارن الحقبتين لتقويم الجيلين بغاياتهما ولن أطيل الكلام على الأخلاق لأن ذلك قد يكون رجما بالغيب فالسرائر لا تقاس بالثمرة وحدها .

سأكتفي بالتقويم السياسي الذي تكفي ثمرة العمل فيه للحكم له أو عليه بخلاف الأخلاق التي تتجاوز شهرة العمل إلى نيته وهي من غيب السرائر.

وثمرة العمل السياسي هي العظمة أو الطموح الامبراطوري أو ما يمكن تسميته بالجهد المبذول من أجل حظ الجماعة من المعمورة شرط السيادة حماية ورعاية.

والأخلاق لا تقدر إلا بدورها في جعل السياسي بهذا المعنى فهي صفات للجماعة تنقلها مما هو بالقوة لديها إلى ما هو بالفعل : لا أخلاق لمن لا يحمي نفسه ولا يرعاها .

فمن فقد هذه القدرة من الشعوب يسميه ابن خلدون عالة بسبب فساد معاني الإنسانية

وإذن فلن يكون التقويم الخلقي للحقبتين إلا بهذا المعنى المتعلق بالقدرة على الحماية الذاتية والرعاية: طبائع الجيلين المنتجة للاجتهاد والجهاد السياسي لتحقيق شرطي السيادة: الحرية والكرامة.

فأي الجيلين -جيل الصدر) المؤسس لدولة الإسلام) وجيل الذيل) المحارب لاستئنافها) طلب الحرية والكرامة وحقق شرطي السيادة: الحماية والرعاية؟

فالجيل الذي ثار عليه الشباب هو الجيل الذي أفقد الامة القدرة على الحماية والرعاية وأفسد معاني الإنسانية .في الكثير من النخب التي تحولت إلى مليشيات قلم وسيف لتهديم شروط استئناف دور الامة في التاريخ الكوني .

وما كنت لاعتبر ثورة الشباب نهاية الحقبة التي أدرس لو لم يكن صريح شعاراتهم هو طلب الحرية والكرامة حتى وإن لم يدركوا بوعي تام العلاقة بين شرطيهما الداخلي (التحرر من الاستبداد والفساد) والخارجي التحرر من الاستضعاف والاستتباع).

هم طلبوا الحرية والكرامة ظنا أن الحائل دونهما مقصور على الاستبداد

والفساد الداخلي ولم يدركوا أن وراءهما محدد بنيوي هو الاستضعاف والاستتباع بسبب ما حل بالأمة من قتل لمقومات الطموح الامبراطوري.

لكن أحداث الثورة ومآلاتها والسعي للحرية والكرامة بين أن الاستبداد والفساد الداخلي كان ثمرة خدمة أصحابهما للاستضعاف والاستتباع الخارجي الذي غير الجغرافيا لجعل التنمية المادية مستحيلة والتاريخ لجعل التنمية الثقافية مستحيلة .

فصارت الثورة وإن بوعي غائم استئنافا لمعركة التأصيل وجمعت بين مطالب التحديث (الحرية والكرامة) والتأصيل (السيادة والعزة) ووحدة الغاية الواصلة بين الماضي والمستقبل : استئناف طموح الأمة.

اما لماذا أرفض التقويم الخلقي فلعلتين :

1-امتناع التعبير الخلقي من دون معيار السرائر التي هي من الغيب.

إن حصر الفرق في الدين تبسيط مخل : ففي الجيل الحالي من لا يتهم في دينه وفي الجيل الأول من يتهم في دينه . ومن ثم فهذا المعيار غير محدد للمطلوب.

ويكفي أن نعلم أن المعيار الديني لو طبق لصح اعتبار الإمام علي أفضل من معاوية.

وحينئذ لن نفهم دور الثاني في بناء دولة الأمة والتمكين للإسلام . فيكون تفضيل علي على معاوية مناقضا لما يدعيه الشيعي والسني من العلاقة الوطيدة بين الديني والسياسي لأن مقارنة النتائج الشاهدة تقضي بالعكس .

ولتجنب هذه الإشكالية (جوهر إحياء الفتنة الكبرى كما بينا) فإني سأضع

بين قوسين هذا التقويم بالمعيار الديني والخلقي وأكتفي بالطموح الامبراطوري جوهر سياسة الإسلام الكونية.

فدولة الإسلام ليست قطرية وليست قومية وليست طائفية وليست إقليمية بل هي تعتبر العالم كله مجال فعلها الموجب (للانتشار) والسالب لمنع المنافس .

إنها منظومة جامعة بين الدنيوي والأخروي بين الخلقي والسياسي على اساس النساء 1) الاخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر :(نظام عالمي بقيم القرآن.

فالإسلام اليوم هو حل البشرية الوحيد لتأسيس نظام للعالم يتجاوز عولمة الماديات إلى هذه التزكية التي حددها الإسلام: من هنا حرب أصحابها عليه .

ولنشرع في المقارنة بعدا ببعد بين جيل الصدر الذي يمثل أصل الحدث (الدولة الإسلامية) والحديث (أثرها الرمزي) الخالد والذيل ممثل محاولة محوهما ببدائل لا يمكن تحققها من دون محو أحداث حضارة الإسلام وأحاديثها .

قلت إن الحقبة بدأت بجيل التأصيل الذي حاول بعد سقوط الخلافة الإبقاء على الأقل على الحديث أفقا للحدث في إطار الأمة حتى وإن تم إنهاء الدولة. وأنها انتهت بنهاية جيل التحديث التابع الذي حاول أن يزيل مفعول الحديث او الأثر الرمزي حتى يتحقق النصر كالحال في كل حرب: إزالة دافع المقاومة.

وظهر جيل الحداثة الفعلية وغير التابعة مطلبا مباشرا للشباب فزلزل اصحاب الحداثة التابعة جوهر الاستبداد والفساد لخدمة الاستضعاف والاستتباع. فكان من الطبيعي أن تصبح المعركة حربا أهلية ذات مستويين ؛ سياسي ووجودي .

من يحكم أبعاد الدولة كلها وبأي منظور يحقق شروط الحرية والكرامة؟ فالمنظور الذي يحقق الحرية والكرامة-طلب الثورة المباشر-يتجاوز المباشرة: لا يمكن التحرر من الاستبداد والفساد مع بقاء الاستضعاف والاستتباع.

وبذلك صارت ثورة الشباب السياسية ثورة حضارية: لا يمكن لأي قطر عربي أو إسلامي أن يصبح ذا سيادة إذا لم يجر في إطار شرطه استئناف دور الامة. لذلك صارت المرحلة هي مرحلة علاج الفتنة الكبرى التي استأنفها من يريدون الاستعاضة على الإسلام بها قبله وعلاج الفتنة الصغرى التي زرعها من يريدون تعويضه بها بعده.

وعلاج هذين الفتنتين هو الذي يفرض المقارنة بين جيل الصدر وجيل الذيل وما بينها من سعي للتأصيل المبدع والتحديث المستقل : تلك استراتيجية الثورة . وحتى تكون المقارنة نسقية فلا تقتصر على أحد الأبعاد المقومة للوصل بين الديني والسياسي بمنظور إسلامي فلا بد من اعتماد معيار تصنيف النخب.

وإذن فسنقارن اصناف النخب الخمسة في الصدر المؤسس للطموح الكوني والذيل المحارب لهذا الطموح باسم القومية والطائفية وتحديث نخب القشور التابعة. وسأرتبها بعكس العادة فأبدأ بأسماها وأختم بأدناها أو إن صح التعبير سأبدأ بالمؤلف وأختم بالممثل وبينهما الأدوار والحبكة واساس

كل المنظومة.

-1 نخبة الوجود أو رؤية العالم وما بعده) الفلسفة الدينية).

-2 ونخبة الحياة أو ذوق الوجود (فلسفة الفنون).

-3 ونخبة القدرة أو قيام الوجود) فلسفة الثروة أو الاقتصاد .(

-4 نخبة المعرفة) فلسفة العلم (.

-5 أخيرا نخبة الإرادة) فلسفة السياسة) .

وهذه هي مراحل المقارنة بين الصدر والذيل في توصيفنا لمرحلة شباب الثورة. منطلق هذه المحاولة كان تقويم البورقيبية ومثيلاتها والهدف هو بيان أن شباب الثورة بجنسيه لا يمكن ان يحدد نماذجه القاطرة من دون هذه المقارنة.

ولما كان فصل واحد لا يكفي لدراسة هذه الأبعاد الخمسة فسأعتبر هذا الفصل جسرا بين الفصلين السابقين حول هذا التقويم المعد للمقارنة والمقارنة. سأخصص فصلين آخرين للمقارنة بين جيل الصدر نموذجا لاستئناف دور الامة في التاريخ الكوني وجيل الذيل نموذجا للحرب على دورها بالانعطاطين .

وسيكون الفصل الموالي للمقارنة بين الوجود ورؤى العالم وبين الإرادة وسياسة العالم والذي يليه للمقارنة بين الحياة وذوق الوجود والعلم ومعرفته . والفصل الخاتم يتعلق بطبيعة الوصل القرآني بين الديني والسياسي أو مفهوم القدرة مسودة من الإنسان أو سائدة عليه ؛ دور الإسلام في مستقبل العالم .

فيكون البحث كله مؤلفا من خمسة فصول لأن العمل الحالي ليس فصلا مثل غيره بل هو جسر بين الفصلين الأولين الممهدين لهذه المقارنة بين النخب في فصول ثلاثة تليه .

والقصد كله هو بيان ما يمكن أن يكون سلوك الشباب الثائر عندما يريد أن يحقق أهداف ثورته من منطلق النماذج المثالية لتمييز العظماء عن الأقزام . ومثل هذه القراءة للتاريخ بمستواه البطيء والمديد وما تقتضيه من تجاوز وجهه السطحي هي ما يعيبه أدعياء الحداثة مهملي دور أبعاد التاريخ الرمزية.

وهم بذلك لا يقلون حمقا عمن يقصر قراءة التاريخ الإنساني على دور المقومات المادية لمجراه . وهذان الموقفان هما كاريكاتورا الأصالة والحداثة. وما يجري من صدام حضارات مضاعف في أحداث الإقليم:؛

داخلي بمقتضى الفتنتين الكبرى من الماضي الأهلي والصغرى من الماضي الغربي.

وخارجي بمقتضى إرادة فرض نموذج واحد على لحربين أهليتين في العالم.

ولما كان الإسلام رسالة للعالمين باعتبارهم مسلمين بالقوة ولا يقتصر على المسلمين بالفعل فهو عالمي والحرب الأهلية بمستوييها هذين إسلامية حتما . لذلك فكون الإسلام اليوم يمثل هما كونيا له أو عليه ليس مجرد صدفة بل هو من صفاته الذاتية من يوم نشأته إلى اليوم لعلتين دينية وفلسفية جوهريا .

وكل من قرأ القرآن ولو قراءة سطحية يعلم أنه مراجعة شاملة لتاريخ البشرية الروحي (فلسفة دين (وأنه يصل ذلك مباشرة بسياسة العالم (فلسفة تاريخ) . وإذا كان الإسلام ببعد فلسفة الدين مراجعة روحية لشروط حرية الإنسان في الأذهان فهو بفلسفة التاريخ مراجعة مادية لشروط حياته في الأعيان .

ولم يكتف القرآن بذلك بل هو اعتبر حقيقته لا تعلم إلا بما يريه للبشر من آيات الآفاق (الأعيان)والأنفس (الأذهان) إنه وصل بين الدنيا وما بعدها . وكل من يصارع الإسلام لا يصارعه إلا بسبب هذا الوصل الذي يعيد للدنيوي معناه وللأخروي مبناه: ففصل الدنيوي يفقده معناه وفصل الأخروي يفقده مبناه.

والعولمة التي يصارعه أصحابها فصلت الدنيوي والأخروي فأفقدت الأول معناه والثاني مبناه وبات الإنسان سجين إدمانين فاقدين لوحدة المعنى والمبنى . ولما يهم الإسلام بإدراك حقيقته هذه فإن كل المدركين لقيامهم الواعي بذاته يعلمون أن بنيته هي المعادلة الوجودية التي استخرجناها من القرآن.

كل إنسان أدرك كيانه الذاتي يعلم أنه قيام واع بذاته وعلاقة بين قطبين بينهما طبيعة وتاريخ ويصل بينهما وعيه قطبا ثانيا مشدودا لقطب الأول . والقطبان هما الله والإنسان - كل إنسان يأتي ربه فردا -والوسيطان هما الطبيعة والتاريخ والوصل بينهما هو هذا الوعي بالمعادلة تراسلا بين القطبين .

والقرآن يمدنا بنموذج ممن عاشوا تجربة التراسل الذي صار بعد الختم حق

الجميع بوصفهم القطب الثاني خليفة القطب الأول عبادته فهم آياته في الوسيطين .

وما سنخصص له الفصول الثلاثة المقبلة هو الفرق بين جيل الصدر وجيل الذيل في فهم هذه المعادلة التي يعترف جيل الصدر بقطبيها وينفيهما جيل الذيل . والثورة أعادت لرموز جيل الصدر دورهم الرمزي في الحرب الاهلية الداخلية وأدركت أن الحرب الأهلية الكونية من جنسها . فعدنا للقيادة الروحية.

مقدمة أواصل مسألة تقويم جيلي لحظة التاريخ المديد بين سقوط الخلافة وبداية ثورة الشباب (تسع عقود (جرت فيها مقاومة التحرير وتكونت فيها الدول القطرية.

وقد حددت ما أنوي مقارنته بين الجيلين بالاعتماد على المعيار الذي وضعته لتصنيف النخب عامة في كل جماعة . وسأطبقه هنا على النخب التي قادت المرحلة.

لذلك فلا بد من تعليل لعكسي ترتيب النخب من الوجود إلى الإرادة ومن الحياة إلى المعرفة لأبقي القدرة بوصفها قاب منظومة النخب في كل جماعة بشرية.

لم أعكس الترتيب تحكما . فما علة هذا العكس ولماذا جمعت بين الأخير والأول ثم بين ما قبل الأخير والثاني وجعلت الأوسط قاب منظومة النخب؟ تلك هي الضرورة التي يقتضيها التمييز بين أفق الثورة الإسلامية وأفق محاربيها. منظومة الأبعاد الخمسة لتصنيف النخب وعلاقتها بالمعادلة الوجودية

فمنظومة الأبعاد الخمسة تمكن من تصنيف النخب في كل جماعة) الإرادة لنخب السياسة والمعرفة للنخب العلم والقدرة لنخب الاقتصاد والحياة لنخب الفنون ومنها الرياضة والوجود لنخب رؤى الوجود دينية كانت أو فلسفية).

ويمكن أن ترد هذه المنظومة إلى ثلاث أبعاد بدل خمسة باختزال المعادلة الوجودية. وفي تلك الحالة تستحوذ نخبة الإرادة على الوجود . وتستحوذ نخبة المعرفة على الحياة . فيضيق أفق الإنسانية وتبتر معادلة الوجود.

وعندئذ تصبح نخبة القدرة سيدة كل النخب بفلسفة تاريخ تستحوذ على فلسفة الدين . وتصبح السياسة والعلم والاقتصاد المقومات الوحيدة لفلسفة التاريخ ويزول ما بعد السياسة وما بعد العلم وما بعد الاقتصاد أعني مقومات فلسفة الدين: وتلك هي النزعة الدنيوية الخالصة التي يصبح الإنسان فيها عبدا لما يجرفه من الطبيعة والتاريخ.

وهذا هو المشترك بين المدرستين اللتين ينتسب إليهما نموذج الجيل الثاني أو جيل الذيل في الحقبة . فأفقها هو أفق الوضعية والماركسية مقابل نموذج جيل الصدر. وجيل الصدر يرفض رد الوجودي للسياسي والحياتي للمعرفة ولا يقبل بسيادة القدرة المادية على التاريخ بل هو يرفض الردين فبعد لها ليبقى الإنسان سيدا عليها بمفهوم الاستخلاف.

ومثلما أن نموذج الجيل الثاني مضاعف (ماركسي ليبرالي) فإن نموذج الجيل الأول مضاعف (كنسي ولا كنسي :(وتلك هي المواقف المتصارعة من هذه الحقبة من التاريخ (ماركسي ليبرالي وما بعده (كنسي لا كنسي) .

نبدأ الآن المقارنة في المستوى الأول : نخبة الوجود ونخبة الإرادة في الحقبة التي بدأت بأفق مشدود لرمزي الأمة (الخلافة والمرجعية) وانتهت بعكسهما . وثورة الشباب بدت بدايتها وكأنها من الأفق الثاني فقبل بها الغرب وأدعياء الحداثة ولما تبين بسرعة أنها كانت في الحقيقة منطلقا لعودة الأفق الأول تصدت لها الثورة المضادة بمساندة الغرب من أفقه الذي جعل الحداثة بعكس قيمها رؤية استعمارية لتطور الإنسانية.

وبذلك فالثورة لم تكن في الحقيقة إلا الانتقال من توالي الجيلين إلى تساوقهما في حرب أهلية غاية الشباب منها تحقيق شروط التأصيل والتحديث المستقلين . وما كنت لألجأ إلى ما يظن تعقيدا لو لم يكن تبسيط قراءة الأحداث قد ألغي ما يضفي عليها معانيها بإخفاء أعماقها : كيف نفهم الحرب على الإسلام؟

فليست هذه الحرب الكونية-بسند قوتي نظام العالم السابق للجيل الثاني-دينية. فهدفها إفشال الثورة بحرب أهلية لمنع استئناف الأمة دورها الكوني . والعجيب هو تطابق التفسيرين لدى الكاريكاتورين لطبيعة ما يجري :

كاريكاتور التأصيل يتصور الحرب على الإسلام نتيجة تعصب ديني صليبي . وكاريكاتور التحديث يتصورها نتيجة ما يعتبره إرهابا تكفيريا . وكلاهما بموقفه هذا مناف لمرجعيته: فكاريكاتور التأصيل يشوه فلسفة الدين ويناقضها. وكاريكاتور التحديث يشوه فلسفة التاريخ ويناقضها فيعاديان ثورة الشباب.

وحقيقة ثورة الشباب هي بداية الإدراك الحاد لعلاقة فلسفة التاريخ بفلسفة

الدين في الإسلام أدركوا العلاقة بين مطالبهم المباشرة وشروطها غير المباشرة . ولأن الثورة المضادة وسندها الاستعماري أدركا أن الشباب قد فهم هذه العلاقة العميقة انقلب الموقف من تقبلها الأول إلى العداء عليها في الأخير.

هذه علة غوصنا في أعماق الوضعية المتقدمة على الثورة لنحلل فهم الجيلين والأفقين بمعيار العلاقة بين الوجودي والسياسي أو بين الرؤية والإرادة. مقارنة بين كاريكاتورا التأصيل والتحديث في تونس ومصر

وحتى لا تكون مقارنة الأفقين شديدة التجريد فلآخذ مثالين من الجيلين كما تعينا في تونس) البورقيبية والثعالبية) وفي مصر) الناصرية والاخوانية):

1-تونس مقارنة بين الثعالبي وبورقيبة .

2-مصر مقارنة بين البنا وعبد الناصر.

فأفق الثعالبي والبنا هو نموذج الصدرية في ظرف سقوط الخلافة التي ترمز لبقائه التاريخي والمرجعي . وأفق بورقيبة وعبد الناصر هو أفق الحداثة التي انحطت إلى فلسفة تبرير الاستعمار (هيجليا وماركسيا) ومن ثم فهو أفق الحرب على هذا الأفق التحريري ممثلا بالثعالبية والاخوانية رغم ما يعتورهما من قصور لإدراك أبعاد الأفق الذي تمثلانه.

لذلك فقد يظن أن ما بين عبد الناصر وبورقيبة علته اختلاف الافق بهذا المعنى . لكن اختلافهما لا يخرج عن الحرب على الثعالبي والبنا بأفق يتحدد بنوعي الفاشية الغربية قطبي العالم: الرأسمالي والاشتراكي.

كلاهما يتطلق من المعادلة الوجودية المبتورة ضد المعادلة الوجودية السوية: يردونها إلى مثلث ينفي الوجود وراء السياسي والحياة وراء المعرفي. فالإرادي) السياسي (والمعرفي) العلمي (يتأله أصحابهما فيلفيان ما وراءهما ومن ثم ينتفي القطبان من المعادلة أي الإلهي والإنساني . وتلك هي خاصية الفاشية: مافيات تدعي الرأسمالية والاشتراكية وكلتاهما

وهذا هو الكاريكاتور التحديثي (بورقيبة وعبد الناصر) لكنه متلازم مع كاريكاتور تأصيلي وذروته داعش يبتدعه وينميه لحاجته إليه حتى يبرر حربه على أفق التأصيل . وقد ساعدهم الاسلام التقليدي الذي يواصل الانحطاط الذاتي المناظر لانحطاط الحداثة والمتصالح معها.

كاريكاتور التحديث يدعي الناسوت ضد اللاهوت اي صورة الدين المشوهة التي يحتاج إليها حاجته اليوم للإرهاب علة بقاء لاستبداده النافي للإنسانية. وهذه العلاقة بين الانسوية المؤلهة التي تنتهي إلى نفي الله والإنسان ليست خاصة بكاريكاتور التحديث فبه أنهت العولمة الإنسانية باسم الإنسانية.

لكن تنسيب السياسي) الإرادة) بما ورائه) الوجود) وتنسيب العلم بما ورائه) المعرفة) يعبدان قطبي المعادلة فيتسع الافق ويتحرر الإنسان من الفاشيات.

المعادلة الوجودية التامة تمثل أفق الثعالبي والبنا تتضمن القطبين) الله والإنسان) والوسيطين) الطبيعة والتاريخ) والوصل بالوسيطين بين القطبين.

والمعادلة الوجودية الناقصة تمثل أفق بورقيبة وعبد الناصر؛ نفي القطب الأسمى يؤدي إلى إلغاء الأدنى فيبقى الطغيان بالوسيطين : الاستبداد والفساد . ولما كان السلطان على الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) ليس

بأيدي بورقيبة وعبد الناصر فإن استبدادهما وفسادهما تابع للسيد على الوسيطين : أفق محميات.

لذلك فلا بد أن يتبع بورقيبة القطب الغربي من هذا الافق وأن يتبع عبد الناصر القطب الشرقي ومن ثم فدورهما لا يتجاوز حربهما على أفق التحرر منهما.

وإذن فلا يمكن تصور بورقيبة وعبد الناصر إلا في حرب على الثعالبي والبنا بسبب التقابل بين الأفقين المقصور على الثاني والباحث عن المتعالي ؛ أفق اليأس من الامة والحرب عليها وأفق الشوق للاستئناف الحضاري رغم العجز الظرفي.

بعبارة دينية الافق الذي ينطلق منه الثعالبي والبنا يوسع عالم الشهادة بعالم الغيب فلا يتجبر ولا يتكبر بعكس افق بورقيبة عبد الناصر الدغمائيين . وبخلاف ما يتوهم سطحيو

الحداثيين العرب فهذا القول ليس دينيا فحسب بل هو فلسفي إذا كانوا يعلمون حقيقة المنظور الفلسفي الحديث بصيغته الكنطية غربيا والخلدونية إسلاميا.

فوهم بورقيبة وعبد الناصر يرد إلى ما يسمونه عقلانية بالمعنى القديم والقروسطي (من هنا تسمية ابن رشد والاعتزال عقلانيين (جهلا بحدود العقل . والتعدد السياسي والعلمي شرطه التخلي عن إطلاق قدرات العقل النسبية جدا. فلو كان العقل يدرك الحقيقة بإطلاق لكان القول بالديموقراطية خلفا.

بورقيبة وعبد الناصر وكل متجبر علته ضيق أفقه وتأليهه نفسه لظنه أنه صاحب إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة ليس وراءها ما يتجاوزها. ولذلك فهما -وكل من يرى رأيهما-مستعدان لأن يستعبدوا شعوبهم متوهمين أنهم آلهة وغيرهم عبيد بل هم يرفضون عليهم أن يعبدوهم : مثال بشار وطائفته.

ولا بد لمن هم بهذه الصفات أن يختلقوا نظيرهم بديلا مما يريدون تهديم معادلته (الإسلام) التي توسع الأفق فتحرر الإنسان من تأليهم: المثال داعش. فهما وكل من جانسهما لا يمكن ألا يكونوا أداة بيد من يخشى ثورتي الإسلام؛ الحرية الروحية ضد الكنسية والحرية السياسية ضد الحكم الاستبدادي.

وكانوا يخفون هذا الدور بالزعم أنهم يقاومون الاستعمار وأدواته التي تختلقها مخابراتهم بالتعاون مع مخابرات سادتهم لتشويه مشروع الاستئناف . لكن ثورة الشباب

خدعة الأنظمة العسكرية بدعوى مقاومة الاستعمار.

وخدعة الأنظمة القبلية التي تحارب مثلها مشروع الاستئناف. ثورة الشباب تجسيد لكرامة الانسان وكيانه

وبذلك انتقلت ثورة الشباب من مستواها الأول الذي تحدده مطالبها المباشرة (حقوق الإنسان) إلى مستواها الثاني لمطالبها غير المباشرة (قيام الإنسان .(وحقوق الإنسان هي ثمرة الترجمة التحديثية لكرامته وقيام الإنسان هي ثمرة الترجمة التأصيلية لكيانه ؛ فإذا فقدت شروط الكيان صارت الحقوق كذبة.

إذا ظل المسلمون تابعين للعجز عن الحماية والرعاية الذاتيتين صار الكلام على الحقوق أساس الخطاب المخادع عند من نصبهم الاستعمار لتخريب الكيان . وتخريب كيان الأمة يلغي وجودها فضلا عن حقوقها.

وتلك هي الحرب على أحيازها قيامها أي مكانها شرط ثروتها زمانها شرط تراثها ومرجعيتها شرط الشروط. فهل ينكر أحد أن الحرب اليوم هي على مكان الأمة لمنع استقلالها المادي؟ وعلى زمانها لمنع استقلالها الروحي؟ وعلى مرجعيتها لمنع حصانة مقوماتها؟

فجغرافية الأمة جعلوها محميات لمنع تنميتها الاقتصادية. وتاريخ الامة جعلوه تاريخ قوميات لمنع تنميتها الحضارية وشوهوا مرجعيتها لمنع الاستئناف.

ذلك هو ما كان الجيل الثاني من الحقبة التي ندرس مجرد أداة لتحقيقه بعضهم بوعي وبعضهم بغير وعي وهم إذن حلفاء مباشرة للاستعمار وأداتيه : إيران وإسرائيل . و" الجعل" في هذه الحالات ليس عملية خارجية تنسب إلى مؤامرة استعمارية بل هو عملية تاريخية نتجت عن صراع حضاري داخلي يسنده صراع حضاري خارجي.

فالصراع في الإقليم الذي يحيط بالأبيض المتوسط أو ملتقى القارات الثلاث (آسيا وافريقيا واوروبا) كان مصبا لكل ما حولها وما عداه أصبح تابعا له . وما عداه يعني ما توسع إليه العالم بعد اكتشاف العالم الجديد . فصار ما حدث في ملتقى القارات الثلاث حضارة العالم كله بمصدرها الديني والفلسفي.

فما يجري في أي منها محليا يكون دائما على صورة النموذج السائد في

مجموعها بقيادة الحضارة الغالبة من حضاراته المختلفة دينيا وفلسفيا وتراثهما . ويمكن بصورة موجزة أن أقول إن هذه المنظومة المتضادة اكتملت خاصة مع الإسلام عندما جمعت حضارته بين الديني والفلسفي أصلي الحضاري في الإقليم.

والجمع بين توجه الفلسفة إلى الدين وتوجه الدين إلى الفلسفة هو عين اللقاء بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي وهو أساس الكونية الحالية. وفي هذا الإطار الواحد

بوصفه منظومة لا يفهم أي من عناصرها من دون الباقي حصل اللقاء السجالي بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي حربيا وسلميا.

وما حصل في الحقبة التي ندرسها هو ما سميته بالانعطاطين الذاتي عندنا والاستعماري عندهم : وحرب الكاريكاتورين عندنا هي حرب ممثلي الانحطاطين . فالغرب المسيحي نكص عن ثورة القيم الحداثية تشويها فاعليا للفلسفة والدين والشرق الإسلامي نكص عن ثورة القيم الإسلامية تشويها انفعاليا لهما. والتشويه واحد.

فالجيل الثاني من حقبتنا يحاكي الجيل الثاني منها : استكمال مهمة الاستعمار بالحرب على أفق مقاوميه من الأحرار داخل الغرب وخارجه . بورقيبة وعبد الناصر وأمثاله في الإقليم من الجيل الثاني لم يكونوا بدعا ولم يكن أفقهم حداثيا بل كان استعماريا: التحضير الاستعماري للأنديجان.

أنشأوا منه نخبة استعمارية داخلية صنعت فترينة غربية ليس لها من الحداثة إلا ما ورثهم إياه الاستعمار من تشويه للمعادلة الوجودية المبتورة كما وصفنا. تلازم التحرر والتحرير:

فالتحرر الداخلي (الاستبداد والفساد) مشروط بالتحرير الخارجي (الاستتباع والاستضعاف) والعكس بالعكس . ولهذه العلة كانت الثورة على هذه الوضعية هي في آن ثورة تحرر داخلي من الاستبداد والفساد وتحرير خارجي من الاستتباع والاستضعاف:؛ هذا بيان العلاقة.

وأعتقد أن الكثير من الغربيين وخاصة من الأجيال الشبابية يفهمون العلاقة لأنهم أدركوا أن ترضية الداخل باستعمار الخارج مناف لقيم الحداثة. فلا يمكن أن يدعي الفكر الفاشي تحرير الإنسان في الداخل بشرط استعباده في الخارج خاصة وان التحرير خطاب إيديولوجي لا حقيقة له حتى في الداخل.

قد تكون الفترينة المؤيدة للخطاب الإيديولوجي في الغرب أوسع مما هي في الشرق لكنها تبقى فترينة لأن الاستعباد موجود في الحالتين وإن بتناسب . ولهذه العلة بدت ثورة الشباب

العربي بجنسيه غير مقصورة علينا بأن كل شباب العالم بدا يفهم أنه وإن بتناسب في نصف الوضعية التي ثار عليها شبابنا.

فليس صحيحا أن الغرب ينعم بالعدل والمساواة والحريات والحقوق كما يتوهم مصدقو الخطاب الإيديولوجي . فالوضع لديه أفضل بسبب قدرته على نهب الغير.

الترضيات الداخلية بالنهب الخارجي علاقة قوة وعنف مشروطة بالاستبداد والفساد لدى المنهوبين ومن ثم فشباب الغرب وجد نفسه من المنهوبين داخليا.

وبذلك يمكن للإسلام أن يقود ثورة كونية بمقتضى النساء 1 (الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر عرقيا وطبقيا) والتفاضل بالتقوى . والحداثيون يتوهمون ذلك أحلام دينية. لكن تطور البشرية اليوم جعله شرط الشروط في بقاء الإنسانية والأرض نيا للاستبداد عليها والفساد فيها.

وهذا هو أفق الثعالبي والبنا. لكنه في عصرهم وبسبب سيادة الانحطاط الاستعماري تمكن خدامه من هزيمتهم فوظفهم لإتمام مهمته بالاستعمار غير المباشر.

وكان من شروط بقائهم الحرب الفعلية على هذا الافق والحرب الكلامية على الاستعمار: وتلك هي خدعة الأفق الذي أسس عليه الجيل الثاني كل عنترياته.

لكن التاريخ دار دورة كونية جعلت الثورة على صراع الأفقين تصبح القضية الكونية التي ستحسم في دار الإسلام ومن قلبها أي الإقليم الذي انطلق منه . لذلك فليس صحيحا أن الغرب يحارب الإسلام لعلل دينية بمعنى يقابل الأبعاد التاريخية بل هو يحاربه بسبب هذين الثورتين : الروحية والسياسية لتحريره من الاستبدادين الروحي والزماني.

ولو كانت هذه الثورة مقصورة على المسلمين بالفعل ولا تعدوهم للمسلمين بالقوة أي لكل البشر لما حاربها الغرب مباشرة وبواسطة عملائه وشرطييه . فهو يحارب كل خطر على سلطانه على الأرواح والأبدان بكنسية علمانية الاستبداد والفساد تلفي ما يوسع أفق الإنسان فيحرره بما يتعالى على الفاني.

الحرب على الإسلام ليست حربا دينية بل هي حرب على رؤية تعتبر الدنيا

مبنى والآخرة معنى والحياة مثل الرمز لا يرمز معناه إلا بمبناه: تلك ثورته . لذلك فالاستهتار بهذه الثورة في خطاب نخب بورقيبة وعبد الناصر وأمثالهم ليس حداثة ولا حتى حداثة بل هو جوهر البلادة والغباء للتابعين الأذلاء .

درسنا أفقي فكر المرحلة وسلوك نخبها بطبيعة علاقة الوجود (الرؤى) بالإرادة (السياسة) . ونواصل فندرسها بطبيعة علاقة الحياة) الفن (بالمعرفة) العلم (. وبينا الفرق بين الجيل الذي لا يرد الوجود) أفق متعال) إلى الإرادة) أفق دنيوي (والجيل الذي يرد الوجود إلى الإرادة الرؤى إلى الإيديولوجيا.

كما بينا أن المعركة بين الجيلين بدت خلال النصف الاول من القرن الماضي وكأنها حسمت لصالح الجيل الثاني لأنه انضوى في أفق نظام العالم بقطبيه . وكان الجيل الأول يعاني من معركة ثانية ليس مع جيل التحديث الذي وصفنا بل مع انحطاط الأصالة كما كان العالم الغربي يعاني من جيل انحطاط الحداثة.

وجيل انحطاط حضارتنا حالف جيل انحطاط الحداثة في صف الرأسمالية محالفة جيل انحطاط الحداثة) الاستعمار) صف الاشتراكية بوهم مقاومة الثانية للأولى . فاصبحت معركة الكاريكاتورين-انحطاط الاصالة أو الأنظمة القبلية باسم الإسلام وانحطاط الحداثة أو الأنظمة العسكرية باسم الثورة -ضمن معركة القطبين.

وصار الجيل الأول مرفوضا من كاريكاتورا الأصالة ومن كاريكاتورا الحداثة اللذين أصبحا في خدمة القطبين . سقط أحد القطبين تحالفا عليه بقيادة الثاني . لذلك فنوعا الانظمة العربية القبلية والعسكرية ونخبهما اعتبرا

ثورة الشباب مؤامرة غربية عليهما لما أبداه من رضا عنها قبل أن يدرك طبيعتها.

وقد أدرك طبيعتها لما اختار الشعب من يمثلون الجيل الأول الذي بدا وكأنه قد خسر المعركة منذ أكثر من نصف قرن: غاب عنهم تدرجه البطيء في كونية القيم.

عدم فشل الجيل الأول في القيادة

ذلك أن الجيل الأول صاحب الأفق المميز بين الوجود(الرؤى) والإرادة) السياسة) لم يكن على بينة من طبيعة الثورتين الإسلاميتين: الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والسياسية) لا سلطان على الجماعة إلا الجماعة: الحاكم نائب الجماعة بإرادتها الحرة).

وحتى بعد الثورة فإن إدراكه كان غائما وتلك هي علة الفشل السريع في القيام بما ينبغي لما مكنه الشعب من قيادة المرحلة: لم يحقق شروط الثورتين . فهو ما زال يتصور التربية والحكم الإسلاميين بحاجة إلى كنسية) المرشدية) وسلطة شرعيتها بحاجة إلى ما يتجاوز إدارة الشأن العام) العبادات .(

لم يتخلصوا من شوائب الانحطاط فقاموا فردوا مثل الحداثيين بشارق: هؤلاء ردوا الرؤى للسياسة نفيا للتعالي وهم ردوا السياسة للرؤى نفيا للتداني . وكل المشكل هو الإدراك الغائم لثورتي الإسلام؛ فالحرية الروحية ضد وساطة بين المؤمن وربه (سلطة المرشدية الروحية) والحرية السياسية ضد سيادة الامة (سلطة المرشدية السياسية).

ومن ثم فعلة تعثر الثورة؛ الانظمة العربية بصنفيها وسندهما الأجنبي المباشر) إيران وإسرائيل (وغير المباشر) روسيا وأمريكا (وعدم نضوج نخبة التأصيل الحديث. فما يطالب الشباب مباشرة شروطه غير المباشرة هي التحرر من الاستبداد والفساد الذي يشترط هو بدوره التحرر من الاستضعاف والاستتباع: الاستئناف . والاستئناف يحتاج إلى قاعدة شعبية عريضة بأفق التأصيل الحديث الذي يدرك أصحابه أن إتمام ثورتي الإسلام شرطان ضروريان وكافيان: للتربية والحكم.

درسنا في الفصل السابق علاقة الوجود بالإرادة أو علاقة المرجعية بالسياسة والمدار هو الحكم واليوم ندرس علاقة الحياة بالمعرفة والمدار هو التربية. وننتقل إذن من التقابل بين نخبتي الحكم إلى التقابل بين نخبتي التربية في الحقبة التي ندرسها . والمعلوم أن هذين هما مقوما كل دولة حامية وراعية.

سنجد المقابلة التي بين نخب الجيلين في التربية) الفن والعلم) هي نفسها التي وجدناها بين نخب الجيلين في الحكم وهو تناظر بعدي صورة العمران . بعدا صورة العمران مفهوم خلدوني -الحكم أو الوازع الأجنبي والتربية أو الوازع الذاتي -ومادته الانتاج المادي (الثروة) والإنتاج الرمزي (التراث) . وأصل هذه الوظائف الأربع :

اثنان للصورة .

اثنان للمادة .

أصل واحد هو العلاقة بين الوجود والإرادة في الحكم وبين الفن والعلم في التربية تحديدا للأفقين . وقد وصفنا الأفقين بمقتضى أثر تقابلهما في

تصور الحكم لدى الجيلين التأصيلي التحديثي ومثلنا بتونس وبمصر تعيينا بأربعة أمثلة معلومة. فمثلنا بالثعالبي وبورقيبة من تونس وبالبنا وعبد الناصر من مصر من نخب بعد الحكم من السياسة وعلينا أن نبحث فيما يناظرهم في نخب بعد التربية. التناظر بين علاقة الوجود بالإرادة وعلاقة الفن بالمعرفة

ولكن قبل ذلك فلنعل التناظر بين علاقة الوجود بالإرادة في بعد الحكم من صورة العمران وعلاقة الفن بالمعرفة في بعد التربية من مادته . فالحكم تتقدم فيه وظيفة الحماية والتربية وظيفة الرعاية. وتلكما هما بعدا صورة العمران . ويناظرهما بعدا مادته الانتاج المادي والإنتاج الرمزي.

إذا علمنا دور الإنتاج المادي والإنتاج الرمزي في وظيفتي الحماية والرعاية أدركنا علاقة الحكم بالتربية وعلة تكون الصورة من هذين البعدين . وبذلك تتحدد الصلة بالتواصل والتبادل : فالتواصل بمستوييه يغلب عليه الوصل بين الوجود والإرادة وبين الحياة والمعرفة والتبادل بمستوييه يغلب عليه الفصل فيهما.

اعلم أن الأمر تعقد جدا إذ النقلة من بعد الحكم إلى بعد التربية من الدولة يقتضي نظرية التواصل والتبادل شديدة التعقيد فضلا عن نظرية الدولة. وكلتا النظريتين سبق أن عرضنا موجزهما في محاولات سابقة لذلك فالمواصلة في هذا البحث تفترض الاطلاع على عرضهما ولو بنظرة خاطفة ليتيسر الفهم.

سأكتفي بالقول إن وظيفة الحماية الغالبة على بعد الحكم تحمي التواصل والتبادل بمستواهما الأول (بين الناس والطبيعة) والثاني (بينهما وما

ورائهما) . والتربية ترعاهما بمستوييهما . لكن جيل الفصل بين الرؤى والسياسة يبقي على ما وراء التواصل والتبادل أما صاحب الرد فيعتبر المابعد مجرد إيديولوجيا.

فما وظيفة التربية؟

تكوين الإنسان (التربية والمجتمع الاهلي) وتهوينه (الثقافة والاقتصاد): أساسها الإبداع الرمزي أي التواصل والتبادل الفني والعلمي . والمسألة الآن تتعلق بدور النخب في هذه الوظيفة: فلها ما فوق مفارق عند جيل التأصيل (ثيولوجيا) أو ما دون محايث عند جيل التحديث) انثروبولوجيا).

نظرنا إلى علاقة الوجود بالإرادة أو أفق الرؤى بالسياسة (بعد الحكم) والآن ننظر في علاقة الحياة بالمعرفة أو أفق الحياة بالعلم (بعد التربية). فرد ال «ما فوق» إلى ال «ما دون» يجعل الفن والعلم أداتين لما يتوهم سيادة الإنسان بدلا من أن يكونا دالين على سيادة خالق الطبيعة والتاريخ وعبادته.

فيصبحان حينها أداتي الفساد في الأرض وسفك الدماء لأنهما يصبحان أداتي حرب أساسا الأولى حرب الروح والنفس والثانية حرب المادة والبدن. ولما كان الجيل التحديثي يحتاجهما مع العجز عن صنعهما فهو يستوردهما ليكونا وجهي الحداثة المنحطة الحداثة بصورتها الاستعمارية تحريفا لقيمها.

فنخب الحياة (ذوق الوجود أو الفن) والمعرفة (معرفة الوجود أو العلم) تحولت بأيديولوجيتي التغريب الفاشيتين سماسرة لتوريد أداتي الاستبداد والفساد . وبمجرد أن يفقد الفن والعلم المتعالي الذي يضفي عليهما معنى الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف يتحولان إلى معنى استعباد الإنسان

لخدمة المافيات الحامية.

وتلك هي علة العقم الذي دام أكثر من قرن رغم اكاذيب نشر التربية الحديثة: والدليل أن المستبدين والفاسدين ومحظوظي نخبهم يتعالجون في الخارج . فمثلا هل يوجد

اختصاص أيسر وأكثر ضرورة من الطب؟ كيف لدول تدعي نخبها الحداثة أن تكون أسرار الدولة -صحة الحكام -مكشوفا في مصحات من يعتبرونهم أعداء؟ علاقة الاستعمار بانحطاط التربية والمعرفة

في الغرب يحقق الفن والعلم المقصورين على الما دون العلم بقوانين الطبيعة والتاريخ لكن النخب التابعة لا تشاركهم إلا الإفساد وسفك الدماء بها . ومعنى ذلك أنه لا حديث لديهم إلا ما يعبر عن تحريف قيم الحداثة الموروث عن الاستعمار: لا حديث إلا أدوات القمع والاستعباد والاستبداد والفساد.

واستعمار الإنسان في الأرض لا يكون معنى الحياة والمعرفة والتعبير عنهما بالفن والعلم إلا بقيم الاستخلاف بقطبي المعادلة الوجودية: تواصل قطبيها . لكن هذه المعادلة تفقد قطبيها لأن إزاحة القطب الأسمى بوهم جعل القطب الأدنى بديلا منه (وهم موت الله يؤدي حقيقة موت الإنسان :(خاصية جيل الذيل.

فهل نخبة الحياة والمعرفة التي تلازم نخبة الوجود والإرادة في الجيل الذي يدعي الحداثة تعين فيها مآل وهم موت الله بقتل الإنسان فعليا؟ فالأنظمة لم تأخذ من نموذجي الدنيوية الحداثية الموجب فيهما بل اكتفت بالتحريف الاستعماري لقيم الحداثة: أدوات الاستبداد لتأبيد الفساد.

وهذا الوصف الذي يبدو مغرقا في التجريد حتى لكأنه ميتافيزيقي مطابق تمام المطابقة للوضع الذي ورثناه عن أكثر من ستة عقود : جعلونا أضحوكة العالم . ف"جعلونا" لا تحيل إلى الاستعمار الغربي بل إلى أدواته المحلية ممثلين بكاريكاتور الحداثة الذي يدعي محاربة كاريكاتور الأصالة صنيعته : حرب الانحطاطين.

الاستعمار الغربي يستفيد من الوضعية دون شك ويساعد على تواصلها وتلك هي علة تعثير ثورة الشباب لتحقيق شروط الاستئناف تحررا داخليا وتحريرا خارجيا . ولنشرع الآن في الكلام على التربية التي يقول بها الجيل التأصيلي الذين سعوا لاستئصاله والتي يقول بها جيل الاستئصال بسند محلي وإقليمي ودولي.

فعملية الاستئصال لم تعد من الماضي الذي بدا وكأنه قد حسم المعركة لصالح أدعياء التحديث بل هو صار جوهر اللحظة التي تلت الثورة: حرب شبه كونية . والسؤال هو؛ أي التربيتين تناسب الحاجة التي يمكن للأمة أن تستعيد بها دورها الكوني؟ أي التربيتين تحول دون السيادة حماية ورعاية بمنطق العصر؟ مقارنة بين التربيتين التأصيلية والتحديثية

في الفصل السابق قارنا بين زوجين من ممثلي التأصيل والتحديث في تونس ومصر. لكن الآن المقارنة ستكون بين تربيتين لا بين ممثلين لنظرية الحكمين . وبأكثر وضوح: ما البرنامج الذي يحررنا مما حل بالجغرافيا من تفتيت يمنع شروط التنمية المادية وبالتاريخ من تشتيت يمنع شروط التنمية الرمزية؟

هل هو التأصيلي المؤمن بالنساء ١) الأخوة البشرية) وبقيم الحجرات

13(المساواة بين البشر) أم التحديثي الذي يقول بالقومية والمحميات القطرية؟ هل المحميات القطرية بسبب التفتيت الجغرافي (تقزيم الامة) والتشتيت التاريخي (تشتيت الأمة) لها الحجم الكافي لتحقيق شروط السيادة حماية ورعاية؟

كل ذي عقل جوابه سلبي حتما:؛ فما يسمى دولا عربية تنقسم اليوم إلى متسولة للحماية) التي تتوهم أنها غنية) والبقية للرعاية فضلا عن الحماية مثلها . وما كانت التربية ثقيلة الكلفة فإنها لا يمكن أن تكون في محميات مقزمة جغرافيا ومشتتة تاريخيا أن تكون مبدعي الفن والعلم بل إيديولوجيين.

لذلك فالجميع يلاحظ أن حال الثقافة العلمية والفنية رغم أنها لم تكن على أحسن حال قبل سيطرة أدعياء التحديث ازدادت سوءا: تربية جحود الامية. وما ينتج عن هذه التربية التي لا تتجاوز محو الأمية البدائية؟ النخب العميلة تحتكر السياسة والثقافة وتستعبد البقية بمستورد من أدوات الاضطهاد.

والنتيجة خرج المعمرون الأجانب الذين كان لهم على الأقل بعض من قيم الحداثة وناب عنهم معمرون أنديجان حتى يقوموا بما صار الغربي يستحي من القيام به . ودليل

هذه الظاهرة أمران:؛ المخابرات العربية وطرق انتزاع المعلومات بما لم تعد قوانين الغرب تسمح به فصارت المحميات العربية جولاج وجوانتنامو.

فأصبحت التربية لا تتجاوز محو الأمية ومهمتها ليس تكوين الإنسان المبدع لشروط التنمية المادية والروحية بل نوادل السواح وخدم الصناعة الدنيا.

وسآخذ مثال تونس التي يدعي حداثيوها أنها حققت درجة محترمة من الحداثة التربوية. صحيح إذا اكتفينا بحداثة الاستهلاك والتقليد الببغائي لظاهرها . هل محمية بدخل خام لا يتجاوز ثلاثين مليار دولار لا يمكنها أن تكون دولة وأن يكون لها قدرة على تحقيق شروط الحماية والرعاية على فرض صلاح نخبها؟

وطبعا كلنا يعلم أن الفساد في بلاد العرب الفقيرة أشنع مما هو عليه في بلادهم التي تظن غنية . فلنا من هم ليسوا دون طالح اليمن فسادا واستبدادا . وليتجول أي ملاحظ نزيه في مدارس تونس وجامعاتها وسيحكم بنفسه أنها لا يمكن أن تخرج إلا العاطلين لأنها محاشد لمحو الأمية وليس معاهد بحث علمي .

ولا أحد ينكر أن الوضع في مصر التي كانت تظن قاطرة العرب أسوأ بكثير من الوضع في تونس . ولعل بلاد العرب التي تبدو غنية ليست في وضع أفضل.

ومن ثم فرؤية نخب الحياة والمعرفة ذات الأفق الإسلامي أكثر مناسبة لشروط التنمية المادية والرمزية لأنها تحقق الشرطين الضروريين والكافيين في الأعيان وفي الأذهان:

1-ففي الاعيان الأفق الفعلي يتجاوز ما يحول ماديا دون الطموح الامبراطوري الذي يجعل الامة قطبا كونيا بحجم العصر المحقق شروط القيام المستقل فيه ؛ الدولة تكون بحجم عماليق العصر ولها ما لها من قدرات مضاهية . فتتحرر من التفتيت الجغرافي الذي ينتج عنه دويلات لا يمكن أن تبقى إلا كمحميات.

2-وفي الاذهان الأفق الرمزي يتجاوز ما يحول رمزيا دون الطموح الامبراطوري الذي يجعل الأمة قادرة على العمل المديد الذي يتطلب الصبر لخدمة رسالة كونية ذات بعد روحي لا يقتصر على الأفق الضيق للدنيا . فتتحرر من التشتيت التاريخي الذي ينتج عنه

صراع القوميات والطائفيات ومن ثم فقدان شجاعة القيام الذاتي المستقل واللجوء لتسول الحماية والرعاية الأجنبية.

وصلنا إلى قلب المعادلة -القدرة ونخبها -اي البعد الاقتصادي من الانتاجين المادي والرمزي -والدور الذي يؤديه في أفق نخبة التأصيل ونخبة التحديث . وقد ختمنا الفصل السابق ببيان أي الافقين أكثر مناسبة لمقتضى وضع العالم من شروط الحجم الجغرافي والوزن التاريخي من شروط قيام الدول ذات السيادة.

فالأفق التحديثي تأسس على التقزيم الجغرافي والتهوين التاريخي وأنتج أشباه دول هي محميات عديمة السيادة لعجزها على شرطي القيام ؛ الانتاجين . ذلك أن الوضع الدولي في لحظة الاستعمار المباشر فتت جغرافية الإقليم وشتت تاريخه حتى تفقد كياناته السيادة بالضرورة فتكون تابعة حماية ورعاية.

وبهذا المعنى فالحداثة المقومة للكيان السياسي والحضاري من صف النخب التأصيلية ذات الأفق الساعي للتحرر من التقزيم الجغرافي والتهوين التاريخي . لكن أصحاب هذا الأفق لم يستطيعوا بعد ترجمة هذا التناسب بينه وبين مقتضيات العصر توهما منهم أن الإحياء ممكن دون تغيير كيفي في منظور هذا الأفق.

وينبغي ملاحظة أن الرمز التونسي) الثعالبي (كان أكثر فهما من الرمز المصري (البنا) لضرورة التغيير الكيفي الضروري للجمع بين التأصيل والتحديث . وحتى الرمز التونسي (بورقيبة) للأفق المقابل كان أكثر فهما من الرمز المصري (عبد الناصر) للعلاقة من المنظور الحداثي لكونه أدرى بحضارة الغرب.

في التاريخ القصير بدا وكأن قيادة المرحلة مصرية في الأفقين التأصيلي والتحديثي لكنها في التاريخ المديد تبينت قيادتها تونسية بدليل نهايتها . فالمعركة في تونس دارت حول علاقة التأصيل بالتحديث من منظور التأصيل الثعالبي ومن منظور التحديث بورقيبة جمعا بين السياسي وما ورائه في الحالتين.

ومعنى ذلك أن كلا الصفين في تونس دخلا المعركة ببعديها السياسي والوجودي دون التقابل الذي سيطر على المناخ المصري بين موقف عبده والافغاني . والقصد بهذا التقابل هو الفصل بين المدخلين : التربية قبل الحكم عند عبده والحكم قبل التربية عند الافغاني . والثاني انقلابي عسكري بالجوهر.

فالسياسي لا يتقدم إلا بالعنف والتربوي لا يتقدم إلا باللطف . وهي مقابلة بين قصير التاريخ السريع ومديده البطيء : الإرادة تسرع والقدرة تبطيء . حاول الثعالبي الجمع بين التأصيل والتحديث بتقديم الأول وحاول بورقيبة الجمع العكسي فكان التفاعل في المستويين السطحي والعميق : فحدثت الطفرة.

والطفرة هي خاتمة الحقبة التي بدأت بسقوط الخلافة وانتهت بثورة

الشباب فكانت مطالبها المباشرة زبدة الحداثة وشروطها غير المباشرة زبدة الأصالة. وما حدث في تونس أصبح المسرع - الكاتاليزور- الذي قاد إلى ثورة الشباب في مصر ثم في سوريا ثم في ليبيا ثم في اليمن : حرب الفتنتين الأهلية.

لكن عقد الدولة القطرية انفرط بعد الحرب الثانية حتى في أوروبا التي أسسته في نهاية القرون الوسطى بانحلال الامبراطورية المسيحية التي عوضت روما. وعوضها سعي نخب أوروبا لبناء وحدة أوروبية حجما يقتضيه نظام العالم الجديد بعد الحرب الثانية لدورها العالمي بعد ضياع امبراطورياتها الاستعمارية. لكن نخب التحديث العربية سواء كانت مع القطب السوفياتي أو القطب الأمريكي ظلت توابع ولم تفكر في الاستفادة من الوضع لشروط السيادة مثل أوروبا. شروط السيادة

وصلنا الآن إلى الكلمة السحرية: شروط السيادة. فهي تعني "الابداعين المادي والرمزي" شرطي الانتاجين السادين للحاجات المادية والروحية للجماعة. وهذه المعاني يجمعها مفهوم "القدرة" المشروطة بالإرادة والمعرفة قبلها أداتين سياسية وعلمية وبالحياة والوجود بعدها غايتين للإرادة والوجود.

ولهذه العلة اعتبرنا مفهوم القدرة المركز والقلب من معادلة الوظائف تمثلها النخب فرض كفاية: السياسية والمعرفية والاقتصادية الفنية والوجودية. سيقول المتعجلون عملا بالحكمة الشعبية "وينك وذنك" لماذا كل هذا التمهيد بخمس فصول للوصول إلى ما كان يمكن البدء به؟ لأن عكسه هو علة تخلفنا.

ما يزال الكثير من نخبنا يميل إلى "الخيمة" عقليا رغم أنه يعيش في ناطحات السحاب حسيا . الفكر لا يقعد الأمور بل يكشف تعقيداتها ليتمكن من علاجها.

لما كان الإنسان يمكن أن يعد عالما بحفظ متن أو متنين كان الفكر من جنس الخيام يبني دارة ببعض الأوتاد وقطعة وبر تذروها الرياح دون تراكم رمزي. وكان الشعر من جنس النبطي : فيض حاضر وحتى المحكك منه فهو تجربة ذاتية لا تصل إلى كليات الوجدان الإنساني . لكأن القرآن لم ينزل علينا بلساننا. علاقة الافقين التأصيلي والتحديثي بشروط الانتاجين

لكأننا لم تدارس فصلت .53 فحقيقة القرآن ليست في نصه بل في آياته التي يرينا الله الآفاق والأنفس) الطبيعة والتاريخ في الأعيان وفي الأذهان (. وآياته التي في الأعيان و الأذهان ليست خياما تتوالى ولا تتراكم ومتردم يذرو متقدمه تاليه فلا يتأثر فهمه بل هي الإنتاجان المادي والرمزي.

فيكون سؤالنا اليوم أي الأفقين التأصيلي أو التحديثي أكثر تحقيقا لشروط الإنتاجين المادي والرمزي اللذين بهما يصل الإنسان بعدي معادلة الوجود؟ وهل نجد شروط الانتاج المادي والرمزي المحققين لسيادة المؤمن مستعمرا في الأرض بقيم الاستخلاف أم لعبودية القزم المحاكي سطحيا من يسيطر عليه؟

ذلك هو رهان الثورة اليوم: هل التحديث المستقل يختلف عن التأصيل الذي يحقق شروط السيادة بالإنتاجين المادي والرمزي شرطين للحماية والرعاية؟ ولنقارب السؤال: ألبس جيل الذيل عاجزين بحكم أفقهم التابع

على ما يتجاوز استيراد الانتاج المادي والرمزي بسبب التقزيم الجغرافي والتهوين التاريخي؟

من اختار نموذج الفاشية الغربية (بورقيبة وأمثاله (أو الفاشية الشرقية (عبد الناصر وأمثاله) تزداد تبعيته وتناقص شرطا الحماية والرعاية: السيادة. وإذن فكل ما نراه حاصلا في بلاد العرب بصنفيها ذات الأنظمة العسكرية والأنظمة القبلية ليس اتفاقيا بل

لابد أن تكون نخب القدرة في بلاد العرب مسيطرة على نخب الإرادة والمعرفة قبلها ونخب الحياة والوجود بعدها بمنطقها المستبد والمفسد لأنها تابعة. ونخب القدرة التابعة مافيات وظيفتها جعل الأقطار محميات تابعة لا دولا بمقتضى تفتيت دار الإسلام وتشتت تاريخها لئلا تكون لها شروط السيادة.

فالحرب الأهلية تتجاوز علتها المطالب المباشرة إلى شروطها البعيدة: الاستبداد والفساد يخدم تفتيت جغرافيتنا وتشتيت تاريخنا: دار الإسلام وأمته. وهبنا صدقنا أن أصحاب التحديث في حقبة ما بين سقوط الخلافة وبداية الثورة كانوا على حسن نية في التشخيص والعلاج : بورقيبة وعبد الناصر مثلا.

ألم يكفهم نصف قرن من الممارسة لفهم أن تشخيصهم وعلاجهم كلاهما كان أكله عكس ما يعدون به: فالفترينة الكاذبة بينت للشباب قبح ما تخفيه . واكتمل الامر بما نراه اليوم في الهلال: التقت الفتنتان الكبرى والصغرى والرهان التاريخي الذي تساوقت فيه المعركتان ولا مفر من حسمهما للاستئناف.

صحيح أنهم شوهوا الأفق التأصيلي بما اخترعوه من شبيه مشوه منه سموه خلافة وجهادا وإسلاما سنيا وهي جميعا كاريكاتورات للتخريب الداخلي ستزول . ولن يزيلها من يدعون الحرب عليها وهي بل الحقيقة المعلاق الجديد لتبرير بقائهم بل البديل الحقيقي منها فيماثل ما فعلته أوروبا لاستعادة دورها.

أوروبا اليوم تصف أساس وحدتها بـ«الحضارة اليهودية المسيحية» لكنها لم تعد إليها بـ شكلها الذي تجاوزته بل ترجمته بقيم مناسبة للعصر؛ شرط الاستئناف . وهذا قانون تاريخي مشروط بي انبعاث أي حضارة -وحتى أي علم يراجع أسسه ليتقدم - بشروط تجديد أسسها لصوغها بأسلوب يناسب الحاجة المتجددة؛ السيادة هي شروط الانتاجين.

فأوروبا لو بقيت كما كانت في حرب أهلية قبل الحرب العالمية الثانية لن تستطيع منافسة أمريكا أو حتى السوفيات في الإنتاجين فتفقد شروط سيادتها. لذلك كان طلب الوحدة معلولا بهذه الحاجة: كيف يمكن لأوروبا بعد أن فقدت القدرة فأصبحت محمية لعملاقي العالم أن تسترد قدرتها أي شروط سيادتها؟

وهذه القدرة أو شروط السيادة هي أساس الإرادة والمعرفة والحياة والوجود أساسها إذا كانت حقيقية وهي بذاتها ثمرة أفقها من دونها تكون أسماء لا غير . ففي المحميات العربية التي يسمونها دولا :؛ الإرادة والمعرفة والحياة والوجود كلها أسماء بلا مسميات لأنها فاقدة لشروط السيادة أو قدرة الابداعين.

ثورة الصدر

سيقول المتعجلون: ها أنت مثل الحداثيين تستمد النموذج من الغرب (وحدة أوروبا). لا يقول ذلك إلا من كان جاهلا بتاريخ الامة . ماذا فعل الصدر؟ فأفق الصدر يتألف من: الرؤى (الرسول) والكيان الجغرافيا (الصديق) والكيان التاريخي) الفاروق)والكيان المرجعي (ذو النورين (بداية الدولة الكونية (معاوية).

والجيل الساعي إلى التأصيل هذا أفقه لكنه لم يستطع تجديده بمنطق العصر. وكل ما أحاوله على عسره وتشابك عناصره وتلعثمه أحيانا هذا هو مطلبه . وفي الحقيقة فمطلبه كان في الأصل مقصورا على النظر كما حاولته في التفسير الفلسفي . لكن الثورة فرضت أن يجمع بين النظر والعمل ففيه بعد نضالي.

لكنه ليس نضاليا مباشرا وإلا لأغراني حب الانتشار السريع فاخترت أسلوب التبسيط. المطلوب : هو شروط العمل على علم لا "التهريج-الاجيتاسيون" . ثورة من دون قيادة فكرية ذات تكوين نظري ديني وفلسفي مع ما يعتمد عليه من علوم الطبائع وعلوم الشرائع لن تقدر على استئناف ثورة الصدر بمنطق العصر.

فشرط الشروط هو القيادة ذات الأفق النظري الروحي والعقلي الذي يكون قادرا على استئناف ثورة الصدر الذي ننسبه إلى الأعلام الخمسة الذين ذكرت . صحيح أن مؤسس

المشروع لا ينسبه إلى نفسه بل إلى الله جل وعلا . وصحيح أن كل المؤمنين يعتقدون ذلك لأن القرآن لا يمكن أن يكون انتاج بشر أيا كان.

لكن الله أعطى لمحمد شيئا آخر معه هو ما به صار القرآن روح أمة تتجاوز

العرب لتجمع كل البشر بالقوة وبالتدريج الكثير منهم بالفعل لتحقيق الرسالة. والله نفسه قال ذلك في الآيتين 105 و106 من الإسراء: السنة التي هي تعليم الرسول القولي والفعلي نقلت القرآن مما وراء التاريخ إلى التاريخ: فصار الحديث عن أحداث ماضي التجربة الإنسانية الروحية بمقتضى المتعالي حدثا يؤسس لمستقبل الإنسانية.

فقد حددت الآيتان العلاقة بين القرآن والسنة التي هي قراءة القرآن على الناس على مكث من بشير بثمرات الأفق القرآني الجديد ونذير من تحريفه . السنة هي إذن تعليم قولي وفعلي لبعدي القرآن الكريم : النقد الجذري للتحريفات التي عرفها تاريخ البشرية الروحي والبناء الجذري للإصلاحات الواجبة.

وهذا المشروع احتاج إلى رجال نماذج لتعيين الأفق المتعالي في التاريخ فترجموه إلى حقيقة تاريخية واقعة: فحدد الصديق قاب جغرافيته وحدد الفاروق بداية تاريخه وحدد ذو النورين وحدة مرجعيته وتمكن معاوية من حسم الحرب الأهلية أو الفتنة الكبرى فأسس بدايات دولته الفعلية. ذلك هو أفق التأصيل لكنه لن يحقق هدفه أو الاستئناف ما لم يترجم بما يجعله محققا لمقتضى العصر فيكون نفس المشروع الذي ينمي فضائله ويزيده كونية. مقومات السيادة: الابداعان المادي والرمزي

ولأعد الآن إلى الابداعين مقومي السيادة. فالقدرة المستقلة تكون تابعة لإرادة الجماعة ومعرفتها وحياتها ووجودها ومتبوعة منها إذا كانت تابعة. فقدرة العرب تابعة: اقتصادها وثقافتها ليسا تابعين لإرادة الأمة ولمعرفتها ولحياتها ولوجودها بل هي تابعة لغيرها إنها فساد واستبداد لخدمة حام.

والحامي -رمز الاستضعاف والاستتباع -لأنه ذكي يوهم خدمه قوليا بأنهم أرباب دولة ذات سيادة لكنه فعليا وبسبب حاجتهم لحمايته هو صاحب الحل والعقد . وحتى يضمن بقاء

الحال لا بد من منع كل إمكانية لبناء انتاج مادي) اقتصاد) ورمزي (ثقافة علمية وذوقية) تحقق شروط الاستقلال فيعمق التبعية.

ومرة أخرى سآخذ مثالين من تونس ومصر. كيف ازدادت التبعية في الانتاج المادي(الاقتصاد)وفي الإنتاج الرمزي (الثقافة)فصارت بنيوية يعسر التحرر منها، وصيرورتها بنيوية تعني أمرين:

-1 المجالات الهشة والخدمات الدنيا التي تخضع لشهوات السيد ورفاهية متقاعديه مثل السياسة الشعبية.

2 وقتل شرط الانتاج المحقق للحماية) السلاح) والرعاية (الغذاء): البحث العلمي وحتى يتحقق ذلك لا بد من جعل الإرادة والمعرفة والحياة والوجود كلها تابعة لمن يستتبع المركز الذي هو الإبداعان المادي والرمزي شرطا السيادة.

وهنا نفهم دور الأفق التأصيلي ؛ فاستتباع الإرادة والمعرفة والحياة والوجود يمر مباشرة بعوامل الفتنة بين البشر وهي تعود إلى هذه العناصر الأربعة. فخلافات الإرادة والمعرفة والحياة والوجود يمكن جعلها متنافية مع العيش المشترك لتكوين جماعة قادرة على الإبداعين المادي والرمزي شرطي السيادة.

من هنا كانت الفتن طائفية (الرؤى) أو حيوية (العنصرية) أو معرفية)

العلوم) أو سياسية) الطبقية) وهي العوائق التي يحرمها الإسلام لتوحيد الأمة. لكن هذه الخلافات التي تصبح فتنا هي في الحقيقة نتيجة لسياسة ثمرات الانتاجين أو بصورة أدق لأثرهما على القسط من السلطة التي تعود إلى الثروة.

ولهذه العلة فسياسة المال في الجماعة أو إنتاج الثروة وتوزيعها هما المحدد الرئيس للأفق المساعد على بناء الجماعة القادرة أو الحائل دونه . سياسة الانتاج المادي والرمزي في ترجمته المالية التي هي أساس كل سلطة هي جوهر السياسة التي يقدم فيها أفق التأصيل رؤية يمكن أن تحرر البشر.

ويمكن أن تحررهم من علل الفتنة الخمس: من الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود أي السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى الدينية والفلسفية. فتحرير البشر

من الطائفية والعنصرية والدغمائية والطبقية يتم بفضل العدل في سياسة الثروة التي هي أساس السلطة تحقق السلم به الجماعة وبين الجماعات.

طبعا نحن نتحدث عن مثل الأفق الذي يقول به التأصيلي وطبعا فالواقع يمكن أن يناقض المثال حتى وإن كان لا يستطيع الغاء أثره . وإليك هذا المثال . فإذا آمنا بأن البشر اخوة (النساء (1 وأنهم لا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات (13 وكان أمر السلطة للجماعة تسمه بالشورى أمكن تحقيق السلم . لذلك وضعت الآية 38 من الشورى ادارة الشأن العام (السلطة) بيد الجماعة بين الشرطين الروحي (استجابوا لربهم) والمادي (أنفقوا من الرزق).

رموز الانحطاطين بمعيار أصناف النخب رموز الانحطاطين بمعيار أصناف

النخب) اثنان من كل صنف مطبق على كاريكاتوري التأصيل والتحديث (كافية لفهم الوضع في تونس وقس عليها بقية العرب. والقصد بالانحطاطين : . انحطاط حضارتنا الذي أوصلنا إلى الاستعمار الغربي . وانحطاط الحداثة التي صارت إيديولوجيا استعمار العالم ومنه دار الإسلام ورموز الأولى تدعي التأصيل بأخذ الانحطاط الذاتي نموذجا للانبعاث . ورموز الثانية تدعي التحديث بأخذ انحطاط الحداثة - الاستعمار - نموذجا للتحديث . لذلك فما يجري من صدام حضاري وراء ما يقدم على أنه تنافس سياسي سلمي وحربي في آن ليس إلا مهزلة الحرب بين كاريكاتورين من الأصالة والحداثة. .1 نخبة الإرادة أو الساسة .2 ونخبة المعرفة أو العلماء .3 ونخبة القدرة أو الاقتصاديون .4 ونخبة الحياة أو الفنانون

.5 ونخبة الوجود للرؤى .

وما أظن أحدا بحاجة لضرب أمثلة من نخب الانحطاط الذاتي فهم من عاد بالحضارة الإسلامية إلى الجاهلية متصورا أنها متعينة لك قيمها بعد الانحطاط .

فهؤلاء هم أداة الأنظمة العميلة التي حولت دار الإسلام إلى محميات غربية تبرر الانحطاط باسم الإسلام البريء مما أدى إليه من نكوص إلى الجاهلية.

ما يحتاج إلى تمثيل هو رموز النخب الثانية التي تدعي التحديث:

من ساستها مليشيات علمائها واقتصاديبها وفنانيها وأصحاب الرؤى فيها خدمة لسيدها؟

وهم يشتركون في خاصية هي مفارقة ثابتة تتمثل في ادعاء أنهم هم أصل ثورة الشباب في تونس لكنهم حلفاء كل أعدائها تونس وفي اقطار العرب الاخرى .

فهم من صف السيسي وبشار وصالح والحوثي وإيران ويبحثون عمن يؤدي دورهم في تونس لكنهم يستمدون أوراق التوت من ادعاء أبوة الثورة ومعاداة التطبيع .

ورغم كفاية هذه الخاصية لبيان من أقصد بنخبة الحداثة الكاريكاتورية لكن لا بد من أمثلة معينة من أصنافهم الخمسة بعد عودتي إن شاء الله من السفر.

ولأساعد القارئ ليضرب أمثلة بنفسه ؛ فهم يحالفون أهل الفتنة الكبرى) الملالي (وأهل الفتنة الصغرى (الأنظمة العسكرية) ويمولهم الجامع بين الفتنتين .

والجامع بين الفتنتين هما نوعا الأنظمة العربية العسكرية والقبلية التي تخشى الحداثة والأصالة المستقلتين وتقبلان على الكاريكاتورين منهما .

القارئ مهما كان خالي الذهن من خلفيات الوضعية يمكنه بالجمع بين هذين الخاصيتين أن يشير بالإصبع للمقصودين فهما تعريف بالوصف الدال على الاسم .

ولأوضح: يتكلمون على القرآن بعلم زائف وعلى الفن بأسقط عباراته وعلى الاقتصاد بالتهريب وعلى المعرفة بالإيديولوجيا وعلى الإرادة بالعمالة. يكفي؟ حاتم

كنت أنوي تقديم شهادة حية على مآل السلك الجامعي . لكني عدلت فما يجري مغن أكثر.

لم يعد من حل إلا الصمت . إذا كانت رأس القرطلة خامج فلا فائدة من الكلام. وأنا أطبق رأس القرطلة على أصناف النخب الخمسة التي أعرف بها قيام الأمم .

ولست أحجم عن مواصلة هذه التغريدات عن الشهادة هروبا من المعركة.

فما حصل في حياتي أن هربت من الواجب.

وكل الزملاء في الجامعة بينت لهم الأحداث أنهم عاندوا دون فائدة . فالفكر ليس موضة بل هو منهجية معرفية والتزام خلقي . وهذان أبعد شيء عن الموضة.

فلماذا أحجم إذن؟

الاحجام عن مواصلة الكلام على أدعياء الحداثة ودعاواهم حب الوطن لتعليل حربهم على من يسمونهم بالظلاميين : حادثة القروي كافية.

فمن يصدق أن أبا فقد ابنه الوحيد يمكن أن يستغل اسمه بعدوى عمل الخير فيحوله إلى رأسمال تجاري يردده كل ليلية وكأنه من الزهاد بإخراج مفضوح؟

وأما التخلي عن الشهادة فعلته أني بت واثقا بأنه لا أحد يمكن أن يصدق أحدا في شهادته: فالحقيقة هي آخر شيء يقبل التصديق في بلاد كل شيء فيها مزيف .

ولما كنت مازلت "على نياتي" فإن الحل الوحيد هو ألا أواصل المشاركة

في هذه اللعبة بوجهيها اللذين أتعالى عنهما فالصغار علاجه الوحيد الاحتقار. مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية

تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

د ++ 4 م ال جو اي فنع

شروط السيادة 2 علاقة الافقين التأصيلي والتحديثي بشروط الانتاجين 3 ثورة الصدر 5 مقومات السيادة: الابداعان المادي والرمزي 6

وصلنا إلى قلب المعادلة -القدرة ونخبها -أي البعد الاقتصادي من الانتاجين المادي والرمزي -والدور الذي يؤديه في أفق نخبة التأصيل ونخبة التحديث . وقد ختمنا الفصل السابق ببيان أي الافقين أكثر مناسبة لمقتضى وضع العالم من شروط الحجم الجغرافي والوزن التاريخي من شروط لقيام الدول ذات السيادة.

فالأفق التحديثي تأسس على التقزيم الجغرافي والتهوين التاريخي وأنتج أشباه دول هي محميات عديمة السيادة لعجزها على شرطي القيام ؛ الانتاجين . ذلك أن الوضع الدولي في لحظة الاستعمار المباشر فتت جغرافية الإقليم وشتت تاريخه حتى تفقد كياناته السيادة بالضرورة فتكون تابعة حماية ورعاية.

وبهذا المعنى فالحداثة المقومة للكيان السياسي والحضاري من صف النخب التأصيلية ذات الأفق الساعي للتحرر من التقزيم الجغرافي والتهوين التاريخي . لكن أصحاب هذا الأفق لم يستطيعوا بعد ترجمة هذا التناسب بينه وبين مقتضيات العصر توهما منهم أن الإحياء ممكن دون تغيير كيفي في منظور هذا الأفق.

وينبغي ملاحظة أن الرمز التونسي) الثعالبي (كان أكثر فهما من الرمز المصري (البنا) لضرورة التغيير الكيفي الضروري للجمع بين التأصيل والتحديث . وحتى الرمز التونسي (بورقيبة) للأفق المقابل كان أكثر فهما

من الرمز المصري (عبد الناصر) للعلاقة من المنظور الحداثي لكونه أدرى بحضارة الغرب.

التاريخ القصير بدا وكأن قيادة المرحلة مصرية الأفقين التأصيلي والتحديثي لكنها التاريخ المديد تبينت قيادتها تونسية بدليل نهايتها . فالمعركة في تونس دارت حول علاقة

التأصيل بالتحديث من منظور التأصيل الثعالبي ومن منظور التحديث بورقيبة جمعا بين السياسي وما ورائه الحالتين.

ومعنى ذلك أن كلا الصفين في تونس دخلا المعركة ببعديها السياسي والوجودي دون التقابل الذي سيطر على المناخ المصري بين موقف عبده والافغاني . والقصد بهذا التقابل هو الفصل بين المدخلين : التربية قبل الحكم عند عبده والحكم قبل التربية عند الافغاني . والثاني انقلابي عسكري بالجوهر.

فالسياسي لا يتقدم إلا بالعنف والتربوي لا يتقدم إلا باللطف . وهي مقابلة بين قصير التاريخ السريع ومديده البطيء : الإرادة تسرع والقدرة تبطيء . حاول الثعالبي الجمع بين التأصيل والتحديث بتقديم الأول وحاول بورقيبة الجمع العكسي فكان التفاعل في المستويين السطحي والعميق : فحدثت الطفرة.

والطفرة هي خاتمة الحقبة التي بدأت بسقوط الخلافة وانتهت بثورة الشباب فكانت مطالبها المباشرة زبدة الحداثة وشروطها غير المباشرة زبدة الأصالة. وما حدث في تونس أصبح المسرع - الكاتاليزور- الذي قاد إلى ثورة الشباب في مصر ثم في سوريا ثم في ليبيا ثم في اليمن : حرب

الفتنتين الأهلية.

لكن عقد الدولة القطرية انفرط بعد الحرب الثانية حتى في أوروبا التي أسسته لكن نهاية القرون الوسطى بالتحالف الامبراطورية المسيحية التي عوضت روما. وعوضها سعي نخب أوروبا لبناء وحدة أوروبية حجما يقتضيه نظام العالم الجديد بعد الحرب الثانية لدورها العالمي بعد ضياع امبراطورياتها الاستعمارية. لكن نخب التحديث العربية سواء كانت مع القطب السوفياتي أو القطب الأمريكي ظلت توابع ولم تفكر في الاستفادة من الوضع لشروط السيادة مثل أوروبا. شروط السيادة

وصلنا الآن إلى الكلمة السحرية: شروط السيادة. فهي تعني "الابداعين المادي والرمزي" شرطي الانتاجين السادين للحاجات المادية والروحية للجماعة. وهذه المعاني

يجمعها مفهوم القدرة المشروطة بالإرادة والمعرفة قبلها أداتين سياسية وعلمية وبالحياة والوجود بعدها غايتين للإرادة والوجود.

ولهذه العلة اعتبرنا مفهوم القدرة المركز والقلب من معادلة الوظائف تمثلها النخب فرض كفاية: السياسة والمعرفية والاقتصادية الفنية والوجودية. سيقول المتعجلون عملا بالحكمة الشعبية "وينك وذنك" لماذا كل هذا التمهيد بخمس فصول للوصول إلى ما كان يمكن البدء به؟ لأن عكسه هو علة تخلفنا.

ما يزال الكثير من نخبنا يميل إلى "الخيمة" عقليا رغم أنه يعيش في ناطحات السحاب حسيا . الفكر لا يقعد الأمور بل يكشف تعقيداتها ليتمكن من علاجها.

لما كان الإنسان يمكن أن يعد عالما بحفظ متن أو متنين كان الفكر جنس الخيام يبني دارة ببعض الأوتاد وقطعة وبر تذروها الرياح دون تراكم رمزي. وكان الشعر من جنس النبطي : فيض حاضر وحتى المحكك منه فهو تجربة ذاتية لا تصل إلى كليات الوجدان الإنساني . لكأن القرآن لم ينزل علينا بلساننا. علاقة الافقين التأصيلي والتحديثي بشروط الانتاجين

لكأننا لم نقرأ فصلت 53 . فحقيقة القرآن ليست في نصه بل في آياته التي يريناها الله الآفاق والأنفس) الطبيعة والتاريخ في الأعيان وفي الأذهان (. وآياته التي في الأعيان و الأذهان ليست خياما تتوالى ولا تتراكم ومتردم يروي متقدمه تاليه فلا يتأثر فهمه بل هي الإنتاجان المادي والرمزي.

فيكون سؤالنا اليوم أي الافقين التأصيلي أو التحديثي أكثر تحقيقا لشروط الإنتاجين المادي والرمزي اللذين بهما يصل الإنسان بعدي معادلة الوجود؟ وهل نجد شروط الانتاج المادي والرمزي المحققين لسيادة المؤمن مستعمرا في الأرض بقيم الاستخلاف أم لعبودية القزم المحاكي سطحيا من يسيطر عليه؟

ذلك هو رهان الثورة اليوم؛ هل التحديث المستقل يختلف عن التأصيل الذي يحقق شروط السيادة بالإنتاجين المادي والرمزي شرطين للحماية والرعاية؟ ولنقلب السؤال: أليس جيل

الذيل عاجزين بحكم أفقهم التابع على ما يتجاوز استيراد الانتاج المادي والرمزي بسبب التقزيم الجغرافي والتهوين التاريخي؟

من اختار نموذج الفاشية الغربية) بورقيبة وأمثاله (أو الفاشية الشرقية) عبد الناصر وأمثاله) تزداد تبعيته وتناقص شرطا الحماية والرعاية: السيادة.

وإذن فكل ما نراه حاصلا في بلاد العرب بصنفيها ذات الأنظمة العسكرية والأنظمة القبلية ليس اتفاقيا بل

لابد أن تكون نخب القدرة في بلاد العرب مسيطرة على نخب الإرادة والمعرفة قبلها ونخب الحياة والوجود بعدها بمنطقها المستبد والفاسد لأنها تابعة. ونخب القدرة التابعة ما باتت وظيفتها جعل الأقطار محميات تابعة لا دولا بمقتضى تفتيت دار الإسلام وتشتت تاريخها لئلا تكون لها شروط السيادة.

فالحرب الأهلية تتجاوز علتها المطالب المباشرة إلى شروطها البعيدة: الاستبداد والفساد يخدم تفتيت جغرافيتنا وتشتيت تاريخنا: دار الإسلام وأمته. وهبنا صدقنا أن أصحاب التحديث في حقبة ما بين سقوط الخلافة وبداية الثورة كانوا على حسن نية في التشخيص والعلاج : بورقيبة وعبد الناصر مثلا.

ألم يكفهم نصف قرن من الممارسة لفهم أن تشخيصهم وعلاجهم كلاهما كان أكله عكس ما يعدون به: فالفيترينة الكاذبة بينت حصوات الشباب قبح ما تخفيه . واكتمل الامر بما نراه اليوم في الهلال: التقت الفتنتان الكبرى والصغرى والرهان التاريخي الذي تساوقت فيه المعركتان ولا مفر من حسمهما للاستئناف.

صحيح أنهم شوهوا الأفق التأصيلي بما اخترعوه من شبيه مشوه منه سموه خلافة وجهادا وإسلاما سنيا وهي جميعا كاريكاتورات للتخريب الداخلي ستزول . ولن يزيلها من يدعون الحرب عليها وهي في الحقيقة المعلاق الجديد لتبرير بقائهم بل البديل الحقيقي منها فيماثل ما فعلته أوروبا

لاستعادة دورها.

أوروبا اليوم تصف أساس وحدتها في «الحضارة اليهودية المسيحية« لكنها لم تعد إليها في شكلها الذي تجاوزته بل ترجمته بقيم مناسبة للعصر: شرط الاستئناف . وهذا قانون تاريخي

مشروط في انبعاث أي حضارة -وحتى أي أمة تراجع أسسها لتتقدم - بشروط تجديد أسسها لصوغها بأسلوب يناسب الحاجة المتجددة: السيادة هي شروط الانتاجين.

فأوروبا لو بقيت كما كانت في حرب أهلية قبل الحرب العالمية الثانية لن تستطيع منافسة أمريكا أو حتى السوفيات في الإنتاجين فتفقد شروط سيادتها. لذلك كان طلب الوحدة معلولا بهذه الحاجة: كيف يمكن لأوروبا بعد أن فقدت القدرة فأصبحت محمية لعملاقي العالم أن تسترد قدرتها أي شروط سيادتها؟

وهذه القدرة أو شروط السيادة هي أساس الإرادة والمعرفة والحياة والوجود أساسها إذا كانت حقيقية وهي في آن ثمرة أفقها من دونها تكون أسماء لا غير . ففي المحميات العربية التي يسمونها دولا :؛ الإرادة والمعرفة والحياة والوجود كلها أسماء بلا مسميات لأنها فاقدة لشروط السيادة أو قدرة الابداعين. ثورة الصدر

سيقول المتعجلون: ها أنت مثل الحداثيين تستمد النموذج من الغرب (وحدة أوروبا). لا يقول ذلك إلا من كان جاهلا بتاريخ الامة. ماذا فعل الصدر؟ فأفق الصدر يتألف من: الرؤى (الرسول) والكيان الجغرافي (الصديق) والكيان التاريخي) الفاروق (والكيان المرجعي (ذو النورين (

بداية الدولة الكونية (معاوية).

والجيل الساعي إلى التأصيل هذا أفقه لكنه لم يستطع تجديده بمنطق العصر. وكل ما أحاوله على عسره وتشابك عناصره وتلعثمه أحيانا هذا هو مطلبه . وفي الحقيقة فمطلبه كان في الأصل مقصورا على النظر كما حاولته في التفسير الفلسفي . لكن الثورة فرضت أن يجمع بين النظر والعمل ففيه بعد نضالي.

لكنه ليس نضاليا مباشرا وإلا لأغراني حب الانتشار السريع فاخترت اسلوب التبسيط. المطلوب : هو شروط العمل على علم لا "التهريج-الاجيتاسيون" . ثورة من دون قيادة فكرية ذات تكوين نظري ديني وفلسفي مع ما يعتمد عليه من علوم الطبائع وعلوم الشرائع لن تقدر على استئناف ثورة الصدر بمنطق العصر.

فشرط القريط هو القيادة. ذات الأفق النظري الروحي والعقلي الذي يكون قادرا على استئناف ثورة الصدر الذي ننسبه إلى الأعلام الخمسة الذين ذكرت . صحيح أن مؤسس المشروع لا ينسبه إلى نفسه بل إلى ربه . وصحيح أن كل المؤمنين يعتقدون ذلك لأن القرآن لا يمكن أن يكون انتاج بشر أيا كان.

لكن الله أعطى لمحمد شيئا آخر معه هو ما به صار القرآن روح أمة تتجاوز العرب لتجمع كل البشر بالقوة وبالتدريج الكثير منهم بالفعل لتحقيق الرسالة. والله نفسه قال ذلك في الآيتين 105 و106 من الإسراء: السنة التي هي تعليم الرسول القولي والفعلي نقلت القرآن مما وراء التاريخ إلى التاريخ:؛ فصار الحديث عن أحداث ماضي التجربة الإنسانية الروحية

بمقتضى المتعالي حدثا يؤسس لمستقبل الإنسانية.

فقد حددت الآيتان العلاقة بين القرآن والسنة التي هي قراءة القرآن على الناس على مكث من بشير بثمرات الأفق القرآني الجديد ونذير من تعريفه. السنة هي إذن تعليم قولي وفعلي لبعدي القرآن الكريم ؛ النقد الجذري للتحريفات التي عرفها تاريخ البشرية الروحي والبناء الجذري للإصلاحات الواجبة.

وهذا المشروع احتاج إلى رجال نماذج لتعيين الأفق المتعالي في التاريخ فترجموه إلى حقيقة تاريخية واقعة: فحدد الصديق قاب جغرافيته وحدد الفاروق بداية تاريخه حدد ذو النورين وحدة مرجعيته وتمكن معاوية من حسم الحرب الأهلية أو الفتنة الكبرى فأسس بدايات دولته الفعلية. ذلك هو أفق التأصيل لكنه لن يحقق هدفه أو الاستئناف ما لم يترجم بما يجعله محققا لمقتضى العصر فيكون نفس المشروع الذي ينمي فضائله ويزيده كونية. مقومات السيادة: الابداعان المادي والرمزي

ولأعد الآن إلى الابداعين مقومي السيادة. فالقدرة المستقلة تكون تابعة لإرادة الجماعة ومعرفتها وحياتها ووجودها ومتبوعة منها إذا كانت تابعة. فقدرة العرب تابعة: اقتصادها وثقافتها ليسا تابعين لإرادة الأمة ولمعرفتها ولحياتها ولوجودها بل هي تابعة لغيرها إنها فساد واستبداد لخدمة حام.

والحامي -رمز الاستضعاف والاستتباع لأنه ذكي يوهم خدمه قوليا بأنهم أرباب دولة ذات سيادة لكنه فعليا وبسبب حاجتهم لحمايته هو صاحب الحل والعقد . وحتى يضمن بقاء الحال لا بد من منع كل إمكانية لبناء انتاج مادي) اقتصاد) ورمزي (ثقافة علمية وذوقية) تحقق شروط

الاستقلال فيعمق التبعية.

ومرة أخرى سآخذ مثالين من تونس ومصر. كيف ازدادت التبعية في الانتاج المادي(الاقتصاد)وفي الإنتاج الرمزي (الثقافة)فصارت بنيوية يعسر التحرر منها. وصيرورتها بنيوية تعني أمرين:

-1 المجالات الهشة والخدمات الدنيا التي تخضع لشهوات السيد ورفاهية متقاعديه مثل السياسة الشعبية.

2 وقتل شرط الانتاج المحقق للحماية (السلاح) والرعاية (الغذاء): البحث العلمي وحتى يتحقق ذلك لا بد من جعل الإرادة والمعرفة والحياة والوجود كلها تابعة لمن يستتبع المركز الذي هو الإبداعان المادي والرمزي شرطا السيادة.

وهنا نفهم دور الافق التأصيلي ؛ فاستتباع الإرادة والمعرفة والحياة والوجود يمر مباشرة بعوامل الفتنة بين البشر وهي تعود إلى هذه العناصر الأربعة. فخلافات الإرادة والمعرفة والحياة والوجود يمكن جعلها متنافية مع العيش المشترك لتكوين جماعة قادرة على الإبداعين المادي والرمزي شرطي السيادة.

من هنا كانت الفتن طائفية (الرؤى) أو حيوية (العنصرية) أو معرفية) العلوم) أو سياسية) الطبقية) وهي العوائق التي يحرمها الإسلام لتوحيد الأمة. لكن هذه الخلافات التي تصبح فتنا هي في الحقيقة نتيجة لسياسة شمرات الانتاجين أو بصورة أدق لأثرهما على القسط من السلطة التي تعود إلى الثروة.

ولهذه العلة فسياسة المال في الجماعة أو إنتاج الثروة وتوزيعها هما المحدد الرئيس للأفق المساعد على بناء الجماعة القادرة أو الحائل دونه . سياسة الانتاج المادي والرمزي بكل ترجمته المالية التي هي أساس كل سلطة هي جوهر السياسة التي يقدم فيها أفق التأصيل رؤية يمكن أن تحرر البشر.

ويمكن أن تحررهم من علل الفتنة الخمس؛ من الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود أي السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى الدينية والفلسفية. فتحرير البشر من الطائفية والعنصرية والدغمائية والطبقية يتم بفضل العدل في سياسة الثروة التي هي أساس السلطة تحقق السلام في الجماعة وبين الجماعات.

طبعا نحن نتحدث عن مثل الافق الذي يقول به التأصيلي وطبعا فالواقع يمكن أن يناقض المثال حتى وإن كان لا يستطيع الغاء أثره . وإليك هذا المثال . فإذا آمنا بأن البشر اخوة (النساء (1 وأنهم لا يتفاضلون إلا بالتقوى) الحجرات (13 وكان أمر السلطة للجماعة تسمه بالشورى أمكن تحقيق السلام . لذلك وضعت الآية 38 من الشورى ادارة الشأن العام (السلطة) بيد الجماعة بين الشرطين الروحي) استجابوا لربهم) والمادي) أنفقوا من الرزق)ء رموز الانحطاطين بمعيار أصناف النخب

رموز الانحطاطين بمعيار أصناف النخب) اثنان من كل صنف مطبق على كاريكاتوري التأصيل والتحديث (كافية لفهم الوضع في تونس وقس عليها بقية العرب.

والقصد بالانحطاطين :

• انحطاط حضارتنا الذي أوصلنا إلى الاستعمار الغربي • وانحطاط الحداثة

التي صارت إيديولوجيا استعمار العالم ومنه دار الإسلام

ورموز الأولى تدعي التأصيل بأخذ الانحطاط الذاتي نموذجا للانبعاث .

ورموز الثانية تدعي التحديث بأخذ انحطاط الحداثة - الاستعمار - نموذجا للتحديث .

لذلك فما يجري من صدام حضاري وراء ما يقدم على أنه تنافس سياسي سلمي وحربي آن ليس إلا مهزلة الحرب بين كاريكاتورين من الأصالة والحداثة.

1. نخبة الإرادة أو الساسة
2. ونخبة المعرفة أو العلماء
3. ونخبة القدرة أو الاقتصاديون
4. ونخبة الحياة أو الفنانون
5. ونخبة الوجود للرؤى .

وما أظن أحدا بحاجة لضرب أمثلة من نخب الانحطاط الذاتي فهم من عاد بالحضارة الإسلامية إلى الجاهلية متصورا أنها متعينة في قيمها بعد الانحطاط .

فهؤلاء هم أداة الانظمة العميلة التي حولت دار الإسلام إلى محميات غربية تبرر الانحطاط باسم الإسلام البريء مما أدى إليه من نكوص إلى الجاهلية.

ما يحتاج إلى تمثيل هو رموز النخب الثانية التي تدعي التحديث:

فمن ساستها مليشيات علمائها واقتصادييها وفنانيها وأصحاب الرؤى فيها خدمة لسيدها؟

وهم يشتركون في خاصية هي مفارقة ثابتة تتمثل في ادعاء أنهم هم أصل ثورة الشباب في تونس لكنهم حلفاء كل أعدائها في تونس وفي اقطار العرب الاخرى.

فهم من صف السيسي وبشار وصالح والحوثي وإيران ويبحثون عمن يؤدي دورهم في تونس لكنهم يستمدون أوراق التوت من ادعاء أبوة الثورة ومعاداة التطبيع .

ورغم كفاية هذه الخاصية لبيان من أقصد بنخبة الحداثة الكاريكاتورية لكن لا بد من أمثلة معينة من أصنافهم الخمسة بعد عودتي إن شاء الله من السفر.

ولأساعد القارئ ليضرب أمثلة بنفسه ؛ فهم يحالفون أهل الفتنة الكبرى) الملالي (وأهل الفتنة الصغرى (الانظمة العسكرية) ويمولهم الجامع بين الفتنتين .

والجامع بين الفتنتين هما نوعا الانظمة العربية العسكرية والقبلية التي تخشى الحداثة والأصالة المستقلتين وتقبلان على الكاريكاتورين منهما .

القارئ مهما كان خالي الذهن من خلفيات الوضعية يمكنه بالجمع بين هاتين الخاصيتين أن يشير بالإصبع للمقصودين فهما تعريف بالوصف الدال على الاسم .

ولأوضح: يتكلمون على القرآن بعلم زائف وعلى الفن بأسقط عباراته وعلى

الاقتصاد بالتهريب وعلى المعرفة بالإيديولوجيا وعلى الإرادة بالعمالة. يكفي؟ خاتمة

كنت أنوي تقديم شهادة حية على مآل السلك الجامعي . لكني عدلت فما يجري مغن أكثر.

لم يعد من حل إلا الصمت . إذا كانت رأس القرطلة خامج فلا فائدة من الكلام. وأنا أطبق رأس القرطلة على أصناف النخب الخمسة التي أعرف بها قيام الأمم .

ولست أحجم عن مواصلة هذه التغريدات عن الشهادة هروبا من المعركة.

فما حصل في حياتي أن هربت من الواجب.

وكل الزملاء في الجامعة بينت لهم الأحداث أنهم عاندوا دون فائدة . فالفكر ليس موضة بل هو منهجية معرفية والتزام خلقي . وهذان أبعد شيء عن الموضة.

فلماذا أحجم اذن؟

الاحجام عن مواصلة الكلام على أدعياء الحداثة ودعاواهم حب الوطن لتعليل حربهم على من يسمونهم بالظلاميين : حادثة القروي كافية.

فمن يصدق أن أبا فقد ابنه الوحيد يمكن أن يستغل اسمه بعدوى عمل الخير فيحوله إلى رأسمال تجاري يردده كل ليلة وكأنه من الزهاد بإخراج مفضوح؟

وأما التخلي عن الشهادة فعلته أني بت واثقا بأنه لا أحد يمكن أن يصدق أحدا في شهادته : فالحقيقة هي آخر شيء يقبل التصديق في بلاد كل

شيء فيها مزيف .

ولما كنت مازلت "على نياتي" فإن الحل الوحيد هو ألا أواصل المشاركة في هذه اللعبة بوجهيها اللذين أتغالى عنهما فالصغار علاجه الوحيد الاحتقار. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

موت المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن

الإنجليزية.

الحداثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

د ++ 4 م ال جو اي فنع

القسم الخامس سار

علة فشل الجيل الأول في القيادة 3 التناظر بين علاقة الوجود بالإرادة وعلاقة الفن بالمعرفة 3 علاقة الاستعمار بانحطاط التربية والمعرفة 5

مقارنة بين التربيتين التأصيلية والتحديثية 6 المقدمة

درسنا أفقي فكر المرحلة وسلوك نخبها بطبيعة علاقة الوجود (الرؤى) بالإرادة (السياسة) . ونواصل فندرسها بطبيعة علاقة الحياة) الفن (بالمعرفة) العلم (. وبينا الفارق بين الجيل الذي لا يرد الوجود) أفق متعال) إلى الإرادة) أفق دنيوي (والجيل الذي يرد الوجود إلى الإرادة الرؤى إلى الإيديولوجيا.

كما بينا أن المعركة بين الجيلين بدت خلال النصف الاول من القرن الماضي وكأنها حسمت لصالح الجيل الثاني لأنه انضوى في أفق نظام العالم بقطبيه . وكان الجيل الأول يعاني من معركة ثانية ليس مع جيل التحديث الذي وصفنا بل مع انحطاط الأصالة كما كان العالم الغربي يعاني من جيل انحطاط الحداثة.

وجيل انحطاط حضارتنا حالف جيل انحطاط الحداثة صف الرأسمالية محالفة جيل انحطاط الحداثة (الاستعمار) صف الاشتراكية بوهم مقاومة الثانية للأولى . فاصبحت معركة الكاريكاتورين-انحطاط الاصالة أو الأنظمة القبلية باسم الإسلام وانحطاط الحداثة أو الأنظمة العسكرية باسم الثورة

-ضمن معركة القطبين.

وصار الجيل الأول مرفوضا من كاريكاتورا الأصالة ومن كاريكاتورا الحداثة اللذين أصبحا في خدمة القطبين . سقط أحد القطبين حالما عليه بقيادة الثاني . لذلك فنوعا الانظمة العربية القبلية والعسكرية ونخبهما اعتبرا ثورة الشباب مؤامرة غربية عليهما لما أبداه من رضا عنها قبل أن يدرك طبيعتها.

وقد أدرك طبيعتها لما اختار الشعب من يمثلون الجيل الأول الذي بدا وكأنه قد خسر المعركة منذ أكثر من نصف قرن؛ غاب عنهم تدرجه البطيء كونية القيم.

علة فشل الجيل الأول في القيادة

ذلك أن الجيل الأول صاحب الأفق المميز بين الوجود(الرؤى) والإرادة) السياسة) لم يكن على بينة من طبيعة الثورتين الإسلاميتين: الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والسياسية) لا سلطان على الجماعة إلا الجماعة: الحاكم نائب الجماعة بإرادتها الحرة).

وحتى بعد الثورة فإن إدراكه كان غائما وتلك هي علة الفشل السريع في القيام بما ينبغي لما مكنه الشعب من قيادة المرحلة: لم يحقق شروط الثورتين . فهو ما زال يتصور التربية والحكم الإسلاميين بحاجة إلى كنسية (المرشدية) وسلطة شرعيتها بحاجة إلى ما يتجاوز إدارة الشأن العام (العبادات .(

لم يتخلصوا من شوائب الانحطاط فقاموا شردوا مثل الحداثيين بشارق:

هؤلاء ردوا الرؤى للسياسة نفيا للتعالي وهم ردوا السياسة للرؤى نفيا للتداني . وكل المشكل هو الإدراك الغائم لثورتي الإسلام؛ فالحرية الروحية ضد وساطة بين المؤمن وربه (سلطة المرشدية الروحية) والحرية السياسية ضد سيادة الامة (سلطة المرشدية السياسية).

ومن ثم فعلة تعثر الثورة؛ الانظمة العربية بصنفيها وسندهما الأجنبي المباشر) إيران وإسرائيل (وغير المباشر) روسيا وأمريكا (وعدم نضوج نخبة التأصيل الحديث. فما يطلبه الشباب مباشرة شروطه غير المباشرة هي التحرر من الاستبداد والفساد الذي يشترط هو بدوره التحرر من الاستضعاف والاستتباع: الاستئناف . والاستئناف يحتاج إلى قاعدة شعبية عريضة بأفق التأصيل الحديث الذي يدرك أصحابه أن ثمار ثورتي الإسلام شرطان ضروريان وكافيان: للتربية والحكم.

درسنا في الفصل السابق علاقة الوجود بالإرادة أو علاقة المرجعية بالسياسة والمدار هو الحكم واليوم ندرس علاقة الحياة بالمعرفة والمدار هو التربية. وننتقل إذن من التقابل بين نخبتي الحكم إلى التقابل بين نخبتي التربية الحقبة التي ندرسها . والمعلوم أن هذين هما مقوما كل دولة حامية وراعية.

سنجد المقابلة التي بين نخب الحياة الثرية (الفن والعلم) هي نفسها التي وجدناها

بين نخب الجيلين في الحكم وهو تناظر بعدي صورة العمران . بعدا صورة العمران مفهوم خلدوني -الحكم أو الوازع الأجنبي والتربية أو الوازع الذاتي -ومادته الانتاج المادي (الثروة) والإنتاج الرمزي (التراث) . وأصل هذه

الوظائف الأربع :

اثنان للصورة .

اثنان للمادة .

أصل واحد هو العلاقة بين الوجود والإرادة في الحكم وبين الفن والعلم في التربية تعديدا للأفقين . وقد وصفنا الأفقين بمقتضى أثر تقابلهما في تصور الحكم لدى الجيلين التأصيلي التحديثي ومثلنا بتونس وبمصر تعيينا بأربعة أمثلة معلومة. فمثلنا بالثعالبي وبورقيبة من تونس وبالبنا وعبد الناصر من مصر من نخب بعد الحكم من السياسة وعلينا أن نبحث فيما يناظرهم في نخب بعد التربية. التناظر بين علاقة الوجود بالإرادة وعلاقة الفن بالمعرفة

ولكن قبل ذلك فلنعلل التناظر بين علاقة الوجود بالإرادة في بعد الحكم من صورة العمران وعلاقة الفن بالمعرفة في بعد التربية من مادته . فالحكم تتقدم فيه وظيفة الحماية والتربية وظيفة الرعاية. وتلكما هما بعدا صورة العمران . ويناظرهما بعدا مادته الانتاج المادي والإنتاج الرمزي.

إذا علمنا دور الإنتاج المادي والإنتاج الرمزي في وظيفتي الحماية والرعاية أدركنا علاقة الحكم بالتربية وعلة تكون الصورة من هذين البعدين . وبذلك تتحدد الصلة بالتواصل والتبادل : فالتواصل بمستوييه يغلب عليه الوصل بين الوجود والإرادة وبين الحياة والمعرفة والتبادل بمستوييه يغلب عليه الفصل فيهما.

اعلم أن الأمر تعقد جدا إذ النقلة من بعد الحكم إلى بعد التربية من الدولة

يقتضي نظرية التواصل والتبادل شديدة التعقيد فضلا عن نظرية الدولة. وكلتا النظريتين سبق أن عرضنا موجزهما في محاولات سابقة لذلك فالمواصلة في هذا البحث تفترض الاطلاع على عرضهما ولو بنظرة خاطفة ليتيسر الفهم.

سأكتفي بالقول إن وظيفة الحماية الغالبة على بعد الحكم تحمي التواصل والتبادل بمستواهما الأول (بين الناس والطبيعة) والثاني (بينهما وما ورائهما) . والتربية ترعاهما بمستوييهما . لكن جيل الفصل بين الرؤى والسياسة يبقي على ما وراء التواصل والتبادل أما صاحب الرد فيعتبر المابعد مجرد إيديولوجيا.

فما وظيفة التربية؟

تكوين الإنسان (التربية والمجتمع الاهلي) وتهوينه (الثقافة والاقتصاد): أساسها الإبداع الرمزي أي التواصل والتبادل الفني والعلمي . والمسألة الآن تتعلق بدور النخب في هذه الوظيفة: فلها ما فوق مفارق عند جيل التأصيل) ثيولوجيا) أو ما دون محايث عند جيل التحديث) انثروبولوجيا).

نظرنا في علاقة الوجود بالإرادة أو أفق الرؤى بالسياسة (بعد الحكم) والآن ننظر في علاقة الحياة بالمعرفة أو أفق الحياة بالعلم (بعد التربية). فرد ال «ما فوق" إلى ال «ما دون" يجعل الفن والعلم أداتين لما يتوهم سيادة الإنسان بدلا من أن يكونا دالين على سيادة خالق الطبيعة والتاريخ وعبادته.

فيصبحان حينها أداتي الفساد في الأرض وسفك الدماء لأنهما يصبحان أداتي حرب أساسا الأولى حرب الروح والنفس والثانية حرب المادة والبدن. ولما كان الجيل التحديثي يحتاجهما مع العجز عن صنعهما فهو

يستوردهما ليكونا وجهي الحداثة المنحطة الحداثة بصورتها الاستعمارية تحريما لقيمها.

فنخب الحياة (ذوق الوجود أو الفن) والمعرفة (معرفة الوجود أو العلم) تحولت بايديولوجيتي التغريب الفاشيتين سماسرة لتوريد أداتي الاستبداد والفساد . وبمجرد أن يفقد الفن والعلم المتعالي الذي يضفي عليهما معنى الاستعماري الأرض بقيم الاستخلاف يتحولان إلى معنى استعباد الإنسان لخدمة المافيات الحامية.

وتلك هي علة العقم الذي دام أكثر من قرن رغم اكاذيب نشر التربية الحديثة: والدليل أن المستبدين والفاسدين ومحظوظ نخبهم يتعالجون في الخارج . فمثلا هل يوجد اختصاص أيسر وأكثر ضرورة من الطب؟ كيف لدول تدعي نخبها الحداثة أن تكون أسرار الدولة -صحة الحكام -مكشوفا في مصحات من يعتبرونهم أعداء؟ علاقة الاستعمار بانحطاط التربية والمعرفة

في الغرب يحقق الفن والعلم المقصورين على الما دون العلم بقوانين الطبيعة والتاريخ لكن النخب التابعة لا تشاركهم إلا الإفساد وسفك الدماء بها . ومعنى ذلك أنه لا حديث لديهم إلا ما يعبر عن تحريف قيم الحداثة الموروث عن الاستعمار: لا حديث إلا أدوات القمع والاستعباد والاستبداد والفساد.

واستعمار الإنسان في الأرض لا يكون معنى الحياة والمعرفة والتعبير عنهما بالفن والعلم إلا بقيم الاستخلاف بقطبي المعادلة الوجودية: تواصل قطبيها . لكن هذه المعادلة تفقد قطبيها لأن إزاحة القطب الأسمى بوهم جعل

القطب الأدنى بديلا منه (وهم موت الله يؤدي حقيقة موت الإنسان :(خاصية جيل الذيل.

فهل نخبة الحياة والمعرفة التي تلازم نخبة الوجود والإرادة في الجيل الذي يدعي الحداثة تعين فيها مآل وهم موت الله بقتل الإنسان فعليا؟ فالأنظمة لم تأخذ من نموذجي الدنيوية الحداثية الموجب فيهما بل اكتفت بالتحريف الاستعماري لقيم الحداثة: أدوات الاستبداد لتأبيد الفساد.

وهذا الوصف الذي يبدو مغرقا في التجريد حتى لكأنه ميتافيزيقي مطابق تمام المطابقة للوضع الذي ورثناه عن أكثر من ستة عقود : جعلونا أضحوكة العالم . ف"جعلونا" لا تعيل إلى الاستعمار الغربي بل إلى أدواته المحلية ممثلين بكاريكاتور الحداثة الذي يدعي محاربة كاريكاتور الأصالة صنيعته : حرب الانحطاطين.

الاستعمار الغربي يستفيد من الوضعية دون شك ويساعد على تواصلها وتلك هي علة تعثير ثورة الشباب لتحقيق شروط الاستئناف تحررا داخليا وتحررا خارجيا . ولنشرع الآن في الكلام على التربية التي يقول بها الجيل التأصيلي الذين سعوا لاستنصاله والتي يقول بها جيل الاستئصال بسند محلي وإقليمي ودولي.

فعملية الاستئصال تعد من ماضي الذي بدا وكأنه قد حسم المعركة لصالح أدعياء التحديث بل هو صار جوهر اللحظة التي تلت الثورة: حرب شبه كونية . والسؤال هو؛ أي التربيتين تناسب الحاجة التي يمكن للأمة أن تستعيد بها دورها الكوني؟ أي التربيتين تحول دون السيادة حماية ورعاية بمنطق العصر؟ مقارنة بين التربيتين التأصيلية والتحديثية

في الفصل السابق قارنا بين زوجين من ممثلي التأصيل والتحديث في تونس ومصر. لكن الآن المقارنة ستكون بين تربيتين لا بين ممثلين لنظرية الحكمين . وبأكثر وضوح: ما البرنامج الذي يحررنا مما حل بالجغرافيا من تفتيت يمنع شروط التنمية المادية وبالتاريخ

من تشتيت يمنع شروط التنمية الرمزية؟

هل هو التأصيلي المؤمن بالحجرات)1 الأخوة البشرية) وبقيم الحجرات 13(المساواة بين البشر) أم التحديثي الذي يقول بالقومية والمحميات القطرية؟ هل المحميات القطرية بسبب التفتيت الجغرافي (تقزيم الامة) والتشتيت التاريخي (تشتيت الأمة) لها الحجم الكافي لتحقيق شروط السيادة حماية ورعاية؟

كل ذي عقل جوابه سلبي حتما: فما يسمى دولا عربية تنقسم اليوم إلى متسولة للحماية) التي تتوهم أنها غنية) والبقية للرعاية فضلا عن الحماية مثلها . وما كانت التربية ثقيلة الكلفة فإنها لا يمكن أن تكون في محميات مقزمة جغرافيا ومشتتة تاريخيا أن تكون مبدعين الفن والعلم بل إيديولوجيين.

لذلك فالجميع يلاحظ أن حال الثقافة العلمية والفنية رغم أنها لم تكن على أحسن حال قبل سيطرة أدعياء التحديث ازدادت سوءا: تربية مجحو الامية. وما ينتج عن هذه التربية التي لا تتجاوز محو الأمية البدائية؟ النخب العميلة تحتكر السياسة والثقافة وتستعبد البقية بمستورد من أدوات الاضطهاد.

والنتيجة خرج المعمرون الأجانب الذين كان لهم على الأقل بعض من

قيم الحداثة ونابوا عنهم معمرون انديجان حتى يقوموا بما صار الغربي يستحي من القيام به . ودليل

هذه الظاهرة أمران: الخابرات العربية في وطرق انتزاع المعلومات لما لم يعد قوانين الغرب تسمح به فصارت المحميات العربية جولاج وجوانتنامو.

فأصبحت التربية لا تتجاوز محو الأمية ومهمتها ليس تكوين الإنسان المبدع لشروط التنمية المادية والروحية بل نوادل السواح وخدم الصناعة الدنيا.

وسآخذ مثال تونس التي يدعي حداثيوها أنها حققت درجة محترمة من الحداثة التربوية. صحيح إذا اكتفينا بحداثة الاستهلاك والتقليد الببغائي لظاهرها . هل محمية بدخل خام لا يتجاوز ثلاثين مليار دولار لا يمكنها أن تكون دولة وأن يكون لها قدرة على تحقيق شروط الحماية والرعاية على فرض صلاح نخبها؟

وطبعا كلنا يعلم أن الفساد في بلاد العرب الفقيرة أشنع مما هو عليه في بلادهم التي تظن غنية. فلنا من هم ليسوا دون طالح اليمن فسادا واستبدادا . وليتجول أي ملاحظ نزيه في مدارس تونس وجامعاتها وسيحكم بنفسه أنها لا يمكن أن تخرج إلا العاطلين لأنها محاشد لمحو الأمية وليس معاهد بحث علمي .

ولا أحد ينكر أن الوضع في مصر التي كانت تظن قاطرة العرب أسوأ بكثير من الوضع في تونس . ولعل بلاد العرب التي تبدو غنية ليست في وضع أفضل.

ومن ثم فرؤية نخب الحياة والمعرفة ذات الأفق الإسلامي أكثر مناسبة

لشروط التنمية المادية والرمزية لأنها تحقق الشرطين الضروريين والكافيين في الأعيان وفي الأذهان:

1-ففي الاعيان الأفق الفعلي يتجاوز ما يحول ماديا دون الطموح الامبراطوري الذي يجعل الامة قطبا كونيا بحجم العصر المحقق شروط القيام المستقل فيه ؛ الدولة تكون بحجم عماليق العصر ولها ما لها من قدرات مضاهية. فتتحرر من التفتيت الجغرافي الذي ينتج عنه دويلات لا يمكن أن تبقى إلا كمحميات.

2و3 الاذهان الأفق الرمزي يتجاوز ما يحول رمزيا دون الطموح الامبراطوري الذي يجعل الأمة قادرة على العمل المديد الذي يتطلب الصبر لخدمة رسالة كونية ذات بعد روحي لا يقتصر على الأفق الضيق للدنيا . فتتحرر من التشتيت التاريخي الذي ينتج عنه صراع القوميات والطاقيت ومن ثم فقدان شجاعة القيام الذاتي المستقل واللجوء لتسول الحماية والرعاية الأجنبية

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

منظومة الابعاد الخمسة لتصنيف النخب وعلاقتها بالمعادلة الوجودية 1 مقارنة بين كاريكاتورا التأصيل والتحديث في تونس ومصر 3 ثورة الشباب تجسيد لكرامة الانسان وكيانه 5 تلازم التحرر والتحرير: 7

مقدمة أواصل مسألة تقويم جيلي لحظة التاريخ المديد بين سقوط الخلافة وبداية ثورة الشباب (تسع عقود (جرت فيها مقاومة التحرير وتكونت فيها الدول القطرية.

وقد حددت ما أنوي مقارنته بين الجيلين بالاعتماد على المعيار الذي وضعته لتصنيف النخب عامة في كل جماعة . وسأطبقه هنا على النخب التي قادت المرحلة.

لذلك فلا بد من تعليل لعكسي ترتيب النخب من الوجود إلى الإرادة ومن الحياة إلى المعرفة لأبقي القدرة بوصفها قاب منظومة النخب في كل جماعة بشرية.

لم أعكس الترتيب تحكما . فما علة هذا العكس ولماذا جمعت بين الأخير والأول ثم بين ما قبل الأخير والثاني وجعلت الأوسط قاب منظومة النخب؟ تلك هي الضرورة التي يقتضيها التمييز بين أفق الثورة الإسلامية وأفق محاربيها. منظومة الأبعاد الخمسة لتصنيف النخب وعلاقتها بالمعادلة الوجودية

فمنظومة الأبعاد الخمسة تمكن من تصنيف النخب في كل جماعة) الإرادة لنخب السياسة والمعرفة للنخب العلم والقدرة لنخب الاقتصاد والحياة لنخب الفنون ومنها الرياضة والوجود لنخب رؤى الوجود دينية كانت أو فلسفية).

ويمكن أن ترد هذه المنظومة إلى ثلاث أبعاد بدل خمسة باختزال المعادلة الوجودية . و تلك الحالة تستحوذ نخبة الإرادة على الوجود . وتستحوذ نخبة المعرفة على الحياة . فيضيق أفق الإنسانية وتبتر معادلة الوجود.

وعندئذ تصبح نخبة القدرة سيدة كل النخب بفلسفة تاريخ تستحوذ على فلسفة الدين . وتصبح السياسة والعلم والاقتصاد المقومات الوحيدة لفلسفة التاريخ ويزول ما بعد السياسة

وما بعد العلم في بعد الاقتصاد أعني مقومات فلسفة الدين وتلك هي النزعة الدنيوية الخالصة التي يصبح الإنسان فيها عبدا لما يجرفه من الطبيعة والتاريخ.

وهذا هو المشترك بين المدرستين اللتين ينتسب إليهما نموذج الجيل الثاني أو جيل الذيل في الحقبة . فأفقها هو أفق الوضعية والماركسية مقابل نموذج جيل الصدر. وجيل الصدر يرفض رد الوجودي للسياسي والحياتي للمعرفة ولا يقبل بسيادة القدرة المادية على التاريخ بل هو يرفض الردين فيعدل لها ليبقى الإنسان سيدا عليها بمفهوم الاستخلاف.

ومثلما أن نموذج الجيل الثاني مضاعف (ماركسي ليبرالي) فإن نموذج الجيل الأول مضاعف (كنسي ولا كنسي :(وتلك هي المواقف المتصارعة من هذه الحقبة من التاريخ (ماركسي ليبرالي وما بعده (كنسي لا كنسي) .

نبدأ الآن المقارنة في المستوى الأول : نخبة الوجود ونخبة الإرادة في الحقبة التي بدأت بأفق مشدود لرمزي الأمة (الخلافة والمرجعية) وانتهت بعكسهما . وثورة الشباب بدت بدايتها وكأنها من الأفق الثاني فقبل بها

الغرب وأدعياء الحداثة ولما تبين بسرعة أنها كانت في الحقيقة منطلقا لعودة الأفق الأول تصدت لها الثورة المضادة بمساندة الغرب من أفقه الذي جعل الحداثة بعكس قيمها رؤية استعمارية لتطور الإنسانية.

وبذلك فالثورة لم تكن في الحقيقة إلا الانتقال من توالي الجيلين إلى تساوقهما في حرب أهلية غاية الشباب منها تحقيق شروط التأصيل والتحديث المستقلين . وما كنت لألجأ إلى ما يظن تعقيدا لو لم يكن تبسيط قراءة الأحداث قد ألغي ما يضفي عليها معانيها بإخفاء اعماقها : كيف نفهم الحرب على الإسلام؟

فليست هذه الحرب الكونية-بسند قوتي نظام العالم السابق لاجيل الثاني-دينية. فهدفها إفشال الثورة بحرب أهلية لمنع استئناف الأمة دورها الكوني . والعجيب هو تطابق التفسيرين لدى الكاريكاتورين لطبيعة ما يجري :

فكاريكاتور التأصيل يتصور الحرب على الإسلام نتيجة تعصب ديني صليبي . وكاريكاتور التحديث يتصورها نتيجة ما يعتبره إرهابا تكفيريا . وكلاهما بموقفه هذا مناف لمرجعيته: فكاريكاتور التأصيل يشوه فلسفة الدين ويناقضها . وكاريكاتور التحديث يشوه فلسفة التاريخ ويناقضها فيعاديان ثورة الشباب.

وحقيقة ثورة الشباب هي بداية الإدراك الحاد لعلاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين في الإسلام أدركوا العلاقة بين مطالبهم المباشرة وشروطها غير المباشرة . ولأن الثورة المضادة وسندها الاستعماري أدركا أن الشباب قد فهم هذه العلاقة العميقة انقلب الموقف من تقبلها في الأول إلى الحرب

عليها في الأخير.

هذه علة غوصنا في أعماق الوضعية المتقدمة على الثورة لنحلل فهم الجيلين والأفقين بمعيار العلاقة بين الوجودي والسياسي أو بين الرؤية والإرادة. مقارنة بين كاريكاتورا التأصيل والتحديث في تونس ومصر

وحتى لا تكون مقارنة الأفقين شديدة التجريد فلآخذ مثالين من الجيلين كما تعينا في تونس) البورقيبية والثعالبية) وفي مصر) الناصرية والاخوانية):

1-تونس مقارنة بين الثعالبي وبورقيبة .

2 -مصر مقارنة بين البنا وعبد الناصر.

فأفق الثعالبي والبنا هو نموذج الصدرية ظرف سقوط الخلافة التي ترمز لبقائه التاريخي والمرجعي . وأفق بورقيبة وعبد الناصر هو أفق الحداثة التي انعطفت إلى فلسفة تبرير الاستعمار (هيجليا وماركسيا) ومن ثم فهو أفق الحرب على هذا الأفق التحريري ممثلا بالثعالبية والاخوانية رغم ما يعتورهما من قصور لإدراك أبعاد الأفق الذي تمثلانه.

لذلك قد يظن أن ما بين عبد الناصر وبورقيبة علته اختلاف الأفق بهذا المعنى . لكن اختلافهما لا يخرج عن الحرب على الثعالبي والبنا بأفق يتحدد بنوعي الفاشية الغربية في قطبي العالم: الرأسمالي والاشتراكي.

كلاهما ينطلق من المعادلة الوجودية المبتورة ضد المعادلة الوجودية السوية: يردونها إلى مثلث ينفي الوجود وراء السياسي والحياة وراء المعرفي. فالإرادي) السياسي (والمعرفي) العلمي (يتأله أصحابهما فيلغيان ما

وراءهما ومن ثم ينتفي القطبان من المعادلة أي الإلهي

والإنساني . وتلك هي خاصية الفاشية: مافيات تدعي الرأسمالية والاشتراكية وكلتاهما

وهذا هو الكاريكاتور التحديثي (بورقيبة وعبد الناصر) لكنه متلازم مع كاريكاتور تأصيلي وذروته داعش يبتدعه وينميه لحاجته إليه حتى يبرر حربه على أفق التأصيل . وقد ساعدهم الاسلام التقليدي الذي يواصل الانحطاط الذاتي المناظر لانحطاط الحداثة والمتصالح معها.

كاريكاتور التحديث يدعي الناسوت ضد اللاهوت أي صورة الدين المشوهة التي يحتاج إليها حاجته اليوم للإرهاب علة بقاء لاستبداده الناهك للإنسانية. وهذه العلاقة بين الإنسوية المؤلهة التي تنتهي إلى نفي الله والإنسان ليست خاصة كاريكاتور التحديث فبه أنهت العولمة الإنسانية باسم الإنسانية.

لكن تنسيب السياسي) الإرادة) بما ورائه) الوجود) وتنسيب العلم بما ورائه) المعرفة) يعبدان قطبي المعادلة فيتسع الأفق ويتحرر الإنسان من الفاشيات.

المعادلة الوجودية التامة تمثل أفق الثعالبي والبنا تتضمن القطبين) الله والإنسان) والوسيطين) الطبيعة والتاريخ) والوصل بالوسطين بين القطبين.

والمعادلة الوجودية الناقصة تمثل أفق بورقيبة وعبد الناصر؛ نفي القطب الأسمى يؤدي إلى إلغاء الأدنى فيبقى الطغيان بالوسيطين : الاستبداد والفساد . ولما كان السلطان على الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) ليس

بأيدي بورقيبة وعبد الناصر فإن استبدادهما وفسادهما تابع للسيد على الوسيطين : أفق محميات.

لذلك فلا بد أن يتبع بورقيبة القطب الغربي من هذا الأفق وأن يتبع عبد الناصر القطب الشرقي ومن ثم فدورهما لا يتجاوز حربهما على أفق التحرر منهما.

وإذن فلا يمكن تصور بورقيبة وعبد الناصر إلا في حرب على الثعالبي والبنا بسبب التقابل بين الأفقين المقصور على الفاني والباحث عن المتعالي: أفق البأس من الأمة والحرب عليها وأفق الشوق للاستئناف الحضاري رغم العجز الظاهري. بعبارة دينية الأفق الذي ينطلق منه الثعالبي والبنا يوسع عالم الشهادة بعالم الغيب فلا يتجبر ولا يتكبر بعكس أفق بورقيبة عبد الناصر الدغمائيين . وبخلاف ما يتوهم سطحيو الحداثيين العرب فهذا القول ليس دينيا فحسب بل هو فلسفي إذا كانوا يعلمون حقيقة المنظور الفلسفي الحديث بصيغته الكنطية غربيا والخلدونية إسلاميا.

فوهم بورقيبة وعبد الناصر يرد إلى ما يسمونه عقلانية بالمعنى القديم والقروسطي (من هنا تسمية ابن رشد والاعتزال عقلانيين (جهلا بحدود العقل . والتعدد السياسي والعلمي شرطه التخلي عن إطلاق قدرات العقل النسبية جدا. فلو كان العقل يدرك الحقيقة بإطلاق لكان القول بالديموقراطية خلفا.

بورقيبة وعبد الناصر وكل متجبر علته ضيق أفقه وتأليهه نفسه لظنه أنه صاحب إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة ليس وراءها ما يتجاوزها . ولذلك فهما -وكل من يرى رأيهما -مستعدان لأن يستعبدوا

شعوبهم متوهمين أنهم آلهة وغيرهم عبيد بل هم يرفضون عليهم أن يعبدوهم ؛ مثال بشار وطائفته.

ولا بد لمن هم بهذه الصفات أن يختلقوا نظيرهم بديلا مما يريدون تهديم معادلته (الإسلام) التي توسع الأفق فتحرر الإنسان من تأليهم: المثال داعش. فهما وكل من جانسهما لا يمكن ألا يكونوا أداة بيد من يخشى ثورتي الإسلام؛ الحرية الروحية ضد الكنسية والحرية السياسية ضد الحكم الاستبدادي.

وكانوا يخفون هذا الدور بالزعم أنهم يقاومون الاستعمار وأدواته التي تختلقها مخابراتهم بالتعاون مع مخابرات سادتهم لتشويه مشروع الاستئناف . لكن ثورة الشباب

خدعة الأنظمة العسكرية بدعوى مقاومة الاستعمار.

وخدعة الأنظمة القبلية التي تحارب مثلها مشروع الاستئناف. ثورة الشباب تجسيد لكرامة الانسان وكيانه

وبذلك انتقلت ثورة الشباب من مستواها الأول الذي تعدده مطالبها المباشرة) حقوق الإنسان) إلى مستواها الثاني لمطالبها غير المباشرة (قيام الإنسان .(وحقوق الإنسان هي

ثمرة الترجمة التحديثية لكرامته وقيام الإنسان هي ثمرة الترجمة التأصيلية لكيانه : فإذا فقدت شروط الكيان صارت الحقوق كذبة.

إذا ظل المسلمون تابعين للعجز عن الحماية والرعاية الذاتيتين صار الكلام على الحقوق أساس الخطاب المخادع عند من نصبهم الاستعمار لتخريب

الكيان . وتخريب كيان الأمة يلغي وجودها فضلا عن حقوقها.

وتلك هي الحرب على أحيازها قيامها أي مكانها شرط ثروتها زمانها شرط تراثها ومرجعيتها شرط الشروط. فهل ينكر أحد أن الحرب اليوم هي على مكان الأمة لمنع استقلالها المادي؟ وعلى زمانها لمنع استقلالها الروحي؟ وعلى مرجعيتها لمنع حصانة مقوماتها؟

فجغرافية الأمة جعلوها محميات لمنع تنميتها الاقتصادية. وتاريخ الأمة جعلوه تاريخ قوميات لمنع تنميتها الحضارية وشوهوا مرجعيتها لمنع الاستئناف.

ذلك هو ما كان الجيل الثاني من الحقبة التي ندرس مجرد أداة لتحقيقه بعضهم بوعي وبعضهم بغير وعي وهم إذن حلفاء مباشرة للاستعمار وأداتيه : إيران وإسرائيل . و"الجعل" في هذه الحالات ليس عملية خارجية تنسب إلى مؤامرة استعمارية بل هو عملية تاريخية نتجت عن صراع حضاري داخلي يسنده صراع حضاري خارجي.

فالصراع في الإقاليم الذي يحيط بالأبيض المتوسط أو ملتقى القارات الثلاث (آسيا وافريقيا واوروبا) كان مصبا لكل ما حولها وما عداه أصبح تابعا له . وما عداه يعني ما توسع إليه العالم بعد اكتشاف العالم الجديد . فصار ما حدث في ملتقى القارات الثلاث حضارة العالم كله بمصدرها الديني والفلسفي.

فما يجري في أي منها محليا يكون دائما على صورة النموذج السائد في مجموعها بقيادة الحضارة الغالبة من حضاراته المختلفة دينيا وفلسفيا وتراثهما . ويمكن بصورة موجزة أن أقول إن هذه المنظومة المتضادة

اكتملت خاصة مع الإسلام عندما جمعت حضارته بين الديني والفلسفي أصلي الحضاري في الإقليم. والجمع بين توجه الفلسفة إلى الدين وتوجه الدين إلى الفلسفة هو عين اللقاء بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي وهو أساس الكونية الحالية. وفي هذا الإطار الواحد بوصفه منظومة لا يفهم أي من عناصرها من دون الباقي حصل اللقاء السجالي بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي حربيا وسلميا.

وما حصل في الحقبة التي ندرسها هو ما سميته بالانعطاطين الذاتي عندنا والاستعماري عندهم : وحرب الكاريكاتورين عندنا هي حرب ممثلي الانعطاطين . فالغرب المسيحي نكص عن ثورة القيم الحداثية تشويها فاعليا للفلسفة والدين والشرق الإسلامي نكص عن ثورة القيم الإسلام تشويها انفعاليا لهما. والتشويه واحد.

فالجيل الثاني من حقبتنا يحاكي الجيل الثاني منها : استكمال مهمة الاستعمار بالحرب على أفق مقاوميه من الأحرار داخل الغرب وخارجه . بورقيبة وعبد الناصر وأمثاله في الإقليم من الجيل الثاني لم يكونوا بدعا ولم يكن أفقهم حداثيا بل كان استعماريا؛ التحضير الاستعماري للأنديجان.

أنشأوا نخبة استعمارية داخلية صنعت فترينة غربية ليس لها من الحداثة إلا ما ورثهم إياه الاستعمار من تشويه للمعادلة الوجودية المبتورة كما وصفنا.

تلازم التحرر والتحرير:

فالتحرر الداخلي (الاستبداد والفساد) مشروط بالتحرير الخارجي (الاستتباع والاستضعاف) والعكس بالعكس . ولهذه العلة كانت الثورة على هذه الوضعية هي في آن ثورة تحرر داخلي من الاستبداد والفساد

وتحرير خارجي من الاستتباع والاستضعاف؛ هذا بيان العلاقة.

وأعتقد أن الكثير من الغربيين وخاصة من الأجيال الشبابية يفهمون العلاقة لأنهم أدركوا أن ترضية الداخل باستعمار الخارج مناف لقيم الحداثة. فلا يمكن أن يدعي الفكر الفاشي تحرير الإنسان في الداخل بشرط استعباده في الخارج خاصة وأن التحرير خطاب إيديولوجي لا حقيقة له حتى في الداخل.

قد تكون الفترينة المؤيدة للخطاب الإيديولوجي في الغرب أوسع فجا في الشرق لكنها تبقى فترينة لأن الاستعباد موجود في الحالتين وإن بتناسب . ولهذه العلة بدت ثورة الشباب العربي بجنسيه غير مقصورة علينا بأن كل شباب العالم بدا يفهم أنه وإن بتناسب في نصف الوضعية التي ثار عليها شبابنا.

فليس صحيحا أن الغرب ينعم بالعدل والمساواة والحريات والحقوق كما يتوهم مصدقو الخطاب الإيديولوجي . فالوضع لديه أفضل بسبب قدرته على نهب الغير.

الترضيات الداخلية بالنهب الخارجي علاقة قوة وعنف مشروطة بالاستبداد والفساد لدى المنهوبين ومن ثم فشباب الغرب وجد نفسه من المنهوبين داخليا.

وبذلك يمكن للإسلام أن يقود ثورة كونية بمقتضى النساء 1 (الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر عرقيا وطبقيا) والتفاضل بالتقوى . والحداثيون يتوهمون ذلك أحلام دينية. لكن تطور البشرية اليوم جعله شرط الشروط في بقاء

وهذا هو أفق الثعالبي والبنا. لكنه في عصرهم وبسبب سيادة الانحطاط الاستعماري تمكن خدامه من هزيمتهم فوظفهم لإتمام مهمته بالاستعمار غير المباشر.

وكان من شروط بقائهم الحرب الفعلية على هذا الأفق والحرب الكلامية على الاستعمار: وتلك هي خدعة الأفق الذي أسس عليه الجيل الثاني كل عنترياته.

لكن التاريخ دار دورة كونية جعلت الثورة على صراع الأفقين تصبح القضية الكونية التي ستحسم في دار الإسلام ومن قلبها أي الإقليم الذي انطلق منه . لذلك فليس صحيحا أن الغرب يحارب الإسلام لعلل دينية بمعنى يقابل الأبعاد التاريخية بل هو يحاربه بسبب هذين الثورتين : الروحية والسياسية لتحريره من الاستبدادين الروحي والزماني.

ولو كانت هذه الثورة مقصورة على المسلمين بالفعل ولا تعدوهم للمسلمين بالقوة أي لكل البشر لما حاربها الغرب مباشرة وبواسطة عملائه وشرطييه . فهو يحارب كل خطر على سلطانه على الأرواح والأبدان بكنسية علمانية الاستبداد والفساد تلغي ما يوسع أفق الإنسان فيحرره بما يتعالى على الفاني. عم اه

الحرب على الإسلام ليست حربا دينية بل هي حرب على رؤية تعتبر الدنيا مبنى والآخرة معنى والحياة مثل الرمز لا يرمز معناه إلا بمبناه: تلك ثورته . لذلك فالاستهتار بهذه الثورة في خطاب نخب بورقيبة وعبد الناصر وأمثالهم ليس حداثة ولا حتى حدوثة بل هو جوهر البلادة والغباء للتابعين الأذلاء .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تأريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة بيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية و

نجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

كيف تقوم آثر الأعلام بالتاريخ المديد؟

الفصلين الأولين لتقويم فكر الحقبة التي اعتبرتها بدأت بسقوط الخلافة وانتهت بثورة الشباب أشرت إلى العلاقة بين فاعليتين تاريخيتين : الحدث والحديث.

واعتبرت التاريخ القصير مؤلفا من أحداث ليس لها فاعلية رمزية يعتد بها بعدها وأحداث فاعليتها الرمزية أكبر منها بدليل حديثها بعدها: بهذا قومتها .

وما وصفت جيلي هذه الحقبة اعتبرت الأول ساعيا للتأصيل والثاني للتحديث ولكل منهما نموذج سابق:

الأول نموذجه كان رمزه الخلافة .

والثاني نموذجه نقيض الأول.

وسميت دلالة النموذج الأول بالطموح الامبراطوري أو العظمة التاريخية ودلالة النموذج الثاني بمحاكاة فاشيات أوروبا سليلة النزعات القومية وصراعها .

ذلك أن التحديثيين العرب -بل وكل التحديثيين في الإقليم-تخلوا عن الطموح الامبراطوري الإسلامي وعوضوه بما تقدم عليه أو بما تأخر عنه فحاربوه.

وبهذا المعنى فلكان الحقبة اتصفت بما بين هذين النموذجين من تعارض تام جعل جيل التحديث يكون بالجوهر أداة تهديم ما كان يسعى إليه جيل التأصيل .

وكان هذا التهديم من جنسين:

فما كان مبنيا على ما تقدم يسعى لاستعادة طموح امبراطوري سابق وما تأخر عنه هدف إلى الاندماج في طموح مستعمره.

والمستعمر صاحب السلطان في الإقليم استعمل كلا المسعيين حتى يساعداه على القضاء على الطموح الامبراطوري لدى المسلمين ممثلا بمطالب الجيل الأول .

وتلك هي طبيعة حقبة التاريخ المديد التي امتدت بين غاية سقوط الخلافة وبداية سقوط الأنظمة العربية العسكرية والقبلية بفضل ثورة الشباب بجنسيه .

واليوم أريد أن أبين التقابل النسقي بين هذه الحقبة وحقبة الصدر بمعيار أحداث الصدر بأثرها الرمزي الذي لا يفنى وأحداث هذه الحقبة التي حاولت محوه.

وجيل التأصيل يمثل الأحداث ذات الأثر الرمزي المديد وجيل التحديث يمثل الأحداث عديمة إما ببديل سابق أو لاحق دونه فاعلية فانتهيا بثورة الشباب.

سأقارن الحقبتين لتقويم الجيلين بغاياتهما ولن أطيل الكلام على الأخلاق لأن ذلك قد يكون رجما بالغيب فالسرائر لا تقاس بالثمرة وحدها .

سأكتفي بالتقويم السياسي الذي تكفي ثمرة العمل فيه للحكم له أو عليه بخلاف الأخلاق التي تتجاوز شهرة العمل إلى نبته وهي من غيب السرائر.

وثمرة العمل السياسي هي العظمة أو الطموح الامبراطوري أو ما يمكن تسميته بالجهد المبذول من أجل حظ الجماعة من المعمورة شرط السيادة

حماية ورعاية.

والأخلاق لا تقدر إلا بدورها في جعل السياسي بهذا المعنى فهي صفات للجماعة تنقلها مما هو بالقوة لديها إلى ما هو بالفعل : لا أخلاق لمن لا يحمي نفسه ولا يرعاها .

فمن فقد هذه القدرة من الشعوب يسميه ابن خلدون عالة بسبب فساد معاني الإنسانية

وإذن فلن يكون التقويم الخلقي للحقبتين إلا بهذا المعنى المتعلق بالقدرة على الحماية الذاتية والرعاية: طبائع الجيلين المنتجة للاجتهاد والجهاد السياسي لتحقيق شرطي السيادة: الحرية والكرامة.

فأي الجيلين -جيل الصدر) المؤسس لدولة الإسلام) وجيل الذيل) المحارب لاستئنافها) طلب الحرية والكرامة وحقق شرطي السيادة: الحماية والرعاية؟

فالجيل الذي ثار عليه الشباب هو الجيل الذي أفقد الامة القدرة على الحماية والرعاية وأفسد معاني الإنسانية في الكثير من النخب التي تحولت إلى مليشيات بأس وسيف لتهديم شروط استئناف دور الامة في التاريخ الكوني .

وما كنت لاعتبر ثورة الشباب نهاية الحقبة التي أدرس لو لم يكن صريح شعاراتهم هو طلب الحرية والكرامة حتى وإن لم يدركوا بوعي تام العلاقة بين شرطيهما الداخلي (التحرر من الاستبداد والفساد) والخارجي (التحرر من الاستضعاف والاستتباع).

هم طلبوا الحرية والكرامة ظنا أن الحائل دونهما مقصور على الاستبداد والفساد الداخلي ولم يدركوا أن وراءهما محدد بنيوي هو الاستضعاف والاستتباع بسبب ما حل بالأمة من قتل لمقومات الطموح الامبراطوري.

لكن أحداث الثورة ومآلاتها والسعي للحرية والكرامة بين أن الاستبداد والفساد الداخلي كان ثمرة خدمة أصحابهما للاستضعاف والاستتباع الخارجي الذي غير الجغرافيا لجعل التنمية المادية مستحيلة والتاريخ لجعل التنمية الثقافية مستحيلة .

فصارت الثورة وإن بوعي غائم استئنافا لمعركة التأصيل وجمعت بين مطالب التحديث (الحرية والكرامة) والتأصيل (السيادة والعزة) ووحدة الغاية الواصلة بين الماضي والمستقبل : استئناف طموح الأمة.

اما لماذا أرفض التقويم الخلقي فلعلتين :

1-امتناع التعبير الخلقي من دون معيار السرائر التي هي من الغيب.

إن حصر الفرق في الدين تبسيط مخل : ففي الجيل الحالي من لا يتهم في دينه وفي الجيل الأول من يتهم في دينه . ومن ثم فهذا المعيار غير محدد للمطلوب.

ويكفي أن نعلم أن المعيار الديني لو طبق لصح اعتبار الإمام علي أفضل من معاوية.

وحينئذ لن نفهم دور الثاني في بناء دولة الأمة والتمكين للإسلام . فيكون تفضيل علي على معاوية مناقضا لما يدعيه الشيعي والسني من العلاقة الوطيدة بين الديني والسياسي لأن مقارنة النتائج الشاهدة تقضي بالعكس .

ولتجنب هذه الإشكالية (جوهر إحياء الفتنة الكبرى كما بينا) فإني سأضع بين قوسين هذا التقويم بالمعيار الديني والخلقي وأكتفي بالطموح الامبر اطوري جوهر سياسة الإسلام الكونية.

فدولة الإسلام ليست قطرية وليست قومية وليست طائفية وليست إقليمية بل هي تعتبر العالم كله مجال فعلها الموجب (للانتشار) والسالب لمنع المنافس .

إنها عقيدة جامعة بين الدنيوي والأخروي بين الخلقي والسياسي على اساس النساء 1) الاخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر :(نظام عالمي بقيم القرآن.

فالإسلام اليوم هو حل البشرية الوحيد لتأسيس نظام للعالم يتجاوز عولة الماديات إلى هذه التزكية التي حددها الإسلام؛ من هنا حرب أصحابها عليه .

ولنشرع في المقارنة بعدا ببعد بين جيل الصدر الذي يمثل أصل الحدث (الدولة الإسلامية) والحديث (أثرها الرمزي) الخالد والذيل ممثل محاولة محوها ببدائل لا يمكن تحققها من دون محو أحداث حضارة الإسلام وأحاديثها .

قلت إن الحقبة بدأت بجيل التأصيل الذي حاول بعد سقوط الخلافة الإبقاء على الأقل على الحديث أفقا للحدث في إطار الأمة حتى وإن تم إنهاء الدولة. وأنها انتهت بنهاية جيل التحديث التابع الذي حاول أن يزيل مفعول الحديث او الأثر الرمزي حتى يتحقق النصر كالحال في كل حرب: إزالة دافع المقاومة.

وظهر جيل الحداثة الفعلية وغير التابعة مطلبا مباشرا للشباب فزلزل اصحاب الحداثة التابعة جوهر الاستبداد والفساد لخدمة الاستضعاف والاستتباع. فكان من الطبيعي أن تصبح المعركة حربا أهلية ذات مستويين ؛ سياسي ووجودي .

من يحكم أبعاد الدولة كلها وبأي منظور يحقق شروط الحرية والكرامة؟ فالمنظور الذي يحقق الحرية والكرامة-طلب الثورة المباشر-يتجاوز المباشرة: لا يمكن التحرر من الاستبداد والفساد مع بقاء الاستضعاف والاستتباع.

وبذلك صارت ثورة الشباب السياسية ثورة حضارية: لا يمكن لأي قطر عربي أو إسلامي أن يصبح ذا سيادة إذا لم يجر في إطار شرطه استئناف دور الامة. لذلك صارت المرحلة هي مرحلة علاج الفتنة الكبرى التي استأنفها من يريدون الاستعاضة على الإسلام بها قبله وعلاج الفتنة الصغرى التي زرعها من يريدون تعويضه بها بعده.

وعلاج هذين الفتنتين هو الذي يمرض المقارنة بين جيل الصدر وجيل الذيل وما بينها من سعي للتأصيل المبدع والتحديث المستقل : تلك استراتيجية الثورة . وحتى تكون المقارنة نسقية فلا تقتصر على أحد الأبعاد المقومة للوصل بين الديني والسياسي بمنظور إسلامي فلا بد من اعتماد معيار تصنيف النخب.

وإذن فستنقارن اصناف النخب الخمسة في الصدر المؤسس للطموح الكوني والذيل المحارب لهذا الطموح باسم القومية والطائفية وتحديث نخب القشور التابعة. وسأرتبها بعكس العادة فأبدا بأسماها وأختم بأدناها أو إن صح التعبير سأبدا بالمؤلف وأختم بالممثل وبينهما الأدوار والحبكة

واساس كل المنظومة.

-1 نخبة الوجود أو رؤية العالم وما بعده) الفلاسفة الدينية).

-2 ونخبة الحياة أو ذوق الوجود (فلاسفة الفنون).

-3 ونخبة القدرة أو قيام الوجود) فلاسفة الثروة أو الاقتصاد .(

-4 نخبة المعرفة) فلاسفة العلم (.

-5 أخيرا نخبة الإرادة) فلاسفة السياسة) .

وهذه هي مراحل المقارنة بين الصدر والذيل في توصيفنا لمرحلة شباب الثورة. منطلق هذه المحاولة كان تقويم البورقيبية ومثيلاتها والهدف هو بيان أن شباب الثورة بجنسيه لا يمكن ان يحدد نماذجه القاطرة من دون هذه المقارنة.

ولما كان فصل واحد لا يكفي لدراسة هذه الأبعاد الخمسة سأعتبر هذا الفصل جسرا بين الفصلين السابقين حول هذا التقويم المعد للمقارنة والمقارنة. سأخصص فصلين آخرين للمقارنة بين جيل الصدر نموذجا لاستئناف دور الامة في التاريخ الكوني وجيل الذيل نموذجا للحرب على دورها بالانحطاطين .

وسيكون الفصل الموالي للمقارنة في الوجود ورؤى العالم وفي الإرادة وسياسة العالم والذي يليه للمقارنة في الحياة وذوق الوجود والعلم ومعرفته . والفصل الخاتم يتعلق بطبيعة الوصل القرآني بين الديني والسياسي أو مفهوم القدرة مسودة من الإنسان أو سائدة عليه ؛ دور الإسلام في مستقبل العالم .

فيكون البحث كله مؤلفا من خمسة فصول لأن العمل الحالي ليس فصلا مثل غيره بل هو جسر بين الفصلين الأولين الممهدين لهذه المقارنة بين النخب في فصول ثلاثة تليه .

والقصد كله هو بيان ما يمكن أن يكون سلوك الشباب الثائر عندما يريد أن يحقق أهداف ثورته من منطلق النماذج المثالية لتمييز العظماء عن الأقزام . ومثل هذه القراءة للتاريخ بمستواه البطيء والمديد وما تقتضيه من تجاوز وجهه السطحي هي ما يعيبه أدعياء الحداثة مهملي دور أبعاد التاريخ الرمزية.

وهم بذلك لا يقلون حمقا عمن يقصر قراءة التاريخ الإنساني على دور المقومات المادية لمجراه. وهذان الموقفان هما كاريكاتورا الأصالة والحداثة. وما يجري من صدام حضارات مضاعف في أحداث الإقليم:؛

داخلي بمقتضى الفتنتين الكبرى من الماضي الأهلي والصغرى من الماضي الغربي.

وخارجي بمقتضى إرادة فرض نموذج واحد على لحربين أهليتين في العالم.

ولما كان الإسلام رسالة للعالمين باعتبارهم مسلمين بالقوة ولا يقتصر على المسلمين بالفعل فهو عالمي والحرب الأهلية بمستويبها هذين إسلامية حتما . لذلك فكون الإسلام اليوم يمثل هما كونيا له أو عليه ليس مجرد صدفة بل هو من صفاته الذاتية من يوم نشأته إلى اليوم لعلتين دينية وفلسفية جوهريا .

وكل من قرأ القرآن ولو قراءة سطحية يعلم أنه مراجعة شاملة لتاريخ البشرية الروحي (فلسفة دين (وأنه يصل ذلك مباشرة بسياسة العالم (فلسفة تاريخ (. وإذا كان الإسلام يبعد فلسفة الدين مراجعة روحية لشروط حرية الإنسان في الأذهان فهو بفلسفة التاريخ مراجعة مادية لشروط حياته في الأعيان .

ولم يكتف القرآن بذلك بل هو اعتبر حقيقته لا تعلم إلا بما يريه للبشر من آيات الآفاق (الأعيان)والأنفس) الأذهان) إنه وصل بين الدنيا وما بعدها . وكل من يصارع الإسلام لا يصارعه إلا بسبب هذا الوصل الذي يعيد للدنيوي معناه وللأخروي مبناه: ففصل الدنيوي

والعولة التي يصارعه أصحابها فصلت الدنيوي والأخروي فأفقدت الأول معناه والثاني مبناه وبات الإنسان سجين إدمانين فاقدين لوحدة المعنى والمبنى . ولما يهم الإسلام بإدراك حقيقته هذه فإن كل المدركين لقيامهم الواعي بذاته يعلمون أن بنيته هي المعادلة الوجودية التي استخرجناها من القرآن.

شكل إنسان أدرك كيانه الذاتي يعلم أنه قيام واع بذاته وعلاقة بين قطبين بينهما طبيعة وتاريخ ويصل بينهما وعيه قطبا ثانيا مشدودا لقطب الاول . والقطبان هما الله والإنسان - كل إنسان يأتي ربه فردا -والوسيطان هما الطبيعة والتاريخ والوصل بينهما هو هذا الوعي بالمعادلة تراسلا بين القطبين .

والقرآن يمدنا بنموذج ممن عاشوا تجربة التراسل الذي صار بعد الختم حق الجميع بوصفهم القطب الثاني خليفة القطب الأول عبادته فهم آياته في

الوسيطين .

وما سنخصص له الفصول الثلاثة المقبلة هو الفرق بين جيل الصدر وجيل الذيل في فهم هذه المعادلة التي يعترف جيل الصدر بقطبيها وينفيهما جيل الذيل . والثورة أعادت لرموز جيل الصدر دورهما الرمزي في الحرب الاهلية الداخلية وأدركت أن الحرب الأهلية الكونية من جنسها . فعدنا للقيادة الروحية. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الألمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تأريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين. شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية و

نجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

المسرحية التاريخية المديدة 1 السرديتان التأصيلية والتحديثية 3 الحرية والكرامة شرطا التحرر من الاستضعاف والاستتباع 5 التأصيلي الاستئصالي والتحديثي الاستئصالي 6 الشرعيات الكاذبة للأنظمة القبلية والعسكرية 8 الاستئناف وثورة الإسلام الحقيقية 8

الخاتمة: استهداف الغرب للأسسين التاريخي وما بعد التاريخي 8 كيف تقوم آثر الأعلام بالتاريخ المديد؟

لما حاولت تطبيق نظرية ابن خلدون في التاريخ المديد لفهم ظاهرة السياسة في الحقبة التي حددتها بما بين سقوط الخلافة وثورة الشباب كان قصدي فهم ظاهرة عامة اتصفت بها هذه الحظة من تاريخنا لتحديد شروط تجاوزها.

لم يكن قصدي الكلام على البورقيبية ولا على خصومها لأنهما في تاريخ الإسلام من المفاعيل الثانوية التي كان تأثيرها بعكس ما قصده صاحباهما وهذا التأثير العكسي هو ما المسرحية التاريخية المديدة

فالتاريخ المديد لا يتحدد بما يريده من يبدون أبطالا في التاريخ القصير . إنما هؤلاء مجرد ممثلين في مسرحية مؤلفها يبقى مجهولا وتحديده هو مطلوبي . إن أحداث المسرحية التاريخية المديدة هي معركة الجيلين المتداولين - على التحرير الحضاري التأصيلي والحصاد السياسي التحديثي في أمة بدأت تنهض.

فالجيل التأصيلي هو جيل المؤمنين بالاستئناف الحضاري للأمة في حبكة انتسجت مثل الأدب الشعبي دون مؤلف محدد به تاريخ العالم منذ نزول الإسلام.

ولم يكن أمام هذا الجيل حل غير تجريب خدمة هذا النزوع العام بأدوات حديثة لا تتخلى عن فعل الاستئناف بعد سقوط الخلافة الرمز الحي لوجهي الحال . فالخلافة كانت رمز ما يراد استئنافه وكان سقوطها رمز ما يحول دونه أي وضعية المسلمين في هذه الحبكة العالمية: أثر الحضارة الغالبة وجيل التحديث .

ولنبدأ فنحدد العناصر التي نريد إبرازها باستعارة المؤلف المجهول في الأدب الشعبي فتصبح حبكة السردية أو المسرحية محركا تاريخيا للجماعة. وتحديد هذا المؤلف المجهول لم يخرج عن:

» وشكلين فلسفيين.

وهذه الأشكال الأربعة تشترك في أصل واحد هو التعليل العقدي لأمر مجهول الطبيعة. فتبين أن للشكل الديني الأول شبها بشكل فلسفة التاريخ الثانية: تعليل بظاهرات طبيعية (دين طبيعي (وبقوانين مادية قنمت في الثانية (مادية تاريخية) . وبداية التفسير الديني لها شبه بغاية التفسير الفلسفي : تعليل أحداث التاريخ بظاهرات طبيعية بداية (دين طبيعي (وبقوانين مادية غاية (ماركسية).

كلاهما يعين المؤلف المجهول لمسرحية التاريخ فيكون إما فعل الآلهة التي وراء الظاهرات الطبيعية أو فعل البنى المادية التحتية التي وراء الظاهرات التاريخية. لكن غاية التحديد الديني لمؤلف المسرحية تشبه بداية التفسير الفلسفي لمؤلفها: فوراء الطبيعة كائن عاقل(الله) ووراء التاريخ كائن عاقل (الإنسان).

وتلك هي أصناف المؤلف) اثنان دينيان واثنان فلسفيان وأصل مشترك)

لمسرحية التاريخ المديد الذي يبرز على ركحه ممثلون يتوهمون فيوهمون غيرهم بأنهم هم المؤلفون.

وحتى تكتمل صورة الاستعارة المسرحية فلنذكر بعناصرها:

3-والحد الواصل بينهما هو الأدوار الشخصية

4-الأحداث الحبكة

-5 والداعي لهذه الرؤية بهذه الاستعارة.

ولولا هذا المخمس لتفسير حركات الوعي الجمعي في التاريخ المديد لامتنع أن توضع فلسفة تاريخ مقبولة سواء كانت دينية أو فلسفية هما من طبيعة واحدة . والممثلون الذين يدعون أنهم مؤلفون لأحداث كانت تجرفهم جرفا بلاوعي يخلطون بين التمثيل والتأليف فينسبون إلى أنفسهم ما لا ناقة لهم فيه ولا جمل.

لكن المؤلفين بحق لا ينسبون إلى أنفسهم دور التأليف بل يعتبرون أنفسهم مجرد عارضين إما لما تلقوه وحيا بالمعنى الديني (الأنبياء (أو علما بالمعنى الفلسفي) الفلاسفة).

وكلاهما متلق لدلالة آيات في الطبيعة والتاريخ) الآفاق والأنفس قرآنيا) تفترض رؤية عميقة لما وراء الطبيعة والتاريخ من سنن سواء صيغت فلسفيا ((فلسفة الطبيعة والتاريخ العقلية) أو دينيا (فلسفة الطبيعة والتاريخ الدينية).

ولذلك فالأنبياء والفلاسفة لا يعتبرون أنفسهم مؤلفين بل هم يعتبرون أنفسهم متلقية ومترجمة لما تلقوه ناقلين أو مبلغين إما للوحي) الأنبياء (أو للعلم بدلالة آيات الكون والتاريخ.

وذلك كانت المعركة بين سرديتين بل اللحظة التي أحاول فهمها حقبة في التاريخ المديد لعلاقة الإسلام بالحضارات المتقدمة عليه والتالية عنه :

1 .السردية التأصيلية تجمع بين غاية فلسفة التاريخ الدينية (الإسلام) وبداية فلسفة التاريخ الفلسفية) الخلدونية).

2 .والسردية التحديثية تعكس .

فسردية التحديث تجمع بين بداية فلسفة التاريخ الدينية ونهاية فلسفة التاريخ المادية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية: اكتفاء الدنيوي بذاته.

وحتى نفهم طبيعة العلاقة بين السرديتين لا بد هنا من التذكير بالمعادلة الوجودية التي وضعتها لفهم مقومات الكيان الإنساني سواء كان صاحبه واعيا به أو غير واع: الله والطبيعة والتاريخ والإنسان والوصل بين الله والطبيعة من جهة والتاريخ والإنسان من جهة ثانية.

فهذا الوصل تحركه طبيعة السردية التي تصل الله والطبيعة بالتاريخ والإنسان تلقيا وبحثا لأن الوصل له توجهان متقابلان: نازل يتلقاه الإنسان وصاعد يبثه الإنسان. إنه تلقي القطب الثاني (الإنسان) من القطب الأول (الله) إيماني يترجم دينيا أو فلسفيا

وبث يتوجه به القطب الثاني للقطب الأول عبادة دينية أو عبادة فلسفية: ويوحد بينهما ما بين الوحي والعلم من صلة.

وبمجرد إلغاء أحد القطبين) الله أو الإنسان) يلغى القطب الثاني) الله أو الإنسان) فلا يبقى إلا الوسيطان بينهما وقد أصبحا بديلين منهما . فتصبح السردية ظاهرات طبيعية وأحداثا تاريخية مستحيلة الفهم.

وبذلك نصل إلى أولى خاصيات جيل التحديث الذي اختاره الاستعمار لهزيمة جيل التأصيل في عملية الانتقال من الاستعمار المباشر إلى غير المباشر. فجيل التحديث يتألف

فهي تسلب القطب الإلهي عقدا وتسلب القطب الإنساني سياسة؛ ولهذا فهي بالجوهر مسرحية تاريخية بالاستبداد والفساد بحماية الاستضعاف والاستتباع لأنها بالجوهر غرق في الطبعانية والتاريخانية فاقدتي الأساس والمعنى.

لذلك فكل ما ينسب إلى هذا الجيل حقيقته تنسب إلى صراع عميق هم مجرد بيادق فيه بسبب الاستضعاف والاستتباع فهم ممثلون لأدوار كتبت في سردية من فرضهم على شعوب هدفها من بدايتها مقاومة سردية الاستئناف عند شعوبهم.

ومعنى ذلك أن الثورة التي ختمت هذه اللحظة متصلة مباشرة بسقوط الخلافة التي بدأتها: سقوط الخلافة كما بينا دال في آن على غاية الاستئناف وعلى عقبته . لكن الشباب الذي ثار لم يكن ليعي هذه العلاقة الغائبة في بداية الثورة لولا أن الأحداث والمآزق التي أنتجتها ثورته أعادت الأمة إلى الفتنتين الكبرى والصغرى.

ذلك أن المشترك بين الفتنتين تبين أن تحريف ثورتي الإسلام في النظر والعقد وسيطرة هذا التحريف في العمل والشرع هما عائقا تحقيق أهداف الثورة . والوعي بهذين العائقين يلغي المقابلة بين التأصيل والتحديث إذ يبين أن المشترك بينهما هو عين ما حرف تاريخيا في النظر والعقد وفي العمل والشرع. وميزة الثورة أنها ساوقت بين الجيلين . فجيل التأصيل حقق

شروط التحديث بعمق في تكوينه خلال استبعاده واضطهاده وجيل التحديث السطحي فشل في تحقيق ما انتدب لأجله فاضطر مع سيده لاختلاق كاريكاتور التأصيل لمنع الاستئناف.

وذلك هو المعلاق الثاني أو الشماعة الثانية: فبعد شماعة مقاومة مؤامرات الغرب التي حكم بها عملاؤه احتاجوا لشماعة الإرهاب لتبرير الاستنجاد به . وتلك هي طبيعة الحرب الأهلية المضاعفة: فالجيل الجامع بين التأصيل والتحديث غير التابعية هو شباب الثورة أما جيل التحديث القديم فهو شيوخ الثورة المضادة الذين يستمدون بقاءهم من حاميهم والمحافظ على المحميات التي يسمونها دولا حائلة دون كل شروط الطموح التاريخي المنتسبة إلى التنمية المادية والرمزية.

فاجتمعت الفتنتان في لحظتنا للحسم مع من يريد أن يلغي طموح الأمة الامبراطوري المشروط بالاستئناف إما بما قبله مرتين أو بما بعده مرتين كالتالي . إلغاؤه بما قبله مرتين منه ومن خارجه هو محاولة بعث الامبراطوريات المتقدمة على الإسلام والتى حررت ثورته الإقليم منها؛ الصفوية والصهيونية.

محاولة إلغائه بما بعده مرتين داخليا وخارجيا هي الدولة القطرية والدنيوية (الرأسمالية الشيوعية) للقضاء على رمزي الأمة: الخلافة والإسلام.

الحرية والكرامة شرطا التحرر من الاستضعاف والاستتباع

بينت نهاية الحقبة التي يندرج فيها الممثلون - من أمثال بورقيبة وعبد الناصر وكل زعماء المرحلة الذين هم مجرد ممثلين في مسرحية كتبت لهم حتى يكونوا حربا على سر قوة الأمة دون تحقيق البديل الذي يبررون به دورهم

- حقيقة الحبكة العميقة حركتهم دمى في دور يتجاوزهم.

وهم الآن محاولة الرستوراسيون بتمويل الثورة المضادة وبدبابات وظاهرات سندهم

مم هوم

الاستعماري أفصحوا عن حقيقتهم فشرع الشباب بذلك في الاستئناف . وهو استئناف لتناغمه مع عقيدة الشعب بسرديات تؤسس لشرعية الثورة بمطالبها المباشرة) الحرية والكرامة) وبشرطها غير المباشر (الطموح الامبراطوري).

فالشباب بجنسيه أدرك الآن أن الحرية والكرامة مطلبين مباشرين ضد الاستبداد والفساد شرطهما التحرر من الاستضعاف والاستتباع مطلبين غير مباشرين

بل أكثر من ذلك فجعل بيتي الشابي شعارا للثورة في كل أقطار الأمة يعني أن الشباب بوعي غائم أدرك أن الثورة ذات أساس روحي ؛ نظرية القضاء والقدر. فبيتا الشابي ثورة على رؤية الانحطاط للقضاء والقدر وفهم ثوري لفلسفة القرآن التاريخية فالبيتان صوغ

وطبيعي جدا أن ينقسم التأصيلي والتحديثي في لحظة التعاصر بينهما إلى قطبين استئصالي لعدم إدراك الواحد فيهما ومدرك له فمتجاوز للحرب الأهلية . فيتحالف حزبا الحرب الأهلية الأولى بنت الفتنة الكبرى) إيران ومليشياتها العربية بالقلم والسيف) وحزبا الحرب الاهلية الثانية بنت الفتنة الصغرى) إسرائيل وأنظمتها ومليشياتها العربية بالقلم والسيف) بقيادة من

يوظف ممثلي عوائق الاستئناف.

وإذن فالممثلون في مسرحية الحرب الأهلية لإعاقة الثورة خمسة ممثلين لحبكة رؤيتين تتصارعان منذ ثورة الإسلام: صراع ديني وفلسفي ينبغي فهمه بسردياته. التأصيلي الاستئصالي والتحديثي الاستئصالي

وهؤلاء هم حزب التأصيلي الاستئصالي وحزب التحديثي الاستئصالي - وهما داعشا اللحظة في حرب كاريكاتوري التأصيل والتحديث ضد المدركين لتماهي للثورتين دينيا وفلسفيا.

فالثورة الدينية الخاتمة هدفت للتحرير الروحي من الكنسية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والتحرير السياسي من الحق الإلهي (لا سلطان إلا للجماعة). وتلكما قبل الانحطاطين غاية الدين الخاتم في الدنيا وما ورائها أو معناها الروحي وغاية التنوير الخام في الدنيا وما ورائها أو معناها العقلي:

لكن الاستئصالي التأصيلي والتحديثي التأصيلي يؤديان دورا في سردية انحطاط شاب حضارة الإسلام وانحطاط شاب حضارة الحداثة: حرب الكاريكاتورين:

1-فانحطاط حضارة الإسلام في عودة الفتنة الكبرى أي : عودة إلى الكنسية والحكم بالحق الإلهي عند الشيعة بفقه الإمامة وعند السنة بفقه التغلب .

2 وانحطاط حضارة الغرب بعد فشل تحقيق الثورتين الروحية والسياسية بالمعنى الإسلامي انحط الغرب إلى ثقافة الاستعمار بكنسية علمانية وشرعية التغلب. الشرعيات الكاذبة للأنظمة القبلية والعسكرية

كل ما يتصوره بورقيبة وأمثاله ظاهره من الفتنة الصغرى أي كنسية علمانية وفقه تغلب العربية بصنفيها العسكري والقبلي جامعة بين كنسيتين (ضد الحرية الروحية) وتغلبين (ضد الحرية السياسية) كل منهما تتقسم إلى ما يخادع به الشعب وما يخادع به الغرب.

الاستقلال الشكلي له كنسيتان دينية للشعب وعلمانية للغرب وحقان في الحكم إلهي للشعب وطبيعي للغرب:؛ الاستبداد والفساد بمظلة الاستضعاف والاستتباع.

وهذه الصفات الأربع - الاستبداد والفساد داخليا بمظلة الاستضعاف والاستتباع خارجيا - هي المميز المشترك بين كل الأنظمة العربية في اللحظة التي نصف . ولا فرق بين الأنظمة العسكرية والأنظمة القبلية والأنظمة التي هي بين بين؛ كلها مصابة بالانقسام الذي يجعلها

والكنسيتان والشرعيتان مكنان المثلين من الإبقاء على عرض المسرحية المتأرجح بها بينهما من صراع بين أعماق الجماعة وفترينة الغرب وخدمته . وأهمية اللحظة التي بدأت مع ثورة الشباب أنها أظهرت كل هذه الخصائص التي كانت كامنة في الوضعية التي أصفها

فأكاذيب الأنظمة القومية ومليشياتها بالسيف والقلم وأكاذيب الأنظمة الدينية ومليشياتها بالسيف والقلم وخاصة من يدعي المقاومة من النوعين سواء كانت تابعة للشيعة أو للسنة فضحت الثورة حقيقتها فأصبحت سردياتها علنية.

ولهذه العلة اعتبرت ثورة الشباب بجنسيه نهاية الحقبة التي ينتسب إليها البورقيبية ومثيلاتها الناصرية والبعثية والخمينية والدينية التقليدية. وهي نهاية

لانطلاء تمثيلها

للأدوار لأن الجميع بات يدرك أنهم ممثلون لم يؤلفوا مسرحية لم يؤلفوها لأن مؤلفها هو من يحركهم دمى للتهديم الذاتي . وبصورة صريحة كلهم من جنس ابن علي ومبارك والسبسي والسبسي وحفتر وصالح والقبائل التي تمولهم والنخب التي تبيضهم والمحرك واحد: الخوف من الاستئناف.

الاستئناف وثورة الإسلام الحقيقية

وبخلاف ما قد يبدر للأذهان فإن الإسلام ودفعه الأمة للاستئناف ليس متفعلا إلا في الظاهر: فالخوف منه هو الفاعل من يبدو فاعلا من أعدائه. ومعنى ذلك أن الأعداء مدركون لحقيقة الثورة الإسلامية منذ نزول القرآن رغم أنها الآن لا توجد إلا بالقوة وسيتجلى إدراك الشباب فتصبح بالفعل.

الخاتمة: استهداف الغرب للأسسين التاريخي وما بعد التاريخي

ولولا هذه الغاية ما كتبت حرفا بل هذه المسائل التي أبعدتني كثيرا عن همومي الذاتية أعني الفراغ من تفسير القرآن وتحديد منعرجات الفكر الفلسفي . وقد يكون لا بين هذه وتلك ما يبرر صبري على هذه المهمة التي قد يظنها الكثير التزاما مذهبيا دينيا: الاستئناف لن يكون إلا بفكر سني عربي تركي.

ذلك أن دولة الإسلام أسسها العرب وأمد في عمرها الأتراك والحرب اليوم عليهما لأن ما هو بالقوة إسلاميا متعبين فيهما إذ هما أكبر شعبين إسلاميين . فلو اعتمدنا على الدور والحجم والإمكانات لكان الترك والعرب هم الأولين يليهم الهنود فالمالاويين وهم في الأغلب سنة وأكثر المسلمين صلة بالغرب.

لذلك فليس بالصدفة أن كان تركيز الغرب منذ نزول القرآن إلى اليوم على الصدام معهم في حرب سجال لم تتوقف إلى الآن مع تخاصم لا ينكره إلا معاند . وإذا كان الغرب أشد خوفا منا منه من الشرق الاقصى الذي يعتبره حليفا ضدنا فلأن الغرب لم ينس درس التاريخ بخلاف نخب العرب الذين تسكرهم زبيبة.

وطبيعي بل في هذه الحالة أن يبتدع الغرب بديلا من الإسلام يفسد صورة ما يسعى إليها الاستئناف : فالأساس التاريخي والأساس ما بعد التاريخي مستهدفان:

١-فالأساس التاريخي الرمزي هو الخلافة يستهدف بداعش في 0" ا

2 -والاساس ما بعد التاريخي الإسلام يستهدف بتشويه القرآن ومحمد.

وتلك هي استراتيجية أقوى الحروب: تشويه الرموز. وهذه الاستراتيجية ليست جديدة ولا هي من إبداع مؤلف معين ؛ فالإسلام بالحريتين ثورة على الكنسية والحق الإلهي ومن ثم فهو حتما مستهدف من أصحابهما . لذلك تكلمت على صوره الخمسة التي كانت رد فعل أصحاب الكنسية والحق الإلهي (سواء كانا دينيين أو طبيعيين (في عرضي لمواقف الغرب منذ ظهور الإسلام.

ولما كانت الاستراتيجية بين الشعوب والحضارات تعتمد على مراحلها الثلاث بلغة كلاوسفيتز فإن النصر مشروط بالغاية القصوى: استهداف الحصانة الروحية. وحصانة الأمم الروحية هي التي تمثلها سردية جامعة لمقومات البقاء بوصفها معين رؤية الجماعة لذاتها ولمنزلتها ولدورها في الكون: سنة الإسلام.

الأنظمة العربية بصنفيها كالأنظمة التي تريد استرداد امبراطورياتها تطالب بوعي أو بغير وعي شرعية شرطها إنهاء طموح الإسلام الإمبراطوري الكوني . وذلك هو الدور الذي حدده الاستعمار للأنظمة العربية خاصة قوميها وإسلاميها لأن القومية تفتيت للأمة إلى عرقيات وتعريف الإسلام إلى طائفيات:

1-القوميات تعتمد على منطق الفتنة الصغرى

2 والطائفيات على منطق الفتنة الكبرى.

فيتبين أن الحرب الأهلية الحالية هي زرع الأولى وإحياء الثانية. وآمل أن يكون الشباب بجنسيه صبورا ليفهم طبيعة اللحظة وشروط تجاوز مآزقها ذلك أن ما نعيشه هو مرحلة الحسم مع الفتنتين لتحقيق شروط الاستئناف. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

البورقيبية

البورقيبة، كيف نقوم اثر الاعلام بالتاريخ المديد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

كيف تقوم أثر الأعلام بالتاريخ المديد؟

أما وقد هدأت الزوبعة التي ثارت حول الرئيس بورقيبة بين مستغليه ومستغلي خصومه سياسيا فإن الكلام عليه يمكن ان يعود إلى معايير تقويم أثره التاريخي . وقد سبق لي أن تكلمت عليه أربع مرات اثنتين بالكتابة واثنتين شفويتين .

وقد رأيته عن قرب مع عبد الناصر وبن بلة في بنزرت وتكلمت عن ذلك أول مرة سنة

كانت نوازع شعوري الغائم قد اجتمعت فيهم ممثلين للتحديث (بورقيبة) ولثورة التحرير (بن بلة) وللطموح العربي (عبد الناصر): لم أكن أميز بين ظاهر وباطن .

وكانت الثانية بمناسبة جائزة رئاسة الجمهورية في الباكالوريا في ساحة دار المعلمين العليا سنة 1966 . ومن جنسها مرة أخرى بمناسبة جائزة الإجازة سنة 1969 . ففي الحقيقة الثانية والثالثة من طبيعة واحدة ولذلك تكلمت على مرتين لا على ثلاث . وكان كلامي عليهما شفويا في حصص متلفزة.

بقيت المرتان الكتابيتان سابقة وهذه . والسابقة هي التي لخصت فيها طبيعة موقفي من رؤساء تونس الخمسة: من بورقيبة إلى السبسي مرورا بابن علي والمبزع والمرزوقي دون تقويم لأثر البورقيبية في التاريخ .

لذلك سأخصص هذه المرة الرابعة في الجملة والثانية كتابيا لهذا الغرض . وطبعا لا ينبغي أن يكون الكلام تعبيرا عن موقف لا يتجاوز أحوال النفس.

ولا بد من البدء بتجديد معايير تقويم أثر الأعلام في التاريخ حتى لا يكون الحكم على نواياهم بل على أفعالهم وعلاقتها بأقوالهم عبارة عنها .

ولو كان الكلام مقصورا على تقويم أثر بورقيبة وحده لكانت المسألة محلية وما كلفت نفسي جهد الكتابة في المسألة. فهي يتعدى تونس لأني لا أنشغل بالأقطار بل بالأمة وبالذات تلك اللحظة العربية الإسلامية التي تحدد فيها دور البورقيبية.

لذلك كان أول كلام لي على بورقيبة في حادثة عشتها شابا بمناسبة حفل تحرير بنزرت سنة 1963 بحضور بورقيبة وابن بلة وعبد الناصر: وهم رموز خاصية اللحظة . والمعلوم أني لست مؤرخا كما أن كلامي يتجاوز أحوال النفس -وذلك ما لم يتجاوزه من تكلموا له أو عليه في هذه الزوبعة.

كلامي يتعلق بفلسفة التاريخ المديد لتحديد دلالة اللحظة التي يمكن بالقياس إليها معرفة دور البورقيبية وما يجانسها . فهذه اللحظة من التاريخ المديد هي اللحظة التي فتحت بسقوط الخلافة بعيد الحرب العالمية الأولى والشروع في الشكل السياسي الحديث (الاحزاب) وختمت بثورة الشباب والشروع في الشكل الثوري الحديث (الشعوب) .

وقد عايشت جيلين فشلا في تحقيق الصلح بين التأصيل والتحديث . اللحظة التي أتوجه لأصحابها حاليا -شباب الثورة بجنسيه -تجاوزت التداول بين هذين الجيلين اللذين عايشتهما إلى التساوق بين آثارهما تساوقا آل به المجمل إلى الحرب الاهلية. وهذه الحرب بلغت ذروتها في قطري الخلافة الأوسطين وهي تسعى إلى توريط قطري الخلافة الأول والأخير في حرب واضحة الهدف: منع الاستئناف .

من ينكر أن العرب خاصة والمسلمين عامة يعيشون حربا أهلية بسبب فشل المصالحة بين التأصيل والتحديث؟

من ينكر أن هذا الفشل لا يمكن أن يقتصر تفسيره على رد حقيقة اللحظة إلى تضخيم دور العامل الخارجي .

والمعلوم أن مفهوم التاريخ المديد موضوعا لفلسفة التاريخ مفهوم وضعه ابن خلدون عندما اعتبر التاريخ الكوني مؤلفا من لحظات مديدة يفصل بينها انقلاب كيفي شامل واعتبر المقدمة محاولة في صوغ اللحظة التي يعتبرها نهاية حقبة سابقة وبداية حقبة لاحقة.

لا يمكن الكلام على بورقيبة وأمثاله في الإقليم من دون تحديد طبيعة اللحظة التي عمل فيها وترك أثرا هو ما ينبغي تقويمه للحكم له أو عليه . وحتى أيسر تعريف اللحظة التي

استبطنت فيها الأمة صدام الحضارات وأدركت ضرورة تجاوزه.

الحرب الأهلية العربية والإسلامية الحالية حرب اهلية تجمع بين الفتنة الكبرى (سنة شيعة) والفتنة الصغرى (علمانية أصولية) بصدام حضاري داخلي . والصدام الحضاري صدام مع الإسلام ومحاولات التبرؤ من حضارته وتراثه وقيمه ؛ إما بالسعي لإحياء ما تقدم عليه (علة الفتنة الكبرى العميقة) أو لاستنبات ما تأخر عنه (علة الفتنة الصغرى العميقة).

فبؤرة صدام الحضارات داخلية بعد أن استبطنت هذين الخروجين على الإسلام إما بما تقدم عليه (علة الفتنة الكبرى) أو بما تأخر عنه (علة الفتنة الصغرى) تأسيسا للدول القطرية التي هي محميات غربية أنشأها الاستعمار

أو لإحياء امبراطوريات متقدمة على الإسلام كسروية أو صهيونية أو أرثودوكسية.

لحظة الحرب الأهلية العربية بين نخب الأمة ليست سياسية فحسب بل هي حضارية كذلك : ليست حربا لخلاف حول برامج سياسية بل حول محددات كيانية أعمق . إنها صدام حضاري إما بين الإسلام وما تقدم عليه (قبل الفتح) أو بينه وبين ما تأخر عنه (بعد الاستعمار): حرب تهدف لإلغاء ما بين السابق واللاحق.

والحرب الأهلية الداخلية بوصفها صداما حضاريا داخليا تجري في مناخ حرب أهلية كونية هي صدام حضاري مع ما يعتبر أهم عائق للتنميط العالمي: الإسلام. واللحظة التي تجدد خصائص البورقيبية تتنزل بين بداية نهاية التأصيل (حركة النهضة والتحرر من الاستعمار) وبداية نهاية التحديث) الموروثة عن الاستعمار): مشتركة لكل الأقاليم .

وخصائص هذه اللحظة تبين أن الكثير مما ينسب إلى البورقيبية ليس خاصا بها بل هو من خصائص اللحظة في مجالات الإرادة) السياسة) والمعرفة) الثقافة النظرية) والقدرة) الاقتصاد (والحياة) الثقافة الفنية) والوجود (رؤى العالم (.

وقد تعينت سمات هذه اللحظة في النخب ممثلة الإرادة (السياسيون) والمعرفة(العلماء)والقدرة) الاقتصاديون) والحياة) الفنانون) والوجود (الرؤى (.

فماذا حدث بين سقوط الخلافة وثورة الشباب؟ أثر البورقيبية يتحدد بخصائص اللحظة التي عرفناها بالتداول بين جيلين التأصيلي الذي قاد

حرب التحرير والتحديثي الذي نصبه الاستعمار لإفشال التحرير الحضاري .

وقد انتهى الأمر إلى الحرب الاهلية الحالية. وبخلاف السائد فالبورقيبية أقرب من اليوسفية إلى فكر جيل التأصيل لميله إلى التحديث الغربي التقليدي ورفضه المعسكر الشرقي والقومية العربية.

فحركة التعالبي لا تختلف كثيرا عن حزب الوفد المصري والتحديث في إطار الغرب التقليدي لم يكن يدعي الثورية والقطع معه تربية وحكما وتسييسا . والجامعات المصرية على سبيل المثال قبل الناصرية كانت في علاقة وطيدة بجامعات الغرب عامة وفرنسا خاصة وعلى نفس المنوال سعى بورقيبة في تونس .

وكذلك واصل المغرب الاقصى وليبيا السنوسية. ومن ثم فالجزائر بسبب ظروف المقاومة كانت خيارا شاذا في تلك اللحظة خيارا تابعا للناصرية والمعسكر الشرقي ولا يندرج في حركة التحرير التقليدية كما في مصر وتونس قبل عبد الناصر.

فبين سقوط الخلافة وثورة الشباب اتصفت اللحظة بتضاؤل دور خيار التأصيل وسيطر خيار التحديث بنخب ذات حداثة سطحية تغنت عن الأول دون شروط الثاني . والنتيجة هي تحديث مستبد فرض تغييرا سطحيا عنيفا في السياسة والمعرفة والاقتصاد والفنون والرؤى وبقي العمق الثقافي والاجتماعي بطيء التغيير ومديده.

وما حدث في الحقيقة هو إنشاء فترينات حداثية كتعابير ثقافية واجتماعية لقلة غيرت الأنظمة التي كانت أقرب لوجدان الشعوب بنزعة ثورية سطحية. فكانت الانقلابات في تونس ومصر والعراق وسوريا وليبيا الخ

بدعوى بناء أنظمة جمهورية لم تضف إلى عدم الشرعية التقليدية ومن ثم الحاجة إلى العنف .

فهذه البلاد كلها كانت ملكية شبه دستورية أي إنها لم تكن مطلقة مثل بدائلها الجمهورية المتأثرة بفاشية ما بين الحربين غربية كانت أو شرقية . وما تضاعف ذلك بسبب التقابل بين

النموذجين السوفياتي والرأسمالي والاحتماء بالقوتين العظميتين تضاعفت عناصر التبعية في المجالات الخمسة.

وبدأت ارهاصات الحرب الأهلية بين انظمة الإسلام التقليدي والغرب التقليدي من جهة وأنظمة الانقلابات العسكرية التي تدعي الثورية الاشتراكية. ولذلك فالمقابلة بين البورقيبية واليوسفية ليست مقابلة على أرضية الإسلام بل هي مقابلة على أرضية المعسكرين ونموذجي التحديث الغربي الرأسمالي والشرقي الاشتراكي . والدليل القاطع أن بورقيبة كان حليف الإسلام التقليدي ضد الأنظمة التي تدعي القومية الناصرية

لكن المعيار الأوضح هو ما يستنتج من المآلات: فمآل السياسة البورقيبية أنتج ظاهرتين عجيبتين : دور شباب تونس في ظاهرتي رمز التحديث والتأصيل؟ فثورة الشباب انطلقت من تونس ونسبتهم في الحركات الجهادية إلى جميع أقطار الأمة هي الأكبر وهما ظاهرتان

ولعل وجه الشبه بين البورقيبية والأتاتركية في هذه المآلات أهم من وجه الشبه في البدايات؛ من ذلك عودة تركيا إلى التأصيل بعد سطحية التحديث . ولولا اختلاف الحجمين لكانت نسبة تونس الحالية إلى اللحظة التي نصفها نسبة تركيا إليها: ففيهما ستحسم معركة التأصيل والتحديث بسياسة

سامية .

كلتاهما تعيد الامة إلى التوازن بين التأصيل والتحديث فتعتبران شبه استثناء حول ما بينهما من أقطار تمر بحرب أهلية لها نفس غاية الثورة الشبابية. فالثورة جمعت بين المطالب الحداثية) الحرية والكرامة) والمطالب التأصيلية) الهوية والسيادة) ومن ثم فهي تعين في الأمة شرط الطموح الامبراطوري .

فبالتحديث يكون المطلوب التحرر من الاستبداد والفساد داخليا وبالتأصيل يكون المطلوب التحرر من الاستضعاف والاستتباع: وشرطهما هو شرط السيادة . ومن ثم فنحن قد وصلنا إلى لحظة الحسم في الفتنتين اللتين لهما نفس الإشكالية: كيف تكون الدولة محققة لشروط الحماية والرعاية نظاما وحجما؟

والجامع بين النظام (لتحقيق الحرية والكرامة) والحجم (لتحقيق السيادة حماية ورعاية) هو التحرر مما بدأت منه المرحلة ومما انتهت به وتجاوز لحظتها . وقد فهمت الثورة المضادة وسندها الغربي ذلك: فأعانوا على الحرب على السنة العربية والتركية بتجنيد الفرس والكرد وتشويه الإسلام السني وثورة الشباب.

وما يسمى البورقيبية المحدثة (النداء والجبهتين والقوميين) ينتسبون إلى الثورة المضادة وحاميها الاستعماري والاسرائيلي وأداتيهما الفرس والكرد . ولذلك فحربهم هي حرب على الإسلام وعلى ثورة الشباب وتركيا وقلة من سنة العرب يحاول مساعدة ثورة الشباب في الهلال (لأنهم ما زالوا في حرب اهلية)

الانقلاب الأخير على تركيا) أمريكا وإسرائيل وإيران والأكراد) فشل لكنه متواصل عسكريا (مع الأكراد (واقتصاديا (مع أوروبا) مثل غاية الحرب الأولى . ذلك أن الغرب يعلم أن العرب فقدوا الطموح الامبراطوري من قديم وأن الأتراك هم الذين واصلوا طموح الإسلام الامبراطوري شرط العظمة والمناعة.

وتركيا تعلم أن العرب لن يستردوا هذا الطموح حتى تتحالف معهم فيجتمع ما به بدأ الإسلام وما به صمد في التاريخ من دون نجاح ثورة الشباب الحالية. فيكون أثر البورقيبية الإيجابي مثله مثل الأتاتوركية النتيجة السلبية لمشروعهما : فبغلوهما في التحديث السطحي مكنا شعبيهما من الوعي الدقيق بإدراك الل .

التردد بين الغلوين التأصيلي والتحديثي كان ينبغي أن يصل إلى لحظة الحسم لتحقيق القيم المشتركة بين الحداثة والأصالة: مطالب الثورة وشروطها. وهذه الشروط التي ينبغي تحقيقها هي المطالب المباشرة للثورة على الاستبداد والفساد داخليا وغير المباشرة على الاستضعاف والاستتباع خارجيا .

والمطالب المباشرة هي جوهر الحكم الديموقراطي والمطالب غير المباشرة هي شروط السيادة التي شروط القدرة على حماية الأمة ورعايتها الذاتيتين . وهذه الشروط المباشرة وغير المباشرة هي ما يقتضي السياسة الحديثة للجماعة والحكم الكافية لتحقيق المناعة: من هنا ضرورة الخروج من لحظة بورقيبة.

لحظة بورقيبة وأمثاله تبينت خصائصها بمآلها؛ فمآلها تحقق ذروة الاستبداد

والفساد) ابن علي مبارك بشار إلخ . . . (وذروة الاستضعاف والاستتباع . فكانت الثورة على الأولين مباشرة ثم أدرك الثوار شرطهما أعني الثورة على الثانيين وقد شاركتها في ذلك الثورة المضادة وحماتها في الإقليم والعالم .

والحماة في الإقليم هم إيران وإسرائيل والثورة المضادة هم ممولوا الانقلابات والتعثير الذي جعل الثورة تتحول إلى حرب أهلية غايتها استئناف الدور. وإذن فأهم أثر للبورقيبية والأتاتركية بالنموذج الغربي التقليدي - ومثلهم كل الانظمة العسكرية بالنموذج الشرقي التقليدي - هو نقيض ما سعيا إليه .

ومن ثم فهما -ومثلهما الأنظمة العسكرية والقبلية العربية-يمثلان غاية اللحظة التي حاولت تحديدها بوصفها الإطار المديد والمعيار الدقيق للتقويم. لا يهمني بورقيبة ولا أتاتورك ولا الأنظمة العسكرية والقبلية العربية بل ما يهمني هو الإطار التاريخي العام بلغة ابن خلدون الذي يفهمنا أثرهما .

وهذا الإطار هو العلاج السطحي الذي لم يستطع رغم كل جهده القضاء على أعماق ثقافة الشعب وسعيه للتحرر من الاستبداد والفساد والاستضعاف والاستتباع. إن الاثر لا يعود لا إلى بورقيبة ولا إلى أتاتورك ولا إلى الأنظمة العربية العسكرية والقبلية بل غاية مجريات معركة الاستئناف بين التأصيل والتحديث . وهذه الغاية التي لم يكن أحد يقصدها هي ما مخض عنه التخاصم التاريخي الكوني بين حضارتين : واحدة تستأنف دورها وأخرى تتلكأ في الاعتراف المتبادل . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون للنخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب

والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آفات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. في: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الدستور التونسي، هل يبني دولة؟ أم يعبر عن أضغاث أحلام؟

الدستور التونسي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 12
الفصل الثالث 18
الفصل الرابع 25
الفصل الخامس 33

الفصل الأول

حضرت أمس ندوة مفيدة جدا حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في الدستور التونسي للجمهورية الثانية قدم فيها السيد رئيس الجمهورية الدكتور منصف المرزوقي ورئيس المجلس التأسيسي الدكتور مصطفى بن جعفر والمهندس علي العريض رئيس الحكومة لسنتي 3 و2014 والمقرر العام الأستاذ الحبيب خضر.

وخلال النقاش - الذي تابعه الكثير من أعضاء المجلس التأسيسي الحضور وكنت أحدهم - أخذت الكلمة فقلت ما قد بدا وكأنه تقليل من أهمية تركيز الدستور على الحقوق التي جعلت الدولة حاضنة بصورة تتجاوز المعقول مع فهمي أن ذلك كان بمفعول حماسة الثورة والثوار. لست أقلل من أهمية الحقوق الاجتماعية بل بيان خطر الدولة الحاضنة وغياب الكلام في الشروط والنتائج . فثقافة الحقوق التي لا تناظرها ثقافة الواجبات والقياس على المجتمعات التي حققت شروط التنمية التي تسمح بقدر مهم من الحقوق جعل الدستور يتحول إلى عكس ما قصد وذلك لعلتين :

1 . كل دولة حاضنة تتحول إلى دولة توزيع الندرة لأن المجتمع يصبح شبه عالة والاقتصاد مؤمم في دكتاتورية تعتج بالخبر قبل العبرة.

2. والأمر الثاني وهو أخطر من الأمر الأول هو الحقوق التي حصل عليها المواطن عامة والعامل خاصة كانت ثمرة جهود قرون في الغرب وثمرة نهب العالم خلال الاستعمار مع التقدم العلمي والتقني وثقافة العمل والإتقان وكلها أمور لا وجود لها في مجتمعاتنا ما يجعل هذه الحقوق

وعودا شروط تحقيقها مفقودة .

قد سبق أن تكلمت في النظريتين .

ولكن بصورة عامة ودون جعلهما موضوعا مباشرا لمحاولة تعالجهما خصيصا لبيان طبيعة المعوقات التي تحول دون الأمة والنهوض . ولا أعني بالأمة تونس ؛ بل كل الأمة التي اعتبر تونس إحدى ولاياتها وعينة منها بمعنى أن كلامي على تونس يصح على كل بلاد المسلمين .

* فأما الأولى فهي نظرية التموينين المادي أو الاقتصاد والتموين اللامادي أو الثقافة ودور التكوين النظامي واللانظامي للإنسان المنتج لهما في جميع مقومات الإنتاج التي سأبينها في المادي واللامادي .

. وأما الثانية فهي طبيعة التفاعل وتبادل التأثير بين التموينين وبينهما وبين وخلال ذلك تحديد دور الدولة ودور الجماعة في التموينين والتكوينين بوصفها هي التي تسهر على المحددات القيمية بدور القانون أو الوازع الأجنبي (بلغة ابن خلدون) لأن الوازع الذاتي ليس كافيا للحفاظ على شروط التبادل والتواصل في الجماعة داخليا وبينها وبين غيرها من الجماعات خارجيا بوظائف الدولة.

والمعادلة مخمسة وهي تصدق على المؤسسة الانتاجية صدقها على منظومة المؤسسات الانتاجية في الجماعة الواحدة وكذلك بين الجماعات منذ أن تعولم الاقتصاد . وتتألف من مخمس قلبها المؤسسة المنتجة بكل ما تقتضيه من مقومات سنتكلم فيها ثم من مقومين قبلها ومقومين بعدها وهي إذن قلب المعادلة الانتاجية.

ومن دون هذه المعادلة لا يمكن أن نكتب دستور دولة حديثة. فهي تقوم على المؤسستين المنتجتين للتموين من أجل التكوين وعلى التكوين من أجل التموين . فكلتاهما علة ومعلول . ولا يمكن للدولة أن تصبح المكون والممون . ينبغي أن تقتصر مهمتها على تحقيق شروط التبادل والتواصل بين المواطنين وحمايتها. لكن المنتج لمادة التكوين أي تواصل الأجيال (الديموغرافيا) ولادة التموين أي تواصل شروط بقائها المادية والروحية) الاقتصاد والثقافة) هي الجماعة وليس الدولة.

الدولة تحمي المواطنين بعضهم من البعض وتحمي الجماعة من غيرها من الجماعات وترعى عملية التكوين والتموين باحترام نظامهما وشروط عملهما الأنجع وخاصة عملة التعاوض العادل في عملية التبادل والتعارف الصادق في عملية التواصل . أما إذا سيطرت على الانتاجين الديموغرافي والإعالي المادي والروحي فهي تصبح مافية أسياد تسيطر على

عبيد وليست دولة أحرار ترعى العلاقات بمقتضى القانون الذي تسنه الجماعة بمقتضى

أخلاقها الموضوعية.

وما يوجد قبل هذا القلب نظامان هما نظام البحث العلمي ونظام الاستثمار وما بعده نظامان هما نظام التمويل ونظام الاستهلاك . والمهم في هذه المعادلة - التي أجريت على وصفي السابق لها بعض التعديل فجعلت المؤسسة المنتجة قلبها وغيرت ترتيب المقومين المتقدمين عليها والمقومين المتأخرين كما سأشرح ذلك هنا - هو التناظر شديد الأهمية بين النظامين المتقدمين على المؤسسة المنتجة والنظامين المتأخرين عنها .

فما يناظر النظام الأول قبلها أي نظام الاستثمار هو النظام الأخير بعدها أي إن نظام الاستهلاك يناظر نظام الاستثمار. وما يناظر النظام الثاني أي البحث العلمي قبلها يناظره بعدها النظام قبل الأخير أي نظام التمويل ؛ كلاهما تموين للمؤسسة المنتجة بالبعد الرمزي وبالبعد المادي من عملية الإنتاج . ذلك أن المستثمر عينه على الاستهلاك الموجود أو الممكن واستثماره مقوما عملية الإنتاج هما البحث العلمي والتمويل .

ولا يمكن تصور المؤسسة المنتجة وخاصة عندما تصبح فعلا مؤسسة شديدة التعقيد لإنتاج بضائع أو خدمات شديدة التعقيد كالحال في الاقتصاد الحديث فإنها بالضرورة مؤلفة من العملية الآلية لإنتاج البضاعة أو الخدمة لكنها آن تتألف من مخابر موضوعها نظامها الذاتي والأنظمة الأربعة بزوجين قبلها وبزوجين بعدها .

أي إن بنية المؤسسة المنتجة هي عين بنية العملية الانتاجية بمقوماتها الخمسة لأن ما يصدر عنها هو ما لا يصدر من دون الاثنين قبلها والاثنين بعدها وما يجري فيها طبعا من عملية تحويل ما قبلها من أجل ما بعدها لأن ما قبلها يوجد من أجل ما بعده علة غائية وهي آن علة فاعلية دافعة للاستثمار.

لكن في الاقتصاد المتطور ليس الاستهلاك هو المحرك الدافع للعملية الإنتاجية الوحيد فقد يكون هو بدوره ثمرة خلق لحاجات تكون تالية للاستثمار وليس سابقة عليه أي إن الاستثمار هو الذي "يخلق" الحاجة إلى ما يريد تسويقه بالاستثمار فيه بصورة غير مباشرة أعني

-الفصل الأول - بالاستثمار في ثقافة ذوقية "تبدع" الحاجة التي تجعله

مطلوبا . وهذا هو الباب الثاني الذي

يصل الاقتصادي بالثقافي كما سترى .

وهذا الاستثمار الثقافي المعدوم من الحاجات قاتل لثقافة كانت تغني عن هذه الحاجات .

وقد يكون أفضل مثال على ذلك وهو شديد التأثير حتى روحيا هو اللهفة التواصلية الحالية. فقد كان الإنسان يفارق أسرته شهورا وأحيانا سنوات -وخاصة قبل وجود البريد - كما في الحج مثلا دون أن يحصل لديه أو لدى أهله الحصر النفسي الذي يعيشه الإنسان اليوم لو بقي يوما واحدا دون اتصال للاطمئنان على أسرته . ما قتلته هذه الحاجة الجديدة هو ثقافة الاطمئنان إلى العناية الإلهية .

فالباب الأول الذي يصل الاقتصادي بالثقافي هو البحث العلمي والباب الثاني هو البعث الذوقي سواء تعلق بالضروري للقيام العضوي (هو مصدر القيمة الاستعمالية للاقتصاد) أو الضروري للقيام الجمالي والروحي (وهو مصدر القيمة التبادلية للاقتصاد). ومن ثم فالاقتصاد محاط قبله بالعلم وبعده بالذوق . ولما يتعطل هذان يموت الاقتصاد .

ومن علامات دور الثقافي في الاقتصادي ببعده الأول هو أهمية البحث العلمي بحيث يعسر أن تجد مؤسسات إنتاج اقتصادي متطورة خالية من مركز للبحث العلمي في مجال انتاجه أولا وفي المقومات الأربعة المحيطة به ثانيا ثم ببعده الثاني وهو دراسة الأذواق والاعتماد على التسويق والإشهار المرغب في منتوجه .

ومن هنا يصبح التعدد والتنافس شرط الاتقان الذي يصبح مقوما من مقومات الثقافة الاقتصادية لأن التنافس الناتج عن التعدد هو الذي يجعل شروط التسويق عمادها المصداقية في احترام مواصفات ترضي ذوق المستهلك ومعايير القيم التي يؤمن بها باعتباره هو الحكم النهائي على نجاح المؤسسة المنتجة.

فإذا لم يوجد التعدد والتنافس بين المنتجين يغيب شرط حرية الاختيار عند المستهلك فيصبح الاتقان غير ضروري إذا كانت الدولة هي التي تنتج وتفرض انتاجها الذي لا بديل

عنه وإذا لم توجد حماية حقوق الملكية في براءات الاختراع استحال على الانفاق على البحث العلمي فلا يوجد إبداع ما يسد الحاجة.

وهذا كله مشروط بمقوم متقدم عليه هو علة وجود الجماعة التي لولاها لما كان لوجود الاقتصاد شرط القيام العضوي للإنسان وثمرته والثقافة شرط القيام الروحي للإنسان وثمرته وهو القيام الروحي للإنسان وعلة تحول هذين القيامين إلى أمر جماعي وليس فرديا فحسب في علاقة بالطبيعة والتاريخ وما بعدهما .

والشرط الأول هو ما في كيان الإنسان العضوي من حاجة أكيدة لما يتجاوز الفرد إذ من خصائص الفرد الإنساني أنه لا يستطيع البقاء لو اقتصرنا على العضوي الذاتي فيه. فالمولود الإنساني -بخلاف جل الأنواع الحية الأخرى - لا يستطيع الحركة وسد حاجاته بذاته إلى سن متأخرة بحيث إنه ينقرض لو لم توجد خلية جماعية أولى هي الأسرة . فلكان الأسرة ليست مؤسسة اجتماعية بقدر ما هي تواصل للآلية العضوية في إنضاج الطفل

الإنساني ليصبح مستقلا حتى إن بعض الأنثروبولوجيين يعتبرون الحمل) تسعة أشهر) هو نصف الحمل الفعلي لأن الطفل يحتاج على الأقل إلى مثلها خارج بطن أمه وكأنها فيه ليصبح بنحو ما قادرا على المشي والحركة المستقلة نسبيا فضلا عن كونه لا يصل إلى القدرة على التواصل الناطق إلا بعد تسعة أشهر أخرى ويبقى ما دون ذلك عاجزا عن سد حاجاته بنفسه .

وهذه الأسرة نفسها أو الخلية الجماعية الأبسط الأولى تحتاج هي بدورها إلى التوسيع فتصبح الأسرة الواسعة ثم الاسر المتصاهرة الخ . . .ذلك أنها لا تستطيع سد حاجاتها حماية ورعاية بذاتها لأنها عاجزة عن إنتاج ما يسد الحاجتين . فيحصل شيء يبدو متناقضا: زيادة العدد التي من المفروض أن تنقص المدد بسبب تعدد الافواه تحقق العكس تماما بتقسيم العمل وزيادة الأيدي العاملة.

ومن ثم فلا بد أن يكون في الطبيعة المحيطة بها وفيها هي ما يمكن من سد الحاجتين وتلك علة التوسع بين التقارب بين الجماعات الصغيرة لتكون بالعدد أكفأ للحماية والرعاية

7ح لتحقيق التناسب بين هذين الحاجتين وما توفره الطبيعة من منتج يسد الحاجات الأولية للبشر ومواشيهم ..

وما كان ما يتم جمعه من منتج الطبيعة قليلا فان مسألة القسمة المضاعفة تصبح أهم مسائل الوجود الجمعي حتى لدى الأسرة الواحدة فضلا عن القبيلة التي هي أسر كبرى -لم تكن الأسرة النواة موجودة -مجتمعة بالنسب أو بالمصاهرة أو بالأحلاف وهي ذات صلة بهما. لكن الأمر يتعلق أولا بتقسيم العمل بين من تكون مهمته الحماية ومن تكون مهمته الرعاية.

وكان الأساس الأول عضويا فكانت القسمة الرجال للحماية والنساء للرعاية في الغالب. والعلة هي أن معيار القسمة لم يكن مبنيا على المقوم الروحي والفكري بل كان أساسه المقوم البدني والقوة وأن المقسوم لا يتطلب جهدا يتجاوز جمع ما تنتجه الطبيعة واستعماله وما يزال الأمر كذلك في جل المجتمعات البدوية. لكن الرعاية يمكن أن تكون لصيقة بالحماية مثل رعاية الثروة الحيوانية في البداية.

ومآل العلاقة بين الرجل والمرأة وتنشئة الأطفال بسبب تغير نظام تقسيم العمل وعدم الاعتماد ما يقتضيه تحقيق شروط وظيفتي الحماية والرعاية وعاملي الانتاج الطبيعي والقوة الطبيعية للكيان العضوي إلى الاستغناء عن الأسرة. ويتبين ذلك من فلسفة أفلاطون وخاصة من فلسفة أرسطو الذي يرد الشرط بين الجنسين إلى المقوم المادي مستثنيا المقوم الصوري الذي يعتبره واحدا لدى الجنسين .

ولما كان العمل المتعلق بالرعاية تابعا للعبيد ولا دخل للأحرار فيه الذين تعود إليهم مهمة الحماية والفكر فإن ما ينطبق على المجتمعات الأولى التي تقل فيها هذه القسمة تتحول النساء فيه لوظيفة الرعاية في وضع اجتماعي شبيه بوضع العبيد ويتكفل الرجال بالحماية. وكل ذلك علته اعتماد معيار القوة البدنية دون سواها في تقسيم العمل إلى

لكن توالي الأجيال الحضارية سواء في نفس الجماعة أو في الجماعات المتوالية ذاهب بالتدريج إلى تحوله هو بدوره إلى عملية متحررة من العلاقة المباشرة بالعضوي الذي لا يبقى منه إلا ما لا يمكن تحرير المرأة منه أعني إنتاج البيضة والباقي يمكن أن يصبح عملية صناعية للحد من عبء الحمل

والرضاعة والرعاية المحققة لقيام الطفل الذاتي .

وما يبدو تخفيفا عن المرأة في هذه الرعاية هو في الحقيقة نزع ما فيها قيمي روحي وحصرها في القيمي الاقتصادي . ذلك أن رعاية كل أم لطفلها يعوضها رعاية مربية لعديد الأطفال في الروضة مثلا -وخاصة بالمعنى الأفلاطوني حيث يرمى الجنين بمجرد خروجه من بطن أمه فيها - يحرر الأم من عبء الأمومة كما تحررها المخبزة في المدينة من احضار الخبز الأسري في البادية فتزول العلاقة العاطفية بين الام وطفلها ويفقدان هذا البعد الروحي فلا يبقى إلا البعد البيولوجي والاقتصادي .

فتنعكس العلاقة .

ففي البداية العامل المحدد هو الندرة الاقتصادية في إنتاج شروط قيام الفرد وهي بدلا من تغليب القيم الاقتصادية تغلب القيم الروحية فتحقق الترابط الروحي بين الأفراد. ولا يزال الأمر كذلك في المجتمعات التي لم تصل إلى درجة معينة من التحرر من الاعتماد على الطبيعة في سد حاجاتها وعلى القوة البدنية معيارا لتقسيم العمل . وما أن يقل الاعتماد على المنتج الطبيعي حتى يبدأ تناقص الاعتماد في قسمة العمل الأولى بمعيار القوة البدنية إلا في القليل القليل من المهن كما في مهنة الدفاع حيث دخلت النساء ولكن للخدمات الإدارية في الغالب . فتستبدل بها يقابلها أي الاعتماد على الفكر في سد حاجاتها وليس على البدن فتؤول إلى الندرة الديموغرافية وتهديد بقاء النوع. ولولا عملية الهجرة التي هي استيراد اليد العاملة اقتصاديا مباشرة وحتى بالإنتاج العضوي من المجتمعات القريبة من الطبيعة إلى المجتمعات البعيدة عنها لطغيان الحضارة والقدرة على الانتاج

البديل من الإنتاج الطبيعي لولا ذلك لانقرضت الشعوب التي من هذا الجنس بسبب

"اقل الأقل" التخلص من عبء رعاية الأطفال التي تكاد تقتصر على البيض والحمل وتتوقف بمجرد

الوضع . وحتى هذا فيقال منه .

وقد خصص ابن خلدون فصلا ما يؤدي إلى الترف حيث يتوقف حتى الانجاب لأن الجنس يصبح مقصورا على وظيفته الذوقية ويفقد دوره العضوي بسبب غلبة المثلية الجنسية المحررة من عبء الانجاب وعبء الأسرة فيكثر الاستهلاك ويقل الانتاج فيزداد الفقر وتتوقف الحضارة على تجديد نفسها بصورة تمكنها من شروط البقاء . فيصبح التوازن الديموغرافي للجماعة مائلا إلى غلبة النقص على الفضل حتى تصل الجماعة إلى غلبة العاجزين عن العمل على القادرين عليه ويصبح الانتاج الاقتصادي في أزمة. وهي ليست أزمة في اليد العاملة لأن التقنية قد تغني عنها بل في عبء رعاية الشيوخ التي صارت أثقل من عبء رعاية الأطفال فضلا عن نفسيات الشباب الذين فقدوا المقوم الأساسي للسلامة النفسية والمتانة الروحية.

لكن الجماعة حتى في المرحلة التي تعتمد فيها على انتاج الطبيعة وقسمة العمل التي وصفنا فإنها بحاجة إلى وظيفتين ليس للجماعة من دونهما وجود:

1. وظيفة التبادل حتى في الأسرة الضيقة ناهيك عن القبيلة وما بين القبائل المتجاورة والآن في العالم كله .

2. ووظيفة التواصل إما بوصفه شرط التبادل أو لذاته وهو محيط بالتبادل قبله وبعده لكونه شرط التعاقد وشرط التحاكم .

وبفضل هاتين الوظيفتين يكون الإنسان حتى في المرحلة البدائية من وجوده ليس في صلة مباشرة بالطبيعة بل إن صلته بها تكون دائما بتوسط غيره من البشر إما من سلفه أو معاصريه ويكون هو بدوره وسيطا بينها وبين القادمين من الأجيال الموالية. فلا يكون من ثم فالزمان يطغى على المكان في وجوده.

وطغيان الزمان في التبادل يجعل سد الحاجة ليس مسألة حاضر فحسب بل هو مسألة أبعاد الزمان الطبيعية الثلاثة التي يضاعفها التاريخ بمضاعفة الماضي والمستقبل . فيوجد الدين إلى الماضي والدين إلى المستقبل وأساسه التواصل لأن الاعتراف به يكون بفضله إما التزاما بدين ماض أو بدين مقبل.

وهو ما يعني أن زمان الاقتصاد أو الانتاج الذي يسد الحاجات مخمس: فهو زمانه الحاضر كما يحدده السوق لكنه هذا الزمان فيه التزام بما خلفه الماضي وفيه التزام بما يعد به المستقبل . ومن هنا يتدخل رمز التبادل الذي يتحرر من المباشر ورمز التواصل الذي يناظره الالتزام بالدينين السابق واللاحق .

وهذا الزمان المخمس الذي يجعل الانتاج متواصلا الحاضر من حيث هو بؤرة الزمان كأحداث وكأحاديث حول ماضيه ومستقبله يحتاج إلى ما يحمله فيحرره من التبادل التقايضي الذي لا يكون فعليا إلا في الآن بين أعيان ما يسد الحاجة لأن الحاجة ليست آنية بل هي قابلة للتوقع والتذكر

في التواصل حول ذاته وحول التبادل .

الفصل الثاني

التي تحتاج إلى ضامن لنفاذها أي وظيفة الأمن الاقتصادي في أي جماعة وحوامل لما يتعلق بها من التزامات وواجبات بين المتبادلين أي الكلمة التي تحتاج إلى ضامن لاحترامها أي وظيفة القضاء المدني في أي جماعة .

وهاتان الوظيفتان هو الأساس الأول للدولة من حيث هي نظام داخلي شارط للتعاوض القيمي في سد الحاجات بتوسط التبادل والتواصل في الجماعة. وذلك هو دور الحماية الداخلية شرطا لتحقق الرعاية . لكن دور الرعاية في الحماية الداخلية والخارجية لتحققها بالمشاركة في تمويلها: وتلك هي الدولة وظائف الدولة.

والدولة هي موضوع الدستور من حيث شروط قيامها بوظيفتيها وعلاقة سلطها بعضها بالبعض وعلاقتها بالمواطنين . فهو يضبط مقوماتها وعلاقات هذه المقومات بعضها بالبعض ثم علاقتها من حيث هي حكم الجماعة لنفسها أي علاقة المواطنين بأنفسهم حاكمين ومحكومين إما في ما بينهم من علاقات تتعلق بالتبادل أو بالتواصل أو في ما بينهم وبين غيرهم مصادقا كان أو معاديا؛ للدولة وجهان مثل جانوس .

فأما الوجه الأول فهو رعاية الجماعة لذاتها في تقاسم العمل والتعاون والتبادل والتعاوض العادل والتواصل الصادق وذلك بحماية المتبادلين والمتواصلين بعضهم من البعض وضمانة سلامة أداة التبادل أو العملة

وأدوات الكيل والميزان والتقييم للبضائع والخدمات وأداة التواصل أو الكلمة وأدوات التعبير للالتزامات والعقود إذ من دون ذلك لا تستطيع الجماعة تحقيق شروط الرعاية والمشاركة فيها بالعدل .

وهذا يعني أن الدولة لا يحق لها أن تصبح هي التي تنتج الرعاية بل وظيفتها أن تحمي منتجيها أعني الجماعة المتبادلة والمتواصلة. لكنها إذا صارت هي التي تنتج الرعاية فإنها تصبح بالضرورة دكتاتورية لأنها تصبح قادرة على التحكم في شروط قيام الإنسان المادية) الاقتصاد) والروحية (الثقافة) .

ذلك أن سيطرة الدولة على الرعاية يعني أن الجماعة صارت عيالا على الحكام الذين يتحولون إلى دكتاتورية مافياوية بالضرورة يجعلون الشعب مخيرا بين الحرية وشروط البقاء بالحد الأدنى . وهذه هي حال العرب والمسلمين كلهم . والدستور التونسي بوهم التحرر صار في الحقيقة شرط نفيه: الدولة الحاضنة.

وتلك هي علة تدخلي أول أمس في ندوة الرؤساء حول الحقوق الاجتماعية في الدستور. هو دستورية ظاهره تحرري وديموقراطي واجتماعي لكنه في الحقيقة اشتراكي متطرف يفترض دولة توزع الفقر ولا تشجع على الإنتاج لأن المطالبة بالحقوق من أيسر الأمور عندما لا يوجد من يستطيع الالزام بالواجبات.

وما حيرني في مداخلة السيد رئيس الجمهورية السابق هو كلامه على اعتبار الدستور ثمرة الصراع من أجل الحقوق . وهبني قلبت أن منطق البناء يخضع للصراع الجدلي وليس للبنى المتكاملة في عوامل الفاعلية الاقتصادية والثقافية والتي هي مهمة السياسة بمعناها الحقيقي فان هذه الرؤية تغفل

تاريخ الوصول إلى هذه الحقوق في المجتمعات التي حصل عليها المواطنون فيها .

فالذين "صارعوا" من أجل الحقوق لم يصارعوا من أجلها وهم قعود مثل من صارعوا عندنا . إنهم من كانوا فعلا قائمين بالواجبات بل وبأكثر منها . فالعامل الذي حقق مثلا حق الحد الأقصى في العمل اليومي أعني 8 ساعات والراحة الاسبوعية والعطلة السنوية كان يعمل 18 ساعة ولم يكن له حق الراحة الاسبوعية الخالصة فضلا عن العطلة السنوية . أما عندنا فلا يعمل المطالب بهذه الحقوق إلا أقل من ساعة في الأسبوع وليس له أدنى إنتاجية .

فالبطالة المقنعة في بلاد العرب هي آفة الآفات التي قتلت كل اقتصاد سواء كان ماديا أو لا ماديا وهي في الحقيقة علامة اعتبار الدولة تكية يستعمل فيها أصحاب السلطة السياسية والسلطة النقابية أزلامهم بحدود غير معقولة بحيث إن ادارة الدولة تستخدم أضعاف حاجتها من مافية الحكم وإدارة الشأن الاجتماعي والشركات الوطنية تستخدم أضعاف حاجتها مافية النقابات .

ل 2 5 5 رجال التعليم ونا ا 2 2 النصف مما هو عليه حاليا وأن تكون النتيجة في التكوين أفضل خاصة وجل المواد المدرسة وزمان التدريس فيهما ما يشبه التضخم في العملة وهو يؤدي إلى عكس المطلوب من التكوين إذ هو يتحول إلى تلقين وليس إلى تعليم التعلم الذاتي .

فجاء الدستور ليجعل كل ما وصفت من الخلل البنيوي أمرا مشروعا بل هو ضاعفه لأنه "دستره" بل الدولة الحاضنة دون أن يكون لها ما يحمي شروط

الانتاج الذي يمكن من تحقيق بعض هذه الحقوق . فصارت الدولة التي تدعي الديموقراطية والقانون عاجزة عن حماية الإنتاج ومضطرة للتسول وبيع البلاد جماعة لا تنتج .

وهي لا تنتج ولا تترك من ينتج وذلك في أبعاد العملية الاقتصادية الخمسة؛: فهي تهدم المؤسسة المنتجة وشرطيها قبلها وشرطيها بعدها) الفصل 1 (فضلا عن دور الدولة في حماية شروط الرعاية داخليا وخارجيا لأن المتسول لا يستطيع أن يحمي ذاته فضلا عن حماية بلاده وأولاده: تلك نتيجة الدستور الجاهلين .

ولذلك في تونس الآن لا يفهم العمال أن المؤسسة هي مورد رزقهم فيحافظون عليها ولاوجود لما قبلها لأن المستثمر في هذه الحالة لا شيء يشجعه على المغامرة خاصة والبحث العلمي الذي يبدع ما يسد الحاجة منعدم تماما . ولا وجود لما بعدها لأن المستهلك مجبر على قبول الموجود ولا وجود لادخار للتمويل .

فالادخار مصدره إما الفضل بين الاستهلاك والدخل عند المواطنين جميعا أو فضل كلمة الإنتاج وثمرته عند أصحاب الاستثمار من بين المواطنين أو ما يسمى بأصحاب رأس المال. و الدول ذات الأنظمة الاقتصادية القوية ليس أصحاب رأس المال هم الأعيان إلا بوصفهم نوابا عن الجماعة لأن رأس المال المادي واللامادي يشبه خانات يشغلها الأعيان بالتداول على حصص منه في المؤسسات المنتجة سواء كانت اقتصادية مادية أو اقتصادية لا مادية بنوعيها العلمي والذوقي شارطة للمادي عامة (كالبراءات مثلا) . فيكون أصحاب رأس المال

هم المستهلكون أنفسهم . وبذلك المجتمع كله أو جله مسهما في رأس المال على العموم ؛ فالملكية الخاصة في ما عدا شروط الحياة المباشرة تكون أسهما في رأس المال الذي يمول الاستثمار.

وتلك هي علة الاقتصاد الموازي الذي هو ليس اقتصاد منتج بل بالعكس هو اقتصاد قاتل للاقتصاد المنتج إذ هو يعتمد على الاستيراد والتهريب للبضائع والخدمات المغشوشة بالأساس . وهو إذن عملية قتل نسقي لمقومي الانتاج : فالاستيراد تصدير للعمل واستيراد للبطالة لأنه قاتل للإنتاج المحلي بالبديل منه .

وهو لا يسهم في تمويل الدولة بالضرائب لأنه يكتفي برشوة القيمين عليها الذين يتحولون إلى مشاركين مباشرة في الاقتصاد الموازي بحماية المهربين . وهذه حرابة عامة لأنها سرقة مسلحة مثلها وأكثر منها بسبب كونها تستعمل أجهزة الدولة. وضحيتها الجماعة إذ هي تسرق مواقع عملها وتقتل انتاجها حاجتها .

ولذلك فكثرة الأحزاب مثلا لا تعبر عن نمو الوعي السياسي فضلا عن نمو النهج الديموقراطي بل بالعكس هي دليل على أن المافيات التي كانت خاضعة لرئيس قادر على التحكم فيها تسيبت وأصبح لكل واحدة منها أحزاب تمثلها لأنها تمولها فصار الاستثمار في تعيين من سيكون حاميا للمافيات في أجهزة الدولة المافياوية باسم الديموقراطية.

وبذلك فهذا الدستور الذي وصفته بكونه مدونة أضغاث الاحلام الدالة على الجهل المطبق بطبيعة الدساتير فاشل في مستوى حقوق الإنسان الثلاثة ومعها حقان لم يدخلا بعد فيها: الحقوق السياسية والاقتصادية الاجتماعية

والثقافية القيمية. ولا وجود لحقي التحرر من الوساطة الروحية) التحرر من الكنسية) والوصاية السياسية) التحرر من الحكم الاستبدادي سواء بدعوى الحق الإلهي لفصيل مختار أو بدعوى الحق الطبيعي لفصيل جبار) المؤسس لكل الحقوق في فلسفة القرآن الكريم .

ذلك أن الدولة التي هذا شكلها تنتهي إلى كونها مافية مؤسسة على الوساطة) الكهنوت العلماني) بين الإنسان وما يؤمن به وعلى الوصاية (دكتاتورية المافية بواسطة دمى

السياسة) . وهذان البعدان هما بعدا دين العجل أو ما يمكن وصفه بالأبيسيوقراطيا التي لم تعد تتنكر في الثيوقراطيا والديموقراطيا .

ولهذه العلة تجد في تونس اليوم 217 حزبا (بعد وعد البكوش بتكوين حزب) أي حزب لكل نائب لأن المجلس فيه 217 نائبا . والهدف هو الزيادة في عدد المترشحين لخدمة المافيات التي تمول هذه الاحزاب حتى تغرب البلاد وتستعبد العباد: إنها ثمرة دستور الأحلام والأوهام في بلاد التردني لغياب سلطان العقل .

والعلة بينة. فهذا دستور "شكشوكة صفاقسية أو صحن تونسي". فهو لا يحدد ضوابط للقوى السياسية ولا ضوابط للقوى الانتاجية التي تسد الحاجات المادية أو الروحية ولا ضوابط للقوى الخلقية والقيمية ولا ضوابط لشروط فاعلية القانون وسلطانه ولا ضوابط حتى لعلاقة الجماعة بذاتها إذ حتى ما يجعل الجماعة جماعة ظل موضوع خلاف بسبب التلفيق وصدام الحضارات الداخلي والخارجي .

وهذا الصدام يحركه عتاة من الصدامين بقيادة إيديولوجية يتزعمها

"لاهوت" اليعقوبية الفرنسية وكاريكاتور النخب العربية التي تدعي الحداثة بمنطق المهمة التحضيرية الاستعمارية لمن يعتبرونهم "انديجان". ولذلك تفهم أن كل تحيلات السبسي الدالة على حمق سياسي من رجل كنا نظنه قد بدأ يتعافى من ثقافة الاستبداد والفساد قياسا على ما حدث لرجالات الجاهلية لما دخلوا الإسلام صادقين فمحي عنهم ما تقدم فإذا به ما يزال من عتاة الجاهلية التي تدعي الحداثة ولذلك فهو ليس من رجالاتها الذين قد يعافون بل هو من التابعين للمستعمر ومن عبيده الأذلاء .

الفصل الثالث

نمر الآن في هذا الفصل الثالث إلى الكلام على انتاج التموين الثاني أي الثقافة لسد الحاجات الروحية بعد الاقتصاد الحاجات المادية علما وأننا أشرنا إلى أن سد الأولى شرط سد الثانية باعتبار القدرة الفكرية والثاني شرط الأولى باعتبار القدرة الفيزيائية. وسنعود إلى ذلك في قسم البحث الثاني .

ورغم عسر الفصل بين السدين بسبب هذه العلاقة المتبادلة بينهما فإن التمييز بين القدرتين المادية والروحية اللتين يتميز بهما الإنسان وبين الحاجات العضوية والحاجات الفكرية أمر ضروري لفهم قضيتين رئيسيتين في الفلسفة السياسية المسيطرة حاليا:

1. خطأ الرؤية الماركسية

2. سوء الهندسة التنموية.

وإذا كانت علة الخطأ الأول إيديولوجية ولها مبررات تاريخية في ما كان عليه النظام الاقتصادي قبل أن يتبين أن المقابلة عمل رأسمال مسألة تبسيط فلسفي وعلمي لم يعد يقول به أحد فإن الخطأ الثاني علته ليست إيديولوجية بل موضوعية في سلوك الإنسان الذي يقدم العاجل على الآجل في كل مساعيه وسلطه . ولم أجد وصفا أفضل لهذا السلوك من الوصف العلمي التونسي لصاحب هذا السلوك: " يسعى من قريب" .

فمن يقدم العاجل على الأجل لا يمكن أن يفهم أن الاقتصادي يحدده بالجوهر الثقافي ببعديه الأداتي (العلوم وتطبيقاتها) والغائي (الأذواق ومطالبها) ومن ثم فالكثير من العجلين يعتبرون الأولية للاقتصادي على الثقافي بهذين المعنيين لظنهم أن الأول منتج للثروة والثاني لا ينتجها بل هو إنفاق مجاني .

وهذا ما أعنيه بهندسة شروط قيام الجماعة. إنها الهندسة التي تستهدفها استراتيجيات التنمية في أي بلد له سياسة مبنية على تصور الدولة ممثلة "لعقل" الجماعة أو لوعيها المدبر لشروط قيامها الأفضل وليست بديلا من الجماعة في تحقيق شروط قيامها بل هي الرعاية القانونية والخلقية لشروط بقاء الجماعة ذاتها .

وبهذا المعنى يسميها ابن خلدون "الوازع الاجنبي" أي المكمل الخارجي للوازع الذي يسميه الذاتي . ومعنى ذلك أن الفرد له وازع ذاتي غالبا ما يكون ثمرة التربية وعدم كفايته لمنع العدوان المتبادل يحوج الجماعة إلى حماية الرعاية المادية والروحية داخليا بعضهم من البعض وخارجيا من عدوان غيرهم .

لكن الإشكال الحقيقي هو أن الثقافة أو التموين الروحي ببعديه المعرفي والقيمي) القيمي هو الذوقي عامة وسنرى مقوماته ما هي (هو بدوره جزء من الإنتاج الاقتصادي لأن ينقسم هو بدوره إلى بضائع وخدمات حتى وإن كانت بضائعه خدمات مبضعة دائما ولا تكون خدمات إلا من حيث فعل حي يكون غيره ببضاعته .

ومعنى ذلك أنه التموين الثقافي يخضع للبنية المخمسة التي تكلمنا عليها في التموين الاقتصادي . ففيه المؤسسة المنتجة وفيه قبلها المستثمر والبحث العلمي وفيه بعدها من المستهلك والممول . لن أعنى هنا بهذا الوجه لأني تكلمت عليه في البنية الانتاجية للاقتصاد مع ضرورة بيان سر التماثل بين الانتاجين المادي والروحي .

فالتموين الاقتصادي والثقافي هما أصل قوة الأمم وقوة دور ممثليهما أعني المنتجين الاقتصاديين والثقافيين في الأمم . وهذا هو مقوم القدرة ماديا وروحيا الذي يتقدم عليه مقوم العلم) أداة القيام) ومقوم الإرادة) السياسة) ويتلوه مقوم الحياة أو الذوق (غاية القيام) والوجود) رؤى العالم وما بعده) .

والتموين الاقتصادي هو علاقة الجماعة بالطبيعة بتوسط عملها الاقتصادي وثمراته والتموين الثقافي هو علاقة الجماعة بالتاريخ بتوسط إبداعها الفكري وتطبيقاته. والجماعة في الحالتين ليست المؤلفة من الأحياء فيها وحدهم بل من كل أجيالها التي أسهمت في تحقيق شروط القيام المادي والروحي من ماضيها ومن مستقبلها ومن الإنسانية ككل .

فما يسمى بالعولمة ليس أمرا جديدا . فجميع الأمم المتساوقة والمتوالية

تستفيد مما تراكم عند بعضها البعض في علاج مسألة القيام المادي ومسألة القيام الروحي للإنسان في كل

العصور وليس الأمر جديدا إلا من حيث التزامن والتماكن: صارت العملية تحدث في عالم واحد اتحد مكانه وزمانه في الآن والهنا . وهذه الاستفادة المتبادلة نوعان:

1. الأول يتعلق بالكوني الذي يشترك فيه جميع البشر وهذا موجود في العلم والذوق بوصفهما علتي التموينين العلم علة أداتية والذوق علة غائية لأن العلم هو معرفة قوانين الطبيعة وتطبيقاتها لسد الحاجات المادية والذوق هو معرفة سنن التاريخ وتطبيقاتها لسد الروحية.

2. أما الثاني فهو الخصوصي الذي يعتبر ابن خلدون انتقاله من حضارة إلى حضارة دالا على علاقة الغالب والمغلوب بين الامم . وهي بخلاف ما يتوهم دعاة الخصوصية مما لا يمثل ما به تسد الحاجات المادية ولا الروحية وهو من ثم من جنس الموضة في الهندام ولا علاقة له بحماية البدن بالكساء .

لذلك فالمخرفون حول الخصوصية يشبهون من يعتبر اختلاف الأزياء أو اختلاف اللغات هي حقيقة الحضارة وليست أساليب لحقيقة متجاوزة لهما وهي ما فيهما من كوني يشترك فيه البشر من حيث هم بشر. ولست أنكر أن الإنسان العادي يتشبث بالخصوصي الذي من هذا الجنس ويعتبره ممثلا لهويته الحضارية لجهله بعدم صلتها بما يمكنه من شروط قيامه المادية والروحية التي لا يختلف بها إنسان عن إنسان إلا بما ليس مقوما للقيام .

وما صار العرب يعتبرون هويتهم هي العقال فقدوا العقل. وقس عليه كل

تخريفات القائلين بالخصوصيات الحضارية دون أن يعتبروها أحوالا عرضية للكوني الذي هو وراء هذه الحوامل التي لا تختلف عن أحوال الرسوم المعبرة في الإبداع الجمالي والتي لا تستمد فاعليتها الذوقية من المادة الحاملة بل من المعنى .

ولأضرب أبلغ مثال . فمسجدية المسجد لا علاقة لها بالمادة التي في عمارته بل بالمعنى الذي فيها. فيمكن أن يكون المسجد بالسعف أو بالطين أو حتى بالذهب لكنه لا يستمد المسجدية من هذه الفروق المادية بل هو يستمدها مما يجعله مسجدا للمسلمين بخلاف والذي يصله بالكوني القيمي والوظيفي في القرآن .

والمسجدية تشترك مع كل المعابد في المعبدية وهي الكوني ولا يمكن أن تكون المعابد في أي حضارة ليست حائزة على مقومات المعبدية المتراكمة والمتضمنة لمعناها ووظيفتها في الديني من حيث هو ديني رغم التنوع الخصوصي الذي لا يختلف عما هو خصوصي في الظاهرة الحية مع وحدة نظامها القانوني .

لست ممن يفصلون بين البدني والروحي لكني اعتبر الأول حاملا للثاني في نسبة حمل أي مادة لأي معنى ولكن في علاقة حميمة تختلف عما عليه العلاقة بين المعنى والمادة الحاملة في كل ما هو من صنع الإنسان . فهما في الإنسان متمازجان لأن البدني فيه ليس مجرد مادة بل هو مدد ممتد لمدة في المكان والزمان .

وهنا يمكن لعلاقة العضوي والروحي أو للحيوي والروحي أن ترمز لما يتفوق به القرآن على كل النظريات في المسألة النفسية وعلاقتها بالبدن . فالنفس

ليست صورة البدن الذي لا يكون إلا مادة أو أرجان أي آلة (أرسطو) ولا هي موازية له في ثنائية متحاربة (ديكارت) بل هي ما يتخلله في أدنى خلاياه باعتباره حصيلة النفخ الإلهي في أمر تحول جوهريا إلى حياة متنفسة خلال إعداده لتلقي الروح الإلهي .

وانفخنا فيه من روحنا" ليست خاصة بالمسيح بل سبقه إليها آدم. وهي إذن خاصية إنسانية وليس تميزا للمسيح بدليل قيسه القرآني بآدم لتفسير ما يعتبر معجزة في أبوته . وقد ذهب القرآن إلى مذهب يجمع بين العلاجين بمنطق الشهادة وبمنطق الغيب:

1. فتمثل لها بشرا سويا

2. ونفخ فيها من روحنا.

وهي معجزة تجري يوميا وفي كل الظاهرات الحية. فجوهر فعل توالي الحياة سواء في النبات أو في الحيوان أو في الإنسان تحتوي على هذين الوجهين أحدهما الفعل الشاهد والثاني هو معجزة انتقال الحياة من جيل إلى جيل . ولست أدري ما النفخ الإلهي لأن ذلك

لكني أفهم الصوغ الرمزي للعبارة بوصفها تعرف نظرية في المادة مختلفة تماما عن رؤية الفلسفة اليونانية في حديها الأفلاطوني) الشر) والأرسطي) القوة) لأنها تمثل في القرآن عين المدد العضوي والروحي لكيان الإنسان الواحد : فهي مدد الحياة وامتداد البدن ومدة الروح .

وبهذا المعنى شكل جدل الفلاسفة حول بعث البدن من علامات جهلهم برؤية القرآن لنظرية التمازج المطلق بين الروح والبدن وقد رمزت إلى ذلك

بعبارة قارنت فيها بين الحرم المكي الذي بناه رسولان (إبراهيم واسماعيل) والحرم البدني الذي بناه الله نفسه كما ورد ذلك في القرآن تحديدا لمنزلة وجودية هي التي تعده لأن يكون خليفة .

وهذه المنزلة الوجودية واحدة للكيان العضوي والروحي . ومن علاماتها أن كل العبادات الإسلامية بدنية وروحية في آن وأن العناية بالبدن من شروط صحته وأن الجنس من العبادات في الإسلام ولذلك فهو جزء من الجزاء الأخروي مثله مثل الغذاء حتى وإن كان الأمران من الغيب الذي لا يقاس على الدنيوي منهما .

إذ من المعلوم أن ما لأجله أخرج آدم وحواء من الجنة القصة القرآنية علته أنهما أكلا ما يشبه ما يؤكل في الأرض فكانت القاذورات الناتجة عن ذلك علة ما لجآ إليه لإخفاء سوءتهما؛ فهي ليست الأعضاء الجنسية لأنهما لم يكونا أعميين قبل ذلك فلا يرياهما بل ما حدث بعد الاكل من الشجرة الخبيثة.

ولم أطنب الكلام في الأمر محبة في الخروج عن الموضوع بل لأن ما يصل البدن بالروح في المنزلة الوجودية هو عينه ما يصل الاقتصادي بالثقافي في علاقة التموينين أحدهما بالآخر وما يصل الطبيعي بالتاريخي في حياة الإنسان الدنيوية ومن هذه الصلة كان ينبغي أن يستخرج فهم الاقتصاد لجميع البشر.

فكيان الإنسان البدني يشبه المؤسسة الاقتصادية التي تستمد المعنيين من الطبيعة وتعطيه للحضارة تجديدا للأجيال عضويا وروحيا . وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك كفرد بل هو يفعل ذلك بالزوجية على الأقل . ومن ثم فهو

بالضرورة يعمل بالتبادل التعاوني

وبالتواصل التماهمي بكل ما له صلة بقيامه العضوي من الطبيعة والروحي من التاريخ أخذا من الطبيعة والتاريخ ووهبا للنوع وتلك هي حياته .

ولذلك فشكل من يعتزل الجماعة إما بدعوى التفرغ للعلم أو بدعوى التشرغ للعبادة متنكر لهما كليهما. وهو كاذب في ذلك . فالعلم بالجوهر عمل جماعي حتى وإن كان الحدس المبدع فيه فرديا والعبادة عمل جماعي حتى وإن صدق النية فيها فرديا . وهما ليسا جماعيين بالتساوق بل وكذلك بالتوالي .

فكل معرفة أيا كان نوعها هي مضمونا وشكلا وأدوات وأهداف جماعية لا تجري في مناف التراكم الحضاري ناما كالعضوي فهو تراكم بيولوجي . الإرث العضوي والإرث الروحي أو التراث كلاهما لا فردي فيهما إلا هذه الوظيفة التي تشبه المؤسسة الاقتصادية التي تحول الطبيعي إلى الحضاري لكن الفرد يقوم بالمهمتين إذ مجهز بأدوات التحويلين . فهو يحول الطبيعي إلى طبيعي وهي المهمة العضوية ويحول الحضاري إلى حضاري وهي المهمة الروحية. ويجمع بين التحويلين في الاتجاهين إذ يجعل الطبيعي حضاريا والحضاري طبيعيا . لكن ذلك كله مشروط بالجماعة الكونية المتساوقة والمتوالية عضويا وحضاريا ...

الفصل الرابع

وقد يعجب الكثير مما سأقول الآن في ما يتعلق بأسامة العالم المتدرجة . فهذه الأسامة مرت بمرحلتين كبريين . والأولى هي التي أنهت العصر

الوسيط وأسست للعصر الحديث الذي فشلنا في تعميمه بسبب نكوصنا إلى ما قبل الثورة الإسلامية. والثانية هي التي نراها بصدد إنهاء العصر الحديث والبحث عن بديل سيكون فيه للإسلام الدور المنظر لدوره خلال ثورته الأولى . ففي المرحلة الأولى حصل ما يلي:

1. فخروج الغرب من القرون الوسطى كان أساسا بسبب المرحلة الأولى من أسلمة الرؤية الدينية فيها . فتحرر أوروبا من الوساطة الروحية للكنيسة أو الإصلاح الديني ومن الوصاية أو الحكم بالحق الإلهي كلاهما من تأثير الإسلام.

2. والعكس حصل عندنا . هم تحرروا نسبيا منهما ونحن عدنا إليهما . فالعرب نكصوا إلى القبلية وسيطر غيرهم من الشعوب التي كانت ثقافاتها مبنية على الوساطة الكنسية وعلى الوصاية السياسية بمعنى أن المسلمين فقدوا العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه والعلاقة المباشرة بين المسلمين وشأنهم العام فأصبح الحكم بالحق الإلهي أو بعنف العصبيات.

أما المرحلة الثانية فهي الجارية حاليا. وقد بدأ الغرب يفهم أن التحرر من وساطة الكنيسة قد تحول إلى الإخلاد إلى الأرض والتحرر من وصاية الحكم بالحق الإلهي تحول إلى الحكم ببعدي العجل أي بمعدنه وخواره ليس في العالم فحسب بل في كل دولهم لأن الديموقراطية التمثيلية تحولت إلى وساطة الإعلام ووصاية البنك .

فنكصوا مثلنا وإن كان النكوص عندهم بشكل أرقى لأنه ليس للبداوة ونظام فارس وبيزنطة بل إلى نفس الأمر بشكل يغيب عنه لطافة الرموز: ذلك أن خوار العجل كنيسة جديدة لكنها راقية لأنها إعلام وملاهي .

ومعدن العجل ليس ذهبا مسروقا بل استغلال للعالم يستعبد البشر كلهم بل الداخل والخارج.

وطبيعي أن تكون الثورة على هذا الشكل الجديد من طبيعة تشبه ما حاول الإسلام بيانه في مسألة التربية من دون وساطة والحكم من دون وصاية أو الديموقراطية المباشرة كما تعرفها الآية 38 من الشورى :؛ الأمر أمر الجماعة وهي التي تسيره بالشورى بينها مباشرة من أجل حل مشكل القيم الروحية (بداية الآية) والمادية (غاية الآية).

فالآية تبدأ بالقيم الروحية) الاستجابة إلى الرب أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون) وتنتهي بالقيم المادية) الإنفاق من الرزق (. ما يعني أن البشرية كلها أصبحت ترى التربية والحكم ورهانيهما ترجع إلى ما نحاول علاجه في هذه المحاولة أعني التموين المادي والتموين الروحي أو الاقتصاد والثقافة .

لكن الأهم من ذلك كله هو أن ما كانت تحرمه المسيحية وتعيبه على الإسلام الذي كانت تتهم رسوله بالأبيقورية تغاضت عنه نهائيا . لم تعد الكنيسة تؤمن بالرهبانية ولم تعد تعتبر الجنس جريمة ولا تعد تعتقد بالخطيئة الموروثة وبدأوا يتخلصون من خرافة ابن الله ليعترفوا بأن المسيح عبد رسول كمحمد .

ولا يهم إن آمنوا بمحمد أو لم يؤمنوا المهم أنهم آمنوا بقيم القرآن وسيأتي لاحقا الإيمان بمحمد عندما يكتشفون أن القرآن كما يقول عن نفسه يتبين الناس حقيقته عندما يرون آيات الله في الآفاق والأنفس فيعلمون صدق الرسول الذي نبأهم بما توصل إليه حكماؤهم منذ بداية التنوير والأمر يتزايد

.

لم يعد مشكل الإسلام مع علية القوم في أوروبا بل هو مع المتخلفين منهم ومع المتخلفين منا ولما كان المتخلفون منا أكثر من المتخلفين منهم فمشكله معنا أكبر من مشكله مع الغرب . أعداء الإسلام بين المسلمين أكثر حقدا وأكثر حربا عليه وأكثر سوء فهم له حتى من عتاة الإسلاموفوبيا من يمين الغربيين .

ولن أعجب إذا شكك القارئ في هذه الحقائق . والعلة مضاعفة. فأولا وضعنا المزري يجعلنا خاضعين لطغيان العقد التي أقحمت في أرواح الكثير منا وخاصة أدعياء الحداثة من العرب وهم أبعد الناس عن فهمها لأنهم لم يروا منها إلا فضلات الاستعمار الذي خلق فيهم

الأمر الواقع عند مستعبده الأمر الواجب عنده.

وفضلا عن ذلك فإن الجهل بقيم الإسلام ورؤيته للتربية والحكم -وقد خصصت لهما محاولات كثيرة - جعلت الكثير من أدعياء الأصالة يثبتون في عقول الناشئة أن الإسلام هو إما صورة وهمية عن ملائكية عصر الراشدين وهي كذبة وعن شيطانية عصر من بعدهم والفصام الدائم بين سنن التاريخ والرؤية القرآنية.

وتلك هي العلة التي جعلتني أسمي هذين النوعين من رؤية الذات بالكاريكاتورين كاريكاتور التحديث وكاريكاتور التأصيل . فالقرآن يحدد منزلة الإنسان الوجودية بكونها منزلة الخليفة الذي يعمر الأرض وعلى ما يحققه منهما إيجابا أوسلبا يحاسب يوم الدين مع كامل الحرية في الاجتهاد النظري والعقدي والجهاد العملي والشرعي .

وحرره من وساطة كنسية ومن وصاية سياسية. لكنهما عادتا بالتدريج بسبب نكوص العرب إلى الجاهلية ونكوص غير العرب إلى أنظمتهم المتقدمة على الإسلام ما أوقف محاولات تأسيس دولة -أقول محاولات لأن مأسسة الرؤية القرآنية لم يتحقق منها الكثير فظل التاريخ لذلك فصاميا وليس للملائكية وشيطانية. وبذلك أعود إلى موضوعي : الدستور

1. فهو فصامي بما فيه من خيارات الإسلاميين بالقياس إلى هذه الصورة المشوهة عن السياسة الإسلامية

2. وهو فصامي بما فيه من خيارات العلمانيين بالقياس إلى الصورة المشوهة عن السياسة الغربية: خليط غير متناسق بين خرافتي التأصيل والتحديث.

إنه طبخة الكاريكاتورين . والعلة هي الجهل بطبيعة الدساتير التي هي أداة الفعل السياسي وليست متن الأحلام ممتنعة التحقيق لأنها أوهام مراهقين . فإذا أضفنا غياب شروطها التي لا تتوفر لما هو دولة بالاسم في عصر العماليق أدركنا حقا أن واضعيه

مراهقون. فتونس وكل بلاد العرب محميات وليست دولا ونخبها يغلب عليهم استمداد دورهم من الحامي وليس من الشعب.

قيم القرآن الواردة في مضمونه من حيث هو فلسفة الديني في كل دين ومنها تتفرع فلسفاته الأربع أي فلسفة الطبيعة والخلق وفلسفة التاريخ والأمر وفلسفة ونظرية المعرفة والعقد وفلسفة نظرية العمل والشرع تجعله استراتيجية لتوحيد البشرية على أساس الاخوة) النساء 1 (والتعارف) الحجرات 13).

وهو يقر بتعدد الأديان التاريخي رغم قوله بوحدة الديني المتعالي على التاريخ. ولذلك فهو ينقد تجارب الأديان التاريخية في ضوء الديني المتعالي على التاريخ الذي يسميه الدين عند الله الإسلام ويعتبره مضمون الميثاق الذي شهد فيه أبناء آدم على أنفسهم وهم في ظهور آبائهم) الأعراف 173-172).

وعلى هذا الأساس أحاول تحديد البنى الكونية للتموينين المادي والروحي أو الاقتصادي والثقافي ليكون أساس الاستئناف الإسلامي الذي ينبغي أن يلتقي مع بداية الوعي الغربي بأهمية هذه القيم التي ستخرجه من ترديه والذي من نتائجه أن الحضارة تنتهي إلى الترف المهدم لشروط بقاء النوع ومعنى الحياة.

ولا أشك لحظة في أن أدعياء الحداثة العرب سيسخرون من هذه الرؤية لأنهم "صم بكم عمي فهم لا يعقلون" وجلهم جاهل بكون جل فلاسفة التنوير كانوا أكثر فهما لما في القرآن من قيم منهم وأنهم يعتمدون على وهم التماثل بين كل الأديان ولا يفهمون الفرق بين الديني وما يصبح عليه في تشكله الوضعي . فالإسلام يعتبر الديني واحدا لكن تعيناته متعددة إما للتلاؤم مع الظرف أو بسبب التحريف . إلى البعد العقلي البعد الروحي وهما معا يمثلان المعنى التام للعقل من حيث هو قدرة

معرفية فطرية للعلم هي شرط النظر والعقد وقدرة قيمية للإرادة فطرية هي شرط العمل والشرع.

وبهذا المعنى فلا يمكن تعريف الإسلام بخرافة التوسط بين اليهودية والمسيحية أولا لأن الأديان في تعيناتها التاريخية حتى لو اقتصرنا على التي

يذكرها القرآن هي بعدد الأنبياء والرسل ومن ثم فهي بعدد الأمم لأن كل أمة لها رسول بلسانها وثانيا لأن التقابل بين اليهودية والمسيحية في الإسلام ناتج عن تعريفهما وليس عنهما كما جاء بهما رسولهما .

فاليهودية صارت دين العجل استعبادا للبشرية بمعدنه وخواره والمسيحية صارت شكله الكنسي الذي هو مجرد غطاء لهذا التحريف مثل الانتقال من الحرب العلنية بالسلاح المادي إلى الحرب الخفية بالسلاح الرمزي. تعريف السخيف للإسلام بالتوسط بينهما في هذه الحالة يجعله جامعا بين الشرين والعياذ بالله. وفعلا فقد جعلوه محرفوه الأبرز جامعا بينهما: وتلك هي الباطنية الشيعية التي تجمع بين خرافة شعب الله المختار (آل البيت) وتخاريف الكنسية ودجلها الروحي) المرجعيات التي تستعبد المؤمنين روحيا وتؤسس للحكم بالحق الإلهي).

لا يفهمون حتى معنى "التصديق والهيمنة" في منهج الاستعراض النقدي لتاريخ الأديان منزلها وطبيعيها الاستعراض الذي يمثل الوجه السلبي من القرآن باعتباره محاولة فلسفية لفهم العلاقة بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أو مفعول السعي لتحقيق قيم الديني في التاريخ الفعلي خلال توالي الرسالات.

فمنهج النقد بمعيار "التصديق والهيمنة" يعني أمرين كلاهما من جوهر المنهج الموضوعي في النقد حتى في العلوم ناهيك عنه في الوصل بين الديني والسياسي في التاريخ الإنساني. فالرسالات المتوالية هي لقاء بين نظام المثل العليا وتحقيق الممكن منها بالفعل في مسار تربية الجماعة البشرية وحكمها سواء كانا سويين أو متحرفين .

ولذلك فإن بداية التاريخ السياسي لدولة الإسلام لم يبدأ بالصدفة بكتابة دستور هو عقد موضوعه وظيفتا الدولة مع ترك كل شؤون الجماعة الأخرى لها وخاصة خياراتها

القيمية عامة والروحية خاصة. فهو عقد يتعلق بالحماية الداخلية والخارجية وبرعاية شروط قيام الجماعة بواجباتها بحرية في تحقيق مقوم بقائها العضوي ومقوم بقائها الروحي .

ولو قرأ كتاب الدستور التونسي دستور المدينة لتجنبوا المزيج المتفجر الذي كان حصيلة التوافق المغشوش بين مرجعيتين تعيشان حربا أهلية وصدام حضارات داخلي بين الإسلاميين والشيوعيين والقوميين واللاعبين على كل الحبال من كاريكاتور التحديث وكاريكاتور التأصيل لتصور دولة حاضنة وإذن فهي دكتاتورية بالجوهر لا تميز بين وظائف الدولة السياسية في خدمة وظيفتيها حماية ورعاية لأنشطة الجماعة المحققة لشروط قيامها العضوي والروحي أي أعمالها الاقتصادية والثقافية بحماية التبادل والتواصل ورعايتهما القانونية على أساس قيمها المرجعية .

فلا يمكن تصور دولة حاضنة أي ممسكة بالأرزاق ومسيطرة على كل شيء قابلة لأن تكون ديموقراطية. من له سلطان على الأرزاق لا يمكن إلا أن يستعبد من له عليهم سلطان . وبهذا سيطرت الفاشيات العسكرية أو القبلية وكلاهما يجمع بين الوجهين على كل بلاد العرب: تخيير الشعوب بين شروط العيش وشروط الكرامة والحرية.

ورغم أن السيسي كذاب وعميل فإن ما يقوله في هذا المضمار هو عين الحقيقة: في شعب يدين لمافية التي تحكمه بكل شيء لا يمكن الكلام

على الحرية والكرامة. هو شعب من العبيد يتنازل عن كرامته وحريته من أجل لقمة عيش غالبها سم زعاف لأن البشر تحولوا إلى بهائم يكفيها أكل الأنعام .

وليس معنى ذلك أن العرب ليس لهم ثروة وأنهم ليس لهم أغنياء بل معناه أن الثروة هي بيد الجشعين من المافيات ولا يمكن أن يقبلوا توزيعها العادل لأنها أداة سلطانهم على عبيدهم . لذلك فمجتمعاتنا تجمع بين ترف المافية وإدقاع العبيد . مافية لا تعمل وتسيطر على الثروة والقوة وعبيد مملقون .

دستور تونس غير قابل للتطبيق لأن تطبيقه الوحيد الممكن هو الصدام الدائم بين مرجعيتين لا يمكن أن تتصالحا وهما في صدام حضاري دائم . ولا بد من إعادة كتابته بعد

حسم هذا الصراع بصورة تحرر بقايا الاستعمار من ذهنيته أو تحرر البلاد منهم ما ظلوا يتصرفون في العباد بوصفهم أنديجان وفي البلاد بوصفها أرضا مستباحة كما كانت عند المحتل .

الفصل الخامس

أخصص هذا الفصل الأخير من المحاولة لما وراء كتابة الدستور التونسي وما لم أرد أن اعترض به على كلام السادة الذين مثلوه أعني رئيس الدولة ورئيس المجلس ورئيس الحكومة والمقرر العام الذين أشرفوا عليه . وكان بوسعي أن أفعل لأني كنت من أعضاء المجلس التأسيسي في السنة الأولى من الحوار حول مضمونه قبل أن أستقيل منه ومن خطة الوزير المستشار للسيد رئيس الحكومة.

لكن لم أشأ أن أشكك في ما يعتقدونه عندما حاولوا أن ينسبوا الدستور إلى الحوار بين التونسيين بتياراتهم المختلفة. ولا شك أن ذلك صحيح على البعض ممن شاركوا في كتابته . لكن المحدد الفعلي يتجاوز دور هؤلاء . وحتى لو لم يكن الدستور قد كتب بأيد أجنبية صريحة كما في العراق فالأيدي الأجنبية الدور الأطغى في الغاية.

وهو دور مباشر وليس بتوسط كاريكاتور التحديث فحسب ولا حتى بتوسط كاريكاتور التأصيل الذي كان يخاف إغضاب من كان كاريكاتور التحديث يرضيهم لأنه لا قيام له بدون سندهم . وكاريكاتور التأصيل الذي لم يكن في المجلس كان يضغط على كاريكاتور التأصيل الذي في المجلس وكان هذا الأخير يحاول التحرر من الكاريكاتورين والسعي إلى تحديث متوازن . لكن ما كل ما يتمناه المرء يدركه.

ما أريد قوله هو أن الدستور كتب في مناخ -وخاصة بعد حصول مأساة مصر والتهديد بتكرارها في تونس -لا يختلف كثيرا عن الدساتير المفروضة بالتهديد الخارجي مثلما يجري حاليا في سوريا وفي ليبيا وتحريك العملاء في الداخل للمزايدات التي هدفها دفع الإسلاميين إلى ما ينصب إليهم من أفخاخ في الحالتين سواء قبلوها أو رفضوها فتوالت التنازلات في ربع الساعة الأخير.

وقد يكون رمز ذلك العلاقة بين البندين الأول والثاني أو بين الدستور ككل والديباجة. ومعنى ذلك أن الدستور تلفيق بين تصورين لمرجعيتين تتنافيان في المضمر وراء ما يبدو توفيقا بينهما . ولهذه العلة مثلا اعتمد السبسي البند الثاني واعتبر الأول لاغيا أو مجرد

تعريف لهوية الشعب التونسي لكأن هوية الدولة يمكن أن تكون دولة لشعب بعين إذا لم تكن هويتها هي هويته .

وطبعا لولا الاستقواء بالخارج لما انطلت حيلة فقهاء الحداثة السخفاء . فحتى لو صح وصف الإسلام ينسب إلى الشعب فهو لا يمكن أن ينفى عن الدولة إلا إذا كانت ليست دولته . وإذا نفيت النسبة إلى الدولة فمعنى ذلك أن الدولة لا تختلف عن الحماية الفرنسية التي كانت دولة لا يصح أن ننسب إليها المحمية.

ومعنى ذلك أن هذه الخدعة السبسية تعني في الحقيقة اعتراف بأنه يعتبر تونس ما تزال محمية فرنسية. وقد أيده رئيس فرنسا الذي يعرضه على من يسميهم ظلاميي تونس ويعرض أداتيه في ملفي الطاقة المادية والطاقة الروحية باعتبارهما من "حركيي" تونس الذين يمثلون فرنسا في محميتها تونس وعلى رأسها السبسي لأن من يعتبر دين الشعب ليس دين الدولة يعتبر الدولة ليست دولة الشعب لأنها ليست على دينه . وهم لا يرون أن لغة الشعب كذلك هي لغة الدولة بل الدولة لغتها الفرنسية أي لغة حاميهم وليس لغة شعب تونس . ومن ثم فدولتهم مثلهم لا تنتسب إلى شعب تونس ما داموا

صحيح أنه لم يكن فيه ما يشبه سلطانا متعينا في شخص من جنس بريمر) دستور العراق تحت الاحتلال الأمريكي المباشر وبتحالف مع من جاء على الدبابات من عملاء إيران) في كتابة الدستور. لكن الضغط الداخلي والخارجي والأول جله مسنود خارجيا على الترويكا عامة وعلى النهضة خاصة كان كبيرا وخاصة بعد أن مرت السنة التي كان من المفروض أن

يتم فيها الدستور بسبب الالتزام المعنوي الذي وافقت عليه قبل الانتخابات.

ولا بأس من أن أضيف أن من كلفوا بكتابته لم يكونوا فعلا ذوي خبرة معتبرة فضلا عن كون تشخيص طبيعة الازمة التي آلت إلى الثورة وانقلاب مافيات البلاد على زعيمها مع

وهم اليسار والقوميين والاتحاد أن السلطة كانت ستؤول إليهم مع المافيات التي تسببت فاختلطت الحسابات ولم تحكم الترويكا إلا ظاهرا .

والتشخيص الغائب جعل كتبة الدستور يتوهمون أن الأزمة سياسية فحسب ولم يروا حقيقة وجهها الاقتصادي والاجتماعي وخاصة الثقافي وبداية الكسور الناتجة عنها تسيطر على مناخ من الفوضى التي أنهت كل قدرة على إنفاذ القانون بحيث يمكن القول إن البلاد صارت مثل السفينة التي تكاثرت ربابنتها . ولذلك فهي بصدد الغرق لخلط قياداتها بين الفوضى والحرية. فبدون القدرة على إنفاذ القانون العادل لا معنى للكلام على الديموقراطية. وإذن فالأزمة كانت سياسية (عدم وجود ثقافة الديموقراطية) واقتصادية (نموذج التنمية) والاجتماعية) البطالة المقنعة التي أدت إلى إفلاس كل المؤسسات الاقتصادية) وثقافية (صدام حضاري بين العلمانيين بالاسم والإسلاميين الذين ما زالوا حركة دينية وليسوا حزبا سياسيا بحق (ثم اجتماع ذلك كله في النظام الذي هو بالجوهر نظام مافيوزي برأسين وبعقلية الاقطاعيات : متحكم سياسيا ومتحكم نقابيا .

فإذا أضفنا أن البعض كان يتصور ما عاشه في بريطانيا ممكن في تونس

لأن الخوف من النظام الرئاسوي لم يكن يقتضي علاجا من جنس النظام البرلماني في بلد ليس له تقاليد ديموقراطية علما وأن هذا النوع من النظام قلما ينجح في تحقيق الاستقرار الضروري لإعادة البناء في دولة تعاني من تلك الأزمات . وكيفما كان الأمر فموقفي المبدئي هو أن الدول لها شروط لا يكفي فيها إرادة الإنسان بل لا بد من شروط موضوعية لنوعي وظيفتها ؛

1 . فلابد أن يكون لها شروط الحجم الممكن من ثروة قادرة على الحماية وهو شرط الحجم الجغرافي بالأساس شرط التنمية المادية.

2. ولا بد أن يكون لها شرعية تاريخية تحول دون التبعية الروحية لقدرتها عليها وهو شرط الحجم التاريخي بالأساس شرط التنمية الروحية.

كنت محترزا في الندوة حتى لا أجادل في ما نسبه كل المتكلمين الأربعة لأنفسهم في إنجاز الدستور لئلا يكون كلامي وكأنه تكذيب لأن مساهمتهم فعلية ولا ينكرها إلا جاحد . لكنها

كانت نقطة ماء في بحر تدخلات ليس لساسة مستقلين ممثلين للشعب بل للوبيات في شكل أحزاب اعترف بعض أصحابها باعتمادهم على كبير مافيات تونس.

وكان دور الاستشارات والمنظمات الدولية سواء من المجتمع المدني العالمي أو من المنظمات التي تدعي ترشيد الشعوب النامية حضور ملازم لمداولات اللجان وحتى جلسات المجلس مع التدخلات بالاقتراح والفرض وكان الضغط النقابي والتحركات والمطالبات مهمة التشويش الدائم الحائل دون العمل الموجب.

وما توهموه مزية متمثلة في كتابة الدستور جملة بجملة مستدلين بحصوله على الإجماع باعتبار عدد المصوتين عليه في النهاية كان في الحقيقة الفخ الأكبر لأن الجميع وضع فيه ما يريد دون أن يكون لهذا الاجماع التلفيقي مزية أخرى غير الخداع المتبادل إذ كل طرف كان يتصور أنه سيغلب بتأويلاته لاحقا .

وهو ما حدث فعلا وعلامته التأويل الذي ينبغي عليه الرئيس مبادرته حول تغيير نص الفرائض . وهو تعد صريح ليس على الدين لأن الأمر يتعلق بمسألة وإن كانت ذات صلة بالدين فهي غنية عن العلاج الديني لأن تدخل رئيس الدولة بحجة عدم التناسق بين القانون والدستور إذ هو ليس محكمة دستورية فيقضي فيه .

وليس من حق رئيس الدولة أن يؤول الدستور إلا كمواطن يحتكم إلى سلطة التأويل الدستوري التي هي المحكمة الدستورية. لذلك فدعواه تغيير القوانين من دون أن يلجأ إليها ودون قضائها بعدم دستورية القانون الذي يريد تغييره بدعوى حرصه على الدستورية جريمة دستورية ينبغي أن يعاقب عليها خاصة وهو لا يعتدي على الدستور وحده بل يعتدي كذلك على ما هو فوق الدستور ولا أتكلم على الدين وحده بل على حقوق الإنسان كذلك ؛ حق الملكية وحق حرية المعتقد .

فالتركة تبقى ملك الموروث حتى بعد وفاته ناهيك عنها وهو حي . ومن ثم فهو حر في توزيع تركته حتى لو سلمنا بأن ذلك من مقتضيات الدولة المدنية بل وخاصة إذا فعلنا ثم

الجمهورية لم يتعرض لفرائض اليهود التونسيين .

وهذا الجبن تشترك فيه كل النخب العربية التي تدعي الحداثة: فلا أحد منها يستطيع أن يقول واحدا في حق المائة في اليهودية أو المسيحية مما يقوله في الإسلام . وهو ما نعبر عنه بالعامية التونسية "الحيط القصير" أي الجدار الذي يتجاوزه كل جبان منهم ليدعي أنه حداثي بدليل حربه على الإسلام بوقاحة.

وقد سمعت أحد هؤلاء المتجرئين على الإسلام اعتمادا على قياس سطحي دون فهم أو علم يدعي -ولسوء الحظ فقد كان حين أحد تلامذتي وهو الآن من الإعلاميين المدافعين عن الاستبداد والفساد - يزعم أن الإسلاميين لو كانوا بحق صادقين في الكلام على شرع الله لكان عليهم أن يطبقوا الحدود . وهذا دليل على الحمق إذ لا يميز بين القانون الجنائي والأحوال

فالقانون الجنائي من مهام الدولة لأنه جزء من الحماية. أما الأحوال الشخصية فليست من مهامها لأنها جزء من الحريات الفردية والأسرية فضلا عن كون الحدود لم يمسسها أحد لأن ما وقع المس به في الأنظمة الحديثة هو مقدار العقوبة في الحد وليس الحد الذي هو التجريم وليس مقدار العقوبة. ولولا ذلك لما فعل الفاروق ما فعل .

فهو كان فاهما للفرق بين حكم السرقة ومقدار العقوبة رغم أن الفقهاء يخلطون بينهما . فللقاضي الحق في تقدير مقدار العقوبة بحسب ظروف الجناية. فاعتبر الظرف وقرر تصفير مقدار العقوبة دون أن يلغي الحكم بمعنى أن الذي سرق قام بجناية وحكم عليه بأنه مجن ويستحق العقوبة لكن الظرف حد منها لأنه ظرف قاهر: المجاعة.

فاعتماد الفاروق على الظرف القاهر الطبيعي أحد الظروف القاهرة العامة. لكن من الظروف القاهرة العامة شروط قيام الدولة بدوريها أعني الحماية والرعاية. وذلك بين من نص القرآن نفسه في إشكالية علاج الحرابة التي لها علاقة بالحماية. وهو ما يجعل اعتبار الظروف القاهرة في حياة البشر سواء كانت طبيعية أو سياسية مبدأ قرآنيا خالصا ء

ويمكن أن نقيس عليها الظروف القاهرة الخاصة عندما يتعلق الأمر بتحديد المسؤولية في القضاء وعلاقة ذلك بظروف التخفيف أو التثقيل في تقدير العقوبة رغم بقاء وحدة الحكم .

فإذا كانت السرقة العنيفة - الحرابة-التي هي جناية مضاعفة -سرقة مع عدوان عنيف على صاحب المسروق وعلى الأمن في البلاد-قد وضع لها القرآن معيارا يصفر بمقتضاه العقوبة دون أن يلغي الحكم عندما يسالم الجاني نفسه قبل أن تقدر عليه الدولة فهذا يعني أن تصفير العقوبة ممكن في صالح تحقيق وظائف الدولة في الحماية والرعاية.

وإذا كان القرآن لا يقر حكم الإعدام إلا في حالة واحدة هي قتل النفس العمد مع التشجيع على العفو من قبل أسرة القتيل والتزام الدولة بدفع الدية عند عجز القاتل فمعنى ذلك أولا أن القانون الجنائي الإسلامي يكاد يلغي حكم الاعدام رغم أن مجتمعات المسلمين هي أكثر المجتمعات لجوء إليه وثانيا أن كل حكم بالإعدام بالتعزير بدعة. وحتى لو قبلنا بها فلا يمكن أن يكون الحكم الأقصى في الحدود مقصورا على قتل النفس العمد فيصبح التعزير الذي هو حد إنساني أقوى من الشرع الإلهي . لذلك فالتعزير في هذه الحالة ليس شرعيا على الأقل في الأحكام المتجاوزة للحد

الأقصى في الأحكام في القانون الجنائي القرآني .

أبو يعرب المرزوقي

المأزق التاريخي

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ع هرات ا اما ااا

إن الإنسان لفي خسر رت

إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات

ا ا ا ا اه لاطا

وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر () ال إ

الفصل الثاني» #المقدمة؛ والديني للحركات . #*التوظيف السياسي للدين . #المال السياسي . السياسة والمرجعية في الاسلامية ومضاره + الوازع الاخلاقي. الحركات الاسلامية * كاريكاتور التنوير + أخطاء الإسلاميين وعلاقته بالسياسة الحركات الإسلامية . #الفنون في كل السياسة . # الحاجة الى السياسة. الحركات الاسلامية.

السياسة والمرجعية في الحركات الاسلامية فشل استراتيجية الحركات الإسلامية

الخطاب السياسي والديني للحركات الاسلامية كاريكاتور التنوير والتأصيل

الفنون في ظل السياسة والدين

التوظيف السياسي للدين ومضاره

أخطاء الإسلاميين الاستراتيجية

الحاجة الى السياسة والمرجعية

المال السياسي

الوازع الأخلاقي وعلاقته بالسياسة والمرجعية صلب الحركات الاسلامية

نا اذا اذ اذ

حا حل

أواصل في فصل ثان الكلام على المأزق التاريخي والعقم للحركات

كلامي أمس شبه مقصور على تونس بوصفها تعد حاليا أفضل عينة

ولا أنوي عرض عينات أخرى

بل سيكون كلامي على بنية هذا العقم لأن العلاج لا يكون عملا على علم ما لم يتعلق بعلل العقم العميقة وإن لم تكن خفية.

فالملاحظ أن كل الحركات الإسلامية بلا استثناء سواء كانت كما يصفونها معتدلة أو متطرفة لا يتجاوز قولها وفعلها قطبي الصفات: السياسة والمرجعية.

ومعنى ذلك أن الصفات التي توجد بين القطبين شبه غائبة أو هي في أدنى درجات العناية لحصر مفكريها السياسة في الحكم والعبادة بمعناها التقليدي.

والصفات المهملة هي ما يتوسط بين القطبين فيمدهما بالمضمون الحقيقي للسياسة أيا كانت مرجعيتها المحددة لمشروعيتها صورة للعمران

فما يسمونه علوما مقصور

على العلوم

والقدرة لا تتجاوز ما بقي من فهم نفسي للقدرة.

والحياة لا تتجاوز الأكل أكل الأنعام. فالعلوم غاب فيها مدلول فصلت

53 . والقدرة غاب منها مدلول أطعمهم من جوع

وآمنهم من خوف. والحياة غاب منها الأنس بالعشر وزينة الحياة الدنيا.

وأهم شيء يدعونه هو الأكثر غيابا: السياسة والدين.

فالسياسة مشروع تربوي وحكمي جذاب لغير العقائديين وليس مقصورا عليهم وإلا فالحركة إلى تضاؤل حتما.

والدين إذا كان إسلاما فهو ليس مقصورا على العبادات والمساجد وإلا تحول إلى طائفية

بل هو نظام حياة أهم عناصره ممارسة

وآمنهم من خوف 4(4) قريش

ويكفي أن ترى سلوك المصلين الذين يضعون أمامهم أحذيتهم حتى تعلم أن الجماعة ليس لها من الدين إلا نفاق الظهور لغياب اطمئنان

فإذا أضفت ما عليه حال المساجد من الإهمال وخاصة ما فيها من بيوت الراحة والروائح الكريهة والمياه السائلة علمت غياب أخلاق الإسلام بالكلية.

لايمكن أن نعتبر متدينا من لم يردعه إيمانه عن السرقة ولم يدعه للنظافة ليس في ذاته فحسب بل وفي محيطه فهي شرط العبادة الصحيحة والصادقة.

وهكذا فانعدام الاستراتيجية في الحركات الإسلامية هو اعتمادها على سهمين تأثير كلاهما فاقد لمضمونه ما يجعله قشورا بلا لب

إنها أسماء دون مسماها.

فلا السياسة سياسة

ولا الدين دين.

[السياسة تقتصر على نطاق الحكم والدين يقتصر على شكليات العبادة دون مضمونها.

وعجبي من ذلك دعاني لطلب العلل.

فعندما تقصر الدين على العبادات وتجعل كثمراكة أداة دعاية سياسية

فإن الثاني يفقد الأول دلالته الروحية

فلا يجذب إلا المحتاج لا المؤمن الصادق.

فإذا كانت الخدمات تجذب المحتاجين ولم أخلاقا جماعية وليس أداة دعاية لحزب أو لحركة فهي دليل فشل ذريع.

ذلك أنه لوصح أن التربية الاخوانية أفشت أخلاق التضامن بصرف النظر عن التجنيد في الحركة لاستحال على السيسي أو غيره أن يبقى بعد الانقلاب.

حركة التضامن التجنيدية تصدر عن المنتسبين إلى الحركة لخدمة الحركة وليست صادرة عن المؤمنين لخدمة الإنسان عامة

فتكون دون اعتبار للطائفية.

الحركات الاسلامية

وبذلك فعقم السياسة الاستراتيجية أفسد العمل كله فجعل ما تقوم به الحركات الإسلامية لا يتجاوز إقامة جدران تعزلها عن

خطابها السياسي المركز على فهم عقيم للدين يجعلها بالجوهر حركة معزولة عن بقية الشعب الذي من المفروض أن يكون ما تسعى لجذبه كإنسان عامة: الإسلام.

فإذا كان الدين يسعى لتحرير البشر مما يترتب على اللادين فإن فاعليته تقاس بما يتجاوز الطائفة ويتسع لكل من كفر منهم وألحد بخطاب الهداية.

لذلك فقلما تجد للحركات الإسلامية انتشارا بين العلماء وبين الاقتصاديين وبين

كاريكاتور التنوير والتأصيل

ومعلوم أن الدين يتهدده دائما الميل إلى الخرافة.

فهو بهذا الميل لا يغلب على الأتقياء بل على المغامرين الذين يحتاجون للإيمان بالحظ مثل لاعبي القمار والرياضيين والمافيات وأصحاب الأماني.

فإذا لم يصحب الدين التنوير الدائم للتمييز بين الأمل والأماني صار أغلب المنتسبين إلى الأحزاب الإسلامية إما من المتحيلين به أومن

وهذا التنوير الدائم هو العامل الأساسي الذي يتميز به الإسلام لأن بعده النقدي للخرافة والتحريف الخلقي للأديان شبه غائب

وهو ما ييسر على الحركات التي تدعي التنوير والحداثة اتهام الحركات الإسلامية بأنها تؤسس تأثيرها على الظلامية أو الأمية الشعبية والخرافة. 30

ومعلوم أن الحركات الحداثية لا تقل عقدا في الخرافة.

الفرق الوحيد هو طبيعة التخريف في صلته بما يسمونه واقعا

سيلانه يحول دون تحوله إلى خرافة. 5

ولا فرق بين تخريف الدنيا وتخريف الآخرة.

أولهما مناف للعقل والثانى مناف للدين

من الحقيقة فإن ذلك هو ثمرة كاريكاتور

التنوير والتأصيل. الفنون في ظل السياسة والدين 40

أذكر أنى سنة 2000 التقيت بشباب من

الاتجاه الاسلامي بعضهم ممن درس عندي 2

محاولات التعبير الإبداعي وأن يكون المعيار هو 45 شروط الإبداع الشكلية وتجنب الشروط المضمونية التي صحرت الحركات الإسلامية بدعوى فن اسلامي وعلم إسلامي إلخ.. من الخرافات. ١ لو كان الله يريد أن تكون الشريعة لاضطهاد 2 الطبيعة لجعل الطبيعة خاضعة من البداية (. للشريعة ولأغنى الفقهاء عن كل محاولات منع

ما يحقق الترقي الروحي.

فالفنون والألعاب الرياضية وكل ما يعبر عما في عنفوان الحياة من طبيعي تجارب روحية تهذبها التربية ولا تمنعها لئلا أصبح الدين عدو الحياة.

فما بين صفة الإرادة وصفة الوجود توجد 5 صفات العلم والقدرة والحياة أي العلوم وتطبيقاتها والانتاج المادي وتطبيقاته والانتاج الروحي وتطبيقاته.

والسياسة هي رعاية الصفات الوسطى بالحكم الرشيد 10

والوجود هو رعايتها بالحكمة الرشيدة.

ذلك هو الإسلام كما تعين في أخلاق القرآن

وسنة الرسول. التوظيف السياسي للدين ومضاره

والحصيلة أن قصر الإسلاميين السياسة 15 على الحكم والدين على العبادات هو العقم الاستراتيجي المطلق ومن ثم فهو غياب الحكم الراشد والحكمة الرشيدة.

جعل الدين أداة سياسية مقصورا عليها مرض أصاب السنة ورثته عن تقليد الباطنية 20 والتشيع فلم يعد عمل الخير لوجه الله بل هو

9 ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل

ولا علاقة لهذا السلوك بالتضامن الإسلامي لأن كل المافيات في العالم توظف المال لهذا الغرض

وليس هو تعامل يحترم كرامة المؤمن بل يشتري إرادته.

والظاهرة حرمها الإسلام لأنه أوجد بدائل هي من وظائف دولته سابقا وتتمثل في تحديد وجوه الإنفاق من الرزق [البقرة "(177 حقى فقا

وعندما يدخل الإسلامي بهذه الاستراتيجية المعركة فهو سيكون الخاسر حتما لأن غيره يمكن أن يدفع أكثر منه وخاصة خلال الحملات الانتخابية.

أخطاء الإسلاميين الاستراتيجية أعلم أن الحركات الإسلامية لم تحاك الحركات الفاشية في ذلك فحسب بل حاكتها في الوصول إلى الحكم بالانقلابات وفي البقاء فيه بالعنف والمؤامرات. م

وقد يظن الكثير منهم توجد استراتيجيات أخرى مطابقة لأخلاق القرآن.

أني ساذج أتصور أنه أكثر فاعلية وأكثر

وخطأ الحركات الإسلامية واحد بوجهين.

والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك

هم المتقون 177(4) البقرة

فمن يسمون بالمعتدلين خطؤهم هو ما

وصفت. ومن يسمون بالمتطرفين خطؤهم يمكن بيانه بدليلين قاطعين: * أول من أفقد المساجد قدسيتها تفجيراتهم لها. وهذا لا يختلف عن توظيفها السياسي بل لعله ثمرة من ثمراته المرة. » والوجه الثاني: فلنقس احترام الحياة البشرية في حروب الرسول و كل حروب الرسول لم يمت فيها واحد في المائة مما يموت في معركة واحدة من معاركهم التي لا تحقق إلا التهديم المتبادل بين فرق الامة وطوائفها. وهذا له نظير عند المعتدلين: فالاستثناء المتبادل في أي حركة سياسية إسلامية معتدلة لا يقل هولا من اقتتال الحركات المتطرفة بل لعله ثمرته المرة.

والآن فلأغص إلى عمق الأعماق:

* قل هو الله أحد (1) الله الصمد (2) الإخلاص

العلة هي الجهل بدلالة الحاجة إلى السياسة وإلى المرجعية وجعلها المقابل التام لما أعدتا له في الإسلام ليكون الخاتم.

فالحاجة إلى السياسة هي عين الحاجة للتوحيد بسبب كون الوحدة مقصورة على الله وحده

ومن ثم فكل ما عداه بحاجة إلى عمل قصدي يوحد المتعدد والمختلف.

إطلاق الحركات الإسلامية هو سر الحرب الدائمة فيها لأنها

الوحدة المطلقة بدل نظام المتعدد والمختلف بالتكامل.

كل الحركات الإسلامية غير ديموقراطية بكذبة التطابق العقدي وهو للترهيب وليس دليل صدق مع الذات.

ب 4 لله وحده .

والمرجعية الواحدة وحدتها هي وحدة التعدد والتنوع:

فمعاني العقيدة بعدد الأنفس بل إن لكل نفس من التعدد في رؤية العقيدة لامتناهية كأنفاسها.

وبذلك يتبين أن الخطأين في السياسة والعقيدة مرده إلى الظن أن منطق عدم

طلب التطابق هو التثا وهو مصدر الحرب الدائمة في الحركات الإسلامية: تفتت في أي 5 فرقة إلى ما لا يتناهى من الفرق.

المال السياسي

لم يبق من الشورى عند الحركات الإسلامية إلا الاسم. ذلك أن أمراءها سلوكهم لا يختلف عن 10 سلوك أبي عمار لشراء الذمم: لا نشم رائحة الإسلام في ذلك. لم يكن الرسول ولا الفاروق ولا الصديق ولا حتى عثمان وهو الأغنى ماديا يحتكمون لما يمكنهم من شراء الذمم بل كان

كل منهم يقود 15 بمهابته الخلقية وحكمته. أنت تريد سياسة من دون أدواتها. وجوابى هذه ليست أدوات السياسة عامة بل هى أدوات سياسة المافيات التى تأثرت بها 20 وللسائل الخيار: # إما أن يعتبر السياسة مقصورة على العفن المافياوي فلا يشوه الإسلام باستعماله عنوانا 25

"ا أو أن يرى أن للسياسة معنى أسمى من

وهذا المعنى السامي هو الوحيد الذي يسمح باستعمال عنوان الإسلام في الحركات التي تريد أن تكون في خدمة الرسالة فلا تتعجل 3 التحكم قبل التربية! ١

يا سيدي فلأترك الرسول والصحابة:

هل كان مانديلا أو غاندي يوليان أهمية للمال ولاستعماله لشراء الذمم في سياستهما؟

أم كانت منزلتهما المعنوية كافية؟ وو الوازع الأخلاقي وعلاقته

الحركات الاسلامية

ولأختم بعبارة وجيزة: ما لم يصبح للحركات الإسلامية قيادات تأثيرها مستمد من المنزلة 8 الروحية والخلقية في الصفات الخمسة فهي إلى | زوال.

فإذا لم يكن لها

» علماء في الدين والدنيا بأخلاق القرآن

* واقتصاديون بأمانة الرسول وعدله 45

* فنانون يسمون بالروح والوجدان

فإن طرق المعادلة هواء. لا معنى لسياسة ولمرجعية من دون الانتاج العلمي الأخروي والدنيوي

ومن دون الانتاج المادي أي الاقتصاد 58 والتكنولوجيا

ومن دون الإنتاج الرمزي أي الفنون والآداب الحرة والصادقة.

استعملت في تحليل عقم الحركات الإسلامية الاستراتيجي معادلتين 5 واحدة ضمنيا هي المعادلة الوجودية والثانية صراحة هي معادلة صفات الذات المقومة. فأما المعادلة الوجودية فتتألف » من قطبين هما الله والإنسان 10 " ووسيطين بينهما هما الطبيعة والتاريخ * ووصل الإنسان بين الله والإنسان بتجاوز الطبيعة والتاريخ.) الحضارة) وأما الصفات فهي: الإرادة للسياسة 15 والمعرفة للعلم # والانتاج الاقتصادي للقدرة " والفنون والألعاب للحياة * ورؤى الوجود للوجود دينيا وفلسفيا. وبينت أن الحركات الإسلامية أبقت على 20

السياسة ومرجعية الوجود قشرتين بلا لب لأن

هم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد 53(4) فصلت

المضمون الوسيط بينهما أي العلم والقدرة والحياة أهملت كلها

ونفس الأمر في المعادلة الوجودية:

أصبح اللقاء بين الله والإنسان خرافة ففصلت 53 جعلت معرفة حقيقة القرآن لا تكون من دون آيات الآفاق والانفس.

ومعرفة حقيقة القرآن أي دستور الدين الخاتم مشروطة إذن بالمراحل الوسطى بين سياسة العالم) الخلافة) ومرجعيتها) القرآن) بمقومات

معادلة الصفات.

وهكذا يتبين أننا لم ننطلق من الوقائع بمواقف ذاتية بل وصلناها بالأسس فلسفيا ودينيا لنبين أن الحركات الإسلامية تعاني من عدوى الفاشيات.

وهي فاشيات منافقة تدعي الدين.

ولست أتكلم على ا(غافل عن شروطه كما حددها القرآن.

ولو كان كلامي متعلقا بالعقائد لما تكلمت على استراتيجية السياسة في هذه الحركات.

اكر فقد يكون الغالب

كلامي متعلق بترجمة العقائد إلى أفعال في التاريخ: الإسلام

الإسلام ليس شيا آخر غير استراتيجية سياسية أي تربية وحكم لجعل التاريخ يحقق في

ونظم قيم لحياة الأحرار.

وذلك هو معنى الاستخلاف أو العبادة التي هي الاستعمار في الأرض بأخلاق القرآن.

وبين أن المسلمين هم أبعد ما يكون الآن عن هذا المثال الاعلى.

ليس مجرد البعد ما يحيرني بل عدم السعي للحد منه ما أمكن حتى يتحقق مفهوم الدين بوصفه الاجتهاد والجهاد:

فساد السياسة هو فساد الاجتهاد والجهاد.

فالاجتهاد حصر في الفقه المقزم إلى صوغ الأحكام

والجهاد حصر في الدفاع القزم إلى القتال.

لكن كلا منهما مؤلف من خمسة أبعاد غيابها علة العقم.

أصغر وأكبر حدين غايتين

وصغير وكبير شرطين لنجاحهما

مع أصل هو شرط القدرة عليها:

الفقهي والخلقي وعلوم الدنيا وعلوم الآخرة

آمنو وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق [ا

لصبر 4() العصر

والجهاد الاصغر والأكبر

والصغير والكبير

وأصلها للقدرة عليها:

مقاومة العدو ومجاهدة التقوى وتطبيق العلوم الأدوات وتطبيق العلوم الغايات والاستخلاف.

الإيمان والعمل الصالح هما البصيرة والاستخلاف

ولا يكون ذلك من دون التواصى بالحق طلبا والتواصي بالصبر تحقيقا".

تلك هى الاستراتيجية القرآنية.

#والعصر ا 0

ا ل ا

إن الإنسان لفي خسر ١ 2 إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات

وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر 406

الفصل الثاني» المقدمة: والديني للحركات |. #التوظيف السياسي للدينل المال السياسي السياسة والمرجعية في الاسلامية ومضاره + الوازع الاخلاقي الحركات الاسلامية + كاريكاتور التنوير + أخطاء الإسلاميين وعلاقته بالسياسة. الحركات الإسلامية . #الفنون في ظل السياسة . # الحاجة الى السياسة. الحركات الاسلامية الخطاب السياسي والدين والمرجعية #خاتمة

الما والبيان.

متعم فيه ا0ه:

لمصورله بعك ماوق إل 17 2: ١ روضنةر الفتفة لحرية ولإؤانية لامدة الول الأول وا مور كي الرجمة بأاديمية الصلوم والقيو بيت الطكمة ١ مح بلمجلين لإتاسيلاي المبنق كل نورة لجرا والصراحة

وز شار لدئ رناللة حكومة نورق الكزيت والكرامح١

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدونية والتاريخ العربي المصادر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن

والسلطان السياسي

المفارقة - محاولات في تحايل استزا

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية

فلسفة التاريخ الخلدونية وكور علم الصواز

شروط ا العرب والمسلمين

صونا للفاسفة وايوين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة ال #ملا [: متحديب وفرض مدورات في أحؤال الفكر والسياشة ففقة لديل ج02) ١ (:: الثوزة القراتية وأزكة التقليم الديني

اقوط سا رحسل . سلطا | 1: يلقع نينب" قله وشتوكا علاجما فيضي : السلا ز ١ (:: «الجلي في التفسير - إلتراتيجية القرآن اتوحيص د ولاق السياسة الممقية

""أوانا أقديمة وسياية أحدينة . يكرقرا :. «الكتاب لإول المقومات الإتزاتيجية والسيابية المجمدية

الرسا ليا بمنظور مقارن : الكتاب بتار الثمرات التظرفية - رية غايات الفصل الاشتراتيجي والشياسي:#أذواتهما

لميكتيرا كول من اليجلراية الكتاب التللقة: الثمراتيالوكوديخ* الحصانة الروجية ودور النك

أ]) 6: إسضناف لضب كط لكونب -ترة الحيه والكرامة- توس لموذجا : #دور الفسفة النفعية الكربية وأسجراتها . موازنة تاليكية بين د<زوتي الفكر الفسيفل الصربية واللكآنيت

تتنمينا الأادو البيان> ادير التنقيزى. حم ساس (لرزارتي

أبو يعرب المرزوقي

الصراعات في دار الإسلام.- الجزء الرابع

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

سما و(

الصراعات في دار الإسلام منزلتها في التاريح الكو

ا 7 الختصاج 1 1 18 : ف ٠ للج عدي عد مجر مسي الا لو الل سانا ا ال ل اا ا ا اك يفيه بسع وم رت مسد سي ل ا لاعت بد اد يم ال | اليل ححا م0 الخض اجام التي بايا أن لز دقل يج اا 3 > امار افرلى ع تاي ا 0 ال ا 1 ابت ا ال مسمس مسي ١ اساسا سر ا و الو اله سداس ماع م ل ا | ا حب اللسساة الت اي سم مالسا ا ال تتا ا اعز م بع ال لمح ب ل سواط ولا 0 لا داه مس را ولد ره ين ا وام لاا اس ل وألل سييست اه 1. مانا مول سا يسا ل : عط اانا 1 ا# لبماس ١ اناس لسر مع ري سد انا بأفرأة و#فقيياة. ل ارا تاجيا [اللساو جه روي روا شين هاسنت 1 ل ا اح 0 مسو اا اعد بصلام ميب مو ل ال بست حفر و الم إل يتم مايا الما لاسي 1 ١ هنا يلسينا حراط د 1 0 ام ا سج ان ال 1 الت دير اوت 8 امع ذا لووجيية تي ال اح يعاذا ب سيق قرغا عدي الل ال جعج اللأسائجة ا

منزلتها في التاريخ الكوني

الأجناس الخمسة

فد وز

العلاقة الجنسية والعلاقة الاقت

محددات شكل قيام الأ

نواصل في هذا الفصل الرابع حول الصراعات الجارية في دار الإسلام فنتكلم في نوعي الإعاقة التي يستعملها أي عدو ذكي ضد عدوه لإضعافه

فاستتباعه 5 . والنوع الاول بنيوي وهدفه استعمال الأحياز أو الادوات المحددة لشكل قيام الأمم * والنوع الثاني ظرفي وهدفه استعمال والادوات المحددة لشكل قيام الأمم هي: حيزا المكان والزمان * وما ينتج عن تفاعلهما ماديا (الثروة) ورمزيا) التراث) وتستعمل لتخريب مرجعية الروحية والأدوات المحددة لمضمون قيام الأمة هي صراعات معاني اللواحم الخمسة التي لها صلة بالمرأة والاقتصاد والمعرفة والحكم والدين

(مضمون سورة يوسف). 20

محددات شكل قيام الأمة

ولنبدأ بمحددات شكل القيام وكيف تستعمل لإضعاف الأمة وجعلها مضطرة لأن تكون تابعة وبحاجة للحماية الاستعمارية أعني التحكم في الأحياز الخمسة. 25

فالعدو يتحكم في المكان بأن يفتته

حتى تفقد الجماعة الحجم الكافي للقيام

المستقل ماديا فتفقد شروط التنمية المادية الضرورية للرعاية والحماية. 30

فينتج عن تفتيت مكان الأمة: <- وجعل فتاتها يتناحر في حروب أهلية لا نهاية لها.

حتى يديم الاقتتال بلا حد. <- وبذلك يصبح الفتات كله محتميا به ومستمدا منه ما به يحارب بعضه البعض وهو يساعد كل الأطراف حتى .. يديم الصراع بينهم بلا حسم ويكون هو هو المسير عن بعد | لكن ذلك لا

يمكن أن ينجح ما لم يتقدم عليه تفتيت الزمان فيصبح لكل شذرة من الفتات تاريخه 2. الخاص حتى لو لم يكن له تاريخ خاص فهو |45

يبتدعه له.

ذلك أن كل قطر حاصل عن تفتيت المكان لا بد له من شرعية ولو وهمية بتاريخ حتى فيطلب ذلك مما تقدم على الإسلام أو من الحقبة الاستعمارية.

وهكذا صار المصري فرعونيا والتونسي قرطاجنيا والعراقي بابليا واللبناني فينيقيا

لغ وحتى الأنظمة ذات المرجعية الدينية فإنها بدأت تلحق بهؤلاء.

ومثلما يؤدي تفتيت المكان إلى التقزيم المادي الحائل دون التنمية المادية

الروحي الحائل دون التنمية الرمزية

فتقزم الأمة جغرافيا وتاريخيا وتصبح

عاجزة عن التنمية الاقتصادية والعلمية والتقنية لأن هذه شرط تلك إبداعا 10

وتلك شرط هذه إمكانات.

فتحصل الإعاقة البنيوية.

وهذه الإعاقة البنيوية نتيجتها ما نراه:

كل الأقطار العربية محميات أجنبية

إما للغرب الاستعماري مباشرة 15

أو لوكلائه في الإقليم إيران وإسرائيل محددات مضمون قيام الأمة

سبق أن تكلمت على نظرية الأحياز في كلامي على نظرية الدولة

لذلك فما قلته هنا في دورها لإضعاف 20 الأمم كاف ومتمم لدورها في تقويتها شرطا

فلا سيادة من دون رعاية وحماية تقوم بها دولة معبرة عن إرادة الأمة تعبيرا فعليا

ولا رعاية وحماية من دون التنميتين 25 بالإبداعين الاقتصادي والثقافي.

لكن كلامي على العائق المضموني أعني المرأة والاقتصاد والمعرفة والحكم والدين كما تحددت في سورة يوسف كان عرضيا في فصول الكلام على المرأة.

لذلك سأحاول التدارك هنا فأحلل دور هذه العوامل الخمسة التي تناظر اللواحم في كل عمران بشري وهي ما نبه إليه القرآن الرسول الخاتم في سورة يوسف.

وسأبدأ بصورة المرأة في سورة يوسف:

فهي حاضرة بالغياب (أم يوسف وأخوه الشقيق وأم أخوته من الأب)

ثم زوجة العزيز التي حضرت بدورها المضاعف

والأم الحاضرة بغياب دورها لم تذكر منه السورة إلا ما نتج عن الغيرة بين الأخوة غير الأشقاء

لكن الحاضرة فعلا ذكر منها سلطان المرأة

سلطانها على زوجها وسلطان الحب عليها

الحب الخارج عن العلاقة الشرعية ذكر صريح لدورها في كل الحضارات

وليس في ذلك أدنى سلبية بخلاف ما " فالغيرة بين الأخوة بنوعي الأخوة (الكوني قبل الجزئي النساء (1

وسلطانا المرأة

هما سر الحياة. واعتراف القرآن بأن الحب يمكن أن يدفع إلى تجاوز العلاقة الشرعية هو الذي جعل الرسالة الخاتمة تجعل الزواج عقدا يعقد ويحل

ومعنى ذلك أن الحب المتجاوز للعلاقة الشرعية لا يصبح حراما إلا بسبب عدم احترام العقد الذي يختلف عن الزواج الكاثوليكي: الطلاق ثورة شرعية.

ولما كان الحب غير متبادل في هذه الحالة:

فإن يوسف لو استجاب للدعوة لكان قد تجاوز الشرعية مرتين: خيانة الزوج بدافع

ولو كان الحب متبادلا وكان يوجد في تلك

الحضارة حق طلب الطلاق:

لكان الأمر شرعيا ولكان دالا بحق على تحرير المرأة من التحيل في تعاقد حر إسلاميا.

العلاقة الجنسية والعلاقة الاقتصادية

جعل الزواج علاقة تعاقدية يتساوى طرفاها علته الاعتراف بأن الحب بوصفه وتحل بطلب من أحد طرفيها

وذلك ما يغني عن الخيانة إلا عند اللئام

الذين لا يحترمون التعاقد.

فنسبة الحوز المتبادل بين متعاقدي الزواج اعتراف بالتناظر والالتزام المتبادل

الاجتماعية رغم كونها من أهم أسباب الصراع التعاقدي والجنس التعاشقي وهنا لا بد من فهم أبعاد الذات الإنسانية

لقاء بين إرادتين وفكرين وقدرتين وحياتين

ومع ذلك تبقى المرأة من أهم اللواحم

ووجودين كلاهما ينتظر من الثاني أن يكون هو .35

مطلوبه فكل واحد من الجنسين يريد أن يكون مرادا ممن يريد " ومعلوما ممن يعلم ومقدورا ممن يقدر عليه

" وموجودا ممن يجده:

وذلك هو جوهر الحب.

فكلا الجنسين يعشق أن يكون معشوقا ممن يعشق بصورة حصرية

فلكأن في الامر شبه انتخاب لا يعترف بالرسوم والتقاليد:

وهذا سر هشاشة كل المؤسسات وخاصة الأسرة والملكية والعبادة وكل تقييد وضعي لغرائز فطرية تبدو مناقضة لشروط الوجود المشترك رغم كونها

شرط الوجود

التعاقد وتجاوزه

وقد بدأت بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة لأنها هي الأكثر خضوعا لظاهرة التقابل بين الطبيعي والثقافي في حياة البشر

وتليها علاقة الاقتصاد

فلهذه العلة ربطت سورة النساء بين العلاقة الجنسية والعلاقة الاقتصادية أو الملكية والفرائض في المواريث للترابط بينهما:

شما بعذا الأثيرة داكا

ومتجاوز لكل تعاقد في نسبة بين حق

الملكية وواقع الحوز. فكل التظالم بين البشر يعود إليهما في علاقة مع الكرامة

رأينا الجنس مؤلفا من التعاقد وتجاوز التعاقد أو الحب والمال من الملكية وتجاوزها أو الحوز وإذن فكلاهما مؤلف من علاقتين متعامدتين كما يلي الجنس التعاقدي هدفه تحقيق شروط تواصل الأجيال بسبب الإنجاب ورعاية

الأطفال والجنس التعاشقي وظيفته متعة

وسر النجاح في القدرة على الجمع بين الهدفين ومن ثم الاعتراف بهذه الأبعاد جميعا:

ومعشوقا في إطار العقد؟

ولا بد من برهان الرب.

ونفس ما قلناه عن بعدي الجنس يقال عن بعدي المال بين الملكية والحوز.

تجنب التعدي على المال والعرض

ولكن ما الحكمة في وجود البعدين في الجنس والمال5

فوظيفتا الجنس ووظيفتا المال تعالجان علاقتين متعامدتين كالتالي

1. العلاقة الأولى هي بين البشر

2. والعلاقة الثانية هي بينهم وبين

اللاحمتين الجنسية والمالية

لكن الحياة متجاوزة للأفراد المتعايشين وهي تنتخب ما يناسب التكاثر (الجنس) والتخاصب (المال) ودور قوة الحياة:

دور القوة العضوية والاقتصادية

ولنضرب مثالا يوضح العلاقة بين

دور المال في الجنس يمكن أن يوقف الانتخاب الطبيعي العضوي بالعامل المالي فيستحوذ الأغنياء على النساء فلا يكون المال وحده دولة بين الأغنياء بل وكذلك الجنس.

كيف يكون كل جنس مالكا ومملوكا عاشقا

لكن تجاوزه للتعاقد يخلق مسارا موازيا لا يكون فيه للمال الدور الأول بل لحوافز الجنس

فإذا لم يحصل ذلك بحل الطلاق كما في كل تعاقد بين أنداد يفون بالتزاماتهم ينتج مسار مواز يجعل الحياة الجنسية في الجماعة خارج التعاقد العلني.

وهذا قد يصبح معترفا به ولا ترى فيه الجماعة ضيرا كما في الكثير من بلاد الغرب ونظيره في العلاقة بالمال في الكثير من بلادنا:

تجاوز الحقوق.

تلك هي الأمور التي توحي بها قصة يوسف في العلاقة بالجنس والمال.

لكن العلاج يكون بالمعرفة والدين كما يرمز إلى ذلك علاج يوسف للأمر في مصر.

كل هذه الإشكاليات تجري بمستوييها

* الميكرو (الأسرة والملكية)

والماكرو (الدولة والوطن)

في عالمين أولهما عالم الأحلام وثانيهما عالم التاريخ الفعلي

والواصل بين العالمين هو القدرة التأويلية أو المعرفة التي تنقل الحلم إلى تاريخ العلمي ينظم الحكم والاقتصاد

لكن المرأة والملكية والمعرفة والحكم والاقتصاد لا تكون سليمة في قصة يوسف من

دون رؤية برهان الرب أي الدين:

فلسفة التوزيع رهن فلسفة الدين لتكون كل

وإذن فكل عمل مادي) الاقتصاد والتكاثر) وكل عمل روحي (الحب والتعايش) يقتضي حوبي رحبا #«سياسة بيرهان ارب

من دون ذلك يصبح الجنس على الشياع (في الغرب) ومثله الملكية) عندنا): هناك صار الزواج صوريا والجنس خارجه خاصة وهنا لا معنى للملكية لأن الثروة للأقوياء وستلاحظ ظاهرتين متقابلتين: فأولا مشاعية الجنس والمرأة في بلاد الغرب ولدت برودة جنسية جعلتهما في متناول المستضعفين من شعوب العالم الثالث * ويقابلها في المال والملكية التي صارت حكرا على الأقوياء في العالم الثالث فأصبحا بيد أقوياء الغرب الذي له القدرة على افتكاك ما يريد بالعنف.

الأجناس الخمسة

وعلي الآن أن أختم بصوغ

صورة المرأة عن المرأة

* وصورة الرجل عن الرجل

* وصور كل من الجنسين عن الآخر

وقد سبق فبينت أن الأجناس خمسة وليست

ولهذا التخميس أساس عضوي ونفسي

وعلينا الآن أن ننظر في التصورات.

فالمرأة ليست واحدة بل هي بحسب الأدوار خمسة حون

ومثلها الرجل إما كعضو في أسرة أو خارج الأسرة وجنيسه دونه

فيكون تابعا له فيه إما في الأسرة أو خارج الأسرة.

والتبعية اثنتان.

وكلتاهما تنفي الندية ومن ثم تلغي العقد المشروط بالمساواة بين طرفيه

أو مالية رمزا للقوة التي إليها يرد انخرام علاقة العقد

وما يجري بين الجنسين يجري في نفس ومالية +

تختارها فاقدة خادمة فتتفى المرأة فيها

وكذلك يفعل الرجل مع المعاون كالسائق أو الحارس

للمنافسة وتستعبدها

فيختاره بمعيار نفي المنافسة ويستعبده فلا يعترف بالرجل فيه.

لكن المفاجآت كثيرة في الحالتين.

والمرأة تعامل نفسها كذلك بهذين النوعين من المعاملة

وتستخدم كربة بيت وخادمة كعاشقة

فتتلون ومثلها الرجل

وكذلك يحصل بين الأفراد والجماعات والأمم

وتلك هي اللواحم التي من دونها لا يمكن أن نفهم الصراع الدائم لأن ما يلحم هو في آن

والصراع كما بينا له مستويان فعلي ورمزي.

والرمزي فيه أكثر تأثيرا من الفعلي لأنه هو الذي يضفي الدلالة على الفعلي: كالعلاقة بين الحدث والحديث ففي الجنس يمكن القول انطلاقا من

الأفعال في الحياة ومن الروايات في الأدب أن رموز القوة هي التي تؤثر جنسيا لدى الجنسين وليس فعل الجنس نفسه وفي المال المؤثر ليس المال نفسه بل ما يرمز إليه من فاعلية كلية أي إنه يمكن من شراء كل شيء وحضور كل شيء مما ينتظره الطامع يظنه حقيقة المال وتلك هي علة خداع المتحيلين في كل الأزمنة وجيبه أفرغ من فؤاد أم موسى.

وذلك مثل دور الماكياج في الجمال

ولعل أكبر خدعة تبين أن الرمز يمكن أن فالهدايا يمكن أن تكون تعبيرا عن الحب وقد تكون تعبيرا عن الاحتقار غطاء للامبالاة

» وختاما فجل الصراعات بين البشر يمكن

أن تنشب بسبب تأويل الرموز ومثلها السلم

١ فتكون الأفعال حمالة أوجه بخلاف من يعتبر

١ العبرة في الأفعال.

10 ولهذا المعنى فالمقابلة بين الواقع والخيال ١ «رغم التقابل بين المفهومين لا تأثير حقيقي لها ١ في مجريات تعامل البشر جنسيا وماليا وسلطويا وعاطفيا

ومعنى ذلك أن الافتراضي كان ولا يزال هو المحدد للفعلي في كل تعامل 15 وتلك هي علة أهمية الدعاية والبروباجندا

١ والحروب النفسية بين البشر.

منزلتها في التاريخ الكوني

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية.

لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازي إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية.

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02)

لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة

بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة. عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية. والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى سم في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي»

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة ١

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني؛ الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي ود الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

أبو يعرب المرزوقي

الصراعات في دار الإسلام

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ل ل 3

في الفصل الأول من كلامي على الصراعات الجارية في الإقليم ذكرت أن الأحداث فيه تنتظم في إطار عام

أحداثه وأحاديثه المتعلقة بالماضى

وأحاديثه وأحداثه المتعلقة بالمستقبل

تدور في الحاضر (أبعاد الزمان التاريخي) حول دور النزعة الامبراطورية في الإقليم

الحديثة (روسيا وأمريكا)

والقديمة (إيران وإسرائيل)

فنحن أمام دولتين امبراطوريتين موجودتين

إحداهما أفلت بعد (روسيا)

والثانية تقاوم لكي لا تأفل) أمريكا)

وكلتاهما تريد الإبقاء على نظام القطبية الثنائية التي تجاوزها العصر.

ونحن أمام دولتين تحلمان باستعادة إمبراطورية متقدمة على الإسلام لظنهما أن الأمة الإسلامية عامة وقلبها العربي خاصة قد فقدا القدرة على الاستئناف:

إسرائيل وإيران.

العسكرية التي تدعي العلمانية والحداثة

والقبلية التي تدعي الإسلام والأصالة

الإمبراطوري وراضية بما ورثته عن الانحطاط من تمزيق دار الإسلام

التمزيق الذي نتج عن انفصال ولاة الخلافة بمقاطعاتهم والذي كرسه التفتيت الموالي بمفعول التبعية للاستعمار الغربي. فكل الأنظمة الشرعية التاريخية وتشعر أن شعوبها لا تؤمن بحدودها المفروضة بأثر الانحطاطين.

العربية فاقدة

الاستئناف الذي هو حركة شعبية تاريخية

لا تعترف بهذه الحدود

ولا بشرعية الدول المحميات التي نصبها الاستعمار

ليحول دون شروط التنمية المادية والرمزية.

كما أن النزعات الامبراطورية بأصنافها الأربعة والأنظمة التابعة لها لم تستطع منع شعوب الأمة وشبابها خاصة من العودة إلى الفاعلية التاريخية حتى وإن كانت فاقدة للاستراتيجية الناجعة والفكر المبدع الذي يتصدى لأعداء اللحظة بأسلحة العصر اللطيفة والعنيفة.

وما كنت لأكتب حرفا على هذه الحركة وبروحيتها الدالة على حرارة الإيمان وصدق التوجه أن الأمة لم تمت وأن الاستئناف ممكن.

ذلك أن القوة الروحية عادت بوهج عديم النظير ولم يبق إلا أن يحقق المخلصون من

عون لهذه الدول لأنها فاقدة للطموح

ها شرط تخليصها من عقم الاستراتيجية وتخلف الفكر الذي أصبح أخطر على مشروع الاستئناف من أولئك الأعداء بأصنافهم

هدينا إذن علاج المسألتين:

المسألة الإستراتيجية

والمسألة الفكرية.

والثانية علة للأولى ومن ثم فالبداية ستكون

مسألة العقم الفكري

أذكر أني في حوار لندني ذات ليلة من سنة 50 خلال لقاء مع جمعية عراقية نظمت ندوة حول أنظمة الحكم في بلاد العرب حوار مع الصديق حسن حنفي الذي لم أكن قد لقيته سابقا وما أظنه يعرفني أو يعرف عني شيئا تفاجأ لما وجد بين الحضور من جادله في بعض أفكاره وخاصة في مسألة التراتب بين النظر والعمل أيهما المقدم.

فكان الخلاف فرصة سعيدة مكنت من تحويل الحوار الشفوي إلى حوار مكتوب صدر عن دار الفكر ببيروت ودمشق بعد اللقاء بقليل.

وقد كان الخلاف على الأقل من ناحيتي متعلقا بمسألة العقم الفكري في المجال الاستراتيجي المتعلق بشروط الاستئناف.

لكنه احتد بسبب سوء تفاهم حول طبيعة التراتب المطلوب والقصد منه بالإضافة إلى

في دورهم

فالأستاذ حنفي كان يتكلم على التراتب

وقد نبهت إلى أن التراتب في هذه الحالة جوابه مفروغ منه في الفلسفة منذ بدايتها:

قاسم الفلسفة نفسه يعني حب الحكمة. والحكمة هي بالأساس عملية.

لكن ما كان يعنيني هو التراتب الأداتي

لأن الغاية العملية تجعل النظر إحدى أدواتها:

لذلك كانت أمثلتي في الحوار مستمدة من الحرب والاقتصاد والتنافس الحضاري بين الأمم.

وذلك ما كان يعنيني.

فبوصفه غاية يكون العمل دائما مقدما على

لكن النظر يقدم عليه بوصفه أهم أدواته.

ذلك أن مشكل التنافس بين الأفراد وبين الأمم علته وحدة الغايات والمطالب واختلاف الوسائل لتحقيقها

وفي ذلك يكمن التسابق

سواء بمنطق التعاون فيكون تسابقا في الخيرات

أو بمنطق التصادم فيكون تسابقا في الشرور

لأن القصد ليس مصلحة الجميع بل مصلحة

0 وبهذا المعنى فإن ما أدعيه هو أن المسلمين اليوم وخاصة المقاوم منهم بالجهاد لم يقدموا عليه الاجتهاد الذي يضفي عليه الفاعلية المترجاة.

ولا بد هنا من الإشارة

غالبا ما تغيب عن الباحثين.

فيمكن أن أقول إن الفرق الجوهري بين

فاعلية القوى الطبيعية (الطبائع)

وفاعلية القوى التاريخية (الشرائع)

تكمن في حيازة الطبيعة على كل شروط فعلها ووسائطه

لذلك يبدو فعلها وكأنه مباشر.

لكن التاريخ يخلو من الشروط والوسائط ولا بد للإنسان الفاعل فيه أن يبدعها.

ففعله لا يكون إلا فعلا غير مباشر ومحتاجا إلى تحقيق الشروط والوسائط

وذلك هو مجال الإبداع الحضاري.

فالإنسان يكون أفعل بقدر ما تتراكم في حضارته الوسائط التي يبدعها وسيطا بينه وبين الغاية (خلق الإنسان في كبد):

وذلك هو دور النظر والعلم وتطبيقاتهما في تنافس الأفراد والجماعات سلميا كان أو

وبهذا المعنى فإن النظر يعد عملا مؤجلا وظيفته اعداد ذخيرة من السيناريوهات

الاستراتيجية وأدواتها وخططها للتعامل مع قوى الطبيعة وقوى التاريخ.

فيكون النظر خطط العمل الممكن

أو بصورة أدق لفاعلية العمل الممكن.

وهنا يتبين الفرق بين العمل على علم والعمل المتخبط الناتج عن الارتجال وعدم التزود

ومعرفة بمجال الفعل وأدواته لتحقيق الغايات

المطلوبة. وبهذا المعنى فالنظر عمل مؤجل مقدم على العمل الحيني.

والأمم العقيم هي التي ليس لها هذه الذخيرة من العمل المؤجل أو من النظر القابل للتطبيق في المعارك الوجودية سواء مع قوى الطبيعة أو مع قوى الإنسان

وتلك هي الحضارة.

والذخائر الاستراتيجية صنفان

بعضها متعلق بالآفاق

والثاني بالأنفس (فصلت .(53

وهذه الذخائر هي التي تمكن الإنسان من شروط استعماره في الأرض بقيم الاستخلاف.

ولسوء الحظ فإن المسلمين فقدوا ذلك كله أو على الأقل جله

ولم يبق لهم إلا القليل القليل مما حفظته التربية الإسلامية المتعلقة بالجهاد والشجاعة

التي تصحبه والتي تستهين بالموت من أجل

لكن ذلك على أهميته ومشروطيته في الحضارة من حيث وجهها الروحي والخلقي لم يعد كافيا بسبب ما ستحاول وصفه.

فالشجاعة جزء من الفضائل الخلقية

لكن الفضائل الخلقية لا يمكن أن تكون كافية في السلم وخاصة في

الحرب من دون

ففي الحروب مع من ليس لهم أخلاق الفرسان ممن عوض قيم الفروسية بقيم أخرى يستعيض فيها عن الإنسان بالحيل السياسية والتقنية أي القوتين اللطيفة والعنيفة.

ولأضرب مثالا شديد الوضوح.

فلا وجه للمقارنة بين الياباني والأمريكي من حيث الفضائل الخلقية والشعور بالشرف وأخلاق الفروسية.

لكن ذلك وحده لم يكف ليربح اليابان الحرب.

فالحسم كان في النهاية للأكثر تقدما تقنيا وعلميا أي لصاحب القنبلة النووية.

وهو في هذه الحالة أكثر عملا بالآية 60 من الأنفال التي قدمت القوة عامة على رباط الخيل أي القوة العسكرية.

والقوة العامة هي ما أشرت إليه من إبداع الشروط والوسائط الضرورية للتعامل مع الطبيعة والتاريخ:

فالقوة عامة هي الإبداع العلمي وتطبيقاته في المجالين

التقني (أدوات التعامل مع الطبيعة)

والسياسي) أدوات التعامل مع البشر).

فإذا علمنا أن أعداء المسلمين لا يحاربونهم وجها لوجه بل هم

يستعملون آلات تطبق التقدم العلمي والتكنولوجيا حيث يكاد دور الإنسان

يقتصر على إبداع أدوات القتال

ويستعملون المرتزقة في كل ما يتعلق بالإمساك بالأرض (مليشيات إيران والأكراد حالتنا).

فإن المقاومة السنية

إذا بقيت تحارب بفكر يتصور الحرب صداما مباشرا بين فرسان -وجها لوجه-

فهي ذاهبة إلى خسارة حتمية

لأن العدو لن يلقاها في ساحة القتال بل هو سيحارب بالروبوتات والمرتزقة وبتمويل من الأنظمة العميلة

بحيث إنه لن يخسر شيئا بل بالعكس فكل مصانعه ستعمل للحرب على الإسلام بأموال داره التي يسيطر عليها عملاؤه ووكلاؤه.

لم يكن قصدي الكلام على التراتب بين النظر والعمل بالمطلق الإبداع الإنساني الميسر للعمل بسبب ما ذكرت من فرق بين الفاعليتين الطبيعية والتاريخية أو الإنسانية

ففاعلية الطبائع تامة الشروط

وفاعليات الشرائع (كل إبداع شريعة ليس بالمعنى الديني بل بمعنى تشريع يحدد أدوات

العمل وقيمه) بحاجة إلى إبداع الشروط السياسية والأدوات التقنية.

وما كان الأمر هنا متعلقا بالاستراتيجيا وبأهم أدواتها المتوفرة حاليا للعرب أي بالجهاد

فإن القضية ذات صلة بهذا الحوار بين الأستاذ حنفي وبيني. فالجهاد عمل في علاقة بالاجتهاد الذي هو وكلاهما يستهدف الغايات الإنسانية في حالتي السلم والحرب طرق التعاون والتصادم بين البشر أفرادا كانوا أو جماعات سلميا وحربيا في آن أعني الجهاد اللطيف (وشرطه سياسي وتربوي) والجهاد (وشرطه وعسكري) فإن الأمر يتعلق بشروطه وأدواته التي هي

مفقودة لدينا بصورة شبه تامة.

العنيف اقتصادي

والعلة هي أزمة الفكر التي وصفنا.

لكن ما يضاعف الازمة هي أنها فاقدة للشرط الأول الذي كان يمكن أن يكون كافيا:

وجود دولة قادرة على الشرط الاجتهادي للشرط الجهادي اللذين هما شرطا

الرعاية والحماية وظيفتي الدولة وشرطي السيادة) انظر نظريتنا في الدولة عامة).

فكل الدول العربية فصلت بصورة تجعلها عاجزة عن الرعاية والحماية

للمستعمر مباشرة أو لأذرعه في الإقليم.

لكن حسن الحظ ولطف الله شاء أن تكون الأمة القائدة بدأت تملأ فراغ استئناف الله للأمة والسياسية اللتين تنتجان جيلا يريد الإسلام ستستأنف بأمة اصطفاها الله لتحقيق

من دولة

ما لم يتحقق من المشروع في ماضيه وما يهدف إليه في مستقبله:

لذلك فالجهاد اليوم لا تقوم به دول المسلمين بل شعوبهم رغم أنف حكامهم الذين هم متحالفون في الغالب مع أعداء الأمة والرسالة.

فيكون السؤال حينئذ كيف يمكن من دون دولة أن نحقق شروط الاجتهاد والجهاد بالمعنيين اللذين حددنا؟

عدم وجود الدولة الراعية والحامية للجهاد والاجتهاد عائق ومحفز في آن.

لكن الاستراتيجية الناجعة ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار الفرق بين الوضعيتين.

ولما كنا في حالة عدم الدولة القادرة والدولة المركز فالمنطلق محاولتي هو البحث في علل فشل الخطة التي يعمل بها الجهاديون ومن تقدم عليهم ممن نظروا لاستعادة الامبراطورية الإسلامية بصورة جعلت المسعى يتحول إلى قتال بين فصائل المقاومة وبين أمراء الحرب الذين صاروا أكبر عائق أمام انبعاث الأمة رغم توهمهم أنهم يخدمونها بجهادهم البدائي الذي يستفيد منه الأعداء أكثر من

وهي مضطرة لأن تكون محمية إما

فإيران وإسرائيل والأنظمة العميلة والمستعمر جعلوا هذا التخبط الجهادي أهم وسيلة لتيئيس الأمة وشبابها من مشروع الاستئناف بهذا المآل الذي يشوه الإسلام والمشروع حتى عند الشعوب الإسلامية نفسها.

فالحركة الجهادية التي تحولت إلى عنوان عريض يوسم بالإرهاب

وبصراعات أمراء الحرب لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الياس من الاستئناف

وحتى لو فرضنا بعض النجاح وهو ممتنع فإنه لن يحقق الاستئناف اللائق بقيم الإسلام:

فلا يمكن أن يكون مستقبل المسلمين بالنموذج الطالباني أو بنموذج داعش أو بنموذج شباب الصومال.

فكل هذه النماذج عديمة الصلة بقيم القرآن على الأقل كما حاولت بيانها في التفسير وكما بقي لنا من عينها التاريخية التي تحققت في عصر الراشدين.

والسؤال الآن موجه لمن يمولون بسخاء حركات الجهاد وأقصد المؤمنين منهم بالرسالة وبمشروع الاستئناف.

هل تدركون هذه العلاقات التي كانت موضوع حوار بين حنفي وبيني؟

هل تدركون أن الحركة الجهادية من حيث التمويل والانجاز لم تتوفق للاستراتيجية التي تحترم الفرق بين الفعلين الطبيعي والحضاري بمعنى ان الأول تكفي فيه الطبيعة والثاني لا بد فيه مما يتجاوزها أعني

الإبداع الإنساني لشروط فاعلية الإنساني؟

الاجتهاد قبل الجهاد

والاجتهاد والجهاد

ليس بمعناهما التقليدي أي الاجتهاد والجهاد الفقهيين

بل بمعانيهما الخمسة التالية وقد حددتها منذ وجودي في ماليزيا خلال كتابة مسودة

1-الاجتهاد الأصغر للخدمة الجهاد الأصغر هو تربية الإنسان ليكون قادرا على القتال من أجل غرضي الجهاد القتالي أي منع الفساد في الأرض وحماية الحرية الدينية (آيات الدفع).

2-الاجتهاد الأكبر لخدمة الجهاد الأكبر هو السلطان على الذات بما يسميه ابن خلدون بمجاهدة التقوى بداية ومجاهدة الاستقامة غاية.

وبين هذين الاجتهادين والجهادين يوجد

الصغير والكبير وإلا لما كان لأفعل التفضيل

3-الاجتهاد الصغير على الطبيعة- هو الذي ينتج شروط الجهاد الأصغر وأدواته وهو العلم الطبيعي وتطبيقاته التقنية المجالين الاقتصادي والحربي.

4-الاجتهاد الكبير -السيادة على التاريخ- وهو الذي ينتج شروط الجهاد الأكبر وأدواته وهو العلم الإنساني وتطبيقاته العملية في المجالين السياسي والخلقي.

5-والأمثل هو ما حددته سورة العصر بوصفه شرط الاستثناء من الخسر:

أي الإيمان (اجتهاد)

والعمل الصالح (جهاد)

والتواصي بالحق (اجتهاد)

وكان يمكن لمن يؤمنون بالجهاد المباشر أن يدركوا الحاجة إلى شروطه التي وصفنا فكان بالوسع تمويلها هي قبل تمويل الجهاد المباشر حتى تتحقق شروط الفاعلية الإنسانية:

اجتهاد الجامعات ومعاهد البحث شرط الفاعلية اللطيفة والعنيفة لبناء

حضاري قادر على الرعاية والحماية.

لذلك قلت إن ابن لادن كان يمكن أن يكون مفيدا

لو أن ما قام به ظنا أنه جهاد قدم عليه ما ينبغي أن يتوفر أعني الاجتهاد

فيكون المجتمع الأهلي قادرا حينها على تكوين أجيال تحقق المطلوب بصورة تجعل المسار نحو الاستئناف لا مرد له.

وما قلته عن ابن لادن يقال عن كل من يدعي تمويل الجهاد والتنافس على تكوين فصائل صار قادتها أمراء حرب كل يريد إمارة مثل نخب الأنظمة العميلة لأنها سرعان ما تحتاج

مثلها إلى حام يوظفها ضد مصلحة الأمة. وما أقوله هنا ليس خاصا بنا نحن العرب فألمانيا مرت بمثل هذه الظاهرات إذ كانت

لكن الله حباهم بإحدى ممالك الألمان تبنت المشروع وحققت شروطه فكان ما نرى من عظمة حضارية لا يشكك فيها أحد.

لكن بعض الأغبياء من ذوي النزعة القومية الفاشية أفسدوا نهوضها بالسعي إلى انتهاج المنطق الاستعماري فقضى عليها التنافس مع الدولتين الاستعماريتين الغالبتين وسقطتا معها في الحرب العالمية الثانية ليصبح العالم محكوما بربيبتي أوروبا حضاريا أي روسيا السوفياتية وأمريكا البروتستانتية

وكلتاهما خاضعتان لخلفية صهيونية قد لا ينتبه إليها من ليس له دراية بالفكر الغربي الحديث بعد الإصلاح أولا ثم بعد الثورات الماركسية ثانيا.

ودون التشكيك في أهمية التكوين في ما يسمى بعلوم الملة

فإن الاقتصار على ما صار منها موضوع تاريخ علم أكثر من كونها علوما هو

من أسباب التخلف الأولى:

ذلك أن كل العلوم شبيهة بالكائنات الحية تتطور فلا تحيا إلا بما تتجاوز به ذاتها من ثورات فكرية تبدع أدوات تناسب حاجة الأمة.

ولا أحد يمكن أن يكون مدركا لحاجات الأمة يتصورها قادرة على الاستئناف بعلم الكلام أو بالفقه أو بالتصوف أو بالفلسفة التي كانت سائدة في القرون الوسطى.

فهذه كلها من الآثار التي نعتز بها لكنها لم تعد صالحة للبقاء في عصر التسابق بالشروط اللطيفة والعنيفة:

والفنون وتطبيقاتها والمؤسسات السياسية والاجتماعية وتطبيقاتها لا يمكن أن تستورد

وحتى القوة العنيفة فإنها لا تقبل الاستيراد إلا بصورة مؤقتة

ولا بد من تكوين الإنسان المبدع لها جميعا لتكون وسائطه في التعامل مع الطبيعة ومع غيره من البشر سلما وحربا.

وهذه المهام التي لا يمكن للمحميات أن تقوم بها هي في مستطاع المجتمع الأهلي الذي يموله المؤمنون بالرسالة وبالاستئناف شروطا لما يمولونه حاليا من جهاد فوضوي ضرره أكبر من نفعه لأنه في الغاية يتحول إلى سلاح بيد الأعداء كما حصل للقاعدة وداعش فتصبح السنة تحارب نفسها بنفسها وهي تتصور نفسها تجاهد من أجل حماية الأرض والعرض.

فإذا حقق المجتمع الأهلي هذه المهمة فعليه كذلك ألا يصبح منتجا للقوة اللطيفة التي يستقطبها الغرب فتهاجر إليه بسبب عدم توفر شروط المحافظة

عليها في خدمة المشروع.

وهنا يأتي دور المجتمع الأهلي في القسم الثاني من الرعاية.

فما ذكرناه إلى حد الآن هو الرعاية التكوينية: التربية الاجتهادية والمجتمع الأهلي.

لكن الرعاية لها بعد ثان: الرعاية التموينية.

فلا بد من تمويل الإنتاج الثقافي والاقتصادي اللذين يستقطبان ما تنتجه الرعاية التكوينية

يستقطبها الغرب فتهاجر إليه

ونصبح من ثم ممولين لقوته. والموحد لهذه الأبعاد الأربعة من الرعاية هو البحث العلمي الذي هو أصلها جميعا.

والرعاية بأبعادها الخمسة هي التي تمكن الحماية من القيام بالواجب

فتحقق السيادة رعاية وحماية.

وأبعاد الحماية الخمسة هي:

القضاء والأمن داخليا

والدبلوماسية والدفاع خارجيا

وأصلها جميعا الاستعلامات السياسية التى تمدها بالمعلومات المتعلقة بأمن الأمة.

ولما كان الأعداء قد اخترقوا هذه المؤسسات وكانت الأنظمة العميلة قد أفسدتها بالاستبداد فإن إصلاحها يمر حتما بوظائف الرعاية التي تكون

أجيالا محصنة ضد الاختراق المخابراتي:

وهذا الاختراق ينتج عن التمويل الأجنبي لما يسمى بالمجتمع المدني والأحزاب الطفيلية التي هي في الحقيقة جنود خفاء لصالح الأعداء أي الامبراطوريات التي بدأنا بذكرها والتي لا تجد صدا لأن الدويلات العربية فاقدة للطموح الإمبراطوري الإسلامي لأنها في الحقيقة ليست دولا بل هي مجرد محميات للامبراطوريات المحتلة للأرض العربية.

ولا بد من شرح هذه الأدوات التي يخترق بها العدو مناعة عدوه في حرب لم تعد خفية بل هي أصبحت علنية وهي ظاهرة معقدة تضاف إلى أدوات التقزيم البنيوية المتعلقة بشكل قيام الأمم

فتكون أدوات تخريب رمزية تفسد مضمون

وذلك هو موضوع الفصل الموالي بعنوان:

أدوات التقزيم والتخريب أو شروط الاستتباع والاستضعاف.

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية.

لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02)

لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين و0

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي»

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إس في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة.

إشكالية تجديد أصول الفقه.

استفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حقبة العولمة.

صون الفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة ١

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وإذ تحت

أبو يعرب المرزوقي

الصراعات في دار الإسلام

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لا لققة ريه لصفي ف ادي ايا مربي أو بنساء جني شرية و لطر (نق ١> الجا)يا جه عر شيم ييه د

أبعادها المفكريت والاعلاميت

وأدوات الحرب الثة

الاعلام معركة اله

العربي ولعبة إيران

إيران ومحاولات انقاذ نظام

تت الإعلام العربي كعادته وقع الفخ وهو يلدغ من نفس الجحر ما لا يتناهى من المرات: حتى الجزيرة وقعت في الفخ وصارت تروج

دون وعي لما تريده إيران. 5

إيران ومحاولات انقاذ نظام الملالي

فبعد أن فقد ما يسمى بمحور الممانعة كل مصداقية وانفضحت كل أكاذيبه ها هي إيران ترد على ترومب باستفزاز مبالغ فيه عله ليمدها بورقة توت تحتاجها. 10 وهي تحتاجها لضعفين: * أولا لرص الصف الداخلي وثانيا لاسترداد صورة محور المقاومة التي خسر الحرب ولجأ إلى حام روسي سيخرجه من المولد بلا حمص 15 إيران وستخضع لأنها ليست قادرة على الصمود إذا استغنى الغرب عن خدماتها:

<> إيران ليست بطلة بل مرتزقة

صحيح أنها استفادت من غباء القزم الذي 20 غزا العراق وتنوي الاستفادة من المتعنتر الذي غزا سوريا لكنها عند اللوبي صاحب القرار وراءهما مجرد

أداة.

ما يتفوه به قادة إيران الآن هو بقصد

استفزازي لتحقيق هاتين الغايتين: 25

* وحدة الصف الداخلي.

وصورة الممانعة.

نظام الملالي يحتضر.

وسواء عمل ترومب ما يهدد به وكثرة التهديد في العادة تفيد العكس أو لم يفعل فيكفي أن تطول أزمة البترول حتى تنهار.

ولعل الانهيار بدا في روسيا.

فلا يمكن أن يكون عزله للجنرالات مصادفة بل هو استباق لمحاولة انقلاب من الجيش والداخلية وربما المخابرات لأن الحرب كلفت الكثير والاقتصاد متهار.

وقد دعوت العرب للصبر والمقاومة للتوحد والصمود ففرصة الحسم قربت. وكما أسلفت: * فأستانا وعملية حلب هي ثمالة المغامرة الروسية: لن تعود إلى الحرب. * والنظام وإيران وميلشياتها خسروا الحرب قبل التدخل الروسي. وستكون خسارتهم أكبر بعد هروب بوتين الذي سينشغل بوضعه الداخلي بعد أحداث الجنرالات.

الاعلام العربي ولعبة إيران

فإذا واصل الإعلام العربي مجاراة لعبة إيران فستنضا من جديد أسطورة إيران ممثلة الإسلام المقاوم وحاملة الممانعة ولا أستغرب دور الأيدي

السنية.

فالقاعدة وداعش أيد سنية بتخطيط إيراني ليحسب الإرهاب الإيراني على السنة.

* السنة أخرجت الأمريكان من العراق.

والسنة أخرجت الروس من سوريا.

لكن المجد يعود لإيران بسبب سذاجة من يقاوم والثمرة للأعداء لأنه مجرد يد.

استبعد إذا انطلت استفزازات إيران الحالية وأقدم ترومب على فعل ما أن نرى بعض السنة من القاعدة وداعش يعودون لنفس الدور:

<> بندقية بيد العدو.

وأمريكا حاليا دعاية مجانية لما تريد إيران

عناية الإعلام العربي بالعلاقة بين إيران

استرداده من صورة ممثلة المقاومة الإسلامية للاستكبار.

وهي الكذبة التي عاشت عليها نظام الملالي ثلاثين سنة كان خلالها يجارب السنة لا الاستعمار واحتل العراق وسوريا وكاد اليمن والبحرين والكويت.

وكان الرمز الموت لأمريكا وتهديد إسرائيل بالعنتريات وهو يخترق كل المجتمعات العربية بمليشيات السيف والقلم والعرب نيام يمولون إعلام الكذب.

وقد قلت حتى الجزيرة لأني البارحة سمعت ما وراء الخبر:

ففيه بقصد أو بغير قصد هذا الجنس من الدعاية بمجرد الكلام على استهانة إيران بالتهديد.

لكن من يدرك حقيقة الوضع يعلم أن إيران وحتى روسيا بدأوا يدركون أن الوضع يمكن أن يكون شديد الخطورة وأن ترومب ليس إلا ناطقا بلسان رؤية أخرى.

فمدة أوباما كانت ربما ضرورية حتى تسترد أمريكا أنفاسها من "تغفيص" بوش والحروب غير المحسوبة والوضع الأمريكي الداخلي اقتصاديا واجتماعيا.

معركة القطبين

وكما سبق أن بينت فإن القول إن أمريكا ستلتفت إلى الهادي وتترك الأطلس سخافة:

<> ذلك أن هذا الالتفات بحد ذاته تسليما به

هو لتقليم أظافر الصين.

وهذا الهدف مستحيل من دون رص صفوف الأطلسي واسترداد قوة أمريكا الاقتصادية بعدم التساهل مع المؤسسات التي جرت وراء العمالة الرخيصة في الصين.

فتكون المعارك اقتصادية وسياسية وليست عسكرية "في الهادي حتى يمكن تقليم أظافر روسيا وحلفائها في الأطلس وهو ما سيتضح بتقوية الحلف وأوروبا.

ألا يبدو هذا الكلام مناقضا لتصريحات

ترومب حول وحدة أوروبا وحول الحلف الأطلسي؟

الظاهر نعم. لكن القصد ابتزاز أوروبا حتى تسهم في المشروع.

فالكلام على الحلف يعني مطالبة أوروبا بالتمويل وتخويفهم بتركهم للغول الروسي المترهل والدليل هو الكلام على استرداد السيطرة في الشرق الأوسط.

وإذا صح هذا السيناريو فإن قصد من وراء ترومب هو إرجاع أوروبا لبيت الطاعة حتى تصبح في وضع الخليج محميات أمريكية وهو * الأول هو التخويف بالغول الروسي * والثاني هو إضعاف أوروبا لتعود إلى بيت

الطاعة لخوض الحرب الاقتصادية مع

المنافسين الآسيويين بقوة الغرب كله

قوة الآسيوي (الصين والهند وحتى كوريا اليابان) رأسمال الغربي

والتكنولوجيا كلها غربية وإن بتطوير آسيوي:

<- خطة لنظام العالم الحديد

مستمدة من

أي استراتيجي يدرك دور الحضاري في السياسي وموازين القوى يعلم أن المعركة القادمة هي بين قطبين بزعامة أمريكية وبزعامة صينية القوتين الأكبر.

والصين في غفلة من أمريكا بسبب غباء بوش وارتخاء أوباما غزت افريقيا

وبدأت تغزو الخليج وأوروبا ولا يمكن لأمريكا أن تبقى عظمى من دون التصدي.

أما في إقليمنا فقد انتهى دور إيران

وستصبح إسرائيل الشرطي الوحيد في هذه الخطة.

ومعنى ذلك أن العرب سيعاملون مثل أوروبا:

دور روسيا وإيران وحلفاؤهما انتهى لم تعد أمريكا تحتاج إليهما.

وستخضع أوروبا للهيمنة الأمريكية مباشرة بحلف صهيوني يميني من جنس ترومب:

ولن تحتاج أمريكا للحرب إلا بضربات تأديبية ضد أي متنمر وخاصة إيران.

إذ يكفيها سباق التسلح لتسقط روسيا المنهارة أصلا فتتضح المعركة كما وصفت.

وهذه ليست نبوءات بل هي الفرضيات الضرورية ليكون ما يجري ذا انتظام نسقي يضفي عليه معنى الاستراتيجية التي هي عمل على علم كما يتوقعه أي عاقل. السلطان العامل من وراء حجاب ساذج أو مخادع ككل مافيات العالم.

ترومب هو أداة "فوضى خلاقة" لقوة الغرب التي ستعيد بناء نظام العالم حتى تبقى حضارته مسيطرة قرونا: <- الخوف من آسيا ماديا ومن الإسلام روحيا.

وهذه الفرضية هي ما كنت أعمل بمقتضاها لو كنت في محل المسيحية الصهيونية واليهودية الصهيونية فأبدأ باستتباع ما بين الشرق الأدنى وأمريكا.

لا يميز بين الإقليم العربي وأوروبا فهما مجال واحد منذ التاريخ القديم ولا بد من توحيدهما

وهذا التوحيد له مركزان: داخله وخارجه.

* فداخله إسرائيل والحلف الصهيوني اليمين

* وخارجه أمريكا والصهيونية المسيحية

وأختم بالقول إن هؤلاء الاستراتيجيين النيام سيعتبرون كلامي أوهام فيلسوف لا يميز بين وثنهم الواقع والخيال.

ولأشر إلى أن الإعلام العربي يجهل المشرفون عليه إن تصورناهم على حسن نية - لأني لا أتهم أحدا بالعمالة- أن الخبر يؤثر ليس بمضمونه بل بمنزلته.

شكل تأثير رمزي فاعليته مستمدة من منزلته في المنظومة الرمزية التي ينتسب إليها:

* والمنزلة في الخبر هي الموقع والمدة في

سلسلة الأخبار والتردد

إيران وترومب فاتحة أخبارها وتعطيه أكثر مدة طولية فأنت تتساءل لفائدة من؟

فالمقصود مسرقة قصد إيران

فقصدها كما أسلفت هو استرداد صورة

ورص الصف الداخلي.

فهل الإعلام العربي يريد ذلك؟ هل إعلام إيران يهتم بالقضايا العربية بهذا القدر والغاية؟

بئس الإعلام الذي:

* إما بغير قصد لغباء هيئة التحرير

* وبقصد لولائها لغير قضايا شعبها

أو للجهل بأبجديات التأثير الرمزي:

<> العرب يمولون فاعلية عدوهم

التركيز على استهداف ترومب لإيران المزعوم-على فرض صحته-يحقق أهداف إيران للعلتين اللتين ذكرت.

فهل تريدون أن تسترد إيران صورة حامية

تردد الخبر والتركيز عليه والبداية به والحرص على الاستماع لرأي المراسل والخبراء فيه ليس بسبب قواعد الفن أو الحرفة بل هو في خدمة أجندة بينة

فإذا بقصد فالأمر مفهوم.

وإذا لم تكن بقصد فالأمر أخطر لأن ذلك يعني أن القائمين على السياسة الإعلامية تنقصهم الخبرة في أدوات الحروب النفسية.

والمعلوم أن الإعلام من أهم أدوات الحرب النفسية والتأثير الرمزي.

وهو يؤثر بالتناسب الكمي والكيفي المحدد لمنزلته وبدوره التواصلي: <- مهملان.

ومن ثم فمرتب حصص الأخبار يخدم

أجندة إيران دون أدنى شك.

إ هذا أمر يعني ممولي الإعلام إن كانوا ذوي

لبيار دويام عن الفرسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية.

لادمونس أبسالون عن الالمانية.

اد د ل الخ سا وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02)

لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02) الالمانية.

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية 8 والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إس آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الامة.

إشكالية تجديد أصول الفقه.

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة ١١

الكتاب الاول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. 8 الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأد6 الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذج دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية

تصميم (لأسماء و

أبو يعرب المرزوقي

الصراعات في دار الإسلام

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

السمرا و

ام حا ال د ال ا احلا قرم اميه وجا اا مرا ميد بيعي مدعدرائيس جه ييا ل ا ا

ا ليسم لوي تايا فاب

ا مدا لدلة اسع لام يم

ياللل يي مدال زاب لل كب جره اال اسل

ار يي لياحب

يجا نا لتيل منج

سا 0 ا اها ا + سد ف

يذ نيج أخامة لني ب

ا ا ل

ان لجالا فلم قط ضيه فار 1 اع جم من ادو لع من 1

الأقافا شم اراح حيط تخي 1

ال انب عا ل ل أحلسيا خط احا يدفم تسيا

الات نع م عب لاط

لروحيي والسياسيم

وح د ما الاميف يمعي مي ل ا سما مالا لف لف مي ال م قذي مل إيعذ سل نيا السو عرية بسر مما ا ل

اأا شيوام سطاعر طما0

الذام المي ل منو با ريق ال 58

ل امياد سرت حل

لأسيل ينا مسا عم ا طبر ما حل

ل لاسا رت مال ال

تل ام مانام فضا تمع

الزمان التاريخي الانساني 1 النزعة القومية والنزعة الاستعمارية والنزعة الامبراطورية 1

الإرهاب ورد الفعل المدافعون عن ثورتي الإسلام وضعف التأطير الاستراتيجي والسياسي منطق السياسة المحمدية

نم م(حد حب

كيف نفهم الصراعات الجارية في دار الإسلام باعتبارها حصيلة كلية لتاريخ الحضارة الإنسانية

ببعدها الروحي والمادي بصيغتيها الدينية والفلسفية؟ الزمان التاريخي الانساني

ينبغي أن يستند العلاج إلى مسارين: أحدهما مستمد من فلسفة التاريخ وهو الذي يرينا أعراض الظاهرة العميقة

ويصل بين الفلسفتين أبعاد الزمان التاريخي كما حاولنا تحديدها في نظرية الزمان التاريخي

بعدا الماضي * وبعدا المستقبل

وبؤرة الحاضر

فبخلاف الزمان الطبيعي الزمان التاريخي " الماضي حدث متقدم وحديث تال * والمستقبل عكسه حديث وحدث * والحاضر بؤرة اللقاء بين الحديثين والحدثين والصراع في الحاضر من حيث هو بؤرة الحديثين والحدثين صراع بين الحديثين بوصفهما مؤولين للحدثين أي حاصل الممكن وقابل الحصول شرطيا وفعليا .

وخاصية زمان التاريخ الإنساني المخمس هذا هي

أن الحديث فيه أكثر فاعلية من الحدث

لأن الحدث لا يؤثر بذاته بل بتأويله الذي هو 0 مضمون الحديث.

لذلك فنحن لا نستطيع الكلام على أحداث الماضي الحاصلة وأحداث المستقبل المتوقعة إلا من خلال قراءة الأحاديث المتعلقة بهما ذكرا في الصراع وتوقعا

فإذا انطلقت من الأحاديث الجارية في الإقليم خاصة وفي دار الإسلام عامة فإننا نجد خمسة أحاديث كلها ذات نفس إمبراطوري تتصارع على دار

النزعة القومية والنزعة الاستعمارية 140 والنزعة الامبراطورية ١

في إطار تحدده دعوى تأسيس الشرعية على فكرة الوطنية الاثنية محاكاة للدولة الأوروبية الحديثة بعد تفكك الوحدة المسيحية الوسيطة ونشأة أمم أوروبا.

وفي هذا الإطار نجد:

النزعتين الساعيتين لاسترداد امبراطورية متقدمة على الإسلام في إيران وإسرائيل

والنزعتين الاستعماريتين

ورغم أن النزعتين الأوليين قوميتان تؤسسان دعواهما على الدين التشيع الفارسي والصهيونية اليهودية فإن الأخريين ورثتا الاستعمار الأوروبي

أما أنظمة بقية المسلمين ونخبها فقدت الحس الإمبراطوري (تركيا الحالية لها شيء منه) فإن معارضتهم ذات الميل الإمبراطوري الإسلامي متهمة بالإرهاب

وبذلك يمكن القول إن النزعة الإمبراطورية

الخامسة في دار الإسلام هي نزعة المعارضات 0

وهذه النزعة هي التي مجرد وجودها يفقد النزعات الأربع الباقية كل شرعية ويجعلها خطرا عليها كلها وهي مؤلفة من كل الإثنيات التي تدين بالإسلام ثم هي حركات شعبية ليس لها دول بل هي ظاهرة ثقافية وتاريخية مشكلها ليس في مطالبها بل في استراتيجيتها البدائية وفقدانها لوحدة القيادة الفكرية.

وحتى لا نخطئ في التحليل فإن أمريكا وروسيا وريثتي الاستعمار الفرنسي والانجليزي في الإقليم خاصة ليستا كما تدعيان بعيدتين عن المؤثر الديني.

فالمسيحية الصهيونية في أمريكا والمسيحية الأرثودوكسية في روسيا تضيفان إلى العامل الاستعماري المؤثر الديني الصريح وهو يعلل الانحياز التام

وطبعا لا أنكر أن للمصالح السياسية والاقتصادية والجيوسياسية الدور الأول

في العلاقات الدولية

لكن المؤثر الديني والحضاري ليس مما يستهان

ذلك أن المصالح -على الاقل القريب منها- لو فحصناها موضوعيا لكان لولا هذا العداء من مصلحة الغرب الصلح مع المسلمين بدلا من محالفة إيران أو إسرائيل

والأنظمة العربية التي تحكم بالإسلام في فهمه المتخلف هي التي تخشى أكثر من غيرها هذه النزعة الإمبراطورية الإسلامية المعارضة وخاصة الحديثة.

الإرهاب و رد الفعل

أما الأنظمة العربية العسكرية التي تدعي القومية العربية أو بأسماء قومية عربية أو قطرية (مثل

العربية بصنفيها تتحالف ضد النزعة الامبراطورية الإسلامية المعارضة ذات الشرعية التاريخية وهي بإرهابها ضد شعوبها والشرعية التاريخية تتهم بالإرهاب معارضات لا تسمح لها بالمشاركة السياسية السلمية فتضطرها للدفاع العنيف عن الوجود.

ولا أحتاج لاستدلال طويل على ذلك: فالتجربة بينت في المغرب والمشرق أنه كلما ربحت حركة سياسية الانتخابات وقع الانقلاب عليها بالعنف المسلح.

لكن العنف المسلح حتى من دون التصدي لحركات معارضة ذات مرجعية إسلامية سواء كانت سلمية أو لجأت للعنف بارز في مجرد الحكم

المستبد والفاسد

فالحكم المستبد غير عادل ومن ثم فهو العلة الحقيقة لخمسة أصناف من الانتحار الجماعي المفروض على شباب الأمة مشرقا

شرعي وفساده يجعله غير

ومغربا وهذا هو الإرهاب الحقيقي الذي أثمر خمسة أنواع من رد الفعل الإرهاب المعارض أحدها وهو أدنى أشكال رد الفعل على الإرهاب الرسمي المحلي والدولي وردود الفعل هي: * تحمل نتائج معارضة (الحرمان من الحقوق والتعذيب)

الهروب بالهجرة * الهروب بالمخدرات

أو الميول السياسية المنافسة للحكام فإن باقي الشباب لا ندري بصورة علمية توزيعه على هذه الردود

فبوعزيزي انتحر وكثير مثله

والذين ارتموا في البحر للهجرة السرية أقدم الكثير منهم على الانتحار أو الوصول لجنة هروبا من جهنم الاستبداد والظلم

والأغلبية وجدت المهرب في المخدرات وإجرام الحق العام أو الجريمة المنظمة يستخدمهم أرباب المافيات الحاكمة

والقلة القليلة تجاهد إيمانا أو يأسا

ذلك هو مجمل ردود الفعل على الإرهاب المنظم ضد الامة من قبل النزعات الإمبراطورية الأربعة والأنظمة العميلة المتحالفة معها لحماية كراسيها.

فالسيسي وبشار وحفتر وصالح والحوثي وميليشياتهم والأنظمة العميلة التي تمول الثورة المضادة كلها أدوات بيد النزعات الامبراطورية الأربع ضد الأمة.

هذا ما يبرز من الأحاديث عن الأحداث الماضية قبل الإسلام وبعده سعيا لمنع ثورتيه الروحية والسياسية من توحيد البشرية بقيمتي الاخوة والعدالة

المدافعون عن ثورتي الإسلام وضعف التأطير الاستراتيجي والسياسي

لكن الأخطر على ثورتي الإسلام بقيمتيه (النساء 1 والحجرات (13 ليس هؤلاء فحسب بل كون المدافعين عن ثورتي الإسلام متخلفون استراتيجيا وسياسيا

١ ما استثنيا بعض القيادات من ذوي الإيمان

الإنسانية جعلوه مجرد حنين لاسترجاع ماض درس لأنه لم يحقق قيم القرآن بل حرفها بسبب الانحطاطين.

فكم من قضية عادلة يخسرها أصحابها بسبب حمق قياداتهم وعقم فكرهم الاستراتيجي.

وسأقسم أصحاب القضية إلى

السياسي السلمي والسياسي الحربي.

* والسياسي السلمي ومثاله الاخوان هم مقدمو التربية والمشاركة السلمية لا الحكم

والسياسي الحربي هم اليائسون من حل السياسي السلمي: الجهاديون

لكن كلا الفريقين لم يدرك جوهر الثورة الإسلامية فبقي يعمل بتأويلها

الذي استقر في عصر الانحطاط:

أعني لم يفهموا أن الأمر يتعلق بطبيعة الوصل. قضية الوصل خمس فصول بين فيها أنها تتعلق بقراءة الوسيطين (الطبيعة والتاريخ) بين القطبين) الله والإنسان) في المعادلة

وقد خصصت 3)

لذلك فالإخوان (عين من العلاج السياسي السلمي) والجهاديون (عين من العلاج السياسي الحربي) لتوحيد الأمة أصبحوا تماما من جنس من يعارضون.

* الإخوان يريدون المشاركة في الحكم القطري لو بالتنازل عن حلم الاستئناف ووحدة الأمة والجهاديون صاروا أمراء حرب كل يريد دويلة كالأنظمة لا فرق

صار الهم السياسي المباشر مغنيا عن المشروع نفسه وأصبح إغراء الحكم سواء كان الوصول إليه بربع كرسي مع أنظمة الفساد والاستبداد أو بربع جهاد.

ومع ذلك فأنظمة الفساد والاستبداد ليست مستعدة لمقاسمة الإسلاميين في السلطان السياسي

سلميا ويتهمونهم بالازدواجية فيضمونهم إلى

والجهاديون يزايد بعضهم على البعض فيصبحون في اقتتال دائم وبذلك يضيعون المشروع

أكثر من السلميين.

وهمي هو البحث عن مخرج من هذين المأزقين. منطق السياسة المحمدية

أعلم أن هذا عسير المنال

لكني لست في عجلة من الأمر.

فيكفي أن يقتنع أحد الشباب بأن الثورة الإسلامية لا تصبح مستقبل الإنسانية إلا بعمل على علم

وليدرك الشباب أن العمل على علم هو جوهر التربية الإسلامية كما طبقها الرسول الخاتم:

لذلك تكلمت في التفسير على منطق السياسة المحمدية.

فالسنة هي السياسة المحمدية

وهي اجتهاد لفهم القرآن

وجهاد لتحقيق قيمه في التاريخ الفعلي.

والعلاقة بين القرآن والسنة علاقة استراتيجية وتكتيكية.

وبصورة أدق هي علاقة بين استراتيجية وتكتيك حددهما القرآن لبيان طبيعة الوصل السوي

والمحرف وتكليف الخاتم بتعليمهما قولا وفعلا لأمة الشهادة.

تلك هي علة شروعي في التفسير "استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية"

وقد أنجزت منه ستة أجزاء ولله الحمد فقد

والآن ها هي الأحداث تؤيد ما وصفنا من الأحاديث.

ما تعلق منها بأحداث الماضي لا يكاد أحد يشك في مطابقتها للأحاديث بمعنى أن الحلف ضد الأمة

الأفعال تؤيد الأقوال لأن إيران وإسرائيل وأمريكا وروسيا والأنظمة العربية العميلة وبنخبها وميليشياتها لا تخفي عداءها للإسلام ولعودة دوره خاصة

فالأحداث الماضية بينة

وهي تتعلق بعداوة الباطنية والصهيونية والمسيحية الصهيونية والمسيحية الأرثودوكسية

ما يعنيني هو الأحداث التي أتوقعها مآلا لأحاديث المستقبل:

كيف أفسر تفاؤلي بأن المستقبل للإسلام رغم كل دواعي التشاؤم؟

هل أنا أعزي النفس؟

كان موقفي المؤمن بدور الإسلام ولا يزال مصدر موقف أدعياء الحداثة العرب عامة والتونسيين خاصة مني ومن محاولاتي فهم تاريخ الإقليم ووزنه عالميا

وأحمد الله

التاريخ الهيجلية والماركسية

وأن دور الإسلام والمسلمين بدا يتجاوز الانفعال إلى الفعل

ومهما حاول العملاء التقليل من هذا الدور 5

وحصره في رد الفعل الدال على نهاية الإسلام السياسي

فإن ما يحصل هو عودة فعلية ومؤثرة للتاريخ

وبمنطقهم الجدلي فإن اجتماعهم دليل على أن 10 فعله هو بقوتهم جميعا عملا بقاعدة المساواة بين الفعل ورد الفعل من حيث القوة مع التقابل في الاتجاه

لكنه بمنطقنا القائل بوحدة الإنسانية والتناسق

فما يحصل هو دفع الله المسلمين لمنع الفسادين: 15 سر الجهاد

فالدفع الإلهي كما يحدده القرآن علته

منع الفساد في الأرض عامة

وحماية الحرية الدينية رمزا بمنع تهديم المعابد التي ذكرها القرآن ومنها المساجد. 20

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية التواصلية.

لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02)

لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية 8 والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إس في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فك ابن خلدون

النخب العربية ومحاولة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الامة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حقبة العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة ١ الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأد6 الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذج

أبو يعرب المرزوقي

المشروع الحضاري الإسلامي

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

20 صفحة

ال مدر ابن | ابو يعرب المر زوفي ١ ١ ٥١ | الا

إ ١ 0 الا (١١١ ١)١ ١ ١ طن 1 اال ! سال الا ض ل 0

ص ق*المشروع الها اانا سلا

الأ ماء راثبيان

مما عم عو عه

شروطه للروحية اساسا واستراتيجية تحقيقه__

توس في

شروطه الروحية والسياسية

التصارع الداخلي

الإستراتيجية المطلوبة للإستئناف تأويلات الدستور الإسلامي

النظريات المتصارعة في الإسلام أسباب الإنتقال من الفاعلية إلى الإنفعالية بنية انقسام المسلمين

تعيير انقسام المسلمين

ابن سينا وابن خلدون

تحويل الدين والفلسفة إلى إيديولوجيا الدكتاتورية الشيعية

الدكتاتورية السنية

غلاة الصوفية

مفهوم الخلافة في القرآن

الصلاح والفساد

منطقا الجزاء في القرآن

الفرق الجوهري بين زوجي التأويلات

ل © ثب 2ك

أود أن أبدا هذه السلسلة من البحوث بقول عام أعلل فيه استعمالي لأدوات التواصل الاجتماعي لعلمي أنها لم تجعل له.

ولست غافلا عن أن الطريقة التي أعرض بها محاولاتي لا تلائمها فضلا عن كون الجمهور ليس له الصبر على قراءة المطولات.

لكن لاختياري سببين:

1-السبب الأول شخصى:

وهو أن نشر المحاولات ذات التوجه العلمي للمؤلف مردودا ماديا يمكنه من الشعور بالعدل.

ولهذه العلة كان للترجمة دور في عملي لأنها هي التي تمكن من شروط الاستقلال الفكري شروطه الاقتصادية لمن يريد أن يكون حرا في فكره أي غير تابع لأمير أو لحزب.

لم أعد أرضى بأن يسرق جهدي في نشر كتب لا مردود لها ولست مستغنيا عن العيش بعرق جبيني.

فليكن الجهد على الأقل بتنازل شخصي واستبدال الذي هو أدنى بالذي هو أسمى متنازلا عن الأجر المادي للحصول على الأجر الرمزي فأهب العمل للقراء مباشرة.

2-السبب الثاني ثقافي: الثقافة العربية الحالية لا تخلو من أهل الخير في

حماية البيضة لكنها ما زالت تستهين

بأهم أسلحة الجهاد -الفكر الفلسفي والعلمي- لأنها تتصور البديل الزائف منه كافيا وهو ما يسمونه بالدعوة.

والمعلوم أن الدعوة التي سيطرت على الساحة السنية ليست في الحقيقة إلا طريقة

تقليدية لا يتجاوز دورها التجنيد والتجييش

وتحويل الجماعة إلى زرافات من التوابع العامية.

وليس من شك في أنها أقل ظلامية من الدعوة الشيعية للفرق بين فهمي الإسلام التحريري في السنة والعبودي في الشيعة.

لكنها دونها فاعلية بسبب الأمية السائدة التي هي أميل إلى الوثنية وتفضيل الخرافة وعبادة الوسطاء.

وهي عاجزة عن جعل المتلقي قادرا على الإبداع لتحقيق شروط القوة المادية والرمزية.

إنها طريقة تقليدية موروثة عن مرحلة الانحطاط.

وثمرتها الغالبة ليست تكوين العقول والأرواح إلا بقدر يسير.

والغالب على الدعوة ربما بسبب التنافس مع الدعوة الشيعية هو التبليد الجماعي بدل تكوين المسلم ليكون من المسهمين في شروط القوة التي قدمتها الآية 60 من الانفال على رباط الخيل أو القوة العسكرية.

لذلك نذرت نفسي ما دمت حيا أن أخصص محاولاتي لتقديم نماذج من التحليل الفلسفي لفهم وضعنا الاستراتيجي في مجال شروط الإبداع المادي

والرمزي أعني شروط الحماية

والرعاية التي فقدت الامة فيها كل مبادرة يمكن أن تحررها بأن تمدها بالقوة الرادعة فتعود إلى دورها الكوني شاهدة على العالمين.

الإسلامية كيف نشخص الوضعية الاستراتيجية

للحضارة الإسلامية في بداية العصر الجديد بعد سقوط النظام مزدوج القطبية والشروع في تحديد نظام جديد متعدد الأقطاب؟

يعتمد التشخيص الذي أشرع فيه اليوم مبدئين أساسيين اعتبرهما مقومي كل الحضاري لكل أمة ذات دور تاريخي كوني.

لست بحاجة لإثبات أن الأمة الإسلامية عامة ذات دور حضاري كوني وأن جل شعوبها قد كان لها دور الريادة في هذه الكونية ذات القيم القرآنية دور يثبته التاريخ خلال 14 قرنا على الأقل مع ما تقدم عليها.

استراتيجية مجدية في تحقيق

وهذا الدور التاريخي الكوني الذي برز فيه دور جل شعوبها الكبيرة عربا وتركا وأمازيغ وهنودا وفرسا ومالاويين وسودان إفريقيا تعلق بكل أبعاد الحضارة.

وتقبل هذه الأبعاد الرد إلى جنسين كبيرين هما الحضارة المادية والحضارة الرمزية

وكل منهما يجتمع فيه الأصلان الروحي والعقلي بالأسلوب الديني أو بالأسلوب

فكانت الحضارة الإسلامية خلال ازدهارها قد جمعت هذين الجنسين أي

الحضارة المادية والرمزية بأصليهما الديني والفلسفي وما يتفرع عنهما من علوم.

لم أكن بحاجة لإثبات هذه الحقيقة بسبب الاجماع على وجودها ولا ينكرها حتى أعدى الاعداء.

ومن ثم فما سأهتم به هو أبعاد استراتيجية استئناف دورها.

ما لا بد من إثباته هو علل التحول من أداء هذا الدور الكوني الفاعل إلى الاقتصار على

الدور المنفعل لأن الاستراتيجيا المطلوبة فلا بد أولا من تشخيص يحدد علل التحول

ليصل إلى العلاج الشافي. ولا بد ثانيا من استراتيجية تمكن من تحديد شروط الفاعلية المفقودة واسترداد ما ذلك ما سأقوم به في هذه المحاولة التي هي متابعة لكلامي على التغير الحادث في الغرب بعودة الوضوح في موقفه من قضايانا بفضل أشد اليمين تطرفا. والتغير ليس كيفيا إلا من حيث الأسلوب.

لكنه كمي من حيث طبيعة الصراع الذي هو تعين لصراع ملازم للجماعات المتصارعة للاستحواذ على مقومات القيام الحي.

وهذه الشروط التي هي في آن علل التعاون بين البشر وعلل التنافس بينهم هي أصل السلم 5 والحرب في آن

سواء داخل نفس الجماعة أو بين الجماعات البشرية.

ولا يتغير ذلك إلا بالأسلوب والكم لا

بالطبيعة والكيف 10

إذ لا تخلو منها حقبة في التاريخ الإنساني: إنها بعد تاريخ الإنسان الطبيعي في تاريخه

وهذه الفكرة تغنينا عن الجدل حول القول

بالمؤامرة ونفيها في آن: 15

فالأمر لا يتعلق بالتآمر أو بعدمه

بل بالتنافس المؤدي إلى التعاون والتصارع.

فأي جماعة تجتمع للتعاون من أجل سد الحاجات والأنس بالعشير) ابن خلدون)

لكنها كذلك تتصارع داخليا وخارجيا من 20

التصارع الداخلي

وهذه الوضعية لا تصح علينا وحدنا في

فهارون الرشيد مثلا تحالف مع شارلومانيو 25

ضد أمويي الأندلس وأهداه الساعة الشهيرة.

وملوك فرنسا تحالفوا أحيانا مع الخلافة العثمانية ضد البابوية وحلفه مع أمم أخرى أوروبية والشيعة حالفت المغول والصليبيين ضد إلخ...من التجارب الماضية والمعاصرة. والأنظمة العربية القبلية تحالفت مع أمريكا ضد الأنظمة العربية العسكرية التي تحالفت وكلاهما لم يراع إلا مصلحة نظامه لا مصلحة العروبة فضلا عن مصلحة الأمة الإسلامية. وإذن فالحدود

الحضارية لا تحد العلاقات السياسية ولا يمكن من ثم اعتمادها حصريا لفهم الأوضاع فما يجري صدام حضارات حتى وإن كان

ذلك لا يغيب فيه تناسب مع الظرفية السياسية.

كل محاولة لرد ما يجري إلى صدام حضاري بين الإسلام والغرب فيه تعمية تحول دون فهم ما يتجاوزه إلى دور التشابك المصلحي

المباشر وغير المباشر. الاستراتيجية المطلوبة للإستئناف

كلامنا على الاستراتيجية التي نطلبها للاستئناف في بحثنا يتعلق بمستويين:

1-ماذا تعطل فاعليتنا وكيف حصل؟

2-ما مصالحنا المتجاوزة للحضاري؟

وطبعا فما يتجاوز الحضاري يتألف من جنسين:

شروطه المادية

وشروطه الرمزية.

إنها المصالح أي شروط قيام الأمة ماديا وقيامها الروحية حماية ورعاية.

وما لا يفهمه الناس عادة هو التراكب الممكن بين هذين المستويين:

مستوى مقومات الوحدة الحضارية

ومستوى مقومات ما يعارضها أحيانا من

والمصالح تنقسم إلى خاصة وعامة

كما أن العموم درجات

لذلك فالفرقة ليست مقصورة على ما بين الجماعات بل هي توجد في

الجماعات فتتوالج الحضارات بذلك وتتشابك:

ماديا بالإنتاج الاقتصادي

وروحيا بالإنتاج الرمزي

وما يترتب عليهما من تبادل وتبادل التأثير حتى زمن الحرب.

ومعنى ذلك أن الكلام على خيانة الجماعة المصلحي أحيانا بين أطرافها مع أطراف من جماعة أخرى ضد جماعتها.

أي أن المصالح المادية والرمزية تتجاوز ما

يجري في الجماعة الواحدة إلى ما يجري بين الجماعات

وإذن فوحدة الإنسانية فاعلة سلما وحربا ومتجاوزة للتقابل بين الحضارات.

من هذا المنطلق أريد أن أغوص في ما تعطل لدينا وما ينبغي تفعيله بشرط الظرف وليس بالشروط التي عللت فاعليته سابقا ولم تعد كافية للفاعلية حاليا.

وبهذه المعايير فإن اتهام أحد أطراف الجماعة بالخيانة لا يكفي لفهم تصرفه ما لم ندرك أولا مصالحه التي تضررت في الجماعة وحاجته للخروج عليها لشعوره بمظلومية حتى وإن لم تكن حقيقية.

وما جعله ممكنا هو عينه ما جعل السنة تصبح هي بدورها "خائنة" للدستور الإسلامي لأنها قابلت

الحق الإلهي (شرعية الحق الإلهي المزعومة)

بالحق المزعومة:

وإذن ففقه الصفين السياسي خان الدستور الإسلامي وحرف قيم القرآن.

أقول هذا حتى لا نسقط ما يجري حاليا على ما سبق -وقد انجررت إليه أحيانا في دون علاج ما جعل ذلك ممكنا وجعله يكون كذلك.

الفتنة الكبرى التي ما تزال أهم أسس تمزيق

ونظريات الحكم الخمس فيها.

القول بالوصية

والقول بالاختيار.

وكلا القولين انقسم إلى جزئي وكلي.

فتكون المواقف أربعة كل منها يدعي تمثيل نظرية الإسلام الدستورية.

وهذه المواقف هي:

والخارجي العملي) الخوارج)

والخارجي النظري (المعتزلة).

والخوارج خوارج على التشيع

والمعتزلة خوارج على التسنن.

والخروج في الحالتين رفض للجزئي باسم الكلي.

فالتشيع وصية جزئية

والخوارج تعميم الوصية وجعلها كلية:

السلطة للعباد الصالحين وليست مقصورة على آل البيت.

والاعتزال في نسبته إلى مبدأ الدستور السني يناظر الخوارج في نسبتهم

للدستور

الحكم بالا

أرستوقراطية العقل. النظريات المتصارعة في الإسلام

نظرية الإسلام وهي المطلوبة

ثم تأويلها السني الجزئي

والاعتزالي الخارج عنه باسم الكلي العقلي.

ثم نظرية التشيع بالوصية الجزئية (آل البيت)

والخارج عنها باسم الكلي (الخوارج) الحكم لصالح المؤمنين عامة

وهذان الصنفان المتقابلان.

فتكون الأصناف خمسة.

لكن التحالف في الحقيقة سينقلب

الموقفين الاعتزالي والخارجي أساس خروجهما متناقض:

ذلك أن العقل نخبوي وليس كليا والصلاح

ومن ثم فمن الطبيعي من حيث العلاقة

أن يصبح الاعتزال أقرب إلى التشيع منه إلى التسنن

وأن يصبح الخروج أقرب إلى التسنن منه إلى التنظيم:

ذلك أن

القول بالوصية علته عند المتشيع هو الاصطفاء الإلهي

والقول بالعقل علته الانتخاب الطبيعي

فيتحد موقف الاصطفاء الإلهي والانتخاب

والحكم بالاختيار للأمة يعني أن عامة الشعب بما هي مؤمنة هي صاحبة الأمر والصلاح ليس نخبويا فقد يكون العامي أصلح خلقيا وروحيا كعضو في الأمة.

أسباب الإنتقال من الفاعلية إلى الإنفعالية

ومن هنا نبدأ الكلام حول ما حدث لكي ينتهي دور الفاعلية في تاريخ الأمة والانتقال إلى الانفعالية أو ما يسميه فيلسوف الجزائر مالك وحير بفصلت 53

تسريه آياتنا ض آلاقاع وفي نم حن يتين لم ه الح * أولم يكف بربك أنه على كل شيم شويد"

الحل من آيات الآفاق والأنفس.

والمقابلة بين آيات الآفاق وآيات الأنفس أفهمها بالمقابلة بين المؤثر الطبيعي والمؤثر التاريخي في حياة البشر وأحداث تاريخهم المادي (الاقتصادي والسياسي) والرمزي) الثقافي والروحي).

بنية انقسام المسلمين

لنظرية الإسلام الحكم الواردة في مرجعيتيه أي القران والسنة.

وأفهم بالسنة ما حددته الآيتان 105 و 106 من الإسراء أي خطاب البشير والنذير خلال تعليم القرآن على الأمة أفراد الجديدة التي أسستها الرسالة.

عندنا أصل هو نظرية الحكم في القرآن والسنة وتأويلات كل منها يدعي

تمثيلها:

القائل بالوصية الجزئية والكلية

والقائل بالاختيار الجزئي والكلي.

القول بالاختيار والوصية الجزئيين تقدما على القول بالوصية والاختيار الكليين.

لكن هذين خروجان عن ذينك وبقيا هامشيين رغم أهمية دورهما تاريخيا.

والخروج عن الوصية الجزئية جرى في ساحة القتال

والخروج عن الاختيار الجزئي جرى في ساحة الجدال

فكان الأول عملا جهاديا

والثاني نظرا اجتهاديا.

تعيير انقسام المسلمين وهذه التأويلات الأربعة قابلة للتعيير

بعرضها على ما يمكن أن يعد الدستور القرآني

لطبيعة الحكم وأسلوبه بعد أن يحدد تحديدا بنيويا دون اجتزاء.

ذلك التأويل الذي بنيت عليه المواقف الأربعة لم يحددها نسق القرآن المتحرر من الاجتزاء.

فالمسألة لم تدرس بقصد المعرفة بل للاحتجاج في الصراع.

صار القرآن معين الحجج في الصراع إما لتبرير المواقف أو لتحريض الصفوف بعضها ضد البعض ولم يكن الهم المعرفي هو الهم

والتعاكس الذي حصل بين الخروجين في ساحة القتال وفي ساحة الجدال

قد أدى إلى أن الخارج عن أحد الصفين قربه من الثاني فصار أخطر عليه مما خرج عنه.

لذلك فالمعتزلي الذي خرج على السنة اقترب من الشيعة لقرب الانتخاب الطبيعي من الاصطفاء الديني لكنه صار مناضا فكان حل

وخروج الخوارج على الشيعة قربهم من السنة لكن قربهم صار مناضا وكان الحل تشريع التغلب فلم يعد شرط الحكم صلاح المؤمن بل الشوكة بدل الشرعية.

مبدأ الشوكة بديلا من صلاح الإيمان لدى السنة

ومبدأ التعليمية بديلا من ملكة العقل لدى

وأصبح دور العقل ليس بيان فعله بل عجزه.

ابن سينا وابن خلدون

مفهومي الإمام (سياسة) والقطب (تصوف) في (ابن سينا) يرى ضرورة أن يكون الحاكم

وأكبر فيلسوف ذو ميل سني يرد عليه (ابن خلدون) ويرى أن الشوكة تغني عن هذا الشرط.

ويستدل ابن خلدون بأن غالبية البشرية ليس لها أنبياء أو لم تبلغها رسالاتهم ومع ذلك فهي لا تخلو من الدول التي فيها تشريع يضعه الأقوياء أو الحكماء.

تحويل الدين والفلسفة إلى إيديولوجيا

بإيجاز يمكن القول إن الانتخاب الطبيعي والاصطفاء الديني يلتقيان في نفي

الاعتماد على العقل في العقد الذي يتأسس عليه الحكم وهو أمر محير لأنه يمثل انحرافا يبرز التقاء الموقفين الديني والفلسفي إذ يتحولان إلى إيديولوجيا.

أما القول بالاختيار والشوكة فينتهي إلى أن الدستور يعبر عن توازن قوى سياسية أو

ومن ثم فهو أقرب إلى العقلانية من الاعتزال والتشيع.

ولهذه العلة قضيت منذ أمد طويل بأن ما ينسب إلى الاعتزال والفلسفة ذات الميل الشيعي

لا يمثلان العقلانية إلا الأحكام المسبقة ضد

فالعقلانية السياسية إذا لم تتأسس على توازن القوى السياسية وادعت أن العقل بالانتخاب الطبيعي والوصية بالاصطفاء الإلهي

وهذه اللاعقلانية هي التي تتصور الفيلسوف والإمام معصومين وأن التعليمية (رأيهما كمرجعية) هو اساس شرعية الحكم بخلاف رأي السنة في توازن القوى.

فتكون السياسة التي تدرك ذلك من جنسين إما مبارزة بين فرسان سلاح يمتحنون قواهم أو مناظرة بين فرسان دبلوماسية يعرفون أن الصراع خسارة للصفين.

ولما كان الأول مرحلة ضرورية للوصول إلى الثاني

فمعنى ذلك أن السلم هي دائما حصيلة الحرب الأهلية التي مواصلتها خسارة الجميع

فتكون المصالحة.

وهذا هو جوهر الحل الديموقراطي:

بدلا من الحرب الأهلية الحامية نكتفي بالحرب الأهلية الباردة فتكون رمزية

وتلك هي الانتخابات بدل الصدام المسلح. "عقلانية" التعليمية الباطنية

لذلك فالقول إن السنة والخوارج أقل عقلانية من الاعتزال والتشيع من الخرافات

تؤمن بالتعليمية الباطنية.

فالتعليمية أساسها تسفيه العقل أي اعتباره قاصرا وتضع فوقه قدرة معرفية أرقى هي العلم اللدني المعصوم للأئمة وهو قول بتواصل الوحي.

وفضلا عن كون ذلك منافيا للإسلام الذي يعتمد الوحي الخاتم - القران- فإن نتيجته القول بالقصور الدائم للعقل والكذب الدائم بوجود معصومين يواصلون وحيا لم يعد موجوداء

وما كانت الرسالة الخاتمة تنفي العصمة حتى على الرسل فيما عدا تبليغ الرسالة أي تبرئتهم من الكذب على الله دون أن تنسب إليهم العلم بالغيب فإن القول بالتعليمية) العلم اللدني والوحي المتصل) نفي خالص لجوهر الدين الإسلامي.

والتاريخ يثبت أن

كل الحضارة العربية الإسلامية أنتجتها الدولة السنية

وكل التخريب أنتجته الدولة الشيعية سواء كانت اسماعيلية وقرمطية

وخمينية.

ولا غرابة في ذلك فمن يؤمن بخرافة إمامة معصومة وعقل مشرع لا يمكن أن يعتبر عقلانيا إلا شعاريا إذ المذهب يقول بالوساطة الروحية والوساطة الروحية تعني أن المؤمن بحاجة

لوصي وهو معتبر قاصرا

والسلطة بالحق الإلهي تعني أن المؤمنين ليسوا أصحاب السيادة بل الحاكم باسم الرب. والوساطة الروحية أو الكنسية تحول دون

المؤمن واللقاء المباشر بربه فيكون مربوبا من الوسيط لا الرب

فلا يوجد شخص فرد بل الجميع دهماء وقرفاء.

ويكون الوسطاء من عنصر أسمى وهم في التشيع المرجعيات وهي رؤية يهودية إذ إن الأعلى هي التي تؤمن بشعب يهودي مختار وبقية البشرية خول لهم.

المرجعيات الشيعية تعتبر الشيعة خولا لهم هم جوهريهم في حين أن جوهيم اليهود كل من ليس يهوديا.

وكلا الموقفين منافيان للقرآن: الحجرات

لا يمكن أن يوجد في التشيع من يستطيع أن يقول للحاكم والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف لأنه لا وجود لشخص فرد حر: هم توابع الوسيط.

قد يبدو هذا علامة نظام لكنه في الحقيقة أقرب إلى العبودية منه إلى النظام:

ف"الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"(ابن خلدون).

الدكتاتورية الشيعية

الوساطة الروحية) أو الكنسية أو المرجعية

المتعينة في سلطة قائمة الذات وناطقة باسم

الرسالة) نفي تام للحرية والتكليف لأن الوسيط شفيع يحاسب ويعاقب فيكون سلطانا بلا معقب يلغي رشد الذات المسؤولة.

ولذلك يمكن أن نفهم وجود نظام الملالي في القرن العشرين والحادي والعشرين.

ولا أحد يمكن أن يقتنع بأن الشعوب الإيرانية هي بهذا التدني الروحي. الملالي لا يقوم على نظام روحي أو على نظام سياسي بل محكوم بما نراه يعمل به خارج إيران: مليشيا حرس النظام.

وهو يريد ان يزرع هذه الطريقة في الحكم في العراق وسوريا ولبنان وبقية بلاد العرب ظنا أنه يمكن أن يسترد امبراطورية فارس لكنه جذع نخل خلو.

الدكتاتورية السنية

وإذا كان يخيف جل أنظمة السنة فلأن هذه الأنظمة عديمة الشرعية ولا يمكنها إلا أن تكون أداة إلغاء لشروط قوة الجماعة لأنها أداة

والسبب واضح:

حاكم الجماعة السنية دكتاتوري مثل حاكم

لكن الفرق بين الدكتاتوريتين فرق جوهري.

فدكتاتورية الأول أمر واقع لا يدعي شرعية

أما دكتاتورية الثاني فأمر واجب إذ إن صاحبها يدعيها لأنه يقول بالحق الإلهي في الحكم للإمام أو لنائبه في نظرية ولاية الفقيه.

أما الحاكم السني فمجرد دعواه الحق الإلهي في الحكم يعد كفرا صراحا في الفقه السياسي السني السوي حتى وإن حصل الانحراف لدى غلاة الصوفية.

غلاة الصوفية

وغلاة الصوفية الذين يؤيدون الطغاة فيعتبرونهم ظل الله في الأرض بحجة أن الله يؤتي الملك لمن يشاء هم في الحقيقة من التشيع الذي اخترق الفكر السني.

ولعل أوضح دليل على ذلك أن أبا بكر الصديق رفض أن يسمى خليفة الله وقبل بأن يسمى خليفة رسول الله.

وبين أنه لا يقصد خلافته من حيث هو نبي بل من حيث هو حاكم.

ذلك أن الرسول الذي مات خلفته الرسالة التي بلغها وتعليمه إياها للمسلمين الذي صاروا ممثليها فتكون إرادتهم هي الخليفة أو الناطقة بلسان الرسالة.

وقد علل ابن خلدون رفض ابي بكر بكون خلافة الله صفة عامة للإنسان ولا علاقة لها بالحكم الذي يبين أنه باختيار الجماعة واجتهادها.

والحاكم لا تعينه العقيدة فيكون من يحكم الجماعة يحكمها بالحق الإلهي بل هي تعين

الخلاق الحاكم الذي تختاره الجماعة لنيابتها وتعين شروط الاختيار وشروط الطاعة.

مفهوم الخلافة في القرآن

والمعلوم أن لمفهوم الخلافة في القرآن ثلاث معان:

الخلافة العامة وهي صفة للإنسان من حيث هو إنسان. وهي لا تعني خلافة الله إذ السرمدي لا يخلفه أحد بل هي استخلاف إلهي على الأرض بمعنى تمكينه من شروط رعايتها.

والخلافة الخاصة هي صفة ناتجة عن الاستبدال في سلطان الجماعات الدنيوي لأن التكليف برعاية الأرض من حيث هو تكليف يفيد الحرية التي يمكن أن تفعل وألا تفعل

أما الخلافة بمعنى الحكم فهي نظام الحكم الذي يجعل الجماعة تختار إما من يقود أهليتها أو عدم أهليتها في تحقيق الصلاح أو

اختيار الجماعة لمن يعبر عن إرادتها.

الصلاح والفساد

والمعلوم أن القرآن لا يعتبر الصلاح والفساد في الأرض مجرد فعل فردي بل هو بالأساس فعل جماعي لأنه ينتج إما عن التواصي بالحق والتواصي بالصبر أو عن التواصي بالباطل والتواصي بالعجلة.

ولذلك فكل تغيير في وضع الجماعات ينسبه القرآن إلى الجماعة وليس إلى فاعليه

منطقا الجزاء في القرآن

ومن ثم فالجزاء يخضع لمنطقين في القرآن 5 الكريم.

فالجزاء الدنيوي يخضع لمنطق الاستبدال أو المسؤولية الجماعية بوصف الجماعة مسؤولة سياسيا إما على الفعل أو على عدمه.

ومعنى ذلك أن التغيير الآني في القرآن يصيب 10 الجماعة ككل.

والجزاء الأخروي يخضع لمنطق المسؤولية الفردية بوصف الفرد مسؤول خلقيا إما على الخير أو على الشر الناتج عن عدم العمل بالرسالة بشارة ونذيرا في علاقته بغيره من 15

الموجودات وبربه.

الفرق الجوهري بين زوجي التأويلات

ذلك هو الفرق الجوهري بين التأويلين بأصلهما وفرعهما:

السنة والخوارج الحكم أمر الأمة 20

والشيعة والاعتزال الحكم أمر انتخاب طبيعي أو اصطفاء إلهي.

وما يجعل السنة تصب جام غضبها على الخوارج هو أنها في آن تذكير بالمبدأ وخروج باسم الأمر الواجب الذي لا يراعي شروط 25 الأمر الواقع فيصبح هداما.

المعتزلة -والإيهام في دعايتها بميل إلى عقلانيتها- فبروباغندا خطابية لما لا تحكم أما .. الاتباع دون اختيار. والتعليمية (الغزالي: فضائح الباطنية) نفي للعقل وقول بالوصية وبعصمة الأيمة أو ومن ثم فالدين ليس إلا هذا المكبح للعقل و ولقيادة العامة التي تعتبر قاصرة وسفيهة. ١

عندما تفهم السنة حقيقة منظورها السياسي فإنها ستتمكن من تجاوز ما

حصل ... من تعطيل للدستور القرآني بسبب الهجمات !40: البربرية الثلاث التي عانت منها. |

هجمة المغول والصليبيين من الفرس واليهود (استرداد امبراطورية سابقة على الإسلام) والمسيحيين (استرداد مستعمرات .. الغرب فيما حرره الإسلام) في موجات متوالية .45 كادت تقضي السنة لولا حالة الطوارئ التي آن أوان تجاوزها.

ذلك ان السنة هي اليوم أقوى من كل من يتهدد وجودها وحريتها وكرامتها ١

ولا أحد يستطيع اليوم أن يغلبها إذا أدركت 2 مقومات قوتها التي سنبين لحقاء إ

ذلك ما ستخصص له الفصل الموالي للكلام في ثورتي الإسلام اللتين تمثلان شرطي

بناء الدولة التي يكون نظام حكمها جمهوريا واسلوبه ديموقراطيا حتما.

| ولا يعني ذلك نفي النظام الملكي. فكل الملكيات الدستورية في أوروبا مثلا جمهوريات

5 ديموقراطية كإنجلترا وبلاد أوروبا الشمالية: ١

١ والدور الرمزي ليس مما يستهان به حتى وإن كان جل ملوك العرب الذين لا سيادة لدولهم لأنها محميات يتصور ذلك حطا من ١ سلطانه الوهمي في بلاد تابعة. 10

قوة الحاكم ليس في الاستبداد والفساد- ١ السلطة في شكلها البدائي تعني

القدرة على الظلم-بل قوته في شرعيته التي عرفها القرآن بالأمانة والعدل.

حرية الضمير والمعتقد في القرآن

0 ص - محاورات في أخوال

أبو يعرب المرزوقي

اصلاح الدين أم إصلاح الوصل بين التاريخي ومابعد÷

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

برب اندي

5 توس في 2017.01.25/1435:0126 الفصل التاسع

الفصل التاسع

الاسلوب الديني و الاسلوب الفلسفي 1 | اعادة تاريخ الفلسفة و دحض المنطق الجدلي 3 المسالة الأولى: المنطق الجدلي 4 المسألة الثانية: المعجزتان الكاذبتان 7 مآل القطيعة بين الفلسفي والديني 8

لماذا لا بد من مراجعة تاريخ الفلسفة الحديثة لتعليل مآلها إلى وضع جعل غايتها تكون نهايتها بالعودة إلى بدايتها؟ لماذا عادت الفلسفة الحديثة في آخر عهدها إلى ما يشبه الوصل الذي يتلازم فيه الديني والفلسفي تلازما يلغي القطيعة بين التحليلي والتأويلي؟

وتلك هي المرحلة التي تمثل إرهاصاتها ظاهرة سميت بما بعد الحداثة تسمية تقريبية وهي الأقرب إلى ما تقدم على القطيعة بين العقلي والأسطوري.

وهذه مناسبة لشرح ما قد يعيبه علي من يقصر الفلسفة على حفظ النصوص واللهث وراء المدارس جري غافلات النساء وراء الموضة فيعتبر مجرد الكلام على الدين خلال الكلام على الفلسفة كلاما يتجاوز تصور المدارس التي يجري وراءها غير فلسفي. وإذن فهذه مناسبة ليتبين علل هذه الضرورة التي انتهت إليها الفلسفة عندما نضجت فعلمت أن قطائعها مع الأسطورة والدين خرافة حرفت الفلسفة والدين.

الاسلوب الديني و الاسلوب الفلسفي

ذلك أن الفلسفة والدين السويين يجمعان بين العلمي ممثلا لإدراك المحدود والشعري ممثلا لإدراك ما يتجاوزه وهما ما بعد العلم والشعر. والأسلوب الفلسفي هو الأسلوب الذي

ينحو إلى محاكاة العلم بتصوره متجاوزا ذاته إلى المتعاليات والأسلوب الديني هو الأسلوب الذي ينحو إلى محاكاة الشعر بتصوره متجاوزا ذاته إلى المتعاليات. وهما إذن يشتركان في

هذا التسامي إلى

ولأشرح هذه العلاقة التي لا يمكن لمن يجهل المعادلة الوجودية أن يفهمها سأقدم مثالين بينين.

الأول هو المقابلة بين الواقع والخيال. فالفلسفة المحرفة هي التي تعتمد هذه المقابلة ظانها أن ما يدركه العلم هو الواقع وأن ما عداه خيال وتنسى أن المتعاليات لا علاقة لها بهذا الواقع الذي يدركه العلم لأن قصارى صلتها به هي كونها نظام قوانينه التي يشرئب إليها العلم. ونظام القوانين لا علاقة له بالواقع المادي الذي نجربه بحواسنا بل هو السنن التي تتحكم في شاهد الوجود .

وتجاهل ذلك جعل الفلاسفة وأشباههم يتهمون الدين انطلاقا من هذه المقابلة بأن ما يدركه خيال مثل الشعر وأن الواقع هو ما عداه وينسون أن المتعاليات لا علاقة لها بالخيال الذي يدركه الشعر لأن قصارى صلتها به هي كونها نظام سننه التي يشرئب إليها الشعر. ونظام السنن لا علاقة له

بالخيال الشعري الذي نجربه بأذواقنا الشعرية بل هو السنن التي تتحكم في غيب الوجود.

والمثال الثاني أكثر وضوحا رغم أنه أبعد غورا. فالموقف الذي يقابل بين واقع وخيال

وبين علم وشرع وبين فلسفة ودين يشبه إلى

حد كبير الموقف الذي يقابل بين البدن والروح.

فالبدن هو الشاهد من وجود الإنسان والروح هي الغيب منه. فلو اكتفينا بقوانين البايولوجيا التي هي ليست بدنية بل هي ماوراء البدني ماوراءه الذي يعلل كونه على ما هو عليه واكتفينا بذلك معتبرين كل كلام على الروح أو النفس من الخيال والوهم هل نكون قد علمنا أهم مقومات الإنسان؟

نسبة البايولوجيا علما للحياة متعينة في البدن إلى السايكولوجيا علما لما لا يقبل الرد إلى الحياة البايولوجية هي عينها نسبة العلم والشعر إلى المتعاليات التي يلتقي فيها الفلسفي والديني عندما يتجاوز الأول نظرة العلم إلى الشاهد ويتجاوز الثاني نظرة الشعر إلى الغيب.

وحتى نفهم هذه المقابلة بين الفلسفي والديني أو بين علم الواقعي وشعر الخيالي بلغة محرفي الفلسفة والدين فينبغي أن نردها إلى تحريف المعادلة الذي وصفنا برد القطبين (الله والإنسان) إلى الوسيطين (الطبيعة والتاريخ) تطبيعا لكل شيء باسم ما يسمونه عقلا أو تخييلا لكل شيء باسم ما يسمونه أسطورة ما يؤدي إلى التحريف الجدلي الذي متصارعتين باسم هذين الردين (العلم والفلسفة من جهة والإيمان والدين من جهة

ثانية) صراعا أبديا وقد اتضح ذلك في غاية التحريف الذي أصاب الفكرين الديني والفلسفي اللذين يحررنا منهما الإسلام.

والقرآن يرمز لعلة التحريف الأول بالانقلاب الديني الذي حصل على رسالة موسى. وكانت نتيجة هذا الانقلاب عبادة الواقع المادي أو العجل الذهبي (العملة التي سميناها رمز الفعل) فيرد الوجود إلى القدرة المادية والحاجة المادية (رمزه طلب أتباع موسى أن يعودوا إلى مصر طلبا للأغذية) وهو ما يعني اعتبار قدرة الإنسان مقياس كل شيء: ومنه نظام الحكم المافياوي.

وهذه العبادة هي الزعم بأن الذهب (المال) هو رمز العمل في الوجود فيجعله على ما هو عليه ونقلا للأمر الواقع إلى منزلة الأمر الواجب يستند إليه الفكر الفلسفي المحرف فيفسر التاريخ بعامل وحيد يرده إلى البعد المادي من حياة الإنسان ومن ثم إلى المادية الجدلية.

وقياسا على التحريف الأول بالانقلاب الديني الذي جاء رمز علته في القرآن يمكن أن نرمز لعلة التحريف الثاني بالانقلاب الفلسفي ما حصل على سقراط. وكانت نتيجة هذا الانقلاب عبادة العجل الخطابي) الكلمة التي سميناها فعل الرمز). وهذه العبادة هي الزعم بأن العقل يعلم الوجود على ما هو عليه فيرد الوجود إلى المعرفة المنطقية وهو ما يعني اعتبار عقل الإنسان مقياس كل شيء: ومنه نظام التربية السوفسطائي.

وتلك هي علة الوهم الذي يتصور تفسير الطبيعة بعامل وحيد يرده إلى ما يدركه عقل الإنسان ومن ثم إلى المثالية الجدلية.

وقد حرفوا تأويل فلسفة سقراط عندما

أساؤوا فهم وصول محاولاته الدائم إلى الأشياء مشيرا بذلك إلى قصوره في النهج الخطابي المنطقي في العلم بالأشياء . أهملوا أنه كان دائما يشير إلى عامل آخر متجاوز للنهج السوفسطائي للعلم المقصور على الكلام المنطقي في تورية تفيد أنه يؤمن بما يتجاوز معرفة العقل المنطقي إلى معرفة أسمى. وقد خضع فكر ديكارت في بداية الفلسفة الحديثة إلى نفس التزييف عندما جعلوه قائلا بعقلانية ساذجة جعلوها في قطيعة مع جوهر فكره

ولا عجب عندئذ أن يكون الصوغ النهائي للفلسفة الحديثة صوغا إيديولوجيا دغماتيا بالصورتين المناسبتين للتحريفين أولاهما والثانية تمثلها فلسفة ماركس (المادية الجدلية). وكل محاولات تجاوزهما انتهت بنهاية الأسلوب الفلسفي القاطع مع الصلة السوية بين الاضطرابين العلمي والشعري للمتعاليات التي يلتقي فيها الديني والفلسفي حتما.

وإذن فهذا المآل الهيجلي والماركسية كان وشروع الإنسانية في العودة إلى ما كان ينبغي أن تكون عليه لألا يحصل لها هذا المآل بسبب التحريفين الديني والفلسفي.

ولهذه العلة فإن تعريف العلاقة السوية بين الديني والفلسفي أو بين الروحي والعقلي

تمثل جوهر الرسالة الفاتحة والخاتمة: الإسلام أو شروط السلام بين البشر. فالفلسفة والعلوم التابعة لها ليست إلا جزءا معرفيا في النظر والعمل يراوح بين أصناف الإبداع التي يمتزج فيها العقلي والخيالي الخبري والإنشائي ككل تعبير جامع عن الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود. والدين والعلوم التابعة له ليس إلا جزءا معرفيا في العمل والنظر يراوح بين اصناف

الإبداع التي يمتزج فيها العقلي والخيالي الخبري والإنشائي ككل تعبير جامع عن الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود.

اعادة تاريخ الفلسفة و دحض المنطق الجدلي

وما يعنينا هو مسألتان كلتاهما مضاعفة

أولاهما تاريخية (تاريخ تطور الفكر الفلسفي

والعلمي أولا وعلاقته بالفكر الديني ثانيا)

والثانية فلسفية (منطق الوجود أولا وعلاقته

© المسألة الأولى: هي إعادة قراءة تاريخ الفلسفة لتحريره من كذبتين تقولان بمعجزتين يونانية بداية وأوروبية غاية لنفي دور ما تقدم على اليونان وما توسط بينهم وبين أوروبا. © المسالة الثانية:

هى دحض المنطق الجدلى مثاليا كان أو ماديا وبيان دور تحريف الدين والفلسفة

المزعومتين الصدامي لمنطق الوجود وما أدى إليه من تشويه الحريتين الروحية والسياسية التي تنطلق من وحدة البشرية والمساواة بين الشعوب والأعراق.

المسالة الأولى: المنطق الجدلي

وما كانت المسألة الثانية علة التحريفين فهي إذن علة المسألة الأولى ومن فالبداية ينبغي أن تكون بها. وقد سبق أن حاولنا دحض القول بالمنطق الجدلي الذي لا ننفي لكننا نعتبره مرضا يصيب رؤية الإنسانية للمعادلة الوجودية. ومن ثم فهو المنطق الذي يصف ما يترتب على وصل غير سوي

وصل يعوض القطب الأول (الله) بالوسيط الأول (الحتمية الطبيعية) ويعوض قطب الثاني (الإنسان) بالوسيط الثاني (الحتمية التاريخية). فاعتماد التعويضين على نفي خلال الكلام في الصوغ الإيديولوجي الهيجلي والماركسي للفلسفة في غاية عصرها الحديث. الجدلي مستمدة من الطبيعة ومن التاريخ. فمن الطبيعة يمكن الكلام على تصوره لمفهوم العلاقة بين الفعل ورد الفعل أو على مفهوم

ومن التاريخ يمكن الكلام على تصوره لمفهوم العلاقة بين السيد والعبد أو على مفهوم أرواح الشعوب المتوالية بالتغالب في التاريخ الذي يعتبره محكمة تطور أرواح

المنطق الجدلي التثليثي في فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ ودين الفلسفة ثم في أصل ذلك كله أو المنطق الجدلي الذي هو ميتافيزيقاه. وأغرب ما في الأمر هو أن الإسلاميين جميعا صاروا يقولون بنفس المنطق في تحريف لا واع لمنطق القرآن الذي هو منطق التناسق البنيوي وليس الصراع الجدلي.

وقد سبق فذكرت أن المتكلمين من الإسلاميين على التدافع يقلدون بلا وعي أو فهم القول بالمنطق الجدلي إذ هم بذلك قد نفوا القطب الأول إلى الإنسان. فالقرآن لا ينسب الدفع للبشر بل لنفسه. لكنهم نسبوه إلى البشر فصار الدفع تدافعا والمدفوع دافعا) وأذكر أن لهذه الظاهرة قصة لي مع الشيخ الجليل القرضاوي في أول لقاء فكان له من السمو الخلقي بالتسليم بأن ذلك تأويل لا يناسب النص القرآني).

ونفس الرد هو الذي أدى إلى القول بالمنطق الجدلي في تحريف الفلسفة.

فالقول بالفعل ورد الفعل المتساويين في الفيزياء مع تقابل الاتجاه وبالسيد والعبد في التاريخ والتجاوز بالاعتراف المتبادل يعود في

فعندما ننفي التحريك المتعالي الصادر عن القطبين ونكتفي بالوسيطين يصبح كل وسيط ضحية التناقض الجدلي القاضي بوجود قانون الصراع بين الفعل ورد الفعل

المتساويين والمتقابلين بين القوى في الطبيعة وبين الإرادات في التاريخ.

لكن منطق التناقض ينفي ذاته بذاته. ذلك أنه لو كان هذا المنطق صحيحا لاستحال أن يبدأ أو لبدأ بما ينفي أن يكون قد بدأ فيصبح لعنة وجودية سرمدية مفهوم الإسلام ينقضها بالجوهر. وإذا سلمنا بأنه يمكن أن يبدأ فينبغي ألا يتوقف إلا إذا ألغى نفسه نهائيا. ومن ثم فهو ولكان إما مسار سرمدي العدم أو سرمدي الوجود.

وفي الحالتين يستحيل الكلام على أي حصيلة موجبة: فلا يمكن أن يتوقف السيد والعبد كلاهما على المراوحة بين المنزلتين ولكان الوصول إلى وضع يكون فيه الجميع سادة أو الجميع عبيدا ممتنعا. فيتجمد الطبيعة والتاريخ أو يتحولان إلى سيلان أبدي لا يتوقف عديم القوانين والسنن.

ويتضح المطلق في اعتبرنا المقابلة بين الجنسين الذكر والأنثى من هذا النوع. فلو أصبح الجميع ذكورا أو إناثا لتوقف التوالد ولامتنع تواصل الحياة بل لامتنعت بدايتها.

السخف ذلك لو

وعندما تسود المثلية المجتمعات البشرية

وبذلك فاعتبار مفهوم السيد والعبد وحتى مفهوم الذكر والأنثى خاضعين للمنطق الجدلي وناتجين عن تقابل صدامي يوحد بين التاريخي (السيد والعبد) والطبيعي

(الذكر والأنثى) لا يصح في أي من الحالتين وينتج عن نفي القطبين:

نفي القطب المحرك في العالم الطبيعي وهو التناسق البنيوي الذي يمكن أن نسميه عقلا أو ربا ولا يمكن أن يكون المحرك تنافر العناصر بل هو تناسقها (منطق المادة ومنطق الطبيعي بالصراع بين العناصر أي بالمنطق الجدلي.

ونفي القطب المحرك في العالم التاريخي وهو التناسق البنيوي الذي يمكن أن نسميه روحا أو إلها ولا يمكن أن يكون المحرك تنافر العناصر بل هو تناسقها (منطق تقسيم العمل ومنطق الوظائف). فنفي التناسق هو سر التفسير التاريخي بالصراع بين العناصر أي بالمنطق الجدلي . ولنضرب مثالا من التفسير التاريخي بتناسق البنية لدحض وهم الماركسية في تفسير التاريخ. فعناصر المنشأة الاقتصادية بخلاف منطق التناقض ليست مثلثة بل هي مخمسة بمنطق تناسق البنية. الأمر لا يتعلق بالعمل ورأس المال وحدهما في لقاء صراعي بالفهم النقابي السطحي . والعناصر المكونة لتناسق البنية المحققة للغرض من العمل هي: 1. الفكرة المستثمرة 2. تمويلها

4. العمل بأصنافه تصورا وانجازا وإدارة

5. والأصل هو العرض والطلب لسد حاجة طبيعية أو ثقافية وذلك هو

الاصل أي السوق الصغرى -خاص بتلك الحاجة-والكبرى يشمل منظومة الحاجات في حيزي الزمان والمكان).

ولنضرب مثالا من التفسير الطبيعي بتناسق البنية لدحض وهم الهيجلية في

فعناصر الفعل في الطبيعة بخلاف منطق التناقض ليست الصراع بين فعل ورد فعل بل

هي خمسة كذلك: 1. العناصر الملتقية 2. مقاديرها 3. كيفها أو حالها عند اللقاء 4. حيزي اللقاء الزماني والمكاني 5. نظام العالم الطبيعي الكلي (في نسبة

السوق المحدد للعلاقة بين العرض والطلب المادي والثقافي في التاريخ). وبذلك_يتبين سطحية

المنطق الجدلي

الناتج عن التبسيط المخل بحقائق المعادلة الوجود الطبيعي والتاريخي بمقتضى الرؤية السوية التي لا تنفي القطبين وتصلهما بما بينهما من وسطين طبيعي وتاريخي والوصل يحققها الإنسان خلال استعماره في الأرض

إما بوصفه محترما لقيم الاستخلاف أو

وعندما يقول القرآن إن الله يدفع الناس ويذكر بفاعلية التناسق البنيوي الذي هو الفاعل رغم أن عناصر البنية تبدو وكأنها هي وكمها في مكان وزمان معينين من الطبيعة أو العوامل وبأصلها الذي تتفرع عنه أعني النظام الطبيعي أو النظام التاريخي والنظام شرع أو أمر نفترضه حصيلة إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود ننسبه إلى القطب الأول في الطبيعة والتاريخ إذا قصدنا الإطلاق وإلى القطب الثاني إذا قصدنا النسبي فيهما.

وأختم هذه المسألة الأولى بالرد على اعتراض يبدو وجيها: ألست ترفض

الكلام في الغيب رفضا هو علة موقفك من علم الكلام ومن الميتافيزيقا؟ أليس كلامك هذا من جنسهما؟ الجواب سير لم أتجاوز في كل محاولاتي الكلام على عالم الشهادة واكتفي بالإيمان بعالم الغيب وهو ضروري للعلم العقلي ضرورته للعقد الديني: فلا يمكن أن أعلم شيئا إذا لم أومن بأنه موجود أو مفروض وبأنه قابل للعلم وبأني موجود قبالته وأني قادر على علمه إلخ... مما يسكت عنه أدعياء الفلسفة ممن هم في هذا لا يتجاوزون إيمان العجائز.

ذلك أني أناقش آراء البشر الدينية والفلسفية حول الوصل بين مقومات المعادلة ولا أناقش المعادلة ذاتها التي يكفيني منها أنها ظاهرة لا يخلو منها عمران.

أما لم هي كذلك ولم لا يخلو منها عمران أو ما قصد الله بها كل ذلك متجاوز للعلم الإنساني تماما كما أن العلم الإنساني يدرس نظام العالم الطبيعي والأفلاك وليس له أي تفسير لكونها على ما تبدو عليه له.

أما لم هي كذلك ولم وجدت وما قصد الله بها كل ذلك موضوع إيمان وليس موضوع علم.

نحن نؤمن بوجود العالم الطبيعي ولا نستطيع إثباته بالعقل. وكما قال ديكارت فالإيمان بالعالم المؤسس له أو عالم الماوراء الذي هو موضوع الدين أيسر إثباتا من العالم

وكل محاولة لقياس أفعال الله على أفعال الإنسان بقاعدة قياس الغائب على الشاهد تخلط بين الغائب النسبي في ما يقبل التجريب المقيس على المقيس عليه) والغائب المطلق أو الغيب الذي يخص ذات الله وصفاته

وأفعاله. وكل محاولة مقابلة لإضفاء الإطلاق على أفعال الإنسان أسخف من القياس الأول وكلاهما يؤدي إلى نفي أحد القطبين برده إلى الثاني بما يشبه حجة التمانع كما أسلفنا في الفصول السابقة.

لذلك فالمعادلة تقتضي المحافظة على لكن ذلك لا يمنع اعتماد القرآن نفسه على ما يقرب من التشبيه في الكلام على الله وإبقاء حرية التخيل للمخاطبين لأن الله يتجلى لكل نفس بما يلائمها تجليا هو فهمها لهذا الأسلوب المصحوب باحتراز ليس كمثله شيء: والمهم في الدين هو هذه العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه العلاقة التي هي بعدد الأنفس وهي جوهر الإيمان وحرية الإنسان الروحية ولكل الموجودات ما يناظرها يسميها القرآن السجود لله. وكل وساطة فيها شرك تكون في عالم البشر كنسية وهي عالم الطبيعة

المسألة الثانية: المعجزتان الكاذبتان

سأكتفي من المسألة الثانية بتحريف الفلسفة والتعبير عنه بالمعجزتين اليونانية والأوروبية لأني تكلمت في غير موضع على تحريف الدين.

وما أضيفه اليوم هو بيان أن هذا التحريف رمز إليه القرآن الكريم بتحريف

دين موسى. فرمز تحرير العبيد من الاستبداد السياسي (فرعون) والاستبداد الروحي

(هامان) من الطاغوتين علته شرك الوساطة الروحية وشرك الوساطة

والتحريف هنا هو عبادة العجل رمز العملة

الذهبية. وهو تحريف يترتب عن عبادة شرط سد الحاجات المادية أو المال

ثم استعمال هذه العبادة أداة استعباد بيد الشعب الذي يسمي

نفسه شعب الله المختار أو كل من يؤمن بنفس

التحريف. أما تحريف الفلسفة فلم ينل حظه الكافي إلا في عملين سابقين أحدهما عالجت فيه

خرافة المعجزة اليونانية والثاني عالجت فيه خرافة المعجزة الأوروبية أو القطيعتين بين اليونان والشرق القديم [حضارة مصر وبابل) وبين الأوروبيين والشرق الوسيط (أي حضارة الإسلام).

وقد أرجعت القطيعتين المزعومتين إلى التحريفين النافيتين لوحدة الفكرين الديني والفلسفي من حيث المضمون واختلافهما من حيث الشكل.

ومن ثم فالمقابلة بين فكر شرقي لم يسهم في بناء الحضارة الإنسانية وفكر غربي هو الباني يجمع بينهما ما يدحضهما أعني تعريف الإسلام بأنه الزيتونية التي هي لا شرقية ولا غربية لأن المقابلة من أصلها

وقد عرفنا التحريفين فسمينا تحريف الفلسفة تحريف ثورة سقراط التي تنطلق من الحرية الروحية (كل فرد قادر على التفكير بذاته لأن المعرفة الأساسية فطرة) وتحريف رسالة موسى التي تنطلق من

© الحرية السياسية (الثورة على الاستبداد والفساد والعبودية)

وما تحريف الإسلام في القول بالتدافع إلا تكرار لتحريف الديكارتية في القول بالعداوة بالتدافع بين الدين والفلسفة إلا تكرار تحريف فلسفة

رسالة موسى وما تحريف

وإذن فكلامي في المسألة الأولى سيقتصر على تحريف الفلسفة رمزا إليه

بتحريف فكر سقراط ومنهجه التربوي ورؤيته للحكم.

وأبدأ بالكذبة الأولى الناتجة عما يزعم قطيعة بين الفكرين الديني والفلسفي. وهو ما أدى إلى قسمة الدين إلى دين خاصة ودين عامة وقسمة الفلسفة إلى علم وسفسطة أعني وحرب لأمراء الحرب النظرية والحرب العملية بدل بنية التناسق بين الخيالي والعقلي في إدراك الوجود نظريا وعمليا.

مآل القطيعة بين الفلسفي والديني

وقد حاولت في محاضرة بيت الحكمة حول منزلة الديني في الأرشيتاكتونيك الفلسفية

بيان مآل القطيعة بين الفلسفي والديني بالاستناد إلى تأليه عالم الطبيعة في فلسفة

بارمينيدس وتأسيس الخطاب ما بعد الطبيعي

وهو ما يعني نفي القطب الأول (الله) برد الوجود إلى الإدراك ويلغي الفرق بين القطبين فيصبح الإنسان نفسه مقصورا على الطبيعي فيه وتجاوز هذه القطيعة بالاستناد إلى فلسفة

ابن خلدون وتأسيس الخطاب ما بعد التاريخي الذي يحرر الفكر الإنساني من هذا الرد فيعيد دور القطب الأول ويحرر الإنسان من الأسر الطبيعي بفضل علاقته بالقطب الأول وذلك هو مفهوم الاستخلاف الذي يشغل المقوم الأساسي للانثروبولوجيا الخلدونية التي هي دينية وفلسفية في آن.

ففي القطيعة الأولى رد مؤرخو الفلسفة والعلوم من الأوروبيين المتأخرين-بخلاف فلاسفة يونان-اكتشاف فعل التنظير النسقي إلى اليونان

دون سابق إعداد متقدم في حضارتي الشرق الأعظمين حضارة مصر وبابل وسموا ذلك المعجزة اليونانية مدعين أن العلوم قبلهم كانت خبروية تبحث عن النفع المباشر وتخلو من النفس النظري.

والخلفية المؤسسة لهذه القطيعة الفلسفية العلمية التي يعتبرونها مؤسسة للفكر الفلسفي من حيث هو شرط هذه الخاصية التي يفسرونها بالمعجزة هي القول بالقطيعة بين الفلسفي العقلي والديني الخيالي أو الأسطورة.

ومن ثم فهي مبنية على المقابلة العنصرية المتأخرة في فكر أوروبا التي يدعي أصحابها المقابلة بين الفكر الشرقي والفكر الغربي وأرواح الشعوب وتفاضل الأعراق والحضارات.

وفي الحقيقة فإن خرافة المعجزة اليونانية مع حضارتي الشرق المصرية والبابلية كانت تهدف إلى تأسيس القطيعة الثانية مع حضارة الشرق الإسلامية التي جمعت بين الفلسفي والديني وصالحت بينهما وتجاوزت التحريفين الديني والفلسفي كما بينا.

لذلك كان وماركسيا مبنيا على خرافتي التفاضل بين أرواح الشعوب والحضارات لتبرير الاستعمار الغربي وادعاء كونية الفكر الغربي الحديث بشكليه الهيجلي والماركسي غاية للتاريخ الذي له نهاية هي عموم الليبرالية الرأسمالية (هيجل) أو الشيوعية الاشتراكية (ماركس).

وهذا هو نظام العالم الذي انهار نصفه فأصبح الوجهان متحالفين ضد الحضارة المتحررة من منطق الجدل والقائلة بالأخوة البشرية وبالسلام أساسا للبنية النسقية بديلا من التحريف المتمثل في الحرب أساسا

ومثلما أن خرافة المعجزة الثانية - الاوروبية-ابتدعت خرافة المعجزة الأولى - اليونانية-التي لم يقل بها أي من كبار فلاسفة يونان (وخاصة أفلاطون وأرسطو) فكذلك بينونة الطبيعة الكاذبة للمعجزة الأوروبية كافية لبيان الكاذبة للمعجزة اليونانية: فكل من يدعي أن الحضارة الغربية الحديثة لا تدين بكل ما فيها من إيجابي للحضارة

الإسلامية جاهل بالتاريخ عامة وبتاريخ الأديان وعلومها والفلسفات وعلومها.

وأخيرا فلست أكتب ما أكتب في الموضوع من باب الدفاع عن الحضارة الإسلامية. فهي غنية عن الدفاع فضلا عن دفاع فرد.

لكني أسعى لاستعادة الحقيقة التاريخية للفكرين الديني والفلسفي والحقيقة الوجودية للوجود السوي الذي يبني الحضارة الإنسانية على مضمون الآية الأولى من النساء (الاخوة البشرية) بمعيار الآية الثالثة عشرة من الحجرات (لا تفاضل إلا بالتقوى) فيكون مفهوم الإسلام هو ما ترمز إليه تحيته (السلام) لا الدين المحرف الذي يؤمن بالتفاضل بين شعب مختار وعبيد أو بين البشر والشفيع (اليهودية والمسيحية) وبين أسرة مختارة وعامة (التشيع والباطنية).

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ل ب ل

ذم إصلاء الرصل بين للتاريني وبابعرهة؟

اصلاح الدين ام اصلاح الوصل بين التاريخي وما بعده؟

الفصل الثامن

ل ل

شروط التواصل والتبادل الرمزية 2

لماذا يعتبر القرآن رسالة الإسلام رسالة كونية فاتحة للوعي بأسلوبيه الديني والفلسفي الوعي المحدد لشروط الوصل السوي ل المعادلة الوجودية وخاتمة لهذا الوعي؟

ولماذا كانت هذه الرسالة الكونية رسالة ذات خطاب ديني استدلاله مختلف اختلافا تاما عن استدلال الأديان التي يقصها 5 فهو لا يستدل مثل الأديان الأخرى بمعجزات خرق العادات بل بمعجزة وحيدة هي بيان بتحد يتعلق بما يعلمنا به قرآنه من انتظام الوجودين الطبيعي والتاريخي فتكون دعوته للتأكد من حقيقته ما يرينا إياه من آيات الآفاق والأنفس (فصلت 53)5

إذا أجبنا عن هذين السؤالين الجواب الصائب أمكننا أن نفهم علل صعود الأمم وعلل انحطاطها سواء كان ذاتيا لها أو مستوردا كحالنا جمعا

وإذا تحقق لنا ذلك أمكن لنا أن نحدد شروط الاستكناف التي نعتبرها من مقتضيات الثورة الإسلامية السرمدية.

شروط إمكان خطاب القرآن الكوني

ولا بد هنا من البدء بتحديد طبيعة الخطاب القرآني.

فهو خطاب يجمع بين الأسلوبين الديني

وهذه الخاصية وحدها كافية لتغنينا عن الخرافة الممجوجة لدى الفلاسفة والمتكلمين: خرافة التوفيق بين العقل والنقل التي يدعونها بدعوى أن القرآن ترجمة عامية للمعرفة الخاصية.

والكلام على كونية الرسالة لا يكفي فيه اعتقادنا بذلك بل لا بد من البرهان عليه ما أمكن للبرهان والعقد وبالعمل والشرع (طبيعة القرآن).

وحتى أثبت ذلك وضعت نظريتين تثبتان إمكان ذلك عامة يليها بيان توفر شروط الإمكان تلك ل القرآن الكريم: النظرية الأولى:

تتعلق بالترجمة بين الأنظمة الرمزية ذات الطبيعة الواحدة وخاصة بين الألسن لأنه لا يمكن للقرآن أن يكون خطابا للبشرية كلها إذا لم يكن قابلا للترجمة للألسنة المختلفة: إذا كان القرآن رسالة لجميع البشر فينبغي أن تكون الألسن عامة واللسان العربي خاصة قابلة وشرط ذلك أن يكون وراء الألسن ما يتجاوزها ويصل بين ما تحمله من رسائل تمكن من التفاهم وهي أعم لأنها شرط خطابات ليست لسانية لكنها رمزية قابلة للترجمة اللسانية.:

ولا يمكن للقرآن أن يكون خطابا لجميع الكائنات إذا لم تكن الترجمة بين الأنظمة الرمزية ذات الطبيعة المختلفة ممكنة. وشرط إمكانها وجود أمر وراء ظهورها يوحد بين تجلياتها للعقل الإنساني.

وقد كتبت مقالة لعلاج الإشكالية الأولى حول الترجمة بين الألسن وأداتها

اللسان ورمزه الديني الكلمة.

القطب الأول ومسمية عند القطب الثانية. وهي مبينة عند القطبين وبينهما.

لكني لم أكتب لعلاج الإشكالية الثانية قبل أن أكتشف نظير الكلمة فيها لتكون أساسا لوضع نظرية الأداة الثانية التي تمكن من ترجمة القيم (بين أنظمة الرموز ايا كانت طبيعتها) على منوال ترجمة المعاني (بين الألسن أيا كانت أقوامها).

والنظرية الأولى والثانية شرطان ضروريان غير كافين لعلوم الإنسان وعلوم الطبيعة أو هما على الأقل نموذج اللغات الصناعية التي تحتاج إليهما كل العلوم.

ويصبح هذان الشرطان كافيين بتحقيق الوصل الذي تكلمنا عليه في الفصول السابقة الوصل بين مقومات المعادلة الوجودية) القطبان الله والإنسان والوسيطان الطبيعة والتاريخ والوصل بين القطبين بتوسط الوسيطين: الحضارة المادية والرمزية).

فهذا الوصل هو الحضارة التي تنتج عن العمل الإنساني المبدع للرموز المعبرة عن هذا الماوراء في الحالتين وعيا به أولا ووضعا لأدوات اكتشافه والعبارة عنه واستعماله في استعمار الإنسان ل الارض واستخلافه فيها.

شروط التواصل والتبادل الرمزي

وحتى لا أطيل الكلام فإني قد سميت أساس الترجمة الأولى بين الألسن حاملة المعاني الأساس الذي وضعت له النظرية الأولى ب"فعل الرمز" -) الكلمة). وهي نظرية متعلقة بشرط التواصل.

وسميت أساس الترجمة الثانية بين الرموز عامة حاملة القيم الأساس الذي وضعت له النظرية

الثانية ب"رمز الفاعلية") -العملة). وهي نظرية

متعلقة بشرط التبادل.

والتواصل والتبادل هما مقوما الحضارة الرمزية والمادية بوصفها الوصل بين القطبين الله والإنسان بتوسط الوسيطين الطبيعي والتاريخي.

وما كانت الترجمة الأولى يسيرة الفهم لأنها هي الدلالة العادية لمفهوم الترجمة فإن الترجمة الثانية تحتاج إلى توضيح. فعندما يذهب المرء للسوق مثلا ويشتري بعض الأغراض فهو يترجم قيمها إلى مقادير تعبر عنها منظومة رمزية حاملة هي منظومة العملة (ذهبية أو ورقية أو حتى كتابية) التي تفيد هذه القيم بمقتضى قانون إصدارها. وعندما يصوغ الفيزيائي مقادير العلاقات بين القوى والعناصر المقومة للمادة فهو يستعمل منظومة وحدات تؤدي في تفاعل القوى المادية وصيغ قوانينها الكيمياوية والفيزيائية دور منظومة العملة في القيم الاقتصادية وقوانينها: والوحدات الحالتين مواضعات تعبر عن القيم المادية للقوة في سوق القوى الطبيعية والقيم الاقتصادية.

لذلك فالعملة رمز تواضعي وسيط بين قيم البضائع والخدمات في التبادل تماما كما تكون الكلمة رمزا تواضعيا وسيطا بين المعاني الغايات (نظيرة البضائع) والمعاني (نظيرة الخدمات) في التواصل.

وبذلك فالترجمة في الحالتين مشروطة بفعل التواضع بين المتواصلين والمتبادلين لتحديد المعاني والقيم.

لكن التواضع يبدو فاقدا للكلية لأنه على مثال الكلمة والعملة يبدو رهن ارادة الجماعة وعاداتها ومن ثم فهو متغير من جماعة إلى أخرى. وذلك هو سوء الفهم الذي يجعلنا لا ندرك إمكانية أن توجد

مواضعات كلية أو وجود كلي في المواضعات بمعنى أن المواضعة في الحالتين تستند إلى أمر فطري أو طبيعي هو الحاجات المادية والروحية ل التبادل والتواصل الحاجات مشتركة بين البشر

فصحيح أن القيم والمعاني تبدو كلها نسبية إلى الحضارات وخالية من الكلية. لكن ذلك دليل على اقتصار الناظر إلى تعين الكلي فيها وإغفال ما وراء

فلا أحد يمكن أن ينكر أن الموازين والمقاييس في التواصل والتبادل مختلفة التعين من حضارة إلى حضارة بل وحتى من عصر إلى عصر له نفس الحضارة لكن الكلي فيهما لا يخلو منه عمران لأنهما مشروطان بهما حتى وإن كانا في تعينهما مختلفين من جماعة إلى جماعة اختلاف اللغات والعملات:

فالتواصل له شرط موضوعي أو على الاقل

الذوات (لنءنزطان::1) يحدد

الترجمة المعنوية: توجد معان مشتركة بين البشر.

كما أن التبادل له شرط موضوعي أو على الأقل

الذوات (لنءءزططان:::1) يحدد

والمشترك الأول هو ما يمكن أن نسمية المشترك الذاتي في المعاني.

والمشترك الثاني (نفس الحاجات الروحية التي تحدد مجال التواصل أو السوق الروحية) هو ما يمكن أن نسميه المشترك الذاتي في القيم (نفس الحاجات المادية التي تحدد مجال التبادل أو السوق المادية).

لكن القرآن يقول إن رسالة الإسلام ليست مقصورة على البشر بل هي تشمل كل الكائنات. ومن ثم فلا بد أن نفترض ترجمة المعاني

خطاب الله للكائنات المخلوقة كلها قابلا للترجمة إلى "لغاتها" أو مفهوما منه. وشرطه أن يكون العلم والمعلوم متطابقين.

وقد وضع ابن رشد تمييزا مفيدا بين العلم الإنساني والعلم الإلهي حتى وإن ظن المطابقة بين العلمين ممكنة: فاعتبر الاول تابعا للموضوع والثاني

والقرآن يشير إلى ذلك بنوعي العقد أو العهد مع البشر (الأنفس) ومع ال لما عداهما من الموجودات (الآفاق). ويمكن أن نعتبر الترجمة القيمية التي تجعل قيم الحاجات المادية قابلة للترجمة الرمزية (العملة) وسيطا بين الترجمة المعنوية الإضافية للبشر والترجمة المعنوية الكونية المتجاوزة للبشر: وتلك هي لغة الحساب التي هي أساس القضاء بين الكائنات يوم الدين بما يشبه الترجمة الكونية إذ كل الموجودات تصبح

ات والأرضين رمزا

وختاما فإن الرمز سواء كان فعل رمز (الكلمة) أو رمز فعل (العملة) ما كان ليؤدي هذا الدور لولم يكن مبنيا على بعدي كل كيان طبيعي أو تاريخي أعني طبائع العناصر المقومة وخصائص علاقاتها. فما في الطبيعة مثلا من تقديم لطبائع العناصر هو الكيمياء ومافيها من تقديم لقوانين

علاقاتها هو الفيزياء. ويناظر ذلك في الرمز عامة موضوع الصرف أو المورفولوجيا (طبائع الألفاظ وتراكيب عناصرها) وموضوع النحو (وظائف الألفاظ وتراكيب عناصر الخطاب) أو السنتاكس.

وعندما نستعمل فعل الرمز للتواصل يتدخل أثر سياق المعاني مقاميها ومقاليها فيكون بعد اللسان التداولي وعندما نستعمل رمز الفعل للتبادل يتدخل أثر سياق القوى كيميائيها وفيزائيها. وبذلك تصبح

في تواصل المعاني وتبادل القيم المادية سواء كانت اقتصادية أو طبيعية.

وقد كنت -قبل أن أضع هاتين النظريتين المعروضتين للامتحان العلمي لأنهما ما تزالان في طور الافتراض العلمي- أعجب من استعمال القرآن لغة تجارية في كلام القرآن على الجزاء الذي يخضع نطق التبادل (رمز الفعل) حتى أدركت هذه الحقيقة لان التواصل الروحي مع الله مقصور على تقييم أفعال الإنسان وهي لا تتجلى حقيقتها بحق إلا خلال التبادل بين البشر: فتقاس عليه). ولما كان الإنسان مدينا لربه بحاجاته المادية والروحية فإنه قد يرضى أو لا يرضى عنه بسبب

تقديره لهما.

لكن الله لا يدين للإنسان بشيء ومن ثم فهو لا يمكن أن يرضى أو لا يرضى عنه بسبب تقديره لهما. فالإنسان قد لا يرضى عن ربه بسبب ما العدل الإلهي). لكن رضا الله وعدمه مقصور على الحاجات الروحية المتعلقة في آن بها. وحتى الأمر الوحيد الذي لا يغفره الله أعني الشرك فليس لكونه علاقة بين الرب والعبد بل لأن الشرك ليس شيئا آخر غير شعور الإنسان بأنه مدين لغير الله بحاجاته المادية والروحية فلا يرعى حقوق

غيره لكونه استعاض عن شرع الله بشرع من يظنه بديلا منه أو شريكا له.

تلك هي العلة في استعمال القرآن لغة التبادل أو التجارة بهذا المعنى. فالقصد هو جعل كونية خطابه التواصلي (فعل الرمز) للتذكير قابلا للفهم بقيسه على الخطاب التبادلي (رمز الفعل) إذ إن الإنسان حريص على التقويم الدقيق في التبادل تذتك قاق: اللجذير صن التطفيف كياد واكتيالامن أهم الأمثلة القرآنية على العدل الإلهي والظلم الإنساني.

والمعلوم أن ابن خلدون لما عرف الظلم حصره في القضية المادية أو في مسألة العدوان على الملكية

مباشرة أو على مصدرها (تسخير البشر).

وهكذا فقد حددنا خصائص الخطاب القرآني وبينا أنه منطلق الوصل بين القطبين بتوسط الوسيطين لتمكين الإنسان من تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها: وتلك هي الحضارة المادية والحضارة الإنسانية.

والإنسانية تحرف الدين بمعناه القرآني عندما يقع الخلل في الوصل وليس الذي يؤدي إلى نفي أحد القطبين وإطلاق أحد الوسيطين. وفي الحقيقة

فنفي القطب الإلهي مستحيل لأنه في الحقيقة ليس نفيا له بل هو رده إلى الطبيعة ومن ثم اعتبار كل ما يوجد وليد الضرورة العمياء والصدفة اللتين تعتبران كافيتين بمنطق الإلحاد.

ونفي القطب الإنساني مستحيل لأنه في الحقيقة ليس نفيا له بل هو رده إلى التاريخ ومن ثم اعتبار كل ما يوجد وليد الضرورة العمياء والصدفة الكامنتين في طبيعة التاريخ.

وهذان هما التحريفان الغالبان على كل حضارة تقول بالجدلية سواء كانت بمعناها المثالي (هيجل) أو بمعناها المادي (ماركس).

وفي الحقيقة فإن هذين التحريفين في الفكر الفلسفي ليسا إلا ترجمة حديثة لتحريفي الفكر الديني في المسيحية واليهودية كما بينا في الفصول السابقة: وذروة هذه التحريفات الأربعة هي العومة التي تجعل البشرية عبيدا لمافيات خفية تدير الشؤون البشرية بأدنى ما فيها من غرائز طبيعية مرسلة لا تعترف بالقطبين حتى وإن ادعت أنها

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

م إصلاح الوصل بين التاريخي وما بعده؟

لابريرن (زرزدة ١ الفصل السابع حت

م إصلاح الوصل بين التاريخي وما بعده؟ إ

اين ب لأبريرن ررد

] تونسن في 2017.01.21/1438.04.22 الفصل السابع 2 - اصلاح الدين ين

ام اصلاح الوصل بين التاريخي وما بعده؟ الفصل السابع ار

المقابلة بين الماوراء و الظاهرات 1

علاقة النموذج الخيالي بالمعرفة الانسانية

مفهوم الجدل المادي و الروحي و علاقته بأدلة وجود الله 4

عرضنا المتعاليات (مقومات المعادلة الوجودية) في الحضارات الإنسانية بكون حضورها فيها هو ما يحاول الإنسان التعبير الرمزي والمادي ليصل قطبي المعادلة (الله والإنسان) خلال محاولته ترجمة علاقته بالوسيطين بينهما) الطبيعة والتاريخ) إلى معالم ومنجزات إنسانية هي ما به تتميز الحضارات بعضها عن البعض رغم وحدة البنية المقومة التي أطلقنا عليها اسم معادلة الوجود والقطبان الله والإنسان من أسرار الوجود التي لا يمكن الإحاطة بها حتى وإن كان الوعي بهما هو جوهر كيان الإنسان مهما كانت درجة تكوينه العلمي.

المقابلة بين الماوراء والظاهرات

فالوصل بين قطبي المعادلة بالوسيطين) الطبيعة والتاريخ) هو تجلي

المتعاليات فيهما (الآفاق والأنفس) لأن وعي الإنسان بنسبية إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده ومحدوديتها هو آن وعي بإطلاق إرادة الله

ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده ولا

ومعنى ذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان سواء كان مؤمنا أو ملحدا لا يمكن أن يدعي إطلاق صفاته هذه (الإرادة العلم القدرة والحياة والوجود).

ومن ثم فهو لمجرد وعيه بنسبيتها واع بما يتضايف مع النسبية والمحدودية أي الإطلاق

واللامحدودية حتى لو نفاه متوهما أن التضايف من خيال الإنسان لاستكمال ذاته

فيكون كل الإشكال في المقابلة بين ما يزعم واقعا تضفى عليه كثافة وجودية وما يزعم خيالا تنزع عنه الكثافة الوجودية.

فما يعتبر واقعا هو كل ما يكون قابلا للرد إلى مقياس الإنسان ومداركه ويعتبر خيالا كل ما يختلف عن هذا المقياس بما في ذلك ما يتعالى عليه أو لا يخضع لقوانينه.

لكن هذه المقابلة بين الواقع والخيال سرعان ما تنتقل إلى غلب جنا يسموتة افا لأن حقيقته سيالة وهي تدق إلى ما لا نهاية بين حدين هما كثيف مادي حسي وشفيف روحي رمزي.

فيتبين للإنسان عندئذ أن ما هو قابل للرد إلى مقاسه من الظاهرات الطبيعية والتاريخية وإن طابق بعض الظاهرات فهو

وراءها من قوانين

فهذا الماوراء لا يقتصر على مبدعات خيالية بل هو يمثل نظام العلل التي تجعل الظاهرات تظهر ذلك النوع من الظهور. ولا يمكن للإنسان أن يؤسس أي علم من دون هذا الماوراء الذي يسميه نظام الحقائق الممسكة

وهنا يكتشف الإنسان أمرا عجيبا لعل أول من أضافه استراحة زعيما المدرسة النقدية

العربية أعني ابن تيمية وابن خلدون.

هما بنيا كل فكرهما على ما يتجاوز أسس الفلسفة القديمة أعني تجاوز نظرية المعرفة القائلة بثبات المعلوم وبالمطابقة بينه وبين

علمه. ذلك أن نظرية المطابقة تفيد أمرين

1 الأمر الأول: نفي تاريخية العلم وتصور تطور المعرفة نقلة من الخطأ إلى الصواب وليس ترقيا في درجات الصواب ككل نظرية قائلة بالاجتهاد.

.2 الأمر الثاني:

رد الوجود إلى الإدراك العلمي وتصور الوجود مطلق الشفيف للعقل الإنساني ومن ثم نفي الغيب

وحصر الوجود في الشاهد منه. ومن أهم نتائج ذلك المقابلة بين صفين عالم بالحقيقة جاهل بها وليس تفاوتا في العلم والجهل النسبيين وهذا من أسباب الحروب بين البشر. ومن ثم فالإنسان يجعل

ولما كان كل إنسان يؤله نفسه فإن التاريخ سيتحول إلى صراع متألهين أو دليل تمائع فيكون صراعا لا متناهيا ويصبح السلم توازن رعب: وهو تقريبا

ما نلاحظه في النظام العالمي المبني على هذه الرؤى.

علاقة النموذج الخيالي بالمعرفة الانسانية.

لكن نظام الحقائق أو القوانين التي تفترضها الفلسفة والدين على حد سواء وراء الظاهرات لتأسيس العلم والعمل نظام متطور وتاريخي لأنه متناسب مع تاريخ تطور المعرفة الفلسفية والدينية أو بصورة أدق الخيال العقلي والروحي الذي يفترض نموذجا لمجرى الأحداث الطبيعية والتاريخية ويعتبره منظومة القوانين التي تفسر كون الظاهرات تظهر ذلك الظهور.

والمعادلة الوجودية تقتضي أن نعتبر كل تقدم يقرب النموذج الخيالي من الموضوع الذي نقترب من حقيقته به تقدم في اكتشاف طبيعته المجهولة ونعتقد أن هذا الاكتشاف مسار لا متناه كما تصوره ابن تيمية لقوله إن كل تصور وراءه تصور أكمل منه إلى ما لا نهاية له وأن التصور المتطابق كفاية لا يكون إلا علم مطلق وضعه موجودا يقتضي علما إلهيا.

وإذن فهذه النماذج متغيرة بحسب تقدم المعرفة الإنسانية لما بين النماذج والموضوع الذي يقاس عليها في مسار الاقتراب من علم حقيقته مع بقائه العلم ناقصا دائما ومن ثم فآخر ما نتوصل اليه في كل مرحلة من التاريخ العلمي فلسفيا كان أو دينيا هو نماذج منها.

وبهذا المعنى فالفلسفة وعلومها مثلها مثل الدين وعلومه بحاجة إلى تأسيس ما وراثي

تكتمل به المعادلة الوجودية. فكلاهما لا يتأسس إلا على تمامها. فيكون ما تصورناه الواقع بالمقابل ما الخيال هو بدوره خيال تجاوزناه بما صرنا نعتبره

الواقع البديل وعلينا أن نستنتج أن الواقع يبقى مفهوما حدا وهو 5 غاية لا تدرك لأنه هو ما نفترضه وراء ما تدركه بحواسنا الطبيعة والتاريخ.

وتجاربنا من ظاهرات

وأقصى ما يمكن أن نستنتجه هو أن الخيال صنفان: 10

1. خيال تقوده ضوابط نسميها

ضوابط المعرفة العلمية وهي

© وتجريبية المضمون النقلي 15 ومعيارهما هو قدرة الإنسان على بمقوماته التي افترضها مقومات له.

2. خيال لا يقتصر على تلك الضوابط 20 بل يتجاوزها إلى ما يسع ما يتعالى عليها ويمكن أن نسميها ضوابط الفلسفة بدأت بالقطع مع أحد صنوفه أو الأسطورة. 25

وضوابط الإبداع الشعري متحررة من المتناهي والمحدود.

إنها ذوق مختلف عن المعرفة العلمية للطبيعة والتاريخ يجمع بين المعرفي والجمالي

والخلقي أو المدارك التي تعبر عن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود بمعيار لا وتجربة تنسب إلى القطب الأول عند اعتبار الطبيعة والتاريخ والإنسان كيانات ذات قوانين

ناتجة عن إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود لا

وهذا النوع الثاني هو المصدر الرئيس :

© للإلهيات الميتافيزيقية (دين العقل الذاهب بالمنطقي الرياضي إلى غايته)

© وللإلهيات الميتاتاريخية (دين العقل الذاهب بالمنطقي الحدسي إلى غايته)

شرطي تحرر الإنسان من ذاته بالإيمان بما يتجاوز التناهي والمحدودية نحو اللاتناهي .45 واللامحدودية إذ يفترض العالم كله عملا على علم بإرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة ومن ثم فهي وجوه لحقيقة واحدة هي الله الخالق والآمر الذي يجعل العالم بكل

ما فيه ثمرة

وهذا التلازم بين القطبين الله والإنسان هو الديني في كل الأديان والفلسفي في كل الفلسفات وهما لا يختلفان إلا بالأسلوب.

وتلك هي حقيقة الإنسان وفطرته التي لا 2 يخلو منها وجدان إنسان سواء كان مؤمنا أو ملحدا.

ذلك أن الملحد ليس هو لا يعي هذه البنية بل هو من يحاول التخلص مما تنطوي عليه من هول هو جوهر الجلال برده إلى مقاسه جاعلا القطب الأول لا يتعالى على الوسيط الأول (يرد الإلهي إلى الطبيعي) والقطب الثاني لا يتعالى على الوسيط الثاني (يرد الإنساني إلى التاريخ) فيغرق في الحتمية والفاتاليسم. وحينها تصبح حياته لا تختلف عن حياة البهائم لأن أقصى ما يمكن أن يستمد منه حريته هو "الابسيرد" فلا تكون له حياة روحية إلا بأمراض الخيال المبدع الذي يتحول إلى خيال الهروب في المسكرات والمخدرات فيفقد معنى الحرية الروحية (التي تصبح حياة

التخدير الذاتي) والحرية السياسية (التي تصبح الصراع الهوسي حول السلطان الزائف) كما في سلوك المافيات. وحتى في هذه الحالة فالقطبان موجودان وإن بالسلب: الله والإنسان موجودان وإن بسلبهما وردهما إلى الوسيطين بينهما فتكون الطبيعة والتاريخ كلاهما ذو بعدين ينتجان عن نظرية الكاوزا سوي أو اعتبار كل موجود طبيعي أو تاريخي ذاتي التخلق. فيكون نفي القطبين قولا بالتخلق الذاتي وهي فكرة اسطورية بدائية تؤله كل شيء: 1. الطبيعة الطابعة.

المطبوعة والطبيعة

2. والتاريخ المصنوع والتاريخ الصانع.

مفهوم الجدل المادي و الروحي و علاقته بأدلة وجود الله

وهذا هو المصدر الأساسي لمفهوم الجدل الذي يتأسس على القول بالتخلق الذاتي سواء كان المتخلق ذاتيا روحيا (هيجل) أو ماديا (ماركس).

وبذلك يتبين أن من يدعون تجاوز الفكر الديني المعتبر خرافيا ينكصون إلى فكر خرافي أكثر بدائية هو القول بالتخلق الذاتي أو بألوهية كل شيء.

فكون الشيء نفسه فاعلا ومنفعلا ومن ثم كونه ذاته وغيرها في صراع أبدي لتجاوز ذاته بسبب نفيه لما يتعالى عليها هو مفهوم الجدل الروحي أو المادي وهو نفي لأدلة وجود الله

1. نفي خاصية الدلالة على الإرادة لدى الإنسان وفي كل شيء ليس كونه على ما هو عليه أمرا واجبا بل هو أحد الإمكانات.

2. نفي خاصية الدلالة على العلم لدى الإنسان وفي كل شيء ليس كونه

على ما هو عليه الاختياري ناتجا

.3 نفي خاصية الدلالة على القدرة لدى الإنسان وفي كل شيء ليس كونه على ما هو عليه الاختياري وكونه عملا على علم يمكن أن يحصل من دون قدرة عليه.

نفي خاصية الدلالة على الحياة لدى الإنسان وفي كل شيء ليس كونه على ما هو عليه الاختياري وكونه عملا على علم ومقدورا عليه يمكن أن يحصل من دون أن يكون دالا على حياة.

.5 وأخيرا فكل هذه الصفات التي يدركها الإنسان في نفسه ويدرك آثارها في كل الموجودات لا يمكنه تصورها من دون نسبتها إما إلى الأشياء نفسها أو إلى ما وراء تكون نسبته إليها نسبة الإنسان إلى مفعولاته مع الإطلاق والكمال اللذين لا يمكن لإنسان عاقل أن ينسبهما إلى ذاته.

وهذه الأدلة تعود إلى دليل واحد هو ما يجعل الإنسان نفسه عملية الوصل بين أي إنه المبدع الحضاري وهو معنى كونه خليفة أي المستعمر في الأرض والمستخلف فيها. ووعي الإنسان بذاته وبخصائصه المتناهية والناقصة ملازم لهاتين الوظيفتين الاستعمار في الأرض والاستخلاف ما يجعله متضايفا بالجوهر مع نفس هذه الصفات التي ينبغي أن تكون لامتناهية وكاملة.

© فالتناهي والنقص متضايفان مع

© والكمال اللاحق

وإذن فكيان الإنسان بحد ذاته هو الدليل على وجود الله وهو عبادة بالجوهر

وبداية العبادة هي وعيه بنفسه في علاقة بوعيه بمحيطيه الطبيعي والتاريخي وتلك هي آيات الآفاق والأنفس التي تبين أن الرسالة الخاتمة

وإذن فمضمون الآية الثالثة والخمسين من فصلت كما سبق أن بينا هو العبارة الدينية والفلسفية عن المعادلة الوجودية البريئة من كل تحريف.

فإذا أضفنا أن وعي الإنسان بذاته هو آن وعي بالنسبية والنقصان في الصفات الخمس نسبية ونقصانا دالين على فانيته لوعيه بما قبله وبما بعده (التحيز الزماني) ومحدوديته لوعيه بما يحيط به من كل الجهات) التحيز المكاني) تبين أن هذين الشعورين بالفنائية والمجذوذية ملازمان للشعور بسرمدية الله: فالوعي بالحياة وبالموت والتحيز الزماني والمكاني هي أكبر أدلة وجود الله.

وهذا الوعي يجعل الحياة الخالدة أفق الوجود الإنساني ومن ثم فلا يمكن تصور بشر من دون الفلسفة وعلومها ومن دون الدين وعلومه حياتين فانية وخالدة.

والرسالة الخاتمة تعرض هذا التصور وتعتبر استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه عليها الوصل الواجب الذي يجعل العمل في الدنيا مطية الآخرة وهو ما غاب عن أذهان علماء الإسلام في النظر والعقد (الفلسفة والكلام) و العمل والشرع) التصوف والفقه) عكسا للآية 53 من فصلت.

0 فالفلاسفة والمتكلمون اهتموا بالصراع حول العلاقة بين العلم والإيمان متناسين أن ذلك لا يقبل العلم اليقيني بل يكفي فيه الافتراض في العلم والعقد في الدين (الذات والصفات) وتركوا وظيفة الوصل بالإبداع

الحضاري النظري المعبر عن (السياسة) وعن العلم (العلوم الطبيعية والتاريخية وأدواتهما المنهجية) وعن القدرة (القوة المادية: الاقتصادية والدفاع) وعن الحياة (الفنون الجميلة التي يسمي ابن الأنس بالعشير) والوجود (تأسيس ما تقدم من أبعاد الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها).

خلدون ثمرة

والمتصوفة والفقهاء اهتموا بالصراع حول العلاقة بين القانون والأخلاق متناسين أن ذلك لا يقبل العمل اليقيني بل من مجال ظواهر الشاهد ومن مجال سرائر الغيب (الحقيقة وراء الظاهر) وتركوا الوصل بالإبداع الحضاري العملي المعبر عن نفس الصفات التي تنبني عليها وظائف الإنسان من حيث هو الواصل بين القطبين والوسيطين تحقيقا للاستعمار في الأرض والاستخلاف

وتلك هي علة ما أصاب الأمة من انحطاط حال دونها وتحقيق مشروع الرسالة الكوني حتى صارت الأمة المكلفة بالشهادة على العالمين قابلة للاستعمار بعد أن فقدت شروط المناعة المادية والحصانة الروحية.

لكنها وللة الحم وتات المادية والروحية فبزغ نور الاستئناف بفضل ثورة الشباب ومقاومته لكل أسباب الانحطاط الذاتي والموروث عن الاستعمار.

أبو يعرب المرزوقي

الانحطاط أو فوضى الأذهان وشروط تجاوزها

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الل ن

رودم 9 جروج جيم وز

تشخيص علل الصراع 1 » فهم الاستراتيجية القرآنية لفهم علل الصراع حول |النظر و العقد و العمل و الشرع 3 شروط المسؤولية و شروط العرفان 4 الصلاة 4 الزكاة 4 | الصوم 3 الحج م الاجتهاد شرط النهوض بالأمة 5 ١

هل تعلمنا من تجربة 14 قرنا من الدرس الذي اراد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون أو مفكرو النقدية الإسلامية كيف نتدارك علل الانحطاط؟

اسمح لنفسي بالشك في ذلك لأن علل الانحطاط والتبعية ما تزال هي الأفعل في فكر علماء الإسلام وخطابهم: الدين عندهم وعظ وارشاد فقهي وثرثرة كلامية.

وحتى محاولة النزول إلى الفعل المباشر في السياسي سلميا كان أو حربيا (الاخوان السلفية) فإنه لا يختلف كثيرا عن الوعظ والإرشاد فله نفس الغاية.

ذلك ان كل دعوة سواء كانت بالاقوال (الفقه والكلام) أو بالافعال (السياسة والجهاد) لا يمكن أن تغير من حقائق التاريخ شيئا إذا لم تكن على علم.

والعلم الذي يجعل الدعوة مؤثرة ليست الفقه ولا الكلام ولا السياسة ولا الجهاد بل هو ما يجعل هذه العناصر الأربعة عملا على علم

فهي لا تؤثر إلا به.

فالفقهاء والمتكلمون والساسة والمجاهدون يعملون بما تجاوزه العصر لكأن نهوض المسلمين مشروط عندهم بعودة التاريخ لسابق حاله لما كانت لهم الغلبة.

تشخيص علل الصراع

يوجد أمر ما يجعل الفكر الفقهي والكلامي والسياسي والجهادي الإسلامي فكرا عقيما لأنه منذ قرنين من "الاجتهاد" كما يزعمون ما يزال دون من ذكرت.

فإلى يوم الناس هذا لن تجد بين الفقهاء والمتكلمين والساسة والمجاهدين من بلغ درجة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون في تحديد شروط الامكتاف

أعلم طبعا أن القارئ سيتهمني بمايترتب على ما يظن اتهاما لعلماء العصر وعامليه لكأني استثني نفسي من حكمي على ما يجري حاليا في فكرنا. وليس هذا قصدي.

ففكرنا يدور حلقة مفرغة منذ أكثر من فالفقه والكلام والسياسة الشرعية والجهاد أمام طرق مسدودة وما يقترحه العلماني والليبرالي أسوأ وأسد بكثير.

وإذا كنت أنسب فضلا كبيرا للمدرسة النقدية فإني لا أعني أن أصحابها وصلوا إلى الحل الموجب بل ما أنسبه إليهم هو تشخيصهم الصحيح لعلل الانحطاط.

لكنهم بقوا مثل غيرهم في المستوى الإيجابي لأنهم مالوا إلى حل سد الذرائع: أدركوا الأزمة وعللها لكنهم اكتفوا بسد الذرائع الحل البدائي

القاتل لكل إبداع علمي وعملي.

0: سد الذرائع في الفلسفة والكلام في النظر والعقد والتصوف والفقه في العمل آل إلى ما يشبه قتل المريض للتخلص من الفيروس بدل

تحريم الفلسفة سدا للذرائع (الغزالي) وبديل ثوري من الميتافيزيقا اليونانية لسد الذرائع دون العمل به (ابن تيمية) لا يزيل الطرق المسدودة.

خلدون) دون العلاج بوضع الاستراتيجية الناقلة من الوضع المنقود إلى البديل لا يزيل الانسداد: كلام وعظي ممجوج.

لذلك فابن خلدون نفسه لما اراد أن يعرض العمل المترتب على نقده للاستبداد السياسي والتربوي لم يجد أفضل من رسالة وعظية كتبها احد الوزراء لابنه.

لذلك فما يزال المتكلم والمتفلسف في حرب وما يزال المتصوف والفقيه في حرب والامة تعاني من حرب أهلية دائمة بسبب طرق النظر والعمل المسدودة.

وبذلك فيمكن أن أقول إن همي الاول والأخير في كتابة التفسير الفلسفي هو الاستئناف من رأس للخروج من هذه الطرق المسدودة بتجاوز علل الحرب الأهلية.

والعلاج يصبح في المتناول بمجرد أن نحدد طبيعة الصراع بين المتكلم والفيلسوف النظروالعقد أولا وبين الفقيه والمتصوف في العمل والشرع ثانيا:

فالصراع الأول علته الخلط بين العلم

والإيمان في النظر والعقد والخلط بين

القانون والأخلاق في العمل والشرع: وتلك

هي علة العقم والانحطاط.

فلو فهم المتكلمون فصلت 53 لعلموا أن الله لم يوجههم للبحث عن الحقيقة في الكلام على ذاته وصفاته (الإيمان) بل في آيات الآفاق والأنفس) العلم).

وكان على المعرفة العلمية ألا يتجاوزوا ما يقبل التجربة (المنطق والرياضيات) بوصفها أدوات العلم التجريبي الممكن.

ذلك ما فهمه الغزالي لكنه استنتج منه تحريم الفلسفة لا تحريم تجاوز شروط المعرفة العلمية بمقتضى معايير العقل نفسه. فتواصل العقم وحل الانحطاط.

ونفس الداء في مسألة العمل والشرع. فالخلط بين مجال القانون ومجال الأخلاق هو الذي يجعل المتصوف يقتصر على الأخلاق والفقيه يقتصر على القانون.

لكن القانون ضروري لظاهر السلوك والأخلاق لباطنه ومن ثم فالقانون من دون الأخلاق نفاق القشور التعبدية والاخلاق من دون القانون نفاق الباطنية.

أو ما يكون مقدرات ذهنية

علة الحرب الأهلية في النظر والعقد عدم التمييز بين مجال العلم ومجال الإيمان وعلة نظيرتها في العمل والشرع عدمه بين مجال القانون ومجال الاخلاق.

والداء أعمق من ذلك بكثير:

ذلك أن عدم التمييز بين مجال العلم ومجال الإيمان أفسد العلم والإيمان: فالمتكلمون خربوا الإيمان والفلاسفة خربوا العلم.

وبذلك صارت الأمة في حرب عقدية أهلية وفي أمية معرفية بالطبيعة والتاريخ: الجميع صار يهذي بمعرفة كلهم يعلم أنها مستحيلة لأنها من مجال الإيمان.

ونفس الأمر حصل في مسألة العمل والشرع: المتصوفة خربوا الاخلاق والفقهاء خربوا الأخلاق صارت نفاق الباطنيين والشرع صار نفاق الفقهاء.

ونفاق الباطنية لا يحتاج لدليل لكن نفاق الفقهاء اخطر لحصرهم الفقه في قشور التعبد وأهملوا لبه:الاستعمار في الأرض بقيم الاستخلاف القرآنية.

رضوا بموقف يتناقض تماما مع الإسلام: صاروا مجرد سلطة روحية تابعة للسلطة السياسية التي لا علاقة لها بالإسلام لعدم شرعيتها بمعاييره وقيمه.

وهذا ما يؤدي إلى المآل الحتمي: تحول الفقهاء إما إلى فقهاء السلطان الحاكم أو فقهاء السلطان الثائر عليه وكلاهما يدعي

خدمة الدين وهو يستخدمه.

فهم الاستراتيجية القرآنية لفهم علل الصراع حول النظر والعقد والعمل والشرع

وهكذا يتبين أن حالنا ليست بنت الصدف

بل هي ثمرة مرة لما وصفت من تحريف الفكر

بأشكاله الخ والفقه وأصلها التفسير.

لهذا بدأت بالتفسير: كيف ينبغي أن نفهم الاستراتيجية القرآنية التي تمكن من تجاوز هذه العلل للصراع حول النظر والعقد وحول العمل والشرع لنعود؟

نعود يعني أن نحقق الاستراتيجية القرآنية ومنطق السياسة المحمدية لنكون شاهدين على العالمين بإبداعنا النظري والعملي واستئناف دورنا الكوني.

أعلم أن هذه العلل البعيدة والعميقة نادرا ما يصلها الشباب الثائر بما ثار لأجله وغايتي تحريرهم من عوائق الكلام والفلسفة والفقه والتصوف تلك.

فما تعاني منه الثورة في سوريا مثلا لا يكفي لتفسيره أمراء الحرب لأن ذلك هو من الأسباب القريبة التي وراءها أسباب بعيدة

فوضى الأعيان علتها فوضى ما يوجد في الاذهان. عملي يتصدى لفوضى الأذهان عملا بسياسة القرآن:

© فمرحلة مكة للأذهان © ومرحلة المدينة للأعيان.

ولا يعني كلامي هذا أني ضد الكلام والفلسفة والتصوف والفقه في أشكالها التقليدية: لكن ينبغي أن يفهم أصحابها أنها مادة تاريخ الفكر وليست فكرا مناسبا لأداء وظيفته المبدعة لشروط الحماية والرعاية.

: الفلسفة والكلام والتصوف

وقصدي أن الكلام والفلسفة والتصوف والفقه في شكلها الذي تجمد خلال عصور الانحطاط معرفة ميتة ندرسها تاريخيا بوصفها من جنس الآثار والمعالم الحضارية.

ولا بد من بدائل منها تكون مثلها لما كانت حية تؤدي وظيفتي الحماية

والرعاية لأن الفكر النظري والعملي يكون عبادة ما كان مؤديا لهاتين الوظيفتين.

فهما دليل تحقيق الإنسان لشرطي استعماره في الأرض واستخلافه فيها أي بمقتضاه كما يرمز إلى ذلك التحدي بينه

وكل جماعة لم تحقق هذين الشرطين تكون مشركة بالجوهر.

ذلك أن الأمة التي لا تستطيع حماية نفسها ولا رعايتها لا يمكن أن تكون حرة بل

لذلك اشترطت آية حرية المعتقد قبل الإيمان بالله الكفر بالطاغوت :

والطاغوت نوعان:

.. روحي هو الوساطة الكنسية © وسياسي هو الوساطة الحكمية.

وكلاهما يفقد الإنسان حريته الروحية

والسياسية فيشرك بالله -حتى لو صلى وصام

كل عمره وحج وزكى وشهد كل ليلة قبل أن ينام كما علمنا آباؤنا-لأنه يصبح عالة على

وتلك هي علة اعتباري كل متصوف يوهم بأن صلاحه يقتضي التفرغ للعبادة والعيش

عالة ودعوة الناس للبطالة مشركا : ذلك أنه في واقع أمره يعتقد أنه يدين بحياته لمن يعيله ويحميه وسيطا بينه وبين ربه.

ولذلك تجدهم أقرب الناس لتأييد الطاغوت الروحي والسياسي بدعوى أنهم

هم الوسطاء والحكام هم خل الله في الأرض نافين الفرق بين القانون الطبيعي (الضرورة) والقانون الخلقي (الحرية) بدعوى القضاء والقدر بخلاف كل المبادئ القرآنية.

شروط المسؤولية و شروط العرفان

لم يفهموا دلالة اشتراط العبادات للمعاملات شرط مسؤولية واشتراط المعاملات للعبادات شرط عرفان.

الصلاة © فلا يمكن أن يصلي من لا يستطيع تحقيق شروط النظافة وهى مكلفة ومن ثم فهي مسؤولية وصلها الله بالعبادة الأسمى لتكون عرفانا لمن أمد الإنسان بالقدرة على تحقيق الشروط. الزكاة

© والزكاة مشروطة بالنصاب فمن لا

يوفر النصاب لا يقوم بواجب

الزكاة فيكون

وعرفانه معدوما.

إيمانه ناقصا

© ومن لا تتوفر له شروط الصحة لا

يصوم وشروطها مكلفة أيضا وهي إذن من الوصل بين الفرض والمسؤولية.

© والحج مشروط بالاستطاعة التي هى اقتصادية وصحية وكلاهما وصل للفرض بمسؤولية توفير

فتكون المعاملات شرط إمكان العبادات وهو وصل بينها والمسؤولية على

تحقيق شروطها العبادات شرط أخلاق المعاملات وهو وصل بينها والعرفان للخالق والآمر.

ولا شك أننا قد نجد فيها بعض الجواهر والبدائع لكنها في مجملها لم تعد علوما تمكن من السلطانين على الطبيعة والتاريخ شرطي الاستخلاف السيد.

وقصدي أن الامة لن تتحرر بما فيها من فكر بل بتجاوز هذا الفكر اعتمادا على روح الإسلام كما تعينت في القرآن تأسيسا وفي

وأول شروط الفهم المبدع قراءة القرآن بالانطلاق من تعريفه لنفسه:

فالقرآن لا يتكلم في موضوعاته فحسب بل يتكلم كذلك في ذاته ليحدد طبيعته ودوره.

فأما طبيعته فهو خطاب توجيهي يذكر بأن ينذر مما أدى إليه التحريف ويبشر بما يؤدي إليه التحررمنه بالحريتين الروحية والسياسية شرطي الاستخلاف.

إنه استراتيجية علاجية للادواء الناتجة وعمله يوم الدين.

الاجتهاد شرط النهوض بالأمة

إهمال المسلمين لمجال النظر والعمل خلال استعمارهم في الأرض أفقدهم أهلية الاستخلاف ولذلك صاروا تابعين ومستعمرين وفاقدين لشروط السيادة.

ولا يستردون السيادة فيكونوا أهلا للاستخلاف ثانية إلا إذا تمكنوا من الإبداع النظري والعملي (فصلت (53 حتى يبدعوا أدوات الحماية والرعاية.

فتلك هي وظيفة البحث العلمي المبدع في الاقتصاد والروحي أو الثقافة بخلاف ما نراه من اقتصار على دور المهمة التحضيرية القشرية التي تعتبر الشعوب أنديجان مواصلة لسياسة الاستعمار.

الجامعات ومعاهد وطط القيام المادي أو

فقدانهم الحالي لأدوات الحماية والرعاية يجعلهم تابعين لأنهم عزل من حيث الحماية وعالات من حيث الرعاية ولا يمكن لمن هذه حاله أن يكون شاهدا.

وبهذا المعنى وتصديقا للقرآن لا يمكن أن نكون مسلمين بحق لأن القرآن اشترط لذلك أن نكون الامة الوسط التي تشهد على العالمين ليشهد عليها الرسول.

لا يمكن للرسول أن يشهد على أمة انقسمت إلى محميات ومستعمرات نخبها

© نخب الإرادة (الساسة)

© والعلم) العلماء) © والقدرة) الاقتصاديون) © والحياة (الفنانون)

© والوجود) أصحاب الرؤى الدينية والفلسفية).

فحتى لو فجر ألف مبنى أمريكي فإن ذلك لن يعيد الأمة إلى مايجعل أمريكا تهابها أو تخافها بل هو يتصرف كفارس من القرون الوسطى يحارب بالنبال.

وأذهب إلى أكثر من ذلك: فأمريكا والغرب يفرحهم أن يروا المسلمين كالهنود الحمر يتصورون القوة مجرد فزات بدائية تقضي على شروط النهضة

بدل التحرير.

لو كنت واثقا من أن الجهاد بشكله الحالي حل يحقق شروط العودة لما ترددت في تأييده. شكله الحالي بفكرالقرون الوسطى اخطر على الامة منه على عدوها.

فلو خصص ابن لادن نصف ثروته لتكوين

والرعاية-على خلاف جامعات العرب التي

يقتصر عملها على إيديولوجيا قشور الحداثة-

لافاد الإسلام ألف مرة أكثر.

وأخيرا فإن كل الذين بحسن نية يعتقدون خدمة الإسلام يكفي فيها العناية بالجهاد وإهمال الاجتهاد يجهلون أن الحماية والرعاية مشروطة بهما معا وأن الجهاد لا يمكن أن يثمر من دون الاجتهاد: إذ لا بد من البصيرة وحسن التدبير.

ومدرسة الاخوان انتهى دورها وخاصة ما فيه من شبه مع الفكر الشيعي الذي يضع وراء التربوي والسياسي كنسية دون الشيعية

فمؤسسة الإرشاد كنسية محتشمة توضع في منزلة فوق التربية والحكم فتجعل السياسة خاضعة لما يفرضه الإسلام إذا اعتمدنا أهم مبدأ الشورى 38.

وهي حافظت على مؤسسة متأثرة بمآل

© الانحطاط أولا

© وبالكنسية الشيعية التي أحدثت الوساطة بين المؤمن وربه) التخلي عن

حريته الروحية للوسيط الديني) وبين المواطن ودوره (التخلي عن حريته السياسية للوسيط السياسي).

لكن الآية 38 من الشورى تعتبر الأمر أمر الجماعة وليس أمر مؤسسة متعالية عليها وعلى أفرادها وهي التي تديره بالشورى: إنه

فمن تنيبه الجماعة ملتزم بعقد إزاء الجماعة ولا يحق له أن يلزمها بقسم ولاء متجاوز للعقد السياسي حتى تتجنب الأمة ما لم يتجنبه الخليفة الثالث ولو فعل لكنا ربما

وإذن فلا الحل الإخواني ولا الحل الجهادي بمناسبين لنظرية الحكم الإسلامية. فهذه عقد تنيب به الجماعة بعضها في ما ليس فرض عين من وظائف الحكم.

لذلك فلا بد من وضع يلغي الازدواج: العقد السياسي نيابة في الامر السياسي وليس الإرشاد الديني حتى وإن كان للسياسي بعد ديني هو حرمة الشرع.

وما هو فرض عين هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي المراقبة والتعيين المحدد بمدة معينة والعزل عند اللزوم بمقتضى احترام النائب بنود العقد أو عدمه وهو ليس مرشدا بل مجرد مدير للأمر -وقصاراه أنه

أما تحول النائب إلى مستبد مدعيا أنه خليفة رسول الله أو حتى خليفة الله فذلك خروج عن الإسلام بل هو كفر: فالله استخلف كل البشر ثم كلفهم.

والحكم من أهم عناصر التكليف وله فرعان:

© اصل هو فرض عين - الآمر والتنهي-وبه يعرف الإسلام 30

© الانتساب إلى الأمة وفرع هو فرض كفاية: عقد الإنابة.

والأصل عقد مع الله أو عهد والفرع عقد

مع من تختاره الجماعة محلا للثقة للقيام في

بالإدارة في ما هو فرض كفاية للتطلبها التفرغ 35

خدمة للجماعة. إ

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02)

لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين و0

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي.

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي

والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون.

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في الطاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والاسلامي الراهن.

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه.

شروط نهضة العرب والمسلمين

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الاول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

ع ع ل د ل

أ إصلام الوصل بين للتاريخين وما بعده؟

الفصل السادس

رم لوا

ترس يا .04.26 11435 2017.61.19

المدرسة النقدية العربية ا ع يت ا ا ل ل ابن تيمية و العلم الوسيط الأول علم المقدرات الذهنية:

علم الموجودات : أدلة وجود الله الخمسة

التأسيس الوجودي للمعادلة في النساء 1 ...بي يييييييييمةةيةةييةممة يمهتم يةة ةتيم مميمة مي ممم جم ممم ©

اعت موزاتتا .مووز سالا اا اا يا ومسا مس م و و و بوه بو و وو عدولا

اعتمدنا في الفصول الخمسة الأولى من المحاولة على بنية مجردة سميناها معادلة الوجود. وسلمنا بأنها بنية كونية تشترك فيها كل الحضارات أي إنها

وبهذا المعنى فهي بنية متجاوزة للخصوصيات الحضارية لأنها هي ما في الحضاري من متعاليات توحد البشرية بإثباتها كل عناصرها أو بسلب

وهي بنية صريحة في مشروع الثورة الإسلامية وتتأسس الآية الأولى من النساء وجودا ومعرفة في الآية 53 من فصلت.

والمطلوب اليوم: 1-إثبات أن هذه البنية ليست مجرد فرضية عمل بل هي

حقيقة قابلة للإثبات عقلا حتى لو لم نؤمن بمشروع الثورة الإسلامية كما حدد القرآن الكريم مقوماتها وباجتهاد الرسول الخاتم وجهاده لتحقيق عينة منه في التاريخ الفعلي بأدوات الفعل الإنسانية العادية التي كانت غنية عن المعجزات الخارجة عما المشروع من استراتيجية العمل على علم.

-2 بيان أن المدرسة النقدية العربية أي ابن خلدون وابن تيمية وقبلهما الغزالي كانا يعملان في عملهم النقدي بمقتضى هذه البنية حتى وإن لم يكن ذلك صريحا.

3-بيان أن تأسيس هذه المعادلة قد جاء في الآية الأولى من سورة النساء فكان في آن جامعا بين المستويين الكوني (كل البشر) والجزئي (أي جماعة معينة) وبين الطبيعي وما ورائه والتاريخي وما ورائه وبين القطبين وضرورة الوصل بين القطبين

4-بيان أن تأسيسها معرفيا قد جاء في الآية الثالثة والخمسين من سورة فصلت الجامعة بين المستويين الكوني والجزئي بنفس المعنى ومتعلقة بكيفية الوصول إلى معرفة مقومات المعادلة لتحقيق الوصل بالاجتهاد المعلم.

-5 لنختم بنظرية عوامل الوصل التربوي والسياسي في سورة يوسف على المستويات الخمس المتعلقة بالإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود في صلتها بمقومات المعادلة الخمسة.

ومثلما أن هذه المعادلة هي التي تفهمنا طبيعة الحضارة بوصفها الوصل بين القطبين بتوسط الوسيطين فإنها أيضا تبين علل الانحراف الذي يصيب الحضارة.

وبذلك نبين أن التحريف أصاب حضارتنا هو الغفلة عن هذين الأمرين بسبب الانحطاط الذاتي (بسبب تخليد حالة الطوارئ بعد الفتنة الكبرى) والانحطاط المستورد (بسبب حالة الطوارئ بعد الفتنة الصغرى) وأن الإصلاح لا يتعلق بالدين الإسلامي بل بالوصل الذي فشلت فيه حضارتنا بسبب الفتنتين الكبرى والصغرى.

المعادلة حلا

إذا انطلقنا من مراحل الإدراك المتدرج للذات ولما حولها فإن المسار المفترض لا يخلو من أن يكون إما الانطلاق من الذات إلى ما يحيط بها أو مما يحيط بها إلى الذات تسليما بأن الإنسان يعي الفصل بين الموضوعين وهو ما لا يثبته دليل خاصة والوعي بالذات المنفصلة عما عداها متأخر عند الطفل الإنساني وحتى في تاريخ الوعي البشري عامة لأن تميز الفرد عن الجماعة في المجتمعات البشرية فكرة

متأخرة رغم كونها على الأقل في الإسلام أساس الجزاء يوم الدين.

وهذا المسار قد يقف عند أحد طرفي المعادلة فلا يتجاوز الذات إذ يرتد عليها ويرد إليها كل ما عداها بوصفه من صنع خيالها أو يعكس فيتصور الذات مجرد وهم وأنها ليست دولة في الدولة بل هي من أعراض الطبيعة التي تحيط بها.

ولعل هذه أهم حجج سبينوزا لتجاوز منطق التمانع بين الله والإنسان وتأسيس نظريته في وحدة الوجود فتكون الحلول أربعة ولها أصل تخرج منه جميعها هو التمانع بين الله والإنسان والتردد بين قطبين الذات والموضوع أو الإنسان والله أو بين الذات وغيرها مما يوجد حولها فيكون الواحد في

المسارات الأربعة هو ما يشدها بعضها بالبعض ليجعلها بنية ثابتة عند جميع الذوات والجماعات البشرية.

فإذ فرضنا الذات مميزة بين ذاتها موضوعا لذاتها وعيا بها بوصفها موضوعا غير وعيها به أمكن لها أن تفترض أن وعيها بذاتها من فعلها لكن ذاتها بما هي موضوع لوعيها ليست من فعلها. فتميز بين فاعل ومنفعل ذاتها وعيا وتضطر لوضع ذاتها مثل غيرها موضوعا (محاولة فشته لرد كل شيء للذات هذا هو منطلقها: الذات تضع ذاتها واللا ذات).

المعادلة الوجودية بعد السبر و التقسيم

ونفس المسار في ما يحيط بها فتضع وراء ذاتها موضوعا غير ذاتها وعيا وتفترض نفس الوضعية لما يحيط بها وعيا به وموضوع وعي. وبذلك نصل إلى المعادلة الوجودية في الحالات الخمس التي انتهى إليها السبر والتقسيم:

الذاتة صلة بما يحيط بها وكلاهما له

وجودان إدراكا وموضوع إدراك: وتلك هي بنية الوعي البدائي الذي كان يعتبر كل

الكائنات التي من حوله كائنات متنفسة.

2-ما يحيط بالذات في صلة بالذات التي تدركه وكلاهما له وجودان كما في الحالة الأولى وهذا هو بداية الانتقال إلى ما سيجعل العلم ممكنا بالتمييز

بين الذاتي والموضوعي.

3-رد الثاني إلى الأول في القول بأن ما عدا الذات ليس إلا من صنع خيالها وفيه عودة إلى الموقف الأول ولكن في مستوى نظري متجاوز للثاني

بدعوى البحث عن الوحدة المطلقة.

4-رد الأول إلى الثاني في القول إن الذات ليست دولة في الدولة بل هي من أعراض الثاني تجاوز الحل الثالث بوضع نظرية وحدة الوجود الموضوعية كما بين حل القائلين بها مثل ابن عربي وسبينوزا وحتى هيجل مع ميل لتجاوز المقابلة بين الذاتي والموضوعي.

5-أصل كل هذه الحلول: القطبان والوسيطان والوصل بين القطبين بإبداع فهم وتأويل للوسيطين وما وراءهما. وهذه هي المعادلة الوجودية التي وضعناها نظرية عملت بها المدرسة النقدية العربية وفي جوهر البنية الفكرية للعلاج الإسلامي الذي يتجاوز المقابلة بين الديني والفلسفي. تلك هي النظريات الوجودية الممكنة عقلا والتي تحققت تاريخا في الفكر الفلسفي نظريه وعمليه وفي الفكر الديني عقديه وشرعيه. ولا وجود لحلول أخرى عقلا ولا تاريخا. لذلك فالبنية الوجودية التي لا يستطيع العقل الإنساني تصور غيرها هي ما انطلقنا منه.

وقد يعاب علي إدخال مثل هذه القضايا في تكوين شباب الثورة. لكن من يعيب علي ذلك ما يزال يعتقد أن الجماعة البشرية تنقسم إلى خاصة وعامة وهو أمر يتنافى تماما مع طبيعة الثورة الإسلامية.

فما كان الإسلام يخلص الفرد الإنساني من الكنسية (الحرية الروحية) والجماعة الإنسانية من

الحكم بالحق الإلهي(الحرية السياسية) لو كان يعتبر المعرفة فرض كفاية وليست فرض عين.

فما هو كفاية في المعرفة هو التخصص في أحد مجالاتها.

وفي هذه الحالة الجميع يكون في آن عامة في ما عدا اختصاصه وخاصة في اختصاصه.

لكن المعرفة التي لها صلة بجوهر الحريتين مشروطة في الإنسان عامة لأنها شرط المسؤولية والحساب في الدنيا والآخرة. والتحريف الذي يحصل في أي دين علته نسيان هذه البنية الوجودية التي هي حقيقة قرآنية من لم يرها فاقد للبصر والبصيرة كما سنبين في ما يلي.

ومن دونها تحول الجماعة إلى سادة وعبيد: وذلك هو ما أراد الإسلام تحرير البشرية منه حتى وإن اختار سبيل التحقيق السلمية فجعل تحرير العبيد من أهم الكفارات.

أما دعوى تحرير العبيد كما في بروباغندا الاستعمار فهي كذبة لأن المستعمر وجد أن العبودية العنيفة مكلفة ففضل تحويلها إلى عبودية مصحوبة بوهم الحرية كالحال في التعامل مع المستعمرات: جعل أهلها عبيدا يخدمون المستعمر مع البقاء في بلدهم بدل النزول عليه في بلده.

وبهذا المعنى فالهند والصين وكل البلاد التابعة مع ابقائهم في بلدهم لخدمته وتنصيب حراس لهم هم مروضو العبيد في الأنظمة العميلة الفاشية في العالم الثالث.

هل يمكن فهم نقد الغزالي للفلسفة وتجاوز الميتافيزيقا اليونانية نظريها عند ابن تيمية وعمليها عند ابن خلدون من دون أن يكون منطلق فكرهم الوعي بهذه الحقيقة القرآنية والتي هي في آن بنية الوجود على الأقل في كل

المناظير الإنسانية التي تعاقبت بوعي أو بغير وعي في الفلسفة وفي الدين؟

فلنبين أن الغزالي ومن بعده ابن تيمية ثم ابن خلدون كانوا على بينة من الأمر وسأكتفي بعرض سريع لأن المقام يقتضي الاقتصار عليه.

كل العملية بدأت مع رجلين سابقين على الغزالي لم ينظر أحد في الأبعاد الفلسفية لعملهما ظنا أن الأمر كان مجرد خلاف عقدي وكلامي بين المعتزلة وابن حنبل في مستوى النظر والعقد وبينهم وبين الأشعري في مستوى العمل والشرع. وكان من المفروض أن يدرك من يدعون البحث الفلسفي هذه الأبعاد بمجرد النتيجتين اللتين حصلتا في ما يسمى

-عودة الكنيسية [الاعتزال صار كنيسة للمأمون).

-والحكم بالحق الإلهي (لأن الاعتزال لما يصبح عقيدة الدولة فإن من يضفي الشرعية على الحاكم هم متكلمو الاعتزال التي هي كنيسة تدعي وكان من الطبيعي أن تبدأ برجلين عربيين يفهمون العربية بحق وهو ما يؤهلهم لفهم القرآن

فالأول رفض الفكر الاعتزالي في القول بخلق القرآن.

والثاني رفضه في القول بالأصلح الذي يقتضي القول بالتحسين والتقبيح وخلق القرآن.

وحتى نفهم العلاقة بين المسألتين فلندرك أن القول بخلق القرآن يعني في الحقيقة قياس كلام الله على كلام الإنسان. فاعتبار القرآن مخلوقا يعني نفي كون القرآن هو كلام الله الخالق بالأمر فيكون لا فرق بينه وبين المخلوقات الطبيعية. فالقرآن كلام الله وهو الكلمة التي بها يكون الخلق

والأمر.

وبعبارة معادلتنا فالقطب الخالق مطلق الحرية ومن ثم ففعل الخلق عنده يكون بأمر هو كلامه بخلاف القطب المخلوق الذي هو نسبي الحرية. ومن ثم فأمره نسبي لا يتقدم على الخلق.

لذلك فالإنسان لا يخلق إلا الترجمة الرمزية للوصل وهو لا يحسن ولا يقبح ولا يمكن من ثم أن يقاس الأمر الإلهي كلام الله على الأمر الإنساني على كلام الإنسان.

كما لا يمكن إخضاع الأمر الإلهي لما يعتبره الإنسان الأصلح من منظور آمر نسبي.

تلك هي العلاقة بين ابن حنبل والأشعري عندما قطعا مع الاعتزال.

فما علاقة نقد الغزالي للميتافيزيقا اليونانية كما نقلت إلى العربية وهذب ترجمتها الكندي والفارابي وابن سينا؟

يمكن الوصل بين ثورتي ابن حنبل والأشعري ونقد

هي التمييز بين العلم (المنطق والرياضيات) والميتافيزيقا (الإلهيات) والاكتفاء بالضرورة المنطقية لعدم وجود دليل علمي على الضرورة الوجودية المنافية للحرية الإلهية.

هي الموقف من السببية للقول بحرية القطب الأول المطلقة ونسبية حرية القطب الثاني ومن ثم ضرورة الوصل بين النظام الطبيعي الخاضع للضرورة النسبية إلى الإنسان والنظام التاريخي الخاضع للحرية الخلقية النسبية إلى الإنسان وذلك في ذاته وفي العالم.

وبذلك فالمعادلة تمثل أساس كتاب تهافت

قطبان مطلق (الله) ونسبي (الإنسان) بأولهما يبدأ الكتاب وبالثاني ينتهي وبينهما الكلام في مفهوم الضرورة الطبيعية (المسألة :17 علم الطبيعة) و

مفهوم الحرية الخلقية (المسائل: 18-20 علم التاريخ) في عالمي الشهادة الغيب.

والميتافيزيقا التي يدحضها الغزالي وصل محرف يعوضه بالوصل السوي الذي هو التمييز بين القطبين والوصل بينهما بتوسط نظرية في الطبيعة وفي التاريخ من منظور القطب الأول) الحرية المطلقة فيهما معا) ومن منظور القطب الثاني ([ضرورة

وحرية نسبيتين).

لكن علاج الغزالي لم يذهب إلى الغاية لأنه تصور حقائق المنطق والرياضيات حقائق محايدة وليست إضافية لرؤية القطبين ودورهما في الوسيطين الطبيعي والتاريخي.

لذلك فالمحاولة تعتبر بداية بحاجة إلى تعميق نوعي المعرفة الطبيعية والتاريخية بإعادة النظر في مفهوم العلم وعلاقته بالوجود أو في طبيعة الوصل بين القطبين بتوسط إبداع الوصل بين الوسيطين الطبيعي والتاريخي.

ابن تيمية و العلم الوسيط الأول وقد تكفل ابن تيمية بعلم الوسيط الأول

(الطبيعة) وهو ما اقتضى إعادة النظر في مفهوم العلم النظري وتكفل ابن خلدون بعلم الوسيط الثاني (التاريخ) وهو ما اقتضى اعادة النظر في مفهوم العلم العملي. فصارت المعادلة الوجودية صريحة عند كلا الرجلين ما أزال

القطيعة بين الفكرين الفلسفي والديني بصورة نهائية حتى وإن أبقى على من العلم النظري:

علم المقدرات الذهنية:

وهي المنطق والرياضيات وفيها يتطابق العلم والمعلوم لأن الموضوع وعلمه كلاهما من إبداع صاحب التقدير الذهني: وفيه يكون العالم مبدع الموضوع

علم الموجودات :

التي ليست من إبداع العالم يحتاج إلى علم المقدرات الذهنية لكنه لا يستطيع رد الموضوع إلى النموذج الذي يبدعه ليقيسه عليه فيكون العلم متكئا علما إحصائيا وليس علما مطلق الدقة وهو بحاجة إلى التجربة (الحدس) الذي يتلقى المضمون أو البعد النقلي في كل معرفة إنسانية ذات موضوع ليس من إبداع الإنسان.

نقلي مصدره الإدراك الحسي الخارجي وهذا هو مضمون علوم الطبيعة وعلوم التاريخ وهو يختلف باختلاف وصله بما ورائه أعني بما

يبدعه الإنسان من مبدعات رمزية تصله بالقطبين.

وهذا هو مضمون علوم ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ وهو المميز بين الحضارات أي الوصل بالقطبين بتوسط رؤيتها للوسيطين الطبيعي والتاريخي.

ولما كان ابن خلدون مثله مثل ابن تيمية يرفض الميتافيزيقا التي ترد الوجود إلى الإدراك فإن موقفه من النظر مماثل لموقفه ومن ثم فهو يؤسسه إعادة النظر في العلم العملي على إعادة النظر في العلم النظري. التاريخ علميا من دون جعل العلم تاريخيا أي إن نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين

العلم والمعلوم لم تعد ممكنة إلا في حالة العلم الإلهي أما العلم الإنساني فهو يتقارب من موضوعه بلا نهاية دون أن

تصور وراءه تصور أتم إلى غير غاية).

أدلة وجود الله الخمسة

وبذلك يصبح العلم والعمل هما في الحقيقة أدلة وجود الله الخمسة التي تناسب الصفات في التالية:

دليل الإرادة

ودليل العلم

ودليل القدرة

ودليل الحياة

ودليل الوجود.

وهذه الأدلة لم تكن واعية حتى في محاولة ابن رشد استخراجها من القرآن الكريم (مناهج الأدلة) ولا حتى في ضميمة هيجل لدروسه فلسفة التاريخ حيث حصرها في الثلاثة المعهودة: دليل النظام الطبيعي ودليل النظام الخلقي والدليل الوجودي.

-1 فدليل الإرادة:

هو ما يتبين لكل إنسان عاقل أن نظام الطبيعة النظام الوحيد الذي يمكن تصوره عقلا. لذلك فهو يثبت أن النظام الطبيعي كان أحد الخيارات الممكنة. والخيار يعني أن وراء الطبيعة

الذي ندركه في

إرادة خالقة.

2-ودليل العلم: هو ما يتبين لكل إنسان عاقل من أن نظام الطبيعة الذي تدركه بالعلم نظام ينتج عن عمل اختياري على علم ومن ثم فهو ناتج عن فعل عقلي غائي تصور الموجود كان بتقدير رياضي وليس بالصدفة.

3-دليل القدرة: هو ما يتبين لكل إنسان عاقل من أن نظام الطبيعة الاختياري والجاري على قوانين دالة

على علم سابق لم يكن ليوجد من دون قدرة عليه تحقق ما تريد بعلم سابق.

4-دليل الحياة: وهو ما يتبين لكل إنسان عاقل من أن نظام الطبيعة الاختياري والجاري على قوانين دالة على علم سابق وقدرة عليه نظام يتصف بالحيوية والجمال الدالين على حيوية مبدعه

5-وأخيرا دليل الوجود:

وهو ما يتبين لكل إنسان عاقل من أن ما تدل عليه الإرادة من اختيار وما يدل عليه العلم من انتظام وما تدل عليه القدرة من تحقق وما تدل عليه الحياة من حيوية وجمال متعينة كلها في الأنفس وفي الآفاق آيات من عالم الشهادة دالة على ذاتها وعلى ما يتعالى عليها ومن ثم فهي دالة أولا على أن ما جاء في القرآن هو الحق وعلى أن ظهور الوجود وتجليه لا يمكن نفيه إلا بنسبة ما في الوسيطين الطبيعة والتاريخ إلى الصدفة أي إلى نفي العقل.

فيكون العلم والقوانين الطبيعية والتاريخية كلها مشروطة بهذه المعادلة

الوجودية والإيمان بأنها وجود الموجد الذي هو القطب المطلق والذي يجد الإنسان فيها مقومات ذاته (الأنفس) ومقومات محيطيه الطبيعي والتاريخي (الآفاق) أو صفاته الآيات الدالة على أن ما جاء في القرآن هو الحق: فصلت 53.

وهذه الأدلة على وجود القطب المطلق هي الوصل بين القطبين بتوسط الوسيطين الطبيعة والتاريخ أو

والتاريخي وما بعده.

الآفاق والأنفس: "ستريهم آياتنا في الآفاق وفي

ومعنى ذلك أن المعادلة الوجودية تعود في الحقيقة إلى أدلة وجود الله. والمعادلة التي تكلمنا عليها هي عين الفطرة بمعنى أن الإنسان لا يمكنه نكرانها حتى لو نفاها لأنه في سعيه لنفيها ينطلق منها وإن سلبا.

وليس في القول بأن السلب نفسه يندرج في هذه الفطرة أدنى مفارقة لأن الشكاكي الزائف مثلا يريد أن يثبت بالعلم أن العلم مستحيل ومثله الملحد: والإغماض لا ينفي الرؤية والمرئي بل ينفي إرادتهما عند الشكاك.

والضمني في هذا الموقف الشكاكي: إذا قسنا كما المطلق على القطب النسبي أو العكس.

وبهذا المعنى فإني اعتبر ديكارت جزءا من المدرسة النقدية العربية لأنه ينطلق من هذه المعادلة لإثبات القطب المطلق وجعله الضامن لكل ما يعتقده الإنسان من شروط العلم والعمل أي الفلسفة والدين ولا يختلف موقفه عن موقف الغزالي وابن تيمية وابن خلدون إلا بما يجعل حلوله دون

حلولهما بسبب اقتصار تأويلات فلسفته من بعده على الالتفات الثاني ليكون الوصل شبه مقصور على هموم الدنيا.

التأسيس الوجودي للمعادلة في النساء

لن أطيل الكلام في هذا الوجه لأن الآية شديدة الوضوح:

ففي قسمها الأول نجد الكلام على الرب الخالق والرحم الكلي للبشرية.

وفي القسم الثاني نجد الكلام على الله والرحم

والعلاقة الأولى بين الإنسان والرب الخالق والرحم الكلي مضطرة وليست اختيارية

والعلاقة الثانية بين الإنسان والله الرحم الجزئي مختارة وليست مضطرة. وهما الوصلان عن طريق الخلق المضطر وعن طريق الأمر المختار ببعدي الإنسان في صلته بالطبيعة والتاريخ وإبداعه لتحقيق الوصل بالإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود كما يدركها في الآفاق وفي

وهنا كذلك لست بحاجة للإطالة فيكفي أن نقرأ الآية فتحدد المحال عليه بالضمائر الواردة فيها: "سنري(الله)هم(البشر) آياتنا في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وفي أنفسهم (الصفات الخمس) التي تجعل الإنسان يصل القطبين) الله والإنسان) بإبداع الحضارة خلال تعامله مع الوسيطين (الطبيعة والتاريخ).

وما تأخر المسلمون وانحطوا إلا بسبب المعارك الزائفة بين الفلاسفة والمتكلمين في مستوى النظر والعقد وبين المتصوفة والفقهاء في مستوى الشرع.

لذلك كان دور المدرسة النقدية للخروج من هذه المآزق النظرية والعملية مراجعة نظرية النظر تحريف للفلسفة والكلام المسيحي واليهودي الذي هو

الوصل بالتربية والسياسة - مضمونات سورة يوسف

الوصل بالتربية والسياسة وأخيرا الوصل بالتربية والسياسة فكل ما تقدم جمعته سورة واحدة من القرآن الكريم هي سورة يوسف بما فيها في الرواية القرآنية وبما يقابلها في روايتها التوراتية علاجا للوصل بأداتي الوصل اللتين ينصح بهما القرآن الكريم

ففيها يشير القرآن إلى أنه يخرج الرسول الخاتم من الغفلة بما يقصه عليه من قصص وخاصة هذه السورة.

فماذا فيها من أمور تخرج الرسول الخاتم ومعه البشرية كلها من الغفلة؟

مضمونات سورة يوسف 1 السورة تثبت أن الوصل بين القطبين بتوسط الطبيعة التاريخ هو الإبداع الحضاري الذي يجري

2-السورة تثبت أن الخروج من مشاكل الرحم الجزئي لا يكون إلا بالوصول إلى الرحم الكلي وذلك هو معنى الإسلام دينا كونيا يعتبر البشر كلهم أخوة) سورة النساء (1 ولا يعترف إلا بخاصية واحدة

تميزهم في خاصية التقوى [الحجرات 13

3-والسورة تحدد موضوعات الصراع بين البشر بصورة حاصرة لا يمكن أن نجد غيرها:

صراع على رمز الحياة (العلاقة بين المرأة والرجل: الحب والحياة)

وصراع على رمز القدرة (الاقتصاد أو مصدر العيش)

وصراع على رمز العلم) التوقع والتخطيط)

وصراع على رمز الإرادة) الحكم والسياسة)

وصراع على رمز الوجود الإنساني عندما يحقق الوصل الناجح بالتربية والحكم (رؤيا يوسف: قياس التاريخ في القصة على منزلة الإنسان في الآفاق: سجود الكواكب والشمس والقمر.

رة تحدد موضوعات الصراع بين البشر

4-والسورة تبين أن التأويل يعني الانتقال من الرؤيا إلى التحقيق وهو نوعان:

الشاهد ورؤيا الإنسان المتعلقة بما وراء التاريخ وما وراء 5 الطبيعة.

والعلاقة الأولى قابلة للتأويل الإنساني وهو ما فعل

لكن الثانية ليست قابلة للتأويل وذلك فيوسف لم يؤول رؤياه لأنها تتعلق بعالم الغيب وهو نفسه لا يعلم 10 تأويلها بل ينتظر مثل غيره تأويل الله لها بتحققها

وذلك هو دور ما وراء التاريخ في التاريخ.

5-وأخيرا فالمقابلة بين الرواية القرآنية والرواية التوراتية هي التي تبين لنا القصد بأن التوراة قد 15

فيوسف في التوراة ليس رمز الوصل المؤمن بل هو رمز الوصل المقابل: إنه وصل من عوض الله بالعجل.

فهو في التوراة نصح فرعون بأن يخزن ثمرة السنوات السمان للسنوات العجاف من أجل غاية 20 الشعب المصري أرضهم بما يقيتهم خلال السنوات العجاف.

وبذلك نفهم نوعين من التربية والسياسة: 25

1-ما جاء في المشروع الإسلامي لإصلاح الوصل الإسلامي في المعادلة ولتحرير البشرية من الوصل المبني على نفي الحرية الروحية (الكنسية)

-2 ونفي الحرية السياسية (الحق الإلهي في الحكم).

ولأختم بمعضلة مضاعفة حيرتني كثيرا وتحير كل من تحرر من الإسرائيليات وتخريف المتصوفة الذين هم أميل إلى ما نرى مثيلا منه لدى مرجعيات الباطنية والشيعة الذين يحرفون الإسلام بأمور كل من يقرأ القرآن يعلم أنها أكاذيب القرآن صريح في نفيها كلما عاجز المشركون الرسول حتى وصل إلى القول إن المعجزات التي يطالبونه بها هي للتخويف وليست للإقناع وهي لم تمنع تكذيب الرسل المتقدمين.

الرسول الخاتم يكتفي بمعجزة واحدة هي القرآن الذي هو خطاب ديني ذو أسلوبين كلاهما يقبل القراءة الدينية والفلسفية أو يتجاوز المقابلة السطحية بين أسلوبي الفكر الإنساني في عملية الوصل التي نتكلم عليها: -1 الأسلوب المفهومي:

لأن القرآن كله استدلالات منطقية على حقائق تعود إلى المعادلة التي وصفنا وصلتها بأدلة وجود الله ومشروع الرسالة الخاتمة.

-2 والأسلوب الأمثولي:

لأن القرآن يعبر بضرب الأمثال التي تقبل الفهم بقراءتها في ضوء الآفاق والأنفس لأنها آيات يرينا الله بها أن القرآن حق.

المعضلة الأولى:

كيف صدق العرب الرسول الخاتم الذي تبدو معجزته منافية لمفهوم الاعجاز المعتاد أعني خرق العادات لأنها تعتبر الإعجاز في انتظام الآيات وقوانينها وفي قصصه عن تاريخ الأديان الأخرى بمعجزات خارقة للعادة في الأديان التي بين تحريفها؟

والأنف في خرقها رغم امتلاء

كيف كانت الطريقة البديل عن تحقيق الرسالة

مبنية على الطرق السياسية التي تحقق الوصل بين

القطبين والوسيطين ببعديها أي بالتربية والحكم المستندين إلى الحريتين الروحية والسياسية؟

وإصلاح الوصل

هل كان العرب بهذا المستوى من العقلانية بحيث يصدقون رسولا يقص عليهم معجزات الأنبياء السابقين ويقنعهم بأن معجزته الوحيدة هي نظام الوصل بين القطبين بالوسيطين والإبداع الرمزي والفعلي المستندين إلى الاجتهاد والجهاد في آيات الله في الآفاق والأنفس طريقا لتحقيق مشروع الرسالة الخاتمة التي توحد البشرية بمنطوق النساء 1 والحجرات 13

ولا حاجة لإثبات نجاح الرسول الخاتم في تكوين جيل قادر على تحقيق شروط هذا المشروع السياسية ببعديها التربوي والحكمي فجعلوا الطريقة البديل الطريق الوحيدة التي يحقق بها الإنسان الوصل المطابق لمضمون الوصل الحضاري بين الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده:

لكن تجاوز المعضلة الناتجة عن الفهمين للإعجاز تبين لي بوضوح بوصله

بقضية تحقق التاريخ الروحي للبشرية: فهو رؤيا تتحقق. فتكون كل المعجزات التي تخالف الموقف المحمدي مشروعات لم تتجاوز طور الرؤيا بسبب التحريف الذي حال دون الرسل السابقين وتحقيق المشروع الخاتم وهي إذن تصبح رؤيا قابلة للتحقق بالاجتهاد والجهاد الإنسانيين دون حاجة لخرق العادات بل بالعكس بعلم قوانين العادات والعمل على علم بها: وذلك هو المميز للرسالة الخاتمة.

ويكفي مثالا ما أوردناه في كلامنا على سورة هود:

فنوح وهود وصالح: لا نجد ذكرا لمضمون الرسالة التي أتوا بها عدا التذكير بغايتها الإصلاحية (إنقاذ البشر) وشرطها (الإيمان بالله)

وقد أولناها بنظائرها أي:

برسالة موسى (تحرير البشرية من الاستبداد السياسي) وشعيب (تحرير البشرية من الفساد الاقتصادي)

ولوط (تحرير البشرية من الفساد الجنسي) وبين الثالوثين نجد ابراهيم الذي يمثل الوحدانية الإسلامية وبشرته الملائكة بأن يكون له خلف رغم السن والعقر:

والخلف الذي سيحقق الرسالة بأدوات تحقيقها هو الرسول الخاتم أو ابراهيم الثاني.

وإذا كان ابراهيم نبي الوحدانية ومحرر الإنسانية من عبادة الطبيعة (رمزها الأفلاك) ومن التضحية بالبشر للأوثان رمزيا فإن ذلك أصبح مشروع الرسالة الخاتمة التي حققته الفعلي للبشرية في نشأتها الأولى وهي تسعى الآن في

استئنافها إلى الشهادة على العالمين الذين اتحدوا ماديا بمنطق السادة والعبيد لتحررهم من الطاغوتين الروحي (الكنسية الدينية أو الفلسفية) والسياسي (العنصرية والطبقية) على قاعدتي النساء 1 والحجرات .13

في التاريخ والثقافة والفلسفة فولف عن الألمانية ع راقن الاشكليات الفلسفية -

ف كوشل عن الألمانية ح وأصول الدستور الأمريكي عن الإنجليزية لـ الظاهريات الخلص

• الوعي الإنساني والديني (دروس ن ج02)

فيديريش هيجل عن الألمانية. وسياسة حديثة - الحلة ور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي»

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي.

فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه.

شروط نهضة العرب والمسلمين.

شرعية الحكم في حضر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب

والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي و الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

الكتاب الثاني

الكتاب الأول

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

بادا ااه اما

ج ج

صلاح الوصل بين التاريخي و ما بعده ؟

تسن في 19-2017-01/18/1438:01 سم الثاني

برس ار

الأسساء والسسبان

المقدمة : لهسو ع ةمع عه ليه عه سه مره ممه ضمائر القسم الاول 11 المضمر الأول: ممم مم مم م ممم ممم م ممم ممم ممم م ممه ممم مم م 2 المضمر الثاني: ممم ممم ممم ممم ممعم ممعم ممعم ممم ممعم ممم 2 المضمر الثالث: م ممم ممم م ممم م ممم ممم م ممه م مم ممم ع عم ممم عم 2 المضمر الأخير: ممم م قم ممه وعم ع ممه م قمع ممم قمع مقع ممعم 2 صرائح القسم الثاني م ممم ممم ممم ممم مم ممم ممم مم ممم ممعم ممم 3 علل المقابلة بين الديني و الفلسفي ع و و3 العلة الاولى 0 العلة الثانية ممم مم م ممم ممم ممم م ممم ممم ممم م ممم مع مع 4

تدرو امراصائج الروصاء

اكتفيت في هذه المحاولة بوضع معادلة وجودية مسلما بأنها معادلة كونية تتقوم من قطبين هما : © الله © الإنسان © وبينهما وسيطان هما : ** الطبيعة *** التاريخ و قلب ملتفت إلى الطبيعة وما ورائها وإلى التاريخ وما ورائه بإبداع رمزي يترجم العلاقة بين القطبين بعلم الوسيطين والعمل به

لتحقيق مقومات الذات أي الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود. وقد اعتمدت على نظرية ابن خلدون في فهم هذا الابداع الرمزي بالنظر والعمل أو الحضارة لتحديد العلاقة بين نوعين من التاريخ لهذا الإبداع: © التاريخ المديد الذي يدرس القفزات النوعية التي تبرز التغيرات البطيئة التي تظهر بعد تراكم طويل غير محسوس. © والتاريخ القصير الذي يدرس هذه التغيرات البطيئة في ضوء تلك القفزات

النوعية قاعدة تأويل وتفسير.

فتحديد خصائص الوضع العالمي الحالي يمثل آخر القفزات النوعية التي هي بصدد الحصول لتحديد نظام العالم الجديد.

ومنه انطلقت نزولا لفهم ما يجري في الاقليم

الذي ننتسب إليه (الأبيض المتوسط بضفتيه) والذي تجمعه عملية وصل نظرية وعملية و محلياته.

ثم عدت إليه لأنطلق منه صعودا بحثا عما

يفسره مما يوضع وراءه أي :

*** فلسفة الدين قراءة للمعادلة من قطبها الإلهي إلى قطبها الإنساني وفلسفة التاريخ قراءة لها من قطبها الإنساني إلى قطبها الإلهي. والهدف من المحاولة هو الوصول إلى ما يفهمنا منزلة الإسلام ودور المسلمين في التاريخ منذ نزول القرآن إلى اليوم. والمعلوم أن هذا الاقليم يمثل وحدة حضارية متماثلة حتى وإن بدت ذات صفين متصارعين حول الوصل الرمزي المترجم لنفس المعادلة الكونية ربما لأنه ملتقى الحضارات شرقيها وغربيها

منذ بداية التاريخ إلى اليوم.

ضمائر القسم الاول

لكن هذا القسم الأول تضمن الكثير من الضمائر التي تحتاج إلى أن تصبح صريحة لئلا تبقى شبه مسلمات مسكوت عنها وهو ما لا يناسب الغرض من كل ما أقدمه للشباب بجنسيه. فالقصد هو جعلهم في ثورتهم التي تعد للاستئناف مدركين لطبيعة الأرض الصلبة التي يقفون والتي تجعلهم يصدقون ما وعدوا به:

الشهادة على العالمين حتى يصبحوا قادرين عليها بمجرد أن يفهموا فلسفة الدين وفلسفة التاريخ التي ينبني عليها المشروع الإسلامي ودستوره القرآني.

فهذا الدستور فلسفة دين وفلسفة تاريخ في آن فيه نقد وتفكيك لهما وبديل منهما يتألف من استراتيجية رمزية ومادية لتحقيقه في التاريخ

وذلك هو ما خ التوحيدية ومنطق السياسية المحمدية".

ت له التفسير الذى أطاق-

صلاح الدرو اماصائج الوصاء المضمر الأول:

ما مصدر المعادلة ذات المقومات الخمسة أعني قطبيها الله والإنسان ووسيطيها الطبيعة والتاريخ والوصل بالإبداع الرمزي الذي يتنزل بين الأولين الله والطبيعة والثانين التاريخ والإنسان أي بالنظر والعمل وتطبيقاتهما في مستويات مقومات ذاته أي إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده: الحضارة؟

المضمر الثاني:

كيف يحضر المتعالي في الحضارات الإنسانية بكونه إبداع الإنسان الرمزي والمادي الذي يصل القطبين (الله والإنسان) بترجمة الوسيطين) الطبيعة والتاريخ) إلى منجزات إنسانية بها تتميز الحضارات بعضها عن البعض رغم وحدة البنية المقومة التي أطلقنا عليها اسم معادلة الوجود؟

فالوصل في هذه المعادلة هو تجلي المقومات المشتركة بين القطبين الله والإنسان لأن وعي الإنسان بنسبة إرادته ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده هو في آن وعي بإطلاق إرادة الله ومعرفته وقدرته وحياته ووجوده.

ومعنى ذلك أن الإنسان من حيث هو إنسان سواء كان مؤمنا أو ملحدا لا يمكن أن يدعي إطلاق صفاته هذه ومن ثم فهو لمجرد وعيه بنسبيتها واع بالمتضايف مع النسبية أي الإطلاق حتى لو نفاه متوهما أنه من خيال الإنسان لاستكمال ذاته كما

المضمر الثالث:

لماذا نعتبر رسالة الإسلام فاتحة وخاتمة ومن ثم ذات التفاتين كما ترمز إلى ذلك قبلتيها؟ فهي ذات وجهين سلبي يلتفت إلى الماضي الإنساني ببعديه الروحي والمادي فينقد التحريف الديني والفلسفي السابقين وإيجابي يلتفت إلى المستقبل فيؤسس للحرية الروحية (لا سلطان على الفرد في علاقته بربه أي بالوصل بين القطبين) و الحرية

إبع اضر الصيء2 او إرلي الت

السياسية (لا سلطان على الجماعة في علاقتها بأمرها أي بالوصل بين الوسيطين).

المضمر الرابع:

لماذا يقتضي ذلك ضرورة مراجعة تاريخ الفلسفة الحديثة لتعليل مآلها إلى وضع جعل غايتها تكون نهايتها لتعود إلى ما يشبه الوصل الذي يتلازم فيه الديني والفلسفي تلازما يلغي القطيعة بين التحليلي والتأويلي:

وتلك هي مرحلة ما بعد الحداثة الأقرب إلى ما تقدم على القطيعة بين العقلي والأسطوري. وبعد الصوغ النهائي للفلسفة صوغا إيديولوجيا دغمائيا لدى هيجل وماركس انتهت الفلسفة بمعناها التقليدي وعادت إلى ما كانت قبل نشأتها الأولى: جزء معرفي لإبداعات الخيال الإنساني ككل تعبير عن الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود.

كيف يمكن أن تشخص ما قاب الحضارة

العربية الإسلامية من تحريف وأن نعالج علته أعني الصدامين النظري والعقدي بين الفلسفة والكلام والعملى والشرعى بين التصوف والفقه كما يتبين

من عدم فهم دلالة الآية 53 من فصلت؟

ولا بد هنا من الإشارة أن الصفات المشتركة بين قطبي المعادلة أي الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود كل منها يتضمن البقية بما فيها ذاتها عودة عليها:

1. فتكون الإرادة إرادة الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود.

2. وتكون المعرفة والقدرة والحياة والوجود.

معرفة المعرفة والإرادة

.3 وتكون القدرة قدرة القدرة وقدرة الإرادة

وقدرة المعرفة وقدرة الحياة وقدرة الوجود.

تدرو اماصلاح الوص !

4 وتكون الحياة حياة الحياة وحياة الإرادة وحياة المعرفة وحياة الوجود.

.5 ويكون الوجود وجود الوجود ووجود الإرادة ووجود المعرفة ووجود القدرة ووجود الحياة.

وهذه العودة على الذات لكل واحدة من الصفات وتضمنها باقي الصفات هي المقوم الأساسي الموحد للوصل بين القطبين ومعنى الروح الإلهي الذي للإنسان منه قبس يرمز إليه القرآن بنفخ الله من روحه في الإنسان.

إلى العبارة الصريحة ومجاراة أبعد الناس عن الدين وأكثرهم ادعاء للتفلسف فأقبل جدلا أنه يمكن أن يعلموا الطبيعة والتاريخ من دون الدين (الإيمان بالمعادلة) مسلما لهم بأن الفلسفة مختلفة عنه بشيء آخر غير أسلوب التعبير عن هذه المعادلة وتحقيق الوصل بين قطبيها بالعلم والعمل الرمزيين الموسطين للوسيطين الطبيعي والتاريخي وأنها يمكن أن تغني عنه.

والمعلوم أن خصومهم لا يقلون عنهم دغمائية باعتقادهم أن الدين يمكن أن يغني عن الفلسفة ظنا أن الوصل في المعادلة يمكن أن يقتصر على علم وعمل مبنين على الإيمان المغني عن علم وعمل مبنين على الدليل العقلي.

وقد حاولت عديد المرات أن أبين عدم وجاهة المقابلة بين عقل بلا نقل (علوم الفلسفة) ونقل بلا عقل (علوم الدين).

فالنقل في حالتي الدين والفلسفة ضروري إذ لا توجد معرفة تكون صورة

عقلية من دون مضمون أو

فالمضمون نقلي بال

ورة وهو مستمد من

تجربة الحواس الخارجية في علوم الفلسفة ومن تجربة الحوادس الباطنية في علوم الدين.

و الحقيقة فإن الحلين السابقين المقابلين بين وصلين فلسفي وديني متنافيين ظاهرة حديثة في الإسلام وهي من خصائص مسيحية القرون الوسطى عامة قبل الإصلاح الديني.

لكنها الانحطاط.

وما أدى الى ادخالها في الفكر الإسلامي علتان إحداهما ناتجة عن العقلانية الغفلة والثانية عن

أصبحت ظاهرة إسلامية . بسبب

تقليد المغلوب للغالب:

العلة الاولى

فأما العلة الأولى فهي ناتجة عن أخطاء الفلسفة والكلام الوسيطين.

فالفلاسفة تصوروا الأسلوب الديني مجرد ترجمة عامية للأسلوب الفلسفي (حل فلاسفة القرون الوسطى) والمتكلمون تصوروا الغيب قابلا للعلم بقيسه على الشهادة ترجمة مقابلة لرؤية الفلاسفة (حل متكلمي العصور الوسطى). وكلاهما ينطلق من نفس المقدمة الخاطئة:

وحدة الحقيقة.

ونسوا أنه حتى لو سلمنا بوحدة الحقيقة فإنه لا ينتج عن ذلك أن معرفتها واحدة فضلا ادعاء معرفتها الواحدة من دون زعم اطلاق العلم الإنساني.

لكن هذه الخاصية هي التي أنشأت الأسلوب الفلسفي القديم والوسيط بدعوى القطيعة بين العقلي) اللوغوس) والأسطوري (الميتوس) القطيعة التي تعتبر بداية الفكر الفلسفي توهما من اصحابه أن العقل الإنساني يلج إلى أسرار الوجود وأن الوجود مطلق الشفيف ومن ثم القول بنظرية المطابقة في المعرفة.

إصلاح الدين والوصائج الوصاء وينتج عن هذه النظرية أن كل ما يتجاوز ما يتصورونه علما عقليا محض خيال ولا علاقة له الدين تعبيرا عن الحماسة الخيالية وأشبه بالجنون منه إلى المعرفة) أفلاطون) وأصبح بالتدريج حاجة عملية سياسية لمخاطبة العامة بحقائق العلم الفلسفي (الفارابي).

العلة الثانية

وأما العلة الثانية فقد اشار إليها ابن خلدون في كلامه وصف القروتيق. الألخويخ مخ جضظارة الإتنرليسن بانعكاس علاقة التقليد والمحاكاة بسبب تحول المسلمين فيها من منزلة الغالبين إلى منزلة

فقد أصبح المسلمون يحاكون المسيحيين الذين غلبوهم واستتبعوهم في المأكل والملبس وفهم الدين وعلاقته بالفلسفة برد فعل على فلاسفة الإسلام الذين كفرهم متكلمو المسيحية الوسيطة.

وما يعنيني في هذه العلاقة هو تناظرها مع علاقة الأصوليين عندنا الذين لهم

هذا الموقف حاليا من الفلسفة باعتبارها فكر كفار على الأقل في بداية اللقاء الأول (في بداية الحضارة الإسلامية) والثاني مع الفلسفة (بعد الانحطاط).

وبذلك تكون فصول المحاولة الخمسة السابقة قسما أولا بحاجة إلى قسم ثان يشرح الضمائر الخمسة التي اشرت إليها. وإذن فهذه مقدمة تبين أن القسم الثاني عودة على القسم الأول لجعل ضمائره أو ما بدا وكأنه مسلماته قضايا صريحة تستند إلى أدلة واضحة تمكن الشباب بجنسيه من فهم أبعاد ثورته التي تمثل فجر الاستئناف

الإسلامي: الفصل السادس: الضمير الأول أو معادلة الوجود بمقوماتها التي تتجاوز الخصوصيات

الحضارية إلى الوحدة البشرية أساس الثورة الإسلامية كما يتبين من الآية الأولى من النساء.

الفصل السابع: الضمير الثاني أو تمايز الحضارات بطبيعة إبداعها الواصل بالمتعاليات فتكون البنية الاساسية للإبداع الإنساني واحدة رغم تعدد اساليبها وتعيناتها التاريخية.

الفصل الثامن: الضمير الثالث أو وجها رسالة الإسلام النقدي المتلفت إلى الماضي والإيجابي المحدد لاستراتيجية المستقبل ودلالة كونها فاتحة

الفصل التاسع: الضمير الرابع أو تاريخ الفلسفة الحديثة وطبيعة انحرافها الذي جعلها تنتهي إلى تأسيس الإيديولوجيتين الشموليتين اللتين سيطرتا على نظام العالم السابق. ويقتضي الكلام في قلب الفلسفة إلى ايديولوجيا دحض

الأساس المنطقي الذي رد إليه نظام الوجود: المنطق الجدلي سواء كان نظام الجدلية المثالية (هيجل) أو الجدلية المادية (ماركس).

الفصل العاشر: الضمير الخامس تجاوز المدرسة

النقدية لتحريف الفكر الإسلامي النظري والعملي بصورة صريح للمعادلة الوجودية في النظر (ابن تيمية) وفي العمل) ابن خلدون) بعد بداية نقدية (الغزالي) اكتملت في فكريهما النظري والعملي.

قولف عن الألمانية ب راهن الإشكاليات النقدية والتداولية

| لون عن الألمانية

هوسارل عن الألمانية فى المخالية الألمانية (ج01 و

زندكولر عن الأمانية الدين والتنوير ([دروس

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة . عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاط تيمية وابن خلدون

أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولة

العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكل

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكالية تجديد أصول الفقه

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات ج حاير ا ا

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص -- محاورات بك أحوال الفكر والسياسة عند اله

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدي وطق إل اد ل

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة الحمدية

أبو يعرب المرزوقي

ألا يستحون؟

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

توس قخ 17.04. /1438 16.01.2017

كيفما قلبت أمر أدعياء الحداثة وحتى أدعياء الأصالة لم أجد تبريرا لمحاكاتهم أعداء الأمة يخ اتهام الشباب الذي له نخوة ورجولة للدفاع عن الأرض والعرض.

فهل بلغت بهم السذاجة إلى التكذيب بأن الكثير مما ينسب إلى المجاهدين ليس من أفعالهم بل من أجهزة المخابرات المعادية للأمة لتشويههم والإسلام؟

وهل عميت أبصارهم وبصائرهم فلا يرون أن العدو الذي يعادي مفهوم الجهاد يعمل أكثر مما تطلبه الآية 60 من الانفال ليس للردع بل وكذلك لإرهاب الجميع؟

وهل ينكر أحد له قدر من النزاهة أن الأنظمة العميلة وذراعي الاستعمار (إيران وإسرائيل) لا تكتفيان بهذا التشويه بل هما تجوسان في الديار بلا رادع.

كيف لمن ينفي عن النافرين للجهاد الإرادة الذاتية فيتصورون غيرهم قد شجعهم أو سفرهم رغم إرادتهم أن يفسر أمواج الهجرة بالارتماء يخ البحار؟

أليس الإرهابي هو من يجعل شباب شعبه يعتبرون أوطانهم جهنم فيفرون منها سواء بدوافع دنيوية لم يجدوها فيها أو بدوافع روحية لو كان عشرها موجودا لدى النخب التي تتهمهم لاعتبروا أصحابها أبطالا لا إرهابيين.

ثم ألا توجد مافيات للتسفير في الهروب الأول بدوافع دنيوية من جحيم

بلاد المهاجرين إلى ربما هي نفسها مافيات التسفير للهروب الثاني مستغلة دوافع أخروية استغلالها للدوافع الدنيوية

عند الياتسين؟

كيف يميزون بين من ينفر بدوافع دنيوية) الهجرة إلى أوروبا) والنافرين بدوافع أخروية) الهجرة للجهاد) إذا وصلوا بين دوافع الهروب من جحيم

وإذا كان البعض يخ كل هجرة ينتسب إلى محبي المغامرة فكيف يفرقون بين المافيات المستغلة لمن يغامر من أجل الدنيا ولن يغامر من أجل الأخرى ؟ وبين هؤلاء وأولتك ممن لا يستحق إلا الاستقذار ألا يوجد فعلا من هم سادة وأحرار تحركهم دوافع روحية أو حتى إنسانية لمساعدة المظلومين والمستضعفين في العالم؟

أليس لهؤلاء الكلاب التابعة ضد نفير الشباب سواء بدوافع عقدية أو بدوافع إنسانية على ملايين المهجرين من بيوتهم يخ الشتاء القارس والأطفال الجوعي والشيوخ المرضى؟

كيف لا يبصق كل من له ذرة من كرامة وإنسانية في وجوه هؤلاء الإرهابيين بالجوهر المحتمين بالاستعمار وأذياله وأذرعه المحتفلين باحتلال الأرض وانتهاك العرض؟

ذلك ما أسعى إليه بطريقتين: كتابة تأصيلية تقدم للثورة أرضيتها الفكرية الدينية والفلسفية وكتابة توعوية لتمكن الشباب من الاجتهاد والاجتهاد. وعندئذ ينبغي لكل إنسان حر أن يسأل: من الإرهابي هل هو من بدافع خلقي يريد الدفاع عن المظلومين والمحرومين أم من يؤيد الطغاة والمافيات

لم تسقط النخب يخ أي بلاد إلى الحضيض الذي سقطت إليه النخب العربية التي تدعي الحداثة والعلمانية والليبرالية واليسارية والقومية وكذلك شيوخ الدجل الجامي.

فليست جيوش المسلمين هي التي تحتل أرض من يتهم شبابنا بالإرهاب بل جيوش الاستعمار وأذرعه مع استخدام جوشنا لحماية عدوانه من متدناو إلى المغرب

وليست أساطيل المسلمين هي التي تمخر البحار عامة وبحارنا بما يخ ذلك موانينا مياهنا الإقليمية

وممراتنا بين المحيطين ودولنا عزلاء عديمة السيادة تحكمها عصائب

القبائل وأصحاب البيادة

ليست أسسات طائراتنا الحربية والمدنية هي التي تسبح في أجواء العدو ولا حتى يخ أجوائنا التي ليس لنا عليها سيادة إلا الورق وأكاذيب الأنظمة. ليست شعوب الغرب هي التي تعاني من الاحتلال والامتهان والخذلان بل شعوبنا التي تتهم بالعدوانية وهي تعيش في مخيمات غفراؤها هم من يستبدون بأرزاقنا.

ومع ذلك فنحن المتهمون ونحن الهمجيون ونحن الإرهابيون ونحن المتخلفون تهم أبواقها إعلاميونا العملاء وخبراؤنا السفهاء من كاذب الوجهاء.

ثم يعجبون من شباب ما زال فيه بعض الرجولة يدافع عن الأرض والعرض حتى وإن لم يخل من

جرثومة أمراء الحرب واختراق مجرمي المخابرات وطبالي إعلام المهاترات.

لكن شباب الهلال سينظف صفوفها المجاهدة من الكائدين والمخترقين بدءا بعملاء الذراعين إيران وإسرائيل والأنظمة العميلة التي تمول الثورة المضادة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفارسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الانثاسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - لادمونس أبسالون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02)

لهاس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02) الألمانية

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون.

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة.

عونا للفلسفة والدين.

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما
الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

سر مناعة الأمم

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

بر لا لا 11

اسار و البيان

يعرب لون

المقدمة .: النعرات الة خاتمة

سياسة الملالي و مصير التشيع.. الأحواز المارد السني مية

و الحكومات الفا

من علامات الحمق الإيراني وعملائها أن مافعلت إسرائيل أقل من نصف عشره في 60 سنة أرادوا تحقيقه كاملا في 6 سنوات: التغيير الديموغرافي

في الهلال. والأكثر منهم حمقا مسيحيو الشرق: انحازوا لسياسة تكون في الغاية على أبيهم كما كانت

في العراق وفلسطين: بعضهم يهجر و البقية طوفان سني او شيعي.

سيطرت على المسيحية بصلح مغشوش وتوهمت أنها تستطيع السيطرة على الإسلام لكن نهايتها ستكون مرة أخرى فيه ولكن بشكل

سياسة الملالي ومصير التشيع

أما التشيع فهو بتهور دولة الملالي سينتهي في إيران وفي الهلال: ذلك أن العرب في الهلال سيصبحون كلهم في وضع الأحواز دارين بالاستعمار الصفوي. فتكون سياسة الملالي التي تحاكي إسرائيل أغبى سياسة لأن إحياءها خلافات الماضي سيقضي عليها فالسنة لن تهادنها مستقبلا لأن

الحرب وجودية.

ولو أخذت مثال لبنان وغباء حلف مسيحيي رئيسه

مع حزب الله لكان ذلك أوضح الأمثلة: كانوا يخافون بقاء الفلسطينين فأصبح لديهم أكثر من مليون سوري.

وهم سنة فيكون حلفهم مع حزب الله على حسابهم علما وأن حزب الله هو الذي سيسنن شيعة لبنان بحمقه: فهو جعلهم مثل الأحواز خاضعين للاستعمار الفارسي:

وأنا واثق من أن شيعة لبنان لعلل مادية وروحية سيدركون أن الاستعمار الفارسي لن ينطلق إذ هو

يحتقرهم ولا يفيد إلا ملاليهم من جنس "لسان الجرو" "زماغة" الملالي.

فماديا جلهم بحاجة للوطن العربي وروحيا لن يقبلوا تحريفا للإسلام يمكن الصفوية من العدوان على أرضهم وعرضهم انتقاما من فتح قضى على استعمارهم.

الأحواز والمارد السني لذلك فلا بد من توعية الشيعة العرب وأفضل طريقة هي حسن المعاملة وعدم الرد بالمثل مع التركيز على بيان المآل الذي لنا منه مثال: الأحواز. وإذا كان إيجاد إسرائيل وسياستها قد سرعت التحديث العربي فإن سياسة إيران وخرافة ملاليها ستعيد للسنة لحمتها كلاهما قد أسهم في شرط الاستكتاف. ومساهمة إيران أكبر وأهم لأن اسرائيل بالقضم المديد لم توقظ الأمة وكاد أثر فعلها يقتصر على العرب المحيطين بها. أما الملالي فهددوا الأمة كلها وتوهموا أن المارد السني لن يستيقظ.

الثورة هي فجر اليقظة التي تتكالب عليها قوى الردة العربية وذراعا الاستعمار (إيران وإسرائيل) ومليشيات السيف والقلم التي يوظفها هؤلاء) الاعلاميون المأجورون والمليشيات التي اخترقت المقاومة). والعدو الإيراني يجري مباشرة بسياسة التبشير وبصورة غير مباشرة بتهديد الحرمين. فالأول يمس الأقطار الإسلامية في عقر دارها والثاني يمس عقائد الأفراد في ضمائرهم. وبخلاف ما يزعم للإيرانيين من دهاء فعندي أنهم أغبياء: ذلك أن ما سعوا إليه طيلة 14 قرنا لم يتحقق منه شيء وإذا وزنهم بوزن العرب فهم لاشيء. ولا يمكن لدويلة لا يتجاوز حجمها ولاية عربية ومؤلفة من أعراق متعددة بنظام قروسطي مع

مافية مليشاوية تحمي النظام وتستعبد الشعب أن تدوم طويلا.

الأمة اليوم مؤلفة من خمسة شعوب كبيرة تكاد تتساوى من حيث الوزن الديموغرافي هي: العرب فالترك فالهنود فالملاويين) جنوب شرق آسيا واندونيسيا وبعض جزر الفيلبين) فمسلمو افريقيا ما فوق الصحراء:

والفرس عددهم دون عدد الجاليات المسلمة في الغرب ولذلك فهم بموقفهم غير الإسلامي أي العرقي لا يمثلون شيئا والتشيع نفسه أقل من عشر الأمة.

أما الوزن المادي (الوزن الاقتصادي) والرمزي

) الوزن الروحي) لن يكونوا إلا تابعين للعرب وهي تبعية بخلاف ما يتوهمون تزداد منذ الفتح ولا وماداموا قد وضعوا المعركة في العمق على أساس عرقي -الصفوية-فإنهم يخسرون المعركة بمجرد أن يصل شيعة العالم إلى ما وصل إليه الأحوازيون من وعي (ومثلهم كل أقوام إيران من غير

الفرس).

النعرات القومية و الحكومات الفاشية وهذا الوعي ليس مقابلة بين عروبة وشعوبية بل اكتشاف الحصانة الجامعة للأمة: الإسلام المسوي لكن ضعف العدو وحده لا يكفي ما لم تصدق نفسك فتطبق ما تدعي تمثيله: فهل يوجد ما هو أكثر والقبلي. فالأنظمة العسكرية تعدي التحديث بالمقابل مع الانظمة القبلية لكنها لم تأخذ من الحداثة إلا

عاملي ضعفها وهشاشتها: النعرات القومية والحكومات الفاشية.

لغيره من الأقوام بصورة قضت على ما كانت عليه

دار الإسلام من تنوع ثقافي وإثني في إطار وحدة حضارية للتنوع يعتبرها الإسلام من آيات الخلق. ذلك أن النعرة القومية -المستوردة من الغرب الحديث القائل بالصفاء العرقي والتمييز العنصري-فتتت الأمة عامة وكل قطر خاصة وبالفاشية أفقدت الإنسان معاني الإنسانية. وكلاهما يمثل سر الانحطاط والهشاشة التي جعلت أقطارهم محميات للمستعمر.

والأنظمة القبلية تدعي الحكم بمبادئ الإسلام وهم في الحقيقة نكصوا الى القبلية والجاهلية ولم يحفظوا من الإسلام إلا القشور:عبادات دون عمل وهذا سر هشاشتها وهي لم تصمد إلا بعامل عرضي هو وفرة المال الناتج عما من الله به عليها وهو عامل عرضي لن يدوم وسر البقاء هو العمل بقيم الإسلام.

والعمل بقيم الإسلام إذا صدق وتجاوز القشور هو عينه العمل بقيم الحداثة إذا صدق وتجاوز الشعارات: هو مضمون الآية 38 من الشورى و38 من

النساء.

حينها تصبح الأمة عملاقة لانها تجمع بين تطبيق قيم الإسلام في صيغتها الروحية (دين) و صيغتها العقلية (فلسفة) وذلك ما أحاول أن أفهمه

وبالانطلاق منه اعبر عن يقيني بأن الأمة منتصرة حتما فوعد الله حق وهي موعودة بالشهادة على العالمين وإلا لما كانت مأمورة به لأن الله لا يكلف نفسا إلا وسعها

وحينها سيدرك الجميع أن تحريف الإسلام لا يقتصر على الباطنية بل السنة كذلك وإن كانت دونها تحريفا لكنها بسبب الانحطاط نكصت إلى

مدركة لهذا النكوص بدليل تحالف الأنظمة العارية

سعيه للمطالبة بنفس القيم الأصيلة والحد

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية

الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

مت المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة

الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:؛ المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب ١ الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

م إصلام لارصل بين التاريحني وتابعره؟

0 إسلام الرصل بين التارخي وبابعره؟

شر 4 4 توس في 0111 2017011011438 الفصل الخامس

مأ شاي

تونس بق 1438.04.11 2017.01.10

وصلنا إلى غاية المحاولة في اصلاح الوصل الرمزي والفعلي في المعادلة الأساسية للوجود الإنساني: الله والإنسان وبينهما الطبيعة والرسالة بعدي السياسة. والوصل بديل من إصلاح الدين.

تحرير التربية و الحكم من الانحطاطين فالإسلام بوصفه الديني في كل دين غني عن الإصلاح لأنه بالجوهر إصلاح لتحريفات الأديان الطبيعية والمنزلة المتخذة عليه. وذلك: هو محتى كونه الدين الفاتح (الفطرة بالقوة) والخاتم (الفطرة بالفعل).

والوصل بين القطبين (الله والإنسان) والوسيطين (الطبيعة والرسالة) هو جوهر سياسة العالم ببعديها: أي التربية والحكم.

وأولى مراحل الإصلاح هي تقتضيها ضرورة تحريرهما من الانحطاطين: انحطاطنا الذاتي وانحطاط الحداثة: فكلاهما نتج عن ترك نفس فالقيم التي بنى عليها القرآن الكريم التربية والحكم هي قيم النساء 1 (الاخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين الاخوة). وتلك الحداثة لدى مؤسيها.

لكن هذه القيم الواحدة في الإسلام وفي الحداثة سرعان ما فسدت الأولى بانحطاطنا والثانية بالانحطاط الذي حول الحداثة إلى ايديولوجيا استعمارية.

والتربية والحكم في بلادنا اليوم يتقاسمه أصحاب الانحطاط الأول وأصحاب الانحطاط الثاني

وكلاهما جعل ما يتكلم باسمه مجرد كاريكاتور من

وذانك هما من سميتهما كاريكاتور الأصالة

وكاريكاتور الحداثة. فيكون المشكل الذي علينا

علاجه هو أولا كيف نحرر التربية والحكم من الكاريكاتورين. ثم يأتي الكلام على البديل في التربية والحكم أي في بعدي كل سياسة راشدة تبني بقصد الوصل في المعادلة المخمسة على متضمون النساء 1 والحجرات ذلك أن الكاريكاتورين جعلا التربية مثل الحكم مقصورة على الوظيفة الإيديولوجية: العلمانيون ورثوا على فرنسا توظيف المدرسة كنيسة علمانية استثناسا وهذا هو السر الأساسي في فشل التعليم في كل البلاد العربية التي تدعي العلمانية. وكاريكاتور الحداثة حول المدرسة إلى ثرثرة المتكلمين والفقهاء. فأضاع الأول البعد الروحي من الإنسان وأضاع الثاني البعد الدنيوي منه ولم يبق إلا الغثاء الإيديولوجي باسم الأرض أو باسم السماء وضاع ومدعي التأصيل أضاع فصلت 53 ومدعي التحديث أضاع شروط السلطان على الدنيا أي العلوم والتقنيات ولم يبق إلا على قشور الحداثة: استبدال تراث بتراث. اشترك الفريقان في الحمق الذي ليس بعده حمق: وبلغت البلادة الذروة بالتعلم المزدوج والتنافس على عام.

بل كل شيء مشوه:قشور حديثة وقشور أصيلة مع غياب لدور الإبداع لغياب شرطيها أي الحرية الروحية للأفراد والحرية السياسية للجماعات:

استبداد وضاد. والغريب أن ادعياء الحداثة لم يتجاوزوا

إيديولوجيات القرن التاسع الأوروبي التي قضت على دور أوروبا العالمي فجعلتها مستعمرة أمريكية

والأغرب أن أدعياء الاصالة يجترون ما أدى الأمة إلى الانحطاط وقابلية الاستعمار لأنه مضمون أفقد الأمة الحماية والرعاية لعقم العقل والخيال.

كلما قلبت تخريف من يسمون علماء الأمة حاليا وجدتها لا تتجاوز الوعظ والإرشاد واحياء كل ما آل بالأمة إلى التفتيت المذهبي جهلا بفلسفة القرآن. القرآن الذي يعتبر الكون خاضعا لقوانين رياضية والتاريخ لسنن خلقية أهملها أدعياء الاصالة وأصبحت المعرفة تنويع الدعاء ورجم بالغيب حول الآخرة.

وفي الجملة أعادوا الكنسية وأفقدوا المسلمين الحرية الروحية إذ بات المطلوب التنازل عن كل مسؤولية للحاجة إلى وساطة دجالي الأفتاء والدعوة.

تخلت السنة عن نصاعة فكرها وأصبحت تنافس الشيعة في الدجل الديني لتأييد أنظمة مستبدة وفاسدة ولم يعد بالوسع أن تجد مبدعين كالعز أو كالغزالي.

أما دجالو الحداثة فهم سقط المتاع ممن يدعون إصلاح الدين وهم يعتبرون كل الأديان أساطير الاولين: كلامهم عن الإصلاح يعني في الحقيقة

وظيفتا التربية و الحكم

الهدف إذن هو استعادة مقومات التربية والحكم بعدي السياسة القرآنية

كالنساء 1 والحجرات 13 لقيم التربية والنساء 38 والشورى 38 لقيم الحكم.

وقبل ذلك وبعده فإن الأساس الفلسفي الديني هو البقرة 256 والمائدة 48 والتخلص بصورة حاسمة من كل ما توهمه فقهاء الانحطاط نسخا لها نكوصا للجاهلية.

بذلك وبذلك دون سواه تسترد الرسالة بريقها وجاذبتها الكونية لتكون أساس النظام العالمي

الجديد بعد فشل العولمة العالم.

لكن شرط ذلك أن نعيد مفهوم الدنيا مطية الآخرة: وفن امتطاء الدنيا هو التخلص من جاذبيتها بالسيادة عليها. والسيادة عليها شرط الحماية والرعاية.

وتلك هي وظيفة التربية والحكم بعدي السياسة التي تعطي للأمة الفاعلية لتسترد شروط السيادة أي أداة الحماية والرعاية الذاتيتين فلا تبقى

ولنبدأ بالتربية للجسد والنفس الفرع الأول من السياسة التي هي الوصل بين عناصر المعادلة الكونية أي بين الله والإنسان بتوسط الطبيعة والشريعة.

ثم نثني بالحكم -الذي هو في الحقيقة مفهوم يخلص معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه فرض عين وكمؤسسة قيمين هي وكلاء إدارة الشأن العام.

وما غاب في ثقافة المسلمين السياسية هو الحسم في قواعد انتخاب الوكلاء رغم أنها صريحة التحديد في القرآن الكريم ومارسها الرسول مرات أخر

وقد تردد الصحابة بين عدة محاولات لكنهم لم يصلوا إلى صيغة ثابتة ثم توقفت المحاولات بعد الفتنة الكبرى وهو ما بينته حول الدولة نظرية ومسائسة:

التربية عملية ذات خمس غايات من الأعم إلى الأخص:حد الإنسان المتعين روحيا وماديا بفعل نظري وعملي يجعله مبدعا أو محققا الوصل موضوع المحاولة.

الغاية الأولى: الإنسان تعليم الطفل السيادة على بدنه ونفسه بانتظامهما والسيطرة على صلتهما بمحيطيه الطبيعي والاجتماعي وهو تثقيف الطبيعي

قيا وسياسيا فشلا يهدد

وأساس هذا التكوين الأول لجعل الطفل إنسانا هو البدن والنفس بتعلم الحركة المنتظمة واستعمال البدن وبتعلم اللغة واستعمال العقل والعاطفة

ولا يتم ذلك من دون استيعاب تراث معين هو الممر الضروري للتراث الإنساني ككل. ومن ثم فالغاية الأولى شرط الغاية الثانية وهي في آن مشروطة بها.

ولما كان التراث يعني في الحقيقة حصيلة التلاقح بين تاريخ وجغرافيا كان ذلك مدخلا للغاية الثالثة وهي الانتساب إلى جماعة ووطن معينين.

يكون الهدف الثالث هو تربية الولاء لجماعة ووطن معينين يجسدان تراث معين هو تعين الإنساني في الطفل الذي يصبح إنسانا ذا حضارة مدخلا لكن هذا الولاء ليس مجرد عاطفة بل هو مشاركة في بقاء هذه الجماعة ومناعة هذا الوطن وذلك هو

دوره في جهازي القدرة أي الانتاجين المادي

والرمزي. ومن ثم فالمواطن لا يعبر عن ولائه بالأقوال بل بالأفعال:ما دوره في جهاز الإنتاج المادي (الاقتصاد) و جهاز الانتاج الرمزي (العلوم والفنون).

وتلك هي الغاية الرابعة وحينها يمكن أن نحقق الغاية الأخيرة وهي مدى الإبداع في الانتاجين لأن الإنسان ليس جزءا من جهاز آلي بل من كيان حي مبدع.

والإبداع هو ما يمكن من تواصل وجود الجماعة بالتجدد الدائم: والمعلوم أن السنة تؤمن بأن الدين الإسلامي بكل هذه الأبعاد يجدد على رأس كل

وهذه غاية كل محاولاتي: إحياء هذه السنة المحمدية التي تجعل الأمة في تجدد دائم فتتحرر من

ركود الكاريكاتورين وجمود الحضارة الإسلامية وانكماشها. أما الكلام في البعد الثاني من السياسة أي الحكم فلن يكون لأني عالجت الأمر مرارا وتكرارا وحاولت إجمال القول فيها في محاضراتي حول الدولة. سأكتفي بالتذكير بالأساسيات وكلها مستمدة من تخليص فلسفة الإسلام السيا عن الفتنة الكبرى: فقه الانحطاط عمم حالة الطواريء.

في أن ال

ية من انقلاب نتج

تور القرآني يبيح المحظورات استجابة للضرورات وأهمها هو اخضاع المباديء الدستورية العامة لحالة الطوارئ التي تحد منها: أفهم أن يحتاج

الفقهاء بسبب الفتنة الكبرى إلى اعتبار المحافظة على الدولة والنظام مبررا كافيا للتنازل عن مباديء الدستور العامة أي الحريتين. مشكلي ليس مع هذا الحل. فهو ضروري لحالات الحروب عامة والحروب الأهلية خاصة. لكن مشكلي هو مع استمرار الفصام بين الواجب والواقع 4 قرنا.

حلي هو العودة إلى المباديء الدستورية القرآنية

والتخلص من حالة الطوارئ: مطلوب الثورة ضده ثورة الكاريكاتورين المضادة:الحرب الأهلية الحالية.

ما هي هذه المباديء العامة: الحكم لا يقتصر على

قواعد التعامل السياسي بين المواطنين ومن اختاروهم نوابا عنهم فرض كفاية يبقى خاضعا لفرض العين.

بل هو يتجاوز المجريات العادية إلى أسسها الخلقية والروحية:ينبغي لكل حكم ألا يؤثر على حرية الإنسان الروحية وحريته السياسية بل هو في خدمتهما.

إصلاح الحلقات!! ولهذه الخدمة خمسة م التي تدير الدولة وفوقها القوى السياسية والمرجعية الروحية ودونها وظائف الحماية والرعاية وإدارتها والسلط بخلاف ما ساد في الثقافة السياسية ليست

لحل الوصل ؛

تويات: وسط هو السلط

فوراء القوى السياسية التي تخرج منها السلطتان التشريعية والتنفيذية سلطتان أخريان هما: الرأي العام ومرجعية العقل والروح التي يمثلها العلماء الذين

يحددون شروط العمل على علم.

وهاتان السلطتان لا يظهر سلطانهما إلا بالمراقبة الدائمة والمعاقبة الدورية بالانتخابات. وذلك هو معنى العودة الدائمة للجماعة حتى تغير من تختارهم لينوبوها في القيام على الشأن العام. وأخطر فساد يصيب الجماعات فساد هذين السلطتين: ففساد الأولى هو فساد الأخلاق العامة وفساد الثانية فساد العقل والروح أو التحريف الخلقي والعلمي: وتلك هي غاية الانحطاط.

وبين أن هذين المستويين بلغ بهما الفساد حد الانعدام منذ عصر الانحطاط: فلا دور للرأي العام لاستسلام الجماعة للأقدار والحتميات كما صورها لها الكاريكاتوران من الأصالة والحداثة. وأصبح أشباه العلماء بالمعنيين العقلي والنقلي- إلا ما ندر- ينحصر في تبرير هذا الوضع إذ بات الأمر العام رهن مافيات العسكر وعصبيات القبائل ونزواتهما .

ولعل هذا التدني أصبح بارزا في محتلي الفضائيات من مزيف الصحافيين والخبراء من طبالي العسكر والقبائل وأجراء الأنظمة التي تحارب كل محاولة شعبية للتحرر من المافيات والعصبيات.

لكن العالم المتحضر لا يحكمه قيمون أميون على الشأن العام والرأي العام يراقبهم ويعاقبهم مهما

تحيلوا لتوجيهه لذلك فهم مضطرون لاستشارة

لتاررضر» ومارعدن

ب جرد ال

المادي والروحي ٠

وظائف الحماية و الرعاية الداخلية و الخارجية

ولنأت الآن إلى ما دون السلطتين التشريعية والتنفيذية حيث توجد وظائف الحماية والرعاية الداخلية والخارجية وقد عرضتها في كلامي على الدولة. والمعلوم أن وظائف الحماية هي القضاء والأمن داخليا والدبلوماسية والدفاع خارجيا ويوحدها جهاز الاستعلام السياسي الذي يحيط القيمين على الحماية بأحوال الأمة الأمنية داخليا وخارجيا. ووظائف الرعاية هي التربية والمجتمع الأهلي تكوينا والانتاج الرمزي والإنتاج المادي تموينا ويوحدها جهاز الاستعلام العلمي حول الطبيعة والمجتمع للتمكن من السيادة على شروط التواصل والتبادل. والمستوى الأخير هو الإدارة العامة لكل ذلك. وذلك هو الكيان المادي للدولة أو المؤسسات التي ترعى الشأن العام والتي تجعل الدولة كائن يؤدي كل الخدمات. وفي كلامي على الإبستمولوجيا البديل بينت أن الإدارة بهذا المعنى هي الكيان الرمزي المتعين ماديا والذي من دونه لا يمكن تصور قيام الجماعة. ذلك أن الإدارة بهذا المعنى هي منظومة الرموز المتعينة ماديا والمحققة لكل وظائف العمران والاجتماع النظرية والعملية: أهديت الكتاب لعبد الملك. فدق أسس الإبداع الرمزي التواصلي فأعاد للكلمة العربية دورها(تعريب الإدارة)والتبادلي فأعاد للعملة العربية دورها (تعريب العملة): جوهر الدولة. تستعيد الأمة وحدتها التواصلية والتبادلية فتصبح

مس ارو زر « المرزوقي»

ولن يسترد العالم توازنه فيتحرر من نكوصه إلى 5 قانون التاريخ الطبيعي من دون عودة الأمة إلى

دورها الكوني لتحرر البشرية من الطاغوتين

المسيطرين عليها في زمن العولمة.

والأول هو الطاغوت الذي يفقد الإنسان حريته

الروحية سواء كنيسة دنية أو مافية علمانية والثاني

| 10 هو الطاغوت الذي يفقده حريته السياسية بالاستبداد والفساد.

من الفلسفة النقدية والتطورية

أبسالون عن الألمانية

6 هولتن عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن ' آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي»

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة < محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي واد الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ا لد ار ااه اما

م إصلاء الرصل بين التارحى وبابعرة؟

تبس فب 201701091138010 الفصل ١ لرايع

توس بخ 04.10. 2/1435 2017.01.09

الوصل بين التاريخي و الطبيعي دمجم عمج مم جم مجه ع عم عم جه جمع وعم وم جم م جمع جم جع مومه م جم مي

سر الانحطاط يخ العلوم و الفنون ددنت "ووه وجا

الث معادلة الوصل بين التاريخ وما بعده: فحداها هما الله والإنسان وبينهما وسيطان العالم الطبيعي والرسالة وك القلب يتنزل التواصل أي الوظائف الرمزية التي هي جوهر العلاقة بين الإلهي والإنساني.

فالقلب هو الوسط يحقق التواصل بما يتقدم عليه أي الله والطبيعة وبما يتأخر عنه أي الإنسان والرسالة. ويكون التواصل فلسفيا بما قبله من الله والطبيعة إلى الإنسان والتاريخ وهو يكون دينيا بما بعده من الإنسان والرسالة إلى الطبيعة والله. وإذن فكلاهما له نوعا الوصل لكن بترتيب معكوس : ما يقدمه الفكر الفلسفي يؤخره الفكر الديني وما يقدمه الفكر الديني يؤخره الفكر الفلسفي. فالفلسفة في كل عصورها تقدم الطبيعي على التاريخي مرجعة نظامه إلى نظامه والدين في كل عصوره يقدم التاريخي على الطبيعي مرجعا نظامه لكن كما بينت محاضرة بيت الحكمة بعنوان

هذا الكلام الأعلى الفلسفة والدين بمعناهما التقليدي

وهذا المعنى انتهى كما بدأ: عدنا إلى ماقبل الفلسفة بشكلها اليوناني الذي

يمكن القول إنه بدأ مع أفلاطون وانتهى مع هيجل.عدنا إلى هذه المعادلة

فما يسمى بما بعد الحداثة هو عينه ما كان ما قبل الفلسفة:لم يعد أحد يدعي حل ألغاز الوجود برد التاريخي إلى الطبيعي أو العكس: ذلك هو لغز

وقضية التربية وقضية الحكم كلتاهما رهن رؤية هذا الوصل بين التاريخ وما بعده وبين الطبيعة وما بعدها والوصل بين الله والإنسان بالأنظمة الرمزية والأنظمة الرمزية خمسة أصناف: الفلسفة وتتبعها العلوم والدين وتتبعه الفنون والأصل هو البيان والاستبيان لما في الوجدان طلبا لما ينقال من عالمي الشهادة والغيب

وهدف التربية الأساسي هو إعداد الإنسان بهذه الأنظمة الرمزية الخمسة حتى يكون قادرا على الاجتهاد والجهاد النظريين والعمليين لتحقيق أنواع

وللوصل مستويات: أولها في كيان الفرد بين بدنه (بعد الضرورة) ونفسه (بعد الحرية) وفي كيان الجماعة بين شروط الوجود المادي وشروط الوجود الروحي

وللجماعة عدة مستويات: من الأسرة النووية إلى الأسرة الكبرى إلى الأمة إلى البشرية إلى العالم كله حيه وجامده. والوصل فلسفي طبيعي وديني

سر الانحطاط في العلوم و الفنون والمقابلة المعتادة بين العلوم وما بعدها الفلسفي والفنون وما بعدها الديني مقابلة زائفة رغم أنها سائدة وهي في حضارتنا عنوان التحريف المطلق. ودليله أن الفكر السقيم آل إلى دين بلا فنون وعلوم بلا فلسفة أي إن التركيز على المابعد في الدين وما دون في الفلسفة آل إلى قشور العقلي والنقلي وذلك هو سر الانحطاط وعلته

الأساسية: فالعلوم التي ليس لها ما بعد فلسفي ممارسة غفلة خبروية خالية من العودة النقدية الدائمة للتأسيس النظري. والأديان من دون الذوق الجمالي تتحول إلى ممارسة تعبدية بلا روح لاتتجاوز المجردات

الذهنية للعقائد غير المتعينة 2 البيان والاستبيان

اصلاج الدرو امراصاح |

فالانحراف الأول أدى إلى تجميد المعرفة في التقنية البدائية والانحراف الثاني أدى إلى تجميد ذوق الوجود أو الدين في قشور النفاق التعبدي.

فالصلة بين العلوم والفلسفة هي الاجتهاد والصلة بين الفنون والدين هو الجهاد الروحي: والجمع بينهما يؤسس للاجتهاد والجهاد النظريين والعمليين وكلاهما ممتنع من دون الحريتين اللتين أسسهما القرآن لتحرير الإنسان: الحرية الروحية (لا وساطة كنسية) والحرية السياسية (لا سلطة فوق الجماعة). والحرية الروحية تتعين في الإبداع الذوقي والفنون والحرية السياسية تتعين في الإبداع المؤسسي والقانوني وهما مجال تحديد مسؤولية الإنسان كمكلف

وإذا كان التساؤل النقدي لا يمكن أن يغيب فإن الفلسفي يعود ولكن بصورة مشوهة فلا يتعلق بالوصل العلمي بل بإطلاق يجمده هو غفلة وما كانت الفنون لا يمكن أن تغيب فإن الفني يعود ولكن في شكل شعوذة بدائية هي شعوذات الوثنية التي تتعين في مكملات العبادة في التصوف الشعبي ولعل ذروة هذه العاهات قد تعينت في التشيع الذي هو دراما كاريكاتورية فلكلورية تشبه الأديان البدائية حيث يقتصر الدين والفلسفة على الخرافة تلك هي الأدواء التي حلت بالمعادلة المخمسة التي حاولنا تحديدها:

القطبان الله والإنسان والوسيطان الطبيعية والتاريخ والقلب أصناف الوصل الرمزي فكيف عالجها الإسلام لتكون مضمون بعدي الاستراتيجية التوحيدية في التربية والحكم (مجموعهما هو البعد السياسي من الرسالة)؟ ولماذا حرفت حلوله

الاستراتيجية التوحيدية في التربية و الحكم بلا فلسفة يقتل المعرفة فيجمدها لتصبح تقنية

بدائية هي جوهر الدجل الكلامي - جمود الحضارة المادية دين بلا فن وفن بلا دين يقتل العمل الروحي فيجمده ليصبح شعوذة وعبادة منافقة هي جوهر الدجل الديني - جمود الحضارة الروحية.والانحطاط هو الجمودان فعلة الانحطاط هي فشل الوصل الرمزي بين حدي المعادلة الله والإنسان سواء فلسفيا بطريق الطبيعة أو دينيا بطريق الشريعة: فساد معاني الإنسانية لكن علة العلة المؤدية لفساد معاني الإنسانية هي غياب الحريتين الروحية والسياسية التين بهما تتحرر الإنسانية فيكون القرآن الرسالة الخاتمة. وذلك قصد ابن خلدون عندما جعل فساد معاني الإنسانية نتيجة للتربية والحكم المعاديين للحرية الروحية والسياسية للإنسان نفيا لشرط الاستخلاف فتكون غاية التربية القرآنية هي تحقيق شروط أهلية الإنسان للاستخلاف أي القدرة على البيان والاستبيان للوصل بينه وبين الله طبيعيا وشريعيا. وذلك يقتضي تربية وحكما يحققان معاني الإنسانية كما يصفها ابن خلدون أي الحرية الروحية والحرية السياسية للاجتهاد والجهاد النظريين والعمليين ويمكننا الآن بعد أن حددنا المقصود بغاية التربية والحكم من حيث هما شروط التأهيل الاستخلافي بالحريتين الروحية والسياسية أن نحدد مقوماتهما.

فيكون الهدف الأول استرداد معاني الإنسانية بتحرير الوصل الرمزي بين الله والإنسان أي بعلم

اصلاج الدرو اراصااح | حب الذوق. ولا يتم ذلك من دون الحرية الروحية -لا سلطان على ضمير الإنسان غير الحكمة والذوق ثمرتي التربية القرآنية أساسا أولا لحرية الجماعة السياسية

والحرية السياسية اختل فيها كل شيء فصارت عنوان الاستبداد والفساد وبيع البلاد واستعباد العباد ليكونوا خدما للأسياد: الحاكم وحاميه الاستعماري

وما كانت لتصل إلى هذه الدرجة من التردي لولم يوازيها فساد التربية التي قضت على الحرية الروحية أساسا لمعنى الإنسانية الأصلية للحرية السياسية

ودليل هذا الترابط بين الحريتين أن الإسلام بدأ بها قبل الوصول إلى تأسيس دولة الحرية

ذلك أن دور التربية لم يتوقف عند الشروع في تأسيس الدولة بل هو متواصل دائما وفي الحقيقة حتى السياسة كانت ملازمة لمرحلة التربية الخالصة.

والتلازم بين الحريتين بنيوي وليس ظرفيا ومن ثم فحتى في المرحلة المكية كانت التربية ذات صلة بمشروع دولة مؤجل لإعداد القيمين على التربية والحكم

ولولا تربية رجالات الدولة الذين أنجزوا مقومات تحقق المشروع لما تحققت دولة الإسلام النموذجية دولة الراشدين مقوماتها الخمسة: تكلمنا

عليها أعني المشروع القرآني) الرسول) فتثبيت مركز حيز المكان (الصديق) وتثبيت مركز حيز الزمان (الفاروق) وتثبيت المرجعية (ذو النورين): اكتمل البناء.

الزاز2 ل سند- الي شرل

فجاءت محاولة تهديم البناء: الفتنة الكبرى التي

35 حاربت التربية والحكم الإسلاميين بفضلات

الأمبراطوريتين الفارسية والبيزنطة ومليشياتهما العربية

ولست أسقط الحاضر على الماضي بل هذه شهادة ابن خلدون كما بينا سابقا: ممثلو قبائل عربية من

4 مستعمرات فارس وبيزنطة هي التي اغتالت ذا

فاضطرت الدولة الإسلامية إلى القبول بحل وسط بين النكوص التام والإبقاء على ثورتي الإسلام: الفصام بين العقيدة والممارسة التربية والحكم.

9 ويقتضي الاستئناف إعادة بناء شروط معاني

الإنسانية في الإنسان المسلم أي الحرية الروحية والحرية السياسية: ويحق لي أن أباهي بأن البداية تونسية

والحمد لله أن القرون الأربعة عشرة مكنت من

0 تحقيق الشروط المادية والمحافظة على المثال الأعلى

للشروط الروحية ما يجعل الإمكان ممكنا وحتميا.

فثورة الشباب بجنسيه كان انتشارها كالنار في

الهشيم رغم أنف الثورة المضادة والسند الأجند

5 وذراعيه الإيراني والإسرائيلي ومليشياتهما العربية

وما كنت لأخصص عملا شبه يومي على هذه القضايا حتى كدت أوقف كل أعمالي الأخرى إلا إيمانا لولم أكن مؤمنا بأن لحظة الاستئناف قد

أزفت والأمة عادت.

خاتم ففي الفصل الموالي والأخير -الخامس-سأتكلم على الإصلاحين التربوي والسياسي بالصورة التي يقتضيها هذا الإصلاح شرط الاستئناف والعودة

أبسالون عن الالمانية

للألمانية (ج01 و ج02) والتنوير (دروس فلسفة الدين

الإنساني والديني (دروس

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن رشد آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية < منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي»

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة < محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حقبة العولمة.

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني:

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأ الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

تصميم الأسمار والبيان -- (لمرير التنفيزي: حدر مرأس.

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ا لد ارا اماس

ب ب د

ذبربرب اندي

هل إصلاح الدين هو الوصل بين التاريخي وما بعده؟

1 ال جاه

توس قا .04.07 1438 2017.01.06

المختمة م موه جم م مه ممم مم ع عم ممه ممه مع عم عم مي قعة ممه عم ممه يميه مق مي مم 1 طبيعة علاقة الانسان بالسلطة الالاهية 0 علاقة الثيولوجيا بالانثروبولوجيا لد> <<< م2 العلاقة الكونية تاك جاه كك ا وخ كلك لكا كا اع م تخا ما هه باه كه هجا ةم مجو

الاسلوب الامثولي ا لماخ قا لا الا ا لا خا اك اا لال مخ لحا اال ماه ما مم مخ مامه مط

النظام الرياضي و نظام التاريخ الدرامي و الحواري 0 في العلاقة بين الجنسين 0

علاقة الرياضيات و الالسن بالطرد المفهومي و السرد الامثولي ممم ب سه

المقدمة : ختمت الفصل الثاني بهذه الملاحظة : "إذا كان القرآن يصف الإنسان بكل الصفات السلبية وي إليه مهمة لا يستطيع القيام بها غيره فلم خلق أصلا فضلا أن يكلف ويحاسب على أمور لو صدقنا القائلين بالحتمية لكان الله أظلم الظالمين؟". هل يمكن أن نحلل الرموز القرآنية المشيرة لما قد يساعد على فهم ما يبدو من تناقض بمعيار المنطق الإنساني وما قد

يكون من طبيعة تتجاوزه إلى منطق أرقى لا يتوقف عند عالم الشهادة فيصله بعالم الغيب؟

طبيعة علاقة الانسان بالسلطة الإلاهية ففي هذا التعارض البادي بمنطق عالم الشهادة ما ما يذكر بسر الموقف الإلحادي الذي يتبين عند التحليل ناتجا عن البحث في العدل الإلهي وما يترتب عليه من مفارقات تؤدي إلى الإلحاد. فالتعارض البين بين المهمة المطلوبة من الإنسان والصورة القاتمة التي يقدم بها الإنسان في القرآن الكريم يعود إلى طبيعة علاقته بالسلطة الإلهية إشكالية العدل الإلهي. لكن السؤال عن الحاجة إلى خلق الإنسان أصلا وتكليفه بما ليس في وسعه يتجاوز مبحث العدل الإلهي إلى ما يبدو من عبثية في خلق الإنسان إذ هل يكفي أن يكون خلق ليعبد الله ويعرفه؟ هل الخالق الكامل بحاجة إلى ما يعبده ويعرفه؟ ألا يبدو الموقف الأرسطي الذي يجعله غنيا عن العلم بغير ذاته أكثر تناسقا مع الكمال المشروط بالاكتفاء بالذات؟ وهل مستويات الموقف من الإله كما وصفها أفلاطون :

1-عدم الوجود

2-عدم العناية بغيره

3-صورته الشعبية التي تجعله يقبل الرشوة أو النذور والهدايا هل هذه المواقف كافية للخروج من مأزق العلاقة بين الله والإنسان؟

وقرآنيا هل توجد صلة بين صفات الإنسان الواردة القرآن المقابلة تماما للمنزلة التي يوليها إليه ترقى إلى دور الخليفة بما في صفات الله من جمع بين المتناقضات لعل رمزها الأساسي الرحمة وشدة العقاب؟

فيكون التناقض في الصفات ليس مقصورا على الذات الإلهية بل يتعدى الذات الإنسانية تأسيسا للاستخلاف في التوازي بين التقابلين لعل السر فيه هو النفح من الروح الإلهية في الإنسان؟

فتعود الإشكالية إلى استحالة تصور نظرية في الربوبية) ثيولوجيا) من دون نظرية في الإنسانية

) انثروبولوجيا) لتلازم المفهومين في كل دين موجب أو سالب أي في تصور المؤمن وتصور الملحد

فالملحد ينتقل من خلق الإنسان لصورته عن الله إلى ادعاء خلق الله نفسه والمؤمن يخلط بين امتناع تحرر الإنسان من صورته عن الله إلى ادعاء ان الله بالصفات التي تناسب الإنسان.

والقرآن يقول ما يؤسس الوهمين ويحرر منهما في آن : فهو لا يكاد يفارق انسنة صفات الله في كل قول فيه لكنه في آن يقول إنه ليس كمثله شيء فيبدو من ثم وكأنه يؤسس للموقفين المعطل والمشبه. وبهذا المعنى فالقرآن يحتوي على كل المعضلات الميتافيزيقية والميتاتاريخية وما يتجاوز التمييز بينهما في فعلي الخلق والأمر أصلا يبدون متضمنا لكل تناقضيات الوجوب:

تلك هي المعضلات التي ينبغي التحرر منها لتجاوز هذا التلازم بين الذاتين وتحوله إلى تناظر علته عدمه في عملية التواصل بين المتناهي واللامتناهي : الرسالة الدينية.

وبين ربه هو الذي يؤدي إلى ما وصفه القرآن عليه ليخلصه مما يحول دونه وتحديد الوصل بين التاريخ وما بعده.

فماذا يترتب على الملاحظة : "إذا كان القرآن يصف الإنسان بكل الصفات السلبية وينسب إليه مهمة لا يستطيع القيام بها غيره فلم خلق أصلا؟ هل يعقل أن يكلف ويحاسب على أمور لو صدقنا القائلين بالحتمية لكان الله أظلم الظالمين؟

وهكذا يتبين أن كل معضلات الوصل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ أو تاريخ الإنسانية وما بعده تنتج عن هذه العلاقة المباشرة بين الله والإنسان. وفرضية هذه المحاولة هي علاج هذه المعضلات هو جوهر الرسالة الخاتمة.

فلغز الألغاز في فلسفة الدين هو علاقة نظرية الرب) الثيولوجيا) بنظرية الإنسان) انثروبولوجيا) وهو لغز ألغاز الفلسفة كذلك بخلاف ما يقول به من والإشكال في القرآن هو التالي:ألا يحول خطاب الله للإنسان الذي يغلب عليه التشبيه مع نفي المثلية دون الإنسان فهم العلاقة بين التاريخ وما بعده. فالفهمان الناتجان عن هذا التناقض بمنطق عالم الشهادة هما نزعة الإثبات إلى حد الحشوية ونزعة النفي إلى حد التعطيل فيحولا بصراعهما دون

علاقة الثيولوجيا بالانثروبولوجيا ولندلل أولا على ما ندعيه من أن لغز الألغاز في الأديان وفي الفلسفة واحد: ويكفي لذلك مثالين من الفلسفة ومثالين من الأديان قبل الإسلام لنبين فأرسطو جعل الله عديم الصلة بالعالم وهو لا يعلم إلا ذاته والعالم بمادته يشتاق إليه فينتقل من قوة المادة إلى فعل الصورة: وبه يفسر حركة الأفلاك التي تفسر دورة الكون والفساد السرمدية.

الوصل في اتجاه واحد هو شوق الأدنى للأسمى مع الاختلاف التام في طبيعة حدي العلاقة: الفعل المطلق وحركة الكون والفساد في العالم طبيعيا

وتاريخيا.

وفي ذلك نقد لنظرية أفلاطون التي تجعل للصانع منزلة بين مثال الخير) المحدد) ومثال الشر (المادة أو اللامحدد) والوصل بينهما هو فعل التصوير الرياضي للمادة التي تأبى الثبات والتعين.

وهذه النظرية التي وضعها في التيماوس عدلها في قانونه الجنائي ضد الملحدين والمشركين ونجد في فرضياته حل أرسطو الذي هو أوسطها بين حدين فالفرضية الأولى هي نفي وجود الله والأخيرة هي اعتبار الله مثل الحاكم الإنساني يقبل الرشوة بالنذور والهدايا. وبينهما الرب اللامبالي بغيره مكتفيا بعلم ذاته وعشقها.

تلك هي حلول الفلسفة للكلام في العلاقة بين الرب والعالم ومنه الإنسان خاصة. فما هي رؤية الأديان وليكن لنا مثالان: وبينهما وسط بالتناظر مع

إله القبيلة) اليهودية) ثم تعميمه إلى الإنسان بجعله يحل فيه (المسيحية) وبينهما كل الربوبيات الوثنية التي تجعل الرب شبيها بالملوك التي ترشى وتقبل الوساطات والشفاعات.

ويمكن القول إن التشيع في اليهودية والمسيحية التي تجعل الله يحل في إنسان لا يمثل البشرية كالمسيح بل في جماعة مختارة. وهو إذن وسط بين اليهودية والمسيحية بعد أن تطورت فتجاوز نظرية شعب الله المختار على الأقل في خطابها لأن شرط المرور بالتمسح ينفي الكونية. ووهم الاتصال المطلق مشروطا بالحلول في الإنسان (المسيح) يمثل أساس كل فلسفة هيجل التي تنتهي إلى أن الله ينبغي أن يموت فعليا (صلب المسيح) ورمزيا: الروح الكوني متعين في الإنسان.

إلا هذا الوصل بين

ولا وجود لإله مفارق للعالم والتاريخ بل هو الروح فيهما ولا معنى لما بعد يتجاوزها لأنه عين الوجود للذات (ما يشبه الفعل بالمصطلح الأرسطي) الذي يتحقق بتجاوز الوجود في الذات (ما يشبه القوة بالمصطلح الأرسطي) لم يبلغ الروح الوعي بأن الذات هي الجوهر.

ولذلك فالكونية المتحررة من الحلولية لم تتحقق في أي دين قبل الإسلام: فقبله لم تتجاوز الأديان المنزلة العلاقة الحصرية رسولا ومرسلا إليه إلا بخصوص المرسل إليه.

أما الرسول فيهودي حصرا حتى في المسيحية ويكفي دليلا ما يقوله باسكال في نفي نبوة محمد

صلى الله عليه وسلم بحجة أنه ليس يهوديا.

العلاقة الكونية الإسلام جعل العلاقة كونية رسولا ومرسلا إليه: كل أمة لها رسول بلسانها والرسول الخاتم لجميع البشر: المميز الأساسي للإسلام: العلاقة الكونية. ونحن اليوم حددناها بكونها الوصل بين التاريخ وما بعده شرطا في وجود الرسالة وتحققها بالتربية والسياسة لبشر لهم الحريتان الروحية والسياسية. وهذا الوصل ليس مقصورا على التاريخ بل هو وصل مع الطبيعة ومعنى ذلك أن الرسالة ليست موجهة للإنسان وحده بل لكل الموجودات: فما نظامها الرمزي؟ فأن يكون لكل أمة رسالة بلسانها أمر مفهوم أما أن يكون أحد الألسنة نظام رموز لرسالة كونية ففيه إشكال فضلا عن أن يكون حتى لغير الناطقين. ولو لم أجب عن هذين السؤالين لما شرعت في تفسير القرآن الكريم تفسيرا فلسفيا. فمعنى التفسير الفلسفي هو بيان هذا

التطابق بين صورتي الألغاز الوجودية وذلك بتحديد النظام الرمزي ولهذه العلة كان فصل ما بعد الأخلاق وقسمه

الثاني الذي علقت فيه على نظرية بيرس في الرمز

من منطلق نظرية الآية كما يستعملها القرآن الكريم جزءا لا يتجزأ من محاولتي التفسيرية.

فالوصل يعني التواصل أساسا والتواصل يقتضي نظاما رمزيا يمكن من تجاوز الفروق الثقافية (الألسن) والفروق الطبيعية (الحي والجامد)

ولا يمكن من دون هذين التجاوزين الصبو إلى تجاوز وجودي يجعل الإنسان قادرا على فهم الرسالة التي هي تواصل مع الوحيد المعبود رب الحياة والوجود وسر اشرئباب الإنسان إلى الخلود. والقرآن الكريم لمن تدبره يجيب عن هذين السؤالين بصورة صريحة لو لم يهملها علماؤنا لما انحططنا واستعمرنا حتى نعود إلى هذا التدبر المحرر منهما فنستأنف دورنا الكوني بالمشاركة في الإبداع المتحرر من الاتباع.

الاسلوب الامثولي فأما تجاوز الثقافي الحائل دون التواصل بين البشر فهو ما يحققه القرآن بأسلوبه المستند إلى العلاج المفهومي (الاستدلال) والأمثولي: المشاهد شبه والأسلوب الأمثولي يشبه السيناريو لأفلام يشاهدها أي إنسان مشاهدة تغنيه عن اللسان ولعل أفضل مشهد هو مشهد الحوار الذي دار بين الله والملائكة حول أهلية الاستخلاف. وما كانت الترجمة بين الألسن تكون ممكنة من دون ترجمة سابقة عن كل ترجمة هي الوسيط بين اللسان والكيان ترجمانا هي سر البيان وهو تحويل المفهومي إلى درامي مشترك بين اللسانين الناقل والمنقول. فما وراء اختلاف الثقافات

ينتسب إلى الأسلوب اللساني في ترجمتها لتجاربها التي واحدة بالجوهر عندما ترد إلى الأسلوب الأمثولي. فهذا الأسلوب كوني متجاوز للفروق بين الثقافات والألسن وهو يحكي الوضعيات الحيوية التي يذوق

بها الإنسان الوجود فيدركه غذائيا وجنسيا وجماليا وجلاليا وأصلها جميعا الحياة.

وأما تجاوز العائق بين الناطق وغير الناطق فهو ما به يفسر القرآن الكريم نظام العالم: فهو لغة الرياضيات التي هي الصيغ الرمزية للسنن الوجودية.

ولهذه اللغة حضوران في القرآن الكريم. الحضور الأول يصف بنية الطبيعية بكونها بنية رياضية كمية وكيفية. والحضور الثاني لعله الأكثر عمقا هو تأثير

القرآن الموسيقي.

النظام الرياضي و نظام التاريخ الدرامي و الحواري

والسنن الوجودية هي نظام العالم الرياضي (قوانين الطبيعة) وأنغامه الموسيقية ونظام التاريخ الدرامي والحواري بين الناطقين (القوانين الاجتماعية) وأصلها جميعا التناسق التام بين العقل والألسن؟ ومن خصائص كيان الإنسان أنه بكيانه البدني بالأناغيم الموسيقية وبكيانه النفسي يخضع للتواصل الناطق والتفاعل الدرامي. وبعبارة وجيزة فإن المقابلة بين فلسفة لا محل لها في الإسلام: الديني والفلسفي في قضية الوصل بين العالم وما بعده والتاريخ وما بعده واحد بأسلوبين

مفهومي ودرامي. وكلاهما يستعمل الأسلوبين مع تغليب أحدهما: القرآن يغلب الصوغ الدرامي السردي على الصوغ

المفهومي الطردي والفلسفة تستعملهما بترتيب معكوس) أفلاطون خاصة) لكن المضمون واحد. وهذا المضمون الواحد له قطبان الله والإنسان وبينهما العالم والرسالة ذهابا وإيابا بين القطبين. والإنسان مستخلف لقدرته على التواصل المضاعف. والقصد بالرسالة ذهابا وإيابا هو أن الله يراسل الإنسانية والموجودات كلها والموجودات جامدها

التاريخي ومار

وناطقها تراسله دعاء وتسبيحا حتى وإن كنا لا نفقه لغة الجمادات.

ولعل من أكبر الأدلة على أن الجمادات تتواصل مع الناطقين أنها تغريهم فتدعوهم بمعنيي الدعوة الذوقية كدعوة الوردة الجمالية ودعوة الثمرة الغذائية ولو في شكل إيحاء.

وحتى نفهم هذا المعنى فلنقارن دعوة الأبدان

بعضها للبعض بين الجنسين قبل دعوة اللسان. وهذه الدعوة المتقدمة على البيان هي أساس كل بيان لأنها جوهر التأثير الرمزي المتجاوز للنطق. جعل الكلام على هذا التداعي بينهما يعتبر حطا من منزلة المرأة خاصة تقديما لقشور التمدن الذي يزيل قاعدة الوجود الأساسية جماليا وحيويا.

لكن حقيقة الوجود تجعل الجنسين لا يعشقان الغير بل يعشقان عشقه للذات. فالتعاشق من دون هذا التناغم المتقدم على البيان شرطا في كل بيان ليس من جوهر الإنسان.

ذلك أنه متقدم على البيان شرطا في تواشج الكيان ليس بين الجنسين فحسب بل بين العالم والإنسان في كل مكان وكل زمان إذا تحرر من

سلطان الحرمان وطلب آيات العنفوان.

وما كان هذا التأثير متجاوز حتى للوعي إذ هو يمكن أن يحصل في المنام حصوله في اليقظة فإن ما بين التاريخي وما بعده وما بين الطبيعي وما بعده يعيشه الفرد بوصفه ما يتجاوز اليقظة إلى حياة يغيب فيها الوعي.

وقدرة الإنسان على التسمية-التي تتضمن ذلك كله لأنها شرط إحضار الغائب سواء تمثيلا لما مضى أو لما هو آت- هي الحجة التي أفحمت الملائكة في مشهد الاستخلاف الدرامي: فالتسمية تجعله يتواصل مع العالم وما بعده (الرياضيات) ومع التاريخ وما بعده) الألسن).

علاقة الرياضيات و الالسن بالطرد المفهومي والسرد الامثولي والرياضيات أساسها الطرد المفهومي واللسانيات أساسها السرد الأمثولي وذانك هما نظاما الترميز الكونيين اللذين يمثلان معجزة القرآن الكريم. فتكون معجزة القرآن هي حصر الإعجاز في جعل الرسالة نفسها عين حقيقة الإنسان من حيث هو مسم ورامز دراميا ومفهوميا وذلك هو مفهوم البيان القرآني. فالرحمان خلق الإنسان علمه البيان. وهو إذن مبين ومستبين لكن صفاته تجعله في وضع لو اكتفينا به لما فهمنا علة استخلافه وتكريمه فضلا عن إيجاده. والتناظر العكسي بين ما في صفاته وشروط أهليته للاستخلاف لاعتبرنا تكريمه به من ألغاز الوصل بين التاريخ ومابعده وبين الله والإنسان من تلازم. ولا يصبح لتجاوز هذه المفارقات معنى إلا إذا اعتبرنا التاريخ نفسه امتحانا لهذه الأهلية وتأهيلا لها بمعنى أنه مسار التعلم والاكتمال الإنساني فيكون معنى ختم الرسالة دليل اكتمال الإنسان بوجهي الاكتمال: الاجتهادي والجهادي لمراجعة تاريخ البشرية الروحي والسياسي وتحقيق

الصورة وتلك هي مهمة التربية والسياسة اللتين ينبغي أن البشرية أسرة واحدة (النساء 1 (بقيم الحجرات القرآن شروط الوصل السوي بين التاريخ وما بعده وبين الطبيعة وما بعدها ليتأهل الإنسان للاستخلاف.

التأريخي ومار

نس أبسالون عن الألمانية

الألمانية (ج01 و ج02) والتنوير (دروس فلسفة الدين

الإنساني والديني (دروس

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في آل والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن رشد أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي.

تجليات الفلسفة العربية -- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني:

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والساسي الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور

النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

أم إصلاح الوصل بين التاريخى و ما بعده ؟

م إصلاح الوصل بين التاريخى وما بعده ا

تقب 201701051105006 الفصل الثاني

الفصل الثاني

توس قا -06-04 14386 2017.01.05

المقدمة : سألنا في الفصل الاول: إصلاح الدين أم الوصل

و أجبنا: الإسلام إصلاح ديني بالوصل بين التاريخ وما بعده. ولم نبين أبعاد ذلك.

وهذا البيان هو ما سنخصص له الفصل الثاني ليكون الجواب غير مقصور على الكلام في الماضي بل على استراتيجية استئناف دور الامة الكوني وطبيعة الكلام في هذا الوصل بين التاريخ وما بعده تعني الوصل بين بعدي الفلسفة: فلسفة التاريخ وفلسفة الدين أو ما منه يستمد مدد الحياة المعنوي.

فكل أفعال الإنسان نظرية كانت أو عملية يتحدد معناها بما يتجاوز حدوثها فلكأنه آية دالة على ما يعلل وجودها بتنزيلها في تاريخ الإنسانية والكون. ولاعلاقة لذلك بدرجة ثقافة المدرك لهذا التنزيل الذي يتواسع ويتضايق بحسب سعة فكر صاحبها حتى ولو اقتصر هذا التاريخ على شجرات الأنساب البدائية.

ما يعني أن الجماعة متقدمة على الفرد والتواسع والتضايق يتعلق بها فيكون التاريخ الإنساني حاضرا في تاريخ أي فرد وما بعده يجعله أزليا وأبديا.

وكلما اتسع التاريخ اتسع ما بعده و اتسع معه حيز المكان لأن الكينونة زمان متمكن أو مكان متزمن أوهي الحياة التي تتحيز تمكنا وتزمنا: السرمد زمكان يدوم ويتمدد بلا بداية ولا نهاية.

التفكيك القرآني لظاهرة التحريف

العالم : بدايته وغايته ولولا الإيمان الديني لاستحال أن يصدق الإنسان أن للعالم بداية وغاية بل هو عنده ما تقدم عليه في

الوجود بلا حد وما يتأخر عنه بلا حد كذلك.

فعدم الإنسان هو هذا الماقبل والمابعد المطلقين وذلك هو معنى يهلكنا الدهر وهو عقيدة كل ملحد فيكون الإلحاد ليس نفيا للإيمان بل نفي للموجب منه : هم إيمان بالعدم المراوح بين نفي الذات أو نفي ما عداها.

وأفضل صيغه كتاب المحاسبي في التوهم الذي يجعل التوهم الإنساني خلاقا لعوالم لا خروجا خياليا عن عالم يظن حقيقة وما عداه مجرد وهم

لا حقيقة له.

وهذا التوهم الذي يكون في الدين ما قبل العالم ومابعده لتحقيق معنى السرمدية ازلية وأبدية هو في المعرفة العلمية منظومة قوانين سرمدية حية

المنظومة الدينية و المنظومة العلمية ومثلما أن الدين يجعل ما بعد العالم في صيغته الدرامية أسمى من العالم واكثر فاعلية فإن العلم يجعل ما بعد العالم في صيغته القانونية أسمى من العالم وأكثر فاعلية. وكل رؤى الإنسان للوجود تراوح بين هذين المنظومتين الدينية والعلمية في تنافس كل منهما يبدو ملغيا للآخر رغم جمع الإسلام بينهما في نظام أسمى. فرؤى المنظومة

الدينية درامية أي إنها تعرض النظام في شكل منظومة شخوص يؤدون أدوارها دولة تشبه مسرحا كونيا هي دولة ربها هو خالقها والمشرع لها. وهذه المنظومة الأسمى يتلقى فيها نظام العالم الطبيعي والعالم التاريخي:

-1 نظام الضرورة وقوانين الطبيعة

-2 هو نظام الحرية والقوانين الخلقية. ويجمع بين نوعي الأنظمة مفهوم "السنن" الإلهية أي شروط طبيعية لحياة خلقية أي عبادتين: العبادة الطوعية للمكلفين والعبادة المضطرة لما عداهم.

يكون النظام الذي لا توجد حضارة من دونه حتى لو انتهت إلى سلبه بالمقابلة بين النظرة القانونية والنظرة الدرامية مخمسا لأن الأصل ذو فرعين يرمزان لفعلي الخلق والأمر : فهو رب يخلق وإله يأمر (يشرع).

فالنظام الأصل خلق وأمر وإذن فهو نظام ينشئ موضوعه (يقضي) ويشرع له (ويقدر) ينتج عنه نظامان طبيعي وخلقي للعالم

-1 مداد تحيوي

والتنافس بين النظامين الطبيعي والخلقي أو الطبيعي والتاريخي ينتج عن الصراع السياسي بين ممثلي الدين وممثلي العلم لأن كلا منهما يدعي الإطلاق.

النظام الخلقي والطبيعي المخمس هو إذن: الأصل أو الرب وينتج عن إرادته الحرة نظامان خلقي وطبيعي هما بعدا العالم الطبيعي والتاريخي وكلاهما شرط لكيان الإنسان وبقائه. والإسلام حرر الإنسان من الكنسية (الحرية الروحية) ومن الحق الإلهي للحكم لغير الجماعة (الحرية

السياسية): من هنا اجتهاد وجهاد فرض عين. يقتضي أن يكون تنظيم هذين الفرضين على مثال تأويله لنظامي الخلق والأمر أو الخلقة والخلق في دولة كونية تسوس العالم بمثال القرآن الأعلى. وهذا هو القصد بالوصل بين التاريخ وما بعده: نظام الدولة الأحرار روحيا وسياسيا بمثال أعلى وصفه القرآن نظاما لكون الناتج وإذا كان هذا النظام غاية فلا بدمن استراتيجية

لتحقيقه:تلك هي علة اعتباري القرآن استراتيجية

توحيد الإنسانية والدولة المحمدية عينة من الغاية

و الأرضي وماره

عن الخلق والأمر:

وتلك علة التحريف الذي أعاد المسلمين إلى ما حرر منه القرآن البشرية تحريفا أنتج صراعا نظريا بين المتكلم والفيلسوف وعمليا بين الفقه والمتصوف.

فالفيلسوف والمتصوف يقدمان نظام الخلق ويحاولان رد النظام الأمر إليه ويجمع بينهما مفهوم الباطنية والمتكلم والفقيه يقدمان نظام الأمر ويحاولان نظام الخلق إليه ويجمع بينهما مفهوم الظاهرية.

لكن المتكلمين انتهوا في الأخير إلى الغرق في وهم القول برد الوجود إلى الإدراك (ابن خلدون) ولم يبق للفقه إلا القشور التي تيسر سطوة الباطنية الفلسفية والصوفية والكلامية.

وهذا الوهم هو الذي يؤدي إلى نفي الغيب ومن ثم إلى نفي معنيي الاجتهاد والجهاد: فوهم العلم بالحقيقة المطلقة عقليا أو لدنيا يعني القبول بالحتمية

ونفي الحرية الروحية والسياسية

ولما كان التوحيد بين النظامين لا يتحقق إلا للخالق والآمر أي الله فإن كل إنسان يحاول رد أحدهما إلى الثاني يكون محرفا لأنه تصور نفسه إلها. والوحيد الذي أعلن عن ذلك صراحة هو المتصوف القائل بوحدة الوجود وبما الجبة. لكن التصوف والفلسفة يتفقان على رد التاريخي إلى الطبيعي. والمتكلم والفقيه يتفقان على رد الطبيعي إلى اساس قيسهم الغائب على الشاهد للإنسان أي

وفي ذلك عكس القصد القرآني: استخلاف الإنسان هدفه شده إلى مثال أعلى هو الدولة الإلهية إن صح التعبير وهم يقيسون دولة الله على دولة الإنسان.

والدولة الإلهية بالحرية الروحية والسياسية تجعل

الإنسان رقيب نفسه والرمز إليه بملكين يسجلان

حركاته وسكناته مجرد رمز وإلا لكانت دولة

مخابراتية وبوليسية. والدليل أن يوم الدين يبين أن الشهود على حركات الإنسان وسكناته ليسوا ملائكة بل هم عين أعضائه التي فعل بها ما فعل فيكون الشاهد هو الجوارح. وحاشا أن يكون الله بحاجة إلى أعوان كملوك الأرض بل هو جعل كل مخلوق ذاتي المراقبة وتتمثل في ما لدى الإنسان من تسجيل للحركات والسكنات. فالبدن للطبيعي منها والنفس للخلقي مهيأ وهذا هو معنى أن الرسول مذكر وليس مسيطرا.فللإنسان في كيانه أو خلقته وفي وعيه أو خلقه شروط الاشرئبات للمثال الأعلى حتى لو الحد:

إنها الفطرة التي تتطابق فيها الخلقة

الاصلاح التربوي و الاصلاح السياسي فالرد إلى اسفل سافلين في سورة العصر علته الفشل في امتحان هذه الأهلية ولذلك استثني منه فرديا من يؤمن ([يجتهد) ويعمل صالحا) الجهاد) وجماعيا المتواصون بالحق) الاجتهاد) والمتواصون بالصبر (الجهاد). والفطرة هي الإسلام الأصلي الذي بالابتعاد عنه يحصل التحريف فيهود أو ينصر أو يمجس او يصبأ وفيها أربعتها الشرك نفيا لحريتي الإسلام الروحية والسياسية. الوصل بين التاريخ وما بعده أو بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين أو بين وضع البشرية في العالم وما يضفي عليه المعنى حدده الإسلام بالاجتهاد والجهاد ممارستين للحريتين وامتحانا لأهلية الاستخلاف. والاجتهاد والجهاد أولهما للنظر والثاني للعمل وظيفة الدولة أن تكون المؤمنين بالتربية والحكم ليكونوا مسهمين فيهما فعلا وانفعالا بالحريتين الروحية والسياسية.

3 فيكون الاستخلاف بالحريتين مشروطا بالنظام

التربوي والسياسي لتأهيل الإنسان حتى يؤدي وظيفتيه الاجتهادية والجهادية أي الحريتين الروحية والسياسية.

كذا ينبغي أن نسأل عن التحريف الذي حصل فكان علة الانحطاط: أي الفشل التربوي والسياسي

وهما جوهر فلسفة ابن خلدون النقدية للحضارة الإسلامية.

كل مشروع المقدمة هو التأسيس العلمي للنقد الحضاري أو لعلاقة التاريخ بما بعده وهي علاقة تتصل بالنظام التربوي والنظام السياسي في أي والنظام

التربوي يعلم الاجتهاد والجهاد نظريا وعمليا والنظام السياسي يمارسهما نظريا وعمليا. وهذه الوظائف المضاعفة مرتين نظريا وعمليا

5 تعطلت لدى الغالبية.

والمثال الأعلى في وظيفتي الدولة المعبرة عن الاستخلاف العام الشامل للأحرار روحيا وسياسيا هو نموذج القرآن لدولة تربي وتحكم بالاجتهاد والجهاد,.

لكن ما حصل تاريخيا بعد حقبة الراشدين هو عكس ذلك تماما: التربية تحولت إلى إلغاء الاجتهاد والجهاد اللذين أصبحا فرض كفاية ولم يبقيا فرض عين : جعلوا الشعب عامة أمية حتى يكونوا خاصة.

6 فأصبح الإسلام مثل الأديان المحرفة ذا كنسية وذا حكم بالحق الإلهي سواء كان شرعيا أو طبيعيا وكل ذلك آل بالأمة إلى الانحطاط وقابلية الاستعمار. ولما كتب الغزالي إحياء علوم الدين لاحظ أولا أنها قد ماتت ومن هنا حاجتها للإحياء ولم يغفل أن علوم الدنيا منعدمة بإهمال الفقهاء والمتكلمين واستبدادهم بالسلطان التربوي وتواطئهم مع أصحاب السلطان السياسي.

الباطنية للباطنية.كلاهما حرف الإسلام بتحرية الوصل القرآني بين التاريخ وما بعده: كلاهما ألغى الحريتين الروحية والسياسية. وقد تحدد الداء: ابن تيمية من منطلق إصلاح العقائد وابن خلدون من منطلق إصلاح الشرائع أن يعيدوا الوصل بالتربية والحكم الاجتهاديين والجهاديين. وسأواصل الكلام على الإصلاحين التربوي والسياسي المعدين للمسلم حتى يجتهد المؤمن ويجاهد شرطين في الحماية والرعاية وصلا بين التاريخ وما بعده. تنبيه

القران النبي بأنه ليس مسيطرا بل مذكر مجتهدا ومجاهدا بفعل حر

-2 الغاية ليس بلوغ الكمال بل السعي إليه. فالكمال ممتنع إلا على الخالق والآمر وكل من يدعيه يتشبه به فيكون من ثم محرفا لأنه ينتهي إلى الاستبداد مرتع الفساد لتعديه عن حريتي غيره الروحية و السياسية. والعدوان الأول يكون باسم العلم الديني وهو الكنسية النال لحرية الإنسان الروحية والعدوان الثاني يكون باسم العمل السياسي النال لحريته انتهى الكلام في التفكيك القرآني لظاهرة التحريف وعلينا أن نشرع في الفصول الموالية للكلام في :

نموذجا القرآن أمتين بالرأي وأسيامة

وحصيلة الفصلين كما يتبين من السؤال الذى جعلناه عنوانا هو أن الإسلام كما وصفه القرآن

3 رسالة كاملة ببعديها: إصلاح التحريف واستراتيجية البناء. والإصلاح في الدين الخاتم وصفه القرآن بتمام الدين والنعمة والمخاطب به ليس بعض الناس ولا بعض الموجودات بل كل الوجود وكل المكلفين منه

5 خاصة. وما نراه الآن في العالم هو الوحدة البشرية ماديا والفرقة روحيا ومن ثم فالإسلام ينبغي أن ينتقل من تحقيق شروط الرسالة إلى تحقيق الرسالة الكونية بالتربية والحكم النموذجيين.

4 احتاج المسلمون لأربعة عشر قرنا حتى يوجدوا الشروط المادية للقيام بالرسالة (دار الإسلام وخمس البشرية) وينبغي أن يمروا إلى المرحلة والمرحلة الثانية السعي لتوحيد البشرية بقيم

5 الإسلام في صيغتها القرآنية التي حرفت بفساد الوصل بين التاريخ وما بعده: والقرآن وضع الاستراتيجية وعهد الراشدين أنجز العينة هدف من هذا العرض ليس مجرد الكلام على

5 الماضي بل استرجاع طموح الأمة الرسالي الكوني الذي كاد الانحطاط والاستعمار أن يقضيا عليه بقي إذن أن نبحث ثلاث مسائل : مسألة وسطى تنقلنا إلى مسألتي الإصلاح التربوي والإصلاح

3 السياسي شرطين للقدرة على أداء وظيفة الشهادة على العالمين. والفصل الأوسط يصل الفصلين التمهيدين مهدي الفصلين الأخيرين. وهو فصل يعالج أهم قضية في فلسفة الدين والتاريخ. كيف نفهم العلاقة بين

6 الصورة السلبية للإنسان في القرآن وتكريمه بمنزلة تسمو على منزلة الملائكة؟ إذا كان القرآن يصف الإنسان بكل الصفات السلبية وينسب إليه مهمة لا يستطيع القيام بها

وال وات

يل سب خلق أصلا فضلا أن يكلف ويحاسب على : لمات : لين؟ م 1 بالحصية و الحمنة ن الله أ لله اذ ظلم

في راهن الاشكليات الفلسفية - التأسيس وعقلانية الفيلسوف --

أسلون عن الألمانية

الألمانية (ج01 و ج02) والتنوير (دروس فلسفة الدين

الإنساني والديني (دروس

ج02 للم ضيديريش هيجل عن

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية < منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي»

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة < محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حقبة العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني:

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي ' الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

إصلاح الدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ل ا

أ إصلاء الوصل بين التاريخي وبابعده؟ المفصل الأول

توس بق -03-04 14386 2017.01.02

المقدمة < دا علاقة الاصلاح بشروط صعود الحضارة و نزولها ا3 < < المشروع وتثبيت الأحياز و تفاعلاتها والمرجعية تتح م2 عقد أبناء المستعمرات القديمة والحديثة ماك و هكمو كلك كلك حملت وميه مع مهمع مج

يراوح دعاة الإصلاح بين حدين:

1-مراجعة ما شاب العقيدة والشريعة من تحريف

يسبب الانحطاط 2-إصلاحهما هما نفسيهما بالمقارنة مع المسيحية خاصة.

وقد نجد بين الحدين مزيجا منهما مع غلبة هذا أو ذاك فتكون الدعوى مربعة الحدان والوسطان لكن الأصل في ذلك كله هو المقارنة بين واقعين فلولا صعود قوة الغرب وضمور قوة المسلمين لما حدثت هذه المراوحة بين الحدين والتوسطين وإذن فالأصل هو تعليل وضعنا ووضع الغرب بالمرجعية

الدينية. ودون أن أشكك في دور مرجعية الأمم الروحية فإني لا أقبل أن يقتصر الأمر عليها لتعليل أوضاعها الحضارية ثم إن الموقفين الحدين كلاهما متناقض ومناقض لرديفه.

كلاهما لا ينتهي في الحقيقة إلى المرجعية علة بل إلى فهمها وتأويلها فتكون العلة ما وراء المرجعية أعني ما يجعل فهمها وتأويلها مصدر قوة أو وعندئذ يصبح السؤال هو بالمقابل ما الذي يجعل مرجعية جماعة من

الجماعة تكون مصدر قوة ومصدر ضعف في آن أو ما الذي يجعلها تتردد بين الموقفين؟

وهبنا وضعنا الطبيعة الدينية للمرجعية بين قوسين واقتصرنا على أنها ولتسأل:ما علة نقلة الموقف والرؤية ازدهارا و انحطاطا؟

فيصبح السؤال مضاعفا: دور المرجعية الحضارية عامة ثم دور المرجعية إذا كانت من طبيعة دينية. لكن ماذا لو تبين أنها دينية دائما إيجابا أو سلبا؟

مرجعية حضارية عامة

وعندئذ يصبح السؤال: ما الديني الذي يعتبر شرط المرجعي سواء هذا الديني موجبا (يثبت) أو سالبا (ينفي) ما به يؤسس الديني المرجعي عامة في كل حضارة؟

وعلينا أن نسأل بعد ذلك عما يضيفه وصف المرجعية بكونها دينية لنفهم طبيعة ما يتعلق بإصلاح ما تضيفه هذه الصفة ١١ للموقف والرؤية.

التاريخ يكذب كل الفرضيات التي تفسر الصعود والنزول الحضاري بالدين: جميع الحضارات صعدت ونزلت بتطبيق دينها وبعدم تطبيقه ما يعني أن العلة أعمق لتعلقها باستعماله الذي يجعله

مؤثرا فيهما إيجابا أو سلبا.

المرجعية المؤسسة

علاقة الاصلاح بشروط صعود الحضارة و نزولها

ومن ثم فالإصلاح لا يتعلق بالدين عامة بل بما في الدين من علاقة بشروط الصعود والنزول أو بما يجعله مؤثرا في صعود الحضارة ونزولها: مربط

الفرس.

ومعنى ذلك أن ما يحتاج إلى الإصلاح هو هذا الذي يجعل الديني أو ما بعد التاريخي مؤثرا في التاريخي من فعاليات الإنسان الحضارية: ذلك هو و هذا المضمار تبرز خاصية الإسلام الأساسية انقلاب دستوري جعل قانون الطواريء يصبح القاعدة.

وقانون الطواريء صيغ بمصطلحين كلاهما متقدم على الدستور القرآني والتطبيق الراشدي: خيار الحق الإلهي في الحكم سواء بغطاء ديني نكص بالأمة.

وهذا النكوص كاد يتحقق والرسول لم يدفن بعد: فقد ترددت الجماعة بين العودة إلى سنة الحق

الإلهي (التشيع) وسنة منا أمير ومنكم أمير (الجاهلية). لكن الخلفاء الراشدين قبل الفتنة الكبرى-أي الثلاثة الأول-وضعوا أسس ما في الدين من عوامل التأثير التاريخي أو الوصل بينه وبين ما بعده الفاعل. فالوصل بين التاريخي وما بعده هو المؤثر من الدين في بناء الحضارات. والنكوص ألغى الوصل أو بصورة أدق عكسه فجعل ما بعد التاريخ منافيا فيكون الخلفاء الثلاثة الأول هم من حدد هذا الوصل وتكون الفتنة الكبرى وما تلاها هي التي ألغته من ثم فما لا بد من إصلاحه هو هذا الوصل وقد حددت هذه العناصر في كلامي على الدولة الإسلامية كما حدد مقوماتها القرآن والممارسة الراشدة: المشروع و تثبيت الأحياز و تفاعلاتها و المرجعية. فالمشروع هو الرسالة وأبو بكر ثبت المكان وعمر الزمان وعثمان ثبت المرجعية وأثر المكان في الزمان حقق التراث والزمان في المكان حقق

الثروة. ما حصل بعد الفتنة هو تغير المشروع والمكان والزمان والمرجعية بمجرد أن أصبح الأمر الواقع متحكما في الأمر الواجب فتغير الوصل بين التاريخ وما بعده. والقرآن ببعده السالب نقد وتفكيك لعلل تحريف

الرسالات المتقدمة عليه وببعده الموجب مؤكدا على والرسالات المحرفة التي ذكرها القرآن ليحدد طبيعة النكوص هي اثنتان منزلتان اليهودية والمسيحية واثنتان وضعيتان الصابئية والمجوسية وأصلها الشرك.

وأصل التحريف الشرك ويقابل أصل التحرر منه الفطرة التي موضوع الرسالة التذكير بطبيعتها ليبشر من يذكرها وينذر من ينساها فيكون الوصل السوي.

والفطرة عقد وعهد بين أبناء آدم وفاطرهم منذ كانوا في ظهور آبائهم.والتذكير يتعلق بدحض الحجتين الواردتين في العهد: أثر الغفلة وتأثير فالأعراف 173-174 تثبتان علل تحريف الفطرة في الأديان الأربعة التي نقد القرآن تحريفها وفكك عللها وأصلها الشرك ووضع شرط التعايش معها وغايته.

فالغاية (المائدة (48 هي تحقيق وحدة الديني بحرية توسلا لتسابق الناس في الخيرات فوظيفة الدولة الإسلامية توحيد الإنسانية بالنموذج الإسلامي.

وهو ما يعني أن نموذج الوصل الإسلامي بين الديني والدنيوي هو شرط تحقيق قيم الرسالة في الأمة حتى تكون ذات جاذبية فيسلم البشر طوعا لا كرها.

لذلك فحتى الفتوحات التي استعمل فيها السلاح فإنها تتميز بخاصيتين يحررانها من دعوى كونها فرض الدين بالقوة: الدعوة للمساواة (لكم ما لنا

وعليكم ما علينا) ومقاومة الاستعمار في الإقليم ففارس وبيزنطة لم تحاربهما دولة الإسلام الأولى في عقر دارهما بل في مستعمراتهما التي هي غير فارسية وغير رومية بل هي تقريبا الإقليم العربي الحالي.

وأول عرض في المقاومة كان: اسلموا فيكون لكم ما لنا وعليكم ما علينا. ومن ثم فالفتح لم يكن فرضا للدين بل تحريرا بالدين من مستعمري الإقليم. وأكبر دليل أن ذلك قد تغير بعد الفتنة الكبرى إذ

أصبحت الدولة لا تريد إسلام البلاد المفتوحة بل

صلاح الوصل الروصاء تريد بقاءهم على ما هم عليه حتى يدفعوا الجزية.

عندئذ لم يبق الفتح فتحا بل صار غزوا. وتلك هي دلالة كلمة الخليفة الخامس: لم يبعث الله محمدا غازيا بل بعثه هاديا.

فالدولة انتقلت من رسالة هدفها تحرير الفتح الروحي والسياسي إلى نهم استعماري هدفه الغزو السياسي والاقتصادي حتى

الدخول إلى الإسلام.

صارت تحول دون

عقد أبناء المستعمرات القديمة والحديثة وما يتناساه الكثير في فهم الفتنة الكبرى هو ما أشار إليه ابن خلدون وما كررته الفتنة الصغرى:عقد أبناء المستعمرات القديمة والحديثة وذلك هو أصل الداء.

ولأوضح: لم يفسر ابن خلدون الفتنة الكبرى بأسباب دينية بل بعقد قبائل المستعمرات الفارسية والبيزنطية التي تحتقر قبائل الدعوة الإسلامية ونكوصهم إلى قيم الجاهلية والتبعية الحضارية. فالنخب الحالية التي تنتسب

إلى الفتنة الصغرى(العلمانية) تحتقر الإسلاميين احتقار قبائل دعاة الفتنة الكبرى من مستعمرات فارس وبيزنطة للمسلمين.

ولعل مفهوم "عرب الشمال" يجمع المعنيين:احتقار النخب المستعمرة ذهنيا للمسلمين توهما أن قشور ما ورثوه عن الاستعمار حداثة بعد أن فقدوا أصالتهم.

لكنهم عبيد الدنيا التي من الله بها على من يحتقرونهم من العرب فصاروا هم خدما لديهم لكونهم عبيد يتذللون لعرب الجنوب مع ادعاء احتقارهم في لقاءاتهم الخاصة.

ويكفي أن تنظر في مصدر الجواري من أين مأتاها حتى تعلم إلى أي حد يصل غرامهم بالدنيا واحتقارهم لكل ما يتجاوز الإخلاد إلى الأرض :

وذلهم يتصورونه فهلوة وذكاء في حين أنهم مستعدون لأن يخدموا ركاب أي سيد له المال. فاجتمع فيهم تقية الأجداد وسفالة الأحفاد عبيد الاستعمار.

نقلة عاصمة الخلافة من المدينة إلى الكوفة ودمشق وبغداد لا تختلف الدلالة عن الانتقال من دستور الرسول وقيم القرآن إلى ما وصف ابن خلدون من فقدان للسيادة الروحية بسبب التبعية الحضارية.

فالنقلة إلى الكوفة عودة إلى الحق الإلهي الفارسي مع الجاهلية العربية والنقلة إلى دمشق عودة إلى الحق الإلهي البيزنطي مع الجاهلية العربية ومن ثم العودة إلى التبعية الحضارية.

والنقلة إلى بغداد جمعت الفارسي والبيزنطي والجاهلية العربية ومن ثم

التحريف التام للثورة الإسلامية التي تتعلق ببعديها الروحي والسياسي. فأما الروحي فإن العقيدة الإسلامية لم تعد علاقة بين المؤمن وربه وتطبيقها السياسي أو سيادة الجماعة عوضها الحق الإلهي والقوة في الحكم.

فكان التحريف إلغاء لحرية المؤمن الروحية ولحرية المواطن السياسية: حاولوا تكوين كنسية مجوسية (الاعتزال) وحق إلهي في الحكم مع فقه التغلب» أعلم أن أدعياء الحداثة يتصورون المعتزلة عقلانيين لأنهم لم يتجاوزوا ساذجها القائل بشفافية الوجودية التي ترده إلى الإدراك مع القول وليس بالصدفة أن كانوا أول من أراد مذهبهم مذهبا رسميا للدكتاتورية السياسية بدعوى القول بخلق القرآن حتى يكون لهم اليد الطولى في التأويل المعطل.

ذلك أن تعطيل الله بالثيولوجيا السلبية ليس له من هدف غير إطلاق يد المستبد الذي يدعي العقلانية ليصبح هو المشرع بديلا مما تقدسه الأمة من قيم

إصلاح الدرو وأصلا

ومبادئ قرآنية مؤسسة لنظامها والسياسي.

هم كنسية تدعي العقلانية تماما كعلمانيي عقاب الزمان الذين يجعلون ثرثرته الإيديولوجية بديلا من القيم السامية فلا يبقى أساسا للتشريع إلا غلبة الاستبداد والفساد.

كلام النخب المستعمرة ذهنيا واستهانتهم بالعرب الذي يسمونهم الأعراب مضرب الأمثال. وكم أعجب ممن يتنازل عن شرفه في العلن معتبرا

و"الطبالين" منهم وكنت أعجب من تكديهم كشعراء عصر الانحطاط في مدح من يحتقرون كلما تكلموا من يزعمون كبار الصحافيين تراهم يؤلهون مستخدميهم وقد أقبل على مائدة الأكل ما جعلني أكاد أتقيأ متقززا من تذللهم وحقارتهم

بعت بعط

وهم يعتقدون أن مستخدميهم ليسوا متفطنين لذلك. وما يفعلونه مع العرب يفعلون مثله مع الأوروبيين ولكن بموقف مقابل تماما: استهانة باطنة بذواتهم.

فتعاليهم على العرب هو عين ما يجعلهم متدانين أمام الأوروبيين لعلمهم أن الأوروبي لا يحترمهم بالذات بسبب ما يتبرأون منه خلال تشبههم ثم بالتدريج لما تمكن العرب المخلصين للذات من السبق حتى في التحديث والتمكن من ثقافة العصر أصبح ما يمثلونه لا يتجاوز الإيديولوجيا الحداثية وأمراضها.

ولعل أفضل مثال أضربه هو ما يمكن تسميته بالمركب البورقيبي: فادعياء الحداثة عاشوا على وهم تقدم تونس على كل العرب حتى فضحت

فنخب تونس لا تعرف من العالم إلا فرنسا متخلفين في علاقة بالعالم كله شرقه وغربه تواصلا ثقافيا وتبادلا اقتصاديا. وآمل أن يمكن ذلك نخبنا من التواضع للتخلص الفترينة البورقيبية: فمن يسمونهم مربوطي الرأس لهم مئات آلاف الدارسين في الغرب.المهم تجاوز القشور. ما به يصل الإسلام التاريخي بما بعده هو هذه المحددات الخمسة: الأحياز أي المكان والزمان وأثر الأول في الثاني التراث والثاني في الأول الثروة. والمقومات الخمسة

التي عينت هذه الأحياز للوصل بين الأحياز الخمسة أي المشروع وتثبيت المكان والزمان وثمرتي تفاعلهما والمرجعية أي نص المشروع. إضاعة مركز المكان ومركز الزمان ومركز التراث ومركز الثروة ونص المشروع أي المرجعية هي علل فساد الوصل بين التاريخ وما بعده:بها يفعل الإسلام. وينبغي إذن إصلاح هذه الوصلات بين التاريخ وما بعده حتى تستعيد الأمة لواحمها المكانية والزمانية والتراثية والاقتصادية بنص المشروع المرجعية. وهذا هو هدف محاولتي تفسير القرآن الفلسفي القرآن ومنطق الإسلام لتوحيد البشرية

السياسة المحمدية".

خاتمة وختاما فمعجزة الإسلام الوحيدة هي هذا المشروع الكوني لتحقيق مضمون الآية الأولى من النساء والآية 13 من الحجرات بالحريتين الروحية والسياسية. لعل جل المتكلمين على الإصلاح الديني في الإسلام ومحاكاة المسيحية لم يدركوا حقيقة الرسالة

إصلاح الدرو وأصلاج الوصاء الإسلامية :فهي إصلاح ديني كوني لكل ما تقدم عليه.

وهي مشروع بديل يعالج علل ما حصل من تحريف الأديان السابقة: وأساس هذا المشروع البديل هو

الوصل بين التاريخي وما بعده وذلك هو بعده لذلك فكل الأغبياء الذين يريدون الفصل بين الرسالة بعدها السياسي الواصل بين التاريخي وما بعده يريدون العودة إلى التحريف وليس إصلاح

ولأنهم لم يدركوا هذه الحقيقة ركزوا على قشور الإسلام تماما كمحرفيه متصورين أن ذلك إصلاح وليس نكوصا إلى الكنسية التي تتأسس على فصام الإنسان.

فتعود إلى العلاقة بين الكنيسة المسيحية والدولة الرومانية. دولة وثنية وكنيسة في خدمتها بالمقابلة بين ما لقيصر وما لله فيستعبد الإنسان مرتين روحيا وسياسيا.

رب الأرض قيصر) السياسة العلمانية) ونواب رب السماء) الكنسية). فلا يكون الوصل بين التاريخ وما بعده في ذات المؤمن بل في استعباديه

اصلاج الدرو واصلاج الوصاء

صلاج الروصاء بين التاريخي وما بعده للدكتور أبي يعرب المرزوقي»

طوئ عو

في راهن الإشكليات الفلسفية -

أبسالون عن الالمانية

خلية لالمانية (ج01 و ج02) والتنوير (دروس فسفة الدين

الإنساني والديني (دروس

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في آل والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن نه آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي»

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إستفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة < محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني:

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها < موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر

أبو يعرب المرزوقي

سلاح "البدون"

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

يك ج د

(الماء ر (لبيابي

إية الشعب المي

قار وترية انحر والعتد...

نه زم زم لم نم

لم ا ااا راد

ترددت كثيرا قبل أن اقرر الكتابة في موضوع ظاهرة ليست خاصة بالعرب لكنها استفحلت لديهم بصورة لا يقبلها من له أدنى قدر من الإنسانية: "البدون"

في البداية ظننت مثل غيري أن الظاهرة كويتية لأن الكلام عليها جعلها تبدو وكأنها خاصة به. وعندما أدرسها في عمومها فليس قصدي التخفية منها.لن أدرس القضية من الناحية الحقوقية: لا دستوريا ولا قانونيا ولا حتى خلقيا سأكتفي بدرسها في مستوى أعمق كل هذه المستويات ترد إليه: مفهوم الإنسان من حيث كيانه الروحي والسياسي.ولهذا المفهوم علاقة مباشرة بطبيعة الثورة الإسلامية التي تمثلت في تحرير الإنسان من

الطاغوتين الديني والسياسي.

فالطاغوت الديني هو أساس كل تحريف لبعد الإنسان الروحي ويتمثل في اعتبار الله نفسه مميزا بين البشر) أساس اليهودية والتشيع): وهما الآن متحالفان ضد الإسلام والمسلمين بهاتين الحجتين. والطاغوت السياسي هو أساس كل تحريف لبعد الإنساني السياسي ويتمثل في اعتبار الدين يعطي

حقا إلهيا بالتسليم العقدي أو بالخضوع المادي لأصحاب القوة حتى يكونوا بديلا من الأمة وحكاما "البدونية". ومن ثم فالظاهر أعم من شكلها الكويتي: وهي وطنية ودولية ولها أصل ديني هو تحريف العلاقة بين الله والإنسان يؤسس لتحريف مفهوم المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات..

وبمجرد أن نصل الظاهرة بما أدمن عليه نخب تونس ومصر وسوريا وكل أعضاء الثورة المضادة من دعوة لسحب الجنسية ممن لا يرى رأيهم يعارض عمالتهم لضمهم إلى ال"بدون".

وتصبح أكثر عموما بآثار البدونية: فمن يحرم من حقوق المواطنة التي يتميز بها غيره ممن بيدهم السلطان هو بدون حقيقة وإن لم تسحب منه أوراق وبهذا المعنى يمكن القول إن أكثر من تسعة أعشار العرب بدون: لان حقوق المواطنة لايتمتع بها إلا الحكام وأهاليهم وأزلامهم وبعض طباليهم وقواديهم.

فإذا توسعنا أكثر وطبقنا مبدأ وصف البدونية بآثارها كان جل سكان المعمورة ليس بدون حقوق المواطنة فحسب بل بدون حقوق الإنسانية لفقدان أوطانهم السيادة.

وهذه الحالة الرابعة تنتج عن الحالات الثلاث السابقة: حكام ومافية تستحوذ على "البلد" لتحدث البدون كويتيا ثم سحبا للجنسية ثم فقدانا لثمراتها.

وهي تنتج عنها لأن البلاد التي لا توجد فيها مواطنة للجميع لا تبقى كذلك إلا بحكام جعلوها محميات لأصحاب هذه النظرة الاستعمارية

نظرية الشعب المختار ونظرية الحر والعبد

فتصل إلى الأصل في ذلك كله وهو المعنى الأعم للبدون: توجد حضارة عنصرية لا تعتبر البشر متساوين فضلا عن أن تعتبرهم إخوة: حضارة تقسم البشر إلى سادة وعبيد وتدعي إلغاء العبودية

ولهذه الحضارة أصل في ما تقدم على الإسلام الذي أراد تجاوزها لكن أهله فشلوا في تحقيق ذلك فعادت من جديد وإن بأساليب مختلفة هي ما

فالقرآن ذهب مباشرة إلى أصلي الظاهرة نظرية الشعب المختار ونظرية الحر والعبد. وقد عالج الأولى جذريا وحاسما باعتبارها أخطر

تحريف لرسالة موسى.

أما الثانية -العبودية-فهي نتيجة لظاهرتين اجتماعيتين هما الحرب والاقتصاد ولا يمكن

علاجها من دون علاجهما ومن ثم فهي رهن الإصلاح السياسي الوطني والدولي.

فالعبودية تنتج إما عن العلاقة الطبقية-الغني يستعبد الفقير والقوي يستعبد الضعيف حتى لو ألغيت العبودية في النصوص. وذلك هو سر البدونية العامة وطنيا ودوليا.

فكيف عالجها القرآن؟ أولا من أي منطلق؟وإلى أي غاية؟والمنطلق هو مضمون النساء 1 الغاية هي مضمون الحجرات 13. لكن الفقهاء كعادتهم أهملوا الأساس فقلبوا العلاقة بين المبدأ العام والحالات الخاصة.

وقد جعلوا الخاص ينسخ العام مبدأ عاما في أصول الفقه وهو خطأ فقهي

ومنطقي لأنه مناف لفلسفة الحق: ذلك أن الاستثناء لا يعمل إلا بشروطه. وإذن فهو ليس ناسخا للعموم.

كل ما يقولونه عن آيات السيف مثلا ناتج عن هذا الخطأ المنطقي والقانوني: هي ليست ناسخة للمباديء القرآنية العامة بل هي خاصة بخصوص علتها. وتزول بزوال العلة. والعكس هو الذي يشوه الإسلام حاليا عند أنصاف الفقهاء.

فالفكرة السخيفة التي يسمونها "فقه الواقع" هي الخضوع لعلتي البدونية: حكموا "واقع" القوة ببعديها في واجب العلاقة الخلقية مبدأ ثورة

وكما أسلفت في بحث سابق جعلوا قانون حالة الطواريء أساسا أخضعوا له الدستور الذي يسمح بحالة الطواريء باعتباره ضرورة تبيح محظورا

ومعنى ذلك أن الأمر كله يعود إلى تشريعهم للمتغلب بحجة الضرورة التي تبيح المحظور ثم صيروه القاعدة لكل العلاقة التي تشرع لإلغاء البعد فألغوا بذلك ثورتي الإسلام: إصلاح تحريف رسالة موسى بإلغاء العنصرية ووضع مبدأ الأخوة البشرية التساء 1 والمساواة الحجرات 13 تتحرك الإسلام.

ولأن التحريف واضح الطبيعة فهو قد أصبح عنوانا بينا في بلاد الإسلام: ظاهرة البدون. وكلما كان البلد يدعي أنه محكوم بشرع الله كان أكثر

لكن الظاهرة كما بينا أوسع مما يجري في أرض الإسلام. في الغرب ليس مقدوح الشرعية بحجتين:حصر البدونية في غير أهل البلد وتطبيقها على الأجانب.

لكنه عندنا مقدوح الشرعية بمقتضى العقيدة الإسلامية ما يعني أن كل

الأنظمة العربية بلا

استثناء يحكمها البدونية مطبقة على غالبية مواطنيها.

وهي كلها "بدون" عالميا لأنها محميات عديمة السيادة لا تستطيع تحريك جيشها إلا ضد شعبها بدليل منع أوباما لكل العرب دون استثناء من نجدة

وكم أشمئز لما أسمع بعض العرب يدعون أن سياستهم أفضل من سياسة إيران: هي تتسلح وهم يبنون ناطحات السحاب. لكأنه لا حل إلا أضد

إليه التبجح بنطح السحاب والقرب من التراب ترجمة شعبية للإخلاد إلى الأرض وعبادة الهوى

سحب الجنسية ممن يسمونهم إرهابيين

أعود إلى دافعي: كثرة كلام أنظمة الثورة المضادة متغاظين على أن الاستعمار قد وصف بالإرهاب كل حركات التحرر.

عليهم إذن أن يعتبروا آباءهم وجدودهم الذين قاوموه إرهابيين وخاصة من تطوع منهم لمساندة إخوتهم في المغرب والمشرق وخاصة فلسطين. وهم كثر.

تغافلوا على أن أصل الاستعمار:فكل الانقلابات التي حدثت في العالم لما تبحث تجدها بنت تخطيط استعماري والدليل ما

الإرهاب وفصله هو

يحاولونه ضد تركيا.

وهم يستعملون عملاء الثورة المضادة العربية وقبلها أي ثورة مضادة لمنع أي إمكانية لتحقيق شروط الكرامة الإنسانية التي يتشدقون بالدفاع عنها.

وأغرب ما في الأمر أن كل المنادين بسحب الجنسية من أي مواطن حتى قبل ظاهرة المقاومة في الهلال هم أقل الناس إيمانا بأوطانهم لأنهم عملاء رسعيا:

فمن حرر تونس والجزائر والمغرب لم يعد أحد يسمع بهم لأن من أصبح حاكما وآمرا وناهيا في هذه البلاد أغلبهم إن لم يكن كلهم من مهادني الاستعمار.

ودليلي التلمنة عيانا لأني عشته. فمن أصبح يحمل شهادات المقاومة ليسوا المقاومين بل جل العملاء

وصار المقاومون يسمون فلاقة-تسمية قديمة

للإرهابي أو للخارج عن القانون تحقيرا منهم بوصفهم أهماجا وبدوا.

وقد لا يتراخي الوقت الذي يصبح فيه شهداء الثورة الحالية حاملين لهذا الاسم وقد بدأوا يطعنون في بعضهم وإن بمدخل تبرئة النظام الذي ثاروا عليه : فكل لجان حماية الثورة صاروا معتبرين إرهابيين.

فالمقاومون لم يكونوا من علية القوم بالمعنى الاجتماعي بل كانوا من الأرياف ومن أبناء الشعب الذين ما تزال علاقتهم بثقافتهم متينة وحيوية وكان الولاء للأمة عندهم ذا معنى

ولهذه العلة كانت العاطفة الدينية والعلاقة الروحية بالأمة هي محرك المقاومة الأساسي. أما من فقدوا الصلة بالثقافة الإسلامية وتفرنجوا فكانوا أميل إلى المهادنة إلى حد العمالة.

وهؤلاء هم الذين صاروا بعد الاستقلال ولاة الأمر والشعب الذي قاوم

صار من البدون. والثورة بينت منهم.

ومن يتوعدونهم بسحب الجنسية

معاني البدونية البدون الكويتي والبدون بحسب الجنسية والشعب البدون في أنظمة الاستبداد والفساد وبدونية النظام العالمي وعنصرية وهم التفوق الغربي.

الإسلام أصلح الأصل أي الخامس الذي يتأسس في

مفهوم الشعب المختار (اليهودية) والعبودية المستثناة من المواطنة (اليونان) بطريقتين روحية

فأما الروحية فهي الإصلاح الديني لتحريف رسالة موسى. والسياسية فهي إصلاح النظام السياسي لإزالة علتي الاستعباد أي قانون القوة لا قوة

الديني جذري وحاسم والإصلاح السياسي كان مرحليا :جعل تحرير الرقاب من أكبر الكفارات الدينية ليكون الخلقي ذا أساس روحي

تذكروا معي من كان أصحاب محمد في بدء ثورته؟ ألم يكونوا البدون بهذه المعاني الخمسة؟ ألم تكن ثورته روحية وسياسية أي إصلاحا دينيا واجتماعيا؟

أليس دافع أصحاب الثورة المضادة هو عين السعي للمحافظة على تحريف الإسلام روحيا وسياسيا حتى يبقوا أصحاب الحل والعقد من دون شروطهما القرآنية؟

أليس من بيدهم الأمر محليا وإقليميا ودوليا هم المحرفين للدين عامة وللإسلام خاصة والنافين لحرية الإنسان وكرامته روحيا وسياسيا مافيات

العالم؟

ألا تفهمون الآن أن ثورة شبابنا الحالية ثورة كونية المدى وروحية الأساس وهي جوهر استئناف الأمة رسالتها في لحظة فهمها للشهادة على العالمين؟

صحيح أننا نمثل حاليا شبه استثناء في العالم: كل

مفاسد العالم اجتمعت لدينا تحريف الدين

(التصفون والتصهين) وتحريف السياسة(العسكر والقبلية). لذلك فشبابنا بجنسيه أصبح اليوم نظير شباب الأمة الذين اعتمدت عليهم الرسالة في مرحلة النشأة وهي ستعتمد عليهم في مرحلة الاستئناف والنصر آت.

ولست أقول ذلك من منطلق الإيمان برسالة الإسلام فحسب بل بالاستناد إلى وقائع ما يجري:

فهل من المصادفة أن اتحد الاستعما

والغربي وأذرعهما وعملاؤهما من العرب ضد شباب مؤمن وشبه أعزل؟

هل يختلف ذلك عما حصل لما حرر المسلمون امبراطوريتين في النشأة فكان النصر حليف رسالة الإصلاح الديني والسياسي لتحرير البشر من البدونية بكل معانيها؟

البدونيات الخمس التي هي أمراض الإنسانية الراهنة اجتمعت في الأمة فجعلتها رمز الثورة الكونية التي بدأ بها الإسلام إصلاحا دينيا وسياسيا وهو بها يستأنف الآن دوره الكوني.

1-البدونية الكويتية

3-وبدونية مواطنة

4-وبدونية التبعية

5-وبدونية أصلها جميعا أي التحريف الديني

والسياسي متجوهرا في العنصرية الغربية ضد الحضارة الوحيدة الصامدة.

أبو يعرب المرزوقي

زوبعة العائدين

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

انا ال 1 نسار 8 اززن 0 لبان

ل وبع ي العائدين

كيف لمي

27 دا الا

المقدمة : الأجير بدعوى الخوف على الوطن. إنها ضوضاء دواعش القلم والإعلام وخبراء زور سوردي 2 تونس. فتهريج القومي واليساري والتجمعي والمافيات لإخافة الشعب تفيد أن وراء الاكمة ما وراءها : فلعلهم هم العلة الأولى للظاهرة عامة ويخشون من العودة التي ستفضحهم. وسوريا واليمن مقاومة لا يمكن أن يكون صادقا في الحرب على الإرهاب.

الفرق بين الجندي و المرتزق: ولنبدأ فنتحرر من الخلط المتعمد لتشويه من للإنسان الحر والاستضعاف والاستتباع. فمثلما نميز بين الجندي الذي يدافع عن الوطن والمرتزق نميز بين المتطوع للدفاع عن قضية يؤمن بها وبين المرتزق الذي توظفه المخابرات لتشويهه. فنادرا ما يضحي المرتزق بحياته من أجل ما أجر له لأن هدفه الاستمتاع بأجره فلا يمكن إذن أن يكون مثلا لغير مصاحبته وهو ليس مستعدا لـ "الحرقان" فيرمي نفسه في البحر. لتشويه المقاومة في المافيات علة ظاهرة الحرقان.

شد الاستبداد والفساد

فيكون المرتزقة التشويهيون من سد أمامه باب الهجرة.

وإذا اعتمدنا الأرقام وجدنا أن توظيف الاسترزاق جعل الحرقان يهجر أكثر من 50 الف العشرية م ما زال مجهول

الأخيرة بعضهم مات غرقا وبع

وعلينا أن نكتشف كم هجر الاسترزاق إلى القتال من بين العدد الذي ينسب إلى شباب تونس في الهلال. فنفس الشبكات المافياوية تضرب عصفورين بحجر واحد.

كان القصد قبل الثورة تجارة العبيد في الداخل وحل مشكل النظام المافياوي من عبء العاطلين وبعد الثورة وضع الألغام للإسلاميين إن وصلوا إلى الحكم.

ولولا ذلك لما فهمنا تصديهم لعودتهم: فلو لم يكونوا هم من استرزقهم لنفس هذه العلل لكانوا أكثر الناس فرحا بعودتهم حتى يثبتوا ما يدعون كيف نفهم أن الإسلاميين لا يرون مانعا في عودتهم ومحاكمتهم ويخشى اليساري والقومي والتجمعي هذه العودة؟

أليس خوفهم من ظهور حقيقة الذين استرزقوهم ووظفونهم في تشويه الإسلام واتهام الإسلاميين ؟ ومن هم من هذا الجنس يمكن أن يكون إسلاميين كذلك إما بسبب التخلف أو بسبب التنافس بين الإسلاميين أو حتى بسبب التقية ممن يتظاهر بالإسلام وهم كثر.

يكررون ما قلت عن التطوع الحر للشباب بقيم الثورة والتحرر من الاستعمار الفارسي والروسي متصورين أن ثرثرتهم أو إيحاءاتهم ستخيفني: فليعودوا لتعلم من سفرهم.

فهؤلاء من تجار التهريب ومافيات الأجهزة. وكما تبين أن جل الحسابات في استعمال أدوات التواصل الاجتماعي كانت اسميا سلفية وهي واقعيا

من وسيتبين بعد العودة أنهم نفس مافية التسفير. وشتان بين من ذهب للدفاع عن مبدأ وقضية ومن

جند لخدمة أجندة ضد ثورة الشعوب وحرياتها. فليس صحيحا أن كل من سافر إلى سوريا والعراق كان من المرتزقة. فبعض الشباب الحر مؤمن حقا

بأن واجبه القومي والديني يفرض عليه حماية وهؤلاء لا يصح وصفهم بالإرهابيين. وكل من يصفهم كذلك ينبغي أن يصف كل المقاومين في حروب التحرير بالإرهاب؛: وإذا فعل فهو حركي بالمعنى الجزائري.

فحتى بورقيبة على تواضع نزعته القومية والدينية لم يكن يعتبر مشاركة التونسي في الكفاح المسلح في الجزائر وليبيا إرهابا بل واجب مقاومة شريفة؟ كيف لقومي أن يعتبر احتلال إيران لسوريا مقاومة والتصدي لها إرهابا؟وكيف ليساري أن يؤمن بالتعاون الدولي من أجل الحرية وينفيه عن نفس الجماعة؟

وكيف لتجمعي أن يعتبر يعتبر من الوطنية التضامن المغاربي والإفريقي والمتوسطي ويستثني التضامن العربي أو حتى الإسلامي ولو من باب الإنسانية 5 كل ذلك يثبت أن الجماعة متورطون في تسفير مرتزقة خدمة لأجندات غير تونسية لأنها توظف توانسة كما فعلت بلجيكا في تسفير بعض مجرميها أولاهما للتخلص منهم والثانية ليكونوا أعينا لمخابراتهم. فمن منا لا يعجب من أن كل الذين تورطوا في عمليات الاغتيال تونس لهم صلة بمخابرات فرنسية.

ومن لايعجب أن الفاعل والمنفعل في حالة الاغتيالات التونسية لهم كذلك في بمخابرات وصلة بحزبي البعث ومروا على مدارس فرنسا

وسجونها.

لكن التوظيف لا يكون من عدم فلا بد من وجود لإمكان التوظيف وذلك هو العمق الحقيقي للظاهرة كلها. وهذه العلل صنفان؛ داخلي وخارجي.

فداخليا لو لم يكن لوحدة الأمة بعض الأثر لدى الشباب لما كان يقبل التوظيف من قبل المافيات

رية وعراقية

< ليرد في

5 الداخلية والخارجية التي تخادعه بخدمة قضية وخارجيا لو لم يكن لدى الغربيين بعض بقايا من العقلية الصليبية لما سعوا لهذا التوظيف فضلا عن النزعة الاستعمارية للاستفادة من ضعف الأمة الحالي.

والجامع بين العاملين وسر فاعليتهما هي أن الشباب الموظف سدت في وجهه أبواب الرزق: فمن يوظف بالاسترزاق- حاشا المتطوعين عن قناعة- أصحاب السوابق.

وجل أصحاب السوابق ليسوا مجرمين بالفطرة بل بسبب الاضطهاد والظلم والقهر والحرمان من حقوقهم فلم يبق بعد سد الأبواب إلا الجريمة لأدنى العيش.

علل الاستغلال اجتمعت ثلاثة أصناف من العلل لاستغلال مخابرات الأنظمة العميلة والأنظمة الاستعمارية

لظاهرة الشباب اليائس لإفساد المقاومة وتشويه الإسلام.

صنف قديم هو أثر التاريخ الإسلامي والتاريخ المسيحي على أبناء

الحضارتين المتصارعتين منذ قرون والتي يحييها اليمين المتطرف في الغرب واليسار المتطرف عندنا.

وصنف حديث هو ثقافة الغرب الحديث المبنية على ثقافة العنصرية الاستعمارية وثقافة أنظمة الاستبداد والفساد الخادمة لها سعيا لتحقيق ما عجز عنه الاستعمار المباشر بالاستعمار غير المباشر

والصنف الأخير هو ما يترتب على وضع الشباب المحروم من حقوق الإنسان بأجيالها الثلاثة ؛ سياسيا واجتماعيا وثقافيا.

لولا هذه الأصناف القاعدية لما وجدت الظاهرة:

عصافير بحجر واحد: التخلص بكل الطرق من الشباب العاطل لمنعه من المطالبة بحقوقه تلك . مافيات التهريب والمخدرات والإجرام المنظم وكل أدوات المخابرات وخدمة الأجندات الاستعمارية إما مباشرة من القوى الأجنبية أو من عملائهم الكثر في الداخل.

وضمن ذلك يذهب ضحايا المؤمنون حقا بالجهاد من أجل الحرية والكرامة والإيمان بالأمة وبالإنسان. وهؤلاء هم من ينبغي تنزيههم عن الإرهاب: فهم أبطال الحرية والكرامة والاعتزاز بالذات.

وكل هذه المستويات تجتمع في أي شاب من المغرب العربي من الأجيال المتوالية التي تعيش في أوروبا لأن أثر تراثه فيه يتضاعف بسبب أثر تراث الغرب في موقفهم الاستفزازي منه.

فهو يعامل كمواطن من الدرجة العاشرة لذلك فجل من يسافر تطوعا وإيمانا أو من يسفر توظيفا هو من شباب مغربي يعاني من كل ما وصفنا ظلما

واحتقارا.

ويمكن القول إن شباب تونس يوجد في وضع مثيل: ذلك أن الذهنية الاستعمارية في نخبها الحاكمة تزايد حتى على الفرنسيين في التعامل مع الإسلاميين.فتكون الحصيلة مضاعفة: فبموقفهم يحركون في الشباب نخوة الاعتزاز بالذات ورد فعل

| 25 أقل من يعامله عملاء الاستعمار وكأنه مواطن من

الدرجة العاشرة في بلده.

ويكفي أن يسمع أي ملاحظ محايد ثرثرة الإعلام التونسي وأشباه المثقفين إذ يتكلمون في الدينيات ونماذج المجتمع حتى يعلم الاستفزاز الذي لم يصل إليه حتى غلاة الاستعماريين.

لذلك فالدواعش الحقيقيون هم هؤلاء الذين يريدون بقاء الاستبداد والفساد هنا أنه عين الحداثة وهم في الحقيقة مجرد عملاء لتشويهها الاستعماري.

5 فأغلب مادحي الحداثة في تونس والجزائر والمغرب ومصر إلخ..مرتزقة يدعون الخبرة والصحافة المتدنية وهم ليسوا إلا حثالة الثقافة ممن لا يغادر الحانات ودهاليز الأحزاب العميلة ومخابراتها. والأدهى أن بعضهم يردد بعد أن تبين لهم أن

0 الثقافة الحديثة العلمية والتقنية والفلسفية أصبح من مميزات الإسلاميين-بعد جمعهم بين الثقافتين- أنهم متعصبون لعدم علمهم بالإنسانيات.

وتكفي مقارنة بسيطة بين قيادات الأحزاب

5 الإسلامية وقيادات الأحزاب العلمانية في الوطن العربي : فهؤلاء من العامة وأولئك يجمعون بين الثقافتين الأصيلة والحديثة.

خاتمة صارت الحداثة عند النخب التي تدعي الحداثة 0 مقصورة على ثرثرة أقسام الآداب والإيديولوجيا أعني قشورها التي تتنافى مع شروطها والأصالة: فأغلبهم من أبناء خماسة مستوطني الاستعمار وعملاء إدارته.أو من أبناء العملاء الذين كانوا في

إدارة الاحتلال الفرنسي أو في جيشه أو في رجال 55 الدين الذين كانوا متعاملين معه بدليل تعليمهم المغترب.

والتعليم الغربي ليس كله مغترب: فيمكن للأصيل أن يتعلم في المدارس الغربية دون التنازل عما يتميز به حضاريا إذا كان يعلم طبيعة ثورة الإسلام.

0 فهذه الثورة ما تزال شابة بل هي مستقبل الإنسانية: الحرية الروحية) التحرر من الكنسية) والحرية السياسية) التحرر من الحكم المستبد والفاسد سواء كان بالحق الإلهي أو بالتغلب) هما جوهر الثورة الإسلامية والشباب تحرر من النكوص

أبو يعرب المرزوقي

تونس كيف نفهم دورها في الإستئناف الإسلامي

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

كيف نفهم دور قيادة الاستثناء الإسلامي؟

ال سه

7 مل روي از | 2016.12.27-1438.0327 ل ارا 1 ١ 1 5015 ا 1 10

0 (لأسماء والبيان

رن لا

تنبيه ؛ مد ع لامالا الام لاق ام الال لخلا ا عا ازا ملاع ماع للا لا ل ا لامالا مالالا تح لاا اليك لاما قانون التاريخ الطبيعي

علام يتصارع العرب حكاما ونخبا؟...

خاتمة مخ م لخ اجو اخ مخ ةب دا لخو ااا ااا :لخصة اه اجا .خااة اخ محص جاه اا :لخا اا ا خم ا حم

الكثير يستكثر على تونس دورها في اللحظة التاريخية الحاسمة التي تعيشها الأمة.

والكثير لا يفهم انطلاق الثورة منها وحضور شبابها في كل ميادين المقاومة.

والكثير لا يفهم علاقة ذلك بتاريخها وصلته بانطلاق الإصلاح المنشود منها مثلها مثل تركيا التي استعادت قبلها هويتها ال ذاتها.

فتونس ومثلها تركيا هما أكثر بلاد المسلمين إدراكا لمثل هذه الثورة المحررة من كاريكاتور الحداثة (العلمنة القشرية عند أتاترك وبورقيبة) والأصالة (القشرية لمن يحارب التحديث السوي) في آن وكلتاهما تعيش

ثورة للعودة إلى الجوهر المشترك بين كل أصالة حية وذات مستقبل وكل حداثة متجذرة في ماضيها الحضاري.

لم يكف المشككين البعد الرمزي لبيتي شاعرها وحدة الشباب العربي كله وفهم الرسالة من المحيط إلى الخليج).

فهما تصوغان شعريا السنة التي عبر عنها القرآن الكريم لشرح مدلول القضاء والقدر : التغيير ينطلق من عمل الإنسان الإنسان. فالله لا

بذلك تجاوز الشباب بجنسيه الفهم المنحط للقضاء والقدر وشرع في العمل لتغيير ما بالأنفس حتى يغير الله ما بالأمة.

لكن المشككين لم يكفهم حتى كون سنام الفكر الإسلامي السني في ثمرته الحداثية يمثله فيلسوف التاريخ العربي المسلم الجامع بين حدي الوطن العربي وإن كان تونسي المولد.

ية قتصالست .من

ففلسفة ابن خلدون في التاريخ هي بالجوهر نظرية الاستخلاف التام الذي لا يتحقق إلا بالحرية والكرامة والثورة على الاستبداد والفساد.

ولم يكفهم أن تونس كلما التفتت إلى منبعها الروحي (الشرق) صارت عاصمة عالمية (من قرطاج إلى الثورة مرورا بالقيروان وأبطالهم في الفتح) وكلما التفتت إلى نقيضه (الغرب) تابعة ذليلة (من روما إلى بيزنطة فأهماج الوندال فالاسبان ففرنسا وعملائهم).

شبابها اليوم فهم هذه الظاهرة التي هي من ثوابت تاريخها. فهذا البلد الصغير حجما وكبير طموحا ومسيرة. أنعم الله على إطلاقه الثورة

وهما قد ساعدا ثورتها التي أصبحت ثورة العرب كلهم من المحيط إلى الخليج : أزمة البترول وحمق إيران ومليشياتها العربية بالقلم والسيف.

فهذان المكران أرجعا تاريخ المسلمين إلى منطلقه حيث تلتقي عواصم الخلافة الأربعة : المدينة بداية اسطنبول غاية وبينهما دمشق وبغداد.

فشمس الإسلام لا شرقية ولا غربية بداية ل

عواصم الخلافة الأربع لكنها أصبحت تشع من كل حواضرها.

لذلك فلتونس دور تاريخي جليل اجتهادا وجهادا رغم ما يحاوله أصحاب الكاريكاتورين التأصيلي والتحديث لمنع استئناف الأمة لدورها في التاريخ العالمي.

ولسوء الحظ فإن داء النخب العربية حكاما وأبواقا بعد يعود من جديد بعد الثورة ونكساتها . والسؤال هو ما السر في هرولة جل النخب إلى نفس المرض التي تعاني منه الأمة : الترشح للحكم والوجاهة بالعمالة للغزاة؟

والسؤال الأساسي هو : هل يمكن أن يوجد أغبى ممن يحتمي من إيران بإسرائيل؟ وهل يوجد أغبى

ممن يحتمي من إسرائيل بإيران؟ كلاهما يجهل أن هذين الحاميين هما أداتا الغزو. لكن العجب سرعان ما يزول بمجرد أن تعلم السبب. فالاحتماء ليس من إسرائيل ولا من إيران 5 بل هو بهما معا. ولكي نفهم السر فلنفهم حقيقة ما تراد حمايته في الحالتين. حكمنا بالغباء على طالبي الحماية من إيران ومن إسرائيل انتقل إلى سؤال أول حول الخطر الذي يحتمى منه وسؤال ثان عن الأمر الذي تراد ١ 10 حمايته: هل في ذلك تعقيد لا.

ليس فيه تعقيد بل هي عودة إلى سلسلة العلل التي تجعل ما يجري دالا على الحمق والغباء لدى بعض القيادات السياسية والنخب التي تطبل إ لشطارتهم وحكمتهم. 15 صحيح أن الحيل السياسية يمكن أن تحتمل مخادعة العدو بالتظاهر بالتسليم له إلى حين.لكن ما تتميز به سياسة العرب منذ قرن هو مخادعة

الذات لا العدو. ذلك أن كل العنتريات التي عشناها منذ ستة ١ 20 عقود-وأتكلم على نفسي-كانت صدقا مع العدو وخداعا للذات:إسرائيل بمحوها علنا يستند إلى كلاهما خطته قابلة للتلخيص في جملة واحدة: اتركونا ننوم شعوبنا بالكلام ونحقق لكم ما | 5 تريدون بالأفعال. ولا أنكر أني خدعت مثل غيري

إلى سن ثلاثين سنة.

قانون التاريخ الطبيعي تدرجت في فهم السر العلاقة المقلوبة: الخداع ضروري بمقتضى قانون التاريخ الطبيعي لأن البشر ١ 30 في صراع دائم على أسباب العيش لكنه محكوم ١ بقانون ثان. القانون الذي يحكمه هو قانون التمييز بين الكائنات الحية محكومة بالحد من

الإمعناف | سار 0 أرورك

الصراع، التداخل من أجل النجاح في الصراع 59 الخارجي بدرجاتهما.

وهو قانون يفهمه حتى الأطفال:يتصارع الأخوان في البيت لكنهم خارج البيت يصارعان غيرهما معا. وتتصارع الأحزاب في الجماعة لكنها تتحالف الخارج. 0 | مشكلنا نحن العرب: نعكس القانون. وهو شذوذ يوجد في

كل جماعة كثرت عصبياتها. ويمكن أن نسميه قانون ابن خلدون الذي يعلل به عسر نشأة

الدول واستقرارها في المجتمعات البدوية كثيرة العصائب هامة. 59 وتعليله أعمق: فالمجتمعات البدوية تمثل

مجتمعات الخصاصة والندرة ومن ثم فالصراع بين الأخوة علته عدم وجود الحد الأدنى من شروط العيش الكريم.

وطبعا فالاعتراض على هذا القانون هو ما 0 يزعم للبدو من قوة اللحمة الأسرية والقبلية. وهذه من أكاذيب البداوة كالكلام على الكرم والنجدة والأخوة.

كثرة الكلام على هذه القيم في البداوة من علامات طابعها الكاذب. فهم من حبة يبنون قبة: 8 فهذه القيم لو كانت أمرا عاديا لما كثر الكلام عليها.

وقد ذهبوا إلى حد مفهوم الشعر باعتبروا أعذبه أكذبه بخلاف معيار القرآن الذي وصل بين القول والعمل في الإبداع فأهم مقومات 0 الجمال الصدق والصبو إلى الكمال.

كثرة الثرثرة بشيء دليل عدمه وليست دليل وجوده فضلا عن أن تكون دليل عمومه. وأكبر الأدلة هو الصراع على الميراث :فقد يقتل الأخ أخاه على 5 وحرب داحس والغبراء والتغازي المتبادل بين القبائل ليس العربية وحدها بل حتى بين قبائل

الهنود الحمر هي سر ضعف الجماعات ذات العصائب المتعددة. نرجع الآن إلى بيت القصيد:

علام يتصارع العرب حكاما ونخبا؟

من يتوهمهم يتصارعون على تحقيق أهداف سامية مجنون يخادع نفسه ولم يسمع ببنوك سويسرا.

وهب المتوهم لم يسمع ببنوك سويسرا ففيم تذهب تمويلات الاستثمار العربي في بعض بلاد العرب؟ أليست في المتعة لتحويل بلاد فقرائهم إلى مواخير؟

يمنون عليهم بفساد مالهم وأخلاقهم ثم يعيرونهم بتعال مرضي متناسين أن المفسد أكبر

طبعا لا أنوي تسمية أحد لأني أستحي من الكلام في هذه الأمراض التي حولت السياحة وما يصحبها في بلاد العرب إلى أهم علامات التحديث الكاريكاتوري.

ليس القصد إلغاء القوانين أو العمل بعكس ما تقتضيه بل كما هي غاية العلم نريد استعمالها للعمل على علم في تحقيق المطلوب: عندما تعلم القوانين الطبيعية نستطيع تسخير الطبيعة لتحقيق ما تريد.

فنحن نلاحظ أن ظاهرة الاقتتال على الرزق أكثر إلحاحا بين فقراء العرب منها بين أغنيائهم. فالسرقة وجشع النخب بين أولئك أشد منها بين هؤلاء.

وبمقتضى قانون الصراع الحيوي كلما قل الرزق ازداد الصراع عليه.ومعنى ذلك أن أغنياء العرب يتجهون إلى وضع يشبه وضع فقرائهم بسبب أزمة البترول.

فحتى في نفس الأسرة إذا وضعت المائدة وكان ما فوقها قليل فالأقوى لن

يترك للأضعف إلا القليل وذلك هو سر قانون الانتخاب الطبيعي بين الأحياء.

أما بين البشر فهو قانون الثورات: عندما يعي المحرومون سر الحرمان ويدركون أنه بسبب الظلم في التوزيع ننتقل من الصراع الطبيعي إلى الصراع

العرب اليوم هم هذه المرحلة.الثورة المضادة خسرت المعركة بمكرين إلهيين : أزمة البترول تنتج المواطنة الخليجية وجشع إيران ينتج الوعي القومي.

فساد حكام الدول العربية الفقيرة كان مفضوحا لقلة ثروة البلاد ونفس الفساد في البلاد الغنية كان يمر مر الكرام لكثرة الثروة. الآن الجميع مفضوح.

لذلك فمطالب الثورة ستعم: فالخليجي يصبح مواطنا لما تصبح الدولة تعتمد على عرقه وجهده وليس على ما يباع من ثروات الأرض فهو سيطلب

وبذلك تكون تونس ذات فضل على العرب كلهم وهي لا تمن على أحد لأن شبابها لم يكن قصده خدمة غيره أو تصدير ثورته فالتأثير يحدده الانتساب لقانون الحضارة

ولولا مكر الله الخير في أزمة البترول وتسرع إيران في محاولة زعزعة الخليج لكانت الثورة المضادة قد ربحت معركتها ضد الثورة ولعاد العرب للنوم.

لكنهم اليوم أصبحوا أيقاظا بفضل المكرين الإلهيين الخيرين:من عاش على المكرمات صار مواطنا له حقوق وعليه واجبات مثل غيره في كل بلاد

العالم.

وهذه النقلة نوعية لأنها هي التي ستنقل العرب من الوضع الاستثنائي إلى وضع شعب مواطنين أحرار لا يحكمهم العسكر والقبيلة بالاستبداد والفساد.

وما يفرحني كثيرا هو ما أطلعني عليه مدير الصفحة: الكثير من نخب الخليج وخاصة الشباب بجنسيه مدرك بوعي حاد لهذه المعاني السامية وملتزم بها.

ومعنى ذلك أن زمن الفرقة التي كادت تتحول إلى انقسام يتجاوز الطبقية إلى القطيعة الثقافية قد ولى.ولهذين المكرين الإلهيين الخيرين كبير

أعلم أن صراحة خطابي فيها من قد يثير نعرة من لا تزال ساعته معدلة على ما قبل الثورة وما قبل المكرين. لكن هؤلاء قلة وعزلتهم تزداد يوما بعد يوم.

والأهم من ذلك كله هو أن الاستراتيجية التي تجعل غالبية سنة الإقليم عربهم وأتراكهم تلتفت إلى المستقبل بالتحرر من كاريكاتوري التأصيل والتحديث.

مصير الإقليم بضفتي الأبيض المتوسط نحن وأوروبا واحد في عالم العمالقة: قد يتأخر الأوروبيون فهم هذه الضرورة لكن حكماءهم يدركونها مثلنا.

ومثلما أن سنة الإقليم تعاني من الكاريكاتورين فإن الأوروبيين يعانون من اليمين المتطرف الذي يدخل لامقبلا وسيهزمون مثل

التاريخ مدبرا

سر ينبغي فهمه: لماذا بدأت الثورة من تونس؟ ليس جديدا فهي رائدة منذ

قرطاج ولها دور عالمي في التحرر ومن ثوابت تاريخها أنها تكون فاعلة إن

والسر الحالي؛ تونس كتركيا كلتاهما جربت العلمنة المتطرفة وأدركت مآلها الوخيم. لذلك فعودتها للأصل ثورية بالجوهر وهما فجر استئناف دور الإسلام.

أعلم أن كاريكاتور الحداثة يهزأ من هذه الأفكار ليس لعمق في فكره بل لأنه يندب حظه إذ رفضه الشعب وأدرك دوره التابع الذليل لقشور الحداثة.

كما أن كاريكاتور الأصالة الخالط بين قيم القرآن وعادات الجاهلية يعتبر التحرر السياسي

والاجتماعي ممثلا في حكم الشعب لنفسه يعتبر ذلك كفرا.

وهذا الكاريكاتوران من الحداثة والأصالة هم أصل الداء وصفا الحرب الأهلية الجارية حاليا بين الإرهابين الرمزي والمادي شرطي قوة الأعداء

الأمة تعاني من نوعين من الدواعش: دواعش كاريكاتور الحداثة وتحريفها ودواعش كاريكاتور الأصالة وتحريفها. وهم عملاء أعداء الثورة والأمة والإسلام.

باز دويام عن الفرنسية

لقال أورمل كرواين عن الإنجليزية

على الرئاسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. كريسوف فولف عن الألمانية

يوجر في راهن الإشكاليات الفلسفية - مكل على التأسيس وعقلانية الفلسفة - اسه بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية.

للدمونس أبسالون عن الألمانية

لضن متشازع إلى التنافس - لاسنيج

وتحدي الإسلام. اكزل يوسف كوشل عن الألمانية. [اتركول لجوامح وأصول الدستور

يووذي هولتل عن الإنجليزية

اكز الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

[دمند هوسازل عن الألمانية

من المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

كله لكين والتنوير (دروس فلسفة الدين

جورج فريدريش هيجل عل كوه لوقي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

جورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية

مثال قديمة وسياسة حديثة - الحلة الإسلامية بمنظور مقارن

لتيكائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الأ والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية ون لذو

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقة المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون.

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

عونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب ١١ الثمرات الود دور الفلسفة النقدية العربية ومند

دية - الحصانة الروحية ودور النخب

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

هل يلام أوباما؟

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

وزير في 1437.06.03 - 2016.03.13

صحيح أن ما جره أوباما على الإقليم بخبثه وجبنه أكثر بكثير مما انجر على سذاجة بوش وتهوره.

لكني لا اعتبره هو الملوم ولا أهتم بدينه.

حتى لو صدقنا أنه متشيع في الباطن فإن ذلك لا يخم ما فعل.

كي أحقد له لا حول ولا قوة. وهو مجرد ممثل جيد للزعم المزيف.

وذلك هو الفرق الوحيد بينه وبين نكيري.

هذا ممثل رديء وذاك يمثل بارع في التظاهر بأنه هو مصدر ما يقال وما يفعل من مناورات على

حتى نعلم من يلام في هذه الحالة فلنقرأ أولا اضطرار أوباما للكشف عن معتقداته السياسية التي تجعله يؤدي هذا الدور عن قناعة فيكون ممثلا بارعا لانطلاء كذبه.

وبين قوسين راجع كتاب الشعر لأرسطو لأنه كان يفهم جيد الفهم القصد بمعنى المنافق سمى الممثل منافقا قاصدا أنه يمثل دور شخص ولا يكشف شخصيته.

احتراف أوباما فكره

ما الذي اضطر أوباما للكشف عن حقيقة معتقده السياسي عندما اتهم السعودية بكونها أصل - المتشدد ويقصد الإرهابي كما قال نائبه الغبي بايدن مرددا خطاب إيران؟ ما الذي اضطره لاتهام أردوغان بالديكتاتورية مرددا ما سبقه إليه بوتين خردة السوفيات سعيا مثل إيران وإسرائيل لاستعادة

إمبراطورية بتدين زائف؟

الجواب عن هذين السؤالين واحد

أدياما: ص23ه120 ابو يعرب المرزوقي اوباما؟

ما كانوا يخشونه ويريدون منعه وقاية لكيلا يضطروا إليه علاجا هو ما يتوقع من تغير نوعي وثوري في

كانوا يتصورون مصدر الخوف ديموغرافيا فحسب وتصوروا أن تشويه اللحمة الموحدة للإقليم السني قد تمكن من تشتيت السنة فتلغي دورها بل تعكسه بحرب لا تتوقف.

وكانت هذه الخطة تتطلب تنويم القوتين السنيتين في الإقليم أي السعودية وتركيا بجعلهما تعيشان على التمني وانتظار القرار الأمريكي لعلاج السرطان الذي يلتهم الإقليم ويحارب الإسلام والمسلمين بذراعيه إيران وإسرائيل ومليشياتها.

اللوم الأول هو على القبول بموقف الذل أكثر مما ينبغي وما كان ليتبين لو لم نقع إسران ثم بوتين في خط قاتل: ظنا الأمر مرهونا بضربة قاضية فتعجلا.

ووب مه بغاية قلع النقلسة المسفبة مع القن والشروع في الاتتاد على

ق مب د اعلس ددس لقي مجرد فزة غضب سرعان ما ينطفي. لكن عاصفة الحزم عكست هذا التصور بطول نفسها .

وتهور بوتين أصبح في تناقض مع تهور إيران ما يساعد تركيا على المداورة بتخويف إيران من دولة كردية قد تهددها هي أكثر مما تهدد تركيا بسبب

النسب السكانية.

وغلو الملالي في إهانة شباب العراق بدأ يحرك فيهم غيرة وطنية ستكون الضربة القاضية لكل طموحات إيران في الإقليم كله.

وقبل ذلك فلتخت اللوم الأول وكيف تم التخلص من علته: فالتخلص من الذل وانتظار القرار الأمريكي جعل الغرب كله يرى بالفعل ما كان بالقوة مخيفا

سنة الإقليم ليست قوة قد تحصل فتعالج وقاية فحسب بل هي أصبحت بفضل هذا القطع قوة حاصلة بالفعل ولم يكن ينقصها إلا هذا القطع لتكون مؤثرة في الأحداث حقا.

أدباما: ص4مه120 ابو يعرب المرزوقي اوباما؟ ذلك جنى حنون أوباما: لم يعد أحد ينتظر منه شيئا لأن أكاذيبه فضحت فلم يعد له من مفر إلا الإعلان عن مرحلة جديدة هي العداء الصريح لقوتي السنة : السعودية وتركيا. والمراوغة في الترضيات الكلامية لثوار سوريا والعمل بعكسها تماما. ولو استنتجنا من التلاقي الموضوعي بين خطط أمريكا وإيران أن عامل دين أوباما- إن افترضنا

فاللوم الثاني عميق وعميق جدا وهو معضلة السنة في الإقليم:

وعلامته هي ما يجعل الغرب يعتبر تحركات الشباب السني إرهابا ويعتبر الحشد وحزب الله مقاومة يتحالف معها عند صبيته داعش،

لكن علينا أن نفهم حقيقة هي جوهر الإرهاب الغربي في الدولة الحديثة:

كلها لها أذرع إرهابية لتحقيق أهدافها في ما تعتبره مجالا حيويا لها وبعضها

سري وبعضها علني.

ذلك ما تفعله إيران جنيس لما هو جوهري في الدول الحديثة.

وما ظل الوضع كما هو الآن فإن مليشيات إيران لا يمكن أن تعتبر إرهابية لأنها أذرع دولة

فكل الدول الغربية لها ما يماثلها من الأذرع الخاضعة لتوجهاتها خلال تكليفها بالمهام التهدمية:

بذلك كانت أمريكا تسيطر على توابعها أو من تريد استتباعه (مثال أمريكا اللاتينية والبلاد العربية).

أما المقاومات السنية فهي أشبه بظاهرة ذات وجهين: فهي جزء من حرب أهلية بينها وبين الأنظمة وهي جزء من حرب كونية بينها وبين الاستعمار وأذرعه.

والكثير منهم تخدعه خطط إيران والغرب اللذين يظهران العداوة ويبطنان الحلف للقضاء على ما يعتبرانه خطرا ممكنا في المستقبل ولعله قد أصبح حاضرا بالفعل: قوة السنة في الإقليم وفي العالم إذا لذلك ما يحصل من اختراق لحركات المقاومة السنية علته مضاعفة: صراعهم المضاعف ولعبة الخطة التي تظهر غير ما تضمر بين الغرب وإيران في الإقليم.

ب 5 ابو يعرب المرزوقي اداع وطبعا ككل سياسي ماهر إيران والغرب يتخادعان كذلك: كل منهما يستعمل الثاني في الهدف المشترك وينوي التصدي له لاحقا بعد إنجازه المشترك لتقليل الكلفة (الهدف واحد وحيد: منع السنة من تحقيق شروط النهوض). وهنا لا بد من التعجب من سخرية

أوباما من فرنسا وإنجلترا في ما فعلاه في ليبيا: فهو ومن قبله لم يكونوا أنجح في الشام والعراق بل فشلهما أفدح.

علة اللوم الثاني

ما الذي يجعل الأنظمة السنية في حرب أهلية مع شبابها؟

جد بر حا لد اا

فإذا لم تراجع الأنظمة السنية نفسها فتزيل العلل العميقة للحرب بينها وبين شبابها المقاوم فإنها ستبقى تحت رحمة الغرب وذراعيه إيران وإسرائيل- ما بقيت.

وهنا يصح على تركيا كذلك.

تركيا يمكن أن تقلب المعادلة نهائيا بمجرد أن تخرج من حرب عمرها ثلاثة عقود مع أكرادها فلا تكون خصية بوتين أو أوباما.

فتركيا التي اختار من كردها الإرهاب ستكون أقوى ألف مرة ولن يتجرأ عليها لا بوتين ولا أمريكا بالميران لها وقواعد على حدودها.

فإيران حينها هي التي ستنفتت.

ذلك أن ترك تركيا يمثلون أكثر من 80 في المائة وفرس إيران لا يمثلون إلا 20 في المائة.

وبذلك فإن أهم ورقة في يد تركيا هي ما يستعمل حاليا لتهديدها.

وأكاد أجزم بأن أكراد تركيا مثل أكراد العراق سيكونون مضطرين بحكم الجغرافيا للمرور حتما بصداقة

اوباماة ص6 م12 ابو يعرب المرزوقي اوباما؟

العراق وتركيا وليس 0 أو روسيا لعنصريتها.

إذا كان ما يمنع تركيا من هذا الحل هو المسألة الوطنية فإن ما يمنع الأنظمة العربية من الصلاح مع شبابها هو الاستبداد والفساد.

لكن الخطر محدق ولا بد من الحسم.

فالأنظمة السنية والثورة المضادة إذا لم تعجل بهذا الصلح المشروط بالتخلي النهائي عن الاستبداد بالحق ستطال الثورة فإن زوالها بات قريبا.

هي مخيرة بين الإصلاح الذي قد يمدها بشرعية تغنيها عن السند الاستعماري فيزول سبب حرب شبابها عليها لأن الغرب بدأ يبحث عمن هو أكثر منهم خيلة.

فذلك هو مدلول سنده للسيسي وبشار وحفتر وهو يبحث في تونس عمن يكون مثلهم حتى يحكم الإقليم بمن هم ليسوا مستبدين وفاسدين فحسب بل هم مجرمون وخونة.

اللوم الثالث لمن يوجه وحتى هذا اللوم الثاني غير كاف. يوجد لوم ثالث أخطر.

وسترى لومين آخرين لأن اللائمة لا تقتصر على من ذكرنا.

فما اللوم الثالث؟ وقد علمت بذلك صدفة.

لما كنت في ماليزيا صادف أن احتاجوا لمن يترجم إلى الفرنسية والعربية عن الإنجليزية لخطابات الرؤساء المسلمين الذين حضروا ما يشبه دافوس فيها.

فصادف أن ترجمت خطاب رئيس باكستان برويز مشرف -وكان عسكريا لكنه مستنير- وعلمت حينها أن الرجل على وعي عميق بالأوضاع وعلى دراية بهشاشة بلده والمسلمين.

واللوم يكمن في علل الهشاشة: ذلك أنه قال ذات مرة إن بوش قد خيره بين أن يقبل طوعا دخول الجيش الأمريكي لأفغانستان عن طريق باكستان أو هو سيدخل عنوة.

فباكستان جزء من الهند قبل التقسيم ومثلها قسمها الشرقي الذي انفصل عنها.

لماذا تطورت الهند فأصبحت ديموقراطية وتجمدت باكستان فبقيت استبدادية بحيث تحتاج إلى الاستمرار بمن يدعي حمايتها؟

دفاع يليه: الاستبداد والفساد في الأنظمة العربية ظاهرة شاملة لكل البلاد الإسلامية

حالة الضعف بالغرب بعد الاستقلالات الإسلامية هي كون المحيط بالمسلمين يعاديهم لعلل تاريخية وجغرافية وتحالفات دولية والأنظمة هشة لأنها لا تعتمد على شعوبها بسبب الاستبداد

باكستان تخاف من الهند فتحتمي بعدو أخطر والسعودية تخاف من إيران فتحتمي بعدو أخطر وتركيا تخاف من روسيا فتحتمي بعدو أخطر. والبقية من نفس الجنس.

لا يقل عداوة لهم وخاصة للإسلام فيفرض المستبدين والفاسدين.

وذلك يعني بعبارة أوضح:

كلها وقعت في ما نراه اليوم جاريا في مصر وسوريا وليبيا ويحضر له في تونس إ...

وهذا لا علاج له من دون شرط الحماية الذاتية.

والحماية الذاتية تشترط الحجم المضاهي لحجم العدو الذي نريد الاحتماء ضده: من جنس ما بدا يتحقق في قاش لي كير زع كس تاس سيا تاعة برس 37 دبي "ب الهشم.

ولست بغافل أن الأعداء سيفعلون كل ما يستطيعون لمنع هذا الحلف واستقراره وتطوره.

أولا لأن الأنظمة تشعر أنه يهدد كراسيها وليس الأوطان فحسب.

وثانيا لأنهم إذا لم يبادروا فيسبقوا إلى العقل الجيجاوي نبو سيورسط ضيه النشبي لتشويه الثورة وقد يدل أسوأ منهم في حكم المسلمين

وهذا هو موضوع اللوم الرابع.

ما يحصل في الأنظمة الحاكمة يحصل مثله في الحركات المعارضة باسم الثورة والإصلاح وهي قد 0 مز اذام وظها لقا م8 الثابتين ومن ثم فهي مافيات أمراء حرب يريدون إمارات تابعة. .

أدباما: ص 8م120 ابو يعرب المرزوقي اوباما؟ ذلك أن هذا القصد لو كان صادقا لبدأوا فوحدوا الحركات المقاومة. أما وكل منهم يكون فريقا ليحكم دويلة فهم أمراء حرب لا غير.

وأصل إلى اللوم الأخير وهو أصل الأنواع الأربعة السابقة مع اختلافه عنها لأنه أصلها وثمرتها في آن: الحرب الأهلية التي حددت أسبابها العميقة في

تأملاتي الفلسفية . فالحرب الأهلية الإسلامية الشاملة 1. علتها أولا صراع الكاريكاتورين من الأصالة والحداثة أعني الانحطاطين الذاتي والمستورد الموروث 2. وعلتها ثانيا منطق تواصل عام يفضي إلى فوضى روحية وخطابية تتحط إلى ثرثرة على مشروعات كم من قارئ سيعتبرني من الحالمين ومن طالبي المستحيل. فلنفترض أحدا يسمع عربيا قبيل نشأة الثورة الإسلامية التي أدخلت العرب للتاريخ الكوني. جاء في خطابه ما كان حينها يعد من أضغاث الأحلام: هزيمة فارس وبيزنطة مثلا. الأولى؟ أعلم أنه سيقول: قياسك خاطئ. فالنشأة الأولى كانت معجزة إلهية وقائدها كان نبيا رسولا. وهنا يصبح للكلام معنى من وجهين. فأولا تلك المعجزة لم تتحقق بالإعجاز بل بالاجتهاد والجهاد الإنساني. والنبي نفسه كان قائدا سياسيا وعسكريا ولم يكن من جنس الماشين على الماء. وهو النموذج الذي ينبغي أن يحتذى.

اوباماة ص9م12 ابو يعرب المرزوقي اوباما؟

ولهذا جمعت بين منطق السياسة والأحكام القرآنية الجلية في التفسير وبهذا الاجتهاد والجهاد تحققت النشأة الأولى لدخول العرب للتاريخ لكي يبنوا أكبر إمبراطورية عرفها التاريخ بين ماضي البشرية وحاضرها لأنها وصلت بين أقصى الشرق وأقصى الغرب. لب ها أسع أ مل حصي امون لأمة عثر اي أمدتهم بشرط يكل بناء حضاري كوني: العمق الروحي والإمكانات المادية. فالعرب كانوا قبائل مشتتة وفاقدة للبعدين الروحي والمادي القادرين على تحمل مسؤولية سياسة عالمية مكانها كل المعمورة وزمانها السرمدية لكونيتها. أما اليوم فكل ذلك أصبح بين أيديهم إذا أحيوا الإرادة

والعقل والقدرة والحياة والوجود. والإرادة هي ما وصفت. والعقل هو ما وصف معراحر للقرن ابن خلدون والقدرة هي ما ورثنا من إمكانات تزخر بها دار الإسلام . والحياة هي مبدعاتنا التي تضاهي مبدعات أي أمة بل وتفوقها. والوجود هو أننا اليوم أمل البشرية كليا في الصدي لفساد في الأرض والعدوان على المستضعفين أما عملاء إيران وأمريكا ولكل مسرو لاكتقرية لالط ب بو متم لختياء والحشد الشعبي كذبة فهو غطاء على حرس الثورة الإيراني وحرس الثورة الإيرانية قريبا سيضطر للانسحاب حتى يحي النظام في الداخل. فالربيع العربي قادم في إيران ولن يتأخر كثيرا إذا طالت أزمة سعر البترول. إيران بشيء من صبر العرب والأمر إل ستسح عي التي قصلب وا فهي أكثر أقطار الإقليم هشاشة لا يفهم ذلك مغرور أو جبان. ما يجعل الحل الذي خاجة ليه سكي من تداك حقا: عودة السنة إلى الركح الدولي. فعدد العرب والأتراك معا قريب سينيف المليار. وثروتهم لا نظير لها في الإقليم:

السعودية وحدها ناتجها الوطني الخام مرة ونصف ناتج إيران فضلا عن بقية العرب والأتراك وليس تركيا وحدها. وحتى السلاح الحاسم فهو في متناولهم: لأن صعود قوتهم سيجعل باكستان تتشجع فلا تخشى من الانضمام إلى الحلف حتى وإن كانت أقليتها الشيعية مخربة لسياستها. لكن ذلك كله مرهون بقيادات عربية وتركية طموحة وذات أفق بعيد وواسع ومؤمن بأن الاستئناف ينبغي أن يكون بحجم النشأة الأولى طموحا وفهما وقدرة. ومزية هذا التصور هو أنه يلغي التشويه الذي قام به الغرب بخلق كاريكاتور من هذا الطموح سماه داعش مما يجعل فكرة وحدة المسلمين

شوهاء بلهاء. خيرا يحقق ما يتجاوز ما حققته أوروبا: فهي أدركت أن حماية شعوبها ورعايتها لم تعد ممكنة بدون ذلك فسعوا إلى الحجم الضروري والكافي وقد آن لنا أوان أن ندرك ضرورة الحجم الكافي الذي لا يعني إلغاء الدولة القطرية بل المزاوجة بينها وبين وحدة أعلى منها تحميها بالسيادة الفعلية. ذلك هو مطلبي في كل ما أسعى إليه من تحليل للأحداث وتأويل للرموز لأن الثورة التي بدأت من تونس لم تكن تونسية قطرية بل هي إسلامية عالمية. وغاية الغرب أن يبقيها قطرية وأخشى ما يخشاه أنها أزالت الحدود على الأقل بمفعولها الرمزي وهو بداية لمفعولها الفعلي على الأقل في بلاد العرب. ولا بد هنا من الاعتراف بفضل الثورة المضادة: فهي التي عمقت هذا البعد المتجاوز للأقطار من خلال حلف جنيس لحلف أنظمة أوروبا ضد الثورة الفرنسية. لذلك فإنه لم يبق من الأنظمة التقليدية في أوروبا بعد ذلك إلا ما طبق منها قيم الثورة أما فقد حصلت فيها ثورات دامية وانتهت بمأساتين. أولاها هي مأساة الفاشيات القومية والثانية هي مأساة الفاشيات التي تدعي الماركسية. وما يزال الغرب لم يستقر بعد. فلا يتوهمن أحد أن ما نعاني منه نحن خاص بنا كل ما في الأمر أننا لسنا مدركين لطبيعة الداء وليس لنا مشروع بحق. ولولا تشخيصي هذا ما كتبت ما أكتب حتى يصبح للشباب مشروع فلا يكونوا هم أفسد من

أدباماة ص11م120 ابو يعرب المرزوقي

الأنظمة التي يدعون محاربتها بقيم يعملون عكسها كأمراء حرب. خطابي إذن موجه للأنظمة حتى تتجنب هذا المآل ولحركات المقاومة حتى تتحرر من مخترقها بمشروع موجب لا يقدم التهديم على البناء اجتهادا وجهادا.

اوباماة ص12م12 ابو يعرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

حال الأمة

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

1 يدرب اليم

أمريكا وذراعاها -إيران وإسرائيل- يجرون وراء الوهم.

لن تكون السنة هنود العصر الحمر.

فإيران تطبق نفس خطة إسرائيل في إخلاء الأرض من أهلها السنة في العراق وسوريا.

وكلا ذراعي أمريكا يطبقون ما صنعت بإخلائها من أهلها الهنود الحمر.

لكنها معنا لن تلفح وستنهار بهذه المغامرة

ومثلها ذراعاها معها: فالإسلام لا يهزم.

وهو سينتصر بمجرد أن يعمم الثوار الانتفاضة في كل دار الإسلام أو على الأقل في قلبه أي الإقليم العربي

مشرها ومغربا. والتقسيم المستهدف لا يخيفني.

وحتى ما يسمونه بالتصفية الاثنية والتغيير

فمهما فعلوا لن يستطيعوا تصفية 80 في المائة من سكان الإقليم فضلا عن كونهم قادرين على المقاومة والبطولة.

وأعلم أن ما يسمى بسوريا المفيدة يعني من الآن نية ضم لبنان لها إذ هي بعد تحت سيطرة إيران بتوسط كلابها.

لكن ذلك يعني أيضا أن المسيحيين سيدركون أنهم قد خدعوا لما تحالف مجنونهم مع نصر الله ضد السنة.

فتهجيرهم سيكون مثل تهجير مسيحيي العراق

وقد يدا

الله ينجز المشروع بما سماه سرايا

المقاومة -مليشيا الحشد الطائفى- من خمسين ألف

ضم إليها للزينة بعض السنة والدروز والمسيحيين 60

أنها أداة إيران ونظام العراق وسوريا.

ومن ثم فالسنة والمسيحيون سيفهمون أنهم إذا لم

يتحدوا ستحقق معهم إيران ما حققته إسرائيل في

والوعي بهذا مفيد للثورة.

وهو إذن سيكون بداية الضربة القاضية لرأس الجسر الإيراني في لبنان التي ستصبح قاعدة المقاومة

الحقيقية لهذا المشروع مع شباب سوريا.

يبقى مشروع إسرائيل.

وهو رهن المشروع الأمريكي وبصورة أدق المسيحي الصهيوني في أمريكا.

وهنا المعركة تجري في العالم كله وفي أمريكا نفسها:

والفوضى الخلاقة آتية لأمريكا ولن تتراخى كثيرا.

فأولا حربها على الإسلام ستلهيها عن منافسيها الكبار) الصين والهند خاصة)

وثانيا السود واللاتين في الداخل لن يقبلوا بمواصلة سيطرة الإنسان الأبيض.

ونحن المسلمين السنة تا عدة قرون حربيا

0 هاجمتنا فيها أوروبا من الصليبية إلى الاسترداد والمغول

وكل أهماج العالم وفي النهاية نحن المنتصرون.

كل ما في الأمر هو تدبير الاستراتيجيا التي تجعل الحرب -حرب مطاولة- تخسر فيها أمريكا أضعاف ما خسرت في أفغانستان والعراق حتى تركع وستركع حتما.

أما أوروبا فقد نصحت لهم لكنهم لا ينتصحون.

الحرب بين التكنولوجيا والبيولوجيا مخسورة سلفا

والثقافة الشعبية لشبابهم لم تعد كافية للصمود بل هي ستصبح عربية أمازيغية إفريقية (الفن الشعبي والرياضة بكل أصنافها).

إن لم يتعاونوا معنا سيجرفهم التاريخ لأنهم في

وروسيا تتربص بهم.

أوروبا مصيرها بقرار أماني للخروج من حماية 30 |. وهم الآن رصيد الأمة في العالم الغربي جمعا بين أمريكا. الولاء للإسلام والانتساب السياسي لمواطنة غربية لم

8 يعد بوسع أي كان الجدال فيها أو إزالتها. فإذا واصلت أمريكا حربها على الإسلام فستخسر

كل قوتها بلا فائدة وتصبح اليابان والمانيا في حل من والشعوب برهنت على أن حسها الإسلامي عاد إلى 5 الخضوع للسيطرة الامريكية. فاعلية قادرة على التحريك التاريخي. 5 فالانتخابات في العالم الإسلامي إذا كانت حرة والأيام بيننا. 0: يربحها الإسلام.

الإسلام عائد -رغم كل الأعداء- ليعدل نظام العالم لكلا يتركه خاضعا للقانون الطبيعي بل هو سيكون الشاهد على العالمين لينقذ الإنسانية من أمراضها.

10 دور الصحوة

ولثقل إن الصحوة نجحت إلى حد الآن في الوجه الدفاعي وهو يتمثل في حفظ الهوية وأدواتها الأساسية أي اللسان والتاريخ والطموح الكوني للقيادة.

0 والحصيلة أن الإسلام لم يعد مقصورا على العالم وهذه مناسبة لكي أقدم شهادة أعلم أن أدعياء المتقلك ولم يخرج من التاريخ كما يزعم سيجل .بل دار الحداثة من ليبراليي العرب وعلمانييهم السطحيين لن أصبحت أهم بؤرة يتحدد فيها تاريخ العالم. والأهم من ذلك أنه أصبح منتشرا في كل العالم الصحوة حققت أكثر مما يتوهم أعداؤها. وليس مقصورا على داره التقليدية.

15 فهي ليست مقصورة على الدلالة الاصطلاحية ل 45 بينا كانت البيولوجيا من أهم أدوات الانتشار

الخليج بل هي تشمل كل الأمة. فالديموغرافيا مهمة. وبدأت منذ بداية التصدي للاستعمار وفي المغرب وقيادات هذا الاستئناف ستكون إذن قيادات أصيلة العربي تأصيلا إلى النخاع وحديثة بصورة تجعلهم قد استوعبوا كل فهي حررت الروح وأرجعت الثقة للذات. التراث الحديث بحيث يكون أدعياء الحداثة أمامهم 0 والحقيقة فإن المشرق العربي لم يبدأ يفهم طبيعة م50 مسخرة. الحرب مع الاستعمار إلا بعد تكون إسرائيل وحدوث الثورة أخيرا. ومنذ الآن يكفي أن تقارن أي حزب إسلامي بأي

: حزب علماني عربي. صحيح أن بعض خطاب الصحوة لم يكن موفقا لكن ستدرك أن الأساسي عضل. وذلك في مجالين. الأول اغلب كوادره علماء وأطباء ومهندسون

5 فأولا حالت دون أن يحصل للمسلمين ما 5 والثاني قياداته مافيات تابعة.

لغيرهم من الأمم فلم تذبهم حضارة الغرب. لذلك قلت ذات مرة لبعض زعمائهم بالفرنسية مسف اه فمعع0 م 11000116 00 ما

والمجال الثاني وهو الأكثر بروزا: فهي التي جعلت 9 6 ب" 2 سعتاد "الحداثة حضوت فها" فضارت # صف الشباب العربي في المهجر فخورا بانتسابه إلى الإسلام ل "الحداثة غيرت صبغها رت ولم يذب في المجتمعات الغربية كما كان يخطط له. الإسلاميين لا العلمانيين.

فالحداثة عندهم هي قشور التمدن من دون شروطه وهي عندنا شروط استعمار الإنسان في الأرض مع قيم الاستخلاف فيها: ذلك هو الإسلام.

ورغم أني لست ذا تكوين ديني ولا تقليدي -ما عدا التربية الأسرية- في علوم الملة وآدابها فإني لا أفخر إلا بالقدر الذي حصلته ولو على كبر سن دون أن يكون

وأعلم أن الكثير من العرب يكرهون ضرب أمثة فيها اسم تركيا.

لكن مع ذلك فتركيا بفضل القيادة الراشدة والنظيفة تمكنت في أقل من عقدين مما نرى.

ومصر -التي هي بحجم تركيا- جعلها حكم المافيا فجعلوا ما لا أدري لما يسمونه أم الدنيا يأتمر بأرذل خلق الله داخليا وخارجيا.

وإذا أردت أن ترى صورة لاجتماع الحمقى في العالم 45

- ماثلة أمام عينيك- فانظر في أي دولة عربية يحكمها أدعياء الحداثة:

هدموا كل شيء وما تركوا قيمة لم يفسدوها.

وطبعا سيعترض البعض بالقول: "حال الدول الإسلامية ليست أفضل."

لكن لا توجد دول إسلامية بين العرب.

والدليل أن الثورة المضادة منهم تمويلا ودعاية. وهم الحقيقة حلفاء الأنظمة العسكرية:

الأمة تعاني من نوعين من الأنظمة المافياوية فهي إما عسكرية

فيكون التحرر من الاستبداد والفساد في الداخل شرطا مزامنا لمشروط هو التحرير من استضعاف الخارج واستتباعه للأمة.

إشكالين تلازم الحربين لو كان يمكن تحرير الأوطان من دون التحرر من العملاء لقلت فلنلتفت أولا لأعداء الخارج حتى إذا

لاستحالة ذلك علتان.

الأولى أن أعداء الداخل بيدهم أدوات الدولة وبها يشترون الفجار ويقتلون الأحرار فيؤلبون الشعوب الساذجة على كل من يقوم لمقاومة أعداء الخارج.

ذلك أن أعداء الداخل خدم لدى أعداء الخارج الذين يجهزونهم بكل أدوات التخدير والتقتيل ويجرون

لنجدتهم إذا عجزوا عن فرض إرادتهم كما بينت الثورة.

أفضل الآيات على ذلك ما يجري في سوريا ومصر واليمن وليبيا وحتى في تونس وقبل ذلك في الجزائر و العراق وهلم جرا.

ففزو العراق هي الدليل على العلة الثانية: عندما يفشل العملاء ويفشل السند عن بعد ينزل

لكن ما الذي يجعل أعداء الداخل يستميتون في خدمة أعداء الخارج؟

أجاب ابن علي بلهجة صدق عندما قال له أحد

أجاب: احسبوهم أمراء يا أخي.

وطبعا هو لا يقصد أمراء الخليج وحدهم بل كل النخب الحاكمة حتى وإن رمز إلى الظاهرة بأمراء

قد يكون ما كان يدفع من مخصصات في السابق محتملا بسبب الوفرة.

لكن الحال صارت متماثلة في المغرب والمشرق بسبب أزمة البترول: والثورة ستعم الجميع.

أزمة البترول ستفقد الثورة المضادة كل إمكانية 48 للانتصار ضد الثورة: في غياب الوفرة المالية واستحالة الحد ات الأمراء ستجوع الغالبية. فيكون ما حصل في تونس وكان شرارة الثورة ليس خاصا بها بل سيعم والموجة الثانية ستبدأ بمصر عندما يعجز ممولو

الثورة المضادة على مد السيسي بالرز.

ولن ينفع استبدال السيسي بضابط آخر: فكلهم سواسية وأمراء العسكر وأمراء القبائل الحاكمين في العرب لن يتنازلوا عن مزاياهم حتى بتكرار سوريا.

لا يمكن للمقاومة أن تتفرغ للتحرير وتأجل التحرر لأن المهمتين مترابطتان.

ولما كان اليأس من صلاح الحكام شبه يقيني فإن

كل أمنيتي أن يكون الفصل بين التحرر والتحرير ممكنا حتى نتجتب الحرب الأهلية. لكن التجربة التاريخية بينت أن الأمم لا تتحد ولا

تتحرر من دونها.

وحتى دولة الإسلام الأولى ووحدة العرب لم تكن من 60 دون حرب أهلية

بعضها في حياة الرسول واستمرت إلى نهاية الفتنة الكبرى في منتصف الخلافة الأموية.

وكذلك كان الشأن مع الألمان والإيطاليين والأمريكان والصينيين.

فلم يراد للعرب أن يخرجوا من سنن التاريخ؟

هل جامعة الدول -المحميات- العربية أكثر من

خدعة بريطانية؟

وقد حاولت استقراء هذه الثورات التي انتصرت في التحرر والتحرير في آن

بتوحيد الأمة في دولة الإسلام وتوحيد أمريكا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والصين.

وكلها تشترك في ثلاث ظاهرات متجانسة:

رجال دين مستنيرين مع نخبة ثورية طموحة مع شعب لم يعد يطيق الظلم وقهر النظام القائم خاصة إذا كان عميلا للأجنبي.

فما كان نابليون يستطيع أن يهزم كل جيوش أوروبا لو لم يكن قد جمع بين هذه العناصر الثلاثة وخاصة الجيش الشعبي بعبقرية القيادة الخارقة للعادة.

كانت الأنظمة الأوروبية في عصر الثورة الفرنسية مستبدة وفاسدة مثل الأنظمة العربية الحالية بنبلاء السيف ونبلاء الجبة وبلاط ملوك مستبدين وفسدة.

لكن من بين رجال الدين علماء مخلصون مع طبقة برجوازية متحفزة للحكم مع شعب ذاق الأمرين مع قيادة للثورة مؤمنة بالحريات والعدالة والمساواة.

صحيح أن مثال مصر -وليست شاذة- يبين أن رجال الدين لم ينضج عندهم الموقف الثوري

وأننا ليس لنا برجوازية وأن النخب غالبيتها عياشة ولا قيادة.

وعدم نضوج الموقف الثوري يعبر عنه إما بموقف نكوصي يتصور الإصلاح ممكنا بالعودة إلى ماض لم يعد مناسبا للعصر

أو بموقف انتظار معجزة بنبوءات وهمية.

لذلك فالشباب الثائر موزع بين هذين الموقفين وضديده من اليسار والقوميين ثبت أنه أكثر رجعية من الأنظمة العسكرية والقبلية وهم في خدمة الأعداء.

هل معنى ذلك أن اليأس هو الغالب في تحليلي؟

فما يجري حاليا وصمود الثوار سيحقق شرطي النجاح: استعادة ما فقدناه

من التي أنجحت

والتعلم المتدرج من تاريخنا وتاريخ الأمم الأخرى أن

الوفاء للماضي هو جعله يتواصل بما يناسب فاعليته فيه 46

وليس بالعودة اليه: تلك هي الثورة.

وذلك هو ما أعمل على إنضاجه في فكر الشباب الثائر: فلا تنجح الثورة من دون أن يكون للشباب ثقافة تحقق ما يجعل الإسلام يتجاوز ذاته والغرب في آن.

لماذا هذا الشرط؟ تجاوز الذات وتجاوز من يمثل الحضارة الكونية 4 لحظة التجاوز؟

لو أن الإسلام لم يتجاوز ذاته لبقي مجرد دعوة فلم يصبح دولة.

ولو لم يتجاوز من كان يمثل الحضارة عند نزول 50

القرآن لكان العرب غايتهم أن يصبحوا مثل المناذرة والغساسنة تابعون لفارس وبيزنطة:

ولنقس الآن.

فالإسلام لم يتمكن من تجاوز مجرد الدعوة إلى

الدولة إلا لأن الدعوة تتضمن تحقيق الدولة الكونية أو 55

الامبراطورية الإسلامية: لا بد من استعادة ذلك.

واستعادتها تعني اعتبار الهدف التحرر من

الجغرافيا التي فرضها الاستعمار الآن كما حصل سابقا في بداية الثورة

الإسلامية ودولتها لما نزل القرآن.

وهذا أيسر الآن من البداية لأن هذا الهدف وراءه 4 قرونا من التراث الواحد. واستعادة الوحدة لا تنفي المحافظة على التعدد:

أمريكا واحدة ومتعددة.

فيكون التاريخ الواحد المستعاد أساسا لاستعادة الجغرافيا الواحدة مع المحافظة على التعدد التاريخي والجغرافي والاكتفاء بالوحدة شرط القوة المادية والروحية.

ولهذه العلة أركز على تجاوز الكسر التاريخي الذي أحدثته قرون الانحطاط والاستعمار المباشر ثم غير المباشر في المحميات التي تسمى دولا وطنية.

وجبر الكسر التاريخي مهمة فلسفية بالأساس أو أشبه ما يكون بـ"سردية" فلسفية تعيد لحام الأعضاء التي تفرقت في الجغرافيا بالقطريات التي

لكن السر كل السر هو بيان ما في القرآن من قيم تتجاوز قيم من يمثلون الحضارة الحالية ولا يتم تجاوزها إلا باستيعاب فضائلها أي ثوراتها الخمس.

وبذكرها أختم: إحياء الصفات الخمس في الفرد والجماعة أي ذوق الوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة أي ما قتله الانحطاط والاستعمار والعمالة.

واعتبر ابن خلدون علة الانحطاط

وعللها بالاستبداد الروحي (التربية) والسياسي (الحكم): صورة العمران.

ولا يكون لهذا الإحياء فاعلية ما لم يكن مستخرجا من التطور الذاتي للوعي التاريخي والمعرف للأمة.

وتلك هي غايتي. والله الموفق والهادي إلى الحق.

الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

ترجمة عن الفرنسية خطاب الصلمي لأرسطو

« أورمن كرواين عن الإنجليزية

في التاريخ الصربي المعاصر

الإبستيمولوجيا البديل

لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين

بين العقلانية النقدية ولا الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن -

أبسالون عن الألمانية. الشعر المطلق والإعجاز القرآني الإسلام ربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي ل يوسف كوشل عن الألمانية. ب ة في فكر ابن خلدون كيون الجوامح وأصول ١ 3 الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي الإنساني والديني) ٠ م الديني» قة الدين ج02) بر إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

فيلهلم دايديريش غومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب عه العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي

الفكر الفلسفيتين

أبو يعرب المرزوقي

حال الأمة

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

26 صفحة

اا لكا 5 لايد 0 في الشوكة والعصبية وهو المعبرعنه بالجند والقاتي.المال الذي هوقوام أولتك الجند بج 7 وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال- ل /

الإطار العام لنظرية الحرب بنوعيها ألمي يج يمي مي مم م يم عم م اي ©

المبدا الأول: مبدا تفاعل النخب. التيت تبي يي تي ييه 10 المبدا الثاني: مبدا تفاعل الأحياز بجو بع مومع 131

كيف يمكن أن تضيع الحصانة الروحية 0 تواطو الأنظمة وأجهزتها بجوو 9

هود التووزة ولوق ...د سس مسب ص سس سم مسد الل

#خنن االفيض القن يرون نما ثلا الاعسا

هذه المحاولة مثل الكثير مما قدمناه في فلسفة السياسة قراءة استكمالية لبعض نظريات ابن خلدون.

بما كتبه في الاستراتيجيا بعنوان

"في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها"!

وبما كتبه في علل عدم قابلية الدولة للعلاج إذا بلغت أرذل العمر ويسميه ابن خلدون "هرم الدولة".

فالوصل بين المسألتين يهدف إلى استكمال التعليل الخلدوني المقصور

على نظرية أعمار الدول

وعلى مراحل ضآد العصبيات الحاكمة.

ذلك أنه رغم تجاوزه نظرية أفلاطون الواردة في الفصلين الأخيرين من

الجمهورية فإنه لم ير بالدقة التامة العلاقة بين النظريتين الاستراتيجية في الحرب والسياسية في هرم الدول.

وحتى أكون منصفا لا بد من الاعتراف بأنه بنحو ما أدرك هذه العلاقة لما ذكر علاجين مخادعا

وكلاهما مشهودان إلى الآن في بلاد العرب.

لكنه لم يعلل العلاقة بما يتجاوز الترابط المباشر ولم يصلها بنظريته في الإنسان وفي العمران وشروطهما السياسية والخلقية داخليا وخارجيا:

فالعلاج المخادع هو لما تستعمل الدولة الهرمة

مرتزقة لهم عنفوان فقدته بسبب الترف وتمثل هذا

الحل في الغالب الانقلابات العسكرية المتوالية في تاريخنا المعاصر.

فجل العسكر في بلاد العرب ليسوا من النخبة السياسية التي كانت تحكم ولا حتى من الحضر بل هم من الأرياف الذي تحتمي بهم العصبية الحاكمة مؤقتا ثم ينقلبون عليها [مثال مصر وسوريا بليغ).

ونجد ما يماثله في الملكيات الأوروبية خلال حربها مع الثورة الفرنسية:

فهي عندئذ اضطرت إلى إدخال الشعب في نظامها العسكري ولم يبق حكرا على نبلاء السيف والأرستوقراطية.

والعلاج الحقيقي هو لما تعوض العصبية التي فسدت عصبية بكر وهو حدث لما فسدت عصبية

العرب وجاءت عصبية الترك لحماية دار الإسلام.

ولعل مثال فرنسا شديد الوضوح:

فلما وصلت البرجوازية إلى الحكم بعد الثورة واعتمدت على جيش شعبي وقيادات من الشعب استفادت الحركة الفرنسية عظيما.

لكن ما يعنينا أبعد غورا فهو يخص علاقة هرم الدول باستراتيجيات الاستعداد والاختراق أو الحرب الدائمة بين الدول بمعنى الطابع الدولي الدائم للسياسة.

فما يحررنا من الخصومة حول نظرية المؤامرة اثباتا ونفيا هو نظرية الصراع الدائم بين الشعوب على أسباب العيش في الجغرافيا وعلى المنازل في التاريخ بمقتضى انتساب الإنسان إلى التاريخ

وهذه الحرب الدائمة ذات شكلين متكاملين

فهي إما حرب لطيفة شكل استعداد واختراق متبادلين وذلك هو مفهوم الحرب الباردة

أو شكل حرب عنيفة وتلك هي المرحلة القتالية من الحرب وتكون نتيجتها إضافية إلى ما تم خاصة الاستعداد والاختراق.

مقومات الاستعداد والاختراق

لو لم يكن الإيمان حائلا دون فقدان الأمل لاعتبرت مصر -وهي مركز الثقل العربي وحتى الإسلامي- قد وصلت إلى مرحلة الوضع الميؤوس

هرم في يرتفع. فلأحاول تعريف مفهوم هرم الدول الخلدوني.

ونفس الحكم يصح على الدولة التونسية وأعتقد أنه يصح على كل الدول العربية.

وتلك هي علة المناخ الخلقي العام لدى الشباب بالميل إلى ثورة تحدث تغيرا كيفيا في حال الأمة.

ولا علاقة للأمر بما يزعمه بعض أدعياء التحليل المتعامق بأن الثورة مؤامرة غربية:

فالغرب لن يجد أفضل مما لديه من أدوات السيطرة على العرب من الأنظمة التي وقعت عليها القبول.

وتلك هي العلة في أنه هو الحامي الفعلي لأنظمة السيسي وبشار وصالح والقذافي (حفتر) وابن علي (السبسي).

وكل من يقول العكس فليشرح لنا علة ما يجري في سوريا ومصر خاصة.

وربط ابن خلدون ذلك كما فعل أفلاطون في المقالتين الأخيرتين من الجمهورية بطروق الفساد في

3 المقدمة الباب الثالث الفصل السادس والأربعون في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع

كلنا يعلم مبدا ابن خلدون: الدولة إذا هرمت لا علاج لها ولا شفاء ممكن".

وهو تفسير لم يعد كافيا -وكان ينبغي أن يتنبه ابن خلدون لذلك- لأن الدولة ليست معزولة عما يحيط بها من دول تناضلها على ما عندها مما ترغب في افتكاكه. والنظام ليس معزولا عما يجري في الجماعة وما فيها من صراعات.

فما يجري في داخل الجماعة وما يجري من حولها في الجماعات المنافسة

لها لهما دور -لا يقل أهمية عما يجري في النظام الحاكم- محدد لأعمار الدول.

وابن خلدون الذي أرجع كل أبعاد العمران موضوعا لعلم التاريخ لا يمكن أن يكتفي بتعليل مقصور على الأسس الحاكمة.

هذا هو موضوعي . المحاولة التي يمكن اعتبارها مكملة لمحاولة ابن خلدون وأفلاطون بنظرية تكلمت عليها في بحوث سابقة بديلا من نظرية المؤامرة. النقلي. وكلاهما ذكرته في بعض المحاولات وهما يتعلقان بالذات بما يعلل به ابن خلدون وجود الدول.

ونحن نبين كذلك أن انخرامها هو ما ينبغي أن تعلل به هرم الدول.

ذلك أن تعليل ابن خلدون ليس تعليلا شرطيا في اتجاه واحد بل هو تعليل الاتجاهين

فالناس يجتمعون حسب ابن خلدون للتعاون على سد الحاجات (العمران البشري) من أجل الأنس بالعشير (الاجتماع الإنساني) لأنهم بحاجة إلى الرعاية والحماية.

ويرمز القرآن الكريم للرعاية ب" أطعمهم من جوع" وللحماية ب"آمنهم من خوف".

عقليا التأسيس واضح:

الإنسان قبل أن يكون عاقلا وذا تاريخ خلقي هو حيوان ذو تاريخ طبيعي.

وقانون التاريخ الطبيعي للكائنات الحية عامة وللإنسان خاصة هو التناضل على أسباب العيش ومحاولة حيازة أكثر ما يمكن منها ولو بالعدوان على

فتكون الدولة حلا لهذا المشكل:

ضمان الأمن في الداخل للفصل بين المتخاصمين

وضمان الأمن إزاء الخارج لمنع العدوان الخارجي.

وذلك هو مدخل الإضافة.

من المعلوم أن ابن خلدون خصص قسما كبيرا للحرب والاستراتيجيا في كلامه على السياسة.

ولم يدخلها في تفسيره لأعمار الدول إلا سلبا بتداول العصبيات.

وإدخاله للحرب في الظاهرة السياسية يبدو وكأنه ما أريد بيانه أنه ليس عرضيا وليس ظرفيا بل هو ذاتي وبنيوي السياسة يلازمها دائما.

ولهذه الملازمة ما يشبه في الظاهرة الحية ملازمة الفيروسات والجراثيم للبدن ما يعني أن الجماعة والدولة قد تهرم بسبب ضعف المناعة أو

ما أريد علاجه هو ما معنى مناعة الجماعة وكيف تضعف حتى تصل إلى الفقدان التام الذي يبدو قد أصاب كل الدول العربية حتى وإن تعين

بوضوح أكثر في مصر.

وكما قال نيتشه فإن الحي الذي يموت هو علة موته لأن الجرثومة أو الفيروس الذي يقتله لا يقتله بقوته بل بفقدان بدنه المناعة التي تحميه منه من

صحيح أن ابن خلدون وأفلاطون تكلما على ما يقبل هذه الترجمة:

فكلاهما يتحدث عن الترف والفساد والتبذير والتحلل والمفقد "للتخشن"

الضروري للحماية.

لكن مفهوم المناعة التي تحمي كيان الدول -مع العلم بأن الدول كيان معنوي ليس له تعين فيزيائي- يملأ خاناته كيانه أشخاص طبيعيون يفسدون وظائفها:

والخانات الوظيفية -ما نسميه مؤسسات في لغتنا الحديثة- تشبه الأعضاء الخالية من القيام الذاتي ولا تقوم إلا بمن يملؤها قيما عليها فتفسد بفساده وهذا أكبر أدواء الدول.

والسؤال يصبح أوضح إذا وصلناه بالحرب التي وصفنا والتي هي جارية دائما بشكل بارد وتسخن عندما تصبح قتالا وإذن فالحرب قتال أو استعداد

وهذا هو المعنى العميق للآية 60 من الأنفال:

فالاستعداد في السلم رادع وهو في القتال توفر شروط النصر فيه بأقل كلفة ممكنة وتلك هي المناعة.

وبصورة أوضح فإن ما يصيبه الهرم من الدولة ليس النظام الحاكم فحسب بل

كل مقومات القوة واستعدادها ثم القوة العسكرية التي بها يتم التصدي للصدام.

التعليل الأعسر والآن نصل إلى أعسر ما في التعليل الذي سأقدمه لأنه يقلب السؤال ليجعله كالتالي: ما الذي يحاربه العدو دائما في حالة السلم بدارا للحرب لا انتظارا؟

فإذا كانت الآية تجعل البدار استعدادا للدفاع فإن العدو يجعله تمهيدا

للعدوان.

والحرب صنفان:

مادية بالقوة العنيفة ورمزية بالقوة اللطيفة.

في الحروب القديمة أي عندما وضع أفلاطون نظريته لم يكن للحرب اللطيفة بدارا -أي ما يمهد للحرب العنيفة- وجودا ملحوظا.

وهما مدركان لأهمية الاستعلام على العدو والدعاية لترهيبه والتعمية التي تحول دونه والاستعلام علينا.

لكن ما يحصل في عصرنا يعسرهما بسبب التداخل وشروط التواصل التي جعلت التخفي شبه

وحتى نجيب عن السؤال فلنواصل القياس على علاقة الفيروسات والجراثيم بالبدن: ما الذي تجعله هدفا تسعى لتعطيله؟

إنه ما في البدن من عناصر مقومة للمناعة.

بداية الجواب هي إذن تحديد ما في كيان الدول والجماعات من أهداف يستهدفها العدو بالحرب اللزوم لربحها بأقل كلفة.

لولم يكن هدف تمكين الشباب من تعلم قاعدة فلسفية أساسية لأعطيت الجواب دون كل هذا الذي يعتبره البعض "لفا ودورانا":

لا معنى علميا وخلقيا لنتيجة دون مقدماتها.

ذلك أن وجود المقدمات مع النتائج تجعل المتلقي مساهما في التحقق منها:

يسأل عن المقدمات

ثم يسأل عن انتاجها ما يعرض في المحاولة

من دون هذا الشرط المعري والخلقي يصبح صاحب الخطاب داعية وليس مفكرا وهو يتصور حينها أن كلامه يؤثر بسلطة صاحبه وليس بمبناه ومعناه دون اعتبار لسلطة مزعومة لصاحبه.

وهذا هو المعيار الوحيد الذي يعبر عن احترام المتكلم للمخاطب فيجعله يميز بين الدجل والاجتهاد المعريخ. فيحصل التعاون بين المتكلم والمخاطب على

ومن ثم فما في ما أكتب مما يبدو تعسيرا علته احترام المخاطب وعدم مده بأحكام لا تتضمن مقدماتها والطريق إلى استنتاجها منها:

ذلك هو الفرق بين المنهج الفلسفي والمنهج

والمعلوم أن شبابنا ضاق ذرعا بالمنهج الدعوي الذي يلقن ولا يعلم التفكير.

ولعله بما وصل إليه بأسلوبه الفاقد لسبل الرفق والبلوغ إلى أعماق الوجدان من أسباب الإلحاد

والنفور من الدين

وآن أوان التغيير الجذري في نظام التربية لدى السنة حتى تكون بحق على هدي القرآن والسنة.

إما بالتاريخ) نقليا)

أو بالمنطق (عقليا)

أوبهما معا

كجل أحكام القرآن:

لا يمكن أن يكون المقاصد لأنها تالية والعلة سابقة

بل هو بالحكمة التربوية (أخلاق) والسياسية (قانون).

والجواب عن هذا السؤال الأخير

نصفه وضعه الفكر العربي الوسيط وخاصة علم الكلام في حديثه عن الصفات الذاتية للذات الإلهية.

والثاني اضطررت لوضعه.

فأما النصف الأول فهو مقومات الوجود الإنساني المستمدة من قبس الصفات الإلهية الذاتية الخمس:

الوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة.

هذه بداية.

وهي صفات توجد في كل إنسان بأقدار مختلفة مع غلبة واحدة منها تحدد انتساب صاحبها إلى أحد أنواع النخب التي يتألف منها محرك الوعي الجمعي.

فالذي تغلب فيه صفة التعبير عن الوجود يكون رجل دين أو فيلسوف.

والذي تغلب فيه صفة الحياة يكون فنانا أو أديبا.

والذي تغلب فيه صفة القدرة يكون مبدع ثروة مادية.

والذي تغلب عليه صفة التعبير عن العلم يكون مبدع ثروة فكرية

والذي تغلب عليه صفة التعبير عن الإرادة يكون

تلك هي أنواع النخب التي هي محركات الجماعة.

وهي محركات بمعنى أنها ممثلة لعودة الجماعة على ذاتها وعيا بحالها وبما يقتضيه من سعي

لتدارك نقائصه أو لتغييره بحسب اجتهادات هذه النخب الفاعلة بمنطق التنوير أو التغرير.

وكلمة مبدع تعني شرط سلطة كل في صنفه:

لذلك فكل صنف مسكون بمعركة دائمة هي ما يمكن أن نسميه بديناميات الجماعات وصراعها على الزعامة في المجال.

الحرب اللطيفة تستهدف هؤلاء النخب بالاختراق الذي يستفيد من توظيف هذا الصراع على الزعامة:

الإيديولوجي (النوع (1

فالفني) النوع (2

فالاقتصادي (النوع (3

فالمعرفي) النوع (4

فالسياسي) النوع (5

والسلاح اللطيف هو هذه المجالات مع التضخيم الإعلامي وخلق النجوم واستمالتها وتحويلها إلى عوامل تخريب داخلي يعد مسرح المعركة في حالة

إلى حد الان لم نر كيف يستعمل هؤلاء لكي يصبح التمهيد بالسلاح

اللطيف مؤثرا.

طبعا هو بعد مؤثر بإصابة هذه المحركات الخمسة للجماعة وحرفها عن دورها.

لكننا لم نر بعد ما هو أخطر من ذلك بكثير بما لا يقدر ولا يحس إلا عندما يحرك هؤلاء تحريك ما يسمى بالخلايا النائمة لإنهاك كيان الدولة السياسي وكيان الجماعة الحضاري.

وأعلم أن الكثير من القراء الفطنين يرون بعد على أرض الواقع ما أصف في جل بلاد العرب وخاصة في البلاد المستهدفة مباشرة حاليا كما في

وأظن -وبعض الظن إثم- أن السعودية فيها ما يماثل ما رأيناه في تركيا رغم أن الموازي فيها ليس حركة دينية صوفية صراحة بل هو حركة علمانية

ولا أعتقد أن ذلك مقصور عليها فكل بلاد السنة هي في هذا الوضع من قبل إيران وإسرائيل بقيادة أمريكية وروسية وأوروبية لمنع الاستئناف السني.

قبل المرور إلى الأمر الأخطر فلأذكر بأن المقومات الخمسة لا تمثل بذاتها النصف الأول من مجال المناعة ما أضفته لها لتكون دالة عليها:

عنصران. الأول هو جعلها معيارا لتصنيف النخب بغلبة كل واحد منها على كل فرد من الأفراد المنتسبين إليها.

ولما كانت هذه الغلبة تمثل سلطة فإن ذلك يجعل كل صنف مسكونا بالتنافس على أيهم يمثل:

وذلك هو المدخل لتقوية المناعة أو لإضعافها كما

تمتين المناعة استعدادا

أو إضعافها اختراقا

في الحروب الدائمة بين الأمم بسبب التنافس على اسباب العيش والمنازل.

فصنف أصحاب السلطة الدينية يغلب على أفراده التعبير عن صفة الوجود

وصنف أصحاب السلطة الفنية يغلب على أفراده

وصنف أصحاب السلطة الاقتصادية يغلب على أفراده التعبير عن صفة القدرة

وصنف أصحاب السلطة العلمية يغلب على أفراده

التعبير عن المعرفة

وصنف اصحاب السلطة السياسية يغلب على

أفراده صفة الإرادة.

والثاني اعتبار الجماعة وكأنها كائن واحد أعضاؤه المحركة -محركاته- هي هذه الأصناف من النخب التي تؤدي هذه الوظائف تقاسم عمل جمعي وفرض كفاية.

حينها تصبح ممثلة لمجال المناعة التي يستهدفها السلاح اللطيف

تمهيدا للحرب عدوانا

أو ردعا لمن يستعد للعدو (الأنفال .(60

النصف في الحرب العنيفة.

وهي كذلك مجال للمناعة.

وقد وضعت لها نظرية الأحياز:

مكان الجماعة

وثمرة فعل المكان في الزمان

وفعل الزمان في المكان

وأصل ذلك: الهوية.

المكان هو جغرافية الجماعة

وثمرة فعل الزمان فيه الثروة

والزمان هو تاريخ الجماعة

وثمرة فعل المكان فيه التراث

والهوية هي المعالم الحضارية التي تمثل تعينها المادي في الجغرافيا والتاريخ.

فاحتلال الجغرافيا هدفه ثمرة فعل الزمان فيه الثروة

وتشويه الزمان هدفه ثمرة المكان فيه التراث

والهدف الاساس هو تهديم معالم الهوية:

علل الحرب.

ويتم هذا رمزيا بتوظيف ما تم في الحرب اللطيفة على المحركات الخمسة التي صارت مخترقة

والتراث والمعالم.

فإذا لم تحصن الجماعة جغرافيتها لتحميها وثمرتها

ولم تحصن تاريخها لتحميه وثمرته

ولم تحصن معالمها فإنها تندثر بالتدريج:

ذلك هو عين ما تفعله إسرائيل وإيران بجغرافية العرب وتاريخهم وبثمرتيهما وبمعالمهم.

ولعل أفضل مثال بلغ فيه الأمر إلى حد المهزلة:

أن تجد عربا عملاء لإسرائيل ينفون حقيقة المسجد الأقصى في فلسطين بل وكذلك يزعمون أن بناة الأهرامات هم بنو إسرائيل.

ولن تستغرب إذا سمعت في يوم ما عربا عملاء لإيران يدعون أن القرآن هو من إملاء الصحابي سلمان الفارسي لأن محمدا كان أميا وبدويا وجاهلا ولا يمكن أن يكون هو صاحب القرآن.

وشأنا أمسك العنان: فما قلته كاف ولا يحتاج القارئ للخيال لما وصفت بالنظرية يراه جاريا عمليا في أرض سنة

العرب خاصة وبأيد عربية هي من وصفت.

رأينا إلى حد الآن

المقصود بالحرب اللطيفة والحرب العنيفة والاستعداد والاختراق وأين يقعان ومن يستهدفان.

وسترى في فصل آخر كيف يقع ذلك وبماذا.

ولنسم ما رأيناه إلى حد الآن الحرب في مستوى مادة العمران.

وتكون إلا بطريقة توحدها بتحديد وحدة جهاز المناعة ليكون الاستعداد والاختراق منظمين.

وهذا يعني أن الاستعداد والاختراق يتجهان إلى جهاز المناعة في صورة العمران التي لها وجهان هما الحكم للدولة والتربية للجماعة.

وهما بيت القصيد.

ما رأيناه إلى حد الآن هو مادة الكيان المستهدف في الغاية لكن استهدافه لا يمكن أن يحصل من دون استهداف صورته ووظيفتي رعاية الأمة وحمايتها.

وكما سنرى فإن الاستعداد وضديده الاختراق يعتمدان على علمين يشبهان علمي الظاهرة الحية:

علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء

لتحديد تراتب الأجهزة.

ذلك أن الاجهزة رغم ما يبدو عليها من طابع دوري (كلها فاعلة ومنفعلة في آن) فإن لها تراتبا يشبه تراتب السلط في جهاز إداري له سلطة مركزية.

وذلك هو السر في وجوه الشبه بين نظام الدولة نظام الكيان العضوي علما وأن الأول بالجوهر مصنوع والثاني بالجوهر مطبوع بمعنى أنه ليس من صنع صاحبه بخلاف الدولة.

ثم إن جهاز الدولة أكثر تعقيدا لأنه يتضمن جهاز الكيان العضوي كذلك إذ هو لا يقوم إلا بتعينه في

فالدولة بنية صورية يملؤها أشخاص هم كيانات عضوية ما يجعل المناعة

مضاعفة.

مناعة الكيانات العضوية التي تملأ خلايا الدولة الصورية أو المؤسسات

ومناعات الخلايا الخالية أو البنية التي تتألف منها الدولة:

مشكل مادة وصورة.

الهرم الذي يصيب الدولة والذي يرى ابن خلدون انه قاتل ولا شفاء منه مضاعف إذن: خلل في المؤسسات

وتوجد ظاهرة تخص الإنسان دون سواه من الكائنات الحية وهي أن المطبوع نفسه لا يخلو من المصنوع:

ومعنى ذلك أن الكيان العضوي عمل أعضائه

ففيها ما يشبه ما في الدولة من بعد صناعي.

ذلك أن الإنسان كائن يعلم آليات عمل الحياة فيتدخل فيها بنظام الغذاء ونظام الصحة حفظا لها واستردادا بالطب.

فيكون لنظام الدولة على نظام الحياة تأثيرا سياسيا وخلقيا بحيث إن الحياة نفسها تصبح ذات نظام شبيه بالدولة بمعنى تعاكس التأثير.

بداية الدولة تشبه الحياة

وغاية الحياة تشبه الدولة.

كلتاهما فيها المطبوع والمصنوع. وهذا هو المميز الحقيقي للإنسان كائن طبيعي ثقافي حتى في أولى مراحل وجوده.

ولهذه العلة كان الباب الأول من المقدمة مخصصا

لتأثير المحيط الطبيعي (الجغرافيا والمناخ)

ولتأثير المحيط الثقافي (الأديان والمعارف

البدائية) وما بينهما من تأثير وتأثر

مرا را

نصل إلى الفصل الثاني من حال الأمة وشروط المناعة بدارا بالاستعداد وبمنع الاختراق.

وهوفصل شديد التعقيد بمقتضى طبيعة الحروب

الاطار العام لنظرية الحرب بنوعيها فأولى مفارقات الحروب الحديثة أنها تشترك مع الحروب البدائية بأنها لا تقتصر على عمل جماعة مختصة في القتال مثل الحروب بين الدول كما تعودنا عليها.

إنها أولا حروب داخل الجماعة (أهلية في كل نخبة وبين النخب) وثانيا بين الجماعات المتحادة بخاصة كل.

وهي لا تقتصر على الحرب بين دولها إلا في المستوى الفني للحربين اللطيفة والعنيفة على حد

ويكون ذلك على حد سواء خلال الاستعداد من أحد الصفين واختراقه له والعكس بالعكس ويبرز خاصة عند الانتقال إلى الصدام المسلح العسكري التقليدي الذي يتعين في قوات مسلحة مختصة.

وعدم توفر هذه الشروط المقومة للحرب الحديثة وخاصة في المستوى المعرفي والاقتصادي هو الذي لأنها أولا عديمة الأهلية الفنية والتجهيز الحديث

في كلتا الحربين اللطيفة والعنيفة.

وثانيا لأن المجتمع عاجز عن المساهمة الفعلية فيها بالإبداع العلمي والتقني وبالإبداع الخيالي والرمزي

أعني أن القوتين معطلتان تعطيلا تاما:

ولهذا فلا تستطيع المجتمعات التي في طور نمونا القيام إلا بالحروب غير النظامية.

ففي الحروب غير النظامية -كما في الحروب البدائية- السلاح يكون بسيطا والقتال مقصورا على صدام قوة الأبدان العضوية بعد التمارين على الكر والفر.

وغالبا ما تكون القوة سلبية أي بتحمل الحرمان والاحتشان وبالتلاؤم مع المحيط الطبيعي وقلة الحاجات.

فكان شباب القبائل جنودا في القتال باستعداد ص"

اليوم الجميع معد للحرب الحديثة -ذكورا وإناثا-لأن كل العلوم والصناعات والثروة والتنظيم الاجتماعي كل ذلك يشبه الاستعداد الدائم طيلة الوقت للحظة النزال المحتملة استعدادا ذاتيا

واختراقا للأعداء.

ومن أراد أن يفهم الآية 60 من الأنفال فعليه أن يقرأها في ضوء ما صار حقيقة ملازمة لكل المجتمعات المتحضرة التي تولي لشروط الحماية الرتبة الأولى لأنها شرط عدم التبعية.

ويؤسس ذلك نظرة من جنس قانون التاريخ الطبيعي أو حرب الكل على

الكل دون أن ينفي ذلك التحالف بين البعض والبعض بحسب أزوف الحاجة ودرجة العداوة.

فيتحالف عدوان لهما نفس العدو يعدانه أخطر عليهما معا حتى إذا صفيا الحساب معه عادا إلى ما بينهما من عداوة لم تتوقف خلال الحلف بل أجلت

حرارتها فحسب.

وما أريد درسه الآن والذي وصفته بكونه شديد

التعقيد هو

مفهومان وسيطان بين الحرب اللطيفة بالنخب أو عليها والحرب العنيفة بالأحياز أو عليها.

وقولي بالنخب وبالأحياز أو عليهما يعني أن الأمة تحارب بهما وتحارب بهما:

فبهما يقع الاستعداد واختراق العدو وبهما يقع استعداد العدو لمحاربتنا واختراقه لنا.

وإذن فالبعدان هما التناظر المتعاكس بين الاستعداد والاختراق:

فكل عدو يستعد لعدوه ويخترقه فيتقابل استعدادان واختراقان ثم تتعدد فالعلاقة تتجاوز

الاثنين بحسب الصفوف المتدخلين في الحرب:

والوسيط بينهما مبدآن دقيقان وخفيان: أولهما هو معيار تحديد تفاعل النخب والثاني هو معيار تفاعل الاحياز.

ثم إن المبدئين لهما أصل واحد فالنخب والأحياز تفاعل كل منهما في داخله أصله تفاعلهما.

فالنخب تتصارع من أجل الأحياز وثمراتها والأحياز وثمراتها تتفاعل بسبب هذا الصراع بين تنافس النخب في الجماعة

وتنافس نخب الجماعات الاخرى معها.

ذلك أنه لا توجد حرب ليست دولية حتى بين الشعوب البدائية:

فالأجوار يكونون متربصين بالمتحاربين ويتدخلون إما لمساعدة أحدهما على الآخر لقسمة الغنيمة أو

ولألاحظ باعتراف عارض أن كل محاولة للتنظير تكون في بدايتها وبسبب عدم النضوج أكثر تعقيدا مما تصبح عليه لما تثقف مفهوماتها وترتب بناها

نحن الآن في صدد عرض ما يشبه المسودة

لهذين الوسطين (مبدا تفاعل النخب ومبدا تفاعل الأحياز)

ولأصل الحدين والوسطين (كيان الجماعة أو هويتها).

فكيان الجماعة أو هويتها هو مركز المناعة وهو بالثقافة المادية (المشاعر الدينية خاصة والمعالم الحضارية عامة)

والثقافة اللامادية (رموز وقيم معنوية).

بوضوح هي كل ما يجعل المسلم مثلا يقدم حمايتها على حياته:

أفضل المثال اليوم هو نساء فلسطين وأطفالها في حماية القدس والمسجد الأقصى معالم ورموزا.

نبدا بالمبدا الأول:

كيف تترابط مقومات الذات الإنسانية التي بمقتضاها غلبة كل واحدة منها على الفرد يتكون نفس يمثل المقوم فتتكون النخب الخمس؟

عندنا مخمس قلبه القدرة وقبله الوجود والحياة

وبعده العلم والإرادة.

والقلب هنا هو مركز الثقل. الجماعة.

بمعنى واضح السلطة الفعلية هي دائما بيد

أصحاب الثروة.

المسرحي للكلمة ويبقوا لأنفسهم دور التأليف والإخراج المناسبين لمقاصدهم.

ولا كانت السلطة ذات تعينين سياسي وروحي 20 النوع الأول السلطة على الأبدان: الساسة وعلماء فإنهم يجندون من نخبة الإرادة ومن نخبة الوجود الطبيعة والإنسان. من يقومون بالدور في المسرحية التي يبقون لهم

8 والنوع الثاني السلطة على الأرواح: الفلاسفة وحدهم حق تأليفها وإخراجها. في ورجال الدين والفنانون.

حذار من الظن أن ذلك خاص بالمجتمعات و عو الطين ان 59 هذا الوسيط الأول. المتخلفة. فما يجري في مصر وما يجري في أمريكا

من نفس الطبيعة والاختلاف في التأليف والإخراج 39 |. المبدا الثاني: مبدا تفاعل الأحياز وجودة التمثيل. نمر الآن على الوسيط الثاني لعبة السلطة من طبيعة واحدة ولا علاقة بين الجغرافيا وثمرة تأثير التاريخ فيها

لطبيعتها بحال الجماعة. والتاريخ وثمرة الجغرافيا فيه حال الجماعة تحدد الصياغة المناسبة ثم أصل ذلك كله

التأليف والإخراج والتمثيل للتأثير فيها لا غير. 0 أي كيان الأمة الحضاري المتعين فعليا.

يوجد تناظر عجيب بين الأحياز والمقومات:

لكن لما كان الممثل (مسرحيا) للسلطة السياسية الوجود يناظره المكان مطالب بنتائج فعلية فإنه يجند نخبة العلم أو الفنون والحياة تناظرها ثمرته الآلية والإدارية لتحقيق شيء مادي يرضي موظفيه. والقدرة يناظرها التاريخ

45 والعلم تناظره ثمرته والإرادة يناظرها كيان الامة الحضاري أو هويتها.

السياسية التابعة للسلطة الاقتصادية. أما بعد السلطة الممثلة الثاني فهو البعد الرمزي: في هو الرمزي لذلك ففي هذه المرة المركز هو التاريخ. وله قبله بعدان ماديان هما المكان والثروة

0 | وله بعده بعدان رمزيان هما التراث والتعين

الخيال والذوق.

لذلك توظف السلطة المركزية (الاقتصادية)

نخبة الوجود) الفلاسفة ورجال الدين) التي تحتاج الحضاري في معالم الأمة المقدسة. للخيال والرمز فتوظيف نخبة الحياة (الفنانون والشعراء). فالدور الذي تؤديه نخبة الاقتصاد في مبدا تفاعل النخب

فيحصل الجناح الثاني من الممثلين للسلطة أي المبدأ الذي وصفنا لبناء كل المسرحية التي الفعلية مؤلفة المسرحية ومخرجتها كلها: 9 تستند إليها

السلطة السياسة والروحية

نخبة الاقتصاد توظف ممثلين من نخبة الوجود يناظره الدور الذي يؤديه التاريخ في تفاعل التي توظف نخب الحياة. الأحياز

وبذلك يتحقق نوعا السلطة: لكن التاريخ له بعدان:

فهو الأحداث التاريخية

وهو الأحاديث التي تدور حولها. والأحداث يصنعها ممثلو السلطة المادية والأحاديث يصنعها ممثلو السلطة الروحية.

والسلطة المادية (سلطة الحكم وسلطة العلم)

والسلطة الروحية (سلطة الوجود وسلطة الحياة)

كلتاهما في خدمة سلطة القدرة.

فصراع البشر هو صراع على الثروة أصلا لكل سلطة.

لكن ذلك لا يعني فهما ماركسيا لمحركات التاريخية.

ذلك أن الثورة ليست كما يزعم الماركسيون مسألة مقصورة على الصراع من أجل المادة بل هي في آن مسألة روحية

هي الصراع من أجل المنزلة:

أو بصورة أدق من أجل شروط الحرية التي يمكن ردها إلى القدرة

وهي دائما ذات وجهين مادي وروحي.

وغالبا ما يكون الروحي هو المحرك للمادي بخلاف ما يتصور الماركسيون.

فالقدرة تشبه السلاح الذي يمكن أن يكون لحماية الكرامة والإيثار ويمكن

أن يكون للعدوان والأثرة:

وإذن فالصراع يتجاوز المادي إلى الخلقي.

والثورة كذلك.

مثال من تاريخنا المجيد:

فما الفرق بين ممولي حرب عتاة الجاهلية على الرسول وممولي قادة الجهاد لتحرير البشرية من عبادة العباد لعبادة رب العباد؟

إنه هذا البعد الخلقي لما يظن ماديا.

مثال مجانس من تاريخنا البائس:

ما الفرق بين ممول الثورة المضادة في مصر وليبيا واليمن ومساعدي الثوار في سوريا ومصر واليمن؟

ليس المادة في ذاتها بل البعد الخلقي من استخدامها.

وإذن فتحليلنا قطيعة مطلقة مع الماركسية.

لا توجد آليات مادية مؤثرة وآليات روحية غير مؤثرة بل كلتاهما يمكن أن تكون في صدارة التأثير.

في غالب الحالات الثانية أكثر تأثيرا كما أبين.

فلا شك أن المال يؤثر ماديا .

لكنه لا يفعل إلا ما كان سيدا على صاحبه. وهو يؤثر خلقيا ما كان صاحبه سيدا عليه. فيكون الصاحب الأول عبدا للمال وأداة تابعة.

ويكون الصاحب الثاني سيدا للمال وغاية متبوعة.

وهذا يعني ان القدرة ليست مادية فحسب بل هي كذلك روحية بل هي بالأساس روحية إذ حتى مجرد تحصيل المال -إذا لم يكن مسروقا كالحال في جل الممولين العرب- فأساسه طاقة روحية هي العمل.

ولذلك فكلما تصارعت قوة مادية مع قوة روحية

خذ أمثلة من التاريخ الإسلامي من بدايته وخذ الحاضر في سوريا. فلو كانت المادة هي الغالبة لما بقي إسلام في

الارض ولما صمد الثوار في سوريا.

وماركس لا يستطيع حسم التناقض إلا إذا عاد إلى نظرة هيجل للتاريخ لأن نفي النفي لا يؤثر إلا بدور الوعي وإلا لكان من المفروض أن تستغني الثورة عنه لو كان المسار ماديا خالصا.

فالعلم بالتاريخ عامل تأثير ليس ماديا حتى لو سلمنا بأن مسار التاريخ مادي.

وهولا يعد للثورة بما ينتج عنه من منتجات مادية بل بأثر مضمونه الرمزي وإلا لكان التغير المطلوب غنيا عن الوعي الطبقي وحتى عمل الثورة.

اكتشفنا المبدئين الواصلين بين المقومات (مجال الحرب اللطيفة) والأحياز (مجال الحرب العنيفة) وهما

دور القدرة التي هي مركز المقومات الوجودية للذات البشرية

ودور التاريخ الذي هو مركز المقومات الحيزية

فما هو المبدا الاصل للمبدأين؟ إنه جوهر الهوية المتعينة.

فالهوية المتعينة هي التي يعتبرها الشعب الحر أغلى ما يملك: فيها كرامته وعرضه وتتلخص في أرضه.

والهوية المتعينة هي ما يكون مستعدا للموت من أجله لأنها هي كيانه المادي والروحي متعينا خارجه:

ففيها كل أصوله من الأسلاف

وفيها كل فروعه إلى حيث يكون في نسب الأخلاف.

وفيها يصبح المادي رمزيا والرمزي ماديا

لكأن التاريخ هو النفس الإلهي

ينفخ في الجغرافيا (التراب) لتكون الجماعة وكأن الآدمية تعينت معاني إنسانيتها.

هذا ما يوصل إليه التحليل الفلسفي لما وراء تعريف ابن خلدون للإنسان

"رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"

ومفهومي علمه

"العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وهذا التأصيل لثورة ابن خلدون رغم كونه صوغا فلسفيا لنظرياته فإن كل تغريدة منه يمكن اعتبارها حكمة كونية تثبت أن ابن خلدون قد فهم جيد الفهم قيم القرآن.

أما كيف تعمل كل هذه العناصر المعقدة أعني المجالين) المقومات والاحياز)

والوسيطين) القدرة والتاريخ)

والأصل (الهوية المتعينة)

فذلك ما نخصص له الفصل الذي يلي الفصل

ذلك أنه علينا قبل ذلك أن نجيب عن سؤال

مقدم عليه:

هل يمكن حماية الذات؟

وفيم تتمثل المناعة العضوية للقيمين على المؤسسات والحصانة الرمزية للمؤسسات؟

هل يوجد شرط جامع مانع يحقق المناعة والحصانة؟

هل كان ابن خلدون داريا بكل ما تتضمنه نظرياته من ثمرات نحاول اكتشافها وهل هي حقا ثمرات نظرياته أم لعلي أنسب إليه بنات أفكاري بتأويلات مصدرها ما فهمت من القرآن الكريم ومن أحداث تاريخنا وأحاديثه؟

ليس مهما من الأصل العيني بل المهم الأصل الذي هو نسغ حضارة تتوالد بما يرثه الخالف عن السالف وبما يضيفه في قراءته لما ورثه فتتراكم المعاني بعضها مصيب وبعضها مخطئ.

إنها في مجال الفكر والميراث الرمزي أشبه بما يحدث في مجال الحياة والإرث العضوي:

توالي الاجيال الفكرية من جنس توالي الأجيال العضوية في الأمم الحية.

ذلك هو واجب الاجتهاد الذي يعبر عن الحياة عندما تتحول إلى قدرة فاعلة تسهم في الإبداع الرمزي المعد للإبداع المادي شرطي حرية الأمم واستقلال إرادتها.

5 ذلك أن الجمع بينهما هو تعين الهوية الحضارية وترسبها ترسب طبقات الارض الجيولوجية في المعالم التي تكون بقدسية بعضها جسور الوصل فيكون الإنسان مشرتبا للوصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

هل يوجد "أمر ما" يمكنه إذا توفر أن يجعل أمة

5 من الأمم عصية على أعدائها فلا يستطيع أحد

كسرها مهما كانت قوته كما يحاولون الآن لكسر أمة الإسلام أي السنة؟

الجواب نعم. لكن الجواب بنعم ينبغي أن يكون مضاعفا. 0د ينبغي أولا أن نبين عسره ويسر عكسه الذي يمكن

الأعداء من إصابة مناعة الأمة

وذلك هو الوجه الأول من المسألة.

أما الوجه الثاني فهو أن تحقيق المناعة مشروط بمقاومة ما يفسدها ذاتيا وهو العسير أكثر من 5 مقاومة الأعداء لأنه يقتضي مقاومة الذات.

فلأحاول تعريفه رغم أن القرآن حدده بدقة لا مزيد عليها.

فمقاومة الذات هي الشيء الذي لو توفر لأمة

الإسلام أي السنة لأمكن لمناعتها أن تصمد إلى حد

0 يفقد كل الأعداء صبرهم في حرب المطاولة الضرورية لانتصار من كثر أعداؤه.

ومقاومة الذات هذه عسيرة ليس بسبب الجهد الذي تتطلبه اجتهادا وجهادا حين المواجهة مع العدو بل بما يتقدم على المواجهة وهي شارطة للأنفال

فحتى يستطيع شعب من الشعوب الوفاء للآية 60 من الأنفال لا بد أن يكون قد توفر له ما أعنيه

بمقاومة الذات منعا لما يفسد المناعة المادية والحصانة الروحية.

وليكن مثالنا الوطن العربي كله الذي هوقلب أمة الإسلام ومركزها الروحي والحضاري مع التركيز على مصر في الغاية:

فمن يسيطر عليه وعلى معالمه الروحية والحضارية يصبح سيد دار الإسلام.

وتلك هي علة التركيز الإيراني والإسرائيلي والغربي والشرقي على الوطن العربي دون أن ينفي ذلك محاولة الجمع بين ضرب القلب ومحاصرته في حواشيه.

وسأعمم لئلا يتصور أحد من العرب أنه هو المقصود بالذات.

وسأقسم العرب إلى صنفين وكلاهما موجود في المشرق والمغرب العربيين ما يحول دون التشاتم.

هل قاوم هؤلاء ذواتهم لمنع ما يفسد المناعة المادية والحصانة الروحية؟

أبدا بل هم اختاروا أسهل الحلول فلم يكلفوا أنفسهم لبناء المناعة المادية أو لصيانة الحصانة

ففي المناعة المادية اكتفوا فيها بالسعي إلى ما تصوروه مصدر ثروة سهلة تغنيهم عن اقتصاد الاجتهاد والجهاد أي الثروة الناتجة عن العلم والعمل:

مجرد بيع المواد الأولية التي تزخر بها أرضهم.

في الحصانة الروحية اكتفوا فيها بالتحضر الشكلي واستيراد معالم الحضارة الغربية وقيمها متصورين ذلك يمكن أن يكون بديلا عما تستمده الأمة من

كيانها الروحي وتطويره النابع من الذات.

كيف تضيع المناعة المادية

فصنف العائشين على وهم الغنى والثروة أي أصحاب البترول في الخليج) أربع دول) وفي المغرب العربي (دولتان) هم قلة لأن الخليج والمغرب ليس كله صاحب بترول وغاز.

ثم الباقي أو العائشين على وهم الفقر وعدم الثروة أي من يتصورون أن الله قد حرمهم مما يظنونه خيرا وهو في الحقيقة شر أضر بأصحابه وبنا جميعا أيما ضرر.

ولأتكلم على تونس بدا بوطني الصغير.

فالساسة لم يهتموا بمصدري الثروة الحقيقية أي الزراعة والتكوين الفني للمتعلمين لتكون التربية قادرة واكتفوا بتربية للتخدير بالتغريب لا للتحرير.

فضلوا التحديث السطحي بالصناعات الدنيا التابعة مثل قطع الغيار والخدمات الأدنى التابعة كالسياحة أعني كل ما يثبت التبعية ولا يحقق

انظروا حال اسبانيا واليونان ولبنان ومصر وتهديد تركيا وتونس:

كل البلاد المعتمدة على السياحة يكفي أن تقع أزمة اقتصادية حتى تتحول إلى شحاذين.

فضلوا سياحة تزيد من تبعية -اي خبر سيء صحيا أو أمنيا يؤدي إلى الإفلاس- حتى إن تجربة التعاضد ذهب زعيمها إلى الدعوة لقلع الزيتون

وزراعة الورد.

عندئذ لن تستطيع مقاومة أي عدو لأنك لم تقاوم نفسك واستيسرت

الحلول التي تقدم العاجل على الآجل فصرت تابعا ولا يحتاج غازيك للحرب فأنت

خذ الآن أي بلد عربي -لئلا يحتج أحد - من ذوي ثروة البترول سواء في المغرب أو في المشرق:

فضلوا اقتصاد استيراد الجاهز والاستهلاك ومظاهر الحضارة.

لم يقاوموا إغراء الثراء السهل فانخرطوا في اقتصاد هدر الثروات حتى باتوا مهددين أكثر من العرب الفقراء لأن هؤلاء تعلموا على الأقل الصبر

وأعدوا بعض ما يسد الرمق.

فلو دامت أزمة أسعار البترول سنة أخرى أو أكثر فإن بلاد العرب التي 90 في المائة من دخل دولها

وهي عندئذ فقدت مقاومة ذاتها فصارت أعجز ما يكون لمقاومة أعدائها.

والأنظمة العربية العسكرية والقبلية حكمت

برشوة الشعوب: عدم حقيقة الأسعار.

الأسعار وحينها فإن شعوبها لن تصبر عليها وهي أكثر أنظمة العالم تبذيرا وفسادا مع الاستبداد وعدم الكفاءة.

فيتردى كل شيء وخاصة الخدمات لعلتين أولا لأن المال نقص ثلثاه على الأقل وثانيا لأن أبناء البلد لم يتعودوا على العلم بل لهم

عبيد سيغادرون.

ما هو إذن الأمر الذي إذا وجد تعذر على الأعداء هزيمتك؟

الاستعداد الدائم لمثل هذه الأيام السوداء لأن حياة الأمم حرب دائمة ومنه الأنفال .60

والاستعداد الدائم: هو مضمون الآية 58 من النساء:

الأمانة (ضد الفساد والاستبداد) والعدل (ضد الاستحواذ على ثروات الشعوب

تبذيرا وتهريبا).

وكما قال ابن خلدون فإن الشعوب إذا فقدت الأمل قل العمل وإذا قل العمل كثر الفقر والتبعية

وتلك هي أدوات سيطرة الأعداء على الشعوب والبلدان.

كلمة حق يراد بها الباطل

وقد يعجب القراء لما سأقول:

فما يفعله السيسي في مصر -رغم أنه لا يريد به صلاح شؤون مصر- هوما كان ينبغي أن يفعله حكام

ولولا أنه لا يفعل منه إلا الوجه الطالح لا الصالح وأمريكا لكانت حقيقة الأسعار مع العدل ما ينبغي فعله.

ذلك ان تحمل كلفة الحرية وعدم التبعية إذا وزعت بالعدل على الجميع تمثل شرط السيادة والبناء المتين لقدرة الشعوب على الصمود أمام

لكن إذا عم الظلم واللامساواة وصرف جل ثروة البلاد على نزوات الحكام أمراء العسكر والقبائل وطبالتهم فلن يحصل نمو ولا قدرة على المقاومة والصمود.

والداء أعمق مما وصفت:

ذلك أن الاستبداد والفساد فيه من الهدر ما لا يقبله عاقل:

خذ مثال تونس 52 في الملكة من الاقتصاد لا

سلطان للدولة عليه.

وهذا الاقتصاد الخارج عن سلطان الدولة لا يكفي أنه لا يمد الدولة بأي دخل هو يقتل كل عمل منتج داخلي لأنه في الغالب اقتصاد تهريب لسلع

وبهذا المعنى فإن الصين قد غزت ببضائعها المفشوشة جل بلاد العرب التي -وهنا نجد مرة اخرى ابن خلدون-للمشرفين على أجهزة الدولة قسط منه لغض الطرف.

لذلك قال ابن خلدون قولته الشهيرة: لولا تواطؤ الحكام لما وجدت الحرابة أي السرقة

ولعل أهم الإرهاب الحقيقي هو عنف المهربين لكل

وخاصة لأكثر الأمور افقادا للأمم ليس القدرة على المقاومة فحسب بل حتى البقاء بشرا ذوي عقول أعني تهريب المخدرات والجنس وكل المحرمات والمفسدات.

كيف يمكن أن تضيع الحصانة الروحية

وليت الأمر توقف عند الممارسات التي أفقدت الأمة شروط المناعة أعني ما به تتحقق الرعاية والحماية الماديتين للجماعة التي تريد أن تبقى حرة فلا يستعبدها من يسيطر على شروط رعايتها بسنائيها.

الأمر تجاوز ذلك إلى ما أصبح تدخلا سافرا في

ما بفقدانه ستفقد الأمة شروط الرعاية والحماية الروحيتين. ذلك أن الأعداء ليسوا جاهلين بما حدده فيلسوف الاستراتيجيا كلاوسفيتز.

فلا يمكن لأي محارب أن يعتبر نفسه قد انتصر على عدوه لمجرد أنه قضى على جيشه واحتل مصدر ثروته المادية.

فما لم يتمكن من قتل إرادة المقاومة لديه فهو لم يربح بعد الحرب.

وقتل إرادة المقاومة يتعلق بما حددنا طبيعته في الفصل السابق أعني بالهوية المتعينة في المعالم الروحية والمعالم الحضارية وفي القيم والرموز.

وهذه المعالم الروحية مجموعها

من حيث هي كيان هو عين الجماعة ذات الهوية الروحية

ومن حيث هي وعي بهذا الكيان هي معتقداتها وقيمها التي تعتبرها عين ما هي به هي:

الإسلام بالنسبة إلينا.

ما يجري حاليا من حرب على الأمة يمكن تعريفه بالعودة إلى المعيارين اللذين حددنا وسيطين بين النخب والأحياز يقبل الرد إلى اختراق هذين الوسيطين للسيطرة على النخب وعلى الأحياز.

الأحياز وهذه المهمة مرت بخمس مراحل:

الأولى أعدت للاستعمار:

وهي الاختراق الذي حصل وعرفه ابن خلدون بانقلاب العلاقة بين الغالب والمغلوب:

صار المسلمون في الأندلس والمغرب يقلدون المسيحيين الذين يقودون حرب الاسترداد. ولولا الصمود العثماني لكان الاستعمار قد حل

والثانية كونت عملاء الاستعمار:

لما استعمر الغرب بلاد الإسلام اختار من الموجود من كان بعد قد جعل الدين للتخدير بدل من أن يبقى

كما هو للتنوير (خاصة المتصوفة وفقهاء الانحطاط).

ثم أضاف إليهم من تخرجوا من مدارسه بدعوى التحديث والتقدمية.

والثالثة مكنتهم من جغرافية الأمة:

وما أصبح هؤلاء هم الحكام بديلا من الاستعمار المباشر الذي أخرجته المقاومة التي كانت إسلامية لحما ودما فإنهم جعلوا المستعمرات دولا دورها الأول والأخير تحقيق ما فشل فيه الاستعمار أي القطع مع الإسلام.

والرابعة مكنتهم من تاريخها: وحتى يضفوا الشرعية على هذه المستعمرات التي صارت محميات تابعة لمستعمر الأمس بحثوا لها عن متقدمة على الإسلام (فرعونية بابلية قرطاجنية

والأخيرة هي الجارية حاليا لضرب المرجعية:

وما فشلوا رغم كل هذه المحاولات بدأت الحرب المباشرة على القرآن ومحمد.

الأول لأنه هو أصل المرجعية

والثاني لأنه هو قائد المقاومة ونموذجها في كل دار الإسلام.

وبذلك تفهم كيف أن الاستراتيجيا تقتضي الجمع بين ما وصفت في المرحلة الأولى والمرحلة الثانية أي

فقه الانحطاط والتصوف

و العلمانيين والليبراليين

للحرب على المرجعية.

فهما أداتا الاختراق ولكن بتواطؤ مع الأنظمة التي هي محميات استعمارية تقبل ما يفرض عليها وتحمي هذين الذراعين اللتين يعمل بهما الاستعمار لتخريب الحصانة.

وأفضل مثال أنظمة العسكر والقبائل والتسيب

المطلق للنخب العميلة ضد الإسلام والمقاومة سعيا

لأمركة الإسلام والحرب على كل الثوابت بدعوى التنوير الحداثي أو المعرفة العلمية بتاريخ الأديان.

تواطؤ الأنظمة وأجهزتها

والمعلوم أن هذه الأمور من أهم أسلحة الحرب الحديثة مباشرة وبصورة غير مباشرة: مباشرة بالقضاء على الشباب

وبصورة غير مباشرة بشراء الضمائر.

وما كان لمثل هذه الأحداث أن تحصل من دون تواطؤ ما من الحكام أو أجهزة الدولة التي يشارك القيمون عليها بغض الطرف مقابل سهم معتبر من الغنيمة:

ولهذا التواطؤ درجتان:

تواطؤ صغار القيمين على الأجهزة وهؤلاء سهمهم

وتواطؤ الحكام أنفسهم وسهمهم يأتيهم من حاميهم الأجنبي بدرجتيه.

ودرجتا الحامي الأجنبي هما: الأولى هي ذراعاه في الإقليم أي إيران وإسرائيل

والثانية هي هو مباشرة لأن حكام العرب مجرد خدم لديه ولدى ذراعيه لنهب الشعوب.

صمود الثورة ودور مصر

وعندما يتخلى عنهم لأنهم لم يعودوا قادرين على مده بما ينتظره منهم يسمون ذلك مؤامرة على الأوطان في حين أن وجودهم هو المؤامرة على الأوطان.

وهو يتخلى عنهم إما وقاية أو علاجا.

فوقاية يحاول المستعمر منع الثورة باستباقها فيصنع ثورة وزعماء كما حصل في الخمسينات من القرن الماضي.

لكن إذا فاجأته ثورة لم يصنعها فإنه يخترقها لها ثم ينصبه ليعمل بواسطته أفضل من الذين تخلى عنهم.

وأظن أننا الآن في هذه الوضعية.

وقد تقدم الأمر في مصر وهم بصدد الإبقاء على الأسد وصالح وحفتر وبقايا ابن علي لعدم النجاح في إيجاد البديل بعد.

لكني بدأت أتوجس أنهم قد اخترقوا صف الثورة في كل بلاد الربيع العربي وسيدخلون الجميع بيت الطاعة قريبا إذا لم تنفجر الموجة الثانية قريبا.

وكل ما وصفته من أدواء تعاني منها الأمة ومن حروب تخاض ضدها يمكن القول إنه قد تعين لك تعينا فضحه انقلاب السيسي لكنه لم ينتجه.

وقولي هذا ليس تهجما على مصر بل هو وصف لحالة لا يمكن أن يكون السيسي هو الذي أنتجها بل ظاهرة السيسي في مصر نتيجة وليس علة.

ومثلها ظاهرة بشار في سوريا وحفتر في ليبيا وصالح في اليمن والسبسي في تونس ولكل بلد عربي ما يشبه هؤلاء ليست هي السبب بل هي النتيجة.

لذلك فمحاولتي تريد الغوص لمعرفة الأسباب العميقة والكشف عنها لتشخيص الأدواء مرحلة ضرورية للبحث عن التعليل الصحيح والعلاج الشافي.

لذلك فرجائي من الأصدقاء في مصر ألا يعتبروا ذلك حطا من منزلتها بل بالعكس:

فاختياري لها حالة نموذجية لوضع الأمة سببه أن مفهوم الاختراق بلغ فيها درجة الافتضاح التي

ثم إن مصر هي الدولة الوحيدة التي تعتبرها الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي مثال الدولة بحق ينبغي أن يكون الانطلاق منها لفهم أزمة الأمة التي هي الآن مركزها.

والجميع يعلم أني من عشاق مصر فضلا عن اختصاصي في الفكر اليوناني

واعتقادي في الفهم القرآني لتكوينية الحضارة البشرية:

ففي مصر يتبين الترابط القرآني المتين بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ.

وعندما أنزل من القلعة إلى الأزهر أشعر بأن العظمة الإسلامية تحيط بي من كل جانب وتثبت عيانيا هذه العلاقة بين الفلسفتين ومن ثم فكل مسلم دار بهما لا يمكن ألا يؤمن بدور كوني لمصر إذا لم تعاد الإسلام.

وما زرت مصر مرة في حياتي من دون تحقيق هذه "الغطسة" الوجدانية في التاريخ والدين

وهي غطسة أقوم بها دائما معكوسة أنزل من القلعة إلى الأزهر.

والعكس هنا مفيد:

ذلك أن البداية الخاطئة (القلعة: محمد علي) تثبت أن التحديث لا يكون بانقلاب العسكر

والنهاية خاطئة تثبت أن التأصيل لا يكون بنكوص الأزهر إلى أصله الباطني.

ولا يعني ذلك أني لا أعنى بتاريخ مصر المتقدم على الإسلام. لكني اعتبره تراثا لا يتجاوز الفرجة

السياحية لأنه غير محرك للتاريخ الحي بل هو مفسد له

فالتراث الإسلامي أخذ أهم ما فيه من نسغ الحياة ثم طوره ليضيف إليه أكبر ثورة:

الحرية الروحية) التحرر من هامان)

والحرية السياسية) التحرر من فرعون).

وذلك ما اعتبره علة اعتباري مصر ممثلة لكل أدواء الأمة الحالية فهي غاية الانحطاط الإسلامي ومن ثم فهي ستكون بداية الخروج منه لإيماني بأن الموجة الثانية من الثورة فيها هي التي ستكون بداية الاستئناف الفعلية.

فمن عجائب تاريخنا أن مصر التي هي الوحيدة التي وصلها الإسلام بتاريخ الرسالات من إبراهيم إلى محمد لم يكن لها ثمرة دورها فيه:

لم تصبح مركز الخلافة إلا بصورة هزلية.

لكنها هي التي كانت مركز حمايته ضد أكبر هجمتين عرفهما تاريخ الإسلام: الصليبية والمغولية.

وحتى حركة النهوض في القرنين الأخيرين رغم أنها لم تبدأ في مصر لم تصبح شاملة للأمة إلا

وآن أوان أن تحقق مصر ما حرمت منه: فالثورة التي انطلقت محليا من تونس

صارت دوليا سلبا في مصر وسوريا.

ولا بد لهذا السلب أن يسلب: التي بدأت بفشل الحرب على المقاومة في سوريا وستبلغ الذروة في فشل الانقلاب في مصر.

الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى بأكاديمية الصلوم والفنون - بيت الحكمة

في راهن الإشكليات ١ لصبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في الصلاقة بين غاية التأسيس وحقلانية ال بين الصقلانية النقدية وال الصربية

من واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن ذ بل الإنسان في مهب الصولمة المطلق والإعجاز القرآني والفسفي

أبسالون عن الألمانية. ن منلتتازع إلى التنافس - لا الإسلام. - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية.

سف كوشل عن الالمانية.

الجوامح وأصول

الحضاري الصربي والإسلامي الراهن. الفكر الإسلامي

هوسارل عن الالمانية المثالية الالمانية (ج01 و ج2' س زندكولر عن الالمانية.

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الإستراتيجية والسياسة المحمدية

ي والسياسي وأدواتهما

الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الصربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

أبو يعرب المرزوقي

نزعة الاستئصال ومرض احتقار الذات

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

زولزير في 2015.04.22

دن لز

سا اس رز +17

تنبيه : ود ا ا ا ل ا ع ا ا هوج 2 المحاولة همسا

هذه محاولة لفهم مرض الطائفية الحداثية التي أدت إلى التخلف المتزايد في نهضة العرب عامة والعرب الذين يتصورون أنفسهم رواد التحديث. ومما يثبت ما سنبينه بالتحليل الدقيق ضربان من الحلف الدال على التخلف: * فهم حلفاء الاستبداد والفساد العسكري * وخدم الاستبداد والفساد القبلي فضلا عن مشاركهم الفعلية بوصفهم مليشيات قلم في الحرب على الهوية الإسلامية السنية بالذات مع الطائفيات الأربع الأخرى : 1. بقايا الباطنية (شضايا دولتهم الفاطمية في الشام) 2 وبقايا الصليبية (شضايا المستعمرات الصليبية في الشام) 3 وبعض المنتسبين إلى الأديان المنزلة الذين حماهم حضارة الإسلام ولا يزال 4 وبقايا الشعوبيات والنزعات القومية العنصرية في الحضارة الإسلامية).

والتركيز هنا على طائفية الحداثيين لأنها هي الأخطر رغم قلة عددهم : فهم رأس جسر الاستعمار الأخطر أي الاستعمار الثقافي والروحي.

1-ما سر كراهية أصحاب الموقف الاستئصالي لكل ما هو عربي وإسلامي في مجتمعاتنا ودورها في تجنيد مليشيات القلم والسيف لخدمة الاستبداد والفساد؟

2-ولم تلاحظ أن ذلك بلغ الذروة في مستعمرات فرنسا أو حيث سادت

ثقافتها حتى دون استعمارها (مصر) خاصة سواء كانت مشرقية أو مغربية؟ما العلاقة وهل هي تواصل دورها في الحروب الصليبية وموقف الكاثوليكية الكامنة حتى في اليعقوبية موقفها من الإسلام ؟

3-وللقضية غرابة أكبر في مصر: ذلك أن فضل الاخوان على طبقات الشعب المصري الدنيا لا ينكره إلا جاهل. لكن الشعب نسي ذلك واغتر بفجور الصحافة فبات التنكيل بكل من يتهم بالانتساب إلى الإخوان أقرب إلى موقف الكاثوليك من الإصلاحيين في أوروبا.

4-النخبة المصرية متأثرة بقشور الثقافة الغربية في صورتها الفرنسية المشوهة سواء كانت منتسبة إلى الماركسية أو إلى التنوير المتخلفين مثل شيوعي العرب وتنويرييهم. وما رأيت في حياتي أكثر سطحية منهم مع تقليد قردي في الإتيكات وخاصة عند المتبرجات من نسائهم.

5-في آخر لقاء لي في الجنادرية مع بعض متفلسفي الدستور الانقلابي من المصريين (أحدهم عرف بدعوى إن مصر علمانية بالجوهر وهو قد توفي مؤخرا رحمه الله) سمعت كلاما قالوه في الإخوان لا يستطيع حتى هتلر قوله في اليهود. ورغم أني لست من أي طائفة أو مذهب لرفضي ما يتجاوز الآية 177 من البقرة

فإني اعتبر الأخوان أكثر الفرق قربا من السنة كما صاغها ابن تيمية بخلاف أوهام من يعاديهم من الوهابيين.

6-حيرني الأمر: كيف ينسبون إلى أنفسهم الثورة بفكر ليبرالي وعلماني ثم يربطون نجاحها بالعسكر الذي أنزل مصر إلى أسفل سافلين فأخرجها بحق من التاريخ لأنها بعد ستين سنة من حكم العسكر أصبحت دون ما كانت

عليه في حكم الملكية منزلة ووزنا؟

7-بل هم بهذا السلوك الذي يمزق المجتمع بعد تحويل الدولة إلى تجفيف منابع الروح بل هم بما أوصلوا إليه مصر سيجعلون أثيوبيا قادرة على تجفيف منابع الحياة المصرية: النيل.

8-مصر باتت يستهان بها حتى من أثيوبيا رغم أنها لولا غباء العسكر وبلادة العلمانيين والليبراليين الذين جردوا مصر من سر قوتها الروحية لكانت قيادة أثيوبيا الروحية مصرية لأن غالبية سكانها مسلمة: العسكر اعتمد سخافة فلسفة الثورة لميكل بعقلية استعمارية فاعتبروا العرب والمسلمين والأفارقة مجالا حيويا أي مستعمرات بإيديولوجيا وهمية تابعة للاتحاد السوفياتي ما يعني اختيار الصف الخاسر في العلاقات الدولية.

9-الغريب أن الذي يمنع أن يكون الإسلام قوة مصر اللطيفة ويتوهم أن توريد السلاح قوة عنيفة كافية يجاهر بقوة إيران التي ليس لها من قوة لطيفة غيره حتى وإن كان محرفا لخداع شيعة العرب. وما رأيت في حياتي أغبى من شيعة العرب: يمولون بمالهم ودمهم عودة الاستعمار الفارسي لبلادهم ويساعدون إيران

في التوسع على حساب قومهم وحق دينهم لو كانوا يفهمون: فالتشيع الذي يتبعونه لا علاقة له بعلي رضي الله عنه بل هو توظيف له لتهديم الإسلام من الداخل.

10-وكل النخب السطحية التي تدعي العلمانية والليبرالية معجبة بإسرائيل وإيران وكلتاهما تؤسسان تمددهما بل ووجودهما على ما يرفضونه في مصر: العقائد الدينية التي هي دون الإسلام عقلانية وروحانية لأنها محرفة. ولا

عجب فهم أيضا يؤمنون بحداثة محرفة: يخلطون بين قيمها وقيم الاستعمار.

11-لذلك تراهم جميعا لا يحاربون الدين عامة إلا تقية لحربهم على الإسلام الذي هو الوحيد المعتبر عدوا لديهم. فهم لا ينبسون ببنت شفة ضد اليهودية والمسيحية والبوذية وحتى الزرادشتية بل هم يستمدون نجوميتهم بإرادة تمسيح الإسلام وتهويده وتبويذه بدعوى التسامح ما يفيد بأنهم لم يقرأوا كتب هذه الأديان : فالإسلام أكثر الأديان السماوية والطبيعية تسامحا لو كانوا بحق

12-إذن ما السر؟ لو قست مصر على تونس-والقياس وجيه كما سترى- فسنجد أن العلة شديدة البساطة: عقدة المبتعثين هي البداية في حالتي مصر وتونس ثم تطور الابتعاث غير المؤطر بمنطق كرة الثلج حتى صار تكوينا لأدوات الغزو الثقافي والروحي للأمة.

13-فعقدة هؤلاء مع عقدة الخواجة لدى الباشوات في مصر والبايات في تونس ولدت التحديث المقلوب بمعنى أن المبتعث لم يذهب ليتعلم سر النهوض بل تعلم سر الانحطاط لأنه بات سهم الاستيراد الانفعالي: استيراد نماذج العيش بدل شروط الانتاج والإبداع.

14-لذلك فمصر وتونس اللتان بدأتا التحديث قبل اليابان وقبل جنوب شرق آسيا أصبحتا مضرب الأمثال في التخلف والفقر بخلاف ما تظهره الفترينات المخادعة التي كسرتها الثورة فبينت ما كان مخفيا وراءها: حتى الأعمى يرى الفارق السحيق. اليابان وجنوب شرق آسيا يزدادون تقدما ومصر وتونس تزدادان تخلفا وفقرا ودعوى الريادة التحديثية في القشور التي ليس لها من بذور عدى تحويل البلاد إلى مرتع للسياحة والمخابرات تحويلا

يهدد إلى جعل الشباب نوادل وقوادة وخدما للسياحة.

15 وحتى تغطي النخب السطحية عن فشلها هذا رغم أنه لم يحكم مصر وتونس سواهم ينسبون التخلف والفقر إلى الإسلام والإسلاميين. لكنهم هم المتخلفون وفكرهم هو سبب التخلف : لأنه ليس فكرا بل تقليد بليد لحداثة غير

16-وتوجد علتان أخريان لهذه الكراهية: الأولى هي غرقهم في الاستبداد والفساد جعلهم يخلطون بين الحداثة كواقع والحداثة كإيديولوجيا فخلطوها بقشورها.

17 -وهذه العلة الأولى بينة في أمرين: قيادات الحركات الإسلامية مثقفة وشعبية. الحكام يدعون الحداثة:عسكر ونخبهم أميون ولا حظ لهم ديمقراطيا لأن الشعب بخلاف أوهامهم يدرك حقيقتهم ويعلم أنهم أجانب الهوى وخدم الاستعمار أكثر منهم رعاة لمصالح الشعب.

18-والعلة الثانية لكراهيتهم شعبهم أهم: فالموقف المعادي للعروبة والإسلام "جزية" يدفعونها للمستعمر حتى يمدحهم ويزكيهم بكونهم متقدمين

وحداثيين ويولهم علينا رعاة لمصالحه ونهبة لرزق الشعب الذي يحولوه إلى بنوك سويسرا أو يبذروه في فنادق الغرب أو تستثمره إسرائيل وأخطبوطها فيه.

19-وما رأيت في كل لقاء لي معهم وخاصة مع كبارهم من يمكن أن يقال عنه إنه بحق مثقف أو عالم في مجال معين بصورة تتجاوز الطلاء

الخارجي والقشور الذي يمكن أن يزين المجالس عندما تدور بينهم الكؤوس وتتخدر الرؤوس.

20-وليكن مثالنا كبارهم المتفلسفون في الإصلاح الديني:جلهم من الآداب في تونس ومصر ولا صلة لهم بمضمون العلم ولا بأدواته لسانا ومنطقا ولا تصدقوا ما ترونه في بعض مصنفاتهم من إحالات لمراجع وعلوم لا يعرفون منها عدى أسمائها رواية لا دراية.

21-فمن مصر ناصر حامد أبو زيد (ماركسي متكلس) ومن الجزائر أركون (مابعد حداثي متفلس) ومن تونس الشرفي (ماركسي متمسع) وتلاميذهم أو الفلسفة التي تجاوزها الفكر الإنساني منذ عقود.

22 -أما مليشيات القلم أي الصحفيين وادعياء التحليل السياسي والاستراتيجي فاختصاصهم الوحيد الكذب ونشر الشائعات وتلميع موميات الساسة والعسكر فمثالهم ما نراه في اعلام مصر وتونس : أدعياء تحليل استراتيجي وإصلاح ديني من أميين في الأمرين لأن أغلبهم قوادة مخابرات.

23-والشعب المصري والتونسي يعاني من هذه الآفات التي أفسدت شروط النهوض الفكري (عقم يمضع الكليشهات) والمادي (تطفل يبيع خردة الصين): والثورة بالديموقراطية مسحهم فكانوا وقود الانقلاب.

24لوكانوا أذكياء لرضوا بالمسح السلمي قبل بلوغ الثورة إلى مرحلة فتمسحهم مع حماتهم من مليشيات السيف مسحا ثوريا ليتهم ينظروا في التجارب التاريخية ليعلموا هول المصير.

25ولعل مآلهم الوحيد سيكون مآل حركيي الجزائر ومآل الفارين في

26-لم كان مآل النخب المتغربة هذا المآل؟ نقترح تفسيرا تاريخيا حضاريا: لاستراتيجية تنمية ثقافية واقتصادية هادفة إلى النهوض: فالابتعاث الأول في القرن التاسع عشر هو الوحيد الذي كان من أجل النهوض قبل الاستعمار

27-لكن حقبة الابتعاث الثاني بداية من سيطرة الاستعمار إلى سقوط الخلافة بعد الحرب الأولى مثلت بداية الانتقال إلى الحل الزائف المتمثل في ربط النهوض بالبديل الحضاري المعادي للذات ولعل رمزها طه حسين وعقدة النسب الغربي للثقافة المصرية (وهو نفسه كتب كاريكاتور ذات في قصة"الأديب"). الاستغناء عنها بالبديل الحضاري الغربي: رمز الحقبة بورقيبة

29-ورابعة حقب الابتعاث جيل الاستبدال الحضاري الذي حقق ما عجز عنه الاستعمار: فرنسة تونس والمغرب والجزائر بدعوى بناء الدولة الوطنية الحديثة التي يراد لها التخلص النهائي من مقومات هويتها واستبدالها بالهوية الفرنسية وأهمها اللغة في التعليم والإدارة والحياة العامة.

30-وآخرة حقب الابتعاث هي تكوين أبناء الأجيال السابقة من المبتعثين ومهمتهم تحضير الشعب بوصفه أنديجان بالاستبداد والفساد وبالتبعية التامة والمزدوجة: تبعية لحكم تابع لمستعمر الأمس الذي يحمي الأنظمة ونخبها العميلة ضد الشعوب المستعبدة بدعوى تحضيرها: لعل أفضل صورة توضح العلاقة هي صورة حكومة فلسطين في الضفة ونخبها التي صارت حياتها مشروطة بخدمة أمن إسرائيل وخاصة أولئك الذين تآمروا على عرفات فاغتالوه.

31لكن خلال ذلك حصل ما لم يتوقعه المتغربون: فالمحافظون على الهوية أبعدهم الاستعمار عن الحياة العامة في الدولة والمجتمع وحاصرهم بالقمع والحرمان. فكانوا إذا واصلنا القياس على الحالة الفلسطينية من جنس أبطال حماس المحاصرين والمبدعين لفنون المقاومة وأدواتها بالاعتماد على النفس.

32-فجمعوا بين الثقافتين جمعا متينا متجاوزين اقتصار العملاء على الشعارات والقشور: لذلك ترى كل الحركات الإسلامية ذات قيادات متعلمة تعلما جامعا بعمق بين الثقافتين الإسلامية والغربية. وقادرة على الاجتهاد والجهاد في آن ولم تستسلم للاستعمار أو على التيار الغالب فيها ما يزال صامدا (لأن البعض أغرتهم مطامع الحكم فهرولوا هرولة هددت الثورة بحق ومكنت الثورة المضادة من العودة السريعة. لكن الموجة الثانية آتية لا ريب فيها).

33-ذلك أن الإبعاد والحرمان مكنهم من الفراغ للمعرفة والتعلم وكذلك من ممارسة المقاومة الاجتماعية والسياسية مع تهجير أطلعهم على الغرب دون أن يفقدهم أو على أن يفقد غالبيتهم روح الفداء وطلب شروط الاستئناف بالنسبة إلى الأمة ككل.

34فمكنهم -قطع الصحراء كما يقال سياسيا- من الاستعداد الحقيقي للوصل بين الحافزين الأصيل والدخيل للمصالحة بين قيم الإسلام وقيم الحداثة بصورة مبدعة: هي جوهر مطالب الثورة بوعي عند البعض وبصورة شبه غريزية عند غالبية الشعب وصلا بين التزامهم ودوافعهم في ثورة التحرير وفي ثورة التحرر.

35أما الذين نابهم المستعمر في إدارة مستعمراته بحضوره وبعده فإنهم استمرأوا العيش الغربي بالاستيراد والتبعية مكتفين من الحداثة بقشورها. لذلك فهم لن يتجاوز أفق خدم العسكر والقبائل والقوادة لمخابراتهما التي هي بدورها قوادة لمخابرات الغرب.

36-وذلك هو المطلوب منهم مقابل ما تقتصر الحريات عليه والتقدم عندهم: أي عادات الحياة الغربية التي لا يقبلها الشعب والتي بمقتضاها يعتبرونه متخلفا وبحاجة لسلطانهم عليه.

37-لذلك فليست الحريات السامية ولا الكرامة هما ما يعنيهم وإلا لما حالفوا الاستبداد والفساد:ما يعنيهم كحداثة: هو العيش بالطريقة الغربية دون علم بشروط الإبداع النظري والعملي في الغرب. هم من جنس من يتصور الغرب من خلال السينما كما يتصور الكثير مصر من خلال السينما أو تونس من خلال

الحديث عندهم هو من يعيش مثل الغرب دون عادات العمل والإبداع الغربية

39لذلك فهم لا يدركون أن النهوض والحداثة لم يبنها الغرب الحالي بل غرب كان أشبه بالإسلاميين:خريج مدارس دينية مع ثقافة علمية وعمل جاد.

40بناة الحداثة الغربية أجيال تعلمت وكدحت بحق للسيادة على العلوم والتقنيات والعمل المضني والإبداع وليست أجيال بثقافة الاستهلاك الحالية.

41-الغرب وصل إلى حاله الراهنة بفضل خمس ثورات:1-دينية روحية 2-وفلسفية علمية 3-وتقنية اقتصادية 4-وسياسية اجتماعية 5-أخيرا رفاهية استهلاكية

42نخبنا المتغربة لأنها كسلى تتصور أن ذلك ممكن وتقوم به من دون ما يقتضيه من شروط.فتحلب الشعب وتجوعه وليس بالجهد والعمل. من هنا الحاجة إلى الاستبداد والفساد والعسكر حتى يمكنهم من ثمرات الاستبداد والفساد.

43ما يطلبونه من حريات دنيا ممكن بشرط أن يستغلوا الشعوب باستعبادها بدلا من أن يخدموها.وذلك يقتضي أن يخدروها وأن يجهلوها وأن يهينوها

44-الظاهرة عامة لكنها في مصر بلغت الذروة:كلما زرت القاهرة يشدني

التقزز فالبعض يعتبرون أنفسهم أسيادا يهينون من يعتبرونهم عبيدا ودون الكلاب منزلة

45فكم سمعت البعض منهم في حضور مستشرقين أو حتى ضيوف أجانب تقربا منهم وتميزا عن الشعب يقولون فيه ما لم يكن المستعمر يجرؤ على قول مثله.

أبو يعرب المرزوقي

نهاية تاريخ البربرية واستئناف تاريخ الإنسانية

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

6 صفحة

توثير في 00 -- 2015.10.04

1-الاستئناف الاسلامي حاصل لا محالة حتى لو اجتمع العالم كله لمنعه بل إن اجتماع العالم كله عليه اعتراف بأن الأمر فوق طاقة كل أعداء الإسلام.

وميما تخاذلت الأنظمة وتآمرت النخب العميلة فإن قلة من الشباب بجنسيه كافية لهزيمتهم بإيمانهم وبطولاتهم وبنصر من الله.

2-هذه أمة غيرت خارطة العالم في أول دخول للتاريخ دون أن يكون لها ما أصبح لها الآن من إمكانات مادية وروحية تجعلها قادرة على الصمود المطلق : في الأغنى ماديا وروحيا والأوسع مكانيا والأقدم زمانيا والحائزة على مركز كل البحار الدافئة.

3-وذلك رغم أيتام الماركسية والقومية والباطنية والصليبية وأدعياء الحداثة من الأميين الذين يتصورون الكلام في شعاراتها سيصنفهم بين أهلها.

وليس أسخف منهم وهم يرقصون مرحا بتدخل الروس.

سيولون الأدبار حتما.

4-لماذا أنا واثق من النصر؟

ليس لعلة إيمانية فحسب بل لعلل موضوعية أحاول شرحها وسبق بيان الكثير منها في ما تقدم من كلامي في الاستراتيجيا.

وآمل أن يكون الشباب بجنسيه قد صبر على قراءتها وتدبرها.

5-وسأنطلق من نبوءة هيجل في آخر فصله الثاني (المحمدية) من الباب الرابع (العالم الجرماني) من فلسفة التاريخ حيث زعم أن الإسلام خرج

من التاريخ وانحصر في ذيل أوروبا حينها.

6-وهو يقصد ما بقي لدى الخلافة من أوروبا بعد إخراجها من البلقان. ويتصور أن ذلك كان بسبب تحاسد قوى أوروبا وليس بسبب قوة المسلمين كما زعم. ولو عاش لرأى عكس نبوءته بشقها.

7-فإذا بالتاريخ يكذبه: فبعد أقل من قرن من وفاة هيجل (1831) برهن المسلمون أن كل ما أرادت أوروبا استرداده بالقوة قد عاد وأن المسلمين ما زال فيهم بعض حياة يمكن من الانتصار على جموعهم بقلة من المجاهدين.

8-لكن ما فات هذه النبوءة أمران أهم من هذا الانتصار الرمز: الأول أن الإسلام تضاعف انتشاره في العالم والثاني أن التاريخ لم ينته بل استؤنف إذا تعلق الأمر بالإنسانية لا بالبربرية.

9-والتاريخ استؤنف بفضل الإسلام وما انتهى هو التاريخ الغربي بخلاف المظاهر: كل شيء في الغرب حتى لدى الغرب نفسه صار بحاجة لإعادة النظر وفهم علل انخرام التراتب بين الغايات والوسائل.

10-صحيح أن جل الحداثيين بلغت بهم غباوة التقليد البليد إلى حد لوم

الغرب ومفكريه على هذا الموقف الداعي لمراجعة الذات والبحث عن حلول أخرى تحرره من انقلاب القيم لديه: يدعون سلطان الإنسان ويجعلونه مجرد أداة في نظام المافيات.

11-الغرب يراجع نفسه والتعصب له صار يعتبر لدى كبار مفكريه من أمراضه ومن أمراض توابعه المتخلفين. ومن ثم فالغرب نفسه يريد

الاستئناف الجديد على قواعد تحرره مما يهدده بالانحطاط العضوي والحضاري.

12-إني واثق ومتأكد بأن الشباب الغربي ومفكريه الواعين سيكونون حلفاء لثورتنا التي وصفت ما يحركها في المحاولة السابقة بخصوص انقلاب القيم. لأنهم بدأوا يفهمون سر القوة الروحية الحقيقية.

13-الأمة التي زلزلت التاريخ ببدايتها الكونية ستعيد زلزته باستئنافها لدورها الكوني.

صحيح أن المظاهر تنفي مثل هذه الإمكانية.

لكنها مجرد مظاهر بمعايير التاريخ المديد.

14-صحيح أن الأنظمة العربية خاصة والإسلامية عامة توابع وكذلك النخب في الأغلب. لكنها توابع لنظام غربي تآكل ولم يعد قادرا على المواصلة في كلا التنافسين العضوي والحضاري.

15-ستعجبون عندما أبين لكم العلة: فالذين حاكوا الغرب من عمالقة الشرق (الصين والهند وجنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية) هم الذين قتلوا الغرب بمبدئه الذي يرد البشرية إلى الانتخاب الطبيعي والبقاء للأقدر على

16-فما كان يمكن للغرب أن يعيش به من تفوق انتهى لأنه صار في متناول الكثير ممن له إمكانات كبرى لا يملكها الغرب: وهي نوعان ثقافية وبشرية.

17-حضارة الغرب الحديثة مبنية على العلم والعمل: في العلم لم يعد الغرب متفردا به وفي العمل الامر ثقافة وعدد. العمل الغربي مع الحقوق عائق.

18-فيكون الغرب بين حلين: إما يجعل عماله يتبعون الثقافة الآسيوية ويتنازلون عن الكثير من الحقوق أو كل شركاته ستفلس وسينحط اقتصاديا حتما.

19-أو أن يفرض تغيير ثقافة البلاد المنافسة ليصبح للعمال الصينيين مثلا نفس الحقوق التي للعمال الأوروبيين: وهذا بين الاستحالة للعلل التالية.

20-ما يعني أن الصين لو طبقت ثقافة العمل الغربية لافلست كل شركاتها ولتوقف نموها.ومن ثم لم يبق إلا ثورة قيمية تغير نمط العيش الإنساني كله.

21-إذا كان نمط العيش الأمريكي يجعل ما يبذره الفرد الواحد كافيا لعيش 10 هندي مثلا فإن هذا الأمر لا يؤول إلا إلى مآلين: الوضع الحالي أو الثورة عليه.

22-والمآل الحالي هو ما وصفنا في المحاولة السابقة حول انقلاب القيم. والثورة عليه هي نحن وعلى الباقين أن يلحقوا بنا لتحقيق عولمة الإنسان.

23-الثورة هي إذن التحرر من حولة المافية التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية (ابن خلدون) لبناء عولمة الإنسانية (النساء :1 الأخوة البشرية) بمعيار الحجرات 13 (نفي الطبقية والعرقية).

24-إذا كانت الصين عدد سكانها خمسة أضعاف سكان أمريكا وكان دخلها الخام قريبا من نصف دخل أمريكا الخام فمعنى ذلك أن مستوى المعيشة أقل من

ولتوقف نموها.ومن ثم لم يبق إلا ثورة قيمية تغير نمط العيش الإنساني كله

25-إذا كان نمط العيش الأمريكي يجعل ما يبذره الفرد الواحد كافيا لعيش 10 هندي مثلا فإن هذا الأمر لا يؤول إلا إلى مآلين: الحالي أو الثورة 26-والمآل الحالي هو ما وصفنا في المحاولة السابقة حول انقلاب القيم. والثورة عليه هي نحن وعلى الباقين أن يلحقوا بنا لتحقيق عولمة الإنسان. 27-الثورة هي إذن التحرر من حولة المافية التي تفقد الإنسان معاني الإنسانية (ابن خلدون) لبناء عولمة الإنسانية (النساء 1)بمعيار الحجرات 28-وذلك هو معنى الإسلام هو مستقبل الإنسانية لأنه يريد تحريرها من الإخلاد إلى الأرض الذي يجعل المافيات تحولها إلى جنة لها وجهنم للجميع. 29-صحيح أن شبابنا الثائر بجنسيه لا يعي تمام الوعي بأن رسالته ليست دفاعية عن الذات فحسب بل هي رسالة كونية لتحرير البشرية من البربرية. 30-العولمة الحالية هي عين البربرية: كل شيء موظف لخلق سويسرا للمافية تصب فيها ثمرات جهد الجميع وثروات كل البلدان لجنة اصطناعية للمافية. 31-لست غافلا على أن الكثير من النخب المستلبة تتصور هذا من اليوتوبيا وأحلام اليقظة. قد يكونوا محقين. وليعلموا أنه لا تاريخ من دون ذلك. ولست مسؤولا عن فقر خيالهم وخواء وجدانهم. 32-فالأمم المبدعة هي التي تحلم وتعمل لتحقق أحلامها وخاصة الامم التي

كان لها ولا يزال دور كوني في التاريخ الإنساني بأبعاده الخمسة التالية.

33-هي أثبتت أنها تفعل ما تريد. وأنها تبدع علميا. وأنها تبدع اقتصاديا. وأنها تبدع فنيا. وأنها تغير الرؤى الوجودية: كل ذلك فعله المسلمون.

وهم الآن أقدر على استئنافه.

34-وقد فعلوه لما كانوا يحلمون ويعملون ليحققوا أحلامهم بعدما آمنوا برسالة كونية تؤمن بالأخوة البشرية (النساء (1 ومعيارها الحجرات 13. وتلك رسالتهم المقبلة.

35-والثورة العربية قاطرة الثورة الإسلامية هذا منطلقها: استئناف نفس الدور مع إمكانات لم تكن لها سابقا هي ثمرة 14 قرن من الصمود التاريخي.

ومن الطبيعي أن يتصدى للأمة من يظن نفسه من حجمها التاريخي.

36-فإذا كان الاجتهاد والجهاد من أجل هذه الثورة الكونية يتهم بالتعصب فأهلا به من تعصب: تعصب للقرآن أي للحق والخير والعدل والأخوة البشرية.

37-وأختم بما بدأت به: صدق هيجل وكذب في آن: التاريخ الذي انتهى هو تاريخ البربرية. الاسلام لم يخرج من التاريخ بل هو يستأنف دوره ليحرر الإنسانية منها.

أبو يعرب المرزوقي

هل استنوقت الجمال فلم يبق في العرب رجال؟

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

4 صفحة

توثير في 1436.12.17 - 2015.10.01

1-كلمتان على ما فعلته روسيا في سوريا: أنا سعيد جدا بما يحصل فهو نهاية خرافتين:

* كل حجج أعداء الثورة سقطت.

* كل حجج المترددين في الإقدام سقطت. 2 حاجة لبعث جيوش أو طائرات. تسليح المقاومة كما ينبغي وسترون نهاية كل أعداء الثورة. أمريكا لن تستطيع منع ذلك ولن تعترض لأن بوتين عراها. وهبها فعلت في ستذعن إذا رأت الحزم.

3-إيران وروسيا على حافة الإفلاس إذا دامت المقاومة بعض أشهر

لاتصدقوا سفهاء الإعلام العربي.

4 كل العطاوين من الأعلاميين العرب (اشتقاقا من عطوان وهو أكثرهم

5-يكفي أن يمول الخليج المقاومة بنصف ما مول به سفهاء مصر وليبيا وتونس من أقزام الثورة المضادة حتى ينهار بوتين والخميني فالحرب مال ورجال.

6-الرجال موجودون

هم رجال المقاومة.

والمال إذا لم يدفع الآن فإن كل أنظمة الخليج ستتساقط كأوراق الخريف.

وهذا مني يقين وليس مجرد كلام وهني.

7-وحتى تركيا إذا ترددت في ستتفتت لأن المطلوب هو تركيا والسعودية أي القطبان السنيان الوحيدان المتبقيان في الإقليم.

هبوا فالنصر لا ريب فيه.

8 كنتم تسمعون كلام أمريكا ورفضها تسليح المقاومة.

لكن امريكا الآن "مزنوقة" ولن تستطيع منعكم من الدفاع عن دولكم المستهدفة: ماذا تنتظرون؟

9-أتخيفكم عنتريات الملالي؟ وهم مفلسون؟

أو بوتين وهو ساقاه من طين؟

ماتخافون منه لا شيء وما تخافون عليه لن يبقى إن لم تتحركوا الآن برجولة:

0-أعجب من أنظمة مولت تهديم ذاتها بأن نصبت السيسي وحفتر وتسعى إلى نفس الشيء في تونس وسبق أن فعلت في العراق وفي اليمن ولا تزال نائمة.

1-لن ينجدكم السيسي بل سيكون كما كان صالح -أما تكفيكم التجربة- حليفا لإيران وإسرائيل عليكم:

وهو سلم بلاده لهما فكيف سيحميكم انتم؟

أي سذاجة؟

2-بماذا يمكن أن يقاوم بوتين؟

بخردة الاتحاد السوفياتي؟

هل يعلم القراء أن الدخل القومي الخام الروسي دون فرنسا وحتى دون إيطاليا وأنها بلد مفلس.

3 يزعمون أنه هو وإيران قررا محاربة السعودية بتروليا.

هل يقول هذا عاقل؟

إذا نزل ثمن البترول من الخاسر؟ من سكانه 150+90 مليون أم من 20؟

4-إذا جمعنا أقطار الخليج الأربعة الثرية- السعودية الكويت والإمارات وقطر- كانت قوة مالية كافية لإفلاس روسيا وإيران فالحرب لا تريح بالتردد.

5-وإيران لم تترك لأي منهم حق التردد:

ما اكتشف في الكويت واحتلال الجزر يقنع المترددين.

أما قطر أولا والسعودية ثانيا فليستا مترددتين.

6-أريد أن أذكر بوتين بواقعة من تاريخ بلاده: فالسوفيات أسقطوا القياصرة خلال الحرب. وأكاد أجزم أن العكس سيقع فيسقطه ثوار الحرية في روسيا. 7-إذا تورط بوتين وخامنئي في حرب مع مقاومة من جنس أبطال السنة

بشرط تسليحهم ستكون فرصة لثورة في روسيا وإيران لأن البلدين على شفا جرف هار.

ومن يستطيع أن يصبر أكثر هو الرابح وهما لا يستطيعان الصبر أكثر من 9-أعني أنهما متوفران لدينا ومتعدمان لديهم. إنما هم يعتمدون على العنتريات وعلى الجبن العربي والتخاذل العربي خاصة بل والخيانات العربية.

يفاوضون إيران ويزعمون الإيمان بالمصير الواحد للخليج والعرب. حذار حذار. 1-فإن لم تهبوا ثقالا وخفافا فلن تبقى دولة عربية واحدة كما هي الآن بل

كلها ستتعرقن وتتسورن وتتمصرن بل وتتصومل.

أبو يعرب المرزوقي

هل نحن متفرجون على التاريخ؟

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

5 صفحة

دونت في 7-4 - 2015.09.11

1-من مآسي الدهر أن كل تاريخنا جليله وحقيره ينسبه بعض سفهائنا الموتورين إلى غيرنا: وغيرنا كان وبقي يهوديا مع إضافة المؤامرة الغربية إلخ...

2 أنفي أن الشعوب والأمم تتآمر بعضها على البعض. ولا أنكر أن لخبث المغلوب دورا في التاريخ (وهذا هو دور الصهيونية والصفوية). لكن الذهاب بذلك إلى هذا الحد مرض للأمة عضال.

3-أول مرة ناقشت الأمر كان في الرد على طارق رمضان -في سويسرا وكان في حوار بلسان فولتار- الذي يعتبر الربيع العربي مؤامرة غربية تقريبا بنفس المنطق الذي نسمعه من الثورة المضادة.

4-لكن الأمر ذهب إلى أكثر من ذلك: صار حسن البنا يهوديا مغربيا وعبد الناصر والقذافي وآل سعود وقيادة داعش كلهم يهودا. وقبلهم ابن رشد إلخ..

5-فتسأل: ما الذي يجعل يهوديا -حسن البنا- يكون أكبر منظم لمقاومة نشأة الدولة اليهودية؟وإذا كان الغرب تآمر بالثورة فلم يساعد أعداءها اليوم؟

6-يقولون إن العقاد ومحمد الغزالي قد قالا إن البنا أصله من يهود

المغرب. سأفترض أنهما قالا ذلك وأن قولهما صحيح: هل قاوم بحق إسرائيل أم لا؟

7-لم أر كثيرا ممن لا نشك في عروبته قاوم مثل جماعته. واليوم هم حماة صنفي القيم دون سواهم: الإسلامية والحداثية في مصر ضد يهود

العرب بحق. وقد فضحهم الانقلاب الذي يسمونه ثورة.

8-لست من الإخوان: لكن واجب المسلم الصادق أن يشهد بالحق حتى للعدو فضلا عن الصديق. لا بد من تحرير أمتنا من ثرثرة الموتورين حول كبار الأمة لتهوين دورها.

9-والمشكل أن هذا الداء موجود منذ القديم: ألم يتهموا الرسول بأنه يكتب ما يمليه عليه سلمان؟ ألم يدعوا أن فلاسفتنا كانوا مجرد تلاميذ لغيرهم.

0-بئس النخب المريضة التي تتلذى بنفي الذكاء عن أعيان قومهم. وإذا بينت لهم وجوه الإبداع لدى بعضهم اعتمدوا حجة: الماضوية بنظرة تاريخانية حمقاء تعتبر الماضي مات وفات لأنه. ولا يأتي إلا ثرثرتهم. 1 تقول له إن ابن خلدون أو ابن تيمية أو الغزالي أبدع في تغيير المنظور الوجودي لنظرية المعرفة يعتبرون ذلك دفنا للذات في الماضي والظلامية. 2 -أما إذا عدت إلى بارمينيدس 5) قرون قبل الميلاد) وعشرين قرنا قبل ابن خلدون فأنت مبدع ومجدد للفكر الفلسفي: الفرق أن هذا ألماني وأنت عربي. 3-وإذا نظرت من صاحب هذه الأحكام وجدته أميا: كتب أحد الأميين أن أبا يعرب سلفي. وكفى. يعني أن معرفته تكتفي بما صار عنده سبة لأنه حداثي مشهود له من شلته بالتقدمية والتنويرية.

4-ولو حككت بظفرك قشرة حداثته لوجدته جاهلا بلغات الغرب وبفلسفاته ولعله ربما قرأ بعض صحف التقريب الجمهوري التي غزت الساحة

5 وقد تجده خريج مدرسة تقليدية درس الفلسفة في صحافة بيروت بمصادقاتها كعلي حرب فيعلن الحرب على الفكر الجدي.

6هل يعني مهمو حسن البنا بكونه يهوديا ماسونيا أنهم أذكى وأكثر إخلاصا من السيد قطب ومن كل علماء مصر والعالم الإسلامي المنتسبين إلى حركة الإخوان؟ 7 -وإذا كان أحد الدجالين ينسب آل سعود إلى أصل يهودي وإذا نسبت الأخيار والشرور إلى غيرنا فهل يعني ذلك أننا منفعلون ومتفرجون في تاريخنا ؟ 8-إذا كانت الثورة مؤامرة غربية فكيف تصفون الثورة المضادة؟ لعلها الإخلاص للعروبة والإسلام؟ إذن تهديم سوريا وبيعها لإيران وروسيا إخلاص؟ 9-إذا كان الإخوان في مصر يهود فالسيسي وإعلامه هم المخلصون للعروبة. ألم يحم مصر والأمة من إسرائيل بتهديم سيناء وبقيادة ثورة إصلاح الإسلام التي يكون فيها سفهاء الدعاة وعرابيد الإعلام مجددين؟

0-علمانيو العرب وليبراليوهم والمليشيات الخمس ودعاة المخابرات والعروبة.

1هل يمكن أن يكون الإنسان أكثر إخلاصا ممن يفتح الهلال الخصيب

لمن يقول له إني أريد استعادة إمبراطورية فارس على أرضكم فيخدمه مخلصا؟

2 وهل يمكن أن يكون الإنسان أكثر إخلاصا وحبا للإسلام ممن يفتح العمل الخيري للكنيسة ويمنع الخدمات الاجتماعية الإسلامية بتهمة الإرهاب؟ أو ممن يبني الكنائس والبيع والحسينيات ويهدم المساجد؟

3-وهل يوجد من هو أكثر علمانية وليبرالية ممن يتحالف مع العسكر والاستعمار الغربي ليقتلع كل ثقافة شعبه لظنه أن ذلك هو التحديث والتقدم؟

4ما التوصيف الصحيح لأصحاب مثل هذا الفكر؟ إذا كانوا أسوياء ولهم مستوى ذكاء يمكن أن يعتد به فينبغي أن تصبح الخيانة هي الفضيلة الأولى.

5-والشيء الذي بت متأكدا منه أن هؤلاء النخب لو كانوا موجودين زمن حروب الاستقلال لكانوا كليم "حركيين" أي مجندين مع جيش الاحتلال للقتال معه مثل حركيي الجزائر الذين خانوا ثورة التحرير وأصبحوا في معازل بفرنسا.

6-وفي الحقيقة فذلك ما يفعلون: المليشيات العربية الطائفية تقاتل مع من؟ مع إيران. والمليشيات العربية الحداثية تقاتل مع من؟ مع إسرائيل. وما يحدث في مصر السيسوية يغني عن التدليل.

7أوهما يشتركان في القتال بالسلاح اللطيف مع إيران ومع إسرائيل في حربهما على السنة وهي الوحيدة الآن التي تتهم بالإرهاب والتكفير بالإسقاط: إسقاط صفاتهم عليها.

8-وأعني "بصفاتهم" أن أصل الإرهاب والتكفير القديمين هو الباطنية -أي التشيع المتآمر على الأمة منذ نشأته- وأصلهما الحديث هو العلمانية

والليبرالية. فهما يحكم أسيادهم العالم شرقا وغربا.

9-فالإرهاب عنف لمدف سياسي غير شرعي. والدفاع الشرعي هو مقاومة هذا العنف. هم قلبوا العلاقة فجعلوا هذا ذاك وذاك هذا ويتصورون الأمر سيمر ويتهمون من يقف ضده بالإرهاب والتكفير.

0لكن السنة التي تقاوم العنف الإرهابي الذي يريد استرداد إمبراطورية

فارس وإسرائيل بمساعدة إمبراطورية الغرب وروسيا هي في دفاع شرعي وواجب.

1-الكثير من أغبياء النخب العميلة في تونس تتهمني بأني مساند للإرهاب لأني اعتبرت نجدة الجوعى والمهجرين وضحايا الكيمياوي واجبا إنسانيا على الأقل لأنهم يكفرون بكل ما هو إسلامي أو عربي.

2وهم أنفسهم يتغزلون بمن سماهم الإعلام الغربي "أبطال الحرية" الذين تطوعوا للدفاع عن عين العرب ويفضلون تسميتها كوباني: إنهم أدنى من أن

3-المليشيات الخمس وأنصاف المثقفين هم جيش الطابور الخامس الذي يخرب حصانة الأمة ويتظاهر بالحرص عليها عندما يزعم أن ثورة الشعب مؤامرة غربية ويجعل الثورة المضادة مقاومة للاستعمار في حين أنها لا تحمي إلا عملاءه.

أبو يعرب المرزوقي

وهم الدولة المدنية

حال الأمة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

5 صفحة

زولين في 2015.07.08

كلما سمعت علمانيا أو ليبراليا يتكلم على الدولة المدنية أجدني محتارا . هل يعي ما يقول؟ فالمفهوم لا يمثل لا مفهوم الدولة الوضعي ولا مفهومها الديني. فقد أفيم وصف المجتمع بالمدني بالمقابل مع المجتمع السياسي والدولة مقابلة الاجتماعي والقيمي للسياسي والإداري للشأن العام.

لكني لا أفهم وصف الدولة بالمدنية. في طبيعة ووظيفة سلطة التوفيق بين مطالب المجتمع المدني المتناقضة (المصالح المادية والقيمية) فإذا وصفناها بالمدنية حططنا منها فجعلناها تابعة للصراعات المصلحية والقيمية فتصبح قاضيا ومتقاضيا ومن ثم طرفا في الصراعات فلا تبقى لها شرعية الاستفراد بالقوة الشرعية الخاضعة للقانون الأسمى منها وليس النابع عمن يتولى إدارتها في

لحظة من لحظات صيرورتها.

لذلك فلا بد للدولة أن تكون أكثر من مدنية حتى تتعالى على الصراعات ويكون شرع الناس إرادة من يحكم الغاية لكون أبيا ومتقاضيا بل لرحمة متعالية عليه سواء كان سماوية أو عرفية والمهم أنها معبرة عن أخلاق الجماعة وإرادتها المتجاوزة لإرادة من يتولى الحكم ظرفيا.

1-فلتجرب فحص الحلول التي يقترحها العلماني والليبرالي لتحقيق ما يسميه بالدولة المدنية دولة المواطنة التي يعمها التسامح والسلم الأبدي.

2-ولنسلم جدلا أن وصفه للدولة المدنية بهذه الخصائص صحيح رغم أن دول الغرب التي يريدنا احتذاءها لم تخل من الاقتتال الداخلي وفيما بينها.

والإجرامي (حول المصالح) الموظفين سياسيا بلغت الذرى طيلة قرون الحداثة

4ومع ذلك فلنسلم بأن الدولة المدنية غاية مطلوبة-ولا يمكن أن تكون لذاتها- دون أ ندري العلة لأن ما يعاب على غيرها يوجد فيها بصورة أبشع. فما المطلوب منا لأجلها؟

5-جواب العلماني والليبرالي: لا بد أن يتخلص المسلمون 1-من رؤيتهم الدينية 2-ومن أنواع روابطهم الاجتماعية ثانيا (القبيلة العشيرة) فيكون الشرط

6ل يكفي أن نخلع ثيابنا لنلبس مثل نموذجهم لا بد أن نخلع كذلك ذواتنا لتكون مثله. وطبعا لا شيء يضمن أننا عندما نفعل سنختلف عنهم من

7-فيكون الحاصل الاستعاضة عن عيوب مجتمعاتنا وثقافتنا بعيوب مجتمعاتهم وثقافتهم. ومن ثم فالأمر كله مفاضلة بين نوعين من العيوب بمعيار الضرر.

8-وبين أن الضرر الذي أحدثته المجتمعات الحديثة ودولها لا يقاس بأي ضرر أحدثته مجتمعاتنا ودولنا على الأقل لقلة الحيلة وذات اليد. فلم التفضيل.

9-والمعلوم أن ذلك كله تسليم منا جدلي: فما ينسب إلينا من عيوب لم ينعدم في المجتمعات المدنية أعني الطائفية والطبقية والقبلية بأسماء جديدة مع ماتضيفه من عيوب تخصها.

0-والمتكلمون على المجتمعات الغربية يجهلون أمرين ناتجين عن المعرفة

السطحية والتقليد البليد. والأمر الأول هو الجهل بأن الفروق بين المجتمعات عرضية والجوهر واحد.

1-والأمر الثاني هو الجهل بأن كل المجتمعات تحتوي على صفائح تاريخها كله من أكثرها بدائية إلى أرقاها مدنية فلا تقابل بين البدائي والمتمدن بل بغلبة أحدهما أو الآخر.

2-ور مز هذه الحقيقة الانثروبولوجية تركيبة المدن الكبرى: فلها نواة تعد ممثلة للتمدن ومن حولها أحوازها وأريافها من أقصى البداوة إلى ما يحاي النواة.

3-فكل مدينة كبرى تمثل كل تاريخ الإنسانية من بدايته إلى نهايته. وكذلك كل حضارة في كل لحظة من تاريخها تتراكب فيها متعاصرة كل مراحل تاريخها من أدناه إلى أعلاه.

4-لذلك تجد العلماني والليبرالي يتكلم بسطحية في ما يجهله فيمضغ أفكارا غير مفهومة لتقليد سلوكات غير مدروسة. وكل ذلك في أقواله. أما أفعاله

5ما الكلي الذي تشترك فيه جميع المجتمعات من أدناها إلى أقصاها تمدنا؟ كل ما يعود إلى الكيان العضوي للإنسان الواحد مضمونا والمتنوع شكلا.

6-فدرجات التمدن لا تتعلق بمضمون العضوي في الإنسان ولا حتى الدولة من أدنى أشكالها إلى أسماها.

7-ومهما كانت الجماعة بدائية أو متمدنة فإنها لا بد لها من التعاون والتبادل لسد الحاجات المادية والروحية (التي هي واحدة عند كل البشر) ويقتضي ذلك التعاوض العادل بسبب تقسيم العمل ورفض البشر الظلم.

ولا تقوم هذه العمليات من دون حكم يرتضونه ويحتكمون إليه لتجنب الاقتتال.

8ه-والتحكيم هو النظام السياسي والخلقي الأول يحكم والثاني لتعبير لمؤسساتها وتشريعاتها من القبيلة إلى الامبراطورية.

9وبهذا المعيار فالدولة الحديثة هي أكثر أشكال التنظيم السياسي والخلقي كلفة على الإنسان إذ إن حقيقتها هي منظومة مافيات بخطاب خلقي

0-لفيم ذلك: يكفي ملاحظة نظام الحكم الأمريكي الذي هو أرقى ديموقراطيات الغرب مدنية. فلا يزال بأخلاق منظومة المجرمين المطرودين من أوروبا في الداخل وخاصة في الخارج.

1ويمكنك كذلك أن تجد نسخة مصغرة بالحجم ومكبرة بالفساد من النظام الأمريكي: ما معنى مدنية دولة إسرائيل؟إنها مجمع مافيات الغرب في فلسطين ومن يتصور إسرائيل خالية من العيوب الذي يحلم بالتخلص منها بالمدنية المزعومة فهو متعلم عن الحقيقة.

2-ل ذلك فلا تعجب إذا علمت أن كل علمانيينا وليبراليينا هم من أحباب مافيات إسرائيل أما بقايا الباطنية والصليبية فهم حلفاؤها لتقاسم الإقليم. أما القومي الفاشي فهو مجموع ذلك كله لأنه من بقية البقايا.

3-وسعيهم لنزعنا من رؤيتنا الإسلامية ومن أشكال انتظامنا الاجتماعي ليس لتحقيق الخير والأفضل بل لأنهما المناعة الاخيرة التي هزمتهم والتي يوجهون إليها سهامهم منذ قرون.

4فالمعلوم أن الحرب لا تريح بهزيمة الجيش ولاباحتلال الأرض. فهذان

قابلان للتدارك بل بهزيمة روح الأمة أي رؤاها الوجودية وبناها الاجتماعية: وذلك هو مضمون حربهم على الإسلام وقيم الأمة وبناها ولحماتها.

5-فالرؤى والبنى واللواحم هي الحصانة الروحية والمناعة الحضارية التي تمكن من الصمود واستعادة المبادرة لهزيمة الغزاة رغم كسر الجيش واحتلال الارض.

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

126 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع 46

تمهيد: وعدت بك نهاية الفصل الرابع: 57

الفصل السادس 72

الجهياء : 1 الغيب في الاستراتيجيا السياسية والعسكرية 2 الاستعلام والمعرفة العلمية 3 مشعول العقيدتين في الأخلاق العامة 5 مفارقة في النظرة السنية 6 العلاقة بين تأويل المتشابه والاستراتيجيا 7 مثالان تطبيقيان على سبيل الغرض 8 سوء استعمال الحرب اللطيفة 9 تناظر دور الأحوال والأحياز في الحرب اللطيفة 12 سر سياسة الاستعمار وسياسة عملائه 14 عوامل الحرب اللطيفة وتأثيرها 14 السياسة حرب لطيفة بالجوهر 16 تعريف ابن خلد ون للسياسة 18 استراتيجية الحرب اللطيفة المقترحة 20 جنود المقاومة بالحرب اللطيفة 21 الإشكالية الجوهرية 25 الطريق إلى وضع الاستراتيجية 25 مطلبا الاستئناف وقيمتاه 26 السؤال الأول: ما حقيقة الثورة الإسلامية؟ 27 السؤال الثاني : ما حقيقة الحداثة الغربية؟ 29 السؤال الثالث: ما الشرق بين الثورتين؟ 31 السؤال الرابع: كيف تتصالح الثورتان؟ 31

السؤال الخامس والأخير : كيف نربح معركة الحقيقة؟ 32 عائق الثورة المعرفية في حضارتنا 34

هدف المحاولة الابستمولوجية 37 محاولة الغزالي وما ترتب عليها 39 تحليل حل الغزالي معرفيا 40 نقد حلول الغزالي 40 كوني النقد التيمي والخلدوني 42 بنية الفكر المعرفي فرضي ما بعد علمين دائما 43 طبيعة أزمة فكرنا منذ فشل حل الغزالي 44

إشكالية فاسدة الدين: الديني في الأديان 47 الكلام علم زائف ألغى العلم الحقيقي للديني في الدين 49 الديني في الأديان كما ورد في القرآن 49 نتائج ما فعله الكلام بعد نتائج ما حال دونه 52 الضرر العام لعلم الكلام

53

فساد منهج قيس الغائب على الشاهد في العقائد 55 فساد منهج التأويل في العقائد 55

ما الجديد في المحاولة؟ 60 المنطلق: نظرية ابن خلد ون في المجاهدات 60 خدعة التسامح الديني في التصوف 62 خطة هذا الفصل متناظرة لخط الفصل السابق 63 العلوم الزائفة عائق ابستمولوجي 64 منزلة التصوف في القرآن 2 تعريف الكشف المكتسب بالرياضة 66

دلالة تعريف الفقه الواجب وتحول المسألة الحديثة 79 التمييز بين الديني والدين الوضعي 81 درس أفعال الإنسان النظرية والعملية 82 العودة إلى تقسيم الفقه 83 الأسئلة الخمسة 84 اجتماع الشعورين بالجميل والجليل في القرآن 84 المقابلة بين علوم الشرائع وعلوم الطبائع 86 التقابل بين أصناف الأسئلة 87 مراحل الشكر العاطفي الأساسية 88 الأسماء لا يحددها السجع بل الوجع 89 المنظومتان اليونانية والألمانية 90 مقارنة المنظومتين بحل المدرسة النقدية العربية 81 ما قصد هيجل بنسبة النقص إلى التاريخ ؟ 92 المنظومة اليونانية 92 المنظومة الألمانية 93 الحيرة التي تنتج عن اللقاء بالقرآن 94 من أي موضع أنظر إلى القرآن؟ 95 ما طبيعة الخطاب القرآني؟ 96 القرآن ككيان ذي تعين مادي قائم الذات 97 هل في نظم القرآن الكلي فوضى؟ 98 القرآن: استراتيجية توحيد الإنسانية 100 رمز التفسير العاصمي للقرآن بما هو استراتيجية 100 تجاوز قصور الاستثمار الأول لوظائف القرآن 101 الوظيفة العلاجية: معيقات الأخوة البشرية 103

الوحي ومصدر القرآن الإلهي 103 هدف المحاولة الأساسي 108 نتائج التحريمات الخمسة 110 فرضية المنطلق 111 أول مشكل: ما حقيقة القرآن؟ 112 طبيعة الخطأ التأويلي الأساسي 112 نتائج هذه الفرضية 114

ختمت كلامي حول الموقف السياسي والاستراتيجي الحالي في الهلال بمحاولة التمييز بين تأويل الأحاديث، وتأويل الأحداث، معتبرا الثاني أعسر من الأول.

وأشرت إلى الآية السابعة من آل عمران التي تعتبر تأويل المتشابه دليلا على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة . والمشكل يتعلق بتأويل الحديث لا الحدث. وحديث الرؤيا في قصة يوسف دون متشابه القرآن تضمنا للغيب .

ولا فائدة من التذكير بأن الآية قرت إما بدلالة عطف علم الراسخين على علم الله، أو بدلالة الاستئناف . وقد سبق لابن خلدون أن فضل الدلالة الثانية: العطف لا الاستئناف . لكن فطنته جعلته يرد الأولى إلى الثانية, حتى لو قبلنا بها، رغم مناقضتها لقوانين النحو العربي . فعطف علم الراسخين على علم الله لا يجعله مطابقا لعلم الله، وهو ما يعني أن ما بسببه اعتبر النص متشابها، هو ما به يختلف علم الله به عن علم الإنسان به ؛ مهما كان راسخ العلم : فالغيب في الحديث موضوعه الحدث المجهول ؛ أي مرجع الحديث.

فما لا يستطيع الراسخ في العلم تأويله متعلقا بمرجعية الحديث، أي بدلالته التي يتعلق بها التشابه الناتج عن القياس على الشاهد : قلبوا العلاقة فجعلوا المشكل حلا.

ذلك أن قيس الغائب ، فضلا عن الغيب، على الشاهد ، يعني إغفال

الفارق الذي هو مطلوب البحث . ولما كان الغائب مجهولا وقتيا ؛ وكان الغيب مجهولا دائما ؛ كان القياس من الحمق . غياب المرجعية) الدلالة أي الإحالة إلى الحدث أو الشيء المفاد بالحديث) يجعل الكلام على قياسها على الشاهد نفيا لما تتميز به عنه ؛ الذي هو من الغيب.

والقرآن حدد بخصوص موضوعنا - أي السياسة والحرب - حضور هذا الغيب في كلامه على تعيين الأعداء خلال وضع مبدا الردع أو الاستعداد لهم : الأنفال 160

صنفت الآية الأعداء ؛ فبعضهم أعداؤنا؛ وبعضهم أعداء الله (وبينهما تقاطع)؛ وبعضهم لا نعلمهم . الله وحده هو الذي يعلمهم . وبهذا المعنى فتعيينهم من الغيب ؛ الذي لا يعلم قبليا ؛ ويعلم بعد حدوثه . الغيب في الاستراتيجيا السياسية والعسكرية فإذا عدنا إلى موضوعنا في الكلام على الاستراتيجيا والحرب؛ فإن تأويل الأحداث ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الأمر المتعلق بما لا يقبل العلم إلا بعد حدوثه) وهو أحد معاني التأويل المقصور علمه القبلي على الله وحده). وبخلاف ظن الكثير ؛ فإن ما لا يقبل العلم في الاستراتيجيا والسياسة ليس نقصا؛ بل هو عين الكمال الاستراتيجي . ذلك أنك إذا كنت تعلم أنك لا تعلم كل شيء ؛ فمن الحكمة أن تكون أكثر حذرا . وتلك هي أسمى الفضائل في السياسة وفي الحرب ؛ أن تكون أكثر حذرا فتستعد لغير المتوقع . وغير المتوقع ليس مرسلا؛ بل نعلم جنسه ونوعه ولا نجهل إلا عينه . وتعديد العين ؛ وإن كان مهما ؛ فهو ليس ضروريا . فالمهم أن تستعد لنوعه ؛ وهو طبعا متعلق بأمر إضافة لقوة الأعداء المحتملين ؛ ونسبتها إلى قوتك في الصراع .

والأمر متعلق بشيئين:

- الاستعلام عن العدو

- والتقدم في الجاهزية السيادية والعسكرية. والجاهزية تتعلق بتكوين الإنسان جندا وقيادة؛ وبإبداع التجهيز والعدة والتخطيط لما يناسب الاحتمالات . والاستعلام نوعان:

- أولهما يتعلق بما لا يستطيع أحد إخفاءه

- والثاني يتعلق بما يستطيع إخفاءه. والأول يتجلى في حال المجتمع المادية؛ والثاني في حاله المعنوية. ولكل منهما أثر في الثاني فهما متفاعلان .

وإذن يحدث نوعان آخران أشد تعقيدا وخفاء ؛ فأثر المادي في المعنوي متعدد الأشكال ؛ بل لا متناهيها . ومثله أثر المعنوي في المادي .

أما لماذا كانت الحال المادية يعسر إخفاؤها ؛ فلأنها تشمل الوجود الظاهر والجلي .

أما الحال المعنوية؛ فتشمل الوجود الباطن والخفي .

ولا يمكن إخفاء الأولى لأنها عين قيام الجماعة المشهود .

لكن الثانية هي حالها الخلقية, وخاصة طبيعة صلة أفعال ناسها بأقوالهم .

فالأنظمة يمكن ؛ بالدعاية؛ أن تنشر صورة عن حالها المعنوية مناقضة للحقيقة , فلا عن كون المعنويات عسيرة الفهم .

والأثران المتبادلان بين الحالين أشد خفاء.

ولذلك فإن نتكلم فيهما تفسيرا للعلاج ؛ وستعود إليهما عندما نخصص بحثا للحرب اللطيفة الذي قد نقدم عليه قريبا . وهو شديد العسر، كما سنرى ؛ إن تمكنت من علاجه .

فما تنشره دعاية إيران لا يمكن ان يكون حقيقيا ؛ لأنه مناقض تماما لطبائع الأشياء . فما يجعل الشعوب متشبثة بأنظمتها ؛ ذو صلة مباشرة بحالها المادية. والولاء للأنظمة متناسب مع العدالة الاجتماعية. ولعل مثال مقاومة الشعب للانقلاب في تركيا خير دليل .

وذلك خاصة إذا طال عهد انخرام الحال المادية؛ مع ظلم اجتماعي صارخ؛ وكانت المقارنة مع حال العدو داعية للتراخي في معنويات الشعب . ويحصل عندما لا تفي الأنظمة بما لأجله وجدت ؛ فضلا عن وعودها .

فالولاء لما يسمونه ثورة في إيران مثلا ؛ ربما قد كان قويا في البداية, ولكن بعد ثلاثة عقود ونيف ؛ يستعاض عن الوعود الكاذبة بوازع تسلطي ؛ يزيد رفض الشعب لها دعما . الاستعلام والمعرفة العلمية

وهذه من الطرق التي تساعد على استنتاج الحال المعنوية من الحال المادية؛ إذا بلغ عدم الوفاء بالوعد إلى فقدان الأمل في الوفاء؛ واليأس من النظام.

لكن الاستنتاج لا يكفي ؛ إذ لا بد من تأييده بالمعاينة, وتلك هي مهمة الاستعلام المباشر للمعنويات وراء دخان البروباجندا وكذب الأنظمة المستبدة.

وما يمكن استنتاجه من الحال المادية في إيران ؛ لا يكاد شيء منه يخفى

عن العين المجردة.

لكنه غير كاف . صحيح أن ثروتها وتعداد سكانها أمور معلومة؛ ومن ثم فاستنتاج أن الظلم ؛ ثم النقمة على النظام؛ يزدادان ؛ معقول .

ذلك أنه كلما قلت الثروة ؛ وزاد عدد السكان ؛ قل حظ الغالبية؛ وزاد استحواذ من بيدهم السلطة على الثروة؛ وذلك هو ما يعاب على حرس الثورة والملالي ؛ وهو ما لا يخفى . وصحيح أن العرب ليسوا أفضل حالا من حيث الاستبداد والفساد ؛ لكن قلة العدد ؛ وحجم الثروة؛ يقلل من فاعلية الظاهرة بالتناسب ؛ حتى في حالة أزمة البترول .

مثال: المقارنة بين السعودية وإيران:

فلو قارنا السعودية بإيران مثلا؛ لوجدنا سكان الأولى ربع سكان الثانية, وأن دخلها ضعف دخلها على الأقل ؛ ومن ثم ففاعلية الظاهرة فيها لا تتجاوز ثمن فاعليتها فيها: وهذا عامل موضوعي .

ولنسلم بأن كثرة أهل الجاه) الأمراء وزبائنهم)؛ وتبذير الثروة في السعودية؛ قد ينزل بالنسبة الإيرانية إلى الربع بدل الثمن ؛ فيبقى الفارق دائما ذا دلالة.

ويوجد عامل موضوعي آخر لا يخفى لتحديد هذه النسبة. إذ يمكن أن يكلف نفس العمل في السعودية على الأقل ؛ ضعف كلفته في إيران ؛ بسبب هذه الظاهرة ؛ وبسبب الاعتماد على الخبراء الأجانب والعمالة الأجنبية؛ وهما سبب نزيف العملة.

فعندما أسمع ما يكلفه الاعتماد على توني بلير في بعض بلاد العرب؛

أعجب؛ فقيمة هو في تآمر العرب على بعضهم البعض مثلا؟

هل ما يزال العرب بحاجة للورنس ثان؟

ما بال العرب يدفعون لمن يغشهم أضعاف أضعاف ما يمكن أن يطلبه أبناؤهم الخلص؟

هل بلغ عدم الثقة في أنفسهم ؛ وفي شعوبهم ؛ إلى حد تسليم مصيرهم لأعداء الأمة؟ والمقارنة الثالثة تتعلق بالعامل الطائفي .

فهو موجود في البلدين؛ ويبدو أن توظيف الطائفية الشيعية أحد من توظيف السنة,؛ التي هي ليست طائفة؛ بل ما بالانزياح عنه تتكون الطوائف . المقارنة الرابعة؛ لكن عامل التعدد العرقي يكاد يكون غائبا في السعودية؛ وهو بين في إيران؛ وهذا أيضا عامل موضوعي لهشاشة اللحمة الإيرانية؛ بالقياس إلى اللحمة في السعودية. والعامل الموضوعي الأخير؛ الذي أدخله في المقارنة, هو ظاهرة عامة؛ نميز بين نظامين تربويين وخلقيين مختلفين تام الاختلاف ؛ بين الإسلام والإسلام الشيعي : عقيدة الحريتين فالتربية في الإسلام الشيعي ؛ تكون أجيالها على وجود الوسطاء بين المؤمن وربه؛ وعلى الحكم بالحق الإلهي ؛ فيكون نظامه العقدي والاجتماعي شديد التراتب والانضباط. أما التربية السنية؛ فهي- حتى وإن لم يكن ذلك إلا من حيث المبدأ - تخلو من هذين - لا وساطة بين المؤمن وربه؛ - ولا أحد يحكم بموجب حق إلهي عقديا . وهذا يجعل الانضباط أقل ؛ والحرية أكثر؛ على الأقل في مستوى الضمير ؛ لأن الوساطة والسلطة الموجودة كلاهما من الأمر الواقع ؛ والواجب ضدهما عقديا . مفعول العقيدتين في الأخلاق العامة وهاتان الخاصيتان بقدر ما هما ثوريتان وتقدميتان في

الإسلام السني ؛ بقدر ما تصبحان في غياب التطابق بين الواقع والواجب نقطتي ضعف في القيادة والانضباط الجمعي السنيين . وكل من لا يفهم ذلك لا يمكن أن يفهم لماذا تكون المرجعيات الشيعية أكثر تأثيرا من رجال الدين في السنة. وما شذ عن هذه القاعدة في الإسلام السني كان لصفات قيادية ذاتية لأصحابها؛ وليس لأنه وساطة روحية. فأهم عامل في فاعلية النخب الدينية؛ هو أن النخبة السنية أقل ميلا لاستعمال الخرافة-لا تخلو منها -وهي لكثرة واقعيتها ؛ تبدو ساذجة في توظيف الدين.

فبلغة أي حداثي؛ يعتبر السني ساذجاء؛ لأنه مصدق للقصة الدينية عامة. لكن الشيعي يقف منها موقف فولتير : فهي عنده مجرد أداة سياسية؛ للتحكم في العامة .

ولا شك أن توظيف الدين موجود عند بعض علماء السنة. وقد مثل انقلاب السيسي فرصة ذهبية؛ فهي قد فضحته بصورة بلغت حد الكاريكاتور. لكنه مذموم وموضوع سخرية حتى من العامة: علماء السلطان .

فمهما علا رجل الدين السني؛ فهو لا يصل إلى واحد في المائة من غلو المراجع الشيعية في كلامه ؛ حتى على النبي (لأن النبي نفسه نهى عن الغلاو فيه .(

وما تصل إليه المرجعيات الشيعية من التخريف في كلامهم على الأئمة, لا يكاد يصدقه عاقل : فلا يمكن أن يذهب بهم الغباء إلى حد تصديق أن الشعب يصدقهم في مثل هذه الشناعات.

وهذا العامل من عناصر إضعاف فاعلية الخيال والرمز لدى النخبة الدينية السنية. وهو بذاته محمدة؛ لو لم يصل إلى حد الجمود الشكري الذي لا

يستغني عن الخيال المبدع. لكنه في توظيف التشيع الخرافي للخيال؛ نقطة ضعف لدى رجال الدين السني؛ لأن السني لن يصدقه ؛ بل سيسخر منه : المؤمن السني مهما اعتبر ساذجا ؛ فهو أكثر عقلانية من "المؤمن"

مفارقة في النظرة السنية

إذا كانت السلطة الدينية شبه منعدمة؛ وكانت السلطة السياسية شبه فاقدة للشرعية؛ فضلا عن القداسة؛ فإن السني أشبه بالمواطن الحديث دون شروط الحداثة.

وتلك هي المفارقة.

والقصد أن هذين الحريتين الروحية (لا وساطة) والسياسية (لا حق إلهي للحاكم)؛ مع غياب تحقق شروط هذين الحقين ؛ يجعلان السني ثائرا دائما عليهما .

ذلك أن شرط الطاعة في النظرة السنية؛ يجعل الحكم فيها ضمير المؤمن : لا طاعة لمن في معصية الله. فيكون المؤمن السني كالمراقب الدائم لرجل الدين وللحاكم؛ بالقياس إلى معايير متعالية .

فيكفي أن يظن السني أن الحاكم عاص حتى يعتبره غير شرعي ؛ على الأقل في قلبه . وما كان جل الحكام عصاة بمجرد وجودهم في السلطة دون استئذان ؛ فهو يعتبرهم فاقدين للشرعية؛ في قلبه على الأقل .

أختم ؛ لن يرضى إلا القليل على ما وصفت .

لكن كل تشخيص؛ إذا كان غير موضوعي ؛ ويخفي الحقائق ؛ فلن يمكن من معالجة الحال؛ فنبقى ضعافا بالفعل ؛ وذاتيا ؛ مع أننا أقوياء بالقوة,

وموضوعيا .

العلاقة بين تأويل المتشابه والاستراتيجيا

قد لا يرى القارئ العلاقة بين بداية المحاولة، والمسألة الاستراتيجية الحربية التي هي جزء من الاستراتيجيا السياسية:

فما علاقة المتشابه القرآني بالمتشابه الاستراتيجي السياسي والحربي؟

وقد يعجب القارئ: فالجواب قدمه ابن خلدون فيما سماه لطيفة، تنهي وهم المتكلمين في سعيهم المزعوم لتأسيس الإيمان على العقل . وقد سبقه إلى ذلك الغزالي عندما شكك في وكلا الموقفين يعيدان النسبية إلى المعرفة، فيستعيدان الحذر الواجب الذي ينتج عن العلم بحدود العلم ؛ ومن ثم الاستعداد للمجهول ولعدم المتوقع .

فابن خلدون اعتبر قطع التسلسل السببي، والعلة المرجحة، لا يثبان شيئا فيما في العالم الشاهد من غيب . والغزالي اعتبر السبر والتقسيم، يفترضان الحصر ذاتيا، ولا شيء

يثبته موضوعيا . فأولا قد يكون العقل محتاجا لقطع التسلسل، لكن ذلك ذاتي ولا علاقة له بضرورة موضوعية.

وقد يكون الترجيح غير ضروري، إذا لم ينقطع التسلسل موضوعيا .

وإذا كان قطع التسلسل ذاتيا ؛ فهو يمكن أن يحصل في أي حلقة تحكميا ؛ ومن ثم فهو لا يثبت شيئا، والترجيح المبني عليه أو المؤسس له ذاتي ؛ فلا يفيد .

فيكون الموضوعي الوحيد ؛ هو أن الإنسان قادر على الخروج من سلسلة

العلل .

وتلك هي علامة وجود الحرية الخلقية، المؤسسة للإيمان بالخالق ؛ دون حاجة لفعل لا يثبت إلا بإمكانه .

وقطع التسلسل ليس موضوعيا وكيفية التعليل السببي مجهولة مع التفرع والتداخل بين العلل وتواليفها اللامتناهية. وهذا يفسد حجية السبر والتقسيم (كما قال الغزالي بسبب التواليف والمجهول من العناصر المتدخلة) حتى عندما يكون مدعوما بالخبرة والتجربة. ولذلك يغلب على النظريات الاستراتيجية نظرية استراتيجية الألعاب والمقامرة المسحوبة، مع التحوط لبدائل منها ؛ هي الحلول البديلة المعدة لحالات فشل الخيارات المفضلة.

ذلك هو أساس التشابه الذي يبقي ما لا يعلم ؛ مهما دققنا في الاستنتاج من الحال المادية إلى الحال المعنوية، أو العكس ؛ وهو أعسر.

أساس الاستراتيجيا حساب الاحتمالات العالي .

ولما كانت العوامل المتدخلة لا متناهية, أو قريبا من ذلك، فلا يمكن الاطمئنان لهذا الحساب، إذ يبقى شيء من اللامعلوم أو المجهول . ففي كل موجود شيء من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله.

مثالان تطبيقيان على سبيل الغرض

فلنختم بمثال أو اثنين في شبه تطبيق فرضي لما حاولنا بيانه،

فلنفرض أن الحال الموضوعية لإيران مهترئة، وأن ذلك ولد غضبا على الحكومة, فجعل فاعليتها ضعيفة. لكن اختيار العدو قد تعكس ذلك فتقويها .

إذا استعملت الحكومة الأحقاد التاريخية مع العرب، فإن ذلك قد يجعل عامة الإيرانيين ينسى همه الداخلي بسبب حقده عليهم . فهذا الخطاب يحول الغضب على الحكومة إلى الانتقام من العرب .

لكن العربي لم يبق حاقدا على الفرس بعد انتصار الفتح وإسقاط دولتهم؛ رغم كل خياناتهم للأمة بدعوى التشيع . فكل ثارات الجاهلية أنهاها انتصار الإسلام؛ فزال حقد العربي على الفارسي .

وأخشى أن يجعلوا حديث الرسول في استحالة عودة إمبراطورية فارس علة للتقاعس . الرسول لم يقله إلا لإزالة التحاقد؛ لإيمان القرآن بضرورة التعارف وليس من أجل التقاعس.

وعندي نفس الخوف بالنسبة إلى المثال الثاني:

شف" الكرة الثانية" من الإسراء ؛ قد تجعل البعض يتصور أن ذلك سيحدث بذاته ؛ ولا يحتاج للاستعداد له وتحقيق باجتهاد الأمة وجهادها .

مثال ثان:

قد تقدم الحكومات على التطبيع مع إسرائيل؛ وقد تفعل النخب . لكن الشعوب سترفض والعوامل التي تتدخل لا متناهية؛ بعضها يمكن تحريكه بقصد ؛ وبعضها قد تحركه حادثة عرضية؛ وذلك هو ما لا يعلمه إلا الله وعلينا الاستعداد للمفاجأة.

سوء استعمال الحرب اللطيفة

وبعض العوامل يمكن ان ينعكس تأثيرها إذا أسيء استعمالها .

وليكن مثالنا في قضية التطبيع مع إسرائيل ..

لا ينبغي أن يتكفل بالتصدي له رجال الدين .

فأغلب رجال الدين يفسدون الغاية؛ رغم حسن البداية وصدق النوايا . فهم لم يتعلموا طرق التواصل الحديث؛ ويجهلون ثقافة العالم الحديث؛ فيكون كلامهم لصالح العدوع أغلب الأحيان .

فهم أكثرهم جهالة وجهلا من "منظري" المقاومة العرجاء؛ هم أدوات تشويه الإسلام والمحرضين عليه بقصد؛ أو بغير قصد . ومثلهم توابعهم ممن يدعون الجهاد بإشاد كح البلاد؛ خاصة منذ أن أصبحوا يصورون بشاعاتهم وينشرونها ؛ وأحيانا يصورها لهم العدو نفسه وينشرها باسمهم . فيتبنونها مفاخرين .

ولولا حسن الظن بالكثير منهم -وخاصة بعض المقيمين منهم في الغرب -لقلت إنهم عملاء يزايدون على الناس في الإخلاص والتطرف؛ ولعلهم من مخبري مخابرات الأعداء أو مخابرات الأنظمة التابعة لهم .

واستراتيجيات السلاح اللطيف أعسر من استراتيجيات السلاح العنيف في العالم الحديث . وهذا فن ؛ أساسه العلم بثقافة العدو أكثر من العلم بثقافة الذات .

هم قضوا قرونا يدرسون ثقافتنا) الاستشراق (؛ ولا يكتفون بحماسة رجال الدين.

درسوا ثقافتنا لكي يعلموا من أين تؤكل الكتف ؛ وكيف تؤكل بأدنى كلفة.

الكثير في جماعتنا يتصورون خطبة جمعة؛ أو تغني بالماضي ؛ أو حملة

سباب على الصليبيين؛ أو الكلام على قتلة الأنبياء والمسخ قردة؛ تتجاوز فاعليته في غيض أصحابها .

ولا بد يوما ما من كتابة شيء حول الحرب اللطيفة مع أعداء الأمة؛ بعد تصنيف المعلوم منهم ؛ لأن ما قاله الله إننا لا نعلمهم وعلينا أن نستعد للمفاجأة التي قد تأتي منهم . ويمكن كبداية؛ حصر مجالات البحث فيما ينبغي علمه؛ قبل الولوج في فنون استعماله الاستراتيجية.

ذكرنا الحال الظاهرة (المادية) والحال الباطنة) المعنوية) .

وينبغي أن نضيف أثر الحال الأولى في الحال الثانية؛ أو مفعول الظاهر في الباطن؛ والمادي في المعنوي ؛ لأنه يحدد درجات تحمل كلفة الصمود في الجهاد .

وينبغي أن نضيف كذلك عكسها ؛ أي أثر الحال الباطنة في الحال الظاهرة؛ أي مفعول الباطن في الظاهر؛ وهذا أساسي في معرفة الأثر الفعلي المادي للمعنوي .

اجمع الأربعة؛ واطلب أصلها كلها؛ وستجدها متصلة بفلسفة وجود؛ يمكن أن تكون ذات صياغة دينية أو فلسفية؛ وهي في الحقيقة جامعة للوجهين : مرجعية قيمية .

ففي حالتنا نحن ؛ هذه المرجعية الروحية التي تمسك بالمادي والمعنوي وبتفاعليهما في الاتجاهين لتكون وحدة ؛ هي قيام الأمة منذ أربعة عشر قرنا هي الإسلام.

وتلك هي العلة التركيز على الإسلام؛ إما لتحريفه بسبب تعذر القضاء عليه ؛

أو بمحاولة القضاء على قيام الأمة المستقل بالاستتباع الثقافي المتدرج والبطيء.

تمهيد: ختمنا الفصل الأول من الكلام في الحرب اللطيفة ببيان أصناف المقومات التي يتألف منها مجالها أو ساحتها ؛ وبيان مواضعها بالمعنى المنطقي لأغراضها. فالمواضع قديما؛ هي مجالات الأغراض التي تطلب منها التصورات؛ ليبنى عليها التصديق ونحن نزعم أن الاستراتيجيا بهذا المعنى تنبني على البحث العلمي ؛ المستند أساسا إلى المعلومات المستمدة من الاستعلام على الأعداء ؛ أحوالهم وقوتهم . تناظر دور الأحوال والأحياز في الحرب اللطيفة وقد صنفنا هذه المواضع إلى خمسة أصناف: 1-الحال المادية 2-والحال المعنوية 3-وأثر الأولى في الثانية 4-وأثر الثانية في الأولى 5-والأصل الجامع الذي هو المرجعية الروحية. وقد سمينا المرجعية الروحية الرؤية الوجودية؛ التي من خلالها ترى الجماعة ذاتها في العالم؛ وعلاقتها به وبمن فيه ؛ من الأصدقاء والأعداء ؛ والمقومات الأربعة تتحدد بمنزلتها في سلم قيمها . وللمرجعية صيغتان متجادلتان في جميع الحضارات: - الصيغة الدينية للجميع ؛

- والصيغة الفلسفية للبعض ؛ ممن يتصورون أنفسهم خاصة أو حتى خاصة الخاصة. والمرجعية عندنا هي الإسلام.

والأعداء مقتنعون أن المرجعية الموحدة لهذه الأوجه الأربعة هي الإسلام؛ بدليل حربهم عليه إما لتشويهه ؛ أو لتطويع أهله بهذه المقومات الأربعة. وهذه حربهم اللطيفة التي يقدمونها على الحرب العنيفة؛ باعتبار النصرة في أي حرب عنيفة لا يؤتي أكله إلا بها ؛ لأن روح المقاومة لا تتوقف من

دون قتله . وأهم اكتشاف أقدمه لشباب الثورة، هو العلاقة الخفية بين مقومات الحرب اللطيفة والحرب العنيفة, من خلال التناظر بين نوعي مقوماتهما ووحدة الأصل . سبق أن عرضت نظرية الأحياز الخمسة:

- المكان وثمرته) الثروة)

- والزمان وثمرته (التراث)

- والمرجعية الموحدة) الإسلام عندنا (. وهذه هي العوامل التي تعتبر مدار الحرب العنيفة بين البشر. فالناس في نفس الجماعة أو بين الجماعات يتنافسون على هذه الأحياز الموجودة في الأعيان: المكان وثمرته أي الثروة، والزمان وثمرته أي التراث، وعلى المرجعية الروحية الموحدة وهذه الأحياز الخمسة التي يتحيز فيها الإنسان في الحرب العنيفة تتحيز في الإنسان في الحرب اللطيفة، فتكون حالا مادية وحالا معنوية وتفاعلا بينهما في الاتجاهين . وإذا كانت الأحياز هي موضوع التنافس، فإن الأحوال هي حصيلة التنافس على الأحياز والمواقف المترتبة عليها ، باعتبارها حاصلة في الأذهان . موضوع الحرب العنيفة هو الأحياز التي يحل فيها الإنسان، وهي توجد خارج الإنسان في الأعيان، وموضوع الحرب اللطيفة الإنسان نفسه من حيث يكون ذهنه حيزا لتلك الأحياز في وجدانه وضميره. وإذن فالحرب اللطيفة تطبيق حر لآية قرآنية كريمة تتعلق بسنن التغيير : فالله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. واستراتيجية العرب اللطيفة تطبق ذلك .

العدو يبدأ بتغيير ما بالأنفس حتى يغير شروط قوة أصحابها ، التي هي الأحياز. ثم يعكس ، فيغير الأحياز ليحول دون تأثيرها في الأنفس ،

ويتداول الأمر. بالحرب العنيفة يغير الأحياز: الجغرافيا ؛ والثروة؛ والتاريخ؛ والتراث. وبالحرب اللطيفة يغير الإنسان: حاله المادية؛ والمعنوية؛ وتفاعلهما في الاتجاهين. والمرجعية تجمع الحربين . سر سياسة الاستعمار وسياسة عملائه أستطيع أن أقول ولا فخر؛ أني قد اكتشفت سر السياسة الاستعمارية التي تغيب عن ذهن القيادات العربية عامة؛ إما لسذاجة؛ أو لخيانة؛, فيكونوا أدواتها . ولا فضل لي . فيكفي القيام بعملين يقتضيهما الموقف العلمي من الظاهرة:

- الأول هو استقراء سلوك الأعداء عيانا ؛

- والثاني القيام بذلك في إطار طبائع الأمور البشرية وسننها . فمن يعلمها ؛ ويعمل على العلم بها ؛ ينتهي في الغاية إلى تحقيق شروط النصر على أعدائه. ولا تفسير لبدايات تاريخنا المبهر إلا بكون السلف أدركوا ذلك . وكثيرا ما نبهني بعض الأصدقاء بأن نشر أفكاري بهذا اليسر؛ قد ييسر سرقتها . وردي؛ بين القراء متابعون؛ وكثير منهم نزهاء ؛ لن يترددوا في فضح أي لص . ثم إن اللص يفضح نفسه بنفسه ؛ لأن سرقة النتائج من دون المقدمات؛ يبين أن السارق سارق ؛ فالنتائج من دون مقدماتها لا يدعيها إلا من يدعي الوحي. فلا يكون اللص حينها قد فضح نفسه فحسب ؛ بل وادعى ما به يكفره جل المسلمين . لذلك فلا خوف من السرقة. وإذا حصل فلا بأس؛ فالتاريخ ينصف ولو بعد حين . عوامل الحرب اللطيفة وتأثيرها وإذن فالعوامل عشرة؛ واحد منها يعمل في مستوى الأعيان وفي مستوى الأذهان؛ أو في الظاهر وفي الباطن : إنه المرجعية الجامعة بين الأحياز خارج الإنسان ؛ والأحوال داخله . أولا الأحياز ممثلة للأعيان:

الجغرافيا والثروة التاريخ والتراث .

وثانيا الأحوال ممثلة للأذهان: الحال المادية وأثرها في المعنوية والمعنوية وأثرها في المادية. وما كانت المرجعية جامعة بين الوجهين؛ فهي المؤشر الأقوى ؛ ومن ثم فالحرب اللطيفة والعنيفة كلتاهما تركز عليها ؛ لأنها سر كل قوة مادية وروحية لأي جماعة بصورة كونية . وبهذا المعنى ؛ فالحرب العنيفة مجرد أداة من أدوات الحرب اللطيفة؛ بخلاف ما يعتقد من لا يفهم معنى الاستراتيجيا . فالسياسة هي بالجوهر حرب لطيفة؛ وذلك سواء نظرنا إليها كسياسة داخلية؛ أو كسياسة خارجية؛: والحرب العنيفة أداة من أدواتها؛ تلجأ إليها أحيانا؛ في حين أن الحرب اللطيفة هي جوهرها. وإذن فما سنقدمه يتألف من مرحلتين ؛ سياسة عامة؛ وأداة خاصة: مرحلة الحرب اللطيفة عامة؛ ومرحلة الحرب اللطيفة المعدة؛ والمصاحبة؛ واللاحقة للحرب العنيفة. والتراتب بين الحربين العنيفة واللطيفة؛ يتأسس على مبدأين:

- المبدأ الأول يكون التراتب بحسب كيان الإنسان المزدوج عضويا وروحيا .

- والمبدأ الثاني يكون التراتب بحسب منزلة العضوي والروحي في الجماعة. والأول بنيوي عام ؛ لا يختلف فيه مجتمع عن مجتمع . والثاني تاريخي خاص؛ ويتغير بحسب مستوى الجماعة الحضاري؛ فالحكام الأميون يقدمون العنف على اللطف ؛ والجلافة على اللطافة . والعامل الموحد بين الأمرين؛ منزلة الإنسان في المرجعية الجامعة بين عوامل الأعيان (الأحياز) وعوامل الأذهان (الأحوال). فالمبدأ المتعلق بمنزلة الإنسان

عند الرسول، يضع أن هدم الكعبة أهون من قتل النفس. لكن المبدأ اليوم، النفس أقل قيمة من ذبابة لدى الحاكم العربي . وليس ذلك لأن الحاكم العربي عزيز، بل لأنه ذليل : فهو أذل من ذبابة لدى حاميه . أما في عهد الرسول ، فالحاكم المسلم كان عزيزا، والشعب مثله عزيز.

أنهينا التمهيد للكلام في الوجهين ، أي الحرب اللطيفة عامة، وهي جوهر السياسة، والحرب اللطيفة عندما تصبح أساس الحرب العنيفة خاصة، أو سياسة الحرب.

السياسة حرب لطيفة بالجوهر

وبعبارة أوجز وأوضح: فالسياسة بمفهومها العام والشامل، ليست إلا تربية عامة تجعل الإنسان مدنيا، أو تحرره مما يوجد لديه من معيقات للحياة المدنية، التي هي السلام في

الجماعة. وتلك هي علة حاجتها إلى منظومة مؤسسات تسمى دولة،، ذات أداتي فعل هما الحكم والتربية.

والأول، للفعل المباشر في الأعيان ، وتحتاج إليه الجماعة لتطبيق شروط العيش المشترك، أو القانون ، إما وقاية قبل حدوث ما يحول دونه ، أو علاجا للجزاء بعد وقوعه .

والثانية، للفعل غير المباشر الذي يحتاج إليها القانون ليكون راسخا في الأذهان ، لأن القانون لن يرسخ إلا إذا صارت من العادات والملكات في سلوك الأفراد والجماعات.

وهي بلغة ابن خلدون، نقل الإنسان من الاقتصار على الوزع الأجنبي (غاية

الحكم)؛ إلى وزع أرقى هو الوزع الذاتي (غاية التربية) ؛ أو بلغة حديثة وزع قانون الضمير بدل قانون الشرطي .

وهي بلغة فلاسفة السياسة الإسلامية القديمة؛ السياسة نسبة متحركة ومرنة بين قوتي الدولة: الحد من دور الشوكة؛ والزيادة في دور الشرعية لتحقيق السلام المدنية في الجماعة.

العيش المشترك؛ وشرط الشرطين أن يكون القائمون على الدولة ببعديها أمناء) النساء

لماذا سمي ذلك حربا لطيفة؟

لما فيه مقاومة للظلم والعدوان بين الأفراد والجماعات حول الأحياز. أي حول السلطة على الأرض والثروة والتاريخ والتراث والمرجعية.

وهذا الظلم بخصوصها ؛ له أساس الحال المادية؛ وأثرها في الحال المعنوية والحال المادية؛ وأثرها في الحال الروحية والمرجعية كذلك: والعدل هو أساس السلم الباطنة. ذلك أن تمدين الإنسان حرب لطيفة على ما في الإنسان من نوازع مضادة للمدنية. وليس بالصدفة أن كانت بداية الإسلام السياسية هجرة إلى ما سمي "مدينة". وليس من الصدفة كذلك أن كانت السياسة القرآنية هي بالأساس حربا لطيفة ضد مرضين هما :

- الجاهلية؛ وهي إذادة عدوان على الأحياز الأعيان؛

- والتحريف ؛ وهو إذادة عدوان على الأحوال في الأذهان . فالجاهلية نوازع ضد المدنية بداية؛ لأنها توحش بخصوص المكان وثمرته؛ والزمان وثمرته؛ لأن المرجعية تخضع للحرب الأهلية الدائمة. والتحريف نكوص

إلى ما يشبهها ؛ لأنها تعريف لرسالة سماوية؛ أو لحكمة عقلية تجعل البشر يقلبون القيم بصورة تفصل بين الأقوال والأفعال , فتصبح مجرد شعارات تخفي الحقيقة. وبذلك يتبين أن السياسة في الداخل ؛ هي دائما فن التعامل مع الجغرافيا وثمرتها؛ والتاريخ وثمرته؛ والمرجعية لجعل حياة الجماعة سلمية أو أقل عنفا؛ وقد تكون عكس ذلك بسبب الجاهلية والتحريف. والتنافس بين الأحزاب أو القبائل لحكم الجماعة مهما كان المجتمع متخلفا ؛ أو مهما كانت الجماعة غير واعية بحقوقها؛ ليس له من مدار إلا هذه الأحياز الخمسة وما ينتظم به أمرها من قوانين وأعراف . وطبعا يكون العمل في هذه الأحياز الخمسة بتحقيق ما يمكن أن نسميه العدالة؛ أو بالحد مما يمكن أن نسميه الظلم في الأعيان والشعور بهما في الأذهان . كل تعريف آخر للسياسة كلام أجوف؛ لا يفيد شيئا حول حقيقتها وسر فاعليتها في قيام الدول ؛ ومتانتها وقابليتها للديمومة؛ لأنها هي أساس كل شرعية حقه .

تعريف ابن خلد ون للسياسة '

وأفضل تعريف نجده عند ابن خلدون:

فقد قسمها إلى خمسة أصناف؛ اثنان عقليان واثنان دينيان . ولم يذكر من الدينيين إلا واحد ربما لأنه ينزه الدين عن التحريف .

ويتقدم عليهما الطبيعي ؛ وهو غير سياسي .

وبعدهما الصنف الجامع لها كلها ؛ وهو السياسي الواقع في التاريخ الفعلي ؛ بمعنى أنه عقلي وديني وطبيعي ومزيج منها جميعا .

والملاحظ أن ابن خلدون ضاعف العقلي بمعيار طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ ولم يضاعف الديني . وكان ينبغي أن يفعل ؛ لأن نفس المبدأ ينطبق على الديني انطباقه على

العقلي كما نبين . فتكون الأصناف بذلك خمسة.

وما يسميه عقليا بصنفيه ؛ هو المقصور على المصالح الدنيوية. وما يسميه دينيا ؛ هو المتجاوز إلى المصالح الأخروية. الجامع هو "خليط" منها ؛ مع شيء من الحكمة الفلسفية. فالعقلي من السياسة نوعان: - فهو يكون إما لصالح الحاكم فحسب - أو لصالح الحاكم والمحكوم . وإذن فالأول محرف . ويوجد ما هو من جنسه في الديني بتحريفه . وكلاهما يكون لصالح الحاكم دون المحكوم . ذلك أنه مثلما يحرف العقل في السياسة, فيكون لصالح الحاكم دون المحكوم؛ يحرف الدين

(المقدمة 23.111 و25 ثم (11-51

فنظام الملالي ونظام القبائل ؛ نظامان دينيان محرفان؛ لأنهما يجعلان الدين وسيلة للحكم واستعباد المحكومين, تماما كما تشغل الأنظمة العلمانية المستبدة في عالمنا الإسلامي بالسياسة؛ استعبادا للمحكومين .

والعقلي المحرف؛ والديني المحرف؛ كلاهما يكون العقل والدين فيهما وسيلة لتبرير الظلم بالعقل أو بالدين ؛ أي بالتحيل الذي يحقق خضوع المظلوم للظالم .

فتكون السياسة في هذه الأنظمة؛ حربا أهلية صامتة يمكن أن تنفجر في أي لحظة؛ لأن السياسة خالفت حقيقتها فلم تقم بوظائفها بوصفها حربا لطيفة؛

على أسباب الحرب الأهلية

ثم نأتي الآن إلى الحرب اللطيفة بوصفها جزءا من سياسة الحرب بين دولة ودولة، وليست كما هي عامة حربا لطيفة لتحقيق شروط الحياة السلمية في الجماعة.

وسأفاجئ القارئ بالقول إن أمريكا وإيران وإسرائيل، ثلاثتهم خسروا الحرب اللطيفة بمعناها الجزئي . فألاعيبهم انكشفت للقاصي والداني .

ومن المعلوم أن من شروط نجاح الحرب اللطيفة الجزئية، عدم انكشافها . ولعل أبرز مثال لذلك ، هو انكشاف ما يسمى بحزب الله.

قبل انكشاف لعبته -وهي لم تنطل علي منذ عقدين - أصبح كلامه ثرثرة لم يعد يسمعها فالحرب اللطيفة تفعل بمبدأ "القابلية للتصديق" فتضفي على معمياتها قابلية التأويل الملتبس. وبعبارة سالبة, فلا بد لها من عدم تجاوز عتبة التعارض التام بين الأقوال والأفعال .

وهو ما تم في الحالات الثلاث .

وسأضيف مفاجأة أكبر للقارئ: حيل مخابرات الأعداء افتضحت ، بحد لم يعد حتى الرأي العام الغربي نفسه يصدقها : جل أفعال داعش والقاعدة من صنع المخابرات.

صنع المخابرات الغربية والإيرانية والإسرائيلية، وحتى الأنظمة العربية بات مفضوحا . ولعل السحر قد انقلب على الساحر، بما يشبه حال من صنع جرثومة وفقد السيطرة عليها . وهذه بداية طيبة لحرب لطيفة، نخوضها ضد من فشلت حربه اللطيفة علينا: وفيها يصح القول : الحيلة في ترك الحيلة .

فأهم فشل للأعداء ؛ هو أن تركيزهم على الإسلام والقرآن جعل المعركة بين العلم والجهل بهما.

وفي معركة كهذه البروباغندا تخسر في النهاية.

الإسلام والقرآن ؛ وخاصة طبيعة علاقته بالغرب من حيث حضارته وشروطها ؛ يعيدهما إلى استراتيجية الحرب اللطيفة المقترحة

ولا يبقى علينا إلا أن نكون شبابا قادرين على مخاطبة الغرب من خلال العلم بحضارته؛ على الأقل بمستوى علمهم بحضارتنا؛ لتغليب الحقيقة على الدعاية.

والمبدأ الأهم ؛ هو رفض منطق رد الفعل الدفاعي والاكتفاء بالفعل دون هجوم ؛ لأن ما كان ممكنا من المغالطات قبل تقدم وسائل التواصل ؛ لم يعد ممكنا فيكون تركيز الأعداء فرصة وتلك هي العلة التي جعلت الأعداء يصنعون صنعا ؛ ما به يشوهون الإسلام والمسلمين بمنطق شهد شاهد من أهلها . ويتمثل ذلك في دور نوعي المليشيا المعادية: مليشيا السيف ومليشيا القلم .

والنوعان هما ما سميته مليشيا السيف؛ أو داعش العنيفة؛ ومليشيا القلم؛ أو داعش اللطيفة. والأولى معلومة للجميع ؛ الثانية هي النخب التي تدعي الحداثة والأصالة وتقدم كاريكاتورين منهما يشوهانهما .

فهذا الكاريكاتور المضاعف يفسد العلاقة بين الشعوب الإسلامية والشعوب الغربية,؛ لأنه يفسد صورة الحداثة وصورة الأصالة؛ فيضفي مصداقية على داعش العنيفة بفعل داعش

ذلك أن الهم الأول لحربنا اللطيفة، ينبغي أن يكون إعطاء الوقت للوقت ، وتبريد الصراع الحضاري حتى تفقد استراتيجية نكأ جروح التاريخ بين الحضارتين .

ولن أطيل الكلام في هذه الخطة، لأني شرحتها بإفاضة في غير موضع، وبينت أن استراتيجية الأعداء بحاجة لحافز نكي الجراح، وهو منطق الصفوية والصهيونية الذي تعين خاصة في المسيحية الصهيونية.

جنود المقاومة بالحرب اللطيفة

وجنود هذه المعركة شباب من الجنسين ، يجيدون لغات الغرب، ويكونوا على جمال وهيبة، مع التمكن من المنهج العلمي ومن الحضارة الغربية بفضائلها ورذائلها .

ولا بد من تعليمهم فن الخطاب، والخطابة، والحجاج، تمكينا متينا لتكون الحرب اللطيفة عملا على علم ، وليس تغريف أميين ، كما يجري حاليا فيصبح المحامي مغرقا لا منجيا . فكلما سمعت هؤلاء المخرفين حول الحروب الصليبية، يقشعر بدني: فهم من حيث لا يعلمون ، يخدمون استراتيجية الأعداء الذين هم أحوج لهذا الحافز منا .

كل المخرفين ، من مليشيات كاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة، يعمقون العداء بين الشعوب ، فيعطلون نهضة الأمة بقتل الأصالة والحداثة في آن .

فبمثل هذا الغباء تنقل المعركة من مقاومة لمافيات حاكمة، يعاني منها الغرب نفسه إلى معركة مع شعوب الغرب، التي هي بدورها ضحايا لهذه

المافيات.

لم يحدث في التاريخ أن انتصر شعب على شعب ؛ لأن الحرب حينها تصبح صراع وجود مطلق ؛ لا وصول فيه لحل إلا بإفناء أحد الشعبين .

وهذا مناف للإسلام.

إفناء أي شعب ؛ بل إن الشعوب التي أسامت صارت سهما حاملة للرسالة.

ما علمنا إياه التاريخ؛ هو أن المسيحية لما حاولت تقليد الإسلام بسياسة فتح؛ تحولت إلى سياسة إفناء ؛ كما حدث في أمريكا . والعلة هي أن المقلد يغالي.

الإسلام لا يعترف بالإبادة؛ بل يخير الشعوب بين خمسة حلول:

- الإسلام مع المساواة قما8ا868ع008 00 0 000 0

- القبول بالتبعية السياسية والمحافظة على الحقوق الروحية

- أو الحرب. وهي تبدو ثلاثة لكنها خمسة: 1-تسلم 2-يكون لك ما لنا وعليك ما علينا) المساواة) 3-تدفع الجزية 4-مع بقائك على دينك) تبعية سياسية) -5 الحرب لأن رفض الحلول الأربعة السابقة يعني معارضة الحريتين . والحريتان هما ثورتا الإسلام؛ الحرية الروحية التي تقتضي نفي الوساطة بين المؤمن وربه (إزالة تعريف الدين)؛ والحرية السياسية التي تقتضي نفي الحق الإلهي في الحكم . وهاتان الثورتان هما ما سعت إليها أوروبا بفضل تأثير الإسلام في فكرها : شكل ما يسمى بالإصلاح الديني يتعلق بالحرية الأولى؛ وكل ما يسمى بالثورات السياسية الغربية يتعلق بالثورة الثانية. وطبعا؛ فالمقلد يذهب دائما إلى التطرف المقابل : فبدلا من تحرير

المسيحية من التحريف؛ جادلوا في دور الدين ؛ وبدلا من تحرير الحكم من الحق الإلهي ؛ جعلوه لا يتجاوز نزوات الدهماء . وتلك هي الحرب اللطيفة الإسلامية التي يسرت الفتح؛ إذ لا يمكن لأي شعب أن يرفض المساواة والحماية؛ إلا إذا كان يؤمن بالعبوديتين الروحية والسياسية. بعبارة وجيزة: لكأني قلت إن المسلمين لا يحتاجون لأكثر من العودة إلى كونية الإسلام وعدم اعتباره دين المسلمين التاريخيين فحسب؛ بل هو كما هي حقيقته؛ دين الإنسانية. يكفي أن نسكت نهائيا كل الدجالين ؛ الذين جعلوا أنفسهم ذوي سلطة تتجاوز سلطة الرسول نفسه ؛ فالله قال له (فذكر أنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر» . وهم يسلطون أمراء الحرب على رقاب المسلمين .

وهكذا يتضح أن الحرب اللطيفة هي جوهر السياسة؛ وأن دور الحرب العنيفة ليس إلا جزءا من حكمة السياسة؛ تفضيلا للتربية الخلقية على العنف المادي .

ومشكل المخرفين من أصحاب الكاريكاتور باسم الحداثة؛ أو باسم الأصالة؛ علته جهلهم بفاعلية الرمز وبدور الخطاب في التوجه إلى فاعلية وزع العوامل الخمسة.

لو علم هؤلاء المخرفون أن السياسة عمل في الأحياز, لفهموا أن غايتها هي جعل السلم المدنية ممكنة, وتحرير الجماعة من الصراع عليها بين البشر في نفس الجماعة أو بين الجماعات.

ولو علموا كذلك أن لهذه الأحياز؛ التي يوجد فيها الإنسان؛ ضربا ثانيا من الوجود؛ تكون هي في الإنسان؛ لفهموا أن علاج الأحوال؛ المادي منها

والمعنوي ؛ وتفاعلهما؛ له نفس الغاية. ودور الأحوال؛ هو ما يعنيه جل وعلا عندما حدد سنن التغيير؛ معتبرا أن التغيير في الأعيان مشروط بالنسبة إلى الإنسان بالتغيير في الأذهان : ما في النفوس من الأحوال حول ما يترتب على التنافس حول الأحياز.

زبدة الكلام في الحرب اللطيفة:

الكلام في استراتيجيا وقائية وعلاجية؛ يقوم بها شباب من الجنسين ؛ من ذوي الثقافة الحديثة والأصيلة: معركة الحقيقة مع الذات ومع الغير.

وهذه المعركة التي تستند إلى مبدأ الحيلة في ترك الحيلة؛ تعتمد استراتيجية منافية تماما لاستراتيجية الأعداء : فهم يعتمدون على التشويه القصدي؛ ونحن نريد استرداد الحقيقة الإنسانية كما يحددها العقل والقرآن .

وهم لا يدرون أنهم بسلوكهم التشويهي يحققون هدفين هما ما نطلبه .

إنهم يظنون أن ما كان صالحا في عهد النازية؛ ما يزال صالحا. فالبروباغندا؛ والكذب المكرر؛ لم يعد بوسعهما أن يصبحا حقيقة؛ لأن التصدي لهما صار في المتناول .

وما يحققونه لنا ينقسم إلى أمرين:

فأولا حربهم التشويهية؛ تجعل الكلام في الإسلام والمسلمين مركز نواتي العصر في اللحظة الراهنة؛ ومن ثم فهم يوفرون لنا فرصة ثمينة لإظهار الحقيقة .

والأمر الثاني لا يقل أهمية عن الأول : فالمبالغات تنقلب دائما إلى ضدها؛ لأن كل النزهاء في العالم - والعالم لا يخلو منهم - لا بد وأن يقرروا

التثبت من التهم والبحث بأنفسهم . ومعنى ذلك أن كل النزهاء في مجتمعات الأعداء سيصبحون حلفاء من يطلب الحقيقة. لذلك ، فمشكلنا اليوم مضاعف ، والرد على الأعداء بأسلوبهم، خطأ قاتل ، هدفه تجنيب الشباب الوقوع فيه .

الإشكالين الجوهريين

فأولا، نحن نجهل حقيقة الثورة الإسلامية، من ثم، فنحن لا نستطيع أن نؤسس عليها مراجعة ذاتية، وبعضنا يتشبث بالانحطاط من تاريخنا ليا موقف دفاعي، يضفي بعض المصداقية على تشويه الأعداء لنا .

وثانيا، فمحاولة نفس اللعبة التي يقوم بها أعداؤنا، فيقدم بعضنا بدعوى الدافع ضد تشويه الغرب، بالتركيز على رذائله دون فضائله . لكن تقدمه وتأخرنا حتى في الأخلاق، يسخفان كل الحجج.

لهذا سميت المعركة معركة الحقيقة:

فلا بد أولا، من معرفة طبيعة الثورة الإسلامية، وفيم نحن شوهناها بأنفسنا قبل أعدائنا، لأننا حرفناها بسبب انحطاطنا .

ولابد ثانيا ، من بيان حقيقة المآزق الحضارية الإنسانية الحالية، والتي لا يتحمل مسؤوليتها الغرب وحده، بل نجد فيه الكثير من الشرفاء الساعين للإصلاح، والمدركين لما يتهدد الإنسانية والعالم.

الطريق إلى وضع الاستراتيجية

ولعلنا بذلك نستطيع وضع استراتيجية حرب لطيفة، لا تكون دفاعا عن المسلمين وحدهم، بل رسالة كونية تنطلق من المشترك الإنساني ، أساس

ثورتي الإسلام الروحية والسياسية. والثورتان هما الحرية الروحية والحرية السياسية، وسندهما مبدآ الأخوة الإنسانية (النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات 13 :(الإسلام الكوني .

وهذا يقتضي التحرر من كل تشويه شاب العلوم الإسلامية الخمسة) الكلام، والفلسفة، والفقه ، والتصوف، وأصلها جميعا التفسير) بسبب الانحطاط والانطواء .

وتتمثل الخطة التي أقترحها في الجواب عن الأسئلة التالية:

1-ما حقيقة الثورة الإسلامية؟

2-ما حقيقة ثورة الحداثة الغربية؟

3-فيم يتعارضان؟

5-ما القصد بمعركة الحقيقة؟ وكيف نخوضها بمنظور الكونية الإسلامية؟

وحتى لا ينتظر القارئ طويلا ، أفسر الخطة بمبدأ عام: الأمة العظيمة لا تنافس العظماء إلا بشروط هي:

1-النقد الذاتي، لتجاوز عثرتها وتحمل مسؤوليتها .

2-ويكون ذلك بالقياس إلى ما به بزها غيرها لتتداركه

3-وحتى لا تصبح مستلبة، لا بد لها من مثال أعلى يتجاوزه

4-وذلك بتجاوز الجزئي إلى الكلي .

5 فيكتشف المسلم حينئذ أن هذا التجاوز هو عينه ثورتا الإسلام: الحريتان.

وقد فشل الجميع ، نحن وهم ، في تحقيقهما .

لكن فشلنا كان الأكبر والأخطر، لأنه تحريف للرسالة التي كلفنا بنشرها بمنطق (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم» دون التخلي عن مبدأي الجهاد الشرعي :

1-جهاد الدفع ، الذي هو حق الدفاع الشرعي عن الذات.

2-جهاد الطلب في حالتين : لمنع حرية العبادة ، ولمنع الفساد في الأرض بالعدوان على مطلبي الاستئناف وقيمتاه

فيكون الاستئناف هو التحرر من هذا التحريف ، وتحرير البشرية مما كان في جوهره محاولة للتحرر من التحريف في الغرب، فآل إلى تعريف التطرف المضاد.

وبعبارة وجيزة: فالإصلاح الديني في أوروبا كان ضد الكنيسة، أي الوساطة بين المؤمن وربه، ومن ثم فهدفه في الأصل مماثل لمفهوم الحرية الروحية في القرآن: ضد تجريف الدين .

والإصلاح السياسي في أوروبا القرن السابع عشر، أي بعد الإصلاح الديني بقرن، كان تحرير الحكم من الحق الإلهي ، وهو مماثل للحرية السياسية القرآنية.

فما الذي جعل المسلمين ينكصون فيحرفوا ثورتي الإسلام؟

ذلك هو موضع الفصل الثالث من الحرب اللطيفة.

وقد أطلت في تحديد الإشكال، لأنه إشكال ملتبس وسر التباسه كاريكاتور الحداثة وكاريكاتور الأصالة.

ذلك أن هدفي الأساسي هو تحرير المعركة من موقفين دونكيشوتيين في

الركح:

1-من يظن قيم الأصالة عودة إلى قيم الجاهلية؛

2-من يظن قيم الحداثة عودة إلى قيم الاستعمار.

والدونكيشوتيون الأولون؛ هم من سميتهم بمليشيات السيف ؛ والدونكيشوتيون الثانون؛ هم من سميتهم بمليشيات القلم . وكلتا المليشيتين في خدمة الأعداء +

والفرق الوحيد ؛ أن مليشيات القلم هم بقصد وروية؛ في خدمة الأنظمة العميلة والاستعمار الذي يحميهم ؛ حين أن مليشيات السيف؛ هم بغباء ولا وعي في نفس الخدمة.

إنها معركة الباطل؛ التي تحول دون معركة الحقيقة: فبهما يتلهى المسلمون عن المعركة الحقيقية؛ ويتمكن الأعداء وعلماؤهم من تشويه الإسلام والمسلمين .

نذكر بأسئلتنا ونشرع في الجواب:

1-ما حقيقة الثورة الإسلامية؟

2-ما حقيقة ثورة الحداثة الغربية؟

3-فيم يتعارضان؟

4-وكيف يتصالحان؟

5-معركة الحقيقة.

السؤال الأول: ما حقيقة الثورة الإسلامية؟

فيم تتمثل ثورتا الإسلام؟

في الحقيقة، الجواب المباشر قد لا يفيد الشباب كثيرا ؛ لأنه سيعتبر مجرد بناء نظري يعسر استيعابه .

وإذن سألجأ للجواب غير المباشر، اعتمادا على أن الأمور تعرف بأضدادها ؛ فيصبح السؤال: ما الذي يمكن أن نرجع إليه ما لا يقبل أي عقل أنه من الإسلام؟

هل يعقل أن يكون الإسلام قد علمنا أن المؤمن ليس بذي صلة مباشرة بربه؟ وأنه يحتاج إلى وسطاء؟

وهل يعقل أن المؤمن يمكن أن يكون عبدا لحاكم مغتصب؟

ذانك هما ما تعاني منه الأمة، وما إليه يرد كل ما جعلها في ذيل الأمم؟

من يشك في أن الجميع نعم؟

الثورتان هما الحرية الروحية والحرية السياسية.

وإذن فما يسود به مجتمعاتنا، هو بالتمام والكمال نقيض القيم التي وضعها الإسلام واعتبرها عين الفطرة بكونية تشمل كل البشر، وهذا النقيض أخرجنا من البشرية. فقدنا الحرية الروحية لكثرة الوسطاء أو الكنسية، حتى وإن كانت لدى السنة خفية ؛ ولدى الشيعة علنية: المسلم لا يضع خيطا في إبرة دون وسيط دجال .

وفقدنا الحرية السياسية، فسواء كان الحكم قبلي تقليدي أو عسكري يدعي الحداثة، فإن الحكم بيد مافية تمتص دم الشعب الذي لا ناقة له ولا جمل في بلده .

هل يبقى لنا الحق في ادعاء أن الأعداء يشوهون الإسلام والمسلمين؟

هل يحتاج من هذه حاله، إلى من يشوهه وهو قد بلغ الذروة في التشويه الذاتي؟

أضف إلى التشويه الرسمي، تشويه من يدعي معارضته باسم الأصالة أو باسم الحداثة، أي نوعي المليشيات بالسيف وبالقلم، لم يبق فينا شيء من الإنسانية.

وتلك هي الحال التي وصفها ابن خلدون، بعبارة لم أجد لها بديلا، ولا ما يقبل عنها تفضيلا: "فساد معاني الإنسانية" بسبب النكوص إلى ما قبل الثورتين .

عندئذ يصبح السؤال: من لا يستحي، فيخاطب الإنسانية بقيم الإسلام، وهو أول من يدوس عليها؟

إذا كان سلوكك اليومي تكذيبا صارخا لما تقول ، فمن يصدقك؟

كم أعجب من جيش الدعاة.

من يدعون؟

هل من يعيش بقيم الجاهلية في بلده، يمكن أن يدعو غيره لقيم القرآن ، التي قيم المدعو أقرب إليها من قيم الداعي؟

وأختم الجواب عن السؤال الأول : أفضل طرق الدعوة هي البدء بأنفسنا .

قصر الكلام على العبادات نفاق وجبن، وفيه تحريف للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفيه كسر بالثورتين: لا يتنزل منزلة الوسيط بين المؤمن وربه فحسب، بل يقايض ذلك بمنزلة لدى الظالمين ، لأنه يؤدي دور تنويم

الشعوب للتنازل عن حقوقها .

فلا معنى لإسلام يفقد فيه المسلم حريته الروحية؛ أو الرشد المغني عن الوسطاء وحريته السياسية؛ بوصفه آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر في الشأن العام.

لهذا التزمت بالعمل مع الثورة؛ التي هي كما يبين شعارها الأساسي سعي لاستعادة الحريتين ؛ وجعل المسلمين راشدين روحيا وسياسيا ؛ تحقيقا لمعنى التكليف .

السؤال الثاني: ما حقيقة الحداثة الغربية؟

فيم تتمثل ثورة الحداثة الغربية؟

الجواب نجده في أدبيات الفكر الديني والسياسي الأوروبي؛ من بداية الصراع الإسلامي المسيحي الوسيط.

وتعليله ؛ كوني بصدق : فنسبتهم إليها حينها ؛ هي عين نسبتنا إليهم الآن.

كنا نموذجا عينيا للتقدم في نظرهم حينها ؛ وصاروا نموذجا للتقدم في نظرنا الآن. وأعجب شديد العجب ممن يفاخر بالأولى ؛ ويجادل في الثانية . فهو حتما كاذب مرتين . لم يكن الغرب مجرد قرد يقتصر على تقليدنا ؛ ولسنا نحن الآن بمنأى عن تقليد ما له بنفس أخذ منا الكثير ونأخذ منه الكثير .

من ينكر ذاك منهم ؛ ومن ينكر هذا منا ؛ كلاهما كاذب .

كل حضارتين متجاورتين متنافستان ومتعاديتان إيجابا وسلبا حتما . ل١١١"آص فلنجب الآن فتحدد مراحل التأثر.

-1 البداية محاكاة مباشرة في نمط العيش.

-2 ثم يأتي نمط تبريره

3-ثم يساءل سبب التفاضل

4-ثم يقع النقد الذاتي للتجاوز

وقد سماه ابن خلدون قانون ولع المغلوب بتقايد الغالب.

قانون كوني ؛ عممه ابن خلدون على الأسرة والطبقات الاجتماعية والحضارات المتساوقة والمتوالية.

بماذا كان المسلمون متفوقين على الغرب حينها؟

سأقتصر على ما يعنينا؛ أي النقد الذاتي للنخب الغربية؛ والتغير الكيفي في ركني كل حضارة: الدين والسياسة.

كان النقد متعلقا بالحرية الروحية) الكنسية التي لا وجود لها في الإسلام)؛ وبالحرية السياسية) الحق الإلهي في الحكم الذي لا وجود له في الإسلام) .

ولذلك تراكم النقد حتى أصبح تغيرا نوعيا في الفكر الديني والسياسي ؛ موضوع فلاسفة الحداثة التي كانت تمثل تباشير غاية هي ما يسمى بعصر التنوير.

فكلاهما كان يعتبر الإسلام دين العقل أو الدين الطبيعي الذي تحرر من الكنسية ومن الحكم بالحق الإلهي ؛ أي دين الحرية الروحية والحرية السياسية.

ومن كان على دراية بأدبيات عصر التنوير وقبله عصر الإصلاح الديني)

ضد الكنيسة) والإصلاح السياسي (ضد الحق الإلهي (؛ يعلم مدى حضور الإسلام فيها .

ولأذكر اسمين مهمين في هذا المجال، وكلاهما ألماني: لاسنج الفيلسوف والأديب الكبير، ورايماروس عالم اللغات الشرقية ممن درسوا الثورتين اللتين تشبهان ثورتي الإسلام .

وهما غاية الثورتين أو الإصلاحين الديني والسياسي في أوروبا الحديثة، بين القرن السادس عشر والثامن عشر خاصة، وللأمر بداية سابقة وغاية لاحقة .

السؤال الثالث: ما الفرق بين الثورتين؟

فيم تختلف ثورتا الإسلام والحداثة؟

ليس من شك في أنهما تتحدان في كونهما ثورتين على الوساطة الكنسية وعلى الحق الإلهي في الحكم.

وليس من شك في أن الثورتين في أوروبا لم تبقيا في الغاية كما كانتا البداية.

كانتا مثل ثورتي الإسلام إصلاحا للدين والسياسة. ثم انحرفتا بشدة.

والانحراف كان متناسبا مع صمود الكنيسة والاستبداد. تماما كما نلاحظ عندنا الآن: فتطرف الثورة المضادة، قد يؤدي بالثورة إلى التطرف المقابل .

فكانت الثورة التي آلت إلى الإلحاد والحرب على الدين ؛ وليس على الكنيسة وعلى الملكية، وليس على الاستبداد في بلاد الكاثوليك لغياب الإصلاح الديني .

فأدبيات القرن الثامن عشر، تثبت أن المادية والإلحاد كان بالأساس

فرنسيا، بسبب تطرف الكاثوليكية والحكم بالحق الإلهي فيها ؛ علمانية الثورة الفرنسية اليعقوبية.

وإذن فالاختلاف بين الثورتين الإسلامية والحداثية تتمثل في أن الحداثية، بدلا من تحرير الدين من التحريف الروحي والسياسي ؛ تحولت إلى حرب عليه .

صار الدين نفسه هو المتهم ؛ وليس تحريفه الكنسي والسياسي . ونفس الظاهرة نراها اليوم في خطاب مليشيات القلم ؛ ممن يدعون الحداثة وهم أجهل الناس بها.

السؤال الرابع: كيف تتصالح الثورتان؟

كيف يتصالحان؟

ما دمنا قد علمنا فيم يختلفان ؛ فإن باب الصلح يمكن أن يتيسر. فالصلح بدأ يصبح ضرورة أعلم أن مليشيات السيف والقلم ؛ أو نوعي الدونكيشوتية التي تغلط بين كاريكاتور الأصالة والأصالة، وبين كاريكاتور الحداثة والحداثة، ستغضب مما أكتب .

فكلاهما من دعاة صدام الحضارات ؛ إما باسم الأصالة أو باسم الحداثة المشوهتين: فكلا الصفين لا يرى في الثاني إلا الرذائل وفي ذاته إلا الفضائل .

أومن بأن القيم المثلى مشترك إنساني ؛ وأنها أساس فلسفة الدين والتاريخ القرآنيتين، وبهما يمكن أن نفهم معنى كونية الإسلام، النساء 1 والحجرات 13.

فحربنا اللطيفة، أو إن شئتم أغراض سياستنا ومضمون خطابنا للبشرية، ينبغي أن يكون هذا المشترك بدءا بأنفسنا ، لنصلح حالنا فلا نبقى عورة الإسلام.

نعم ، نحن عورة الإسلام بمعنى نقطة ضعفه في مخاطبة البشر، لأن ما عليه حالنا تبدو دليلا على أنه لا يصلح نظاما للبشرية, لكن حقيقته تناقض واقعنا .

ومن يتابع الفكر الغربي الأحدث، يعلم أن الدين استعاد منزلته الشبيهة بالتصور الإسلامي ، بوصفه متعاليات الأخلاق والقيم في وجود الإنسان التاريخي .

لم يعد أحد من كبار المفكرين الأحدث يعتبر العلمانية اليعقوبية نظاما مقبولا ، فوهم تبعيد الدين وقصر السياسي على الدنيوي، يفسد الدنيوي نفسه .

ذلك أن الدنيوي مفهوم إضافي بالجوهر،: دنيوي بالقياس إلى علووي ، من دونه يصبح أضيق سجن يعيش فيه الإنسان . المنشود في الموجود روحي الدلالة دائما .

ولهذه العلة، نرى أن شباب الغرب وعلماءه بدأوا يتحسسون أبعاد التدني في الدنيوي، وضرورة التعالي عليه ليس بالمعنى الصوفي فحسب ، بل بالمعنى القرآني.

شرطان إذن: الحرية السياسية للاستعمار في الدنيا، والحرية الروحية للاستخلاف. العبودية السياسية منافية للكرامة، والعبودية الروحية منافية

للأخلاق .

السؤال الخامس والأخير: كيف نربح معركة الحقيقة؟

آمل ألا يشكو أحد من عسر المسألة.

فقد حاولت التبسيط إلى أقصى حد . والنهج المنطقي ؛ يمكن القارئ من التفكير الشخصي: يطرح الأسئلة وليجب بنفسه .

وسيرى أن فطرته العقلية توصله إلى نفس النتائج؛ وحينها لن يقتنع لأن غيره فكر بدلا منه ؛ بل لأنه هو نفسه انطلق من الأسئلة وحاول الجواب بنفسه .

وهذا الذي قدمناه هو ما يمكن أن يجعل كل مسلم قادرا على خطاب عقلاني في الكلام مع من يعتبرهم أعداء ؛ تعميما على الشعوب التي هي بدورها ضحايا .

فيراجع نفسه ويسمو إلى الخطاب الكوني: ففي كل الشعوب مفسدون؛ هم من ينبغي اعتبارهم أعداء . لكن الغالبية أصدقاء إذا "دفعنا بالتي هي أحسن".

العداوة يمكن أن تصبح ولاء حميما من يخاطب أصحابها بالتي هي أحسن؛ بشرط أن يكون حالك مطابقا لمقالك . إذا بقينا أكثر الناس بعدا عن الإسلام ؛ فاللوم علينا .

الاستراتيجيا التي اقترحها في سعينا لحرب لطيفة؛ هي عين السياسة التي تجعلنا حقا شاهدين على العالمين بأحوالنا قبل أقوالنا؛ وإلا فنحن منافقون نكذب على أنفسنا قبل اعتراض انتظره ممن لا يؤمن بأن الحيلة في ترك

الحيلة. فسيقول: كيف تلعب لعبة الصدق والوفاء والإخلاص مع من طبعه الكذب والغدر والخيانة؟

الجواب بين .

كن واثقا أن من طبعه الكذب والغدر والخيانة؛ سيقيسك على نفسه ؛ ولن يصدقك؛ ولن يطمئن لوفائك ولا لإخلاصك ؛ فيبقى مهموما بما وراء مواقفك . وهذا كاف .

ذلك أنك بهذا تضمن أمرين: تكون وفيا لمبادئك -وتلك فضيلة إسلامية-ولا تخشى ما يترتب على ما يبدو سذاجة في التعامل ؛ فالعدو سيرى فيك الدهاء عينه .

وأنت إذا عملت بالآية 60 من الأنفال ؛ لا تحتاج لتلك الرذائل ؛ إذ إن مهابتك كافية لكلا يتحداك أحد يعلم أنك عند النزال ستنتصر؛ ذلك ما ينبغي أن تستعيده الأمة.

فلا شيء أخطر على الدول والشعوب من الردع الكاذب. ذلك أنه يجعل مدعيه أول المخدوعين به ؛ والأعداء لا يصدقونه . فالواثق من نفسه قليل العنتريات.

أكاد أجزم بأن كل عنتريات إيران تدل على العكس تماما . وكل ما يتظاهر به بوتين حاليا ؛ دليل ضعف لا قوة . فالجميع يعلم أن قدراته الاقتصادية صفر.

فدخل روسيا القومي الخام حوالي واحد من عشرين؛ أي نصف العشر بالقياس إلى دخل أمريكا ؛ وتكاد ميزانية جيش أمريكا تساوي دخل

روسيا ، وتسليحها خردة قياسا إلى أمريكا .

ولو كان بوتين واثقا من نفسه ، لما تعنتر على مقاومة شعبية لا تملك إلا سلاحا بسيطا، اضطر لأن يستعمل ضدها كل ترسانته : كيف يتوهم أن ذلك يمكن أن يمده بمهابة؟

هل كان المرحوم محمد علي كلاي يبارز طفلا، حتى لو اعتدى عليه؟

بوتين يمكن أن يكذب على شعبه . لكن أوروبا وأمريكا لا يخافون منه ، بل على العالم من جنونه.

لذلك فهم اختاروا تركيعه اقتصاديا ، كما فعلوا مع السوفيات: أجبروه على الدخول في معارك وسباق تسلح، سيأتي على القليل الباقي من ثروة بلاده، خاصة بعد أزمة البترول . ثم إن وزن الكلام مختلف: كان الأمريكان يقولون كلمة الجنرال ديجول هي سلاح فرنسا الرادع، لأنه إذا قال فعل . وكل الأمم الواثقة من نفسها لا تتعنتر لعلمها بقوتها .

مثال صارخ: إيران لم تصنع بعد قنبلة نووية، وتهدد بمحو إسرائيل من الخارطة، وإسرائيل التي تملك مئات منها لم تعترف حتى بامتلاكها .

لسان حال نظام الملالي يقول، خلوني أكذب على العامة. وكذلك كان جمال عبد الناصر وأمثاله يدعون رمي الإسرائيليين في البحر بعنتريات، هم أنفسهم لا يصدقونها .

وكوريا الشمالية، التي يموت شعبها جوعا، تهدد أمريكا . هل توجد بلاهة تفوق هذه؟ كذلك كان القذافي يسمي ليبيا جماهيرية عظمى، خلطا بين الأوهام والحقائق التي لا يجهلها حتى صاحب الدعوى .

لما كانت دولة الإسلام مهابة؛ لم يكن أحد يجرؤ عليها .

لما كثر الكذب في عهد الأنظمة التي تدعي الثورية؛ صارت الجيوش تخسر الحرب في دقائق معدودة.

عائق الثورة المعرفية في حضارتنا

ولأختم بالكلام في العلوم التي تسمى علوم الملة.

لم يعد شيء كبير منها يعتبر علوما . كلها تقريبا تجاوزها مجال بحثها؛ إذا فصلناها عنه

فالعلوم غير موضوعها: لا التفسير أو الفقه أو الكلام أو التصوف أو حتى الفلسفة هي موضوعها أي مجال بحثها . ليست مستقرة ولا حية دائما مثله ؛ ونموت إن لم تتغير . والتغير نوعان. أدناه التغير الكمي والتوسع في نفس الإطار الابستيمولوجي؛ وأسماه التغير النوعي والانتقال إلى إطار ابستمولوجي أعقد وأشمل .

وغالب علومنا ؛ إن لم نقل كلها ؛ ينبغي أن يحصل فيه النوع الثاني من التغير؛ لأنه استنفد كل إمكانات إطاره الابستيمولوجي القديم ؛ والذي لم يعد صالحا .

ومثلها العلوم العادية؛ لا أحد اليوم يتداوى بطب ابن سينا أو جالينوس؛ ولا أحد يستعمل فيزياء أرسطو؛ ولا أحد يستعمل فلك بطليموس إلخ.

ألسنا نتجاهل ذلك؟

اعتمادا على خلط مقصود بين العلم ومجال بحثه؛ يضفون على التفسير والفقه والكلام والتصوف والفلسفة شيئا من الثبات والاستمرار؛ يزيل كل

إبداع حقيقي .

فيصبح الكلام في تاريخ علوم ماتت، أو لنقل تجاوزها العلم في مجالاتها، علما،. ويصبح أصحابه علماء فيه وليس مؤرخين لما مات منه ، فيجمدون المجال نفسه .

لكنك كثيرا ما تسمعهم يقولون الفقه ابن عصره، ثم يباهون فيتكلمون على فقه الواقع إلخ. . من الشعارات التي لا تعني شيئا، لأن الواقع أيضا ابن عصره.

وليغضب من يغضب: لا شيء تقريبا مما في هذه العلوم الخمسة بقي ذا فائدة يمكن أن يستمدها العمران الإنساني فتجعل الإسلام جذابا، كما ينبغي أن يكون.

ومع ذلك يسمون علماء .

أن نسميهم مؤرخي مرحلة مضت من هذه الاختصاصات، لا غبار على ذلك . أما أن نقول عنهم علماء فهم علماء آثار ربما . ولنكتف بالكلام .

فالكلام من أصله ليس إلا علما زائفا . لكن فانسام أنه علم في عصره. اليوم لا معنى له . وابن خلدون نفسه اعتبره فقد وظيفته . شعوذات الكلام الغيب .

ليس منها نفع بل كلها ضرر: فهي تنتهي إلى جعل الإسلام يتحلل كما تتحلل الجماعات إلى عصبيات تقتتل حول تعريفات، تدعي صوغ العقيدات أفضل من القرآن.

الفصل الرابع

تمهيد: ختمت الفصل الثالث من الحرب اللطيفة بما قد يستنتج منه المتعجل أني ضد علوم الملة. ذلك أننا لم نعد قادرين على التمييز بين ناقديها بحسب الموقف الساعي إلى الإصلاح، والموقف الساعي إلى التهديم. فقد يتعجل البعض ، فيلاحظ الموقف من علوم الملة ولا ينظر ما وراءه، فيتصور القصد واحدا . ولهذا ذكرت بخطأ فكر الغرب في محاولة تحقيق الحريتين . فبدلا من علاج التحريف الديني) الوساطة الكنسية) والسياسي) الحكم بالحق الإلهي)، جعلوا الدين نفسه متهما ، ونفوا ما يتعالى على السياسي "فتمكيفل". الموقف الذي ينبغي تمييزه عما أقدم، هو الذي يريد القيام بنفس الخطأ من الحداثيين العرب، الذين ينسبون حال الأمة إلى الإسلام نفسه وليس إلى تحريفه. وموقفهم هذا طبيعي ، لأن فكرهم ببغاوي ، يتصورون ما حصل في الغرب هو الحل ، ولا يرون أن الغرب نفسه بات اليوم في مآزق وفقد الحريتين بسبب هذا الخلط . نقدي لعلوم الملة ليس القصد منه إلغاءها، بل هو من جنس إحياء علوم الدين دون أن أدعي أن لي ما للغزالي من قدرة عليه مثله ، فلست أدعي منزلة المجتهد في الشرعيات. وأكثر من ذلك، نقدي لا يتعلق بمضمونها الديني -لأني لست عالم دين - بل هو يتعلق بشكلها الابستمولوجي ، ودون تواضع زائف : فهذا مجال اختصاصي الأول . هدف المحاولة الابستمولوجية والجميع يعلم منزلة الغزالي عندي فقد اهتممت بشكره النقدي للفلاسفة شبابي ولا زلت . لكن الاجتهاد من مميزاته أنه يترك الباب مفتوحا لنقد

النقد . لذلك فهذا الفصل الرابع سأخصصه لست مسائل:

نقد حل الغزالي

ونقد علوم الملة الخمسة التي تنطلق من المرجعية الدينية أداة لها ومرجعا؛ لا التي تدرس المرجعية ماديا وتاريخيا (متنا ورواية).

ولأوضح القصد بالعلوم التي تدرس المرجعية ماديا وتاريخيا أو متنا ورواية: فكل النقد المزعوم لأدعياء الحداثة يدور حول هذا النوع من الدراسة لإثبات انتحال مزعوم. فالبحث في تدوين القرآن والأصيل والمنتحل فيه ؛ أساسه فرضية لا شيء يثبتها ؛ بأن ما حصل للتوراة والإنجيل ينبغي أن يكون قد حصل مثله للقرآن : معيز ولو طارت. وليس هذا النوع من البحث مقصودي في هذه الدراسة لعلتين ؛ أولا لأن مرجعية الإسلام هي المرجعية الدينية الوحيدة التي كان أهلها من البداية: القرآن حددها . كانوا على دراية بعلل تعريف الكتب المنزلة السابقة؛ فكانوا حريصين على توثيقها توثيقا يكاد يكون علميا؛ بل هم أول من أسس بصورة شبه نسقية نقد النصوص متنا ورواية. ولكن هبنا سلمنا جدليا أن بعض الزيادة أو بعض النقصان قد حصلا ؛ فما المشكل عند من لا يقدس المرجعية من العلمانيين ناقدي القرآن والحديث؟ الواضح أن الحداثي الذي يعتقد أن المرجعيات الدينية كلها من أساطير الأولين؛ ليس هدفه من هذا البحث علميا ؛ بل هو إيديولوجي: تشكيك المؤمن لا غير . وإذن فالدافع ليس طلب الحقيقة العلمية, بل تعليل موقف إيديولوجي من الدين أولا وموقف عدائي من دين معين ثانيا(الإسلام (في حرب لطيفة خبيثة وليست للإصلاح. فدراسة القرآن والحديث الخارجية؛ التي من هذا النوع؛ قام بها

علماء الإسلام أنفسهم للتوثيق الدقيق ولتحرير القرآن قبليا والحديث بعديا من أي انتحال ممكن . والدليل أن أفضل تاريخ علمي حديث للقرآن اعتمد فيه صاحبه وفريقه على دراسات وتفاسير إسلامية متقدمة؛ وهو أدرى بمنهج نقد النصوص من كل أدعياء الحداثة. لذلك فلن أخوض في الدرس المادي والتاريخي للمرجعية بصنفيها (القرآن والسنة)؛ وسأهتم بما سأستخرجه من ثغرات ابستمولوجية نتجت عن محاولة الغزالي .

محاولة الغزالي وما ترتب عليها

يمكن القول إن محاولة الغزالي؛ على أهميتها؛. ضاعفت المشكل بدل حله . ولننطلق من تلخيصه الشخصي لأزمته بمراحلها الخمس من الإيمان الساذج إلى الحل المقترح) المنقذ) . والمناخ الروحي العام لهذه المراحل؛ هو مناخ الشك المعرفي وحتى الوجودي بمرحلتيه: الشك المخرج من الإيمان الساذج؛ والشك المخرج من علاج الشك العقلي واللجوء إلى الإيمان الصوفي.

فالخروج من الإيمان الساذج إلى علم الكلام؛ هو علاج مستوى الشك الأول .

والخروج من علم الكلام إلى الفلسفة؛ هو علاج مستوى الشك الثاني .

ويصل الغزالي إلى خيار مغشوش؛ لم يكن واعيا بطابعه المغشوش لأن ذلك لم يتبين إلا بعده: فالعارية المنهجية من الفلاسفة؛ والعارية المضمونية من التصوف؛ لهما تبعات كما سنرى أفسدت الحل وشوهته .

الخيار الأول هو الخيار التعليمي أو الباطني ؛ فحله يتمثل في أن الدين

للظاهر، بإمامة معصومة تحكم العامة وفي العقل للباطن والخاصة. لكن الغزالي رفض هذا الحل لصدق إيمانه . الخيار الثاني هو الخيار الصوفي؛ وهو في الحقيقة نفس الحل الباطني ولكن على مستوى ذاتي وفردي وليس للجماعة ككل . ذلك أن غرضه هو إنقاذ نفسه من الضلال بتعليمية القطب بدل الإمام.

وإذن فهو يعود إلى الحل الجماعي بالتوفيق بين العقل والنقل ؛ ويضع لذلك قانون التأويل ؛ وجعل المنطق أساسا لكل علوم الملة مع الحل الردي: التصوف .

فيكون حله : التحرر من سفسطائية الكلام بالفلاسفة (مسألة منهجية) ؛ والتحرر من قشورية الفقه بالتصوف (مسألة خلقية) . فيكون قد أخذ المنهج المنطقي من حيث الشكل ؛ والأخلاق الصوفية من حيث المضمون.

تحليل حل الغزالي معرفيا

حل الغزالي إذا بنيناه على أسس معرفية هو كالتالي : فكلامه على إحياء علوم الملة يفترض أنها ماتت، وعلاجه مضمونيا كان بعارية من التصوف (أخلاق التصوف)؛ ومنهجيا بعارية من الفلاسفة (منطق الفلاسفة) .

وقد أثمرت عملية الإحياء الغزالية ثمرات، أهمها خمسة أعمال غيرت "المشهد العام"

علوم الملة كلها ؛ 1 - التهافت في الفلاسفة عامة .

2-والمضائح في فلاسفة السياسة والدين.

3-والإحياء في أدواء علوم الملة.

4-والاقتصاد في الاعتقاد في الكلام .

-5 والمستصفى في أصول الفقه .

كل ما جاء بعد هذه الأعمال ؛ بل جل الإنتاج الفكري للأمة؛ هو من ثمراتها إيجابا أو سلبا؛ أي معها أو ضدها. ولذلك فاسم حجة الإسلام يستحقه الغزالي بجدارة لا يجادل فيها عاقل.

نقد حلول الغزالي

ما الذي نعيبه على حله إذن؟

أساس الحل المضموني (بعارية الأخلاق الصوفية)؛ والمنهجي (بعارية المنطق الفلسفي) أغفل ما وراء العلاجين من نظرة قد تنتهي إلى التنافي مع العلم والدين .

وهذه النهاية هي التي أنسب الفضل في بيانها إلى ابن تيمية في فلسفة النظر؛ وابن خلدون فلسفة العمل .

فالأول بحث فيما وراء المنطق والتصوف مما هو في الحقيقة العلمية النظرية؛ وبين أنه عين سفسطة الكلام وقرمطة الفقه بمنظور فلسفة النظر.

والثاني بحث فيما وراء المنطق والتصوف مما هو في الحقيقة العلمية العملية؛ وبين أنه سفسطة الكلام وقرمطة الفقه بمنظور فلسفة العمل .

وإذن فما فر منه الغزالي وقع فيه ؛ أعني أن الفلاسفة بشكلها المبني على المنطق الأرسطي والفقه المبني على الأخلاق الصوفية: هما جوهر السفسطة في العقليات والقرمطة في ذلك أن التحليلات الأولى بمعناها

الأرسطي لا تكون أداة معرفة إلا بشرط نظريات التحليلات الأخيرة بنفس المعنى . وهذه تتأسس على ما يتأسس عليه علم الكلام: رد الوجود إلى الإدراك.

والاسم فحسب هو المختلف: فرد الوجود إلى الإدراك؛ يسمى كلاميا قيس الغائب على الشاهد . فما الغائب مما يتجاوز الإدراك -خاصة الغيب -يرد في الكلام إلى الشاهد . والأخلاق الصوفية لا تعمل إلا إذا ميزنا بين الرسوم والحقائق . والحقائق تزول فيها الحدود الشرعية لأنها لا تميز بين الموجود والمنشود وبين الضرورة والحرية . فننتهي إلى وحدة الوجود التي تتساوى فيها القيم فتلغى .

وإذا زال الفرق بين الموجود والمنشود ؛ وبين الضرورة والحرية؛ كما يترتب ذلك على وحدة وجود؛ فإن الأخلاق نفسها تزول للقول بالماتريالسم النافي لفاعلية الإنسان عودة إلى فتوة إبليس المزعومة.

ولذلك فكم أعجب ممن يتصورون التصوف ممثلا للإنسانية وللتسامح؛ خلطا بينه وبين اللامبالاة القيمية . فتصوف وحدة الوجود نفي مطلق لمفهوم الحرية والإنسانية: إنه محض فيكون التصوف في الغاية باطنيا ؛ كون الفلاسفة في الغاية سفسطائية: فأولا للوجود لقيم إلا بوصفها أدوات سياسية ورسوم عامية . وثانيا الإنسان مقياس لكل شيء .

تلك هي الأزمة التي نتجت عن حل الغزالي . ولم يستطع القرن السادس بأعلامه الأربعة الأشهر:

1-فيلسوف فقيه) ابن رشد)

2-وفيلسوف متصوف (السهروردي)

3-متكلم متفلسف) الرازي)

4-ومتصوف متفلسف) ابن عربي)

لم يستطيعوا أربعتهم حل المعضلة الغزالية؛ لأنهم لم يدركوا خطرها وتصوروا العودة إلى ما قبلها ممكنا ؛ وكلهم نازعوا الغزالي دون أن يدركوا طبيعة ثورته ؛ رغم أنها انتهت إلى طرق مسدودة.

وهؤلاء هم مؤسسو المدرسية الفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية؛ التي سيطرت خلال عصر الانحطاط؛ إذ بها عدنا إلى ما تقدم على حل الغزالي ولكن بما ترتب على حله من وتاريخ الفكر أيد هذه القراءة: فكما قال ابن خلدون مباشرة بعد الرازي؛ زال الفصل بين الفلاسفة والكلام والفصل بين تصوف وحدة الوجود والباطنية.

وكلتا الملاحظتين موجودتان في عرض ابن خلدون حول تطور الكلام وتطور التصوف في غايتهما التي انتهيا إليها . ولم يكن ذلك في الحالتين محض صدفة.

كونية النقد التيمي والخلدوني

تلك حال علوم الملة التي وجدها ابن تيمية؛ فكان علاجه مباشرة متوجها إلى أصل الداء: ما وراء الفلسفة (ما وراء المنطق) وما وراء التصوف (ما وراء الأخلاق) أي ينقص حلي الغزالي.

ولذلك فإنه بالوسع القول إن كل فكر ابن تيمية يرد إلى هذين الماورائين :

هل المنطق يحل مشكل علوم الملة منهجيا؟

وهل التصوف يحل مشكلها مضمونيا؟

هذا من حيث دافع ابن تيمية العيني بوصفه مسلما . لكن لما كان المشكل متعلقا بما وراء المنطق وبما وراء الأخلاق ؛ فهو لم يبق خاصا بعلوم الملة ولا يقتصر على دافعه العيني بل يشمل فلسفة النظر والعمل عامة.

ومن صدف التاريخ السعيدة - أو من حظي الأسعد - أن ما عالجه ابن تيمية من منطلق البحث ما بعد المنطق وما بعد الأخلاق بمنظور فلسفة النظر، عالجه ابن خلدون بمنظور فلسفة

الأول أحدث نقلة ثورية في فلسفة النظر . والثاني أحدثها في فلسفة العمل .

ذلك ما أعتبره أهم نتيجة وصلت إليها في مشواري الأكاديمي . وسيثبت الفكر الغربي خاصة-بعد أن صارت أزمة حضارتنا بؤرة أزمة تاريخية كونية - أنها حدثت كما وصفتها . وقد بدأوا يدركون أهمية فكر ابن تيمية.

وعندما أتكلم على الغزالي أو ابن تيمية أو ابن خلدون، فليس دافعي أن أرضي زيدا أو عمرو بل تتبع النظام الابستيمولوجي الذي يحدد مراحل الفكر تجديدا بنيويا .

بنية الفكر المعرفية في ضوء ما بعد علمين دائما

كم ساءت الكلام في فكرنا وكأنه مقبرة مهملة أو كدس فضلات ؛ كحال مدننا ليس لها نظام ذاتي وبنية منطقية قابلة لأن تستنتج من مبادئ معدودة مساره التاريخي المنتظم .

ومن الخطأ تصور هذا النظام ظاهرة ذات وجود ذاتي خارج المفرضيات

التي تقترحها نظاما لصيرورة الفكر. هي فرضية علمية يبدعها العقل , لتكون كما قال الخليل .ل نظريته اللسانية تخيلا لما دار في خلد مهندس مفترض .

فقد افترض الخليل أن اللسان بيت وضعه مهندس، وافترض أنه محله، وسأل نفسه ما الخطة التي يمكن أن تكون النموذج الذي بنى على منواله صاحب البيت البيت؟

ونحن نحاكي الخليل، فنفترض أن تاريخ فكرنا بيت، وأن له مهندسا وضع نظامه الابستيمولوجي ، المولد للمفهومات بعضها من البعض، ونفرض هذا الفرض لفهم مراحل تطور الفكر.

منطلقي هو التالي : نحن الآن في لحظة شبيهة باللحظة التي قدم فيها الغزالي حله ، بل هي أكثر تعقيدا لأن الأمة في عصر الغزالي لم تفقد سلطانها كحالها الآن.

لكنه هو عالج مشكلا معرفيا وعقديا دون أن تكون الأمة في أزمة وجودية بالدرجة التي هي عليها الآن . ففي مثل هذه الحالة يتحول المحافظة دون الجرأة النظرية.

ولعلمي بذلك، أحاول أن "أعالج العين الرمدة" (باللهجة التونسية) أي بحذر شديد حتى أتجنب المفعول العكسي ، لئلا يعتبر السعي إلى الإصلاح تهديما .

لكني مهما حاولت الحذر فلا بد أن أعلن وبصورة لا لبس فيها: لم يعد شيء من علوم الملة مضمونا ومنهجا ، قابلا لأن يستجيب لأي من

حاجات الأمة الراهنة.

طبيعة أزمة فكرنا منذ فشل حل الغزالي

فالأزمة الحالية إذا قورنت بالتي عالجها الغزالي ؛ تجاوزت خطورتها بأكثر من ألف بالمائة؛ لأن العلوم الخمسة أصبحت تاريخ تراث ميت لا علوما حية .

ولا أعني بفقدان الأمة المعنى السياسي للسلطان فحسب؛ بل السلطان بالمعنى المعرفي أي القدرة على التعامل مع الآفاق) الطبيعة) والأنفس (التاريخ).

وهذا السلطان هو سلطان العلم وتطبيقاته. كل علوم الملة الخمسة) التفسير والكلام والفلسفة والفقه والتصوف) ثرثرة لم يعد لها أدنى أثر الآفاق والأنفس.

أعلم أن الكثير سيجادل في حصري علوم الملة خمسة. ومن يفعل يغفل استثنائي دراسة المرجعية خارجيا؛ أي نصها وتاريخها فهذه علوم توابع أداتية لتلك .

وهي ليست ملية ككل العلوم المساعدة؛ لأنها تشمل الملي والكوني . فاللسان والبيان والتاريخ ومنهج التجريب وطرق الاستدلال؛ كلها أدوات كونية بشكلها؛. حتى وإن تعينت فاختلفت بمضمونها.

سأعتبر هذا الفصل الرابع مدخلا لما أنوي الكلام فيه ؛ أي في ضرورة عملية مناظرة لثورة الشباب السياسية المطالبة بالحرية والكرامة: ثورة معرفية.

ثورة الشباب السياسية قد استمدت شعاراتها من الشعر العربي مترجما للقرآن

الكريم - فلتكن ثورة الشيوخ مستمدة شعاراتها من فكر المدرسة الفلسفية النقدية, فتترجم علميا تصور القرآن الكريم لسنن المعرفة التي تبين الحق : فصلت 153

فالشعر لسان حال الشباب ؛ والعلم لسان حال الشيوخ. والحضارات عمليا تستمد عنفوانها الحيوي من الشباب؛ والشعر ونضوجها العقلي من الشيوخ والعلم .

وختاما فإن البحث سيخصص لكل علم من العلوم الخمسة فصلا ؛ ويختم بفصل جامع لتكون فصول المسألة عشرة إن وفقنا الله في الذهاب بالعلاج إلى غايته . والفصول الموالية هي:

فصلان للعلمين الحقيقيين) الفلسفة والفقه (

وفصلان للعلمين الزائفين الكلام والتصوف

وفصل خامس لأصلها جميعا أي التفسير . والفصل الخاتم يتعلق بمعنى استرداد سلطان الأمة على الآفاق وعلى الأنفس؛ أي القدرة الإبداعية في العلم بقوانين العلوم الطبيعية؛ وبه العلم بقوانين العلوم الإنسانية. وتلك هي أدوات الحرب اللطيفة التي يمكن أن تغني عن الحرب العنيفة؛ أو إن حصلت؛ تكون ضامنة لشروط النصر الذي لدور الإنسان والباقي من الله وحده. وإذا كان الكلام والتصوف علمين زائفين ؛ فهما يزيفان علمين حقيقيين هما ما قضيا عليه : أي فلسفة التاريخ وفلسفة الدين . فالكلام والتصوف ألغياهما . وإذن فالبحث يعالج الفلسفة (ومعها علوم الطبيعة) والفقه (ومعه علوم الشريعة أو الأنظمة السياسية والقانونية) ويحيي فلسفة الدين وفلسفة التاريخ. ماذا يعني إحياء فلسفة الدين وفلسفة التاريخ؟ اعتبار

الكلام والتصوف علمين مزيفين يعني أن الأول تحريف لفلسفة الدين؛ والثاني لفلسفة التاريخ. فعندما يعرف المتكلم علمه بكونه دفاعا عن العقيدة بالعقل , يخفي كذبة لا يصدقها عاقل . لوكان الإيمان يقبل التأسيس العقلي لاستغنينا عنه وعن الوحي . وفي الحقيقة هو لا يدافع عن الدين ؛ بل عن مذهب يدعي احتكار فهم الدين . كل مدرسة كلامية تدعي أنها الفرقة الناجية؛ ومن ثم فهي بالجوهر طائفية. الكلام أصل للحروب الدينية وليس علما للأديان . وذلك ما ينبغي أن نتحرر منه لنؤسس فلسفة الدين التي هي منطلق كل محاولة لعلم الأديان الكوني .

والتصوف تعريف لفلسفة التاريخ؛ لأنه يدعي الوصول إلى الاستخلاف في الأرض من دون الاستعمار فيها ؛ بل يعتبر الأول مشروطا بالتخلص من الثاني ؛ كذبة كبرى .

فهو ينفي الاستعمار في الأرض (موضوع فلسفة التاريخ) بوهم زائف للاستخلاف فيها (موضوع ما وراء التاريخ) وهو مناف لفلسفة الإسلام التاريخية.

تمهيد: وعدت بك نهاية الفصل الرابع:

- فصلان للعلمين الحقيقيين) الفلسفة والفقه (

- وفصلان للعلمين الزائفين) الكلام والتصوف)

- وفصل خامس لأصلها جميعا أي التفسير . والتحير في بداية الفصل الخامس هو بأيها نبدأ؟ إذا بدأنا بالفلسفة والفقه ؛ فقد لا نرى فيهما أثر

العلمين الزائفين وتغييبهما لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ. وإذن، فالبداية ينبغي أن تكون بالعلمين الزائفين، وأثرهما، وأثر تغييب الفلسفتين الدينية والتاريخية على الفلسفة والفقه ، اللذين هما رأس علوم الطبيعة وعلوم الإنسان . الفصل الخامس أخصصه إذن إلى علم الكلام، بوصفه علما زائفا حال دون وصول الفكر الإسلامي إلى فلسفة الدين من حيث هو ظاهرة كونية وليس طائفة مذهبية.

إشكالية فلسفة الدين: الديني في الأديان

فأهم ما يتميز به القرآن الكريم ، مرجعية الإسلام الأولى ، هو اعتبار الدين ظاهرة كونية وحقيقة منغرسة في الفطرة ، وهي واحدة عقدا ، وإن تعددت شرعاء

وما كان هذا تصوره للدين ليس دينا من بين الأديان، بل هو الديني في كل دين ، ومن ثم فهو من البداية تأسيس لفلسفة الدين بما هو ظاهرة كونية متطورة .

والمشكل هو، كيف نصل من البحث في الأديان المختلفة طلبا للديني فيها، كما نبحث مثلا في الأحياء طلبا للحي فيها ، انتقالا من وصفها وتنوعها إلى قوانين الحياة الواحدة.

ولنضرب مثالا آخر أوضح لأنه من الإنسانيات: كيف ننتقل من علوم النحو للغات المختلفة، إلى علم اللسانيات؟ أي من قواعد لغة معينة إلى قوانين اللساني عامة؟

مشكل علم الكلام هو أنه بدلا من أن ينتقل من الدين إلى الديني عامة،

عاد منه إلى الطائفي في نفس الدين . وبدلا من الصعود إلى وحدة الجنس، نزل إلى ما دون الوحدة العددية.

فعندما يكون القصد البحث في الديني في الأديان ، نصعد إلى درجة ليس المطلوب فيها باب المفاضلة بينها ، كما لا نفاضل بين الأحياء من حيث هي منتسبة إلى الحي .

المفاضلة حينها لا تكون بينها من حيث الديني فيها، بل من حيث أداؤها لوظائفه، فيكون الأمر متعلقا بما يشبه اختلاف الأعضاء في تطور الحيوانات، وليس بوحدة الوظائف . ومثلما أن علم اللسان لا يفاضل بين الألسن من حيث الوظائف ، ولكن يمكن أن يفاضل بين أعضائها, التي هي ما ينتج عن استعمال متكلميها لوظائفها, الاستعمال الذي ينمي الأعضاء .

وفي مثالنا ، فالوظائف هي للديني من حيث هو ديني ، أما الأعضاء فهي لهذه العلوم الخمسة التي يستمدها المتدينون بالدين لسد حاجاتهم بمقتضى وظائف الديني في دينهم .

لعل الفكرة شديدة التجريد . لكنها من أهم أسس الإسلام.

ولنضرب مثال الحريتين اللتين هما شرطا التكليف . فالحرية الروحية والحرية السياسية. ماذا صنع المسلمون خلال التعامل مع هاتين الوظيفتين من الأعضاء ، التي تقوم بهما حتى يتحقق الديني في دينهم بحسب الحاجة، تكيما للوظيفي بالعضوي؟

المثال الثاني ، اللغة العربية بما هي لسان ، لها ككل اللغات نفس الوظائف . فكيف أمكن لأمة لم تكد تخرج من البداوة، أن تجعلها تعبر عن علوم

اليونان مثلا؟

مشكل علم الكلام هو هذا؛ لم ينتقل من الدين إلى الديني في الدين؛ كما انتقل علماء العربية من اللسان العربي إلى اللساني في العربية؛ ليبدعوا جملة من الأعضاء تجلها تصبح لغة العلم .

لا أنفي أن بعض المتكلمين اقترب من مقارنة الأديان وتقدم فيها؛ إلى ما يمكن اعتباره وعيا بما يشبه الديني في الأديان ؛ كما فعل البيروني في درسه أديان الهند .

لكن فكرة الديني كديني بقيت غائمة رغم كونها قرآنية . فلم يقع التمييز بين الإسلام من حيث هو الديني في كل الأديان؛ والإسلام من حيث دين المسلمين الفعليين .

والمعلوم أن القرآن يطبق المعنى الأول للإسلام على ماضي الإنسانية ومستقبلها . فما الذي نتج عن هذا الأمر الذي ألغى كل إمكانية لتأسيس فلسفة الدين ؛ التي هي جوهر القرآن؛ والتي بغيابها تحول علم الكلام إلى علم زائف جر الأمة.

الكلام علم زائف ألغى العلم الحقيقي للديني في الدين

الكلام علم زائف لأنه يدعي علم ما لا يعلم بالجوهر؛ ويهمل ما يعلم بالجوهر.

ولذلك فكل ما يصل إليه المتكلمون هو إما أقوال سلبية؛ مثل التعطيل؛ أو مجازفات وخرافات ترجم بالغيب.

وبلغ الأمر إلى أن أصبح لكل مدرسة عقيدة خاصة بها وادعاء أنها عقيدة

الفرقة الناجية؛ واتهام المذاهب الأخرى بأنها فرق ضالة. وذلك هو القصد بابتغاء الفتنة: آل عمران .7 فكتاب الأشعري على الإسلاميين مثلا؛ كان عرضا يحصي الفرق دون أن يبدع أو يمرق أو يكفر أحدا . كان هدفه الحصر والاستقراء الذي كان يمكن أن يكون بداية لتجريد لاحق . لكن الكلام سرعان ما أصبح عملا يؤسس لمنظومات عقدية متنافية فيما بينها؛ حول ما لا يمكن أن تكون معرفته علمية بمقتضى الحد : الذات والصفات وأحوال الآخرة. ما سنبينه من أضرار العلم الزائف ؛ لم ينتظرنا لتعلمه السنة بصنفيها التي استعملت الكلام؛ وانتهت به الغاية إلى التبرؤ منه؛ والتي رفضته من البداية.

وهذه الأضرار صنفان: صنف يعود إلى ما فعله ؛ وصنف يعود إلى ما حال دون وجوده؛ أي إمكانية الكلام التاريخي ؛ الذي هو جزء لا يتجزأ من فلسفة الدين .

وعلم الأديان التاريخي مقدمة لفلسفة الدين أو لعلم الديني الكلي ؛ وكلام القرآن مليء به مثلما أن علم اللغات التاريخي مقدمة لعلم اللسان الكلي .

الديني في الأديان كما ورد في القرآن

ولو تم ذلك؛ لكانت الآيات القرآنية التي تعدد الديني في الأديان ؛ ولا تلتفت لاختلافاتها العرضية؛ هي التي تحتل الصدارة في علم الكلام النصي والتاريخي .

وهذه الآيات الكثيرة في القرآن الكريم ؛ والمحددة للديني في كل الأديان التي يستعرضها؛ تلخصها سورة العصر بالمقومات الخمسة للديني في كل الأديان. فهي تتكلم على الإنسان عامة؛ وليس على المسلم بالمعنى الجزئي

؛ أي على المسلم بالمعنى الكوني وهو الإنسان ؛ فتحدد عناصره الخمسة؛ وأصلها الاستثناء من الخسر. وإرادة الاستثناء من الخسر؛ تنتج عن شعور الإنسان بأمرين متعارضين؛ هما التقويم الأحسن ؛ والرد إلى أسفل سافلين ؛ وشروط العودة من الثاني إلى الأول . والشروط أربعة؛ هي مقومات فرعية عن هذا الشعور بما يوصل إلى الديني في كل دين؛ وهي تتفرع عنه أصلا لها؛ بوصفه الوعي بالمقابلة بين الأمر الواقع والأمر الواجب في حياة الإنسان وإرادة التدارك: وتلك هي الفطرة. وهذه الفروع هي:

- الإيمان أولا
- والعمل الصالح ثانيا
- والتواصي بالحق ثالثا
- والتواصي بالصبر رابعا . وهي مفهومات تتعين في فعل , هو الحد الأول والأخير لمفهوم المؤمن الخلقي : الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر المعروف . فلسفة الدين؛ أو الديني في كل الأديان؛. هي علم ظاهرة الوعي الخلقي بالعلاقة بين الكمال والخسر؛ الوعي الذي تترتب عليه إرادة التحرر من الثاني والعودة إلى الأول بهذه الأفعال الأربعة . لذلك عرف القرآن المؤمن بتعيين هذه الإرادة وأفعالها الأربعة؛ في فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنشاء ([آل عمران (104 الفعل الذي يحقق الانتساب إلى الأمة الخيرة خبرا (آل عمران 110(١+ فكان شرط الإيمان؛ الحرية أو الإرادة العاقلة التي تتبين الرشد من الغي) البقرة (256 واعترف بدينين منزلين ؛ وبدينين طبيعيين إيجابا ؛ وبالشرك سلبا .

فالبقرة 62,؛ والمائدة (69 والحج (17 تؤجل الحكم بين الأديان إلى يوم

الدين؛ وتعد بعضها خيرا (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» إذا توفرت المقومات الخمسة.

وتكتمل الصورة في المائدة 48 حيث تعدد الشرعات والمنهاجات أمر مقصود ؛ فالله يريده من أجل تحقيق غاية التدين الحر والصادق؛ أي استباق الخيرات.

أصبح الآن بوسعنا أن نحدد الديني في كل الأديان؛ وأن نعتبره جوهر الرسالة الكونية التي تمثل وظائفه ؛ والتي تتعدد بدرجات التعضي الذي يحقق الوظائف.

والوظائف هي مضمون سورة العصر:

الوعي بالعلاقة بين الكمال والنقص؛ وإرادة العودة من الثاني إلى الأول هذا هو الأصل؛ وهو أصل خلقي ومعرفي للفرد والجماعة .

ولما كان التعضي اجتهاديا ؛ وبحسب التطور المدني تربية وسياسة؛ فإن الديني في كل الأديان يتعلق بوجود الوظائف أولا؛ والقصد الحسن لتحقيقها بحرية.

ويبقى مجال تحقيقها هو المشكل :

فهل يمكن أن يعتبر ذلك مقوما من مقومات الديني في كل دين؟

نعم ؛ تعريف الإنسان ؛ أو القصد بإرادة العودة إلى الكمال .

وهذه الإرادة تتعين في مستويين ؛ هما مستويا التكليف في كل دين ؛ لأنهما من مقومات الديني فيه : إرادة الكمال بالأفعال الأربعة في الاستعمار والاستخلاف .

كل ما ذكرناه من مقومات ؛ موجود في جميع الأديان ؛ طبيعية كانت أو منزلة؛ بوصفه وظائف الديني من حيث هو ديني ؛ حتى وإن اختلفت تعضياته التاريخية.

والقرآن حدد أساس الوظائف في الأعراف 172 173- وهما جوهر الديني الفطري بها هو عهد بين الله وأبناء آدم: الشهادة على النفس والمسؤولية الشخصية.

ذلك هو المشترك بين كل الأديان؛ وهو الديني في الأديان ؛ ونجده فيها مهما كانت بدائية ومهما بلغت الذروة؛ تماما كما نجد وحدة البيولوجي في كل حي ؛ من أبسطه إلى أعقده. وكما نجد وحدة اللساني في كل لسان مهما اختلفت الأعضاء؛ الوحدة الوظيفية بالقوة وبالفعل , وتتحقق بدرجات التعضي ؛ وهي اجتهادات أصحابها التكيفية .

هذا ما حال علم الكلام دون وجوده؛ فلم يبق الإسلام الديني في كل الأديان كما يعرف نفسه ؛ رغم تسميته مسلمين كل المنتسبين إلى الأديان السابقة عليه .

وهو لا يعتبرها سابقة عليه ؛ إذ هو منظومة مقومات الديني فيها ؛ كما وصفنا؛ أي الديني الفطري الذي من المفروض أن يكون موضوع فلسفة الدين الكوني .

نتائج ما فعله الكلام بعد نتائج ما حال دونه

لكن نتيجة ما فعله أدهى وأمر.

فبدلا من السمو إلى الكلي الجامع بين الأديان؛ والممثل للديني ؛ نزل إلى

تفتيت الدين والملة.

هو لم ينزل إلى الدفاع عن دين معين فحسب ؛ بل هو نزل دون ذلك؛ لأنه صار يدافع عن تصور إحدى المدارس المتعددة لنفس الدين الذي يدعي الدفاع عنه .

وفي الحقيقة هو لا يدافع عن الدين؛ بل عن رؤية معينة يستثني ما عداها من الرؤى للدين الواحد ؛ الذي يدعي حصره في رؤيته معتبرا ما عداها مروقا منه .

وهو بمقومي منهجه ؛ نفي للدين من أصله بمستوييه : الغيبي والوحيي .

فيتبين أن ما لم يفعله سببه ما فعله : فعدم الصعود إلى الديني في الأديان؛ جعله الحقيقة ينفي الديني من أصله؛ لأنه لا معنى للديني من دونهما .

الديني في كل الأديان لا بد فيه من الغيب ومن الوحي -إذ حتى الأديان الشرقية التي ليس لها أنبياء ورسل - فهي تستند إلى هذين المبدئين حتما .

فمؤسس أي دين لا بد أن يكون ذا صلة بقوة متعالية يترجم عنها ؛ هي عادة عالم آلهة؛ وإلا لكان واضع فلسفة وليس واضع دين . ولا بد أن يكون هذا العالم من طبيعة مختلفة عن العالم الدنيوي.

ومضمون سورة العصر مقومات لا يخلو منها دين ؛ بل هي الديني فيه ؛ أعني الإيمان والعمل الصالح (فرديا) والتواصي بالحق والتواصي بالصبر (جماعيا) .

والاختلاف في فهم هذه المقومات وتأويلاتها؛ ليست من مقومات الديني ووظائفه؛ بل هي من مقومات التعضية والتكيف المتطور خلال تاريخ

الجماعة الدينية.

والاختلاف بين المدارس التأويلية بالتعضية التكيفية, لا تعد أديانا؛ بل هي اجتهادات لتعليم الدين وتفهيمه للجماعة المؤمنة به ؛ لا طوائف متحاربة.

الطوائف المتحاربة هي التي يصف القرآن الكريم في الآية السابعة من آل عمران علة وجودها؛ أعني تأويل المتشابه والمتعلق بالمبدئين: الوحي والغيب.

فلا معنى لدين من دون أسرار "ميستار"؛ لأنه في معتقد من يؤمنون به رسالة من عالم مختلف عن العالم الأرضي بالجوهر؛ فهو علة وجوده ومثل قيمه الأعلى .

فلنثبت الضررين الناتجين عن علم الكلام:

أولا الضرر العام؛ وقد بينت الآية السابقة طبيعته .

الضرر العام تعليل الكلام

آل عمران" المسألة الأولى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

المسألة الثانية؛ (وما يعلم تأويله إلا الله © والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من فهاتان المسألتان من الآية؛ كان ينبغي أن يحولا دون وجود هذا العلم الزائف ؛ لأنهما يبينان علتي ضرره على الأمة وما يجعله يحول دون فلسفة الدين .

فعلتا الكلام الذي هو تأويل المتشابه ؛ هما "زيغ القلوب" و "ابتغاء الفتنة" .

1-علة فاعلة في نفس المتكلم؛

-علة غائية في نفسه وأثرها في الجماعة .

وهذا وصف أمين للمتكلمين ولأثر الكلام في الجماعات .

فما من متكلم إلا ويعاني من مرض الزعامة؛ وما من مدرسة كلامية إلا في فتنة مع المدارس الأخرى.

وما كان ذلك يكون كذلك لو لم يقع التعدي على دلالة القسم الثاني من الآية.

فخلافا للعربية؛ جعلوا الواو للعطف بدلا من أن تكون كما هي للاستئناف .

وما هو أخطر من ذلك ؛ جعلوا العطف وكأنه يعني التساوي بين علم التأويل الإلهي ؛ وعلم التأويل الذي ينسب إلى من يتصورون أنفسهم راسخين في العلم .

فصار الرسوخ في العلم عكس ما حددته الآية التي اعتبرته التسليم بغيب المتشابه لا قدرة على علم الغيب : ذلك أن الكلام في المتشابه ممتنع من دونها ء

فالاعتراض الذي يبدو وجيها؛ هو كيف نحدد المتشابه الذي ينبغي تجنب تأويله لأنه من الغيب؟

وهذا الاعتراض على وجاهته ؛ فيه الكثير من التحيل الكلامي .

ذلك أن القرآن الكريم استعمل التشابه بمعنيين: تشابه المبنى وبهذا المعنى ؛ فالقرآن كله متشابه بمعنى أنه متماثل من حيث سمو فن التعبير والتبليغ .

وتشابه المعنى وهو المنهي عن تأويله .

وهذا المعنى الثاني هو موضوع الإشكال في علم الكلام: فهو المتشابه الذي

ينتج عن الخطاب ؛ الذي يوحي بمماثلة بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

بذلك يسقط التحيل الكلامي : والآية واضحة في وجوب تفويضه .

وعبقرية ابن خلدون هي التي دلتني إلى هذا الحل الحاسم : ذلك أنه هو ؛ على حد علمي؛ من سلم جدلا بأن الواو للعطف وليست للاستئناف؛ ليميز بين العلمين .

علم التأويل الإلهي هو الوحيد الذي يعلم الغيب.

علم الراسخين في العلم يعلم أن الغيب لا يعلم ؛ فيفوضه . فيصبح علم الكلام ممتنعا إلا أمرين ثانويين لا علاقة لهما بالعلم ؛ بل هما خطابة وجدل.

الأول للرد على أعداء الدين؛ والثاني للتدرب على الجدل . فهو أولا يعتبر وظيفة الرد لم تعد ضرورية؛ لأن الدين استقر؛ وهو ثانيا يقصر فائدته على التدرب على الجدل؛ لكن هذه الفائدة تتحقق أكثر بالعلوم الحقيقية .

نمر الآن إلى منهجي علم الكلام لبيان عقمهما .

الأول هو قيس الغائب على الشاهد . هذا المنهج لا يخلو منه علم . لكنه في كل العلوم يكون فساد منهج قيس الغائب على الشاهد العقائد عندما يريد عالم أن يوسع شمول معرفة سابقة على موضوع جديد؛ يفترض أن هذا الموضوع يخضع لقانون سابق العلم ؛ فيقيسه قيس غائب على شاهد فرضيا ومؤقتا . لكن ذلك ليس بعد علما . لا بد أن يتحقق من صحة فرضيته بأن يختبر قياسه ؛ ليتأكد من وجود وجه الشبه الذي اعتمد عليه ليوسع علمه . وهذا ممتنع في الغيب. قيس الغائب على الشاهد مشروط بما يمتنع في

الغيب؛ ومن ثم فهو فاسد في العقائد . إنه غير صالح للكلام في الدينيات المتعلقة بالغيبيات؛ ويقبل في الفقه لأنه اجتهاد الشاهد . ولذلك قلنا إن استعمال منهج قياس الغائب على الشاهد في الغيبيات؛ ينتهي في الحقيقة إلى نفي الغيب ورده إلى الشاهد؛ أو الاحتكام فيه إلى قوانين عالم الشهادة. فساد منهج التأويل في العقائد أما المنهج الثاني أعني منهج التأويل ؛ فهو أخطر لأن أصحابه يعترفون ؛ وإن بغير وعي بما وصفتهم به الآية 7 من آل عمران:؛ التأويل هو رد النقل إلى العقل . فإذا كان مبدأ هذا المنهج رد النقل إلى العقل عند التعارض ؛ فالقصد أحد أمرين؛ إما أن العقل كاف ولا حاجة إلى النقل ؛ أو أن ما يفضل به ظاهر لفظ . والقول إن ما يفضل به نص النقل عن العقل ظاهر لفظا ؛ هو جوهر الموقف الباطني؛ وبهذا المعنى فكل فلاسفة العرب في العصر الوسيط؛ ومعهم المتكلمون؛ باطنيون. والباطنية كما بين الغزالي في الفضائح-لا يقولون بذلك إلا بتأسيس على الفلسفة؛ التي تعتبر النقل مجرد أسلوب تبليغ للعامة لحقائق فلسفية هي الباطن . وحقائق العقل التي يرد إليها النقل في التأويل؛ تعني أن الوحي ليس إلا مجرد قدرة تبليغية عند الأنبياء لحقائق يعلمها العقل أفضل منه ؛ فترد إليه عند التعارض . وهذا كله مبني على وهمين : - الأول هو اعتبار الوجود شفافا للعقل الإنساني - والثاني توهم أن العقل يدرك الوجود على ما هو عليه ؛ وأنه لا وجود لغيب فيه

يمكن ألا يدركه العقل . وهمان جمعهما ابن خلدون في مفهوم واحد ؛ هو أساس الفلسفة اليونانية منذ بارمينيدس (الشذرة الخامسة): الوجود يتطابق مع العقل . وسماه رد الوجود إلى الإدراك. ثورة ابن تيمية وابن

خلدون هي رفض هذه المسلمة البارمينيدية والقول بأن الوجود كثيف وليس شفيفا ؛ وأن العقل لا يدرك منه إلا القليل ؛ وذلك أساس الدين + ومن هنا تتغير نظرية المعرفة: لم يعد القول بالتطابق بين العلم وموضوع العلم أمرا مسلما؛ بل العلم محاولة لإدراك ما يشف من الوجود وهو ضئيل. ولا يعني ذلك أن العقل المحدود ليس له معايير التمييز بين الديني والخرافي. فالعقل الإنساني بمنهج الأولى ؛ يمكن أن ينزه العقل الإلهي عن اللاعقل . ما يتجاوز به العقل المطلق العقل النسبي ليس اللاعقل ؛ بل سر العقل نفسه ؛ فلو كان العقل المطلق يختلف عن العقل النسبي باللاعقل؛ لامتنع خطابه له . الدين هو خطاب المطلق للنسبي . ومن ثم فهو العقلي الأكمل يتوجه للعقل الأقل كمالا بخطاب جاسر بينهما ؛ ولا يمكن أن يكون خرافيا ليكون للرسالة معنى . ولهذا كان القرآن خطابا عقلانيا ؛ ومن أهم علامات عقلانيته الآية السابعة من آل عمران: جعل العقل يدرك حدوده ليعلم مفهوم الاجتهاد النسبي تعلمه . أما الكلام على العلم الحقيقي الذي أفقدنا إياه علم الكلام؛ الذي هو علم زائف أي فلسفة الدين فقد حاولت محاولة أولية علاجها كتاب بهذا الاسم . ولأنها محاولة أولية نسبتها إلى منظور إسلامي ؛ وطبعا فالقصد بالإسلامي هنا هو الإسلام الكوني الذي يعني الفطرة الدينية التي هي الديني في كل دين . فلنختم ببيان ما وراء طبيعة ضرر العلم الزائف ؛ فالأمر كله في موقف باطني من القرآن. موقف يرى أن له ظاهرا للعامة وباطنا للخاصة. وذلك يؤسس لنهاية حريتي الإسلام. خاتمة كيف يؤول علم الكلام إلى الموقف الباطني؟

فإذا كان القرآن ظاهره غير باطنه ؛ فمعنى ذلك أنه لا بد له من كنيسة

تتوسط بين المرسل والمرسل إليه ؛ فتزول الحرية الروحية وتتبعها الحرية السياسية.

لا بد أن يكون المؤول الناقل من الظاهر إلى الباطن معصوما لا يرد له تأويل: فيصبح الحاكم بالحق الإلهي وسيطا سياسيا ضروريا؛ كالوسيط الروحي .

علم الكلام من مراحل الانتداب الباطني ؛ وهي جزء مما يسميه الغزالي الخلع . وهذا من فنيات التبشير المسيحي والشيعي اليوم: شككه في الإسلام؛ ثم بشره بأي شيء يملأ الفراغ الحاصل .

وأهمية هذا السن مناسبته للمشطرة: فكل مؤمن يطرأ عليه الشك فيما تسلمه بالعادة؛ ويشرع في التفكير الذاتي ؛ وهو مستوى الشك الأول المؤدي للكلام.

والعقل السوي سرعان ما يدرك أن الكلام علم زائف ؛ فيشرع في التفلسف .

وسرعان ما يدرك أنها كلام كذلك . فيصل إلى مستوى الشك الثاني : غاية الباطنية. لماذا هي غاية الباطنية؟

كما بين الغزالي في المنقذ: الشك الثاني مآله اليأس؛ ولا مخرج منه إلا بالتعليمية أو بالتصوف (نفي الحريتين جوهر الإسلام).

أزمة الغزالي ليست حالة شخصية أو ترجمة ذاتية للغزالي؛ هي مأساة أي إنسان يعالج القضية الوجودية الناتجة عن علاقة الإيمان بالعلم ؛ فيسعد أو يشقى.

وهو يشقى إذا كان كما وصفته الآية السابعة في قلبه زيغ ويبتغي الفتنة؛ فيتوهم أن الوجود شفاف وأن عقله نافذ إلى أسراره بإطلاق : فيأخذ طريق إبليس .

وإبليس إدغام لـ«أبو ليس" أي صاحب العدم؛ ويقابل "أبو أيس" أو صاحب الوجود. فالأيس والليس كلمتان عربيتان تفيدان الوجود والعدم: فليس هي "لا أيس" مدغمة الكندي).

لكنه يسعد عندما يدرك بعقله أن الوجود ليس مطلق الشفيف؛ وأن عقله يعلم؛ ولكنه يعلم أن علمه نسبي فيكون بذلك حذرا في حريتيه الروحية والسياسية.

والحريتان الروحية والسياسية عين كيانه:

1-مستخلف - وعي خلقي وحرية روحية صلة مباشرة بالآخرة

2-مستعمر وعي مدني وحرية سياسية صلة مباشرة بالدنيا .

وهذا هو طريق السعادة الدينية أو الإسلام: طريق الإيمان أو التكليف باستعمار الدنيا ليحقق حرية الإنسان وكرامته ؛ فيستأهل الاستخلاف بقيم القرآن.

وهكذا فقد فرغنا من الكلام في علم الكلام بوصفه علما زائفا يحول دون فلسفة الدين؛ التي هي علم الديني في كل دين ؛ وذلك هو جوهر الإسلام الفطري .

الفصل السادس

بينا في الفصل الخامس ما ترتب على علم الكلام أو العلم الزائف الأول من إفساد للنظر والعقد . فما يترتب عما فعل وعما حال دون تحقيقه في معرفة الدين والدنيا ؛ كان مصدرا لضرر كبير أصاب الأمة.

فهو أساس كل الطائفيات بما ترتب على منجزاته السلبية؛ وأساس انعدام العلم بالدين بما حال دونه من تأسيس فلسفة الديني الواحد في الأديان.

والآن ننمر إلى العلم الزائف الثاني ؛ الذي به أفسد العمل ؛ فأتم إفساد الأول للنظر؛ أعني التصوف الذي بفعله وبما حال دونه جعل الأمة كسيحة.

فاجتمع عليها ضرر المذاهب الكلامية بعلم ما لا يعلم قرآنيا . وضرر الطرق الصوفية بعمل ما لا يعمل قرآنيا كذلك . فتم التحريف النظري والعملي ؛ التحريف الذي أخرج من كل فاعلية تاريخية.

وإذا كان الكلام الزائف أضاف إلى ذلك الحيلولة دون فلسفة الدين وعلوم الدنيا؛ فإن التصوف أضاف إليه الحيلولة دون فلسفة التاريخ وأعمال الدنيا .

فمن يسمون أهل العلم يرجمون بالغيب ويهملون ما نصحت به فصلت (53 ومن يسمون أهل العمل يعيشون في الوهم ويهملون ما نصحت به هود :61 تلك حالنا .

ولا يعني ذلك أن الأمة خلت ممن حاولوا على الأقل التصدي للرجم بالغيب في العلم؛ وللعزوف عن استعمار الدنيا في العمل . لكن هؤلاء كانوا ولا يزالون أقلية مغلوبة.

لذلك أصبحنا بالتدريج كما وجدنا الاستعمار الغربي؛ أمة عزلاء علميا

وكسالى عمليا؛ لا حول لها ولا قوة؛ حماية لذاتها بسبب الجهل ورعاية بسبب الفقر.

والغاية من هذه المحاولة, هي كيف نخرج من هذه الحال التي ما تزال حالنا ؛ لأن قرنا كاملا من التحديث المزعوم لم ينتج القدرة في الحماية والرعاية.

والعلة الرئيسية هي أننا بدلا من النقد الذاتي والاعتراف بهذين الخطأين؛ دخلنا معركة دونكيشوتية بين كاريكاتورين: أدعياء الأصالة وأدعياء الحداثة. فأدعياء الأصالة يريدون بموقف دفاعي عقيم الاعتماد على نفس الخطأين؛ وأدعياء الحداثة يريدون بموقف عدواني أعقم التحديث باستيراد علم الغير وعمله . نشرع إذن في الكلام على التصوف بوصفه علما زائفا في العمل منهيا عنه قرآنيا (الحديد 7 .(مثله مثل الكلام في النظر؛ وما نتج عن فعله وعما حال دونه . وحتى يطمئن القارئ؛ فإني لا أدعي ؛ في كل ما أعرض؛ الإتيان بشيء جديد؛ فحركة الإصلاح سبقت إليه دون شك وأعلامها يرددون هذه الحقائق دون توقف أو ملل . ما الجديد في المحاولة؟ الجديد أمران غابا أهملهما الأعلام:

الأمر الأول هو تعليل الخلل في النظر والعمل ونتائج فعله وعدم فعله فلسفيا .

والأمر الثاني - وهو الأهم -هو تعديد منظومة علوم الملة بنيويا وتاريخيا للتحرر من

الزائف منها .

وكما هو معلوم فالفلسفة لا تتكلم في الظاهرات نفسها ؛ بل فيما وراءها ؛ لأنها دائما كلام ما بعدي؛ أي بحث في علل كون الظاهرات هي على ما هي عليه . المنطلق: نظرية ابن خلدون في المجاهدات وسأنطلق من محاولة ابن خلدون تعريف التصوف بنظريته في المجاهدات وتمييزه بين المشروع منها ؛ أي ما لا يعارض فصلت 53 وهود 61 وخاصة الحديد 27 وما يناقضها بالتناقض معها . ففي فصل ما يسمى السائل ؛ ميز ابن خلدون في الظاهر بين ثلاث درجات؛ آخرتها هي المنافية لهذه الآيات الثلاث نفيا للدنيا. والأوليان تجمعان بين الدين والدنيا؛ كما يقتضي الإسلام السوي . لكن تعليل الدرجة الأخيرة؛ يبين أنها ذات مستويين ؛ وأنه ينبغي تمييزها عما يشبهها دون أن يكون إياها؛ لأنه قد يوهم بالبقاء في الملة بوجه الشبه الموهم .

الدرجتان الأوليان من المجاهدة؛ هما مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة. وكلتاهما من الزهد السني . وهما دليل الجمع بين الدنيا والدين بسلطان هذا على تلك . وذلك هو جوهر الإسلام: أن يسود المسلم على الدنيا؛ دون أن يخلد لها؛ فيكون وارثا الأرض ومستعمرا فيها مع التقوى والاستقامة: قوة وعزة الزاهد المستخف . وبسبب هذا الزهد - التقوى والاستقامة- يكون المؤمن ذا بصيرة تمده أحيانا بكشف يتجاوز التجربة الحسية إلى معان سامية؛ كما يحكى عن الصديق والفاروق . وتلك هي المرحلة الوسطى التي تغري البعض؛ فيسعى إليها بطريق الرهبانية الصوفية الصناعية محاولة لكسب قدرة الكشف بالرياضة. وحينها ننتقل من الكشف العفوي الذي يعتبره المؤمن محنة إلى طلبه صناعيا . وطلب الكشف بالرياضة

الصوفية يتألف من مرحلتين:

الأولى لا تعتبر النبوة جزء منها ؛ بل هي أميل إلى الكسب العفوي.

والثانية تتجاوز حتى النبوة؛ فيدعي خاتم الأولياء تجاوز خاتم الأنبياء . وكلاهما يجعل هاتين المرحلتين من التصوف؛ الذي هو علم زائف مثل الكلام؛ تنتهيان بفعلهما إلى اعتزال استعمار الإنسان في الأرض ؛ وتحولان؛ بعدم فعلها ؛ دون تأسيس فلسفة التاريخ التي تدرس شروط فاعلية الإنسان فيه . ولأشر قبل التقدم في البحث؛ إلى أن النظر الزائف (الكلام) متعالق مع العمل الزائف) التصوف (لأن هذا محتاج إلى بديل زائف مما حال دونه ذاك. فإذا كان الكلام بوصفه علما زائفا ؛ قد حال دون فلسفة الدين علما حقيقيا بديلا منه ؛ فإن التصوف محتاج إلى فلسفة دين زائفة أساسها ضمير مسكوت عنه ؛ يمده بها علم الكلام الذي هوعلم زائف. فعلم الكلام يؤدي إلى صراع المذاهب والأديان على أساس فلسفة دين مضمرة ؛ هي الفلسفة الباطنية التي تدعي أن الدين ليس إلا إيديولوجيا لحكم العامة .

وترجمتها الصوفية؛ هي أن الشرائع رسوم؛ وأن الحقيقة هي الأخلاق الصوفية التي تتساوى فيها الرسوم؛ فلا يكون بين تعين الأديان تفاضلا والديني فيها هو تعيناتها . خدعة التسامح الديني في التصوف

فيبدو تصور ابن عربي لقلبه معبدا تعلو فيه كل الأديان؛ وكأنه دعوة للسلام بين الأديان؛ ومعارضة لنتائج الكلام ؛ لكنه في الحقيقة ذهاب بها إلى الغاية.

ففي مناخ اللامبالاة القيمية؛ لا تزول الحروب بل تصبح خالية من القيم:

حرب على المستضعفين الخانعين) الهنود الحمر) يخوضها المستكبرون المسيطرون.

وهذا هو مطلوب إعادة التصوف في بلاد الإسلام لتحقيق هذه الغاية: كيف يصبح المسلمون هنودا حمراء، يمكن للغرب وعملائه ألا يجد منهم مقاومة جدية.

وفضل ابن تيمية هو أنه قد فضح هذا الضمير، فبين أن التصوف الذي يدعي الأخلاق هو في الحقيقة نفي لشرطيها ؛ أي حرية الإنسان وفاعليته في التاريخ.

ففي النظرة الصوفية لفلسفة التاريخ، كل ما يجري فيه -بدعوى الإيمان العميق -قضاء وقدر،، وعلينا أن نقبل بالاستبداد والاستعباد لأنه قضاء الله وقدره.

ولهذه العلة اعتبرت شعار الثورة "إذا الشعب يوما أراد الحياة**فلا بد أن يستجيب القدر" ثورة روحية، أرجعت المسلمين إلى فلسفة التاريخ القرآنية التي تثبت فاعلية الإنسان في التاريخ.

وذلك لأنها تعني التحرر من التصور المنحط للقضاء والقدر، والعودة إلى التصور القرآني الذي يجعل القضاء والقدر تابعا لسنة التغيير : وذلك هو مقتضى التكليف .

فبيت الشابي، الذي هو شعار الثورة، ترجمة شعرية لسنة التغيير القرآنية: فالله لا يغير (هو) ما بقوم حتى يغيروا (هم (ما بأنفسهم : حرية الإنسان وفاعليته.

والفرق بين الزهد الإسلامي) السني) والتصوف) الباطني)؛ اتضح تاريخيا في الموقف من الاستعمار ومقاومته من الحروب الصليبية والمغولية إلى اليوم.

والمرحلة الأقرب إلينا هي أن قادة مقاومة الاستعمار الغربي كانوا كلهم من كبار زهاد السنة المرابطين لحماية الثغور: في المغرب والجزائر وتونس وليبيا والسودان الخ...

فالسنة تعتبر الجهاد رهبانيتها: فالرباط لحماية الثغور والبيضة؛ هو أول واجبات المؤمن الصادق والزاهد في الدنيا. ولا يزهد فيها من لم يسد عليها. الزهد مشروط بنجاح استعمار الأرض لا بالتخلي عنه . والفروض الخمسة؛ أربعة منها تشترط القدر المحترم من التحرر من الحاجة المادية مثل النصاب في الزكاة؛, والاستطاعة في الحج؛ وشروط الصحة في الصوم؛ وشروط النظافة في الصلاة؛ وكلها تقتضي نجاح الاستعمار في الأرض .. وكان الاستعمار يعتمد على توابع التصوف الباطني في تبرير القبول به بوصفه قضاء الله وقدره ؛ وبضرورة السمع والطاعة باعتماد أحاديث حرفت دلالتها . خطة هذا الفصل مناظرة لخطة الفصل السابق فلننتهج نفس النهج الذي اتبعناه في كلامنا على النظر المزيف بصورة عامة؛ ثم على ما ترتبت عما فعله وعما حال دون حصوله في فلسفة العمل والتاريخ. فنجمع بذلك حال فلسفة النظر والدين) بنقد الكلام) وحال فلسفة العمل والتاريخ) بنقد التصوف) لنفهم دور العلمين الزائفين بما فعلاه وبما حالا دون تحقيقه؛ لنمر إلى الفلسفة والفقه . ولا أقصد أن الفلسفة والفقه هما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ؛ بل هما علمان آخران لهما

فعلهما الخاص ؛ ويمكنان من تعويض العلمين الزائفين بهما لأنهما يقتضيانهما . فتصبح فروع الأصل (إرادة الاستكمال الإنساني (أربعة علوم هي:

الفلسفة أصلا لعلوم الآفاق .

والفقه أصلا لعلوم الأنفس .

وفلسفة الدين .

وفلسفة التاريخ. وعلوم الآفاق هي علوم الطبيعة مضمونا . وعلوم الأنفس هي علوم الإنسان مضمونا . ويشترك نوعا العلوم في استعمال نفس العلوم المساعدة أي:

والتاريخ. والمقصود بالعلوم المساعدة؛ أدوات المعرفة في الطبيعيات والإنسانيات؛ لأن المنطق والرياضيات واللسانيات والتاريخيات كلها أدوات المعرفة الانسانية. والمنطق والرياضيات أدوات غالبة في الطبيعيات . واللسانيات والتاريخيات أدوات غالبة في الإنسانيات كما هو معلوم . لذلك كانت الأولى معرفة تحليلية والثانية معرفة تأويلية . لكن تطور الابستمولوجيا والعلوم بين أن الطبيعيات لا تخلو من التأويل؛ والإنسانيات لا تخلو من التحليل وبذلك بدأت الهوة الفاصلة بين النوعين تتناقص . العلوم الزائفة عائق ابستمولوجي وبحثنا كما أسلفنا؛ يتعلق ببنية العلوم الشرعية عن أصل "مرجعية النظر في صلته بالعقد والعمل في صلته بالشرع" وما ننسبه إليها أزمتنا الحضارية. و هذه البنية يعد دور العلوم الزائفة أهم عائق ابستمولوجي يؤدي إلى العقم العلمي والعملي بل أي حضارة تنحط؛ بسبب سيطرة الدجل النظري والعملي . فلنسم العلمين الزائفين باسم يحدد

دور ما فعلاه وما حالا دون فعله :

فالكلام هو النظر الزائف في النظر والعقد .

والتصوف هو العمل الزائف في العمل والشرع. وهذه علة الزيف فيهما كليهما : فالكلام لا ينظر بشرط النظر العلمي ؛ ونظره في العقد

يلغي العقد بدل درسه . والتصوف لا يعمل بشرط العمل الخلقي ؛ وعمله يلغي الشرع بدل درسه. بقيت ثلاث مسائل :

منزلة التصوف عامة في القرآن) الحديد .(27 ومنهج الكشف المكتسب (مجاهدة الكشف .(ومنهج إزالة الفرق بين المنشود والموجود .

والمسألة الأولى حسمها القرآن نفسه بوضوح لا مراء فيه ؛ والمسألة الثانية حسمها ابن

خلدون بمنطق لا مرد له ؛ والمسألة الأخيرة حسمها ابن تيمية حسما ثوريا .

ومعنى ذلك أن مهمتي الآن أصبحت يسيرة: يكفي عرض الآية 27 من الحديد ؛ ورد ابن

خلدون في شفاء السائل ؛ ورد ابن تيمية على وحدة الوجود الحتمية.

ولو كنت واثقا من أن الشباب قد اطلع على هذه الأجوبة الثلاثة, لتوقفت عند هذا الحد

كلامي على التصوف؛ وهو غير الزهد السني رغم فرض اشتراك الاسم.

منزلة التصوف في القرآن

والجواب القرآني نجده في الحديد ,27 وهو جواب يبين أن العلاقة بين خلقة الإنسان

وخلقه تجعلان الرهبانية - والكشف المكتسب المزعوم مشروط بها -منافية للشرع .

فمقاطعة الدنيا وعدم الاستعمار فيها تلغي شرط الأخلاق ؛ وهي مقاطعة تتنافى مع شروط الخلقة. إنها كذبة كبرى؛ إذ تشترط عكسها لدى من يقيم أصحابها . فمعتزل الدنيا بحاجة

للمتفرغ لها حتى يعيله .

والأخلاق تشترط العمل في الدنيا بكل مغرياتها ؛ مع الخضوع لقيم الشرع . واعتزالها يزيل

الامتحان الناتج عن الجمع بين الاستعمار الأرض بشروط الاستخلاف فيها .

وهذا التعريف للأخلاق هو أهم ثورة في الشرع الإسلامي . لذلك فأغلب من اعتزل شروطها يكون بحسب الآية من الفاسقين ؛ لأنه يعارض مقومات خلقته وشروط حياته ويهرب من

الامتحان الدنيوي الذي سيحاسب عليه في الأخرى .

الكذبة الكبرى هي اعتزال الدنيا الذي هو ممتنع إلا بالعيش عالة على الغفير.

وشتان بين الزهد والتصوف.

فالزهد تحرر من سلطان الدنيا بعد السلطان عليها بعدم الإخلاد إليها .

والتصوف زعم اعتزال الدنيا بزهد كاذب فمن لا يملك شيئا لا يزهد فيه .

والزاهد الكاذب في الدنيا ؛ فضلا عن كونه عالة على غيره ؛ يؤول إلى الإخلاد إليها . كيف ؟ فأولا هو يتحول إلى سلطة وساطة بين المؤمن وربه ؛ فيستغل علما زائفا لإزالة الحرية

الروحية لدى تابعيه . وثانيا هو يتحول إلى سلطة وساطة بين الحاكم والمحكوم ؛ فيزيل الحرية السياسية لدى المواطنين ليقبلوا الاستبداد والفساد بزعمه قضاء الله وقدره.

وهاتان الوساطتان هما ما يطلبه الاستعمار وأذرعه (إيران وإسرائيل وبوتين (وعملاؤه) الأنظمة والنخب العربية المؤيدة للمشروع) ضد تحرر الأمة. ولهذا خصصت عددا كبيرا من المقالات لمؤتمر جروزني ودلالاته؛ واعتبرت ذلك فرصة سائحة لتحرير المفهومات العشرة التي تحدد قيم الإسلام السرمدية. تعريف الكشف المكتسب بالرياضة كيف عرف ابن خلدون اكتساب الكشف بالرياضة وكيف دحض هذا الوهم؟ أولا ابن خلدون لم ينف إمكانية الكشف العفوي . وهو محنة لا يستمد الصديقون منه سلطة. لكنه يعتبر محاولة اكتسابه مستحيلة, وهي من الدجل الذي يطلب أصحابه الرئاسة والتصدر للتعليم والسلطة؛ إنه نفس داء المتكلمين بالعمل وليس بالنظر. يطلبان الزعامة بالوساطة بين المؤمن وربه ([ضد الحرية الروحية) والوساطة بين المحكوم والحاكم (ضد الحرية السياسية) أحدهما بالنظر؛ والثاني بالعمل . ووحدة مطلبهما) الوساطتان) تولد صراعا بينهما؛ المتصوف يدعي علما لدنيا يغنيه عن نظر الكلام ؛ والمتكلم يدعي عملا عقليا يغنيه عن عمل المتصوف. لكنهما في الحقيقة منهجان باطنيان؛

أو مرحلتان من مراحل الخلع العقدي والشرعي:

أولا دعوى المتكلم نصرة العقد وهو يؤول إلى التشكيك فيه

ثانيا دعوى المتصوف نصرة الشرع وهو يؤول إلى نفيه . والمتكلم لا يعترف بأن الكلام مآله التشكيك في العقائد ؛ لا نصرتها ؛ والمتصوف لا يعترف بأن التصوف مآله نفي الشريعة؛ لا نصرتها . والحاصل هو ما وصفناه ثم يأتي الحسم النظري لذروة خطاب المتصوفة؛ أو ما يزعمونه تعبيرا عن علمهم اللدني: الشطح . فهذه الذروة يبين ابن خلدون امتناعها بحجتين عميقتين .

الحجة الأولى تتعلق بالفرق بين ما يقال وما لا يقال من المدارك . فالمدارك الوجدانية لا تقال ؛ وإذا وجد الكشف فإنه من الوجدانيات فلا يقال .

الحجة الثانية لسانية: اللغات لا تقول إلا الكليات العامة؛ والأعيان المندرجة فيها باعتبارها أمثلة منها . وما ينتسب إلى الغيب ليس لنا منه أمثلة .

لذلك فإنه إذا صح أن صاحب الكشف يمكن أن يدرك شيئا من الغيب -ابن خلدون لا يعتقد ذلك -فإن إدراكه سيكون وجدانيا ؛ لا يمكن التعبير عنه باللسان.

والأنبياء هم أنبياء بهذه الخاصية؛ أي إن الله أمدهم بمعجزة القدرة على التعبير عن الغيب بما يمكن من تبليغ آثاره على حياة المؤمنين دون سره.

وقد ذهب ابن خلدون إلى فكرة ثورية في لطيفته حول الاحتجاج الكلامي بالسببية. فقد بين أن فاعلية الأسباب نرى أثرها ولا نعلم سرها أو حقيقة

فعلها .

وذلك فهو يعتبرها مشروط بالتسليم بسر غيبي ؛ هو فاعلية الأسباب التي لا نعلم حقيقتها ما هي . هذا عالم الشهادة؛ فكيف بعالم محجوب حتى عن النبي؟

وبذلك فدحض ابن خلدون دحض للوساطتين :؛ لا يمكن أن يدعي المتصوف علما لدنيا؛ يتجاوز المعلوم بالعلم العادي للإنسان؛ الحاصل عليه بالمعرفة العقلية.

ثورة ابن تيمية الماسعيم

ونصل إلى غاية المطاف: المشكل الجوهري؛ هو الذي تصدى له ابن تيمية.

لماذا ينتهي التصوف إلى نفس شرطي الأخلاق في الفاعل ذاتيا وفي المفعول موضوعيا؟

هنا نصل إلى أكبر ثورة تاريخ الفكر الإنساني ؛ وبها يعتبر ابن تيمية مؤسس كل الفلاسفة الحديثة: النقلة من ما بعد الطبيعة إلى ما بعد الأخلاق .

فعلاجه ألغى العلمين الزائفين وأصلهما الباطني؛ وأسس شرط إمكان العلمين اللذين غابا بسببهما في النظر وفلاسفة الدين ؛ وفي العمل وفلاسفة التاريخ.

كيف ذلك؟

يصعب بيان ذلك بتفاصيله؛ وقد فعلنا في غير موضع . فلنكتف هنا بالزبدة أو ببؤرة الإشكالية الممكن . ففي الفاعل ؛ الشرط هو الحرية؛ وفي المنفعل؛ الشرط هو الفرق بين التاريخي والطبيعي من أحداث الوجود .

إذا قبلنا بالعلمين الزائفين - الكلام والتصوف؛ وأصلهما الباطني المستند إلى الميتافيزيقا اليونانية- أزلنا كل إمكانية لتأسيس شرط الأخلاق (حرية الإنسان) وشرط التاريخ (فاعلية الإنسان) .

وحتى يتجاوز ابن تيمية النتيجتين -زوال شرط الأخلاق (الحرية) وشرط التاريخ (فاعلية الإنسان) - يغوص إلى الأصل الأعمق بالمقابلة بين الربوبية والألوهية.

فعالم الربوبية يتعلق بعالم الضرورة أو الطبيعة؛ وعالم الألوهية يتعلق بالحرية أو التاريخ. والإنسان مشدود إليهما معا ؛ فهو بخلقته مشدود لعالم الطبيعة والضرورة؛ وهو بخلقه مشدود لعالم التاريخ والحرية.

ولا يمكن أن يكون انشداده إلى عالم الضرورة والربوبية؛ مثل انشداده إلى عالم الحرية والألوهية . فالانشداد الأول يتعلق بالموجود . والانشداد الثاني يتعلق بالمنشود .

فلسفيا الانشداد الأول يسمى الوجود؛ أو ما هو كائن 2002 والانشداد الثاني يسمى المنشود ؛ أو ينبغي أن يكون 60« .77601: والحرية هي المسافة الفاصلة والواصلة بينهما . فإذا نفينا هذه المسافة فصلا ووصلا ؛ لم يبق إلا الضرورة الطبيعية؛ ويكون التاريخ مجرد وهم إنساني فنقع في " الماتريسم" تأويلا فاسدا للقضاء والقدر؛ وتلك هي علة الانحطاط . كل الفلسفة الحديثة تتأسس على هذا الانقلاب الذي يقدم الخلقي على الطبيعي؛ فيكون التأسيس الفلسفي كله نقلة مما بعد الطبيعة علما رئيسا لكل المعارف الإنسانية نظريها وعمليها ؛ إلى ما بعد الأخلاق في نفس هذه الوظيفة.

وبذلك ندرك أن الديني بل كل الأديان، والفلسفي في كل الفلسفات ؛ هو هذا التأسيس الذي انتقل من المقابلة بينهما بنفي أحدهما إلى وحدتهما الجوهرية عندما نقدم ما بعد الأخلاق على ما بعد الطبيعة.

ابن تيمية بهذه الثورة جعل الفلاسفة الحديثة تدرك أن الانطلاق من الطبيعة وتأسيس فلسفة الوجود على ما بعدها، بما يسمى ميتافيزيقا، لا يمكن، وإن سمي إلهيات لا يكفي لفهم النظر والعقد والعمل والشرع.

فهذه الأبعاد من فاعلية الإنسان تكون ربوبيات في عالم الضرورة (ربوبية)؛ وإلهيات في عالم الحرية (ألوهية)، لأن مجرد إمكان علم الإنسان وعمله يقتضي أن يكون التأسيس ما بعد أخلاق لا ما بعد طبيعة: فكلاهما مشروط بالحرية والفاعلية.

وتلك هي النقلة النوعية التي أسس عليها كنط فلسفته . فلا يمكن تقديم شرط النظر على شرط العمل لتأسسه على ضرورة الطبيعة، والطبيعة لأنها تخضع للضرورة لا تقبل استثناء الإنسان من قانونها .

وإذا لم نستثن استثناء الإنسان، بات علم الضرورة مستحيلا لأن علم الضرورة ليس ضروريا وإلا لكان حاصلا دون جهد إنساني.

فمن شروطه إبداع النظريات العامة لقوانين الطبيعة والإنسان في ذلك ليس مرآة يعكس قوانين الطبيعة بضرورة طبيعية بل هو يبدعها بفعل حر.

العلم نفسه عمل عقلي حر، شرطه الابداع وفيه الحرية التي تتخيل عديد الفرضيات وتجربها لتعلم أيها أكثر مطابقة لقوانين الطبيعة، وهو عمل تاريخي متطور.

وهذه الثورة في الغرب يمكن القول إنها بدأت مع ديكارت؛ الذي جعل أدلة وجود الله متقدمة على أدلة قوانين الطبيعة التي الرياضيات أداتها وليست أساسها .

لكن ابن تيمية سبق ذلك كله ؛ وأسس النظر والعقد والعمل والشرع على ما بعد الأخلاق بدل ما بعد الطبيعة؛ وبهذا المعنى فهو قد حرر الفكر الإنساني من التأسيس على ما بعد ولهذا اعتبرت عمله شرطا في ثورة ابن خلدون؛ حتى لو لم يكن ابن خلدون قد اطلع عليه . فهذا الانقلاب في الفكر كان الحل الوحيد لتجاوز فشل الغزالي.

حاول مربع القرن السادس) ابن رشد والسهرودي والرازي وابن عربي (الخروج من المأزق الذي بينه الغزالي بالنكوص إلى أرسطو وأفلاطون ؛ ففشل حلهم جميعا .

ما فهمه ابن تيمية وابن خلدون هو أن هذا النكوص تأبيد للهروب من قراءة القرآن كما طلب بفصلت 53 وبشروط الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها .

ننتقل الآن إلى الكلام في العلمين الحقيقيين - الفلسفة والفقه -فنخصص الفصل السابع للفقه ؛ الذي هو العلم الرئيس في علوم الأنفس أو العلوم الإنسانية؛ مثلما أن الفلسفة هي العلم الرئيس في علوم الآفاق أو العلوم الطبيعية.

وهذا التقديم أصبح الآن مفهوما ؛ بعد ما بينا في المفصل السادس طبيعة الانتقال الثوري من الميتافيزيقا إلى الميتا أخلاق ؛ للانتقال من تقديم العمل على النظر الذي هو أحد أصناف العمل .

وتقديم علوم الأنفس على علوم الآفاق اعتراف بنسبية علم الإنسان وطابعه الذاتي ؛ لأن ما نعلمه من الآفاق محدود بما نعلمه من الأنفس؛ رغم تسليمنا بأن ما عليه الأنفس تابع لا والقرآن يؤكد هذه التبعية عندما يحدد سنة التغيير ؛ فيضع أن الله لا يغير ما بقوم خيرا أو شرا إلا إذا غيروا ما بأنفسهم . فما بهم ؛ هو كل أحوالهم وأهمها ما يترتب على دور الآفاق في حياتهم . وما بأنفسهم هو ما اعتبرناه موضوع علم الشرائع؛ أو علم أفعالهم النظرية والعملية.

وعلينا أن نبدأ فنحدد مفهوم الفقه الذي انتقل استعماله الاصطلاحي من دلالته العامة؛ التي تعني الفهم والعلم؛ إلى ما يشبه اسم العلم على أحد العلوم الخاص بالشريعة: أي المفهوم الجامع بين الأحكام القانونية والأخلاق الدينية.

وإذن فنحن هنا نحرر المفهوم من هذه الدلالة الحصرية,؛ لنجعله متعلقا بعلوم الأنفس عامة؛ أو بالعلوم الإنسانية بوصفها مختلفة جنسا عن العلوم الطبيعية؛ ومدخلا منظوريا يوصل إليها ليضفي عليها نسبية تلفي ما كان يتوهم من موضوعية مطلقة في الطبيعيات .

فمفهوم الحرية الذي تأسس عليه علوم الأنفس؛ متقدم على مفهوم الضرورة الذي تتأسس عليه علوم الآفاق ؛ باعتبار الضروري أحد الخيارات التي يشملها الممكن . والعلوم التي هي علوم ضرورة اختيارية؛ أو ناتجة عن قرار حر من الذات العارفة؛ هي العلوم الأدوات أو العلوم المساعدة والتي هي ضرورية لكلا النوعين من العلوم:

- المنطق: قواعد موضوعة لشروط التواصل العامي .

- والرياضيات: قواعد موضوعة لشروط الشكل المعرفي.

- واللسان: قواعد شروط التواصل بالمواضعة العرقية.

- والتاريخ: قواعد موضوعة لشروط المضمون المعرفي.

- وأصلها الوضع : قواعد موضوعة لشروط التواصل والتعاون الجماعات. وبذلك تقبل العلوم التصنيف التالي:؛ 1-علم الطبائع وما بعدها الذي هو الميتافيزيقيات. 2-علم الشرائع وما بعدها الذي هو الميتا أخلاقيات. 3-علم الذرائع وما بعدها الذي هو هو الميتاوسميات, 4-علم البدائع أو هذه المابعد المؤسسة الذي هو علم العلاقات بين المابعديات . 5-علم الروائع أو علم ما بعد المابعد وهو طلب ما يوحد بين أصناف الابعد الأربعة المؤسسة لعلم الطبائع وعلم الشرائع وعلم الذرائع وعلم الروائع. مفهومات الطبائع والشرائع والذرائع والبدائع والروائع؛ بعضها معلوم الدلالة لأنه مستعمل في تصنيف العلوم التقليدي) الطبائع والشرائع والذرائع)؛ حتى وإن كنا غيرنا دلالة الشرائع والذرائع. لكن مفهومي البدائع والروائع بحاجة إلى تحرير أعمق ؛ لأن اختيار الأسماء لم يكن مجرد سجع يساعد الذاكرة ؛ بل لأن المفهومين لهما هذه الدلالة. فالبدائع تعتبر ما يشبه السرديات التي توحد العالم من خلال أصناف تعامل الإنسان معه ببعده الطبيعي وبعده الثقافي المضموني والثقافة الشكلي .

وهذا البعد الثقافي, أي ما أضافه الإنسان إلى الطبيعي من حوله وفيه ؛ هو كل ما يصنعه الإنسان من نظريات وأدوات لعلم قوانين الطبيعي والثقافي.

والنظريات صنفان:

واحدة موضوعها قوانين الطبائع والشرائع؛

والثانية قوانين إدراكها والبحث فيه : وتلك هي الذرائع .

وأخيرا ؛ فالروائع ينبغي فهمها بالمعنى الجمالي والجلالي ؛ أي إن هذا العالم الذي يبدعه الإنسان بخياله ليوحد به أصناف المابعد التي كل منها يوحد مجاله؛ يتجاوز مجرد طلب العلاقات بينها إلى ما بعدها ليوحدها : وذلك هو المطلب الأساسي للدين والفلسفة.

وهو رائع ومريع . رائع لأنه يخلق عالما جميلا؛ ليس فيه فواصل تحول دون المرور من أحد هذه المجالات إلى الآخر؛ فيمثل لوحة وجودية متناسقة.

لكنه مريع؛ لأن هذا التوحيد يفترض قوة خارقة تثير الخوف والإعجاب في آن؛ وهي إن صح التعبير كل أفعال ذات متعالية نسميها الله ؛ وترمز إليها أسماؤه المتناقضة.

والمعلوم أن كتاب أرسطو في الميتافيزيقا ليس مقصورا على ما بعد الطبيعة. ففيه تأسيس لعلم الطبيعة خاصة؛ ولكن بوصفه كذلك نموذجا ومنظورا لعلم باقي الوجود.

وفيه تأسيس لشروط العلم عامة؛ ولمبادئ العقل التي تتأسس عليها كل العلوم؛ والتي يقع إسقاطها على الوجود حتى يكون معلوما

وفيه تحديد لدور ذرائع المعرفة أو أدواتها؛ أو ما يمكن تسميته بالعلوم المساعدة أي الرياضيات (مناقشة رياضيات أفلاطون في المقالتين 13 و14) واللسان والتاريخ والمنطق

(مقالة الجيم (. وفيه أخيرا نظرية في الرب أو الإله، وهو أثولوجيا فلسفية هي موضوع المقالة الثانية

لذلك كانت ميتافيزيقا أرسطو في آن نظرية وجود ، ونظرية معرفة، ونظرية ألوهية.

وقد تردد أرسطو بين الميتافيزيقا والسياسة، بمعنى شامل وليس بالمعنى الحالي لكلمة سياسة، (وفيها الأخلاق والاقتصاد والحكم السياسي)؛ أيهما هو العلم الرئيس، وفي الأخير مال إلى اعتبار الميتافيزيقا هي العلم الرئيس.

لكن ابن خلدون عكس واعتبر العلم الرئيس هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو السياسة بالمعنى الشامل القديم ، لكنه أصبح يعتبر السياسة جزء ا خاصة متعلقا بالحكم . وأخيرا فإن أوغست كونت اعتبر المنظورين مقبولين. لكنه رفض الميتافيزيقا وعوضها بالرياضيات، وعوض السياسة بما يشبه ما عوضها به ابن خلدون، أي علم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية.

وسعنا مفهوم الفقه وما بعده ليصبح علم كل أفعال الإنسان وأحكامها ، ومن ثم فهو علم كل ما يشرعه الإنسان أو ما يعتبره شرعا بما في ذلك قوانين الطبائع والشرائع والذرائع والبدائع والروائع، إنه في الحقيقة علم ما أضافه الإنسان للطبائع، أو لما يخصه باسم الطبائع من الوجود.

وهذا المفهوم فيه شبه مبدأ التمانع بين الإنسان ونموذج أعلى هو الله، البعض يؤمن بوجوده، والبعض يعتبره من صنع الخيال الإنساني ، يتنافسان على هذه الأفعال ودور كل المطلوب في الكلام على الفقه بهذا المعنى .

صار الفقه شبه اسم عام على القضايا القانونية والخلقية، بمرجعية دينية مستمدة من النصين القرآن والسنة، إما مباشرة، أو بتوسط القياس مع طريقتين أخريين فيهما شبه اعتراف بأن المصدرين الأولين النصيين والقياس على ما ورد فيهما ليسا كافيين حتى لهذا المجال المحدود .

واستعمل الفقه مع إضافة وصف الأكبر للدلالة على العقديات، وليس الشرعيات . وهو مفهوم لم ينتشر رغم أنه مفيد جدا ؛ لأنه يحرر العقائد من استشراف الكلام والفلسفة بها، بافتراض علم لا يرد إليهما دون تجديد طبيعته .

فيكون العقد موضوع فقه أكبر ؛ ويكون الشرع موضوع فقه أصغر، والأول هو مادة الاجتهاد الأكبر ؛ والثاني مادة الاجتهاد الأصغر.

ولما كان الأكبر والأصغر أفعال تفضيل ؛ فإنه يوجد دونهما الكبير والصغير . وهما الاجتهاد في شروط الأكبر ؛ والاجتهاد في شروط الأصغر. ولا يمكن أن يكون الكبير الباحث في شروط الأكبر إلا العلم فيما دونه ؛ أي في علوم الآفاق ؛ والصغير الباحث في شروط الأصغر إلا العلم الباحث فيما دونه ؛ أي في علوم الأنفس.

وبهذا المعنى يصبح الفقه فلسفة ذات المرجعية القائلة بالخلق والحرية، تماما كالفلسفة ذات المرجعية القائلة بالتخلق والضرورة: إذن نظريتان للوجود يمكن أن تتعارضا أو أن تتطابقا .

وهو ما يطرح أهم مشكل فلسفي وديني على الإطلاق:

كيف نجمع بين الضرورة الطبيعية والحرية الخالقة؟

أو بين فلسفة النظر والطبائع وفلسفة العمل والشرائع؟

وهذه المعاني كلها ضاعت من الفقه لما أصبح اسم علم على الاجتهاد الفقهي في الأحكام الشرعية القانونية والخلقية؛ واعتبار الأصول فيه مقصورة على كيفية استخراجها من والعلة تعود إلى العلمين الزائفين : علم النظر والعقد الزائف أو علم الكلام.

وعلم العمل والشرع الزائف أو علم التصوف . فكلاهما يدعي معرفة حيث لا معرفة ممكنة . فهما بما عالجاه من قضايا زائفة غير قابلة للعلم ؛ حالا دون علاج ما كان ينبغي علاجه من القضايا الحقيقية: وعلم النظر والعقائد وعلم العمل والشرائع.

فأطلق أولهما علم الغيب بالعقل ؛ وأطلق الثاني علمه بما يسميه علما لدنيا. وبنى الأول على كذبة العقل أو المخلوقات؛ والثاني على كذبة الإنسان خلق على صورة الله.

ولا بد هنا من العودة إلى منطلق ابن تيمية وابن خلدون في دحض التأسيس المتأخر لبدأ بارمينيدس وأساسه؛ وحدة الوجود والعقل إذا تلا عنها قدرة العقل الإنساني على علم الوجود ؛ تقتضي أن يكون العقل الإنساني نسخة من العقل المطلق .

لذلك فالدحض التيمي المتقدم على الدحض الخلدوني لوحدة الوجود والعقل ؛ يذهب إلى ما أبعد , فيدحض وهم تقدم العقل الوجودي ونظرية خلق الإنسان على صورة الرب؛ فهذان الوهمان هما أساس الكلام التصوف المتفلسفين . وكان من المفروض أن نجعل هذا المنطلق ضميمة للفصلين الخامس (في الكلام بوصفه علما زائفا) والسادس (في التصوف

بوصفه علما زائفا (؛ لكننا أجلنا ليكون في هذا الفصل الذي يتكلم في الفقه وأصوله .

فجل الأفكار التي تأسس عليها العلمان الزائفان الأصلان؛ وما ترتب عليهما من علوم فرعية زائفة؛ ناتجة عن تحيل لغوي؛ يمكن أن نضرب منها مثالين هما أساس التصوف والكلام بها هما علمان زائفان .

1-كيف بين ابن تيمية الكذبة التي تؤسس فكرة الباطنية في علاقتها بالكلام والفلسفة الكلامية: أول ما خلق الله العقل .

1 بين أن "أول ما" لا تعني أن العقل هو أول شيء؛ بل تعني أن العقل بمجرد أن خلق أمر بكذا . "أول" ظرفية تصف الزمان؛ وليست كيفية تصف العقل . والقصد أن ما أمر به الإنسان مباشرة بعد خلقه هو أن يفعل كذا وكذا..

كيف بين ابن تيمية الكذبة التي تؤسس فكرة الباطنية في علاقتها بالتصوف والفلسفة الصوفية: خلق الله الإنسان على صورته .

2-بين أن الضمير في "صورته" لا يعود إلى الله بل إلى الإنسان: الله خلق الإنسان على صورة الإنسان . ولا يمكن أن يكون الله خلق نسخة منه هي الإنسان . والمعنى أن الإنسان خلق على الصورة التي وضعت له أي على النموذج الذي قدر له لخلقه .

لكن تشويه فلسفة الدين؛ بدعوى قدرات للعقل ليست فيه ؛ وتشويهها بدعوى قدرات للحدس ليست فيه ؛ ليس وحده المسؤول على فقدان الأمة لشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

ذلك أن ما أصاب الفقه من تقزيم، وتعويله إلى مجرد علم التشريع المحدود بالقانون والأخلاق الدينية، واعتبار أصوله مقصورة على مشكل استخراجهما من المرجعية، ألغى أهم ما في ثورة فلسفة الدين القرآنية.

فالوسيطان بين الفقه الأصغر والفقه الأكبر، أي الفقه الصغير (شروط الاستعمار في الأرض) والفقه الكبير (شروط الاستخلاف فيها)، هما علة انحطاط الحضارة العربية مثلهما مثل العلمين المحرفين . فلست أفهم معنى شرعية قانونية وخلقية في دنيا نجعل كل قوانينها الطبيعية والتاريخية بالتنكر التام لفصلت 53 التي حدد القرآن فيها ضرورة فهم حقيقته ، من خلال علم الآفاق والأنفس. وهذه الآفاق والأنفس علمها ليس موجودا في المرجعية القرآنية أو السنية، لأن المرجعيتين توجيه للإنسان لعلم شروط الاستعمار في الأرض والعمل بقوانينها حتى لا يخلد إليها، فيكون جديرا بالاستخلاف. الجماع بين الاجتهادات بأصنافها الغائية) الفقه الأصغر والفقه الأكبر) والأداتية) الفقه الصغير والفقه الكبير) هي التي تتأسس في الفقه بمعناه العام، الذي هو فلسفة الدين التي غيبها علم العقائد الزائف وعلم الشرائع الزائف، وتقزيم الفقهين الأكبر والأصغر. وأختم المحاولة بوضع أسئلة الفقه بمعناه العام: وهي التالية، وكل منها يمكن أن يكون مادة لمجلد . لكن نحن هنا نكتفي بإشارات لما يحتوي عليه التفسير الفلسفي للقرآن الكريم من مقوماتها الأساسية:

- السؤال الأول: ما طبيعة الشرائع وطبيعة ما بعد الشرائع؟ والجواب هو بيان كيف يكون أساس كل العلوم الأولى هو علوم الأنفس، الذي يوجه إليه القرآن الكريم المؤمنين ليتعلموا ، بالبحث العلمي ، قوانين التاريخ التي هي

روحية؛ وفيها نكتشف أن ما جاء فيه من توجيهات هي عين الحق . وما بعد الفقه الديني بهذا المعنى هو ما أطلقت عليه اسم ما بعد الأخلاق .

- السؤال الثاني: ما طبيعة الطبائع وطبيعة ما بعد الطبائع؟

والجواب هو بيان كيف يكون أساس العلوم الثانية هو علم الآفاق الذي يوجه إليه القرآن الكريم المؤمنين للبحث العلمي فيه ؛ ومعرفة قوانين الطبيعة التي يصفها القرآن بكونها رياضية؛ وبها نعلم حقيقة توجيهات القرآن؛ وذلك هو ما بعد الفقه الطبيعي أو ما بعد - السؤال الثالث: ما طبيعة الذرائع وطبيعة ما بعد الذرائع؟ والجواب هو بيان كيف يكون الأساس المنهجي لكل العلوم من النوع الأول؛ والنوع الثاني من العلوم؛ ومن ثم فهي شرط كل معرفة علمية ببعديها التواصلي بين الباحثين ؛ والتفاعلي مع موضوعات العلوم ؛ أي القوانين التاريخية والطبيعية لأنها تؤسس لأدوات الفعل التقني فيها: ما بعد الفقه الذريعي هو علم ما بعد الترميز. - السؤال الرابع: ما طبيعة البدائع وطبيعة ما بعد البدائع؟ والجواب هو أن البدائع هي ما يبدعه العقل والوجدان الإنسانيان للوصل بين ما بعد فقه الشرائع (ما علم الأنفس)؛ وما بعد فقه الطبائع (ما بعد علم الآفاق)؛ وما بعد فقه الذرائع وتجديد علاقاتها التي تمكن من الجسر بينها : وذلك هو علم الرمز الرمز والرامز والمرموز والرامز المرموز والرامز المرموز الرمز: الوسميات أو السيميوتكس. - السؤال الخامس والأخير: ما طبيعة الروائع وطبيعة ما بعد الروائع؟ والجواب هو سؤال يضع الإنسان أمام حلين يتردد بينهما دائما ؛ سواء في الفكر الفلسفي أو في الفكر الديني . فهل يوجد مبدأ موحد لأصناف المابعد ولموضوعاتها: إما كأفعال لذات متعالية على هذه الموجودات وما

بعدها: وحدة الشهود؟ أو كأفعال ذات هي ذاتها هذه الموجودات وما بعدها : وحدة الوجود؟

تمهيد: أمليت أمس الفصل السابع من الحرب اللطيفة - خاص بعلم الفقه وعلل تقزيمه - مباشرة دون المرور بالتغريد لانقطاع مؤقت للوصلة . والآن أستأنف الكلام في الفصل الثامن وتخصصه للفلسفة . كان الكلام في الفقه بمعناه الذي كان ينبغي أن يكون عليه ؛ لو لم تفسده العلوم الزائفة فتقزمه إلى الاجتهاد الأصغر في القانون والأخلاق الدينية . وقزمت أصوله في الفنيات اللسانية المنطقية لاستخراج القوانين والقيم الخلقية الدينية من المرجعيتين القرآنية والسنية وشروط المدارس للقياس عليها . وقدمنا تعريفا للفقه يجعله علم أصناف الاجتهاد كلها وهي :

- أولا الاجتهاد الأكبر) علم النظر والعقيدة)
- ثانيا الاجتهاد الأصغر (علم الفقه بالمعنى التقليدي).
- وثالثا الاجتهاد الصغير بحثا في شروط الأصغر؛ أي علم الآفاق
- ورابعا الاجتهاد الكبير بحثا في شروط علم الأنفس؛
- وخامسا وأخيرا علمها الرئيس: ما بعد الأخلاق . دلالة تعريف الفقه الواجب وتحول العلامات الحديثة وتعريف الفقه هذا يحدد مدخلا لكل العلوم؛ مقابل تماما للمدخل الذي تجدده الفلسفة؛ أي الميتافيزيقا . الفقه الشامل يسير من الأنفس إلى الآفاق ؛ أو من علوم الإنسان إلى علوم وهو ما يعني ابستمولوجيا تقديم التأويلي, أو الهرمينوطيقي على التحليلي؛ أو الأنالوطيقي . لكن تاريخ الفكر الفلسفي إلى غاية القرن التاسع عشر؛ يتبع

المسار المعاكس له تماما .

لكن تقدم الرياضيات والمنطقيات وتعددهما ؛ وخاصة اكتشاف الوسميات والفينومينولوجيا وبداية التنظير للهرمينوطيقا ؛ كل ذلك غير نظرية العلم والفلسفة.

فكانت محاولة الوصل بين ابستمولوجيا علوم الإنسان وعلوم الطبيعة قد بدأت تثبت أن العكس هو الأصح؛ وأن التحليلي هو في الحقيقة تبسيط غير واع للتأويلي .

فبدأت الفلسفة في نهايات القرن التاسع عشر تسعى لتأسيس علوم الإنسان؛ وتعتبر القصدية الفكرية هي الفعل المؤسس للنظر والعمل لوضع عالم مثالي هو شرطهما .

ثم تلا ذلك كله منهج الجينيالوجيا النيتشوية؛ وقريبا منها منهج الأركيولوجيا الفوكلدية؛ والعلاجات المعتمدة على الدراسات السيميوتيكية؛ ودور الرموز أطوار الفكر العلمي النظري والعملي .

وإذا كان الموضوع معاني مجردة من جنس الرياضي والمنطقي ؛ فالأفعال الواضعة ليست رياضية ولا منطقية؛ بل هي أفعال للفكر من طبيعة أخرى نريد تعديدها .

ولعل صاحبي الفضل في تبين ذلك رجلان لم يكونا من المشهورين بين الفلاسفة؛ هما فرانز برنتانو (فلسفة ألمانية)؛ وبيرس (فلسفة أمريكية)؛ ولنكتف بالأول .

في محاولته تأسيس ما يميز موضوع علوم الإنسان عامة؛ وعلم النفس

خاصة؛ وضع نظرية عادت بالفلسفة الحديثة إلى ما كادت تنساه؛ أعني أرسطو وابن سينا .

ففي بحثه عن معاني الوجود المتعددة) أرسطو)؛ والعناية أو المعنى أو ما يتوجه إليه الفكر بقصدية تصوب نحو معنى) ابن سينا)؛ اكتشف ما يميز أفعال الفكر واعتبره ما يميز موضوع الإنسانيات.

وهذا المعنى الذي يصوب الفكر نحوه انتباهه ؛ ليس موجودا في العالم الحسي ؛ بل هو من المعاني الكلية التي يمكن أن أمثلة في العالم الحسي تنطبق عليها مفهوم هذا الكلي ؛ فتكون من صادقيته .

وهو ليس مجردا منها بالاستقراء بل هو سابق عليها ومن دونه لا يمكن تصورها حتى مجرد التصور. ولذلك فلهذا المفهوم علاقة مباشرة بفلسفة ابن سينا الكليات .

فنظريته في مفهوم الوجود في العناية الإلهية الوجود الذي يعتبره متقدما على الوجود المتعين في الطبيعة تضع نوعا من المثل القائمة بذاتها وإن لم يكن قائلا بالمثل الأفلاطونية. وهو مفهوم يجمع بين دلالتين واحدة يمكن ردها إلى عالم المثل الأفلاطوني والثانية يمكن ردها إلى مفهوم اللوح المحفوظ أو علم إلهي يؤسس للمعلومية.

ومعنى ذلك أن الفكر الإنساني لا يعلم الوجود الحسي مباشرة بل هو يعود إليه بعد وضع عالم مثالي وراءه منه يستمد قوانينه التي تمكن من إدراكه .

وهذا العالم المثالي وراء العالم الطبيعي والإنساني هو من طبيعة رياضية ومنطقية. لكن الأفعال التي تبدعه فعلا أو تدركه انفعالا من طبيعة

"روحية" وعقلية.

والأخيرة هي ما سماه ابن سينا بالعناية الإلهية ويمكن للفلسفة الخالصة أن تسميه بعناية العقل الإنساني . وهذه الأفعال النظرية والعملية هي العاقلية المبدعة للمعقولية. العاقلية المبدعة للمعقولية هي الدين بمعنيين:

1-من دون الإيمان بها يغرق الإنسان في السيلان الأبدي

2-بها يمكن له أن يسيطر على الطبيعة وعلى الشريعة.

ومعنى ذلك وخلافا لما يتوهم السطحيون من الحداثيين الفلسفة الحديثة أكثر تدينا مما يتصورون بل هي عادت وإن بأسماء أخرى إلى جوهر الديني وأغراض فكره.

التمييز بين الديني والدين الوضعي

ولا بد من تقديم مفهوم غائب في فكرنا لكنه سائد في الفكر الفلسفي الغربي حتى قبل هذه النقلة النوعية: التمييز بين الديني والدين الوضعي أو الرسمي.

سبق أن قست ذلك على التمييز بين الوظائف والأعضاء في الاحيائيات . وهذا الديني هو الذي عادت إليه الفلسفة وليس الدين الوضعي أي مؤسساته وشعائره.

ويمكن القول إن الموقف من الدين عند سطحيي الحداثيين علته الخلط بين الديني والدين الوضعي . ولا بد من الاعتراف أن الفلسفة كافرة بالدين الوضعي .

وأقصد الفلسفة على الإطلاق من أفلاطون إلى اليوم؛ الدين الوضعي أي

الدين الرسمي مؤسسات وشعائر وممارسات كلها تعتبرها غير وظائف الديني بل هي أعضاؤه التي لا وعندما أقول لا تعنيها فقصدي أنها لا تعنيها عند البحث في مقومات الديني . لكنها تدرسها بوصفها منطلق تعريف الديني من خلال توظيفه من أجل غايات سياسية تناقض الغايات المعرفية.

وهنا يكمن الفرق بين الموقف الفلسفي والموقف الصوفي من الدين الوضعي: فالفلسفة ترفضه لتعارضه مع المعرفة والتصوف يرفضه لحده من سلطانه الروحي.

درس أفعال الإنسان النظرية والعملية

ولأعد لكلامي في مدخلي درس أفعال الإنسان النظرية والعملية: الأول هو الذي ينطلق من علوم الأنفس أو من علوم الشرائع وذلك هو الفقه الشامل . والثاني هو الذي ينطلق من علوم الآفاق أو من علوم الطبائع وتلك هي الفلسفة.

وهذا هو السر في اعتباري كلمة "فقه" اسما للمعرفة عامة بمدخل يعتبر أفعال تشريعا للعالم وزيادة صدرية تفيد "لوجوس" كما في فقه اللغة) فيلولوجيا (.

وقد استعملت ذلك أول مرة سنة 1974 في كتاب كتبته بالفرنسية أولا ثم نقلته إلى العربية ونشر لأن تونس شرعت سنتها في تعريب الفلسفة. وقد كان "بحثي التربوي" لترسيمي أستاذا في الثانويات .

وقد ذكرت هذا لعلتين الأولى هي بيان تجسسي لفهم العلاقة بين فعل العقل ومعوله أو فعل التصور والتصور وفعل إبداع المفهوم والمفهوم في

عمل الفكر.

والثانية بسبب خلاف أثار حساسية كبرى لدى الزميل طه عبد الرحمن عندما نبهت إلى أن ما يدعيه سبق إليه بعقد وبل دلالة فلسفية وليس فقهية تقايدية.

ولذلك كتبت لاحقا كتابا بعنوان "فقه العلم ومراسه" بمعنى "ابتسمو - لوجي" وتطبيقاتها . ففقه تناظر "لوجي" والعلم تناظر " ابستمو" في ابستمولوجي .

وقد أهديت له الكتاب لما زارنا في ندوة بتونس قبل تأليفه بأكثر من خمس سنوات على الأقل . ولما أشرت إلى ذلك ظنني اتهمه بشيء وما كان ذلك قصدي لأني لم أعر للمسألة أدنى أهمية .

ما كتبته سنة 1974 كان في منهجية تدريس الفلسفة كان منتشرا في كل بلاد المغرب وخاصة بعد أن شرعنا في توحيد البرامج بين تونس والمغرب وفي الكتاب كلام على فقه العلم وفقه العمل وفقه القيم وفقه الوجود بمعنى ابستمولوجيا وبراكسيولوجيا وأكسيولوجيا وانطولوجيا وهي موضوعات بحثي في كيفية تدريس الفلسفة.

العودة إلى تقزيم الفقه

فإذا عدنا إلى تقزيم الفقه بدلا من أن يكون كل هذا الذي بينا أنه حقيقته علمنا أن من نتائجه جعل الفقه تابعا للسياسة بمعناها المحدود بممارسة الحكم السياسي .

والفقه كما حددناه في الفصل السابع هو العلم الرئيس من مدخل الشرائع

المناظر للفلسفة التي هي العلم الرئيس من مدخل الطبائع . علم الفلسفة الرئيس يدخل للعلوم من درس الطبائع (ميتافيزيقا) وعلم الفقه الرئيس يدخلها من درس الشرائع (ميتا أخلاق) .

ذلك أنه لو كان الفقهاء يفهمون بالسياسة ما يقصده أرسطو أو ابن خلدون لما كان في ذلك ضرر فهي في هذه الحالة تتجاوز فن الحكم إلى العلم الرئيس.

وبعبارة أوضح فالفلسفة تدخل لدرس النظر والعمل من مدركهما أو موضوع الإدراك أي المعقولية والفقه يدخلهما من فعل إدراكهما أو فعل الإدراك أي العاقلية.

وهما يلتقيان لأنهما يغطيان نفس المجال وإن بمسارين متقابلي الاتجاه: ما يبدأ به الفقه تنتهي إليه الفلسفة) الديني (وما تبدأ به الفلسفة ينتهي إليه الفقه) الفلسفي (.

ومعنى ذلك أن الفقه بمعناه الذي كان ينبغي أن يتحقق مآله الفلسفة وهو ما بعد الأخلاق والفلسفة مآلها الفقه إلهيات عقلية غاية لميتافيزيقا أرسطو.

يمكن القول إننا إلى حد الآن لم نتجاوز ما يمكن للقارئ الحائز على ثقافة فلسفية عادية أن يتابعه دون معيقات جدية للفهم . لكننا سننمر إلى ما هو أشد عسرا .

ثم إلى الأسئلة الخمسة التي طرحناها في غاية الفصل السابع : فهي تنطلق من طلب العلم الرئيس الأسمى الذي لم يطلب سابقا من الفقه بمعناه الأشمل .

وهذا العلم الرئيس هو موضوع الفصل التاسع إنه أصل الشروع الأربعة التي تكلمنا عليها أي تفسير القرآن الكريم ؛ العلم الرئيس الأسمى هو تفسير القرآن.

لكن الوصول إليه يقتضي الجواب الدقيق على أسئلتنا الخمسة التي عرضناها في الفصل السابع المخصص للفقه ولعلل تقزيمه وشروط شموله الاجتهادات الخمسة.

1-ما طبيعة علم الطبائع وما بعده؟

2-ما طبيعة علم الشرائع وما بعده؟

3-ما طبيعة علم الذرائع وما بعده؟

4-ما طبيعة علم البدائع وما بعده؟

5-ما طبيعة علم الروائع وما بعده؟ وهذا المجال الأخير غير مفهوم بحق . وعلينا البدء به وقد اخترت اسم الروائع بمعنيي "راع" أي الرائع والمريع.

فلا يمكن فهم الدين والفلسفة باعتبارهما فعلين إنسانيين يحددان طبيعة علاقة الإنسان بذاته وبالكون وبما وراءهما من دون هذين الشعورين : من دون شعوري الجمال والجلال . والشعور بالروعة من الجمال وهو لا يحصل من دون الجمع بين مفهومين يبدوان متناقضين لكنهما يحققان الجمال بما بينهما من تناغم ؛ تناغم وحدة المتعدد .

والشعور الجمالي بروعة الانسجام الوجودية لحظات آفلة بسرعة يتخللها حركية تولد الشعور الجلالي بالمريع ما فيها من فوضى السيلان الأبدي الرهيب .

اجتماع الشعورين بالجميل والجليل في القرآن

ويكفي قراءة ما يحصل في العالم في لحظة النهاية والانتقال من الدنيا إلى الآخرة كما يصفها القرآن الكريم . فكل شيء فيها عجيب وجليل ورهيب . فالشمس تكور والنجوم

تنكدر. والجبال تسير . والعشار تعطل . والوحوش تحشر . والنفوس تزوج . والموءودة تسأل إلخ. . .فتمتزج السماوات والبحار والجبال والمقابر يوم البعث.

ويزول الفرق بين الطبائع والشرائع والذرائع والبدائع والروائع . كل شيء تنقلب قوانينه فيصبح به سيلان وموران لا يتوقفان .

يوم الحشر تزول فيه الفواصل بين الدنيوي والأخروي وبين الطبيعي والتاريخي . إنه مشهد رائع ومريع جميل وجليل جاذب ودافع محبوب ومكروه مرغوب فيه ومرغوب عنه . كل ذلك بل نفي تام لقوانين الطبيعة وسنن التاريخ وكل ما اعتبد من نظام العالم. ومن أراد أن يفهم بيسر هذا التوالج بين الروعة والروح بين الجمال والجلال فليقرا اسماء الله الحسنى: فلا شيء رائع ومريع أكثر من تلقيب الله لنفسه بأسمائه الحسنى . إنها أسماء الرائع والمريع القريب والبعيد الرحيم وشديد العقاب.

والجمالي والجلالي شعوران يتواليان أو يتوالجان فيحصل الشعور الديني الحقيقي الذي يضع الأسئلة الوجودية المطلقة وأسئلتنا هذه ترجمة معرفية لها .

وفيها معنيا الخشية: الرائع والمريع . ف" إنما يخشى الله) الله) العلماء

(العلماء)' فالمعنى الأول هو خلف العلماء والمعنى الثاني هو احترام الله للعلماء .

ومن يقرأ القرآن ولم يشعر بالرهبة الجامعة بين الروعة والروع ليس جديرا بقراءته لأن المعجزي القرآن هو هذه الفاعلية القرآنية في إيقاظ الروح .

ويقظة الروح هي هذا الشعور المزيج الذي هو شعور المهابة الجامعة بين الرهبة والمحبة لأن الأول هو الشعور بالجلال والثاني هو الشعور بالجمال .

ومن هذين الشعورين تنتج اليقظة الروحية التي هي الشعور بالسؤال بمعنيي الكلمة: فالسائل هو صاحب الحاجة وهنا الحاجة فقر وجودي واشرئباب خلقي .

والحاجة من حيث هي فقر وجودي ذات دلالة روحية تتعلق باشرئباب الحياة إلى الخلود ومن حيث هي اشرئباب خلقي هي السؤال المعرفي نظريا وعمليا .

المقابلة بين علوم الشرائع وعلوم الطبائع

فإذا تقدم السؤال العملي على السؤال النظري كنا في أسلوب السؤال الديني وإذا تقدم النظري على العملي كنا في أسلوب السؤال الفلسفي: والأول هو سؤال الفعل والثاني هو سؤال المفعول .

ولعل أبرز حجة يمكن استمدادها من تاريخ الفلسفة هو نظرية الرب الأرسطية: فهو لا يفعل بل الأشياء التي تنجذب بكماله العقلي والخلقي شوقا لصورته تتغير لتكتمل صورتها الموجودة بالقوة في مادتها .

إنه محرك لا يتحرك: ويشبه العلة الغائية المحركة لما عداها وهي ساكنة بلا

حركة ولا فعل رغم أنها الفعل المطلق : كموضوع وليس كذات لأنه ليس ذاتا وإن كان يعلم ذاته ولا يعلم شيئا عداها لعدم جدارة أي شيء بعلمه .

ومن ثم شكل الموجودات لا تفعل بل تنفعل وهي طبائع بما في ذلك الشرائع عند الإنسان فهي ترد إلى الطبائع ولذلك فالتاريخ من السيلان الذي لا يعلم أو يرد إلى دورة الكون والفساد التي تشبه العود الأبدي.

ونظرة أفلاطون لا تختلف عن نظرة أرسطو: كلاهما لا يعترف بالتاريخ بل يرده إلى العود الأبدي الذي لا يتجاوز ما هو مكتوب في الطبائع المنفعلة بالصورة التي وصفت .

إذ حتى الإله الصانع -ديميورج - فهو محاك وليس مبدعا . وهو منفعل بالمثل وليس فاعلا بعلمه . ومن ثم فأساس هذه الفلسفة هو موضوع الفعل أو المفعول وليس ذات الفاعل أو الفعل .

لكن الصورة الإسلامية لله تجعله مبدع الفاعل والمفعول والفعل والانفعال . فهو بارئ كل شيء بفاعلية معرفية ووجودية وبإرادة حرة وقدرة لا متناهية .

أما خرافة أن ذلك مجرد أسقاط لنظرية الحاكم المستبد فهي من علامات سخف القائلين بها : ذلك أن هذا المفهوم هو بالذات ما به يستثنى مثل هذا التصور لأي حاكم له هذه الصفات ومجرد ادعاؤه ذلك يعتبر كفرا . فهو الخالق : والخالق هو الله وحده.

التقابل بين أصناف الأسئلة

وسؤال الفعل هو سؤال فقه الشرائع. سؤال المفعول هو سؤال فلسفة الطبائع. ويحتاج السؤالان لسؤال الذرائع أو العلوم الأدوات ولسؤال البدائع: وصل مجالات الأسئلة الخمسة.

وسؤال البدائع يمكن أن يكون مصدر الإبداع أو مصدر البدع . ومن هنا تكلمنا على العلوم الزائفة التي هي مصدر البدع والعلوم الحقيقة التي هي مصدر الإبداع.

وبذلك نصل إلى السؤال الرئيس؛ أي السؤال الذي بدأنا الكلام به أعني سؤال الروائع. كيف نفهم الرائع والمريع هل نكتفي بالموجود دون منشود؟

وهل نفترض وجود واجد يكون أصلا للرائع والمريع؟

إذا افترضنا وجوده ألا نقع فيما يشبه التمانع: فإما الله أو الإنسان؟ الفقه يبدأ بالله في الحقيقة القائل الله؛ ينتهي عادة إلى الإنسان . والقائل الإنسان:؛ ينتهي عادة إلى الله. وذانك هما قطبا المغنطيس الفكري في الدين والفلسفة معا .

وهنا لا بد أن اعترف للقارئ بأني لا أدري هل أنا بصدد الكلام على حقيقة الدين والفلسفة وما أظن أنه يوجد فكر صادق لا يختلط فيه التجربة الروحية الذاتية والتجربة المعرفية الكونية بعلاج الإنسانية للعلاقة بين الديني والفلسفي عامة.

فمن يدعي أنه يكتفي بالفلسفة أو يكتفي بالدين يمكن أن نعتبره بمصطلح ابن تيمية لم يتجاوز النصفية ولكن النصفية في التجربتين وليس في مجال معين منهما .

لذلك لم أرتح إلا بعد أن أتممت ما وعدت به نفسي بل صغري لأدرك حقيقة عظمة الإسلام: أن أترجم كتاب هيجل في فلسفة الدين وقد تم ذلك بعون الله.

فبترجمته تأكد لي ما كنت أحدسه -مع حذر من أن يكون مجرد موروث عن تربية عقدية- أن القرآن فعلا خطاب كوني فيه الديني بما هو هذا الفقه الشامل .

فرغم أن دروس هيجل قد تجاوزتها اليوم المعرفة بالأديان فهو تجاوز معرفي الأنتيكي لا الأنطولوجي بل الديني وإذن فهو قليل الدلالة في مسألتي ولا يحد من الصورة التي أريد رسمها من تطور المعرفة الفلسفية بالديني .

مراحل الفكر الفلسفي الأساسية

فالفلسفة بمعناها التقليدي -منظومة نسقية تشمل نظام المعارف الإنسانية ورمزها في بدايتها القديمة منظومة أرسطو وفي نهايتها الحديثة منظومة هيجل .

فهي بدأت مع زوجين يونانيين هما أفلاطون وتلاميذه وناقده أرسطو. وانتهت مع زوجين ألمانيين هما كنط وتلميذه وناقده هيجل . لم توجد بشكلها هذا قبل الأولين ولا بعد بدأت درس الفلسفة بالأولين وختمته بالأخيرين فلم أجد ما يتجاوز الأولين والأخيرين. لكن المدرسة الفلسفية النقدية العربية مستثناة من هذا المسار وهي توضح ما أعرضه هنا لأنها لا تنتسب إلى أي منهما .

ويمكن القول إن ما قبل البداية وما بعد الغاية كان نوعا من الفكر لم

يتحدد بالصورة التي امتازت بها المدرستان الأفلاطونية الأرسطية والكنطية الهيجلية بل هما أقرب إلى المدرسة النقدية العربية.

ولا يعني ذلك أن الفكر الإنساني قد نكص إلى ما دون المدرستين التقليديتين القديمة والحديثة بل هو تجاوزهما فيما بعدهما الذي له وجه شبه بما قبلهما .

ولم يكن ذلك بالعودة إلى ما قبلهما بل بتعديلهما تعديلا لا يلغي ما ألغياه فيما تصوراه جاوزا للما قبل فإذا المابعد يبين ضرورته وبه تحرر الفكر الإنساني من النسقية الزائفة. ولعل أهم تعديل هو تجاوز الانغلاق النسقي والكمال الزائف للنظر والعمل اللذين هما بالجوهر مطلقي اللاكمال وكل نسقية فيهما اصطناعية يمكن أن تقبل منهجيا لكنها لا تمثل حقيقة علمية ولا خلقية.

الأسماء لم يحددها السجع بل الوجع

لست مغرما بالسجع ولم اختر أسماء العلوم حبا فيه ؛ بل لأن الثلاثة الأولى موجودة سابقا -الطبائع والشرائع والذرائع. واكتشفت بمطابقة الاسم لحقيقة المسمى في البدائع والروائع.

فما يصل بين هذه العلوم ليس ظاهرات طبيعية ولا هو ظاهرات شريعية ولا هو ظاهرات ذريعية بل هو إبداعات خيالية وظيفتها تحديد شروط الجسر بينها .

واخترت روائع بسبب ما بينت في كلامي على الرائع والمريع . ولا أحتاج لمزيد شرح. ومن ثم فالتسميات ليست تعمية بل هي تكاد تكون تعريفية

تبين حد المسمى.

ولنعلل التسمية بالبدائع . فهي نوعان . إذا كان الجسر مبدعا لسردية محفزة للعلوم كانت بدائع بالمعنى الإيجابي. وإذا كان مثبطا لها كانت بدعا بالمعنى السلبي. لذلك اخترت بدائع.

فانختم بالكلام على تعريف الفلسفة لمنظومتها النظرية والعملية وهي محاولة لم تتجاوز صيغتين يونانية وألمانية أولاهما سيطرة على الفلسفة القديمة والوسيطة والثانية على الحديثة والمعاصرة.

ومما ينكره أدعياء الحداثة العرب -ومن البديهي أن يبدو انكارهم محقا - هو دعواي أن المدرسة النقدية العربية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون (مستثناة من هذين المنظومتين وأنها قد تجاوزت التحديد اليوناني والألماني .

ذلك أنه من المفارقة أن يدعي الواحد أن السابق قد تجاوز اللاحق لفرط اخضاع تاريخ المعرفة للترتيب الزماني: فيمكن أن يقبل المرء أن تتجاوز المدرسة النقدية العربية المنظومة المتقدمة عليها بالزمان. لكن هل يعقل أن تعتبر قد تجاوزت المنظومة المتأخرة عنهم بالزمان؟

هذه بدعة يتهمني بها الكثير بدعوى أني "وهابي" أو "إسلاموي" أو الخ . . وهو هراء لا يزعجني لسخف أصحابه : فلا أحد ممن تلا ابن تيمية ينتسب إلى فكره وخاصة من الوهابية أو السلفية الحاليتين .

أما تجاوز الزوج الثاني كنط وهيجل فقد حصل باعترافهما ؛ فقد أثبتا فلسفيا عدم كفاية الفلسفة بمعناها التقليدي وحاولا ما تقدمت إليه المدرسة النقدية.

ومحاولتهما أنهت الفلسفة التقليدية ولم تستطع تأسيس فلسفة معاصرة ذات نسقية. وهو ما تحقق بتجاوز نقدي لهما فيما بعد الشرائع وما بعد الذرائع.

أما محاولة المدرسة النقدية العربية فهي مضاعفة. فما بعد الشرائع أسميه التأسيس الخلدوني لفلسفة العمل والتاريخ . وما بعد الذرائع أسميه التأسيس التيمي لفلسفة النظر والدين .

ولا تهم حصيلة التأسيسين المضمونية التي الكثير منها لم يعد مناسبا للعصر. المهم إدراك الحاجة للتأسيسين المتجاوزين للقديم والحديث. المهم تقديم محاولة يمكن أن نتجاوز مضمونها لكن حقيقتها تبقى صالحة بتطوير المضمون .

وحتى المضمون المقترح من ابن تيمية في النظري والديني ومن ابن خلدون في العملي والتاريخي فهو أفضل مما اقترحه كنط وهيجل وقد بيناه في غير موضع .

المنظومتان اليونانية والألمانية

فلنورد الآن التحديدين اليوناني والألماني ومحاولة المدرسة النقدية بإيجاز ولنترك الحكم للقارئ من خلال مقارنة سريعة لهذه المحاولات في ضوء الحاضر الفلسفي .

وقبل ذلك فلأورد مثالين من النقلة التي حدثت في المدرسة النقدية العربية والتي هي سر فكر كنط وفكر هيجل أعني المقولات الكنطية وظاهراتية الروح الهيجلية.

فالفرق الجوهري الأول هو الفرق بين مقولات أرسطو ومقولات كنط

يتمثل في أن الأولى تنطلق من المعقولية أو موضوعات العقل والثانية من العاقلية أو فاعليات العقل .

والفرق الجوهري الثاني هو الفرق بين المعقول الأفلاطوني والمعقول الهيجلي ويتمثل في أن تجربة الروح -ت:وك6 :عل عنع10:10112::100010 هي حصيلة تجربته بالأساس روحية أي معرفية ودينية في إطار السياسي والاجتماعي .

مقارنة المنظومتين بحل المدرسة النقدية العربية وقد بينت أن العلاقة بين ابن تيمية وابن خلدون عكس العلاقة بين أفلاطون وأرسطو وهي معكوسة لقرب ابن خلدون من الأول ولقرب ابن تيمية من أرسطو. واقصد أن تقديم العمل والشرائع على النظر والطبائع خلدوني وأفلاطوني وتقديم النظر والطبائع على العمل والشرائع أرسطي وتيمي . ذلك أن الطبائع والشرائع عند الزوجين العربيين غير الطبائع والشرائع عند الزوجين اليونانيين . والسبب هو نظرية المعرفة بالمطابقة أو بدونها . أفلاطون وأرسطو يقولان بنظرية المطابقة: الوجود مطلق الشفافية للعقل عملا بمبدأ بارمينيدس) الشذرة الخامسة) وابن تيمية وابن خلدون يؤمنان بالغيب. والإيمان بالغيب فلسفيا يعني أن الوجود غير شفاف وأنه لا يرد إلى الإدراك ومن ثم فالعلم الإنساني ليس علما مطابقا للوجود بل هو تشريع ناقص . هذا التشريع الناقص هو جوهر نظرية المعرفة لدى الزوجين الألمانيين كنط وهيجل ومدار خلافهما: كنط يعتبره ناقصا (لا يعلم العقل إلا الظواهر) بإطلاق وهيجل يعتبر ناقصا تاريخيا) العقل يلم الوجود على ما هو عليه في نهاية تطوره) . والعيب الكنطي يتمثل في دعوى ذات مرجعية دينية غير

صريحة. والعيب الهيجلي يتمثل في اعتبار النقص المعرفي غير جوهري بل هو إضافة إلى التطور التاريخي . وهذا سر نظرية هيجل في أرواح الشعوب. وهو ما يترتب عليه نظرية عنصرية في التفاضل بين الشعوب بمدى بلوغ روحها للروح الأتم الذي يحدده هيجل بكونه روح الحضارة المسيحية التي بها اكتمل التاريخ ومن هم دون ذلك ليسوا بشرا إلا بالقوة.

ما به تجاوزت المدرسة النقدية الزوجين الألمانيين هو التحرر من عيب الحل الكنطي) اخفاء المرجعية الدينية) ومن عيب الحل الهيجلي (رد النقص للتاريخ) . المدرسة النقدية عالجت قضية ما بعد النظر والعقد) ابن تيمية) وما بعد العمل والشرع) ابن خلدون) بمنظور فلسفي لا يخفي دور الدين ولا يطلق دور التاريخ. قدمنا الكلام في حل المدرسة النقدية العربية المتجاوز للتحديدين القديم والحديث. فلنختم الآن بذكر سريع للحلين القديم والحديث: كيف ينتظم مجال الفلسفة النظري والعملي قديما وحديثا.

ما قصد هيجل بنسبة النقص إلى التاريخ؟ وقبل ذلك ما معنى إطلاق هيجل للتاريخ؟ لا أعني حديث التاريخ بل حدثه . فعنده أن الوجود الخيالي هو الموجود من ذاك الجانب (ينزايت) والوجود الحقيقي هو الموجود من هذا الجانب (ديسزايت) . فهذا الجانب (ديسزايت) وذاك الجانب (ينزايت) يعني الآخرة والدنيا المتساوقين وليس المتواليين أحدهما خيالي والثاني حقيقي وأن التاريخ لا وراء له. ولذلك فكل الماركسيين العرب الذين يتوهمون فيصدقون ما يقوله ماركس في دعواه قلب هيجل وجعله يمشي على رجليه بدل رأسه هم الذين يمشون مقلوبي العقل والوجدان ماركس

لم يتجاوز هيجل إلا بوهم مقابلة بين مادة غير مادة ردا للثاني إلى الأول وهو تناقض لأنها تناف مع القول بالجدل وإذن فهي عين الوهم حتى وإن ادعاها ماركس. المنظومة اليونانية: الوثان: الأول نظري هو الطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة. والثاني عملي هو الأخلاقيات والاقتصاديات والسياسيات. وكلاهما لا يعتبران علمين بل هما أعداد منهجي للمتعلم . في قوانين صورة المعرفة وفي قوانين مادة المعرفة والأولى استنتاجية للأفكار والثانية استقرائية للمعطيات المضمونية . التاريخ ليس علم التاريخ بمعناه الحال هو جمع معلومات حول موضوع من التجربة الخارجية: اعتبار المعطيات أحداث أو وقائع تجمع ثم تصور منطقيا .

وتصنيف العلوم الفلسفية هذا بقي ثابتا تقريبا إلى بداية الفلسفة الحديثة ويمكن الرمز

للقطيعة بما يسمى شجرة المعرفة الديكارتية لكن البديل تأخر إلى القرن الثامن عشر.

ويمكن الإشارة إلى أن النقلة من القديم إلى الحديث لا يمكن فهمها إلا بدور الفلسفة

العربية غير النقدية وخاصة ابن سينا والغزالي السينوي.

لماذا ميزت بين الفلسفة العربية النقدية وغير النقدية؟

لأني اقصد بالأولى التي بقيت في نفس البارادايم وبالثانية التي خرجت منه كما وصفت . المنظومة الألمانية

يمكن القول إن التصنيف الثاني في الفلسفة الغربية الحديثة هو توضيح

محاولة ابن سينا

ومن بعده الغزالي تنظيم كتاب ما بعد الطبيعة الأرسطي .

وللتبسيط فإن ما حدث عند كريستيان فولف (تلميذ لايبنتس فلسفيا) صاحب التصنيف

البديل من تصنيف أرسطو ليس إلا ترجمة شبه حرفية لما حققته موسوعة الشفاء من تنظيم

لموضوعات الفلسفة.

صنف فولف في القرن الثامن عشر موضوعات الفلسفة إلى أربعة هي : الأنطولوجيا العامة

) ابن سينا (والأنطولوجيات الخاصة ثلاث وندين بها للغزالي .

والأنطولوجيات الخاصة هي : علم الله (ثيولوجيا) وعلم العالم (كوسمولوجيا) وعلم

الإنسان (انثروبولوجيا) . والغزالي في التهافت اتبع هذه الخطة للتشكيك في علمية

لكن التصنيفين القديم والحديث كلاهما انقرض بعد كنط وهيجل . وعدنا لما انتهت إليه

المدرسة النقدية العربية: ما وراء الشرائع وما وراء الطبائع.

أمسك الزمام . فقد وصلت إلى الغاية التي ستكون موضوع الفصل التاسع: تفسير القرآن

الكريم أي ما بعد الروائع والبدائع والذرائع والشرائع والطبائع.

وصلنا إلى أصل الشروع الأربعة التي درسناها ودرسنا تزييفها في الفصول السابقة.

إنه ما بعد الأخلاق أو تفسير القرآن الكريم الذي هو المرجعية الأصلية الوحيدة. ومعنى كونه مرجعية أصلية وحيدة يفيد أن السنة تستند إلى القرآن مرجعية لها إما موضوعا لتعليمها أو أساسا لتعيين مبادئها العامة بالممارسة لاستحالة غيرها .

ومن ثم فكل قرآني سخيف لأنه كمن يريد أن يستغني عن أفضل مفسر ومعلم القرآن نفسه اعتبره كذلك وليس مجرد ناقل للوحي : " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا') الإسراء 106(١ والسنة مرجعية بهذا المعنى الذي لا غناء عنه كما سنحاول بيان طبيعة دورها في علم ما بعد الأخلاق الذي هو جوهر الرسالة القرآنية أصلا لكل ما وصفنا في الفصول السابقة. الحيرة التي تنتج عن اللقاء بالقرآن ولنبدأ بالحيرة التي يجد المرء نفسه أمامها كلما حاول أن يتكلم في القرآن الكريم حتى لو كان لا يؤمن به -إذ حتى أعداؤه تعتورهم هذه الحيرة فيه .

وأفضل طريقة لبيان طبيعة هذه الحيرة الانطلاق من موقف من لا يؤمن به حتى نتجنب الاعتراض الذي لخصه المعري بزعمه أن أثر القرآن يعود للعادة والتعليم والسماع المتكرر. فتوهم أن شعره لو صار الغذاء اليومي لشعب لحصل على نفس التأثير ولكان من جنس القرآن . ذكرت هذه الحجة لأنها تقريبا الحجة الأساسية لجل المشككين في مصدر القرآن الإلهي . لكني ذكرتها خاصة لأن الحقيقة هي العكس تماما مما يتصوره

المعري . ومعنى ذلك أن العادة عند فاقدي الذوق والرهافة هي التي تغيب طالع القرآن من محير والأثر الأول الذي يولد الاندهاش الفلسفي .

فالعادة والتعليم الخالي من التدبر هو الذي يجعل قراءة القرآن مجرد مشعر تعبدي لا يتجاوز وظائف صارت من الممارسات التعبدية الغافلة عن المعنى .

لذلك فغالبا ما يكون الغريب عن هذه الممارسات العادية ممن يطلبون الحقيقة المعرفية والخلقية في النظر والعمل أكثر الناس فهما للخطاب القرآني .

من أي موضع انظر إلى القرآن؟

وما كنت مسلم النشأة وربيت على القرآن بالصورة التي وصفت . فمحاولة التخلص من الأثر العادي للنظر بعين بكر إلى القرآن مهمة عسيرة جدا لكنها ممكنة.

وهذا يقتضي أن أتخيل وكأني التقي بالقرآن أول مرة في مسعاي لفهم الوجود من منطلق فلسفي رأينا أنه لا الغاية ذهاب من الطبائع إلى الشرائع حتما .

لكننا رأينا أن الفلسفة الحديثة تجاوزت هذا الموقف -من الطبائع إلى الشرائع - وعادت إلى ما يقرب من المنطلق الديني أي من الشرائع إلى الطبائع.

والانطلاق من الطبائع إلى الشرائع يعني تقديم التحليل على التأويل منهجيا والانطلاق من الشرائع إلى الطبائع يعني تقديم التأويل على التحليل : وهذا

مناقض لما تعود عليه الفكر الفلسفي .

والإشكال في تقديم التأويل على التحليل يمثل شبه مشارقة فلسفية: فكيف نقدم الأكثر تعقيدا على الأبسط؟

والقصد بتقديمه هو عدم إغفال تقدمه به التحليل نفسه .

كما أن النزول من المعقد إلى البسيط يمكن من تعيين منزلة البسيط فيه لكن الصعود منه إليه لا يمكن من تنزيله التنزيل الملائم ؛ إذ في حالة النزول تكون بنية المعقد قد اتضحت . ولو قسنا ذلك على الرؤية بالعين المجردة لقلنا أن الذهاب من المعقد إلى البسيط يشبه النظر من على قمة جبل لما تحته : رؤية عامة لمواضع العناصر.

أما الذهاب من البسيط الى المعقد يشبه العكس الرؤية من موقع منبسط لا تمكن من رؤية مواضع العناصر فيكون التعميم فيه خطأ منهجيا ومعرفيا .

ومعنى ذلك أن تقديم التحليل بوصفه ذهابا من الأبسط إلى الأعقد أصبح أصحابه مدركين أنه تقديم منهجي لا يغفل عن التأويل الضمني الذي يحدد البداية.

فما يتميز به الأسلوب الفلسفي عامة والفلسفي الحديث خاصة وما بعد الحديث بصورة أخص هو التفكير المدبر من البداية الظاهرة إلى ما وراءها باعتباره بداية خفية.

وهذا ما قصدته بالكلام أمس على أسلوب الجينيالوجيا النيتشوية) دراسة التكوينية) والأركيولوجيا الفوكلدية (دراسة الأرشيف) . فما وراء البداية الظاهرة تحليل للتأويل المضمر في كل تجليل .

ومعنى ذلك أن الفلسفة اكتشفت مؤخرا سذاجتها - التي اكتشفتها المدرسة النقدية العربية سابقا -عندما كان الفلاسفة يتصورون الوجود شفافا والعقل نفاذا فتبين أن ذلك مجرد تبسيط غير واع لتعقيد الوجود وتعظيم وهمي لقدرات العقل .

فلكان هذا الأسلوب شبيه بالتحليل النفسي لخفايا ما يختزنه اللاوعي ليس الفردي (علم نفس) ولا الجمعي) علم اجتماع (بل تعليل المنظومات الرمزية المعبرة عن ذلك كله .

ما طبيعة الخطاب القرآني؟

وهذا يعني أننا يمكن أن نرى القرآن بعين بكر وذلك بوضع طابعه المقدس والديني بين قوسين مؤقتا حتى ندرسه بوصفه جنسا ثقافيا مجاله "ما هو ما وراء" نريد فهم طبيعته . ما هو هذا الجنس؟

وهو "ما وراء" ماذا؟

ثم ما طبيعة الماورائية التي يمثلها قياسا إلى ما وراء الطبيعة في الفلسفة التقليدية؟ وكيف يمكن الانطلاق منه أولا ومن تطبيقاته التاريخية ثانيا لفهم حقيقته؟

وما يضاعف حيرة من يريد أن ينظر بعين فاحصة لهذا الأثر الثقافي -بعد وضعنا بين قوسين لغاية منهجية طبيعته الدينية-هو أنه هو الذي يجيب بنفسه عن هذه الأسئلة عودة

على ذاته . ومعنى ذلك أنه لا يتكلم في موضوعاته التي يتلفت إليها فحسب بل هو يتكلم في كلامه على موضوعاته ليحدد طبيعة كلامه عليها .

وإذن فهو مقبل على موضوعه ومدبر على ذاته وبين ذاته وموضوعه ينزل ذاته المرسلة وذات الإنسان المرسل إليه . وكل ذلك في إطار الرسالة التي توحد هذه العناصر.

وبعبارة الأساليب أدبية فإن مؤلف النص هو آن راو إما لأقواله عندما يتكلم عليها بضمير الغائب ومتكلم بضمير المتكلم (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل (..

وقد يكون راويا لأقوال غيره ومخاطبا منهم في حوار أبطال القصص (ما قالت ملكة سبأ مثلا) أو المشاهد الرمزية (فقالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) .

وفي كل هذه الحالات لا يكون موضوعه أشياء بل مواقف منها من خلال تقييمها وتقييم سلوك المخاطب به منها كان إقباله على ذات هي بدورها تقبل وتدبر. فيكون الجامع بين ذلك كله أن القرآن تراسل بين ذاتين : مألهة) الله) وآلهة) الإنسان (.

وبهذا المعنى فكل الذين يبحثون عن إعجاز علمي في القرآن بمعنى البحث عن القوانين الطبيعية أو حتى الشريعية مثلا فيه مجانبون للصواب بسبب عدم فهم هذه الطبيعة التي يتميز بها نص القرآن.

فلأنه تراسل بين ذاتين حول الطبائع والشرائع ولأنه حوار وجودي وخلقي بين الله والمؤمن فإنه جوهر حقيقة الديني في كل الأديان أو جل معايير النظر والعقد والعمل والشرع. لذلك سميته ما بعد الأخلاق أو ما بعد الشرائع قياسا على الميتافيزيقا التي هي ما بعد الطبيعة او ما بعد الطبائع . وفيه أن الطبائع هي بدورها شرائع.

القرآن ككيان ذي تعين مادي قائم الذات

لكن إذا غادرنا هذا الوصف ونظرنا إلى القرآن كشيء قائم الذات بين أيدينا-في المصحف أو صدور المؤمنين - فنحن أمام كيان حقيقي ذي قيام مادي شديد التعقيد .

وأول ما يمكن أن يصدم من لم يرب عليه وقبل أن يغوص في أسراره هو الفوضى التي تكتنف الإحالات الداخلية المتشابكة فيه لكأنه تكرار وتواليف متوالية لأغراض متوالجة ومتشاجنة إلى حد مذهل .

والمعلوم أننا كنا نجد كشباب عند تعلمه من الصعوبة ما لا يقدر للتشابه بين الآيات بل إن ذلك كان أكبر امتحان نتغالب به لاختبار الذكاء مع الحفظ .

وما زلت أذكر واقعة كنت فيها عند أهلي بطلا، أني استطعت أن اقرأ الرحمن من دون (فبأي آلاء ربكما تكذبان» اقفز عليها دون خطأ . لن أستطيع ذلك الآن.

وإلى الآن ما يزال تعليم القرآن متضمنا ما هو أعقد من ذلك من اختبارات الحفظ والذكاء دون معرفة السرية نظام القرآن الذي يجعل ذلك عسيرا عقليا .

هل في نظم القرآن الكلي فوضى؟

فالأول جزئي ويتعلق الوحدات الدنيا سواء أخذناها كل واحدة على حيالها أو أخذنا المتشابهات في المباني والمعاني منها .

والثاني كلي ويخص الوحدات المركبة سواء أخذنا آيات كل سورة على

حيالها أو آيات كل سور القرآن.

ذلك أني أومن بأن ما يبدو في القرآن من فوضى ومن تشابه المباني رغم اختلاف المعاني (القرآن يقول إنه كله متشابه (مقصود لغاية كانت بداية بحثي بل لعلها علته الأساسية. فالمتشابه في القرآن له معنيان: تشابه المبنى وهو يعم كل القرآن ويقره القرآن نفسه. وتشابه المعنى وهو غير الأمهات من الآيات وقد أشارت إليه الآية السابعة من آل عمران وحرمت الاقتراب منه .

منطلق فرضيتي في محاولة فهم القرآن هي وجه الشبه بين "فوضاه" الظاهرة وفوضى العالم الطبيعي . فقبل أن يصبح للإنسان علوم طبيعية كان يرى العالم في فوضى مطلقة .

لكن الممارسة العقلية بالتدريج مكنت من اكتشاف متدرج لبعض الانتظامات في العالم الطبيعي . ولعل أولاها كانت حركات الأفلاك التي يعد انتظامها الأظهر والأغلب في ظاهرات الطبيعة.

فافترضت أن القرآن عالم ثان هو ما وراء العالم وأن له انتظاما خفيا مثله وهو انتظام لا يتعلق به لذاته بل لوظيفته من حيث هو ماوراء كل ما يحدد موقع الإنسان وشروط استعماره في الأرض واستخلافه الأفضل فيها .

واعتبرت ذلك فرضية علمية مثل الفرضية التي جعلت البشر يضعون النظريات العلمية لفهم العالم وتحديد شروط التعامل معه بأقل كلفة ؛ العلوم وتطبيقاتها . وبين أن النظريات العلمية تفترض أن للعالم قوانين من يعلمها يتمكن من أمرين: - الأول هو التحرر من فوضى العالم ومنها فوضى ذاته بما فيها من طبيعي يمثل فوضى حقيقية. - والثاني هو التمكن من

الاستفادة من خيرات العالم ومن قدرات الذات لقيام دوره عضويا ونفسيا . والتحرر من فوضى العالم الطبيعي تعني التحرر مما يسببه الجهل بها من آثار على الوجود الإنساني . وإذن فالدافع هو الوقاية من شرور الفوضى وتبعاتها . والفوضى هنا أسبابها ليست معلومة لكن آثارها معلوم سببها : الجهل بقوانينها . فلو طبقنا ذلك الآن على فرضيتنا حول القرآن لوجدنا فرقين بينين . - الأول: القرآن يعتبر ما قلناه على العلوم من شروط الاستعمار في الأرض فينصح بعلم الآفاق . - الثاني ؛ التحرر من فوضى علاقات البشر بينهم وبالعالم . وإذا كانت فوضى العالم يكفي فيها علم قوانينه فإن فوضى البشر لا يكفي فيها العلم لأن العلم نفسه يمكن أن يضاعف فوضى البشر فيما بينهم ومع العالم. وبذلك فالقرآن يعالج نوعين من الفوضى؛: - فوضى ناتجة عن الجهل المعرفي. - وفوضى ناتجة عن الجهل الخلقي . وهما بعدا الجاهلية: وعكسها التعارف بين البشر معرفة ومعروفا والتعامل مع الأرض(العالم) بصورة تلغي ما وصفت به الملائكة الإنسان: يفسد فيها ويسفك الدماء . وما كان القرآن بذلك علاجا للحاصل بالفعل ووقاية مما قد يحصل لحصوله بالقوة فإنه أصبح استراتيجية سياسية للبشر من أجل السلطان على أسباب نوعي الفوضى .

فيكون القرآن استراتيجية توحيد البشرية لإزالة الفوضى الناتجة عن الفرقة بينهم) الحجرات (13 بالمساواة ونفي كل تفاضل عدا القيمة الخلقية: التقوى . وهو يؤسس ذلك على مفهوم الأخوة البشرية) النساء1 (دون نفي التعدد ومن ثم فصلة الرحم بين البشر مستويان: كلي لكل البشر وجزئي للقبائل والشعوب. وهنا يتحدد دور السنة: فهي تطبيق هدفه تحقيق عينة من

هذه الأخوة البشرية التي يصفها القرآن والتي ليس للبشر منها نموذج في التاريخ قبل الإسلام. ولذلك سميت محاولتي في التفسير الفلسفي للقرآن: استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية". والهدف إثبات فرضيتي حول حقيقة القرآن. قلت أن القرآن خبر عن عالم غيبي وراء عالم شاهد يحدد شروط الوصل بينهما بأداتين هما العلم أولا والأخلاق ثانيا . والجامع بينهما هو العمل على علم أو السياسة. من يقرأ القرآن في ضوء هذه الفرضية يكتشف أن ما كان يبدو له من فوضى أصبح الآن عين النظام عندما يعرض في شكل تعليمي ليصبح سياسة للعالم الشاهد . رمز التفسير الفلسفي للقرآن بما هو استراتيجية ولهذه العلة اعتبرت الآيتين 105 و106 من الإسراء رمزا للتفسير الفلسفي لأنهما مصداق هذه الفرضية . ومن يقرأ الآيتين يتأكد من ذلك بوضوح تام. وطبيعي أن تتحدد طبيعة القرآن في سورة الإسراء والمعراج: فهي ترمز إلى اللقاء المباشر بين الرسول ومضمون الرسالة ولا بد إذن من معرفة حقيقتها . والاسم ما بعد الأخلاق يتضمن ما بعد العلم والعمل في آن لأن العمل من دون علم ليس عملا بل هو ضرب في حماية فمن شروط العمل معرفة الغاية وشروطها . ويمكن إدراك الترادف بين الاسمين:

- ما بعد الأخلاق

- وما بعد الشرائع لأن القصد به الحالتين قوانين السلوك الحر الذي هو عمل على علم بصدق إيماني .

تجاوز قصور الاستثمار الأول لوظائف القرآن والآن نكتشف السر في أن الاستثمار الأول للقرآن - علوم الملة التي آلت إلى الانحطاط - لم يعد

كافيا لأنها كانت تقتصر على المباشر دون اللامباشر.

ولأضرب مثالا واضحا جدا هو جوهر أزمة الفقه وأصوله ؛: فعندما يحتار المسلم اليوم في مسألة الحدود فالعلة هي أنه يتصورها قوانين وليس نماذج قوانين .

وهو يتصور العقوبة في الحدود هي الحد وليس مجرد أداة للحد . العقوبة في القانون الجزائي ليست هي القانون بل هي أداة لتعيينه وهي مقدارها الأقصى .

بعبارة أوضح: فالحدود في القرآن ليست العقوبات التي هي أدواتها بل هي خلق القانون أو ما به يكون القانون قانونا شرعيا لتوفر شرط العدل القرآني فيه .

ولأن الفاروق يفهم ذلك تصرف في الحدود بصورة تعبر عن روح القرآن وليس عن التطبيق الآلي للفقه المنحط الذي تصور الحد هو العقوبة وليس خلق العدل .

فلأبين الآن بعدي الفرضية: القرآن استراتيجية توحيد والسنة تطبيق لها لتحقيق عينة منها في التاريخ الفعلي : وهي السياسة النبوية تربية وحكما .

وأختم كلامي على الحدود بالقول إنها نماذج خلقية من أساس شرعية القانون في المجالات التي تمثل شروط إزالة عوائق الوحدة بين البشر وهي خمسة.

وقد حددها القرآن واعتبر معرفتها خروجا من الغفلة: إنها مضمون سورة يوسف عليه السلام:

1-العلاقة بين الجنسين

2-العلاقة الاقتصادية

-3 العلاقة بين العلم والتوقع لشروط قيام الجماعة

4-العلاقة بين ذلك كله والسياسة

5-أخيرا علاقة ذلك كله بالدين أو عدم نسيان برهان الرب

حدود القرآن هي أخلاق القانون أو شروط شرعية الأحكام وتقتصر على هذه المجالات الخمس . إنها نماذج قوانين لا قوانين والعقوبة أداة حكم لا حكم .

وهذا هو المخرج من أزمة الحدود التي سال حولها الكثير من الحبر بلا فائدة لأن طبيعة الإشكال أغفلت وبات الكلام يدور حول مناسبتها للعصر من عدمه .

ما الذي يثبت أن القرآن استراتيجية توحيد للبشرية في أبعاد الزمان الخمسة: حدث الماضي وحديثه وحدث المستقبل وحديثه ثم الحاضر المساوق لنزوله.

فلا أحد يمكنه أن ينكر أن القرآن يتكلم على تاريخ واحد للإنسانية أحداثا وأحاديث الماضي والمستقبل وفي الحاضر وخاصة التراث الديني والسياسي.

وهذه وحدة الحيز الزماني وثمرته . فالزمان الإنساني في القرآن واحد وثمرته (التراث) واحدة وهذان حيزان يمثلان وجود الإنسان الروحي والرمزي.

وهذان هما الحيزان المحددان لقيام الإنسان المادي دون تمييز بين أبيض

وأسود وأحمر بل هي للبشر الذين هم أخوة من نفس واحدة) النساء .(1

ولا أحد يمكنه أن ينكر أن القرآن يتكلم على الأرض كلها ولا يقتصر على جزء منها ويرفض المقابلة شرق غرب ويعتبر ثروتها ملك البشرية: مسخرة لها .

ونصل الى الحيز الأصل أو ما به تتوحد الأحياز الأربعة التي ذكرنا أي الزمان والتراث والمكان والثروة أعني المرجعية الروحية للبشرية: وحدة الديني.

وذلك هو مفهوم الإسلام الفطرة ومفهوم العهد بين الله وأبناء آدم) الأعراف (171-172 نصا فضلا عن وحدة التاريخ الديني كما يعرضها القرآن الكريم .

لكن ذلك لا يكفي رغم أنه دليل موجب . في هذه الحالة الدليل السالب أقوى: واقصد ما يقدمه القرآن لإزالة عوائق الوحدة بين الأفراد والجماعات.

وهنا نفهم القصد من الإخراج من الغفلة التي تتكلم عليها سورة يوسف مخاطبة للرسول: فالعوائق دون وحدة البشر هي الأغراض الخمسة الواردة في السورة.

لذلك فالقاضي هو الذي يعين المقدار المناسب للجرم بحسب الظروف العينية بين صفر والحد الأقصى المعين في النص دون أن يكون ذلك تعديا على النص .

الوظيفة العلاجية: معيقات الأخوة البشرية فالناس يختلفون ويتنافسون

ويتصارعون على المرأة والثروة والعلم والسلطة والدين . وهي تتعين في الأحياز أي المكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعية.

رأينا أن القرآن يوحد المكان والثروة والزمان والتراث والمرجعية وينسبها كلها إرثا مشتركا للبشرية بشرط الأهلية التي تجعلهم خلفاء عليها بحق .

ونظام العلاقات بين البشر حولها هو أصل القانون الوطني والدولي ولا أحد ينكر أن القرآن الكريم قد اعترف بتعدد القوانين الملية ووضع قانونا دوليا .

ونظم العلاقة الجنسية والاقتصادية والمعرفية والسياسية والدينية. فهو أول دين يعترف بالحرية الدينية) البقرة (256 والتعدد الديني) المائدة .(48

وإذن لا أحد يمكن أن ينفي أن إزالة العقبات دون وحدة الإنسانية الموضوعي منها (الأحياز) والذاتي) البينية) من أهم موضوعات القرآن الكريم .

لو لم يرد ما ذكرناه هنا في خطة تربوية وسياسية لكان مجرد خطاب خلقي عام يجعل استعمال مفهوم الاستراتيجية التوحيدية مبالغة مني لا أساس لها

ورغم أن الفصل بين الخطة التربوية والخطة السياسية متساوقة في القرآن الكريم من حيث المبدأ إلا أن حكمة تنجيم القرآن جعل فاصلا زمانيا بينهما .

فالقرآن المكي يغلب عليه الوجه التربوي والعقدي من الاستراتيجية والقرآن المدني يغلب عليه الوجه السياسي والشرعي من الاستراتيجية. وهذا بين .

القرآن يؤسس في جوابه على أسئلتنا الخمسة وإلا لما كان محيرا ١ الوحي ومصدر القرآن الإلهي

المحير في هذه الأجوبة التي سنوردها هو الأمر الحاسم في مصدر القرآن: هل هو وحي أم من تأليف الرسول؟ وهذا السؤال صيغة حديثة لإشكالية خلق القرآن .

عالم مدد

وفي الحقيقة الأمر لا يتعلق بصيغة حديثة فحسب بل هي صيغة جريئة تصرح بما تضمره الصيغة القديمة. وحتى نفهم ذلك فلنوضح أن القصد المبنى لا المعنى . فيمكن أن يكون قول المعتزلي بخلق القرآن متعلقا بالمبنى دون نفي أن الوحي هو أصل المعنى فيكون المخلوق هو المبنى لا المعنى . والمبنى هو المشكل. لأنك تجد من يقبل أن يكون المعنى إلهيا والمبنى نبويا وهو فهم للوحي بمعنى الإيحاء المعنوي وترك الصيغة اللفظية للنبي لأن الوحي ليس كلاما بلسان. ولأذكر حادثة وقعت لي مع قسيس في بيت الزميل حسن حنفي . قال لي : هل تصدق أن القرآن بنصه وحي إلهي؟ المعنى ممكن لكن المبنى غير ممكن . توقع احراجي . لم أجب عن سؤاله بل سألته؛ هل تعتقد أن المسيح مجرد معنى أم هو شخص حقيقي وجد في التاريخ الفعلي وصلب ثم بعث؟ هل إلهكم يلد لكنه أبكم؟ وهل ربكم خلق أفكار العالم الطبيعي وغيره خلق قيامه المادي؟ كيف يجيب القرآن فيحدد المابعد بأصنافه الخمسة:

1. ما بعد الشرائع 2. ما بعد الطبائع

3. ما بعد الذرائع

4. ما بعد البدائع

5 ما بعد الروائع فما بعد الفقه وما بعد الفلسفة وما بعد أدواتهما المشتركة) المنطق والرياضيات واللسان والتاريخ) هي ما بعد المدونة التقليدية التي لم يكن لها ما بعد في الاستثمار الأول لوظائف القرآن بسبب الاستعمال المباشر والساذج لدلالاته . لكن ما بعد البدائع التي تصل بين هذه المجالات وما بعد الروائع التي تطاب ما يوحدها بجمال الرائع وجلال المريع في الوعي الإنساني في تدبره القرآن معرفيا وخلقيا هي التي مكن من العودة على الاستثمار الأول لتبحث فيما بعد مجالاته كلها .

وأجوبة القرآن على هذه الأسئلة هي مضمون التفسير الفلسفي الذي حاولت القيام به بقدر الإمكان . وهي أساس ما قدمناه في هذه الفصول التسعة التي تكلمنا فيها على أبعاد

فالحرب اللطيفة هي بالذات ما يقدمه القرآن الكريم للحرب على معيقات وحدة البشرية وقد استعار القرآن مفهوم حرب الله في كلامه على الربا مثلا.

منطق السياسة المحمدي

أمر الآن وبإيجاز للكلام على منطق السياسة المحمدية بوصفها تطبيقا لهذه الاستراتيجية بتحقيق عينة من وحدة الإنسانية بهذه المعايير التي وصفناها

فهذه السياسة ينبغي أن تكون استراتيجية الاستئناف التي ستجعل القرآن دستور البشرية كلها حتى تحرر من مشارقة العولمة: وحدة مادية عداوة روحية.

وتكفي أدلة سريعة دون تحليل طويل . وهي خمسة أدلة بينة بحيث لا

يستطيع نفيها حتى ألد الأعداء: الدستور النبوي والصحابة وخطاب الشانحين والعلاقة بالحضارات السابقة والعلاقة بالأقوام التي أسلمت وبثقافاتها .

وهذه كلها أدلة على الاعتراف بالتعدد والحريات وعدم فرض الإسلام بالقوة رغم ما يزعم نتيجة للخلط بين الحلول الثلاثة التي حددت هذه العلاقة.

فالإشكال فيها جميعا أن المغرضين يرفضون دلالتها لأنهم يريدون دائما أن يبرزوا دور السيف في انتشار الإسلام ونفي دور الدعوة السلمية.

وهو ليس صحيحا في التاريخ إلا ظاهريا لما يبدو من وقوع بعض الفتوحات به وذلك للخلط بين الفتوحات الدينية والغزو السياسي وهما مختلفان تماما .

لذلك هو فهم كاذب في الباطن لأن ما يقع بالسيف ليس الفتوحات بل الغزو الذي يأتي بعد رفض الدعوة الدينية وعرض الحماية فننتقل من الفتح الديني إلى الغزو السياسي. إنه حينها غزو وليس فتحا . والدليل أن البلاد المفتوحة بهذا الأسلوب الثاني قد تتجنب الحرب بقبول الصلح فتحافظ شعوبها المفتوحة على عقائدها مع الخضوع السياسي للدولة الإسلامية ودفع الجزية في حين أنها في الحالة الأولى لا تدفع شيئا بل تعامل ككل المسلمين .

وإذن فالخيار المعروض كان حقيقيا ولم يكن خدعة. وغالبا ما يكون هذا الحل حلا وسطا في شكل صلح بين الفاتحين والبلاد التي تتجنب الغزو بالعسكري فتقبل بشرط الحماية مقابل الجزية والمحافظة على عقائدها .

وأبدا بالدستور: كلمة واحدة هل هو مقصور على المسلمين؟

أثني بالصحابة: هل هم عرب فحسب؟

وأصل إلى المركز أي الفتح: هل ثالوث خطاب الفتح للشعوب يفيد تقدم السيف على الدعوة؟

يبدو كذلك وهو الظاهر لأنه يعرض على أنه الثلاث وهو في الواقع خمسة خيارات لأن اثنين من الثلاثة مضاعفان . الأول الإسلام والمساواة: تحقيق وحدة البشرية.

وهو الغاية الروحية من الفتح أي توحيد البشرية حول الحريتين الروحية والسياسية (مضمون خطاب رسول جيش الفتح إلى رستم (: عبادة رب العباد بدل العباد وذلك هو مدلول الحريتين .

الخطاب الثاني مضاعف كذلك: ترفض مساواة الوحدة إذن تكون تابعا سياسيا وتدفع الجزية. وحينئذ يصبح القصد عدم المنع السياسي لعمل الفتح التوحيدي.

وعلة الخلط بين الأمرين هو أن القابلين بالصلح ودفع الجزية أو حتى المفتوحين عنوة يتعرفون بالتدريج على الإسلام فيدخلونه طوعا وربما لتجنب دفع الجزية وللحصول على المساواة) بلغة المواطنة التامة) .

وحتى أبسط الأمر فانقسه على سياسة حقوق الإنسان . فالقانون الدولي الحالي يوجب على المجموعة الدولية فرضها بالدبلوماسية أولا وإذا بلغ الأمر حدا معينا بالقوة العسكرية عند اللزوم.

ولا يأتي دور السيف إلا خامسا لرفض الحلين المضاعفين الأولين ؛

الإسلام الموحد بالمساواة والحماية الموحدة سياسيا ورفضهما -الحرب لفرض أحدهما .

الأمران الأخيران دليلان على ذلك: فالتعامل مع الحضارات السابقة يخضع لمبدأ طلب الحقيقة أيا كان مصدرها والتعامل مع الشعوب احترام هويتها .

ولا توجد حضارة حافظت على هويات الشعوب التي انتمت اليها الحضارية والدينية واللسانية مثل الإسلام بدليل أن المذاهب المسيحية بقيت في أرضه .

وتعدد الثراء الديني والثقافي والإثني واللغوي لم يبدأ ينتشر في الغرب إلا مؤخرا وهو ما يزال أهم مشاكله الاجتماعية وهي أمور عادية عندنا على الأقل في الواجب.

لكننا لا نستثني مخالفة الواقع للواجب أحيانا . لكن مهما كان الأمر ففي هذا المجال نحن متقدمون عليهم بقرون بدليل الخارطة الثقافية لدار الإسلام قبل انتشار المسيحية خارج أوروبا

لذلك فالنص بمبناه ومعناه والتاريخ بأحاديثه وأحداثه كل ذلك يثبت أن القرآن

وصلنا إلى الفصل الأخير في الحرب اللطيفة التي تحقق الإنسان وشروط حياته وتحميه ذاته فيه أو بة غيره وتعمير الأرض بوصفها معين حياته السوية.

وهذه الحرب اللطيفة التي خسرناها منذ قرون لأننا صرنا أمة عزلاء سواء في تكوين الإنسان أو شروط قيامه أو حمايته أو في حماية الأرض من

الإنسان. وكل الفصول التسعة التي سبقت كان هدفها بيان علل هذا الفقدان وشروط استعادة القدرة عليها من خلال إرجاعها إلى تحريف المرجعية وما يتفرع عنها . وقد ذكرنا أن الفنون المتفرعة عن المرجعية الروحية للجماعة أربعة لكنها في الحقيقة تبينت ثمانية لأن كل علم من هذه العلوم الأربعة يمكن أن ينحرف . فرأينا أن كل علم يمكن أن يكون حقيقيا يطابق اسمه مسماه ويمكن أن يكون مزيفا ليس له من حقيقته إلا الاسم . وهذه العلوم المزيفة هي علة الانحطاط . فحرف علم النظر والعقائد ولم يبق منه إلا تخريف حول الميتافيزيقا والكلام وحرف علم العمل والشرائع فلم يبق منه إلا تغريف حول الفقه والتصوف.

انعدمت ثمرات العلوم في مجالي وظيفتها أعني تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها بصورة تحول دون الإخلاد إليها وفقدان معاني الإنسانية. فبين ابن خلدون وقبله ابن تيمية وقبلهما الغزالي أي ثالوث المدرسة النقدية العربية أن الأزمة الحضارية الإسلامية هذا مصدرها وحاولوا الإصلاح.

هدف المحاولة الأساسي وكان الهدف الأساسي من هذه المحاولة التصدي لدعوى خطيرة جعلت الأمة في حرب أهلية دونكيخوتية بين صفين أحدهما يدعي تمثيل الأصالة والثاني الحداثة.

فصف الحداثة المزعوم ينطلق من واقعنا المتردي ويعلله ليس بانعراف حضاري بل يحمل مسؤوليته للمرجعية نفسها واتهامها بأنها منافية للحضارة فيريد محوهما وتعويضهما بالعارية.

وصف الأصالة المزعوم يتصور أن الاستئناف ممكن بالقراءة المتخلفة

للمرجعية وبما نتج عنها من شروع منحرفة ويظن الحداثة ما يعرضه الصف المقابل .

وفي الحقيقة فصاحب الحداثة المزعوم يحارب المرجعية التي هي الكيان الحي بدل علاجها وصاحب الأصالة المزعوم يعالجها بالقراءة المتخلفة أي بدائها .

لكني لست ممن يرضون بالموقف الدفاعي . فمشكلي ليس مجرد الرد على انحرافات التشخيص والعلاج بل استئناف التشخيص من رأس لاكتشاف العلل العميقة.

فالهدف هو تحقيق شروط التأصيل والتحديث بمقتضى سنن التغيير السوي في التاريخ الحضاري للأمم بصورة عامة لأننا لسنا شاذين عن سنن التاريخ الإنساني .

والتشخيص يبدأ ببيان حقيقة هذين الموقفين الكاريكاتوريين من الأصالة والحداثة وكيفية أنهما في الحقيقة من أعراض الداء وليسا من أصحاب الإصلاح.

ولذلك سميت أصحاب كاريكاتور الأصالة بمليشيات السيف وأصحاب كاريكاتور الحداثة بمليشيات القلم رغم تخصيصي الاسمين أحيانا لعملاء إيران وإسرائيل .

وفي الحقيقة يصح التعميم : أصحاب الكاريكاتورين عملاء إيران وإسرائيل وإن بغير قصد بخلاف عملائهما القصديين مثل حزب الله والإعلام الخادم له .

فداعش (مليشيا سيف (وفقهاؤها (مليشيا قلم) والليبرالي والعلماني العربي كل أولئك هم أكثر فائدة لإيران وإسرائيل حتى من حزب الله وإعلامه لأنهم طوابير خامسة. فرأيت أن الخطاب المباشر لشباب المقاومة لا يكفي لأنه في الحقيقة ينتهي إلى ما يشبه الوعظ والإرشاد الذي لا يمكن أن يكون مبدعين نظرا وعملا

وشرعت في عرض لا يمكن أن يتابعه إلا من يغوص فيه فيصبح مفكرا بذاته ولا يتقدم فيه إلا بقدر تقدمه الذاتي في فهم الإشكالية وعلاجها مع التوازي.

وتلك هي علة شكوى الكثير من العسر؛ فليس يسيرا أن ينتقل المرء من ثقافة التلقين الذي يكون فيه مجرد سامع ومنفعل إلى ثقافة الفحص والبحث الذاتيين .

ولهذا فكلما سمعت شكوى من العسر تيقنت أن صاحب الشكوى بدأ يدرك حقيقة النقلة من موقف تلقي التلقين إلى موقف المشاركة في الاكتشاف والاستنارة.

ودون شك فالكثير سيشعر بالإحباط ويهرب. لكن يكفي أن يبقى واحد في المائة حتى تتراكم الأعداد وينشأ التحدي الذي لا يمكن للفكر من دونه أن يبدع.

ويكفيني أن يكون لي سهم مهما كان مقداره ضئيلا في تكوين جيل يفحص ويبحث ويتجاوز مدرسة التلقين إلى مدرسة النقد (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) يكفيني فخرا. نتائج التحريفات الخمس

ولنشرع الآن في بيان ما نتج عن التحريفات الخمسة التي أدت إلى الانحطاط ولنقارن مآل حضارتنا بالحضارات التي تجاوزت أزمتها قبلنا فالسنن كونية .

غادرت تونس سنة 2002 واستقررت بماليزيا فتحررت من المنغصات - وجلها في الجامعة نفسها التي كانت إقطاعية لعملاء النظام من كاريكاتور الحداثة.

وكنت أشعر أني قد استعددت لمهمة في مساري الأكاديمي من خلال دراستي لفلاسفة اليونان) أرسطو خاصة) وفلسفة الألمان (هيجل خاصة) والمدرسة النقدية العربية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون (.

وطبعا فقد درست الفلاسفة العربية بمعناها التقليدي ذات الميل المدرسي الشارح للفلاسفة اليونانية ومحاولات فهمها والشكاك من البارادايم الذي تمثله .

والمهمة عندي مهمة مقدسة: ما الذي حرف فكان علة ما حل بالأمة ما تعاني منه الآن؟ خطأ ما حصل جعل تاريخنا بخلاف ما يقتضيه القرآن ويعد به الله.

هذا السؤال هو الذي جعلني أعود لتدبر القرآن الذي أعترف بأني - بسبب المسار الأكاديمي الغربي بإطلاق - ابتعدت عنه بالبرهان لكني لحسن حظي لم أغادره بالوجدان .

ذلك أني تشربت الكثير منه من بداية الطفولة إلى سن الرشد فبقي ذلك منحوتا في الوجدان إلى الآن . انطلقت من فرضية أولية: علة الخطأ هي

استثمار القرآن بالمقلوب أعني في الاتجاه يعكس ما حدده القرآن نفسه (فصلت .(53 لكن لماذا اعتبرت درس الفلاسفة اليونانية والألمانية شرطا في علاج أزمة حضارتنا؟ لعلتين : فتاريخ الأمة بدأ عربيا بصراع مع دولة اليونان وانتهى عثمانيا بصراع مع دولة الألمان . وتاريخ فكرنا بدأ مواصلة ومحاولة للقطيعة مع فكر اليونان وانتهى بمواصلة ومحاولة لقطيعة ألمانية مع فكرنا . فكان محاطا بهما : نحن أصلحنا عقلنا خلال العلاقة باليونان وهم أصلحوا عقيدتهم . خلال العلاقة بنا . فضل اليونان علينا كبير . وفضلنا على الألمان أكبر . فاليونان كانوا بداية رشد العرب العقلي أو بداية الفلاسفة العربية. ونحن كنا بداية رشد الألمان الروحي أو بداية التحرر من التحريف الكنسي ؛ فكانت المراحل خمسا والمراحل الخمس المعتبرة في فهم أزمتنا هي: 1-مرحلة فكر اليونان 2-ومرحلة محاكاتنا لفكرهم 3-ومرحلة القطيعة المدرسة النقدية 4-ومرحلة محاكاة الألمان لفكرنا 5-ومرحلة القطيعة الألمانية مع مدرستنا المواصلة للفكر اليوناني وتلك هي الحداثة. ومعنى ذلك أن الفكر الحديث له بفكرنا علاقتان:

- علاقة بما واصل منه الفكر اليوناني ويمثلها المدرسية القائية.

- وعلاقة بما قطع معه فتجاوزه ويمثلها المدرسة النقدية. وكل ذلك عشناه في إطار أو ضوء مستمد من مرجعيتنا القرآنية وتفسيره السني أو من الإسلام بوصفه معين حضارة ما تزال نابضة القلب وإن تعطل العقل . ذلك هو منطلقي في محاولة تدبر القرآن لاقتراح تفسير فلسفي هو ما تكلمت عليه في الفصول السابقة وهو في الحقيقة لب الأفكار التي تعود إليها .

أول مشكل: ما حقيقة القرآن؟

فكان أول مشكل ليس استثمار القرآن صائبه من خاطئه بل حقيقة القرآن ما هي؟

هل يمكن تعريف القرآن تعريفا جامعا مانعا يحدد طبيعته ومن ثم استثماره؟

وبصورة أدق ألا ينبغي تقديم ما يقوله القرآن عن نفسه على ما يقوله على ما يتكلم فيه ووظيفته: أليس القرآن نصا يعرف ذاته في الكثير من آياته؟

إذا اقتصرنا على ظاهر الأمور أمكن أن نقول إن المسلمين قد فهموا القرآن من هذا المنطلق . ولذلك كانت فروع الاستثمار هي الفروع الأربعة وتزييفاتها .

لكن في حقيقة الأمر هم عكسوا تعريف القرآن لذاته عكسا تاما : فتعريفه لذاته لا يجعله محتويا على مضامين الشروع التي استمدوها منه بل العكس تماما .

فهو يعرف ذاته بوصفه مستوى "ماورائيا" للفروع حتى تكون على حقيقتها وتؤدي وظيفتيها اللتين هما تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها .

وعلوم الطبائع. هي الطبيعيات وعلوم الشرائع هي علوم الإنسانيات . ولهذه العلوم شروط منهجية وأدوات هي بدورها موضوع علوم هي علوم الذرائع الأربعة.

وعلوم الذرائع هي: المنطق والرياضيات بالنسبة إلى الطبيعيات خاصة وهي التاريخ واللسانيات بالنسبة إلى الانسانيات خاصة . ونوعا الذرائع يعمان العلمين بنحو ما .

ولما كانت هذه المجالات الثلاثة الطبائع والشرائع والذرائع مختلفة ومتواصلة فلا بد من معرفة طبيعة الوصل الجاسر بينها . وذلك هو موضوع البدائع أو الوصلات الماورائية بينها . وحينئذ نصل إلى ما وراء كل ما وراء أو علم الروائع التي يمكن أن تكون بأسلوب ديني أو بأسلوب فلسفي أو بهما معا: وذلك هو مميز القرآن الجوهري . وعلم الروائع هو ما يمكن أن نسميه الإلهيات عامة فلسفية كانت أو دينية.

طبيعة الخطأ التأويلي الأساسي

تلك هي الأمور التي أضاعها الالتفات السيء في الموقف التأويلي من رسالة القرآن الكريم: بدلا من سماع دعوة القرآن بالالتفات إلى الآفاق والأنفس موضوع النظر والعمل بقي الاستثماري شرح النص بمعان ساذجة وغفلة لا ترقى لمستوى القرآن النظري والعملي .

وفي الحقيقة فالاستثمار الذي أوصل الأمة إلى ما هي عليه جنيس ما يسمى بالإعجاز العلمي : بدلا من طلب قوانين الطبيعة منها يطلبونها من نص القرآن. فانتهى الأمر إلى العلوم الزائفة التي هي دجل في دجل كانت سابقا البحث عن نتائج علوم اليونان فيه وهي اليوم البحث عن نتائج العلوم الغربية فيه . ذلك هو التحيل على وجوب الجهد الضروري قرآنيا: النظر في الآفاق والأنفس لمعرفة حقيقة القرآن بدل النظر فيه لمعرفة حقيقة الطبائع والشرائع. هذا الخطأ التأويلي لم تظهر عوراته بسبب عنفوان البداية وكفاية المعرفة العفوية والغفلة في المجتمعات الأولى لكن عيوبه تراكمت إلى ما نراه الآن من حال الأمة. ومعنى ذلك وخلافا لما يتوهم أدعياء الحداثة وأعداء الأمة وضع الأمة لا يعلله ما في المرجعية القرآنية والسنية بل ما

جعلها تحرف وظائفهما فتعكسها بدل تحقيق مطلوبها . أكاد أطبق المثل الصيني؛ الغافل لا ينظر إلى ما تشير إليه السبابة بل إلى السبابة. لم يروا ما يشير إليه القرآن: الآفاق والأنفس وغاية النظر والعمل . فغاية النظر هي تحقيق شروط مقومي الوجود الإنساني باعتباره مكلفا بمهمتين :

- الأولى هي شرط بقائه أو الاستعمار في الأرض .

- الثانية هي شرط نجاته أي الاستخلاف فيها . والثانية غير ممكنة من دون الأولى . لكن الأولى ممكنة من دون الثانية . وفي هذه الحالة يكون الإنسان كما وصفته الملائكة شخصا يفسد فيها ويسفك الدماء. والأخطر هو أن الذي يتصور الثانية ممكنة من دون الأولى يصبح عبدا لصاحب الأولى لأنه يكون أعزل لا يملك شروط رعاية ذاته ولا شروط حمايتها: وهذه حال المسلمين الآن . وبعبارة أوضح: فمن يخسر الحرب اللطيفة لا يمكن أن يربح الحرب العنيفة إذا اضطر إليها. ولهذه العلة وضعت الآية 60 من الأنفال شرطين : القوة عامة (من قوة) والقوة العسكرية (من رباط الخيل). فالقوة عامة هي سلاح الحرب اللطيفة أي النظر والعمل وتطبيقاتهما لتحقيق وظيفتي الإنسان (الاستعمار والاستخلاف (ورباط الخيل هو سلاح الحرب العنيفة.

انطلاقا من هذا التحليل لتعريف القرآن كما عرف نفسه اكتشفت أن القراءة الأولى للقرآن قلبت حقيقته فجعلته مصدرا مضمونيا لمضامين النظر والعمل . لكنه هو يعرف نفسه بكونه مصدرا معياريا ما بعد مضموني وما بعد منهجي وما بعد خلقي لأفعال الإنسان كلها وخاصة للنظر والعمل للاستعمار والاستخلاف . فعنونت التفسير الفلسفي في «استراتيجية القرآن

التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" أي إن القرآن وضع استراتيجية توحيد البشرية الرسول حقق منها عينة . وهذه الاستراتيجية ذات وجهين :

- الأول موجب وهو ما الذي فعله إيجابا لتحقيقها .

- الثاني سالب وهو ما فعله سلبا لإزالة ما يعوق تحقيقها . والاستراتيجية هي بالطبع فكر ماورائي لعمل على علم : وهي ما بعد نظرية وما بعد عملية حتما . تلك هي حقيقة القرآن كما يعرف نفسه . فهو ما وراء النظر والعمل في الطبيعيات (الآفاق) وفي الإنسانيات (الأنفس) وفي الذرائعيات) أدوات المعرفة والعمل ومناهجهما (وفي الإبداعيات (الوصل بينها) . وهو في الغاية ما بعد النظر والعمل في الروائعيات لتوحيد ذلك توحيدا جماليا وتوحيدا جلاليا أي توحيدا يرينا رائع الانتظام في ذلك كله وتوحيدا يرينا مريع اللاانتظام في ذلك كله الصائر إلى الانتظام. وهذا التوحيد بصنفيه يمكن أن يكون مطلوبا بالأسلوب الفلسفي ويمكن أن يكون مطلوبا بالأسلوب الديني . وهو نفس الطلب التوحيدي من حيث المضمون الغائي . وذلك هو بالذات ما أنسب التفطن إليه إلى المدرسة النقدية العربية التي كتبت فيها ضميمة لترجمة المثالية الألمانية وقارنتها بنظيرتها الألمانية في مسألتين . والمسألتان هما فلسفة النظر والدين وفلسفة العمل والتاريخ:

- مبدع فلسفة النظر والدين هو ابن تيمية بلا منازع صادق .

- ومبدع فلسفة العمل والتاريخ هو ابن خلدون بلا منازع صادق .

كلاهما تجاوز اليونان في مجال إبداعه ولم يتجاوزه الألمان إلا بالمضمون والتطور الشكلي في نفس البارادايم المتجاوز لليونان وللمدرسية العربية وبنفس التوجه النظري والعملي . لكن المبدع مهما أبدع يبقى غير معصوم

. إذن فبيان فضلهما لا يعني القبول بكل ما رأوه لذلك تجد الكثير من النقد الموجه لهما في كتاباتي عنهما : خطأ سد الذرائع خاصة فهو قد قتل الخيال المبدع.

فشبابنا لا ينبغي أن يوثن أحدا بل عليه أن يعترف بفضله وخاصة بفضل ما جعله صاحب فضل ؛ أي القدرة على الإبداع والنقد عامة والذاتي خاصة شرط تطور.

هذا الفصل الختامي لن يكون طويلا بل هو من حجم الفصل التمهيدي: يكفي فيه بيان أهمية الحرب اللطيفة والمساهمة في تحرير الأمة من الكاريكاتورين .

والمخاطب به هو شباب الثورة والمقاومين المؤمنين بضرورة الاستئناف مع تجنب الخطأ التأويلي الذي كان علة ما عليه الأمة الآن . والله المستعان .

وختاما فلأشر إلى أمرين يتميز بهما القرآن الكريم واعتقد أنهما علة الحيرة التي تتملكني كلما اقتربت منه ؛ فهو يجمع بين التناولين الديني والفلسفي لكل ما يعالجه من قضايا . والدليل على هذا الجمع هو تضمنه لضربي التأسيس الماورائي بالأسلوب التحليلي وبالأسلوب التأويلي: فهو يعتمد منهجي التحليل والتأويل اعتمادا واعيا وقصديا بصورة لم تصل الفلاسفة الحديث إلى ما يشبهها إلا مؤخرا .

ذلك أنه يؤسس علاجه لقضايا عالم الشهادة على المفهومات بمنهج تحليلي ويؤسس علاجه لقضايا عالم الغيب على الأمثولات بمنهج تأويلي .

والجمع بين هذين المنهجين يضيف ما يخلو منه الأسلوب الفلسفي لأنه

أقرب إلى الأسلوب المسرحي أي إن العلاج في الحالتين يكون به الغالب جامعا بين شكل الحوار والمشهد التمثيلي . ولعل أفضل مثال هو أمثولة إعلام الله الملائكة باستخلاف يجعل آدم خليفة في الأرض : فالله أعلم الملائكة بأنه اختار آدم ليكون خليفة في الأرض

ثم دار بين الله والملائكة برواية إلهية للحوار: حوار حول هذه المسألة وفيها تم تأسيس ما فالحجة الحاسمة في أهلية آدم للاستخلاف كانت قابليته لتعلم التسمية أعني الوظيفة الرمزية التي بها يكون التحليل والتأويل . وذلك رغم احتجاج الملائكة بأن آدم ليس أهلا خلقيا ؛ يفسد فيها ويسفك الدماء.

واستنادا إلى ما في احتجاج الملائكة من بعض الصواب وتوفر شرط التكليف والمسؤولية أصبح الوجود التاريخي للإنسان امتحانا لهذه الأهلية: الاستعمار في الأرض امتحان لأهلية الاستخلاف ولجدارة التكليف والمسؤولية الإنسانية.

هو إذن جمع بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ انطلاقا من حقيقة الإنسان وأهليته للحريتين الروحية (لا وساطة بينه وبين ربه) والسياسية (لا وجود لحق إلهي في حكم الإنسان بل هو حاكم نفسه بنفسه) .

وحكم نفسه بنفسه يمكن أن يكون مباشرة أو باختيار من يقوم بالوظيفة باعتبارها في الجماعة فرض كفاية . والعناية بالأمر تبقى فرض عين لأن المؤمن يعرفه القرآن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران 104).

مستأمن على تحقيق العدل فيها : وهي لا تطيعه إلا ما أطاع الشريعة.

ولهذه العلة لم تقبل حجة الملائكة ضد آدم رغم صحتها في حالة فشل الامتحان وهو معنى اتباع ابليس: فالأهلية الاستخلافية لا تكفي فيها العبادات التي ظن الملائكة أنهم بها أولى من آدم بالاستخلاف : ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك .

التاريخ الذي فيه تمتحن الحرية والتكليف والمسؤولية وشروط الاستخلاف الذي يحرر ذلك من الإخلاد إلى الأرض: العمل بأخلاق القرآن في كل أفعال الإنسان النظرية والعملية.

الأهلية لا تتحقق إلا بنوعي الشروط: شروط الاستعمار في الأرض حتى لقيام الإنسان

ذلك هو ما فقدناه فصرنا عالة على غيرنا وفسدت فينا معاني الإنسانية كما قال ابن خلدون في كل أمة وقعت تحت الاستبداد والفساد . ولا يمكن الخروج من ذلك إلا بالحريتين: الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه (والسياسية (لا حق إلهي في حكم الجماعة إلا للجماعة

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لإدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لأسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها_الفصل العاشر_ابو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

هدف المحاولة الأساسي نتائج التحريفات الخمسة فرضية المنطق أول مشكل ؛ ما حقيقة القرآن؟ طبيعة الخطأ التأويلي الأساسي نتائج هذه الفرضية 7

نم من حب اصن

وصلنا إلى الفصل الأخير في الحرب اللطيفة التي تحقق الإنسان وشروط حياته وتحميه ذاته فيه أو غيره وتحمي الأرض بوصفها معين حياته السوية.

وهذه الحرب اللطيفة التي خسرناها منذ قرون لأننا صرنا أمة عزلاء سواء في تكوين الإنسان أو شروط قيامه أو حمايته أو حماية الأرض من الإنسان.

وكل الفصول التسعة التي سبقت كان هدفها بيان علل هذا الفقدان وشروط استعادة القدرة عليها من خلال ارجاعها إلى تحريف المرجعية وما يتفرع عنها .

وقد ذكرنا أن الفنون المتشرعة عن المرجعية الروحية للجماعة أربعة لكنها في الحقيقة تبينت ثمانية لأن كل علم من هذه العلوم الاربعة يمكن يتحرف .

فرأينا أن كل علم يمكن أن يكون حقيقا يطابق اسمه مسماه ويمكن أن يكون مزيفا ليس له من حقيقته إلا الاسم . وهذه العلوم المزيفة هي علة الانحطاط .

فحرف علم النظر والعقائد ولم يبق منه إلا تخريف حول الميتافيزيقا والكلام وحرف علم العمل والشرائع فلم يبق منه إلا تغريف حول الفقه

والتصوف.

انعدمت ثمرات العلوم في كل مجالي وظيفتها أعني تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها بصورة تحول دون الإخلاد إليها وفقدان معاني الإنسانية.

فبين ابن خلدون وقبله ابن تيمية وقبلهما الغزالي أي ثالوث المدرسة النقدية العربية أن الازمة الحضارية الإسلامية هذا مصدرها وحاولوا الإصلاح.

هدف المحاولة الأساسي وكان الهدف الأساسي من هذه المحاولة التصدي لدعوى خطيرة جعلت الأمة في حرب أهلية دونكيخوتية بين صفين أحدهما يدعي تمثيل الأصالة والثاني الحداثة

فصف الحداثة المزعوم ينطلق من واقعنا المتردي ويعلله ليس بانحراف حضاري بل يحمل مسؤوليته للمرجعية نفسها واتهامها بأنها منافية للحضارة فيريد محوهما وتعويضهما بالعارية.

وصف الأصالة المزعوم يتصور أن الاستئناف ممكن بالقراءة المتخلفة للمرجعية وبما نتج عنها من شروع منحرفة ويظن الحداثة ما يعرضه الصف المقابل .

وفي الحقيقة فصاحب الحداثة المزعوم يحارب المرجعية التي هي الكيان الحي بدل علاجها وصاحب الأصالة المزعوم يعالجها بالقراءة المتخلفة أي بدائها .

لكني لست ممن يرضون بالموقف الدفاعي . فمشكلي ليس مجرد الرد على انحراف التشخيص والعلاج بل استئناف التشخيص من رأس لاكتشاف

العلل العميقة.

فالهدف هو تحقيق شروط التأصيل والتحديث بمقتضى سنن التغيير السوي في التاريخ الحضاري للأمم بصورة عامة لأننا لسنا شاذين عن سنن التاريخ الإنساني.

والتشخيص يبدأ ببيان حقيقة هذين الموقفين الكاريكاتوريين من الأصالة والحداثة وكيفة أنهما في الحقيقة من أعراض الداء وليسا من أصحاب الإصلاح.

ولذلك سميت أصحاب كاريكاتور الأصالة بمليشيات السيف وأصحاب كاريكاتور الحداثة بمليشيات القلم رغم تخصيصي الاسمين أحيانا لعملاء إيران وإسرائيل .

وفي الحقيقة يصح التعميم : أصحاب الكاريكاتورين عملاء إيران وإسرائيل وإن بغير قصد بخلاف عملائهما القصديين مثل حزب الله والاعلام الخادم له .

فداعش (مليشيا سيف (وفقهاؤها (مليشيا قلم) والاليبرالي والعلماني العربي كل أولئك هم أكثر فائدة لإيران وإسرائيل حتى من حزب الله واعلامه لأنهم طوابير خامسة. فرأيت أن الخطاب المباشر لشباب المقاومة لا يكفي لأنه في الحقيقة ينتهي إلى ما يشبه الوعظ والإرشاد الذي لا يمكن أن يكون مبدعين نظرا وعملا .

وشرعت في عرض لا يمكن أن يتابعه إلا من يغوص فيه فيصبح مفكرا بذاته ولا يتقدم فيه إلا بقدر تقدمه الذاتي في فهم الإشكالية وعلاجها مع

التوازي.

وتلك هي علة شكوى الكثير من العسر؛ فليس يسيرا أن ينتقل المرء من ثقافة التلقين الذي يكون فيه مجرد سامع ومنفعل إلى ثقافة الفحص والبحث الذاتيين .

ولهذا فكلما سمعت شكوى من العسر تيقنت أن صاحب الشكوى بدأ يدرك حقيقة النقلة من موقف تلقي التلقين إلى موقف المشاركة في الاكتشاف والاستنارة.

ودون شك فالكثير سيشعر بالإحباط ويهرب. لكن يكفي أن يبقى واحد في المائة حتى تتراكم الأعداد وينشأ التحدي الذي لا يمكن للفكر من دونه أن يبدع.

ويكفيني أن يكون لي سهم مهما كان مقداره ضئيلا في تكوين جيل يفحص ويبحث ويتجاوز مدرسة التلقين إلى مدرسة النقد (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) يكفيني فخرا. نتائج التحريفات الخمسة

ولنشرع الآن في بيان ما نتج عن التحريفات الخمسة التي أدت إلى الانحطاط ولنقارن مآل حضارتنا بالحضارات التي تجاوزت أزمتها قبلنا فالسنن كونية .

غادرت تونس سنة 2002 واستقررت بماليزيا فتحررت من المنغصات - وجلها في الجامعة نفسها التي كانت اقطاعية لعملاء النظام من كاريكاتور الحداثة.

وكنت أشعر أني قد استعددت لمهمة في مساري الأكاديمي من خلال

دراستي لفلسفة اليونان) ارسطو خاصة) وفلسفة الألمان (هيجل خاصة) والمدرسة النقدية العربية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون (.

وطبعا فقد درست الفلسفة العربية بمعناها التقليدي ذات الميل المدرسي الشارح للفلسفة اليونانية ومحاولات فهمها والشكاك من البارادايم الذي تمثله .

والمهمة عندي مهمة مقدسة: ما الذي حرف فكان علة ما حل بالأمة ما تعاني منه الآن؟ خطأ ما حصل جعل تاريخنا بخلاف ما يقتضيه القرآن ويعد به الله.

هذا السؤال هو الذي جعلني أعود لتدبر القرآن الذي اعترف بأني - بسبب المسار الأكاديمي الغربي بإطلاق - ابتعدت عنه بالفرقان لكني لحسن حظي لم أغادره بالوجدان .

ذلك أني تشربت الكثير منه من بداية الطفولة إلى سن الرشد فبقي ذلك منحوتا في الوجدان إلى الآن. انطلقت من فرضية أولية: علة الخطأ هي استثمار القرآن بالمقلوب أعني في اتجاه يعكس ما حدده القرآن نفسه (فصلت .(53 لكن لماذا اعتبرت درس الفلسفة اليونانية والألمانية شرطا في علاج أزمة حضارتنا؟ لعلتين : فتاريخ الأمة بدأ عربيا بصراع مع دولة اليونان وانتهى عثمانيا بصراع مع دولة الألمان . وتاريخ فكرنا بدأ مواصلة ومحاولة للقطيعة مع فكر اليونان وانتهى بمواصلة ومحاولة لقطيعة ألمانية مع فكرنا . فكان محاطا بهما : نحن أصلحنا عقلنا خلال العلاقة باليونان وهم أصلحوا عقيدتهم . خلال العلاقة بنا . فضل اليونان علينا كبير . وفضلنا على الألمان أكبر . فاليونان كانوا بداية رشد العرب العقلي أو بداية الفلسفة

العربية. ونحن كنا بداية رشد الألمان الروحي أو بداية التحرر من التحريف الكنسي ؛ فكانت المراحل خمسا. والمراحل الخمس المعتبرة في فهم أزمتنا هي: 1-مرحلة فكر اليونان 2-ومرحلة محاكاتنا لفكرهم 3-ومرحلة القطيعة في المدرسة النقدية 4-ومرحلة محاكاة الألمان لفكرنا 5-ومرحلة القطيعة الألمانية مع مدرستنا المواصلة للفكر اليوناني وتلك هي الحداثة. ومعنى ذلك أن الفكر الحديث له بفكرنا علاقتان:

- علاقة بما واصل منه الفكر اليوناني ويمثلها المدرسية الأفاطينية.

- وعلاقة بما قطع معه فتجاوزه ويمثلها المدرسة النقدية. وكل ذلك عشناه في إطار أو ضوء مستمد من مرجعيتنا القرآنية وتفسيره السني أو من الإسلام بوصفه معين حضارة ما تزال نابضة القلب وإن تعطل العقل . ذلك هو منطلقي في محاولة تدبر القرآن لاقتراح تفسير فلسفي هو ما تكلمت عليه في الفصول السابقة وهو في الحقيقة لب الأفكار التي تعود إليها .

أول مشكل. ما حقيقة القرآن؟

فكان أول مشكل ليس استثمار القرآن صائبه من خاطئه بل حقيقة القرآن ما هي؟

هل يمكن تعريف القرآن تعريفا جامعا مانعا يحدد طبيعته ومن ثم استثماره؟

وبصورة أدق ألا ينبغي تقديم ما يقوله القرآن عن نفسه على ما يقوله على ما يتكلم فيه ووظيفته: أليس القرآن نصا يعرف ذاته في الكثير من آياته؟

إذا اقتصرنا على ظاهر الأمور أمكن أن نقول إن المسلمين قد فهموا القرآن من هذا المنطلق . ولذلك كانت فروع الاستثمار هي الفروع الأربعة

وتزييفاتها .

لكن في حقيقة الأمر هم عكسوا تعريف القرآن لذاته عكسا تاما :؛ فتعريفه لذاته لا يجعله محتويا على مضامين الشروع التي استمدوها منه بل العكس تماما .

فهو يعرف ذاته بوصفه مستوى "ماورائيا" للفروع حتى تكون على حقيقتها وتؤدي وظيفتيها اللتين هما تحقيق شروط استعمار الإنسان في الأرض والاستخلاف فيها .

وعلوم الطبائع. هي الطبيعيات وعلوم الشرائع هي علوم الإنسانيات . ولهذه العلوم شروط منهجية وأدوات هي بدورها موضوع علوم هي علوم الذرائع الأربعة.

وعلوم الذرائع هي: المنطق والرياضيات بالنسبة إلى الطبيعيات خاصة وهي التاريخ واللسانيات بالنسبة إلى الانسانيات خاصة . ونوعا الذرائع يعمان العلمين بنحو ما .

ولما كانت هذه المجالات الثلاثة الطبائع والشرائع والذرائع مختلفة ومتواصلة فلا بد من معرفة طبيعة الوصل الجاسر بينها . وذلك هو موضوع البدائع أو الوصلات الماورائية بينها . وحينئذ نصل إلى ما وراء كل ما وراء أو علم الروائع التي يمكن أن تكون بأسلوب ديني أو بأسلوب فلسفي أو بهما معا: وذلك هو مميز القرآن الجوهري . وعلم الروائع هو ما يمكن أن نسميه الإلهيات عامة فلسفية كانت أو دينية.

طبيعة الخطأ التأويلي الأساسي

تلك هي الأمور التي أضاعها الالتفات السيء في الموقف التأويلي من رسالة القرآن الكريم: بدلا من سماع دعوة القرآن بالالتفات إلى الآفاق والأنفس موضوع النظر والعمل بقي الاستثماري شرح النص بمعان ساذجة وغفلة لا ترقى لمستوى القرآن النظري والعملي .

وفي الحقيقة فالاستثمار الذي أوصل الأمة إلى ما هي في أجنبه يسمى بالإعجاز العلمي : بدلا من طلب قوانين الطبيعة منها يطلبونها من نص القرآن. فانتهى الأمر إلى العلوم الزائفة التي هي دجل بعد دجل كانت سابقا البحث عن نتائج علوم اليونان فيه وهي اليوم البحث عن نتائج العلوم الغربية فيه . ذلك هو التحيل على وجوب الجهد الضروري قرآنيا؛ النظر في الآفاق والأنفس لمعرفة حقيقة القرآن بدل النظر فيه لمعرفة حقيقة الطبائع والشرائع. هذا الخطأ التأويلي لم تظهر عوراته بسبب عنفوان البداية وكفاية المعرفة العفوية والغفلة في المجتمعات الأولى لكن عيوبه تراكمت إلى ما نراه الآن من حال الامة. ومعنى ذلك وخلافا لما يتوهم أدعياء الحداثة وأعداء الأمة وضع الأمة لا يعلله ما في المرجعية القرآنية والسنية بل ما جعلها تحرف وظائفهما فتعكسها بدل تحقيق مطلوبها . أكاد أطبق المثل الصيني؛ الغافل لا ينظر إلى ما تشير إليه السبابة بل إلى السبابة. لم يروا ما يشير إليه القرآن: الآفاق والأنفس وغاية النظر والعمل . فغاية النظر هي تحقيق شروط مقومي الوجود الإنساني باعتباره مكلفا بمهمتين :

- الأولى هي شرط بقائه أو الاستعمار في الأرض .

- الثانية هي شرط نجاته أي الاستخلاف فيها . والثانية غير ممكنة من دون الأولى . لكن الأولى ممكنة من دون الثانية . وفي هذه الحالة يكون

الإنسان كما وصفته الملائكة شخصا يفسد فيها ويسفك الدماء. والأخطر هو أن الذي يتصور الثانية ممكنة من دون الأولى يصبح عبدا لصاحب الأولى لأنه يكون أعزل لا يملك شروط رعاية ذاته ولا شروط حمايتها: وهذه حال المسلمين الآن . وبعبارة أوضح: فمن يخسر الحرب اللطيفة لا يمكن أن يربح الحرب العنيفة إذا اضطر إليها . ولهذه العلة وضعت الآية 60 من الأنفال شرطين : القوة عامة (من قوة) والقوة العسكرية (من رباط الخيل). فالقوة عامة هي سلاح الحرب اللطيفة أي النظر والعمل وتطبيقاتهما لتحقيق وظيفتي الإنسان (الاستعمار والاستخلاف (ورباط الخيل هو سلاح الحرب العنيفة.

انطلاقا من هذا التحليل لتعريف القرآن كما عرف نفسه اكتشفت أن القراءة الأولى للقرآن قلبت حقيقته فجعلته مصدرا مضموني لمضامين النظر والعمل . لكنه هو يعرف نفسه بكونه مصدرا معياريا ما بعد مضموني وما بعد منهجي وما بعد خلقي لأفعال الإنسان كلها وخاصة للنظر والعمل للاستعمار والاستخلاف . فعنونت التفسير الفلسفي بـ «استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" أي إن القرآن وضع استراتيجية توحيد البشرية الرسول حقق منها عينة . وهذه الاستراتيجية ذات وجهين :

- الأول موجب وهو ما الذي فعله إيجابا لتحقيقها .

- الثاني سالب وهو ما فعله سلبا لإزالة ما يعوق تحقيقها . والاستراتيجية هي بالطبع فكر ماورائي لعمل على علم : وهي ما بعد نظرية وما بعد عملية حتما . تلك هي حقيقة القرآن كما يعرف نفسه . فهو ما وراء النظر والعمل في الطبيعيات (الآفاق) وفي الإنسانيات (الأنفس) وفي الذرائعيات) ادوات

المعرفة والعمل ومناهجهما (وفي الإبداعيات (الوصل بينها) . وهو في الغاية ما بعد النظر والعمل في الروائعيات لتوحيد ذلك توحيدا جماليا وتوحيدا جلاليا أي توحيدا يرينا رائع الانتظام في ذلك كله وتوحيدا يرينا مريع اللاانتظام في ذلك كله الصائر إلى الانتظام. وهذا التوحيد بصنفيه يمكن أن يكون مطلوبا بالأسلوب الفلسفي ويمكن أن يكون مطلوبا بالأسلوب الديني . وهو نفس الطلب التوحيدي من حيث المضمون الغائي . وذلك هو بالذات ما أنسب التفطن إليه إلى المدرسة النقدية العربية التي كتبت فيها ضميمة لترجمة المثالية الألمانية وقارنتها بنظيرتها الألمانية في مسألتين . والمسألتان هما فلسفة النظر والدين وفلسفة العمل والتاريخ:

- مبدع فلسفة النظر والدين هو ابن تيمية بلا منازع صادق .
- ومبدع فلسفة العمل والتاريخ هو ابن خلدون بلا منازع صادق .

كلاهما تجاوز اليونان في مجال إبداعه ولم يتجاوزه إلا بالمضمون والتطور الشكلي في نفس البارادايم المتجاوز لليونان وللمدرسية العربية وبنفس التوجه النظري والعملي . لكن المبدع مهما أبدع يبقى غير معصوم . إذن فبيان فضلهما لا يعني القبول بكل ما رأوه لذلك تجد الكثير من النقد الموجه لهما في كتاباتي عنهما : خطأ سد الذرائع خاصة فهو قد قتل الخيال المبدع.

فشبابنا لا ينبغي أن يوثن أحدا بل عليه أن يعترف بفضله وخاصة بفضل ما جعله صاحب فضل :؛ أي القدرة على الإبداع والنقد عامة والذاتي خاصة شرط تطور.

هذا الفصل الختامي لن يكون طويلا بل هو من حجم الفصل التمهيدي:

يكفي فيه بيان أهمية الحرب اللطيفة والمساهمة في تحرير الأمة من الكاريكاتورين .

والمخاطب به هو شباب الثورة والمقاومين المؤمنين بضرورة الاستئناف مع تجنب الخطأ التأويلي الذي كان علة ما عليه الأمة الآن . والله المستعان .

وختاما فلأشر إلى أمرين يتميز بهما القرآن الكريم واعتقد أنهما علة الحيرة التي تتملكني كلما اقتربت منه ؛ فهو يجمع بين التناولين الديني والفلسفي لكل ما يعالجه من قضايا . والدليل على هذا الجمع هو تضمنه لضربي التأسيس الماورائي بالأسلوب التحليلي وبالأسلوب التأويلي: فهو يعتمد منهجي التحليل والتأويل اعتمادا واعيا وقصديا بصورة لم تصل الفلسفة الحديث إلى ما يشبهها إلا مؤخرا .

ذلك أنه يؤسس علاجه لقضايا عالم الشهادة على المشهودات بمنهج تحليلي ويؤسس علاجه لقضايا عالم الغيب على الأمثولات بمنهج تأويلي .

والجمع بين هذين المنهجين يضيف ما يخلو منه الأسلوب الفلسفي لأنه أقرب إلى الأسلوب المسرحي أي إن العلاج في الحالتين يكون به الغالب جامعا بين شكل الحوار والمشهد التمثيلي . ولعل أفضل مثال هو أمثولة إعلام الله الملائكة باستخلاف يجعل آدم خليفة في الأرض : فالله أعلم الملائكة بأنه اختار آدم ليكون خليفة في الأرض +

ثم دار بين الله والملائكة برواية إلهية للحوار: حوار حول هذه المسألة وفيها تم تأسيس ما فالحجة الحاسمة في أهلية آدم للاستخلاف كانت قابليته لتعلم التسمية أعني الوظيفة الرمزية التي بها يكونه التحليل والتأويل . وذلك رغم احتجاج الملائكة بأن آدم ليس أهلا خلقيا؛ يفسد فيها ويسفك

الدماء.

واستنادا إلى ما في احتجاج الملائكة من بعض الصواب وتوفر شرط التكليف والمسؤولية أصبح الوجود التاريخي للإنسان امتحانا لهذه الأهلية: الاستعمار في الأرض امتحان لأهلية الاستخلاف ولجدارة التكليف والمسؤولية الإنسانية.

هو إذن جمع بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ انطلاقا من حقيقة الإنسان وأهليته للحريتين الروحية (لا وساطة بينه وبين ربه) والسياسية (لا وجود لحق إلهي في حكم الإنسان بل هو حاكم نفسه بنفسه) .

وحكم نفسه بنفسه يمكن أن يكون مباشرة أو باختيار من يقوم بالوظيفة باعتبارها في الجماعة فرض كفاية . والعناية بالأمر يبقى فرض عين لأن المؤمن يعرفه القرآن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران (104 .

مستأمن على تحقيق العدل فيها : وهي لا تطيعه إلا ما أطاع الشريعة.

ولهذه العلة لم تقبل حجة الملائكة ضد آدم رغم صحتها في حالة فشل الامتحان وهو معنى اتباع ابليس: فالأهلية الاستخلافية لا تكفي فيها العبادات التي ظن الملائكة أنهم بها أولى من آدم بالاستخلاف : ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك .

الأهلية لا تتحقق إلا بنوعي الشروط: شروط الاستعمار في الأرض حتى لقيام الإنسان في التاريخ الذي فيه تمتحن الحرية والتكليف والمسؤولية وشروط الاستخلاف الذي يحرر ذلك من الإخلاد إلى الأرض:؛ العمل

بأخلاق القرآن في كل أفعال الإنسان النظرية والعملية.

ذلك هو ما فقدناه فصرنا عالة على غيرنا وفسدت فينا معاني الإنسانية كما قال ابن خلدون في كل أمة وقعت تحت الاستبداد والفساد . ولا يمكن الخروج من ذلك إلا بالحريتين:

الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والسياسية (الأجل إلهي في حكم الجماعة إلا للجماعة نفسها .(

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنزلة

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

20 صفحة

الحيرة التي تنتج عن اللقاء بالقرآن من أي موضع انظر إلى القرآن؟ ما طبيعة الخطاب القرآني؟ القرآن ككيان ذي تعين مادي قائم الذات هل في نظم القرآن الكلي فوضى؟ القرآن، استراتيجية توحيد الإنسانية رمز التفسير الفلسفي للقرآن بما هو استراتيجية تجاوز قصور الاستثمار الأول لوظائف القرآن الوظيفة العلاجية: معيقات الأخوة البشرية 10 الوحي ومصدر القرآن الإلهي 10 منطق السياسة المحمدية 12

نم]ا اذ حدد 017

ل ل 0

وصلنا إلى أصل الشروع الأربعة التي درسناها ودرسنا تزييفها في الفصول السابقة.

إنه ما بعد الأخلاق أو تفسير القرآن الكريم الذي هو المرجعية الأصلية الوحيدة. ومعنى كونه مرجعية أصلية وحيدة يفيد أن السنة تستند إلى القرآن مرجعية لها إما موضوعا لتعليمها أو أساسا لتعيين مبادئها العامة بالممارسة لاستحالة غيرها .

ومن ثم فكل قرآني سخيف لأنه كمن يريد أن يستغني عن أفضل مفسر ومعلم القرآن نفسه اعتبره كذلك وليس مجرد ناقل للوحي : " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا') الإسراء 106 (١

والسنة مرجعية بهذا المعنى الذي لا غناء عنه كما ستحاول بيان طبيعة دورها في علم ما بعد الأخلاق الذي هو جوهر الرسالة القرآنية أصلا لكل ما وصفنا في الفصول السابقة. الحيرة التي تنتج عن اللقاء بالقرآن

ولنبدأ بالحيرة التي يجد المرء نفسه أمامها كلما حاول أن يتكلم في القرآن الكريم حتى لو كان لا يؤمن به -إذ حتى أعداؤه تعتورهم هذه الحيرة فيه .

وأفضل طريقة لبيان طبيعة هذه الحيرة الانطلاق من موقف من لا يؤمن به حتى نتجنب الاعتراض الذي لخصه المعري بزعمه أن أثر القرآن يعود للعادة والتعليم والسماع المتكرر. فتوهم أن شعره لو صار الغذاء اليومي لشعب لحصل على نفس التأثير ولكان من جنس القرآن . ذكرت هذه الحجة لأنها تقريبا الحجة الأساسية لجل المشككين في مصدر القرآن الإلهي .

لكني ذكرتها خاصة لأن الحقيقة هي العكس تماما مما يتصوره المعري . ومعنى ذلك أن العادة عند فاقدي الذوق والرهافة هي التي تغيب مالك القرآن من محير والأثر الأول الذي يولد الاندهاش الفلسفي .

فالعادة والتعليم الخالي من التدبر هو الذي يجعل قراءة القرآن مجرد مشعر تعبدي لا يتجاوز وظائف صارت من الممارسات التعبدية الغافلة عن المعنى .

لذلك فغالبا ما يكون الغريب عن هذه الممارسات العادية ممن يطلبون الحقيقة المعرفية والخلقية في النظر والعمل أكثر الناس فهما للخطاب القرآني .

من أي موضع انظر إلى القرآن؟

وما كنت مسلم النشأة وربيت على القرآن بالصورة التي وصفت . فمحاولة التخلص من الأثر العادي للنظر بعين بكر إلى القرآن مهمة عسيرة جدا

لكنها ممكنة.

وهذا يقتضي أن أتخيل وكأني التقي بالقرآن أول مرة في مسعاي لفهم الوجود من منطلق فلسفي رأينا أنه في الغاية ذهاب من الطبائع إلى الشرائع حتما .

لكننا رأينا أن الفلسفة الحديثة تجاوزت هذا الموقف -من الطبائع إلى الشرائع - وعادت إلى ما يقرب من المنطلق الديني أي من الشرائع إلى الطبائع.

والانطلاق من الطبائع إلى الشرائع يعني تقديم التحليل على التأويل منهجيا والانطلاق من الشرائع إلى الطبائع يعني تقديم التأويل على التحليل ؛ وهذا مناقض لما تعود عليه

والإشكال في تقديم التأويل على التحليل يمثل شبه مفارقة فلسفية: فكيف نقدم الأكثر تعقيدا على الأبسط؟

والقصد بتقديمه هو عدم إغفال تقدمه به التحليل نفسه .

كما أن النزول من المعقد إلى البسيط يمكن من تجديد منزلة البسيط فيه لكن الصعود منه إليه لا يمكن من تنزيله التنزيل الملائم ؛ إذ هو في حالة النزول تكون في المعقد قد اتضحت . ولو قسنا ذلك على الرؤية بالعين المجردة لقلنا أن الذهاب من المعقد إلى البسيط يشبه النظر من على قمة جبل لما تحته : رؤية عامة لمواضع العناصر.

أما الذهاب من البسيط الى المعقد يشبه العكس الرؤية من موقع منبسط لا تمكن من رؤية مواضع العناصر فيكون التعميم فيه خطأ منهجيا ومعرفيا .

ومعنى ذلك أن تقديم التحليل بوصفه ذهابا من الأبسط إلى الأعقد أصبح أصحابه مدركين أنه تقديم منهجي لا يفل عن التأويل الضمني الذي يحدد البداية.

مما يتميز به الأسلوب الفلسفي عامة والفلسفي الحديث خاصة وما بعد الحديث بصورة أخص هو التفكير المدبر من البداية الظاهرة إلى ما وراءها باعتباره بداية خفية.

وهذا ما قصدته بالكلام أمس على أسلوب الجينيالوجيا النيتشوية) دراسة التكوينية) والأركيولوجيا الفوكلدية (دراسة الأرشيف) . فما وراء البداية الظاهرة تعليل للتأويل المضمر في كل تحليل .

ومعنى ذلك أن الفلسفة اكتشفت مؤخرا سذاجتها - التي اكتشفتها المدرسة النقدية العربية سابقا -عندما كان الفلاسفة يتصورون الوجود شفافا والعقل نفاذا فتبين أن ذلك مجرد تبسيط غير واع لتعقيد الوجود وتعظيم وهمي لقدرات العقل .

فلكان هذا الأسلوب شبيه بالتحليل النفسي لخفايا ما يختزنه اللاوعي ليس الفردي (علم نفس) ولا الجمعي) علم اجتماع (بل تعليل المنظومات الرمزية المعبرة عن ذلك كله .

ما طبيعة الخطاب القرآني؟

وهذا يعني أننا يمكن أن نرى القرآن بعين بكر وذلك بوضع طابعه المقدس والديني بين قوسين مؤقتا حتى ندرسه بوصفه جنسا ثقافيا مجاله "ما هو ما وراء" نريد فهم طبيعته .

ما هو هذا الجنس؟

وهو "ما وراء" ماذا؟

ثم ما طبيعة الماورائية التي يمثلها قياسا إلى ما وراء الطبيعة في الفلسفة التقليدية؟ وكيف يمكن الانطلاق منه أولا ومن تطبيقاته التاريخية ثانيا لفهم حقيقته؟

وما يضاعف حيرة من يريد أن ينظر بعين فاحصة لهذا الأثر الثقافي -بعد وضعنا بين قوسين لغاية منهجية طبيعته الدينية-هو أنه هو الذي يجيب بنفسه عن هذه الأسئلة عودة على ذاته .

ومعنى ذلك أنه لا يتكلم في موضوعاته التي يتلفت إليها فحسب بل هو يتكلم في كلامه على موضوعاته ليحدد طبيعة كلامه عليها .

وإذن فهو مقبل على موضوعه ومدبر على ذاته وبين ذاته وموضوعه ينزل ذاته المرسلة وذات الإنسان المرسل إليه . وكل ذلك في إطار الرسالة التي توحد هذه العناصر.

وبعبارة الأساليب أدبية فإن مؤلف النص هو في آن راو إما لأقواله عندما يتكلم عليها بضمير الغائب ومتكلم بضمير المتكلم (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل (.

وقد يكون راويا لأقوال غيره ومخاطبا منهم حوار أبطال القصص (ما قالت ملكة سبأ مثلا) أو المشاهد الرمزية (فقالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) .

وفي كل هذه الحالات لا يكون موضوعه أشياء بل مواقف منها من خلال

تقييمها وتقييم سلوك المخاطب به منها كان إقباله على ذات هي بدورها تقبل وتدبر. فيكون الجامع بين ذلك كله أن القرآن تراسل بين ذاتين :؛ مألهة) الله) وآلهة) الإنسان (.

وبهذا المعنى فشكل الذين يبحثون عن إعجاز علمي في القرآن بمعنى البحث عن القوانين الطبيعية أو حتى الشريعة مثلا فيه مجانبون للصواب بسبب عدم فهم هذه الطبيعة التي يتميز بها نص القرآن.

فلأنه تراسل بين ذاتين حول الطبائع والشرائع ولأنه حوار وجودي وخلقي بين الله والمؤمن فإنه جوهر حقيقة الديني في كل الأديان أو جملة معايير النظر والعقد والعمل والشرع. لذلك سميته ما بعد الأخلاق أو ما بعد الشرائع قياسا على الميتافيزيقا التي هي ما بعد الطبيعة أو ما بعد الطبائع . وفيه أن الطبائع هي بدورها شرائع.

القرآن ككيان ذي تعين مادي قائم الذات

لكن إذا غادرنا هذا الوصف ونظرنا إلى القرآن كشيء قائم الذات بين أيدينا- المصحف أو صدور المؤمنين - فنحن أمام كيان حقيقي ذي قيام مادي شديد التعقيد .

وأول ما يمكن أن يصدم من لم يرب عليه وقبل أن يغوص في أسراره هو الفوضى التي تكتنف الإحالات الداخلية المتشابكة فيه لكأنه تكرار وتواليف متوالية لأغراض متوالجة ومتشاجنة إلى حد مذهل .

والمعلوم أننا كنا نجد كشباب عند تعلمه من الصعوبة ما لا يقدر للتشابه بين الآيات بل إن ذلك كان أكبر امتحان نتغالب به لاختبار الذكاء مع

الحفظ .

وما زلت أذكر واقعة كنت فيها عند أهلي بطلا؛ أني استطعت أن أقرأ الرحمن من دون (فبأي آلاء ربكما تكذبان» أقفز عليها دون خطأ . لن أستطيع ذلك الآن.

وإلى الآن ما يزال تعليم القرآن متضمنا ما هو أعقد من ذلك من اختبارات الحفظ والذكاء دون معرفة السرية نظام القرآن الذي يجعل ذلك عسيرا عقليا .

هل في نظم القرآن الكلي فوضى؟

أميز بين النظم الجزئي والنظم الكلي وكلاهما مضاعف:

فالأول جزئي ويتعلق بالوحدات الدنيا سواء أخذناها كل واحدة على حيالها أو أخذنا المتشابهات في المباني والمعاني منها .

والثاني كلي ويخص الوحدات المركبة سواء أخذنا آيات كل سورة على حيالها أو آيات كل سور القرآن.

ذلك أني أومن بأن ما يبدو في القرآن من فوضى ومن تشابه المباني رغم اختلاف المعاني (القرآن يقول إنه كله متشابه (مقصود لغاية كانت بداية بحثي بل لعلها علته الأساسية. فالمتشابه في القرآن له معنيان: تشابه المبنى وهو يعم كل القرآن ويقره القرآن نفسه. وتشابه المعنى وهو غير الأمهات من الآيات وقد أشارت إليه الآية السابعة من آل عمران وحرمت الاقتراب منه .

منطلق فرضيتي في محاولة فهم القرآن هي وجه الشبه بين "فوضاه" الظاهرة

وفوضى العالم الطبيعي . فقبل أن يصبح للإنسان علوم طبيعية كان يرى العالم في فوضى مطلقة .

لكن الممارسة الغفلة بالتدريج مكنت من اكتشاف متدرج لبعض الانتظامات في العالم الطبيعي . ولعل أولاها كانت حركات الأفلاك التي يعد انتظامها الأظهر والأغلب في ظاهرات الطبيعة.

فافترضت أن القرآن عالم ثان هو ما وراء العالم وأن له انتظاما خفيا مثله وهو انتظام لا يتعلق به لذاته بل لوظيفته من حيث هو ماوراء كل ما يحدد موقع الإنسان وشروط استعماره في الأرض واستخلافه الأفضل فيها . واعتبرت ذلك فرضية علمية مثل الفرضية التي جعلت البشر يضعون النظريات العلمية لفهم العالم وتعديد شروط التعامل معه بأقل كلفة ؛: العلوم وتطبيقاتها . وبين أن النظريات العلمية تفترض أن للعالم قوانين من يعلمها يتمكن من أمرين:

- الأول هو التحرر من فوضى العالم ومنها فوضى ذاته بما فيها من طبيعي يمثل

- والثاني هو التمكن من الاستفادة من خيرات العالم ومن قدرات الذات لقيام دور

عضويا ونفسيا .

والتحرر من فوضى العالم الطبيعي تعني التحرر مما يسببه الجهل بها من آثار على الوجود الإنساني . وإذن فالدافع هو الوقاية من شرور الفوضى وتبعاتها . والفوضى هنا أسبابها ليست معلومة لكن آثارها معلوم سببها : الجهل بقوانينها

. فلو طبقنا ذلك الآن على فرضيتنا حول القرآن لوجدنا فرقين بينين .

- الأول: القرآن يعتبر ما قدمناه على العلوم من شروط الاستعمار الأرض فينصح

بعلم الآفاق .

- الثاني : التحرر من فوضى علاقات البشر بينهم وبالعالم. وإذا كانت فوضى العالم يكفي فيها علم قوانينه فإن فوضى البشر لا يكفي فيها العلم لأن العلم نفسه يمكن أن يضاعف فوضى البشر فيما بينهم ومع العالم . وبذلك فالقرآن يعالج نوعين من الفوضى:

- فوضى ناتجة عن الجهل المعرفي .

- وفوضى ناتجة عن الجهل الخلقي . وهما بعدا الجاهلية: وعكسها التعارف بين البشر معرفة ومعروفا والتعامل مع الأرض(العالم) بصورة تلغي ما وصفت به الملائكة الإنسان: يفسد فيها ويسفك الدماء .

ولما كان القرآن بذلك علاجا للحاصل بالفعل ووقاية مما قد يحصل لحصوله بالقوة فإنه أصبح استراتيجية سياسية للبشر من أجل السلطان على أسباب نوعي الفوضى . القرآن: استراتيجية توحيد الإنسانية فيكون القرآن استراتيجية توحيد البشرية لإزالة الفوضى الناتجة عن الفرقة بينهم) الحجرات 13 (بالمساواة ونفي كل تفاضل عدا القيمة الخلقية: التقوى . وهو يؤسس ذلك على مفهوم الأخوة البشرية (النساء1 (دون نفي التعدد ومن ثم فاصلة الرحم بين البشر مستويان: كلي لكل البشر وجزئي للقبائل والشعوب. وهنا يتحدد دور السنة: فهي تطبيق هدفه تحقيق عينة من هذه

الأخوة البشرية التي يصفها القرآن والتي ليس للبشر منها نموذج في التاريخ قبل الإسلام. ولذلك سميت محاولتي في التفسير الفلسفي للقرآن: استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية" . والهدف إثبات فرضيتي حول حقيقة القرآن. قلت أن القرآن خبر عن عالم غيبي وراء عالم شاهد يحدد شروط الوصل بينهما بأداتين هما العلم أولا والأخلاق ثانيا . والجامع بينهما هو العمل على علم أو السياسة. من يقرأ القرآن في ضوء هذه الفرضية يكتشف أن ما كان يبدو له من فوضى أصبح الآن عين النظام عندما يعرض في شكل تعليمي ليصبح سياسة للعالم الشاهد . رمز التفسير الفلسفي للقرآن بما هو استراتيجية ولهذه العلة اعتبرت الآيتين 105 و106 من الإسراء رمزا للتفسير الفلسفي لأنهما مصداق هذه الفرضية . ومن يقرأ الآيتين يتأكد من ذلك بوضوح تام. وطبيعي أن تتحدد طبيعة القرآن في سورة الإسراء والمعراج ؛ فهي ترمز إلى اللقاء المباشر بين الرسول ومضمون الرسالة ولا بد إذن من معرفة حقيقتها . والاسم ما بعد الأخلاق يتضمن ما بعد العلم والعمل في آن لأن العمل من دون علم ليس عملا بل هو ضرب في حماء فمن شروط العمل معرفة الغاية وشروطها . ويمكن إدراك الترادف بين الاسمين:

- ما بعد الأخلاق

- وما بعد الشرائع و لأن القصد في الحالتين قوانين السلوك الحر الذي هو عمل على علم بصدق إيماني . تجاوز قصور الاستثمار الأول لوظائف القرآن والآن نكتشف السر في أن الاستثمار الأول للقرآن - علوم الملة التي آلت إلى الانحطاط - لم يعد كافيا لأنها كانت تقتصر على المباشر دون

اللامباشر. ولأضرب مثالا واضحا جدا هو جوهر أزمة الفقه وأصوله: فعندما يحتار المسلم اليوم في مسألة الحدود فالعلة هي أنه يتصورها قوانين وليس نماذج قوانين . وهو يتصور العقوبة في الحدود هي الحد وليس مجرد أداة للحد . العقوبة في القانون الجزائي ليست هي القانون بل هي أداة لتعيينه وهي مقدارها الأقصى . بعبارة أوضح: فالحدود في القرآن ليست العقوبات التي هي أدواتها بل هي خلق القانون أوما به يكون القانون قانونا شرعيا لتوفر شرط العدل القرآني فيه . ولأن الفاروق يفهم ذلك تصرف في الحدود بصورة تعبر عن روح القرآن وليس عن التطبيق الآلي للفقه المنحط الذي تصور الحد هو العقوبة وليس خلق العدل . فلأبين الآن بعدي الفرضية: القرآن استراتيجية توحيد والسنة تطبيق لها لتحقيق عينة منها في التاريخ الفعلي : وهي السياسة النبوية تربية وحكما . وأختم كلامي على الحدود بالقول إنها نماذج خلقية من أساس شرعية القانون في المجالات التي تمثل شروط إزالة عوائق الوحدة بين البشر وهي خمسة. وقد حددها القرآن واعتبر معرفتها خروجا من الغفلة: إنها مضمون سورة يوسف عليه السلام: -العلاقة بين الجنسين -2 العلاقة الاقتصادية -3 العلاقة بين العلم والتوقع لشروط قيام الجماعة 4-العلاقة بين ذلك كله والسياسة 5-أخيرا علاقة ذلك كله بالدين أو عدم نسيان برهان الرب

حدود القرآن هي أخلاق القانون أو شروط شرعية الأحكام وتقتصر على هذه المجالات الخمس . إنها نماذج قوانين لا قوانين والعقوبة أداة حكم لا حكم .

وهذا هو المخرج من أزمة الحدود التي سال حولها الكثير من الحبر بلا

فائدة لأن طبيعة الإشكال أغفلت وبات الكلام يدور حول مناسبتها للعصر من عدمه .

ما الذي يثبت أن القرآن استراتيجية توحيد للبشرية به أبعاد الزمان الخمسة: حدث الماضي وحديثه وحدث المستقبل وحديثه ثم الحاضر المساوق لنزوله.

فلا أحد يمكنه أن ينكر أن القرآن يتكلم على تاريخ واحد للإنسانية أحداثا وأحاديث في الماضي والمستقبل وفي الحاضر وخاصة التراث الديني والسياسي.

وهذه وحدة الحيز الزماني وثمرته . فالزمان الإنساني في القرآن واحد وثمرته (التراث) واحدة وهذان حيزان يمثلان وجود الإنسان الروحي والرمزي.

وهذان هما الحيزان المحددان لقيام الإنسان المادي دون تمييز بين أبيض وأسود وأحمر بل هي للبشر الذين هم أخوة من نفس واحدة) النساء .(1

ولا أحد يمكنه أن ينكر أن القرآن يتكلم على الأرض كلها ولا يقتصر على جزء منها ويرفض المقابلة شرق غرب ويعتبر ثروتها ملك البشرية: مسخرة لها .

ونصل الى الحيز الأصل أو ما به تتوحد الأحياز الأربعة التي ذكرنا أي الزمان والتراث والمكان والثروة أعني المرجعية الروحية للبشرية: وحدة الديني.

وذلك هو مفهوم الإسلام الفطرة ومفهوم العهد بين الله وأبناء آدم) الأعراف (171-172 نصا فضلا عن وحدة التاريخ الديني كما يعرضها

القرآن الكريم .

لكن ذلك لا يكفي رغم أنه دليل موجب. في هذه الحالة الدليل السالب أقوى: وأقصد ما يقدمه القرآن لإزالة عوائق الوحدة بين الأفراد والجماعات.

وهنا نفهم القصد من الإخراج من الغفلة التي تتكلم عليها سورة يوسف مخاطبة للرسول: فالعوائق دون وحدة البشر هي الأغراض الخمسة الواردة في السورة.

لذلك فالقاضي هو الذي يعين المقدار المناسب للجرم بحسب الظروف العينية بين صفر والحد الأقصى المعين في النص دون أن يكون ذلك تعديا على النص .

الوظيفة العلاجية: معيقات الأخوة البشرية فالناس يختلفون ويتنافسون ويتصارعون على المرأة والثروة والعلم والسلطة والدين . وهي تتعين في الأحياز أي المكان وثمرته والزمان وثمرته والمرجعية.

رأينا أن القرآن يوحد المكان والثروة والزمان والتراث والمرجعية وينسبها كلها إرثا مشتركا للبشرية بشرط الأهلية التي تجعلهم خلفاء عليها بحق .

ونظام العلاقات بين البشر حولها هو أصل القانون الوطني والدولي ولا أحد ينكر أن القرآن الكريم قد اعترف بتعدد القوانين الملية ووضع قانونا دوليا .

ونظم العلاقة الجنسية والاقتصادية والمعرفية والسياسية والدينية. فهو أول دين يعترف بالحرية الدينية) البقرة (256 والتعدد الديني) المائدة .(48

وإذن لا أحد يمكن أن ينفي أن إزالة العقبات دون وحدة الإنسانية

الموضوعي منها (الأحياز) والذاتي) البينية) من أهم موضوعات القرآن الكريم .

لو لم يرد ما ذكرناه هنا في خطة تربوية وسياسية لكان مجرد خطاب خلقي عام يجعل استعمال مفهوم الاستراتيجية التوحيدية مبالغة مني لا أساس لها.

ورغم أن الفصل بين الخطة التربوية والخطة السياسية متساوقة في القرآن الكريم من حيث المبدأ إلا أن حكمة تنجيم القرآن جعل فاصلا زمانيا بينهما .

فالقرآن المكي يغلب عليه الوجه التربوي والعقدي من الاستراتيجية والقرآن المدني يغلب عليه الوجه السياسي والشرعي من الاستراتيجية. وهذا بين .

القرآن يؤسس في جوابه على أسئلتنا الخمسة وإلا لما كان محيرا ١ الوحي ومصدر القرآن الإلهي

المحير في هذه الأجوبة التي سنوردها هو الأمر الحاسم في مصدر القرآن: هل هو وحي أم من تأليف الرسول؟ وهذا السؤال صيغة حديث لإشكالية خلق القرآن .

عام مد

وفي الحقيقة الأمر لا يتعلق بصيغة حديثة فحسب بل هي صيغة جريئة تصرح بما تضمره الصيغة القديمة. وحتى نفهم ذلك فلنوضح أن القصد المبنى لا المعنى . فيمكن أن يكون قول المعتزلي بخلق القرآن متعلقا بالمبنى دون نفي أن الوحي هو أصل المعنى فيكون المخلوق هو المبنى لا المعنى . والمبنى هو المشكل. لأنك تجد من يقبل أن يكون المعنى إلهيا

والمبنى نبويا وهو فهم للوحي بمعنى الإيحاء المعنوي وترك الصيغة اللفظية للنبي لأن الوحي ليس كلاما بلسان. ولأذكر حادثة وقعت لي مع قسيس في بيت الزميل حسن حنفي . قال لي : هل تصدق أن القرآن بنصه وحي إلهي؟ المعنى ممكن لكن المبنى غير ممكن . توقع إحراجي . لم أجب عن سؤاله بل سألته؛ هل تعتقد أن المسيح مجرد معنى أم هو شخص حقيقي وجد التاريخ الفعلي وصلب ثم بعث؟ هل إلهكم يلد لكنه أبكم؟ وهل ربكم خلق أفكار العالم الطبيعي وغيره خلق قيامه المادي؟ كيف يجيب القرآن فيحدد المابعد بأصنافه الخمسة:

1. ما بعد الشرائع .ما بعد الطبائع

3. ما بعد الذرائع

+. ما بعد البدائع

5 ما بعد الروائع فما بعد الفقه وما بعد الفلسفة وما بعد أدواتهما المشتركة) المنطق والرياضيات واللسان والتاريخ) هي ما بعد المدونة التقليدية التي لم يكن لها ما بعد في الاستثمار الأول لوظائف القرآن بسبب الاستعمال المباشر والساذج لدلالاته . لكن ما بعد البدائع التي تصل بين هذه المجالات وما بعد الروائع التي تطابق ما يوحدها بجمال الرائع وجلال المريع في الوعي الإنساني في تدبره القرآن معرفيا وخلقيا هي التي مكن من العودة على الاستثمار الأول لتبحث فيما بعد مجالاته كلها .

وأجوبة القرآن على هذه الأسئلة هي مضمون التفسير الفلسفي الذي حاولت القيام به بقدر الإمكان. وهي أساس ما قدمناه في هذه الفصول التسعة التي تكلمنا فيها على أبعاد

فالحرب اللطيفة هي بالذات ما يقدمه القرآن الكريم للحرب على معيقات وحدة البشرية وقد استعار القرآن مفهوم حرب الله في كلامه على الربا مثلا.

منطق السياسة المحمدية

أمر الآن وبإيجاز للكلام على منطق السياسة المحمدية بوصفها تطبيقا لهذه الاستراتيجية بتحقيق عينة من وحدة الإنسانية بهذه المعايير التي وصفناها.

فهذه السياسة ينبغي أن تكون استراتيجية الاستئناف التي ستجعل القرآن دستور البشرية كلها حتى تتحرر من مشارقة العولمة: وحدة مادية عداوة روحية.

وتكفي أدلة سريعة دون تحليل طويل . وهي خمسة أدلة بينة بحيث لا يستطيع نفيها حتى ألد الأعداء:؛ الدستور النبوي والصحابة وخطاب الفاتحين والعلاقة بالحضارات السابقة والعلاقة بالأقوام التي أسلمت وبثقافاتها .

وهذه كلها أدلة على الاعتراف بالتعدد والحريات وعدم فرض الإسلام بالقوة رغم ما يزعم نتيجة للخلط بين الحلول الثلاثة التي حددت هذه العلاقة .

فالإشكال فيها جميعا أن المغرضين يرفضون دلالتها لأنهم يريدون دائما أن يبرزوا دور السيف في انتشار الإسلام وينفون دور الدعوة السلمية.

وهو ليس صحيحا في التاريخ إلا ظاهريا لما يبدو من وقوع بعض الفتوحات به وذلك للخلط بين الفتوحات الدينية والغزو السياسي وهما مختلفان تماما .

لذلك هو فهم كاذب في الباطن لأن ما يقع بالسيف ليس الفتوحات بل الغزو الذي يأتي بعد رفض الدعوة الدينية وعرض الحماية فننتقل من الفتح الديني إلى الغزو السياسي. إنه حينها غزو وليس فتحا. والدليل أن البلاد المفتوحة بهذا الأسلوب الثاني قد تتجنب الحرب بقبول الصلح فتحافظ شعوبها المفتوحة على عقائدها مع الخضوع السياسي للدولة الإسلامية ودفع الجزية في حين أنها في الحالة الأولى لا تدفع شيئا بل تعامل ككل المسلمين .

وإذن فالخيار المعروض كان حقيقيا ولم يكن خدعة. وغالبا ما يكون هذا الحل حلا وسطا في شكل صلح بين الفاتحين والبلاد التي تتجنب الغزو بالعسكري فتقبل بشرط الحماية مقابل الجزية والمحافظة على عقائدها .

وأبدأ بالدستور: كلمة واحدة هل هو مقصور على المسلمين؟

أثني بالصحابة: هل هم عرب فحسب؟

وأصل إلى المركز أي الفتح: هل ثالوث خطاب الفتح للشعوب يفيد تقدم السيف على الدعوة؟

يبدو كذلك وهو الظاهر لأنه يعرض على أنه ثلاث وهو في الواقع خمسة خيارات لأن اثنين من الثلاثة مضاعفان . الأول الإسلام والمساواة: تحقيق وحدة البشرية.

وهو الغاية الروحية من الفتح أي توحيد البشرية حول الحريتين الروحية والسياسية (مضمون خطاب رسول جيش الفتح إلى رستم :(عبادة رب العباد بدل العباد وذلك هو مدلول الحريتين .

الخطاب الثاني مضاعف كذلك: ترفض مساواة الوحدة إذن تكون تابعا سياسيا وتدفع الجزية. وحينئذ يصبح القصد عدم المنع السياسي لعمل الفتح التوحيدي.

وعلة الخلط بين الأمرين هو أن القابلين بالصلح ودفع الجزية أو حتى المغزوين عنوة يتعرفون بالتدريج على الإسلام فيدخلونه طوعا وربما لتجنب دفع الجزية وللحصول على المساواة) بلغة المواطنة التامة) .

وحتى أبسط الأمر فانقسه على سياسة حقوق الإنسان . فالقانون الدولي الحالي يوجب على المجموعة الدولية فرضها بالدبلوماسية أولا وإذا بلغ الأمر حدا معينا بالقوة العسكرية عند اللزوم.

ولا يأتي دور السيف إلا خامسا لرفض الحلين المضاعفين الأولين ؛ الإسلام الموحد بالمساواة والحماية الموحدة سياسيا ورفضهما -الحرب لفرض أحدهما .

الأمران الأخيران دليلان على ذلك: فالتعامل مع الحضارات السابقة يخضع مبدأ طلب الحقيقة أيا كان مصدرها والتعامل مع الشعوب احترام هويتها .

ولا توجد حضارة حافظت على هويات الشعوب التي انتمت اليها الحضارية والدينية واللسانية مثل الإسلام بدليل أن المذاهب المسيحية بقيت في أرضه .

وتعدد الثراء الديني والثقافي والإثني واللغوي لم يبدأ ينتشر في الغرب إلا مؤخرا وهو ما يزال أهم مشاكله الاجتماعية وهي أمور عادية عندنا على الأقل في الواجب.

لكننا لا نستثني مخالفة الواقع للواجب أحيانا . لكن مهما كان الأمر ففي هذا المجال نحن متقدمون عليهم بقرون بدليل الخارطة الثقافية لدار الإسلام قبل انتشار المسيحية خارج أوروبا.

لذلك فالنص بمبناه ومعناه والتاريخ بأحاديثه وأحداثه كل ذلك يثبت أن القرآن استراتيجية توحيد الإنسانية وأن السنة تربية وسياسة تحقق منه عينة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهنس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آليات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

22 صفحة

دلالة تعريف الفقه الواجب وتحول الفاسفة الحديثة التمييز بين الديني والدين الوضعي 3 درس أفعال الإنسان النظرية والعملية 4 العودة إلى تقزيم الفقه 5 الأسئلة الخمسة 6 اجتماع الشعورين بالجميل والجليل في القرآن 6 المقابلة بين علوم الشرائع وعلوم الطبائع 8 التقابل بين أصناف الأسئلة 9 مراحل الفكر الفلسفي الأساسية 10 الأسماء لم يحددها السجع بل الوجع 11 كيف عرفت الفاسفة منظومتيها النظرية والعملية 11 المنظومتان اليونانية والألمانية 12 مقارنة المنظومتين بحل المدرسة النقدية العربية 13 ما قصد هيجل بنسبة النقص إلى التاريخ؟ 14 المنظومة اليونانية 14 المنظومة الألمانية 15

تمهيد: أمليت أمس الفصل السابع من الحرب اللطيفة - خاص بعلم الفقه وعلل تقزيمه - مباشرة دون المرور بالتغريد لا نقاطع مؤقت للوصلة. والآن أستأنف الكلام في الفصل الثامن وتخصصه للفاسفة . كان الكلام في الفقه بمعناه الذي كان ينبغي أن يكون عليه ؛ لو لم تمسده العلوم الزائفة فتقزمه إلى الاجتهاد الأصغر في القانون والأخلاق الدينية . وقزمت أصوله . الفنيات اللسانية المنطقية لاستخراج القوانين والقيم الخلقية الدينية من المرجعيتين القرآنية والسنية وشروط المدارس للقياس عليها . وقدمنا تعريفا للفقه يجعله عام أصناف الاجتهاد كلها وهي :

- أولا الاجتهاد الأكبر (علم النظر والعقيدة)
- ثانيا الاجتهاد الأصغر (علم الفقه بالمعنى التقليدي).
- وثالثا الاجتهاد الصغير بحثا في شروط الأصغر؛ أي علم الآفاق
- ورابعا الاجتهاد الكبير بعثا في شروط علم الأنفس؛

- وخامسا وأخيرا عاملها الرئيس: ما بعد الأخلاق . دلالة تعريف الفقه الواجب وتحول الفاسفة الحديثة وتعريف الفقه هذا يحدد مدخلا لكل العلوم؛ مقابل نهاما للمدخل الذي تحدده الفاسفة؛ أي الميتافيزيقا . الفقه الشامل يسير من الأنفس إلى الآفاق ؛ أو من علوم الإنسان إلى علوم الطبيعة.

وهو ما يعني ابستمولوجيا تقديم التأويلي؛ أو الهرمينوطيقي على التحليلي؛ أو الأنالوطيقي . لكن تاريخ الفكر الفلسفي إلى غاية القرن التاسع عشر؛ يتبع المسار المعاكس له تماما .

لكن تقدم الرياضيات والمنطقيات وتعددهما ؛ وخاصة اكتشاف الوسميات والفينومينولوجيا وبداية التنظير للهرمينوطيقا ؛ كل ذلك غير نظرية العلم والفاسفة.

فكانت محاولة الوصل بين ابستمولوجيا علوم الإنسان وعلوم الطبيعة قد بدأت تثبت أن العكس هو الأصح؛ وأن التحليلي هو في الحقيقة تبسيط غير واع للتأويلي .

فبدأت الفاسفة في نهايات القرن التاسع عشر تسعى لتأسيس علوم الإنسان؛ وتعتبر القصدية الفكرية هي الفعل المؤسس للنظر والعمل لوضع عالم مثالي هو شرطهما .

ثم تلا ذلك كله منهج الجينيالوجيا النيتشوية؛ وقريبا منها منهج الأركيولوجيا الفوكادية؛ والعلاجات المعتمدة على الدراسات السيميوتيكية؛ ودور الرموز أطوار الفكر الإنساني النظري والعملي .

وإذا كان الموضوع معاني مجردة من جنس الرياضي والمنطقي ؛ فالأفعال الواضعة ليست رياضية ولا منطقية؛ بل هي أفعال للفكر من طبيعة أخرى نريد تعديدها .

ولعل صاحبي الفضل في تبين ذلك رجلان لم يكونا من المشهورين بين الفلاسفة؛ هما فرانز برنتانو (فلسفة ألمانية)؛ وبيرس (فلسفة أمريكية)؛ ولنكتف بالأول .

في محاولته تأسيس ما يميز موضوع علوم الإنسان عامة؛ وعلم النفس خاصة؛ وضع نظرية عادت بالفلسفة الحديثة إلى ما كادت تنساه؛ أعني أرسطو وابن سينا .

ففي بحثه عن معاني الوجود المتعددة) أرسطو)؛ والعناية أو المعنى أو ما يتوجه إليه الفكر بقصدية تصوب نحو معنى) ابن سينا)؛ اكتشف ما يميز أفعال الفكر واعتبره ما يميز موضوع الإنسانيات.

وهذا المعنى الذي يصوب الفكر نحوه انتباهه ؛ ليس موجودا في العالم الحسي ؛ بل هو من المعاني الكلية التي يمكن أن أمثلة العالم الحسي تنطبق عليها مفهوم هذا الكلي ؛ فتكون من صادقيته .

وهو ليس مجرد منها بالاستقراء بل هو سابق عليها ومن دونه لا يمكن تصورها حتى مجرد التصور. ولذلك فلهذا المفهوم علاقة مباشرة بفلسفة ابن سينا في الكليات .

فنظريته في مفهوم الوجود في العناية الإلهية الوجود الذي يعتبره متقدما على الوجود المتعين في الطبيعة تضع نوعا من المثل القائمة بذاتها وإن لم يكن

قائلا بالمثل الأفلاطونية. وهو مفهوم يجمع بين دلالتين واحدة يمكن ردها إلى عالم المثل الأفلاطوني والثانية يمكن ردها إلى مفهوم اللوح المحفوظ أو علم إلهي يؤسس للمعلومية.

ومعنى ذلك أن الفكر الإنساني لا يعلم الوجود الحسي مباشرة بل هو يعود إليه بعد وضع عالم مثالي وراءه منه يستمد قوانينه التي تمكن من إدراكه.

وهذا العالم المثالي وراء العالم الطبيعي والإنساني هو من طبيعة رياضية ومنطقية. لكن الأفعال التي تبدعه فعلا أو تدركه انفعالا من طبيعة "روحية" وعقلية.

والأخيرة هي ما سماه ابن سينا بالعناية الإلهية ويمكن للفاسفة الخالصة أن تسميه بعناية العقل الإنساني . وهذه الأفعال النظرية والعملية هي العاقلية المبدعة للمعقولية. العاقلية المبدعة للمعقولية هي الدين بمعنيين:

1-من دون الإيمان بها يغرق الإنسان في السيلان الأبدي

2-بها يمكن له أن يسيطر على الطبيعة وعلى الشريعة.

ومعنى ذلك وخلافا لما يتوهم السطحيون من الحداثيين الفاسفة الحديثة أكثر تدينا مما يتصورون بل هي عادت وإن بأسماء أخرى إلى جوهر الديني وأغراض فكره.

التمييز بين الديني والدين الوضعي

ولا بد من تقديم مفهوم غائب في فكرنا لكنه سائد في الفكر الفلسفي الغربي حتى قبل هذه النقلة النوعية: التمييز بين الديني والدين الوضعي أو الرسمي.

سبق أن قست ذلك على التمييز بين الوظائف والأعضاء في الأحيائيات . وهذا الديني هو الذي عادت إليه الفاسفة وليس الدين الوضعي أي مؤسساته وشعائره.

ويمكن القول إن الموقف من الدين عند سطحيي الحداثيين علته الخلط بين الديني والدين الوضعي . ولا بد من الاعتراف أن الفاسفة كافرة بالدين الوضعي .

وأقصد الفلسفة على الإطلاق من أفلاطون إلى اليوم: الدين الوضعي أي الدين الرسمي مؤسسات وشعائر وممارسات كلها تعتبرها غير وظائف الديني بل هي أعضاؤه التي لا وعندما أقول لا تعنيها فقصدي أنها لا تعنيها عند البحث في مقومات الديني . لكنها تدرسها بوصفها منطلق تعريف الديني من خلال توظيفه من أجل غايات سياسية تناقض الغايات المعرفية.

وهنا يكمن الفرق بين الموقف الفلسفي والموقف الصوفي من الدين الوضعي : فالفاسفة ترفضه لتعارضه مع المعرفة والتصوف يرفضه لحده من سلطانه الروحي .

درس أفعال الإنسان النظرية والعملية

ولأعد لكلامي في مدخلي درس أفعال الإنسان النظرية والعملية: الأول هو الذي ينطلق من علوم الأنفس أو من علوم الشرائع وذلك هو الفقه الشامل . والثاني هو الذي ينطلق من علوم الآفاق أو من علوم الطبائع وتلك هي الفاسفة.

وهذا هو السر في اعتباري كلمة "فقه" اسما للمعرفة عامة بمدخل يعتبر

أفعال تشريعا للعالم وزيادة صدرية تفيد "لوجوس" كما في فقه اللغة) فبلولوجيا (.

وقد استعملت ذلك أول مرة سنة 1974 في كتاب كتبته بالفرنسية أولا ثم نقلته إلى العربية ونشر لأن تونس شرعت سنتها في تعريب الفاسفة. وقد كان "بحثي التربوي" لترسيمي أستاذا في الثانويات .

وقد ذكرت هذا لعلتين الأولى هي بيان تجسسي لفهم العلاقة بين فعل العقل ومعوله أو فعل التصور والتصور وفعل إبداع المفهوم والمفهوم في عمل الفكر.

والثانية بسبب خلاف أثار حساسية كبرى لدى الزميل طه عبد الرحمن عندما نبهت إلى أن ما يدعيه سبق إليه بعقد وبل دلالة فلسفية وليس فقهية تقليدية.

ولذلك كتبت لاحقا كتابا بعنوان "فقه العلم ومراسه" بمعنى "ابتسمو - لوجي" وتطبيقاتها . فقه تناظر "لوجي" والعلم تناظر " ابستمو" في ابستمولوجي .

وقد أهديت له الكتاب لما زارنا في ندوة بتونس قبل تأليفه بأكثر من خمس سنوات على الأقل . ولما أشرت إلى ذلك ظنني أتهمه بشيء وما كان ذلك قصدي لأني لم أعر للمسألة أدنى أهمية .

ما كتبته سنة 1974 كان في منهجية تدريس الفاسفة كان منتشرا في كل بلاد المغرب وخاصة بعد أن شرعنا في توحيد البرامج بين تونس والمغرب وبل الكتاب كلام على فقه العلم وفقه العمل وفقه القيم وفقه الوجود

بمعنى ابستمولوجيا وبراكسيولوجيا وأكسيولوجيا وأنطولوجيا وهي موضوعات بحثي في كيفية تدريس الفاسفة.

العودة إلى تقزيم الفقه

فإذا عدنا إلى تقزيم الفقه بدلا من أن يكون كل هذا الذي بينا أنه حقيقته علمنا أن من نتائجه جعل الفقه تابعا للسياسة بمعناها المحدود بممارسة الحكم السياسي .

والفقه كما حددناه في الفصل السابع هو العلم الرئيس من مدخل الشرائع المناظر للفاسفة التي هي العلم الرئيس من مدخل الطبائع . علم الفاسفة الرئيس يدخل للعلوم من درس الطبائع (ميتافيزيقا) وعلم الفقه الرئيس يدخلها من درس الشرائع (ميتا أخلاق) .

ذلك أنه لو كان الفقهاء يفهمون بالسياسة ما يقصده أرسطو أو ابن خلدون لما كان في ذلك ضرر فهي في هذه الحالة تتجاوز فن الحكم إلى العلم الرئيس.

وبعبارة أوضح فالفاسفة تدخل لدرس النظر والعمل من مدركهما أو موضوع الإدراك أي المعقولية والفقه يدخلهما من فعل إدراكهما أو فعل الإدراك أي العاقلية.

وهما يلتقيان لأنهما يغطيان نفس المجال وإن بمسارين متقابلي الاتجاه: ما يبدأ به الفقه تنتهي إليه الفاسفة) الديني (وما تبدأ به الفلسفة ينتهي إليه الفقه) الفلسفي (.

ومعنى ذلك أن الفقه بمعناه الذي كان ينبغي أن يتحقق مآله الفلسفة وهو

ما بعد الأخلاق والفاسفة مآلها الفقه إلهيات عقلية غاية لميتافيزيقا أرسطو.

يمكن القول إننا إلى حد الآن لم نتجاوز ما يمكن للقارئ الحائز على ثقافة فاسفية عادية أن يتابعه دون معيقات جدية للفهم . لكننا سنمر إلى ما هو أشد عسرا .

ثم نمر إلى الأسئلة الخمسة التي طرحناها في غاية الفصل السابع : فهي تنطلق من طلب العلم الرئيس الأسمى الذي لم يطلب سابقا من الفقه بمعناه الأشمل .

وهذا العلم الرئيس هو موضوع الفصل التاسع إنه أصل الشروع الأربعة التي تكلمنا عليها أي تفسير القرآن الكريم ؛ العلم الرئيس الأسمى هو تفسير القرآن.

لكن الوصول إليه يقتضي الجواب الدقيق على أسئلتنا الخمسة التي عرضناها في الفصل السابع المخصص للفقه ولعلل تقزيمه وشروط شموله الاجتهادات الخمسة.

1-ما طبيعة علم الطبائع وما بعده؟

2-ما طبيعة علم الشرائع وما بعده؟

3-ما طبيعة علم الذرائع وما بعده؟

4-ما طبيعة علم البدائع وما بعده؟

5-ما طبيعة علم الروائع وما بعده؟ وهذا المجال الأخير غير مفهوم بحق . وعلينا البدء به وقد اخترت اسم الروائع بمعنيين "راع" أي الرائع والمريع.

فلا يمكن فهم الدين والفاسفة باعتبارهما فعلين إنسانيين يحددان طبيعة

علاقة الإنسان بذاته وبالكون وبما وراءهما من دون هذين الشعورين : من دون شعوري الجمال والجلال . والشعور بالروعة من الجمال وهو لا يحصل من دون الجمع بين مفهومين يبدوان متناقضين لكنهما يحققان الجمال بما بينهما من تناغم ؛ تناغم وحدة المتعدد .

والشعور الجمالي بروعة الأنغومة الوجودية لحظات آفلة بسرعة يتخللها حركية تولد الشعور الجلالي بالمريع ما فيها من فوضى السيلان الأبدي الرهيب .

اجتماع الشعورين بالجميل والجليل في القرآن

ويكفي قراءة ما يحصل في العالم في لحظة النهاية والانتقال من الدنيا إلى الآخرة كما يصفها القرآن الكريم . فكل شيء فيها عجيب وجليل ورهيب . فالشمس تكور والنجوم

تنكدر. والجبال تسير . والعشار تعطل . والوحوش تحشر . والنفوس تزوج . والموؤودة تسأل إلخ. . .فتمتزج السماوات والبحار والجبال والمقابر يوم البعث.

ويزول الفرق بين الطبائع والشرائع والذرائع والبدائع والروائع . كل شيء تنقلب قوانينه فيصبح فيه سيلان وموران لا يتوقفان .

يوم الحشر تزول فيه الفواصل بين الدنيوي والأخروي وبين الطبيعي والتاريخي . إنه مشهد رائع ومريع جميل وجليل جاذب ودافع محبوب ومكروه مرغوب فيه ومرغوب عنه . كل ذلك بل نفي تام لقوانين الطبيعة وسنن التاريخ وكل ما اعتبد من نظام العالم. ومن أراد أن يفهم بيسر هذا

التوالج بين الروعة والروح بين الجمال والجلال فليقرأ أسماء الله الحسنى: فلا شيء رائع ومريع أكثر من تلقيب الله لنفسه بأسمائه الحسنى . إنها أسماء الرائع والمريع القريب والبعيد الرحيم وشديد العقاب.

والجمالي والجلالي شعوران يتواليان أو يتوالجان فيحصل الشعور الديني الحقيقي الذي يضع الأسئلة الوجودية المطلقة وأسئلتنا هذه ترجمة معرفية لها .

وفيها معنيا الخشية: الرائع والمريع . "إنما يخشى الله العلماء" فالمعنى الأول هو خوف العلماء والمعنى الثاني هو احترام الله للعلماء .

ومن يقرأ القرآن ولم يشعر بالرهبة الجامعة بين الروعة والروع ليس جديرا بقراءته لأن معجزية القرآن هو هذه الفاعلية القرآنية في إيقاظ الروح.

ويقظة الروح هي هذا الشعور المزيج الذي هو شعور المهابة الجامعة بين الرهبة والمحبة لأن الأول هو الشعور بالجلال والثاني هو الشعور بالجمال .

ومن هذين الشعورين تنتج اليقظة الروحية التي هي الشعور بالسؤال بمعنيين الكلمة: فالسائل هو صاحب الحاجة وهنا الحاجة فقر وجودي واشرئباب خلقي .

والحاجة من حيث هي فقر وجودي ذات دلالة روحية تتعلق باشرئباب الحياة إلى الخلود ومن حيث هي اشرئباب خلقي هي السؤال المعرفي نظريا وعمليا .

المقابلة بين علوم الشرائع وعلوم الطبائع

فإذا تقدم السؤال العملي على السؤال النظري كنا في أسلوب السؤال الديني

وإذا تقدم النظري على العملي كنا في أسلوب السؤال الفلسفي: والأول هو سؤال الفعل والثاني هو سؤال المفعول .

ولعل أبرز حجة يمكن استمدادها من تاريخ الفلسفة هو نظرية الرب الأرسطية: فهو لا يفعل بل الأشياء التي تنجذب بكماله العقلي والخلقي شوقا لصورته تتغير لتكتمل صورتها الموجودة بالقوة في مادتها .

إنه محرك لا يتحرك: ويشبه العلة الغائية المحركة لما عداها وهي ساكنة بلا حركة ولا فعل رغم أنها الفعل المطلق : كموضوع وليس كذات لأنه ليس ذاتا وإن كان يعلم ذاته ولا يعلم شيئا عداها لعدم جدارة أي شيء بعلمه .

ومن ثم فكل الموجودات لا تفعل بل تنفعل وهي طبائع يقابل ذلك الشرائع عند الإنسان فهي ترد إلى الطبائع ولذلك فالتاريخ من السيلان الذي لا يعلم أو يرد إلى دورة الكون والفساد التي تشبه العود الأبدي.

ونظرة أفلاطون لا تختلف عن نظرة أرسطو: كلاهما لا يعترف بالتاريخ بل يرده إلى العود الأبدي الذي لا يتجاوز ما هو مكتوب في الطبائع المنفعلة بالصورة التي وصفت .

إذ حتى الإله الصانع -ديميورج - فهو محاك وليس مبدعا . وهو منفعل بالمثل وليس فاعلا بعلمه . ومن ثم فأساس هذه الفاسفة هو موضوع الفعل أو المفعول وليس ذات الفاعل أو الفعل .

لكن الصورة الإسلامية لله تجعله مبدع الفاعل والمفعول والفعل والانفعال . فهو بارئ كل شيء بفاعلية معرفية ووجودية وبإرادة حرة وقدرة لا

متناهية .

أما خرافة أن ذلك مجرد إسقاط لنظرية الحاكم المستبد فهي من علامات سخف القائلين بها : ذلك أن هذا المفهوم هو بالذات ما به يستثنى مثل هذا التصور لأي حاكم له هذه الصفات ومجرد ادعاؤه ذلك يعتبر كفرا . فهو الخالق : والخالق هو الله وحده.

التقابل بين أصناف الأسئلة

وسؤال الفعل هو سؤال فقه الشرائع. سؤال المفعول هو سؤال فلسفة الطبائع. ويحتاج السؤالان لسؤال الذرائع أو العلوم الأدوات ولسؤال البدائع: وصل مجالات الأسئلة الخمسة.

وسؤال البدائع يمكن أن يكون مصدر الإبداع أو مصدر البدع . ومن هنا تكلمنا على العلوم الزائفة التي هي مصدر البدع والعلوم الحقيقة التي هي مصدر الإبداع.

وبذلك نصل إلى السؤال الرئيس: أي السؤال الذي بدأنا الكلام به أعني سؤال الروائع. كيف نفهم الرائع والمريع هل نكتفي بالموجود دون منشود؟

وهل نفترض وجود واجد يكون أصلا للرائع والمريع؟

إذا افترضنا وجوده ألا نقع فيما يشبه التمانع: فإما الله أو الإنسان؟ الفقه يبدأ بالله في الحقيقة القائل الله؛ ينتهي عادة إلى الإنسان . والقائل الإنسان؛ ينتهي عادة إلى الله. وذانك هما قطبا المغنطيس الفكري في الدين والفاسفة معا .

وهنا لا بد أن أعترف للقارئ بأني لا أدري هل أنا بصدد الكلام على

حقيقة الدين والفاسفة وما أظن أنه يوجد فكر صادق لا يختلط فيه التجربة الروحية الذاتية والتجربة المعرفية الكونية بعلاج الإنسانية للعلاقة بين الديني والفاسفي عامة.

فمن يدعي أنه يكتفي بالفلسفة أو يكتفي بالدين يمكن أن نعتبره بمصطلح ابن تيمية لم يتجاوز النصفية ولكن النصفية في التجربتين وليس في مجال معين منهما .

لذلك لم أرتح إلا بعد أن أنجزت ما وعدت به نفسي منذ صغري لأدرك حقيقة عظمة الإسلام: أن أترجم كتاب هيجل في فاسفة الدين وقد تم ذلك بعون الله.

فبترجمته تأكد لي ما كنت أحدسه -مع حذر من أن يكون مجرد موروث عن تربية عقدية- أن القرآن فعلا خطاب كوني فيه الديني بما هو هذا الفقه الشامل .

فرغم أن دروس هيجل قد تجاوزتها اليوم المعرفة بالأديان فهو تجاوز معرفي الأنتيكي لا الأنطولوجي في الديني وإذن فهو قليل الدلالة في مسألتي ولا يحد من الصورة التي أريد رسمها من تطور المعرفة الفلسفية بالديني .

مراحل الفكر الفلسفي الأساسية

فالفاسفة بمعناها التقليدي -منظومة نسقية تشمل نظام المعارف الإنسانية ورمزها في بدايتها القديمة منظومة أرسطو وفي نهايتها الحديثة منظومة هيجل .

فهي بدأت مع زوجين يونانيين هما أفلاطون وتلميذه وناقده أرسطو . وانتهت مع زوجين ألمانيين هما كنط وتلميذه وناقده هيجل . لم توجد بشكلها هذا قبل الأولين ولا بعد بدأت درس الفاسفة بالأولين وختمته بالأخيرين فلم أجد ما يتجاوز الأولين والأخيرين. لكن المدرسة الفلسفية النقدية العربية مستثناة من هذا المسار وهي توضح ما أعرضه هنا لأنها لا تنتسب إلى أي منهما .

ويمكن القول إن ما قبل البداية وما بعد الغاية كان نوعا من الفكر لم يتحدد بالصورة التي امتازت بها المدرستان الأفلاطونية الأرسطية والكنطية الهيجلية بل هما أقرب إلى المدرسة النقدية العربية.

ولا يعني ذلك أن الفكر الإنساني قد نكص إلى ما دون المدرستين التقليديتين القديمة والحديثة بل هو تجاوزهما فيما بعدهما الذي له وجه شبه بما قبلهما .

ولم يكن ذلك بالعودة إلى ما قبلهما بل بتعديلهما تعديلا لا يلغي ما ألغياه فيما تصوراه تجاوزا للما قبل فإذا الما بعد يبين ضرورته وبه تحرر الفكر الإنساني من النسقية الزائفة. ولعل أهم تعديل هو تجاوز الانغلاق النسقي والكمال الزائف للنظر والعمل اللذين هما بالجوهر مطلقي اللاكمال وكل نسقية فيهما اصطناعية يمكن أن تقبل منهجيا لكنها لا تمثل حقيقة علمية ولا خلقية.

الأسماء لم يحددها السجع بل الوجع

لست مغرما بالسجع ولم أختر أسماء العلوم حبا فيه ؛ بل لأن الثلاثة الأولى موجودة سابقا -الطبائع والشرائع والذرائع. واكتفيت بمطابقة الاسم لحقيقة

المسمى في البدائع والروائع.

فما يصل بين هذه العلوم ليس ظاهرات طبيعية ولا هو ظاهرات شريعية ولا هو ظاهرات ذريعية بل هو إبداعات خيالية وظيفتها تحديد شروط الجسر بينها .

واخترت روائع بسبب ما بينت في كلامي على الرائع والمريع . ولا أحتاج لمزيد شرح. ومن ثم فالتسميات ليست تعمية بل هي تكاد تكون تعريفية تبين حد المسمى.

ولنعال التسمية بالبدائع . فهي نوعان . إذا كان الجسر مبدعا لسردية محفزة للعلوم كانت بدائع بالمعنى الإيجابي . وإذا كان مثبطا لها كانت بدعا بالمعنى السلبي. لذلك اخترت بدائع.

فانختم بالكلام على تعريف الفاسفة لمنظومتها النظرية والعملية وهي محاولة لم تتجاوز صيغتين يونانية وألمانية أولاهما سيطرت على الفاسفة القديمة والوسيطة والثانية على الحديثة والمعاصرة.

ومما ينكره أدعياء الحداثة العرب -ومن البديهي أن يبدو إنكارهم محقا - هو دعواي أن المدرسة النقدية العربية) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون (مستثناة من هاتين المنظومتين وأنها قد تجاوزت التحديد اليوناني والألماني .

ذلك أنه من المفارقة أن يدعي الواحد أن السابق قد تجاوز اللاحق لفرط إخضاع تاريخ المعرفة للترتيب الزماني: فيمكن أن يقبل المرء أن تتجاوز المدرسة النقدية العربية المنظومة المتقدمة عليها بالزمان. لكن هل يعقل أن تعتبر قد تجاوزت المنظومة المتأخرة عنهم بالزمان؟

هذه بدعة يتهمني بها الكثير بدعوى أني "وهابي" أو "إسلاموي" أو الخ . . وهو هراء لا يزعجني لسخف أصحابه : فلا أحد ممن تلا ابن تيمية ينتسب إلى فكره وخاصة من الوهابية أو السلفية الحاليتين .

أما تجاوز الزوج الثاني كنط وهيجل فقد حصل باعترافهما : فقد أثبتا فلسفيا عدم كفاية الفاسفة بمعناها التقليدي وحاولا ما تقدمت إليه المدرسة النقدية.

ومحاولتهما أنهت الفاسفة التقليدية ولم تستطع تأسيس فاسفة معاصرة ذات نسقية. وهو ما تحقق بتجاوز نقدي لهما فيما بعد الشرائع وما بعد الذرائع.

أما محاولة المدرسة النقدية العربية فهي مضاعفة. فما بعد الشرائع أسميه التأسيس الخلدوني لفلسفة العمل والتاريخ . وما بعد الذرائع أسميه التأسيس التيمي لفاسفة النظر والدين .

ولا تهم حصيلة التأسيسين المضمونية التي الكثير منها لم يعد مناسبا للعصر . المهم إدراك الحاجة للتأسيسين المتجاوزين للقديم والحديث. المهم تقديم محاولة يمكن أن نتجاوز مضمونها لكن حقيقتها تبقى صالحة بتطوير المضمون .

وحتى المضمون المقترح من ابن تيمية في النظري والديني ومن ابن خلدون في العملي والتاريخي فهو أفضل مما اقترحه كنط وهيجل وقد بيناه في غير موضع .

المنظومتان اليونانية والألمانية

فلنورد الآن التحديدين اليوناني والألماني ومحاولة المدرسة النقدية بإيجاز

ولنترك الحكم للقارئ من خلال مقارنة سريعة لهذه المحاولات في ضوء الحاضر الفلسفي .

وقبل ذلك فلأورد مثالين من النقلة التي حدثت في المدرسة النقدية العربية والتي هي سر فكر كنط وفكر هيجل أعني المقولات الكنطية وظاهراتية الروح الهيجلية.

فالفرق الجوهري الأول هو الفرق بين مقولات أرسطو ومقولات كنط يتمثل في أن الأولى تنطلق من المعقولية أو موضوعات العقل والثانية من العاقلية أو فاعليات العقل .

والفرق الجوهري الثاني هو الفرق بين المعقول الأفلاطوني والمعقول الهيجلي ويتمثل في أن تجربة الروح -5:وك6 :عل نع 17112:10:::001010 هي حصيلة تجربته بالأساس روحية أي معرفية ودينية في إطار السياسي والاجتماعي .

مقارنة المنظومتين بحل المدرسة النقدية العربية وقد بينت أن العلاقة بين ابن تيمية وابن خلدون عكس العلاقة بين أفلاطون وأرسطو وهي معكوسة لقرب ابن خلدون من الأول ولقرب ابن تيمية من أرسطو. وأقصد أن تقديم العمل والشرائع على النظر والطبائع خلدوني وأفلاطوني وتقديم النظر والطبائع على العمل والشرائع أرسطي وتيمي . ذلك أن الطبائع والشرائع عند الزوجين العربيين غير الطبائع والشرائع عند الزوجين اليونانيين . والسبب هو نظرية المعرفة بالمطابقة أو بدونها . أفلاطون وأرسطو يقولان بنظرية المطابقة: الوجود مطلق الشفافية للعقل عملا بمبدأ بارمينيدس) الشذرة الخامسة) وابن تيمية وابن خلدون يؤمنان بالغيب. والإيمان بالغيب فلسفيا

يعني أن الوجود غير شفاف وأنه لا يرد إلى الإدراك ومن ثم فالعلم الإنساني ليس علما مطابقا للوجود بل هو تشريع ناقص . هذا التشريع الناقص هو جوهر نظرية المعرفة لدى الزوجين الألمانيين كنط وهيجل ومدار خلافهما: كنط يعتبره ناقصا (لا يعلم العقل إلا الظواهر) بإطلاق وهيجل يعتبره ناقصا تاريخيا) العقل يلم الوجود على ما هو عليه في نهاية تطوره (. والعيب الكنطي يتمثل في دعوى ذات مرجعية دينية غير صريحة. والعيب الهيجلي يتمثل في اعتبار النقص المعرفي غير جوهري بل هو إضافة إلى التطور التاريخي . وهذا سر نظرية هيجل في أرواح الشعوب. وهو ما يترتب عليه نظرية عنصرية في التفاضل بين الشعوب بمدى بلوغ روحها للروح الأتم الذي يحدده هيجل بكونه روح الحضارة المسيحية التي بها اكتمل التاريخ ومن هم دون ذلك ليسوا بشرا إلا بالقوة.

ما به تجاوزت المدرسة النقدية الزوجين الألمانيين هو التحرر من عيب الحل الكنطي) إخفاء المرجعية الدينية) ومن عيب الحل الهيجلي (رد النقص للتاريخ) . المدرسة النقدية عالجت قضية ما بعد النظر والعقد) ابن تيمية) وما بعد العمل والشرع) ابن خلدون) بمنظور فلسفي لا يخفي دور الدين ولا يطلق دور التاريخ. قدمنا الكلام في حل المدرسة النقدية العربية المتجاوز للتحديدين القديم والحديث. فلنختم الآن بذكر سريع للحلين القديم والحديث: كيف ينتظم مجال الفاسفة النظري والعملي قديما وحديثا.

ما قصد هيجل بنسبة النقص إلى التاريخ؟ وقبل ذلك ما معنى إطلاق هيجل للتاريخ؟ لا أعني حديث التاريخ بل حده . فعنده أن الوجود الخيالي هو

الموجود من ذاك الجانب (ينزايت) والوجود الحقيقي هو الموجود من هذا الجانب (ديسزايت) . فهذا الجانب (ديسزايت) وذاك الجانب (ينزايت) يعني الآخرة والدنيا المتساوقين وليس المتواليين أحدهما خيالي والثاني حقيقي وأن التاريخ لا وراء له. ولذلك شكل الماركسيين العرب الذين يتوهمون فيصدقون ما يقوله ماركس في دعواه قلب هيجل وجعله يمشي على رجليه بدل رأسه هم الذين يمشون مقلوبي العقل والوجدان ماركس لم يتجاوز هيجل إلا بوهم مقابلة بين مادة غير مادة ردا للثاني إلى الأول وهو تناقض لأنها تنافى مع القول بالجدل وإذن فهي عين الوهم حتى وإن ادعاها ماركس. المنظومة اليونانية: الوجهان: الأول نظري هو الطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة. والثاني عملي هو الأخلاقيات والاقتصاديات والسياسيات. وكلاهما لا يعتبران علمين بل هما أعداد منهجي للمتعلم ' قوانين صورة المعرفة وبل قوانين مادة المعرفة والأولى استنتاجية للأفكار والثانية استقرائية للمعطيات المضمونية . التاريخ ليس علم التاريخ بمعناه الحال هو جمع معلومات حول موضوع من التجربة الخارجية: اعتبار المعطيات أحداث أو وقائع تجمع ثم تصور منطقيا .

وتصنيف العلوم الفلسفية هذا بقي ثابتا تقريبا إلى بداية الفاسفة الحديثة ويمكن الرمز

للقطيعة بما يسمى شجرة المعرفة الديكارتية لكن البديل تأخر إلى القرن الثامن عشر.

ويمكن الإشارة إلى أن النقلة من القديم إلى الحديث لا يمكن فهمها إلا بدور الفاسفة

العربية غير النقدية وخاصة ابن سينا والغزالي السينوي.

لماذا ميزت بين الفاسفة العربية النقدية وغير النقدية؟

لأني أقصد بالأولى التي بقيت في نفس البارادايم وبالثانية التي خرجت منه كما وصفت . المنظومة الألمانية

يمكن القول إن التصنيف الثاني في الفلسفة الغربية الحديثة هو توضيح محاولة ابن سينا

ومن بعده الغزالي تنظيم كتاب ما بعد الطبيعة الأرسطي .

وللتبسيط فإن ما حدث عند كريستيان فولف (تلميذ لايبنتس فلسفيا) صاحب التصنيف

البديل من تصنيف أرسطو ليس إلا ترجمة شبه حرفية لما حققته موسوعة الشفاء من تنظيم

لموضوعات الفاسفة.

صنف فولف في القرن الثامن عشر موضوعات الفاسفة إلى أربعة هي : الأنطولوجيا العامة

) ابن سينا (والأنطولوجيات الخاصة ثلاث وندين بها للغزالي .

والأنطولوجيات الخاصة هي : علم الله (ثيولوجيا) وعلم العالم (كوسمولوجيا) وعلم

الإنسان (أنثروبولوجيا). والغزالي في التهافت اتبع هذه الخطة للتشكيك في علمية

لكن التصنيفين القديم والحديث كلاهما انقرض بعد كنط وهيجل . وعدنا إلى ما انتهت إليه

المدرسة النقدية العربية: ما وراء الشرائع وما وراء الطبائع.

أمسك الزمام . فقد وصلت إلى الغاية التي ستكون موضوع الفصل التاسع: تفسير القرآن

الكريم أي ما بعد الروائع والبدائع والذرائع والشرائع والطبائع.

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتطورية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فاسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنزلتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

ننتقل الآن إلى الكلام في العلمين الحقيقيين - الفلسفة والفقه - فنخصص الفصل السابع للفقه ؛ الذي هو العلم الرئيس في علوم الأنفس أو العلوم الإنسانية؛ مثلما أن الفلسفة هي العلم الرئيس في علوم الآفاق أو العلوم الطبيعية.

وهذا التقديم أصبح الآن مفهوما ؛ بعد ما بينا في المفصل السادس طبيعة الانتقال الثوري من الميتافيزيقا إلى الميتا أخلاق ؛ للانتقال من تقديم العمل على النظر الذي هو أحد أصناف العمل .

وتقديم علوم الأنفس على علوم الآفاق اعتراف بنسبية علم الإنسان وطابعه الذاتي ؛ لأن ما نعلمه من الآفاق محدود بما نعلمه من الأنفس ؛ رغم تسليمنا بأن ما عليه الأنفس تابع لما والقرآن يؤكد هذه التبعية عندما يحدد سنة التغيير ؛ فيضع أن الله لا يغير ما بقوم خيرا أو شرا إلا إذا غيروا ما بأنفسهم . فما بهم ؛ هو كل أحوالهم وأهمها ما يترتب على دور الآفاق بل حياتهم . وما بأنفسهم هو ما اعتبرناه موضوع علم الشرائع؛ أو علم أفعالهم النظرية والعملية.

وعلينا أن نبدأ فنحدد مفهوم الفقه الذي انتقل استعماله الاصطلاحي من دلالته العامة؛ التي تعني الفهم والعلم؛ إلى ما يشبه اسم العلم على أحد العلوم الخاص بالشريعة: أي المفهوم الجامع بين الأحكام القانونية والأخلاق الدينية.

وإذن فنحن هنا نحرره المفهوم من هذه الدلالة الحصرية,؛ لنجعله متعلقا بعلوم الأنفس عامة؛ أو بالعلوم الإنسانية بوصفها مختلفة جنسا عن العلوم الطبيعية؛ ومدخلا منظوريا يوصل إليها ليضفي عليها نسبية تلفي ما كان

يتوهم من موضوعية مطلقة في الطبيعيات .

فمفهوم الحرية الذي تأسس عليه علوم الأنفس، متقدم على مفهوم الضرورة الذي تتأسس عليه علوم الآفاق ؛ باعتبار الضروري أحد الخيارات التي يشملها الممكن . والعلوم التي هي علوم ضرورة اختيارية، أو ناتجة عن قرار حر من الذات العارفة، هي العلوم الأدوات أو العلوم المساعدة والتي هي ضرورية لكلا النوعين من العلوم:

- المنطق: قواعد موضوعة لشروط التواصل العلمي .

- والرياضيات: قواعد موضوعة لشروط الشكل المعرفي.

- واللسان: قواعد شروط التواصل بالمواضعة العرفية.

- والتاريخ: قواعد موضوعة لشروط المضمون المعرفي.

- وأصلها الوضع : قواعد موضوعة لشروط التواصل والتعاون في الجماعات.

وبذلك تقبل العلوم التصنيف التالي: 1-علم الطبائع وما بعدها الذي هو الميتافيزيقيات. 2-علم الشرائع وما بعدها الذي هو الميتا أخلاقيات. 3-علم الذرائع وما بعدها الذي هو هو الميتاوسميات, 4-علم البدائع أو هذه المابعد المؤسسة الذي هو علم العلاقات بين المابعديات . 5-علم الروائع أو علم ما بعد المابعد وهو طلب ما يوحد بين أصناف الابعد الأربعة المؤسسة لعلم الطبائع وعلم الشرائع وعلم الذرائع وعلم الروائع. مفهومات الطبائع والشرائع والذرائع والبدائع والروائع، بعضها معلوم الدلالة لأنه مستعمل في تصنيف العلوم التقليدي (الطبائع والشرائع والذرائع)، حتى وإن كنا غيرنا دلالة الشرائع والذرائع. لكن مفهومي البدائع والروائع بحاجة إلى تحرير أعمق ؛

لأن اختيار الأسماء لم يكن مجرد سجع يساعد الذاكرة ؛ بل لأن المفهومين لهما هذه الدلالة. فالبدائع تعتبر ما يشبه السرديات التي توحد العالم من خلال أصناف تعامل الإنسان معه ببعده الطبيعي وبعده الثقافي المضموني والثقافي الشكلي .

وهذا البعد الثقافي, أي ما أضافه الإنسان إلى الطبيعي من حوله وفيه ؛ هو كل ما يصنعه الإنسان من نظريات وأدوات لعلم قوانين الطبيعي والثقافي.

والنظريات صنفان:

واحدة موضوعها قوانين الطبائع والشرائع؛

والثانية قوانين إدراكها والبحث فيه : وتلك هي الذرائع .

وأخيرا ؛ فالروائع ينبغي فهمها بالمعنى الجمالي والجلالي ؛ أي إن هذا العالم الذي يبدعه الإنسان بخياله ليوحد به أصناف المابعد التي كل منها يوحد مجاله؛ يتجاوز مجرد طلب العلاقات بينها إلى ما بعدها ليوحدها : وذلك هو المطلب الأساسي للدين والفلسفة.

وهو رائع ومريع . رائع لأنه يخلق عالما جميلا؛ ليس فيه فواصل تحول دون المرور من أحد هذه المجالات إلى الآخر؛ فيمثل لوحة وجودية متناسقة.

لكنه مريع؛ لأن هذا التوحيد يفترض قوة خارقة تثير الخوف والإعجاب في آن؛ وهي إن صح التعبير كل أفعال ذات متعالية نسميها الله ؛ وترمز إليها أسماؤه المتناقضة.

والمعلوم أن كتاب أرسطو في الميتافيزيقا ليس مقصورا على ما بعد

الطبيعة. ففيه تأسيس لعلم الطبيعة خاصة؛ ولكن بوصفه كذلك نموذجا ومنظورا لعلم باقي الوجود.

وفيه تأسيس لشروط العلم عامة؛ ولمبادئ العقل التي تتأسس عليها كل العلوم؛ والتي يقع إسقاطها على الوجود حتى يكون معلوما

وفيه تحديد لدور ذرائع المعرفة أو أدواتها؛ أو ما يمكن تسميته بالعلوم المساعدة أي الرياضيات (مناقشة رياضيات أفلاطون في المقالتين 13 و14) واللسان والتاريخ والمنطق

(مقالة الجيم (٠ وفيه أخيرا نظرية في الرب أو الإله؛ وهو اثولوجيا فلسفية هي موضوع المقالة الثانية

لذلك كانت ميتافيزيقا أرسطو في آن نظرية وجود ؛ ونظرية معرفة؛ ونظرية الوهية.

وقد تردد أرسطو بين الميتافيزيقا والسياسة؛ بمعنى شامل وليس بالمعنى الحالي لكلمة سياسة؛ (وفيها الأخلاق والاقتصاد والحكم السياسي)؛ أيهما هو العلم الرئيس؛ وفي الأخير مال إلى اعتبار الميتافيزيقا هي العلم الرئيس.

لكن ابن خلدون عكس واعتبر العلم الرئيس هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وهو السياسة بالمعنى الشامل القديم ؛ لكنه أصبح يعتبر السياسة جزءا خاصة متعلقا بالحكم . وأخيرا فإن أوغست كونت اعتبر المنظورين مقبولين. لكنه رفض الميتافيزيقا وعوضها بالرياضيات؛ وعوض السياسة بما يشبه ما عوضها به ابن خلدون؛ أي علم الاجتماع أو

الفيزياء الاجتماعية.

وسعنا مفهوم الفقه وما بعده ليصبح علم كل أفعال الإنسان وأحكامها ؛ ومن ثم فهو علم كل ما يشرعه الإنسان أو ما يعتبره شرعا بما في ذلك قوانين الطبائع والشرائع والذرائع والبدائع والروائع؛ إنه في الحقيقة علم ما أضافه الإنسان للطبائع؛ أو لما يخصه باسم الطبائع من الوجود.

وهذا المفهوم فيه شبه مبدأ التنافس بين الإنسان ونموذج أعلى هو الله؛ البعض يؤمن بوجوده؛ والبعض يعتبره من صنع الخيال الإنساني ؛ يتنافسان على هذه الأفعال ودور كل المطلوب في الكلام على الفقه بهذا المعنى .

صار الفقه شبه اسم عام على القضايا القانونية والخلقية؛ بمرجعية دينية مستمدة من النصين القرآن والسنة؛ إما مباشرة؛ أو بتوسط القياس مع طريقتين أخريين فيهما شبه اعتراف بأن المصدرين الأولين النصيين والقياس على ما ورد فيهما ليسا كافيين حتى لهذا المجال المحدود .

واستعمل الفقه مع إضافة وصف الأكبر للدلالة على العقديات؛ وليس الشرعيات . وهو مفهوم لم ينتشر رغم أنه مفيد جدا؛ لأنه يحرر العقائد من استشراد الكلام والفلسفة بها؛ بافتراض علم لا يرد إليهما دون تجديد طبيعته .

فيكون العقد موضوع فقه أكبر ؛ ويكون الشرع موضوع فقه أصغر؛ والأول هو مادة الاجتهاد الأكبر ؛ والثاني مادة الاجتهاد الأصغر.

ولما كان الأكبر والأصغر أفعال تفضيل ؛ فإنه يوجد دونهما الكبير والصغير . وهما الاجتهاد في شروط الأكبر ؛ والاجتهاد في شروط الأصغر. ولا

يمكن أن يكون الكبير الباحث في شروط الأكبر إلا العلم فيما دونه ؛ أي في علوم الآفاق ؛ والصغير الباحث في شروط الأصغر إلا العلم الباحث فيما دونه ؛ أي في علوم الأنفس.

وبهذا المعنى يصبح الفقه فلسفة ذات المرجعية القائلة بالخلق والحرية؛ تماما كالفلسفة ذات المرجعية القائلة بالتخلق والضرورة: إذن نظريتان للوجود يمكن أن تتعارضا أو أن تتطابقا .

وهو ما يطرح أهم مشكل فلسفي وديني على الإطلاق:

كيف نجمع بين الضرورة الطبيعية والحرية الخالقة؟

أو بين فلسفة النظر والطبائع وفلسفة العمل والشرائع؟

وهذه المعاني كلها ضاعت من الفقه لما أصبح اسم علم على الاجتهاد الفقهي في الأحكام الشرعية القانونية والخلقية؛ واعتبار الأصول فيه مقصورة على كيفية استخراجها من والعلة تعود إلى العلمين الزائفين : علم النظر والعقد الزائف أو علم الكلام .

وعلم العمل والشرع الزائف أو علم التصوف . فكلاهما يدعي معرفة حيث لا معرفة ممكنة . فهما بما عالجاه من قضايا زائفة غير قابلة للعلم ؛ حالا دون علاج ما كان ينبغي علاجه من القضايا الحقيقية: وعلم النظر والعقائد وعلم العمل والشرائع.

فأطلق أولهما علم الغيب بالعقل ؛ وأطلق الثاني علمه بما يسميه علما لدنيا. وبني الأول على كذبة العقل أو المخلوقات؛ والثاني على كذبة الإنسان خلق على صورة الله.

ولا بد هنا من العودة إلى منطلق ابن تيمية وابن خلدون في دحض التأسيس المتأخر بدأ بارمينيدس وأساسه: وحدة الوجود والعقل إذا تلا عنها قدرة العقل الإنساني على علم الوجود ؛ تقتضي أن يكون العقل الإنساني نسخة من العقل المطلق .

لذلك فالدحض التيمي المتقدم على الدحض الخلدوني لوحدة الوجود والعقل ؛ يذهب إلى ما أبعد , فيدحض وهم تقدم العقل الوجودي ونظرية خلق الإنسان على صورة الرب؛ فهذان الوهمان هما أساس الكلام والتصوف المتفلسفين . وكان من المفروض أن نجعل هذا المنطلق ضميمة للفصلين الخامس (في الكلام بوصفه علما زائفا) والسادس (في التصوف بوصفه علما زائفا (؛ لكننا أجلنا ليكون في هذا الفصل الذي يتكلم في الفقه وأصوله .

فجل الأفكار التي تأسس عليها العلمان الزائفان الأصلان؛ وما ترتب عليهما من علوم فرعية زائفة؛ ناتجة عن تحيل لغوي؛ يمكن أن نضرب منها مثالين هما أساس التصوف والكلام بما هما علمان زائفان :

1-كيف بين ابن تيمية الكذبة التي تؤسس فكرة الباطنية في علاقتها بالكلام والفلسفة الكلامية: أول ما خلق الله العقل .

1 بين أن "أول ما" لا تعني أن العقل هو أول شيء؛ بل تعني أن العقل بمجرد أن خلق أمر بكذا . "أول" ظرفية تصف الزمان؛ وليست كيفية تصف العقل . والقصد أن ما أمر به الإنسان مباشرة بعد خلقه هو أن يفعل كذا وكذا..

2-كيف بين ابن تيمية الكذبة التي تؤسس فكرة الباطنية في علاقتها

بالتصوف والفلسفة الصوفية: خلق الله الإنسان على صورته.

2-بين أن الضمير في "صورته" لا يعود إلى الله بل إلى الإنسان؛ الله خلق الإنسان على صورة الإنسان . ولا يمكن أن يكون الله خلق نسخة منه هي الإنسان . والمعنى أن الإنسان خلق على الصورة التي وضعت له أي على النموذج الذي قدر له لخلقه .

لكن تشويه فلسفة الدين؛ بدعوى قدرات للعقل ليست فيه ؛ وتشويهها بدعوى قدرات للحدس ليست فيه ؛ ليس وحده المسؤول على فقدان الأمة لشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

ذلك أن ما أصاب الفقه من تقزيم؛ وتعويله إلى مجرد علم التشريع المحدود بالقانون والأخلاق الدينية؛ واعتبار أصوله مقصورة على مشكل استخراجهما من المرجعية؛ ألغى

فالوسيطان بين الفقه الأصغر والفقه الأكبر؛ أي الفقه الصغير (شروط الاستعمار في الأرض (والفقه الكبير (شروط الاستخلاف فيها)؛ هما علة انحطاط الحضارة العربية مثلهما مثل العلمين المحرفين . فلست أفهم معنى شرعية قانونية وخلقية في دنيا نجعل كل قوانينها الطبيعية والتاريخية بالتنكر التام لفصلت 53 التي حدد القرآن فيها ضرورة فهم حقيقته ؛ من خلال علم الآفاق والأنفس. وهذه الآفاق والأنفس علمها ليس موجودا في المرجعية القرآنية أو السنية؛ لأن المرجعيتين توجيه للإنسان لعلم شروط الاستعمارية الأرض والعمل بقوانينها حتى لا يخلد إليها؛ فيكون جديرا بالاستخلاف . الجماع بين الاجتهادات بأصنافها الغائية) الفقه الاصغر والفقه الأكبر) والأداتية) الفقه الصغير والفقه الكبير) هي التي تتأسس في

الفقه بمعناه العام؛ الذي هو فلسفة الدين التي غيبها علم العقائد الزائف وعلم الشرائع الزائف؛ وتقزيم الفقهين الأكبر والأصغر. وأختم المحاولة بوضع أسئلة الفقه بمعناه العام: وهي التالية؛ وكل منها يمكن أن يكون مادة لمجلد . لكن نحن هنا نكتفي بإشارات لما يحتوي عليه التفسير الفلسفي للقرآن الكريم من مقوماتها الأساسية:

- السؤال الأول: ما طبيعة الشرائع وطبيعة ما بعد الشرائع؟ والجواب هو بيان كيف يكون أساس كل العلوم الأولى هو علوم الأنفس؛ الذي يوجه إليه القرآن الكريم المؤمنين ليعلموا ؛ بالبحث العلمي ؛ قوانين التاريخ التي هي روحية؛ وفيها نكتشف أن ما جاء فيه من توجيهات هي عين الحق . وما بعد الفقه الديني بهذا المعنى هو ما أطلقت عليه اسم ما بعد الأخلاق .

- السؤال الثاني: ما طبيعة الطبائع وطبيعة ما بعد الطبائع؟

والجواب هو بيان كيف يكون أساس العلوم الثانية هو علم الآفاق الذي يوجه إليه القرآن الكريم المؤمنين للبحث العلمي فيه ؛ ومعرفة قوانين الطبيعة التي يصفها القرآن بكونها رياضية؛ وبها نعلم حقيقة توجيهات القرآن: وذلك هو ما بعد الفقه الطبيعي أو ما بعد - السؤال الثالث: ما طبيعة الذرائع وطبيعة ما بعد الذرائع؟ والجواب هو بيان كيف يكون الأساس المنهجي لكل العلوم من النوع الأول؛ والنوع الثاني من العلوم؛ ومن ثم فهي شرط كل معرفة علمية ببعديها التواصلي بين الباحثين ؛ والتفاعلي مع موضوعات العلوم ؛ أي القوانين التاريخية والطبيعية لأنها تؤسس لأدوات الفعل التقني فيها؛ ما بعد الفقه الذريعي هو علم ما بعد الترميز. - السؤال الرابع: ما طبيعة البدائع وطبيعة ما بعد البدائع؟ والجواب هو أن البدائع هي ما يبدعه العقل

والوجدان الإنسانيان للوصل بين ما بعد فقه الشرائع (ما علم الأنفس)؛ وما بعد فقه الطبائع (ما بعد علم الآفاق)؛ وما بعد فقه الذرائع وتجديد علاقاتها التي تمكن من الجسر بينها : وذلك هو علم الرمز الرمز والرامز والمرموز والرامز المرموز والرامز المرموز الرمز: الوسميات أو السيميوتكس.
- السؤال الخامس والأخير: ما طبيعة الروائع وطبيعة ما بعد الروائع؟ والجواب هو سؤال يضع الإنسان أمام حلين يتردد بينهما دائما ؛ سواء في الفكر الفلسفي أو في الفكر الديني . فهل يوجد مبدأ موحد لأصناف المابعد ولموضوعاتها: إما كأفعال لذات متعالية على هذه الموجودات وما بعدها: وحدة الشهود؟ أو كأفعال ذات هي ذاتها هذه الموجودات وما بعدها : وحدة الوجود؟

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الانجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الألمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الالمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

ما الجديد في المحاولة؟ 2 المنطلق ؛ نظرية ابن خلدون في المجاهدات خدعة التسامح الديني في التصوف 4 خطة هذا الفصل مناظرة لخطة الفصل السابق 5 العلوم الزائفة عائق ابستمولوجي 6 منزلة التصوف في القرآن 7 تعريف الكشف المكتسب بالرياضة 8 ثورة ابن تيمية الفلسفية 9

بينا في الفصل الخامس ما ترتب على علم الكلام أو العلم الزائف الأول من إفساد للنظر والعقد . فما يترتب عما فعل وعما حال دون تحقيقه في معرفة الدين والدنيا ؛ كان مصدرا لضرر كبير أصاب الأمة.

فهو أساس كل الطائفيات بما ترتب على منجزاته السلبية, وأساس انعدام العلم بالدين بما حال دونه من تأسيس فلسفة الديني الواحد في الأديان.

والآن ننتر إلى العلم الزائف الثاني ؛ الذي به أفسد العمل ؛ فأتم إفساد الأول للنظر؛ أعني التصوف الذي بفعله وبما حال دونه جعل الأمة كسيحة.

فاجتمع عليها ضرر المذاهب الكلامية بعلم ما لا يعلم قرآنيا . وضرر الطرق الصوفية بعمل ما لا يعمل قرآنيا كذلك . فتم التحريف النظري والعملي ؛ التحريف الذي أخرج من كل فاعلية تاريخية.

وإذا كان الكلام الزائف أضاف إلى ذلك الحيلولة دون فلسفة الدين وعلوم الدنيا؛ فإن التصوف أضاف إليه الحيلولة دون فلسفة التاريخ وأعمال الدنيا .

فمن يسمون أهل العلم يرجمون بالغيب ويهملون ما نصحت به فصلت (53 ومن يسمون أهل العمل يعيشون الوهم ويهملون ما نصحت به هود :61 تلك حالنا .

ولا يعني ذلك أن الأمة خلت ممن حاولوا على الأقل التصدي للرجم بالغيب في العلم، وللعزوف عن استعمار الدنيا في العمل . لكن هؤلاء كانوا ولا يزالون أقلية مغلوبة.

لذلك أصبحنا بالتدريج كما وجدنا الاستعمار الغربي، أمة عزلاء علميا وكسلاء عمليا، لا حول لها ولا قوة، حماية لذاتها بسبب الجهل ورعاية بسبب الفقر.

والغاية من هذه المحاولة، هي كيف تخرج من هذه الحال إذ ما من التحديث المزعوم لم ينتج القدرة على الحماية والرعاية. والعلة الرئيسية هي أننا بدلا من النقد الذاتي والاعتراف بهذين الخطأين ، دخلنا معركة دونكيشوتية بين كاريكاتورين: أدعياء الأصالة وأدعياء الحداثة. فأدعياء الأصالة يريدون بموقف دفاعي عقيم الاعتماد على نفس الخطأين، وأدعياء الحداثة يريدون بموقف عدواني أعقم التحديث باستيراد علم الغير وعمله . نشرع إذن في الكلام على التصوف بوصفه علما زائفا العمل منهيا عنه قرآنيا (الحديد 7 .(مثله مثل الكلام في النظر، وما نتج عن فعله وعما حال دونه . وحتى يطمئن القارئ، فإني لا أدعي ، في كل ما أعرض، الإتيان بشيء جديد، فحركة الإصلاح سبقت إليه دون شك وأعلامها يرددون هذه الحقائق دون توقف أو ملل . ما الجديد في المحاولة؟ الجديد أمران غابا أهملهما الأعلام:

- الأمر الأول هو تعليل الخلل في النظر والعمل ونتائج فعله وعدم فعله فلسفيا .

- والأمر الثاني -وهو الأهم -هو تعديد منظومة علوم الأمة بنيويا وتاريخيا

للتحرر

من الزائف منها .

وكما هو معلوم فالفلسفة لا تتكلم في الظاهرات نفسها ؛ بل فيما وراءها؛ لأنها دائما كلام ما بعدي ؛ أي بحث في علل كون الظاهرات هي على ما هي عليه . المنطلق: نظرية ابن خلدون في المجاهدات وسأنطلق من محاولة ابن خلدون تعريف التصوف بنظريته في المجاهدات وتمييزه بين المشروع منها ؛ أي ما لا يعارض فصلت 53 وهود 61 وخاصة الحديد (27 وما يناقضها بالتناقض معها . فقي شفاء السائل ؛ ميز ابن خلدون في الظاهر بين ثلاث درجات؛ آخرتها هي المنافية لهذه الآيات الثلاث نفيا للدنيا. والأوليان تجمعان بين الدين والدنيا؛ كما يقتضي الإسلام

لكن تحليل الدرجة الأخيرة يبين أنها ذات مستويين؛ وأنه ينبغي تمييزها عما يشبهها دون أن يكون إياها؛ لأنه قد يوهم بالبقاء في الملة بوجه الشبه الموهم . الدرجتان الأوليان من المجاهدة؛ هما مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة. وكلتاهما من الزهد السني . وهما دليل الجمع بين الدنيا والدين بسلطان هذا على تلك . وذلك هو جوهر الإسلام: أن يسود المسلم على الدنيا؛ دون أن يخلد لها؛ فيكون وارثا الأرض ومستعمرا فيها مع التقوى والاستقامة: قوة وعزة الزاهد المستخف . وبسبب هذا الزهد - التقوى والاستقامة-يكون المؤمن ذا بصيرة تمده أحيانا بكشف يتجاوز التجربة الحسية إلى معان سامية؛ كما يحكى عن الصديق والفاروق. وتلك هي المرحلة الوسطى التي تغري البعض؛ فيسعى إليها بطرق الرهبانية الصوفية الصناعية محاولة لكسب قدرة الكشف بالرياضة. وحينها ننتقل من الكشف

العفوي الذي يعتبره المؤمن محنة إلى طلبه صناعيا . وطلب الكشف بالرياضة الصوفية يتألف من مرحلتين:

- الأولى لا تعتبر النبوة جزء منها؛ بل هي أميل إلى الكسب العفوي .

- والثانية تتجاوز حتى النبوة؛ فيدعي خاتم الأولياء تجاوز خاتم الأنبياء . وكلاهما يجعل هاتين المرحلتين من التصوف؛ الذي هو علم زائف مثل الكلام؛ تنتهيان بفعلهما إلى اعتزال استعمار الإنسان في الأرض ؛ وتحولان؛ بعدم فعلهما ؛ دون تأسيس فلسفة التاريخ التي تدرس شروط فاعلية الإنسان فيه . ولأشر قبل التقدم في البحث؛ إلى أن النظر الزائف (الكلام) متعالق مع العمل الزائف (التصوف (لأن هذا محتاج إلى بديل زائف مما حال دونه ذاك. فإذا كان الكلام بوصفه علما زائفا ؛ قد حال دون فلسفة الدين علما حقيقيا بديلا منه ؛ فإن التصوف محتاج إلى فلسفة دين زائفة أساسها ضمير مسكوت عنه ؛ يمده بها علم الكلام الذي هو عمل زائف.

فعلم الكلام يؤدي إلى صراع المذاهب والأديان على أساس فلسفة دين مضمرة عن الفلسفة الباطنية التي تدعي أن الدين ليس إلا ايديولوجيا لحكم العامة .

وترجمتها الصوفية؛ هي أن الشرائع رسوم؛ وأن الحقيقة هي الأخلاق الصوفية التي تتساوى فيها الرسوم؛ فلا يكون بين تعين الأديان تفاضلا والديني فيها هو تعيناتها . خدعة التسامح الديني في التصوف

فيبدو تصور ابن عربي لقلبه معبدا تجل فيه كل الأديان ؛ وكأنه دعوة للسلام بين الأديان؛ ومعارضة لنتائج الكلام ؛ لكنه في الحقيقة ذهاب بها

إلى الغاية.

ففي مناخ اللامبالاة القيمية؛ لا تزول الحروب بل تصبح خالية من القيم: حرب على المستضعفين الخانعين) الهنود الحمر) يخوضها المستكبرون المسيطرون.

وهذا هو مطلوب إعادة التصوف في بلاد الإسلام لتحقيق هذه الغاية: كيف يصبح المسلمون هنودا حمراء؛ يمكن للغرب وعملائه ألا يجد منهم مقاومة جدية.

وفضل ابن تيمية هو أنه قد فضح هذا الضمير ؛ فبين أن التصوف الذي يدعي الأخلاق هو الحقيقة نفي لشرطيها ؛ أي حرية الإنسان وفاعليته في التاريخ.

ففي النظرة الصوفية لفلسفة التاريخ؛ كل ما يجري فيه -بدعوى الإيمان العميق -قضاء وقدر,؛ وعلينا أن نقبل بالاستبداد والاستعباد لأنه قضاء الله وقدره.

ولهذه العلة اعتبرت شعار الثورة "إذا الشعب يوما أراد الحياة**فلا بد أن يستجيب القدر" ثورة روحية؛ أرجعت المسلمين إلى فلسفة التاريخ القرآنية التي تثبت فاعلية الإنسان في التاريخ.

وذلك لأنها تعني التحرر من التصور المنحط للقضاء والقدر؛ والعودة إلى التصور القرآني الذي يجعل القضاء والقدر تابعا لسنة التغيير : وذلك هو مقتضى التكليف .

فبيت الشابي؛ الذي هو شعار الثورة؛ ترجمة شعرية لسنة التغيير القرآنية: فالله

لا يغير (هو) ما بقوم حتى يغيروا (هم (ما بأنفسهم : حرية الإنسان وفاعليته.

والفرق بين الزهد الإسلامي) السني) والتصوف) الباطني) ؛ اتضح تاريخيا في الموقف من الاستعمار ومقاومته من الحروب الصليبية والمغولية إلى اليوم.

والمرحلة الأقرب إلينا هي أن قادة مقاومة الاستعمار الغربي كانوا كلهم من كبار زهاد السنة المرابطين لحماية الثغور: كالمغرب والجزائر وتونس وليبيا والسودان الخ... فالسنة تعتبر الجهاد رهبانيتها: فالرباط لحماية الثغور والبيضة؛ هو أول واجبات المؤمن الصادق والزاهد في الدنيا. ولا يزهد فيها من لم يسد عليها. الزهد مشروط بنجاح الاستعمارية الأرض لا بالتخلي عنه. والفروض الخمسة؛ أربعة منها تشترط القدر المحترم من التحرر من الحاجة المادية مثل النصاب في الزكاة؛ والاستطاعة في الحج؛ وشروط الصحة في الصوم؛ وشروط النظافة في الصلاة؛ وكلها تقتضي نجاح الاستعمار في الأرض . وكان الاستعمار يعتمد على توابع التصوف الباطني في تبرير القبول به بوصفه قضاء الله وقدره؛ وبضرورة السمع والطاعة باعتماد أحاديث حرفت دلالتها . خطة هذا الفصل مناظرة لخطة الفصل السابق فلننتهج نفس النهج الذي اتبعناه في كلامنا على النظر الزائف بصورة عامة؛ ثم على ما ترتبت عما فعله وعما حال دون حصوله في فلسفة العمل والتاريخ. فنجمع بذلك حال فلسفة النظر والدين) بنقد الكلام) وحال فلسفة العمل والتاريخ) بنقد التصوف) لنفهم دور العلمين الزائفين ما فعلاه وبما حالا دون تحقيقه ؛ لنمر إلى الفلسفة والفقه . ولا

أقصد أن الفلسفة والفقه هما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ؛ بل هما علمان آخران لهما فعلهما الخاص ؛ ويمكنان من تعويض العلمين الزائفين بهما لأنهما يقتضيانهما . فتصبح فروع الأصل) إرادة الاستكمال الإنساني (أربعة علوم هي:

- الفلسفة أصلا لعلوم الآفاق .
- والفقه أصلا لعلوم الأنفس .
- وفلسفة الدين .
- وفلسفة التاريخ.

وعلوم الآفاق هي علوم الطبيعة مضمونا ولوم الأنفس علوم الإنسان مضمونا. ويشترك نوعا العلوم في استعمال نفس العلوم المساعدة أي:

- والتاريخ. والمقصود بالعلوم المساعدة؛ أدوات المعرفة في الطبيعيات والإنسانيات؛ لأن المنطق والرياضيات واللسانيات والتاريخيات كلها أدوات المعرفة الانسانية. والمنطق والرياضيات أدوات غالبة في الطبيعيات . واللسانيات والتاريخيات أدوات غالبة في الإنسانيات كما هو معلوم . لذلك كانت الأولى معرفة تحليلية والثانية معرفة تأويلية . لكن تطور الابستمولوجيا والعلوم بين أن الطبيعيات لا تخلو من التأويل؛ والإنسانيات لا تخلو من التحليل وبذلك بدأت الهوة الفاصلة بين النوعين تتناقص . العلوم الزائفة عائق ابستمولوجي وبحثنا كما أسلفنا؛ يتعلق ببنية العلوم الشرعية عن أصل "مرجعية النظر في صلته بالعقد والعمل بل صلته بالشرع" وما ننسبه إليها في أزمتنا الحضارية. وفي هذه البنية يعد دور العلوم الزائفة

أهم عائق ابستمولوجي يؤدي إلى العقم العلمي والعملي في أي حضارة تنحط، بسبب سيطرة الدجل النظري والعملي . فلنسم العلمين الزائفين باسم يحدد دور ما فعلاه وما حالا دون فعله :

- فالكلام هو النظر الزائف في النظر والعقد .

- والتصوف هو العمل الزائف في العمل والشرع. وهذه علة الزيف فيهما كليهما : فالكلام لا ينظر بشرط النظر العلمي ؛ ونظره في العقد

يلغي العقد بدل درسه . والتصوف لا يعمل بشرط العمل الخلقي ؛ وعمله يلغي الشرع بدل درسه. بقيت ثلاث مسائل :

- منزلة التصوف عامة في القرآن) الحديد .(27

- ومنهج الكشف المكتسب) مجاهدة الكشف .(

- ومنهج إزالة الفرق بين المنشود والموجود . والمسألة الأولى حسمها القرآن نفسه بوضوح لا مراء فيه ؛ والمسألة الثانية حسمها ابن خلدون بمنطق لا مرد له ؛ والمسألة الأخيرة حسمها ابن تيمية حسما ثوريا . ومعنى ذلك أن مهمتي الآن أصبحت يسيرة: يكفي عرض الآية 27 من الحديد ؛ ورد ابن خلدون في شفاء السائل ؛ ورد ابن تيمية على وحدة الوجود الحتمية. ولو كنت واثقا من أن الشباب قد اطلع على هذه الأجوبة الثلاثة, لتوقفت عند هذا الحد كلامي على التصوف؛ وهو غير الزهد السني رغم فرض اشتراك الاسم. منزلة التصوف في القرآن والجواب القرآني نجده في الحديد ,27 وهو جواب يبين أن العلاقة بين خلقة الإنسان وخلقه تجعلان الرهبانية - والكشف المكتسب المزعوم مشروط بها -منافية للشرع .

فمقاطعة الدنيا وعدم الاستعمار فيها تلغي شرط الأخلاق ؛ وهي مقاطعة تتنافى مع شروط الخلقة. إنها كذبة كبرى؛ إذ تشترط عكسها لدى من يقيم أصحابها . فمعتزل الدنيا بحاجة للمتفرغ لها حتى يعيله . والأخلاق تشترط العمل في الدنيا بكل مغرياتها ؛ مع الخضوع لقيم الشرع . واعتزالها يزيل الامتحان الناتج عن الجمع بين الاستعمار الأرض بشروط الاستخلاف فيها . وهذا التعريف للأخلاق هو أهم ثورة في الشرع الإسلامي . لذلك فأغلب من اعتزل شروطها يكون بحسب الآية من الفاسقين ؛ لأنه يعارض مقومات خلقته وشروط حياته ويهرب من الامتحان الدنيوي الذي سيحاسب عليه في الأخرى . الكذبة الكبرى هي اعتزال الدنيا الذي هو ممتنع إلا بالعيش عالة على الغير. وشتان بين الزهد والتصوف. فالزهد تحرر من سلطان الدنيا بعد السلطان عليها بعدم الاخلاد إليها . والتصوف زعم اعتزال الدنيا بزهد كاذب فمن لا يملك شيئا لا يزهد فيه .

والزاهد الكاذب في الدنيا ؛ فضلا عن كونه عالة على غيره؛ يؤول إلى الإخلاد إليها. كيف؟

- فأولا هو يتحول إلى سلطة وساطة بين المؤمن وربه ؛ فيستغل علما زائفا لإزالة الحرية الروحية لدى تابعيه .

- وثانيا هو يتحول إلى سلطة وساطة بين الحاكم والمحكوم ؛ فيزيل الحرية السياسية لدى المواطنين ليقبلوا الاستبداد والفساد بزعمه قضاء الله وقدره.

وهاتان الوساطتان هما ما يطلبه الاستعمار وأذرعه (إيران وإسرائيل وبوتين (وعملاؤه (الأنظمة والنخب العربية المؤيدة للمشروع) ضد تحرر الأمة.

ولهذا خصصت عددا كبيرا من المقالات لمؤتمر جروزني ودلالاته؛ واعتبرت ذلك فرصة سانحة لتحرير المفهومات العشرة التي تحدد قيم الإسلام السرمدية. تعريف الكشف المكتسب بالرياضة كيف عرف ابن خلدون اكتساب الكشف بالرياضة وكيف دحض هذا الوهم؟ أولا ابن خلدون لم ينف إمكانية الكشف العفوي . وهو محنة لا يستمد الصديقون منه سلطة. لكنه يعتبر محاولة اكتسابه مستحيلة, وهي من الدجل الذي يطلب أصحابه الرئاسة والتصدر للتعليم والسلطة؛ إنه نفس داء المتكلمين بالعمل وليس بالنظر. يطلبان الزعامة بالوساطة بين المؤمن وربه ([ضد الحرية الروحية) والوساطة بين المحكوم والحاكم (ضد الحرية السياسية) أحدهما بالنظر؛ والثاني بالعمل . ووحدة مطلبهما) الوساطتان) تولد صراعا بينهما:؛ المتصوف يدعي علما لدنيا يغنيه عن نظر الكلام ؛ والمتكلم يدعي عملا عقليا يغنيه عن عمل المتصوف. لكنهما في الحقيقة منهجان باطنيان؛ أو مرحلتان من مراحل الخلع العقدي والشرعي:

- أولا دعوى المتكلم نصرة العقد وهو يؤول إلى التشكيك فيه
- ثانيا دعوى المتصوف نصرة الشرع وهو يؤول إلى نفيه .

والمتكلم لا يعترف بأن التفتيش في العقائد مآله التشكيك فيها ؛ والتصوف لا يعترف بأن التصوف مآله نفي الشريعة؛ لا نصرتها . والحاصل هو ما وصفناه.

ثم يأتي الحسم النظري لذروة خطاب المتصوفة؛ أو ما يزعمونه تعبيرا عن علمهم اللدني: الشطح . فهذه الذروة يبين ابن خلدون امتناعها بحجتين عميقتين .

الحجة الأولى تتعلق بالفرق بين ما يقال وما لا يقال من المدارك . فالمدارك الوجدانية لا تقال ؛ وإذا وجد الكشف فإنه من الوجدانيات فلا يقال .

الحجة الثانية لسانية: اللغات لا تقول إلا الكليات العامة، والأعيان المندرجة فيها باعتبارها أمثلة منها . وما ينتسب إلى الغيب ليس لنا منه أمثله .

لذلك فإنه إذا صح أن صاحب الكشف يمكن أن يدرك شيئا من الغيب - ابن خلدون لا يعتقد ذلك -فإن إدراكه سيكون وجدانيا ؛ لا يمكن التعبير عنه باللسان.

والأنبياء هم أنبياء بهذه الخاصية، أي إن الله أمدهم بمعجزة القدرة على التعبير عن الغيب بما يمكن من تبليغ آثاره على حياة المؤمنين دون سره.

وقد ذهب ابن خلدون إلى فكرة ثورية في لطيفته حول الاحتجاج الكلامي بالسببية. فقد بين أن فاعلية الأسباب نرى أثرها ولا نعلم سرها أو حقيقة فعلها .

وذلك فهو يعتبرها مشروط بالتسليم بسر غيبي ؛ هو فاعلية الأسباب التي لا نعلم حقيقتها ما هي . هذا في عالم الشهادة، فكيف بعالم محجوب حتى عن النبي؟

وبذلك فدحض ابن خلدون دحض للوساطتين: لا يمكن أن يدعي المتصوف علما لدنيا، يتجاوز المعلوم بالعلم العادي للإنسان، الحاصل عليه بالمعرفة العقلية.

ونصل إلى غاية المطاف: المشكل الجوهري، هو الذي تصدى له ابن تيمية

.

لماذا ينتهي التصوف إلى نفي شرطي الأخلاق في الفاعل ذاتيا وفي المفعول موضوعيا؟

هنا نصل إلى أكبر ثورة في تاريخ الفكر الإنساني ؛ وبها يعتبر ابن تيمية مؤسس كل الفلسفة الحديثة: النقلة من ما بعد الطبيعة إلى ما بعد الأخلاق .

فعلاجه ألغى العلمين الزائفين وأصلهما الباطني) وأسس شرط إمكان العلمين اللذين غابا بسببهما في النظر وفلسفة الدين ؛ وفي العمل وفلسفة التاريخ.

كيف ذلك؟

يصعب بيان ذلك بتفاصيله؛ وقد فعلنا في غير موضع . فلنكتف هنا بالزبدة أو ببؤرة الإشكالية الممكن . ففي الفاعل ؛ الشرط هو الحرية؛ وفي المنفعل؛ الشرط هو الفرق بين التاريخي والطبيعي من أحداث الوجود .

إذا قبلنا بالعلمين الزائفين - الكلام والتصوف؛ وأصلهما الباطني المستند إلى الميتافيزيقا اليونانية- أزلنا كل إمكانية لتأسيس شرط الأخلاق (حرية الإنسان) وشرط التاريخ (فاعلية الإنسان) .

وحتى يتجاوز ابن تيمية النتيجتين -زوال شرط الأخلاق (الحرية) وشرط التاريخ (فاعلية الإنسان) - يغوص إلى الأصل الأعمق بالمقابلة بين الربوبية والألوهية.

فعالم الربوبية يتعلق بعالم الضرورة أو الطبيعة؛ وعالم الألوهية يتعلق بالحرية

أو التاريخ. والإنسان مشدود إليهما معا ؛ فهو بخلقته مشدود لعالم الطبيعة والضرورة؛ وهو بخلقه مشدود لعالم التاريخ والحرية.

ولا يمكن أن يكون انشداده إلى عالم الضرورة والربوبية؛ مثل انشداده إلى عالم الحرية والألوهية . فالانشداد الأول يتعلق بالموجود . والانشداد الثاني يتعلق بالمنشود .

فلسفيا الانشداد الأول يسمى الوجود؛ أو ما هو كائن 2-00 والانشداد الثاني يسمى المنشود ؛ أو ينبغي أن يكون 00« 77601: والحرية هي المسافة الفاصلة والواصلة بينهما . فإذا نفينا هذه المسافة فصلا ووصلا ؛ لم يبق إلا الضرورة الطبيعية؛ ويكون التاريخ مجرد وهم إنساني فنقع في "الفاتالسيم" تأويلا فاسدا للقضاء والقدر؛ وتلك هي علة الانحطاط . كل الفلسفة الحديثة تتأسس على هذا الانقلاب الذي يقدم الخلقي على الطبيعي؛ فيكون التأسيس الفلسفي كله نقلة مما بعد الطبيعة عاما رئيسا لكل المعارف الإنسانية نظريها وعمليها ؛ إلى ما بعد الأخلاق بنفس هذه الوظيفة.

وبذلك ندرك أن الديني في كل الأديان والفلسفي في كل الفلسفات؛ هو هذا التأسيس الذي انتقل من المقابلة بينهما بنفي أحدهما إلى وحدتهما الجوهرية عندما نقدم ما بعد الأخلاق على ما بعد الطبيعة.

ابن تيمية بهذه الثورة جعل الفلسفة الحديثة تدرك أن الانطلاق من الطبيعة وتأسيس فلسفة الوجود على ما بعدها؛ بما يسمى ميتافيزيقا؛ لا يمكن ؛ وإن سمي إلهيات لا يكفي لفهم النظر والعقد والعمل والشرع.

فهذه الأبعاد من فاعلية الإنسان تكون ربوبيات في عالم الضرورة (ربوبية)؛

وإلهيات في عالم الحرية (الوهية)؛ لأن مجرد إمكان علم الإنسان وعمله يقتضي أن يكون التأسيس ما بعد أخلاق لا ما بعد طبيعة: فكلاهما مشروط بالحرية والفاعلية.

وتلك هي النقلة النوعية التي أسس عليها كنط فلسفته . فلا يمكن تقديم شرط النظر على شرط العمل لتأسسه على ضرورة الطبيعة؛ والطبيعة لأنها تخضع للضرورة لا تقبل استثناء الإنسان من قانونها .

وإذا لم نستثن استثناء الإنسان؛ بات علم الضرورة مستحيلا لأن علم الضرورة ليس ضروريا وإلا لكان حاصلا دون جهد إنساني .

فمن شروطه ابداع النظريات العامة لقوانين الطبيعة والإنسان في ذلك ليس مرآة يعكس قوانين الطبيعة بضرورة طبيعية بل هو يبدعها بفعل حر.

العلم نفسه عمل عقلي حر؛ شرطه الابداع وفيه الحرية التي تتخيل عديد الفرضيات وتجربها لتعلم أيها أكثر مطابقة لقوانين الطبيعة؛ وهو عمل تاريخي متطور.

وهذه الثورة في الغرب يمكن القول إنها بدأت مع ديكارت؛ الذي جعل أدلة وجود الله متقدمة على أدلة قوانين الطبيعة التي الرياضيات أداتها وليست أساسها .

لكن ابن تيمية سبق ذلك كله ؛ وأسس النظر والعقد والعمل والشرع على ما بعد الأخلاق بدل ما بعد الطبيعة؛ وبهذا المعنى فهو قد حرر الفكر الإنساني من التأسيس على ما بعد

فهذا الانقلاب في الفكر كان الحل الوحيد لتجاوز فشل الغزالي.

حاول مربع القرن السادس) ابن رشد والسهرودي والرازي وابن عربي (الخروج من المأزق الذي بينه الغزالي بالنكوص إلى أرسطو وأفلاطون ؛ ففشل حلهم جميعا .

ما فهمه ابن تيمية وابن خلدون هو أن هذا النكوص تأبيد للهروب من قراءة القرآن كما طلب بفصلت 53 وبشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومداها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

إشكالية فلسفة الدين: الديني في الأديان 1 الكلام علم زائف ألغى العلم الحقيقي للديني في الدين 3 الديني في الأديان كما ورد في القرآن 4 نتائج ما فعله الكلام بعد نتائج ما حال دونه 6 الضرر العام لعلم الكلام 7 فساد منهج قيس الغائب على الشاهد العقائد 9 فساد منهج التأويل في العقائد 9

تمهيد: وعدت في نهاية الفصل الرابع:

- فصلان للعلمين الحقيقيين) الفلسفة والفقه (

- وفصلان للعلمين الزائفين) الكلام والتصوف)

- وفصل خامس لأصلها جميعا أي التدبر . والتحير في بداية الفصل الخامس هو بأيها نبدأ؟ إذا بدأنا بالفلسفة والفقه ؛ فقد لا نرى فيهما أثر العلمين الزائفين وتغييبهما لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ. وإذن؛ فالبداية ينبغي أن تكون بالعلمين الزائفين؛ وأثرهما؛ وأثر تغييب الفلسفتين الدينية والتاريخية على الفلسفة والفقه ؛ اللذين هما رأس علوم الطبيعة وعلوم الإنسان . الفصل الخامس نخصصه إذن إلى علم الكلام؛ بوصفه علما زائفا حال دون وصول الفكر الإسلامي إلى فلسفة الدين من حيث هو ظاهرة كونية وليس طائفة مذهبية.

إشكالية فلسفة الدين: الديني في الأديان

فأهم ما يتميز به القرآن الكريم ؛ مرجعية الإسلام الأولى ؛ هو اعتبار الدين ظاهرة كونية وحقيقة منغرسة في الفطرة ؛ وهي واحدة عقدا ؛ وإن تعددت شرعا

وما كان هذا تصوره للدين ليس دينا من بين الأديان؛ بل هو الديني في كل دين ؛ ومن ثم فهو من البداية تأسيس لفلسفة الدين بما هو ظاهرة كونية متطورة .

والمشكل هو؛ كيف نصل من البحث في الأديان المختلفة طلبا للديني فيها؛ كما نبحث مثلا في الأحياء طلبا للحي فيها ؛ انتقالا من وصفها وتنوعها إلى قوانين الحياة الواحدة.

إلى علم اللسانيات؟ أي من قواعد لغة معينة إلى قوانين اللساني عامة؟

مشكل علم الكلام هو أنه بدلا من أن ينتقل من الدين إلى الديني عامة؛ عاد منه إلى الطائفي في نفس الدين . وبدلا من الصعود إلى وحدة الجنس؛ نزل إلى ما دون الوحدة العددية.

فعندما يكون القصد البحث في الديني في الأديان ؛ نصعد إلى درجة ليس المطلوب فيها طلب المفاضلة بينها ؛ كما لا نفاضل بين الأحياء من حيث هي منتسبة إلى الحي .

المفاضلة حينها لا تكون بينها من حيث الديني فيها؛ بل من حيث أداؤها لوظائفه؛ فيكون الأمر متعلقا بما يشبه اختلاف الأعضاء في تطور الحيوانات؛ وليس بوحدة الوظائف . ومثلما أن علم اللسان لا يفاضل بين الألسن من حيث الوظائف؛ ولكن يمكن أن يفاضل بين أعضائها التي هي ما ينتج عن استعمال متكلميها لوظائفها؛ الاستعمال الذي ينمي الأعضاء .

وفي مثالنا ؛ فالوظائف هي للديني من حيث هو ديني؛ أما الأعضاء فهي لهذه العلوم الخمسة التي يستمدها المتدينون بالدين لسد حاجاتهم بمقتضى

وظائف الديني في دينهم .

لعل الفكرة شديدة التجريد . لكنها من أهم أسس الإسلام.

ولنضرب مثال الحريتين اللتين هما شرطا التكليف . فالحرية الروحية والحرية السياسية. ماذا صنع المسلمون خلال التعامل مع هذين الوظيفتين من الأعضاء ؛ التي تقوم بهما حتى يتحقق الديني في دينهم بحسب الحاجة؛ تكيفا للوظيفي بالعضوي؟

المثال الثاني ؛ اللغة العربية بما هي لسان ؛ لها ككل اللغات نفس الوظائف . فكيف أمكن لأمة لم تكد تخرج من البداوة؛ أن تجعلها تعبر عن علوم اليونان مثلا؟

مشكل علم الكلام هو هذا : لم ينتقل من الدين إلى الديني في الدين ؛ كما انتقل علماء العربية من اللسان العربي إلى اللساني في العربية؛ ليبدعوا جملة من الأعضاء تجعلها تصبح لغة العلم . لا أنفي أن بعض المتكلمين اقترب من مقارنة الأديان وتقدم فيها ؛ إلى ما يمكن اعتباره وعيا بما يشبه الديني في الأديان ؛ كما فعل البيروني في درسه أديان الهند .

لكن فكرة الديني كديني بقيت غائمة رغم كونها قرآنية . فلم يقع التمييز بين الإسلام من حيث هو الديني في الأديان؛ والإسلام من حيث دين المسلمين الفعليين .

والمعلوم أن القرآن يطبق المعنى الأول للإسلام على ماضي الإنسانية ومستقبلها . فما الذي نتج عن هذا الأمر الذي ألغى كل إمكانية لتأسيس فلسفة الدين ؛ التي هي جوهر القرآن؛ والتي بغيابها تحول علم الكلام على

علم زائف فجر الأمة.

الكلام علم زائف ألغى العلم الحقيقي للديني في الدين

الكلام علم زائف لأنه يدعي علم ما لا يعلم بالجوهر؛ ويهمل ما يعلم بالجوهر.

ولذلك فشكل ما يصل إليه المتكلمون هو إما أقوال سلبية؛ مثل التعطيل؛ أو مجازفات وخرافات ترجم بالغيب.

وبلغ الأمر إلى أن أصبح لكل مدرسة عقيدة خاصة بها وادعاء أنها عقيدة الفرقة الناجية؛ واتهام المذاهب الأخرى بأنها فرق ضالة. وذلك هو القصد بابتغاء الفتنة: آل عمران +7 فكتاب الأشعري على الإسلاميين مثلا؛ كان عرضا يحصي الفرق دون أن يبدع أو يمرق أو يكفر أحدا. كان هدفه الحصر والاستقراء الذي كان يمكن أن يكون بداية لتجريد لاحق . لكن الكلام سرعان ما أصبح عملا يؤسس لمنظومات عقدية متنافية فيما بينها. حول ما لا يمكن أن تكون معرفته علمية بمقتضى الحد :؛ الذات والصفات وأحوال الآخرة. ما سنبينه من أضرار العلم الزائف ؛ لم ينتظرنا لتعلمه السنة بصنفيها التي استعملت الكلام؛ وانتهت في الغاية إلى التبرؤ منه؛ والتي رفضته من البداية.

وهذه الأضرار صنفان: صنف يعود إلى ما فعله ؛ وصنف يعود إلى ما حال دون وجوده؛ أي إمكانية الكلام التاريخي ؛ الذي هو جزء لا يتجزأ من فلسفة الدين .

وعلم الأديان التاريخي مقدمة لفلسفة الدين أو لعلم الديني الكلي ؛ وكلام

القرآن مليء به مثلما أن علم اللغات التاريخي مقدمة لعلم اللسان الكلي .

الديني في الأديان كما ورد في القرآن ولو تم ذلك، لكانت الآيات القرآنية التي تعدد الديني في الأديان، ولا تلتفت لاختلافاتها العرضية، هي التي تحتل الصدارة في علم الكلام النصي والتاريخي . وهذه الآيات الكثيرة في القرآن الكريم ، والمحددة للديني في كل الأديان التي يستعرضها، تلخصها سورة العصر بالمقومات الخمسة للديني في كل الأديان. فهي تتكلم على الإنسان عامة، وليس على المسلم بالمعنى الجزئي ، أي على المسلم بالمعنى الكوني وهو الإنسان ، فتحدد عناصره الخمسة، وأصلها الاستثناء من الخسر. وإرادة الاستثناء من الخسر، تنتج عن شعور الإنسان بأمرين متعارضين ، هما التقويم الأحسن ، والرد إلى أسفل سافلين ، وشروط العودة من الثاني إلى الأول. والشروط أربعة، هي مقومات فرعية عن هذا الشعور بما يوصل إلى الديني في كل دين، وهي تتشرع عنه أصلا لها، بوصفه الوعي بالمقابلة بين الأمر الواقع والأمر الواجب في حياة الإنسان وإرادة التدارك : وتلك هي الفطرة. وهذه الفروع هي:

- الإيمان أولا
- والعمل الصالح ثانيا
- والتواصي بالحق ثالثا
- والتواصي بالصبر رابعا . وهي مفهومات تتعين في فعل ، هو الحد الأول والأخير لمفهوم المؤمن الخلقي : الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر المعروف . فلسفة الدين، أو الديني في كل الأديان،. هي علم ظاهرة الوعي الخلقي بالعلاقة بين الكمال والخسر, الوعي الذي تترتب عليه إرادة

التحرر من الثاني والعودة إلى الأول بهذه الأفعال الأربعة . لذلك عرف القرآن المؤمن بتعين هذه الإرادة وأفعالها الجارية في فعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنشاء (آل عمران (104 الفعل الذي يحقق الانتساب إلى الأمة الخيرة خبرا (آل عمران 110(١+

فكان شرط الإيمان، الحرية أو الإرادة العاقلة التي تتبين الرشد من الغي) البقرة (256 واعترف بدينين منزلين ؛ وبدينين طبيعيين إيجابا ؛ وبالشرك سلبا .

فالبقرة 62 والمائدة ,69 والحج 17 تؤجل الحكم بين الأديان إلى يوم الدين، وتعد بعضها خيرا (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» إذا توفرت المقومات الخمسة.

وتكتمل الصورة في المائدة 48 حيث تعدد الشرعات والمنهاجات أمر مقصود ؛ فالله يريده من أجل تحقيق غاية التدين الحر والصادق، أي استباق الخيرات.

أصبح الآن بوسعنا أن نحدد الديني في كل الأديان، وأن نعتبره جوهر الرسالة الكونية التي تمثل وظائفه ؛ والتي تتعدد بدرجات التعضي الذي يحقق الوظائف.

والوظائف هي مضمون سورة العصر:

الوعي بالعلاقة بين الكمال والنقص، وإرادة العودة من الثاني إلى الأول هذا هو الأصل، وهو أصل خلقي ومعرفي للفرد والجماعة .

وما كان التعضي اجتهاديا ؛ وبحسب التطور المدني تربية وسياسة، فإن

الديني في كل الأديان يتعلق بوجود الوظائف أولا؛ والقصد الحسن لتحقيقها بحرية.

ويبقى مجال تحقيقها هو المشكل:

فهل يمكن أن يعتبر ذلك مقوما من مقومات الديني في كل دين؟

نعم : تعريف الإنسان ؛ أو القصد بإرادة العودة إلى الكمال .

وهذه الإرادة تتعين في مستويين ؛ هما مستويا التكليف في كل دين ؛ لأنهما من مقومات الديني فيه : إرادة الكمال بالأفعال الأربعة في الاستعمار والاستخلاف .

كل ما ذكرناه من مقومات ؛ موجود في جميع الأديان ؛ طبيعية كانت أو منزلة؛ بوصفه وظائف الديني من حيث هو ديني ؛ حتى وإن اختلفت تعضياته التاريخية.

والقرآن حدد أساس الوظائف في الأعراف 172 173- وهما جوهر الديني الفطري بما هو عهد بين الله وأبناء آدم: الشهادة على النفس والمسؤولية الشخصية.

ذلك هو المشترك بين كل الأديان؛ وهو الديني في الأديان ؛ ونجده فيها مهما كانت بدائية ومهما بلغت الذروة؛ تماما كما نجد وحدة البيولوجي في كل حي ؛ من أبسطه إلى أعقده.

وكما نجد وحدة اللساني في كل لسان مهما اختلفت الأعضاء: الوحدة الوظيفية بالقوة وبالفعل ؛ وتتحقق بدرجات التعضي ؛ وهي اجتهادات أصحابها التكيفية .

هذا ما حال علم الكلام دون وجوده؛ فلم يبق الإسلام الديني في كل الأديان كما يعرف نفسه ؛ رغم تسميته مسلمين كل المنتسبين إلى الأديان السابقة عليه .

وهو لا يعتبرها سابقة عليه ؛ إذ هو منظومة مقومات الديني فيها ؛ كما وصفنا؛ أي الديني الفطري الذي من المفروض أن يكون موضوع فلسفة الدين الكوني .

نتائج ما فعله الكلام بعد نتائج ما حال دونه

لكن نتيجة ما فعله أدهى وأمر.

فبدلا من السمو إلى الكلي الجامع بين الأديان؛ والممثل للديني؛ نزل إلى تفتيت الدين والملة.

هو لم ينزل إلى الدفاع عن دين معين فحسب ؛ بل هو نزل دون ذلك؛ لأنه صار يدافع عن تصور إحدى المدارس المتعددة لنفس الدين الذي يدعي الدفاع عنه .

وفي الحقيقة هو لا يدافع عن الدين؛ بل عن رؤية معينة يستثني ما عداها من الرؤى للدين الواحد ؛ الذي يدعي حصره في رؤيته معتبرا ما عداها مروقا منه .

وهو بمقوميه منهجه ؛ نفي للدين من أصله بمستويبه : الغيبي والوحيي .

فيتبين أن ما لم يفعله سببه ما فعله : فعدم الصعود إلى الديني في الأديان؛ جعله في الحقيقة ينفي الديني من أصله؛ لأنه لا معنى للديني من دونهما .

الديني في كل الأديان لا بد فيه من الغيب ومن الوحي - إذ حتى الأديان

الشرقية التي ليس لها أنبياء ورسل - فهي تستند إلى هذين المبدئين حتما،

فمؤسس أي دين لا بد أن يكون ذا صلة بقوة متعالية يترجم عنها ؛ هي عادة عالم آلهة؛ وإلا لكان واضع فلسفة وليس واضع دين . ولا بد أن يكون هذا العالم من طبيعة مختلفة عن العالم الدنيوي.

ومضمون سورة العصر مقومات لا يخلو منها دين ؛ بل هي الديني فيه ؛ أعني الإيمان والعمل الصالح (فرديا) والتواصي بالحق والتواصي بالصبر (جماعيا).

والاختلاف في فهم هذه المقومات وتأويلاتها ؛ ليست من مقومات الديني ووظائفه ؛ بل هي من مقومات التعضية والتكيف المتطور خلال تاريخ الجماعة الدينية.

والاختلاف بين المدارس التأويلية بالتعضية التكيفية, لا تعد أديانا؛ بل هي اجتهادات لتعليم الدين وتفهيمه للجماعة المؤمنة به ؛ لا طوائف متحاربة.

الطوائف المتحاربة هي التي يصف القرآن الكريم في الآية السابعة من آل عمران علة وجودها؛ أعني تأويل المتشابه والمتعلق بالمبدأين: الوحي والغيب.

فلا معنى لدين من دون أسرار "ميستار"؛ لأنه في معتقد من يؤمنون به رسالة من عالم مختلف عن العالم الأرضي بالجوهر؛ فهو علة وجوده ومثل قيمه الأعلى .

فانثبت الضررين الناتجين عن علم الكلام:

أولا الضرر العام؛ وقد بينت الآية السابقة طبيعته .

الضرر العام لعلم الكلام

آل عمران" المسألة الأولى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

المسالة الثانية؛ (وما يعلم تأويله إلا الله © والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من فهاتان المسألتان من الآية؛ كان ينبغي أن يحولا دون وجود هذا العلم الزائف؛ لأنهما يبينان علتي ضرره على الأمة وما يجعله يحول دون فلسفة الدين .

فعلتا الكلام الذي هو تأويل المتشابه ؛ هما "زيغ القلوب" و "ابتغاء الفتنة" .

1-علة فاعلة في نفس المتكلم؛

2-علة غائية في نفسه وأثرها في الجماعة .

وهذا وصف أمين للمتكلمين ولأثر الكلام في الجماعات .

فما من متكلم إلا ويعاني من مرض الزعامة؛ وما من مدرسة كلامية إلا فتنة مع المدارس الأخرى .

وما كان ذلك يكون كذلك لو لم يقع التعدي على دلالة القسم الثاني من الآية.

فخلافا للعربية؛ جعلوا الواو للعطف بدلا من أن تكون كما هي للاستئناف .

وما هو أخطر من ذلك ؛ جعلوا العطف وكأنه يعني التساوي بين علم التأويل الإلهي ؛ وعلم التأويل الذي ينسب إلى من يتصورون أنفسهم راسخين في العلم .

فصار الرسوخ في العلم عكس ما حددته الآية التي اعتبرته التسليم بغيب

المتشابه قدرة على علم الغيب: ذلك أن الكلام في المتشابه ممتنع من دونها ء

فالاعتراض الذي يبدو وجيها؛ هو كيف تحدد المتشابه الذي ينبغي تجنب تأويله لأنه من الغيب؟

وهذا الاعتراض على وجاهته ؛ فيه الكثير من التحيل الكلامي .

ذلك أن القرآن الكريم استعمل التشابه بمعنيين: تشابه المبنى وبهذا المعنى ؛ فالقرآن كله متشابه بمعنى أنه متماثل من حيث سمو فن التعبير والتبليغ .

وتشابه المعنى وهو المنهي عن تأويله .

وهذا المعنى الثاني هو موضوع الإشكال في علم الكلام: فهو المتشابه الذي ينتج عن الخطاب ؛ الذي يوحي بمماثلة بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

بذلك يسقط التحيل الكلامي : والآية واضحة في وجوب تفويضه .

وعبقرية ابن خلدون هي التي دلتني إلى هذا الحل الحاسم : ذلك أنه هو ؛ على حد علمي ؛ من سلم جدلا بأن الواو للعطف وليست للاستئناف؛ ليميز بين العلمين .

علم التأويل الإلهي هو الوحيد الذي يعلم الغيب.

علم الراسخين في العلم يعلم أن الغيب لا يعلم ؛ فيفوضه . فيصبح علم الكلام ممتنعا إلا أمرين ثانويين لا علاقة لهما بالعلم ؛ بل هما خطابة وجدل .

الأول للرد على أعداء الدين؛ والثاني للتدرب على الجدل . فهو أولا يعتبر وظيفة الرد لم تعد ضرورية؛ لأن الدين استقر؛ وهو ثانيا يقصر فائدته على

التدرب على الجدل؛ لكن هذه الفائدة تتحقق أكثر بالعلوم الحقيقية . نمر الآن إلى منهجي علم الكلام لبيان عقمهما . الأول هو قيس الغائب على الشاهد . هذا المنهج لا يخلو منه علم . لكنه في كل العلوم يكون فساد منهج قيس الغائب على الشاهد العقائد

عندما يريد عالم أن يوسع شمول معرفة سابقة على موضوع جديد؛ يفترض أن هذا الموضوع يخضع لقانون سابق العلم ؛ فيقيسه قيس غائب على شاهد فرضيا ومؤقتا . لكن ذلك ليس بعد علما . لا بد أن يتحقق من صحة فرضيته بأن يختبر قيسه ؛ ليتأكد من وجود وجه الشبه الذي اعتمد عليه ليوسع علمه . وهذا ممتنع في الغيب . قيس الغائب على الشاهد مشروط بما يمتنع في الغيب؛ ومن ثم فهو فاسد في العقائد . إنه غير صالح للكلام في الدينيات المتعلقة بالغيبيات؛ ويقبل في الفقه لأنه اجتهاد الشاهد . ولذلك قلنا إن استعمال منهج قيس الغائب على الشاهد في الغيبيات؛ ينتهي في الحقيقة إلى نفي الغيب ورده إلى الشاهد ؛ أو الاحتكام فيه إلى قوانين عالم الشهادة.

فساد منهج التأويل في العقائد أما المنهج الثاني أعني منهج التأويل ؛ فهو أخطر لأن أصحابه يعترفون ؛ وإن بغير وعي بها وصفتهم به الآية 7 من آل عمران؛ التأويل هو رد النقل إلى العقل . فإذا كان مفاد هذا المنهج رد النقل إلى العقل عند التعارض ؛ فالقصد أحد أمرين؛ إما أن العقل كاف ولا حاجة إلى النقل ؛ أو أن ما يفضل به ظاهر لفظ . والقول إن ما يفضل به نص النقل عن العقل ظاهر لفظا ؛ هو جوهر الموقف الباطني؛ وبهذا المعنى شكل فلاسفة العرب في العصر الوسيط؛ ومعهم المتكلمون؛

باطنيون. والباطنية-كما بين الغزالي في الفضائح -لا يقولون بذلك إلا بتأسيس على الفلسفة؛ التي تعتبر النقل مجرد أسلوب تبليغ للعامة لحقائق فلسفية هي الباطن .

وحقائق العقل التي يرد إليها النقل الأول 5 تعني أن الوحي ليس إلا مجرد قدرة تبليغية عند الأنبياء لحقائق يعلمها العقل فيرد إليه عند التعارض. وهذا كله مبني على وهمين :

- الأول هو اعتبار الوجود شفافا للعقل الإنساني

- والثاني توهم أن العقل يدرك الوجود على ما هو عليه ؛ وأنه لا وجود لغيب فيه

يمكن ألا يدركه العقل .

وهمان جمعهما ابن خلدون في مفهوم واحد ؛ هو أساس الفلسفة اليونانية منذ بارمينيدس) الشذرة الخامسة): الوجود يتطابق مع العقل . وسماه رد الوجود إلى الإدراك. ثورة ابن تيمية وابن خلدون هي رفض هذه المسلمة البارمينيدية والقول بأن الوجود كثيف وليس شفيفا ؛ وأن العقل لا يدرك منه إلا القليل ؛ وذلك أساس الدين + ومن هنا تتغير نظرية المعرفة: لم يعد القول بالتطابق بين العلم وموضوع العلم أمرا مسلما؛ بل العلم محاولة لإدراك ما يشف من الوجود وهو ضئيل. ولا يعني ذلك أن العقل المحدود ليس له معايير التمييز بين الديني والخرافي. فالعقل الإنساني بمنهج الأولى ؛ يمكن أن ينزه العقل الإلهي عن اللاعقل . ما يتجاوز به العقل المطلق العقل النسبي ليس اللاعقل ؛ بل سر العقل نفسه : فلو كان العقل المطلق يختلف عن العقل النسبي باللاعقل؛ لامتنع خطابه له . الدين هو خطاب

المطلق للنسبي . ومن ثم فهو العقلي الأكمل يتوجه للعقل الأقل كمالا بخطاب جاسر بينهما ؛ ولا يمكن أن يكون خرافيا ليكون للرسالة معنى . ولهذا كان القرآن خطابا عقلانيا ؛ ومن أهم علامات عقلانيته الآية السابعة من آل عمران: جعل العقل يدرك حدوده ليعلم مفهوم الاجتهاد النسبي تعلمه . أما الكلام على العلم الحقيقي الذي أفقدنا إياه علم الكلام؛ الذي عوضه زائف أي فلسفة الدين فقد حاولت محاولة أولية علاجها في كتاب بهذا الاسم . ولأنها محاولة أولية نسبتها إلى منظور إسلامي ؛ وطبعا فالقصد بالإسلامي هنا هو الإسلام الكوني الذي يعني الفطرة الدينية التي هي الديني في كل دين .

فأختم ببيان ما وراء طبيعة ضرر العلم الزائف : فالأمر كله في موقف باطني من القرآن. موقف يرى أن له ظاهرا للعامة وباطنا للخاصة. وذلك يؤسس لنهاية حريتي الإسلام. خاتمة

كيف يؤول علم الكلام إلى الموقف الباطني؟

فإذا كان القرآن ظاهره غير باطنه ؛ فمعنى ذلك أنه لا بد له من كنيسة تتوسط بين المرسل والمرسل إليه ؛ فتزول الحرية الروحية وتتبعها الحرية السياسية.

لا بد أن يكون المؤول الناقل من الظاهر إلى الباطن معصوما لا يرد له تأويل: فيصبح الحاكم بالحق الإلهي وسيطا سياسيا ضروريا؛ كالوسيط الروحي .

علم الكلام من مراحل الانتداب الباطني ؛ وهي جزء مما يسميه الغزالي الخلع . وهذا من فنيات التبشير المسيحي والشيعي اليوم: شككه في

الإسلام ؛ ثم بشره بأي شيء يملأ الفراغ الحاصل .

وأهمية هذا السن مناسبته للمشطرة: فكل مؤمن يطرأ عليه الشك فيما تسلمه بالعادة؛ ويشرع في التفكير الذاتي ؛ وهو مستوى الشك الأول المؤدي للكلام .

والعقل السوي سرعان ما يدرك أن الكلام علم زائف ؛ فيشرع في التفلسف .

وسرعان ما يدرك أنها كلام كذلك . فيصل إلى مستوى الشك الثاني : غاية الباطنية. ماذا هي غاية الباطنية؟

كما بين الغزالي في المنقذ؛ الشك الثاني مآله اليأس؛ ولا مخرج منه إلا بالتعليمية أو بالتصوف (نفي الحريتين جوهر الإسلام).

أزمة الغزالي ليست حالة شخصية أو ترجمة ذاتية للغزالي؛ هي مأساة أي إنسان يعالج القضية الوجودية الناتجة عن علاقة الإيمان بالعلم ؛ فيسعد أو يشقى.

وهو يشقى إذا كان كما وصفته الآية السابعة في قلبه زيغ ويبتغي الفتنة ؛ فيتوهم أن الوجود شفاف وأن عقله نافذ إلى أسراره بإطلاق: فيأخذ طريق إبليس .

وإبليس إدغام في .م لير أي صاحب العلم ويقابل "أبو أيير" أو صاحب الوجود . فالأيس والليس كلمتان عربيتان تفيدان الوجود والعدم: فليس هي "لا أيس" مدغمة الكندي).

لكنه يسعد عندما يدرك بعقله أن الوجود ليس مطلق الشفيف؛ وأن عقله

يعلم، ولكنه يعلم أن علمه نسبي فيكون بذلك حذرا في حريتيه الروحية والسياسية.

والحريتان الروحية والسياسية عين كيانه:

1-مستخلف - وعي خلقي وحرية روحية صلة مباشرة بالآخرة

2-مستعمر وعي مدني وحرية سياسية صلة مباشرة بالدنيا .

وهذا هو طريق السعادة الدينية أو الإسلام: طريق الإيمان أو التكليف باستعمار الدنيا ليحقق حرية الإنسان وكرامته ؛ فيستأهل الاستخلاف بقيم القرآن .

وهكذا فقد فرغنا من الكلام في علم الكلام بوصفه علما زائفا يحول دون فلسفة الدين، التي هي علم الديني في كل دين ؛ وذلك هو جوهر الإسلام الفطري.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

قضية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر

المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومبادئ

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها_الفصل الرابع_ابو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

اللا حماء وأثبيان

هدف المحاولة الابستمولوجية 1 محاولة الغزالي وما ترتب عليها 3 تجليل حل الغزالي معرفيا 4 نقد حلول الغزالي 4 كونية النقد التيمي والخلدوني 6 بنية الفكر المعرفية فرضية ما بعد علمية دائما 7 طبيعة أزمة فكرنا منذ فشل حل الغزالي 8

ختمت الفصل الثالث من الحرب اللطيفة بما قد يستنتج منه المتعجل أني ضد علوم الملة. ذلك أننا لم نعد قادرين على التمييز بين ناقديها بحسب الموقف الساعي إلى الإصلاح؛ والموقف الساعي إلى التهديم.

فقد يتعجل البعض ؛ فيلاحظ الموقف من علوم الملة ولا ينظر ما وراءه؛ فيتصور القصد واحدا . ولهذا ذكرت بخطأ فكر الغرب في محاولة تحقيق الحريتين .

فبدلا من علاج التحريف الديني) الوساطة الكنسية) والسياسي) الحكم بالحق الإلهي)؛ جعلوا الدين نفسه متهما ؛ ونبذوا ما يتعالى على السياسي "فتمكيفل".

الموقف الذي ينبغي تمييزه عما أقدم؛ هو الذي يريد القيام بنفس الخطأ من الحداثيين العرب؛ الذين ينسبون حال الأمة إلى الإسلام نفسه وليس إلى تحريفه.

وموقفهم هذا طبيعي ؛ لأن فكرهم ببغاوي ؛ يتصورون ما حصل به الغرب هو الحل؛ ولا يرون أن الغرب نفسه بات اليوم في مآزق وفقد الحريتين بسبب هذا الخطأ .

نقدي لعلوم الملة ليس القصد منه إلغاءها؛ بل هو من جنس إحياء علوم الدين دون أن أدعي أن لي ما للغزالي من قدرة عليه مثله , فلست أدعي منزلة المجتهد في الشرعيات. وأكثر من ذلك؛ نقدي لا يتعلق بمضمونها الديني -لأني لست عالم دين - بل هو يتعلق بشكلها الابستمولوجي ؛ ودون تواضع زائف : فهذا مجال اختصاصي الأول .

هدف المحاولة الابستمولوجية

والجميع يعلم منزلة الغزالي عندي فقد اهتممت بفكره النقدي للفاسفة شبابي ولا زلت . لكن الاجتهاد من مميزاته أنه يترك الباب مفتوحا لنقد النقد .

لذلك فهذا الفصل الرابع سأخصصه لست مسائل:

- ونقد علوم الملة الخمسة التي تنطلق من المرجعية الدينية أداءا لها ومرجعا؛ لا التي تدرس المرجعية ماديا وتاريخيا (متنا ورواية).

ولأوضح القصد بالعلوم التي تدرس المرجعية ماديا وتاريخيا أو متنا ورواية: فكل النقد المزعوم لأدعياء الحداثة يدور حول هذا النوع من الدراسة لإثبات انتحال مزعوم. فالبحث في تدوين القرآن والأصيل والمنتحل فيه ؛ أساسه فرضية لا شيء يثبتها : بيان أن ما حصل للتوراة والإنجيل ينبغي أن يكون قد حصل مثله للقرآن : معيز ولو طارت. وليس هذا النوع من البحث مقصودي في هذه الدراسة لعلتين ؛ أولا لأن مرجعية الإسلام هي المرجعية الدينية الوحيدة التي كان أهلها من البداية: القرآن حددها . كانوا على دراية بعلل تعريف الكتب المنزلة السابقة؛ فكانوا حريصين على توثيقها توثيقا يكاد يكون علميا ؛ بل هم أول من أسس بصورة شبه نسقية نقد

النصوص متنا ورواية. ولكن هبنا سامنا جدليا أن بعض الزيادة أو بعض النقصان قد حصلا فما المشكل عند من لا يقدس المرجعية من العلمانيين ناقدي القرآن والحديث؟ الواضح أن الحداثي الذي يعتقد أن المرجعيات الدينية كلها من أساطير الأولين؛ ليس هدفه من هذا البحث علميا ؛ بل هو إيديولوجي: تشكيك المؤمن لا غير. وإذن فالدافع ليس طلب الحقيقة العلمية, بل تعليل موقف إيديولوجي من الدين أولا وموقف عدائي من دين معين ثانيا(الإسلام (في حرب لطيفة خبيثة وليست للإصلاح . فدراسة القرآن والحديث الخارجية؛ التي من هذا النوع؛ قام بها علماء الإسلام أنفسهم للتوثيق الدقيق ولتحرير القرآن قبليا والحديث بعديا من أي انتحال ممكن . والدليل أن أفضل تاريخ علمي حديث للقرآن اعتمد فيه صاحبه وفريقه على دراسات وتفاسير إسلامية متقدمة؛ وهو أدرى بمنهج نقد النصوص من كل أدعياء الحداثة. لذلك فلن أخوض في الدرس المادي والتاريخي للمرجعية بصنفيها (القرآن والسنة)؛ وسأهتم بما سأستخرجه من ثغرات ابستمولوجية نتجت عن محاولة الغزالي .

محاولة الغزالي وما ترتب عليها

يمكن القول إن محاولة الغزالي؛ على أهميتها؛. ضاعفت المشكل بدل حله . ولننطلق من تلخيصه الشخصي لأزمته بمراحلها الخمس من الإيمان الساذج إلى الحل المقترح) المنقذ) . والمناخ الروحي العام لهذه المراحل؛ هو مناخ الشك المعرفي وحتى الوجودي بمرحاتيه: الشك المخرج من الإيمان الساذج؛ والشك المخرج من علاج الشك العقلي واللجوء إلى الإيمان الصوفي.

فالخروج من الإيمان الساذج إلى علم الكلام؛ هو علاج مستوى الشك الأول .

والخروج من علم الكلام إلى الفاسفة؛ هو علاج مستوى الشك الثاني .

ويصل الغزالي الى خيار مغشوش؛ لم يكن واعيا بطابعه المغشوش لأن ذلك لم يتبين إلا بعده: فالعارية المنهجية من الفاسفة؛ والعارية المضمونية من التصوف؛ لهما تبعات كما سنرى أفسدت الحل وشوهته .

الخيار الأول هو الخيار التعليمي أو الباطني ؛ فحله يتمثل في الدين للظاهر؛ بإمامة معصومة تحكم العامة وفي العقل للباطن والخاصة. لكن الغزالي رفض هذا الحل لصدق إيمانه . الخيار الثاني هو الخيار الصوفي؛ وهو في الحقيقة نفس الحل الباطني ولكن على مستوى ذاتي وفردي وليس للجماعة ككل . ذلك أن غرضه هو إنقاذ نفسه من الضلال بتعليمية القطب بدل الإمام.

وإذن فهو يعود إلى الحل الجماعي بالتوفيق بين العقل والنقل ؛ ويضع لذلك قانون التأويل ؛ وجعل المنطق أساسا لكل علوم الملة مع الحل المردي؛ التصوف .

فيكون حله ؛ التحرر من سفسطائية الكلام بالفلسفة (مسألة منهجية) ؛ والتحرر من قشورية الفقه بالتصوف (مسألة خلقية) . فيكون قد أخذ المنهج المنطقي من حيث الشكل ؛ والأخلاق الصوفية من حيث المضمون.

تحليل حل الغزالي معرفيا

حل الغزالي إذا بنيناه على أسس معرفية هو كالتالي : فكلامه على إحياء علوم الملة يفترض أنها ماتت؛ وعلاجه مضمونيا كان بعارية من التصوف (أخلاق التصوف)؛ ومنهجيا بعارية من الفاسفة (منطق الفاسفة) .

وقد أثمرت عملية الإحياء الغزالية ثمرات؛ أهمها خمسة أعمال غيرت "المشهد العام"

علوم الملة كلها ؛ 1 - التهافت في الفاسفة عامة .

2-والمضائح في فاسفة السياسة والدين.

3-والإحياء في أدواء علوم الملة.

4-والاقتصاد في الاعتقاد في الكلام .

5 -والمستصفى في أصول الفقه .

كل ما جاء بعد هذه الأعمال ؛ يا جل الإنتاج الفكري للأمة؛ هو من ثمراتها إيجابا أو سلبا؛ أي معها أو ضدها. ولذلك فاسم حجة الإسلام يستحقه الغزالي بجدارة لا يجادل فيها عاقل.

نقد حلول الغزالي

ما الذي نعيبه على حله إذن؟

أساس الحل المضموني (بعارية الأخلاق الصوفية)؛ والمنهجي (بعارية المنطق الفلسفي) أغفل ما وراء العلاجين من نظرة قد تنتهي إلى التنافي مع العلم والدين .

وهذه النهاية هي التي أنسب الفضل في بيانها إلى ابن تيمية في فلسفة النظر؛ وابن خلدون في فلسفة العمل .

فالأول بحث فيما وراء المنطق والتصوف مما هو في الحقيقة العلمية النظرية؛ وبين أنه عين سفسطة الكلام وقرمطة الفقه بمنظور فاسفة النظر.

والثاني بحث فيما وراء المنطق والتصوف مما هو في الحقيقة العلمية العملية؛ وبين أنه سفسطة الكلام وقرمطة الفقه بمنظور فاسفة العمل .

وإذن فما فر منه الغزالي وقع فيه ؛ أعني أن الفاسفة بشكلها المبني على المنطق الأرسطي والفقه المبني على الأخلاق الصوفية: هما جوهر السفسطة في العقليات والقرمطة في ذلك أن التحليلات الأولى بمعناها الأرسطي لا تكون أداة معرفة إلا بشرط نظريات التحليلات الأخيرة بنفس المعنى . وهذه تتأسس على ما يتأسس عليه علم الكلام: رد الوجود إلى الإدراك.

والاسم فحسب هو المختلف: فرد الوجود إلى الإدراك؛ يسمى كلاميا قيس الغائب على الشاهد . فما الغائب مما يتجاوز الإدراك -خاصة الغيب -يرد في الكلام إلى الشاهد . والأخلاق الصوفية لا تعمل إلا إذا ميزنا بين الرسوم والحقائق . والحقائق تزول فيها الحدود الشرعية لأنها لا تميز بين الموجود والمنشود وبين الضرورة والحرية . فننتهي إلى وحدة الوجود التي تتساوى فيها القيم فتلغى .

وإذا زال الفرق بين الموجود والمنشود ؛ وبين الضرورة والحرية؛ كما يترتب ذلك على وحدة وجود؛ فإن الأخلاق نفسها تزول للقول بالفاتاليسم الناءة لفاعلية الإنسان عودة إلى فتوة إبليس المزعومة.

ولذلك فكم أعجب ممن يتصورون التصوف ممثلا للإنسانية وللتسامح؛ خلطا بينه وبين اللامبالاة القيمية . فتصوف وحدة الوجود نفي مطلق

لمفهوم الحرية والإنسانية: إنه محض فيكون التصوف في الغاية باطنيا ؛ كون الفاسفة في الغاية سفسطائية: فأولا لا وجود لقيم إلا بوصفها أدوات سياسية ورسوم عامية . وثانيا الإنسان مقياس لكل شيء .

تلك هي الأزمة التي نتجت عن حل الغزالي . ولم يستطع القرن السادس بأعلامه الأربعة الأشهر:

1-فيلسوف فقيه) ابن رشد)

2-وفيلسوف متصوف (السهروردي)

3-متكلم متفاسف) الرازي)

4-ومتصوف متفاسف) ابن عربي)

لم يستطيعوا أربعتهم حل المعضلة الغزالية؛ لأنهم لم يدركوا خطرها وتصوروا العودة إلى ما قبلها ممكنا ؛ وكلهم نازعوا الغزالي دون أن يدركوا طبيعة ثورته ؛ رغم أنها انتهت إلى طرق مسدودة.

وهؤلاء هم مؤسسو المدرسية الفلسفية في الحضارة العربية الإسلامية؛ التي سيطرت خلال عصر الانحطاط؛ إذ بها عدنا إلى ما تقدم على حل الغزالي ولكن بما ترتب على حله من وتاريخ الفكر أيد هذه القراءة: فكما قال ابن خلدون مباشرة بعد الرازي؛ زال الفصل بين الفلسفة والكلام والفصل بين تصوف وحدة الوجود والباطنية.

وكلتا الملاحظتين موجودتان في عرض ابن خلدون حول تطور الكلام وتطور التصوف في غايتهما التي انتهيا إليها . ولم يكن ذلك في الحالتين محض صدفة.

كونية النقد التيمي والخلد وني

تلك حال علوم الملة التي وجدها ابن تيمية، فكان علاجه مباشرة متوجها إلى أصل الداء: ما وراء الفلسفة (ما وراء المنطق) وما وراء التصوف (ما وراء الأخلاق) أي ينقص حلي الغزالي.

ولذلك فانه بالوسع القول إن كل فكر ابن تيمية يرد إلى هذين الماوراثين:

هل المنطق يحل مشكل علوم الملة منهجيا؟

وهل التصوف يحل مشكلها مضمونيا؟

هذا من حيث دافع ابن تيمية العيني بوصفه مسلما . لكن لما كان المشكل متعلقا بما وراء المنطق وبما وراء الأخلاق ؛ فهو لم يبق خاصا بعلوم الملة ولا يقتصر على دافعه العيني بل يشمل فاسفة النظر والعمل عامة.

ومن صدف التاريخ السعيدة - أو من حظي الأسعد - أن ما عالجه ابن تيمية من منطلق البحث ما بعد المنطق وما بعد الأخلاق بمنظور فلسفة النظر، عالجه ابن خلدون بمنظور فاسفة

الأول أحدث نقلة ثورية في فلسفة النظر. والثاني أحدثها في فاسفة العمل .

ذلك ما أعتبره أهم نتيجة وصلت إليها في مشواري الأكاديمي . وسيثبت الفكر الغربي خاصة-بعد أن صارت أزمة حضارتنا بؤرة أزمة تاريخية كونية - أنها حدثت كما وصفتها . وقد بدأوا يدركون أهمية فكر ابن تيمية.

وعندما أتكلم على الغزالي أو ابن تيمية أو ابن خلدون، فليس دافعي أن أرضي زيدا أو عمرو بل تتبع النظام الابستيمولوجي الذي يحدد مراحل

الفكر تجديدا بنيويا .

بنية الفكر المعرفية فرضية ما بعد علمية دائما

كثيرا ما سمت الكلام في فكرنا وكأنه مقبرة مهملة أو كدس فضلات ؛ كحال مدننا ليس لها نظام ذاتي وبنية منطقية قابلة لأن تستنتج من مبادئ معدودة مساره التاريخي المنتظم .

ومن الخطأ تصور هذا النظام ظاهرة ذات وجود ذاتي خارج المفرضيات التي تقترحها نظاما لصيرورة الفكر. هي فرضية علمية يبدعها العقل ؛ لتكون كما قال الخليل .في نظريته اللسانية تخيلا لما دار في خلد مهندس مفترض .

فقد افترض الخليل أن اللسان بيت وضعه مهندس؛ وافترض أنه محله؛ وسأل نفسه ما الخطة التي يمكن أن تكون النموذج الذي بنى على منواله صاحب البيت البيت؟

ونحن نحاكي الخليل؛ فنفترض أن تاريخ فكرنا بيت؛ وأن له مهندسا وضع نظامه الابستيمولوجي ؛ المولد للمفهومات بعضها من البعض؛ ونعرض هذا الفرض لفهم مراحل تطور الفكر.

منطلقي هو التالي : نحن الآن في لحظة شبيهة باللحظة التي قدم فيها الغزالي حله ؛ بل هي أكثر تعقيدا لأن الأمة في عصر الغزالي لم تفقد سلطانها كحالها الآن.

لكنه هو عالج مشكلا معرفيا وعقديا دون أن تكون الأمة في أزمة وجودية بالدرجة التي هي عليها الآن . ففي مثل هذه الحالة يتحول المحافظة دون

الجرأة النظرية.

ولعلمي بذلك، أحاول أن "أعالج العين الرمدة" (باللهجة التونسية) أي بحذر شديد حتى أتجنب المفعول العكسي ؛ لئلا يعتبر السعي إلى الإصلاح تهديما .

لكني مهما حاولت الحذر فلا بد أن أعلن وبصورة لا لبس فيها: لم يعد شيء من علوم الملة مضمونا ومنهجا ؛ قابلا لأن يستجيب لأي من حاجيات الأمة الراهنة.

طبيعة أزمة فكرنا منذ فشل حل الغزالي

فالأزمة الحالية إذا قورنت بالتي عالجها الغزالي ؛ تجاوزت خطورتها بأكثر من ألف في المائة؛ لأن العلوم الخمسة أصبحت تاريخ تراث ميت لا علوما حية .

ولا أعني بفقدان الأمة المعنى السياسي للسلطان فحسب؛ بل السلطان بالمعنى المعرفي أي القدرة على التعامل مع الآفاق) الطبيعة) والأنفس) التاريخ).

وهذا السلطان هو سلطان العلم وتطبيقاته. كل علوم الملة الخمسة) التفسير والكلام والفلسفة والفقه والتصوف) ثرثرة لم يعد لها أدنى أثر في الآفاق والأنفس.

أعلم أن الكثير سيجادل في حصري علوم الملة في خمسة. ومن يفعل يغفل استثنائي دراسة المرجعية خارجيا؛ أي نصها وتاريخها فهذه علوم توابع أداتية لتلك .

وهي ليست ملية ككل العلوم المساعدة؛ أنها تشمل الملي والكوني . فاللسان والبيان والتاريخ ومنهج التجريب وطرق الاستدلال؛ كلها أدوات كونية بشكلها؛. حتى وإن تعينت فاختلفت بمضمونها.

سأعتبر هذا الفصل الرابع مدخلا لما أنوي الكلام فيه ؛ أي في ضرورة عملية مناظرة لثورة الشباب السياسية المطالبة بالحرية والكرامة: ثورة معرفية.

ثورة الشباب السياسية قد استمدت شعاراتها من الشعر العربي مترجما للقرآن الكريم - فلتكن ثورة الشيوخ مستمدة شعاراتها من فكر المدرسة الفلسفية النقدية, فتترجم علميا تصور القرآن الكريم لسنن المعرفة التي تبين الحق : فصلت .53

فالشعر لسان حال الشباب؛ والعلم لسان حال الشيوخ. والحضارات عمليا تستمد عنفوانها الحيوي من الشباب؛ والشعر ونضوجها العقلي من الشيوخ والعام .

وختاما فإن البحث سيخصص لكل علم من العلوم الخمسة فصلا ؛ ويختم بفصل جامع لتكون فصول المسألة عشرة إن وفقنا الله في الذهاب بالعلاج إلى غايته . والفصول الموالية هي:

- فصلان للعلمين الحقيقيين) الفاسفة والفقه (

- وفصلان للعلمين الزائفين الكلام والتصوف

- وفصل خامس لأصلها جميعا أي التفسير . والفصل الخاتم يتعلق بمعنى استرداد سلطان الأمة على الآفاق وعلى الأنفس ؛ أي القدرة الإبداعية في العلم بقوانين العلوم الطبيعية؛ وبه العلم بقوانين العلوم الإنسانية. وتلك هي

أدوات الحرب اللطيفة التي يمكن أن تغني عن الحرب العنيفة؛ أو إن حصلت؛ تكون ضامنة لشروط النصر الذي لدور الإنسان والباقي من الله وحده. وإذا كان الكلام والتصوف علمين زائفين ؛ فهما يزيفان علمين حقيقيين هما ما قضيا عليه : أي فاسفة التاريخ وفاسفة الدين . فالكلام والتصوف ألغياهما . وإذن فالبحث يعالج الفاسفة (ومعها علوم الطبيعة) والفقه (ومعه علوم الشريعة أو الأنظمة السياسية والقانونية) ويحيي فاسفة الدين وفاسفة التاريخ. ماذا يعني إحياء فاسفة الدين وفاسفة التاريخ؟ اعتبار الكلام والتصوف علمين مزيفين يعني أن الأول تحريف لفاسفة الدين؛ والثاني لفالسفة التاريخ. فعندما يعرف المتكلم علمه بكونه دفاعا عن العقيدة بالعقل , يخفي كذبة لا يصدقها عاقل . لوكان الإيمان يقبل التأسيس العقلي لاستغنينا عنه وعن الوحي . وفي الحقيقة هو لا يدافع عن الدين ؛ بل عن مذهب يدعي احتكار فهم الدين . كل مدرسة كلامية تدعي أنها الفرقة الناجية؛ ومن ثم فهي بالجوهر طائفية. الكلام أصل للحروب الدينية وليس علما للأديان . وذلك ما ينبغي أن نتحرر منه لنؤسس فاسفة الدين التي هي منطلق كل محاولة لعلم الأديان الكوني .

والتصوف تحريف لفاسفة التاريخ؛ لأنه يدعي الوصول إلى الاستخلاف في الأرض من دون الاستعمار فيها ؛ بل يعتبر الأول مشروطا بالتخلص من الثاني ؛ كذبة كبرى .

فهو ينفي الاستعمار في الأرض (موضوع فاسفة التاريخ) بهم زائف للاستخلاف فيها (موضوع ما وراء التاريخ (وهو مناف لفاسفة الإسلام التاريخية.

مصادر الفاسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفاسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفاسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفاسفي

تجليات الفاسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفاسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فاسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفاسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

تمهيد : الإشكالية الجوهرية الطريق إلى وضع الأستراتيجية مطلبا الاستئناف وقيمتاه السؤال الأول: ما حقيقة الثورة الإسلامية؟ السؤال الثاني : ما حقيقة الحداثة الغربية؟ 6 السؤال الثالث: ما الشرق بين الثورتين؟ السؤال الرابع: كيف تتصالح الثورتان؟ 8 السؤال الخامس والأخير :؛ كيف نربح معركة الحقيقة؟ 9 عائق الثورة المعرفية في حضارتنا 11

ب نا دا ذر) اح

زبدة الكلام في الحرب اللطيفة:

الكلام في استراتيجيا وقائية وعلاجية؛ يقوم بها شباب من الجنسين ؛ من ذوي الثقافة الحديثة والأصيلة: معركة الحقيقة مع الذات ومع الغير.

وهذه المعركة التي تستند إلى مبدأ الحيلة في ترك الحيلة؛ تعتمد استراتيجية منافية تماما لاستراتيجية الأعداء : فهم يعتمدون على التشويه القصدي؛ ونحن نريد استرداد الحقيقة الإنسانية كما يحددها العقل والقرآن.

وهم لا يدرون أنهم بسلوكهم التشويهي يحققون هدفين هما ما نطلبه .

إنهم يظنون أن ما كان صالحا في عهد النازية؛ ما يزال صالحا. فالبروباغندا؛ والكذب المكرر؛ لم يعد بوسعهما أن يصبحا حقيقة؛ لأن التصدي لهما صار في المتناول .

وما يحققونه لنا ينقسم إلى أمرين:

فأولا حربهم التشويهية؛ تجعل الكلام في الإسلام والمسلمين مركز نواتى العصر اللحظة الراهنة؛ ومن ثم فهم يوفرون لنا فرصة ثمينة لإظهار الحقيقة .

والأمر الثاني لا يقل أهمية عن الأول : فالمبالغات تنقلب دائما إلى ضدها؛

لأن كل النزهاء في العالم - والعالم لا يخلو منهم - لا بد وأن يقرروا التثبت من التهم والبحث بأنفسهم . ومعنى ذلك أن كل النزهاء في مجتمعات الأعداء سيصبحون حلفاء من يطلب الحقيقة. لذلك , فمشكانا اليوم مضاعف ؛ والرد على الأعداء بأسلوبهم؛ خطأ قاتل ؛ هد تجنيب الشباب الوقوع فيه .

الإشكالان الجوهريان

فأولا؛ نحن نجهل حقيقة الثورة الإسلامية, من ثم؛ فنحن لا نستطيع أن نؤسس عليها مراجعة ذاتية؛ وبعضنا يتشبث بالانحطاط من تاريخنا في موقف دفاعي ؛ يضفي بعض المصداقية على تشويه الأعداء لنا .

وثانيا؛ فمحاولة نفس اللعبة التي يقوم بها أعداؤنا؛ فيقدم بعضنا بدعوى الدفاع ضد تشويه الغرب؛ بالتركيز على رذائله دون فضائله . لكن تقدمه وتأخرنا حتى في الأخلاق؛ يسخفان كل الحجج.

لهذا سميت المعركة معركة الحقيقة:

فلا بد أولاء من معرفة طبيعة الثورة الإسلامية؛ وفيم نحن شوهناها بأنفسنا قبل أعدائنا؛ لأننا حرفناها بسبب انحطاطنا .

ولابد ثانيا ؛ من بيان حقيقة المآزق الحضارية الإنسانية الحالية؛ والتي لا يتحمل مسؤوليتها الغرب وحده؛ بل نجد فيه الكثير من الشرفاء الساعين للإصلاح؛ والمدركين لما يتهدد الإنسانية والعالم.

الطريق إلى وضع الاستراتيجية

ولعلنا بذلك نستطيع وضع استراتيجية حرب لطيفة؛ لا تكون دفاعا عن

المسلمين وحدهم؛ بل رسالة كونية تنطلق من المشترك الإنساني ؛ أساس ثورتي الإسلام الروحية والسياسية. والثورتان هما الحرية الروحية والحرية السياسية؛ وسندهما مبدآ الأخوة الإنسانية (النساء 8 والمساواة بين البشر) الحجرات 13 :(الإسلام الكوني .

وهذا يقتضي التحرر من كل تشويه شاب العلوم الإسلامية الخمسة) الكلام؛ والفلسفة؛ والفقه ؛ والتصوف؛ وأصلها جميعا التفسير (بسبب الانحطاط والانطواء .

وتتمثل الخطة التي أقترحها في الجواب عن الأسئلة التالية:

1-ما حقيقة الثورة الإسلامية؟

2-ما حقيقة ثورة الحداثة الغربية؟

3-فيم يتعارضان؟

5-ما القصد بمعركة الحقيقة؟ وكيف نخوضها بمنظور الكونية الإسلامية؟

وحتى لا ينتظر القارئ طويلا ؛ أفسر الخطة بمبدأ عام: الأمة العظيمة لا تنافس العظماء إلا بشروط هي:

1-النقد الذاتي؛ لتجاوز عثرتها وتعمل مسؤوليتها .

2-ويكون ذلك بالقياس إلى ما به بزها غيرها لتتداركه

3-وحتى لا تصبح مستلبة؛ لا بد لها من مثال أعلى يتجاوزه

4-وذلك بتجاوز الجزئي إلى الكلي .

5-فيكتشف المسلم حينئذ أن هذا التجاوز هو عينه ثورتا الإسلام: الحريتان.

وقد فشل الجميع ؛ نحن وهم ؛ في تحقيقهما .

لكن فشلنا كان الأكبر والأخطر؛ لأنه تحريف للرسالة التي كلفنا بنشرها بمنطق (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم» دون التخلي عن مبدأي الجهاد الشرعي :

1-جهاد الدفع ؛ الذي هو حق الدفاع الشرعي عن الذات.

2-جهاد الطلب في حالتين : لمنع منع حرية العبادة ؛ ولمنع الفساد في الأرض بالعدوان على مطلبا الاستئناف وقيمتاه

فيكون الاستئناف هو التحرر من هذا التحريف ؛ وتحرير البشرية مما كان ء جوهره محاولة للتحرر من التحريف في الغرب؛ فآل إلى تطرف مضاد.

وبعبارة وجيزة: فالإصلاح الديني في أوروبا كان ضد الكنسية؛ أي الوساطة بين المؤمن وربه؛ ومن ثم فهدفه في الأصل مماثل لمفهوم الحرية الروحية في القرآن: ضد تجريف الدين .

والإصلاح السياسي في أوروبا القرن السابع عشر؛ أي بعد الإصلاح الديني بقرن؛ كان تحرير الحكم من الحق الإلهي ؛ وهو مماثل للحرية السياسية القرآنية.

فما الذي جعل المسلمين ينكصون فيحرفوا ثورتي الإسلام؟

ذلك هو موضع الفصل الثالث من الحرب اللطيفة.

وقد أطلت في تحديد الإشكال؛ لأنه إشكال ملتبس وسر التباسه كاريكاتور الحداثة وكاريكاتور الأصالة.

ذلك أن هدفنا الأساسي هو تحرير المعركة من موقفين دونكيشوتيين في

الفكر:

1-من يظن قيم الأصالة عودة إلى قيم الجاهلية؛

2-من يظن قيم الحداثة عودة إلى قيم الاستعمار.

والدونكيشوتيون الأولون؛ هم من سميتهم بمليشيات السيف ؛ والدونكشيتيون الثانون؛ هم من سميتهم بمليشيات القلم . وكلتا المليشيتين في خدمة الأعداء +

والفرق الوحيد ؛ أن مليشيات القلم هم بقصد وروية؛ في خدمة الأنظمة العميلة والاستعمار الذي يحميهم ؛ في حين أن مليشيات السيف؛ هم بغباء ولا وعي في نفس الخدمة.

إنها معركة الباطل؛ التي تحول دون معركة الحقيقة: فبهما يتلهى المسلمون عن المعركة الحقيقية؛ ويتمكن الأعداء وعلماؤهم من تشويه الإسلام والمسلمين .

نذكر بأسئلتنا ونشرع في الجواب:

1-ما حقيقة الثورة الإسلامية؟

2-ما حقيقة ثورة الحداثة الغربية؟

3-فيم يتعارضان؟

+-وكيف يتصالحان؟

5-معركة الحقيقة.

السؤال الأول: ما حقيقة الثورة الإسلامية؟

فيم تتمثل ثورتا الإسلام؟

الحقيقة، الجواب المباشر قد لا يفيد الشباب كثيرا ، لأنه سيعتبر مجرد بناء نظري يعسر استيعابه .

وإذن سألجأ للجواب غير المباشر، اعتمادا على أن الأمور تعرف بأضدادها ، فيصبح السؤال: ما الذي يمكن أن نرجع إليه ما لا يقبل أي عقل أنه من الإسلام؟

هل يعقل أن يكون الإسلام قد علمنا أن المؤمن ليس بذي صلة مباشرة بربه؟ وأنه يحتاج إلى وسطاء؟

وهل يعقل أن المؤمن يمكن أن يكون عبدا لحاكم مغتصب؟

ذانك هما ما تعاني منه الأمة، وما إليه يرد كل ما جعلها في ذيل الأمم؟

من يشك في أن الجميع نعم؟

الثورتان هما الحرية الروحية والحرية السياسية.

وإذن فما يسود به مجتمعاتنا، هو بالتمام والكمال نقيض القيم التي وضعها الإسلام واعتبرها عين الفطرة بكونية تشمل كل البشر، وهذا النقيض أخرجنا من البشرية. فقدنا الحرية الروحية لكثرة الوسطاء أو الكنسية، حتى وإن كانت لدى السنة خفية ، ولدى الشيعة علنية: المسلم لا يضع خيطا به إبرة دون وسيط دجال .

وفقدنا الحرية السياسية، فسواء كان الحكم قبلي تقليدي أو عسكري يدعي الحداثة، فإن الحكم بيد مافية تمتص دم الشعب الذي لا ناقة له ولا جمل بل بلده .

هل يبقى لنا الحق في ادعاء أن الأعداء يشوهون الإسلام والمسلمين؟

هل يحتاج من هذه حاله، إلى من يشوهه وهو قد بلغ الذروة في التشويه الذاتي؟

أضف إلى التشويه الرسمي، تشويه من يدعي معارضته باسم الأصالة أو باسم الحداثة، أي نوعي المليشيات بالسيف وبالقلم، لم يبق فينا شيء من الإنسانية.

وتلك هي الحال التي وصفها ابن خلدون، بعبارة لم أجد لها بديلا، ولا ما يقبل عنها تفضيلا: "فساد معاني الإنسانية" بسبب النكوص إلى ما قبل الثورتين .

عندئذ يصبح السؤال: من لا يستحي، فيخاطب الإنسانية بقيم الإسلام، وهو أول من يدوس عليها؟

إذا كان سلوكك اليومي تكذيبا صارخا لما تقول ، فمن يصدقك؟

كم أعجب من جيش الدعاة.

من يدعون؟

هل من يعيش بقيم الجاهلية في بلده، يمكن أن يدعو غيره لقيم القرآن ، التي قيم المدعو أقرب إليها من قيم الداعي؟

وأختم الجواب عن السؤال الأول: أفضل طرق الدعوة هي البدء بأنفسنا .

قصر الكلام على العبادات نفاق وجبن، وفيه تحريف للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفيه كسر بالثورتين: لا يتنزل منزلة الوسيط بين المؤمن وربه فحسب، بل يقايض ذلك بمنزلة لدى الظالمين ، لأنه يؤدي دور تنويم

الشعوب للتنازل عن حقوقها .

فلا معنى لإسلام يفقد فيه المسلم حريته الروحية؛ أو الرشد المغني عن الوسطاء وحريته السياسية؛ بوصفه آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر في الشأن العام.

لهذا التزمت بالعمل مع الثورة؛ التي هي كما يبين شعارها الأساسي سعي لاستعادة الحريتين ؛ وجعل المسلمين راشدين روحيا وسياسيا ؛ تحقيقا لمعنى التكليف .

السؤال الثاني: ما حقيقة الحداثة الغربية؟

فيم تتمثل ثورة الحداثة الغربية؟

الجواب نجده في أدبيات الفكر الديني والسياسي الأوروبي؛ من بداية الصراع الإسلامي المسيحي الوسيط.

وتعليله ؛ كوني بصدق : فنسبتهم إليها حينها ؛ هي عين نسبتنا إليهم الآن.

كنا نموذجا عينيا للتقدم في نظرهم حينها ؛ وصاروا نموذجا للتقدم في نظرنا الآن. وأعجب شديد العجب ممن يفاخر بالأولى ؛ ويجادل في الثانية . فهو حتما كاذب مرتين . لم يكن الغرب مجرد قرد يقتصر على تقليدنا ؛ ولسنا نحن الآن بمنأى عن تقليد ما له بنفس أخذ منا الكثير ونأخذ منه الكثير .

من ينكر ذاك منهم ؛ ومن ينكر هذا منا ؛ كلاهما كاذب .

كل حضارتين متجاورتين متنافستان ومتعاديتان إيجابا وسلبا حتما . ا3ا/"آص فلنجب الآن فتنحدد مراحل التأثر.

-1 البداية محاكاة مباشرة في نمط العيش.

-2 ثم يأتي نمط تبريره

3-ثم يساءل سبب التفاضل

+-ثم يقع النقد الذاتي للتجاوز

وقد سماه ابن خلدون قانون ولع المغلوب بتقليد الغالب.

قانون كوني ؛ عممه ابن خلدون على الأسرة والطبقات الاجتماعية والحضارات المتساوقة والمتوالية.

بماذا كان المسلمون متفوقين على الغرب حينها؟

سأقتصر على ما يعنينا؛ أي النقد الذاتي للنخب الغربية؛ والتغير الكيفي في ركني كل حضارة: الدين والسياسة.

كان النقد متعلقا بالحرية الروحية) الكنسية التي لا وجود لها في الإسلام)؛ وبالحرية السياسية) الحق الإلهي في الحكم الذي لا وجود له في الإسلام).

ولذلك تراكم النقد حتى أصبح تغيرا نوعيا في الفكر الديني والسياسي ؛ موضوع فلاسفة الحداثة التي كانت تمثل تباشير غاية هي ما يسمى بعصر التنوير.

فكلاهما كان يعتبر الإسلام دين العقل أو الدين الطبيعي الذي تحرر من الكنسية ومن الحكم بالحق الإلهي ؛ أي دين الحرية الروحية والحرية السياسية.

ومن كان على دراية بأدبيات عصر التنوير وقبله عصر الإصلاح الديني)

ضد الكنيسة) والإصلاح السياسي ([ضد الحق الإلهي)؛ يعلم مدى حضور الإسلام فيها .

ولأذكر اسمين مهمين في هذا المجال، وكلاهما ألماني: لاسنج الفيلسوف والأديب الكبير؛ ورايماروس عالم اللغات الشرقية ممن درسوا الثورتين اللتين تشبهان ثورتي الإسلام .

وهما غاية الثورتين أو الإصلاحين الديني والسياسي في أوروبا الحديثة؛ بين القرن السادس عشر والثامن عشر خاصة؛ وللأمر بداية سابقة وغاية لاحقة .

السؤال الثالث: ما الفرق بين الثورتين؟

فيم تختلف ثورتا الإسلام والحداثة؟

ليس من شك في أنهما تتحدان في كونهما ثورتين على الوساطة الكنسية وعلى الحق الإلهي في الحكم.

وليس من شك في أن الثورتين في أوروبا لم تبقيا في الغاية كما كانتا في البداية.

كانتا مثل ثورتي الإسلام إصلاحا للدين والسياسة. ثم انحرفتا بشدة.

والانحراف كان متناسبا مع صمود الكنسية والاستبداد. تماما كما نلاحظ عندنا الآن: فتطرف الثورة المضادة؛ قد يؤدي بالثورة إلى التطرف المقابل .

فكانت الثورة التي آلت إلى الإلحاد والحرب على الدين ؛ وليس على الكنيسة وعلى الملكية؛ وليس على الاستبداد في بلاد الكاثوليك لغياب الإصلاح الديني .

فأدبيات القرن الثامن عشر؛ تثبت أن المادية والإلحاد كان بالأساس

فرنسيا، بسبب تطرف الكاثوليكية والحكم بالحق الإلهي فيها ؛ علمانية الثورة الفرنسية اليعقوبية.

وإذن فالاختلاف بين الثورتين الإسلامية والحداثية تتمثل في أن الحداثية، بدلا من تحرير الدين من التحريف الروحي والسياسي ؛ تحولت إلى حرب عليه .

صار الدين نفسه هو المتهم ؛ وليس تحريفه الكنسي والسياسي . ونفس الظاهرة نراها اليوم في خطاب مليشيات القلم ؛ ممن يدعون الحداثة وهم أجهل الناس بها,

السؤال الرابع: كيف تتصالح الثورتان؟

كيف يتصالحان؟

ما دمنا قد علمنا فيم يختلفان ؛ فإن باب الصلح يمكن أن يتيسر. فالصلح بدأ يصبح ضرورة أعلم أن مليشيات السيف والقلم ؛ أو نوعي الدونكيشوتية التي تغلط بين كاريكاتور الأصالة والأصالة، وبين كاريكاتور الحداثة والحداثة، ستغضب مما أكتب .

فكلاهما من دعاة صدام الحضارات ؛ إما باسم الأصالة أو باسم الحداثة المشوهتين: فكلا الصفين لا يرى في الثاني إلا الرذائل وفي ذاته إلا الفضائل .

أومن بأن القيم المثلى مشترك إنساني ؛ وأنها أساس فلسفة الدين والتاريخ القرآنيتين، وبهما يمكن أن نفهم معنى كونية الإسلام ؛ النساء 1 والحجرات 13.

فحربنا اللطيفة، أو إن شئتم أغراض سياستنا ومضمون خطابنا للبشرية، ينبغي أن يكون هذا المشترك بدءا بأنفسنا ، لنصلح حالنا فلا نبقى عورة الإسلام.

نعم ، نحن عورة الإسلام بمعنى نقطة ضعفه في مخاطبة البشر، لأن ما عليه حالنا تبدو دليلا على أنه لا يصلح نظاما للبشرية, لكن حقيقته تناقض واقعنا .

ومن يتابع الفكر الغربي الأحدث، يعلم أن الدين استعاد منزلته الشبيهة بالتصور الإسلامي ، بوصفه متعاليات الأخلاق والقيم في وجود الإنسان التاريخي .

لم يعد أحد من كبار المفكرين الأحدث يعتبر العلمانية اليعقوبية نظاما مقبولا ، فوهم تحييد الدين وقصر السياسي على الدنيوي، يفسد الدنيوي نفسه .

ذلك أن الدنيوي مفهوم إضافي بالجوهر، دنيوي بالقياس إلى علوي ، من دونه يصبح أضيق سجن يعيش فيه الإنسان . المنشود في الموجود روحي الدلالة دائما .

ولهذه العلة، نرى أن شباب الغرب وعلماءه بدأوا يتحسسون أبعاد التدني في الدنيوي، وضرورة التعالي عليه ليس بالمعنى الصوفي فحسب ، بل بالمعنى القرآني.

شرطان إذن: الحرية السياسية للاستعمار في الدنيا، والحرية الروحية للاستخلاف. العبودية السياسية منافية للكرامة، والعبودية الروحية منافية

للأخلاق .

السؤال الخامس والأخير: كيف نربح معركة الحقيقة؟

آمل ألا يشكو أحد من عسر المسألة.

فقد حاولت التبسيط إلى أقصى حد . والنهج المنطقي ؛ يمكن القارئ من التفكير الشخصي: يطرح الأسئلة وليجب بنفسه .

وسيرى أن فطرته العقلية توصله إلى نفس النتائج؛ وحينها لن يقتنع لأن غيره فكر بدلا منه ؛ بل لأنه هو نفسه انطلق من الأسئلة وحاول الجواب بنفسه .

وهذا الذي قدمناه هو ما يمكن أن يجعل كل مسلم قادرا على خطاب عقلاني في الكلام مع من يعتبرهم أعداء ؛ تعميما على الشعوب التي هي بدورها ضحايا .

فيراجع نفسه ويسمو إلى الخطاب الكوني: ففي كل الشعوب مفسدون؛ هم من ينبغي اعتبارهم أعداء . لكن الغالبية أصدقاء إذا "دفعنا بالتي هي أحسن".

العداوة يمكن أن تصبح ولاء حميما من يخاطب أصحابها بالتي هي أحسن؛ بشرط أن يكون حالك مطابقا لمقالك . إذا بقينا أكثر الناس ابتعادا عن الإسلام ؛ فاللوم علينا .

الاستراتيجيا التي اقترحها في سعينا لحرب لطيفة؛ هي عين السياسة التي تجعلنا بحق شاهدين على العالمين بأحوالنا قبل أقوالنا؛ وإلا فنحن منافقون نكذب على أنفسنا قبل اعتراض انتظره ممن لا يؤمن بأن الحيلة في ترك

الحيلة. فسيقول: كيف تلعب لعبة الصدق والوفاء والإخلاص مع من طبعه الكذب والغدر والخيانة؟

الجواب بين .

كن واثقا أن من طبعه الكذب والغدر والخيانة, سيقيسك على نفسه ؛ ولن يصدقك؛ ولن يطمئن لوفائك ولا لإخلاصك ؛ فيبقى مهموما بما وراء مواقفك . وهذا كاف .

ذلك أنك بهذا تضمن أمرين: تكون وفيا لمبادئك -وتلك فضيلة إسلامية-ولا تخشى ما يترتب على ما يبدو سذاجة في التعامل : فالعدو سيرى فيك الدهاء عينه .

وأنت إذا عملت بالآية 60 من الأنفال ؛ لا تحتاج لتلك الرذائل ؛ إذ إن مهابتك كافية لألا يتحداك أحد يعلم أنك عند النزال ستنتصر: ذلك ما ينبغي أن تستعيده الأمة.

فلا شيء أخطر على الدول والشعوب من الردع الكاذب. ذلك أنه يجعل مدعيه أول المخدوعين به ؛ والأعداء لا يصدقونه . فالواثق من نفسه قليل العنتريات .

أكاد أجزم بأن كل عنتريات إيران تدل على العكس تماما . وكل ما يتظاهر به بوتين حاليا ؛ دليل ضعف لا قوة . فالجميع يعلم أن قدراته الاقتصادية صرف

فدخل روسيا القومي الخام حوالي واحد من عشرين؛ أي نصف العشر بالقياس إلى دخل أمريكا ؛ وتكاد ميزانية جيش أمريكا تساوي دخل

روسيا ؛ وتسليحها خردة قياسا إلى أمريكا .

ولو كان بوتين واثقا من نفسه ؛ لما تعنتر على مقاومة شعبية لا تملك إلا سلاحا بسيطا؛ اضطر لأن يستعمل ضدها كل ترسانته ؛ كيف يتوهم أن ذلك يمكن أن يمده بمهابة؟

هل كان المرحوم محمد علي كلاي يبارز طفلا؛ حتى لو اعتدى عليه؟

بوتين يمكن أن يكذب على شعبه . لكن أوروبا وأمريكا لا يخافون منه ؛ بل على العالم من جنونه.

لذلك فهم اختاروا تركيعه اقتصاديا ؛ كما فعلوا مع السوفيات: أجبروه على الدخول في معارك وسباق تسلح؛ سيأتي على القليل الباقي من ثروة بلاده؛ خاصة بعد أزمة البترول . ثم إن وزن الكلام مختلف: كان الأمريكان يقولون كلمة الجنرال ديجول هي سلاح فرنسا الرادع؛ لأنه إذا قال فعل . وكل الأمم الواثقة من نفسها لا تتعنتر لعلمها بقوتها .

مثال صارخ :؛ إيران لم تصنع بعد قنبلة نووية؛ وتهدد بمحو إسرائيل من الخارطة؛ وإسرائيل التي تملك مئات منها لم تعترف حتى بامتلاكها .

لسان حال نظام الملالي يقول: خلوني أكذب على العامة. وكذلك كان جمال عبد الناصر وأمثاله يدعون رمي الإسرائيليين في البحر بعنتريات؛ هم أنفسهم لا يصدقونها .

وكوريا الشمالية؛ التي يموت شعبها جوعا؛ تهدد أمريكا . هل توجد بلاهة تفوق هذه؟ كذلك كان القذافي يسمي ليبيا جماهيرية عظمى؛ خالطا بين الأوهام والحقائق التي لا يجهلها حتى صاحب الدعوى .

لما كانت دولة الإسلام مهابة؛ لم يكن أحد يجرؤ عليها .

لما كثر الكذب في عهد الأنظمة التي تدعي الثورية؛ صارت الجيوش تخسر الحرب في دقائق معدودة.

عائق الثورة المعرفية في حضارتنا

ولأختم بالكلام في العلوم التي تسمى علوم الملة.

لم يعد شيء كبير منها يعتبر علوما . كلها تقريبا تجاوزها مجال بحثها؛ إذا فصلناها عنه

فالعلوم غير موضوعها: لا التفسير أو الفقه أو الكلام أو التصوف أو حتى الفلسفة هي موضوعها أي مجال بحثها . ليست مستقرة ولا حية دائما مثله ؛ ونموت إن لم تتغير . والتغير نوعان. أدناه التغير الكمي والتوسع في نفس الإطار الابستيمولوجي؛ وأسماه التغير النوعي والانتقال إلى إطار ابستمولوجي أعقد وأشمل .

وغالب علومنا ؛ إن لم نقل كلها ؛ ينبغي أن يحصل فيه النوع الثاني من التغير؛ لأنه استنفد كل إمكانات إطاره الابستيمولوجي القديم ؛ والذي لم يعد صالحا .

ومثلها العلوم العادية؛ لا أحد اليوم يتداوى بطب ابن سينا أو جالينوس؛ ولا أحد يستعمل فيزياء أرسطو؛ ولا أحد يستعمل فلك بطليموس إلخ.

ألسنا نتجاهل ذلك؟

اعتمادا على خلط مقصود بين العلم ومجال بحثه ؛ يضفون على التفسير والفقه والكلام والتصوف والفلسفة شيئا من الثبات والاستمرار؛ يزيل كل

إبداع حقيقي .

فيصبح الكلام في تاريخ علوم ماتت، أو لنقل تجاوزها العلم في مجالاتها، علما،. ويصبح أصحابه علماء فيه وليس مؤرخين لما مات منه ، فيجمدون المجال نفسه .

لكنك كثيرا ما تسمعهم يقولون الفقه ابن عصره، ثم يباهون فيتكلمون على فقه الواقع إلخ. . من الشعارات التي لا تعني شيئا، لأن الواقع أيضا ابن عصره.

ولبغضب من يغضب: لا شيء تقريبا مما في هذه العلوم الخمسة بقي ذا فائدة يمكن أن يستمدها العمران الإنساني فتجعل الإسلام جذابا، كما ينبغي أن يكون.

ومع ذلك يسمون علماء .

أن نسميهم مؤرخي مرحلة مضت من هذه الاختصاصات، لا غبار على ذلك . أما أن نقول عنهم علماء فهم علماء آثار ربما . ولنكتف بالكلام .

فالكلام من أصله ليس إلا علما زائفا . لكن كان نافعا أنه عام في عصره. اليوم لا معنى له . وابن خلدون نفسه اعتبره فقد وظيفته . شعوذات الكلام في الغيب .

ليس منها نفع بل كلها ضرر: فهي تنتهي إلى جعل الإسلام يتحلل كما تتحلل الجماعات إلى عصبيات تقتتل حول تخريفات، تدعي صوغ العقيدات أفضل من القرآن.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

قضية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكالية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يأس وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاق الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنطقها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

تناظر دور الأحوال والأحيازي الحرب اللطيفة 1 سر سياسة الاستعمار وسياسة عملانه 3 عوامل الحرب اللطيفة وتأثيرها 3 السياسة حرب لطيفة بالجوهر 5 تعريف ابن خلدون للسياسة 7 استراتيجية الحرب اللطيفة المقترحة 9 جنود المقاومة بالحرب اللطيفة 10

تمهيد: ختمنا الفصل الأول من الكلام في الحرب اللطيفة ببيان أصناف المقومات التي يتألف منها مجالها أو ساحتها ؛ وبين آن مواضعها بالمعنى المنطقي لأغراضها، فالمواضع قديما؛ هي مجالات الأغراض التي تطلب منها التصورات؛ ليبنى عليها التصديق ونحن نزعم أن الاستراتيجيا بهذا المعنى تنبني على البحث العلمي ؛ المستند أساسا إلى المعلومات المستمدة من الاستعلام على الأعداء ؛ أحوالهم وقوتهم. تناظر دور الأحوال والأحياز في الحرب اللطيفة وقد صنفنا هذه المواضع إلى خمسة أصناف: 1-الحال المادية 2-والحال المعنوية 3-وأثر الأولى في الثانية 4-وأثر الثانية في الأولى 5-والأصل الجامع الذي هو المرجعية الروحية. وقد سمينا المرجعية الروحية الرؤية الوجودية؛ التي من خلالها ترى الجماعة ذاتها في العالم ؛ وعلاقتها به وبمن فيه ؛ من الأصدقاء والأعداء ؛ والمقومات الأربعة تتحدد بمنزلتها في سلم قيمها . وللمرجعية صيغتان متجادلتان جميع الحضارات: - الصيغة الدينية للجميع ؛ - والصيغة الفلسفية للبعض ؛ ممن يتصورون أنفسهم خاصة أو حتى خاصة الخاصة.

والمرجعية عندنا هي الإسلام. والأعداء مقتنعون أن المرجعية الموحدة لهذه الأوجه الأربعة هي الإسلام؛ بدليل حربهم عليه إما لتشويهه ؛ أو لتطويع أهله بهذه المقومات الأربعة. وهذه حربهم اللطيفة التي يقدمونها

على الحرب العنيفة؛ باعتبار النصر في أي حرب عنيفة لا يؤتي أكله إلا بها ؛ لأن روح المقاومة لا تتوقف من دون قتله . وأهم اكتشاف أقدمه لشباب الثورة؛ هو العلاقة الخفية بين مقومات الحرب اللطيفة والحرب العنيفة, من خلال التناظر بين نوعي مقوماتهما ووحدة الأصل . سبق أن عرضت نظرية الأحياز الخمسة:

- المكان وثمرته (الثروة)

- والزمان وثمرته) التراث)

- والمرجعية الموحدة) الإسلام عندنا .(وهذه هي العوامل التي تعتبر مدار الحرب العنيفة بين البشر. فالناس في نفس الجماعة أو بين الجماعات يتنافسون على هذه الأحياز الموجودة في الأعيان: المكان وثمرته أي الثروة؛ والزمان وثمرته أي التراث؛ وعلى المرجعية الروحية الموحدة وهذه الأحياز الخمسة التي يتحيز فيها الإنسان في الحرب العنيفة تتحيز في الإنسان في الحرب اللطيفة؛ فتكون حالا مادية وحالا معنوية وتفاعلا بينهما في الاتجاهين . وإذا كانت الأحياز هي موضوع التنافس؛ فإن الأحوال هي حصيلة التنافس على الأحياز والمواقف المترتبة عليها ؛ باعتبارها حاصلة في الأذهان . موضوع الحرب العنيفة هو الأحياز التي يحل فيها الإنسان؛ وهي توجد خارج الإنسان في الأعيان؛ وموضوع الحرب اللطيفة الإنسان نفسه من حيث يكون ذهنه حيزا لتلك الأحياز في وجدانه وضميره. ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

واستراتيجية الحرب اللطيفة تطبق ذلك . العدو يبدأ بتغيير ما بالأنفس حتى يغير شروط قوة أصحابها ؛ التي هي الأحياز. ثم يعكس ؛ فيغير الأحياز

ليحول دون تأثيرها في الأنفس، ويتداول الأمر. بالحرب العنيفة يغير الأحياز، الجغرافيا ، والثروة، والتاريخ، والتراث. وبالحرب اللطيفة يغير الإنسان: حاله المادية، والمعنوية، وتفاعلهما في الاتجاهين . والمرجعية تجمع الحربين . سر سياسة الاستعمار وسياسة عملائه أستطيع أن أقول ولا فخر، أني قد اكتشفت سر السياسة الاستعمارية التي تغيب عن ذهن القيادات العربية عامة، إما لسذاجة،، أو لخيانة،, فيكونوا أدواتها . ولا فضل لي . فيكفي القيام بعملين يقتضيهما الموقف العلمي من الظاهرة: - الأول هو استقراء سلوك الأعداء عيانا ، - والثاني القيام بذلك في إطار طبائع الأمور البشرية وسننها . فمن يعلمها ، ويعمل على علم بها ، ينتهي في الغاية إلى تحقيق شروط النصر على أعدائه . ولا تفسير لبدايات تاريخنا المبهر إلا بكون السلف أدركوا ذلك . وكثيرا ما نبهني بعض الأصدقاء بأن نشر أفكاري بهذا اليسر، قد ييسر سرقتها . وردي ، بين القراء متابعون ، وكثير منهم نزهاء ، لن يترددوا في فضح أي لص . ثم إن اللص يفضح نفسه بنفسه ، لأن سرقة النتائج من دون المقدمات، يبين أن السارق سارق، فالنتائج من دون مقدماتها لا يدعيها إلا من يدعي الوحي . فلا يكون اللص حينها قد فضح نفسه فحسب، بل وادعى ما به يكفره جل المسلمين . لذلك فلا خوف من السرقة. وإذا حصل فلا بأس، فالتاريخ ينصف ولو بعد حين .. عوامل الحرب اللطيفة وتأثيرها وإذن فالعوامل عشرة، واحد منها يعمل في مستوى الأعيان وفي مستوى الأذهان، أو الظاهر وفي الباطن: إنه المرجعية الجامعة بين الأحياز خارج الإنسان، والأحوال داخله .

أولا الأحياز ممثلة في الأعيان: الجغرافيا والثروة، والتراث . وثانيا الأحوال ممثلة في الأذهان:؛ الحال المادية وأثرها في المعنوية والمعنوية وأثرها في المادية. وما كانت المرجعية جامعة بين الوجهين؛ فهي المؤشر الأقوى؛ ومن ثم فالحرب اللطيفة والعنيفة كلتاهما تركز عليها ؛ لأنها سر كل قوة مادية وروحية لأي جماعة بصورة كونية . وبهذا المعنى ؛ فالحرب العنيفة مجرد أداة من أدوات الحرب اللطيفة؛ بخلاف ما يعتقد من لا يفهم معنى الاستراتيجيا . فالسياسة هي بالجوهر حرب لطيفة؛ وذلك سواء نظرنا إليها كسياسة داخلية؛ أو كسياسة خارجية؛ والحرب العنيفة أداة من أدواتها، تلجأ إليها أحيانا؛ في حين أن الحرب اللطيفة هي جوهرها. وإذن فما سنقدمه يتألف من مرحلتين ؛ سياسة عامة؛ وأداة خاصة: مرحلة الحرب اللطيفة عامة؛ ومرحلة الحرب اللطيفة المعدة؛ والمصاحبة؛ واللاحقة لالحرب العنيفة. والتراتب بين الحربين العنيفة واللطيفة؛ يتأسس على مبدأين:

- المبدأ الأول يكون التراتب بحسب كيان الإنسان المزدوج عضويا وروحيا .

- والمبدأ الثاني يكون التراتب بحسب منزلة العضوي والروحي في الجماعة. والأول بنيوي عام؛ لا يختلف فيه مجتمع عن مجتمع . والثاني تاريخي خاص؛ ويتغير بحسب مستوى الجماعة الحضاري ؛ فالحكام الأميون يقدمون العنف على اللطف ؛ والجلافة على اللطافة. والعامل الموحد بين الأمرين؛ منزلة الإنسان في المرجعية الجامعة بين عوامل الأعيان (الأحياز) وعوامل الأذهان (الأحوال). فالمبدأ المتعلق بمنزلة الإنسان

عند الرسول، يضع أن هدم الكعبة أهون من قتل النفس. لكن المبدأ اليوم، النفس أقل قيمة من ذبابة لدى الحاكم العربي. وليس ذلك لأن الحاكم العربي عزيز، بل لأنه ذليل : فهو أذل من ذبابة لدى حاميه .

أما في عهد الرسول، فالحاكم المسلم كان عزيزا، والشعب مثله عزيز.

أنهينا التمهيد للكلام في الوجهين ؛ أي الحرب اللطيفة عامة، وهي جوهر السياسة، والحرب اللطيفة عندما تصبح أساس الحرب العنيفة خاصة، أو سياسة الحرب.

السياسة حرب لطيفة بالجوهر

وبعبارة أوجز وأوضح: فالسياسة بمفهومها العام والشامل، ليست إلا تربية عامة تجعل الإنسان مدنيا، أو تحرره مما يوجد لديه من معيقات للحياة المدنية, التي هي السلام في

الجماعة. وتلك هي علة حاجتها إلى منظومة مؤسسات تسمى دولة,، ذات أداتي فعل هما الحكم والتربية.

والأول، للفعل المباشر في الأعيان ؛ وتحتاج إليه الجماعة لتطبيق شروط العيش المشترك، أو القانون ؛ إما وقاية قبل حدوث ما يحول دونه ؛ أو علاجا للجزاء بعد وقوعه .

والثانية، للفعل غير المباشر الذي يحتاج إليها القانون ليكون راسخا في الأذهان، لأن القانون لن يرسخ إلا إذا صارت من العادات والملكات في سلوك الأفراد والجماعات.

وهي بلغة ابن خلدون، نقل الإنسان من الاقتصار على الوزع الأجنبي (غاية

الحكم)؛ إلى وزع أرقى هو الوزع الذاتي (غاية التربية) ؛ أو بلغة حديثة وزع قانون الضمير بدل قانون الشرطي .

وهي بلغة فلاسفة السياسة الإسلامية القديمة؛ السياسة نسبة متحركة ومرنة بين قوتي الدولة: الحد من دور الشوكة؛ والزيادة في دور الشرعية لتحقيق السلام المدنية في الجماعة.

وأساس الشرعية إيجابا ؛ هي توطيد العدل ؛ وسلبا ؛ هي مقاومة الظلم ؛ وذانك هما شرطا العيش المشترك؛ وشرط الشرطين أن يكون القائمون على الدولة ببعديها أمناء) النساء

ماذا تسمي ذلك حربا لطيفة؟

فيه مقاومة للظلم والعدوان عند الأفراد والجماعات حول الأحياز؛ أي حول السلطة على الأرض والثروة والتاريخ والتراث والمرجعية. وهذا الظلم بخصوصها ؛ له أساس الحال المادية؛ وأثرها في الحال المعنوية وفي الحال المادية؛ وأثرها في الحال الروحية والمرجعية كذلك: والعدل هو أساس السلم الباطنة. ذلك أن تمدين الإنسان حرب لطيفة على ما في الإنسان من نوازع مضادة للمدنية. وليس بالصدفة أن كانت بداية الإسلام السياسية هجرة إلى ما سمي "مدينة". وليس من الصدفة كذلك أن كانت السياسة القرآنية هي بالأساس حربا لطيفة ضد مرضين هما :؛

- الجاهلية؛ وهي أداة عدوان على الأحياز في الأعيان؛

- والتحريف ؛ وهو أداة عدوان على الأحوال في الأذهان . فالجاهلية نوازع ضد المدنية بداية؛ لأنها توحش بخصوص المكان وثمرته؛ والزمان

وثمرته؛ لأن المرجعية تخضع للحرب الأهلية الدائمة. والتحريف نكوص إلى ما يشبهها ؛ لأنها تعريف لرسالة سماوية؛ أو لحكمة عقلية تجعل البشر يقلبون القيم بصورة تفصل بين الأقوال والأفعال , فتصبح مجرد شعارات تخفي الحقيقة. وبذلك يتبين أن السياسة في الداخل ؛ هي دائما فن التعامل مع الجغرافيا وثمرتها؛ والتاريخ وثمرته؛ والمرجعية لجعل حياة الجماعة سلمية أو أقل عنفا؛ وقد تكون عكس ذلك بسبب الجاهلية والتحريف. والتنافس بين الأحزاب أو القبائل لحكم الجماعة مهما كان المجتمع متخلفا ؛ أو مهما كانت الجماعة غير واعية بحقوقها؛ ليس له من مدار إلا هذه الأحياز الخمسة وما ينتظم به أمرها من قوانين وأعراف. وطبعا يكون العمل في هذه الأحياز الخمسة بتحقيق ما يمكن أن نسميه العدالة؛ أو بالحد مما يمكن أن نسميه الظلم في الأعيان والشعور بهما في الأذهان . كل تعريف آخر للسياسة كلام أجوف,؛ لا يفيد شيئا حول حقيقتها وسر فاعليتها في قيام الدول ؛ ومتانتها وقابليتها للديمومة؛ لأنها هي أساس كل شرعية بعق .

تعريف ابن خلدون للسياسة

وأفضل تعريف نجده عند ابن خلدون:

فقد قسمها إلى خمسة أصناف؛ اثنان عقليان واثنان دينيان . ولم يذكر من الدينيين إلا واحد ربما لأنه ينزه الدين عن التحريف .

ويتقدم عليهما الطبيعي ؛ وهو غير سياسي .

وبعدهما الصنف الجامع لها كلها ؛ وهو السياسي الواقع في التاريخ الفعلي ؛ بمعنى أنه عقلي وديني وطبيعي ومزيج منها جميعا .

والملاحظ أن ابن خلدون ضاعف العقلي بمعيار طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ ولم يضاعف الديني . وكان ينبغي أن يفعل ؛ لأن نفس المبدأ ينطبق على الديني انطباقه على

العقلي كما نبين . فتكون الأصناف بذلك خمسة.

وما يسميه عقليا بصنفيه ؛ هو المقصور على المصالح الدنيوية. وما يسميه دينيا ؛ هو المتجاوز إلى المصالح الأخروية. الجامع هو "خليط' منها ؛ مع شيء من الحكمة الفلسفية. فالعقلي من السياسة نوعان: - فهو يكون إما لصالح الحاكم فحسب - أو لصالح الحاكم والمحكوم . وإذن فالأول محرف . ويوجد ما هو من جنسه في الديني بتحريفه . وكلاهما يكون لصالح

الحاكم دون المحكوم .

ذلك أنه مثلما يحرف العقل في السياسة, فيكون لصالح الحاكم دون المحكوم؛ يحرف الدين كذلك وبنفس المعنى .

(المقدمة 23.111 و25 ثم (11-51

فنظام الملالي ونظام القبائل: نظامان دينيان ما يجعلان الدين وسيلة للحكم واستعباد المحكومين؛ تماما كما تفعل الأنظمة العلمانية المستبدة في عالمنا الإسلامي بالسياسة؛ استعبادا للمحكومين .

والعقلي المحرف؛ والديني المحرف؛ كلاهما يكون العقل والدين فيهما وسيلة لتبرير الظلم بالعقل أو بالدين ؛ أي بالتحيل الذي يحقق خضوع المظلوم للظالم .

فتكون السياسة في هذه الأنظمة، حربا أهلية صامتة يمكن أن تنفجر في أي لحظة، لأن السياسة خالفت حقيقتها فلم تقم بوظائفها بوصفها حربا لطيفة، على أسباب الحرب الأهلية

ثم الآن إلى الحرب اللطيفة بوصفها جزءا من سياسة الحرب بين دولة ودولة، وليست كما هي عامة حربا لطيفة لتحقيق شروط الحياة السلمية في الجماعة.

وسأفاجئ القارئ بالقول إن أمريكا وإيران وإسرائيل ، ثلاثتهم خسروا الحرب اللطيفة بمعناها الجزئي . فألاعيبهم انكشفت للقاصي والداني .

ومن المعلوم أن من شروط نجاح الحرب اللطيفة الجزئية، عدم انكشافها . ولعل أبرز مثال لذلك ، هو انكشاف ما يسمى بحزب الله.

قبل انكشاف لعبته -وهي لم تنطل علي منذ عقدين - أصبح كلامه ثرثرة لم يعد يسمعها فالحرب اللطيفة تفعل بمبدأ "القابلية للتصديق" فتضفي على معمياتها قابلية التأويل الملتبس. وبعبارة سلبية, فلا بد لها من عدم تجاوز عتبة التعارض التام بين الأقوال والأفعال .

وهو ما تم في الحالات الثلاث .

وسأضيف مفاجأة أكبر للقارئ: حيل مخابرات الأعداء افتضحت ، بحد لم يعد حتى الرأي العام الغربي نفسه يصدقها: جل أفعال داعش والقاعدة من صنع المخابرات.

صنع المخابرات الغربية والإيرانية والإسرائيلية. وحتى الأنظمة العربية بات مفضوحا . ولعل السحر قد انقلب على الساحر، بما يشبه حال من صنع

جرثومة وفقد السيطرة عليها . وهذه بداية طيبة لحرب لطيفة، نخوضها ضد من فشلت حربه اللطيفة علينا: وفيها يصح القول : الحيلة في ترك الحيلة . فأهم فشل للأعداء ، هو أن تركيزهم على الإسلام والقرآن جعل المعركة بين العلم والجهل بهما.

وفي معركة كهذه البروباغندا تخسر في النهاية.

الإسلام والقرآن ، وخاصة طبيعة علاقته بالغرب من حيث حضارته وشروطها، يعيدهما إلى استراتيجية الحرب اللطيفة المقترحة

ولا يبقى علينا إلا أن نكون شبابا قادرين على مخاطبة الغرب من خلال العلم بحضارته، على الأقل بمستوى علمهم بحضارتنا، لتغليب الحقيقة على الدعاية.

والمبدأ الأهم ، هو رفض منطق رد الفعل الدفاعي والاكتفاء بالفعل دون هجوم ، لأن ما كان ممكنا من المغالطات قبل تقدم وسائل التواصل ، لم يعد ممكنا فيكون تركز الأعداء فرصة وتلك هي العلة التي جعلت الأعداء يصنعون صنعا ، ما به يشوهون الإسلام والمسلمين بمنطق شهد شاهد من أهلها . ويتمثل ذلك في دور نوعي المليشيا المعادية: مليشيا السيف ومليشيا القلم .

والنوعان هما ما سميته مليشيا السيف، أو داعش العنيفة، ومليشيا القلم، أو داعش اللطيفة. والأولى معلومة للجميع ، الثانية هي النخب التي تدعي الحداثة والأصالة وتقدم كاريكاتورين منهما يشوهانهما .

فهذا الكاريكاتور المضاعف يفسد العلاقة بين الشعوب الإسلامية والشعوب

الغربية,؛ لأنه يفسد صورة الحداثة وصورة الأصالة؛ فيضفي مصداقية على داعش العنيفة بفعل داعش

ذلك أن الهم الأول لحربي اللطيفة؛ ينبغي أن يكون إعطاء الوقت للوقت؛ وتبريد الصراع الحضاري حتى تفقد استراتيجية نكء جروح التاريخ بين الحضارتين .

ولن أطيل الكلام في هذه الخطة؛ لأني شرحتها بإفاضة في غير موضع؛ وبينت أن استراتيجية الأعداء بحاجة لحافز نكي الجراح؛ وهو منطق الصفوية والصهيونية الذي تعبر عنه خاصة في المسيحية الصهيونية.

جنود المقاومة بالحرب اللطيفة

وجنود هذه المعركة شباب من الجنسين ؛ يجيدون لغات الغرب؛ ويكونوا على جمال وهيبة؛ مع التمكن من المنهج العلمي ومن الحضارة الغربية بفضائلها ورذائلها .

ولا بد من تعليمهم فن الخطاب؛ والخطابة؛ والحجاج؛ تمكنا متينا لتكون الحرب اللطيفة عملا على علم ؛ وليس تخريف أميين ؛ كما يجري حاليا فيصبح المحامي مغرقا لا منجيا . فكلما سمعت هؤلاء المخرفين حول الحروب الصليبية؛ يقشعر بدني: فهم من حيث لا يعلمون ؛ يخدمون استراتيجية الأعداء الذين هم أحوج لهذا الحافز منا .

كل المخرفين ؛ من مليشيات كاريكاتور الأصالة وكاريكاتور الحداثة؛ يعمقون العداء بين الشعوب ؛ فيعطلون نهضة الأمة بقتل الأصالة والحداثة في آن .

فبمثل هذا الغباء تنقل المعركة من مقاومة لمافيات حاكمة؛ يعاني منها الغرب نفسه إلى معركة مع شعوب الغرب؛ التي هي بدورها ضحايا لهذه المافيات.

لم يحدث في التاريخ أن انتصر شعب على شعب ؛ لأن الحرب حينها تصبح صراع وجود مطلق ؛ لا وصول فيه لحل إلا بإفناء أحد الشعبين .

وهذا مناف للإسلام.

إفناء أي شعب ؛ بل إن الشعوب التي أسلمت صارت سهما حاملة للرسالة.

ما علمنا إياه التاريخ؛ هو أن المسيحية لما حاولت تقليد الإسلام بسياسة فتح؛ تحولت إلى سياسة إفناء ؛ كما حدث في أمريكا . والعلة هي أن المقلد يغالي.

الإسلام لا يعترف بالإبادة؛ بل يخير الشعوب بين خمسة حلول:

- الإسلام مع المساواة

- القبول بالتبعية السياسية والمحافظة على الحقوق الروحية

- أو الحرب. وهي تبدو ثلاثة لكنها خمسة: 1-تسلم 2-يكون لك ما لنا وعليك ما علينا) المساواة) 3-تدفع الجزية 4-مع بقائك على دينك) تبعية سياسية) -5 الحرب لأن رفض الحلول الأربعة السابقة يعني معارضة الحريتين . والحريتان هما ثورتا الإسلام؛ الحرية الروحية التي تقتضي نفي الوساطة بين المؤمن وربه) إزالة تحريف الدين (؛ والحرية السياسية التي تقتضي نفي الحق الإلهي في الحكم . وهاتان الثورتان هما ما سعت إليها أوروبا؛ بفضل تأثير الإسلام في فكرها : فكل ما يسمى بالإصلاح الديني

يتعلق بالحرية الأولى؛ وكل ما يسمى بالثورات السياسية الغربية يتعلق بالثورة الثانية. وطبعا؛ فالمقلد يذهب دائما إلى التطرف المقابل : فبدلا من تحرير المسيحية من التحريف؛ جادلوا في دور الدين ؛ وبدلا من تحرير الحكم من الحق الإلهي ؛ جعلوه لا يتجاوز نزوات الدهماء . وتلك هي الحرب اللطيفة الإسلامية التي يسرت الفتح؛ إذ لا يمكن لأي شعب أن يرفض المساواة والحماية؛ إلا إذا كان يؤمن بالعبوديتين الروحية والسياسية. بعبارة وجيزة؛ لكأني قلت إن المسلمين لا يحتاجون لأكثر من العودة إلى كونية الإسلام وعدم اعتباره دين المسلمين التاريخيين فحسب؛ بل هو كما هي حقيقته ؛ دين الإنسانية. يكفي أن نسكت نهائيا كل الدجالين ؛ الذين جعلوا أنفسهم ذوي سلطة تتجاوز سلطة الرسول نفسه ؛ فالله قال له (فذكر أنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر» . وهم يسلطون أمراء الحرب على رقاب المسلمين . الخاتمة

وهكذا يتضح أن الحرب اللطيفة هي جوهر السياسة؛ وأن دورها في الحرب العنيفة ليس إلا جزءا من حكمة السياسة؛ تفضيلا للتربية الخلقية على العنف المادي .

ومشكل المخرفين من أصحاب الكاريكاتور باسم الحداثة؛ أو باسم الأصالة؛ علته جهلهم بفاعلية الرمز وبدور الخطاب في التوجه إلى فاعلية وزع العوامل الخمسة.

لو علم هؤلاء المخرفون أن السياسة عمل في الأحياز, لفهموا أن غايتها هي جعل السلام المدنية ممكنة, وتحرير الجماعة من الصراع عليها بين البشر في نفس الجماعة أو بين الجماعات.

ولو علموا كذلك أن لهذه الأحياز، التي يوجد فيها الإنسان، ضربا ثانيا من الوجود، تكون هي في الإنسان، لفهموا أن علاج الأحوال، المادي منها والمعنوي ، وتفاعلهما، له نفس الغاية. ودور الأحوال، هو ما يعنيه جل وعلا عندما حدد سنن التغيير، معتبرا أن التغيير في الأعيان مشروط بالنسبة إلى الإنسان بالتغيير في الأذهان : مالي النفوس من الأحوال حول ما يترتب على التنافس حول الأحياز.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية مل واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

الحرب اللطيفة_ممهدات لفهمها وشروط علاجها

الحرب اللطيفة - ممهدات لفهمها وشروط لعلاجها

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفصل الأول

الغيب في الاستراتيجيا السياسية والعسكرية 2 الاستعلام والمعرفة العلمية 3 مفعول العقيدتين في الأخلاق العامة 5 مشارقة بين النظرة السنية 6 العلاقة بين تأويل المتشابه والاستراتيجيا 7 مثالان تطبيقيان على سبيل الفرض 8

سوء استعمال الحرب اللطيفة 9

ختمت كلامي حول الموقف السياسي والاستراتيجي الحالي في الهلال بمحاولة التمييز بين تأويل الأحاديث، وتأويل الأحداث، معتبرا الثاني أعسر من الأول.

وأشرت إلى الآية السابعة من آل عمران التي تعتبر تأويل المتشابه دليلا على زيغ القلوب وابتغاء الفتنة. والمشكل يتعلق بتأويل الحديث لا الحدث . وحديث الرؤيا في قصة يوسف دون متشابه القرآن تضمنا للغيب .

ولا فائدة من التذكير بأن الآية قرت إما بدلالة عطف علم الراسخين على علم الله، أو بدلالة الاستئناف . وقد سبق لابن خلدون أن فضل الدلالة الثانية: العطف لا الاستئناف . لكن فطنته جعلته يرد الأولى إلى الثانية، حتى لو قبلنا بها رغم مناقضتها لقوانين النحو العربي . فعطف علم الراسخين على علم الله لا يجعله مطابقا لعلم الله، وهو ما يعني أن ما بسببه اعتبر النص متشابها، هو ما به يختلف علم الله به عن علم الإنسان به ، مهما كان راسخ العلم : فالغيب في الحديث موضوعه الحدث المجهول ، أي مرجع الحديث.

فما لا يستطيع الراسخ في العلم تأويله متعلقا بمرجعية الحديث؛ أي بدلالته التي يتعلق بها التشابه الناتج عن القيس على الشاهد : قابلوا العلاقة فجعلوا المشكل حلا.

ذلك أن قيس الغائب ؛ فضلا عن الغيب؛ على الشاهد ؛ يعني اغفال الفارق الذي هو مطلوب البحث . ولما كان الغائب مجهولا وقتيا ؛ وكان الغيب مجهولا دائما ؛ كان القياس من الحمق . غياب المرجعية) الدلالة أي الإحالة إلى الحدث أو الشيء المفاد بالحديث) يجعل الكلام على قياسها على الشاهد نفيا لما تتميز به عنه ؛ الذي هو من الغيب.

والقرآن حدد بخصوص موضوعنا - أي السياسة والحرب - حضور هذا الغيب في كلامه على تعيين الأعداء خلال وضع مبدأ الردع أو الاستعداد لهم ؛ الأنفال 160

صنت الآية الأعداء ؛ فبعضهم أعداؤنا؛ وبعضهم أعداء الله (وبينهما تقاطع)؛ وبعضهم لا نعلمهم . الله وحده هو الذي يعلمهم . وبهذا المعنى فتعيينهم من الغيب ؛ الذي لا يعلم قبليا ؛ ويعلم بعد حدوثه . الغيب في الاستراتيجيا السياسية والعسكرية فإذا عدنا إلى موضوعنا في الكلام على الاستراتيجيا والحرب؛ فإن تأويل الأحداث ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الأمر المتعلق بما لا يقبل العلم إلا بعد حدوثه) وهو أحد معاني التأويل المقصور علمه القبلي على الله وحده). وبخلاف ظن الكثير ؛ فإن ما لا يقبل العلم في الاستراتيجيا والسياسة ليس نقصا؛ بل هوعين الكمال الاستراتيجي . ذلك أنك إذا كنت تعلم أنك لا تعلم كل شيء ؛ فمن الحكمة أن تكون أكثر حذرا . وتلك هي أسمى الفضائل في السياسة وفي

الحرب: أن تكون أكثر حذرا فتستعد لغير المتوقع . وغير المتوقع ليس مرسلا؛ بل نعلم جنسه ونوعه ولا نجهل إلا عينه . وتحديد العين ؛ وإن كان مهما ؛ فهو ليس ضروريا . فالمهم أن تستعد لنوعه ؛ وهو طبعا متعلق بأمر إضافة لقوة الأعداء المحتملين ؛ ونسبتها إلى قوتك في الصراع. والأمر متعلق بشيئين:

- الاستعلام عن العدو

- والتقدم في الجاهزية السيادية والعسكرية. والجاهزية تتعلق بتكوين الإنسان جندا وقيادة؛ وبإبداع التجهيز والعدة والتخطيط لما يناسب الاحتمالات . والاستعلام نوعان:

- أولهما يتعلق بما لا يستطيع أحد إخفاءه

- والثاني يتعلق بما يستطيع إخفاءه. والأول يتجلى في حال المجتمع المادية؛ والثاني في حاله المعنوية. ولكل منهما أثر في الثاني فهما متفاعلان .

وإذن يحدث نوعان آخران أشد تعقيدا وخفاء ؛ فأثر المادي في المعنوي متعدد الأشكال ؛ بل لا متناهيها . ومثله أثر المعنوي في المادي .

أما لماذا كانت الحال المادية يعسر إخفاؤها ؛ فلأنها تشمل الوجود الظاهر والجلي .

أما الحال المعنوية؛ فتشمل الوجود الباطن والخفي .

ولا يمكن إخفاء الأولى لأنها عين قيام الجماعة المشهود .

لكن الثانية هي حالها الخلقية, وخاصة طبيعة صلة أفعال ناسها بأقوالهم .

فالأنظمة يمكن ، بالدعاية، أن تنشر صورة عن حالها المعنوية مناقضة للحقيقة، فضلا عن كون المعنويات عسيرة الفهم .

والأثران المتبادلان بين الحالين أشد خفاء.

ولذلك فلن نتكلم فيهما تفسيرا للعلاج ، وستعود إليهما عندما نخصص بحثا للحرب اللطيفة الذي قد نقدم عليه قريبا . وهو شديد العسر، كما سنرى ، إن تمكنت من علاجه .

فما تنشره دعاية إيران لا يمكن أن يكون حقيقيا ، لأنه مناقض تماما لطبائع الأشياء . فما يجعل الشعوب متشبثة بأنظمتها ، ذو صلة مباشرة بحالها المادية. والولاء للأنظمة متناسب مع العدالة الاجتماعية. ولعل مثال مقاومة الشعب للانقلاب في تركيا خير دليل .

وذلك خاصة إذا طال عهد انخرام الحال المادية، مع ظلم اجتماعي صارخ، وكانت المقارنة مع حال العدو داعية للتراخي في معنويات الشعب . ويحصل عندما لا تفي الأنظمة بما لأجله وجدت ، فضلا عن وعودها .

فالولاء لما يسمونه ثورة في إيران مثلا ، ربما قد كان قويا في البداية, ولكن بعد ثلاثة عقود ونيف ، يستعاض عن الوعود الكاذبة بوازع تسلطي ، يزيد رفض الشعب لها دعما . الاستعلام والمعرفة العلمية

وهذه من الطرق التي تساعد على استنتاج الحال المعنوية من الحال المادية، إذا بلغ عدم الوفاء بالوعد إلى فقدان الأمل في الوفاء، واليأس من النظام.

لكن الاستنتاج لا يكفي ، إذ لا بد من تأييده بالمعاينة, وتلك هي مهمة

الاستعلام المباشر للمعنويات وراء دخان البروباجندا وكذب الأنظمة المستبدة.

وما يمكن استنتاجه من الحال المادية في إيران ؛ لا يكاد شيء منه يخفى عن العين المجردة.

لكنه غير كاف . صحيح أن ثروتها وتعداد سكانها أمور معلومة؛ ومن ثم فاستنتاج أن الظلم ؛ ثم النقمة على النظام ؛ يزدادان ؛ معقول .

ذلك أنه كلما قلت الثروة ؛ وزاد عدد السكان ؛ قل حظ الغالبية؛ وزاد استحواذ من بيدهم السلطة على الثروة؛ وذلك هو ما يعاب على حرس الثورة والملالي ؛ وهو ما لا يخفى . وصحيح أن العرب ليسوا أفضل حالا من حيث الاستبداد والفساد؛ لكن قلة العدد . وحجم الثروة؛ يقلل من فاعلية الظاهرة بالتناسب؛ حتى في حالة أزمة البترول .

مثال: المقارنة بين السعودية وإيران:

فلو قارنا السعودية بإيران مثلا؛ لوجدنا سكان الأولى ربع سكان الثانية, وأن دخلها ضعف دخلها على الأقل ؛ ومن ثم ففاعلية الظاهرة فيها لا تتجاوز ثمن فاعليتها فيها: وهذا عامل موضوعي .

ولنسلم بأن كثرة أهل الجاه) الأمراء وزبائنهم)؛ وتبذير الثروة في السعودية؛ قد ينزل بالنسبة الإيرانية إلى الربع بدل الثمن ؛ فيبقى الفارق دائما ذا دلالة.

ويوجد عامل موضوعي آخر لا يخفى لتحديد هذه النسبة. إذ يمكن أن يكلف نفس العمل السعودية على الأقل ؛ ضعف كلفته في إيران ؛ بسبب

هذه الظاهرة ؛ وبسبب الاعتماد على الخبراء الأجانب والعمالة الأجنبية؛ وهما سبب نزيف العملة.

فعندما أسمع ما يكلفه الاعتماد على توني بلير في بعض بلاد العرب؛ أعجب؛ فكيف هو تآمر العرب على بعضهم البعض مثلا؟

هل ما يزال العرب بحاجة للورنس ثان؟

ما بال العرب يدفعون من يغشهم أضعاف أضعاف ما يمكن أن يطلبه أبناؤهم الخلص؟

هل بلغ عدم الثقة في أنفسهم ؛ وفي شعوبهم ؛ إلى حد تسليم مصيرهم لأعداء الأمة؟ والمقارنة الثالثة تتعلق بالعامل الطائفي .

فهو موجود في البلدين؛ ويبدو أن توظيف الطائفية الشيعية أحد من توظيف السنة؛ التي هي ليست طائفة؛ بل ما بالانزياح عنه تتكون الطوائف . المقارنة الرابعة؛ لكن عامل التعدد العرقي يكاد يكون غائبا في السعودية؛ وهو بين في إيران؛ وهذا أيضا عامل موضوعي لهشاشة اللحمة الإيرانية؛ بالقياس إلى اللحمة في السعودية. والعامل الموضوعي الأخير ؛ الذي أدخله في المقارنة؛ هو ظاهرة عامة؛ نميز بين نظامين تربويين وخلقيين مختلفين تام الاختلاف ؛ بين الإسلام والإسلام الشيعي : عقيدة الحريتين فالتربية في الإسلام الشيعي ؛ تكون أجيالها على وجود الوسطاء بين المؤمن وربه؛ وعلى الحكم بالحق الإلهي ؛ فيكون نظامه العقدي والاجتماعي شديد التراتب والانضباط. أما التربية السنية؛ فهي- حتى وإن لم يكن ذلك إلا من حيث المبدأ - تخلو من هذين - لا وساطة بين المؤمن وربه؛ - ولا أحد يحكم بموجب حق إلهي عقديا . وهذا يجعل الانضباط أقل ؛ والحرية

أكثر، على الأقل في مستوى الضمير ؛ لأن الوساطة والسلطة الموجودة كلاهما من الأمر الواقع ؛ والواجب ضدهما عقديا . مفعول العقيدتين في الأخلاق العامة وهاتان الخاصيتان بقدر ما هما ثوريتان وتقدميتان في الإسلام السني ؛ بقدر ما تصبحان في غياب التطابق بين الواقع والواجب نقطتي ضعف في القيادة والانضباط الجمعي السنيين . وكل من لا يفهم ذلك لا يمكن أن يفهم لماذا تكون المرجعيات الشيعية أكثر تأثيرا من رجال الدين في السنة. وما شذ عن هذه القاعدة في الإسلام السني كان لصفات قيادية ذاتية لأصحابها، وليس لأنه وساطة روحية. فأهم عامل في فاعلية النخب الدينية، هو أن النخبة السنية أقل ميلا لاستعمال الخرافة-لا تخلو منها -وهي لكثرة واقعيتها ؛ تبدو ساذجة في توظيف الدين.

فبلغة أي حداثي ؛ يعتبر السني ساذجا، لأنه مصدق للقصة الدينية عامة. لكن الشيعي يقف منها موقف فولتير : فهي عنده مجرد أداة سياسية، للتحكم في العامة .

ولا شك أن توظيف الدين موجود عند بعض علماء السنة. وقد مثل انقلاب السيسي فرصة ذهبية، فهي قد فضحته بصورة بلغت حد الكاريكاتور. لكنه مذموم وموضوع سخرية حتى من العامة: علماء السلطان .

فمهما علا رجل الدين السني ؛ فهو لا يصل إلى واحد في المائة من غلو المراجع الشيعية في كلامه ؛ حتى على النبي (لأن النبي نفسه نهى عن الغلو فيه .(

وما تصل إليه المرجعيات الشيعية من التخريف في كلامهم على الأئمة، لا يكاد يصدقه عاقل ؛ فلا يمكن أن يذهب بهم الغباء إلى حد تصديق أن

الشعب يصدقهم في مثل هذه الشناعات.

وهذا العامل من عناصر إضعاف فاعلية الخيال والرمز لدى النخبة الدينية السنية. وهو بذاته محمدة؛ لو لم يصل إلى حد الجمود الشكلي الذي لا يستغني عن الخيال المبدع. لكنه في توظيف التشيع الخرافي للخيال ؛ نقطة ضعف لدى رجال الدين السني؛ لأن السني لن يصدقه ؛ بل سيسخر منه : المؤمن السني مهما اعتبر ساذجا ؛ فهو أكثر عقلانية من "المؤمن" مشارقة بين النظرة السنية

إذا كانت السلطة الدينية شبه منعدمة؛ وكانت السلطة السياسية شبه فاقدة للشرعية؛ فضلا عن القداسة؛ فإن السني أشبه بالمواطن الحديث دون شروط الحداثة.

وتلك هي المفارقة.

والقصد أن هذين الحريتين الروحية (لا وساطة) والسياسية (لا حق إلهي للحاكم)؛ مع غياب تحقق شروط هذين الحقين ؛ يجعلان السني ثائرا دائما عليهما .

ذلك أن شرط الطاعة في النظرة السنية؛ يجعل الحكم فيها ضمير المؤمن : لا طاعة لك معصية الله. فيكون المؤمن السني كالمراقب الدائم لرجل الدين وللحاكم؛ بالقياس إلى معايير متعالية .

فيكفي أن يظن السني أن الحاكم عاص حتى يعتبره غير شرعي ؛ على الأقل في قلبه . وما كان جل الحكام عصاة بمجرد وجودهم في السلطة دون استئذان ؛ فهو يعتبرهم فاقدين للشرعية؛ قلبه على الأقل .

أختم ؛ لن يرضى إلا القليل على ما وصفت .

لكن كل تشخيص؛ إذا كان غير موضوعي ؛ ويخفي الحقائق ؛ فلن يمكن من معالجة الحال؛ فنبقى ضعافا بالفعل ؛ وذاتيا ؛ مع أننا أقوياء بالقوة, وموضوعيا .

العلاقة بين تأويل المتشابه والاستراتيجيا

قد لا يرى القارئ العلاقة بين بداية المحاولة؛ والمسألة الاستراتيجية الحربية التي هي جزء من الاستراتيجيا السياسية:

فما علاقة المتشابه القرآني بالمتشابه الاستراتيجي السياسي والحربي؟

وقد يعجب القارئ: فالجواب قدمه ابن خلدون فيما سماه لطيفة؛ تنهي وهم المتكلمين في سعيهم المزعوم لتأسيس الإيمان على العقل . وقد سبقه إلى ذلك الغزالي عندما شكك في وكلا الموقفين يعيدان النسبية إلى المعرفة؛ فيستعيدان الحذر الواجب الذي ينتج عن العلم بحدود العلم ؛ ومن ثم الاستعداد للمجهول ولعدم المتوقع .

فابن خلدون اعتبر قطع التسلسل السببي؛ والعلة المرجحة؛ لا يثبتان شيئا فيما في العالم الشاهد من غيب . والغزالي اعتبر السبر والتقسيم؛ يفترضان الحصر ذاتيا؛ ولا شيء

يثبته موضوعيا . فأولا قد يكون العقل محتاجا لقطع التسلسل؛ لكن ذلك ذاتي ولا علاقة له بضرورة موضوعية.

وقد يكون الترجيح غير ضروري؛ إذا لم ينقطع التسلسل موضوعيا .

وإذا كان قطع التسلسل ذاتيا ؛ فهو يمكن أن يحصل في أي حلقة تحكميا

؛ ومن ثم فهو لا يثبت شيئا؛ والترجيح المبني عليه أو المؤسس له ذاتي ؛ فلا يفيد .

فيكون الموضوعي الوحيد ؛ هو أن الإنسان قادر على الخروج من سلسلة العلل .

وتلك هي علامة وجود الحرية الخلقية؛ المؤسسة للإيمان بالخالق ؛ دون حاجة لفعل لا يثبت إلا بإمكانه .

وقطع التسلسل ليس موضوعيا وكيفية التعليل السببي مجهولة مع التشعب والتداخل بين العلل وتواليفها اللامتناهية. وهذا يفسد حجية السبر والتقسيم (كما قال الغزالي بسبب التواليف والمجهول من العناصر المتدخلة) حتى عندما يكون مدعوما بالخبرة والتجربة. ولذلك يغلب على النظريات الاستراتيجية نظرية استراتيجية الألعاب والمقامرة المسحوبة؛ مع التحوط لبدائل منها ؛ هي الحلول البديلة المعدة لحالات فشل الخيارات المفضلة.

ذلك هو أساس التشابه الذي يبقي ما لا يعلم ؛ مهما دققنا في الاستنتاج من الحال المادية إلى الحال المعنوية؛ أو العكس ؛ وهو أعسر.

أساس الاستراتيجيا حساب الاحتمالات العالي .

ولما كانت العوامل المتدخلة لا متناهية, أو قريبا من ذلك؛ فلا يمكن الاطمئنان لهذا الحساب؛ إذ يبقى شيء من اللامعلوم أو المجهول . ففي كل موجود شيء من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله.

مثالان تطبيقيان على سبيل الفرض

فلنختم بمثال أو اثنين في شبه تطبيق فرضي لما حاولنا بيانه؛

فلنفرض أن الحال الموضوعية لإيران مهترئة؛ وأن ذلك ولد غضبا على الحكومة, فجعل فاعليتها ضعيفة. لكن اختيار العدو قد تعكس ذلك فتقويها .

إذا استعملت الحكومة الأحقاد التاريخية مع العرب؛ فإن ذلك قد يجعل عامة الإيرانيين ينسى همه الداخلي بسبب حقده عليهم . فهذا الخطاب يحول الغضب على الحكومة إلى الانتقام من العرب .

لكن العربي لم يبق حاقدا على الفرس بعد انتصار الفتح وإسقاط دولتهم؛ رغم كل خياناتهم للأمة بدعوى التشيع . فكل ثارات الجاهلية أنهاها انتصار الإسلام؛ فزال حقد العربي على الفارسي .

وأخشى أن يجعلوا حديث الرسول في استحالة عودة إمبراطورية فارس علة للتقاعس . الرسول لم يقله إلا لإزالة التحاقد؛ لإيمان القرآن بضرورة التعارف وليس من أجل التقاعس.

وعندي نفس الخوف بالنسبة إلى المثال الثاني:

فـ" الكرة الثانية" من الإسراء ؛ قد تجعل البعض يتصور أن ذلك سيحدث بذاته ؛ ولا يحتاج للاستعداد له وتحقيق باجتهاد الأمة وجهادها .

مثال ثان:

قد تقدم الحكومات على التطبيع مع إسرائيل؛ وقد تفعل النخب . لكن الشعوب سترفض والعوامل التي تتدخل لا متناهية؛ بعضها يمكن تحريكه بقصد ؛ وبعضها قد تحركه حادثة عرضية؛ وذلك هو ما لا يعلمه إلا الله وعلينا الاستعداد للمفاجأة.

سوء استعمال الحرب اللطيفة

وبعض العوامل يمكن أن ينعكس تأثيرها إذا أسيء استعمالها .

وليكن مثالنا في قضية التطبيع مع إسرائيل ..

لا ينبغي أن يتكفل بالتصدي له رجال الدين ..

فأغلب رجال الدين يفسدون الغاية؛ رغم حسن البداية وصدق النوايا . فهم لم يتعلموا طرق التواصل الحديث؛ ويجهلون ثقافة العالم الحديث ؛ فيكون كلامهم لصالح العدو في أغلب الأحيان .

فهم أكثرهم جهالة وجهلا من "منظري" المقاومة العرجاء؛ هم أدوات تشويه الإسلام والمحرضين عليه بقصد؛ أو بغير قصد . ومثلهم توابعهم ممن يدعون الجهاد بالفساد في البلاد؛ خاصة منذ أن أصبحوا يصورون بشاعاتهم وينشرونها ؛ وأحيانا يصورها لهم العدو نفسه وينشرها باسمهم . فيتبنونها مفاخرين .

ولولا حسن الظن بالكثير منهم -وخاصة بعض المقيمين منهم في الغرب -لقلت إنهم عملاء يزايدون على الناس في الإخلاص والتطرف؛ ولعلهم من مخبري مخابرات الأعداء أو مخابرات الأنظمة التابعة لهم .

واستراتيجيات السلاح اللطيف أعسر من استراتيجيات السلاح العنيف في العالم الحديث . وهذا فن ؛ أساسه العلم بثقافة العدو أكثر من العلم بثقافة الذات .

هم قضوا قرونا يدرسون ثقافتنا) الاستشراق (؛ ولا يكتفون بحماسة رجال الدين.

درسوا ثقافتنا لكي يعلموا من أين تؤكل الكتف ؛ وكيف تؤكل بأدنى كلفة.

الكثير في جماعتنا يتصورون خطبة جمعة؛ أو تغن بالماضي ؛ أو حملة سباب على الصليبيين؛ أو الكلام على قتلة الأنبياء والمسخ قردة؛ تتجاوز فاعليته في غيض أصحابها .

ولا بد يوما ما من كتابة شيء حول الحرب اللطيفة مع أعداء الأمة؛ بعد تصنيف المعلوم منهم ؛ لأن ما قاله الله إننا لا نعلمهم وعلينا أن نستعد للمفاجأة التي قد تأتي منهم. ويمكن كبداية؛ حصر مجالات البحث فيما ينبغي علمه؛ قبل الولوج في فنون استعماله الاستراتيجية.

ذكرنا الحال الظاهرة) المادية) والحال الباطنة) المعنوية) .

وينبغي أن نضيف أثر الحال الأولى في الحال الثانية؛ أو مفعول الظاهر في الباطن؛ والمادي في المعنوي ؛ لأنه يحدد درجات تحمل كلفة الصمود في الجهاد .

وينبغي أن نضيف كذلك عكسها ؛ أي أثر الحال الباطنة في الحال الظاهرة؛ أي مفعول الباطن في الظاهر؛ وهذا أساسي في معرفة الأثر الفعلي المادي للمعنوي .

اجمع الأربعة؛ واطلب أصلها كلها؛ وستجدها متصلة بفلسفة وجود؛ يمكن أن تكون ذات صياغة دينية أو فلسفية؛ وهي في الحقيقة جامعة للوجهين : مرجعية قيمية .

ففي حالتنا نعني؛ هذه المرجعية الروحية التي تمسك بالمادي والمعنوي

وبتفاعليهما في الاتجاهين لتكون وحدة ؛ هي قيام الأمة منذ أربعة عشر قرنا هي الإسلام.

وتلك هي العلة التركيز على الإسلام؛ إما لتحريفه بسبب تعذر القضاء عليه ؛ أو بمحاولة القضاء على قيام الأمة المستقل بالاستتباع الثقافي المتدرج والبطيء.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومداها

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

ب المفهومات ا

ل الشيشان لكتاب الثالث

كيف يعمل مبدا الزوجية

مشروع ثورة الإسلام مإ ل

المقوم المشترك بين الفلسفة والدين...

أقطاب الوجود الإنساني با

تعريف الإنسان بالإرادة بدل العقل ااا لكان لالخالا كا ل اكلا الما

طبيعة الخلاف بين علي ومعاوية ل ابن خلدون الثوري لتجاوز الفتنة الكبرى رمزية الرموز فيم تتمثل؟ ص ص الحربان الآخريان ا من المسؤول عما جرى؟ ص ص«ل«ل«««ل«/«ل«لللللللللل لل

الفصل الحادي عشر والاخير هو خاتمة هذا البحث في مفهومات الثورة الإسلامية التي هي خمسة أزواج ذات انتظام وترتيب أريد أن اختم

فالمفهومات التي خصصنا لها فصلا لكل زوجين

والولاء والبراء

وإمارة المؤمنين والتمكين

وعصبة الإيمان وعصبة الكفر.

وأخيرا الاستعلاء والصدام.

والمزاوجة بين هذه المفهومات يعطينا زوجين اثنين في خمسة.

ونريد الآن أن نفهم هذا التلاحم وترتيب الأزواج

كيف يعمل مبدا الزوجية

لماذا هذه المقابلات الزوجية التي تطبق مبدا قرآنيا معلوما: كل شيء يخضع لمبدا الزوجية.

لما كان الوجه السالب في الزوجين ليس سالبا بوجوده لأن وجوده ضروري بل بتحريف فعله عندما لا يكون أحد وجهي الشيء فإنه يصبح سيلان ضرورة عمياء.

لكن هذه الزوجية تكوينية للمبادئ العامة. وهي غير زوجية الكيانات التامة مثل الأفراد كالرجل والمرأة لأن وجود هذين الزوجين أساسه تزاوج التسالب.

ومعنى ذلك أن الرجل أو المرأة مثلا لا يمكن اعتبار أحدهما موجبا والثاني سالبا فكلاهما بمجرد قيامه يكون كيانا تاما ذا سلطان على تناقضاته ووحدته متقدمة عليها.

إلا أن حصر الحياة للجنسين في البايولوجي (التكاثر) يجعلهما جزئي كيان أعلى كالمقابلة بين مبدأين يشبهان مبدأي الموجب والسالب في الكهرباء والمغناطيس: فيزول ما بينهما من علاقة خلقية تقتضي أن يكونا ذاتين.

وبذلك نصل إلى الأساس:

كيف يكون الخيار بين الحاكمية والجاهلية خيارا بين الاقتصار على الضرورة الطبيعية بين وتجاوزه إلى الحرية الخلقية:

ذلك هو سؤال الإسلام.

فالمزاوجات الخمس هي أجوبة القرآن:

كيف ينتقل الإنسان بالتربية والحكم (مقوما السياسي من الديني) من التاريخ الطبيعي للحيوان المتوحش إلى التاريخ الخلقي لأهلية الاستخلاف؟

مشروع ثورة الإسلام

مشروع الثورة الإسلامية حاول برموزه الخمسة والعينة وإن تحققت في الأذهان وفي القيم الرمزية الخالدة فإنها في النهاية قد فشلت في الأعيان: وذلك هو مدلول الفتنة الكبرى. والنجاح في الأذهان حقق غرضين أساسيين: الأول أنه حد من الجاهليات بقدر كبير والثاني أنه بقي المحرك القيمي التاريخي الموجب للأمة كلها والمحرك التاريخي السالب لأعدائها.

وذلك هو أساس الاستئناف اليوم.

ورمز هذا البقاء هو إيمان السنة بعودة الدولة إلى شكلها الذي أشرف عليه الرسول نفسه: وطبعا هذا رمز بمعنى مثال أعلى تعتقد الأمة أنه

المقوم المشترك بين الفلسفة والدين

لكن أهم شيء في تحديد هذه المفهومات المنقسمة زوجين-زوجين مقوم مشترك بين الفلسفة والدين إذ كما رأينا فأفلاطون بداية وكنط غاية لهما نفس هذه الرؤية:

الخيار بين رؤيتي الحاكمية والجاهلية.

وكما سترى فهذه المفهومات كونية وهي شروط إمكان لتغليب الفطرة السوية القائلة بأن مبدا الوجود حكيم خير وتحريفها القائل بأنه عالم الصدفة الضرورة.

ولكن قبل ذلك فهاهنا نتكشف الخطأ الكبير الذي وقع فيه هيجل

وماركس صاحبي المنطق

فلو كان هذا المنطق صحيحا لكان عاما يشمل ولذلك فهما حاولا تطبيقه على الخلقي ممثلا في التاريخ الإنساني. فجعلوه بقصد أو بغير قصد خاضعا للآلية الطبعانية التي رمزنا لها بالمغناطيس. فالمغناطيس بوجهيه يعتمد على منطق التناقض الجدلي: الموجب يجذب السالب ويدفع الموجب

والعكس بالعكس. هل ب

ح إذا كان الموجب خيرا والسالب شرا؟

في الطبيعي منطق التناقض يمكن أن يقبل- وإن

خيار الحاكمية مؤيدات من الطبيعة نفسها: فهي خاضعة لضرورة شرطية.

أي إن سلسلة العلل ليست اتفاقية بل هي حدود وسطى لتحقيق غاية هي شرط ذلك التسلسل التعليلي الموصل إليها ككل فعل مسبوق بقصد: العالم

وبمقابلته هذه بين الضرورة الصرف والضرورة الشرطية سبق أرسطو لايبنتز الذي اعترف بأن العالم الطبيعي لا يمكن تفسيره بضرورة النسقية التعليلية الرياضية وحدها.

وقبلهما كان مبدا الترجيح الناتج عن تطبيق منطق الجهات على الوجود من أهم الأدلة على وجود الله في الفكر الديني الإسلامي انطلاقا من العلاقة بين الممكن والواجب.

فالممكن بغيره لا يعلل ذاته فيستنتج من وجوده وجود الواجب بذاته بوصفه مرجح الوجود على العدم على أرضية الممكن العام.

والواجب بذاته هو الذات التي تجب لمجرد إمكانها (قطعا).

ذلك أن الموجود ممكن. وكان يمكن ألا يوجد. والموجود موجود على كيف معين. وكان يمكن أن يكون على كيف آخر.

لابد إذن من علة مرجحة في الحالتين ويسميها العلة الكافية.

ترجيح الوجود على العدم شرط لنقل الممكن إلى الحصول. وترجيح كيف معين حتى يكون الحصول محددا فيقبل التعين في الوجود الفعلي.

أما في المستوى الخلقي فالخير يجذب الخير ويدفع الشر والشر يجذب الشر ويدفع الخير. وكلاهما مقوم للإنسان.

والخير بمقتضى الفطرة هو الأقوى في الإنسان ودليله قدرته الحرة على الاختيار بين الخير والشر كما بين أفلاطون وكنط والإسلام: تلك هي المزاوجات.

أقطاب الوجود الإنساني

عندنا إذن أربعة أقطاب

الأولان يمكن تماشيا مع هيجل وماركس أن

والثانيان يعملان بعكسه تماما.

وكلا النوعين من الأقطاب من مقومات الإنسان السوي.

فالزوجان الأولان يخصان تاريخه الطبيعي أو الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض حيث يسيطر منطق التنافس والصراع على شروط الحياة في الداخل والخارج.

وهذا المستوى إذا بقي وحده كان حالة الجاهلية أي القول بأن العالم عامة والإنسان خاصة في صراع قوى أبدي وأن الظهور للأقوى ماديا وعقليا

دائما: صراع بالقوتين العنيفة واللطيفة.

تعريف الإنسان بالإرادة بدل العقل

وهنا يأتي تعريف ابن خلدون بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو تعريف بالإرادة وليس بالعقل الذي يصبح مجرد أداة الصراع.

لذلك فالكثير من المجرمين متفوقون في القدرات العقلية. لكن عقلهم سخر لخدمة الشر لأن إرادتهم فاسدة وليست أهلا للاستخلاف في الأرض بل هي تكتفي بالاستعمار فيها بالإخلاد إليها.

وبذلك يمكن أن نفهم سلوك قوم توارثوا لمدة تفوق أربعة عشر قرنا نفس المنظومة من الخداع وتخدير الشعوب لمنع ثورتي الإسلام اللتين تهدفان لتحرير الإنسان.

فهم يريدون استعادة سلطة روحية وسيطة بين الإنسان وربه حررنا منها القرآن وظيفتها استعباد الإنسان خلقيا) الكنيسة) وسلطة سياسية وظيفتها استعباده ماديا) الحكم بالحق الإلهي). والشر- شرطا لتجاوز هذا المستوى الأول وأساسا للإنسان المستخلف دون استثناء كونه مستعمرا في الأرض لأنه لا يمكن لفاقد شروط الاستعمار في الأرض أن يكون حرا.

والتابع لا يمكن أن يكون خليفة "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". بل هو من وصفه ابن خلدون بمن "فسدت فيه معاني الإنسانية":

بداية الحل لاكتشاف نظام المفهومات

ما فرجها هو تعريف الإنسان الذي يكون أهلا للاستخلاف: قد عرفه ابن

خلدون بالإرادة وبالعلة الغائية الاستخلاف. وهكذا أمسكنا برأس الخيط. ففاقد معاني الإنسانية فقد هذه الصفة فصار عالة فلن أخذ الآن هذا المعيار لنرى كيف يمكن استعمال الصفات الذاتية الخمس للإنسان -والتي هي قبس

إلهي فيه- لتحدد هذه الأزواج الخمسة فتطابق

الرموز: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود؟

فالمقابلة بين الحاكمية والجاهلية تناظر المقابلة بين الوجود والعدم. كيف؟ هل القول بأن الطبيعة تحكمها الضرورة يجعلها عدما فاقدة للوجود؟

إن القول بالطبعانية ينتهي في الغاية إلى السيلان الأبدي الذي لا يتحدد فيه شيء معين على التحديد وتتميما لأرسطو فالكون والفساد دوامة لا تتوقف.

وذلك لغياب الغايات إذ إن هويات الموجودات غايات تقتضي أن تكون ذات صورة ممسكة بها وهي التي كان الإغريق يسمونها عقلا. والقرآن يستعمل مفهوم إمساك الله بالموجودات شرطا لقيامها. الجاهلية فتضفي عليها ما يحدها فتكون باستعارة المقابلة بين الخير والشر الشر الأدنى الذي لا يمكن

الولاء للحياة والبراء من الموت

والمقابلة بين الولاء والبراء تناظر المقابلة بين الحياة والموت. فهما يشيران إلى "دفع الناس بعضهم ببعض "من أجل حرية الدين ومنع الفساد: القوة والضعف

عصبة الإيمان للفطرة وعصبة الكفر للتحريف

والمقابلة بين عصبة الإيمان وعصبة الكفر تتعلق بالمقابلة بين العقائد السوية والعقائد المحرفة أي

بالعلم الأسمى أو علم الدين أو فلسفة الدين.

فنحن نرى اليوم كيف أن الإسلام جعله أهل التحريف نقيض نفسه:

فهو جاء لتحرير الإنسانية من سلطة الوساطة الروحية بين المؤمن وربه فأعادوها.

وجاء لتحريره من حكم بدعوى الحق الإلهي فأعادوه: وتلك هي عصبة الكفر. فلا فرق بين القول بالحكم بالحق الإلهي والقول بالشعب المختار: كلا القولين كفر بالقرآن.

وهكذا نعود إلى البداية

المقابلة بين الحاكمية والجاهلية تمثل الإرادة التي هي جوهر الوجود الإنساني من حيث هو "رئيس

من يخفى عنه الآن أن الرموز يمثلون الوجود مقاوم العدم (الرسول) والحياة مقاومة الموت (الصديق) والقدرة مقاومة الضعف) الفاروق)

والإرادة تقاوم الاستسلام هي التي فيها مشكل كبير: ذلك أنها متنازع على تمثيلها بين حزبين بسبب الحرب الأهلية التي نتجت عن الفتنة الكبرى: ورمز الحزبين علي ومعاوية.

والتاريخ المزيف شوه المعركة لما ردها إلى مجرد حكم أخلاقي على رمزي حروب الفتنة الكبرى وأهمل جوهر القضية: فأصل القضية خلاف بين الأغلبية التي لم تبايع عليا والأقلية التي بايعته ولم تنفصل عن

الانقلابيين الذين اغتالوا الخليفة.

وحتى لا ينسب لي أحد انحيازا لأحد الطرفين المتنازعين سأورد قول ابن خلدون وحله للتنازع

السياسي في الفتنة الكبرى لكي يتحقق قلب الصفحة بصورة ثورية.

وابن خلدون نفسه يمكن أن يتهم بالانحياز لمعاوية. وهذه هي الصورة التي نتجت عن القول بالمؤامرة ضد علي واتهم فيها كل الصحابة وحتى ذكاء الرسول وفطنة علي.

لكن التنازع كان ليس بين علي ومعاوية بداية. وحتى يتجنب هذه التهمة لم يكتف ابن خلدون بالتعبير عن موقفه بل أتى بالوقائع ذاتها حتى نكون نحن الآن قادرين على الحكم بعقولنا وطبائع الأشياء.

النص طويل لذلك سنكتفي بالإشارة إلى مرجعه ثم ألخصه في نقاط مهمة:

الأهلية التي نتجت عن الفتنة الكبرى وهي خمس.

لكن ابن خلدون لم يذكر منها إلا ثلاثة: 1-بين علي ومعاوية والزبير وعائشة وطلحة 2-وواقعة الحسين مع يزيد 3-وواقعة ابن الزبير مع عبد الملك بن مروان.

لكن الحربين الأخريين بداية وغاية لم يشر إليهما وهما الأساس: -1 الانقلاب الشعبوي على عثمان والذي انتهى باغتيال الغوغاء له (من العراق ومصر) -2 ثم محو الدولة الأموية.

فلا يمكن لهؤلاء الغوغاء -الذين يشبهون الحشد الشعبي الحالي وقد أتى جلهم من نفس المكان- أن يقوموا بهذا الانقلاب من دون مخططين

يحركونهم: فالفتح الإسلامي غير ما في الأعيان لكنه لم يغير بعد ما في الأذهان.

والمحركون كانوا بعض الدهاة من مستعمرات

فارس ومن مستعمرات بيزنطة (وبين النوعين

الوسطاء اليهود في ذلك العصر الذين كانوا كما هم الآن جهاز التفكير والتنسيق ضد الثورة الإسلامية).

وسبق أن بين ابن خلدون أن قبائل هذه المناطق كانوا يأنفون من أن يحكمهم المهاجرون والأنصار: وذلك ما عرضناه في الفصول السابقة لفهم طبيعة الحرب الأهلية العربية مثل التي نعيشها اليوم.

المعركة هي إذن بين الجاهليات الخمس (وثنية عرب الجزيرة وبقايا المناذرة وبقايا الغساسنة والتأثير الثقافي للاستعمارين) والحاكمية (ثورة الإسلام) التي يشترك فيها علي ومعاوية رمزين لغاية الصراع الذي انتهى بغلبة معاوية: كلاهما كان مخلصا للإسلام لكنهما اختلفا في علاج مشكل سياسي.

طبيعة الخلاف بين علي ومعاوية

ولما كان التشكيك في علي مستبعدا -دون أن أجد لذلك ما يبرره فما هو إلا إنسان يصيب ويخطئ- فإن التشكيك والتزييف كله انصب على معاوية.

أعتبر ذلك من أكاذيب الباطنية لأن لمعاوية شاهدين لا يقبلان القدح.

ولا نجد لعلي مثل هذين الشاهدين يثبتان له ما يثبتانه لمعاوية فضلا عن النتائج التي يثبتها التاريخ الإسلامي على الأقل في مستوى الإنجاز المادي.

ففي السياسة الحكم النهائي هو النتائج:

من بنى امبراطورية الإسلام؟

ومن كان مسعاه في النهاية حتى وإن لم يكن بقصد منه مصدر كل بلاويها: التشيع والخوارج؟

فلو كان معاوية غير مخلص للإسلام خلقيا وأمانة كما استكتبه الرسول:

ولو كان غير مخلص لدولة الإسلام مبادئ وبنية لما أبقاه عمر واليا على الشام.

ولا يوجد شاهدان أوثق منهما.

ما الذي حصل:

كانت المعركة معركة بين الشرعية والانقلاب ولست أسقط الحاضر على الماضي لأن ذلك كان كذلك.

والخلاف بين الحزبين كان بماذا نبدأ: نبطل الانقلاب أم ننتخب الخليفة؟ اختلفوا في الترتيب: ولهذه العلة اعتبر ابن خلدون الجميع مصيب رغم حصول الحروب لأن ذلك من

مبدئيا يبدو حل علي أقرب إلى الحكمة: فمن سيقتص من الانقلابيين إذا كان موقع الخلافة شاغرا؟

لكن في السياسة لا يكفي صحة الرأي لا بد من الأغلبية.

وحسب القائمة التي قدمها ابن خلدون فإن جل الصحابة وأكابرهم لم يبايعوا عليا وحتى من بايعه منهم في النواحي البعيدة تراجعوا. فكان عليه أن يقبل برأي الغالبية كما يقتضي ذلك نظام الشورى.

وما يؤيد قائمة ابن خلدون وصدقه نقمة الباطنية يؤيدون عرض الوقائع الخلدوني دون أن يدروا كعادة

ما يجعلهم يكفرون كل الصحابة تقريبا اعتراف

منهم بأن عليا لم يحصل على البيعة التي تجعله

ومن ثم فخياره لم يكن ملزما للأمة لأن القضاء على الانقلاب كان ينبغي أن يتقدم تعيين الخليفة

وليس هذا ما يعنيني في تحليلي:

ما يعنيني هو مضمون هذه الحقبة التي بدأت بالرمز الأول وانتهت برمز متشعب يتنازع فيها رسميا علي ومعاوية لكنه أعمق.

حل ابن خلدون الثوري لتجاوز الفتنة الكبرى

أما الحل الثوري فهو تأسيس التعددية السياسية بمبدا سماه ابن خلدون مبدا عدم التأثيم:

"فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة

والمجتهدون إذا اختلفوا فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منها

والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم

وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية وهذا حكمه".

لا مزيد على ما قاله لطي الصفحة.

لكن الجاهليات الخمس لم تطوها إلى الآن بنفس المنطق وبنفس الأكاذيب التي من جنس ما بمناسبته كتبت هذه المحاولة.

رمزية الرموز فيم تتمثل؟

بقيت ملاحظتان: لماذا كانت الرموز رموزا أيما الذي ترمز إليه؟ أمران نحتا في أذهان الأمة أحدهما خلقي 5 والثاني سياسي. فكل واحد منهم أصبح رمزا خلقيا ورمزا سياسيا.

وهما يرمزان إلى أمرين في الأعيان: ١ فالرسول جعل العالم مجال سياسة الإسلام. والصديق ثبت إسلام الجزيرة.

الإقليم من

10 والفاروق حرر جل وعثمان أتم المهمة فوصل جيش الفتح تونس.

لكن ذلك كله بات مهددا بسبب الحروب الخمس التي ذكرت وخاصة الأولى والأخيرة.

15 فلولا لطف الله وقوة الإسلام ودهاء بني أمية لاستردت فارس وبيزنطة استعمارهما لداره.

وجامع هذه الدلالات الأربع هو ما نعنيه بعصر

فقد أسسوا مقومات دولة الإسلام الخمسة: 0 الجغرافيا وثمرتها

والتاريخ وثمرته

إ والمرجعية المؤسسة أي القرآن والسنة.

وختاما فإن هذه الرموز هي التي تحرك الشباب للاستئناف.

5: وهي كذلك التي يتحرك ضدها الأعداء لمنع ا الاستئناف.

لكن وعد الله حق والنصر حليفنا بإذنه تعالى.

الحربان الآخريان

اقتصر ابن خلدون على ثلاث حروب أهلية. ولم يتكلم على حربين واحدة قبلها والثانية بعدها. وهما الأصل والغاية رغم تفسيره للفتنة بموقف القبائل المحيطة بالجزيرة.

وقد اعتبرنا ذلك علامة على أن من كان يحارب دولة الإسلام المبنية على فلسفة وجودية وسياسية جديدة ينتسبون إلى الجاهليات الخمس في ذلك العصر.

وهذه الجاهليات هي وثنيو العرب وبقايا المناذرة ومن ورائهم دهاة الفرس وبقايا الغساسنة ومن ورائهم دهاة الروم ومن نوعي الدهاة من تقية ومنهم من بقي على دينه ومعهم دهاة يهود الجزيرة وفارس وبيزنطة.

كل هؤلاء هم الذين بمناورات وصفها ابن خلدون اغتالوا عثمان مستغلين ما بين القبائل العربية من

فلكأننا الآن نعيش نفس المعادلة وإن انضم إليها الغرب والشرق ومن ورثوا سياستهم من العرب.

واغتيال عثمان ومن بعده علي متصل بما تقدم لأن معارضي الرسالة الأول كانوا هؤلاء ثم توسعت رقعتهم بعد الصدام مع فارس وبيزنطة فاغتيل الفاروق.

وهذه هي الحرب الأصل التي كانت غايتها الأولى إسقاط دولة الإسلام وبصورة أدق الفلسفة السياسية والنظام الذي حددناه بكونه "جمهورية

ذلك هو قصد المودودي والسيد قطب بالحاكمية وليس دولة ثيوقراطية.

قصدهما ألا يكون فيها الإنسان خاضعا للإنسان بل الكل سواسية أمام قيم متعالية.

من المسؤول عما جرى؟

وقد نجحت الجاهليات فأوقفت تطور الحاكمية. وهنا اللوم يقع على الجميع عثمان وعلي ومعاوية رموزا للأحزاب التي تكونت بعد أن أصبح الصراع على السلطة مقدما على ترسيخ دولة الإسلام.

والعلة ليست مسؤولية الأفراد بل خطأ في بنية الدولة: لا يمكن أن تضع نظام "جمهورية ديموقراطية" فيها آلية التعيين من دون آلية التداول والعزل.

صحيح أن عثمان كان محقا عندما رفض الاستقالة تحت ضغط الشارع. لكن التداول لم يكن في بنية الدولة فجميع الخلفاء كان مصيرهم الموت أو الاغتيال.

ويوجد خطأ آخر لعله أخطر من هذا الخطأ البنيوي: وهو أن الخلفاء الراشدين ما زالوا يتصورون الدولة وكأنها قبيلة بحيث إن الخليفة ليس له حامية.

صحيح أن البساطة دليل تواضع وأخلاق جديدة في الحكم. لكن دولة لم تستقر بعد وبشعب ربي على الوثنية والكسروية والقيصرية فهذا من نقاط الضعف. لذلك فأنا أرفض ما يقال عن عمر عدلت

المفروض أن يقال عدلت وكان عليك ألا تنام بل أن تحمي الدولة التي لم تستقر بعد وليس في ذلك أدنى علو في الأرض بل لأن الدولة لم تستقر بعد

والغريب أنه فهم حجاج معاوية في كلامه على

ضرورة مهابة الدولة بجوار بيزنطة وأبقاه واليا على

الشام رغم أنه كان في زهده يرفض مثل هذا السلوك.

أما الحرب الغاية فهي التي حصلت بإفناء دولة بني أمية. ولولا الصقر في المغرب الإسلامي لكان دور العرب قد انتهى بصورة تامة. فبذلك تحقق ما كانت تصبو إليه الجاهليات الخمس: إخراج العرب من تاريخ الإسلام. وهو ما يحاولونه اليوم.

فلجوء علي إلى بقايا المناذرة والفرس مثله مثل لجوء السفاح إليهم هو الذي أنهى دور العرب. وحتى تخلص السفاح ونكبة البرامكة فقد فشلتا فشلا

فسرعان ما اغتيل ابن الرشيد من الأم العربية (الأمين) وحكم من بعده ابن الفارسية (المأمون) وسبب أولى مصائب الأمة العقدية ثم تلاه ابن التركية) المعتصم).

ومنذ ذلك لم يبق للعرب دور إلا الرمزي - الإسلام واللغة بفضل ما ركزته دولة بني أمية -تعريب الإدارة خاصة- إلى فجر النهضة الحالية فعاد نفس المنطق.

ولبيان هذا المنطق تكلمت على الحربين اللتين لم يتكلم عليهما ابن خلدون لأن الحروب الثلاثة التي ذكرها لها أصل ولها غاية ودلالتها مرتهنة بهما.

في غاية مؤتمر الشيشان ودلالته

ما حدث في مؤتمر الشيشان هو الإعلان الصريح عن نفس الجاهليات التي حاربت الفلسفة الوجودية والسياسية القرآنية: الحرية الروحية والحرية السياسية.

هم يحاربون الحرية الروحية بإرجاع الوساطة بين المؤمن وربه أو الكنسية الشيعية والصوفية

ويحاربون الحرية السياسية بنظرة الحق الإلهي

60 في الحكم.

وهم يريدون أن يجعلوه ممثلا للسنة ويخرجون

ولا غرابة في أن يؤيدهم العلمانيون والليبراليون والغربيون.

فمن المعقول أن يؤيد هؤلاء ما سيساعدهم على ابتلاع دار الإسلام بجعل المسلمين مثل الهنود الحمر تنيمهم المخدرات المادية والروحية: وهما سلاحا الباطنية منذ ظهورهم.

لكن شباب الثورة الذي يتصدى لهم تمكن من هزيمتهم شر هزيمة وما لجوؤهم لبوتين) في سوريا) ولأمريكا (في العراق) إلا دليل الهزيمة النكراء.

أما اختيار جروزني لهذا المؤتمر فهو دليل على رمزيتين قصدها أصحابه: نوع من التهديد للسنة بمآل جروزني وتذكير بأن عدوهم هم من دوخوهم

أحمد الله أني أنهيت هذا البحث الذي طال أكثر مما ينبغي لكن المسألة جوهرية والشباب بحاجة إلى أمرين: فهمها وتجاوز البساطة المشلة للعقل.

رستوف فولف عن الألمانية

في راهن الإشكاليات الفسم بين الصقلانية النقدية والنذ

انس أبسالون عن الألمانية

من التنازع إلى التنافس - ل

دي الإسلام

هوسرل عن الألمانية

ة الألمانية (ج01 و ج02)

الوعي الإنساني والديني الدين ج02)

بمنظور مقارن كول عن الإنجليزية

دي الصربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين الصربية

الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة لتأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

في رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

والتاريخ الصربي المصادر الإبستيمولوجيا البديل المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين ١

الصربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن 5 ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

المطلق والإعجاز القرآني

والفلسفي - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي ية والقيمية في فكر ابن

خلدون

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين. التعليم الديني وشروط معالجها الناجعة إستراتيجية الفرق التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الاستراتيجية والسياسة المحمدية المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

6007 1655. 01018) 6020201010. /33اناo طاة

اا ل سا

خصائص ثورة ١

بنية منظومة المفهومات وفروض الإسلام. خاتمة

الحرب الأهلية والفتنة الكبرى. الغاية من هذه المحاولة...

معارك الأمس ومعارك اليوم..

منظومة المفهومات ورمز؛

شباب الإسلامي...

ا ل رم اطي

له له ص لم ثم م نم

فرغنا من علاج المفهومات العشرة زوجين- زوجين وحان وقت بيان النسق الذي يتألف من هذه المفهومات لتحديد بنيته ودلالة كل زوجين اثنين منها في بناء الكيان السياسي الذي يحقق مؤسسات الدولة حكما وتربية لجعل قيم القرآن حقيقة موضوعية في الأعيان وليس حقيقة ذاتية في الأذهان

وذانك هما وجها كل حقيقة تاريخية.

والحقيقة الموضوعية في الأعيان لها خمسة أبعاد من دونها لا معنى لتعين القيم التاريخي في الوجود الموضوعي: وهي الأبعاد التي سميناها الأحياز:

-1 فلا بد أولا من حيز المكان أو الجغرافيا المحددة. والإسلام جغرافيته

متمددة وليس- محدودة. لأنه دين عالمي يعتبر المعمورة كلها مشرع دعوية. ولا بد ثانيا من حيز الزمان أو التاريخ المحدد. والإسلام تاريخه متمدد إلى كل ماضي البشرية (كل الاديان إسلام ما لم تحرف) وإلى كل مستقبلها (جميع البشر مسلمون بالقوة) وأثر التاريخ في الجغرافيا هو ثمرة المكان أو الثروة التي تستمد منها الجماعة شروط بقائها المادية خاصة. وأثر الجغرافيا في التاريخ هو ثمرة الزمان أو التراث الذي تستمد منه الجماعة شروط بقائها الروحية خاصة. وأخيرا المرجعية التي تؤسس للأحياز الأربعة السابقة والتي هي في حالة الإسلام القرآن والسنة

فما علاقة ذلك كله بهذه المفهومات العشرة عند أخذها زوجين-زوجين ممثلين لجملة من القضايا

الشائكة في تاريخ الإسلام عامة وفي الحقبة التي تسمى حقبة الراشدين خاصة؟

ويمكن أن نعتبر هذه المحاولة خطاطة لمشروع في فلسفة الدين وفلسفة التاريخ اللتين وضعهما الإسلام بمرجعيتيه -القرآن والسنة- وبممارسة الرسول والخلفاء الراشدين:

وهي خطاطة جامعة بين تحليل المفهومات وإدراج الوقائع في ما يترتب عليها من منظومة بنيوية تضفي المعنى على أهم الأحداث التي حددت وجهة التاريخ من بداية الرسالة إلى اليوم الذي هو استئناف دورها التاريخي الكوني.

معارك الأمس ومعارك اليوم

وصلنا إلى غاية البحث في المفهومات الأساسية للثورة الإسلامية بمناسبة الكلام على تخريف مؤتمر

وإذن سنخصص الفصل الأول من الكتاب الثالث لتعريف هذه الثورة.

لكننا في غاية الفصل الخامس من الكتاب الثاني رأينا أمرا عجبا:

فالمعركة التي دارت بمناسبة الفتنة الكبرى أطرافها هم عينهم أطراف المعركة الحالية بنفس الأكاذيب والتحالف مع الأعداء.

وأقصد أن الأطراف في المعركة الحالية هم أحفاد الأطراف في المعركة التي أنهت الخلافة الرابعة. لكنها ولله الحمد ولحسن الحظ لم تنجح في إيقاف نمو دولة الإسلام بفضل الله ودولة بني أمية.

وتلك هي علة إعجابي بمعاوية وبدولة بني أمية وحتى بالحجاج.

فما أحوج العراق اليوم إلى حجاج بعلمه وحزمه: ففضل من الله أن سخر معاوية والأمويين لمنع

١ انقراض عقد دولة الإسلام بسبب حرب الجاهليات التي صليها:

١ فالدولة العباسية لم تضف مترا واحدا لدار ١ الإسلام بل هي آلت بها إلى التقسيم فأصبح فيها |١ 5 ثلاث خلافات في الأندلس ومصر وفي ما بقي من العراق والشام والجزيرة بعد ما فعل بها القرامطة الأفاعيل.

الحرب الأهلية والفتنة الكبرى

ا وهذه الجاهليات الخمس لست أنا الذي أحددها | 0 بل ابن خلدون في النص الذي ختمت به الفصل السابق: كانت الفتنة الكبرى حربا أهلية عربية.

١ إنها حرب أهلية بين بناة دولة الإسلام ١ (المهاجرين والأنصار) وبقايا الجاهلية بأطرافها الخمسة التي وظفت الإسلام وشوهته.

| 15 فهي قد كانت حرب الجاهليات الخمس على ١ الثورة الإسلامية: جاهلية وثنيي الفرس أو المناذرة وتوابع ورائهما ما ورثوه عنهما من ثقافة أساسها كراهية إ العرب والإسلام.

وتوابع الروم أو الغساسنة ومن

| 0 وطبعا فوراء توابع الروم الروم.

ا وتلك هي الجاهليات الخمس التي أنتجت الفتنة أطرافها.

| وحتى تفهم ذلك انظر احتقار أحفاد الفرس 5 للعرب واحتقار أحفاد البيزنطيين للعرب من العرب ١ (مقال تضال نفيسة أو جويت أبو الفضل) ومنهم كراهية ورثة ثقافة الاستعمار الانجليزي والفرنسي في بلاد العرب للعرب والإسلام.

وراء الفرس الفرس ووراء توابع

ترجمة دينية لحرب أهلية هؤلاء هم

إ والحرب بدأت مع نزول القرآن وكانت مقصورة مع الردة لتدخل توابع

واجتمعت الجاهليات الخمس فكانت الحروب العلنية بعد اغتيال عثمان ومحاولة اغتيال علي 5 ومعاوية لإنهاء الدولة الإسلامية الناشئة بمنطق

ليس تأويلا شخصيا بل هو تحليل بنيوي للتفسير الخلدوني المحتشم وللمفهومات العشرة التي حرفت معانيها بسبب الانحطاط وبروباغندا أحفاد 0 الجاهليات. انظروا اليوم حيث يمكن للجميع التأكد من الأكاذيب: من

يقاتل السنة؟ إنهم وثنيو العرب وأحفاد المناذرة والغساسنة ووراءهم إيران والغرب بشقيه. 5 ومن العسير أن يكون ذلك كله وليد الصدف بل إن للأمر سرا هو ما حاولنا في الفصول السابقة

بيانه وسنجمله في الفصل الخاتم بصورة بنيوية

الغاية من هذه المحاولة 0 وليس الهدف من هذا العمل الدفاع. فليس من شيمتي الموقف الدفاعي. هدفي هو تحديد مضمون الخطاب الكوني الذي يحتاج إليه الشباب في ثورته للاستئناف. فلكأني أجيب عن السؤال التالي:

5 | كيف يمكن للشباب الإسلامي -) السني) الثائر أن يخاطب العالم برسالة الإسلام خطابا كما هي

حقيقته شديد الجاذبية؟

أملي في الله أن يوفقني في ذلك.

تكويني العلمي والفلسفي لأسس هذا الخطاب على العقل والنقل في آن.

لذلك فاستغللت فرصة ندوة الشيشان ليس رد فعل بل هو الاستفادة من مناسبة افتضاح أمر الأعداء وتحددهم التحدد البين لكي أكتب الخطاطة

وهي خطاطة لأن القصد هو التعجيل بها حتى تكون أساس استراتيجية الخطاب في ثورة الشباب المقاوم لئلا يكون هو بدوره جزءا من التشويه لجهل أو لحمية.

ولا يمكن بناء الثورة الاستئناف من دون معالم أساسية تحدد مضمون فلسفة الدين وفلسفة التاريخ كما وضعهما القرآن ومارسهما الرسول والخلفاء الراشدون.

استراتيجية خطاب

سأتوقف الآن لعلة طارئة لكني أختم حصة الصباح بطرفة: ما فسر به ابن خلدون ثورة الجاهليات على دولة الإسلام في البداية تكرر ولكن

فما كان رفضا لسلطان أساسه ثروة الثورة الروحية -قيم الإسلام- أصبح اليوم رفضا لسلطان أساسه ثروة الثورة المادية في إمكانات أصحاب البترول: الحرب الأهلية العربية الحالية حرب بين نوعي الأنظمة العربية.

فالأنظمة العسكرية العربية تدعي الثورية والحداثة والأنظمة القبلية العربية تدعي الإسلام والأصالة. وكلاهما يكذب.

فلا هؤلاء يمثلون الإسلام والأصالة ولا أولئك يمثلون الثورة والحداثة.

إذا نظرت إلى الأنظمة القبلية وجدت تشويه الأصالة والتبعية. وإذا نظرت إلى الأنظمة العسكرية وجدت تشويه الحداثة والتبعية.

لذلك عادت الأنظمة العسكرية إلى حقيقتها: توابع لفارس وبيزنطة. وعادت الأنظمة القبلية إلى حقيقتها: نكوص إلى جاهلية العرب.

لم يبق من أمل إلا الشباب.

ليس كله بل الشباب الثائر الذي هو الوحيد الذي فيه أمل الجمع بين الحداثة والأصالة لأن مضمونهما واحد: الحرية الروحية والحرية السياسية شعارين للثورة الجارية.

لكن الشباب الثائر إذا بقي بخطاب يقصر قيم الثورة الإسلامية على فهومها التي انحدرت من عصر الانحطاط فلن يقدر على إقناع العالم أن ثورته

خصائص ثورة الشباب الإسلامي

لذلك وحده كتبت هذه الفصول حتى يدرك الشباب أن ثورته بحق كونية وأنها هي عينها ثورة الإسلام الأولى التي كادت تنقرض لو لم تحقق وكيانها المادي هو ما يسمى اليوم بدار الإسلام. صحيح أن هذا الكيان المادي لم يحقق نسغه الروحي الذي بقي عقائد نظرية: وتلك هي منزلة أحداث التاريخ انحرفت عن المثال لكن أحاديثه أبقت المثال حيا شديد التحريك وخاصة في الأزمات

الوجودية مثل الحروب الصليبية والمغولية والحالية.

وهذا المثال السلفي الحي في ضمائر الشباب مع قيم الثورة العينية -الحرية والكرامة- هما التلاحم بين الأصالة والحداثة وبداية الاستئناف الإسلامي.

وتلك هي العلة في الحرب على السلفية السوية لا المنحرفة -فكل قيمة يلجا الأعداء إلى اختراقها وتحريفها تماما كما يفعل مزيفو العملة فتسود لحين.

وقد قيل لي إن أحد البلداء قال إن مؤتمر الشيشان قلب الطاولة على السلفية لأنها تمثل 5 في 0 وتدعي أن الآخرين ليسوا سنة والآن انعكست

ولو صح منطقه الغبي لكانت 7 مليارات من الحمير الذين هم مثله على حق ضد عقلاء العالم الذين هم أقل من 1 في الألف منهم وربما في المليون.

الحقيقة ليست بالعدد.

وحتى الديموقراطية فهي تكذب عندما تدعي أن الحكم يكون بالأغلبية. فذلك هو ظاهرها. لكن حقيقتها هي المافية التي تزيف الانتخابات قبل حصولها.

لا تزيف نتيجة الصناديق بعد حصولها بل تعدها بصورة تجعلها تحقق ما

تنتظره منها بالدعاية والتسويق: ولولا ذلك لما فهمنا وزن اللوبيات في الديموقراطيات.

وقد تضطر لتزييفها بعده إذا لم تحصل النتيجة المنتظرة. وقد رأينا ذلك في انتخاب بوش الابن للمرة الثانية: فالنتائج ألغيت وأعيد الحساب بصورة تجعله

فجماعة جروزني لا يمثلون 95 من 100 كما يدعي صاحب قلب الطاولة بل هم المافية التي تريد أن تتكلم باسمهم لتكون أداة المافية الحاكمة في

أعود لمنظومة المفهومات لبيان البنية التي تشدها إلى بعضها البعض وأبدأ بتعليل الرموز التي اعتبرتها ممثلة لها ودالة على معناها العميق: خمسة رموز واحد لكل زوجين اثنين.

لماذا اعتبرت الرسول رامزا للعلاقة بين الزوجين الأولين بين الحاكمية والجاهلية؟

ولماذا اعتبرت الصديق رمزا للعلاقة بين الزوجين الثانيين الولاء والبراء؟

ولماذا اعتبرت الفاروق ممثلا للعلاقة بين الزوجين الثالثين إمارة المسلمين (الخلافة) والتمكين؟

ولماذا اعتبرت عثمان ممثلا للعلاقة بين الزوجين الرابعين عصبة الإيمان وعصبة الكفر.

ولماذا اعتبرت الخليفة الرابع ممثلا لأزمة العلاقة بين الاستعلاء والصدام؟

وما علاقة هذا التمثيل بدور هذه الأزواج المضاعفة الخمسة في تحديد قيم الإسلام ومضمون الرسالة الخاتمة؟

ولماذا وقع تشويه هذه المفهومات العشرة حتى حابها بسبب جمود عصر الانحطاط وعند أعدائها ممن يريدون تشويه الإسلام؟

نا عد أ

تقيل ثقثيث

بنية منظومة المفهومات وفروض الإسلام وسأبدأ بالقول إن هذه المفهومات لم تكن مرتبة هذا الترتيب بل هي تستعمل دون نظام

فكان علي أولا أن أنظمها بما يؤسسها إذ يردها إلى فروض الإسلام الخمسة.

التفاضل بينها -لأن لها جميعا نفس الشرف لكونها مقومة للانتساب إلى الإسلام- يعتقد الناس أنها لا

وأن يكون لها ترتيب منطقي لا يعني التفاضل بينها لكنه يعني درجات تعين قيم الإسلام في الكيان الروحي للفرد وفي الكيان السياسي للجماعة المؤمنة.

وذلك هو أساس التوحيد الأول بين هذه المفهومات العشرة زوجين-زوجين والعصر الراشدي:

الرسول ثم الخلفاء الأربعة رموزا لمراحل تعين الرسالة في كياني الدولة.

والقصد بكياني دولة الإسلام هو الجماعة المؤمنة والذات المعنوية لدولتهم بوصفها الرسالة وقد تعينت فاعليتها التربوية والسياسية في التاريخ الفعلي.

الكلام شديد التجريد لكن حقيقته وصل بين المفهومات المجردة وتعينها في الرموز بتوسط العلاقة بين الرمز والفرض رغم أنهم كلهم يمثلون

الفروض.

فالرسول رمز الحاكمية إيجابا والجاهلية سلبا وهو في آن رمز الشهادة إذ هو مبلغ الرسالة ومحدد نص الشهادة التي هي الأساس المطلق للانتساب.

ولا يعني ذلك أنه لا يرمز إلى الفروض الأربعة الأخرى. لكنه رمز بصورة خاصة للشهادة الركن الأول للإسلام: فالحاكمية هي الشهادة بالخالق الحكيم.

فالشهادة فعل حر وهو أبعد غورا من الكوجيتو الديكارتي إذ هي الوعي بالوجود الذاتي للشاهد والوعي بوجود المشهود له الله ثم إن الرسول له الصفتان.

أول ما يطلب من المؤمن أن يشهد بوجود الله وبوحدانيته وضمنا يكفر بكل سلطان لغيره وتلك هي

وإذن فنسبة الحاكمية إلى الولاء وإمارة المؤمنين وعصبة الإيمان والاستعلاء هي نسبة الشهادة للفروض الأربعة الأخرى لأنها شرطها وأساسها وعلتها.

وما قلت إن الرسول له الصفتان فقصدي أنه شاهد مشهود له. والله مشهود له وهو شاهد لأن القرآن يصفه بهذه الصفة وهو يشهد للموجودات ويشاهدها.

وما وجودها إلا بشهادته وشهوده. ومن دون شهادته لحقها في الوجود وشهوده لقيامها فيه هي عدم محض. وهذا عند أفلاطون خيار العقل الحكيم

وهو يقابل بينه وبين الموقف الذي سميناه جاهلية أي الموقف الذي يعتبر الطبيعة ضرورة عمياء تفعل بمنطق صراع القوى ودون مبالاة بالخير والغاية.

احتجت للكثير من التعليل لاعتباري الرسول رمز الشهادة.

لكن اعتبار الصديق رمزا للصلاة لا يحتاج للكثير من الاستدلال: فالرسول هو الذي اعتبره كذلك وهو على فراش الموت.

المشكل الوحيد في هذا الاختيار هو أن حرب الردة كان موضوعها الزكاة وليس الصلاة. فكيف أذ رمز الزكاة للفاروق؟

أعود إلى الصديق بعد حسم هذا المشكل.

الزكاة كفرض عين على الفرد يشترط النصاب: لكنها ليست فرضا على الدولة.

الصديق تعاطى مع فرض المؤمن إزاء الجماعة وهو مهم. لكنه لا يحسم أهم واجبات الدولة إزاء بقاء الأمة وأجيالها المتوالية.

بفلسفة الوجود ثم بالفلسفة السياسية ثم بالنظام بالعلاقات بين البشر في الدولة الإسلامية المستعلية.

السياسي أثم

ما الذي يضمن ذلك؟

زكاة لا تحمل اسم الزكاة بالمصطلح الفقهي التقليدي وهي في الحقيقة غاية الزكاة الأسمى: كيف تكون ثروة الأمة ذخيرة لكل أجيالها المتعاقبة؟

ذلك هو الشكل الذي عالجه الفاروق.

كذلك عالج الفاروق سواد العراق: رفض التوزيع المعتاد على المجاهدين واعتبر ذلك ملكا عاما لخدمة أجيال الأمة المتوالين دون حصرها في انتفاع الحاضرين.

إنها الزكاة في الاتجاه المقابل: الدولة تحفظ ثروة الأمة وتزكيها بأن تجعل مؤسسات الأمة التي أنتجتها أو حصلت عليها في الحرب زادا للأجيال. وبها تزكي الدولة ذاتها وأنشطتها الاقتصادية.

ولو طبق العرب اليوم هذا المبدأ لكانوا أثرى الأمم بدل التبذير والتهريب لثروات الأمة التي صارت نهبا لكل المتحيلين بدلا من رصيد الأجيال.

فهو أول تأسيس للملكية العامة التي تكون رصيدا عاما للأمة لكأنه من جنس صناديق السيادة.

لكن الفكرة لم تتطور وأصبح الملك العام يعني الإهمال والضياع.

لهذه العلة جعلت الفاروق رمز الزكاة بمعنى أعم من فرض العين على المؤمن إذ هذا النوع هو فرض الكفاية على الجماعة ودور مؤسسات الدولة إزاء أجيال الأمة المتوالية.

وقد لا يصدق القارئ أن التلازم بين الشيخين في كل شيء وكونهما وزيري الرسول لم يكن بالصدفة.

فتلازمهما من جنس تلازم ذكر الصلاة والزكاة معا راتهاء

لماذا اعتبر عثمان رمز الصوم وعلي رمز الحج؟

فأولا لما اغتيل عثمان كان صائما وثانيا فالمعهود أن المرء لما يرد بالحسنى على المعتدي بالقول أو بالفعل يقول: إني صائم.

والصوم هو الود من الذات يسعه الله لتفسنع

ذلك أقل شيء يمكن أن يجازى به من يمثل رمز جمع القرآن بتوحيد نسخه عن طريق لجنة علمية مؤلفة من أفضل الحفظة وأوثقهم وأكثرهم حرصا وأمانة.

ويبقى الآن الحج.

ما الحج؟5

إنه عيش التجربة الأولى وكأن المؤمن يسمع خطب الرسول ويطوف معه وخاصة حجة الوداع.

وبها أبرئ علي من تهمة ممكنة.

والحج لأن فيه سفرا فهو غير مأمون العواقب. وذلك فعلا ما حصل: لم يتمكن الخليفة الرابع من توحيد الأمة بل خلافته كانت الإيذان بحروب لم تتوقف إلى الآن.

ولكن هل لما سئل هل تقبل أن تتبع الشيخين وأجاب بالسلب ينبغي أن نفهم أنه كان معارضا لسياستهما؟

لكن أعتبرها تهمة باطلة.

ولعله كان يقصد أنه يفضل أن يقلد الرسول على أي شخص آخر.

هي حجة في التاريخ وعودة إلى المنبع دون نفي ما

فعلي أكبر من أن يكون معارضا للشيخين ويسكت خاصة وهما يعتبرانه مستشارهما.

لكن احتذاء الرسول فيه الكثير من المطبات.

هل سيحتذيه في ما هو من عالم الشهادة - كحاكم ومدبر أمر الدولة دنيويا- أم في ما هو من عالم الغيب كمبلغ للرسالة ومعلم لدلالاتها؟

شيعته الزائفة حرفت موقفه واعتبرته ليس محتذيا للرسول فحسب بل متجاوزا له لأنه صار هو الأصل والرسول مجرد ناطق باسمه.

لكن الحج بهذا المعنى ينطبق عليه شرط من

والاستطاعة هنا ليست مادية مالا أو صحة بل هي قدرة من جنس قدرة الرسول: وهذا حسب رأيي من

وكل ما يقال عن علم علي الفائق للمعتاد كذب عليه. فلا يمكنه أن يدعي ما لا يقبله عقل إذ حتى الرسول نفسه لم يدعه ولم يزعم العلم بالغيب كما يتبين مما أمر أن يجيب به حول الروح.

فكان المآل عدم النجاح وكان تحريف قصده أن حوله من أرادوا استغلال اسمه إلى محج هو وكل

جريمة ضده وضد الإسلام: لا محج حقا إلا محج الرسول.

والحمد لله أن الخليفة الرابع تدارك الأمر بنفسه وفهم أن من خرجوا عليه بسبب جنوحه إلى الصلح لم يكونوا يريدون خيرا بالأمة فحاربهم من أجل الأمة.

والحمد لله أن الأمة صمدت أمام الجاهليات

الخمس حتى وإن اضطرت إلى أخذ بعض أسلحتها

المؤسسية ضمانا للاستقرار كما قال ابن خلدون

فذلك من جنس القبول بالمحظورات بسبب الضرورات.

كان ينبغي بعد أن استقرت الدولة وامتد سلطانها إلى جل المعمورة أن تستعيد الأمة أمرها كما كانت.

وهذا ما قصده الرسول بعودة الخلافة على منهج النبوة

وما أقصده بالاستئناف على أن تكون إمارة المؤمنين كما في الشورى :38

جمهورية ديموقراطية.

وهو ما غاب في الدولة الأموية كما يقوله ابن

"وأما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد أشرفت على غايتها من الملك والوازع الديني قد ضعف واحتيج للوازع السلطاني والعصباني.

فلو عهد إلى غير من ترتضيه العصبية لردت ذلك العهد وانتقض أمره سريعا وصارت الجماعة إلى الفرقة والاختلاف":

وهو دليل على أن الدولة ناشئة وغير ثابتة.

ومعنى هذا الكلام أن التصور الإسلامي كان سابقا للعصر ولم يكن الظرف يسمح به بسبب الجاهليات الخمس التي ذكرنا والتي فرضت سلوك الدولة الأموية.

كانت الخلافة الرابعة نهاية التجربة بسبب إحاطة الجاهليات الخمس بها لكنها لم تقتل المبدأ ولا المثال بل ظل يلازم الأمة ولا يغادر أحلامها.

وهو اليوم -الجمهورية الديموقراطية- حلم الشباب الذي ثار وهو شباب مسلم بحق يجمع بين الأصالة والحداثة لأن تحليل المفهومات العشرة

لم يعد بالوسع مواصلة البحث في هذا الفصل

" 0 - 1 " شرح بحا آخر يبين البنية النسقية للمفهومات العشرة وعدنا.

ولعل في ذلك فائدة أكبر لأن ما بقي هو الذي سيقدم التعريف الجامع المانع للمنظومة المفهومية بوصفها المقومات الأساسية لتعين الرسالة في التاريخ.

في راهن الإشكاليات الفلسفة

من التنازع إلى التنافس - الإسلام رل يوسف كوشل عن الالمانية. الجوامح وأصول

فلسفة الظاهرياتية هوسازل عن الالمانية

الوعي الإنساني والديني (د

الدين ج02)

مرج ضلهلم ضيديريش

خائيل كول عن الإنجليزية

الصربية واليونانية بجامعة تونس الاولى»

بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة أسسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

بك رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

الغزالي الخطاب العلمي لارسطو

"وني والتاريخ العربي المعاصر الابستيمولوجيا البديل المسائل لعبد الرحمان

بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين ١

الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن 5 ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. المطلق والإعجاز القرآني ي والفلسفي - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي والقيمية في فكر ابن خلدون الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الأمة م الفقه. والفكر الاجتهادي الحضاري العربي والإسلامي الراهن ر الفكر الإسلامية. ونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. والمسلمين

ند في القرآن والسنة.

محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

التعليم الديني

وشروط علاجها القاضي

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

تصميم الأماء والبيان - امير التنفيزي. حمر ران ال ا

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

د راس المفهومات الثورية للستة

توس في

دراسة المفهومات الثورية للستة

بداو يناري 2 انا

مقدمة: يخم وبع لخ ام ا لا ا مال لام لاما يوخ ماج م مال ياوا ما وم ما قا عا ماع بوط اماي وا لام ما ا ليوط امام لاط باح اما لماي اموا امات واااو 1 ا الاستعلاء والصدام مجه ع مع مومه مع مومه جه عمو جم ممع جم مم مجه مومه عم مقي ممم موي مي محم دلالة المفهومين ليخ الإسلام مهدج موت لمجي ههه بوه هه سوق وج اجات هج مجه معجو اه عمو مجم مي ميو لا

فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتان

مراجعة الفهم الخلدوني لهذه الخاصية..

تحليل المفهومين ضيغ 0 أصناف الدعوة الدينية ص نكس الظاهرة في العلمانية الغربية م يميه جم وق مومه موجه ممع يهم ع مومه مجع جوع مم مع مقع مقي م 5 » عودة إلى تحليل المفهومين مجه عم ممم ممه مم مع مم ممع مي مجع مي مم عم يي مم مي 5 نماذج الاستعلاء الإسلامي بالقيم الكونية.. تصنيف الاستعلاء والصدام. 0 الإعلان على مضمون الخاتمة مجه م مه م ع م ممم مم جع مم مم مم ممم مع مومه مع جيم م ا م ©

ممع الك عرب الماسلية5 ل

الاستعلاء والصدام هما الزوجان الأخيران من سلسلة المفهومات العشرة التي يظنها أعداء الأمة مصدر اتهام.

وهما الزوجان المحددان للعلاقة بين تاريخ الإنسانية الخلقي وتاريخها الطبيعي. وفيهما تتحدد فلسفة التاريخ وفلسفة الدين القرآنية.

فالاستعلاء لا يعني الكبر والتعالي على البشر (والدليل الآية 13 من الحجرات بعلة الأخوة

البشرية النساء (1 بل هو يعني سمو الحاكمية على الجاهلية.

والصدام لا يعني العدوان على الغير بل هو ضرورة التوقي من الجاهلية لحماية الحاكمية:

إنه الاستعداد الرادع والتصدي المانع ضد الجاهلية سواء كان جهاد طلب في الحالتين اللتين يحددهما القرآن أو جهاد دفع في كل الحالات.

ونحن الآن في جهاد الدفع لأن جهاد الطلب يقتضي أن نصبح قوة يمكنها أن تحمي حرية العبادة في العالم وأن تمنع الفساد في الارض: وتلكما هما حالتا جهاد الطلب المذكورتان في القرآن.

والاستعلاء والصدام هما الوجه الفعلي للحاكمية تصديها للجاهلية في التاريخ وتلك هي معركة الخير والشر فلسفيا ودينيا.

وهذه المعركة حصلت في إطار حرب أهلية إسلامية وهي عربية بالأساس لأنها حدثت بين الجاهليات العربية الخمس والثورة الإسلامية التي

لم تستقر دولتها بعد.

والجاهليات العربية الخمس هي: وثنيو العرب وبقايا المناذرة ومن ورائهم

التحريك الفارسي انتقاما ممن أسقط دولتهم وبقايا الغساسنة ومن

وراءهم التحريك البيزنطي انتقاما ممن حرر منهم الإقليم الذي كان مستعمرات لهم.

والتحريك الفارسي والبيزنطي اعتبرته أيضا عربيا لأنه ليس تحريك حصل في الأعيان بل هو موروث يؤثر في الأذهان.

ومن جنسه ما نراه اليوم: فالذين يحاربون الإسلام عامة والسنة خاصة هم من يحركهم الموروث الاستعماري الانجليزي والفرنسي من بين العرب.

وما كان في عصر الإسلام الأول احتقارا من هذه الجاهليات للثورة الإسلامية ذات الأسس الوجودية والسياسية الثورية فحاربوها حتى كادوا يسقطوها لولا أن سخر الله بني أمية للحفاظ على كيان الدولة بكثير من الدهاء والتكيف مع منطق الجاهلية تراه اليوم احتقارا لمن يسمونهم "الاخونج" اي أولئك الذين يريدون استئناف هذه الثورة الروحية والسياسية:

الروحية: تحرير الإنسان من الوساطة بين المؤمن وربه: الكنسية الباطنية.

السياسية: تحرير الإنسان من الحكم بالحق الإلهي: الدولة الثيوقراطية الشيعية.

وحتى من أساس مذهبهم يقول بهذين التحريرين - الوهابية- فإنهم عادوا إلى منطق الوثنية العربية حيث أصبح الحكم ليس بالحق الإلهي بل بالحق الطبيعي أي الاستبداد والفساد والتشرذم القبلي. لكل قبيلة دويلة وما هي دولة لأنها تحتمي بالقوة الاستعمارية.

ولهذه العلة تحالفت الجاهليات العربية وعاد من كان وراءها (إيران

وإسرائيل والغرب) فأصبح موجودا ويحرك ليس من الخلف بل هو جزء من المعركة ضد الثورة التي هي بداية الاستكناف.

وصلنا الآن إلى الزوجين الأخيرين -الاستعلاء والصدام- وهما مفهومان لا يقلان في الفهم السطحي عدوائية عن المفهومين السابقين: عصبة الإيمان وعصبة التكفر.

والشحنة الدلالية السلبية ليست من اختلاق الأعداء وحدهم بل هي خاصة من "بلادة"" مستعمليها من أعشار عملاء الدين الذين يدعون الكلام باسم الإسلام»

فالصديق الجاهل يكون أحيانا أكثر ضررا بأصدقائه من العدو العاقل. أما إذا اجتمع صديق جاهل وعدو جاهل فالحصيلة طامة لما يستعملها عدو ماكر كالحال الآن.

وقد تورطت مرة في حوار مع مدح للفلسفة حك الدين من الاسكندرية جعل الخيرية الإسلامية عنصرية دونها عنصرية القائلين بالشعب المختار

وبعصمة الأئمة. دلالة المفهومين في الإسلام

وطبعا فلا يمكن للإسلام أن يكون أصلا لمثل هذا

الفهم العنصري لأن العزة لله وللرسول وللمؤمنين ليس فيها كبر ولا استعلاء عرقي أو طبقي أو جنسي.

إنما هي ما ينبغي فهمه حرفيا أعني طلب العلو بمعنى موجبات الأزواج الأربعة التي سبقت: الحاكمية والولاء لها وإمارة المؤمنين بما هي جمهورية ديموقراطية وجماعة الحاكمية.

وطلب العلو يهدف لغايتين: للتميز عن أصحاب أضدادها أي الجاهلية والولاء لها وحكم الحق الإلهي وجماعة الجاهلية بالمعنى الذي وصفه أفلاطون في الشرائع.

هذه الخصائص السلبية مع الحريتين الإسلاميتين: الحرية الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والحرية السياسية (لا حكم إلا بإرادة الجماعة)

وبعدا التكليف هما مهمتا الإنسان فلسفيا ودينيا: فهو أولا مستعمر في الأرض يستمد حياته منها بالعلم والعمل. وهو ثانيا مطالب بعدم الإخلاد إليها لأنه

ذلك ما يعيدنا إلى الكلام في المفهومات العشرة وتلازم الموجب منها تلازم السالب ومن ثم فهي تمثل صفات صفي المعركة بين الخير والشر في التاريخ الإنساني.

فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتان

إنها إذن العناصر المقومة للمشترك بين فلسفة التاريخ (فلسفيا) وفلسفة الدين (دينيا). فيكون القرآن خاتما لفلسفة الدين ولفلسفة التاريخ بأسلوبيه المثالي (المفهومات) والأمثولي (ضرب الأمثال).

فبأسلوبه المثالي أو المفهومي القرآن هو فلسفة التاريخ الكوني وبأسلوبه الأمثولي والقصصي هو فلسفة الدين الكونية فيشمل الإنسانية كلها وشروط قيامها دنيا وآخرة.

ولهذه العلة فهذان الزوجان الأخيران يمثلان أهم معضلات فلسفة الدين وفلسفة التاريخ ويعتبرهما ابن خلدون ناحتين عن إحدى خاصيات الإسلام

بعكس المسيحية واليهودية.

"والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا

أو كرها اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إنما في المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني وهوما بالطبع لما قدمناه لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.

ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحو أربعمائة سنة لا يعون بشيء من أمر الملك إنما همهم إقامة دينهم فقط وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن كأنه خليفة موسى صلوات الله عليه...".

لا بد هنا من ملاحظتين: فلا يمكن أن يكون ابن خلدون معاديا للإسلام ولذلك فما يقوله هو ما يعتقده. ولا يمكن أن ندعي أن فهم ابن خلدون كان خاطئا في المقارنة بين الإسلام والمسيحية واليهودية.

فذلك حق لأن هذين الدينين كانا خاضعين لدولة ولم يؤسسا دولة بخلاف الإسلام. وإذن فإطار المفهومين هو علاقة الدين بالسياسة حتما.

لكن المسلمين لم يكلفهم الإسلام بالتغلب على الأمم لأن نشر الرسالة يوحد بين البشر وتعتبر من يدخل فيها يصبح له ما لهم وعليه ما عليهم.

وهذا هو الفرق الجوهري بين الفتح الإسلامي والغزو الاستعماري.

فشتان بين التغلب على الأمم والمساواة بينها. لذلك فالإسلام لم يكن دين العرب بل كان دين كل من دخل فيه: فهو بدأ بالاعتماد على العصبية العربية لكن من حماه ونماه عصبيات إثنية كثيرة أهمها الأتراك والأكراد والهنود والأمازيغ.

يسعون لتحريفه حتى يستعيدوا به إمبراطوريتهم

ويلفوا جوهر الرسالة:

- الحرية الروحية (بالعودة للوساطة الروحية)

والحرية السياسية (بالعود للحق الإلهي في الحكم)

النظام الكسروي. مراجعة الفهم الخلدوني لهذه الخاصية

ومع ذلك فابن خلدون ليس معصوما ويمكن إذن إبداء ملاحظات حول كلامه على اليهودية على الأقل بالاعتماد على التوراة والقرآن لتراجع دقة حكمه.

فلا يمكن أن يدعي أحد بمن في ذلك ابن خلدون أن بني إسرائيل لم يطالبهم كتابهم باستعباد شعوب واحتلال أرض على أساس ديني محرف لا يسوي بين الناس: وهم الآن كما كانوا سابقا.

والقصد أن دينهم -المحرف طبعا- يطالبهم بتأسيس دول هم فيها الأحرار والبقية عبيد: لا يطلب منهم دينهم أن يجعلوا الآخرين مثلهم لهم ما لهم

لعل ابن خلدون لم يطلع بما يكفي على التوراة أو لعله يرفض ما فيها لأنها محرفة. لكن ذلك لا يمنع من أن التوراة بنصها المحرف هي التي كانت

فاعلة وليس رسالة موسى كما يعرضها القرآن.

وإذن فتعديل حكم ابن خلدون ينبغي ان يكون كالتالي: الإسلام هو الدين الوحيد الذي يطلب من الآخرين الدخول فيه ليكون لهم نفس الحقوق والواجبات.

واليهودية -ومثلها المسيحية قبل إصلاحها الأول

من بطرس في سعيه لتعميم دعوة المسيح خارج النعاج الضالة بلغته»- مقصورة على شعب

والبقية عبيد في دولتهم إذا تمكنوا من تكوينها ولا ينهاهم دينهم عنها بل يأمرهم بها.

والتعديل الثاني وهو الأهم: وقد أشار إليه ابن خلدون ولم يستفد منه كامل الاستفادة وهو أن الدولة حينها تكون على أساس الجاهلية وليس على أساس الحاكمية.

فهي دولة عصبية قوم لا دولة الأخوة البشرية التي يتساوى فيها الجميع ويدعون للتعارف معرفة ومعروفا مع المحافظة على التنوع والتفاضل فيها لا يكون إلا بالتقوى.

تحليل المفهومين

بعد هذين التعديلين الواجبين -رغم كل التقدير الذي أكنه لابن خلدون لكنه ليس معصوما- ينبغي أن نمر إلى دراسة المفهومين ودورهما في المنظومة كلها.

وسأبدأ بأمر قد لا يعيره الكثير الأهمية التي يستحق: كيف يقدم الفاتحون

الدعوة إلى الإسلام؟

جرت العادة القول إنهم يخيرون مخاطبيهم بين ثلاث حلول.

الإسلام أو الجزية أو القتال. وهذا صحيح في المجمل. لكنه يخفي أهم شيء فيه. وهما أمران يعودان إلى تعديلنا لرأي ابن خلدون المجمل والفاحص.

فالخيار الأول مصحوب بعبارة "فيكون لكم ما لنا وعليكم ما علينا,. وهذا أهم من الكلام على تغلب أصحاب دعوة تبدو وكأنها فرض دين يميز بين الناس بغير التقوى.

والخيار الثاني مصحوب "إذا لم تمنعونا من تحقيق المساواة بين الناس الذي تطالبنا به رسالتنا

فلكم أن تبقوا على دينكم لاعترافنا بالحرية الدينية والحصول على حمايتنا مقابل الجزية.

لأن علاقتنا بكم تصبح حينها علاقة سياسية ديننا أمر دولتها باحترام تعدد الأديان وحماية أصحابها فتكونوا في حمايتنا وتدفعون مقابل ذلك الجزية التي تعفون منها لو أسلمتم: مكافأة للتشجيع على تحقيق وحدة البشر.

ولا يمكن أن يرفض الناس هذين العرضين إلا إذا قرروا منع الدعوة بالقوة إذ هم بذلك يرفضون دين المساواة ويرفضون الحماية فلم يبق إلا أنهم قرروا

ولا يعرض عليهم تهديدا بل لبيان أن العرضين الأولين لم يكونا لخوف أو لعدم القدرة على القتال بل لأنه لا يكون واجبا إلا ضد من يمنع نشر الرسالة.

وإذن فالعرض في الفتوحات لم يكن مثلثا بل كان مخمسا: إسلام. مساواة. حماية. جزية. قتال.

والهدف هو تحقيق الكونية الإنسانية بالحاكمية

وبذلك يتبين أن المقابلة ليست بين دين فيه سياسة ودين لا سياسة فيه كما فهم ابن خلدون - وكما يدعي الحريصون على الفصل بين الإسلام والسياسة بدعوى أن ذلك معمول به في الأديان الأخرى.

وهي كذبة كما بينا حينئذ هذا بل لعموم الدعوة للأخوة البشرية وهذا ما بدأ به ابن خلدون كلامه وإن لم يستثمره في التفسير جمع الخلافة بين السياسة وواجب الجهاد.

أصناف الدعوة الدينية

وهذا ما يقتضي الكلام على أصناف الدعوة

الدينية لبيان ما تتميز به الدعوة الإسلامية.

تعتبر البشرية كلها إخوة لأنها من نفس واحدة.

على عكس اليهودية التي هي احتكار العلاقة بالرب رسولا ومرسلا اليه: أي إن الأنبياء لا يكونوا إلا يهودا والمخاطبين لا يكونوا إلا يهودا لأنهم هم الشعب المختار في حين أن الإسلام يعتبر آدم ومن ثم

والمسيحية -حتى بعد إصلاح بولص- لم تصبح كونية بحق لان الرسل لا يمكن أن يكونوا إلا يهودا حتى وإن وسع المخاطبين. واحتكار النبوة في اليهود بقيت المسيحية من العقائد.

أما الإسلام فكل مسلم داعية ولبسانه والرسالة

الخاتمة للجميع. وهذا يعني أن الله لا يميز الناس بأعراقهم ولا يعتبر بعضهم مختارا والبعض الآخر

لذلك فالإسلام يعتبر أن الله يتصل بكل البشر بلسانهم ومن ثم فالأنبياء ليسوا حكرا على اليهود (خلافا لظن باسكال) والرسالة الخاتمة تتوجه إلى كل البشر:

وهذا فرق جوهري. وهو مبني على مبدأين: البشر أسرة واحدة والدين فطرة إنسانية لا تفاضل فيها. التفاضل يكون بين خيار الحاكمية وخيار الجاهلية.

وخيار الجاهلية هو التحريف الذي لا يعترف بأن البشرية أسرة واحدة وبأن الدين فطرة يتساوى فيها البشر ولا يتمايزون إلا بتحريفها: مضمون الدعوة.

نكس الظاهرة في العلمانية الغربية

سأذهب إلى أبعد من ذلك: عندما تدعي أمريكا

أن لها مسؤولية كونية إزاء حقوق الإنسان هل تعرض

على الناس خيارات أم هي إن قدرت تفرضها بالقوة؟

لماذا لا يعتبر ذلك إرهابا وهو بالجوهر عين الإرهاب لأن ما يسمونه حقوق الإنسان ليس كله حقوق الإنسان بالفعل بل هو إرادة الأقوياء على أسان العلمانية.

أتمنى أن أرى الدراويش الذي اجتمعوا في جروزني يعلنون أن الولايات المتحدة ينبغي إخراجها من الشرعية الدولية لأنها تسترق الضعفاء وتصادمهم.

لن يفعلوا لأنهم في خدمتها بل هم أداة لنزع كل أسلحة المسلمين لصالح

الاستضعاف والاستتباع لتكون الهنود الحمر فوق رؤوسنا.

وندخن وننتظر في

عودة إلى تحليل المفهومين

نترك الجدل العارض ونعود إلى التحليل:

ما القصد بالاستعلاء الإسلامي بمعنى الحاكمية وثمراتها وبضرورة للجاهلية ونتائجها؟

الصدام بمعنى التصدي

مشكل المفهومات الإسلامية الثورية أن الفكر المنحط جعلها مبتذلة فحولها إلى منطق بوكو حرام وداعش وصبيان الصومال: قضية سامية يبتذلها

والإبتذال لا يقتصر على القضية !بل وكذلك على

أدوات تحقيقها وشرطه: فالاجتهاد أصبح مجرد

تشقيق فقهي للفتاوى والجهاد مجرد تنفيس عن

والجهاد ممتنع من دون شروطه أي من العلم والعمل المنتجين لأدواته والتربية والصحة المنتجتين

انحطاط الاجتهاد العلمي والعملي لإنتاج الأدوات وتربية الأبطال هو الذي يمكن أن يجعلنا هنودا حمرا وليس العدو لأن العدو بمجرد وجوده قد يكون أثار القزة.

والقزة لما تحصل من دون شروطها تكون صياحا ونباحا وفوضى تنتهي "في الغالب إلى معارك أمراء حرب وهي ظاهرة أخطر على الإسلام من الأعداء

أنفسهم: هنود حمر ترقص وتولول سكارى بما يغيبهم عن الوجود.

نماذج الاستعلاء الإسلامي بالقيم الكونية

درست تقريبا غالب الأديان الكبرى في تاريخ الدين بمناسبة ترجمتي دروس هيجل في فلسفة الدين فلم أر مثل الدين الإسلامي ينزل أفاضل الأمم الأخرى المنزلة التي هم أهل لها.

ولم أر دينا مثله يجعل تحرير شعب آخر من العبودية -وهو شعب يعادي الأنبياء والشعوب كلها- مثالا يستدل به على ضرورة تفضيل الحاكمية على

والعلة هي أن أبشع الأخلاق في نظر الإسلام هي الكبر فرديا والعلو في الأرض والترف حضاريا وعدم احترام كرامة المخلوقات: هي الفساد في الارض والطاغوت.

لذلك فالاستعلاء: ليس كبرا ولا علوا في الأرض ولا ترفا بل هو دعوة للتحرر من الإخلاد إلى الارض الذي هو علة هذه الأمراض النافية لوحدة الإنسانية.

وهو في التعامل تلخصه عبارة "ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي

لكن ذلك مشروط بأن يفهمه العدو علامة قوة لا علامة ضعف: والعدو الذي اختار الجاهلية بدل الحاكمية لا يعترف إلا بالقوة الناجزة أو الرادعة.

لذلك فكل ما يمكن أن يفهمه العدو القائل بالطبعانية على انه علامة ضعف يحتاج المؤمن بالحاكمية أن يثبت عكسه. ومن هنا جاءت الآية

هي شرط تجنب الصدام بالفعل.

وذلك هو مفهوم الردع في وجهه الأول.

لكن وجهه الثاني هو أن يتأكد العدو أنه في حالة حصول الصدام سيكون هو الخاسر: فيجرب صاحبه.

لذلك فلا يمكن لمن اختار الحاكمية أن ينكر أن الجاهلية موجودة وأنه عليه أن يردعها بالفعل وبوسائلها أي بالقوة وليس بالقول مع مبدأ العفو عند المقدرة طلبا للصلح.

والاستعلاء له أيضا دلالة الانتقال من الجزئي إلى الكلي: فعندما يقع صدام بين شعبين يكون في الحقيقة صداما بين رحمين جزئيين من البشرية نسيا الرحم الكلي الجامع بينهما.

القرآن يذكر البر بأن لهم رحما كليا: هم كلهم أبناء آدم (إخوة) وآدم من تراب (ضد الاستعلاء بمعنى الكبر والعلو في الارض) فيدعوهم باسم الرحم الكلي (النساء .(1

وإذن فليس الاستعلاء الإسلامي استعلاء البعض

على البعض بل طلب العلى للجميع انتقالا من العصبية إلى الأخوة البشرية: التعدد آية والتعارف

معروفا والمعرفة فضيلة.

الحاجات) و(اجتماع) الإنسانية (للتعايش للأنس بالعشير) اللذان جعلهما ابن خلدون موضوع علمه الجديد: الكونية الإسلامية.

وأن تكون هذه المعاني قد حرفت فذلك أمر لا ينكره أحد لكنها لم تحرف اعتباطا بل لأن أصحاب الجاهلية حاربوهم وفرضوا عليهم موقف رد الفعل

من جنس الفعل.

لما ضعف المسلمون توحش أعداؤهم ضدهم بخلاف ما ربي عليه المسلمون (رفض الغدر والخديعة واحترام العهود: صلاح الدين الأيوبي) فنزلوا إلى مستواهم لحماية أنفسهم.

يكفي أن تنظروا ما فعل الأمريكان بالعراقيين وما فعل الروس بالسوريين وما فعل الفرنسيون بالجزائريين حتى تعلم أن الوحشية والإرهاب من

فلو قست حتى أفعال داعش بأفعال فرنسا في الجزائر أو روسيا في سوريا أو امريكا في العراق لوجدت داعش أقرب إلى الملائكة باعتبار مقدار

وهذا دون اعتبار لعدل القضية أو لظلمها: فالمسلمون مر عليهم الصليبيون ومغول الشرق ثم الاستعمار ومغول الغرب حاليا وهم شبه عزل ماديا وعسكريا.

والمسلمون صحيح فتحوا العالم وصحيح أن ذلك لا بد أن يكون فيه قتال وظلم. لكن لم نسمع عن أي شعب وقع إفناؤه أو أي لغة تم قتلها أو أي ثقافة منعت عن الوجود والبقاء.

ذلك أن الحجرات :13 تنادي الجميع وتذكرهم بمبدأ التعدد المقصود من أجل التعارف معرفة

ذلك هو الاستعلاء الذي يريد الدراويش الذين جمعهم مستخدمي المرتزق الجفري أن يعيبوه على السنة لظنهم أن تحريفه الناتج عن الانحطاط هو معناه الحقيقي وأن السنة تقبل بهذا التحريف.

وينسى هو وكل الدراويش وأدعياء العلم الديني المجتمعين في جروزني

أنهم يعدون لجعل المسلمين هنودا حمرا حتى يتمكن أعداؤهم من العلو في الأرض فراعنة جدد يوظفونهم لخيانة الإسلام والغدر بالمسلمين.

لكن الأمة صحت والشباب ثار ومغول الغرب أنهكوا ولن يستطيعوا جعل السنة هنودا ١ يفنونهم لكي تحقق إيران وإسرائيل إمبراطورتيهما المزعومتين.

تصنيف الاستعلاء والصدام

ولنختم بتحديد أصناف الاستعلاء الإسلامي وأصناف الصدام المترتبة عليه.

فالاستعلاء الأول هو خيار الحاكمية أي اعتبار الوجود وراءه حكيم خير يرعاه.

ويترتب على ذلك الصدام مع خيار الرؤية التي ترى الوجود فوضى خاضعة لتنازع القوى

سواء تعلق الامر بالطبيعة أو بالتاريخ الطبيعي والحضاري.

والاستعلاء الثاني هو خيار الولاء للاستعلاء الأول اي اعتبار الحياة السياسية الإنسانية ينبغي ان تكون محكومة بما يناظره من نظام هدفه الخير.

فيرتب عليه الصدام بالبراء من خيار الجاهلية في الحياة السياسية التي تبنى على صراع القوى من اجل المصالح المادية خاصة فتكون الحرب الدائمة.

فيه الأمر للجماعة تديره بالشورى فتصطدم بمن يراه حقا إلهيا لشعب أو لأسرة سواء بالدين أو

والاستعلاء الرابع هو الانتساب إلى جماعة الحاكمية فيكون الصدام مع جماعة الجاهلية: من يريد ان يتجاوز مجرد الاستعمار في الارض ومن

والاستعلاء الأخير هو السعي لتوحيد الإنسانية على أساس الرحم الكلي والتسليم بأن التعدد ليس معارضا للوحدة بل هو للتعارف والتسابق في الكرات.

ذلك هو مدلول الاستعلاء وهو مقوم من مقومات المعاني الخمسة الموجبة وينتج عنه الصدام مع المعاني السالبة التي يسعى الاستعلاء لتحرير البشر منها.

وذلك هو جوهر الرسالة الإسلامية:

فبقدر ما هي رحمة للعالمين فإنها لم تتخل عن ضرورة الاستعداد لمنع النقمة التي تأتي من أعداء هذه الاستعلاءات.

أنهينا الكلام في هذه المعاني التي بينا أنها عشرة وليست سبعة كما يزعم الجفري الذي ينوي تنظيم ندوة أخرى لاستثناء السنة نهائيا من الإسلام.

ولو كان الإسلام هو ما يمثله هو ومن حضر معه أي الباطنية مباشرة أو من اخترقتهم فوظفتهم - مثل الأشعرية المتأخرة والتي تدعي مواصلتها الآن- والتصوف الذي هو حصان طروادة الباطني لرحبت بإخراجنا منه.

لم يبق إلا فصل أخير (تبين أنه مضاعف) نختم به البحث ونعلل القول إن هذه المفهومات هي المضمون الفلسفي والديني لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ التي انبنت عليها دعوة الإسلام.

والتعليل يقتضي بيان علة كونها عشرة أو خمسة أزواج وعلة ترتيبها ذلك الترتيب والتعليل لا يكفي أن يبين الكيف بل أن يبين ضرورة كونه ما كان.

وإلا فهو تعليل منقوص لأنه فاقد لشرط الحد أعني الجمع والمنع.

ينبغي أن يكون تعريفنا لهذه المفهومات بكونها مقومات الدعوة تعريفا جامعا مانعا.

ذلك ما نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه بصورة تجمع كل النتائج التي توصلنا إليها في المقالات السابقة وهي تسع وتكون الاخيرة عاشرتها مسك الختام.

وما أحداث اليوم ببعيدة عن أحداث الفتنة الكبرى: نفس الممثلين للجاهليات الخمس هم الذين يحاربون السنة والثورة وهؤلاء هم اليوم أحفاد أولئك أمس.

لكن ما نعد به يقتضي مثل ما فعلنا في الفصول السابقة أن نحدد ممثل هذا الزوج الأخير:

فالأول يمثله الرسول

والثاني الصديق

والثالث الفاروق

والرابع يمثله ذو النورين.

وذكرنا أن الأخير يمثله التنازع الذي حصل في الفتنة الكبرى ورمزه الخليفة الرابع ابن عم الرسول.

فهي بدأت يوم السقيفة وتطورت بالردة ثم باغتيال الفاروق ثم باغتيال ذي النورين وحينها لم

يكن بالوسع السيطرة عليها فكانت خلافة علي في إطارها محل تنازع تحول إلى حرب أهلية.

لم يستطع علي السيطرة عليها لأنها حدثت في إطار انقلاب محدد المعالم وليس مبهما كما في حالة السقيفة أو الردة أو اغتيال الفاروق: فكان ذلك أول انقلاب في الإسلام.

ومعنى ذلك أن جماعة الحاكمية فشل استعلاؤها في الصدام الذي أصبح علنيا. وإلى الآن لم تحدد جماعة الجاهلية. وقد اتهم بها ظلما معاوية وحزبه وهو خطأ حاول شيخ المؤرخين هشام جعيط تفحصه.

فهذا الخطأ زيف كل تاريخ الحرب الأهلية الإسلامية لأن حزب الحاكمية لم يكن متحدا ففشل معرفة حزب الجاهلية وأصبح بصفيه ضحية هذا الحزب الذي حدد ذاته.

وفي الحقيقة فالإمام علي هو الذي حدده. فكان ذلك سبب بروز حزب الجاهلية المنفذ ويمكن انطلاقا منه تحديد حزب الجاهلية: من السقيفة وحتى قبلها إلى الخروج.

لما وصل صفا الحاكمية إلى الصلح لأن الإمام تفكيك عرى الأمة التي بدأت من السقيفة وانتهت

صحيح أنه فهم متأخرا.

لكنه علم أن الخوارج جزء من حرب الجاهليات على الدولة الإسلامية الناشئة. وفهم أنه قد أخطأ عندما صدقهم وانضم إليهم في الحرب التي تلت استخلافه بصورة لم تحترم شرط الغالبية في البيعة.

عندما صدقهم وانضم

وذلك ما يجعل البعض يتهمه بأنه لم يكن ضد عملية اغتيال عثمان وأن

الذين اغتالوه احتموا به حتى وإن كنت شخصيا أنزهه عن ذلك لما نعلم من سابقته في الإسلام: وتلك علة الحرب الأولى بينه وبين الصحابة وأم المؤمنين.

ولما فهم الإمام علي أبعاد الفتنة قبل في بالصلح مع

معاوية لأنهما فهما أن الأمة التي لم يشتد عود دولتها بعد كانت على حرف جرف هار. فكان الخروج بنفس الدوافع التي اغتالت عثمان.

اكتشفوا أن الإمام فهم اللعبة وكشفهم وأراد الخروج من المأزق بالصلح رغم أنه كان يمكن أن يواصل الحرب لو أراد حتى لو علم أنه لم يكن قادرا على ربحها. فهم أن الحاكمية مهددة بتوابع الجاهلية.

وهذه القراءة ليست من عندياتي. فحتى مع التسليم بأن ما ينسب إليه من أقوال في الخوارج هو من الموضوعات عليه في القرن الرابع -تأليف الرضي- فإنها تشهد بانه فهم جوهر الخروج واعتبر أصحابه كانوا من المغررين به في مشروع يختلف تماما عما كان يسعى إليه بل ويعارضه.

ممن يتألف حزب الجاهلية؟

فمن الجاهلية حينها على وجه التحديد؟ إنها فروعها الخمسة التي ذكرتها سابقا: جاهلية

وثنيي العرب وجاهلية توابع وجاهلية توابع

الفرس ومن وراءهم بع الروم ومن وراءها.

الفرس ومن وراءها؟ بقايا

المناذرة الذين يحتقرون قريش.

من جاهلية توابع

ومن جاهلية توابع بيزنطة ومن وراءها؟ بقايا

الغساسنة بنفس الدوافع: والشاهد هو ابن خلدون.

"وإذا بهم (القبائل العربية الكبرى) عند استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان فاستنكفوا من ذلك وغصوا به لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم ومصادمة فارس والروم مثل قبائل بكر بن وائل وعبد القيس بن ربيعة وقبائل كندة والأزد من اليمن وتميم وقيس من مضر. فصاروا إلى الغض من قريش والأنفة عليهم « والتمريض في طاعتهم والتعلل عن ذلك بالتظلم منهم والاستعداء عليهم والطعن فيهم بالعجز عن السوية والعدل في القسم عن التسوية وفشت المقالة بذلك وانتهت إلى المدينة وهم من علمت فأعظموه وأبلغوه عثمان فبعث إلى الأمصار من يكشف له الخبر.

بعث ابن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وأمثالهم فلم ينكروا على الأمراء شيئا ولا رأوا عليهم طعنا وأدوا ذلك كما علموه فلم ينقطع الطعن من أهل الأمصار ومازالت الشناعات تنمو إلخ."

وتلك هي الجاهليات الخمس. وطبعا فالجاهلية العربية بين القبائل وجاهلية المتفرسين (المناذرة) والمترومين) الغساسنة) ذكروا في نص ابن خلدون بالاسم: ثورة على الحاكمية.

الحقيقة التاريخية المعللة عقلا وبعلم أحوال القبائل العربية وتأثير

الاستعمارين الفارسي والبيزنطي تدحض الأكاذيب الطائفية ضد معاوية والأمويين.

وفي ذلك كان معاوية أسرع لفهم ما يجري. وقد يكون استفاد منه وإن كان ابن خلدون ينزهه.

لكن الإمام علي فهم وإن متأخرا فخرج عليه أذرع

الإمام علي أكثر إذ يظهروه عاجزا في السياسة سلما وحربا وأن الصلح كان عن خديعة تشكيكا في فطنته.

ولا يعنيهم قدر علي ومنزلته في الإسلام المهم توظيفه في خطتهم. والتشكيك وصل إلى شجاعته ورجولته إذ يدعون أن عمرا بقر بطن فاطمة ولم

تلك هي المعركة التي يمثلها المفهومان -الاستعلاء والصدام- وقد حصل وخرجت منه الأمة بانتصار كبير لأن ما تم خاصة بين معاوية والحسن دعم الدولة.

قصة الفتنة الكبرى اقتضت المراجعة لنعرف متى بدأت وكيف انتهت ومن أطرافها الحقيقيين أعني الجاهليات الخمس والخوارج ليسوا طهريين بل أداة:

في راهن الإشكاليات

انس أبسالون عن الألمانية. من التنازع إلى التنافس - ٠ عدي الإسلام

ازل يوسف كوشل عن الالمانية.

الجوامح وأصول

لغة الظاهراتية هوسرل عن الالمانية.

عن الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة و المنتج عن ثورة الحرية والكرامة وأي حكومة ثورة الحرية والكرامة

المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين ١

العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن 5 ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

المطلق والإعجاز القرآني

ي والفلسفي

- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

غاية الابداع في منظور الفلسفة القرآنية

ان والفكر الاجتهادي

الحضاري العربي والإسلامي الراهن

ور الفكر الاسلامية.

ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

في القرآن والسنة. ' محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين التعليم الديني» ته وشروط علاجها القاضي إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الاستراتيجية والسياسة المحمدية. العصرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية |

تصميم الأ مار والبيان - (لرير التنفيزي؛ عم سان ال ا

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

الكتاب الثاني: دراسة المفهومات التثورية للستة

مب" ا

مقدمة. ا م مع واو مام ا قم ما ما ا م امتاخ اخ لال لوا اي جم ما و وا ع مانم قوق ل و حي ما لا لاما ماما ماي ناخ اما اع واوا اما واوا 1

العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة تيت يي ييحي يي تمي يميم يي 1 » هل يمكن للإسلام أن يكون متعصبا وتكفيريا؟ حي يي يمي يي يمي مي سي يمي 1 | أسباب المسافة بين العقيدة والممارسة

علة المحاولة العميقة... - -

إن مفهومي "العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة" دلالتهما لتصبح مقصورة على الصراع العقدي الساذج مقابلة بين المسلمين بالفعل وغيرهم لكأن قيم الإسلام خاصة بالأولين ومستثنية للأخيرين ولكأن الكفر يعني الكفر بالاصطلاح الفقهي وليس الكفر بالحقيقة عامة أي إخفاء الحقيقة عامة.

فالمفهومان إذ مدلولهما المستند إلى فلسفة الوجود الإسلامية (الحاكمية والجاهلية) وإلى فلسفة السياسية (الولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية) وفلسفة تنظيم الحكم (إمارة المؤمنين والتمكين) يغير المعنى فيحرره من التوثين الذي يجعل الواقع واجبا

فالإيمان هو القول بالحاكمية والولاء لها وبإمارة المؤمنين والكفر هو القول بالجاهلية وبالولاء لها بإمارة الكافرين الذين يعادون الحاكمية ويبرؤون منها ويحاربون إمارة المؤمنين كما عرفنا هذه المفهومات في الفصول السابقة.

وإذن فهذان المفهومان يحددان قواعد سياسة العالم أو العلاقات الدولية

من منطلق ما حدده القرآن وحاول صوغه أفلاطون فلسفيا وما يترتب عليه في فلسفة السياسة وفلسفة الحكم: رؤيتي العالم كنظام عقلي خلقي ورؤيته كفوضى الصدفة والقوة.

وذلك هو شرط القيام بالذات لتحقيق القيم التي تؤمن بها الجماعة وعندنا هي الحاكمية لا الجاهلية والشهادة على العالمين لا مجرد دولة منعزلة تقابل التي تؤمن بها.

وإذا كان رمز الحاكمية هو الرسول نفسه ورمز الولاء والبراء هو الصديق ورمز إمارة المؤمنين

وعصبة الجاهلية هو ذو النورين. ولا يبقى للزوجين الأخيرين رامزا لهما إلا رابع الخلفاء الراشدين: فهو رمز مفهومي الاستعلاء والصدام كما سترى في الكلام على هذين المفهومين الأخيرين.

العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة

نمر الآن في الفصل الرابع قبل نشر الثالث إلى أكثر المفهومات غ شا زفاية سي اتهام ال ثة بالتعصب والتكفير: العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة.

وطبعا فالمؤمنة والكافرة مع العصبة تجمع غرضين يطرب لهما عدو الأمة أيما طرب: ففيهما معنى التعصب ومعنى دلالته الدينية. واستعمال المفهومين مفصولين عن سياقهما الذي يحدده المفهومات التي تقدمت يحقق غاية الأعداء.

يسارعون إلى الحكم: السنة متعصبة دينيا وهي تكفيرية.

ومن الذي يحكم؟ صاحب المذهب الذي بني على تكفير كل المسلمين

إذا لم يؤمنوا بما ينفي ثورتي الإسلام.

إنهم أصحاب المذهب الذي أعاد الوساطة الكنسية النافية للحرية الروحية والحكم بالحق الإلهي الذي ينفي الحرية السياسية: الباطنية التي

تتزين بدعوى حب آل البيت. هل يمكن للإسلام أن يكون متعصبا وتكفيريا؟ هل يمكن لدين كان أول دين في العالم يحمي أهل

الأديان الأخرى منزلها وطبيعيها أن يكون متعصبا وتكفيريا كما يتهم أهله؟

أليس هو الدين الوحيد الذي يؤجل الفصل في العقائد ليوم الدين (ثلاث آيات شهيرات في ذلك) حصرا لعلاقاته بها في السياسي؟

ألم تجعل الآية 48 من المائدة تعدد الشرائع شرطا للتسابق في الخيرات؟

ومعنى حصر العلاقات في السياسي هو ما يفيده مفهوم العهود والاتفاقيات بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول تمييزا دائما بين المسالم والمحارب؟

الجواب عن هذا السؤال هو مطلبنا في الفصل الثامن المؤمنين) وجماعة للحاكمية (عصبة الكافرين): إنها المقابلة التي

تنتج عن المقابلة بين نظام الوجود وفوضاه.

وطبعا فكلامنا الآن يتعلق بحقائق العقيدة وليس بممارستها لأن الشرق يبح العشاكن وبجمارستها ليس خاصا بالسنة بل كل المذاهب دينية كانت أو علمانية الا لمن هذا الفرق بدوجات مصارتة. المتعلقة بالقضيتين الخاصتين بحماية أهل الأديان الأخرى وشعائرهم وشرائعهم وبإرجاء الفصل إلى يوم الدين لا تقبل الجدال.

فنص واحد كاف لأنه يعلل تعدد الشرائع والأديان ويجعله شرطا من شروط التسابق في الخيرات: المائدة 48 التي لا يمكن أن نجد صراحة تفوقها في ذلك.

فهي تغني عن الكلام على عدم الإكراه في الدين وتعليله بتبين الرشد من الغي (البقرة (256 وعن آيات إرجاء الفصل ليوم الدين (البقرة 62 والمائدة 9 والحج .(17

القديمة لم يبق لها وجود إلا في دولة الإسلام خاصة. وأن اليهود لما اضطهدوا لم يجدوا ملجأ إلا في دولته. لكن ذلك قوبل بكفران الجميل. فمن المتعصب والتكفيري؟

فإذا أضفنا اشتراط الإسلام في المؤمن به أن يؤمن بكل الأنبياء السابقين وبكل الكتب المقدسة أصبح من الصعب على أعداء الإسلام تحريفه

أسباب المسافة بين العقيدة والممارسة

ولا ننفي أن الضرورات الدفاعية أولا ثم الانحطاط ثانيا -بعد الهجوم الهمجي للصليبية والصدام الداخلي للفتنة الكبرى- جعل المعاني المتفتحة تتغلق لأنها صارت دفاعية:

كما لا ننفي أن تجمد الفكر وعدم الوصل البنيوي بين المعاني القرآنية والفهم النسقي لنظامها جعل التأويلات تنحط أحيانا وخاصة بسبب ما ران على العقول من جهل.

وينبغي أخيرا أن نعترف بأن التوفيق بين الإسلام الكوني الذي يعتبر كل البشر مسلمين بالقوة - الفطرة الإنسانية- والإسلام العيني مشكل فلسفي

كبير. وهو من أعقد قضايا التعين التاريخي لدولة الإسلام.

فالعلاقة بين النظرية والممارسة أولا والمقابلة بين المسلمين بالفعل والمسلمين بالقوة ثانيا يجعل القضية مرتهنة بقيادات راشدة لم تتوفر دائما. ولعلها اقتصرت على العصر الراشدي.

ولأضرب مثالين عن دور الطمع البشري. ويرمز إليها مفهوم المقابلة بين الإسلام الجابي والإسلام الهادي. وهي دلالة متناقضة. فيمكن للبعض

ويمكن للحاكم الفاسد أن يرفض إسلامه بسبب

اجمع ما أدى إليه الموقف الدفاعي الذي يحول دون التمييز بين مفهومي الإسلام نكوصا للذي بالفعل حصرا والموقف النفعي وستفهم تردي المعاني

الرسالة الخاتمة ولم ندع أن الممارسة احترمتها بل نحن نعيب عليها أنها حرفتها فقبل المحظور دون

ضرورة. علة المحاولة العميقة

وإذن فنحن لا نكتب هذه المحاولات للرد على الدراويش والشيعة والعلمانيين والليبراليين فليس من عادتنا رد الفعل.

وبصورة أدق تحديد المضمون الذي يجعل شباب السنة فخورا بتقديم رسالة كونية إلى البشرية لأنه لا يمكن أن يصبح الإسلام جاذبا إذا لم يكن هو

ولو لم أكن متيقنا من أنه الأفضل ومن أنه هو الحل الحقيقي لمآزق الإنسانية بعد أن توحدت ماديا وتفرقت روحيا لبقي ما أكتب نظريا متحررا من الظرف.

وصل المفهومين بما تقدم عليهما

فلنعد إذن إلى المفهومين مع وصلهما بالستة وجوديا بالحاكمية والجاهلية وفلسفة بالولاء والبراء ونظرية حكم بالإمارة

والإسلام والفلسفة السياسية الإسلامية ونظام

الحكم وأسلوبه كلاهما شديد التقدم على الموجود حاليا كما بينت.

وعلينا الآن أن نبين أثر ذلك على هذين المفهومين اللذين يبرز فيهما أكثر من غيرهما التحريف الذي يبدو مؤسسا للتهمتين الكاذبتين: التعصب والتكفير.

وعندما أقول شديد التقدم على الموجود حاليا فلست أعني على الموجود في الدول المتخلفة بل في الدول الأكثر تقدما: وهو ما يعلل محاربتها للإسلام فضلا عن الطمع في ما لدى أهله.

فهيجل لم يكن يمزح عندما اعتبر المساواة (ضد الطبقية والعرقية) والاقتصار على معيار وحيد للمفاضلة بين الناس (التقوى) يوتوبيا تمنع استقرار الدول.

البشرية اليوم بعد مآسي العولمة والتأكد من فشل الحل الشيوعي والحل الرأسمالي لم يبق لهم مفر من حل يجمع أفضل ما فيهما: أي الاجتماعي والاقتصادي.

ويضيف إلى ذلك تحرير الإنسان من المتناهي والفاني ويشجعه على التعالي إلى اللامتناهي والباقي مع حرية الشرائع للتسابق في الخيرات: إنه

وهذا البلسم لا يكون مؤثرا بحق إلا إذا لم يبق مجرد نظرية في كتاب بل تعين -كما حصل في العهد الراشدي- في ممارسة حقيقية يراها الناس

وهذا هو مضمون التربية والحكم أو صورة العمران بلغة ابن خلدون الذي ينتج عن المفهومات الستة كما شرحناها في الفصول السابقة كنظام متناسق وشامل.

قيم البشر الكونية هي ما تقول به العصبة المؤمنة

بالحاكمية وبالفلسفة السياسية المترتبة عليها وبتحقيقها الفعلي أي إمارة المؤمنين المتمكنة خلقيا

وفي مقابلها نجد القيم النافية للكلية التي تقول بها عصبة الإيمان بالجاهلية وما يترتب عليها في الفلسفة السياسية وفي تحقيقها الفعلي أي دولة العنف المطلق.

ودولة العنف المطلق ليست دولة ظاهرة بل هي دولة خفية هي التي تدير العالم بمنطق المصالح المادية والقوة حتى وإن زينتها بشعار كاذب: حقوق الإنسان.

لم يبق من سيادة إلا لهذه السلط الخفية التي هي بالأحرى مافيات دولية تعين مافيات محلية وإقليمية لتحكم العالم: وهذه المافية تحارب الإسلام.

وهي لا تحاربه لأنه دين فهي آخر من يهتم بالعقائد بل هي تحاربه كما حارب عتاة الجاهلية العربية الإسلام لأنه ثورة اجتماعية خلقية يخشون عدواها.

ولذلك فأول من يحاربه الأنظمة العميلة ثم ذراعا الغرب (إيران وإسرائيل) ثم الغرب بشقيه الرأسمالي وبقية السوفيات. وسوريا هي المثال

مفهوم الوسطية مفهوم مقلوب يشوه الإسلام

ولا يظنن أحد من الوسطيين أني أقول بمنطق الوسط بين الإفراط والتفريط المنسوب باطلا إلى أرسطو. فليس القصد بجمع أفضل ما في النظامين

فالمقابلة بين القول بالحاكمية والقول بالجاهلية ليست مقابلة بين إيمان وكفر إلا بمعيار حكم أحدهما على الثاني من منطلقه هو. أما بالنظر المحايد فكلاهما موقف عقدي.

وكلاهما فيه إفراط وتفريط. ومن ثم فالموقف القائل بالحاكمية ليس وسطا بين النظامين بل هو ما

بتحريفه يوجد النظامان: تحريفه هو شرط إمكانهما: لذلك فهما متنافيان بالقول ومتجدان

وعلة الصدام بينهما هي التقديم المذهبي للاجتماعي على الاقتصادي أو العكس. وهو خطأ المقابلة بين النظام والفوضى.

فدعوى تقديم الاجتماعي على الاقتصادي يعني وضع نظام يؤدي إلى الفشل الاقتصادي الذي يتحول إلى مصدر الفوضى التي تقمع

وتقديم الاقتصادي على الاجتماعي بعكسها لا عدالة كاذبة فحسب بل هو ازدهار كاذب مصدره الاستبداد واستعباد الضعفاء: تلك هي الرأسمالية وعلة فشلها الذي تحاول إخفاءه بالهيمنة العسكرية.

فيكون الاستبداد الداخلي في الشيوعية والاستبداد الخارجي في الرأسمالية نصف الجاهلية ولما توحد العالم ولم يبق داخل وخارج ظهرت حقيقتهما لكل ذي بصيرة.

الإنسانية وما بات كل شباب العالم يؤمن به ولا يعارضه إلا شيوخه ممن

تربوا على الحقد والمقابلة

بين أحرار وعبيد.

فما كان حربا أهلية في الشيوعية على حالها وفي الرأسمالية على حالها بسبب التقديم والتأخير بين الاجتماعي والاقتصادي كان ولا يزال في الحقيقة حربا أهلية كونية تبينت حقيقتها في العولمة.

الإسلام بنظرته الكونية وضع نظاما يحرر البشرية من الحرب الأهلية الداخلية والخارجية أي الكونية بعد تجاوز المقابلة بينهما عمليا كما توقع ذلك الإسلام نظريا: فالبشرية فيه أمة واحدة من نفس واحدة اختلافها آية وتعارفها ضرورة.

وإذن فنظرته ليست تقديم الاجتماعي على الاقتصادي أو العكس بل وضع نظام مبني على تلازمهما ليحول

دون الاستضعاف ماديا والاستتباع سياسيا كونيا

ودون الاستبداد والفساد محليا:

ذلك هو حله للبشرية كلها. صراع بين عقيدتين: دينية وعلمانية

والدليل أن كلا الموقفين عقيدة

أو إن شئنا دين بين من موقف كون العلماني لا يقل تعصبا ضد المتدين بل لعله أكثر منه تشددا وادعاء لملكية الحقيقة.

العلمانية وخاصة الفرنسية والماركسية تتصفان

تتصف به الفرق الدينية المتعصبة من تشرذم وتمذهب وصراعات "سكتاريانية".

وإذن فالحاكمية والجاهلية كلتاهما عقيدة دينية

بالمعنى الذي لا يعتبر الطابع الوضعي للأديان بل الموقف العقدي فيها إما بالغائية أو بالطبعانية.

فالعلمانية دين طبعاني.

تشويه عقيدة الحاكمية أو باسم فرض عقيدة

الخوارج" لأجعلها مخانيث الدواعش في كلامي على العلمانيين والليبراليين العرب فهم دواعش سلاحها البروباغندا.

وظيفة العقيدتين في تاريخ العالم

ما وظيفة هذين الزوجين -جماعة الحاكمية وجماعة الجاهلية- في تاريخ العالم بمنطق أفلاطون:

ما طبيعة الصراع التاريخي بين هذين الخيارين الوجوديين؟

ونفس السؤال يطرح بمنطق الدين كما يعرضه القرآن في فلسفته الدينية كما ترد في قصص الأنبياء والتداول بين تجديد الرسالة وتحريفها في التاريخ. فلسفة الوجود منطبقة على الصراع التاريخي بين اليقين:

ولعل أفضل من قام بهذه الترجمة للإشكالية الفلسفية والدينية كنط في كتابه "الدين بمقتضى العقل بمجرده". فقد أسس نظريته على معركة الخير والشر.

والسؤال يصبح:

هل الإسلام رد هذه المعركة الكونية إلى معركة متعينة تاريخيا بين المسلمين بالفعل وبين باقي البشر الذين هم عنده مسلمون بالقوة؟

صورة الإسلام بعد أن انحطت حضارته وفكر فقهائه أو أعداء الإسلام من الباطنية والعلمانية والصوفية.

ولهذه العلة كان مشوهو الإسلام من السنة نفسها ومن أعدائها: فلا فرق بين الدواعش بالسيف وبالقلم وبين كل مليشيات إيران وإسرائيل العربية والتصوف.

أما من يدرس مرجعيتي الإسلام -القرآن والسنة- فإنه إن كان نزيها لا يستطيع أن يقول ذلك بل ينتهي إلى العكس تماما: النساء 135. والبقرة

أعلم أن قبول هذا الفهم ليس يسيرا للتقاليد في فهم فلسفة أرسطو وفي فهم فلسفة

الأنه مناقض

الإسلام الخلقية.

أسطورة التوسط المبتذل بين تطرفين:

مثل القول إن الإسلام توسط بين اليهودية والمسيحية. وهذا عندي غاية السخف والغباء. فأي يهودية وأي مسيحية. هل الإسلام توسط بينهما

الإسلام هو الأصل ثم يحرف إلى اليهودية أو المسيحية أو المجوسية أي تحريفه في الأديان الطبيعية وتحريفه في الأديان المنزلة للأصل:

كم من متفاقه ممن يسمون علماء الدين يظن نفسه فتح القسطنطينية عندما يقول الإسلام توسط يرفض مادية اليهودية وروحانية المسيحية. تحريف صرف

الإسلام خيار وجودي للحاكمية يرفض الجاهلية ويترتب عليه خيار سياسي

هو الولاء للأولى والبراء من الثانية ويطبق ذلك في دولة هي إمارة مؤمنين

وإمارة مؤمنين كما بينا في الفصل السابق "جمهورية ديموقراطية" تعالج سببي الصراع بين البشر: الخيار الوجودي الخلقي والمشكل الاقتصادي الاجتماعي.

وعلاجها ليس خاصا بالمسلمين وحدهم بل للبشرية كلها لأن القرآن يعتبر البشر أخوة وهو الرسالة الخاتمة لهم جميعا (النساء (1 بمعيار الحجرات 13.

والدليل أن جهاد الطلب يعلله القرآن بإحدى حجتين تشبهان ما يسمى الآن في القانون الدولي بحق التدخل في حالتين: حرية العبادة وحماية الاستضعاف:

البقرة 251 والحج .40-41 فالفساد في الأرض وحرية العبادة عامة (البيعة والصومعة والمسجد) هما ما يعلل دفع الله الناس للعمل العنيف لأجلهما.

وليس عجيبا أن يحصل في معركة الخير والشر بهذا المعنى خلط بين المبادئ وتوظيفاتها فتصبح الدول التي تدعي تمثيل الإسلام ممثلة للشر لا

فمجرد اسم الإسلام لا يعني مسماه. ولهذا قال ابن تيمية قولته الشهيرة حول نصر الله للدولة العادلة على الدولة الظالمة دون اعتبار لدين أصحابها.

جل الدول الإسلامية وربما كلها لا علاقة لها بهذه المعاني التي حددها القرآن والسنة ليس لغير شعبها

لذلك فكلامي يتوجه للشباب الذي يحمله الإسلام أمانة الرسالة شرطا في

تحقيق الاستئناف وتمثيل حقيقة الإسلام لمحو تشويهه من أهله وأعدائه في آن.

رموز معركة الخير والشر ومراحلها

والتيرا تمؤتير الفيشان لا يستأغل أن خط له عشر مقالات. هو مناسبة لبيان الهشاشة التي تجعل من هم أوهى من بيوت العنكبوت قادرين على

أشرت في تحليل المفهومات العشرة بمناسبة مؤتمر الشيشان إلى أمرين يبدوان غريبين: فتحريف الفلسفة متقدم على تحريف الدين ورموز الأزواج الخمسة التاريخ الفعلي هم عينهم الرسول والخلفاء.

رمزان فلسفيان لعلاقة الدين بالفلسفة: الفلسفة القديمة (أفلاطون) والحديثة (كنط). وخمسة رموز لتعين الأزواج الخمسة هم النبي والخلفاء الراشدين:

وهذان النوعان من الرموز سيأتي تحليل طبيعة دورهما فصلي الكتاب الثالث من هذه المحاولة.

واختم الآن الفصل بتعليل رمزية ذي النورين لهذين الزوجين.

الرواية السائدة هي أن الفتنة الكبرى بدأت باغتياله. لكن ذلك غير صحيح. فقبل اغتياله ثلاث معارك ضد الأزواج الثلاثة السابقة على هذا الزوج.

قادها الرسول أولاها: بين الحاكمية والجاهلية: سائدة على العالم عند نزول القرآن: وثنية الجزيرة الكسروية وما وراءها والقيصرية وما وراءها.

العالم المتحضر كان إذن محكوم بنكوص الإنسانية إلى القانون الطبيعي حتى في حالة وجود الأديان الطبيعية والأديان المنزلة (المسيحية واليهودية).

ولم تكن الإنسانية معتبرة أسرة واحدة. وذلك هو التحريف وكل القصص الديني موضوعه هذا التحريف ومآله حكم الجاهلية أي الخضوع لقانون قوة الطبائع.

بعد وفاة الرسول ارتد العرب فكانت حرب الردة وبناء الدولة فلسفة سياسية أساسها الحاكمية؛ الرمز الصديق بداية التمييز

بين السياسي والديني:

ولو كان ذلك صريحا في حياة الرسول لاعتبرناه في آن رسولا (الدين) وأول خليفة راشد (السياسة) والتمييز لا يعني الفصل بل يبقى الدين هو المرجعية.

لكن الفلسفة السياسية التي أسسها الصديق على الخيار الوجودي الذي تحقق في عهد الرسول (الحاكمية) استنتج منها الفاروق نظام حكم: إمارة

وتلك هي علة اغتياله: فإمارة المؤمنين كما بينا تعني أن الحكم لا يكون بالحق الإلهي بل بأمر الجماعة التي تنتخب أميرها وتتشاور في شؤونها.

وهو ما يعني أن الفتنة بدأت يوم السقيفة وتعينت جاهليا عهد الصديق وكسرويا في عهد الفاروق وهي ستتعين قيصريا في عهد ذي النورين: الانقلاب انطلق من مصر.

ثلاث جاهليات توالت على الحاكمية الإسلامية بعد وفاة الرسول وستأتي الرابعة الجامعة بينها ثلاثتها في اغتيال الخليفة الرابع علي ابن أبي طالب.

حيث تجتمع الجاهلية العربية والجاهلية الفارسية والجاهلية البيزنطية في معركة ضد الحاكمية اجتماعا نقل مركز الإسلام من الجزيرة إلى أطرافها.

وإذا كنت قد عبرت عن تقديري لدور معاوية

فلأني اعتبره قد فهم أن تكالب الجاهليات الخمسة

العربية والفارسية وما وراءها والرومية وما وراءها.

فما وراء الرومية ظهر مع الحروب الصليبية وما وراء الفارسية ظهر مع الهجمة المغولية ودور معاوية هو إعداد الأمة للصمود ولو بمنطق جاهليات العصر.

وسنبين لاحقا أن ذلك كله لم يغب عن فطنة ابن خلدون في تفسير الفتنة الكبرى إذ هو لم يكتف بالرواية الرسمية لأنه يفسر الظاهرات بعللها العميقة.

لكنه اكتفى بنظرية العصبية وهي وحدها لا تكفي رغم أهميتها في تفسيره للظاهرات. ولهذا حاولنا الوصل مع المفهومات العشرة وعلاقة الفلسفة

وربط كيان الدولة بالفاروق علته مبدئية وظرفية: مبدئيا على ما أقامها عليه في النساء 58 الأمانة والعدل. وظرفيا مؤسس شرطي قيامها المعنوي والمادي.

فشرطها المعنوي تأسيس التحقيب (الهجري) ولجنة الانتخابات (الستة) والمادي تأسيس النظام الإداري الذي من دونه لا تعين لكيان الدولة أصلا: لذلك فهو ثالث عظماء الإسلام.

وأخيرا فإن معركة الخير والشر لا تعني أن الخير ليس فيه مادة وأن الشر ليس فيه روح. لكن الفرق بينهما هو أن المادة لدى أهل الخير أداة والروح لدى أهل الشر أداة.

كل أخطائنا التاريخية وكل سوء فهمنا للتاريخ هو خرافة الوساطة جعل

الأصل فرعا فيكون الإسلام لغيرها.

السنة ليست لا أخرنة الإسلام (من الآخرة) ولا دوننته (من الدنيا) لأن هذين بتقابلهما يمثلان تحريفه. السنة هي كما حددها القرآن نفسه: شروط الاستخلاف التي تقتضي شروط الاستعمار.

السنة لا تحدد بالنفيين نفي المادة ونفي الروح بل المتقدم. القرآن جعلها استعمارا في الأرض واستخلافا فيها.

والاستعمار في الأرض ممكن من دون الاستخلاف لكن الاستخلاف فيها ممتنع من دون الاستعمار في الأرض: فلا يمكن للتابع لمن بيده السلطان على الأرض أن يكون مستخلفا

من يكتفي بالاستعمار في الأرض لا يعترف بشروط تاريخ الإنسان الخلقي بل يكتفي بشروط تاريخه الطبيعي. ومن يكتفي بالاستخلاف الأعزل يصبح تابعا له.

ولهذا يفضل أصحاب الاستعمار في الأرض النافي للاستخلاف أن يحتكر شروط الأول وأن يجعل أصحاب الثاني تابعين له حتى يحتكر السلطان والعلو الدنيوي.

ظهور السنة على أعدائها سنة إلهية

السنة ظاهرة على أعدائها في هذه المعركة دائما: فمنذ 14 قرنا يحاول التشيع وحلفاؤه من الصليبية ومغول الشرق والآن معها مغول الغرب دون جدوى: النصر للإسلام.

لم ينجح التشيع والتصوف فهما فشلا لما كانت غالبية الشعوب الإسلامية

أمية في تحريف الإسلام ليجعله أفيونا فكيف به سينجح الآن وقد تعلمت ووعت؟

لجوء التشيع والتصوف والتعلمن والتلبرل لهذه الخرافات دليل فشل تام:

ذلك أنهم به يثبتون للقاصي والداني أنه قد أسقط في أيديهم بفضل ثورة الشباب.

فالمعركة لم تبدأ اليوم: بدأت في السقيفة

وتواصلت في الردة وفي اغتيال الفاروق وفي رفض سياسة الشيخين وفي اغتيال ذي النورين إلى غاية المتقد

ذلك هو مدلول الزوجين -عصبة الإيمان وعصبة الكفر- أو كما يتبين من الدلالة العملية جماعة

العامة وجماعة الحافلية وها شرق جلتيعا

سياسيا ونظام حكم.

الأسواد وال

زندكولر عن الالمانية الدين والتنوير (دروس هذ

ج ضهلم ضيديرش ©

رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

الخطاب العلمي لأرسطو

الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر البديل

المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين

العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن

ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. العصر المطلق والإعجاز القرآني

في القرآن والسنة.

دورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

« الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب الهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية

تصميم الأ ماء والبيان - (لمرير التنفيزي: حمر مراس المرزوتى

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

ل لاز الإالتزلثانا: ال إلا |١ لشازالانا اللاربنا للزلسا

ل اراس المقهومات الثورية للسذي '

الكتاب الثانى:

لع ار

الزوجان الخامس والسادس: إمارة المؤمنين والتمكين ممتي يم يمي يي م مي ميم 1

حقيقة الزوجين: طبيعة الحكم وأسلوبه..

أبعاد التمكين العميقة.

دلالة إمارة المؤمنين والتمكين. 0

هدف المحاولة البعيد

فى«««9«9«««««9«9«9«9«9«ل«ل«9«ل«ل«ل

فضلا عن السلم مع الخارج.

و الحقيقة فإن الجمع بين هذين الشرطين هما مضمون سورة قريش) أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) والآية ستين من الأنفال التي تحدد شروط ردع الأعداء في الداخل والخارج لأن حماية المؤمنين بعضهم من البعض الداخل يقوي الجبهة الداخلية وحماية الجماعة من العدوان الخارجي يجعلها حرة وصاحبة سيادة.

والردع له فائد تان. فهو أولا مغن عن الحرب لأنه ينتج مهابة للعدل في الداخل وللقوة في الخارج. وهو في حالة حدوثها ضامن للنصر بإذن الله. لذلك فالتمكين مشروط به وهو ل الأمة: فحتى أضعف خلق الله أصبحوا يتجرؤون على أمة الإسلام التي هي السنة.

م, الحكك عا اأشاحكه

فالسنة وصلت إلى وضعية من الهشاشة المادية والروحية لم يعد يهابها بسببها أحد. وما اكتبه يهتم بعلاج الهشاشة الروحية. ذلك أن الهشاشة المادية تنتج عن الهشاشة الروحية: فالمادية من جنس المناعة في البدن والروحية من جنس الحصانة في الروح. واجتماعهما هو القوة أداة العزة والحرية وهي من ثم روحية ومادية في آن.

الزوجان الخامس والسادس: إمارة المؤمنين

الولاء والبراء أشرع في الفصل الثالث حول إمارة المؤمنين والتمكين. وسأعلل لم أفضل إمارة المؤمنين على الخلافة بما فهمه الفاروق وحققه.

من الكتاب الثاني حول

وخيار إمارة المؤمنين بدلا من الخلافة يقتضي تفسيرا ولا يكفي فيه خيار الفاروق لأن الرسول استعمل كلمة الخلافة واستعماله لها يضفي عليها

لكن عسر إدراك دلالتها وتحولها إلى خلافة الرسول أو حتى خلافة الله في السياسي من المعاملات أفسد المعنى الذي قصده الرسول والذي لا يمكن أن يخالف الآية 38 من الشورى.

فللخلافة في الإسلام ثلاث معان متدانية العموم: الأعم يشمل كل أبناء آدم. والأوسط يشمل من يمثلون الصالحين الذين استبدل الطالحون بهم. والأخص هو المعنى الذي قصده الرسول: الحكم أو الخلافة على منهج الرسول.

ولا تفهم هذه المعاني إلا بمعنيين ضمنيين مشتركة بينها: الأول هو اجتباء آدم والثاني هو وراثة السلطان على الأرض إذا كانوا صالحين. فآدم وأبناؤه مستخلفون بهذين المعنيين. لكن للسلطان درجات ثلاث

فالإجتباء سلطان لكل بني آدم. ووراثة الارض للصالحين سلطان لجماعة في حقبة ما. وأما الحكم تشسلطآن تخسن قا لجخلة اما والأولان لله وجل قو. المعين أما الأخير ففوضه الله للجماعة التي تستجيب للرب: الشورى 38.

وبهذا المعنى فضل الفاروق استعمال أمير المؤمنين على الخليفة. حتى لا يظن أن المعنى الثالث من

فعقيدة شعب الله المختار (اليهودية) وعقيدة

المنجي (المسيحية) وعقيدة الأسرة المختارة (الشيعة) تحريف لمفهوم

الخلافة بما هي سلطة روحية وسياسية يدعون أنها من الشرع للتوسط بين البشر وربهم ولحكمهم بحق إلهي.

وهذا يبين نباهة الفاروق ويمدنا بعلة ثانية لاغتياله من قبل المجوسي: فهو هادم دولتهم وهو هادم أساس دعوتهم بهذا التغيير الثوري الذي لم

كما يبين هذا القرار بعيد الغور علة دعاء النبي: اللهم أعز الاسلام بأحد العمرين. فالفاروق قائد سياسي ومبدع فكري وتشريعي والثاني سياسي محنك ووجيه.

توقفنا عند الخلافة وعللنا إمارة المؤمنين دون تعميق الكلام على النص القرآني الذي يفرضها بدلالتها القرآنية كما سيأتي. فلا بد من فهم معنى

فهي في القرآن مقترنة دائما بالتمكين في الأرض. فلها إذن صلة بالمعنى الأوسط للخلافة: ارث الارض للصالحين. إنه ثمرة مادية لصفة خلقية ومدنية.

وقبل بيان ذلك فلنحلل الكلمة لغويا: فهي ذات صلة بالمكان. وكنا قد بينا أن المكان ليس الحيز فحسب بل هو محل الكيان لأنه اسم مكان من كان

فتكون لها علاقة بوجود الإنسان الذي هو من تراب. والتمكين في الارض يعني حينئذ تمكينه من السلطان على مصدر مدده المادي المباشر الذي يتمد مه بقاءم: الاستتغمار لي الأركن:

فإذا جمعنا الزوجين إمارة المؤمنين والتمكين في الأرض حصلنا على بعد الكيان السياسي: حكم

حقيقة الزوجين: طبيعة الحكم وأسلوبه

مررنا قبل هذا الفصل من الحاكمية والجاهلية) التأسيس الوجودي لرؤية العالم) إلى الولاء والبراء لقيم تطابق الحاكمية وتعارض الجاهلية (الفلسفة السياسية): من الوجودي إلى السياسي.

فإلام نمر الآن وقد وصلنا في النقلة من السياسي إلى ما يليه الذي يبدو هو بدوره سياسيا؟ الفرق بين المرحلة الثانية (السياسة) والمرحلة الحالية الثالثة (مؤسسات الحكم السياسي): 7ا0- ب1ا0ط. وكلاهما ينتسب إلى 011025

فالكلام في "إمارة المؤمنين والتمكين" يعني الكلام السياسي في البوليتي وليس "في البوليتكس. ليس في السياسي عامة بل في مؤسسات الحكم السياسي.

فما الاسلامي في هذه المؤسسات؟ وبصورة أدق ما الحل الذي يطابق التأسيس الوجودي والسياسي وينبغي أن يفخر به السني ممثلا للإسلام القويم؟

فأنا أزعم أن الإسلامي هذا قد حقق ما لم تصل إليه بعد كل الأنظمة في العالم على الأقل مبدئيا مع علمي بأن أدعياء الحداثة يعتبرون هذا القول من أوهام الإسلاميين.

ذلك أنهم لا يريدون أن يعترفوا بتحيلهم في التقويم: فبدلا من مقارنة أفكار الغرب السياسية بأفكار مثلها يعتبرون واقع الغرب مطابقا لفلسفته وواقع المسلمين مطابقا لفلسفتهم.

لكن بعد واقع الغرب عن فلسفته ليس دون بعد واقع المسلمين لفلسفتهم. كل ما في الامر أنهم ينسون

أم هي مقصورة عليهم؟

حينها سنرى أن سلطات الغرب في تعاملها مع البشر ليست أقل سوءا من تعامل حكام المسلمين مع البشر: لكن أدعياء الحداثة لا يهمهم من البشر إلا سكان الدول القربية.

و الحقيقة فالفرق الوحيد بين السلوكين ينتج عن كون حكام المسلمين ليسوا قادرين إلا على شعوبهم وحكام الغرب قادرون على شعوب العالم: كلا الرهطين لا يعترفون إلا بالقوة حيث يقدرون.

وقبل أن أواصل كان علي أن أعين رموزا لهذه المراحل:؛ قالأونى .ومزها الرسون: نفسة» والثانية رمزها الصديق. وهذه رمزها الفاروق. وبه بدأت

سترى جملة الرموز فنعلم أن الرابعة رمزها ذو النورين وأن الاخيرة رمزها الخليفة الرابع: وفيهما أصبحت الفتنة الكبرى بينة المعالم لأنها صارت حربا أهلية حول الفلسفة السياسية ونظام الحكم.

وسيكون ذلك مناسبة لمساءلة التاريخ وقراءاتنا التقليدية له لأن الحزبين كلاهما يدعي تمثيل الشرعية رغم أن القرآن صريح في طبيعتها لأنه ينفي الوساطة الروحية والحق الإلهي في الحكم.

أبعاد التمكين العميقة

ولتعد إلى معنى التمكين ثمرة مادية لصفة خلقية مدنية (ارث الأرض للصالحين) 5

تذكرون ما قال ابن خلدون عن "فساد معاني الإنسانية". لكن ما المفيد تحديدا في مفهوم "فساد معاني الإنسانية"؟

الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو

منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت

النفس عن اكساب الفضائل والخلق الجميل

فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد والمقصود

أي الإنسان الذي فقد الحريتين أعني ثورتي الإسلام: الروحية والخلقية. والاستبداد والاضطهاد الذي أفسد فيه معاني الانسانية هو التربية والحكم.

والتربية تكون مستبدة بسبب سلطان الوساطة الروحية (الكهنوت) والحكم يكون مستبدا بسبب سلطان الحق الإلهي في الحكم رمزيا والطبيعي فيه ماديا .

يعني ما اعتبرت الآية 256 الكفر به (الجاهلية أو الطاغوت) شرطا في الإيمان وهما معا دليل تبين الرهد. من القي قيتم اخقار الدين بحرية الحاكمية.

ضمن فيه المسألة الخلقية والمسألة المدنية وهما بعدا الصلاح الذي يعلل ارث الأرض "وعادا أسفل

فالعودة أسفل سافلين مرادفة لفساد معاني الإنسانية ومن ثم فهي ضد الصلاح لأنها الخ كما جاء في سورة العصر الذي هو الرد إلى أسفل

لكن ابن خلدون وإن استعمل مفردات تفيد الدلالة النقلية فإنه اثبت الأمر عقليا لأنه تكلم على التحول النفسي والخلقي علة للفساد الخلقي والمدني.

والنتيجة هي صيرورة المرء عالة على غيره لا يستطيع حماية نفسه ولا أهله ولا بلده:

هل يوجد وصف ادق لحال العرب الآن لولا بطولة شباب المقاومة؟

دلالة إمارة المؤمنين والتمكين

ولثمر الآن إلى إمارة المؤمنين والتمكين ما دلالتهما ولم أصبح أعداء الأمة من الداخل (الأنظمة العربية) والخارج (حماتها وأذرعهم) يعتبرون تمسك شباب الأمة بهذين الأمرين معاد لهم وأصلا للإرهاب؟

هل الدول التي تحاربنا تخلو من نظام الحكم وإرادة التمكن؟ هل تعامل غيرها بسلام ملائكي أم هي العدوان عينه لأنها تحتل أرضه وتنتهك عرضه؟

أمريكا وذراعاها (إيران وإسرائيل) بمليشياتهما العربية والأجنبية يحتلون جل الأقطار العربية بل كلها ويكونون الوحدات الكبرى ويعتبرون سعينا لبناء دولة المسلمين المتحدة والمتمكنة إرهابا؟

مطابقة لمعنى إمارة المؤمنين ولا لمعنى التمكن ولا معارضيها ممن يدعونهما بممثلين لمعناهما القرآني.

والتركيز على ذلك يمكن أن يبرر من يعادينا في الداخل في نقده حتى وإن كان هو أكثر منا بعدا عن قيم القرآن ومن يعادينا في الخارج عما يدعيه من قيم.

فلا أعداء السنة ممن يدعون الإسلام بأقرب للإسلام منها بل هم محرفوه بالمبدا والعقيدة في حين أن السنة بمجرد الواقع والممارسة: شرعية

ولا الغرب يطبق ما يدعيه من قيم يزعمها كونية وهي ليست كذلك حتى بالأقوال ناهيك عنها بالأفعال. وإذن فالموجب من الزوجين الأولين

ويبقى أن نبين هذه الإيجابية في طبيعة النظام الذي هو إمارة المؤمنين: اسلوب الحكم به وطبيعة التمكين الذي يتنتح عنهما وهو المنشود في الثورة.

والكلام على تشويه الإسلام من قبل المعارضين للأنظمة الحاكمة في بلاد العرب ليس كاذبا لكن الأصدق منه هو أن الانظمة أكثر تشويها له منهم

وذلك العلتين ذكرهما ابن خلدون: فبسبب بب التحرية معاني الإنسانية في الجماعة.

الاستبداد والفساد السياسى أولا وب

هدف المحاولث البعيد

وما أحاول تقديمه في هذه الفصول العشرة (هذا سابعها) هو ما سيجعل الشباب يدرك شروط استرداد معاني الإنسانية وخاصة العزة والفخر بكونه مسلما.

وكيف لشباب الأمة ألا يشعر بالفخر والعزة إذا بينا له أن الرسالة التي كلفت بها الأمة -الشهادة على العالمين- تعني أن الإسلام سينقذ الإنسانية متخدد ال

وبقدر عظمة الرسالة تكون المسؤولية والعبء الذي يترتب عليها: وما نمر به الآن هو الفرصة التي وفرها لنا القضاء والقدر لتعود القدرة سيرتها الأولى متمكنة من شروط السيادة.

هل كان أحد يتوقع أن ما عاشه العرب في جاهليتهم كان الفرصة التاريخية التي جعلت كل شباب العرب ابطالا قادرين على قيادة معارك تفتح جل العالم؟

الفرصة التاريخية الحالية ليست إلا فرصة غسل الكيان من أدران التخلف والانحطاط ومن ضاد

ما معنى الإسلام سينقذ الإنسانية مجددا؟ هل

أنقذها سابقا؟ عندما تقر لبعض عرب الشام الحاقدين على الإسلام تراهم يزعمون أمرين

يزعمون أولا أنه دين بداوة وأنه قضى على الحضارة المتقدمة عليه. فكيف أقول: أنقذ الإنسانية سابقا وسينقذها مجددا؟ لا أعني الحاقدين على الخليج إما لعنصرية أو لتجربة مهينة حدثت لهم

فقد ترجمت مقالة لأستاذة ألمانية مختصة في الدراسات القرآنية تحاول فيها الوصل بين الإسلام وما تقدم عليه استشهدت بباحثين شاميين يحاولان

تكذيب ما لم يقل به أحد.

فكما بينت الجاهلية لا تعني أنه لا توجد حضارة قبل الإسلام بدليل أن حضارة الإسلام أحيت الحضارات المتقدمة عليها وخاصة اليونانية التي تردت.

فمم أنقذ الإسلام الإنسانية أول مرة؟ أنقذ تسى متاطاق تصارية امن الاتحطاقل:]1 الجزيرة 2-فارس 3-بيزنطة 4-ما وراء فارس أو الشرق

الأقصى 5-ما وراء بيزنطة أو أوروبا. أي كل العالم حينها وجله تم تحريره.

مماذا أنقذ هذه الحضارات: كلمة واحدة تلخص موضوع الفصل المتعلق بالحاكمية والجاهلية قالها سفير جيش الفتح لرستم: تحرير العباد من عبادة العباد لعبادة ربهم.

وهذا يعني التبشير بالحريتين: الحرية الروحية ضد الوساطة في الدين الطبيعي (فارس وما بعدها)

و الدين المنزل (بيزنطة وما بعدها) وبي الجزيرة) التي ضمت الأصناف الخمسة).

وبصورة خاصة الجزيرة لأنها كانت خاضعة لما ينافي الحرية الروحية بالمعاني الخمسة: لأن أطرافها كانت مستعمرة فارسية ومتأثرة بما بعدها أو بيزنطية ومتأثرة بما بعدها وقلبها وثني.

كانت هناك حضارات أحياها الإسلام ولم ينفها بأن أبقى على ما فيها مما لا يتنا 2خ مع الحاكمية ويحررها من جاهلية الخضوع لقانون التاريخ

وكان صراعه كما هو الآن مع وثنية الجزيرة ويهودها ومع الكسروية وما وراءها والقيصرية وما وراءها فحرر العالم المتحضر كله من الجاهلية بالحاكمية.

قط من جديد تح نض

واليوم الإنسانية الأدواء: صار يحكمها قانون التاريخ الطبيعي والحرب على الإسلام من نفس الممثلين لما حررهم الإسلام سابقا.

ونحن الان أكثر تجهيزا وقوة مادية من السابق ولدينا نفس القوة الروحية

التي مكنت من القيام بالواجب أول مرة فالقيام بها ثانية أقرب ومن باب أولى

وليس هذا من باب "التاريخ يعيد نفسه" بل من باب "الأمم العظيمة تواصل رسالتها الأصلية وتفرض عليه وجهته بإيمانها وطاقتها الروحية والمادية".

عودة إلى إمارة المؤمنين والتمكين

نعود إلى معنى "إمارة المؤمنين والتمكين". فالزوج الثالث هو قلب مخ الأزواج. فهو التعين السياسي

في مفهوم الدولة الإسلامية للأزواج المتقدمة عليه أي الحاكمية والجاهلية وجوديا والولاء والبراء.

وعنه يتفرع الأزواج الأربعة الموالية أي العصبة المؤمنة المعادية (الفصل الرابع) والاستعلاء والصدام (الفصل الخامس). فالدولة المتمكنة ترعى وتحمي ذاتها وجماعتها.

وهذا الزوج -إمارة المؤمنين والتمكين- هو الدلالة الأتم على أن الإسلام هو بالأساس دولة بمعنى كيان معنوي روحه الشريعة وبدنه الجماعة المؤمنة.

ولنبدا بإمارة المؤمنين: يكفي قراءة الآية 38 من الشورى كما هي لنعلم أن كل الدول الإسلامية ليست إسلامية بل هي جاهلية لأنها تناقضها حرفيا.

وهي تناقضها بمعنيين: أولا لأنها متعددة وليس متحدة في دولة ذات تعدد مرن يشبه الكنفدرالية لأن الكلام في الآية موجه للمؤمنين كجماعة واحدة.

وثانيا لأنها بطبيعة الأنظمة وبأسلوب الحكم وكذلك بشرطه وبغايته منافية للإسلام. فطبيعة الحكم هي "أمر الجماعة" وأسلوب الحكم هو "شروى

ولو ترجمنا "أمر الجماعة" باللاتينية لكان مدلولها حرفيا "راس بويليكا 0001168 1465 ما هو للجماعة. الآية تعتبر الأمر أمر الجماعة لا أمر أهل حل وعقد فوق الجماعة: أي الشأن العام أمر الجماعة.

وكذلك فهم ابن خلدون نظرية الحكم السنية بالمقابل مع نظرية الحكم الشيعية: "وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية ولا تلحق

وفقه عصر الانحطاط مال إلى ما يشبه النظرية الشيعية ولكن ليس بمقتضى الحق الإلهي بل

بمقتضى الحق الطبيعي أي القوة: تلك هي فتوى

ولننظر الآن في أسلوب الحكم. الآية تقول "شورى بينهم" أي شورى بين الجماعة. لو ترجمنا "'شورى بينهم" كأسلوب باليوناني لكان أسلوبا ديموقراطيا "دموكراثيا "5101006

فيكون القرآن قد حدد طبيعة نظام الحكم وأسلوبه بوصفه جمهورية (أمر الجماعة) ديموقراطية (شورى بينهم). لكن فقه الانحطاط شرعن المتغلب وأنهى ذلك.

وبدلا من اعتبار المتغلب هو الخارجي جعل من يثور عليه خارجيا. فنفى مبدئين قرآني وسني:

قرآنيا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض

وسنيا -الحديث- من رأى منكرا فلقومه باليد إن استطاع وباللسان إن

استطاع وعلى الاقل بالقلب.

شرعنة المتغلب نفي للأمر والنهي القرآنيين وللحديث.

وهي شرعنة لا تحقق القصد منها: ذلك أن المتغلب لكي يبقى متغلبا سيكون سلوكه مؤديا إلى ضاد معاني الإنسانية. ثم يتوالى التغالب فلا ينتظم الأمنء

دعوى تجنب الفوضى والرضا بالمتغلب يؤدي إلى فوضى أكثر ويلغي الغاية من وجود الدولة من الاصل لأن ذلك يعني أن الحكم هو للقوة وأن الشرعية

وهذه حال كل الأنظمة "في بلاد المسلمين والعرب لأن الفكر الديني والسياسي عند فقهاء عصر

وما به إن حققوه يكونوا خير أمة أخرجت للناس آل عمران .110

وألغوا مقومي الحكم أي الأمانة والعدل النساء

وإذن فهذا الفقه تحريف تام للإسلام.

ذلك أنه ألغى الثورتين: الروحية بأن أعاد ما يشبه الكنسية أو الوساطة بين المؤمن وربه والسياسية بأن أعاد ما يشبه الحق الإلهي في الحكم أي التغلب الذي هو حق طبيعي.

وبذلك يحصل الانتقال من تحريف الحاكمية إلى الوقوع التام في الجاهلية. لذلك فتحريف الحاكمية بفرض الوساطة الروحية والحق الإلهي في الحكم ليس هو إلا جاهلية متخفية.

ذلك أن الباطنية التي تؤسس للكنسية وللحق الإلهي في الحكم لا تؤمن

بالحاكمية بل هي تؤمن بالجاهلية وتعتبر الدين مجرد تقية لاستغفال الشعوب: مفهوم أفيون الشعوب الماركسي.

زيدة الشورى 38

ما الشرط وما القصد من نظرية الحكم التي وصفنا طبيعة وأسلوبا؟

الشرط بداية الآية أي الحاكمية استجابة للرب والقصد نهايتها الإنفاق من الرزق.

والاستجابة للرب هي الحاكمية بمعنى أنها ما يحرر من الجاهلية أي سلطان القوة بدل الشرع.

والانفاق من الرزق تكفي لتحديده الآية 177 من البقرة. واللششوظ والكسبن رخا بعذ! الشمكين:

0 فالشرط هو أصل القوة الروحية للجماعة والقصد هو أصل القوة المادية للجماعة بمعنى أنها تكون كما وصفها الرسول: كجسد واحد.

ذلك هو مدلول إمارة المؤمنين والتمكين. وهذان المفهومان هما قلب المعشر الذي نحلل. 5 وبداية من الآن سترى "في الفصول الثلاثة الموالية

- التاريخ والثقافة والفلسقة

وف فولف عن لالمانية.

الإسلام رل يوسف كوشل عن الالمانية.

ند هوسارل عن الالمانية. "مث المثلية الالمانية (ج01 و ج02)

عات زندكولر عن الألمانية.

. الفسفة الصربية واليونانية بجامصة تونس الأولى الترجمة بأكاديمية الصلوم والفنون - بيت الحكمة خلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة لذدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

في الخطاب الصلمي لارسطو

ب الخلدوني والتاريخ الصربي المصاصر الم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل 1 المسائل لصبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في الصلاقة بين السلطان

,في الفاسفة الصربية مل واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون 3 الصربية ومستقبل الإنسان في مهب الصولمة بيل الشصر المطلق والإعجاز القرآتي ريل الديني والفاسفي» الصربية منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي صرفية والقيمية في فك ابن خلدون وعطلة الإبداع في منظور الفسفة القرآنية ب بقضايا الأمة أصول الفقه. بل والمازق الحضاري الصربي والإسلامي الراهن دين من منظور الفكر الإسلامية ترج الكلدونية ودور علم الصمران في عمل التاريخ وعلمه في عصر الصولمة ادافين الكمير والمصتقد في القرآن والسنة ى وفرص محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند الصرب والمسلمين القرآنية وأزمة التصليم الديني ١ « آفاته وشروط علاجها القافي التفسير إسراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. + الثمرات المصرفية - نظرية غايات الفصل الإمتراتيجي والسياسي وأدواتهما « الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب للازيخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا ه التقدية الصربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين

ذروتي الفكر الفلسفيتين الصربية ولالمانية.

1 تصميم للأسماء والبيان -- (مرير التنفيزي. حمر مرأس ال مرزدتى

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

توكس في

م : راس اله : فهومات الثورية اللستح شا

الكتاب انثائل |

او نتاقة

الولاء والبراء بين الدستوري والقانوني... سخافة مهاجمي السنة من مدخل الولاء والبراء.. قض

حوح درا

ف ا نه يم لثم م نم

ينتج هذان الزوجان (الولاء والبراء) عن الزوجين الأولين اللذين درسنا في الفصل السابق) الحاكمية والجاهلية) فالولاء ولاء للحاكمية بالمعنى المشار إليه والبراء براء من الجاهلية بالمعنى المشار اليه كذلك. وهما مفهومان لا يعيبهم على ابن تيمية إلا غبي لأنهما الترجمة الحرفية لمفهوم المواطنة.

لكنهما بمعنى أسمى إذ لا يختصان بمواطنة علمانية لجماعة تنفصل عن الإنسانية بل هما يشملان الإنسان من وبراء لرسالة روحية وخلقية وليس لوثن: فالولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية هما رؤية تقابل بين نظام للعالم تحكمه الحرية والغائية بمنطق تاريخ الإنسان الخلقي في مقابل فوضى تحكمها الصدفة والضرورة العمياء ومنطق تاريخ الإنسان الطبيعي من حيث هو حيوان.

فالولاء للوطن والبراء من أعدائه المحتملين مفهومان أساسيان في النظرية

السياسية الحديثة -

يث هو إنسان يتحدد بولاء

الدولة المبنية على الاثنية- لكنها متخلفة بالقياس إلى الولاء للقيم التي ينبغي عليها الوجود الإنساني أو للرؤية الوجودية التي تسمو به إلى ما يحدده الشرع وحاول تحديده أفلاطون في المقالة العاشرة أفضل ألف مرة من التحديد لبلد محدود قيمه تستثني ما يوجد خارج حدوده ما يجعل البشرية متعادية بالجوهر.

وبذلك فالولاء بمعناه في الدولة الحديثة ولاء لجماعة اثنية والبراء فيها هو براء من كل من لا ينتسب إلى هذه الجماعة. في حين أن المعنى الإسلامي هو الولاء للأخوة البشرية (النساء (1 بقيم المساواة أمام الشرع) الحجرات (13 والبراء من كل ما ينا القيم التي ينبغي أن تكون قيما مشتركة

نمر الآن إلى المحاولة الثانية وفيها نعالج الزوجين الموالين أي زوجي الولاء والبراء. فهذه القضية أكثر تعقيدا من الحاكمية والجاهلية لأنها تعين فلسفة الوجود في فلسفة السياسة.

وطبعا فمثلهما مثل الحاكمية والولاء ابتذل هذان الزوجان فظنا مجرد علاقة عداء بين المسلم وغير المسلم. وداكما كلما عين المفهوم يات وثنا ففقد دلالته السامية كما حددها القرآن الكريم.

وبهذا الابتذال أصبح الزوجان نقطة ضعف في الموقف السني وهما في الحقيقة من أهم ثورات الإسلام والفكر السياسي السني لو كان من يسمون

علماء لهم شرط العلم.

وفي الحقيقة كما سنرى فإن المفهومات العشرة التي هي سر قوة الإسلام تحولت إلى نقاط ضعف لأن معناها ابتذل فصارت بتعينها مضادة لقيم القرآن نفسه.

وليفهم القارئ السر في انقلاب سر القوة إلى علة الضعف فلنورد مثالين: أولهما مادي صرف والثاني قانوني صرف. فالمثال المادي: كيف تحولت ثروة العرب إلى نقطة ضعف؟

والعلة بيئة: لك ثروة إذن فيك مطمع. إن لم تكن قادرا على حمايتها افتكت منك أو على الأقل شاركك فيها من يستبد بك بدعوى حمايتك هذا إن لم تكن أنت قد طلبت منه أن يحميك. لا أحتاج لمزيد شرح.

والمثال القانوني: الشريعة لها مستويان فضلا عن جمعها بين البعدين القانوني والخلقي. والمستوى الأول يناظر الدستور والثاني يناظر القوانين المؤسسة عليه بدرجاتها.

وكما يعلم الجميع فكل حكم مستبد يجعل القانون الذي يفرضه أعلى من الدستور الذي يخترقه.

الوضعي والشرعي.

ولظروف طارئة يوضع قانون آد هوك" أي خاص بحالة طارئة ومن المفروض أن يزول بزوالها. الحاكم المستبد بالتدريج يراكم قوانين الحالات الطارئية فتصبح الجماعة في حالة طوارئ مستمرة.

وبذلك يلغي الدستور كالحال في كل البلاد العربية سواء كان الدستور

وضعيا أو شرعيا. ويكفي أن تلقي نظرة على صنفي الأنظمة الغربية المستكرية والقبلية.

فلا يكون فهم الحاكم لهذه العلاقة من جنس ما سنبين في علاقتهما القرآني الناتجة عن ضرورة وضع تشريعات استثنائية لما ينا الضرورات تبيح المحظورات في العلاقة بين الدستوري والقانوني العادي.

ذلك ما اعتقد أنه قد حصل للقرآن الكريم: ما فيه من دستوري جعله التحريف خاضعا لما فيه مفضولا: الخاص ينسخ العام.

الولاء والبراء بين الدستوري والقانوني

فإذا طبقنا هذا المثال الثاني -من فلسفة القانون الدستوري والعادي- أمكن القول إن مفهوم الولاء والبراء قدم فيه القانوني على الدستوري ولأشرح.

فالولاء للإسلام والبراء من أعدائه. والإسلام هو الحرية الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والحرية السياسية (حكم الجماعة أمرها تديره بالشورى).

والإسلام ليس دين المسلمين بالفعل بل دين المسلمين بالقوة أي كل البشرية كما حددت ذلك الآية الأولى من النساء والمطابقة بين الإسلام والفطرة:

فلو فهمنا من الولاء حصرا إياه في المسلمين بالفعل نكون قد خلطنا الدستوري بالقانوني فلم يعد الولاء لقيم الإسلام ومن يخدمها بل لمن يسمى مسلما.

فيفقد الولاء صفة القيمة الكونية التي تتأسس عليها الرسالة لتكون جاذبة وتصبح قيمة دافعة تقدم السياسي على الروحي من جنس المواطنة الغربية.

المواطنة الغربية فيها ولاء لوطن وبراء من أعدائه. ولكن أساس الولاء والبراء دنيوي خالص حتى لو كان فيه ما يشبه الرسالة) أكاذيب أمريكا).

ومن ثم فتقديم القرآن دستورا على النزول إلى ما في القرآن من قوانين تستعمل لبناء الدولة أو لحمايتها ممكن ظرفيا لكنه ينا الرسالة بنيويا.

الولاء والبراء في مستواه الأول هو الولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية كما حددناهما في الفصل السابق وهو مستواه الثاني بمقتضى النساء 1

بل مقتضى النساء 1 ينبني أن تقوم بصيانة الحجرات :13 ذلك أن الشهادة على العالمين في القرآن مشروطة بأن يشمل الإسلام الكون كله.

ولهذين السببين اعتبر هيجل دولة الإسلام شبه مستحيلة وهي حتى إذا حصلت فهي عسيرة الاستقرار: لأن سياستها دولية بالجوهر بنفس القيم

إذن الولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية هذا هو المستوى المؤسس والمستوى المؤسس عليه هو الولاء لدولة الإسلام والبراء من أعدائها بهذا المعيار.

وليس هذا في

أما إذا كانت دولة الإسلام لا تطبق هذا المعيار فهي دولته بالاسم ولا تستحق الولاء لأنها قد تكون هي عدو الله ما دامت لا تطبق ثورتي الإسلام.

الرحم الكلي الذي لا خيار فيه وهو البند الأول من المستوى الدستوري في القرآن.

وضمن هذا الرحم الكوني يوجد الرحم الجزئي (واتقوا الله الذي تساءلون به

والأرحام). وهذا الرحم الثاني اختياري لأنه انتساب إلى جماعة

والثاني ينبغي أن يتبع الأول أو على الأقل ألا يناقضه. والخطاب لم يتوجه إلى المسلمين بالفعل بل إلى البشرية كلها التي هي مسلمة بالقوة: يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم... (النساء (1 -يا أيها الناس إنا خلقناكم... (الحجرات .(13

ولذلك فالآية متلازمة مع الحجرات :13 نفس المخاطب تبريك التعدد والدعوة للتعارف مغرقة ومعروفا مع نفي كل مفاضلة ليست خلقية: طبقية أو

سخافة مهاجمي السنة من مدخل الولاء

وإذن فمن يريد محاربة السنة بالهجوم عليها من مدخل الولاء والبراء متهما عقيدة الولاء والبراء سخيف لأن ما انحرفت إليه ليس هو حقيقتها السنية وذروة السخف عندما يأتي النقد من متصوف أو متشيع أو متعلمن أو متلبرل. إنهم جميعا ذوو ولاء وبراء منحرف عقلا ونقلا: وهم يسقطون عيوبهم

فالمتصوف ولاؤه ليس للحكيم الذي خلق العالم لغاية بل لمن يدعي أنه هو الله: أي لأكبر الدجالين من أقطابهم. وبراؤه ليس من الجاهلية بل من

القعرراة للسناة

والمتشيع ولاؤه ليس للحاكمية ولله بل للأئمة الذين ألههم من أجل استبعاد خلق الله وسيطا بينهم وبين ربهم وعدوانا على مالهم وأعراضهم. وتلك هي جاهليته.

والعلماني هو كما وصفه أفلاطون: فهو يستبدل الطبيعة بالله أي ما هو أدنى بما هو خير. فعنده أن الحاكمية هي للطبيعة وجوديا وللقوة سياسيا وللحيلة خلقيا.

والليبرالي وخاصة من العرب ولاؤه لبطنه وفرجه وللنجومية التي تحصل له من اعتراف سيده بأنه صار مثله مع بقائه دونه لأنه هو المعيار في كل اختيار.

مشكلهم إذن ليس الولاء والبراء بل من يكون له الولاء ومن يكون له البراء. وكل فلسفة سياسية حديثة -الفصل السابق أساسه فلسفة الوجود- هذا موضوعها.

فالدولة الوطنية في الفلسفة السياسية الحديثة مبنية على نظرية الولاء للوطن والبراء من الجميع باعتبارهم أعداء ممكنين للوطن: تطبيق قانون تاريخ الإنسان الطبيعي بوصفه حيوانا.

منطق الكل عدو الكل أو الكل ذئب للكل بمنطق الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي. من المفروض أن يوجه النقد لهذا الولاء والبراء لا للإسلامي.

ويمكن وصف ذلك بأنه اقتصار على الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض وعدم الاعتراف بكونه مستخلفا فيها: فيكون مكتفيا بصراع القوى وتاريخ الإنسان الطبيعي ومستغنيا عن القيم وتاريخه ما الولاء والبراء الإسلامي إذن؟ وعندما أقول الإسلامي فقصدي السني إذ لا وجود لإسلام آخر:

التشيع هو نقيض الإسلام لتشكيكه في حصافة النبي

ولعلة أخرى لا يمكن أن ينفيها أي متشيع لأنهم فعقيدتهم تتأسس على نفي الحريتين الروحية (وساطة الأئمة وكنسيتهم) والسياسية (الحق الإلهي في الحكم).

فهم يؤمنون بأن الأئمة وسطاء ولهم كنسية تمثلها المرجعيات: نفي مطلق للحرية الروحية التي هي العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه دنيويا وأخرويا

وهم يؤمنون بالحق الإلهي في الحكم لآل البيت أو لمن ينوبهم في غيابهم (ولاية الفقيه) وهذا أيضا مناف بإطلاق لثورة الإسلام السياسية: الأمر للأمة.

وطبعا الدول السنية التي تدعي الإسلام ليست دون ذلك تنكرا للحريتين. لكن تنكرها أمر واقع وليس أمرا واجبا. فذلك ليس في العقيدة بل لك

رفض الولاء والبراء يناقض العقل والنقل

قبل الجواب عن سؤال ما الولاء والبراء الإسلاميين فلأحرر قولي بأن من ذكرت من أصحاب الولاء والبراء المتحرفين بأصنافهم الأربعة يناقضون النقل والعقل بآن.

مناقض النقل لا تهم إلا المتشيع والمت ما يدعيانه تقية أنهم مسلمون. لكن العلماني نبين أن موقفه مناقض للعقل.

ف بسبب

فكلاهما يدعي الاستناد إلى الكونية الإنسانية. لكن ولاءه لوطن معين وبراؤه من جميع البشر الآخرين بوصفهم أعداء محتملين: هذا هو مفهوم

السيادة.

فمفهوم السيادة يعني أن القوانين الوطنية مقدمة على القوانين الكونية -والقانون الدولي ليس كونيا بل هو إرادة الأقوياء- في العالم وسيطرتهم عليه.

وحتى القانون الوطني فهو إرادة الأقوياء في الوطن وليس تشريعا محايدا يكون الجميع مسهما فيه ومتساويا أمامه. تلك هي حقيقة الممارسة السياسية الحداثية لا على دعايتها التجميلية.

وبذلك يتبين أن الصوفي والشيعي والعلماني والليبرالي حلفهم ليس ظرفيا بل هو بالجوهر أنواع الرفض للحاكمية واتباع الجاهلية مطبقة على السياسة بمعناها الماكيافالي.

والفرق الوحيد هو أن العلماني والليبرالي أكثر صدقا من الشيعي والصوفي لأنهما لم يتخذا أسلوب التقية وعوضا الخداع الديني بالخداع الدنيوي.

ما الخداع الديني؟ معلوم وهو ما يصح عليه قول ماركس ردا للدين إلى تحريفه بجعله أفيونا للشعوب. فأصحابه يحرفون باستعماله للتخدير وليس للتنوير وللاستغباء وليس للتحرير

ما الخداع الدنيوي؟ العلماني والليبرالي يزعم أنه يحقق الجنة في الدنيا وأن سعادة الإنسان لا

ف والتشيع.

تتجاوز إشباع حاجاته الدنيوية بالتغالب وصراع القوى بمقتضى التاريخ الطبيعي للإنسان من حيث هو حيوان.

مجموع الخداعين هو الولاء والبراء المحرف للدين والفلسفة وهو النقيض التام للولاء والبراء كما تحددهما الحاكمية والجاهلية في سياسة الإنسانية

باعتبارها أسرة واحدة ومن نفس واحدة (النساء

وأن البشر لا يتفاضلون إلا بمعيار واحد هو التقوى (الحجرات (13 ومن ثم فالضمير هو نفي

التفاضل بالعرق والتفاضل بالثروة علتي نكوص

كيف يفهم علماء السنة سلاسل العلل لئلا يقتصروا على ظواهر الأشياء. فتكوينهم يعتمد على حفظ نصوص وشروح جعلت دلالاتها مباشرة وجامدة. وبذلك يغيب التحليل والفكر عند كل من يطلب المباشر ولا يدرك أنه لا توجد حقائق مباشرة بين الأنظمة التي تحدد دلالات الوجود وثمراتها

الحقيقتان المباشرتان الوحيدتان هما حقيقة الحياة وحقيقة الموت لأنهما دليل نفسيهما. وجودهما هو عين دليل وجودهما: كلاهما يثبت وجوده بوجوده.

والاقتصار على المباشر يجعلهم يتصورون أن الولاء والبراء هو للمسلمين بالفعل وليس للإسلام الكوني الذي يشمل المسلمين بالقوة أي كل البشرية لوحدتها ووحدة فطرتها قرآنيا.

ومن هنا ففلسفيا ينبغي أن نفهم أن السياسة إسلاميا من حيث هي حاكمية منافية للجاهلية تخضع بوجهيها لنفس القيم القرآنية: وحدة المعايير المطبقة على الداخلي والخارجي.

ومن دون ذلك لا يمكن أن نفهم الآية 60 من الأنفال. صحيح أنها تتكلم على "أعدائكم" لكن تضيف "أعداء الله". ولا يمكن أن يتحد النوعان فضلا عن النوع اللامحدد (نجهله ويعلمه إلا الله) إلا بشروط.

فإذا افترقا فعلينا عندئذ أن نعلم من هو عدو الله نحن أم من عادانا؟ وإذا اتحدا فمعنى ذلك أننا في عداء ليس مع أعدائنا بل من يعادي الله أي معاداة الحاكمية واختيار الجاهلية.

وطبيعي أن القصد ليس معاداة الله فالله لا يستطيع أحد معاداته بل معاداة القيم التي وضعها

ومعنى ذلك أن دولة الإسلام إذا كانت بحق إسلامية فهي مطالبة بتطبيق ما لأجله فغرض الجهاد: حرية العبادة للجميع وحماية المستضعفين في العالم كله.

وهي قد طبقت ذلك في بدايتها قبل حصول الانحراف المتدرج: فالدين الإسلامي يحمي الأديان الأخرى وحرية تطبيق شرائعهم والقديم منها لم يزل

من أرطيه:

وبعض تدخلاته -كما في الأندلس في البداية- كانت بطلب من أهلها المستضعفين وقد حماهم ولم يفرض عليهم الإسلام وظلوا على دينهم مسيحيين

تعريف الولاء والبراء الإسلاميين

فلنختم بتعريف الولاء والبراء بالمفهوم الإسلامي غير المحرف: فهو ذو

مستويين وجودي وسياسي.

والوجودي هو ولاء للحاكمية وبراء من الجاهلية.

50 والسياسي هو الولاء لدولة الإسلام التي تؤمن بالكونية القيمية والشرعية مع القبول بالتعدد الديني

والحرية الدينية شرطا للتسابق في الخيرات. ومعيار الولاء بالجمع بين المستويين هو مضمون

النساء 1 والحجرات 13 وهو شرط السلم العالمية

التي حاولت الفلسفة الحديثة (كنط) تصور

وحتى أختم المحاولة فلأعد إلى المثالين اللذين ضربتهما: العلاقة بين الثروة وحمايتها والعلاقة بين الدستور والقانون في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

60 والمعلوم أن الفرق بينهما مقصود فيهما:

لكن استعمال هذا الفرق متروك لاجتهاد أعيان الحكام لأن من مبادئ الإسلام أن الضرورات تبيح المحظورات:

فما هو محظور دستوريا -المبادئ العامة في القرآن والسنة- موجود قانونيا لمثل هذه الحالات فيكون الحاكم المدرك لهذا الفرق له حرية التصرف بحسب تقدير الضرورات التي تبيح استعمال المحظورات الدستورية.

لكن الحكام المستبدين والفاسدين عكسوا العلاقة فصار القانون مناقضا تمام المناقضة للدستور الذي أصبح حبرا على ورق بل مجرد نص دعائي للتقدمية والحداثة.

ينبغي ألا يفهم المثال الأول على أنه مقصور على الثروة المادية. فالثروة

نوعان. مادية وروحية. ومشكل الأمة أنها صارت عزلاء لا تستطيع حمايتهما لفقدانها شروط الرعاية والحماية: مقومي السيادة.

والحماية للثروتين اللطيفة والعنيفة أو الروحية والمادية لا تفعل إلا بهما: أي إن ما يحمي القوة المادية هو القوة المادية وما يحمي القوة الروحية هو القوة الروحية.

وفي الحقيقة حماية الثروة الروحية هي الحامية لهما كليهما: فالثروة الروحية هي ما يبدعه العقل والخيال. كلاهما صار عقيما عند السنة لفساد نظام التربية الخلقية والذوقية والعلمية.

والآية 60 من الأنفال بينت ذلك بوضوح: فبدأت بالقوة عامة (من قوة) ثم بالقوة العسكرية (ومن رباط الخيل). والعرب لهم ثروة سائلة قابلة للتجميد أما الثروة الروحية -إبداع العقل والخيال- فلا وجود لأثر منهما لأن مجرد الاستيراد والمحاكاة لا يمثل إبداعا: زيف مظاهر الحضارة قاتل لحقيقتها

بالتوررراة للسناة فيوهم أصحابها أنهم في قمة التقدم وهم نكصوا إلى دون ما كان عليه أجدادهم.

والقرآن جمع بين الرعاية والحماية برمزين: أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف. والأنظمة العربية لأنها لا ولاء لها لما ينبغي أن يكون الولاء فقد فرطت فيهما طوعا أو كرها.

أما المثال الثاني فدليل فهم الفاروق له هو كيف أمكن له أن يميز بين القانوني (حد السرقة) الدستوري (شروط تطبيقه أو عدم تطبيقه). وقس عليه.

تلك هي المعاني العميقة للولاء والبراء التي يقول بها الإسلام. والذين يجادلون فيها لو كانوا حقا مؤمنين بالإسلام لناقشوا النسخة المرضية منها.

فكل هذه المعاني التي هي في قمة الأخلاق الكونية فلسفيا ودينيا حرفت لدى ناقدي الإسلام سواء أمريكا أو ذراعاها

(إيران وإسرائيل) أو

ومليشيات السيف والقلم هم توابع إيران) الشيعة والمسيحيين العرب) وتوابع إسرائيل (العلمانيين والليبراليين العرب) ومظلتهم القومية الطائفية والجميع توابع لموظفهم الغربي.

ثم أضافوا إليهم التصوف وفقهاء الأنظمة العميلة أي جماعة جروزني. وكما بينت فقد اختاروا رمزا الشيشان لظنهم أنه يمثل النجاح في هزيمة المقاومة.

والولاء والبراء المحرف هو ولاء التشيع والتصوف والعلمانية والليبرالية والقومية: هو ولاء للاستعباد

والتبعية للاستعمار وبراؤهم من الحريتين.

فولاء العلمانية والليبرالية الأمريكية للجاهلية وبراؤهما من الحاكمية فالنظام الاستعماري

لكن العقل والنقل كلاهما يقول إن البشرية

وصلت إلى مآزق -أبرزتها مآسي العولمة على الأرض

5 وسكانها- لا يعالجها إلا الإسلام بالأخوة البشرية والعدل.

والشيء المؤكد هو أن استراتيجية الغرب بتوظيف الذراعين والمليشيات في

الحرب اللطيفة وبتغذية | الحرب العنيفة لن تنجح فالإسلام ليس إيديولوجيا |

0 بشرية. رسالة إلهية كونية تعتبر البشر أخوة ولا تفاضل

بينهم إلا بالتقوى أي الأخلاق والقانون وتلغي أسباب

الحرب الأهلية الكونية: العنصرية والطبقية. ١

على السنة إذن أن تفاخر بالزوجين الثانيين

5 وبالزوجين الأولين فالأولان يؤسسان لرؤية عقلانية خلقية للوجود والثانيان يطبقانها سياسة العالم..

بونس أبسالون عن الالمانية. با من التنازى إلى التنافس - دي الإسلام.

يوسف كوشل عن لالمانية.

عتقد في القرآن والسنة.

الصربية واليونانية بجامصة تونس الاولى» بأكاديمية الصلوم والفنون - بيت الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

دوني والتاريخ الصربي المصاصر

الإبستيمولوجيا البديل

المسائل لصبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في الصلاقة بين ١

الصربية من واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابل تيمية وابل » مستقبل الإنسان في مهب الصولمة

المطلق والإعجاز القرآني

, الحضاري الصربي والإسلامي الراهن ر الفكر الإسلامية ودور علم الصمران في عمل التاريخ وعلمه.

اورات في أحوال الفكر والسياسة عند الصرب والمسلمين

التصليم الديني»

شروط علاجها القاضي

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

ت الإستراتيجية والسياسة المحمدية

المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

الصربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين.

تصميم الأ ماء والبيان - الرير التنفيزي. صر رس لاز

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

إلا اللنشاللانا اللإزلا

اراس مويه كي سد و

مؤغعر الشيشان:

الكتاب الثانى دراسة المفهومات الثورية للستة

تلات ميرم" مقدمة. الوا ل عات ا ا عا وا عا ا اا وك برو عا را واوا وا د ع م 2 جرع ووه ورور و روه ع وه بورع 1 علل هشاشة السنة أمام الدجالين مم مي مجه م مجم معة جيه وه عع ممم ممم مي ما حقيقة المسألة التتيبي يميت يميم مي مسي يه

حجة الرازي ضد موقف الغزالي من التعليمية بدطط تال ابن خلدون وعلاقة السلف بالأشعرية 0 زيدة القول كته ابن خلدون. 0

الرازي والغزالي لل صصص 0 الكلبية والسوقسطائية << ا كيف يؤسس تحريف الفلسفة تحريف الدين 0 وجها الدين الهرآثيان: تبين الرشد من الغي ا

يمثل هذان الزوجان الأولان - الحاكمية والجاهلية- أساس المفهومات العشرة التي ذكرناها في الفصل المقدمة عامة للكلام عليها.

فالحاكمية لله تعني أن الكون ليس في فوضى بل له نظام أنتجته حكمة إلهية سامية.

أما الجاهلية فتعني ضدها تماما أي إن الكون والطبيعة فوضى يحكمها السيلان الأبدي وصراع القوى.

لكن هذين المفهومين أصبحا بالابتذال الذي يشوبهما في كلام الجفري

وحتى في كلام السنة وكأنهما مجرد مقابلة بين جاهلية العرب والإسلام - مع ما يتصور تحريرا للإنسان من الدين خلطا بينه وبين تحريفه نفيا لحرية الإنسان للظن:

1 بأنهما يؤسسان لدولة ثيوقراطية) الحاكمية: حكم المدبر الأسمى) كالحال في النظرة الوساطة الروحية وبالحق الإلهي في الحكم. والمفروض أن يوجه النقد حينها إلى

اتن الستقء

2 وبأنهما ينفيان ما تقدم على الإسلام من حضارات ظنا أن الجاهلية تعني مجرد ما

التصوف والشيعة ولي

تقدم على حضارة

وهي مفهوم قيمي هو الضديد الحقيقي

للحاكمية (الجاهلية: حكم الجهل الأعمى).

لكن المفهومين حتى عند الاقتصار على الدلالة

المحدودة في المقابلة بين الجاهلية العربية المتقدمة

على الإسلام والإسلام فإن الدلالة في الفكر السني

أبعد ما تكون عن هذا الحصر الناتج عن عصر الانحطاط.

ويمكن أن نقدم علامتين مما يجري اليوم ويصح فيه الكلام على المقابلة بين الحاكمية والجاهلية أعني بين حكم القانون المتعالي على نزوات

الأفراد وحكم النزوات والاستبداد والفساد:

* أولاهما هي علامة على العلاقة بالحرية الروحية التي هي أولى ثورتي الإسلام: علامة خلقية وتثبت الحرية الروحية.

* والثانية هي علامة على الحرية السياسية التي هي ثانية ثورتي الإسلام: مدنية وتثبت الحرية

والمعلوم أن هاتين الثورتين

هما أهم ثورتين عرفهما التاريخ الإنساني

وهما المضمون الإيجابي من الرسالة الخاتمة.

فالحرية الروحية (العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه دون وساطة) والحرية السياسية (مسؤولية المسلم في إدارة الشأن العام فرض عين)

كلتاهما مشروطة في منزلتي الإنسان في الوجود:

* من حيث هو مستعمر في الأرض وبهما يتحرر الإنسان من الإخلاد إلى الارض

ومن عبادة غير الله فلنطرح السؤالين الواجبين:

السؤال الأول:

هل ينحاز المتصوف والمتكلم ونظام الملالي وإسرائيل والنظام العربي العميل الذين يوظفونهم والاستعمار الذي يقودهم جميعا حاليا إلى القيم التي تفيد أنهم أحرار من التبعية لسلطة وسيطة بين ضمير الفرد وما يعتبره مصدر القيم الأسمى سواء كان مؤمنا أو ملحدا؟

هل ينحاز المتصوف والمتكلم ونظام الملالي والنظام العربي العميلة والاستعمار الذي يقودهم

المستبدين والفاسدين في كل الإقليم كما يتبين من العراق وسوريا ومصر وبقية البلاد التي تقود الثورة المضادة؟ك

علل هشاشة السنة أمام الدجالين

لماذا تبدو السنة عزلاء أمام خطاب التصوف والكلام اللذين يؤمركان الإسلام ويرضيان حكام المحميات العربية؟

هل صحيح أن إسلامها لا يرضي أمريكا؟

وبصورة أدق هل رفض إرضاء أمريكا كاف ليكون الإسلام الذي يدعيه من لا يرضون أمريكا ممثلا لقيم الإسلام؟

ومن ثم هل مشوهو الإسلام هم ممثلوه حقا؟

أم إن المسألة في جوهرها لا علاقة لها بأمريكا حتى وإن كانت امريكا وذراعها في الإقليم والأنظمة العملية كلهم يستفيدون من الوجهين بصورة ذكية؟

* فهم أولا يستفيدون من التصوف والكلام المؤمرك للإسلام لأنه يسعى لجعل السنة من جنس الهنود الحمر لا حول لهم ولا قوة.

* وهم ثانيا يستفيدون ممن يشوه الإسلام بدعوى مقاومة أمريكا وهو في الحقيقة يساعدها بتشويه الإسلام مثل مؤمركيه ولعله أخطر. يكون السؤال:

لماذا كانت السنة عزلاء في الحالتين فلا هي تستطيع مقاومة التصوف والكلام ولا هي قادرة على تحرير الإسلام من مشوهيه باسم مقاومتهما؟

والمسألة شديدة العمق ولها صلة بمفهوم الدين وبصورة أدق بالعلاقة بين مفهوم النبوة ودور الخيال والعقل في تحديد العلاقة بين الدين والدنيا أو بين

ما حقيقة المسألة

والمسألة قديمة قدم تحريف الفكرين الديني والفلسفي: فتحريفهما يؤول بالإنسان إلى مآلين

المآل الأول هو التصوف والكلام:

إما إلى العنف الرمزي تعبيرا عن أمراض الخيال والعقل: التصوف وعلم الكلام.

فالأول بما يزعمه عبادة يوهم بإمكان الاستغناء عن شروط الاستعمار في الأرض موهما بأنه يقفز مباشرة إلى الاستخلاف بل وإلى مضاهاة الرب نفسه. فمآل التصوف هو القضاء على الحرية الروحية:

كنسية أصحاب العلم اللدني وسلطة الوساطة الروحية.

والثاني بما يزعمه علما يوهم بأنه يعلم الغيب فيقيسه على عالم الشهادة والقضاء بصورة مخاتلة على ثورة الإسلام الثانية وهي أن المسؤولية الفكرية والسياسة فرض عين:

الحكم بالحق الإلهي (الأيمة) وبالحق الطبيعي (العقلاء).

وإذن فمآل التصوف والكلام هو الغاية الموقف الباطني يتأسس على التعليمية التي رد عليها الغزالي في الفضائح. المآل الثاني: هو رد الفعل السني العاجز عليهما بدل الفصل.

يؤلمني أن أصف هذا المآل لأن فيه الكثير من النقد الجارح للسنة.

علاج لهشاشة السنة من دونه. فد الفعل على أمراض الخيال والعقل لم يكن فعلا يحررهما من المرض بل هو اكتفى بإلفائهما.

غاب الفكر أصلا غيابا لم يبق إلا الوعظ والإرشاد البدائيين

والنتيجة أنه يعجز فيلجأ لحل المهزوم خياليا وعقليا:

العنف المادي ضد الخيال وضد العقل باسم الإدراك المباشر الذي يوثن قشور الدين والفلسفة

الرازي ودعوى تناقض الغزالي في الفضائح

وهذه العلاقة الغائرة في أسرار الوجود هي التي تصور الرازي أنه أفحم الغزالي -لم يكن حيا ليرد- اعتراضه على فضائح الباطنية ودحضه

ومعنى ذلك أن دحض الحاجة إلى علم متجاوز للعقل) اساس التعليمية والإمامية) يجعل من العسير إثبات الدين لأن النبوة اساسها الاعتقاد في إمكانه.

فيكون مشكل السنة -والغزالي في حالة اعتراض الرازي- هو كيف نثبت النبوة ثم ندعي ختمها

أي كيف توقف العلم بتلقي الخطاب المتجاوز للعقل: الوحي؟

فالتشيع والتصوف كلاهما يستمد ما يدعيه من قوة حجة من هذا الضمير المسكوت عنه:

الخطاب المتجاوز للعقل أو الوحي لم يتوقف ويرثه الأيمة المعصومون ويعلمه الأقطاب لدنيا.

وما تدعيه المرجعيات الشيعية والمتصوفة يصدقه العامة بلا تردد لعلتين: » أولا لأن العامة يحكمها الخيال وغياب العقل

الأسماد والايان

جزء من الثقافة الدينية على العموم بزيادة أو نقصان وبحسب الملل والنحل. وبمعنى ما فإن السني يجد نفسه في تناقض: كيف يدحض تخريف الشيعي وتجديف الصوفية وخبث الباطني دون أن يؤول به ذلك إلى التشكيك في معتقداته حول ما يتجاوز العقل؟

حجة الرازي ضد موقف الغزالي من

وهنا تبرز المفارقة التي بنى عليها الغزالي دحضه ولم يفهمه الرازي رغم مباهاته المرضية بألمعيته فكان اعتراضه الذي يبدو وجيها.

وأساس اعتراضه الخلط بين حجة أساس التعليمية وحجة أساس الوحي. والنسبة بين الحجتين

فالباطنية بأساسها التعليمي -الأساس المشترك بين التصوف والتشيع- لا تحرف الدين فحسب بل إن تحريفها يفترض متقدما عليه تحريفا أعمق وأبعد غورا:

وذلك ما بينه الغزالي ضمنا في الفضائح لما أرجعها إلى الميتافيزيقا التي يقولون بها والتي مع الاعتزال في التعطيل.

والمعلوم أنه قد دحض الميتافيزيقا في التهافت التى كانت غايتها تحرير الطبيعة نفسها من

الضرورة العمياء (السببية).

لكن الغزالي لم يصغ حجاجه ببنائه على هذه العلاقة.

فهو قد أبدع البداية ولم يعد عليها ليدرك أعماقها.

أما من عاد عليها وتجاوزها بإدراك أعماقها المثالية الالمانية التي قارنا فيها بين المدرستين النقديتين الألمانية والعربية.

ابن خلدون وعلاقة السلف بالأشعرية

فكر ابن تيمية بل سأستمد حجتي من ابن خلدون الذي هو رسميا أشعري. لكنه رغم تأخيره في الزمان عاد إلى موقف المؤسس وتحرر من تحريف الأشعرية بعده إذ هو يجزم بأن الأشعرية هي العود إلى السنة المتقدمة على الاعتزال والرد عليه باسمها. فهو يعرف السنة قبل نشأة الأشعرية بأنها موقف يرفض الحشوية والاعتزال. والأشعرية المنحرفة تخلط بين الحنبلية والحشوية ويختم رفضه لحشوية الاعتزال قائلا في المقدمة الباب السادس فصل علم الكلام: "ولم يبق في هذه الظواهر إنا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي لئلا يكز التفي على معانيها بنفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن. ولهذا تنظر ما تراه في عقيدة الرسالة لابن أبي زيد وكتاب المختصر له ويا كتاب الحافظ

ابن عبد البر وغيرهم فإنهم يحومون على هذا المع ولا مض عينك عن القرائن الدالة على

ذلك في غضون كلامهم.

ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الاتجاه وألفا المتكلمون في التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا

التنزيه أي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وقضوا بنفي صفة الإرادة بزعمهم نفي القدر لأن معناه سبق الإرادة للكائنات وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام. وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر. وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بأن القرآن مخلوق وذلك بدعة صرح السلف بخلافها.

وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم فحمل الناس عليها وخالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم إيذاء كثير منهم ودماؤهم . وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره

زبدة القول في نص ابن خلدون

ما يهمنا في هذا الكلام أمران:

للسنة عامة والحنبلية على وجه الخصوص لأنها هي أول تعين لموقفها ضد الاعتزال بل هو يعتبرها دفاعا

ما يعني أنه يرفض الأشعرية المتأخرة وخاصة تلك التي اختلطت مع الفلسفة (وكذلك مع الاعتزال)

والثاني هو أنه لا يخلط بين السنة والحنبلية والحشوية.

وإذن فالأشعرية لما انحرفت عن أصلها كما تصوره مؤسسها اضطرت إلى الخلط بين السنة والحشوية متصورة أن هذا الخلط قد يغطي على عودتها إلى الاعتزال.

تحريف الدين أصله تحريف الفلسفة

أعود الآن إلى بيت القصيد وأترك التعين التاريخي للإشكالية:

لماذا قلت إن تحريف الدين في الكلام والتصوف

هل هذا هروب من مجابهة اعتراض الرازي على الغزالي؟

فالجواب على اعتراض الرازي ينطلق من الزوجين الأولين من مسبع الجفري (وهو كما بينت في الفصل السابق معشر) موضوعا لندوتهم المقبلة حربها على السلفية التي ردها إلى القطبية.

فالزوجان الأولان هما: الحاكمية والجاهلية.

وهما مفهومان يتصورهما لغبائه عائدين إلى السيد قطب لأنهما يترددان كثيرا في خطابه.

والكثير يرون رأيه إما لغباء أو خاصة لسوء اطلاع على جوهر العلاقة بين الفلسفة والدين في فلسفة الوجود التي هي ما بعد الدين والفلسفة في آن أو الأساس المشترك لضربي إدراك الحقيقة.

هذان الزوجان فلسفيان بالجوهر وصيغتهما الفلسفية الأولى هي مضمون المقالة العاشرة من كتاب الشرائع لأفلاطون.

وتلك هي علة قولي إن تحريف الدين أصله

فلا شك أن الجفري وخاصة موظفيه لم يطلعوا على المقالة العاشرة من شرائع أفلاطون. فهم دراوش

طبعا لا ينتظر أحد من أفلاطون أن يتكلم على تحريف الدين بمعناه المنزل: هو يتكلم على مفهوم الدين بما يطابق مفهوم الفطرة القرآني:

فطرة الله التي فطر الناس عليها.

وسنرى كيف أن هذا التحريف الفلسفي هو أصل

الرازي والغزالي

الجميع يعرف "مباهاة" الرازي بذكائه -وهي صفة مرضية في كل المتكلمين ولذلك اعتبرهم الغزالي مرضى العناد والتشقيق اللفوي- لذلك فهو

قد ظن حجته مفحمة.

ها رأيت أكثرهم انتفاشا من المتكلمين وخاصة إذا تفاخلوا على السلفيين الذين لم يتدربوا على خزعبلات المتكلمين وتعامقهم الصبياني خاصة إذا صار لهم منبر للدعوة أو لخدمة أمير أو غفير.

التعليمية من أوهى الحجج.

فالتعليمية تنفي العقل لتؤسس دجلها بحجة تعدد العقول واختلافها واستحالة حسمه ومن هذه الاستحالة المزعومة يستنتجون أن الشرع لا يمكن أن يترك الأمر هملا:

التعليمية سواء كانت بالأيمة (التشيع) أو بالأقطاب) التصوف).

لكن الرازي يجهل أو يتجاهل أن الدين -غير المحرف بدعوى علم الغيب مثله مثل الفلسفة غير المحرفة بدعوى العقل المطلق- لا يتأسس على هذا

الكلام الأجوف بل هو يثبت العقل ليؤسس حكمة الخلق والأمر أو التشريعات التي تحقق غايات العقل: المقالة الشرائع

موضوع العاشرة من

فأفلاطون في المقالة العاشرة من الشرائع (النواميس) يبين أن الإنسان يجد نفسه دائما أمام خيار (وهنا يظهر مفهوم الفطرة السوية):

فإما الإيمان بأن الوجود منتظم بشرع عقل حكيم وهو خيار الفطرة السوية.

أو الإيمان المضاد والمتمثل في اعتباره محكوما بالصدفة وخاضعا لضرورة عمياء.

وإذن فكلا فرعي الاختيار إيمان لأنه لا يستند إلى علم ومن ثم فهما يتراجحان معرفيا لكنهما يتفاضلان خلقيا:

وذلك هو معنى الفطرة في القرآن الكريم.

وما كان الأمر متعلقا بحرية الاختيار -لذلك اعتبر القرآن أن الدين لا إكراه فيه بسبب تبين الرشد من الغي- فإن العقل هو الذي يفضل الخلقي على اللاخلقي. واللاعقل هو الذي يفضل اللاخلقي أي اعتبار الكون فوضى والإنسان مثله مثل الحيوان يحتكم إلى القوة دون سواها.

فيتبين هنا أن العقل -وهذا هو خطأ المتكلمين والمتصوفة- ليس قوة معرفية فحسب بل هو كما بين والقرآن لا يتكلم على العقل بوصفه ملكة معرفية فحسب بل هو ملكة معرفية وخلقية أي إنه إدراك

للموجود مصحوب بمفاضلة في المنشود.

وطبعا كلام الرازي علته أنه يتصور القضية هي مجرد تطبيق آلي لمبدأ

الثالث المرفوع وبيان تناقض الغزالي:

وهذه هي العلة الأساسية التي جعلت السنة

بل أكثر من ذلك فحجة انقلاب الأشعري على الاعتزال هي بيانه امتناع حسم قضية الأحسن بالمنطق لأن مبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض لا

وإذن فالخيار الأول هو جوهر الدين والأخلاق

والخيار الثاني هو جوهر الإلحاد واللا أخلاق أو تحريف الدين لأن القول بالصدفة واللانظام يعني أن الأمور متماثلة قيميا بل هي كلها بلا قيمة "فاليولاس"؛

والتصوف يدعي أن ذلك هو الحقيقة

أن القيم هي من الرسوم.

وطبعا فهذا القول الصريح لا تجده إلا عند الغلاة

وذلك هو في الغاية ما ينتهي إليه كل القائلين بتصوف الكشف الذي لا علاقة له بمجاهدتي التقوى والاستقامة أي بوجهي الأخلاق:

القانون) التقوى أساس الضمير)

ومراقبة النفس (ذروة الأخلاق).

الحقائق على الرسوم

وعلم الكلام مآله مثله لأنه يدعي علم ما لا يعلم أي الغيب كالذات والصفات.

والأول هو لا مبالاة الكلبية

والثاني هو السوفسطائية. في التحريف الديني التصوف وعلم الكلام.

كيف ذلك؟

الكلبية استغلال ضعف الإنسان ومدخلها مرض الخيال.

وعلم الكلام هو السوفسطائية ومدخلها كما يصفه القرآن مرض القلب وابتغاء الفتنة بمبتذلات الحجاج التي توهم الناس بأنها عقلانية وهي خطابة

لذلك تجدهم أسرع الناس للخصومة وكثرة الدعوة للمناظرة التي هي معارك ديكة سخيفة الجميع يعلم أنها لا تتجاوز لعبة الاصطلاح والتبكي-

ذلك انه لا يمكن لأحد أن يفحم أحدا إذا لم يوجد ما يحتكم إليه باعتباره مادة الخطاب.

وما كانت مادة الخطاب الكلامي غيبية فإن الاحتكام معدوم.

فلا يبقى إلا مغالطة المتفرجين أي العامة: فلان غلب فلانا في المناظرة الفلانية.

ولا فرق عن الملاكمة إلا بكونها عنفا رمزيا يؤسس للعنف المادي.

وهي تؤسس للعنف المادي لأنها تكون نحلا وفرقا كل منها يدعي تمثيل الحقيقة في الغيبيات التي هي بالجوهر خارج الاستدلال العقلي والعلم الموثوق.

الدين واليهودية والمسيحية والمجوسية (يعتبرها الإسلام مغيرة ومحرفة للفطرة) وأفلاطون متأخر عنها؟

الأمر لا يتعلق بترتيب حصول التحريفين بل

أفلاطون أدرك أن الأديان لم تحرف إلا بسبب تحريف الفلسفة أو بصورة أدق طبيعة العقل.

فما اعتبره أفلاطون تحريفا للعقل في المقالة العاشرة هو خيار بين القول بالنظام الغائي للكون وراء الظاهرات الطبيعية (دين سوي) والقول بأن ما وراءها هو الضرورة العمياء للسيلان الأبدي (تحريف دين).

ومن دون هذا الخيار والاعتقاد في الحاكمية لا يمكن تصور طلبا إنسانيا للعلم بالظاهرات الطبيعية أو سعيا منه لبناء أمم على القيم الخلقية والحكمة السياسية

فمن لا يؤمن بأن الطبيعة ذات نظام ويتصورها لسلسلة لامتناهية من الصدف التي لا يضبطها نظام لا يمكن أن يطلب قوانين تهديه في التعامل معها والتجربة تناقض نفي الانتظام. والانتظام لا يمكن إثباته قبل الاعتقاد في وجوده والبحث عنه وهذا هو معنى الإيمان بالحاكمية بدل التسليم بالعكس أي الجاهلية التي هي نفي النظام والقول بالفوضى.

استدلالات القرآن ليست لإثبات معرفة غيبية لا

تعلم بالعقل بل هي لإثبات أن العقل السوي يختار النظام الغائي للكون لا ضرورة الطبيعة العمياء.

وهي استدلالات تبقي الإيمان خيارا حرا ولها وجهان: بيان موجب لإمكان الغائية الخلقية التي يقول بها الدين وبيان سالب لعدم امتناعها عقلا.

وذلك ما استعمله الغزالي ضد الباطنية حتى وإن لم يصغه بصورة تفحم الاعتراض السطحي للرازي:

نفي التعليمية لا يؤدي إلى نفي الوحي ولا إلى تواصله.

فختمه حتمي لأن توالي الرسالات كان لتربية الإنسان وتذكيره بهذين المبدأين (الحاكمية والجاهلية) وبالرسالة الخاتمة بلغ العقل إلى معرفة

دوره الموجب. وجها الدين القرآنيان: تبين الرشد من الغي

لذلك أصبح الوجه الموجب من الدين أخلاقا وسياسة الأخلاق التي يحددها الدين وذلك هو جوهر الإسلام: القرآن تربية خلقية وسياسية

أما الوجه السالب فتحرير روحي (إلغاء الكنسية) وتحرير سياسي (إلغاء الحق الإلهي في الحكم). ومن ثم بيان عدم التنافي بين العقل وهذه الأسس الدينية: ذلك هو تبين الرشد من الغي.

وتبين الرشد من الغي" يحرر الإنسان من الضرورة العمياء حتى في الاعتقاد فيجعل الإيمان الديني حرا لا إكراه فيه بخلاف دعوى إثبات عجز العقل والحاجة إلى التعليمية الباطنية.

ذلك هو السلاح الأمضى والذي لسوء الحظ لم تعد السنة قادرة على استعماله لأن جل علمائها أصبحوا من جنس من يحاربوهم:

حرفوا الدين بالإسرائيليات.

ولننظر الآن في الزوجين الأولين من تخريف الجفري الذي يعتبرهما مصدر الإرهاب: الحاكمية

هما في الحقيقة حل أفلاطون في المقالة 10.

فالحاكمية لا تعني إلا شيئا واحدا وهو أن ما يحكم الوجود ليس إنسانا يستبد بجماعة بل هو شرائع الوجود التي تنسب إلى الحكمة الإلهية

والجاهلية هي عكسها: الحكم بيد أصحاب القوة بمقتضى القانون الطبيعي. فثراسيماخوس يمثل القول بالجاهلية وأفلاطون يمثل القول بالحاكمية.

لكن الأغبياء مثل الجفري مخلدون إلى الأرض

وأميتهم أو طمعهم يجعلانهم أداة للاستعمار ولذراعيه (إيران وإسرائيل) ولعملائه (الأنظمة العربية ومليشيات إيران وإسرائيل العربية).

ذلك أن رفض الحاكمية المتعالية والخضوع لسلطان القوة جاهلية وهو أصل القول بشرعية الاستبداد والفساد الذي يموله لأن صاحبه يعد لدى الصوفية والباطنية خليفة الله في الارض.

فالتصوف بخلاف الزهد والكلام بخلاف الفلسفة كلاهما ينفي الحاكمية ويؤسس للجاهلية.

فالحاكمية تعني ألا يعبد الإنسان إلا الله

والجاهلية تعني أن يعبد المستبدين والفاسدين.

تشويه المقاومة والأنظمة المساندة لها

ولما كان هذا ما يطلبه الاستعمار وذراعاه (إيران وإسرائيل) والأنظمة العميلة فإن توظيف الجفري رمزا والأشعرية المتحرفة عن مؤسسها مفهوم جدا.

والسنة من بعض أبنائهما إما بجهل أو باختراق فإن

العملية تحولت إلى كماشة استراتيجية ضد الإسلام. ١

وهذه الكماشة تستهدف بعض الأنظمة التي ما 5 يزال فيها بعض صلاح وخير أو التي بدأت تثبت قابلية الاسلام للاستئناف فإن المعركة أصبحت

شديدة الوضوح. لكن شدة الوضوح أحيانا تصبح مثل الشمس للأعمش حائلة دون رؤية الاساسيات: 0 "ا لا يمكن الانتصار على الحرب اللطيفة من دون سلطان على الخيال والعقل. ولا يمكن الانتصار في الحرب الخشنة دون تطبيق الآية 60 من الانفال. لست قادرا على فعل شيء في هذه. لكني أحاول 5 في تلك ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

أبسالون عن الألمانية. من التنازى إلى التنافس - الإسلام. آزل يوسف كوشل عن الالمانية.

الجوامح وأصول

الظاهريتية ند هوسازل عن الالمانية

المثلية الالمانية (ج01 و ج02)

نس زندكولر عن الألمانية.

الوعي الإنساني والديني الدين ج02) فيلهلم فيديريش

الصربية واليونانية بجامعة تونس الاولى بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

الخطاب العلمي لارسطو

والبياني والتاريخ العربي المصادر - الابستيمولوجيا البديل

- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

والفكر الإجتهادي في الحضاري العربي والإسلامي الراهن

الفكر الإسلامية. ة ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه.

محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

التعليم الديني»

وشروط علاجها الشافي

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الاستراتيجية والسياسة المحمدية

ت المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية.

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الكتاب الثانى

دراسة المفهومات الثورية للستة

بعد الفصول الثلاثة السابقة (الكتاب الأول) في الكلام على مؤتمر الشيشان رأيت من الواجب أن أقدم محاولة -أبعد غورا- للحسم في مسائل تخص فلسفة الدين عامة والدين الإسلامي خاصة.

مسائل أضسد دلالاتها تخريف الصوفية التي تدعي الكشف ودجل الكلام الذي يدعي علم الغيب (إذ لا كلام للكلام إلا مبني عليه) وخبث قيادتهم أي الباطنية واستراتيجية موظفيها من أعداء الأمة في الداخل والخارج.

وليس الكلام على الحسم فيها بالوعد المتعدد.

فكلها ليست إلا مستويات استراتيجية واحدة في الحرب الجارية حاليا على السنة.

لذلك فالمحاولة تخاطبها وتخاطب من يسمون علماءها الذين لا يزالون مستهينين بدور الفكر الفلسفي والخيال المبدع ظنا أنهما عدوا الدين.

فالجدل مع التصوف والأشعرية المتأخرة اللذين اخترقتهما الباطنية العلنية (التشيع) والخفية (الاعتزال) يقتضي ألا تبقى السنة عزلاء سواء في الحرب اللطيفة (بأداتي الخيال والفلسفة) أو في الحرب العنيفة (بأداتي العلم والتقنية).

إذ الخيال والفلسفة هما أصل كل سلم وكل حرب.

فبهما يكون الإنسان مبدعا لشروط استعماره في الأرض ولشروط استخلافه فيها أي شروط عدم

وسأنطلق من جهالة الجفري الذي عرض مفهومات سبعة اعتبرها مصدر الإرهاب ونسبها إلى السيد قطب ووعد بأن تكون موضوع ندوة أخرى

والهدف هو بيان القصور الذهني عنده وعند من يرد عليهم -السلفية عامة والوهابية خاصة- لأنهم

يشتركون في ما فرضوه عليها من ابتذال.

م الحقيقة فإن المفهومات التي يسيء فهمها ليست سبعة بل هي عشرة وهي لا تتوالى كما اتفق.

بل هي ذات ترتيب نسقي وعمارة بنيوية هو يجهلها وحتى أدعياء العلم الديني الممثلين للأزهر

ولذلك فهو يوظفها في عكس مدلولها ليشوه السنة وقد لا يكون داريا بذلك.

لكن بيان دلالتها العميقة سيمكن علماء السنة من تدارك عيوب التربية التقليدية التي جعلت السنة عزلاء لأنها أخلتها من أفضل مدافع عن الدين القويم.

فمنذ المدارس النظامية إلى الآن ليست التربية الإسلامية إلا طواحين هواء وكلام لا أثر له في حقيقتي الإنسان كما حددهما القرآن: الإمتصمايق الأرطن * والإستخلاف فيها الحرية الروحية (علاقة الفرد المباشرة بربه

دون وساطة كنسية صريحة أو متنكرة) * والحرية السياسية (دور الفرد في إدارة أمر

الجماعة بالشورى).

ولا يمكن أن تتغلب على من لا حد للخرافة والكذب لديه لأنه في باطنه

ملحد والدين مجرد تقية

فذلك ممتنع على السنة بمقتضى عقائدها

ثم إن الاستراتيجيا الناجعة لا تقبل بأن يكون العدو هو المحدد لساحة المعركة.

فلو حاول أحد أن يناضل متصوف أو متكلم أو باطني في الدجل والكذب فلن يفلح لأنهم بلغوا في ذلك ما لا يفهم إلا بعلتين: * الأولى:

فأنا لا أكذب الجفري عندما قص كذبة سلام

ليس لأني أصدقه بل لأن ذلك ممكن الحصول لكل المرضى النفسيين فقد رأيت -عندما درس- علم النفس المرضي- بعض الحالات التي كان فيها المريض بهذيانه يتكلم مع ماوتسيتونج

في النظريات الماركسية ويحاول إقناعه بالحسف وباتححايا اللعادلة . الثانية:

كل الدجالين من أصحاب خفة الأصابع ومن المتحايلين في السياسة والتجارة والدين وحتى في الحياة العامة العادية يعتبرون النفاق الديني كما يتصوره فولتار هو ما يحتاجه للتحكم في العامة الذين يصدقون كل العجائب والغرائب دون أدنى حس نقدي أو قدرة على التمييز بين الممكن والممتنع. لذلك فالفكر السني القويم ينبغي أن يتوسل الفكر الفلسفي الرصين لأن هذه المفهومات العشرة هي بالجوهر مفهومات فلسفية بل إنه لا توجد فلسفة حتى المعدة (وإن عكستها ولكن لنفس الغاية ظنا أن الدين يرد إلى توظيفه التخديري ولا تعترف بدوره التنويري) يمكن أن تخلو منها. وإذا

انطلقنا من القرآن الكريم فإن هذه المفهومات العشرة تقبل الرد إلى مضمون آية واحدة منه هي آية تبين الرشد من الغي (البقرة (256 التي يتأسس عليها مفهوم الإيمان الحر برئاسة الإنسان وشرطاه: * الكفر بالطاغوت (الجاهلية): أي الحرية والمسؤولية. * والإيمان بالله (الحاكمية): اي رفض العبودية

تحقيق رسالته التي لا تعتمد على الخوارق والمعجزات بل على الاجتهاد والجهاد البشريين وعلى قوة الإقناع الذي يخاطب عقل الإنسان دون ادعاء علم الغيب أو المعجزات التي تنا النظام الغائي الذي هو معين

كل أدلة القرآن.

وتتألف هذه المفهومات من خمسة أزواج بالترتيب التالي:

1 الزوجان الأساسيان هما الحاكمية

والجاهلية والأولى تعني أن النظام الغائي تعني أن غير ذلك هو فوضى طبيعية يحكمها السيلان الأبدي وصراع القوة.

2 والزوجان الموليان ينتجان عن الأولين ويتعلقان بالولاء للحاكمية بالمعنى المشار إليه في الزوجين الأولين والبراء من الجاهلية بالمعنى المشار اليه فيهما كذلك.

3 والزوجان الموليان يحققان نظام الدولة التي تتعين فيها هذه النظرة أي دولة الإسلام التي هي إمارة المؤمنين (لا الخلافة: وقد أدرك الفاروق الفرق بين المعنيين انطلاقا من الآية 38 من الشورى) والتمكين لحماية البيضة وإتمام الدعوة (يعني تحقيق ما طلبت الآية 60 من الأنفال).

4 والزوجان الموياليان هما العصبة المؤمنة والعصبة المعادية لها وهما زوجان يحددان قواعد سياسة العالم أو العلاقات الدولية. وذلك هو شرط القيام بالذات لتحقيق القيم التي تؤمن بها الجماعة وعندنا هي الشهادة على العالمين.

5 والزوجان الأخيران هما الاستعلاء والصدام

وهما المحددان للعلاقة بين تاريخ الإنسانية

(والدليل الآية 13 من الحجرات بعلة الأخوة البشرية النساء (1 والصدام في جهاد طلب بل هو جهاد دفع ضد الجاهلية (ونحن الآن فيه) وهي الوجه الفعلي في التاريخ لمعركة الخير والشر. وسأبدأ في الكلام على هذه المفهومات فأخصص لكل زوجين محاولة لأحررهما من الابتذال الذي شاب دلالتهما الدينية والفلسفية سواء اعتمدنا الفلسفة القديمة أو ولبيان دلالتها الإسلامية.

والمحاولة سأخصصها إن شاء الله بداية من الغد للزوجين الأولين: » الحاكمية. * والجاهلية.

فهذان المفهومان بالابتذال الذي يشوبهما في كلام الجفري وحتى في كلام السنة يبدوان وكأنهما نفي لحرية الإنسان للظن:

1 أنهما يؤسسان لدولة ثيوقراطية) الحاكمية: حكم المدبر الأسمى) كالحال في النظرة الشيعية والصوفية التي تؤمن بسلطة الوساطة الروحية وبالحق الإلهي في الحكم. والمفروض أن يوجه النقد حينها إلى التصوف والشيعة وليس إلى السنة،

2 وأنهما ينفيان ما تقدم على الإسلام من حضارات لأن الجاهلية تعني مجرد ما تقدم على حضارة الإسلام بل هي مفهوم

قيمي هو الضديد الحقيقي للحاكمية

(الجاهلية: حكم الجهل الأعمى)..

الآناسة - التاريخ والثقافة والفان

وف فولف عن الالمانية.

مونس أبسالون عن الألمانية.

من التنازع إلى التنافس - الإسلام يوسف كوشل عن الالمانية.

الجوامح وأحول

'مند هوسارل عن الالمانية

ثالية الالمانية (ج01 و ج02)

زند كولر عن الألمانية. الدين والتنوير (دروس

قديمة وسياسة حديثة - ١

أرق الحضاري الصربي والإسلامي الراهن

الصربية واليونانية بجامصة تونس الاولى» بأكاديمية الصلوم والفنون - بيت الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

والتاريخ الصربي المصاصر - الابستيمولوجيا البديل

الصربية من واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن ذ ومستقبل الإنسان في مهب الصولمة.

المطلق والإعجاز القرآني

ي والفلسفي

- منطق تاريخها مل خلال منزلة الكلي

والفكر الإجتهادي»

في تحليل استراتيجيتها ور الفكر الإسلامية. ودور علم الصمران في عمل التاريخ وعلمه.

إستاتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الإستراتيجية والسياسة المحمدية

المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

مم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- توس نموذجا

الصربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين الصربية

تصميم الأماء والبيان - (لمرير التنفيزي. حمر مراس لمر زوقى

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

58 صفحة

الفهرس

مقدمة. ا 2

الفصل الثاني: الولاء والبراء 24

الفصل الرابع: عصبة الحاكمية وعصبة الجاهلية 52

الفصل الخامس: الاستعلاء والصدام 68

تكثر ما يفسد الأضداد تصف. متكلم. وتصف متفقه . وتصف متطيب. وتصفق. تحجوي <« هذا يفسد الأديان. وهذا يفسد التلدات: وهذا يفسد التيدان. وهذا يفسد اللسات-

تونس فى 1437.12.04 - 2016.09.07

ع ليرا

مقدمة مهمه ع م م هه ع عه ع مم مه جع ع م مم م مج مم ممم ممم 1 | الفصل الأول: الحاكمية والجاهلية ممق ممم ممم جم مه مم مم عم جع مج مج ممع م مجع ممم ممع يميم ميتي يمي 5 علل هشاشة السنة أمام الدجالين وجا ا تان ؛ © ما حقيقة المسألة بم وم م ووس سسا المآل الأول هو التصوف والكلام: 0 المآل الثاني: هو رد الفعل السني العاجز عليهما بدل الفعل مم الرازي ودعوى تناقض الغزالي في الفضائح 0 حجة الرازي ضد موقف الغزالي من التعليمية 0 ابن خلدون وعلاقة السلف بالأشعرية ب وم مسا ©8

وجها الدين القرآنيان: تبين الرشد من الغي بج سمه 2ل تشويه المقاومة والأنظمة المساندة لها ووس سم 3ل إشكالية الولاء والبراء تتتيتت يي يميم 15 » الولاء والبراء بين الدستوري والقانوني رفض الولاء والبراء يناقض العقل والنقل بدزتن----ت>بيجالاطا »

تعريف الولاء والبراء الإسلامي. متيس 19 ا

الزوجان الخامس والسادس: إمارة المؤمنين والتمكين وموم ام مم ممم وو ممم حقيقة الزوجين: طبيعة الحكم وأسلوبه 0

دلالة إمارة المؤمنين والتمكين. ا ا يس ا

هدك المجاولة المي ل لل لل لل لل لل ل ل لل لل لل ل ل

مقدمة. ا

هل يمكن للإسلام أن يكون متعصبا وتكفيريا؟

أسباب المسافة بين العقيدة والممارسة وا مع لامج جم باوج م مج مجم بويا

علة المحاولة العميقة اا ا

مفهوم الوسطية مفهوم مقلوب يشوه الإسلام. ا ا ا صراع بين عقيدتين: دينية وعلمانية. ااا

وظيفة العقيدتين في تاريخ العالم. ا ا ل ل ب

رموز معركة الخير والشر ومراحلها ظهور السنة على أعدائها سنة إلهية ا ات للع

ممن يتألف حز؛

أصناف الد. عودة إلى

فلسفة الدين وذ مراجعة الفهم

دعوة نماذج الاستعلاء

دلالة المفهومين 2 الإسلام... ين الإسلامي بالة

تعلاء والصدام... الإعلان على مضمون الخاتمة...

لغة التاريخ القرآ الخلدوني لهذه الخا

م مي م ف ما ده 4ه و هه هه به له انه 4ه انهاه 4ه انه اله انه

بعد الفصول الثلاثة السابقة (الكتاب الأول) يخ الكلام على مؤتمر الشيشان رأيت من الواجب أن أقدم محاولة -أبعد غورا- للحسم يخ مسائل تخص فلسفة الدين عامة والدين الإسلامي خاصة.

مسائل أفسد دلالاتها تخريف الصوفية التي تدعي الكشف ودجل الكلام الذي يدعي علم الغيب (إذ لا كلام للكلام إلا مبني عليه) وخبث قيادتهم أي الباطنية واستراتيجية موظفيها من أعداء الأمة 40 بيخ الداخل والخارج.

وليس الكلام على الحسم فيها بالوعد المتعدد.

فكلها ليست إلا مستويات استراتيجية واحدة ليخ الحرب الجارية حاليا على السنة.

لذلك فالمحاولة تخاطبها وتخاطب من يسمون 45 علماءها الذين لا يزالون مستهينين بدور الفكر الفلسفي والخيال المبدع ظنا أنهما عدوا الدين.

فالجدل مع التصوف والأشعرية المتأخرة اللذين اخترقتهما الباطنية العلنية (التشيع) والخفية (الاعتزال) يقتضي ألا تبقى السنة عزلاء سواء يخ الحرب اللطيفة (بأداتي الخيال والفلسفة) أو يخ الحرب العنيفة (بأداتي العلم والتقنية).

إذ الخيال والفلسفة هما أصل كل سلم وكل حرب

فبهما يكون الإنسان مبدعا لشروط استعماره في 55 الأرض ولشروط استخلافه فيها أي شروط عدم إخلاده إليها.

وسأنطلق من جهالة الجفري الذي عرض مفهومات سبعة اعتبرها مصدر الإرهاب ونسبها إلى السيد قطب ووعد بأن تكون موضوع ندوة أخرى 60

والهدف هو بيان القصور الذهني عنده وعند من يرد عليهم -السلفية عامة والوهابية خاصة- لأنهم

يشتركون يج ما فرضوه عليها من ابتذال. وفي الحقيقة فإن المفهومات التي يسيء فهمها ليست سبعة بل هي عشرة وهي لا تتوالى كما اتفق.

بل هي ذات ترتيب نسقي وعمارة بنيوية هو يجهلها وحتى أدعياء العلم الديني الممثلين للأزهر

ولذلك فهو يوظفها يخ عكس مدلولها ليشوه السنة وقد لا يكون داريا بذلك. لكن بيان دلالتها العميقة سيمكن علماء السنة من تدارك عيوب التربية التقليدية التي جعلت السنة عزلاء لأنها أخلتها من أفضل مدافع عن الدين القويم. فمنذ المدارس النظامية إلى الآن ليست التربية الإسلامية إلا طواحين هواء وكلام لا أثر له يخ حقيقتي الإنسان كما حددهما القرآن: * الاستعمار ليخ الأرض » والإستخلاف فيها • الحرية الروحية (علاقة الفرد المباشرة بربه دون وساطة كنسية صريحة أو متنكرة) * والحرية السياسية (دور الفرد ليخ إدارة أمر الجماعة بالشورى). ولا يمكن أن تتغلب على من لا حد للخرافة والكذب لديه لأنه في باطنه ملحد والدين مجرد تقية فذلك ممتنع على السنة بمقتضى عقائدها ثم إن الاستراتيجيا الناجعة لا تقبل بأن يكون العدو هو المحدد لساحة المعركة.

باطني ليخ الدجل والكذب فلن يفلح لأنهم بلغوا يخ

ذلك ما لا يفهم إلا بعلتين:

* الأولى: فأنا لا أكذب الجفري عندما قص كذبة سلام النبي على صديقه بإخراج يده من قبره ليس لأني أصدقه بل لأن ذلك ممكن الحصول لكل المرضى النفسيين فقد رأيت -عندما درست علم النفس المرضي- بعض الحالات التي كان فيها المريض في هذيانه يتكلم مع ماوتسيتونج

وفي النظريات الماركسية ويحاول إقناعه بالجدلية وبانتهاء التبادلة: * الثانية:

كل الدجالين من أصحاب خفة الأصابع ومن المتحايلين يخ السياسة والتجارة و الدين وحتى الحياة العامة العادية يعتبرون النفاق الديني كما يتصوره فولتار هو ما يحتاجه للتحكم في العامة الذين يصدقون كل العجائب والغرائب دون أدنى حس نقدي أو قدرة على التمييز بين الممكن والممتنع. لذلك فالفكر السني القويم ينبغي أن يتوسل الفكر الفلسفي الرصين لأن هذه المفهومات العشرة هي بالجوهر مفهومات فلسفية بل إنه لا توجد فلسفة حتى المعادة (وإن عكستها ولكن لنفس الغاية ظنا أن الدين يرد إلى توظيفه التخديري ولا تعترف بدوره التنويري) يمكن أن تخلو منها.

وإذا انطلقنا من القرآن الكريم فإن هذه المفهومات العشرة تقبل الرد إلى مضمون آية واحدة منه هي آية تبين الرشد من الغي (البقرة (256 التي يتأسس عليها مفهوم الإيمان الحر برئاسة الإنسان وشرطاه:

«. الكفر بالطاغوت (الجاهلية): أي * والإيمان بالله (الحاكمية): اي رفض العبودية

وهي عينها الآية التي طبقها الرسول الخاتم يخ تحقيق رسالته التي لا تعتمد على الخوارق والمعجزات بل على الاجتهاد والجهاد البشريين وعلى قوة الإقناع الذي يخاطب عقل الإنسان دون ادعاء علم الغيب أو المعجزات التي تناك النظام الغائي الذي هو معين

كل أدلة القرآن. وتتألف هذه المفهومات من خمسة أزواج بالترتيب التالي:
1 الزوجان الأساسيان هما الحاكمية

والجاهلية والأولى تعني أن النظام الغائي تعني أن غير ذلك هو فوضى طبيعية يحكمها السيلان الأبدي وصراع القوة.

2 والزوجان الموالیان ينتجان عن الأولين ويتعلقان بالولاء للحاكمية بالمعنى المشار إليه الزوجين الأولين والبراء من الجاهلية بالمعنى المشار اليه فيهما كذلك.

3 والزوجان الموالیان يحققان نظام الدولة التي تتعين فيها هذه النظرة أي دولة الإسلام التي هي إمارة المؤمنين (لا الخلافة: وقد أدرك الفاروق الفرق بين المعنيين انطلاقا من الآية 38 من الشورى) والتمكين لحماية البيضة وإتمام الدعوة (يعني تحقيق ما طلبت الآية 60 من الأنفال).

4 والزوجان الموالیان هما العصبة المؤمنة والعصبة المعادية لها وهما زوجان يحددان قواعد سياسة العالم أو العلاقات الدولية. وذلك هو شرط القيام بالذات لتحقيق القيم

التي تؤمن بها الجماعة وعندنا هي الشهادة على العالمين.

5 والزوجان الأخيران هما الاستعلاء والصدام وهما المحددان للعلاقة بين

تاريخ الإنسانية الخلقي وتاريخها الطبيعي. فالاستعلاء لا (والدليل الآية 13 من الحجرات بعلة الأخوة البشرية النساء (1 والصدام ليس جهاد طلب بل هو جهاد دفع ضد الجاهلية (ونحن الآن فيه) وهي الوجه الفعلي يخ التاريخ لمعركة الخير والشر.

وسأبدأ يخ الكلام على هذه المفهومات فأخصص لكل زوجين محاولة

لأحررهما من الابتذال الذي شاب دلالتهما الدينية والفلسفية سواء اعتمدنا الفلسفة القديمة أو

ولبيان دلالتها الإسلامية.

والمحاولة سأخصصها إن شاء الله بداية من الغد للزوجين الأولين: » الحاكمية. * والجاهلية.

فهذان المفهومان بالابتذال الذي يشوبهما في كلام الجفري وحتى يخ كلام السنة يبدوان وكأنهما نفي لحرية الإنسان للظن:

1 أنهما يؤسسان لدولة ثيوقراطية) الحاكمية: حكم المدير الأسمى) كالحال يخ النظرة الشيعية والصوفية التي تؤمن بسلطة الوساطة الروحية وبالحق الإلهي في الحكم. والمفروض أن يوجه النقد حينها إلى

إلى السنة.

التصوف والقنيعة ولي

2 وأنهما ينفيان ما تقدم على الإسلام من حضارات نا أن الجاهلية تعنى مجرد ما

الحقيقي للحاكمية

(الجاهلية: حكم الجهل الأعمى)..

يمثل هذان الزوجان الأولان - الحاكمية والجاهلية- أساس المفهومات العشرة التي ذكرناها يخ الفصل المقدمة عامة للكلام عليها.

فالحاكمية لله تعني أن الكون ليس يخ فوضى بل له نظام أنتجته حكمة إلهية سامية.

أما الجاهلية فتعني ضدها تماما أي إن الكون والطبيعة فوضى يحكمها السيلان الأبدي وصراع القوى.

لكن هذين المفهومين أصبحا بالابتذال الذي يشوبهما يخ كلام الجفري وحتى يخ كلام السنة وكأنهما مجرد مقابلة بين جاهلية العرب والإسلام - مع ما يتصور تحريرا للإنسان من الدين خلطا بينه وبين تحريفه نفيا لحرية الإنسان للظن:

1 بأنهما يؤسسان لدولة ثيوقراطية) الحاكمية: حكم المدبر الأسمى) كالحال ليخ النظرة الوساطة الروحية وبالحق الإلهي يخ الحكم. والمفروض النقد حينها إلى التصوف والشيعة وليس إلى السنة.

2 وبأنهما ينفيان ما تقدم على الإسلام من حضارات نا أن الجاهلية تعني مجرد ما

أن يوجه

تقدم بعلن حضارة وهي مفهوم قيمي هو الضديد الحقيقي للحاكمية (الجاهلية: حكم الجهل الأعمى).

لكن المفهومين حتى عند الاقتصار على الدلالة المحدودة يخ المقابلة بين

الجاهلية العربية المتقدمة

ويمكن أن نقدم علامتين مما يجري اليوم ويصح فيه الكلام على المقابلة بين الحاكمية والجاهلية أعني بين حكم القانون المتعالي على نزوات الأفراد وحكم النزوات والاستبداد والفساد:

* أولاهما هي علامة على العلاقة بالحرية الروحية التي هي أولى ثورتي الإسلام: علامة خلقية وتثبت الحرية الروحية.

* والثانية هي علامة على الحرية السياسية التي هي ثانية ثورتي الإسلام: مدنية وتثبت الحرية السياسية.

والمعلوم أن هاتين الثورتين هما أهم ثورتين عرفهما التاريخ الإنساني وهما المضمون الإيجابي من الرسالة الخاتمة. فالحرية الروحية (العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه دون وساطة) والحرية السياسية) مسؤولية المسلم يخ إدارة الشأن العام فرض عين) كلتاهما مشروطة ب منزلتي الإنسان ب الوجود: * من حيث هو مستعمر يخ الأرض * ومن حيث هو مستخلف فيها وبهما يتحرر الإنسان من الإخلاد إلى الارض

ومن عبادة غير الله فلنطرح السؤالين الواجبين:

السؤال الأول:

هل ينحاز المتصوف والمتكلم ونظام الملالي وإسرائيل والنظام العربي العميل الذين يوظفونهم والاستعمار الذي يقودهم جميعا حاليا إلى القيم التي تفيد أنهم أحرار من التبعية لسلطة وسيطة بين ضمير الفرد وما يعتبره مصدر القيم الأسمى سواء كان مؤمنا أو ملحدا؟

هل ينحاز المتصوف والمتكلم ونظام الملالي والنظام العربي العميلة والاستعمار الذي يقودهم جميعا لسلطة الشعب الحر والكريم أم هم يخ صف المستبدين والفاسدين ب كل الإقليم كما يتبين من العراق وسوريا ومصر وبقية البلاد التي تقود الثورة المضادة؟

علل هشاشة السنة أمام الدجالين

لماذا تبدو السنة عزلاء أمام خطاب التصوف والكلام اللذين يؤمركان الإسلام ويرضيان حكام المحميات العربية؟

هل صحيح لأن إسلامها لا يرضي أمريكا؟

وبصورة أدق هل رفض إرضاء أمريكا كاف ليكون الإسلام الذي يدعيه من لا يرضون أمريكا ممثلا لقيم الإسلام؟

ومن ثم هل مشوهو الإسلام هم ممثلوه حقا؟

أم إن المسألة يخ جوهرها لا علاقة لها بأمريكا حتى وإن كانت امريكا وذراعها يخ الإقليم والأنظمة العملية كلهم يستفيدون من الوجهين بصورة ذكية؟

* فهم أولا يستفيدون من التصوف والكلام المؤمرك للإسلام لأنه يسعى لجعل السنة من جنس الهنود الحمر لا حول لهم ولا قوة.

* وهم ثانيا يستفيدون ممن يشوه الإسلام بدعوى مقاومة أمريكا وهو يخ الحقيقة يساعدها بتشويه الإسلام مثل مؤمركيه ولعله أخطر. فيكون السؤال:

لماذا كانت السنة عزلاء ليخ الحالتين فلا هي تستطيع مقاومة التصوف والكلام ولا هي قادرة على تحرير الإسلام من مشوهيه باسم مقاومتهما؟

وبصورة أدق بالعلاقة بين مفهوم النبوة ودور الخيال والعقل في تحديد العلاقة بين الدين والدنيا أو بين ظواهر الوجود وما وراءها.

والمسألة قديمة قدم تحريف الفكرين الديني والفلسفي: فتحريفهما يؤول بالإنسان إلى مآلين متناقضين:

المآل الأول هو التصوف والكلام:

إما إلى العنف الرمزي تعبيرا عن أمراض الخيال والعقل: التصوف وعلم الكلام.

فالأول بما يزعمه عبادة يوهم بإمكان الاستغناء عن شروط الاستعمار يخ الأرض موهما بأنه يقفز مباشرة إلى الاستخلاف بل وإلى مضاهاة الرب

نفسه. فمآل التصوف هو القضاء على الحرية الروحية:

كنسية أصحاب العلم اللدني وسلطة الوساطة الروحية.

والثاني بما يزعمه علما يوهم بأنه يعلم الغيب فيقيسه على عالم الشهادة والقضاء بصورة مخاتلة على ثورة الإسلام الثانية وهي أن المسؤولية الفكرية والسياسية فرض عين:

الحكم بالحق الإلهي (الأيمة) وبالحق الطبيعي (العقلاء).

وإذن فمآل التصوف والكلام هو بالغاية الموقف الباطني يتأسس على التعليمية التي رد عليها الغزالي في الفضائح.

بدل الفصل.

يؤلني أن أصف هذا المآل لأن فيه الكثير من النقد الجارح للسنة.

ولا علاج لهشاشة السنة من دونه. فرد الفعل على أمراض الخيال والعقل لم يكن فعلا يحررهما من المرض بل هو اكتفى بإلغائهما.

غاب الفكر أصلا غيابا لم يبق إلا الوعظ والإرشاد البدائيين

والنتيجة أنه يعجز فيلجأ لحل المهزوم خياليا وعقليا:

العنف المادي ضد الخيال وضد العقل باسم الإدراك المباشر الذي يوثن قشور الدين والفلسفة فيجمد الحقيقة.

الرازي ودعوى تناقض الغزالي في الفضائح

وهذه العلاقة الغائرة يخ أسرار الوجود هي التي تصور الرازي أنه أفحم الغزالي -لم يكن حيا ليرد- اعتراضه على فضائح الباطنية ودحضه

ومعنى ذلك أن دحض الحاجة إلى علم متجاوز للعقل (اساس التعليمية والإمامية) يجعل من العسير إثبات الدين لأن النبوة اساسها الاعتقاد يخ إمكانه.

فيكون مشكل السنة -والغزالي في حالة اعتراض الرازي- هو كيف نثبت النبوة ثم ندعي ختمها

أي كيف توقف العلم بتلقي الخطاب المتجاوز للعقل: الوحي؟

فالتشيع والتصوف كلاهما يستمد ما يدعيه من قوة حجة من هذا الضمير المسكوت عنه

الخطاب المتجاوز للعقل أو الوحي لم يتوقف ويرثه الأيمة المعصومون ويعلمه الأقطاب لدنيا. وما تدعيه المرجعيات الشيعية والمتصوفة يصدقه العامة بلا تردد لعلتين: • أولا لأن العامة يحكمها الخيال وغياب العقل *

وثانيا لأنه جزء من الثقافة الدينية على العموم 35 بزيادة أو نقصان وبحسب الملل والنحل.

كيف يك

وخبث الباطني دون أن يؤول به ذلك إلى التشكيك في معتقداته حول ما يتجاوز العقل؟

40 حجة الرازي ضد موقف الغزالي من التعليمية

وهنا تبرز المفارقة التي بنى عليها الغزالي دحضه ولم يفهمه الرازي رغم مباهاته المرضية بألمعيته فكان اعتراضه الذي يبدو وجيها.

5 وأساس اعتراضه الخلط بين حجة أساس التعليمية وحجة أساس الوحي. والنسبة بين الحجتين كالنسبة بين العقلانية البدائية والعقلانية النقدية.

فالباطنية بأساسها التعليمي -الأساس المشترك بين التصوف والتشيع- لا تحرف الدين فحسب بل

50 إن تحريفها يفترض متقدما عليه تحريفا أعمق وأبعد غورا:

وذلك ما بيته الغزالي ضمنا يخ الفضائح لما أرجعها إلى الميتافيزيقا التي يقولون بها والتي

5 تشترك مع الاعتزال يخ التعطيل.

والمعلوم أنه قد دحض الميتافيزيقا يخ التهافت التى كانت غايتها تحرير الطبيعة نفسها من

الضرورة العمياء [السببية].

لكن الغزالي لم يصغ حجاجه ببنائه على هذه

العلاقة. فهو قد أبدع البداية ولم يعد عليها ليدرك أعماقها.

أما من عاد عليها وتجاوزها بإدراك أعماقها فهما ابن تيمية وابن خلدون كما بينا في ضميمة المثالية الالمانية التي قارنا فيها بين المدرستين النقديتين الألمانية والعربية.

ابن خلدون وعلاقة السلف بالأشعرية

الذي هو رسميا أشعري. لكنه رغم تأخيره يخ الزمان عاد إلى موقف المؤسس وتحرر من تحريف الأشعرية بعده إذ هو يجزم بأن الأشعرية هي العود إلى السنة المتقدمة على الاعتزال والرد عليه باسمها. فهو يعرف السنة قبل نشأة الأشعرية بأنها موقف يرفض الحشوية والاعتزال. والأشعرية المنحرفة تخلط بين الحنبلية والحشوية ويختم رفضه لحشوية الاعتزال قائلا في المقدمة الباب السادس فصل علم الكلام: "ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم والإيمان بها كما هي لئلا يكز التفي على معانيها بنفيها مع أنها ولهذا تنظر ما تراه في عقيدة الرسالة لابن أبي زيد وكتاب المختصر له وفي كتاب الحافظ

الأول الباب السادس الفصل العاشر

ابن عبد البر وغيرهم فإنهم يحومون على هذا المعنى.

ولا تغمض عينك عن القرائن الدالة على ذلك في غضون كلامهم.

ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء وألف المتكلمون يخ التنزيه حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا

التنزيه يخ آي الأسلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وقضوا بنفي صفة الإرادة بزعمهم نفي القدر لأن معناه سبق الإرادة للكائنات وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام. وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ وإنما هو إدراك المسموع أو المبصر. وقضوا بنفي الكلام لشبه ما يخ السمع والبصر ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بأن القرآن مخلوق وذلك بدعة صرح السلف بخلافها.

وعظم ضرر هذه البدعة ولقنها بعض وخالفهم أئمة السلف فاستحل في خلافهم إيسار كثير منهم ودماؤهم . وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه

العقائد دفعا يج صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره

ما يهمنا يخ هذا الكلام أمران:

الأول أن ابن خلدون لا يعتبر الاشعرية مغادية للسنة عامة والحنبلية على وجه الخصوص لأنها هي أول تعين لموقفها ضد الاعتزال بل هو يعتبرها دفاعا

ما يعني أنه يرفض الأشعرية المتأخرة وخاصة تلك التي اختلطت مع الفلسفة (وكذلك مع

الاعتزال) والثاني هو أنه لا يخلط بين السنة والحنبلية والحشوية.

وإذن فالأشعرية لما انحرفت عن أصلها كما تصوره مؤسسها اضطرت للخلط بين الحنبلية والحشوية متصورة أن هذا الخلط قد يغطي على عودتها إلى الاعتزال.

تحريف الدين أصله تحريف الفلسفة

أعود الآن إلى بيت القصيد وأترك التعين التاريخي للإشكالية:

لماذا قلت إن تحريف الدين نظ الكلام والتصوف

هل هذا هروب من مجابهة اعتراض الرازي على الغزالي؟

فالجواب على اعتراض الرازي ينطلق من الزوجين الأولين من مسبع الجفري (وهو كما بينت في الفصل السابق معشر) موضوعا لندوتهم المقبلة في حربها على السلفية التي ردها إلى القطبية.

فالزوجان الأولان هما: الحاكمية والجاهلية.

وهما مفهومان يتصورهما لغبائه عائدين إلى السيد قطب لأنهما يترددان كثيرا في خطابه.

والكثير يرون رأيه إما لغباء أو خاصة لسوء اطلاع على جوهر العلاقة بين الفلسفة والدين يخ فلسفة الوجود التي هي ما بعد الدين والفلسفة ليخ آن أو الأساس المشترك لضربي إدراك الحقيقة.

هذان الزوجان فلسفيان بالجوهر وصيغتهما الفلسفية الأولى هي مضمون المقالة العاشرة من كتاب الشرائع لأفلاطون.

وتلك هي علة قولي إن تحريف الدين أصله

فلا شك أن الجفري وخاصة موظفيه لم يطلعوا على المقالة العاشرة من شرائع أفلاطون. فهم دراويش.

طبعا لا ينتظر أحد من أفلاطون أن يتكلم على تحريف الدين بمعناه المنزل: هو يتكلم على مفهوم الدين بما يطابق مفهوم الفطرة القرآني:

فطرة الله التي فطر الناس عليها.

وسنرى كيف أن هذا التحريف الفلسفي هو أصل

كل تحريف ديني. الرازي والغزالي

الجميع يعرف "مباهاة" الرازي بذكائه -وهي صفة مرضية يخ كل المتكلمين ولذلك اعتبرهم الغزالي مرضى العناد والتشقيق اللغوي- لذلك فهو فما رأيت أكثر انتفاشا من المتكلمين وخاصة إذا تفاخلوا على السلفيين الذين لم يتدربوا على

صار لهم منبر للدعوة أو لخدمة أمير أو وزير.

لكن حجة الرازي ضد موقف الغزالي من التعليمية من أوهى الحجج.

فالتعليمية تنفي العقل لتؤسس دجلها بحجة تعدد العقول واختلافها واستحالة حسمه ومن هذه الاستحالة المزعومة يستنتجون أن الشرع لا يمكن أن يترك الأمر هملا:

التعليمية سواء كانت بالأيمة (التشيع) أو بالأقطاب) التصوف).

لكن الرازي يجهل أو يتجاهل أن الدين -غير المحرف بدعوى علم الغيب مثله مثل الفلسفة غير المحرفة بدعوى العقل المطلق- لا يتأسس على هذا الكلام الأجوف بل هو يثبت العقل ليؤسس حكمة الخلق والأمر أو

التشريعات التي تحقق غايات العقل: المقالة الشرائع

موضوع العاشرة من

فأفلاطون يخ المقالة العاشرة من الشرائع (النواميس) يبين أن الإنسان يجد نفسه دائما أمام خيار (وهنا يظهر مفهوم الفطرة السوية):

فإما الإيمان بأن الوجود منتظم بشرع عقل حكيم وهو خيار الفطرة السوية.

أو الإيمان المضاد والمتمثل ليخ اعتباره محكوما بالصدفة وخاضعا لضرورة عمياء.

وإذن فكلا فرعي الاختيار إيمان لأنه لا يستند إلى علم ومن ثم فهما يتراجحان معرفيا لكنهما

وذلك هو معنى الفطرة في القرآن الكريم.

وما كان الأمر متعلقا بحرية الاختيار -لذلك

اعتبر القرآن أن الدين لا إكراه فيه بسبب تبين

الرشد من الغي- فإن العقل هو الذي يفضل الخلقي

على اللاخلقي. واللاعقل هو الذي يفضل اللاخلقي أي اعتبار الكون فوضى والإنسان مثله مثل الحيوان يحتكم إلى القوة دون سواها.

والمتصوفة- ليس قوة معرفية فحسب بل هو كما بين

والقرآن لا يتكلم على العقل بوصفه ملكة معرفية فحسب بل هو ملكة معرفية وخلقية أي إنه إدراك

للموجود مصحوب بمفاضلة في المنشود.

وطبعا كلام الرازي علته أنه يتصور القضية هي مجرد تطبيق آلي لمبدأ الثالث المرفوع وبيان تناقض الغزالي:

وهذه هي العلة الأساسية التي جعلت السنة

بل أكثر من ذلك فحجة انقلاب الاشعري على الاعتزال هي بيانه امتناع حسم قضية الأحسن بالمنطق لأن مبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض لا

وإذن فالخيار الأول هو جوهر الدين والأخلاق

والخيار الثاني هو جوهر الإلحاد واللا أخلاق أو تحريف الدين لأن القول بالصدفة واللانظام يعني أن الأمور متماثلة قيميا بل هي كلها بلا قيمة "فاليولاس":

والتصوف يدعي أن ذلك هو الحقيقة

أن القيم هي من الرسوم.

وطبعا فهذا القول الصريح لا تجده إلا عند الغلاة

بتصوف الكشف الذي لا علاقة له بمجاهدتي التقوى والاستقامة أي بوجهي الأخلاق:

القانون) التقوى أساس الضمير)

ومراقبة النفس (ذروة الأخلاق).

فالتصوف يقول بلامبالاة القيم بدعوى تفضيل الحقائق على الرسوم

وعلم الكلام مآله مثله لأنه يدعي علم ما لا يعلم أي الغيب كالذات والصفات.

والأول هو لا مبالاة الكلبية

والثاني هو السوفسطائية. التحريف الديني التصوف وعلم الكلام.

كيف ذلك؟

الكلبية استغلال ضعف الإنسان ومدخلها مرض الخيال.

وعلم الكلام هو السفسطائية ومدخلها كما يصفه القرآن مرض القلب وابتغاء الفتنة بمبتذلات الحجاج التي توهم الناس بأنها عقلانية وهي خطابة

لذلك تجدهم أسرع الناس للخصومة وكثرة الدعوة للمناظرة التي هي معارك ديكة سخيفة الجميع يعلم أنها لا تتجاوز لعبة الاصطلاح والتبكيت

ذلك انه لا يمكن لأحد أن يفحم أحدا إذا لم يوجد ما يحتكم إليه باعتباره مادة الخطاب.

ولما كانت مادة الخطاب الكلامي غيبية فإن

الاحتكام معدوم.

فلا يبقى إلا مغالطة المتفرجين أي العامة: فلان غلب فلانا في المناظرة الفلانية.

ولا فرق عن الملاكمة إلا بكونها عنفا رمزيا يؤسس للعنف المادي.

وهي تؤسس للعنف المادي لأنها تكون نحلا وفرقا بالجوهر خارج الاستدلال العقلي والعلم الموثوق.

كيف يؤسس تحريف الفلسفة تحريف الدين

الدين واليهودية والمسيحية والمجوسية (يعتبرها الإسلام مغيرة ومحرفة

للفطرة) وأفلاطون متأخر عنها؟ الأمر لا يتعلق بترتيب حصول التحريفين بل أفلاطون أدرك أن الأديان لم تحرف إلا بسبب تحريف الفلسفة أو بصورة أدق طبيعة العقل.

فما اعتبره أفلاطون تحريفا للعقل يخ المقالة العاشرة هو خيار بين القول بالنظام الغائي للكون وراء الظاهرات الطبيعية (دين سوي) والقول بأن ما وراءها هو الضرورة العمياء للسيلان الأبدي (تحريف دين).

ومن دون هذا الخيار والاعتقاد يخ الحاكمية لا يمكن تصور طلبا إنسانيا للعلم بالظاهرات الطبيعية أو سعيا منه لبناء أمم على القيم الخلقية والحكمة السياسية

فمن لا يؤمن بأن الطبيعة ذات نظام ويتصورها سلسلة لامتناهية من الصدف التي لا يضبطها نظام لا يمكن أن يطلب قوانين تهديه ليخ التعامل معها والتجربة تناقض نفي الانتظام.

والانتظام لا يمكن إثباته قبل الاعتقاد يخ وجوده

والبحث عنه وهذا هو معنى

التسليم بالعكس أي الجاهلية التي هي نفي النظام والقول بالفوضى.

استدلالات القرآن ليست لإثبات معرفة غيبية لا تعلم بالعقل بل هي لإثبات أن العقل السوي يختار النظام الغائي للكون لا ضرورة الطبيعة العمياء.

وهي استدلالات تبقي الإيمان خيارا حرا ولها وجهان: بيان موجب لإمكان الغائية الخلقية التي يقول بها الدين وبيان سالب لعدم امتناعها عقلا.

وذلك ما استعمله الغزالي ضد الباطنية حتى وإن لم يصغه بصورة تفحم الاعتراض السطحي للرازي:

نفي التعليمية لا يؤدي إلى نفي الوحي ولا إلى تواصله.

فختمه حتمي لأن توالي الرسالات كان لتربية الإنسان وتذكيرها بهذين المبدأين (الحاكمية والجاهلية) وبالرسالة الخاتمة بلغ العقل إلى معرفة

دوره الموجب. وجها الدين القرآنيان: تبين الرشد من الغي

لذلك أصبح الوجه الموجب من الدين أخلاقا وسياسة الأخلاق التي يحددها الدين وذلك هو جوهر الإسلام: القرآن تربية خلقية وسياسية

أما الوجه السالب فتحرير روحي (إلغاء الكنسية) وتحرير سياسي (إلغاء الحق الإلهي يخ الحكم). ومن ثم بيان عدم التناقض بين العقل وهذه الأسس الدينية: ذلك هو تبين الرشد من الغي.

وتبين الرشد من الغي" يحرر الإنسان من الضرورة العمياء حتى يخ الاعتقاد فيجعل الإيمان الديني حرا لا إكراه فيه بخلاف دعوى اثبات عجز العقل والحاجة إلى التعليمية الباطنية.

ذلك هو السلاح الأمضى تعد السنة قادرة على استعماله لأن جل علمائها

ء الحظ لم

أصبحوا من جنس من يحاربوهم:

حرفوا الدين بالإسرائيليات.

ولننظر الآن يخ الزوجين الأولين من تخريف الجفري الذي يعتبرهما مصدر الإرهاب: الحاكمية والجاهلية.

هما في الحقيقة حل أفلاطون يخ المقالة 10.

فالحاكمية لا تعني إلا شيئا واحدا وهو أن ما يحكم الوجود ليس إنسانا يستبد بجماعة بل هو شرائع الوجود التي تنسب إلى الحكمة الإلهية

والجاهلية هي عكسها: الحكم بيد أصحاب القوة بمقتضى القانون الطبيعي. فكالكلاس يمثل القول بالجاهلية وأفلاطون يمثل القول بالحاكمية.

لكن الأغبياء مثل الجفري مخلدون إلى الأرض

وأميتهم أو طمعهم يجعلانهم أداة للاستعمار ولذراعيه (إيران وإسرائيل) ولعملائه (الأنظمة العربية ومليشيات إيران وإسرائيل العربية).

ذلك أن رفض الحاكمية المتعالية والخضوع لسلطان القوة جاهلية وهو أصل القول بشرعية الاستبداد والفساد الذي يموله لأن صاحبه يعد لدى الصوفية والباطنية ظل الله يخ الارض.

فالتصوف بخلاف الزهد والكلام بخلاف الفلسفة كلاهما ينفي الحاكمية ويؤسس للجاهلية.

فالحاكمية تعني ألا يعبد الإنسان إلا الله

والجاهلية تعني أن يعبد المستبدين والفاسدين.

وما كان هذا ما يطلبه الاستعمار وذراعاه (إيران وإسرائيل) والانظمة العميلة فإن توظيف الجفري رمزا والأشعرية المنحرفة عن مؤسسها مفهوم جدا.

وما كان ذلك المكمل الضروري لتشويه الإسلام والسنة من بعض أبنائهما إما بجهل أو باختراق فإن العملية تحولت إلى كماشة استراتيجية ضد

الإسلام.

وهذه الكماشة تستهدف بعض الأنظمة التي ما يزال فيها بعض صلاح وخير أو التي بدأت تثبت قابلية الاسلام للاستئناف فإن المعركة أصبحت شديدة الوضوح.

لكن شدة الوضوح أحيانا تصبح مثل الث للأعمى. حائلة دون رؤية الأساسيات

لا يمكن الانتصار في الحرب اللطيفة من دون سلطان على الخيال والعقل.

ولا يمكن الانتصار يخ الحرب العنيفة دون تطبيق الآية 60 من الانفال.

لست قادرا على فعل شيء ليخ هذه. لكني أحاول بيخ تلك ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

الفصل الثاني: الولاء والبراء

ينتج هذان الزوجان عن الزوجين الأولين اللذين درسنا يخ الفصل السابق فالولاء ولاء للحاكمية بالمعنى المشار إليه والبراء براء من الجاهلية بالمعنى المشار اليه كذلك. وهما مفهومان لا يعيبهم على ابن تيمية إلا غبي لأنهما الترجمة الحرفية لمفهوم

المواطنة. ا

لكنهما بمعنى أسمى إذ لا يختصان بمواطنة علمانية لجماعة تنفصل عن الإنسانية بل هما يشملان الإنسان من وبراء لرسالة روحية وخلقية وليس لوثن: فالولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية هما رؤية تقابل بين نظام للعالم

تحكمه الحرية والغائية بمنطق تاريخ الإنسان الخلقي في مقابل فوضى تحكمها الصدفة والضرورة العمياء ومنطق تاريخ الإنسان الطبيعي من حيث هو حيوان.

فالولاء للوطن والبراء من أعدائه المحتملين مفهومان أساسيان في النظرية السياسية الحديثة -

بيث هو إنسان يتحدد بولاء

الدولة المبنية على الاثنية-لكنها متخلفة بالقياس إلى الولاء للقيم التي ينبغي عليها الوجود الإنساني أو للرؤية الوجودية التي تسمو به إلى ما يحدده الشرع وحاول تحديده أفلاطون يخ المقالة العاشرة أفضل ألف مرة من لبلد محدود قيمه تستثني ما يوجد خارج حدوده ما يجعل البشرية متعادية بالجوهر. وبذلك فالولاء بمعناه يخ الدولة الحديثة ولاء لجماعة اثنية والبراء فيها هو براء من كل من لا ينتسب إلى هذه الجماعة يخ حين أن المعنى الإسلامي هو الولاء للأخوة البشرية (النساء (1 بقيم المساواة أمام الشرع (الحجرات (13 والبراء من

كل ما ينافي القيم التي ينبغي أن تكون قيما مشتركة

إشكالية الولاء والبراء

نمر الآن إلى المحاولة الثانية وفيها نعالج الزوجين المواليين أي زوجي الولاء والبراء. فهذه القضية أكثر تعقيدا من الحاكمية والجاهلية لأنها تعين فلسفة الوجود فلسفة السياسة.

وطبعا فمثلهما مثل الحاكمية والولاء ابتذل هذان الزوجان فظنا مجرد

علاقة عداء بين المسلم وغير المسلم. ودائما كلما عين المفهوم وثن ففقد دلالته السامية كما حددها القرآن الكريم.

وبهذا الابتذال أصبح الزوجان نقطة ضعف يخ الموقف السني وهما يخ الحقيقة من أهم ثورات الإسلام والفكر السياسي السني لو كان من يسمون علماء لهم شرط العلم.

وفي الحقيقة كما سترى فإن المفهومات العشرة التي هي سر قوة الإسلام تحولت إلى نقاط ضعف لأن معناها ابتذل فصارت بتعينها مضادة لقيم القرآن نفسه.

وليفهم القارئ السر في انقلاب سر القوة إلى علة الضعف فلنورد مثالين: أولهما مادي صرف والثاني قانوني صرف. فالمثال المادي: كيف تحولت ثروة العرب إلى نقطة ضعف؟

والعلة بينة: لك ثروة إذن فيك مطمع. إن لم تكن قادرا على حمايتها افتكت منك أو على الأقل شاركك فيها من يستبد بك بدعوى حمايتك هذا إن لم أنت قد طلبت منه أن يحميك. لا أحتاج لمزيد شرح.

والمثال القانوني: الشريعة لها مستويان فضلا عن جمعها بين البعدين القانوني والخلقي. والمستوى الأول يناظر الدستور والثاني يناظر القوانين المؤسسة عليه بدرجاتها.

وكما يعلم الجميع فكل حكم مستبد يجعل القانون الذي يفرضه أعلى من الدستور الذي يخترقه. ووظيفة الفقهاء تيسير ذلك: وهذا يصح على الوضعي والشرعي.

ولظروف طارئة يوضع قانون "آد هوك" أي خاص بحالة طارئة ومن المفروض أن يزول بزوالها. الحاكم المستبد بالتدريج يراكم قوانين الحالات الطارئية فتصبح الجماعة يخ حالة طوارئ مستمرة.

وبذلك يلغي الدستور كالحال يخ كل البلاد العربية سواء كان الدستور وضعيا أو شرعيا. ويكفي أن تلقي نظرة على صناديق الأنظمة العربية العسكرية

فلا يكون فهم الحاكم لهذه العلاقة من جنس ما سنبين في علاقتهما القرآني الناتجة عن ضرورة وضع تشريعات استثنائية لما ينا الضرورات تبيح المحظورات يخ العلاقة بين الدستوري والقانوني العادي.

ذلك ما اعتقد أنه قد حصل للقرآن الكريم: ما فيه من دستوري جعله التحريف خاضعا لما فيه من قانوني. يعني قلب التفاضل فصار الفاضل

مفضولا: الخاص ينسخ العام.

الولاء والبراء بين الدستوري والقانوني

فإذا طبقنا هذا المثال الثاني -من فلسفة القانون الدستوري والعادي-أمكن القول إن مفهوم الولاء والبراء قدم فيه القانوني على الدستوري ولأشرح.

فالولاء للإسلام والبراء من أعدائه. والإسلام هو الحرية الروحية (لاوساطة بين المؤمن وربه) والحرية السياسية (حكم الجماعة أمرها تديره بالشورى).

والإسلام ليس دين المسلمين بالفعل بل دين المسلمين بالقوة أي كل البشرية كما حددت ذلك الآية الأولى من النساء والمطابقة بين الإسلام والفطرة.

فلو فهمنا من الولاء حصرا إياه يخ المسلمين بالقوة نكون قد خلطنا الدستوري بالقانوني فلم يعد الولاء لقيم الإسلام ومن يخدمها بل لمن يسمى مسلما:

فيفقد الولاء صفة القيمة الكونية التي تقوم عليها الرسالة لتكون جاذبة وتصبح قيمة دافعة تقدم السياسي على الروحي من جنس المواطنة الغربية. المواطنة الغربية فيها ولاء لوطن وبراء من اعدائه. ولكن اساس الولاء والبراء دنيوي خالص حتى لوكان فيه ما يشبه الرسالة (أكاذيب أمريكا).

ومن ثم فتقديم القرآن دستورا على النزول إلى ما يخ القرآن من قوانين تستعمل لبناء الدولة أو

الولاء والبراء يخ مستواه الأول هو الولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية كما حددناهما يخ الفصل السابق اء 1.

وهو في مستواه الثاني مقتضى ال

وليس هذا فحسب بل مقتضى النساء 1 ينبغي أن يكون بمعيار الحجرات 13: ذلك أن الشهادة على العالمين يخ القرآن مشروطة بأن يشمل الإسلام الكون كله.

ولهذين السببين اعتبر هيجل دولة الإسلام شبه مستحيلة وهي حتى إذا حصلت فهي عسيرة الاستقرار: لأن سياستها دولية بالجوهر نفس القيم

إذن الولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية هذا هو

المستوى المؤسس والمستوى المؤسس عليه: في الول

لدولة الإسلام والبراء من أعدائها بهذا المعيار.

فهي دولته بالاسم ولا تستحق الولاء لأنها قد تكون هي عدو الله ما دامت لا تطبق ثورتي الإسلام.

ولتعد إلى النساء 1 ماذا تقول: إن البشر إخوة لأنهم من نفس واحدة وهذا هو الرحم الكلي الذي لا خيار فيه وهو البند الأول من المستوى الدستوري يخ القرآن.

وضمن هذا الرحم الكوني يوجد الرحم الجزئي (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام). وهذا الرحم الثاني اختياري لأنه انتساب إلى جماعة

والثاني ينبغي أن يتبع الأول أو على الأقل الا يناقضه. والخطاب لم يتوجه إلى المسلمين بالفعل بل إلى البشرية كلها التي هي مسلمة بالقوة: يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم...(النساء (1 -يا أيها الناس إنا خلقناكم... (الحجرات (13 .

ولذلك فالآية متلازمة مع الحجرات :13 نفس المخاطب لتبريك التعدد والدعوة للتعارف معرفة ومعروضا مع نفي كل مفاضلة ليست خلقية: طبقية أو عرقية.

سخافة مهاجمي السنة من مدخل الولاء والبراء

وإذن فمن يريد محاربة السنة بالهجوم عليها من مدخل الولاء والبراء متهما عقيدة الولاء والبراء سخيف لأن ما انحرفت إليه ليس هو حقيقتها السنية

وذروة السخف عندما يأتي النقد من متصوف أو متشيع أو متعلمن أو متلبرل. إنهم جميعا ذوو ولاء وبراء منحرف عقلا ونقلا: وهم يسقطون عيوبهم

فالمتصوف ولاؤه ليس للحكيم الذي خلق العالم لغاية بل لمن يدعي أنه هو الله: أي لأكبر الدجالين من

والمتشيع ولاؤه ليس للحاكمية وله بل للأيمة الذين ألههم من أجل استبعاد خلق الله وسيطا بينهم وبين ربهم وعدوانا على مالهم وأعراضهم. وتلك هي

والعلماني هو كما وصفه افلاطون: فهو يستبدل الطبيعة بالله أي ما هو أدنى بما هو خير. فعنده أن الحاكمية هي للطبيعة وجوديا وللقوة سياسيا وللحيلة خلقيا .

والليبرالي وخاصة من العرب ولاؤه لبطنه وفرجه وللنجومية التي تحصل له من اعتراف سيده بأنه صار مثله مع بقائه دونه لأنه هو المعيار يخ كل اختيار.

مشكلهم إذن ليس الولاء والبراء بل من يكون له الولاء ومن يكون له البراء. وكل فلسفة سياسة حديثة-الفصل السابق أساسه فلسفة الوجود-هذا موضوعها.

فالدولة الوطنية يخ الفلسفة السياسية الحديثة مبينة على نظرية الولاء للوطن والبراء من الجميع باعتبارهم أعداء ممكنين للوطن: تطبيق قانون تاريخ الإنسان الطبيعي بوصفه حيوانا.

منطق الكل عدو الكل أو الكل ذئب للكل بمنطق الصراع من اجل البقاء والانتخاب الطبيعي. من المفروض أن يوجه النقد لهذا الولاء والبراء لا للإسلامي.

ويمكن وصف ذلك بأنه اقتصار على الإنسان من حيث هو مستعمر في

الأرض وعدم الاعتراف بكونه مستخلفا فيها: فيكون مكتفيا بصراع القوى وتاريخ الإنسان الطبيعي ومستغنيا عن القيم وتاريخه

ما الولاء والبراء الإسلامي إذن؟ وعندما أقول الإسلامي فقصدي السني إذ لا وجود لإسلام آخر:

التشيع هو نقيض الإسلام لتشكيكه في حصافة النبي (لم يحسن اختيار صحابته) والقرآن (زعم تحريفه).

ولعلة أخرى لا يمكن أن ينفيها اي متشيع لأنهم فعقيدتهم تتأسس على نفي الحريتين الروحية (وساطة الأيمة وكنسيتهم) والسياسية (الحق الإلهي في الحكم).

فهم يؤمنون بأن الأيمة وسطاء ولهم كنسية تمثلها المرجعيات: نفي مطلق للحرية الروحية التي هي العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه دنيويا وأخرويا

وهم يؤمنون بالحق الإلهي يخ الحكم لآل البيت أو لمن ينوبهم يخ غيابهم (ولاية الفقيه) وهذا أيضا مناف بإطلاق لثورة الإسلام السياسية: الأمر للأمة. وطبعا الدول السنية التي تدعي الإسلام ليست دون ذلك تنكرا للحريتين. لكن تنكرها أمر واقع وليس امرا واجبا.فذلك ليس يخ العقيدة بل يخ

رفض الولاء والبراء يناقض العقل والنقل

قبل الجواب عن سؤال ما الولاء والبراء الإسلاميين فلأحرر قولي بأن من ذكرت من أصحاب الولاء والبراء المتحرفين بأصنافهم الاربعة يناقضون النقل والعقل في آن.

مناقضة النقل لا تهم إلا المتشيع والمتصوف بسبب ما يدعيانه تقية أنهم مسلمون. لكن العلماني والليبرالي فلا يهمهه مناقضته للنقل ونحن يهمنا أن نبين أن موقفه مناقض للعقل.

فكلاهما يدعي الاستناد إلى الكونية الإنسانية. لكن ولاءه لوطن معين وبراؤه من جميع البشر السيادة.

فمفهوم السيادة يعني أن القوانين الوطنية مقدمة على القوانين الكونية-والقانون الدولي ليس كونيا بل هو إرادة الأقوياء- في العالم وسيطرتهم عليه.

وحتى القانون الوطني فهو إرادة الأقوياء في الوطن وليس تشريعا محايدا يكون الجميع مسهما فيه ومتساويا أمامه. تلك هي حقيقة الممارسة

السياسية الحداثية لا على دعايتها التجميلية.

وبذلك يتبين أن الصوفي والشيعي والعلماني والليبرالي حلفهم ليس ظرفيا بل هو بالجوهر أنواع الرفض للحاكمية واتباع الجاهلية مطبقة على السياسة بمعناها الماكيافالي.

والفرق الوحيد هو أن العلماني والليبرالي أكثر دقا من الشيعي والصوفي لأنهما لم يتخذا أسلوب التقية وعوضا الخداع الديني بالخداع الدنيوي.

ما الخداع الديني؟ معلوم وهم ما يصح عليه قول ماركس ردا للدين إلى تحريفه بجعله أفيونا للشعوب. فأصحابه يحرفون باستعماله للتخدير وليس للتنوير وللاستعباد لا

للتحرير: التصوف والتشيع.

ما الخداع الدنيوي؟ العلماني والليبرالي يزعم أنه يحقق الجنة في الدنيا وأن سعادة الإنسان لا تتجاوز إشباع حاجاته الدنيوية بالتغالب وصراع القوى بمقتضى التاريخ الطبيعي للإنسان من حيث

مجموع الخداعين هو الولاء والبراء المحرف

للدين والفلسفة وهو النقيض التام للولاء والبراء كما تحددهما الحاكمية والجاهلية في سياسة الإنسانية

وأن البشر لا يتفاضلون إلا بمعيار واحد هو التقوى (الحجرات (13 ومن. ثم فالضعين. هو ,فين التفاضل بالعرق والتفاضل بالثروة علتي نكوص

كيف يفهم علماء السنة سلاسل العلل لكي لا يقتصروا على ظواهر الأشياء. فتكوينهم يعتمد على حفظ نصوص وشروح جعلت دلالاتها مباشرة وجامدة. وبذلك يغيب التحليل والفكر عند كل من يطلب المباشر ولا يدرك أنه لا توجد حقائق مباشرة في الأنظمة التي تحدد دلالات الوجود وثمراتها الخلقية والسياسية.

الحقيقتان المباشرتان الوحيدتان هما حقيقة الحياة وحقيقة الموت لأنهما دليل نفسيهما وجودهما

هوعين دليل وجودهما: كلاهما يثبت وجوده بوجوده.

والاقتصار على المباشر يجعلهم يتصورون أن الولاء والبراء هو للمسلمين بالفعل وليس للإسلام الكوني الذي يشمل المسلمين بالقوة أي كل البشرية لوحدتها ووحدة فطرتها قرآنيا. تخضع بوجهيها لنفس القيم القرآنية: وحدة المعايير المطبقة على الداخلي والخارجي.

ومن دون ذلك لا يمكن أن نفهم الآية 60 من الأنفال. صحيح أنها تتكلم على "أعدائكم" لكن "أعداء الله". ولا يمكن أن يتحد النوعان فضلا عن النوع اللامحدد (نجهله ويعلمه إلا الله)

إلا بشروط.

فإذا افترقا فعلينا عندئذ أن نعلم من هو عدو الله نحن أم من عادانا؟ وإذا اتحدا فمعنى ذلك أثنا

معاداة الحاكمية واختيار الجاهلية.

وطبيعي أن القصد ليس معاداة الله فالله لا يستطيع أحد معاداته بل معادة القيم التي وضعها ليكون الناس كما وصفتهم النساء 1 بمعيار الحجرات بك

ومعنى ذلك أن دولة الإسلام إذا كانت بحق إسلامية فهي مطالبة بتطبيق ما لأجله فرض الجهاد:حرية العبادة للجميع وحماية المستضعفين في العالم كله.

وهي قد طبقت ذلك في بدايتها قبل حصول الانحراف المتدرج: فالدين الإسلامي يحمي الأديان الأخرى وحرية تطبيق شرائعهم والقديم منها لم يزل

وبعض تدخلاته -كما في الأندلس في البداية- كانت بطلب من أهلها المستضعفين وقد حماهم ولم يفرض عليهم الإسلام وظلوا على دينهم مسيحيين ويهود.

تعريف الولاء والبراء الإسلاميين فلنختم بتعريف الولاء والبراء بالمفهوم الإسلامي

غير المحرف: ذ والوجودي هو ولاء للحاكمية وبراء من الجاهلية.

ذو مستويين وجودي وسياسي.

والسياسي هو الولاء لدولة الإسلام التي تؤمن بالكونية القيمية والشرعية مع القبول بالتعدد الديني والحرية الدينية شرطا للتسابق في الخيرات.

ومعيار الولاء بالجمع بين المستويين هو مضمون النساء 1 والحجرات 13 وهو شرط السلم العالمية التي حاولت الفلسفة الحديثة (كنط) تصور

الدستور والقانون في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

والمعلوم أن الفرق بينهما مقصود فيهما: لكن استعمال هذا الفرق متروك لاجتهاد أعيان الحكام لأن من مباديء الإسلام أن الضرورات تبيح المحظورات.

فما هو محظور دستوريا- المبادئ العامة في القرآن والسنة-موجود قانونيا لمثل هذه الحالات فيكون الحاكم المدرك لهذا الفرق له حرية التصرف بحسب تقدير الضرورات التي تبي استعمال المحظورات الدستورية.

لكن الحكام المستبدين والفاسدين عكسوا العلاقة فصار القانون مناقضا تمام المناقضة للدستور الذي أصبح حبرا على ورق بل مجرد نص دعائي للتقدمية والحداثة.

ينبغي ألا يفهم المثال الأول على أنه مقصور على الثروة المادية. فالثروة نوعان. مادية وروحية. ومشكل الأمة أنها صارت عزلاء لا تستطيع حمايتهما لفقدانها شروط الرعاية والحماية مقومي السيادة.

والحماية للثروتين اللطيفة والعنيفة أو الروحية والمادية لا تفعل إلا بهما: أي

إن ما يحمي القوة المادية هو القوة المادية وما يحمي القوة الروحية هو القوة الروحية.

وفي الحقيقة حماية الثروة الروحية هي الحامية لهما كليهما: فالثروة الروحية هي ما يبدعه العقل والخيال. كلاهما صار عقيما عند السنة لفساد نظام التربية الخلقية والذوقية والعلمية.

والآية 60 من الأنفال بينت ذلك بوضوح: في

بدأت بالقوة عامة (من قوة) ثم بالقوة العسكرية

(ومن رباط الخيل). والعرب لهم ثروة سائلة قابلة

أما الثروة الروحية -إبداع العقل والخيال-فلا وجود لأثر منهما لأن مجرد الاستيراد والمحاكاة لا يمثل إبداعا: زيف مظاهر الحضارة قاتل لحقيقتها فيوهم أصحابها أنهم في قمة التقدم وهم نكصوا إلى دون ما كان عليه أجدادهم.

والقرآن جمع بين الرعاية والحماية برمزين: أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف. والأنظمة العربية لأنها لا ولاء لها لما ينبغي أن يكون الولاء فقد فرطت فيهما طوعا أو كرها.

أما المثال الثاني فدليل فهم الفاروق له هو كيف أمكن له أن يميز بين القانوني (حد السرقة) الدستوري (شروط تطبيقه أو عدم تطبيقه). وقس عليه.

تلك هي المعاني العميقة للولاء والبراء التي يقول بها الإسلام. والذين يجادلون فيها لو كانوا حقا مؤمنين بالإسلام لناقشوا النسخة المرضية منها.

فكل هذه المعاني التي هي "في قمة الاخلاق الكونية فلسفيا ودينيا حرفت لدى ناقدي الإسلام سواء أمريكا أو ذراعاها

(إيران وإسرائيل) أو

ومليشيات السيف والقلم هم توابع إيران) الشيعة والمسيحيين العرب) وتوابع إسرائيل(العلمانيين والليبراليين العرب) ومظلتهم القومية الطائفية والجميع توابع لموظفهم الغربي.

ثم أضافوا إليهم التصوف وفقهاء الأنظمة العميلة أي جماعة جروزني. وكما بينت فقد اختاروا رمزا الشيشان لظنهم انه يمثل النجاح في هزيمة المقاومة.

والعلمانية والليبرالية والقومية: هو ولاء للاستعباد

والتبعية للاستعمار وبراؤهم من الحريتين.

فولاء العلمانية والليبرالية الأميريكة للجاهلية وبراؤهما من الحاكمية فالنظام الاستعماري نظام الإسلام.

لكن العقل والنقل كلاهما يقول إن البشرية وصلت إلى مآزق أبرزتها مآسي العولمة على الأرض وسكانها لايعالجها إلا الإسلام بالاخوة البشرية والعدل.

والشيء المؤكد هو أن استراتيجية الغرب بتوظيف الذراعين والمليشيات في الحرب اللطيفة وبتغذية الحرب العنيفة لن تنجح فالإسلام ليس إيدولوجيا

رسالة إلهية كونية تعتبر البشر أخوة ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى أي الأخلاق والقانون وتلغي أسباب الحرب الأهلية الكونية: العنصرية والطبقية.

على السنة إذن أن تفاخر بالزوجين الثانيين وبالزوجين الأولين فالأولان يؤسسان لرؤية عقلانية خلقية للوجود والثانيان يطبقانها سياسة العالم..

يحقق الزوجان المواليان-الخلافة والتمكين- نظام الدولة التي تتعين فيها هذه النظرة أي دولة الإسلام. وأفضل تسمية هذا النظام بإمارة المؤمنين على تسميته بالخلافة. وقد أدرك الفاروق الفرق بين المعنيين انطلاقا من الآية 38 من الشورى.

والتمكين هو تحقيق الشروط التي تجعل هذا النظام يحقق شرطي السيادة أي الرعاية والحماية في الداخل والخارج. فمن دون الرعاية لا يمكن للدولة أن تؤدي وظيفة الحماية ومن دون الحماية لا توجد لها الداخل فضلا عن السلم مع الخارج.

وفي الحقيقة فإن الجمع بين هذين الشرطين هما مضمون سورة قريش) أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) والآية ستين من الأنفال التي تحدد شروط ردع الأعداء في الداخل والخارج لأن حماية المؤمنين بعضهم من البعض في الداخل يقوي الجبهة الداخلية وحماية الجماعة من العدوان الخارجي يجعلها حرة وصاحبة سيادة.

والردع له فائدتان. فهو أولا مغن عن الحرب لأنه ينتج مهابة للعدل في الداخل وللقوة في الخارج. وهو في حالة حدوثها ضامن للنصر بإذن الله. لذلك فالتمكين مشروط به وهو في الأمة : فحتى أمثل خلق الله أصبحوا يتجرأون على أمة الإسلام التي هي السنة.

وفي الحقل: ما أضاحته

فالسنة وصلت إلى وضعية من الهشاشة المادية والروحية لم يعد يهابها بسببها أحد. وما اكتبه يهتم بعلاج الهشاشة الروحية. ذلك أن الهشاشة المادية تنتج عن الهشاشة الروحية : فالمادية من جنس المناعة في البدن والروحية من جنس الحصانة في

الروح. واجتماعهما هو القوة أداة العزة والحرية وهي من ثم روحية ومادية في آن.

الزوجان الخامس والسادس: إمارة المؤمنين والتمكين

قبل نشر الفصل السادس حول الولاء والبراء أشرع في الفصل السابع حول إمارة المؤمنين والتمكين. وسأعلل لم أفضل إمارة المؤمنين على الخلافة بما فهمه الفاروق وحققه.

وخيار إمارة المؤمنين بدلا من الخلافة يقتضي تفسيرا ولا يكفي فيه خيار الفاروق لأن الرسول استعمل كلمة الخلافة واستعماله لها يضفي عليها

لكن عسر إدراك دلالتها وتحولها إلى خلافة الرسول أو حتى خلافة الله في السياسي من المعاملات أفسد المعنى الذي قصده الرسول والذي لا يمكن أن يخالف الآية 38 من الشورى.

فللخلافة في الإسلام ثلاث معان متدانية العموم: الأعم يشمل كل أبناء آدم. والأوسط يشمل من يمثلون الصالحين الذين استبدل الطالحون بهم. والأخص هو المعنى الذي قصده الرسول : الحكم أو الخلافة على منهج الرسول.

ولا تفهم هذه المعاني إلا بمعنيين ضمنيين مشتركة بينها: الأول هو اجتباء

آدم والثاني هو وراثة السلطان على الأرض إذا كانوا صالحين. فآدم وأبناؤه مستخلفون بهذين المعنيين. لكن للسلطان درجات ثلاث.

فالاجتباء سلطان لكل بني آدم. ووراثة الارض للصالحين سلطان لجماعة في حقبة ما. وأما الحكم سلطان لشخص في لحظة ما. والأولان لله وحده هو المعين أما الأخير ففوضه الله للجماعة التي تستجيب للرب : الشورى 38.

على الخليفة. حتى لا يظن أن المعنى الثالث من

فعقيدة شعب الله المختار(اليهودية) وعقيدة المنجي (المسيحية) وعقيدة الأسرة المختارة (الشيعة) تحريف لمفهوم الخلافة بما هي سلطة روحية وسياسية يدعون أنها من الشرع للتوسط بين البشر وربهم ولحكمهم بحق إلهي.

وهذا يبين نباهة الفاروق ويمدنا بعلة ثانية لاغتياله من قبل المجوسي: فهو هادم دولتهم وهو هادم أساس دعوتهم بهذا التغيير الثوري الذي لم

كما يبين هذا القرار بعيد الغور علة دعاء النبي: آللهم أعز الاسلام بأحد العمرين. فالفاروق قائد سياسي ومبدع فكري وتشريعي والثاني سياسي محنك ووجيه.

توقفنا عند الخلافة وعللنا إمارة المؤمنين دون أن تعميق الكلام على النص القرآني الذي يفرضها بدلالتها القرآنية كما سيأتي فلا بد من فهم معنى

فهي في القرآن مقترنة دائما بالتمكين في الأرض. فلها إذن صلة بالمعنى الأوسط للخلافة:ارث الارض للصالحين. إنه ثمرة مادية لصفة خلقية

ومدنية.

وقبل بيان ذلك فلنحلل الكلمة لغويا: فهي ذات صلة بالمكان.وكنا قد بينا أن المكان ليس الحيز فحسب بل هو محل الكيان لأنه اسم مكان من كان للكينونة.

فتكون لها علاقة بوجود الإنسان الذي هو من تراب. والتمكين في الارض يعني حينئذ تمكينه من السلطان على مصدر مدده المادي المباشر الذي يستمد منه بقاءه : الاستعمار في الأرض.

فإذا جمعنا الزوجين إمارة المؤمنين والتمكين في الأرض حصلنا على بعد الكيان السياسي: حكم جماعة مكنت في الأرض شرطي الدولة المتعينة ماديا

حقيقة الزوجين: طبيعة الحكم وأسلوبه

مررنا قبل هذا الفصل من الحاكمية والجاهلية) التأسيس الوجودي لرؤية العالم) إلى الولاء والبراء لقيم تطابق الحاكمية وتعارض الجاهلية (الفلسفة السياسية): من الوجودي إلى السياسي.

فإلام نمر الآن وقد وصلنا في النقلة من السياسي إلى ما يليه الذي يبدو هو بدوره سياسيا؟ سأستعمل كلمتين انجليزيتين تشرحان بدقة الفرق بين المرحلة الثانية (السياسة) والمرحلة الحالية الثالثة (مؤسسات الحكم السياسي): تؤتاهط- توناوط. وكلاهما ينتسب إلى 011005

فالكلام في "إمارة المؤمنين والتمكين" يعني الكلام السياسي في البوليتي وليس في البوليتكس. ليس في السياسي عامة بل في مؤسسات الحكم

السياسي.

فما الاسلامي في هذه المؤسسات؟ وبصورة أدق ما الحل الذي يطابق التأسيس الوجودي والسياسي وينبغي أن يفخر به السني ممثلا للإسلام القويم؟

فأنا أزعم أن الإسلامي هذا قد حقق ما لم تصل إليه بعد كل الأنظمة في العالم على الأقل مبدئيا مع علمي بأن أدعياء الحداثة يعتبرون هذا القول من أوهام الإسلاميين.

ذلك أنهم لا يريدون أن يعترفوا بتحيلهم في التقويم: فبدلا من مقارنة بأفكار الغرب السياسية وواقع المسلمين مطابقا لفلسفتهم.

لكن بعد واقع الغرب عن فلسفته ليس دون بعد واقع المسلمين لفلسفتهم. كل ما في الامر أنهم ينسون مناط المقارنة: هل القيم الغربية كونية كما يزعمون أم هي مقصورة عليهم؟

حينها سترى أن سلطات الغرب في تعاملها مع البشر ليست أقل سوءا من تعامل حكام المسلمين مع البشر: لكن أدعياء الحداثة لا يهمهم من البشر إلا لكان الدول القرسية

وفي الحقيقة فالفرق الوحيد بين السلوكين ينتج عن كون حكام المسلمين ليسوا قادرين إلا على شعوبهم وحكام الغرب قادرون على شعوب العالم: كلا الرهطين لا يعترفون إلا بالقوة حيث يقدرون.

وقبل أن أواصل كان علي أن أعين رموزا لهذه المراحل: فالأولى رمزها الرسول نفسه. والثانية رمزها الصديق. وهذه رمزها الفاروق. وبه بدأت

سنرى جملة الرموز فنعلم أن الرابعة رمزها ذو النورين وأن الاخيرة رمزها الخليفة الرابع: وفيهما أصبحت الفتنة الكبرى بينة المعالم لأنها صارت حربا أهلية حول الفلسفة السياسية ونظام الحكم.

وسيكون ذلك مناسبة لمساءلة التاريخ وقراءاتنا التقليدية له لأن الحزبين كلاهما يدعي تمثيل الشرعية رغم أن القرآن صريح في طبيعتها لأنه ينفي الوساطة الروحية والحق الإلهي في الحكم.

أبعاد التمكين العميقة

ولنعد إلى معنى التمكين ثمرة مادية لصفة خلقية مدنية (ارث الأرض للصالحين)؟ تذكرون ما قال ابن خلدون عن "فساد معاني الإنسانية". لكن ما

"وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث

الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو

منزله وصار عيالا على غيره في ذلك بل وكسلت عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين". والمقصود الإنسان الذي يخضع للقهر والاستبداد.

أي الإنسان الذي فقد الحريتين أعني ثورتي الإسلام الروحية والخلقية والاضطهاد الذي أفسد فيه معاني الانسانية هو التربية والحكم.

والتربية تكون مستبدة بسبب سلطان الوساطة الروحية (الكهنوت (والحكم يكون مستبدا بسبب سلطان الحق الإلهي في الحكم رمزيا والطبيعي فيه ماديا .

يعني ما اعتبرت الآية 256 الكفر به (الجاهلية أو الطاغوت) شرطا في الإيمان وهما معا دليل تبين الرشد من الغي في اختيار الدين بالحرية، الحاكمية.

تن فيه المسألة الخلقية والمسألة المدنية وهما بعدا الصلاح الذي يعلل ارث الأرض"وعاد أسفل

فالعودة أسفل سافلين مرادفة لفساد معاني الإنسانية ومن ثم فهي ضديد الصلاح لأنها الخسر كما جاء في سورة العصر الذي هو الرد إلى أسفل

لكن ابن خلدون وإن استعمل مفردات تفيد الدلالة النقلية فإنه أثبت الأمر عقليا لانه تكلم على التحول النفسي والخلقي علة للفساد الخلقي والمدني.

والنتيجة هي صيرورة المرء عالة على غيره لا يستطيع حماية نفسه ولا أهله ولا بلده: هل يوجد

وصف أدق لحال العرب الآن لولا بطولة شباب المقاومة؟

دلالة إمارة المؤمنين والتمكين

ولنمر الآن إلى إمارة المؤمنين والتمكين ما دلالتهما ولم أصبح أعداء الأمة من الداخل (الأنظمة العربية) والخارج (حماتها وأذرعتهم) يعتبرون تمسك شباب الأمة بهذين الأمرين معاد لهم وأصلا للإرهاب؟

هل الدول التي تحاربنا تخلو من نظام الحكم وإرادة التمكن؟ هل تعامل غيرها بسلام ملائكي أم هي العدوان عينه لأنها تحتل أرضه وتنتهك عرضه؟

أمريكا وذراعاها (إيران وإسرائيل) بمليشياتهما العربية والأجنبية يحتلون

جل الأقطار العربية بل كلها ويكونون الوحدات الكبرى ويعتبرون سعينا لبناء دولة المسلمين المتحدة والمتمكنة إرهابا

وينبغي أن اعترف بأمرين: فلا أنظمة المسلمين مطابقة لمعنى إمارة المؤمنين ولا لمعنى التمكن ولا معارضيها ممن يدعونهما بممثلين لمعناهما القرآني.

والتركيز على ذلك يمكن أن يبرر من يعادينا في الداخل في نقده حتى وإن كان هو أكثر منا عن قيم القرآن ومن يعادينا في الخارج عما يدعيه من قيم.

فلا أعداء السنة ممن يدعون الإسلام بأقرب للإسلام منها بل هم محرفوه بالمبدا والعقيدة في حين أن السنة بمجرد الواقع والممارسة: شرعية الثورة.

ولا الغرب يطبق ما يدعيه من قيم يزعمها كونية وهي ليست كذلك حتى بالاقوال ناهيك عنها بالافعال. وإذن فالموجب من الزوجين الأولين

ويبقى أن نبين هذه الإيجابية في طبيعة النظام الذي هو إمارة المؤمنين اسلوب الحكم به وطبيعة التمكين الذي ينتج عنهما وهو المنشود في الثورة.

والكلام على تشويه الإسلام من قبل المعارضين للأنظمة الحاكمة في بلاد العرب ليس كاذبا لكن الأصدق منه هوأن الانظمة أكثر تشويها له منهم

وذلك لعلتين ذكرهما ابن خلدون: فبسبب الديني الذي يفرضونه على فقهائهم ثانيا فسدت معاني الإنسانية في الجماعة.

الاستبداد والفساد السياسي أولا وبي

هدف المحاولة البعيد

وما أحاول تقديمه في هذه الفصول العشرة (هذا سابعها) هو ما سيجعل الشباب يدرك شروط استرداد معاني الإنسانية وخاصة العزة والفخر بكونه مسلما.

وكيف لشباب الأمة لا يشعر بالفخر والعزة إذا بينا له أن الرسالة التي كلفت بها الأمة -الشهادة على العالمين-تعني أن الإسلام سينقذ الإنسانية مجددا.

وبقدر عظمة الرسالة تكون المسؤولية والعبء الذي يترتب عليها: وما نمربه الآن هوالفرصة التي وفرها لنا القضاء والقدر لتعود القدرة سيرتها الأولى متمكنة من شروط السيادة.

هل كان أحد يتوقع أن ما عاشه العرب في جاهليتهم كان الفرصة التاريخية التي جعلت كل شباب العرب ابطالا قادرين على قيادة معارك جل العالم؟

الفرصة التاريخية الحالية ليست إلا فرصة غسل

الكيان من أدران التخلف والانحطاط ومن ضناد

ما معنى الإسلام سينقذ الإنسانية مجددا؟ هل أنقذها سابقا؟ عندما تقر لبعض عرب الشام الحاقدين على الإسلام تراهم يزعمون أمرين يحاولون بهما تشويهه.

يزعمون أولا أنه دين بداوة وأنه قضى على الحضارة المتقدمة عليه. فكيف أقول: أنقذ الإنسانية سابقا وسينقذها مجددا؟ لا أعني الحاقدين على الخليج

إما لعنصرية أو لتجربة مهينة حدثت لهم

فقد ترجمت مقالة لأستاذة ألمانية مختصة في الدراسات القرآنية تحاول فيها الوصل بين الإسلام وما تقدم عليه استشهدت بباحثين شاميين يحاولان تكذيب ما لم يقل به أحد.

فكما بينت الجاهلية لا تعني أنه لا توجد حضارة قبل الإسلام بدليل أن حضارة الإسلام أحيت الحضارات المتقدمة عليها وخاصة اليونانية التي تردت.

فمم أنقذ الإسلام الإنسانية أول مرة؟ أنقذ خمس مناطق عصارية من الانحطاط: 1 الجزيرة 2-فارس 3-بيزنطة 4-ما وراء فارس أو الشرق الأقصى 5-ما وراء بيزنطة أو أوروبا. أي كل العالم حينها وجله تم تحريره.

مماذا أنقذ هذه الحضارات: كلمة واحدة تلخص موضوع الفصل المتعلق بالحاكمية والجاهلية قالها سفير جيش الفتح لرستم: تحرير العباد من عبادة العباد لعبادة ربهم.

وهذا يعني التبشير بالحريتين: الحرية الروحية ضد الوساطة في الدين الطبيعي (فارس وما بعدها)

والدين المنزل (بيزنطة وما بعدها) وفي الجزيرة) التي ضمت الأصناف الخمسة).

وبصورة خاصة الجزيرة لأنها كانت خاضعة لما ينافي الحرية الروحية بالمعاني الخمسة: لأن أطرافها كانت مستعمرة فارسية ومتأثرة بما بعدها أو بيزنطية ومتأثرة بما بعدها وقلبها وثني.

كانت هناك حضارات أحياها الإسلام ولم ينفها بأن أبقى على ما فيها مما لا يتنافى مع الحاكمية ويحررها من جاهلية الخضوع لقانون التاريخ

وكان صراعه كما هو الآن مع وثنية الجزيرة ويهودها ومع الكسروية وما وراءها والقيصرية وما وراءها فحرر العالم المتحضركله من الجاهلية بالعاقبية.

واليوم الإنسانية سقطت من جديد تحت نفس الأدواء:صار يحكمها قانون التاريخ الطبيعي والحرب على الإسلام من نفس الممثلين لما حررهم الإسلام

ونحن الان أكثر تجهيزا وقوة مادية من السابق ولدينا نفس القوة الروحية التي مكنت من القيام بالواجب أول مرة فالقيام بها ثانية أقرب من باب أولى

وليس هذا من باب: التاريخ يعيد نفسه"" بل من باب:"الأمم العظيمة تواصل رسالتها الأصلية وتفرض عليه وجهته بإيمانها وطاقتها الروحية والمادية".

عودة إلى إمارة المؤمنين والتمكين

نعود إلى معنى "إمارة المؤمنين والتمكين". فالزوج الثالث هو قلب من الأزواج .فهو التعين السياسي

في مفهوم الدولة الإسلامية للأزواج المتقدمة عليه أي الحاكمية والجاهلية وجوديا والولاء والبراء.

وعنه يتفرع الأزواج الأربعة الموالية أي العصبة المؤمنة المعادية (الفصل الثامن) والاستعلاء والصدام (الفصل التاسع). فالدولة المتمكنة ترعى

وتحمي ذاتها وجماعتها.

فهذا الزوج-إمارة المؤمنين والتمكين-هو الدلالة الأتم على أن الإسلام هو بالأساس دولة بمعنى كيان معنوي روحه الشريعة وبدنه الجماعة المؤمنة.

ولنبدا بإمارة المؤمنين: يكفي قراءة الآية 38 من الشورى كما هي لنعلم أن كل الدول الإسلامية ليست إسلامية بل هي جاهلية لأنها تناقضها حرفيا.

وهي تناقضها بمعنيين: أولا لأنها متعددة وليس متحدة في دولة ذات تعدد مرن يشبه الكنفدرالية لأن الكلام في الآية موجه للمؤمنين كجماعة واحدة.

وثانيا لأنها بطبيعة الأنظمة وبأسلوب الحكم وكذلك بشرطه وبغايته منافية للإسلام. فطبيعة الحكم هي "أمر الجماعة" وأسلوب الحكم هو شورى

ولو ترجمنا "أمر الجماعة" باللاتينية لكان مدلولها حرفيا "راسبوبليكا" ما هو للجماعة. الآية تعتبر الأمر أمر الجماعة لا أمر أهل حل وعقد فوق الجماعة: أي الشان العام أمر الجماعة.

وكذلك فهم ابن خلدون نظرية الحكم السنية بالمقابل مع نظرية الحكم الشيعية: "وقصارى أمرالإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية ولا تلحق بالعقائد".

وفقه عصر الانحطاط مال إلى ما يشبه النظرية الشيعية ولكن ليس بمقتضى الحق الإلهى بل

بمقتضى الحق الطبيعي أي القوة:تلك هي فتوى

بينهم" كأسلوب باليوناني لكان اسلوبا "دموقراطيا".

فيكون القرآن قد حدد طبيعة نظام الحكم

وأسلوبه بوصفه جمهورية (أمر الجماعة) ديموقراطية (شورى بينهم). لكن فقه الانحطاط

شرعن المتغلب وأنهى ذلك: التكوص في شرعية التغلب

وبدلا من اعتبار المتغلب هو الخارجي جعل من يثور عليه خارجيا. فنفى مبدئين قرآني وسني: قرآنيا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين.

وسنيا الحديث من رأى منكرا فليغيره باليد إن استطاع وباللسان إن استطاع وعلى الاقل بالقلب.شرعنة المتغلب نفي للأمر والنهي القرآنيين وللحديث.

وهي شرعنة لا تحقق القصد منها: ذلك أن المتغلب لكي يبقى متغلبا سيكون سلوكه مؤديا إلى فساد معاني الإنسانية. ثم يتوالى التغالب فلا ينتظم الأمر.

دعوى تجنب الفوضى والرضا بالمتغلب يؤدي إلى فوضى أكثر ويلغي الغاية من وجود الدولة من الاصل لأن ذلك يعني أن الحكم هو للقوة وأن الشرعية

وهذه حال كل الأنظمة في بلاد المسلمين والعرب لان الفكر الديني والسياسي عند فقهاء عصر الانحطاط حرف ما به عرف القرآن المؤمنين: آل عمران .104

وما به إن حققوه يكونوا خير أمة أخرجت للناس آل عمران .110 وألفوا مقومي الحكم أي الأمانة

ذلك أنه ألغى الثورتين: الروحية بأن أعاد ما يشبه الكنسية أو الوساطة بين

المؤمن وربه والسياسية بأن أعاد ما يشبه الحق الإلهي في الحكم أي التغلب الذي هو حق طبيعي.

وبذلك يحصل الانتقال من تحريف الحاكمية إلى الوقوع التام في الجاهلية. لذلك فتحريف الحاكمية بفرض الوساطة الروحية والحق الإلهي في الحكم ليس هو إلا جاهلية متخفية.

ذلك أن الباطنية التي تؤسس للكنسية وللحق الإلهي في الحكم لا تؤمن بالحاكمية بل هي تؤمن بالجاهلية وتعتبر الدين مجرد تقية لاستغفال

الشعوب : مفهوم أفيون الشعوب الماركسي.

زيادة الشورى 35

ما الشرط وما القصد من نظرية الحكم التي وصفنا طبيعة وأسلوبا؟ الشرط بداية الآية أي الحاكمية الاستجابة للرب والقصد نهايتها الإنفاق من الرزق.

والاستجابة للرب هي الحاكمية بمعنى أنها ما يحرر من الجاهلية أي سلطان القوة بدل الشرع والانفاق من الرزق تكفي لتحديده الآية 177 من البقرة.

والشرط والقصد هما بعدا التمكين. فالشرط هو أصل القوة الروحية للجماعة والقصد هو أصل القوة المادية للجماعة بمعنى أنها تكون كما وصفها الرسول: كجسد واحد.

ذلك هو مدلول إمارة المؤمنين والتمكين. وهذان المفهومان هما قلب المعشر الذي نحلل. وبداية من الآن سترى في الفصول الثلاثة الموالية ثمراتهما

الفصل الرابع: عصبة الحاكمية وعصبة الجاهلية

إن مفهومي "العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة" بح مقصورة على الصراع العقدي الساذج مقابلة بين المسلمين بالفعل وغيرهم لكأن قيم الإسلام خاصة بالأولين ومستثنية للأخيرين ولكأن الكفر يعني الكفر بالاصطلاح الفقهي وليس الكفر بالحقيقة عامة أي إخفاء الحقيقة عامة.

انحطت دلالتهما لت

فالمفهومان في مدلولهما المستند إلى فلسفة الوجود الإسلامية (الحاكمية والجاهلية) وإلى فلسفة السياسية (الولاء للحاكمية والبراء من الجاهلية) وفلسفة تنظيم الحكم (إمارة المؤمنين والتمكين) يغير المعنى فيحرره من التوثين الذي يجعل الواقع واجباء.

فالإيمان هو القول بالحاكمية والولاء لها وبإمارة المؤمنين والكفر هو القول بالجاهلية وبالولاء لها بإمارة الكافرين الذين يعادون الحاكمية ويبرأون منها ويحاربون إمارة المؤمنين كما عرفنا هذه المفهومات في الفصول السابقة.

وإذن فهذان المفهومان يحددان قواعد سياسة العالم أو العلاقات الدولية من منطلق ما حدده القرآن وحاول صوغه أفلاطون فلسفيا وما يترتب. عليه في فلسفة السياسة وفلسفة الحكم: رؤيتي العالم كنظام عقلي خلقي ورؤيته كفوضى الصدفة والقوة.

وذلك هو شرط القيام بالذات لتحقيق القيم التي تؤمن بها الجماعة وعندنا هي الحاكمية لا الجاهلية والشهادة على العالمين لا مجرد دولة منعزلة

تقابل

التي تؤمن بها.

وإذا كان رمز الحاكمية هو الرسول نفسه ورمز الولاء والبراء هو الصديق ورمز إمارة المؤمنين والتمكين هو الفاروق فإن رمز عصبة الحاكمية وعصبة الجاهلية هو ذو النورين. ولا يبقى للزوجين الأخيرين رامزا لهما إلا رابع الخلفاء الراشدين: فهو رمز مفهومي الاستعلاء والصدام كما سترى في الكلام على هذين المفهومين الاخيرين.

العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة

نمر الآن في الفصل الثامن قبل نشر السابع إلى أكثر المفهومات غموضا بغاية تيسير اتهام السنة بالتعصب والتكفير: العصبة المؤمنة والعصبة الكافرة.

وطبعا فالمؤمنة والكافرة مع العصبة تجمع غرضين يكرب لهما عدو الأمة أيما طرب: ففيهما معنى: التعصب ومعنى: الدلالة الدينية وإهمال المفهومين مفصولين عن سياقهما الذي يحدده المفهومات التي تقدمت يحقق غاية الأعداء.

يسارعون إلى الحكم: السنة متعصبة دينيا وهي تكفيرية. ومن الذي يحكم؟ صاحب المذهب الذي بني على تكفير كل المسلمين إذا لم يؤمنوا بما ينفي ثورتي الإسلام.

إنهم أصحاب المذهب الذي أعاد الوساطة الكنسية النافية للحرية الروحية والحكم بالحق الإلهي الذي ينفي الحرية السياسية: الباطنية التي

تتزين بدعوى حب آل البيت.

هل يمكن لدين كان أول دين في العالم يحمي أهل الأديان الأخرى منزلها وطبيعيها أن يكون متعصبا وتكفيريا كما يتهم أهله؟

أليس هو الدين الوحيد الذي يؤجل الفصل في العقائد ليوم الدين (ثلاث آيات شهيرات في ذلك) حصرا لعلاقاته بها في السياسي؟ ألم تجعل الآية 8 من المائدة تعدد الشرائع شرطا للتسابق في الخيرات؟

ومعنى حصر العلاقات في السياسي هو ما يفيده مفهوم العهود والاتفاقيات بين الدولة الاسلامية وغيرها من الدول تمييزا دائم بين المسالم والمحارب؟

الجواب عن هذا السؤال هو مطلبنا في الفصل الثامن؟ المقابلة بين جماعة الحاكمية النافية للجاهلية (عصبة المؤمنين) وجماعة الجاهلية النافية للحاكمية ([عصبة الكافرين): إنها المقابلة التي تنتج عن المقابلة بين نظام الوجود وفوضاه.

وطبعا فكلامنا الآن يتعلق بحقائق العقيدة وليس بممارستها لأن الفرق بين العقائد وممارستها ليس خاصا بالسنة بل كل المذاهب دينية كانت أو علمانية لا تخلو من هذا الفرق بدرجات متفاوتة.

لذلك فلن نتهم بتزيين التاريخ. فالنصوص المتعلقة بالقضيتين الخاصتين بحماية أهل الأديان الأخرى وشعائرهم وشرائعهم وبإرجاء الفصل إلى يوم الدين لا تقبل الجدال.

فنص واحد كاف لأنه يعلل وتعدد الشرائع والاديان ويجعله شرطا من شروط التسابق في الخيرات: المائدة 48 التي لا يمكن أن نجد صراحة

تفوقها في ذلك.

وتعليله بتبين الرشد من الغي (البقرة (256 وعن آيات ارجاء الفصل ليوم الدين) البقرة 62 والمائدة 9 والحج .(17

والواقع الحالي يثبت أن أديان الشرق الأوسط القديمة لم يبق لها وجود إلا دولة الإسلام خاصة. وأن اليهود لما اضطهدوا لم يجد ملجا إلا في دولته. لكن ذلك قوبل بنكران الجميل. فمن المتعصب والتكفيري؟

فإذا أضفنا اشتراط الإسلام في المؤمن به أن يؤمن بكل الأنبياء السابقين وبكل الكتب المقدسة أصبح من الصعب على أعداء الإسلام تحريف

أسباب المسافة بين العقيدة والممارسة

ولا ننفي أن الضرورات الدفاعية أولا ثم الانحطاط ثانيا-بعد الهجوم الهمجي للصليبية والصدام الداخلي للفتنة الكبرى-جعل المعاني المنفتحة تتغلق لأنها صارت دفاعية.

كما لا ننفي أن تجمد الفكر وعدم الوصل البنيوي بين المعاني القرآنية والفهم النسقي لنظامها جعل التأويلات تتنحط أحيانا وخاصة بسبب ما ران على العقول من جهل.

وينبغي أخيرا أن نعترف بأن التوفيق بين الإسلام الكوني الذي يعتبر كل البشر مسلمين بالقوة-الفطرة الإنسانية- والإسلام العيني مشكل فلسفي كبير. وهو من أعقد قضايا التعين التاريخي لدولة الإسلام.

فالعلاقة بين النظرية والممارسة أولا والمقابلة بين المسلمين بالفعل والمسلمين بالقوة ثانيا يجعل القضية مرتهنة بقيادات راشدة لم تتوفر دائما.

ولعلها اقتصرت على العصر الراشدي.

إليها مفهوم المقابلة بين الإسلام الجابي والإسلام

الهادي. وهي دلالة متناقضة. فيمكن للبعض في المعركة أن يقتل من أعلن إسلامه طمعا في سلبه. ويمكن للحاكم الفاسد أن يرفض إسلامه بسبب الجباية.

أجمع ما أدى إليه الموقف الدفاعي الذي يحول دون التمييز بين مفهومي الإسلام نكوصا للذي بالفعل حصرا والموقف النفعي وستفهم تردي المعاني

الرسالة الخاتمة ولم ندع أن الممارسة احترمتها بل نحن نعيب عليها أنها حرفتها فقبل المحظور دون

ضرورة: على المحاولة العميق

وإذن فنحن لا نكتب هذه المحاولات للرد على الدراويش والشيعة والعلمانيين والليبراليين فليس من عادتنا رد الفعل الهدف الهدف علاج هشاشة السنة.

وبصورة أدق تحديد المضمون الذي يجعل شباب السنة فخورا بتقديم رسالة كونية إلى البشرية لأنه لا يمكن أن يصبح الإسلام جاذبا إذا لم يكن هو

ولو لم أكن متيقنا من أنه الأفضل ومن أنه هو الحل الحقيقي لمآزق الإنسانية بعد أن توحدت ماديا وتفرقت روحيا لبقي ما أكتب نظريا متحررا من الظرف.

السابقة: وجوديا بالحاكمية والجاهلية وفلسفة سياسية بالولاء والبراء ونظرية حكم بالإمارة والتمكين.

فالأساس الوجودي مشترك بين الفلسفة والإسلام والفلسفة السياسية الإسلامية ونظام الحكم وأسلوبه كلاهما شديد التقدم على الموجود حاليا كما بينت.

وعلينا الآن أن نبين أثر ذلك على هذين المفهومين اللذين يبرز فيهما أكثر من غيرهما التحريف الذي

وعندما أقول شديد التقدم على الموجود حاليا فلست أعني على الموجود في الدول المتخلفة بل في الدول الأكثر تقدما: وهو ما يعلل محاربتها للإسلام فضلا عن الطمع في ما لدى أهله.

فهيجل لم يكن يمزح عندما اعتبر المساواة (ضد الطبقية والعرقية) والاقتصار على معيار وحيد للمفاضلة بين الناس (التقوى) يتوبيا تمنع استقرار الدول.

البشرية اليوم بعد مآسي العولمة والتأكد من فشل الحل الشيوعي والحل الرأسمالي لم يبق لهم مفر من حل يجمع أفضل ما فيهما: أي الاجتماعي والاقتصادي.

ويضيف إلى ذلك تحرير الإنسان من المتناهي والفاني ويشجعه على التعالي إلى اللامتناهي والباقي مع حرية الشرعات للتسابق في الخيرات: إنه البلسم.

وهذا البلسم لا يكون مؤثرا بحق إلا إذا لم يبق مجرد نظرية في كتاب بل تعين -كما حصل في العهد

وهذا هو مضمون التربية والحكم أو صورة العمران بلغة ابن خلدون الذي ينتج عن المفهومات

الستة كما شرحناها في الفصول السابقة كنظام متناسق وشامل. حاكمية الكونية الإسلامية وجاهلية الخصوصية

بالحاكمية وبالفلسفة السياسية المترتبة عليها وبتحقيقها الفعلي أي إمارة المؤمنين المتمكنة خلقيا ومدنيا.

وفي مقابلها نجد القيم النافية للكلية التي تقول بها عصبة الإيمان بالجاهلية وما يترتب عليها في الفلسفة السياسية وفي تحقيقها الفعلي أي دولة العنف المطلق:

ودولة العنف المطلق ليست دولة ظاهرة بل هي دولة خفية هي التي تدير العالم بمنطق المصالح المادية والقوة حتى وإن زينتها بشعار كاذب: حقوق

لم يبق من سيادة إلا لهذه السلط الخفية التي هي بالأحرى مافيات دولية تعين مافيات محلية وإقليمية لتحكم العالم: وهذه المافية تحارب الإسلام.

وهي لا تحاربه لأنه دين فهي آخر من يهتم بالعقائد بل هي تحاربه كما حارب عتاة الجاهلية العربية الإسلام لأنه ثورة اجتماعية خلقية يخشون عدواها.

ولذلك فأول من يحاربه الانظمة العميلة ثم ذراعا الغرب (إيران وإسرائيل) ثم الغرب بشقيه الرأسمالي وبقية السوفيات. وسوريا هي المثال

مفهوم الوسطية مفهوم مقلوب يشوه الإسلام

ولا يظنن أحد من الوسطيين أني أقول بمنطق الوسط بين الإفراط والتفريط المنسوب باطلا إلى أرسطو. فليس القصد بجمع أفضل ما في النظامين القول بالوسطية.

فالمقابلة بين القول بالحاكمية والقول بالجاهلية ليست مقابلة بين إيمان وكفر إلا بمعيار حكم أحدهما على الثاني من منطلقه هو. أما بالنظر المحايد فكلاهما موقف عقدي.

وكلاهما فيه إفراط وتفريط. ومن ثم فالموقف القائل بالحاكمية ليس وسطا بين النظامين بل هوما

بتحريفه يوجد النظامان: تحريفه هو شرط إمكانهما. لذلك فهما متنافيان بالقول ومتحدان

وعلة الصدام بينهما هي التقديم المذهبي للاجتماعي على الاقتصادي أو العكس. وهو خطأ المقابلة بين النظام والفوضى.

فدعوى تقديم الاجتماعي على الاقتصادي يعني وضع نظام يؤدي إلى الفشل الاقتصادي الذي يتحول إلى مصدر الفوضى التي تقمع

تلك هي الشيوعية وتلك هي علة فشلها. وتقديم الاقتصادي على الاجتماعي بعكسها ليس عدالة كاذبة فحسب بل هو ازدهار كاذب مصدره الاستبداد استعباد الضعفاء: تلك هي الرأسمالية وعلة فشلها الذي تحاول إخفاءه بالهيمنة العسكرية.

فيكون الداخلي في

والاستبداد الخارجي في الرأسمالية نصف الجاهلية ولما توحد العالم ولم يبق داخل وخارج ظهرت حقيقتهما لكل ذى بصيرة.

ليست يتوبيا بل هي ما تحتاج إليه الإنسانية وما بات كل شباب العالم يؤمن به ولا يعارضه إلا شيوخه

ممن تربوا على الحقد والمقابلة بين أحرار وعبيد.

فما كان حربا أهلية في الشيوعية على حالها وفي الرأسمالية على حاليها بسبب التقديم والتأخير بين الاجتماعي والاقتصادي كان ولا يزال في الحقيقة حربا أهلية كونية تبينت حقيقتها في العولمة.

الإسلام بنظرته الكونية وضع نظاما يحرر البشرية من الحرب الأهلية الداخلية والخارجية أي الكونية بعد تجاوز المقابلة بينهما عمليا كما توقع ذلك الإسلام نظريا: فالبشرية فيه أمة واحدة من

نفس واحدة اختلافها آية وتعارفها ضرورة.

وإذن فنظرته ليست تقديم الاجتماعي على الاقتصادي أو العكس بل وضع نظام مبني على تلازمهما ليحول دون الاستضعاف ماديا والاستتباع سياسيا كونيا ودون الاستبداد والفساد محليا: ذلك هو حله للبشرية كلها.

صراع بين عقيدتين: دينية وعلمانية

والدليل أن كلا الموقفين عقيدة أو إن شئنا دين المتدين بل لعله أكثر منه تشددا وادعاء لملكية الحقيقة.

الفرنسية والماركسية تتصفان بما تتصف به الفرق

الدينية المتعصبة من تشرذم وتمذهب

وصراعات الدكتاتوريات. وإذن فالحاكمية والجاهلية كتلاهما عقيدة دينية بالمعنى الذي لا يعتبر الطابع الوضعي للأديان بل

فالعلمانية نوعان:

ونكبة مجتمعاتنا أو بصورة أدق نخبنا أنها تنقسم إلى هذين النوعين من

الطائفية: إما باسم تشويه عقيدة الحاكمية أو باسم فرض عقيدة

وتلك هي علة استعارتي مفهوم "مخانيث الخوارج "لأجعلها مخانيث الدواعش في كلامي على العلمانيين والليبراليين العرب البروباغندا.

فهم دواعش سلاحها

وظيفة العقيدتين في تاريخ العالم

ما وظيفة هذين الزوجين-جماعة الحاكمية وجماعة الجاهلية-. تاريخ العالم بمنطق أفلاطون: ما طبيعة الصراع التاريخي بين هذين الخيارين الوجوديين؟

ونفس السؤال يطرح بمنطق الدين كما يعرضه القرآن في فلسفته الدينية كما ترد في قصص الأنبياء والتداول بين تجديد الرسالة وتحريفها في التاريخ. فلسفة الوجود منطبقة في الصراع التاريخي بين والشر.

ولعل أفضل من قام بهذه الترجمة للإشكالية الفلسفية والدينية كنط في كتابه "الدين بمقتضى العقل بمجرده"". فقد أسس نظريته على معركة الخير والشر:

والسؤال يصبح: هل الإسلام رد هذه المعركة الكونية إلى معركة متعينة تاريخيا بين المسلمين بالفعل وبين باقي البشر الذين هم عنده مسلمون بالقوة؟

صورة الإسلام بعد أن انحطت حضارته وفكر فقهائه أو أعداء الإسلام من الباطنية والعلمانية والصوفية.

ولهذه العلة كان مشوهو الإسلام من السنة نفسها ومن أعدائها:فلا فرق بين الدواعش بالسيف وبالقلم وبين كل مليشيات العربية والتصوف.

أما من يدرس مرجعيتي الإسلام القرآن والسنة فإنه إن كان نزيها لا يستطيع أن يقول ذلك بل ينتهي إلى العكس تماما : النساء 135. والبقرة 143.

ايران وإسرائيل

أعلم أن قبول هذا الفهم ليس يسيرا لأنه مناقض للتقاليد في فهم فلسفة ارسطو وفي فهم فلسفة الإسلام الخلقية. اسطورة التوسط المبتذل بين

مثل القول إن الإسلام توسط بين اليهودية والمسيحية. وهذا عندي غاية السخف والغباء. فأي يهودية واي مسيحية. هل الإسلام توسط بينهما

الإسلام هو الأصل ثم يحرف إلى اليهودية أو المسيحية أو المجوسية؟ أي تحريفه في الأديان الطبيعية وتحريفه في الأديان المنزلة لأصل.

كم من متفاقه ممن يسمون علماء الدين يظن نفسه فتح القسطنطينية عندما يقول الإسلام توسط يرفض مادية اليهودية وروحانية المسيحية.تحريف صرف.

الإسلام خياروجودي للحاكمية يرفض الجاهلية ويترتب عليه خيارسياسي هوالولاء للأولى والبراء من الثانية ويطبق ذلك في دولة هي إمارة مؤمنين

وإمارة مؤمنين كما بينا في الفصل السابق البشر:الخيار الوجودي الخلقي والمشكل الاقتصادي الاجتماعي.

وعلاجها ليس خاصا بالمسلمين وحدهم بل للبشرية كلها لأن القرآن يعتبر البشر أخوة وهو الرسالة الخاتمة لهم جميعا (النساء (1 بمعيار الحجرات 13.

والدليل أن جهاد الطلب يعلله القرآن بإحدى بحجتين تشبهان ما يسمى الآن في القانون الدولي بحق التدخل في حالتين: حرية العبادة وحماية الاستيبوتيت:

البقرة 251 والحج .40-41 فالفساد في الأرض وحرية العبادة عامة (البيعة والصومة والمسجد (هما ما يعلل دفع الله الناس للعمل العنيف لأجلهما.

وليس عجيبا أن يحصل في معركة الخير والشر بهذا المعنى خلط بين المبادى وتوظيفاتها فتصبح الدول التي تدعي تمثيل الإسلام ممثلة للشر لا

فمجرد اسم الإسلام لا يعني مسماه ؟ولهذا قال ابن تيمية قولته الشهيرة حول نصر الله للدولة العادلة على الدولة الظالمة دون اعتبار لدين اصحابها.

جل الدول الإسلامية وربما كلها لاعلاقة لها بهذه المعاني التي حددها القرآن والسنة ليس لغير شعبها

لذلك فكلامي يتوجه للشباب الذي يحمله الإسلام أمانة الرسالة شرطا لتحقيق الاستئناف وتمثيل حقيقة الإسلام لمحو تشويهه من أهله وأعدائه في آن.

موز معركة الخير والشر ومراحلها

وكثيرا تمؤتمر الشيشان لا يستأهل أن خط له عشرمقالات.مناسبة لبيان الهشاشة التي تجعل من هم أوهى من بيوت العنكبوت قادرين على تهديد السنة.

أشرت في تحليل المفهومات العشرة بمناسبة مؤتمر الشيشان إلى أمرين

يبدوان غريبين: فتحريف الفلسفة متقدم على تحريف الدين ورموز الأزواج الخمسة في التاريخ الفعلي هم عينهم الرسول والخلفاء.

رمزان فلسفيان لعلاقة الدين بالفلسفة:الفلسفة القديمة (أفلاطون) والحديثة (كنط). وخمسة رموز لتعين الأزواج الخمسة هم النبي والخلفاء الراشدين:

وهذان النوعان من الرموز سيأتي تحليل طبيعة دورهما في الفصل الأخير من هذه المحاولة. واختم الفصل بتعليل رمزية ذي النورين لهذين الزوجين.

الرواية السائدة هي أن الفتنة الكبرى بدأت باغتياله. لكن ذلك غير صحيح. قبل اغتياله ثلاث معارك ضد الأزواج الثلاثة السابقة على هذا الزوج.

قادها الرسول أولاها: بين الحاكمية والجاهلية: 5 سائدة على العالم عند نزول القرآن: وثنية الجزيرة الكسروية وما وراءها والقيصرية وما وراءها.

العالم المتحضر كان إذن محكوم بنكوص الإنسانية إلى القانون الطبيعي حتى في حالة وجود الأديان الطبيعية والأديان المنزلة (المسيحية واليهودية).

ولم تكن الإنسانية معتبرة أسرة واحدة. وذلك هو التحريف وكل القصص الديني موضوعه هذا

التحريف ومآله حكم الجاهلية أي الخضوع لقانون قوة الطبائع.

بعد وفاة الرسول ارتد العرب فكانت حرب الردة وبناء الدولة بفلسفة سياسية أساسها الحاكمية: الرمز الصديق بداية التمييز بين السياسي والديني.

ولو كان ذلك صريحا في حياة الرسول لاعتبرناه آن رسولا) الدين) وأول خليفة راشد (السياسة) والتمييزلا يعني الفصل بل يبقى الدين هو المرجعية.

لكن الفلسفة السياسية التي أحسها الصديق على الخيار الوجودي الذي تحقق في عهد الرسول (الحاكمية) استنتج منها الفاروق نظام حكم: إمارة المؤمنين.

وتلك هي علة اغتياله: فإمارة المؤمنين كما بينا تعني أن الحكم لا يكون بالحق الإلهي بل بأمر

وهوما يعني أن الفتنة بدأت يوم السقيفة وتعينت جاهليا في عهد الصديق وكسرويا في عهد الفاروق وهي ستتعين قيصريا في عهد ذي النورين: الانقلاب انطلق من مصر.

ثلاث جاهليات توالت على الحاكمية الإسلامية بعد وفاة الرسول وستأتي الرابعة الجامعة بينها ثلاثتها في اغتيال الخليفة الرابع علي ابن أبي طالب.

حيث تجتمع الجاهلية العربية والجاهلية الحاكمية اجتماعا نقل مركز الإسلام من الجزيرة إلى أطرافها.

وإذا كنت قد عبرت عن تقديري لدورمعاوية فلأني اعتبره قد فهم أن تكالب الجاهليات الخمسة العربية والفارسية وما وراءها والرومية وما وراءها.

فما وراء الرومية ظهر مع الحروب الصليبية وما وراء الفارسية ظهرمع الهجمة المغولية ودورمعاوية هو إعداد الأمة للصمود ولو بمنطق جاهليات العصر.

وسنبين لاحقا أن ذلك كله لم يغب عن فطنة ابن خلدون في تفسيرالفتنة الكبرى إذ هو لم يكتف بالرواية الرسمية لأنه يفسر الظاهرات بعللها

لكنه اكتفى بنظرية العصبية وهي وحدها لا تكفي رغم أهميتها في تفسيره للظاهرات. ولهذا حاولنا الوصل مع المفهومات العشرة وعلاقة الفلسفة

وربط كيان الدولة بالفاروق علته مبدئية وظرفية: مبدئيا على مبادئها في الاتساع إلى الأمانة والعدل. وظرفيا مؤسس شرطي قيامها المعنوي والمادي.

فشرطها المعنوي تأسيس التحقيب (الهجري) ولجنة الانتخابات (الستة) والمادي تأسيس النظام الإداري الذي من دون لا تعين لكيان الدولة أصلا: لذلك فهو ثالث عظماء الإسلام.

وأخيرا فإن معركة الخير والشر لا تعني أن الخير ليس فيه مادة وأن الشر ليس فيه روح. لكن الفرق بينهما هو أن المادة لدى أهل الخير أداة والروح لدى أهل الشر أداة.

كل أخطائنا التاريخية وكل سوء لفهمنا للتاريخ هوخرافة الوساطة جعل الأصل فرعا فيكون الإسلام لغيرها.

السنة ليست لا أخرنة الإسلام (من الآخرة) ولا دوننته (من الدنيا) لأن هذين بتقابلهما يمثلان تحريفه. السنة هي كما حددها القرآن نفسه شروط الاستخلاف تقتضي شروط الاستعمار.

الأسماء والياو

السنة لا تحدد بالنفيين نفي المادة ونفي الروح بل المتقدم. القرآن جعلها استعمارا في الأرض واستخلافا فيها.

والاستعمار في الأرض ممكن من دون الاستخلاف لكن الاستخلاف

فيها ممتنع من الاستعمار في الأرض: فلا يمكن للتارع لمن بيده السلطان على الأرض أن يكون مستخلفا

من يكتفي بالاستعمار في الأرض لا يعترف بشروط تاريخ الإنسان الخلقي بل يكتفي بشروط تاريخه الطبيعي. ومن يكتفي بالاستخلاف الأعزل يصبح تابعا له.

ولهذا يفضل أصحاب الاستعمار في الأرض الناب للاستخلاف أن يحتكر شروط الأول وأن يجعل أصحاب الثاني تابعين له حتى يحتكر السلطان

والعلو الدنيوي. ظهور السنة على أعدائها سنة لهي

السنة ظاهرة على أعدائها في هذه المعركة دائما: فمنذ 14 قرنا يحاول التشيع وحلفاؤه من الصليبية ومغول الشرق والآن معها ومغول الغرب دون جدوى:النصر للإسلام.

لم ينجح التشيع والتصوف فهما فشلا لما كانت غالبية الشعوب الإسلامية أمية في تحريف الإسلام ليجعله أفيونا فكيف به سينجح الآن وقد تعلمت

لجوء التشيع والتصوف والتعلمن والتلبرل لهذه الخرافات دليل فشل تام: ذلك أنهم به يثبتون للقاصي والداني أنه قد أسقط في أيديهم بفضل ثورة

فالمعركة لم تبدأ اليوم: بدأت في السقيفة وتواصلت في الردة و اغتيال الفاروق و رفض سياسة الشيخين و اغتيال ذي النورين إلى غاية

ذلك هو مدلول الزوجين-عصبة الإيمان عصبة الكفر-أو كما يتبين من الدلالة العميقة جماعة الحاكمية وجماعة الجاهلية وما يترتب عليهما

سياسيا ونظام حكم.

الفصل الخامس: الاستعلاء والصدام

الاستعلاء والصدام هما الزوجان الأخيران من

5 سلسلة المفهومات العشرة التي يظنها اعداء الأمة

مصدر اتهام. وهما الزوجان المحددان للعلاقة بين تاريخ الإنسانية الخلقي وتاريخها الطبيعي. وفيهما تتحدد فلسفة التاريخ وفلسفة الدين القرآنية. فالاستعلاء لا يعني الكبر والتعالي على البشر (والدليل الآية 13 من الحجرات بعلة الأخوة

البشرية النساء 1 (بل هو يعني سمو الحاكمية على الجاهلية.

والصدام لا يعني العدوان على الغير بل هو ضرورة التوقي من الجاهلية لحماية الحاكمية : إنه الاستعداد الرادع والتصدي المانع ضد الجاهلية سواء كان جهاد طلب في الحالتين اللتين يحددهما القرآن أو جهاد دفع في كل الحالات.

ونحن الآن في جهاد الدفع لأن جهاد الطلب يقتضي أن نصبح قوة يمكنها أن تحمي حرية العبادة في العالم وأن تمنع الفساد في الارض : وتلكما هما حالتا جهاد الطلب المذكورتان في القرآن.

والاستعلاء والصدام هما الوجه الفعلي للحاكمية تصديها للجاهلية في التاريخ وتلك هي معركة الخير والشر فلسفيا ودينيا. وهذه المعركة حصلت في إطار حرب أهلية إسلامية -وهي عربية بالأساس لأنها حدثت بين الجاهليات العربية الخمس والثورة الإسلامية التي لم تستقر دولتها بعد.

والجاهليات العربية الخمس هي : وثنيو العرب وبقايا المناذرة ومن ورائهم التحريك الفارسي انتقاما ممن أسقط دولتهم وبقايا الغساسنة ومن وراءهم

التحريك البيزنطي انتقاما ممن حرر منهم الإقليم الذي كان مستعمرات لهم.

والتحريك الفارسي والبيزنطي اعتبرته أيضا عربيا لانه ليس تحريك حصل في الأعيان بل هو موروث يؤثر في الأذهان. ومن جنسه ما نراه اليوم : فالذين يحاربون الإسلام عامة والسنة خاصة هم الموروث الاستعماري الانجليزي

والفرنسي من بين العرب.

من يحركهم

وما كان في عصر الإسلام الأول احتقارا من هذه الجاهليات للثورة الإسلامية ذات الأسس الوجودية والسياسية الثورية فحاربوها حتى كادوا يسقطوها لولا أن سخر الله بني أمية للحفاظ على كيان الدولة بكثير من الدهاء والتكيف مع منطق الجاهلية نراه اليوم احتقارا لمن يسمونهم "الاخونج" اي أولئك الذين يريدون استئناف هذه الثورة الروحية والسياسية :

الروحية : تحرير الإنسان من الوساطة بين المؤمن وربه : الكنسية الباطنية.

السياسية : تحرير الإنسان من الحكم بالحق الإلهي : الدولة الثيوقراطية الشيعية.

وحتى من أساس مذهبهم يقول بهذين التحريرين - الوهابية-فإنهم عادوا إلى منطق الوثنية العربية حيث أصبح الحكم ليس بالحق الإلهي بل بالحق

الطبيعي أي الاستبداد والفساد والتشرذم القبلي. لكل قبيلة دويلة وما هي دولة لأنها تحتمي بالقوة الاستعمارية.

ولهذه العلة تحالف الجاهليات العربية وعاد من كان وراءها (إيران وإسرائيل والغرب) فأصبح موجودا ويحرك ليس من الخلف بل هو جزء من المعركة ضد الثورة التي هي بداية الاستئناف.

وصلنا الآن إلى الزوجين الأخيرين- الاستعلاء والصدام-وهما مفهومان لايقلان في الفهم السطحي عدوائية عن المفهومين السابقين: عصبة الإيمان وعصبة الكفر.

والشحنة الدلالية السلبية ليست من اختلاق الأعداء وحدهم بل هي خاصة من "بلادة"" مستعمليها من أعشار عملاء الدين الذين يدعون الكلام باسم الإسلام»

فالصديق الجاهل يكون أحيانا أكثر ضررا بأصدقائه من العدو العاقل. أما إذا اجتمع صديق جاهل وعدو جاهل فالحصيلة طامة لما يستعملها عدو ماكر كالحال الآن.

وقد تورطت مرة في حوار مع مدح للفلسفة في الدين من الاسكندرية جعل الخيرية الإسلامية عنصرية دونها عنصرية القائلين بالشعب المختار

وبعصمة الأئمة. دلالة المفهومين في الإسلام

وطبعا فلا يمكن للإسلام أن يكون أصلا لمثل هذا

الفهم العنصري لأن العزة لله وللرسول وللمؤمنين ليس فيها كبر ولا استعلاء عرقي أو طبقي أو جنسي.

إنما هي ما ينبغي فهمه حرفيا أعني طلب العلو بمعنى موجبات الأزواج الأربعة التي سبقت: الحاكمية والولاء لها وإمارة المؤمنين بما هي جمهورية ديموقراطية وجماعة الحاكمية.

وطلب العلو يهدف لغايتين: للتميز عن أصحاب أضدادها أي الجاهلية والولاء لها وحكم الحق الإلهي وجماعة الجاهلية بالمعنى الذي وصفه أفلاطون في الشرائع.

هذه الخصائص السلبية مع الحريتين الإسلاميتين: الحرية الروحية (لا وساطة بين المؤمن وربه) والحرية السياسية (لا حكم إلا بإرادة الجماعة)

وبعدا التكليف هما مهمتا الإنسان فلسفيا ودينيا: فهو أولا مستعمر في الأرض يستمد حياته منها بالعلم والعمل. وهو ثانيا مطالب بعدم الإخلاد إليها لأنه

ذلك ما يعيدنا إلى الكلام في المفهومات العشرة وتلازم الموجب منها تلازم السالب ومن ثم فهي تمثل صفات صفي المعركة بين الخير والشر في التاريخ الإنساني.

فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتان

إنها إذن العناصر المقومة للمشترك بين فلسفة التاريخ (فلسفيا) وفلسفة الدين (دينيا). فيكون القرآن خاتم لفلسفة الدين ولفلسفة التاريخ بأسلوبيه المثالي) المفهومات) والأمثولي (ضرب الأمثال).

فبأسلوبه المثالي أو المفهومي القرآن هو فلسفة التاريخ الكوني وباسلوبه الأمثولي والقصصي هو فلسفة الدين الكونية فيشمل الإنسانية كلها وشروط

قيامها دنيا وآخرة.

ولهذه العلة فهذان الزوجان الأخيران يمثلان أهم معضلات فلسفة الدين وفلسفة التاريخ ويعتبرهما ابن خلدون ناتجين عن إحدى خاصيات الإسلام بعكس المسيحية واليهودية.

فيها مشروع لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعا أو كرها اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. وأما ما

سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط فصار

القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك. وإنما وقع الملك لمن وقع (له) منهم بالعرض ولأمر غير ديني وهوما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية. وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم. ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحو أربعمائة سنة لا يعتنون من أمرالملك إنما همهم إنما همهم إقامة

لا بد هنا من ملاحظتين: فلا يمكن أن يكون ابن خلدون معاديا للإسلام ولذلك فما يقوله هو ما يعتقده. ولا يمكن أن ندعي أن فهم ابن خلدون كان خاطئا في المقارنة بين الإسلام والمسيحية واليهودية. فذلك حور لأن هذين الدينين كانا خاضعين لدولة ولم يؤسسا دولة بخلاف الإسلام. وإذن فإطار

لكن المسلمين لم يكلفهم الإسلام بالتغلب على الأمم لأن نشر الرسالة يوحد بين البشر وتعتبر يدخل فيها يصبح له ما لهم وعليه ما عليهم. وهذا هو الفرق الجوهري بين الفتح الإسلامي والغزو الاستعماري.

فشتان بين التغلب على الأمم والمساواة بينها. لذلك فالإسلام لم يكن دين العرب بل كان دين كل من دخل فيه : لذلك فهو بدأ بالاعتماد على العصبية العربية لكن من حماه ونماه عصبيات اثنية كثيرة أهمها الأتراك والأكراد والهنود والأمازيغ.

ولم أذكر من بينهم الفرس لأنهم كانوا ولا يزالون يسعون لتحريفه حتى يستعيدوا به أمبراطوريتهم

ويلفوا جوهر الرسالة : الحرية الروحية [بالعودة للوساطة الروحية) والحرية السياسية (بالعود للحق الإلهي في الحكم) : النظام الكسروي.

مراجعة ابن خلدون لهذه الخاصية

ومع ذلك فابن خلدون ليس معصوما ويمكن إذن إبداء ملاحظات حول كلامه على اليهودية على الأقل بالاعتماد على التوراة والقرآن لتراجع دقة حكمه.

فلا يمكن أن يدعي أحد بمن في ذلك ابن خلدون أن بني إسرائيل لم يطالبهم كتابهم باستعباد شعوب واحتلال أرض على أساس ديني محرف لا يسوي بين الناس : وهم الآن كما كانوا سابقا.

والقصد أن دينهم -المحرف طبعا-يطالبهم بتأسيس دول هم فيها الأحرار والبقية عبيد: لا يطلب منهم دينهم أن يجعلوا الآخرين مثلهم لهم ما لهم

وعليهم ما عليهم بل يعتبرهم "جوهيم" وعبيدا.

لعل ابن خلدون لم يطلع بما يكفي على التوراة أو لعله يرفض ما فيها لأنها محرفة. لكن ذلك لا يمنع من أن التوراة بنصها المحرف هي التي كانت فاعلة وليس رسالة موسى كما يعرضها القرآن.

وإذن فتعديل حكم ابن خلدون ينبغي ان يكون كالتالي: الإسلام هو الدين الوحيد الذي يطلب من الآخرين الدخول فيه ليكون لهم نفس الحقوق والواجبات.

واليهودية-ومثلها المسيحية قبل إصلاحها الأول من بطرس في سعيه لتعميم دعوة المسيح خارج النعاج الضالة بلغته-مقصورة على شعب مختار والبقية عبيد في دولتهم إذا تمكنوا من تكوينها ولا ينهاهم دينهم عنها بل يأمرهم بها.

والتعديل الثاني وهو الأهم: وقد أشار إليه ابن خلدون ولم يستفد منه كامل الاستفادة وهو أن الدولة

حينها تكون على أساس الجاهلية وليس على أساس الحاكمية.

فهي دولة عصبية قوم لا دولة الأخوة البشرية التي يتساوى فيها الجميع ويدعون للتعارف معرفة ومعروفا مع المحافظة على التنوع والتفاضل فيها لا يكون إلا بالتقوى.

تحليل المفهومين

بعد هذين التعديلين الواجبين-رغم كل التقدير الذي أكنه لابن خلدون لكنه ليس معصوما-ينبغي أن نمر إلى دراسة المفهومين ودورهما في

المنظومة كلها.

وسأبدأ بأمر قد لا يعيره الكثير الأهمية التي يستحق: كيف يقدم الفاتحون الدعوة إلى الإسلام؟ جرت العادة القول إنهم يخيرون مخاطبيهم بين ثلاث حلول.

الإسلام أو الجزية أو القتال. وهذا صحيح في المجمل. لكنه يخفي أهم شيء فيه. وهما أمران يعودان إلى تعديلنا لرأي ابن خلدون المجمل والغامض.

فالخيار الأول مصحوب بعبارة "فيكون لكم ما لنا وعليكم ما علينا .. وهذا أهم من كلام على تغلب اصحاب دعوة تبدو وكأنها فرض دين يميز بين الناس بغير التقوى.

والخيار الثاني مصحوب "إذا لم تمنعونا من تحقيق المساواة بين الناس الذي تطالبنا به رسالتنا لم أ تبقوا على دينكم لاعترافنا بالحرية الدينية والحصول على حمايتنا مقابل الجزية .,

لأن علاقتنا بكم تصبح حينها علاقة سياسية ديننا أمر دولتها باحترام تعدد الأديان وحماية أصحابها فتكونوا في حمايتنا وتدفعون مقابل ذلك

الجزية التي تعفون منها لو أسلمتم: : مكافأة للتشجيع على تحقيق وحدة البشر.

ولا يمكن أن يرفض الناس هذين العرضين إلا إذا قرروا منع الدعوة بالقوة إذ هم بذلك يرفضون دين المساواة ويرفضون الحماية فلم يبق إلا أنهم قرروا

ولا يعرض عليهم تهديدا بل لبيان أن العرضين الأولين لم يكونا لخوف أو

لعدم القدرة على القتال بل لأنه لا يكون واجبا إلا ضد من يمنع نشر الرسالة.

وإذن فالعرض في الفتوحات لم يكن مثلثا بل كان مخمسا: إسلام .مساواة. حماية. جزية. قتال. والهدف هو تحقيق الكونية الإنسانية بالحاكمية ضد الجاهلية.

وبذلك يتبين أن المقابلة ليست دينا فيه سياسة دين لا سياسة فيه كما فهم ابن خلدون -وكما يدعي الحريصون على الفصل بين الإسلام والسياسة بدعوى أن ذلك معمول به في الأديان الأخرى.

وهي كذبة كما بينا حيننا هذا بل لعموم الدعوة للأخوة البشرية وهذا ما بدأ به ابن خلدون كلامه وإن لم يستثمره في التفسير جمع الخلافة بين السياسة وواجب الجهاد.

أصناف الدعوة الدينية

وهذا ما يقتضي الكلام على أصناف الدعوة الدينية لبيان ما تتميز به الدعوة الإسلامية. فهي تتأسس على النساء 1 ومن ثم فهي كونية لأنه تعتبر البشرية كلها اخوة لأنها من نفس واحدة.

فاليهودية احتكار العلاقة بالرب رسولا ومرسلا اليه : أي إن الأنبياء لا يكونوا إلا يهودا والمخاطبين لا

يكونوا إلا يهودا أي ممن الشعب المختار في حين

الإسلام يعتبر آدم ومن ثم أبناءه كلهم مجتبون.

والمسيحية- حتى بعد إصلاح بولص-لم تصبح كونية بحق لان الرسل

لايمكن أن يكونوا إلا يهودا حتى وإن وسع المخاطبين. واحتكار النبوة في اليهود بقيت في المسيحية من العقائد.

أما الإسلام فكل شعب له رسول بلسانه والرسالة الخاتمة للجميع. وهذا في بأعراقهم ولا يعتبر بعضهم مختارا والبعض الآخر

لذلك فالإسلام يعتبر أن الله يتصل بكل البشر بلسانهم ومن ثم فالأنبياء ليسوا حكرا على اليهود (خلافا لظن باسكال) والرسالة الخاتمة تتوجه إلى كل البشر.

وهذا فرق جوهري. وهو مبني على مبدئين: البشر أسرة واحدة والدين فطرة إنسانية لا تفاضل فيها.التفاضل يكون بين من خيار الحاكمية وخيار الجاهلية.

يعني أن الله لا يميز الناس

وخيار الجاهلية هو التحريف الذي لا يعترف بأن البشرية أسرة واحدة وبأن الدين فطرة يتساوى فيها البشر ولا يتمايزون إلا بتحريفها: مضمون الدعوة.

الشن الطاهرة بق العلمائية العربية

ساذهب إلى أبعد من ذلك: عندما تدعي أمريكا أن لها مسؤولية كونية إزاء حقوق الإنسان هل تعرض على الناس خيارات أم هي إن قدرت تفرضها بالقوة؟

لماذا لا يعتبر ذلك إرهابا وهو بالجوهر عين الإرهاب لأن ما يسمونه حقوق الإنسان ليس كله حقوق الإنسان بالفعل بل هو إرادة الأقوياء على الحاجات الطبيعية

الذي اجتمعوا في جروزني أن يعلنوا أن الولايات المتحدة ينبغي إخراجها من الشرعية الدولية لأنها تسترق الضعفاء وتصادمهم.

لن يفعلوا لأنهم في خدمتها بل هم أداة لنزع كل أسلحة المسلمين لصالح الاستضعاف والاستتباع لتكون الهنود الحمر فوق رؤوسنا.

وندخن وننتظر في

عودة إلى تحليل المفهومين

نترك الجدل العرض ونعود إلى التحليل: ما القصد بالاستعلاء الإسلامي بمعنى الحاكمية وثمراتها وبضرورة للجاهلية ونتائجها؟

الصدام بمعنى التصدي

مشكل المفهومات الإسلامية الثورية أن الفكر المنحط جعلها مبتذلة فحولها إلى منطق بوكو حرام وداعش وصبيان الصومال: قضية سامية يبتذلها والابتذال لا يقتصر على القضية بل وكذلك على أدوات تحقيقها وشرطه: فالاجتهاد أصبح مجرد تشقيق فقهي للفتاوى والجهاد مجرد تنفيس عن

والجهاد ممتنع من دون شروطه أي من العلم والعمل المنتجين لأدواته والتربية والصحة المنتجتين لأبطاله. وفي غياب الشروط بات عملا مرتجلا لا يعبر إلا عن غضب العاجزين.

انحطاط الاجتهاد العلمي والعملي لإنتاج الأدوات وتربية الأبطال هو الذي يمكن أن يجعلنا هنودا حمرا وليس العدو لأن العدو بمجرد وجوده قد يكون

محفزا للهمة:

ونباح وفوضى تنتهي في الغالب إلى معارك أمراء حرب وهي ظاهرة أخطر على الإسلام من الأعداء أنفسهم: هنود حمر ترقص وتولول سكارى بما

يغيبهم عن الوجود. نماذج الاستعلاء الاسلامي بالقيم الكونية

درست تقريبا غالب الأديان الكبرى في تاريخ الدين بمناسبة ترجمتي دروس هيجل في فلسفة الدين فلم أر مثل الدين الإسلامي ينزل أفاضل الأمم الأخرى المنزلة التي هم أهل لها.

ولم أر دينا مثله يجعل تحرير شعب آخر من العبودية-وهو شعب يعادي الأنبياء والشعوب كلها- مثالا يستدل به على ضرورة تفضيل الحاكمية على

والعلة هي أن أبشع أخلاق في نظر الإسلام هي الكبر فرديا والعلو في الأرض والترف حضاريا وعدم احترام كرامة المخلوقات:هي فساد في الارض وطاغوت.

لذلك فالاستعلاء ليس كبرا ولا علوا في الأرض ولا ترفا بل هو دعوة للتحرر من الإخلاد إلى الارض الذي هوعلة هذه الأمراض النافية لوحدة الإنسانية.

وهو في التعامل تلخصه عبارة "ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم". الاستعلاء على الغضب والانتقام: الحسنة

لكن ذلك مشروط بأن يفهمه العدو علامة قوة لا علامة ضعف: والعدو الذي اختار الجاهلية بدل الحاكمية لا يعترف إلا بالقوة الناجزة أو الرادعة.

لذلك فكل ما يمكن أن يفهمه العدو القائل بالطبعانية على انه علامة ضعف يحتاج المؤمن

بالحاكمية أن يثبت عكسه. ومن هنا جاءت الآية

هي شرط تجنب الصدام بالفعل. وذلك هو مفهوم الردع في وجهه الأول. لكن وجهه الثاني هو أن يتأكد العدو أنه في حالة حصول الصدام سيكون

لذلك فلا يمكن لمن اختار الحاكمية أن ينكر أن الجاهلية موجودة وأنه عليه أن يردعها بالفعل وبوسائلها أي بالقوة وليس بالقول مع مبدأ العفو عند المقدرة طلبا للصلح.

والاستعلاء له أيضا دلالة الانتقال من الجزئي إلى الكلي: فعندما يقع صدام بين شعبين يكون في الحقيقة صداما بين رحمين جزئيين من البشرية نسيا الرحم الكلي الجامع بينهما.

القرآن يذكر البر بأن لهم رحما كليا: هم كلهم أبناء آدم (اخوة) وآدم من تراب (ضد الاستعلاء بمعنى الكبر والعلو في الارض) فيدعوهم باسم الرحم الكلي (النساء .(1

وإذن فليس الاستعلاء الإسلامي استعلاء البعض

على البعض بل طلب العلى للجميع انتقالا من العصبية إلى الأخوة البشرية: التعدد آية والتعارف معروفا ومعرفة فضيلة.

وهذا هو مفهوم (عمران) البشرية) التعاون لسد الحاجات) و(اجتماع) الإنسانية (التعايش للأنس بالعشير) اللذان جعلهما ابن خلدون موضوع علمه الجديد: الكونية الإسلامية.

وأن تكون هذه المعاني قد حرفت فذلك أمر لا ينكره أحد لكنها لم تحرف اعتباطا بل لأن أصحاب الجاهلية حاربوهم وفرضوا عليهم موقف رد الفعل

بخلاف ما فعل المسلمون (رفض الغدروالخديعة واحترام العهود: صلاح الدين الأيوبي) فنزلوا إلى مستواهم لحماية أنفسهم. يكفي أن تنظروا ما فعل الأمريكان بالعراقيين وما فعل الروس بالسوريين وما فعل الفرنسيون بالجزائريين حتى تعلم أن الوحشية والإرهاب من فلو قست حتى أفعال داعش بأفعال فرنسا في الجزائر أو روسيا في سوريا أو امريكا في العراق لوجدت داعش أقرب إلى الملائكة باعتبار مقدار

ربي. عليه

الوحشية. وهذا دون اعتبار لعدل القضية أو لظلمها: فالمسلمون مر عليهم الصليبيون ومغول الشرق ثم الاستعمار ومغول الغرب حاليا وهم شبه عزل ماديا وعسكريا. فتحوا العالم وصحيح أن ذلك لا بد أن يكون فيه قتال وظلم. لكن لم نسمع عن أي شعب وقع إفناؤه أو أي لغة تم قتلها أو أي ثقافة منعت

عن الوجود والبقاء.

ذلك أن الحجرات :13 تنادي الجميع وتذكرهم بمبدأ التعدد المقصود من أجل التعارف معرفة ومعروفا وتعتبر الجميع اخوة لاتفاضل بينهم إلا بالتقوى.

ذلك هوالاستعلاء الذي يريد الدروايش الذين جمعهم مستخدم المرتزق الجفري أن يعيبوه على السنة لظنهم أن تحريفه الناتج عن الانحطاط هو معناه الحقيقي وأن السنة تقبل بهذا التحريف.

وينسى هو وكل الدروايش وأدعياء العلم الديني المجتمعين في جروزني

أنهم يعدون لجعل المسلمين هنودا حمرا حتى يتمكن أعداؤهم من العلو في

لكن الأمة صحت والشباب ثار ومغول الغرب انهكوا ولن يستطيعوا جعل السنة هنودا يفنونهم لكي تحقق إيران وإسرائيل امبراطوريتيهما المزعومتين.

تصنيف الاستعلاء والصدام

ولنختم بتحديد أصناف الاستعلاء الإسلامي وأصناف الصدام المترتبة عليه. فالاستعلاء الأول هو خيار الحاكمية أي اعتبار الوجود وراءه حكيم خير

ويترتب على ذلك الصدام مع خيار الرؤية التي ترى الوجود فوضى خاضعة لأبراج القوى سواء تعلق الامر بالطبيعة أو بالتاريخ الطبيعي والحضاري.

والاستعلاء الثاني هوخيار الولاء للاستعلاء الأول اي اعتبار الحياة السياسية الإنسانية ينبغي ان تكون محكومة بما يناظره من نظام هدفه الفن

فيرتب عليه الصدام بالبراء من خيار الجاهلية في الحياة السياسية التي تبنى على صراع القوى من أجل المصالح القانية بخاصة تكرار الحرب الدائمة.

والاستعلاء الثالث هو خيار نظام سياسي يكون فيه الأمر للجماعة تديره بالشورى فتصطدم بمن يراه حقا إلهيا لشعب أو لأسرة سواء بالدين أو

والاستعلاء الرابع هو الانتساب إلى جماعة الحاكمية فيكون الصدام مع جماعة الجاهلية: من يريد ان يتجاوز مجرد الاستعمار في الارض ومن

على أساس الرحم الكلي والتسليم بأن التعدد ليس معارضا للوحدة بل هو للتعارف والتسابق في الخيرات.

ذلك هو مدلول الاستعلاء وهو مقوم من مقومات المعاني الخمسة الموجبة وينتج عنه الصدام مع المعاني السالبة التي يسعى الاستعلاء لتحرير البشر

منها.

وذلك هو جوهر الرسالة الإسلامية: فبقدر ما هي رحمة للعالمين فإنها لم تتخل عن ضرورة الاستعداد لمنع النقمة التي تأتي من أعداء هذه الاستعلاءات.

أنهينا الكلام في هذه المعاني التي بينا أنها عشرة وليست سبعة كما يزعم الجفري الذي ينوي تنظيم ندوة أخرى لاستثناء السنة نهائيا من الإسلام.

ولو كان الإسلام هو ما يمثله هو ومن حضر معه أي الباطنية مباشرة أو من اخترقتهم فوظفتهم-مثل الأشعرية المتأخرة والتي تدعي مواصلتها الآن- والتصوف الذي هو حصان طروادة الباطني لرحبت بإخراجنا منه.

الإعلان على مضمون الخاتم

لم يبق إلا فصل أخير (تبين أنه مضاعف) نختم به البحث ونعلل القول إن هذه المفهومات هي المضمون الفلسفي والديني لفلسفة الدين وفلسفة التاريخ التي انبنت عليها دعوة الإسلام. أزواج وعلة ترتيبها ذلك الترتيب والتعليل لا يكفي أن يبين الكيف بل أن يبين ضرورة كونه ما كان.

وإلا فهو تعليل منقوص لأنه فاقد لشرط الحد أعني الجمع والمنع. ينبغي أن يكون تعريفنا لهذه

ذلك ما تأمل أن وفقنا الله في تحقيقه بصورة تجمع كل النتائج التي توصلنا إليها في المقالات السابقة وهي تسع وتكون الاخيرة عاشرتها مسك الختام.

وما أحداث اليوم ببعيدة عن أحداث الفتنة الكبرى: نفس الممثلين للجاهليات الخمس هم الذين يحاربون السنة والثورة وهؤلاء هم اليوم أحفاد

أولئك أمس.

لكن ما نعد به يقتضي مثل ما فعلنا في الفصول السابقة أن نحدد ممثل هذا الزوج الأخير: فالاول يمثله الرسول والثاني الصديق والثالث الفاروق والرابع يمثله ذو النورين.

وذكرنا أن الأخير يمثله التنازع الذي حصل في الفتنة الكبرى ورمزه الخليفة الرابع ابن عم الرسول. فبأي معنى؟ نفهم ذلك بفهم بلوغ الفتنة الكبرى الذروة في خلافته.

فهي بدأت يوم السقيفة وتطورت بالردة ثم باغتيال الفاروق ثم باغتيال ذي النورين وحينها لم يكن بالوسع السيطرة عليها فكانت خلافة علي في إطارها محل تنازع تحول إلى حرب أهلية.

لم يستطع علي السيطرة عليها لأنها حدثت في إطار انقلاب محدد المعالم وليس مبهما كما في حالة السقيفة أوالردة أواغتيال الفاروق: فكان ذلك أول انقلاب في الإسلام.

ومعنى ذلك أن جماعة الحاكمية فشل استعلاؤها في الصدام الذي أصبح علنيا. وإلى الآن لم تحدد جماعة الجاهلية. وقد اتهم بها ظلما معاوية وحزبه وهو خطأ حاول شيخ المؤرخين هشام جعيط تفحصه.

فهذا الخطأ زيف كل تاريخ الحرب الأهلية

الإسلامية لأن حزب الحاكمية لم يكن متحدا ففشل في معرفة حزب الجاهلية وأصبح بصفيه ضحية هذا الحزب الذي حدد ذاته.

في الحقيقة فالإمام علي هو الذي حدده. فكان ذلك سبب بروز حزب

الجاهلية المنفذ ويمكن وحتى قبلها إلى الخروج.

لما وصل صفا الحاكمية إلى الصلح لأن الإمام فهم خطر تفتيت صفها خرج عليه المنفذون لخطة تفكيك عرى الأمة التي بدأت من السقيفة وانتهت باغتياله.

صحيح أنه فهم متأخرا. لكنه علم أن الخوارج جزء من حرب الجاهليات على الدولة الإسلامية الناشئة. وفهم أنه قد أخطأ عندما صدقهم وانضم إليهم في الحرب التي تلت استخلافه بصورة لم تحترم شرط الغالبية في البيعة.

وذلك ما يجعل البعض يتهمه بأنه لم يكن ضد عملية اغتيال عثمان وأن الذين اغتالوه احتموا به حتى وإن كنت شخصيا أنزهه عن ذلك لما نعلم من سابقته في الإسلام: وتلك علة الحرب الأولى بينه وبين الصحابة وأم المؤمنين.

وما فهم الإمام علي أبعاد الفتنة قبل بالصلح مع معاوية لأنهما فهما أن الأمة التي لم يشتد عود دولتها بعد كانت على حرف جرف هار. فكان الخروج بنفس الدوافع التي اغتالت عثمان.

اكتشفوا أن الإمام فهم اللعبة وكشفهم وأراد الخروج من المأزق بالصلح رغم أنه كان يمكن أن يواصل الحرب لو أراد حتى لوعلم أنه لم يكن قادرا على ربحها. فهم أن الحاكمية مهددة بتوابع

التسليم بأن ما ينسب إليه من أقوال في الخوارج هو من الموضوعات عليه في القرن الرابع-تأليف الرضي- فإنها تشهد بانه فهم جوهر الخروج واعتبر

اصحابه كانوا من المغررين به في مشروع يختلف تماما عما كان يسعى إليه بل ويعارضه.

ممن يتألف حزب الجاهلية؟

فمن الجاهلية حينها على وجه التحديد؟ إنها فروعها الخمسة التي ذكرتها سابقا: جاهلية وثنيي العرب وجاهلية توابع الفرس ومن وراءهم وجاهلية

توابع الروم ومن وراءها.

من جاهلية توابع الفرس ومن وراءها؟ بقايا المناذرة الذين يحتقرون قريش. ومن جاهلية توابع بيزنطة ومن وراءها ؟ بقايا الغساسنة بنفس

الدوافع: والشاهد هو ابن خلدون.

الكبرى) عند استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان فاستنكفوا من ذلك وغصوا به لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم ومصادمة فارس والروم كندة والأزد من اليمن وتميم وقيس من مضر. فصاروا إلى البغض من قريش والأنفة عليهم والتمريض في طاعتهم والتعلل في ذلك بالتظلم منهم والاستعداء عليهم والطعن فيهم بالعجز عن التسوية والعدل في القسم عن التسوية وفشت المقالة بذلك وانتهت إلى المدينة وهم من علمت فأعظموه وأبغوه عثمان فبعث إلى الأمصار من يكشف له الخبر بعث ابن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد وأمثاله فلم ينكروا على الأمراء شيئا ولا رأوا عليهم طعنا

الأمصار ومازالت الشناعات تنمو إلخ." وتلك هي الجاهليات الخمس.

وطبعا فالجاهلية العربية بين القبائل وجاهلية المتفرسين (المناذرة) والمترومين (الغساسنة) ذكروا في نص ابن خلدون بالاسم: ثورة على الحاكمية.

الحقيقة التاريخية المغللة عقلا وعلم أحوال القبائل العربية وتأثيرالاستعمارين الفارسي والبيزنطي تدحض الأكاذيب الطائفية ضد معاوية والأمويين .

وفي ذلك كان معاوية أسرع لفهم ما يجري. وقد يكون استفاد منه وإن كان ابن خلدون ينزهه.لكن الإمام علي فهم وإن متأخرا فخرج عليه أذرع الجاهليات.

وهي أكاذيب لا تشوه معاوية فحسب بل تشوه

الإمام علي أكثر إذ يظهروه عاجزا في السياسة سلما وحربا وأن الصلح كان عن خديعة تشكيكا في فطنته.

ولا يعنيهم قدر علي ومنزلته في الإسلام المهم توظيفه في خطتهم.والتشكيك وصل إلى شجاعته ورجولته إذ يدعون أن عمرا بقر بطن فاطمة ولم يفعل

تلك هي المعركة التي يمثلها المفهومان -الاستعلاء والصدام-وقد حصل وخرجت منه الأمة بانتصار كبير لأن ما تم خاصة بين معاوية والحسن دعم الدولة.

قصة الفتنة الكبرى اقتضت المراجعة لتنعرف متى بدأت وكيف انتهت ومن أطرافها الحقيقيين أعني الجاهليات الخمس والخوارج ليسوا طهريين بل أداة:

بونس أبسالون عن الألمانية. من التنازع إلى التنافس - الإسلام يوسف كوشل عن الالمانية. الجوامح وأصول

ن زندكولر عن الألمانية.

الدين والتنوير (دروس

الصربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

الخطاب العلمي لأرسطو

والتاريخ العربي المعاصر الإبستيمولوجيا البديل المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين ١

العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن 5 ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

الحضاري العربي والإسلامي الراهن نظور الفكر الإسلامية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه

في القرآن والسنة.

محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين وشروط علاجها القاضي

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

« ناا ام 1 1 لادان 0

تونس ي 1437.11.29 - 2016.09.02 ©

مقدمة: خارطة المستهدفين أبدأ هذا الفصل الثالث في كلامي على مؤتمر 35 تغيب عن بال المحللين العرب

الخبيثة التي أحاول بيان أبعادها

منذ الفتنة الكبرى (بعد اغتيال ذي النورين)

إلى الفتنة الصغرى) بعد اغتيال قادة حرب التحرير وتعويضهم بعملاء الاستعمار غير المباشر). لكن الغرب وأذرعه الإقليمية يعلمونها

فالغرب الذي يقود الحرب يعلم

أن الخلافة حتى لو عادت لن تكون تركية.

لكنها قد تعود إلى العرب

الذين فقدوها بعد الدولة الأموية التي أخرجت بيزنطة مما نسميه اليوم الوطن العربي

(وهذا ما يغضب روسيا وأوروبا). 9

والغرب قائد الحملة

لا يجهل أن شرطي الخلافة

لا يجتمعان ميدانيا وواقعيا

إلا عند الناطقين بلسان القرآن

بعد عودة العرب إلى التاريخ

وخروجهم مما آل إليهم أمرهم بعد سقوط الخلافة القوة المادية والعدد والقوة الروحية والمعالم.

كل ذلك عربي.

وإت تق ا/وخيقيم ايسن كل إستناتية ت

بل عودة قومية الناطقين بالتركية

لتصبح ثاني شعب إسلامي في العالم

بعد الناطقين بالعربية

ولهم أيضا مشاركة العرب في الحنين الامبراطوري الاسلامي:

ولما كان هذا الحنين شبه معدوم عند الأنظمة والنخب العربية العميلة

فانحصار المقاومة قد يعيده من جديد.

ومن هنا تشويه فكرة الخلافة بكاريكاتور منها.

والحنين موجود عند الأتراك

لكن العرب أولى به روحيا وماديا بعد عودتهم.

والأتراك بحاجة إلى شرط فقدوه بفقدان ما افتكته منهم

روسيا في آسيا) آسيا)

وأوروبا الغربية (في أوروبا).

وإذن فنهوض القومية التركية متقدم على عودة الأتراك للطموح الامبراطوري.

ومن ثم فالحرب على العرب أكثر أزوفا من الحرب على الأتراك.

ية وال

ولما كان هذا الحنين الامبراطوري

لدى العرب والأتراك

يقابله حنين امبراطوري مربع هو حنين

إيران وإسرائيل وبوتين والغرب (ممثلا بأمريكا).

فإنهم لا يمكن إلا أن يتحدوا ضد الحنين العربي والتركي إلى المجد من جديد.

وهذه الأنواع من الحنين المعادية للإسلام

تستمد أساسها

إما من التاريخ المتقدم على إمبراطورية الإسلام (إيران وإسرائيل)

أو من التاريخ المتأخر عنه (أوروبا وأمريكا).

وهي من ثم تفهمنا علة تركيز التحالف المعادي للإسلام ضد

وحماتها إلى عهد قريب:

العرب بداية والأتراك غاية.

ويمكن أن نضيف أن الإسلام الذي يحاربونه لا

يقتصر على العرب والأتراك رغم تقديم الحرب عليهم بمنطق الأخطر فالأخطر

بل يوجد حنين امبراطوري إسلامي ثالث

يجمعه الإسلام رغم تغيير ثقافته التي صارت ناطقة بالإنجليزية: 35

هو حنين المسلمين الهنود.

لكن هذا العدد الهنود المسلمين على ثلاث دول:

الثالث تضاءل دوره بسبب تقسيم

ثم من بقي منهم في الهند.

أما المالاويون

لم يكن لهم دور قيادي في تاريخ الإسلام. 45 ومن ثم فلا يعاديهم الغرب أو إن صح التعبير يحرص الغرب على عزلهم عن

والإسلام الإفريقي غير العربي

أدى دورا قياديا في المغرب العربي والأندلس 50 وهو يمثل أيضا كتلة كبرى.

لكنهم قسموهم كما فعلوا بالهند

إذ أفقدوهم وحدتهم الثقافية اللغوية

بأن قسموهم إلى

ناطقين بالإنجليزية 55 وناطقين بالفرنسية خاصة.

وتوجد كتلة أخيرة يجمعها

الإسلام روحيا

وعامل سلبي جغرافيا

عامل عززه أثر حرب الغرب على جامعهم الروحي: الجاليات الإسلامية خارج دار الإسلام.

وهم موزعون من حيث المنبع بين الكتل الخمس التي

وموزعون من حيث المصب بين دول الغرب. لكن جامعهم الإسلام يقويه جامعهم السلبي: كونهم جالية إسلامية تعاني من الإسلاموفوبيا.

تلك هي الأمة المستهدفة

والتي يوظف من يدعون أنهم منها أصحاب الفتنة الكبرى

وأصحاب الفتنة الصغرى

ليكونوا أحصنة طروادة وطوابير خامسة للمساعدة على التخريب الداخلي واستغلال التراث المحرف لهذه الغاية. ذلك هو هدف مؤتمر الشيشان.

ملاحظة أخيرة:

الأزهر ليس معاديا للسلفية من اليوم.

فقد رأيت بأم عيني في المؤتمر الأخير للأزاهرة في ندوة الأشعري التي شاركت فيها-

أنهم يقدمون الحرب عليها على كل حرب

مع التركيز هو على الوهابية

(سويرس وهو الذي مول الملتقى على الأقل بفندقه:

وليس ذلك لوجه الله)

والشيعة وخاصة المتكلمين الذين يدعون الأشعرية وهم في الحقيقة عملاء إيران

هم هؤلاء أمريكا:

الخافية الذكرى أعود لثالث مرة إلى مؤتمر الشيشان للكلام في

في المرة الأولى تكلمت على تعريف السنة أو السلفية: وفي المرة الثانية حاولت تحديد علل هشاشتها.

واليوم سأحاول بيان

مكامن القوة لدى السنة

إذا غيرت الاستراتيجية

كما حاولت بيانه في الفصل السابق

ومكامن الضعف لدى أعدائها

الظاهرين في اجتماع الشيشان

والخفيين وراءهم وهم الأخطر لأبعادهم الدولية.

لكن كلامي على مكامن القوة لدى السنة أو السلفية التي لم أتكلم عليها سابقا لاقتصار كلامي على البنيوي.

وعلة الهشاشة الظرفية هي

الحرب الأهلية السنية وخاصة بين العرب

ومن ثم الوضع السياسي للأنظمة

السنية عامة والعربية خاصة؛

فهي ما تزال تابعة

تحتمي بمن يحارب السنة الذي يفرض عليها محاربتها هي بدورها

بدعوى محاربة الإرهاب الذي هو صنيعتهم.

لكن أدوات العمل ضد السنة

سواء الغربية المباشرة

أو التي توظف الذراعين في الإقليم أي إيران وإسرائيل

ليس لها هذا العائق

وتعمل باستراتيجية دول ذات مشروع

ولا تمر بحرب أهلية.

أما السنة فهي تعمل حاليا باستراتيجية

خارج إطار الدول التي هي محميات

بمحاولات شعبية

بعض العلماء الخلص

والشباب الشهم الذي يقود ثورة ما تزال عديمة

وحتى هذا العامل الوحيد

11 ا[ران اع زد

فإن العدو يحاول -وقد نجح في حالات كثيرة- إفساده

بوضع الساهمات الكعبية ودر العلماء

وباختراق المقاومة وتحويل وجهتها السوية ليجعلها أيسر قابلة لاتهامه إياها بما بنى عليه استراتيجيته:

فيكون مؤتمر الشيشان هدفه

ضرب المقاومة بحصرها في الوهابية عن القاعدة الكبرى للسنة أي

المسلمين

فالخمسة في الملكة الباقية ليسوا مسلمين إلا اسميا.

والهدف تيسير ضرب آخر معقل يمثل مركز وحدة السنة:

فما الوهابية إلا أحد فروع تحرير الإسلام

من الخرافات الشيعية

والصوفية الباطنية

والهذيان الكلامي

أي سر الانحطاط الذي يراد إعادته لمنع الاستئناف.

وحتى نصل الحاضر بالماضي سأذكر واقعتين قلما اهتم الباحثون بمحاولة

الواقعة الأولى هي حركة النهضة في القرن التاسع عشر الإقليمين العربي والهندي ولها نفس مطالب ما يسمى بالوهابية.

والقصد أنها كانت مثلها تسعى إلى تحرير الوعي الديني من الوقوع في الوثنية وعبادة الوسطاء من المتصوفة وضياع القيم السامية للروحانية الإسلامية.

والواقعة الثانية هي أن حركة النهضة في القرن التاسع عشر أدركت العلاقة بين هذا النكوص إلى الوثنية والاستسلام للاستعمار بمنطق الفهم السيء للقضاء والقدر.

ست والجمع بين هذين الوجهين صار المعيار المميز بين لأنه لا يتجاوز مجاهدتي التقوى والاستقامة التصوف السني ومنه جل قيادات مقاومة الاستعمار ولا يطلب الكشف والتصوف اللاسني ومنه جل عملائه بين

المسلمين. فضلا عن أن يتصدر للكلام في ما يتجاوز الشريعة أو اعتبارها رسوما. والحرب على السنة 5 ومنبع المقاومة سواء 5 - 5 إشارة أولى لا تبدو ذات صلة بالتصوف من العلماء لاحظ ابن خلدون أو من الشباب الثائر أن أهل الاندلس صاروا مغلوبين أو من الشعب الذي يمول المقاومة ف يقلدون الغالب المسيحي في الأندلس

0 علتها إيمان الاستعمار بهذا التوظيف. 0 لقنو أخ القناسية!! "© 4 والمعلوم أن الكنسية المسيحية حينها

لكن العامل الثاني أهم: كانت كاثوليكية متطرفة تعتمد نوت يدعى التصوف ماذا كان جل الدجل الصوفي التي بلا تعتمد على كهنوت يدعي الف 00 الهتا الماك 0 ليكون سلطة روحية مهيمنة بالوساطة الروحية. والتفلسف الأندلسي هذا مسن

وقد اعتبرت ذلك أكبر داحض لمقابلة الجابري بين 45 ابن خلدون وجينيا لوجي التصوف الباطني 5 المشرق والمغرب. لكن إشارته الصريحة لتشييع التصوف هي الأهم. ففي المقدمة بابها السادس الفصل السابع عشر بين

ولماذا تكونت دولة الباطنية الكبرى (مؤسسة الأزهر , العلاقة بين التصوف اللاسني والباطنية. وسأكتفي بما

الذي نراه يعود إلى وظيفته العدوانية إزاء السنة) في

المغرب العربي قبل أن تفرخ في كل دار الإسلام؟ يختن اكابرهم. وهي الدولة التي ما نزال نرى بقاياها في الشام "ثم إن هؤلاء المتأخرين من

المتصوفة المتكلمين في 20 خاصة لكنها انتشرت في كل الفرق الغالية: الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ذهب الكثير الدرزية منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملئوا وخاصة العلوية والنصيرية الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره.

وحتى التشيع اللبناني الذي شيع فارس ثم أصبح 55 وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن اليوم تابعا وقاعدة لمجرميها من دولة الملالي. العفيف وابن الفارض والتجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من 60 الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين.

5 والسر مرة أخرى علمه ابن خلدون لأنه أجاب عن هذا السؤال وإن بطريقة ملتوية كعادته ربما خوفا من قوتهم لدى الحكام.

0 والأفضل أن نسمي هذا النوع من التصوف بالزهد

يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله. ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان.

وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في

,جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد أو يطلع عليه إنا الواحد بعد الواحد»

وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية. ولا دليل شرعي

وإنما هو من أنواع الخطابة وهو بعينه ما تقوله الرافضة ودانوا به. ثم قالوا بترتيب وجود الإبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النقباء. حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه إلى علي رضي الله عنه وهو من هذا المعنى أيضا. وإنما فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخلية ولا طريقة في لباس ولا حال.

بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكثرهم عبادة. ولم يختص أحد منهم بالدين بشيء يؤثر عنه في الخصوص بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والزهد والمجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم."

ولابن خلدون تفسير تاريخي لحصول ذلك.

يها بشسورر الكقمر مجر اقاء قلايةا

بين التشيع والاستعمار الغربي وسيطا وحديثا بسبب الحاجة إلى احتماء الضعيف بقوي ضد عدوه الحلف أعمق.

ولعله -للمفارقة- يبرز خاصة عند من اغتر به حتى فما يسميه دين الحب

يبين أنه بوعي أو بغير وعي خبث دوره.

سبق أن بينت أن وهم المعارف العميقة سخافة لأنها من مبتذلات الفكر اليوناني لما انحط.

ماذا يبقى؟

موقف المعركة بين رؤيتين سادتا القرون الوسطى

الرؤية التي يمثلها الإسلام (السنة)

والرؤية التي يشترك فيها التصور الكاثوليكي والباطني (الشيعة).

وسلاح هذه الرؤية الفتاك هو التصوف الكشفي الذي لا يتورع عن غش الجماهير.

لماذا هو سلاح فتاك؟

لأنه يدعي التأسيس الفلسفي واللدني

للوساطة الروحية (الكنسية)

التي تشرعن الحق الإلهي في الحكم (الحاكم ظل الله في الأرض)

أي نفي ثورتي الإسلام كما شرحناهما.

وخاصة هذا التأسيس أنه

يدعي العلم العميق

ويستعمل أهم فنيات التأثير التغريري في العامة (بجعل الدين أفيون الشعوب)

أي الخرافة وتصديق الكرامات المزعومة

مثل التي نسمعها من الجفري حاليا.

والفنيات الحديثة التي تستعملها الأنظمة الغربية لإغراق الشعوب في اللامتناهي الفاسد

الذي تمثله الدعاية وفنون التلهية وثقافة الاستهلاك لا تختلف عنها.

فما تدعي هذه تحقيقه دنيويا

تدعي تلك الوعد به أخرويا

فيكون الأمران وجهين لنفس العملة:

اللعب على الوهم والخيال وآليات النفس البسيطة

يجعلان الديني والفني أداتي تخدير لا تحرير.

ولهذه العلة فكل الأنظمة المستبدة والفاسدة لا يمكن أن تقبل الإسلام المستنير

الذي يرفض الكنسية) الوساطة الروحية) والحق الإلهي في الحكم

الاعتراض هو علة هذا الفصل الثالث حول مؤتمر الشيشان. فمن اليسير توقعه: هشاشة الاستراتيجية السنية 5 أليس من المفارقة أن يحالف العلماني والليبرالي وطبعا فلا يمكن مقاومة هذه الفنيات بسياسة سد الدجل الصوفي والخرافة الباطنية؟ الذرائع كما بينت في الفصل السابق. نعم يكون من المفارقة لو كان الحلف يقتضي أن يكون فالمنع يزيدها إغراء ويجعلها مطلوبة. العلماني والليبرالي العربي والغرب يعتقدون في خرافة ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يستغني عن الوهم القليعة ودعل التصوف.

والخيال ومن ثم فلا بد من تصريفه. 0 لا أحد يدعي ذلك.

والسنة لم تخسر هذه المعركة فحسب بل هم يعتقدون أن ذلك سلاح فتاك

بسبب فساد التربية ومنهجية الدعوة يمكن أن يجعل الشعوب مثل الهنود الحمر

بل خسرت معها ما تصورته علة لها لاهم لها إلا الرقص حول القدر وتدخيل الكالومي أي الفلسفة والعلوم كما بي أفلام الكاوبوي.

فأصبحت عزلاء فاقدة للقوتين المادية والرمزية. 5 إنه السلاح الذي استعمله

الاستعمار الغربي في ولا يمكن القرون الأربعة الماضية من الوعي التنويري ومن الفكر المجرد أي الوهابية فتنفي عنها حق التخيل والتوهم

ويريدون إحياءه.

الفلسفي العميق والفن الجمالي المبدع. 0 ويخطئ من يتصور أن اختيار الشيشان صدفة ثم تريد أن يبقى لك تأثير تستطيع به الصمود أمام أو أنه جاء بفضل بوتين. حملات التخييل والإيهام كلا: بملذات الآخرة) أكاذيب التصوف والتشيع) الشيشان رمز المقاومة التي بينت مستوى القدرة والدنيا (أكاذيب الدعاية الرأسمالية بمجتمع الحقيقية للشباب السني. الاستهلاك). 5 والشيشان مركز ما يتوقع من زلزال هذه المرة ليس أن شرحت الظاهرتين. اللقين غالبا ما يد بعد أن شرحت الظاهرتين اللتين غالبا ما يقع ضما يتبع روسيا من المسلمين جلهم تركي

اغفالهما معتمدا في تحليلي على ما لم يفت ابن خلدون وما كاد يفوت ابن تيمية رغم أن فطنته مضرب الأمثال:

وقد تستعيد بهم تركيا وزنها الذي فقدته بسبب

60 | وهم يعلمون أن المقاومة فيها كلها سنية -وهم يسمونها وهابية- وهذا اعتبره شرفا للوهابية ينبغي ألا تتنصل منه: فالشباب المقاوم هو فجر الاستئناف.

أعلم أنه سيعترض علي بأن ذلك حتى لو سلمنا به لا يمكن أن ينطبق على الغرب الحديث ومقلديه من النخب العربية.

وهذا الفجر يتهدده خطران كلاهما تحت تصرف الأعداء وكلاهما خطير:

اختراق المقاومة وعمالة الأنظمة. الأعداء خمسة: 2 من الداخل و2 من الخارج وحلفهم.

ومعنى ذلك أننا

بين المقاومة ومخترقيها

وبين الشعوب والأنظمة العميلة

إيرانية وإسرائيلية لغايتهما.

وهذه الحروب الأربعة لها قائد جوقة يتحكم في خيوطها ويصب الزيت على النار وهدفه أن يدوم ذلك على الأقل 30 سنة

لتحقيق هدفه: منع نهضة الإسلام.

مشتركان بين الشيعة واليهود والمسيحيين.

والغرب الحديث رغم تجاوزه لهما يتحالف معهما

وينضم إليه عملاؤه من الأنظمة ونخبها إذ فيه وسيلته الأقوى للحرب على الحرية الروحية والحرية السياسية.

الغرب يعلم أن قوة المسلمين ليست مادية حتى وإن كان يدرك أنها بالقوة أعظم من قوته المادية

لكنه الآن يريد أن يحسم الصراع مع القوة الروحية.

والاستراتيجية هي ما اعتبره كلاوزفيتز أساس كل تصير الحروب:

ضرب أساس إرادة المقاومة

لأن هزيمة العسكر واحتلال الأرض لا يكفيان للنصر الحاسم:

وهذا يقتضي توظيف الشيعة والصوفية والعلمانيين والليبراليين العرب طوابين خامسة ابيا الإفة مع زقرة إسرائيل وبوتين بتحريك للدمى يأتي من واشنطن.

وحتى لا أطيل الكلام في دلالات مؤتمر الشيشان

ذلك ما أردت أن أضيفه إلى ما كتبته في الفصلين 50 وخاصة في استراتيجية التغلب على ما وصفت

الأولين حول مؤتمر الشيشان بهدف بيان أصل الخطة وعلاقة الفتنتين الكبرى والصغرى بمحاربة الإسلام. فالفتنة الكبرى ليست في الحقيقة إلا بداية سعي القكرسن لاستعباد العرب قائمة والفتنة الصغرى ليست إلا بداية سعي الغرب

لاستعمار المسلمين ثانية.

فالوساطة الروحية

ضد إتقاء الإسلام للكنسية) والحكم بالحق الإلهي (ضد جعل الإسلام له أمر الجماعة)

الفصول الثلاثة ينبغي اعتبار فصول حال الامة تابعة لها،

لذلك سأكتفي بما شرحت في هذه ال

الفصول الثلاثة وأعود إلى بقية الكلام في حال الأمة والعلاقة بين الاستعداد والاختراق في صراع الأمم

وينبغي كذلك أن يضم إلى هذين المحاولتين كل ما كتبت على تركيا وعلى عاصفة الحزم وعلى حال الأمة: بالاستئناف.

الصربية واليونانية بجامعة تونس الأولى بأكاديمية العلوم والفنون - بيت

الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين

من التنازع إلى التنافس - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي الإسلام

سف كوشل عن الالمانية. طلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

زند كولر عن الالمانية. بيت الدين والتنوير (دروس فلسفة

ورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين التعليم الديني إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الاستراتيجية والسياسة المحمدية. ت المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين.

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

تر سا 7

جهاز مناعة الحضارات ومسؤولية السلفية صلل ل« ل لل لل ل ل

الإصلاحات اللازمة مجم مج ا لا اا لاا ل تخا اا مه جر ا لك وا خم اا الم وبحم لماعم

مصد مم كتبت في محاولة أولى حول مؤتمر الشيشان لتعريف

السنة. كبرى .يخ خلق مناخ التحريف الصوفي والباطني. فالحضارات مثلها مثل الأبدان لها ما يمكن تسميته بجهاز المناعة الذي يحول دون التدخلات المعادية والتمكن منها والسيطرة عليها. جهاز مناعة الحضارات ومسؤولية السلفية

الصنف الأول هو أصل القوة اللطيفة) الناعمة) التي تسيطر على الفاعلية الرمزية وتغذي الابداع الخيالي حتى لا يصبح مدخلا لفيروسات الهجوم

الرمزي على الحصانة الروحية: 45

التعبير الوجداني والفنون. والصنف الثاني هو أصل القوة العنيفة (غير

الناعمة) التي تسيطر على الفاعلية الإبداع الفعلي حتى لا يصبح مدخلا لفيروسات الهجوم الفعلي على الحصانة المادية:

المعرفة العلمية والصناعات.

العقلية وتغذي

فهي بالحرفية النصية في فهم القرآن

وبقتل الخيال بذوق الوجود

أنتجت ظاهرتين حاول الغزالي أن يجد لهما علاجا 55 لكنه لم يوفق.

فبعد نقد

وميتاتاريخ العمل (الفضائح)

شكا من غياب أداة النظر ومن غياب جذوة العمل فتبنى المنطق وجرعة من التصوف

دون تأسيس سوي.

كان يتصور الميتافيزيقا نوعا واحدا

هو النوع الذي تبناه الفيلسوفين اللذين رد عليهما

الفارابي وابن سينا)

فلم يبحث عن بديل يحافظ على نفس الدور دون أن

فنحن اليوم نتصور

عدة ميتافيزيقيات

وعدة رياضيات

وعدة أنواع من المنطق

ولا نؤمن بالوحدانية في مخترعات العقل الإنساني.

وهو معنى بدا يفهمه ابن تيمية وإن لم يستفد منه.

وكان يتصور الجذوة الروحية نوعا واحدا هو النوع الذي تبناه من خلطوا بين الزهد الإسلامي والسعي إلى المايا الهندوسية

والترهب المسيحي

ونسي أن رهبانية الإسلام هي الجهاد الخلقي

فكانت النتيجة أن تبني المنطق وجرعة التصوف

أصابت السنة بالعدوى بأضد نظرية في النظر وبأضد نظرية في العمل

دون حل مشكل العقل والخيال القاصرين.

وحداثيو العرب اليوم

مع كونهم لا يصلون إلى كعب الغزالي

يزعمون التحديث بتقليد قشور الحداثة

فصدقهم أصاليو العرب في ردهم عليهم

فعادوا الفلسفة والحداثة

لظنهم أنهما عين الكاريكاتورين اللذين يمثلهما

60 علمانيو العرب وليبراليوهم.

لذلك حدث ما وصفته بالحرب الاهلية بين

كاريكاتورين من الحداثة والأصالة.

ذلك هو ما يجعل موقف السنة هشا

وهو فقدان فاعلية العقل وفاعلية الخيال فيحصل تحريف الإسلام ممن يناوئه بهما وتعجز عن المقاومة الناجعة:

الباطنية والتصوف.

5 إذا فقدت الحجة وصحرت الحياة تعجز عن مقاومة عدوك الذي يؤثر في شعبك: فالتأثير يكون إما بالعنف أو بالرمز وتأثير الرمز العقلي أو الخيالي

أقوى.

0د للتأثير الوجداني لا يبقي إلا على الوعظ والعنف.

وما من الله عليهم بابن تيمية حصروه في الفتوى. وقد حاولت بيان نقطتي الضعف هذين:

ذلك أن الدين بدونهما يصبح مراسم شكلية لا فكر فيه ولا روح.

5 وزوال القوة اللطيفة ييسر نفور الشباب والإلحاد.

حاولت في نقد صريح حتى لابن تيمية وابن خلدون بيان أن فقه سد الذرائع وتحريم الفلسفة والفنون والألعاب هو الطريق السيارة لتشجيع التصوف

0 ولا أنكر أن ابن تيمية كان مدركا لهذه القضية جيد الإدراك بدليل أنه لم يتهم المتكلم والنحوي والطبيب

والفقيه بل أنصافهم.

لكنهما لسوء الحظ لم يستنتجا من ذلك وجوب التفكير في منهج تربوي يحقق المتكلم والنحوي والطبيب والفقيه والفيلسوف الذي يتجاوز النصفية ليسد حاجات لا يمكن للجماعة أن تستغني عنها.

ثم جاء الانحطاط وأصبح نظام التعليم مبنيا أساسا

على سد الذرائع بمنطق الحكمة المصرية السخيفة:

30 الباب إلي يجيك منه الريح سده واستريح. والنتيجة هي أن سد الذرائع لا يمكن من الراحة بل يلغي السيادة

لأنه ينتهي في الأخير على نزع سلاحيها

أي القوة الرمزية والقوة المادية.

5 فالأولى تذهب بذهاب الخيال المبدع والثانية تذهب بذهاب العقل المبدع.

وعندما يغيب الخيال والعقل المبدعان

يعوضهما الخيال والعقل المريضان

وذلك هو مفعول التصوف الهندي والباطنية 0 الشيعية.

فأما فارسية الباطنية فلا حاجة للتدليل عليها.

وأما التصوف فقد بين ماكس هرتون في مقاله عن الحلاج (نقلته إلى العربية آخر نشر له في موقع حكمة) أن التصوف لا علاقة له بالزهد الإسلامي بل هو تصوف

5 المايا الهندوسية. الاصلاحات اللازمة

لا بد إذن من إصلاح تربوي يمكن من تعليم الفكر الفلسفي الذي لا يؤدي إلى الإلحاد إلا إذا كان متحرفا

وكذلك تبرئة الفنون والألعاب من كل تهمة.

فمن يقرأ القرآن

يعلم أنه بالجوهر مصدر إيحاء فلسفي وفني

لأن ما فيه من قصص يسمح للخيال بالسرحان وتصور ما لا يتناهى حتى للذات الإلهية ببراءة.

ولا يمكن أن يكون القرآن قد اختار له مبدعه هذا 5 الأسلوب وهو محرم لما يترتب عليه من سرحان الخيال الذي يكون فيه القارئ مخرجا للقصص بخياله.

تحريمها لا يحول دون وجودها بل يجعلها أداة تحريف هي أهم أدوات التصوف الذي لا يعتبرها إبداعا خياليا

بل حقائق هي أكاذيب يكاد يؤله بها دراويشه. فشل حل الغزالي لا يعني أن السلفية على حق في منع الفلسفة والشحنة الذوقية في التدين بل يعني أن فشل الحل الجاهز بالعارية: حل بقطع الغيار. تأسيس فلسفة متناغمة مع الإسلام

من هنا أهمية تجاوز الحل بقطع الغيار

وتأسيس فلسفة أخرى متناغمة مع الإسلام

حاولها ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل مع بقاء سد الذرائع.

فيكون السؤال: كيف نكتشف دور العقل والذوق في بناء الثقافة

السنية دون أن يكون ذلك سقوطا في فكر باطني وعمل

صوفي متناف مع الإيمان الصادق؟ فلا يمكن ألا يوجد حل وسط بين الإغراق في تصحير عقلي وروحي بسد الذرائع إلى حد البلادة أو بتخريف عقلي وروحي بفتح الشنائع إلى حد البلاهة. -

والحل موجود

أسلوب التعبير القرآني

وفي أسلوب الحياة النبوي.

فالقرآن كما أسلفت يفتح كل إمكانات الخيال بمشاهد حية تتفوق حتى على السينما.

وحياة الرسول ليست خالية من ذوق الحياة والاستمتاع بما يسميه القرآن النصيب من الدنيا. وأهمها العاب الفروسية والرياضة والشعر وحتى

ومن يريد الحد من هذه الأبعاد العقلية والذوقية 8

يكون من حيث لا يعلم مشجعا للتجديف الباطني والتخريف الصوفي وهو إذن ضد الوقاية والعلاج في آن.

سبق أن كتبت في الموضوع بصورة أكثر تدقيقا وتحليلا .

لكني أكتب هنا بمناسبة هذا الحدث الذي كما

أسلفت له دلالة الخطورة لأنه يعد لغزو الجزيرة العربية.

والخطر ليس في هذا الحدث نفسه بل في الظرف المناسب له داخليا في الخليج العربي فحركة التحديث السريع يمكن أن تؤدي إلى تقوية

والصف الآخر ينتج عن صدمة التحديث

وخاصة عن سياسة الابتعاث

وسياسة التربية الأولى بخادمات اجنبيات

كل ذلك سيؤدي إلى نوع من التنكر للثوابت الروحية.

لن يجد الإسلام السني والسلفي من يدافع عنه إذا كان الشباب بطفرة التحديث غير المدروس والتربية المهملة للأجنبيات مع إغراء النموذج الأمريكي.

وحينئذ لن يبقى إلا تحسر الشيوخ

دون أن يدروا أنهم بنحوهم

من أسباب ما سيحدث

لأنهم لم يستعدوا له

ولم يطوروا نماذج عيش مغرية لا تناقض الثوابت فإذا أضفنا إلى ذلك

خيانة الأنظمة وخضوعها للابتزاز الغربي

لأنها في الحقيقة ليست ذات سيادة بل هي محميات يأخذ المشكل حجما خطيرا وخطيرا جدا:

محاولات الغزالي وابن تيمية

وفي الختام أذكر بأن المشكل ليس جديدا فالغزالي حاول علاجه

بالاستعارة العقلية من الفلسفة اليونانية والاستعارة الذوقية من التصوف:

فكان محقا في إدراك المشكل

لكنه أخفق في طلب الحل

لأنه استيسر الاستعارة من الموجود

كحال العرب اليوم:

لا يستوردون البضائع فحسب بل الفكر والذوق.

ولما حاول ابن تيمية تجاوز

الاستعارة الفلسفية ببديل نظري ثوري والاستعارة الذوقية ببديل عملي نضالي (الجهاد) فهو كذلك لم يصل إلى الحل الناجع.

ذلك ان وظيفة العقل والخيال

أو مما يطبق عليه سد الذرائع.

سد الذرائع يقتل العقل والخيال فيجعل الأمة عالة فيهما على غيرها.

ومن دون إحياء الابداع العقلي والذوقي

لن تستطيع السلفية أو السنة مقاومة الخطرين الباطني الصوفي من الداخل والتربوي الأجنبي والغربي من الخارج.

على إعداد أرضية الفوز الكبير للحالف الأثيم الذي

الباطنية والصوفية (تحريفات الماضي) والعلمانية والليبرالية (تحريفات الحاضر)

بهذه الغفلة التي لا أفهمها. من وحي تجارب التحديث المستبد

وقريبا جدا ستصبح الحكومات العربية التابعة

وعاش في الابتعاث في الغرب للتغريب التلقائي.

أقول هذا الكلام عن تجربة:

وجل الذين درسوا في الغرب

وأنا منهم

لم يسلموا مما أصف إلا بجهد جهيد.

والبطء التحديثي في المغرب العربي

مكن المقاومة الروحية

مع عدم ترك الأطفال لخادمات أجنبيات

مكنها من تثبيت الكثير من الأصالة على الأقل في

وليكن مثالنا ما حدث في الجزائر:

فرغم استعمار توطيني دام قرنا وثلثا كوامن حصانته الروحية

فيحقق أكبر ثورة عرفها تاريخ الأمة في العصر الحديث.

وما يجري في سوريا من بطولات

ما كان ليكون ممكنا من دون المناعة الروحية التي استعادت عنفوانها

فأصبح الشباب قادرا على المعجزات رغم تحالف كل قوى الشر ضدهم.

وأعلم أن كلامي على الخليج عامة والسعودية خاصة

يعتبره الكثير مستفزا وتدخلا في ما لا يعنيني.

لكن مؤتمر الشيشان بين أن كل تدخلاتي كانت في محلها:

ذلك أن المستهدف هو المركز الروحي لكل الأمة.

فالهدف البين

الذي لا يدركه إلا فاقد البصر والبصيرة

هو التمهيد لغزو بلاد الحرمين:

فإذا استثنيت السلفية من السنة

فالهدف هو توطيد فكرة التطابق بين الوهابية والإرهاب.

وهذه الفكرة هي

القناعة المشتركة وأساس الحلف بين الأعداء الأربعة الذين يحاربون

حصانة الأمة ومناعتها

بقيادة غربية) أمريكا) وشرقية (روسيا): الباطنية والتصوف والعلمانية والليبرالية.

والمعلوم أن

التحديث السريع

والثراء الزاخر

والتربية المتروكة للخادمات

مع الابتعاث

ومع الجفاف الروحي

قنبلة موقوتة قد تقضي على الأخضر واليابس: فيكون ذلك الحليف الخامس.

فإذا صح أن

أكثر من مائة ألف مبتعث سعودي من أمريكا وحدها

مع استمرار الحاجة لفنيين من الخارج

فالمعنى أن ذلك هدر بلا فائدة حقيقية.

ولعله صحيح

لأن كثرة الشكوى من البطالة غريبة في بلد أكثر من

نصف فنييه وعمالته أجانب:

فالابتعاث إذن

وليس تكوين شروط الدولة القادرة على الرعاية والحماية.

من جنس ما فعلت الصين لكي تصبح قادرة علميا وتقنيا على منافسة أمريكا بمن كونتهم في جامعات امريكا

بل هو للتأمرك لاسن

خاتمة ولهذا ختاما لا أعجب من الحلف البين بين العلماني والليبرالي الخليجي والباطني والصوفي الصفويين:

عرب الخليج يمولون تهديم ذواتهم ولا يدرون.

أقول ذلك لأننا سبقناهم في ذلك وبدأنا ندرك الطامة

رغم أننا على الأقل ليس لنا "ترف" استخدام

الحاسة لذات العاملات الأجنبيات الذي يقتل أساس الهوية:

ولا أقصد اللغة شكلا أي الكلام

بل كل التراث الذي تحكيه الأم للأطفال أعني كل الثقافة التي هي

عروق الشخص في هويته

ونسغ مناعة كيانه الحضاري.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية. لادمونس أبسالون عن الألمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية.

الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي»

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين جد

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته مفهوم السببية عند الغزالي - المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم وممارسته -

الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي٠ والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون

أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة ال

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول، المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

تصميم للأماد والبيان - الور التنفيزي» حمر مراس الرزدتي '

أبو يعرب المرزوقي

مؤتمر الشيشان

مؤتمر الشيشان خلفياته وأهدافه

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الكلام صحة الحديث وقيس القرآن عليه أو ااا اما < 4ا الام ا اجاج جربو صم

العلاقة بين الاعتزال والإلحاد بو ام وم مستا وم لام لام م جوم عي ولام ا وم سه عع سي

مصد مم

سبق أن عرفت المدرسة الفلسفية النقدية العربية (الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) وبينت تمثيلها لثورتي الإسلام كما وردتا في القرآن بوجهيهما الموجب والسالب. فوجههما الموجب هو الحرية الروحية والحرية ووجههما السالب هو نفي الكنسية والحكم بالحق الإلهي : أي ما يعتقده عملاء بوتين وحليفته إيران. فالمجتمعون في الشيشان يقودهم القائلون بهذا الوجه السالب الذي هو عين التحريف ويريدون الكلام باسم السنة في النظر تماما كما تتكلم داعش باسمها في العمل: استكمالا للكلام باسم السنة البكماء.

لذلك فلا بد من التعليق على تعريف السنة في هذا اللقاء. فالثالوث الحصري لو فهم بمعناه عند مؤسسيه الأول ولم يضف إليه استثناء أهل الحديث لكان تعريفا للسنة مقبولا.

والاستثناء هو دليل الداء

وهو يلغي الدواء.

ذلك أن الأشعرية والماتريدية والتصوف الصافي كما ذكرا بدايتها ثلاثتها غير نهايتها

فلا الأشعري ولا الماتريدي ولا الزهد بمماثلين لمآلهم المتأخر الذي يمثله

هؤلاء الدجالون الذين جمعهم بوتين وحليفته إيران في بلد أبطال الإسلام الذين لن ييأسوا من العودة إلى الهجوم على المحتلين.

علاقة الأشعرية الأولى بالحنبلية

وليكن مثالنا علاقة الأشعري بابن حنبل:

فلا يمكن أن نفهم خروج الأشعري عن الاعتزال إلا بوصفه خروجا لتأسيس مبدأ الشريعة مما لتأسيس

فإذا كان ابن حنبل قد أسس مبدأ العقيدة بنفي

فإن الأشعري قد أسس مبدأ الشرعية بنفي بدعة الأصلح الاعتزالية

وهنا لا بد من بيان معناها عند ابن تيمية الذي يبدو قائلا بهما:

فهو يعني ما يرجحه العقل ولا يمنعه مما يقاس على الشرع فيكون المعنى مختلفا تماما عن دلالتهما الاعتزالية.

وبهذا المعنى فالأشعري من أهل الحديث بعد أن قطع مع الاعتزال.

لكن المذهب الذي يحمل اسمه انحرف من بعده فصار معاديا لأهل الحديث لأنه عاد بالتدريج إلى

سذاجة الاعتزال الفلسفية:

طبعا لا يمكن لأنصاف المثقفين ألا يجدوا في وصفي لمن يعتبرونهم مؤسسي العقلانية بالسذاجة الفلسفية لأنهم ما زالوا على نفس السذاجة.

وقد بينت ذلك عديد المرات

منها ما ورد في الفصول الخمسة حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة أو

الحكم الثلاث.

والزهد الذي لا يتجاوز مجاهدتي التقوى والاستقامة كان تابعا لأهل الحديث ثم انحرف فلم يبق الكلام عليه بل أصبح التصوف بديلا منه تصوفا يدعي أصحابه الكشف والتفلسف بتخريف التنجيم والسحر والجفر وعلم الحروف وما ماثلها من الدجل والكرامات المزعومة؛

ومؤتمر الشيشان الذي يعمل لصالح بوتين والتشيع يخلط بين الأمرين ويحق له استثناء أهل الحديث إذا تصوروا السنة التي يتكلم عليها ممثلة بالانحرافين الكلامي والصوفية. طبيعة تحريف الأشعرية فلأبين طبيعة انحراف الأشعرية -الماتريدية دون الأشعرية الثانية انحرافا-

فهي لم تبق كما أسسها الأشعري بل عادت لحلول اعتزالية

والتقارب الملحوظ بين أدعيائها والتشيع بين لكل ذي

فلا يمكن تأسيس علم الكلام من دون شرطين كلاهما يتنافيان مع العقل وليس مع الدين فحسب: الأول هو قيس الغائب على الشاهد والثاني هو تأويل المنقول لرده إلى المعقول.

فقيس الغائب على الشاهد

إذا قبلنا به في علم الغائب الذي سيصبح شاهدا يكون من جنس الفرضية التي تنتظر التجربة طريقة وهذا مقبول في البحث العلمي.

التعميم الفرضي للنظرية حتى تكذبها التجربة.

لكن إذا طبقنا هذه الطريقة في الدين فلا بد:

أولا من معاملة الغيب معاملة الغائب

وحينئذ نخرج من مجال العلم إلى الوهم.

فتأييد الفرض بالتجربة غير ممكن في الغيب. وإذن فمجرد تطبيق قيس الغائب على الشاهد في

لذلك فالأخطر هو محاولة بناء عقائد على مثل هذه الفرضيات فيصبح لكل فرقة عقيدة تخصها مع العلم بأنه لا شيء يثبتها.

وحينها يكون واضع العقيدة وكأنه يدعي أنه أكثر قدرة على الإبلاغ من صوغها القرآني.

أهل الحديث هم العقلانيون بحق:

فإذا آمنت بأن القرآن من الله كيف يمكنك أن تدعي قدرة على التعبير عن أحكامه أفضل منه

وإذا اعتبرت النبي أفضل معلم للقرآن فحديثه

ليت السب 7 ار / 2

٠د هل أرفض الاستماع لكلام أفضل معلم لمجرد أن

البعض حاول ان ينتحل عليه اشياء القرآن كاف لبيان زيفها لأنها بمعارضته تكون قد

وماثلت أساليب

قطت وإن وافقته

الحديث وشروط صحته فهي ليس-

الكلام في صحة الحديث وقيس القرآن عليه وهنا تأتي حجة عدم ثبوت

الحديث لأن فيه الانتحال ولأنه كتب متأخرا. ثم اطردت الحجة عند الغلاة فضموا إليها القرآن قائلين إنه هو أيضا فيه انتحال وكتب متأخرا.

لكن أهل الحديث أدرى الناس بأن الحديث شابه

فلم يكونوا سذجا بل وضعوا بدايات نقد النصوص متنا ورواية احتكاما لعلوم شتى وذلك بقرون قبل النقد التاريخي للنصوص المقدسة في الغرب.

وأولها علوم القرآن وثانيا علوم الطبقات مع التنزيل في السياقات والمناخات الروحية والخلقية.

وقد مثلت محاولاتهم منطلقا معتبرا لقواعد النقد التاريخي الذي تطور فأصبح عند ابن خلدون بداية نقد الوثائق التاريخية.

أما طرد الحجة على القرآن نفسه لتعليل تقديم العقل على النقل فهو من علامات سخف أصحابه من ادعياء الحداثة وخاصة بين علمانيي المغرب العربي وحداثييهم ومن بات يحاكيهم من علمانيي المشرق

ومن علامات الغباء أنهم لم يفهموا أن تعقيد الخطاب القرآني ينفي أن يكون من طبيعة شفوية:

فلا يمكن وضع أنساق قانونية وخلقية ونظريات وجودية في الله والإنسان والعالم وتنظيم الجماعات والعلاقات الدولية شفويا خاصة إذا كان ذلك قد تحقق

في كتاب واحد و مدة وجيزة وليس حصيلة تراكم

تقاليد في قرون متوالية كما يحدث في الأنظمة المبنية على العرف والتقاليد.

ثم إن أساس رؤية القرآن للوجود ولذاته تنفي أن على نفسه وذلك يحدد منزلة الكتابة في الوجود خلقا وفي يوم الدين حججا مرقومة.

فهو يعرف أتباع اليهودية والمسيحية بأنهم أهل الكتاب:

فكيف يكون القرآن صاحب كتاب يطبق الاسم على

السخفاء حتى يطلبوا متى دون؟

وخرافة الحفظ في صدور الرجال لا يمكن أن وتشابه الكثير من آياته لا يمكن لأي ذاكرة السيطرة عليه.

أما قضية توحيد النسخ فمفهومة:

ذلك أن الكتابة أولا لم تكن دقيقة

وثانيا أنها مهما كانت دقيقة فنقل الصحابة عن النسخة التي دونها كتبة الوحي لا بد فيه شيء من الأخطاء

التوحيد كان لتدارك هذه الأخطاء

وطبق عليه المنهج العلمي المتمثل في الاعتماد على إجماع أعلم الموجودين من العلماء بالقرآن من بين الصحابة مع مقارنة النسخ.

ومع ذلك فالعلماء الكبار لا ينفون بعض الاختلافات وهي لا تغير المعنى وكلها قابلة للرد لتعدد القراءات وأحيانا لتشابه الحروف وخاصة قبل الشكل الذي ندين به للحجاج.

وينسون أخيرا

أن القرآن يتضمن في أطول آياته أمر المسلمين بأن يكتبوا كل معاملاتهم

مهما كانت تافهة بل وحضارته أنتجت وظيفة الشهادة العدل

ويذهب السخف بأصحاب هذه الدعاوى إلى حد تعليل تأخر كتابة الحديث بأمر من النبي بعدم تدوينه لكلا يخلط بالقرآن ثم يطردون عدم التدوين عليه.

ولا يفهمون أن تدوين الحديث المتأخر جاء لمنع ما بدأ يعم من انتحال

خاصة والخوف من الخلط بين الحديث والقرآن لم

يعد موجودا.

من لا يفهم ذلك بليد.

في العلاقة بين الاعتزال والإلحاد وإذن فتعريف السنة في الشيشان ينبغي أن يعكس: السنة هي أهل الحديث والأشعرية والماتريدية في شكلهما الأول قبل التحريف لأن أصلهما هو ما بالقياس إليه سمي الاعتزال اعتزالا أي اعتزال السنة والجماعة.

لماذا يعتبر رفض الاعتزال شرطا في الانتساب إلى

الاعتزال نقيض السنة؟

والعلة هي أن الاعتزال عقلانية زائفة وتقية دينية

واضحة. ذلك أن الدين هو تجاوز العقلانية الساذجة. وهنا لا بد من الجمع بين تقية الكلام في الاعتزال وبين صراحته في الإلحاد:

فهما من طبيعة واحدة من حيث علة الوجود. كلاهما سببه السذاجة العقلية والبساطة الذهنية.

ولنعد إلى الأصل قبل الكلام في فرعيه الاعتزال والإلحاد.

الأصل هو شذرة وضع فيها بارمينيدس مبدأ الفلسفة اليونانية بأهم مدارسها: التطابق بين الوجود والعقل.

فالفلسفة اليونانية تتأسس على التسليم بإمكان علم الحقيقة المطلقة ولا تكتفي بمجرد الاعتقاد في وجودها.

لكن الإسلام يعتقد في وجودها وفي استحالة الإحاطة بها لأن الإحاطة بها لله وحده: وذلك هو معنى الإيمان بالغيب.

لا يمكن إذن أن تطبق مبدأ الفلسفة اليونانية من دون نفي الغيب والزعم بأن الوجود مطلق الشفافية وأن العقل يعلمه العلم المطلق بعقل الإنسان ثم تدعي أنك مسلم.

وهذا هو القصد بالعقلانية الساذجة

التي أدركت سرها العقلانية الحديثة

وقبلها المدرسة النقدية الفلسفية العربية.

وحتى نفهم ذلك خذ مثال قروي لم يخرج من

فعنده أن العالم كله هو ما رآه في قريته

فكل تعالم الرازي الزائف يجعله غير مختلف عن هذا القروي.

فعندما يريد بقيس الغائب على الشاهد معرفة الذات والصفات -أساس التقديس-

وعندما يرد بالتأويل ما يسميه نقلا إلى ما يسميه عقلا

ليس هو إلا قرويا متعالما.

فكل أدوات فكره ليس له فيها أدنى فضل عدا حفظها وحفظ الحاصل من العلم شرط ضروري غير كاف لأن يكون المرء عالما: فلا هو واضع جديد في نظريات البلاغة ولا هو واضع المنطق ولا هو مبدع العلوم المزعومة التي يتصورها قابلة للحفاظ على القرآن.

ليت السب 7 او لرلى. ززاءالالى.

والعلماء الذين أبدعوا هذه الأمور كانوا دونه تفاخرا بما يدعي علمه: وكله من سقط متاع العلم اليوناني بعد أن انحطت مدارسه فصار من جنس التراث المحفوظ

وليس النشاط المبدع الذي كان في البداية.

وكلما سمعت رازويا يدعي العلم الآن ويفاخر بترديد هذه الخرافات أعجب لأن الكلام في الميتافيزيقا عند المبدعين من أهلها) أفلاطون وأرسطو خاصة) كان يعتبر من باب الفرضيات والاحتمال وليس من باب العلم:

وذلك بنص أفلاطون الصريح.

وهذا مقبول في العلم الطبيعي بل هو أحيانا ضروري

لكنه ضار في الأديان لأنه يزعزع الإيمان ولا يؤسس

أدنى حقيقة بل يؤسس مدارس كلامية متناحرة.

وما كان من باب الفرضيات والاحتمال مقبول في علوم الشاهد لكن لا ينبغي أن يؤسس عليه الدين:

الأفضل ان يكتفى في الدين بالإيمان ومع خاصيتي الجدل القرآني أي

الترجيح الموجب للممكن والترجيح السالب للممتنع:

فيكون الدين هو ما يرجع عقلا لعلل خلقية ولا يمتنع لعلل وجودية.

الهيأة- أن العالم لا يقتصر على ما يرونه حتى بالمجاهر حاليا وكانوا يرون أنه لا يعقل أن يوجد أفلاك اليوم فيها قدا خمسون الكرسيقة زيما زف ع الأركن»: وق صرنا نفهم أنه يوجد ما مقدار يومه أكثر من ذلك بكثير. فلو قسنا الغائب على الشاهد لكنا في أضيق العوالم. أما الغيب فحدث ولا حرج.

وقد اعتمد الغزالي في التهافت ما يقرب من ذلك عندما شكك في القول بأنه لا وجود لما وراء العالم لأنه ليس خلاء ولا ملاء. فرد على عقلانية غبي الأدعياء

ماذا لو وقفت في حد العالم ومددت يدي خارجه؟

وكانت عبارة ابن خلدون حاسمة في دحضه لكل الفلسفة اليونانية -دون نفي العلوم القابلة للاحتكام للتجربة أو الصورية الخالصة:

الوجود لا يرد للإدراك.

العلم بالطبيعة وبالجوهر محدود وهو يعلم أنه محدود فيسلم بأن نسبة ما يعلمه إلى ما يجهله هي نسبة المتناهي إلى اللامتناهي:

وذلك هو أساس الدين.

موقف الملحد أفضل من موقف المعتزلي

وهنا يأتي دور الملحد.

الملحد في الحقيقة مؤمن ساذج.

فله سذاجة العقلانية بمعناها الاعتزالي الصادقين

وله نقاوة الذين يرفضون التقية

وإذن فالملحد أفضل من المعتزلي لأنه غير منافق.

فلكأنه يقول إذا كان عقلي قادرا على العلم المطلق فما حاجتي للإيمان بما يتجاوز علمي.

علمي كاف لمعرفة أن الطبيعة كافية لتفسير الموجود خيره وشره.

وهذا يحررني من التناقض في مفهوم الله:

كيف يمكن أن يكون الله في آن خالق الخير وخالق الشر؟

تلك علة التقية الاعتزالية:

الإنسان شريك في الخلق وهو معنى نظريتهم في أفعال العباد أي الحل الزائف لمفهوم الحرية التي جعلها

لم تكن لهم شجاعة الملحدين: فالوجود شفاف وعلم العقل مطلق والطبيعة تغني عن إله متناقض يخلق إنسانا ناقصا ويحاسبه عما لا

مسؤولية له عليه.

اق اك : اس ززاءالالى.

الفرق الوحيد إذن بين المعتزلي والملحد هو صراحة الثاني وتقية الأول.

والأساس واحد:

الظن بأن الوجود شفاف والعقل مطلق العلم.

والسنة أدركت فساد هذا الظن.

وملخص إدراكها قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه ولهذا كان أقرب الصحابة إلى الرسول:

"العجز عن الإدراك إدراك"

والتقدير إدراك "لحدود الإدراك".

وهذا هو أساس الإيمان الحق.

ليس نفي العقل بل بالمكنى منه حقيقة العقل وهو هذه القدرة على علم ما يعلم

وعلم حدود ما يعلم ونسبته إلى ما لا يعلم.

وسأسمح لنفسي بتجاوز تخريف أدعياء الحداثة من العرب إلى أصل الإلحاد في الغرب ونوعيه اللذين يسيطران على أنصاف المثقفين من دون فهم دلالتهما.

فأحيانا يكون تاريخ الفكر مساعدا لفهم نكوص المقلدين الذين لا يفهمون منزلتهم فيه فيكونوا من حيث لا يعلمون ببغاوات تردد بلا فهم لبقايا فكر تجاوزه العصر.

فقد يستغرب الكثير إذا قلت إن النزعة الإلحادية في الغرب سببها صدمة رجال الدين المسيحيين بحضارة الإسلام في القرون الوسطى.

وهذا صريح التعيين في علم الكلام المسيحي.

كان علم الكلام المسيحي يتهم الإسلام نفسه بالإلحاد لعلتين: ٠ أولا لأنه يولي أهمية للحياة الدنيا عامة والبدن خاصة ٠ وثانيا لأنه ينفي ما يتصورونه المسيحية

ثم هو دين يلغي شرطي وجود المؤسسة الكنسية والحكم بالحق الإلهي من الأساس:

فالإيمان علاقة مباشرة بين الفرد وربه

والحكم أمر الجماعة وليس حقا إلهيا لأسرة.

الغرب الحديث لم يتجاوز هذين الهدفين إلا بتطرف رد

الدين نفسه إلى تحريفه بدلا من الفصل بينهما: وذلك هو أصل الإلحاد الاحتجاجي.

ولذلك فمحاولات الإصلاح الديني والسيا

وموجة الإلحاد الحالية في بلاد الإسلام علتها عودة التحريفين بسبب نكوص البلاد الإسلامية إلى ما يشبه الكنسية والحكم بالحق الإلهي لبعض الأسر.

ومعنى ذلك أن ما في القرآن يتيح للحرية صار عند علماء الكلام المسيحيين إلحادا لأنهم يعتبرون الوجود مقسوما بين قيصر والله بخلاف الإسلام.

ة كانت مة الوجود إنها أكثر من ذلك. هي قسمة بين الدنيا والآخرة. الدنيا والبدن مجال الدولة الرومانية والكنيسة لها الآخرة والروح.

وليت الة

رة على البعد السياسي من

لذلك فهم قد اعتبروا الإسلام الذي يهتم بالدنيا والبدن إلحادا لأنه في ظنهم ترك الآخرة والروح للعلاقة بين المؤمن وربه مباشرة دون سلطة كنسية.

والمشكل بدا لما تطور عند من حاول منهم استيعاب الفلسفة العربية فأصبح كل من آمن بأفكارها منهم يعتبر ملحدا وخاصة إذا قال بالأرسطية الرشدية.

فأصبح توما الإكويني يرد على المسلمين بوصفهم "وثنيين" أي ملحدين مثل اليونان دون أن يدرك أن الدين عند اليونان ميثولوجيا وليس حقيقة كما هو عندنا وحتى عند ابن رشد الذي يرد عليه.

ل 7 او لرلى. ززاءالالى.

العرب فرحوا بذلك وظنوه مدحا لفكر ابن رشد ونسبوا إليه تأسيس العلمانية والإلحاد في الغرب

ويسمون ذلك الرشدية اللاتينية.

تصوروا إنسانا يدعي أنه حداثي

ثم يقول لك إنه معتزلي أو رشدي.

ولا يدري

أنه بالقول الأول ينتسب إلى العقلانية التي لم يعد يقول بها أحد من الحداثيين.

وأنه بالقول الثاني يعود إلى أدنى ما في الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية من فكر ذي صلة بالعلم الحديث سواء في الطبيعيات أو في الرياضيات أو في

وبداية من نقد توما الإكويني وتكون مدرسة الرشدية اللاتينية تأسس في الفكر الغربي مذهب شبيه بالاعتزال بدأ بالربانيين (تييست106155) ومر بالسيسينيين (ليس نسبة إلى السيسي بل إلى فرقة شبيهة بمعتزلة المسيحية

قولا بالعدل والتوحيد (وانتهى بصنفي الإلحاد الفرنسي والماركسي.

والفرق بين هذين الإلحادين أن

الأول يمكن القول إنه يستند وهميا إلى علوم الطبيعة للرد على الكنسية

والثاني يستند وهما إلى علوم التاريخ للرد على فلسفة الدين الهيجلية (كما بينا في ترجمة دروسه فيها)

قبل أن أواصل فلأشر إلى أن مثل هذا العلاج عديم الفائدة مع الأدعياء

فأدعياء الحداثة وأدعياء الأصالة كلاهما متعجل ولا صبر له على القراءة المتأنية للتدبر والفهم.

لكني مع ذلك أقدم عليه لأن شباب الثورة ينبغي أن يفخر بانتسابه للسنة الجامعة بين ابن حنبل والأشعري

بداية وبين ابن تيمية وابن خلدون غاية.

فالعقل في العقائد يعمل بالترجيح الموجب وإثبات الإمكان أو بالترجيح السالب وإثبات الامتناع.

ذلك هو أسلوب الحجاج القرآني:

إذ هما شرط حرية الإيمان الحر بالاختيار.

ولو كان العقل يستطيع البرهان في العقائد لما وجد فرق بين المربوبية التي لا حرية فيها وبين الآلهية التي هي مشروطة بحرية الاختيار شرط التكليف.

وما كنت لأضيع الوقت للكلام على اجتماع أدعياء العلم الديني في الشيشان لو لم يكن ذلك مناسبة لتوضيح معان عميقة يضيعها أهل السنة

لكفاءة ناقصة أو معطوبة.

الإلحاد الفرنسي مادي خالص وسنده العلم الطبيعي والرياضي: ورمزه رد أحد العلماء على نابليون لما سأله أين الله في نظريتكم فقال: لا حاجة إليه.

والإلحاد الماركسي خلقي خالص سنده مشكل العدل الإلهي الغائب في التاريخ. ومعنى ذلك أن ماركس لا ينفي أن الدين يعبر عن حاجة حقيقية ويمنع سدها في الدنيا.

فعنده أن الدين مخدر وليس محررا. وفي ذلك الكثير من الصحة بالنسبة إلى الأديان عندما تحرف. فذلك ما جرى في الغرب قبلنا وما يجري عندنا منذ

والجامع بين الإلحادين هو أن الطبيعة عامة (الفرنسي) الإنساني خاصة (الماركسي) تغنيان عن الدين بالعلم والعمل أي الثورة العلمية والثورة السياسية.

وطبيعة التاريخ

وذلك حل يشبه الحل الإسلامي إلا أنه من جنس ويل

فما في الإنسان من توق للعلم والعدل هما جوهر الديني فيه وليسا نفيا للديني كما فهم الملحدون ممن انتقلوا من نقد التحريف لتخليص الدين منه إلى اتهام

الدين نفسه.

ذلك أن الإسلام أراد أن يحرر الإنسان من الجهل وما ظنوه دينا وألحدوا بنفيه ليس دينا بل هو التجهيل مثل التشيع والكاثوليكية: وهذا أصل الإلحاد

الفرنسي.

والإسلام أراد تحقيق قيم العدل والمساواة والحرية في التاريخ الفعلي والتأجيل للآخرة ليس دينا بل هو تحريف الدين والخلط بينهما هو علة الإلحاد الماركسي.

بكلمة واحدة سذاجة الإلحاديين العرب هي علة التقليد البليد الذي يجعلهم يقيسون الإسلام على م على الفرنسي بدعوى الثورة العلمية المغنية عن الدين أو على الماركسي بمعنى الثورة العملية المغنية عن الدين.

المسيحية ويقيسون أنه

وهم لم يطلعوا لا على النظريات نفسها ولا على سياقاتها ولا حتى على صلتها بسر الانحطاط:

فالإلحاد بدأ عندهم أيضا بما يشبه الكلام المتفلسف والتصوف المتفلسف معتدلا.

فالكلام المتفلسف انتهى إلى التعطيل أو القول بالعدم أصلا للوجود (الله لا شيء)

والتصوف المتفلسف انتهى إلى اعتبار الله عين العلم

أو القول بوحدة الوجود.

وفي الغرب بالذات بلغ الأمر إلى تصوف وحدة الوجود الطبيعي عند سبينوزا والرد عليه بتصوف وحدة الوجود التاريخي في صيغتيه المعلومتين:

الشطحات الصوفية والمنظومات الفلسفية التي بلغت الذروة في التوحيد بينهما هيجيليا.

ومنه تفرع نوعا الإلحاد الحديث أو بصورة أدق التفسير الساذج للدين:

عند يمينه الدين استكمال وهمي للإنسان في الله.

وعند يساره تنويم سياسي.

ولأختم بكلمة حول "أهل الحديث" فهذا اسم للدلالة على موقف مضاعف يستعيد ما كاد يفقد.

الأول لفهم مرجعية الإسلام عامة قرآنا وسنة

والثاني للقضاء.

تصور أحدا يقول لك إني مستغن عن أفضل المعلمين لفن من الفنون.

ماذا تقول عنه؟

السؤال هو:

هل يوجد من هو أفضل من الرسول تعليما للقرآن والسنة؟

تصور قاضيا يقول لك لا يهمني نص القانون أريد أن أقضي برأيي؟

هل يوجد عاقل يقبل بالاحتكام إلى هذا القاضي؟

السنة هي أحد مصادر القضاء والإفتاء.

وبالمناسبة فكل إفتاء بالرأي تعد عن الدين وعن تعد على الدين بإضفاء شرعيته على رأيك.

وتعد عن المستفتي الذي يطلب رأي الدين لا رأيك.

ولهذا كان علماء الصدر يجيبون المستفتين غالبا بلا أدري.

ذلك أنهم يرفضون وظيفة مآلها استعادة الكنسية في الإسلام وإن بصورة

خفية.

ولو كان لي سلطان لمنعت الإفتاء العام:

لا يوجد إفتاء عام.

فالمستفتي له خصومة مع ذاته ولم يجد لها حلا

فيسأل من يظنه أعلم منه.

لكنه في النهاية لا بد أن يستفتي قلبه لأنه هو الوحيد الذي سيسأل يوم الدين.

ولا يمكن أن يحمل المسؤولية لغيره كما هو بين من الحجاج يوم الدين.

فالإفتاء ليس من جنس الاعتراف في المسيحية.

وما كان المفتي ليس له سلطة مسح الذنوب فإن دوره معرفي وليس روحيا. وتحوله إلى روحي يعيد الكنسية.

والإفتاء العام وخاصة الرسمي نتج عن حاجة الحكام أو المعارضين لتبرير ما يشعرون أنه عديم الشرعية فيريدون من فقهاء السلطان إضفاء الشرعية عليه.

ليس لعلماء الدين سلطة روحية.

لهم سلطة علمية كأي أستاذ في أي مادة.

إذا كان لهم سلطة أخرى فيمكن أن تكون خلقية بما في سلوكهم من أخلاق إن وجدت.

لكن الغالب -كما نرى ذلك في مصر واجتماع الشيشان دليل حاسم- هو

أنهم لا أخلاق لهم ولا خلاق

وأكاد أشك حتى في علمهم بالدين:

سلوكهم دليل جهل.

وكل مفت يفتي على أساس سؤال فرضي يجهل معنى الإفتاء المطلوب في القرآن.

فهو سؤال أهل الذكر:

وسؤالهم لا يكون إلا في ما ورد فيه ذكر

أي بما ليس فرضيا.

فقه "ماذا لو" هو دليل على البطالة التي تؤدي إلى الهذيان.

الاستفتاء علته كما ذكرت خصومة خلقية مع الذات عند الحاجة إلى الحسم في مسألة مهمة.

لذلك فكل "الخرم" حول "هل تبطل صلاتي لو فالحلال بين والحرام بين تنفست أو لم أتنفس أو لو التفت أو لم ألتفت إلخ. من وتجنب الشبهات معلوم الطريقة. ما عدا ذلك محاولة لإعادة الكنسية والوساطة

الفرضيات" تعسير للدين ممن يعانون من البطالة حتى يصبح الناس في حاجة إليهم. للإسلام.. المفتي الوحيد في الإسلام هو القلب:

محادر الفسفة الصربية لبيار دويام عن الفرسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الاثاسة - التاريخ والثقافة والفاسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - المتصالية.

لادمونس أبسالون عن الألمانية

الاديان مالتنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية.

الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي»

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الافكار الممهدة لصلم الظاهريات الخالص لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فسفة الدين جد

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية

تكوينية الوعي الانساني والديني (دروس فسفة الدين ج02)

لجورج فاهلم فيديريش هيجل عن الالمانية

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحلة الاسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي ١ وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

عن ثورة الحرية والكرامة.

مفهوم السببية عند الغزالي - المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي.

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية

الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكالية تجديد أصول الفقه.

إستفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن.

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في حدر العولمة

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص < محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

مغالطات الأعداء السفسطائية في حربها على الاسلام لاستغفال الرأي العام

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

قد لا يصدق الكثيرون أن كل ما يجري ضد الإسلام علته بسيطة جدا، إذا ما أضمرنا حسن النية في الرأي العام العادي: فهي جميعا قابلة للرد إلى مفعول خطأ منطقي أساسي: عدم احترام مبدأ عكس القضية المنطقية .

شكل المغالطات التي تستعملها الدعاية والبروباجندا الاستعمارية لا تتجاوز استغفال الرأي العام ، بما فيه الإسلامي ، بجملة من المغالطات ، نريد بيان طبيعتها في هذه المحاولة.

وأولى هذه المغالطات اللعب على عكس القضايا. فالكلية تعكس جزئية مبدئيا، لكن أعداءنا يعكسون الكلية كلية . فإذا كان كل البشر أحياء ، فبعض الأحياء بشر.

لكن الخطأ أخطر، لأن كلية هذا العكس كاذبة.

فليس صحيحا أن كل الإرهابيين مسلمون ، ومن ثم ، فالخطأ في عكس القضية كاذب مرتين :

- منطقيا بقاعدة العكس ،

- وواقعيا بعدم اقتصار الإرهاب على المسلمين .

وتوجد درجة ثالثة تزيد الطين بلة: فحتى لو صح التخلص من قاعدة عكس القضايا، وصح أن كل الإرهابيين مسلمين ، فإن ذلك لا يلزم عنه أن العلة هي الإسلام.

فقد توجد علل أخرى وراء ذلك ، لأنه حتى لو سلمنا بالأمرين الأولين ، فلا شيء يثبت أن ذلك كان كذلك دائما ما لم نثبت التلازم الدائم بين الإسلام والإرهاب في تاريخه كله .

لكن حتى في هذه الحالة؛ فما عرفه الإسلام من حروب دينية؛ لعب أطفال بالقياس إلى ما عرفته المسيحية واليهودية والبوذية والمجوسية وكل الأديان من حروب.

لم تكن الفتوحات الإسلامية حروب تنقية عرقية أو دينية؛ بدليلين:

- كل الشعوب التي أسلمت حافظت على إثنيتها وثقافتها ؛

- والأديان القديمة كلها لم يبق لها وجود إلا في داره.

وهو الدين الوحيد في تاريخ البشرية؛ رغم إيمانه بأنه الخاتم؛ يعترف بحق الأديان الأخرى في الوجود وفي ممارسة شعائرها وشرائعها وعقائدها ؛ بحماية من دولته؛ وبمنزلة أساسها لا إكراه في الدين.

حصيلة كلامي أن أعداءنا يقعون في أخطاء كثيرة ؛ تنفي أن يكون الأمر ناتجا عن حسن نية؛ سببها صيحات من يتهمونهم بالإرهاب عند تعبيرهم عن غضبهم .

وهنا نصل إلى الخطأ الرابع : هل ما يبرر به المظلوم رد فعله ؛ هو علة هذا الرد؟

أم إن الفعل الذي يرد عليه الفعل هو العلة؟

فلأشرح هذا الخطأ الأثيم.

أهانت فرنسا وانجلترا ألمانيا في الحرب العالمية الأولى؛ وردت ألمانيا الفعل في الحرب العالمية الثانية؛ كان من المفروض اعتبار الإهانة هي العلة لا ما لفق لاحقا لأغراض تتجاوز العلل الحقيقية لما جرى؛ وعندما استعمر الغرب العالم, فقامت حركات تحرير باسم الوطنية؛ لم يتهم

الاستعمار, بل حركات التحرير ودوافعها ؛ فحوربت الوطنية لا الاستعمار.

وبذلك نصل إلى أساس الظاهرة؛ المعتدي يتحيل ليبدو ضحية بقلب العلاقة؛ حتى يحول إجرامه إلى بطولة؛ والدفاع ضده إلى إجرام : فيعتبر الإسلام إرهابيا .

وبذلك فالوطنية التي عالت حرب التحرير إرهاب؛ والدفاع عن النفس إرهاب؛ وكل مقاومة للظلم إرهاب عند المستعمر والمجرم والظالم في تاريخ البشرية.

والسؤال: هل حروب الغرب على البشرية؛ وتبريره لها بالدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان؛ تعني أن الحريات وحقوق الإنسان ينبغي أن تجتث لهذا السبب؟

هل كل ما يستعمله الإنسان في الشر شر؟

هبنا صدقنا أن الشرطي الذي قتل سفير روسيا ؛ صادق فيما تفوه به ؛ هل يتهم الإسلام لأنه استعمله؟

هل حرب بوش على العراق؛ التي يعللها بالديمقراطية ومقاومة الأسلحة المحظورة؛ تعني أنه علينا أن نجرم الديمقراطية ومقاومة فوضى السلاح النووي؛ بدل بوش وعقل سلوكه الاستعماري؟

طبعا لست غافلا على أن ما سميته أخطاء منطقية وواقعية ليس أخطاء ؛ بل هو مغالطات سفسطائية مقصودة من الأعداء لتجريم الإسلام؛ الذي هو بحق آخر خطوط الدفاع .

بصرف النظر عن حادثة قتل السفير الروسي وخافياتها ؛ اعتبرها دالة على

غضب أهوج وليست فعلا متروبتا ودفاعا ذكيا ؛ واتهام الإسلام بسببها من مغالطات الأعداء.

اللهم إلا إذا قبل الغرب أن ينقل العلاج من التصدي للعلل الفعلية؛ إلى ما يتصوره كافيا لجعل البشر يخضعون ؛ فيقبلون بالظلم فلا يعارضوه بنظام قيمي .

لكن حينها ينبغي أن يتخلوا هم بدورهم عن نظامهم القيمي؛ أسباب الإرهاب ليست ما يدفع الناس للتصدي للظلم ؛ بل الأسباب هي الظلم والعدوان وعدم احترام الحقوق .

القيم التي يبرر بها المظلوم ثورته ؛ ليست هي علة الثورة؛ بل الظلم الذي اضطره للثورة . فالإرهابي من يدافع عن أرضه وعرضه ؛ والإسلام ليس علة ما يجري .

هو نظام القيم التي تحول دون القبول بالظلم ؛ دون أن يكون علة ما يترتب على الصراع بين الظالم والمظلوم من جرائم متبادلة. وهو ما يصح على كل نظام قيم .

استدلالي لا يهدف إلى المداورة والمناورة؛ بل هو يبين استعمالها القصدي من الأعداء: فهو ليس من محض الخيال. إنه أساس كل البروباجندا ضد المسلمين والإسلام؛ البروباجندا التي تعتمد على أكاذيب تنطلي على الرأي العام الغافل .

فهي التي جعلت الكثير من العرب أنفسهم؛ بغفلة أو بسوء نية؛ يصدقون بروباغندا الصفوية والصهيونية والعلمانية والليبرالية ضد الإسلام والمسلمين؛

التي تجرم بأكاذيبها ضحاياها .

فالشباب المقاوم يغلب عليه التسنن ؛ والتسنن الأرقى ؛ أي المتحرر من الوثنية والقبورية؛ وكل التخريف الصوفية والصفوي ؛ هو أشرف ما أنتجت الأمة من أبطال .

كل ما يتهمهم من المخنثين الذين يدعون التحديث الببغاوي؛ فقدوا معنى الكرامة والحس الوطني ؛ لأنهم عملاء إيران وإسرائيل ولا علاقة لهم بالحداثة.

ذلك أن الحداثة كانت حربا على نشي الحريتين ؛ اللتين هما ثورة الإسلام:

- الحرية الروحية ضد الكنسية والملالي؛

- والحرية السياسية ضد الاستبداد والفساد .

الحداثة الغرب حاكت وحاولت تحقيق ما بشر به الإسلام وحققه في بداياته: الفرد له علاقة مباشرة بربه ؛ ومن ثم نفي الكنسية؛ الجماعة صاحبة الأمر تحكم نفسها؛

لكن حداثيينا المزيفين يخلطون بين الحداثة وتحريفها الاستعماري ؛ كما يخلط أصلانيونا المزيفون بين الإسلام وتعريفه الجاهلي بل الأنظمة العميلة.

لست وهابيا ولا أنتسب إلى أي مذهب؛ لإيماني بأن القرآن والسنة مغنيان عن الوسطاء؛ إذ المؤمن مكلف عينيا بالاجتهاد المغني عن وساطة المذاهب؛ لكني أعتبر الأصل الذي ينبع منه المذهب الوهابي؛ مهما كانت صيغته النضالية؛ بسيطة وشعبية أنقى الأصول؛ لأنه يكتفي بالقرآن والسنة أصلين صافيين .

صحيح أنه شبه مقصور على العبادات؛ لكنه يبقى المذهب الذي جاهد الوثنية وقاوم الاستعمار الروحي ؛ حتى وإن وظفته الأنظمة التابعة للاستعمار السياسي بل غير مقاصده؛ فينالي أصله التيمي ؛ الذي كان ولا يزال مدرسة في النضال السياسي والاجتماعي؛ بمعنى أنه لم يهمل البعد الثاني من ثورة الإسلام: الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

لكن المذهب الذي يحرف الإسلام حقا؛ والذي هو بالجوهر أصل الإرهاب في الحضارة الحرية الروحية بإعادة الكنسية للإسلام, وذلك هو مفهوم المرجعية في التشيع؛ لأنها الوساطة الضرورية بين المؤمن وربه ؛ مثل بابوية الكاثوليك؛ وهم ينفون الحرية السياسية التي جعلت الشأن العام والحكم للجماعة؛ تنوب فيه بالاختيار من تنتخبه لإدارته؛ فرض كفاية؛ حقا إلهيا لآل البيت وغائبهم.

ثم جعلوا الفقهاء الوسطاء نوابا للغائب ؛ وهو معنى ولاية الفقيه ؛ تماما كما حصل للبابوية عندما أصبحت ملكية أولا ؛ ثم سلطة تشرع لتوابعها المستبدين والفاسدين .

لكنهم بهذه المغالطات التي وصفت؛ والتي يستند إليها بروباغندا الإعلام؛ أسقطوا صفاتهم على المذاهب السنية التي لم يكن لها نباهة رد هذه المغالطات.

وبمساندة من الاستعمار, أصبح شبه مسلم به أن الإرهاب سني ووهابي وإخواني؛ لا لشيء إلا لأن هؤلاء لم يفهموا أن العالم يعمل بما ينطلي من الكذب لا بالحقيقة.

ما يقبله الرأي العام ليس الحقيقة؛ الحقيقة لا يصدقها أحد لشرط فشو

الكذب؛ بل ما يقبل التصديق؛ أي الأقوى في الإيهام . وذلك مفعول منطق المغالطة السفسطائية.

ذلك ما أردت بيانه انطلاقا من حادثة الشاب الذي قتل السفير؛ والذي لا يعلم ما ضميره إلا الله . لكن شعارات فعله ليست كافية لتجريم الإسلام.

لكن الأهم من ذلك كله ؛ هو محاولة فهم الشلل المطلق الذي أصاب الأنظمة العربية؛ حتى صار كل من هب ودب يشارك في علاج قضية العراق والشام؛ إلا العرب؛

والعلة هي ما وصفت: صاروا يصدقون أن الإسلام متهم ؛ ومن ثم فهم ينأون بأنفسهم لتجنب المتاعب؛ فجعل موقفهم الدفاعي السردية الصفوية والصهيونية حقيقة.

اليوم يجتمع الروسي والإيراني؛ وهما طرفا العدوان مع تركيا بمفردها ؛ وهي تحاول الدفاع في غياب من كان ينبغي أن يكون أول المهتمين بما يجري؛ أعني أنظمة العرب المشاولة.

بل إن المقاومة السورية لم يبق لها من ممد على التموين الضروري لمواصلة الحرب إلا تركيا؛ التي يهددها الغرب وذراعاه في الإقليم بمؤامرات؛ فضحها الانقلاب والحرب الاقتصادية التي أولته .

وقد بلغت قلة الحياء من بعض العرب؛ أن اتهموها بأنها عقدت صفقة مع بوتين على حساب حلب: بمعنى أنهم يتخقصون ويلومون تركيا التي تركز عليها الضرب؛

وهذه المغالطات يشيعها الخليجي -باستثناء الجزيرة-إنه لسان دفاع أصحابها:

يجرم المقاومين السنة؛ ويبرئ الحشد ومليشيات إيران وإسرائيل ؛ حتى في حربهم على بلاده.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى؛ عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في حمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

هل سيعود العرب الى النوم من جديد

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

(لأسماء والبيان

سأكتب الآن كلاما مؤلما لي أكثر من أي إنسان آخر.

لكني سأقدم عليه انطلاقا من علامتين قد تعيدان أنظمة العرب إلى النوم بسبب قصر

فأما الأمر الأول فهو الاطمئنان من جديد لمظلة أمريكية يعدهم بها ترومب حين أني ظننت أن صراحة أوباما قد جعلتهم يبدؤون الاعتماد على النفس.

والثاني فهو لهجة الحكم على إيران والتراجع التكتيكي كما جاء في كلام المرشح الأشرس للرئاسة الإيرانية (نجاد) التعاون الإقليمي وتغيير السياسة.

قصر النفس وقصر النظر سيدعوان العرب إلى الإخلاد إلى راحة الكسالى والجبناء وبدلا من الحسم سيطمئنون للمظلة الأمريكية والتراجع الإيراني التكتيكي .

أما أردوغان فيعان صراحة رغم أنه أقرب إلى أمريكا منهم بسبب حاجتها إليه بما يفيد عدم الاطمئنان إلى أي مظلة وإلى التراجع التكتيكي الإيراني .

إيران وروسيا وإسرائيل وأمريكا رغم عدائهم لتركيا لا يقدرون على التلاعب بها لأنها حصنت نفسها ولعلمهم أنها مدركة لخططهم فيتعاملون معها باحترام .

وهم يتعاملون معها بما يحفظ مصالحها رغم أن المعركة تدور على أرض عربية وأن العرب أكثر المتضررين منها .

لكن لا أحد يحسب لهم حساب لأنهم غائبون .

وهم يتصورون أن ترومب سيحميهم وسيقوم بالعمل بدلا منهم ويتصورون أن إيران وروسيا رغم التراجع التكتيكي لن يستأنفوا خططهم لكأن ترومب حي لا يموت .

أكاد أرى استراتيجيي إيران وروسيا يتهامسون ويخططون لمزيد من التراجع التكتيكي حتى ينيموا العرب ويعودوا إلى التثاؤب اعتمادا على عنتريات ترومب؟ من أي طينة هم حكام العرب؟

هل يمكن أن يكون لهم صلة رحم مع بناء الامبراطورية الإسلامية في دفعتها الأولى؟

كيف تفهم تركيا وتعمل وهم يتناعسون؟

كل لعناتهم وتبرمهم يتوجه لأوباما الذي كان صادقا معهم بدفعهم للاعتماد على أنفسهم فأمكن القيام ببعض العمل الذي جعلني أشجع عاصفة الحزم مثلا .

وهم لم يفهموا أن بوش الاب والابن اللذين كانا مثل ترومب يعدونهم بالحماية قد هدموا كل خطوط الحماية التي ساهموا معهم في الإطاحة بها كالعراق.

هل يوجد راشد يمكن أن يصدق أن ترومب على فرض بقائه بعد الدورة الأولى سيبقي على عنترياته فيتغلب على مناورات تلهيه في آسيا وأوروبا وافريقيا؟

أكاد أرى بالعين المجردة الآمال التي علقتها قيادات العرب بعد زيارة وزير الدفاع

إنها متوقعة لأنها ثمرة قصر النفس والنظر.

بدأ الشخير العربي الناتج عن النوم العائد بعد الاطمئنان لعنتريات ترومب وتشجيعها بالتراجع التكتيكي لإيران وروسيا .

لسوء الحظ ستبقى تركيا وحدها .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية

موسوعة المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الثورة المضادة

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

من سذاجة الجهل بطبائع البشر عدم فهم الدافع الخلقي لهذا التسابق نحو النداء داخليا وصف "الممانعة" خارجيا بوجهيه السالب والموجب: الجبن والطمع. نحو النداء فاتباع غريزة الطمع عادتها العاجل على الآجل دائما.

لذلك فلا داعي للكلام الخلقي على هذه الظاهرة التي تمسر ية تاريخ الثورات ظاهرة الرستوراسيون المباشرة بعدها بسبب ما يبدو هزيمة حاسمة للثورة.

فالثورات لها بالجوهر وجهان فعلي ورمزي ٠

» والأول يتعلق بفاعلية الحدث العاجل دائما .

* والثاني يتعلق بفاعلية الرمز الآجل.

والمتعجلون يكتفون بالأول .

والتعجل الذي يفسر التسابق نحو النداء داخليا وادعياء المقاومة خارجيا لا يكفي لفهمه وتحليله اختلاف زمانية فاعلية وجهي الثورة بحدثها وبرمزها .

فالمساعد عليه هو الصفتان الخلقيتان اللتان ذكرت:

» الجبن أمام كلفة الثورة .

* والطمع في جزاء من الثورة المضادة لمن ينتظر نصرها القريب : الرستوراسيون ٠

والرستوراسيون بعد ثورة الشباب مثلها مثل الرستوراسيون بعد الثورة الفرنسية ليست محلية فحسب بل هي كذلك إقليمية ودولية: من هنا نفهم التسابقين ٠

فلا يحتاج إلى طويل تحليل أو عميق تأويل فمن له دراية بتاريخ الثورات

ومعرفة بطبائع غالبية البشر بل هو من البديهيات.

فالشجاعة لتحمل كلفة الثورة والقناعة للصبر أمام إغراء الثورة المضادة لكونهما من نادر العملة بشريا ومن بعد النظر فكريا هما سر التحول العميق .

وحتى يصبح هذان البعدان مقومين للأخلاق الجديدة فلا بد من فاعلية حدثية تتجاوز برمزيتها التاريخ القصير فتبدع سردية قيمية تحرك التاريخ المديد.

وهذه السردية تحرر الجماعة من أخلاق العبيد -الجبن والطمع العدم الحقيقي -وتزرع أخلاق السادة الذين تحكمهم الشجاعة والوجود أصل الجود الحقيقي .

وهذه السردية التي هي بالجوهر خلقية مصدرها معرفة وليس خلقا مبنية على علم بالتحولات التاريخية الكبرى التي تغيب عن وعي أصحاب أخلاق العبيد .

والتحولات الكبرى تتعلق بالذات بالنوع الثاني من التاريخ أعني التاريخ المديد المتعلق بزمانية التحولات الرمزية وراء الأحداث الفعلية.

فمثال أكبر ثورة عرفها تاريخنا - الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام -هزم فعليا فحصلت الرستوراسيون لكن ما زرعته من رموز بقي الأفعل إلى اليوم.

والدليل أن هذه الرموز هي التي تقاوم اليوم من يعادون الثورة التي ليست هي إلا صوغا حديثا لنفس الرموز: حرية الإنسان الروحية وحريته السياسية.

فالثورة المضادة التي يشد إليها الجبناء والطامعون ليست شيئا آخر غير

رفض الحريتين باستعادة الكنسيتين ونظريتي الحق الإلهي والطبيعي في الحكم .

الرستوراسيون في المحل هي استعادة الحق الطبيعي في الحكم للمتغلب على الشعب ضد ثورة الشباب المطالب بحكم الشعب لنفسه حتى يكون حرا وكريما .

وهي في الإقليم استعادة الحق الإلهي في الحكم بنظرية الإمامة الشيعية التي تقود ما يسمى بالمقاومة وهو خدعة أشد فتكا بأرض العرب من إسرائيل.

ووراء هذين النوعين من الحكم بالحق الإلهي (إيران) والحق الطبيعي) بشار والسيسي إلخ..) استعادة الكنسية بصنفيها الديني والعلماني أساسا روحيا .

فالنخب المساندة للثورة المضادة بمليشيات القلم) الصحافيين والمنظرين (وبمليشيات السيف توابع إما لكنيسة الملالي أو لكنيسة الأحزاب الفاشية.

فالنخب المساندة بالأفعال احتلال إيران للعراق وسوريا ولبنان والأحواز وتنتهك سيادتها وتستعبد شعبها عبيد رغم عنتريات مقاومة إسرائيل بالأقوال .

ولا يمكن لمن يريد عودة الاستبداد والفساد بمظلة الاستضعاف والاستتباع لجبن وطمع أن يدعي حب الوطن أو احترام المواطن ويدعي مقاومة الإرهاب.

فالإرهاب هو المعلاق الجديد الذي تعوض به الأنظمة التي يريدون عودتها

حجة المقاومة السابقة شماعة الاستبداد والفساد إرهاب المحمية التي تسمى دولة.

وما أعجب له هو أن بعض الصحافيين والمحللين كنت أتصورهم على الأقل حائزين على قدر من الذكاء يحول دونهم والركون السريع لظاهر الأمور فيتعجلون .

فمهما كان الإنسان الذكي يشكو ربما من ضعف خلقي - الجبن والطمع - فإنه على الأقل يحسب المعادل والضد ؛ فحتى لو تردد الغرب هل يطاول بوتين وإيران؟

وهب الرستوراسيون حصلت هل يمكنها أن تعيد الوضع على ما كان عليه؟

ذلك هو ما اعتبرته المفعول الرمزي العميق الذي سيضطر العائدين لسلوك آخر.

لن يصمد السيسي وبشار وحفتر والسبسي وغيرهم فيطاول ولن تطاول إيران وروسيا بل إن الثورة ستزلزل الأرض تحت أرجلهم : الهزيمة الرمزية آتية حتما .

وليس ما أقوله من باب التفاؤل الساذج ؛: فإيران وروسيا بلدان فاقدان لشروط القوة الفعلية والسلاح النووي لا يغير من الأمر شيئا ككوريا الشمالية.

وشباب الثورة لا يمكن ألا يطاول حتى لو أراد: ذلك أن مصر وتونس مثلا ليس لهما ما يكفي لسد حاجاته الأولية ومن ثم فهو حتما سيهد المعبد .

لم يعد أحد يرضى بما كان قبل الثورة ولم يعد أحد يستطيع أن يفرض ما

يحاوله السيسي وبشار حاليا.

وخيانة الثورة بدل خدمتها ستعجل باستكمالها.

وكان يمكن لو لم تخونوها أن يكون استكمالها سلميا وبمنهج الإصلاح .

لكنهم به ستفرضون استكمالها ثوريا وبمنهج التغيير الجذري.

وقد اعذر من أنذر.

كم أعجب لما أسمع بعض مليشيات القلم يتكلمون على عودة الحرب الباردة وقدرة روسيا على منازلة أمريكا؛ لا يقول هذا الكلام إلا جاهل بمقومات القوة.

لا يهمها أن تنصر الثورة والا لاكتفت بمدها بالدفاع الجوي لتخرج روسيا كما حدث لما كانت أقوى .

فدخل روسيا الخام لا يفوق كثيرا ميزانية جيش أمريكا .

وبعد إفلاس العراق لم يبق لإيران ما يكفي لتعيل حرسها الثوري وشعبها من ثمانين مليونا ومن ثم فالمرجل بدأ يغلي في الداخل وستنكمئ وتنفجر بالمطاولة.

وليس للثوار خيار غير المواصلة وسيتعلم الشباب المقاومة الشعبية شرط المطاولة ليس في سوريا وحدها بل في كل بلاد العرب لعجزها عن سد الحاجات.

فحتى أصحاب البترول صاروا عاجزين وهم يطالبون شعوبهم بما لم يعتادوا عليه بسبب أزمة البترول ووعي الشباب بحقوق الإنسان بأصنافها الثلاثة.

وكل تلكؤ في الإصلاح تسريع للخيار الثوري.

لذلك فكل المتعجلين للرستوراسيون جبنا وطمعا لن تبقى السياسة الطريق السريعة للإثراء إلا لحين .

فأكرموا الحاكم قبل أن يهزكم الطوفان بتهديم البلاد وتبئيس العباد فتكونوا أنتم سبب الحرب الأهلية التي تتصورونها حلا يرجعكم وهي نكبة على الجميع .

وأخيرا فيكفي شباب الثورة فخرا فضحه مليشيات القلم والسيف ودفعهم لشماعة مقاومة الإرهاب حفظا للاستبداد والفساد بسند الاستضعاف والاستتباع .

لما أسمع مليشيات القلم الذين يقدمون باسم الخبرة والتحليل الاستراتيجي أتساءل عن عمدتهم في التفسير والتأويل : فلكأن الأمور الاستراتيجية مزحة.

فكون أمريكا ليست معنية بغير ما يحدث لاعتبارها مناسبا لأجندتها ظنوها خائفة من روسيا وإيران .

ولأنهما منضويتان في خطتها ظنوهما معارضين لها .

هم يتصورون روسيا تعافت لأنها عوضت الحزب الشيوعي بمافية روسيا ورئيس الكا جي بي . والكل يعلم أن روسيا اقتصاديا وعلميا دون قوى أوروبية متوسطة.

يعتقدون أن عنتريات بوتين بخردة السوفيات يمكن أن تخيف الغرب حتى لو كانت الصين معه ولقياداتها من الحكمة والذكاء ما لا يجعلهم يتهورون .

ما حققه الرئيس السينمائي في سباق التسلح أدى إلى إفلاس السوفيات وإذا تهور بوتين فخاض السباق من جديد فتفلس روسيا نهائيا وتنقلب عليه المافيا .

ثم إن اضطرار إيران للاحتماء بروسيا ينطبق عليه المثل التونسي: "عريان مع عريان يتلاقاو ي الحمام' .

ولو يكن العرب خائفين من الثورة لكفوهما وزيادة.

الثورة لا يعاديها محور المقاومة المزعوم وحده بل وكذلك الأنظمة العربية التي تمول الثورة المضادة بدليل ما يحدث في اليمن وعاصمته الثقافية.

والزعم بأن الثورة مؤامرة غربية ووهابية يكذبه اهتمام الغرب عامة وإسرائيل خاصة بالمحافظة على بشار وبتمويل انقلاب السيسي وطمع مليشيات القلم.
مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية

ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

جريمة خان شيخون

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

النخب العربية وتهديم الذات

النخب العربية وتهديم الذات

ولأختم الكلام على خان شيخون بدراسة ظاهرة عجيبة تكررت ثلاث مرات في راهن التاريخ ولعلها ظاهرة كونية بمنطق تجاوز الحد ينقلب إلى الضد دائما.

فعلة فشل السوفيات والاشتراكية هو أن تجاوزها للحد قلبها إلى الضد . فتشويهها لعدوها أصبح أبلغ دعاية له حتى صار حلم القطب الشرقي حباة الغرب.

وفشل الأنظمة العسكرية العربية ومحاولة تعليله بنظرية المؤامرة ومقاومة العدو الغربي والإسرائيلي كان أفضل طريقة لتفضيلهما عليها في كل شيء؛ أصبحت الأنظمة العربية أكبر مسوقي النظام الغربي.

ولعبة إيران -حيلة الألم الظاهر لإخفاء الإيلام الخفي - انتهى إلى فضح خطة التركيز على الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين وإرهابه فجعلهما ألطف من احتلالها للهلال كله وإرهابها لشعوبه وحتى لشعبها.

خان شيخون وتهديم الهلال من قبل مليشيات الأنظمة العسكرية وتمويلات الأنظمة القبلية للثورة المضادة تعد أفضل طريقة للتطبيع الشعبي مع إسرائيل. أصبحت حروب الجيش الإسرائيلي مثال الحرب النظيفة: ربما بسبب التقدم التقني والاستراتيجيا بعيدة

حركة الرأي العام الغربي والشبابي منه على وجه الخصوص أصبح أقرب إلى قلوب الشعوب العربية التي اهدرت حقوقها وكرامتها من حكام العرب

ومعارضاتهم: العنف الأعمى حتى في فض الاعتصامات يقتل في اليوم الواحد أكثر مما تقتل اسرائيل في حرب غزة التي دامت شهرين.

فالأنظمة العربية بصنفيها العسكري والقبلي جعلت شعوبها تعيش حربا أهلية تبرد لعجز الشعب أمام أجهزة الاضطهاد وتسخن بين الفيئة والأخرى كما في الهلال وكما بدأت في الربيع في بعض بلاد العرب والبقية ستلحق حتما.

وفي النهاية يكتشف الشعب أن الاستعمار المباشر الذي كان بحضور المستعمر أقل عنفا وعدوانا من الاستعمار غير المباشر الذي يمثله نوابه الحمقى حتى بات الاستعمار يرسل إليهم من يريد أن يحصل على اعترافات بما لم يستطع الوصول إليه من الوحشية التي يعلم أنها ممكنة في بلاد حكامها مجرمون وسفاحون.

ما يمكن للمرء أن يخشاه هو أن تصبح الشعوب حتى من أجل مجرد العيش النباتي مضطرة لطلب الحماية من الاستعمار ضد الحرب الأهلية بين حكامها ومعارضتها.

فما يجري في كل بلاد العرب وذروته ما يجري في الهلال لم يعد ثورة شعب ضد حكام مستبدين بل هو صار حربا أهلية بين نوعين من المليشيات قضت عليها.

فمليشيات بشار وإيران سعت للقضاء على الثورة (مع بوتين بأفعاله والغرب بأقواله) لكن العامل الأهم كان التنافس بين الحكام والمعارضة على جثة سوريا.

فأمراء الحرب في المعارضة والتعدد شبه اللامتناهي للحركات هو العامل الحاسم في فشل الثورة فما قتلته داعش من الجيش الحر ليس دون ما قتله النظام.

وتشويه الثورة والإسلام كان من أهم الوسائل التي استعملها النظام وإيران وميلشياتهما لكي يؤجلوا الحسم ويحولوا وجهة الثورة بحجة مقاومة الإرهاب.

ولست بغافل أن ذلك تعلة جعلت النظام وإيران وحتى الغرب والأنظمة العميلة التي تمول الثورة المضادة يضخمون مسألة الإرهاب لوأد الثورة في المهد.

فهذه الخطة وضعها وزير داخلية فرنسا -باسكوا الكرسيكي من مقاطعة المافية فيها لكي يفشل بداية الربيع في الجزائر منع وصول الإسلاميين للحكم ؛ وتلك خطة كل الأنظمة.

لكن داعش مسألة أخرى ولا يمكن أن ترد إلى مجرد أداة مصطنعة: فبعض المجرمين تصوروا إمكانية تكرار تجربة الخميني) الإمامة) في السنة) الخلافة).

داعش محاكاة للخمينية مع فارق كون الخمينية مؤمنة بنظرية الإمامة وبما تفعل منذ عصر الحشاشين وهم يكتفون بتوظيف الإسلام السني في كل لحظة يحتاج فيها الجميع لهذه الاستراتيجية.

والخمينية نفسها ما كانت لتنجح من دون اندراجها في خطة غربية لمنع وصول السوفيات للمياه الدافئة بعد عجز الشاه عن التصدي لمعارضته

اليسارية: وما كان جيسكار يرسله بصورة رسمية لولا الخطة الغربية الهادفة لبديل عن المعارضة اليسارية خوفا مما حدث في افغانستان بعد ذلك.

ولداعش نفس الدور: فالعودة إلى الهلال ومنع تركيا والعرب من الاستئناف كان يقتضي إيجاد مبرر تحالفين مباشر وهو إقليمي) إيران واسرائيل) وسند غير مباشر وقد يصبح مباشرا عند الضرورة كما حصل فعلا (روسيا وأمريكا (لحرب تدوم على الأقل عقد للقضاء على كل شروط النهوض لغالبية الإقليم.

وإذا استمر الأمر بمجراه الحالي ولم ينتبه من بقي من الثوار فيلملموا صفوفهم فإن الشعوب في النهاية كشعوب أوروبا الشرقية سيفضل الاحتلال الصريح.

فخان شيخون وما سبقها مما هو من جنسها مع ما يحدث في العراق وسوريا واليمن ومصر وهلم جرا قد يؤول إلى هذا المآل: فحذار وليع شباب الثورة الرهان فلا يواصل هذا الحمق الذي آل بالثورة إلى تفتيت فاق حتى ما كان يحلم به أعداء الأمة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون للنخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات

الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

جريمة خان شيخون

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

النخب العربية والتهديم الذاتي

1 لأساف مقع مو المي مطاف مدونر 20 للأسماء والبيان.

أعود إلى جريمة خان شيخون والتهديم الذاتي ممثلا بمليشيات القلم ومليشيات السيف العربية منذ أن أصبح الاستئناف الإسلامي المحرر الممكن من أزمة الإنسانية.

ولا أستثني من الوصف "ماليشيا" الأنظمة الحاكمة في صنفي الأنظمة العربية القبلية والعسكرية: فالأنظمة توهم نفسها بحكم المعارضة تحلم بنفس الوهم لكنها ما تزال ساعية إليه

فعندما نعلم أن ما يسمونه دولا فاقد لشرطي الدولة - اي الحماية والرعاية مقومي السيادة -فإن من يتوهمون الحكم هم مليشيات نصبها موظفها على محميات لا غير يسمونها دولا ويسمون أنفسهم ملوكا وأمراء وشيوخا ورؤساء .

وهذا هو المستوى الأول للوضعية التي حاولت وصفها في الفصل الأول من كلامي على مأساة خان شيخون وهي ليست المسألة الأولى ولن تكون الأخيرة؛ فالآتي أشد هولا خاصة إذا تم القضاء على ثورة الشباب بالحلف الذي سنصف.

أما المستوى الثاني فهو ما يحيط بهذا المستوى الأول الذي يمثل جوهر الحرب الأهلية في الإقليم . ويسمى الإقليم عربيا تسمية فرضها من أراد إفقاد أهله سر قوتهم ؛ ما به تجاوز الإسلام النعرات القومية والشعوبية والطائفية.

ذلك أن تسمية الأقاليم بالإثنيات أعادته إلى حرب القوميات فكانت من ثمراتها على مرحلتين في دار الإسلام كلها حرب القوميات التي صنعت التاريخ بقيم الإسلام واستراتيجيته السياسية والحضارية.

خربت العلاقة بين العرب والترك ثم بينهم وبين الفرس ثم بينهم وبين الكرد ثم بينهم وبين الأمازيغ ثم بينهم وبين افريقيا السمراء ففقدوا دور الرمز وأصبحوا هدف كل أعداء الإسلام للثأر منهم .

فبمجرد أن فقدوا دور سلطانهم الرمزي عادوا إلى القبلية التي أخرجهم منها دور الرمز وقيادة الأمة بالإسلام والحضارة بلغة القرآن التي صارت لغة العلم والدين والإبداع في كل المجالات.

ذلك نكوص العرب عن هذه الذروة التي رفعهم إليها الإسلام جعلهم يسعون لتأسيس شرعية ما يسمونه دولا - وهي محميات - بأحد الحلين التاليين : العودة إلى ما تقدم على سر رمزية دورهم أو اللجوء إلى ما تأخر عنه طلبا لشرعية كيانات لا يمكن أن تكون إلا

صار العراق بابليا والشام فينيقيا والمصري فرعونيا والتونسي قرطاجنيا ومن لم يجد تاريخا متقدما على الإسلام اكتفى بتبعية صريحة لحضارة مستعمره.

وهذه العودة لم تقتصر عليهم بل شملت الأقوام الأخرى التي لم يعد الإسلام أساس وحدة روحية بل مصدر التوظيف لخدمة الطموح في استعادة امبراطورية. وذلك هو المستوى الثاني الذي أحيا الفتنة الكبرى والحرب بين قوميتين فارسية وعربية على أساس عرقي في الباطن وطائفي في الظاهر.

ويليه مستوى ثالث . فالتعافي التركي بعد وصول الحكم ذي المرجعية الإسلامية خلق لدى العرب الذين وضعوا الطموح الإمبراطوري وراء ظهورهم الخوف من الطموح العثماني .

وهذا هو المستوى الثالث الذي أفقد كل إمكانية لتحقيق جبهة سنية قوية تقاوم عودة الفتنة الكبرى غطاء للطموح الإيراني لاستعادة امبراطورية فارس .

ووراء هذه المستويات نجد المستوى الرابع من الطموح الإمبراطوري الذي يصل الإقليم كله بالطموح الغربي الحالي جامعا بين بعيد ماضيه وقريبه : ممثلا بإسرائيل .

فمن يعرف تاريخ المسألة اليهودية في الغرب وأثرها في فكرة الأرض الموعودة القديمة (فلسطين (والجديدة) أمريكا) يعلم أن إسرائيل ليست مشروعا يهوديا فحسب بل هي مشروع غربي كوني يوحد بين علاقة الغرب الماضية والحاضرة بالإسلام في الشرق أولا وفي الغرب ثانيا وفي العالم كله الآن .

ومن له دراية بهذه العودات الإمبراطورية كلها يعلم علاقة فارس وإسرائيل بالعراق قبل بداية الإسلام وبعدها فيصلها بما أصبح عليه التاريخ الحديث في تأسيس استراتيجية الغزو الاستعماري مجرد تكرار ماضيه بمعيار الهويات.

وهذا المستوى الرابع -الأرض الموعودة القديمة والحديثة-هو المركزة الوضعية وليس الأمر سرا أن يكون مدار تاريخ الإقليم هو منزلة الإسلام .

فالغرب - الذي استعمر الإقليم قبل الإسلام ثم تمسح بدين منه أخرجه الإسلام منه وحرر أهله من فكره وطغيانه لما قاد المسلمون التاريخ العالمي -تخرج من مدرسة الشرق ثانية بفضل الإسلام ثم حاربه بنفس المخيال الديني ليصنع العالم الحديث.

وترجمة هذا المخيال القديم هو الذي تمثله ايديولوجية الأرض الموعودة للشعب المختار في فلسطين وفي أمريكا فيلتقي بذلك المخيالان القديم والحديث في حربهما على الإسلام وقلبه أي سنة الإقليم : إسرائيل وفارس وبيزنطة (روسيا (وأمريكا .

وهذه الطموحات الإمبراطورية تستفيد من غياب الطموح الإمبراطوري لمؤسسي دولة الإسلام) العرب (بسبب المستوى الأول: فقدان العرب لدورهم الرمزي في الإقليم وغرقهم في حربهم الأهلية بسبب حرب القوميات (التي فرضها من يدعون العروبة من المسيحيين) والطائفيات) التي فرضها من يدعون الإسلام من الشيعة).

وهنا يتحدد المربع بأقطابه الأربعة التي تلتقي في الهلال الخصيب إقليما ودوليا لتحدد معادلة الأحداث الجارية والتي ستتضاعف خاناتها شيخونيا .

وإذن، فلنا قطبان يجمعهما ما قبل الإسلام وما بعده في الإقليم وفي العالم: إيران وإسرائيل أداتا محو الوجود السني عامة والعربي خاصة (وربما التركي (وقطبان يجمعهما ما قبل فقدان العرب لدورهم الرمزي وما بعده، العرب وتركيا .

فارس (آرية العنصر) وإسرائيل (سامية العنصر) كلتاهما مثل الغرب تعتبر اللحظة فرصتها للثأر من الإسلام ممثلا بعربه نشأة لدولته وبتركه تواصلا لها

.

ومن ثم فاللحظة تمثل جماع كل حقب التاريخ الكوني حول قلبه الذي يمثله الإسلام: ما قبل الإسلام فالتاريخ الوسيط فالتاريخ الحديث لتحديد مستقبل الإنسانية.

هل ما أنسبه لمنزلة الإسلام ودور سنته عربا وتركا من هوس العظمة عندي؟ أم إن حلف الغرب بشقيه مع فارس وإسرائيل والمليشيات العربية هو الذي يثبته لأن حربه حتى وإن كان لها دوافع جيوستراتيجية مادية مباشرة فإن سندها الفكري والإيديولوجي يعود إلى ما وصفت؟

فما يصارعه هذا الحلف (نائب بيزنطة ونائب الأرض الموعودة الجديدة وأداتاهما الفاعلتان فارس وإسرائيل وأداتاهما المنفعلتان (أمر موجود بالقوة لدى غالبية أهل الإقليم التي يستهدفها الحلف بأيدي أبنائها حكاما ومعارضة.

وهو موجود بالقوة لأنهم يقيسون الممكن لديه بما كان له بالفعل في علاقته بهم في كل التاريخ الماضي من نزول الإسلام إلى انتشاره المتزايد اليوم. فالمخيف لهذا الحلف ليس دار الإسلام الحالية بل ما لها بالقوة إذا قيس مستقبلها بما كان لها في ماضيها بالفعل : ممكن الحصول لو نجح استئناف للعرب والترك

ما يجري في الهلال خاصة وفي الإقليم عامة محاولة لاستكمال ما فشل رغم ما جرى بعد الحرب العالمية الأولى وكل ما تقدم عليه صليبيات واستردادا ١

فالحلف الذي وصفنا يحارب هواجسه وخوفه من الاستئناف. ولذلك فهم قد صنعوا كاريكاتورا من شرطه ؛ تحنيط دولة الإسلام وفكره لتشويههما حربا نفسية.

وطبيعي أن تكون المليشيات العربية - أنظمة ومعارضات - سواء بالقلم أو بالسيف أدوات هذا التحنيط والتشويه لمنع ما هو بالقوة من أن يصبح بالفعل .

وليس لي من مطمح إلا إفهام الشباب هذه المعادلة المعقدة التي يتوهم الكثير أنها قراءة دينية للتاريخ وليست فهما جيواستراتيجيا لأحداثه وما بعدها .

فاعتراض السخفاء دليل فقدان بصيرة: يغفلون عن دور الدين في سياسة إيران وإسرائيل تأسيسا لفاعليتهما الاقليمية والدولية وينكصون للجاهلية.

فهبنا سلمنا أن الدين مجرد ذريعة سياسية تمكن إسرائيل بواحد في المليار من البشر أن تسيطر على المسيطرين عليهم فهل من الذكاء التخلي عن دوره؟

هل محميات العرب سواء قادها طراطيرها حكمها الحالي أو طراطيرها معارضتهم بمليشيات القلم والسيف يمكنها بغير الإسلام تجاوز دور الأداة التابعة؟

ليس الإسلام المحنط عند طراطير الحكم أو طراطير المعارضة) مجرد مليشيات في خدمة أجندات هدفها محو شروط امكان الاستئناف (هو المقصود في كلامي .

لذلك ركزت على محاولة فهم استراتيجية القرآن في تحقيق شروط الاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها ودلالة جمعه بين الروحي والسياسي دلالة لا تختم .

وركزت سياسيا على بيان المعيقات التي تحول دون إحياء الطموح الإمبراطوري لدى سنة الإقليم وخاصة لدى غالبيتهم العربية لتخرج من الحرب الأهلية.

فالعائق الأكبر هو النزعات القومية والطائفية. وهما سلاحا مسيحيي الاقليم وشيعته في الهلال وهو ما أفقد العرب دورهم الرمزي بالحرب على سر قوتهم .

فبناء وحدة غالبية الإقليم العربية على القومية هو سر تفتيت وحدة الإقليم لأنك لا يمكن أن تؤسس قوميتك وتنفي حق الآخرين في تأسيس قوميتهم .

والكلام على الإسلام لا يعني أنك تنفي الأديان الأخرى بدليلين:

الأول مبدئي وهو اعتراف القرآن بتعدد الأديان واعتباره علة التسابق في الخيرات.

والثاني هو الممارسة: فكل الأديان والطوائف القديمة والوسطية لم يبق لها وجود إلا في دار الإسلام بخلاف الغرب الذي كان يرفض غير مسيحيته .

وقد اقترحت لتجنب هذا العائق القومي ألا نسمي الإقليم الذي سماه العلمانيون (مسيحيون وشيعة) ومقلديهم وطنا عربيا بل إقليم الوسط للعلة

التالية:

فهو وسط بمعنى التوسط بين القارات الثلاث المتصلة: يجمع بين آسيا وافريقيا وأوروبا (لأن تركيا منه (وهو مركز امبراطورية التاريخ الوسيط الأكبر.

وأخيرا فحتى عقيدته الغالبة تسمي أمته أمة وسطا ومن ثم فيمكن تسمية الإقليم تيمنا "ولايات الوسط المتحدة" لتكون قطبا من حجم الولايات المتحدة.

فعدد سكانه أكثر من نصف مليار وثروته بالقوة الأولى عالميا ووحدته الفدرالية ستجعل ما بالقوة بالفعل لأنها توفر شروط القوتين الرمزية والمادية.

وهذا الذي يبدو وكأنه حلم من أوهامي هو عينه ما يحرك الحلف الذي يحاربه بوصفه ممكنا في المستقبل لأن تحقق في الماضي : لذلك فليكن طموح الشباب.

وليس في هذا الحلم نزعة قومية ولا نزعة طائفية لأن أهل الإقليم عرب وترك وكرد وأمازيغ وسمران إفريقيا ومن ثم فأساسه روح الإسلام: الاخوة البشرية.

الأساس الديني ليس من جنس عنصرية الشعب المختار فارسيا واسرائيليا بل هو من النساء 1 بمعيار الحجرات 13 أعني ما يخشاه الحلف المعادي للإسلام . أيد بصب المرزوتي:

** *)ء . 0 النخب العربية والتهديم الذاتي

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العطلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في

تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

جريمة خان شيخون

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لزلا ض ال

لا أنوي لوم مليشيات القلم ولا مليشيات السيف العربية التي تخدم الملالي والحاخامات وتبرر كل ما يفعله جزارو الشام والعراق ومصر وليبيا واليمن.

ولا أنوي حتى لوم هؤلاء الجزارين وحتى مؤيديهم من الملالي والحاخامات ولا حتى طراطير المحميات التي يسمونها دولا عربية . فلأفهم طبيعة ما يجري.

ما طبيعة الرهان الذي يجعل الملالي والحاخامات ومافيات روسيا والغرب وحتى الصين يجمعون على ضرورة تغذية عاملي التهديم الذاتي لسنة الإقليم؟

شما يجري بلغ حدا يجعل الناظر يصدق نافي حدوثه أكثر من مثبته لفرط ما يغلب عليه من عدم قابلية التصديق واللامعقول . ما هذا الجنون التخريبي للذات؟

فهل يكفي أن يوجد من يريد استرداد امبراطورية متقدمة على الإسلام سواء كانت يهودية أو فارسية أو بيزنطية أو صليبية أو استعمارية لنفهم ما يحدث؟

أم إن شيئا ما يحصل في الحضارة العربية الإسلامية نفسها يجعل نخبها تتحول إلى آكلة لذاتها بصورة يجعل كل أفعالها تتحول إلى أدوات تخدم غزاتها؟

هل مفهوم "فساد معاني الإنسانية" الذي تكلم عليه ابن خلدون ليفسر آلية فناء الشعوب والحضارات يمكن أن يفهمنا الفوضى الهدامة في الحكم

والمعارضة؟

لا أنوي الانضمام إلى المناحة العامة على خان شيخون . فالنواح للعجز والعجز من علامات "فساد معاني الإنسانية" ومجرد الوعي بالمرض بداية العلاج.

ما الذي يجعل طراطير المحميات العربية والملالي والحاخامات والروس والأمريكان وحتى الصين يجدون من المفيد تغذية الدافعين لهذا التهديم الذاتي؟

والمثال التام لهذين المحركين هما ؛ الإبقاء على نظام بشار وعلى داعش في آن مع المداورة بدعوى تقديم المعركة ضد هذه أو ضد ذاك واطالة عمرهما.

سأفترض نظام الغفير بشار ممثلا لغاية ما ينحط إليه طراطير حكم العرب والغفير البغدادي ممثلا لغاية ما يمكن أن ينحط إليه طراطير معارضة العرب

ألا تكون المحافظة على بشار رمزا لغاية انحطاط حكم العرب أفضل طريقة للمحافظة على البغدادي رمزا لغاية انحطاط معارضتهم والعكس بالعكس؟

إذا كانت الصناعة الإنسانية قد فشلت في صنع آلة ذاتية الحركة الدائمة دون حاجة لتغذية طاقية خارجية فإن هذه الاستراتيجية السياسية حققت المعجزة.

وهذه المعجزة التي تجعل الجماعة تهدم ذاتها بذاتها بجعل الحكم الفاسد ينتج المعارضة الفاسدة والعكس بالعكس هي خاصية عرب الإقليم

الجوهرية.

لكأن القصد إرجاع العرب إلى ما كانوا عليه في جاهليتهم على هامش التاريخ بفارق وحيد وهو أن القصد هذه المرة إخراجهم منه بعد أن كانوا من سادته . فمن يمكن أن يطاب ذلك؟ خمس امبراطوريات تريد تحقيق ذلك بعد أن فقد العرب الغريزة الامبراطورية منذ سقوط الدولة الأموية وأسسوا محميات الطوائف.

فمن حولهم نزعة استرداد خمس امبراطوريات يعتبر أصحابها الإسلام هو العدو وانبعاثه مرهون بعودة العرب لهذه الغريزة التي يملكون رمزها وهم أصله.

امبراطورية داود وامبراطورية كسرى وامبراطورية بيزنطة وامبراطورية بابوية القرون الوسطى وامبراطورية الاستعمار؛ منع سنة العرب من استئناف دورهم.

بداية دورهم كانت في النشأة الأولى إخراجهم من الجاهلية حتى صاروا قاب التاريخ الكوني .

ومن ثم فمنع الاستئناف هو إعادتهم بما وصفنا للجاهلية.

فالجاهلية العربية حرب أهلية دائمة بين قبائل عربية فسدت فيها معاني الإنسانية همها تفاخر بأوهام الصغار وتغازي الفجار للثار وتغريب الديار.

بخيانة طراطير حكمهم وغباوة معارضتهم أعادوا امبراطورية فارس وداود وبيزنطة (وريثتها روسيا (والاستعمار (وريثته أمريكا): بنخبهم بالقلم والسيف.

لا يوجد نظامان متجاوران من دون حرب حدود باردة أو حامية وكلهم يدعي الغيرة على السيادة وهم جميعا محميات السيادة لمستعمر يحميهم ضد شعوبهم.

وما يصح قوله على طراطير الحكام يصح أكثر منه على طراطير معارضيهم لأن مناهم أن يكونوا مثلهم على نفس المحميات بنفس التبعية فقدان السيادة.

ومن ثم فالحرب الأهلية هي بين أمراء حرب بالفعل -طراطير الحكم -وأمراء حرب القوة -طراطير المعارضة-والكل يتنافس ويرشح نفسه لخدمة الحامي.

وذلك هو أساس الآلية التي قلت إن الميكانيكا فشلت في إيجادها؛ آلة تعمل دائما دون حاجة لتغذية طاقية خارجية لتعادي قطبيها : حكم ومعارضة جاهليان

وبذلك تتفق النزعات الامبراطورية الخمسة على المحافظة على القطبين حتى يعتبرا وكأن العدو يساعد البناء وهو يساعدهما على التخريب الذاتي.

بشار يتصور الملالي والحاخامات ومافية بوتين يساعدونه والمعارضة تتصور أن مافيات الأنظمة العميلة والغرب يساعدونهم : وهم يغذون التهديم النسقي. والحاخامات ومافية بوتين إذ لا وجود لدولة ذات سيادة إلا على الورق.

ولا أعتقد أن المعارضة ذات سلطة فعلية على ما يجري في مقاومة النظام أو داعش فهي

ولهذا فأنا لا أصدق أن إنسانا ذا عقل وفهم يمكن أن يذهب إلى تهديم بلاده من أجل ما يدعيه بل هم مجرد أدوات في آلية إعادة العرب للجاهلية.

والمعارضة بصنفيها) الدولة القطرية والخلافة) ما بينهما من عداوة مضاعفة يوحد صنفي الحكام ضدهم : سياسية حول أسلوب الحكم وحضاري حول أسلوب الحياة.

ذلك أن الأنظمة العربية بصنفيها القبلي والعسكري لا تعترف بغير الأقطار المحميات المذكرة بشعار الحداثة والمقاومة أو بشعار الأصالة والإسلام.

فيصبح التنافس بينهم على نفس الشعارات بحماية نفس المستغلين لخلافاتهم وإذن فلا عجب أن كان المستفيدون من ذلك متفقين على إدامة تهديمهم الذاتي.

وضع العرب حكاما ومعارضين علته الأصلية والوحيدة التي تجعل أعداءهم يحافظون على المجريات التي هي لفائدتهم أنهم نكصوا إلى القبلية والجاهلية. مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ الغربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تيارات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

هدنة روسيا

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

حوس يا 31-12-2016

ا غ

وله أحفظ ماء الوجه ولو اكور

مقلافة ممم مم مم م مم ع مع مم مم ةم مع عم م م مه مم م م مع مم ةم ممم م ممع مع ممم مم عم ممق ممم ممم ممع ممم المحددات الاستراتيجية ممم ع م م م مم مم ممه ممم مم ممم ممم ممه مع مم م ممه ممم مع عه ممم ممم ممعم ممم التطبيق التكتيكي للخطة جه كا ااه © حاقينة ال زع مدي 9

الحرب لم تضع أوزارها لكن الخاسر والرابح بات معلوما وما شككت في ذلك قط حتى قبل هذه الهدنة التي سعت إليها روسيا لخروج يحفظ ماء الوجه ولو بنصر وهمي وزائف. وسنرى أن الوضعية المتقدمة على تدخل روسيا هي التي ستعود بدءا بخرق الهدنة وختما باستئناف الثوار عملهم الرائع الذي أحبط الكثير منه خيانة داعش و الجبهة الكردية العلمانية والطيران الروسي.وما أريد بيانه لا يقتصر على ظواهر الحرب منذ 66 سنة فضلا عن بنائه على هذه المرحلة من معركة حلب بل يضيف مقومات الصمود الذاتية لدى الطرفين. وإذن فلتحليل مستويان: ظواهر الحرب والمعركة الأخيرة . ثم مقومات الصمود المعنوية والمادية لدى طرفي المعركة في الإقليم أولا وفي العالم ثانيا.

المحددات الاستراتيجية

ذلك أن كل تحليل يقتصر على المستوى الأول لا يتجاوز الارتسام

الصحفي الذي يجعل من إيران وروسيا قوتين عظميين وهما واهيان يقفان على أرجل من طين. ولو قلت إن حال إيران وروسيا الآن لا يختلف عن حال فارس وبيزنطة عندما بدأ الإسلام تاريخه الكوني لظن القاريء أني أبالغ: كلامعا "عملاق"" يحتشتز

ففي هذا القرن إيران ذات نظام

قروسطي وروسيا عادت لفاشيات النصف الأول من القرن الماضي ولا تختلف كثيرا عن القروسطية الدينية بسبب فقدان شروط الشرعية.

وكلا البلدين فقيران لا يختلفان عن كوريا الشمالية عسكريا وسياسيا ولا ثروة لهما إلا الخام الطاقي ومن ثم فبالمقارنة مع أي دولة أوروبية متوسطة هما من العالم الثالث.

والعرب على ما في وضعهم من ترد أغنى منهما وأقدر لو لم يقدموا حربهم الأهلية على التصدي للأعداء. لكن حرب

المطاولة ذات فضل على العرب لأنها ستفرض عليهم تجاوز الصراعات الداخلية لحماية الكيان.

صحيح أن أنظمة العرب هي بدورها مريضة وتحتضر لكن المعركة ليست بينها وبين إيران وروسيا بل هي بين سنة

الإقليم والعالم وهذين الرجلين المريضين. وصحيح كذلك أنه لا يمكن للشعوب أن تحقق شيئا من دون قيادة منظمة أو نظام قائد إذا قسنا على الوحدات التي تحققت التاريخ قديمه ووسطيه وحديثه.: وصحيح أخيرا أن حركات المقاومة -إلا ما ندر-تحولت إلى حرب أهلية بين أمراء الحرب

يتقاسمون ما لم يحصلوا عليه + بعد كل يريد إمارة مستبدة وفاسدة. ومن الضروري والعسير إصلاح حركات

المقاومة والأنظمة العربية الحالية حتى تتفق على غاية واحدة حتى لو سلمنا بتعدد الاجتهاد حول الوسائل والطرق.

حرب المطاولة مناخ ضروري لتحقيق الغاية الاستراتيجية:

وحدة الخطر على الأنظمة السنية (عرب وأتراك) يمكن أن يكون فرصة توحيد المقاومة بمعنيين.

أولا توحيد المقاومة الشعبية وثانيا توحيد المقاومة الرسمية لتكون هذه مصدر المدد العسكري والدبلوماسي وتلك أذرعها في الميدان ليشمل الإقليم كله.

فالثابت فيه الآن أمران: روسيا وأمريكا لا يمكن أن يبتعدا عن إسرائيل ولا يمكن أن يعاديا سنة العالم بصورة مطلقة وعلنية. والمتغير أمران: صراع المصالح بينهما وأداتاهما: الفرس والكرد (وطبعا بعض الخونة من العرب الترك). وكلاهما يلعب عليهما بما يقتضيه التعامل مع الثابتين. والفرس والكرد ليسا متحالفين إلا ظرفيا عن استحالة الحلف المتين مع أي منهما

ضد العرب والترك بسبب الوزن. أساس الخطة : اساس الخطة مضاعف؛

توسيع رقعة الحرب لتشمل الإقليم كله وتوسيع الرهان ليشمل المعمورة بمجرد شموله كل المسلمين.بهذين الشرطين

نقلب كل المعادلات. وفي هذا الإطار لا بد من احترام الثابتين ما لا يمكن للقوتين العظميين حاليا أن

حماية إسرائيل ومهادنة المسلمين خوفا من وحدتهم.

إذا كانت روسيا وأمريكا لا يمكن أن تتنازلا عن اسرائيل ولا يمكن أن تعاديا المسلمين كلهم فإن الحل هو مهادنة إسرائيل وضم المسلمين إلى المعركة. وأظن أن إيران تتكفل حاليا بالأمرين: فهي بحركاتها بدأت تستفز كل المسلمين (السنة) ولن تستطيع توظيف مهادنة العرب لإسرائيل في دعايتها لأنها سبقتهم إلى الحلف معها علنا (في سوريا على الأقل).

بمعنى أوضح إرجاء المعركة مع إسرائيل أو حلها بالنظرة البعيدة (ترك الوقت للديموغرافيا حتى تغير المعادلة في الدولة الواحدة التي اصبحت الحل الوحيد) واقحام المسلمين في المعركة هو الذي سيمنع من الاستنكاف:

وفي ذلك لا بد من قيادات تجمع بين العرب والترك والباكستانيين والمالويين والافارقة في حلف دبلوماسي صريح يحاور أقطاب نظام العالم الجديد. بعبارة أوجز: لم يعد بالإمكان أن يقاوم العرب كعرب والترك كترك والباكستانيين كباكستانيين والمالاويين كمالاويين ومسلمو افريقيا كأفارقة بل لا بد من مظلة وازنة في صراع طرفه المضاد لنا قوى دولية. توحيد العرب لا يمكن أن يطمح إلى توحيد المسلمين. وهذا اعتراض وجيه

فما يوحد كل شعب من هذه المجموعات إيجابا متجاوز لحدود مجموعته وشامل للمجموعات كلها أي الإسلام وما يوحدها سلبا متجاوز لحدودها كذلك؛ التهديد مصدره إحدى القوى الكبرى أو أذرعها كل الحالات.

والعامل الإيجابي لا يشكك فيه أحد. لكن العامل السلبي يبدو مشكوكا

فيه؛ هل هذه المجموعات تتعرض لنفس الخطر الدولي؟ الجواب على مستويين بينين. فالخطر يتعلق إما بأساس سيادتها الروحية أي إسلامها وهو تهديد إيراني وبوذي أو بأساس سيادتها السياسية أي استقلالها.وكلاهما شامل لدار الإسلام. ولأشرح ذلك: فباكستان لا تزن وحدها أمام الهند والمالاويين لايزنون وحدهم أمام الصين والعرب والترك أمام روسيا ولا حتى أمام إسرائيل التي وراءها الغرب كله والأفارقة أمام أوروبا وأمريكا. لكن كل واحد من هؤلاء يزن أمام غريمه إذا سانده بقية المسلمين وذلك يصح في كل الحالات ومن ثم فالوحدة الدبلوماسية بينة الفائدة السياسية.

وهي أشد بينونة في مستوى السيادة الثقافية: ذلك أن العرب أو التفكك أو التشيع والبوذية لم يبق لهم قيام أو

السياسي والروحي شرطي السيادة يقتضيان هذه الوحدة الواسعة في عالم

المعاليق وكل من ينتسب إلى العصر يفهم المقصود.

بدأت التحليل بالمستوى الاستراتيجي الروحي والسياسي لأن المستوى التكتيكي للمعارك ومظاهر الأحداث ينبغي أن يتبع وأن يبنى عليه إن أردنا الفلاح.

ففي ضوء ما يترتب على هذه الأرضية الاستراتيجية يمكن فهم حسابات الأعداء. فالتشييع والتبويذ أداتان لضرب اساس المقاومة أي سيادة الأمة الروحية. وقد سبق أن ذكرت بتعريف كلاوسفيتز لشروط الهزيمة الثلاثة: كسر الجيش وحيازة مصادر القوة المادية ثم القضاء على إرادة المقاومة أي السيادة الروحية.

والأعداء يتصورون أنهم كسروا الجيوش واحتلوا الأرض التي هي مصدر القوة المادية ولم يبق صامدا إلا أصل المقاومة أو السيادة الروحية: الإسلام.

ولهذه العلة أولي أهمية أساسية لدور السعودية وأسعى بكل ما أستطيع لجعل النظام يفهم أن حيازته للحرمين تحمله مسؤولية تاريخية لا تقدر ولا تعوض.

وكم نبهت إلى أن إيران مدركة لأهمية حيازة الحرمين رغم محاولتها الاستعاضة عنها بالمراقد معابد القلة الوثنية التي تدعي الإسلام: التشيع الصفوي.

ويمكن القول إن نسبة السعودية إلى السيادة الروحية هي نسبة تركيا

وباكستان واندونيسيا إلى السيادة السياسية جمعا بين شرطي الأصالة والحداثة.ذلك أن السعودية لا يمكن أن تكون في مستوى هذه المسؤولية التاريخية من دون إصلاح جوهري لنظامها السياسي والروحي لتصبح قوة روحية ومادية مؤثرة فعلا.

فالإصلاح في السعودية ليس سياسيا فحسب بل هو روحي كذلك؛ فليس لنظامها الروحي من التيمية إلا القشور لأن النخبة الدينية لم تتجاوز معيقات الفكر الحي الواصل. بين والفلسفي.

ما بني عليه النظام السعودي من حلف وتقليد الحكم بالعصبية القبلية (الأمراء)

لا يمكن أن يصمد أمام الأعداء.

بكلمة واحدة: يمكن للنظام السعودي أن يصبح قاطرة لكل المسلمين لو

تحول إلى ملكية دستورية حديثة من جنس ملكيات أوروبا بعد الثورة الفرنسية: فيكون جامعا لدعامتي الشرعية.

فهذا النظام يمكن أن يكون شديد المتانة لجمعه بين دعامتين؛ حب الشعوب لتقاليدها الرمزية وحب الشعوب لحقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وذلك هو القصد بالجمع بين الأصالة والحداثة. ولعل أبرز مثال في ذلك النظام البريطاني فهو يجمع بين التقاليد الرمزية والحقوق والحريات الفعلية.

إذا تم ذلك فإن السعودية تصبح قوة عظمى لأن الله حباها بكل شروط العظمة؛ الروحية تجعلها محج مليار ونصف ٠ والمادية؛ فهي بحجم قارة في مركز العالم.

وإذا لم يبادر الجيل الحالي من حكام إلى ما يهددها به أعداؤها الطامعين في ما لديها من عاملي قوتها الروحية والمادية.

والحكمة السياسية هي التي تسبق الأحداث فتحقق طوعا ما قد تضطر إليه كرها: ذلك أن شرعية النظام تزداد كلما كان هو المبادر فيضمن البقاء بالشرعية. صار بطلا لأنه كان مع الشعب وبائي تونس سقط لأنه لم يكن كذلك. ومحمد السادس سبق الربيع فجنب بلده آثاره ما وآمل أن يكون سلمان مجددا بهذا المعنى: ذلك أن من تقدم عليه تصور أن الاعتماد على أمريكا كاف وهو خطأ فادح نرى نتائجه الحالية: تغول إيران.

أتدخل في ما لا يعنيني. وهؤلاء هم الذين ما يزالون يحلمون بحماية أجنبية أو عملاء إيران وأدعياء الحداثة.

ذلك أنه لو كان ما يقولونه صحيحا لكان من الواجب ألا يتدخلوا في الثورة ولا يمولوا الانقلابات متوهمين أن الثورة المضادة يمكن أن تربح المعركة.

الفرق بين تدخلهم وتدخلي هو الفرق بين من يريد الابقاء على التبعية الناتجة عن الاستبداد والفساد ومن يريد تحرير الامة منهما وما يترتب عليهما.

فيكون تدخلي لإيمان بأن للسعودية دورا يمكن أن يكون مستقبليا وبين من يريدها مرتعا للاستبداد والفساد ولو تحت الاستضعاف والاستتباع من الأعداء.

وعندي أن دور السعودية في مجال الإصلاح الروحي والسياسي ينبغي أن يحقق الجمع بين قيم القرآن ومطالب الثورة التي تؤدي فيها تونس نفس الدور. الفرق الوحيد بين الدورين هو أن تونس القطبان.

قطب المشرق السعودية وقطب المغرب تونس فهذه هي عاصمة الفتح في الغرب الإسلامي مثلما كانت تلك عاصمة الفتح المشرق الإسلامي.

وبخلاف ما يتصورون فالسعودية بسبب الحرمين وبسبب كونها مركزالخلافة الراشدة هي وطن كل المسلمين الصادقين

وليست مزرعة العملاء من أدعياء الحداثة. اكتفيت اليوم بتحليل المستوى

الاستراتيجي فتكلمت على شروط السيادتين الروحية والسياسية وسأعود قريبا إلى الهدنة الحالية وصلتها بظواهر المعركة.

ذلك أن تأويل الظاهرات التي تصاحب الهدنة التي احتاجت إليها روسيا للخروج من مأزق تعلم ما سيترتب عليه رهن هذا المستوى الأول الذي

بدأت به.

لكني أقدم بعض اللمعات:

1-لا تخرج إيران من الهلال من دون أن ندخل نحن إلى إيران .

-2 لن يخرج حزب الله من سوريا إلا إذا دخلت المقاومة إلى لبنان.

3-لن تخرج روسيا من الإقليم ما لم يتحرك مسلمو الجمهوريات بما وصفت في الاستراتيجية العامة؛

4-ولن يسالمنا الغرب ما لم نفرض عليه مراجعة حساباته.

وذلك كله لا يمكن ان يحصل ما لم نحقق شروط السيادة الروحية والسياسية التي علينا جعلها واحدة لكل السنة في العالم كما وصفت لوحدة الأخطار.

التطبيق التكتيكي للخطة :

نمر الآن إلى الظواهر التي حفت بالهدنة من منطلق حرب المطاولة التي نريدها أن تكون اساسا لتحقيق الهدف الاستراتيجي أي القطب الإسلامي الشامل.

ذلك أني أعتبر ما يجري من حرب مطاولة هو أشبه ما يكون بإعادة التأهيل الذي يحيي بالتدريج ما كاد يموت من لواحم النسيج الإسلامي في العالم كله. وإعادة التأهيل فيها من الآلام ما يشبه آلام جبر الكسور في كيان الأمة العاطفي

والروحي والعقلي بسبب تشتيت الانحطاط الذاتي والموروث عن الاستعمار.

ما أهم مظاهر الأحداث التي تعبر عنها الهدنة.لو اقتصرنا على فرحة العملاء من والقوميين والعلمانيين والليبراليين فإن النظام قد انتصر.

وما رأيت في حياتي أنذل وأحقر من المزعومين قوميين وليبراليين و علمانيين عرب: أعماهم الحقد على الإسلاميين حتى صاروا يخدمون من لا يتوقف عن التصريح بأنه يحتقرهم ويعتبر أسماهم كلابا ويريد احتلال أرضهم واستحياء عرضهم. وحتى لو تركنا الحس الوطني جانبا فإنهم فاقدون حتى لأدنى درجات الإنسانية: يرون شعبا يجوع وأطفالا تعذب ونساء تهجر وبلاد تستباح وهم يطبلون للعدو كأنهم جوقة قردة من المخانيث.

أما الفلسطيني الذي يقبل بأن تكون قضية شعبه مجرد ورقة في استراتيجية المقايضة الإيرانية فهو خائن سواء ادعى المقاومة بالسلاح أو بالقلم وذلك مقابل ملاليم وترضية بالأقوال تقابلها خيانة بالأفعال.

لكن الحقيقة تعاكس المظاهر تماما المعاكسة: النظام عاد إلى وضع لم يبق له إلا المليشيات المستوردة مع فقدان السند الروسي الذي يطلب بالهدنة مخرجا أما المقاومة فلم تخسر شيئا بل هي

ربحت أمرين لا يقدران:

-1 بداية النقد الذاتى الذي سيحقق قدرا مهما من الوحدة -2 التحرر من عبء حماية الحاضنة.

بداية التوحد وشروط الحرب الشعبية المتحركة دون انسجام في المدن مع فقدان العدو المظلة الروسية لن يبقى في المعادلة إلا من خسر الحرب قبل

ذلك.

فالنظام ومليشيات إيران خسرت الحرب قبل التدخل الروسي وهي ستخسرها بعده بكلفة أكبر لأن داعش التي كانت تساعدهم تتصدى لها المقاومة بمظلة لذلك فمن مصلحة المقاومة أن تجعل ايران ومليشياتها تخترق الهدنة بحد يوجه التهمة لهم فيبرر رد فعل المقاومة دون حرج دبلوماسي لمؤيديهم ردا يستطيع أن يكون ساحقا وماحقا.

ذلك أن من لم يتقدم إلا بمظلة روسية في سوريا وأمريكية في العراق سيتراجع بعد فقدانهما وستتوالى هزائمه. ثم إن إيران مقبلة على ايام سوداء لأن جمهوري أمريكا غير ديموقراطييها.

ومهما احتموا باسرائيل-احتماء أنظمة الثورة المضادة بها- فإنها هي بدورها مضطرة على الأقل بسبب استحالة التدخل المباشر على الأرض إلى أن تقبل بما سيفرضه المقاومون على الأرض. صحيح أن تركيا لا يمكن أن تواصل الدعم السابق بسبب حاجتها لروسيا. خطاب المقاومة للروس ينبغي أن يكون

مطمئنا للروس حتى يفرقوا بينهم وبين إيران التي هي الأخطر.

ثم إن وضع البيض في سلة واحدة غباء استراتيجي: أمريكا وحدها عبء. وجود منافس مفيد. لذلك فليس من حق المقاومة معارضة الخيار التركي مع روسيا. لذلك فالإشكال ليس في وجود الشروط التي تمكن من العدو بل في وجود

الشروط التي تمكن المزايدين من أصحاب العنتريات لمنع كل خطة

دبلوماسية ناجحة.

التناقض في

فكثرة الحركات يولد المزايدات فيفشل كل الخطط فيساعد نجاح العدو الدبلوماسي بافقاد الجاذبية عن صورة المقاومة المشروعة لغباء أمراء التحريب:

وقد بدأ الجولاني بنفس الغباء يتبرأ من هدنة كان أول المستفيدين منها-ربما قبل غيرهم-وضمنت لهم المقاومة الحماية حيثما أبقت لها عن وجود. فغدرهم بالمقاومة يفوق غدر مليشيات ايران وما رأيت في حياتي أغبى ولا أبلد من فقهاء هذه الحركات التي يصعب أن يصدق أحد أنها مخلصة لله ولرسوله وأن الحمق يصل إلى هذا الحد فضررهم لقضايا الأمة لا يقدر

وما لم أستطع له فهما: هل الحرب ليست خدعة؟ هل من الضروري أن يعلن المحارب عن نواياه؟العنتريات تفضح أصحابها لأن تنافس أمراء الحرب لا

لكن الأغرب هو موقف العلمانيين والليبراليين؛ شماتة بما يتصورونه هزيمة للمقاومة ونصرا للنظام وعملائه ثم لا يستحون فيتهمون تركيا بخيانة المقاومة لكأنهم أحرص الناس عليها.

لكأن تركيا غبية مثلهم تعمل ما تقول مع الأعداء وتقول ما لاتعمل مع الأصدقاء. هؤلاء ما صاحبوا المقاومة إلا سنوات: وبالهدنة خلصتهم من الابتزاز.

قارنوا ما حدث في الممر الثاني: الممر العربي لتجهيز الثوار مغلق تماما رغم أن خطر الهلال الشيعي يهدد العرب عامة والأردن الأردن أكثر مما يهدد الأتراك.

وإذا لم يفهموا ذلك كذلك فهم إذن مضللون. الإحاطة بالعدو دعا إليه به بدل حمايته. نقل المدنيين فرصة للمقاومة حتى لا يبتزها أحد بقنبلتهم.

لكل هذه المعاني اعتبر ما حصل ليس إلا فرصة احتاج إليها بوتين للخروج بشبه نصر يعلم أنه تخفيف على المقاومة

يا يحتمون

ربحت المقاومة طنعة المدنيين وحسر العدو المظلة الروسية والخيانة الداعشية وعلى المقاومة أن تتحد حتى تستأنف ما نجحت فيه قبل التدخل الروسي.

وإذا واصل الجولاني بلادته فينبغي معاملته كداعش واخراجه من الاحتماء بالمقاومة. فهو يحتمي بما يدعي حمايته مثل حزب الله يحتمي بدولة لبنان التي يقودها حكم رئيسه سني.

الإسلام لايحتاج لمن يخلط بين العنتريات والفاعلية الاستراتيجية؛ فهل سيكون مصير المقاومة السورية مثل المقاومة الفلسطينية تجارة تلطخ القضية ولا تخدمها؟

لم نسمع يوما إسرائيل تحدد أهدافها دفعة واحدة بل هي تعمل بالقضم المتدرج. أما المتعنترون من مفسدي المقاومة فيغلو الأقوال دليل تقصير الأفعال.

ولاختم ببعض الأسئلة:

هل المقاومة تستطيع نجدة بعضها البعض أي هل لها القدرة على الحركة؟

ام هي محاصرة في المدن؟

إن كان ذلك فلتتوزع استراتيجيا.

والقصد بالتوزيع الاستراتيجي لقواها هو التوزع بحسب نقاط ضعف النظام والمليشيات الإيرانية فيتمكن من فتح ثغرات خطوط المليشيات شرقا وغربا.

فإذا كان ثقل المليشيات عراقي لبناني فينبغي تجاوز الحدود وتكوين جبهة سنية تشمل الهلال كله مع ضرب مراكز فاعلية النظام كالمطارات والممرات والمواصلات والاتصالات.

فالمهم في المقاومة هو شل أدوات فعل النظام دون المساس بالمواطنين إذ حتى من هم مع النظام فهم سوريون وينبغي ألا يكون تعامل المقاومة معهم من جنس

الحرب الشعبية تعمل بالمباغتة وخاصة بالأفعال ذات الفاعلية الرمزية المؤثرة في معنويات العدو وليس بالضرورة بالاثر المادي الكبير. ضرورة السرية وربح القلوب.

من هنا أهمية السلاح الخفيف والحركة السريعة. من الخطأ الحرب بالمجابهة بل الحرب بالكر والفر السريعين وبالأفعال الفردية السرية ضد مع حزب الله.

لا بد من كسر شوكته خاصة وقد بدأ يتصرف كجيش دولة رسمي. فهذا

من مقاتله لأن حركته لم تعد سرية بما يكفي لأنه صار دولة ذات عتاد ثقيل.

وهنا لا بد من الاستفادة من الجمع بين الحربين النظامية (المنسلخين من الجيش) والشعبية (الشباب المتطوع): فبذلك كان النصر حليف النشأة الأولى.

جمع جيش الفتح الإسلامي بين الاستراتيجيتين؛ حرب الصفوف وحرب الكر والفر. والاولى للصدام البطيء والثانية للصدام الخاطف. وهما نوعا الاستفادة من الحركة.

هذه الهدنة إن توحدت المقاومة واستفادت مما ربحته وخسره العدو -ما وصفنا- فإنها فرصة لا تعوض لجعل إيران تنهار ليس في الشام فسحب بل في الداخل. والمليشيات وهي ستضطر لإرجاعهم حتى تقمع ثورة الشباب الإيراني الذي توهم الاتفاقية النووية نهاية عذابه لذلك

فسيتبين له كذب الملالي.

فشل الاتفاقية يتحقق لما ييأس الشباب

الإيراني مما كان ينتظره منها.ء ولن

يصبر أربع سنوات أخرى مدة حكم

ترامب وخاصة إن نجح ثانية.فالصبر الصبر.

وعندي أن إيران تبحث في الحروب الخارجية عما يستمد منها عادة أي التخويف بالخطر الخارجي ودغدغة الشعور الوطني بمجد الفاتحين وحقد

؛ 10 الثأر من العرب.

وهم يحقدون على العرب لأنهم خلصوا جدودهم من الوثنية التي عادوا إليها لأنهم كفروا بمبدأ تحريرهم من عبادة العبادة وهدايتهم لتعويضها بعبادة رب

لكن ذلك لم يعد منطبقا على شباب إيران الذي يغلي بأكثر مما دفع شباب العرب للثورة. وإذا تواصل خداع الملالي إيران لشعبهم فبسبب تقاعس الأنظمة العربية

لذلك فهزيمتها في سوريا والعراق ستكون الضربة القاضية ليس على إيران التي هي جار لا يمكن محوه بل على نظام الملالي العدواني ومليشياته العربية.

١ 25 كل ما ورد في هذا الفصل الثاني تتمة

الاستراتيجي. فالهدنة هي نهاية المظلة الروسية وبعدها سيمزق شبابنا النظام ومليشيات إيران..

م الأناسة - التاريخ والثقافة وا

وف فولف عن الألمانية.

الممهدة لصلم الظاهريات الذ

هوسرل عن الالمانية.

قة الصربية واليونانية بجامصة تونس الأولى : بأكاديمية الصلوم والفنون - بيت الحكمة أل التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

ا" رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

د الخزالي الخطاب الصلمي لارسطو ه الخلدوني والتاريخ الصربي المصادر

- الإبستيمولوجيا البديل المسائل لصبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في الصلاقة

الفلسفة الصربية مل واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية ربية ومستقبل الإنسان في مهب الصولمة. الشصر المطلق والإعجاز القرآتي

في القرآن والسنة اورات في أحوال الفكر والسياسة عند الصرب والمسلمين وشروط علاجها القاضي

- إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

امات الإستراتيجية والسياسة المحمدية

ات المصرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب قم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- توس نموذجا

ية الصربية ومنجزاتها < موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين

تصميم الأ ماء والبيان -- (ذرير التنفيزي: حدر مراس ال مرزدني

أبو يعرب المرزوقي

هروب بوتين

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

7 صفحة

رب ارا

ور في 1437.06.05 - 2016.03.15

مقدمة الدلالات التي تعنينا أمام حداثيي تونس المزعومين هل البورقيبية وطنية ضيقة؟

بت ««« حب ٠١١٧١١٠ 1 زالا97 اساسا و1 +017 اواك جلو ا ان قا اواج ل ا ا تت فو ربجو فو وو ديه وترم مج ووم تومو ممم خوج مع لا اك ا جم جد م جا ا مجان فسوي واب فييك وموم زجع ور مجع جوع مووي وج موبي مج وج مجو ممه اا

تحبت كثيرا من كثرة سائلي عن دلالة انسحاب روسيا من سوريا. فالمعلوم أني لم أنتظر انسحابه لأبين هزمته الحتمية وأعلن أنه لا بد سيهرب قليلا. وأجبت جيب عن الملا لقاصة سهريا.

فهذه بينة: القليل الذي حققه في خمسة أشهر بعد هزمة إيران ومليشياتها سيذوب في أقل من أسبوع وقريبا

الدلالات التي تعنينا

فالدلالة الأبعد هي أن الرجل الذي كان مريضا تعافى.

والشعب الذي كان في غيبوبة عادت إليه نخوة السلف الذين أسسوا دار الإسلام .العدنانية عادت.

غاية الأمة وبدايتها.

والشباب باذج خالد يحكي النشأة الأولى الاستئناف الكوني.

لذلك فالأمر يتجاوز سوريا.

فبوتين لم يهزم في سوريا فب بل هو بدأ يخاف من الهزيمة في عقر داره تماما كما يحدث لإيران الآن:

فالربيع آت إليها في جرها ما ناورت خارجيا.

أعداء غالبية الإقليم السنية الآن في ب الريخ: إيران ومليشياتها الباطنية والصليبية وإسرائيل ومليشياتها

العلمانية والليبرالية والغطاء القوني. وما سميته بالعثمانية والعدنانية أقصد به خلافة البداية وخلافة الغاية.

وهما لا يمكن أن تحققا الاستئناف من دون تحرير عاصمتي الخلافتين الوسطيين

تحرير دمشق وبغداد هي المرحلة الموالية.

هز عرشي من حارب الأمة أي الصفوية والامبراطورية الروسية هي الغاية التي لا بد منها لتحرير دار الإسلام

الثاني تدحرج ساقط والأول تسلق صاعد

لا بد من أن نستي الأعداء السم الذي أرادوا قتلنا به: الفوضى الخلاقة

فنصرنا يجعلها خلاقة وهزيمتهم تجعلها هدامة:

أرادوا تفتيت جغرافيتنا وتشتيت تاريخنا لكن اللحمة المرجعية وأساس الحصانة الروحية للسنة شديد متين

فلم انتظر حصولها لأعلم أنها حاصلة حا خاصة والمكر الإلهي الخبر مثلته أزمة البترول.

الدلالة التي تعنيني غير مباشرة:

علامتا الصحة المستأنة.

لم يبق آل عثمان الرجل المريض بل استعادوا عنفوانهم.

وآل عدنان حزموا فعزموا فأنجزوا

علينا أن نستثمر هزيمة العدو الموضعية لنحولها إلى جراحة تامة في جسد الأعداء وحتى في أجسادنا:

إزالة ما لدينا من "دم فاسد" وتشكيك بنسقية عرى الأعداء

ولسنا في ذلك المعتدين.

تركيا حاولت محادنة روسيا.

والسعودية حاولت محادنة إيران.

لكنهما استكلبا واستهانا بآل عثمان وآل عدنان.

خلافة البداية (المدينة) وخلافة الغاية (اسطنبول) لم تبقيا رمزي المرض والغيبوبة بل أصبحتا قادرتين على لي عصا من يتصورونه رب العالم: أمريكا

كلاهما كانا يرى أن بوتين سيهزم مثل السوفيات وملالي إيران سيسقون سما أقتل من سم حريهم مع العراق.

وقد حدث

وعلى الشباب السوري أن ينظم مقاومته وأن يوحدها وأن يرتب المطالب فلا يقدم ما ينبغي أن يؤخر:

الآن تحرير سوريا أولا ثم تأتي المشروعات الأكبر

آن أوان الحسم ولا حسم من دون وحدة المقاومة:

وينبغي تحرير سوريا ومعها لبنان لأن ذراع إيران فيها ينبغي أن تقطع نهائيا وسيليها ما في العراق الهزيمة الحاسمة والنهائية لا الموضعية والمؤقتة

آمل أن يكون جوابي لسائلي قد بين أن الأمر لم يعد متعلقا بروسيا وإيران في سوريا فب بل بكل من يحول دون السنة واستعادة دورها القلبي والكوني

لا بد بينت سابقا بأن بوتين سيهزم اقتصاديا قبل أن يهزم عسكريا سواء بما يمكن إغراؤه به أو بما يمكن حرمانه منه خلافا لكثير من أنصاف المحللين

ذلك أنهم يتجاهلون أو يجهلون أن للحروب شروطا أولها المال وثانيها القدرة على التحمل وكلاهما متوفران للجبهة العربية التركية ومفقودان لإيران وروسيا.

ولما كان الشباب السوري على الأرض قد برهن قبل قدوم بوتين على قدرة عجيبة هزم تلك مليشيات إيران رغم قلة التسليح فالنتيجة بينة بتسليح أفضل.

وهو ما بدأ بعد أن تجرأت تركيا فأسقطت الطائرة الروسية وتجرأت السعودية فأمدت الشباب بالسلاح متحدية الفيتو الأمريكي علنا بلسان وزير خارجيتها

فقد قال -وهو نعم الرجل والمثقف والمؤمن بقضية شعبه- إن بشار سيرحل سواء كان ذلك بالسياسة أو بالحرب. ولم يكن كلامه على العواهن فهو بليغ ودقيق.

أوهام حداثيي تونس المزهومين

يضحكني بعض حداثيي تونس المزعومين الساخرين من عرب الخليج:

أعمتهم النظرة التي تعتبر فرنسا هي الحداثة وليس فيهم من يصل إلى كعب هذا الوزير

مثقفون منغلقون أصابتهم نعرة بورقيبة الذي يحتقر العرب فأصبح حداثيو تونس أميين لا يرون إلا سرتهم ولا يعلمون أن العرب في صلة مع العالم كله.

فوزير خارجية السعودية مثقف يجيد العربية والإنجليزية والألمانية وليس له نظير بين وزراء تونس الذين

يعتبرون الفرنسية شبه الميتة لغتهم الأم.

ولا غرب إذا رأيتهم يعتبرون حزب الله والحشد الشعبي وبشار والسيسي مقاومين ويمثلون مستقبل القضية الفلسطينية والعربية وهم أكبر خونة لكل قضية والحسد فلم يجدوا إلا السباب لتنفير العرب

يفضلون احتقار الغرب للهم على الأخوة في الثقافة والدين:

حاربوا قطر إذ حاولت مساعدة الثورة

وسابوا السعودية لما هادنت الثورة

لتكون تونس رهينة فرنسا

وما قلت إن التطوع مساعدة للسوريين خيار خلقي حر وإن اتهام أصحابه بالإرهاب سخيف طلب عملاء إيران بمحكمتي مع التصفيق لمن تطوع في عين العرب

وقد ضربت مثال أكبر أدباء فرنسا ووزير ثقافة حكومة ديجول -مالرو- إذ مجد الشباب الأوروبي الذي هب لمساعدة الثورة الاسبانية ضد فرانكو.

يقبلون ذلك عند من يعتبروهم أسيادا لهم ويجرمون من يساعد المظلومين عندنا.

وبهذا المعنى فإن آباءنا وجدودنا الذين تطوعوا لمساعدة الفلسطينيين كانوا أيضا إرهابيين وليسوا أحرارا تطوعوا للدفاع عن قيم آمنوا بها وجاهدوا.

أحد السخفاء ويعتبر نفسه من كبار صحفيي تونس عرف البورقيبية بأنها الوطنية التونسية المتحررة من كل مشروع يتجاوزها.

وإذن فديجول وميتران غير وطنيين.

ذلك أن الرجلين أرادا مشروعا يتجاوز بلديهما وبناء أوروبا الكبرى إلى حدود روسيا.

حقده يعميه فيتصور الإسلامي الذي يريد قوة المسلمين ليس وطنيا

لا يرى لغبائه أن تونس المفصولة عن الأمة الحاضنة لها تصبح مستعمرة حقيرة وتابعة لتجار مرسيليا توريدا وتصديرا وفيه تعليل رأي ديجول في زعجه

فقد قال في مذكراته: إن أقصى ما يمكن أن يرقى إليه هو رئاسة بلدية مرسيليا.

ويزعمونه صحافيا كبيرا تراه منتفخ الأوداج وهو أقرب إلى عقلية الدجاجة

ولأذكر له أربعة أمثلة موجبة وأربعة سالبة عن تونس:

سلبا كانت مجرد مستعمرة تحت الرومان والبيزنطيين والإسبان والفرنسيين.

لكنها بصورة موجبة كانت عاصمة لقوة عالية تنافس روما وأوروبا: مع القرطاجنيين

واليوم بفضل الثورة.

فمن يفضل السوالب على الموجبات غير الأغبياء؟

أبو يعرب المرزوقي

هزائم محور الدجل والخداع

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

7 صفحة

تس ب

2015-10-23 437-01 توس حب 11ل

وير في 1437.01.11 - 2015.10.25

ال مموالدهل والهداء 18 5ق

فلنترك جانبا دعاية المليشيات الخمس -الباطنية والصليبية والعلمانية والليبرالية والقومية الفاشية- ولننظر في الوقائع التي توالت في الساحتين العسكرية والدبلوماسية لنر ما عليه الحال.

فالحال تبين أن ما يجري في الأفعال هو متوالية من هزائم المحور الذي يكثر من الضجيج والجعجعة.

فما يخيل به ويكذب على نفسه بالأقوال تأويلات يخفي بها هزائمه المتوالية على شعبه الذي لم يعد يصدق دعايته.

ولنحص هذه الهزائم بمعيار ما لجأوا إليه من تدخلات متوالية لأن كل لاحقة

1 فالهزيمة الأولى كانت للنظام.

.2 والثانية كانت لحزب الله.

.3 والثالثة كانت لكل أحزاب الله الذين قدموا من كل حدب وصوب. 4 ثم تبعت ذلك الهزيمة الرابعة المدوية لأنها هزيمة منبع المحاولات الثلاث السابقة : فهي لم تبق لهم إلا اللجوء إلى روسيا بوتين الذي يبحث عن تلميع

وبوتين هو الحصان الخاسر الذي قريبا سيهزم وهو قد بدأ يتحسس الهزيمة

دعوة روسيا اعتراف صريح من إيران بأنها خسرت المعركة بمراحلها الأربع التي

وبوتين الذي بدأ يعرض مبادرات يحاول تجنب الهزيمة ما أمكن. ولن يفلح. لكن كل هذه الهزائم يمكن تسميتها بالهزائم التكتيكية في معركة ليست الهزيمة فيها إلا دليل على ما هو أعمق: فهي لا شيء بالقياس إلى الهزائم الاستراتيجية الخمس والتي يحاول العدو إخفاءها. 1 أولى هذه الهزائم الاستراتيجية هي معركة البترول. 2. والثانية معركة السلاح الكيمياوي 3. والثالثة معركة اليمن لأنها أثبتت العجز بسبب العنتريات التي لم يتبعها عمل قادر 4. والرابعة معركة النووي: فهي السم الثاني الذي شربه الملالي. فما الأخيرة؟ 5. الأخيرة هي ما أتوقع أنه سيجري في إيران وروسيا بسبب تراكم الهزائم التكتيكية والهزائم الاستراتيجية: فبوتين والخامنائي سيلجآن إلى الحل الوحيد الذي يمكن أن يخرجهما سالمين مؤقتا من سوريا: سيقبلان بالحل الذي الذي ستفرضه المقاومة في الشام والعراق. وحينئذ سيحدث التفاعل في البلدين. ذلك أن كل الأكاذيب التي صبر عليها شباب إيران أولا ستفضها الهزائم وسيكون النظام بين خيارين: إما تقليد بشار ضد الشعب أو سقوط النظام سلما.

أما في روسيا ثانيا فإذا لم يتدارك بوتين نفسه بمخرج مشرف كأن يأمر بشار بالتسليم ويقبل بجنيف واحد قبل فوات الأوان فستكون نهايته قريبة داخليا

خاصة ومعركة البترول ما تزال جارية والروبل في تدحرج متواصل.

وهذه ليست نبوءات بل هي تحليل موضوعي للمعطيات الحقيقية التي لها

وزن في حروب المطاولة: المال والرجال.

وكلاهما مفقودان لدى حلفاء روسيا وحتى لدى روسيا لأن الشعب الروسي لا يريد تكرار افغانستان.

ولما كانت روسيا لاتملك مالا كثيرا وكانت متخلفة في التسلح الحديث وكان استعمال السلاح الوحيد الذي تتعنتر به هو النووي وهو مستحيل الاستعمال من

لكن كل هذا التحليل يفقد معناه إذا غاب الشرط الوحيد لهذه النتائج كلها:

وهو أن يثق كل من السعودية وتركيا وقطر بأنهم إذا لم يصبروا ويصابروا

فما الذي يجعلني اعتقد أن هذا الشرط لا بد أن يكون موجودا؟ ولهم كل إمكانات الصمود والقدرة عليه بخلاف الأعداء.

فلا أحد من حكام هذه البلاد الثلاثة ونخبه بجاهل أن الهدف البعيد للأعداء هو تفتيت السعودية بالطائفية الدينية وتركيا بالطائفية العرقية وحتى الدينية وقطر تعلم أنها إذا مست السعودية فهي إلى دوس مؤكد.

وكل قيادة لها إمكانات النصر وتعلم أخطار الهزيمة لا بد وأن تقدم لأن معارك الوجود ليس فيها خيار ولا تردد.

وأخيرا فإن ما أقدمه من تحليلات إلى حد الآن أثبت الوقائع أنها تصف ما يجري بصورة مطابقة لما يترتب على طبائع الأشياء: مشكل المحللين البارزين أنهم لا يفهمون الفرق بين الممكن المعين والممكن المجرد. * الممكن المعين هو ما يماثل الثغرة التي توجد في بنية منطقية والتي تقبل

التحديد بمجرد التقاطع بين الخانات التي تحيط بها فيكون الممكن هو ما هو بالقوة في الحاصل منه. * أما الممكن المجرد فهو فرضيات لا متناهية لأنها لا تنطلق من قاعدة البنية الحاصلة وما يمكن أن يترتب عليها بالتقاطع والتوليف بين مقوماتها: الحرب الحديثة ليست مجرد إرادة وشجاعة وبطولة بل هي كل ذلك مع شروط مادية اقتصادية وتقنية مهولة. فيوم واحد من الحرب الحديثة يمكن أن يلتهم ميزانية دولة صغيرة مثل تونس. فإذا علمنا أن إيران بمجرد حرب البترول -دون اعتبار سنوات الحصار- خسرت نصف مدخولها علمنا سر العجز. وإذا أضفت أن محاربيها من المقاومين الأشاوس لجأوا إلى حرب المطاولة والقضم المتدرج فإن هزيمة حزب الله وحدها قضت على كل دعايتها. وهروب "زوروها" من العراق واليمن وسوريا قضى على مصداقية كل عنترياتها.

وكون بوتين بعد أقل من شهر في المعركة بدأ يبحث عن حل سياسي يعني أنه

يرى الهزيمة بينة في غاية الطريق المسدودة التي لجأ إليها.

ولا أستبعد أنه سيبدأ قريبا في التفاوض مع المعارضة والمقاومة حتى يحافظ على قاعدته التي يعلم أن بشار لن يكون موجودا قريبا وأن النظام لن يكون قادرا على الوفاء بأي وعد سابق لأن الدولة ستصبح بيد المقاومة.

والعنصر الأهم الذي يغفله الكثير من المعلقين هو ما يقابل لجوء حلف الخداع: فاللجوء إلى روسيا قابله عندنا تخلي أمريكا ومن ثم تحمل السنة وحدها حماية ذاتها.

فيكون ذلك إحدى أهم العلامات على موازين القوى: من كان يظن

محتميا بالغرب تخلى عنه الغرب فثبت أنه غني عنه ومن كان يتعنتر بأنه يقاوم الغرب

ومعنى ذلك أن ما كان خفيا من حماية أمريكا وإسرائيل ما كان يدعي تمثيل حلف الممانعة تبينت حقيقته: أنه كان يمانع ضد الأمة لمنعها من استئناف دورها ولذلك فهو قد كان محميا من الغرب. لإسرائيل والبلد المغذي لها بالسكان وبالإيديولوجيا أي بقايا روسيا السوفياتية.

وهذه البقايا لن تستطيع صبرا:

وإذا كانت الأولى أنهمت الامبراطورية السوفياتية فهذه ستحرر الروس من

وبهذا المعنى فإن ما يحدث في الهلال -الشام والعراق- يجعل الاستئناف الإسلامي شبيها إلى حد كبير بما حدث في النشأة الأولى ضد الامبراطوريتين: الأرثوذوكسية والشاهنشاهية لما فتحها جيش الفاروق.

ومثلما كان الفتح في النشأة الأولى تحريرا لشعوب المنطقة من العبودية والاستعمار فالفتح الحالي في الاستئناف سيحرر المنطقة وشعوب روسيا وإيران من الملالي ومن الكاجي بي. والأيام بيننا.

وكل ذلك من المكر الإلهي الخير:

لا يمكن لأمة عظيمة أن تستأنف دورها التاريخي الكوني من دون عنت وتضحيات كبرى تضاهي من حيث إعادة تأهيل شباب الأمة على البطولة ما كان حاصلا في النشأة الأولى.

أبو يعرب المرزوقي

هزيمة بوتين والملالي أمر محسوم

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

5 صفحة

7ن مر 270723101

اي " ١ >4 و .اذ)صمح د 5-01-1437

7 ا . »#2. توثثير في 14370.25 -- 2015.11.08

بصرف النظر عن الضربة القاصمة التي حدثت للطائرة الروسية لكل من بوتين والسيسي فإن ما يؤدي إلى التحليل الموضوعي هو أن بوتين يترنح فعلا.

وسبق أن بينت أن إيران هزمت وأن خامنائي سقي سم الاتفاقية مثل الخميني سم الهدنة

"سيريع" شباب إيران مثل شبابنا انهت الطائفية: هزمت عسكريا وفكريا.

وليس في ذلك أدنى تنبؤات بل هو تحليل لمعطيات يتجاهلها محللون متطفلون لا يميزون بين الممكن الفعلي والممكن المجرد:

إيران وروسيا مفلسان ومتخلفان عسكريا.

وشعبهما يريد أن يعيش ككل الشعوب حرا وكريما ولم يعد يطيق مافية الحرس والكا-جي-بي:

لذلك فالعرب مرة أخرى إذ يتحررون يحررون حتى أعداءهم.

لا تستمرئ الحرية والكرامة إلا بوصفها هبة إلهية يفرض عليها الكرم والعزة أن ترى غيرها بحلمها يستفيد معها بها.

ونفس ما سبق أن بينته بالتحليل المنطقي من شروط الإمكان الفعلية لا المجردة من أن قوات تونس السياسية في النهاية : حزب النهضة وحزب الدستور

وقد حذرت الأحزاب التي خدعها السبسي في ما سمي بجبهة الإنقاذ من أنهم يمضون على شهادة وفاة وليس على حلف ثوري:

وذلك ما حصل لم يعد لهم ذكر.

وكم مهم كان يدعي الزعامة والفهم في السياسة ولم يقبل النصيحة حتى وصل إلى الفضيحة.

والسيسي وحفتر وصالح واليسار الاستئصالي والقوميين ومليشيات إيران وإسرائيل العربية كل هؤلاء قريبا سيصبحون من الماضي في مزبلة التاريخ.

الثورة العربية الحالية لن تنتصر فكريا فقط بل هي ستنتصر عسكريا أي إنها بحق ثورة تماما كما كان الأمر في النشأة الأولى:

شعب حر فز للعزة وهو سيسترد دوره كاملا ليس في الإقليم فحسب بل في العالم كله.

والنصر حتم: الكاريكاتورين بل صار مؤمنا بوحدتهما الحية كما تعينت في قيم القرآن رشدا وعقلا.

الكثير من السطحيين صحافيين ومعلقين -وخاصة من أنصاف المتعلمين الذين تمتلئ بهم بلاتوهات الفضائيات- اعتبروا كلامي على بوتين من التخريف

فإذا ببطلهم بوتين بعد أقل من شهر أصبح يجري ويلهث بحثا عن مخرج من

كان بوتين يتصور -ومثله تصور زمارة الملالي من قبله بأنه في أربع وعشرين ساعة سيحسم معركة الزيداني- أن العنتريات المصاحبة للمناوشات مع

إسرائيل في لعبة خلهم يصدقون أننا نتحارب ستنطلي على أبطال السنة.

ولما هزمت إيران وكل مليشياتها رغم إفراغ خزينة العراق لتمويل حربها القذرة لجأوا لمتعنتر الكا-جي-بي فظن أن خردة السوفيات يمكن أن تنتصر

لم يكن يعلم من ينازل.

نسي درس أفغانستان.

وهو بدأ يتذكره.

وبعد قليل سينحت في جمجمته:

سيخرج مكسورا ولن يصبر عليه شباب روسيا الذي ضاق ذرعا بفرسنته الكاذبة

حينها سيعلم أشباه المحللين والصحافيين أن فهم الأحداث يقتضي معرفة بالمحددات الحقيقية للقوى الفعلية:

المال والرجال وطول البال أو الصبر

تلك هي الشروط التي يعتمد عليها في تحليل الحروب.

صحيح أن نزول أسعار البترول هي من المكر الإلهي الذي سهل الانتصار على

فبعد إفلاس إيران والعراق وروسيا لم يبق لهم ما يمكن أن يحاربوا به.

وكانت الاتفاقية النووية بداية سلسلة الهزائم: إيران ومليشياتها يقدمونها على أنها انتصار وهي في الحقيقة لا تقل عن إخضاع العراق للتفتيش الذي كان بداية النهاية لنظام صدام. والانفتاح على الغرب سيكون الضربة القاضية:

ذلك أن الاتحاد السوفياتي انهار لأن شبابه بات يحلم بنموذج الحياة الأمريكية. ونفس الأمر سيحصل في بلاد الملالي: ولا خيار لحرس الثورة * إما أن يختار حل بشار والسيسي * أو أن يرضخ لربيع الشعوب العربية. شباب إيران سيثور وقريبا جدا. والأيام بيننا: لن يمر الربيع المقبل حتى يكون الأمر قد حسم في الشام والعراق وستتبع إيران لأن ما يتوهمه الكثير من عودة الثروة بعد توقف الحصار يحلمون:

سيكون ذلك بالقطارة ولن يسد أدنى ثغرة في شعب تعداده 80 مليونا.

أبو يعرب المرزوقي

واجب الحسم مع تدخل إيران وروسيا

سوريا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

4 صفحة

زولاير في 1436.11.19 - 2015.09.03

1-إذا تدخلت إيران وروسيا علنيا في سوريا بضرب المقاومة فسيكون ذلك بداية حرب عالمية حتما أو على الأقل سنية شيعية فهزيمة المقاومة خط أحمر. فهي تحيي الثورة والسنة كلها.

2-وهي ليست خطا أحمر حبا في المقاومة: إنها كذلك لأنها تعني نهاية السعودية وتركيا وقطر. فإذا لم يفهم قادة هذه البلاد الأمر كذلك فهم نيام.

3-وإذا سكتت أمريكا والغرب عن هذا التدخل فمعناه ضوء أخضر منهما: وفي هذه الحالة لا بد للسنة أن تلعب اللعبة الحاسمة: الحرب الشاملة والحاسمة على المتدخلين.

4-ويخطئ من يتصور إيران وروسيا قوتين عظميين: فهما أوهى من بيوت العنكبوت ليس لهما إلا العنتريات التي سببها جبن القيادات العربية وترددها.

5-لن أطيل: إذا أقدمت القيادات العربية والتركية فغالبية شعوب الإقليم ستكون معهم لأن السنة تكون في هذه الحالة أمام الرهان الأكبر والحاسم.

واجب الحسم مم تدخل اران وروسيا ص1 م4 أبوبعرب المرزوقي

واجب الحسم مع تذكل اران وروسيا «» ابو يغرب المرزوقي

6-ذلك أن هذا التدخل الروسي الإيراني معناه أنهم أدركوا أن أداتهم -داعش وإرهابهم المصطنع- في خطر من التدخل التركي وهم يأتون لإنقاذ حجتهم تحريف معركة الثورة.

7-وحرف معركة الثورة كان مقصورا عليها في سوريا. لكنهم اكتشفوا أنها بدأت تأتيهم: في العراق وفي لبنان وقريبا ستكون في إيران وتوابع روسيا.

8-إذا كانت امريكا والغرب مترددين فلأنهم هم بدورهم لا يريدون للثورة أن تنجح خاصة وهي ستحرر شعوبا لها ما يجعلها قادرة على الحماية والرعاية الذاتيتين.

9-اي إن الغرب ومعه إسرائيل يريدون للمسلمين أن يبقوا تابعين أبد الدهر ولو بحلف مع بقايا الستالينية أوالكنسية الماركسية والكنسية الشيعية.

0-فاستتباع هذين النوعين من الكنسية حتى بالقسمة معهما حل يفضله الاستعمار الغربي وإسرائيل على التعامل مع شعوب حرة بندية واحترام

1 -لكن السنة ليست مخيرة: فإذا كان الهدف تفتيت مكانها وتشتيت زمانها والسيطرة عليها ماديا وروحيا فإن الجهاد واجب والموت أفضل من الاستسلام.

2 والغرب ببراجماتيته سينتظر: فإذا رأى العزم الحقيقي من السنة -ثالوث المنطقة مع باكستان وجنوب شرق آسيا- فإنه سيعيد النظر لئلا يفقد خيوط رقعة الشطرنج العالمية

3-فأي استراتيجي يعلم أن سيطرة روسيا وإيران على المنطقة وبحارها

واجب الحسم مع تذكل اران وروسيا «» ابو يغرب المرزوقي يمكن مع الصين والهند أن يخرج الغرب كله من الاقليم ومن القرن 21 سيدا للعالم. 4-فسيادته التي بدا هيكلها يتصدع لم يعد لها ما يتميز بها إلا بالسيطرة على الممرات والثروات التي في الأقليم. وبخسرانها يفقد وزنه العالي. 5-لذلك

فعلى السنة أن تبادر فلا تترك الأمر بترددها حتى يصل إلى ما لا يقبل الرجع: فالردع يبدأ بالمبادرة وليس بالانتظار. لا بد من الحسم السريع. 6-والحسم يتطلب مساعدة تركيا في تحقيق الخطة ومنع إيران والروس من التدخل لأنهما إذا تأكدا من العزم مثل العاصفة فإنهما لن يقدما لمشاشهما. 7-بكلمة واحدة: إذا تركت تركيا وحدها في المعركة فإن العرب يكونون قد أجرموا ثانية بعد جريمة الحرب العالمية الأولى. وسيعم العار كل العرب. 8-وبذلك نرى كيف تتطابق الفاشيتان من بقايا الماركسية وبقايا الخمينية أي النظام الديني المزيف والنظام العلماني المزيف في لحظة افتضاح.

9-ولحظة الافتضاح تكرر ثانية في أرض الإسلام: الأولى لما حرر الإسلام البشرية من فساد الدينين الطبيعي والمنزل في إمبراطوريتي فارس وبيزنطة. 0-واليوم حنين أهل الامبراطوريتين المحرفتين في فارس وريثة الصفوية

وروسيا وريثة الأرثوذوكسية يعيد الكرة فيصطدم بالإسلام وسيولون الأدبار.

1-السنة اليوم أقوى منها لما أطاحت بما يحلمون باسترداده. ينبغي أن يفهم العرب والأتراك أن الرهان كوني وأن وقفتهم الحالية حاسمة تاريخيا.

واجب الحسم مم تدخل اران وروسيا ص 3ع 4 أبوبعرب المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

قطر وتركيا بالصبر والمطاولة ستنتصران

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ج ج

سأعرج لبحث السلطة، بعد الفراغ من إشكالية ملحة:

كانت المراجعة بينة من عاصفة الحزم، ومن التريث في تأييد الحملة على الإخوان وحماس، والحد من تأييد السيسي في مصر، فضلا عن الموقف الحازم في سوريا .

فما الذي حصل لتتخلى السعودية عن الاتزان والحذر الآن، خاصة وهي تفيد بداية الاعتماد على النفس، وهو ما يمكن اعتباره ثمرة طيبة لتقاعس أوباما؟

كيف يصدق المرء أنهم مقتنعون بعنتريات ترامب، ويتوهمونها كافية لصد إيران، فاطمأنوا إلى التحرر من وجع رأس الاعتماد على النفس والتعاون مع تركيا؟

أم هل مشكل الخلافة بين الأسرة الحاكمة، هو العلة؟ الحامي هو المحدد.

وهل يوجد من يمكن أن يعتقد أن إسرائيل صارت ملاكا على وجه الأرض، غايته العيش بسلام؟ أو حماية من يعتبر أرضهم حقا له يسترده، عندما تحين الفرصة؟

عندي فرضية للجواب على هذه الأسئلة.

فما يبدو أقل الأمور وزنا في المعادلة، هو في الحقيقة سر كل ما يجري: الخوف من غزو أفكار الثورة لقلوب الشعوب.

وهذا الخوف هو القطرة التي أفاضت الكأس، أو القشة التي قصمت ظهر البعير، فتحالف الجميع للتصدي لـ"فزة" الشعوب التي توالت أمواجها

وتنامت بلا حد .

فصمود الثورة في سوريا وفي ليبيا . وحتى في مصر وتونس رغم الكلفة؛ دليل على أن كل ما حاولته إيران وميليشياتها بصنفيها (السيف والقلم (باء بالفشل .

وحتى اللجوء إلى روسيا وأمريكا؛ فإنه لم يحسم الأمر؛ بل إن أهم ما يخشونه حصل بعد: الحدود التي رسمها الاستعمار بداية القرن لم تعد قائمة.

رغم خطر إيران وميليشياتها؛ وإسرائيل وعملائها؛ فإن المعركة لم تعد محلية ولا حتى إقليمية؛ بل هي صارت عالمية ضد أمر واحد: استئناف الإسلام دوره.

صحيح أن المخاض بطيء وعسير ومخترق؛ وقد لا يصل إلى الوضع؛ لكن الاحتمال بلغ درجة لم يعد به الإمكان أن يكون المستقبل أسوأ من الماضي والحاضر.

فبالمطاولة, خطوط دفاع أعداء الاستئناف الخمسة تنهار:

2. وثخها العميلة

3. والراعان بميليشياتهما

4. والحاميان بطيرانهما

5. وإعلامهما وقانونهما الدولي

وهذه المستويات الخمسة؛ هي مستويات الخوف الذي يحرك أعداء الاستئناف الإسلامي؛ رغم تعثره ورغم اختراق الكثير من حركاته؛ ورغم

فقدانه للاستراتيجيا . والحماة خائفان من عودة العملاق الإسلامي لدوره؛ السر هذا الخوف.

وبخلاف تشاؤم الكثير؛ فإني شديد التفاؤل .

فبدايات النصر أطلت برأسها .

فما حصل مع الذراع الأولى؛ سيحصل مع الثانية. ما ربحت به إيران القلوب ولى .

وإسرائيل لا يمكن أن تربح القلوب بدعوى الحماية من إيران؛ كما فعلت هذه بدعوى الحماية من إسرائيل؛ بل هي ستقوي احتقار الشعوب للأنظمة العميلة.

وأما الحامي الشرقي (بوتين (فهو قد هزم بعد؛ وأما الحامي الغربي) أمريكا)؛ فهي قد خسرت المعركة بمجرد أن فرضت على تركيا كونها قضية حياة أو موت.

ومن ثم؛ فتوقعي أن المؤامرة ضد قطر تكملة للمؤامرة ضد تركيا .

فمن بين الأنظمة العربية؛ يمكن القول إن قطر قد أدركت كتركيا الخطر؛ فاختارت المستقبل؛

وشعوب الخليج ليست كما يتوهم الكثير؛ فاقدة للشعور المتجاوز للأنانية؛ التي تنسب عادة للأغنياء؛ فعلماؤهم وشبابهم تواقون لعزة الإسلام ومجد الأمة.

لذلك فلا خوف على قطر من أنظمة الخليج؛ الذين قد يتآمرون عليها: فلن يستطيعوا الذهاب إلى الغاية. الخوف من إيران وإسرائيل؛ فجزيرتها تقض

مضجعهما .

السر هو سلسلة الخوف المتراكبة: إسرائيل تعد الأنظمة بالتصدي لإيران؛ كما كانت إيران تعد الشعوب بالتصدي لإسرائيل؛ مع خوف متبادل بين الشعوب والأنظمة.

وهذا كله تبخر بفضل ثورة الشباب التي أزاحت خوف الشعوب من الأنظمة؛ فقوت خوف الأنظمة من السقوط؛ فتعلقت بإسرائيل وبعنتريات ترامب ذي السلطان الهش .

والشباب المسلم صبور وقادر على حرب المطاولة؛ ولن يخرج أي من أعداء الإسلام؛ سواء من داخله أو من خارجه؛ سالما من هذه المعركة التاريخية الحاسمة.

لست أدري لماذا. لكني مطمئن .

واطمئناني ليس لمجرد إيماني بأن الإسلام لن يهزم أبدا؛ بل كذلك لأن الذراعين فشلا؛ وحماتهما فشلوا؛ والأنظمة اهتزت حقا .

وهي ذهبت إلى حلول كلها تقربها من النهاية: كان يمكن أن تختار صف شعبها؛ فيطوي

لكنهم يعاندون لحتفهم؛ ولن ينجو منهم إلا النظامان اللذان اختارا صف الشعب؛ تماما كما الاستقلال .

آخر كلمة أقولها لأنظمة العرب التي لم تسقط بعد في الخليج وفي المغرب) أنظمة الهلال سقطت)؛ ألا يتركوا الفرصة تفلت بين أيديهم .

تصالحوا مع شعوبكم .

فالاعتماد بعد الله عليها وليس على إيران ولا على إسرائيل ولا على بوتين ولا على ترامب . فكل هؤلاء سيميلون مع الريح؛ فالثورة تتهددهم في بلادهم .

فليست إيران ولا إسرائيل ولا بوتين ولا ترامب بمنأى عما يحدث عندنا: كل شباب العالم لم يعد يقبل بأن تحكمه المافيات . ثورتنا كونية وهي ستعم أوروبا .

ظاهرة اليمين المتطرف في الغرب هي رقصة الديك المذبوح؛ وهي بنت الخوف؛ مثل ما يحدث عندنا . المستقبل لمن يجانس ماكرون ومن يليه من أجيال الغرب الشابة.

تلك هي علل اطمئناني واعتباري قطر وتركيا؛ رغم الضغط القوي عليهما؛ قادرين على تجاوز الخطر بشيء من الصبر والمناورة؛ ودعم المطاولة.

فالنصر آت لاريب.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيغل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

فضل الاتراك على دولة الاسلام

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ب ل

لن يتهمني أحد بالميل إلى تركيا معللا الميل بالإسقاط، كما حال جل المثقفين الذين يقيسون غيرهم على ذواتهم . لست محتاجا ماديا ولا منتسبا سياسيا، لكن ضرورة استعادة اللحمة بين شرعي السنة المستهدفين، لكونهما بداية دولة الإسلام وغايتها -العرب والأتراك - توجب تصحيح الكثير من الأحكام المسبقة.

إنها أحكام جلها أنتجتها جرثومة القومية، مركوب الطائفيين من بقايا الباطنية والصليبية وسيطرتهم على نخبة الأجيال الأولى من القومية العربية

لن أهتم بالأحكام السياسية، وهمي أن أدحض أهم كذبة ضد دور الأتراك في الحضارة الإسلامية، وهي تضاهي بسلبها ، إيجاب كذبة مدح دور الفرس فيها ، والكذبتان إذا اجتمعتا ، تجعلان الإسلام وكأن العرب لا دور لهم فيه ، إذ للأتراك القوة العسكرية، وللفرس القوة العلمية، والعرب رعاع ومساكين لا دور لهم .

وطبعا ليس دافعي قوميا .

لا نية لي للدفاع عن العرب ، فدورهم غني عن ذلك ، ولا يمكن للكذبتين أن تلفياه رغم تضاؤل دورهم تدريجيا بعد سقوط سلطائهم .

كلمة واحدة حول دور العرب وأمر الثقافي والعسكري .

والمعلوم أن التشكيك في الأول، أكثر من التشكيك في الثاني ، إذ يلجأ الكثير إلى قولة لابن خلدون ، وهي قولة فهمت بسطحية، رغم أنها تنفي ما فهموا منها ، فهو قال : أكثر علماء الإسلام عجم . إنها مقارنة كمية،

وليست كيفية. وذلك طبيعي ؛ فالعرب أقلية.

لكن المؤسسين في جل العلوم النقلية والعقلية, عرب أقحاح .

وقد يشكك في قولي حول العقلية؛ لكن أكبر الرياضيين المؤسسين؛ هما ابن قرة الجد والحفيد ؛

وكبار الفلاسفة بداية وغاية؛ عرب أقحاح : الكندي بداية؛ وابن رشد غاية؛ ولكن بالمعنى غير التقليدي (دللت عليه (فأكبرهم ابن تيمية وابن خلدون .

لست بحاجة للكلام على العلوم النقلية بعد العقلية وما بينهما مثل اللسانيات. فمؤسس أصول الفقه الشافعي ؛ ومؤسس اللسانيات الخراهيدي؛ عرب أقحاح .

فلأثبت الآن دور الأتراك في تأسيس المناخ العلمي ؛ الذي حرر السنة من هيمنة الخرافة الباطنية تاريخ الحضارة الإسلامية: النظام الجامعي السني .

لما سيطرت دولة الباطنية على مصر؛ بعد انتقالها من تونس ؛ كانت الشيعة متقدمة على السنة في تنظيم المعرفة الدينية؛ حتى وإن كانت مضامينها محرفة. لم يكن للسنة القدرة على حماية ذاتها بالمعرفة ذات التنظيم الجامعي والأكاديمي ؛ القادر على الرد على الدعاة ودعاة الدعاة ؛ فضلا عن المعرفة الخالصة؛ فأول تأسيس نسقي لنظام أكاديمي ؛ يمكن أن نقول صادقين يعود إلى نظام الملك: نظام علمي وإيديولوجي بل آن ؛ ككل معرفة دينية. والسنة يغلب عليها الأول

والرمز عندي هو الإمام الغزالي . فهو بحق أول من تمكن؛ وإن حصل له

بعض النكوص لاحقا؛ من حسم الخصومة بين السنة والباطنية بمنظور ابستمولوجي ٠

بالمنظور الابستيمولوجي ؛ يعد تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية منحى ثوريا في فكر الإنسانية كلها : بداية تجاوز الفلاسفة اليونانية في النظر والعمل ٠

فلأول مرة في تاريخ البشرية؛ جاء من يسأل عن الشروط العلمية في النظر (تهافت الفلاسفة) ؛ والشروط العملية في العمل (فضائح الباطنية) ؛ بمنظور فلسفي خالص ٠

فبيان شروط النظرية والعملية ثورة ابستمولوجية؛ تحرر النظر والعمل من الخرافة؛ وتؤسس لتجاوز استعمال الميتافيزيقا والتأويل؛ أساسي الفكر الباطني ٠

كان الغزالي واعيا بهذين الوهمين أساس الباطنية: ادعاء علمية الميتافيزيقا ؛ وصوابية التأويل اللامنضبط في فكرهم ؛ لتحريف العلم والدين آن.

وقد اعتبرت منظوره فلسفيا خالصا ؛ لأنه لم يكن فيه متكلما يرد على عقيدة بعقيدة؛ بل كان فيلسوفا يرد على موقف معرفي دغمائي بموقف معرفي نقدي ٠

وهذا هو ما يغيب على أدعياء العقلانية الذين يزعمون أن المعتزلة وابن رشد يمثلون العقلانية؛ غفلة منهم على أن العقل القائل بالمطابقة مجرد وهم ٠

ما فاتهم هو الاتجاه النقدي الذي يسأل عن حدود العقل لديه ٠ وقد وضع المفهوم الحد الذي سماه ذلك المنقذ بـ"طور ما وراء العقل" ترجمة لشكه معرفيا؛ فطور ما وراء العقل مفهوم حد ؛ يناظر بوضوح تام مفهوم "الشيء

في ذاته"؛ بل هو أفضل لأنه لا يدعي حصر المعرفة في المظاهر؛ محدودة لكنها ليست محجوبة.

كنط يدعي أن الشيء في ذاته محجوبا . لكن الغزالي لم يدع ذلك ؛ بل اكتفى بالقول إن العقل يدرك ولو فرضيا؛ أن طورا وراءه ممكن ؛ فلا يدعي المطابقة.

وهذا المبدأ صار صريحا بشكلين : فعند ابن تيمية صار يعني أن كل تصور وراءه تصور إلى غير نهاية, ومن ثم المعرفة لا تحيط بالموجود:؛ ليست مطابقة.

وكان ابن خلدون أكثر صراحة ووضوحا في صوغ المبدأ؛ الوجود لا يرد إلى الإدراك. وإذن فنظرية المعرفة القائلة بالمطابقة؛ سقطت نهائيا في فكره .

وبذلك يتبين أن الأتراك؛ وبداية دورهم الفعلية هي دولة السلاجقة؛ حتى وإن لم يكن من بينهم علماء كبار, فإنهم قد حموا شروط إنتاج الجماعة للعلماء .

فإذا جمعنا بين الحمايتين : حماية الإنتاج المادي (السياسة والحكم والقوة العسكرية) وحماية الإنتاج الرمزي) الثقافة والبحث العلمي في النظاميات).

وأختم بكلمة واحدة: شعب خدم الإسلام حكما وتربية (دولته (؛ لا يمكن نبذه لدوافع قومية مصدرها أعداء الإسلام الذين ظلوا طيلة تاريخه يحاولون تهديمه .

مصادر الفلاسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية

تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

علاقة العرب بالاتراك

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

كتل شورفا (لسن, ررزط ودر (لزم/

في العرب لأ ل

أواصل كلامي في علاقة العرب والأتراك لأقول ما لم يكن بوسعي قوله شفاهة؛ ومراعاة لسياق القول وظرفه ؛ فلكل مقام مقال ؛ والإشارة مغنية عن العبارة.

ولكن منطلقي من الرسم البياني الذي ضم إلى نص الفصل الأول . ففيه إضافة أربعة رموز هي الموصل والفلوجة في العراق ؛ وحلب ودرعا في سوريا .

وليس صدفة؛ فهذه المدن تمثل معالم رمزية لما بقي حبا ينبض من الحضارة؛ التي لا تقتصر على ما تمثله العواصم الأربع التي أخذناها في صلتها برمزية الخلافة .

استرانيجية ايران واسرانيل؛ والفصل المكاني بين العرب والأفراك» والفصل النزماني بين الخلافنين الأولى والرابعة

إسطنبول - عاصمة (فلافة للرابعة

الوسصل علب بغراو - عاصمة (ثلافة الثالثة < د وش - عاصمة (ثلافة الثانية

(سرائيل أبريثا

الغلومة ورعا (ذرينة - عاصمة (لثلافة الأول ذلك أنها مثلت المقاومة بمعانيها التي تعبر عما ينبض ؛ حتى وإن كانت بغير استراتيجية مبنية على المعرفة العقلية, التي لا تكتفي بتحرك الكيان العميق . وحتى نفهم

استراتيجية الأعداء من حول الأمة ومن داخلها؛ لا بد أن نفهم الطرق التي استعملت للقضاء على المقاومة التي تمثلها هذه المدن الرموز.

فالموصل وحلب؛ أغرقوها في مقاومة مخترقة؛ تشوه ما تدعي تمثيله , أعني م: مفهوم الخلافة ووحدة الامة؛ بدليل بدائية الطريقة ومخالفتها المطلقة لقيم الجهاد .

والفلوجة بالصحوات؛ ودرعا بما يشبهها ؛ لجعلهما أداتين تستعملها الأنظمة وحاميها ضد المقاومة؛ التي تعيق الهدف الرئيس بل استراتيجية الاستئناف الحق .

وفي المقابل : إيران كانت الحرس الثوري والحشود الشعبية؛ لخدمة استراتيجية القضاء على الطموح التاريخي للسنة في الإقليم : مليشيات السيف والقتام.

أما إسرائيل فلم تكن بحاجة لحشد شعبي؛ لأنها متحكمة في الأنظمة والنخب التي تتبعها مباشرة وبصورة غير مباشرة؛ بسلطانها على أسيادهم وحماتهم الغربيين .

لذلك فقطعة المستقيم بين بغداد ودمشق ؛ هدفها الأول والأخير قطع الطريق على قطعة المستقيم بين اسطنبول والمدينة؛ ووجودها في ضمائر العرب باهت.

ولعل الرمز ما يزال قائما ؛ الخط الحديدي بين الخلافة العثمانية, الحرمين : أثر بعد عين . وإيران وإسرائيل تريدان نفس المآل لطموح الأمة التاريخي .

فماذا يحصل الآن؟

قبل أن أنبس ببنت شفة، سأبدأ بالقول إني منذ مقامي في ماليزيا،. دعوت إلى استراتيجية تيئيس الغرب من إخضاعنا لمفرض تالف الأنداد ، فكلانا بحاجة إلى الآخر: في نظام العالم القادم لا بد من تعادل الأحجام بين الحضارات، حتى يعم السلام في عالم فاقد للتوازن حاليا . ونحن بين قطبيه

أمة الإسلام، توجد بين فكري رحى سميتهما الغرب الأقصى (الولايات المتحدة خاصة) والشرق الأقصى) الصين خاصة)، وكلاهما ينافس الثاني علينا كل بطرقه .

صحيح أن ذلك أكثر بينونة وظهورا عند الكلام على الولايات المتحدة، لكن الثاني أخفى، لكنه ليس أقل منه خطراء، يكفي الاطلاع على جنوب شرق آسياء

والاستراتيجيا بالجوهر مشروطة بالمشهد التام، أي المعمورة كلها وخاصة الآن - لكن ذلك ملازم لها كل العصور- فإن الحول دليل عمى استراتيجي بين .

وإذا كانت الحضارة الغربية الحديثة مسيطرة حاليا، فهي في بصدد فقدان سلطانها على العالم، لأن ما كانت تفضل به على غيرها صار مشتركا للجميع .

ومن ثم فهي حتى لو اجتمعت كلها ، أي الولايات المتحدة وأوروبا، لا تساوي ثلث الصين بشريا، وهي أميل إلى التناقص وليس إلى التكاثر, وهذا عامل ضعف .

فإذا أضفنا أن ما بينها وبين القطب الثاني هو بدوره قطب بالقوة - أي

المسلمون - بات من الذكاء الاستراتيجي أن يحاول الغرب حيازته قبل الشرق .

وهكذا بدا الاستعمار المباشر ينجلي عن أرض الإسلام؛ ويستعيض عن شكله الأول بشكله الثاني غير المباشر؛ ثم هو يعدو للمباشر بالقواعد والأنظمة العميلة.

ملخص موقفي هو أن الحلف مع الغرب هو الخيار الاستراتيجي الوحيد الضروري لاستئناف الحضارة الإسلامية دورها؛ ولكن بعد أن يبأس الغرب من مركزيته؛ ذلك أنه لن يقبل بالندية ما لم يفشل في فرض عدمها . وهو لم يبأس بعد وما زال يحاول؛ واعتقد أن آخر خراطيشه هي ما يحاوله ترامب الآن لقائه غداء

هدف ترامب تنويم المسلمين .

أوباما كان مفيدا لأنه وضع الأنظمة السنية بين حلين:

- إما الاستسلام لإيران وإسرائيل

- أو الاعتماد على شعوبهم ووحدتهم.

فليس صحيحا أنه يريد حلفا بين الغرب والإسلام؛ بل يريد من الأنظمة مساعدته على إنهاء الطموح التاريخي بحرب أهلية لا تخدم إلا إيران وإسرائيل.

فمقاومة ما يسمى بالتطرف الديني؛ كان يمكن أن يكون مسألة داخلية للدول الإسلامية كجنسه في أمريكا؛ ولا يقتضي حلفا دوليا لو لم يكن لأجندة أخرى؛ فإذا كان القصد مقاومة التطرف -وهو قصد محمود في

كل المجتمعات وليس عندنا وحدنا- فلا ينبغي أن يقتصر الأمر على المقاومين للاستبداد والفساد .

فالتطرف الذي يصدر عن الشعوب رد فعل وليس فعلا؛ الفعل هو تطرف الاستبداد والفساد . وإذا صغنا القضية بالمصطلح القانوني ؛ قلنا إن الوضع هو كالتالي:

فعندما لا يجد الناس أن القانون يحميهم لجأوا إلى أخذ حقوقهم بأيديهم . المجتمعات الإسلامية هي في هذا الوضع اللاقانوني ؛ فلا يوجد عاقل يريد الحرب والموت لذاتهما .

لا بد أن يوجد من الدوافع العميقة التي علينا البحث عنها لعلاجها؛ حتى لا نزيد الطين بلة بإخفاء العلة, فدور القانون هو جعل الناس يلجؤون لحكم عادل؛ يغنيهم عن أخذ حقوقهم بأيديهم . وهذه هي الوظيفة الأولى للدولة.

اللاقانونية هي الاستبداد والفساد .

ودون تبرير لإرهاب رد الفعل ؛ فإن الإرهاب الفاعل هو الذي ينبغي علاجه قبله . ذلك أن الإسلام يضع قاعدة مطلقة: لا طاعة لمن لا يطيع القانون .

والقاعدة بلغة دينية؛ هي لا طاعة في معصية؛ والمعصية تعني عدم طاعة الشريعة التي هي القانون في دولة الإسلام . من يمثل الدولة يسري عليه القانون .

وهذا الوضع اللاقانوني عام في مستوى دولنا ؛ وبل العالم: شعوبنا تعيش اللاقانونية داخليا) الاستبداد والفساد)؛ وخارجيا) الاستبداد والفساد

الدولي (.

هب حلف ترامب سينجح في مساندة الأنظمة الحاكمة، ويقضي على الثورات وهي تعاني من الاختراق الذي أفسد نبلها وإنسانيتها ؛ فهل ستتحقق القانونية؟

إذا بقينا في اللاقانونية وطنيا ودوليا ؛ فشعوبنا ستبقى ضحية للاستبداد والفساد الداخلي والعالمي ؛ وسنبقى توابع لإيران وإسرائيل ومن وراءهما .

وما كان ذلك سيحصل لو أن للعرب مشروعا، ولم يعتبروا مجرد طموح تركيا لاستعادة دورها في الإقليم ؛ بعد أن يئست من دخول أوروبا ؛ خطرا يهددهم .

بعبارة أوضح، لست ضد الحلف مع الغرب، بل كنت ولا زلت أدعو إلى مثله ؛ بشرط تخليه عن ظنه أننا سهل ابتلاعنا ؛ وشرط الشرط أن يعجز حقا أمام مقاومتنا .

أما وأنت محمية، فكلامك على الشراكة والحلف كذب على الشعوب . فالأمر يتعلق حينها بتوطيد الحماية للأنظمة ضد مصلحة الأمة وشعوبها القريبة والبعيدة.

لا أفهم كيف يكون المحمي شريكا وحليفا للحامي؟

هو مجرد خادم لديه مقابل إبقاء الحامي له على الكرسي ؛ مستبدا وفاسدا، ليوقف حركة التحرر والكرامة.

ومن ثم فالحلف هو ضد ثورة شعوب السنة، التي استردت طموح الدور الكوني ضد أربعة طموحات امبراطورية متقدمة على الإسلام، أو لاحقة له

في التاريخ.

فالطموح الامبراطوري المتقدم على الإسلام، والذي يعتبر القضاء على السنة شرطا لتحققه ، هو طموح فارس وإسرائيل ، والمتأخر هو طموح روسيا وأمريكا .

والأربعة يعلمون أن الحصن الحصين هو الإسلام والشباب المؤمن به ، لذلك، فالحرب هي ضد صمود الأمة بشبابها وببعض المؤمنين بدور الأمة من حكامها .

وهم قلة لكنهم موجودون .

وإسرائيل ، بمعونة أمريكا، وإيران بمعونة روسيا، يتصيدونهم ، فكانت الوقفة ضد ثورة الشباب وضد عودة تركيا لمعينها الأصلي .

سأكتفي بهذا ، ولا أستطيع أن أصوغ الاستراتيجيا الموجبة، فذلك مما لا يقرره التفكير المجرد من دون صلة بالإرادة، والعلم ، والقدرة، والحياة، والوجود .

ثم هو من الأسرار التي عمادها مفهوم "الحرب خدعة"، وما لم يكن للأمة نخبة سياسية ممثلة لإرادتها، تهتدي بنخبة معرفية ممثلة لعلمها ، وتسندها نخبة قدرة) الاقتصاديين (تنفق على الصمود، ونخبة حياة تبدع فنونا تعبر عن هذا الطموح الكوني، برؤية تجددها نخبة وجودية تصوغ مثلا عليا للأمة لإنجاحها .

أكتفي بعرض ما أراه وما أحاول وضعه بشكل بياني شبه هندسي ، فالهندسة والعدد في صلتهما بالمكان والزمان هما سر كل استراتيجيا عقلية

بمرجعية روحية.

ولا معنى لاستراتيجية ليست عقلية ورياضية؛ وليست ذات مرجعية روحية؛ فللحرب علاقة مباشرة بالمكان والزمان رياضيا ؛ وبقيمة الحياة ومعنى الموت روحيا .

وإذن فالحرب حصولا ومنعا ؛ هي جوهر السياسة التي تحكم الإنسان وتربيه ؛ فتمكنه من السلطان على المكان والزمان رياضيا؛ وعلى القيمة والمعنى روحيا .

وذلك هو المفهوم العميق للاستراتيجية؛ وما كنت لأكتب فيها لو لم تكن جوهر المعنى الإسلامي لوظيفة الدولة؛ لحماية الأمة كما حددتها الآية 60 من سورة الأنفال .

ولو كان للعرب أجندة هادفة للاستئناف؛ لأمكن تصورهم يخادعون ترامب كما يخادعهم ؛ فيكون هذا المسعى غير مخل لشروط الاستئناف ولكان فعلهم مشروعا .

لكني لسوء الحظ لا أعتقد أنهم يهدفون للمناورة من أجل هدف سام ؛ بل الهدف هو العودة إلى الغطيط؛ ظنا أن ترامب يحالفهم حقا بندية لمصلحة مشتركة.

والغريب أن ترامب لم يخف نواياه في خطابه كمترشح لا يؤمن بالندية؛ ويحتقر العرب أكثر مما يحتقرهم الصفويون الصهاينة: إخضاع العرب لإسرائيل علنا .

وإذا خضع العرب لإسرائيل علنا ؛ فإن ذلك سيكون حجة عند كل

المسلمين بقولهم لسنا أكثر ملكية من الملك؛ كما تدعي الأنظمة العربية عن الفلسطينيين .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

علاقة العرب بالأتراك

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

لورفا (لسن, د ردقل ودر لز

للأسماء والبيان

أجبت في مداخلتي أمس الأول في الكويت عن سؤال، "ما أسباب فتور العلاقات العربية التركية" بصورة أحاول رسمها كتابيا ؛ لأن الجواب كان شفويا وسريعا .

ما قبلت المشاركة للجواب عن هذا السؤال الذي اقترح علي ؛ لم يدر بخلدي الكلام حول ما ترتب على جرثومتي القومية، التي غزت شعوب الإسلام بعد الاستعمار, كما لم يدر بخلدي الكلام على الطائفيين ؛ سواء داخل الإسلام أو داخل الأديان المنزلة الثلاثة دار الإسلام، ودورهم في اعتمادها خلال حرب القوميات.

ولست أنفي أن لهذا وذاك دورا فيما يجري في الحاضر.

ما دفعني للقبول أمر آخر اعتبره متعلقا بما يقتضيه المستقبل ؛ إذا انطلقنا منه لفهم التاريخ، وأقصد تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ومنزلتها في تاريخ العالم، ذلك هو الأمر الذي يعنيني ؛ والذي اعتبره جوهر العلاقة بين العرب والأتراك.

ومنطلقي هو مفارقة ينبغي أن نعيها حتى نتجاوزها: فعلاقة التركي بالإسلام أصفى من علاقة العربي به ؛ لالتباس معنى العروبة بسبب عروبة لغة القرآن .

كما قد يتوهم العربي أنه أصل الإسلام، لأنه تاريخيا كان منطلق نشأته التاريخية أو صاحب نشأته التاريخية، فلا تتحرر علاقته به من جرثومة

القومية .

التركي ؛ ومثله كل مسلم غير عربي؛ علاقته بالإسلام صافية؛ لأنها علاقة متجاوزة لوسيط القومية واللسان؛ إلى الكونية التي تنبع من المعاني الكلية.

ونبعها من المعاني الكلية, يجعلها مصدرا للمباني الحضارية المتجاوزة للقوميات؛ ومن ثم فهي مدركة لقيم القرآن المتعالية: الآية 1 من سورة النساء ؛ والآية 13 من سورة الحجرات. أول أسباب الفتور متأت من هذه العلاقة؛ التي مصدرها لبس العروبة.

عروبة القرآن ليست عرقية؛ فلا علاقة لها بجرثومة القومية الحديثة وما ترتب عليها .

ولأن هذا اللبس ما يزال ساريا؛ يتصور العرب هم الذين قتلوا الرمز من حيث فاعليته؛ واكتموا بادعاء الأولوية في تمثيله ؛ لأن لسانه ونشأته عربية.

وبعبارة أوضح؛ يزعمون أنهم أولى من الأتراك أو غيرهم من شعوب الإسلام من غير العرب -علما وأنهم الآن أكثر من تسعين في المائة - تمثيلا لمستقبله .

صحيح أن معالم الإسلام الأولى (الحرمين والحرم الثالث (كلها أرض العرب (ما تزال في أرضهم التي لا يفعلون شيئا لئلا يفقدوها) . فما دورها؟

هي معالم تؤدي دورها الرمزي عند الالتفات إلى الماضي ؛ لكن هل توجد دولة عربية تستمد شرعيتها مما تقتضبه هذه المعالم؟ أم هي تنفي دورها المستقبلي؟

رهان التنافس بين بعض العرب والأتراك هو؛ فقدان الطموح الامبراطوري الإسلامي لدى العرب في الإقليم ؛ هو الذي يستثير حنقهم مجرد رائحة تركية منه .

الأعجب من ذلك :؛ يغزوهم الطموح الإمبراطوري الفارسي لاسترداد ما تقدم على الإسلام؛ ولا يمثله الصهيوني لنفس الغاية؛ ويتخوفون من عثمانية مزعومة .

بعد هذه المقدمة في حال الوعي العربي بأم قضاياهم؛ أعني دورهم المستقبلي وتفضيلهم البقاء محميات الصورة التي وصفت في مداخلتي : وأبدا الآن عرضها،

مداخلتي تعلقت في آن بوصف حال الأمة بترجمتها الاستراتيجية؛ مكانيا وزمانيا؛ ترجمة رياضية بينة؛ وعلاجها بمشروع مستقبلي هو استئناف دور الأمة.

واستئناف دور الأمة مستحيل في المستقبل من دون علاقة العرب بالأتراك؛ رمزا لعلاقة معين النشأة بمعين البقاء ؛ وهي مصدر مقومات كل استئناف ممكن .

فالعرب كانوا معين النشأة الأولى للخلافة إلى نهاية الأموية, والأتراك كانوا معين البقاء إلى الربع الأول من القرن الماضي إلى نهاية العثمانية؛ وكلاهما انتهى به الأمر إلى البقاء بالشوكة؛ بعد فقدان عنصر الدولة الأول ؛ الشرعية -وهو ما وصفته بالانتقال إلى حالة الطوارئ - وبانتهائها؛ انتهيا .

ويمكن القول إن أزمة العرب أساسا؛ والأتراك بنحو ما؛ هي البحث عن

شرعية تخرجهم من البقاء بالشوكة؛ لشعور الشعوب بأن الشرعية القطرية ليست كافية.

ومن الطبيعي حينئذ أن يتنافسا على المصدر الوحيد الممكن ؛ وإن بشكل حديث سنتكلم فيه ؛ هو الشرعية التي تكون مرجعيتها محققة لوحدة المكان والزمان .

والعرب أو الأتراك ليس لهم غير الإسلام ودورهما في تاريخه , مصدرا للشرعية .

ومعالم الإسلام في السعودية: من هنا تنافس صامت بين تركيا والسعودية.

مشكل تمثيل الإسلام؛ ومشكل الترجمة التحديثية لقيمه وتنظيمه للحياة بما يطابق العصر؛ هما مجال التنافس بين العرب والأتراك في تجديد مستقبل الإسلام.

وهذا هو موضوع مداخلتي ؛ وكلا المشكلين مضاعف : فلا يمكن أن تمثل الإسلام إذا لم تكن قادرا على حماية أرضه ؛ ولا يمكن أن تحدث الإسلام بإملاء أعدائه .

ذنب تركيا الحالية؛ والتي يحقرون منها بوصفها الإخوانية- ولو كان ذلك صحيحا لكان فخرا لها- أنها على الأقل في أعين الشعوب تقدم نموذجا في المجالين ؛ وفي عبارة أوجز؛ ذنبها أنها حققت شرطي السيادة:

1-لم تعد بحاجة لمن يحميها

2-ولم تعد بحاجة من يرعاها .

والشعوب شديدة الوعي بشرطي السيادة- بصرف النظر عن الخيارات

السياسية- لذلك شخوف العرب ؛ علته ميل الشعوب لخيار الحرية(الحماية)؛ والكرامة (الرعاية) .

أبدا بوصف الحال الاستراتيجية) التحرير سيرسم الشكل الهندسي :(

-1 المدينة عاصمة الخلافة الأولى .

2 يقابلها على خط إسطنبول ؛ عاصمتها الأخيرة.

3-دمشق عاصمتها الثانية؛ ويقابلها :

4-بغداد عاصمتها الثالثة.

ألا نلاحظ تقاطع قطعتي مستقيم متعامدين : المدينة - إسطنبول؛ ودمشق - بغداد؟

أمام بغداد؛ إيران؛ وأمام دمشق ؛ إسرائيل ؛ محيطين بهما .

كلاهما يسيطر على القرار فيهما؛ وينافس الثاني عليه بتحريك العرقية(الأكراد (؛ والطائفية) الشيعة) .

وراء إيران نضع روسيا ؛ ووراء إسرائيل نضع أمريكا ؛ وكل منهما له مآرب؛ لكنه أيضا يخدم مآرب أداته وشرطيه في الاقليم .

فإذا قطع خط دمشق بغداد ؛ حصل الفصل المكاني بين العرب والأتراك؛ والفصل الزماني بين الخلافتين الأولى والأخيرة.

وهذه هي استراتيجية إيران وإسرائيل ؛ بدعم روسي أمريكي .

) الرسم التوضيحي (:

استرانيجية ايران واسرانيل؛ والفصل المكاني بين العرب والأفراك» والفصل

النزماني بين الخلافنين الأولى والرابعة

إسطنبول - عاصمة (فلانة الرابعة

الرصل علب رسيا ١ ليان | بغراو - عاصمة (لثلانة (لثالثة الم للد ح وشق - ماص ةلقن الثاية | ثيل ١ ريا الفلرجة ورعا

(لرينة - عاصمة الثلافة (لأول

مشكل تركيا مع العرب أنها مدركة لهذه الخطة ولخطرها ؛ وهي تحاول على الأقل حماية أمنها الوطني حتى بصرف النظر عن المسلمين ودورهم؛ مع علمها بأمرين:

- الأول أن ذلك مستحيل عليها من دون قوة ؛ من حجم قوة الأعداء مطاولة لا مناجزة؛ لعلمها بأن المسلمين اليوم عاجزون عن هذه ؛ قادرون على تلك .

- الثاني؛ لشعور قياداتها بأن شعبهم لم يفقد الطموح الامبراطوري؛ وسعيهم للاستجابة إلى طموحه ؛ بخلاف القيادات التي همها الوحيد هو التوريث والكرسي .

فأدنى قدر من الفهم الاستراتيجي ؛ يفهمنا مغزى الاعتماد الأمريكي على الأكراد في الحرب على داعش ؛ ضربها أحدهما بالآخر, هدفه منع الاستئناف الإسلامي.

اقتنعت أمريكا أن إيران وإسرائيل وخيانة الأنظمة ومليشيات السيف ومليشيات القلم؛ لم تعد كافية لإيقاف بشائر الاستئناف الإسلامي؛ وإن ببطء بين .

أصوليو المسلمين وعلمانيوهم) العرب والأكراد في حالتنا)؛ مهما كان لمطالبهما من وجاهة إن تحررت من التوظيف الاستعماري؛ ليس إلا إعاقة للأمة.

نقطة التقاطع بين قطعتي المستقيم الواصلتين بين عواصم الخلافة؛ هي رموز المعركة حول شروط الاستئناف الإسلامي؛ وموانع العلاقة بين الأتراك والعرب.

إذا فهمنا ذلك؛ تبين أن تحقيق هذا القطع في المكان وفي الزمان سيؤدي حتما بالعرقية والطائفية إلى تفجير تركيا والسعودية؛ ولن يبقى للمسلمين باقية؛ فيكون المشروع الوحيد الذي يمكن أن يحقق للمسلمين المناعة هو:

تحرير دمشق وبغداد من إسرائيل وإيران؛ ومن ورائهما روسيا وأمريكا. شرط وجود وطبعا لا يمكن أن يكون ذلك بحرب مناجزة؛ لأن تركيا والسعودية ليستا قادرتين على مجابهة روسيا وأمريكا؛ لكن بالمطاولة يمكن أن تسقط أداتيهما؛ والمطاولة كانت ولا تزال؛ استراتيجية المسلمين في الحروب: وهي استراتيجية تعتمد على الجمع بين نوعي الحروب؛ أعني حرب الجيوش؛ وحرب الشعوب.

وتلك هي العلة التي جعلت الأمة في بدايتها لا تهزم أبدا؛ بل تنتصر في الغاية: فالشعب كله مقاتل ؛ وله نواة من الأبطال والرموز والمعلمين محترفين .

بلغة حديثة؛ حرب المطاولة حرب نظامية ولا نظامية في آن ؛ وتجري في مسرحين مختلفين : - الرمزي وهو المقدم؛

- والفعلي الذي يحسم في الغاية لإنهاء الحرب.

وحرب المطاولة تجري رمزيا بالمناورة الدبلوماسية؛ ولمنع المناجزة؛ وتجري فعليا بالضرب حيث أمكن ؛ بالحرب اللانظامية التي فتحت أرض العدوي الحرب.

تركيا والسعودية؛ وهما القلعتان الأخيرتان للإسلام السني حاليا .

وهذا المشروع لا يستثني إمكانية الحلف مع الغرب؛ بل هو يعد له: فيوم يعلم الغرب أنه لا يستطيع أن يحول دوننا والاستئناف ؛ سيضطر إليه بحساب المصالح.

وبوضوح تام : ما ينوي ترامب فعله في مناورته الأخيرة ؛ هو منع ذلك بمصالحة زائفة هدفها فرض الحماية على الأمة؛ في مشروع أوسع وليس التعامل الندي.

معركة الغرب ليست معنا ؛ بل هي مع الأقطاب الجديدة. ويعلم أن من يسيطر علينا قبل الآخر هو الذي يمكن أن يسيطر على العالم في نظام جديد بدا يتحدد؛ فإذا عجز عن اخضاعنا؛ وهو يعلم حاجته إلينا وإلى ما عندنا ؛ وموقعنا في معركته مع الأقطاب؛ فإنه سيضطر إلى المعاملة الندية, وحينها ؛ لا بأس من الحلف .

وتبين العجز لا يكفي فيه التصور؛ بل لا بد أن يكون نتيجة فشل في محاولة اخضاعنا: وهذا الفشل بدأ يتحقق؛ لأن الغرب لم يعد قادرا على الحرب ؛ فيسترزق .

عندما نقضي على مرتزقته بثورتنا وحرب المطاولة؛ فإنه سيأتي صاغرا؛ لأنه

من دوننا سيكون أقلية في العالم مع فقدان ما كان يفضل به غيره من أدوات.

الاقطاب الجديدة عمالقة ديموغرافيا وعلميا وتقنيا واقتصاديا،. وحتى عسكريا . ويمكن أن يشتكوا منه ما يعتبره مجالا حيويا لقوته ؛ وهو يعتبرنا منه .

فإذا بينا أننا لسنا مجالا حيويا يمكن اخضاعه بيسر، وأن كلفة إخضاعه أكبر من كلفة التعامل معه نديا ؛ فإن الغرب سيأتي صاغرا، وحينها يكون الاستئناف .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فياهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

تصيم (لأسمار والبيان -- (لرير التنفيزي: حمر عراس المرزدتي

أبو يعرب المرزوقي

اشكالية العلاقة بين العرب والاتراك

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

وب أرما

الدولة القومية ومنع شروط السيادة الفعلية 1 المحميات العربية ومحاولة انهاء الطموح العربي التركي 3 ثورة الحرية والكرامة وإصلاح رؤية القدر 6 فضل الترك في حماية الإسلام في الإقليم العربي 7

عشت في الأيام الثلاثة الأخيرة حدثين خطيرين:

*والثاني بصورة غير مباشرة إذ علقت عليه بكلام على الاستفتاء التركي.

وأنوي في هذه المحاولة الكلام على المشترك بين الحدثين: أي بين ندوة مركز الجزيرة حول أزمة الدولة والنظام الإقليمي والاستفتاء الدستوري التركي.

وقد تكلمت في الندوة على ما يمكن اعتباره هذا المشترك لكني لم أصفه بهذه الصفة لأن الحدث التركي لم يكن قد حصل بعد لذلك أعود اليوم لأصل بينهما. الدولة القومية ومنع شروط السيادة الفعلية

وسأبدأ بالوجه السلبي من هذا المشترك.

فكل من تابع الندوة يعلم أن غالبية الحاضرين العظمى أقرب إلى التسليم النهائي بهدف متناف مع الحدث التركي.

ومن ثم فجل الحاضرين حتى وإن تجملوا بمدح الربيع العربي يعتبرونه مؤامرة على الدولة الوطنية لأنهم في الحقيقة يتصورونها الحل الوحيد الممكن.

وعندي أنهم ضحايا استراتيجية أعداء النهوض الممكن لسنة العرب والترك لمنع استعادة الطموح الامبراطوري استراتيجية تتمثل قوامها فرض أحد

خيارين؛ الدولة الوطنية أوداعش.

ولهذا فالشرط السلبي هو حجة القوميين التي ساهمت بل اسقاط الخلافة عندما بدأ التقسيم الذي يدافع عنه الحداثيون ضد ما يسمونه بالعثمانية.

وطبعا هم ليسوا عميا لكي لا يروا أن العصري الغرب الذي أتت منه فكرة الدولة القومية تجاوزها إلى ما يستجيب للحاجيات الراهنة: شروط الحماية والرعاية.

فتسمعهم يتكلمون على الحرية والكرامة والديموقراطية وهلم جرا من الأهداف التي لا يخالفهم فيها أحد لكنهم ينسون شروطها وأهمها شروط القدرة عليها.

فالدول القطرية التي يدافعون عنها أي تقسيم الخلافة هدفها منع شروط السيادة الفعلية إذ هي فصلت بصورة تحول دون الحماية والرعاية الذاتيتين.

وإذن فالدول القطرية في بحثها عن شرعية أخرى تمثل بوعي أو بغير وعي المعول الذي يستعمله من صنعها منع شروط السيادة) الحماية والرعاية الذاتية).

وفضل ثورة الشباب بيان أن العودة إلى التخويف من النزعة العثمانية في جماعة خاضعة لنزعتين امبراطوريتين مضاعفتين أخطر منها عمى استراتيجي عربي.

فالدولة العربية والإقليم اللذين دارت حولهما الندوة يعيشان تحت وطأة نزعتين إمبراطوريتين مضاعفتين : إيرانية وروسية وإسرائيلية وأمريكية.

وهما مضاعفتان لأن كلا منهما له بعد إقليمي ودولي ولهما علاقة بما

يحيط بالإسلام جغرافيا سياسيا ([من حيث المكان) وتاريخيا روحيا (من حيث الحضارة).

فمن حيث الجغرافيا السياسية كلتا النزعتين ببعديهما الاقليمي والدولي يعلمان أن قاب دار الإسلام هو شرط البداية والغاية في طموحه الامبراطوري.

فدار الإسلام بدأت بالجزيرة العربية وقلبها الحرمان وفيها نشأت الخلافة العربية ولم يصمد هذا الطموح إلى أن فرض التقسيم إلا بفضل العثمانية.

ولهذه العلة كان لبث العداوة بين العرب والترك وللتقسيم دور كبير في إيقاف الصمود وكان ما يسمى بالدول القومية أهم معاول تثبيت هذا التقسيم.

وهو تقسيم مضاعف : بين دويلات ما بعد الخلافة وفي كل واحدة منها لتألفها من قوميات .

وبعض القوميات ترتدي الطائفية فاجتمع المعولان ضد أساس الوحدة.

والإسلام أنهى امبراطوريتين تاريخيتين وصارع عقيدتيهما ولهما صلة بعقيدة ونخبة ذات

لكن الجديد هو أن الدويلات التي أنشأها الاستعمار بعد تمزيق الخلافة النهائي أصبحت حليفة ذاتية) بوعي (أو موضوعية) بلا وعي (لهم في هذه الحرب.

المحميات العربية ومحاولة انهاء الطموح العربي التركي

فجميع الدول العربية - وهي في الحقيقة محميات من أنشأها - أصبحت

تبحث عن شرعية تاريخية متقدمة على الإسلام أو متأخرة عنه أي ناشئة عن الاستعمار.

فالعراق أصبح بابليا ومصر فرعونية وسوريا فينيقية وتونس قرطاجنية إلخ .

وهذا هو البعد التاريخي الحضاري لتأييد الجغرا الاستراتيجي : رهان اليوم.

هذا هو المشترك بين الحدثين :

ما يتهم به العمي استراتيجيا اردوغان هو ما كان ينبغي أن يعتبر من مفاخره إذا صح: إحياء نزعة السنة الإمبراطورية.

وطبيعي إن كان هذا قصده أن يعيبه من غاية ما وصل إليه وأن يكون إحياؤه مشروطا بأمرين: الصلح بين البداية والغاية ثم الحلف بين العرب والترك شرطا.

أفهم النخب العربية المسيطرة على الساحة الثقافية فهي بالجوهر توابع لحكام المحميات التي تستمد شرعيتها من نفي أساس شرعية الأمة وسر قوتها.

وطبعا فهم لا يكفون عن الزعم بأن الخلافة الداعشية هي غاية كل من يفكر في تمكين المسلمين من شروط حمايتهم ورعايتهم الذاتيين بشرطي السيادة.

والمعلوم أن الأمم لا يمكنها أن تحقق ذلك من دون خصائص أحيازها الخمسة:

*وحدة جغرافيتها شرط ثروتها.

*ووحدة تاريخها شرط تراثها بمرجعية موحدة.

شما من جماعة حققت شروط السيادة (الحماية والرعاية الذاتيتين) من

دون حجم جغرافي وعمق تاريخي شرطين للإبداعين الروحي والمادي بمرجعية موحدة.

والأمر هو كذلك بإطلاق بدليل أن الأمم التي ليس لها هذه الشروط تضطر لاختراعها محض خيال :؛ وليكن مثالنا وحدة الولايات المتحدة: فكرة المؤسسين.

ولا يخفى عن أحد أن الأنظمة المنتدبة لتسيير المحميات العربية مثلها مثل حماتها من مصلحتها إيجاد صورة مشوهة من الشرطين بالإرهاب والتكفير.

فعندما يرسخون في الأذهان أن الخلافة هي داعش وأن فكر النهوض الإسلامي هو التكفير فالقصد تشويه الشرطين : أساسي القيام التاريخي للدولة والمرجعية.

وقول استراتيجيو الغرب إن القضاء على داعش والإرهاب والتكفير يتطلب ثلاثين سنة

لا بد من ترجمة هذا الكلام بما يعنيه: علينا أن نطيل عمر هذين الأداتين حتى نتمكن من القضاء على شروط الاستئناف السني عند العرب والأتراك.

فلو كان القصد القضاء على داعش ومشتقاتها لسمح للعرب والأتراك بحسم الأمر في لمح البصر .

لكن القصد هو إطالة عمر ما صنعوه من جراثيم وفيروسات.

وبين أن الأنظمة كانت أداة صنع الأداة لتؤدي وظيفتها :

كذلك فعل ضباط الجزائرية العقد الاخير من القرن الماضي ويفعل بشار

والسيسي إلخ الى الآن.

وهذا يخدم الإمبراطوريات الأربع التي تريد محو طموح العرب والأتراك في استئناف دورهم الامبراطوري : وذلك شرط نجاح إيران وروسيا وإسرائيل وأمريكا

وجمهورية الحاخامات وجمهورية الملالي نفسيهما أنشئتا لهذا الغرض؛: فطموح الملالي والحاخامات استعادة امبراطورية متقدمة على الإسلام بسندين دوليين.

فمن منا يجهل أن الدولة الصفوية وروسيا اهتمتا بدور أساسي بداية من القرن السادس عشر في تقزيم الخلافة العثمانية ومنعها من التمدد في أوروبا؟

ومن يجهل أن روسيا وريثة بيزنطة سياسيا ودينيا وأن الغرب وريث أوروبا والمسيحية وأن اليهودية ذات دور في الإرثين ومن ثم فإسرائيل لها سندهما.

لكن روسيا والغرب لا يساندان إيران وإسرائيل لوجه الله بل هم أداتهما لاسترداد ما فقداه بسبب امبراطورية الإسلام التي يتوقعون استئنافها الممكن.

ولما كان استئنافها مشروطا بمشروع بدايتها (دولة الإسلام العربية) وتواصله في غايتها (دولة الإسلام التركية) فإن ما يجري وقاية من إمكان عودته.

ذلك هو الأمر الذي يقتضي ثلاثين سنة وليس الحرب على داعش والإرهاب.

وهو إذن أمر يتطلب إطالة عمر داعش والإرهاب وليس القضاء عليهما ؛ والهدف بين.

فالهدف هو انهاء الطموح العربي والتركي .

ويعتمد ذلك على إحياء مخلفات الفتنة الكبرى (التشيع) وزرع الفتنة الصغرى) العلمانية) وصراع القوميات.

وصراع القوميات أفعل في بلاد الأتراك وصراع الطائفيات أفعل في بلاد العرب لكن للصراعين مؤثرات في الساحتين للإبقاء على الاستضعاف والاستتباع.

ومن حسن حظ الأتراك أن نخبتها السياسية وحتى شعبها عامة بدأ يفهم اللعبة ويتصدى لها ولا يخجلون من طموحهم الامبراطوري.

لكن العرب ونخبهم نائمون.

ومفهوم أن يكون التخويف من العثمانية جزءا من خطاب من أسهموا في زرع النزعات القومية لإسقاط الخلافة ماضيا ومن يدافعون عن المحميات القطرية.

فهم نخب الأنظمة العميلة التابعة للإمبراطوريات الأربع التي تحارب مشروع الاستئناف الإسلامي : إيران وروسيا من الشرق وإسرائيل وأمريكا من الغرب.

وليس بالصدفة أن كانوا هم أنفسهم أعداء ثورة الشباب أو الربيع العربي .

فهذه الثورة بخلاف ما يروج هي الوعي بها وراء مطالب الشباب المباشرة.

والشعب -مثل ما حدث في تركيا عندما صعد حزبا ذا وعي بشروط

الاستئناف وحمى ثورته - اختار بإرادته الحرة تكليف الإسلاميين بشأنه العام رغم قلة خبرتهم.

فمطالب الشباب المباشرة ترمز لقيم الحداثة - الحرية والكرامة ضد الاستبداد والفساد - وشروطها غير المباشرة ترمز لقيم الأصالة ضد الاستضعاف والاستتباع.

والوعي بالعلاقة بين الاستبداد والفساد داخليا والاستضعاف والاستتباع خارجيا ذلك ما يخشاه ويحاربه الحلفان: إيران وروسيا ثم إسرائيل وأمريكا.

ثورة الحرية والكرامة وإصلاح رؤية القدر

المشترك بين الحدثين اللذين عشتهما في الأيام الثلاثة الماضية: ندوة أزمة الدولة والانتخاب الدستوري التركي أحاول بيان شبكته ليدركها الشباب.

ولست أدعي أني أقدم للشباب ما سيأتيه من خارج وعيه الحضاري : فيكفي قراءة شعارات ثورة الشباب حتى نعلم أنها لم تكن سياسية فحسب بل ثورة روحية.

ولأنها تجمع بين السياسي والروحي (بمعناه الديني والخلقي (فهي بالضرورة ذات مرجعية اسلامية .

لذلك فما أضيفه هو نقل هذه المضمرات إلى الوعي بها.

وهذا هو المفهوم السليم للتعليم: لا يفرض شيئا من خارج فطرة المتعلم ولا من خارج قيمه الروحية الكامنة فيه بل هو يساعد نقلها إلى وعي صريح بها.

وهو المعنى القرآني للتذكير والمعنى الأفلاطوني للمعرفة التذكر.

ولو أخذنا شعارات شباب الثورة لوجدنا مطالب وتأسيس لإرادة الشباب

الذي يطالب.

والمطالب كما يعلم الجميع تقبل الرد إلى مفهومي الحرية والكرامة بكل معانيهما .

لكن الشباب يؤسسها على نسبتها إلى ارادة الشعب بإصلاح رؤية القدر.

فإذا كان الشعب يريد فالمطالب ليس الشباب باسمه حصرا بل باسم الأمة وإذا للإرادة أثر. ومعنى ذلك أن الثورة ثورة على رؤية اتكالية في عمل التاريخ.

لذلك كان بيتا الشابي شعارا لثورة الشباب .

إنهما قراءة تصحيحية لمفهوم القضاء الذي ساد بسبب الانحطاط والاستعمار: فاعلية

والاستئناف مثل النشأة الأولى يكون ثمرة فاعلية الجماعة بسنة التغيير القرآنية فالله

لا يغير ما بقوم إلا إذا غيروا ما بأنفسهم : تلك هي الثورة. ولنختم بكلمة حول علاقة العرب بالأتراك ماضيا ومستقبلا . ولنميز في الماضي بين حقيقة حدثه وصورته في حديثه وفي المستقبل بين صورة حديثة

فلا أحد اليوم ينكر أن العرب والأتراك مستهدفون. وأن الأعداء في الاقليم ومساعديهم في العالم حتى وإن أبدوا في خطابهم تلميحا فعلهم يجعله صريحا.

وما يؤيد استهداف قابلية تحالفهما لتكوين جبهة إسلامية هو أن حرب إيران وروسيا وإسرائيل وأمريكا هو الفصل الجغرافي بينهما وتشويه تاريخ

علاقتهما.

لكن الحقيقة الموضوعية التي حاربها قوميو العرب سندا لهذا الهدف (وهم من بقايا الباطنية والصليبية) والمغرر بهم من يراد بهم تغطية المشروع غير. فضل الترك في حماية الإسلام في الإقليم العربي

ويكفيني هنا ان أشير إلى حقيقة لا جدال فيها؛ فمن دون الأتراك كانت الحروب الصليبية وحروب الاسترداد تنجح في القضاء على الإسلام في الإقليم.

وسأكتفي بمثالين:

فمن أخرج الاسبان من تونس؟

ومن حمى الجزائر وليبيا ضد حروب الاسترداد؟

وهل المماليك قادرين على مواصلة حماية قاب المشرق؟

فأي عربي لا يحارب أساس دور العرب التاريخي وخاصة السنة منهم ناكر جميل عندما يتحالف مع الامبراطوريات الأربعة فيعتبر العثمانية خطرا على العرب.

لوكان للعرب مشروع يستردون به دورهم في التاريخ لاعتبروا ذلك نموذجا ولكانوا هم الساعين لحلف عربي تركي دون خوف؛

وقد أفهم الأتراك لو خافوا.

ذلك أن العرب السنة -حتى بعد طرح الأقليات القومية والطائفية- هم ضعف تركيا بشريا وأضعافها اقتصاديا وهم الأصل لو كان لهم طموح الرجال وعقلهم.

لكن ماذا تفعل والنخب التي تتكلم باسم العرب ليس من العروبة إلا بما في القومية من عداء للإسلام وأغلب قياداتهم من بقايا الباطنية والصليبية.

ولا عجب فابن خلدون فسر الفتنة الكبرى بتأثير القبائل العربية التي تربت على ذل المناذرة والغساسنة . والفتنة الصغرى تفسر بتأثير أحفادهم بذل أكبر.

خاتمة يكفي فأختم .

فالقلب يكاد ينشجر عندما يدرك هول الانحطاطين : فإنا اليوم داعشان أو نوعان من المليشيات بالقلم وبالسيف لتهديم الأمة ودورنا التاريخي.

ولا بد من جملتين أخريين :

لما سقطت الخلافة أصبح رافضو تدجين المعارضات الإسلامية مضطرين للعبة الخلاف بين مشروع الاستعمار الحاصل والممكن.

وخلال بداية المقاومة وقبل سقوط الخلافة كانت الخلافة على ضعفها ملجأ للنخب التي كان فيها عرق مقاومة نابض . ثم سدت الطريق لنجد خدعة الحامي.

لكن اليوم لو لم تكن تركيا موجودة وهي على هذه الحال من العافية والإقدام بما حققته من انجازات نفخر بها جميعا لأنهى السيسي ما كلف به من مهام.

وهذا الدور التركي يعد من الأسباب التي تجعل تركيا مستهدفة. ومثلها

قطر: فلا تسمع من شبيحة القوميين في الوطن العربي عامة وفي تونس خاصة إلى هجاءهما الدائم.

وكل من يحاول بيان حقيقة الوضع ويذكرهم بأن من يحتل بلادهم هي إيران وإسرائيل وفرنسا وأمريكا وليس تركيا ولا قطر قاسوه على أنفسهم ؛ مرتزقة.

وإذا فشلت هذه التهمة -بسبب علمهم بأني ولله الحمد لي غنى عما يغريهم - يذهبون إلى الصاق تهمة تبييض الإرهاب فتبين دورهم فيه أداة وحيدة للحكم.

ذلك أن الأنظمة التي يدافعون عنها ويسمونها "حلف المقاومة" هي التي تصطنع جل الإرهاب مثل حماتهم لتحكم فبقاؤهم يضمنه من كانوا يدعون مقاومته.

الآن حصحص الحق . وذلك بفضل ثورة الشباب: لم يعد لحزب الله ومن اختطفهم من مليشيات القلم القدرة على مواصلة الأكاذيب .

الشعب كله تقياه وقس عليه . أمرييت الممزدتي : إشكالية العلاقة بين العرب والاتراك

ب 1 الونس 8 1438.07.21 -- 2017.04.18

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية

والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الانجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في

أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

أردوغان ومحاولة التشكيك في دلالة نجاحه

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

ما الذي سيقض مضاجع أعداء اردوغان؟

بخلاف ما يتوقع الكثير ليس نجاحه فحسب بل أمور أخرى تحول دون كل مهاربهم كي

أعظم ما كان سيعزي أعداء اردوغان في الداخل والخارج على حد سواء يعود إلى الامور التالية: ما يمكن من التشكيك في قابلية النجاح للتصديق بنسبته .

فلو كانت النسبة أكبر مما كانت لسهل عليهم اتهامه بالتزييف .

اتهموه لكن التهمة فاقدة للمصداقية بسبب كون النسبة صورة موضوعية لتوازن القوى ولو حصل تزييف فكانت النسبة كبيرة لكانت التهمة الثانية تتجاوز اردوغان وحزبه إلى نضوج الشعب التركي للممارسة الديموقراطية؛ أن تعكس توازن القوى .

ومن ثم فما يظن علامة ضعف في النتيجة هو في الحقيقة سر القوة: فهي تبين أولا أن أردوغان لم يفعل شيئا ليزيف النتائج لا مسبقا ولا خلال الاقتراع.

وتبين ثانيا أن الشعب التركي بلغ النضوج الحقيقي للممارسة الديموقراطية فأضاف إلى قومته التي أفشلت انقلابا شارك فيه أعداء الداخل والخارج عنادا .

والسؤال الآن -وهو من أسخف ما يرد على لسان عربي من طبالي حكام الاستبداد والفساد سواء كانوا من العسكر أو من القبائل هو ميل أردوغان للدكتاتورية.

ولعل قولة ديغول المشهورة تفهمنا معنى لحظات البطولة في تاريخ الأمم؛ اتهم بالميل الدكتاتوري لأنه وضع الخطة التي أرجعت لفرنسا منزلتها ودورها .

ولعلي لا أبالغ إذا قلت إن ما فعله اردوغان أعظم مما أنسبه إلى ديغول: فهذا أنقذ فرنسا مرتين أولاهما بمساعدة الغرب كله والثانية بعدم تعطيله لها .

لكن أردوغان والشعب التركي الواعي والبطل أنقذ الجمهورية من "التمصير" بمحاولة أمريكا وإسرائيل ومعونة خونة الداخل إيجاد سيسي جديد لمنع النهوض .

وهو الآن - وقيادة للآتي لأن الحرب على نهوض السنة عامة وتركيا خاصة لن تتوقف - وعلاجا للأسباب الدستورية والمؤسسية تجاوز جمهورية ديغول الخامسة.

لم يختر نصف رئاسي ونصف برلاني مثله بل اختار نظاما رئاسيا صريحا يحول دون ما عانت منه الجمهورية الخامسة من عقبة تساكن بين سلطتين تنفيذيتين .

ولا خوف من الدكتاتورية فما يوجد في الولايات المتحدة من جمع بين توحيد السلطة التنفيذية وتقييدها بالسلطة التشريعية خاصة متوفر وإن بشكل آخر.

والشرط الآخر هو النقطة التي لا بد أن أعداء الداخل والخارج قد أزعجتهم أيما إزعاج: مشاركة الأتراك غير العادية في الانتخابات بخلاف

الغرب.

فهذه المشاركة العارمة -حوالي ثمانين في المائة من المسجلين -تعني أن العزوف السياسي الديموقراطيات الغربية يقابله حماسة سياسية لها علة عميقة.

فالسياسة بمعنى المشاركة في رعاية الشأن العام تعتبر عند المسلم السني مقوما من مقومات تعريف الإيمان:؛ آل عمران 104 بل هي علة الانتساب لخيرية.

ومعنى ذلك أن النهوض التركي ليس مجرد محاكاة للديموقراطية الغربية كما يتوهم الكثير بل هو إحياء لمقوم من مقومات مفهوم الإنسان الحر في الإسلام.

فالإنسان يعدده القرآن بمفهومين يختلفان عن مفهومي الحد الفلسفي (حيوان عاقل) وبصورة أدق يكملان تعريفه الإحيائي بتعريفه الخلقي المناظرين .

المفهوم الأول؛ اعتبار الإنسان مستعمرا في الأرض- مطالب بتعميرها دلالة رمزية لدحض ما اتهمته به الملائكة: ألا يسفك الدماء وألا يفسد في الارض .

والشرط تعريف في آل عمران 104 بكونه مأمورا بأن «يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويؤمن بالله". بلا إيمان بالله لا يكون التعمير حرا بل مضطرا .

وبه يكون حرا أي إنه لا يعمر العالم بمنطق سفك الدماء والفساد فيكون

التعمير بتهديم الإنسان بالتنافس والحرب والفساد كحال من يحارب أردوغان.

وبذلك تكون الجماعة التي تتنافس عليه متسابقة في الخيرات وهي إذن جماعة يمكن وصفها بكونها خير أمة أخرجت للناس آل عمران 110 - سياسة الإسلام.

وتلك هي علة تعريف الحكم بكونه أمر الجماعة المؤمنة وبكونها تسوسه بالشورى لتجنيب الجماعة صراعات الانشقاق من الرزق: الشورى +38

علة الحرب على تجربة تركيا:

السياسة ديموقراطية بالجوهر ليس محاكاة قردية لتجربة غربية بل هي تحقيق فهم إسلامي لدور المؤمن في حكم نفسه بنفسه .

سف .5فع مل *01ثا1 تعلو 2 متطاع 31 2/زن01 3 للأسماء والبيان

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

استنارة لفهم سياسة تركيا بعد الإنقلاب

تركيا

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

وض ليم

هل سعي تركيا للصلح مع روسيا دليل ضعف كما يحاول أعداؤها وأعداء الثورة العربية إيهام الرأي العام به؟

وهل سعيها للصلح مع إسرائيل خيانة للقضية الفلسطينية كما يدعي نفس الأعداء؟

أضع هذين السؤالين

وقد أجبت عن الثاني سابقا بسبب تنمر عملاء عبيد إيران وإسرائيل:

هم يخونون سرا

ثم يتجرؤون الآن جهرا

ويزايدون على تركيا لما صالحت إسرائيل بب ولأذكر بجوابي حول الصلح مع إسرائيل: فمقاطعة تركيا لها حققت غرضها الأساسيين.

الغرض الأول هو وضع أسس جديدة للعلاقة غير ما تقدم على عودة تركيا لمرجعيها الحضارية.

لم تعد تركيا تتعامل مع إسرائيل بوصفها عدوة للإسلام ولأهل الإقليم

الإسلامي والإقليمي.

وهذا في حد ذاته ثورة كبرى.

والغرض الثاني وهو الأبرز

هو أن كل خطط إيران لريح قلوب العرب باسم القضية الفلسطينية قضى عليها أردوغان بهذا التغيير الثوري للعلاقة

وذلك بفعلين رمزيين بارزين زادهما قوة افتضاح

صحيح فأردوغان لأنه صادق لم يوهم الفلسطينيين بأن تهريب السلاح لاستعماله في خطة إيران كان لتحرير فلسطين بل التغير الكيفي في موقف المسلمين المعنوي والمادي.

ثم ترك الحرية للفلسطينيين حتى يستعملوا سلاحي كل مقاومة جدية بعيدة عن عنتريات إيران وذيلهم اللبناني:

والمقاومة الشعبية التي تحقق هدفين يستغلان نقاط ضعف إسرائيل الأهم.

فعندما لا تكون المقاومة من جنس مقاومة ذيل إيران اللبناني مجرد ورقة ضغط في ملف إيران مع الغرب بل حركة مقاومة هدفها استرداد فلسطين حقا فالحل أردوغاني أو لا يكون.

أعني أن الحل هو تحقيق شروط المطاولة التي ستذيب إسرائيل في بحر الديموغرافيا الفلسطينية مع متع المناجزة بجعل المقاومة تكون بالأساس مقاومة شعبية وحقوقية.

ولا يعني ذلك خلوها من اللجوء إلى العنف الضروري الدال على شعبية الثورة بما يبدو دالا على عفوية الغضب.

ولا شيء أدل على قوة الثورات مما له هذه الدلالة. فعنف الحجارة والسكاكين أقوى ألف مرة من سلاح إيران المرتهن بأن يكون ورقة في ملفها التفاوضي.

ذلك أن العالم كله يفهم منه أن كأس صبر الشعب

قد فاضت.

ولو كانت المقاومة بهذا المعنى الموظف إيرانيا مقيدة لكنت أول مؤيديها ولما كاتبت القيادات عديد المرات في رسائل مفتوحة

لبيان هذه الإستراتيجيا.

فعودة الفلسطينيين إلى أرضهم بعد اليأس من المناوشات التي تنطلق من الحدود تفيد تغيرا استراتيجيا هو الانتقال من خطة المناجزة العقيمة إلى خطة المطاولة المثمرة.

ولولا ما حدث في 11-9 لكانت المقاومة الشعبية الفلسطينية بعد العودة والانتفاضة قد أنجزت أهم خطوة تفقد إسرائيل كل سند عالمي تستمده الآن مما يدعيه بشار والسيسي:

حجة محاربة الإرهاب.

كلهم وحتى الأنظمة المستبدة والفاسدة لم يبق لهم عدا حجة إرهاب يصنعوه لكي يدعوا محاربته وهي خطة مخابرات الغرب تحاكيها إيران وعملاؤها العرب.

والأمر الثاني الذي يحققه السند الإسلامي عامة والتركي خاصة هو شروط الصمود المادية والمعنوية العدو.

ثم إنه ليس من العدل أن نطالب تركيا بأكثر مما يلتزم به العرب الذين هم أول من خان القضية حربا وسلما وبات كل نظام حليفا لإسرائيل خفية ثم علنا. أمر الآن إلى السؤال الأول فما قلته في الثاني مع ما سبق أن قلته كاف وزيادة.

هل تركيا الآن في صلحها مع روسيا تعبر عن ضعف أم عن دهاء سياسي

عميق؟

وما كنت لأدعو لذلك في أول مقال كتبته اليوم الثاني بعد الانقلاب عبثا:

ففيمي لوصفي أردوغان بأنه معاوية الأتراك أساسه أنه سيبدأ بهذه الخطوة حتما.

ولأذكر أولا أني منذ اليوم الأول بعد فشل الانقلاب كتبت سيناريو لما أتوقع حدوثه في سلوك الغرب إزاء تركيا ولما ينبغي على تركيا فعله للتصدي.

فتركيا باتت متأكدة من أن الغرب فهم أنه من دون الإطاحة بنظامها يعسر عليه إتمام ما بدأه بعد الحرب العالمية الأولى:

تفتيت الإقليم عامة وتقاسم أرض العرب خاصة. وتركيا إذن توجد في وضع تآمري يشبه إلى حد كبير نفس الوضع التآمري الذي يحاك ضد روسيا وضد كل من يريد أن يقف حجر عثرة أمام عصر استعمار مباشر جديد للإقليم.

والغريب أن الوضعين يشبهان إلى حد كبير ما قضى على روسيا القيصرية وعلى تركيا الخلافية في بداية القرن الماضي:

الغزو الفكري المشفوع بالانقلاب في فوضى الحرب. ومن ثم فروسيا اليوم تحتاج إلى تركيا بنفس القدر الذي تحتاج تركيا به إليها.

ولعل المخرج الوحيد لروسيا من ورطة سوريا لن يكون إلا عن طريق هذا الصلح.

وأتوقع أن تكون البداية وساطة تركيا لاسترجاع ادلب.

وبذلك فإن ماء وجه بوتين المحفوظ سيخرجه من المأزق.

ولن أتكلم على الفوائد الاقتصادية فهي متساوية لكن ما يعنيني هو الفوائد الاستراتيجية والسياسية قريبة المدى وبعيدته.

ولنحلل الأمر بمنطق وهدوء.

ولنبدأ بما ستجنيه روسيا.

فروسيا بخلاف ما يتوهم الكثير لا تطمئن لإيران لعلمها بأنها تنافسها في الإقليم وحتى في سر ثروتها (البترول والغاز) وأنها في العمق حليف للغرب وإسرائيل طمعا في استعادة الامبراطورية.

لذلك فلا مصلحة لروسيا في تمكين إيران من أن تصبح امبراطورية تفتك منها موقعها في الإقليم والسوق الغربية كلها في سر ثروتها الطبيعية.

وهي تعلم أن النموذج الأمريكي شعبيا والدور المشترك مع إسرائيل قياديا هما المحدد الأساسي لسياسة إيران في الغاية طمعا في مقاسمة إسرائيل دور الشرطي الغربي في الإقليم.

ثم إن روسيا لا تجهل أن الحلف الأطلسي يحاصرها فإذا هي صادقت أحد عناصره الأساسيين فإنها تكون قد حققت اختراقا مفيدا يقويها ويضعفه نسبيا. وأخيرا فالورطة التي دفعت إليها روسيا تبين الآن أنها خطة غربية للإيقاع بها وجعلها مكروهة في

الإقليم وهي تعلم أن عصر الشعوب يقتضي ريح قلوبها.

كل ذلك يجعل روسيا وبوتين أحوج لتركيا من تركيا لهما.

لكن تركيا أيضا تحتاج إلى هذا الحليف لعلل مهمة بينتها في مقالي المشار

إليه وسأذكر بها بسرعة.

فلا يمكن أن تغامر تركيا بتطهير الجيش وهي عملية طويلة المدى لا يمكن أن تتم من دون مدة لا تقل عن عشر سنوات إذا لم يكن لها سند من قوة رادعة لتدخل غربي قد يصبح صريحا.

فالتدخل في الانقلاب الذي فشل شبه صريح لكنه لم تتحرك طائرات الحلف بدعوى حماية ما في قاعدة أنجرليك من أسلحة تابعة للحلف مثلا. وهو لكن ذلك يصبح ممتنعا إذا كانت روسيا تعتبره خطرا عليها إذ إن إفقاد تركيا سيادتها باحتلال غربي مباشر يخنق روسيا خنقا تاما ويطردها من الإقليم وإذا كنت أنا بمجرد التحليل النظري أفيد ذلك فكيف لا يفيده من له فضلا عن التحليل النظري المعطيات الفعلية عن الوضع الاستراتيجي في الإقليم والعالم.

والحلف مع تركيا يجعل ذلك مستحيلا ولا يوجد غير تركيا يمكن أن يحقق هذا الهدف الروسي لأن كل الدول الأخرى إما ضعيفة أو بعيدة:

إيران ميؤوس منها على الأقل قبل ثورة شعوبها وعودتها إلى روابط الإقليم.

وإذن فلقاء أردوغان وبوتين لقاء بين ندين كلاهما محتاج للثاني بنفس القدر في لحظة بات الغرب بقيادة أمريكا مسيطرا على الإقليم بذراعيه الإسرائيلي والإيراني ومليشياتهما العربية وبالأنظمة العربية العميلة خاصة.

أين العرب في كل هذا؟

وأصبحت اليوم بمقتضى المقابلة ثورة وثورة مضادة.

فالأنظمة العربية متحالفة مع الأعداء.

وطبعا فالنصر لن يكون للأنظمة مهما طالت المعركة ومهما كانت قوتها وحماتها:

لذلك فالسعي لتوحيد الثورة حتى تتصدى للثورة المضادة المتحدة في الإقليم هو الإستراتيجيا بحق

ولا حليف لثورة العرب غير تركيا.

وهذا هو النهج الذي أحاول بيان فوائده منذ بداية الثورة إلى الآن

وأعتقد أن أولى ثمراته هو ما حصل في حلب بعد أن أدركت الحركات ضرورة الوحدة.

ولعل نموذجه هو ما حصل في تركيا.

فوحدة الشعب التركي وتجاوز علة الحرب الأهلية -

إسلامي علماني- هي التي ينبغي أن تتحقق في ثورة الشعب العربي حتى يستطيع هزيمة الثورة المضادة

إذا تم ذلك فلن ينفع حلف الثورة المضادة مع أعداء الأمة بل بالعكس فهو سيكون قدم أخيل في استراتيجيتها لأن الشعب يمكن أن يقبل كل شيء عدا هذا الحلف مع الأعداء بعد أن صار صريحا. فالشعب فاهم أن إيران وإسرائيل تريدان تقاسم الإقليم لاستعادة امبراطورية يعتبران العرب قد قضوا عليهما بفضل ثورة الإسلام

والغرب يوظف ذلك لاستعمار الجميع بطمعيهما: الحلف بين المسيحية الصهيونية والصهيونية والصفوية أصبح صريحا منذ غزو العراق

وإن كان سابق الوجود بصورة غير علنية منذ الاستعداد لتأسيس دولة

إسرائيل.

فنفهم دور أردوغان:

استعاد من إيران قلوب شعوب الإقليم

وأصبح شعبه الذي استرد هويته ولحمته وصحته الاقتصادية والثقافية نموذج الوحدة الوطنية الصماء التي لا تقهر.

ما على الثوار إلا سلوك نفس المسلك.

وإذا لم يفعلوا فهم مجرد أمراء حرب لا يختلفون عن الأنظمة العميلة:

كل منهم يريد محمية تحت جناح إيران أو إسرائيل برعاية غربية

ومن ثم فهم أفسد من الحكام.

ثم لا ننسى أن الثورة في الشام قد بدأت تحقق لكن ذلك ما كان ليكون ممكنا لولا تركيا.

صحيح أن بعض أنظمة العرب تساعد.

فلو سقطت تركيا لا قدر الله

لكانت المساعدات العربية مستحيلة الوصول إلى الثوار

لأن المداخل الأخرى كلها تحت الوصاية الإيرانية أو الإسرائيلية.

وأخيرا فإن من يعمى عن هذه الحقائق يمكنه

أن يتنكر لدور تركيا

يسعى لنفس الخيانة التي وقعت في الحرب العالمية الأولى.

لكن الشعوب لهم بالمرصاد.

قد لا يفهم القارئ معنى أن تكون تركيا قد انشغلت بعنتريات أنظمة العرب وخداع إيران.

البعد الأول هو إرجاع البعد الإسلامي الحقيقي للتوظيف في ملفها ولإفقاد الأنظمة العربية شرعيتها بالمزايدة عليها.

فالبعد الإسلامي تعيده تركيا للقضية الفلسطينية دون أن يكون مرتهنا بمزايدات الصراع العربي الفارسي وهو أمر مهم جدا لأن هذا البعد يصبح خالصا لوجه الله.

والبعد الثاني هو البعد الإنساني:

فتركيا لا تتدخل بالتسليح كما توهم إيران العامة بأنها تريد تحرير القدس كما تدعي

والجميع يعلم أنها مثل إسرائيل تسعى لاحتلال

أرض العرب. تركيا تساعد فلسطين إنسانيا وتمكنها من الصمود في المطاولة

ثم هي الآن ملجأ كل الثوار العرب الذين شردهم العسكر العربي بتمويل القبائل العربية المنتسبة للثورة المخيادة.

ليت ذلك يكون.

لكن الأتراك واقعيون بدليل نجاحهم في عشر سنوات في ما فشل فيه العرب في 60 سنة:

بناء قوة اقتصادية وعسكرية على العمل والفكر دون اعتماد على زيت الحجر.

وقد شرفت بالحديث إلى الرئيس أردوغان حول دور

فأشرت إلى واقعة تاريخية وموقف لفيلسوف غربي

فأما الواقعة في تحرير تونس من احتلال شارل الخامس في القرن السادس عشر.

ولولا ذلك التحرير لكان المغرب مثل الأندلس قد استعادته حروب الاسترداد.

وهذا ما شوهه مسيحيو المشرق ومزيفو القومية العربية

حربا على الإسلام ومشاركة في الإطاحة بالخلافة. والثاني خاتمة كلمة هيجل في الباب الرابع من دروسه في فلسفة التاريخ:

وبقاؤه في جزء ضئيل من أوروبا علته تنافس القوى الغربية.

لكن التاريخ كذبه.

ولأن التاريخ كذبه أصبحت أوروبا اليوم تخشى وتخشى عودة الإسلام إليها سلما لا حربا في مطاولة يتنافس فيها البايولوجي مع التكنولوجي.

وهم يخافون من أن يتم التدارك التكنولوجي لدينا بآسيا من التدارك البايولوجي لديهم فيستأنف التاريخ الذي ظنوه قد حسم لصالحهم.

وهدفي مما أكتب في الموضوع هو تحرير العلاقة بين العرب والأتراك من جرح الحرب الكبرى

وما يعيشه الأتراك كخيانة كبرى.

ما يعنيني هو المستقبل المبني على حقيقتين. فالعرب بداية ثورة الإسلام

ولغتهم عماد حضارته والأتراك هم غاية التزام المسلمين بحمايته إلى فجر القرن الماضي.

ووحدتهما ستكون سر قوة الأمة في المستقبل. فرحب بما سمع.

لما كنت شابا كنت قوميا وقوميتي إسلامية

أي أن عروبتي لا علاقة لها بالعرق

بل هي عروبة ثقافية

بخلاف كذبة المشارقة وخاصة مسيحي الشرق: فقوميتهم هي في الحقيقة طائفية وصليبية مقنعة. وقد افتضح أمرها:

علامتها زمارة كلب الملالي

والمجنون الذي يتوهم أنه دوغول لبنان.

فبوقهما جوزيف أبو فضل

يتحدث عن تحرير الشرق من الإسلام بطائفية شيعية وصليبية مسيحية

من يتصور بشار قوميا عربيا ينبغي أن يكون دون الحمير بيامة.

ومن يتصور من يعبر عنهم الغبي أبو فضل عربا ينبغي أن يكون من عابدي متع لبنان حكام العرب. إنه كما كان منذ انفراط عقد دولة الباطنية في فضي

اجتمعت فضلاتها في الشام

وهي عين ما كان يعنيه ابن تيمية بأنهم هم الخطر الأكبر من الصليبيين والمغول.

العدو البين أقل خطرا من الطوابير الخامسة خاصة قد انضم إليهم من يتكلمون باسم الحداثة خلطا بينها وبين تشويه الاستعمار لها بأن جعلها أداة سلب الأمم لكيانها وهويتها.

لا معنى للعروبة غير إسلانية:

ولا معنى لفرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى وخدمة الرسالة.

من يحمي الثوار المصريين والسوريين اليوم هي ملايين اللاجئين وجل قيادات الثورة المغدورة في مصر وسوريا وليبيا لا ملجأ لهم غير تركيا.

كل الخونة من ممولي الثورة المضادة لا يحاربون إلا تركيا لعلمهم أنها درع الأمة.

ولأختم هذه التغريدات بإشارة تاريخية رمزية: فشعب تركيا هم اليوم أنصار الإسلام

وثوار العرب هم مهاجروه.

لذلك فأنا متفائل جدا بصلح دعامتي الإسلام.

أما محاربو تركيا والثوار والعرب من كل أقطار أرضهم

فهم جاهلية العرب

وجاهلية الترك

وجاهلية الفرس

وجاهلية الكرد.

سيهزمون ويولون الأدبار

والغرب يعلم ذلك

وتلك علة الانقلاب

وفشل الانقلاب مع نصر حلب بداية التحول الاستراتيجي في الإقليم

والمصالحة مع روسيا تعني الكثير

لأن روسيا نفسها تريد أن تخرج بحفظ ماء وجهها. ولن يساعدها في ذلك إلا تركيا لدالتها على الثوار. فستطلب منهم تكريم القتلى الروس

وتسليمهم باحترام حتى يجد بوتين ما يمكنه من التراجع المتدرج.

وسيكون جزاء هذا الصنيع الحميد رأس الخونة من الأكراد ومن معهم ممن يدعون الديموقراطية في سوريا لاحتمائهم بالأسواق.

ستتركهم روسيا

ويصبح من حق تركيا ضربهم حتى في سوريا. وتمام آمل

وهذا ما توقعته

وقلما توقعت شيئا وخيبني الله في توقعي: تركيا من الآن أصبحت قلب الإقليم

وإيران بدأت تخسر كل معاركها بدءا بالداخل

كما أتوقع أنه عما قريب سيصبح للطيران التركي القدرة على ضرب الأعداء من سماء سوريا والعراق بعد وقت قصير يزول فيه العداء بين تركيا وروسيا ذلك أن تركيا وروسيا كلاهما من مصلحته القضاء على داعش وال"ب.ك.ك" وفروعهما وسيتفقان على

المعارضة الشرعية فيضعف وإيران ومليشياتهما.

أما الأنظمة العربية فقد أخرجت نفسها من اللعبة

إذا ما استثنينا قطر والسعودية على الأقل في مجال المساعدة الدبلوماسية والمالية والتسليح.

ويمكن -وهو ليس مستبعدا- أن يحصل تغير جذري في إيران بربيع إيراني

يجعل الوطنيين يتحررون من الملالي

وتصبح اليد الطولى لشعوب إيران

فيتحرر الإقليم كله ويصبح عصيا على العدوان ومنع سايكس بيكو ثانية.

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأساسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتواصلة

لادموند أبسالون عن الألمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية

نت ال ا ص الأمريكي»

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدموند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية(ج 01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين

لجورج فيلهلم فيدريش هيجل عن الألمانية

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيدريش هيجل عن الألمانية

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي

والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون.

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية -- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة

إشكلية تجديد أصول الفقه.

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة.

عيونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين

الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية < الحصانة الروحية وصور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها < موازنة تاريخية بين ذروتي الف

الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

رسالة مفتوحة لرئيس ميليشيا إيران العربية في لبنان

إيران

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الخدعة الكبرى 1 المسألة الثانية 5

كيف يمكن لعاقل أن يصدق محاولات قتل الذاكرة بصورة تجعل ما يزعمونه نصرا استراتيجيا وإلهيا وهزيمة لإسرائيل به المناوشات التي دارت في مساحة لا تساوي عشر ولاية من ولايات تونس فضلا عن الجزائر بأقل من واحد في المائة من عدد الجنود المشاركين في القتال وأقل من واحد في الألف من القتلى وأقل من واحد في المائة من مدة القتال انتصارا ينسي حرب التحرير التونسية والجزائرية وحرب رمضان وخاصة المقاومة العراقية الحقيقية التي جعلت جيش أمريكا يجثو على الركب والمقاومة الحقيقية الفلسطينية التي حطت جيش إسرائيل إلى مجرد فرق شرطة مدن أمام الانتفاضة الباسلة؟ الخدعة الكبرى

ما كان ذلك كله لينطلي على أي إنسان له ذرة من عقل مهما كان غفلا لو لم تكن النخب الإعلامية والمزعومة فكرية صانعة الرأي العام قد اشتراها الملالي أو حماها محميوهم في محمية الضاحية بعد أن نضبت خزائن الأحزاب القومية وتاهت بوصلة الأحزاب الدينية السنية . فهل معنى رفض العرب للخيار الإيراني أنهم اختاروا الخيار الأمريكي؟ تلك هي أكبر خدعة وإيهام يحاول أصحاب الدعاية الثورية إقناع الناس به. والغريب أن من يقدمونهم على أنهم محللون إستراتيجيون في التلفزات يؤيدونهم في هذه الأوهام.

وينسى الناس أن أمريكا لا تحارب إيران ولا حزب الله بل هي تحارب السنة في العالم كله من جزر مورو ومندناو إلى صحاري المغرب الأقصى . فما يخيفها ليس دراويش الأتم الدائمة بل هو عودة المارد الإسلامي

بزعامة عربية إذ ليس بالصدفة أن كان قادة المقاومات في العالم كله من السنة بل ومن العرب على التحديد . وما يساعدها في حربها عليه هو صاعق الطائفية: إيران التي تعيث فسادا - وهي أشياء رأيتها بأم عيني في جنوب شرقي آسيا وأراها في المغرب العربي -في العالم الإسلامي من إندونيسيا إلى المغرب بسياسة تبشير لا

تقل بشاعة من سياسة التبشير الكاثوليكي مع تزييف للتاريخ الإسلامي جعل ابن العلقمي يصبح في مسلسلات بعض التلفزات بطلا إسلاميا .

وأمريكا هي أيضا تسهم في الإيهام لأنه جزء من خطتها وفي خدمة إستراتيجيتها ذات المدى البعيد . فهي تحارب إيران بالكلام وتتفاوض معها على اقتسام السلطة في العراق والخليج . وهي كان يمكن أن تستغني عن إيران لو لم تكن تعرف أن تخويف الخليج بها هو الضمانة الوحيدة ليكون بقاؤها مطلوبا من حكام العرب الذين جعلوا أقطار الوطن محميات أمريكية بسبب الخوف من التهديد الإيراني في الظاهر ومن الصحوة في الباطن . وإسرائيل أيضا هي المستفيدة الثانية: فالكلام العنتري لحزب الله وإيران يمكن حكام الولايات المتحدة من مغالطة الرأي العام الأمريكي لتحصل إسرائيل على 30 مليار مساعدة ضد خطر وهمي يمكن أن يستغله الطرفان لغايتهما لا غير .

لكن الجميع يعلم أن الحرب لو قامت حقا لكان بوسع إسرائيل وحدها ودون حاجة إلى معونة أحد أن تقضي على كل مدن إيران دون أن مس منها شعرة فيما لو حاولت إيران أن تضرب مدن إسرائيل مباشرة أو بتوسط حزب الله لأن من لا يقدر على الضربة الثانية حتى لو تصورناه قادرا على

ضربة أولى لا يتكلم في عصر سلاح الدمار الشامل : وهو ما يخفيه دجالو التعليق التلفزي على الشعوب العربية لتمرير دعاية حزب الله وأكاذيب العنتريات الإيرانية.

والجميع يعلم أن أمريكا ليست بحاجة إلى استعمال السلاح لهزيمة إيران: فلو رأت ما تعمله إيران خطرا حقيقيا على مصالحها لأجبرتها بمجرد "ألتيماتوم") تحذير بأجل محدد) على نزع سلاحها بذاتها لتجنب الهزيمة الساحقة التي تعيدها إلى ما قبل التاريخ من دون حاجة إلى أن ترسل جندي واحد إلى إيران . وما كان ذلك لم يحصل فمعناه أن أمريكا تجد مصلحة في سياسة إيران العنترية. وهذا أيضا ما يخفيه محللونا الإستراتيجيون الذين أترك للقارئ أحد الخيارين التاليين لوصفهم ؛ فإما أنهم ليسوا محللين استراتيجيين بل دجالون أو أنهم ممن بيعت ضمائرهم فأسهموا في تمرير المغالطات الإيرانية.

ولما كان الإيرانيون ليسوا بالغباء الذي يجعلهم يجهلون ذلك فإن تجاهلهم له يعني أنهم مدركون لسر اللعبة التي نصف هنا وهو ما يعني التفاهم الضمني بين الصفين على حدود اللعبة لبلع الوطن العربي : لأمريكا الغزو المادي المؤقت ثم المغادرة ولإيران الغزو الروحي الذي سيبقى أبد الدهر. ولولا صحة ما نقول أي إمكان ما وصمنا إذا جد الجد فاقتنع الأمريكيون أن بلدا ما يهدد المصالح الإستراتيجية تهديدا فعليا لما رأينا الصين وأوروبا وروسيا والهند كلها رغم كونها لا وجه للمقارنة بين قوتها وقوة إيران تهادن أمريكا ولا تخرج عن طوعها عندما تكشر ولو بمجرد التلميح: فهم جميعا لا ينسون ما حصل لليابان والألمان بل وحتى للاتحاد السوفياتي .

وعلى كل فقد تخدع عنتريات حسن نصر الله الشعوب العربية لكنها لا تخدع الأعداء. ولما كان ذلك كذلك وكان نصر الله لا يجهل أنه كذلك فالمقصود من الإقدام على هذا السلوك هو مخادعة الشعوب لا الأعداء حتى ولو أدى ذلك لا قدر الله إلى توريط الأمة فيما ورط فيه لبنان بدءا بسورية وختما بمصر والسعودية فلا يبقى للوطن العربي أي عمود فقري يبقيه واقفا. ذلك أن الأعداء يوم يشعرون فعلا بأنهم يمكن أن يمثل حزب الله تهديدا بالحجم الذي يريد أن يصوره للشعوب فأنهم سيمحون الجنوب كله من الوجود ويكون هو الذي أعطاهم مبرر ذلك لأنهم عندئذ لن يعنيهم المحافظة على من يصورهم نصر الله بصورة الخونة وحلفاء أمريكا وإسرائيل في الداخل اللبناني في حين أنهم هم الذين يحمونه بالشرعية الواهنة للدولة اللبنانية ومن ثم فهم الأعداء الفعليون لإسرائيل لأنهم يريدون تحرير لبنان من ذرر النايقة التي تختفي وراءها مناورات إيران ومن جعله واجهة النهضة العربية التي تقضي على هدي إسرائيل المشار إليهما في تعليل الخيار الاستراتيجي العربي.

ولذلك فإني أرى من حق العرب أن يقلبوا الآية فيتحرروا مما يراد تكبيلهم به ويواجهوا من يريد إلغاءهم بالتحالف مع من يريد هو أن يحالفه على حسابهم فيحالفوه على حسابه بشرط أن يكون من منطلق خطة إيجابية وليس مجرد رد فعل : والبادئ أظلم . ثم إن العرب أولى بالحلف إذا حققوا شرطه أعني نقله من مجرد حماية الأنظمة كما هي الحال الآن

إلى العقد الندي بين المقاومة العربية لتحقيق شروط النهوض والمقاومة الأمريكية لما يتهددها من العمالقة القادمين : فأمريكا أيضا يتهددها خطر

القوى العظمى الصاعدة ولها حاجة إلى حلفاء.

فالتحالف حتى في العلاقات الشخصية بين الأفراد يكون دائما مع العدو الأقل خطرا والأكثر حاجة إليك من العدو الأكثر خطرا . وما كانت إيران تسعى إلى إخراج العرب من المعادلة الدولية ذات المدى القريب بالطائفية وذات المدى البعيد بالغزو الديني فإن سعي العرب إلى إخراجها منها بالمعنيين يصبح مشروعا:؛ وهي التي بدأت وبدايتها مفيدة لأنها حركت العامل الذي يمكن أن يكون محور التوحيد الحقيقي لكل العرب أعني الإسلام السني الذي هو في الحقيقة الإصلاح المحمدي إذا فهم على حقيقته فهما يلغي حتى المعركة الزائفة

والمعلوم أن أمريكا لا تنافس العرب إلا على ما يقبل المساومة والتفاوض ومن ثم فالتفاهم معها ممكن:؛ المصالح المادية. أما إيران فهي تنافسنا على ما لا يقبل المساومة أعني قيادة الإسلام العالمي أعني القوة الروحية الوحيدة المتبقية في القرن الحادي والعشرين بعد تدجين الغرب لكل القوى الروحية الأخرى وهو ما بدأ ينتبه إليه الشيخ القرضاوي حفظه الله؛ وتلك أمور ليست خاضعة للتفاوض إذ هي عين الوجود المستقل للأمة. ينبغي للعرب أن يعتبروا أخطر عليهم من أمريكا وحتى إسرائيل كل من يحاول تقديم بدائل تلغي دورهم في سياسة المنطقة وخاصة من يحاول أن يفتك منهم سر قوتهم أعني قيادة الإسلام: لا معنى لوجود العرب التاريخي من دون الرسالة الإسلامية إذ هم بها دخلوا التاريخ الكوني وبها يعودون إليه .

ولعلم الجميع بذلك تدور الحرب العالمية الرابعة حول القرآن حتى وإن كانت النخبة العربية التي هي أكثر نخب العالم حمقا قد فات عنها أهم

أدوات القوة الرمزية لظنها أن التحديث يعني التخلي عن أصل الحصانة لكأنهم لا يحاربهم من عاد إلى ثقافة ماتت منذ آلاف السنين ليبني دولة في عقر دارهم) لكن الحلف مع أمريكا ينبغي أن يكون حلفا بحق بين شعبين وألا يبقى حماية للأنظمة كالحال الآن: ولن يتحقق ذلك إلا إذا تقاسمت

المقاومة والأنظمة الأدوار إدارة المعركة الإستراتيجية مع أمريكا . فالمقاومة ينبغي أن تواصل إذاقة أمريكا الأمرين لتأتي إلى الحلف بين الأنداد والأنظمة ينبغي أن تواصل مهادنة أمريكا لتجنب الجسم بحرب مناجزة شاملة. وذلك هو شرط حرب المطاولة كما حددها ابن خلدون: والحمد لله فذلك ما هو حاصل الآن حتى وإن لم يكن بتخطيط قصدي .

ولما كانت المنطقة عربية بالأساس وكان كل المحيطين بالعرب الساعين إلى أن يكونوا بديلا منهم حتى لو اجتمعوا دون العرب عددا وعدة وقابلية للتوافق مع منطق العصر-وخاصة مذ أن نأت تركيا بنفسها عن مثل هذا السلوك -فإن القيادة ينبغي أن تكون لهم لعلتين: الإسلام والعروبة. وعندئذ ينبغي أن تعود دولة إيران إلى حجمها الطبيعي ؛ الخيار بين أن تكون ممثلة لأحد شعوب الأمة ممثلا لثراء الوحدة الروحية للحضارة العربية الإسلامية أو أن تعلن صراحة عن كونها مجرد غطاء إيديولوجي للصفوية. فإذا أضفنا إلى ذلك ضآلة حجمها المادي لأن الثروة الإيرانية لا تقبل المقارنة مع الثروة العربية بات حجم إيران كما يعلمه كل من لا ينطلي عليه عنتريات نجاد دويلة متوسطة الحجم لا تستطيع أداء أي دور في السياسة الدولية المحددة لأفق البشرية المقبلة .

وبذلك يعود الدور إلى أهله أعني العرب ويمكن أن يكونوا قلب المعادلة

الإسلامية التي هي السهم الحاملة للرسالة: وذلك هو المعيار الحقيقي للقوة بعد الإنسان . فمصر وحدها فضلا عن بقية العرب -وخاصة ثالوث المغرب العربي أي تونس والجزائر والمغرب الذي يعدل بمجموعه مصر ويتفوق عليها بمستوى التكوين العصري وخاصة في العلوم الصحيحة وتطبيقاتها - فيها من الكفاءات ما يفوق إيران رغم عنتريات نجاد وصداها عند حسن نصر الله. المسألة الثانية

هل الطائفية تهمة للحزب والشيعة وإيران أم هي حقيقة فعلية تسير كل الأحداث الجارية وإن كانت أجلى صوره مقصورة على العراق؟

وأثاني الآن إلى المسألة الثانية التي هي جوهر القضية كلها . فهل الطائفية سلاح يستعمله العدو الخارجي وتهمة توجه إلى حزب الله وإيران فحسب أم إن البنية الفكرية نفسها والممارسة الفعلية عندهما جوهرهما طائفي بصرف النظر عن التوظيف الأمريكي للطائفية والتهمة المزعومة؟ قبل الجواب عن هذين السؤالين أريد أن أنبه إلى أمر ذي بال. فالإفراط المأتمي في التربية الشيعية والغلو في الكلام عن الدين فضلا عن الأسلوب الممجوج والركيك وثقل الظل للدعاة والمتعالمين منهم في تفاهات وتشقيقات لفوية خلال محاضراتهم الفضائيات من أكبر الأخطار على الدين -ومثله عند السنة التي ابتليت بالتقليد السخيف للمناحات التي نجد نظيرها عند الدعاة المودرن من جنس عمر خالد لأن ذلك سرعان ما يتبين أنه في الحقيقة في خدمة المشروع الأمريكي -لأنها ستنفر منه فئات الشعب كلها وخاصة المتعلمين منها فلا يبقى الدين إلا بشرطين أحلاهما مر:

- إما بالانحصار في القلة الأمية عندما تتحضر الشعوب الإسلامية فيكون

الإسلام من علامات التخلف وليس من علامات التحضر.

- أو بالحرص على إبقاء الشعوب في الأمية للإبقاء على سلطان الدجالين بالدين فيصبح الدين تخديريا كما يريده الأعداء وليس تحريريا كما أراده القرآن الكريم .

ليس من شك في أن أي عدو يستغل قدم أخيل في عدوه. فهذا أمر مفروغ منه ولا حاجة للتبجح بالتنبيه إليه ؛ لسنا بحاجة إلى تفاقه نصر الله لكي نعلم أن الغرب لم يستعمر العالم من دون سياسة فرق تسد . لا يمكن أن ننتظر من إسرائيل أو من الولايات المتحدة غير ذلك حتى وإن كنا كمسلمين ننأى بأنفسنا عن الوسائل القذرة أو على الأقل نشمئز منها فلا تكون عندنا إلا من جنس المحظورات التي تبيحها الضرورات . ولكن السؤال هو: هل يوجد معنى آخر للتشيع غير الطائفية فتكون الطائفية مجرد تهمة من الأعداء ويكون حزب الله ليس طائفيا بذاته بل مقاوم يتصدى لتفتيت المنطقة بل ومنتسب إلى حركة التصدي القومي العربي للمشروع الاستعماري الذي بدأ منذ ثلاثة قرون حتى وإن اقتصر نصر الله على القرن الأخير؟ إنه ناصر ثان) هكذا يزعم الذين ولوا الأدبار من القوميين العائشين في حماية المحميات الإيرانية(

لم أكن أتصور زعيما يزعمونه لا ينطق عن الهوى يذهب به الغرور إلى ظننا سذجا فيحاول إقناعنا بأن أعمال حزبه ليست طائفية بل تندرج ضمن تصدي العرب منذ بداية القرن الماضي للمشروع الاستعماري الساعي إلى تفتيت المنطقة العربية لكأن وجود الحزب نفسه ليس هو أهم جزء من هذا التفتيت . ذلك أن هذا الحزب ليس هو إلا أحد عناصر الجناح الشرقي من

نفس المشروع الاستعماري المتمم لجناحه الغربي . فهو الثمرة الأولى ولتها الثمرة الثانية التي هي تفتيت العراق ثمرة سعي الشاهين الأب والإبن لبلع الخليج والهلال والتي يواصلها الملالي بدهاء أكبر وثمن ذلك مساعدة إسرائيل لتحقيق إسرائيل الكبرى حتى يتم تقاسم النفوذ على المنطقة العربية والعودة إلى التجربة المماثلة التي حصلت مرة قبل الميلاد: تهديم العراق وإعادة اليهود إلى فلسطين .

ولعل أكبر الأدلة على طائفية هذا الحزب دلالة اسمه . ف"حزب الله" القرآنية تقال على كل المؤمنين الذين يجاهدون سبيل الله ولا تقال على حزب إحدى فرقهم حتى لو سلمنا جدلا بسلامة عقيدتها. لذلك فهي تسميه تصبح بحصرها دلالة هذه الصفة في بعض المؤمنين دون كلهم من صفة الفرقة الناجية: أي إن المسلمين الآخرين ليسوا من حزب الله بمعناها القرآني . وهذا بالذات معنى الطائفية لمن يدرك دلالة الأسماء فضلا عن كوننا قد سامحناه في التحليل لما قلنا إن دلالتها القرآنية تعني الجماعة المؤمنة وكأن الكلام مقصور على الجماعة المسلمة. فهي في القرآن أعم من ذلك بكثير إذ هي تعني كل جماعة مؤمنة في كل تاريخ الإنسانية الروحي على منوال ما تضمنه القصص القرآني . لذلك فالمفهوم قد انحط مرتين: انحط عندما حصر في المسلمين ثم انحط بانحصاره في بعضهم حتى لو صح أن هذا

ولأقل عرضا -رغم أني لست من رأي "الإخوان المسلمون" ومن ثم في غنى عن الدفاع عنهم - إن اسم "الإخوان المسلمون" في هذه الحالة ليس هو كما قد يظن من جنس اسم حزب الله لما يبدو فيه مثله من حصر. فهو

ليس اسم طائفي لأن الفرق شاسع بين التسميتين . ذلك أن الاسم هنا يعم كل المسلمين دون استثناء فضلا عن كونه ليس اسم حزب بل اسم حركة تدعو إلى الأخوة بخلاف الأحزاب التي تدعو إلى التنافس والصراع بمقتضى طبعها .

والعيب الوحيد في الاسم أنه حصر الأخوة في بعدها الديني ولم يرق إلى الأخوة الإنسانية التي هي جوهر الدعوة القرآنية. لكن أصحاب الاسم لعلهم كانوا يقولون بالمرحلية: إعادة المسلمين إلى الأخوة حتى يكونوا مثالا مما يدعون إليه من أخوة بشرية هي جوهر الدعوة القرآنية.

ولأختم بهذا السؤال الذي يحيرني لأنه في نفس الوقت العائق الأساسي للتحرر من الطائفية وتحقيق الصلح بين السنة والشيعة وهو في نفس الوقت عقب أخيل في المذهب الشيعي كله: كيف يمكن أن يكون لزعماء التشيع منطق صحيح - تركا لمسألة صحة العقيدة إلى الفقهاء - إذا كانوا يبنون كل مذهبهم على النفي والسباب بما في ذلك سلب أساس المذهب ذاته أعني مبدأ الوصية المعصومة للمعصومين؟ فالمعلوم أن أساس التشيع هو مبدأ الوصية المعصومة للمعصومين مبدؤها الذي يعتبره أهل السنة والجماعة من المسلمين بدعة تناقل نصوص القرآن الكريم : فهل تكون الوصية ذات معنى إذا الموصي غير معصوم وعديم العقل أم ينبغي أن يكون ذا عصمة وذا عقل مساو على الأقل لعقل الحكماء؟

لكن كل ما يقال في هذا المذهب عن الرسول الأكرم ينفي عنه التمتع بملكة العقل حتى بمفهومه العامي فضلا عن الحكمة والعصمة. فإذا كان أي إنسان عادي متوسط الذكاء والحكمة فضلا عن النبي لا يعلم أن

صحابته هم على الصفات التي يصورهم عليها أصحاب هذا المذهب الصفات التي أستحي من ذكرها ولا يعلم أن زوجاته لسن فاضلات ولم يتفطن إلى أن كل رجالات الأمة الذين بنوا مجدها التاريخي باستثناء واحد يمكن أن يتصرفوا من بعده كالأوغاد بكل عرف دعاية هذا المذهب فكيف يكون عاقلا فضلا عن أن يكون نبيا معصوما وكيف يكون فاهما لأمور السياسة فيقرب منه مثل هذه الحثالة التي أنشأت أكبر إمبراطورية رغم حنق اللطامين؟

كيف لا يفهمون أنه لو صح ما يصفون به سلوك محمد صلى الله عليه وسلم لسقطت الوصية فيسقط معها مذهبهم؟ هل يوجد من لا يفهم أن وصية رجل بالصفات التي يصفون بها كل أفعاله تصبح عديمة المعنى؟ أليس أصحاب المذهب فاقدين لأدنى قدر من المنطق إذ

هم مثل جحا يقطعون الغصن الذي يجلسون عليه : لا يستطيع الشيعي أن يزعم التشيع ما لم ينف أساسه فيعود إلى التسنن إلا إذا قرر أن يخلط بين حب آل رسول الله وحب آل كسرى أنوشروان لذلك فإنه لا يمكن لأصحاب المذهب أن يستمدوا سلطانهم إلا من ممارسات تعمم الغباوة على الشعوب حتى يقبلوا بمثل هذه الخرافات التي تقتل الدين وعندما يجدون ما يشبه الكلام الثوري والعنتري يحولون الشعب إلى تنظيم فاشي فيقتلون مع الدين السياسة.

ولن يخرج من هاتين الجريمتين في حق الشعوب العربية الإسلامية في الغاية إلا دكتاتورية الغوغاء بزعامة الديماغوجيا الجهلاء . وإذا واصلت النخب العربية بيع ضمائرها للملالي فإن النكبة القادمة لن تكون توطيد

أركان إسرائيل فيما دون الضفة فحسب بل إسرائيل الكبرى التي تتقاسم العراق وسورية مع إيران فيسيطران على الخليج والهلال ويحققان ما يزعم حسن نصر الله أن حزبه ينضوي في حركة التصدي له . ومرة أخرى لا كلام لي في صحة العقيدة إذ إني لست فقيها فأفضي في أمرها . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

رسالة مفتوحة لرئيس ميليشيا إيران العربية في لبنان

إيران

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

القسم الأول

تنبيه مدير الصفحة: 1 النص: 1 الكأس فاضت 2

-المسألة الأولى؛ 4 - المسألة الثانية: 4 المسألة الأولى 5

تنبيه مدير الصفحة:

هذه رسالة مفتوحة نشرها الأستاذ منذ سنين بمناسبة الحملة على الشيخ يوسف القرضاوي بمناسبة موقفه الحاسم من خدعة تقريب المذاهب . نعيد نشرها لأن بعض العرب يعيش اليوم وضع من ينسيه القطار المار أمامه عن القطار الذي خلفه والذي قد يكون أخطر منه على وجوده . صحيح أن إسرائيل وعملاءها يحاربون الربيع والمقاومة السنية والنظامين المتعاطفين معهما . لكن ذلك لا ينبغي أن ينسينا أن إيران عدو فلا ينبغي أن يصبح ما يجري فرصة لها لكي تستعبد ما خسرته من قلوب السنة بعد أن فهمت خدعة "المقاومة" والعنتريات إزاء أمريكا وإسرائيل لربح قلوب العامة وهي تحتل أضعاف أضعاف ما تحتله إسرائيل من أرض العرب وتسعى لاسترداد امبراطورية فارس مثلها مثل إسرائيل التي تسعى لاسترداد امبراطورية داود . النص:

بعد الحملة الأخيرة التي تعرض إليها الشيخ القرضاوي بدأ الكثير يفهم طبيعة الحرب الخفية التي تديرها البنيات الباطنية للحوزات والأحزاب الشيعية في كل أقطار الأمة الإسلامية. وقد حاولت بء رسالة وجهتها إلى السيد حسن نصر الله تنبيهه إلى أن خطابه المتلفت إلى الماضي تذكيرا

بالعداوات التاريخية بين السنة والشيعة يجعل كل كلامه على المقاومة مجرد شعار لتمرير المشروع الحقيقي الذي يرمز إليه كلامهم على مصر: ادخلوها بسلام أعني أعيدوا غزوها ومعها كل المغرب العربي كما فعل الفاطميون جمعا بين شعارات آل البيت وشعارات المقاومة. والمعلوم أن عبارة آل البيت في القرآن الكريم لم ترد إلا

أوهام الباطنية.

ورغم أن الداء مستفحل فإن العلاج لا يزال مقصورا على الأعراض الجانبية تاركا حصان طروادة باسم الخوف على المقاومة والتصدي حصرا إياهما فيما يحقر من المقاومة الفعلية حتى صارت المقاومة التي هزمت أمريكا في العراق تتهم بالنزعة التكفيرية والطائفية والمقاومة التي تناوش إسرائيل في جنوب لبنان كلما احتاجت إيران إلى ذلك في استراتيجيتها التفاوضية توصف بالثورية وغير الطائفية في حين أن خطاب رئيسها في كل مناسبة دينية مداره الأساسي التذكير بالعداوات الماضية ونكأ الجراح بين السنة والشيعة.

ولما كنت منذ أمد بعيد أرى العكس تماما ولم انتظر ما حدث مؤخرا للشيخ القرضاوي فقد راسلت السيد نصر الله عن طريق القدس برسالة مفتوحة . ثم كتبت النص التالي بعد سماعي لخطاب المفاجأة الكبرى التي أعلن عنها حسن نصر الله ومحاولته تزييف التاريخ النضالي العربي كله لحصره في دور حزبه. وهو نص أبين فيه الخطر المحدق بالأمة الإسلامية عامة وبقلبها أعني الأمة العربية خاصة أعني بصريح العبارة الحلف الخفي بين الحرب الباطنية على قيام الأمة الروحي المستقل (إيران والطائفية)

والحرب الظاهرية على قيامها المادي المستقل (إسرائيل والعنصرية). الكأس فاضت

مهما حاول المرء الابتعاد عن السياسة ليفرغ إلى هموم الفكر لكن بعائد الأمور تأتي الأحداث لترغمه على الكلام فيها من منطلق آثار القرائب في البعائد وأهمها الحيلولة دون الأمة وتواصل العمل النهضوي بما تؤدي إليه عنتريات الزعماء المغررين بشعوبهم من نكبات تغرق الأمة فيما لا مخرج منه . فخطاب السيد حسن نصر الله الذي تكلم فيه على المفاجأة الكبرى التي ستقضي على إسرائيل ذكرني بعنتريات ما قبل 67 وما آل إليه أمر تلك العنتريات من توطيد الوجود الإسرائيلي باسم القضاء عليه.

ذلك أن هذا الخطاب لم يعد صاحبه مقصورا همه على أخذ لبنان رهينة لسياسات إيران بل كل الوطن العربي: فالتهديد بالمفاجأة الكبرى يعني استعمال سلاح للدمار الشامل أو على أدنى تقدير البلوغ بالمقاومة إلى حد توريط الدول العربية في حرب لن تتوقف من دون نصر ساحق للحلف الغربي الذي لن يسمح بهزيمة إسرائيل التي تعني نهايتها .

لست أشك بل أن استعمال هذه الاستراتيجية التي تجعل الوطن العربي كله وليس لبنان وحده رهينة لطموحات إيران ليس هو ما يراه الشعب العادي الذي يقتصر مدى رؤيته على ما تصبه في آذانه دعاية الفضائيات الشيعية التي تسد الأديان والعقول. لكني لم أكن أتصور زعيما يزعمون أنه لا يكذب يزعم أن نصره الأخير هو الذي أنقذ المنطقة من التفتيت وليست المقاومة العراقية) التي هي تكفيرية في أدبياته-إرهابية عند حلفائه الحقيقيين أي الأمريكان) والفلسطينية) التي هي جبة عثمان في دعايته

وليست قضية الأمة))

لا غرابة عندئذ أن يلجأ مثل هؤلاء الزعماء في ديماغوجيتهم إلى الاستراتيجيات التي تؤسس سلطانهم على تعمية البصائر روحيا فتفسد الدين وتعميتها عقليا فتفسد السياسة: العداء الأسود لرموز التاريخ الإسلامي الوسيط والحالي وتمريره بالعنترية الكاذبة ضد عدو يثبتون عليه اهتمام العرب لمنعهم من إدراك أمرين أخطر على وجودهم المديد من كل الأخطار العرضية:

الحلف الخفي بين هذا العدو وأصحاب العنتريات الذين يسعون إلى غزو حماسة الشباب واللعب على وهم محاربة هذا العدو وهم يساعدونه بتهديم أسس القيام نفسه: أعني حصانة الأمة الروحية التي هي السنة.

والبدائل الممكنة لتحقيق شروط الغلبة على العدو حصرا للعمل فيما يقترحونه هم من توجهات تحقق أهداف إيران لا أهداف العرب لكأن العرب بات خيارهم الوحيد هو التبعية لإيران أو لإسرائيل وليس لهم الحق في أن يكون لهم خيارهم الخاص .

ذلك أنهم يعلمون طبعا أن الشعب لن يسألهم -بعد أن صار جل نخبه أجراء في صحفهم وفضائياتهم أو سجناء في معازلهم ومحمياتهم - لما لا يتكلم العدو على ما عنده من مفاجآت لست أشك أبدا في أن حسن نصر الله لا يجهلها ولا يجهل أن خردة الجيش الإيراني أمامها لا تساوي استراتيجيا نبال الهنود الحمر فضلا عن كونها في حال الحرب لن تدمر إلا الوطن العربي لا إسرائيل فضلا عن أمريكا. و أعجب للاستراتيجيين المزعومين في تخريفهم اليومي في الفضائيات على خوف أمريكا وإسرائيل من رد إيران

وهم إذا كانوا لا يعلمون سخف مثل هذا الكلام ينبغي أن يعتبروا جاهلين بموازين القوة المعلية)

فالحرب عندما تقع بين الدول ليست من جنس المناوشات بين الجيوش والمقاومات الشعبية. ليس لها حد تقف عنده لأن المهم فيها هو من تكون الكلمة الأخيرة؛ ولا يمكن أن تكون الكلمة الأخيرة لمن يملك بعض النبال البدائية حتى لو تركه عدوه يتعنتر لكونه جنديا في استراتيجية همها جعل المسلمين يهدمون بعضهم البعض . لكن حسن نصر الله يتجاهل هذه الحقائق لأن الدمار الشامل لن يوجه إليه ولا إلى حليفه بل إلى آخر دولة ما تزال قادرة على البقاء عربية في القسم الآسيوي من الوطن العربي إذا جروها إلى الحرب لتكون مثل العراق ساحة تلهية للوحش الأمريكي إلى أن تحقق إيران ما تتصوره حصونها الحامية للنظام الآيل إلى الزوال حتما بمقتضى المنطق الإيراني الداخلي فضلا عن المنطق العالمي : المستهدف هو سورية حتى تصل إيران إلى الأبيض المتوسط مرورا بالعراق فسورية

وحتى أبين أن فهمي هذا ليس فيه من التجني على الرجل أدنى ذرة سآخذ المسألتين الرئيسيتين اللتين يبني عليهما كل خدعه . إحداهما سلبية وهي نفي تهمة الطائفية. والثانية إيجابية وهي اتهام من يعارضه بكونه عميلا لأمريكا . وسأبدأ بالثانية لكونها هي الأداة الرئيسية لإسكات كل من يتفوه بنقد أو ينبه إلى خطر الأولى التي يتبرأ منها .

- المسألة الأولى:

أيهما أي أكثر خدمة للمشروع الأمريكي استراتيجية الصدام الإيرانية المزعومة أم

استراتيجية السلم التى اختارها العرب؟ 2 المسألة الثانية:

هل الطائفية تهمة للحزب والشيعة وإيران أم هي حقيقة فعلية تسر كل الأحداث

الجارية وإن كانت أجلى صوره مقصورة على العراق؟ المسألة الأولى

أيهما أي أكثر خدمة للمشروع الأمريكي استراتيجية الصدام الإيرانية المزعومة أم استراتيجية السلم التي اختارها العرب؟

سأسلم مباشرا بأنه يحق لحزب هامشي في الاستراتيجية السياسية العربية أن يسعى لفرض بدائل في الخيارات الاستراتيجية التي أجمعت عليها الدول العربية بل أغلب قممها أعني السلم خيارا استراتيجيا . وسأحاول بيان أن هذا السعي ليس مقنعا عقلا حتى لو قبلنا به خلقا . فالعرب قد اكتشفوا بعد آخر حرب كان لهم فيها النصر النفسي على العدو أن سر قوة إسرائيل ليس القوة العسكرية التي لا يجهلها أحد لأنها تتضمن كل القوة الغربية المستعدة للتدخل في حال أي خطر حقيقي قد يهدد الوجود بل هو بالذات وهم هذا الخطر الذي تلعب عليه إسرائيل لكي تبقى على هذا الالتزام الغربي ذي الوجهين:

- منع العرب من الفراغ للبناء والنهضة حتى لا يتحقق ما يخافون منه أعني ما توهمه إسرائيل أنه موجود بالفعل وهم يعلمون أنه موجود بالقوة.

- وتقوية إسرائيل ومدها بالضمانة الاستراتيجية بصورة تجعلها دائما أقوى من كل العرب مجتمعين لعلمهم بأن المنع مهما كان قويا لن يغير سنن التاريخ؛ فالوطن العربي بما له لا يمكن منعه من النهوض رغم أن تعطيله

ممكن .

وإذن فخيار العرب الاستراتيجي ليس هو رفضا للحرب أو خوفا منها بحيث يتعنتر عليهم موظفو الباسدران بدليل أن الذي رجح هذا الخيار وخونه أصحاب الخيار الثاني في خدمة غباء الحركات الإسلامية السنية ذات الطوية البريئة والمخطط الإيراني بعيد الغور لم يقدم عليه إلا بعد أن ألغى الحاجز النفسي الذي كان يجعل إسرائيل منتصرة قبل أن تحارب والعرب منهزمين قبل أن يحاربوا. بعد ذلك أقدم على نزع سلاح إسرائيل الأقوى: حجة الشعب المضطهد الذي يحيط به برابرة يرقصون ليلا نهارا كالهنود الحمر لسلخ جلدة رأسه . وهذه الحجة هي التي تجعل حزب الله ومن يجعلهم بدعايته المزيفة يتصورون الأمور على منواله بحسن ظن أو غباء الحليف الوحيد لمحافظة إسرائيل على أقوى أسلحتها . كان الهدف الأساسي من استراتيجية السلم العربية تحقيق عكس الهدفين الإسرائيليين . وقد تحقق الكثير منهما رغم ما حصل من الحوائل التي كانت بدايتها بالذات مناورات الثورة الإيرانية والحرب العراقية الإيرانية التي هي العلة الأولى والأخيرة للحرب العراقية الكويتية فضلا عن غباوات صدام وابن لادن:

1. الأول عكس قضية الشعب المضطهد بحيث يصبح الفلسطينيون في موقع اليهود في الضمير الغربي وهو ما بدأ يحصل قبل الحادي عشر من سبتمبر .

2. والثاني هو الفراغ للعمل النهضوي الحقيقي أعني إصلاح شروط القوة الفعلية: أي الاقتصاد والتعليم والوعي السياسي والاجتماعي للمواطن العربي.

ذلك أن مجرد إرجاع إسرائيل إلى حجمها المتقدم على 67 يعد أكبر هزيمة لإسرائيل فضلا عن كونه علامة على تخلص العرب من العنتريات الجوفاء التي أوصلت إلى نكبة 67 فضلا عن بعث الشعب الفلسطيني . هذه الإنجازات كافية لتحقيق هدف الاستراتيجية العربية فتصبح إسرائيل مجرد قاعدة استعمارية يمكن للاستعمار أن يتركها تسقط كما ترك جنوب إفريقيا والمستعمرات التي سلمتها بريطانيا للصين وكما سيكون مصير تايوان. ينبغي أن يصبح العرب بعكس ما يريد أمثال نصر الله في حال لا تكون فيها إسرائيل مشكلة من حجمهم التاريخي (كما فعلت الصين في مسألة تايوان) بل المشكل هو موقعهم في عالم الأقطاب الخمسة أي أمريكا والأقطاب الأربعة المحيطة بالوطن العربي خاصة والعالم الإسلامي عامة.

لكن ذلك لو تحقق لن يسمح لإيران بتحقيق حلمها . وتلك هي وظيفة الأحزاب التي من جنس حزب الله؛ جعل الوطن العربي كله جنوب لبنان كما فعلوا بالعراق ويسعون إلى فعله بسوريا حتى يحمي النظام الإيراني أولا ويحقق ما يتصوره معيدا إليه دور الشاه في عالم الأقطاب الخمسة المقبلة: الصين والهند شرقا وأوروبا وروسيا غربا وبين قطب الولايات المتحدة وإسرائيل وإيران وتركيا بعد إلغاء الوطن العربي قطبا موحدا للعالم الإسلامي الذي يكون قد نهض بقيم الصحوة الحديثة. التهديد الإيراني لإسرائيل والذي لا أحد له أثرا من عقل يحمله محمل الجد هدفه الرئيس هو تقوية إسرائيل لتعطيل المارد العربي الذي يعلم الجميع أنه سيكون في منتصف القرن من حجم الهند الحالية عددا وعدة فضلا عما يملك من الثروات البشرية والمادية ليس لإيران ولا لإسرائيل ولا لأي قوة إقليمية قابلية

للمقارنة معها؛ وإذن فالمطلوب هو تعطيل هذا المارد ومن ثم أداء خدمة لم تكن إسرائيل تعلم بها . فإذا ساعدت إيران على تعطيل الخطر الأكبر فلا بأس من مهادنتها لأنها مهما فعلت لن تكون قادرة على تمثيل خطر على أحد: لا بأس من تحمل ثرثرة نجاد وعنترياته وانتصارات نصر الله المزعومة التي ألغت كل النضال العربي منذ قرن فصارت هي الوحيدة الممثلة لتاريخنا المعاصر الذي تكتبه دعاية الحزب والصحافيين المأجورين .

شما عند إيران من ثروات مادية وبشرية مهما فعلت لن يجعلها في وضعية أفضل من وضعية كوريا الشمالية حتى لو فرضناها حصلت على السلاح النووي الذي لن يمثل خطرا إلا على شعبها لأن العدو سيفجره حيث هو . فدخلها القومي الخام لا يكاد يمثل شيئا يذكر. والنظام متشكك لامحالة لعلتين : فلا هو مؤات للعصر محليا إذ لن يقبل الشعب الإيراني العيش الدائم تحت الملالي ولا هو قادر على تحقيق التحديث الشارط للقوة والإبقاء على سلطان الحوزات سلطانها الذي يخدر الشعوب ليبقيها في القرون الوسطى سعيا إلى الانتقام لمجد فارس بقلب قيم الإسلام الذي يتهم العرب بتهديمه بها قبل قلبها .

إذا كان زعماء الشيعة -ولن أتكلم عن الشعب المسكين الذي يكفي أن ترى كيف يخدروه في المآتم وفي الاستعراضات الفاشية -يؤمنون فعلا بأن أمريكا وإسرائيل عدو:

1 فليفسروا لنا مدلول حلفهم معهما ليس في غزو العراق فحسب بل في حكمه وإخراجه من التاريخ العربي وفي حلفهم معهما في أفغانستان بنفس

الطريقة التي تحالفوا بها مع الصليبيين ومع المغول وحتى في حلفهم معها ضد باكستان التي مكنتهم من الأسرار النووية.

2. وليفسروا لنا أسباب التركيز المرضي على الماضي في الكلام على كل ما يعتز به المسلمون بمنطق لا تجده حتى عند غلاة المسيحية الصهيونية. . وأخيرا فليفسروا لنا سكوت العدو على ثرثراتهم وتهديداتهم التي لو كانت حقا جدية وليست جزءا من خطة لغزو القلوب والعقول البريئة للشعوب العربية التي يريدون إقناعها بأنهم يحاربون باسمها أعدى أعدائها في حين أنهم يفرشون لهم الورود لتهديم أركان الأمة بدءا بالعراق وتثنية بسورية وربما ختما بالخليج كله بعد الفراغ من مصر لا قدر الله .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إحلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. ي: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الصهيونية والصفوية نفس المشروع بنفس الاستراتيجية

إيران

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

لا تتكلم إسرائيل عن التطرف وعلى وصفه بالديني ؛ وما إيران تحاكيها ؛ ولما يحاكيهما عملاؤهما من العرب بصنفي ميليشياتهم؛ لم يبق محل للاندهاش .

لو لم تجن البشرية حقا؛ لما وجد من يصدق من يعلل وجوده بخرافات التوراة أصلا؛ ويفرض بأدوات العنف الحديث ؛ كلامه على الإرهاب والتطرف الديني.

وهذه البشرية المجنونة, بحاجة لمن يساعد إسرائيل لتحقيق أحلامها من أهل الإقليم؛ فأوهمته بأنه يمكن أن يسترد امبراطورية قبل الإسلام: دور إيران.

ولا كان ذلك غير كاف للقضاء على غالبية أهل الإقليم -السنة- سودوا عليهم أرذل من فيهم . ولما كان ذلك لم يكف كذلك ؛ بثوا جراثيم تسد مقاومة الشعب .

هذه هي الوضعية.

وصف المقاومة الشعبية بالإرهاب والتطرف الديني ؛ أعطوه بجراثيمهم ؛ بعض المصداقية ولو بالقيام بجرائم تسارع الجراثيم لتبنيها بإسمها .

لكن لا أحد تساءل عن قتل أطفال مسيحيين أو تهديم معالم تاريخية؛ وكلاهما لم

يجسمهما المتلمون ليل نهار كولثيم : فل يعقل أن يكنا هدفين للمقاومة؟

وهل يعقل أن يكون ما يجري مقاومة للأعداء بهدف التحرر والتحرير؛ وهي كما ذراها حقا لا تقاوم إلا سعي الشعوب للتحرر؛ بتمكين الخونة من

تبرير وجودهم؟

والسؤال المشروع عقلا هو؛ أليس التطرف الذي يبدو ممثلا لصف ما يوصف بالمقاومة؛ هو الحقيقة الرديف الضروري لسياسة الأنظمة وللذراعين والحاميين؟

هذا ما أريد اثباته بالدليل العقلي المبني على تناسق الاستراتيجية الاسرائيلية والإيرانية؛ واستراتيجية الغرب في تثبيت عملائه الخاضعين للذراعين .

وكالعادة ؛ سأعتمد فرضية انطلق منها ؛ سأفترض ظاهرة تاريخية ذات صلة بتطبيقها حاليا الإقليم من قبل الذراعين بمساعدة الحاميين وخونة العرب؛

إنها فرضية تفريغ أمريكا من أهلها لإنشاء ما كان يطلق عليه من يسمون بالآباء المؤسسين بالأرض الموعودة الجديدة؛ أي الولايات المتحدة الحالية.

الفرق الوحيد أن الآباء المؤسسين في اعتمادهم على اسطورة الأرض الموعودة؛ لم يدعوا أنها كانت لهم ليستردوها؛ بل هي لهم لأنهم أولى بها من أهلها .

وإذن فأخذها ليس إلا مرحلة أولى استعدادا لمرحلة ثانية تسترد فيها الأرض الموعودة الأولى ؛ التي قياسا إليها سميت الثانية: معنى المسيحية الصهيونية.

ومن درس التاريخ يعلم أن علاقة إيران القديمة باليهود كانت من جنس علاقة أمريكا الآن بهم ؛ لكن علاقة التوظيف انعكست . فمن كان موظفا

صار موظفا .

توهمت إيران أنه بوسعها أن تحقق حلم استرجاع امبراطورية فارس القديمة بنفس الطريقة التي استردت بها إسرائيل إمبراطورية داوود بمساعدة الغرب.

لذلك، فالنموذج في الحالتين هو نموذج خطة غزو ما يسمى بالأرض الموعودة الجديدة. وهذا الغزو كان بحاجة للحرب ولنوعين من السلاح سياسي وبيولوجي .

وقد ترجمت كتاب وودي هولتون «ب006م رادا "الأمريكيون الجوامح" وفيه خطة تفتيت الهنود وجعلهم في حرب أهلية دائمة مع التعامل معهم فرادى .

هذا سياسيا .

والسلاح الأقوى بيولوجي وثقافي.

فبيولوجيا، كادت الأمراض الأوروبية التي لم تكن موجودة تغنيهم ؛ وثقافيا كادت الخمور والأسلحة تنهيهم .

وهذا كله يطبق حرفيا : السياسي لا حاجة لإثباته.

البيولوجي فشل لأن الأمة تتكاثر بصورة معجزة، لكن الثقافي فعل فعله: فكل النخب الخائنة هي ثمرته .

لذلك فكروا في حل بيولوجي آخر، التصفية العرقية أو المذهبية، والتبشير المذهبي أو الثقافي، والتهجير ما أمكن ذلك في حالتي خطة إسرائيل وإيران.

وإيران وإسرائيل يشتركان في هذه الحلول جميعها. لكن الفرق يوجد في خاصية كل منهما ؛ فالإيراني يعمل بالتبشير الشيعي ؛ والإسرائيلي بالتبشير العلماني .

والدولتان ذراعان في خطة القضاء على سنة الإقليم لاستعادة امبراطوريتي داوود وفارس ؛ علما وأن هذه وهم هدف الاستفادة من إيران لتحقيق حلم الغرب.

ذلك أن أمريكا) الغرب الأقصى) تستعد للشرق الأقصى الذي بات ينافسها على العالم كله باقتدار.

ومن يحتل دار الإسلام قبل الثاني يفوز بهذا السلطان.

ومن يقرأ التاريخ ويتدبره؛ لا ينسى أن ذهاب الغرب إلى أمريكا كان للإحاطة بدار الإسلام التي كانت صامدة . ونحن أمام نفس المشروع اليوم بأسلوب آخر.

فالإحاطة بدار الإسلام لم تعد ممكنة: فهو اتسع كثيرا وصار ممسكا بجل البحار الدافئة وممراتها وبجل طاقة العالم وبتكاثر مخيف . الحل ضرب رأسه .

رأس دار الإسلام في الإقليم جغرافيا وتاريخيا : فجغرافيا معالم الإسلام في الإقليم السني ؛ وتاريخيا بداية دولته منه) العرب (وغايتها منه) الأتراك (؛ لذلك فالاستراتيجية كانت فصل العرب والترك؛ وهو ما حدث بخلق عداوة بينهما بمحاولة ضم تركيا للحلف الغربي؛ ولما فشلت الخطة جاء دور التفتيت .

بدأوا بالعرب الذين انقسموا إلى ذيلين غربي وشرقي بعد الحرب العالمية الثانية؛ أداتين لهما في حربهما ؛ ثم بعد سقوط أحد القطبين صاروا عبيدا للثاني ..

وما حصل في القمم الثلاث بقيادة الأخرق ترامب ليس إلا الإعلان الرسمي على خضوع الحكام التام مثل ما بقي من قيادات قبائل الهنود الحمر سابقا .

والشعوب شرعت في المسير نحو تحقيق شروط الاستئناف : ثورة الشباب وانتخاب الشعب لقوته السياسية المنظمة الوحيدة لقيادة ثورته .

بدأ الفعل التاريخي.

وبذلك يتبين أن التطرف الديني صهيوني صفوي؛ لأن كلتا الدولتين تعرف ذاتها بهوية دينية ولا توجد دولة عربية أو تركية واحدة تقول بهوية دينية.

الإسلام دين شعوب الأمة لكنه ليس هويتها ؛ لأنه لا يتنافى مع تعدد الهويات الإثنية التي يعتبرها من آيات الله مثل اللغات والألوان: شعوب وقبائل .

وإذا كان في بلاد العرب والأتراك (سابقا (إرهاب؛ فهو من حكامهم ضد الشعوب وليس من الشعوب ضد الحكام . إنه إرهاب غربي أدواته الأنظمة العربية.

وما وجدت الأنظمة ونخبها أن ذلك يثلج صدر الغرب؛ صاروا يبتدعون مثل هذه العمليات -قتل بعض المسيحيين أو أي اقلية أخرى -ترشحا لمهمة حمايتهم .

الإرهاب الأصلي ؛ وحتى الإرهاب الذي يبدو رد فعل عليه ؛ كلاهما ثمرة استراتيجية تفهم غاياتها وأدواتها وتتحدد طبيعتهما بالفرضية التي حدثت فعلا .

وما أظن أحدا يمكن أن ينفي أن هذا الوصف لما يحدث ؛ وصلته بفكرة الأرض الموعودة الجديدة والقديمة؛ وصف أمين وأنه يمكننا من الفهم والتخطيط للنصر.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ايران و حمق عملائها العرب

إيران

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الأسماء و)!

تونين في 1438،03,25 - 20161225

سوا شال

توس قا 03،18، 7/1438 2016،12،16

بة تار؛

الاستر اتيج

الأنظمة العرب تمة

و الثورات المضاد

ثم لم لم لايم

أغلب من رأى قاسم سليماني يتبختر في حلب اعتبر ذلك دليلا على قوة إيران وضعف العرب وعلى انتصار لها علينا. لكني كالعادة رأيت العكس تماما.

ودون شك سيبدو كلامي مفارقيا كالعادة. لكن لنفكر قليلا. اليست غاية إيران الانتقام مما حصل لدولة الفرس منذ ما ينيف على أربعة عشر قرنا خلت 5

أليست هذه الحركات شبه تنفيس عن هزيمة سابقة وتوهم الانتقام من العرب بالغزو المضاد؟ك عندئذ من المهزوم ومن المنتصر ماضيا وحاضرا ومستقبلا؟

مقا ربث تا ريخيث فلنسائل التاريخ. وما كنت لأقدم هن التحليل لولا إيهام

الكثير بأن خروج المجاهدين من حلب سيفت في عضد شباب الثورة الذين يبدون وكأنهم قد انكسروا في معركة حلب فيهنوا أو يحزنوا. لا أخاطب فاقد الرجولة فضلا عن الفحولة بشار وجماعته: فمن يقبل أن يستبيح عرضه من قبل الفرس والروس لا يؤتمن على وطن. فهم عدماء الشرف والكرامة. خطابي لأبطال سوريا سوريين كانوا أو متطوعين من أخوتهم السنة. فلنحسب الحصيلة: لما فتح العرب فارس كانوا قلة ضد كثرة وكانوا عربا بلا سليماني وكانوا ذوي رسالة بناءة لم يحتفلوا باحتلال مدينة تحت مظلة الاستعمار الأمريكي والروسي بل حرروا من استعبدتهم الامبراطوريتان في العصر الوسيط : شتان بين من يخدم المستعمر

كمرتزق ومن يحرر شعوبا من الاستعمار.

أسقط العرب أمبراطوريتهم وهم قلة دون حاجة لمظلة مجانسة لما احتاج إليه الجبان المتعنتر سليماني أمريكية في العراق وروسية في سوريا ولا ستقولون لكن ذلك من دلالات ذكاء الإيرانيين: استطاعوا أن يوظفوا الأمريكان والروس لخدمة أجندتهم.يتوهم الملالي أمريكا وروسيا وإسرائيل ظنوا ذلك كذلك لما انحازت دولتهم - العبيدية وبقاياها لاحقا-للصليبيين لكننا هزمنا الجمع وأصبح المشعل بيد سنة الترك بعد سنة العرب فاستطاعت الأمة البقاء والانتشار في كل المعمورة. وكذلك كان ظنهم لما استعملوا المغول وكان أدلتهم في الحرب على الخلافة. والنتيجة: لم ينالوا شيئا لأن هزيمة المغول كانت من نصيبنا وعلى أيدينا دخلوا الإسلام أفواجا.

وقد يضحككم أدعياء الحداثة مما سأقول: على أيدينا أيضا سيهزم الملالي

وحماتهم وبفضلنا سيسلم الكثير من حماتهم والمعركة ستبدأ في أوروبا وأمريكا.

الاستراتيجيا المرحليت أما في روسيا فهي حاصلة بعد:لن تبقى الجمهوريات الإسلامية ساكنة والقلة المسلمة فيها ستصبح ذات دور متزايد كمثلها في أوروبا والأمر بين الاتجاه. ألا يعني ذلك أني أتكلم على التاريخ المديد وليس على التاريخ القصير؟ نعم ولا بل بالمعنيين:فالمديد سار والقصير جار وتلك أزمة اليمين الغربي وفي أوروبا خاصة. المطلوب والعاجل هو الصمود في الشام والعراق بتغيير الاستراتجيية كما وصفت . ما تقدم من المحاولات:التوسيع مكانا والتمديد زمانا وفتح

اوحا ا

إلى حد الآن لا يوجد إلا ممر واحد للسند والمدد: تركيا. كل بلاد العرب الأخرى ينبغي أن تفتح طوعا أو كرها أعني كل ما يحيط بمسرح الحرب من حدود. لا بد من عكس العلاقة فحيثما كان النظام يحاصر المقاومة ينبغي أن تصبح المقاومة هي التي تحاصره بدءا بالساحل ولبنان والأردن والعراق. لا إعقزاف مسايكتين ولا سيكل: وكل نظام عربي على حدود الهلال إذا لم يرد أن يغمض عينيه ليترك الشعوب تساعد المقاومة فينبغي أن يعتبر حليفا لنظام بشار والسيسي وحفتر وطالح. ذلك أنهم بمنع المقاومة التي هي الآن جهاد دفع يساعدون إيران وإسرائيل في استرجاع ما تحلمان به: أمبراطورية فارس وامبراطورية صهيون. والملالي والحاخامات مجرد ذراعين لأمريكا وروسيا في استعدادهما لعماليق آسيا وأمريكا اللاتينية بتقاسم دارالإسلام من جاكرتا إلى المغرب الأقصى: ليست إيران وإسرائيل

إلا قاعدتين لهذه الخطة التي تفهمنا أن ما يجري فيه تواطؤ بين روسيا وأمريكا لنفس الغاية: الاستعداد لعماليق آسيا. روسيا وأمريكا متفقتان على أن دار الإسلام تشطر العالم شطرين وتختزن جل طاقة العالم وتحوز جل ممراته وهما متفقان على تقاسمه استباقا للحين ذلك ما ينبغي أن يفهمه شباب الأمة وأن يعمل في إطار استراتيجية مرحلية تضرب الذراعين بتوسيع مسرح المعركة وجعلها معركة مطاولة ليخسرها العدو.

الأنظمة العربية و الثورات المضادة ولنعد إلى سليماني: فهو بين حلين لا ثالث لهما. إما احتلال حلب أوالبقاء فيها فيصبح من كانوا ضد الثوار ضده لأنهم لن يرضوا بالاحتلال.

سوق قوادانها

و هذا سيحصل في سوريا والعراق خاصة إذا وجدوا باقي العرب تفهما لوضعهم ومساعدة على الخروج منه لأن الاحتلال الإيراني أبشع من الإسرائيلي.

لكن هذه الفرضية هي الأقصى. فالثوار الذين غادروها سيصلحون أخطاءهم التي جعلتهم يخسرون المعركة ويعودوا أقوى ولن يواصل الروس الله.

فالشجاع بحق يفضل ألا يخوض معركة وحتى أن يخسرها على ربحها بحماية من غيره كالعاهرة التي تحتاج إلى قواد يحميها. ما يعني أنه بذلك يعترف بعجزه وجبنه ودنائته : ليس له أدنى ذرة من أخلاق الفرسان.

كان عليه أن يعلم لو كان رجلا بحق أنه احتاج إلى قوادين : في العراق أمريكا وفي سوريا روسيا ومن ثم فهو مجرد أداة لأن هذين لا يحميانه

ومليشياته لوجه الله.

ورغم تواضع ما أكتب فتأييد الوقائع لما توقعت ستجعل قيادات الحركات المجهرية والمتعددة تعيد النظر في خططها فتتحدد لتصبح قوة وتعتمد الاستراتيجية الفعالة كما وصفت.

لكن الأهم من ذلك كله هو أن الأنظمة التي حاربت الثورة اكتشفت أنها لم تحارب إلا نفسها بفضل عرفان السيسي : بين لهم أن كرمهم عاد عليهم بالوبال.

الأنظمة العربية التي مولت الثورة المضادة أي طالح في اليمن والسيسي في مصر وحفتر في ليبيا ومثله في تونس أصبحت في مرمى النار وعليها أن تختار. لم يعد لها الكثير من الخيارات: فإما تعمل مثل إيران فتحارب بكل قوة وترد الصاع صاعين أو فلتعد نفسها لأن تصبح بلادها كالعراق وسوريا واليمن.

ولما كانت قليلة العديد وعديمة الحامي فإن لم تفعل فستكون في لمح البصر مستعمرات إيرانية وخاصة السعودية التي هي المطلوب الأول: بسبب الحرمين. أيدت الملك الحالي ولم أشأ أن أتكلم في من سبقه الذين قضوا على قوة العرب بدءا بالعراق وختما بمصر: أهدوا الأول لإيران والثانية لإسرائيل.

أفهم أن يتنافس الأخوة على الرئاسة لكن إذا بلغ التنافس بينهم إلى حد نسيان المتربصين بهم جميعا فإن الحصيلة هي ما نراه جاريا في بلاد

خاتم ولأختم بأن تونس على صغر حجمها تمثل اليوم كما وصفتها في

أحد كتبي عاصمة الفتح في المغرب الإسلامي وقد عادت مرة أخرى إلى دورها في الصدارة. كل ما يعاب على شبابها رغم البعض ممن غرر به الدواعش فإنه يمثل طليعة المقاومة : في معركة الحرية والكرامة العربية والإسلامية: من فضل الإسلام. فالإسلام حورب في تونس كما حورب في تركيا والجميع يعلم العلاقة بين أتاترك وبورقيبة. لكن كلا الرجلين من حيث لا يعلمان أنتجا العكس تماما. شباب تركيا وشباب تونس كلاهما قام بما يمكن اعتباره معجزات إسلامية في عصرنا: من أفشل الانقلاب في تركيا أفشله في تونس. منع المسار المصري. الانقلاب بالأسلوب المصري فشل في تونس قبل فشله في تركيا. وأصبح قطبا الإقليم شباب تونس وتركيا الذين أفشلوا الانقلابين لوأد الاستئناف السني.

وبذلك فيمكن لشباب الأمة كلهم أن يجدوا في

شعب تونس وتركيا نموذجين للبناء وحماية الكيان

والمشاركة في حماية الأمة من أعدائها داخليا

وهو فضلا عن ذلك عقيم لأن للجهاد أخلاق وللجهاد خطط تجعله فعالا سياسيا وليس هو مجرد تنفيس عن غضب أو أخذا بالثأر لكأنه معارك

0 وكلا البلدين يسهمان في السند والمدد للثورة في

سوريا والعراق وخاصة في الاستراتيجيا التي تتجنب الغباء الذي جعل الجهاد يصبح تشويها للإسلام.

ولهذه الاستراتيجية التي تحقق الأهداف بأخلاق

9 الإسلام وليس بالتوحش والعمل البدائي الذي

يحقق عكس القصد خصصت الكثير من وقتي لمساعدة الشباب.

فلا معنى لثورة خالية من الفكر الاستراتيجي والقيم الخلقية لأنها عندئذ تتحول إلى تهديم ذاتي

5 هدفه الانتقام من بعضها البعض وليس تحريرنا قيميا.

مصادر الفلسفة الصربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصلية

لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأذكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدموند هوسارل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحايل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي شروط نهضة العرب

والمسلمين. شرعية الحكم في حقبة العولمة. صونا للفلسفة والدين. حرية التفكير والمعتقد في القرآن والسنة. بيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة. الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني الجلي في التفسير إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

العرب والمسلمين

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب ١ الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

هزيمتا إيران في دلالة تحرير عدن

إيران

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

4 صفحة

هزيمة ايران .في دلالة تحرير عدن تتم لمالات الإتفاقية النووية مع الغرب

وتمة مآلات الاتفاقية النووية مع الغرب

بولسن في 2015.07.14

1-نصر عاصفة الحزم في عدن فاتحة النصر الأكبر الذي هو أول نصر للعرب على إيران. وهو نصر ينهي أحلام نظامها. أما الاتفاق النووي فقد قضى

2-الاتفاق النووي قضى على ضمانة بقاء النظام ولن يظل كابوسا على شعبه. لذلك فهو يسوق الهزيمة على أنها نصر ومليشياته العربية بالقلم تردح وتجخق جقيام [القررب آنا آقليا بتجوبل حر آيضيا:

3-لكن هزيمة اليمن بداية لزوال الكابوس في التمدد ولن يستطيعوا تسويقها كهزيمة الاتفاق النووي. هزيمتان في أقل من 24 ساعة: إنها بداية الهاية.

4-أدرك أن المهزمين نفسيا لن يفهموا اعتباري هزيمة إيران في اليمن بداية الهاية للتمدد ووصفي الاتفاقية بالهزيمة وبداية الهاية للنظام.

5-فوهم قوة إيران التي وصفتها بالفقاعة مثل وهم الاعتقاد بوطنية

هزيمة ايران .في دلالة تحرير عدن تتم لمالات الإتفاقية النووية مع الغرب حزب الله ومقاومته الاعتقاد الذي فضحته منذ أكثر من عقد برسالتين بعثتهما لزميرة.

6-ومليشيات إيران العربية سواء التي تخرب بالقلم أو التي تجرم بالسيف كلتاهما ستصبحان يتيمتين مثل مليشيات الاتحاد السوفياتي. فذلك من شروط الاتفاقية.

7-هل كان الغرب يقبل بالاتفاق دون شرط عدم ازعاج إسرائيل؟ وهل كان زميرة يزعجها إلا لتحريك ملفات أسياده الملالي إذ ليس هو إلا أحد عبيدهم الأذلاء؟

8-ستحاول المليشيات توجيه سلاحها إلى قادة الاستفاقة السنية أي السعودية وقطر وتركيا وستعوض كذبة تحرير فلسطين بمظلومية الأقليات.

9-لذلك اعتبرت هزيمة إيران في اليمن أكبر من هزيمة الاتفاقية: استبقت الحدث فأنهت المهرب الذي يمكن أن تلجأ إليه المليشيات: يد إيران التي لا

0-إذا واظبت السعودية وقطر وتركيا في نفس الاتجاه فإن الهزائم الإيرانية ستتوالى خاصة وقد بينت أن شبابها لن يقبل بتبذير ثمرة الاتفاقية التي فرضها هو في الحقيقة على الملالي.

1-تلك هي الضربة القاصمة لسلاح إيران في الداخل والخارج: مافية مليشياته التي تستعبد الشعب الإيراني في الداخل وتوظف ثرواته في سياسة قوة عظمى كاذبة.

2-ما لم يفهمه المخوفون للعرب بفقاعة إيران هو أنها قد اختارت أن

هزيمة ايران .في دلالة تحرير عدن تتم لمالات الإتفاقية النووية مع الغرب

تكون مثل كوريا الشمالية في مناخ حضاري مختلف: الشعب الإيراني لن يصبر

3-إيران مقبلة على تغيير جذري: فإما ثورة ديموقراطية تسقط نظام

الملالي أو حرب أهلية مدمرة يكون ما جرى منذ عقد في عهد القزم لعب

أطفال بالقياس إليها. زحف الشباب.

4 -لذلك قلت في كلامي على مآلات الاتفاقية -التي تكملها هذه التغريدات-أن إيران يمكن أن تتفتت إذا لم يسقط النظام وتتأسس ديموقراطية تساوي بين الأعراق وخاصة الأحواز.

5-والثورة ستبدأ بالشباب أولا للمطالبة بالحريات وثمرات استعادة الثروة بعد انتهاء العقوبات وستثني بسعي الأعراق غير الفارسية كالعرب والترك إلخ...إلى نيل حقوقها أو الانفصال.

6-وذلك قصدي في مآلات الاتفاقية بالقول إن كل ما كانت تفعله إيران من حولها سيصبح مفعولا بها في عقر دارها دون تحريك من مؤامرة خارجية.

7 ذلك أن العرب مساكين لا يخططون ولا يتحركون حتى لمجرد الرد بالمثل. يكفهم أن يعيشوا مخلدين إلى الأرض حتى كاد يجرفهم التيار لولا أن من الله عليهم بملك حكيم وقيادة شابة مقدامة.

8-ألم تبدأ إيران تفاخر بأنها تحتل أربع عواصم ؟ وبأن بغداد عاصمة إمبراطوريتهم من جديد؟ ألم يقولوا إن حدودهم تلامس الأبيض المتوسط؟

9-لذلك كله اعتبرت ما حصل اليوم في عدن يمثل جهنم لإيران-وهو السم الثاني بعد سم الثماني سنوات- وجنات عدن للعرب إذا واصلوا بثبات

هزيمة ايران .في دلالة تحرير عدن تتم لمالات الإتفاقية النووية مع الغرب يقظتهم فعملوا بالآية 60من الأنفال والبادئ أظلم.

0-فالرسول الخاتم لا ينطق عن الهوى: إمبراطورية فارس انتهت المقطتاها ولن تعود. أما دولة الإسلام فعائدة حتما لها شرط شهادتنا على العالمين.

1-وهذه ليست نبوءات بل هي نتائج تاريخية لمقدمات من جنسها: فالعرب والترك وهما أكبر شعوب الأمة بهما بدأت وانتهت دورة الحضارة الإسلامية الأولى وبهما معا يستأنف المستقبل الأبدي.

أبو يعرب المرزوقي

هل حال القضاء المصري استثناء؟

مصر

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

11 صفحة

نشر في 2015.05.17

1-أعجب ممن يعجب من القضاء المصري وأحكامه.أمران يحيراني:1-فليس القضاء هو المؤسسة الوحيدة الفاسدة 2-والفساد العام علته أعمق من

2-والغريب أن الشعب أكثر فهما للعلة العميقة من كل النخب التي تعلق على الأعراض وتغفل العلل: غياب وازع الوازع هو العلة الأولى والأخيرة.

3لكن الفهم الشعبي يتكلم على وازع الوازع الروحي (ويقصد الخوف من الله) ويهمل تعين وازع الوازع الروحي في النظرية القرآنية وفي نظرية الدولة الحديثة: أحكام الله وسننه لم تترك رعايتها لضمير القاضي والحاكم فحسب بل لا بد من حمايتها ورعايتها من قبل الأمة التي هي مصدر الشرعية ومراقبتها.

4-فالقضاء مثلا بدون وازع الوازع لا يمكن أن يكون عادلا لعلتين:1-فهو يحكم بقانون قد يكون غير شرعي بمعنى أنه لا يمثل إرادة الجماعة 2-وحتى لو طبق هذا القانون بتنزيله تنزيلا سليما فلا سلطان له على آليات تنفيذه.

5-وإذن فالقضاء تابع مرتين حتى لو نزل القانون على الواقع بنزاهة:

يطبق قانونا لا يحق له الكلام على شرعيته ولا على تنفيذه. ثم إن القاضي موظف عند حكم غير شرعي ويأتمر بأمره. سلطة بمعنى السلطة السياسي بل بمعنى السلطة الفني: أي إن له سلطة تنزيل النصوص على الوقائع. وهي سلطة تأويل يسهل توظيفها من قبل المستبدين والفاسدين الذين يختارون من القضاة من هم من جنسهم.

7-وإذن فقانون ابن خلدون "العدل أساس العمران" لا يعني أحكام القضاء إلا من حيث هو علامة لحقيقة أعمق منها: هي شروط القضاء العادل السياسية والمدنية. 8وحتى ما يقدم لنا أحيانا عن بعض الرموز التي تمثل القضاة الشجعان فإنه من التنكيب التاريخي الثقيل كما يحكى كذلك عن بعض الحكام العادلين.

9-فلكأن القضية حينها متعلقة بعلم نفس القضاة والحكام وأخلاقهم

0-لذلك فسأحاول البحث في هذه الشروط التي قصدها ابن خلدون عندما تكلم على الظلم المؤذن بخراب العمران أي على عدم العدل المقصود في 1-والظلم المقصود في نظرية ابن خلدون هو الترجمة العلمية لما

وتشخيص العقل والنقل لانحطاطها. صادرة عن تواطئ بين الحاكم والمجرمين. فالحكم القائم متواطئ إما إيجابا بمشاركة المحترب أو سلبا بالتقاعس عن منعه (العجز عن الحماية).

3-بكلمة: جل حكام بلادنا محتربون إيجابا وسلبا في آن: إيجابا لأنهم رؤساء المافيات التي تسرق قوت الشعب وسلبا للعجز عن ردع السراق الأجانب.

4 -مبالغة في التشاؤم؟حسنا فسروا لنا كيف أصبح صالح مالكا ل 60 مليار دولار في شعب جائع؟ وابن علي ل!ضعفها لشعب لا يقل جوعا؟ ورز 5 -فلنعد إلى التحليل ولنكتف بهذا المثال الوحيد من دلالة نظرية ابن خلدون العميقة والتي لا تتعلق بالقضاء بل بفساد المؤسسات ومنها القضاء. 6-وهنا نكتشف ثورة ابن خلدون في نظرية الدولة وما لحقيقة ثورة

مزال في الجمع بين المهابة والشوكة في مبدأ الاختيار

7-عندما تقرأ الفلسفة السياسية اليونانية تجدها تتكلم على الدولة والدين وكأنهما مخيران بين سلطان قانون العقل والأخلاق (أفلاطون) أو سلطان قانون القوى والطبيعة (كاليكلاس).

8فهم الغزالي نظرية الدولة القرآنية وترجمها فلسفيا في دحضه نظرية الحق الإلهي في الحكم بالوصية لأئمة الشيعة وتأسيسه لمبدأ الاختيار السني (كتاب المستظهري أو فضائح الباطنية).

9-وهذه الترجمة هي التي تحولت إلى نقلة نوعية في نظرية الدولة التي

تعتمد على حكم تختاره الجماعة بصفتين هما: مهابة وشوكة. وهما ركنا قيام الحكم بوظائفه بجنسيها أي الحماية والرعاية.

0-وابن تيمية أخذ بنظرية المهابة والشوكة. لكنه ركز خاصة على طبيعة الدولة وغايتها علة للشرطين: طبيعتها أمانة وغايتها عدل (النساء .(58-59

1 فعلام يؤتمن الحكم ؟ أمران: مباشر على اختيار المؤتمنين على وظائف الدولة وغير مباشر على مهام الدولة التي تقبل الرد إلى أمرين: الحماية الداخلية والخارجية والرعاية المادية والرمزية. لكن ابن تيمية لم يفصل.

2-لم تكتمل النظرية إلا عند ابن خلدون: فالمهابة ذات الشوكة هي القوة ذات الشرعية أو الشرعية القوية. والشرط أن يكون للوازع وازع. وإذن فأصل الشرعية أو مصدر نشأتها ومراقبتها أو مصدر بقائها هو وازع الوازع.

3ولا يمكن فهم ذلك إلا من خلال علة وجود الحكم ومن ثم وظيفته: فالحكم هو شرط التعاون لسد الحاجات والتبادل في الانتاج والخدمات

والتعاوض بين القائمين بها. وهذا هو مفهوم العدل ببعديه التعويضي (عند تجاوز الحقوق) والتوزيعي (لاقتسام ثمرة العمل).

4ورمز وازع الوازع هو عقيدة: "نطيعك ما أطعت الله فينا". والقصد ما أطعت شرع الله أو القانون الذي يحكم التعاون والتبادل والتعاوض. ومعنى ذلك أنه يوجد قانون فوق الحاكم والمحكوم والمحكوم هو الحكم في تطبيق الحاكم له.

5-ومجال الخصام بين الأفراد والجماعات قابل للحصر فهو: المقاصد الخمسة التي اعتبرها ابن خلدون ذات صلة وثيقة بثورته المعرفية التي وضعت

اسس علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

-6 فالتنافس والتظالم المحوجان للوازع يكون حول المال والكرامة والعقل والدين والحياة إما بين الرجال فتكون المرأة ملتقى كل هذه الأغراض أو بين النساء فيكون الرجل ملتقاها. وجميع هذه الأغراض هي أدوات الخصومات وغاياتها في آن.

7-وإذن فالجماعة هي أصل الوازع المولى من قبلها (أولو الأمر منكم) وهي وازع الوازع أو الرقيب: وهو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو غير حسبة الأسواق.

8-وقد حرفت هذه الوظيفة التي تراقب بها الجماعة حمايتها ورعايتها أخلاق لا سلطان لها إلا على العامة.

9-وقد حددت الآيات من 104 إلى 110 من آل عمران معاني الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر إنشاء وخبرا لأمة تكون خير أمة إذا كانت وازع الوازع.

0وبهذا المعنى فالثورة العربية الحالية أدركت دلالة فلسفة الدولة الإسلامية بهذا المعنى. والمعركة الآن بينها وبين الثورة المضادة هي معركة لمن تكون

1-المهابة أصلها الشرعية المستمدة من القانون. والشوكة هي القوة الشرعية أي القوة التي تكون للحكم ما كان مطبقا للقانون: وأصل الحكم ورقيبته

-2 لم يكن الجيش دولة في الدولة لينقلب على المؤسسات الشرعية

فيصبح كحال العرب -وإيران لا تختلف عن مصر حاليا لأن الحرس الثوري مافية من جنس جيش السيسي- خاضعين لمافيات يديرها المستعمر باختراقها وتصفية الصادقين فيها وترقية الخونة.

3 وقد ذهب العدو إلى ما هو أبعد فلم يكتف باختراق الأجهزة الدفاعية أمنا وجيشا ومخابرات بل تعداها إلى اختراق الجامعات والمجتمع المدني فأصبح له عملاء فيها جميعا وظيفتهم في الحرب النفسية أخطر من وظيفة الأجهزة في الحرب الفعلية.

-4 لذلك كان جيش الرسول الأكرم هو كل شباب الأمة. وكان من العار ألا يتطوعوا للجهاد في حروب الأمة. وهو ما جعل العرب بعد إسلامهم وتوحدهم جماعة ذات حماية ذاتية ومتنافسة على خدمة الدولة والرسالة في آن.

5ماذا يترتب على هذا الفهم؟ شروط أن تكون الجماعة أصل الحكم

ورقيبته هو ألا يكون تنظيم القوة العامة حائلا دون الحكم وتجاوز مدر سلطته ورقيبها: قوة الحماية (الجيش والأمن) وقوة الرعاية (الاقتصاد والثقافة) ينبغي أن تكون بيد الجماعة لا الحكام.

6فعبارة نطيعك ما أطعت الله فينا يعني ما أطعت الشريعة التي هي القانون سواء كان منزلا أو وضعيا مكتوبا أو عرفيا. لكن كيف نستطيع ألا نطيع الحاكم إذا كان قادرا على فرض إرادته بالقوة ؟

7-الجواب عن هذا السؤال هو الذي يبين عبقرية ابن خلدون: الشعوب التي تخضع لحامية تصبح عاجزة عن حماية نفسها فتكون عالة وتفقد عزتها وحريتها وهما مضمون » معاني الإنسانية « عنده.

8بل أكثر من ذلك فابن خلدون قد قال قولته الشهيرة التي تفهمنا هذه الظاهرة: التربية والحكم اللذان يخضعان المربى أو المحكوم إلى القهر والظلم يفقدانه "معاني الإنسانية". 9فالإنسان كما يقول ابن خلدون رئيس بالطبع إذا فقد رئاسته يفقد

1-ولنعدد الآن المؤسسات التي تبين هذا الفساد الوجودي في الكيان الخلقي للجماعة والتي ليس فساد القضاء إلا أحد مظاهرها بعد أن بينا الأصل.

2وفي الحقيقة فإن أصل الأصول هو نظرية الأساسين لشروط حرية الإنسان وكرامته كما حددهما القرآن: الاجتهاد والجهاد في مستوى الفرد والجماعة.

3-وأصل الأصول هذا سماه القرآن الاستثناء من الخسر وفيه خمسة عناصر

إثنان للفرد واثنان للجماعة والخامس هو الثمرة أو الاستثناء من الخسر.

4فأما العنصران للفرد فهما الإيمان والعمل الصالح. وأما العنصران للجماعة فهما التواصي بالحق والتواصي بالصبر وثمرتها الإنسان الحر والكريم.

5ف المؤمن المتواصي بالحق هو المجتهد والعامل صالحا المتواصي بالصبر هو المجاهد والمجتهد حر الفكر والمجاهد حر الإرادة وهو الإنسان الكريم.

6وإذ كان الإنسان رئيسا بالطبع فإنه إذا فقد رئاسته يفقد إنسانيته وشاهية الحياة الكريمة أي "معاني الإنسانية": كون ما يفعله السيسي ممكنا هو الدليل على أن جل الشعب فقد معاني الإنسانية.

تحقق حرية الإنسان وكرامته: 1-أصلا 2-وبنية 3-ومراقبة 4-وغاية 5-وقيما.

8ففي أصل الحكم يميز ابن خلدون بين الأحكام السلطانية والأحكام الشرعية. والأولى يعتبرها ذات وازع خارجي قد يكون شرعيا وقد لا يكون. والثانية ذات وازع ذاتي للإنسان وهي أصل كل شرعية.

9 فإذا لم يوجد إلا الوازع الخارجي من دون مطابقة مع الوازع الذاتي صار الناس عبيدا ويكون الحكم عنيفا. وإذن فالشوكة عندئذ تكون مستعبدة للناس لأن الخوف منها يعوض المهابة.

0-وإذن فأصل الحكم الشرعي مهابة تضفي الشرعية على الحاجة إلى الشوكة عند الضرورة. لكن الشوكة عندئذ تكون شوكة الجماعة لا استبداد السلطان.

1 وهنا يأتي دور الرقابة: ونموذجها والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف. وذلك هو مصدر مهابة الحكم. الأمة التي تراقب تمنع الاستبداد والفساد. وهي تمنعه لأنها تعتبره في خدمة المقاصد الضرورية الخمسة.

2-والمقاصد الخمسة تتعلق بالحياة الأمة: فحماية 1-الملكية و 2-العرض للحرية وحماية 3-العقل و 4-المعتقد للكرامة. أما 5-حماية النفس في حق الحياة التي لها تلك الشروط الضامنة للحرية وللكرامة.

-3 لذلك فالتعلق بالصدر ليس ماضوية بل هو صورة عن مثال الحكم حدث في المرة الأولى.

4-من هنا تكون وظيفة الحماية ووظيفة الرعاية مستقلتين عن الحكم: جيش الأمة هو كل المواطنين والمواطنات. وثروة الأمة بيدها وليس بيد الحكم.

5-بكلمة واحدة: أساسا القوة أو الشوكة هما الحماية (الجيش)

الرعاية (الاقتصاد) وكلاهما للمجتمع للدولة. منع تدخل ا

6الحكم حكم وليس طرفا: والمثال هو التجارة التي ينهى الحكم عن المشاركة فيها. فإذا تدخل فيها فرض على السوق ما يفسد دوره فيحول دون العدل وحرية المبادرة والانتاج.

7-وإذا كانت الحماية رهن إرادة الحكام بات الشعب تابعا وليس متبوعا:كل المواطنين حماة والجيش المحترف معلمون لفنون الدفاع وليسوا هم الحماة.

8فتتحرر وظائف الحماية الخمسة من تحكم الحكام أي القضاء والأمن

داخليا والدبلوماسية والدفاع خارجيا والاستعلام والاعلام السياسي.

9-وتتحرر وظائف الرعاية الخمسة من تحكم الحكام أي التربية والمجتمع المدني للتكوين والثقافة والاقتصاد للتموين والاستعلام والاعلام المعرفي.

0فتكون الدولة اصلا ومراقبة وبنية خاضعة لإرادة الجماعة ويكون الحكام في خدمتها بالقيم التي يضعها العقل والنقل بيد وازع الوازع أي بيد الأمة

5 ني والله أ

2فالأمر الذي يجعل الفاروق يعزل خالد فيطاع آليا هو مهابة الدولة وشوكتها في أمة لا يمكن أن تقبل بانقلاب عسكري أو بظلم قاض أو فساد وال.

3وكل ذلك قابل للحصول لو لم يكن من تراوده الفكرة متيقنا من أن الكل سيرفض سلوكه وأنه سيعاقب شديد العقاب: الشرعية وراءها إرادة الجماعة.

4-ونفس هذا الأمر هو الذي يجعل التفكير في الانقلاب في أي دولة

والشوكة التي يبني عليها الغزالي وابن تيمية وابن خلدون مفهوم الدولة بالاختيار.

5ميهم يفابلوها بنبوم الطكم الحق الإلري الموسى يه لاثيهة ويمفهوم الحكم بالاضطرار أي اغتصباب الحكم. مفهوم الحكم السني متحرر من الاستبدادين الروحي (الشيعي) والطبيعي (العلماني).

جد في كماشة بين هذين الاستبدادين-

استبداد الطائفية الباطنية والطائفية العلمانية وكلتاهما مافية ميليشياوية.

8-لذلك فالقاضي والأمني والعسكري والبلطجي والمعلم والمثقف والاقتصادي المرتشين كل ذلك ليس إلا نتائج فساد قيمي ووجودي أعمق تعاني

منه الأمة.

9-وهذا الفساد الوجودي والقيمي الذي أصاب الأمة وهو الانحطاطان الذاتي والمستورد: خراب كيان النخب السياسية والتربوية والاقتصادية والثقافية.

0-الجميع صار متحيلا على معايير وظيفته بتذاك يتصوره أقرب السبل لنيل غرضه فيكون الجميع بصدد تهديم الكيان الجمعي وهو مآل للانحطاط الحتمي.

1-الحكم للأغبياء (السيسي) والتربية للبلداء (وزيره للتربية)والاقتصاد للعملاء (سوريس) والثقافة للبلهاء (عصفور) والشعب ليغيبوبة الدهماء.

2لم يبق للداء دون الحضيض حضيض. والثورة لم تتعثر إلا لأنها أشبه بالمغسل الوجودي لتحرير الأمة من الأدران المتراكمة والعنيدة الأدران التي نتجت عن الانحطاطين: وذلك هو الدواء.

أبو يعرب المرزوقي

وضع الإخوان المحير في مصر كيف نفهمه؟

مصر

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

نشر في 1436.12.15 - 2015.09.29

هذه تغريدات يمكن اعتبارها نقدا ذاتيا من ذي ميل للإسلاميين.

لذلك فهو يخلو من الكلام على الأسباب الأخرى للوضع الذي أحاول وصفه.

أبحث في عيوبنا كإسلاميين -رغم أني لست أخوانيا ولا حزبيا- وكيف يمكن أن نتداركها.

1-ظاهرة عجيبة في الوضعية المصرية حيرتني شديد الحيرة: * لماذا كل هذا الحقد على الاخوان في مصر رغم ما يقدمونه للشعب؟

* ولماذا كل المليشيات العربية الخمس التي تكلمت عليها تعاديهم وكذلك الأنظمة سواء التي تدعي الحداثة أو التي تدعي الأصالة؟

2-سأكتفي اليوم بالكلام على المسألة من منظور الشعب المصري خاصة تاركا

قضية المليشيات العربية الخمس إلى مناسبة أخرى. * لماذا هذا الموقف العدواني من الاخوان في مصر؟ * ولماذا يبقى جل الشعب متفرجا على تصفيتهم ؟ 3-لا تقولوا لي : لكن الانتخابات بينت أن الشعب معهم لما عبر بحرية عن مواقفه وحتى لما كان تحت الضغط قبل الثورة وتحت حكم المجلس العسكري. فهذا مما يؤيد حيرتي ويجعلني أتساءل أكثر. 4-فما يعنيني هو الموقف منهم الذي جعل 30 يونيو يكون ممكنا وما تلاه من بشاعات لا يمكن أن يرضاها شعب في جزء مهم منه خاصة وهو ذو فضل كبير على الطبقات الشعبية التي تعاني الأمرين. 5-فالمعلوم أن دور الاخوان

في المجتمع الأهلي يكاد يفوق دور الدولة أي دور الجماعات التي بيدها سلطة الدولة السياسية والأمنية والاقتصادية. فما سبب إحجام الشعب على التضامن معهم إلى حد اللامبالاة المحيرة؟ 6-قد يكون للإخوان دراسات في المجال وخاصة ما تعلق منها بأخلاق الشعب المصري الموضوعية. وعلى كل فعليهم أن يبادروا بها إذا لم يكن لديهم منها ما يفسر الوضع. فلا يمكن الرماية في عماية للنجاح. 7-وإذن فأنا سأتكلم في موضوع من باب تحليل الأمور عن بعد انطلاقا من

* الأول هو طبائع الأشياء للتشخيص الذي يبرز التناقض * والثاني هو الافتراض للتفسير الذي يفهمنا إياه. 8-لو انطلقت مما أعرفه عن طبائع الأشياء في مصر فإن أي إنسان له ولو جزء ضئيل من الدهاء السياسي يمكن أن يسيطر على القلوب في أجهزة الدولة التي سأصف حاليا أعني أدوات فعلها في مثل هذه الحالات. 9-ذلك أني كلما زرت القاهرة لاحظت الحال المزرية لرجال الأمن فجلهم لا يتورع عن التسول. وما كانوا ليفعلوا لو لم تكن الحاجة قاهرة. فلم كان المجتمع الأهلي الاخواني عاجزا عن تحييد أداة البطش الأمنية؟ 10-وحتى الأداة الثانية المرادفة لها أعني البلطجية فنفس التشخيص يصح هم بلطجية لعلتين هما الفقر والابتزاز بالتجريم من الأداة الأولى في خدمة سادتها. والمجتمع الأهلي وظيفته علاج هذين المرضين. 11-وإذن فالسؤال الأول هو: ما علة فشل المجتمع الأهلي الاخواني -الذي يزعم أنه قائم بدور كبير في المجتمع الأهلي- في ربح قلوب هذين الجهازين اللذين لم نر منهما أدنى تعاطف ولا حتى مراعاة للأعراض؟ 12-لم أذهب إلى حد انتظار ثورة القاعدة الغالبة من

الأمن والبلطجية معهم

بل على الأقل التراخي في محاصرتهم وعدم القسوة في معاملتهم :

فليس كبار القادة في الأمن ولا حتى في البلطجية هم المباشرون للتعذيب.

حجة القيادات إذن لا تكفي.

13-صحيح أن القيادات مفروزة بصورة طبقية.

لكن ذلك كان ينبغي أن يشجع على ما كنت أنتظر.

فقد حدثت ثورة.

ومن المفروض أن القاعدة العريضة من الأمن ومن البلطجية المسحوقة تجدها الفرصة للثأر منهم لا من الإخوان.

أليست الثورة فرصتها؟

14-طبائع الأشياء توحي بما كنت أنتظر.

حصول العكس يعني أن في سياسة الإخوان مع هذين الأداتين للنظام خطأ لعلها ساوت بين القاعدة والقمة.

فلم تستغل هذه الحقيقة التي وصفت.

15-أمر الآن إلى طبائع الأشياء في المستوى الثاني من أدوات فعل الدولة المستبدة والفاسدة.

تكلمنا على أدوات الفعل العنيف -الأمن والبلطجية- فما أدوات الفعل اللطيف؟

16-الفعل اللطيف هو أيضا له أداتان تناظران الأمن والبلطجية هما

المثقفون الرسميون والمخبرون منهم أي أدنى طبقاتهم المندسة في الشعب.

والأمن هنا هو مثقفو السلطة والبلطجية هو مخبرو السلطة.

وهذان هما جهاز الثقافة.

17-أعني جهاز الثقافة في البلاد المتخلفة طبعا وليس في كل ثقافة.

الثقافة في البلاد المتقدمة شيء آخر هي في الغالب مع المعارضة بالفعل لا بالقول.

أما عندنا فهي في الغالب طبالة للنظام بالقول والفعل في آن.

18-وفي هذين الجهازين اللطيفين ما في الجهازين العنيفين:

القاعدة الواسعة تعاني من الفقر والقهر.

وهي بسياسة ذكية كان يمكن أن تكون مع الثورة.

لعل المساواة بين الجميع هنا أيضا أفسدت هذه الظرفية.

19-ماذا حصل حتى يخسر الاخوان الأدوات الأربع الأمن والبلطجية -الذين يعانون من الفقر والقهر- في مستوى أدوات السلطة العنيفة وما يناظرهما في

مستوى اللطيفة؟ لا يمكن أن يكون الشعب المصري كله منحطا إلى درجة ما رأينا ليشرب من دم

20-أبدأ الآن التفسير من منطلق الفرض بعد أن بينت من منطلق طبائع الأشياء ما يحتاج إلى التفسير لأنه شذ عما تقتضيه هذه الطبائع لمن يعلمها.

إذن العلل واحدة: فما هي؟ 21-فرضيتي مضاعفة وعن تجربة لأني تعاملت

مع من يشبه الاخوان: * قسمها الأول الجهل بشروط التربية الدينية وإيقاعها. * وقسمها الثاني الجهل بشروط العلاج السياسي للوضعيات التي من هذا الجنس وبراجماتيته. 22-إذن أقول عن تجربة: لأني شرفت بالمشاركة في أول حكومة للثورة في تونس بعد سنة من حصولها من خلال النجاح في الانتخابات الحرة والنزيهة.

كنت أؤسس رأيي كلما استشرت على إيقاع التجربة المحمدية وعلى ضرورة البراجماتية السياسية في الحكم بخلاف المعارضة.

24-حجتي الأم كانت:

المشكل ليس مع من كان يحكم قبل الثورة بل مع الأخلاق الموضوعية التي صارت تحكم الجماعة أي العادات المستقرة في المجتمع.

فبمقتضاها يمكن القول إن الاستبداد والفساد صفة الصفة الغالبة:

استبداد الفوق على التحت وفساد الكل.

25-وهذه العادات لا يفيد فيها ما يلام عليه اليوم الأخوان من أنهم لم يصفوا خصومهم.

فلا معنى لتصفية الأخلاق الموضوعية حتى لو اعتبرت الزجر النموذجي مؤثرا.

وما حاولوه من تظاهر بالطهرية السياسية عديم الفاعلية :

هو إلى السذاجة أقرب من جنس اللحية واللباس.

الكل يتصورها لعبة.

26-فكل طهرية سياسية في مجتمع عاداته كلها فاسدة لن تغير شيئا لأنه لا

أحد يصدق أنها لوجه الله.

تغيير العادات لا يقع إلا بمنطق التاريخ البطيء: لامعنى لمحاكاة الخليفة الخامس في جماعة أخلدت إلى الأرض.

27-ثم إن ذلك يحط من قدر الدولة وهيبتها في نظر العامة خاصة في بلاد جل حكامها ونخبها يتصرفون تصرف المستعمر مع الأنديجان.

لذلك فهو يقزز الخاصة ويجعل الخيار السياسي في هذه الحالة يؤول بكونه دالا على النفاق الديني أكثر من دلالته على شيء آخر.

28-وحتى يفهم القارئ ما أقصد فليذكر موقف الفاروق من معاوية لما عيب عليه أنه يضفي على الدولة أبهة المهابة إزاء سكان الشام وأجوارهم الروم ولما أقنعه معاوية قبل العلاج المناسب.

29-بلد فسدت أخلاقه وعاداته وحاولت قياداته السابقة إيهامه بأن مصر دولة عظمى وبأنهم مثل الفراعنة لا حظوة لدى الشعب بما يراه نفاقا حتى لو كنت صادقا.

وحفلات الصلاة للرئيس والحكومة الجماعية وتصويرها لم يكن لها محل من

30-خليني أضرب مثالا كان لي فيه رأي:

التعامل مع الصحفيين الذين هم أفسد خلق الله في الأغلب.

كيف نحيد الساحة الإعلامية قدر المستطاع إذا ظننا بغباء أن الثورة جبت الفساد لديهم؟

31-فكبارهم أو قادة جوقة الطبالة للنظام السابق كانوا يتمتعون بوضعيات

مترفهة من العسير أن يتنازلوا عنها بين عشية وضحاها.

ماذا تنتظر إذا طبقت عليهم القانون ولم تبق لهم إلا حقوقهم ؟

32-سيحصل ما حصل فعلا أي ما توقعت حصوله.

لذلك كان اقتراحي أن نعد البديل دون المساس بالموجود إلى أن يصبح البديل

يعني كما فعل الفاروق. لأنه كان يفهم سنن التغيير السياسي كيف تكون.

33-ماذا فعل الفاروق؟

أوقف ما كان يسمى بتأليف القلوب بعد أن ثبتت أركان الدولة.

وإذن فقد كان اقتراحي اعتبار ما يأخذه كبار الطبالين تأليفا للقلوب إلى حين خاصة والثورة المضادة كانت تمول حملاتهم.

34-هذا من ناحية البراجماتية السياسية التي تعالج الموجود لتحقيق المنشود

فماذا يمكن أن يكون التعليل الديني لهذا السلوك؟

إنه معنى التربية الدينية كما طبقها الرسول الأحكم.

35-فهو من هو ومعه التأييد الإلهي ومع ذلك فقد رأى من الحكمة وربه دله إلى احترام سنن التغيير لأن تغيير العادات والأخلاق الموضوعية بطيء وبطيء جدا:

أكثر من عقد لتكوين قيادات وتفريغ صف الخصم من أبرز قياداته.

36-وحين لما أمر بالاصداع فإنه لم يكن معه إلا قلة قليلة لكنها كيفية ومع ذلك فقد اضطر إلى عقد آخر لتكوين نواة الدولة التي يمكن أن تصلح.

ومع ذلك عادت حليمة إلى عادتها القديمة بعد أقل من نصف قرن.

37-والآن ما الأهم:

كيف يمكن أن تمنع أمرين يمكن أن يحولا دون هذين العلاجين والنجاح -علاج البراجماتية السياسية للتغيير والتربية الخلقية للجماعة- من أجل تحقيق البدائل وخاصة تكوين الرجال وإفراغ صف الخصم من أفضل ما عنده من الرجال؟

38-هذا هو قدم أخيل لكل الحركات الإسلامية:

الجهل المخيف حقا بوظائف الدولة التي ينبغي أن تتأسس عليها لتكون بحق ذات مرجعية إسلامية قرآنية وسنية.

وهي سياسية ومعرفية واقتصادية وفنية ووجودية.

39-فوظيفة المجتمع المدني ليست علاجية للأمراض فحسب بل هي وقائية منها حتى تكون السياسة التربية

بناء ضمائر لا شراءها الانتخابي. والعمل السياسي له خمس وظائف متلازمة تعبر عنها نخب قائدة كما أسلفنا: الإرادة والعقل والقدرة والحياة والوجود.

40-فإذا لم تعد الحركات الإسلامية نفسها لهذه الوظائف الخمس بإعداد نخب قيمة على هذه الوظائف فإنها حتما لن تربح أي معركة مع الطبقة المستبدة والفاسدة المسنودة من كل الأعداء.

41-الوظيفة الأولى:

نخبة سياسية تمثل إرادة الأمة وليس إرادة فريق منها أي إنها تعترف بأنها

إذا حكمت ستحكم باسم كل الأمة وليس باسم حزبها.

شتان بين أن تعارض وبين أن تحكم.

تعارض باسم حزب لكنك تحكم باسم أمة.

42-فالمعارض يمكن أن يقتصر على مصالح حزبه ولو كان كلامه باسم الامة. لكن الحاكم بخلافه عليه أن يكون بحق ممثلا لكل الأمة ليس لحزبه: حقيقة الحكم هي رعاية كل تلك الوظائف الخمس وحمايتها.

43-فالحكم قبل أن يكون سعيا لتحقيق برنامج حزب معين لا بد من تحقيق شرط تنافس البرامج:

تحقيق شروط السلم المدنية التي تمثل مسرح عمل تلك النخب الخمس

لأن كل المجتمعات تعيش حربا أهلية بالقوة بسبب التنافس بينها ومن اليسر أن تصبح الحرب بالفعل.

44-الحكمة السياسية في الحكم هي جعل الدولة حكما بين المتنافسين لا

ممثلة لأحد المتنافسين. إلى تنابز أولا ثم ككرة الثلج يتحول إلى ما رأينا خاصة إذا وجد المحمس والممول؟ 45-الوظيفة الثانية: أن يكون للحركات الإسلامية نخبا تمثل العقل والعلم أعني نخبا ذات سلطان علمي في المؤسسات العلمية وقادرة على تحليل الواقع. الأمة تابعة لأنها متسولة. (لمنع الخوف) -سورة قريش- ومن ثم قدرة على التوقع للوقاية قبل العلاج. 47-ولا بد للحركات الإسلامية من نخب القدرة أي السلطان على الاقتصاد بدرجاته الخمس(مبادرة واستثمار وتمويل وعمل واستهلاك) نظام الحياة المادية. وهذه القدرة من دون الشرطين السابقين

توطد التبعية لأن القائمين عليها 48-ولا بد للحركات الإسلامية من نخب الحياة أعني كل المبدعين لما يسميه ابن خلدون أسباب "الأنس" بالعشير. وهذا هو المعدوم تماما لأن هذه الحركات تتصور الحياة الدينية قتلا لكل ما

49-فكل الفنون تكاد تكون حراما -حرم الله جلد من علمهم هذا الغباء-

القرآن يتكلم عن المتع والزينة مع التحذير من الاقتصار عليها فكان حليما محوها بمنطق سد الذرائع.

وهو أكبر حماقات فقه الانحطاط.

50-فأكثر من نصف اهتمام الإنسان العادي هو بملء حياتهم بلحظات من المتعة التي لا يحرمها إلا العجائز فاقدي القدرة على الاستمتاع.

إذن صحراء.

والعلة هي بالذات هذا التحريم الذي جعل الفن إما بيد الأجانب أو بيد السفلة.

51-فمن يخرج الفن من الدين يخرج الدين من الحياة.

الفن في بلادنا لم يصبح ممثلا للفسوق إلا بسبب هذا التحريم.

لو احترم الفن لكان روحيا وراقيا.

52-نصل إلى النخبة الأخيرة المعدومة لدى الحركات الإسلامية:

النخبة الوجودية.

فأقصى ما تجده من فكر لديهم لا يتجاوز الغفلة عن كل ما ذكرت.

53-ولأختم معتذرا عما قد يشتم من كلامي من غيظ على التجارب الفاشلة التي لا ينبغي أن تحمل مسؤوليتها لغير أنفسنا.

والنقد الذاتي علاج مفيد.

أبو يعرب المرزوقي

وضع الإخوان المحير في مصر كيف نفهمه؟

مصر

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

13 صفحة

وضع الإخوان المفيرق مصركيف نفهمه؟ .س- الجز الثاني - ابو يعرب المرزوقي

1-شخصت قضية الاخوان في مصر مقتصرا على الداخل المصري وفسرت ما

يحدث بما سماه هيجل بالأخلاق الموضوعية أي عادات الانحطاطين وتقاليدهما أولا.

ووعدت بالعودة إلى المسألة لدراسة العوامل الأخرى.

2 كما شخصته وفسرته بأمور لا تتعلق بمادة الفعل بل بصورته:

ليس الواقع وحده هو الرديء بل علاقة الإسلاميين به دينيا وسياسيا تصورا وانجازا. وهو ما وصفته أمس.

3-وعدت بالعودة إلى عاملين داخليين هما المليشيات الخمس والأنظمة بصنفيها القبلي (التمويل) والعسكري (الانقلاب) وعاملين خارجيين إقليمي ودولي.

4-آمل أن يعينني الله فأفك ألغاز المعادلة المعقدة التي تجعل كل هؤلاء يحقدون على الإسلاميين -الذين يسعون لسلمية المصالحة بين التأصيل والتحديث- حتى أشرح للشباب بجنسيه هذه المعادلة فأعين مجهولاتها وأعري 5-وسأبدأ بما يسمى عملية رد المتعدد لعناصر جامعة: فالمليشيات الخمسة هي بقايا الباطنية والصليبية والعلمانية والليبرالية بتنكر قومي معلوم بدا ضد الخلافة العثمانية وانتمى ضد استئناف الحضارة الإسلامية. 6-وراء هذه المليشيات ذراعان: * إيران يتبعها الباطني والصليبي * وإسرائيل يتبعها

العلماني والليبرالي والقومي صار بعد الثورة تابعا للذراعين. والجميع يمر عن طريق إسرائيل إلى أمريكا. 7-ما يجمع بين الذراعين هو استعادة امبراطورية كلاهما يشعر أن العرب السنة هم من خربها ويحاولان بإيديولوجية دينية استرجاعهما: طائفيتان كلتاهما دينية وإن ادعت إحداهما تمثيل قيم الحداثة. 8-ذراع صفوية تدعي حماية الشيعة والمسيحيين. ذراع صهيونية تدعي حماية العلمانية والليبرالية. القومي تابع للذراعين بتوسط المليشيات: سوريا هي المثال الساطع. 9-وراء الذراعين قائد جوقة السيطرة على الاقليم بوصفه يمثل رهان

المستقبل على المستويين الاقتصادي والحضاري:

الخوف على الطاقة ومن الإسلام.

0-الخوف من الطاقة ليس لحاجة إليها كطاقة (أمريكا مستغنية) بل كورقة ابتزاز لمن يحتاج إليها:

أي بقية الغرب والشرق الأقصى المنافس الجدي.

1-الخوف من الإسلام ليس من قوته المادية.

فهو مفكك وليس لديه قاطرة يمكن أن تجمع أوصاله المفككة.

لكنه المربع الأخير ضد الإخلاد إلى الأرض.

2-الخوف على الطاقة تفرض إخضاع دار الإسلام لما يبقيها تابعة

والخوف من الإسلام يجعل الحرب تتجاوز الاستعمار المادي إلى الاستعمار الروحي.

3-نظرية الحرب سواء الصينية أو الألمانية تجعل الانتصار رهن الهزيمة

الروحية للعدو فالمعركة تجمع التفتيت المادي والتشويه الروحي:

نوع الحرب القذرة بالتخريب الداخلي وتشويه المقاومة وإدخال الأمة في حرب

4-الحرب لا يمكن تأويلها كما تدعي الأنظمة بصنفها بأنها ضدها من غيرها بل نجحت الرأس المدبرة وذراعاها في جعل الأنظمة نفسها تهدم ذاتها.

جعلوها تدعي حماية كيانها الذي ربطته بما لايمكن حمايته: التنمية المستحيلة والسيادة المستحيلة.

أوروبا حلت هاتين المعضلتين ليكون لها دور بعد هزيمة الحرب الثانية وفقدان مستعمراتها. 5-الحل سلبا وإيجابا هو تجاوز معضلة الحجم المناسب للتنمية بتجاوز الدولة الوطنية إلى دولة ذات وطنية قارية أرفع دون إلغاء الوطنية القطرية. 6-معضلة السيادة حلوها بالأحلاف بين الدول التي تحررت من الاستبداد والفساد على الاقل في داخلها لتكون السيادة شعبية وذات حماية ورعاية غير 7-شرط الحلين بين: التماثل الثقافي الحديث في الغرب الأوروبي الذي فقد شروط الدور بعد الحرب وأراد أن يستردها على هذا الأساس بالصلح الداخلي. 8-فيكون موضوع الحرب هو منع أن يوجد هذا الأساس الممكن من الجمع بين مواطنتين قطرية وقارية في الأقليم الذي هو محل التنافس بين الذراعين. 9-والغرب يحتاج لكلا الذراعين: * إسرائيل للردع المادي والتحديث الاستبدادي علمانيا وليبراليا. * وإيران للردع الروحي وحماية التشيع والتمسح.

0-والأنظمة بصنفيها القبلي الممول للثورة المضادة والعسكري الذي يفرضها

بالقوة المسلحة يتوهمان أنهما يمكن أن يبقيا إذا هزمت المقاومة السنية.

الغرب وذراعاه بمليشياتهما فرضا على الأنظمة الممولة للثورة المضادة

وضع الإخوان المخيرق مصركيف تفهمه؟ -.. الجز الثاني < ابو يعرب المرزوقي والفارضة لها بالقوة العسكرية مقاتلة شعوبهما بدعوى محاربة الإرهاب والجميع يعلم أنه من صنع مخابرات من يدعي محاربته ليشوهوا المقاومة 2-ومن يقاومهم من شعوبهم أغلبيتهم من الإسلام السياسي الذي يسعى للمصالحة بين التأصيل والتحديث فيشوهونهم باختراق مخابراتي من الجميع. 3لكن الحرب ليست على الأخوان كإخوان بل على المشروع: * أكثر من 90 في المائة من سكان المنطقة سنة وهم إذن قاعدة معين التنمية والسيادة حتما فضلا عن كونهم شباب ولم يعودوا بمعزل عن ثقافة العصر مع الامكانات المادية والروحية والموقع. 4-المشروع هو أن يتحقق في الإقليم -البحر الأبيض المتوسط الجنوبي وما وراءها من العرب الآخرين- بهذه الأغلبية ذات المشترك الثقافي والروحي الواحد ما 5-وصادف أن كان منطلق هذه الإمكانية من بلدان جربت الغرب وعرفته 6-تونس وليبيا ومصر يعني الجسر الحقيقي بين جناحي الإقليم السني. وصادف أن اختار الشعب ديموقراطيا التيار السني الأصيل والحديث للحكم

7-تلك هي علة ما يجري في مصر وسوريا وليبيا وتونس خاصة.

وما يجري في العراق واليمن وتحت الرماد في باقي الدول العربية هو ما يخيف الأعداء.

8-المسألة تشعبت وتوسعت. نواصل غدا إن شاء الله.

9-نستأنف الكلام في قضية الاخوان:

لست بحاجة لشرح لم تحاربهم الأنظمة بصنفها القبلي والعسكري.

فكلاهما فاقد لشرعية الحكم المتماسك كحكم حام وراع لأنه هو بدوره محمي ومرعي من المستعمر.

0فالأنظمة القبلية تعتمد على الرفاهية الكاذبة التي هي رشوة تلهي الشعب عن الحاجة الطبيعية في مجتمع يعتمد على ثمرة العمل واجبات وحقوق.

1-والأنظمة العسكرية تعتمد على القوة العسكرية وبعض الموالين لها وتفرض على الشعب السكوت وحياة العبيد وأخلاق الاستبداد والفساد العامين.

2-الفرق بين صنفي الأنظمة هو وجود "المزيت" للفساد والاستبداد في الأنظمة القبلية (بسبب ثروة البترول) وانعدامه في الأنظمة العسكرية (بسبب انعدام البترول) : والنوعان استبداد وفساد.

3ولا يقابل هذين النظامين أي قوة سياسية يمكن أن تخيفهما في مجتمعات أخلاقها الموضوعية تعتبر ذلك طبيعيا بل وتعيش منه

الفوق يستبد بالتحت والكل سعيد بالفساد المستشري في كل وظائف الدولة

وضع الإخوان المحير قي مصركيف نتفهمه؟ س- الجزء الثاني -» ابو يعرب المرزوقي

4 هذا المناخ إذا وجد تنظيم جمعوي سياسي على أساس يناسب طبيعة الوعي الديني المسيطر على الجميع فإنه يمثل خطرا وحيدا يخشاه النظامان

والذراعان والمليشيات وخاصة صاحب الجوقة الاستعمارية.

5فإذا أضفت أن هذا التنظيم دولي فهو إذن "الحزب" أو القوة السياسية الوحيدة التي تمثل بحد ذاتها مشروع تجاوز القطرية أي شرط الاستئناف الذي يعيد للأمة دورها في شؤون العالم ومستقبله.

6فيكون هذا التنظيم بذلك مخيفا ليس لنوى الأنظمة فحسب بل للذراعين ومليشياتهما ولصاحب الجوقة كلها أي حامي النظامين ومخرب الأمة في آن بل هو لا يحمي الأنظمة إلا لأنها أداته الأساسية لتخريب الأمة.

7-أعتقد أننا الآن رأينا بالعين المجردة منطق التشابك الذي يجعل الإخوان قوة ينبغي أن يحاول كل أعداء الأمة الإطاحة بها مهما كانت التكاليف وخاصة منذ الثورة التي أوصلهم إلى الحكم في مصر وتونس.

8ينبغي أن يحاربوا محليا وإقليميا ودوليا لأنهم نواة ممكنة وفعالية لتحقيق الجمع بين المواطنتين بالصورة الأوروبية بأساس مختلف لكنه أمتن من الأساس الأوروبي.

9فالحل الأوروبي لتجاوز القطرية يعتمد في الظاهر على الثقافة الحديثة لكنه في الباطن يعتمد على تراثها المسيحي الروماني ماضيا وعلى مصالح مادية

0-أساس الحل الإسلامي بين المعالم لدى الأعداء حتى وإن كان غير بين عند أصحابه بل إن أغبياءهم حاولوا أوربة الأمة ومعاملة العربية كاللاتينية:

التراث الماضي ومصالح المستقبل مع عامل غائب في أوروبا. 1-وهو مضاعف: فسلبا ليس بين الأقطار العربية حروب من جنس ما بين أقطار أوروبا. وعندها ما لا يمكن أن تملكه أوروبا: وحدة اللغة ووحدة التراث

كله.

2فالتراث الأوروبي حتى الوسيط والقديم أي المسيحي والروماني فهو غير موحد بسبب الانقسام الجذري في قبائل الجرمان بعد شارلوماني إذ لم يتلتن الكل: بقيت أوروبا ذات ثقافتين لاتينية وجرمانية.

3-واللغة اللاتينية ماتت ولا يمكن أن تعوضها الانجليزية بسبب التنافس بين اللغات الوطنية الأوروبية. الأساس الوحيد هو الحماية (أمريكية) والرعاية (تابعة للحامي سياسيا حتى وإن استقلت معرفيا وتقنيا).

4وهم في الحماية لا يختلفون كثيرا عنا:

فهم تحت المظلة الأمريكية بسبب الخطرين الوهميين اللذين من مصلحة أمريكا التلويح بهما أي بالروس والإسلام.

5لكن الكل يعلم أن روسيا ضعيفة ولا تخيف إلا بالنووي وأوروبا لها قوتان نوويتان.ونحن صرنا لا حول لنا ولا قوة.

وإذن فأوروبا عديمة الإرادة المستقلة عن الولايات المتحدة.

6وهذا الاستطراد علته جيواستاتيجية:

فالإقليم ليس مقصورا على الوطن العربي بل هو يشمل أوروبا كذلك.

إنه كل محيط بالأبيض المتوسط ومهد الحضارة الحالية من القديم إلى الآن.

7وما يجري في سوريا يعني أن روسيا وإيران وإسرائيل كلهم فهموا هذه الحقيقة إلا العرب لأنهم يكفرون بالفكر وبالتخطيط

المهم الاستمتاع باللحظة.

8أمريكا بتوظيف الروس والإيرانيين والإسرائيليين والأنظمة العربية والإرهاب المخابراتي تحافظ على سلطانها على الاقليم فتبقى الأولى قرنا آخر.

9 وهنا يتحدد مصير المقاومة السنية التي هي بالجوهر إخوانية وبعض الفاهمين من التيمية التي أدركت ما يجري في الأنظمة الحاكمة باسمها زورا.

0ولا بد هنا من إشارة ضرورية لفهم المقصود بالباطنية فالمفهوم غامض:

إنه مليشيات التشيع وشظايا الدولة الفاطمية الساعية لتخريب مركزين من أهم مراكز الحضارة الإسلامية : الشام والجزيرة العربية.

1-أولهم واضح للعيان في الشام بمعناه الأول حيث كان ابن تيمية يدرك هذا الخطر واعتبره أخطر على الأمة من الصليبية فدعا إلى تطهير الأمة منه قبلها.

والثاني متنكر شديد التنكر وهو الأخطر.

2-إنه ما يزعم من تحديث لقيم الإسلام.تنكر يخفي مقولة باطنية هي أن الإمام يلغي الشرائع المحمدية بتأويل معصوم للقرآن.

وهذا كاف لفهم قصدي.

3ومثال مايسمى "بمؤمنون بلا حدود" ومشروع التفسير السفيه باسم علم مزعوم باللسانيات كاف ليفهم كل من يريد الفهم أن التخريب يتنكر بعنوان التحديث والتفتح العلمي وبدائل الوهابية المزعومة.

4لا شك أن الوهابية فهم بسيط وساذج للتيمية وللسلفية -قشورهما-

لذلك فهي تمثل المدخل الملائم للتخريب باسم الإصلاح والبديل من اتحاد العلماء

مسك الختام.

5ولاختم فقد أطلت:

ليس المستهدف الإخوان بل شروط الاستئناف ومنها خاصة أدوات فعلها السياسي والاجتماعي أعني الآن ما في الاخوان ومقاومة الشباب بجنسيه.

6-وما يسعدني حقا هو أن بعض الأنظمة العربية -قطر أولا والسعودية لحقت وإن بتأخر- وتركيا فهمت اللعبة وحاولت التوق.

فجاء أنذال مصر عملاء إسرائيل وأنذال اليمن عملاء إيران.

7-لذلك فالصدام صار في مصر بالذات:

لأن الانقلاب يمثل كل ما ذكرنا من الأعداء الأنظمة والمليشيات والذراعين وتخطيط صاحب الجوقة وجيش مصر.

8فيكون بيت القصيد التوصية التالية:

إذا سقط السيسي ونظامه وينبغي أن يسقط وسيسقط حتما كل ماذكرت

9-بين قوسين 7) تغريدات بمناسبة كلام أحد دجالي الممانعة المزعومة جاء

سمعت أحد عطاوين العرب من أبواق زمارة الملالي يباهي بذكاء بوتين.

0 يدعي أن بوتين عبقرية لأنه طبق نظرية كاترين الروسية.

لم اسمع أغبى من هذا الرجل.

فمن حيث لا يعلم فضح عقيدة صفه:

كاترين كانت تريد دمشق بمعنى أنها كانت تريد القضاء على الخلافة العثمانية أيها الغبي العميل.

-1 وإذن فأنت تعترف بأنك بوق من يسعون للقضاء على إمكانية الاستئناف ومن ثم لاستعادة الفرس وبيزنطة امبراطوريتيهما اللتين أزالهما الإسلام.

-2 لما كان ذلك مشروطا بعودة إمبراطورية إسرائيل قبلهما لأنها هي تخطط لرئيس الجوقة في واشنطن السامح لبوتين القزم بأن يتعنتر فأنت عميل صهيون. وتكذب أكثر مما تتنفس.

3-مساكين الملالي وبوتين يتصورون أمريكا غبية أو ضعيفة ولا يدرون أنهم يمهدون الأرضية التي تنوي إسرائيل عليها بناء امبراطوريتها سندا لأمريكا.

4-ذلك أن الصهيونية المسيحية تعلم أن إسرائيل وحدها عاجزة عن السيطرة على الإقليم.

لا بد لها من "يشوي اللحم" وتحترق أصابعه لتأكل هي المشوي.

5-واللحم الذي يريدون شويه هو السنة والمساعد في الشي هم الأنظمة العربية التي عملت كل ما تستطيع لتحريف شروط الصمود عربون تبعية للأعداء.

6 ولما كان الحكام العرب قبائل وعسكر يموتون على الكراسي فليطمئنوا إذا ظلوا على ماهم عليه لن يجدوا حتى "ستراتان" : سيجعلونهم عبيدا.

7-أما لو تعاونوا فمكنوا الأمة من الخروج من كبوتها فإنهم يمكن أن

يصبحوا بحق سادة في أمة حرة بمواطنتين قطرية وقومية: ولايات متحدة عربية أو إسلامية.

8هم الآن أقل من الولاة مع الذل: لما رأيت أمير الكويت "يلحس" لرئيس إيران الذي هو بدوره لحاس لسيد الملالي فهمت أن هذا الجيل ربي على الذل.

9 كان أمراء الكويت "يتفرسنون" على العراق ويعملون على تفليسه قبل الغزو ويعيرون شعبه بأنهم يمكن أن يشترون حرائره واليوم يخضعون لفرسنة الزمارة.

0-وإذا واصل حكام العرب هذا السلوك فسينتقمون منهم لكسرى شر انتقام ومعهم الصليبيون والصهيونيون وكل من يتذلل لهم من الجبناء من حكام العرب.

1-الأمة حزمت أمرها.فسواء فهم الحكام واجبهم أم لم يفهموا فإن الثورة ذاهبة إلى غايتها وسيتم الاستئناف بفضل شباب السنة الأبطال بجنسهم.

2 كان تطبيق ما طبقوه على الهنود الحمر علينا مستحيلا -فالحرب الحديثة تجعل الضعيف إذا فهم كيف يقاوم أقوى- فإن الإقليم سيبقى سنيا وننتصر

3والكرة الآن في ملعب المقاومة:

مايكفي من الأنظمة فهمت الخطر ومستعدة خوض المعركة فهل تتحدون وتكتفون بتحرير الوطن قبل التأصيل العنيف؟

4متى يتوقف أمراء الحرب عن ترك المهمة الاساسية -التحرير- وخوض

معارك جانبية ما أتى الله بها من سلطان مثل تطبيق الشريعة قبل التحرير.

وضع الإخوان المحيرقي مصركيف تفهمه؟ س- الجزء الثاني -» ابو يعرب المرزوقي

5-مواصلة حرب أمراء الحرب وعدم التوحد ثم توجيه الحرب للأنظمة التي بدأت تشعر بالخطر وهي مستعدة للتمويل والتسليح جريمة ضد الدين والوطن.

أبو يعرب المرزوقي

ميليشيات القلم، لم يبق لها توت يخفي سوأتها

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

هذه محاولة لحصر من أسميهم بمليشيات إيران وإسرائيل العربية بالقلم وبالسيف؛ معتمدا مساعدة أولية أصناف النخب الخمسة وأدواتهم الشعبية المستتبعة. فهم ينتسبون إلى نخبة الإرادة أو السياسة ونخبة المعرفة أو "العلماء" ونخبة القدرة أو الاقتصاد ونخبة الحياة أو الفن ونخبة الوجود أو أصحاب الرؤى. والمليشيات بصنفيها يمكن اعتبارها اقتصاديا منتجة لخدمات ومتاجرة بها؛ وليست منتجة لبضائع حتى وإن كان تطوير بعض خدماتها قد ينتج بضائع تجارية.

ولأضرب مثالا من المعرفة مثل الخبراء والإعلاميين في مجالات النشاط المناظرة لأصناف النخب . فهم أصحاب يقومون بخدمة صالحة أو طالحة تباع وتشترى.

وهذا المثال ينطبق على كل الخبرات التي تعتمد على المعرفة؛ سواء كانت علمية بحق أو حتى إيهامية وتدجيلية؛ لأن الطلب على الخدمة يحدده طالبها . وطالب الخدمة مثله مثل طالب الخدمة المغشوشة؛ يكون عادة إما مغشوشا في جهله ومعتقداته ؛ أو غاشا من يطلب تلك

والمثال ليس مقصورا على نخبة المعرفة؛ بل هو يشمل النخب الخمسة: نفس الشيء في خدمات الإرادة أو السياسة وفي القدرة أو الاقتصاد وفي الحياة أو الفن.

والخبرة في كل الحالات الخمس ؛ ليست مقصورة على النظر والتنظير ؛ بل هي تشمل الممارسة وخاصة على تكوين جيوش من أصحاب هذه الخبرات بأصنافها؛ أدوات حرب. وهو فن تفوقت فيه إسرائيل وتحاكيها إيران وانهزمت فيه الأنظمة العربية وخاصة من كان - على الأقل في

الظاهر - يدعي حماية الديار ضدهما بالارتجال .

ولما كان من علامات مضاء هذا السلاح هو اختراق نخب العدو, فإن إسرائيل وإيران نجحتا إلى حد كبير في جعل جل النخب العربية أدوات بوعي أو بغير وعي .

وأقصد "بوعي أو بغير وعي" أن بعض النخب العربية التي جندت، قد يصدقون بحسن نية أن إيران تقاوم إسرائيل وأمريكا، وأن إسرائيل ليبرالية وديموقراطية. فمن علامات النجاح في هذا الميدان، هو القدرة على جعل حيلهما تنطلي على الكثير . إذ لا أحد يشكك أن الكثير كان يصدق أن حزب الله مقاوم بحق .

ولست أذهب إلى أن كل من بقي على هذا الموقف حتى الآن بعد شنائعه وشنائع إيران في الشام والعراق وباقي بلاد العرب، واعون. بل بعضهم يصدق بحسن نية. طبعا فحسن النية مقصور على توابع النخب من الشعب، وليس من النخب ولا من المتاجرين بخدماتها . فجل الشباب الذي تضحي به قيادات داعش من المغرر بهم .

ذلك أنه لا يمكن أن يكون من يقبل أن يموت من أجل شيء لا يفعل ذلك من دون إيمان صادق بما لأجله يضحي بحياته . وإذن فهم من المغرر بهم حتما . ذلك أن المرتزق والتاجر لا يضحي بحياته أبدا، إذ هو يتاجر ويرتزق حتى يستمتع بما يحصل عليه من الارتزاق والتجارة ولا تهمه قضية أو قيمة أو مبدأ .

وهذا المعيار للفصل يعسر تطبيقه على مليشيات القلم. فحياتها لا تتعرض للخطر إلا نادرا، لكن ذلك لا يمنع أن لها توابع مغررا بهم مثل مليشيات

السيف . فلا تخلو مليشيات القلم ممن يصدقون بحسن نية أن إيران تهمها قضايا الأمة والإسلام وتجارب أعداءهما

فمثلما كانت غالبية العرب تصدق حزب الله قبل الثورة السورية؛ فكذلك كان الكثير يصدق أن الخميني ثائر من أجل الإسلام؛ وليس كما تبين مواصلا للصفوية . وأكثر المروجين لإيران بسلوكهم يصعب تخوينهم . فحركات الثورة المقاومة الفلسطينية لم يكن بوسعها ؛ وإن أدركت الحقيقة؛ أن تعلنها لعدم الملجأ البديل . فتخلي أنظمة العرب جزئيا ؛ والذي نراه يكاد يصبح كليا - إذا ما استثنينا نظام قطر - لم يبق للفلسطينيين حلا آخر غير السكوت على ما بات معلوما للجميع . وتحقيق التخلي الكلي هو الهدف الرئيس مما يعتبر صفقة القرن؛

أعني ما تم التوافق عليه بين محاصري قطر وغبي أمريكا لنفس الغرض؛ حماية لوبيات إسرائيل .

فلعل ترامب بغبائه قد صار محتاجا أكثر من المستبدين العرب لحماية اللوبيات الصهيونية. ووصوله بتدخل مافية روسيا قد يؤدي إلى سقوطه بالامبيشمنت . ولو لم يكن محتاجا أكثر من المستبدين العرب الذين تالفوا معه ضد قطر وتركيا ملجأ قيادات الربيع وغزة؛ ما ذهب إليهم بنفسه ولدعاهم إليه كالرقيق .

يوهمهم بحرصه على حمايتهم من إيران مقابل مالهم وحربهم على قطر وتركيا وعلى غزة والربيع ظنا أن ذلك يمكن أن يحقق الاستقرار لكراسيهم الخربة. فترامب لا يهمه إلا أمر واحد؛ أن تساعده لوبيات إسرائيل - مثله مثل السيسي في مصر- حتى لا يطاح به ؛ وأن يجعل العرب يقومون بما

تطلبه إسرائيل من ثمن .

ولولا يقيني من هذا الفهم، لما كتبت في الموضوع . فلست أدافع عن أحد عدا الربيع

أعتقد أن ما يجري حاليا ضد قطر, وقبله ضد تركيا، هدفه الأول والأخير هو تمكين إسرائيل وإيران من تقاسم الإقليم : إسقاط الربيع للثانية، وحماس للأولى . وأنا على يقين أن الشعب العربي ، حتى في الخليج، لن يكون أقل وطنية من شعب تركيا : شعب تركيا وشعب العرب سيحمي قطر، فينجو الربيع وفلسطين . ونجاتهما لا تعني نهاية المعركة، بل هي البداية الحقيقة لأنها ستكون هزيمة صفقة القرن ومن ثم البداية الفعلية للاستئناف بنجاح الربيع وفلسطين .

لكن لو لا قدر الله، لم يكن الشعب العربي في مستوى التحدي كما كان الشعب التركي ، فإن الصفقة ستمر. وإذا مرت، فسيعيدون الكرة في تركيا استفرادا بها. لن يغفروا لأردوغان وحزبه إرجاع تركيا إلى هويتها الحضارية وحضنها الإسلامي . يريدون تمصيرها بعد أن أخرجها من التمصير . وهم يبحثون عن سيسي تركي .

لذلك شكل الحركات الإسلامية التي ما تزال طامعة في الحكم وفي مهادنة المستبدين العرب طمعا في بقشيشهم ، غبية: الصفقة تعني تصفيتهم عن بكرة أبيهم .

هم يدفنون رؤوسهم في الرمال ويحنون ظهورهم لعاصفة لن تمر من دون القضاء على كل ما هو إسلامي إذا نجحت الصفقة، لأن الإقليم سيكون إيرانيا إسرائيليا .

ولأنهي كلامي بملاحظات سريعة أوجهها لمليشيات القلم . وستكون حول آخر ورقة توت يخفون بها سوأتهم ؛ الموضوعية وعدم الانحياز لأحد أطراف النزاع.

لو كان الأمر متعلقا بكلام حول ما نتوقع من أحداث أو حتى على دلالات أحداث متجاوزة لحصولها؛ لكانت ورقة التوت لموضوعية التحليل قابلة للانطلاء . فمشروع إيران تحقق جله بشهادة قياداتهم: احتلال الهلال كله واليمن جله وما خفي في باقي الأقطار أعظم. ومشروع إسرائيل تحقق كله في فلسطين إلا غزة .

صرنا نسمع يوميا بعض مليشيات القلم العربية عامة والتونسية خاصة -وهم في تزايد مطرد -يتكلمون في"موضوعية" صريحة على إيران ومضمرة على إسرائيل . وصرنا نسمعهم يناظرون بين مقاومتهما وسلوكهما ؛ جاعلين من الفعل رد فعل ؛ ومن رد الفعل فعلا: شباب الهلال المقاوم هو المعتدي؛ وليس الحشد الشعبي.

ذلك ما يقولونه صراحة في حالة إيران؛ وضمنا في حالة إسرائيل؛ بل وصراحة عند أصحاب الحرب على قطر الآن : حماس هي المعتدية؛ وإسرائيل مسكينة مسالمة.

وليتهم يكتفون بذلك: فمن يفضحهم يسقطون عليه صفاتهم ؛ فيجعلونه مثلهم متاجرا بخبرته . وطبعا هم يعلمون أن من يريد أن يتاجر لا يؤيد الربيع أو حماس .

هم يعلمون أن هذين أحوج الناس حتى لقوتهم . أما من يتاجر؛ فبعلم من يدفع بسخاء: إيران مباشرة؛ وإسرائيل عن طريق خونة الأنظمة العربية التي

تعاملنا . حستم- دقع دلوم تناه 2 دتع 201037331

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تصريح ميركل، وحدة مصير الشرق والغرب الأدنيين

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

تصريح ميركل هو نتيجة الوجه السالب مما أتوقع حصوله فيما بعد . فأوروبا أدركت أن المتغطي ب"متاع الناس عريان" وستعود لرشدها .

فما هو رشد أوروبا؟

عودتها إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية دون القدرة المتقدمة عليها ؛ لاستعمار الضفة الجنوبية من المتوسط؛ حقيقة استراتيجية.

وهي حقيقة لم يعد بوسع أوروبا تغييرها بالحلول العنيفة؛ ويمكنها علاجها بالحلول اللطيفة إذا نظرت قياداتها لمجريات تجديد نظام العالم الجديد .

فالتمازج بين أوروبا ومستعمراتها السابقة تجاوز حد الرجع ولم يبق بوسع أوروبا أن تبقى من دون التكامل على أسس جديدة؛ لم يبق فيها التفوق كيفيا .

وتفوق أوروبا في نظام العالم الجديد لم يعد مضمونا لأن قطبيه -الشرق الأقصى والغرب الأقصى - يتميزان عليها بحيازة ما فقدته: العنفوان الديموغرافي؛ فإذا عادت أوروبا إلى موروثها الصليبي ؛ فستكون قد اختارت الانتحار؛ لأن الغول الروسي وأوروبا

وإن كان الأوروبيون لا تنقصهم الحكمة ولا الدهاء ؛ فإنهم سيعمدون إلى الحل الذي يجعل الشرق الأدنى والغرب الأدنى وحدة حضارية متجانسة ومتعاونة.

فمجموع فرعي حضارة المتوسط وما حولهما؛ اللذان بنيا العصر الحديث بفضل صراعهما وتعاونهما من بداية العصر الوسيط ؛ يكاد يضاهي عماليق العصر الحالي.

وهما يشتركان في أصلي الثقافة؛ ثقافة الحقبتين الوسيطة والحديثة؛ أعني الأصل الديني الروحي) الدين وعلومه (والأصل الفلسفي العقلي) الفلسفة وعلومها. وهما بين فكي كماشة الشرق الأقصى والغرب الأقصى ومع ذلك فإن أصحاب القرار فيهما سيستعيضون عن منطق الصليبيات والاستعمار؛ بالتعاون الندي.

فالتمازج البشري والثقافي والمصلحي الاقتصادي؛ والضرورة الجيوسياسية؛ وتوزيع الموارد الطبيعية؛ كل ذلك سيفرض منطقه على الجميع ويلغي التطرفين .

-1 اليمين الغربي الذي لم ينس أحقاد الماضي البعيد .

2-واليمين الشرقي الذي لم ينس احقاد الماضي القريب.

وكلاهما يهمل المستقبل ومقتضياته .

وهذان التطرفان أصبحا هامشيين ؛ رغم أن محاولة إحياء هذه الأحقاد يغذيه نزعتا الإسلاموفوبيا وحماقات الجهاديين ممن شوهوا الإسلام بدعوى حمايته .

والحقيقة التي ينبغي أن يسلم بها الجميع؛ هي أن التاريخ المديد بدأ يفرز نتائج لم يتوقعها أحد ؛ ثقافة الأبيض المتوسط مشرقت الغرب ومغربت الشرق .

وكل من يزعم أن أوروبا بقيت كما كانت تدعي ؛ أعراق آرية صافية -كذبة من البداية- والشرق بقي كما كان يوصف ساميا صافيا كذبة لم يعش في أي منهما .

وهذه الظاهرة الثقافية العابرة للشروق ؛ التي كانت تفصل بين عالمين ؛ بينة في العمران وعادت المدن ؛ حتى وإن بقي شيء من التقابل الحاد في الأرياف .

ويكفي أن يعلم القارئ أنه لا تكاد توجد أسرة واحدة من المغرب العربي ليس لها أقرباء أوروبيون في الأجيال الثانية والثالثة والرابعة؛ وحتى الأولى.

ولا يمكن أن يكون ذلك كذلك إلا إذا كانت نفس الحقيقة صحيحة على الأسر الأوروبية: فلا تكاد توجد أسرة أوروبية ليس لها أقرباء من المسلمين بدرجات.

وهذا بطيء التأثير ككل ما يتعلق بالتاريخ المديد؛ لكن عمقه بقدر بطئه: فهو يفعل فعل بقع الزيت في الورق . ينتشر ببطء؛ ولكن بثبات حتى يعمه كله .

وإذا صار هذا المسار مطابقا للمصلحة المستقبلية؛ فهو سيتسارع لأنه يحقق التكامل بين الطرفين ؛ كل يستكمل ما ينقصه من شروط مما يفضل به عليه الثاني .

فإذا أضفنا إلى المواد التي ينبني عليها الاقتصاد الحديث والحماية أمنا ودفاعا ؛

بشروطهما الحديثة؛ كانت مقومات العيش الآمن واحدة للطرفين .

فأوروبا لن ترتهن للروس وتوابعهم) الطاقة والأمن) لأنها حريصة على استقلالها؛ ولا يمكنها أن توفر ذلك إلا بالتعاون مع من لا يستطيع الهيمنة عليها .

وهي تحتاج كذلك لحد أدنى من سعة السوق؛ إذ كل اقتصاد لا يمكنه أن ينافس في عالم العماليق من دون هذا الحد الأدنى المضمون لقيام الاقتصاد المستقل .

فمجموع سكان الإقليمين حول الأبيض المتوسط ومن أفريقيا وآسيا القريبة منهم؛ عربا أمازيغ وأتراكا وأكرادا وإيرانيين ؛ يقرب من عدد سكان الأقطاب .

الصين قطب ؛ وأمريكا وكندا قطب؛ وروسيا وتوابعها قطب؛ والهند قطب. لكن أوروبا من دون مستعمراتها السابقة في الإقليم لا تمثل قطبا وازنا مثلهم بحق .

فإن نكصت أوروبا إلى ما قبل الحرب الثانية؛ وتصرفت بذهنية استعمارية فإنها ستنهار

1-لم تعد قادرة على ذلك عسكريا .

-2 ولوجود منافسين كبار.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور

الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

تصريح ميركل، وحدة مصير الشرق والغرب الأدنيين

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

وعزة تحرر اللا لغرب الأوثيين

منذ أكثر من عقد ؛ قابلت بين غرب أقصى وشرق أقصى ؛ لأفصل بين الغرب بين أوروبا التي تمثل عندي نظير الشرق الأوسط؛ والولايات المتحدة أو الغرب الأقصى.

وكان هذا التمييز مني محاولة لبناء رؤية تمكن من فهم المعادلة الجيوستراتيجية التق

- أولهما سقوط السوفيات

- والثاني بروز الصين

بروز الصين يمثل التهديد الوحيد الذي يخيف أمريكا حاليا - اليابان وكوريا والهند كلهم توابع لها- وهو ما يقتضي أن يتغير هم أمريكا الاستراتيجي .

فروسيا لم تعد قوة كبرى رغم وهم بوتين ؛ وأوروبا لم تعد من ثم خط الدفاع الأمريكي الأول ؛ والممر عبر الأطلسي شبه مضمون ؛ ما يقتضي تحصين الممر عبر الهادي.

ولم يبق للتأكد من الضمانة إلا القليل : فإسرائيل أصبحت قادرة على اداء الدور, وخاصة منذ القمم الثلاث الأخيرة برئاسة ترامب واستسلام العرب النهائي .

يبدو كلامي مجرد فرضية من أحلام متفلسف ينشغل بالاستراتيجيا ؛ حتى نطقت ميركل بالكلمة الحاسمة: على أوروبا ألا تعتمد بعد الآن على أمريكا وانجلترا .

وهذه الصراحة وتأييد الوقائع (خروج بريطانيا وتهديدات ترامب لأعضاء

الحلف، وحتى صداقته مع بوتين (يعني أن الغرب الأدنى صار في وضع الشرق الأدنى .

ما الشيء الذي تعتقد ميركل أن على أوروبا أن تعتمد فيه على نفسها؟

ممن تخاف أوروبا على أمنها؟

منا ومن روسيا ؛ نووي روسيا، وديموغرافيا الجنوب .

بوضوح: أوروبا مهددة بالعودة إلى وضعية ما قبل الحرب العالمية الثانية، وقد نميل إلى استعادة المستعمرات لتتقي فوضى الحروب الأهلية والهجرة.

وهذه العودة يمكن أن تكون مع روسيا أو ضدها، وتعود القارة العجوز إلى التنافس بين قومياتها ؛ فتصبح هي بدورها مهددة بالتفتت مثلنا أو أكثر.

والسؤال الذي قد لا يستجده الكثير : هل سيكون لإسرائيل في أوروبا، التي هي الغرب الأدنى ؛ نفس الدور الذي لها في الإقليم ؛ الذي هو الشرق الأدنى؟

فالاختراق الإسرائيلي لكل النخب الأوروبية (الأحزاب والجامعات والجمعيات)، والتسلح الذي يضاهي تسلح القوى العظمى ؛ والتقدم التكنولوجي ؛ له هدف طموح.

فما يسمونه بالأرض الموعودة الجديدة والأرض الموعودة القديمة، صار ملتقى القارات أو الإقليم الجامع بين الغرب والشرق الأدنيين مجالهما الحيوي.

وهذا هو حلم الانتقام من الشرق الأدنى والغرب الأدنى في إيديولوجية الشعب المختار الذي يثأر لنفسه ويسيطر على العالم: حلم كيسنجر العلني

والصريح.

صحيح أن كيسنجر لم يتكلم إلا على نصف الحلم: أي الشرق الأدنى . ما تستعد له إسرائيل يتجاوزه؛ فما يعادل تسلح فرنسا وانجلترا مجتمعتين ليس صدفة.

والإيرانيون الذين يشاع أنهم أذكياء ودهاة ليسوا إلا جهاز تهديم أولي لمشروع يعتبرهم فيه كسنجر مجرد أداة يضحى بها بعد المهمة: استسلام العرب.

القمم الثلاث الأخيرة هي استسلام العرب لإسرائيل واعطاء الضوء الأخضر لعميلها الأكبر حتى يوقفوا المقاومة السنية في الإقليم باسم محاربة الإرهاب.

ولهذه العلة؛ أصبح همهم الأول إسكات الدولتين اللتين تساعدان ثورة التحرر والتحرير في كل بلاد العرب : أي قطر وتركيا ؛ ملجأ المطاردين وتعبيرهم .

ومهما كانت نوايا الحكام الذين قبلوا هذه الخطة ساذجة؛ فإن توهم بوتين وإسرائيل يريدان ؛ او حتى لو أرادواء قادرين على حمايتهم من شعوبهم دليل غباء وخيانة.

الثورة بدأت ولن تتوقف قبل بلوغ الغاية.

والحمد لله ؛ فأوروبا أيضا بدأت تفهم اللعبة.

كلام ميركل دليل ؛ وحدة المصير بين الضفتين ستفرض نفسها قريبا.

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ الغربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة الغربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة الغربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة الغربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب الغربية وعطالة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي الغربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل

والمأزق الحضاري الغربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة الغرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند الغرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف الغرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية الغربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين الغربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

غدر ترامب أو حصاد خطة اوباما

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

سبق أن تمنيت نجاح ترامب ؛ وبعد نجاحه فرحت بعنترياته ضد الإسلام والمسلمين مقدرا أن العرب نضجوا ويمكن أن يستفيدوا من ذلك في أمريكا وفي الإقليم .

لكني أسأت التقدير ليس بخصوصه ؛ بل بخصوص العرب.

فالخائف إلى حد الهلع يتعلق بقشة ولا يستفيد من العدو؛ بل هو يقع في أي خدعة مهما

قلت أمس إن عنتريات ترامب ضد إيران لا تدل على أنه يمكن ان يؤثر فيها ؛ بل هو يحقق لها كل ما تحلم به؛: يضفي المصداقية على خطاب المقاومة المزعوم.

فالنظام الإيراني يحتاج الى ثلاثة أمور:

- مصداقية تمثيل مقاومة المستكبرين في الإقليم
- ووحدة الشعب الإيراني أمام الخطر الخارجي من الداخل
- وتنويم العرب.

عنتريات ترامب تحقق لها ذلك كله : لا يخيف أحدا ؛ لأن موقفه شديد الهشاشة؛ وهو لا يطمئن إلا السذج الذين يحول دونهم الخوف ورؤية البعائد ؛ لتعلقهم بقشة.

ما سأقوله يغضب الكثير من العرب ؛ لكن ما يعنيني هو العرب الصادقون في السعي لرفعة الأمة واستئناف دورها بالتحرر من التنويم والهروب من المسؤولية.

ماذا أعطى ترامب للعرب؟ وماذا يستطيع أن يعطيهم؟

مسرحية "تسعة وخمسين صاروخا" بعد اعلام حليف بشاربها؟

أم دعوى مراجعة الاتفاق النووي وتسليح جيوش العرب؟

الحروب لا يكفي فيها السلاح؛ بل أهلية الجيوش ونجاعة الاستراتيجيات التي لا تخضع لرد الفعل والارتجال ؛ بل لخطط مديدة ونفس طويل وفهم اللامباشر.

ماذا يستطيع ترامب ضد شعبين يخططان منذ قرون لاسترداد امبراطوريتين وسلطانين ؛ لا يمكن أن يستعادا من دون القضاء على طموح السنة في الإقليم؟

فإيران وإسرائيل كلاهما فقد سلطانه المعنوي وامبراطوريته الفعلية في الإقليم؛ منذ مجيء الإسلام؛ ولا يمكن لهما أن يستردهما ونحن أحياء نرزق .

لذلك فالخطة هي جعلنا نهدم أنفسنا بأنفسنا ؛ فحجمنا وما أمدنا الله به من حوز مكاني وعتق زماني ورسالة كونية؛ عصية على الجميع ما لم نتغرب من الداخل .

حضور السيسي في لقاء الأمس كاف وزيادة ليثبت أن الطريق المتبعة ليست لصالح الأمة؛ لا في العاجل ولا في الآجل ؛ فهل من يخرب مصر يسهم في حصانة الأمة؟

ودلالة حضوره السلبية يؤيدها غياب أردوغان؛ فهو من بين قيادات السنة الأدرى بأجندات الغرب ؛ ليس لأنه الأذكى ؛ بل لأن خبرة الأتراك بالغرب أعمق .

والأجندة حاولت تعريفها أمس بـ كلامي "حصاد خطة أوباما". ومعنى ذلك أنه حتى لو صدق ترامب في إرادة تقليم أظافر إيران، ففائدته لها أكبر لعلتين ؛ فهو أولا يحقق لها الأهداف الثلاثة التي ذكرت، استعادة مصداقية المقاومة المزعومة، وتوحيد الصف الداخلي ؛ وتنويم العرب ؛ لكنه يحقق لها أكثر من ذلك .

إنه يعيد العرب إلى الغطيط . فاطمئنان أنظمة العرب إلى هدوء العاصفة، لن يوقف مشروع إيران وإسرائيل ؛ لكنه يوقف العمل على التصدي الفعلي له بحق .

والدليل الحاسم هو خطاب السيسي ؛ فهو عين بالسبابة من يعتبره مغذيا للإرهاب: تركيا وقطر، أي النظامين الوحيدين الواعيين بالخطر المحدق بالأمة.

علق على كلامي أمس ؛ سيد يحسن الظن بترامب، مدعيا أن للسعودية ما يمكن أن يطيح بالنظام الإيراني ؛ ونسي إسرائيل ؛ وعلقت على كلامي سيدة قليلة الأدب لتد خلي في شأنهم .

وأفهم جيدا علة التعليقين : لم يخطر ببالهما أن الأهداف الأربعة التي تحتاج إليها إيران حققها ترامب بعنترياته، وأن إسرائيل أصبحت حاميا لا عدوا. و ود عربيا تحلمئن مايا إسرائيل قا كه ألا كلك ل عله وله . صحيح أن محالفة العدو الأصغر ضد العدو الأكبر معقول في كل الحروب ؛ وصحيح أني أعتقد أن إيران أشد خطرا علينا من إسرائيل لعلتين ؛ فهي تغرب الإسلام من الداخل ؛ وإسرائيل لا تستطيع بسبب عجزها عن التنكر بالإسلام.

فإسرائيل تحتل الأرض دون الأرواح؛ وهي قابلة للرجع .

لكن إيران تحتل الأرواح مع الأرض؛ وما تحتله لا يسترد ؛ إيران نفسها كانت سنية. فهل سترجع؟

ولنفرض أن ترامب سيخرج إيران من العراق ومن سوريا ومن لبنان - وهو ما لا أصدقه - فهل يستطيع شيئا ضد التغيير الديني والسكاني الذي حققته فيهما؟

ذلك ما يغفل عنه من يلومني على صراحتي؛ التي أعلم أن النائمين لا يريدونها لأنهم يرفضون أن يستيقظوا لتحمل المسؤولية.

وسأضيف عنصرا آخر يتجاهلونه .

كل ما تحققه إيران؛ تحققه بأياد عربية وبتمويل عربي للمليشيات بنوعيها:

- فمليشيات السيف عربية بالأساس .

- ومليشيات القلم عربية.

وكلتاهما بتمويل عربي .

يكفي أن تنظر في صحافة العرب ؛ ويكفي أن تبحث في سر إفلاس العراق ؛ ومآلات الخمس من شيعة العرب الغنية.

إيران تحتل أرض العرب بالعرب وبمالهم .

ما لم أجد له تفسيرا ؛ سر أمرين في موقف الأنظمة العربية والنخب التابعة لها: ينسون إيران وإسرائيل ؛ ويعتبرون الخطر متأتيا من الإخوان وتركيا؟

هل أفسره بخاصيات انثروبولوجية فيما يغلب على عقليتنا: تقديم العاجل

على الآجل والشكر المباشر . فكلاهما يحول دون فهم التعقيد الاستراتيجي؟

غزو إيران للإقليم بالمدخل الروحي , وغزو إسرائيل بالمدخل المادي؛ يتبعان استراتيجية شديدة التعقيد وطويلة النفس؛ والعرب يضجرون فلا يطاولون كعادتهم ؛ ولما كان يوسعهم أن يشتروا المهدئات؛ فالعدوان لا يبخلان عليهم بها ؛ عنتريات ترامب ستكلف العرب ما كان يكفي لجعلهم قوة ذاتية لا تحتاج لحماية .

لكن التفسير الانثروبولوجي لا يكفي .

لا بد من سر آخر؛ وهو الحقيقة ذو علاقة بالأمراض الأربعة المتلازمة في وضعية السنة عامة؛ والعربية خاصة.

وهذه الأدواء الأربعة هي ؛ الاستبداد والفساد في الداخل ؛ وسندهما من الخارج؛ الذي هو الاستضعاف والاستتباع . فلا يوجد الأولان من دون سند الثانيين ..

وما كان لهذه الأدواء الأربعة أن تسيطر على سلوكنا كعرب؛ من دون صلتها بانثروبولوجيتنا التي وصفت ؛ والتي هي ليست عرقية؛ بل تاريخية وثقافية .

فمنذ سقوط الدولة الأموية بشقيها المشرقي والمغربي؛ خرج العرب من دائرة السياسة والفكرة الحضارة العربية الإسلامية؛ وعادوا إلى حال شبه بدوية.

والدليل القاطع هو أن جل بلاد العرب لم يحكمها العرب؛ بل المرتزقة التي

يستعملها الحكام لحماية كراسيهم ضد الشعوب ؛ ويكفي أكبر أقطارهم دليلا : مصر

وهذه الظاهرة لم تفت ابن خلدون؛ وقد بين أنها ما أفسد فينا معاني الإنسانية؛ فتفسد فيهم الإرادة والصدق ؛ وخاصة "من حيث الاجتماع والتمدن" بنصه .

فالمستبدون والفاسدون يقتلون معاني الإنسانية؛ فيصبح الشعب مستسلما ولا يحرك ساكنا إلا "فزات" بدائية؛ سرعان ما تخبو لانعدام الفكر الاستراتيجي .

وحتى يستبدوا ويفسدوا كما يحلو لهم ؛ لا بد من حامية أجنبية من المرتزقة -مستشارين وعساكر وقواعد في العصر الحديث - فتصبح الأوطان محميات لمستعمر.

وإيران وإسرائيل يستعملان ذلك؛ فتجدهم يستضعفوننا ويستتبعون جل حكامنا؛ فتراهم يتذللون لهم وكأنهم أرباب يحمونهم ضد شعوبهم ومنافسيهم من أسرهم . فإيران وإسرائيل مباشرة؛ وروسيا وأمريكا بواسطتهما؛ هم الحكام الفعليون لجل أقطار الوطن العربي من المحيط إلى الخليج؛ ولعلها عامل الوحدة الوحيد .

وتلك هي وحدة أرض العرب السلبية.

فبعد الحرب العالمية الثانية لم يعد للاستعمار القديم سلطان يذكر؛ وصار البديل السوفيات والأمريكان وأذرعهم .

وسلبيتها تجعل بقاء الأنظمة مشروطة بحربها على الوحدة الإيجابية؛ أعني ما

يجعل الاستئناف ممكنا بأمة متعددة الأقطار ومتحدة مثل الولايات المتحدة.

والدليل القاطع الجامعة العربية: فقد هندستها إنجلترا لتضمن بقاء الأنظمة التي لا تكون إلا توابع بعامل التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي .

ولما كان أعداؤنا الأرباب والأذرع يعلمون خاصياتنا (نتيجة مغادرتنا التاريخ لقرون، سياسة وثقافة) فإنهم يلعبون على تخويف كل منهما لنا من الأخر.

إيران تدعي حماية بعضنا من إسرائيل ؛ ثم انقلبت الآية فصارت إسرائيل تزعم حماية بعضنا من إيران ؛ وما كان ذلك يكون كذلك لو لم نكن عالة على غيرنا .

وكون الواحد عالة على غيره ؛ هو جوهر ما يسميه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية، أي فساد الصفات المقومة: الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود .

فلا إرادة لمن يغرق في مجرى الأحداث، لتجرفه ؛ بدلا من أن يخطط للسلطان عليها . وذلك مشروط بالعلم ؛ واجتماعهما يحقق القدرة ؛ فيكون المرء حيا بحق .

فإذا أراد الإنسان، وعمل على علم قدير، فأصبح حيا بحق ؛ وحينها يمكن أن يقول إنه موجود ؛ بدليل أثره في الوجود فيكون حرا وسيدا لا يستضعف ولا يستتبع

هذا كلام ابن خلدون، وأخلاق ابن تيمية، وجوهر الكرامة الإنسانية، كما

تجددها الثورة الإسلامية. فالحرب الدائرة، هي لقتل هذه الصفات بضرب قيم الإسلام.

الاستراتيجيون الذين خططوا لرحلة ترامب لا يعبثون .

لا بد أن تكتمل الخطة حيث ينبغي أن تصبح خطة المتكلمين باسم الإسلام لضرب الإسلام بالإسلام. برنار لويس وكيسنجر لا أحد منهما بالفطر، البلدق ملف أي إمكانية لتكون جبهة سنية بين العرب والأتراك ؛ فالجمع بين البداية والغاية بعدهما استئناف .

وهذه البعائد يغفل عنها الشكر المباشر الذي لم يفهم بعد أن المعاني كلها غير مباشرة وأن الاستراتيجيات تستمد فاعليتها من اللامباشرة النظرية.

والآن تفهم لماذا كان السيسي المعين ؛ الوجه الثاني من الخطة وفاضحيها: فهو قد حدد العدوين البديلين ؛ من العدوين الحقيقيين : بدايتا التحديث المستقل .

هاجم الإعلام العربي الحديث الذي يؤيد ثورة الشعوب، وهاجم التنمية التركية الحديثة التي تثبت أن الحداثة يمكن أن تكون نبتة أصيلة في حضارتنا .

صحيح أني لا أثق في ترامب، لكن عدم الثقة في السيسي أكبر.

ذلك أنه رمز تقليد إسرائيل لإيران في سياسة الحرب على الإسلام من الداخل ؛ بحكام شعوبه ؛ فنسبة حكام العراق وسوريا إلى إيران، هي عينها نسبة السيسي إلى إسرائيل . فالحكام فيهما مجرد أدوات للذراعين الإيرانية والإسرائيلية في الإقليم .

والخوف هو أن يصبح ذلك القاعدة في الأنظمة التي اجتمعت أمس تحت ولي الامر الدولي ترامب الأخرق ؛ الذي يطبق استراتيجية بعيدة المدى للويس وكسنجر.

وهذه الاستراتيجية تعد الأنظمة بحمايتها ليس من إيران وإسرائيل ؛ ولا حتى من داعش والإرهاب؛ لأنهم جميعا أدواتهم ؛ بل من شروط الاستئناف والتحرر.

فهذه الخطة ستعزل تركيا لتعيدها إلى بيت الطاعة وتنشغل بحرب الأكراد عليها؛ وستبقى حال العرب على ما هي عليه ؛ حتى ييأسوا من كل طموح لدور كوني.

ولما كان العرب فاقدين لهذا الطموح أصلا؛ فإنهم هم أيضا حلفاء ضد عودة الإسلام للتاريخ العالمي ؛ ومساهمة الأمة في تجديد نظام العالم الجديد . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

غدر ترامب أو حصاد خطة اوباما

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

أوحصاد خطة أوباما

لوكنت واثقا من أن ترامب يريد بالأمة خيرا - وهو أمر مستبعد ؛ لأن من يدفعه لما يفعل قد لا يكون به عليما- لكان ما يحدث مقبولا؛ بل وجديرا بالتقدير؛ لكني شبه متأكد أن مطلبه يمكن صوغه بالصورة التالية: سأحمي الأنظمة وأواصل اعتبار أقطار الأمة محميات بشرطين ؛ عليكم تبريرهما وتمويلهما بسخاء .

الشرطان عانيان:

1-تصفية القضية الفلسطينية بإلغاء المرجعيات الدولية

2 القبول بالإسلام الأمريكي والحرب على ما سواه لإنهاء أي حلم بالاستئناف .

فتكون الحصيلة فرض ما كان يسعى إليه أوباما ؛ لأن ثمرة ترك الحبل على الغارب لإيران وإسرائيل بدأ يأتي أكله ولم يبق للأنظمة العربية غير الاستسلام وهم لا يستسلمون؛ لعدم وجود البديل؛ بل لأن للبديل كلفة تعبد للأمة دورها الكوني . وهم أبعد الناس عن اعتبار ذلك مما يعنيهم ؛ سلموا بما مكن للأعداء .

ذلك أن تفتيت الجغرافيا وتشتيت التاريخ؛ لم يكن مشروع الأعداء وحدهم؛ بل إن الأقطار العربية تستمد شرعيتها من حرب دائمة على الجغرافيا والتاريخ.

كل شعوب العالم فهمت أن العصر لم يعد يسمح بوجود الأقزام؛ وبقاء الأقزام كما هو معلوم ؛ مشروط بالتبعية حتما ؛ ومن ثم بفقدان شروط

السيادة والحرية؛ وهذا هو الداء الذي يجعل العرب يخشون التعاون مع تركيا؛ فيقعون في حبال الاختراق الصفوي والصهيوني.

وكان من المفروض ألا يخشوا التعاون مع تركيا .

صحيح أن تركيا تعافت .

صحيح أن تركيا يمكن أن تكون لديها نزعة الهيمنة ككل الدول .

صحيح أن العثمانية يمكن أن تؤسس لذلك . ي]ء" م0707 0 0

لكن الأصح أهم من ذلك بكثير .

فالعرب ماديا أقوى من تركيا مرات ومرات؛ لو كانوا يتعاونون ويتكاملون: فالسعودية وحدها من حيث الدخل القومي تعادل تركيا ؛ ودخل العرب أكبر ثلاث مرات.

والأهم من ذلك كله؛ أن تركيا لا تستطيع منافسة العرب في أمرين: معالم الإسلام في أرض عربية) الحرمان والقدس)؛ وتراثه أهمه عربي اللسان . وهذا لا يفتك .

وإذن فالمشكل ليس في تركيا اتهاما لها بنزعة الهيمنة العثمانية؛ بل في ثقل الشرط الذي يجعل التعاون مع تركيا مغنيا عن حماية خارجية بشروط مذلة.

وكان يمكن منذ أمد طويل أن يقوم أغنياء العرب من الخليج ومن المغرب العربي (ليبيا والجزائر) بما يشبه خطة مارشال ؛ لتحقيق شروط السيادة العربية.

وكان ذلك لو حصل؛ أو حتى لو تم الشروع فيه بعد الثورة؛ يحقق ما يغني

العرب عن حلول يلجأ اليها العجول الذي لم يستعد بذاته لحمايتها ورعايتها .

لو تم ذلك لأصبح التعاون العربي التركي كافيا لئلا يستبد الصفويون والصهاينة على حكوماتنا من المحيط إلى الخليج؛ جهارا في المشرق ؛ وسرا في المغرب.

وهو استبداد بين اقتصاديا وثقافيا . من خلال ما لهم من شبكات تتحرك من وراء حجاب؛ ويكفي أن يتأمل المرء منزلة الغريبة في جربة, وخضوع الكل لرعاتها .

قد يحقق ما لجأ إليه العرب مع ترامب طمأنة مؤقتة للأنظمة العربية؛ لكنها خدعة, لأنها حصاد خطة أوباما السابقة: إيران أدت دورها فاحتصد إسرائيل .

فشل السيسي ؛ وبدأ حفتر والسبسي والنخب التي تحالفت مع الثورة المضادة؛ وانهار بشار ومعه كل مليشيات إيران وحتى بوتين ؛ وينبغي القضاء على الثورة.

- وتصفية المشروع الإسلامي الحديث؛ أي بناء أمة الإسلام بشروط الحداثة التي لا

تقطع مع الأصالة حتى نبقى توابع.

وختاما ؛ فليس الأمر متعلقا بعدم التعامل مع الغرب؛ فهذا سخف .

الأمر متعلق بعدم الاستسلام بالتخلي عن شروط التحرر؛ وهذا يعني الخطوتين الضروريتين .

لابد من تكامل عربي؛ ثم تكامل عربي تركي حتى نتمكن من التصدي للصفوية والصهيونية اللتين تريدان استعادة إمبراطوريتهما على أرض السنة في الإقليم ؛ ولا يمكن للأتراك بمفردهم؛ ولا للعرب بمفردهم؛ تحقيق شروط الصمود في معركة ذات صفين كلاهما مدعوم بقوة دولية: إيران وروسيا ثم إسرائيل وأمريكا .

سيقول المثبطون: وهل العرب وتركيا يقدران على التصدي لهذا المربع الشرير؟

نعم يستطيعان ؛ فلو كان الأمر يسيرا لما احتاج أعداؤنا لهذا المربع .

وهو أيسر مما يتصور الكثير؛ فغالبية شعوب الإقليم ضد هيمنة الأقليات العرقية والطائفية التي تستقوي بذراعي روسيا وأمريكا ؛ أي إيران وإسرائيل .

لكنها لسوء الحظ لم تجد في قياداتها ونخبها من له بحق رؤية استراتيجية؛ تمكن من الصمود أولا؛ ومن الهجوم المضاد ثانيا بما شرحت سابقا من خطط .

فالمطاولة أو الجمع بين الحربين النظامية والشعبية؛ يجعلان سنة الإقليم قوة لا تقهر: فالفلوجة هزمت جيش أمريكا؛ وما كانت لتسقط لو لا خيانة الصحوات؛ وحينها كانت المقاومة شعبية ولا وجود لداعش .

وحتى القاعدة؛ فقد كانت هامشية في المعركة. المقاومة كانت سنية؛ وحتى صوفية؛ وهي شعبية بالأساس .

ولو كانت قياداتها واعية بالوضع الاستراتيجي العالي؛ لظلت شعبية وموحدة

ولاستطاعت بالحرب والدبلوماسية في آن ؛ تحرير العراق وسوريا من الأراذين .

لكن إذا أصبحت الشعوب عديمة القيادة، وأنظمتها ونخبها تعتبرها أعدى أعدائها ؛ فإن الأنظمة والنخب هي التي تمهد الأرض للأعداء بجعل المقاومة فوضى .

ما لم يقدم العرب على لم صفهم ؛ والعمل مع تركيا، فنحن على أبواب ليس تقسيم سايكس بيكو ؛ بل تقسيم صفوي -صهيوني للهلال ؛ وسيطرة عن بعد في بقية الوطن .

ذلك أن السعودية، حتى لو صدقنا أن العدو يريد أن يساحها، فالخوف هو أن يفعل بها ما فعل بالعراق من خلال صدام مع إيران، ليكون الهلال كله لإسرائيل ؛ فقد غرر الغرب بالعراق فأدخله في حرب مع إيران ذرا نتيجتها ؛ إذ إن الغرب ساعد إيران عليه حتى ينفرط عقده أو يكون قاب قوسين من مآله المعلوم .

والسعودية حتى لو صدقت النوايا، لا يمكنها بمفردها أن تحارب إيران مهما ساحوها، وحتى لو سلمنا بأن كل الخليج معها، والجميع يعلم أن ذلك غير صحيح .

لذلك فينبغي الحذر كل الحذر من أن يأكل العدو دار الإسلام بجعل كل قوة عربية مجرد أداة لخططه الخفية، بدعوى حمايتها من إحدى أدواته في خطته .

ودون أن أشكك في أن لإيران نفس الغاية الاسرائيلية) استعادة

امبراطورية)؛ فهي تؤدي وظيفة بهذا الوهم ؛ ولما تنضج الثمرة يهدمها ويهدم العرب معها .

تلك هي خطط برنار لويس ؛ وهنري كسنجر؛ وكل من يعتبر احتلال الإقليم ودار الإسلام كلها شرطا في بقاء الغرب سيد العالم قرنا آخر؛ للتصدي للشرق الأقصى .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

ديثة - الحالة

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

ترومب

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

زر وب ف تستفير إلا

أ ب و لمرذ زوف

المستوى الاستراتيجي 1 ١

صراع ممثلي الاسلام و الفهم الخاطئ للسيادة

شروط تدارك سقوط العراق و اليمن و مصر و سوريا 2

مرة أخرى أكرر أن قدوم ترومب مفيد جدا للأمة رغم ما قد تكابده في عهده.

وذلك لعلتين:

أولا كلما كان عدوك صريحا وغبيا أنت المستفيد في الغاية.

وثانيا وهو الأهم فالرجل لمجرد جمعه بين المسلمين وغيرهم في موقفه العنصري سيمنع التركيز على الإسلام وسيكثر من أعدائه ومن حلفائنا في الغاية.

ورغم الفارق في القياس فهو سيكون في عدائه لنا من جنس عداء أغبيائنا للغرب المتكلمين على الصليبيات وصراع الحضارات بدل التفكير الاستراتيجي.

المستوى الاستراتيجي

صحيح أن الاستفادة من ترومب تحتاج إلى قيادات تعمل بفكر استراتيجي يقدم توسيع دائرة الأصدقاء والحلفاء بدل البحث

عن عزل الذات بالبطولات الزائفة.

وفي الختام فعدو ساذج وأحمق خير ألف مرة من صديق ساذج وأحمق:

الأول حمقه عليه

والثاني قد يصبح حمقه عليك.

ترومب وجماعته من اليمين هم دواعش الغرب وعلينا أن نقلب الحجة ونوسع الدعوة التحررية.

ففي مثل هذه الخطط ينبغي ان يسكت كاريكاتورا الأصالة والحداثة:

فالأول لا يصلح لا بأقواله ولا بأفعاله

والثاني يفقد فاعليته بمجرد سكوت الأول.

فلا أحد يغذي مليشيات القلم ويبيض مليشيات السيف من أعداء الأمة عداهم:

ذلك أن كاره الحياة وحده يقدم للأمة مستقبلا من جنس طالبان شباب الصومال.

كلا الكاريكاتورين يصدق أحدهما الثاني:

الأول يحارب الحداثة لظنه أن خصمه يمثلها

والثاني يحارب الأصالة لظنه أن خصمه

فالإسلام لا يمثله طالبان وشباب الصومال ولا خاصة الدعاة الذين صاروا بهذيان لا صلة له بالإسلام وحكمته.

والحداثة لا يمثلها ماضغو فضلات الانشعمار والمهمة" التحشيرية للأتديجان الذين اصبحوا أكثر تهديما لحضارة شعوبهم وخاصة لغتهم من الا ستعمار

نفسه.

والحمد لله أن ترومب بعنصريته ومثله كل اليمين الغربي سينقل المعركة من محاربة الإسلام إلى حقيقتها التي هي عنصرية وامبريالية ضد كل المستضعفين.

فيكثر حلفاؤها ولن يبقى الإسلام بؤرة المعارك الحضارية بل سيكون أحد المخارج

الممكنة من أزمة الإنسانية التي ستتعين في ترومب واليمين الغربي.

صراع ممثلي الاسلام و الفهم الخاطئ للسيادة

لكن هذه الخطة يعترضها نوعان من العوائق:

أولها تعدد ممثلي الإسلام والصراع الدائم بينهم حتى صار مقدما على كل صراع مع الأعداء ومهدما للذات.

والثاني الفهم الخاطئ للسيادة وخاصة بين العرب: فلا أحد منهم يقبل بالتنازل عن بعضها داخليا (في القطر أو في الجماعة العربية) ليمتنها خارجيا.

ذلك أن عداواتهم البينية المقدمة على التصدي للأعداء الخارجيين هي التي تجعل أحلافهم مع الأعداء ضد الأهل سر ضعف الكل وتبعيتهم لذراعي الغرب.

مبدأ ذكر حسنات الموتى لا يعترف به النقد التاريخي:

العراق والكويت واليمن وسوريا سلمت ومصر سلمت لإسرائيل بمثل هذه السياسة العدائية بين العرب.

اتهام الغرب بذلك لا معنى له إلا في حدود اطمئنان الحكام الذين قاموا بذلك لنصائح علمانييهم ومستشاريهم الغربيين وخوفهم من بعضهم البعض.

وبالتحديد فالعراق دفع دفعا لتورطه في حرب الكويت بعد حرب الخليج الأولى التي

شجعوه عليها ثم تركوه للإفلاس ثم دعوا

الأمريكان لإخراجه منها.

وتشجيع طالح اليمن والحوثي لإسقاط الثورة في اليمن

وتشجيع العسكر وتمويل انقلابه في مصر وليبيا (تونس سترها الله) كان بسبب الخوف

من الإسلاميين. والنتيجة بعض الحكام الحمقى ومستشاريهم الخونة دفعوا بالعرب إلى

الهاوية حتى صاروا أضحوكة العالم:

وقد عبر عن هذا الفكر أحد أحفاد عبد الوهاب وهو يدعي الليبرالية وما رأيت في

يدعي أن الفرق العقدي سيحمي بلاده من إيران لكن الخطر هو من الإسلاميين "الاخونج".

لكن الحكام والملوك الذين بلغت بهم الضحالة إلى سماع مثل هذا الكلام والاعتماد عليه سياسة حماية كراسيهم قبل أوطانهم ليسوا أهلا للحكم.

شروط تدارك سقوط العراق واليمن ومصر وسوريا

ذلك أن من جاء بعدهم وحاول التدارك قد يكون في وضع لا يمكن الخروج منه إذ من العسير أن يتم تدارك سقوط العراق واليمن ومصر وسوريا إلا بمعجزة.

والمعجزة ممكنة وليست مستحيلة

فالشباب المقاوم يمكن أن يحقق المعجزة حتى لو لم يساعدوه واكتفوا بعدم محاربته.

والمعجزة ممكنة إذا تمكن من يحاول التدارك اليوم في السعودية وقطر بمساعدة تركية من تحقيق الصلح بين كل التيارات السنية رعاية وحماية للبيضة.

لهذا استحسنت سياسة الملك السعودي الحالي وأميري قطر:

فهم مدركون للخطر ويحاولون ما استطاعوا ونأمل أن يساعدهم المقاومون فيتحدوا وينبذوا الغلاة. محاولة التدارك من النجاح بما يوفرانه من مجال للمناورة الدبلوماسية حتى تتم المساعدة المادية والتسليح.

ولي في الختام اقتراحان لحكام السعودية وقطر:

حولوا دون المهاترات فلا تسمحوا بالرد على الإعلام المصري

واكتفوا بأن تكونوا قاطرة العمل الإيجابي.

فالعرب لم يضعفهم إلا وهمان:

نظرية الإجماع أساسا للجامعة إذ بات كل واحد يمكن أن يعطل الكل

ونفسية المهاترات:

إلام نبقى ورثة حمقى لأمة عظيمة؟

يكفي أن يتحد من يقبل الاتحاد ولو كنفدراليا

وليس من الضروري أن يحتج البعض 30 بعدم الإجماع ليحول دون ذلك: إ

فلا يمكن لعمان أن توقف توحيد الخليج.

لو كنتم مؤمنين بألا نجاة لكم من دون الوحدة فترك عمان السمسارة جانبا لا يضر:

فمن استثنى اليمن والعراق كيف يشترط 35. موافقة عمان لتحقيق الوحدة ؟ ١

مصادر الفلسفة الصربية لبيار دويام عن الفرنسية. لقان أورمن كرواين عن الإنجليزية كلم الأناسة - التاريخ والثقافة وا لكريستوف فولف عن الألمانية الموجز في راهن الإشكليات الذ

مجابهة بين الصقلانية النقدية وا المتصالية. لادمونس أبسالون عن الالمانية. الأديان من التنازع إلى التنافس وتحدي الإسلام لكارل يوسف كوشل عن الالما ال ا الأمريكي لوودي هولتن عن الإنجليزية. الأفكار الممهدة لصلم الظاهريات وللفاسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

ج01 لبر لب ل الالمانية. تكوينية الوعي الانساني والديا فسفة الدين ج02) لسعب اب ل الالمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الانجليزية.

ديمية الصلوم والفنون - بيت الحكمة المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة

عربية من واقصية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون

الإنسان في مهب الصولمة. والإعجاز القرآني

تزيخها من خلال منزلة الكلي في فكر ابن خلدون

نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما - الحصانة الروحية ودور النخب

وني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

أبو يعرب المرزوقي

مستقبل العالم

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

سالاء. لاي اسم إساء

. ل أرما

بار مر اش فر إسان

مصد مم

غاية الفصل الثاني من الجزء الرابع -العالم الجرماني-

توهم هيجل أن الإسلام اندحر إلى آسيا وافريقيا

(العالم المتخلف) ولم يبق منه إلا زاوية من أوروبا

) اسطنبول) بسبب تحاسد القوى ال

وزعم أنه خرج من التاريخ لخروجه من خارطة العلم المتقدم.

«إن الإسلام الذي دحر نظ الوقت الراهن إلى آسيا وافريقيا لم يزل الصبر على بقائه يخ زاوية من أوروبا إلا بسبب تحاسد القوى المسيحية

وهو بعد قد اختفى من مسرح التاريخ العالمي منذ أمد طويل ورجع إلى الكسل والخمول الشرقيين"

2[مسد صعاقا2 عه وتلعقعمدوو: © 201081 عم نا عنسه مص األومقع0 ولاج أ غ81 عه ومسي أق أنهو غامءة97 ممعطعتامقسقء 06 250060 دع فط أقومةا عمطي تتفا ول" عاطعا طعي 2102110 غعمية مقس 01081 ©0108 01160101500

محو تناح

لا أحتاج إلى تكذيب هيجل

فالتاريخ تكفل بذلك.

وما أريد بيانه أهم بكثير:

مستقبل الإنسانية كله لن يحدده إلا الإسلام بقيمه التي أشار إليها القرآن

الآية الأولى من النساء

وفي الآية الثالثة عشرة من الحجرات.

لماذا اخترت هاتين الآيتين من القرآن الكريم؟

لأنهما تشيران إلى القيم التي بسببها اعتبر هيجل الدولة الإسلامية مستحيلة.

فهي حسب رأيه تطلب المستحيل: فعلى أساس الأخوة البشرية (النساء (1 ينفي الإسلام العنصرية والطبقية ولا يعترف إلا بمعيار

تفاضل وحيد بين البشر هو المعيار الخلقي أو التقوى (الحجرات .(13

التعليل الفلسفي لكون الإسلام غاية نظام

سنتكلم اليوم على التعليل الفلسفي العميق للاعتقاد

بأن الإسلام ليس هو الديني في كل دين

بل هو كذلك الكوني في الكون

أي إنه بحق غاية نظام العالم.

وسأعتمد استدلالا شديد التعقيد ليس حبا فيه بل لأن الحقائق التي تحول دونها المظاهر والبلوغ إلى العقول حجبتها حجج أعدائها إذ تراكمت فغمرتها.

ومثلما أن نبط الماء يقتضي الكثير من الحفر الغائر في باطن الأرض

فإن تجلية الحقيقة تتطلب حثو التراب المتراكم على الوعي الفردي والجمعي إذ تهدده النزعة الانهزامية.

ومعنى ذلك أن الأعداء -كما يثبت الجهد المبذول في حربهم علينا- أكثر اقتناعا بأن الإسلام في طور

الاستئناف من غالب المسلمين وخاصة نخبهم

وتوجد طريقتان لاسترداد الأمم ثقتها بنفسها

أولاهما أكثر فاعلية من الثانية:

الأولى طريقة الإبداع الشعري لما يشبه اليتوبيا التي تحرر البعد العاطفي من الإرادة.

والثانية طريقة الإبداع المعرفي لما يشبه الاستراتيجيا التي تحقق البعد الفعلي من الإرادة.

لكن الأمم التي لها ما يسمو على الطريقتين أي ذات الرسالة تنقلب فيها العلاقة بين الطريقتين:

ذلك أن العاطفة الدافعة صارت أكثر من الشعرية لأنها دينية روحية.

وما كانت هذه حالنا فإن الطريقة الثانية أصبحت هي المقدمة دون أن تنفي ما للطريقة الأولى من إعادة تفعيل العاطفة الدينية الروحية.

ولما كنت لست شاعرا ولا أدعي الإبداع العلمي فإني سأحاول الاستدلال بما يشبه المعادلات الرياضية انطلاقا من خمس مفهومات فيزيائية.

وقد اخترتها لكي أبرز فاعلية المبدعين -في تاريخنا- الذين أسسوا لشروط الاستئناف بما توصلوا إليه من نظائر خلقية لهذه المفهومات الطبيعية:

هي مقومات الوجود الإنساني الحر.

فلا خلاف أن الظاهرات الفيزيائية يحكمها محددان للقوة والطاقة بذاتهما وبتفاعلهما وتأليفهما:

المكان والزمان

وأثر كل منهما في الثاني

فلننقل هذه المعاني للمجال الإنساني: فالمكان جغرافيا.

والزمان تاريخ.

وأثر الزمان في المكان ثروة.

وأثر المكان في الزمان تراث. ووحدتها كلها هي الهوية الحضارية (وهي للجماعة

كالإرادة للفرد).

فتكون الحضارة بذلك ظاهرة قابلة لأن تعتبر نوعا من الظاهرات الطبيعية رغم كونها إنسانية.

وذلك هو المدخل الذي مكن ابن خلدون من تأسيس علمه.

فهو بهذا خرج من المأزق الذي عاشته الفلسفة والدين معا

أي كيف التوفيق بين حرية الإنسان وحتمية الطبيعة؟

أرسطو حلها خلقيا ولم يجد لها حلا علميا.

حلها خلقيا عندما ميز بين نوعين من القوة اللاعاقلة والعاقلة

أي إن الثانية لها القدرة على الشيء وضده وهو

لكنه نفى أن يكون التاريخ قابلا للعلم لتعلقه بالعرضي والجزئي

وهو فاقد لشرط المعلومية أي ليس فيها كلي أصلا ويعتبر الأدب أقرب منه للعلم.

والدين يعتبر الجمع بين التكليف والقضاء والقدر من مباحث العقائد.

ولما حاول الاعتزال الخروج منها انتهى وإن بتقية إلى

ابن خلدون حسم الأمر وإن لم يصغه بهذا الوضوح

الجماعة لا يصح عليها الحل الأرسطي بل هي تجمع بين الحرية والضرورة.

ما أريد الكلام عليه هو ما افترض أنه الخلفية الخفية في حل ابن خلدون والتي إذا افترضناها أساسا

له لفهمنا حله فلسفيا لأنه يفهمنا عنوان كتابه.

مؤسس على تعريف للإنسان مصدره هذه الجملة "الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له".

ومن ثم فنحن نجد الطريق لتعليل قولنا إن الإسلام ليس الديني في كل الأديان فحسب بل هو مآل الإنسانية بمقتضى كونية قيمه وخطابه الوجودي والقيمي.

وخطابه الوجودي والقيمي هو

ما جاء في الآية الأولى من النساء (الوجودي)

وما جاء في الآية 13 من الحجرات (القيمي):

البشرية بإنسانيتها أمة واحدة.

والسر بعيد الغور:

إنه مدلول الرئاسة الإنسانية في كلام ابن خلدون.

هو يعرفه بالمقارنة مع السباع التي لا تسافد إذا قيدت ومع الله الذي لا شريك له.

الإنسان على كل شيء ورفث يعلل كل ال

حصولها لغيرهم: علة صراع الإرادات.

وإذن فالحرية الإنسانية تقتضي الدين أي العبودية

فالإنسان له خاصية السباع يفضل الموت على

العبودية وإذا استعبد ذبلت فيه قوى الحياة فذوى

بالتدريج حتى ينتهي فردا كان أو جماعة.

والإنسان له خاصية حب التأله التي في آن هيمنة هيمنة أي شيء عليه. وبها النزاعات السياسية في المجتمعات البشرية.

إذا جمعنا المقارنتين وجدنا مفهوم الحرية التي

بعمومها لدى كل البشر تجعلهم في آن يتوقون إليها

وبتوقهم إليها يحاولون احتكارها فيحولون دون

واستعمال ابن خلدون لمفهوم "حب التأله" يشير إذن

إلى ما يسمى في علم الكلام "دليل التمانع".

كل حر يريد أن يكون المهيمن فينفي الحرية لغيره.

فالعبودية لله وحده تحرر حرية البشر ممن يدعون التأله فتخضع البشر لشريعة

عادلة متعالية عليهم.

وإذن فالسر هو تغيير تعريف الإنسان:

ننتقل من تعريفه بالعقل إلى تعريفه بالإرادة فيتدخل مفهومان هما الحرية والقوة. وبذلك نصل إلى الأساس الخفي.

وهذا الأساس الخفي هو التناظر بين

ما أطلقت عليه اسم الأحياز (الجغرافيا وثمرتها

والتاريخ وثمرته والمرجعية الحضارية)

ومقومات الوجود الإنساني.

ولأفتح هنا قوسين يعللان اعتباري ابن تيمية شرطا

فهو أول من كتب بحثا في العلاقة بين الحرية

والعبودية لله.

وهو عمل فلسفي جليل.

وجلاله الفلسفي مضاعف:

فهو أولا

يلغي الحل الهيجيلي بما يسمى جدلية السيد والعبد.

فهذا الحل مستحيل لأن بقاء العلاقة بين الحدين مستحيل النهاية.

فالحل الجدلي يمكن أن يفهمنا حركة الصراع

ولا يعلل توقفها بدعوى حصول الاعتراف المتبادل

لأنه يكون من جنس الهدنة في الحروب

ولا يحقق السلم أبدا.

ومن ناحية ثانية

يفهمنا المعنى العميق لامتناع وجود جماعة من دون دين طبيعيا كان أو منزلا عليها.

فلا يمكن الجمع بين الفردية والجماعية من دون شرط يحقق التوافق بين الحرية والضرورة

والحل المعتمد على الوازعين الباطن والظاهر:

الدين والدولة.

ويمكن أن أضيف نتيجة ثالثة لما سبق

وهي أن كل المجتمعات البدائية علمت ذلك وطبقته بصورة محرفة عندما ألهت الحكام حتى يكونوا حلا لهذه المعضلة.

فتأليه الحكام في الأديان البدائية على ما فيه من تحريف دليل على أن الدولة لا يمكن أن تقوم من دون

أن توجد شرائع يقدسها الأفراد لتلغي "حب التأله"

وفضل الإسلام أنه ألغى هذا التحريف سواء تعلق بالحكام في الأديان الطبيعية (فرعون مثلا) أو الشعب

المختار) اليهود) أو الأسرة المختارة) التشيع).

وهذا هو مدلول الجمع بين الآيتين:

النساء 1 والحجرات 13

البشر أسرة واحدة وكلهم سواسية ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى أي بتطبيق شريعة الأخلاق.

وكما هو بين من نص الآيتين

فإن المخاطب هو كل البشر "يا أيها الناس".

وبعد إثبات الأخوة البشرية يأتي إثبات شرط تحريرها مما يفسدها: التمييز.

والتفاضل الخلقي ليس تمييزا مفروضا مثل 46

العنصرية والطبقية بل هو تسابق في الخيرات: والتفاضل الخلقي يلغي التمييز لأن الفاضل يحترم

ولنسرع الآن إلى بيان التناظر 45 بين الاحياز (الجغرافيا وثمرتها والتاريخ وثمرته والمرجعية الحضارية وهي عندنا الإسلام)

ومقومات الوجود الإنساني.

فلأذكر أولا بمقومات الإنسان الوجودية وهي تقاس على صفات الله الذاتية:

إنها الوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة.

والإرادة أضافها الغزالي.

فمن دونها لا يمكن الخيار في الممكن سواء تعلق الأمر بالله أو بالإنسان.

فيكون الممكن في الوجود من علامات الإرادة والحرية لأن العقل والقدرة والحياة والوجود توجد كلها أمام إمكانات لا حصر لها:

يقول الغزالي والقدرة حتى العاقلة لا تكفي.

يصعب أن يفهم القارئ التناظر من دون توضيح

مفهوم المكان والزمان وثمرتيهما الناتجتين عن تفاعلهما والمرجعية الحضارية الحاصلة من ذلك

فالمكان اسم مكان من الكائن متعينا بالحلول فيه. ومن ثم فهو بروز على خلفية كيانه منها ونتوءه عليه

هو وجوده الذاتي.

وإذن فالمكان مناظر للوجود

أول مقوم من مقومات الوجود

ونفهم جيدا كيف أن ابن خلدون جعل الباب الأول من المقدمة حيز المكان بما هو جغرافيا طبيعية.

فإذا نبت الكيان في المكان فصار موجودا عينيا

واستمد منه مدده ليكون فهو حي ومن ثم فثمرة المكان تناظر مقوم الحياة من مقومات الإنسان الخمسة.

ومن درس ابن خلدون يفهم أن الباب الأول من المقدمة يدرس الظاهرة ويحدد ما ينتج عنها من شروط الحياة وصلة ذلك بالشكل الأول من الدين. طلبا لغيب المستقبل:

وهذا الشكل الأول من الدين شكل تعبير جمالي عن الحياة أو شكل بروز الوعي بالذات في صلة بالوجود الطبيعي إذ يعبر عن عنفوان الحياة الفطرية.

والمعلوم أن الفنون كلها هي هذا التعبير العفوي

-فمهما صار مصنوعا تبقى قيمته في ظهوره محلموهات

وإذن فبعد الوجود والمكان نجد الحياة وثمرة المكان.

فالمكان هو ما منه تستمد الحياة مدد الحياة أي إن

المكان بثمرته ينقل النتوء الوجودي إلى المدة الحيوية بما يستمده الحي منه من شروط البقاء.

فإذا تراكمت ثمرة المكان كانت ثروة

-أي زادا حاصلا من شروط البقاء-

فتصبح قدرة أو قوة بالقياس إلى فاقديها ومن ثم فهي غاية كل صراع وأداة كل سلطان.

ولذلك فالقدرة هي الزمان أو ما للحي من شروط بقاء فيه. والمعلوم أن كلمة الزمان لا وجود لها في القرآن

لكنها قدرة غير محددة الغاية بذاتها ولا بد لها -

وهنا يأتي دور الغزالي- من إرادة تعين الهدف من كل

بخلاف كلمة المكان. ولا بد من فهم السر. ما تقدم أي الوجود والحياة والقدرة والعلم.

وفهمه يبدأ بفهم دلالة المكان في القرآن. حاتم 5 فليس لها دلالة أخرى غير محل القيام أو المكانة عند 35

وهكذا وصلنا إلى ما بدأ به ابن خلدون:

الكلام على البديل. "الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي لا

وجود فيه لمعنى الفضاء الحاوي. خلق له". ٠ : 1 تعريف الإنسان بهذه المقومات مناظر لأحياز فيكون ما يناظره هو الوقت وليس الزمان. تفريقا الإنسان بهذه المقومات التي تناظر والوقت هو لحظة وجود الشيء أو الحدث سواء أكان الجماعة. 8 حصوله المعلي أو الموقع. علم أحياز الجماعة (الجغرافيا وثمرتها والتاريخ

واجتماعيا أدرى التضاد والتجه وثمرته والمرجعية الحضارية) هو علم مقومات الإنسان

وما يظن مقابلا عليهما هو الدهر ليس بما هي في نفسه بل في وجود الجماعة.

والقول به يمكن أن يكون دليل إيمان أو دليل كفر: لكأن ابن خلدون قال؛ لا وجود لأنثروبولوجيا إلا بوصفها سوسيولوجيا 45 والجامع بينهما حتما فلسفة الدين وفلسفة التاريخ:

المقدمة برهان كونية الإسلام

دليل إيمان إن كان حيزا متعاليا على المحل والوقت 5 ومحددا لهما.

وبهذا المعنى نهينا عن سبه. وليطمئن القارئ

ودليل كفر إذا ظن نظام الطبيعة المغني عمن يهيمن فلن يسمع أي دعي من حداثيي العرب في الأمر

عليه بحرية تتعالى على الضرورة الطبيعية التي من

جنس يهلكنا الدهر. لأنه لا يوجد من بينهم من قرأ ابن خلدون أو الغزالي 0 أو ابن تيمية بجهاز فلسفي يليق بهم.

0 الثروة هي إذن نظير الزمان بمعنى أنها عند صاحبها تبدو وكأنها ضامنة للبقاء ولو لمدة معينة.

ولهذه العلة يصبح التحكم فيه مشروطا بها فتناظره.

أدعياء الحداثة يقبلون أن يقرأ ما قبل سقراط بجهاز : حديث ويعتبر كل كلام على فلسفتنا ماضوية.

أما ثمرة الزمان فتناظر العلم. كيف؟

عنوان المقدمة وحده كاف للدلالة على الكونية: 5 علم "العمران البشري والاجتماع الإنساني".

ولما كان تعريفه للإنسان هو ما ذكرنا

تبين القصد العميق.

5 الديمومة مهما قصرت إذا وعيت تكون خبرة فإذا كانت خبرة مع سلطة الثروة أصبحت أداة فعل نظري وذلك هو العلم.

وذلك هو معنى كون الإسلام مستقبل الإنسانية ومعنى أننا شاهدون على العالمين.

فالعلم عند من يدرك حقيقته هو قدرة فعلية ليست مقصورة على الصوغ الرمزي بل هي تمكن من سر 0 الأشياء للفعل فيها بمعرفة قوانينها وهو من ثم قدرة.

وتلك هي غاية الاستئناف الذي ينبغي أن يدركه فيتبين أن المقدمة هي فعلا محاولة للاستدلال شبابنا: دورنا الكوني. العلمي على أن نظرية الإنسان والجماعة الكونية في القرآن هي موضوع التاريخ بمقتضى فلسفة الدين. فمكان علمه هو كل المعمورة

وموضوعه هو كل مستويات الوجود الإنساني. 5 وها نحن نرى أن الإنسانية اتحدت من حيث هي 5 الأول تعاون لسد الحاجات أو الاستعمار في الأرض. مستعمرة في الأرض لكنها مخلدة إلى الأرض. والثاني تآنس للاستخلاف فيها والطرق المسدودة لهذا المآل علاجها بما يحرر من فيتم التطابق بين هذا الإخلاد. تعريف الإنسان (رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف ولا يحرر منه إلا الإسلام. الذي خلق له)

0 وتعريف للجماعة الإنسانية قرآنيا شرطا في علم

بعدي الوجود الإنساني.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية -- مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية. المتصالية

لادمونس أبسالون عن الألمانية

الأديان من التنازي إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكازل يوسف كوشل عن الألمانية.

الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي»

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية.

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج1)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي - المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي٠ والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

في الطاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

اتجاهات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون

النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية.

الوعي العربي بقضايا الأمة

استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي»

النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن

المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها

فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي

شروط نهضة العرب والمسلمين

شرعية الحكم في عصر العولمة.

صونا للفلسفة والدين

حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة.

تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:؛ المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

ملف الحجاب والبوركيني سينهي إستبداد العلمانية اليعقوبية

العالم

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

6 صفحة

من غباء العلمانيين العرب محاربة غطاء الرأس عند النساء تقليدا بليدا لعلماني فرنسا وحجهم تحرير المرأة. وقد حالفه البوركيني.

ودور الدين الحق في هزيمهم لا يتجاوز الخمس والبقية هي:

أولا كلفة تعرية الرأس المادية

وثانيا اكتفاء عيوب الشعر

وثالثا النفاق الديني

ورابعا ثم محبة عصيان التسلط.

أما الحليف الجديد -البوركيني- فيضيف إلى هذه العلل كلها علة أخرى تشبه الثانية

وهي إخفاء عيوب البدن في الشواطئ

وهو من المطالب الملحة لدى النساء.

ولنعد لغطاء الرأس. ومجموعها يفوق أجر المرأة التي يريدون تحريرها إذا وجدت عملا في معامل العبودية التي يعتبرونها تحريرا.

وعيوب الشعر ليس أقلها تساقطه وابيضاضه وغطاء الرأس يقلل من أثرها على الصورة وهو إذن يصبح مطلوبا للحماية الذاتية على الأقل نفسيا عند

والنفاق الديني على الأقل في مجتمعات ما تزال محافظة صار موضة وشعارا يساعد على "اقتناص" الزوج المغفل من الصبية الشاطرة في مصر وتونس مثلا.

الأسماد والإياو

والخاصية الرابعة التي تجعل غطاء الرأس أقوى من الحداثيين هي ما يسميه المصريون العند أو تحدي التسلط الذي يريد أشباه المثقفين فرضه على وضمن ذلك يوجد دور الدين الموجب

أي الدافع الصادق لغطاء الرأس عبادة

وليس للعلل التي ذكرت.

يستهدفون هذا الدافع لكن حلفاءه يحكمها سفالة أعدائه.

لذلك قيل إن هذا الدين يمكن أن يكون البر والفاجر في خدمته.

الأول بقصد وإيمان

الثاني لدواع أجنبية عن الدين لكنها يمكن أن تساعد أصحابه دون قصد.

كتبت في الموضوع رغم ما يبدو من تفاهته.

لكنه في الحقيقة

بعد أن بلغت دولة فرنسا ونخبها اليسارية هذا الدرك من الانحطاط معركة ستطيح بالعلمانية.

هي ستطيح ببعض رموزها وسيكون ذلك بداية النصر الإسلامي عليها في بلدها المريض حاليا:

وستليها هزيمتها في المغرب العربي.

ولعل في ذلك وبغير قصد منهم شفاء أدعياء الحداثة العرب واليسار الذي هو عسار

وكليم يعيشون في نهاية القرن 18 والقرنين المواليين.

وذلك هو تخلف أدعياء الحداثة. سيرى من سميتهم ب"مخنثي الدواعش" من أدعياء الحداثة العرب -فكم كثر عدد كبار المفكرين والمصلحين بينهم- ما وصلت إليه فرنسا من مهازل والمسخرة الفرنسية -دولة تجند شرطتها لمنع حرية اللباس على الشواطئ- ستغير الكثير في فرنسا

ولما كان أدعياء الحداثة مقلدين كالقردة فسيتغيرون.

وأعلم أنهم لا يستحون وأن مسخرة فرنسا قد تردع الدواعش" العرب. لكن كل شيء إذا تجاوز حده انقلب إلى ضده.

فدافعهم سيكون التخابث السياسي.

ذلك أن كل مناوراتهم لإفشال الثورة ستبوء بالفشل وسيفرض الشعب خيارا وحيدا:

لن يحكمه إلا من يختاره هو بالانتخابات الحرة والنزيهة.

ولما كانت المافيات مهما صرفت عليهم لن تستطيع تغيير ثقافة الشعب بالسرعة المرجوة ولا تريد أن تنتظر. ذلك أنها ستفرض عليهم مقابل تمويلهم أن يتخابثوا سياسيا فينافقوا الشعب.

سنرى قريبا زعماء الأحزاب اليسارية والليبرالية يزايدون على تجار الدين.

لن يستنكفوا عن زيارة المساجد وارتداء الزي التونسي وتمكين بعض أعضاء أحزابهم من النساء من حرية اللباس بل سيتضمن خطابهم آيات قرآنية. فيكون حضور الدين في خطابهم مثل حضوره لدى الصبايا الشاطرات طالبات الزواج:

الأسماءد والإراو ص

يغازلون الناخبين لعلهم يتجاوزون الصفر فاصل في الانتخابات المقبلة.

طبعا لن يصل حمة الهمامي إلى حد الالتحاء. لكنه سيتذكر بعض ما درس في الآداب العربية ويحاول التفاصح في الحكم الشعبية مثل ثمن الفلفل والبطاطا إلخ...من "الحكم الماركسية" ذلك أن التنافس بين الرفقاء قد يصل إلى التسابق إلى زيارة الزوايا وحتى الحج إلى مصادر التبريك الإسلامية إن لم تنقلب الآية فتصبح هي التي تزايد عليهم في الحداثة والعلمنة بمنطق أمركة الإسلام. أما الحداثيون الليبراليون من جنس مافية حزب النداء فإنهم في غنى عن التعلم من غير رئيسهم الذي ينتسب إلى التخابث البورقيبي في استعمال عدة فالمعلوم أن المرء عندما يصل إلى أرذل العمر تعود إليه محفوظات طفولته خاصة إذا كان الظرف قد أحوجه إليها ليواصل التخابث السياسي

مصادر الفلسفة الغربية. لبيار دويام عن الفرنسية

بسيط المنطق

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الرياسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية -- مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية العا

لادمونس أبسالون عن الالمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية.

الامركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي»

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية(ج 01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية

تكوينية الوعي الإنساني والديني (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الالمانية

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى مدير قسم الترجمة بأكاديمية العلوم والفنون - بيت الحكمة عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين

السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون. آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في الطاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية -- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الامة إشكالية تجديد أصول الفقه استفهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن. المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي» شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عنوان للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية للسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة الارهاب وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

الارهاب، وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

32 صفحة

هل حقا تريد أنظمة العرب محاربة الإرهاب من أجل مصلحة شعوبها؟

سأكتفي بهذا السؤال لأجيب عنه .

السؤال الثاني أهمله لأني لا أصدق أن الغرب يحاربه.

فالغرب يسمي إرهابا كل حركات التحرر، ومن ثم فمن العسير أن نعتبر ما يسميه إرهابا، إرهابا . لذلك سأكتفي بما تسميه النخب العربية الحاكمة إرهابا .

يعرف الإرهاب عادة بانه طالب الحكم بالعنف بدل السبل السياسية.

وإذن فينبغي أن نسمي إرهابا كذلك السعي للبقاء فيه بالعنف بدل السبل السياسية.

وحينئذ فنحن أمام حالتين ينطبق عليها هذا الوصف بالنسبة إلى طلب الحكم بالحكم والتشبث به بالعنف . ففي الحالتين الإرهاب يكون ضد إرادة الجماعة.

-1 تتعلق بالعنف في السياسة الداخلية بين الأنظمة والمعارضات الوطنية.

-2 العنف بين موقفين من مرجعية الدولة قطرية أو متجاوزة للقطرية.

وواضح أن الأنظمة الحاكمة تحاول دائما رد الأولى إلى الثانية، لتيسر على نفسها دعوى تمثيل الدولة الوطنية ضد دولة متجاوزة للأوطان هي دولة الإسلام.

فينتج عن ذلك أن المرجعية الإسلامية بمجردها ، كافية لاعتبار أي حركة سياسية غير وطنية، لأنها تقول بمرجعية متجاوزة للأقطار الموروثة على الاستعمار.

وأصحاب هذا الموقف لا يرون تناقضهم ؛ فمرجعياتهم هي بدورها متجاوزة للأقطار دون أن تعني نفيها لها؛ بل هي تصلها بمرجعية عالمية اشتراكية أو رأسمالية.

ذلك أنهم حتى لو قال صاحب المرجعية الإسلامية أنه يقصر همه على القطر والدولة الوطنية؛ فهم يعتبرونه مخاتلا "يتمسكن حتى يتمكن" بخطاب مزدوج .

حاصل القول إن الحكام يتشبثون بالحكم بالعنف؛ فيكونوا بذلك وكأنهم لم يبقوا لمعارضيهم غير انتهاج نهجهم في طلبه . فهم طلبوه بالعنف وحافظوا عليه به .

لكن لو بقي الأمر عند هذا الحد ؛ لقلنا إن ذلك يمكن أن يكون مشروعا إذا كان لصالح بناء الدولة الوطنية, وهو ما كنت سأفهمه لو ماثل الصين أو ماليزيا؛ وكان يمكن كذلك أن أتفهمه لو كان عنفا شبه مشروع؛ لأن الحاكمين يمثلون غالبية الشعب وتحقق مصالح الشعب . فقد يبرر ذلك مؤقتا التضحية بالديمقراطية.

لكن ماذا وهو استبداد أقلية فاسدة؛ لصالح مشروع تغريبي وتابع ؛ لا يحقق أدنى حد من حقوق الشعب الاقتصادية والاجتماعية؛ فضلا عن الروحية والخلقية؟

هل هي دولة؟

وهل هي وطنية؟

وهل المشروع هو بناء دولة قادرة على حماية شعبها ورعايته؟

أليس هو استبداد مافية داخلية في خدمة مافية خارجية؟

هل بقيت لذراعي الحكم العنيفين أي "القضاء والأمن" داخليا ؛ و" الدبلوماسية والدفاع" خارجيا ؛ حق العنف الشرعي وهما في خدمة الاستبداد والفساد؟

ألسنا في هذه الحالة أمام وضع يتقابل فيه استعمالان للعنف ؛ كلاهما غير شرعي لأن عنف الدولة الشرعي مشروط بشرعية بقاء المجال السياسي السلمي؟

فكل قوة سياسية حاكمة تبقى فيه بالعنف بإلغاء التنافس السياسي السلمي عليه؛ وهي من ثم لا تختلف عن القوة السياسية التي تطلبه بالعنف : إرهاب،

ولا يمكنها أن تدعي أن عنفها هو عنف الدولة الشرعي ؛ فمن شروط هذا العنف الشرعي شرعية من يمارسه ؛ ولاشرعية لمن يبقى بالعنف ويلغي التنافس السلمي.

والبقاء العنيف في الحكم يكون إما بقوة ذاتية للقوة السياسية الحاكمة؛ أي بقوة الدولة؛ أو بمساعدة أجنبية بدرجتين؛ حماية قانونية دولية وعسكرية.

وبذلك فالوضعية الداخلية ليست صراعا بين شرعية وإرهاب؛ بل بين ارهابين لان شرط وصف المعارض العنيف بالإرهاب غاب: المساواة في التنافس السياسي.

والأدهى أن من يدعي استعمال عنف الدولة الشرعي ؛ لم يكتف بعدم شرعيته؛ بل اضاف الخيانة: لأن من يحميه من القانون الدولي وعسكريا لا

يفعل بغير مقابل .

فالسيسي مثلا يحميه الأمريكي والإسرائيلي ؛ فيغطي عنه جرائمه بالإعلام وبمنع تدخل القانون الدولي ؛ ولا يمكن أن يفعلا ذلك مجانا بل ضد المصلحة الوطنية.

وبشار لم تقتصر الحماية على منع تطبيق القانون الدولي) الفيتو الروسي)؛ بل وصل إلى التدخل العسكري لإيران وميلشياتها ؛ والروسي ورعايته لداعش.

وبهذا المعنى ؛ فالأولى بأن يوصف بالإرهاب ليس المقاومة السورية؛ بل النظام السوري الذي ليس هو إرهابيا فحسب بمقتضى إرادة البقاء بالعنف ؛ بل خائن .

ولا أعتقد أيا من الأنظمة العربية ليس له شيء مما وصفنا؛ داعما لبقائه العنيف: استعمال أجهزة الدولة؛ ثم تغطية الحامي له ومساعدته العسكرية.

وإذا كنا نريد تجاوز هذه المهازل ؛ فينبغي أن ننطلق من هذا التحليل للوصول إلى علاج يحقق الإصلاح فيخرج شعوبنا من الحرب الأهلية بين ارهابين .

وسنكتشف أنهما تابعان لإرهاب دولي ؛ هدفه جعل الأمة في حرب أهلية دائمة بين حكام ليسوا شرعيين ويريدون البقاء بإرهاب الدولة ومعارضة تحاكيها .

ذلك هو التحليل الموضوعي للوضعية . وسأقتصر على هذا المستوى ولن أتجاوزه للإرهاب الدولي الذي يفرض على العالم نفس معادلة الحكم

والمعارضة هذه.

علينا أن ننظر في المستوى الثاني المتعلق بالتقابل بين المرجعيتين . وهذه القضية ليست الخاصة بالمسلمين : أوروبا أيضا تعيشها .

فالمعركة بين المدافعين عن الدولة الوطنية والوحدة الأوروبية، حامية الوطيس حتى وإن كانت ما تزال سلمية ولم تصل إلى ما وصلت إليه نظيرتها عندنا .

ويمكن القول إن محاولات تفكيك الوحدة الأوروبية من جديد، واستعادة الدولة الوطنية، قد تؤول إلى ما يشبه ما عندنا من صراع رغم ما يبدو من تضاد.

فاليسار الأوروبي سعى لتجاوز الدول القطرية واعتمد الإرهاب الأحمر, ومثلهم يفعل الجهاديون لتفكيك الدول الوطنية. الوحدة الأوروبية حل وسط .

فهل يمكن توقع حل وسط، يجمع بين المستويين الوطني والمتجاوز للوطني ، شرطا في التناسب مع عصر العماليق حتى تتحقق شروط السيادة الفعلية؟

لا أعتقد أنه يوجد مخرج مختلف: فالدولة الوطنية حقيقة لا يمكن الاستغناء عنها . لكنها لم تعد كافية لتحقيق شروط السيادة. لا بد من المستويين .

حكماء أوروبا فهموا الضرورة واتفقت عليها النخب بأصنافها الخمسة لأنها تلبي الحاجتين إلى حميمية القطرية وشروط السيادة المتجاوزة للقطرية.

الجمع بين الحلين في المستوى الوطني وفي المستوى المتجاوز له، يمكن

من التخلص من الإرهابين المحلي بين الحكم والمعارضة والمتجاوز شرطا للسيادة.

بينت في الفصل الأول أن ما يجري حاليا ليس حربا على الإرهاب؛ بل هو حرب أهلية بين إرهابين : ارهاب الحكام وإرهاب معارضة؛ في غياب التنافس السلمي .

وبينت كذلك أن الأعداء يستفيدون من الإرهابين لأنهم يغذونهما حتى لا يضطروا للتدخل المباشر من أجل الاستحواذ على ما يحتاجون إليه من دار الإسلام.

صحيح أن هذه الاستراتيجية تبدو قولا بنظرية المؤامرة؛ لذلك سأطمئن المتذاكين من نفاتها بأن العرب مستغنون عمن يدفعهم لذلك بعد نكوصهم للجاهلية. فما يجري بينهم اليوم لا يختلف عما كانوا عليه في الجاهلية: قبائل تتناحر لعجزها عن تجاوز الحياة النباتية (الأكل والجنس (والتفاخر بالأحساب والفخراء.

لذلك فأعداء العرب لا يحتاجون للتآمر عليهم ؛ وذلك هو قولي إن الأعداء يستغلون هذه الحرب الأهلية ويغذونها ؛ لكن سببها الأول هو نكوص العرب للجاهلية.

وإذن فأعداء مجد الإسلام وقيمهم الأول هم العرب: فما من زعيم في الأنظمة العربية بصنفيها القبلي والعسكري؛ لم يعد لما تقدم عليه ليؤسس سلطانه .

فكأنهم جميعا مقتنعون بأن ما تقدم على مجد الإسلام أو ما تأخر عنه؛

أولى بأن يستمدوا منه شرعية "دولهم". وهم دون قصد ؛ حفظوا بذلك كرامة الإسلام.

فدولة تستمد شرعيتها من الإسلام ؛ لا يليق بها أن تكون من محميات أعدائه التاريخيين . لكن كل "دول" العرب محميات تعيش خزي التبعية وعار الهمجية.

وإذن ؛ فالظاهرة بنت الانحطاطين:

- الأول موروث عن خمول حضارتنا؛ بعد الضربات التي تلقتها من المغول والصليبيين وحرب الاسترداد والنكوص إلى الجاهلية.

- والثاني نتج عن المحاكاة القردية لأفسد ما في الحداثة؛ كما ترجمتها سياسة الاستعمار الداعي لقيمها ؛ فصارت النخب التي والاها مثله تعتبرنا أنديجانها .

وأكبر الأدلة أنها تصورت التحديث حرب تحضير عنيف ؛ أدى إلى أن صدام الحضارات أصبح ظاهرة داخلية: فرض ما حاكوه من قشور حضارة الغرب على الشعوب.

لكن قيم الحداثة وشروطها هي آخر همومهم ؛ وذلك في سلوك النخب بأصنافها الخمسة. فلنبين ذلك حتى نفهم علل الإرهابين ؛ ثمرة حرب أهلية بين كاريكاتورين:

- كاريكاتور تأصيل لا يحاكي مجد الإسلام وقيمه؛ بل صورة فرضها عليه نكوصهم إلى

- وكاريكاتور التحديث لا يحاكي الحداثة وقيمها ؛ بل الاستعمار.

هل لنخبة الإرادة إرادة؟

وهل لنخبة المعرفة معرفة؟

وهل لنخبة القدرة قدرة؟

وهل لنخبة الحياة ذوق؟

وهل لنخبة الوجود رؤيا؟

إذا تبين أن كل واحدة من هذه النخب الخمسة ليس لها من الصفة التي تسمى بها إلا مجرد الاسم ؛ عندها نكون قد حددنا محل المرض ؛ نصل إلى مطلب العلة.

وأقصد مطلب العلة؛ الجواب عن سؤال أعمق:

ما الذي يجعل هذه النخب ليس لها من صفتها إلا الاسم؛ فتكون منتحلة لصفة وليس متصفة بها؟

هل ذلك بفعل فاعل؟

ما دمنا نعتمد البحث العقلي ؛ فلا يمكن أن يكون ذلك بغير علة.

والجواب لا يكون إلا فرضيا ككل تفسير علمي . والفرضية لا تقتضي حصر العلة في واحدة.

والافتراض العلمي ليس تحكميا ؛ بل هو شهرة سبر وتقسيم ضمني ؛ يختار من العلل الممكنة ما يرجح بكونه العلة الفاعلة بحق ؛ دون نفي علل ثانوية مساعدة.

وسأبدا بالقول إن "المؤامرة" أو خطط الأعداء للاستفادة من الأوضاع؛

ليست هي العلة الرئيسية . . بل هي من العلل المساعدة لعلة رئيسية سأحددها لاحقا .

أبدا بنخبة الإرادة.

وليكن معيار التصنيف الأرسطي السداسي للنخبة السياسية (لا يختلف كثيرا عن الأفلاطوني) منطلقا لتحديد خصائص نخبتنا السياسية. فهو يقسم أنظمة الحكم بعدد من بيده السلطة السياسية وأخلاقه :

1-واحد. أو

-2 قل . أو

وكل واحد منهم يكون صاحب فضيلة أو صاحب رذيلة. فتكون ستة .

وبين أن لا أحد يمكن أن يدعي أن الكثرة هي التي تحكم ؛ ويصعب ان يحكم الواحد حتى وإن بدا أن للعرب ملوكا وزعماء ؛ يبدون وكأنهم أصحاب الامر والنهي .

لم يبق إلا صنف واحد هو حكم القلة.

هذا من حيث الكم . من حيث الخلق؛ يصعب أن نقول إنهم من ذوي الفضيلة؛ على الاقل بالنسبة لغالبيتهم الساحقة.

فتكون الحصيلة نخبة الإرادة أو النخبة السياسية العربية قلة بمعيار العدد. وأصحاب رذيلة بمعيار الأخلاق . إنه ما يسمى "اوليفارشية". وهو عندنا مافيا . لماذا سميت الأوليغارشية العربية مافية؟

لأن الأوليغارشية هي حكم الأغنياء إذا كانوا سادة أنفسهم؛ أما العربية فهي تابعة

لأوليغارشية تحميهم . والحصيلة:

لا يمكن لنخبة تدعي أنها ممثلة لإرادتها ولإرادة الأمة، أن تكون محمية، ومن ثم فهي عديمة الإرادة ومنتحلة صفة تخالف حقيقتها الفعلية.

كلهم طراطير، ولا سلطان لهم إلا ما يسمح له به أو يؤمرون بعمله بالاستبداد والفساد، لاضطهاد شعوبهم ورهن بلدانهم لخطط قد لا يعون أهدافها البعيدة.

- فكلهم -بلا استثناء إذا تجاوزنا الخطاب الموجه للاستهلاك المحلي - لهم حماة يأتمرون بأوامرهم ودليله دور السفارات وبنوك التغريق الدولي.

- والدليل الثاني دور القواعد والمستشارين الأجانب أو من يمثلهم بلوبيات ما يسمى بالدولة العميقة و الإعلام والسياسة في المؤسسات الدولية.

ولعل الرمز الجامع، التصويت في المؤسسات الأممية، حيث تبرز التبعية بوضوح ، ويقابلها مستويات التغطية على جرائمهم إزاء شعوبهم في المحافل الدولية .

ولأنظر في نخبة القدرة متجاوزا نخبة المعرفة التي سأعود إليها لدرسها مع الأخيرة، أي نخبة الوجود أصحاب الرؤى ، لصلة أصحاب القدرة بأصحاب الإرادة.

قلنا إن النخب الحاكمة اوليغارشيا مافيوزية لعلاقتها بالمال والاقتصاد . وهم مافية المال والاقتصاد مباشرة ، أو موظفون لديها داخليا أو/وخارجيا .

ولست بحاجة لكثير كلام أو استدلال: فالدليل هو بنوك الغرب، وحتى

بعض البنوك العربية التي تمثل جناح تبييض المال والسرقات من خبز الشعوب الفقيرة.

ومثال العراق والجزائر كاف .

وهو يصح حتى على أفقر بلاد العرب ؛ ناهيك عن أغنيائها : فطالح اليمن سرق أربع مرات ميزانية تونس؛ ومثله طوالحنا الكثر.

وفي الحقيقة؛ فالسياسة في بلاد العرب هي الطريق السيارة والأسرع للإثراء؛ ومن دون ذلك يعسر أن تفهم التكالب ؛ بدليل عدد الأحزاب لما فتح المجال .

لا أصدق أن تونس فيها ما يملأ مائتان وأربعين حزبا من المخلصين للشأن العام .

الحقيقة هي أن الأحزاب صارت حوانيت تجارة ودعارة؛ والتردد من سفارة إلى سفارة .

لذلك فأصحاب القدرة لا قدرة لديهم عدا السمسرة وتمثيل مافيات محلية أو دولية- ودون تعميم مخل - فأكثر من تسع وتسعين المائة لا يكبرون إلا بهذه الطريقة.

لذلك ؛ فهم لا ينتجون ثروة؛ بل يبددون ثروات البلاد الطبيعية بما فيها المناخ والطبيعة بخدمات سياحية؛ وهي في الحقيقة خضوع لشركاتها المافياوية.

في العالم كله ؛ رجال الأعمال هم رمز الطموح والغزو الاقتصادي للعالم ؛ إلا عندنا؛ فهم بلا طموح ولا يغزون العالم ؛ بل هم وسطاء يساعدون

العالم لغزونا .

أوروبا الحديثة صنعها الطموح البرجوازي لرجال الأعمال .

بلاد العرب خربها عدم الطموح "الخواجي" الذي يقتصر على رهن البلاد للعيش مثل

بورجوازية الغرب طورت الاقتصاد والعلوم ثم أخذت السلطة.

من أخذ السلطة أهماج العسكر والقبائل فاستبدوا بالثروة وأعاقوا الثورة العلمية والصناعية.

فقد جمع هذان الصنفان فقدان الإرادة سياسيا والقدرة اقتصاديا ؛ فأصبحوا طفيليات تمتص دم الشعوب وتحول دونها والتقدم السياسي والعلمي والاقتصادي.

وحتى نفهم حقيقة هذه الظاهرة؛ فلنقارن تركيا قبل وصول نخبة إرادة وقدرة صالحتين ؛ ثم بعدها . فقد تعافت تركيا بعد وضع مفلس مثل جل بلاد العرب.

وتلك هي علة حرب الأنظمة العربية والغربية عليها: لا يريدون أن يحكم بلادنا أصحاب الإرادة وممثليها والقدرة وممثليها ؛ بل طراطير وسماسرة مافياوية.

وعندما يكون السياسيون والاقتصاديون كما وصفنا ؛ هل تظنهم سيهتمون بشرط كل تقدم

ستكون التربية والبحث العلمي آخر همومهم : تكفيهم الإيديولوجيا .

لذلك فهم حريصون على نظام تربية لمحو الأمية وبث كاريكاتور الحداثة

والأصالة في آن وتخريج نبغية تغلط بين التحديث المبدع والتقليد المدقع .

لذلك فلا يعجبن أحد من الحالة المزرية التي عليها جامعاتنا التي هي محاضن الإيديولوجيا لتخريج العاطلين الذين همهم الأوحد الحرب على الذات.

ذلك أن الحرب على الذات في النخب التي تدعي المعرفة؛ من جنس الحرب عليها لدى الساسة والاقتصاديين : هي ما يجعلهم نجوما لدى الحامي سيدهم ومعبودهم .

فكما أن أسرع طرق للإثراء هو السياسة والسمسرة الاقتصادية؛, فكذلك أسرع طريق للنجومية بين النخب دعوى الليبرالية والخواجية والحرب على الإسلام.

والنخبتان الأخيرتان علاقتهما مناظرة لعلاقة نخبة الإرادة والقدرة: نخبة الوجود (للرؤى) ونخبة الحياة (للذوق (. تخدمان الأوليين إلا من رحم ربي .

فنخبة الرؤى تبرر فلسفيا أو دينيا؛ ونخبة الذوق تفسده ليكون من جنس ما تحتاجه أخلاق المستبدين والفاسدين ؛ أعني أخلاق الخواجة مستعمرنا كأنديجان.

تلك هي حال النخب الخمسة التي توجد في كل الجماعات؛ والتي هي ما به يقاس طموح الجماعة عندما تعبر عنها . لكنها في حالتنا حرب دائمة عليها .

أطلت البحث ؛ لذلك فلن أضيف إلا جملتين قصيرتين حول العلة التي

وعدت بتحديدها غاية الكلام: فرضيتي هي التعليل بالانحطاطين الموروثين .

1-نكبة حضارتنا في التربية والحكم) ابن خلدون، فساد معاني الإنسانية) .

-2 نكبة الحداثة عندما تحولت إلى إيديولوجيا استعمارية.

والنكبتان ولدتا الانحطاطين اللذين أنتجا الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي . وهما سر أخلاق النخب التي انتحلت الصفات الخمس: فسدت كل وظائف الدولة.

فنحن عالة على الحامي في كل شيء، لأن منتحلي الصفة في الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود ؛ فتقضي بذلك على من بقي له شيء من معاني الإنسانية.

عرفت الإرهاب بكونه وجهي حرب أهلية تعيشها الأمة ويستخدمها أعداؤها للسيطرة على كل فعالياتها بالاستبداد والفساد في مرحلة الميتاستاز: سرطان عام .

ويتجلى السرطان العام في جسد الأمة في سلوك لا نافذ من النخب الخمس، أي نخبة السياسة ونخبة المعرفة ونخبة الاقتصاد ونخبة الفنون ونخبة الرؤى.

لكن هذا التجلي يمكن أن يرد إلى آليتين بينتين ؛

- إحداهما تحدد علاقات النخب فيما بينها .

- والثانية تحدد علاقاتها بمن يحميها فيجعلها أداة لأجندته .

وقبل تناول هاتين الآليتين وكيفية عملهما لتحقيق وضع يشبه ما تعيشه الأمة؛ لا بد من شرح دور الأحياز الخمسة في تحديد علاقات البشر بعضهم بالبعض .

فهذا الدور واحد في الجماعة الواحدة؛ أو بين الجماعات. بل وحتى في الفرد الواحد فما فوق ؛ أي الأسرة والقبيلة والقطر والوطن وكل دار الإسلام والعالم.

ذلك أن البشر بوصفهم مستعمرين في الأرض ومستخلفين فيها ؛ يتنافسون على ما به يتحقق الاستعمار في الارض والاستخلاف:

1-أدوات الأول .

2-غايات الثاني .

وهذه الأدوات والغايات تتعين في الأحياز:

3. وأثر الأول في الثاني

4. وأثر الثاني في الأول

5. ثم أصل صورة دورها في تحديد شروط التنافس

فالبشر من الفرد إلى كل البشرية؛ مشكل حياته الحصة من المكان ومن الزمان؛ ومن ثمرة تفاعلهما في الاتجاهين ؛ ثم الصورة التي تحدد الدلالة بالمنزلة.

فالاشتراك في المكان وفي الزمان يعني كذلك الاشتراك في ثمرة تفاعلهما في الاتجاهين ؛ والصورة التي تحدد أصل ذلك كله بالمنزلة؛ هي شروط الاشتراك.

الاشتراك في المكان يؤدي إلى التزاحم، والتمانع ومثله الاشتراك في الزمان . والداعي إلى التزاحم والتمانع ؛ هو مقدار الحصة منهما وخاصة من ثمرتهما .

وهذا بين لمن يتدبر طبيعة التساكن بين الناس من حيث التزاحم على المكان، والتوالي بين الأجيال من حيث التزاحم على الزمان .

وعنهما يتولد التمانع.

والتمانع ليس بسبب الحصة من الامتداد(المكان) والمدة(الزمان (فحسب ؛ بل لأن الحصة من المكان ثروة، والحصة من الزمان تراث ؛ وبهما تتحدد منزلة الإنسان .

لا أنكر أن هذا التعليل عسير الفهم خاصة، وهو تعليل كوني يعم الفرد (مكانه بدنه، وزمانه حياته) والجماعة الواحدة والجماعات والإنسانية، بل هو أشمل .

شكل الموجودات تتحيز في المكان وفي الزمان، ونصيبها منهما كميا للأول ؛ وكيفيا للثاني ؛ يجعلها فيما يشبه وضعية التزاحم والتمانع مقدمين على التكامل .

في العمق ؛ المقدم هو التكامل لأنه عين اشتراكها في معين وجودها، لكن الظاهر منه يبدو وكأنه صراع دائم، فجعل الفلاسفة تتصور الوجود خاضعا لمنطق الجدل. لكننا بينا خطأ منطق الجدل لأنه جعل الخاصيات العارضة تخفي الأصل الحقيقي : فالمشاركة في الأحياز مكانا وزمانا ؛ وثمرتين ثم أصلها جميعا ؛ هي الحقيقة.

إذا جعلنا الصراع مبدأ لتحديد الحظ من المكان والزمان والثمرتين ؛ أفسدنا الأصل فقدمنا العرضي على الجوهري: استثمار الأحياز شرطه التعاون والتعاوض . لذلك كان التزاحم والتمانع عرضين لفساد شروط التعاون؛ أي ظلم التعاوض الذي هو نكوص بالعلاقات البشرية إلى القانون الطبيعي بدل القانون الخلقي .

فما يجعل الأمة في هذا الوضع؛ هو شروط تعاوض تفسد التعاون؛ وتستعيض عنه بالاستضعاف والاستتباع داخليا وخارجيا ؛ المفسدين لمعاني الإنسانية في العالم.

وبيان هذه الحقيقة هو الفرض الأول والأهم من الرسالة الخاتمة: كيف يكون البشر أخوة) النساء 1 (لا تفاضل بينهم إلا بتقوى القانون) الحجرات .(13

والتكامل بين القانونين الطبيعي والخلقي؛ شرط الحياة الطبيعية والروحية للإنسان فردا وجماعة لتقاسم الأحياز واستثمارها بالتعويض العادل - الدين .

لذلك لا يمكن تصور الدين القيم من دون سياسة ودولة؛: فلا بد من تربية وازع الإنسان الذاتي على التعاون والتعاوض العادل ؛ ثم الحكم وازعا أجنبيا .

حاجة البشر لتقاسم المكان والزمان وثمرتيهما بمبدأ يحقق التوافق بين الضرورة الطبيعية والحرية الخلقية؛ يجعلهم سياسيين بالطبع بحاجة للوازعين .

الإرهاب أو جهاد حربنا الأهلية علته في الغاية سرطان عام أصاب الوازعين: الذاتي والأجنبي؛ وهو يعني فساد التربية والحكم واستبدادهما محليا ودوليا .

ولهذه العلة كان القرآن في الجوهر:

1-عرضا نقديا لتاريخ التربية والحكم أو التجربة الخلقية والسياسية للإنسانية ؛ بمفهومي التحريف والجاهلية.

مشفوعا بـ:

-2 استراتيجية خاتمة بمنطق التصديق والهيمنة لبناء الإنسانية بناء لا ينكر ما حصل في الماضي ؛ بل يستدرك لتحرير البشرية من التحريف والجاهلية.

ولهذه العلة سميت محاولة الفهم الفلسفي للقرآن "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية". القرآن استراتيجية؛ والسنة عينة تطبيقية. وكلاهما يتعلق بالتربية والسياسة لبناء الإنسان الذي لا ينكرما فيه من طبيعي ؛ ولا يخلد إليه ؛ بل يتعالى عليه ليكون أهلا للاستخلاف: منزلة وجودية.

ومن ثم فالسؤال المضاعف الذي وضعناه ؛ جوابه الخاص بنا يتعلق في: كيف فسدت التربية والحكم بآلية علاقة النخب؟

وجوابه العام: كيف صار الفساد داء كونيا .

الجواب الخاص بنا وبمنطق علاقة النخب بعضها بالبعض في بلادنا . تكلمت سابقا على التخلي عن الدستور وفرض حالة الطوارئ منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم . فبعد شرعية البيعة؛ وعلوية الشريعة التي كانت قانون

الدولة؛ والفصل بين السلطات) القضاء مستقل عن التنفيذ) صار كل شيء بيد المتغلب في الحرب الأهلية.

والتشريع كان مستقلا عن القضاء وعن التنفيذ لأنه ينسب إما لله) أحكام القرآن) أو للرسول) السنة) . لكن المتغلب صار يشرع بما يبقي على سلطانه .

وما إن أفتى الفقهاء بشرعية المتغلب؛ تنازلوا نهائيا على علوية الشريعة إلا بمدلول تبريري مبني على فقهاء السلطة واضطهاد كل مخالف أو اهمال رأيه .

انتهى عهد كان فيه أي مواطن يستطيع أن يقول للحاكم الشرعي 'والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف" وأصبح سلطان بعض الفقهاء شذوذا يحفظ.

وشرعية المتغلب التي ظنوها حلا لتجنب الفوضى - ضرورة تبيح المحظور- جعلت التغلب قاعدة؛ أي إنها جعلت الطريقة الوحيدة لتغير الحكام تكون بالتغلب .

فبات الذي يحكم يعمل كل ما يستطيع لقطف الرؤوس قبل أن تينع ؛ وصار كل معارض يعمل ما يستطيع ليصل إلى الحكم بالقوة؛ حالة الطوارئ - حرب أهلية دائمة.

ويخطئ من يتصورها مقصورة على الحكم في مستواه السياسي فحسب . فهؤلاء بحاجة إلى أعوان لا يمكن أن يضمنوا ولاءهم من دون إطلاق أيديهم في الرعية؛ وهم مرتزقة لإضفاء الشرعية وللحماية وللقضاء الفاسد

والأمن الفاسد والدبلوماسية الفاسدة والدفاع الفاسد واستعلامات الاستبداد والفساد للاضطهاد .

وهذه هي العلة الأولى التي يفسر بها ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" في الجماعة التي تصبح عالة على الحامية وعبيدا للحكام . وكلهم من المرتزقة. فيصبح سلطان الظلم بديلا من سلطان العدل . وهو علة علل خراب العمران بلغة ابن خلدون . وخراب العمران ليس مباشراء، بل بتوسط الوظيفة الثانية للدولة.

فمرتزقة الشرعية (فقهاء السلطان)، ومرتزقة القضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع والاستعلامات ، لا يمكن ألا يفسدوا الرعاية بعد الحماية . فيفسد تكوين الأجيال:

- التربية النظامية) التعليم)
- والتربية العامة) المجتمع (
- والتموين الرمزي) المعرفة)
- والتموين المادي) الاقتصاد)
- وينعدم البحث العلمي .

فتتحول النخب كلها إلى كائنات متطفلة تمتص القدر الضئيل الذي تنتجه جماعة في المستويات البدائية من الرعي والفلح والتجارة والصناعة الأولية. فيجمد كل شيء، وتصبح مرتزقة الحكم والمعرفة والاقتصاد والذوق والرؤى مافيات تتصارع على شروط العيش البدائية، لاقتسام المكان والزمان وثمرتيهما .

طوارئ قانونية أي حرب أهلية؛ أي نكوص للجاهلية؛ أي حياة بدائية: صراع القبائل على رزق ضيق لا يكاد يتجاوز انتاج الطبيعة؛ لعدم وجود العمل المنتج على عالم .

وهذا هو ما سميته الانحطاط الذاتي الذي انضاف إليه الانحطاط الذي أنهى به الاستعمار حتى هذا المستوى من العمران ؛ وعوضه بتحويل الجميع إلى عبيد .

ولما غادر, ترك الأمر بيد من اختاره خليفة يحقق ما عجز عنه : فهو استعمر الأرض؛ واستعبد الناس في أعيان وجودهم ؛ لكن أذهانهم ظلت متمسكة بالدستور.

وبهذا التعلق به ؛ لما قامت حروب الاستقلال والمقاومة التي كانت كلها إسلامية المرجعية. وقد صاحبتها حركة اصلاح سياسي واجتماعي تعي علل الانحطاط .

وأعداء الإسلام في الداخل والخارج يسمون أحفادها والمواصلين لمسعاها الإصلاحي "الإسلام السياسي" خاصة بعد أن اختارها الشعب لحكمه بحرية وشفافية.

والإرهاب بوجهيه ليس لهؤلاء الأحفاد فيه دور بل إن أنظمة الحكم والمعارضة ممثلي الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي هم الذين يتحاربون ويحاربونهم . فنوعا الأنظمة وإيديولوجييهم يحاولون ضمهم واقحامهم في الحرب الأهلية؛ بضمهم إلى كاريكاتور تأصيل

يصنعونهم بمعية حماتهم لإضفاء الشرعية على حربهم؛ فتبرز العلاقة بين

ارهاب الاستبداد والفساد الداخلي ؛ والاستضعاف والاستتباع الخارجي . فأصحاب الثانيين يحمون اصحاب الأولين في حربهم على الإسلام.

ذلك أن التزاحم والتمانع الداخلي على المكان والزمان وثمرتيهما ؛ يستغله من يتزاحم ويتمانع من قوى الاستعمار على ما في جغرافية الإسلام وتاريخه .

وما كان العرب والمسلمون في حرب أهلية بسبب التزاحم والتمانع على المكان والزمان وثرواتهما داخليا ؛ فان الأعداء يكتفون بتغذية أطراف الصراع.

والذين يستفيدون من الحرب الأهلية هم الذراعان (إيران وإسرائيل (ومستعملوهما (روسيا وأمريكا)؛ أما اوروبا فهي ما تزال مترددة؛ وإن أدركت الخطر. وأولى علامات إدراك أوروبا الخطر؛ تمثل في ازمة الهجرة المعلومة للجميع . والثانية هي ما حصل مؤخرا بينها وبين ترامب بدليل تصريح المستشارة ميركل .

لا انتظر أن يستفيد أحد من تحليلاتي؛ فقيادات العرب لا تعنى بالمصير.

همهم حكم محميات بلا سيادة والتآمر المتبادل . نهايتهما كما في حربهم على قطر وتركيا .

وصلنا الآن إلى زبدة المعركة التي يمكن أن تمثل فرصة تجاوز الصراع التاريخي بين الحضارتين المتجاورتين ؛ العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية.

صحيح أن الحضارة اللاتينية المسيحية استأنفت دورها بشكل حديث بعد

الحرب العالمية الثانية بفضل مسعى الدول الوطنية إلى تجاوزها نحو وحدة أوروبية، وهذه الوحدة الأوروبية كما هو معلوم ؛ عرفت نفسها بكونها حضارة يهودية مسيحية واستثنت من وحدتها العنصر الإسلامي كما يتبين من تعطيل انضمام تركيا .

وصحيح أن الحضارة العربية الإسلامية توجد فيما يشبه وضع أوروبا التي كانت متصارعة على أساس الدولة القومية الحديثة إلى نهاية الحرب الثانية. فالحرب الأهلية الأوروبية بخلاف العربية؛ انتهت ولم تكن بينية في أوروبا بعد حروب نابليون؛ بل في مستعمراتها لتقاسمنا ؛ والعالم إلى الحرب الثانية.

الحرب الأهلية الأوروبية كانت حرب دول ذات طموح كوني ؛ بخلاف الحرب الأهلية بين محميات العرب التي هي من جنس حرب قبائل الجاهلية بين عصبيات غبية.

الأولى ذات طموح في غزو العالم وحتى السماوات.

والثانية همها الوحيد الإطاحة بجارها العربي تنافسا بين أنفس حقيرة بين فاقدي الغيرة على الديرة.

لكن الربيع العربي غير الأحوال لأنه على الأقل فرض على الثورة المضادة أن تحقق وحدة سلبية هدامة؛ تتجاوز الجار المباشر وتشمل الوطن العربي كله . وما كانت لتفعل لو لم تشعر هي ومن يحميها أن الثورة تجاوزت الحدود وبدأت تحرك كل شعوب الإقليم في أول زلزال فعلي يمكن ان يحقق شروط الاستئناف .

وقبل أن أواصل العلاج ؛ فلأقدم ملاحظتين ابستيمولوجيتين : تعليل الأوضاع التاريخية وتوقع مستقبل مجراها؛ يغلب عليه تأويل الدلالات بدل تحليل العلل . فهو يجمع بين معطيات طبيعية تحددها الجغرافيا ؛ ومعطيات تاريخية تحددها حال الحضارة .

جغرافيا ؛ يمتنع فصل أوروبا عن إقليمنا . لكن فصلها ممكن تاريخيا ١

وإذن؛ شكل المشكل متعلق بهذه المفارقة بين التواصل الجغرافي؛ والتفاصل التاريخي بين الحضارتين الجارتين : ما دورها في تحديد المستقبل ؛ مضطره وحره؟

فمضطره لا يخلو من أحد أمرين؛

- إما مواصلة التفاصل الذي ساد منذ نزول القرآن .

- أو تجاوزه إلى ضرورة التواصل .

وهنا يأتي حره؛ كيف نغلب هذا على ذاك؟

وهنا يكمن دور التأويل والاستراتيجيا التي تحقق شروط حرية الصفين ؛ بإرادة حرة ندية تفهم الوضعية بوصفها خطرا على الجميع وقابلة للعلاج بالتواصل .

لن أكرر ما قلته تعليقا على تصريحات المستشارة الألمانية ميركل .

فرضيتي هي أن أوروبا إذا واصلت خط التبعية للقطبين وذراعيهما ؛ فستعاني مثلنا .

وكما جاء في ملاحظتي الابستمولوجية؛ فكلامي من جنس الفكشن أو العلم الخيالي الذي قد يصبح خيالا علميا إذا عملنا بجد لتجاوز ماضي

علاقاتنا الأليم .

والمعلوم أن التاريخ سواء تعلق بالماضي أو بالمستقبل ؛ يكون حديثا حول أحداث لا معنى لها إلا بتأويلات الماضي وتحقيقات المستقبل ؛ وهو إذن فكشن .

الرواية الحقيقية طابعها الابداعي (الفكشن (عديم المرجعية الواقعية إلا عند ضعاف الأدباء أصحاب الأدب الواقعي الذي هو حكاية تاريخية تافهة.

الماضي الحي ؛ تأويل لأحداثه بأحاديثه عن ذاته بما يقتضيه الحاضر المبدع لأحاديث المستقبل التي هي استراتيجية تحقيقه : وهو ما فيه من فعل إبداعي .

وعدم الفعل الإبداعي عند نخبنا -حتى في أدبهم - هو سر ما هم عليه من موت للطموح التاريخي وعدم وعي بطبيعة المعركة: ذراعان بطموح إمبراطوري في أرضهم .

والدليل القاطع؛ هو حربهم الأهلية التي تلهيهم عن أعدائهم الحقيقيين؛ فلا يرون عداوة إلا للأخوة من الأقرب إلى الأبعد ؛ أي من الخليج إلى المحيط .

وقد يعجب الكثير مما سأقول :؛ فأنا أشكر لإيران وإسرائيل ما يفعلانه . لأني اعتبرهما مهمازا للجواد السني سيفز إذ يستفز, وفزته ستغير تاريخ العالم . وهما يعلمان ذلك . لأن الشباب على قلة الحيلة؛ استطاع أن يجبرهما على اللجوء للاحتماء بالعملاقين لتحقيق بعض ما يسعيان اليه ؛ وهو كله قابل للرجع .

فالأمر لا يتعلق بقوة ذاتية لإيران وإسرائيل؛ بل لضعف مؤقت للأمة بسبب حربها الأهلية التي كانت تحت الرماد ثم أعلنت بعد الربيع ؛ وسينتصر الشباب.

فلنعرض المعطى الطبيعي ؛ أوما تفرضه الجغرافيا على أوروبا . ولا بد من البدء بالتمييز الذي أبني عليه الفصل بين شرق وغرب أدنيين ؛ وشرق وغرب أقصيين .

الجغرافيا الطبيعية تفرض الجوار والتماس؛ والجغرافيا السياسية هي التي تضفي عليهما الدلالة المفيدة في التحليل الاستراتيجي ؛ وهي علة هذا التمييز.

لم يبق العالم كما كان قبل سقوط السوفيات وقبل تعافي اوروبا وشعور الغرب الأقصى) أمريكا (بضرورة التصدي لبديل السوفيات الصيني أي الشرق الأقصى.

وهذه هي الجغرافيا السياسية التي تحدد الجغرافيا الاستراتيجية التي سأعتمدها في "الفكشن" أو الابداعة الفرضية؛ التي أأول بمقتضاها مجرى المستقبل .

صحيح أن أوروبا تعافت بالقياس إلى حالها بعيد الحرب الثانية؛ لكنها لا تستطيع مع ذلك استرداد مستعمراتها وهي من دونها مخنوقة بخصوص شروط قوتها .

والسؤال هو:؛ هل ستقبل أوروبا محاولات تمزيقها؟

وفي حالة بقائها متحدة ؛ هل ستقبل الخضوع لذراعي روسيا وأمريكا في

الإقليم وحاميها في العالم؟

أوروبا مثلنا بين الشرق والغرب الأقصيين ؛ وهي قد تصبح ممزقة مثلنا . وحتى لو بقيت واحدة؛ فهي بحاجة للطاقة وما حولها من حزام أمني في عالم مضطرب.

يصعب أن تدعي أوروبا أنها دول مستقلة وليست محميات مثلنا إذا أصبحت تحت رحمة روسيا وإيران طاقيا ؛ وتحت إسرائيل وأمريكا أمنيا . ستصبح مستعمرات . 1-يبحث عن حليف قريب من وضعه جيوستراتيجيا .

-2 فيواصل معاداته ليصبح مستعمرا . واليمين الأوروبي يمكن أن يفضل الحل الثاني لما ربي عليه من حقد على الإسلام والمسلمين .

وعقلاء أوروبا سيحالفون من يقويهم ولا يهددهم ؛ أي نحن .

وحينئذ؛ يكون المشكل لدينا وليس لديهم: ففرقتنا وكاريكاتور التأصيل؛ يجعل من سيحول دون ذلك منا شبيها بمن يحول دونه منهم ؛ كل الملتفتين للماضي .

الإقليم سيتسع ليجمع الشرق الأدنى(نحن) والغرب الأدنى (أوروبا)؛ والأتراك والبلقان جسر بيننا مثل المغرب العربي واسبانيا؛ هو المستقبل المتوقع بحق .

وهو مستقبل سيقضي على خمسة حروب أهلية:

1. حربنا الأهلية

2. وحرب أوروبا الأهلية

3. وحرب الصفين الأهلية

4. وحرب الذراعين

5. وحرب حامييهما على المستقبل

تلك هي الأبدوعة هي التي أتوقعها مستقبلا لملتقى القارات الثلاث؛ إفريقيا وآسيا وأوروبا قلبا للعالم وأصلا لحضارته الحديثة ومستقبل نظامه العادل .

والتكامل في ملتقى القارات الثلاث وسيطا بين الشرق الأقصى والغرب الأقصى ؛ هو المعين الذي جمع بين التراثين الديني والفلسفي ؛ فأنتج الحداثة.

وهو الذي سيحفظها ويحفظ قيمها التي تهددها ثقافة الشرق الأقصى والغرب الأقصى: فكلاهما في قطيعة مع متعاليات الروح والعقل ؛ بالغرق في المحايثات .

التمييز بين شرق وغرب أقصيين ؛ وشرق وغرب أدنيين ؛ شرط لفهم دور الأحياز، تحديد أهم محركات التاريخ السياسي والاقتصادي لتحديد نظام العالم الجديد.

وهو شرط جامع بين المضطر والحر في تاريخ الإنسان ؛ بوصفه كائنا طبيعيا وخلقيا لا تفهم أفعاله من دون هذه العلاقة بين المحايث والمتعالي في كيانه .

رد التاريخ إلى فاعلية الإنسان المادية (كائن طبيعي (أو إلى فاعليته المثالية (كائن ما بعد طبيعي (هو أصل أدلجة هيجل وماركس لفلسفة التاريخ.

وقد وضعت نظرية الأحياز ودورها في تحديد مجريات التاريخ الإنساني أحداثه) للتحليل (؛ وأحاديثه(للتأويل)؛ لتجاوز منطق الجدل إلى منطق

التبادل والتواصل .

والتبادل والتواصل مشروطان بالتعدد الذي تحيط به وحدة؛ لعل أفضل مثال منهما هو الظاهرة الحية التي هي كيان متعدد تحيط به وحدة رمزها الزوجية.

والزوجية أهم تعدد بعد الوحدة؛ بل هي أهم علامة على منطق وحدة المتعدد بالتكامل الوظيفي؛ الذي أبرز رمزيه في التاريخ الإنساني التبادل والتواصل .

والتبادل هو جوهر ما في الإنسان من طبيعي ؛ والتواصل هو جوهر ما في الإنسان من خلقي ؛ وكلاهما مشروط بالثاني:

- الأول شرط وجود.
- والثاني شرط كمال .

وليكن مثال زوجية الإنسان: فمن دون تبادل بين الذكر والأنثى لا وجود للإنسان؛ ومن دون تواصل بينهما لا وجود لكماله . ودورهما في الجماعة مثيل له .

وها ليسا تبادلا وتواصلا عضويا بين الذكر والأنثى ؛ بل هو تبادل وتواصل ذو بعدين متعامدين : بين الافراد والجماعات ؛ ثم بينهم وبين مصدر حياتهم أو العالم.

والتبادل والتواصل يفترضان التعاون والتعاوض؛ وقد يتخللهما التزاحم والتمانع في الأحياز فيوحي بمنطق الجدل؛ ويسميه الإسلامي بسطحية بالتمانع.

والقرآن لا يقول بالتدافع بين صفين ؛ بل بدفع الله لمن يتعالى عليهما بغير الجدل ليستعيد التعاون بالتعاوض العادل ؛ فيتمكن من تجاوز التزاحم والتمانع .

وبذلك نكون أمام أربعة صفوف؛ وعامل تحرير من رد منطق الوجود إلى الجدل؛ لإرجاعه إلى منطق التعاون والتعاوض العادل؛ الذي يمكن من التبادل والتواصل .

ومن فلسفة التاريخ هذه ؛ استنتج الجواب عن سؤال ختمت به الفصل الرابع: كيف نحقق وحدة الإقليم المؤلف من الشرق والغرب الأدنيين؟ وبأي استراتيجية؟

فالأحياز الخمسة بفضل التاريخين الطبيعي والثقافي للإنسانية؛ لم يعد تقاسمها معتمدا على التزاحم والتمانع بفضل تشابك التبادل والتواصل الكونيين . فالإنسانية وصلت مرحلة تبين لها فيها أن التزاحم والتمانع (كل واحد يستثني الآخر) لم يعد هو المحدد للعلاقات إلا بسبب الجهل والأحكام المسبقة.

حصل ذلك مرتين :؛ - فلسفة الإسلام الكونية) النساء 1 والحجرات 13 نظرية الأخوة البشرية والتفاضل بالتقوى لا غير .(

- وعولمة التشابك تبادلا وتواصلا .

حصل ما يشبه التحيز في كل المكان وكل الزمان وفي كل التراث وكل الثورة ونفس المرجعية المتعلقة بمصير الإنسانية الواحدة؛ مع حاجة حفظ العالم.

ومعنى ذلك ؛ أن كل فرد يمكن أن يكون في كل المعمورة بتواصله وتبادله دون أن يشترط ذلك تزاحما أو تمانعا بين الأفراد والجماعات فتتبادل وتتواصل . فالتطور الحضاري أوصل البشرية إلى حقيقة لا ينفيها إلا جاهل ؛ التزاحم والتمانع بمنطق الجدل يقدم الحرب على السلم ؛ فينتهي إلى الانتحار الجماعي .

تبينت الإنسانية الرشد من الغي ؛ ففهمت الأخوة البشرية والتفاضل بالتقوى . السلام - الإسلام -هو الحل الوحيد للتخلص من تزاحم وتمانع يهددان المعمورة.

وهذا هو مضمون الرسالة التي بها يستأنف الإسلام تاريخه لتحقيق الشرط: شرط نظام العالم الجديد هو وحدة صفي الإقليم اللذين أنتجا التاريخ الحديث.

فهو سيمكن من كسر الهوة بين الشرق والغرب الأقصيين ؛ إنه قطب معدل؛ قطب قلب العالم ورمز حضارتي الجمع بين المصدرين الديني والفلسفي الحديثين .

كيف نخرج فرعي هذا القطب من الصدام بينهما حول الأحياز) المكان والزمان وتفاعلهما الاتجاهين والمرجعية الدينية والفلسفية)؟

لقد خرجا منه سلبا وإيجابا:

- فسلبا كلاهما لم يعد قادرا على الهيمنة على الآخر بل يخاف من هيمنة الأقصيين عليه .

- وإيجابا ما حصل بينهما من تمازج .

ولهذا أشرت إلى الجسرين؛ تركيا والبلقان شرقا والمغرب والأندلس غربا. ذلك رمز نماذج حصل خلال المدين منا لهم ومنهم إلينا في الوسيط والحديث.

والتمازج ليس مقصورا على الجسرين ؛ بل هو غائص في العمقين : فالاختلاط الديموغرافي والثقافي بين شعوب الصفين حقيقة لا ينكرها إلا هذيان العميان .

وكل مسار تطوري تتحدد حقيقته بغايته: ليس منطق الجدل هو الذي يتحكم به حركة التاريخ؛ بل منطق التبادل والتواصل ؛ بالتعاوض العادل في الغاية.

فمنذ خرافة أفلاطون عن صراع يوناني مصري قديم إلى نهاية الاستعمار؛ يبدو المحرك هو التزاحم والتنافع . لكن الحقيقة بينتها غاية التاريخ الحالي .

فصراع قرطاج وروما قديما ؛ ثم المسلمين والمسيحيين وسيطا ثم حديثا ؛ كل ذلك انتهى في الغاية إلى ما وصفت:؛ الجسرين والتمازج الديموغرافي والثقافي.

ولم يبق إلا فهم هذه الحقيقة والعمل بمقتضاها: التخلص من الصراع الذي هو من أعراض العلاقات البشرية؛ بالتزاحم والتنافع على مصادر الرزق المشتركة.

والمسار الذي يوصل إلى الغاية من طبيعتها: إذا كانت الغاية الوحدة, لذلك فجوهر محرك التاريخ الإنساني هو التعاون والتعاوض العادل ؛ والصراع عرض .

وتلك هي عقيدة الدين الخاتم والفلسفة الخاتمة. والحمد لله أن الإنسانية وصلت إلى مرحلة إن لم تفهمها وتعمل بها ؛ فهي ستقضي على المعمورة وتنتحر.

ذلك أن الإنسانية وصلت إلى حد جعل أقصى قوتها أنها اكتشفت ضعفها؛ وهو معنى الاستخلاف: من دون التحرر من الفساد في الأرض وسفك الدماء ؛ تنتحر.

بعبارة وجيزة ؛ الإنسانية صارت إسلامية بالفعل حتى وإن بقيت بالقوة غير واعية بذلك: فكأنها بدأت تدرك دلالة مشهد الاستخلاف ؛ حكم الملائكة في آدم .

الآن تفهم معنى الشرط الذي جعل آدم جديرا بالاستخلاف: التسمية شرط التواصل وحفظ مصدر عيشه بالكلمات التي أنماها آدم ؛ شرط التبادل والتعاوض العادل .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الارهاب وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

الارهاب، وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

التمييز بين شرق وغرب أقصيين ؛ وشرق وغرب أدنيين ؛ شرط لفهم دور الأحياز؛ تجديد أهم محركات التاريخ السياسي والاقتصادي لتحديد نظام العالم الجديد.

وهو شرط جامع بين المضطر والحري تاريخ الإنسان ؛ بوصفه كائنا طبيعيا وخلقيا لا تفهم أفعاله من دون هذه العلاقة بين المحايث والمتعالي في كيانه .

رد التاريخ إلى فاعلية الإنسان المادية (كائن طبيعي (أو إلى فاعليته المثالية (كائن ما بعد طبيعي (هو أصل أدلجة هيجل وماركس لفلسفة التاريخ.

وقد وضعت نظرية الأحياز ودورها في تعديد مجريات التاريخ الإنسان أحداثه (للتحليل (؛ وأحاديته) للتأويل)؛ لتجاوز منطق الجدل إلى منطق التبادل والتواصل .

والتبادل والتواصل مشروطان بالتعدد الذي تحيط به وحدة؛ لعل أفضل مثال منهما هو الظاهرة الحية التي هي كيان متعدد تحيط به وحدة رمزها الزوجية.

والزوجية أهم تعدد بعد الوحدة؛ بل هي أهم علامة على منطق وحدة المتعدد بالتكامل الوظيفي؛ الذي أبرز رمزيه في التاريخ الإنساني التبادل والتواصل .

والتبادل هو جوهر ما في الإنسان من طبيعي ؛ والتواصل هو جوهر ما في الإنسان من خلقي ؛ وكلاهما مشروط بالثاني:

- الأول شرط وجود.

- والثاني شرط كمال .

وليكن مثال زوجية الإنسان: فمن دون تبادل بين الذكر والأنثى لا وجود للإنسان؛ ومن دون تواصل بينهما لا وجود لكماله . ودورهما في الجماعة مثيل له.

وهما ليسا تبادلا وتواصلا عضويا بين الذكر والأنثى ؛ بل هو تبادل وتواصل ذو بعدين متعامدين: بين الافراد والجماعات؛ ثم بينهم وبين مصدر حياتهم أو العالم.

والتبادل والتواصل يفترضان التعاون والتعاوض؛ وقد يتخللهما التزاحم والتمانع في الأحياز, فيوحي بمنطق الجدل؛ ويسميه الإسلامي بسطحية بالتمانع.

والقرآن لا يقول بالتدافع بين صفين؛ بل بدفع الله لمن يتعالى عليهما بغير الجدل ليستعيد التعاون بالتعاوض العادل ؛ فيتمكن من تجاوز التزاحم والتمانع .

وبذلك نكون أمام أربعة صفوف؛ وعامل تحرير من رد منطق الوجود إلى الجدل؛ لإرجاعه إلى منطق التعاون والتعاوض العادل؛ الذي يمكن من التبادل والتواصل .

ومن فلسفة التاريخ هذه ؛ استنتج الجواب عن سؤال ختمت به الفصل الرابع: كيف نحقق وحدة الإقليم المؤلف من الشرق والغرب الأدنيين؟ وبأي استراتيجية؟

فالأحياز الخمسة بفضل التاريخين الطبيعي والثقافي للإنسانية؛ لم يعد

تقاسمها معتمدا على التزاحم والتمانع بفضل تشابك التبادل والتواصل الكونيين . فالإنسانية وصلت مرحلة تبين لها فيها أن التزاحم والتمانع (كل واحد يستثني الآخر) لم يعد هو المحدد للعلاقات إلا بسبب الجهل والأحكام المسبقة.

حصل ذلك مرتين : - فلسفة الإسلام الكونية) النساء 1 والحجرات 13 نظرية الأخوة البشرية والتفاضل بالتقوى لا غير .(

- وعولمة التشابك تبادلا وتواصلا .

حصل ما يشبه التحيز في كل المكان وكل الزمان وفي كل التراث وكل الثورة ونفس المرجعية المتعلقة بمصير الإنسانية الواحدة؛ مع حاجة حفظ العالم.

ومعنى ذلك ؛ أن كل فرد يمكن أن يكون في كل المعمورة بتواصله وتبادله دون أن يشترط ذلك تزاحما أو تمانعا بين الأفراد والجماعات فتتبادل وتتواصل . فالتطور الحضاري أوصل البشرية إلى حقيقة لا ينفيها إلا جاهل : التزاحم والتمانع بمنطق الجدل يقدم الحرب على السلام ؛ فينتهي إلى الانتحار الجماعي .

تبينت الإنسانية الرشد من الغي ؛ ففهمت الأخوة البشرية والتفاضل بالتقوى . السلام - الإسلام-هو الحل الوحيد للتخلص من تزاحم وتمانع يهددان المعمورة.

وهذا هو مضمون الرسالة التي بها يستأنف الإسلام تاريخه لتحقيق الشرط ؛ شرط نظام العالم الجديد هو وحدة صفي الإقليم اللذين أنتجا التاريخ

الحديث.

فهو سيمكن من كسر الهوة بين الشرق والغرب الأقصيين ؛ إنه قطب معدل، قطب قلب العالم ورمز حضارتي الجمع بين المصدرين الديني والفلسفي الحديثين .

كيف نخرج فرعي هذا القطب من الصدام بينهما حول الأحياز) المكان والزمان وتفاعلهما الاتجاهين والمرجعية الدينية والفلسفية)؟

لقد خرجا منه سلبا وإيجابا:

- فسلبا كلاهما لم يعد قادرا على الهيمنة على الآخر بل يخاف من هيمنة الأقصيين عليه .

- وإيجابا ما حصل بينهما من امتزاج .

ولهذا أشرت إلى الجسرين: تركيا والبلقان شرقا، والمغرب والأندلس غربا. ذلك رمز نماذج حصل خلال المدين منا إليهم ومنهم إلينا في الوسيط والحديث.

والتمازج ليس مقصورا على الجسرين ؛ بل هو غائص في العمقين : فالاختلاط الديموغرافي والثقافي بين شعوب الصفين حقيقة لا ينكرها إلا هذيان العميان .

وكل مسار تطوري تتحدد حقيقته بغايته: ليس منطق الجدل هو الذي يتحكم في حركة التاريخ، بل منطق التبادل والتواصل ؛ بالتعاوض العادل في الغاية.

فمنذ خرافة أفلاطون عن صراع يوناني مصري قديم إلى نهاية الاستعمار،

يبدو المحرك هو التزاحم والتمانع . لكن الحقيقة بينتها غاية التاريخ الحالي .

فصراع قرطاج وروما قديما ؛ ثم المسلمين والمسيحيين وسيطا ثم حديثا ؛ كل ذلك انتهى في الغاية إلى ما وصفت:؛ الجسرين والتمازج الديموغرافي والثقافي.

ولم يبق إلا فهم هذه الحقيقة والعمل بمقتضاها: التخلص من الصراع الذي هو من أعراض العلاقات البشرية؛ بالتزاحم والتمانع على مصادر الرزق المشتركة.

والمسار الذي يوصل إلى الغاية من طبيعتها: إذا كانت الغاية الوحدة؛ لذلك فجوهر محرك التاريخ الإنساني هو التعاون والتعاوض العادل ؛ والصراع عرض .

وتلك هي عقيدة الدين الخاتم والفلسفة الخاتمة. والحمد لله أن الإنسانية وصلت إلى مرحلة إن لم تفهمها وتعمل بها ؛ فهي ستقضي على المعمورة وتنتحر.

ذلك أن الإنسانية وصلت إلى حد جعل أقصى قوتها أنها اكتشفت ضعفها ؛ وهو معنى الاستخلاف : من دون التحرر من الفساد في الأرض وسفك الدماء ؛ تنتحر.

بعبارة وجيزة ؛ الإنسانية صارت إسلامية بالفعل حتى وإن بقيت بالقوة غير واعية بذلك: فكأنها بدأت تدرك دلالة مشهد الاستخلاف ؛ حكم الملائكة في آدم .

الآن تفهم معنى الشرط الذي جعل آدم جديرا بالاستخلاف: التسمية شرط

التواصل وحفظ مصدر عيشه بالكلمات التي أنماها آدم ؛ شرط التبادل والتعاوض العادل .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لإدموند أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهراتية

لإدموند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون للنخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثالث

استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومنطق

إنتاجاتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الارهاب وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار

الارهاب، وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

وصلنا الآن إلى زبدة المعركة التي يمكن أن تمثل فرصة تجاوز الصراع التاريخي بين الحضارتين المتجاورتين ؛ العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية.

صحيح أن الحضارة اللاتينية المسيحية استأنفت دورها بشكل حديث بعد الحرب العالمية الثانية بفضل مسعى الدول الوطنية إلى تجاوزها نحو وحدة أوروبية؛ وهذه الوحدة الأوروبية كما هو معلوم ؛ عرفت نفسها بكونها حضارة يهودية مسيحية واستثنت من وحدتها العنصر الإسلامي كما يتبين من تعطيل انضمام تركيا .

وصحيح أن الحضارة العربية الإسلامية توجد فيما يشبه وضع أوروبا التي كانت متصارعة على أساس الدولة القومية الحديثة إلى نهاية الحرب الثانية. فالحرب الأهلية الأوروبية بخلاف العربية؛ انتهت ولم تكن بينية في أوروبا بعد حروب نابليون؛ بل في مستعمراتها لتقاسمها ؛ والعالم إلى الحرب الثانية.

الحرب الأهلية الأوروبية كانت حرب دول ذات طموح كوني ؛ بخلاف الحرب الأهلية بين محميات العرب التي هي من جنس حرب قبائل الجاهلية بين عصبيات غبية.

الأولى ذات طموح في غزو العالم وحتى السماوات.

والثانية همها الوحيد الإطاحة بجارها العربي تنافسا بين أنفس حقيرة بين فاقدي الغيرة على الديرة.

لكن الربيع العربي غير الأحوال لأنه على الأقل فرض على الثورة المضادة

أن تحقق وحدة سلبية هدامة؛ تتجاوز الجار المباشر وتشمل الوطن العربي كله . وما كانت لتفعل لو

لم تشعر هي ومن يحميها أن الثورة تخطت الحدود وبدأت تحرك كل شعوب الإقليم في أول زلزال فعلي يمكن أن يحقق شروط الاستئناف .

وقبل أن أواصل العلاج؛ فلأقدم ملاحظتين ابستيمولوجيتين : تحليل الأوضاع التاريخية وتوقع مستقبل مجراها؛ يغالب عليه تأويل الدلالات بدل تعليل العلل . فهو يجمع بين معطيات طبيعية تحددها الجغرافيا ؛ ومعطيات تاريخية تجددها حال الحضارة .

جغرافيا ؛ يمتنع فصل أوروبا عن إقليمنا . لكن فصلها ممكن تاريخيا .

وإذن؛ شكل المشكل متعلق بهذه المفارقة بين التواصل الجغرافي؛ والتفاصل التاريخي بين الحضارتين الجارتين : ما دورها في تحديد المستقبل ؛ مضطره وحره؟

فمضطره لا يخلو من أحد أمرين؛

- إما مواصلة التفاصل الذي ساد منذ نزول القرآن .

- أو تجاوزه إلى ضرورة التواصل .

وهنا يأتي حره: كيف نغلب هذا على ذاك؟

وهنا يكمن دور التأويل والاستراتيجيا التي تحقق شروط حرية الصفين ؛ بإرادة حرة ندية تفهم الوضعية بوصفها خطرا على الجميع وقابلة للعلاج بالتواصل .

لن أكرر ما قلته في تعليقي على تصريحات المستشارة الألمانية ميركل .

فرضيتي هي أن أوروبا إذا واصلت خط التبعية للقطبين وذراعيهما ؛ فستعاني مثلنا .

وكما جاء في ملاحظتي الابستمولوجية؛ فكلامي من جنس الفكشن أو العلم الخيالي الذي قد يصبح خيالا علميا إذا عملنا بجد لتجاوز ماضي علاقاتنا الأليم .

والمعلوم أن التاريخ سواء تعلق بالماضي أو بالمستقبل ؛ يكون حديثا حول أحداث لا معنى لها إلا بتأويلات الماضي وتحقيقات المستقبل , وهو إذن فكشن .

الرواية الحقيقية طابعها الأبدوعي) الفكشن (عديم المرجعية الواقعية إلا عند ضعاف الأدباء أصحاب الأدب الواقعي الذي هو حكاية تاريخية تافهة.

الماضي الحي ؛ تأويل لأحداثه بأحاديثه عن ذاته بما يقتضيه الحاضر المبدع لأحاديث المستقبل التي هي استراتيجية تحقيقه : وهو ما فيه من فعل أبدوعي .

وعدم الفعل الأبدوعي عند نخبنا -حتى في أدبهم - هو سر ما هم عليه من موت للطموح التاريخي وعدم وعي بطبيعة المعركة: ذراعان بطموح إمبراطوري في أرضهم .

والدليل القاطع؛ هو حربهم الأهلية التي تلهيهم عن أعدائهم الحقيقيين؛ فلا يرون عداوة إلا للأخوة من الأقرب إلى الأبعد ؛ أي من الخليج إلى المحيط .

وقد يعجب الكثير مما سأقول : فأنا أشكر لإيران وإسرائيل ما يفعلانه .

لأني اعتبرهما مهمازا للجواد السني سيفز إذ يستفز, وفزته ستغير تاريخ العالم . وهما يعلمان ذلك . لأن

الشباب على قلة الحيلة، استطاع أن يجبرهما على اللجوء للاحتماء بالعملاقين لتحقيق بعض ما يسعيان إليه ؛ وهو كله قابل للرجع .

فالأمر لا يتعلق بقوة ذاتية لإيران وإسرائيل، بل لضعف مؤقت للأمة بسبب حربها الأهلية التي كانت تحت الرماد ثم أعانت بعد الربيع ؛ وسينتصر الشباب.

فلنعرض المعطى الطبيعي ؛ أو ما تفرضه الجغرافيا على أوروبا . ولا بد من البدء بالتمييز الذي أبني عليه الفصل بين شرق وغرب أدنيين ؛ وشرق وغرب أقصيين .

الجغرافيا الطبيعية تفرض الجوار والتماس، والجغرافيا السياسية هي التي تضفي عليهما الدلالة المفيدة في التحليل الاستراتيجي ؛ وهي علة هذا التمييز.

لم يبق العالم كما كان قبل سقوط السوفيات وقبل تعافي أوروبا وشعور الغرب الأقصى) أمريكا (بضرورة التصدي لبديل السوفيات الصيني أي الشرق الأقصى.

وهذه هي الجغرافيا السياسية التي تعدد الجغرافيا الاستراتيجية التي سأعتمدها في "الفكشن" أو الابدوعة الفرضية، التي أأول بمقتضاها مجرى المستقبل .

صحيح أن أوروبا تعافت بالقياس إلى حالها بعيد الحرب الثانية، لكنها لا

تستطيع مع ذلك استرداد مستعمراتها وهي من دونها مخنوقة بخصوص شروط قوتها .

والسؤال هو:؛ هل ستقبل أوروبا محاولات تمزيقها؟

وفي حالة بقائها متحدة ؛ هل ستقبل الخضوع لذراعي روسيا وأمريكا في الإقليم وحاميهما العالم؟

أوروبا مثلنا بين الشرق والغرب الأقصيين ؛ وهي قد تصبح ممزقة مثلنا . وحتى لو بقيت واحدة؛ فهي بحاجة للطاقة ولما حولها من حزام أمني في عالم مضطرب.

يصعب أن تدعي أوروبا أنها دول مستقلة وليست محميات مثلنا إذا أصبحت تحت رحمة روسيا وإيران طاقيا ؛ وتحت إسرائيل وأمريكا أمنيا . ستصبح مستعمرات .

١-يبحث عن حليف قريب من وضعه جيوستراتيجيا .

-2 فيواصل معاداته ليصبح مستعمرا .

واليمين الأوروبي يمكن أن يفضل الحل الثاني لما ربي عليه من حقد على الإسلام والمسلمين .

وعقلاء أوروبا سيحالفون من يقويهم ولا يهددهم ؛ أي نحن .

وحينئذ؛ يكون المشكل لدينا وليس لديهم: ففرقتنا وكاريكاتور التأصيل؛ يجعل من سيحول دون ذلك منا شبيها بمن يحول دونه منهم : كل المنغلقين للماضي .

الإقليم سيتسع ليجمع الشرق الأدنى(نحن) والغرب الأدنى (أوروبا)؛

والأتراك والبلقان جسر بيننا مثل المغرب العربي واسبانيا ؛ هو المستقبل المتوقع بحق ٠

وهو مستقبل سيقضي على خمسة حروب أهلية:

1. حربنا الأهلية

2. وحرب أوروبا الأهلية

3. وحرب الصفين الأهلية

4. وحرب الذراعين

5. وحرب حامييهما على المستقبل

تلك هي الأبدوعة هي التي أتوقعها مستقبلا لملتقى القارات الثلاث: إفريقيا وآسيا وأوروبا قلبا للعالم وأصلا لحضارته الحديثة ومستقبل نظامه العادل .

والتكامل في ملتقى القارات الثلاث وسيطا بين الشرق الأقصى والغرب الأقصى ؛ هو المعين الذي جمع بين التراثين الديني والفلسفي ؛ فأنتج الحداثة.

وهو الذي سيحفظها ويحفظ قيمها التي تهددها ثقافة الشرق الأقصى والغرب الأقصى: فكلاهما في قطيعة مع متعاليات الروح والعقل؛ بالفرق في المحايثات.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

الارهاب وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار

الارهاب، وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

عرفت الإرهاب بكونه وجهي حرب أهلية تعيشها الأمة ويستخدمها أعداؤها للسيطرة على كل فعالياتها بالاستبداد والساد في مرحلة الميتاستاز: سرطان عام .

ويتجلى السرطان العام في جسد الأمة في سلوك لا نافذ من النخب الخمس؛ أي نخبة السياسة ونخبة المعرفة ونخبة الاقتصاد ونخبة الفنون ونخبة الرؤى.

لكن هذا التجلي يمكن أن يرد إلى آليتين بينتين ؛

- إحداهما تحدد علاقات النخب فيما بينها .

- والثانية تجدد علاقاتها بمن يحميها فيجعلها أداة لأجندته .

وقبل تعليل هاتين الآليتين وكيفية عملها لتحقيق وضع يشبه ما تعيشه الأمة؛ لا بد من شرح دور الأحياز الخمسة في تجديد علاقات البشر بعضهم بالبعض .

فهذا الدور واحد في الجماعة الواحدة؛ أو بين الجماعات. بل وحتى للفرد الواحد فما فوق ؛ أي الأسرة والقبيلة والقطر والوطن وكل دار الإسلام والعالم.

ذلك أن البشر بوصفهم مستعمرين في الأرض ومستخلفين فيها ؛ يتنافسون على ما به يتحقق الاستعمار في الأرض والاستخلاف:

1-أدوات الأول .

2-غايات الثاني .

وهذه الأدوات والغايات تتعين في الأحياز: 1. المكان

3 وأثر الأول في الثاني .4 وأثر الثاني في الأول .5 ثم أصل صورة دورها في تجديد شروط التنافس فالبشر من الفرد إلى كل البشرية، مشكل حياته الحصة من المكان ومن الزمان، ومن تفاعلهما في الاتجاهين ؛ ثم الصورة التي تعدد الدلالة بالمنزلة. الاشتراك في المكان وفي الزمان يعني كذلك الاشتراك في ثمرة تفاعلهما في الاتجاهين ؛

- التي تعدد أصل ذلك كله بالمنزلة، هي شروط الاشتراك. الاشتراك في المكان يؤدي إلى التزاحم، والتمانع ومثله الاشتراك في الزمان . والداعي

إلى التزاحم والتمانع ؛ هو مقدار الحصة منهما وخاصة من ثمرتهما .

وهذا بين لمن يتدبر طبيعة التساكن بين الناس من حيث التزاحم على المكان، والتوالي بين الأجيال من حيث التزاحم على الزمان .

وعنهما يتولد التمانع .

والتمانع ليس بسبب الحصة من الامتداد(المكان) والمدة(الزمان (فحسب ؛ بل لأن الحصة من المكان شروة، والحصة من الزمان تراث ؛ وبهما تتحدد منزلة الإنسان.

لا أنكر أن هذا التعليل عسير الفهم خاصة، وهو تعليل كوني يعم الفرد (مكانه بدنه، وزمانه حياته) والجماعة الواحدة والجماعات والإنسانية، بل هو أشمل .

شكل الموجودات تتحيز في المكان وفي الزمان، ونصيبها منهما كميا للأول ؛ وكيفيا للثاني ؛ يجعلها فيما يشبه وضعية التزاحم والتمانع مقدمين على التكامل .

في العمق ؛ المقدم هو التكامل لأنه عين اشتراكها في معنى وجودها ؛ لكن الظاهر منه يبدو وكأنه صراع دائم؛ فجعل الفلاسفة تتصور الوجود خاضعا لمنطق الجدل. لكننا بينا خطأ منطق الجدل لأنه جعل الخاصيات العارضة تخفي الأصل الحقيقي : فالمشاركة في الأحياز مكانا وزمانا, وثمرتين ثم أصلها جميعا ؛ هي الحقيقة.

إذا جعلنا الصراع مبدأ لتحديد الحظ من المكان والزمان والثمرتين ؛ أفسدنا الأصل فقدمنا العرضي على الجوهري:؛ استثمار الأحياز شرطه التعاون والتعاوض . لذلك كان

التزاحم والتمانع عرضين لفساد شروط التعاون؛ أي ظلم التعاوض الذي هو نكوص بالعلاقات البشرية إلى القانون الطبيعي بدل القانون الخلقي .

فما يجعل الأمة في هذا الوضع؛ هو شروط تعاوض تسد التعاون؛ وتستعيض عنه بالاستضعاف والاستتباع داخليا وخارجيا ؛ المفسدين لمعاني الإنسانية في العالم.

وبيان هذه الحقيقة هو الفرض الأول والأهم من الرسالة الخاتمة: كيف يكون البشر أخوة) النساء 1 (لا تفاضل بينهم إلا بتقوى القانون) الحجرات .(13

والتكامل بين القانونين الطبيعي والخلقي؛ شرط الحياة الطبيعية والروحية للإنسان فردا وجماعة في تقاسم الأحياز واستثمارها بالتعويض العادل - الدين .

لذلك لا يمكن تصور الدين القيم من دون سياسة ودولة؛: فلا بد من تربية

وازع الإنسان الذاتي على التعاون والتعاوض العادل ؛ ثم الحكم وازعا أجنبيا .

حاجة البشر لتقاسم المكان والزمان وثمرتيهما بمبدأ يحقق التوافق بين الضرورة الطبيعية والحرية الخلقية؛ يجعلهم سياسيين بالطبع بحاجة للوازعين .

الإرهاب أو جهاد حربنا الأهلية علته في الغاية سرطان عام أصاب الوازعين: الذاتي والأجنبي ؛ وهو يعني فساد التربية والحكم واستبدادها محليا ودوليا .

ولهذه العلة كان القرآن في الجوهر:

1-عرضا نقديا لتاريخ التربية والحكم أو التجربة الخلقية والسياسية للإنسانية ؛ بمفهومي التحريف والجاهلية.

مشفوعا بـ:

-2 استراتيجية خاتمة بمنطق التصديق والهيمنة لبناء الإنسانية بناء لا ينكر ما حصل في الماضي ؛ بل يستدرك لتحرير البشرية من التحريف والجاهلية.

ولهذه العلة سميت محاولة الفهم الفلسفي للقرآن "استراتيجية التوحيد القرآنية ومنطق السياسة المحمدية". القرآن استراتيجية؛ والسنة عينة تطبيقية. وكلاهما يتعلق بالتربية والسياسة لبناء الإنسان الذي لا ينكر ما فيه من طبيعي ؛ ولا يخلد إليه؛ بل يتعالى عليه ليكون أهلا للاستخلاف : منزلة وجودية .

ومن ثم فالسؤال المضاعف الذي وضعناه ؛ جوابه الخاص بنا يتعلق بـ:

كيف فسدت التربية والحكم بآلية علاقة النخب؟

وجوابه العام: كيف صار الفساد داء كونيا .

الجواب الخاص بنا وبمنطق علاقة النخب بعضها بالبعض في بلادنا . تكلمت سابقا على التخلي عن الدستور وفرض حالة الطوارئ منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم . فبعد شرعية البيعة، وعلوية الشريعة التي كانت قانون الدولة، والفصل بين السلطات) القضاء مستقل عن التنفيذ) صار كل شيء بيد المتغلب في الحرب الأهلية.

والتشريع كان مستقلا عن القضاء وعن التنفيذ لأنه ينسب إما لله) أحكام القرآن) أو للرسول) السنة) . لكن المتغلب صار يشرع بما يبقي على سلطانه .

وما إن أفتى الفقهاء بشرعية المتغلب، تنازلوا نهائيا عن علوية الشريعة إلا بمدلول تبريري مبني على فقهاء السلطة واضطهاد كل مخالف أو إهمال رأيه .

انتهى عهد كان فيه أي مواطن يستطيع أن يقول للحاكم الشرعي "والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف" وأصبح سلطان بعض الفقهاء شذوذا يحفظ.

وشرعية المتغلب التي ظنوها حلا لتجنب الفوضى - ضرورة تبيح المحظور- جعلت التغلب قاعدة، أي إنها جعلت الطريقة الوحيدة لتغيير الحكام تكون بالتغلب .

فبات الذي يحكم يعمل كل ما يستطيع لقطف الرؤوس قبل أن تينع ،

وصار كل معارض يعمل ما يستطيع ليصل إلى الحكم بالقوة؛: حالة الطوارئ - حرب أهلية دائمة.

ويخطئ من يتصورها مقصورة على الحكم في مستواه السياسي فحسب . فهؤلاء بحاجة إلى أعوان لا يمكن أن يضمنوا ولاءهم من دون إطلاق أيديهم في الرعية؛ وهم مرتزقة لإضفاء الشرعية وللحماية وللقضاء الفاسد والأمن الفاسد والدبلوماسية الفاسدة والدفاع الفاسد واستعلامات الاستبداد والفساد للاضطهاد .

وهذه هي العلة الأولى التي يفسر بها ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" في الجماعة التي تصبح عالة على الحامية وعبيدا للحكام . وكلهم من المرتزقة. فيصبح سلطان الظلم

بديلا من سلطان العدل . وهو علة علل خراب العمران بلغة ابن خلدون . وخراب العمران ليس مباشرا؛ بل بتوسط الوظيفة الثانية للدولة.

فمرتزقة الشرعية) فقهاء السلطان)؛ ومرتزقة القضاء والأمن والدبلوماسية والدفاع والاستعلامات ؛ لا يمكن ألا يفسدوا الرعاية بعد الحماية . فيفسد تكوين الأجيال:

- التربية النظامية) التعليم (
- والتربية العامة) المجتمع (
- والتموين الرمزي) المعرفة)
- والتموين المادي) الاقتصاد)
- وينعدم البحث العلمي .

فتتحول النخب كلها إلى كائنات متطفلة تمتص القدر الضئيل الذي تنتجه جماعة في المستويات البدائية من الرعي والفلح والتجارة والصناعة الأولية. فيجمد كل شيء، وتصبح مرتزقة الحكم والمعرفة والاقتصاد والذوق والرؤى مافيات تتصارع على شروط العيش البدائية، لاقتسام المكان والزمان وثمرتيهما .

طوارئ قانونية أي حرب أهلية، أي نكوص للجاهلية، أي حياة بدائية: صراع القبائل على رزق ضيق لا يكاد يتجاوز إنتاج الطبيعة، لعدم وجود العمل المنتج على عام .

وهذا هو ما سميته الانحطاط الذاتي الذي انضاف إليه الانحطاط الذي أنهى به الاستعمار حتى هذا المستوى من العمران ، وعوضه بتحويل الجميع إلى عبيد .

ولما غادر, ترك الأمر بيد من اختاره خليفة يحقق ما عجز عنه : فهو استعمر الأرض، واستعبد الناس في أعيان وجودهم ، لكن أذهانهم ظلت متمسكة بالدستور.

وبهذا التعلق به ، لما قامت حروب الاستقلال والمقاومة التي كانت كلها إسلامية المرجعية. وقد صاحبتها حركة إصلاح سياسي واجتماعي تعي عمق الانحطاط .

وأعداء الإسلام في الداخل والخارج يسمون أحفادها والمواصلين لمسعاها الإصلاحي "الإسلام السياسي" خاصة بعد أن اختارها الشعب لحكمه بحرية وشفافية.

والإرهاب بوجهيه ليس لهؤلاء الأحفاد فيه دور بل إن أنظمة الحكم والمعارضة ممثلي الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي هم الذين يتحاربون ويحاربونهم . فنوعا الأنظمة وايديولوجييهم يحاولون ضمهم وإقحامهم في الحرب الأهلية؛ بضمهم إلى كاريكاتور تأصيل يصنعونهم بمعية حماتهم لإضفاء الشرعية على حربهم؛ فتبرز العلاقة بين إرهاب الاستبداد والفساد الداخلي ؛ والاستضعاف والاستتباع الخارجي . فأصحاب الثانيين يحمون أصحاب الأولين في حربهم على الإسلام.

ذلك أن التزاحم والتمانع الداخلي على المكان والزمان وثمرتيهما ؛ يستغله من يتزاحم ويتمانع من قوى الاستعمار على ما في جغرافية الإسلام وتاريخه .

وما كان العرب والمسلمون في حرب أهلية بسبب التزاحم والتمانع على المكان والزمان وثرواتهما داخليا ؛ فان الأعداء يكتفون بتغذية أطراف الصراع.

والذين يستفيدون من الحرب الأهلية هم الذراعان (إيران وإسرائيل (ومستعملوهما (روسيا وأمريكا)؛ أما أوروبا فهي ما تزال مترددة؛ وإن أدركت الخطر. وأولى علامات إدراك أوروبا الخطر؛ تمثل في أزمة الهجرة المعلومة للجميع . والثانية هي ما حصل مؤخرا بينها وبين ترامب بدليل تصريح المستشارة ميركل .

لا انتظر أن يستفيد أحد من تعليلاتي؛ فقيادات العرب لا تعنى بالمصير.

همهم حكم محميات بلا سيادة والتآمر المتبادل . نهايتها كما في حربهم على قطر وتركيا .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الألمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشامل

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

الارهاب وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار

الارهاب، وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

بينت في الفصل الأول أن ما يجري حاليا ليس حربا على الإرهاب؛ بل هو حرب أهلية بين إرهابين : ارهاب الحكام وإرهاب معارضة؛ بغياب التنافس السامي .

وبينت كذلك أن الأعداء يستفيدون من الإرهابين لأنهم يغذونهما حتى لا يضطروا للتدخل المباشر من أجل الاستحواذ على ما يحتاجون إليه من دار الإسلام.

صحيح أن هذه الاستراتيجية تبدو قولا بنظرية المؤامرة؛ لذلك سأطمئن المتذاكين من نفاتها بأن العرب مستغنون عمن يدفعهم لذلك بعد نكوصهم للجاهلية. فما يجري بينهم اليوم لا يختلف عما كانوا عليه في الجاهلية: قبائل تتناحر لعجزها عن تجاوز الحياة النباتية (الأكل والجنس) والتفاخر بداحس والغبراء.

لذلك فأعداء العرب لا يحتاجون للتآمر عليهم ؛ وذلك هو قولي إن الأعداء يستغلون هذه الحرب الأهلية ويغذونها ؛ لكن سببها الأول هو نكوص العرب للجاهلية.

وإذن فأعداء مجد الإسلام وقيمهم الأول هم العرب: فما من زعيم في الأنظمة العربية بصنفيها القبلي والعسكري؛ لم يعد لما تقدم عليه ليؤسس سلطانه .

فلكأنهم جميعا مقتنعون بأن ما تقدم على مجد الإسلام أو ما تأخر عنه؛ أولى بأن يستمدوا منه شرعية "دولهم" . وهم دون قصد ؛ حفظوا بذلك كرامة الإسلام.

فدولة تستمد شرعيتها من الإسلام ؛ لا يليق بها أن تكون من محميات أعدائه التاريخيين . لكن كل "دول" العرب محميات تعيش خزي التبعية وعار الهمجية.

وإذن ؛ فالظاهرة بنت الانحطاطين :

- الأول موروث عن خمول حضارتنا؛ بعد الضربات التي تلقتها من المغول والصليبيين وحرب الاسترداد والنكوص إلى الجاهلية.

- والثاني نتج عن المحاكاة القردية لأفسد ما في الحداثة؛ كما ترجمتها سياسة الاستعمار الخارج لقيمها . فصارت النخب التي والاها مثله تعتبرنا انديجانها .

وأكبر الأدلة أنها تصورت التحديث حرب تحضير عنيف ؛ أدى إلى أن صدام الحضارات أصبح ظاهرة داخلية: فرض ما حاكوه من قشور حضارة الغرب على الشعوب.

لكن قيم الحداثة وشروطها هي آخر همومهم : وذلك في سلوك النخب بأصنافها الخمسة. فلنبين ذلك حتى نفهم علل الإرهابين ؛ ثمرة حرب أهلية بين كاريكاتورين:

- كاريكاتور تأصيل لا يحاكي مجد الإسلام وقيمه ؛ بل صورة فرضها عليه نكوصهم إلى

- وكاريكاتور التحديث لا يحاكي الحداثة وقيمها ؛ بل الاستعمار.

هل لنخبة الإرادة إرادة؟

وهل لنخبة المعرفة معرفة؟

وهل لنخبة القدرة قدرة؟

وهل لنخبة الحياة ذوق؟

وهل لنخبة الوجود رؤيا؟

إذا تبين أن كل واحدة من هذه النخب الخمسة ليس لها من الصفة التي تسمى بها إلا مجرد الاسم ؛ عندها نكون قد حددنا محل المرض ؛ نصل إلى مطلب العلة.

وأقصد مطلب العلة؛ الجواب عن سؤال أعمق:

ما الذي يجعل هذه النخب ليس لها من صفتها إلا الاسم؛ فتكون منتحلة لصفة وليس متصفة بها؟

هل ذلك بفعل فاعل؟

ما دمنا نعتمد البحث العقلي ؛ فلا يمكن أن يكون ذلك بغير علة.

والجواب لا يكون إلا فرضيا ككل تفسير علمي . والفرضية لا تقتضي حصر العلة في واحدة.

والافتراض العلمي ليس تحكميا ؛ بل هو شهرة سبر وتقسيم ضمني ؛ يختار من العلل الممكنة ما يرجح بكونه العلة الفاعلة بحق ؛ دون نفي علل ثانوية مساعدة.

وسأبدأ بالقول إن "المؤامرة" أو خطط الأعداء للاستفادة من الأوضاع؛ ليست هي العلة الرئيسية. بل هي من العلل المساعدة لعلة رئيسية سأحددها لاحقا .

أبدأ بنخبة الإرادة.

وليكن معيار التصنيف الأرسطي السداسي للنخبة السياسية (لا يختلف كثيرا عن الأفلاطوني) منطلقا لتحديد خصائص نخبتنا السياسية. فهو يقسم أنظمة الحكم بعدد من بيده السلطة السياسية وأخلاقه :

وكل واحد منهم يكون صاحب فضيلة أو صاحب رذيلة. فتكون ستة .

وبين أن لا أحد يمكن أن يدعي أن الكثرة هي التي تحكم؛ ويصعب ان يحكم الواحد حتى وإن بدا أن للعرب ملوكا وزعماء ؛ يبدون وكأنهم أصحاب الامر والنهي .

لم يبق إلا صنف واحد هو حكم القلة.

هذا من حيث الكم . من حيث الخلق: يصعب أن نقول إنهم من ذوي الفضيلة؛ على الاقل بالنسبة لغالبيتهم الساحقة.

فتكون الحصيلة نخبة الإرادة أو النخبة السياسية العربية قلة بمعيار العدد؛. واصحاب رذيلة بمعيار الأخلاق . إنه ما يسمى "اوليغارشية". وهو عندنا مافيا .

لماذا سميت الأوليغارشية العربية مافية؟ لأن الأوليغارشية هي حكم الأغنياء إذا كانوا سادة أنفسهم؛ أما العربية فهي تابعة

لأوليغارشية تحميهم . والحصيلة:

لا يمكن لنخبة تدعي أنها ممثلة لإرادتها ولإرادة الأمة؛ أن تكون محمية؛ ومن ثم فهي عديمة الإرادة ومنتحلة صفة تخالف حقيقتها الفعلية.

كلهم طراطير؛ ولا سلطان لهم إلا ما يسمح له به أو يؤمرون بعمله بالاستبداد والفساد؛ لاضطهاد شعوبهم ورهن بلدانهم لخطط قد لا يعون

أهدافها البعيدة.

- فكلهم -بلا استثناء إذا تجاوزنا الخطاب الموجه للاستهلاك المحلي - لهم حماة يأتمرون بأوامرهم ودليله دور السفارات وبنوك التغريق الدولي.

- والدليل الثاني دور القواعد والمستشارين الأجانب أو من يمثلهم بلوبيات ما يسمى بالدولة العميقة وفي الإعلام والسياسة وفي المؤسسات الدولية.

ولعل الرمز الجامع؛ التصويت في المؤسسات الأممية؛ حيث تبرز التبعية بوضوح؛ ويقابلها مستويات التغطية على جرائمهم إزاء شعوبهم في المحافل الدولية .

ولأنظر في نخبة القدرة متجاوزا نخبة المعرفة التي سأعود إليها لدرسها مع الأخيرة؛ أي نخبة الوجود أصحاب الرؤى ؛ لصلة أصحاب القدرة بأصحاب الإرادة.

قلنا إن النخب الحاكمة اوليغارشيا مافيوزية لعلاقتها بالمال والاقتصاد . وهم مافية المال والاقتصاد مباشرة؛ أو موظفون لديها داخليا أو/وخارجيا .

ولست بحاجة لكثير كلام أو استدلال: فالدليل هو بنوك الغرب؛ وحتى بعض البنوك العربية التي تمثل جناح تبييض المال والسرقات من خبز الشعوب الفقيرة.

ومثال العراق والجزائر كاف .

وهو يصح حتى على أفقر بلاد العرب ؛ ناهيك عن أغنيائها : فطالح اليمن سرق أربع مرات ميزانية تونس؛ ومثله طواغيتنا الكثر.

وفي الحقيقة؛ فالسياسة في بلاد العرب هي الطريق السيارة والأسرع

للإثراء، ومن دون ذلك يعسر أن تفهم التكالب ؛ بدليل عدد الأحزاب لما فتح المجال .

لا أصدق أن تونس فيها ما يملأ مائتان وأربعين حزبا من المخلصين للشأن العام .

الحقيقة هي أن الأحزاب صارت حوانيت تجارة ودعارة، والتردد من سفارة إلى سفارة .

لذلك فأصحاب القدرة لا قدرة لديهم عدا السمسرة وتمثيل مافيات محلية أو دولية- ودون تعميم مخل - فأكثر من تسع وتسعين المائة لا يكبرون إلا بهذه الطريقة.

لذلك، فهم لا ينتجون ثروة، بل يبددون ثروات البلاد الطبيعية بما فيها المناخ والطبيعة بخدمات سياحية، وهي في الحقيقة خضوع لشركاتها المافياوية.

في العالم كله ؛ رجال الأعمال هم رمز الطموح والغزو الاقتصادي للعالم ؛ إلا عندنا, فهم بلا طموح ولا يغزون العالم، بل هم وسطاء يساعدون العالم لغزونا .

أوروبا الحديثة صنعها الطموح البرجوازي لرجال الأعمال .

بلاد العرب خربها عدم الطموح "الخواجي" الذي يقتصر على رهن البلاد للعيش مثل

بورجوازية الغرب طورت الاقتصاد والعلوم ثم أخذت السلطة.

من أخذ السلطة أهماج العسكر والقبائل فاستبدوا بالثروة وأعاقوا الثورة

العلمية والصناعية.

فقد جمع هذان الصنفان فقدان الإرادة سياسيا والقدرة اقتصاديا ؛ فأصبحوا طفيليات تمتص دم الشعوب وتحول دونها والتقدم السياسي والعلمي والاقتصادي.

وحتى نفهم حقيقة هذه الظاهرة؛ فلنقارن تركيا قبل وصول نخبة إرادة وقدرة صالحتين ؛ ثم بعدها . فقد تعافت تركيا بعد وضع مفلس مثل جل بلاد العرب.

وتلك هي علة حرب الأنظمة العربية والغربية عليها: لا يريدون أن يحكم بلادنا أصحاب الإرادة وممثليها والقدرة وممثليها ؛ بل طراطير وسماسرة مافياوية.

وعندما يكون السياسيون والاقتصاديون كما وصفنا ؛ هل تظنهم سيهتمون بشرط كل تقدم

ستكون التربية والبحث العلمي آخر همومهم : تكفيهم الإيديولوجيا .

لذلك فهم حريصون على نظام تربية لمحو الأمية وبث كاريكاتور الحداثة والأصالة في آن وتخريج نبغية تغلط بين التحديث المبدع والتقليد المدقع .

لذلك فلا يعجبن أحد من الحالة المزرية التي عليها جامعاتنا التي هي محاضن الإيديولوجيا لتخريج العاطلين الذين همهم الأوحد الحرب على الذات.

ذلك أن الحرب على الذات في النخب التي تدعي المعرفة؛ من جنس الحرب عليها لدى الساسة والاقتصاديين : هي ما يجعلهم نجوما لدى

الحامي سيدهم ومعبودهم .

فكما أن أسرع طرق للإثراء هو السياسة والسمسرة الاقتصادية، فكذلك أسرع طريق للنجومية بين النخب دعوى الليبرالية والخواجية والحرب على الإسلام.

والنخبتان الأخيرتان علاقتهما مناظرة لعلاقة نخبة الإرادة والقدرة: نخبة الوجود (للرؤى (ونخبة الحياة) للذوق (. تخدمان الأوليين إلا من رحم ربي .

فنخبة الرؤى تبرر فلسفيا أو دينيا، ونخبة الذوق تفسده ليكون من جنس ما تحتاجه أخلاق المستبدين والفاسدين ؛ أعني أخلاق الخواجة مستعمرنا كأنديجان.

تلك هي حال النخب الخمسة التي توجد في كل الجماعات، والتي هي ما به يقاس طموح الجماعة عندما تعبر عنها . لكنها يا حالتنا يا حرب دائمة عليها .

أطلت البحث ؛ لذلك فلن أضيف إلا جملتين قصيرتين حول العلة التي وعدت بتحديدها غاية الكلام: فرضيتي هي التعليل بالانحطاطين الموروثين .

1-نكبة حضارتنا في التربية والحكم) ابن خلدون، فساد معاني الإنسانية) .

-2 نكبة الحداثة عندما تحولت إلى إيديولوجيا استعمارية.

والنكبتان ولدتا الانحطاطين اللذين أنتجا الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي

. وهما سر أخلاق النخب التي انتحلت الصفات الخمس: فسدت كل وظائف الدولة.

فنحن عالة على الحامي في كل شيء؛ لأن منتحلي الصفة في الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود ؛ يقضي بذلك على من بقي له شيء من معاني الإنسانية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأحوال الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الاولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب لمسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب تاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنذ

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الارهاب، وجها حرب أهلية يغذيهما الاستعمار ابو يعرب المرزوقي

الارهاب، وجها حرب اهلية يغذيهما الاستعمار

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

هل حقا تريد أنظمة العرب محاربة الإرهاب من أجل مصلحة شعوبها؟

سأكتفي بهذا السؤال لأجيب عنه .

السؤال الثاني أهمله لأني لا أصدق أن الغرب يحاربه.

فالغرب يسمي إرهابا كل حركات التحرر، ومن ثم فمن العسير أن نعتبر ما يسميه إرهابا، إرهابا . لذلك سأكتفي بما تسميه النخب العربية الحاكمة إرهابا .

يعرف الإرهاب عادة بانه طالب الحكم بالعنف بدل السبل السياسية.

وإذن فينبغي أن نسمي إرهابا كذلك السعي للبقاء فيه بالعنف بدل السبل السياسية.

وحينئذ فنحن أمام حالتين ينطبق عليها هذا الوصف بالنسبة إلى طلب الحكم بالحكم والتشبث به بالعنف . في الحالتين الإرهاب يكون ضد إرادة الجماعة.

-1 تتعلق بالعنف في السياسة الداخلية بين الأنظمة والمعارضات الوطنية.

-2 العنف بين موقفين من مرجعية الدولة قطرية أو متجاوزة للقطرية.

وواضح أن الأنظمة الحاكمة تحاول دائما رد الأولى إلى الثانية، لتيسر على نفسها دعوى تمثيل الدولة الوطنية ضد دولة متجاوزة للأوطان هي دولة الإسلام.

فينتج عن ذلك أن المرجعية الإسلامية بمجردها، كافية لاعتبار أي حركة سياسية غير وطنية، لأنها تقول بمرجعية متجاوزة للأقطار الموروثة على الاستعمار.

وأصحاب هذا الموقف لا يرون تناقضهم ؛ فمرجعياتهم هي بدورها متجاوزة للأقطار دون أن تعني نفيها لها؛ بل هي تصلها بمرجعية عالمية اشتراكية أو رأسمالية.

ذلك أنهم حتى لو قال صاحب المرجعية الإسلامية أنه يقصر همه على القطر والدولة الوطنية؛ فهم يعتبرونه مخاتلا "يتمسكن حتى يتمكن" بخطاب مزدوج .

حاصل القول إن الحكام يتشبثون بالحكم بالعنف؛ فيكونوا بذلك وكأنهم لم يبقوا لمعارضيهم غير انتهاج نهجهم في طلبه . فهم طلبوه بالعنف وحافظوا عليه به .

لكن لو بقي الأمر عند هذا الحد ؛ لقلنا إن ذلك يمكن أن يكون مشروعا إذا كان لصالح بناء الدولة الوطنية؛ وهو ما كنت سأفهمه لو ماثل الصين أو ماليزيا؛ وكان يمكن كذلك أن أتفهمه لو كان عنفا شبه مشروع؛ لأن الحاكمين يمثلون غالبية الشعب وتحقق مصالح الشعب . فقد يبرر ذلك مؤقتا التضحية بالديمقراطية.

لكن ماذا وهو استبداد أقلية فاسدة؛ لصالح مشروع تغريبي وتابع؛ لا يحقق أدنى حد من حقوق الشعب الاقتصادية والاجتماعية؛ فضلا عن الروحية والخلقية؟

هل هي دولة؟

وهل هي وطنية؟

وهل المشروع هو بناء دولة قادرة على حماية شعبها ورعايته؟

أليس هو استبداد مافية داخلية في خدمة مافية خارجية؟

هل بقيت لذراعي الحكم العنيفين أي "القضاء والأمن" داخليا ؛ و" الدبلوماسية والدفاع" خارجيا ؛ حق العنف الشرعي وهما في خدمة الاستبداد والفساد؟

ألسنا في هذه الحالة أمام وضع يتقابل فيه استعمالان للعنف ؛ كلاهما غير شرعي لأن عنف الدولة الشرعي مشروط بشرعية بقاء المجال السياسي السلمي؟

شكل قوة سياسية حاكمة تبقى فيه بالعنف بإلغاء التنافس السياسي السلمي عليه ؛ وهي من ثم لا تختلف عن القوة السياسية التي تطلبه بالعنف : إرهاب.

ولا يمكنها أن تدعي أن عنفها هو عنف الدولة الشرعي ؛ فمن شروط هذا العنف الشرعي شرعية من يمارسه ؛ ولاشرعية لمن يبقى بالعنف ويلغي التنافس السلمي.

والبقاء العنيف في الحكم يكون إما بقوة ذاتية للقوة السياسية الحاكمة؛ أي بقوة الدولة؛ أو بمساعدة أجنبية بدرجتين؛ حماية قانونية دولية وعسكرية.

وبذلك فالوضعية الداخلية ليست صراعا بين شرعية وإرهاب؛ بل بين إرهابين لان شرط وصف المعارض العنيف بالإرهاب غاب: المساواة في التنافس السياسي .

والأدهى أن من يدعي استعمال عنف الدولة الشرعي؛ لم يكتف بعدم شرعيته؛ بل أضاف الخيانة: لأن من يحميه من القانون الدولي وعسكريا لا

يفعل بغير مقابل .

فالسيسي مثلا يحميه الأمريكي والإسرائيلي ؛ فيغطي عنه جرائمه بالإعلام وبمنع تدخل القانون الدولي ؛ ولا يمكن أن يفعلا ذلك مجانا بل ضد المصلحة الوطنية.

وبشار لم تقتصر الحماية على منع تطبيق القانون الدولي) الفيتو الروسي)؛ بل وصل إلى التدخل العسكري لإيران وميليشياتها؛ والروسي ورعايته لداعش.

وبهذا المعنى ؛ فالأولى بأن يوصف بالإرهاب ليس المقاومة السورية؛ بل النظام السوري الذي ليس هو إرهابيا فحسب بمقتضى إرادة البقاء بالعنف ؛ بل خائن .

ولا أعتقد أيا من الأنظمة العربية ليس له شيء مما وصفنا؛ داعما لبقائه العنيف: استعمال أجهزة الدولة؛ ثم تغطية الحامي له ومساعدته العسكرية.

وإذا كنا نريد تجاوز هذه المهازل ؛ فينبغي أن ننطلق من هذا التحليل للوصول إلى علاج يحقق الإصلاح فيخرج شعوبنا من الحرب الأهلية بين إرهابين .

وسنكتشف أنهما تابعان لإرهاب دولي ؛ هدفه جعل الأمة في حرب أهلية دائمة بين حكام ليسوا شرعيين ويريدون البقاء بإرهاب الدولة ومعارضة تحاكيها .

ذلك هو التحليل الموضوعي للوضعية . وسأقتصر على هذا المستوى ولن أتجاوزه للإرهاب الدولي الذي يفرض على العالم نفس معادلة الحكم

والمعارضة هذه.

علينا أن ننظر في المستوى الثاني المتعلق بالتقابل بين المرجعيتين . وهذه القضية ليست الخاصة بالمسلمين : أوروبا أيضا تعيشها .

فالمعركة بين المدافعين عن الدولة الوطنية والوحدة الأوروبية، حامية الوطيس حتى وإن كانت ما تزال سلمية ولم تصل إلى ما وصلت إليه نظيرتها عندنا .

ويمكن القول إن محاولات تشكيك الوحدة الأوروبية من جديد، واستعادة الدولة الوطنية، قد تؤول إلى ما يشبه ما عندنا من صراع رغم ما يبدو من تضاد.

فاليسار الأوروبي سعى لتجاوز الدول القطرية واعتمد الإرهاب الأحمر، ومثلهم يفعل الجهاديون لتفكيك الدول الوطنية. الوحدة الأوروبية حل وسط.

فهل يمكن توقع حل وسط، يجمع بين المستويين الوطني والمتجاوز للوطني، شرطا لغ التناسب مع عصر العماليق حتى تتحقق شروط السيادة الفعلية؟

لا أعتقد أنه يوجد مخرج مختلف: فالدولة الوطنية حقيقة لا يمكن الاستغناء عنها.

حكماء أوروبا فهموا الضرورة واتفقت عليها النخب بأصنافها الخمسة لأنها تلبي الحاجتين إلى حميمية القطرية وشروط السيادة المتجاوزة للقطرية.

الجمع بين الحلين في المستوى الوطني والك المستوى المتجاوز له، يمكن

من التخلص من الإرهابين المحلي بين الحكم والمعارضة والمتجاوز شرطا لاسيادة.

تونس بق 091585 - /1438 31-05 -

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

سلسلة الفاتيكان العلماني او سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام

الفاتيكان العلماني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

44 صفحة

الفاتيكان العلمانى

ذكرت أن الدولة الحديثة تمثلها الولايات المتحدة وإسرائيل ؛ عينتبن مكبرة ومصغرة من غاية ما وصلت اليه . وهذا يوجب أن أشرع لك علاج مسألة حساسة.

ما علاقة الولايات المتحدة خاصة، والغرب عامة، بدولة اسرائيل؟

إنها "فاتيكان دين العجل الذهبي" بعبارة رمزية قرآنية بالنسبة إلى الغرب الحديث كله ؛ فعلاقة الحداثة بالإسلام هي علاقة "دين العجل الذهبي"؛ نظيرا سلبيا بالإصلاح القرآني للتحريف ؛ بمعنى فصل التعمير عن الاستخلاف وتقديمه عليه قيميا .

وهو ما يعني أن الغرب الحديث له فاتيكانان: كاثوليكي، وبروتستانتي. والإسلام له فاتيكان شيعي ومحاولة التحرر من الكنسية سنيا ؛ مع فشل تحقيق البديل .

فلكأن قيم الحداثة الكونية ذات فرعين : الإسلام ومحاكاته المحرفة بالنكوص إلى الأديان، التي حاول إصلاح تحريفها بمعنى التصديق والهيمنة: البحث معقد .

فهو فلسفيا بحث به علاقة القانونين الطبيعي والخلقي، وهو دينيا علاقة بين عبادة العجل وعبادة الله، والقرآن يعالج كلا المستويين الفلسفي والديني.

فشرط فهم العلاقة بين الإسلام والحداثة، من حيث رؤيتهما للدولة تربية وحكما ؛ يمر حتما بفهم تلازم بعدي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

فإصلاح الإسلامي للدينين المنزلين بمنطق التصديق والهيمنة؛ يقتضي ألا يكون الإسلام في قطيعة معهما ؛ بل يصدق القيم الكونية المشتركة بينه وبينهما .

فدور دين العجل في الإصلاح المسيحي ؛ حرف الحريتين الروحية والسياسية؛ فأفقدهما جل دلالتهما الإسلامية وجعلهما غطاء إيديولوجيا لعبودية العجل .

ومن ثم فهي عبودية خفية؛ لأنها سلطان سري وراء الواجهة التي تتزين بالحريتين؛ سلطانين وهميين لإخفاء السلطان الحقيقي الذي هو لسدنة العجل الذهبي.

ولا يمكن التصدي لسلطان العجل الذهبي الخفي من دون السيادة عليه بما يحرر منه: لذلك فشكل من يقابل هذا السلطان بالأخلاق العاجزة مسهم فيه بقدر.

الأخلاق القادرة هي الجواب السوي.

وذلك هو المشترك بين أصحاب السلطان المستمد من العجل حصرا فيه ؛ وأصحاب السلطان المتجاوز له بالسلطان عليه .

فمن لم يكن سيدا في مجال استعمار الأرض يزداد خضوعا للعجل الذهبي ؛ ومن يسود بتعمير الارض يصبح له الاستعداد لتجاوز الدنيا إلى ما يعلو عليها .

عبقرية الجمع بين الدنيوي والديني في الإسلام هي اعتبار الدولة العاجزة في الحماية والرعاية فاقدة لشرط الإسلام لفقدانها شرط السمو للاستخلاف

.

ومعنى ذلك ، أن نظرية الدولة في الإسلام تشترك مع نظرية الدولة الحديثة في ضرورة تعمير الأرض بأسباب التعمير التي لا تكون إلا ثمرة للآية 53 من سورة فصلت .

فتوهم الاستخلاف في الأرض من دون التعمير، يؤدي إلى ما وصفه ابن خلدون وينتج عن من يعبد من يسد حاجته وحاجة الإنسان والدول للحماية والرعاية، فأهلها يصبحون عبيدا، ودولتهم لا تبقى دولة، بل تتحول إلى محمية لسيد الأرض .

لا بد هنا من فهم حقيقة "دين العجل الذهبي" ودلالة خواره. فهما رمزان دينيان اضطررت ، لتحديد دلالتهما ، إلى وضع نظرية نوعي فاعلية الرمزة السلطة.

والخوار يرمز لفاعلية تترجم رمزيا بالكلمة، رمز الفاعلية الثقافية.

سدنة العجل وخواره يتحكمون في الإنتاج المادي) الاقتصاد (والانتاج الرمزي) الثقافة) بالسلطان على رمز الفاعلية) العملة) وفاعلية الرمز(الكلمة) .

كل البشرية تصبح عبيدا للواقع الاقتصادي والمخيال الثقافي اللذين هما أداتا السيطرة الخفية على جميع البشر، أي البنك ، والبورصة، والأدب ، وهوليوود .

والانتاجان متوالجان: فالثقافي يتحول إلى مصدر الإنتاج الخيالي للامتناهي الزائف، أو لإنتاج الوجود الإدماني ، والاقتصاد يلهث لسد هذه الحاجات.

وفيهما ؛ يشعر الإنسان ؛ المسير خفية من سدنة العجل الخوار, ببديلين من الحرية الروحية والحرية السياسية في مسرح دمى؛ بديلا من الاستخلاف وعبادة الله.

والمسلمون في دولتهم الفقهية لم يكونوا دون غيرهم في الدولة الحديثة خضوعا لهذه الآلية. وهم الآن أكثر منهم خضوعا؛ إذ يعبدون الحامي والراعي.

فالإسلام يدرك أن خضوع الإنسان لحاجاته المادية قد يحول دونه والسمو إلى حاجاته الروحية؛ لذلك جعل من شروط فروضه الدينية تجاوز الحد الأدنى منها .

- فلا زكاة دون نصاب (سد حاجة سنة)؛
- ولا حج دون الاستطاعة؛ ولا صوم دون صحة؛ ولها كلفة.
- ولا صلاة دون نظافة؛ ولها كلفة.
- والشهادة التزام بالمشروط والشرط.

ومن لم يفهم هذه العلاقة لا يمكن أن يفهم قصدي من أن قيم الحداثة -جزئيا طبعا - أقرب إلى قيم القرآن من قيم دولة الفقهاء التي أهملت هذا التلازم.

شكل من يتوهم أن الإنسان يمكن أن يكون خليفة من دون الاستعمار في الأرض ناجحا؛ يزيف قيم الإسلام؛ ومن ثم فالتصوف مناف تماما لأخلاق القرآن.

ولما كانت كل علوم الملة الدينية قد عكست الآية 53 من سورة فصلت؛

فإنها توهمت الاستخلاف غنيا عن الاستعمار في الأرض بالعمل على علم بقوانين الطبيعة والتاريخ. والخلاف مع دين العجل يتمثل في أن سدنته يحكمون الإنسان بأدنى ما فيه ؛ والإسلام يريد أن يحرره من أدنى ما فيه بأسباب حتى يسمو لما يتعالى عليه .

فالجنس، والاقتصاد، والعلم، والحكم ؛ والدين، ينظمها كلها حقائق لا جدال في دورها الحاسم . والاعتراف بها من أخلاق الإسلام التي تحرر من توظيفها . وفي دين العجل الذهبي تتحول إلى أدوات استعباد للجميع، لأنها تجعل المرأة والمال والعلم والحكم وحتى الدين وسائل ابتزاز دائم لاستعباد البشر.

وإذن لا توجد جماعة من دون دين ؛ سواء بعبادة الله أو بعبادة العجل الذهبي: ولنسم سدنة الأول فاتيكانا دينيا ؛ وسدنة الثاني فاتيكانا علمانيا .

ومشكل الإسلام-السني على الأقل ومن حيث المبدا-يعتبر السدانة بمجردها مظنة التوظيف الديني ؛ ومن ثم ألغاها ولم يبق منها إلا خدمة الحجاج المادية.

فأصبح الإسلام دينا عديم الوساطة الروحية وعديم الحق الإلهي .ل الحكم من حيث المبدأ . لكن الواقع شيء آخر، الموقعان الخاليان ملأهما الأدعياء .

فأما خانة سدنة الدين الخالية, فقد ملأها المتصوفة الذين يمثلون الوساطة الروحية، وفشل الفقهاء في صدهم ؛ بل أصابتهم العدوى حتى حاربوا ابن تيمية.

وأما خانة الحكم بالحق الإلهي الخالية؛ فقد ملأها منطق الغابة أو الحق الطبيعي للقوة؛ فاضطر الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام الحكم بالتغلب .

وبذلك فإن حاجة الإسلام السني لحل المشكلتين: ما البديل ؛ من سدنة الوساطة الروحية ومن سدنة الحكم بالحق الإلهي؟ البديل الحقيقي لا المخادع.

إذا قارنت إيران وإسرائيل ؛ فهمت دور السدانة الحالتين : في إيران سدانة دينية مخادعة لأن الجميع يعلم أن الحكم بيد مافية الحرس المزعوم ثوريا .

وفي إسرائيل السدنة يبدون وكأنهم من اختارهم الشعب بحرية ديموقراطية؛ لكن الحكم بحق هو بيد سدنة العجل الذهبي العالمي الذي خلق إسرائيل نفسها.

نوعان من الخداع لحل مشكل حاجة الدولة والفرد والجماعة للسدانة العلنية أو الخفية. والمسلمون اليوم يعملون بهذا القانون مباشرة وبصورة غير مباشرة.

فبصورة غير مباشرة ؛ هم خاضعون للسدانة في أنظمة حماتهم ؛ ومباشرة هؤلاء اختاروا من عملائهم سدنة يسترذلون الدين والسياسة وكل القيم الإنسانية.

وبتحليل هذه الخفايا ؛ يبدو الإسلام وكأنه يقترح علاجا مستحيل التحقيق ؛ لأنه ينتهي في الغاية إما إلى هذه البدائل ؛ أو إن طبق فعلا؛ إلى الانار كية.

لكن أزمة السدانتين ؛ أي سلطتي الخداع في الدولة الدينية والدولة

الديموقراطية؛ تثبت أن ما هو في أزمة ليس منظور الإسلام؛ بل ما حل منه وألغاه.

وكان أفلاطون نفسه قد لجأ لنظام سدانة خفي - مجلس الليل -حتى يتمكن العقل الرياضي من الحكم بها لا يقبل الإعلان للعامة والحاجة للكذب : حاجة الدولة.

الحاجة للكذب وتجاوز القانون أو "رايزون ديت" تعبير عن الازدواج بين ظاهر الحكم وتبريراته ؛ وبين باطنه وحقائقه ؛ مشكل السياسة عامة والمعرفة خاصة.

فغالبا ما يكون ظاهر الأشياء غير عاكس لحقائقها ؛ ومن هنا شبه التقابل التام بين الإدراك العلمي والإدراك العادي أو الغفل . ويتبين من المزيج الحيوي.

فأرقى مستويات ذوق اللذة الجنسية مثلا؛ مرتبطة مباشرة بأكثر محال البدن قذارة؛ ولا يمكن الفصل بينهما إلا بغياب الوعي بأحدهما عند سيطرة الثاني .

وعندما تقرأ القرآن؛ تجد أن أسمى الفضائل وعمل الخير مرتبط بأكثر الأشياء تعلقا بسلطان العجل الذهبي : فالإنفاق من الرزق من أهم قيم القرآن.

والرزق ؛ مهما حاول الإنسان جعله حلالا ؛ لا يمكن أن ينفصل عن قانون الانتخاب الطبيعي أي إن تحصيله صراع دائم حتى عند التعاون عليه لعسر الترفع فيه .

ومعنى ذلك أن شروط الاستعمارية الأرض تبقى دائما رهن القانون الطبيعي ؛ وأنها بذلك شبه منافية لشروط الاستخلاف فيه . هذه المعادلة هي لغز الإسلام.

والمسلمون معرضون للتخلي عن أحدهما لعسر العلاقة: إما عن الاستعمار في الارض من أجل الاستخلاف ؛ أو عن الاستخلاف من اجل الاستعمار في الارض +.

ولما كانوا قد جربوا العلاجين في ازدهار حضارتهم وانحطاطها؛ فإن الاستئناف ينبغي أن يدرك شروط الجمع بين بعدي الإنسان؛ التعمير بأخلاق الاستخلاف.

وبهذا يتبين أن علاقة الإسلام بالحداثة مضاعفة: فهو أسس شرطيها ؛ أي الحريتين ؛ وهو وضع علاج انحرافيهما . لكن ذلك يقتضي فشل حل الوجود الإدماني .

والوجود الإدماني هو الوجود الخاضع للقانون الطبيعي ؛ وبديل من القانون الخلقي عالم الخيال المبدع للامتناهي الزائف . وشباب العالم بدأ يتحرر منه.

ثم إن الوجود الإدماني أصبح مستحيلا: فاللامتناهي الزائف يكاد يقضي على الأرض كلها شرط بقاء البشرية. لا بد للبشرية من النساء 1 والحجرات .13

صراعنا مع إسرائيل وإيران ومن وراؤهما من الصدف؛ بل فيه سر

فكلاهما يمثل عودة الماضي المتقدم على الإسلام من حيث الأهداف

التي يسعيان إليها) امبراطورية فارس وداود (؛ وكلاهما يحرف الدين والحداثة كي آن .

ونحن نبدو عاجزين أمامها؛ ليس لقوتهما أو لصحة مذهبيهما ؛ بل لأننا لم تحدد بعد سر علاقة التلازم الصادق بين التعمير والاستخلاف بدل خداعهما فيها .

الخداع؛ إيران مثلا؛ جمعت بين ديموقراطية شكلية ([رئيس الجمهورية) وكنسية ظاهرة (الولي الفقيه (؛ وإسرائيل بين ديموقراطية شكلية وسدنة العجل الخفية.

لكن شباب إيران بدأ يثور على خدعة الفقيه ؛ لأن الحكم بيد مافية الحرس؛ وشباب الغرب بدأ يثور على خدعة الديموقراطية لأن الحكم بيد مافية سدنة العجل .

عملية الخداع التي تزين عمل الحكم الفعلي الذي تخفيه لعبة الحكم الديني (إيران) أو الحكم الديموقراطية (إسرائيل)؛ نيط بالإسلام قبله وبعده.

والإحاطة بالإسلام بما قبله وما بعده؛ تمثلها إيران وإسرائيل؛ والانظمة العربية توابع لهما أولن يستتبعهما ؛ أي روسيا وأمريكا ؛ بوصفها قاب المعادلة.

ولا يمكن أن يكون كل هذا من الصدف ؛ بل لا بد أن في الأمر سرا : وهذا السر يشبه لحظة النشأة الأولى . فقد كان العرب قلب معادلة العالم على هامشها .

نبدو الآن قلب المعادلة على هامشها . لكن شروط الاستئناف بدأت تبزغ:

فالربيع العربي؛ بخلاف ما يظن ؛ أصبح في كل بيت عربي من بيوت الأنظمة المعادية.

علة عداوة الأنظمة: لم يعد شباب العرب من الخليج إلى المحيط يؤمن بالوساطة الروحية) ضعف سدنة الدين) ولا بالوساطة السياسية) ضعف انظمة الحكم .(

فحتى ما يسمى بالميل إلى الإلحاد في بلاد العرب ؛ فإنه ليس بحق ميلا إلى الكفر بالدين بل هو بالأساس كفر بالسدانة وسعي مباشر يطلب الصدق الروحي .

فكما سبق أن بينت ؛ لا أعتبر الإلحاد ممكنا إلا للاحتجاج باللسان ؛ أما الوجدان ؛ فهو خاضع للمعادلة الوجودية التي هي بنية الوعي الإنساني الأصلية.

عندما يتحرر المسلم -كما يأمر القرآن-من وساطة السدنة الروحية ومن وساطة السدنة السياسية؛ فيصبح حرا روحيا وسياسيا ؛ حينها يصدق إيمانه للواحد الأحد .

أفلس العجل الذهبي والدين المحرف وحان أوان سلطان الواحد الأحد ؛ فأصبح الإسلام في مرحلة الاستئناف التي لا مرد لها : عودة كونية القيم القرآنية.

ذكرت أن الدولة الحديثة تمثلها الولايات المتحدة وإسرائيل ؛ عينتبن مكبرة ومصغرة من غاية ما وصلت اليه . وهذا يوجب أن أشرع لك علاج مسألة حساسة.

ما علاقة الولايات المتحدة خاصة، والغرب عامة، بدولة اسرائيل؟

إنها "فاتيكان دين العجل الذهبي" بعبارة رمزية قرآنية بالنسبة إلى الغرب الحديث كله ، فعلاقة الحداثة بالإسلام هي علاقة "دين العجل الذهبي"، نظيرا سلبيا بالإصلاح القرآني للتحريف ، بمعنى فصل التعمير عن الاستخلاف وتقديمه عليه قيميا .

وهو ما يعني أن الغرب الحديث له فاتيكانان: كاثوليكي، وبروتستانتي. والإسلام له فاتيكان شيعي ومحاولة التحرر من الكنسية سنيا ، مع فشل تحقيق البديل .

فلكأن قيم الحداثة الكونية ذات فرعين : الإسلام ومحاكاته المحرفة بالنكوص إلى الأديان، التي حاول إصلاح تحريفها بمعنى التصديق والهيمنة: البحث معقد .

فهو فلسفيا بحث به علاقة القانونين الطبيعي والخلقي، وهو دينيا علاقة بين عبادة العجل وعبادة الله، والقرآن يعالج كلا المستويين الفلسفي والديني.

فشرط فهم العلاقة بين الإسلام والحداثة، من حيث رؤيتهما للدولة تربية وحكما ، يمر حتما بفهم تلازم بعدي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

فإصلاح الإسلامي للدينين المنزلين بمنطق التصديق والهيمنة، يقتضي ألا يكون الإسلام في قطيعة معهما ، بل يصدق القيم الكونية المشتركة بينه وبينهما .

فدور دين العجل في الإصلاح المسيحي ، حرف الحريتين الروحية

والسياسية؛ فأفقدهما جل دلالتهما الإسلامية وجعلهما غطاء إيديولوجيا لعبودية العجل .

ومن ثم فهي عبودية خفية؛ لأنها سلطان سري وراء الواجهة التي تتزين بالحريتين؛ سلطانين وهميين لإخفاء السلطان الحقيقي الذي هو لسدنة العجل الذهبي.

ولا يمكن التصدي لسلطان العجل الذهبي الخفي من دون السيادة عليه بما يحرر منه: لذلك فشكل من يقابل هذا السلطان بالأخلاق العاجزة مسهم فيه بقدر.

الأخلاق القادرة هي الجواب السوي.

وذلك هو المشترك بين أصحاب السلطان المستمد من العجل حصرا فيه ؛ وأصحاب السلطان المتجاوز له بالسلطان عليه .

فمن لم يكن سيدا في مجال استعمار الأرض يزداد خضوعا للعجل الذهبي ؛ ومن يسود بتعمير الارض يصبح له الاستعداد لتجاوز الدنيا إلى ما يعلو عليها .

عبقرية الجمع بين الدنيوي والديني في الإسلام هي اعتبار الدولة العاجزة في الحماية والرعاية فاقدة لشرط الإسلام لفقدانها شرط السمو للاستخلاف .

ومعنى ذلك ؛ أن نظرية الدولة في الإسلام تشترك مع نظرية الدولة الحديثة في ضرورة تعمير الأرض بأسباب التعمير التي لا تكون إلا ثمرة للآية 53 من سورة فصلت .

فتوهم الاستخلاف في الأرض من دون التعمير، يؤدي إلى ما وصفه ابن خلدون وينتج عن من يعبد من يسد حاجته وحاجة الإنسان والدول للحماية والرعاية، فأهلها يصبحون عبيدا، ودولتهم لا تبقى دولة، بل تتحول إلى محمية لسيد الأرض .

لا بد هنا من فهم حقيقة "دين العجل الذهبي" ودلالة خواره. فهما رمزان دينيان اضطررت، لتحديد دلالتهما ، إلى وضع نظرية نوعي فاعلية الرمزة السلطة.

والخوار يرمز لفاعلية تترجم رمزيا بالكلمة، رمز الفاعلية الثقافية.

سدنة العجل وخواره يتحكمون في الإنتاج المادي) الاقتصاد (والانتاج الرمزي) الثقافة) بالسلطان على رمز الفاعلية) العملة) وفاعلية الرمز(الكلمة) .

كل البشرية تصبح عبيدا للواقع الاقتصادي والمخيال الثقافي اللذين هما أداتا السيطرة الخفية على جميع البشر، أي البنك ، والبورصة، والأدب ، وهوليوود .

والانتاجان متوالجان: فالثقافي يتحول إلى مصدر الإنتاج الخيالي للامتناهي الزائف، أو لإنتاج الوجود الإدماني ، والاقتصاد يلهث لسد هذه الحاجات.

وفيهما ، يشعر الإنسان ، المسير خفية من سدنة العجل الخوار, ببديلين من الحرية الروحية والحرية السياسية في مسرح دمى ، بديلا من الاستخلاف وعبادة الله.

والمسلمون في دولتهم الفقهية لم يكونوا دون غيرهم في الدولة الحديثة

خضوعا لهذه الآلية. وهم الآن أكثر منهم خضوعا؛ إذ يعبدون الحامي والراعي.

فالإسلام يدرك أن خضوع الإنسان لحاجاته المادية قد يحول دونه والسمو إلى حاجاته الروحية؛ لذلك جعل من شروط فروضه الدينية تجاوز الحد الأدنى منها .

- فلا زكاة دون نصاب (سد حاجة سنة)؛
- ولا حج دون الاستطاعة؛ ولا صوم دون صحة؛ ولها كلفة.
- ولا صلاة دون نظافة؛ ولها كلفة.
- والشهادة التزام بالمشروط والشرط.

ومن لم يفهم هذه العلاقة لا يمكن أن يفهم قصدي من أن قيم الحداثة -جزئيا طبعا - أقرب إلى قيم القرآن من قيم دولة الفقهاء التي أهملت هذا التلازم.

شكل من يتوهم أن الإنسان يمكن أن يكون خليفة من دون الاستعمار في الأرض ناجحا؛ يزيف قيم الإسلام؛ ومن ثم فالتصوف مناف تماما لأخلاق القرآن.

ولما كانت كل علوم الملة الدينية قد عكست الآية 53 من سورة فصلت؛ فإنها توهمت الاستخلاف غنيا عن الاستعمار في الأرض بالعمل على علم بقوانين الطبيعة والتاريخ. والخلاف مع دين العجل يتمثل في أن سدنته يحكمون الإنسان بأدنى ما فيه ؛ والإسلام يريد أن يحرره من أدنى ما فيه بأسباب حتى يسمو لما يتعالى عليه .

فالجنس، والاقتصاد ، والعلم، والحكم ، والدين، ينظمها كلها حقائق لا جدال في دورها الحاسم . والاعتراف بها من أخلاق الإسلام التي تحرر من توظيفها . وفي دين العجل الذهبي تتحول إلى أدوات استعباد للجميع، لأنها تجعل المرأة والمال والعلم والحكم وحتى الدين وسائل ابتزاز دائم لاستعباد البشر.

وإذن لا توجد جماعة من دون دين ، سواء بعبادة الله أو بعبادة العجل الذهبي: ولنسم سدنة الأول فاتيكانا دينيا ، وسدنة الثاني فاتيكانا علمانيا .

ومشكل الإسلام-السني على الأقل ومن حيث المبدا-يعتبر السدانة بمجردها مظنة التوظيف الديني ، ومن ثم ألغاها ولم يبق منها إلا خدمة الحجاج المادية.

فأصبح الإسلام دينا عديم الوساطة الروحية وعديم الحق الإلهي .ل الحكم من حيث المبدأ . لكن الواقع شيء آخر، الموقعان الخاليان ملأهما الأدعياء .

فأما خانة سدنة الدين الخالية، فقد ملأها المتصوفة الذين يمثلون الوساطة الروحية، وفشل الفقهاء في صدهم ، بل أصابتهم العدوى حتى حاربوا ابن تيمية.

وأما خانة الحكم بالحق الإلهي الخالية، فقد ملأها منطق الغابة أو الحق الطبيعي للقوة، فاضطر الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام الحكم بالتغلب .

وبذلك فإن حاجة الإسلام السني لحل المشكلتين: ما البديل ، من سدنة الوساطة الروحية ومن سدنة الحكم بالحق الإلهي؟ البديل الحقيقي لا

المخادع.

إذا قارنت إيران وإسرائيل ؛ فهمت دور السدانة الحالتين : في إيران سدانة دينية مخادعة لأن الجميع يعلم أن الحكم بيد مافية الحرس المزعوم ثوريا .

وفي إسرائيل السدنة يبدون وكأنهم من اختارهم الشعب بحرية ديموقراطية؛ لكن الحكم بحق هو بيد سدنة العجل الذهبي العالمي الذي خلق إسرائيل نفسها.

نوعان من الخداع لحل مشكل حاجة الدولة والفرد والجماعة للسدانة العلنية أو الخفية. والمسلمون اليوم يعملون بهذا القانون مباشرة وبصورة غير مباشرة.

فبصورة غير مباشرة ؛ هم خاضعون للسدانة في أنظمة حماتهم ؛ ومباشرة هؤلاء اختاروا من عملائهم سدنة يسترذلون الدين والسياسة وكل القيم الإنسانية.

وبتحليل هذه الخفايا ؛ يبدو الإسلام وكأنه يقترح علاجا مستحيل التحقيق ؛ لأنه ينتهي في الغاية إما إلى هذه البدائل ؛ أو إن طبق فعلا؛ إلى الاناركية.

لكن أزمة السدانتين ؛ أي سلطتي الخداع في الدولة الدينية والدولة الديموقراطية؛ تثبت أن ما هو في أزمة ليس منظور الإسلام؛ بل ما حل منه وألغاه.

وكان أفلاطون نفسه قد لجأ لنظام سدانة خفي - مجلس الليل -حتى يتمكن العقل الرياضي من الحكم بها لا يقبل الإعلان للعامة والحاجة

للكذب : حاجة الدولة.

الحاجة للكذب وتجاوز القانون أو "رايزون ديت" تعبير عن الازدواج بين ظاهر الحكم وتبريراته ؛ وبين باطنه وحقائقه ؛ مشكل السياسة عامة والمعرفة خاصة.

غالبا ما يكون ظاهر الأشياء غير عاكس لحقائقها ؛ ومن هنا شبه التقابل التام بين الإدراك العلمي والإدراك العادي أو الغفل . ويتبين من المزيج الحيوي.

فأرقى مستويات ذوق اللذة الجنسية مثلا؛ مرتبطة مباشرة بأكثر محال البدن قذارة؛ ولا يمكن الفصل بينهما إلا بغياب الوعي بأحدهما عند سيطرة الثاني .

وعندما تقرأ القرآن؛ تجد أن أسمى الفضائل وعمل الخير مرتبط بأكثر الأشياء تعلقا بسلطان العجل الذهبي: فالإنفاق من الرزق من أهم قيم القرآن.

والرزق ؛ مهما حاول الإنسان جعله حلالا ؛ لا يمكن أن ينفصل عن قانون الانتخاب الطبيعي أي إن تحصيله صراع دائم حتى عند التعاون عليه لعسر الترفع فيه .

ومعنى ذلك أن شروط الاستعمارية الأرض تبقى دائما رهن القانون الطبيعي ؛ وأنها بذلك شبه منافية لشروط الاستخلاف فيه . هذه المعادلة هي لغز الإسلام.

والمسلمون معرضون للتخلي عن أحدهما لعسر العلاقة: إما عن الاستعمار

في الارض من أجل الاستخلاف ؛ أو عن الاستخلاف من اجل الاستعمار في الارض +.

ولما كانوا قد جربوا العلاجين في ازدهار حضارتهم وانحطاطها؛ فإن الاستئناف ينبغي أن يدرك شروط الجمع بين بعدي الإنسان؛ التعمير بأخلاق الاستخلاف.

وبهذا يتبين أن علاقة الإسلام بالحداثة مضاعفة: فهو أسس شرطيها ؛ أي الحريتين ؛ وهو وضع علاج انحرافيهما . لكن ذلك يقتضي فشل حل الوجود الإدماني .

والوجود الإدماني هو الوجود الخاضع للقانون الطبيعي ؛ وبديل من القانون الخلقي عالم الخيال المبدع للامتناهي الزائف . وشباب العالم بدأ يتحرر منه.

ثم إن الوجود الإدماني أصبح مستحيلا: فاللامتناهي الزائف يكاد يقضي على الأرض كلها شرط بقاء البشرية. لا بد للبشرية من النساء 1 والحجرات .13

صراعنا مع إسرائيل وإيران ومن وراؤهما من الصدف؛ بل فيه سر

فكلاهما يمثل عودة الماضي المتقدم على الإسلام من حيث الأهداف التي يسعيان إليها) امبراطورية فارس وداود (؛ وكلاهما يحرف الدين والحداثة في آن .

ونحن نبدو عاجزين أمامهما؛ ليس لقوتهما أو لصحة مذهبيهما ؛ بل لأننا لم تحدد بعد سر علاقة التلازم الصادق بين التعمير والاستخلاف بدل

خداعهما فيها .

الخداع؛ إيران مثلا؛ جمعت بين ديموقراطية شكلية ([رئيس الجمهورية) وكنسية ظاهرة (الولي الفقيه (؛ وإسرائيل بين ديموقراطية شكلية وسدنة العجل الخفية.

لكن شباب إيران بدأ يثور على خدعة الفقيه ؛ لأن الحكم بيد مافية الحرس؛ وشباب الغرب بدأ يثور على خدعة الديموقراطية لأن الحكم بيد مافية سدنة العجل .

عملية الخداع التي تزين عمل الحكم الفعلي الذي تخفيه لعبة الحكم الديني (إيران) أو الحكم الديموقراطية (إسرائيل)؛ نيط بالإسلام قبله وبعده.

والإحاطة بالإسلام بما قبله وما بعده؛ تمثلها إيران وإسرائيل؛ والانظمة العربية توابع لهما أولن يستتبعهما ؛ أي روسيا وأمريكا ؛ بوصفها قاب المعادلة.

ولا يمكن أن يكون كل هذا من الصدف ؛ بل لا بد أن في الأمر سرا : وهذا السر يشبه لحظة النشأة الأولى . فقد كان العرب قلب معادلة العالم على هامشها .

نبدو الآن قلب المعادلة على هامشها . لكن شروط الاستئناف بدأت تبزغ: فالربيع العربي؛ بخلاف ما يظن ؛ أصبح في كل بيت عربي من بيوت الأنظمة المعادية.

علة عداوة الأنظمة: لم يعد شباب العرب من الخليج إلى المحيط يؤمن بالوساطة الروحية) ضعف سدنة الدين) ولا بالوساطة السياسية) ضعف

انظمة الحكم .(

فحتى ما يسمى بالميل إلى الإلحاد في بلاد العرب ؛ فإنه ليس بحق ميلا إلى الكفر بالدين بل هو بالأساس كفر بالسدانة وسعي مباشر يطلب الصدق الروحي .

فكما سبق أن بينت ؛ لا أعتبر الإلحاد ممكنا إلا للاحتجاج باللسان ؛ أما الوجدان ؛ فهو خاضع للمعادلة الوجودية التي هي بنية الوعي الإنساني الأصلية.

عندما يتحرر المسلم -كما يأمر القرآن-من وساطة السدنة الروحية ومن وساطة السدنة السياسية؛ فيصبح حرا روحيا وسياسيا ؛ حينها يصدق إيمانه للواحد الأحد .

أفلس العجل الذهبي والدين المحرف وحان أوان سلطان الواحد الأحد ؛ فأصبح الإسلام في مرحلة الاستئناف التي لا مرد لها : عودة كونية القيم القرآنية.

أواصل الكلام في فاتيكان العلمانية؛ ولكن هذه المرة لبيان ما حل بالمسلمين عامة؛ والعرب ذلك أن قصدي من المحاولة كلها ليس الكلام على من يسيطر على العالم بفاتيكان العلمانية- إسرائيل وأمريكا - بل كيف نسترد دورنا المشروط ببعدي الإنسان.

فيكون بيت القصيد هو؛ كيف تم الفصل بين استعمار الإنسان في الارض واستخلافه فيها : في الأول الشرط؛ فلم يعد بالوسع الوصول إلى الثاني المشروط.

وهذا ليس خاصا بنا -لكن كلامي عنا -بل هو حال كل الذين فقدوا الشرط ففقدوا المشروط؛ أي كل الذين سيطر عليهم من حققوا الشرط:؛ العولمة الاستعمارية.

وبعبارة وجيزة؛ فلكاني سأحلل مفهوم "قابلية الاستعمار" الذي وضعه فيلسوف الجزائر: كيف أصبحنا قابلين للاستعمار؛ تابعين لأرباب الارض بدل الله.

لكني أفضل تجنب المفهومات الإضافية إلى العلاقة بين الغالب والمغلوب ؛ وأختار مفهوما أكثر كونية هو ؛ فضيلة الدولة وإبداع الحضارة ورذيلة فقدانها .

ذلك أن مفهوم قابلية الاستعمار يضع المشكل في إطار فلسفة التاريخ المبني على الصراع؛ لكأنه الأمر إضافة إلى القانون الطبيعي : الانتخاب الطبيعي .

ثم إن في التعريف الإضافي للعلاقة بين المستعمر والمستعمر, قد يؤدي إلى المفاضلة بين الموقفين ؛ في حين أن المستعمر مثله مثل المستعمر؛ كلاهما منحط .

بمعنى أن الفاعل والمنفعل فاقد لأحد مقومي الإنسان:؛ المغلوب فقد شرط استعمار الأرض ؛ والغالب فقد شرط الاستخلاف: البقاء في التاريخ الطبيعي .

وقد سبق فبينت أن منطق الجدل علته فلسفة في المعرفة والتاريخ؛ يرجعهما إلى قانون الانتخاب الطبيعي بالصراع على شروط الحياة: وهو نصف

الحقيقة.

فلو كانت المعرفة والتاريخ خاضعين لمنطق الجدل ؛ أي صدام القوى ؛ لكان الأمر لا يقر له قرار؛ أو يتوقف بمجرد حسمه مرة واحدة ما يكذبه العلم والتاريخ.

الصراع يغلب على استعمار الإنسان في الأرض؛ لكن بقاءه وتجاوزه لا يفهمان برده إلى جدل القوى المادية. فالمغلوب يصمد بقوة من طبيعة ثانية: روحية.

وهذه القوة الروحية لا يمكن أن يكون قانونها طبيعيا ؛ لكونه يتجاوز سلطان العجل الذهبي إلى علاقة مباشرة برب العباد بوعي الإنسان بحريته وكرامته .

وفقدان هذا الوعي ؛ هو الذي يسميه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية: وقوة التحرير من قانون التاريخ الطبيعي ؛ هي الحرية الروحية بعبادة رب العباد.

وابن خلدون يعتبر فاعلية هذه القوة ذات نجليين ؛ بهما يكون الإنسان حرا ؛ وبغيابهما يصبح عبدا ؛ 1-التغير الروحي العظيم.

2-التغير العضوي العظيم.

وهو يعتبر كلا التغيرين لحظة قصيرة جدا تخرج عن القانون الطبيعي ؛ لأنها تمثل بداية جديدة روحية أو عضوية في تاريخ الإنسانية الروحي والعضوي.

وذلك ثورة روحية أو عضوية؛ تلي انحطاط حرف الفطرة الروحية أو حرف الفطرة العضوية: الاعياء الوجودي بسبب الترف.

والاول اصل الثاني عند ابن خلدون .

وهنا نرى التداخل بين الروحي والطبيعي ؛ أو المنطق الذي يجعل جدل القوى المادية ناتجا عن فساد القوى الروحية: فالترف الطبيعي يقتل القوى الحيوية.

فيكون المطلوب: كيف يمكن للحضارات الإنسانية أن تحقق ما يحول دون انتحارها؛ الذي ينتج ضرورة عن خضوعها لقانون التاريخ الطبيعي : التحرر بالتعالي؟

فدور الدين الحق؛ الذي لا يلغي القانون الطبيعي ؛ بل يخضعه لقانون أسمى منه يحرره من حرب الإنسانية الأهلية الدائمة: تاريخ توالي الحياة والموت.

تلك غاية استراتيجية القرآن الكريم التوحيدية؛ وتلك دلالة العينة التي يمثلها منطق السياسة المحمدية كما حاولت بيانه في الجلي :

فكيف فقدناهما؟

وهذا التجاوز للقانون الطبيعي هو جوهر الإنسانية؛ فلتسمع ابن خلدون يعرف مفهوم "فساد معاني الإنسانية" وصفاته بالاجتماع والتمدن: الحمية والمداقعة.

فساد معاني الإنسانية نسي وخلقي كما شرحنا؛ لكن نتيجته العبودية بفقدان شرطي الحرية والكرامة؛ أي الحمية والمدافعة بمقتضى الاجتماع والتمدن .

فقدان القوة الروحية؛ التي هي شعور الإنسان بمنزلته حرا كريما لا معبود له غير الله: فيستسام لغيره طلبا للحماية والرعاية لعجزه عن شرطهما الأول .

وإذن ففقدان القدرة على الحماية والرعاية؛ هي نتيجة فقدان معاني

الإنسانية. وتحقيق شروطها هو حيازة معاني الإنسانية التي هي شرط الاجتماع والتمدن.

السؤال ؛ كيف فقد المسلمون عامة؛ والعرب خاصة؛ هذه الفضائل التي تجعل الإنسان حائزا معاني الإنسانية ومن محقق لشرط الحرية والكرامة وليس عالة؟

الجميل في فكر ابن خلدون -كما بين ذلك صاحب بدائع السلك في طبائع الملك -لا بد أن يضيف للتحليل بالمفهومات الفلسفة ترجمته بالمفهومات الدينية.

فهو يعرف نتيجة فساد معاني الإنسانية فلسفيا بفقدان فضائل الاجتماع والتمدن, ويعرفها دينيا بعبارة قرآنية بينة: فارتكس وعاد إلى "أسفل السافلين".

فهذه إحالة بينة لمفهوم الرد الى أسفل سافلين القرآنية فيكون مدلول "فساد معاني الإنسانية" الانحطاط من التقويم الأحسن) الشطرة (إلى أسفل سافلين .

سؤالي : هل حال المسلمين تفيد أنهم ؛ منذ الانحطاط؛ فقدوا معاني الإنسانية فارتكسوا إلى أسفل السافلين بلغة ابن خلدون؟ وكيف نفهم ذلك ونتحرر منه؟

وأبدا مباشرة برفض الحلين المقترحين: حل التأصيل الزائف بتكرار التجربة الماضية بأعيانها. وحل التحديث الزائف باستيراد التجربة الغربية الماضية.

فلا يمكن للمسلمين أن يستأنفوا دورهم التاريخي الكوني إلا بتحديد الكوني

في الحضاري عامة؛ وهو الواحد في كل التجارب عندما تكون ابداعا حيا دائما .

لذلك فمطلبي ليس تصويب التأصيلي أو التحديثي؛ بل التحرر من وضع الكليشييات وتعديد ما أصطلحت على تسميته بفضائل البناء الحضاري ودولته المبدعة.

وهذا هو المشترك الكوني في كل التجارب الحضارية عندما تكون إبداعا حيا؛ يزاوج بين أحكام القانون الطبيعي والقانون الخلقي لتحقيق معاني الإنسانية.

وللمرة الألف ، سأعتذر للقارئ عن الجمع بين الفلسفي والديني ترجمة للأول بالثاني؛ وأحيانا العكس؛ فلا اميز بينهما إلا بالأسلوب ، لكن مطلبهما واحد .

وإذا كان ذلك لا يصدق على كل الأديان ، فإن ما يعنيني هو صدقه على الإسلام: فكلامه على الشاهد لا يختلف عن كلام الماسة والغيب؛ كلاهما يتوقف فيه .

وبالتوقف عما يتجاوز الشاهد ، تداركت الفلسفة عيبها ، إذا ما استثنينا بعض المتنمرين من المتكلمين الذي يدعون التفلسف وهم أبعد خلق الله عن العلم .

فالفلسفة النقدية الغربية؛ وقبلها الإسلامية عند الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ، تعترف بما يماثل مفهوم الغيب الديني ، الوجود لا يرد إلى الإدراك.

وجود لا نستطيع علمه أي الغيب الديني . صاغه الغزالي بطور ما وراء العقل؛ وكانط بالنومان؛ وابن تيمية بعجز كل ذي عليم ؛ وابن خلدون بتجاوز الوجود للإدراك .

ولنبدأ الآن فنحاول فهم وضعنا الحالي واتصافه بفساد معاني الإنسانية, ثم نعالج هذا المآل ونبحث في شروط التحرر منه للشروع في الاستئناف الكوني .

وطبعا قد يتصور بعض المتطفلين على الفلسفة؛ أن ما يكتب هنا له دوافع وضيعة من جنس ما يحرك النفوس الضعيفة أمثالهم ؛ فيكون نكاية في زيد أوعمرو.

نظرية الدولة القرآنية ليست في متناول من هب ودب؛ وهي لم تتحقق في التاريخ حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فأركانها لم تكتمل إلا في عهد الخليفة الثالث .

حياة الرسول وضع المشروع والأساس.

في عهد الصديق تحدد قابها الجغرافي؛ وفي عهد الفاروق منطلقها التاريخي ؛ وفي عهد ذي النورين اتحدت مرجعيتها .

الفتنة الكبرى أوقفت العمل بدستور القرآن وانتقلت الأمة إلى ما يشبه حطة إلى قانون الطوارئ إلى أن اكتمل الانحطاط,؛ فاستتبعنا مستعمرين إلى الآن.

وإيقاف العمل بدستور القرآن لتطبيق قانون طوارئ؛ ألغى الثورتين الروحية والسياسية؛ ففسدت معاني الإنسانية عندنا بفساد نظامي التربية والحكم .

سأعرض الفساد بمعيار تصنيف النخب؛ ولكن في الاتجاه العكسي ؛ أي من نخبة الوجود إلى نخبة الإرادة؛ مرورا بالحياة والقدرة والعلم : سام منحنى الانحطاط .

فالانحطاط متصاعد من نخبة الوجود إلى نخبة الإرادة؛ وهذا المنحنى المتصاعد له دلالة بينة يعلمها كل من يدرس دور النخب المسهمة في انحطاط الأمة.

فنخبة الوجود ؛ أي أصحاب رؤى الوجود والعالم من الفلاسفة ورجال الدين في بلاد العرب خاصة والإسلام عامة؛ انقسموا إلى كاريكاتوري التأصيل والتحديث.

يشتركون في الظن أن الاستئناف يكون بمحاكاة أعيان الحلول الجاهزة؛ ويختلفون حول محلها ؛ أعيان ماضينا أم أعيان ماضي الغرب الحديث؟ والحاضر لا يحاكى .

فالحاضر تجربة حية؛ وهو الابداع الذي يتجاوز أعيان الأحداث الماضية لإبداع أعيان الأحداث المقبلة لأنه يطلب الكلي في أحاديث الماضي والمستقبل .

ذلك هو الحاضر الحي : فتحديد الكلي في أحاديث الماضي تحررا من أعيان أحداثه؛ وطلاب التعيين في أحاديث المستقبل ؛ هما شرط الإبداع الحضاري الحي دائما .

فكان أصحاب التأصيل والتحديث الكاريكاتوريين متعلقين بالأعيان من الماضي لتعلقهم بتصورات مجردة حول المستقبل : يوثنون الماضي

و"يؤسطرون" المستقبل .

والتوثين المؤسس للمحاكاة، والأسطرة المؤسسة لإيديولوجيا المفاضلة بين الوثنين علاجا للمستقبل ، هما سر عقم نخبة الوجود ، سواء ادعت الفلسفة أو الدين.

وأول مجال تبرز فيه هذه المعادلة التي توثن الماضي (الذاتي أو الأجنبي) وتؤسطر المفاضلة، هو مجال نخبة الحياة أو الفنانين : الفن المحاكي للوثن .

فمن يريدون فنا إسلاميا، أو من يريدون فنا حديثا، جميعهم يغرقون في وثنية الواقع المحاكي للماضي الذاتي أو الغربي، دون إبداع حقيقي لذوق حضارة حية.

ولهذه العلة، فإن الفن عندنا اليوم لا يتجاوز تشويه الفنين ، الإسلامي والغربي . لأن كل محاكاة تنتهي حتى بالمطابقة إلى التشويه القاتل: نفي الإبداع.

وقد يبرز ذلك خاصة في ذروتي الفن الحديث، أي الرواية والسينما، ففيهما لم يتجاوز الفن في بلاد المسلمين بلادة المحاكاة وبقائها دون الاصل دائما .

وأي فن لا يبدع ما يتجاوز متناهي الموجود إلى لا متناهي المنشود ليس فنا أصلا، بل هو محاكاة توثينية للموجود ، تحوله إلى نموذج للمنشود: موت الذوق .

ولما كان الذوق نوعين: وجداني ووجودي، فإن الخاصية الغالبة على التقليد البليد هو نموذج فوضى الشكل وتفاهة المضمون ، دعوى الثورية والشطح

الصوفي.

تصوروا ثورة شاطحة على الشعر العربي ؛ ليس بإبداع ذوقي يفتح على لا تناهي المنشود؛ بل بتقليد الشعر الغربي يبقى دون الموجود العربي والغربي دائما .

وعد ابن سينا بكتابة رسالة في الشعر المطلق - المتحرر من النموذجين العربي واليوناني - وطلب فتح أفق المنشود اللامتناهي سدا لباب التقليد والتكرار.

والذوق الوجداني هو عبارة ما لا يقال مما يدرك - إما بالروح (كـ أدوات التعبير غير البدنية) أو بالبدن) الرياضة والرقص) وحدته العبارة الحية دائما .

وهي تكون في التاريخ الفعلي عين أفعال الإنسان التي تبني الحضارة؛ وهي في تاريخ الإنسان الرمزي عين عبارة منشود أفعال الإنسان ومثلها العليا .

فإذا تول التعبير عن الذوق مجرد محاكاة توثينية لمفاضلة بين واقعين ؛ لم يكن فنا يبدع المنشود ؛ بل فنا يعوض عن المفقود من الموجود؛ أي تبعية ذوقية.

كل الفنانين العرب توابع ذوقيين وليسوا مبدعين .

ولما كانوا لا يعترفون بذلك؛ فهم لصوص يخفون سرقاتهم بالتلفيق الذي لا تخطئه عين أي ناقد أمين .

وبذلك نصل إلى قلب معادلة النخب ورأسها الأكثر فسادا : نخبة القدرة أو أصحاب الاعمال في بلاد العرب والمسلمين . قل إن تجد بينهم مبدعا

للثروة.

فأغلبهم تابع مرتين : تابع للمافيا الحاكمة في بلادنا ؛ والتي هي بدورها تابعة للمافيا الحاكمة بلاد حاميها .

وقد عاينت ذلك ذات مرة في فرنسا .

لما كنت مستشارا لرئيس حكومة الثورة الأولى؛ اصطحبني في لقائه مع رجال الأعمال الفرنسيين وممثلي الأعمال التونسيين . رأيت ما يقشعر له البدن .

مجرد سماسرة تونسيين يصحبون رئيس الحكومة لسماع أسيادهم من رجال الأعمال الفرنسيين ؛ ولا يد لهم في كل ما يحدث ؛ ولهم منه نصيب كجل حكام العرب.

وأغرب ما في الأمر, أن رجال الأعمال وجدوا نفس الحيلة التي يتحيل بها لصوص الأدب: التناص و"التناسخ" . وراء كل أديب وكل رجل أعمال؛ أصل هو المبدع.

فقدان الأفق ؛ الذي يجعل المنشود ممثلا للامتناهي ؛ يصيب الإنسان بالعقم فيتوثن الموجود ولا يتجاوز مفقوده ؛ فينتفي الإبداع الذوقي وبدله محاكاة الوثن .

وعندئذ يصبح الاقتصاد مقصورا على استيراد البضائع والخدمات الموجودة بدل إبداع بضائع وخدمات؛ يمكن أن تكون مصعد حيازة منزلة في سوق لامتناهية.

ولذلك فأغلب رجال الأعمال؛ وحتى نسائه ؛ مجرد مستوردون لخردة

الغرب أو لنسخ الدون المنحطة من بضائع وخدمات تقتل الدول بدل إبداع آفاقه المثرية.

فالإبداع الاقتصادي لحاجات الذوق المادي (الغذاء واللباس والأثاث إلخ..) يكون بالجوهر عقيما إذا لم يتقدم عليه الابداع الرمزي لإنشاء الذوق نفسه.

قتلوا الذوق الذي أنتجته حضارتهم واستوردوا الذوق الذي تنتجه حضارة حية؛ فأماتوا الأول ؛ ولم يستطيعوا تجاوز الميت من الثاني لعدم تجاوز الموجود .

أكثر من نصف الاقتصاد اللارسمي في تونس هو من هذا الجنس . والرسمي هو بدوره إما في خدمة أدنى صناعات الغرب ؛ أو منتوجه ؛ مجرد محاك لها لأدناها .

ونصل الآن إلى مجال قد تعد وحدته أكبر حائل ؛ دون التمييز بين المشاركة في الإبداع بنفس العمل ؛ أو مجرد المحاكاة الشكلية التي لا تعني المشاركة أصلا ء

فنخبة العلم يصعب أن يكون الإبداع فيها -وهو ذوق الوجود لا الوجدان-مشروعا بالاختلاف في السلوك العام ؛ فمن شرط البحث العلمي وحدته الكونية.

فشكليا؛ الجامعات العربية لا تختلف عن الجامعات المبدعة للمعرفة العامية حاليا. وهي تعمل من حيث الشكل بنفس الاساليب والعناوين الأكاديمية.

لكن هل للجامعات العربية وللأكاديميين مشاركة حقيقية في التراكم

المعرفي؛ الذي يتزايد يوميا بقدر لا يكاد يحصى ؛ في غياب شبه مطلق لجامعاتنا؟

واسمح لنفسي بأن أكون صارما؛ لأني أتكلم على مجال لا يمكنني أن استثني نفسي منه؛ فأتكلم كلام من يلوم غيره وينسى نفسه : لا نسهم في الإبداع العلمي .

ولا نسهم بل أي من أنواعه ؛ وخاصة في نوعيه الأكبرين والمضاعفين: الطبيعي وأدواته؛ والإنساني وأدواته . ووهم تقدمنا في الدراسات الإنسانية؛ كذبة.

ذلك أن العلوم الإنسانية أعسر بكثير من العلوم الطبيعية. فهي تفترضها حاصلة وتضيف ما لا يرد إليها مما سميناه تجاوز القانون الطبيعي به الإنساني .

أما أدوات الطبيعي) الرياضيات والمنطق) وأدوات الإنساني (الألسن والتاريخ) فهي في أدنى مستوياتها لدينا؛ بل إن ما يسيطر هو دجل القرون الوسطى .

وأكبر دليل ؛ أن أغنياء العرب يمكن أن ينشئوا آلات الفضائيات الدعوية والفنية الهابطة ولا أحد منهم تجرأ فأنشأ جامعات للعلوم الأدوات الأربعة هذه .

ولو أنفق أغنياء العرب نصف ما ينفقونه على الملاهي والدعوة عليها ؛ لكان المسلمون اليوم قد حققوا مطلب الرسالة الأول : الاستعمارة الارض ..

لكن إذا كان رجال الأعمال من وصفنا؛ وكان الفنانون من نقدنا ؛ وكان

أصحاب الرؤى من رأيناء فمن يمكن أن ينتظر منهم أن يعتبروا الجامعة أصل كل حضارة؟

فالبحث العلمي هو حتما آخر هموم أصحاب الرؤى الكاريكاتورية للاستئناف وأصحاب الفن الكاريكاتوري للإبداع وأصحاب الاعمال الكاريكاتورية للثروة.

وبذلك نصل إلى قاع الانحطاط أو أسفل سافلين : نخبة الإرادة .

إنها نخبة منزوعة الإرادة ؛ إذا ما استثنينا إرادة الاستبداد والفساد وقهر أهل البلاد . ولا أريد أن أواصل الكلام على هؤلاء ؛ فالعلم بما هم عليه لا يحتاج تحليلا ولا تأويلا: يكفي أن نرى ما افتضح بفضل ثورة الشباب التي عرت المذابح.

تحاول في هذا الفصل الرابع من "الفاتيكان العلماني" الجواب عن السؤال الثاني بعد أن وصفنا الحال بسلم تصاعدي لفساد معاني الإنسانية لدى نخبنا .

اعتمدنا في الوصف المنحنى التصاعدي لفساد معاني الإنسانية من السلطان الرمزي) نخبة الرؤى) إلى السلطان الفعلي) نخبة الإرادة)؛ ونعكس ؛ فالتعليل ؛ وذلك بمقتضى منطق ابن خلدون في تفسير فساد معاني الإنسانية: فهو يعلله في السياسية ببعديها؛ التربوي والحكمي ؛ بالعنف والاضطهاد المعطل لقوى النفس.

لكن ذلك لا يكفي لفهم التحولات الحضارية؛ التي هي موضوع التاريخ المديد . فثمة تعليل أعمق ؛ الترف القاتل للقوى العضوية بما يشبه الإعياء

الوجودي.

والإعياء الوجودي مع فساد معاني الإنسانية؛ يمثلان عزوفا عن الحياة أو فقدانا العنفوان العضوي الملازم ؛ لتغير حقب التاريخ المديدة بقانون التراكم .

والمعلوم أن نظرية ابن خلدون الفلسفية (ويطابقها ترجمته الدينية لها) تتألف من مستويين يناظران مقومي الإنسان؛ الاستعمارة الأرض؛ والاستخلاف فيها .

والأول؛ كما أسلفنا ؛ يغلب عليه القانون الطبيعي ؛ والثاني يغلب عليه القانون الخلقي؛ دون أن يخلو الأول من الأخلاق ؛ والثاني من الطبيعة؛ لوحدة البعدين .

وعلمه بما يحيل إلى البعدين وتداخلهما :؛ "علم العمران البشري) الاستعمارة الارض) والاجتماع الإنساني) الاستخلاف فيها (: تكامل الطبيعي والخلقي .

وهنا تبرز الآليات التي نريد استعمالها لفهم مسار فساد معاني الإنسانية؛ التي تثير الانحطاط الذي ينتهي عادة بزوال الجماعة التي تصاب به .

والمسار مضاعف : وهو تطور الجماعات بمقتضى الانتظام العضوي) أنظمة الجماعة) ومسار الجماعات بمقتضى الانتظام الخلقي) أنظمة الدولة) : خمس للنظامين .

ولنبدأ بمفهوم أسال الكثير من الحبر بسبب استعمال ابن خلدون لمفهوم العرب بمعنيين: القوم والدرجة الأقصى في البداوة نظيرا للأعراب والعرب

في القرآن.

فالعرب ؛ بمعنى الدرجة القصوى من البداوة؛ يستعملها ابن خلدون في كلامه على كل سكان الصحاري من رعاة الإبل ؛ أو المرحلة الأولى من البداوة عامة.

والدليل ؛ أنه يستعمل الكلمة ويحيل للأفغان والمغول وبعض سكان الجزيرة العربية؛ من رعاة الإبل ؛ والأبعد عن منازل الحضر من الجماعات البشرية.

ويناظر هذا المفهوم الواصف للجماعات ؛ مفهوم نظام العصبية؛ الذي يعتبره مضادا للهرج ؛ والذي هو بداية الانتظام السياسي بالشوكة دون عقد سياسي وخلقي .

وهو يشبه مفهوم الحالة الطبيعية في نظريات الدولة في قرن التنوير؛ لكنه ليس فرضية؛ كما في هذه الحالة؛ بل يعتبره ابن خلدون حقيقة تاريخية فعلية .

ويلي ذلك خمس أنظمة سياسية؛ مثلما يلي العرب (الأعراب) خمس أنظمة جماعية من النسيج الاجتماعي ؛ مناظرة لها في الانتقال من البداوة إلى الحضارة.

ففي النظام السياسي نجد عقدا دينيا لصالح أصحاب السلطان الرمزي وبداية انتظام الجماعة بالعرف ؛ وهي بداية الاستقرار. ولا يقتضي الاستقرار المكاني .

فإذا حصل الاستقرار في المكان؛ يصبح العقد الديني أكثر عدلا؛ لأنه هو

الذي يؤسس عبودية للإله وليس للوسطاء ؛ وهو شبه شامل لمصلحة الحاكم والمحكوم .

لكن الاستقرار يؤدي إلى الدعة؛ فينتقل الحكام من بساطة البداوة إلى تعقيد الحضارة؛ وبالتدريج يتم إبداع الحيل السياسية بحكم العقل لصالح الحاكمين .

وغالبا ما يحصل ذلك عندما يريد الحاكم الانفراد بالمجد ؛ فيعوض العصبية القبلية بعصبية فتبدا المرحلة التي تمتد يد الموالي للمشاركة في الحكم ؛ فيصبح النظام العقلي من حيل الحكم جامعا بين مصالح الحكام وخدمهم ؛ أي بعض المحكومين .

لكن نظام الجماعة المجتمعي ؛ ونظام الجماعة السياسي ؛ مزيج من هذه المراحل: من فوضى العصبية إلى غاية الترف؛ ومن العقد الديني إلى غاية العقد العقلي .

وفي خلال ذلك يحدث تياران متعاكسان ؛ من البداوة إلى الحضارة تأثير التغذية الطبيعية والعضوية؛ ومن الحضارة إلى البداوة تأثير التغذية الثقافية.

لكأن التحضير يقتل القوى العضوية بالتدريج؛ والتبدي يحييها بالتدريج؛ فيكون التبادل بين المسارين تبادلا عضويا وحضاريا :؛ تعاوض بين الطبيعي والثقافي.

وهنا يورد ابن خلدون دور الغزوات البدائية للمراكز الحضارية؛ بوصفها مصدر التجديد الحيوي الذي يمدد عمر الحضارات لتوالي القوى الحيوية عليها .

ويشترط بألا يكون مستوى البداوة مرحلة الانتظام الجماعي والعصبي ؛ وهي المرحلة التي يسميها مرحلة العرب في جميع الأمم ؛ لتنافيها الكلي مع الحضارة.

مثال بني هلال ؛ لسوء الحظ قبياتي منهم والذين -بحسب رواية ابن خلدون - خربوا حضارة تونس لتأديب فاطمي مصر لصنهاجة.

ما مغزى هذه القصة كلها؟ التبصير بعلاقة القانون الطبيعي بالقانون الخلقي في نظرية الدولة؛ بالتناظر مع مقومي الإنسان مستعمرا وخليفة في الأرض .

وكل الحالات التي ذكرناها حدثت في التاريخ الإسلامي ؛ لكن ابن خلدون لم يستمدها استقراء ؛ بل هي نتيجة علاقة القانونين في تعينها : عمران واجتماع.

فهو يقابل بين عمران واجتماع من حيث انتظام الجماعة للاستعمار وللاستخلاف في الأرض ؛ ويقابل بين البشري والإنساني من حيث انتظام الحكم السياسي .

وبصورة أدق وبمفهومات ابن خلدون؛ فالانتظام الأول لمادة العمران؛ والانتظام الثاني لصورته ؛ والتلازم بين المادة والصورة هو التلازم بين الطبيعي والثقافي.

ومن دون العمران يمتنع الاجتماع؛ ومن دون البشري يمتنع الإنساني:

- الأول في الحالتين يغلب عليه الطبيعي والمادي.
- والثاني فيهما يغلب عليه الخلقي والرمزي.

حان الآن أوان الكلام في طروء الانحطاط المتدرج بدأ بنخبة الإرادة؛ فالمعرفة فالقدرة؛ فالحياة, فالوجود : ترتيب تعليل الفصل الثالث عكس وصف الفصل الثاني .

وسأواصل عرض رأي ابن خلدون؛ لنعلم أن نظرية الدولة؛ بخلاف ما يتوهم الكثير من السخفاء ؛ لم تكن غائبة في فكر المسلمين ؛ بل هي دائمة الحضور.

ويبدأ ابن خلدون التفسير بعاملي القوة الحاكمة وأداتيها العسكرية والمالية. فالحكم يشرع الحاكم بالتفرد بالحكم؛ فيقرب الموالي ويستعمل المرتزقة؛ وبالتدريج؛ يغتصب الموالي والمرتزقة الحكم؛ ومن الأمثلة أن الرشيد رغم نكبه للبرامكة لم يحم الدولة؛ فخرجت بين أيدي العصبية العربية مباشرة بعده.

قتل ابنه من العربية؛ وساد ابنه من الفارسية؛ وانتهى الأمر بسيادة ابنه من الام التركية؛ واصبحت الحامية هي الحاكمة بأمر الخلافة منذئذ إلى سقوطها .

والحامية تحكم بالاستبداد والعنف والفساد ؛ فأفسدوا معاني الإنسانية. لكن ذلك متلازم مع استبداد رمزي لنخبة الرؤى التي تضفي عليهم الشرعية.

وهي لا تضفي الشرعية بمعنى التشكيك في أمانتها, فتكون مثلا من جنس فقهاء البلاط؛ بل لعلة أعمق ؛ هي كما سبق أن بينت قلب علوم الملة للآية 53 من سورة فصلت .

فالفقه والتصوف عمليا ؛ والكلام والفلسفة نظريا ؛ علوم زائفة لأنها تركت الشاهد المعلوم واهتمت بالغيب المجهول ؛ فكانت رجما لتأسيس دور الوساطة الروحية.

لذلك تحولت كل العلوم العملية خاصة؛ إلى ما يشبه ويل للمصلين في قضايا الحكم وشروطه الدستورية: بات قانون الطوارئ أصلا ؛ والدستور القرآني فرعا وأيدوا ذلك بالحديث؛ سواء الموضوع أو الذي كان مشروطا بظرفه في حالات الحرب والطوارئ المؤقتة خلال إدارة الرسول نفسه لدولة ناشئة لم يشتد عودها .

وبذلك أصبح نظام التربية مثل نظام الحكم ؛ معتمدا العنف المادي والرمزي؛ وهو ما أفسد معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون فاستسام الجميع للاشرعية.

والمرحلة الموالية لتعليل الانحطاط؛ هي فقدان العلماء لدور الإبداع المحقق لشروط الاستعمارة الأرض بسبب قلب الآية 53 من سورة فصلت: لا علم بالآفاق وبالأنفس . ولا كان القصد بالآفاق الطبيعة والتاريخ؛ والقصد بالأنفس دور الإنسان في صلته بهما وانعكاس علاقته بهما في نفسه ؛ أصبحت المعرفة تخريما في الغيب؛ وأصبح الأمر المنهي عنه

نصا في الآية 7 من آل عمران؛ أهم مباحث الكلام والتصوف والفلسفة وأصول الفقه ؛ بحيث تحقق ما وصفت الآية؛: زيغ القلوب وإرادة الفتنة.

أصبح ما وظيفته تحقيق شروط الاستعمارة الارض محققا لشروط الحرب الأهلية الدائمة بمعارف زائفة لا تثبت ولا تنفي علميا ؛ بل تفرض بالعنف

والقوة.

بعد هذا المستوى الثاني من فساد معاني الإنسانية, نصل الى المستوى الثالث؛ مستوى القدرة الاقتصادية ليس ثمرة العمل ؛ بل ثمرة الغزو والمصادرة.

وقد ركز ابن خلدون على هذا العامل الثالث؛ بل كاد يحصر الظلم فيما يتعلق به ودور السلطة الجائرة في افتكاك الأرزاق بالجباية والمصادرة والمتاجرة.

يبدأ الفساد بطغيان الحامية ماديا ؛ فطغيان العلماء رمزيا ؛ فيفسد الحكم والتربية ويتوقف الإنتاج المادي ويصبح غاية الإنتاج الرمزي شعر المديح.

يفسد الحكم والعلم والإنتاج المادي والإنتاج الرمزي؛ ويلازم الأول الأخير فساد الرؤى؛ وهو في حالتنا تعريف الرؤى القرآنية في النظر والعمل .

وذلك هو عين الانحطاط الذي سيطر على الأمة منذ أن انتقلت من حكم ذاتها بذاتها إلى حكم الحاميات ؛ وهي في الغالب من المرتزقة ومعها الموالي للإدارة.

ولست بحاجة للذهاب إلى الماضي لأقنع القارئ . فليلتفت حوله وسيرى أن الحال كما وصفها وهذا يعني أن الجماعة غائبة وأن الدولة كاذبة؛ لأنها في الحقيقة جماعة مستبدة وفاسدة تعتبر الجماعة عبيدا تستغلهم استغلال المزارع لمواشيه .

خلدون مؤذنة بنهاية الجماعة؛ لكني أومن بأن الاستئناف ممكن .

وحتى ابن خلدون فهو حتما يؤمن بامكانه وإلا لما كتب ما كتب : فهو يشخص الداء، ومن ثم يؤمن بإمكانية العلاج ؛ ولو بعد حين .

فحتى البلاد المعادية، للثورة لم تكن بمنأى عن أفكار شباب الثورة التي انطلقت من تونس: فسريانها كسريان النار في الهشيم لدى شباب الأمة كلهم .

وتلك هي علة حربهم على ثورة الشباب.

لكن غباءهم دفعهم إلى الحل الذي سيزيد الثورة أوارا، كان يمكن أن يحدوا بطرق أخرى بدل المجابهة التي تقويها .

والشيء الثابت، أن كل شباب الأمة- إذا ما استثنينا المستفيدين من الأنظمة الفاسدة والمستبدة، وهم قلة- من صف الثورة، ونصرها آت من الخليج إلى المحيط.

أكتب في الموضوع بهدف مساعدة الشباب على فهم الاستراتيجية الناجعة: لا يمكن التحرر من فاتيكان الصهيونية وفاتيكان الصفوية من دون ثورة الشباب.

لم أتكلم على حركات الشباب -عفوية كانت أو منظمة-حركاتهم في المناطق ضحايا الظلم والعسف والتمييز والاحتقار قبل تحليل علاقة الاستعمار بالاستخلاف .

ذلك مضمون الفصول الأربعة التي بينت فيها دور فاتيكان العلمانية في قلب العلاقة بين بعدي الإنسان: جعل الآخرة مطية الدنيا، رمزا لتحريف الدين.

وقد رمزت إليه بمفهومين يبدوان متناقضين: فاتيكان (رمز الدين) العلمانية

(رمز الدنيا (. وهو يحصل بأسلوبين لتبرير سلطان القوتين اللطيفة والعنيفة.

والديني هنا ؛ مفهوم قرآني متجاوز للدلالة التقليدية: إنه الصبو الروحي للتعالي ؛ وعيا بالمعادلة الوجودية؛ التي هي كيان الإنسان الملازم للألوهية .

وإعجابي الشديد بابن خلدون؛ لا علاقة لها بتخريف طالبي الغربي في العربي : فعندهم لا معنى لهذا إلا بما فيه من ذاك . لا أبحث فيه عن كونت أو ماركس؛ فقد وجدت فيه ما يتجاوز كونت وماركس رغم أني لم أطلبه. وجدت فيه أعمق فهم للعلاقة بين مقومي الإنسان: تلازم الاستعمارة الأرض والاستخلاف فيها .

وهذه العلاقة هي عينها التلازم بين الإنساني والإلهي في كيان الإنسان نفسه ؛ سواء تأله بالأسلوب العنيف فتوهم أنه هو محرفا؛ أو باللطيف فكان خليفة.

فهو بهذا الاكتشاف يمكننا من فهم ظاهرة الجهاد المطلق؛ الذي يذهب صاحبه إلى حد التضحية بحياته خدمة للتعالي ورفض العبودية وفساد معاني الإنسانية.

ولأورد النص الذي يسر به ابن خلدون أثر هذه العلاقة بين الإنساني والإلهي ؛ مع مفعول ما قد يفسد معاني الإنسانية في فهم موقف الإنسان من الحياة.

فابن خلدون يفسر ما يشبه الانتحار بديلا من قبول ما يترتب على عاملي إفساد معاني الإنسانية في التربية والحكم ؛ اللذين يمر بهما انقراض الأمم .

والمغزى هو أن ابن خلدون لا يفسر مجريات التاريخ وعلاقة الغالب بالمغلوب بمجرد صراع القوى المادية؛ بل يعلله بأنثروبولوجيا فلسفية ودينية عميقة.

وهذا نصه ؛ (بل أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء؛ والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم (أي فساد معاني الإنسانية) فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بها خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا . وفيه والله أعلم سر آخر (وهذا هو العامل الثاني) وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي ولقد يقال مثله الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء'+.

وقد أوردت هذا النص لعلتين موجبة وسالبة؛ التلازم بين الإنساني والإلهي في مفهوم رئاسة الإنسان بمقتضى الاستخلاف؛ واقتصار ابن خلدون على إحدى النتيجتين اللتين تترتبان على الأخلال بهذا التلازم: فهو فسر به

السلب ولم ير الإيجاب؛ بدليل مثاليه عن فناء الأمم ؛ فقد ضرب مثال الفرس واليهود وذهاب دولتهما وأمتهما بسبب العلتين اللتين وردتا النص؛ ولم يتفطن لأمرين: الأول عدم انطباق قانونه على المسلمين ؛ والثاني؛ وهو الأهم ومنه اخذنا عنوان البحث كله؛ ؛ تدارك المغلوب لوضعه بالتحريف؛ الذي يجعل الدين في خدمة الدنيا وليس العكس: فاتيكان العلمانية.

ومعنى ذلك أن قانون ابن خلدون؛ رغم صحته عامة؛ فإن فيه استثناءات موجبة) الدين السوي)؛ وسالبة) الدين المحرف)؛ قلبا للعلاقة بين الدنيا والعليا .

ففارس لم تنقرض بحق . فقد أمكن لدهاتها؛ بالتحريف الديني؛ أن يحولوا الإسلام الذي قضى على امبراطوريتهم إلى إيديولوجيا يستعيدون بها ما فقدوه.

وذلك رغم صحة الأمرين اللذين تكلم عليهما ابن خلدون: فقد قل عددهم؛ وقل اعتمارهم ؛ بالقياس إلى الممكن لو لم يغلبوا ؛ فتنقرض دولتهم لطويل زمان .

لكن بقاء الذكرة ؛ ورمزها الشاهنامة؛ كان كافيا لمحاولات الاستئناف رغم الضعف ؛ وهم يهاجمون وليسوا في دفاع ؛ لأن أغبياء العرب يحاربون سر قوتهم.

ونفس الامر بالنسبة إلى بني إسرائيل ..

وهنا الأمر أوضح: لم يندسوا في الإسلام؛ بل قلبوا العلاقة بين الدنيا والدين رأسا على عقب بفاتيكان العلمانية.

وفهم منطق هذا القلب؛ الذي غير خارطة الفكر الإنساني كله ؛ والتي رمز إليها القرآن بـ" العجل الذهبي ذي الخوار"؛ هو موضوع هذا الفصل الخاتم للبحث .

وهذا الفهم هو ما أعتبر نفسي قد أضفته لنظرية ابن خلدون حتى تكتمل كما طلب في غاية مقدمته: فهو يعتبر نفسه قد وضع حجر الأساس لعلم سيتكامل .

وقبل أن اقوم بذلك؛ لا بد من فهم علة وضعي الكلام على ما يجري في الكامور والمناطق المحرومة عامة؛ في هذا الفصل بالذات: فهو رمز ثورة الأحرار؛ وله صلة بنقيض ما يستنتجه ابن خلدون من قانونه المضاعف (ما يترتب على فساد معاني الإنسانية والإنسان المغلوب عن رئاسته بمقتضى الاستخلاف .(

لم يقل نسل المسلمين؛ ولم تنكسر شوكتهم ؛ بل هم في تكاثر عجيب وفي ثورة دائمة منذ أربعة عشر قرنا؛ والشباب اليوم صار يصل بين الاستعمارة الأرض والاستخلاف .

شباب الكامور والمناطق المحرومة لا يثور بسبب الحرمان فحسب (من ثمرة الاستعمارة الأرض (؛ بل لأن له وعيا برئاسة الإنسان بمقتضى الاستخلاف .

كلهم ممن تحرر من فاتيكان العلمانية فحركته الكرامة الإنسانية المتعالية على سد الحاجات الدنيوية: ذلك أن من كان على أخلاق العبيد يسهل ترضيته.

بمقتضى الاستخلاف . وهذه ؛ بوعي أو بغير وعي ؛ صارت ميزة شباب تونس.

مورست على شباب تونس محاولات إفساد معاني الإنسانية بالعنف المادي (سياسة الاستبداد)؛ والرمزي (تربية الاستبداد)؛ فكان أول الثائرين من شباب الأمة.

ومما يدلل على ذلك؛ تفسير العلمانيين السخيف لسلوك الشباب التونسي . فهو قد انقسم إلى رفض الاستبدادين السياسي والثقافي؛ بهجرتين لهما نفس الدلالة.

إما هجرة بأخلاق العبيد ؛ للغرق فيما يهرب منه ؛ أي الارتماء في البحر عله يصل إلى جنة الغرب الدنيوية بعبودية أشد من التي يهرب منها؛ أو العكس.

وكل العلمانيين يتغافلون عن الهروب إلى جنة الدنيا ليحقروا من الهروب إلى نفي الدنيا؛ وكلاهما ينتجان عن تعريف العلاقة السوية بين الدين والدنيا .

فالهروب إلى أوروبا؛ والهروب إلى حرب ثقافة أوروبا ؛ كلاهما توظيف للدين إيديولوجيا ؛ إما من قبل فاتيكان العلمانية؛ أو فاتيكان التحريف الصفوي.

فتحويل الجهاد إلى إرهاب؛ هو جوهر فلسفة الباطنية والحشاشين ؛ ومثاله سلوك "أحزاب الله" التي هي في الحقيقة أحزاب الشيطان؛ ومحرفو السنة يحاكونها .

لكن سلوك شباب الكامور وكل المناطق المحرومة؛ جهاد سياسي حقيقي هدفه تحرير الإنسان بسيادته على رزقه وعلى كيانه . وقد يحاربهم أعداؤهم بالإرهاب؛ وهو مهدد بهذه الحرب ليس من الداخل فحسب؛ بل من الخارج كذلك ؛ لأن أعداء الشباب في الداخل ليسوا إلا خدما لدى أعداء الأمة من الخارج: فرض التبعية.

بينت الإضافة التي تكتمل بها النظرية الخلدونية لتفسر ما يطابقها وما يشذ عنها بنفس المنطق ؛ ونزلت الكامور بتنبه الشباب . ولأواصل الآن البعث.

لهذا وضعت نظرية الفاعلية الرمزية التي تفهمنا علاقة الاستعمارة الارض بالاستخلاف فيها المثبتة والمنفية؛ أي بكمال المعادلة الوجودية أو بنقصها .

فالفاتيكان العلماني والتحريفي؛ حولا الجهاد إلى إرهاب؛ والاجتهاد إلى تعطيل تحريفي؛ وهما أداتا الصفوية والصهيونية في حربهما على الدين الحق وأهله .

نظرية الفاعلية الرمزية هي التي تفهمنا قابلية الأديان للتحريف؛ ومن ثم تنكر نفاق العبيد في أخلاق السادة؛ وسلوك الأوغاد في سلوك المرسان .

تنقسم الفاعلية الرمزية؛ التي تنتج عن قدرة الرمز تعويض المرموزة غيابه والقيام مقامه ؛ إلى نوعين ؛ كلاهما مضاعف ؛ وتتأصل أربعتها في قدرة التسمية.

ورمز القدرة على التسمية؛ هي التي تعلل بها قصة الاستخلاف في القرآن الكريم أهلية آدم للاستخلاف ؛ رغم صحة وصفه الملائكة له : سفك

الدماء والفساد .

والسؤال هو:؛ ما الذي تضيفه قدرة التسمية (علمه الأسماء كلها أي القدرة على تسمية كل شيء) للإنسان ليتجاوز سفك الدماء والفساد في الأرض؛ أو لتبريرهما .

وعندما أقول قصة الاستخلاف ؛ فقصدي أنها أمثولة رمزية وليست بالضرورة واقعية فعلية؛ لأنه لا أحد يعتقد أن الله جالس الملائكة وحاورها فيما يريد .

لذلك فليس كلامي هذا من جنس الرجم بالغيب؛ لأننا نتكلم في الشاهد الذي يطابق تأويل هذه القصة الرمزية؛ التي يفهمنا بها القرآن علل سلوك الإنسان.

وهذه المحاولة هي إذن تطبيق صارم لما طلبت الآية 53 من سورة فصلت : حقيقة القرآن تعلم برؤية آيات الآفاق والأنفس: توجيهات القرآن لا تقرأ وتفهم إلا فلسفيا .

القرآن لا يتكلم على الأشياء ؛ بل على صلة الإنسان بها بمنظور القيم الخمس المتعالي على الغاني:

طلب الحقيقة والجمال والجلال والجهة ([شرط الحرية) والوجود) التعالي على الفناء)؛ هي المناظير التي بها يتجاوز الإنسان الفاني فيسمو لحقيقة الباقي .

ويتفرع عن القدرة على التسمية؛ التي هي أصل وظيفة الرمزء حيث ينوب الاسم مسماه» حقا أو وهما؛ إلى رمز الفعل بشرعيه ؛ وفعل الرمز بشرعيه ؛

فتكون أربعة فروع.

فأما فعل الرمز أو "العملة" ؛ فهي رمز المال؛ أصل كل قوة مادية؛ سياسية كانت أو اقتصادية؛ وهو أصل عبادة العجل التي تكلمنا عليها في هذا البحث كله .

يستعمل عادة لتبرير فعل رمز الفعل الذي تقدم تعريفه .

فتكون الفاعلية الرمزية؛: الأول والثاني فاعلية رمز الفعل العنيف؛ أي فعل العملة رمز المال . ثم الثالث والرابع فاعلية فعل الرمز اللطيف؛ اي الكلمة رمز المقال ..

والثانيان يكونان لغطاء أفعال الأولين وتبريرهما بثقافة؛ هي تحريف للتعالي سواء كان والخاصية المميزة للخطاب القرآني؛ أنه يجعل الكلمة اساس ثقافة تفضح الأولين ضد تحريف شرائع السياسة والاقتصاد ؛ اساس كل ظلم مادي بتبرير روحي .

لكن ما حصل في تاريخ فكرنا بسبب الانحراف؛ هو اهمال هذا الوجه النقدي الذي يتميز به الخطاب القرآني؛ والنكوص إلى ما ينقده القرآن بالغاء الحريتين .

عادت الوساطة بين المؤمن وربه؛ وعادت السلطة بالحق الإلهي) دعوى الإمامة) أو بالحق الطبيعي ((قوة العصبية)؛ وأصبح تاريخ المسلمين خارج قيم القرآن.

وفي ضوء هذا الفهم لخطاب القرآن النقدي؛ ينبغي أن تفهم الآية 38 من الشورى: ففيها المبدأ هو الاستجابة للرب ؛ وعلامتها علاقة مباشرة به ؛

الصلاة .

يليه تعريف الأمر في" أمرهم"؛ تعني أن الأمر أمر الجماعة وليس أمر غيرهم بلغة فلسفة الأنظمة السياسية: أمر- رأس . هم -الجماعة. فينتج راسبوبليكا .

طبيعة نظام الحكم في الإسلام هي إذن : أمر الجماعة أي جمهورية -راسبوبليكا باللاتينية. يكفي أن نسأل عن معنى "أمر" وعما يحيل إليه ضمير "هم" .

ثم يليه أسلوب الحكم ؛ أي كيف تحكم الجماعة أمرها بنفسها؟

إحالة إلى المستجيبين لربهم الذين يحكمون أمرهم بالشورى العامة.

والشورى العامة؛ هي الديموقراطية في ترجمتها الكاملة؛ بعد تدرجها من شورى الأحرار إلى شورى الأغنياء إلى شورى الرجال إلى شورى الجميع في عصرنا .

وتختم الآية برمز الفاعلية أي الرزق : ومما رزقناهم ينفقون .

وابواب الإنفاق معلومة في القرآن (البقرة 177 مثلا (بقانون يمنع دين العجل الذهبي. أصل فاعلية الرمز القدرة على التسمية؛ التي تمكن من الفعل بالاسم بديلا من المسمى في غيابه الظرفية أو الكلي ؛ وهو مصدر الصدق والكذب في آن.

ويتشرع عن هذا الأصل فرعان لرمز الفعل؛ أي رمز القوة المادية؛ سياسية كانت أو اقتصادية؛ وهي ما به يتحقق الاستعمارة الأرض للأحرار أو للعبيد .

الباطل والاستعباد أو لخدمة الحق بنقده وتحرير الإنسان.

بهذا نكون قد وضعنا الأسس ,، التي بالانطلاق منها ، يمكن استكمال العلاج الخلدوني الذي هو لبنة أولى لفهم كيان الإنسان: المستعمر والمستخلف في الأرض .

لكن القصد من العمل ليس مجرد استكمال نظرية ابن خلدون وحتى الكلام عليه ، فهو ليس مقصودا لذاته ، بل الهدف هو جمع شتات الفكر السياسي الإسلامي.

فمن علامات الضعف الذي أصاب فكرنا في كل مجال طابع البذرات المشتتة، عديمة الرابط المنطقي بين مع ثورية مشتتة، وكأنها خواطر اتفاقية لا وصل بينها .

هديا، إن أجزت لنفسي، إبداع شبكة مفهومية تصل الفتات والشتات من أفكار هؤلاء الأعلام، الذين لم تبرز قيمة نظرياتهم لتشتتها وهشاشة بنيتها المنطقية .

بدا لي التراث الإسلامي وتحكم نقدته ، أنه كحبات سبحة انشرط عقدها فتشرقت حباتها ، فندبت نفسي لجمعها وإعادة ترتيبها بنظام يتطابق فيه العقل والنقل .

لذلك كان موقفي من ارتجال نقدة التراث، العودة بالنقد التاريخي إلى شرطه الأول :، هل نقد التراث ممكن من دون تحديد منطقه ونظامه الذاتيين له أولا؟

وهل تراث أي أمة يخرج عن سنن التاريخ الإنساني؟ ل أم أن كل الحضارات خاضعة لنفس السنن التي من دونها يكون الكلام على أدوائها

مقصورا على الأعراض؟

جواب ابن خلدون: الحضارات) التراث) لها هي بدورها طبائع وقوانين مثل الظاهرات الطبيعية حتى وإن كانت من طبيعة أخرى .

وجوابي معرفتها شرط نقدها .

وما أسميه استكمال محاولة ابن خلدون ؛ هو التسليم بجوابه أولا؛ ثم البحث فيما ينبغي أن نضيفه عليه ؛ لجعله قابلا للاستعمال بصورة كونية وبلغة عصرنا ء

فإن وفقت ؛ فبعون الله وتوفيقه ؛ وإن فشلت ؛ فحق المجتهد يبقى ثابتا؛ وإن كان نصف حق الناجح . والمهم أن يتحرر الشباب من كاريكاتوري التقليد البليد .

فمن شروط الاستئناف؛ الإقدام على الاجتهاد والجهاد بأخلاق القرآن وبتشجيعه عليهما بشروط قيمه ؛ فالصدق مبرر كاف لبراءة اجتهاد الأحرار وجهادهم . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين الصقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الالمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. بيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاضي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

م ا | وال ©." د ال / ٠ -" ٠ " فى سس ١"

أبو يعرب المرزوقي

الفاتيكان العلماني او سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام

الفاتيكان العلماني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

لم أتكلم على حركات الشباب -عفوية كانت أو منظمة-حركاتهم في المناطق ضحايا الظلم والعسف والتمييز والاحتقار قبل تحليل علاقة الاستعمار بالاستخلاف .

ذلك مضمون الفصول الأربعة التي بينت فيها دور فاتيكان العلمانية في قلب العلاقة بين وقد رمزت إليه بمفهومين يبدوان متناقضين: فاتيكان (رمز الدين) العلمانية (رمز الدنيا (. وهو يحصل بأسلوبين لتبرير سلطان القوتين اللطيفة والعنيفة.

والديني هنا ، مفهوم قرآني متجاوز للدلالة التقليدية: إنه الصبو الروحي للتعالي ، وعيا بالمعادلة الوجودية، التي هي كيان الإنسان الملازم للألوهية .

وإعجابي الشديد بابن خلدون، لا علاقة لها بتخريف طالبي الغربي في العربي : فعندهم لا معنى لهذا إلا بما فيه من ذاك . لا أبحث فيه عن كونت أو ماركس، فقد وجدت فيه ما يتجاوز كونت وماركس رغم أني لم أطلبه. وجدت فيه أعمق فهم للعلاقة بين مقومي الإنسان: تلازم الاستعمار الأرض والاستخلاف فيها .

وهذه العلاقة هي عينها التلازم بين الإنساني والإلهي في كيان الإنسان نفسه ، سواء تأله بالأسلوب العنيف فتوهم أنه هو محرفا، أو باللطيف فكان خليفة.

فهو بهذا الاكتشاف يمكننا من فهم ظاهرة الجهاد المطلق، الذي يذهب صاحبه إلى حد التضحية بحياته خدمة للتعالي ورفض العبودية وفساد معاني الإنسانية.

ولأورد النص الذي يفسر به ابن خلدون أثر هذه العلاقة بين الإنساني والإلهي ؛ مع مفعول ما قد يفسد معاني الإنسانية في فهم موقف الإنسان من الحياة.

فابن خلدون يفسر ما يشبه الانتحار بديلا من قبول ما يترتب على عاملي إفساد معاني الإنسانية في التربية والحكم؛ اللذين يمر بهما انقراض الأمم .

والمغزى هو أن ابن خلدون لا يفسر مجريات التاريخ وعلاقة الغالب بالمغلوب بمجرد صراع القوى المادية؛ بل يعلله بأنثروبولوجيا فلسفية ودينية عميقة.

وهذا نصه ؛ (بل أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء؛ والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آل لسواها وعالة عليهم (أي فساد معاني الإنسانية) فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغابين لكل متغلب وطعمة لكل آكل وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا . وفيه والله أعلم سر آخر (وهذا هو العامل الثاني) وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي ولقد يقال مثله في الحيوانات المترسة وإنها لا

تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء'+.

وقد أوردت هذا النص لعلتين موجبة وسالبة؛ التلازم بين الإنساني والإلهي في مفهوم رئاسة الإنسان بمقتضى الاستخلاف؛ واقتصار ابن خلدون على إحدى النتيجتين اللتين تترتبان على الإخلال بهذا التلازم: فهو فسر به السالب ولم ير الإيجاب؛ بدليل مثاليه عن فناء الأمم ؛ فقد ضرب مثال الفرس واليهود وذهاب دولتهما وأمتهما بسبب العلتين اللتين وردتا في النص؛ ولم يتفطن لأمرين: الأول عدم انطباق قانونه على المسلمين؛ والثاني؛ وهو الأهم ومنه أخذنا عنوان البحث كله؛ : تدارك المغلوب لوضعه بالتحريف؛ الذي يجعل الدين في خدمة الدنيا وليس العكس: فاتيكان العلمانية.

ومعنى ذلك أن قانون ابن خلدون؛ رغم صحته عامة؛ فإن فيه استثناءات موجبة (الدين السوي)؛ وسالبة) الدين المحرف)؛ قالبا للعلاقة بين الدنيا والعليا .

ففارس لم تنقرض بحق . فقد أمكن لدهاتها ؛ بالتحريف الديني؛ أن يحولوا الإسلام الذي قضى على امبراطوريتهم إلى إيديولوجيا يستعيدون بها ما فقدوه .

وذلك رغم صحة الأمرين اللذين تكلم عليهما ابن خلدون: فقد قل عددهم؛ وقل اعتمارهم ؛ بالقياس إلى الممكن لو لم يغلبوا ؛ فتنقرض دولتهم لطويل زمان .

لكن بقاء الشكرة ؛ ورمزها الشاهنامة؛ كان كافيا لمحاولات الاستئناف

رغم الضعف ؛ وهم يهاجمون وليسوا في دفاع ؛ لأن أغبياء العرب يحاربون سر قوتهم .

ونفس الامر بالنسبة إلى بني إسرائيل .

وهنا الأمر أوضح: لم يندسوا في الإسلام؛ بل قلبوا العلاقة بين الدنيا والدين رأسا على عقب بفاتيكان العلمانية.

وفهم منطق هذا القلب؛ الذي غير خارطة الفكر الإنساني كله ؛ والتي رمز إليها القرآن بـ" العجل الذهبي ذي الخوار"؛ هو موضوع هذا الفصل الخاتم للبحث .

وهذا الفهم هو ما أعتبر نفسي قد أضفته لنظرية ابن خلدون حتى تكتمل كما طلب في غاية مقدمته: فهو يعتبر نفسه قد وضع حجر الأساس لعلم سيتكامل .

وقبل أن أقوم بذلك؛ لا بد من فهم علة وضعي الكلام على ما يجري في الكامور والمناطق المحرومة عامة؛ بل هذا الفصل بالذات: فهو رمز ثورة الأحرار؛ وله صلة بنقيض ما يستنتجه ابن خلدون من قانونه المضاعف (ما يترتب على فساد معاني الإنسانية والإنسان المغلوب عن رئاسته بمقتضى الاستخلاف .(

لم يقل نسل المسلمين ؛ ولم تنكسر شوكتهم ؛ بل هم في تكاثر عجيب وفي ثورة دائمة منذ أربعة عشر قرنا؛ والشباب اليوم صار يصل بين الاستعمار الأرض والاستخلاف .

شباب الكامور والمناطق المحرومة لا يثور بسبب الحرمان فحسب (من

ثمرة الاستعمار الأرض (؛ بل لأن له وعيا برئاسة الإنسان بمقتضى الاستخلاف .

كلهم ممن تحرر من فاتيكان العلمانية فحركته الكرامة الإنسانية المتعالية على سد الحاجات الدنيوية: ذلك أن من كان على أخلاق العبيد يسهل ترضيته.

لا يجاهد بالنفس إلا من كان لا يرضى بـ"حياة" ويطلب الحياة؛ أي الرئاسة الإنسانية بمقتضى الاستخلاف . وهذه ؛ بوعي أو بغير وعي ؛ صارت ميزة شباب تونس .

مورست على شباب تونس محاولات إفساد معاني الإنسانية بالعنف المادي (سياسة الاستبداد)؛ والرمزي (تربية الاستبداد)؛ فكان أول الثائرين من شباب الأمة.

ومما يدلل على ذلك ؛ تفسير العلمانيين السخيف لسلوك الشباب التونسي . فهو قد انقسم إلى رفض الاستبدادين السياسي والثقافي؛ بهجرتين لهما نفس الدلالة.

إما هجرة بأخلاق العبيد ؛ للغرق فيما يهرب منه ؛ أي الارتماء في البحر عله يصل إلى جنة الغرب الدنيوية بعبودية أشد من التي يهرب منها؛ أو العكس.

وكل العلمانيين يتغافلون عن الهروب إلى جنة الدنيا ليحقروا من الهروب إلى نفي الدنيا؛ وكلاهما ينتجان عن تعريف العلاقة السوية بين الدين والدنيا .

فالهروب إلى أوروبا، والهروب إلى حرب ثقافة أوروبا ، كلاهما توظيف للدين إيديولوجيا ، إما من قبل فاتيكان العلمانية, أو فاتيكان التحريف الصفوي.

فتحويل الجهاد إلى إرهاب، هو جوهر فلسفة الباطنية والحشاشين ، ومثاله سلوك "أحزاب الله" التي هي في الحقيقة أحزاب الشيطان ، ومحرفو السنة يحاكونها .

لكن سلوك شباب الكامور وكل المناطق المحرومة، جهاد سياسي حقيقي هدفه تحرير الإنسان بسيادته على رزقه وعلى كيانه . وقد يحاربهم أعداؤهم بالإرهاب ، وهو مهدد بهذه الحرب ليس من الداخل فحسب، بل من الخارج كذلك ، لأن أعداء الشباب في الداخل ليسوا إلا خدما لدى أعداء الأمة من الخارج: فرض التبعية.

بينت الإضافة التي تكتمل بها النظرية الخلدونية لتفسر ما يطابقها وما يشذ عنها بنفس المنطق ، ونزلت الكامور بتنبه الشباب . ولأواصل الآن البعث.

لهذا وضعت نظرية الفاعلية الرمزية التي تفهمنا علاقة الاستعمار الأرض بالاستخلاف فيها المثبتة والمنفية، أي بكمال المعادلة الوجودية أو بنقصها .

فالفاتيكان العلماني والتحريفي ، حولا الجهاد إلى إرهاب، والاجتهاد إلى إنجيل تحريفي ، وهما أداتا الصفوية والصهيونية في حربهما على الدين الحق وأهله .

نظرية الفاعلية الرمزية هي التي تفهمنا قابلية الأديان للتحريف، ومن ثم تنكر

نفاق العبيد في أخلاق السادة ؛ وسلوك الأوغاد في سلوك الفرسان .

تنقسم الفاعلية الرمزية؛ التي تنتج عن قدرة الرمز تعويض المرموز له غيابه والقيام مقامه ؛ إلى نوعين ؛ كلاهما مضاعف ؛ وتتأصل أربعتها في قدرة التسمية.

ورمز القدرة على التسمية؛ هي التي تعلل بها قصة الاستخلاف في القرآن الكريم أهلية آدم للاستخلاف ؛ رغم صحة وصف الملائكة له : سفك الدماء والفساد .

والسؤال هو:؛ ما الذي تضيفه قدرة التسمية (علمه الأسماء كلها أي القدرة على تسمية كل شيء) للإنسان ليتجاوز سفك الدماء والفساد في الأرض؛ أو لتبريرهما .

وعندما أقول قصة الاستخلاف ؛ فقصدي أنها أمثولة رمزية وليست بالضرورة واقعية فعلية؛ لأنه لا أحد يعتقد أن الله جالس الملائكة وحاورها فيما يريد .

لذلك فليس كلامي هذا من جنس الرجم بالغيب؛ لأننا نتكلم في الشاهد الذي يطابق تأويل هذه القصة الرمزية؛ التي يفهمنا بها القرآن علل سلوك الإنسان.

وهذه المحاولة هي إذن تطبيق صارم لما طلبت الآية 53 من سورة فصلت : حقيقة القرآن تعلم برؤية آيات الآفاق والأنفس: توجيهات القرآن لا تقرأ وتفهم إلا فلسفيا .

القرآن لا يتكلم على الأشياء ؛ بل على صلة الإنسان بها بمنظور القيم

الخمس المتعالي على الفاني:

- والجهوية - والوجودية

طلب الحقيقة والجمال والجلال والجهة ([شرط الحرية) والوجود) التعالي على الفناء)؛ هي المناظير التي بها يتجاوز الإنسان الفاني فيسمو لحقيقة الباقي .

ويتفرع عن القدرة على التسمية؛ التي هي أصل وظيفة الرمز, حيث ينوب الاسم مسماه؛ حقا أو وهما؛ إلى رمز الفعل بشرعيه ؛ وفعل الرمز بشرعيه ؛ فتكون أربعة فروع.

فأما فعل الرمز أو" العملة" ؛ فهي رمز المال؛ أصل كل قوة مادية؛ سياسية كانت أو اقتصادية؛ وهو أصل عبادة العجل التي تكلمنا عليها في هذا البحث كله .

يستعمل عادة لتبرير فعل رمز الفعل الذي تقدم تعريفه .

فتكون الفاعلية الرمزية؛: الأول والثاني فاعلية رمز الفعل العنيف؛ أي فعل العملة رمز المال . ثم الثالث والرابع فاعلية فعل الرمز اللطيف؛ أي الكلمة رمز المقال ..

والثانيان يكونان لغطاء أفعال الأولين وتبريرهما بثقافة, هي تحريف للتعالي سواء كان والخاصية المميزة للخطاب القرآني؛ أنه يجعل الكلمة أساس ثقافة تفضح الأولين ضد تعريف شرائع السياسة والاقتصاد ؛ أساس كل ظلم مادي بتبرير روحي .

لكن ما حصل في تاريخ فكرنا بسبب الانحراف؛ هو إهمال هذا الوجه

النقدي الذي يتميز به الخطاب القرآني؛ والنكوص إلى ما ينقده القرآن بإلغاء الحريتين .

عادت الوساطة بين المؤمن وربه؛ وعادت السلطة بالحق الإلهي ([دعوى الإمامة) أو بالحق الطبيعي) قوة العصبية) ؛ وأصبح تاريخ المسلمين خارج قيم القرآن.

وفي ضوء هذا الفهم لخطاب القرآن النقدي ؛ ينبغي أن تفهم الآية 38 من الشورى: ففيها المبدأ هو الاستجابة للرب ؛ وعلامتها علاقة مباشرة به : الصلاة .

يليه تعريف الأمر في" أمرهم"؛ تعني أن الأمر أمر الجماعة وليس أمر غيرهم بلغة فلسفة الأنظمة السياسية: أمر- راس . هم-الجماعة. فينتج راسبوبليكا .

طبيعة نظام الحكم في الإسلام هي إذن ؛ أمر الجماعة أي جمهورية -راسبوبليكا باللاتينية. يكفي أن نسأل عن معنى "أمر" وعما يحيل إليه ضمير "هم" .

ثم يليه أسلوب الحكم ؛ أي كيف تحكم الجماعة أمرها بنفسها؟

إحالة إلى المستجيبين لربهم الذين يحكمون أمرهم بالشورى العامة.

والشورى العامة؛ هي الديموقراطية في ترجمتها الكاملة؛ بعد تدرجها من شورى الأحرار إلى شورى الأغنياء إلى شورى الرجال إلى شورى الجميع في عصرنا .

وتختم الآية برمز الفاعلية أي الرزق : ومما رزقناهم ينفقون .

وأبواب الإنفاق معلومة في القرآن) البقرة 177 مثلا (بقانون يمنع دين

العجل الذهبي. أصل فاعلية الرمز القدرة على التسمية؛ التي تمكن من الفعل بالاسم بديلا من المسمى في غيابه الجزئي أو الكلي ؛ وهو مصدر الصدق والكذب في آن.

ويتفرع عن هذا الأصل فرعان لرمز الفعل؛ أي رمز القوة المادية؛ سياسية كانت أو اقتصادية؛ وهي ما به يتحقق الاستعمار الأرض للأحرار أو للعبيد .

الباطل والاستعباد أو لخدمة الحق بنقده وتحرير الإنسان.

بهذا نكون قد وضعنا الأسس ؛ التي بالانطلاق منها ؛ يمكن استكمال العلاج الخلدوني الذي هو لبنة أولى لفهم كيان الإنسان: المستعمر والمستخلف في الأرض .

لكن القصد من العمل ليس مجرد استكمال نظرية ابن خلدون وحتى الكلام عليه ؛ فهو ليس مقصودا لذاته ؛ بل الهدف هو جمع شتات الفكر السياسي الإسلامي.

فمن علامات الضعف الذي أصاب فكرنا في كل مجال طابع البذرات المشتتة؛ عديمة الرابط المنطقي بين معنوية مشتتة؛ وكأنها خواطر اتفاقية لا وصل بينها .

هدفي؛ إن أجزت لنفسي؛ إبداع شبكة مفهومية تصل الفتات والشتات من أفكار هؤلاء الأعلام؛ الذين لم تبرز قيمة نظرياتهم لتشتتها وهشاشة بنيتها المنطقية .

بدا لي التراث الإسلامي وتحكم نقدته ؛ أنه كحبات سبحة انشرط عقدها

فتفرقت حباتها ؛ فندبت نفسي لجمعها وإعادة ترتيبها بنظام يتطابق فيه العقل والنقل .

لذلك كان موقفي من ارتجال نقدة التراث ؛ العودة بالنقد التاريخي إلى شرطه الأول: هل نقد التراث ممكن من دون تحديد منطقه ونظامه الذاتيين له أولا؟

وهل تراث أي أمة يخرج عن سنن التاريخ الإنساني؟

أم أن كل الحضارات خاضعة لنفس السنن التي من دونها يكون الكلام على أدوائها مقصورا على الأعراض؟

جواب ابن خلدون: الحضارات) التراث) لها هي بدورها طبائع وقوانين مثل الظاهرات الطبيعية حتى وإن كانت من طبيعة أخرى .

وجوابي معرفتها شرط نقدها .

وما أسميه استكمال محاولة ابن خلدون ؛ هو التسليم بجوابه أولا؛ ثم البحث فيما ينبغي أن نضيفه عليه ؛ لجعله قابلا للاستعمال بصورة كونية وبلغة عصرنا ء

فإن وفقت ؛ فبعون الله وتوفيقه ؛ وإن فشلت ؛ فحق المجتهد يبقى ثابتا؛ وإن كان نصف حق الناجح . والمهم أن يتحرر الشباب من كاريكاتوري التقليد البليد .

فمن شروط الاستئناف؛ الإقدام على الاجتهاد والجهاد بأخلاق القرآن وبتشجيعه عليهما بشروط قيمه ؛ فالصدق مبرر كاف لبراءة اجتهاد الأحرار وجهادهم .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس

التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل

والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

م ا | وال ©." د ال / ٠ -" ٠ " فى سس ١"

أبو يعرب المرزوقي

الفاتيكان العلماني أو سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام

الفاتيكان العلماني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الفصل الرابع

تحاول في هذا الفصل الرابع من "الفاتيكان العلماني" الجواب عن السؤال الثاني بعد أن وصفنا الحال بسلم تصاعدي لفساد معاني الإنسانية لدى نخبنا .

اعتمدنا في الوصف المنحنى التصاعدي لمساد معاني الإنسانية من السلطان الرمزي) نخبة الرؤى) إلى السلطان الفعلي (نخبة الإرادة)؛ ونعكس ؛ فالتعليل ؛ وذلك بمقتضى منطق ابن خلدون في تفسير فساد معاني الإنسانية: فهو يعالله في السياسية ببعديها؛ التربوي والحكمي ؛ بالعنف والاضطهاد المعطل لقوى النفس.

لكن ذلك لا يكفي لفهم التحولات الحضارية؛ التي هي موضوع التاريخ المديد . فله تعليل أعمق: الترف القاتل للقوى العضوية بما يشبه الإعياء الوجودي.

والإعياء الوجودي مع فساد معاني الإنسانية؛ يمثلان عزوفا عن الحياة أو فقدانا للعنفوان العضوي الملازم ؛ لتغير حقب التاريخ المديدة بقانون التراكم .

والمعلوم أن نظرية ابن خلدون الفلسفية (ويطابقها ترجمته الدينية لها) تتألف من مستويين يناظران مقومي الإنسان؛ الاستعمارة الأرض؛ والاستخلاف فيها .

والأول؛ كما أسلفنا ؛ يغلب عليه القانون الطبيعي؛ والثاني يغلب عليه

القانون الخلقي؛ دون أن يخلو الأول من الأخلاق ؛ والثاني من الطبيعة؛ لوحدة البعدين .

وعلمه بما يحيل إلى البعدين وتداخلهما : "علم العمران البشري) الاستعمارة الارض) والاجتماع الإنساني) الاستخلاف فيها (: تكامل الطبيعي والخلقي .

وهنا تبرز الآليات التي يريد استعمالها لفهم مسار فساد معاني الإنسانية؛ التي تثير الانحطاط الذي ينتهي عادة بزوال الجماعة التي تصاب به .

والمسار مضاعف : وهو تطور الجماعات بمقتضى الانتظام العضوي) أنظمة الجماعة) ومسار الجماعات بمقتضى الانتظام الخلقي) أنظمة الدولة) : خمس للنظامين .

ولنبدأ بمفهوم أسال الكثير من الحبر بسبب استعمال ابن خلدون لمفهوم العرب بمعنيين: القوم والدرجة الأقصى في البداوة نظيرا للأعراب والعرب في القرآن.

فالعرب ؛ بمعنى الدرجة القصوى من البداوة؛ يستعملها ابن خلدون في كلامه على كل سكان الصحاري من رعاة الإبل ؛ أو المرحلة الأولى من البداوة عامة.

والدليل؛ أنه يستعمل الكلمة ويحيل للأفغان والمغول وبعض سكان الجزيرة العربية؛ من رعاة الإبل ؛ والأبعد عن منازل الحضر من الجماعات البشرية.

ويناظر هذا المفهوم الواصف للجماعات ؛ مفهوم نظام العصبية؛ الذي يعتبره مفضيا للهرج ؛ والذي هو بداية الانتظام السياسي بالشوكة دون عقد

سياسي وخلقي .

وهو يشبه مفهوم الحالة الطبيعية في نظريات الدولة في قرن التنوير، لكنه ليس فرضية، كما في هذه الحالة، بل يعتبره ابن خلدون حقيقة تاريخية فعلية.

ويلي ذلك خمس أنظمة سياسية، مثلما يلي العرب (الأعراب) خمس أنظمة جماعية من النسيج الاجتماعي ، مناظرة لها في الانتقال من البداوة إلى الحضارة.

ففي النظام السياسي نجد عقدا دينيا لصالح أصحاب السلطان الرمزي وبداية انتظام الجماعة بالعرف ، وهي بداية الاستقرار. ولا يقتضي الاستقرار المكاني .

فإذا حصل الاستقرار في المكان، يصبح العقد الديني أكثر عدلا، لأنه هو الذي يؤسس عبودية للإله وليس للوسطاء ، وهو شبه شامل لمصلحة الحاكم والمحكوم .

لكن الاستقرار يؤدي إلى الدعة، فينتقل الحكام من بساطة البداوة إلى تعقيد الحضارة، وبالتدريج يتم إبداع الحيل السياسية بحكم العقل لصالح الحاكمين .

وغالبا ما يحصل ذلك عندما يريد الحاكم الانفراد بالمجد ، فيعوض العصبية القبلية بعصبية الولاء من الموالي والخدم الذين ليس لهم صلة نسب ، بل هم خدم.

فتبدأ المرحلة التي تمتد يد الموالي للمشاركة في الحكم ، فيصبح النظام

العقلي من حيل الحكم جامعا بين مصالح الحكام وخدمهم ؛ أي بعض المحكومين .

لكن نظام الجماعة المجتمعي ؛ ونظام الجماعة السياسي ؛ مزيج من هذه المراحل :؛ من فوضى العصبية إلى غاية الترف؛ ومن العقد الديني إلى غاية العقد العقلي .

وفي خلال ذلك يحدث تياران متعاكسان : من البداوة إلى الحضارة تأثير التغذية الطبيعية والعضوية؛ ومن الحضارة إلى البداوة تأثير التغذية الثقافية.

لكأن التحضر يقتل القوى العضوية بالتدريج؛ والتبدي يحييها بالتدريج؛ فيكون التبادل بين المسارين تبادلا عضويا وحضاريا ؛ تعاوض بين الطبيعي والثقافي.

وهنا يورد ابن خلدون دور الغزوات البدائية للمراكز الحضارية؛ بوصفها مصدر التجديد الحيوي الذي يمدد عمر الحضارات لتوالي القوى الحيوية عليها .

ويشترط بألا يكون مستوى البداوة مرحلة الانتظام الجماعي والعصبي ؛ وهي المرحلة التي يسميها مرحلة العرب في جميع الأمم ؛ لتنافيها الكلي مع الحضارة.

مثال بني هلال ؛ لسوء الحظ قبيلتي منهم والذين -بحسب رواية ابن خلدون - خربوا حضارة ما مغزى هذه القصة كلها؟ التفسير بعلاقة القانون الطبيعي بالقانون الخلقي في نظرية الدولة؛ بالتناظر مع مقومي الإنسان مستعمرا وخليفة في الأرض .

وكل الحالات التي ذكرناها حدثت في التاريخ الإسلامي ؛ لكن ابن خلدون لم يستمدها استقراء ؛ بل هي نتيجة علاقة القانونين في تعينها : عمران واجتماع.

فهو يقابل بين عمران واجتماع من حيث انتظام الجماعة للاستعمار وللاستخلاف في الأرض ؛ ويقابل بين البشري والإنساني من حيث انتظام الحكم السياسي.

وبصورة أدق وبمفهومات ابن خلدون ؛ فالانتظام الأول لمادة العمران؛ والانتظام الثاني لصورته ؛ والتلازم بين المادة والصورة هو التلازم بين الطبيعي والثقافي.

ومن دون العمران يمتنع الاجتماع؛ ومن دون البشري يمتنع الإنساني:

- الأول في الحالتين يغلب عليه الطبيعي والمادي.

- والثاني فيهما يغلب عليه الخلقي والرمزي.

حان الآن أوان الكلام عن طروء الانحطاط المتدرج بدأ بنخبة الإرادة؛ فالمعرفة فالقدرة) فالحياة ؛ فالوجود ؛ ترتيب تعليل الفصل الثالث عكس وصف الفصل الثاني .

وسأواصل عرض رأي ابن خلدون؛ لنعلم أن نظرية الدولة؛ بخلاف ما يتوهم الكثير من السفهاء ؛ لم تكن غائبة في فكر المسلمين ؛ بل هي دائمة الحضور.

ويبدأ ابن خلدون التفسير بعاملي القوة الحاكمة وأداتيها العسكرية والمالية. فالحكم يشرع الحاكم بالتفرد بالحكم ؛ فيقرب الموالي ويستعمل المرتزقة؛

وبالتدريج، يغتصب الموالي والمرتزقة الحكم، ومن الأمثلة أن الرشيد رغم نكبه للبرامكة لم يحم الدولة، قتل ابنه من العربية، وساد ابنه من الفارسية، وانتهى الأمر بسيادة ابنه من الأم التركية، وأصبحت الحامية هي الحاكمة بأمر الخلافة منذئذ إلى سقوطها .

والحامية تحكم بالاستبداد والعنف والفساد ، فأفسدوا معاني الإنسانية. لكن ذلك متلازم مع استبداد رمزي لنخبة الرؤى التي تضفي عليهم الشرعية.

وهي لا تضفي الشرعية بمعنى التشكيك في أمانتها ، فتكون مثلا من جنس فقهاء البلاط، بل لعلة أعمق ، هي كما سبق أن بينت بسبب علوم الملة للآية 53 من سورة فصلت .

فالفقه والتصوف عمليا ، والكلام والفلسفة نظريا ، علوم زائفة لأنها تركت الشاهد المعلوم واهتمت بالغيب المجهول ، فكانت رجعة لتأسيس دور الوساطة الروحية.

لذلك تحولت كل العلوم العملية خاصة، إلى ما يشبه ويل للمصلين في قضايا الحكم وشروطه الدستورية: بات قانون الطوارئ أصلا ، والدستور القرآني فرعا وأيدوا ذلك بالحديث، سواء الموضوع أو الذي كان مشروطا بظرفه في حالات الحرب والطوارئ المؤقتة خلال إدارة الرسول نفسه لدولة ناشئة لم يشتد عودها .

وبذلك أصبح نظام التربية مثل نظام الحكم ، معتمدا العنف المادي والرمزي، وهو ما أفسد معاني الإنسانية بمصطلح ابن خلدون فاستسام الجميع للاشرعية.

والمرحلة الموالية لتعليل الانحطاط؛ هي فقدان العلماء لدور الإبداع المحقق لشروط الاستعمار الأرض بسبب غياب الآية 53 من سورة فصلت: لا علم بالآفاق وبالأنفس . ولا

كان القصد بالآفاق الطبيعة والتاريخ؛ والقصد بالأنفس دور الإنسان في صلته بهما وانعكاس علاقته بهما في نفسه ؛ أصبحت المعرفة تخريا في الغيب؛ وأصبح الأمر المنهي عنه نصا في الآية 7 من آل عمران ؛ أهم مباحث الكلام والتصوف والفلسفة وأصول الفقه ؛ بحيث تحقق ما وصفت الآية: زيغ القلوب وإرادة الفتنة.

أصبح ما وظيفته تحقيق شروط الاستعمار في الارض محققا لشروط الحرب الأهلية الدائمة بمعارف زائفة لا تثبت ولا تنفي علميا ؛ بل تفرض بالعنف والقوة.

بعد هذا المستوى الثاني من فساد معاني الإنسانية؛ نصل الى المستوى الثالث؛ مستوى القدرة الاقتصادية ليس ثمرة العمل ؛ بل ثمرة الغزو والمصادرة.

وقد ركز ابن خلدون على هذا العامل الثالث؛ بل كاد يحصر الظلم فيما يتعلق به ودور السلطة الجائرة في افتكاك الأرزاق بالجباية والمصادرة والمتاجرة.

يبدأ الفساد بطغيان الحامية ماديا ؛ فطغيان العلماء رمزيا ؛ فيفسد الحكم والتربية ويتوقف الإنتاج المادي ويصبح غاية الإنتاج الرمزي شعر المديح.

يفسد الحكم والعلم والإنتاج المادي والإنتاج الرمزي؛ ويلازم الأول

الأخير فساد الرؤى، وهو في حالتنا تعريف الرؤى القرآنية في النظر والعمل .

وذلك هو عين الانحطاط الذي سيطر على الأمة منذ أن انتقلت من حكم ذاتها بذاتها إلى حكم الحاميات ؛ وهي في الغالب من المرتزقة ومعها الموالي للإدارة.

ولست بحاجة للذهاب إلى الماضي لأقنع القارئ . فليلتفت حوله وسيرى أن الحال كما وصفها وهذا يعني أن الجماعة غائبة وأن الدولة كاذبة، لأنها في الحقيقة جماعة مستبدة وفاسدة تعتبر الجماعة عبيدا تستغلهم استغلال المزارع لمواشيه .

بينت ، استنادا إلى ابن خلدون ، منطق طروء الفساد إلى معاني الإنسانية التي يعتبرها ابن خلدون مؤذنة بنهاية الجماعة، لكني أومن بأن الاستئناف ممكن .

وحتى ابن خلدون فهو حتما يؤمن بإمكانه وإلا لما كتب ما كتب : فهو يشخص الداء، ومن ثم يؤمن بإمكانية العلاج، ولو بعد حين .

وأعتقد أن الشباب شرع فيه .

فحتى البلاد المعادية، للثورة لم تكن بمنأى عن أفكار شباب الثورة التي انطلقت من تونس: فسريانها كسريان النار في الهشيم لدى شباب الأمة كلهم .

وتلك هي علة حربهم على ثورة الشباب.

لكن غباءهم دفعهم إلى الحل الذي سيزيد الثورة أوارا، كان يمكن أن

يجدوا بطرق أخرى بدل المجابهة التي تقويها .

والشيء الثابت، أن كل شباب الأمة- إذا ما استثنينا المستفيدين من الأنظمة الفاسدة والمستبدة، وهم قلة- من صف الثورة، ونصرها آت من الخليج إلى المحيط.

أكتب في الموضوع بهدف مساعدة الشباب على فهم الاستراتيجية الناجعة: لا يمكن التحرر من فاتيكان الصهيونية وفاتيكان الصفوية من دون ثورة الشباب.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة. إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

الكتاب الثاني

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

م ا | وال ©." د ال / ٠ -" ٠ " فى سس ١"

أبو يعرب المرزوقي

الفاتيكان العلماني أو سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام

الفاتيكان العلماني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفصل الثالث

أواصل الكلام في فاتيكان العلمانية؛ ولكن هذه المرة لبيان ما حل بالمسلمين عامة؛ والعرب خاصة؛ من فقدان لفضائل بناء الدول بتأسيس ديني أو عقلي.

ذلك أن قصدي من المحاولة كلها ليس الكلام على من يسيطر على العالم بفاتيكان العلمانية-إسرائيل وأمريكا - بل كيف نسترد دورنا المشروط ببعدي الإنسان.

فيكون بيت القصيد هو؛ كيف تم الفصل بين استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها : في الأول الشرط؛ فلم يعد بالوسع الوصول إلى الثاني المشروط.

وهذا ليس خاصا بنا -لكن كلامي عنا -بل هو حال كل الذين فقدوا الشرط ففقدوا المشروط؛ أي كل الذين سيطر عليهم من حققوا الشرط: العولة الاستعمارية.

وبعبارة وجيزة؛ فكأني سأحلل مفهوم "قابلية الاستعمار" الذي وضعه فيلسوف الجزائر: كيف أصبحنا قابلين للاستعمار؛ تابعين لأرباب الأرض بدل الله.

لكني أفضل تجنب المفهومات الإضافية إلى العلاقة بين الغالب والمغلوب ؛ وأختار مفهوما أكثر كونية هو ؛ فضيلة الدولة وإبداع الحضارة ورذيلة فقدانها .

ذلك أن مفهوم قابلية الاستعمار يضع المشكل في إطار فلسفة التاريخ المبني على الصراع؛ لكأنه الأمر إضافي إلى القانون الطبيعي : الانتخاب الطبيعي .

ثم إن في التعريف الإضافي للعلاقة بين المستعمر والمستعمر؛ قد يؤدي إلى المفاضلة بين الموقفين ؛ في حين أن المستعمر مثله مثل المستعمر؛ كلاهما منحط .

بمعنى أن الفاعل والمنفعل فاقد لأحد مقومي الإنسان: المغلوب فقد شرط الاستعمار في الأرض ؛ والغالب فقد شرط الاستخلاف: البقاء في التاريخ الطبيعي .

وقد سبق فبينت أن منطق الجدل علته فلسفة بلا المعرفة والتاريخ؛ يرجعهما إلى قانون الانتخاب الطبيعي بالصراع على شروط الحياة: وهو نصف الحقيقة.

فلو كانت المعرفة والتاريخ خاضعين لمنطق الجدل ؛ أي صدام القوى ؛ لكان الأمر لا يقر له قرار؛ أو يتوقف بمجرد حسمه مرة واحدة ما يكذبه العلم والتاريخ.

الصراع يغلب على استعمار الإنسان في الأرض؛ لكن بقاءه وتجاوزه لا يشهمان برده إلى جدل القوى المادية. فالمغلوب يصمد بقوة من طبيعة ثانية: روحية.

وهذه القوة الروحية لا يمكن أن يكون قانونها طبيعيا ؛ لكونه يتجاوز سلطان العجل الذهبي إلى علاقة مباشرة برب العباد بوعي الإنسان بحريته وكرامته.

وفقدان هذا الوعي ؛ هو الذي يسميه ابن خلدون بفساد معاني الإنسانية: وقوة التحرير من قانون التاريخ الطبيعي ؛ هي الحرية الروحية بعبادة رب العباد.

وابن خلدون يعتبر فاعلية هذه القوة ذات نجليين ؛ بهما يكون الإنسان حرا؛ وبغيابهما يصبح عبدا ؛

1-التغير الروحي العظيم.

-2 التغير العضوي العظيم .

وهو يعتبر كلا التغيرين لحظة قصيرة جدا تخرج عن القانون الطبيعي ؛ لأنها تمثل بداية جديدة روحية أو عضوية في تاريخ الإنسانية الروحي والعضوي.

وذلك ثورة روحية أو عضوية؛ تلي انحطاط حرف الفطرة الروحية أو حرف الفطرة العضوية: الاعياء الوجودي بسبب الترف.

والأول أصل الثاني عند ابن خلدون .

وهنا ذرى التداخل بين الروحي والطبيعي ؛ أو المنطق الذي يجعل جدل القوى المادية ناتجا عن فساد القوى الروحية: فالترف الطبيعي يقتل القوى الحيوية.

فيكون المطلوب: كيف يمكن للحضارات الإنسانية أن تحقق ما يحول دون انتحارها؛ الذي ينتج ضرورة عن خضوعها لقانون التاريخ الطبيعي : التحرر بالتعالي؟

فدور الدين الحق ؛ الذي لا يلغي القانون الطبيعي ؛ بل يخضعه لقانون أسمى منه يحرره من حرب الإنسانية الأهلية الدائمة: تاريخ توالي الحياة

والموت.

تلك غاية استراتيجية القرآن الكريم التوحيدية، وتلك دلالة العبرة التي يمثلها منطق السياسة المحمدية كما حاولت بيانه في الجلي ؛

فكيف فقدناها؟

وهذا التجاوز للقانون الطبيعي هو جوهر الإنسانية، فلتسمع ابن خلدون يعرف مفهوم "فساد معاني الإنسانية" وصلته بالاجتماع والتمدن: الحمية والمدافعة.

فساد معاني الإنسانية نفسي وخلقي كما شرحنا، لكن نتيجته العبودية بفقدان شرطي الحرية والكرامة، أي الحمية والمدافعة بمقتضى الاجتماع والتمدن .

فقدان القوة الروحية، التي هي شعور الإنسان بمنزلته حرا كريما لا معبود له غير الله: فيستسام لغيره طلبا للحماية والرعاية لعجزه عن شرطهما الأول .

وإذن ففقدان القدرة على الحماية والرعاية، هي نتيجة فقدان معاني الإنسانية. وتحقيق شروطها هو حيازة معاني الإنسانية التي هي شرط الاجتماع والتمدن.

السؤال : كيف فقد المسلمون عامة، والعرب خاصة، هذه الفضائل التي تجعل الإنسان حائزا لمعاني الإنسانية ومن محقق لشرط الحرية والكرامة وليس عالة؟

الجميل في فكر ابن خلدون -كما بين ذلك صاحب بدائع السلك في طبائع الملك -لا بد أن يضيف للتحليل بالمفهومات الفلسفية ترجمته بالمفهومات

الدينية.

فهو يعرف نتيجة فساد معاني الإنسانية فلسفيا بفقدان فضائل الاجتماع والتمدن؛ ويعرفها دينيا بعبارة قرآنية بينة: فارتكس وعاد إلى "أسفل السافلين".

فهذه إحالة بينة لمفهوم الرد إلى أسفل سافلين القرآنية فيكون مدلول "فساد معاني الإنسانية" الانحطاط من التقويم الأحسن) الفطرة (إلى أسفل سافلين .

سؤالي : هل حال المسلمين تفيد أنهم ؛ منذ الانحطاط,؛ فقدوا معاني الإنسانية فارتكسوا إلى أسفل السافلين بلغة ابن خلدون؟ وكيف نفهم ذلك ونتحرر منه؟

وأبدا مباشرة برفض الحلين المقترحين: حل التأصيل الزائف بتكرار التجربة الماضية بأعيانها ؛ وحل التحديث الزائف باستيراد التجربة الغربية الماضية .

فلا يمكن للمسلمين أن يستأنفوا دورهم التاريخي الكوني إلا بتحديد الكوني في الحضاري عامة؛ وهو الواحد في كل التجارب عندما تكون ابداعا حيا دائما .

لذلك فمطلبي ليس تصويب التأصيلي أو التحديثي؛ بل التحرر من وضع الكليشيهات وتجديد ما اصطلحت على تسميته بفضائل البناء الحضاري ودولته المبدعة.

وهذا هو المشترك الكوني في كل التجارب الحضارية عندما تكون إبداعا حيا؛ يزاوج بين أحكام القانون الطبيعي والقانون الخلقي لتحقيق معاني

الإنسانية.

وللمرة الألف، سأعتذر للقارئ عن الجمع بين الفلسفي والديني ترجمة للأول بالثاني، وأحيانا العكس، فلا أميز بينهما إلا بالأسلوب ، لكن مطلبهما واحد .

وإذا كان ذلك لا يصدق على كل الأديان، فإن ما يعنيني هو صدقه على الإسلام: فكلامه على الشاهد لا يختلف عن كلام الفلاسفة والغيب، كلاهما يتوقف فيه .

وبالتوقف عما يتجاوز الشاهد ، تداركت الفلسفة عيبها ، إذا ما استثنينا بعض المتنمرين من المتكلمين الذي يدعون التفلسف وهم أبعد خلق الله عن العلم .

فالفلسفة النقدية الغربية، وقبلها الإسلامية عند الغزالي وابن تيمية وابن خلدون ، تعترف بما يماثل مفهوم الغيب الديني ، الوجود لا يرد إلى الإدراك.

وجود لا نستطيع علمه أي الغيب الديني . صاغه الغزالي بطور ما وراء العقل، وكانط بالنومان ، وابن تيمية بعقل كل ذي عليم ، وابن خلدون بتجاوز الوجود للإدراك.

ولنبدأ الآن فنحاول فهم وضعنا الحالي واتصافه بفساد معاني الإنسانية, ثم نعالج هذا المآل ونبحث في شروط التحرر منه للشروع في الاستئناف الكوني .

وطبعا قد يتصور بعض المتطفلين على الفلسفة، أن ما يكتب هنا له دوافع

وضيعة من جنس ما يحرك النفوس الضعيفة أمثالهم؛ فيكون نكاية في زيد أو عمرو.

نظرية الدولة القرآنية ليست في متناول من هب ودب؛ وهي لم تتحقق في التاريخ حتى في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ فأركانها لم تكتمل إلا في عهد الخليفة الثالث .

حياة الرسول وضع المشروع والأساس.

في عهد الصديق تعدد قلبها الجغرافي؛ وفي عهد الفاروق منطلقها التاريخي ؛ وفي عهد ذي النورين اتحدت مرجعيتها .

الفتنة الكبرى أوقفت العمل بدستور القرآن وانتقلت الأمة إلى ما يشبه حطها إلى قانون الطوارئ إلى أن اكتمل الانحطاط,؛ فاستتبعنا مستعمرين إلى الآن.

وإيقاف العمل بدستور القرآن لتطبيق قانون طوارئ؛ ألغى الثورتين الروحية والسياسية؛ ففسدت معاني الإنسانية عندنا بفساد نظامي التربية والحكم .

سأعرض الفساد بمعيار تصنيف النخب؛ ولكن في الاتجاه العكسي ؛ أي من نخبة الوجود إلى نخبة الإرادة؛ مرورا بالحياة والقدرة والعلم : سلم منحنى الانحطاط .

فالانحطاط متصاعد من نخبة الوجود إلى نخبة الإرادة؛ وهذا المنحنى المتصاعد له دلالة بينة يعلمها كل من يدرس دور النخب المسهمة في انحطاط الأمة.

فنخبة الوجود ؛ أي أصحاب رؤى الوجود والعالم من الفلاسفة ورجال

الدين في بلاد العرب خاصة والإسلام عامة؛ انقسموا إلى كاريكاتوري التأصيل والتحديث.

يشتركون في الظن أن الاستئناف يكون بمحاكاة أعيان الحلول الجاهزة؛ ويختلفون حول محلها : أعيان ماضينا أم أعيان ماضي الغرب الحديث؟ والحاضر لا يحاكى .

فالحاضر تجربة حية؛ وهو الابداع الذي يتجاوز أعيان الأحداث الماضية لإبداع أعيان الأحداث المقبلة لأنه يطلب الكلي في أحاديث الماضي والمستقبل .

ذلك هو الحاضر الحي : فتحديد الكلي في أحاديث الماضي تحررا من أعيان أحداثه؛ وطلب التعيين في أحاديث المستقبل ؛ هما شرط الإبداع الحضاري الحي دائما .

فكان أصحاب التأصيل والتحديث الكاريكاتوريين متعلقين بالأعيان من الماضي لتعلقهم بتصورات مجردة حول المستقبل : يوثنون الماضي و"يؤسطرون" المستقبل .

والتوثين المؤسس للمحاكاة؛ والأسطرة المؤسسة لإيديولوجيا المفاضلة بين الوثنين علاجا للمستقبل ؛ هما سر عقم نخبة الوجود ؛ سواء ادعت الفلسفة أو الدين.

المفاضلة؛ هو مجال نخبة الحياة أو الفنانين : الفن المحاكي للوثن . فمن يريدون فنا إسلاميا؛ أو من يريدون فنا حديثا؛ جميعهم يغرقون في وثنية الواقع المحاكي للماضي الذاتي أو الغربي؛ دون إبداع حقيقي لذوق حضارة

حية. ولهذه العلة، فإن الفن عندنا اليوم لا يتجاوز تشويه الفنين ؛ الإسلامي والغربي . لأن كل محاكاة تنتهي حتى بالمطابقة إلى التشويه القاتل: نفي الإبداع. وقد يبرز ذلك خاصة في ذروتي الفن الحديث، أي الرواية والسينما، ففيهما لم يتجاوز الفن في بلاد المسلمين بلادة المحاكاة وبقائها دون الأصل دائما . وأي فن لا يبدع ما يتجاوز متناهي الموجود إلى لا متناهي المنشود ليس فنا أصلا، بل هو محاكاة توثينية للموجود، تحوله إلى نموذج للمنشود، موت الذوق . ولما كان الذوق نوعين: وجداني ووجودي، فإن الخاصية الغالبة على التقليد البليد هو نموذج فوضى الشكل وتفاهة المضمون ؛ دعوى الثورية والشطح الصوفي. تصوروا ثورة شاطحة على الشعر العربي، ليس بابداع ذوقي يفتح على لا تناهي المنشود، بل بتقليد الشعر الغربي يبقى دون الموجود العربي والغربي دائما . وعد ابن سينا بكتابة رسالة في الشعر المطلق - المتحرر من النموذجين العربي واليوناني - وطلب فتح أفق المنشود اللامتناهي سدا لباب التقليد والتكرار. والذوق الوجداني هو عبارة ما لا يقال مما يدرك -إما بالروح (كل بأدوات التعبير غير البدنية) أو بالبدن) الرياضة والرقص) وحدته العبارة الحية دائما . وهي تكون في التاريخ الفعلي عين أفعال الإنسان التي تبني الحضارة، وهي في تاريخ الإنسان الرمزي عين عبارة منشود أفعال الإنسان ومثلها العليا . فإذا تحول التعبير عن الذوق مجرد محاكاة توثينية لمفاضلة بين واقعين ؛ لم يكن فنا يبدع المنشود ؛ بل فنا يعوض عن المفقود من الموجود، أي تبعية ذوقية. كل الفنانين العرب توابع ذوقيين وليسوا مبدعين .

تأمل أمين .

وبذلك نصل إلى قلب معادلة النخب ورأسها الأكثر فسادا : نخبة القدرة أو أصحاب الاعمال في بلاد العرب والمسلمين . قل إن تجد بنيهم مبدعا للثروة.

فأغلبهم تابع مرتبط : تابع للمافيا الحاكمة في بلادنا ؛ والتي هي بدورها تابعة للمافيا الحاكمة بلاد حاميها .

وقد عاينت ذلك ذات مرة في فرنسا .

لما كنت مستشارا لرئيس حكومة الثورة الأولى؛ اصطحبني في لقائه مع رجال الأعمال الفرنسيين وممثلي الأعمال التونسيين . رأيت ما يقشعر له البدن.

مجرد سماسرة تونسيين يصحبون رئيس الحكومة لسماع أسيادهم من رجال الأعمال الفرنسيين ؛ ولا يد لهم في كل ما يحدث ؛ ولهم منه نصيب كجل حكام العرب.

وأغرب ما في الأمر, أن رجال الأعمال وجدوا نفس الحيلة التي يتحيل بها لصوص الأدب: التناص و"التناسخ" . وراء كل أديب وكل رجل أعمال؛ أصل هو المبدع.

فقدان الأفق ؛ الذي يجعل المنشود ممثلا للامتناهي ؛ يصيب الإنسان بالعقم فيتوثن الموجود ولا يتجاوز مفقوده ؛ فينتفي الإبداع الذوقي وبدله محاكاة الوثن .

وعندئذ يصبح الاقتصاد مقصورا على استيراد البضائع والخدمات الموجودة بدل إبداع بضائع وخدمات؛ يمكن أن تكون مصعد حيازة منزلة في سوق

لامتناهية .

ولذلك فأغلب رجال الأعمال، وحتى نسائه ، مجرد مستوردون لخردة الغرب أو لنسخ الصين المنحطة من بضائع وخدمات تقتل الدول بدل إبداع آفاقه المثرية.

فالإبداع الاقتصادي لحاجات الذوق المادي) الغذاء واللباس والأثاث إلخ..) يكون بالجوهر عقيما إذا لم يتقدم عليه الابداع الرمزي لإنشاء الذوق نفسه.

قتلوا الذوق الذي أنتجته حضارتهم واستوردوا الذوق الذي تنتجه حضارة حية، فأماتوا الأول، ولم يستطيعوا تجاوز الميت من الثاني لعدم تجاوز الموجود .

أكثر من نصف الاقتصاد اللارسمي في تونس هو من هذا الجنس . والرسمي هو بدوره إما في خدمة أدنى صناعات الغرب ، أو منتوجه ، مجرد محاك لها لأدناها . ونصل الآن إلى مجال قد تعد وحدته أكبر حائل، دون التمييز بين المشاركة في الإبداع بنفس العمل ، أو مجرد المحاكاة الشكلية التي لا تعني المشاركة أصلا . فنخبة العلم يصعب أن يكون الإبداع فيها -وهو ذوق الوجود لا الوجدان-مشروعا بالاختلاف في السلوك العام، فمن شرط البحث العلمي وحدته الكونية. فشكليا، الجامعات العربية لا تختلف عن الجامعات المبدعة للمعرفة العالمية حاليا. وهي تعمل من حيث الشكل بنفس الاساليب والعناوين الأكاديمية. لكن هل للجامعات العربية وللأكاديميين مشاركة حقيقية في التراكم المعرفي الذي يتزايد يوميا بقدر لا يكاد يحصى ، في غياب شبه مطلق لجامعاتنا؟ واسمح

لنفسي بأن أكون صارما؛ لأني أتكلم على مجال لا يمكنني أن أستثني نفسي منه؛ فأتكلم كلام من يلوم غيره وينسى نفسه ؛ لا نسهم في الإبداع العلمي . ولا نسهم بل في أي من أنواعه ؛ وخاصة في نوعيه الأكبرين والمضاعفين: الطبيعي وأدواته؛ والإنساني وأدواته . ووهم تقدمنا في الدراسات الإنسانية؛ كذبة. ذلك أن العلوم الإنسانية أعسر بكثير من العلوم الطبيعية. فهي تفترضها حاصلة وتضيف ما لا يرد إليها مما سميناه تجاوز القانون الطبيعي بالقانون الإنساني . أما أدوات الطبيعي) الرياضيات والمنطق) وأدوات الإنساني) الألسن والتاريخ) فهي في أدنى مستوياتها لدينا؛ بل إن ما يسيطر هو دجل القرون الوسطى . وأكبر دليل ؛ أن أغنياء العرب يمكن أن ينشئوا آلات الفضائيات الدعوية والفنية الهابطة ولا أحد منهم تجرأ فأنشأ جامعات للعلوم الأدوات الأربعة هذه . ولو أنفق أغنياء العرب نصف ما ينفقونه على الملاهي والدعوة عليها ؛ لكان المسلمون اليوم قد حققوا مطلب الرسالة الأول: الاستعمارة الأرض . لكن إذا كان رجال الأعمال من وصفنا؛ وكان الفنانون من نقدنا ؛ وكان أصحاب الرؤى من رأيناء فمن يمكن أن ينتظر منهم أن يعتبروا الجامعة أصل كل حضارة؟

فالبحث العلمي هو حتما آخر هموم أصحاب الرؤى الكاريكاتورية للاستئناف وأصحاب الفن الكاريكاتوري للإبداع وأصحاب الاعمال الكاريكاتورية للثروة .

وبذلك نصل إلى قاع الانحطاط أو أسفل سافلين : نخبة الإرادة .

إنها نخبة منزوعة الإرادة؛ إذا ما استثنينا إرادة الاستبداد والفساد وقهر أهل البلاد . ولا أريد أن أواصل الكلام على هؤلاء ؛ فالعلم بما هم عليه لا

يحتاج تحليلا ولا تأويلا: يكفي أن نرى ما افتضح بفضل ثورة الشباب التي عرت المذابح. مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الالمانية

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الالمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد

أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجي

الجلب في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

م ا | وال ©." د ال / ٠ -" ٠ " فى سس ١"

أبو يعرب المرزوقي

الفاتيكان العلماني أو سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام

الفاتيكان العلماني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الأ سماء والبيان

أواصل الكلام في "الفاتيكان العلماني" أو دين العجل الذهبي وعلاقته بالإسلام: فهما متكاملان ومتضادان في آن ؛ فدين العجل الذهبي هو جوهر التحريف .

وما من أحد اطلع على القرآن الكريم ؛ حتى سطحيا؛ لا يدرك أن بعدي الرسالة هما نقد التحريف في كل تاريخ التجربة الروحية الإنسانية؛ وتقديم البديل .

والتطور الروحي الإنساني فيه شيء من التطور العضوي : فالتحريف يشبه تحول الفيروس ضد التطعيم الوقائي ؛ دين العجل الذهبي أصبح عصيا على كل علاج.

فكيف يستأنف الفكر الإسلامي مقاومة "دين العجل الذهبي وخواره" بآلياته: رمز الفعل) العملة ممثلة لاقتصاده) وفعل الرمز) الكلمة ممثلة لثقافته)؟

وطبعا فلا ينبغي أن يتحول مبدأ "داوني بالتي هي الداء" خضوعا للداء؛ بل ينبغي أن يكون من جنس التطعيم ضد الداء بالداء ؛ لتحفيز المناعة؛ وهي هنا روحية.

وتلك هي الاستراتيجية: لا يمكن الوصول إلى قيم الاستخلاف بعلم القانون الخلقي ؛ من دون السيطرة على قيم الاستعمار الأرض بعلم القانون الطبيعي .

والمعلوم أن الفيروسات التي تتطور عضويا لها ما يناظرها مما يتطور روحيا ؛

فآليات الصراع العضوية بين قوة الحياة وقوة الموت لها ما يتعالى عليها .

وما يتعالى عليها هو ما يمكن من السلطان على سلطان رمز الفعل وفعل الرمز؛ بالتحرر من التبعية الاقتصادية والتبعية الثقافية لدين العجل الذهبي.

وما كان مجرد مثال أعلى إسلامي ؛ صار حقيقة بعد أن سدت آفاق الخداع الذي ينبني عليه سلطان العجل الذهبي ؛ أعني اللامتناهي الزائف والوجود الإدماني .

مآل العولمة بخلاف ما يتوهم الكثير ؛ هو فهم البشر استحالة إشباع نزوع اللامتناهي الزائف وبداية فهم النساء 1 والحجرات 13 أساسا لوحدة البشرية.

العولمة تثبت الحل الإسلامي : بدأت الحداثة بتبني ثورة الحريتين القرآنيتين ؛ وفهمت في غايتها جوهر التحريف الديني بالثورة على دين العجل الذهبي.

فشباب الغرب لم يعد يؤمن بدين العجل الذهبي وخداعه السياسي والثقافي؛ وحان الوقت لكي يتحرر المسلمون من النكوص إلى ما ثار عليه الإسلام بثورتيه.

فالعالم الذي اتحد ماديا أقنع أفاضل البشر أن مواصلة دين العجل الذهبي وخداعيه برمزية دينية: الإنسان بدأ يفهم حكم الملائكة فيه عندما شككت في أهليته للاستخلاف: يسفك الدماء ويفسد في الأرض . لا بد من النساء 1 والحجرات 13.

سبق أن عرفت العلاقة بين أقوى دولة غربية ماديا) أمريكا) وأقوى دولة غربية روحيا من المنظور الغربي) إسرائيل (بعلاقة الهارد وار (ء:::50:0)

والسوفت وار(عتة:5ه:) ١ لكن السوفت وار بدا يفقد فاعلية خداعه ببداية تحرر شباب الغرب من الإغراء المادي والخداع الثقافي؛ أي بالوجود الإدماني وبات يفضل حياة البساطة.

فالإغراء المادي والخداع الثقافي أو الوجود الإدماني صار أكثر جاذبية للمحرومين في عالمنا منه من لم يعد يغريهم اللامتناهي الزائف في الغرب.

ذلك أن الحرمان الناتج عن الفشل في تعمير الأرض للحماية والرعاية؛ يجعل أهله ميالين للامتناهي الزائف تعويضا عن الحرمان وخضوعا لأخلاق العبيد .

وتلك هي علة اشتراط الإسلام النجاح في تعمير الأرض ؛ لتكون مطية للمتعالي بالتحرر من الوجود الإدماني ؛ بفضائل السمو الإنساني وفهم معادلة الوجود .

وعندما يحصل ذلك؛ يصبح معنى النساء ١ والحجرات 13 أمرين بديهيين ؛ لأن الوعي باستحالة الإشباع بالوجود الإدماني ؛ يؤدي حتما إلى فهم معادلة الوجود .

والقرآن لا يعتبر القانون الطبيعي منافيا للقانون الخلقي ؛ لأنهما يتحدان في الفطرة) أي الخلق والخلق (؛ متمايزان ؛ لكنهما متكاملان بالتعادل المتبادل .

ذلك أن معادلة الوجود هي بنية الوعي الإثباتي 00 القطبان (الله والإنسان) والوسيطان) الطبيعة والتاريخ) والوصل بين القطبين بالوسيطين وبتجاوزهما والعلم بآيات الوسيطين ؛ هو ما تطلبه الآية 53 من سورة فصلت ؛ إذ أن

حقيقة القرآن يرينها الله بآيات الآفاق والأنفس وبما نكتشفه منها من قوانين الطبيعة والتاريخ. وبهذه القوانين ؛ نحقق شروط الاستعمارة الأرض وندرك أن نجاحه هو جعلها مطية لما يتعالى عليها أو الآخرة التي هي ما يطابق حقيقة الإنسان المكرم. فتكون الحداثة رغم انحرافها الطريق الوحيدة للوصول إلى فهم معاني ثورتي الإسلام الروحية (الإنسان سيد نفسه (والسياسية) الجماعة سيدة نفسها (.. وشرط ذلك النساء 1) الأخوة البشرية) والحجرات 13 (المساواة بين البشر). وهو ما يعني أن معيار التفاضل بين البشر ليس عنصريا ولا طبقيا ولا جنسيا . أصبحت الإنسانية قادرة على سد حاجاتها بالعمل على علم: وهذا الشرط هو ما حققته الحداثة التي بدأت بالحريتين في المثال وتكتمل بجعلهما في الواقع . وهذا الاكتمال هو شرط الاستئناف الإسلامي الذي ينبغي أن نؤسس له بما بين القانونين الطبيعي والخلقي من تكامل ورفض المقابلة بين الخلق والخلق . إني متفائل لإيماني بالاستراتيجية القرآنية في توحيد البشرية وبمنطق السياسة المحمدية؛ وكذلك لثقتي في تحليل التاريخ وتأويل أحداثه وأحاديثه . فليس التاريخ مهملا ؛ يجري بحسب الأهواء ؛ بل إن مساره يخضع لحكمة قد تكون خفية في غالب الأحيان لكنها جلية لمن يتدبر آي القرآن ويؤول أسراره. لن ينتصر دين العجل الذهبي وسدنة الفاتيكان العلماني) إسرائيل (ولا الدين المفشوش وسدنة بني ساسان) إيران)؛ حتى باعتمادهما على روسيا وأمريكا . شباب العالم كله أصبح أقرب إلى النساء 1 والحجرات 13 ولنخب الحياة في ذلك الدور الأول: فالفنون والرياضة هي التي تحرر الشباب من الكهنوتين .

مؤامرات إسرائيل وسندها؛ وإيران وسندها من الحماة والمليشيات بالقلم والسيف ؛ كل ذلك يذروه رياح الحريتين اللتين تدين بهما الإنسانية للإسلام.

والثورتان قد تجرفان ؛ كما حدث عندما تبنتهما الحداثة؛ ثم انحرفت فصارت قيمها خاضعة للإيديولوجيا الاستعمارية. لكن شباب العالم بدأ يتحرر منها.

وتحرره سيجعله مدافعا عن قيم الإسلام؛ حتى لو لم يصبح مسلما بالمعنى الفقهي للكلمة: فالشباب المتحرر "من هذا ما وجدنا عليه آباءنا" ؛ مسلم بالفطرة.

وبمجتمع مسلم بحق ؛ ستكون جاذبية الإسلام غير مقصورة على المثال؛ بل سيؤيد المثال الواقع وحينها تصبح النساء 1 والحجرات 13 قانون العالم وأخلاقه . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية.

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فريدريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02) الألمانية. أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في

العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي

الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية.

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي

والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

م ا | وال ©." د ال / ٠ -" ٠ " فى سس ١"

أبو يعرب المرزوقي

الفاتيكان العلماني او سدنة العجل الذهبي وثورة الاسلام

الفاتيكان العلماني

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الفاتيكان العلمانى

ذكرت أن الدولة الحديثة تمثلها الولايات المتحدة وإسرائيل ؛ عينتبن مكبرة ومصغرة من غاية ما وصلت اليه . وهذا يوجب أن أشرع لك علاج مسألة حساسة.

ما علاقة الولايات المتحدة خاصة، والغرب عامة، بدولة اسرائيل؟

إنها "فاتيكان دين العجل الذهبي" بعبارة رمزية قرآنية بالنسبة إلى الغرب الحديث كله ؛ فعلاقة الحداثة بالإسلام هي علاقة "دين العجل الذهبي"؛ نظيرا سلبيا بالإصلاح القرآني للتحريف ؛ بمعنى فصل التعمير عن الاستخلاف وتقديمه عليه قيميا .

وهو ما يعني أن الغرب الحديث له فاتيكانان: كاثوليكي، وبروتستانتي. والإسلام له فاتيكان شيعي ومحاولة التحرر من الكنسية سنيا ؛ مع فشل تحقيق البديل .

فلكأن قيم الحداثة الكونية ذات فرعين : الإسلام ومحاكاته المحرفة بالنكوص إلى الأديان، التي حاول إصلاح تحريفها بمعنى التصديق والهيمنة: البحث معقد .

فهو فلسفيا بحث في علاقة القانونين الطبيعي والخلقي ؛ وهو دينيا علاقة بين عبادة العجل وعبادة الله والقرآن يعالج كلا المستويين الفلسفي والديني.

فشرط فهم العلاقة بين الإسلام والحداثة، من حيث رؤيتهما للدولة تربية وحكما ؛ يمر حتما بفهم تلازم بعدي الإنسان مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

فإصلاح الإسلامي للدينين المنزلين بمنطق التصديق والهيمنة؛ يقتضي ألا يكون الإسلام في قطيعة معهما ؛ بل يصدق القيم الكونية المشتركة بينه وبينهما .

فدور دين العجل في الإصلاح المسيحي ؛ حرف الحريتين الروحية والسياسية؛ فأفقدهما جل دلالتهما الإسلامية وجعلهما غطاء إيديولوجيا لعبودية العجل .

ومن ثم فهي عبودية خفية؛ لأنها سلطان سري وراء الواجهة التي تتزين بالحريتين؛ سلطانين وهميين لإخفاء السلطان الحقيقي الذي هو لسدنة العجل الذهبي.

ولا يمكن التصدي لسلطان العجل الذهبي الخفي من دون السيادة عليه بما يحرر منه: لذلك شكل من يقابل هذا السلطان بالأخلاق العاجزة مسهم فيه بقدر.

الأخلاق القادرة هي الجواب السوي.

وذلك هو المشترك بين أصحاب السلطان المستمد من العجل حصرا فيه ؛ وأصحاب السلطان المتجاوز له بالسلطان عليه .

فمن لم يكن سيدا في مجال الاستعمارة الأرض يزداد خضوعا للعجل الذهبي ؛ ومن يسود بتعمير الأرض يصبح له الاستعداد لتجاوز الدنيا إلى ما يعلو عليها .

عبقرية الجمع بين الدنيوي والديني في الإسلام هي اعتبار الدولة العاجزة عن الحماية والرعاية فاقدة لشرط الإسلام لفقدانها شرط السمو

للاستخلاف .

ومعنى ذلك ، أن نظرية الدولة في الإسلام تشترك مع نظرية الدولة الحديثة في ضرورة تعمير الأرض بأسباب التعمير التي لا تكون إلا ثمرة للآية 53 من سورة فصلت .

فتوهم الاستخلاف في الأرض من دون التعمير، يؤدي إلى ما وصفه ابن خلدون وينتج عن من يعبد من يسد حاجته وحاجة الإنسان والدول للحماية والرعاية، فأهلها يصبحون عبيدا، ودولتهم لا تبقى دولة، بل تتحول إلى محمية لسيد الأرض .

لا بد هنا من فهم حقيقة "دين العجل الذهبي" ودلالة خواره. فهما رمزان دينيان اضطررت، لتحديد دلالتهما، إلى وضع نظرية نوعي فاعلية الرمزة السلطة.

والخوار يرمز لفاعلية تترجم رمزيا بالكلمة، رمز الفاعلية الثقافية.

سدنة العجل وخواره يتحكمون في الإنتاج المادي) الاقتصاد (والانتاج الرمزي) الثقافة) بالسلطان على رمز الفاعلية) العملة) وفاعلية الرمز(الكلمة) .

كل البشرية تصبح عبيدا للواقع الاقتصادي والمخيال الثقافي اللذين هما أداتا السيطرة الخفية على جميع البشر، أي البنك ، والبورصة، والأدب ، وهوليوود .

والانتاجان متوالجان: فالثقافي يتحول إلى مصدر الإنتاج الخيالي للامتناهي الزائف، أو لإنتاج الوجود الإدماني ، والاقتصاد يلهث لسد هذه الحاجات.

وفيهما ؛ يشعر الإنسان ؛ المسير خفية من سدنة العجل الخوار, ببديلين من الحرية الروحية والحرية السياسية في مسرح دمى؛ بديلا من الاستخلاف وعبادة الله.

والمسلمون بل دولتهم الفقهية لم يكونوا دون غيرهم في الدولة الحديثة خضوعا لهذه الآلية. وهم الآن أكثر منهم خضوعا؛ إذ يعبدون الحامي والراعي.

فالإسلام يدرك أن خضوع الإنسان لحاجاته المادية قد يحول دونه والسمو إلى حاجاته الروحية؛ لذلك جعل من شروط فروضه الدينية تجاوز الحد الأدنى منها .

- فلا زكاة دون نصاب (سد حاجة سنة)؛
- ولا حج دون الاستطاعة؛ ولا صوم دون صحة؛ ولها كلفة.
- ولا صلاة دون نظافة؛ ولها كلفة.
- والشهادة التزام بالمشروط والشرط.

ومن لم يفهم هذه العلاقة لا يمكن أن يفهم قصدي من أن قيم الحداثة -جزئيا طبعا - أقرب إلى قيم القرآن من قيم دولة الفقهاء التي أهملت هذا التلازم.

شكل من يتوهم أن الإنسان يمكن أن يكون خليفة من دون الاستعمار في الأرض ناجحا؛ يزيف قيم الإسلام؛ ومن ثم فالتصوف مناف تماما لأخلاق القرآن.

ولما كانت كل علوم الملة الدينية قد عكست الآية 53 من سورة فصلت؛

فإنها توهمت الاستخلاف غنيا عن الاستعمار في الأرض بالعمل على علم بقوانين الطبيعة والتاريخ. والخلاف مع دين العجل يتمثل في أن سدنته يحكمون الإنسان بأدنى ما فيه ؛ والإسلام يريد أن يحرره من أدنى ما فيه بأسباب حتى يسمو لما يتعالى عليه .

فالجنس، والاقتصاد ؛ والعلم، والحكم ؛ والدين ؛ ينظمها كلها حقائق لا جدال في دورها الحاسم . والاعتراف بها من أخلاق الإسلام التي تحرر من توظيفها . وفي دين العجل الذهبي تتحول إلى أدوات استعباد للجميع، لأنها تجعل المرأة والمال والعلم والحكم وحتى الدين وسائل ابتزاز دائم لاستعباد البشر.

وإذن لا توجد جماعة من دون دين ؛ سواء بعبادة الله أو بعبادة العجل الذهبي: ولنسم سدنة الأول فاتيكانا دينيا ؛ وسدنة الثاني فاتيكانا علمانيا .

ومشكل الإسلام-السني على الأقل ومن حيث المبدأ-يعتبر السدانة بمجردها مظنة التوظيف الديني ؛ ومن ثم ألغاها ولم يبق منها إلا خدمة الحجاج المادية.

فأصبح الإسلام دينا عديم الوساطة الروحية وعديم الحق الإلهي في الحكم من حيث المبدأ . لكن الواقع شيء آخر، الموقعان الخاليان ملأهما الأدعياء .

فأما خانة سدنة الدين الخالية، فقد ملأها المتصوفة الذين يمثلون الوساطة الروحية، وفشل الفقهاء في صدهم ؛ بل أصابتهم العدوى حتى حاربوا ابن تيمية.

وأما خانة الحكم بالحق الإلهي الخالية، فقد ملأها منطق الغابة أو الحق الطبيعي للقوة، فاضطر الفقهاء لإضفاء الشرعية على نظام الحكم بالتغلب .

وبذلك فإن حاجة الإسلام السني لحل المشكلتين: ما البديل ؛ من سدنة الوساطة الروحية ومن سدنة الحكم بالحق الإلهي؟ البديل الحقيقي لا المخادع.

إذا قارنت إيران وإسرائيل ؛ فهمت دور السدانة الحالتين : في إيران سدانة دينية مخادعة لأن الجميع يعلم أن الحكم بيد مافية الحرس المزعوم ثوريا .

وفي إسرائيل السدنة يبدون وكأنهم من اختارهم الشعب بحرية ديموقراطية، لكن الحكم بحق هو بيد سدنة العجل الذهبي العالمي الذي خلق إسرائيل نفسها.

نوعان من الخداع لحل مشكل حاجة الدولة والشعب والجماعة لسدانة العلنية أو الخفية. والمسلمون اليوم يعملون بهذا القانون مباشرة وبصورة غير مباشرة.

فبصورة غير مباشرة ؛ هم خاضعون للسدانة في أنظمة حماتهم ؛ ومباشرة هؤلاء اختاروا من عملائهم سدنة يسترذلون الدين والسياسة وكل القيم الإنسانية.

وبتحليل هذه الخفايا ؛ يبدو الإسلام وكأنه يقترح علاجا مستحيل التحقيق ؛ لأنه ينتهي في الغاية إما إلى هذه البدائل ؛ أو إن طبق فعلا ؛ إلى الانارکية.

لكن أزمة السدانتين ؛ أي سلطتي الخداع في الدولة الدينية والدولة

الديموقراطية؛ تثبت أن ما هو في أزمة ليس منظور الإسلام؛ بل ما حذر منه وألغاه.

وكان أفلاطون نفسه قد لجأ لنظام سدانة خفي - مجلس الليل -حتى يتمكن العقل الفلسفي من الحكم بما لا يقبل الإعلان للعامة والحاجة للكذب : حاجة الدولة.

الحاجة للكذب وتجاوز القانون أو "رايزون ديت" تعبير عن الازدواج بين ظاهر الحكم وتبريراته ؛ وبين باطنه وحقائقه ؛ مشكل السياسة عامة والمعرفة خاصة.

فغالبا ما يكون ظاهر الأشياء غير عاكس لحقائقها ؛ ومن هنا شبه التقابل التام بين الإدراك العلمي والإدراك العادي أو الغفل . ويتبين من المزيج الحيوي.

فأرقى مستويات ذوق اللذة الجنسية مثلا؛ مرتبطة مباشرة بأكثر محال البدن قذارة؛ ولا يمكن الفصل بينهما إلا بغياب الوعي بأحدهما عند سيطرة الثاني .

وعندما تقرأ القرآن؛ تجد أن أسمى الفضائل وعمل الخير مرتبط بأكثر الأشياء تعلقا بسلطان العجل الذهبي: فالإنفاق من الرزق من أهم قيم القرآن.

والرزق ؛ مهما حاول الإنسان جعله حلالا ؛ لا يمكن أن ينفصل عن قانون الانتخاب الطبيعي أي إن تحصيله صراع دائم حتى عند التعاون عليه لعسر الترفع فيه .

ومعنى ذلك أن شروط الاستعمار في الأرض تبقى دائما رهن القانون الطبيعي ؛ وأنها بذلك شبه منافية لشروط الاستخلاف فيه . هذه المعادلة هي لغز الإسلام.

والمسلمون معرضون للتخلي عن أحدهما لعسر العلاقة: إما عن الاستعمار في الارض من أجل الاستخلاف ؛ أو عن الاستخلاف من اجل الاستعمار في الارض +.

ولما كانوا قد جربوا العلاجين في ازدهار حضارتهم وانحطاطها؛ فإن الاستئناف ينبغي أن يدرك شروط الجمع بين بعدي الإنسان؛ التعمير بأخلاق الاستخلاف.

وبهذا يتبين أن علاقة الإسلام بالحداثة مضاعفة: فهو أسس شرطيها ؛ أي الحريتين ؛ وهو وضع علاج انحرافيهما . لكن ذلك يقتضي فشل حل الوجود الإدماني .

والوجود الإدماني هو الوجود الخاضع للقانون الطبيعي ؛ وبديل من القانون الخلقي عالم الخيال المبدع للامتناهي الزائف . وشباب العالم بدأ يتحرر منه.

ثم إن الوجود الإدماني أصبح مستحيلا: فاللامتناهي الزائف يكاد يقضي على الأرض كلها شرط بقاء البشرية. لا بد للبشرية من النساء 1 والحجرات .13

صراعنا مع إسرائيل وإيران ومن وراؤهما من الصدف؛ بل فيه سر

فكلاهما يمثل عودة الماضي المتقدم على الإسلام من حيث الأهداف

التي يسعيان إليها) امبراطورية فارس وداود (؛ وكلاهما يحرف الدين والحداثة في آن .

ونحن نبدو عاجزين أمامهما؛ ليس لقوتهما أو لصحة مذهبيهما ؛ بل لأننا لم نحدد بعد سر علاقة التلازم الصادق بين التعمير والاستخلاف بدل خداعهما فيها .

الخداع؛ إيران مثلا؛ جمعت بين ديموقراطية شكلية (رئيس الجمهورية) وكنسية ظاهرة (الولي الفقيه (؛ وإسرائيل بين ديموقراطية شكلية وسدنة العجل الخفية.

لكن شباب إيران بدأ يثور على خدعة الفقيه ؛ لأن الحكم بيد مافية الحرس؛ وشباب الغرب بدأ يثور على خدعة الديموقراطية لأن الحكم بيد مافية سدنة العجل .

عملية الخداع التي تزين عمل الحكم الفعلي الذي تخفيه لعبة الحكم الديني (إيران) أو الحكم الديموقراطية (إسرائيل)؛ نيط بالإسلام قبله وبعده.

والإحاطة بالإسلام بما قبله وما بعده؛ تمثلها إيران وإسرائيل؛ والأنظمة العربية توابع لهما أو لمن يستتبعهما ؛ أي روسيا وأمريكا ؛ بوصفها قلب المعادلة.

ولا يمكن أن يكون كل هذا من الصدف ؛ بل لا بد أن في الأمر سرا : وهذا السر يشبه لحظة النشأة الأولى . فقد كان العرب قلب معادلة العالم على هامشها .

نبدو الآن قلب المعادلة على هامشها . لكن شروط الاستئناف بدأت تبزغ:

فالربيع العربي؛ بخلاف ما يظن ؛ أصبح في كل بيت عربي من بيوت الأنظمة المعادية.

علة عداوة الأنظمة؛ لم يعد شباب العرب من الخليج إلى المحيط يؤمن بالوساطة الروحية) ضعف سدنة الدين) ولا بالوساطة السياسية) ضعف أنظمة الحكم .(

فحتى ما يسمى بالميل إلى الإلحاد في بلاد العرب ؛ فإنه ليس بحق ميلا إلى الكفر بالدين بل هو بالأساس كفر بالسدانة وسعي مباشر يطلب الصدق الروحي .

فكما سبق أن بينت ؛ لا أعتبر الإلحاد ممكنا إلا للاحتجاج باللسان ؛ أما الوجدان ؛ فهو خاضع للمعادلة الوجودية التي هي بنية الوعي الإنساني الأصلية.

عندما يتحرر المسلم -كما يأمر القرآن-من وساطة السدنة الروحية ومن وساطة السدنة السياسية؛ فيصبح حرا روحيا وسياسيا ؛ حينها يصدق إيمانه للواحد الأحد .

أفلس العجل الذهبي والدين المحرف وحان أوان سلطان الواحد الأحد ؛ فأصبح الإسلام في مرحلة الاستئناف التي لا مرد لها : عودة كونية القيم القرآنية.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخئيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

م ا | وال ©." د ال / ٠ -" ٠ " فى سس ١"

أبو يعرب المرزوقي

جريمة زيلندة الجديدة، شعارات المجرم ودلالتها الاستراتيجية

جريمة زيلندة الجديدة - شعارات المجرم ودلالتها الاستراتيجية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 9
الفصل الثالث 17
الفصل الرابع 26
الفصل الخامس 29
الفصل السادس 37

ا ل ا 0

الفصل الأول

ما حدث في زيلندة الجديدة على بشاعته ؛ ليس إلا من علامات أمور عميقة بصدد الإعتمال في استراتيجية الغرب بعد فشل سايكس بيكو الأولى بعلامتين يعرفهما القاصي والداني: • تدرج تركيا المضطرد لاستعادة الذات والدور وقد ظنوها نست تاريخا .

• وصول الثورة إلى مصر قلب الإقليم رغم ما تلا فندى داود.

والعلاقة بين الحدث وهذا الإعتمال العميق لست أنا الذي يريد فرضها على الأمر؛ بل طبيعة الشعارات التي صاحبت الفعلة الشنيعة التي حصلت في مسجد النور.

لولا الشعارات لاعتبرت الامر حدثا عاديا من أحداث الإسلاموفوبيا بمعناها الناتج عن سلوك اليمين المتطرف ولسنا خالين مما يجانسه عندنا .

فيمينهم في الإسلاموفوبيا يجانسه يسارنا وليبراليونا وقوميونا: كل هؤلاء يعتبرون الحرب على الإسلام حربهم المقدسة بدعوى التحديث الذي يعتبرون أنفسهم فيه مثل المستعمر ويرون شعوبنا أنديجان.

لكن ذلك اعتبره من الأعراض الجانبية لمرض العصر الذي لا يتعلق بالاستراتيجيات العميقة التي سأحاول بيان أبعادها وبها سنفهم ما تفعله أمريكا ويظنه الناس مقصورا على المباشر من المصالح.

وبقدر ما يبدو من سحنة المجرم وخطابه ؛ فهو ليس مثقفا أو مفكرا أو ذا

رتبة معينة في أي جهاز له دلالة فكرية أو دينية ممثلة؛ بل الممثل هو الشعارات التي رددها والتي تمثل العمق الذي أريد الكلام عليه باعتباره ذا صلة بفشل سايكس بيكو الأولى أو فشل ما تصوروه قتل الأمة ومنع استئناف الإسلام دوره .

ومعنى ذلك أن دلالة شعاراته في تناسب عكسي مع دلالة ذاته وصفاته .

فهذه الشعارات ليست له؛ بل هي تعبر عمن يوجد وراءه أو هي تعلن عن استراتيجية خفية بدأ بعض رجال الكنيسة في فرنسا خاصة يتكلمون عنها بالتخويف من أسلمة أوروبا بتوسط الهجرة التي يسمونها غزوا دينيا أو فتحا بالمعنى الإسلامي .

ولا يوجد قارئ متابع لا يذكر أن عملاء الثورة المضادة كلما زار منهم أحد أوروبا لوز نفسه زعيما ناصحا لقياداتها ومحذرا من الإسلام والمساجد فيها وطالبا التعامل معها كما يتعامل هو مع الإسلام ورموزه في بلده لأنه هو بدوره أدرك أن نهايته لها علاقة طردية مع عودة الإسلام لدوره على التقاء على علة وجود استبداده وفساده .

ما أريد الكلام عليه ليس تفسير استراتيجية أمريكا بالمصلحتين البينتين لكل ذي بصر فضلا عن ذوي البصيرة لأنهما سنام جبل الثاج بل الاستراتيجية الاستعمارية:

1 . حماية البترول .

2 . حماية إسرائيل .

فهذه يعرفها أدنى صحفي . لذلك فحذار ممن يتمايلون في تشنيف آذاننا

بهذه التحليلات التي لا تتجاوز السطحيات . فالمشكل يتجاوز ذلك إلى من يحمونها وكيف حصل ذلك . فهم لا يحمون البترول وإسرائيل بذواتهم بل بأبناء البلاد التي تريد أن تتحرر بحيث إن ما تعيشه بلادنا صار صدام حضارات داخليا وحربا أهلية دائمة بدواع طائفية وعرقية وطبقية وإيديولوجية من جنس القابلة بين الرؤى الدينية والرؤى التي تزعم فلسفية ليبرالية أو علمانية أو اشتراكية رأسمالية.

صارت حصيلة سايكس بيكو الجغرافية تسمى "دولا" وطنية كل واحدة منها في نفس هذه الحروب لأنها تتأسس على ما يناي وجودها فتصبح في حرب أهلية دائمة تستدعي الاعتماد على صاحب الخطة التقسيمية التي تجعل كل أقلية بحاجة إلى حام أجنبي؛ وبذلك؛ فما يسمى دولا هي في الحقيقة محميات تابعة بنيويا .

وفي هذه الحالة؛ فهم قد جعلوا شرط التحرر الحرب الأهلية. وعندما تحصل الحرب الأهلية يكونون هم مراقبين كلما رأوا أحد الصفين بدأ يخسر يساعدونه ويتداول الأمر بحيث إن الجميع يخسر وهم يربحون المحافظة على مصالحهم أكثر لأنهم هم من سيساح الصفين كما فعلوا في حرب الخليج الأولى وكما يفعلون في حرب اليمن وفي حرب سوريا وليبيا

و كل الحروب الأهلية التي تجري العالم الثالث وخاصة عند المسلمين والأفارقة و أمريكا اللاتينية.

لكن هذه الحروب كلها يمكن أن تفسر بالمصالح المادية كما وصفت هنا إلا الحرب ضد المسلمين والإسلام فتفسيرها بها وحدها لا يكفي بل هو يخفي الأهم .

وهذا الأهم هو الذي بينته شعارات مجرم مسجد النور. فهل أشار إلى القسم الأوروبي من تركيا بالصدفة؟

هل هدد أردوغان بالصدفة؟

هل أوقفت تركيا التفاوض مع تركيا حول الانتساب بالصدفة؟

هل ساعدوا غبي مصر للاستحواذ عليها وجعلها خانا في إصبع نتنياهو بالصدفة؟

هل أحمق المنشار والغدار بالصدفة.

اكروا ما قالته قيادة الوحدة الأوروبية للبرابرة إذ قالت: لو نجحت الثورة فيها ستنجح في بقية بلاد الربيع وسينتهي وجودنا في الإقليم فتصبح المصالح المباشرة -البترول وإسرائيل - موضوع صراع ندي معه . ولن يكون حصولنا على الأولى بالعدل وستحل الثانية بالعدل . وهو معنى استئناف الدور والندية. عندئذ تتجلى الأبعاد العميقة لهذه الجريمة وخاصة لشعارات صاحبها . مجرد شعارات تلفظ بها أمي إرهابي لا يختلف عن الأميين الذين استعملتهم المخابرات في داعش لتحقيق هدفين :

1 . تشويه الإسلام لتخريبه من الداخل واستمزاز شعوب الغرب.

2 . فتنمو الإسلاموفوبيا وهي الشبيهة بما أسست عليه الصليبيات.

والهدف الاستراتيجي هو إيجاد داعش مسيحية كما هي متعينة في هذا المجرم من المسيحية التي تلت الإصلاح والتي تأسست بالأساس للرد على الإسلام التركي في استنبول والبلقان وفيينا .

فإذا ما استثنينا مستعمرات اسبانيا والبرتغال - الكاثوليك وهم أعداء

الإسلام من المسيحية المتقدمة على الإصلاح في بداية القرن السادس عشر-يمكن اعتبار المسيحيين الذين تلوا

هذا النوع الأول صاحب الصليبيات والاستردادیات هم من المسيحية الصهيونية أو من العودة إلى التوراة المعادية للإنسانية بالمقابلة شعب الله المختار والجوهيم .

لذلك فشكل من ينسب شعارات هذا المجرم إلى الصليبيات دون اعتبار هذه المقابلة الأساسية يخلط بين نوعين من كراهية الإسلام:

1 . كراهية الإسلام المتقدمة على الإصلاح وهي لم تكن صديقة للصهيونية أو بصورة أدق لنظرية شعب الله المختار الذي يعتبر من عداهم "جوهيم".

2. وكراهيته المتأخرة عنه والتي هي دينية مسيحية صهيونية وعنصرية وهي مرحلة انقلبت فيها عقدة النقص إزاء المسلمين على عكسها .

ولذلك فالرجل لم يتكلم على المسيحية بمعزل عن الإنسان الأبيض . وهو ما يعني أنه يعتبر المسيحيين الذين ليسوا بيضا درجة دنيا يعاديهم مثلما يعادي المسلمين فيجمع بين العنصرية والطائفية ولا يكتفي بالصراع الديني مثل الصليبيات والاستردادیات التي حصلت بدوافع سابقة عن العودة إلى التوراة.

صحيح أنه تكلم على شارل مارتال وعن معارك الصليبية . لكن الدافع هو محاولة الجمع بين نوعي الكراهية. ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية استسلمت في النهاية لما فرضته حركة الإصلاح من عودة التوراة واعتبار اليهودية

أصلا للمسيحية مع تبرئتهم من خيانة المسيح. لكن هذا الصلح يبقى رسميا ولم يلغ الفرق والتنافس التبشيري.

سايكس بيكو كان فيها مشارك ثالث انسحب بسبب الثورة في روسيا . وكان الهدف فضلا عن الإطاحة بالخلافة وتقسيم الأرض التي كانت تابعة لها كان هذا الطرف الثالث يريد استرداد ما كان من أملاك مذهبه في الدولة البيزنطية أي الارثودوكسية. وهذا الخطر ما يزال تهديدا فعليا لتركيا من روسيا بالذات.

وأوروبا اليوم تعتبر تركيا خطرا عليها أكبر من خطر روسيا . وقد يخرجونها من الحلف الاطلسي . لكنهم حاليا ما يزالون يبحثون عن التفتيت بالطائفية) العلويين في تركيا)

والعرقية (الأكراد في تركيا) والإيديولوجية (العلمانيين في تركيا) مع التحضير لحلاف خونة العرب من جنس ما حصل في الحرب الأولى .

وما كنت لأطيل الكلام على تركيا لو لم يكن المجرم قد ذكرها بالاسم وذكر المطلوب منها وذكر قائدها بالاسم وكل ذلك يذكرني شخصيا بآخر فقرة ختم بها هيجل الفصل الذي خصصه للمحمدية) الإسلام) في الباب الرابع من فلسفة التاريخ الخاص بالعالم الجرماني وفيه جاء ذكر القسم الأوروبي من تركيا .

وطبعا لا أحد يعرفني يمكن أن ينتظر مني أن أشارك في المناحات السخيفة عن فعلة هذا المجرم لو لم يكن ذا دلالة بشعاراته . فالحدث في حد ذاته فعل أغبياؤنا أكثر منه في مساجدنا بآلاف المرات وأعداد القتلى بخلاف النهي القرآني ضد المعابد كلها دون استثناء . ما يعنيني حقا هو

دلالة شعاراته .

نعود إذن إلى الاستراتيجيا العميقة التي أبرزتها شعارات هذا الداعشي من الصف المقابل . فالمعركة كلها محاولة لتدارك ما بدا يتبين من فشل سايكس بيكو الأولى في تحقيق أي من أهدافه:

1 . الأقطار فشلت لم تصبح دولا بل تبين أنها محميات مفضوحة كما هو بين كلام ترومب ولذلك تمنيت نجاحه وقد نجح.

2. ثم وهذه هي الطامة. فشلت علمنة تركيا وكل الأنظمة العربية التي ادعت القومية .3 كل الذين حكموا بتحريف الإسلام وجعله مطية أمريكية فشلوا فشلا ذريعا ودليل ذلك قول ترومب بأن أنظمتهم يمكن أن تسقط لو تخلى عنها في أقل من أسبوع.

.+ فشل الذراعين رغم ما يبدو من انتصار يدعيانه لأن لعبة العداوة وتوهم السيطرة على حلفائهم العرب يغفلهم عن كون الحلف بينهما أصبح بينا وحلفاؤهم من العرب عملاء لا وزن شعبي لهم ومن ثم فهو عبء عليهما أكثر من أي شيء آخر.

فلا يمكن لأي استراتيجية أن تفلح إذا كانت مبنية على ما سيضاعف مقاومة المعتدى عليهم . فالمقاومة في الإقليم ستكون مضاعفة لأنها أصبحت جامعة بين حرب التحرير منهم وحرب التحرر من عملائهما. ومن لا يحركه حب الوطن والأمة ضدهما سيحركه الظلم والقهر الذي يعاني منه من حليفيهما .

وقد لا يصدقني أحد في هذه النقطة الأخيرة: كيف تقول إيران وإسرائيل

فشلتا؟ أليست الاولى تفاخر باحتلال أربع عواصم؟

أليست الثانية تفاخر بالتطبيع مع كبار دول الإقليم؟

لكن السؤال هو، ما الذي ألجأ الأولى إلى طلب معونة بوتين؟

ولماذا لا يطبع مع إسرائيل إلا من يحتاج إلى حمايتها ضد شعبه ومن ثم من لا شرعية له؟

لما ذكرت فشل أعداء الامة دليلا على فشل سايكس بيكو الأولى واعتبرت الدافع الحالي هو تدارك علل هذا الفشل لم أذكر الفشل الاهم والأخير أعني فشل رئيس الجوقة كلها : الولايات المتحدة الأمريكية. ذلك أن أنواع الفشل الاربعة المتقدمة كلها كانت بسبب عجز رئيس الجوقة في معركته مع الإسلام .

وهو واع وشديد الوعي بأن مستقبله كقوة عظمى وكقوة أولى رهن عدم وجود الإسلام ولم يخف ذلك بل اعتبره العدو البديل من النازية والشيوعية. ولكن يخطئ من يتصور الولايات المتحدة دولة عادية مثل الدول الطبيعية. فهي بالأساس مصب المهاجرين الاول بسبب الإصلاح وفيها كل مجرمي أوروبا روحيا وماديا. ويمكن أن أحدد خاصيتي الولايات المتحدة العميقة التي تحرك سياستها في نوعين كلتاهما سالبة بالقياس إلى سياسة الإسلام أو هي النظير السلبي لدولة الإسلام فيها :

1. الأولى تبين الفرق بين الفتح في الإسلام، اذ لا يحارب الشعوب بل من كان يستعبدهم ولا يمثل بالأسرى ولا يسبي إلا ما حازه، ومن استعبد الشعوب مالا وعيالا وبين الغزو الأمريكي المشروط بإفناء الشعوب المغزوة

والإبقاء على الإنسان الأبيض وحده ربا للعالم .

لذلك فالوحش الذي قام بشناعة الأمس ربي على هذه العقلية ككل المحتلين في العالم وخاصة في الولايات المتحدة وفي استراليا وزيلندة الجديدة وهذا بعكس الفتح . فالفتح بدأ بالعرب . لكنه تواصل بالشعوب التي فتحت بلادها وأسلمت . ولو أفنيت لكان مكانها عربا وليسوا هم . فكل دول شمال إفريقيا وأفريقيا وآسيا كان فاتحوها من أهلها الذين أسلموا ثم صاروا هم أصحاب الدول والسيادة.

لكن الأهم من ذلك كله هو الخاصية الثانية:

.2 والخاصية الثانية تبين الفرق بين رؤيتين للإنسان والموقف من الجنس البشري عامة. فالكونية الإسلامية مبنية على مفهوم "الأخوة البشرية") النساء (1 وعلى المساواة

الفصل الثاني

بين البشر بصرف النظر عن كل شيء باستثناء التقوى وليس على العنصرية والتمايز بينهم حتى في المنزلة الوجودية. وهذه المساواة بنيت على الأخوة الإنسانية وليست على العرف ولا على الدين ولا على الجنس . والدليل أن الحجرات 13 تتكلم على الانثروبولوجيا: شعوبا وقبائل .

والعلة العميقة هي أن الموقف من الجنس البشري في الرؤية التي تقود الولايات المتحدة هي النقيض التام لهذه الرؤية ولعل أفضل مدرك لحقيقتها وجاعلها عين مفتاح فهم التاريخ الإنساني هيجل . إنه صراع أرواح

الشعوب التي تسمى حاليا صدام الحضارات والتالي يعلو على السابق ويفنيه ماديا وروحيا .

والأعمق من هذا العمق أطلقت عليه مرة اسم استغربه الكثير وكان ذلك لما كتبت بعض المحاولات حول الغزو الأمريكي للعراق وكنت حينها في ماليزيا . فسميت الولايات المتحدة بالهاردوير ونسبت السوفتوير إلى المسيحية الصهيونية . فالفكر العميق ديني عنصري أساسه نظرية شعب الله المختار والجوهيم.

وهذا "السوفتوير" لا يخفي هذا الدور وهو في الولايات المتحدة اللوبي الصهيوني ولنا منه عينة هي إسرائيل التي يمكن القول إنها تمكنت من حكام الإقليم إلا ما ندر وتريد بهم أن تتمكن من شعوبه كما تحقق لها ذلك في الغرب عامة وفي الولايات المتحدة خاصة: أمريكا أداة الصهيونيتين المسيحية واليهودية.

وطبيعي أن يكون ذلك كذلك: فالقرآن حرر البشرية من كذبتين يتأسس عليهما هذا الفكر:

1. الله لا يتصل بالإنسانية مباشرة بل لا بد من توسط الشعب المختار.

2. وأن بقية البشر جوهيم عبيد للشعب المختار يفعل بهم ما يريد.

لكن القرآن كذب كلا الأمرين واعتبر كل أمة لها رسول بلسانها وأن البشر اخوة ومتساوون .

ثم أضاف أن الرسالة الخاتمة هي التي تذكر بوحدانية الإنسانية وبالمساواة وتحرر الأديان من تحريفها اليهودي والمسيحي .

فإذا قرأت الآن شعارات هذا المجرم فهمت أنها عين ما يجعل الولايات المتحدة بخاصيتها الكونية والروحية هي النظير السلبي للإسلام بسبب ما حصل في الإصلاح الذي كان أهم مؤسسه يقود الحرب ضد الفتح العثماني في أوروبا والذي أعاد للتوراة منزلتها في الأناجيل

وقد وصلت إلى مشكل المشاكل بالنسبة إلى ادعياء الحداثة العرب سواء كانوا ليبراليين أو ماركسيين . ذلك أن هذا التحليل يسد عليهم البابين اللذين يؤسسان لتخريفهم:

1. هبنا سلمنا جدلا أن تأويل التاريخ بدور الأديان لم يعد صالحا .

2. فتأويله بفلسفات التاريخ الغربية له نفس النتيجة.

ذلك أن فلسفة التاريخ السائدة في الفكر الغربي الذي عبر عنه المجرم بشعاراته هو إما الرؤية الهيجيلة أو نسختها الماركسية . وكلتاهما حرب على الأخوة البشرية بل على الصراع الدائم سواء كان بين أرواح الشعوب أو بين طبقاتها فهو يؤول إلى صدام الحضارات الاستعماري الملطف بالمهمة التحضيرية.

إذن نحن أمام كائن مركب الهاردوير فيه هو المسيحية الصهيونية والسوفتوير هو اليهودية الصهيونية .

وبهذا المعنى فلا فرق بين الولايات المتحدة وروسيا الحالية: فكلتاهما ثمرة أوروبية لظاهرة الإصلاح التي حققت هذه العلاقة التي أنتجت كائن صناعي جنيس آلة عمياء هي النقيض التام للإسلام . أخذت منه أمرين:

1. الأول تحرير الإنسان من الكنسية.

2. وتحريره من الحكم بالحق الإلهي .

وهما ثورتان لكنها عكستهما فعوضت الكنسية والحكم بالحق الإلهي ببعدي دين العجل؛: فبدل الحكم بالحق الإلهي جاء معدن العجل أو البنك وعوض الوساطة الكنسية جاءت خوار العجل أو الأيديولوجيا .

ثم أخذوا مفهوم الدولة الكونية -سواء في الرؤية الانجيلية أو الماركسية-ولكن بعكس الرؤية القرآنية. فهذه مبينة على الأخوة البشرية التي لا تعني أن الغالب سياسيا يقضي على المغلوب بيولوجيا أو على الأقل حضاريا كما يحدث في الاستعمار. فكل الحضارات القديمة بقيت لدى شعوبها التي أسلمت.

وأكبر دليل هو أن كل المذاهب والفرق المسيحية واليهودية لم يبق لها وجود إلا في دار الإسلام على الأقل قبل الإصلاح . وبعد الإصلاح لم يكن لهذه المذاهب والفرق وجود إلا شكل بقايا ما كان موجودا منها في الأندلس وهجر إما إلى دار الإسلام أو إلى هولاندا بسبب التعصب الاسباني والبرتغالي .

والنتيجة هي أن الرؤية التي تتأسس عليها الولايات المتحدة هي النظير السلبي التام للرؤية الإسلامية للكونية وللإنسانية. وسواء بحثنا الأمر في فكرها الديني أو فكرها اللاديني فإن النتيجة واحدة . وهي التناظر العكسي بين الرؤيتين من ثم فالولايات المتحدة لا يمكن ألا تعادي الإسلام بإطلاق . سيقول لي الكثير من المعلقين الذين هم من جنس مميلي الرؤوس في تعليلاتهم لكأنهم يتلقون الوحي إن ما تقوله كله يكذبه أمران:

1. مساهمة الولايات المتحدة في تحرير الشعوب من الاستعمار الأوروبي

بنظرية ولسون ومبدأ تقرير المصير.

2. حربها على الشيوعية والنازية دليلا على أن دورها كان فعلا تحريريا لاريب فيه ولم يترتب عليه استعمار لمن حررتهم منهم .

وتلك هي قوة الدهاء الاستراتيجي للصهيونية اليهودية والمسيحية الصهيونية لاستبدال استعمار الغرب الأدنى للعالم (أوروبا) باستعمار الغرب الاقصى للعالم) الولايات المتحدة).

وقد أضيف عنصرا ثالثا يخصنا نحن بالذات؛ ألم تتحالف الولايات المتحدة مع الجهاديين في الحرب ضد الإلحاد الشيوعي في افغانستان واليمن ثم حتى في إيران لأن ما يسمى بالثورة الخمينية هو توظيف التشيع ضد السوفيات جنس الابن لادنية التي هي توظيف السنة ضدهم . والدليل الموقف بعد نهاية المهمة .

لكن الابن لادنية بلغ بأصحابها الغباء -كعادة السنة الذي توهموا التوفيق بين الإسلام والتشيع ممكن ويكفي دلالة على غبائهم توهم التشيع إسلاما عجزا عن فهم الفرق بين هذا وذاك رغم كونه نقيضه التام بسبب دهاء قادة صحوة الباطنية وخبثهم وغباء الصحوة السنية وسذاجتهم - أنهم صاروا من أدوات الخمينية تستعملهم ضد أمريكا حتى تتحالف معهم من أجل تحقيق كل ما حققته العراق وسوريا بالقاعدة ومشتقاتها وخاصة داعش .

وهذا هو مربط الفرس في كلامي على الاستراتيجيا وما يحددها ولم تعتبر الخطة الأمريكية هي "السمفونية" التي تقودها لمنع الإسلام من استئناف دوره الكوني المحرر للإنسانية من الرؤية التي تعود إلى تقسيم البشرية بنظرية شعب الله المختار والجوهيم والتي تجعل وظيفتي الدولة أصلا لكل ما نرى

من عنف واستبداد .

وسأختم هذا الفصل ببيان أصل كل هذه الاستراتيجية التي تترتب على العداء الجوهري دينيا وفلسفيا بين رؤيتين للإنسانية ومهمة الدولة الكونية التي تحقق الأخوة) النساء (1 بمعيار المساواة) الحجرات (13 ونقيضها المطلق التي تفرض الحرب الدائمة بين السادة

فبالشكل الديني كانت العبارة هي الشعب المختار والجوهيم وبالشكل الفلسفي صارت العبارة صراع أرواح الشعوب ثم طبقاتها وكلاهما صدام حضاري هدفه فرض قانون الانتخاب الطبيعي بمعيار قانون القوة وليس قوة القانون . فالتفاضل بالتقوى هو معيار قوة القانون ونقيضه هو معيار قانون القوة.

وقانون القوة لا يقتصر على القوة المادية وإلا لكانت الحيل السياسية والاستراتيجيات اللطيفة غائبة -ومنها ما يزعم لأمريكا من دور تحرير الشعوب من الشكل الأوروبي

للاستعمار) ولسون) وفي محاربة الشيوعية والنازية بل هو يشمل القوة اللطيفة التي تعتمد على بعدي دين العجل : الذهب والخوار.

وسأختم هذا الفصل الثاني الذي أختم به الإعداد لبداية التحليل في الفصول الثلاثة الباقية من المحاولة . فالمقابلة بين الماركسية والرأسمالية مقابلة شكلية تعمي السطحيين لأن فهم الوحدة العميقة بينهما تلغيها هي دين العجل في شكل بدائي ومتخلف (الماركسية) وفي شكل أعمق) الرأسمالية) .

الشكل البدائي من دين العجل هو تحول الوساطة الكنسية والحكم بالحق الإلهي إلى كنسية لا دينية هي الحزب الشيوعي وحكم باسم الحق الطبيعي وليس الحق الإلهي هو قوة الطبقة العمالية التي لا تختلف من حيث كونها مجرد اسم لقوة الحكام حلفا بين نبلاء الجبة ونبلاء السيف في أوروبا الاقطاعية.

لكن هذين النوعين من المستبدين بالقوة الروحية) الوساطة الكنسية أو الحزبية) والمادية) الوصاية العسكرية أو الطبقية للعمال) هما الشكل البدائي من دين العجل لأن أداة التربية والحكم فيه هي خوار العجل ومعدن العجل وخواره تمثله إيديولوجيا الحزب ومعدنه تمثله السيطرة بتأميم الملكية .

وهنا تتبين الوحدة بين الشيوعية والرأسمالية. الملكية عامة في الحالتين . فالمالك الحقيقي هو أصحاب البنوك والرأسمال الكبير والبقية منزوعي الملكية لأنهم مجرد توابع للبنوك التي هي الحاكم المعلي .

اما التربية فهي بيد اللوبيات التي تتحكم في الاستعلام والإعلام والملاهي وهي كنسية لا دينية. والآن كيف تبنى الاستراتيجية من خلال خدمة وظيفتي الدولة المبنية على عكس مبدأي الإسلام:

1. فنفي الأخوة البشرية بعقيدة المقابلة بين الشعب المختار والجوهيم وهي جوهر كل الإيديولوجيات العنصرية الغربية الذين ربوا على ثقافة التوراة.

2. ونفي المساواة بعقيدة العنصرية والصراع بين أرواح الشعوب والطبقات فهي تنتج عن علاقة وظيفتي الدولة -الحماية والرعاية- بالأحياز الخمسة.

وهذه العلاقة هي موضوع بقية الفصول. فالحماية والرعاية هما منطلق تجديد الاستراتيجيات التي يتعامل بها الإنسان مع المكان والزمان وثمرة فعل الأول في الثاني وثمرة فعل الثاني في الأول والأصل الموحد بينها أربعتها . وتلك هي الأحياز الجغرافي وثمرته والتاريخي وثمرته والمرجعية أصلا لها أربعتها يوحد بينها .

كيف تعدد العلاقة بين وظيفتي الدولة والأحياز الخمسة - الجغرافيا والثروة والتاريخ والتراث والمرجعية الروحية- استراتيجية العلاقات بين الشعوب والأمم في التاريخ الإنساني . فمن دون فهم هذه العلاقة لا يمكن تفسير طبيعة الموقف الأمريكي الحالي من الإسلام والمسلمين وتجديد شروط استئناف دورنا .

الولايات المتحدة هي رئيس الجوقة العالمية بعد الامبراطوريات الأوروبية الخمسة- انجلترا وفرنسا وهولاندا واسبانيا والبرتغال -في دار الإسلام والعالم غير الغربي لأنها مثلت البديل منها ولكن بسياسة أعمق تتجاوز مجرد الاستفادة المادية من استعمار العالم إلى الوجه السلبي من سياسة الإسلام.

ومن يريد دليلا على ذلك يكفي أن يسأل ؛ كيف سمحت أمريكا لبوتين -وهو يمثل دولة فقيرة وهشة - أن يسيطر على سوريا؟

وكيف سمحت لإيران أن تسيطر معه عليها وعلى العراق وحتى على اليمن؟

هل هذا يتوافق مع القائلين إن همها هو حماية البترول وإسرائيل لو كانا فعلا عدوين لإسرائيل ويهددان البترول وليسا حليفين ضد خطر يعتبرانه أهم من حماية البترول لكونه إذا حصل يجعل سلطانها العالمي في مهب

الريح؟

تفسيري الذي يستند إلى أن الولايات المتحدة لا يقودها حمقى من جنس حكامنا أو نخبنا هو أن هذين اللاعبين في الإقليم يؤديان دورا مفيدا للاستراتيجية الأمريكية الاسرائيلية أي للصهيونيتين المسيحية واليهودية التي تعادم من تمثل رؤيته الكونية النقيض الموجب لرؤيتهم ويجب منعه من العودة ثانية.

إنه ما سمته جونداليزا رايس فوضى خلاقة وكان ينبغي أن يسمى "فوضى بعاثة"؛ تبعث من جديد ما حرر منه الإسلام الإقليم من طائفيات وعرقيات وبقايا فارس وبيزنطة وسلطان من كان يسيطر عليه قبل الإسلام شرطا به محو دور الإسلام الماضي الذي فشلت سايكس

الفصل الثالث

بيكو في محوه منع الاستئناف الذي بات راجحا فعلا . فالهدف هو سايكس بيكو جديدة تحول دون الاستئناف لأن الأولى لم تف بما كان ينتظر منها .

ما سأشرع فيه الآن يقتضي الكثير من الصبر لمتابعة الاستدلال الموصل إلى أعماق الاستراتيجيا التي تستند إلى توظيف القوة اللطيفة) أفضل هذه التسمية على لغة النواعم) قبل القوة العنيفة من أجل الفوضى البعاثة . وأبدأ بأهم أدوات الهدم الروحي غاية لهذه القوة: ويمثله "مستشرقان" مختصان في الشرق الغالية.

وأقصد المختص في الحشاشين -برنار لويس - والمختص في النصيرية -لويس ماسينيون ..

والأول لا يحتاج مني للتعريف به فهو لا يخفي خبثه وسعيه لتدارك فشل سايكس بيكو بما يقترحه من تفتيت المفتت .

لكن الثاني يبدو أن دراويش التصوف يعتبرونه صديق الإسلام والمسلمين لأنه كتب في الحلاجيات ودرس في مصر.

وقد كتبت في مسعاه الخبيث وخاصة في تأويله لقصة هاجر وإسماعيل ووصفه المسلمين بأنهم مجذومون تأويلا لما اعتبر نفيا له ولأمه من قبل إبراهيم وكونه جمعية من مسيحيي مصر بدعوى الحاجة إلى إنقاذ المسلمين من هذا الوضع المجذوم وإرجاعهم إلى "التبعية" للمحظوظين وكان من دعاة الصلح بين فرعيهم .

كما سعيت لفضح خرافاته حول الحلاج من خلال ترجمة نص ماكس هرتون الذي فضح جهله بالحلاج ومحاولاته تمسيحه في حين أن كل تصوراته ورؤاه مصدرها الشرق الاقصى وهي في قطيعة تامة مع الأديان المنزلة كلها فضلا عن أن تكون مسيحية أو إسلامية وتلك علة ميل تلميذه شاعر النصيرية الذي عد منا تقدميته وتنويريته من خلال موقفه الطائفي من ثورة سوريا ء

أما موقفه من الإسلام فمعلوم لأنه ما يدفعه أملا في ترشيحه لجائزة الأدب .

ولست أنا أول من يتكلم على علاقة التصوف الذي يدعي التفلسف مع

الباطنية فأول من وضع المشكل بوضوح هو ابن خلدون الذي قال ؛ [وكان سلفهم - الصوفية المتفلسفة-مخالطين

لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله]. (المقدمة فصل التصوف من الباب السادس).

وكلنا يعلم الدور الذي يؤديه التصوف حاليا في هذه الاستراتيجية الخبيثة. وكلنا يعلم أن ماسينيون ضابط مخابرات في الخارجية الفرنسية تداول على المغرب ومصر وسوريا ومثله برنار لويس الذي اختص بالفرق الغالية - الحشاشين -وفي الأتراك والفرس والعرب والأكراد أي في أركان الإقليم الذي يراد إعمال الفوضى البعاثة فيه بإرجاعه إلى ما تقدم على الإسلام.

ولا بد هنا من الاعتراف بأن القوميين العرب والفرس والاتراك والأكراد وبدأ يلحق بهم الأمازيغ هم من أسهم بلا وعي في هذه الاستراتيجية التي فشلت ولله الحمد والتي كان فشلها القادح لنظرية الفوضى البعاثة والتي كان هدفها كما هو بين ضرب الشرق الإسلامي والغرب الإسلامي بالصورة التالية.

أولا منع تركيا من استعادة ذاتها ودورها وكان المؤشر مع أربكان: كيف بدأ يفكر في وحدة كبرى للأقطار الكبرى من المسلمين؟

ثم لم يجدوا حلا غير محاصرة تركيا بألد أعداء الدولة العثمانية أي تمكين روسيا وإيران والعملاء العرب من سوريا والعراق حتى يوأد طموح تركيا لاستعادة دورها بعد استردادها ذاتها .

وزاد خوفهم بعد أن وصلت الثورة إلى مصر. وكان لا بد من عزل الغرب الإسلامي عن الشرق الإسلامي ومن ثم فلا بد من احتلال مصر من قبل إسرائيل وهو الجاري حاليا رغم أن المصريين ما يزالون في معركة سياسية تافهة قد تؤول بهم إلى المشاركة في زوال كيان مصر بزوال دورها لأن كيانها هو دورها .

ولنذكر الحرب على الرموز: فبعد عاصمة الخلافة السنية الرابعة (استنبول) وبعد الثالثة (بغداد) وبعد الثانية (دمشق) يحاولون الآن الإطاحة بالأولى) الحرمان) فضلا عن محاولة ابتلاع المسجد الاقصى وبعد تهديم التراث العمراني الرمزي) الموصل وحلب) بدأوا بتهديم الأبطال الرموز) الحجاج أو صلاح الدين أو طارق بن زياد).

لا اتهم المحللين الذين يغفلون عن هذه المسائل لأنهم في الغالب صحفيون يعتبرون سلاطة اللسان شطارة . لكن منهم من يتصورون أنفسهم علماء فيخلطون بين سطحيات فهمهم وبين ما تبنى عليه الاستراتيجية التي تتعامل مع الظاهرات الإنسانية من منطلق أساسيها العضوي والروحي المتعين في أحياز وجودها .

وهذا ما يعيدنا إلى علاقة وظيفتي الدولة بالأحياز: فوظيفة الحماية الخارجية التي تساعد على وظيفة الحماية الداخلية في كل بلد يستمد الحكم فيه شرعيته من رضا شعبه عليه تجعلها مثلما كانت الشعوب البدائية ترضي الداخل بسلب الخارج ونهبه، مبدأ الاستعمار عند من رؤيته مناقضة لرؤية الإسلام .

ذلك أن التمييز بين مبادئ التعامل في الداخل ومبادئ التعامل مع الخارج

يعني نفي المبدأين اللذين تجددهما النساء 1 والحجرات 13.

وفي الحقيقة لا تمييز بين الداخل والخارج في التعامل الأمين لمبدأ الأخوة والمساواة والعادل في الفصل بين الناس بصرف النظر عن دينهم وطبقتهم وجنسهم نفيا لمنطق الاستعمار.

وطبعا لا أدعي أن المسلمين طبقوا هذه المبادئ دائما . لكنها كانت على الأقل شعارات الفتح وهي التي نميزه عن الغزو الاستعماري: ذلك أن سفير جيش الفتح في فارس أجاب عن سؤال قائد جيش الفرس بأن الإسلام يعني أن يكون لهم ما لنا وعليهم ما عليهم للجميع أي تطبيق النساء 1 بمبدأ الحجرات 13

فما الذي يقتضي الحاجة إلى الحماية بالمعنى الاستعماري؟

1. من احتلال الجغرافيا شيئين: الموقع لدورها الجيواستراتيجي بمنطق الحماية ومنزلتها في الثروة للرعاية المادية أو الثروة.

2. ومن احتلال التاريخ شيئين : الموقع لدورها الهيستريواستراتيجي بمنطق الحماية ومنزلتها بمنطق الرعاية الروحية أو تراثا .

فتكون العناصر أربعة وهي الأحياز كما سنبين . فمن الاحتلال الأول تفهم معنى حماية الممرات والبترول خاصة. ومن الاحتلال الثاني تفهم معنى حماية إسرائيل واليونان عند الأوروبيين والأمريكان خاصة . فمن دون التاريخ لا شرعية للأفعال ومن دون الجغرافيا لا فائدة من شرعية لا تمكن من سد الحاجات المادية للجماعة تفقد الدولة شرعيتها الشعبية.

لكن هذه الأحياز الأربعة -الجغرافيا جيواستراتيجيا وثروة والتاريخ

هستريواستراتيجيا وتراثا-لا قيام لها من دون مرجعية عقدية سواء كانت دينية أو لادينية - إسرائيل واليونان وفارس وروسيا -لتبرير ذلك كله واعتبار المعتدي له الحق في العدوان ببعدي دين العجل الاستعماري : الذهب والخوار.

لست غافلا عن الاعتراض الدائم على ما أكتب: التعقيد التعقيد . لكأني مسؤول عن كون البساطة لا توجد إلا عند البسطاء . لا شيء في الوجود بسيط إلا عند من لا يريد أن يتجاوز ذبابة أنفه فيبسط الأمور. ما يجري في الأقليم له تعقيد تاريخه وتراثه وجغرافيته وثروته وكونه هو أصل هذا التلازم بين الدولة والأحياز..

وليس التلازم بين وظائف الدولة وأحياز الوجود التي وصفت أمرا يقع بالصدفة بل هو أكبر اكتشاف أسس الدولة والجماعة والاستراتيجيات الهادفة لتحقيق سد الحاجات المادية والحاجات الروحية للإنسان من حيث هو كائن حي) البعد العضوي) له القدرة على التعالي ليجعل نفسه وعالمه موضوع نظره وعمله .

وإذا كان من العسير أن يجادل أحد في تسمية المكان والزمان بالحيز فإن الإشكال في تسمية الثروة والتراث بنفس الاسم . وطبعا المعنى الغائب في الأمر هو معنى التحيز في الحيز. فالإنسان يتحيز في المكان وفي المكان بمعنى إضافة إلى غيره وهو الجوار المتساوق (في المكان) والمتوالي في الزمان .

وكلا التحيزين إضافة إلى الجوار والترتيب ومن ثم فإذا وجد هذان المعنيان في الثروة والتراث كان ذلك كافيا لتسميتهما حيزين .

فمن ينكر أن الثروة ترتب الناس وأنها ترتيبهم بالجوار من كم الثروة ونوعها؟

ومن ثم ينكر أن التراث يرتب الناس وأن ترتيبهم بالجوار في الاجيال والأنساب ونوعها؟

وإذن فالثروة والتراث حيزان يتراتب فيهما وبهما البشر.

وتبقى المرجعية، فكيف تعتبر حيزا بل وأصلا للأحياز الأربعة المتقدمة عليها؟ لو أخذنا الإسلام فإنه يؤسس النظام الاجتماعي كله على ما ينظم به هذه الاحياز الأربعة أي الجوار في المكان والجوار في الزمان والثروة والتراث وهو إذن يؤسس هذه الأحياز ويعللها بحيز متعال هو عقيدة وشريعة.

وما قلناه عن الإسلام يصح على كل المرجعيات سواء كانت دينية أو لا دينية. ومعنى ذلك أن جميع الأمم لها نفس الأحياز وهي حصة من المكان وحصة من الزمان ويتبع تبادل التأثير بينهما الثروة أو ما يسد الحاجات المادية والتراث أو ما يسد الحاجات الروحية وكلها ذات

مرجعية إما دينية سوية أو محرفة أو لادينية سوية أو محرفة. والتحريف في الحالتين هو

توظيفهما للغطاء على نقيضهما .

والتغطية بالدين المحرف لا نحتاج لشرحها فهي بينة سواء عند السنة والظاهرية أو خاصة عند الشيعة والباطنية. لكن التغطية باللادين المحرف فهو دعوى الاعتماد على ما يسمى بمنظومة حقوق الانسان المزعومة

طبيعية. لكن كل الذين يدعونها لا يبقون منها إلا الطبيعي أي القوة أعني سلطان الأقوياء التي ليس فيها من حقوق إلا ما يريده ويفرضه الأقوياء .

وإذن فالمرجعية حيز وأصل للأحياز الأربعة المتقدمة عليها على الأقل من حيث تجديد دورها وطبيعتها وجعلها من مقومات المرجعية في كل جماعة. وبذلك نكتشف موضوعات الخصام بين البشر. إنها الأحياز الخمسة الشارطة لقيام الإنسان العضوي والروحي في كل الجماعات البشرية: وتلك علة التنافس عليها .

فمن دون النساء 1 (الأخوة البشرية كنا من نفس واحدة) والحجرات 13 (كنا متساوون ولا نتفاضل إلا بالتقوى (يصبح ما كان ينبغي أن يكون مقسوما بين البشر بالولاء لهذين المفهومين وبالعدل مصدر اقتتال لأن الجميع يريد أن يحوزه وحده ويحرم غيره منه . والمرجعية تعلي العداوة أو التآخي .

ولما كان الإسلام لا ينسى الأمر الواقع عندما يتكلم على الأمر الواجب فإنه وضع هذين المبدأين ثم أضاف الاحتراز مما قد يترتب على الأمر الواقع فوضع نظرية الردع الاحتياطي لكنه دفاعي دائما حتى عندما يكون للوقاية بمعنى سابق على العدوان كما تسبق الوقاية المرض لتستغني عن العلاج اللاحق .

وذلك هو مضمون الأنفال 60 لأن ضرورة ردع العدو يأتي من المهابة التي تنتج عما يعلمه عنك من قدرة وقوة عامة ثم من قدرة وقوة عسكرية خاصة. وقد صنت الآية الأعداء إلى خمسة أصناف:

.3 عدو يجمع بين العداوتين

.+ من لا تعلمونهم من 1 أو من 2.

.5 أو من لا تعلمونهم من 1.+2

ومن لا تعلمونهم كلهم مفهوم احتياطي بمعنى أن الجماعة مهما فعلت لا تستطيع أن تعدد كل الأعداء بصورة جامعة ومانعة إذ قد ينقلب الصديق عدوا من الأول أو من الثاني أو من الجمع بينهما . ومن ثم فالحذر يبقى دائما موجودا ويكون دفاعيا وهو نقيض ما تفعل الولايات المتحدة تعمل بالآية بنقيض معناها .

وهذه الأحياز تتضاعف فتصبح في الاستراتيجيا عشرة ولا تبقى خمسة:

. فالمكان بموقعه وبثروته

* والزمان بموقعه وبتراثه

. والثروة بكمها وبنوعها

* والتراث بدوره في علم الإنسان (معرفة) وفي عمله (قيم)

. والمرجعية بعلاقة الإنسان بالإنسان وبعلاقة الإنسان بالعالم بوصفه مصدر قيامه العضوي والروحي .

أدوات الاستراتيجيا هي إذن هذه العشرة . لكنها تتضاعف مرة أخرى فتصبح عشرين . كيف ولماذا؟ وهذا هو ربما سر الأسرار في كل الاستراتيجيات المتعلقة بالتربية وبالحكم والتي يرجع إليها ابن خلدون مفهومه الثوري حقا وهو مفهوم قرآني "فساد معاني الإنسانية" الناتج عن عنصيهما المادي واللامادي أو الرمزي.

والمضاعفة الثانية علتها أن الأحياز التي تكلمنا عليها واستخرجنا منها

الأبعاد الخمسة التي ضاعفناها لا توجد خارج الإنسان فحسب؛ بل هي توجد في كيان الإنسان ذاته. فالجغرافيا يناظرها البدن . والتاريخ يناظره الروح . ويناظر المرجعية الفكر نظرا وعقدا في المعرفة والروح سياسة وشرعا في العمل .

الفصل الرابع

فتتوجه الاستراتيجية إلى الأحياز التي توجد خارج كيان الإنسان والتي يستمد منها شروط قيامه العضوي والروحي وهي التي تكلمنا عليها . لكن الاستراتيجية الأعمق تتوجه إلى بدن الإنسان ببعديه) الغذاء والجنس (وروحه (ببعديها المعرفة والقيم (وإلى فكره (ببعده النظر والعقد ثم العمل والشرع) لتفسدها .

والإفساد فيها يتعلق بالغذاء والجنس؛ ثم بالمعرفة والقيم ؛ ثم بالفكر أي النظر والعقد والعمل والشرع؛ فتكون العشرة الثانية . ومن ثم ؛ فالمواجهة تصبح ذات عشرة مستويات خارج كيان الإنسان أي في أحياز شروط بقائه من العالم وعشرة مستويات في كيانه ذاته أي عين بقائه : حرب علينا فهم مجراها ومرساها .

ولست آتي بالجديد في هذا الوصف الأمر بل الجديد الوحيد الذي أنسبه إلى نفسي هو استخراج طبيعة منظومتها أي ما يجعلها ليست مجرد اجراءات تحدث بالصدفة بل هي منظومة نسقية ذات استراتيجية واضحة الأهداف والمراحل وشروط الانجاز بالقوتين اللطيفة والعنيفة الأولى تمهد للثانية لاستكمال المهمة بأبناء البلد أنفسهم.

فمثلا لا يكاد يصدق أحد أن تغيير نظام الغذاء أو نظام الجنس جزء من هذه الاستراتيجية. فأما الاول فهو يقتضي وساطة بين نوعي الأحياز الخارجية في العالم والداخلية في كيان الإنسان . فالزراعة مثلا هي التي تغير نظام الغذاء وهي واسطة بين نوعي الأحياز وهم يقتلون زراعتك بقتل بذورك فرض بذورهم .

فتصبح من حيث لا تدري وطمعا في المزيد من المنتوج تابعا بنيويا لأنك في كل سنة ينبغي أن تشتري منهم البذور ولا تأكل إلا ما ينتج عن بذورهم وقد تكون مسرطنة.

وخذ الجنس . كل المجتمعات فيها حرائر وجواري في كل العصور . هم يريدون أن يجعلوا كل النساء جواري وأن يزيلوا فصيلة الحرائر من العالم.

تبدو العملية وكأنها تحقق حلا للجنس ولحرية المرأة. لكنها في الحقيقة تنزل به إلى الحيوانية مع التخلي عن وظيفته العضوية والاقتصار على وظيفته الاستمتاعية فيكون ذلك بداية مأساتين:

سب 7 عن الاتجاب لكلفنه التي هي تقيلا -

.2 وزوال الشخصية السوية لدى جل الأطفال والانقراض المنظور.

وقس عليه النظر والعقد فما يسمى بما بعد الحداثة بدأ بالحداثة الثانية التي أنهت الفلسفة (هيجل (والدين (ماركس) والعودة بالإنسان إلى تاريخ الحيوان بمنطق التاريخ الطبيعي سواء تأسس على وحدة الوجود الذاتوية بالمعنى الهيجلي أو عادت إلى وحدته الطبعانية بالمعنى السبينوزي في الماركسية.

ذلك أن الحداثة الأولى التي يمكن اعتبارها قد بدأت مع ديكارت رغم قولها بنظرية المعرفة ونظرية القيمة المؤسسة على المطابقة التي بدأت مع أفلاطون أرسطو فإنها لم تذهب إلى الوقوع في رد الإنسان إلى التاريخ الطبيعي بوصفه مجرد حيوان حتى وإن لم تؤلهه كما فعلت الحداثة الثانية كحيوان .

وهذه الحداثة الأولى التي يمكن اعتبارها قد انتهت ببداية الثورة الفرنسية سياسيا وبالثورة الكنطية فلسفيا لم تدم طويلا لأن ما تلاها هو الحداثة الثانية التي أنهت قيم الثورة الفرنسية وابستمولوجية الثورة الكنطية. ولذلك فكل الحداثيين العرب الحاليين هم مجرد ببغاوات هذه الحداثة الثانية التي بدأت خاصة مع هيجل وماركس .

وحتى ما بعد الحداثة التي يكثرون من الكلام عليها فهم لا يهتمون بدلالتها القيمية والفلسفية بل يكتفون بالموضة مثل بعض النساء البرجوازيات القادرة عليها. فما بعد الحداثة التي هي في الحقيقة ثمرة الحداثة الثانية أدلجت الدين والفلسفة ونكصت بالإنسان إلى التاريخ الطبيعي إما من منطلق روحه (هيجل (أو من منطلق بدنه (ماركس) عادت إلى نفي الفرق الكنطي بين المتناسب مع ذاتية الإنسان وعدم رد الوجود إلى الإدراك أو "القول بالشيء في ذاته" .

ما يسمى بما بعد الحداثة لا يكتفي بنفي الشيء في ذاته بالإضافة إلى علم الإنسان بل بصورة مطلقة لأن معنى رد كل شيء إلى السرد يجعل الإنسان ليس ساردا لرؤاه عن شيء

بل مبدع لشيء وسارد لما وضعه فيه . ولا شيء وراء ذلك . وهو المعنى

الدقيق لفلسفة نيتشة التي تعني أن الجميع سابح في الخيال المطلق أي إنه لا يوجد إلا ما يبدعه خياله .

صحيح أن في ذلك شيئا من الدين بوجه من الوجوه لأن اعتبار الدنيا لا شيء بالقياس إلى الأخرى فيه ما يشبه القول إن الوجود الدنيوي للإنسان مجرد أضغاث أحلام فيكون إبراز أهمية الآخرة بنفي الدنيا قد انتهى إلى نقيضه فنفيت الآخرة وهو المعنى الدقيق لما استعاره نيتشة من هيجل : موت الله.

المشكل أن هذه الاستراتيجية لم تعد تستهدفنا وحدنا. فهي في الحقيقة تستهدف الإنسانية كلها بل والعالم كله . وتلك هي العلة التي تجعلني اعتبر أن الإسلام بات حاجة كونية لأن الداء صار كونيا: ما يجري عدوان على الإنسانية وعلى شروط بقائها . فهو لا يفصل بين وظيفتي الإنسان من حيث هو إنسان: إذ هو يعرفه بوصفه مستعمرا في الأرض بقيم الاستخلاف . ولا مفاضلة بين الوظيفتين .

الفصل الخامس

- الفصل الخامس - أبدأ غاية البحث بما يعبر عن التفاؤل . فلا أعتقد أن استئناف الإسلام يمكن أن يوقفه أحد وبالذات بسبب نظرية الأحياز التي تمكن للإسلام تمكينا لا يمكن لأي قوة في العالم أن تنتصر عليه وهو ما يثبت لي بصورة لا جدال فيها أن الإسلام منتصر لامحالة لأنه فعلا العلاج المناسب للأمراض الإنسانية. ولست أقول هذا لأني مسلم إذ لو بقيت مسلما كما كنت قبل أن أغوص في معاني القرآن لشككت في ذلك . فما

كان يسمى إسلاما هو تراكمات عقد المسلمين بعد أن صاروا مغلوبين ضحايا لتربية وحكم وصفهما ابن خلدون بكونهما مفسدين لمعاني الإنسانية بسبب ما فيهما من عنف مادي ورمزي ذاتي وأجنبي . وكل من غاص في معاني القرآن يعلم أن هذه الحالة مرضية وهي الحالة التي كان يمكن أن تكون مقبولة بوصفها حالة طوارئ مكنت الامة من الخروج من الحروب الاهلية التي تلت الفتنة الكبرى . لكنها بقيت أربعة عشر قرنا لأنها انتقلت من الضرورة التي تبيح المحظور إلى حالة طبيعية كلها تعمل بالمحظور قرآنيا . وهذا المحظور قرآنيا لم يكن مقصور الاستعمال بين المسلمين بل صار سياسة عامة في الداخل والخارج . وقد كتبت ذات مرة أن استراتيجيي الغرب استفادوا أيما استفادة من ذلك ليحيوا في شعوبهم شيئا من العودة إلى الروح الصليبية التي تحولت إلى استعمار مادي خالص لا يعنى بها وراء المصالح المباشرة. وقد يعجب القارئ إذا قلت إن ما يسمى بحركات الجهاد الإسلامية أفادت الغرب ألف مرة أكثر من إفادة الإسلام ودليلي في ذلك ظاهرة داعش وقبلها ظاهرة القاعدة . فالمسلمون لم يكونوا بحاجة إلى شناعاتهم في حرب التحرير قبل أن يقرر الغرب استعمالهم ليوقظ في شعوبه ثانية روح الصليبية . فهو الذي كان بحاجة إلى شناعات داعش وهو الذي مكنها من إعلام تعجز دونه الدول وهو الذي مكنها من تسليح تعجز دونه الدول وهو الذي مكنها من التراث الرمزي لكي

يهدمه وهو الذي مكنها من تمكين إيران وإسرائيل وروسيا من تحقيق احتلال الهلال كله ثم اليمن وقد يسقط كل الخليج فيتقاسمانه .

كتبت هذا الكلام أو ما يقرب منه في خلال تحليلي لغباء ما سموه "توب تان" في التصدي للاحتلال الأمريكي للعراق وأنا في ماليزيا . فبينت أن توب تان التي تعلق عشرة أمريكان على قناطر العراق لن تفيد تحرير العراق بل تفيد بوش الذي كان بحاجة إلى قاعدة شعبية تدعم حربه على الإسلام . لا أشك في أن الكثير من "الرؤوس الملتهبة" بالحماسة ستتهمني بأني أحمل مسؤولية ما يجري للجهاديين . لكني اعتبر الشباب الجهادي بريء من كل ذلك لأنه أحد اثنين؛

. إما ضحية فقهاء أغبياء لا يفهمون طبيعة الحروب الحديثة فيتصورونها من جنس ما يكفي فيه الشجاعة والحماسة.

. أو ضحية مخابرات الأنظمة العميلة وذراعي الغرب والغرب نفسه لما ذكرت من العلل . وإذا كان هذا الشباب المجاهد ضحية لأنه لا يوجد من يغامر بحياته من أجل غاية دنيوية إلا إذا كان من أمراء الحرب وهؤلاء إما من جنس الفقهاء الأغبياء أو من الاختراق . المخابراتي

لكن الشباب كان بحق مؤمنا بأن الحل هو في هذا النوع من الجهاد.

ذلك أني لا يمكن ألا أكون مؤمنا بالجهاد المناسب . والجهاد المناسب مبني في حالتنا هذه على أمرين:

1 . طبيعة القوتين المتقابلتين نحن والأعداء تقدم تكنولوجي وتأخر بايولوجي عندهم والعكس عندنا تقدم بايولوجي وتأخير تكنولوجي .

ومن ثم لم يستفد من الفارق بين نسق التدارك فيهما ليس أهلا لقيادة الجهاد. التكنولوجي يسير التدارك والبايولوجي عسيره . شكل الغباء هو

إضاعة الوقت في التدارك التكنولوجي لتمكين المتقدم فيه من ربح الوقت في تدارك البايولوجي . هذا أولا.

2. والأمر الثاني ، لا توجد حركة مقاومة في استراتيجية هذا حكمها لا تعتمد على الفصل بين الغازي وشعبه ومن ثم مسالمة شعب الغازي ومحاربته هو حتى يفقد قاعدته الشعبية. فكل عمل يثير في شعبه نقمة عليك هو لصالح الغازي وهو يريده أكثر منك.

من لم يفهم ذلك يقع في ما أراده من أحدث القاعدة وداعش مدعيا نصرة الإسلام وهو في الحقيقة يريد تهديمه بأيدي الحمقى من أبنائه . وهذا ما استغلته الأنظمة والذراعان ومن وراء الأذراعين أي روسيا وأمريكا وخاصة مع داعش . سيقول الكثير أنت يا أبا يعرب تريد أن تخاطبنا بالبارادوكس -المشارقات-فتعكس دلالة كل شيء. حسنا سأضيف بارادوكس أكبر: كيف تفسرون أن يمين الغرب وقوميبه في معاداة الإسلام لا يضاهيه إلا يسار الاقاليم وقوميوه في نفس المعاداة؟

من لم يجد تفسيرا لهذا اللغز فليسكت وليقبل المفارقات.

ولأعد الآن إلى التقابل في عاملي النصر في كل المعارك . فهو مادي ومعنوي . والمادي مضاعف إذ هو التكنولوجيا والديموغرافيا والمعنوي مضاعف وهو الإيمان والعلم . والأول يحدد القيم التي من اجلها يقبل الإنسان الموت والثاني يحدد الأدوات التي تجعل ذلك مقصورا على الضرورة وهو الاستراتيجيا .

في المعارك التي تخاض في إقليمنا لو كنا ندرك دور كل عنصر من هذه العناصر ثم طبقنا سياسة التتويم التي لا تمكن العدو من إيقاظ ما يشكو من

غيابه بدلا من مساعدته في إيقاظه فإننا حينها نكون قد مكناه من النصر الحتم لأنه إذ جمع بين تقدمه التكنولوجي وتداركه البايولوجي فلن يشق له غبار. فإذا جمع يمينه ويسارنا صار له سلاحان لا يقهران:

1 . أحدهما للتخريب الداخلي .

2 . الثاني للتخريب الخارجي .

وسننتهي إلى حروب صليبية لن تتوقف وسيكون فيها هذه المرة أكثر دراية بما ينخر الأمة من عرقيات وطائفيات وإيديولوجيات تنهي ما به نتقوى عليه وتلغي كل إمكانية لتدارك

ما به يتفوق عليها نهائيا. ولذلك فالغرب يراقب أي بلد إسلامي يحاول أن يعمل بجد للتدارك ما به يتفوق علينا فيهدمه بحرب أهلية داخلية والمثال العراق أمام ناظر كل ذي بصيرة وهم يحاولون نفس الشيء مع تركيا وأكاد أقول إني أخاف عليها وأخاف خاصة مما قد يعتبر تعجلا في التحدي ليس هذا وقته لأن شرط المناعة لم يحصل بعد .

الغرب كله أوروبا خاصة وأمريكا دون ذلك بقليل علة خوفه هو ما يترتب على رؤيته التي حاولت وصفها في الفصول السابقة ويمكن اعتباره وضعه عالميا في شبيها بوضع إسرائيل في الإقليم يعتمد على التكنولوجيا لتعويض البايولوجيا وهذا مستحيل لو كان خصومه أذكياء مثل الصين واليابان والكوريين .

لكنه ممكن عندما يكون خصومه مثل العرب خاصة. فمن يكفيه الاستيراد يبقى دائما متخلفا لأن من لم يجرب لا يتعلم في أي ميدان . كل الدول

العربية عاجزة عن حرب تدوم أكثر من أسبوع حتى في إنتاج الخراطيش. يريدون آخر سيارة وآخر طيارة حتى لو كان الطيارون يقلون في المعارك يتقافزون بالمظلات.

أمة ما يزال حكامها يتداوون في الخارج بعد قرن من تكوين الجامعات الطبية ليست أهلا للنبس ببنت شفة. كل شيء يشرعون في بنائه يبدؤونه من السقف بدل الأساس . أمة الاسترداد لأنها ورثت جغرافيا ذات ثروة طبيعية وتاريخ ذي ثروة تراثية يبيعون الخام والخدمات السياحية المتخلفة لا يمكن أن تتحرر. يكفيني وجع رأس:

• فحرب المطاولة عرفها ابن خلدون - الاستنزاف - وهي لا تحتاج في الحركات الشعبية لأكثر من سلاح خفيف ودراجة نارية وتوسيع المكان لتمديد الزمان والضرب في كل مكان دون تعريض الحاضنة الشعبية لما فعلت المقاومة السورية الغبية التي تريد أن تحارب جيش مقابل جيش في المدن.

• وهي تقتضي ألا تعرض الحاضنة لما لا يطاق . فالعدو لا يعنيه أن يحافظ على الحاضنة ولا تعنيه المدن والآثار. لذلك فهو يهدمها على رؤوس أصحابها ولا يحتاج حتى لإرسال جيش البراميل تكفي .

فالحروب الشعبية طويلة ومن ثم فينبغي أن تحافظ على حاضنتها ولا تكلفها ما يحول دون الصمود الطويل . لأن الحروب الشعبية حروب استنزاف بالجوهر والمهم فيها أن تحول دون العدو وراحة البال فتحرمه من النوم بالمفاجآت الصغيرة ماديا الكبيرة معنويا . فإذا عرضت حاضنتك الشعبية للحصار فإن الأب والأم التي ترى أبناءها يموتون جوعا لا يلومهم أي إنسان

إذا عادوا الثورة والتحرر والتحرير.

فالإنسان كائن هش بدنيا ومهما صمدت الروح فهي في النهاية تستجيب لحاجة البدن. ومن يجهل ذلك لا يمكن أن يقود ثورة إلا في عالم روايات أبطالها ملائكة. وقد بينت أن قانون هزيمة القوة مطلقة الكبر هو القوة مطاقة الصغر وذلك بتوسط الكلفتين المادية والروحية. فماديا الأمريكي يحتاج لمليار حتى يضرب موقعا ومليون حتى يقتل مقاوما . لكن المقاوم لا يحتاج إلا لدراجة نارية وكلاشنكوف . وروحيا هو يخاف ظله وجنديه مرتزق لا دافع روحي له وأنت تدافع عن شرفك .

أقف عند هذا الحد . ومن أراد المزيد فليعد إلى ما كتبته خلال حرب العراق وحرب سوريا وحرب فلسطين وهي كلها حروب شعوب تقاوم وليست حروب دول . ذلك أن الدول العربية أكبرها وأثراها أعجزها بعض الحفاة العراة في اليمن . كلامي هو على الشعوب ومقاوماتها . ولا بد أن أختم بملاحظة قد تغضب أصدقائي .

وأقصد أصدقائي في فلسطين . فالتحول الخطير في حركات المقاومة جاءت من فلسطين: هي التي أفسدت مقاوماتها مفهوم المقاومة عند العرب الذي يمكن أن اعتبر الجزائر رمزه الأقوى . صحيح أن الجزائر كانت غاية حروب التحرير الإسلامية التي عمرها أكثر من قرن وثلث . لكن اليسار العربي أفسد المقاومة.

وهو أفسدها لأنه فاسد . فالتعدد لم يكن لاختلاف الاجتهادات بل لأن المقاومة صارت تجارة . واليوم يؤسفني أن أقول إن أمراء الحرب ظاهرة مرضية أزعم أنها نشأت عندنا في فلسطين لما تحولت حركاتها بعدد

الاحزاب اليوم في تونس حيث أصبحت السياسة تجارة وعمالة لدى المافيات العربية والدولية.

وكلما سمعت مقاوما فلسطينيا يفاخر بالصفقات مع إسرائيل أشم رائحة حزب الله الذي هو أكثر عداء للامة حتى من الصهاينة لأن هؤلاء مهما فعلوا لن يهدوا الإسلام كل ما في الامر أنهم يحتلون أرضا ستحررها .

من يريد احتلال الروح يصبح المحتل هو المدافع عن محتله كما جرى ذلك في العراق ولبنان وآخر ملاحظاتي أن فلسطين هي أكثر بلاد العرب حيازة لثقافة العصر بفضل الأمم المتحدة التي عممت فيها التعليم الحديث . لكن ما ألاحظه هو أن جل نخبها مرتزقة إما عند الانظمة العميلة أو عند جيران أو عند الغرب أو عند من هم عملاء هؤلاء وخاصة كبار الطبالين من الصحفيين . وهذا لا يليق بشعب حر.

أعلم أن ذلك سيزيد في عدد أعدائي . لكن ذلك لا يهمني لأني بلغت سنا لم يعد فيها داعي للمداراة. وإذا لم أقل ما أراه صوابا لتحرير فلسطين وشرطا لحصوله . وما أخفيت رأيي هذا على قياداتها أينما لقيتهم في دمشق سابقا وفي طهران وفي تونس وفي الدوحة بعضهم فلا معنى لما أدعيه على الأقل مع نفسي بأني ندبتها لبيان ما أراه شرطا في استئناف الأمة دورها ليس من منطلق كوني مسلما فحسب بل لأني مؤمن بوحدة البشرية. والمعلوم أنه من دون استئناف هذا الدور لا تتحرر فلسطين . وأهم شروط تحررها تحرر الهلال من الاستعمار الإيراني والروسي وإخراج أمريكا من الاقليم كله لأنها هي التي توظفهم مثل إسرائيل والأنظمة العربية العميلة كلها. فليس السيسي ولا بشار وحفتر والحوثي والمليشيات إلا سنام الجبل

في استراتيجية منع الاستئناف .

الفصل السادس

شعرت بأن الوقوف حيث وقفت في الفصل الخامس لم يمكني من اثبات علة تفاؤلي بأن الاستئناف الإسلامي أمر حتمي وأنه آت لا ريب فيه حتى لو تحالف العالم كله وما أظن العالم يصل إلى هذا الحد لأن فيه عقلاء . فعقلاؤه يعلمون أن أكبر قوة فيه حاليا تنتحر بعدوانها عليه لأن الإسلام ليس إيديولوجية لا نازية ولا شيوعية.

ومهما كان المرء أعمى البصيرة فبالبصر وحده يمكن أن يجزم بأنه لا يوجد دين في العالم -وقد سعيت للتمكن من الاطلاع منذ أن بدأت أتساءل عن الرسالة الفائحة والخاتمة أي الإسلام - له ما فيه من شروط تمكين البشرية من العيش بسلام ووئام بمجرد تطبيق النساء 1 والحجرات 13 وما يؤسسهما فيه .

ولو بقيت في الدينين المنزلين الآخرين -من السنة الإبراهيمية-لأمكن القول إنه لا يمكن ليهودي أو مسيحي أن يدعي الانتساب إليها وألا يستحي من المقارنة بين النصوص لأن الامر في الممارسة سيان حتى في الرؤى العلمانية إذ لا أحد يصدق أن أمريكا تحترم حقوق الإنسان التي تدعي حمل رايتها فضلا عن احترام كل الرسل والأديان.

لا يوجد دين لا منزل ولا طبيعي يضع الديني بين قوسين عندما يتكلم على الإنسانية بالاقتصار على المحدد الانثروبولوجي -شعوب وقبائل -ولا يولي أدنى أهمية للأعراق ولا للأديان ولا للطبقات ولا للجنس بل يعتبر الجميع

لا يتفاضلون إلا بالتقوى والتعدد في كل ذلك ضرورة للتسابق في الخيرات .

ورغم أنه لا يسلم لنفسه بخرق العادات لأن كتابه إعجازه في الاستدلال بالنظامين الطبيعي والتاريخي دون سواهما وينفي أن يكون الرسول عالما بالغيب أو أن يكون وسيطا روحيا أو وصيا سياسيا على الإنسان ومع ذلك فهو يقر معجزات الأنبياء الآخرين رغم أنها كلها تخرق العادات واعتبارها تخويفية.

ولم أر كتابا دينيا -من تلقاء نفسه وليس تحت ضغط أعدائه كما يشعل العملاء حاليا تغييرا للثابت من الدين خوفا أو تقربا- يضع مبدئين هما جوهر حرية الضمير وحرية

العقل ويشترط في الإيمان تبين الرشد من الغي ومن ثم يحول دون الإكراه فيه ويعتبر علامة هذا التبين الكسر بالطاغوتين الروحي والسياسي كما هو بين ما ورد بعد الآية 256 من البقرة مع وعد شديد الانفتاح على دينين منزلين ودين طبيعي .

ففي البقرة 62 وفي المائدة 69 لم يشترط في هذا الوعد (لا خوف عليهم ولاهم يحزنون» إلا ثلاثة شروط هي ما به تكون الأديان متحررة من الاخلاد إلى الأرض وهي في الحقيقة خمسة شروط: حرية الضمير (خلقية) وحرية العقل(معرفية) ثم الثلاثة هي الإيمان بالله وباليوم الآخر والعمل الصالح والخامسة هي مضمون سورة العصر

ولست بحاجة لذكر الدينين المنزلين والدين الطبيعي لأن الآيتين تحددانهما . لكنه لما عمم وضم دينين آخرين أحدهما طبيعي مثنوي) المجوسية)

والثاني طبيعي مطلق الشرك (والذين أشركوا) لم يعدهما بشيء لكنه لم يشر إلى وعيد بل ترك الامر مفتوحا علهم بالتسابق في الخيرات يهتدون: الفصل يوم القيامة.

وماذا اعتبرت الشروط خمسة وليست ثلاثة. أضفت حرية الضمير (خلقي) وحرية العقل (معرفية) ثم الإيمان بالله وباليوم الآخر والعمل الصالح؟ لأني وصلت الوعد بما قصدته الآية 48 من المائدة التي اعتبرت التعدد الديني شرط التسابق في الخيرات واعتبرته من ثم مقصودا لهذه الغاية لإثبات الحريتين .

وبذلك صار الوعد محيلا إلى سورة العصر بشروطها الخمسة التي بفضلها يمكن للإنسان أن يستثني نفسه من الخسر الذي هو الإخلاد إلى الأرض والذي هو جوهر العولمة المادية التي جعلت البشرية كلها عبيدا لبعدي العجل: لمعدنه (المال) ولخواره (الإيديولوجيا) وذلك هو الخسر والوعي به هو البصيرة.

وعدم الوعي به هو الوصف الذي يناقض تام المناقضة الآيات الخمس الأولى من الرحمن والذي يعني ما يعنيه وصف عديم البصيرة بكونه ممن يصدق عليهم القول (صم بكم عمي فهم لا يعقلون». لذلك فالشروط الأربعة الباقية هي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق) الاجتهاد) والتواصي بالصبر) الجهاد) .

اد القراصين قيهن الشركة ما بعتي انرما الداطةج اللكلة 2170520 الحرية المعرفية) وعمل الجماعة بالحقيقة (الجهاد أو الحرية الخلقية). وقد قدمت السورة عليهما شرطين لا يمكن إلا أن يكونا فرديين بإطلاق أعني الإيمان

والعمل الصالح. والإنسان بما هو خليفة غني عما عدا ذلك .

لكني لست غرا حتى أعتقد أن مجرد بيان الفضل كاف لتحققه أو لنجاحه أو لوصول الإنسانية إلى الاقتناع به إذا لم يكن له أهل لهم القدرة على حمايته ورعايته وإذا لزم الأمر على تطبيق ما يترتب على الأنفال 60 . وبذلك أعود إلى الاستدلال الأهم: لماذا لا يمكن لأمريكا وذراعيها وعملائها هزيمتنا؟

أعلم أن الكثير سينظر لي بسخرية: ألسنا مهزومين حتى ممن هم دونها؟

ألا ترى سيطرة العملاء والذراعين -إيران وإسرائيل - في الإقليم والذراعين من خارجه - روسيا وأوروبا - وتذهب إلى ادعاء أن أمريكا لن تغلبنا؟

والجواب مضاعف فضلا عن كونها خسرت كل حروبها ضدنا وها نحن ذاها ترغم على الرحيل من افغانستان بعد سبع عشرة سنة من القتال الذي لم يفاح في شيء رغم الحلف الدولي:

- أولا هي تستعملهم أدوات يحققون ما تريد .
- وثانيا لم يكونوا كافين فتدخلت بأحلاف عالمية.

ومع ذلك فهي لم تحسم أي واحدة منها منذ أن عوضت الغرب الأدنى -أوروبا -لأن امريكا هي الغرب الأقصى بل هي مغول الغرب الحالي وقد جربنا مغول الشرق قبلهم واستوعبناهم في النهاية بعد أن هزمناهم وبالذات هذا الإقليم العربي التركي الكردي الأمازيغي وكله سني لأن البقية ذهبوا مع المغولين . ولولا الدليلين التاليين لكان في كلامي شيء من النزعة الإنشائية أو حتى مما يسمى عنتريات:

احم حصل 2 الاستدارة. حول دار الإسلام في بداية العصر الحديث أو في إبان الاكتشافات الجغرافية لم يعد ممكنا لأن الإسلام انتشر في العالم كله ولا أحد يستطيع الآن استثناءه من أحداث العالم ماديا وروحيا .

. والأهم من هذا هو العامل الثاني . فكل استراتيجية الغرب في محاولة منع الاستئناف هي التي تحقق شروطه . ف"خلق" إسرائيل و" إعادة الباطنية" وتشجيع روسيا والحرب علينا كل ذلك كان المهماز الذي حرك الجواد الإسلامي وأعاد له عنفوانه .

ولولا ذلك لبقينا نغط في نوم عميق ولم نخرج من عصر الانحطاط . وبعبارة أوضح فالأمر أشبه "بمكر الله الخير" أو بـ"مكر التاريخ" بالنسبة إلى الملحدين . فلا أحد كشف العملاء وهشاشتهم أكثر من الذراعين في الإقليم والذراعين الخارجيين ولكن خاصة ما من الله به علينا من نجاح ترامب الذي يعيرهم يوميا تقريبا بأنه لا وزن لهم وأنهم يوجدون بفضل قواعده.

وإذا أراد أن يجاري العمالقة الجدد في العالم فلن يستطيع تحمل كلفة هذه القواعد وهو واع بذلك وبدأ ينسحب مما لا يعتبره ضروريا على الأقل للإبقاء على قوة أمريكا الحالية التي لن تبقى قادرة على منافسة عمالقة العالم . ومن ثم فهو مضطر إما إلى التعاون الندي أو إلى الانتحارية حرب المطاولة.

وفيها تصبح أذرعته عليه وليست له لأنها تعرك كل أقاليم دار الإسلام بين المحيطين الهادي والأطلسي وفي كل العالم لأن دار الإسلام ليست جغرافية فحسب بل هي حيثما وجد مسلمون وطبعا لا أعني بذلك ما

يتهمونه بالإرهاب بل ما حددته المائدة :48 التسابق في الخيرات فاتح القلوب والعقول في العالم.

وذلك هو العامل الذي بدأت به هذا الفصل في كلامي على ما يمثله الإسلام عندما نحرره من الانحطاط الذي أفسد كل معانيه وخاصة من علوم الملة التي هي تحريف صريح لنظرية المعرفة ولنظرية القيمة القرآنيتين كما بينت في محاولة استخراج نظام القرآن كرسالة للإنسانية لتوحيدها بقيم الاستخلاف .

أعدت النظر في العلم الرئيس أو التفسير ثم في فروعه الأربعة أي الكلام والفلسفة في النظر والعقد ثم في الفقه والتصوف في العمل والشرع لإعادة النظر في نظرية المعرفة ونظرية القيمة القرآنية بهدف التحرر من مرض المقابلة بين الإيمان والعلم المرض الذي أصاب الإرادة والعقل بالعقم ومرض المقابلة بين القانون والأخلاق المرض الذي أصاب الإرادة والقدرة بالعقم .

وذلك هو شرط استرداد شروط الريادة في المعرفة وفي القيم . ذلك أن الإسلام حرر الإنسان من الوساطة الروحية) التربية الكنسية) ومن الوصاية السياسية) الحكم بالحق الإلهي (حتى تكون جماعة الاحرار حاكمة لنفسها) الشورى (38 ومتصلة بربها دون وسيط وبرزقها دون وصي شرطين للإبداع.

والإبداع الذي سيعيد المسلمين لدورهم بعد توحيد الجغرافيا شرط التنمية المادية وتوحيد التاريخ شرط التنمية المعرفية وإحياء المرجعية شرط الحرية الروحية لما يحققوا اعمار الأرض الوجه الأول من تعريف القرآن للإنسان

بقيم الاستخلاف الوجه الثاني من تعريفه للإنسان فنشهد بجدارة على العالمين .

أبو يعرب المرزوقي

سلطان العجل الذهبي العبودي

اقتصاد وتنمية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

28 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع 10
الفصل الثامن والأخير يعالج ثلاثة موضوعات: 26

الور 01 759.01. اجتيا2 09-17

ورج وو

(لسماء والبيان

لما تكلمت على سلطان العجل الذهبي كان في ذهني أمر لا يتركني لحظة:

ما الذي يجعل الصهيونية؛ حتى لو كان يهود العالم منها ؛ بهذه القوة العجيبة؟

ماذا يعتقد العرب والغرب أن بقاءهم في مراكزهم رهن رضاها عنهم؟

لماذا كلما ضاق الأمر بأي منهم لجأ إليها؟

ما كتبته عن دين العجل الذهبي ودور الرمزين وما كتبته عن شروط السيادة والأحياز يمهد للجواب عن هذين السؤالين ؛ ما علة قوة إسرائيل وضعف العرب؟

أما ما يزعم لإيران من قوة فعندي أنه تابع لقوة إسرائيل وحماتها : فهما كما أسلفت يحتاجان لجرافة من داخل حضارة الإسلام لتخريب مرجعياته الروحية.

ونفس الأمر يقال عن العملاء من التأصيليين والتحديثيين من ملوك الطوائف بصنفيهم سواء كانوا في الحكم أو المعارضة: هم للتجريف الداخلي .

وجمع جرافات الحرب على الأساس الروحي وجرافات الحرب على الأساس المادي للحضارة الإسلامية من الداخل والحرب الجارية من الخارج منذ نشأتها دليل قوتها .

بقاء الحضارة الإسلامية وتمددها رغم كل ذلك دليل على أن قوة الإسلام لا تقهر. لكن نصر الله يوجب على المؤمنين وضع استراتيجية الانتقال إلى الفعل .

واستراتيجية النقلة إلى الفعل تقتضي أمرين:

[آ فهم علل الوقوع ب وضع رد الفعل أي استراتيجية فعل الأعداء .

لاي ضوء استراتيجية مشروع الأمة الموجبة.

الصمود قوة لكنه قوة مقاومة يغاب عليها رد الفعل . وقد عرف تاريخ الإسلام دفعتين من قوة الفعل . دفعة البداية كانت عربية ودفعة الغاية كانت تركية .

والأولى أنهكتها الحروب الصليبية وأنهتها حروب مغول الشرق.

والثانية أنهكتها حروب الاسترداد وأنهتها حروب مغول الغرب أو الاستعمار.

ولا يزال الأمل في العرب والأتراك لاسترداد قوة الإسلام الموجبة التي تتجاوز صمود المقاومة إلى الفعل الموجب الذي يحقق مشروع الإسلام الكوني .

ولست أدري لماذا لا شيء يشككني لحظة واحدة في حصول ذلك رغم أن دلائل العكس هي المسيطرة حاليا وخاصة عند ملوك الطوائف العربية حكما ومعارضة.

ولولا إيماني بوعد الله بشهادة المسلمين على العالمين وفهمي إياه بأن للمسلمين كرة ثانية لما نذرت حياتي للبحث في هذه الاستراتيجية بحثا

نسقيا .

ويمكنني أن أبيح بسر؛ كل محاولاتي بما فيها الأكاديمية غايتها الجواب عن الأسئلة:

1. ما سر قوة الأمة؟

2. وما علل انحطاطها؟

3. وكيف تستأنف دورها؟

ووسيطان أساسيان:

4. يصل بين الأول والثاني: كيف تنقلب القوة إلى ضعف الانحطاط؟

5. ويصل بين الثاني والثالث: كيف ينقلب الضعف إلى قوة الاستئناف؟

تلك هي الأسئلة الخمسة التي أحاول الجواب عنها بإيجاز وهي في الحقيقة أسئلة عالجتها وأجبت عنها دون أن أجمعها بصورة نسقية كما في هذه المحاولة.

وما ييسر الجواب كان انتقالي من البحث الفلسفي الأكاديمي المجرد عند تغربي في ماليزيا للتدريس فحاولت قراءة القرآن الكريم قراءة تدبر فلسفي .

استنتجت تعريفا للقرآن الكريم أعلم أن قبوله ليس يسيرا في ثقافة دينية إسلامية قلبت معاني القرآن كلها فقرأته بعكس ما طلب : فصلت 53 وآل عمران 07

فالقرآن الكريم بوصفه رسالة خاتمة هو "استراتيجية سياسية لتوحيد الإنسانية عمادها نظام تربوي ونظام سياسي لتعمير الأرض كلها بقيم الاستخلاف" .

للاستراتيجية وجهان: - نقدي لتجربة الإنسانية السيادية في التربية والحكم دون اعتبار لحدود المكان والزمان واختلاف الحضارات والأعراق والطبقات

- بنائي ؛ الإصلاح المحرر من الداءين اللذين استخرجهما النقد:

1. تحريف الرسالة الواحدة هي الديني في كل دين

2. جاهلية الإنسان الواحدة في كل حضارة.

وكلا الداءين مولد للثاني ومحفز له . فتحريف الرسالة يولد الجاهلية وجاهلية الإنسان تولد التحريف . وهذا التفاعل رمزه عبودية "دين العجل الذهبي" .

والتجربة السياسية المحمدية-تربية وحكما - هي تحقيق عينة من هذه الرسالة الكونية التي ليس لها حدود في المكان ولا في الزمان بل هي تشمل الكون كله .

ومن ثم فلا يمكن تصور العولة الحالية قابلة لأن تبقى إذا لم تقض على الإسلام . لكن الإسلام هو الذي سينتصر فالإنسان بدأ يدرك خطر العجل الذهبي .

معركة الإسلام حاليا ليست بأدوات الحرب العنيفة بل بأدواتها اللطيفة: كيف نبدأ بأنفسنا فنجعل البشرية تدرك ضرورة التحرر من "العجل الذهبي".

لذلك خصصت عدة فصول لمعنى سلطان العجل الذهبي وأدوات تسلطه على الإنسان بطريق السيطرة على الذوق والعلم بمستوييهما أداتي لاستعباد

البشرية.

فذلك سيكون يوم الفتح الثاني فيدخل الناس أفواجا دين الله الذي هو العلاج الوحيد

انطلاقا من حد القرآن هذا يمكن أن نجيب عن الاسئلة الخمسة. ونبدأ بالأول. ما سر قوة الأمة؟

السر مضاعف فهو يتعلق بالقوتين المادية والروحية.

من يقرأ القرآن بتدبر يكتشف السرين:

1. تجاوز ما يشرق البشر كبشر) النساء 1 والحجرات .(13

2. تجاوز ما تفتيت المعمورة بينهم كمستعمرين في الأرض .

بإيجاز السر المضاعف: وحدة البشرية في عقيدة الإسلام ووحدة المعمورة في دولة الإسلام . ولوجهي السر نتائج وتبعات هي التي تفهمنا تاريخ حضارتنا .

فالوحدتان "عولة" مبنية على عقيدة الأخوة البشرية التي يستمد منها البشر رزقهم الروحي وعلى وحدة التسخير الذي يستمد منه البشر رزقهم المادي.

وانطلاقا من تعليل مقومات هذه الاستراتيجية سنحاول الجواب عن الأسئلة المحيرة لكل مسلم يقرأ تاريخ الأمة بعين التجرد والنقد الإصلاحي .

1. نظرية المرجعية مصدر الرزق الروحي وشرط تحرير البشرية من تحريفها

2. نظرية الأحياز مصدر الرزق المادي وشرط تحرير البشرية ومن تحريفها

والثورة الأولى هي ثورة الحرية الروحية: العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه

وتحريفها هو الوساطة الكنسية التي تحول التربية إلى سلطة طاغوت روحي .

والثانية هي ثورة الحرية السياسية: الحكم ليس حقا إلهيا للحكام) الوصية) ولا حقا طبيعيا(الغابة) بل أمر الجماعة. الشورى 38 تعني جمهورية ديموقراطية.

ومدارها الرزقان:

- الروحي وبه تبدأ) الاستجابة للرب)

- والمادي وبه تنتهي) الانفاق من الرزق)

وما كانت البداية تتعلق بالرب وليس بالإلهية فهي كونية.

ومعنى ذلك أن الإسلام يقبل بالتعدد الديني شرطا في التسابق في الخيرات) المائدة (48 ويعتبر سياسة العالم كونية لأن البشرية يوحدها الرزقان .

فيقضي بذلك على التحريف والجاهلية علتي الصراع بين البشر:

1. مصدر الصراع الديني والطائفي

2. ومصدر الصراع السياسي والطبقي:

الصراع العرقي يجمعهما .

وهذه الصراعات الثلاثة تنتج ضرورة عن دين العجل الذهبي: أصله عقيدة عرقية للدين تستحوذ على الرزقين الروحي والمادي لاستعباد البشر بوصفهم جوهيم .

والتحريف الروحي جعل الله رب جماعة تسمي نفسها شعب الله المختار والتحريف المادي هو اعتبار بقية البشر جوهيم : والهدف سلطان كوني

بمنطق العجل .

وقد حللنا آليات هذا السلطان الكوني الذي يحرف أداتي الفاعلية الرمزية: رمز الفعل أو العملة وسلطانه البنك وفعل الرمز أو الكلمة وسلطانه الإعلام.

والسلطان الأول أصله التضليل الاقتصادي والسلطان الثاني أصله التضليل الثقافي للتحكم في الذوق والعلم أداتي السلطان على بدن الإنسان وروحه.

مر الآن إلى الفصل الثالث لنواصل الجواب عن الأسئلة.

اكتشفنا أن سر قوة الإسلام تمثل في اكتشافه سر قوة الأمة أي الحريتين الروحية والمادية.

وذلك هو شهرة الوجه النقدي من القرآن؛ مراجعة التاريخ الروحي للإنسانية لبيان كذبة شعب الله المختار أساس استعباد بقية البشر باعتبارهم جوهيم .

وتلك هي وظيفة الاستراتيجية التحريرية للإنسانية: الكشف عن دين العجل الذهبي من أهم عناصر النقد الديني بل القرآن . ومن هنا أهمية رسالة موسى .

ما رفضه أصحاب العجل هو التحرير من العبودية الفرعونية التي أعاد أصحاب العجل صوغها في شكل دين العجل الكوني بأداتي العبودية الروحية والمادية.

ومن يتدبر القرآن هذا التدبر يدرك حتما أن ما يحدث حاليا أمر طبيعي جدا : لا يمكن للعولمة بمنطق العجل أن تتعايش مع عولة الكونية الاستخلافية.

وانطلاقا من هذه الحقيقة يصبح بالوسع أن نكتشف استراتيجية حرب الأولى على الثانية والانتصار عليها بالسلاح اللطيف المحرر من عبوديتي

العجل الذهبي.

وهو ما سأحاوله رغم سخافات أبي قتادة الغارق في تغريف العلوم الزائفة التي لا يفهم علة زيفها فيحكم بمعاييرها منزلة عملي بالقياس إلى تخريفه.

وحكمه لا يختلف عن حكم أي علماني على عملي بالقياس إلى تغريفه من منطلق اطلاعه السطحي على فضلات ما تجاوزه الفكر الغربي الذي يدعي الكلام باسمه .

يعيشان في متردم الفلسفة والكلام الوسيطين بشعارات التأصيل) ابو قتادة) والتحديث) أي حداثي عربي (دون ما حققته المدرسة النقدية عندنا في الغرب.

اشتراط أبي قتادة تجاوز الاجتهاد للحصول على مرتبة المفكر الإسلامي -وهي منزلة لم أدعها ولا أحتاج إليها ولا تشرفني أيضا - من أغبى رأي سمعته .

ذلك أنه ضرب مثال الشافعي وابن تيمية وابن قيم في كلامه على ما سماه "من هو أبو يعرب المرزوقي" به تخريفاته . فاجتهادهم ليس من نفس الطبيعة.

وما له علاقة بالفلسفة من اجتهادهم لا يفهمه أبو قتادة قطعا . ولو كان مفهوما لما تخلت الأمة فأنتجت أمثال ابي قتادة مفكرين يخرفون لغير عصرهم .

أعتقد أن مثل هؤلاء ينبغي أن يوضعوا في المتاحف من آثار فكر عصر الانحطاط ولا علاقة لهم بعصر الاستئناف العصر الذي نحقق فيه شروط

التحرر من الانحطاط .

بلغت به الوقاحة إلى تعديد وظيفتي للرد على العلمانيين لكأن الفكر الفلسفي وظيفته رد الفعل على زيد أو عمرو ظنا أن البناء يحقق مرض المتكلمين .

وهو يقصد أن الفكر المبدع من جنس تخريفه بمضغ محفوظات عصر الانحطاط التي يعتبرها فكرا وهي من سقط المتاع وعلل فقدان الأمة لشروط السيادة والريادة.

وهذا التعليق لا يخص أبا قتادة بل كل من يفكر مثله ويعتبر علوم الملة التي ربي عليها ما تزال ذات فائدة عدا كونها من ميت التراث وليس من حيه .

تكلمت على سلطان العجل الذهبي واستعماله للرمزين أداتين للسيطرة على الذوق والعلم مصدري حاجات الإنسان الذوقية والعلمية بمستوييهما كليهما .

وهذا السلطان هو أصل العولة التي لا يمكن أن تتعايش مع الإسلام لأنه يتأسس على الحريتين المحررتين من العبوديتين مصدر قوة دين العجل وسلطانه .

ولهذا كانت استراتيجية القرآن النقدية بيان علة هذين العبوديتين: التضليل الاقتصادي (عملة الربا (والتضليل الثقافي (كلمة الباطل :(بداية التحرير.

وعلى هذا الأساس وضع القرآن شرطي قوة الامة؛ الحرية الروحية والحرية السياسية هي سر قوة الأمم ونفيهما هو سر ضعفها . منطق العجل : الاستضعاف .

وبذلك نصل إلى فنيات الاستضعاف وهو المسألة الثانية: علل الانحطاط .

فالانحطاط هو الذي ينتج عن فنيات الاستضعاف من الداخل والخارج بالعبوديتين .

لا تستضعف أمة حققت الحريتين الروحية والحرية السياسية ومن ثم فالاستضعاف أو علل الانحطاط ليست شيئا آخر غير نفي هذين الحريتين في الجماعة.

الفصل الرابع

ثلاثة أسئلة:

1. ما سر قوة الأمة؟

2. وما علل انحطاطها؟

3 وكيف تستأنف دورها؟

1. كيف تنحط القوة؟

2. وكيف ينقلب الضعف إلى قوة فيتم الاستئناف؟

بهذه الأسئلة الثلاثة بدأنا هذه المحاولة ولم نجب إلا فصلها الثالث عن السؤال الأول أي عن سر القوة وبقي سؤالان والوصلة بين 1و2 ثم بين 2و3.

سنخصص الفصل الرابع للسؤال الثاني وما يصل بينه وبين السؤال الأول . ونخصص الفصل الخامس يتعلق للسؤال الثالث وما يصل بينه وبين السؤال الثاني . وفي الوصلتين سر الداء وسر العلاج .

والوصلة بين 1 و2 هي ما يحل بمقومات الذات الإنسانية بسبب التربية والسياسة وهي سر الازدهار والانحطاط في آن ومن ثم نقل القوة إلى الضعف .

والوصلة بين 2 و3 هي ما يحل بالأحياز الخمسة أو كيان الجماعة من مناسبة أو عدم مناسبة لشروط الحماية والرعاية أي الشروط الموضوعية للسيادة.

وأصحاب السلطان الذي نسبناه للعجل الذهبي يفعل في الوصلتين أي في مقومات الذات الإنسانية لإفساد معاني الإنسانية وفي كيان الجماعة لتقزيمها .

فيكون مدار المحاولة كلها السؤال الأول المتعلق بسر قوة الإنسان فردا وجماعة وكيفية جعل الحريتين عبوديتين بالفعل في مقومات الذات وكيان الجماعة.

السؤال الثاني والانتقال إليه من الأول: ما علل الانحطاط وكيف يبدأ بإفساد معاني الإنسانية أي بمقومات الذات الإنسانية الخمسة يجعلها عقيما؟

من يتابع المحاولات يعلم أن مفهوم "فساد معاني الإنسانية" من وضع ابن خلدون . ويعلله حصوله بعنف بعدي صورة العمران أي السياسة بما هي تربية وحكم .

لكن ابن خلدون تكلم على آثار هذا الفساد على سلوك الإنسان دون الاعتماد على تحديد دقيق لمقومات الذات الإنسانية الفردية وفشوه الجماعة.

وذلك ما فرض تعديدها بدقة وتعديد على الشوبي الجماعة بالاستناد إلى التناظر بين مقومات الفرد ومقومات الجماعة بتوسط نخب الجماعة أي جماعة.

فأما مقومات الذات فهي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فالنخب تتحدد بغلبة أحد هذه المقومات: كل واحدة تجمع من تغلب عليهم واحدة منها .

فالسياسية يغلب على المنتسبين إليها مقوم الإرادة . والمعرفية مقوم العلم . والاقتصادية مقوم القدرة . والفنية مقوم الحياة . والرؤيوية مقوم الوجود .

وهذا هو التناظر الذي يفسر فشو فساد معاني الإنسانية وانتقالها من الخاصية الفردية إلى الخاصية الجماعية فتفسد معاني الإنسانية أو تصاح فيهما .

وذلك هو سر الانتقال من قوة الجماعة إلى ضعفها أو الانحطاط .

وعلينا إذن أن نجيب عن السؤال الثاني بالاعتماد على هذه الوصلة بين السؤالين 1و2.

وقد وضعت هذه النظرية لفهم انتقال فساد معاني الإنسانية بالعدوى من الأفراد إلى الجماعات باستبداد بعدي السياسة (صورة العمران :(التربية والحكم .

وسنرى أن صورة العمران تصور مادته التي هي متمم التربية أو الرعاية ومتمم الحكم أو الحماية وهما مقوما القوة والسيادة في أي جماعة من الأحرار.

وبينت شروع الرعاية التكوينية والتموينية وفروع الحماية الداخلية والخارجية

ومجموعها عشرة مع ممثل وحدتهما : ممثل ارادة الأمة كجماعة حرة وسيدة.

السؤال كيف تنحط الامة هو عينه السؤال كيف تسد هذه الوظائف .

وكيف تفسد يعني كيف تصبح حائلة دون الحريتين الروحية والسياسية بسيطرة دين العجل الذهبي . أكيد أن السؤال الأهم هو السؤال عن صورة العمران وهو يلي كيف تفسد معاني الإنسانية في الأفراد وفي الجماعة فتنقلب الحرية إلى عبودية؟

السؤال الاخير كيف ينقلب الضعف إلى قوة أو الانحطاط إلى ازدهار؟

سؤال جوابه هو عين استراتيجية القرآن في بناء الأمة الإسلامية ببعدي السياسة.

والسياسة بالمعنى القرآني غير كاريكاتوري التأصيل والتحديث:؛ فهي تربية الإنسانية وحمايتها فردا وجماعة بصورة تجعله يعمر الارض بقيم الاستخلاف.

لذلك فمفهوم الإسلام للسياسة بما هي تربية وحكم تشمل تتجاوز الد اخل والخارج بمعنى أنها نظام أمة ونظام الإنسانية بمبدأي النساء 1 والحجرات 13

وبهذا المعنى فالدولة الإسلامية كونية بالجوهر في مستوى فلسفة التاريخ لأنها تعين الرسالة الكونية في مستوى فلسفة الدين ببعديه النقدي والبنائي .

فيكون الاستئناف الإسلامي مثل النشأة الأولى رسالة لتحرير البشرية من تحريفات الديني في كل دين بمفعول دين العجل الذي يستعبد الإنسانية

كلها .

ولا يعني ذلك أن استئناف الإسلام رسالته التاريخية الكونية لا بد خوض حرب عالمية بل مجرد تطبيق الأمة لقيم الإسلام يجعلهم نموذجا جاذبا كونيا .

فالنموذج الجاذب اليوم هو نموذج العجل الذهبي أو ما يسمى بالحلم الأمريكي .

فجل سكان العالم لو استطاعوا لهاجروا إلى أمريكا والعلة سلطان العجل .

وقوة الجاذبية هنا هي قوة التضليلين اللذين درسناهما تضليل رمز الفعل) العملة والاقتصاد (وتضليل فعل الرمز) الكلمة والثقافة) : إظهار العبودية حرية.

فمنطق العجل هو الإخلاد إلى الارض الذي وصفه القرآن بلهيث الكلب : فالإنسان عبد لأنه رهن حريته لسلطان البنك الاقتصادي ولكنيسة الإعلام الثقافي.

وهو يتوهم أنه حر لكنه في الحقيقة مجرد قطعة في مكينة جهنمية لم تحرر العبيد بل عممت العبودية لتربية (الثقافة) وحكم (الاقتصاد) مجهول الاسم .

ولا يمكن للإسلام أن يستأنف دوره إلا إذا فكك هذه الآليات كما فعل أول مرة عندما فكك عبودية التربية) الكنسية) والحكم (الحق الإلهي (بالحريتين .

والحريتان هما المضمون الديني في كل دين عندما نخلصه مما فيه من

تجريف وجاهلية: فالنقدي من القرآن يلغي العبوديتين والبنائي يؤسس الحريتين.

وكون الاستئناف لن يكون إلا كونيا كما كانت النشأة الأولى هو علة ظاهرتين:

1. حال الأمة.

2. عالميتي حضارة العجل قبل النشأة وقبل الاستئناف .

فقبل النشأة كان العالم المتحضر يحكمه قوتان فارسية وبيزنطية والإسلام حرر الإنسانية منهما؛ "جتنا لنحرركم من عبادة العباد بعبادة رب العباد" .

واليوم في مرحلة الاستئناف: فهم ممثلو حضارة العجل خطأ موقف نظيريهما في النشأة الأولى فلم يستخفوا بالإسلام كما في نشأته بل أعانوا عليه الحرب.

ما يجري اليوم هو أن شكلي دين العجل تعلما من التجربة الأولى التي استخف أصحابها من دعوة الإسلام فأزالتهما . يريدون القضاء على استئناف دوره.

ومن دلالات غباء ما يسمى بقيادات حركات الجهاد الحالية أنهم يدعون الاستئناف بمقاومة أخلاقها ؛ أخلاق العجل الذهبي؛ فهم أمراء حرب وليسوا ثوارا.

فقولة رسول جيش الفتح "جتنا لنحرركم من عبادة العباد بعبادة ربهم" لا يمكن لأن منهم من يقولها لأنهم فاقدون لحريتي الإسلام: الروحية والسياسية.

فهم يتصورون قياداتهم الفكرية وقياداتهم العسكرية التي نكصت إلى العبوديتين من جنس صحابة رسول الله فاتحي العالم بأخلاق حريتي ثورة الإسلام.

فتربيتهم وحكمهم بطاغوت العلماء والأمراء الزائفين .

كل الداء في العلوم والاعمال الزائفة التي تجاهلت فصلت 53 وتجرأت على آل عمران

قدمت في الفصل الخامس أثر تفاعل المكان والزمان بعمل الإنسان الذوقي والعلمي الناقلين لهما من الجغرافيا والتاريخ الطبيعيين إلى السياسيين.

وعلة النقلة طلب الإنسان أسباب العيش المادي والروحي منهما بفضل غايات ذوقه بمستوييها ووسائل علمه بمستوييها لتحصيل ما يسد حاجات بدنه وروحه .

والقانون المتحكم في هذه النقلة التكاثر الديموغرافي وتوزع ثروات الارض في العالم. ومعنى ذلك أن المحدد الاول لهذه النقلة هو وفرة أسباب الرزق .

فحيثما وجد الماء خاصة تركزت التجمعات البشرية ارتجالا واستقرارا إلى أن تصبح الأرض مجال تنافس على حيازة ما فيها من ثروات بين المتكاثرين.

ولا يزال الإنسان بين خيارين:

1. الحرب لحيازة الأرض أصلا لاستعباد القوي للضعيف

2. السلام للتعاون دون تمانع أصلا لحرية الإنسان بتقاسمها العادل

وكلى الخيارين يتضمن التعاون والتنافس لكن الأول منطقه التعاون والتنافس المضطرين للحرب في الداخل والخارج والثاني منطقه التعاون والتنافس للسلام.

ولدرء ذلك وضع الإسلام نظاما يجعل السلم غاية والاستعداد للحرب وقاية بنظرية الردع الحائل دون الحرب (الأنفال 60 (بمنطق النساء 1 والحجرات .13

فالإسلام مدرك أن السياسة ليست داخلية أولا بل هي أولا خارجية بمعنى أن سياسة الداخل يحكمها سياسة الخارج: الداخلي من الحماية شرطه الخارجي .

وإذن فتوسع الجماعات علته ما تقتضيه الرعاية من حماية تنظم جبهة داخلية للاحتماء من جبهة خارجية كلتاهما تحكمها أسباب العيش بالتعاون أو التمانع.

إذا سيطر التمانع في الداخل تفتت الجبهة الداخلية وقويت الجبهة الخارجية فأصبحت حصة الجماعة من الأرض نهبة من يستضعفها من الجماعات المحيطة.

وهذا هو المحرك الأساسي لتغير الجغرافيا السياسية سعة وضيقا في التاريخ المحكوم بمنطق العجل الذهبي ورسالة الإسلام هدفها تحرير الإنسانية منه .

ولهذه العلة فاعتبار الإنسانية كلها أسرة واحدة) النساء 1 (وتنظيمها بمنطق التعدد المتعارف معرفة ومعروفا هدفه إنهاء التمانع في الداخل والخارج.

ولنفهم الآن استراتيجية العجل الذهبي في الاستضعاف: يعمل منطق الفيروس . يندس في دولة العصر الأقوى متطفلا عليها لتكون أداة حياته وانتشاره.

فيضمن عيشه بالكيان الذي يتطفل عليه ويستعمل قوته المادية والرمزية ليتمدد في العالم كله كما ينتشر الفيروس دون أن يكون مرئيا ككيان سياسي معين .

وقد أشارت الأنفال 60 للأعداء الذين لا نعلمهم ويعلمهم الله: إنهم هؤلاء الذين يعملون بمنطق الفيروس في العلاقات الدولية بين الشعوب والدول.

فالفيروسات تعمل بعكس الردع الحامي لرعاية الجماعة: فهذا بالسلم يقدم التعاون على التمانع وذاك بالحرب يقدم التمانع على التعاون ليضعف المقاومة.

ذلك أن الجماعة كما رأينا كائن حي لها حصانة روحية ومناعة مادية تمي بها شروط رعايتها . فإذا لم تكن ضعيفة لا يستطيع الفيروس السيطرة عليها .

العجل الذهبي يعمل بمنطق التاريخ الطبيعي للكائنات الحية: بمنطق البقاء للأقوى والأقوى يشرب من دم جميع الشعوب بالتطفل على أقواها في كل عصر.

وسأطبق هذا الفهم على ما يحصل للأمة الإسلامية منذ نشأتها وكيف انتشرت بتوليف الجماعة الأممية بمنطق النساء 1 والحجرات 13 وكيف يحاربها أعداؤها .

فالنساء 1 والحجرات 13 تناقضان منطق الشعب المختار والجوهيم. والأول شرطه السلم الكونية والثاني شرطه الحرب الكونية. ولا حل إلا الأنفال 60 .

فالأنفال 60 من حيث الاقتصار على منطق الردع من أجل منع الحرب شرط ضروري وكاف لمنع منطق الحرب الكونية بالسلام الكونية دون غفلة عن واجب الوقاية.

منطق العجل الذهبي لا يأتي دائما من خارج الجماعة بل هو منها في غالب الاحيان فالأمر لا يتعلق بمؤامرة خارجية: انحراف العلوم والأعمال الزائفة.

فبالنسبة إلينا نحن المسلمين تحريف الإسلام بدأ مع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية التي ولتها فقضت على الحريتين الروحية والسياسية بالعبوديتين .

فالحرية الروحية تحرر الإنسان من التربية الوصاية المذهبية والحزبية والحرية السياسية تحرره من حكم الوصاية الدينية الروحية واللادينية المادية.

فنكصت الأمة إلى الجاهليتين العربية (السنة) والفارسية) الشيعة) وانتقلت إلى منطق التمانع بعد منطق التعاون : تخلت عن النساء 1 والحجرات 13

لكن حصول ذلك في الامة من داخلها لا يمنع من إضافة عنصر محفز هو تأثير ما بقي مما تقدم على الإسلام من الجاهليتين وخاصة من أقواهما وهي مضاعفة.

فعقائد الإسلام لم تستقرها الثقافة العامة لأن ثلاثة عقود لا تكفي لتغيير ثقافة الإقليم الذي انتشر فيه الإسلام فبقي للثقافة السابقة سلطانها .

فاجتمع مزيج ثقافي عربي فارسي يهودي ومسيحي سيطر على ساحتي اللقاء بين البشر أعني التراث والثروة في جغرافية الإسلام ولحظته التاريخية حينها .

وهذا هو مصدر تحريف الإسلام وما تولد عنه من علوم واعمال زائفة سيطرت على بعدي السياسة: التربية والحكم . وهو ما حاولنا تحليله في محاولات سابقة.

جرثومة تفتيت وحدة الجغرافيا الإسلامية وتشتيت وحدة التاريخ الإسلامي سابقة عن التدخل الاستعماري الذي أنتج الدويلات الوطنية بالمعنى الحديث.

لكن ما أضافه الاستعمار هو عكس ما كانت عليه الدويلات التي نتجت عن تفتت دار الإسلام: كانت كل واحدة تريد أن تكون قائد الأمة بادعاء الخلافة.

الاستعمار جعلها تتبرأ من وحدة الأمة والحرب على ما يمثل رمز وحدتها: الحرب على المرجعية الواحدة والجغرافيا والتاريخ المشتركين بمعايير العجل .

والعجل منطقه الحرب الكونية بأدواته اللطيفة: للقضاء على قوة الأمة بتضليل رمز الفعل) العملة والاقتصاد (وتضليل فعل الرمز) الكلمة والثقافة) .

فاستطاع الاستعمار القضاء على تفاعل جغرافية الإسلام وتاريخه وعلى ثمرتهما المادية (وحدة الثروة (والروحية (وحدة التراث) شرطي الحماية

والرعاية. فصارت كل "دويلات" المسلمين عاجزة في الحرب خاصة محميات استعمارية ليس لها من الدولة غير الاسم لأنها فاقدة لشروط الرعاية والحماية مقومي السيادة.

خصصنا الفصل السادس لكيفية توظيف أصحاب العجل للجغرافيا ليجعلوها عامل ضعف بالحيلولة دون شروط التنمية المادية: التفتيت لمنع شروط الرعاية والحماية.

فمنع شروط الثروة الكافية لتحقيق شروط الرعاية والحماية يقتضي بعد التفتيت الجغرافي التشتيت التاريخي للقضاء على التراث الكافل لوحدة الجماعة.

وبكلمة: فنيات الغزو بالرمزين مدارها منع شروط التنمية المادية) الثروة) وشروط التنمية الروحية (التراث) بفاعلية الفيروس المتطفل على كيان الأمة.

درسنا في الفصل السادس كيفية تفتيت الجغرافيا إلى دويلات متناحرة عاجزة عن الرعاية والحماية بسبب فقدان شروط التنمية المادية فتصبح محميات للمستعمر.

والآن في الفصل السابع ندرس كيفية تفتيت التاريخ حتى يزول اللاحم الروحي الواصل بين هذه الدويلات وحتى تصبح النخب تعرف هوياتها بنفي هذا اللاحم .

فجميع النخب التي بيدها الحل والربط في المحميات التابعة صارت تعرف ذاتها وما تسميه دولها الوطنية ما تقدم على الإسلام أو ما تأخر عنه في

رأيهم.

فليست الدويلات ذات الأنظمة التي تدعي القومية وحدها بل وكذلك الدويلات ذات الأنظمة التي تدعي الإسلام كلها أصبحت تبحث عن شرعية بنفي المشترك.

إنه منهج الحرب على الرابط التراثي بين شعوب الأمة وقبائلها الذي أسميه تشتيت التاريخ نظير تفتيت الجغرافيا . والأصل هو الفتنتان الكبرى والصغرى.

والفتنة الكبرى معلومة للجميع . ويمكن تحديد الفتنة الصغرى بنفس المعيار: الكبرى فتتت اللاحم الروحي بموقف من علاقة الدين بالسياسة. والصغرى مثلها .

في الكبرى الفيروس مما تقدم على الإسلام: استعادة الكنسية والحق الإلهي في الحكم وجعل الحكم جزءا من العقيدة: تحريف فارسي بيزنطي لسياسة القرآن.

وكان رد العرب الذين كانت الدولة بيدهم المحافظة على نظرية الإسلام في القول والعودة إلى القبلية العربية في الفعل أي حق القوة؛ الدولة الأموية.

أما الفتنة الصغرى فهي العلمانية: مشكل علاقة الدين بالسياسة: نفي كل علاقة بين الديني والسياسي بعد شرعية حل الوصاية الشيعي وفصام الحل السني.

الغزو بفيروسين متقدم على الإسلام ومتأخر على الإسلام: ما قبل الإسلام

أنتج فيروس الفتنة الكبرى وبعد انحطاطه واستعماره فيروس الفتنة الصغرى .

وكلاهما يحارب فلسفة القرآن السياسية تربية وحكما:؛ فالكنسية الدينية والكنسية العلمانية والحق الإلهي والحق الطبيعي في الحكم هما الداء الحالي.

فتشتيت التاريخ هو استراتيجية الحيلولة دون التنمية الروحية الثقافية وتفتيت الجغرافيا هو استراتيجية الحيلولة دون التنمية المادية الاقتصادية.

وبهما يضعف الفيروس كيان الأمة فيتمكن من التطفل عليه بتغذية دوافع التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي : وتلك خدمة القومية والطائفية للاستعمار.

وليس من الصدفة أن يكون هم أصحاب الفتنتين الأول الحط من مقومي مرجعية الإسلام: القرآن والسنة. وحتى تكتمل صورة الحرب عليهما الموقف من الصحابة.

والهم الواحد يجعل الشيعي والعلماني متحالفين وحليفين للصهيونية والاستعمار ويحاربان مرجعية الإسلام وأساس دولته ؛ سنة العرب بداية والاتراك غاية.

والأنظمة العربية بصنفيها العسكري الذي يدعي القومية والقبلي الذي يدعي الإسلامية ونخبهما بسبب كونهم موظفين في المحميات عملاء لهؤلاء الأعداء .

لذلك فهم مع الحلفاء من الأعداء وظيفتهم الأساسية الحرب على وحدة

التراث التي هي سر اللواحم الروحية في الجماعة شرط الإبداعين الذوقي والعلمي .

وما كان الإبداعان الذوقي والعلمي يمثلان سر القدرة على سد الحاجات المادية والروحية شرط الرعاية وشرط الحماية فإن حرب التراث أخطر حرب الثروة.

ذلك أننا رأينا أن الذوق بمستوييه يحدد الغايات والعلم بمستوييه يحدد الأدوات . فإذا ضربت الأدوات لم يبق للغايات إلا الأماني وتزول الحقائق.

ومن لم يبق له من شروط سد الحاجات إلا الأماني يصبح تابعا من يتحكم في سدها فيصبح عبدا له ؛ العبودية متعلقة بالرعاية وبالحماية. وتلك حال العرب.

فمن له بعض مال يمكن أن يستورد ما يسد به الحاجات الأولية ولا ينتج شيئا منها أما الروحية فهي مستحيلة لأن المستعبد يقلد ولا يبدع فسيده مثاله .

فهو تابع في الرعاية وأكثر تبعية في الحماية. هم توابع في الرعاية بالاستيراد وفي الحماية بدليل قواعد الحامي الاستعماري وسلطان إيران وإسرائيل .

أما فقراء العرب فالتبعية في الرعاية مضاعفة لعجزهم عن الاستيراد وهم كذلك بحاجة للحماية لأن بقاءهم مجرد حراسة لمصالح من يرعاهم ويحمي مصالحه .

وهذا النوع الثاني من التوابع بدأت نخبه قبل نخب النوع الأول الحرب على

المرجعية بدافع الفتنة الصغرى والفتنة الكبرى والحاجة إلى الرعاية.

والآن لحق بهم من كانوا يتوهمون أنهم أغنياء فأعلنوا الحرب على المرجعية بنفس الدوافع وما بقي لهم من وهم الثروة يستعملونه لمنع ثورة الأمة.

وهنا يتدخل أصحاب العجل الذهبي بصورة علنية حماية للأنظمة بنوعيها العسكري والقبلي ولنخبهما العميلة ضد شعوبهم التي ثارت لاستئناف دور الأمة.

وما أنا إلا صوت يحاول أن يعبر عن أعماق هذه الثورة وأن يفضح آليات الفيروسين اللذين يتطفلان على كيان الامة الجغرافي وثروتها والتاريخي وتراثها.

الفصل الأخير للمرجعية أي للحيز الأصلي الذي يوحد الأحياز الفرعية الاربعة المكان والزمان وثمرتي تفاعلهما بعمل الذوق والعلم أي التراث والثروة.

وسيكون الكلام على دور المرجعية عامة وحرب اصحاب العجل عليها بداية وغاية لتفتيت وحدة الجغرافيا لإضعاف الثروة وتشتيت التاريخ لإضعاف التراث .

والكلام العام على دور المرجعية بذاتها وبصفتها أصلا لشروعها وفنيات الحرب عليها هدفه نظري عام والتطبيق يختار مثال المرجعية ودورها والحرب عليها .

والأهم هو بيان استراتيجية القرآن التي تخصص القسم النقدي للتجربة

الإنسانية الروحية والسياسية والقسم البنائي استراتيجيته البناءة بالحريتين .

الفصل الثامن والأخير يعالج ثلاثة موضوعات:

1. نظرية دور المرجعية والحرب عليها عامة
2. تطبيقها على الحالة الإسلامية
3 استراتيجية القرآن النقدية والبنائية

المرجعية في كل حضارة حددها ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة: الأصل توقع المستقبل أي أثر العلم في الذوق بمستواهما الأول أصلا لمستواهما الثاني .

وتلك هي بداية الأديان الطبيعية والكهانة والعلوم الزائفة التي تتعلق بالمستقبل وفي نفس الوقت بعبادة قوى الطبيعة عرفانا واعتمادا واستمدادا .

ولا كانت الطبيعة يتداول عليها السمان والعجاف من السنوات فإن هذه الأديان الطبيعية تتشكل بهذا التداول واستراتيجيات دور الذوق والعلم فيهما .

فتبدأ ثمرات التفاعل بين الجغرافيا والتاريخ بمقتضى فعل الذوق والعلم لحل معضلات التراث والثروة شرطي البقاء الروحي والمادي في الجماعات كلها .

وبذلك يتفرع دور الأحياز الأربعة المكان والزمان والتراث والثروة عن هذه الأديان الطبيعية الأولى التي ينتظم بها العمران بحسب الخصب والجدب.

وبهذا يصنف تحريف الديني الخالص، اثنان طبيعيان واثنان منزلان محرفان وأصل واحد للطبيعيين والتحريفين هو الشرك بعبادة قوى الطبيعة والتاريخ: دين العجل.

وهذا التصنيف (الحج (17 هو الذي يفهمنا دور إبراهيم بداية وموسى غاية في صورتهما القرآنية: ثار على عبادة الطبيعة والثاني على عبادة التاريخ.

ورمز الطبيعة هو عبادة الأفلاك ورمز التاريخ هو عبادة الحكام وتأليههم . فالصابئية والمجوسية عبادة الطبيعة وأصلهما شرك الفرعنة السياسية(تاريخ).

ما يعني أن عبادة الطبيعة هي بدورها ناتجة عن عبادة التاريخ أي إن الحكام بتحكمهم الأرزاق يتألهون ويؤلهون مصدر الأرزاق مدعين عليها سلطانا .

بداية التحرر دين إبراهيم للتحرر من عبادة الطبيعة بداية للتحرر من عبادة المسيطرين على البشر بها: عبادة العجل وقد تبناها محرفوا دين موسى .

وبذلك يكون الدين الخاتم الذي هو الديني في كل دين إصلاحا محمديا روحيا وسياسيا يحرر البشرية من تحريف ثورة إبراهيم بداية وثورة موسى غاية.

وهو إصلاح بمنهج التصديق والهيمنة ورمزه تبني إصلاح عيسى الروحي (الوازع الذاتي) وإصلاح محمد الحكمي (الوازع الأجنبي (: بعدا السياسة تربية وحكما .

تلك هي أهم مقومات فلسفة الدين القرآنية. ولذلك فالإسلام هو الإيمان

بالحريتين الروحية والسياسية اللتين تمثلان الديني الخالص:؛ الدين عند الله.

ولما كانت الحريتان قد ألغاهما التحريف والجاهلية كان القرآن ذا بعدين:

1. نقدي للتحريف والجاهلية

2. بنائي لبديل يحقق الحريتين الروحية والسياسية

تلك هي المرجعية وتكوينيتها أصلا لوحدة الأحياز ودورا في قيام الإنسان ذوقا وعلما بمستوييهما كليهما والحرب عليها تبدأ بشروعها لإضعافها .

تكلمنا في نظرية المرجعية الدينية صحيحها ومحرفها عندما كان المشكل تحرير الإنسان من عبادة الطبيعة وعبادة التاريخ وهذه أصل خفي لتلك .

ولما اشترط القرآن الكريم تبين الرشد من الغي في الحرية الدينية جعل الإيمان مشروطا بالكفر بالطاغوت عبودية تاريخية ابتدعت العبودية الطبيعية.

فالفرعنة هي الطاغوت وهي عبودية سياسية تحتاج لعبودية غيبية تحرف الدين القيم بأن تؤله قوى طبيعية تدعي السلطان عليها : سلطان فرعون على النيل .

وبوضوح فالقصد أن الحاكم المتأله يدعي أنه هو رب الأرزاق وبها يسيطر على البشر فتكون العبودية السياسية أصل العبودية الطبيعية: الأنظمة العربية.

فالأنظمة العربية بنوعيها تتحكم في أرزاقهم وتتأله حتى وإن يمنعهم النفاق من إظهار دعوى الشرعنة في الأقوال لكنهم يمارسونها باستبداد الأفعال .

فيحكمون في الشعوب بأدوات العجل الذهبي التي يحكمهم بها سيدهم الحامي إما هو مباشرة) المستعمر) أو بواسطة ذراعيه في الإقليم (إيران وإسرائيل).

وهنا نجد ممثلي الفتنتين الكبرى (إيران) والصغرى (إسرائيل :(فالأولى تدعي أن القرآن والسنة محرفان وأن الصحابة خونة . وتخوينهم تشكيك في الرسول .

فإذا كان لا يحسن اختيار صحابته وكان صحابته خونة فهو غر لا يعلم شيئا عما حوله فضلا عن دعواهم في أم المؤمنين عائشة مسا بعرضه بعد عقله .

وإسرائيل تدعي أنها الدولة العلمانية والديموقراطية الوحيدة في الإقليم والكل يعلم أنها عكس ذلك تماما :؛ فهي دولة التحريف) العجل (والمافية.

بوسعي الان أن أتوقف: فقد أثبت ما حاولت إثباته. وعذرا عن الاستدلال شديد التعقيد والطول والتشابك بين العوامل المؤثرة والبنى المتشابكة.
مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الانجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية.

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية مل واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والاعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمازق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية وامتداداتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

سر العبودية، سلطان العجل الذهبي على العالم

اقتصاد وتنمية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

هذه محاولة أخصصها لفهم الآليات التي صار أصحاب "دين العجل الذهبي" يحكمون العالم لنفهم علة استهداف الإسلام داخليا وخارجيا وقصة موسى في القرآن.

وسيكون الكلام في هذه الظاهرة السياسية العالمية وصلتها بالحرب على الإسلام الذي يعاني من تزييف منهج فهمه بقلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7.

وقد صار بوسعي أن أوجز ما يمكن من فهم الظاهرة والعلاقة بالإسلام وكونيته واستراتيجيته الساعية لتوحيد الإنسانية بقيم الاستخلاف جوهر الديني .

فالرسالة خاتمة لكونها تمثل الديني الواحد في كل الأديان غاية يسعى إليها كل التاريخ الإنساني . والقرآن تذكير بها وتحريفاتها واستراتيجية الإصلاح .

ومثلما أن الإسلام هو الديني في كل الأديان وأصله فإن دين العجل الذهبي هو التحريفي كل تحريف وأصله : لذلك فحكم العجل حرب دائمة على الإسلام.

لذلك كان القرآن من ألفه إلى يائه عرضا نقديا وتفكيكيا للتحريفات التي مر بها الديني الواحد في كل الاديان وعرضا إيجابيا لاستراتيجية الإصلاح.

وهي استراتيجية سياسية بالجوهر، لها بعد تربوي ولها بعد حكمي . والتربية تكون الإنسان ذوقيا وعلميا لتحقيق شروط العلاقتين الأفقية والعمودية .

فالتربية الذوقية تحقق شروط العلاقة السامية بين البشر شرط الاجتماع

والتربية العلمية تحقق شروط العلاقة التسخيرية بين البشر والطبيعة شرط العمران .

ولهذا سمى ابن خلدون ثورته بـ"علم العمران البشري والاجتماع الإنساني". فالأول علاقة بالطبيعة شرطا به قيام الإنسان ككائن حي يسخر الطبيعة بالعلم .

والثاني علاقة الإنسان بالإنسان شرطا لقيامه ككائن روحي) خلقي .(وقد وصف ابن خلدون الاول بالتنازل لسد الحاجات والثاني بالتنازل للأنس بالعشير.

قراءة القرآن الفلسفية أساسها اعتباره استراتيجية دور المسلمين في العالم لتحول الرسالة الخاتمة دون سلطان التحريف وأصله : دين العجل الذهبي.

سيعترض علي ممثلو العلوم والأعمال المزيفة الناتجة عن قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 وأين الدين إذن؟ فهذا عمل سياسي دنيوي لا روحي فيه .

وهو ما يعني أن أصحاب العلوم والأعمال المزيفة يقولون مثل العلمانيين بأن القسمة دينا قسمة بين وجودين متفصلين لا بين وجهين لنفس الوجود .

لكأنهم لم يقرأوا مشهد الاستخلاف: قرار الاستخلاف هو أصل الوحدة بينهما في فعل الخليفة: يستعمر في الأرض) ليعمرها (والاختبار اثبات أهلية الخلافة.

فالديني الذي يحاسب عليه الإنسان هو التعمير بقيم الدين . فما يسمونه دنيويا هو عين الديني الذي يمتحن فيه الإنسان مستعمرا في الأرض بقيم

الدين.

لكن تحريفهم أخرج ذلك كله من الديني وحصر الديني في تضخيم للنوافل معتبرين ذلك هو الديني وما عداه دنيوي يمكن غسل الذنوب فيه بحجة في آخر العمر.

وبذلك تخبطت الأمة بعمى بصيرة "علمائها" وباستبداد "امرائها" وصادهم عن جوهر الرسالة وتكاليفها وصاروا عبيد العجل الذهبي ومن ثم عبيدا لأصحابه .

وما كان ضمنيا خلال العصور الماضية أصبح الآن علنيا وهو السر الذي افتضح نهائيا منذ ثورة الشباب وخاصة منذ ما حصل أخيرا بين أنظمة العرب بصنفيها .

فالأنظمة القبلية هي التي بيدها "العجل الذهبي" والتبعية المطلقة لأصحابه وهي التي مولت الأنظمة العسكرية التي جاهرت بحربها الدائمة على الإسلام.

صحيح أني بدأت القراءة الفلسفية للقرآن -الجلي بل التفسير - منذ 2004 في ماليزيا ولم يكن الربيع قد بدأ بعد « لكن ما أصفه فضحه الربيع ولم يوجده.

وإذا كنت أقر للإخوان بفضل على غيرهم من الإسلاميين فلأنهم -رغم الكثير من الأخطاء -مدركون بضرورة استعادة الإسلام استراتيجيته في سياسة العالم .

والأمر الوحيد الذي أسمح لنفسي بلومهم عليه هو أنهم يريدون ذلك بمنطق

تصور متخلف للسياسي تربية وحكما ورثناه عما وصفت من علوم وأعمال زائفة.

وفي ذلك بينهم وبين التشيع شبه كريه لا يليق بمن يفهم الفرق بين الرؤيتين للسياسي . لذلك خصصت عدة فصول لنظرية الدولة في مدرسة فلاسفتنا النقدية .

ورغم ما أعيبه على الاخوان فإن قربهم من حقيقة الرسالة الخاتمة تجعلني أفهم حرب جميع الإسلاميين وخاصة الأنظمة التي تدعي الحكم بالإسلام عليه .

ما يجري اليوم وما كان قادحه ثورة الشباب التي تبدو بدوافع حداثية) الحريات والحقوق (هو سعي أعداء الإسلام منعه من العودة للفعل التاريخي بقيمه .

فقيمه ليست ما حددته العلوم والأعمال الزائفة كما بينت بل هي القيم الكونية التي تحقق شروط التعمير بقيم الاستخلاف الكونية وقيم وجود الإنسان.

فالقرآن كما بينا لم يفصل بين الدين (عبادات) والدنيا (معاملات) بل جعل آدم وأبناءه خلفاء بمعنى تكليفهم بتعمير الارض امتحانا لأهلية الاستخلاف .

ما يعاقبهم ربهم عليه هو أهلية الاستخلاف: والإنسان استخلف وكلف بتعمير الأرض) استعمركم في الأرض (عملا في امتحان لأهليته في الخلافة لا غير .

والقصة الرمزية في مشهد الاستخلاف وفي مشهد عصيان ابليس للأمر بالسجود مداره واحد :؛ هل الإنسان الذي استخلفه الله جدير بذلك أم لا؟ فكان الاختبار.

لكن أصحاب العلوم والاعمال الزائفة غفلوا عن ذلك فصار الدين بورصة نوافل وربا موجبا للحسنات وسالبا للسيئات وأبقوا العالم لسلطان العجل الذهبي.

لم تقلب فصلت 53 وآل عمران 7 وحدهما بل قلب الإسلام كله راسا على عقب فآل الأمر إلى ذل وانحطاط لا يجدر بأي إنسان فضلا عن الشاهدين على العالمين .

وحان الوقت لأشرح النظريات التي وضعتها لبيان دلالة السلطان المطلق الذي أصبح بيد أصحاب دين العجل الذهبي في العالم بما في ذلك بين المسلمين .

والنظريات لا تتعلق بمضمون "دين العجل الذهبي". فهذا المضمون حدده القرآن بكل وضوح . موضوعها : هو الادوات التي تمكن هذا الدين من حكم العالم .

ذلك أنه لا يمكن لدين أقلي في العالم إن أخذناه بصورته الدينية العلنية أن يصبح مسيطرا على العالم بكامله لو لم يكن أصحابه قد اكتشفوا السر.

ما وضعته من محاولات نظرية هدفها بيان هذا السر وآلياته وطبعا فهي آليات تتعلق بالذوق والعلم آليتي التأثير في بعدي الإنسان البدني والروحي.

وهي متعدية فتسيطر على الطبيعة والتاريخ لأن آليات سيطرة أصحاب

العجل الذهبي تكون بالسيطرة على فاعلية الابداعين الذوقي والعلمي المؤثرين فيهما .

فإذا اكتشفنا آليات السيطرة على الطبيعة والتاريخ أي الأول والعام وآليات السيطرة على أصحابها أي المبدعين فيهما وترجمتها السياسية؛ بان السر.

تلك هي سلسلة الاكتشافات التي مكن الله من بيان تشابكها وتشابكها في حكم أصحاب العجل الذهبي للعالم ومنه المسلمون منذ بداية حالة الطوارئ.

وحالة الطوارئ كما هو معلوم مما سبق من المحاولات هي الحالة القانونية والخلقية للأمة منذ الفتنة الكبرى والحروب الأهلية التي تلتها إلى اليوم.

وضعت أولا نظرية "المعادلة الوجودية" : الله والطبيعة والتاريخ والإنسان" والتواصل المباشر بين الأول والاخير ثم غير المباشر بتوسط الثاني والثالث .

ثم نظرية مقومات الإنسان: الإرادة والعلم والقدرة والحياة الوجود وبينت العلاقة بين الأول والاخير وبين الثاني والرابع والقلب هو الأصل والغاية.

ويناظر هذه الصفات نخب الممثلة لها في الجماعة: الساسة والعلماء والاقتصاديون والفنانون وأصحاب الرؤى الدينية والفلسفية. ومناظرة القلبين مهمة.

أصحاب القدرة هم أصحاب الاقتصاد . ورأينا أن الاقتصاد الذي يمثل القدرة عند الفرد والجماعة هو المحور الاساسي فيهما أصلا وحيدا إما للخير أو للشر.

وحينئذ بينا أن أصحاب القدرة يستتبعون الأول والأخير الذين يستتبعون

الثاني والرابع فيصبح السلطان ظاهره سياسي رؤيوي وأداته العلم والذوق .

صاحب السلطان الفعلي خفي لأنه الباطن هو صاحب القدرة أي الاقتصاد . وإذن فطبيعيا الاقتصاد كأداة شر في العجل الذهبي وكأداة خير في الإسلام.

الحرب ليست بين حقيقتين للاقتصاد بل بين توظيفين سياسيين وخلقيين للاقتصاد . فالإسلام يحمي الثروة وانتاجها لكنه يرفض تحويله إلى أداة استعباد.

والاقتصاد لا يتحول إلى أداة استعباد مباشرة بل باستعماله للسيطرة على أصحاب السياسة والرؤى بتوسط سيطرتهم على أصحاب العلم والذوق . فما أصلهما؟

ولكن قبل الجواب ينبغي أن نسأل: لماذا كان الاقتصاد ممثلا للقدرة ولماذا هو الأصل في الخير أو في الشر؟ ماذا يستطيع السيطرة على السياسة والرؤى.

ولماذا هؤلاء يستطيعون السيطرة على العلم والذوق أو العلماء والفنانين في كل الجماعات وبهؤلاء الاربعة يسيطر المال على البشر، العجل الذهبي؟

ما يحول دون تتبع هذه العلاقات المتراكبة والتي بينا تواليها في الفاعلية التي تؤدي إلى سلطان العجل الذهبي بصورة طبيعية هو طبيعة أدوات فعلها .

لذلك فالوصول إلى هذه الادوات هو المرحلة الأعسر التي كان علينا اكتشاف مقوماتها في شروط التواصل في كيان الإنسان وفي كيان

الجماعات البشرية.

ففي كيان الإنسان نجد حاجة طبيعية لتموينين أحدهما طبيعي (غذاء البدن) والثاني ثقافي (غذاء الروح (وتبعية الأول للثاني قدرة والثاني للأول ثمرة.

فلا قيام لبدن الفرد من دون غذاء مادي يدين به لعلاقة عمودية) جماعة طبيعة) ولا قيام لروحه من دون غذاء روحي يدين به لعلاقة أفقية) إنسان انسان).

فإذا اكتشفنا شرط إمكان العلاقة الأولى والعلاقة الثانية أمكن أن نكتشف الأداتين المطلقتين في العلاقتين وشرط سلطان الإنسان على الإنسان.

واكتشاف السر أفهمني علة تقدم الغذاء الروحي) الذوق والعلم) على الغذاء المادي (الغذاء والصحة) بالفاعلية التاريخية رغم العكس بالفاعلية العضوية.

ما هي الاداة المطلقة التي تمثل شرط الانتاج المادي؟ التبادل .

وماهي الأداة المطلقة التي تمثل شرط الانتاج الرمزي؟ التواصل .

والثاني شرط الأول.

لكن تقدم التواصل على التبادل تقدم الشرط على المشروط لا يتعلق بالفاعلية التاريخية إلا إذا تحققت الفاعلية الطبيعية: التبادل شرط حياة وبقاء.

ولذلك فهو الذي يوظف التواصل الشارط لحياته وبقائه وليس العكس . فيكون كل المشكل هو توظيف شرط الحياة أي التبادل لشروط التواصل

في الخير أو الشر.

فيكون الإنتاج المادي للثروة موظفا للإنتاج الرمزي للتراث في الخير أو الشر وهما الغذاءان في كل ثقافة أولهما للبدن خاصة والثاني للروح خاصة.

لكن هذا التوظيف ينبغي أن يصبح أداة يسيرة الاستعمال لأن الثروة والتراث جهازان ثقيلان لا يمكنان من توظيف الإنتاجين في الخير والشر بما ذراه.

وهنا كان الاكتشاف النهائي : نظرة الفاعلية الرمزية هي الأصل في الحالتين . ففاعلية التبادل الرمزية هي فاعلية الثروة برمزها:؛ إنها فاعلية العملة.

وفاعلية التراث الرمزية هي فاعلية التراث برمزه؛ إنها فاعلية الكلمة؛ أداتان للفاعلية برمز يمثل الثروة وبرمز يمثل التراث في الجماعات وبينها .

وقد سميت رمز الثروة برمز الفاعلية: العملة. وسميت رمز التراث بفاعلية الرمز: الكلمة. وبهما يسيطر دين العجل على العالم بجهاز البنك والاعلام.

وصلنا في الفصل الأول إلى الرمزين المطلقين لأنهما شرطا تبادل وتواصل قادرين على تحقيق مقومي الانسان بأفضل صورة:؛ العملة للتبادل والكلمة للتواصل .

نعم يمكن للإنسان أن يتواصل بالإشارة وأن يتبادل بالمقايضة. لكن ذلك لن يحقق له أفضل الطرق لتكوين الثروة والتراث شرطي الحرية السياسية والروحية.

المشكل أن الأداتين المطلقتين يمكن أن تصبحا أداتين للعبودية. فبهما يتحرر الإنسان وبهما يستعبد:

1. مطلوب الدين القويم.

2. مطلوب الدين المحرف.

وكل التاريخ الإنساني سواء قرئ قراءة دينية أو فلسفية يظل معركة مادية ورمزية حول الوظيفة التي تليق بالإنسان وعليه تحقيقها بهذين الأداتين .

والاسم الشعبي لهذه المعركة (نسيج التاريخ الإنساني الروحي والمادي) هي معركة الخير والشر. وهي تسمية عامية لعدم خلو الصفين منهما وجودا وتوظيفا .

فإذا كان الله لم يلغ الشر بل أبقى عليه في المخلوقات ولم يكن عاجزا عن إلغائه لا بد أن فيه حكمة لعل أفضل تبرير إلهي لها في المائدة 48. فالآية تبرر تعدد الشرعات والأديان بكونهما شرط التسابق في الخيرات. ومعنى ذلك أن الشر ليس عدما بل هو تحريف السعي للخير :؛ عبادة العجل دين محرف.

وإذن ففيه شيء مما يطلبه الدين : الذهب هو رمز العمل إلى الآن رغم سيطرة الدولار. عبادة الذهب فيها تعريف لتعمير الدنيا بإلغاء قيم الاستخلاف .

فعبادة العجل تحريف بنفي ما يتعالى فوق الدنيا وعبادة العدم الصوفية تحريف ينفي ما يتدانى دون الآخرة؛: أداة الأول بلا غاية. وغاية الثاني بلا أداة.

والإنسان في الانثروبولوجيا القرآنية تحدد منزلته في المعادلة الوجودية بكونه قطبا ثانيا يتواصل مع الله قطبا أولا بالتعمير بقيم الاستخلاف .

وإذن فعابد العجل الذهبي اكتفى بوهم التعمير من دون قيم الاستخلاف وعابد العدم اكتفى بوهم قيم الاستخلاف من دون التعمير : كلاهما تعريف للإسلام.

ولهذه العلة فلا يعجبن أحد من الحلف الدائم بين الباطنية المتنكرة في كذبة الإخلاد إلى السماء والصهيونية المتنكرة في توق الإخلاد إلى الأرض .

حقيقتهما هي عبادة العجل الذهبي المحارب دائما للديني في كل دين أي للإسلام لأنه هو الديني في كل دين منذ بدء الخليقة عند كل من يؤمن بالقرآن.

لن أطيل الكلام في هذا الحلف سواء تمثل في باطنية بشكل دولة تدعي حب آل البيت أو بشكل جماعة تدعي التمحض للعبادة: كلاهما يحالف دين العجل ويخدمه .

يكفي أن أضيف أن جل حكام العرب ونخبهم من النوعين الذي يدعي التأصيل والذي يدعي التحديث هم أيضا حلفاء لأصحاب دين العجل وهم في خدمتهم دائما .

ولأمر إلى الأهم ؛ هل ما أقدمه شبيه بالقول بالإعجاز العلمي؟ أم هو نقيضه التام؟ القائلون بالإعجاز العلمي يخصبون دلالات القرآن بتأويل ألفاظه .

فيأخذون مكتشفات العلماء الذي جاهدوا كل حياتهم واجتهدوا ليتوصلوا إليها بالبحث العلمي أي بجهد الإنسانية كلها فيزعمون اكتشافها في كلمات القرآن.

وهي تكملة لقلب فصلت 53 وللجرأة على آل عمران 7 زاعمين أن القرآن يكشف الغيب فيجعلون التفسير البعدي مغنيا عن البحث القبلي : استخلاف دون تعمير .

وإذن فالقائلون بالإعجاز العلمي محرفون لما طلبه القرآن لمعرفة حقيقته ولما حرمه من توهم الرسوخ في العلم قادرا على تأويل المتشابه مثل الله.

والغيب ليس الغائب . فالغائب الآن يمكن أن يحضر غدا . والغيب محجوب بإطلاق وهو موجود في عالم الشهادة والدنيا ولا يعمل إلا في الأخرى بالبصر الحديد .

والغائب كذلك لا يمكن أن يعلم بقياسه على الشاهد . نعم مفهوم القانون العلمي يقتضي الاطراد . لكن القبلي منه فرضي والبعدي منه تجريبي . الاطراد نسبي.

إذا أطلقناه وجعلناه مبدأ منهجيا لم يبق فرضيا في القبلي وتجريبيا في البعدي بل يصبح علة كل أخطاء العلوم الزائفة: تعميم غير مؤسس لا قبل ولا بعد .

طرد العالم القبلي مشروط بكونه فرضيا وطرده البعدي مشروط بكونه تجريبيا . كلاهما قبل التجريب أو بعد التجريب علم نسبي لا يليق بالقرآن.

فما طبيعة ما نستمده من القرآن إذن ليس علما بمعنى العلم الإنساني الذي يتحقق بالبحث العلمي العيني بل هو تجديد غايات وجود الإنسان وأداته .

وغايات الوجود الإنساني تحقيق كيانه بالاستعمار في الارض والاستخلاف فيها بالتعالم مع أحياز وجوده: المكان والزمان وثمرة

تفاعليهما وأصلها جميعا .

وهذه كلها تمثل شروط الانطلاق في البحث العلمي والذوقي اللذين هما أداتا تحقيق كيان الإنسان في العلاقة المضاعفة بين البشر ثم بينهم والاحياز.

ومع العلم نظرية المعرفة العلمية ومع الذوق نظرية المعرفة الذوقية وبهما يعمل لعلاج العلاقتين بالطبيعة والتاريخ(الاحياز)ء الداخل والخارج.

البحث عن إعجاز علمي في القرآن مفاده هو دعوى عدم الحاجة للبحث العلمي إذ يكفي شرح الالفاظ لمعرفة الحقيقة العلمية حول الطبائع والشرائع.

هل يكفي تعلم العربية وانتظار الحضارات الأخرى التي تبحث لتعطينا القوانين ثم نذهب إلى القرآن ونغصب لغته حتى نجد فيها ما جاهد غيرنا لاكتشافه .

تلك ثمرات العلم الزائف ودعوى وراثة الأنبياء رغم أن الرسول الخاتم نفى كل إمكانية لعلم الغيب: لو كان في القرآن علما بالغيب تعلمه الرسول .

الخلط بين الغيب والغائب من سخافات من حرف فصلت 53 وتجرأ على آل عمران 7 ليدعي الرسوخ في العلم ويزعم أن الرسوخ إحاطة بالغيب في المتشابه .

والغريب أن هذا الخطأ لم يقتصر على المتكلمين والفقهاء فحتى الفلاسفة القائلون بنظرية المعرفة المطابقة (علم الشيء على ما هو عليه (وقعوا فيه .

ولا وجود لعلم محيط بالموضوع بعد علم الله. علم الإنسان نسبي دائما

ولاوجود للعلم الإنساني النهائي . قد تصبح كل علومنا الحالية حالات خاصة نتجاوزها .

والاستثناء الوحيد لا يتعلق بعلم الموجودات بل بالمقدرات الذهنية. فهي ليست علوما بموضوع بل إبداع لموضوع ولعمله من جنس الإبداع الأدبي.

ولهذه العلة فما يسمى بالأدب الواقعي أو أدب الترجمات الذاتية ليس أدبا أصلا بل هو شبه تاريخ خال من المنهجية التاريخية: ليس علما وليس أدبا .

ليس علما لأنه تاريخ مزيف لفقدانه شروط الكتابة التاريخية وليس أدبا لأن له مرجعيات عينية ذات وجود خارجي ولم يبدع موضوعاته كالتقدير الذهني .

وقد سبقني إلى هذا الحكم أكبر شعراء اليونان عندما قال -كما روى ذلك أرسطو في كتاب الشعر - الشعر لا يبدأ إلا بعد أن يتجاوز الشاعر الكلام على نفسه .

وقياسا عليه فإن الرواية التي تترجم لذات الروائي أو التي تسمى أدبا واقعيا ليس أدبا بل هي حكاية لأحوال نفس الروائي خالية من مقومي الأدبية.

أنهي الاستطراد وأعود لموضوعي : كيف يمكن رمز الفعل) العملة) وفعل الرمز) الكلمة) دين العجل الذهبي من السيطرة على العالم بالسيطرة على نخبه؟

هنا يكمن سر العبودية المادية والروحية الناتجة عن العولمة بمنطق العجل الذهبي: النظام البنكي والنظام الإعلامي هدفهما الأول والأخير العبودية.

والنظام البنكي يعمل برمز الفعل (العملة) والنظام الإعلامي يعمل بفعل

الرمز) الكلمة) . فالاقتصاد والإعلام الليبراليين هما اداتا الاستعباد .

مباشرة سيتهمني كل الليبراليين بأني ضد الحرية؛ حرية السوق وحرية الإعلام . وطبعا فهم يتجاهلون ممارسة الحريتين بمنطق التاريخ الطبيعي في العولمة.

فهو منطق الصراع الدائم الذي يكون فيه السلطان لصاحب القوة المادية والرمزية فيكون ما يسمى حرية في الحالتين هو النقيض التام للحرية. ولكن كيف؟

ما هو سر قوة الاقتصاد الحر؟

إنه سر ذو وجهين : البنك يجعل عوامل الإنتاج المادي الخمسة خاضعة للبنك: الفكرة والمال والاستهلاك والعمل والإدارة.

كلهم يتوهمون أنفسهم أحرارا وهم في الحقيقة مرهونون لدى البنك الذي يمكن أن ينزع عنهم أداة حريتهم التي يستمدونها من شروط سد الحاجة لديهم .

يمكن للبنك أن يخرجك من بيتك الذي اشتريته بقرض . وهلم جرا . فلا بد لمن يتوهمون أنفسهم أحرارا أن يبقوا مطيعين للبنك فكل المستقبل مقابل القرض .

هذا أولا.

الثاني أخطر رغم أنه ينتج عن الاول: فالتنافس بين المؤسسات الاقتصادية يجعلها في حرب دائمة إما قاتل أو مقتول وذابح الجميع هو البنك.

الاقتصاد الليبرالي ليس اقتصاد حرية بل اقتصاد عبودية. حريته هي حرية

المتصارعين في ملاعب الصراع الروماني ؛ السادة يتفرجون على تقاتل العبيد .

ولهذه العبودية مستويان:

1. ما وصفت حتى لدى البلاد المتقدمة.

2. اشد وآلم: مساعدة للفقراء إما بالمال أو بنقل صناعاتهم لبلدانهم. عبودية

وليكن مثالنا الهند أو الصين : فهما يبدوان ناجحين اقتصاديا . لكن ما السر؟

أنهما تبنتا عبودية الاقتصاد الحر في الغرب وفي الشرق : علة نقل المعامل .

فالمعامل التي تنقل إلى الهند مثلا ليس حبا فيهم بل طلبا للعمل الرخيص وتحررا من التكنولوجيا المتخلفة التي لم تعد قوانينهم تسمح بتلويثها .

أما المساعدات فبين أنها رهن للعباد والبلاد وتبعية دائمة من يعطيك بعض ما يسرق منك ويجعلك تتوهم أنه صاحب فضل عليك : حيلة اقتصاد الحرية.

أمر إلى إعلام الحرية أو حرية الإعلام . كل ما قلته عن اقتصاد الحرية يصح عليه لأن الإعلام أحد أبعاد الاقتصاد لكونه خدمة ولكونه أداة تسويق .

لكن له ما للاقتصاد من منطق والفارق أنه لا يتعلق بالتأثير المادي بل بالتأثير الروحي . الاقتصاد يستعبد الإنسان بسلطانه على حاجات بدنه أساسا .

والإعلام يستعبده بسبب سلطانه على حاجات روحه . فهو أداة الأقوياء

للسيطرة على حاجة الضعفاء الروحية كالاقتصاد للسيطرة على حاجة الضعفاء البدنية.

تلك هي الليبرالية. لكنها تضيف بعدا آخر أدهى وأمر: حرية الفرد الخلقية . وهي أم الأكاذيب في خدمة العبوديتين . فبها تكتمل العبودية لتصبح مطلقة .

فالحرية الخلقية المزعومة هي التي تجعل الإنسان نفسه مجرد بضاعة؛ حرية المرأة وحرية الرجل تعني أن كيانهما نفسه بدنيا وروحيا بضاعة وخدمة.

وهنا نصل إلى بيت القصيد؛ العبودية المطلقة هي حرية التصرف في البدن والروح في المجالين السوقي والإعلامي : الجسد بضاعة والروح خدمة.

وكلاهما أداة المخابرات التي تحمي سلطان أصحاب البنك وأصحاب الإعلام: المرأة ببدنها أو فكرها طعم للرجل ببدنه أو فكره ليكون عميل مخابرات.

ونصل إلى الفصل الثالث وهو قلب المعادلة في كلامي في سلطان العجل الذهبي على العالم وهو سلطان مضاعف على المسلمين : عبيده المحليون والعالميون.

المسلمون عامة والعرب خاصة عبيد مرتبين بأبدانهم وأرواحهم للعبيد المحليين حكاما ونخبا الذين هم عبيد للعبودية العالمية لدى الأقوياء وذراعيهما .

وليس أذل من أمة يحكمها عبيد العبيد رغم أن دينها من البداية عالج هذه الوضعية عندما بين أن أصحاب العجل الذهبي أرادوا تقليد من كان

يستعبدهم .

أهل موسى رفضوا رسالته وحرفوها بدين العجل الذهبي ليكونوا مثل المصريين بعودة إلى نظام العبودية الفرعوني . والمسلمون صاروا عبيدا بنفس المنطق .

نحن اليوم في وضعية بني إسرائيل دون أن نكون مثلهم صانعي هذا الدين لأنهم صنعوه ليكونوا فراعنة العالم ونحن أخذناه لنكون عبيد عبيدهم .

هزيمتنا الأولى ليست سياسية ولا عسكرية بل هي أساسا روحية: صرنا أكثر المتشددين في حرب الإسلام من كل أعدائه في المعمورة وأدوات لأشرسهم .

وطبعا فأدعياء الحداثة والأصالة لا تهمهم هذه الحقائق . فحمقهم يعميهم عن ثورة المدرسة النقدية وعن دور ابن تيمية أكبر فلاسفة الوسيط والقديم.

فالتمييز بين العلم الكلي والضروري للمقدرات الذهنية حصرا فيه والعلم الجزئي والإحصائي للموجودات الخارجية من أكبر ثورات العقل الإنساني وأثراها .

صحيح أن ابن تيمية لم يربط علم المقدرات الذهنية بالذوق والفن لكنه ربط بين علم الموجودات الخارجة والعلم . اكتشف النوعين ولم يحدد طبيعة الفرق .

فاضطررت لوضع نظرية الذوق والعلم وأصلهما الواحد في مدارك الإنسان الحسية والحدسية مع فرق التلقيين الذوقي والمعرفي والابداعين الجمالي

والعلمي .

وهذا التمييز التيمي هو الذي يمكن من فهم العلاقة بين الحرية والعبودية في نظام العالم الحديث؛ فلا محرر من العبودية للعباد إلا العبودية لربهم .

والعبودية للعباد تكون بتوسط سلطانهم على ما يسد حاجتهم المادية والروحية أي حاجة البدن الاقتصاد وحاجة الروح الثقافة بتوظيف الثروة والتراث.

وإذن فالحرب على الحريتين المادية والروحية هي عينها الحرب على الإسلام لأنه هو الذي جعل الرسالة تدور حولهما وألغى مؤسستي العبودية لغير الله.

ألغى سلطان الكنسية الذي عوضه سلطان الاعلام. وألغى سلطان الحاكم بالحق الإلهي أو الوصية الذي عوضه سلطان الحاكم بالحق الطبيعي أو الوصاية.

كاريكاتور التحديث بفهمه المحرف لقيم الحداثة وكاريكاتور التأصيل بفهمه المحرف لقيم الأصالة كلاهما معاد للإسلام لتمثيلهم العبودية للعباد .

وكل الحكام العرب بصنفيهم القبلي والعسكري ونخبهم هم من هذين الصنفين : كلهم عبيد لسيد يحمي استبدادهم وحربهم على الإسلام الذي تؤمن به شعوبهم .

شكلهم يحكمهم منطق ملوك الطوائف: يستمد من الأعداء للبقاء دون مقابل التنازل عن شروط سيادة الأمة بعبودية مطلقة لرب القوة المادية

والرمزية.

وربهما هو المتحكم في رمز الفعل) العملة) وفي فعل الرمز(الكلمة) أي البنوك سيدة الابداع المادي والإعلام سيد الإبداع الرمزي . والأولى توظف الثانية.

وهذا هو دين العجل الذهبي الذي هو النقيض التام للديني في كل دين الذي هو الإسلام كما يحدده القرآن بعلوم لم يزيفها قلب فصلت وتجرأ آل عمران .

لا أنكر أن للحرب على الإسلام عللا تاريخية (بين الغرب والشرق) ومصلحية (بين الاستعمار والشعوب (لكن ذلك محكوم لا يتجاوزه أعني بالأحياز الخمسة.

والأحياز الخمسة تحكم التاريخي والمصاحي بالجوار وبما لاقتسامها من دورية شرطي قيام الوجود الإنساني أعني غذاء البدن وغذاء الروح في الجماعة.

فوجود الإسلام في قلب المعمورة وانتشاره فيها يجعله جارا لكل من يعاديه ومطموعا فيه من كل ما يحسده على ما يحوز عليه من أحياز الوجود الخمسة.

علة الحرب عليه يتطابق فيها المحدد التاريخي والمصاحي والمحدد المتعالي عليهما باعتباره شهرة الاحياز الخمسة وهي دليل على دور قيمه الكونية .

فما كان للأجوار أن يطمعوا بما لديه وأن يحاربوه لو كانت قيمه تشاركهم ما بنوا عليه حضارة التحيل وتسمية العبوديتين حريتين في نظام العولمة.

وإذا أردت أن تعرف من من المسلمين يحارب قيم الإسلام الكونية بأفق النساء 1والحجرات 13 وبمنطق التصديق والهيمنة فانظر تجارته : فضلات العبوديتين .

وهي تجارة تابعة لأنه يكون تابعا للبنوك الربوية ذات السلطان دون سلطان وللصحافة المخابراتية ذات السلطان دون سلطان: فهو عبد لسادة العبوديتين .

ولهذا فجل الأنظمة بصنفيها القبلي والعسكري والنخب العربية بصنفيها التحديثي والتأصيلي توابع وعبيد لسادة عمموا العبودتين في العالم: العولمة .

وبذلك نجد الإسلام محاربا من الداخل والخارج . ومع ذلك فهو سينتصر لعلتين:

1. جل شباب العالم ومفكريه فهموا الخدعتين .

2. والإسلام ليس دعوة عزلاء.

فهو دعوة مجاهدة لا تكتفي بالاجتهاد الفكري بل هي تحقق ما يقتضيه الاجتهاد الفكري بالجهاد العلمي والذوقي المحققين لشروط التعمير بقيم الاستخلاف .

صحيح أن المسلمين الآن عاجزون عن تحقيق شروط التحدي الذي يضعه الإسلام أمام المؤمنين به ؛ فالشهادة على العالمين هي التحدي الأكبر وشروطه موضوعنا .

وأول شروط الخروج من العجز هو استعادة وحدة أحياز الأمة: جغرافيتها شرط ثروتها القادرة وتاريخها شرط تراثها القادر ومرجعيتها شرط كل

الشروط.

فتوحيد جغرافية الامة (دار الإسلام) لا يعني إلغاء الشكل الحالي لتعدد الدول بل بالعكس ففيه ثراء لأن كل جماعة تنمي حيزها بل إضافة شرط سيادتها .

فولايات أمريكا المتحدة لا تنقصها القوة لكنها تطلب المزيد ليكون المجموع قوة عظمى ذات سيادة بشروط العماليق لا الأقزام الذي يرضى بها العبيد .

ومثلها تحاول أوروبا والكثير من مناطق العالم الذي لحكامها ونخبها عقل ورشد حتى يحافظوا على شروط الرعاية والحماية مقومي كل سيادة حرية وكرامة.

لم يشذ إلا المسلمون عامة والعرب خاصة؛ كل قرد يقتطع قطعة من دار الإسلام ويدعي ملكيتها بحلف مع أعداء الأمة ليحموا استبداده وفساده وتبعيته .

وحتى يضفوا الشرعية على هذا الفتات من دار الإسلام عامة ومن الوطن العربي خاصة تراهم يمزقون التاريخ المشترك فيصبح لها تاريخ متقدم عليه أو لاحق.

فيفقدون شروط الإنتاج المادي وشروط الانتاج الرمزي فلا يكون لهم ثروة ولا تراث بل بالتدريج يصبحون مجرد قاعدة للأعداء تستورد قوتها مقابل عرضها .

وتلك هي الأحياز الضفرعية ولم يبق صامدا إلا الحيز الأصلي لها جميعا

أصل الحصانة الروحية والمناعة المادية للأمة: القرآن رسالة ومحمد قائدا .

لذلك ركزوا الحرب عليهما . وهي حرب داخلية وخارجية مادية بالقتال والتهديم ورمزية بالتشويه مستعملين الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي والذراعين .

ولأن الإسلام قلبت كل قيمه علوم الملة وأعمالها الزائفة انحط المسلمون وظنوا أنه هو العلة وليست فهومه القاصرة فاخترقت الأمة بإصلاح عقيم .

وتلك هي العلة التي جعلتني أنزل لميدان المعركة الذي يظنه أدعياء التحديث ممن لا علم لهم بأهم مقوماتها منافيا للفكر الفلسفي وهو غايته القصوى.

فلا يوجد فيلسوف كبير لم يشفع عمله النظري بنظرية في العمل ؛ ومن ثم فهو حتما ناظر في الواحد بين الديني والفلسفي أعني دور القيم في التاريخ .

وفلسفة العمل واحدة في الشكرين الفلسفي والديني من حيث الغايات ومن حيث الأدوات: فالغايات خلقية والأدوات سياسية. وشرط التحقيق التربية والحكم .

لست أبرر موقفي عند أدعياء التحديث حربا على الدين أو أدعياء التأصيل حربا على الفلاسفة بل لأني أعتقد أن الصفين قاصرون على فهم العلاقة بينهما .

هو درس لهم حتى يدركوا طبيعة العلاقة العميقة بين فلاسفة العمل في الفلسفة وفلسفته الدين . وذلك منذ أفلاطون إلى آخر صيحات مدرسة فرنكفورت .

إدراك ذلك مشروط بفلسفة النظر التي أرى أن كلا الصفين هم أبعد الناس عن فهمها بدليل موقفهم من الغزالي وابن تيمية وابن خلدون فلاسفة الأمة.

وفلاسفة النظر تتألف من نظرية المعرفة ونظرية الوجود. وقد حصلت فيها ثورتان عند فلاسفة المدرسة النقدية: التحرر من المطابقة والقول بنسبية العلم .

والثورتان لم تكتفيا بعموميات بل هي بدأت بنقد فلاسفة النظر) التهافت) وفلاسفة العمل (الفضائح (وبما ورائهما الإيديولوجي وتحرير النظر والعمل منه .

والنتيجة الأعمق لهذه الثورة هو تغيير نظرية اللسان ووضع مبادئ التسميات في محاولات ابن تيمية التي سأختم هذا الفصل بأهم نتيجة ترتبت عليها .

تكلمت على ثورات ابن تيمية العديدة . وسأكتفي بتمييزه علم المقدرات الذهنية بالكلية واليقينية عن علم الموجودات الخارجية عديمة الكلية واليقينية.

وهذا التمييز غابت دلالته لأن قراءه لم يسألوا عن العلاقة بين النوعين . فالثاني مستحيل من دون الأول والأول من دون الثاني إبداع رمزي خالص .

فابن تيمية صريح بأن علم المقدرات الذهنية هو الرياضيات والمنطق . هما شرط كل علم للموجودات الخارجية على الأقل كعلوم مساعدة أو أدوات علم .

العلاقة الشرطية بين علم كلي ويقيني وعلم نسبي ولا يقيني تعني أن الثاني ليس فيه من العلمية إلا أمران: ما يستمده من الأول وما يستمده من ذاته .

فما يستمده من الأول هو قدر من الكلية واليقينية وما يستمده من الثاني هو قدر من المضمون الذي يستمده من تجربته للموضوع وخبرته بخصائصه الفعلية.

فيكون ما يستمد من المقدرات الذهنية نموذج مجرد ليس فيه إلا بنية رياضية ومنطقية يصوغ بها العالم معطيات تجربته عن الموضوع قياسا عليها : علم .

وهذا هو التعريف الحديث للعلم . لكن هذا التعريف الحديث مشروط باكتشاف ثان: معطيات التجربة لا تحيط بحقيقة الموضوع وصوغها يبقى دون النموذج يقينا .

لذلك فالعلم دائم التجويد دون نهاية لأن كل تصور يوجد تصور أدق منه بلاحد بلغة ابن تيمية . والنتيجة نظرية المطابقة لم تعد صالحة لأنها مستحيلة .

فما العلم إذن إذا لم يكن "معرفة الموضوع على ما هو عليه"؟

إنه المعرفة التي يتواضع العلماء على منهج الوصول إليها ومعايير التحقق منها عصرا

القوانين العلمية للموجودات الخارجية صيغ "ما بين ذاتية" تجمع بين الإبداع الرمزي الحر والاحتكام إلى التجربة لاختيار ما يناسب منها الوجود الخارجي .

الفصل الرابع

المشكل الذي أخصص له الفصل الرابع يبدو عجيبا: كيف استطاع دين العجل الذهبي بالتحريف الناتج عن العلم والعمل المزيفين غزو فكر المسلمين ودارهم؟

وبعبارة مقابلة: كيف نكص المسلمون دون الحريتين الروحية والسياسية فأعادوا الكنسية والحق الإلهي في الحكم على أساس الوصية أو شرعية حكم المتغلب؟

فالتحريف بشكلين شيعي وسني آل في حقيقته إلى دين العجل الذهبي لدى النخب بأصنافها الخمسة: الساسة والعلماء والاقتصاديون والفنانون وأصحاب الرؤى.

ولنجمع صيغتي السؤال: كيف كان مسار الامة متنازلا من ذروة البداية إلى حضيض الغاية فصارت عزلاء فاقدة للسيادة لعجز انتاجيها المادي والرمزي؟

والعجز في الإنتاجين أفقدها شروط الرعاية وشروط الحماية فتفككت جغرافيتها واضمحلت ثروتها وتشتت تاريخها وتعلل تراثها وبدأت الحرب على مرجعيتها .

والأدهى هو أن ساستها وعلماءها واقتصادييها وفنانيها وأصحاب رؤاها بعضهم يدعي كاريكاتورا من الاصالة وبعضهم الآخر كاريكاتورا من الحداثة.

فأصبحوا جميعا دون أن يشعروا معاول تهديم لشروط القيام المستقل لأن كلا منهما يظن كاريكاتور الثاني حقيقيا فيشعلون في الأمة حربا أهلية مدمرة.

وهي حرب تعمي مدعي التأصيل عن فضائل الحداثة ومراجعتها لنفسها ومدعي التحديث عن فضائل الإسلام وإصلاحه الدائم : كلاهما يحارب الفضائل منهما .

فكر الحداثة شرع في النقد الذاتي ليدرك ما وصفنا في الفصلين الاولين وفكر الإسلام شرع في النقد الذاتي منذ أن بين قلب فصلت 53 وآل عمران 7.

والمراجعة الإسلامية متقدمة على النقد الذاتي في فكر الحداثة بل وحتى على نشأته لأنها بدأت مع الغزالي وبلغت الذروة مع ابن تيمية وابن خلدون.

الجواب عن هذه الأسئلة المحيرة يقتضي أن أذكر بثورتي الإسلام وبعلل النكوص منذ الفتنة الكبرى إلى الجاهليتين الفارسية(التشيع) والعربية (التسنن) .

وهذا النكوص الذي سأبين خاصياته السياسية والفكرية يتعلق بتحريف نظرية الإسلام في بعدي السياسة عامة أي في سيطرة طاغوتين على التربية والحكم .

والرمز هو عادة ولاية الأمر ببعديها : العلماء كسلطة طاغوتية أفسدت التربية بالعلم الزائف والأمراء كسلطة طاغوتية أفسدت الحكم بالعمل الزائف .

وبهذا المعنى فثورة المدرسة النقدية بين نهاية القرن الخامس(الغزالي (

ونهاية القرن الثامن لم تنجح في سعيها لإيقاف الانحطاط والتحرر من النكوصين .

وما يسمى بحركة الإصلاح والنهوض منذ قرنين رغم أنها حافظت على الكيان فإنها أحيت أمراض الماضي دون أن تفهم الحاضر أو تحقق شروط النهوض والإصلاح.

بل هي أضافت إلى الفتنة الكبرى (الإمامية) وما ترتب عليها الفتنة الصغرى (العلمانية) وما يترتب عليهما . والآن نعيش ضربات ما ترتب على الفتنتين .

فمن فتنة الدولة الثيوقراطية واقعا وواجبا) التشيع (والفيزيوقراطية) القبلية: أمر واقع دون الواجب ( ) التسنن)إلى الدولة اليعقوبية والليبرالية.

وهكذا فالسنة اليوم محاصرة بكماشتين:

- الكماشة الاولى بين ثيوقراطية الشيعة وعلمانية الحداثية

- والكماشة الثانية بين السلفية والاخوانية.

ويوجد شبه بين ثيوقراطية التشيع والاخوانية وبين علمانية الحداثة وفيزيوقراطية السلفية. والفارق الوحيد بين الحالتين متعلق بالبرقع الايديولوجي .

لكن الكماشتين أفكاكها الأربعة بغير شعور هي أشكال من دين العجل الذهبي بالذات وبالمحاكاة . بالذات بمعنى بسبب نكوصها وبالمحاكاة لأنها محميات .

والحمد لله أن السنة ما يزال فيها التمييز بين الأمر الواقع والامر الواجب

حتى وإن كان في شكل مرضي هو فصام بين "النظر - العقد" و"العمل -الشرع".

وعلاج هذا الفصام ممكن لأنه من أعراض العلوم والاعمال الزائفة التي تصدى لها نقد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون . ولست إلا حلقة من السلسلة.

فلنذكر بثورتي الإسلام الروحية والسياسية وما مرت به خلال تاريخنا وكيف حاولت الحداثة محاكاتهما بالحد من الكنسية والحق الإلهي في الحكم .

لنختم الفصل بالكلام على علل النكوص إلى جاهلية فارس بالتحريف الكسروي للإسلام) التشيع) وإلى جاهلية العرب بالتحريف القبلي للإسلام) التسنن (.

وكان للمناذرة والغساسنة في ذلك الدور الأول لثورتهم على قريش التي نزلها الإسلام منزلة أصحاب السلطان الإسلامي رغم ضعف عصبيتها) ابن خلدون .(

فكان دافع الفتنة الكبرى أثر الاستعمارين الفارسي والبيزنطي الثقال على العرب ودافع الفتنة الصغرى هو أثر الاستعمارين الأوروبي والأمريكي عليهم.

تخليهم عن ثورتي الإسلام سببه تبعيتهم الثقافية لما تقدم على ثورة الإسلام بداية وتبعيتهم الثقافية لما نتج عن التخلي عنها في الأفعال غاية

لكن شعلة الإسلام لم تنطفئ في قلوب الأمة التي ما تزال قادرة على

الاستئناف كما نحاول أن نبين منذ شروعنا في التفسير الفلسفي بداية من 2004.

فما ثورتا الإسلام؟

وكيف حاكاها الغرب وحرفها بدرجتين مختلفتين مثلهما الإصلاح الديني في ألمانيا والسياسي في انجلترا ثم ثورة فرنسا اليعقوبية؟

صدام أوروبا المسيحية مع المسلمين قبل أن يأخذ منهم الانحطاط مأخذه جعلها تتدارك أمرها في الروحي والسياسي حتى تبني ذاتها على محاكاة للثورتين .

كانوا حينها نسبتهم إلينا من جنس نسبتنا إليهم اليوم.

كانوا يجدون في من غابهم نموذجا أرادوا أخذ سر غايته تماما كما نفعل الآن . وكل محاكاة قاصرة .

وتلك علة تحريفهم لما أخذوه من الإسلام وعلة تحريف ما نأخذه من الحداثة. وتلك خاصية كل اعتبار للنموذج عينا موجودة وليس مثالا أعلى مبدع بحرية.

والثورتان هما ثورة الحرية الروحية أو العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه وهي سر الحرية الفكرية وشرط كل أمة مرجعيتها الروحية تشجع الإبداع.

والعلامة القاطعة على ذلك هي اعتبار الاجتهاد مجازى سواء أصاب أو أخطأ. وجزاء صوابه مضاعف لأن فيه جزاء الإقدام عليه بصدق مع جزاء النجاح.

لكن عدم الإصابة فيه مجازى كذلك لأن الاجتهاد بحد ذاته تعبير عن

حرية الفكر حتى ولو أخطأ فيكون الجزاء على الإقدام الفكري الحر طلبا للحقيقة بصدق .

وشرط هذه الثورة الروحية تحرير الجماعة من سلطة وسيطة رمزها القاطع هو الكنسية التي تتوسط بين الإنسان وربه بسلطان التخويف من الخطأ والبدعة.

والعلوم والأعمال الزائفة التي علت به الانحطاط أعادت هذه الوساطة والتخويف من البدع فمات الاجتهاد تجنبا للخطأ فصار الشعب عامة تحكمه خاصة.

وهي علنية في النكوص إلى كسروية التشيع لكنها متخفية في النكوص جاهلية التسنن في شكلين : تربية فقهاء السلطان واختراق متصوفة البهتان للسنة.

الداءان كانا مسيطرين على أوروبا فحاكوا المسلمين عندما لم يكن لهما اليد العليا في حضارتهم . فتم التبادل أخذوا فضائلنا وأخذنا رذائلهم حينها .

أصلحوا التربية بتحريرها من سلطان الوساطة الكنسية وأصلحوا الحكم بتحريره من سلطان الحكم بالحق الإلهي . لكنهم ذهبوا في الغاية إلى العكس تماما .

فإصلاح التربية في بدايته الألمانية حافظ على دور الدين . أما غايته الفرنسية فألغته : وتلك هي العلمانية اليعقوبية الملحدة نموذج نخب العرب .

ونفس الأمر حصل في السياسة. البداية كانت انجليزية وفيها ألغت الحق

الإلهي في الحكم لكنها لم تعوضه بالحق الطبيعي أي بالفاشية بل بالديموقراطية.

مهزومو الحرب العالمية الأولى) إيطاليا وألمانيا وتركيا وروسيا) أسسوا للأنظمة الفاشية التي تطلب التحديث المستبد وهذا نموذج النخب العربية.

ومعنى ذلك أن النخب العربية أخذت أفسد ما في الحداثة وجمعته مع أفسد ما في الأصالة فصارت فاشيات طائفية سواء حكمت بالقبيلة أو بالعسكر.

وهي في الحقيقة تحكم بهما معا . ذلك أن القبيلة لا تحكم بأخلاق القبيلة التقليدية بل بأدوات الدول الحديثة أي المخابرات والأجهزة الأمنية.

والعسكر لا يحكم بأخلاق الجيوش التي تخدم دولا سوية بل هي تحكم بأخلاق الطائفية التي تخدم قبيلة أو طائفة أو عرق مع تبعية للحامي الاستعماري .

وما حدث في الغرب نفسه بمنطق الحريتين المزيفتين لتحيل أصحاب العجل الذهبي هو تعويض الكنيسة الدينية بالكنيسة العلمانية أو التضليل الإعلامي .

وعوض الحق الإلهي في الحكم بالحق الطبيعي للقوة أو قانون البقاء للأقوى أو تعريف الديموقراطية حتى صارت حكم مافيات خفية بقوة المال والإعلام.

وهذه الأمراض الأربعة-نوعا الأنظمة العربية تربية وحكما ونوعا الأنظمة الغربية تربية وحكما - هي التي تحارب الإسلام حاليا وهو سينتصر بحريتيه

.

وسينتصر إذا استعادت الأمة حريتي ثورته؛ الحرية الروحية أو العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه حتى يكون حر الشكر والضمير والحرية السياسية.

فما الحرية السياسية التي جاء به الإسلام؟

إنها ما حددته الآية 38 من الشورى التي حرفتها العلوم والأعمال الزائفة بخدعة سلطان العلماء والأمراء

ولا يوجد ما هو أوضح من الآية: عرفت المخاطب (الذين استجابوا لربهم) وأعطت علامتهم) أقاموا الصلاة) ونسبت لهم الأمر دون سواهم) أمرهم (وحددت أسلوب تسييره (شورى بينهم) وختمت بنظامها الاقتصادي (الإنفاق من الرزق .(فهل يوجد أوضح من

أهملوا "منكم" بل أولي الأمر.

حرفوا منكم فصاروا وكأنهم العلماء) للتربية) والأمراء) للحكم)بالوراثة لأن الأولين يدعون وراثة علم النبي والثانين يرثون الحكم بتغلب العصبية .

والآية كما بينا واضحة: فالمخاطب هو الأمة المؤمنة . وطبيعة الحكم بينة بمجرد أن نترجم "أمر+هم" بمصطلح الفلسفة السياسية: أمر الجماعة-راس بوبليكا .

وأسلوب الحكم أيضا كفيل بتحديده بنفس الاصطلاح؛ "شورى بين الجماعة -ديموقراطية. فيكون نظام الحكم : ريبوبليك ديمقراتيك-جمهورية ديموقراطية.

ويكون النظام الاقتصادي جامعا بين الاقتصادي والاجتماعي لأن الإنفاق

من الرزق محدد بدقة في القرآن) البقرة .(177 فأوجه الأنفاق الاجتماعي معلومة.

كل هذه المقومات التي تحقق الحرية السياسية والاجتماعية للإنسان لم يحددها القرآن للمؤمنين بالإسلام وحده بل للبشرية كلها بدليل حقيقة المخاطب.

فالآية تكلمت على المستجيب للرب وليس لله . والربوبية كما هو معلوم تشمل كل البشر لأنها مضطرة بخلاف الألوهية التي هي اختبارية بالنسبة للمؤمنين .

فالحريتان الروحية والسياسية قيمتان كونيتان وقلب الديني في كل الأديان: أي حصيلة وجهي الرسالة الخاتمة نقدا للتحريف وتحقيقا لدولة الإسلام .

ودولة الإسلام كونية من حيث المبدأ حتى وإن ظل العالم متعدد الدول. فالقانون الإسلامي قيمه الخلقية كونية لا فرق فيه بين الداخلي والخارجي .

فواجب العدل والشهادة في القانون الإسلامي الداخلي هو عين الواجب في القانون الدولي الذي وضعه الإسلام . والعلة بينة: متعال على اختلاف الأديان.

فهو يعتبر تعدد الأديان شرط التسابق في الخيرات) المائدة (48 ووحدة الدولة لا تعني وحدة الشريعة بل يعترف لمواطنيها بحق تطبيق شرائعهم الخاصة.

والعلوم والأعمال الزائفة ألغت نظرية الدولة الإسلامية وشرط كونيتها

فصارت دولة الحق الإلهي بالوصية) الشيعة) أو حق القوة الطبيعي) السنة).

أما الفصل الخامس والأخير من "عبودية سلطان العجل الذهبي" فسيكون علاج مقدمة ابن خلدون للمسألة بمفهوم الاستخلاف الذي يحقق التحرر من العبوديتين .

شرحت مفهوم الاستخلاف بدلالتين قاست الأمة على الثانية مفهوم الخلافة السياسية:

1. منزلة آدم وأبنائه .

2. منزلة الجماعة التي تأهلت لهذا التكريم .

والجماعة قاست على أهلية الجماعة من تعتبره الجماعة ممثلا لأهليتها ليكون خليفة بالمعنى السياسي معبرا عن إرادتها وقيمها حاكما أمينا وعادلا .

والمعنى الثاني - الجماعة التي برهنت عن الأهلية لهذا التكريم - ما كان ليكون ممكنا لو لم يكن المعنى الأول منزلة بالقوة تصبح بالفعل بعد امتحان.

وهذا الامتحان هو استعمار الإنسان في الأرض بقيم الاستخلاف : فإن نجح كان أهلا لأن يكون مستخلفا بحق وإلا فمنزلته تبقى من الإمكان غير الحاصل .

وهذا هو معنى الحياة الدنيا: هي هذا الامتحان الذي يبرهن فيه الإنسان أنه أهل لاستعماره في الأرض بقيم الاستخلاف جوابا على رمز التحدي

إبليس.

وإبليس كرمز للتحدي هو "أبو ليس" أي مصدر العدم لأن ليس مؤلفة من "لا" "أيس" والأيس هي الوجود والليس هو العدم) الكندي (: أبو العدم تحدى الوجود .

والعرض الرمزي للاستخلاف في المشهد الحواري يكمله مشهد رمزي حواري مع إبليس وكانت نتيجته هذا الامتحان ليس بالدنيا بل بالخيارين: بقيمه أو بعدمها .

الرسالة الخاتمة: تجديد استراتيجية تحقيق الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف ليس لقوم دون قوم بل للإنسانية كلها ؛ استراتيجية تحقيق أهلية التكريم .

وبذلك نفهم لم كان عنوان المقدمة "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني": فالبشري والإنساني يتجاوز المعنى الناتج عن العلوم والأعمال المزيفة.

ذلك هو المعنى التام للإسلام في القرآن: فهو لا يعني من أسلم بالمعنى الخاص بالمسلمين الحاليين بل كل من اتبع الإسلام بمعنى الديني في كل دين .

القرآن لا يعتبرنا وحدنا مسلمين بل كل الأديان التي يقص أحداثها وأحاديثها من آمن برسالة أنبيائها كانوا مسلمين بالفعل مثلنا ولا فرق بيننا .

أما من بقي على التحريف الذي ربي عليه فهو مسلم بالقوة لذا يعترف الإسلام بأديانهم أمرا واقعا شرط التسابق في الخيرات: فقد يتحرروا من

التحريف .

وحتى نفهم هذه العناصر المقومة لمفهوم الاستخلاف وخاصة للقياس عليهما في مسألة الخلافة مؤسسة للحكم وضعت مفهومين يصلان بين 1 و2 وبين 2 و3.

فالله كرم آدم بالاستخلاف وشرطه الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وهي علامات الحرية والمسؤولية. لكنه أخضعه لامتحان أهلية الاستخلاف .

المفهوم الأول الذي وضعته لم أبتدعه بل هو موضوع المشهد الحواري الثاني بين الله وأبو العدم (ابليس :(امتحان الاستعمار بالفعل والاستخلاف بالقوة.

يستعمر الإنسان في الأرض ويبقى استخلافه معلقا إلى أن يحقق قيم الاستخلاف . فيكون حينها أهلا لأن يكون خاتمة بالفعل . وهذا هو امتحان الجماعات.

لكن امتحان الأفراد من الجماعات للاستخلاف بمعنى الحكم الأمين والعادل ينسب إلى الجماعة وليس إلى الله مباشرة: يختارون من يولون لمعرفتهم به .

لذلك فكيفما يكون البشر يكون من يولى عليهم أفاضلهم إن كانوا أهلا للاستخلاف يكون من يولى عليهم أراذلهم إن لم يكونوا أهلا للاستخلاف .

المفهومان اللذان أضفتهما بين المعاني الثلاث المعلومة لمفهوم الاستخلاف

مستمدان من القرآن في استخلاف الجماعات والأفراد بتوسطها خبرا أو شراء

أعددنا أرضية الكلام في علاج ابن خلدون لشروط التحرر من العبوديتين المادية والرمزية لأصحاب العجل الذهبي وتلك هي ثورة مقدمته في فلسفة العمل .

ثلاث مراحل:

1. الغزالي نقد النظر) التهافت (والعمل(الفضائح)

2. تأسيس النظر البديل بمنطق ثورتي الإسلام) ابن تيمية)

3. تأسيس العمل البديل (ابن خلدون)

ولهذه المراحل الثلاث:

- أصل هو القرآن

- وغاية هي ما تحاول بيانه في محاولاتنا :

تحرير الإسلام من تحريف العلوم والأعمال الزائفة علة انحطاط الأمة.

إنها مراحل الفلسفة التي تؤسس لاستئناف دور الأمة بمنطق القرآن الكريم وتعليم السنة الشريفة: السنة هي تعليم الرسول لمعاني الرسالة قولا وفعلا .

وما كانت السنة هي اجتهاد الرسول بل تعليم القرآن فإنها تابعة بالجوهر للقرآن وقلب العلاقة بينهما من نتائج العلوم والأعمال الزائفة التي بينا .

فقلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 جعلت العلوم والأعمال الزائفة تعكس العلاقة بين القرآن والسنة حتى تسند كذبة وراثة الأنبياء للراسخين .

لم يدع الرسول علم الغيب ولم يؤول المتشابه وما لا يطابق ما يعتبره القرآن دليل حقيقته كذب عليه ؛ فأدعياء "الرسوخ" يرثون من النبي ما لا يملك.

لذلك فابن خلدون يطلب حقيقة القرآن من آيات الله في الآفاق) الطبيعة والتاريخ) وفي الأنفس) أنثروبولوجيا الإنسان القرآنية) : مضمون المقدمة.

وقد فهم ابن الأزرق الأمر هذا الفهم -بدائع السلك -فأخرج التناظر بين ما استخرجه ابن خلدون من الآفاق والأنفس وما يؤيده به من القرآن في 20 دليل .

أطنبت في كلامي على المقدمة. سأقتصر على علاج العبوديتين أو عوائق الحريتين ودور فعل الرمز(العملة والاقتصاد) ورمز الفعل) الكلمة والثقافة) فيه .

وبهذا أنسب ما قد أنسبه من دور لاجتهاداتي دون تخل عن مسؤوليتي فيها . لا تعدو أن تكون مجرد ترجمة فلسفية لثورة الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

وثورتهم تتعلق بفلسفة النقد النظري والعملي والتأسيس لبديل من الفلسفة اليونانية في نظرية المعرفة ونظرية العمل وعلاقتهما بنظرية الوجود والقيم .

ودافعهم كان ما لاحظوه من تعارض تام بين أثر هذه النظريات اليونانية في الفلسفة وكلام الإسلاميين وبدائلها القرآنية التي استوحوا منها علاجهم .

فالقرآن نقد التجارب الدينية السابقة لتحديد الديني في الأديان واستراتيجية تحقيقه : ثورة الإسلام الروحية والسياسية لتحرير الإنسانية وتوحيدها .

استوحى هؤلاء الفلاسفة منهجيته بنقد التجارب الفلسفية وتجديد الفلسفي

في الفلسفات واستراتيجية تحقيقه لئلا يتنافى مع الثورتين الروحية والسياسية.

بعبارة وجيزة؛: دافعهم ديني بالمعنى القرآني وعملهم فلسفي بالمعنى العميق لكلمة "فلسفة" أي حب الحكمة التي تتطابق فيها مطالب الروح والعقل .

وتطابق الروح والعقل هو جوهر الإنسان السوي الذي يدرك أن منزلته الوجودية هي عين وعيه بالمعادلة الوجودية كما وصفناها في غير موضع عديد المرات.

ولنذهب الآن إلى ما وعدنا به : هل المقدمة محاولة للصوغ العلمي الذي يمكن من فهم استراتيجية العبودية (بتحريف الحريتين (واستراتيجية التحرر منها؟

سنقتصر هنا على قراءة المقدمة بهذا المنظور: كيف فهم ابن خلدون آليات العبودية ودور رمز الفعل وفعل الرمز فيها وكيف حدد استراتيجية التحرر منهما؟

أقدم الجواب ثم أدلل عليه بعد ذلك : في بداية المقدمة وفي غايتها : دور التربية والحكم (بعدي السياسة) في المحافظة على معاني الإنسانية أو إفسادها .

وواضح أن دورهما في التربية يتعلق بالحرية الروحية ودورهما في الحكم يتعلق بالحرية السياسية وإذن فمعاني الإنسانية هي الحرية الروحية والسياسية.

فيتبين أن مطلوب المقدمة هو عين ما نبحث عنه في تشخيص مرض العبوديتين وعلاجهما بالحريتين شرطين في التربية والحكم لئلا تعدم معاني

الإنسانية.

فلنثبت هذه القضية التي لم تعد مجرد دعوى . إنها فرضية علمية حول دور العاملين الاقتصادي (ورمزه العملة) والثقافي) ورمزه الكلمة) في علمي المقدمة.

وإذ استعملت "علمي" المقدمة رغم أن ابن خلدون سماهما علما واحدا "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" فكأني أضفت علما أمام القسم الثاني .

فتكون المقدمة علما للعمران البشري وعلما للاجتماع الإنساني وهما علمان مختلفان. لكن ما يعني ابن خلدون هو علم تفاعلهما برمز الفعل وفعل الرمز.

بوضوح أكثر المقدمة لا تدرس العمران والاجتماع كلا على حدة بل هي تدرس تفاعلهما الاقتصاد ورمز فعله) العملة) وبه الثقافة ورمز فعلها) الكلمة) .

فكلاهما له صلة بالعلاقتين العمودية(الإنسان - الطبيعة) والأفقية) الإنسان -الإنسان) بتوسط ما بين قطبي المعادلة الوجودية من تواصل : الخليفة والمستخلف .

وهذا التواصل موجود دائما إيجابا عند المؤمنين وسلبا عند الملحدين؛ المؤمن يعتبر ما بين الإنسان والطبيعة وما بينه وبين الإنسان شرطها الاستخلاف .

والملحد لا يختلف عنه إلا بطبيعة من ينسب إليه شرط هذين العلاقتين .

الطبيعة أو التاريخ. فيؤله المنسوب إليه وإن ادعى نكران الحاجة إلى الدين.

لا شك أن القارئ الذي يرفض التعقيد بعبارة "ويني وذنك" قد عيل صبره؛ متى يأتي تحليل المقدمة بهذا المنظور لإثبات الدعوى التي صارت فرضية علمية؟

فلنتوكل طالبين من القارئ فتح المقدمة ومتابعة التحليل . ماذا في الباب الأول من المقدمة؟ :

1. الجغرافيا والمناخ.

2. وشروط عيش البشري المعمورة.

وهي العلاقة العمودية بشر-طبيعة. والعلاقة الأفقية بشر-بشر:

3. الثقافة أو الإنتاج الرمزي.

4. شروط العيش الروحي.

5. وحدتهما: التفاعل بينها .

من قرأ المقدمة بتدبر لن يجد في الباب الأول غير ما ذكرنا؛ مشكل ابن خلدون فيها هو: العلاقة بين الطبيعة والثقافة وأثر تفاعلهما في الإنسان .

ولما يعمق التحليل يجد أن العامل الثقافي ينسبه ابن خلدون إلى خوف الإنسان من المجهول في علاقته بالمكان) الطبيعة) : وتلك علاقته بالزمان .

علاقة الطبيعة بالثقافة هي عين علاقته بحيزي وجوده الأولين المكان والزمان . وعلاقته بالحيزين الطبعيين تنتج الحيزين التاريخيين : الثروة والتراث.

وأصل الثروة ورمزها العملة أو رمز الفعل . وأصل التراث ورمزه الكلمة أو فعل الرمز. والثروة مصدرها الطبيعة أولا والتراث مصدره التاريخ أولا.

وأولا تعني أن لكل منهما دورا في الثاني . وهم الأهم ؛ رمز الفعل) العملة رمز الاقتصاد (وفعل الرمز) الكلمة رمز الثقافة) متفاعلان في دوريهما .

ولنضرب مثالين ؛ فلا يمكن للثروة أن تستخرج من الطبيعة من دون العلم وهو من التراث . ولا يمكن للتراث أن يبدعه الإنسان من دون تمويل البحث العلمي .

الاقتصاد (علاقة عمودية أولا) والثقافة (علاقة أفقية أولا) يصبحان ثانيا ضروريين في العلاقتين العمودية والأفقية وتفاعلهما هو أصل كل سلطان .

والسلطان يكون على الطبيعة وعلى الإنسان بتوسط السلطان على حاجاته المادية والروحية. وهذا السلطان هو الذي يمكن أن يكون سلطان عبودية العجل .

بقية المقدمة أي الأبواب الخمسة الموالية تبحث هذه المسألة: كيف يكون السلطان السياسي ببعديه التربوي والحكمي محررا من العجل أو مستعبدا بالعجل .

لا فائدة من مواصلة الاستدلال فليقرأ أي باحث الأبواب الخمسة الموالية بهذا المنظور وسيفهم الثورة بمجرد الانتباه إلى نظريته في العملة والكلمة.

في الباب الثاني -العمران البدوي - التركيز على دور الطبيعة التي هي مورد الرزق المباشر بثقافة دينية محرفة تعبد قوى الطبيعة أو سوية تحرر منها .

الباب الثالث وبالقوة الطبيعية الأولى المناسبة لهذه العلاقة بالطبيعة تتكون الجماعات على أساس عصبية الدم) القبلية) فتحتاج إلى الوازع الأجنبي.

الباب الثالث؛ ومعنى ذلك أن الوازع الذاتي لم يعد كافيا فتتكون سلطة فوق الجماعة هي بداية الدولة التي يبقى أساسها العصبية مع بداية فكرة العقد .

وهذا المرور من الوازع الذاتي في العمران البدوي إلى الوازع الأجنبي علته الصراع على رمز الفاعلية (العملة) وعدم كفاية فاعلية الرمز(الكلمة) .

الباب الرابع: الدولة تنظيم الصراع على الثروة خاصة فيحصل شرطا العيش المشترك: التربية والحكم . وذلك هو جوهر التوازن في العمران الحضري.

الباب الخامس؛: فإذا تم للعمران الحضري بالتربية والحكم الاستقرار الكافي يصبح الإنتاج الاقتصادي متحررا من إنتاج الطبيعة: الاقتصاد الصناعي .

الباب الأخير: فتكون غاية العلاقة هي التحرر من سلطان الطبيعة ومن يحتكر سلطان الثروة وسلطان التراث بالثقافة الأتم الحامية لمعاني الإنسانية.

لكن ذلك لا يحصل من دون سلطان متعال على الطبيعة والثقافة: فالعقد السياسي العقلي متناقض لاعتماده على القوة وفيها لا يتساوى الحاكم والمحكوم.

وذلك هو جوهر الحرية الخديعة في نظرية العقد بين رب العمل والعامل مثلا . لا بد من سلطة يتساوى فيها طرفا العقد فتضمن العدل بين المتعاقدين .

وتلك هي المرجعية الروحية - أيا كانت الصيغة- وهي ما يحرر من دين العجل الذهبي. وهو ما يمسد نظرية العقد والقانون بنفي شرطي العدل والأمانة.

وذلك ما كان علينا بيانه: لا يمكن إخراج الإنسانية من أكاذيب الحرية الاقتصادية والإعلامية في العولمة من دون التحرر من العجل بالدين الإسلامي. مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لأسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الفعل من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

أبعاد نظرية الرمزين

اقتصاد وتنمية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

الفهرس

الفصل الرابع 1
الفصل الأول 1

الماء والبيان الفصل الثاني

حل ال ©

الفصل الرابع

الفصل الأول

- رمز الفعل) العملة) ممثلا للاقتصاد عامة وفاعليته التمويلية خاصة .

- وفعل الرمز(الكلمة) ممثلا للثقافة عامة وفاعليته المعلوماتية خاصة.

وضعتها لتوحيد الفاعلية في حياة الجماعة داخليا وخارجيا برد فاعلية الطبيعة بالمكان والثروة وفاعلية الثقافة بالزمان والتراث إلى هذين الرمزين .

وفي الحقيقة الهدف هو بيان أن التفاعل بين الطبيعي والثقافي ترد إلى التفاعل بين رمز الفعل) العملة رمز الثروة) وفعل الرمز) الكلمة رمز التراث (.

والتفاعل بينهما هو التفاعل بين قيم المعلومية) التراث هو المعلومات صادقها وكاذبها (والقيمة الاقتصادية) الثروة هي القيم المادية حقيقها ومزيفها (.

والقيم المعلومية تتحول إلى اقتصادية والقيم الاقتصادية تتحول إلى معلومية التنافس على شروط الحياة الفردية والجماعية بتوسط الذوق والعلم .

فيكون الامر كله علاقة بين الذوق والعلم ؛ الأول هو الغاية والثاني هو الوسيلة . في حياة الفرد والجماعة وكلاهما له معنيان بينان خاصة الذوق .

فالذوق دلالته الأولى هي الذوق الغذائي ودلالته الثانية هي الذوق الجمالي . والعلم دلالته الأولى هي طلب الغذاء بالطبيعة والثانية هي العلم للعلم .

وبذلك نفهم تقدم الذوق على العلم فبعده الأول غاية بعد العلم الأول وبعده الثاني غاية بعد العلم الثاني . فيكون العلم تابعا للذوق بالمعنيين .

لكن ما يظهر هو العكس تماما . والعلة هي أن الوسيلة مقدمة على الغاية في تحقيق الغاية وليس في دوافعها؛ لابد من امتلاك الوسيلة للوصول إلى الغاية.

ولهذه العلة فأغلب الساسة يقدمون الوسائل على الغايات لأنها تضمن بقاء السياسي أولا ويمكن من السعي إلى تحقيق الغاية بضن الممكن وتدرج العمل .

وأنبه القارئ إلى أن كل ما أعرضه هنا هو من فضل فصلت 53 وآل عمران :7 فالالتفات إلى الآفاق والأنفس أو عالم الشهادة حصرا أصل كل معرفة علمية.

القرآن الكريم لا يحتوي على القوانين العلمية بل على شروط طلبها الصحيح بتحديد الالتفات المطلوب وبتحديد عام لطبيعة قوانين الآفاق والأنفس.

فالآفاق هي ما يحتج به القرآن أعني نظام الطبيعة والتاريخ المتشكل في الأعيان ونظام الأنفس بعينها(البدن (وذهنها) الروح) وانعكاس النظامين عليهما .

وهو يحدد طبيعة القوانين الطبيعية عامة بأنها رياضية والقوانين التاريخية بأنها رياضية خلقية وقوانين الأنفس بقوانين ما فيها منهما بدنها وروحها .

ولذلك فلا ينبغي الخلط بين بحثنا وبين خرافة الاعجاز العلمي: نطلب

القوانين من الآفاق والأنفس بالبحث العلمي كما فعل ابن خلدون لا من النصوص .

والقرآن وجهنا إلى مجال البحث وطبيعة المبحوث عنه ؛ قوانين رياضية في الطبيعة (بنى لعلاقات بين متغيرات قابلة للعد (وسنن خلقية في التاريخ.

والإنسان يقدر على ذلك لأن كيانه مضاعف: فهو بدن قوانينه طبيعية مضطرة وروح قوانينها سنن خلقية حرة والقوانين والسنن تنعكس في الأنفس بالذوق والعلم .

فمن يسيطر على الذوق والعلم يصبح سيد التاريخ والطبيعة فيسطر على الآخرين بسيطرته على ما يسدون به حاجاتهم الطبيعية والروحية: إنه منطق السلطة.

درسنا منطق السلطة بين دين العجل الذهبي والإسلام:

1. هو وما يشرضه نظام العولمة

2. هو الخيار الإسلامي لتنظيم الحياة الإنسانية في المعمورة استعملنا نظرية رمز الفعل (العملة والاقتصاد) وفعل الرمز) الكلمة والثقافة) وهذا هو الفصل الأول لدراسة أبعادها ودورها في دين العجل الذهبي. نشرع في تحليل أبعاد استعمال الرمزين ودورهما في دين العجل . فالعجل هنا صنم ذهبي يحدد طبيعة هذا الدين الذي هو تعين لمفهوم العبادة وسيلة وغاية. وفيه إشارة إلى دين الفراعنة وإلى غاية دالة على علة رفض بني إسرائيل لرسالة موسى . إنه رمز النكوص إلى العبودية السياسية الفرعونية بوصفها دينا .

لكنه يستعمل الرمزين في دلالتهما الدينية عامة لأن الكلمة والرقم هما مكونا الخلق والامر في "كن" و"بعدد" مفهومان دالان على الفاعلية القصوى .

دين العجل يستعمل مفهومي الفاعلية الدينية مع تحريف الدين. فمن استعمالهما لتحقيق التعالي على الإخلاد إلى الأرض إلى جعلهما أداتي هذا الأخلاد .

فتنتقل الكلمة "كن" من قضاء خلق الله السامي إلى تضليل الإعلام المتفاني وتنتقل "بعدد" من قدر الله السامي إلى استبداد الإنسان المترامي : دين العجل .

دين العجل يستعمل فاعليتي الدين القويم بتحريف وظائفها : الكلمة صارت للتضليل لا للهداية والعملة صارت لربا المستبد لا لربو التبادل التعاوني.

وإذن فالأبعاد المطلوب معرفتها هي أبعاد تضليل الإعلام وأبعاد ربا الأعمال: أي أبعاد التلاعب بالمعلومة وبالقيمة في دين العجل أو العولمة.

وحتى نستطيع تجديد هذه الأبعاد ينبغي ألا ننسى أن كلا منهما من مقومات الثاني وقابل للترجمة إليه، المعلومة قيمة والقيمة معلومة: مصدر الأبعاد .

التقويم المتبادل بينهما مصدر أبعادها: بترجمة كل منهما بلغة الثاني التقنية. وأوضح الأمثلة: المشتقات في الاقتصاد الحديث واقتصاد المعلومات .

فالمشتقات في الاقتصاد ثروة زائفة والضلالات في الثقافة تراث زائف: المشتقات والضلالات هما أداتا العجل الذهبي : دين التحيل المادي

والروحي .

ولا يمكن لهذا الدين أن ينجح من دون أن يكون في مقومي وجود الإنسان ما يجعله ذا فاعلية لا تكاد تقهر: فاعلية حاجة البدن وحاجة الروح بمستوييها .

ذكرنا أن البدن والروح يغتذيان، والغذاء ذو مستويين مادي وروحي . فالبعد الأول من الذوق والعلم مادي لأن الذوق غاية والعلم وسيلتها .

والبعد الثاني من الذوق والعلم روحي لأن الذوق طلب الجمال والعلم طلب الحقيقة فيكون طلب الجمال الدافع وطلب الحقيقة الطريق الموصلة إلى الغاية.

فيكون الذوق بمعناه المادي (غذاء البدن) والروحي) الجمال غذاء الروح) هو الأساس في علاقة الإنسان بحاجاته الطبيعية والروحية والعلم وسيلتهما .

صاحب العجل الذهبي يسيطر على ما يطلبه الذوق بمعنييه فيسيطر على ما يحققه العلم بمعنييه وبالسيطرة على حاجة الذوق وحاجة العلم يسيطر على العالم.

وما كان البشر يتفاضلون دنيويا [بعكس الحجرات (13 بالثروة والتراث أي بما يملكون من ثروة ومن معرفة فان العجل الذهبي يتوجه للفاضل والمفضول .

والمفضول هو الأكثرية فيسيطر عليه بالمستوى الأول من الذوق ومن العلم فيجعله عبد الحاجات الأولية وفي خدمة العلوم التطبيقية المباشرة: العمال .

والفاضل بمعيار الدنيا هم الأقلية فيسيطر عليهم بالمستوى الثاني من الذوق والعلم فيجعلها أدوات سلطانه في الإبداع الجمالي والإبداع العلمي .

ومن يفهم بالإشارة يدرك من أقصد ويفهم آليات العولمة ومن يسيطر عليها في الخفاء . والأمر ليس مؤامرة لأنه هو ما يحصل فعلا لما نكشف هذه الآليات .

فأما الدليل الاول فهو دور التمويل في الإنتاج المادي: فكرة انتاج لسد حاجة + مستهلك يسد حاجته+ ممول لجعل الفكرة حقيقة فعلية+ عامل + إدارة.

فأما الدليل فهو دور التمويل في الإنتاجين الذوقي والعلمي:

1. فكرة منتج+ 2. مستهلك + 3. عامل + 4. إدارة+ 5. ممول لتحقيق مشروع الإنتاج من النوعين

نرى بالعين المجردة أن البداية والنهاية في هذه البنية الانتاجية للذوق بمعنييه وللعلم بمعنييه تعود إلى فعل الرمز (الفكرة) ورمز الفعل (المال) .

الفصل الثالث

في الفصل الثالث من مسألة الفاعلية الرمزية أداة للعجل الذهبي سنبحث أخطر مستويات الفاعلية الرمزية ودلالة اعتبار القرآن الربا حربا على الله.

ونمس ما قيل عن الربا قبل عن مخالفة الافعال للأقوال لأنها اشد ما يمقته الله . فهما وسيلتا تحريف للدين القيم وعبادة العباد للعباد بدل رب العباد.

توظيف العملة أو رمز الفعل وتوظيف الكلمة أو فعل الرمز للعبودية المادية والتضليل الروحي هما جوهر الشرك فالمسيطر بالحاجات يتأله فيستعبد

الناس .

وعلينا الآن أن نكتشف سر ذلك . نظرية العملة غير نظرية المالية. فالمالية تابعة لـ"خلق" العملة التي يحتاجها التمويل . وخلق العملة عملية معقدة.

وذلك لأنها رمز كلي مطلق يمكن من التوسط بين كل الامور التي يتبادلها الناس سواء كانت بضائع أو خدمات ومنها خدمة التمويل التي تجعل العملة بضاعة.

لذلك فالعملة بضاعة متعددة الصور للإنتاج الفعلي أو الوهمي: تزييف الصك للمعدن ووزنه ثم سحب العملة الورقية بدون رصيد فعلي لسلطة السحب ثم غيرهما .

وغيرهما هو أول العملة الكتابية التي قد لا يكون لها ما يقابلها فعليا فتكون خلقا للعملة زائفة الصكوك البنكية صنع لعملة كتابية وقد تكون دون رصيد .

وكل الديون خلق لعملة دون رصيد وهي قد تكون كتابية مسجلة وقد تكون وعودا بين المتعاملين بالثقة دون كتابة وكلها خلق للعملة وتبادل لها للتمويل .

وهذه المستويات الخمسة لخلق العملة هي أداة لا يمكن تصور الاقتصاد الحديث من دونها وهي أهم أدوات السيطرة على الاقتصاد الحقيقي وعلى البشر.

وأغلب المشتقات في الاقتصاد الحديث متاجرة بهذه العملية من أجل خلق ثروة وهمية هي التي تحدث تضخما في الاقتصاد لا يعكس حقيقته

كثروة فعلية.

وكل ما قلناه عن العملة يقال عن الكلمة فعل الرمز. فالإعلام التضليلي مثل الاقتصاد الربوي بالعملة فعل الرمز: 2. وتحريف للتراث

فمبدع المعلومة الحقيقية قليل بالقياس إلى مبتدع المعلومة المزيفة. وإنتاج المعلومة أو الكلمة عملية معقدة مثل انتاج العملة بالمستويات الخمسة.

ذلك أن رصيد الكلمة هو صحة المعلومة . ومنتجو الكلمة مثل منتجي العملة يمكن تقسيمهم إلى من له رصيد ومن لا رصيد له . والعلاقة بالرصيد هي الأساس.

المعدن في العملة يناظره الفعل في الكلمة. وتلك علة تعيير الشعر بالتمييز بين من فعله مطابق لقوله (صاحب رصيد (والعكس (بلا رصيد .(

ثم يأتي مستوى العملة الورقية ويناظره الكلام المبني على الثقة بسلطة القائل ثم كلام ما صار من التراث ولو بدون رصيد ثم كلام أي مشهور كالصكوك.

لذلك فسلطان العجل الذهبي مبني على تضخمين من الاقتصاد والثقافة الزائفين وكلاهما يدين بوجوده للخوف من مستقبل سد الحاجات المادية والروحية.

والمعلوم أن ابن خلدون في الباب الأول من المقدمة اعتبر اساس العمران المادي جغرافيا طبيعيا وأساسه الروحي هو تاريخيا روحيا يوحدهما خوف الندرة.

والندرة تتعلق بالذوق بمستوييه وبالعلم بمستوييه والمستوى الأول منهما هو

أصل الاقتصاد والمستوى الثاني منهما هو أصل الثقافة. والخوف علة التضخم .

فالخوف من الندرة في المستقبل هو علة وجود الاقتصاد والثقافة أو الثروة والتراث بالتخطيط للمستقبل عملا وعلما وبالتضخم والاحتكار والتبذير.

وأخيرا فأهم مجالات التضخم في الثقافة المزيفة هو الإعلام السياسي والتجاري أو البروباجندا السياسية والإشهار التجاري للإنتاجين في العولمة.

بقي فصلان الكلام على دين العجل الذهبي:

- فصل للربا أو تبضيع العملة في خدمة التضليل الاقتصادي .

- فصل بتبضيع الكلمة في خدمة التضليل الثقافي.

رأينا أن المحرك في الحالتين هو الذوق بمستوييه والعلم بمستوييه والمستوى الأول منهما كلهما هو محرك الاقتصاد خاصة والثاني منهما الثقافة خاصة.

وعبارة خاصة تعني أن من حيث العلاقة المباشرة . لكن المحركين متفاعلان لأن المستويات علاقة الغاية بالوسيلة: الذوق غاية والعلم وسيلة فيهما .

والسيطرة على الذوق بمستوييه يحتاج للسيطرة على العلم بمستوييه ومن ثم فالبلاد التي تدين بدين العجل تحتاج إليهما : المثال هو أمريكا وإسرائيل .

وهو سلطان لا تحده حدود البلدين بل هو منتشر العالم كله وذلك هو مصدر سلطانه العالمي . فآليات عمله هي آليات القوة المادية والرمزية الدنيوية.

وذكر المثالين سيساعد القارئ الذي قد تنقصه الخبرة في علم الاقتصاد

وعلم الثقافة وآلياتها التي حللناها بردها إلى عاملين : رمز الفعل وفعل الرمز.

لكن هذا الرد متصل بكل النظريات التي تؤسسه أعني نظرية الأحياز ونظرية المعادلة الوجودية وخاصة فلسفة التواصل ونظرية الوسميات أو السيميوتكس.

لأن هذه النظريات هي التي تمكن من فهم القرآن وفلسفة المدرسة النقدية العربية التي أهمل دورها بسبب سواد العلوم والأعمال الزائفة علة الانحطاط .

وشرط الشروط كلها هو العمل بتوجيه القرآن في فصلت 53 وآل عمران 7 ليتجه فكر الأمة إلى البحث العلمي الذي يطلب قوانين الطبيعة وسنن التاريخ منهما .

هذا الفصل الرابع أخصصه لاستعمال العجل الذهبي لرمز الفعل) العملة) باستبضاعها في خدمة التمويل التي تجمع القوة الاقتصادية بأيدي أصحاب البنوك.

وهذا هو مفهوم "الربا" الذي يرفضه الإسلام وهو أكثر تعقيدا مما فهمه أصحاب البنوك الإسلامية التي هي بدورها لا تقل ربا عن البنوك العادية. يكون سلوكهم مختلفا عن سلوك أصحاب البنوك الاخرى : استبضاع العملة.

واستبضاعها هو الذي يحولها إلى ربا بما يتولد عنها من سلطان البعض على البعض ومن مشتقات هي أصل كل الاقتصاد الوهمي الذي يضخم ثروة أصحاب العجل .

الربا الذي يرفضه القرآن يجعل فردا عبدا لفرد بواسطة استبضاع العملة. إنه الذراع الأولى لدين العجل الذهبي وطبعا تعميمه في الاقتصاد الحديث .

أما تمويل الاقتصاد بدون هذه العلاقة المباشرة بين دائن ومدين فيمكن أن يتحرر من هذه الوظيفة الربوية: إذ يصبح ادخار الجماعة لتمويل استثمارها .

في هذه الحالة يمكن للجماعة أن تضع أحكاما تحول دون العلاقة المباشرة بين دائن ومدين فحقيقتها علاقة ادخار حاضر الجماعة من ثمرة عملها بمستقبلها .

وكيفيات تزييف العملة بأشكالها) العامة كسحب الأوراق بلا رصيد والخاصة كالصكوك دون رصيد (وبالمشتقات تعود لاستبضاع العملة في خدمة التمويل .

والجميع يعلم الأهمية التي يوليها الإسلام إلى مسألة التطفيف ومسألة المكاييل والموازين وخاصة مسألة حماية العملة من التزييف معدنا ووزنا .

وابن خلدون نبه إلى ضرورة حماية العملة من التزييف بمبدأ استقلال صك العملة (البنك المركزي (عن السلطان(تنفيذي (بضمها للخليفة) تشريعية ورمزية) .

تمويل الاستثمار ضرورة اقتصادية. تحريرها من البنوك الخاصة يوجب سلطة لادخار حاضر الجماعة لتمويل مستقبلها في اقتصاد اجتماعي تضامني للأحرار. الفصل الخامس لتبضيع الكلمة في خدمة التضليل الثقافي. فاستبضاع الكلمة في الثقافة والغذاء الروحي يناظر استبضاع العملة في الاقتصاد والغذاء المادي.

وهو توظيف لمستويي الذوق (الغذاء المادي والغذاء الروحي للذوق) ومستويي العلم (العلوم التطبيعية والعلوم الاساسية) لتحقيق أهداف دين العجل الذهبي.

وأهداف العجل الذهبي هي جعل استعمار الإنسان في الأرض معارضا لقيم استخلافه . ومن يسعى للاستخلاف من دون التعمير يكون في الغاية بعيدا لأصحاب العجل .

ومعنى ذلك أن كل من يتصور أن الإسلام يعارض استعمار الأرض بدعوى الاستخلاف لن يكون في النهاية إلا تابعا لأصحاب العجل الذهبي . والعلة بينة.

فلا يمكن الانتقال من مستوى الذوق الأول إلى مستواه الثاني ومن مستوى العلم الأول إلى مستواه الثاني من دون تحقيق ما يسده الأول في الحالتين .

من لم يسد حاجة الذوق المادي لن يشرئب للذوق الروحي إلا كأعمال زائفة. ومن لم يسد حاجة العلم الأول لن يشرئب لحاجته الروحية إلا كعلوم زائفة.

الإبداع الجمالي والإبداع العلمي مشروطان بسد الحاجات الأولية للذوق المادي والعلم المادي أي غذاء البدن والبحث البدائي عن هذا الغذاء المادي.

من ذلك أن أرسطو يفسر اكتشاف رجال الدين في الدولة المصرية للنظريات الرياضية بتفرغهم إلى البحث العلمي الأساسي وسد الدولة حاجاتهم الأولية.

وما نريد دراسته هو التضليل الثقافي بفعل الرمز) الكلمة) المناظر للتضليل الاقتصادي برمز الفعل) العملة) . والتناظر بينهما تام لملازمته تفاعلهما .

فالتضليل بفعل الرمز هو الذي يمكن من تضخيم الحاجات الأولية لأنه ينتج بتوظيف الإعلام والاشهار حاجات يجعلها أولية من أجل التضليل الاقتصادي .

لم يبق الاقتصاد والثقافة سدا للحاجات الذوقية والعلمية بمستوييهما الحقيقيين : صار علة نوعين من الترف مضاعفين : ودوره في القرآن وفي المقدمة معلوم .

وهما سر "التبذير" الذي يعتبر القرآن أصحابه من اخوان الشياطين وهو سر حرمان الأغلبية من أجل الاقلية وسر تصحير الأرض بدل تعميرها وحفظها .

وإذن فالتضليل بالكلمة أو الإعلامي عامة ذوقيا وعلميا:

1. يعمي عن الاخطار الناجمة عن التبذير.

2. ويعمي عن سلامة الذوق وسلامة العلم بمستوييهما .

وإذن فالذوق بمستوييه أصبح أداة وليس غاية من حيث الدوافع والعلم بمستوييه أصبح أداة وليس غاية من حيث الوسائل لتدمير الإنسانية ماديا وروحيا .

ولعل أفضل مثال يتعين فيه هذا الخطر المضاعف: هو مصدر الحياة السليمة إلى مآل التجدد الطبيعي في ثروات العالم والتجدد العضوي في أحياء العالم.

فاستبضاع الذوق بمستوييه هو أصل الترف وهو يؤدي إلى جعل الشعور باللذة من جنس جرب أفلاطون : فالمبذر مثل الأجرب لا يتوقف عن الحكاك .

وذلك ينطبق على صفات الإنسان الخمس: إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده. يريد فيها جميعا الزيادة المطردة بلا توقف فيهدم كل شيء من حوله.

وأبرز شيء هو الجنس في هذا النظام؛ فهو يفصل نهائيا عن وظيفته العضوية ولا يبقى منه إلا الالتذاذ فيصبح الفرد عازفا عما عداه ولا تتجدد الأجيال .

وتطور هذه الظاهرة يعرض منها القرآن المثلية في سورة لوط . وهي من الظاهرات التي تتكاثر ثقافيا رغم أن منها ما هو عضوي لأن الأجناس خمسة وليست اثنان.

فالأصل نفس واحدة ومنها جنسان ذكر وأنثى (النساء (1 وكلاهما يتضاعف بمثلية طبيعية لا ثقافية لكن دين العجل يجعلها ظاهرة ثقافية تعم بالتدريج. مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسازل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير -

إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها - موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

شروط البدايات والغايات للتنمية المادية والرمزية في الدول العربية

اقتصاد وتنمية

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

ب ج

الإفلاس الحتمي لكل أقطار الأمة لعلتين أكبر علامتيهما هي البطالة الفعلية التي تتجاوز خمسين بالمائة فيها جميعا بحسبان العمل الكاذب بطالة.

العمل الزائف يثقل إدارة الدولة كجهاز سياسي؛ وكجهاز اقتصادي) الملكية العامة) ؛ وكجهاز اجتماعي) الضمان) ؛ استغلالا للسلطة مما يجعل النسبة ربما أكبر .

ولو سألت عن سبب ذلك ملتفتا إلى وجهتين:

* ما حدث فيما يسمى عملية التحديث عندنا .

* وما حدث فيما يسمى بتحديث الغرب.

لوجدت الجواب يتلخص بكلمة واحدة.

إرادة الثمرة دون الزرع؛ أو النتيجة دون المقدمة؛ أو الاكتفاء بمحاكاة الغايات وتناسي البدايات لكل بناء لا يحقق شرطي السيادة: الحماية والرعاية.

والمقدمات صنفان:

* شروط البداية في كل تنمية رمزية ومادية .

* وشروط الغاية المتعلقة بما ينتج عن التنمية الرمزية والمادية بأسبابها أي جوهر الحداثة.

لم يصبح الغرب حديثا باستيراد ثمرات التحديث؛ بل صنع شروط التحديث التي لم يستوردها فكان صنعها لأن صنعا لصانعها : تحديث العالم بتحديث الإنسان .

وتحديث الإنسان يجعله مبدعا لشروط التحديث النظرية والعملية وتطبيقاتهما أعني علوم الطبيعة وعلوم العمران وتطبيقاتهما : رشد التربية والحكم .

هذا من حيث البدايات.

لكن الغايات هي المنسي: لما يصبح الإنسان مبدعا ؛ فإن ثمرة عمله تتجاوز حاجته الذاتية؛ فيصبح بحاجة لمواد وعمال ومستهلكين .

منتوجه الرمزي (العلوم وتطبيقاتها) ومنتوجه المادي (التقنيات وتطبيقاتها) بحاجة لتوسيع مجاله الحيوي طلبا للمواد والعمال والمستهلكين : الاستعمار.

والاستعمار من الغايات التي تضاعف قوة المستعمر التي حققتها البدايات: فتتأسس الامبراطوريات الاستعمارية التي تستحوذ على ثروة العالم كله .

وحينئذ تصبح البلاد الأخرى - حتى عندما يكون لأهلها وهم الدولة - مجرد محميات ليس لها شرطي الدولة أي مقومي السيادة: الحماية والرعاية الذاتيتين .

وما كان أصحاب الامبراطورية الاستعمارية لا يستطيعون أن يديروا بأنفسهم مستعمراتهم فلا بد لهم من وكلاء فاسدين يحكمون بدلا منهم بالاستبداد .

وكل وكيل في المحميات يعتبر نفسه مدينا لحاميه ومستبدا بشعبه ومعتمدا على زمرته التي توزع عليه ما أبقاه حاميه ناهب البلد ومهدم شروط سيادتها .

وشروط سيادتها نوعان هما شروط الرعاية التي تمكن من شروط الحماية: ينبغي أن يكون البلد عاجزا عن الانتاج الرمزي والمادي المغني عن التبعية؛

وينبغي أن يكون حجمه الجغرافي حائلا دون شروط الانتاج المادي الكافية لقيامه, وحجمه التاريخي حائلا دون شروط الانتاج الرمزي ليكون تابعا بالجوهر.

وفي تلك الحالة لا يمكن أن يوفر شروط الكرامة لنصف شعبه أو أكثر لأن ما تبقيه التبعية من البقرة الحلوب لا يتجاوز سد حاجاته وحاجات جماعته.

لكن إذا ثار النصف الثاني وطالب بنفس الحلول التي يعتمدها المستبد والفاسد وجماعته فإنهم حتى لو نجحت ثورتهم سيجدون أنفسهم في نفس الوضعية.

وهذه هي حال تونس الآن.

عاب علي أحد أدعياء التدين لما قلت إن تونس لن تخرج من وضعها حتى لو قادها الرسول نفسه ظنني أقلل من قدرة الرسول وظنني بذلك أنزه الماسكين بما بقي من سيادة تونس

لف ألا

كلا . ليس ذاك ولا هذا قصدي .

بل قصدي أن الرسول كان يعلم شروط السيادة لذلك كان تصوره للدولة التي لها هذه الشروط بجغرافيا وتاريخ شبه لا محدودين حتى تتحقق مقومات السيادة.

وكان أيضا يعتقد أنه بدون ذلك أولا؛ وشروط الرشد التربوي والحكمي ثانيا؛ لا يمكن أن تتحقق شروط القيام المستقل لأمة من الأحرار الذين لا

يرضون ب "حياة".

فالطموح الذي يحقق البدايات يوصل إلى الغايات: دولة الإسلام كانت شبه لا محدودة جغرافيا وتاريخيا أما فتاتها الحالي فأقزامها متخلون عن السيادة.

من يمد يده للحماية والرعاية هو المتسول الذي لا كرامة له ولا سيادة: هو عبد للمستعمر يخدمه بالاستبداد والفساد والتضييق على العباد ورهن البلاد .

وهذه حال العرب كلهم .

فمن كانت ثروته خاما فهو فقير ؛ يمكنه أن يشتري مؤقتا مرتزقة تحميه ومواد تغذيه وعمارات تؤويه لكنه عريان مثل بقية العرب.

كل بلاد العرب محميات.

وكل أهلها متسولون .

فلا التربية تكون من يمكن أن يبدع ثروة مادية أو رمزية ولا الحكم يبقي على حرية أو كرامة إنسانية.

وحتى الشباب الذي يتصور بثورته أنه يمكن أن يجد الحل في إعادة التوزيع؛ رغم النهب والسلب الاستعماري الخارجي والداخلي؛ فهو لم يفهم طبيعة المأساة.

فجلهم يطلب سهمه من الموجود ولا يسأل عن المنشود الذي يجعل الأمة تستأنف دورها فلا يكون شتات دار الإسلام مجرد محميات تحديثها لتعميق التبعية.

ذلك أن تونس مثلا - حتى لو خصصت كل دخلها القومي الخام للبحث العلمي - فإن ذلك لا يكفي لتحقيق شروط الإبداعين الرمزي والمادي شرطي السيادة والحرية.

ولو جمعت كلفة المحميات العربية) اثنين وعشرين دولة؛ مع إدارة دولة بكل أجهزتها هي في الحقيقة محمية) لكانت لا تقل عن كلفة أي دولة عظيمة قادرة على الشرطين .

لكن هذه الكلفة المفتتة لا تنتج لا ماديا ولا رمزيا ولا تحقق لا حماية ولا رعاية بل التبعية تتزايد لأن الاستيراد هو الطاغي وشرط الانتاج ممتنع .

وكل استيراد لا يناظره تصدير في المعاملات دليل ظاهرتين:

قتل انتاج محلي ؛ ومن ثم بطالة وعدم توازن للميزان التبادل, ومن ثم تآكل للعملة: افقار.

فعندما تقتل الزراعة في بلد كتونس وتبني اقتصادا هشا على السياحة فقد جعلت نفسك محتاجا لتوريد الغذاء الثابت وعوضته بخدمة هشة تصبح أداة ابتزاز.

وعندما نختار, مثل الجزائر؛ وهم بناء دولة صناعية من دون حزام حماية توسع السوق؛ مع علمك بعدم القدرة على منافسة العمالقة ؛ فأنت قد قيدت كارثة حتمية.

إذا كانت دول صناعية منذ ثلاثة قرون على الأقل قد احتاجت لتوسيع سوقها بوحدة أوروبية؛ فكيف بدولة كالجزائر ليس لها خبرة صناعية أن تنافسهم؟

لذلك فالتناقض بين سياسة تحول دون تكامل مغربي ووهم القطب الصناعي من علامات السذاجة فتصبح الأنظمة مافياوية بسبب الندرة والفساد وسوء التصرف .

والمثالان تونس والجزائر ممثلان لكل العرب فقرائهم في المواد الأولية وأغنيائهم فيها: إفساد شروط الاستفادة من ثروته الطبيعية وتدبير الإنتاجين

وبهذا المعنى يكون التحديث تفقيرا متزايدا وليس خلقا لثروة ممكنة: فالعمل متخلف والعلم والإبداع الرمزي والمادي معدوم: بقي الاستبداد والفساد .

وكل ذلك بوهم الأنفة الوطنية والمحافظة على سيادة وهمية بدل التنازل على قليل منها لتكامل مفيد للجميع مع فقدانها كلها بسبب التبعية للمستعمر.

مجتمعات خالية من العمل المنتج ومن الإبداع الفكري والتقني مع مافيات حاكمة محاطة بزبائن نشاطهم الوحيد الفساد وحلب الدولة بالبطالة المتخفية.

قتلوا كل ما يقدرون عليه من إنتاج حتى لو كان تقليديا وعوضوه بما لا يستطيعونه فكان الاستيراد الذي هو قتل للعمل بتركه لمن ينتج لنا مقابل خامنا، ومن ليس له ما يكفي من

الخام للبيع، يبيع الأرض لتكون قاعدة والشباب ليكون نوادل والنساء ليكن خادمات ويسمون ذلك تحديثا وتقدما وحرية للمرأة.

فسوء التدبير يقلب العلاقة بين الشرط والمشروط ليجعل العرب يمشون في

الاتجاه المعاكس للتاريخ: تحديث الظاهر بالناطحات وتبدي الباطن بالغباوات.

وختاما يمكن القول إن عرب هذا العصر - إثنيا أو ثقافيا- فقدوا الطموح التاريخي وأصبحوا يأكلون أكل الأنعام مخلدين إلى الأرض نخبهم أرذل النخب.

فقدوا فضائل الإسلام وانحطوا دون الجاهلية:

نخب الإرادة مافية, ونخب العلم دجالون ؛ ونخب القدرة سماسرة؛ ونخب الحياة أنذال؛ ونخب الوجود زائفون .

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية

ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الناجع

الجذب في التفكير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية

الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة-

تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية وحدودها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية.

أبو يعرب المرزوقي

التواصل والتبادل

التواصل والتبادل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

الفصل الخامس: تزييف العمل

علاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته بالإنسان 1 تحرير التواصل والتبادل من الحكم المطلق 2 التبعية وعلاقتها بفساد بعدي العبادة 4 صراع الحق الالاهي والحق الطبيعي 4 عقم الابداع العملي والنظري: 6 التبادل والتواصل بمنظور ابن خلدون 6

وصلنا الآن إلى الفصل الخامس والأخير في مسألة التواصل والتبادل ببعدي كل منهما في المستويين الدنيوي والمتعالي عليه حول تزييف العمل بعد النظر.

ولأذكر أولا ببعدي التواصل وببعدي التبادل في المستوى الدنيوي وفيما يؤسسه من ورائه بنفس البعدين قبل أن استنتج من تحريف النظر تعريف العمل . علاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته بالإنسان

فالتبادل بين البشر مستوى ثان من التبادل بينهم وبين الطبيعة والتاريخ: فما تتقوم به حياة البشر مستمد من الأرض ومما راكمه تاريخ العلاقة بها . ولما كان التبادل بين البشر والأرض مقتضيا تقسيم العمل فإن التبادل يصبح مشروط بالتبادل بين البشر لتحصيل ثمرة عمل التبادل بينهم وبين الأرض .

إنهما البعدان العمليان من علاقة الإنسان بالإنسان بوصفهما مستوى ثانيا من علاقته بالأرض التي يستمد منها مقومات حياته العضوية وشروط بقائه:

بضائع وخدمات.

وهذا التبادل موضوعه ثمرة الإنتاج المادي أو الاقتصاد . وإذن فهو مؤلف من بعدين متعامدين بين الإنسان والطبيعة ثم بينه وبين الإنسان.

والتبادل بهذين المعنيين يتراكم في المستوى الفعلي والعملي ممارسة غفلة ثم يصبح مادة توثيق بالذاكرة دون كتابة أولا ثم بالكتابة فينتج التعليم القولي . وتلك هي مستويات التواصل ببعدين متعامدين متعلقين بشروط القيام وبقاء الحياة؛ التواصل بين البشر حول التبادل ببعديه . وحينئذ ينتج مستواهما الثاني .

تحرير التواصل والتبادل من الحكم المطلق

والتبادل والتواصل ببعديهما المتعامدين يتضاعفان بطلب ما ورائهما أعني قوانين التبادل بين البشر وبينهم وبين الطبيعة: وتلك هي بداية الإنتاج الرمزي حول الإنتاج المادي أولا ثم حول ذاته ثانيا وتلك هي بداية التنظير .

فأصل الإنتاج الرمزي) الثقافة) هو سد حاجات الإنتاج المادي) الاقتصاد) الذي ينمو بفضل تجاوز تبادل المقايضة للتبادل بوسيط رمزي لتعليم الممارسة وتفسير المبادلة: العملة والكلمة.

فالعملة حل يحرر الإنسان من المقايضة في التبادل الذي يصبح ذا وسيط رمزي والكلمة حل يحرر الإنسان من الممارسة في التواصل الذي يصبح ذا وسيط رمزي . والأول هو فعل الرمز أساس الجماعة والثاني رمز الفعل أساس الدولة.

ويعد رمز الفعل أساس الدولة لأنه يقتضي سلطة تضمن نفاذ العملة بفضل أدائها لوظيفتي الحكم في التعاون لسد الحاجات . إنها تضمن قيمة العملة وتحمي شروط التعاوض العادل .

وضمان قيمة العملة مشروط بمعايير التقويم الذي على أساسه يكون التعاوض في التبادل وتتعين هذه المعايير خاصة في المكاييل والموازين والعقود والالتزامات وكلها لا تقوم من دون سلطة تحميها وتضمن صحتها .

وهو ما يعني أن الدولة هي بالأساس منظومة المؤسسات القانونية التي تحمي التبادل بعدالة التعاوض وذلك هو جوهر القانون المدني مع قوانين حرمة الذوات ومنهما ينتج القانون الجزائي والجنائي بين الأفراد والجماعات ثم بينهم وبين السلط السياسية وأخيرا القانون الدولي .

ولكي لا يكون المكلف بوظائف الدولة الحكم قاضيا ومتقاضيا في آن فلا بد ألا يكون القانون المدني والجنائي من وضعه بل لابد من أن يكون فوق الدولة متعالية عن إرادة البشر وهواهم إما بمدلول ديني (شرائع دينية أساسها العقد الإيماني (أو بمدلول طبيعي (شرائع وضعية أساسها العقد العلمي (.

وبذلك فالسيادة تكون للجماعة التي تستمد سلطتها التشريعية إما من عقدها أو من وضعها : الحقوق والواجبات الدينية أو الحقوق والواجبات الطبيعية.

والمصدران لا يتصادمان إلا بانحراف المفهومين . فالطبيعي ينحرف بإطلاق وهمي لعالم الشهادة ودعوى علمه المطابق له بإطلاق . والديني ينحرف بإطلاق وهمي لعالم الغيب ودعوى علمه .

وقد عالجت الرسالة الخاتمة هذه القضية بأن حررت التواصل والتبادل من الحكم المطلق لإخراج السرائر عن حكم البشر واكتفت فيهما بحكم العقل النسبي . فميز الإسلام بين بعده السياسي وبعده الديني بالمبدأ القائل "نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" وتزييف العمل يتعلق بالخلط بين نوعي الحكم .

وكما تركت العلوم الزائفة عالم الشهادة واهتمت بعالم الغيب والأعمال الزائفة تركت الحكم بالظاهر وتولت السرائر: سبب الفتنة والعقم الإبداعي . فالحكم على السرائر علة كل الفتن فمن يحكم يجعل السياسة دينا وطلاب الغيب علة العقم الإبداعي لأن من يطابقه يطلق معرفته فيجعل العلم إيديولوجيا .

وهذان التحريفان لا يقتصران على المنتسبين إلى الفكر الديني بل إن المنتسبين الى الفكر الفلسفي يقعون فيهما : فتزييف العلم والعمل مشترك بينهما . ذلك أن إطلاق العلم والعمل من عيوب نظرية المعرفة ونظرية العمل اللتين يطابق أصحابهما بين الإدراك والوجود سواء كان الإدراك عقليا أو دينيا . في هذا المضمار كان الدين متقدما على الفلاسفة:

فالدين - أو على الأقل الإسلام -جعل الغيب بعدا مقوما للشهادة ومن ثم فالإدراك لا يستوعب كل الوجود. ولم تصل الفلاسفة إلى هذه الحقيقة إلا مؤخرا عندما شكك بعض الفلاسفة في شفافية الوجود وقدرات العقل ولم يبق إلا القليل منهم قائلا بالمطابقة.

وحديثا أصبح هذا الموقف مشروعا منه بفضل كنط لكن ابن تيمية وابن خلدون وقبلهما الغزالي شككوا في نظرية المطابقة نافين رد الوجود إلى

الإدراك. العلوم الزائفة علتها

قلب فصلت 5 . فبدلا من البحث العلمي في عالم الشهادة) الآفاق والأنفس) اكتفى أصحابها بتأول آيات القرآن رجما بالغيب.

التبعية وعلاقتها بفساد بعدي العبادة

والأعمال الزائفة إضافة كونها ثمرة العلوم الزائفة (العقم الإبداعي (فقد أدت إلى الحكم على السرائر (فتن التواصل والتبادل (فزيف بعدا العبادة . بعدا العبادة هما تحقيق شروط الاستعمار في الأرض المحرر من العبودية لغير الله وشروط الاستخلاف فيها المحرر من الوحشية: الفساد فيها وسفك الدماء .

والنتيجة أن الأمة عندما تنحط تصبح عابدة لمن حقق الاستعمار في الأرض ومتوحشة فيما بينها : فيسيطر عليها الاستبداد والفساد وتخريب البلاد والعباد. ويكون وصفها القرآن نقيض شروط الاستثناء من الخسر في العصر:

تفقد الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر فتفسد معاني الإنسانية. وعندئذ يفسد بعداها المتعامدان التبادل وبعدا التواصل المتعامدان بمستواهما الأول في عالم الشهادة والثاني في عالم الغيب : فتسود الوثنية والخرافة.

وهذه هي الحال التي نكصت إليها الأمة فانعطت: وأصبح القرآن كتاب تبرير الموجود وليس استراتيجية تحقيق المنشود وفقد المسلمون ثورتي الإسلام.

لم يعد الإسلام لديهم تحريرا روحيا من سلطة الوسطاء بين المؤمن وربه بل قالدت السنة الشيعة وتجاوزتها فأصبحت ذات كنسية وإن غير صريحة مثلها . فالكنسية الشيعية صريحة وهي واحدة -المرجعية الشيعية-لكن الكنسية السنية غير صريحة وهي مزدوجة للتنافس عليها بين الفقهاء والمتصوفة بتأسيس كلامي .

صراع الحق الالاهي والحق الطبيعي

فالمعركة النظرية عند السنة بين المتكلمين والفلاسفة حول الإيمان والعلم والمعركة العملية عندها بين الفقهاء والمتصوفة حول القانون والأخلاق . وما كانت المعركتان توجدان لولا تحريف علم التفسير الذي لم يبق قراءة للقرآن في ضوء فصلت 53 بل في ضوء عكسها أي الرجم بالغيب بدل علم الشاهد .

قضوا على الحرية الروحية أو العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه بإعادة الكنسية البيزنطية والفارسية فأصبح الحكم بالحق الإلهي أو بالحق الطبيعي . ورغم أن القول بالحق الإلهي ليس صريحا عند السنة إلا في الخطاب الصوفي فإن الحكم بالحق الطبيعي (شرعية المتغلب (معلوم عند غالب فقهاء السنة.

ففقد المسلمون سنتهم خفية ما فقدته الشيعة صراحة وأصبحت السياسة إسلامية بالاسم لكنها كسروية وقيصرية بالفعل في الدولتين الأموية والعباسية. وخرافة الحاكمية الإلهية بشكليها الباكستاني والأخواني ليست عودة إلى حكم الراشدين بل هي نكوص صريح إلى كنسية صريحة ظنا أن الإمام علي يمثله .

وفي الحقيقة فإن الخلاف بين معاوية وعلي لم يكن خلافا بين الراشدين وغير الراشدين بل مدلوله يكمن في ملجئهما: بين مهربين مناذري وغساسني . فلا أحد منهما حائز على

لم تكن شرعية الحكم كما حددها الإسلام) الشورى (38 علة الخلاف بل صراع الحق الإلهي والحق الطبيعي . وكلا المبدأين ؛ الحق الإلهي في الحكم (درجة القرابة) أو الحق الطبيعي في الحكم (قوة العصبية) ليسا من الإسلام في شيء وينافيان دلالة الشورى .38

لذلك فتصحيح سيد قطب وخرافة الإرشاد في النظرية الإخوانية مما يتنافى مع نظرية الإسلام في علاقة السياسي بالديني لإعادتهما الكنسية المنافية لها . وتلك هي ذروة العمل الزائف مثلما أن الكنسية في الكلام والفلسفة والفقه والتصوف وتحريف التفسير أدت إلى الكنسية في النظر: لكل فرقة عقيدة خاصة . فأصبحت الأمة تعيش حربين :

1 . نظرية بين أمراء الكلام والفلاسفة.

2 . وعملية بين أمراء الفقه والتصوف .

لم تخمد الفتنة الكبرى بين الحقين الإلهي والطبيعي . واجتمع الزعمان في صنفي الأنظمة العربية:

فالأنظمة القبلية تحكم ضمنا بالحق الإلهي .

والأنظمة العسكرية تحكم صراحة بالحق الطبيعي:

كلاهما يحكم بالتغلب الصريح أو الضمني . والحكم بالتغلب سواء ادعى أصحابه الحق الإلهي أو الحق الطبيعي لا يكون إلا حكم استبداد وفساد

فينتج عنه بمصطلح ابن خلدون عقم الابداع العملي والنظري:

وتلك علة الأمراض الأربعة أصلها جميعا ؛

اثنان بسبب عقم الإبداع النظري علما وأدبا.

واثنان بسبب عقم الإبداع العملي اقتصادا وثقافة .

تزييف العلم والعمل . فعقم الإبداع العلمي والادبي يحول دون التبادل بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة في المستوى الدنيوي وما بعد الدنيوي سواء كان روحيا أو عقليا. والتبادل والتواصل المابعدي علميا وأدبيا هما جوهر الدين والفلسفة لأنهما فيما دونه يكونان علميين وأدبيين لسد الحاجات المادية والروحية.

التبادل والتواصل بمنظور ابن خلدون

وقد خصص ابن خلدون الباب السادس من مقدمته لهذين الوجهين: التبادل والتواصل بتوسط الإبداع العلمي والأدبي وطرق تنميتهما وتنمية الإنسان بها . وفي هذا الإطار جاء درسه للعلوم والأعمال الزائفة التي حالت دون الأمة وتحقيق شروط الاستعمار في الأرض (العمران) والاستخلاف فيها) والاجتماع .(

أحصى ابن خلدون التبادل المباشر بين البشر والطبيعة فحصرها في الجني والرعي والزراعة والصناعة وفيما بينهم في التجارة أنماط عيش وأنظمة عمران . ثم وسط بين التبادل مع الطبيعة والتبادل بين البشر المباشرين التبادل غير المباشر بعلوم الطبيعة وأنظمة التآنس بين البشر وأبرزها الأدب والتاريخ.

واعتبر التربية تنمية للوسائط الثقافة والتقنية بين البشر والطبيعة والوسائط القانونية والأدبية بينهم والمستوى الأول عمران والثاني اجتماع . لكن ذلك كله وصله بالمحددين اللذين وصفهما في الباب الاول:

العامل الطبيعي والمناخي المحدد لشروط العيش ..

والعامل الثقافي والروحي المحدد لعوانيه .

فيكون ابن خلدون مدركا عميق الإدراك للتواصل والتبادل ببعدي كل منهما وبمستويي البعدين في العقل والدين فتجاوز بذلك العلم والعمل الزائفين . وقد توصل إلى قانونين: حدد أساس كل تبادل أو القيمة بكمية العمل ودور التواصل والتبادل وشرطهما: فعل الرمز وأساسه الأدب ورمز الفعل وأساسه العلم .

1-والأدب هو ذروة التواصل بفعل الرمز بين البشر في الوجود الشاهد والدين الوجود الغائب: وقد جعله ابن خلدون غاية المقدمة وبه أنهى بحث التواصل .

-2 والعلم هو غاية التواصل برمز الفعل بين البشر في الوجود الشاهد والوجود الغائب وبه شرطا لتحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

والأدب والعلم غايتين للمقدمة يشترطان تربية وحكما يحرران الإنسان من العبودية نتيجة العلم والعمل المحرفين فيحولان دون فساد معاني الإنسانية. وهكذا نكون قد وفينا ما وعدنا في الكلام على التواصل والتبادل وأثبتنا ثورية المدرسة النقدية بزعمائها الثلاثة-الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

والمدرسة النقدية العربية أضافت إلى التواصل ببعديه المتعامدين والتبادل ببعديه المتعامدين في عالم الشهادة ما يضفي عليهما المعنى بما ورائهما . وهذا الماوراء هو مجال الإيمان أيا كان أسلوب الكلام عليه دينيا أو فلسفيا . ومشكل أشباه الأصوليين والحداثيين توهمهما المقابلة بين الأسلوبين .

فمن لم يسلم بوجود الطبائع والشرائع وبقدرة العقل على ابداع نماذج تقربه من فهمهما والتعامل معهما تواصلا وتبادلا لا يصل إلى علم أو فلسفة. وهذا الموقف المؤسس للفكر الفلسفي والعلمي موقف إيماني حتما ذلك أن ما يسلمه من جنس الأمر الواقع الذي يتلقاه ولا يمكنه الانطلاق إلا منه .

وهو إذن تسليم بنقلي متقدم على العقلي : واقعة الموضوع وواقعة إدراكه لا دليل عقلي عليها عدا كونها واقعة معطاة إن لم نسلمها امتنعت المعرفة. والعكس صحيح: فالمعطى

الإيماني وحده عاجز إذ إن ما يبنى على النقلي منه ليس نقليا بل هو ما يستنتج من النقلي بالعقل ثمرة العلم بقوانين المعطى.

وتصور المعطى تراكمي وهو مادة التواصل بين البشر شرطا في التبادل مع الطبيعة من خلال العلم بقوانينها لاستثمار ثرواتها لوجود للإنسان في المكان . فالحضارة ثمرة لمدة الزمان في امتداد المكان بالتواصل والتبادل أي بالإنتاج الرمزي (الثقافة) والانتاج المادي) الاقتصاد) ثمرة الكلمة والعملة.

ومن ثم فالفاعلية الرمزية التي يتميز بها الإنسان هي أساس الفاعلية المادية التي يشترك فيها مع غيره من الحيوان ؛ بها يتجاوز عالم الشهادة . وهذا التجاوز يكون دائما دينيا وفلسفيا ولا يمكن الاستغناء عن أي منهما:

1-الفلسفي من الشهادة إلى الغيب

-2 والديني من الغيب إلى الشهادة.

لكن كلا الانطلاقين يصدران عن التسليم بواقعتين تسليما إيمانيا لا يمكن الانطلاق من دونه : فواقعة الوجود والإدراك كلتاهما معطاة للعلم والفهم . خاتمة

الفلاسفة بعد عناد طويل انتهت إلى أن تفسير العلم يقتضي قبله تأويل الفهم والدين بعد عناد طويل أن تأويل الفهم يقتضي تفسر العلم . هما متلازمان . ولغز هذا التلازم سر كل إبداع أدبي؛ لا معنى له من دون هذا التلازم بين التفسير العلمي والتأويل الروحي لأسرار الوجود الإنساني طلبا للمعاني . فنعود بذلك إلى ما سميناه المعادلة الوجودية:

ذلك أن لغز الألغاز المعاني التي تفهمنا الوجود الإنساني هي علاقة القطبين بفهم آيات الوسيطين . فالقطبان هما الإنسان والله لا يلتقيان مباشرة إلا في المستوى الثاني من التواصل والتبادل لما يطلب الإنسان ما وراء الطبيعة والتاريخ رياضيا وخلقيا . وهذا اللقاء المباشر على هذا النحو هو جوهر القرآن الكريم وغاية تدبره.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثالية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي»

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر فقه العلم وممارسته - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية

في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية -- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حقبة العولمة صونا للفلسفة والدين حرية الفكر والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلب في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب

الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

أبو يعرب المرزوقي

التواصل والتبادل

التواصل والتبادل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

صل والتبادل

: در رسازا

الاقدار المتفاوتة لأصناف البشر 1 علاقة الحرية برمز الفعل وفعل الرمز 2 انعكاسات سلوك الغرب التلويثي 6 الوعي ببنية الكيان الروحية 8 برهان الرب بين الدين والسياسة 9

مقدمة: فلنتكلم الآن في التواصل والتبادل ببعدي كل منهما في مستواهما الأول وبا مستواهما الثاني إلى التنوع والتعقيد بمستوييهما الداخلي والخارجي : النبض .

فالموجود ككل دنيويه وآخريه في الثقافة الواحدة وفي الثقافات المتساوقة والمتوالية نبض لا يتوقف إذا أمسكنا بمنطقه أمكننا الكلام على نسيج القرآن .

فما سميته تجوزا حيل العقل لفهم القرآن أو النظريات التي اضطررت لوضعها هي من جنس الهندام لدى البناء حول ما ينوي بنائه يرمي بها بعد الإنجاز.

فلا شيء من الحيل أو النظريات بمطلوب لذاته بل هو استراتيجية الولوج إلى ما في القرآن من تحليل لشروط التواصل والتبادل في وظيفتي الإنسان الحرتين .

ومعنى ذلك أن الإنسان من دون هذه الاستراتيجية يتواصل ويتبادل ولكن بمقتضى الخضوع لمجرى الطبيعة والتاريخ دون أن يكون له فيهما دور يعبر عن حرية.

فالإنسان يكون حينها من جنس من يجرفه تيار السيل غارقا في الأمواج التي تتلاطم ولا حول له ولا قوة:

وذلك هو مصير جل أصناف البشر بأقدار متفاوتة. الاقدار المتفاوتة لأصناف البشر

ولهذه العلة فينبغي أن نتكلم على هذه الأقدار المتفاوتة بحسب اصناف البشر ضمن نفس الثقافة ثم في الثقافات الفاعلة في المعمورة بالتساوق والتوالي.

وعلاقة القصص القرآني بذلك وطيدة:

فهو يقص مجريات التواصل والتبادل في الحضارات المتساوقة) المتعاصرة (والمتوالية في علاقة بالتحرر والعبودية.

وبصورة أدق فعلاقة القصص القرآني به تتصل بما بين المستوى الأول من التواصل والتبادل ببعديهما والمستوى الثاني ببعديهما: في العالم وفيما ورائه .

فيكون الأمر كله دائرا حول التحرر من الوجود الإدماني بتوجيه الاشرئباب للتحرر من الفاني إلى ما يضفي المعنى والقيمة على الوجود الإنساني .

فالتواصل والتبادل بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة والتاريخ يمكن أن يكون في غفلة عما يتجاوزهما ويمكن أن يكون بحضور دائم لما يتعالى عليهما .

وهذا الحضور الدائم لما يتعالى عليهما هو الذي يوسع أفق الإنسان في تواصله وتبادله ببعديهما فيكون صادقا فيهما لأنه رقيب نفسه بمعايير قيمية .

وتلك هي مساحة حريته لأن أقواله وأفعاله تكون بمقتضى ما يعزم عليه من

منطلق ما يؤمن به من قيم بمستوياتها الخمسة التي أسلفنا الكلام عليها .

فحضور المطلق لوعيه ينسب دوره فلا يتجبر ويصبح قادرا على التوجيه مميزا بين الجهات الوجودية فيتمكن من التعالي ليدرك قيم الحق والخير والجمال. علاقة الحرية برمز الفعل وفعل الرمز

وهذا المستوى الثاني هو الذي يحدد درجات الحرية أو المنزلة الوجودية التي أدنى رتبها الخضوع للضرورة الطبيعية وأسماها الاشرئباب لشروط الحرية.

وشروط الحرية تعود إلى نوعي الرموز:

رمز الفاعلية) العملة)

» وفاعلية الرمز) الكلمة) .

ولعلاقة الحرية بهما مستويان:

» حرية بهما

فحيازة قدرة الكلمة (قدرة رمزية) وقدرة العملة (قدرة مادية) تجعل الحائز على إحداهما أو عليهما معا أكثر حرية من غيره ممن لا يحوز شيئا منهما .

والحائزون على إحداهما أو عليهما معا يمكن أن يصبحوا خاضعين لسلطانهما فيستخدمهم من له منهما قدر أكبر ويمكن أن يسيطروا عليهما فيتجاوزاهما .

فالإنسان يتحرر بالمال من غيره لكنه قد يصبح عبدا للمال فيسيطر عليه غيره إذا أطمعه في تمكينه الزيادة في ماله ونفس الأمر في مجد الكلمة.

ومن ثم يأتي تصنيف النخب:

* إما بمعيار الكلمة (فعل الرمز)

* أو بمعيار العملة) رمز الفعل (

* أو بمعيار القدرة على استخدام هذا

» أو ذاك فعليا أو رمزيا.

فتكون النخب بذلك خمسة أصناف:

1 . نخبة الإرادة أو الساسة

2. ونخبة المعرفة او العلماء

3. أو نخبة القدرة أو الاقتصاديون

+ أو نخبة الحياة أو الفنانون.

5. والنخبة الاخيرة هي نخبة الرؤى الوجودية أو الفلاسفة ورجال الدين وهم

الجامعون للفاعلية الأقصى رمزيا جمع نخبة الإرادة للفاعلية الأقصى ماديا .

لكن نخبة الإرادة (الساسة) ونخبة الوجود) الفلاسفة ورجال الدين) يمكن ألا يكونوا إلا مجرد ظاهر من السلطان الفعلي بيد النخب الوسطى بينهما .

فسلطان الكلمة والرمز عامة للعلماء والفنانين جماليا .

وسلطان العملة والفعل عامة للاقتصاديين والفنانين تقنيا وهؤلاء مع الأوليين يشرئبون للحرية.

وبقية الشعب كلها تنزع بالقوة إلى واحدة من هذه النخب في نزوع دائم

واشرئباب لا

ومثلما تصنف النخب في نفس الجماعة تصنف الجماعات في العالم:

فالأمم تتراتب في العالم تراتب النخب في الأمة الواحدة: تراتب بالكلمة والعملة دائما .

فالأمم التي خطت مسار التاريخ الإنساني هي التي أبدعت بالكلمة وبالعملة أي بفعل الرمز (علما وفنا جميلا (وبرمز الفعل) اقتصادا وفنيا تقنيا (.

فتبرز رتبتها في مظهري الظهور الوجودي: السياسة) الوجود في العالم) والرؤى الوجودية (معاني الوجود فيما وراء العالم :(معنى الإسلام سياسة ودين .

وبذلك يكون للإنسانية نخب كونية في التعبير عن الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وهم المبدعون سياسيا وعلميا واقتصاديا وفنيا ورؤى وجودية.

والإسلام يقدم لنا منهم في قصصه القرآني عينة نموذجية كونية في السياسة والعلم والاقتصاد والفن والرؤى الوجودية التي يتحد فيها العقل والروح.

وبهم يرمز القرآن لوحدة الإنسانية ولاستراتيجية التوحيد التي اعتبرتها جوهر الرسالة القرآنية: توحيد الفرد والأسرة والجماعة والإنسانية والعالم.

وقد تكون حلقة الصحابة من حول الرسول الخاتم رامزة لهذه الغاية:

لقاء الأمم في الرسالة الخاتمة لتبني انسانية أصلها النساء 1 وقيمها الحجرات 13

لم تكن حلقة الصحابة من العرب وحدهم بل كان فيها الأسود والأبيض

والمزيج منهما ممن كانوا ممثلين لحضارات العصر بلا تمييز عرقي أو طبقي أو جنسي.

صحيح أن الأمة لما انحطت لم تعد تذكر الصحابيات وتقتصر على الصحابيين بسبب ما نتج عن النكوص إلى الجاهلية من تجاهل النساء بعكس خطاب القرآن.

تناسوا أنه النص الذي يتلازم فيه ذكر المذكر والمؤنث دائما بصورة عجيبة لم أر لها مثيلا في الكتب الدينية الأخرى سماوية كانت أو طبيعية.

كما تناسوا النساء 1 وتناسوا الحجرات 13 فصار الإسلام وكأنه خاص بالمسلمين بالمعنى التاريخي وصارت العنصرية والطبقية معيار تفاضل بدل التقوى .

وتلك علة فساد التواصل والتبادل أي وظائف الكلمة ووظائف العملة الممثلتين رمزيا لمجالي القيم المحددة للعلاقات بين البشر وبينهم وبين العالم .

فبمجرد أن ينحصر التواصل والتبادل في وهم اكتفاء العالم بذاته حتى يزول ما يشدهما إلى المتعاليات فيصبح المنطق السائد هو منطق الصراع الجدلي

وقد سبق فدحضت منطق الجدل حتى في حالة الاقتصار على العالم دون ما يتعالى عليه فيكون ما وراء الطبيعة والتاريخ . والماوراء يلغيه للقائلين به .

فعند هيجل الينزايت (ما وراء العالم) وهم إنساني ولا وجود إلا للديسزايت (العالم) وعند ماركس ليس الأول إلا أفيون الشعوب يلهيهم عن مأساتهم .

فأسسا من حيث لا يعلمان للوجود الإدماني في التواصل والتبادل: وذلك هو العولمة التي هي التواصل العبثي والتبادل الاستغلالي والحرب الدائمة.

ولأن ذلك هو النقيض الحقيقي للاستراتيجية القرآنية فلا غرابة أن تكون ذروتها بمنطق الصراع الجدلي جوهرها الحرب على الإسلام بإسقاط عيوبها عليه .

فكل ما يتهم به الإسلام والمسلمون هو بالجوهر اسقاط عيوب العولمة وحضارة الاستعمار والاستغلال على المسلمين والإسلام أعني سلوكها الإرهابي الدائم.

فلندرس استراتيجيات التواصل والتبادل اللذين يعمل بهما سادة العولمة وحاجتهما منطق الجدل والتآمر الدائمين اللذين يؤديان إلى الحرب الدائمة.

فالتواصل ببعديه المتعامدين في العالم (بين الناس ثم بينهم وبين العالم) عدواني بالجوهر والتواصل الذي يدعي أنه ما وراءه هو الوجود الإدماني .

إنه ما وراء لا يخرج من العالم بل هو غرق فيه مطلق وذلك بالإبداع الرمزي التخديري (بلغة باسكال: اللهو) مداره الجنس والعنف في سينما أمريكا .

لكنه لا يقتصر على اللهو بل هو يوظف كذلك لتزييف الوعي وللحرب الدعائية ضد من يراد استعبادهم في الداخل والخارج وهو إذن تواصل تزييفي بإطلاق .

ولعل ذروته الإعلام التضليلي الذي تحارب به أجهزة الاستخبارات كل من له نزر من إرادة الاستقلال ورفض التبعية فيتبعه الحصار والحرب بكل

الوسائل .

فيتحول التواصل إلى سلاح الحرب اللطيفة الشاملة على كل من يريد أن يكون مستقلا ببث الفوضى لديه والتآمر عليه والدعاية المشيطنة له حتى ينهار.

وتلك هي ذروة الحرب الرمزية اعدادا للحرب المادية قد يغني عنها ويختمها بالاستتباع بعد الاستضعاف وتركيز الاستبداد والفساد في الجماعة المستهدفة.

وذلك هو نقيض الآية 13 من الحجرات من حيث هدف التواصل) التناكر بدل التعارف) لتؤسسه على نقيض الآية الأولى من النساء : البشر أعداء وليسوا أخوة.

وكل ذلك من اجل تحريف التبادل:

فبدلا من تبادل فيه تعاوض عادل يكون الأمر خاضعا لعلاقات القوة وليس لعلاقات التعاون: نظام المافيات الدولية.

والحصيلة هي أن نظام العولمة هو نكوص البشرية إلى القانون الطبيعي والانتخاب الطبيعي في صراع القوى النافية لما يتعالى عليها : قانون الضرورة.

ومن ثم فيمكن القول إن الحرب على الإسلام أمر بدهي:

فهي صراع دعوة السلام ودعوة الحرب.

إنها قلب لكل المفاهيم ؛ فالمدافع إرهابي وليس المعتدي .

ويتجلى النكوص إلى القانون الطبيعي في التبادل بين البشر وبينهم وبين

العالم الطبيعي والتاريخي:

إنه نظام مقصور على آلية عمياء لصراع القوى .

والعلة أنه تبادل لا يحكمه إلا الأفق الدنيوي الذي يخضع للوجود الإدماني:

خداع الغير والربح السريع فيترافق تلويث الثقافة مع تلويث الطبيعة .

انعكاسات سلوك الغرب التلويثي

وما نتج عن سلوك الغرب التلويثي للثقافة والطبيعة تضاعف بسلوك من حاكوهم من الشرق ولعل الأمر بلغ الذروة في الصين والهند مجمع نفايات الغرب.

والأغرب من ذلك أنهم يقدمون هذا التلويث بحجة التحديث الثقافي والاقتصادي وتمكين مجتمعاتنا من التنمية المغشوشة على أنه تفضل منهم لصالحنا .

وأذكر أني آخر مرة تصادمت فيها مع سفير فرنسا السابق كانت حول ما يزعمه من مساعدة لنا بما يسمونه تعاونا وهو من بقايا الاحتلال الاستعماري.

فهم يتعاملون مع من نصبوهم علينا للتمكن من رقابنا من بين النخب الخمس: وجميعهم أسماء بلا مسميات لأنهم مجرد عملاء لنظرائهم عند سيدهم .

كلهم توابع:

السياسيين بلا إرادة.

والجامعيين بلا علم .

والاقتصاديين بلا قدرة.

والفنانين بلا ذوق.

وأصحاب الرؤى ليس لهم إلا الحرب على ثقافة أمتهم .

ولما كان من يعارضهم لا يقل عنهم عقلا بسبب عدم التمييز بين شروط الاستئناف المبدع والاقتصار على تكرار الماضي بتشويهه فإنهم اليد الطولى لهم .

وتلك هي علة غرق الأمة في حرب الكاريكاتورين من ماضينا الذي لم يحيوا منه إلا شكله المنحط ومن ماضي الغرب بشكل انحطاطه الاستعماري: حرب أهلية.

لذلك فما أكتبه هدفه انقاذ باسقات الحضارة الإنسانية التي يلتقي فيها تراثنا وتراث الغرب عندما نحررهما مما شابهما من غفلة عن رؤية برهان الرب

وهذه الغفلة هي التي تنتج من الاقتصار على المستوى الأول من التواصل والتبادل أعني بعديهما الدنيويين بين الناس وبين العالم طبيعة وتاريخا .

فهذا التواصل والتبادل ببعديهما هذين يمكن أن يكفيا لاستعمار الأرض ولكن عندئذ يكون الإنسان كأي حيوان خاضعا للتاريخ الطبيعي والصراع العقيم .

فيغرق في الوجود الإدماني فالغرق في الفاني لا يرضي الإنسان مهما بلغ فيضطر إلى الغرق في الملهيات والمخدرات حتى يوسع سجنه بزائف اللامتناهي .

ولا مفر له من المستوى الثاني من التواصل والتبادل أعني مستواهما فيما

وراء المستوى الأول ليكون له معنى وقيمة مستخلفا لا مجرد مستعمر في الأرض .

فالمفهومان دنيا وما وراءها متضايفان لا يمكن لأي منهما أن يكتفي بنفسه تضايف الطبيعة ونظامها الرياضي وراءها والتاريخ ونظامه الخلقي وراءه.

فنظام الطبيعة الرياضي ونظام التاريخ الخلقي هما الماوراء الذي يحيل أي عاقل لمستوى التواصل والتبادل مع ما وراء متعال ملازم للوعي بما هو وعي . الوعي ببنية الكيان الروحي

وكل من يحاول تجاهل ذلك اتباعا لأحكام أنصاف المثقفين المسبقة من أدعياء ما يخجل منه العقل المدرك لحدوده لن يشعر من بنية الوعي إلا بخداع نفسه.

وبنية الوعي التي لا يستطيع أحد الهروب منها لأنها عين كيانه هي ما سميته المعادلة الوجودية. فقد يقف عندما حوله من طبيعة وتاريخ تواصلا وتبادلا .

فيجد نفسه حبيسا بينهما مشدودا إلى ما فيه من طبيعي ومن تاريخي لكنه سرعان ما يشعر بالاختناق من الغرق في أحدهما أو فيهما أو فيما بينهما .

وفي خلال ذلك يشرع به الغوص في ذاته فإذا بها تتجاوزهما إلى ما ورائهما فيكون انطلاقه من ذاته قطبا متلازما مع قطب آخرية علاقة تواصل وتبادل .

فينفتح أمامه سباحة في اللامتناهي تخرجه من حبسيه الطبيعي والتاريخي بأجنحة الحقيقة والخير والجمال أجنحتها فيتساءل عن شروط إمكانها في

كيانه .

فيكتشف تسام لا يتوقف أن جوهره الوصل بين هذين القطبين الانسان والله من خلال تجاوز الوسيطين الطبيعي والتاريخي اللذين لا يكتفيان بذاتهما .

فيكون بذلك إدراكه ملازما لموقف توجيهي -الممكن والواجب والممتنع - فكل الموجودات يراها غير مكتفية بذاتها لا تثبت وجوب وجود لا يرضى منه بديلا.

عندئذ يبرز لوعيه سلم القيم الذي يجعل كل الوسائط الطبيعية والتاريخية أي ما يدور حوله مستوى التواصل والتبادل الأول لا يساوي جناح ذبابة.

وتلك هي بداية العبادة الحقيقية التي لا يدركها إلا من فهم معنى الغاية من الاستعمار في الأرض أي الاستخلاف: فلا معنى لكيانه إلا بهذه المنزلة.

وهذا الدرس الذي يقدمه هذا الأستاذ في حمل تخرج طلبته بداية الطريق .

فهو في محاضرته يتكلم على تجربة مؤلة عاشها واستمد منها درسا في المنظور القيمي للأشياء ولمعنى الحياة وما عليه الإنسانية في عصر العولمة.

فبهذا الموقف أعتقد أن أي إنسان بلغ مستوى الوعي ببنية كيانه الروحي لا بد وأن يصبح مسلما حتى وإن لم يكن إسلامه بشروط الفقه التقليدية.

ذلك أن البلوغ إلى هذه النظرة لا يمكن لمن لم يتجاوز حبسه في الطبيعي والتاريخي ونحرره منه ليرى برهان ربه فيلقى الإنسان ربه لقاء مباشرا ء برهان الرب بين الدين والسياسة

وليس في ذلك أدنى دلالة صوفية تتخلى عن استعمار الأرض لان

الاستخلاف مشروط به:

رؤية برهان الرب كانت ليوسف خلاله فكان نموذج الوصل بينهما .

لذلك كانت سورة يوسف قصة للجمع بين الحلم والتاريخ في الحب والاقتصاد والعلم والسياسة كلها بمظلة برهان الرب بتلازم بين الدين والسياسة، الإسلام.

فالسياسة شرط الاستعمار في الأرض والدين شرط الاستخلاف فيها والإنسان غني عن التصوف ليفهم ذلك ؛ فما من متصوف أدرى بالعلاقة من الرسول الخاتم.

ذلك أن محمدا جمع بين الحب والاقتصاد والعلم والحكم ورؤية برهان الرب فيها فكانت سياسته ودينه متلازمين جميعا وجهي الإنسان الدنيوي والأخروي .

والفرق كبير بين دور النموذج المستمد من قصة يوسف والنموذج المستمد من تاريخ الرسول الخاتم ؛ فالأول بقي نموذجا تابعا لقوة سياسية فوقه : فرعون .

يوسف لم يصل إلى استعمار الأرض التابع للاستخلاف بعكس الرسالة الخاتمة .

لذلك فالآية قبل الاخيرة من السورة تعدد كلفة الجمع بين الشرطين الضروري والكافي لتحقيق الرسالة من حيث هي استراتيجية التوحيد بين وجهي الوجود . خاتمة

وحتى نفهم معاناة الأنبياء فلا بد من دراسة وجهي الرسالة كما وردت في

القرآن:

القصص النقدي لتاريخ الإنسانية الروحي وسياسة محمد لدولة الإسلام. فكل المشكل في أزمة الأمة الوجودية ببعديها المتعلق بفشلها في تحقيق شروط استعمار الأرض وفي شروط الاستخلاف فيها متصل بفهم هذه العلاقة. والفشل جلي في المستويين: » النظري) العلوم الزائفة) والعملي) الأعمال الحابطة) ودورهما في الانحطاطين الذاتي والموروث عن الحقبة الاستعمارية. وإذن فقد بقي علينا أن ندرس: -1 طبيعة العلوم الزائفة وعللها -2 ودورها في فشل تجديد العلاقة السوية بين وجهي وجود الإنسان ومن ثم حبط الأعمال . ذانك هما الفصلان الباقيان من المحاولة نعالج فيهما هذين المشكلين النظري والعملي في علاجهما يكمن تشخيص أدواء الأمة لتحديد شروط الاستئناف . مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية. لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة

العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشاملة الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

التواصل والتبادل

التواصل والتبادل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

حيلة الحيل

الأسواء والبيان

حقيقة الخصوصيات الثقافية ودورها في إخفاء الرحم الكوني 1 الوجود والادراك 2 الخصوصي والكلي في حياة البشر 3 عملية الترجمة الدائمة 3 على العنصرين وعلى التحرر 4 الانتخاب الطبيعي رهن أحداث الطبيعة 5

المعادلة الوجودية وعلاقتها بالتواصل والتبادل 6

ذكرت في الفصل الأول أن دراسة الحيل العقلية التي وضعتها لتفسير القرآن (لفهم ظاهرات التاريخ) قد تطول كثيرا : هذا فصلها الثاني حول حيلة الحيل .

درسنا دور الكلمة والعملة في التواصل والتبادل أساسي كل عمران بشري) لسد الحاجات المادية) واجتماع إنساني) لسد الحاجات الروحية): مصطلاحي ابن خلدون .

وعلينا الآن أن نعمق البحث في التواصل ثم في التبادل لتحديد صلتهما بالمعادلة الوجودية التي هي كونية بالجوهر رغم أن الخصوصيات الثقافية تخفيها .

ولهذه العلة فلا بد من البدء ببيان حقيقة الخصوصيات الثقافية ودورها في إخفاء "الرحم الكوني" (النساء 1 (وما يترتب على اغفاله من صراع بين البشر،

حقيقة الخصوصيات الثقافية ودورها في إخفاء الرحم الكوني

فمن المعلوم أن التنوع بكل مستوياته له ترجمة ثقافية تجعله ينقلب في

التصورات إلى اختلاف ينسي البشر في الوحدة الأصلية فيكون مصدر أنواع التمييز.

فالتنوع العضوي يؤدي إلى التمييز العنصري الذي يصبح ثقافة تعتبر كل فرق عرض فرقا جوهريا فيصبح التنوع في اللغات والألوان والعادات علة تفاضل .

لذلك فلا بد من بيان طبيعة التنوع على أرضية الوحدة الجوهرية للنوع البشري الذي

تصفه الآية الأولى من النساء بانتساب كل الناس إلى نفس واحدة.

وعلى أساسه تؤسس الآية 13 من الحجرات المساواة بين البشر ولا تبقى إلا التفاضل

بالتقوى التي هي الخضوع للشرع أي للسنن الإلهية الواحدة والكونية.

' يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء :واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام : إن الله كان عليكم رقيبا

ولنبدأ بأهم ظاهرة لعلاقة الخصوصي بالكوني فبعض المدارس تنفي كل إمكانية للكوني معتمدة على عسر ما أوصلوه على دعوى استحالة الترجمة: اللسان .

فلا يمكن أن ننفي تعدد اللغات وتمثيلها لجوهر الخصوصيات الثقافية التي تتمايز بها أمتان متجاورتان إلى حد حاجتهما للتواصل بوسيط بين اللسانين .

ولا يمكن أن ننفي أن اللسانين يتضمنان رؤيتين للوجود قد تتقابلان تقابلا

يحول دون

ومع ذلك فأساس هذا المفهوم إيديولوجيا حداثية ازدادت عمقا بما بعد الحداثة بدعوى أمرين كلاهما لا يصدقه عاقل ينفيان ما يتجاوز الظاهر العيني .

الوجود والادراك

فدعوى حصر العام في ظاهر الوجود دون الوجود في ذاته خلط بين عدم حصر الوجود في الإدراك والزعم بأن ما يدرك ليس حقيقة من الوجود.

شتان بين الأمرين.

فالوجود متجاوز للإدراك بالغيب لكن ما يدركه الإنسان منه ليس مجرد مظاهر منه بل هو ما يناسبه منه فالإنسان يتجاوز المعيش العيني إلى الكلي .

ثم إن زعم العكس متناقض : فما يصح على الوجود ينبغي أن يصح على العالم بالمعرفة .

فإذا كانت معرفة الوجود تتجاوز المظاهر فمعرفة المعرفة مثلها .

ذلك أن المعرفة من الموجودات هي بدورها وما يصح على علاقتنا بالوجود يصح على علاقتنا بها فيكون ما نقوله عليها هو بدوره ظاهرا منها لا حقيقتها .

وبهذا تسقط كل حجج كنط ولا تبقى إلا حجج الغزالي وابن تيمية وابن خلدون:

الوجود غيب لا ندركه .

لكن ما ندركه ليس مجرد مظاهر منه بل هو حظنا منه .

وهذا الحظ كلي وبفضله يتفاهم البشر بما يتجاوز الشروط اللسانية والثقافية أي إن الخصوصية لا معنى لها إلا بكونها تتأسس على أرضية الكلية أصلا لها .

فكيف نميز الخصوصي والكلي في حياة البشر حتى نتجاوز الاستعمال التقابلي بين المفهومين فنحتج بأحدهما ضد الثاني في صدام كاريكاتوري بين أصوليتين؟

وحتى يكون الجواب مفحما سأضرب أمثلة من اللغة والمعرفة والسياسة والاجتماع والبيولوجيا ونختمها بمثال تقني بين يفهمه أي عاقل مهما تدنى تكوينه .

وقبل ذلك أذكر بأن الموقف الحداثي الفاصل بين المظاهر والحقائق وصل إلى القول بموانع مطلقة بين الثقافات واستحالة التنافذ بينها لنفي الكلي فيها . الخصوصي والكلي في حياة البشر

ففي اللغات يزعمون أن الترجمة مستحيلة لتعذر المطابقة بين نظامين لسانيين وأسلوبهما تنظيم العالم.

ومعنى ذلك أن اللقاء يكون بين خصوصيتين ..

وأن الخصوصيتين ليس لهما وراء يجمع بين البشر هو الكلي البشري وراءهما .

ولهذه العلة يزعمون الترجمة مستحيلة بسبب اختلاف أساليب تنظيم العالم .

وهذا دليل قصور فهم:

فلو كان ذلك كذلك لاستحال أن تؤدي اللغة حتى في نفس الجماعة ما تؤديه .

فبين أن تجارب أفراد الجماعة مختلفة.

فكيف يتفاهمون؟ عملية الترجمة الدائمة

ما لا يفهمه أصحاب هذا الزعم باستحالة الترجمة هو أن التواصل حتى في نفس الجماعة بل وحتى تواصل الشخص مع نفسه هو بالأساس عملية ترجمة دائمة.

والقصد بهذه الترجمة وضع مضمون معين خاص بالفرد يحدد مسمى الاسم المشترك بين أفراد الجماعة مهما اختلفت تجاربهم مع الأشياء التي تسميها المفردات.

فمثلا مآكلة بين ذوي لسانين مختلفين كل منهما لا يعلم لغة الثاني أو بين جنسين في عملية حميمة: هل هما فاقدان لما يتجاوز الاختلاف اللساني؟

وليكن مثالنا الثاني من المعرفة العلمية:

هل نستطيع فهم ما يكتب بكل اللغات المختلفة فنترجمه للغة موحدة أم لا نستطيع؟

فماذا تقول لغة العلم؟ ولننتر إلى السياسة وليكن مثال الحرب الذي هو ذروة الصدام بين الشعوب لأسباب مادية أو رمزية:

ألا يتفقان على تعليل ضرورة الجسم القتالي أم لا؟

ولنأخذ مثالا اجتماعيا هل تخلو الجماعات من مؤسسات تنظم عملية تجديد الأجيال وتربيتها لتواصل بقاء الجماعة وإن بطرق مختلفة لأهداف

متماثلة؟

وهنا نصل إلى بيت القصيد:

ما الذي يجعل كل الكائنات الحية لها نفس الوظائف الشارطة للحياة العضوية رغم اختلاف الأعضاء المحققة لهذه الوظائف؟

ألا نرى أن الخصوصي يتعلق بالأعضاء وأن الكلي يتعلق بوظائفها؟

كلها تتنفس للحاجة إلى الاكسجين ولكن الإنسان بالأنف والسمك بالخياشيم إلخ...

أليست العنصرية مبنية على اختلاف الأعضاء ونسيان الوظائف؟

خذ مثال الزنجي الذي كان ينبذ لسواد بشرته .

لكن ألا ترى أنه قد أصبح من المبجلين؟

فتفوق الزنوج في الرياضة عامة وما ينسب إليهم -وهما أو حقا -من قدرات جعلهم اليوم مطلوبين في الغرب فكان للعب والجنس قدرة تحريرية من العنصرية. على العنصرين وعلى التحرر

والمثال مقصود لبيان أن إطلاق الخصوص ونسيان الكلي هو في آن علة العنصرية وعلة التحرر منها في آن وكلاهما خطأ من منظور عقلي وقرآني) الحجرات13) .

والمثال الحاسم تقني لأنه جامع لكل ما سبق ؛ خذ مثال لعبة الشطرنج .

من يعرفها يعرف أن قطع اللعبة يمكن أن تكون من أي مادة فهل يغير ذلك اللعبة؟

اللعبة هي في مستوى الكلي الذي هو وظائف القطع وليس مادتها أو شكلها إذ يمكن أن تكون ورقة نكتب عليها اسم القطعة ونلعب بها فتحركها على الرقعة.

وهكذا فقد وصلت إلى تحديد العلاقة بين الخصوصي والكلي :

الخصوصي عضو والكلي وظيفة وهذه العلاقة تكذب نظرية أرسطو في القول بجوهرية بعض المواد.

عنده أن الطبيعة والحياة المادة فيها متلاحمة مع الصورة ولا يمكن تحديد هذه من دون تلك والمادة بالجوهر متعينة فيكون التعين فيها مقوما للكلي .

وحكمه هذا استقرائي وهو محق فيه إذا قصرنا مفهوم الطبيعة والحياة على ما كان في متناول التجربة حينها .

لكننا اليوم يمكن أن نتصورهما على نحو آخر .

فيكون بالوسع تصور المادة الطبيعية والبيولوجية من جنس المادة الرياضية مجرد تعين ليس بالضرورة وحيد النوع بل هو مجرد حامل أيا كان نظريا .

أعني أنه يمكن أن يكون من جنس علاقة قطعة الشطرنج بتعينها في مادة ما بوصفها حاملة للكلي أي لحد القطعة وقوانين دورها بصرف النظر عن معدنها . الانتخاب الطبيعي رهن أحداث الطبيعة

وسأكتفي بأمثلة أرسطو: فما ينسبه للمادة من دور الصورة هو في الحقيقة ما أخذه من كلي الصورة: فلو لم يكن الأمر كذلك لكان لخصوصياتها دور.

فزعم خصوصية المادة يجعلها نوعية لا عددية ومن ثم فأرسطو ينفي تأثير

لون البشرة ومقدار الأعضاء بل الوظائف وإلا لاستحال علم البيولوجيا .

ولهذه العلة قال بالتناسب في علاقة الأعضاء والوظائف فهذه أعم من تلك دون أن يقول بتطور الأنواع إذ لو كان للمادة دور الصورة لاضطر للقول به .

فيكون الاختلاف العضوي في نفس النوع تغيرا لا يتوقف عند الخصوصية العضوية بل هو مسار تطور يؤدي إلى تغير الوظائف فيكون الكمي آيلا إلى الكيفي .

وهم يعللون موقفهم بدور الأعضاء في التكيف الوظيفي ومن ثم فتجويد الأعضاء ليس مجرد خصوصية بل هو عين تطور الوظائف : ثبات الأنواع أو تطورها .

لكن أهم حجة داحضة لهذه النظرية هي كونها تفترض التغير اللامتناهي والطفرات للوصل بين الأنواع في مسار تطورها وهو ما لا يمكن أن يتجاوز الفرض .

وحتى لو سلمنا به فإنه يفترض بداية وغاية كلتاهما فيه تمييز بين المسار العضوي أداة والمسار الوظيفي غاية فتكون الوظائف البيولوجية نسقا كونيا .

وبوصفها نسقا كونيا لها علاقة بشروط البقاء البيولوجي هي كليات متعالية على عينيات الظرف المتغيرة على الأقل بقانون تحويل المكتسب إلى وراثي .

والقول بتحول المكتسب إلى وراثي هو قدم أخيل في نظرية التطور.

فلا يوجد دليل على ذلك إلا حالات التحويل الجيني الذي يحدث صدفة

أو بقصد .

ففي الزراعة وفي تربية الحيوان يمكن للمزارعين أن يحدثوا تحولا نوعيا في الشجر والحيوان بالتهجين وكلاهما خاضع لقوانين البيولوجيا وآليات عملها .

وعلى أساسها يمكن القول إن الانتخاب الطبيعي هو رهن أحداث الطبيعة وأثرها على الحياة تعزيزا أو إحباطا لما يحدث بآليات الحياة بقواعد قوانين الوراثة.

فهل يمكن للقرد أن يصبح إنسانا بعملية تهجين أم إن الأمر من جنس التهجين بين الحمار والفرس فتكون البغال العقيمة؟

أم تأثير بغير آليات الحياة؟

ليس قصدي الحسم في الأمر فاستفت عالما في الأحياء .

بحثي: دور الكلمة والعملة في التواصل والتبادل شرطين لوجود الجماعات البشرية والحضارة الإنسانية. المعادلة الوجودية وعلاقتها بالتواصل والتبادل

تكلمت في الفصل الأول على بعدي التواصل والتبادل المتعامدين: بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة والتاريخ.

فشكل إنسان يتواصل ويتبادل بهذا المعنى .

لكن هذا التواصل والتبادل كلاهما مادي ورمزي متعلق بهما كل العالم وهما لا يكفيان الإنسان بل هو يطلب ما يعللهما ويضفي عليهما معنى مكتف بنفسه .

فلكأن الإنسان من حيث هو إنسان لا يرضى بالأمر الواقع بل يطلب وراءه

ما يجعله أمرا واجبا أو ما يدفع به إلى تجاوزه إلى ما يعتبره مكتفيا بنفسه .

وبذلك يتضح مفهوم المعادلة الوجودية وما يعوضها عندما يقتصر الإنسان على تواصل وتبادل ببعديهما حصرا في العالم طبيعة وتاريخا : الوجود الإدماني .

فيقف الإنسان أمام لغزي الوجود وقطبي المعادلة:

الإنسان والله في شبه التمانع إذ ما ينسب إلى أحدهما وكأنه ينفى عن الثاني نزاعا لا يتوقف .

وينتج عن ذلك قضيتان: الأولى هي أن كل ما كان يقال باسم ما بعد الطبيعة والوجود أو اللاهوت صار يقال باسم الطبيعة والتاريخ باسم الناسوت.

وما خرافة علم الكلام الجديد إلا من هذا النوع:

احذف كلمة رب في الفكر الوسيط والقديم وعوضها بكلمة إنسان في فكر أصحابه ولن تجد جديدا أصلا ء

لكن القرآن يجعل القطبين متلازمين: فهو من ألفه إلى يائه حوار بين القطبين الله والإنسان في منزلة يكون فيها إما خليفة الله أو بديلا منه .

فإذا رأى الإنسان نفسه بديلا وليس خليفة يطبق للشرائع الطبيعية (القوانين الرياضية) والتاريخية (القوانين الخلقية) ذاتي التهديم يفسد ويسفك الدماء .

وليس هذا حكم علته إيمانية بل لأن البديل من علاقة من القطبين السوية هو الوجود الإدماني الحاصل : فالمتأله بلغة ابن خلدون مستبد وفاسد بالجوهر.

فما من عوض عن العلاقة السوية بين القطبين المعادلة الوجودية إلا الوجود الإدماني بالفساد في الارض وسفك الدماء قدرة أو التهديم الذاتي عجزا .

فيتداول على المرء انحطاط الوجود الإدماني الاستبداد والعدوان وينتج عنهما الاستعباد والخضوع للعدوان والمهرب في الحالتين اللامتناهي الزائف .

فالمعادلة الوجودية هي بنية الوعي الإنساني لكنها يمكن أن تكون سوية أو محرفة:

والسوية متقدمة على المحرفة: أحسن التقويم والرد إلى أسفل سافلين .

وعندئذ يصبح التواصل والتبادل كلاهما مخمس الأبعاد:

المتعامدان مع العالم والتاريخ يتضاعفان مع ما وراء العالم) الرب) وما وراء التاريخ (الله).

أي إن ما وراء العالم يفترض للخروج منه ربا وما وراء التاريخ يفترض للخروج منه إلهيا والأول خالق والثاني آمر مميزا بين الطبائع والشرائع.

ماذا يعني ذلك؟

ما الذي يجعل الإنسان لا يعتبر العالم مكتفيا بنفسه؟

ما الذي يجعله يبحث عن تواصل وتبادل من جنس مختلف عن الطبيعة والتاريخ؟

هل التفسير الديكارتي بأن وعي الإنسان بها هو غير مطلق في ذاته دليل على وجود المطلق الذي يقيس به ذاته للتضايف بين المفهومين المطلق والنسبي؟

ألم يسخر ابن رشد من المتكلمين بالقول إنهم يتصورون الله إنسانا تاما أو مطلقا؟

أليست مدرسة اليسار الهيجلي قد اعتبرت الإنسان خالقا وهميا تماما؟

وسواء اتهمنا الكلام) التشبيه) أو الإنسان) الوهم الاستكمالي (فإن الاعتراف بوجود عدم القناعة بالعالم طبيعة وتاريخا مقوم للوعي لا مجرد حال نفس .

فهي كلية حتى وإن جمعت بين نوعين من "الإدمان" إما الروحي (الدين) أو المادي) الملاهي والمخدرات) فهل الأمر مقصورا على المفاضلة بين إدمانين؟

وإذا ألحق أصحاب الوجود الإدماني الدين بحالهم فهم حينئذ يعترفون بأن المفاضلة لن تكون لهم بل عليهم : فرهانهم خاسر في الدنيا وما يتجاوزها .

ذلك أن ما عرف غربيا برهان باسكال وما سبقه إليه الغزالي هو أن المراهن على وجود الآخرة يربح كل شيء إن وجدت ولا يخسر شيئا إذا لم توجد .

والرهان المقابل رهان على ربح لا شيء إن لم توجد الآخرة وعلى خسران كل شيء إن وجدت فضلا عن كون الوجود الإدماني تهديم مادي للذات والعالم حتما .

والكلام على الرهان خطاب لأصحاب الوجود الإدماني وهو طبعا لا يليق بالمؤمنين .

فالمعادلة الوجودية تبقى هي الأساس مقوما للوعي حتى الملحد .

ذلك أن إلغاء القطب الأول (الله) يفقد القطب الثاني (الإنسان) لأن نفي الأول مستحيل من دون تأليه الطبيعة وتأليهها يعني نفي جوهر الإنسان؛ الحرية.

وبلغة سبينوزا ليس الإنسان دولة في الدولة) الطبيعة) بل هو خاضع لقانون الضرورة الطبيعية ومن ثم فلا تصور لإنسان حر من دون القطب الأول : الله.

والاستخلاف علاقة بين حريتين؛ المستخلف والمستخلف علاقتهما تعاقدية وليست حتمية ومن ثم ففيها تكليف ومسؤولية وذلك هو جوهر الحرية والوعي الذاتي .

نعود الآن إلى التواصل والتبادل .

كلاهما ذو بعدين متعامدين في العالم (بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة والتاريخ) لكننا

وهما بعدان ما ورائيان شبه تواصل حول التواصل ببعديه هو بدوره ذو بعدين:

ما وراء التواصل بين البشر وما وراء التواصل بينهم وبين الطبيعة والتاريخ.

وبهما يكون الإنسان رقيبا على بعدي تواصله الأول في العالم ببعدي تواصله الثاني فيما وراء العالم:

وبعبارة تعبدية هي الشعور بأن الله يراك.

وهذا هو الضمير ويكذب من يتصوره ثمرة سلطان الجماعة أو أنه ممكن من دون الإيمان بأن للتواصل قيم ومعايير لصدقه ليس لصاحبه سلطان عليه

؛ التقويم .

ونفس الامر يقال عن التبادل .

وللتقويم في الحالتين خمسة مستويات:

» ثلاث منها تقليدية هي الحق والخير والجمال .

» واثنان شارطان لها هما بعدا الاستخلاف .

فلو كان الإنسان تابعا للطبيعة لعكس الواقع مثل المرآة فلا يستطيع له تعييره بالقيم الخمسة) الوعي بالحرية) ومن دون معيار لا تقويم) الوعي بالمطلق).

فلأن الإنسان متعال على الطبيعة والتاريخ يستطيع التخلص من مجراهما فيبتعد عنهما ليحكم في قيمته وهو التقويم المشروط بالحرية أو بقدرة التوجيه . والتوجيه منطقيا هو قسمة الوجود إلى مكلو وضروري وممتنع وذلك هو أول تقويم شارط للثلاثة التقليدية لكنه مشروط بالوعي بعلاقة نسبي مطلق سر الإيمان .

ومعنى ذلك أن الإنسان لمجرد كونه قادرا على التقويم المعرفي والخلقي والجمالي لابد أن يكون قادرا على التقويم الجهوي وشرطه الوعي بعلاقة القطبين .

لكن هذا الوعي يمكن أن يعتبر القطب الأول محايثا للطبيعة والتاريخ فيلغي نفسه لكنه لا يستطيع إلغاء ما وراءهما فيكون غافلا عما في بنية وعيه .

ولذلك فالرسالة تنبيه للغافلين وتذكير وليست تعليما لشيء ليس قائما في بنية الوعي نفسها وهو معنى الدين فطرة فطر الله الناس عليها لا تنفك أبدا

مصادر الفلسفة الغربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لأسئلة وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

لجورج فيلهلم فيديريش هيجل عن

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة الغربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية

في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكل النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط

نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة صونا للفلسفة والدين حرية التفكير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفعل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

تصميم للأسماء والبيان -- (التقرير التنفيذي: حدر ممارسات المرزوقي

أبو يعرب المرزوقي

التواصل والتبادل

التواصل والتبادل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

لتواصل والتبادل

الفصل الأول: قيام الاسم مقام المسمى

المحتويات مقدمة: شرط التواصل وشرط التبادل التمثيل الرمزي للتواصل والتبادل التبادل بين الانسان والطبيعة التعامد التواصلي أسبقية التواصل على التبادل التعاوض خبرة الاختيار والعلاج علاقة التربية بالسياسة الوجود الأدماني الإسلام سياسة ودين 9 التبادل بالواسطة الرمزية 10 أهمية الصدق في التواصل والتبادل 11

حم حم ف رسن ذر) ذن) حب ز م

ل- ل-

| الفصل الأول

أشرع اليوم في دراسة قد تطول كثيرا حول استأنف فيها الكلام على بعض الحيل العقلية التي وضعتها لتفسير القرآن وهي في الحقيقة لفهم ظاهرات التاريخ وسأبدا بحيلة الحيل مكتفيا بتسميتها من خلال تعينها الرمزي أداة مطلقة أو أداة كل الأدوات وتتمثل في القدرة الرمزية: قيام الاسم مقام المسمى . شرط التواصل وشرط التبادل

وقد أرجعت الرمز من حيث أداة الأدوات إلى جنسين كلاهما يتعين في رمز شارط لنوعي الفاعلية الإنسانية التي هي في آن شرط وجود وبقاء للفرد والجماعة.

والجنس الأول هو شرط التواصل بين البشر وبينهم وبين الطبيعة والتاريخ.

والجنس الثاني هو شرط التبادل بين البشر وبينهم وبين الطبيعة: حسية رمزية.

فلا يمكن للإنسان فردا وجماعة أن يوجد وأن يبقى من دون تواصل وتبادل بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة وهما تواصل وتبادل ممتنعان من دون أداة أقل .

والأداة الناقلة والحاملة لما يتم التواصل حوله أو لما يتم تبادله لها القدرة على تمثيله والرمز إليه بصورة مجردة تفصل فيه بين كيانه والمراد منه .

التمثيل الرمزي للتواصل والتبادل وللتواصل والتبادل عدة أنواع من التمثيل الرمزي ولذلك تكلمنا على جنس سنميه بشكله الأرقى دون أن نعني بذلك أنه مقصور عليه بل هو شكله الارقى . فالشكل الأرقى للتواصل بالرمز هو الكلمة وقد سميتها فعل الرمز. والشكل الأرقى للتبادل بالرمز هو العملة وقد سميتها رمز الفعل: وتسميتهم أنسبها وهما موجودان دائما حتى قبل أن يصبحا قائمي الوجود بالفعل:

ففي المقايضة العملة هي القيم النسبية إذ هي لا تتساوى الحاجة إليها عند المتقايضين .

وإذن فتجسيد العملة حتى وإن تأخر فهو مفروض حتى في المقايضة بسبب اختلاف قيم البضائع والخدمات استعمالا وتبادلا في التبادل الاقتصادي عامة.

ولولا ذلك لما وجدت مكاييل وموازين لتقدير القيم النسبية بين البضائع والخدمات في جميع الأمم والحضارات ونفس ما قلناه عن العملة يقال

عن الكلمة. التبادل بين الانسان والطبيعة

ومعنى ذلك أن تناظرا ما يوجد بين ما يجري في التبادل وما يجري في التواصل بين البشر وبينهم وبين الطبيعة ما يعني أن كليهما ذو توجهين متعامدين .

فالتبادل بين البشر معامد لتبادل بينهم وبين الطبيعة التي منها يستمدون مددهم الحيوي لكأن كل إنسان شبيه بهاتف جوال: فالإنسان يشحن من الطبيعة.

وهو يشحن منها بالغذاء والهواء والماء ويرد ذلك لها في شكل سماد ثم هو نفسه يرد إليها عندما يدركه الموت فيدفن فيها ليعود إليها على الأقل بدنه .

لكن هذا التبادل بين الإنسان والطبيعة لا يكون إلا بتوسط التبادل بين الإنسان والإنسان لأن ما يشحن به المرء لا ينتجه بمفرده بل بتقاسم العمل .

تناسب التبادلين طردي رغم أن التبادل بين الإنسان والطبيعة أساسه قيمة الاستعمال ©د::ل.» والتبادل بين البشر أساسه قيمة التبادلءع 7.06:

لكن هذا الاختلاف يزول في حالات الضرورة بخلاف حالات السلام والرفاهية.

ففي المجتمعات الفقيرة و الحروب قيمة الاستعمال أهم من قيمة التبادل .

وفي الحرب مال قارون لا يسد الحاجة إلى الغذاء.

وهذا هو أساس لهفة البشر على حيازة ما يتجاوز الحاجة.

فهاجس الخوف من الندرة هو سر وجودها ووجود الاقتصاد وهذا الخوف

وأصل الحروب على اقتسام خيرات الأرض بحيازة المكان والصراع عليه لما فيه منها

وما ينبغي فهمه هو أن للتواصل كذلك توجهين متعامدين؛

فكيف نفهم أن التواصل ليس بين البشر فحسب بل منه ما هو بينهم وبين الطبيعة 2 تغذية أهم .

وهي أهم لأنها مطلوبة لذاتها ومطلوبة لدورها في التغذية التي هي الوجه الثاني من التبادل . ولم تتقدم نظرية المعرفة إلا بفضل فهم هذه الظاهرة. التعامد التواصلي

وكلامي على التعامد في التواصل نظير التعامد في التبادل كلاهما من أساسيات فهم القرآن الكريم ولأجل ذلك وضعت هذه الحيل العقلية أو النظريات.

العلوم والفنون مستحيلة من دون هذا التعامد التواصلي :

لو لم يكن الإنسان قادرا على التواصل مع الطبيعة لكان تواصله مع غيره خاليا من المضمون .

فالعلوم والفنون ثمرة التراكم الحاصل من التواصل بين البشر حول ثمرة التراكم الحاصل بينهم وبين الطبيعة والتاريخ أي وسيطي المعادلة الوجودية.

وهذا التواصل مع الطبيعة والتاريخ مشروط دائما بطلاب ما ورائهما تأسيسا لما يقرأ فيهما باعتباره لغة معبرة عما يمسك بظواهرهما من شرائع أو نواميس.

وبفضل هذا التواصل مع الطبيعة والتاريخ ومحاولة تأسيس "لغتهما" التي

يتواصل الإنسان بها معهما هي التي تتجاوزهما إلى القطبين؛ الله والإنسان.

ولا يهم أسلوب هذا التجاوز فلسفيا كان أو دينيا لأنه في الحالتين يضفي المعنى والقانونية أو النسبة على تمظهرات الطبيعة والتاريخ فتقبل القراءة.

أسبقية التواصل على التبادل

ولما كانت هذه القراءة ضرورية للعلاقة التواصلية بين البشر وللعلاقة التبادلية بينهم وبين الطبيعة وفيما بينهم فإن التواصل متقدم على التبادل .

والتقدم مضاعف : فهو غائي وأداتي .

غائي لأن الحوار مع الطبيعة والتاريخ هو السبيل إلى كل عبادة عن طريق المعرفة (العلم) والذوق) الفن (بأسلوبيها .

فالعبادة: أسلوب مباشر هو توثين الطبيعة (به تبدأ الأديان والفلسفات) والتاريخ (به تختم الأديان والفلسفات).

وغير مباشر هو تجاوزهما إلى الدين الخاتم.

فذروة العبادة يجتمع فيها العلم والفن والفلسفة والدين من حيث وحدة الحقائق الأولية شرط المعنى والغاية المطلوبة لذاتها تحررا من تسلسل الذرائع.

فيكون التواصل قلب المعادلة الوجودية:

قبله القطب الأول منبع الوجود) الله)

وبعده القطب الثاني مصب الوجود) الإنسان :(

وبينهما هذان الوسيطان .

الوسيطان هما التواصل بين البشر والتواصل بينهم وبين الطبيعة وهما لحمة التاريخ وسداه لأنهما شرط التبادل وصورته المؤسسة والمضفية للمعنى عليه .

وليحاول أي قارئ للقرآن بتدبر وسيرى أن لحمة الرسالة وسداها هو ما أحاول بيانه من فوائد حول التبادل والتواصل من حيث سننهما وشروطهما وحروزهما . التعاوض

وحتى ندرك ذلك يكفي أن نعلم أن المفهومين ببعدي كل منهما لهما أصل واحد يحتكم إليه في الشروع الأربعة فرعي التواصل وفرعي التبادل: التعاوض .

فإذا كانت الوحدة مقصورة على الله وكان كل ما عداه مؤلفا من عناصر موصولة بلواحم بمقتضى شرائع أو سنن فإن تلاقيهما مشروط بالتعاوض البنيوي بينها .

شكل منها يأخذ بقدر ما يعطي ويعطي بقدر ما يأخذ وهذا التعاوض هو اساس البنية وكل انخرام فيه يخل بالبنية فيكون خروجا على شريعة التواصل والتبادل .

لذلك فيمكنني أن أسمي المنطق البديل من الجدل الذي تصور بديلا من منطق عدم التناقض بمنطق التعاوض العادل الموحد بين مقومات المؤلف من المتعدد .

فتكون البنية الأساسية لكل موجود مؤلف من عناصر هي بنية التواصل والتبادل بصنفيهما وهي جوهر كيان الترامز بين شكلهما الرمزي

ومضمونهما الوجودي .

وهذا هو موضوع بحثي في هذه المحاولة التي لا أدري متى تنتهي لأنها أحد الجداول التي تتشعب عن المحيط القرآني الذي لا ضفاف له ولا حد ولا نهاية.

شكل من تدبر القرآن يعلم أن من أهم ما يتعلق به التشريع القرآن ببعديه القانوني والخلقي يتعلق بمعايير التبادل والتواصل المعبرة عن أسمى خلق .

وبهذه المعايير أفهم دلالة "وإنك لعلى خلق عظيم" خطابا موجها للخاتم ومحددا المميز الأساسي للرسالة الخاتمة بوصفها نظاما قانونيا وخلقيا على علم .

لذلك فكل من يزعم الفصل بين الديني والسياسي أمرا ممكنا فضلا عن ادعائه ضروريا لنهوض المسلمين إما لم يقرأ القرآن أو هو يؤمن بسياسة المافيات.

الديني في القرآن هو حماية السياسي -تربية وحكما أي أخلاقا وقانونا-من تحرير له من تحويله إلى فنيات المافية التي تستعبد الناس بدل تحريرهم .

وذلك بتحريف التواصل والتبادل تحريفا يخل بشروط التعاوض العادل بجعل الكلمة للخداع والعملة للاستتباع بالسلطتين الروحية والسياسية المافيويتين .

وبهذا المعنى فهو استراتيجية توحيد تدرس استراتيجيات التفريق بين البشر إما بكنسية الاستعباد الروحي أو بسلطة الاستبعاد المادي للتحرر منهما .

وتلكما هما شرطا الإسلام: إعادة العلاقة المباشرة بين المؤمن وربه لتحريره

من استبداد الوسطاء ودور المؤمن في أمره لتحريره من استبداد الحكام .
خبرة الاختيار والعلاج

نعود لدراسة التواصل ببعديه المتعامدين: فهو تواصل بين البشر المتعاصرين والمتوالين وثمرته كل التراث الإنساني من الابداع العلمي والفني عامة.

وهذا التواصل بين البشر مداره ذاته والتواصل مع الطبيعة والتاريخ بتوسط مبدعات البشر الأداتية والمنهجية لعلاج علاقتهم بمحيطيهم الطبيعي والثقافي.

وبهذين التواصلين يمكن للتبادل بين البشر وبينهم وبين محيطيهم الطبيعي والتاريخ أن يحصل :

فأدواتهما ومناهجهما حصيلة تراكم خبرة الاختيار والعلاج .

فالخبرة الأولى مثلا في التبادل مع الطبيعة هي اختيار ما يؤكل وما لا يؤكل:

التمييز بين النبات المأكول والنبات السام مثلا يتطلب خبرة تتراكم +

ومناهج التعامل مع منتجات الطبيعة حتى دون تعويل معقد تتطلب تراكم خبرة لا يحصلها الفرد مهما عمر.

وهذا كله يوجب أن تكون وجود الجماعة شرط بقاء الفرد والنظام السياسي شرط بقاء الجماعة وهو في آن تربية وحكم أو رعاية وحماية:

مشروع دولة بالقوة.

وسلسلة هذه الشروط تجعل الكيان العضوي لا يقوم إلا بالتبادل مع الطبيعة المشروط بالتواصل بين البشر فتكون الثقافة الرمزية شرط الثقافة المادية.

علاقة التربية بالسياسة

التواصل بين البشر وبينهم وبين الطبيعة والتاريخ متقدم على التبادل لان ما يفرضه هو فشل التبادل مع الطبيعة الحاصل من دونه :

وتلك بداية السياسة.

وهي تبدأ تربية وتصبح حكما منظما خارج عملية التربية أو هي تتميز عنها بمجرد أن الوزع الذاتي غير كاف لحفظ العلاقات بين الناس دون وازع أجنبي.

وما كان البعد التربوي هو الأغلب على الدين (الوزع الذاتي بالمراقبة الإلهية) أصبح البعد الحكمي يبدو وكأنه هو الممثل للسياسي منفردا به .

لكن السياسي بحق هو الجمع بين البعدين التربوي والحكمي أو بين الوزعين الذاتي والأجنبي أو الباطن الظاهر فتكون السياسة دولة دنيوية وأخروية.

بغياب البعد الأخروي تتحول الدولة إلى دنيوية خالصة فتصبح خاضعة لمعيارين كلاهما يجعل الوازع الظاهر هو المسيطر وهو قوة الوازع الأجنبي والخداع.

الوجود الادماني وهذا البتر ليس هو إلا رد فضاء الروح اللامتناهي إلى فضاء البدن المتناهي وهو رد

يتوهم صاحبه أنه يستجيب للعقل فيقع في مستنقع الوجود الإدماني .

ذلك أن روح الإنسان لا يحده البدن ولا العالم بل هو يسبح في اللامتناهي حتى بأجنحة الخيال ولا ينغلق على المحدود إلا باستكمال إدماني يلهيه .

فالإنسان لا يمكن أن يهدأ في أي حيز محدود إلا إذا صار غارقا فيما يلهيه

عن احتباسه فيه كأن يصبح عبد الحاجة وتابعا لغيره فيكون متبوعه معبوده.

وعدم المكوث في الأحياز ولو بالخيال هو جوهر التواصل عندما يتجاوز أبعاده الوظيفية في التبادل ليصبح مطلوبا لذاته وجدان حياة وما يتعالى عليها .

فإذا تحرر مما يمسك به في التناهي والفاني والمحدود يدرك أنه في صلة مباشرة مع ما يتعالى عليهما حتى ببدنه لأن قيامه مشروط بالمعمورة وكل العالم.

فالبدن بالتشبيه مع شحن الهاتف لا يعيش إلا بالشحن المتوالي ما ظل حيا فيكون وكأنه دائم الرضاع من الأرض التي تمده بالطاقة وشرط بقاء الحياة.

وشروط البقاء ليست تبادلا للطاقة لقيام البدن فحسب بل هي كذلك تواصلا لقيام الروح : فالإدراكات محسوسها ومحدوسها تغذي الروح تغذية الأرض للبدن .

وهذا البعد الثاني من التواصل هو الذي يفقده الإنسان عندما يغرق في الفاني فيرد أسفل سافلين لأنه يصبح آكلا كما تأكل الأنعام: الحياة المبتورة.

تكلمنا على التواصل والتبادل ببعديهما المتعامدين في الوظائف المحققة لشروط مقام الإنسان في الدنيا وهما في هذه الحالة شرطا الاستعمار الأرض +

لكن التواصل والتبادل لهما وظيفة أسمى رغم كونها مشروطة بهذا المستوى الأول: إنها وظيفة تحقيق شروط الاستخلاف الذي هو غاية الاستعمار الأرض

يتواصل الناس فيما بينهم ومع العالم لتحقيق الشروط العلمية والعملية للتبادل الذي هو أيضا فيما بينهم ومع العالم وتلك هي شروط المقام في الدنيا .

لكن هذا المقام حتى في الدنيا ليس كافيا لأنه يتضمن بعدا متعاليا على الأداء الوظيفي للمقام العضوي إذ يطلب معناه الأسمى : هو ذوق جمالي روحي .

والذوق الجمالي الذي يشبه وميض روح متلقية لعالم أسمى من الوجود الدنيوي بدني ومتجاوز البدن فيجتمع في الوعي صلة المتناهي باللامتناهي الشاهدة.

وكل إبداع إنساني اصفاء لهذا الصدى وإبصار لهذا الوميض فيكون هذا التواصل مع العالم وما يسمو عليه هو المستوى الثاني من التواصل المحرر للأرواح.

وهذا المستوى الثاني من التواصل هو الخالد في كل ابداع علمي وفني وفيهما يكون الإنسان متعاليا على الطبيعة وصلا بين عالمي الثناء والبقاء .

وما حيرة الشباب إلا لسأمه معركة الديكة بين من قتلوا هذا المستوى الأسمى من التواصل سواء بتجميد الدين أو بتوثين العقل ؛ كلا الصفين بلا روح.

والخروج من هذه الحيرة لا يكون بالوجود الإدماني بأي تخدير مادي أو رمزي.

والدجل الصوفية إيهام بأن التواصل السامي ممكن من دون التواصل الوظيفي .

ذلك أن الأمم التي لا تحقق شروط الاستعمار في الأرض تصبح تابعة للحاجة ولربها الدنيوي فلا تتحرر من الفاني بل هي تغرق فيه كحال الشعوب التابعة.

ولهذه العلة فالاستخلاف أو التواصل السامي مشروط بالاستعمار في الأرض الذي يحرر الإنسان من التبعية للحاجة ولأرباب ما يسدها: وذلك هو الامتحان .

عبادة التابع في سد حاجاته لا تكون لله خالصة بل تكون لمن يقوم مقامه عنده لسيطرته عليه بسد حاجته:

وذلك هو مفهوم العبودية لغير الله أو الوثنية .

ولهذه العلة كان الاستعمار في الأرض بداية الاستخلاف وشرطه وهو جزء من العبادة إذا لم يتحقق يصبح هو الشغل الشاغل فيكون وجودا إدمانيا وعبودية

1-فيكون التواصل أصلا له في مستواه الوظيفي لخدمة التبادل المحقق للاستعمار في الأرض بعداه المتعامدان بين البشر ثم بينهم وبين الطبيعة.

وله في مستواه المتجاوز للوظيفي في التبادل من أجل الاستعمار الأرض بعدان آخران كذاك متعامدان للاستخلاف أو لتجاوز يضفي عليها معنى

العبادة.

والمستوى الأول يحرر من العبودية والثاني يحقق العبادة. الاسلام سياسة ودين

ولا إمكانية للعبادة من دون تحرر من العبودية التي هي جوهر الشرك: الإسلام سياسة

ودين . فالسياسة نظام يعالج شروط الاستعمار الأرض بالتربية والحكم والدين يعالج شروط الاستخلاف .

والثاني عبادة ممتنعة من دون الاول تحررا من العبودية.

وبهذا المعنى فالسياسة هي منظومة الوسائل التي تحقق منظومة الغايات.

والوسائل للتربية والحكم المحررين للإنسان حتى يكون جديرا بالاستخلاف: الدين.

والمعركة بين كاريكاتور التحديث وكاريكاتور التأصيل علتها تصور الأول الاستعمار في الأرض غنيا عما يتجاوزه والثاني الاستخلاف غنيا عما يعد إليه.

فإذا أدرك الشباب بجنسيه هذه العلاقة صار مبدعا لشروط الاستعمار الأرض علميا وفنيا مرحلة غايتها الابداع لشروط الاستخلاف غاية لمعنى وجوده.

وفي كل الأحوال فمن يتصور الاقتصار على شروط الاستعمار الأرض ممكنا يخادع نفسه لأنه يقع حتما في الوجود الإدماني حتى يهرب من حبسه الدنيوي.

فلا يكون قد تحرر من الدين كما توهم بل هو سقط في دين زائف هو الوجود الإدماني ماديا كان أو رمزيا ليعيش في فضاء افتراضي يلهيه عن مأساة وجوده.

فليس الإنسان مخيرا بين الدين واللادين بل بين دين يضفي المعنى على الوجود ودين يدمن على الهروب من بعدي حياته السوية؛ الاستعمار والاستخلاف.

والمحير في التواصل والتبادل هو حدوثهما أولا من حيث هما فاعليتان حيويتان تحصلان فعليا بما في كيان المتواصلين والمتبادلين من مشترك حيوي .

فيحصل بهما شبه التحام مباشر بين الإنسان والإنسان ثم بينه وبين الكون فيكون التواصل والتبادل حينها خاليا من الوسيط الرمزي لكأنه ظاهرة عضوية.

لكنهما يرتقيان فيحصلان بوسيط رمزي يقوي فاعليتهما وينميها وقد يقضي عليها إذا فقد الصلة بالمستوى شبه العضوي مما يكون الرمز بديل حامل من محمول .

وتجديدا للمستوى الرمزي وضعت نظرية رمز الفعل (العملة) رمز التبادل المجرد ونظرية فعل الرمز(الكلمة)رمز التواصل المجرد: وكلاهما ممثل للحي منهما . التبادل بالواسطة الرمزية

ولعل أفضل مثال أن الكلام الغزلي له ما للملامسات من تأثير على غرائز الإنسان بحيث تكون الأذن في هذه الحالة وكأنها البشرة الحاملة

للأحاسيس.

فما السرية انتقال التأثير الحي للملامسة في الجنس مثلا إلى كلام التغزل بين المتجاذبين في العلاقة الحميمة بحيث يكون الكلام ذا تأثير عاطفي؟

كيف يمكن للاندماج في قراءة رواية مؤثرا أحيانا أكثر من عيش المشاهد العاطفية الحية من دون واسطة القص في الرواية؟

من خالق هذا الأثر النفسي؟

ألا يشعر من يقرأ القرآن وكأنه ليس أمام نص بمضمون معين بل أمام سيناريو هو فيه المخرج الذي يبدع ما يحيل إليه من مشاهد فيسمو إلى عليين؟

ونفس هذا الأثر تشارك فيه العملة الكلمة: فالمال أيا كان تعينه المنقول أو غير المنقول يفعل بتعينه الرمزي - العملة - وكأنه سلطان مطلق ورمز الفعل .

والفعل هنا هو التبادل الحي بغير واسطة أو التبادل بالواسطة الرمزية بمعنى ترجمة المضمون المتبادل إلى أمر يقدر بقيمة ليقبل التبادل اللامباشر.

والتواصل اللامباشر بالكلمة والتبادل اللامباشر بالعملة سلطان رمزي مطلق للاستعمار الأرض وللاستخلاف: الشرط امتناع الزيف والغش في الثاني .

أهمية الصدق في التواصل والتبادل

ومثلما أنه لا سياسية) تربية وحكما (من دون الكلمة والعملة فكذلك لا دين من دونهما ولكن الكلمة والعملة مشروطتان بالصدق المطلق: لا غش ولا زيف .

ومن قرأ القرآن بتدبر يدرك القصد من "كبر مقتا عند الله" ومن "ويل للمطففين" فهما يثبتان أن الدين يحدد نموذج الاستعمار الأرض بقيم الاستخلاف .

ذلك أن التواصل من دون صدق هو النفاق والتبادل من دون صدق هو الغش والنفاق والغش لا يمكن أن يقبل بهما من تجاوز حصر الوجود في مستواه الأدنى

ومن فهم هذه العلاقة يفهم حتما العلاقة بين الرسالة الخاتمة ونظام مكارم الأخلاق : فمن يصدق في كلامه ويصدق في تبادله يحقق شروط التعاوض العادل .

وحينئذ يكون المرء الرقيب المطلق على نفسه وهو ما يسميه ابن خلدون بمجاهدة الاستقامة التي تلي مجاهدة التقوى فلا يفارقه الشعور بحضور الله معه .

إنها الدرجة الأتم من العبادة وهي في آن الدرجة الأسمى من التحرر من العبودية لأن الإنسان يكون طليقا لا رقيب عليه غير شعوره بحضور الله معه .

وما كان هذا الشعور هو الوازع الذاتي وكان ذلك ليس في متناول الكثير كانت الحاجة إلى الدولة التي هي الوازع الأجنبي بسلطان القانون مساعدا .

ذلك أن الوزع الذاتي النابع من الضمير هو شرط اطمئنان الناس بعضهم للبعض وهو المعروف لكنه ليس كافيا بسبب سلطان الغفلة والعجلة وبلادة الوجدان.

ودور السياسة وقائي بالتربية وعلاجي بالحكم .

فإذا فسدت الدولة فقدت هاتين الوظيفتين فيكون ما نراه في أمتنا من انحطاط علته الاستبداد والفساد .

وكل من يتكلم على السياسة أو الأدوات بمعزل عن الدين أو الغايات يكون ممن يعتبرون الاستبداد والفساد ذاتي لها وليس عرضيا بسبب أمراض النفس.

ج ت

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الالمانية

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الامريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية.

قضية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كوك عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي»

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المصادر فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية

في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة

بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية -- منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة -- محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة صونا للفلسفة والدين حرية الكمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلب في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية

أبو يعرب المرزوقي

التواصل والتبادل

التواصل والتبادل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

العلوم الزائفة من منظور ابن خلدون وابن تيمية 1 العقم العلمي والعقم الأدبي والعجز في الاستعمار في الأرض 4 طبيعة الأسلوبين العلمي والأدبي أداتي الخطاب القرآني 5

مصد ممي:

وعدت في الفصل الثالث من بحث التواصل والتبادل بعلاج إشكاليتي:

-2 وفشلها في تحديد العلاقة السوية بين وجهي وجود الإنسان أي حبط الأعمال .

وما علة زيفهما؟

ولم اعتبرها علة انحطاط الأمة وفقدانها القدرة على تحقيق شروط الاستعمار في الأرض بوهم الاستخلاف التعبدي؟

وهذا هو الفصل الرابع من البحث في التواصل والتبادل وشروطهما في العالم وفيما ورائه وسيليه الفصل الأخير البحث فيما ترتب عمليا على فشل النظر. العلوم الزائفة من منظور ابن خلدون وابن تيمية

كل من اطلع على مقدمة ابن خلدون يذكر أنه قد أشار إلى الكثير من العلوم الزائفة التي كانت سائدة في عصره والتي هي علة الانحطاط بالبديل الزائف .

وكل من عمق النظر في عرض ابن خلدون يجده قد أشار إلى علوم زائفة لم يصفها بالزيف صراحة لكنه وصفها بالعقم والامتناع وقدم منها بدائل باحتشام.

وبدائله منها هي مضمون المقدمة مضمونها الذي لم يصفه بكونه بديلا من

العلوم الإسلامية الزائفة تقية المشارك في الحكم بخلاف ابن تيمية المعارض .

ما يبرز في مواقف ابن تيمية المعارض نجده خفيا في مقدمة ابن خلدون المشارك في الحكم وصاحب الدهاء السياسي الذي ينظر للعلاج دون إقدام المعارض .

فهو ينفي علمية الكلام والفلسفة (في المقدمة) وينتقد بشدة الفقهاء (في ترجمته

ومقدمته هي منظومة العلوم البديل منها جميعا .

وما ورد فيها ضمنيا هو نفس ما نجده صراحة عند ابن تيمية الذي كانت مواقفه من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمتصوفة سر الحرب العامة عليه .

وبين أن كلام الرجلين مختلف بالأسلوب وبالمدخل إلى علاج الإشكاليات أيضا:

فابن خلدون قدم البديل العلمي من العلوم الزائفة لكن ابن تيمية اكتفى بالجدل الداحض لأوهام أصحابها .

واختلاف المدخل بل وتقابله هو أن ابن تيمية ينطلق من العقائد إلى الشرائع وابن خلدون بالعكس ينطلق من الشرائع إلى العقائد وذلك لاختلاف التعليل عندهما تعليل الانحطاط الذي آل إليه أمر الحضارة الإسلامية.

فابن تيمية يتصور تصحيح العقائد ضامنا لتصحيح ثمرة الشرائع أي إن

السلوك الظاهر محكوم بما في الباطن .

لكن ابن خلدون يرى بعكس ابن تيمية أن التربية والحكم هما المحددان.

لكأن المقابلة بينهما هي المقابلة بين البحث من منطلق علم النفس والبحث من منطلق علم الاجتماع. وكلاهما يقتصر على أحد المحددين الفردي والجمعي .

وبصورة أدق فإن كلا منهما يعتبر ما فضله مقدما على الثاني الذي لا ينكر دوره لكنه يعتبره تابعا للأول .

وفي الحقيقة فإن المحددين متساويا التأثير ومتبادلانه.

فالتواصل والتبادل ببعديهما في كلا المستويين المتعلق بالاستعمار في الأرض والمتعلق بالاستخلاف فيها لا يكونان سويين إلا بهذين المدخلين معا لتلازمهما في تفاعل متبادل دائم .

نريد أن نبين أن عدم هذا التلازم والتفاعل هو أصل لكل تزييف للنظر وللعمل وسنبدأ بتزييف النظر وكيف يتأصل ذلك في قاب ما حدده القرآن لمعرفة طبيعة البحث في حقيقته .

رأينا أن ابن خلدون عالج المسألة بأسلوب من شارك في الحكم والعلم البنائي الموجب وابن تيمية عالجها بأسلوب من شارك في المعارضة والعلم النقدي السالب .

سأحاول تجاوز الأسلوبين المنفصلين لأعالج القضية علميا وبصورة نسقية متحررة من تقية ابن خلدون ومما يتهم به ابن تيمية من "فظاظة" الجراح الغيور.

ذلك أن هدفي هو تعليم الشباب بجنسيه تعليما يحرره من العاجل لفهم شروط نجاته الكامنة دائما في الآجل الذي كان غياب اعتباره سر ضعف الأمة وعقم نخبها :

وهو ما يعاب على طريقتي التي تبدو معسرة بدلا من أن تكون ميسرة.

ولا شك أن الثورة بل بعدها المباشر والعاجل تعد حربا على الأعيان الماثلة أمام غضب الشباب بجنسيه فيغفلون عن الأخلاق العامة التي هي أصل كل الأدواء.

فبشار والسيسي في صف الأنظمة الفاشية والمجرمة ومولوهم في صف الأنظمة التي تدعي الإسلام سنية كانت أو شيعية شرط إمكانهم أخلاق العاجل العامة:

فلولا فساد معاني الإنسانية بمعناه الخلدوني لما كانت الجماعة قابلة لمثل هذا السلوك وصابرة عليه قرونا .

كل النخب (بأصنافها الخمسة) تأخذ العاجل بقوة وتترك الآجل الذي الوعي به يمكن من تجاوز اللامبالاة بالمآلات التي نراها تهدم أوتاد حضارة الأمة: العراق والشام ومصر واليمن .

كما نراها تسعى لتهديم ما بقي من الأوتاد في الخليج وفي المغرب بل وفي كل دار الإسلام.

فبهذا الموقف تنقلب كل القيم فلا تبقى مطالب الإرادة والعقل والقدرة الحياة والوجود مطالبها بل تستعيض النخب عنها بأشباهها فتبقى الأسماء دون مسميات:

الإرادة تابعة والعقل شارد والقدرة وهمية والحياة مجون وإدراك الوجود ورؤاه شعوذة إما باسم الأصالة أو باسم الحداثة.

واليوم أريد أن أتكلم على العقل وتزييف منتوجيه اللذين يتجاوز الإنسان بهما العاجل ليدرك مآلاته في الآجل فيكون سيد الطبيعة والتاريخ بالإبداع.

فتزييف منتجي العقل أي العلم أساس السلطان على الطبيعة والأدب أساس السلطان على التاريخ هو فساد إبداع قوانين الطبيعة وفساد إبداع نماذج التاريخ والحرية.

وقد سبق فبينت أن هذا الفساد علته قلب دلالة الآية 53 من فصلت والعمل بعكس ما طلبت من المؤمنين وقد حصل ذلك في جميع الأمم قبلنا بأقدار مختلفة .

كما سبق وبينت أن القرآن الكريم يجمع بين الأسلوبين:

1 - التحليلي للمثل (شرط العلم .(

2-والتأويلي للأمثال (شرط الأدب).

وإذن فالآية 53 من فصلت تتعلق بهما منهجين سويين إذا توجه صاحبهما إلى ما أشارت إليه بعكس ما قلب التوجه إليه في المرحلة المنحطة من تاريخنا الحضاري.

لذلك فكلامي اليوم على العقمين العلمي والأدبي وعجز النخب في تحقيق شروط الاستعمار في الأرض (عدم إبداع قوانين الطبيعة) وشروط الاستخلاف فيها (عدم إبداع قيم التاريخ). العقم العلمي والعقم الأدبي والعجز في الاستعمار في الأرض

والقرآن الكريم لا يتضمن قوانين الطبيعة (بخلاف وهم أصحاب الإعجاز العلمي بدل فلسفة النظر والبحث العلمي (ولا قيم التاريخ (بخلاف وهم أصحاب الحكم بالقرآن بدل فلسفة العمل والبحث العملي (بل هو يحدد ما وراءهما ليدل الإنسان على طريقهما وتأهيله ليكون مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

ففصلت 53 توجه الإنسان إلى المحل الذي يجد فيه ما يثبت أن القرآن حقيقة بوصفه رسالة خاتمة تجدد شروط تحقيق الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها .

لكن أصحاب العلم والأدب الزائفين عكسوا الوجهة فنظروا فيما لا يقبل تحقيق شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها وتركوا ما يقبله تحريفا للآية ١ لصريعة.

فالمطلوب فيها هو البحث فيما يريهم الله ليس في آيات النص القرآني بل في آياته الواردة في الآفاق والأنفس فضلا عن البحث عنها في الغيب المحجوب أعني في ذات الله وصفاته وفي علاقة الآفاق والأنفس بهما .

وكلام القرآن على آيات الله في الآفاق والأنفس يبين أنها رياضيات في الآفاق وأخلاقيات الأنفس . والأولى أساس الطبيعة والثانية أساس التاريخ.

وما جعلني معجبا بابن تيمية وابن خلدون اكتشافهما لهاتين الحقيقتين . » فابن تيمية هو أول من قال إنه لا علم يقيني إلا في المقدرات الذهنية أي الرياضيات والمنطق .

وهو القائل إن باقي العلوم تبع لهما أي إن العلوم الطبيعية ليست إلا علوما تطبيقية للرياضيات والمنطق على الظاهرات الطبيعية نماذج تفسيرية تحتكم إلى التجربة. وتلك هي علة اعتباري إياه قد تجاوز الفلاسفة القديمة التي كانت تعمل بما يشبه ذلك دون تأسيس لغياب نسبية هذه العلاقة في نظرية المعرفة المطابقة . فأساس هذه العلاقة عند ابن تيمية هو امتناع المطابقة فالنماذج الرياضية والخلقية تعد معايير مثالية لمعرفة تجريبية جوهرية النسبية والتكامل . وابن خلدون يقول مثله لكنه كان أكثر جرأة . لم يكتف بإدراك هذه الحقيقة بل طبقها فحدد الشروط التي تبين شروط علم التاريخ أو القيم الخلقية للعمران والاجتماع. ولعل الغزالي -رغم سخف من يتهمه بقتل الفلاسفة ممن تصورونها مضغ تراث يوناني أو أوروبي غير مستوعب الدلالة-قد أدرك هذه الحقيقة فحدد علاقة العلم والإيمان في مقدمات التهافت بمثال الفلك والرمانية والبصلة. طبيعة الأسلوبين العلمي والأدبي أداتي الخطاب القرآني فلنبين طبيعة العلم (مثل الطبيعة الرياضية) والأدب (أمثال التاريخ الخلقية) وبيان علل عدم الإبداع فيهما اقتصارا على ما دونهما بظنه ما فوقهما . فمن له دراية بنصوص القرآن الكريم لا ينكر أن كلام القرآن على العالم يتضمن: • وعنصرين إيمانيين من الغيب.

وأصل العناصر الأربعة هو آية القرآن وجودية.

١-فعنصرا الشاهد هما قوانين الظاهرات الطبيعية) أداتيه رياضية) ومناسبتها للحياة

2-عنصرا الغيب هما الخلق) الطبائع) والأمر(الشرائع) .

3-وعنصرا الشاهد من مجال العلم

4-وعنصرا الغيب من مجال الإيمان

5-والجمع بين الثاني منطلقا للبحث والأول موضوعا هو مطلوب الآية 53 من فصلت الذي أهمل.

وفي كلا العنصرين ما ينتسب إلى شروط الاستعمار في الأرض (العلم الرياضي بالطبائع) وما ينتسب إلى شروط الاستخلاف فيها) العلم الخلقي بالشرائع) .

وذلك هو الفرق بين العلم والإيمان:

1-فعلم الطبائع وقوانينها الرياضية يوجه القرآن الإنسان إليه بوصفه شرطا ضروريا للاستعمار في الأرض ..

و2-بهذين الشرطين الضروري وما يجعلهما كافيين يتوجه الإنسان إلى الآفاق والأنفس لمعرفة حقيقة القرآن رسالة خاتمة تحدد مثل الطبائع وأمثال الشرائع.

ومثل الطبائع رياضية وهي موضوع الإبداع العلمي شرط الاستعمار في الأرض .

وأمثال الشرائع خلقية وهي موضوع الإبداع الأدبي شرط الاستخلاف فيها .

وغياب هذين الإبداعين بهذين المعنيين هو الدليل الدامغ على تحريف العلم والأدب في حضارتنا وسبب انحطاطها والتحرر منهما شرط الاستئناف الفعلي .

وتلك هي الثورة التي ينبغي أن يؤمن بها الشباب لأن البداية التي توجهت

للعاجل - المطالبة بالحرية والكرامة-لا ينبغي أن تلهينا عن الآجل ؛ شروطهما .

1-فأدعياء الأدب يقتصر أدبهم على ظاهر وجودهم:

وصف أحوال نفسهم يعتبرونه إبداعا أدبيا وهو أدنى أشكال التعبير عن الوعي بالوجود لحصره في النفسائيات .

-2 وأدعياء العلم يقتصر علمهم على ظاهر مداركهم الحسية:

وصف ما يعتبرونه إبداعا علميا لا يتجاوز وصف ظاهر الوقائع وهو أدنى أشكال التعبير على القوانين العلمية.

وذلك سر انحطاط الإبداعين في حضارتنا .

وأدعياء تحرير العلم أو الأدب من هذين الظاهرين بتقليد ماضينا للتأصيل أو ماضي الغرب للتحديث يوثنون المثل والأمثال ويقتلون الإبداع بوثن الواقع.

تركوا الإبداع الرياضي لصوغ نماذج الطبائع والإبداع الأدبي لصوغ نماذج الشرائع أعني ما توحي به آيات الشاهد من مثل وأمثال وطلبوا الرجم بالغيب.

وبذلك زيفت العلوم الإسلامية الخمسة:

والنظر العقدي : كلاما وفلسفة

والعمل الشرعي : فقها وتصوفا

وأصبح الجميع يدعي العلم بالغيب ليكفر غيره.

وبذلك فالمفسرون كلاميا وفلسفيا وفقهيا وصوفيا لم يكونوا علماء بل أمراء

حرب باللسان الذي لا يهذب الوجدان بل يروضه على حرب الإنسان على الإنسان.

زيفوا كل العلوم:

فبدل علم طبائع العالم طلبوا علم طبيعة الخالق قبله وبدل علم شرائع التاريخ طلبوا علم شرائع الآخرة بعده فأضاعوا الدنيا مطيتها واستبدلوا عبادة الخالق بالعبودية للمخلوق .

ذلك أن من لم يحقق شروط الاستعمار في الأرض (كما بين ابن خلدون في المقدمة) لا يمكن أن يحقق شروط الاستخلاف فيها بل يصبح عالة على غيره فيكون عبدا له .

فمن يعجز عن سد حاجاته ويعجز عن السيادة عليهما يسود عليه غيره بأولهما فيكون عبدا تابعا له .

فما يزعمونه علما ليس إلا رجما بالغيب أضاع معايير الفصل بين الحق والباطل وبين الخير والشر وبين الجمال والقبح وبين الحرية والجبرية وفقد الوعي بالمتعالي .

والوعي بهذا الغياب هو شرط العودة إلى الصواب بفهم الآية 53 من فصلت:

فعلم آيات الآفاق والأنفس (الرياضيات والأخلاقيات) هو شرط الحرية والكرامة.

وعلم الآفاق والأنفس:

إبداع علمي (رياضي)يطبق على الطبائع وإبداع أدبي(خلقي)يطبق على

الشرائع ليكون الإنسان بحق مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها .

سيتوهم الكثير من المتأدبين بأني أقول بإخضاع الإبداع الأدبي للأخلاق بمعنى الحكم الخلقي المسبق ما يعني أنهم يجهلون دلالة مفهوم الخلقي :

فلا إبداع أدبي من دون أن يكون كلاما في علاقة الحر بالمضطر ومن ثم التعبير عن الاشرئباب لتجاوز الثاني إلى الأول.

وتصور الخلقي غير ذلك هو جهل بالخلقي في الإبداع الأدبي وهو جهل مناظر لجهل مفهوم الرياضي في الإبداع العلمي .

فنسبة الأدبي في الشرائع والتاريخ كنسبة العلمي في الطبائع والعالم.

-1 والعلمي في الطبائع والعالم رياضي أولا يكون

-2 والأدبي في الشرائع والتاريخ خلقي أولا يكون.

ومعنى خلقي هنا هو توسيع مجال الحرية والكرامة.

والرياضي هو توسيع مجال التحرر من الضرورة العمياء ببيان قوانينها التي تعلم مجراها فتحقق شروط التوسيع الأدبي للحرية والكرامة في التاريخ .

وبذلك فالأدب الرفيع يحرر الإنسان من الواقع الثقافي بالأمثال بتوسيع حرية الإنسان وكرامته والعلم الرفيع يحرر الإنسان من الواقع الطبيعي بالمثل .

الإبداع الأدبي تجاوز للواقع الثقافي والإبداع العلمي تجاوز للواقع الطبيعي بكرامة العبادة: الرياضيات حرية العقل والأخلاقيات حرية الإرادة.

وذانك هما فرعا الاشرئباب الإنساني نحو المتعالي شرط كل تقويم؛

فلا يمكن للإنسان أن يقوم الموجود إذا لم يشرئب لمنشود يجعل علاقته بالمطلق علاقة مباشرة مع الله. وهذه العلاقة المباشرة تجعلنا ندرك دلالة آيات الآفاق والأنفس بوصفها رياضية في الطبائع وخلقية في الشرائع ؛ إنها حقيقة القرآن نراها في آياته . خاتمة

لن يطمئن لي بال حتى يبدأ الشباب بجنسيه ثورة تمكن الأمة من استئناف دورها في العالم فشرع في العمل بما تطلب فصلت 53 فأبدع علميا وأدبيا . لهذا قبلت بأن أنزل لساحتهم فشرعت في الكتابة بأساليبهم المحدثة بمعونة مساعدي الأعزين ابني الأكبر وخطيبته فجزاهما الله خيرا وحفظهما للأمة.

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الأناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية

الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية. لأدمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الألمانية.

متن المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية.

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة

الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية.

تكوينية الوعي الإنساني والديني

(دروس فلسفة الدين ج02)

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأول عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مؤلفاته. مفهوم السببية عند الغزالي المقال الفلسفي منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو الرياضيات القديمة. الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر فقه العلم وممارسته - الإبستيمولوجيا البديل شفاء السائل لتهذيب المسائل لسيد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وحدة الفكرين الديني والفلسفي تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكالية تجديد أصول

الفقه. استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في حدر العولمة صونا للفلسفة والدين حرية التفكير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية. الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب استئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية

تصميم للأسماء والبيان -- (المدير التنفيذي: حدر مراس المرزوقي

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

علم الكلام، تكوينيته بشكليه القديم والجديد

حضارة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

30 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 7
الفصل الثالث 12
الفصل الرابع 18
الفصل الخامس 23

للأسماء وللبيان

الفصل الأول

كما أسلفت بل المحاولة السابقة أطمان قلبي لما اهتديت إليه من حل أقنعني شخصيا ولا أدعي السعي لأقناع غيري بما اقتنعت به في مسألة الصورة البشعة التي قدمت عن الله يوم الحساب لكأنه كائن سادي يتلذذ بتعذيب مخلوقاته في جهنم حتى باسم العدل جزاء لما فعلوا: والحل قرآني خالص كما سأزيد توضيحه .

فالمسألة في الآخرة تتعلق بما يشبه التنزيه الإلهي في مسألة العدل الإلهي في الدنيا . ففي الدنيا الغاية هي تنزيه الله عن الشر الغالب عليها . وفي الاخرة الغاية هي تنزيه الله عن السادية التي عرضت بها علينا للتخويف بلغ حد نفي الرحمة عن الله حتى بلغ الأمر إلى تبديل جلد لمزيد الحرق.

وكانت السبيل إلى الحل هي الوصل بين النوعين من التنزيه ؛ فلا يمكن أن أحمل الإنسان الشر) الظلم والعدوان (في الدنيا وأنزهه منه في الآخرة ولا يمكن أن أحمل الله الشر في الآخرة) التعذيب) وأنزهه في الدنيا . فكان الحل التلازم بين الأمرين . مسؤولية الإنسان هي اختيار مصيره في الآخرة .

فما يحصله من موجب القيم الخمس الدنيا خلال اختبار أهليته للخلافة بحرية الإرادة والمعرفة والقدرة والحياة والوجود من موجبات يصبح عين كيانه في الخلود في النعيم (الجنة) وما يحصله من سوالبها خلال نفس الاختبار يصبح عين كيانه في الخلود الجحيم ([النار): والنار هي ما يتلبسه

من إبليس.

ولست أدعي أن الامر في ذاته هو كذلك فالغيب لا يعلمه إلا الله . وقد أعطانا القدرة على الفهم المتناسق المناسب لما يجعلنا نرضى عن الله راجين رضاه عنا . فهو قد أذن بأن ندعوه بأي من أسمائه الحسنى التي لا تمثل تعددا في ذاته بل تعدد في تصوراتنا له بالإضافة إلى ما يجعلنا ناج إليه بالدعاء .

فالقرآن نفسه جعل علامة العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه هي تبادل الرضا (رضي الله عنهم ورضوا عنه) ولا يمكن أن يحصل ذلك إذا بقي في النفس شيء مما يبدو غير

لائق بأن نتصوره في الله من جعله وكأنه حاكم مستبد من حكام الدنيا وهو أرحم الراحمين.

ولا أخفي أني عانيت كثيرا من الرؤى السابقة.

خاصة وهذا الحل يحقق كل ما يمكن أن يعتبر مفيد ا من الصورة القديمة بمعنى الردع لمن لا يخاف الله إذ قد جعله دائما من منطلق تحميل الإنسان مسؤولية المآل الذي يختاره بأعماله التي هي عين مآله بعد انتقاله من عالم الفناء إلى عالم البقاء : جهز بحرية الاختيار ومن ثم فليتحمل مسؤوله الاختبار.

اخترت هذا المدخل لعلاج مسألة جوهرية في مراحل علم الكلام التي يمكن أن تقبل تجديدا لتصوراتنا عن الله دون الزعم بأنها حقيقة الله في ذاته . فلو كان يعترف بأن ما يقوله في الإلهيات كلام على تصورات

الإنسان وليس على الله ذاته لكان مقبولا شرطا للاطمئنان لما يدركه الإنسان دون إطلاق .

بعبارة أخرى فلو تحرر علم الكلام من نظرية المعرفة المطابقة التي ترد الوجود إلى الإدراك (ابن خلدون) فيتوهم أنه مقياس الوجود حتى الشاهد فضلا عن الغائب لأمكن الكلام على علم الكلام في الإلهيات سواء كان فلسفيا أو دينيا مما ليس منه بد حتى في حديث النفس لأن الإنسان لا تطمئن نفسه من دونه .

آفة علم الكلام ليس في كون الإنسان لا يمكن أن يستغني عن شيء منه بل في كون صاحبه يمنطق نظرية المعرفة المطابقة بمجرد أن يرد الوجود إلى الإدراك يصبح عابدا لتصوراته التي هي أوثان إذا اعتبرت وخاصة في الإلهيات عين حقيقة موضوعه فيكون الله مثلا عين تصور الإنسان له.

لكن إذا تحررنا من نظرية المعرفة المطابقة واعترفنا بأن الإنسان لما يتوجه إلى الله بالدعاء لا يستطيع ألا يكون له تصور ما هو ما يقصده عندما يختار الاسم الذي يدعوه به بحسب الدافع إلى الدعاء إما الغفور أو العفو أو الجبار أو أي اسم من الأسماء يطابق حاجة دافعة إلى نوع الدعاء فهذا حتم .

لكنه من الوجدانيات ولا يمكن أن يصح مادة لتعليم الغير وكأنه علم بحقيقة الله ناهيك عن جعلها سلطانا يفرض تصورات زيد على تصورات عمرو . وذلك هو معنى الوساطة التي تجعل القرآن مثلا لا يكون خطاب الله الموجه لكل ذات عينها بل يمر بسلطان الوسيط فتصبح تصوراته أوثانا يستعبد بها غيره.

وما أريد الكلام فيه هو مراحل هذه التصورات في التاريخ الإنساني من

منطلق المعادلة الوجودية التي سبق فبينت دلالتها وعناصرها . وهي بدورها من جنس التصورات التي تتكلم على تصورنا لذواتنا ولعلاقتنا المباشرة بالله وغير المباشرة به عن طريق الطبيعة والتاريخ وما ورائهما وصلا لهما به وبنا ء

والغاية هي دحض مسلمة هيجل الأساسية التي تؤول بها الغاية إلى أن الله ليس إلا تصور الإنسان له لأن الله نفسه يعرف نفسه في الإنسان الذي هو عين الروح الكلي المتعين في الإنسان بتوسط المسيح: فمحايثة الله في الإنسان بتوسط المسيح وسيطا ونيابته الكنسية وهذا الرد حول الدين والفلسفة إلى إيديولوجيا تكنيس العالم وتعريبه والأول هو شكلها الديني (يمينه) والثاني هو عينه ولكن في شكله المعلمن (يساره): لا فرق بين الحلين الهيجلي والماركسي لان كليهما يصوغ المسيحية الحلولية إما بشكل يحافظ على الكنسية أو بشكل يعوضها بالحزب الشيوعي وسيطا ووصياء

وما من أحد ينظر ببصيرة في سلوك المتحزبين بالمعنى السوفياتي والستاليني والتفتت الشرقي وشبه الطائفي في الاحزاب الشيوعية لا يجد نفس الظاهرات التي تعرفها الكنسية والفرق والطوائف الدينية في كل دين انحرف فأعاد الوساطة والوصاية أي ألغى ثورتي الإسلام؛ الحرية الروحية والحرية السياسية.

وسأنطلق من قلب المعادلة الوجودية أي علاقة الإنسان بربه المباشرة لأنظره مرحلتين قبلها ومرحلتين بعدها بمقتضى عناصرها: فقبلها الطبيعة والله وبعدها التاريخ والإنسان.

فتكون مراحل التصورات المنطلقة من هذه المعادلة مراحل حتمية يمر بها

وجدان الإنسان في فهمها وفهم القلب منها .

وسبق أن بينت في كلامي على العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة شرطا في قيامه العضوي لا تكون مباشرة معها أبدا حتى في نحلة العيش الأكثر بداوة أعني مجرد جني ما تنتجه الطبيعة من سد الحاجة الغذائية بل لا بد فيها من عادات وتقاليد ودور السلف عند كل خلف . ولا نستطيع تصور بداية مطلقة.

لذلك فشكل التصورات عما وراء الطبيعة ستكون مستمدة من التاريخ بمعنى أن الميثولوجيا هي الشكل الارجح كبداية لعلم الكلام المتعلق بالتصورات التي تظن حقيقة الأشياء المتصورة لأن نظرية المعرفة الاولى كانت قائلة بالمطابقة. علم الكلام الاول هو الميثولوجيا . والقطيعة معه تعكس فتقدم الطبيعة .

وحينها ننتقل من الميثولوجيا ذات النموذج التاريخى إلى الميثولوجيا ذات النموذج الطبيعي . وهما المرحلتان الأوليان في صوغ ما يتصوره الإنسان دينا مطابقا للعلاقة المباشرة بالله أو بالآلهة التي تكون إما في شكل تاريخ وكأن الآلهة مثل البشر تتوالد وتتحارب ولها ما للبشر من الهموم.

أو لكأنها قوى طبيعية تتصادم وتتفاعل بما تتفاعل به القوى الطبيعة التي تصبح أوثانا تعبد مثل الريح والبرق والرعد ثم يجمع بين الامرين فيكون لكل ظاهرة طبيعية إله يحمل اسمها كإله البحر وإله الأنواء إلخ. . وهو المعلوم من الميثولوجيا. وكل ذلك خلط بين التصور والحقيقة برد الوجود إلى الإدراك.

وتكون نهاية المرحلتين الاوليين إما إلى الوحدانية المطلقة أو إلى الواحد

فوق الكثرة من الأوثان التي هي في آن آلهة حالة في قوى طبيعية ومستعملة لها وهما المرحلتان المتقدمتان على قلب المعادلة الوجودية أو العلاقة المباشرة بين الله والإنسان في تصور الإنسان لها وليس في حقيقتها الغيبية.

وهذه الحال في الكلام قبل أن تحصل القطيعة لما صار يسمى فلسفة أو محاولة الخروج من التعبير الشعري عن هذه التصورات إلى المعالجة العلمية للطبيعة والتاريخ أو بصورة أدق للتمييز بين القوى الطبيعية بوصفها خاضعة للضرورة والقوى الإنسانية بوصفها خاضعة للحرية.

ومذئذ بدا الصراع بين الكلام بوصفه يعرف نفسه خطابا لاهوتيا والفلسفة بوصفها تعرف نفسها خطابا عقليا ثم صار للفلسفة لاهوت عقلي وللكلام فلسفة لاهوتية وظل الأمر كذلك إلى أن أخرج الرسول الخاتم مفهوم الوحي والعقل من التنابة بين سبيلين إلى تصور الحقيقة مع نفي نظرية المطابقة.

لكن تحرير الإنسان من نظرية المعرفة المطابقة بمعتقد الغيب الذي أصبح العلم الإنساني بمقتضاه غير محيط ما يجعل الإيمان بالمطابقة مستحيلا لم يحل دون هذين النوعين من اللاهوت الكلامي واللاهوت الفلسفي من البقاء والصراع حول ما يزعم من تعارض بين الإيمان والعلم ورد الأول إلى الثاني .

وما حصل من ذلك في الحضارة الإسلامية منه ما هو سابق على وجودها ومعاصر لمراحل ازدهارها ولكن الأهم منه هو ما كان لاحقا ويفسر النقلة من الكلام القديم إلى الكلام الجديد وما ننوي الكلام فيه حتى نتبين الأبيض من الاسود من مما يدور حوله من لغط قبل مواصلة العلاج لا بد

من الإشارة إلى أن الحل الذي رضيت عنه لمسألة ذات الله التي هي من الغيب والتي لا أتكلم فيها ومثلها الكلام اليوم الآخر في ذاته جزاء وعقابا لا ينبغي أن يفهم التمييز فيه بين كونه تصوري الذي يطمئن عقلي ولا يعاكس عقيدتي أنه من جنس قول ما بعد الحداثة.

فالقول بأن العلم كله سرديات من جنس الأدب ليس له مرجعية وراءه وإن كان يقبل الفهم على أنه لا ينافي الإيمان بالغيب كالقول السوفسطائي الذي يدعي أن الوجود لا يوجد وإذا وجد لا يعلم وإذا علم لا ينقل فلا يتناءى مع الإيمان بوجود ما لا يعلم فإن الغالب عليه النيتشوية ونفي الماوراء ٠

فيرد إلى الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه ٠ وليس ذلك قصدي بل قصدي أن العلم الإنساني غير محيط وأن الغيب موجود حقا. فالعلم مهما بلغ لا يمكن أن يرد إليه الوجود فيتطابق معه ومن ثم فعلمنا ليس إلا علما بإضافة الموجود إلينا في حدود الممكن ٠ وإذن فما يقال عن الله هو من هذا الجنس.

والفرق شاسع بين الرؤيتين : فهذه تؤمن بوجود الحقيقة وتعترف بأن علمنا بها لا يطابقها مطابقة مطلقة لما فيها من الغيب ولمحدودية مداركنا وهو ما يتبين يوما بعد يوم حتى في

الفصل الثاني

علومنا الوضعية ومن باب اولى أن يكون ذلك كذلك بل وأكثر في علومنا الروحية التي هي وجدانية وسر الإيمان الملازم للوعي ٠

فلا يوجد علم وضعيا كان أو وجدانيا لا يؤمن بأن علمه يبقى في دون موضوعه مهما اقترب من الاحاطة الإدراكية به حتى إن هوسرل اعتبر ذلك هو معنى التعالي أعني أن الموجود الخارجي يبقى دائما خارجيا وما في الأعيان يبقى دائما غير ما في الأذهان عند أي إنسان في كل الأزمان .

وهذا الفرق بين نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة ونظرية المعرفة القائلة بعدمها . والقول بأن أنساق المعرفة سرديات قد يعني أنه قائل بالنوع الأول أو بالنوع الثاني والغالب عليها القول بالنوع الأول (رورتي) وهو قول نيتشوي لأن السرديات تكون بهذا المعنى مجرد إبداع فني ليس له مرجعية خارجية

الآن وقد وضحت ما أقصده بأن ما يريحني للخروج من مآزق فهم الوصف القرآني للعذاب بعد الحساب الأخروي وما استبشعه من تصوير للرحمن وكأنه مثل ملوك الأرض يعذب بلا رحمة مع الاحتراز بأن رؤيتي ذاتية بإطلاق ولا يمكن أن تصبح عقيدة لغيري فإني سأمر بعلم الكلام الجديد وكيف حصل .

فما يحصل يوم الدين هو ما تجمع في الاختبار الدنيوي فيصبح الحال الدائمة التي يخلد عليها صاحب الحصيلة؛ فمن نجح في اختبار أهلية الاستخلاف يخلد في الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال ومن يفشل فيه يخلد في سوالبها أي في عبوديته للشيطان والباطل والشر والقبح والذل . وحاله نار الشيطان .

وذلك هو معنى الفرصة الثانية التي كانت رهانا على أبناء آدم وضدهم ينتهي بنتيجة الرهان واختبار الاهلية للخلافة ويكفي تدبر الآيات التالية: آل عمران

154) الاختبار) والإسراء 61-65 والاعراف 11-18 للرهان حول نتيجة الفرصة الثانية بعد العفو على آدم وذريته التزاما بالأعراف .172-173

1 ين 0 ع 2 ين 2 تصور لا يدعي تجاوز البحث عن حلول ذاتية في تناسق صاحبها الروحي بين علمه بالشاهد وإيمانه بالغيب بل كان يزعم أن ما يحقق التناسق في ذاته حقيقة مطلقة هي العقائد التي ينبغي ان تفرض فهما وحيدا للقرآن والإسلام .

فهذا هو ما اعتبرته آل عمران 7 دليل مرض القلب وابتغاء الفتنة وهو ما حاول ابن تيمية وابن خلدون تخليص المسلمين منه بلا جدوى ولا زلت تسمع اليوم بعض الادعياء يعودون إلى الكلام فيحيون الفتن والاقتتال بين الفرق بدعوى صوغ العقائد صوغا ينبغي أن يفرض لكأنه أبلغ من القرآن في صوغها .

وظل الامر كذلك عند المسيحيين بعد أن انحطت الحضارة الإسلامية وتواصلت الحضارة الغربية في الانتقال المتدرج خلال مرحلتين في العلاقة بين الكلام والفلسفة بمقياس نظرية المعرفة المطابقة ثم غير المطابقة:

1 . تغلي الفلاسفة عن رد الديني إلى الفلسفي (ديكارت)

2 تجاوز نظرية المطابقة (كنط) .

وكانت حصيلة المرحلة الديكارتية أو تسليم الفلاسفة بأن الدين له ما به يتجاوز العلاج الفلسفي فنتج عن ذلك سقوط كل محاولات التوفيق الجنيسة لما كان عندنا وأصبح ذلك مجرد منظومة عقائد ([دوجم) تعليمي بسلطة الكنيسة ولا يمكنه أن يدعي الاستناد إلى الفلاسفة: بداية موت

اللاهوت العقلي .

لكن المرحلة الكنطية هي التي مثلت الضربة القاضية للاهوت العقلي رغم أنه كتب الدين في حدود العقل بمجرده . ذلك أن هذا المصنف يعني ما يعنيه تأسيس الاخلاق على المسلمات الثلاث لاستعمال العقل النظري عمليا أعني وجود الله والحرية وخلود النفس وعنها يترتب وجود اليوم الآخر.

وأساس الموت التام لعلم الكلام القديم هو نظرية المعرفة غير المطابقة بمعنى أن العلم الإنساني العقلي والفلسفة لم يعد لهما مزاعم القول بأن ما نعلمه من الوجود يمكن أن يرد

إليه الوجود أو بمصطلح ابن خلدون بأن الوجود يرد إلى الإدراك بل أصبح الإدراك العلمي لا يتجاوز ظاهر الوجود .

فحصل امران يبدوان متناقضين لكنهما متكاملان: 1-الإيمان أصبح ممكنا لأن شرطه أنه يتعلق بما لا يبقى الاستدلال العقلي عليه غير ضروري بل وضار به لأنه يرده إلى ظاهر الوجود في حين أنه إيمان بما يتعالى على الظاهر وخاصة بالغيب: إذ هو يعني الإيمان بالحقيقة والاعتراف بعجزنا عن علمها .

ثم 2-والإيمان نوع ثان من المعرفة الوجدانية التي تطابق أعماق كيان الإنسان الذي يؤسس لاستعمال العقل النظري استعمالا عمليا يؤسس الأخلاق على تجربة روحية مختلفة تماما عن التجربة الطبيعية التي تتأسس على الضرورة: تتأسس على وجدان الحرية والحقيقة والخير والجمال والجلال ونميزها عن سوالبها .

ولذلك ففي النهج الكنطي كان لا بد أن يكون نقد ملكة الحكم بداية ممكنة لعلم كلام جديد من جنس تجربة كيركوجارد لو لم ينهه الحل الهيجلي بصنف آخر من كلام يجمع بين الفلسفي والديني على منوال ما كان عليه في القرون الوسطى باستعادة نظرية المطابقة وبوضع منطق الجدل فجعل الفلسفة والدين كلاما .

بعبارة أوضح:

1. كنط فتح الباب للوجوديات المؤمنة الفردية التي تنطلق من التجارب الوجدانية وفيها لتجربة الجمال والجلال الأول (من نقد ملكة الحكم (

2. وهيجل فتح الباب للدنيويات التي تنطلق من نفس التجارب ولكن بوصفها جمعية متعينة في التاريخ الروحي والسياسي للإنسانية) أرواح الشعوب).

وبإيجاز فيه إخلال دون شك: يمكن القول إن علم الكلام الجديد هو بالأساس الوجوديات بنوعيها المؤمنة والملحدة والدنيويات بنوعيها الهيجلي والماركسي . والهيجلي هو الليبرالي والماركسي هو اليساري . والأساليب الاربعة في الكلام لم تعد تميز بين الديني والفلسفي وبين الدنيا وما وراءها : تلك جدتها .

-الفصل الثالث- وال مسمس م م سات

1 الفرق بين الوجوديات بنوعيها والدنيويات هو كالفرق بين الوجداني الفردي والوجودي الجمعي .

2 ثانيا الاشتراك بينهما في عدم المقابلة بين دنيا وآخرة أو لنقل إن الآخرة

لم تعد أمرا موجودا أصلا لكأن المقابلة بينهما تحولت إلى مقابلة ظاهر الوجود وباطنه .

وقد يكون التعبير الأوضح عن هذه المقابلة تعبير هيدجر رغم إلحاده عن الوجود الحقيقي في أعماق الذات ووجدانها والوجود الخارجي الذي يشبه دلالة الدنيا بالمعنى القرآني : لهو وظاهر ومن الوجود الذي لا يساوي جناح بعوضة بالقياس إلى حقيقة الوجود الذي هو الحضور الدائم للعلاقة بين المؤمن وربه .

الفصل الثالث

وصلنا الآن إلى بيت القصيد ؛ فالكلام القديم نهايته مع كنط يمكن تمييزه يكون مركزه الله . والكلام الجديد من كنط فنازلا مركزه الإنسان . فالأول الكلام اللاهوتي أو ثيولوجيا والثاني الكلام الناسوتي أي انثروبولوجيا الوجوديات مؤمنها وملحدها والدنيويات هيجليها وماركسيها: رؤية الإنسان لذاته .

والانتقال من المركز الأول إلى المركز الثاني يجعل من كان في موقع الذات يتحول إلى موقع الموضوع ومن كان في موقع الموضوع يتحول إلى موقع الذات . ففي الكلام القديم كان الله هو الذات والإنسان هو الموضوع وفي الكلام الجديد انعكس الأمر فصار الإنسان هو الذات والله هو الموضوع .

ويوجد بين المواقف الاربعة (اثنان وجوديان مؤمن وملحد واثنان دنيويان هيجلي وماركسي (وسط متحرر منها جميعا وفيه منها بعض شيء هو

الموقف النيتشوي الذي هو في آن لا واحد منها ويبدو وكأنه مشروط بها لما فيها من سوالبها فلا هو إنسان ولا هو إله ولا هو مؤمن ولا هو ملحد ولا هو ليبرالي ولا هو يساري.

لكنه في آن إنسان إله صفته الأساسية الخلق والإبداع لأن الوجود كله إبداع فني وهو من ثم مؤمن وملحد دينيا وليبرالي ويساري دنيويا وفي الجملة هو ثورة على كل القيم المعتادة التي تقبل الرد إلى المسيحية والافلاطونية كما يعرف نفسه هداما بمطرقته لكل الآلهة بشرط ألا يهدم نفسه إنسانا إلها .

وهذه المواقف الخمسة هي شروع علم الكلام الجديد . لكن لا بد من العودة إلى ما بدأنا به . فالقديم كما رأينا له مرحلتان قبل قلب المعادلة الوجودية الذي هو العلاقة المباشرة بين الله والإنسان . وسترى أن علم الكلام الجديد له كذلك مرحلتان بعد هذا القلب نفسه ومدارهما عكس مدار القديم .

مدار علم الكلام القديم بمرحلتيه هو العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة والتاريخ: ويمكن القول إن المرحلة الأولى هي الميثولوجيا ذات النموذج التاريخي (الأوائل نموذجا

تعالم الآلهة) والنموذج الطبيعي (نظام العالم هو عينه عالم الألهة): الكلام مصدره ألغاز العلاقة العمودية وقيام الإنسان .

أما علم الكلام الجديد فله مثل القديم مرحلتان ومداره العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ وبينه وبين الطبيعة . والمرحلتان ميثولوجيتان كذلك ولكن بمعنى ثان لأن العلاقة الأفقية تتصل بالتواصل وليس بالتبادل. والقصد أن

الأمر يتعلق بالقيام الروحي في مبدعات البشر التي عالجت القيام العضوي .

لم يعد الأمر متعلقا بأسرار الوجود في الطبيعة والتاريخ وما بعدهما بل بأسرار ما جهز الإنسان به لعلاجهما أعني النظر والعقد في المعرفة والعمل والشرع في الممارسة. وحتى أيسر فهم الامر فانقل إن المدار الأول كان علاقة الإنسان المادية بما وراء الطبيعة والتاريخ والثاني صار علاقته الرمزية به .

فلكأن كل ما كان ينسب إلى الله من فاعلية وخلق وإبداع بوصفه ما وراء الطبيعة والتاريخ صار ينسب إلى الإنسان بوصفه ما وراء التاريخ والطبيعة. وما كان يدرس بوصفه ألغاز اللاهوت صار يبحث بوصفه ألغاز الناسوت . وما كان يدرس بالانثروبومورفيا صار يدرس بالثيومورفيا . وكلاهما أسقاط .

فالانثروبومورفيا هي تصور الله بتشبيهه بالإنسان . والثيومورفيا هي تصور الإنسان بتشبيهه بالله. وفي النهاية العمليتان هما مرحلتان في تصور الله بالإنسان ليصبح تصورا للإنسان به . ومن ثم فنحن لم نخرج من العلاقة المباشرة بين الله والإنسان وكأنهما في وضع التمانع: وضع هذا نفي ذاك .

والحل القرآني يحرر الإنسان من هذه العلاقة التمانعية بين الله والإنسان بنظرية الخلافة. فالعلاقة المباشرة بينهما هي علاقة الخليفة بالمستخلف . وهي علاقة بين سلطتين مطلقة ونسبية من حيث الصفات وخاصة في ما يسميه علم الكلام بالصفات الذاتية الخمس: الوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة

فهي صفات مطلقة عند الله ونسبية عند الإنسان؛ فالله مريد بإطلاق

والإنسان بنسبية والله عالم بإطلاق والإنسان بنسبية والله قادر بإطلاق والإنسان بنسبية والله حي بإطلاق والإنسان بنسبية والله موجود بإطلاق والإنسان بنسبية. وهما متواصلان بعلاقة الاستخلاف النظر والعقد وفي العمل والشرع.

فيكون قلب المعادلة الوجودية (الله-الطبيعة) (الله-الإنسان) (التاريخ-الإنسان) التي سبق فشرحناها في غير موضع أو العلاقة المباشرة بينهما) الله - الإنسان) متعينة كذلك في العلاقة غير المباشرة ما تقدم على) الله الإنسان) وما تلاها في المعادلة أو هي الماوراء في الحالتين وبنية الوعي الإنساني .

ولذلك فليس بالصدفة أن كانت الميثولوجيات أو محاولات الإنسان فهم الغاز قيامه العضوي في الميثولوجيتين الأوليين وفهم ألغاز قيامه الروحي في الميثولوجيتين الأخرتين والجمع بين نوعي الألغاز في الرؤية النيتشوية للإنسان الإله المبدع للأكوان كلها إذ عنده لا وجود لما وراء هذا الإبداع الفني .

وهنا يكمن الفرق: فهذا الموقف النيتشوي والذي هو أساس ما يسمى بما بعد الحداثة هو النوع الثاني من القول بالمطابقة لأن نفي ما وراء المبدعات (الإنسانية: واضعها بين قوسين لأن الإبداع هو في آن مبدع ذاته وليس له ذات وراءه هي الفاعل (قول بمطابقته لذاته ولا يوجد غير هو وراء لمضمون الوعي .

فعندما تنفي المطلق وراء النسبي يبقى النسبي وحده فلا يكون نسبيا بل يصبح هو المطلق . وهذا هو المعنى النيتشوي لنفي الماوراء . وهو في

الحقيقة مسبوق . فجوهر فلسفة هيجل تقول بوحدة الوجود ولا تذهب إلى حد الوحدة المطلقة فليس قصده أن الوجود الخارجي من وهم الإنسان بل الروح المطلق متعين فيه .

ومعنى ذلك أن هيجل يلغي الثنائية في ما سميناه لب المعادلة) الله-الإنسان) معتبرا الله هو الروح المطلق المتعين في الإنسان الذي هو تجليه بوصفه الكلي المتعين وهو إذن روح العالم

الذي هو تجليه في الطبيعة والتاريخ ولا يوجد شي ء وراء الطبيعة و التاريخ كالمقابلة بين الدنيا والآخرة .

فلكأن الإنسان شيشرة العالم لأنه الروح الكلي المتعين بشرط أن يكون مسيحيا لأن الروح الكلي تعين بالمسيح ومن ثم فالإنسان لا يكون إنسانا ما لم يؤمن بالمسيحية . ولولا إيماني بأن هذا الفهم للدين هو سر كل ما تعاني منه الإنسانية لما نقدت فلسفته الدينية حتى نفهم الفاشيات الغربية بنوعيها .

فهذا التصور للإنسان يعود في النهاية إلى الرؤية السوفسطائية التي تجعل الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه ولا يوجد ما يتعالى على إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده وهو بالضبط القصد بالفاشية سواء كانت ليبرالية بالطريقة الامريكية التي يبشر هيجل أو بالطريقة السوفياتية يبشر ماركس .

ولذلك فكلاهما كان مدافعا عما يسمى المهمة التحضيرية الاستعمارية وبالعولمة المادية التي ليس وراءها من قاض غير التاريخ المحكوم بمنطق القوة أو بمنطق التاريخ الطبيعي . وفي الظاهر يبدو المفكران وكأنهما يسعيان لجعل المثال واقعا لكنهما في الحقيقة اعتبروا الأمر الواقع مثالا وهو

سر الفاشية.

وكما هو معلوم وكما أثبته في مقدمات الترجمة فهيجل عاد إلى القول بالمطابقة وإعادة النظر في النقد الكنطي وخاصة في ما يتعلق بأدلة وجود الله التي هي سر تغييره نظرية القضية الجملية لتغيير مبادئ المنطق التقليدي الثلاثة الهوية والتناقض والثالث المرفوع ليعيد تأسيس اللاهوت العقلي .

وبعبارة تقريبية يمكن القول إن وضع منطق الجدل كان السبيل الوحيدة للخروج من معضلات المواقف الاعتزالية في تقاليدنا الفكرية: فلا يمكن الخروج من مثنوية الكلام الاعتزالي -أو من مجوسيته -من دون التحرر من المنطق الارسطي بوضع مبدأ وحدة المتناقضين في ثالث موضوع وليس مرفوعا .

فبفضل هذا الحل مثلا يمكن القول إن الإنسان خالق لأفعاله بالمعنى الاعتزالي الذي يبدو غير ممكن بالمنطق الأرسطي لأن يؤدي إلى وجود إلهين لكنه يصبح ممكنا بالمنطق الهيجلي لأن وحدة المتناقضين ممكنة فلا نحتاج إلى ذاتين فاعلتين كما يحاول أصحاب الكسب البحث عن مخرج من المثنوية.

وأختم هذا الفصل بالاعتذار للقراء عن تعقيد المسألة وعدم الإطناب في شرحها بما قد يساعد على تيسيرها لان كل عنصر من عناصرها قد يتطلب المزيد من الجزئيات التي تغرق الباحث فلا يرى الجوهري ويبقى في شكليات اكاديمية ليس هذا محلها وبعضها وارد في مقدمات ترجمة فلسفة الدين لهيجل .

الفصل الرابع

ولا بد هنا من مقارنة سريعة للعلاقة بين أفلاطون وأرسطو ودورهما بالنسبة إلى الفكر القديم دينيه وفلسفيه وبين كنط وهيجل ودورهما بالنسبة إلى الفكر الحديث دينيه وفلسفيه لأن ذلك من شروط فهم العلاقة بين اللاهوت العقلي في الفكر الديني واللاهوت العقلي في الفكر الفلسفي بصورة عامة .

ومعنى "بصورة عامة" تعني في آن ما يندرج فيه الفكران الديني والفلسفي عندنا إيجابا وسلبا. فهو يندرج فيه إيجابا بالانتساب العام إليه لأني لا أسمي فكرا ما كان خصوصيا لحضارة دون حضارة وفي ذلك أختلف مع من يعتبر أهمية الفكر في خصوصيته لكأنه لا يميز بين الفكر والفلكلور الشعبي .

ولا بأس من الإشارة هنا إلى أن الكلام في البعد البراجماتي أو التداولي في الفكر لا يعني الخصوصية في شيء فالتداولية الفكرية هي تداولية الجماعة العلمية التي هي كونية بالجوهر. وهي تتجاوز المتعاصرين إلى المتوالين فما من علم أو فلسفة تتقدم إلا بعوار أحياء المبدعين أمواتهم في العلوم والفنون.

والوجه السلبي في هذا الاندراج في الفكر الإنساني المتجاوز للخصوصيات هو مساهمته في تجاوز ما تقدم عليه والأعداد لما تلاه بصورة ذات دلالة أعني بإحداث منعرج أشبه بالذي أحدث بارمينيدس وهو منعرج سعى إليه سقراط واهتم به أفلاطون لكنه لم يوصله إلى ما أوصلته إليه المدرسة النقدية.

وتلك هي علة اهتمامي بهذه المدرسة) الغزالي وابن تيمية وابن خلدون) من دون قصد الرد على ما ادعاه هيجل في تاريخه للفلسفة (لا تمثل دورا كيفيا (وكان فيه معذورا لأن اطلاعه على الفكر الإسلامي والعربي كان مقصورا على مراجع قليلة ولم يكن من بين من ورد فيها ابن تيمية ولا ابن خلدون .

وقد تكلمت في الامر في غير موضع ويكفي التذكير بالزبدة؛ فأول من بدأ التمييز بين الوضعي من العلم والكلام في ما وراء الوضعي منه وأول من شكك في إمكانية المطابقة في

نظرية المعرفة وأول من صاغها بصورة لا مراء فيها هم فلاسفة المدرسة النقدية الثلاثة؛ الغزالي وابن تيمية وابن خلدون .

لكن المنعرج لم يكتمل إلا عند ابن خلدون لما قلب العلاقة بين الطبيعي والإنساني من العلوم فصار ما بعد التاريخ عنده شاغلا موقع ما بعد الطبيعة دور العلم الرئيس المؤطر لكل نظر وعقد ولكل عمل وشرع وهو ما كان يأمله سقراط وحاوله أفلاطون وعطله أرسطو الذي فضل ما بعد الطبيعة لهذا الدور.

وكان أرسطو في عصره على حق لأن القطيعة مع الميثولوجيا التي أحدثتها الفلسفة في الظاهر لأن الفلسفة هي بدورها ميثولوجية عند أفلاطون أكثر ولكنها حتى عند أرسطو لأن نظام العالم الفلكي فيه شيء من الميثولوجيا التي بلغت الذروة من بعدها عندما أصبح الأفلاك ذات أرواح وعقول محركة بالجاذبية.

فإله أرسطو -في الميتافيزيقا - محرك لا يتحرك وهو يحرك بالجاذبية

والمتحركات تتحرك بالشوق الناقل لما هو موجود بالقوة في موادها انجذابا لإلهه الذي لا ينشغل إلا بنفسه ولا يعلم سواها . وما ما قصدته عندما تكلمت على آلهة الميثولوجيا والإله الواحد المقيسة على البشري الفصول السابقة.

لكن قطيعة ابن خلدون كانت حاسمة. فما كان ليثبت نسب التاريخ إلى الحكمة لو لم يكن يعد الكليات التي تعتبرها الفلسفة كائنات تاريخية وحصيلة التراكم المعرفي سواء كان من المقدرات الذهنية أو من الخبرات التجريبية) ابن تيمية) وليست كما يظنها الفلاسفة في عصره ثوابت لا تاريخية وصور الموجودات .

ولهذه العلة كتبت ذات مرة أن نسبة أرسطو إلى نشأة علوم الطبيعة هي عينها نسبة ابن خلدون إلى نشأة علوم الإنسان . فمبدأ علوم الإنسان كانت الفلسفة اليونانية لا تعترف به بل هي ترد العلوم العملية إلى العلوم الطبيعية: فالتاريخ يتعلق بالعرضيات وليس بالجوهريات ومن ثم فهو ليس علما أصلا ء

لن تجده في منظومة العلوم الفلسفية لأنه كما قال أرسطو عنه في كتاب الشعر أقل قربا من الكليات من الشعر الذي يتكلم بعن الكلي الممكن والفلسفية في الكل الفعلي لكن التاريخ يتكلم في الجزئي الاتفاقي أو الذي يحدث عرضا وبتلاقي الصدف ككل عرض غير ذاتي (آسف مضطر للاصطلاح الأرسطي .(

ولهذه العلة فمقدمة ابن خلدون من حيث الدور الأبستمولوجي في تأسيس علوم الإنسان تناظر التحليلات الأواخر في تأسيس علوم الطبيعة. ذلك أن

ابن خلدون أثبت فيها أن التاريخ المديد غير التاريخ الذي كان أرسطو محقا في إخراجه من الفلسفة. والتاريخ المديد هو أساس كل علوم الإنسان.

وهو يتعلق بالتحولات الكيفية التي تمثل إطار التأويل لأحداث التاريخ القصير دلالات ومعان . ولا يمكن فهم ذلك من دون أن تصبح الكليات هي بدورها تاريخية لأنها حصيلة تطور المعرفة والخبرة وليست قائمة بذاتها صور الموجودات . ولا يمكن أن يحصل ذلك لو كان يقول بنظرية المعرفة المطابقة.

فمن يدرس التحليلات الأواخر التي وضع فيها أرسطو شروط تطبيق التحليلات الأوائل على الوجود الخارجي يدرك أنه يبحث في شروط الانتقال من المتغيرات في أشكال القياس لتعويضها بقيم معينة مستمدة من الوجود الخارجي وتبقى العلاقات القياسية صالحة فتستكمل مهمة الميتافيزيقا القائلة بنظرية المطابقة.

وقد يعترض علي بان ابن خلدون يستعمل كل مصطلحات أرسطو في تأسيسه علم التاريخ المديد الذي هو العمود الفقري للعلوم الإنسانية. لكني بينت كيف أنها استعارات وليس بدلالتها الأرسطية. فما يسميه ابن خلدون التاريخ المديد لطبائع العمران والاجتماع لا تتكلم على طبائع وضرورة بل على شرائع وحرية.

وبعد هذا الاستطراد على منزلة الحقبة العربية الإسلامية في تاريخ الفكر الإنساني أعود إلى المقارنة بين الزوجين الأولين أفلاطون وأرسطو والزوجين الأخيرين كنط وهيجل

ليس بصورة عامة بل من منظور تكوينية علم الكلام اللاهوتي والناسوتي ومآله إلى ما بعد الحداثة النيتشوية.

ولكن لإثبات رأيي في كونية الفكر ورفضي للخصوصية التي هي فلكلورية وليست فكرية أود أن استكمل الاستطراد بالتذكير بعنوان القسم التكميلي من رسالتي في الدكتوراه حول منزلة الكلي في الفلسفة العربية: فاصلاح العقل عنوانه من أرسطو وأفلاطون إلى ابن تيمية وابن خلدون .

ولأضف إلى ابن تيمية وابن خلدون قبلها ما أضفته المقارنة بين علاقة أفلاطون بأرسطو أي علاقة كنط بهيجل أضيف ابن سينا والغزالي . فالنسبة بين أفلاطون - أرسطو قديما وكنط -هيجل حديثا يمكن أن تفهم بدقة أكبر إذا قورنت بالنسبة بين ابن سينا -الغزالي بداية وابن تيمية - ابن خلدون غاية في فكرنا . خلدون ابن تيمية بخلاف المثالين القديمين والحديثين في الفكر الغربي . لكن التعاصر الذي يعنيني ليس تعاصر الحيوات بل تعاصر الأعمال . فلا يمكن فهم فكر الغزالي دون ابن سينا ولا فكر ابن خلدون دون ابن تيمية.

فمن نقل ميتافيزيقا أرسطو إلى النسقية القابلة لنقد الغزالي هو ابن سينا . ومن نقل نظرية المعرفة الارسطية إلى الإحراج الفلسفي العميق القابل لنقد ابن خلدون لإضفاء التاريخية على الفلسفة هو ابن تيمية. ومقالة الألف لأرسطو هدفها إثبات نهاية تاريخ الكلي بنظريته في العلل الأربع .

وحتى التعاصر الزماني لم يكن ما يعارضه بالكبير فبين ميلاد الغزالي ووفاة ابن سينا ربع قرن وأقل من ذلك بين ابن تيمية وابن خلدون . والمكان لا يذكر لأن الأرض الإسلامية كانت واحدة والتبادل المعرفي كان على

قدم وساق وخاصة بمناسبة الحج والرحلة العلمية طلبا للعلم من كبار العلماء ومتابعة .

وهذا مما لا يحتاج إلى اثبات بالنسبة إلى ابن سينا والغزالي لكن بالنسبة إلى ابن تيمية وابن خلدون فالأمر عسير . فيبدو أن ابن خلدون يجهل ابن تيمية رغم أن ابن تيمية لا يجهل ابن رشد مثلا ولا كبار علماء المغرب في جميع الفنون التي يعتد بها . فما مصدر نفي المطابقة وتاريخية موضوع الفلسفة؟

ما كانت الفكرتان غير موجودتين عند الفلاسفة التقليديين ولم تكونا بارزتين إلا عند ابن تيمية قبله فالحل هو أحد أمرين ؛ إما أنه كان على علم بفكر ابن تيمية أو أنه أبدعهما مثله . ولست مهتما بأعيان المفكرين بل بالمشترك بين أفكارهم . وقد يكون ابن خلدون أبدع الامرين معا . وهذا فيه مزيد فضل .

انتهى الاستطراد وسأعود في الفصل المقبل إلى المقارنة بين علاقة أرسطو بأفلاطون وعلاقة هيجل بكنط بخصوص تكوينية علم الكلام اللاهوتي (علم الكلام القديم) وعلم الكلام الناسوتي (علم الكلام الجديد) وهو موضوع بحثي والاستطراد لا يهدف لتعطيل العلاج بل لفهم دور فكرية تطور الفكر عامة.

الفصل الخامس

سأقتصر في هذا الفصل الاخير من المحاولة على المقارنة بين الزوجين القديمين والزوجين الحديثين ودور كلا الزوجين في نشوئية علم الكلام

اللاهوتي القديم وعلم الكلام الناسوتي الجديد وأترك جانبا الزوجين الأولين والأخيرين في فكرنا لدرسي إياهما في ضميمة المثالية الالمانية.

وابدأ بالزوجين الأولين: افلاطون وأرسطو. وأول ملاحظة أن الأسلوب الميثولوجي مسيطر على أفلاطون وأقل سيطرة على أرسطو . وأفضل رمز لهذا الاسلوب ليس محاولة المدينة الفاضلة فهي أقرب مصنفاته إلى الأسلوب العلمي الخالص في نظرية التربية والحكم رغم مثاليته التي هي في الحقيقة أساس كل علم .

فالعلم إبداع لنماذج تعبر عما وراء ظاهر"الواقع" أو عن حقيقة "الواقع" أوعما يعني العلم من "الواقع" أو بصورة أدق عما يسر ما يتجلى منه للإدراك الإنساني . ولهذا فقد عرف أفلاطون النظرية بكونها النموذج الرياضي الذي "يحفظ أو ينجي" المظاهر بمعنى أن يعلل ظهورها على ما تظهر عليه .

لكن أبرز مثال يصل بين الميثولوجي والفلسفي هو دون منازع كتاب الطيماوس. لكنه بخلاف الحل الأرسطي لا يعتبر المثل محايثة للطبيعة فيلغي بقاءها متعالية عليها (باستثناء الله في المقالة 12 من الميتافيزيقا) بل هو يبقي على الفصل بين عالمين أعلى وأدنى ويبني الثاني بمبادئ رياضية من الأول

فيكون الواقع الحقيقي هو العالم الاعلى والواقع النسبي هو ما بنى بمبادئه وليس إلا نسخة دنيا منه لما فيه من مقاوم للمثل أو رافض لما فيها من حقيقة ونظام وجمال وجلال . ولهذه العلة فهو يعتبر هذا الرفض من علامات الطبيعة الشريرة للمادة التي تستعصي على التصوير بالمثل الرياضية.

وهذه ترجمة فلسفية لرؤية دينية ميثولوجية فيها الكثير من الفيثاغورية مع

فرق كبير أغفله أرسطو في نقد الافلاطونية: فالفيثاغورية تعتبر المبادئ الرياضية كامنة في

نظرية أفلاطون أعمق من الفيثاغورية.

ويتضح ذلك خاصة في فلسفة أفلاطون العملية: فالفيلسوف في السياسة هو النظير التام للإله الصانع في الطبيعة. فمثلما أن الفيلسوف بعالم الرياضيات المثالية -لا التطبيقية - يبني المدينة أي الدولة فكذلك يبني الإله الصانع محاكاة لعالم المثل العالم الطبيعي . وهذا وجه الشبه بينه وبين كنط كما سترى .

كلاهما يعتبر العام تشريع للطبيعة وليس محاكاة لها . وفي ذلك نوع من التحرر من القول بنظرية المطابقة أو على الأقل عكس لها . الطبيعة تطابق العقل وليس العقل هو الذي يطابق الطبيعة لأن للمطابقة مدخلان من العقل المشرع إلى الطبيعة أو من الطبيعة المشرعة إلى العقل . ومن ذلك حداثة أفلاطون .

وبلغة قرآنية فإن الدنيا تكون بتعمير الإنسان الخليفة لها نسبتها إلى الاخرى مناظرة لنسبة الطبيعة التي يبينها الإله الصانع في التيماوس والمدينية التي يبنيها الفيلسوف في المدينة الفاضلة إلى عالم المثل ويكون الله في الأخرى مثل مثال الخير في الأفلاطونية مع الفارق بين المنبعين دون شك.

فالإنسان المستخلف في القرآن مكلف بتعمير الارض بقيم الاستخلاف التي هي فطرية فيه -تماما كما يرى أفلاطون بالنسبة إلى العلم - والتي علمها لها تذكر لموجود وليس تحصيلا لمعدوم؛ وتتحقق إنسانيته بالتناسب مع تعمير الارض بقيم الاستخلاف التي تؤدي دور الرياضيات المثالية عند

أفلاطون .

لكن القرآن لا يعتبر الإنسان إلها صانعا للطبيعة بنماذج رياضية يصوربها المادة العصية بل بالعكس هو يعتبر الطبيعة نفسها خلقت بقدر ومعنى ذلك أن الإنسان لا يشرع لها بل يطلب نظامها القانوني بالبحث فيها جمعا بين النماذج الرياضية التي يبدعها والتجربة العامية التي يختبرها بها .

وهذا هو الشرق الذي يبين الطابع الميثولوجي في نظرية أفلاطون وقصورها الأبستمولوجي لتوهم صاحبها أن الطبيعة فوضى مادية يأتيها النظام بتدخل وسيط بين مثال الخير والعالم الحسي (الإله الصانع في التيماوس (. فاعلية الإنسان في الطبيعة وفي المدينة هو البحث عن تناغم التشريعين فيه وفيهما ؛ خلافة.

وهذا ما جعل المدرسة المشائية العربية تميل إلى الأرسطية في الغالب وهي تغفل أمرين يجعلانه في الفاسفة القديمة في نسبة هيجل إلى الفاسفة الحديثة. لم يبق من الدين إلا رسمه . شربه لا علاقة له بالعالم إلا كمحرك خراب لا يتحرك بمعزل عما يجري آليا أعمى بصدف حركات الافلاك والكون والفساد .

التحييث الارسطي للصور-وهي ليست رياضية بل من طبيعة كيفية لا يمكن أن تصبح قوانين تحقق تعمير الارض -أصبح حائلا دون تحقيق مهمة التعمير بقيم الاستخلاف: فالضرورة الطبيعية تلغي دور القيم والكيفية الطبيعية تلغي اكتشاف القوانين . فكان الفاسفة عقيمة لم تبدع معرفة حقيقية تتجاوز الموروث .

فالوصف الكيفي للطبيعة بحسب ملاحظات بالصدفة لا يمكن أن تؤسس

لعلم طبيعي يساعد في اكتشاف قوانينها التي هي شرط تعميرها . وهذا طبعا مناقض لأمرين : فالقرآن يقول الطبيعة خلقت بقدر أي رياضية والتعمير مشروط بعلمها الرياضي المدعوم بالتجريبية القصدية وليس الملاحظات التي تحصل بالصدفة.

ولأختم الكلام في الزوجين الاولين وما آل إليه تأثيرهما في اللاهوت خاصة. فهي محاولات لم تتحرر من الميثولوجيا حتى عند الفلاسفة وأكثر منهم كان المتكلمون عندنا وفي أوروبا القرون الوسطى . لكن ما عجزت المدرسة النقدية عندنا في جعله توجها عاما نجحت فيه أوروبا في بداية حداثتها .

ما فعله أرسطو بأفلاطون فعله هيجل بكنط . لكن المجال مختلف . فالنقلة الارسطية كانت في فلاسفة الطبيعة والدين والقيم المتعالية والنقلة الارسطية في فلاسفة التاريخ والدين

والقيم المتعالية. وما فعلته الأرسطية وتلامذته بفكر فلاسفتنا القدامى فعله هيجل وتلامذته في فكر "حداثيينا" فكان العقم ثانية .

وكما كان فلاسفتنا القدامى شراح نصوص ودعاة دغمائية وإيديولوجيون أصبح "حداثيونا" شراح نصوص ودعاة دغمائية وإيديولوجيون. والنتيجة في الحالتين قول بالمطابقة والتقبة الباطنية لعلم كلام ينكر الغيب ويدعي ملك حقيقة أسمى من الدين التي يعتبرونه موجه للعامة أو إيديولوجيا بالمعنى الماركسي .

وقد يبدو ابن رشد مستثنى من هذا الموقف ربما بسبب تربيته وانتسابه إلى أسرة عالم ديني لكن تأويله لآل عمران 7 ودعواه رفض علم الكلام بعلم

كلام لا يقل عنه دغمائية تظن علم أرسطو حقيقة نهائية يلغي الاستثناء لأن ما يقبل الرد بالتأويل العقلي إليها يلغي

ولا يميز الدين الحق عن الميثولوجيا سواء كانت صريحة أو متدثرة بالفلسفة هو الإيمان بالغيب الذي ينتج عنه حتما رفض القول بنظرية المعرفة المطابقة ومن ثم بالتمييز بين الإلهي والإنساني تمييزا جوهريا لا يمكن رد أحدهما إلى الثاني ولا إلى تصوره وحتى تصور الإنسان لذاته فهو غير مطابق لها .

واصدق قولة أرى فيها فضل ديكارت كله هي قوله إنه من أيسر الامور على العقل أن يثبت وجود الله ومن أعسرها أن يثبت وجود العالم المادي . وأيسر الأمور أن نعلم صفات العالم الطبيعي إذا آمنا بوجوده وأعسرها أن نعلم شيئا من صفات الله عدا كونها بالقياس إلى صفاتنا هي اللامتناهي والتام والمطلق

وأختم بتلخيص المقصود بعلم الكلام الجديد الذي أرى أن أكثر المتكلمين فيه لا يعلمون حقيقته ما هي العدم وصلهم إياه بهذه التكوينية التي حاولت إجمالها في المحاولة: فهو بقايا الميثولوجيا حول علاقة الله بالإنسان إما مباشرة أو بتوسط ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ . وهما شكلا الكلام .

-الفصل الخامس- فأما الشكل القديم فكان محوره الله ورؤية تقيسه على الإنسان وأما الشكل الحديث

مد مدي

فمحوره الإنسان ورؤية تقيسه على الله. ولعل أصدق كلمة قالها فيورباخ ليس في وصف حقيقة الله بل في وصف رؤية الكلام الحديث هي تصور الله صورة الإنسان المثلى تعويضا عن نقائصه : وذلك سر تهديمه ذاته والعالم .

أبو يعرب المرزوقي

التواصل، تأصيل مفهومه أصلا وفروعا

حضارة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

تأصيل عفد عه أصللا وفروعا

"التسمية" أو وحدة الوظيفة التواصلية وراء تعدد الألسن 14

فرغت من الكلام على علوم الملة وأعمالها التي وصفتها بالزائفة والتي نسبت إليها فقدان الامة لشروط الاستعمار ل الأرض والاستخلاف فيها .

ووصلت ذلك بمفهوم "فساد معاني الانسانية "الخلدوني وبالعلة العميقة المتمثلة ب قلب فصلت 53 وبة الجرأة على آل عمران7 وتحريفا لثورتي الإسلام .

وفرغت من تأصيل العلوم والأعمال البديلة وسأمر إلى مفهوم مركزي نسبت إليه الرئاسة فيها كلها وقد تواتر وروده في كل هذه المحاولات ؛ مفهوم التواصل .

والمفهوم أصلته في المعادلة الوجودية باعتباره يوجد بين القطبين) الله والإنسان (مباشرة وبينهما بصورة غير مباشرة بالوسيطين (الطبيعة والتاريخ .)

ومقومات المعادلة الوجودية هذه تمثل مجالات:

1. الذوق 2. والعلم 3. والعمل الذوقي 4. والعمل العلمي

5. وأساسها جميعا أي التواصل المباشربين القطبين .

فهذا التواصل المباشر بينهما تلق من الإنسان لآيات الله وتلق من الله لأعمال ولأفعال الإنسان البسيطة ذوقا وعلما والمركبة عملا ذوقيا وعملا علميا .

فيكون هذا التواصل رئيس كل التواصلات الاربع الأخرى وأصلها وهو

كما رأينا جوهر ما به اعتبرت القصة الرمزية لاستخلاف الإنسان أهلا لهذا الاستخلاف .

وقد رمزت إليه القصة بتعليم آدم الأسماء كلها : فيكون جوهر التواصل وأصله هو عين كيان الإنسان بوصفه مسميا أو مرمزا لما يدركه من آيات مستخلفه .

والقرآن الكريم الذي هو آية الآيات حدد الطريق الموصلة إلى حقيقته بالالتفات إلى آيات الله في الآفاق وفي الانفس أي لك الوسيطين وفي الإنسان.

فالآفاق -الطبيعة والتاريخ . والأنفس -الإنسان . والتلقي المتبادل المباشربين القطبين هو التواصل الأصل والتلقي المتبادل بالوسيطين هو الفروع الأربعة.

والفروع الاربعة هي : الذوق والعلم والعمل الذوقي والعمل العلمي وكلها تواصلات بين الإنسان والعالم الطبيعي والعالم التاريخي بوصفهما آيات الله.

فكيف تتفرع هذه التواصلات عن التواصل الأصلي؟

إذا التواصل الأصلي هو التواصل المباشر بين الله والإنسان وكلاهما مرسل ومتلق فكيف

ونحن لا نعلمه إلا من منظور الإنسان لانتسابه إلى شهادته على ما يشهده من افعال الله أما من منظور الله فلا يمكن أن نعلمه لانتسابه إلى الغيب.

فمن منظور الإنسان: التواصل الاصلي هو العبادة . والفروع تنقسم إلى التلقي ؛ الذوق والعلم . وإلى الإبداع: العمل الذوقي والعمل العلمي .

والإبداع ليس خلقا عن عدم بل هو ترجمة للتلقي بمقتضى ما وجهت إليه فصلت 53 الإنسان ليرى آيات الله في الآفاق والانفس حيث توجد حقيقة القرآن .

لتسديد التلقيين الإبداعين كان دور آل عمران 7 واضحا:؛ ميز بين محكم الآيات وموضوعها عالم الشهادة) الآفاق والأنفس (ومتشابهها (عالم الغيب).

وهذا تعريف جامع ومانع للمقصود بالتواصل في المجالات الخمسة: التواصل الاصلي والفروع الأربعة أو عين كيان الإنسان كخليفة تلقيا (2) وإبداعا .(2)

ومن لوازم هذا التعريف يبقى الإبداع دون التلقي فالعبارة لا تخبط بما يعتمل في وجدان المبدع: فهما ترجمة لمتعال يعبر عن اشرئباب الإنسان للكمال .

لكن الإبداع الذوقي والعلمي هما أسمى عبادة لأنهما عين كيان الإنسان إذ يحقق معنى الخلافة والعرفان للخالق بسمو التلقي ورفعة مجاهدة التعبير عنه .

ولهذه العلة اعتبرت ما يوهم بكونه إبداعا في الفكر الصوفي هو تحريف لمفهوم الإبداع بما هو عمل ذوقي وعمل علمي يعبر عن آيات الآفاق والأنفس.

فالتعبير عنها هو شرط تذوق العالم وعلمه حتى يتمكن الإنسان من تعديد بعده الأول (مستعمرية الارض (بقيم بعده الثاني) مستخلف فيها (

.والتصوف يلغيهما .

فهجران الدنيا تخل عن تعميرها العلم اللدني بالغيب تحريف للعقل والنقل في آن ؛ النقل سبق لفهم الأمر) الغيب (والعقل) الفلاسفة) تغلى عن المطابقة.

الإسلام بين قرآنه استحالة علم الغيب واعتبره مرضا في القلوب وابتغاء للفتنة. والفلاسفة الحديثة أدركت أن ما نعلمه شديد النسبية وقليل المقدار.

ومشكل العرب الحالي هو أن أدعياء الحداثة ما زالوا متخلفين عن العقل الحديث وجاهلين بالنقل الأصيل معتقدين أن العلم المطابق بالموضوع ممكن .

وبهذا المعنى فحداثيو العرب هم دون أصوليوهم بعصر كامل : متشبثون بنظرية المعرفة وبالمنطق البدائيين لعلم الكلام والفلاسفة الوسيطين دون نقدهما .

وبهذا المعنى كذلك فالسلفية الأولى والمحدثة منها أقرب إلى الحداثة منهم لولا أنهما غلبا رد الفعل على الكلام والفلاسفة على إبداع البدائل .

بدا عملهما وكأنه سلبي وتهديمي لما يتصوره متخلف الحداثيين عقلا وهو في الحقيقة تعريف للعقل كما يتبين من كليشيهاتهم؛ لا علاقة لهم بالحداثة.

على الفكر الإسلامي المستنير ان ينتقل من تقديم رد الفعل على الفعل إلى العكس بل وإلى عدم المبالاة بهم فهم أكثر نخب العالم تخلفا ذوقيا وعلميا .

وتلك غاية محاولاتي التي بينت صلاتها بعضها بالبعض في بداية هذا الفصل لأن القصد منها هو تمهيد الطريق للموقف الثاني الذي ينبغي الانتقال إليه .

لا بد من تجاوز موقف رد الفعل والشروع في التلقي السليم ذوقا وعلما والإبداع السديد بالعمل الذوقي وبالعمل العلمي شرطين للتعمير والاستخلاف .

تلك هي العبادة في الإسلام. وما التضخم في الشعائريات إلا دليل عدم فهم بعدي التواصل بين الله والإنسان وموضوع محاسبة الاول للثاني يوم الدين .

فالله يغمر كل شيء يخص علاقة الإنسان به عدا الشرك أي عدم فهم الاستخلاف الذي هو الإيمان بأن العبد لله وحده والله لا يعفو عن عدم تحقيق أدلة ذلك .

وعدم تحقيق أدلة عبادة الله وحده هي بالذات الفروع الاربعة التي حددنا ؛ أي التلقي الذوقي والعلمي والإبداع العملي الذوقي والعلمي موضوع التكليف .

وذلك هو مدلول فصلت :53 فمن يريد أن يعلم حقيقة القرآن وأن يعمل بها فعليه أن ينظر في آيات الله في الآفاق والانفس وأن يعمل بشرائعه فيهما .

وشرائع الله التي تتبين في آيات الآفاق والانفس هي تلقي الطبيعة والتاريخ ذوقيا وعلميا ثم العمل بهما لتحقيق شروط التعمير والاستخلاف: التكليف .

والحساب يتعلق بهما بالدرجة الاولى أما ما عداهما فالحساب فيه علته ما

يفيده من عدم التوحيد أو الشرك: فالحائل دونهما هو إما التحريف أو الشرك.

ولا احد يمكنه أن يدعي أنه يفهم الإسلام أكثر من الرسول: فهو بنى دولة وربى أجيالا وجاهد معهم فشارك في اكثر من سبعين حربا ؛ الإسلام لتحرير البشرية.

ونقيضه هو الرؤية الصوفية التي اعتبرت العبادات هجرانا للدنيا وتحويلا للامة إلى الكسل حياة الهنود الحمر حتى يكونوا لقمة سائغة لأعداء الله.

وكل تضخم في العبادات هو من أمراض التصوف التي تلغي مقومي التكليف وتعوضهما بما يؤسس لسلطان الخرافة أساس الاستبداد والفساد في التربية والحكم .

وذلك هو سر عودة الطاغوتين: طاغوت العلماء المزيفين في التربية وطاغوت الأمراء المزيفين في الحكم . وهم علة مفهوم "فساد معاني الإنسانية" الخلدوني .

الإسلام ألغى الكنسية فأعادها التحريف الطائفي . وألغى الحق الإلهي بالوصية (حكم آل البيت (أو بالطبيعة (حكم المتغلب) . والتصوف يعتمد كليهما .

اخترق التربية السنية بتحريف مفهوم العبادات واستعادة الكنسية واخترق الحكم السني بتحريف مفهوم القضاء والقدر فجعل الحاكم ظل الله في الارض .

وتلكما هما علتا ثورة ابن تيمية على التصوف بإصلاح مفهوم السياسة

ببعديه:

1. التربية دون تحريف لأصل العبادات

2. والحكم دون تجريف لأصل المعاملات

وأصل العبادات تكليف الإنسان بتعمير الأرض والاستخلاف فيها وأصل المعاملات سياسة التعمير بقيم الاستخلاف بجعل الأمة هي صاحبة الأمر) الشورى .(38

ورغم كثرة ما أعيبه على الإخوان فإنهم أقرب الناس لتحرير الإسلام من هذين التحريفين الناتجين عن اختراق السنة بالتصوف في العبادات والمعاملات.

لهذا يحاربهم الجميع وخاصة تحريف السلفية والعلمانيون العرب:

1. لتحريفهم الإسلام دين الحرية والكرامة

2. ولتحريفهم لحداثة فلاسفة الحرية والكرامة

وبمجرد أن يتحرر الاخوان من وهم اعتبار الخمينية ثورة ومن مهادنتها يصبح فهمها أسلم فهم حالي للقرآن ولسيرة الرسول) أفعاله لا الخرافات حولها .(

والخرافات حول سيرة الرسول كما اخترعها الكذب الصوفي الذي طغى على السنة كذلك لا يصدقها عاقل لأن دستوره وجهاده وبناءه الدولة تناقضها .

وطبعا سيسأل القارئ ما علاقة هذا بموضوع البحث: التواصل الرئيس أو العبادة؟

العلاقة مضاعفة: أولا سر التحريف في فساد الاتصال: حديث يزيف الحديث.

ثم إن العبادة صارت تربية كنسية والمتعلم ميتا يغسله المعلم والسياسة صارت حكما استبداديا والمواطن عبد للمتغلب: وهما علة فساد معاني الإنسانية.

التواصل وما نتج عن تأثير الأحاديث المزيفة في الأحداث المشوهة هو الداء الذي أفسد فروعه ذوقا وعلما في التلقي وعملا ذوقيا وعلميا في الإبداع .

ما ورد الفصل الاول من تأصيل التواصل قد يساء فهمه فلست أعارض العبادات بل اعمم مفهومها ليشمل المعاملات وأصلها السياسي ببعديه تربية وحكما .

ما اعارضه هو تحريفاها: الاول الذي يعتبر الفقه رسوما (التصوف) ليعمم التسيب معتبرا كسل المتصوفة عبادة بديلا من التكليف ببعديه تعميرا واستخلافا .

والثاني هو تضخم شكليات العبادة التي تخفي الفساد الخلقي وحقيقته "فساد معاني الإنسانية" وترجمته الشعبية في تونس "اعمل الفرض وانقب الارض".

ويتصورون الحج غسلا لما يترتب على هذا الفهم لكل ما يشتمل عليه مفهوم "فساد معاني الإنسانية" . لذلك فالسنة صارت عبادة القشور، عبادة الشيعة للقبور.

شرح القصد باعتباري التواصل الرئيس هو جوهر العبادة هو موضوع هذا الفصل الثاني لأن الأول كان للتمهيد لإشكالية التواصل عامة والرئيس منها خاصة

وسأقول بعبارة جماعة مائعة: التواصل بهذا المعنى الاصل المؤسس لفروعه الاربعة ذوقا وعلما وعملا ذوقيا وعملا علميا هو القرآن نفسه أو خطابه الديني .

فجوهره التواصل الاصل وفروعه بوصفه نظام حجاج القرآن كفلسفة الدين وفلسفة التاريخ نقديتين ومؤسستين للإصلاح الديني النهائي في تاريخ الإنسانية.

فجوهره التواصل الاصل وفروعه بوصفه نظام حجاج القرآن كفلسفة الدين وفلسفة التاريخ نقديتين ومؤسستين للإصلاح الديني النهائي في تاريخ الإنسانية.

واكتشاف هذه الحقيقة اعتبرها منحة إلهية أضعها فوق كل ما توصلت في كتاب الجلي في التفسير دون أن أنجح في صوغها الصوغ الحالي قبل البحوث الأخيرة.

سبق أن اعتبرت القرآن استراتيجية توحيد الإنسانية وسياسة الرسول عينة من هذا التوحيد بقيم القرآن الكريم ؛ والآن اعرفها بكونها استراتيجية تواصل .

القرآن الكريم استراتيجية تواصل مباشر يؤسس استراتيجيات التواصل الاربع الأخرى نموذجا لتواصل الإنسان أفقيا بين البشر وعموديا بينهم وبين العالم

.

والنموذج هو تواصل الله نفسه مع الإنسان ومع العالم الطبيعي والتاريخي بتوسط نموذج الإنسان أو الرسول الخاتم مبلغا ومعينا لهذا النموذج الكوني .

والخطاب القرآني عميت طبيعته بما رمزت إليه بعبارة قانونية هي حالة الطوارئ وإيقاف العمل بالدستور القرآن بعد الفتنة الكبرى والحرب الأهلية.

ولعل لهذه التعمية علامتان لا تكذبان:

- الأولى داخلية وهي النكوص عن ثورتي الإسلام ضد طاغوت الكنسية وطاغوت الحكم بالحق الإلهي وصية كان أو غلبة.

- والثانية خارجية وتتمثل في نول الفتح الذي هو دعوة لنقل البشر من عبادة بعضهم البعض إلى عبادة ربهم تحوله استعمار بمنطق عبادة المغلوب للغالب

وبذلك أوقف الدستور القرآني في السياستين الداخلية والخارجية وعوضه نقيضه في الأمة كأمر واقع دعمه لاحقا الفقه الذي أضفى عليه شرعية أمر واجب.

وهذا طبعا لم يكن بوسعه أن يغير طبيعة الخطاب فلا يجعله تواصليا بل قلب التراتب في وسائل التواصل ؛ فالتواصل القرآني لا يخلو من استعمال القوة.

فالعنف من أدوات التواصل السياسي في تحقيق أي عمل سياسي عندما يتعذر اللطف وهذا هو مفهوم الجهاد الذي يكون عملا على علم أو الاجتهاد في وسائله .

مثال ذلك أن القرآن لا يسمح بالجهاد غير الدفاعي إلا في حالتين في

السياسة الداخلية والخارجية: دفع من يحول دون الحرية الدينية ودفع الاستضعاف .

وهما أساس الفتح: ذلك أن عبادة العباد بدل عبادة رب العباد تعني فرض دين محرف واستضعاف المستتبعين . والفتح تحرير من ذلك وإذن فأساسه نوعا الدفع .

وهما أساس الفتح الخلقي لرده إليهما وقد يعتبره البعض جهاد طلب في الخارج. لكنه استراتيجية التوحيد يعد جهاد دفع لأن الإنسانية واحدة) النساء1).

وبين أن العنف الشرعي في الداخل هو حق الدولة في تطبيق الاحكام العادلة على من يرفض الخضوع إليه بعنف خاضع لشروط يحددها الدستور والقانون العادل .

فيكون العنف جزءا من التواصل أو بصورة أدق أداة استكماله عند رفض الاحتكام إلى القانون الخلقي) اللطيف (والاحتكام إلى القانون الطبيعي (العنيف (.

وهذا هو جوهر العمل على علم الذي يحترم العمل على ذوق الجماعة التي يسودها التواصل اللطيف بالذوق والعلم بدل التواصل العنيف بدونهما .

وهو ما يتبين في الحماية: فلابد من القضاء والامن في الحماية الداخلية ولا بد من الدبلوماسية والدفاع في الحماية الخارجية في كل سياسة إنسانية.

وفي الحقيقة لما يخاطب الرسول بما لا يخصه كشخص فهو خطاب ليس لشخص محمد بل لرمز الإنسان كآدم ؛ كل ما يقال له المخاطب فيه

الإنسان وليس شخص آدم.

ومعنى ذلك أن الرسول الخاتم حاضر في القرآن نوعين من الحضور:

- وكرمز للإنسان من حيث هو انسان.

ويصح ذلك على خطاب الله كل الرسل .

ولو لم يكن الامر كذلك لا أمكن للقرآن أن يتكلم على التواصل المباشر بين الإنسان وربه حتى إن الله أقرب إليه من حبل الوريد ما يلغي كل وساطة.

فما هو التواصل الأصل؟

وكيف تتفرع عنه التواصلات الاربعة التي تتعلق بالتلقي الذوقي أولا والعلم ثانيا ثم بإبداع العمل الذوقي والعمل العملي؟

ولماذا يعد ذلك في آن عناصر الحجاج القرآني فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنيتين ببعديهما النقدي والبديل وبالأسلوبين الحجاجي والدرامي؟

وسبق أن بينت أن القرآن مكتوب بلغتين:

- واحدة لا يفهمها إلا من يفهم العربية (تواصل لساني)

- والثانية تخاطب كل البشر بلغة الدراما ([تواصل درامي) .

والأسلوب الدرامي هو ذروة التواصل الذوقي والفني لأن المخاطب يتلقى (في القصص) ما يدرك بالبصر والبصيرة والسمع والسميعة أصلي كل فن ذوقي .

ولعل أبرز تعينات هذا الأسلوب مشهد حوار الاستخلاف بين الله

والملائكة تجديدا لمنزلة الإنسان الوجودية وشروط أهليته للاستخلاف الذي اختير له .

وهذا الخطاب الدرامي في متناول أي إنسان مهما كان لسانه وتكوينه إذ يكفي أن يترجم له النص بوصفه "سيناريو" المشهد الدرامي للمعاني الممسرحة.

وبذلك نرى أن التلقي ذوقي (درامي فني (وعلمي (جدال مفهومي (وكلاهما يؤدي نفس الوظيفة الحجاجية في التواصل الديني بين الله والبشر تربية وحكما .

أما موضوعات الخطاب القرآني فهي عين أدلة وجود الله أو آياته المتعينة في المعادلة الوجودية أي الله والإنسان والطبيعة والتاريخ والتواصل .

فأدلة القرآن وتواصله ثيولوجيا وانثروبولوجيا وتواصلهما في الاتجاهين مباشرة وبتوسط الكسمولوجيا والهستريولوجيا تلقيا وإبداعا بالذوق والعلم .

مشكل العلوم والأعلام الزائفة أنها تجد في القرآن ما يبدو عذرا لها . والعلة أنهم لا يفهمون أن القرآن تواصل يقتضي أن يوجد تعلق بين طرفيه .

وأن القرآن حدد طبيعة التعلق بالموجودات ومنها الإنسان وحده بأنه لا شيء كمثله القطب الأول (الله) . ولا شيء كمثله ينطبق على كلام الله على نفسه .

فشرط التواصل بين الله والإنسان ينبغي أن يكون ما يقوله القرآن حتى لا نتجاوز آل عمران 7 والشاهد منه مع ليس كمثله شيء يلغي كل خرافات الكلام.

ولست صاحب هذا الحل الذي هو أكبر أدلة العبقرية التي أنسبها إلى ابن تيمية: فقد بين أن النفاة والمثبتين للتشبيه بين الله والإنسان من جنس واحد.

بين أن من يدعون التنزيه لا يختلفون عن الحشويين: فمدعي التنزيه لا ينفي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وينفي البقية بحجة التشبيه .

والتشبيه عندهم هو ما فيه حاجة للتجسيم -الكلام الحركة واليد إلخ. فكانت حجته: وهل رأيتم علما أو قدرة الخ . . غير التي هي متجسدة عند الإنسان؟

ما لأجله تنفى اليد عن الله موجود في الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود: كل ما نعلمه من هذه متجسد عند الإنسان ولا علم لنا بغيرها .

فيجبرهم على أن التواصل لا يعني أن حديها متماثلان حتى وإن كان بينهما علاقة تمكن منه . وقد حددها الله وحدد أنها تفهم مع حرز ليس كمثله شيء .

والعلاقة كأفعال إلهية ترد إلى بعدين كلاهما مجهول الطبيعة) الخلق والامر) وكأفعال

ومعنى ذلك أن الإنسان كائن طبيعي لكنه متعال على الطبيعة بالحرية وتلك هي دلالة الاستخلاف فتكون افعال الإنسان مضافة إليه إيجابا وسلبا .

واستنادا إلى هذا الفهم تمكن ابن تيمية من تحقيق ثورتين: الاولى تغيير وضع نظرية قلبت العلاقة بين اصناف علوم اللسان الثلاثة: التداول هو الأصل .

اللسان لا يفيد بالمقابلة بين الحقيقة والمجاز (أي بعلم الدلالة) بل بالاستعمال (التداول (الذي يحدد أمرين : علاقة الرمز بالرمز(السنتاكس).

ولما كان القرآن قد وضع حدا لمنطق الدلالة بأن نفى المماثلة بين الله وأي موجود ونفي المطابقة بين علم الإنسان وموضوعه فإن القرآن معلوم بشاهده.

وشاهده أنه تواصل بين الله والإنسان مع نفي المماثلة ونفي المطابقة فيكون ما يفيده هو مفهوم الخلق والامر إرسالا من المستخلف وتلقيا من الخليفة.

والله يصف نفسه بأوصاف يمكن الرمز إليها بأسمائه الحسنى والقرآن يعتبر أن أيا منها يمكن أن يدعوه الإنسان به ويفهم بمعنى هذه العلاقة بينهما .

ثورة ابن تيمية اللسانية بتقديم التداولي أصلا للتواصل يزيل كل الحجاج الكلامي حول الحقيقة والمجاز والذات والصفات وأفعال الله وأفعال العباد .

ولا استغرب عدم فهم ثورة ابن تيمية من طرف النزاع الكلامي: المثبتة والنافية للصفات . فمن يعتبر الكلام فيه الحقيقة والمجازي يجهل معنى الترميز.

فالترميز ليس علاقة بين اسم ومسمى بل هو علاقة بين نظامين أحدهما اختير معينا للرامزات والثاني للمرموزات حتى يكون التواصل ممكنا بتناظرهما .

والفائدة ليست علاقة بين عنصر من هذا وعنصر من ذاك بل بين منزلة كلا

العنصرين في نظامه العنصر الرامز في نظامه والعنصر المرموز في نظامه .

والنظامان يتحددان باستعمال الجماعة المتداولة. وشرط إمكان ذلك للإنسان التناظر بينهما وهو أساس تواصل التلقي والإبداع مقومي علاقة الاستخلاف .

ولأضرب مثال التناظر في الدوال الرياضية: فالراعي يحسب حبات سبحته بعدد أغنامه عند خروجها في الصباح ويعيد الحساب في المساء فهو يعمل بالتناظر.

ولا يدور بخلده وجوه شبه بين السبحة والأغنام . الشبه في العدد وليس في الذوات . إنها علاقة رياضية بين حبات السبحة وآحاد أنعامه . المتكلم لا يهم ذلك .

تلك هي ثورة ابن تيمية في تحرير فكر الأمة من علم الكلام الذي هو لاهوت زائف علته مرض القلب وابتغاء الفتنة: فكل الحروب الطائفية علتها كلامية.

الفلاح الامي يعمل بالتناظر بين حبات السبحة ورؤوس الماشية دون أن يعلم عدد الحبات أو عدد الماشية بمفهوم الترميز دون المقابلة بين حقيقة ومجاز.

وبه اكتشف الإنسان كتابة الرقم والحرف: ينحت في الطين أولا أو الحطب علامة ما ويكررها للعد ويرسم ممتلكاته ليميز بينها ويعلم عدد كل نوع منها .

وذلك هو الترميز وأداة التواصل بين البشر المتساوقين في الزمان والمتوالين

فيه بمجرد أن تكون الجماعة المتداولة قد ' اصطلحت" على ذلك بالاستعمال .

ما لم يشهمه المتكلمون والفلاسفة أصحاب اللاهوت الزائف فهمه ابن تيمية فحرر الفكر من علتيه ؛ نظرية المعرفة المطابقة ونظرية الحقيقة والمجاز.

لكن ثورة ابن تيمية ظلت منقوصة؛: لم يذكر التناظر بين نظام الرامزات ونظام المرموزات الذي تضعه الجماعة في التواصل وخاصة قابليتهما للدورين +

فقسمة الأشياء إلى رامز ومرموز مع قابليتها للدورين يجعل النظامين مشتركين في مفهوم "الآية" . شكل موجود فيه ما يجعله آية كل الموجودات الأخرى .

فهو في آن موجود وآية موجود . فيكون حضور الأصل أو الواجد في كون الموجود قائما كامنا وفي كونه مؤديا لوظيفة الآية مما عداه ومما ورائه آية منها .

فالقرآن لا يبلغ الإنسان ما لا يعلمه بل يذكره بما لا يمكن ألا يعلمه . فهو عين كيانه بما هو خليفة بالجوهر؛ الوعي بالذات وعي بالمعادلة الوجودية.

فتكون كل العلوم والأعمال الزائفة راجعة لما سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" أي إن قهر طاغوت التربية وطاغوت الحكم يفسدان كيان الإنسان.

وكيانه هو إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده. فيصبح عديم الإرادة

والعلم والقدرة والحياة والوجود بسبب التبعية التي تجعله منصلم الكيان وفاسده.

وقد وصف ذلك ابن خلدون وصفا أمينا كما بينا في تحليلنا كلامه على فساد معاني الإنسانية بتربية وحكم عنيفين يقضيان على حرية الإنسان وكرامته.

فيزول التواصل ليعوضه التكاذب والتخابث والتغادر ولا يبقى للتواصي بالحق والتواصي بالصبر معنى . وذلك هو خسر الإنسان لا يؤمن ولا يعمل صالحا .

ولو لم تكن هذه حالنا لما اضطررت لكتابة هذه المحاولات التي هدفها تشخيص الداء حتى يتمكن الشباب من فهم دلالة ثورته التي تعد لشروط الاستئناف .

وبهذا الفهم للتواصل بالترميز ولنظرية المعرفة المتحررة من وهم علم الشيء على ماهو عليه) المطابقة) يتحرر الإنسان من سلطان الطاغوتين تربية وحكما .

فتثبت النساء 1(الاخوة البشرية) والحجرات 13 (لا تفاضل بين البشر إلا بالتقوى) فيتحقق تعمير الأرض بقيم الاستخلاف: الوعي بالذات- المعادلة الوجودية.

فالتناظر -علاقة رياضية بين مجموعتين من طبيعة مختلفة نهاما ولا يمكن رد إحداهما لأخراهما - يجعل المتناظرين قابلين لنفس الوظيفة بالتعاكس .

ولو أخذت صفات الله في القرآن وصفات الإنسان فيه ستجد تناظرا متعاكسا مع فرصة يقدمها الله للإنسان حتى يتحرر من التعاكس باتباع قيم الاستخلاف .

والقرآن اعتبره أهلا للاستخلاف لأنه قابل لتعلم أداة التواصل: الاسماء كلها شرط التناظر بين الرامز كعلامة مسمية والمرموز كعين من المسمى.

ووظيفة الرسالة هي تحقيق التحول في صفاته ليكون أهلا للاستخلاف بالسياسة التي هي تربية وحكم وذلك هو القرآن كاستراتيجية تحقق وحدة الإنسانية.

والتواصل القرآني يكون بالأسلوبين اللذين يساس بهما الإنسان لتحقيق الحريتين الروحية والسياسية: تخليصه من طاغوت الوسطاء الروحيين والسياسيين .

والتخليص الأول هو شرط العلاقة المباشرة بين المستخلف والخليفة والتخلص الثاني هو شرط العلاقة غير المباشرة بتوسط العمل الذوقي والعمل العلمي .

وهما شرط الاستعمار الارض بقيم الاستخلاف: فبهما يتحقق التواصل بين الإنسان والطبيعة فنيا وعلميا الأول بإدراك غاية الحياة والثاني وسيلتها .

فبالذوق يصبح للحياة في العالم الطبيعي والتاريخي معنى وبالعلم يكون للإنسان سلطان عليهما يحرره من الطغيانين باسمهما لئلا يخلد إلى الارض .

والإنسان يخلد إلى الارض عندما يفسد فيه معاني الإنسانية فيعبد من

يستعبده من العباد بدل عبادة رب العباد، ولهذه العلة كان ذلك شعار الفتح .

لكن العلوم والأعمال الزائفة بسبب قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران7 قلبت كل المعاني فأصبح الفتح استعمارا يعمم عبادة المتغلب على عبادة الله.

كتب الأستاذ هذه المحاولة بتاريخ 2017.04.01 وننشره اليوم بوصفه مضمون الفصل الثالث من الكلام في التواصل قابلا للمحاولة التي تقدم منها فصلان وسيتلو منها فصلان آخران حول التواصل الطبيعي والتواصل التاريخي لتكتمل مسألة التواصل .

ولما كان يصعب عرض هذه النظرية بأسلوب التغريد فإن هذا الفصل أخذ كما هو ليكون المركز بين الفصلين المتقدمين والفصلين المواليين بعده لتأصيل التواصل في نظرية الإنسان (الانثروبولوجيا الفلسفية) بعد تأصيله في نظرية الله (الثيولوجيا الفلسفية) سيتلو التأصيل في الكسمولوجيا) العالم الطبيعي (ثم الهستريولوجيا) العالم التاريخي .(

"التسمية أو وحدة الوظيفة التواصلية وراء تعدد الألسن

رغم كل الاعتراضات على الترجمة فإن وجودها أمر لا شك فيه . ومجرد إمكانها دليل على أن المترجم خلال انتقاله من لغة إلى لغة لا يكون فكره في أي منهما بل يكون في محل مختلف . ولا يمكن أن يكون لغة ثالثة لأن المشكل حينها يبقى نفس المشكل : أي يكون المترجم لما ينتقل من نظام اللسان المنقول منه إلى نظام اللسان المنقول إليه . وإذن فالإنسان عامة قدرة على أن يكون في محل متعال على اختلاف الألسن وهو إذن

محل غير لساني يمكن من

قيس عالم اللغة التي ينطلق منها في عملية الترجمة إلى عالم اللغة التي يصل إليها . وإذن فإمكان التواصل بين البشر يشيد أن وراء اختلاف الألسن محل ما يوحد بين اللغات سأسميه وظيفة التسمية التي هي جوهر قدرة الترميز عامة أو "علم الأسماء كلها" - بالمصطلح القرآني - وراء تعيناتها الصوتية والإشارية في عمليات تواصل متقدم على التعين الألسن المختلفة ومتحرر مما تتمايز به أي من التنوع الصوتي وما يطرأ عليه من تصوير

ليكون حاملا لهذا التواصل الشارط للترجمة والتفاهم بين أصحاب الألسن المختلفة . ومعنى هذه الفرضية أني أطلب أمرا تعتبر اللغات لهجات بالقياس إليه دون أن يكون هو لغة أصلية ذات تعين صوتي محدد كما في أسطورة بابل بل الصوت فيه ليس هو إلا تعين

بنية مجردة في مادة ما دون أن يكون لتلك المادة صلة جوهرية بها لأنها قابلة لأن تكون أي مادة تعينها .

والمعلوم أن أرسطو كان يميز الفيزيائي بامتناع الفصل بين بين الصورة والمادة . فالصورة الطبيعية لا تتعين بل أي مادة اتشق بل هي غير قابلة للفصل عن مادة معينة. وانطلاقا من هذه الخاصية ميز بين المفهومات الرياضية التي يمكن تصورها حالة في اي مادة والصورة الطبيعية التي لا تحل في أي مادة اتفق بل إن مادتها مقومة لها . ومثاله المعتاد هو المقابلة بين الغطوسة التي لا تقبل الفصل عن الانف والدائرة التي تقبل الفصل عن أي مادة نتخيلها حالة فيها .

وإذن فعندي -إذا قبلنا بهذا التمييز الأرسطي - أن تعين القدرة الترميزية أو

قدرة التسمية) وضع اسم لمسمى يكون ممثلا له (هي من جنس المفهومات الرياضية لا الطبيعية. وإذن فسأقيس ذلك على علاقة أي بنية نظرية على تعينها في مادة ما كالحال في لعبة الشطرنج التي يمكن أن تتعين في أي مادة شئنا وحتى في مجرد أسماء القطع مكتوبة أو مرسومة على ورقات توضع في خانات الرقعة ويتم تحريكها بحسب حدودها وقوانين اللعبة.

وهنا لا بد من العرفان للخليل بن احمد الفراهيدي. فهو وضع نظرية المعجم بالتمييز بين الاصوات وتواليفها ووضع نظرية البحور الشعرية بالاقتصار على مدد التصويت وإيقاعها من حيث الطول والقصر دون اعتبار للمادة ففصل بين المادة والصورة وجعل دراسة وظيفتي اللسان مختلفتين إذ فصل صورة التصويت للشعر دون اعتبار للمادة واعتبر مادة الالفاظ غير قابلة للفصل عن صورتها في المعجم . وإذن فاللغة تجمع بين نوعي العلاقة الارسطية: فهي من جنس الظاهرات الطبيعية كأصوات ومن جنس الظاهرات الرياضية كإيقاع بصرف النظر عن المادة الصوتية.

وما أضيفه لتجاوز الفراهيدي للتمييز الارسطي في كلامه على البحور الشعرية هو أن المعجم نفسه يمكن إذا رددناه إلى سر تكون اللغات قابل للفصل عن المادة الصوتية . فيكون اختلاف الأصوات في الألسن مجرد اختلاف في تعيين محايد للأسماء يقبل التعدد لهذه العلة مثل تعدد مادة قطع الشطرنج ولا يكون تنوعه مفيدا أدنى تعدد في وظائف الإفادة

الرمزية بالألسن. وهذا الواحد اللساني وراء اختلاف اللغات بالأصوات هو التسمية الترميزية الممثلة للعلاقة بين الأسماء والمسميات منظومة هذه

الوظائف بوصفها عين القدرة الترميزية الواحدة لدى الإنسان رغم تعدد الألسن من حيث الخصائص الصرفية والنحوية للمادة اللسانية المؤدية لهذه الوظائف (كأي مادة تتعين فيها قطع الشطرنج (.

ومعنى ذلك أنه يمكن أن نعوض الصوت بالصورة تعويض السمع بالبصر في التواصل اللساني دون أن يغير ذلك شيئا منه . وهو ما يبين أن التنوع الصوتي في اللغات ليس مهما من حيث وظائف اللسان التي يمكن أن تؤديها الصورة بدلا من الصوت إذا حددنا هذه الوظائف . فيمكن أن نجعلها قابلة للتحقيق بطريقة بصرية بدلا من الطريقة الصوتية فيصبح العرض المسرحي الصامت للوظائف ممكنا. ولولا ذلك لاستحال أن توجد لغة الإشارة التي تستعمل للصم بشرط أن يكون ما يشار إليه حاضرا على ركح العرض المسرحي.

فهل توجد لعبة لسانية كلية وراء تعدد الالسن-مثل لعبة الشطرنج-تشمل كل اللغات شمول اللعبة لكل تعينات قطعها المادية فتتجاوز التعين الصوتي إلى الواحد في اللساني تجاوز لعبة الشطرنج للتعين المادي في أي مادة تتعين فيها قطعها؟

وما هو هذا الواحد اللساني قياسا على الواحد في لعبة الشطرنج عندما نجردها من المادة التي تتعين فيها القطع؟ فرضيتي أن ذلك موجود لأنه شرط التواصل وشرط الترجمة. والمشروط موجود لا شك فيه ومن ثم فالشرط لابد أن يكون موجودا . وسأحاول بيانه قدر المستطاع:

1. فهل يوجد هذا الواحد أولا

2. وما هو ثانيا؟

3. وما القطع المجردة ثالثا أعني ما تعريفات عناصرها كلعبة تؤدي هذه الوظائف وما قوانين دورها في اللعبة؟

4. وهل يمكن رابعا ان نثبت ذلك استقراء فنحدد بعض هذه القطع أمثلة من عناصر نسقها الممكن والذي يمكن أن نصل إليه في الغاية؟

5. وأخيرا ما طبيعة هذا الواحد الذي هو من جنس بنية القواعد والقوانين التي هي الواحد في لعبة الشطرنج وكيف نعدد نسقها الجامع المانع؟

ولأبدا فاستبعد خطأين ممكنين في الجواب عن هذه الأسئلة:

1. فما أطلبه ليس المنطقي وراء اللغات الطبيعية كما في رأي الفلاسفة الوسطية وما

قبلها . 2. ولا هو المنطقي وراء اللغات الرمزية الاصطناعية وكما في راي الفلاسفة الحديثة وما بعدها .

بل هو متقدم على معنيي المنطق ونوعي اللغة لأنهما هما بدورهما متعددان . فأي شيء آخر هو إذن إذا لم يكن المنطقي في نوعي اللغة والسيميوتيكي في الأشكال الرمزية التي يعتمدها المنطق في نوعي اللغة؟

سأفترض النموذج التالي للعبة التي اطلبها للدلالة على الواحد وراء تعدد الألسن بتعدد تعين الوضعيات التي يتعين فيها نموذج اللعبة التواصلية بالسمع أو بالبصر انطلاقا من التواصل الحي الذي يكون فيه فعل الترميز مصحوبا بما يتعلق به الترميز والذي بالتدريج يصبح قابلا للانفصال عما يتعلق به الترميز بوظيفة تعويض الاسم للمسمى واستغنائه عن حضوره الفعلي في عملية التواصل .

1. فلا بد من مرسل فعلي أو فرضي.

2. ولا بد من مرسل إليه فعلي أو فرضي.

3. ولا بد من موضوع موجود أو متخيل يدور حوله التواصل حتى لو كان التواصل نفسه كما يحدث عندما يستوضح أحد المتواصلين من الثاني قصده.

4. ولا بد من جماعة معينة تكون أرضية لهذا التواصل بينهما بذلك التعيين معنى متعارفا عليه بين أفرادها بحسب أصناف التواصل .

5. ولا بد من جماعة مجردة تتساوى فيها التعينات في ما يتعلق بالوظيفة التواصلية التي يتناظر فيها لا تناهي أشكاله اللغوية التي تلتقي في وحدة اللسان من حيث هو تواصل

بالسمع قابل لأن يكون بغيره وخاصة الإشارة التي هي سلسلة من الصور مثل اللغة التي هي سلسلة من الأصوات.

وفي الحقيقة فاللغة الطبيعية ليست سلسلة من الأصوات فحسب بل هي كذلك سلسلة من الإشارات غير الصوتية تصحب التصويت مثل النبرة والإيقاع وخاصة عبارة جسد المتواصلين المرسل والمتلقي .

وحتى يتحقق ذلك لا بد من تغيير نظام العناصر التي تتألف منها اللغات عامة أعني البنية المثلثة التي تميز بين الفعل والاسم) أفلاطون يقتصر عليهما (والحرف بمستوييه وصلا بين الفعل والاسم المفردين أو بين مؤلفاتهما في الكلام لنعود إلى أصل واحد لهذه البنية المثلثة والتى بمجرد وضعه تصبح اللغات التي هي تعينات الوظيفة اللسانية مؤلفة من أصل وأربعة

عناصر:

1. الأصل في التواصل فعل توجيه الانتباه بين المتواصلين لما يدور حوله التواصل إذا كان حاضرا أو إلى ما يرمز إليه إذا كان غائبا وهو تعبير صوتي أو إشاري.

2. وفرعه الأول صوت يصبح معين تسمية الأشياء . ومثاله اسم الصوت الذي يسمي نفسه ثم يصبح اسما لصاحبه؛ السمع والموسيقى

3. فرعه الثاني التصويت معين تسمية الأفعال . ومثاله اسم الفعل الذي يرسم مسماه ثم يصبح اسما للفعل : البصر والرسم

4. أثر الفرع الأول في الفرع الثاني ؛ الاستعارة لتسمية الأشياء .

5. أثر الفرع الثاني في الفرع الأول: الكناية لتسمية الأفعال .

ويمكن تعميم المعينين اللذين يستمد منهما تسمية الأشياء والأفعال:

فاسم الفعل مثال من الترميز برسم وضعية حسية تكون اسما لفعل مجرد يتعين مدلوله برسم يدركه البصر كصورة ممثلة للدلالة المجردة: مثل ذلك "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" يستعمل اسما لمعنى "تردد" .

واسم الصوت مثال من الترميز بصوت محسوس يصحب تعبير جسدي يكون الاسم هو عين المسمى: مثل "صه" أو "أشت" بمعنى أمر السكوت من المتكلم للمخاطب.

ولا يكون الأمر كذلك إلا بافتراض تقدم البلاغي على اللساني أصلا لوجود اللغات بخلاف التصور المعتاد بافتراض اللساني أصلا للبلاغي ؛ البلاغي هو الذي ينبغي اعتباره اصلا للساني . فالاستعارة (لاسم الصوت (والكناية)

لاسم الفعل (هما أصل الرمز اللساني: فهما نوعا التسمية لتسمية الأفعال الدالة على المختصين بها ولتسمية الافعال المجردة

لماذا يصبح الواحد وراء الألسن متعددا بمجرد تعينه في الألسن المختلفة؟ وما علاقة التعينات اللسانية وخصائصها الثقافية بهذا الواحد البلاغي المتعالي عليها شرطا في إمكان تواصل أصحابها بل وحتى تواصل المنتسبين إليها؟

أليس كل متكلم بلغة نفترضها واحدة في جماعة ثقافية معينة يختلف عن غيره من المتكلمين بنوعين من الاختلاف يفرضان هذا الواحد ليكون التواصل ممكنا بينهم بما هم تلك الثقافة لتجاوز الفروق الثقافية في حدود تلك الثقافة ثم بما هم مشتركون في هذه القدرة الترميزية التي تجعل التواصل ممكنا؟

وإذن فعندنا خمسة عوالم:

1. عالم التجربة الحسية. ولا يوجد تطابق بين ما يحسه زيد وما يحسه عمرو حتى من نفس الثقافة.

2. لكننا نفترض وراء التجارب الحسية عالما موضوعيا هي ما تدركه الحواس وما يؤسس للتفاهم بين الحاسين حول ما يحسون رغم استحالة التطابق بين ما يحسه زيد مع يحسه عمرو ؛ وذلك هو شرط التواصل بين الناس بل وحتى بين الشخص وذاته عندما يتذكر أو يتوقع "نفس" التجربة. ونحن نفترض ذلك العالم الموضوعي موجودا رغم أننا لا نعلم نوع العلاقة بينه وبين المدارك الحسية.

3. وعالم التصورات التي يدركها بها عقولنا عندما نناقش العلاقة بين مداركنا الحسية ومداركنا العقلية للعلاقة بين التجربة وما افترضناه من عالم موضوعي وراءها خارج الأذهان .

وعالم الاعيان وهو غيرهما . وقد سماه أفلاطون عالم المثل ونحن نسميه عالم القوانين الرياضية للعالم الطبيعي .

5. وأخيرا فلا بد أن يوحد بين التجريبيتين والعلمين الأعيان والأذهان لا مستوى التصورات والمعقولات عالم متعال على العالمين ونوعي الأدراك . وهو الذي يوحد بين البشر في كلامهم على العوالم الأربعة السابقة. فتكون العوالم خمسة وهي شروط التواصل والترجمة بين الذات وذاتها وبين الذوات وبين الألسن وبين الموجودات:

1. عالم المحسوسات

2. عالم طبيعي مفترض وراءها

3. عالم التصورات

4. عالم عقلي مفترض وراءها

5. عالم لا ندري طبيعته هو ما يتوجه نحوه الذهن ليفهم العوالم الأربعة السابقة وهو ما يتعالى على الثقافات المختلفة.

وهذه العوالم الخمسة هي ما حاولنا بيانه بنظرية المعادلة الوجودية التي هي في آن بنية كيان الإنسان والتي هي في آن بنية كل الوجود في نسبته إلى الوعي الإنساني بوصفها أبعاد كيانه وأبعاد الوجود المحيط به والذي لا يستطيع منه فكاكا وهو في آن كيانه وجوهر التواصل بين القطبين) الله

والإنسان) والوسيطين) الطبيعة والتاريخ) . كل إنسان عينة من الوجود كله على الاقل في شكله الرمزي الذي يصله بمقومات المعادلة الوجودية: بقطبيها الله والإنسان وبوسيطيها الطبيعي والتاريخي وبالتواصل بينها المتعين في كل واحد ومن هذه المقومات .

الفصل الرابع

محاولة تأصيل التواصل (الفصل الأول) بعد كلامنا على الأصل الثيولوجي الفلسفي (الفصل الثاني) والأصل الانثروبولوجي الفلسفي (الفصل الثالث) تحتاج إلى فصلين

وأولهما يتعلق بتأصيل التواصل الكسمولوجي (الفصل الرابع) والثاني يتعلق بتأصيل التواصل الهستوريولوجي (الفصل الخامس (وسطين في التواصل بين الله والإنسان.

وكونهما وسطي التواصل بين الله والإنسان يعني تضمنهما للاتجاهين التواصل من الأول إلى الثاني والعكس بالعمل الذوقي والعمل العلمي ماديا ورمزيا .

وهذا التعقيد الذي تتشاجن فيه العلاقات وتتشابك جعلني أفضل استغناء الفرصة لأثبت أن القرآن هو التواصل المطلق فيها جميعا من خلال تفسير سورتين .

أولاهما تتعلق بمآل تواصل الإنسان مع الطبيعة عندما يجري من دون قيم الاستخلاف الذي يقتضي عليه مضمون الدعوة التي يأتي بها الرسل : طلب

العمل بها .

وهذا التواصل بهذا المعنى مطبقا على معادلة الوجود بقطبيها ووسطيها نمثله سورة هود والتواصل فيها يخص علاقة الطبائع بالشرائع والطبيعة بالتاريخ.

وهي تبين أن العلاقة بالطبائع من دون الشرائع تنتهي إلى العبودية الإنسانية للعلاقة الفاسدة بالطبائع والشرائع ورمزها استعباد بني إسرائيل .

والثانية موضوعها سورة يوسف وهي تنتهي إلى عكس ما انتهت إليه سورة هود ولكن من منطلق الوسيط الثاني أو التاريخ لدرسها إذا خضعت لقيم الاستخلاف .

ففيها تكون العلاقة محررة للشعب المصري من الفرعونية والهامانية فتكون تعاملا مع علاقة تواصل بين الطبائع والشرائع محققة لحرية الإنسان وكرامته .

والمقابلة بين يوسف في القرآن ويوسف في التوراة تحدد تواصل الوسيطين بدون قيم الاستخلاف مؤد لعبودية (سورة هود) وبها مؤد للحرية (سورة يوسف)

التشاجن والتشابك . لكن العرض السريع للمطلوب في السورتين سييسر الأمر.

ولنبدأ بسورة هود؛ فهي قصة موضوعها سبعة رسل والمخاطب فيها محمد كرسول يبلغ رسالة وشاهدا على تبليغه الرسالة للإنسانية في عينة منها: المسلمون .

وقد يظن البعض أني أنهى عن خلق وآتي مثله:

أليس هذا من باب الكلام في الغيب؟

اليس هذا من الكلام؟

لكن سنرى أني أطبق حرفيا فصلت 53 وآل عمران 7.

أي أني لا أتكلم إلا في عالم الشهادة ولا اتجاوزه لعلم الغيب لأن الأمور كلها تتعلق بالتواصل في العمران البشري والاجتماع الإنساني الشاهدين .

وفصلت 53 تقول إن حقيقة القرآن هي فيما يرينه الله من آيات الأفاق والأنفس وليس

ولنبدأ بشرح كلمة "هود" فعلميتها لا تفقدها دلالتها العامة: مصدر من "هاد" المرادفة لأسلم . ومن مشتقاتها الهداية والهدى وكلها بمعنى سلم لإرادة الله.

لكن الأهم بنيتها، ففيها سبعة أنبياء الرابع (إبراهيم) والأوسط فيها لم يكن له دور الستة الباقية، ثلاث قبله (نوح وهود وصالح) وثلاث بعده) لوط وشعيب وموسى)

فهو لم يبلغ رسالة بل تلقى رسالة تتعلق بأمرين: اخباره بما سيحصل لآل لوط وبتبشير زوجته بابن . وسنرى دلالة ذلك عند الوصل بعلاقة محمد به .

والسورة كلها تواصل بين الرسل وشعوبهم حول التواصل مع الطبيعة والشريعة من دون احترام قيم الاستخلاف ودعوتهم إلى احترامها ولكل موضوع سيتعين .

وما كان يحيرني قبل أن اكتشف علاقة الموضوعات الثلاث الأوائل

بموضوعات الثلاث الأواخر المحيطين بإبراهيم الذي لا يطالب منه تبليغ رسالة رغم تلقيه رسالة؟

والرسالة التي تلقاها تخص آل لوط وخلفته ابراهيم همين أولهما مباشر ويتعلق بما يعتبر من مجال الممكن والثاني غير مباشر ويبدو غير ممكن : عاقر ستلد .

والاكتشاف تعلق بالبنية الرياضية التي تصل الثلاث الأوائل بالثلاث الأواخر؛ لا يفهم نوح إلا بموسى ولا يهم هود إلا بشعيب ولا يفهم صالح إلا بلوط .

فرسالة نوح تبين شروط التحرر من العبودية الطبيعية ورسالة موسى تبين شروط التحرر من العبودية السياسية: والتحرر في الحالتين يكون بالشريعة.

مثال نوح بقي مضمون الرسالة مبهما . في رسالة موسى تعين : شريعة تحرر من سلطان فرعون . إذن نوح أتى بشريعة تحرر من سلطان الطبيعة: تحرر من عبوديتين .

بالنسبة إلى رسالة موسى الأمر لا يحتاج لمزيد شرح: بنو إسرائيل عبيد لنظام فرعون وهامان . رسالة موسى تحرير من العبودية السياسية. وهذا واضح.

الحضور الطاغي لموسى وفرعون في القرآن دليل أن التحرير من الاستبداد السياسي ببعديه (حكما وتربية) هو الغاية الأولى من شريعة الرسالة الخاتمة.

شريعة الرسالة الخاتمة تعني النظام السياسي أو الدولة المحررة للإنسان من استبداد الحكم ومن استبداد التربية أي من الطاغوتين السياسي والروحي .

أي إنها لا تقتصر على الفقه بالمعنى التقليدي بل هي تشمل كل التنظيم

الخلقي والقانوني لحياة الجماعة وذلك هو مفهوم الدولة حكما وتربية.

ما يحتاج حقا للشرح لأنه غامض اعتمادا على رسالة موسى الواضحة ساعدنا فيه طلب الله من نوح أن يأخذ من كل زوجين اثنين ليستنبتهما بعد الطوفان .

وهو ما يعني أن علاقة الإنسان بالطبيعة قبل الطوفان الذي هو أيضا طبيعي كانت التبعية المطلقة للطبيعة وهي التبعية التي كادت تنهي حياة البشر.

ومن ثم فالعلاقة بالطبيعة بعد الطوفان لم تعد تبعية بل ثمرة عمل الإنسان أو هو إن شئنا ما يرمز إليه استنبات الزوجين الإثنين كالزراعة مثلا .

فتكون السفينة في هذه الحالة -وقد صنعت على أعين الله - هي الرسالة التي تلقاها نوح والتي طلب منه تنفيذها بعد ان عوقب الناس الذين رفضوا اتباعها .

سفينة نوح رسالة تحرر الإنسانية من سلطان الطبيعة كما حررت رسالة موسى الإنسانية من سلطان فرعون وهامان : العبودية السياسية والعبودية الطبيعية.

تحدد عين العلاقة بين هود وشعيب : رسالة هود لا تحدد مضمونها وإنما هي مجرد تعد للطغيان الاقتصادي ورسالة شعيب تحدده : فساد شروط التعاوض العادل .

فيكون تحدي هود رسالة تضع شروط تحرير الإنسان من الاستبداد والفساد الاقتصاديين كما حددته رسالة شعيب بالكلام في شروط التعاوض العادل والتعاون .

بنية العلاقة بين الأول والاخير هي نفسها بين الثاني من البداية والثاني) شعيب): أساس عبودية الإنسان الطبيعية والسياسية اقتصادية اجتماعية.

لكن الهم يتأكد بنفس العلاقة بين رسالة صالح ورسالة لوط؛ فالمدار الماء في الأولى والجنس في الثانية . فما العلاقة بينهما؟

سر الحياة وبقاء النوع.

رسالة صالح يبدو مضمون الرسالة غير واضح: كيف لصالح أن يأتي برسالة تقسم الماء بين ناقة والجماعة في حين البلاد قليلة الماء) ثمود)؟

المشكل هو إذن مشكل توزيع الماء الذي هو سر الحياة ومن هنا يتضح مضمون الرسالة بالقياس إلى المضمون الواضح في لوط لأن المثلية تنهي بقاء النوع.

فيكون السلطان المستعبد للإنسان متعلقا بشروط الحياة (الماء والجنس) وهي غاية الاقتصاد والذي يشترط الحريتين من سلطان الطبيعة وسلطان السياسة.

والتحرر من السلطانين يكون بالتواصلين الذوقي والعلمي أي بالعمل الذوقي) علاقة أفقية بين البشر) والعمل العلمي علاقة عمودية) بينهم وبين الطبيعة) .

وقد رأينا أن تحرر الإنسان روحيا وسياسيا من سلطان الطبيعة وسلطان السياسة عليه هو منزلته المتعالية عليهما بالحرية والكرامة: شرطي الاستخلاف .

وهنا يأتي القاب بين الثلاث الأول والثلاث الأواخر؛ إبراهيم . فهو رمز

التعالي على الآفلين وهو أصل التوحيد المتجاوز للوسيطين في المعادلة: أصل الشرك.

من هنا نفهم أن المخاطب (محمد) هو إبراهيم الثاني الذي بشرت به زوج إبراهيم ما أضحكها لأنها تجاوزت سن البأس فكأن محمد الاستئناف شبه المستحيل .

يستأنف رسالة إبراهيم مع القدرة على تحقيقها منطلقا من البيت الأول .

والبيت الأول هو علامة اليأس على الأقل في حياة ابراهيم لأنها بلا زرع. لكنه ترك فيها اسماعيل وأمه : سلطان الطبيعة وسلطان التاريخ الاقصيين .

شرحت اسم هود ودلالته . ويقابله شعيب ودلالته على الفتنة التي تعال الانقسام في الجماعة بسبب الصراع الاقتصادي وعدم العدل في التعاوض والتعاون .

ونفس العلاقة بين الاسمين صالح ولوط. فالأول يشير اسمه إلى الصلاح والثاني إلى عكسه . وكذلك العلاقة بين نوح وموسى: النواح والغرق.

فيكون النائح على مصير البشرية منقذها من سلطان الطبيعة والغارق منقذها من سلطان السياسة وأداة الإنقاذ هي الدولة العادلة أو الشريعة.

فماذا تعالج؟

تحرير الإنسانية من استبداد الطبيعة والسياسة بالاقتصاد فساد التعاوض والتعاون وبصلاح الحياة ماء وجنسا بفضل التواصل مع الله.

هل احترمت فصلت 53 فنظرت في الآفاق والأنفس؟

وآل عمران 7 فلم أتجاوز عالم الشهادة؟

الجواب لا جدال فيه . ثلاث رسالات قبل إبراهيم معناها يتحدد في ثلاث بعده.

لكن الأهم من ذلك كله فإن المقصود بالرسالة ألا تكون من الغيب المحجوب وإلا فقدت معنى إرسالها . والرسالات هنا كلها من الشاهد القابل للعلم .

والأخطر من ذلك كله هو أن تعريف القرآن بعدم تطبيق فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 حال دون المسلمين وإدراك هذه المعاني الشاهدة ذات الفائدة.

ذلك أن كل هذه المعاني تتعلق بشروط تحقيق الإنسان لمقومي كيانه:

- مستعمر في الأرض لتعميرها - خليفة فيها ليكون تعميره حسب إرادة مستخلفه

لكن قلب فصلت 53 والجرأة على آل عمران 7 آل إلى فقدان شروط التعمير الذي صار تدميرا بالفتن وفقدان شروط الاستخلاف الذي صار إخلادا إلى الارض .

ولولا هذه المعاني التي أضاعتها حضارتنا فضاع سلطانها على الطبيعة وعلى السياسة وأصبحت نهبا لكل ناهب يستعبد أهلها لفساد معاني الإنسانية فيهم .

لما عالجت هذه القضايا) وهي جوهر الفلسفة) لتجنب الخوض مع أدعياء الحداثة الذين يحاربون الإسلام بدعوى تمثيل العقلانية وهم أبعد خلق الله عنها .

لكن الجواب سيكون شافيا بعون الله الفصل الأخير عند الكلام في السورة الثانية سورة يوسف التي تتعلق بذروة التواصل عودة على بدء في الفصول .

وبهذين المثالين أحدد القصد بأن الإسلام هو الحل بالنسبة إلى المسلمين وللإنسانية كلها ولشروط قيامها أي للمعمورة والعالم لكن بصورة غير مباشرة.

والقصد بعبارة "بصورة غير مباشرة" تعني بتحديد الاستراتيجية توحيد الإنسانية بمبدأ أي النساء 1 والحجرات 13 لتعوض الحرب الأهلية بالسلم الكونية.

نشرع في الفصل الأخير ونخصص له سورة يوسف للتواصل مع التاريخ في صلة بالطبيعة .

والملاحظ: الصلة بين الطبيعة والتاريخ متقابلة في السورتين . والنتيجة كذلك : نتائج رفض التحرر من العبودية الطبيعية والسياسية ونتائج قبوله .

وسنرى أن قضايا سورة يوسف تبدو أيسر لكنها في الحقيقة أعسر بكثير من قضايا هود . ففي يوسف للقضايا وجودان بل أحداث الأحلام وبل وقائع التاريخ.

وللتذكير مرة أخرى فإن تفسير يوسف كتفسير هود يحترم توجيه فصلت 53 وآل عمران7 أي الانطلاق من آيات الله في الآفاق والأنفس ورفض الكلام في الغيب .

وذلك بخلاف ما يتوهم أصحاب العلوم والأعمال الزائفة هو الذي يبين حقيقة القرآن ويرينا في آيات الله في الآفاق والأنفس شروط التعمير

والاستخلاف .

وهما السبيل لتحقيق الرسالة واستراتيجية القرآن في توحيد الإنسانية بمبدأ النساء 1 والحجرات 13وهو ما يمكن البشرية من اكتشاف كونية قيم الإسلام.

وما من أحد قرأ القرآن لم يعجب من سورة يوسف وخاصة إذا قارنها بيوسف التوراة. فيوسف القرآن هو النقيض التام ليوسف التوراة في كل الصفات الخلقية.

وهو رمز بين من القرآن يجعل كل ما سنقوله على صفات يوسف القرآني يناقض تماما صفات يوسف التوراتي : مقابلة بين خير عابد الله وشر عابد العجل الذهبي.

وفي جملة وجيزة يوسف التوراة المحرفة من جنس كيسنجر مستشار فرعون وناصح السوء الذي طلب منه خزن فائض السنوات السمان للعجاف لجعل شعب مصر أقنانا .

نصحه بخزن الفائض حتى إذا جاع الشعب في السنوات العجاف أعطاهم الغذاء مقابل الأرض فيصبح من كانوا مالكين للأرض أقنانا في خدمة فرعون: عبودية.

وبعد هذا لا حاجة لوصف يوسف القرآني خلقيا فهو نقيض يوسف التوراتي : كلاهما عالم وذكي لكن القرآني في خدمة الخير والتوراتي المحرف في خدمة الشر.

وقبل الشروع في تفسير السورة فلنشر إلى أنها تتضمن قصة واحدة وأنها تبدأ

ببيان فضل القرآن على اخراج البشرية في شخص محمد من الغفلة عما يطالبه .

ولنشر أننا نجد فيها العلاقة بين الذوق والعلم وبين العمل الذوقي والعمل العلمي ودورهما في الاتصال الأفقي بين البشر والعمودي بينهم وبين الطبيعة .

والإشارة الاخيرة قبل التفسير هي أن التواصل هنا مداره الانثروبولوجيا الفلسفية في تناظر تام بالتواصل الذي كان مداره الثيولوجيا الفلسفية .

فنكون بذلك قد وصلنا بين القطبين الله والإنسان في المعادلة الوجودية وبينهما الوسيطان الطبيعي والتاريخي والسورة تذكر به برمز (رأى برهان ربه .

وتوجد إشارات أخرى قد تفهم سلبا وتتعلق بما يبدو غيابا لدور موجب للمرأة في الدراما : لم تذكر إلا كامرأة أو كما وصف شاهد من أهلها بالكيد العظيم .

والإشارة الثانية التي تبدو سلبية . السورة هي دور الصدفة في الأصل الثاني للأحداث: فبعد علاقة التحاسد بين الاخوة (طبيعية) يأتي إنقاذ يوسف .

ومثلها صدفة وجود السجين الذي أعلم "القصر" بوجود معبر للأحلام يوسف الذي دعي لتكون بداية وصوله إلى ما سيؤدي إلى عكس ما فعله سميه في التوراة.

والأمر الأخير هو صورة الحاكم المصري التي تختلف تماما عن صورة فرعون والتي قبل بأن يكون رمز الحكم وأصبح الحاكم الفعلي المسؤول

عن الخزائن.

وهذه كلها أمور تحتاج إلى فهم حتى تتضح غاية الدراما في القصة التي خصصت لها سورة بدأت بتحديد ما حصل للرسول بفضل القرآن: الخروج من الغفلة.

وكما حصل في تفسير هود السورة نفسها تتضمن سر قراءتها؛ فالآية قبل الأخيرة (110) من يوسف تحدد طبيعة الملحمة التي تعرض السورة لحمتها وسداها .

فالأمر كله يتعلق بغاية الرسالات جميعا وخاصة بغاية الرسالة الخاتمة أعني الحريتين ضامنتي التخلص من الاستبداد والفساد؛ الروحية والسياسية.

وإذن فالسورة دراما قصصية تبين مدار الصراعات البشرية التي هدف الرسالة الخاتمة علاجها حتى تتحد البشرية بمبدأ أي النساء 1 والحجرات 13.

والآية 110 موضوعها جهاد الرسل الفعلي : (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجي من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين.

فكأن الآية تشير بالسبابة إلى ما يؤيد فصلت 53 وآل عمران 7؛ أين ينبغي أن ننظر حتى نفهم دلالات يوسف القرآني لتحقيق غاية الرسالة الخاتمة.

وبذلك يتبين أن ما سأقدمه يقتصر على طلب حقيقة المعاني التي قصدها القرآن ليس في نصه بل في الآفاق والأنفس التي عينها في دراما قصة يوسف .

ودراما قصة يوسف القرآنية تمثل بديلا إصلاحيا من قصة يوسف التوراتية المحرفة ومن ثم فالمقابلة بين القصتين هي التي تبين القصد بوضوح كاشف .

فلا يكون المفيد من القضية اعتبار الأمر متعلقا بشخص يوسف بل برمزيته. فهو رمز لاختبار الاصطفاء الذي يمتحن به من يختاره الله مبلغا للرسالة .

وأولى العلامات على صحة هذا الفهم لعلاقة دور يوسف بالحريتين أنه : يرى برهان ربه وأنه يعتبر الحكم خدمة الأمين العادل للشعب: ثورتا الإسلام.

فهو لا يتجنب الذنوب بفضل سلطة وسيطة بينه وبين ربه بل هو يرى برهانه مباشرة (العلاقة المباشرة بين الله والإنسان (وهو لا يؤمن بالحق الإلهي في الحكم .

رؤيته برهان ربه مباشرة واعتبار الحاكم خادما أمينا للمؤمنين هما ثورتا الإسلام؛ نفي الكنسية ونفي الحق الإلهي في الحكم وصية كان أو قوة طبيعية.

وإذن فالدراما تصف الحال كما هي وتصف العلاج كما ينبغي أن يكون . مثال: ما بدا لنا فيها من أحكام مسبقة عن المرأة في رأي الشاهد من أهلها .

والآن حان وقت التفسير البنيوي مع اعتبار هذين المستويين : وصف الحال كما هي ووصف علاجها بعمل يحدد المنتظر من رسول أخرجه القرآن من الغفلة.

القصة لا تنفي الفواعل الطبيعية (ومنها الصدف) والفواعل الثقافية (ومنها الحكم المسبق حول المرأة) في التاريخ بل تعددها وتصلحها بالذوق والعلم .

فلنفحص موضوعات الحياة البشرية الجماعية كما حددتها السورة: علاقات البشر وشرطاها اللذان هما في آن عائقاها إن ظلا بدون تنظيم خلقي وقانوني .

إنهما الحب عامة وخاصة بين الرجل والمرأة رمزا للروحي وشروط العيش وخاصة الغذاء رمزا للمادي وهما شرط العلاقات وعائقاها في آن ؛ حبكة الدراما .

ولا يمكن تصور تنظيم هذين النوعين من العلاقات من دون سلطة سياسية مؤلفة من التربية والحكم . وغايتها حل مشكل علاقتي البشر، العمودية والأفقية.

فالعلاقة العمودية هي مصدر الرزق . والعلم هو شرط تحصيله من الطبيعة. والعلاقة الأفقية هي مصدر الحب بكل معانيه والذوق هو شرط تحصيله من الثقافة.

فيتبين جوهر الوجود الإنساني: فما به تبنى الجماعات الإنسانية هو عينه ما يمكن أن يصبح علة تهديمها ؛ الاقتصاد والجنس والعلم والحكم وبرهان الرب.

والعلاج في السورة هو العمل الذوقي والعمل العلمي اللذين يمكنان من وضع نظام خلقي وقانوني لسياسة تستعملهما لسد الحاجات بالتربية والحكم

.

والتربية والحكم كلاهما عمل على علم وبذوق . وهذا يقتضي أن يكون المربي والحاكم لا يغيب عنهما برهان الرب فيرونه في كل عمل بعلم وذوق أمانة وعدلا.

وبذلك يتبين أن مضمون دراما سورة يوسف في القرآن هو عينه مضمون سورة هود ولكن هذه المرة من منطلق البحث عن استراتيجية الإسلام لعلاجها كونيا .

وكما أسلفنا فكل رسول لا يمثل شخصه) نضع شخصه بين قوسين (بل الإنسانية كلها كرمز آدم الخليفة: الرسول هو آدم الذي تتوفر فيه أهلية الاستخلاف .

وبصورة أدق هو رمز أبناء آدم الذين احترموا شهادتهم أمام الله وهم في ظهور آبائهم كما جاء في 172-173 من الأعراف ذوات للتاريخ ضمن الطبيعة

وحينئذ ينبلج الفهم على دلالة الدراما: فرؤيا يوسف لا تتعلق به وبأسرته أخوته وأبوه وأمه لأن ذلك لو كان هو المقصود لكان يوسف كاشرا لا رسولا.

وحتى لو اعتبرناه كذلك لكان من المعيب أن يحلم يوسف بأن يسجد له أبوه وأمه . لذلك فلا بد من اعتبار المدار هو العلاقتين العمودية والأفقية.

فالشمس رمز للطبيعة والقمر رمز للتاريخ يسجدان لخليفة الله وقد أمر الله الملائكة بالسجود له دون تأليه بخلاف وهم القائلين بفتوة ابليس.

والشمس رمز الطبيعة هي الام والقمر رمز التاريخ هو الاب . والتاريخ يحيا بالطبيعة ويتبعها رغم تعاليه عليها والقمر نوره منها يعلو عليها إذ تغيب .

والاحدى عشر كوكبا ليسوا أخوته بل وظائف الدولة التي ستحقق شروط الاستخلاف: خمسة للرعاية وخمسة للحماية والوظيفة الموحدة هي رمزها يوسف أمينا وعادلا .

لذلك لم أقل إن السورة الثانية تبدو الأيسر وهي الأعسر فهما: فالمعاني المقصودة من تجاوز الغفلة هي فهم شروط نجاح الرسالة الخاتمة وفشل ما قبلها .

في هود كان محمد ابراهيم الثاني . في يوسف محمد يوسف الثاني . لكنه متجاوز لإبراهيم ويوسف بالمضمون الاستراتيجي فيتجاوز الرؤيا إلى التاريخ.

لا أحد بغافل عن كون كل الاحداث تجري في مستويين : أحداث رؤيا وأحداث تاريخ. تبدأ بحلم يوسف وتنتهي بحلم سيد مصر وبينهما حلم السجينين .

تحقيق حلم يوسف دراما قصة رمزية هي بالقياس إلى ما سيفعله محمد مجرد قصة لا تاريخ . وما فعله إبراهيم : للتوحيد والقبلة قصة رمزية لما سيفعله محمد .

فالتوحيد لم يبق مجرد تأمل في الآفلين بل صار دينا كونيا والأمانة والعدل هما أساس نظرية الدولة في الاسلام) النساء 57 ومنها السياسة الشرعية).

ومكة لم تبق أرضا بلا حرث ولا زرع ألقي فيها اسماعيل وأمه بل هي صارت قاب المعمورة وسيزداد هذا الدور اكتمالا عندما نستأنف دور

الأمة الكوني .

فالإصلاح ليس مجرد تبعية لنظام فرعوني كما في سورة يوسف خاضع لنظام المناخ (قصة السنوات السمان والعجاف (بل هو نظام تعمير الارض بقيم الاستخلاف .

وقصة الأضحية لم تعد مثالا رمزيا وقع في حلم ثم طبقه ابراهيم بل هي اصبحت تحرير الإنسان من التضحية به باسم آلهة ترتوي بالدم عند معبر الأديان .

وبذلك ندرك حقيقة القرآن كما قال جل وعلا في فصلت 53 من خلال آياته التي يرينها في الآفاق والأنفس أي في الطبيعة والتاريخ وفي ذواتنا المؤمنة.

وهكذا يتكامل مضمون السورتين هود ويوسف رغم أنهما من مدخلين: هود من مدخل معيقات استعمار الإنسان واستخلافه في الأرض : عبودية الطبيعة والتاريخ.

أما يوسف فهي تعالج نفس المشكل في ترجمته الاجتماعية والسياسية وفي علاقة الإنسان بها حلما وعلما مع الحلول بمنطق تواصل العمل الذوقي والعلمي .

ولا بد من أن اختم بإشارتين ؛ فلست غافلا على أن منكري هذه القراءة يتصورون أني عندما أقول "دراما" وقصة أنفي أنها حقائق . فيذهب بعضهم إلى التكثير .

- به كفلسفة دينية وتاريخية تروي نقديا الأديان والتاريخ.

- وبه كتحقيق للدين والتاريخ

المسلمون لم يشاركوا في الأحداث التي يرويها القرآن فهي بالنسبة إليهم حديث حول الأحداث . لكنهم شاركوا في الأحداث التي حققها الإسلام دينا ودولة.

ولست أنا الذي يجعل علاقة المسلمين بالبعد الأول من القرآن علاقة من يستمد من حديثه عن أحداث الدين والسياسة نماذج رمزية قدوة يؤمنون بها .

ومن لا يميز بين الموقفين لا معنى لمناقشته . فالمحاولة تتوجه للعقلاء الذين طابهم معرفة الحقيقة بالقدر الممكن للإنسان لا التبكيت الصبياني .

فأساس القراءة هو ما تطلبه فصلت 53 لمعرفة حقيقة القرآن بحد ما تجول دونه آل عمران 7 لتجنب أمراض القلوب والفتن بسبب العلوم والأعمال الزائفة.

والفرق بين الموقفين لا ينطبق علينا نحن أحفاد المسلمين الذين شاركوا في الأحداث القرآنية لتاريخ الامة. فروايته لها ليست قصصا بل تاريخ

حديث القرآن على الأحداث التي حصلت بفضل أحداث إصلاحه لأوضاع الإنسانية لتتجنب الصد والتحريف عائقي الرسالات السابقة دون تحقيق قيم الاستخلاف .

وهذا الحديث على الأحداث التي صنعها أجدادنا ما تزال إلى اليوم مصدر مثلنا العليا في العلاقتين العمودية (مع العالم) والأفقية (بين البشر) بالعملين .

والعملان هما كما بينا جوهر التواصل الذوقي والعلمي قطب المعادلة الوجودية مباشرة بين الله والإنسان وبصورة غير مباشرة بتوسط الطبيعة والتاريخ.

ولا يمكن أن يكون الحلم مشيرا بسجود الشمس والقمر والاحدى عشر كوكبا إلى أسرة يوسف بذاتها بل برمزيتها للعلاقتين العمودية والأفقية كيانا ووظيفيا .

فكيانيا نسبة التاريخ إلى الطبيعة ذات صلة بنسبة القمر إلى الشمس. وللقمر علاقة برمز الحياة في المرأة (التكاثر) وهي صلة كيانية) توالي الأجيال).

والقمر مجرد عاكس لنور الشمس والتاريخ مجرد عاكس لحياة الطبيعة: ورمز الحياة في القرآن هو النور. فتكون الإشارة إلى ركوعهما رمز تسخيرهما للخليفة.

لكن التسخير لا يتحقق إلا بشرطين هما ثمرة الوظائف إذا عملت بقيم الاستخلاف : يكون العالم مسخرا لأبناء آدم ما كانوا أهلا للاستخلاف ذوقيا وعلميا .

ولهذا دلالتان:

1. علة ورود الاخراج من الغفلة بالقرآن هذه السورة

2. اكتشاف علة إفشال الرسالات السابقة إما بالتصدي لها أو بتحريفها .

فأما المغفول عنه الذي خرج القرآن بالرسول الخاتم منه فهو ما بيناه في الفصل الرابع (هود) . وأما العلاج فهو ما بيناه في الفصل الخامس (يوسف).

لذلك فمن دون العلاج اليوسفي لا يمكن لقيم الاستخلاف أن تتحقق : لا بد من دولة ذات تربية وحكم يحقق تحققان شروط العلاقتين العمودية والأفقية.

وإذن فالديني من حيث هو تحقيق فعلي للقيم الكونية في التاريخ لا يمكن أن ينجح من دون السياسي ببعديه التربوي والحكمي : وذلك هو الدين عند الله.

والدولة لها حقيقة طبيعية وخلقية كما بينا في تأصيل الدولة. ولها وظائف تتفرع عن تأصيلها وهي إحدى عشر وظيفة:

- خمس للرعاية
- واحدة أصلها أي الاستعلام العلمي .

وخمس للحماية:

- اثنان للحماية الداخلية
- واثنان للحماية الخارجية
- وواحدة أصلها الاستعلام السياسي

وقد فصلنا القول في هذه الوظائف بمقتضى فصلت 53 ولها كلها توصيف دقيق في القرآن الكريم ومن يريد المزيد فليعد لسلسلة تأصيل الدولة ووظائفها .

وبذلك نكون قد أثبتنا أن السورتين هود ويوسف هما مضمون الاستراتيجية القرآنية لتحقيق مقومي الإنسان المستخلف: تعمير الكون بقيم الاستخلاف . وبينا أن الرسالة الخاتمة هي خاتمة بمقتضى كون القرآن أخرج الرسول

مما كانت الغفلة عنه مؤدية إلى نجاح أعداء الاستخلاف في منعه أو تحريفه .

ومن هنا نفهم أن الدولة التي تحقق القيم الاستخلافية في التاريخ الفعلي لا بد لها من أساسي النظر والعقد في الأذهان والعمل والشرع في الأعيان .

وأساس النظر والعقد هو الاجتهاد واساس العمل والشرع هو الجهاد . والاجتهاد نوعان هما العلمي والعملي والجهاد نوعان الخلقي والذوقي .

والاجتهاد غني عن الشرح . لكن الجهاد يحتاج إليه ؛ فالخلقي لحماية الحرية والكرامة باللطف أو بالعنف . والذوقي لحماية معنى الوجود دلالته الروحية. مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثالية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريدريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية.

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي»

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب

العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. آيات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الإسلام ورمز الزيتونة (لا شرقية ولا غربية) في مواجهة التشويه المتبادل

حضارة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

0 شرفية وللا غربية

في امواحهة التشويه ل : 2 دجا 1437.12.02 - 20160905

لا شرقي ولا غربي

التشويه المتبادل بين الغرب والشرق من العبر التي ينبغي فهمها واستنباط سرها حتى يتمكن المسلمون في لحظة الاستئناف تحقيق الزيتونة المتحررة من التشويهين.

"فلا شرقية ولا غربية" لا ينبغي فهمها على أنها رفض السلبين من الأصل وتعويضهما بمفهوم

موجب: وحدة الإنسانية.

التشويه المتبادل واعتباره جوهر التحريف الذي حصل في نوعي رؤية الوجود الدينية والفلسفية:

مفهوم التحريف.

وهنا لا بد من بيان سخف النموذج الجغرافي سواء جاء من الشرق (السهروردي ومفهوم القيروان مدينة الظلام) . أو من الغرب (هيجل والتوالي الحضاري وحركة الشمس)

فهذه الخرافة لا معنى لها: لأن كل جماعة تكون بين الشرق والغرب الشمس تبزع في شرقها وتغرب غربها ومن ثم فلا أحد من الشرق ولا أحد من الغرب.

الكل في مركز له شرقه وغربه والكل غربي عند من يوجد في شرقه وشرقي عند من يوجد في غربه: المفهومان غير ذاتيين بل هما إضافيان ولا معنى

لهما حضاريا.

وذلك هو معنى "الإسلام دين كوني" وهو الديني كل دين لأنه عين الفطرة التي فطر الله الناس عليها ويكون تحريفها إما تهويدا أو تنصيرا أو

وبهذا المعنى فالإسلام ليس رسالة جديدة بل هو تذكير بالرسالة الكلية التي ما تختلف به الرسالات الأخرى ليس منها بل هو مما طرا عليها من

وذلك هو التسالب المتبادل بين الشرق والغرب والذي يكون إما تحريفا شرقيا أو تحريفا غربيا أي إما تعاملا شرقيا مع الغرب بنفي إنسانيته أو

- بدأ بالرؤية الغربية التي تسلب الإنسانية عن الشرق

وثنية بالرؤية الشرقية التي تسلب الإنسانية عن الغرب:

حرب أهلية كونية.

وهذا ضروري دون أن يكون كافيا لكي يقدم الإسلام نفسه للعالم كله الذي غلب عليه التغرب اليوم بكونه الطريقة الوحيدة لإخراج الإنسانية من مآزقها.

ما يجعله كافيا هو السلوك الذي يبين أن هذا الموقف يتجاوز الأقوال إلى الأفعال.

فحال المسلمين لا علاقة لها بالإسلام: في العبادات والمعاملات.

فالعبادات التي هي تربية خلقية في مجالي العلاقة مع الله والعلاقة مع الخلق لا يمكن أن تكون كذلك إذا لم تكن ثمراتها الخلقية متحققة بالفعل.

وكل من يدعي ذلك في أي بلد إسلامي لا يمكن أن يكون صادقا. ذلك أن الأمر لا يحتاج إلى دليل

والمعاملات صنفان: شارطة ومشروطة. والمشروطة هي أحكام التبادل بين الناس بالتعاوض العادل. وكل شيء ينفي خضوع التبادل بين المسلمين لهذا المعيار.

والعلة هي المعاملات الشارطة: أي نظام الحكم ونظام التربية. وأول من اعتبر هذين النظامين (صورة العمران) علة فساد معاني الإنسانية هوابن خلدون.

وقصد ابن خلدون بفساد معاني الإنساني

ووجودي وخلقي بالنسبة إلى الجماعات:

يفقد الإنسان الحرية والكرامة في المستويين.

الحال الغالبة -ما عداها شاذ أو يكاد- هي حال ساد معاني الإنسانية وعلامتها حسب ابن خلدون هي "أن يصبح الفرد والجماعة" عالة فيستعبد من

هذه الوضعية المتردية للمسلمين هي التي يقيم بها الغرب الآن الإسلام معتبرا حالهم نتيجة لدينهم ثم يقلب العلاقة فيعلل الأمرين عنصريا

وهذا الكلام يثبت سخف قائليه: فيكفي لأي عاقل مجرد وضع أسس الإيجيان الذي هو أكبر ثورة جاء بها القرآن يثبت العكس تماما دنيويا على الأقل.

ومن يعمق نظرية المعاملات شارطها ومشروطها يعلم أن الإسلام ثورة كونية ما تزال الإنسانية دون

مقوميها الأهم: الحرية الروحية والحرية السياسية. فتحرير البشرية من الكنسية

) الوساطة

الروحية) ومن الحق الإلهي في الحكم (الوساطة

الدنيوية) يعني تحرير الفرد والجماعة من استبداد روحي ومادي.

وهذه الأحكام لا تخص شعبا دون شعب بل هي موجهة للإنسانية كلها التي تعتبر أسرة واحدة (التساء (1 و التقاصل. ال (الحجرات :(13 ثورة كونية.

وصف الإسلام والقوم الذين بشروا به بالتوحش والبداوة اسقاط من المتصفين بها لأن الغرب الذي يردد هؤلاء نظرته كان ولا يزال بهذه الصفات

فمن هذا الغرب الذي يقلده ببغاوات الحداثة من العرب والذي يرد عليه ببغاوات الأصالة منهم؟

وهل هو الغرب الحقيقي الذي يناظر الشرق الحقيقى؟

ثم من هو الغرب الحقيقي والشرق الحقيقي المتناظران والمتحدان في الإنسانية والذي يخاطب القرآن الكريم فيهم الفطرة بوصفهم أسرة واحدة

ومن الغرب المنحط الذي يردد كلامه كاريكاتور الحداثة والشرق المنحط الذي يردد كلامه كاريكاتور الأصالة فتمحي الإنسانية في حرب

الكاريكاتورين؟ قلت سأبدأ بالغرب المنحط: عرضناه في خمسة أشكال: فكر الدولة المسيحية الوسيطة وفكر الدولة الاستعمارية ٠ والتغرب الأول

٠ ثم التغرب الثاني ٠ فالتغرب الثالث.

ابوعرب لمزوقي

العاملان الأولان معروفان. فلتحدد العوامل الثلاثة الأخيرة:

• التغرب الأول شامي. والثاني مصري. 5 » والأخير الاستعمار الاستيطاني وعملاؤه الذين مكنهم من الحكم بعد خروجه الشكلي من المغرب العربي.

هذه الكاميرات الخمس هي التي كونت صورة

الغرب عن الشرق بمشاركة من الشرقيين الذين

0 تصوروا أنفسهم مكلفين بمهمة تحضيرية للمسلمين مثل الاستعمار.

لن أخوض في جزئيات تصور فكر الحكم الكنسي الوسيط أوحكم الاستعمار العلماني

الحديث أو دور أنواع التغرب الثلاثة فهذا معلوم 5 وبدا ينتشر في الخليج.

لكن وراء تشويه الصورة الشرقية في صورتها عن الواجب وليس في صورتها الواقعة -إذ لا خلاف في أن الصورة الواقعة مشينة- غرب يعلم قيمة الإسلام بحق.

0 فهؤلاء يقرون بقيمة الشرق عامة الإسلامي وما

• رأي علماء اليونان وفلاسفتهم في الشرق

القديم ورأي علماء أوروبا وفلاسفتها في الشرق 25 والغرب الإسلاميين.

زتين المشوهتين

لذلك فالحسم في تجاوز ال

من الشرقي عن الغربي ومن الغربي عن الشرقي

العامية والنظرة

0 فموقف الكنيسة والاستعمار وعملاؤهما من الشام ومصر والمحليين في المغرب العربي موقف عامي إذا قيس بموقف جوته أو هاينه أو هردر أو لسنج أو نيتشه أو حتى هيجل.

وبالمقابل الموقف الشرقي من الغرب فيه العامي 5 والفلسفي:

فموقف الكندي والغزالي وابن رشد وابن خلدون من الفكر اليوناني لا يحتاج لبيان انصافه.

لكن رجال الدين المسلمين في ردودهم على رجال

الدين المسيحيين ثم على العملاء من النخب

0 الإسلامية ظنوهم ممثلين للفكر الغربي الحقيقي لا العامى.

• لأهم قيمة قرآنية: وهي أن الحقيقة ضالة المؤمن ولأهم مبدأ قرآني وهو أن البشر أخوة وأن و ما يخصني شخصيا فإني كنت أعجب من نخبنا التقليدية التي تعيش مع الاستعمار الفرنسي 0 شاميا ومصريا. وهذا التشويه مضاعف: * فهو أولا معرفي لأن الترجمات ردية جدا وهو ثانيا إيديولوجي يغلب عليه إما هجاء الذات ومدح الغير أو العكس

5 والحصيلة صفر.

وهذا الأمر هو الذي يفسر سيطرة العلمانية اليعقوبية الفرنسية: ذلك أن الشام مستعمرة

فرنسية وثقافة باشواتها فرنسية بقشور

ابوعرب لمزوقي

الأتيكات والمظاهر) العمران واللباس وبعض كلمات الخطاب اليومي).

والموقف النقدي المغربي -دعوى تمايز المغرب عن المشرق بالعقلانية في خرافة الجابري- علتها ليس المقارنة بين عربي وعربي بل بين تأثيرين

ثم يسمي مثلاتية مقاربية ولا استقلالية مشارقية عديمة المعنى إذا لم نرجعها للدغمائية الفرنسية التي اعتنقها بع إياها علمية وهي مجرد إيديولوجيا.

المغاربة متصورين

وكنت قد بينت أن مجرد النظر في سلم الجابري المثلث دليل على أنه لا يفهم فكر الغرب من الأساس: فمن الهذيان وضع القول بثلاثيته المقلوبة على وأسيا. • فالبيان مفهوم لساني أسلوبي • والعرفان مفهوم وجداني أحوالي والبرهان مفهوم ابستمولوجي متردد بين

ولا يمكن المقارنة بينهما في سلم واحد.

وخاصة إذا ظن المقارن أن الابستمية الفوكالدية بل بشروط الإدراك عامة أو بشروط قابلية الاشياء

وفي الجملة فإن الخلط لا يقتصر على هذه المستويات بل أيضا على ظن الابستمية ابستمولوجية: خلط عجيب بين مجالات مختلفة بالجوهر

وإذ أردنا أن نرتبها للدلالة على مستويات الإدراك - وهو لا يقتصر على الإدراك العلمي- فينبغي عكسها تماما لعلل بينة.

وقد كان العرب مدركين ذلك: فالبرهان إن

سلمنا بوجوده هو صنف من أصناف البيان بدليل أن الرياضيين العرب يختمون برهانهم: بذلك ما كان عليها بيانه.

وهذه العبارة تقابل 6.080. في الاصطلاح التقليدي خاتمة للاستدلال على إثبات نظرية رياضية وتسمى في المصطلح العربي المتعلق برياضيات اقليدس شكلا.

وقلت إن سلمنا بوجوده في العلوم غير الصورية -ولا يمكن التسليم به من دون التحليلات الأواخر الأرسطية أي كل الميتافيزيقا- وهو حتى فيها ليس برهانا بل دليل مشروط بتسلم المبادئ الموضوعة.

أما العرفان فيتعلق بالوجدان وهو مجرد دعوى: ذلك أن البعض يحاول العبارة عما لا ينقال بالإشارة وغالبا ما يكون عبارة شعرية: معرفة ذاتية

فلنعتبر هذا تعريجة استطرادية بين قوسين يدعي المتكلمون باسمهما العلم وينسون مواقف العلماء.

فالكبار من جميع الحضارات لا تتوقف عن الفلكلور بل تغوص إلى الإضافات العميقة التي تبدعها الإنسانية وإن بسبل مختلفة بحسب المناخات الحضارية.

وهذه الإضافات هي التي تتعلق بالحقيقة سواء صيغت فلسفيا أو دينيا وسواء بقيت رؤية للعالم عامة أو تعينت في ثمرات معرفية وعلمية وخلقية وجمالية.

ذلك هو الزيتونية التي ليست شرقية ولا غربية والتي اعتبرها القرآن ممثلة للإنسانية التي عرفها

ابوعرب لمزوقي

بالنساء 1 وعرف شروط الاعتراف بها بالحجرات

وأخيرا فلا فائدة من الكلام على الغرب ممن يناظر من شوه الشرق. فهذا معلوم للجميع ولا أريد أن أضخم استعداء الكثير ممن تشويه الغير يخدم

ملاحظة ختامية: نفيت وجود البرهان بمعناه الذى حددته الفلسفة القديمة. الفلسفة الحديثة غنية عنه ولا تستطيع ادعاءه.

فالبرهان مشروط بأمرين.

الأول هو التمييز بين الأعراض الذاتية والأعراض العامة مع ادعاء علمهما المطابق لحقيقتهما في الوجود الخارجي.

وهذا مستجيل التحقيق في الوجود.

فكل تعريف لموجود خارجي يكون فرضيا دائما لأن التقدم في معرفة خصائصه قد يغير التعريف

بهذا المعنى لا ينطبق المفهوم في العلوم الصورية.

ذلك أن العلوم الصورية -التي تدرس المقدرات الذهنية بلغة ابن تيمية- ليس لها موضوع خارجي مرجعها ولا تتكلم إلا في ما توجده بكلامها.

وهذا هو وجه الشبه مع الأدب عندما يكون إبداعا بحق: فهو يتكلم في مرجعية هو الذي

ولذلك فكل ما يسمى بالأدب الواقعي ليس أدبا بل هو تاريخ ساذج لفقدانه فنيات علم التاريخ.

ولذلك اعتبر أرسطو في كتاب الشعر أن الشعرية هي بالأساس "في إبداع القصة وليس في فنيات الشكل الخطابي لأن ذلك يمكن أن يكون من جنس المنظومات التعليمية (كالألفية في النحو).

فيكون استدلال العلوم الصورية (علوم ولا علاقة له بالتجربة أو بأعراض ذاتية مختلفة عن أعراض عامة.

لا معنى للأعراض ذاتية كانت أو عامة في العلوم الصورية.

وضع البرهان فوق العرفان ودونهما البيان دليل على أمر أخطر: عدم فهم أن لغة البيان الطبيعية أعقد من كل لغات البرهان الصناعية: فهذه لا تغني اللسان بل تفقره.

وهذه مسالة لسانية لم ينتبه إليها فتجنشتاين إلا مرحلة متأخرة ربما بعد أن عمل معلما (رمز تحدي الحياة) وخاض الحرب (رمز تحدي الموت). فالتجربتان تمكنان من فهم شروط حصول الملكة وإحاطة الإشارة بالعبارة.

فهي شرط العلوم كلها لأنها شرط القدرة المواضعة الاصطلاحية في اللغات الصناعية ثم هي تعبر عما لا يستطيع العلم التعبير عنه ويتوخى الإنسان إليه العبارة الشعرية.

الدغمائية والوضعانية عند علمانيي العرب وليبرالييهم والدالة على سطحية لم أر لها مثيلا تجعلهم يتصورون العلم قمة المعرفة خلطا بين النفع والقيمة.

اللغة الطبيعية لأنها رسم الجماعة للأفعال وموسيقاها لما يصاحبها من الأحوال لها مزية الجمع بين المعريك والجمالي فهي ما وراء كل معرفة

• ابوقرب لمزوقي

وهي شرط ما وراء كل فن أي الشعر الذي هو أرقى معارف الإنسان وتجلياته.

أكاد أجزم بأننا لن نصل إلى مرحلة الشعراء المبدعين ما لم نتجاوز السنام

الذي بلغته تجربتنا الشعرية الأولى والثانية (قبل الإسلام وبعده).

فما يسمونه شعرا حديثا عاجز حتى على تسمية ما له أسماء ناهيك عن تسمية ما لا ينقال من أسرار الوجود: هو حكم شعبية أو سرقات أدبية

اللغة العربية الحالية صارت عاجزة بسبب الإهمال التربوي والتخلف السياسي عن تسمية الموجود فيكف يمكنها أن تبدع المنشود أي الشعر المبدع5

ويكفي امتحان بسيط:

أطلب من الشعراء أن يسموا لك الورود أو الألوان أو السحب أو خلجات النفس أو أعماق

الوجود وسترى أن زادهم عامي أو ربما دونه.

لذلك لجأ المتحيلون منهم إلى لغة التصوف. والمعلوم أن هذه اللغة حاولت تجاوز نفسها بالشطحات فحسم في أمرها ما قاله عنها ابن خلدون في شفاء السائل.

وحاصل كلامه أن الوجداني لا ينقال وأن الغيب لا يعلم وأن كل أكاذيب التصوف تعود إلى الزعم بقول الوجداني ومعرفة الغيب.

وليس أبلد من الشعر الصوية.

فهو أضد الغزل ورموزه لأنه حملها ما لا تحتمل. وكل ما يقدم على أنه حكمة عميقة بالعالمين الكبير والصغير لا يتجاوز خرافات انحطاط الفكر

أما التعبير عن المدارج ومعرفة أسرار النفس فهي لا ترقى لعلم الأخلاق الأرسطي لا من حيث النفاذ إلى الأسرار ولا خاصة من حيث تعليلها

العلمى.

ومن ثم فالشعر العربي الحديث ينقصه شرط الشعرية بوجهيه الرسمي والموسيقي: • فليس فيه أدوات القصة التي ترسم معنى المعنى بالمعنى الراسم وليس فيه الموسيقي لإفادة ما لا يقبل الرسم فيحضره بإيحاء الأناغيم. ماذا ينتظر من شعراء البطالة والعطالة من لا يكادون يصحون من المخدرات والغارقين في ثرثرات

السهرات في المقاهي والحانات؟

الأمر الهذيان بالإيديولوجيات والوطنيات تسرد في اللقاءات

والحفلات فيعتبروا إبداعا التفاهات التي لا تساوي هذيان المسامرات؟

ولما كانت الموسيقى ليست صوتا فحسب بل صوت وصمت فإن نظام الإيقاع هو أساس الوقع الذي يصحب تقطيع الكلام ويلون رسومه التي ليشحنها

بإيحاءات ما لا ينقال: وتلك ذروة الشعرية.

فالرسم بالمعنى للدلالة على معنى المعنى والمصاحب الصوتي الدال بالأناغيم كلاهما من أرقى فنون الرياضيات مع القدرة على تسمية الموجود والمنشود والإيحاء بما لا تستوفيه العبارة ولا

حتى الإشارة.

كل ذلك منعدم في الشعر العربي الحديث الذي لا تساوي تعامقاته الحكم الشعبية المبتذلة. فأغلب ما يزعمون فلسفيا في تشاعرهم هو من مبتذلات

ابوعرب لمزوقي

والنساء بآلاف الاسماء التي هي صفات صارت

أسماء ويشفها بالإيقاعات الموحية بكل ما تخفيه

حياة العرب وأيامهم فإن الشاعر العربي الحديث 5 يعد أيكما.

مفهوم السببية عند ا

الاجتماع النظري

شفاء السائل لتهذيب الم والسلطان السياسي إصطاح الحقل في الذ أفاق النهخة الصربية

أبو يعرب المرزوقي

الفضاء العام

الفضاء العام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الفضاء العامر

تطابق الكلي والواحد مع الفردي والكثير ١ .7 از

"تطابق الكلي والواحد مع الفردي والكثير

تطابق الكلي والواحد مع الفردي والكثير

اس ا

تطابق الكلي والواحد مع الفردي والكثير

إذا كان الكلي هو الصفات المشتركة أو ما بين الأشياء من صفات فإن الذهاب بذلك إلى الغاية لا يبقي إلا على علاقات ليس لها موضوعات تحملها موضوعات ذات طبائع أو مقومات وجود تكون تلك الصفات أعراضيا .

كيف نفهم محمولات بلا حوامل؟

هل نفترض حاملا واحدا كما يفترض ذلك تصوف وحدة الوجود ونذهب به إلى حد اعتباره الموجود الوحيد وكل ما عداه من أوهام الإنسان كما في نظرية الوحدة المطلقة؟

المعلوم أن الفلاسفة الحديثة انتهت إلى موقفين متقابلين كلاهما يقول بوحدة الوجود الموضوعية (سبينوزا) والذاتية (هيجل) وكل ما عدى الجوهر الموضوعي (الطبيعة الطابعة) أو الجوهر الذاتي) الروح (أحوالا لهذا الواحد .

ومن ثمرات هذين التصورين العميقين نجد أهم إشكاليات الفكر الديني سواء كانت في مرحلتها الوثنية أو مرحلتها المتعالية على التعبيرات الوثنية

عن هذا المعنى الخفي الذي تدرجت البشرية في الوصول إليه لتحديد العلاقة بين فضاءين مؤسس هو الماوراء الوجودي سواء صيغ دينيا أو فلسفيا ومؤسس عليه هو الوجود الطبيعي) العالم الطبيعي (والتاريخي) العالم الإنساني) وهما وجودان يتحدان في هذا الماوراء الذي فيه خالق ومشرع أو مثال وممثول أو محرك ومحرك أو إله ومادة إلخ. . .من التأويلات لهذا الماوراء المحدد للعلاقة بين الفضاءين العام الذي يشمل كل الموجودات) الكون) والخاص) الذي يخص كل جنس من أجناس الموجودات فيه .(

لا يمكن أن نفهم جوهر الصراع الفلسفي والديني العميقين والتسطيح الذي يحصر وجود الإنسان في السجنين الذاتي) البدن والروح الذاتيين (والعالمي) المكان والزمان الطبيعيين

والتاريخيين (من دون ما حاولنا بيانه من علاقات بين الفضاءين العام والخاص في معنييهما السطحيين والعميقين وما يترتب على تفاعلهما وأثر كل منهما في الثاني .

لذلك فإنه يمكننا القول إن مسألة الفضاء العام ليست مسألة مكانية في المدينة وسياسية في الدولة فحسب بل هي حيوية في كيان الفرد الإنساني ووجودية في كيان الإنسانية. وقد حاولنا بيان علاقتها العميقة بمعضلتي الفكرين الديني والفلسفي أعني معضلة العلاقة بين الذات والصفات دينيا (مسألة كلامية تتعلق بالله) وبين الواحد والمتعدد فلسفيا في كيان الفرد والجماعة والطبيعة والكون والوجود (مسألة تخص الجوهر والأعراض الذاتي منها والعام).

وما كانت المسألتان هما معضلتي الوجود الذاتي والكوني فإنهما علة كون الإنسان لا يمكن أن يعيش من دون دين وفلسفة يتنافيان عند أنصاف المثقفين وهما في الجوهر نفس اللفظ سواء قصرناه على الشاهد في غفلة عن أعماق الوجود أو اعتبرنا سره راجعا إلى الغيب المحجوب . بالوهم الأول يتجبر الإنسان ويتكبر وبالحقيقة الثانية يدرك حدوده فيعلم أنه مائت وفان وأن أسمى ما في وجوده هو هذه المعضلات التي تتعلق بضيق الفضاء مكانه وزمانه خاصه وعامه .

"تطابق الكلي والواحد مع الفردي والكثير

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الالمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الالمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لارسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه الإبستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمن بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين القصر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمآزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. عيونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير < إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومدى

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفضاء العام

الفضاء العام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

أما في حالة عكس العلاقة السابقة وقيس الفضاء العام بالمعنى الوجودي على الفضاء العام بالمعنى السياسي فإن ما يحرر من خصوصية البدن هو التعري وما يحرر من الخيال الذاتي هو الخيال الجمعي في الفنون السينمائية والمسرحية وما يحرر من خصوصية الاختلاف الجنسي هو التوحيد بين الجنسين وما يحرر من الخصوصية الرمزية هو فرض نظام تواصل واحد ونمط ثقافة واحد (العولمة) وما يحرر من الفاصلة بين الإنساني وما

سواه هو اعتبار كل شيء ناطقا. 1. التعري:

فالتعري ويقابل التغطي كلاهما تعدله العلاقة بين الفضاءين إذ يكون التجاوز جامعا بين المكاني السياسي والزماني الوجودي بحيث لا يبقى فاصلا بين الفضاءين إلا ما هو حاجز طبيعي أعني ما يخفيه البدن نفسه متحررا مما أضافه إليه الإنسان من رداء يخفي تعبيره المباشر.

عندما يتعرى كل شيء يصبح كل شيء عرضا للفرجة إلى حد لا يبقى للفرجة من تأثير ويصبح المتفرجون باحثين عما وراء الحواجز الطبيعية طلبا للبواطن التي تتجاوز العيني إلى المعاني المجردة فننتقل من الحسي إلى الجمالي ومن العضوي إلى الروحي ومن الوجود المحسوس إلى الوجود المعقول خياليا فيستمتع الإنسان بالخيالي أكثر من استمتاعه بالحقيقي أو الواقعي تسليما بأن المحسوس هو الحقيقي والواقعي .

لا فرق بين الرجل والمرأة وبل هذه الحالة لا يكون الفرق الجنسي الذي تعتبره الفلسفة من المقوم المادي وليس من المقوم الصوري مهما بل المهم هو الشوق بصرف النظر عن الجنسين الطبيعيين أعني الجاذبية التي تقبل الفصل عن الجنس بمعناه العضوي .

4. النمط الثقافي واللغة الواحدة:

وغاية هذا التجاوز للفواصل بين الفضاءين العام والخاص يتحول إلى نفي التعدد الثقافي واللساني ومحاولة فرض نمط واحد يعود فيه البشر إلى حياة وظيفية خالصة به شبه مكنة انتاج مادي ورمزي ليس واقعيا فيها إلا الانتساب إلى هذه المكنة وما سواها هو العيش في فضاء خيالي عامه وخاصه أشبه بمسرحية كونية.

5. جعل كل شيء متواصلا مع الإنسان:

وبذلك يصبح الكون كله بلا حدود فاصلة بين أنواعه وأجناسه لكأن كل شيء صار متواصلا حتى وإن كان مدار التواصل وأدواته مشتقة من النطق الإنساني مع طغيان سوء التفاهم والتواصل الدال على التماهم . ذلك أن هذا التواصل العام هو في الحقيقة اكتشاف استحالة التواصل لأن كل إنسان يصبح عالما خاصا لا يمكن لغيره أو حتى له أن ينفذ إليه . والرمز المطلق لهذه الحالة هو يوم الحساب حيث يصبح كل شيء ناطقا وشاهدا على صاحبه

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمريكيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الالمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون أفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الامة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول:

المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحضانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفضاء العام

الفضاء العام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

التسطيح بالتمكلن

تونس ع 06-07 - /1438 03-04-2017

ما الذي ينتج عن طلب علاج النوع الثاني من العلاقة بين الفضاءين بقيسها على علاج النوع الأول منها أي توسيع مدى المكان الذاتي - الجسد -بالقياس إلى المكان المدني مع قاب العلاقة؟

ذلك أن توسيع المكان الخاص سيكون على حساب المكان العام لأنه سيمتد بامتداد ما يحوزه من المكان بفضل ما يحاز باسم حق الملكية وخاصة بتوسيع المسكن وتوسيع إدراك الوجود الفعلي بالوجود الخيالي وتوسيع العلاقة الحميمة بالحد من آثار عقد النكاح (شبه تشريع للخيانة الزوجية) وتوسيع التواصل الثقافي بالترجمة وتوسيع التواصل مع غير البشر بالنزعة الإحيائية المسقطة على العالم؟

شكل هذه المحاولات هدفها الخروج من سجن المكان الذاتي وتوسيعه على حساب المكان العام . فالمكان الذاتي الطبيعي هو البدن لكن توسيعه يقلب العلاقة بين العام والخاص إذ يصبح الخاص أوسع من العام ويصبح كل فرد عالما بذاته خاصة أعم من عامه. محاولة توسيع البدن بثمرة المكان أو الملكية المادي:

وهي من أخص خصائص العلاقة بين المكان وثمرته أي الثروة:

فمجال حياة الأغنياء ماديا يتسع فيها الفضاء المكاني العام وكذلك الفضاء المكاني الخاص ورمزه المعالم العمرانية التي هي أهم علامات الثراء المادي في أي مجتمع إنساني. محاولة توسيع الروح بثمرة الزمان أو الملكية

الروحية:

وهي من أخص خصائص العلاقة بين الزمان وثمرته أي التراث:

فمجال حياة الأغنياء روحيا يتسع فيها الفضاء الزماني العام وكذلك الفضاء الزماني الخاص ورمزه الذكر الذي هو أهم علامات الثراء الروحي في أي مجتمع إنساني.

محاولة توسيع العلاقة الحميمة بالحد من آثار عقد الزواج أو الحرية أي تلامس شيوعية المرأة سواء بصورة عامة أو بمنطق التمييز بين الحرة والجارية وهو تمييز لا يخلو منه مجتمع للتوفيق بين ضرورات النسب والحريات الجنسية . محاولة توسيع التواصل بالترجمة:؛ لا توجد جماعة ليست مماسة لجماعة أخرى بعلاقة مزدوجة تجمع بين الفصل الرمزي الذي يعدد فضاءيها الخاصين بهما وبآن الوصل الرمزي المتجاوز للفصل الرمزي بالوصل الرمزي الجامع بين النظامين الرمزيين أعني الترجمة .

محاولة توسيع التواصل بالإحيائية:

اعتبار جميع الكائنات ذات نفس الحقوق وخاصة الحيوانات الأليفة.

وهذا التوسيع الأخير الذي هو غاية التوسيع هو محاولة تغطي الحاجز بين الأنواع من خلال اسقاط كل نوع خصائص ذاته على غيره من الانواع حية كانت أو جامدة.

وهذا هو أساس المعرفة المتجاوزة للنوع:

فالإنسان يعلم الوجود الطبيعي دائما برده إلى ما يشبه النظام الاجتماعي وما بين مقوماته من علاقات وشرائع وقوانين يعتمدها لمعرفة سلوكها .

١١

التسطيح بالتمكلن

تونس 06-07 - /1438 03-04-2017 مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام.

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسارل عن الالمانية.

موت المثلية الألمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهلم فريديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - لحالة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل

كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة

الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. يات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفضاء العام الفصل الثاني

الفضاء العام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الدلالتان الصميقتان: الزمانية والوجودية

تونس ع -05-07 /1438 2017-04-02

الدلالتان الصميقتان: الزمانية والوجودية

رب ارا

لكن لمفهوم الفضاء العام بالمقابل مع الخاص معنيين آخرين أهم بكثير من هذا المعنى الذي يدور حوله الكلام المعتاد:

فأول المعنيين للفضاء العام في هذه الحالة لا يتعلق بالمشترك المكاني أو السياسي بين البشر بالمقابل مع الخاص منهما بل هو يتعلق باللامشترك المادي والرمزي بين البشر.

وله مستويات خمسة كذلك .

والمعنى الثاني هو المفهوم الذي يشمل هذه المعاني الأربعة والذي هو أصلها هو علاقة العام والخاص أو الكلي والعيني التي هي لغز الألغاز في كل الأديان والفلسفات.

فللمفهوم أبعاد أعمق وهي الأهم فلسفيا رغم أنها ليست من المعاني المتداولة في الكلام على الفضاء العام . ولذلك فهي التي تعنينا في هذه المحاولة.

ولها مستويان كذلك:

أحدهما يمكن اعتباره فيزيائيا ماديا ء

والثاني يمكن اعتباره روحيا رمزيا .

وكلاهما ليس إضافيا إلى علاقة الإنسان بالمكان) المساكنة في المدينة) ولا إلى علاقته بالجماعة) المشاركة في إدارة الشأن العام) .

إنهما معنيان يتعلقان بالإنسان عينه من حيث هو ذو كيان له مكان ذاتي هو جسده (مساكنة الذات لذاتها (الذي له وعي ذاتي بوجوده هو وعيه بكيانه بوصفه صاحب تعينه المكاني الذي يمثله جسده.

و هذين المعنيين العميقين كليهما تتجوهر قضية العلاقة بين العام والخاص عامة في تحديد المفهومين وبين الكلي والفردي في تحديد الوجود الذي يعبر عنه المفهومان .

وقلما ينتبه المتكلمون في الفضاء العام عليهما رغم كونهما أساس المعنيين الأولين بل هما الجسر الواصل بالمفهوم الأصل فيها جميعا أعني مفهوم الكلية والعينية في الوجود المفهومين

اللذين هما جوهر الماوراء الفلسفي والديني في كل إبداعات الإنسان لكنه كيانه المتحيز في المكان والزمان والمتعالي عليهما بوصفهما فضاء عاما يتجاوزه بتشرده الذي لا يشاركه فيه أحد .

وفي هذه الحالة يكون الفضاء العام كذلك مؤلفا من جنسين كلاهما متعدد بتعدد الفضاء

ما لا يمكن تجاوزه حتى لو أردنا الخروج منه سجنا نختنق به وفيه .

وما لا ينبغي تجاوزه حتى لو أراد غيرنا تجاوزه عدونا على الذات.

والأول الحائل دون تجاوزه طبيعي .

والثاني الحائل دون تجاوزه تشريعي أو قانوني .

فيكون المفهوم الجامع لهذين المعنيين الأعمق من علاقة الفضاءين العام والخاص هو ما يعدده النظام التواصلي إما بمقتضى الطبيعة) الجسد محلا للذات) أو بمقتضى الشريعة وضعية كانت أو دينية) الروح وعيا بالحلول في الجسد المتجاوز له).

وهذا المعنى المضاعف يجمع بين الخلقي والخلقي المحددين للعلاقة بين العموم والخصوص الحرة والمضطرة.

والمعلوم أن الفضاء العام بالمعنى المتداول فضاء اختياري ومتضايف مع الفضاء الخاص الذي ينبغي إيجاده وحمايته بالمعنى العمراني (قسمة المكان إلى عام وخاص) والسياسي (قسمة حق الكلام في الشأن العام .(

والتضايف يحصل بقسمة معينة بين الفضاءين وهي نسبة تزيد وتنقص وتعددها قوانين طبيعية أو إنسانية تمنع التعدي عن الحدود التي وضعتها بينهما ويتألف الفضاء العام بهذا المعنى المكاني من المستويات الخمسة التالية خمسة:

1-الأنسي (أماكن الترفيه والألعاب والحدائق والمقاهي إلخ...).

2-والروحي والفكري) المعابد والمسارح والجامعات إلخ).

3-والسياسي) أماكن التداول في الشأن العام) .

+-والاجتماعي) الأسواق والمناسبات الكبرى كالموت والأعراس) .

5-والجامع بينها كلها أعني حياة المدينة أو الحياة الجماعية عندما يضيق بها المكان فتصبح القسمة بين العام والخاص ضرورة يومية أي المدينة. أما الفضاء العام بالمعنى الأعمق فهو ليس اختياريا بل هو محدد بصورة طبيعية

وخلقية وهو مثل الأول في تضايف مع فضاء خاص هو أحد أبعاد كيان الإنسان . وينبغي حمايته بالمعنى العضوي والنفسي ومنع تجاوزه لأنه عين حماية كيان الفرد ويتألف من المستويات الخمسة التالية:

المستوى الأول: هو العلاقة بين ظاهر الذات وباطنها: فما ينتسب إلى الفضاء العام هو الجسد لأنه مرئي من الجميع .

وهذه العلاقة هي التي تتحكم في اللباس وفي مخرجات البدن بحسب الحضارات والعصور.

والبدن متضايف مع فضاء خاص هو باطن الإنسان أو روحه التي لا يطلع عليها إلا الله.

وحتى صاحبها فهو لا يطلع إلا على القليل منها .

المستوى الثاني:

هو العلاقة بين "ما بين الذوات/ن»» زدان10:0" من مدركات أو ما يسمى بالواقع وبين ما لدى الذات من تصورات لهذا الواقع فضلا عن الخيال الذي هو أكثر خصوصية حتى من الرؤى الخاصة لما يوصف بكونه المشترك بين الذوات من مدارك . وقد أشار ابن خلدون إلى مدارك غير قابلة للعبارة ومن ثم فهي غير قابلة للتواصل بين الذوات ويسميها

الوجدانيات. وهي جميعا من جنس المدارك الباطنة التي لا يمكن أن يشترك فيها أحد مع أحد . المستوى الثالث:

والأكثر دلالة على المفهوم بمعانيه الخمسة هو العلاقة الظاهرة بين ذاتين وباطنها . إنه جوهر مفهوم الأسرة التي هي ذات ظاهر وباطن وكثرة

ووحدة. فوجود الزوجين في الأسرة له وجهان ظاهرها فضاء عام يشترك فيه جميع أفرادها وباطنها فضاء خاص هو العلاقة الحميمة بين الزوجين إذ ينفردان وجها لوجه في غياب بقية أعضاء الأسرة . والوجه الأول هو بداية الفضاء العام المطلق .

والثاني هو بداية الفضاء الخاص المطلق .

و هذه العلاقة سر تجاوز روحين جسديهما ليتجانسا بفضل العلاقة الحميمة التي هي تواصل جسدين وروحين في آن.

المستوى الرابع:

هو العلاقة التواصلية بين ثقافة وأخرى.

فالفضاء الإنساني العام متضايف مع الفضاء الثقافي الخاص بكل جماعة والمرور بين ثقافتين متباعدتين وحتى بين حقبتين في نفس الثقافة يضعنا أمام علاقة بين عام وخاص هو سر كل ما يحصل من سوء تفاهم بين الحضارات وعلة صدامها .

المستوى الخامس:

والأخير هو العلاقة بين الإنسانية إن تصورناها ذات وحدة فضائية ما هي خصوصيتها كبشر وكل من سواها من الموجودات حية كانت أو جامدة.

فهناك فاصل بين الإنسان وغيره من الكائنات: الفضاء العام المتجاوز للمشترك الإنساني.

فيكون الخاص الإنساني هو الوسيط الدائم الذي يعسر التحرر منه لتصور ما يتجاوزه من الوجود وهو ما يضعنا أمام نظرية المعرفة والوجود والعلاقة بين

الكلي والجزئي واضطرار البشر للتعبير عما يتجاوز هذا الأفق بالقياس الإيجابي أو السلبي على الإنسان وخاصة في الكلام على الرب مثلا أو على الطبيعة أي على من أو ما تنسب إليها الأفعال التي نعتبرها عللا لما يوجد دون أن يكون من فعل الإنسان.

الدلالتان الصميقتان: الزمانية والوجودية

مصادر الفلسفة العربية

لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي الإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة الإسلامية بمنظور مقارن لميخائيل كول عن الإنجليزية.

ديثة - الحالة

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة.

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه. شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما

الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب

إستئناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا دور الفلسفة النقدية العربية ومد

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

الفضاء العام الفصل الاول

الفضاء العام

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الفهرس

الفصل الأول: 1
الفصل الأول: الدلالة السطحية للفضاء العام 5
الفصل الرابع:؛ تعميق الدلالة السطحية 5
الفصل الأول الدلالتان السطحيتان: المكاني والسياسي 5

راوع وررى ذا

الدلالتان السطحيتان المكانية والسياسية جل" د 7 الو ,

تونس ع 04-07 - /1438 2017-04-01

الفصل الأول:

رب ا

المحتويات الفضاء العام | مقد مخ. 1

لا يمكن الكلام على الفضاء العام دون وصله بأحياز الوجود الإنساني الجمعي والفردي.

ذلك أن العلاقة بين دلالات هذا المفهوم ما يعد منها حقيقيا وما يعد مجازيا يبقى دائما إضافيا إلى هذه الأحياز علاقتها بالجماعة وبالفرد وهي علاقة متعاكسة تاما كما سنرى.

فالفضاء العام بالنسبة إلى الجماعة هو دائما على حساب الفضاء الخاص بالنسبة إلى الفرد.

وحتى عندما يكون على حساب الفضاء الخاص للجماعة فذلك ينتج عن اعتبار الجماعة وكأنها فرد بلقاء الجماعات المختلفة التي تتقاسم المعمورة.

ولاختبار كلمة الفضاء دلالة عميقة لأن الفضاء ليس الملاء فحسب بل هو الخلاء المحيط به سواء كان ما يملأ المكان فردا أو جماعة.

ومن ثم فلكأن العلاقة هي بين الحاصل من الممكن والممكن غير الحاصل من وجود الإنسان . فالمكان مشتق من "كان" وهو إذن تعين كيان

الإنسان يصحبه الوعي بكيانه المتعين فيكون دازاين أو أيس طاين وآن يحيط بأولهما كل المكان وبثانيهما كل الزمان .

لذلك فهو آن ظرف مكان ومصدر ميمي من كان.

والمكان الإنساني هو موضوع الجغرافيا بالنسبة إلى الجماعة.

والفرد باعتباره جزءا من الجماعة غير متميز بتشرده إلا بأينه وآنه .

ولبروزه كمحدد للكيان بهذين المعنيين مرحلتان غايتان ومرحلة وسطى ثم الوصلة بين الوسطى وما قبلها أو البداية وبينها وما بعدها كغاية فتكون بذلك منظومة مخمسة الأبعاد .

وهي للجماعة كما عرفها ابن خلدون في المقدمة أنظمة للمكان تتطور في الزمان:

1-ما قبل العمران البدوي

2-فالعمران البدوي الذي يتعين فيه بشروطه المادية والرمزية

5-فما بعد العمران الحضري الذي يتعين فيه بشروطه المادية والرمزية. والزمان الإنساني أو التاريخ: هو هذه الصيرورة المكانية لتاريخ الجماعة البشرية. لكنه هو عمر الفرد الإنساني بما هو كائن متشرد ببدنه الذي هو حصته الذاتية المطلقة من المكان التي لا يشاركه فيها أحد . وذلك هو فضاء الذات الخاص بها وبالقياس إليه يتحدد الفضاء العام. وأثر الجغرافيا في التاريخ: هو تعبير الجماعة عن صيرورتها الكيانية والمكانية بما تنتجه من رموز أو حياتها الروحية ورمزها الكلمة شرط الإبداع الرمزي والتواصل :

وذلك هو جوهر التراث الرمزي.

أثر التاريخ في الجغرافيا : هو تحقيق الجماعة لصيرورتها الكيانية والمكانية بما تنتجه من ثروات الثروة أو حياتها المادية ورمزها العملة شرط الإبداع المادي والتبادل:

وذلك هو جوهر الثروة المادية.

وأصل ذلك كله كيان الإنسان الفردي والجمعي أو وجوده من حيث هو متمكن ومتزمن .

والتمكن الأصل هو الجسد والتزمن الأصل هو الروح .

وكل ما عداهما من التمكن والتزمن هو تعبير الفرد المادي بجسده والرمزي بروحه.

والكلمة التي هي شرط التواصل والعملة التي هي شرط التبادل هما أداتا تجاوز الفضاءين الكيانيين إلى فضاءين يحررانهما من المكان والزمان الطبيعيين بفضل التواصل والتبادل.

وهما بفضل ذلك يمكنان من اكتشاف فضاءين أوسع من الفضاء الطبيعي هو الماوراء المطلق مكانيا وزمانيا أعني أصل كل دين وكل فلسفة.

فالكلمة والعملة هما في آن أداتا التمكن من الزمان والمكان الطبيعيين وأداتا تحرير الإنسان منهما باعتبار الثقافة والاقتصاد ممثلين للزمان والمكان بما فيهما من محدود ومتناه أعني السجنين الطبيعيين بالقياس إلى اللامحدود واللامتناهي ما بعد الطبيعيين .

وبفضلهما يكتشف الإنسان الفرد ما لديه من اشتياق إلى الخروج من هذين السجنين أي كيانه العضوي والعالم فيتجاوزهما إلى ما وراء العالم والحياة

بخيال يكون أكثر كثافة وجودية من الواقع.

وذلك هو مجال الدين والفلسفة.

والعلاقة بين المستوى العميق من المفهوم والمستوى السطحي يجعلنا نرجع هذه القضية إلى مسألة أبعد غورا هي ما يترتب على طبيعة الاشتراك في حيزي المكان والزمان وفي ثمرة تفاعلهما في الاتجاهين من حقوق وواجبات إزاء الذات والغير.

فيكون لهذه العلاقات نوعين من المشاركة في الحيزين المكاني والزماني وفيما تنتظم به هذه المشاركة من حقوق وواجبات تكون سياسية إذا تعلقت بالمكان وتكون وجودية إذا تعلقت بالزمان .

وعندئذ يتبين أن الوجودي متقدم على السياسي وهو الذي يتحكم في كونه على ما هو عليه . ويمكن إذن أن نقسم الكلام إلى:

مسألتين أصليتين في فصلين أولين ندرس فيهما مسألة الدلالة المكانية في المدينة والدلالة السياسية في الدولة ومسألة الدلالة الزمانية في الذات والدلالة الوجودية في الكون .

ومسألتين متشعبتين عنهما تنتجان عن تفاعلهما والتأثير المتبادل بينهما في فصلين ثانيين ندرس فيهما تسطيح الزماني الذاتي والوجودي قياسا إياهما على الفضاء العام المكاني والسياسي وتعميق المكاني والسياسي قياسا إياهما على الزماني الذاتي والوجودي.

فتكون فصول المسائل أربعة توصلنا إلى فصل أخير هو أصلها جميعا وهو فصل نعالج فيه بإيجاز شديد أم المسائل الدينية والفلسفية أعني العلاقة بين

الكلي والعيني الذي هو معضلة المعضلات بين الرؤى الدينية) الذات والصفات (والفلسفية) الوحدة والكثرة).

وإذن فالمحاولة تتألف من خمسة فصول:

الفصل الأول: الدلالة السطحية للفضاء العام

» الفصل الثاني ؛ الدلالة العميقة للفضاء العام

» الفصل الثالث: تسطيح الدلالة العميقة

الفصل الرابع:؛ تعميق الدلالة السطحية

* الفصل الأخير: أصل الدلالات أو جوهر الديني والفلسفي

الفصل الأول الدلالتان السطحيتان: المكاني والسياسي

لعبارة الفضاء العام عديد الدلالات.

ولعل أكثرها شيوعا الدلالتان السطحيتان المعتادتان الكلام على المكان في المدينة وعلى المشاركة السياسية في رعاية الشأن العام.

فالمعنى الأول هو الدلالة المكانية وتتعلق بقسمة المكان في المدينة .

والفصل بين الفضاءين العام والخاص يكاد كل منهما أن يلغي الثاني بمقتضى ما تجدده المنزلة الاقتصادية والاجتماعية من سلطان على تقاسم مكان المدينة.

فالأحياء الشعبية بحكم الازدحام وضيق المكان لا يكاد ينفصل العام فيها

عن الخاص نينس1

والأحياء المرفهة تتمتع بالفصل البين بين العام والخاص وكلاهما فيه من الاتساع ما يحقق

وبين أن حال الأحياء الشعبية تلك علتها حال الأحياء المرفهة هذه .

وبذلك تكون قسمة المكان في المدن أولى علامات البعد السياسي المعبر عن بعد أعمق هو بعد السلطة والقوة في العلاقات بين البشر.

وهذا المعنى الأول لا يقتصر على هذه العلاقات في نفس الجماعة بل هو صالح للكلام على ما يجانسها من علاقات بين الشعوب والدول صلاحه للاستعمال بين الأفراد والجماعات في نفس الشعب والدولة.

فما يسمى بالفضاء العام في البحار والأجواء يتحدد بالقياس إلى فضاء خاص بكل دولة كما في مفهوم السيادة على المياه الإقليمية والجو الإقليمي للدول .

فهذا الفضاء العام هو المشترك بين الدول والشعوب وحدود السماح بالحركة في المعمورة بوصفها ملكا للبشرية وليست لشعب دون شعب .

ويبدو أن القانون الدولي قد خص بعض المناطق من الأرض كالقطبين بكونها مشاعة فاعتبرها ملكا عاما لكل الشعوب والدول وكذلك الفضاء بكل ما فيه من أفلاك ونجوم ومجرات هو ملك عام أو فضاء عام مشاع بين البشر كل بحسب جهده في الوصول إليه دون أن يدعي حوزا أو ملكية عليه . لكن ذلك من الأوهام لأن من يتقاسمه هم من لهم القدرة إلى الوصول إليه .

ولعل علاقة الخاص بالعام في المعمورة -المياه والفضاء الإقليمي - رهن القدرة على حمايته ومن ثم فهو الامتحان الأساسي لمفهوم السيادة في علاقتها بالقوة.

والمعنى الثاني مستوحى من هذا الدور الفاصل بين الخاص والعام لتفيد معنى سياسيا وصار هو الغالب على المصطلح تداول حول الحريات السياسية وعلاج قضايا الشأن العام .

وللمفهوم بعدان كذلك:

* أولهما يتعلق بإيجاد هذا الفضاء التداولي

* والثاني يتعلق بحماية الفضاء الخاص.

والبعد الأول يعني حق المواطن في المشاركة السياسية.

والثاني هدفه الحد من تدخل السلط في حياة المواطن الخاصة.

فالشأن العام في غياب الحريات وحق المواطن في الخوض فيه يتحول في الأنظمة الدكتاتورية إلى شأن خاص إذ يسيطر عليه من يستبدون بالأمر فيحولون دون وجود مثل هذا الفضاء العام بمجرد حيلولتهم دون حق خوض المواطنين في الشأن.

ومثلما أن المعنى الأول المكاني يتفرع عنه قياس علاقة الشعوب والدول فيما بينها على علاقة الأفراد والجماعات من نفس الجماعة للمقابلة بين الفضاءين العام والخاص فكذلك يتشعب عن هذا المعنى الثاني قياس علاقة الحق في الخوض في المسائل الدولية والشأن العام الإنساني وخاصة قضايا السلام والمناخ في صلة بمفهوم السيادة الذي يحد من حق الغير في

الكلام على ما يتجاوزها .

لكن اليوم القانون الدولي بدأ يتجاوز المعنى الضيق للسيادة ويضع أمورا متعالية عليها مثل حق التدخل لحماية الناس من الاستبداد المفرد أو مفهوم الجرائم الإنسانية أو مفهوم

ولعل رمز هذا التجاوز الخالق لفضاء عام دولي ما يمكن تسميته بالمجتمع المدني العالمي كمنظمات حقوق الإنسان والهلال الأحمر الدولي إلخ...

وإذا كان المعنى الأول بمعنييه موضوع سياسة المكان والتنظيم العمراني فإن المعنى الثاني بمعنييه موضوع السياسة عامة وحق المواطنين في المشاركة فيها وبآن نفس الحين حقهم في أن تكون لهم حياة خاصة لا تتدخل فيها تداولات الفضاء العام بمعنى تدخل الدولة في حياة الأفراد والأسر.

وهكذا إذن فإن الدلالة المكانية العمران الحضري هي الدلالة الأولى وتعتبر بمنطق المقابلة بين الحقيقة والمجاز الدلالة الحقيقية في حين أن الدلالة التداولية المتعلقة بالحريات السياسية والفكرية تعتبر مجازية بالقياس إليها إذ هي تخص مدى حق الكلام والحوار الحر بين المواطنين .

وهي دلالة مجازية بنفس المنطق ولا تتعلق بالمكان بل بما يسمح به من تداول خارج الفضاءات الخاصة بالمعاني التي سيلي تحديدها .

. ومن ثم فالفضاء العام إضافية إلى مفهوم ملازم هو الفضاء الخاص الذي لا يمكن تجاوز حدوده الموضوعة إما بالطبع أو بالشرع الوضعي أوالمنزل.

الدلالتان السطحيتان: المكانية والسياسية

مصادر الفلسفة العربية لبيار دويام عن الفرنسية

لفان أورمن كرواين عن الإنجليزية.

علم الاناسة - التاريخ والثقافة والفلسفة. لكريستوف فولف عن الألمانية.

الموجز في راهن الإشكليات الفلسفية - مجابهة بين العقلانية النقدية والتداولية لادمونس أبسالون عن الألمانية.

الأديان من التنازع إلى التنافس - لاسنيج وتحدي لإسلام

لكارل يوسف كوشل عن الألمانية. الأمركيون الجوامح وأصول الدستور الأمريكي

لوودي هولتن عن الإنجليزية.

الأفكار الممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية

لإدمند هوسرل عن الألمانية

متن المثلية الالمانية (ج01 و ج02) لهانس زندكولر عن الألمانية

جدلية الدين والتنوير (دروس فلسفة الدين ج01)

لجورج فيلهالم فيديريش هيجل عن الألمانية. (دروس فلسفة الدين ج02)

الوعي الإنساني والديني

أديان قديمة وسياسة حديثة - الحالة الإسلامية بمنظور مقارن

لميخائيل كول عن الإنجليزية

بروفيسور الفلسفة العربية واليونانية بجامعة تونس الأولى» عضو المجلس التأسيسي المنبثق عن ثورة الحرية والكرامة وزير مستشار لدى رئاسة

حكومة ثورة الحرية والكرامة

مفهوم السببية عند الغزالي

المقال الفلسفي

منزلة الرياضيات في الخطاب العلمي لأرسطو

الرياضيات القديمة.

الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر

فقه العلم ومراسه - الابستيمولوجيا البديل

شفاء السائل لتهذيب المسائل لعبد الرحمان بن خلدون - دراسة تحليلية في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي

إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

وحدة الفكرين الديني والفلسفي

تجليات الفلسفة العربية - منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي

المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون النخب العربية وعطلة الإبداع في منظور الفلسفة القرآنية. الوعي العربي بقضايا الأمة إشكلية تجديد أصول الفقه. إستلهام ابن خلدون والفكر الإجتهادي» النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن المقاومة - محاولات في تحليل استراتيجيتها فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامية. فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه شروط نهضة العرب والمسلمين شرعية الحكم في عصر العولمة. صونا للفلسفة والدين حرية

الضمير والمعتقد في القرآن والسنة. تحديات وفرص - محاورات في أحوال الفكر والسياسة عند العرب والمسلمين الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني التعليم الديني: آفاته وشروط علاجها الشافي الجلي في التفسير - إستراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية. الكتاب الأول: المقومات الإستراتيجية والسياسة المحمدية.

الكتاب الثاني: الثمرات المعرفية - نظرية غايات الفصل الإستراتيجي والسياسي وأدواتهما الكتاب الثالث: الثمرات الوجودية - الحصانة الروحية ودور النخب إستشناف العرب لتاريخهم الكوني -ثورة الحرية والكرامة- تونس نموذجا

دور الفلسفة النقدية العربية ومند

اتها -- موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والالمانية.

أبو يعرب المرزوقي

العملة والكلمة، أو كيف تصبح الأداتان سلطانين؟

العملة والكلمة أو كيف تصبح الأداتان سلطانين؟

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

82 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 12

الفصل الثالث 19

الفصل الرابع 25

الفصل الخامس 32

الفصل السادس 38

الفصل السابع 44

الفصل الثامن 51

الفصل التاسع 60

الفصل العاشر 70

الفصل الحادي عشر 78

الفصل الثاني عشر 86

الفصل الأول

لما وضعت نظرية الرمزين وما يترتب عن تفاعلهما في الاتجاهين وما يوحد بينهما ليجعلهما رمزين كافيين للكلام في مهمتي الإنسان من حيث هو مستعمر في الأرض ومستخلفا فيها لم أكن أتوقع أنهما يصلحان في الحالتين أي في حالة تحقيق المهمتين بهما مقصورين على دورهما أم متجاوزين لهما تجاوزا موجبا أو سالبا.

لم أكتشف انطباقهما على هذا العدوان على دورهما إلا خلال بحثي في البنية العميقة للنظامين السياسيين الثيوقراطي والانثروبوقراطي) أي الديموقراطي (. وقد سميت هذه البنية العميقة باسم قرآني هو "دين العجل" الذي عبده بنو إسرائيل في غياب الرسول النبي موسى عليه السلام وبعداه يرمز إليهما: معدن العجل وهو رمز العملة لأنه من الذهب وخواره وهو رمز الكلمة لأنه صوت دال. والرمزان اللذان يغيران كل التصورات حول الاقتصاد والثقافة ويفهماننا طبيعة الثورة التي أحدثها الإسلام برفض ربا الأموال المصاحب للعملة عندما تصبح أداة سلطان على المتبادلين وربا الأقوال المصاحب للكلمة عندما تصبح أداة سلطان على المتواصلين هما ؛

1. الرمز الذي يجعل التبادل ينتقل من المقايضة إلى التبادل بالعملة التي تتعين فيها القيم المادية تعينا مجردا يجعلها معبرة بصورة عامة عن قيم جميع البضائع والخدمات . 2. والرمز الذي يجعل التواصل ينتقل من الإشارة إلى العبارة أو التواصل بالكلمة التي تتعين فيها القيم المعنوية تعينا مجردا يجعلها معبرة بصورة عامة عن قيم التصورات والعلاجات .

فهذان الرمزان هما؛ العملة وسميتها رمز الفعل لأن ما يتبادله الناس هو أفعالهم أو ثمراتها والكلمة سميتها فعل الرمز لأن التواصل هو تفاعل رمزي . والتفاعل بين الرمزين من العملة إلى الكلمة أو من الكلمة إلى العملة يضفي على كل منهما بعض من صفات الثاني . فالعملة يمكن أن تصبح أداة تواصل حيث ما كان تبادلا يصبح هدايا تعبيرا عن

ا 2 ا ب سج 1 التعامل أساس للقرض . وهذه العناصر الأربعة المؤلفة من الرمزين وتفاعلهما :

1 . رمز الفعل- العملة للتبادل

2 . فعل الرمز- الكلمة للتواصل +

.3 وما أخذه الأول من الثاني أو الهدايا بين الأصدقاء والأحباء .

.4 وما أخذه الثاني من الأول أو القرض الخدماتي الذي هو تعاون ينتظر المقابل في نفس الظرف كما يحصل في الأعراس والوفيات في المجتمعات القريبة من الطبيعة والإنسانية. .5 وتشترك كلها في أصل واحد هو وحدة كيان الإنسان المادي (علة التعمير وقيمه) والروحي (علة الاستخلاف وقيمه (.

ومرة أخرى لا بد من رد الفضل لصاحبه . فهذا صوغ نظري وضعته لترجمة نظرية ابن خلدون الذي شرح اسم كتابه بالصورة التالية: سمى العمران البشري تنازلا للعيش في الحيزين المكاني والزماني لسد الحاجات بالتعمير . والتنازل يعني المشاركة في المنزل. وسمى الاجتماع الإنساني تنازلا للعيش في نفس الحيزين الزماني والمكاني للأنس بالعشير بعد أن

يكونا قد تضاعما بفضل تفاعلهما لأن التعمير ينتج الثروة والاستخلاف ينتج التراث .

ويكفي أن نترجم الأنس بالعشير بمعنييه في الأسرة وفي الجماعة بكونه جوهر التواصل الذي هو مفهوم التعارف الاستخلافي في القرآن) الحجرات (13 وأن نترجم التعاون لسد الحاجات بكونه جوهر التبادل للخدمات والبضائع الذي هو مفهوم التعاون التعميري في القرآن (استعمركم في الأرض) حتى نستنبط من تفاعلهما ما استنبطته أي الهدايا والقروض بالمعنى غير الربوي وهو التبادل العيني كما في التعاون في البوادي في الأعراس والوفيات (كل الجوار تشارك أهل العرس أو أهل الميت في كلفة الحدث والكل ينتظر المقابل عندما يحصل له مثلهما (وأن نعيد الأربعة إلى أصل واحد هو أن الإنسان له حاجات عضوية ومطالب روحية.

ولا يخلص من الربا إلا هذا الحل في تمويل الاقتصاد . وقد بينت أن الادخار الذي تستعمله البنوك استعمالا ربويا علته أنه ليس خاضعا لهذا المنطق بل التعاون بين أصحاب النشاط الاقتصادي بمنطق التكامل وليس بمنطق التنافس والتكامل يخضع لمنطق التسابق في الخيرات؛ تجويد المنتج بضاعة كانت أو خدمة وهي بالجوهر متكاملة إذ كل إنتاج يقتضي كل شروطه ومقتضى في كل مشروطاته . لا يوجد إنتاج غنيا عما هو شرط فيه ويكون غيره مما هو مشروط فيه مستغنى عنه .

ولذلك فكل نشاط بحاجة لنمو الأنشطة الشارطة له وتنمية الأنشطة المشروطة به . وبهذه الصورة ننتقل من التنافس على نفس النشاط الذي

يجعل الاقتصاد خاضعا للتنافس أو لمنطق الصراع الجدلي إلى التسابق في الخيرات الذي يجعل الاقتصاد خاضعا للتسابق في الخيرات؛ الكل ينمو بنمو ما قبله شرطا لنموه تكونا وما بعده شرطا لنموه تطورا كميا وكيفيا . وهذا هو الحل الوحيد الذي يناسب معنى الاقتصاد في الرؤية القرآنية.

وينطبق هذا المبدأ في إنتاج القيم المادية بضائع وخدمات انطباقه في إنتاج القيم المعنوية نظريات ومناهج في المعرفة وفي الذوق . ومعنى ذلك أن التسابق في الخيرات يمكن أن يكون أكثر وضوحا في إنتاج الثقافة والتراث منه في إنتاج الاقتصاد والثروة . ذلك أن التكامل بين العلوم والفنون مثلا لا يخفى حتى على الأحمق: ولولاه لاستحال أن تنمو العلوم والفنون وتطبيقاتهما وأن تتطور. والتكامل لا ينفي التناقد لكنه يخضع لمنطق التواصي بالحق وليس لمنطق الاقتتال على الباطل .

وذلك هو دور النظرية التي وضعتها: اكتفيت بهذا الاستنباط ثم بإبداع مفهومين هما رمز الفعل أو العملة التي هي شرط التبادل وفعل الرمز أو الكلمة التي هي شرط التواصل . وبذلك أكون قد صغت المعاني التي أراد ابن خلدون علاجها بتصور "خام" فجعلتها ذات تصور فلسفي مجرد يمكن من تأسيس خلدونية جديدة.

فما الجديد فيها؟ أولا أصبح بالوسع فهم دين العجل بوصفه البنية العميقة للثيوقراطيا والديموقراطيا التي أفضل تسميتها انثروبوقراطيا لأن أساس الحكم فيها كما تقول عن

نفسها هو الإنسان مثلما أن أساس الحكم في الثيوقراطيا كما تقول عن نفسها هو الله . لكنهما في الحقيقة أبيسيوقراطيا أي حكم العجل .

فما هو حكم العجل؟

هذا مفهوم قرآني ؛ هو الحكم الذي يجعل أداة التبادل أداة سلطان على المتبادلين وهو سلطان ربا المال أو على البشر رمزه معدن العجل أو الذهب المسروق (من المصريين (يجعل أداة التواصل أداة سلطان على المتواصلين هو سلطان ربا الأقوال عليهم ورمزه خوار العجل الخداع السياسي.

وربا الأموال هو سلطان القيم المادية أو مدى التأثير في إرادة الإنسان وحريته بالتأثير بما يمكن من سد الحاجات العضوية وما يتبعها وربا الأقوال هو سلطان القيم الروحية أو مدى التأثير في إرادة الإنسان وحريته بالتأثير بما يمكن من سد الحاجات الروحية وما يتبعها . ولا يمكن أن يؤثر صاحب السلطان الأول من دون الثاني ولا يؤثر صاحب السلطان الثاني من دون الأول.

وإذن فهما متلازمان تلازم السلطة السياسية والسلطة الإيديولوجية في أي جماعة سواء كانت السلطة الأيديولوجية مستمدة من الدين إيجابا أو مما هو مستمد من نفيها وهي إذن منه سلبا في الشكل العلماني . وأفضل مثال على ذلك العلمانية اليعقوبية الفرنسية: فهي دينية سلبا بمعنى أنها كاثوليكية بالنفي . ولذلك ففرنسا هي أقل بلاد الغرب الحديث ديموقراطية.

وتحول أداة التبادل إلى سلطان على المتبادلين له نوعان من التجلي وهو جوهر فاعلية الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا : الربا الدنيوي عند الثانية والربا الأخروي عند الأولى . يعني جوهر سلطان إسرائيل أو الربا الدنيوي وجوهر سلطان إيران أو الربا الأخروي:؛ ربا وساطة الدنيا وربا وساطة الأخرى .

لكن ما كان ذلك ليكفي لو لم يصحبه أيضا تحويل التواصل إلى سلطان على المتواصلين . فالإيديولوجيا الدنيوية في شكل الإعلام المغالط والملاهي هما أداة هذا السلطان في

الانثروبوقراطيا والايديولوجيا الأخروية في نفس الشكل هما هذا السلطان في الثيوقراطيا . ويشتركان في المخدرات والتسيب الجنسي ..

وكل هذه المعاني ما كانت لتصبح قابلة للفهم وخاصة التناظر العجيب بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا . وهو ما تتبين طبيعته بمجرد استعمال نظرية الأبيسيوقراطيا (دين العجل) بوصفها البنية العميقة المشتركة بين الرؤيتين مع التأسيس الأخروي عند الثيوقراطيا والتأسيس الدنيوي عند الأنثروبوقراطيا: إذن نفس الشيء من حيث آليات العلاقة بين الرمزين والسلطة المادية بربا الأموال والروحية بربا الأقوال .

كل هذا سبق أن شرحته . وهو ليس موضوعي في هذه المحاولة بل هو مقدمة.

موضوعي هو ظاهرة أخرى أغرب من هذه: كيف تسود العملة الزائفة والكلمة الكاذبة في المجتمعات التي من جنس المجتمعات التابعة كما هي حال أهل الإقليم الآن؟

أو كيف تفسد القدرتين التبادلية والتواصلية وأدواتهما دنيويا وأخرويا .

ولكي أيسر على القراء طبيعة المشكل الذي أريد علاجه فلينظروا في العملات العربية - ولا تستثنون العملات العربية التي تعتبر عملات صعبة لأنها كذلك بسبب كونها في الحقيقة نتيجة صفقة الترجمة بترول

دولار-بل انظروا في حدود التبادل - عه بعص يآ 60 - لتعلموا القصد ما سأتكلم فيه .

فعملات البلاد العربية التي لها مفعول العملة الصعبة خدعة لأن ما ينبغي النظر اليه هو ما يضيع في بخس الخامات المصدرة وفي غلاء المستوردات حتى تعلم أن هذه العملات من حيث الفاعلية التبادلية لا تختلف كثيرا حتى عن الدينار التونسي الذي ليس له قابلية التبادل خارج تونس. والمثال الثاني أوضح .

وأبدأ هذا المثال بسؤال:؛ من يصدق كلام العرب؟

وخاصة عندما يتواصلون فيما بينهم ناهيك عن كلامهم عندما يصبح عنتريات؟

الآن أحدد ما سأتكلم فيه : رأينا أن رمز الفعل) العملة) وفعل الرمز) الكلمة) يصبحان سلطانا على المتبادلين والمتواصلين مشكلي هو العكس:؛ كيف يفقدان وظيفتهما وسلطانهما؟

سنة 1971 لما بعثت إلى فرنسا لمواصلة الدراسة كان الدينار التونسي يساوي دولارا وخمس اليوم الدولار يساوي ثلاثة دنانير . ومعنى ذلك أن الدينار التونسي من دولار وخمس إلى ثلث دولار فإذا أضفت أن ما تصدره تونس جله خام وما تستورده محول فضلا عن التداين فإنها لا يمكن إلا أن تزداد غرقا في التبعية .

فإذا نظرت الآن في كلام ساستها ونخبها فإن ما حصل في العملة يحصل أكثر منه في الكلمة . معنى ذلك حتى لو تعادلت الكلمة مع العملة فإن

كلام الساسة والنخب هو في نفس النسبة بمعنى أن كلمة سياسيي تونس هي دون ثلث كلمة سياسيي أمريكا من حيث الصدق والفاعلية والتأثير في مجرى الأحداث حتى التونسية.

ودافعي للكلام في المسألة كنت أجله دائما حتى قررت اليوم الشروع فيها لأني سمعت كلمة الرئيس اليوم . فصاحب الحزب الذي ادعى أن له من النخب من يقدر على تسيير أربع دول كانت كلمته اليوم شبه تنصل مما حدث في مدة حكمه الذي قرب من نهايته ولم ينجز 1 المائة مما وعد عدا "التجاميع" والضمار. وإذن فعلينا أن نفهم:

1 . دور العملة أو رمز الفعل بالأموال .

2 . دور الكلمة أو دور فعل الرمز بالأقوال.

.3 دور ما أخذه التبادل من التواصل أخذا يضفي عليه بعضا من خاصية التواصل الهدايا بين الناس (.

.4 ودور ما أخذه التواصل من التبادل أخذا يضفي عليه بعضا من التبادل) أعني التعاون العيني).

5 . ثم علاقة القيام العضوي بالقيام الروحي في الوجود الإنساني وهو أساس كل ما تقدم لأن أي فرد إنساني هو ثمرة التبادل العضوي والتواصل بين الكائنات الحية.

ولا بد هنا من الإشارة إلى أمر عجيب . فلو فرضنا أن البشرية بدأت بالقليل من البشر أي على الأقل زوجين اثنين رجل وامرأة فإن الفرد ذكرا كان أو أنثى يقتضي دوريهما وكل واحد من أبنائه يقتضي دورين متقدمين على

دور أبيه ودور أمه اللذين اشترط كل منهما

أبا وأما فكان كل منهما مشروط بزوجين اثنين ويكون مشروطا بأربعة وهكذا دواليك سواء أدبرنا أو أقبلنا : في الحالتين نحن أمام متوالية هندسية. ومن ثم فكل فرد يوجد في ملتقى متوالية هندسية مدبرة ومقبلة . ما يعني أن كل فرد يتضمن في كيانه كل الإنسانية المتقدمة وكل من يليه يتضمنه في كيانه العضوي .

والعجيب أن نفس هذه الظاهرة تنطبق على كيانه الروحي أو تراثه الحضاري . فلا وجود للفرد من ثم إلا بوصفه هذا الملتقى في الإدبار والإقبال عضويا وروحيا . والروحي متوالة اكسبوننسيال (متوالية القوى أو المتوالية القووية) وليست هندسية فحسب لأن العضوي يقتضي الزوجين في كل مرة ويتوالى بمقتضاها في حين أن الروحي يقتضي كل من أسهم في الإنتاج الرمزي سواء كان معرفيا أو ذوقيا أو تطبيقا للمعرفة أو تطبيقا للذوق مع التذكير بأن ذلك رهن التواصل بين الحضارات والجماعات وبأن الجميع يسهم في هذين الإنتاجين حتى لو بدا غير مشارك .

فالتراكم المعرفي والذوقي نوعان: نوع نعلم من أبدعه وهو القليل والبعض الآخر يبدعه كل من يسهم في أي نشاط دون أن يعرف بكونه قد شارك في إبداعه الذي هو من جنس تراكم لا متناهي الصغر من التغير الذي يحصل . مثال ذلك اكتشاف المأكولات مما تنتجه الطبيعة. فأسنا ندري من اكتشفها وهي لا تكاد تكون متناهية. والثابت أن ضحايا هذه الاكتشافات بالملايين : فكم من مات خلال تجريب أكل نبتة قبل أن يصبح البحث العلمي ذا نظام يمنع مثل ذلك بل الغالب وذلك بدافع حب

الاطلاع أو الجوع فيموت لأن تلك النبتة سامة مثلا في بداية التاريخ الإنساني.

ووجود الإنسان نوعان فردي وجمعي في جميع الحضارات وهما المحددان الأساسيان لوجوده ما يعني أن العضوي يبقى دائما مقدما على الحضاري . ولا تصدقن من يزعم أن الفردية ظاهرة حديثة. فهي ملازمة للأديان حتى لو سلمنا بأن الفلسفة اكتشفت الفردية حديثا. وبل الحقيقة فما اكتشفته ليس الفردية التي هي قيام عضوي لا يحتاج للتقدم الموصل إليه لأنه شرط القيام الإنساني من أصله بل هي ابتدعت الفردانية ولم تكتشفها .

ما اكتشفته هو الحداثة ظاهرة مرضية في حياة الجماعات وهي التي يمكن أن تقضي عليها لأنها تؤدي إلى أن الفرد يصبح رافضا للعطاء ويقتصر على الأخذ وأهم علاماته عدم تحمل كلفة «إنتاج» الجيل الموالي عضويا وثقافيا لأنه يجعل نفسه غاية ولا يريد التضحية من أجل تواصل النوع . فيصبح الجنس مطلوبا لذاته فحسب ولم يعد بحاجة للقاء الجنسين إذ يمكن أن يكتفي كل جنس بذاته (المثلية) بل حتى كل فرد بذاته (الاستمناء (ومثله كل المتع والحياة. وتلك هي الفردانية وهي بداية الانتحار الجمعي وهي غير الفردية التي هي مناط الحرية والتكليف والمسؤولية في الأديان أو على الأقل في الإسلام:

1 . وجود الإنسان متعين في الفرد شرطا في تواصل النوع أخذا من الطبيعة وعطاء للحياة. 2. وجود الإنسان متعين في الجماعة شرطا لتكون الأفراد الذين هم «أداة» الأخذ والعطاء المذكورين .

والجماعة تتحد كأنها فرد عندما لا تصبح العملة والكلمة ذات سلطان على المتبادلين والمتواصلين فيها . والفرد يتفكك وكأنه جماعة في حرب أهلية فيفقد وحدته عندما تصبح العملة والكلمة أداتي سلطان عليه : وتلك حال الإنسان بنوعيه عندنا حاليا .

وسننظر في هذه الحالة بحسب أصناف النخب الخمس: نخبة الإرادة أو الساسة ونخبة المعرفة أو الباحثين العلميين ونخبة القدرة أو المنتجين الاقتصاديين والثقافيين ونخبة الذوق أو نخبة الفنون والألعاب ونخبة الوجود أو الرؤى الوجودية دينية كانت أو فلسفية وكيف هم مع رمز الفعل وفعل الرمز.

ويكون ذلك في الحالتين غير السويتين الموجودتين لأن الحالة السوية لا وجود لها كما بينت في أي مجتمع لأنها هي ما يطلبه الإسلام وما لم يحدد علماؤه كيفية جعله يصبح قابلا للتطبيق أي كيف يكون الاقتصاد من غير ربا الأموال وتكون الثقافة من غير ربا الأقوال: بل جعلهما سلطانا وفقدانهما السلطان.

والغريب أن هذه الحالة هي أيضا مما عالجه ابن خلدون حتى وإن لم يكن بمقدوره صوغها مفهوميا لعدم وجود المفهومين اللذين وضعتهما لجعل ما تكلم عليه ابن خلدون يصبح مادة

صوغ فلسفي ولا يبقى مجرد حدوس خام لا تمكن من تجاوز ملاحظة الوجود دون تعليل: فصل خصصه للترف وآثاره الاقتصادية والثقافية .

الفصل الثاني

حتى لا أظلم النخب فلأضرب مثالا على المسؤولية الجماعية على الظاهرة التي سأصف . فالمثال هو مما يجري لدعاة كبار في السعودية كنا نسمع أن الواحد منهم له ملايين المتابعين في التويتر والفايس بوك وكل وسائل التواصل الاجتماعي . لكنهم يسجنون ويعذبون ولا أحد من هذه الملايين يحرك ساكنا فاحتج أو تظاهر دفاعا عنهم .

وهذا -حتى وإن لم يكن كافيا لتعليل ما أنوي الكلام فيه -فهو يجعل من حق العلماء والمفكرين أن يخافوا وألا يضحوا بحيواتهم وراحة أسرهم من أجل شعوب ماتت فيها الرجولة والشهامة للدفاع عما يؤمنون به ونسوا قاعدة حزمة العصي . وأحمد الله أني لست داعية وليس لي متابعين حتى بالمئات: شكرا لله.

أعود إلى موضوعي . لماذا لا بد من قراءة الظاهرة ببعديها الكوني الذي يتمثل في تحول العملة من أداة للتبادل والكلمة من أداة للتواصل إلى أداتين للسلطان على المتبادلين والمتواصلين والخصوصي الذي يجعل تفقد وظيفتها وحتى هذا الانتقال إلى أداتي سلطان إلا بتوسط العملاء المستبدين بالمستضعفين .

ومعنى ذلك أن العملة والكلمة عند العرب تجتمع فيهما الظاهرتان: فهما خاضعتان للانتقال من الأداة إلى السلطان عند من يحكم في حكامنا ونخبنا التي تخدم الخدام وسادتهم وإذن فهو انتقال يضيف إلى وظيفتهما سلطانا بهما وخاضعتان لسلطان بما ينقص منهما وليس بما يضاف إليهما:

فهو مع هناك هو إلا هنا .

وهذا يتبين بظاهرة القرض الذي تحصل عليه المجتمعات التي يحصل فيها الانتقال السالب من أصحاب الانتقال الموجب وهذا القرض لم يعد مقصورا على فقراء العرب بل حتى أصحاب البترول صاروا يقترضون أولا لأن البترول فقد الكثير من قيمته وثانيا لأنهم دخلوا مغامرات كلفتهم الكثير فأصبحوا يقترضون .

وطبعا القرض هنا ليس كما وصفته في الفصل الأول هو تحول التبادل إلى تواصل بفضل الثقة بين المستلف والمسلف بل هو بيع المسلف أصوله مقابل السلف وهو إذن تواصل بين

محتاج ومرابي . وما كان السلف يقع بعملة المرابي وكان المحتاج ليس له عملة مستقرة القيمة فهو يخضع إذن للنقلة السلبية التي وصفت .

حمدت الله وشكرته لأني لست داعية ولأنه ليس لي متابعين كثر حتى لا ألوم أحدا كما فعلت في كلامي على علماء السعودية الذين يتابعهم ملايين وقت اليسر وينساهم أضعافهم وقت العسر . لا أنتظر شيئا من أحد . ولذلك فلست مدينا لأحد بضرورة التبسيط الذي أعتبره احتقارا لعقل المخاطب وإرادته التعلم .

الظاهرة عسيرة ولا لوم على ما فيها من تعقيد : المواطن العربي يخضع لمفعول الإضافة الموجبة في عملة رب أربابنا أي من المستعمر بالإضافة الموجبة التي تنقل العملة والكلمة من أداتين إلى سلطانين علينا بتوسط عملتنا وكلمتنا وبالإضافة السالبة التي تنقلهما إلى تغذيتنا بالورق عديم الرصيد والخطاب عديم الوزن .

ويكفي أن أذكر القراء بما كانت عليه الليرة التركية: أول مرة زرت تركيا منذ عشرين سنة تقريبا عجبت لكثرة الأصفار ثم علمتها . ولست بحاجة لزيارة العراق أو سوريا لأعلم أن الدينار العراقي الذي كان يساوي ثلاث دولارات صار يساوي أقل من عشر من قيمة الدولار. ودينار الجزائر قريب من ذلك .

الظاهرة التي أريد وصفها وتشخيص ما يترتب عليها من أدواء في مجتمعاتنا ليست بعيدة عن أذهان الناس فالجميع يراها ويحرقه لظاها والمشكل ليس في الانتباه لوجودها بل في محاولة فهمها علما كما أسلفت وأن ابن خلدون تكلم عليها وعللها بفساد الأخلاق المدنية أو بسلوك المترفين عند شيخوخة الدول.

سأتكلم على النخب بأصنافهم الخمسة المضاعفة: نخبة الإرادة الحاكمة والمعارضة ونخبة المعرفة الطبيعية والإنسانية ونخبة القدرة الاقتصادية والثقافية ونخبة الذوق الفنية والرياضية ونخبة الرؤى الوجودية الدينية والفلسفية في البلاد العربية. آخذها زوجين زوجين قبل الكلام على وحدة المحميات.

لماذا سميت الساسة من يحكم ومن يعارض -في حالة التداول كلهما يمر بالوضعيتين -وفي حالة عدمه يكون التغيير حربا أهلية لأن التداول حتمي لكنه يكون خاضعا للقانون الطبيعي أي للتغالب ويمكن أن نصف النظام بكونه حينها حاكم متربص به . وهذه هي حال العرب . والتربص ليس بالضرورة من خارج الحكم .

وهذا يحدث خاصة في الأنظمة القبلية الملكية أو الأنظمة الفاشية العسكرية

. التداول يكون بالانقلاب الداخلي وغالبا ما يؤدي فيه السم والقتل والنساء الدور الأول . وفي حالة وجود حام خارجي كحال العرب كلهم فإن له دورا في هذا النظام الخاضع للقانون الطبيعي مع شرعية شكلية للتداول الانقلابي .

وفي هذه الوضعية - القبلية الملكية والفاشية العسكرية-كيف يكون سلوك العملة والتبادل والكلمة والتواصل بين فكي الكماشة الخارجية وعلاقة الحكم ونخبه بالحامي وعلاقتهما بالشعب أي بعملة الحامي وكلمته وبعملة البلاد وكلمتها: أول ملاحظة هي صدق الأوليين مع الحامي وكذب الثانيتين مع الشعب.

ومعنى ذلك أن الحكام ونخبهم تكون لهم سياسة الخضوع للحامي عملته وكلمته في دورهما السلطاني الموجب أي الفاعل حقا مع دورهما الأداتي العادي وسياسة الإخضاع للشعب وعملته وكلمته في دورها السلطاني السالب أي المنفعل حقا؛ كل يوم الشعب يخسر قيمة

وكانت القبائل الملكية والفاشيات العسكرية قد حاولت إخفاء هذه الظاهرة بما يشبه دولة الحضانة الثقافية بمعنى سياسة التعويض في المواد الأساسية التي تعتبر الشعب مثل الحيوانات يكفيه "العلمة" الدنيا أي الكفاف الذي يلامس حياة الجماعات الشعوب العاطلة والتي لا تنتجه شيئا بل تستورده.

فعندما تعلم أن الجزائر التي مساحتها تكاد تساوي مساحة الاتحاد الأوربي قبل توسيعه تستورد أكثر من 90 في المائة من غذائها وأن العراق الذي فيه النهران يستورد أكثر من ذلك وقس عليهما جل بلاد العرب تعلم أن ذلك لا يمكن أن يكون وليد الصدفة أو ناتجا

عن كسل طبيعي لأن هذه الشعوب كانت تصديرية زمن لم يكن فيه تقدم تقني يساعد في

ففرنسا مثلا استعمرت الجزائر سنة 1630 بمناسبة حادثة استغلتها للهجوم عليها والمناسبة هي أن داي الجزائر طالب سفير فرنسا بدفع ما على فرنسا من دين مقابل ما استوردته من قمحها . وحتى تونس كانت تعتبر مطمورة روما . فماذا حدث حتى تنقلب العلاقة فيصبح العرب يستوردون قوتهم؟

ولا يمكن أن نعلل ذلك بفساد الحكام ونخبهم فحسب رغم عدم نكران ذلك . ولكن العلة أعمق . فالفساد المقصود عند الكلام على الحكام هو فساد الذمة السياسية والخلقية في ما يتعلق بالعملة والكلمة. وهذا لا شك فيه . لكن الظاهرة التي أشار إليها ابن خلدون أعمق وتفسر أكثر ما عليه الشعوب ذاتها أيضا ء

ويتعلق الأمر بما يحصل في الثقافة العامة وفي إرادة الشعوب وأخلاقها بسبب ما ينغرس في نفوسها وأرواحها من أثر التربية والحكم العنيفين وسمى ذلك فساد معاني الإنسانية الذي يؤدي إلى انقراض الشعوب في التاريخ لما تفقد خمس صفات هي عين ما تعاني منه الشعوب وبدأت تثور عنه في لحظتنا .

يقول ابن خلدون في الفصل 40 من باب المقدمة السادس في "فساد معاني الإنسانية" الذي ما يزال مسيطرا على الكثير من شعوبنا وخاصة التي لم تشرع بعد في ثورة ربيع الإقليم ": ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

1. سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى

الكسل (الخمول).

2. وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه (النفاق).

3. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا (دهاء الضعفاء .(

4. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك

5. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس في أسفل سافلين" .

هذا من حيث البعد التربوي ثم يأتي بعد الحكم : "وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقه به . وتجد ذلك فيهم استقراء . وانظره في اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالخرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قاساه") (.. ومن كلام عمر رضي الله عنه "من لم يؤدبه الشرع لأدبه الله" حرصا على صون النفس عن مذلة التأديب" .

لا أعتقد أنه يوجد قارئ يشك في أن هذا الوصف مطابقة شديد المطابقة لحال الشعوب الكسلى الخاضعة للمستبدين والفاسدين . لذلك فحيرتي أمام ما يزعم أن الشيخ الفلاني يتابعه مليون أو مليونان ومن سجن ظلما من أمير أحمق لم تسمع لأي منهم صوتا .

بدوت في كلامي على نخبة الإرادة الحاكمة والمعارضة وكأني أبرر سلوكها بخمول الشعوب فأحمل الشعوب مسؤولية أكبر من مسؤوليتهم معتبرا سكوت الشعوب المسؤول الأول عن الوضعية. والقرآن نفسه يبدو ميالا إلى هذا الموقف لأن تدمير القرى لا يعني المترفين وحدهم فيعاقبهم بل هو يعاقب الجماعة كلها .

ولما كنت لا أعتقد أن الله ظلام لعباده فإني أردت أن أفهم علة ذلك . وقد تبين لي أنه لا يوجد نظام تربية ونظام حكم يبدآن عنيفين بل هما يتطوران بالتدريج ليصبحا كذلك . ولهذا التطور مساران متناسبان عكسيا. فعنف التربية والحكم ينمو بقدر ما يضمر في الشعوب الحرص على بقاء حقيقة الإنسان .

ومعنى ذلك أن ربو العنف في التربية والحكم متناسب عكسيا مع ضمور حقيقة الإنسان التي يعرفها القرآن كما صاغها ابن خلدون "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له". ولذلك استنتج ابن خلدون من ظاهرة العنف ما هو في آن نتيجة وعلة أي الصفات الخمس التي تعرف "فساد معاني الإنسانية" كما بينا .

وهذه الصفات:

1. الكسل 2. النفاق

3. المكر والخديعة

4. الخضوع للأقوياء

5. فقدان طلب الخلق الحميد وتحول ذلك إلى طبيعة ثانية وهو أسفل

سافلين وقد وقع خطأ في ذكرها إذ جمعت الصفتان الأخيرتان معا في الفصل السابق

هي مراحل الضمور في الرئاسة بالطبع التي للإنسان بمقتضى الاستخلاف .

أي إن الضمور في معاني الإنسانية يؤول إلى ما وصفه ابن خلدون بمفهوم قرآني صريح: 'فعاد أسفل سافلين" وهو مفهوم الخسر الذي يلي خلق الإنسان في أحسن تقويم . فيتبين أن

الفصل الثالث

التحليل الخلدوني يعني في نفس الوقت تشخيصا للداء وإشارة إلى علاجه : نعلم أن شروط الاستثناء من الخسر هو مضمون سورة العصر.

وهذا الضمور في معاني الإنسانية ينتهي بإفقاد الإنسان جدارة الاتصاف بالخلافة التي هي منزلته الوجودية. يفقد منزلته الوجودية فيصبح طالبا الانتحار أو العيش في"حياة" وليس بالحياة. يقول ابن خلدون لمن يتدبره: في الفصل 24 من باب المقدمة الثاني عند كلامه على مآل الأمة المغلوبة إلى الفناء:" وفيه (تعليل فناء المغلوب) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده . وهذا موجود في أخلاق الأناسي ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا" . والفناء ليس بالضرورة عضويا بل هو من

حيث الهوية والحضارة.

ومعنى ذلك أن الفرس لم ينقرضوا عضويا حتى وإن كان ذلك ما قد يفهم من كلام ابن خلدون بل كهوية حضارية وهو ما يحدث في جل مستعمرات الغرب التي فقدت هوياتها وثقافاتها وصارت تتكلم لغات المستعمر. ومشكلهم مع الإسلام هو أنه هوية متعالية على ما يمكن أن "يقتله" المستعمر ذلك هو سر قوة الأمة .

فهو لم يلغ لغات الشعوب التي أسلمت ولا ثقافاتهم الخصوصية بل غير معتقداتهم وقيمهم دون أن يمس مكونات هوياتهم التي تعبر عن الخصوصيات والتنوع غير المتنافية مع الكليات القيمية التي هي مقومات المنزلة الوجودية التي تعرف الإنسان بوصفه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وهذا التمييز ضروري لأن ابن خلدون اكتشف بما لا يثبته التاريخ. فعدد الفرس لم ينقص بعد الفتح عضويا بل ما نقص هو التماهي بين الخصوصيات الفارسية والهوية ما جعل

الفارسي يمكن أن يكون أكثر إسلاما من العربي بل وأكثر مشاركة في ثقافة الإسلام وحضارته من العربي . ومثله بقية شعوب الأمة.

ويمكن القول إن ابن خلدون تدارك هذا الخطأ عندما بين نوعي محاكاة المغلوب للغالب . فالمحاكاة يمكن أن تكون للخصوصيات ويمكن أن تكون للكليات . ففي الأول خطأ في تجديد مصدر قوة الغالب . وفي الثانية صواب لأن المحاكي عندئذ لا يحاكي الغالب في خصوصياته بل في المشترك الإنساني أي سر القوة.

وسر القوة واحد . ولأضرب مثالا: باشوات مصر حاكوا نمط عيش الأوروبيين أي ثمرة عملهم دون عملهم . مثلا يبنى قصرا مثل الأوروبي بمهندسين أوروبيين . استورد الثمرة ولم يتعلم فعل الإثمار. الياباني في نفس الوقت تقريبا . لم يستورد الثمرة بل تعلم الإثمار. ولنفهم ذلك فلنقارن مصر باليابان.

فشروط الإثمار كونية، لا يمكن أن تثمر شيئا من دون علم وتقنية . والعلم والتقنية ليس فيهما محاكاة إلا شكليا يجعل الإنسان تابعا دائما لمن يبدع بل لا بد من تعلمهما بطرق تعلمهما وهي أيضا كونية. تعلم الرياضيات عند أمريكي مثلا ليس بتعلم خصوصية الكتابة من اليسار إلى اليمين مثلا بل بتعلم المنطق الرياضي وهو الكوني دون ولا محاكاة فيه إلا للحمير .

ولذلك بقي حكام العرب من أكثر شعوب الأرض استعمارا لشعوبهم . فيمكن أن نجعل مدننا أكثر "حداثة" من مدن الغرب باستيراد المواد والخطط الجاهزة ومن ثم فلا وجود لتعلم خلال العمل إذ حتى العمل العادي يقوم بها عبيد مستوردين هم بدورهم . وهذا ممكن الآن ما دام عندنا ما نبيع ورثه العربي عن جدوده ولا يد له في وجوده . لكن شعوبنا تبقى بدوية وليست حديثة لسببين:

1. أولا كل العمران مستورد وليس ثمرة عمل شبابنا .

2. ثانيا نستورد ما يوفر العمل لشباب الغرب والبطالة لشبابنا .

عاجزين عن إنتاج الضروري للحماية والرعاية ناهيك عن الكمالي . وأكبر الأدلة على ذلك أن جامعات الطب عندنا بعد قرن من تكوينها ما تزال دون التمريض البدائي بدليل أنه لا يوجد غني واحد وخاصة حاكم واحد

يتداوى في بلاده . وقس عليه كل شيء . فجميع إنتاجنا التقليدي وند -بقي وجهه السياحي الفلكلوري -ولم يعوضه ما يستحق الكلام عليه: فضلات ما تجاوزه الغرب.

وعندما تستورد ثمرة عمل غيرك فأنت تستورد معها بطالة شبابك وتصدر العمل إلى شاب من تستورد ثمرة عمله . فلم يبق لك إلا دفع مقابل مضاعف :

1. بيع خامك بأبخس من

2. تخفيض مستوى عيش شعبك بالتدريج وهو ما يجعل عملتك تتآكل ومثلها كلمتك . والقصد بالكلمة هنا وزن موقفك ومنزلتك السيادية في العالم.

وهذا هو قصدي بشكل الكماشة التي يمثلها انتقال العملة والكلمة من أداة تبادل وتواصل إلى أداة سلطان على المتبادلين والمتواصلين:

1. سلطان موجب أي فاعل عند من نستورد منه ثمرات عمله

2. سلطان سالب أي منفعل عندنا بما يحصل من تآكل في العملة وفي الكلمة ونتيجتها

وسأستعمل مفهوما قد يظنه البعض مشارقيا -بارادوكسال -لكنه حقيقة اقتصادية لا شك فيها : الربا السلبي أو نقص رأسمال المال بدل ربوه عند المستضعف والذي هو في العادة مادة خام وعمل الشعوب . فالربا عادة هو ما يدفع مقابل استعارة المال في تعينه كعملة -الذهب كان سابقا - أجرا لاستعماله من قبل المستثمر أو المستهلك لما لا يملك ويعد برده مع

الفائدة في المستقبل بضمانات وهو رهن لها.

وهذا المفهوم -الربا السلبي -هو من جنس هذا الربا الموجب في معناه العادي المتعلق بفائدة القرض المضمون برهن ما يملكه المستعير لدى البنك المعير لم يعد خافيا وجوده

من المستبعد ومن عميله . ما معنى كونه سلبيا؟ الربا الموجب الذي ينبني عليه الاقتصاد الحديث كله عادة ما يكون القرض منتجا بصورة تمكن من إرجاعه مع فوائده بفضل ما يثمره الاستثمار الذي مول به . وهو بنجو ما رهن بعض المستقبل من أجل بعضه الباقي بعد رد القرض الذي مول الاستثمار. لكن ما يجري في الربا السلبي هو أنه يحقق عكس ذلك . ويصح تسميته ربا سلبيا بالمعنى التالي: 1. فالربا الموجب هو الفائدة وهي ربو بمعنى زيادة قيمة رأس المال الذي يعيره

المستعمر القوي للمحميات الضعيفة . 2. والربا السالب هو الخسارة وهي ربو بمعنى نقصان قيمة رأس المال الذي يسدد ما استعير مع فائدته .

ذلك أن سداد الربا في بلادنا-رأس المال وفائدته -ليس ثمرة الاستثمار إذ لا يوجد استثمار بل من يدفعه هو البلاد والعباد بما يصيب ما تصدره ومستوى المعيشة من تدن دائم . فالبلاد تدفعه ببيع الخام الذي تتدنى قيمته بصورة نسقية ومطردة -بعبارة تناظر قيم التبادل ع م:16000 ع1 760:16 -وتدني مستوى معيشة المواطنين بالتضخم وفقدان

وهو ما يعني أن القرض ليس للتنمية بل هو لتمكين الحكام ونخبهم من سرقة شيء لأن حاميهم لا يبقي لهم شيئا آخر لسرقته إذ هو يسرق الخام بأبخس سعر والخدمات التي يحتاج إليها وحتى النخب التي تكون في

المحميات والتي تهاجر إليه لسد حاجاته في المجالات التي تنقصه فيها يد عاملة عامة أو مختصة.

فحرص فرنسا مثلا على فرض تعليم الفرنسية على العملاء الذين تعينهم لحكمنا ليس بهدف تعليم شبابنا. فمن يتعلم حقا لا بد أن يجعل لغته ناطقة بالعلوم وإذا اختار لغة مساعدة فليختر أفضلها أداء لهذه المهمة التي لم تعد الفرنسية قادرة عليها . هدف فرنسا

لا علاقة له بالعلم بل هو هدف استعماري مضاعف فضلا عن الوظيفة الإيديولوجية لسردياتها الشوفينية:

1. أولا حتى يستهلك المغربي فرنسيا في أقطاره الأربعة-تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا .

2. حتى تحول هذه البلاد من يسد حاجة فرنسا دون كلفة فتملأ الاختصاصات التي تشكو نقصا ديموغرافيا .

فالتقدم التقني قد يغني عن اليد العاملة العادية لكنه لا يمكن أن يسد الحاجة في الكثير من الخدمات وخاصة التي لها صلة بهذا التقدم التقني والعناية بالصحة وبكبار السن إلخ... وهؤلاء يحتاجون لمن يعوض النقص الديموغرافي في الأجيال الشابة وهو ما يمكن

وختاما فهذا الربا السلبي هو في الحقيقة سداد لما يحتاج إليه العملاء لسرقته وإيداعه في بنوك سويسرا وبروكسال لأن حاميهم لم يبق لهم ما يسرقونه ولا ما يستثمرونه في البلاد التي يحكمونها عدا ما يحتاجون إليه من أسلحة لإخضاع الشعوب . فما يبقيه ترامب للأمير الأحمق ليس كافيا ولابد من

الاقتراض

الفصل الرابع

تردي قيمة العملة وقيمة الكلمة هما علامتا فقدان السيادة التي تتألف من القدرتين على الحماية والرعاية وهي تتعين خاصة لل من يعتبرون ممثلي لإرادة الجماعة أعني النخبة الحاكمة والمعارضة. ومعنى ذلك أن مجالي السيادة يتحددان بفاعلية الرمزين رمز الشعل أو العملة وفعل الرمز أو الكلمة.

وهذه هي الثمرة الأولى للنظرية التي وضعتها للانتقال من الخلدونية الأولى إلى الخلدونية الثانية . وفي الحقيقة فابن خلدون أشار إلى أن الدول تتعين سيادتها بقوتين: المال رمزا لثروة الجماعة وقوة الجيش رمزا لقوة العصبية الحاكمة. وهذا التعريف أولي ولا يمكن من بيان ضروب تعين السيادة فيه .

وغياب البيان مضاعف؛ من حيث شروط تحقق هذين العاملين ومن حيث تجلي فاعليتهما . لذلك فنظريتنا تحل هذين المشكلين: فالشرط المادي لقوة الدول تتعين بك فاعليتها التي هي من طبيعة اقتصادية وعلامتها رمز الفعل أو العملة. والشرط الروحي لقوة الدول تتعين بفاعليتها التي هي من ثقافية وعلامتها فعل الرمز أو الكلمة. والكلمة هنا قوة روحية بمعنى أنها مصداقية ما تقوله القوة السلطة الممثلة لإرادة الجماعة المعبرة بحق عن قدرتها .

ومصداقية الإنسان فردا كان أو جماعة وبالتالي الدول هي اعتقاد السامع أن كلمته تعبر عن قدرة فعلية بمعنى أن المتكلم قادر على تحقيق ما يقول

وليس عن عنتريات بمعنى أن كلامه القادر فعل وليس هواء . ومن هنا فالمسألة التي تتعلق بالكلام في علاقته بالفعل وبالعملة في علاقتها بالربا يمثلان أهم جريمتين الإسلام: كبر مقتا وإعلان حرب .

فأكبر مقت عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون . والله يعلن الحرب على الربا. وليس ذلك مجرد كلام . فهما علامتا فقدان الإنسان حقيقته بوصفه" رئيسا بطبعه وبمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي إنه يفقد حريته بالربا أو يفيد كرامته بالقول الذي لا يطابقه فعل أي إن كلامه هواء لا يأخذه أحد بعين الاعتبار.

اا ل ا لصي ات القوع الأول بي التق م والمعارضين العرب. فكلامهم هذر وثرثرة لا يوليه أعداء الأمة أدنى قيمة أو أهمية. وعملتهم أوراق لا قيمة لها وهي وسيلة الإفقار المتواصل للمتعاملين بها لأنها كما وصفتها ربا سالبا وتبخيسا للعمل وقتلا للإبداع .

فيكون الحكم "كبر مقتا" و" الحرب على الربا" علته أنهما دليل فقدان الإنسان حقيقته أو جدارة المنزلة الوجودية التي يوليها إليه الله أعني مهمتيه: تعمير الأرض والاستخلاف فيها . فمن كلامه ليس فعلا إما منافق أو عاجز وهما علامتا فقدان الشهامة والكرامة.

ما سأتكلم فيه بعد نخبة الإرادة هو نخبة المعرفة: الأولى يتقدم فيها الاقتصادي على الثقافي أو العملة على الكلمة. الآن العكس تماما . الثقافة متقدم على الاقتصادي والكلمة

على العملة. والسؤال: ما الذي يجعل نخبة المعرفة العربية مفاسفة معرفتها كلام لا يفعل وعملة لا

أذكر بأني اعتبرت كل صنف من أصناف النخب الخمسة مضاعف: نخبة الإرادة حاكمة ومعارضة متداولين سلما أو حربا ومثلها نخبة المعرفة فهي طبيعية وإنسانية ونخبة القدرة هي اقتصادية وثقافية ونخبة الذوق فنية ورياضية) الألعاب عامة بدنية كانت أو فكرية) ونخبة الرؤى دينية وفلسفية.

ولا يوجد غير هذه الأصناف . فهو تعريف حصري جمعا ومنعا اللهم إلا إذا ضاعفناها بالأشباه منها والتي هي سمياتها من دون أن يكون لها مسمياتها بل وقد تكون هي بدورها أسماء دون مسميات بمعنى أنها أشباه مثل النخبة الأولى التي في غياب السيادة ليست ممثلة للإرادة والسياسة حكما أو معارضة.

حتى لا أكون متجنيا على أحد من نخبة المعرفة سأعلن من البداية أني أستثني من الانتساب إليها من اعتبرهم من الكاريكاتوريين التأصيلي والتحديثي . فمن يتصور تكرار

ماضينا أو تكرار ماضي العرب ليس من النخبة أصلا بل هو ببغاء . ولا أريد أن أتكلم على الببغاوات . كلامي يتعلق بالأفعال لا بثمراتها .

أفعال التفكير المعرفي كونية وهي واحدة . ثمرات الأفعال لها خصوصيات ظرفها . وهي لا تعنيني . ومعنى ذلك أن أفعال الفكر حتى لو كان يؤرخ للفكر كونية لا فرق بينها وهي تعمل في إطار إنساني كوني وكل من يردها إلى الخصوصيات فهو يتكلم على ظرفيات حصولها أو ظرفيات موضوعاتها .

فظرفيات حصول المعرفة وظرفياتها موضوعاتها كلتاهما خصوصية بمعنى أنها تنتسب إلى لحظة معينة من التاريخ ومكان معين من الجغرافيا . ولا

أنفي أن لهذه الظرفيات تأثيرها في صبغ المعرفة بالخصوصي الذي هو ما تتميز به ظرفياتها التي تضفي الطابع العيني للأحداث المعرفية وتنسبها إلى أشخاص معينين .

لكن لا أحد من هؤلاء الأشخاص ينفذ إلى المعرفة من حيث هي علم أو من حيث هي طلب للقوانين الكلية في الموضوع الذي تدرسه إذا لم يكن حائزا على أدوات كلية ومناهج كونية هي التي تحدد ما به يكون العلم علما. وهذين النوعين الأدوات والمناهج متوارثة بين الحضارات لأنها ثمرة عمل الإنسانية كلها .

وليكن مثالي مفارقيا مرة أخرى: فكل الذين يتكلمون على الخصوصيات بل معركة دونكيشوتية أدواتهم التحليلية ومناهجهم العلاجية أزعم أنها من مبتذل الكليات التي يعلمها حتى المبتدئون . فإذا قلت مثلا إن ما يميز الفكر العربي والإسلامي هو التداولية فهذا يسمى بالعكس "كذبة لاباليس".

فأولا لا يوجد فكر -وخاصة إذا كان دينيا أو فلسفيا -لا يكون تداوليا ثم إن كل من يقرأ أرسطو أو أفلاطون سيجد أن ذلك هو أبرز خاصية في الفكر اليوناني . وليس في ذلك أدنى خصوصية عربية أو إسلامية. والعلة بسيطة؛ الفكر بالجوهر تداولي حتى لو كان المفكر موجودا وحده في صحراء قاحلة.

سيضحك البسطاء زاعمين: كيف لمن هو "متوحد" في الصحراء أن يتداول؟ مع من؟

الوب 1 0 ل د ومراجعة وخصومة مع الذات وخاصة إذا كانت الذات ليست خاملة وتجاول بما يسمى الاستبطان فهم "تواصل" تيار فكرها والسعي

لتوحيده.

ولا يرد ذلك إلى أحوال النفس بل هو الخاصية الجوهرية لكون الإنسان ناطقا . فاللغة لا تستمد التداولية من ثقافة شعب من الشعوب بل هي عين التداولية وهي تواصلية ولا يوجد تواصل بدون تداول وهو ليس تداولا بين الأحياء وحدهم بل هو تداول أيضا بينهم وبين الأموات . ولولا ذلك لما وجد تراث متراكم.

ولهذا سميت القول بالتداولية خصوصية لفكرنا "كذبة لاباليس" عادة الكلمة هي حقيقة لاباليس عندما يتكلم المرء عما هو خال من أي سر ومعلوم للجميع . لكن كذبة لاباليس هي لما يتكلم المرء كلاما نافيا لما هو حقيقة لاباليس . كل الثقافات تداولية لأن اللغة تواصل مساوق ومتوالي داخلي وخارجي .

فالتداول بمعنى التواصل المتساوق هو ما يترتب على الطابع الحواري كل تواصل مع ما فيه من تفاهم وسوء تفاهم وبمعنى التواصل المتوالي هو ما يترتب على الطابع القرائي للعلاقة بالتراث وكل قراءة تداول وتواصل مع مراحل نفس الثقافة أو الثقافات المختلفة التي تشاجرت وتواشجت في النظر والعمل .

وقد يظن الكثير أن هذا التداول مع الموتى في اتجاه واحد من المتلقي فحسب. وهذا سوء فهم للتداول . ذلك أن المتلقي يكون دائما ناطقا باسمه وباسم من يتلقى أثره. فهو يحاوره وكأنه حي معه . كل دارس لأي مفكر قديم يكون دائما ناطقا باسمه وباسم المفكر

القراءة حوار بين مرسل ومرسل إليه . والقارئ يمكن اعتباره مصابا

بازدواج الشخصية وشرارة القراءة هو هذا الازدواج بل ودقتها قدرة القارئ على التمييز بين فهمه للرسالة والذي يقدره بمدى مطابقة فهمه لقصد المرسل حتى يعتبر نفسه قد حاوره في ما قصده وليس في ما فرضه عليه من فهم لم يقصده.

ما معنى الآن في الداخل والخارج؟

فبعد المتساوق والمتوالي عامة ينبغي التأكد من أن التساوق والتوالي لا يوجدان لكل ثقافة واحدة بل بين الثقافات المختلفة إذا كانت معرفية وحتى ذوقية . فأولا الثقافات المتجاورة متحاورة سواء بالتلامس الحي سلميا كان أو حربيا في التساوق أو بالتوارث في التوالي ..

ولنا أدلة مادية على ذلك في اللغات التي تأخذ بعضها من البعض مفردات وتراكيب وأساليب عبارة فضلا عن العارية بعضها من البعض في المعاني مع المباني . والأهم من ذلك هو ما ينقل من ثمرات المعرفة عندما تنتقل من كونها أدوات نظرية يعبر عنها برموز إلى أدوات عملية يعبر عنها بآلات وأدوات مادية.

وهذه كلها تنقل معها الكوني من المعرفة الذي يتعين له الخصوصي من أعيان تحققه. وليكن مثالنا أدوات الإدراك العلمي . فقوانين البصريات كونية . لكن آلات البصر والرصد في علم الفلك يمكن أن تبنى بطرق مختلفة وبمواد مختلفة. وذلك وسائل السفر. فقوانينها واحدة لكن أساليب السيارة لها خصوصيات بينة.

من ينشغل بهذه الأساليب له الحق في ذلك . لكنه يخلط بين العام والفلكلور. وهذا ليس مشغلي . ما أريد فهمه الآن هو هل المعرفة في بلادنا

تجاوزت نقل الفلكلور والإيديولوجيا فوصلت إلى البحث العلمي الذي يؤسس لشروط الوجود المتحرر من سلطان الطبيعة وسلطان التاريخ أم هو كلام لا يفعل؟

بمعيار الكلمة القادرة والكلمة العاجزة يمكن تجديد دور نوعي المعرفة في نظامنا التكويني بمستوياته الخمسة وإبراز ما يترتب على غياب ما سأحاول بيانه من علل لما تعاني منه الأمة من فقدان شروط السيادة أعني الحماية والرعاية الذاتيتين:

1 ما قبل الابتدائي .

.3 الثانوي : وهو قاب التكوين ولبه .

.5 ما بعد الجامعي أو التكوين المستمر، وتلك دلالة من المهد إلى اللحد .

وهذا ضروري دائما لمماشاة التقدم العلمي والتقني الذي يتسارع بصورة مذهلة ما يقتضي التكوين المستمر للجميع . وكالعادة فإن المركز هو الثالث أي التكوين في المرحلة الثانوية. ماذا لأنه يساوق وجهين يؤسسان لكل إبداع في الجماعات البشرية:

1 . ما يسمى بسني المثالية عند الشاب وتصاحب المراهقة والخيال الفياض الذي هو مصدر الإبداع ثورة على الاتباع .

.2 تعدد الخيارات الكبرى في حياة الإنسان في خطة مستقبله الذي لا يمكن أن يكون مستقبل إنسان حر من دون ذلك .

فإذا لم يكن الانتخاب التكويني في هذه اللحظة هدفه الأول والأخير استكشاف "ثروة الأمة الطبيعية" في قدرات شبابها والاستفادة من أصل

كل ثروة مادية أو روحية فهي أمة لا تفهم معنى البناء الحقيقي لذاتها ولشروط بقائها وخاصة لشروط حمايتها ورعايتها بأداتيهما بعلم الطبائع والشرائع وتطبيقه .

وإذا لم يكن هذا الانتخاب التكويني في صلة مباشرة مع الانتخاب التعييني في مواقع العمل الجمعي المقسوم في المجالين الاقتصادي والثقافي فالأمة صماء بكماء عمياء لا عقل لها ولا

الفصل الخامس

يمكن أن تكون ذات سيادة لأنها فرطت في شرطيها أي تكوين الحماة والرعاة لقيامها وبقائها وقوتها المادية والروحية.

فتكون المرحلتان الأوليان -ما قبل الابتدائي والابتدائي -معدتين للقاب من التكوين والتوجيه ولبهما ويكون ذلك لتحديد القدرات الفعلية أساسا للانتخاب التكويني الملازم للتعيين في المرحلتين المواليتين . ومعنى ذلك أن التكوين في صلة مباشرة مع التعيين وأن الجامعة وما بعدها هما البحث العلمي الأساسي والتطبيقي .

وكل هذه الشروط الاستراتيجية لبناء الأمم منعدمة في بلاد العرب من الماء إلى الماء بها ذلك الدول التي تدعي الثراء والتعليم الراقي لأن من شروط نجاح هذا التعليم أمران منعدمان:

1 . الحجم الكافي لهذه المهمة ويتعلق بالأحياز الخمسة.

2. شروط الوصل بين البحث العلمي والحماية والرعاية.

فالبحث العلمي الأساسي هو قاطرة البحث العلمي التطبيقي من حيث الإبداع النظري. لكن البحث العلمي التطبيقي هو قاطرته من حيث الحاجة في مجالين هما:

1. شروط الحماية أو التطبيق في المجال الدفاعي وهو من أهم مجالات البحث العلمي

2. شروط الرعاية أو التطبيق في مجال الرعاية أي الاقتصاد وقيام الإنسان مثل الطب والتغذية .

وكلاهما ليسا في متناول أي بلد عربي بسبب الحجم ناهيك عن السبب الأعمق وهو أن كل قبيلة يعطيها المستعمر قطعة من دار الإسلام ويسميها دولة وهي محمية وقاعدة له حتى يسيطر على دار الإسلام كلها ويجعلها كلها كسيحة لا تستطيع أيا من هذين المهمتين الحماية والرعاية الذاتيتين لتبقى محمية.

تجنبت المقابلة بين الموضوعين بصورة لا تعطينا علة التمييز بينهما . فأنا لا أعلم الداعي لنفي الروحي عن الطبيعة ونفي الطبيعي عن الروح: فقد نكتشف يوما أن الطبيعي يلطف

درجة من درجات تعينه . ولعل ذلك هو الجسم الإنساني مثلا . لكني أعلم المميز عندما أقابل بين الطبائع والشرائع . فالأولى قوانينها ليس لها علاقة بإرادتي . والثانية مهما فعلت فلا أستطيع نفي صلتها بها إيجابا أو سلبا .

العلوم الإنسانية موضوعها سلوك الإنسان ليس من حيث هو منتسب إلى

نظام القانون الطبيعي فحسب (إذ كيانه العضوي منه (بل وكذلك من حيث قدرته على العودة الواعية على ذاته) ولنسمه كيانه الروحي (ومحدداته حتى وهو جاهل بقوانين ما فيها من طبيعي وكذلك ما فيها مما يعود عليه وعيا يمكن اعتباره الروحي فيه أو ما يترتب على الحرية والاختيار.

فمن حيث صلته بما له من دور حريته في سلوكه هو المميز للإنساني عن الطبيعي من العلوم. والعلوم الطبيعية موضوعها سلوك الظاهرات الطبيعية ومحدداته وفيها دور للإنسان ولكن بشرط علمه بما فيها مما لا دور له فيه إذا جهل قوانينه فلم يغير شروطه . وأثر الإنساني في سلوك الطبيعيات لا يقل غموضا عن أثر الطبيعي في سلوك الإنسانيات . ومثلما أن علوم الطبيعة نوعان هي بدورها فكذلك علوم الإنسان. ففي الأولى الرؤى الفلسفية وغالبها ميتافيزيقية. وهي تكاد تنقرض بعد أن تمتنت العلوم التصحيحية وصارت تنظر بعين الاستهزاء للرؤى الفلسفية التي تصدر عن غير المختصين في أحد العلوم المتينة. لكن هذه المرحلة تصبو إليها علوم الإنسان أو علوم الشرائع تقليدا للأولى ولكن دون جدوى.

وما يعود إلى الميتافيزيقا أو إلى ما بعد الطبيعة في الأولى يعود إلى الدين أو إلى ما بعد الروح في الثانية. وهنا أورد كلاما للغزالي وليس لي في إحياء علوم الدين . فقد شكا من سيطرة ما يسمى بعلماء الدين في الفقه والكلام شكواه من سيطرة ما يسمى بالفلاسفة في الميتافيزيقا والتصوف الذي يدعي أصحابه التفلسف .

وقد ساد عند "الحداثيين" العرب خرافة صارت وكأنها حقيقة لا جدال

فيها وهي أن الغزالي كان عدو العقل وأن ابن رشد عقلاني . وكل من يفهم معنى العلم ما هو والفلسفة ما هي يعلم أن العكس هو الصحيح . فالغزالي لم يرفض لا الرياضيات ولا المنطق ولا تطبيقهما في الطبيعة وحتى في الشريعة بل هو رفض ما وصفت الآن . لكن الخرافة تغلب الحقيقة دائما مثل العملة الزائفة في علاقتها بالعملة الحقيقية .

يمكن إذن أن نستنتج أن علوم الطبائع بصنفيها ما كان منها متعلقا بنظام البنى المقومة للطبائع أو بقوانين التفاعل بينها أقل تبعية لأحكام الإنسان وتشريعاته ومن ثم فهي أقل تبعية للإيديولوجيات بالمقارنة مع العلوم الشرائع . لكن شروط الأولى منعدمة عندنا ومن تخلفها وبقاؤها في العموميات .

أما الثانية فهي لا تحتاج إلى كبير تجهيز ولا إلى كلفة كبيرة وهي مطلقة التبعية للإيديولوجيا لأنها أحكام على أحكام الإنسان على سلوكه وشروطه وهي بصنفيها الديني والمحاكي للعلوم الطبيعية أقرب إلى سرد آراء قيمية ومواقف أكثر من كونها ذات صلة بالعلم عدا معطيات من جنس بداية تصنيف النبات دون منهج ولا استراتيجية بحث علمي يحقق التعمير بقيم الاستخلاف .

ولهذه العلة فالجامعات العربية ليست مراكز للبحث العلمي الأساسي ولا للبحث العلمي التطبيقي الأول لانعدام شروطه المادية بسبب الحجم والثاني لانعدام شروط التطبيقية لانعدام الانتاجين الاقتصادي والثقافي المحوجين إليه إذ إن هذين النسيجين بدائيين وكل ما هو متقدم مستورد والتطبيق ممارسة.

والعلم بحد ذاته من حيث خدمة 1:00 1600: ومن ثم حيث ثمرته إما

كتطبيقات منهجية أو كأدوات تقنية هو بدوره عامل ثروة اقتصادية تباع وتشترى بحيث إن الجامعات يمكن أن تكون مؤسسات رابحة لأن التكوين خدمة ولأن منتوجها الفكري بضاعة -البراءات والمؤلفات العلمية- بذاته وبتطبيقاته .

ولا شيء من ذلك موجود في أي جامعة عربية هي تبيع "الريح للمراكب" كما يقول المثل التونسي لمن لا صنعة له لكنها تبيع السم الزعاف أعني أنها لا "تبيع" بالمجان إلا الخرافات الإيديولوجية للتهديم الذاتي لأنها بسبب عدم قدرتها على البحث العلمي واقتصارها على عرض أقل المعارف الأساسية تخصصا فلا تتجاوز التقريب الجمهوري تريد أن تثبت تقدميتها وريادتها بتهديم قديم صار مبهما لديها لا تفهمه بدعوى بديل حديث هو بدوره قديم ولا جديد فيه إلا إيديولوجية الحداثة التي هي حديثة عند أنصاف مثقفين في الغالب.

فمن العجائب أن الجامعات العربية بعد قرن من إنشائها ما تزال عاجزة حتى عن إنتاج أدوات عملها الأبسط أعني متون التدريس والتدريس بلغة الأمة. فالتعليم الديني له على الأقل متونه القديمة حتى وإن فقدت صلاحها التعليمي لأنها لم تعد صالحة إلا لتاريخ اجتهادات سابقة جلها إن لم تكن كلها لم يعد أحد يعمل بها لا في الطبائع ولا في الشرائع . لكنها مع ذلك ليست متسولة مثل الجامعات التي تدعي الحداثة.

كلما سمعت "عالما" دينيا يتكلم إذا تجاوز التاريخ لمرحلة سابقة حفظ متونها -وهذا ضروري معرفة الذات وماضيها - لكنه لا يساعد على تحقيق شروط الحماية والرعاية ولا حتى على فهم الدين الإسلامي. لأن الدين لو

كان مقصورا على العبادات لا أسس دولة وإمبراطورية كونية بكل شروط الحماية والرعاية.

وإذا كانت دار الإسلام اليوم منتهكة من أدنى عدو فالعلة هي أن هذه العلوم فشلت في تحقيق الحماية والرعاية. فلا يمكن أن تستخلف في الأرض دون القدرة على تعميرها وحمايتها ولا يمكن تحقيق التعمير والحماية بالفقه والتصوف والكلام وشرح أرسطو بل لا بد من معرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ .

والنتيجة الأليمة التي علي أن أختم بها هذا الفصل هي أن الجامعات العربية سواء التقليدية أو التي تدعي الحداثة لا تصلح لا للدنيا ولا للآخرة . فهي معامل لإنتاج العاطلين والإيديولوجيين . وإذا نبغ فيها البعض فإن نبوغهم فطري وليس بسبب التعلم فيها . وهم لن ينتجوا إلا إذا هاجروا واندمجوا في مناخ للبحث العلمي بشروطه.

محاضرات وكتابات في ذلك مع علمي بأن تونس ليس لها القدرة على البحث العلمي حتى لو رصدت له كل ميزانيتها فيه . فالبحث العلمي قاطرته هي الدفاع بمعناه الحالي والاقتصاد بحجم فهمته أوروبا لما اضطرت إلى الوحدة من أجل منافسة أمريكا وهي رغم ذلك ما تزال عاجزة على الحماية الذاتية.

وكنت أعتقد أن الجزائر التي حصلت فيها ثورة تحرير حقيقية بخلاف بقية بلاد المغرب كان يمكن لو كان لها قيادات تأخذ بعين الاعتبار هذه المعطيات أن تصبح مركزا لتوحيد المغرب على الأقل فتكون قطبا ندا للضفة الشمالية من الأبيض المتوسط فيكون ذلك مدخلا للتعاون الندي

لأن العرب والأوروبيين اليوم مستضعفون من القوى العظمى التي بيدها نظام العالم الجديد وهي عماليق .

وقد يظن البعض كلامي هذا لا يصح إلا على تونس أو أي بلد عربي دون سواهما. لكن حتى ألمانيا وما أدراك ما ألمانيا اضطرت لتجاوز العداء مع فرنسا وإنجلترا وقبلت بالتعاون لأن نخبها فهمت أن صنع طائرة نقل جوي تنافس بوينج مثلا ليس في المتناول وكذلك الصناعات الحربية واستكشاف الفضاء وغزو الأسواق الاقتصادية والثقافية . فكلها تقتضي

الفصل السادس

لا شك أن القراء يتصوروني أثبط العزائم . لم أقل إنه علينا ألا نفعل شيئا للخروج من هذا المأزق بل أتكلم في تشخيصه . شماز المآزق هو عدم الكشف عن الأدواء الصادق . ولم أتكلم على النوايا أو على الأخلاق عند النخب بل اكتفيت بالكلام عن الشروط التي تخفي الورطة. حتى لو صدقت النوايا فإن ذلك لا يكفي .

فحتى لو كان الحكام والمعارضون لهم إرادة الإصلاح وحتى لو كان أصحاب معرفة الطبائع ومعرفة الشرائع كلهم عباقرة فإن شروط الحجم الأحيازي جغرافيا وتاريخا وثمرة تفاعلهما المادية) الاقتصاد (والروحية) الثقافة) والمرجعية الموحدة لها هي المحدد الأول والأخير بمقتضى قانون عصر العماليق ..

لا أسمع حاكما عربيا يتكلم على التعاون الاستراتيجي مع أمريكا أو مع الصين أو حتى مع بلجيكا لا أستطيع إلا أن أتساءل هل هو حقا مصدق

لنفسه؟

كيف لعربي أي كان من الماء إلى الماء وهو لا يتجاوز في منظور هؤلاء منزلة غفير في محمية لا تعيش من غير حمايته أن يتعاون معه استراتيجيا؟

طبعا سيرد علي لكن بعض العرب دخلهم القومي الخام أكبر بأضعاف من دخل إسرائيل فهل تشك في أنها دولة قادرة على الحماية والرعاية؟ نعم لا أشك فحسب بل أنا متيقن لكن إسرائيل وراءها الغرب كله لتكون أقوى من الإقليم كله . فلا يمكن القياس عليها . فكل عرب الإقليم محميات إما إيرانية أو إسرائيلية.

فما دام كل عربي عدوه الأول هو جاره العربي وما دام الحدود بينهم يحددها الحامي وهي حديدية حتى تكون كل محمية تابعة مباشرة لحاميها وليس لشعبها ولا للحمة بينها وبين أجوارها فلا يمكن الكلام على قدرة في الحماية والرعاية الذاتيتين ومن لم يكن له ذلك التعاون الاستراتيجي هو جعل بلده قاعدة.

وهكذا فقد وصلنا إلى الصنف الثالث من النخب أي نخبة القدرة ببعديها المادي (الاقتصاد) والروحي) الثقافة) . وهما يمثلان القدرة المادية أو القوة العنيفة والقدرة

الحرب ومن ثم فهما أساس الرعاية والحماية فيهما .

والسؤال: هل يوجد اقتصاد عربي يمكن أن يعتبر قوة قادرة على الحماية السلمية والحربية العنيفة؟

وهل يوجد ثقافة عربية يمكن أن تعتبر قوة قادرة على الحماية والرعاية

السلمية والحربية اللطيفتين؟

من يجيب بنعم يكذب ولا يخدع إلا نفسه . فإذا كانت أوروبا نفسها عاجزة دون ذلك

لكن إذا كان ما أقول صحيحا فما الذي يجعل العدو يفعل كل ما يستطيع لمحاربتنا بذراعيه وبأنفسنا ثم يتدخل إن لم يكف ذلك لتحقيق ما لا يريد حصوله . إنها ما أدعو لحصوله وما ينبغي أن يدعو لحصوله كل مخلص للأمة بل وللإنسانية لأن دورنا في العالم إذا استعيد سيكون معدلا لنظام العالم ومفيدا للبشر.

وهذا الذي يريد منعه يعلم قبل غيره أنه ممكن أولا لأنه تحقق سابقا من ظرف كان أسوأ من ظرف أهل الإقليم حاليا وهو لا يحتاج لمعجزة سماوية كما حدث في المرة الأولى لأنها ما تزال موجودة وهي التي تحرك الإقليم بل والعالم أعني الإسلام : هو يعلم ما يزداد رجوحا يوما بعد يوم بفضل شبابنا بجنسيه .

ما كنت لأكتب في هذه المسائل لولا إيماني بأن غالبية الشباب بجنسيه سالم من كل الأدواء التي وصفت وأنه هو الأمل مثل المرة الأولى إذ الشباب هو الذي أسس دولة الإسلام الأولى فكان سندا للرسالة بشهادة الرسول نفسه لهم . لكن دافعي للكتابة أعمق: كيف نحمي الاستئناف من حماسة الحمقى الغبية. فهؤلاء الحمقى قد يفسدون المسار الاستراتيجي الموصل إلى هذه الغاية بأمرين:

. سذاجتهم يخترقهم العدو فيوظفهم ضد الهدف كأدوات لضرب عصفورين بحجر واحد تشويه الإسلام وإيقاظ حماسة شعوب العرب

لحرب صليبية جديدة.

م تدصر الاي بأعرام العري أدعياء ل ا ل 8 يستقل بشتاته من الفتات الحالي ليكون أميرا بمرتبة غفير عند الحامي .

وبهذا المعنى فإن دور نخبة القدرة بصنفيها لا يمكن أن يكون إلا حصيلة ما عليه دور النخبتين المتقدمتين عليها لأن القدرة في أي كائن حي فضلا عن الدول التي هي نظام كائنات حية عاقلة هي ثمرة إرادتها ومعرفتها . فإذا كانت إرادة مشلولة ومعرفة مغلولة فإن قدرتها المادية والروحية تكون عاجزة .

ولنبدأ بالقدرة المادية أي الاقتصاد . فلا يوجد بلد عربي له اقتصاد فعلي بعد أكثر من نصف قرن مما يسمى استقلالا . ذلك أن بيع المواد الخام والتجارة بالمواد المستوردة لا يمكن أن يكون إلا اقتصادا يفقر ولا يغني . فالمواد الخام ناضبة أولا وسعرها بالقياس إلى سعر المستوردات وخاصة ما يتعلق بالحماية والرعاية مطلق عدم التوازن .

فلنفرض مثلا أن عربيا أراد أن يشتري سيارة بـ50 ألف دولار وكان البرميل بـ100 دولار فهو سيدفع ثمن 500 برميل وإذا نزل إلى 50 دولار سيدفع مقابل ألف وإذا اشترى طائرة حربية فسيدفع مقدارا لا يصدقه عقل ومن ثم فهو إفقار دائم لأصحاب المادة الخام . وقس عليه الغذاء والدواء ومكيف الهواء.

وكان من المفروض ألا أدرس مسألة القدرة بنصفيها المادي والروحي قبل أن أنظر ما يأتي بعدها لأن الاكتفاء بما تقدم عليها يجعلنا لا نرى إلا نوعين من مقوميها هما الإرادة والمعرفة ولم نر النوعين الآخرين أي الرؤية

والذوق فالقدرة هي حصيلة ما تقدم عليها علة وما تلاها غاية.

وهذا هو الأمر الذي يعسر شرحه للقراء لأنه مبني على العلاقة بين هذه المقومات الخمسة وكيان الفرد والجماعة والدولة والإنسانية كلها . بمعنى أن كل كائن من هذه متقوم بإرادته ومعرفته ورؤيته وذوقه وثمرة ذلك كله هي قدرته ككائن حي أو ممثل لكائن حي وتلك هي صفة الدولة) محاولة سابقة) .

-5 ل رس من مط اق د س 0 ١" فلنسأل الآن من منطلق العلة الغائية: هل للقدرة المادية علاقة الثمرة للإرادة والمعرفة عندنا أم هي لا علاقة لها بالإرادة الممثلة للجماعة ومصلحتها ولا لمعرفة يمكن أن تكون الجماعة هي التي أنتجتها مثلا؟

ويمكن أن أجمع هذا السؤال المعقد في سؤال أبسط: هل عندنا رجال أعمال لهم سياسة تبني اقتصادا وطنيا أم هم نوع من الطفيليات التي تعيش على ما سماه ابن خلدون الجاه ويعني الفساد المتصل بالسلطة الحاكمة التي تعطي وتأخذ بحسب تحكم الحكم المطلق الذي يتصرف في البلاد وما فيها والعباد وما لديها؟

بعبارة أوجز هل يوجد من يملك شيئا هو ثمرة عمله أو إبداعه؟

أم الكل لص لما يملكه الشعب وما أبقاه الحكام وحماتهم له من فضلات موائدهم؟ فالحكام يملكون الأرض ما تحتها وما فوقها وما سمائها ويبيعون تاريخها من تراثها وثرواتها ويملكون سلطة الإغناء والإفقار أكثر لكأنه رب جبار لخدمة الاستعمار.

وقد يظن أن أعرض بالخليج . لا ورب الكعبة . فهذا أيضا وضع تونس . من يملك ثروات تونس لا يتجاوز عشرين أسرة تتعامل مع مافيات محلية في خدمة مافيات أجنبية وهي بالأساس فرنسية وبصورة أدق رجال أعمال أغلبهم يهود فرنسيون . وما أظن بلدا عربيا واحدا في أفضل حال من تونس.

فعندما نتكلم على رجال أعمال كما في أوروبا فهم الذين صنعوا أوروبا الحديثة- البرجوازية-وهم الذين بدأوا بتوحيدها لتكوين سوق كافية ومنصة للتعامل مع عالم العماليق إذ من دون ذلك من السخف أن تفتح أي صناعة في أي بلد عربي : لو فتحنا مثلا معملا لأدوات الحلاقة فإنتاجه اليومي يكفي تونس لسنة.

وذلك فما يسمى رجل أعمال في تونس لن يكون إلا سمسار للتجارة في المنتجات المفشوشة لسجناء الصين والدول العربية الأغنى ستشري سيارات الغرب والشرق وأسلحته ولن تنتج

شيئا ولذلك فشبابهم في بطالة مخزية وخاصة وهم تعلموا أن العمل العادي عار على الذكور فضلا عن الإناث .

قد يقال أنت تبالغ: ألم يفتح الهادي نويرة عدة معامل وأوجد مواقع عمل وموارد رزق للكثير من نساء تونس وشبابها؟ صحيح لكن هل هذا اقتصاد يحقق الحماية والرعاية أم هو تيسير العبودية لأرباب العمل الأجانب الذين يأخذون ثمرة منتوجهم بأتفه الأجور ولا يدخلون الربح بالعملة الصعبة بل يبقونه لديهم . وتبين أن أصحاب الفنادق يعلمون مثلهم فلا يدخلون إلا ما يخفي أضعاف ما يبقونه في البنوك الأجنبية خارج الوطن .

يعني أن المستعمر وعملاءه ربحوا الفرق بين ما كان يدفعه الأمريكي الذي كان يستورد العبيد . فأصبحوا يتركونهم في بلادهم ويأخذون ثمرة جهدهم بدون مقابل لأن ما يدفعونه يأخذونه غالبا بقروض من البنوك التونسية ولا يرجعونها وهو ما تبين من خلال سلوك أصحاب الفنادق في السياحة بشهادة مدير البنك المركزي: لا أحد يرجع القروض فتعمى عنهم المافية الحاكمة.

والنتيجة أن ثروات البلاد وجهد أبنائها كلها يجمعها الحكام والمافيات والوجهاء من الأقرباء والأصدقاء والجواري والقوادين وتهرب إلى بنوك الغرب. من ذلك أن اليمن الذي يظنه الكثير فقيرا لم يكن فقيرا بل كان مفقرا لأن صالح الذي هو طالح صار يملك 60 مليون دولار بنوك دبي وسويسرا ومثله وأكثر جل حكام العرب.

وما كان لكل حاكم عربي أقرباء وأصدقاء فإن تهريب ثروة البلاد ينبغي أن يضرب في عددهم . ولنا أكبر الأدلة في أسرة رئيس مافيتنا الذي يعيش الآن في السعودية وكل أسرته وأسرة زوجته يعيشون في الخارج منذ عقد عيشة الملوك دون أن يكون أي منهم ذا صنعة أو علم أو تجارة أو عمارة. فكيف يمكن ذلك؟ وكيف استطاع بعضهم عرض المليارات للمصالحة مع هيئة الحقيقة والكرامة؟

الفصل السابع

أعتقد أن الكلام في البعد الاقتصادي من القدرة أيسر من الكلام في البعد الثقافي. ذلك أن الناس يشعرون بما يعانونه من حرمان مادي أكثر من

شعورهم بما يعانونه من الحرمان الثقافي. وهم لا يبدر لهم أن الثقافة هو العلة الغائية للاقتصادي والفعلية في آن . فالثقافة علة حقيقية فاعلة للاقتصادي ببعدها الثاني أو العام وهي علة حقيقية ببعدها الأول أو الذوق : فدون علم لا إنتاج يعرض ودون ذوق لا إنتاج يطلب .

فكيف سأشرح هذه المسألة شرحا يجعل الناس يشعرون بأن الثقافة أهم حتى من الاقتصاد رغم كون تأثيرها غير مباشر وغير سريع ولذلك فهو يبدو وكأنه أقل أهمية منه . وينبغي أن يفهم أي قارئ أن الثقافة هو من العلة الغائية ببعدها الذوقي في الاقتصادي وهو من العلة الفاعلية ببعدها العلمي فيه .

وحتى أيسر الشرح فلأذكر بالمعادلة التي تسير العملية الاقتصادية بصورة كونية بمعنى أنها تكون كما وصفتها بمعادلة بسيطة وضعتها لشرح تعقيدها وتشاجن عوامل حصولها. في القلب من هذه المعادلة العملية الإنتاجية للبضاعة أو للخدمة التي هي موضوع التبادل الاقتصادي في أي جماعة متقدمة اقتصاديا .

ولابد قبل هذا المقوم من مقومين هما المستثمر والفكرة التي يستثمر فيها . وبعدها لا بد من الممول والمستهلك للمنتج الذي تنتجه العملية الانتاجية في مؤسسة اقتصادية ذات مركز وأطراف تابعة لها في نفس البلد أو في العالم كله بحسب حجمها نظام إنجازها للإنتاج التي تقوم به بضاعيا كان أو خدماتيا .

لا يحتاج القارئ إلى خبرة كبيرة أو إلى ذكاء خارق ليرى العلاقة بين المقومين الأولين والمقومين الأخيرين في تناظر عجيب . فالمستثمر عينه

على المستهلك . هو لا يستثمر إذا لم يكن قد درس السوق وحدد الحاجة التي سيستجيب إليها استثماره . لكنه يحتاج إلى شيئين واحد وضعناه قبل القلب والثاني بعده.

وبين المقومين هذين كذلك تناظر: فهو يبحث عن الفكرة التي عليه تحويلها إلى بضاعة أو خدمة تسد الحاجة التي اكتشفها عند المستهلكين وعليه أن يبحث عن ممول لاستثماره. لكن المستثمر أول ما يطلب هو تقدير نجاعة المشروع فيحتاج لرؤية شيء متعين وذلك هو المؤسسة المنتجة في تصور مدروس ومقدر.

فماذا نلاحظ؟ خيال المستثمر (هو المبادر) وواقع المستهلك) الحاجة) لا يمكن الاستجابة إليها بالإنتاج الذي يسد الحاجة من دون مبدع لفكرة وحائز على رأس مال . وقد قدمنا ما هو خيالي وفكري على المشروع وأخرنا ما هو فعلي ومادي بعده. والأولان علة فاعلة والثانية علة غائية: منتج للمستهلك وربح للممول .

الاستهلاك ماذا يحركه؟

غاية هي إما سد الحاجة المادية الصرفة أو سد الحاجة الجمالية الصرفة إذا لم يكن دولة وكان مواطنا . إذا كان دولة فهو أيضا له غاية هي إما سد حاجة في الرعاية) غذاء دواء خدمات عامة قاعدة أساسية إلخ..) أو في الحماية) أسلحة خاصة وأدوات مساعدة في الحروب والرقابة) . فإذا جئنا إلى الثقافة وجدنا ما وصفنا مرتبين :

1. نفس العملية الانتاجية من المقومات الخمسة التي ذكرتها .

.2 المنتج الثقافي بضاعة أو خدمة ذات دور اقتصادي .

فالمستثمر وصاحب الفكرة والمستهلك والممول يجمع بينهم مؤسسة منتجة لبضاعة فنية مثلا أو خدمة ترفيهية مثلا . وبنفس المنطق الغائي . وإذن فكل ما قلناه عن فساد الاقتصاد في بلاد العرب بل وعدم وجوده الفعلي لأنه بعكس العمل الاقتصادي لا يثري بل يفقر الشعوب يمكن أن نعيده بالنسبة إلى الثقافة لأنها لا تنتج علما ولا ذوقا. وما يقال عن الثقافة أخطر ألف مرة مما يقال عن الاقتصاد لأنها تسد الأرواح ولا تكتفي بإفساد الأبدان .

وهنا لا بد من دراسة أكبر منتجين ثقافيين في الإقليم الناطق بالعربية وأعني مصر ولبنان. فلا توجد ثقافة أفسد مما ينتجه هذان البلدان ويعممانه في البلاد الناطقة

بالعربية. وليس لأن مصر ولبنان أهلهما أكثر فسادا من العرب فالعرب كلهم في الهوى سواء بل لأن المبدأ العام هو "لمن الواقعي".

وما القصد بـ"الواقعي"؟

هو جعل "الأمر الواقع" في المجتمع مثالا أعلى للإبداع الجمالي تعبيرا عن الذوق فيصبح الإبداع محاكاة لما يسمونه الواقع وليس تعاليا عليه لجعله يتجاوز الأمر الواقع ويقترب من الأمر الواجب الذي هو ما يحرر الإنسان من الإخلاد إلى الأرض أو يلهث وراء اللامتناهي الزائف.

فمن يتفرج على غالبية الفن السينمائي المصري أو المسلسلات المصرية ينتهي إلى ما يشبه الحكم العام وهو أنه مجتمع خال من كل أخلاق سامية

نساؤه عاهرات ورجاله من جنس ما يظنه الكثير من إبداعات صاحب جائزة نوبل التي لا تتجاوز مبتذلات نسخ ما يسمونه "واقعا" بلا ذوق ولا جمال وفهم لأعماق النفس.

وهو فن لا يتجاوز تمجيد عبادة المال والجنس والقوة المزيفة للجاه بالمعنى الخلدوني أي للفساد والوساطة وتعريف كل وظائف الدولة. ولست أنفي أن هذه الظاهرات موجودة. لكن جعلها مادة للمحاكاة بمعنى الواقعية يشبه من يحصر الرسم في المحاكاة والموسيقى في حداء السيارة عند الأعراب.

ولست أعجب من ذلك فابن خلدون وصف الفنون عندما يصبح الترف سيد الموقف ويكثر الفقر والفساد المصاحب له إذ كما قال أرسطو فإن القيم لا معنى لها عند حدي الجماعة ما يتصور الأعلى) المترفين (وما هو الأسفل في السلم الاجتماعي (عبيد الحاجة البدائية) لأن معناها في الوسط بل رؤيته الخلقية .

سيقال: تحاكم الفن بالأخلاقوية. وتتوالى شعارات الحداثيين . فقد سمعت مرة أحدا يدعي أنه ناقد كبير يقول إن المرأة العفيفة لا تصلح في الرواية لا بد أن تكون عاهرة. صحيح أن الفن قد يعتبر بمعزل عن الأخلاق إذا خلطت بالعادة. لكنه لا يلغي التعالي الذي هو لا متناهي الأشكال ولا تحيط به أي عادة . فهو يضع بدائل هي من الأخلاق دائما

يمعنى أنها محنة الحرية وتكون في دائما أسمى مها تتجاوزه. ومن أراد أن يفهم ذلك فليقرأ الأدب اليوناني أو حتى الأدب الوارد في القصص الديني فهو أكثر جرأة ولكن بذوق سليم وفهم مكين . والقصص الديني القرآني فقد بعده الجمالي لأن الفقهاء بكذبهم على القرآن يؤولون ما فيه من جرأة

بدعوى تنزيه الرسل من إنسانيتهم فيصبح هم بها ما همت به مما لا يليق برسول فيلفونها بحياء منافق فيفقدونها جرأتها التي تجعلها فعلا غوصا في أعماق النفس الإنسانية وقس عليها كل التنزيه الكاذب . فيزول ما فيه من الإنساني وما في الإنساني من كوني ولا يبقيان إلا حدين مسلوخين ليس فيهما حياة . فالنبي لا يبقى إنسانا والإنسان لا يبقى ذا اشرئباب للكمال بل يصبح الخير والشرية مواجهة وهو تشويه حتى لا يسمونه واقعا . فاسي السيد مثلا قد يكون وصفا لأمر واقع لكنه خال من كل أعماق النفوس؛ إنه كاريكاتور إنسان في "واقعية" الأديب وليس في حقيقة الرجل الذي لم يعد له سريرة لأن الأديب عاجز عن محاولة الاقتراب مما يمكن أن يوحي بها لأن الإحاطة بها ممتنعة لأنها

من الغيب . ما فعلوه بالنبي ويتصوروه إيجابيا هو عكس ما فعله الحكيم بسي السيد ويتصوره سلبيا .

وبذلك نفهم أن الإبداع المزعوم لأنه غير صادق لا يصف الواقع من حيث هو واقع البنى العميقة لكيان الإنسان العضوي والروحي الذي يتنازعه الخير والشر والجمال والقبح والذليل والجليل والصادق والكاذب والحر والمضطر بل يصف كاريكاتور يفبد جهل من يظن نفسه فنانا بالنفس وبالفن .

ويمكن الجزم بأن كل ما يسمونه إبداع عربي مثله ما يسمونه اقتصاد عربي استيراد روبافيكا بمنطق قص ولصق . ذلك أن الفنون شرطها العلوم وغياب هذا الشرط يصبح أي 'سكارجي" فنان وأي "زبراط" إعلامي وأي عميل للاستعلامات محلل استراتيجي . يكفي

حبال صوتية ليصبح مغنيا ويكفي تركيب بعض الصور المنتحلة من أفلام

إيطالية وهندية

وأمريكية ليصبح سينمائيا .

وحينها لا فرق بين مورد خردة الصين ليسمى منتجا اقتصاديا ومركب صور منتحلة ليسمى سينمائيا وبعض الأنغام ليسمى موسيقيا و"ملفز" لوحات ليسمى رساما وهلم جرا . أما الرواية فحدث ولا حرج : يكفي أن يحكي حياته . وأما الشعر فيكفي أن يتكلم باسم موضة تجديدية. عصر الكاريكاتورة كل شيء.

وفي الحقيقة في الذوق إذا تقدم الدافع التجاري مات الذوق ومثله في الألعاب وخاصة في الرياضة ومثل ذلك في المعرفة. صحيح أن هذه مهن وصاحبها يعيش منها . لكن إذا صار ينتج ليتاجر فإن الإبداع في منتوجه قد يكون موجودا في أقل من القليل . فلا تنتظر ممن يكتب عمودا يوميا تحت الطلب أن يبدع أو حتى أن يصدق كما يكتب .

وبهذا الذوق المنحط نخلق موضات فتصبح متحكمة به الذوق الاستهلاكي للفنون وللزينة وخاصة في عالم الموضة النسوية وكل الموضات نسوية إما هي للنساء مباشرة أو للرجال من أجل النساء بصورة غير مباشرة . ومن ثم فالذوق الغائي في الفنون هو المحدد للذوق الغائي الاقتصاد بكل معانيه .

ذلك أن الأكل واللباس وحتى هندسة البدن والعمارة والحلي ومظاهر الثروة كل ذلك لا يعدوه إلى ذوق النساء مباشرة أو من أجل ذوقهن عند الرجال . ويمكن أن ننسب إلى الأطفال أيضا دورا في العلة الغائية للحركية الاقتصادية. لكن أكبر الحرفاء هم الدول لأن كلفة البضائع والخدمات

التي تطلبها كبيرة.

وهي محركة للاقتصاد من حيث العلة الفاعلية والعلة الغائية. ذلك أن البحث العلمي هو الأداة الأولى في قوة الدول لعلاج الرعاية والحماية . فالغذاء والدواء والصحة والقاعدة الأساسية للتواصل وللاتصال للرعاية والإتاحة وغزو البحار والنجوم وأسرار الطبيعة كل محركات الدولة للاقتصاد والثقافة .

وكل ما وصفناه من شروط القدرة معطلة تماما فيما يسمى دولا عربية . وهي كما أسلفت محميات وليست دولا . وبقاؤها محميات بسبب الأحياز المفتتة يجعلها عقيما بحيث إنها لا يمكن في يوم من الأيام أن تنتج شيئا وينجح فضلا عن أن تبدع لأن ما ذكرناه من الشروط كلها منعدمة. وعدمها ليس انعداما بل إعدام مقصود من الحامي وعملاءه للاستتباع .

الفصل الثامن

لابد من عودة لنظرية الرمزين وتفاعلهما وأصل المقومات الأربعة بداية وغاية . فالمعلوم أن علاقة التعمير بالاستخلاف هي جوهر الرسالة الخاتمة. والمعلوم كذلك أن علة انحطاط الإنسانية هي الفصام الذي أصاب هذه العلاقة إذ ظن البعض أن الاستخلاف ممكن من دون التعمير . وهذا هو سر انحطاط الأمة. ولم يفهموا أن التعمير من دون الاستخلاف تدمير وهذا هو سر انحطاط الغرب وانحطاط هو سياسته الاستعمارية.

وهذه العلاقة بين التعمير والاستخلاف هي عين العلاقة بين كيان الإنسان

العضوي وكيانه الروحي وأساس قيام الجماعة أي جماعة بوصفها شرط قيام الفرد الذي هو مناط التكليف والمسؤولية في الرؤية القرآنية علما وأن الفردية مفهوم ديني خالص ولا علاقة له بالفلسفة. الفلاسفة حرفته فأسست عليه الفردانية التي هي نهاية الجماعة وفي النهاية نهاية الفرد كما بينت في الفصل السابق.

وحتى أشرح هذه الرؤية التي وضعها القرآن الكريم كما تبينت من خلال قراءته قراءة فلسفية باعتباره رسالة تذكر الإنسانية بمهمتها) التعمير بقيم الاستخلاف) خالية من الخوارق ومن الوساطة في التربية والوصاية في الحكم وضعت نظرية الرمزين لبيان أن كلام القرآن بلغة تتعلق بمنطق مبدأ الاقتصاد) أداة التبادل وعلل تعريفها) ومنطق الثقافة (أداة التواصل وعلل تحريفها) لم يكن تحكيما بل لأن هذه العلاقة بين التعمير والاستخلاف تتأسس عليهما في حالة الإيجاب وعلى تعريفهما في حالة السلب:

1. رمز الفعل أو العملة للتبادل .
2. فعل الرمز أو الكلمة للتواصل .
3. تأثر التبادل بالتواصل .
4. تأثر التواصل بالتبادل.
5. أصلها جميعا أو علاقة التعمير بالاستخلاف .

ومراجعة علوم الملة الخمسة أي التفسير أصلا لعلمين نظريين عقديين هما الكلام والفلسفة ولعلمين عمليين هما الفقه والتصوف لبيان ما طرأ عليهما من تحريف علته قلب أمر فصلت 53 نهيا ونهي آل عمران 7 أمرا .

ودون فخر فإني أجزم بأن الرؤية القرآنية لم تصبح واضحة إلا بفضل ما مكنت منه قراءته الفلسفية التي تبين أن الإسلام ليس دينا من بين الأديان بل هو الديني في كل دين وأنه الفلسفي في كل الفلسفات أعني أنه يمكن الإنسان من التحرر من وهم الإرادة اللامحدودة ووهم العلم المحيط والقدرة اللامتناهية والحياة السرمدية . والرؤية الجامعة بين اللامحدودية والإحاطة واللاتناهي والسرمدية أعني كل ما تدركه ضرورته ليكون لوجودها معنى دون أن يكون وجودها حائزا عليها وهو معنى كونها عين التعمير بقيم الاستخلاف: وهذا هو الإسلام الدين الخاتم الذي يتألف من شروط الاستثناء من الخسر الخمسة كما حددتها سورة العصر:

1. الوعي بإمكانه وهو جوهر الوعي بالحرية والتكليف .

2. الإيمان بما يجنب الإنسان من الوقوع فيه أو الوعي بالاستخلاف

3. العمل الصالح وهو الثمرة الأولى للاستخلاف أو التعمير

4. التواصي بالحق أو الاجتهاد بدل وهم العلم المحيط؛ التواصل المعرفي بالتعاون

والتفاهم الصادق . 5. التواصي بالصبر أو الجهاد بدل العمل التام: التبادل الاقتصادي بالتعاون والتعاوض العادل .

فالعسر زاد لأن هذه النظرية صارت محكا لاختبار صحة الفهم الذي أقدمه لما اتهم به علوم الملة من الانحراف عن معاني القرآن وقلبها لإعادة سلطان الوساطة الذي حرر القرآن تربية الإنسان وسلطان الوصاية في الحكم الذي حرر القرآن منه حكم الأمة. فهذان السلطانان هما علة فساد معاني

الإنسانية.

فالقرآن أمر الرسول أمرا يحرر من هذين السلطانين الروحي في التربية والمادي في الحكم . ولهما علاقة متينة بالرمزين . فالسلطان الروحي هو سلطان الكلمة في النهاية. والسلطان المادي هو سلطان العملة في النهاية. وهو ما يجعل امتحان نظريتي في دورهما وعلاقتهما بدين العجل مهمة ضرورية لتكون نظرية الرمزين وما يترتب على تحول دورهما من أداتين إلى سلطانين مستندة إلى أسس لا جدال فيها .

لكني أستطيع أن أزعم أني محظوظ . ذلك أن هذا الامتحان أكد صحة الرؤية وساعد خاصة على فهم الكثير من المسائل التي كانت عالقة في التفسير وخاصة ما تعلم منها بأهمية الانفاق من الرزق بل الشورى 38 التي تمثل حد الغاية منها تمثيل الاستجابة للرب لحد البداية: والوسط هو نظرية طبيعة الحكم وأسلوبه .

وفي الحقيقة فإني لم أتوقع أنها "ستضبط" كما يقول المصريون إلى هذا الحد ؛ فالاستجابة إلى الرب هي علامة الأهلية للاستخلاف والانفاق من الرزق هي علامة التعمير . وإذا بنظرية الحكم في الإسلام مشتقة من حقيقة الإنسان كما فهمها ابن خلدون "رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف" : وهذا من عجائب القرآن .

ما هو "بطبعه" هو صلة الإنسان بالطبيعة التي هي المعين المادي لشروط قيامه وكيانه العضوي خاصة وما هو "بمقتضى الاستخلاف" هو صلة الإنسان بما يتعالى على الطبيعة الذي

هو المعين الروحي لشروط قيامه وكيانه الروحي . ومن الصعب أن يكون

كل هذا التناسب وليد الصدف . فلنخص في معانيه ودلالاته .

والإشكال كله يدور حول انقلاب أداتي التبادل والتواصل إلى سلطان . والقرآن لا ينكر ذلك بل هو يحول دون هذا السلطان والتحول إلى بعدي العجل أي سلطان المال الربوي وسلطان الكلام المخادع أو الكاذب . وعلينا أن نحدد العلاج الذي يقترحه والذي هو المخرج من هذين التحريف لسلطان الأداتين .

والبداية هي من النهي القرآني لهذا التحول المحرف للسلطانين أي تحول سلطان أداة التواصل إلى سلطان تربية وسيط بين الإنسان وربه في التربية وتحول سلطان أداة التبادل

أنت مذكر (21) لست عليهم بمسيطر ."(22)

لكن المعنى شديد العمق ولا يمكن إدراك علاقته بدين العجل الذي هو الأبيسيوقراطيا أو البنية العميقة الواحدة للثيوقراطيا والأنثروبوقراطيا) الديموقراطية ومثالها الأوضح هو ديموقراطية أمريكا التي صارت تحاكيها كل الديموقراطيات في العالم (: كلاهما يحكم بسلطان معدن العجل ويربي بسلطان خواره.

والفرق بين الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا هو أن ما يعلل به الأول استبداده وفساده اللذين يخفيهما هو نسبة أفعاله لشرع الله وواجبات الإنسان إزاءه وما يعلل به الثاني استبداده وفساده اللذين يخفيهما هو نسبة أفعاله لشرع الإنسان وحقوقه إزاء نفسه: والأساس بحق في الحالتين هو الأبيسيوقراطيا وكل سلطان على الأذهان وعلى الأعيان إذا لم يكن بمعيار النساء 58 فهو من هذا الجنس فاقد للأمانة والعدل : يعتمد قوة المال الفاسد والكلام

المخادع.

هذه البنية العميقة للنظامين الثيوقراطي والانثروبوقراطي هي الابيسوقراطيا التي تحرف التربية والحكم ليكونا وسيلة تحقق الربا المادي أساسا لحكم الإنسان والتحريف الروحي أساسا لتربية الإنسان ولا تكون الدنيا والآخرة إلا أداتي التخييل أولاهما باللاتناهي المادي والثانية الروحي الزائفين .

ومرة أخرى يمكنني أن أدعي أني حقا محظوظ. فالنظامان اللذان يجسدان الدليل القاطع على صحة هذه النظرية هما ذراعا الاستعمار في الإقليم وأعدى أعداء الإسلام فيه . إنهما إيران التي هي ثيوقراطيا صريحة وأنثروبوقراطيا شكلية وإسرائيل التي هي انثروبوقراطيا صريحة وثيوقراطيا شكلية. وكلتاهما أبيسوقراطيا لا جدال فيها بمعنى أن سلطانها الروحي أقوال كاذبة وسلطانها المادي أموال فاسدة.

وذانك هما بعدا العجل في القصة . فمعدنه هو الذهب المسروق لأنه استعير من المصريين ثم هرب وكلامه خوار وهو الصوت الذي يخدع لكونه محل الكلام دون أن يكون له دلالة

صادقة. وذلك فإيران وإسرائيل كلتاهما تستعمل نوعي الربا الأرضي والسماوي أساسا للسيطرة على الأبدان . فكلتاهما تستعمل الخوار للسيطرة على الأذهان وتستعمل المال المسروق للسيطرة على الأبدان ليس عند غيرهما فحسب بل حتى في شعبيهما وهما التعيين الحقيقي لدين العجل بوصفه البنية العميقة للتربية والحكم باسم الله وباسم الإنسان كذبا وبهتانا ولا يخفى ذلك على عاقل مهما تحامق .

ومن يقرأ القرآن مجهزا بمعادلة دور رمز الفعل أو العملة في التبادل وتحولها

إلى سلطان على المتبادلين ودور فعل الرمز أو الكلمة في التواصل وتحولها إلى سلطان على المتواصلين والأولى بالربا والثانية بالكلام المخادع يفهم أن البعد النقدي من عرض تاريخ الأديان هذا مداره ودلالته الخلقية .

ولما كان لهذا الانتقال من الأداة إلى السلطان في حالتي العملة والكلمة أمرا ذاتيا لهما فإن المشكل ليس فيه بل في طبيعة السلطان الذي يتحولان إليه . ومن هنا بات الكلام على التحول مرتبطا وثيق الارتباط بنظرية التربية ونظرية الحكم في القرآن وبمعادلة التبادل والتواصل وما بينهما من تفاعل في الاتجاهين مع أصل هو عين كيان الإنسان أو علاقة العضوي) البدن (بالروحي (وعي صاحبه به (وتفاعلهما .

أشرت إلى التفاعل بين التبادل والتواصل وأداتيهما وكيف يكون سلطانهما موجبا ومتحررا من ربا العملة وخداع الكلمة. فالتبادل يأخذ من التواصل فيصبح هدية محب وهو أساس الأسرة العضوية. والتواصل يأخذ من التبادل ويصبح وعد حر أو إنفاق لوجه لله أو وقف وهو أساس الأسرة الروحية والوقف العام هو التعاون العيني كما في المجتمعات التي تحررت من الربا . وكلاهما سلطان معنوي .

وقد شرحت ذلك عند الكلام على التعاون بين الأجوارية المناسبات التي تتعلق بكل إنسان (مثل الزواج والموت أو بناء الكن . ويمكن أن ينتظم تمويل الاستثمار بهذا الأسلوب ولكن ليس بالاعتماد على المناسبات المتماثلة والتعاون التعيني للمشاركة في كلفتها بل بنظرية التمويل المعتمد على العلاقتين الشارطة والمشروطة في كل إنتاج .

فلمعلوم أن كل إنتاج مشروط بإنتاج شروطه قبله ليوجد وبإنتاج مشروطاته

بعده ليبقى ويستمر: فشكل إنتاج سوق للإنتاجات المشروطة فيه وكل ما هو مشروط به من بعده هو سوقه. فيكون من التعاون بين أصحاب الإنتاج الأوسط مع أصحاب الشارط وأصحاب المشروط ليكون تمويل الاستثمار خاضعا لنفس هذا الترابط . وسأخصص دراسة لهذا الحل الذي يغني عن النظام البنكي الربوي وهو غير خدعة ما يسمى بالبنك الإسلامي الذي هو أكثر ربوية من البنك اللاإسلامي .

ويمكنني أن أزعم أن الإسلام يمكن أن يحرر الإنسانية كلها من النظام البنكي دون أن يزيل الحاجة إلى التمويل شرط كل استثمار ومن ثم شرط كل تعمير وذلك بآلية تغني نهائيا عن مافية مافيات العالم كلها أعني ملاك البنوك (معدن العجل (وبالتبعية ملاك السيطرة على الثقافة من حيث هي فاعلة وعلة غائية للاقتصادي أي البحث العلمي والفنون . لتصبح هذه جميعا تابعة لهذا المنطق التعاوني القابل للتطوير بصورة تجعله أكثر فاعلية من النظام البنكي والإعلامي الحاليين شرطين للتبادل والتواصل في تفاعلهما الموجب الذي أصف بعض تجلياته في هذه المحاولة .

وهذان هما بابا الإنفاق من الرزق في القرآن طبعا مع ما يتعلق بما تحتاج إليه الدولة لحماية الجماعة ورعايتها . وهذا في الحقيقة فرع عن الأولين : فحماية الجماعة لا تكون بالجيش ورعاية بالخدمات إلا إذا كانت الأمة قد أعدت كيانها العضوي (بناء الإنسان بدنيا) والروحي (بناء الإنسان روحيا).

وهنا نكتشف السر. فما الذي يوجد في الإنسان يجعله يصبح هو صاحب السلطان على العملة والكلمة بدلا من أن تكونا هما ذاتي السلطان عليه؟

فلا يتحرر الإنسان من سلطان رمز الفعل وفعل الرمز على غيره إلا إذا صار هو ذا سلطان عليهما لأن تسلطه بهما على غيره علته سلطانهما عليه .

ولكي يفهم القارئ ذلك فالبخل يجعل الأب يحرم أبناءه والبخل يحول دون الإنفاق لوجه الله فيكون رياء إن حصل . والبخل هو سلطان المال على صاحبه . ونفس الشيء يقال عن

الخداع بالقول أو النفاق . فالنفاق هو الخداع بالقول الذي يظهر عكس ما يبطن وفيه يصبح حتى الفعل طعما لتمرير الخداع القولي وهو مرض ذاتي.

وإذن فالعلاج القرآني لهذين المرضين علاج نفسي عميق وهو مبني على رؤية خلقية لعلاقة الإنسان بأداتي التبادل والتواصل وانقلابهما إلى سلطان على المتبادلين والمتواصلين بسبب سلطانهما على صاحبهما ؛ ولهذه العلة فلا يمكن لحاكم أن يسيطر ماديا ما لم يكن معه مرب مسيطر روحيا على جماعة من العبيد .

ولذلك فالشورى 38 وصلت البداية (العلاقة المباشرة بالرب) بالغاية (الإنفاق من الرزق) بوسط بينهما يحدد طبيعة الحكم (الأمر أمر الجماعة) وأسلوب الحكم (الشورى بينهم) . ولم يفهم علماء الإسلام ذلك وإلا لما حرفوا الشورى ليجعلوها مشورة اختيارية يقدمها ممثل السلطان للإيهام بأنه يطبق شرع الله.

شرع الله لم يقل الشورى مشورة المفتي الخاص للسلطان المستبد والفاسد بل قال "شورى بينهم". ولم يقل الامر أمر أولي الأمر بل قال "أمرهم". فالأمر أمر الجماعة والشورى شوراها. ولا يكون ذلك كذلك إلا لمن استجاب لربه وأنفق من رزقه . ولا يوجد بين الرب والمؤمن وسيط وبينه

وبين رزقه وصي .

اقتربنا من الجناح الثاني في معادلة تصنيف النخب . مررنا من الجناح السابق على القدرة لأنه علة فاعلية) الإرادة والمعرفة) وتكلمنا على القدرة المادية والروحية أو الاقتصاد والثقافة فتبين لنا أن الكلام لا يمكن أن يكون كافيا من دون الذهاب إلى الجناح اللاحق الذي هو العلة الغائية) الوجود والحياة) أي الرؤية الوجودية والذوق .

وها قد رأينا أن الرؤية والذوق كلاهما متصل بالتفاعل بين رمز الفعل) العملة التي هي رمز الثروة والاقتصاد المادي واللامادي) والفعل الرمز (الكلمة التي هي رمز التراث والثقافة العلمية والذوقية) وما يحدث بينهما من تفاعل يمكن أن يتحول إلى سلطان استبداد وفساد أو سلطان حرية وصلاح بالرؤية. ورأينا طبيعة التحولين في دور العملة والكلمة من أداتين إلى سلطانين:

2. والتحول الذي يجعل الكلمة مولدة لسلطان على المتواصلين هو الخداع بالقول وقد شخص الإسلام هذين الداءين كما هو بين من حكم الربا (حرب الله) وحكم القول المغاير للفعل) المقت الأكبر (وقدم بديلا هو الإنفاق من الرزق أساسا ماديا وروحيا وتطابق

القول والفعل . -الفصل التاسع-

الفصل التاسع

وصلت الآن إلى بداية نهاية المحاولة: وأبدأ بملاحظة أوجهها للقراء . فقياسا

على علاقة البصيرة بالبصر استخرجت علاقة السميعة بالسمع والشميمة بالشم والذويقة بالذوق واللميسة باللمس . وسميت هذه المعاني بالحوادس. وهي ما يعنيه القرآن بـ"لهم أعين لا يرون بها وآذان لا يسمعون بها الخ.." ما أكتبه للشباب بجنسيه هو لجعلهم ينتقلون من الحواس إلى ما وراءها أي إلى الحوادس: فمن يقف عند الحواس هو من يصدق عليه "صم بكم عمي فهم لا يعقلون". وحينها يمكنهم أن يفتحوا القرآن لقراءته وأن يقرأوا مصنفات الفلاسفة. وهم حينها سيدركون التطابق بين الديني كما يحدده القرآن والفلسفي كما يحدده العقل المدرك لحدوده والحكيم الذي لا يعتبر نفسه مقياس الوجود

وهذا التقديم ضروري لأن انتقالنا من دراسة العلة الفاعلة للقدرة المادية والروحية أو الاقتصادية والثقافية إلى دراسة العلة الغائية للقدرة المادية والروحية يقتضي أن نفهم معنى الرؤية الوجودية والذوق بمعنييه الجمالي والجلالي أو المتعلق بأسمى اللذات المادية والروحية، مطلوب فصلنا الأخير .

والآن انتقل بصورة فجائية من الكلام من منطلق ذي صلة مباشرة بالإسلام إلى منطلق ذي صلة مباشرة بالفلسفة وكيف حرفت فصارت معادية للدين في مرحلتي تاريخنا الفكري الأولى التي سيطرت عليها فلاسفة أفلاطون وأرسطو تحريفا لقدرة العقل والثانية التي سيطرت عليها فلاسفة هيجل وماركس تحريما لقدرة العقل .

وهو تحريف لم يحاول الفكر الغربي التخلص منه إلا عند كنط تخلصا لم يعمر طويلا . وحاول التخلص منه عندنا الغزالي وابن تيمية وابن خلدون

لكن دون جدوى لأن محاولتهم كانت صيحة في خلاء روحي وفكري أصاب الأمة بالكساح حتى كادت تصبح أثرا بعد عين في مستوى التعمير والاستخلاف .

وأول شيء ينبغي تقريره هو التناظر التام بين علاقة أرسطو بأفلاطون وعلاقة ماركس بهيجل . فما حاول الأول في الحالتين السمو به إلى المثل أرجعه الثاني إلى ما يعتبره الأول

نسخا منها . المفارقة المثالية الأفلاطونية والتعالي الذاتوي الهيجلي كلاهما حيث من قبل أرسطو وماركس لتوحيد العالمين .

لكن أرسطو فشل في تحديد طبيعة المنزلة التي ينسبها إلى مثال المثل -وسماه المحرك المطلق -يناظره ما فشل فيه ماركس في تحديد طبيعة المنزلة التي ينسبها إلى روح الأرواح - وسماه الإنسان المطلق . بقيت المواجهة بين الله والإنسان معضلة المعضلات في الفلسفة بدايتها وغايتها المضاعفتين .

وبذلك فالرؤى الفلسفية لا تخلو من أن تكون أحد عناصر هذا المربع الذي بدأت به للعلم وانتهت به الفلسفة عندما تصورت أنها تحررت من الإيديولوجيا لتصبح كما تدعي علما بالمعنى الحديث للعلم . فعادت إلى حيث كانت .

جمعت بين الميثولوجيا الثيولوجية والايديولوجيا الانثروبولوجية: ومعنى ذلك أن المربع -أفلاطون أرسطو هيجل ماركس-يعني في الحقيقة مشكل العلاقة بين الثيولوجي والانثروبولوجي يعود من جديد بوصفه ما ظن أرسطو تجاوزه بالقياس إلى أفلاطون وظن ماركس تجاوزه بالقياس إلى هيجل :

وتلك غفلة حداثيينا .

وحتى أوجز قصدي فليس يعنيني كثيرا أفلاطون وأرسطو وهيجل وماركس رغم أنهم يمثلون المادة الأساسية لتكويني الفلسفي . ما يعنيني هو تحول الفلسفة القديمة إلى باطنية في فكرنا الوسيط وتحول الفلسفة الحديثة إلى علمانية في فكرنا الحديث . وأثر التحولين في التربية والحكم هي غاية الكلام في الرؤية التي يعتبرونها عقلانية وهي عندي دغمائية لا يؤيدها العقل المدرك لحدود علمه المحدود جدا .

ولو اعترف الإنسان بهذه المحدودية لتأكد له أن الفكر الميثولوجي بحق هو هذا الفكر الذي يتصور الوجود مقصورا على ما ندركه منه وأن الإنسان يمكن أن يصدقى نه بأنه سيد العالم ومالكه كما يزعم ديكارت . ولست أستثني نفسي من هذه الغفلة وما كنت لأقول ما أقوله الآن لو بقيت مقتنعا بالمقابلة "فلسفي ديني" كما كنت قبل أن أعود إلى قراءة

القرآن بعد أن تلوته نصف قرن كامل بين طفولتي وبلوغي سن محاسبة النفس ككل إنسان بدأ طفولته بتعلم القرآن دون قدرة على الفهم والتحليل ككل أبناء الجيل .

وحتى تصورنا إلى الآخرة فهو مجزوء لأن قراءة القرآن في مستوى أولي قد توحي بأنه جنيس ما نعيشه في هذا العالم . لكن ذلك ليس إلا طريقة في الإخبار بالتقريب وليس دليل قول ما عليه الأمر إذا كما يصفه القرآن في المستوى الأعمق بمعنى أن كل قوانين هذا العالم لا تنطبق عليها: فلا يمكن أن يكون ما يحصل في الآخرة مجانسا لما يحصل هنا ولا يمكن كذلك أن يكون مجرد خيال لأن الخيال لا يستطيع تخيله أبدا . فهو

الممكن المطلق الذي يعجز الخيال عن تخيله ولا يستطيع العقل نفيه إلا عنادا أساسه توهم ذاته مقياسا لكل شيء موجوده ومعدومه .

محاولة لفهم السلفية الأولى) ابن حنبل في النظر والعقد والأشعري في العمل والشرع) والسلفية الثانية) ابن تيمية في النظر والعقد وابن خلدون في العمل والشرع) وذلك خلال تقديم محاضرة حول الموضوع في ندوة حول الوهابية بينت أن الإشكالية هي علاج المقابلة بين الديني والفلسفي في المجالين .

وكنت أعجب حقا من أن من يسمون فلاسفة في عصرنا الوسيط كانوا كلهم يعتقدون في أمرين لا يمكن لمسلم قرأ القرآن وفهم أهم ثورتين يمثلهما أن يعتقد فيهما دون الوعي بالعمق النقدي للقرآن لهما نقدا صريحا. ومثلهم فلاسفتنا المحدثون وخاصة الماركسيون والهيجليون منهم . فلا أحد يصدق الكذبتين التاليتين من دون أن يعتقد أن العالم الذي ندركه بحواسنا هو العالم الوحيد الممكن وأنه يرد إلى ما ندركه منه حتى لو سامنا بكونه الوحيد الممكن:

1. أن علم الإنسان محيط والوجود مطلق الشفافية .

2. وأن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه .

وأن أيا منهم لو لم يغفل عن هذين الثورتين لما وقف نفس الموقف الذي وقفه أفلاطون وأرسطو فتوهم أنه يمكن أن يرد إلى العقل بالتأويل ما يسميه ظاهر القرآن إلى باطنه

الذي يجده في العلوم الفلسفية التي يعتبرها عين الحقيقة المطلقة بالتأويل

فيتجرأ أكبرهم وآخرهم بقلب حقيقة آل عمران 7 باطنيا .

فأثبت بذلك أن كل فلاسفتنا كانوا باطنيين ولهذه العلة وجدت المعركة الزائفة بين الكلام والفلسفة حول العلاقة بين الإيمان والعلم والمعركة الأكثر زيفا بين الفقه والتصوف حول العلاقة بين القانون والأخلاق والجمع بين المعركتين الزائفتين في تفسير القرآن بقلب فصلت 53 وآل عمران 7 باطنيا .

مشكل الرؤية هو إذن حاليا كما كان في عصرنا الوسيط مقابلة بين الموقف الباطني من الإسلام في النظر والعقد وفي العمل والشرع وهو ما يعني أن حداثيينا بخلاف ما يتوهمون لايزالون قائلين بنظرية المعرفة المطابقة وبنظرية القيمة المطابقة ولذلك فهم شديدو الفخر بالانتساب إلى ابن رشد والاعتزال.

وعندما تسمعهم يدندنون متغنين بالعقل تفهم أنهم لا عقل لهم خاصة إذا أضافوا الكلام على ما يسمونه الواقع . ولست أدري كيف يمكن لمن يقارن العلوم التي بنيت على الفلسفة القديمة والعلوم الحديثة التي دحضتها وبينت قصورها أن يظل قائلا بالمشترك بينها ومعتقد هيجل وماركس في حماقات من جنسها .

وترد هذه حماقتين لا تختلفان عن الوهمين الأفلاطوني والأرسطي القائلين بأن المعرفة مطابقة لأن الوجود عقلي بذاته يدركه العقل الإنسان إدراكا مطابقا وأن الوجود في ذاته لا يختلف عنه في إدراك الإنسان ومن ثم فالعالم كله يرد إلى الصورة التي للإنسان عليه فيعتبر علمه به علما محيطا .

لكن السلفية ليست دون ذلك وقوعا في نفس هذا الخطأ والإساءة إلى

القرآن. فهم يزعمون أن ما يتجاوز به الوجود العقل يعلمه الوحي وأنه موجود في القرآن . وهذا كذب على القرآن . فالقرآن يخبرنا بوجود الغيب أي بما ليس قابلا للعلم إنسانيا . لكنه لا يحتوي على علمه بحيث مثلا يكون الرسول يعلمه .

وكل كلام على توقعات المستقبل في السنة ليس دليلا على علم الوحي بل هو دليل على استراتيجية الدولة الكونية التي تستقرأ من كل نصوص القرآن . وهو ليس كلاما خبريا بل كلام تشجيعي على تحقيق خطة بصيغ خبرية تدليلا على الثقة في الخطة وليس على كونها علما بالغيب فمثلا الكلام على فاتح القسطنطينية ليس إخبارا بالغيب بل إبداع لطموح يتسابق بمقتضاه شباب الأمة من أجله في الخيرات أي تحقيق وعود الاستراتيجية الإسلامية لتحقيق الدولة الكونية .

وإبداع الطموح يعتمد على خلق الهدف وصفات القادرين عليه فيكون الكلام شرطيا وليس خبريا . فلكأن القول يعني الهدف كذا يحقق من يتصف بكذا وكذا فيصبح السعي للاتصاف بتلك الصفات هو الذي يحقق الشرط فيحقق المشروط. وهذا سر كل تربية ناجحة. وما كان كلام الرسول من حيث هو مرب موثوقا به وذا مصداقية فإن الشرطية المتعلقة بالمستقبل تتحول إلى خبرية لكنها ليست علما بالغيب.

وعلماء الملة يزعمون أن القرآن فيه علم الغيب . ومن ثم فهم يكذبون القرآن والرسول الذي ينفي علمه بالوحي . وهم يزعمون ذلك حتى يدعوا أن لهم بالوراثة عنه القدرة على تجاوز ما يعلمه العقل . وهذه سفاهة وليست علما وهدفها تأسيس الوساطة في التربية لتسند الوصاية في الحكم

أي الاستبداد والفساد .

القرآن يعلمنا بوجود الغيب ويعلمنا في آن بأنه محجوب على الإنسان من حيث هو إنسان ومن ثم حتى على الرسل والجمع بين المعنيين يعني أن الغيب هو الفرق بين الوجود وعلمه وهو فرق لا يتجاوزه إلا العلم المحيط أي الله وحده . وهو فرق يعم الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود وينفرد به الله .

وهذا هو الديني ولا شيء غيره . الديني هو النظر المصحوب بالعقد الذي هذا مدلوله (نظرية المعرفة التي لا تقول بالمطابقة بين الموجود والعقل) والعمل المصحوب بالشرع الذي هذا مدلوله) نظرية القيمة التي لا تقول بالمطابقة بين المنشود والإرادة): وذلك ما أدركته الفلسفة ونكص عنه هيجل وماركس .

ويكفيني الآن أن أشرح علة جمعي بين النظر والعقد في نظرية المعرفة وجمعي بين العمل والشرع في نظرية القيمة والأولى هي العلة الفاعلة للقدرة ببعديها المادي) الاقتصاد (والروحي) الثقافة) والثانية هي العلة الغائية للقدرة بنفس المعنى وبها أختم هذه المحاولة التي كما ذكرت يعسر تبسيطها أكثر.

جمعت بين النظر والعقد لبيان سفاهة المقابلة بين الفلسفي والديني بدعوى الأول عقلي والثاني نقلي. وهي خرافة يقول بها رجال الدين ورجال الفلسفة -وعندنا خاصة نساؤهما -وهو دليل "بهامة" وليس فهامة. فالعلم نظر ينطلق من عقد مضاعف : أن الوجود له قوانين وأن الانسان قادر على علمها . وهذان عقيدتان .

وهذان العقدان دليلهما الوحيد نقلي وبعدي . فالعالم ينطلق من فرض وجود قانون ويبحث في الطبيعة فيكتشف نقلا ما يثبت الانتظام في مجرى الطبائع فيصوغ قانونا يعبر به عما وجده نقلا عن مجرى الطبيعة ويعتبر ذلك دليلا على أن فرضه صحيح بقدر تثبته من النقل ومراجعته . وإذن فالعقلي لا يكون عقليا إلا بقدر ما هو نقلي بمعنى أن النظرية ليس لها أدنى معنى إذا لم تؤيدها التجربة إما حالا أو لاحقا.

وطبعا فالكلام يتعلق بالعلم الذي له موضوع مستقل عن العالم الذي يضعه في تجربة ذهنية خالصة من جنس ما يسميه ابن تيمية بالمقدرات الذهنية. في هذه الحالة لا معنى الرموز المقدرة ذهنيا والتي تستغني عن قيم تعطى لها من موضوع خارجي تطبق عليه بالتناظر بين البنية المجردة وما يعتبر بنية الموضوع على الأقل فرضيا . فنكون وكأننا نميز بين نوعين من المعرفة:

1. معرفة لعالم ليس من إبداعنا وهو ما نعتبره العالم الخارجي الذي نتوهم أنه واحد ولا شيء يثبت ذلك عدا الاعتقاد .

2. معرفة لعوالم من إبداعنا وهي ما نعتبره مقدرات ذهنية ولا شيء يثبت أنها ليست قابلة لأن تكون فعلا موجودة .

وقد وضعت مفهوما ثانيا للإبداع الذهني قياسا على الذي تكلم عليه ابن تيمية؛ فهذا يعني الإبداع الذهني الذي من جنس الرياضيات . والذي قسته عليه هو الذي من جنس الميثولوجيات . وإذا كان النوع الأول شرط كل معرفة علمية لأنه يمثل أساسها الصوري فإن النوع الثاني هو شرط كل إبداع قيمي لأنه يمثل أساسها الصوري كذلك . ومن ثم فالصورة نوعان: معرفية وقيمية. والأولى تطابق قوانين الضرورة الطبيعية والثانية تطابق سنن

الحرية التاريخية.

لكن تعدد قوانين الضرورة الطبيعية يرجعها هي بدورها إلى حرية متجاوزة معناها عند مقابلتها بالضرورة الطبيعية التي نعتبرها نظام عالمنا. وتعدد سنن الحرية التاريخية. وذلك ما يثبت أن الإيمان بوجود أكثر من عالم وأكثر من نوع قانوني وأكثر من نوع سنني هو الأقرب إلى المعقولية التي لا يدعي صاحبها الإحاطة بالغيب لأن الغيب محجوب بنص القرآن . وحتى ما يعلم الله به الرسول فهو يفقد صفة الغيب بمجرد أن أعلمه به لأنه ملزم بتبليغه وإلا لما كان أصدق الصديقين .

فما بلغه ليس غيبا ولو علم غيبا لم يبلغه لكان عاصيا وما عليك إلا البلاغ وما كان قد أتم مهمته التي هي التبليغ وقد قال إنه أنماها في حجة الوداع: "اللهم إني بلغت" التي رددها فيها كثيرا. ولهذه العلة لم يدع القرآن أن الرسول يثبت حقيقته بالأعجاز والنقل بل بنفس ما يثبت به العلم حقيقته سواء كان من النوع الأول أو من النوع الثاني من القوانين الطبيعية وبنفس ما تثبت به القيمة حقيقتها سواء كانت من النوع الأول أو من النوع الثاني

وذلك هو مدلول فصلت .53 فنحن نتبين أن القرآن حق بما يرينا الله من آيات في الآفاق وفي الأنفس دون أن نزعم أن ما رآه منهما يقبل الرد إلى ما نعلم من الموجود أو ما نقيم من المنشود. ولا أشك أن أي عاقل يفهم بالآفاق والأنفس ما يوجد في العالم وفي ذات الإنسان أي النظر والعقد في الحقيقة والعمل والشرع في القيمة.

ونفصل الآن إلى علة الجمع بين العمل والشرع بعد رأينا علة الجمع بين النظر والعقد . وليس القصد بالشرع الشرع السماوي لأن أعلمنا بأنه يعلم

مما يرينا الله من الآيات في الآفاق وفي الأنفس وليس من علم الغيب ولا خاصة من تأويل المتشابه الذي يعني زيغ القلب وابتغاء الفتنة: القصد أن شرط العمل القانون ذي الغاية الخلقية في نفس الوقت .

وبذلك فقد بينا زيف المعركة بين الإيمان والعلم للتلاحم الذي بيناه بين النظر والعقد وزيف المعركة بين الأخلاق والقانون لما بيناه من تلاحم بينهما . ومن ثم فالمتكلم والفيلسوف والفقيه والمتصوف حرفوا الديني والفلسفي بسبب ظنهم أن فلسفة أرسطو وأفلاطون قديما وفلاسفة هيجل وماركس حديثا علم مطلق .

ألم يقل الفارابي بل علم أرسطو "العلم تم ولم يبق إلا أن يتعلم ويعلم"؟ ألم يعتبر الجابري ابن رشد ممثلا للعقلانية؟ وهل يوجد مثقف عربي اليوم لا يعتبر ماركس وقد يصل أفضلهم إلى هيجل ناطقا بالكلمة الأخيرة في الحقيقة الاجتماعية والاقتصادية ويسمون فكرهم واقعا يقيسون به القرآن؟

الفصل العاشر

لم يكف الفصل التاسع . نواصل في ثلاثة فصول هذا واثنين آخرين . فنحن لم نتمكن فنحقق الخروج من صدام الرؤيتين التي تدعي الاستناد إلى الدين والتي تدعي الاستناد إلى الفلسفة. والأولى كانت أفلاطونية أرسطية وهي التي سيطرت ليس علينا وحدنا بل حتى أوروبا عاشت عليها . والثانية هيجلية ماركسية وهي عامة كذلك .

وقد أجد عذرا لفلاسفتنا القروسطيين في تصديقهم للرؤية الأرسطية الأفلاطونية التي سيطرت على أكابرهم . فنموذج التفسير الهيلومورفي قياسا

على الصناعات البدائية ونموذج تفسير حركة السماء قياسا على الرب "النرسيسي") المحرك الذي لا يتحرك ولا يعشق إلا صورته وتحاكيه الأفلاك التي لها أرباب من جنسه من يصدقها في عصرنا؟)

لكني لا أجد عذرا لـ"فلاسفتنا" التحديثيين في تصديقهم للرؤية الماركسية الهيجلية التي تسيطر على "أكابرهم"؟ من يسير التاريخ بصراع الطبقات أو الأرواح لو كان يفهم تعقيد الثقافة وتعقيد الاقتصاد كما نصف في هذه المحاولة وسذاجة الصراع الجدلي بدل التفاعل البنيوي العام في الرموز سواء كانت معبرة عن القيم المعنوية (هيجل (أو عن القيم المادية (ماركس).

لكن الغرب بدأ يتحرر من هذه الخرافات وهو في الحقيقة عاد إلى ما أدت إليه محاولات تجاوز هيجل وماركس . فلا الرأسمالية بقيت تقول بليبرالية هيجل والاشتراكية بشيوعية ماركس . ومن ثم فالعودة صارت حتى إلى ما قبل أفلاطون وأرسطو العودة إلى الميثولوجيا غير الثيولوجية بل الأنثروبولوجية وهي ما بعد الحداثة.

ويمكن أن نعتبر ما نكصت عنه الهيجلية والماركسية هو ما بدأ مع ديكارت وبلغ الذروة مع كنط . فديكارت يمثل الحد الأوسط، قبله ثلاثة قرون وبعده ثلاثة قرون تتخبط للوصول إلى الحل الكنطي . والقرون الثلاثة المتقدمة عليه أي الخامس عشر والرابع عشر والثالث عشر هي قرون النهضة الأوروبية.

وهي قرون الخروج من مناخ القرون الوسطى وكانت غايتها عودة نقدية للفكر اليوناني وتغليب ما يمكن أن نقول إنه فهم العلاقة بين الديني

والفلسفي ولذلك تزامن فيها الإصلاحان الديني والفلسفي اللذان فيهما للإسلام والعلاقة بالمسلمين دور رئيسي وهو مختلف تماما عما تصوره حداثيو العرب ونسبوه إليه .

وقد بلغ ذلك ذروته في بداية القرن السادس عشر كإصلاح ديني حرر المسيحية من الوساطة الكنسية والوصاية الملكية بمنطق الحكم بالحق الإلهي وإصلاح فلسفي حررها من الميتافيزيقا وعوضها بالميتاإيتيقا كما بينت في فصل كتبته بالفرنسية عن فلسفته ديكارت والضمانة الإلهية بديلا من التحريك الطبيعي.

والأهم من ذلك كله الدليل الذي اعتمده لإثبات الوجود الإلهي : نفي القول بالمطابقة والإحاطة لأن أهم دليل عنده هو وعي الإنسان بنقص علمه وقدرته دليل على أن له وعيا بكمالهما وبنسبة هذا الكمال إلى الضامن الإلاهي لعلمه وقدرته اللذين ليسا وسوسة شيطانية بل حقيقة فعلية: علاقة بالمدرسة النقدية.

وبداية من هذا المتعرج صار المقدم به تعريف الإنسان هو عين التعريف الخلدوني" رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وبل شبه ترجمة حرفية يقول ديكارت إن الإنسان سيد ومالك للطبيعة. فالملك ثمرة التعمير والسيادة ثمرة الاستخلاف . وذلك يكون بالعلم والقدرة وهما تعريف ابن خلدون.

وما أضافه كنط لإتمام هذا المسار هو بيان ما يملكه الإنسان وما هو سيد عليه: إنه ما يناسب كيانه أي ما لا يستطيع تجاوزه في علم الموجود وعمل المنشود. ومعنى ذلك أن مفهوم "ما نفكر فيه" دون أن نعلمه هو المفهوم

الحد الذي وضعه ديكارت وصاغه كنط صوغا فلسفيا دقيقا وهو "الشيء في ذاته".

وهو عينه المفهوم الحد الذي وضعه الغزالي "طور ما وراء العقل" وعين المفهوم الحد الذي صاغ بعمق فلسفي أدق ابن تيمية عندما عرف التصورات الإنسانية بكونها تجري بين

ابن خلدون : الوجود لا يرد إلى الإدراك .

لكن لن تجد من ادعياء الحداثة العرب من يقبل ذلك لسيطرة أحكامهم المسبقة وجهلهم بتاريخ الفلسفة والدين وطبيعة العلاقة بينهما . فيتجاهلون أن ديكارت مثله مثل كنط خريجي جامعات دينية وأن ديكارت أول ما كتب كان بطلب من رئيس الكنسية الفرنسية بمناسبة زيارة البابا وكان حول أدلة وجود الله.

وحتى هيجل فإن آخر ما كتب وكان سينشره هو درسه حول أدلة وجود الله . ومثله ماركس في رأسماله. ومن أيسر الطرق لبيان تفاهة الكتابين أن الأول يتصور أن منطق الكلمة والرمز الغفل هو عين بنية الوجود والتاريخ والثاني أن منطلق العملة الغفل هو عين بنية التاريخ والوجود:

1. فالكلمات تبدو دالة بالتقابل وهو أصل الجدل مطبقا على البعد الروحي . لكن ذلك غير صحيح لأنه متأت من اختزال البنية الكلية لفعل الترميز الانتاج الروحي في أحد تمظهراتها . الكلمة أو الانتاج الروحي لا يدل بالتقابل حتى في مستوى الجهاز الصوتي بدليل أنه إذا تغير نطق حرف واحد يتبعه تغير كل المنظومة.

2. والعملات تبدو مؤثرة بالتقابل وهو أصل الجدل مطبقا على البعد المادي. لكن ذلك غير صحيح لأنه متأت من اختزال البنية الكلية لفعل الترميز في الانتاج المادي في أحد تمظهراته . العملة أو الانتاج الاقتصادي لا تدل حتى في مستوى الأسعار بدليل أنه إذا تغيرت قيمة أي بضاعة أو خدمة واحدة يتبعه تغير المنظومة كلها .

وما يظن مقصورا على العملات لم يعد مقصورا عليها لأن اللغات صارت مثلها عالمية معنى ومبنى . ومعنى ذلك أن الطابع البنيوي ليس خاصة بكلمة معينة أو بعملة بل هو شامل لما يمكن أن نسميه خاصية الثقافة والتواصل وخاصة الاقتصاد والتبادل ليس مع المتعاصرين فحسب بل وكذلك مع السابقين والتالين:

1. فالسابقون موجودون في الحاضر بما فعلوا وأنتجوا لأن الحاضر إما مستفيد من ثمرة عملهم وعلمهم أو مسدد لديونهم وقروضهم .

2. واللاحقون موجودون في الحاضر المتوقع مما سيفعلون وينتجون كما هو بين اعتماد الاقتصاد والثقافة على القرض والوعد .

لكنك تجد جل خريجي دروس العربية في الجامعات العربية من يدعون التفلسف في مسائل لا يفقهون منها شيئا مثل ناصر حامد أبي زيد وعركون الشري وكل هؤلاء المتكلمين في

ولما حدث النكوص الهيجلي للثورة ضد الثورة الديكارتية الكنطية انتهت الفلسفة وعادت الميثولوجيا ولكن بوجه انثروبولوجي تعينت فيه الألوهية عند هيجل وتخاصت منها عند ماركس صرنا في لحظة بداية ما بعد الحداثة التي تجمع بين النزول إلى التاريخ الطبيعي بالصراع من أجل العيش

والأسلوب السردي للفكر الإنساني .

فكانت غاية التعين لهذا التحول ممثلة بنيتشة الذي هو بخلاف ما يتوهم الكثيرون تكرار لطبعة الإنسان -إذ هو دارويني -وأسطورة فاعلية الخيال الإنساني أو مثلجة الإنسان "المبدع" حد التأليه بعد أن صار نفي الشيء في ذاته بالهيجلي صنعا له من قبل الخيال الإنساني بأسلوب السرديات أو أهم فكرة تعتمدها ما بعد الحداثة.

وليس بالصدفة أن طغت على فكر ما بعد الحداثة الامريكي في آن العودة للميثولوجيات التوراتية التي تؤسس للمسيحية الصهيونية وللصهيونية اليهودية في تأسيس سرديات الوجود الإنساني الذي يراد فرضه والذي يعود إلى الصراعين الهيجلي والماركسي لتمجيد ما صراع الأرواح أو الحضارات وصراع الطبقات.

ولم يعد أحد يخفي أن القانون المطاق هو الأبيقوقراطيا أي بعدا دين العجل ؛ سلطان المال والعنف وسلطان الإيديولوجيا والملاهي للسيطرة على العالم بالسلاحين العنيف واللطيف . والرمز هي أمريكا . وإذن فليس بالصدفة أن صارت الولايات المتحدة تعتبر الإسلام عدوها بديلا من النازية والشيوعية.

والأولى دين أصحابها المسيحية والثانية دين أصحابها اليهودية ومع ذلك لم يتهم أحد الدينين بالإرهاب . وما قتلوه من البشر أو تسببوا في قتله فوق كل ما قتل في حروب البشرية كلها منذ ما قبل التاريخ. وتلك هي الرؤية التي تجمع بين الديني والفلسفي المحرفين كما يصفهما الإسلام رغم تقدمه عليهما بأكثر من 14 قرنا . ذلك أنه تكلم عليهما برمز دين العجل : فمعدنه هو الذهب وهو العملة في العادة رمز القوة الاقتصادية وخواره هو

الإيديولوجيا والملاهي في العادة رمز القوة الثقافية العدوانيتين .

وبهذا المعنى فالإسلام هو الذي بدأ هذه الحرب . والقرآن يعتبر الله قد أعلن الحرب على الربا وهو أساس سلطان المال في دين العجل ويعتبره قد أعلن أن أكبر شيئا عنده هو قول الإنسان ما لا يفعل . والإيديولوجيا هي بالذات قول الإنسان الكذب وعلامته الكلام المعاكس للفعل كالكلام على حقوق الإنسان عندهم .

لكن القرآن لا يحاربهم بل هو وقاية منهم ولذلك فهو قد تقدم . وهم الذين يحاربونه لأنهم ضد مناعة الإنسانية التي مثلها الإسلام تحريرا لها من هذين المرضين الخبيثين. الإسلام حصانة روحية ومناعة بدنية للإنسانية ومن ثم فهو ليس في علاقة جدلية صراعية مع غيره لأنه لا يقول بالعلاقة الجدلية.

فالمرض ليس في علاقة جدلية مع الصحة حتى وإن كان ينفيها لكنهما ليسا وجهين لنفس الشيء بل ما بينهما من صراع إن وجد فهو لغياب شروط جعل العلاقة بينهما من طبيعة أخرى. ذلك أن المرض يكون إما بسبب فيروس أو جرثومة. وكلاهما كائنان حيان. والأحياء تعيش بعضها مع البعض بقوانين .

فلو جعل الإنسان علاقته بالأحياء التي يعيش منها علاقة صراع لكان ما نراه اليوم من علاقة تهديمية للطبيعة أمرا طبيعيا ولما فهمنا علة الوصول إلى أن الإنسان ينبغي ألا يكون عدوا للطبيعة بل عليه أن يكون صديقا لها لأنها شرط بقائه : فعنفه إزاءها ليس قانونا بل جهل بالقانون . وأكبر دليل أمران من البايولوجيا:

التي تحاربها خطر على النظام العام للحياة وللطبيعة.

2. واستعمال الأدوية في الزراعة من أجل الزيادة في الانتاج أدى إلى نفس الشيء وهو ما جعلنا نتكلم على الزراعة البايولوجية.

وهذا يعني أن ما كان يتصور قانونا طبيعيا هو في الحقيقة ثمرة جهل بالقانون الطبيعي فضلا عن قانون الحضارات والطبقات اللتين يفسر بهما هيجل وماركس التاريخ الإنساني . فهذا دليل على الجهل وليس على العلم بقوانين التحولات التاريخية. ومن ثم فدرسها في القرآن أبعد غورا من هذه الرؤية التهديمية.

وسأضرب مثالا عن التغير الحضاري يعتمد على التشبيه: فالحداثي العربي لسخفه يدعي أن بناء المستقبل يقتضي تهديم الماضي ولذلك تجد فيهم من يدعو إلى طي صفحة تراثنا وتبني تراث الغرب الحديث . وهؤلاء يتصورون أن الميت يتغير . لكأن الحية تستطيع أن تبدل ثوبها إذا قتلناها .

الحضارة الحية حية تبدل ثوبها لأنها حية وهي التي تنسج الثوب الجديد ولا تستعيره من حضارة أخرى وهو ثمرة فاعليتها ولا يمكن أن يستعار. والكلي فيه هو أنه لا يمكن ألا يكون نتاج الكائن الحي نفسه . وهو لا يتميز بخصوصيته مثل لونه أو برقشته أو سمك جلدته بل بفاعلية إنتاجه التي هي عين الحياة . وإذن فعلاقة هذه الرؤية بالإسلام ليست جدلية صراعية من المنظور الإسلامي بل هي كذلك من منظورها . والدليل أن كل الثقافات الماضية تعايشت في دولة الإسلام الذي يعتبر التعدد الديني شرطا في أمرين جوهريين فيه :

1. شرط حرية المعتقد بعد تبين الرشد من الغي) البقرة .(256

2. شرط التسابق في الخيرات لاختبار المعتقد) المائدة .(48

لا وجود لأدنى إرادة لفرض نمط واحد في الاعتقاد والتشريع بخلاف النمط الواحد الغربي الذي ما يزال مسيطرا وخاصة في المعتقد ووحدة التشريع . ويكفي أن تنظر إلى تعدد

اللغات والثقافات والأعراق أين يوجد . صحيح أن الغرب بدأ يدخل شيئا من التعدد في شعوبه . لكن ذلك ظاهرة متأخرة جدا وهي بسبب الهجرة خلال الاستعمار. لكن انظر ماذا فعلوا بالشعوب التي غزوها وانظر ماذا فعلت اسبانيا في الأندلس والأوربيون في أمريكا . قارن بالفتح.

كم بقيت فرنسا في افريقيا؟ على الأقصى قرنين . كم بقي الإسلام فيها؟ على الأدنى 12 قرنا . لم يقتل الإسلام ثقافة ولا لغة ولم يفرض لغته إذا ما استثنينا لغة العلم التي كانت مثل الإنجليزية حاليا. انظر الجرائم التي قامت بها الفرنكوفونية التي ألغت مئات اللغات واللهجات وتحاول حتى تسحب الشعوب المسلمة وغير المسلمة.

الفصل الحادي عشر

لم يبق إلا مشكل التعبير عن الحياة أو الذوق الذي هو غاية الغايات عند كل الكائنات الحية وله بعدان وتعينان: بعد عضوي وهو الذوق الغذائي وبعد جمالي وهو الذوق الفني لكن الذوق الجنسي يجمع بينهما وهي مصدر كل الفنون . أما تعينه فهما ما ذكرنا ثم الالعاب البدنية والعقلية. وأصلها جميعا واحد .

إن كونه الغاية من الحياة نفسها أو هي الحياة نفسها وهو مطلوب لذاته وليس من أجل شيء آخر إذ حتى الذوق الجنسي فإن دوره في تواصل

النوع ليس هو سر قوته الجاذبة ولذلك فهو منفصل عنه التوالد عند الإنسان بمعنى أنه بخلاف الحيوانات ليس مقصورا على فصل الإخصاب بل هو دائم طيلة الحياة.

وقد سميت الذوق الغذائي باستعارة فن المائدة والذوق الجنسي باستعارة فن السرير. وهما بذاتهما الذوقية فنان . ومع ذلك فالإنسان لا يكتفي بما فيهما من فني من حيث الذوق العضوي بل يضيف إليهما ما يجملهما بانتخاب المأكول وطرق الطهي وقياسا عليها بانتخاب الجنس الثاني وطرق العلاقة الحميمة والإطار في حالتي المائدة والسرير. وجل ما بين البشر من تنافس علته هذان الذوقان سواء في عاجل وجودهم أو آجله.

ولا يكتفي الإنسان بذلك بل يزيد الزينة للغذاء وعرضه وللجنس وعرضه حتى إن المائدة تصبح لوحة رسمية والبدن يصبح لوحة رسمية (ومنه الوشم والماكياج للجنسين الآن) فضلا عن اللباس والعبارة الجسدية وكل ما له علاقة بالتجميل التي لا تنتهي . وسيحاول وضع نموذج يعتمد على تفعيل دور الحواس الخمس.

وهذا النظام لا يستمد من الذوق العضوي بل من الذوق اللاعضوي المتجاوز للغذاء والجنس . إنه الفن بالمعنى الناتج عن فعل الإنسان في المواد التي ترد إلى حيز المكان وحيز الزمان أي موضوع البصر وموضوع السمع وله في الحالتين علاقة بالرياضيات وبالشكل والحركة فيهما الفعلية بحامل ذي امتداد أو ذي مدة.

والحامل ذو الامتداد هو موضوع فن تشكل الأجرام وهو الرسم السطحي والغائض والنابي والنحت والبناء ولنطلق عليه اسما يوحدها وهو البصري

والحامل ذو المدة هو موضوع فن تشكل الأصوات سواء كانت ناطقة أو غير ناطقة وهو السمعي ويجمع بينهما اللمس إما المادي أو الروحي وكلاهما حركة خارجية أو باطنية.

ويجمع بينهما في كيان الإنسان البدني حركة الرقص الفعلي بالبدن كله ويشبه حركة القراءة الناطقة أو الرقص المتخيل به النفس وهو جنيس حركة القراءة الصامتة . وكلاهما اهتزازي كيان الإنسان يشبه نبض القلب ولكن المعبر عن سعادة اللذة الجمالية تتخلل البدن والروح . ويسقطها الإنسان على حيزيه.

فيجمل مكانه وزمانه ليجعلهما عملين فنيين . وهذا هو سر تحول الجغرافيا نفسها إلى ما يشبه الألواح الرسمية نظاما للمكان رسما ملونا والتاريخ إلى ما يشبه السمفونيات الموسيقية نغما موقعا. وكل ما وصفت يصبح فنا من درجة أرقى عندما يترجم إلى أدب فيكون مضمون الأدب هو هذا المستوى التشكيلي الذي يصنعه الإنسان .

لكن الفن الوحيد الذي تعمل فيه الحواس الخمس معا وفي آن هو لقاء الجنسين في التلاحم الحميمي . ففيه يتدخل فن البصر وفن السمع وفن الشم وفن الذوق وفن اللامس . وعندما تعمل الحواس الخمسة معا تكون اللذة الجمالية العضوية أسمى ما يمكن أن تتجاوز فيه الحياة نفسها إلى ما يشبه المطلق .

ولذلك فالإسلام هو أول دين أدرك هذه الحقيقة فجعل الجنس عبادة بل وجعله أكبر جزاء في الآخرة ولا يعلو عليه إلى رؤية وجه الله التي هي الإدراك المطلق الذي يكون فيه البصر حديد بحيث ليس الجمع بين النظر

(حدة الرؤية) والنظار) أي جمال الشباب) تلازم بالصدفة بل لأنهما حينها يتطابقان .

وما أعجب له هو أن هذه المعاني التي هي جوهر ما يمكن أن ينسب إلى القرآن من إعجاز لم يروها وروا ما يسمونه إعجازا علميا وهو ما ينفيه القرآن لأنه رسالة والرسالة لا يمكن

أن تتضمن ما لا يمكن أن يدركه المرسل إليه وإلا فهي تفقد كونها رسالة تذكر بالمعلوم ولا تعلم بما ليس معلوما بطبعه .

فإذا كان القرآن رسالة وكان المرسل إليه هو الإنسان وكان الغيب محجوبا عنه وكانت الرسالة للتذكير بما نساه الإنسان وليس بما لا يعلمه فإن الكلام على الاعجاز العلمي يصبح فعلا من "معجزات" الكذب على القرآن وليس من معجزاته لأنه غني عنها بدليل أنه لا يحتج إلا بالنظامين الطبيعي والتاريخي . وإذا كان ما في القرآن لا يفهمه من عاشوا عصر نزوله فمعنى ذلك أنه نزل لغيرهم . ولا أفهم عندئذ كيف أقنعهم وهم لا يفهمونه فهداهم الله به للإسلام .

وإذا كان هذا الإعجاز لن يصبح مفهوما إلا بفضل البحث العلمي الذي يوصل إلى القوانين التي يكتشفها غير المسلمين فهو إذن لم يرسل لهم بل للباحثين العلماء الذين اكتشفوه من دون العلم بما فيه . فيكون اكتشافه مستغنى عنه ويكون من يعلمونه لا يستفيدون منه ببحثهم فيصبح الكلام كله سراء في سراء.

الأعجاز القرآني هو القرآن نفسه بصرف النظر عما يمكن أن يستفاد به منه . فمثلما أن أي عمل فني يكون عملا فنيا لمجرد ذاته وليس لفائدة منتظرة

منه . فكذلك القرآن . لكن عمل فن الفنون أو الفن الرئيس كما سأبين عند الكلام على ما سميته بالسبابة الوجودية عددونع0::1010 1100 وهو حينها جامع لكل الفنون التي ذكرتها في محاولة لتصنيفها وتنظيمها . وأهم شيء في العمل الفني أنه جوهر الخلقي أي عبارة الحرية. القرآن كله

.1 حرية الله الخالق) القضاء (والآمر) القدر المحدد لقوانين الخلق أو شرعه) .

.2 وحرية الإنسان الذي يشرئب لأن يكون خالقا وآمرا بوصفه خليفة .

فيكون القرآن وكأنه شبه تمانع بين حريتين المستخلفة والمستخلفة. ومن يقرأ القرآن بعين الفنان وليس بعين المتعبد يرى تمانعا مهولا بين آله ومألوه مع تعال عليه لتحرير الآله . وهذه الدراما بدأت من قرار الاستخلاف والفرصة الأولى في الجنة إلى الفرصة الثانية بعد

الإخراج منها ويتواصل إلى يوم الدين . وهو في مستوى الإنسان كرد وفي مستوى الجماعات المتوالية التي يقص القرآن تاريخ علاقتها برسولها. وأفضل جمع بين هذه التمانعات هي السورة التي شيبت الرسول وأخواتها (الواقعة (56) والمرسلات (77) والنبأ (78) والتكوير(81))

الإعجاز القرآن هو حضور كل ما يذكر به فيه وليس في الماضي ولا في المستقبل بل هو حاضر سرمدي ليس له قبل وبعد إذ حتى البعد المطلق أو اليوم الآخر فنحن نراه فيه بكل دقائقه . وهو أحداث في شكل أحاديث يكون فيها المألوه والآله متكلمين وراويين كل منهما عن الآخر وعن ذاته حول التمانع .

والحصيلة هي تحديد الغايات والأدوات أو العلة الغائية والعلة الفاعلية للوجود الإنساني بمعيار العلاقة بين إرادتين وعلمين وقدرتين وحياتين ووجودين . وهي كلها عند المألوه مطلقة وعند الآله نسبية. والتذكير لا يتجاوز التذكير بهذا الفارق ولا يوجد إنسان يجهله حتى عندما يجحد ويكفر ويتأله .

وذلك هو معنى قوله تعالى للرسول ؛ "إنما أنت مذكر" أي إن الإنسان ينسى هذه الحقيقة ولن تعلمه بشيء جديد بل تذكره بما يعلم . ثم يضيف ولا تستطيع شيئا آخر لأنه حتى بعد التذكير يمكن أن ينكر وألا يستفيد من التذكير وأنت لست مطالبا بشيء مستحيل فلست مسيطرا لكأنه يذكره بألا إكراه في الدين +

ذلك أن عبارة "إنما أنت مذكر" تعني أن المخاطب بالرسالة إذا لم يتبين بذاته بعد التذكير الرشد من الغي فلا فائدة من محاولة إكراهه لأنك بذلك تجعله منافقا خوفا وليس مؤمنا اعتقادا حرا . وعبارة "لست عليهم بمسيطر" تعني أنك حتى لو حاولت استعمال الإكراه فلن تستطيع لأنه إن خافك سينافقك .

ذلك هو إعجازية القرآن؛ أنه بكيانه معلم يتعين فيه الجمال والجلال ويفعل من حيث هو عمل فني خلقي في من يقرأه بحوادسه لا بحواسه - أي بالبصيرة والسميعة والشميمة

والذويقة واللميسة بدلا من البصر والسمع والشم والذوق واللمس -يذكر أنه فعلا يساوي الكون كله لأنه هذه الدراما بين الآله والمألوه .

ولولا ذلك لما فهمت كيف تمكن القرآن من تحقيق ما حقق في حين أنه

عند من يقرأه بسطحية يتضمن ما يمكن أن يعتبره مكذبا لنفسه كيف لرسول كلما عاجزه من أبوا على التبعية لأهل كتب سماوية مليئة بالخوارق ويرويها نفسه يرد دائما بأنه لا معجزة له إلا القرآن الذي لا يتحجج إلا بعكس ما نحتج به الكتب الأخرى أي بالنظام الطبيعي والنظام التاريخي؟

ويصعب أن أصدق أن العرب كان لهم أو فيهم الكثير ممن يتحرر بيسر من تأثير يهود عصره وكان لهم ما كان معلوما من صيت وجبروت في الجاهلية - أكثر مما لهم حاليا على عربان الثورة المضادة -فيسمع لمحمد وينتقل من الاعجاز المبني على الخوارق إلى الاعجاز المبني على النظام في مجتمع فوضى؟

توحيد العرب في هذا الظرف الذي ليس ظرفنا أفضل منه هو من أكبر معجزات القرآن . ولأن القرآن لا يعمل بالخوارق فإن هذا التوحيد كان بنظامين ليس لهما مثيل:

1. التربية القرآنية وفيها المربي مولدا بالمعنى السقراطي لا وسيط (مذكر).

2. الحكم القرآني وفيه الحاكم وقائد لأحرار وليس وصياء

فهذا المربي الذي ليس بوسيط بمعنى "إنما أنت مذكر") الغاشية .(21 وهذا القائد للأحرار الذي ليس بوصي بمعنى "لست عليهم بمسيطر") الغاشية .(22 وهو الأمر الذي يجعل الرسالة لا تتحقق من دون أداتي تغيير الإنسان من "الناسي" إلى "المتذكر" ومن "العبد" إلى "الحر". فيصبح الإنسان كما يعرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" ترجمة مفهومية لمعاني القرآن للحرية والتكليف بمهمتي التعمير بقيم الاستخلاف .

فنفهم حينها أن محمدا -رغم أن القرآن يقص أديان الخوارق السابقة رواية مع رفع الحكم) وأحيانا التلميح أحيانا بأنها رموز وليست حقائق مثل ذكر خيل لهم في الكلام على

استدلاله إلى النظام والعقل . فكان معلما بالمعنى السقراطي الذي يجر الإنسان ما فيه من حوادس . وكان قائدا بالمعنى السياسي الذي كتب أول دستور بالمعنى الجامع بين العقد الاجتماعي في الاجتماعيات للرعاية وبمعنى الحلف في السياسيات للحماية.

ولولا ذلك لكانت الرسالة تتحقق بالخوارق وليس بالاجتهاد والجهاد . فالرسول الذي بقي نصف حياته كرسول في تكوين الجيل الذي سيبني الدولة والذي خاض أكثر من ستين معركة حربية حقيقية لا يمكن أن نفسر عمله بالخوارق بل كان عمله مستندا إلى استراتيجية متناسقة مع كونه "إنما أنت مذكر" و"لست عليهم بمسيطر" .

وتلك كانت استراتيجية سياسة أمة حرة شرعت في تحقيق الرسالة الكونية التي هي مضمون القرآن من حيث هو مذكر بكونها رسالة البداية ورسالة الغاية أمة تفهم معنى شروط التعمير بقيم الاستخلاف لتأسيس الدولة المناسبة للأخوة الإنسانية) النساء (1 والمساواة بين البشر) الحجرات (13 وذلك هو مشروع الرسالة الخاتمة التي درست عل عدم نجاح الرسالات السابقة في تحقيقها بسبب التحريف وعسر إخراج البشر من الخسر رغم أن أساسها كلها هو عين رسالة الإسلام لأنه الدين الكوني بداية وغاية.

الفصل الثاني عشر

رغم أن المحاولة حول دور الرمزين رمز الفعل - العمل - وفعل الرمز - الكلمة- قد وصلت إلى أحد عشر فصلا فإنها ما تزال بحاجة إلى خاتمة ضرورية. فقد درست القدرة من منطلق علتها الفاعلة أي الإرادة أو السياسة والمعرفة أو العلوم في الجماعة لأن الكلمة شرط التعامل مع التاريخ خاصة مصدر قيام الإنسان الروحي والتواصل والعملة شرط التعامل مع الطبيعة خاصة أو مصدر قيام الإنسان العضوي والتبادل .

فكان الكلام على القدرة المادية أو الاقتصاد خاصة وألحقت الثقافة به لأن العلاقة بالطبيعة تحتاج إلى علوم قوانينها وتطبيقاتها لسد حاجات الإنسان العضوية خاصة. وتكلمت بإشارات للعلة الغائية التي تنظر في ما وراء القدرة المادية أعني في القدرة الروحية أو الثقافة التي تحدد الرؤى والذوق.

فرأينا أن خواء الإرادة والمعرفة وتبعيتهما لم يكن بالوسع أن يؤديا إلا إلى فقدان القدرة المادية بمعنى انعدام وجود اقتصاد عربي حتى في البلاد التي تعتبر غنية وأن المآل هو المزيد من الفقر والاستبداد والفساد واستحالة تكوين دول بل ما يوجد هو محميات تزداد تبعية وفقرا واستبدادا وفسادا .

وبينا ذلك بعد دراسة دور الرمزين ودورهما في حالة فاعليتهما الموجبة وفي حالة فاعليتهما السالبة واكتشفنا أنهما فاقدان للموجب وسالبهما من نوع مختلف عن الربا والإيديولوجيا الموجود في المجتمعات التي تستفيد منهما بل هو عكسها تماما أي إن الربا (ربا المال) والإيديولوجيا (ربا الأقوال (فيها بالناقص وليس بالزائد .

فالربا والإيديولوجيا في الدول المستقلة يمكن أن ينتج فائض سيطرة مادية لصاحب التمويل وفائض سيطرة ثقافية لصاحب التدجيل لكنه عندنا ينتج ناقص سيطرة مادية على ثرواتها وناقص سيطرة ثقافية لما يظن تأصيلا أو تحديثا بين دجالينا بسبب تعاول هذين لقتل الأصل والحديث في المجتمعات العربية .

وكان كلامنا في كل ما سبق حول المؤسسات والعوامل الاربعة التي تتألف منها القدرة أعني عاملي العلة الفاعلة أو السياسة والمعرفة وعاملي العلة الغائية أي الرؤى والذوق. لكن الآن أريد أن أتكلم عمن يمثلون هذه العوامل الأربعة أي ممثل الإرادة والمعرفة الرؤى والذوق القيمين على مؤسسات الدولة.

فممثلو الإرادة كما أسلفت هم الساسة حكما ومعارضة وممثلو المعرفة هم الباحثون في الطبيعيات والإنسانيات وممثلو الرؤى هم رجال الدين والفلاسفة وممثلو الذوق هم الفنانون والرياضيون البدن وبالفكر) الالعاب عامة مثل الشطرنج (. وهؤلاء هم القيمون على ما به تعمل الجماعة والدولة أي المؤسسات . والسؤال حول هؤلاء الأصناف الأربعة مضاعف:

1. هل يمثلون إرادة الجماعة؟

2. وهل لهم حقا إرادة؟

وكل سؤال من هذين السؤالين مضاعف بحسب الجواب الموجب والسالب:

1 -فيم يمثلون الإرادة 1 .ب -ولماذا لا يمكن أن يمثلونها .

2 .ب . أ-وما معنى لهم إرادة ب 2 .ب -ولماذا لا يمكن أن تكون لهم إرادة.

أصل هذه الأسئلة هو "فساد معاني الإنسانية الخلدوني". ونفس هذه الأسئلة تتكرر بالنسبة إلى البقية: أي إلى المعرفة وإلى الرؤية وإلى الذوق . ثم تتوحد كلها في ما سماه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" وهي التي تتعين في الرمزين تعينها الأتم إيجابا فتكون صلاح معاني الإنسانية وسلبا فتكون فساد معاني الإنسانية. وبيان ذلك هو غاية المحاولة كلها .

ولو تتبعت كل هذه المسائل لاضطررت لكتابة مثل ما كتبت إلى حد الآن في المحاولة بالنسبة إلى كل مسألة منها أي بالنسبة إلى الإرادة والمعرفة والرؤية والذوق ولما يتلقى فيه الأولان مع الأخيرين أعني القدرة . لكني في الخاتمة أريد أن أكتفي بالغاية من البحث كله أي بالقدرة المعدومة أو العجز. وهدية الجواب عن سؤالين:

.2 وما علاجه الممكن؟

وليست بحاجة لإثبات العجز السياسي والعلمي والرؤيوي والذوقي أو عدم القدرة فيها جميعا. فكلمة واحدة تكفي : القدرة هي شرط السيادة والسيادة لها شرطان الحماية والرعاية الذاتيتين . ولا يوجد قطر واحد في الاقليم له شيء من ذلك إلا كذبا .

ولست أشك في أن الكثير من القراء سيعتبرني متجنيا ؛ فيقول سلمنا لك بعجز الحماية بالنسبة إلى كل أقطار الإقليم بما في ذلك تركيا وإيران وإسرائيل لأنها كلها فيها قواعد إما أمريكية أو روسية. لكن كيف تدعي عجز الرعاية وبعض البلاد تفاخر بدخلها القومي الجماعي وبحسب الرؤوس

متميز؟

وهذا بالذات ما أعنيه بالكذب المباح: صحيح أن من عنده البترول أو الغاز يمكن أن يدعي أنه يرعى شعبه سواء بصورة دائمة مثل قطر أو يزور شعبه غبا بالمكرمات مثل السعودية. لكن هذا ليس رعاية فعلية لأنه ليس دليل قوة اقتصادية بل دليل تربية شعوب على الكسل وعدم الانتاج بتبذير الثروة الطبيعية.

فأي دخل لا يناسب عمل وانتاج ليس رعاية ذاتية بل هو تربية فاسدة يمكن اعتبارها رشوة سياسية لإسكات الشعوب حتى تترك رعاية الامر لمن يوزعون عليهم بعض فتات الثروة بدلا من بناء شروط القيام الذاتي للجماعة وللامة حتى تصبح قادرة على إعالة نفسها فلا

وما كانت كل المحميات العربية بهذا المعنى لا تستطيع أن تحقق شرطي الحماية والرعاية الذاتية ونحتاج إلى حام فهي بالضرورة جماعات فاقدة لشروط السيادة مهما بدت ثرية بما يوجد في أرضها من ثروات طبيعية ندين بها لأجدادنا الذين حموا هذه الأرض وإلى الغرب الذي فجر ثرواتها في غيبوبتنا .

وبهذه السياسة التي تجعلنا نبيعها لنستورد شروط بقائنا العضوي والروحي بدلا من الشروع في تجديد شروط القدرة على تحقيقها بأنفسنا فسنبقى دائما توابع لا نربط ولا

ص : ا 0 0. يي للمعرفة والمزيفين للمرجعية والطبالين للذوق .

والآن كيف يتجلى ذلك ليس في المؤسسات وهو ما تكلمنا عليه في

الفصول ال11 التي مرت بل في هؤلاء الممثلين القيمين على الحكم والعلم والرؤية والذوق ومن ثم الذين من المفروض أن تتجلى فيهم القدرة التي هي قدرة الفرد والجماعة الموجبة إذا كانت حرة وعجز الجماعة المستبعدة إذا كانت سالبة .

لا أعتقد أني الوحيد الذي يشعر بأن ما هو موجود فعلا في هؤلاء الممثلين لا يتجاوز الأسماء عديمة المسميات . وسآخذ أمثلة: قارن أي وزير خارجية عربي حاضر بين وزراء خارجية أي بلد أوروبي . وقارن أي وزير تربية عربي بأي وزير تربية ألماني . وقارن أي وزير دفاع عربي بأي وزير حتى إيراني إلخ . ناهيك عن الأمريكي .

ستشعر بملاء وجودي في حالة النظير الغربي والخلاء الوجودي في حالة أي نظير عربي . والمقارنة ليست بين الكيانين النفسيين للرجلين بل بين ما يملأ الكيان النفسي في المطابقة بين الاسم والمسمى الوظيفي . وهذا هو الذي يقاس بوزن العملة والكلمة. فشتان بين عملة وكلمة الأول وعملة الثاني وكلمته .

إذن عندك كثافة وجودية يرمز إليها كثافة قيمية مادية تتعين في العملة وكثافة روحية تتعين في الكلمة. العملة التي تفقد قيمتها والكلمة التي تفقد دلالاتها يشبهان صاحب الحساب الخالي من الرصيد إذا استعملنا استعارة دفتر الصكوك . فكلمة ممثل إرادة الجماعة في العالم لا وزن لها ومثلها عملته .

وليس ذلك لأن المسكين الذي كلف بهذه المهمة في المحميات العربية لا يريد أن يكون مسموعا ولا أظنه لا يشعر بالمذلة بين نظرائه لعدم وزن

كلمته بسبب وضع المحمية التي يمثلها . لكن المشكل ليس هنا بل في كونه يواصل الكذب ويوهم نفسه وغيره أنه مثلا وزير خارجية أو وزير دفاع بحق لأنه يحمل الاسم .

وقد كتب ابن خلدون في ذلك كلاما بديعا: يقارن المؤدب مثلا بالحجاج الذي كان مؤدبا أو بفاتح صقلية الذي كان مؤدبا . فيقول إن المؤدب يتوهم نفسه مثل الحجاج أو مثل أسد بن الفرات لأنهما مثله مؤدبان متوهما أن علة منزلتهما هي الاسم وليس المسمى . فالحجاج الثقفي وأسد بن الفرات مؤثرين بالعصبية لا بالمؤدبية .

وكذلك كلامنا قياس : يمكن لأي حاكم عربي أن يملأ صدره بالنجوم وعلامات القيادة العسكرية وبالعناوين كالفخامة والسيادة. لكنه إن لم يكن غبيا يعلم أن السيادة في هذه الحالة بلادة وأن الفخامة ضخامة ورقية وأن العلامات العسكرية دليل هزائم لا انتصارات ومن ثم فهو أقل من صفر مع نظرائه .

وأعجب من "قائد" عربي يجالس قائدا ألمانيا مثلا نظيرا له في دوره التمثيلي بالاسم ولا يتساءل ما الذي يحوج الألماني للوحدة الأوروبية ويغنيه هو عن الوحدة على الاقل بين أقطار الجامعة العربية مثلا؟ طبعا لا يفعل لأن الجواب واضح: فهو لأنه يفضل الأسماء حتى من دون المسميات لأنه خلو وجوديا .

ما معنى الخواء الوجودي؟ هو هذا الذي وصفه ابن خلدون: المؤدب الذي يظن نفسه مثل الحجاج لأنه يحمل نفس الاسم الوظيفي دون الاهتمام بالملاء والخلاء في الاسم أعني الاسم الذي يسمى مسمى مطابق والأسم

الذي هو اسم بدون المسمى المطابق . بذلك تصبح المحمية دولة حتى لو كان أقل من حي في قرية .

وطبعا ركزت على الممثل السياسي . لكن الكلام عام ويشمل ممثل البحث العلمي وممثل الرؤى وممثل الأذواق . كلهم أسماء دون مسميات. وذلك هو الخواء الوجودي أو عدم الكثافة الوجودية في كيان الشخص والجماعة. عندنا مثل في تونس لتسمية هذا الخواء: هو الكشبور. والقرآن يستعمل إعجاز نخل خاوية.

هب الآن أن ممثل الإرادة وممثل المعرفة وممثل الرؤية وممثل الذوق فهموا هذا الوهاء والهواء الوجوديين وأدركوا أنه هو علة انعدام القدرة أو علة العجز العام في كل ما تتقوم

به كيان الفرد وكيان الجماعة سيادتها وقوة الدول وصولتها هل كانت حالنا تكون على ما هي عليه وحال الأحياز خاصة؟

أما كانوا يفهمون ما فهمه العالم كله فتكونت مجموعات قادرة لتجاوز العجز الذي لا يمكن الخروج منه من دون شروط القدرة أي الأحياز الكبرى جغرافيا شرطا في القوة المادية وتاريخيا شرطا في القوة الروحية ومرجعية موحدة تتجاوز علل التفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي والهوان الوجودي؟

ولكن كما قال ابن خلدون فإن "فساد معاني الإنسانية" يلغي القدرة في كيان الفرد والجماعة لأن ما في الإنسان من طاقة روحية وقوة عضوية تنخذل فتصبح شبه خواء وجودي وهو معنى "إعجاز نخل خاوية". تشعر وكأن الكائن ليس حيا إلا حدود الوجود النباتي . وذلك هو معنى يأكل

أكل الأنعام .

فتحصل حالة عامة تسيطر على الجميع تجعل الوصف الأتم لما عليه الشعوب بصورة شبه عامة ما يسميه القرآن الكريم الإخلاد إلى الارض بحيث إن الجميع يلهث وراء المفقود الذي يتعين بما وصفناه بحال العملة والكلمة. الجميع متوجس من الجميع فلا وجود لثقة بين الناس ولا معبود لهم غير عملة مآلها الإفلاس .

فيتصاحب في الجماعة ما وصفه ابن خلدون في فصل «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده» :(4.18) «وأما فساد أهلها) المدينة) في ذاتهم واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيله بحصول لون آخر من ألوانها . فلذلك يكثر منه الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه وتنصرف النفس إلى الفكرة في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم جريئين على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والرياء في البيوعات ثم تجدهم لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف أبصر بطرق العشق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي الأرحام والمحارم الذين

-الفصل الثاني عشر- تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة و يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم" . وهذا هو القصد بفساد معاني الإنسانية الخلدوني . ومن يقرأ

هذا النص لا يمكن ألا يقول في نفسه ؛ ها نحن نرى تماما في كل مدينة عربية وخاصة كبرى المدن ما يصفه ابن خلدون أدق وصف وأصدقه . وتلك هي علة هذا الخواء الوجودي الذي يتعين في ما يتصل بمفهوم الإخلاد إلى الأرض لأن الكلاب التي تلهث هذا وصفها وهو عين ما يجعل الجميع مستسلما لعلتيه: التربية والحكم العنيفين اللذين يفقدان الإنسان كل معاني الإنسانية فيجعلانه كما وصف القرآن كلبا يلهث دائما سواء حملت عليه أم لم تحمل .

أبو يعرب المرزوقي

الخلدونية المحدثة أو دور الرمزين رمز التبادل ورمز التواصل

الخلدونية المحدثة أو دور الرمزين: رمز التبادل ورمز التواصل

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 13

الفصل الأول

لما عرفت وظائف الدولة وحصرتها في خمس للحماية وخمس للرعاية لم أشرح علاقتها بنظرية الرمزين:

- رمز الفعل شرط التبادل) العملة)
- وفعل الرمز) الكلمة) شرط التواصل

فبقيت العلاقة بين وظيفتي الإنسان وموضوعي ثورة ابن خلدون المقدمة غير واضحة ما يحول دون تأسيس الخلدونية المحدثة.

المحاولة السابقة التي خصصتها للتقدير الذهني في الرياضيات وتأسيس نظرية النظر والعقد التيمية لم أصل بصورة واضحة ثورة ابن تيمية بثورة ابن خلدون . ولا يمكن أن أتكلم اليوم على خلدونية محدثة دون وصلها بالتيمية المحدثة.

لذلك فهذه المحاولة يمكن أن تعتبر تكملة للسابقة .

فقد تمكنت السابقة من بيان شروط الانتقال إلى التيمية المحدثة بقيس التقدير الذهني في الأدبيات ودلالة الإبداعين في العلوم و الفنون للجمع بين إبداع العوالم بمنطق الضرورة وبمنطق الحرية . وأنوي أن أبين في هذه شروط الانتقال إلى الخلدونية المحدثة بقيس تمييزه بين بعدي موضوعه ببعدي الرمز اللذين لا يمكن تصورهما من دونهما رغم أن ابن خلدون حاول ذلك بغيابهما فغابت عن الأذهان طبيعة ثورته الأكسيولوجية غياب طبيعة ثورة ابن تيمية الإبستمولوجية .

وكانت العقدة للتيمية أن الانتقال من منطق الضرورة - التقدير الرياضي- إلى منطق الحرية- التقدير الفني -لا يحقق الوصل بين النظر والعقد من دون التمييز بين نوعين من التجربة في إبداع العوالم وفي تطبيقها على العالم الطبيعي (ابن تيمية) والعالم التاريخي) ابن خلدون .(

وهذا ما أريد الآن البحث فيه .

إذا كانت ثورة ابن تيمية متعلقة بالنظر والعقد في الطبيعيات سعيا لإصلاح العمل والشرع الإنسانيات فإن ثورة ابن خلدون متعلقة بالعمل والشرع في الإنسانيات سعيا لإصلاح النظر والعقد في الطبيعيات . وفيه نمس العقدة وهي عقدة الانتقال من المرموز موضوع علمه إلى الرمز ما به يصاغ هذا الموضوع صوغا يقبل التنظير العميق: ذلك أن الكلام في الموضوع لا يكون علميا إلا إذا صار الموضوع حاضرا بمنظومة مفهومية قابلة للترميز الممثل . وقد اعتبرت ابن تيمية متقدما على ابن خلدون لعلتين أولاهما ظهرت أولا عند الأول والثانية ظهرت ثانيا عند الثاني فكان الثاني مكملا للأول والمكمل دائما بعد المستكمل . ولذلك فالرجلان قاما بنفس الثورة كل منهما أنجز نصفها. وهي تتمثل في القطع مع الفلاسفة القديمة والوسيطة في المستويين الإبستمولوجي (نظرية المعرفة) وهو ما أنجزه ابن تيمية والأكسيولوجي) نظرية القيمة) وهو ما أنجزه ابن خلدون .

فابن تيمية كان واعيا بسر ثورته بفضل التمييز الصريح بين علم المقدرات الذهنية الكلي واليقيني رغم كونه لم يعلل ذلك وعلم الموجودات الخارجية الذي علله بالحاجة إلى التجربة التي هي دائما استقرائية ولا يوجد استقراء تام في ما لا نعلمه بإحاطة .

وابن خلدون كان واعيا بسر ثورته بفضل التمييز بين علم الطبائع التاريخية من حيث هي مقدرات ذهنية قابلة للتطبيق على التاريخيات التجريبية وما ظنه الفلاسفة قبله مثلا كونية أو علماء الأحكام السلطانية أحكاما دينية معيارية وهي كلها مستقرآت من جنس "الأدب الواقعي" الذي ظن حقائق كونية بالتعميم المتسرع.

وما أضفته إلى التقدير الذهني التيمي ليصبح للإنسانيات مقدرات ذهنية في نسبة الرياضيات إلى الطبيعيات لم أكن بحاجة إليه في التقدير الذهني الخلدوني لأنه فصل بين العمران البشري والاجتماع الإنساني . وواضح أن الأول بحاجة إلى ما يماثل التقدير الذهني التيمي . والثاني بحاجة إلى ما يشبه التقدير الذهني الذي أضفته إلى تقديره الذهني . فيكون لدينا نوعين من التقدير الذهني المؤسس للثورة الإبستمولوجية وثمرتها الأكسيولوجية والمؤسس للثورة الأكسيولوجية وثمرتها الابستمولوجية. كلاهما مضاعف:

1 الثورة التيمية: المقابلة بين التقدير الذهني الرياضي والوجود الخارجي الطبيعي والتاريخي أضفت إليهما التقدير الذهني الميثولوجي والفنون والأدب لتأسيس التيمية

2. الثورة الخلدونية: العمران والتبادل والاجتماع التواصل أضفت إليهما رمز الفعل أو العملة رمز الثروة وشرط التبادل وفعل الرمز أو الكلمة رمز التراث وشرط التواصل

ولن أعجب إذا وجد الكثير من القراء الأمر عسير الفهم بل واعتبره ضربا من تقويل الرجلين ما لم يدر بخلدهما أصلا . لكني لا أطلب من القارئ إلا أمرا واحدا ؛ فليصبر علي قليلا وليقرأ بتمعن وتأمل وتدبر المحاولتين معا

ما ينبغي من المرات حتى يستوعب الاستدلال وحججه وليحكم بعد ذلك ليس بمنظور طلب الحقيقة المطلقة لأني لم أدعها بل السعي إلى الممكن من إدراكها إنسانيا بمعنى الاجتهاد لا غير .

و الحقيقة فإن ما كان يسعى إليه كلا الرجلين كان الضمير في منطلقه إشكالا نتج عن ملاحظة غيابه وتعذر بيان الإشكال لغياب الصوغ الرمزي القابل لوضع نظرية يكون دورها فيه من جنس دور الرياضيات في علوم الطبيعة. فابن تيمية ينطلق من مرض مضمر يرده بتشخيص صريح إلى مرض معلن:

1. المرض المضمر: فساد حال الأمة في عملها وشرعها أي في حياتها السياسية تربية وحكما وفي علمي العمل والشرع أي الفقه والتصوف خاصة .

2 . المرض المعلن: فساد نظر الأمة وعقدها . ومعنى ذلك أنه حمل المتكلمين والفلاسفة مسؤولية الفساد النظري والعقدي المعلل لفساد العمل والشرع. لكن التشخيص الخلدوني يعكس العلاقة بين المرضين لذلك فهو مقابل لهذا التشخيص. فهو ينطلق من ضمير هو؛ فساد نظر الأمة وعقدها في التاريخيات والإنسانيات أي في حياتها الفكرية نظرا وعقدا) الكلام والفلاسفة) والتي موضوعها حياتها السياسية والخلقية تربية وحكما) الفقه والتصوف (. وحمل المسؤولية لدورهما في التربية والحكم .

ولهذه العلة تعاكس علاجاهما ؛ فالذي وضع نظرية العمل والشرع كان علاجه سعيا لوضع نظرية العمران) أو مهمة الإنسان من حيث هو مستعمر الأرض (ونظرية الاجتماع) أو مهمة الإنسان من حيث هو مستخلف في

الأرض) ووصل ذلك باستبدادية الدولة. لكن الثاني وضع نظرية النظر والعقد ووصل ذلك بوثنية المجتمع .

وبذلك يصبح مدار هذه المحاولة المكملة لمحاولتي السابقة حول التقدير الذهني للوصل بين الثورتين التيمية في الإبستمولوجيا والخلدونية في الأكسيولوجيا ونظرية الرمزين أي رمز الفعل أو العملة أداة التبادل وفعل الرمز أو الكلمة أداة التواصل وعلاقة ذلك بالسورتين اللتين تبدآن بـ"ويل": فيهما :

1 . فويل للمطففين تتعلق برمز الفعل - العملة أو أداة التبادل الكلية- أو بشروط التبادل

العادل ورمزه الميزان . 2. وويل لكل همزة لمزة تتعلق بفعل الرمز- الكلمة أو أداة التواصل الكلية- أو التواصل الأمين ورمزه الأمانة .

والأمانة والعدل هما شرطا الحكم (النساء (58 : والدولة هي الحكم في الوظيفتين اللتين هما بعدا السياسة. وسأقصر قولي على الدولة ووظائفها ودور الرمزين فيهما وأترك ابن تيمية جانبا . فالدولة دون المجتمع أهمية في ثمرة فكره الساعي لتخليص المعاني الدينية من التوثين في التربية وفي الحكم توثينا علته إعادة الوساطة في التربية والوصاية في الحكم وهما نتيجة تحريف القرآن) التشيع) والسنة) الجامية) .

ولهذه العلة فأكثر الناس كرها لابن تيمية هم الشيعة ثم الجامية. ذلك أن التشيع أعاد إلى الإسلام الوساطة الكنسية في التربية فجعل المراجع والتصوف وسطاء بين المؤمن وربه وأعاد الحكم بالحق الإلهي لأسرة مصطفاة تتواصل فيها النبوة لتكون وصية على الأمة تحكم باسم حق إلهي

في الحكم .

والجامية لم تستطع القول بهذا التحريف الصريح للقرآن فقالت بما يماثله من خلال تحريف الحديث الذي صار شبه دحض لرؤية القرآن للتربية والحكم . فجعلوا من يسمون

أنفسهم علماء وسطاء بين الله والمؤمن بحجة وراثة العلماء للأنبياء وجعلوا المستبدين ظل الله في الأرض بحجة ولاية الأمر. ما يعنيني في هذه المقدمة أمران:

1. بيان أن ما يحدث في تعريف ثورة الإسلام وقيم القرآن لم يكن أمرا مهملا بل إن الممارسة النقدية التي تعنيني في بحثي قد جعلته مادة فكرها . ولذلك فهي قد كانت بحق متحررة بقدر كبير مما كان مسيطرا على علوم الملة الغائية الخمسة من التحريف كما بينت سابقا .

2. وبيان أن محاولات المدرسة النقدية لم تكن موصولة ومترابطة في نسق يمكن من فهم ثمرتها الإيجابية لأن الغالب عليها كان ثمرتها السلبية أي البعد النقدي وخاصة في عمل ابن تيمية لأن عمل ابن خلدون أثمر محاولة أولية لصوغ ثورته في المقدمة صوغا صريحا جعل مهمتي الإنسان موضوعها: العمران والاجتماع.

وأكثر من ذلك فهو قد وحد بين الموضوعين أو مستويي الموضوع بأن جعلهما في صلة بنيوية بالدولة من حيث هي التعبير السياسي ببعديه تربية وحكما أصلا لكل ما يتعلق بالعمران لسد الحاجات المادية (مهمة الإنسان من حيث الأدوات) وبالاجتماع لسد الحاجات الروحية (مهمة الإنسان من حيث الغايات) .

ومع ذلك فثورته تجمدت بسبب قراءاته التي حصرته فيما تصورته مقياسا لأهميته أعني في السبق بالقياس إلى ما يسمونه تأسيس علم الاجتماع ثم في محاولات من يريد أن يرده لفكر عصره نقدا لمحاولات القائلين بالسبق وكل ذلك يجعل أهمية ابن خلدون إضافية إلى أمر ليس مهما في عمله وهو غني عنه .

ما يعنيني هو؛ كيف نكتشف لب الحياة في عمل ابن خلدون حتى يتجاوز نفسه فنؤسس لخلدونية محدثة كما حاولت في كلامي على ابن تيمية. والمنطاق ليس هو شيئا آخر غير عنوان المقدمة العجيب والغريب: "علم العمران البشري و(علم (الاجتماع الإنساني" ؛ اسم مضاعف أنطلق منه للوصل بالرمزين . وقد سبق فبينت أن الإنسان لا يحتاج إلا إلى رمزين ليصبح سيدا على شروط قيامه العضوي وعلى شروط قيمه الروحي لأنهما يحددان:

1 . شرط التبادل الذي يعالج سد الحاجات المادية ورمزه رمز الفعل أو العملة ممثلة للقيمة المادية عامة.

2. وشرط التواصل الذي يعالج سد الحاجات الروحية ورمزه فعل الرمز أو الكلمة ممثلة للقيمة المعنوية عامة .

والشرطان ورمزاهما هما موضوعا المقدمة أو مستويا موضوعها ويمكن أن نعتبر الموضوع الأول متصلا بعلاقة الإنسان بالطبيعة خاصة والموضوع الثاني متصلا بعلاقة الإنسان بالإنسان خاصة أو بالتاريخ؛

1 . العمران البشري

2. الاجتماع الإنساني.

وبين أن المقابلة مضاعفة في الحالتين ولها صلة واضحة بالآية الكريمة فصلت 53 التي تحيل إلى الآيات التي يرينا إياها الله في الآفاق وفي الأنفس لنتبين أن القرآن حق وهو ما يجعل الاكتشاف الخلدوني وثيق الصلة بثورته التي فهمت أن العلوم لا توجد في شرح آيات القرآن النصية واعتبرها رؤية تشير إلى آيات الله الوجودية خارج النص في الآفاق وفي الأنفس وتلك هي بداية الشروع في البحث العلمي الذي يحقق به الإنسان شروط أدائه لمهمتيه : استعمار الأرض والاستخلاف فيها ؛

1. المقابلة الأولى بين العمران والاجتماع وهما مستويا آيات الله في الآفاق . 2. المقابلة الثانية بين البشري والإنساني وهما مستويا آيات الله في الأنفس .

ولما كان ابن خلدون يصل العمران البشري بالتعاون لسد الحاجات المادية بفضل عمارة الأرض ويصل الاجتماع الإنساني بالتواصل لسد الحاجات الروحية بفضل الاستخلاف فيها تبين أن للأمر علاقة بنظرية الإنسان القرآنية. فنظرية القرآن في الإنسان تعتبره:

1 . مستعمرا في الأرض ومنها اشتق ابن خلدون مصطلح العمران .

2. ومستخلفا فيها ومنها اشتق ابن خلدون الاجتماع .

وبين أن العلاقة في الاشتقاق الأول واضحة لوحدة الجذر في الكلمتين . لكن لا وجود لجذر مشترك بين الاجتماع والاستخلاف . فكيف نفهم ذلك؟

لو لم يعرف ابن خلدون المستوى الثاني من موضوع المقدمة لاستحال أن نجد الوصل بين الاستخلاف والاجتماع لعدم وحدة الجذر بين الكلمتين بخلاف الاستعمار والعمران . فابن خلدون اعتبر العمران "التنازل - أي المشاركة في المنزل - من أجل التعاون على سد الحاجات" وهذا هو مفهوم العمران . ولما تكلم على الاجتماع جعله "التنازل من أجل الأنس بالعشير" . وإذن فلا بد من طلب العلاقة بين المفهومين: الاستخلاف والأنس بالعشير. فمن هم أهل الخلف والسلف؟

فالتنازل للتعاون يمكن أن يكون حتى بين من ليسوا من الخلف ولا من السلف لأن التعاون لسد الحاجات يهتم بأمرين هما انتاج شروط العيش والحماية. يجمع الناس ليتعاونوا على سد الحاجات والشرط تعمير الأرض وحماية بعضهم البعض .

لكن كل ذلك أداتي وليس غائيا . أما العشير والعشيرة فتعيش معا من أجل الاجتماع الذي هو الغاية وهي مؤلفة من سالف وخالف . وهو المعنى الأولي للاستخلاف . فالأنس بالعشير يعني متعة العشرة أو العيش في العشيرة بين الخلف والسلف فيكون بعضهم للبعض خلائف . وهو صلة الرحم وعلاقة النسب ومستوى التواصل العضوي والروحي .

ثم تأتي الدرجات الثلاث للاستخلاف بالمعنى القرآني ولها صلة بالسلطة الروحية والحضارية والسياسية. فروحيا الإنسان من حيث هو إنسان مستخلف . وحضاريا يوجد الاستخلاف متداول بنظرية الاستبدال بين الأمم الأجدر بتحقيق قيم الاستخلاف ثم أخيرا المعنى السياسي ومنه الخليفة رئيسا للدولة.

فيكون الاجتماع هنا هو المعنى الأول وهو صلة التنازل - المشاركة في المنزل - للأنس بالعشير أي الخلف والسلف ثم المعنى المحدد لمنزلة الإنسان الوجودية (الاستخلاف بمعنى إني جاعل

الأرض خليفة) ثم الاستخلاف بمعنى من هو أجدر بقيم المجعول خليفة ثم استخلاف من تختاره الأمة ممثلا لإرادتها .

وبذلك يتبين أن العمران للرعاية والاستخلاف للحماية. ذلك أنه لا أنس من دون أمن أو من دون تحرر من الخوف . المعنى الأول هو إذن ما يرمز إليه مدلول "أطعمهم من جوع". والمعنى الثاني هو ما يرمز إليه "آمنهم من خوف". وتلكما هما وظيفة الدولة التي هي في الإسلام مؤسسات الخلافة .

والخلافة هنا تستعمل بمعنى نظام الحكم السياسي الذي يكون فيه الخليفة منتخبا بحرية -البيعة الحرة - لينوب الأمة في إدارة أمرها فرض كفاية بمراقبة منها فرض عين . وذلك هو المدلول الأول للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك هو المعنى الدقيق للشورى .38

لكن التحريف الذي طرأ بعد العهد الراشدي بسبب الفتنة الكبرى والحروب الأهلية وكان شبه حالة طوارئ كانت من الضرورة التي تبيح المحظور وكان ينبغي أن ترفع لكنه تواصل 4 قرنا فأصبحت البيعة بمقتضاه غير حرة وصورية والشورى مجرد استشارة غير ملزمة هي نصائح فقهاء البلاط بلا السر مع التستر على جرائم المستبدين الذين صاروا يسمون أولياء الأمر في حين أن الآية تنسب الأمر للأمة وتكلفها بإدارته بالشورى لأنه أمرها ء

كيف سيظهر الرمزان بوصفهما شرطي الانتقال من الخلدونية إلى الخلدونية المحدثة؟

وكيف ندرك التلازم بين الرمزين وهذا الدور المشروط في بيان ثورة ابن خلدون؟

سأضرب مثالين يدركهما حتى من ليس له ثقافة فلسفية كافية للغوص في المعاني المجردة:

1. الأول من تاريخنا المجيد لما بلغ دور الأمة الكونية في ذروة فاعليته التاريخية: عبد الملك بن مروان عرب الإدارة (فعل الرمز) صك العملة) رمز الفعل (فصارت العربية لغة العلم العالمية والعملة الإسلامية عملة العالم الأقوى لمدة عشرة قرون .

2. والثاني من تاريخ أمريكا الحالية لما بلغت إلى ما يقرب من دورنا الكوني: الانجليزية والدولار هما لغة العلم العالمية وأداة التبادل الاقتصادي العالمي .

وسأشرح هذه المعاني في الفصول الموالية لبيان علاقتها بما أسميه الخلدونية المحدثة. ويوم يفهم المسلمون عامة والعرب خاصة أهمية ما كان مضمرا في ثورة ابن خلدون وقبلها ثورة ابن تيمية سيعلمون طبيعة ما كان ولا يزال حائلا دونهم ودون تجاوز المعوقات التي حالت دون النفاذ إلى معاني القرآن التي من دونها لا يمكن أن نفهم لم هو الرسالة الخاتمة ولم كان متقدما على عصره بقدر تأخرنا على عصرنا .

ولأعد الآن إلى إشكالية وظائف الذكر للتذكير بها لأن ثورة ابن خلدون تتعلق بتأسيس الفلسفة العملية ونظرية الدولة. وقد قسمت هذه الوظائف إلى جنسين الرعاية والحماية. ولأبدأ بجنس الرعاية: فروعها خمسة:

.1 التربية النظامية (في المدارس)

.2 التربية الاجتماعية (في تقسيم العمل (.

. واثنان للتموين:

-الفصل الثاني .4 الاقتصاد .5 أصلها جميعا أو البحث والإعلام العلميان.

فماذا نلاحظ؟

لنأخذ 1 و3 وسنجد أنهما يعتمدان أساسا على فعل الرمز أو الكلمة. ولنأخذ 2 و4 وسنجد أنهما يعتمدان خاصة على رمز الفعل أو العملة.

الخامس يعتمد عليهما معا ؛ البحث والإعلام العلميان أحول الوظائف الخمسة للكلمة وللعملة أو للثقافة والاقتصاد لأنه أساسهما وهما شرطه .

ولنشم إلى جنس الحماية ولها فروع خمسة كذلك: . اثنان للحماية الداخلية

.1 القضاء .2 الأمن.

«* واثنان للحماية الخارجية:

.5 أصلها جميعا أي الاستعلام والإعلام السياسيان .

فلننظر في 1 و3 أساسهما كلمة القانون الوطني والدولي .

و2 و4 أساسهما رمز القوة الاقتصادية.

والأصل - الاستعلام والإعلام السياسي -جامع بين الكلمة والعملة أو بين القوتين الثقافية والاقتصادية. وبذلك فالقوة الثقافية ورمزها فعل الرمز أو الكلمة والقوة الاقتصادية ورمزها رمز الفعل أو العملة هما أداتا كل دولة وعلامتا قوتها وسلطانها في الداخل وفي الخارج . ذلك شرط الخلدونية

المحدثة.

الفصل الثاني

طبعا ابن خلدون لم يدر بخلده أمر الرمزين رغم أنه أول من تكلم على ضرورة استقلال مؤسسة العملة عن السلطة التنفيذية) جعلها تحت سلطة الخليفة الذي هو السلطة الخلقية وإضفاء الشرعية بوصفه حامي الشريعة وليس السلطان الذي له السلطة التنفيذية) شرط بمعنى كفالة العمل المنتج للبضائع والخدمات. وابن تيمية لم يدر بخلده أمر التقدير الذهني الثاني الذي وضعته .

لكن الدولة جامعة بين هذين الجنسين من الوظائف بأنواعها العشرة أي الخمسة لكل جنس منهما . فما هو سلطانها الذي يوحد بينها؟

إنه السلطان على فعل الرمز) الكلمة) ورمز الفعل (العملة) . السياسة هي فن الكلمة وفن العملة أو السلطان الثقافي والتربية والسلطان الاقتصادي والحكم .

وبخلاف ما يتصور الكثير فإن السلطان الثقافي والتربية أقوى من السلطان الاقتصادي والحكم رغم أن الثاني أسرع فاعلية من الأول لأنه أعنف لأن بيده السلطان المادي ذو القدرة المباشرة. لكن الثاني رغم كونه الطف وسلطانه رمزي وذو قدرة غير مباشرة وفاعلية أبدا لكنه هو المحدد النهاية.

هذا من مفارقات العلاقة بين السلطانين المادي والرمزي.

فالأول سلطانه آني وقصير المدى .

والثاني سلطانه دائم وطويل المدى . والأول لا يؤثر إلا إذا تحول إلى ثقافة . فالسلطان المادي يحتاج إلى أمرين:

* إلى النظر والعقد ليصنع أدواته

* وإلى العمل والشرع الذي يحدد غاياته .

والرمزي هو الذي يحدد المادي في كل ما منه منتسب إلى أفعال الإنسان الواعية على الأقل لأن ما به يؤثر المادي في فعل الإنسان مما ليس مجرى طبيعي وعضوي فيه لأن كلامنا يتعلق بالأفعال القصدية التي تكون على علم ووعي . وهذا يقتضي أن يكون المؤثر ليس المادي من حيث هو مادي بل من هو دلالته في منظومة القيم أيا كانت سوية أو حتى محرفة.

وللتيسير سأشرح هذا التقدم الذي أنسبه إلى الرمزي على المادي في الحالتين المتعلقة بالرعاية والمتعلقة بالحماية. ففي الرعاية هل يمكن تصور اقتصاد قادر على إنتاج الثروة من دون بحث علمي مثلا؟ ربما عند العرب: فليس لهم من الاقتصاد إلا الخامات ورثوها عن آبائهم دون أن يكونوا أهلا لها بسبب الجهل بشروط الاستفادة منها .

لكن اقتصاد العالم كله هو ثمرة البحث العلمي الذي يمكن من معرفة قوانين الطبيعة وسنن التاريخ فيطبقها على الطبيعة لاستخراج ثرواتها وعلى التاريخ لتنظيم الحياة وتقسيم العمل وتوزيع ثمراته وكل ذلك ثمرة البحث العلمي وخاصة دور الذوق في تجديد الحاجات المادية والروحية وتلك هي الثقافة.

ولنأت الآن إلى الحماية. فهل يمكن تصور القضاء والأمن والدبلوماسية

والدفاع من دون استعلام وإعلام سياسيين؟

طبعا هذا غير ممكن إلا عند العرب فهو واجب وليس ممكنا فحسب. لأنهم لا قضاء ولا أمن ولا دبلوماسية ولا دفاع عندهم يعتمد على ما ينتجه فكرهم وينظمه استعلامهم على ما يجري في هذه الوظائف بل هي فوضى الاستبداد والفساد .

لا يمكن اليوم لعربي -بعد أن نكصوا عن ثقافة الإسلام إلى ثقافة الجاهلية-أن يفهم قول ابن خلدون "الظلم مؤذن بخراب العمران". ولا يمكن أن يفهم أن منع الظلم يقتضي أن تكون الدولة على علم بما يجري في القضاء وفي الأمن وفي الدبلوماسية و الدفاع وإعلام الجماعة بذلك حتى تحكم نفسها بنفسها على علم وحتى يكون أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر عملا على علم..

والاستعلام والإعلام السياسيين بهذا المعنى ثقافة. وهي غير المخابرات العربية. فهذه ليست استعلاما على أحوال الأمة لمنع الاستبداد والفساد بل هي أدوات الاستبداد والفساد وهي ليست أدوات للحوافز العرب بل هي لمن نصبهم على الأمة حتى يكونوا خدما له ومساعدين على نهب ثرواتها والعدوان عليها .

وما كنا قد أرجعنا الرمزي كله إلى رمزين كافيين هما الكلمة أو فعل الرمز والعملة أو رمز الفعل فإن المشكل كله هو جعل الكلمة التي من المفروض أن تكون أداة تواصل أداة سلطان على المتواصلين وجعل العملة التي من المفروض أن تكون أداة تبادل أداة سلطان

الاستبداد والفساد يستعملان الكلمة والعملة أداتين ليس للتواصل والتبادل

بل لاستعباد المتواصلين والمتبادلين . وهذان هما الجرمان الأكبران في الإسلام ولا يعلو عليهما في العظم إلا الشرك:

1. العملة تصبح ربا وهو ما يحاربه الله.

2. والكلمة تصبح عكس الفعل وهي ما يمقته الله أشد مقت .

وقد رمز القرآن لهذين التحريفين للرمزين بالعجل: فالعملة الربوية هي معدنه. والكلمة الخداعية هي خواره . العرب اليوم يحكمهم معدن العجل أو العملة الربوية وخوار العجل أو الكلمة الخداعية . فلا أداة التبادل عادلة ولا أداة التواصل صادقة. وهذان هما المرضان اللذان تلمح لهما ثورة ابن خلدون.

وجدنا ما نستخرجه من فكر ابن خلدون لوضع أسس الخلدونية المحدثة كما وجدنا ما نستخرجه من فكر ابن تيمية لوضع أسس التيمية المحدثة. في كلامي على المقدرات الذهنية وضعت هذه الأسس التيمية. وفي كلامي على الرمزين وضعت أسس الخلدونية المحدثة. والأولى مثلها مثل الثانية شرط الاستئناف .

لكن الدولة التي توحد بين هذين الرمزين لا تكتفي بهما بل هي تسيطر على الأداتين اللتين تعملان بهما : فالتربية تعمل بالكلمة والحكم يعمل بالعملة:

2. والثانية للسيطرة على الأبدان .

فالأولى أصل التموين شرط التكوين الروحي (الثقافة) والثانية شرط التكوين المادي(الاقتصادي) . وإذن فالدولة من حيث هي سلطان لها أربع أدوات:

• الثقافة للتموين الروحي في مهام التربية خاصة.

« والاقتصاد للتموين المادي في مهام الحكم خاصة .

• ورمز الأول الكلمة للتواصل •

«* ورمز الثاني العملة للتبادل .

وكل تزييف للرمزين تزييف للتموين اللذين يصبحان مغشوشين وأداتي استعباد بدلا من أن يكونا أداتي تحرير للإنسان كما هي حقيقتهما . وعندما أصل ذلك بالآية 38 من الشورى أكتشف هذين البعدين برمزين أعمق هما:

1. فالآية تبدأ بأولهما أو الاستجابة للرب أو تحرير الإنسان من تعريف التواصل وذلك بالكفر بطاغوتي الوساطة والوصاية للإيمان بالله والاستمساك بالعروة الوثقى فتكون البداية التحرر الروحي والغاية التحرر المادي وبينهما حكم الأمة لنفسها بنفسها . فالآية تبدأ بالاستجابة إلى الرب وهي أصل التحرر الروحي من الاستجابة لغيره

2. وتنتهي بثانيهما وهو الإنفاق من الرزق وهو أصل التحرر من سلطان الثروة ومن تحول رمزها من أداة تبادل إلى أداة سلطان على المتبادلين . والإنفاق من الرزق أبوابه محددة كما في البقرة 177 . ويتوسط بين البداية والغاية تحديد أمرين هما ؛

3. طبيعة الحكم بالقول إن الأمر هو أمر الجماعة وهو معنى استخلافها بحيث تصبح إرادتها من إرادة الله فتكون هي حاكمة نفسها بنفسها بمقتضى استجابتها لربها .

4. وأسلوب الحكم هو الشورى بين الجماعة التي حدد سورة العصر مقوماتها الخمسة أي الوعي بالخسر وشروط الخروج منه أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

5. والأصل هو المسلم الذي حرره الإسلام من الوسيط والوصي أي من الطاغوتين بمضمون "إنما أنت مذكر" و"لست عليهم بمسيطر" لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين وأصل كل أعمال الإنسان الذي قبل أن يأمر يأتمر وقبل أن ينهى ينتهي .

والوسيط بين المؤمن وربه هو الذي يفسد التربية لأنه ينقلها من "إنما أنت مذكر" التي نبه القرآن الرسول الخاتم إليها إلى "إنما أنت حامل" على المتعلم ما تراه وكأنك أنت البديل من إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده فيصبح كما يراه المتصوف كالميت يغسله وتلك هي نظرية التربية المنافية لما كلف به الرسول: التذكير لا غير

والوصي على الأمة بينها وبين أمرها يفسد الحكم لأنه ينقلها من "لست عليهم بمسيطر" التي نبه إليها الرسول الخاتم إلى أنت المتحكم بأمرها وكأنه أمره بدلا منها فيجعلها خاضعة لسلطانه وبدلا من أن يكون مجرد خادم لها يحولها إلى خادمة له فيكون حاكما إما بزعمه أن ذلك حق إلهي له في الوصاية أو بزعمه أنه هو صاحب الأمر بدلا مما تقوله الآية 38 من الشورى التي جعلوها استشارة نصحية من علماء البلاط للمستبد بأمر الأمة.

وعندئذ لن يبقى أحد من الأمة مستجيبا للرب بل يصبح الجميع مستجيبين للمستبد بأمرهم ولن يبقى أحد ينفق من الرزق في أبوابه) البقرة)بل تصبح الأمة مؤلفة من مستبدين بالمال متحالفين مع مستبدين بالسلطة

السياسية ومستبدين بالسلطة الروحية فتصبح الأمة أمة عبيد تحريفا مطلقا للقرآن .

أذكر أني قدمت كتابا لخاميني حول الفلسفة السياسية (قبل خروجي من تونس إلى ماليزيا) وفيه ادعى أن ابن خلدون قد ألف كتابا في تبرير الاستبداد السياسي بالمقارنة مع من يعتبرهم أكثر قربا من نظرية التشيع في الحكم فبينت أن الرجل معذور ربما بسبب الخلط بين دوره السياسي ودوره العلمي) درسه في الماجيستر لما كان أستاذا (.

لم يكتب ابن خلدون كتابه ليبرر الاستبداد بل ليحلل علة وأسباب وجوده وذلك من شروط التحرر منه. . فالطبيب الذي لا يشخص الداء لا يمكنه أن يكتشف الدواء فضلا عن

علاجه . وكل ما أحاول بيانه لم يكن مضمرا أو خفيا في المقدمة بل كان معلنا وصريحا وواضحا حتى وإن لم يصغ بنظرية متناسقة فلسفيا .

لو كان ابن خلدون قد "صنع" هذه المفهومات المتعلقة بوظائف الدولة التي درسناها في الفصول السابقة لتمكن من وضع تصور نسقي لا يقترحه في الكثير من فصول المقدمة من إصلاحات توصل إليها من خلال رؤية الآيات في الآفاق وفي الأنفس كما وعد عندما قال إنه يرفض المصدرين المعلومين في عصره للبحث في السياسة.

فقد وعد بأن ينظر في "العمران البشري والاجتماع الإنساني" بمقتضى طبائعهما وما يعرض لهما بهذا المقتضى رافضا منهج الفلاسفة في نظرية المدينة الفاضلة ونظرية الفقهاء في الأحكام السلطانية. وقد يظن أن عن المدن الفاضلة يقتصر على أفلاطون والفارابي ويستثني أرسطو كما توهم

المرحوم بدوي . والمعلوم أنه متسرع كعادته في أحكامه القطعية وغير المؤسسة على عميق نظر فلم ينتبه إلى أن رؤية ابن خلدون كانت النقيض التام للرؤية الأرسطية:

1. لا يقبل نموذج قوى النفس الثلاثة للدولة وهو مشترك لأفلاطون وأرسطو.

2. ولا يقبل نموذج الأسرة للدولة وهو خاص بأرسطو (وبه يبدأ كتاب السياسة) بل يعكس فيجعل الدولة هي نموذج النفس والأسرة .

فعنده أن النفس والأسرة لا يمكنهما تحقيق وظيفتي الرعاية والحماية من دون إطار يحيط بهما ويؤسسهما ومن ثم فالوظيفتان اللتان لا تتحققان إلا بما يشبه الدولة حتى قبل وجودها هما المحددتان للنفس وللأسرة. ومعنى ذلك أننا لا يمكن أن نفهم الظاهرة الإنسانية بالنفس لأنها لا ترد إلى العضوي ولا بالأسرة قبل ما يضيفه التاريخ.

فالقبيلة شبه دولة. فهي ليست مجرد علاقة رحم بل هي نظام حكم أيضا أو نظام سلطة هي سلطة الأسرة الكبرى . ولها كل وظائف الدولة أعني الرعاية والحماية حتى وإن كان التخصص الوظيفي ليس شديد التفرع كما يحدث في الدول وهو متوالي التعقيد حتى في

الدول: وخاصة ما تعلق بالتكوين والتموين في الرعاية وما تعلق بالحماية الداخلية والحماية الخارجية في الحماية.

وقد خصصت لمفهوم "نحلة العيش" التي هي المحدد الأول والأخير للنفس والأسرة ولدور الفرد والجماعة وهي تجمع بين الوظيفتين وظيفة

الرعاية والتبادل -ومنها تبادل النساء لتأسيس الأسر- والحماية ومنها الأحلاف بين الجماعات وضد بعضها لحماية مصادر الرزق + ولا يزال الأمر كذلك حتى في عصر العولمة.

وذلك يعني أن التاريخي متقدم على العضوي والكلي على الجزئي والجماعي على الفردي والأوسع على الأضيق في الجماعات بسبب الحاجة إلى التعاون على سد الحاجات المادية والروحية رعاية وحماية والانتقال مما يسميه ابن خلدون وضعية شبه حيوانية تعمها العصبيات تفضي للهرج إلى تنظيم الوظيفتين؛ الدولة.

حينها تنشأ الأسرة مؤسسة ذات منزلة قانونية والفرد ذاتا مسؤولة والملكية بوصفها اعتراف الجماعة بحق شروط قيام الأفراد والأسر والجماعات شرطا في التبادل عامة فيما في ذلك تبادل النساء وما يسد الحاجات مما تحصل عليه الجماعة بالتعاون صيدا أو غزوا أو رعيا للحيوانات أو بداية الزراعة.

وفي خلال ذلك تنشأ أداة التبادل وأداة التواصل ؛ وهذه قبل تلك لأنها هي التي ستجعل التبادل ينتقل من المقايضة إلى الوسيط الرمزي المغني عن المقايضة والمحرر من التبادل العيني ببديل هو التبادل النقدي أو غاية الحرية في التعاون لأن "المال" يصبح قائما بذاته وليس متعينا في البضاعة أو الخدمة.

وما توجد لغة التواصل حتى توجد "لغة" التبادل لأن الأولى شارطة للثانية: ذلك أنه لا بد من التواضع بين المتبادلين على "شيء" ما يعتبر "عملة" تتعين فيها قيم ما يسد الحاجات المادية كما تتعين معاني ما يسد الحاجات

الروحية في "الكلمة". وإذا تحقق ذلك تكون شروط الدولة قد تحققت بصورة أبدية.

1. يصبح بوسع الجماعة أن تتألف من أجيالها الحية وكذلك من أجيالها الميتة لأن خبرتها وثمرة جهدها تبقى في رمز الثروة) العملة) ورمز التراث) الكلمة)

2. يصبح بالوسع تقسيم العمل ولا يحتاج كل أحد القيام بكل ما يسد حاجاته بنفسه . ولما تقصر الذاكرة تكتشف الكتابة.

وهكذا تتكون سلطتان مادية هي السلطة السياسية وروحية هي السلطة الدينية من جنس الدولة الفرعونية والبابلية. وكانت السلطة الدينية جامعة بين النظر والعقد أصل كل العلوم والعلاقة بالطبيعة خاصة والعمل والشرع أصل كل الشرائع والعلاقة بالتاريخ خاصة. فتتعين كل الوظائف العشر التي ذكرتها .

واعتمادا على هذين السلطتين وضع ابن خلدون نظرية "الدستور" بوصفه عقدا بين الحاكم والمحكوم وذكر أشكالا ثلاثة وكان ينبغي أن تكون أربعة مع خامس يجمع بينها ومرحلة متقدمة عليها يسميها الحال الطبيعية التي تقدمت عليها جميعا والتي هي عنده فعلية وليست مجرد فرضية كما في فلسفات القرن 17 فابن خلدون يميز بين جنسين من

العقد في الحكم: 1. الأول مقصور على المصالح الدنيوية ويسميه الحكم العقلي . وله مستويان أحدهما لا يراعي إلا مصلحة الحاكم .

2. والثاني يجمع بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكوم . فيكون الأول

فارضا الطاعة على المحكوم بالعنف والثاني حاصلا عليها بما يتحقق للمحكوم من مصلحة.

وفي الثاني يوجد طرف ثالث ويجمع بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الأخروية. واعتبره ابن خلدون ذا مستوى واحد . وهو خطأ لأن الحكم الديني أيضا يمكن أن يكون لصالح الحاكم وحده باسم المصلحة الدينية دون أن يعطي للمحكوم شيئا ويمكن أن يعطيه حقوقه فعلا . فيكون هذا أيضا ذا مستويين؛ ديني صادق وديني كاذب مثلما أن العقلي صادق وكاذب .

وهذا النوع الثاني عند ابن خلدون هو الأفضل دون أن يعلل المفاضلة. والعلة بينة إذا كان من نوعه الثاني بمعنى إذا لم يكن الدين "أفيونا للشعب" بل حقيقة فعلية بمعنى أن الحاكم يطبق قيم الدين حقا وليس للإيهام بالخداع الديني . والعلة هي أن التعاقد يقتضي

فإذا لم يوجد الطرف الثالث الذي يتساوى لديه الطرفان المتعاقدان كان أحد الطرفين قاضيا ومتقاضيا أو كان هو الذي يفرض شروط العقد فلا يكون عقدا حرا بل مفروضا من قبل الأقوى أي الحاكم . العقد السليم هو الذي يكون فيه الحاكم والمحكوم سياسيا كلاهما مثل الثاني لدى حاكم الجميع الله.

وهذا هو العقد السليم كما تحدده الآية 38 من الشورى حيث يعرف الجميع بـ"الذين استجابوا لربهم" ويكون العقد بينهم بوصفهم هم أصحاب الأمر ويديرونه بالشورى في ما بينهم . وإذا أنابوا عنهم واحدا منهم كان أجيرا عندهم في تقاسم الأعمال مثل أي واحد منهم في عمله . ذلك أن

الشورى فرض عين .

وهي بهذه الصفة عين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنيابة فرض كفاية وهي خاضعة لمعيارين حددتها الآية 58 من النساء) الحكم شرطه الأمانة والعدل (فيكون النائب الأجير عند الجماعة خاضعا لمراقبتها الدائمة هي توليه لمدة معينة وتعزله إن لم يتحقق فيه الشرطان . والشورى ملزمة وليست استشارة بمعنى الاسترشاد برأي الخبراء .

فهي ليست متعلقة بمشورة الخبرة المعرفية بل بمشورة الإرادة العملية. وطبعا لا تغلو

1. فالرأي يتعلق بمصلحة ذاتية للمشارك في الشورى بوصف الأمر أمره وليس هو فيه أجير عند صاحبه كما استشارة الخبير) أمرهم (.

2. والقرار يتعلق بالتزام شخصي مبني على تقدير لتلك المصلحة الذاتية التي تجدد مناط الإرادة.

لذلك فالشورى ليست خاصة بالعلماء لأنها من نوعين يخلوان من فعل الأجير:

فهي بيعة كلية وتتعلق بالإنابة في الحكم لتعيين من يكلف برعاية الشأن العام بمعنى إدارته التي أصبحت فرض كفاية يكون فيها المنوب مثل أي موظف آخر في خدمة الجماعة لأن الحكم بهذا المعنى خدمة تخضع لشرطين هما علة انتخاب النائب: الأمانة والعدل (النساء .(58

وهي بيعة جزئية في كل قضية كبرى تقتضي الشورى في الجماعة أي في أمهات أمر الجماعة حيث يصبح القرار خاضعا لمعيار الديموقراطية المباشرة

بالاستفتاء . وأهم مشكلة ذكرتها الآية غاية بعد ما بدأت به لبيان من المقصود بالجماعة التي تدير أمرها بالشورى هي قضية المشكل الاقتصادي الاجتماعي في الرعاية وفي الحماية أي الإنفاق من الرزق) البقرة 177 حددته أبوابه بدقة تامة) .

صحيح أن ابن خلدون لم يستعمل كلمة "عقد" بالمفرد لكنه استعملها بالجمع فتكلم على العقود وهو ما يعني أنه لا يعني العقائد . وقد استعمل العقود كلامه على ما ذكرت وختم كلامه بالقول إن الحكم الموجود فعلا ليس أيا مما ذكر بمفرده بل هو خليط مخمس مؤلف منها جميعا : وضع طبيعي دون عقد مع وضعين فيهما عقد عقلي ووضع فيه عقد ديني .

لكني بينت أن الديني هو بدوره مضاعف مثل العقلي أو الدنيوي الخالص أو بلغتنا الحديثة العلماني . فالعلماني نوعان في عرضه والديني مثله ينبغي أن يكون مضاعف ديني حقيقي وديني مزيف والحقيقي من الديني يراعي فعلا شرع الله والحقيقي من العقل يراعي شرع العقل .

المشكل أن العرب لا يزالون في الطبيعي . فليس عندهم أي من النظامين العقليين ولا من النظامين الدينيين: فهم لا يراعون حتى مصلحتهم لتبعيتهم ولا يكتشف ضرورة مراعاة مصلحة المحكوم ليستمد منه شرعية ويستعمل الدين أفيونا ليبرر تبعيته فضلا عن أن يكون الدين عنده سلطة روحية فوق سلطته .

والأدهى ليس ذلك في عصر ابن خلدون فحسب بل جلهم ما يزالون إلى الآن كذلك. والدليل الذي يكفي لكل ذي عقل هو دور الرمزين: يكفي

أن نرى كيف يستعمل رمز الفعل

الإبتماء والبياج 21 أبو يعرب المرزوق

(المال عامة والعملة خاصة) وفعل الرمز الكلمة عامة والأعلام خاصة) حتى تعلم أن كل شيء يرشح استبداد وفسادا وتبعية ونذالة وعمالة.

فمال الجماعة صار ملكا لهم وإعلام الأمة صار أداة بيدهم . هو دمى بيد من نصبهم. ونحن مفروض علينا الاختبار بين العبودية المضاعفة لهم غوافير لسيدهم المستعمر وذراعيه (الملالي والحاخامات) أو آخر الدواء الكي الذي نرى نتائجه في سوريا واليمن وليبيا وقبل ذلك في الجزائر والعراق ومصر إلخ...

وختاما كان يمكن أن أكتفي بالقول إن ابن خلدون في مجال العمل والشرع مثل ابن تيمية في مجال النظر والعقد لم ينتظرا أحدا لتشخيص أدواء الأمة. لكن الإشكال الذي حال دون تأثير ثورتهما هو قضيتي وليس الطابع الثوري بحد ذاته لفكره أو لفكر ابن تيمية. وعلاجي لهذا المشكل رده إلى أن ما كان مسيطرا من علوم زائفة في الفكر الديني وفي التفكير الفلسفي كان يحول دونهما ورؤية ما حاولا صوغه .

وقد يكون في استعمالهما الاصطلاح المسيطر ما يعالل عسر رؤية ما يشيران إليه دون الذهاب به إلى ثمراته وخاصة إلى إعطائه النسقية التي تنقله من منطق الحدوس النظرية إلى منطق الأنساق النظرية. والأغرب من ذلك أن فكر الرجلين ما مشوها عند كاريكاتوري التأصيل والتحديث . وعلة ذلك هي نكوص الفكر الحديث نفسه بعد الهيجلية والماركسية إلى القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة.

فالفلسفة كلها صارت عام كلام بسبب النكوص الهيجلي الذي حقق السيطرة المطلقة على البعد الأول من السياسة أعني الثقافة القائلة بالمنطق الجدلي وبسبب النكوص الماركسي الذي نقله إلى البعد الثاني منها أي الحكم القائل بالمنطق الجدلي فأصبح الفكر عامة من جنس الشرح الدينية لأن الفلسفة لحقت بالدين في معناه القروسطي .

والعلة أن الفلسفة فقدت علاقتها بالعلوم ولم تدرك ما يترتب على ذلك رغم أن الفلسفة القديمة على الأقل عند أفلاطون وأرسطو كانت مدركة لكونها ما بعد العلم والعمل وليس العلم والعمل . لكن النكوص إلى القرون الوسطى جعلها تختلط بين موضوعها وموضوعه .

الإبتماء والبياج 22 أبو يعرب المرزوق

فالفكر الفلسفي والفكر الديني بعد النكوص إلى القرون الوسطى بسبب هيجل وماركس أصبحا يتصوران أن ما كان مجرد أمثلة في الأرسطية والأفلاطونية هو موضوع الفكر الفلسفي وليس العلم والعمل اللذين يستمد منهما هذه الأمثلة لتوضيح المابعد وليس لدرس الموضوع. الفلسفة والدين لا يتكلمان في الأشياء مباشرة بل هما دائما قول ما بعدي موضوعها ليس موضوع العلم والعمل بل العلم والعمل من حيث هما ما بعدان لهما .

ولذلك اعتبرت علماء الملة قد حرفوا القرآن لأنهم قلبوا أمر فصلت 53 نهيا وظنوا القرآن مدونة علوم وأعمال وليس ما بعدا رؤيويا يحدد شروط الفاعلية العلمية والعملية. وما يزال القائلون بالإعجاز العلمي على هذا النهج . وقلبوا نهي آل عمران 7 أمرا وظنوا كلامهم في المتشابه والغيب ممكنا توهما أن رسوخهم في العلم يعني القدرة على الإحاطة بالغيب وعمموا

خطأهم في نظرية المعرفة لأن العلم المحيط المزعوم جعلهم يعتبرون الغيب من جنس الغائب ويمكن قيسه على الشاهد فأصبح عالم الشهادة العالم الوحيد وهو ما سماه ابن خلدون وهم رد الوجود إلى الإدراك.

ونفس الأمر حصل في فكر الحداثة التي تلت هيجل وماركس : توهم الرجلان أن فلسفتهما علم أحدهما تصور فلسفته علما محيطيا بالعالم الروحي الذي يرد إليه العالم المادي والثاني عكس فتصور فلسفته علما محيطا بالعالم المادي الذي يرد إليه العالم الروحي. فأعادا البشرية إلى نفس الرؤية التي ترد الوجود إلى الإدراك بدعوى الإحاطة أو بدعوى أنه لا شيء يتجاوز فكر الإنسان وأن العالم الحقيقي الوحيد هو عالم مدارك الإنسان .

وحتى أيسر فهم المشكل فلأضع المصطلحات التالية:

1. أسمي ذاتيا من النظر والعمل ما كان إضافيا لذات إنسانية تنفردها دون اعتبار للاشتراك مع الذوات الأخرى قليلة كانت أو كثيرة . وهذا "حقيقة" ذاتية مطلقة بمعنى أنه لا أحد يشارك تلك الذات فيها . وهذا يخرج عن دائرة العلم والعمل إذ قد يعتبر أحيانا من أوهام صاحبه .

2. أسمي ذاتيا مشتركا ما يتجاوز الحالة السابقة إلى حالة الاشتراك بين عدة ذوات نظر أو عمل يجمعون عليهما . وكلما كبر عددهم ازداد تصديق النظر والعمل عند غير القائلين بهما . وغالبا ما تكون المعرفة التي تستند إلى الخبر من هذا النوع كما في ما يسمى بعلم الحديث والتاريخ عامة رغم أن هذا يزيد عليه الاستناد إلى الوثائق لكن ذلك لا يميزه لأن الوثائق هي شهادات خبرية من معاصرين للحدث .

3. يبدأ العلم والعمل في تمثيل ما نسميه علما وعملا موضوعيا عندما يصبح الثاني حاصلا على اجماع المختصين في مجال من مجالاتهما بصورة تخضع لمعايير منهجية يجمع المختصون في البحث فيهما على أنها تمثل دليلا على "موضوعية العلم والعمل ويعتبرون أهمها معيار الاحتكام إلى الموضوع الذي هو مجال البحث وهو ما يسمى التجربة بأدوات وإجراءات صنعوها بالاستناد إلى علوم وظيفتها الأساسية تقوية الاطلاع على "الموضوع' والتأكد من شهادته عند الاحتكام إليه .

4. لكن ذلك يمكن أن نقول إنه ذو موضوعية إضافية إلى إجماع بشري . وهبنا سلمنا أن ما أجمع عليه أهل الاختصاص في عصر من العصور أو حتى في كل العصور) وهو مستحيل الإثبات) ممثلا للإنسانية كلها فهو يبقى مع ذلك إضافيا إلى الإنسان . وهي إذن موضوعية إضافية إلى ما بين الذوات من اشتراك في الإدراك . وهذه هي الفرضية التي بنى عليها أرسطو معركته مع السوفسطائية متوهما أن ما يحتج به هؤلاء كان مقصورا على المستوى الأول أو حتى الثاني ومعتبرا أن المستوى الثالث يحقق الموضوعية التي تزيل اعتراضاتهم على نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة. لكن اعتراضاتهم فيها من الوجاهة ما لم ينتبه إليه ارسطو ولا أفلاطون حتى وإن كنت لا أعتقد أن السوفسطائين أنفسهم كانوا يشيرون إلى عدم الإحاطة والتسليم مثل ابن خلدون وابن تيمية بأن الوجود أوسع من الإدراك.

5. وكان يمكن أن نتصور الموضوعية ذات مستويين إضافي إلى الإجماع الإنساني أو المشترك بين الذوات وهي قابلة للتحقيق رغم كونها تاريخية باعتبار أن أجيال الإنسانية متفاضلة وتقدم وسائل الإدراك يمكن أن يكون

لا متناهيا . لكن السؤال هو:؛ هل توجد

الإستجاء والبياج 24 أبو يعرب المرزوق

موضوعية إضافية إلى ما بين كل الموضوعات أو الموجودات مما يقبل الإدراك الذي قد لا يكون مقصورا على الإدراك الإنساني؟

الجواب بنعم يعني تعدد العوالم التي لا يحيط بها إلى مبدعها إن كنا مؤمنين .

وهنا يأتي فرض الغزالي لطور ما وراء العقل تسليما بأن العقل يعبر عن الواحد الإنساني الذي بالإضافة إليه يسمى العلم علما والعمل عملا . واستدراك الغزالي هذا على "موضوعية" العلم والعمل الإنسانيين نكص عنه لاحقا بوهم الكشف الصوفية وبفلسفة ابن سينا لكن ابن تيمية وابن خلدون حافظا عليه وتجاوزاه . وبلغ الأمر ذروته عند كنط عندما وضع المفهوم الحد المطلق وهو مفهوم الشيء في ذاته . وهو ما نكص عنه هيجل بالعودة إلى القول بالمطابقة.

الإستماء والبياج 25 أبو يعرب المرزوق

لو كان ابن خلدون قد "صنع" هذه المفهومات المتعلقة بوظائف الدولة التي درسناها في الفصول السابقة لتمكن من وضع تصور نسقي لا يقترحه بل الكثير من فصول المقدمة من إصلاحات توصل إليها من خلال رؤية الآيات في الآفاق وفي الأنفس كما وعد عندما قال إنه يرفض المصدرين المعلومين في عصره للبحث في السياسة.

فقد وعد بأن ينظر في "العمران البشري والاجتماع الإنساني" بمقتضى

طبائعهما وما يعرض لهما بهذا المقتضى رافضا منهج الفلاسفة في نظرية المدينة الفاضلة ونظرية الفقهاء في الأحكام السلطانية. وقد يظن أن عن المدن الفاضلة يقتصر على أفلاطون والفارابي ويستثني أرسطو كما توهم المرحوم بدوي . والمعلوم أنه متسرع كعادته في أحكامه القطعية وغير المؤسسة على عميق نظر فلم ينتبه إلى أن رؤية ابن خلدون كانت النقيض التام للرؤية الأرسطية:

1. إلا يقبل نموذج قوى النفس الثلاثة للدولة وهو مشترك لأفلاطون وأرسطو.

2. ولا يقبل نموذج الأسرة للدولة وهو خاص بأرسطو (وبه يبدأ كتاب السياسة) بل يعكس فيجعل الدولة هي نموذج النفس والأسرة .

فعنده أن النفس والأسرة لا يمكنهما تحقيق وظيفتي الرعاية والحماية من دون إطار يحيط بهما ويؤسسهما ومن ثم فالوظيفتان اللتان لا تتحققان إلا بما يشبه الدولة حتى قبل وجودها هما المحددتان للنفس وللأسرة. ومعنى ذلك أننا لا يمكن أن نفهم الظاهرة الإنسانية بالنفس لأنها لا ترد إلى العضوي ولا بالأسرة قبل ما يضيفه التاريخ.

فالقبيلة شبه دولة . فهي ليست مجرد علاقة رحم بل هي نظام حكم أيضا أو نظام سلطة هي سلطة الأسرة الكبرى . ولها كل وظائف الدولة أعني الرعاية والحماية حتى وإن كان التخصص الوظيفي ليس شديد التشعب كما يحدث في الدول وهو متوالي التعقيد حتى في

الإسشهاء والبياج 26 أبو يعرب المرزوق

الدول: وخاصة ما تعلق بالتكوين والتموين في الرعاية وما تعلق بالحماية الداخلية والحماية الخارجية في الحماية.

وقد خصصت لمفهوم "نحلة العيش" التي هي المحدد الأول والاخير للنفس والأسرة ولدور الفرد والجماعة وهي تجمع بين الوظيفتين وظيفة الرعاية والتبادل -ومنها تبادل النساء لتأسيس الأسر- والحماية ومنها الأحلاف بين الجماعات وضد بعضها لحماية مصادر الرزق ٠ ولا يزال الامر كذلك حتى في عصر العولمة.

وذلك يعني أن التاريخي متقدم على العضوي والكلي على الجزئي والجماعي على الفردي والأوسع على الأضيق في الجماعات بسبب الحاجة إلى التعاون على سد الحاجات المادية والروحية رعاية وحماية والانتقال مما يسميه ابن خلدون وضعية شبه حيوانية تعمها العصبيات تفضي للهرج إلى تنظيم الوظيفتين؛ الدولة.

حينها تنشأ الأسرة مؤسسة ذات منزلة قانونية والفرد ذاتا مسؤولة والملكية بوصفها اعتراف الجماعة بحق شروط قيام الأفراد والأسر والجماعات شرطا في التبادل عامة بما في ذلك تبادل النساء وما يسد الحاجات مما تحصل عليه الجماعة بالتعاون صيدا أو غزوا أو رعيا للحيوانات أو بداية الزراعة.

وفي خلال ذلك تنشأ أداة التبادل وأداة التواصل ؛ وهذه قبل تلك لأنها هي التي ستجعل التبادل ينتقل من المقايضة إلى الوسيط الرمزي المغني عن المقايضة والمحرر من التبادل العيني ببديل هو التبادل النقدي أو غاية الحرية في التعاون لأن "المال" يصبح قائما بذاته وليس متعينا في البضاعة أو

الخدمة.

وما توجد لغة التواصل حتى توجد "لغة" التبادل لأن الأولى شارطة للثانية: ذلك أنه لا بد من التواضع بين المتبادلين على "'شيء" ما يعتبر "عملة" تتعين فيها قيم ما يسد الحاجات المادية كما تتعين معاني ما يسد الحاجات الروحية في "الكلمة". وإذا تحقق ذلك تكون شروط الدولة قد تحققت بصورة أبدية.

ذلك أنه يحصل أمران عجيبان:

الإنتماء والبياج 27 أبو يعرب المرزوق

1. يصبح بوسع الجماعة أن تتألف من أجيالها الحية وكذلك من أجيالها الميتة لأن خبرتها وثمرة جهدها تبقى في رمز الثروة) العملة) ورمز التراث) الكلمة)

2. يصبح بالوسع تقسيم العمل ولا يحتاج كل أحد القيام بكل ما يسد حاجاته بنفسه . ولما تقصر الذاكرة تكتشف الكتابة.

وهكذا تتكون سلطتان مادية هي السلطة السياسية وروحية هي السلطة الدينية من جنس الدولة الفرعونية والبابلية. وكانت السلطة الدينية جامعة بين النظر والعقد أصل كل العلوم والعلاقة بالطبيعة خاصة والعمل والشرع أصل كل الشرائع والعلاقة بالتاريخ خاصة. فتتعين كل الوظائف العشر التي ذكرتها .

واعتمادا على هاتين السلطتين وضع ابن خلدون نظرية "الدستور" بوصفه عقدا بين الحاكم والمحكوم وذكر أشكالا ثلاثة وكان ينبغي أن تكون

أربعة مع خامس يجمع بينها ومرحلة متقدمة عليها يسميها الحال الطبيعية التي تقدمت عليها جميعا والتي هي عنده فعلية وليست مجرد فرضية كما في فلسفات القرن 17 . فابن خلدون يميز بين جنسين من

العقد في الحكم: .1 الأول مقصور على المصالح الدنيوية ويسميه الحكم العقلي . وله مستويان أحدهما لا يراعي إلا مصلحة الحاكم .

.2 والثاني يجمع بين مصلحة الحاكم ومصلحة المحكوم . فيكون الاول فارضا الطاعة على المحكوم بالعنف والثاني حاصلا عليها بما يتحقق للمحكوم من مصلحة.

وفي الثاني يوجد طرف ثالث ويجمع بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الأخروية. واعتبره ابن خلدون ذا مستوى واحد . وهو خطأ لأن الحكم الديني أيضا يمكن أن يكون لصالح الحاكم وحده باسم المصلحة الدينية دون أن يعطي للمحكوم شيئا ويمكن أن يعطيه حقوقه فعلا . فيكون هذا أيضا ذا مستويين:؛ ديني صادق وديني كاذب مثلما أن العقلي صادق وكاذب .

وهذا النوع الثاني عند ابن خلدون هو الأفضل دون أن يعلل المفاضلة. والعلة بينة إذا كان من نوعه الثاني بمعنى إذا لم يكن الدين "أفيونا للشعب" بل حقيقة فعلية بمعنى أن الحاكم يطبق قيم الدين حقا وليس للإيهام بالخداع الديني . والعلة هي أن التعاقد يقتضي

فإذا لم يوجد الطرف الثالث الذي يتساوى لديه الطرفان المتعاقدان كان أحد الطرفين قاضيا ومتقاضيا أو كان هو الذي يفرض شروط العقد فلا يكون عقدا حرا بل مفروضا من قبل الاقوى أي الحاكم . العقد السليم هو

الذي يكون فيه الحاكم والمحكوم سياسيا كلاهما مثل الثاني لدى حاكم الجميع الله.

وهذا هو العقد السليم كما تحدده الآية 38 من الشورى حيث يعرف الجميع بـ"الذين استجابوا لربهم" ويكون العقد بينهم بوصفهم هم أصحاب الامر ويديرونه بالشورى في ما بينهم . وإذا أنابوا عنهم واحدا منهم كان أجيرا عندهم في تقاسم الأعمال مثل أي واحد منهم في عمله . ذلك أن الشورى فرض عين .

وهي بهذه الصفة عين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنيابة فرض كفاية وهي خاضعة لمعيارين حددتها الآية 58 من النساء) الحكم شرطه الأمانة والعدل (فيكون النائب الاجير عند الجماعة خاضعا لمراقبتها الدائمة هي توليه لمدة معينة وتعزله إن لم يتحقق فيه الشرطان . والشورى ملزمة وليست استشارة بمعنى الاسترشاد برأي الخبراء .

فهي ليست متعلقة بمشورة الخبرة المعرفية بل بمشورة الإرادة العملية. وطبعا لا تغلو

1. فالرأي يتعلق بمصلحة ذاتية للمشارك في الشورى بوصف الامر أمره وليس هو فيه أجير عند صاحبه كما استشارة الخبير) أمرهم (.

2. والقرار يتعلق بالتزام شخصي مبني على تقدير لتلك المصلحة الذاتية التي تجدد مناط الإرادة.

لذلك فالشورى ليست خاصة بالعلماء لأنها من نوعين يخلوان من فعل الأجير:

الأسشماء والبياج 29 أبو يعرب المرزوق

فهي بيعة كلية وتتعلق بالإنابة في الحكم تعيين من يكلف برعاية الشأن العام بمعنى إدارته التي أصبحت فرض كفاية يكون فيها المنوب مثل أي موظف آخر في خدمة الجماعة لأن الحكم بهذا المعنى خدمة تخضع لشرطين هما علة انتخاب النائب: الأمانة والعدل (النساء .(58

وهي بيعة جزئية في كل قضية كبرى تقتضي الشورى في الجماعة أي في أمهات أمر الجماعة حيث يصبح القرار خاضعا لمعيار الديموقراطية المباشرة بالاستفتاء . وأهم مشكلة ذكرتها الآية غاية بعد ما بدأت به لبيان من المقصود بالجماعة التي تدير أمرها بالشورى هي قضية المشكل الاقتصادي الاجتماعي في الرعاية وفي الحماية أي الإنفاق من الرزق) البقرة 177

ااي ا ال

حددته أبوابه بدقة تامة) .

صحيح أن ابن خلدون لم يستعمل كلمة "عقد' بالمفرد لكنه استعملها في الجمع فتكلم على العقود وهو ما يعني أنه لا يعني العقائد . وقد استعمل العقود كلامه على ما ذكرت وختم كلامه بالقول إن الحكم الموجود فعلا ليس أيا مما ذكر بمفرده بل هو خليط مخمس مؤلف منها جميعا : وضع طبيعي دون عقد مع وضعين فيهما عقد عقلي ووضع فيه عقد ديني .

لكني بينت أن الديني هو بدوره مضاعف مثل العقلي أو الدنيوي الخالص أو بلغتنا الحديثة العلماني . فالعلماني نوعان في عرضه والديني مثله ينبغي أن

يكون مضاعف ديني حقيقي وديني مزيف والحقيقي من الديني يراعي فعلا شرع الله والحقيقي من العقل يراعي شرع العقل .

المشكل ان العرب لا يزالون في الطبيعي . فليس عندهم أي من النظامين العقليين ولا من النظامين الدينيين: فهم لا يراعون حتى مصلحتهم لتبعيتهم ولا يكتشف ضرورة مراعاة مصلحة المحكوم ليستمد منه شرعية ويستعمل الدين أفيونا ليبرر تبعيته فضلا عن أن يكون الدين عنده سلطة روحية فوق سلطته .

والأدهى ليس ذلك في عصر ابن خلدون فحسب بل جلهم ما يزالون إلى الآن كذلك. والدليل الذي يكفي لكل ذي عقل هو دور الرمزين: يكفي أن نرى كيف يستعمل رمز الفعل

الأرتما مواياج 30 0 يعرب المرزوقي

(المال عامة والعملة خاصة) وفعل الرمز الكلمة عامة والأعلام خاصة) حتى تعلم أن كل شيء يرشح استبداد وفسادا وتبعية ونذالة وعمالة.

فمال الجماعة صار ملكا لهم وإعلام الأمة صار أداة بيدهم . هو دمى بيد من نصبهم. ونحن مفروض علينا الاختبار بين العبودية المضاعفة لهم غوافير لسيدهم المستعمر وذراعيه (الملالي والحاخامات) أو آخر الدواء الكي الذي نرى نتائجه في سوريا واليمن وليبيا وقبل ذلك في الجزائر والعراق ومصر إلخ...

وختاما كان يمكن أن أكتفي بالقول إن ابن خلدون في مجال العمل والشرع مثل ابن تيمية في مجال النظر والعقد لم ينتظرا أحدا لتشخيص

أدواء الأمة. لكن الإشكال الذي حال دون تأثير ثورتهما هو قضيتي وليس الطابع الثوري بحد ذاته لفكره أو لفكر ابن تيمية. وعلاجي لهذا المشكل رده إلى أن ما كان مسيطرا من علوم زائفة في الفكر الديني وفي التفكير الفلسفي كان يحول دونهما ورؤية ما حاولا صوغه .

وقد يكون في استعمالهما الاصطلاح المسيطر ما يعالل عسر رؤية ما يشيران إليه دون الذهاب به إلى ثمراته وخاصة إلى إعطائه النسقية التي تنقله من منطق الحدوس النظرية إلى منطق الأنساق النظرية. والأغرب من ذلك أن فكر الرجلين ما مشوها عند كاريكاتوري التأصيل والتحديث . وعلة ذلك هي نكوص الفكر الحديث نفسه بعد الهيجلية والماركسية إلى القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة.

الفلسفة كلها صارت عام كلام بسبب النكوص الهيجلي الذي حقق السيطرة المطلقة على البعد الأول من السياسة أعني الثقافة القائلة بالمنطق الجدلي وبسبب النكوص الماركسي الذي نقله إلى البعد الثاني منها أي الحكم القائل بالمنطق الجدلي فأصبح الفكر عامة من جنس الشرح الدينية لأن الفلسفة لحقت بالدين في معناه القروسطي .

والعلة أن الفلسفة فقدت علاقتها بالعلوم ولم تدرك ما يترتب على ذلك رغم أن الفلسفة القديمة على الأقل عند أفلاطون وأرسطو كانت مدركة لكونها ما بعد العلم والعمل وليس العلم والعمل . لكن النكوص إلى القرون الوسطى جعلها تختلط بين موضوعها وموضوعه .

الإسشماء والبياج 31 أبو يعرب المرزوق

فالفكر الفلسفي والفكر الديني بعد النكوص إلى القرون الوسطى بسبب

هيجل وماركس أصبحا يتصوران أن ما كان مجرد أمثلة في الأرسطية والأفلاطونية هو موضوع الفكر الفلسفي وليس العلم والعمل اللذين يستمد منهما هذه الأمثلة لتوضيح المابعد وليس لدرس الموضوع. الفلسفة والدين لا يتكلمان في الأشياء مباشرة بل هما دائما قول ما بعدي موضوعها ليس موضوع العلم والعمل بل العلم والعمل من حيث هما ما بعدان لهما .

ولذلك اعتبرت علماء الملة قد حرفوا القرآن لأنهم قلبوا أمر فصلت 53 نهيا وظنوا القرآن مدونة علوم وأعمال وليس ما بعدا رؤيويا يحدد شروط الفاعلية العلمية والعملية. وما يزال القائلون بالإعجاز العلمي على هذا النهج . وقلبوا نهي آل عمران 7 أمرا وظنوا كلامهم في المتشابه والغيب ممكنا توهما أن رسوخهم في العلم يعني القدرة على الإحاطة بالغيب وعمموا خطأهم في نظرية المعرفة لأن العلم المحيط المزعوم جعلهم يعتبرون الغيب من جنس الغائب ويمكن قيسه على الشاهد فأصبح عالم الشهادة العالم الوحيد وهو ما سماه ابن خلدون وهم رد الوجود إلى الإدراك.

ونفس الأمر حصل في فكر الحداثة التي تلت هيجل وماركس : توهم الرجلان أن فلسفتهما علم أحدهما تصور فلسفته علما محيطيا بالعالم الروحي الذي يرد إليه العالم المادي والثاني عكس فتصور فلسفته علما محيطا بالعالم المادي الذي يرد إليه العالم الروحي. فأعادا البشرية إلى نفس الرؤية التي ترد الوجود إلى الإدراك بدعوى الإحاطة أو بدعوى أنه لا شيء يتجاوز فكر الإنسان وأن العالم الحقيقي الوحيد هو عالم مدارك الإنسان .

وحتى أيسر فهم المشكل فلأضع المصطلحات التالية:

1. أسمي ذاتيا من النظر والعمل ما كان إضافيا لذات إنسانية تنفردها دون

اعتبار للاشتراك مع الذوات الأخرى قليلة كانت أو كثيرة . وهذا "حقيقة" ذاتية مطلقة بمعنى أنه لا أحد يشارك تلك الذات فيها . وهذا يخرج عن دائرة العلم والعمل إذ قد يعتبر أحيانا من أوهام صاحبه .

الإستماء والبياج 32 أبو يعرب المرزوق

2. أسمي ذاتيا مشتركا ما يتجاوز الحالة السابقة إلى حالة الاشتراك بين عدة ذوات نظر أو عمل يجمعون عليهما . وكلما كبر عددهم ازداد تصديق النظر والعمل عند غير القائلين بهما . وغالبا ما تكون المعرفة التي تستند إلى الخبر من هذا النوع كما في ما يسمى بعلم الحديث والتاريخ عامة رغم أن هذا يزيد عليه الاستناد إلى الوثائق لكن ذلك لا يميزه لأن الوثائق هي شهادات خبرية من معاصرين للحدث .

3. يبدأ العلم والعمل في تمثيل ما نسميه علما وعملا موضوعيا عندما يصبح الثاني حاصلا على اجماع المختصين في مجال من مجالاتهما بصورة تخضع لمعايير منهجية يجمع المختصون في البحث فيهما على أنها تمثل دليلا على "موضوعية العلم والعمل ويعتبرون أهمها معيار الاحتكام إلى الموضوع الذي هو مجال البحث وهو ما يسمى التجربة بأدوات وإجراءات صنعوها بالاستناد إلى علوم وظيفتها الأساسية تقوية الاطلاع على "الموضوع' والتأكد من شهادته عند الاحتكام إليه .

4. لكن ذلك يمكن أن نقول إنه ذو موضوعية إضافية إلى إجماع بشري . وهبنا سلمنا أن ما أجمع عليه أهل الاختصاص في عصر من العصور أو حتى في كل العصور) وهو مستحيل الإثبات) ممثلا للإنسانية كلها فهو يبقى مع ذلك إضافيا إلى الإنسان . وهي إذن موضوعية إضافية إلى ما بين

الذوات من اشتراك في الإدراك . وهذه هي الفرضية التي بنى عليها أرسطو معركته مع السوفسطائية متوهما أن ما يحتج به هؤلاء كان مقصورا على المستوى الأول أو حتى الثاني ومعتبرا أن المستوى الثالث يحقق الموضوعية التي تزيل اعتراضاتهم على نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة. لكن اعتراضاتهم فيها من الوجاهة ما لم ينتبه إليه ارسطو ولا أفلاطون حتى وإن كنت لا أعتقد أن السوفسطائين أنفسهم كانوا يشيرون إلى عدم الإحاطة والتسليم مثل ابن خلدون وابن تيمية بأن الوجود أوسع من الإدراك.

.5 وكان يمكن أن نتصور الموضوعية ذات مستويين إضافي إلى الإجماع الإنساني أو المشترك بين الذوات وهي قابلة للتحقيق رغم كونها تاريخية باعتبار أن أجيال الإنسانية متفاضلة وتقدم وسائل الإدراك يمكن أن يكون لا متناهيا . لكن السؤال هو؛ هل توجد

الإستجاء والبياج 33 أبو يعرب المرزوق

موضوعية إضافية إلى ما بين كل الموضوعات أو الموجودات مما يقبل الإدراك الذي قد لا يكون مقصورا على الإدراك الإنساني؟

الجواب بنعم يعني تعدد العوالم التي لا يحيط بها إلى مبدعها إن كنا مؤمنين .

وهنا يأتي فرض الغزالي لطور ما وراء العقل تسليما بأن العقل يعبر عن الواحد الإنساني الذي بالإضافة إليه يسمى العلم علما والعمل عملا . واستدراك الغزالي هذا على "موضوعية" العلم والعمل الإنسانيين نكص عنه لاحقا بوهم الكشف الصوفية وبفلسفة ابن سينا لكن ابن تيمية وابن خلدون حافظا عليه وتجاوزاه . وبلغ الأمر ذروته عند كنط عندما وضع المفهوم

الحد المطلق وهو مفهوم الشيء في ذاته . وهو ما نكص عنه هيجل بالعودة إلى القول بالمطابقة.

الإستماء والبياج 34 أبو يعرب المرزوق

لكن هذه العودة إلى سيطرة الرمز المطلقة على الوجود الإنساني تمر برمز الرموز الدولة. فالدولة هي بدورها ذات معنوية هي نظام المؤسسات التي من دونها لا يعمل الرمزان إذ حتى في غيابهما فهما يمثلان ذراعين لما هو مضمر فيهما حضورا لها حتى في غيابها لأنهما شرطا التبادل والتواصل في الجماعة .

لذلك ففعل الرمز أو الكلمة هي أداة التواصل وخاصة التواصل المتعلق بمني المائدة والسرير أي بما يصبحهما من حضور للمخيال في "الواقع" الفني فيهما ورمز الفعل هي أداة التبادل وخاصة المتعلق بالمائدة والسرير أي بما فيهما من مادة الغذاء والجنس كقابلية للحصول عليهما وليس بالضرورة كحصول فعلي .

والدولة من حيث هي ذات معنوية يمكن أن تكون محايدة في فاعلية الرمزين لكن الذات المعنوية لا تفعل بذاتها بل بمن تتعين فيهم الذات المعنوية بوصفهم القيمين عليها والناقلين إياها من ذات معنوية مجردة لا توجد إلا في الأذهان والمؤسسات كخانات شاغرة ذات شبه

وكلهم لهم ما يشبه قولة لويس الرابع عشر:؛ الدولة هي أنا . فالقيمون على الدولة من حيث الطبيعة هم ممثلو إرادة الجماعة التي عينتهم للقيام بوظائفها في نظام توزيع العمل الناقل لفرض العين إلى فرض الكفاية. لكن المكلف كفاية ينوب من كلفه عينا . وكلما تغلى العيني عن دوره للكفائي

كثر التحريف .

لأن القيم بالكفاية بديلا من القيم بالعين يجمع كل السلطة بين يديه في غياب الرقابة العينية لأن الرقابة الكفائية تضعنا أمام نفس التحريف . وبذلك تنقلب العلاقة فيصبح صاحب الدور الكفائي وكأنه هو صاحب السلطة في حين السلطة الفعلية كان ينبغي أن تكون لصاحب الدور العيني : دور الوسطاء .

ومفهوم الدولة الحاضنة التي سيطرت على العرب إما بالمعنى القبلي أو بالمعنى العسكري يمثل أقصى ما يمكن أن تتعين فيه هذه الأمراض التي تجعل الإنسان يفقد تماما كل سلطان على أمره ويصبح تابعا لمن يسيطر على المائدة والسرير أو بصورة أدق عليهما وعلى رمزيهما أصلا لكل استبداد وفساد .

وهذا الأمر هو في الحقيقة من خصائص الدولة الحديثة عامة بعد أن سيطرت على الدور الذي كان تابعا للمجتمع الأهلي ممثلا بالأوقاف سواء كان ذات هيئة كنسية كما في الكاثوليكية أو في التشيع أو بدونها كما لدى السنة ثم بسبب الماركسية سيطرت أيضا على بقية دورها في الإنتاجين الاقتصادي والثقافي.

والدولة الماركسية نكوص إلى الدولة الفرعونية: الحزب هو الأسرة الحاكمة وهي حاكمة في الثروة والتراث وكلاهما يؤله الطبيعة ولا شيء غيرها . ودعوى تحقيق شروط حرية الإنسان وكرامته في الماركسية هي أكبر كذبة عرفها التاريخ وهي الوحيدة التي تلو منها الدولة الماركسية حتى وإن كانت قصة يوسف كما وردت في القرآن سعت إلى هذا المعنى

لتحرر الإنسان من الحل الفرعوني ومن التحريف التوراتي.

لذلك فالقصة التي تناسب الماركسية هي القصة الواردة في التوراة. ذلك أن ما كان اضطهاد دون عبودية في النظام الفرعوني لأن المصريين قبل يوسف التوراتي كانوا يملكون أرضهم صار في النظام الماركسي اضطهادا مع عبودية إذ أصبح المصريون أقنانا عند الفرعون الذي طبق نصيحته بخزن صابة السنوات السمان للعجاف وقايض المصريين

ولم يبق متحررا بعض الشيء من ذلك إلا المجتمعات الليبرالية شبه المطلقة حيث يكاد دور الدولة في الإنتاج الاقتصادي والثقافي يقرب من الصفر وإن كان يتدخل بصورة غير مباشرة من خلال تصرفه كشريف يتعامل مع القطاع الخاص بصفات عامة تشجع ما يماشي إرادة "الدولة" . فتكون النتيجة واحدة.

الإسشماء والبياج 36 أبو يعرب المرزوق

ذلك أن عدم المباشرة لتدخل الدولة يقلل من السلطان المباشر لكنه يبقى مع ذلك سلطان بيد من يسيطرون بتوسطها وهم نفس الوسطاء والتجار الذين يستغلون المنتجين والمستهلكين في آن . وليسوا هم بالضرورة أصحاب رأس المال كما قد يتوهم الكثير . فهم يستغلون عناصر الإنتاج الخمسة وهم غيرهم . فعملية الإنتاج اقتصاديا كان أو ثقافيا تتألف من :

1. الفكرة. 2. والاستثمار. 3. والتمويل .

4. والعمل المحقق للبضاعة أو الخدمة السادة للحاجة اقتصادية كانت أو ثقافية.

وفي كل واحدة من هذه تجد الوسطاء الذين هم غير هؤلاء والذين يشبهون الكائنات التي تعيش بالتطفل على غيرها .

ومعنى ذلك أن الظاهرة تشبه ما يجري به الظاهرة الحية: الجراثيم والفيروسات تعيش بالتطفل على الأبدان وهي لا تنتج شيئا في أي من المقومات الخمس في العملية الإنتاجية عدا استهلاك ما ينتجه غيرها وهو معنى التطفل . لكنها ضرورية لأنها من جنس الوسائط بين هذه العناصر المقومة. لا أريد أن أثقل على القارئ فأورد نصوص ابن خلدون فضلا عن كونها في المتناول ويكفي الإشارة إليها. فهو يفسر الظاهرة من مستوييها بعدين من

1. الحد الأول من سلطان الدولة التي تتغول فتصبح مشاركة في الإنتاجين بدور الوسيط المتطفل بهذا المعنى وطبعا ليس الدولة من حيث هي ذات معنوية بل القيمون عليها

2. والحد الثاني من سلطان الجماعة التي تكثر من هذه الوسائط تبعا للترف الذي يكثر من الخدمات التي تصبح اختصاصات يتكفل بها خدم وحشم قبل تحرير العبيد - تحرير

الإنتماء والبياج 37 أبو يعرب المرزوق

وهمي -لأن الفرق الوحيد أنهم كانوا تابعين عينيا وصاروا تابعين بتوسط الرمزين أي أجراء بمقابل العملة والكلمة بدلا من المقابل العيني .

ونصوص ابن خلدون في الوجهين كثيرة وسأكتفي بالإشارة إلى نصين:؛ فمن تدخلات الدولة أعني القيمين عليها باسمها تجارتها وضرائبها وأتاواتها

وهو يعتبر ذلك من علل فساد العمران لأنهما تقتلان الأمل على الخواص وتحولان دون التنافس الحر بسبب اعتماد القيمين على الدولة على سلطتها الاحتكارية.

وسأقول شيئا سيعجب منه الكثير : يبدو وكأن ما يجري في فرنسا حاليا محاكيا لما جرى في الربيع العربي . لكنه في الحقيقة عكسه تماما . فالربيع العربي يريد المزيد من الدولة. وهم يريدون الحد من الدولة. لذلك فهم أقرب إلى الإسلام من الربيع العربي وهم أفهم لابن خلدون من كل العرب والكرد.

ولعلي أغامر-كالعادة -فأقول إن شباب فرنسا يمكن أن يحدث ثورة عالمية شبيهة بثورة فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر . هاهم يعيدون ما اعتبره هيجل شبيها بثورة الإسلام من حيث المناداة بالأخوة الإنسانية والمساواة والعدالة -وتلك علة الإرهاب الثوري فيهما معا:؛ هم الآن يريدون معنى الشورى .38

أما الربيع العربي فيريد العكس تاما ؛ يريد دولة حاضنة أي العبودية الحديثة بالمعنى الماركسي للكلمة وفيها تقاسم الكفاف وفي نفس الوقت الحريات والبحبوحة التي يحلمون بها باعتبارها النموذج الأمريكي ولا يرون أن هذا النموذج مستحيل في دولة حاضنة:؛ لابد أن تكون الجماعة صاحبة شروط قيامها .

النموذج الأمريكي أو الليبرالية المطلقة - في الحكم والاقتصاد وليس في القيم الخلقية والدينية-هو الصورة الأقرب للرؤية الخلدونية وهي بنحو ما قريبة من رؤية الإسلام بشرط ألا ننسى وجهها الثاني الوارد في الآية 38

من الشورى، الإنفاق من الرزق أو البعد التضامني الاجتماعي مع الليبرالية.

الإستاء والبياج 38 أبو يعرب المرزوق

وهذا البعد التضامني الاجتماعي هو الذي ينقص النموذج الامريكي ولو توفر فيه ذلك لكان نسخة مطابقة للأصل من الرؤية الخلدونية حيث لا يكون للدولة إلا وظيفة الحماية تحقيقا وتطبيقا والاقتصار على مراقبة وظيفة الرعاية وتوفير الشروط القاعدية لقيام الجماعة بها بنفسها شرط سيادتها على الدولة. والشروط القاعدية نوعان مادية وقانونية:

1. ما يسمى بالقاعدة المادية أي شروط المواصلات والاتصالات ويمكن أن نصفها بكونها الشرط الأول لكل تنمية وهي مسؤولية الجماعة إما مباشرة عن طريق الدولة أو بصورة غير مباشرة عن طريق الجماعات المحلية إذا كانت السلطة موزعة عليها .

2. وما يسمى بالقاعدة القانونية أي شروط العدل في فض الخلافات وحماية الحقوق بين العوامل الخمسة في عملية الإنتاج المادي والرمزي وكلها عندما تجمى تصبح مصدر الإبداع بكل مستوياته المحركة للحضارة: الفكرة والاستثمار والتمويل والعمل والاستهلاك.

وكلتاهما مشروطة بما هو أعمق منهما وهو مضمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعني البعد الخلقي من السياسي عامة في التربية وفي الحكم . فمن دون ما يسميه ابن خلدون بالوازع الذاتي) أي سلطة الضمير) لا يمكن للوازع الأجنبي) أي السلطة الخارجية) أن يكون ذا فاعلية لأنه يستمد سلطانه من كون الخارجين عن الأول قلة فيردعون ما يعني أن الأكثرية هي السند الأول والاخير الذي يعطي الشرعية لما يسمى باحتكار

الدولة للقوة المنفذة للقانون في الجماعة.

ففي أمريكا تحمى حقوق صاحب الفكرة فيكثر الإبداع العلمي والتقني . وتحمى حقوق المستثمر فتكثر المبادرات الاستثمارية. وتحمى حقوق الممول فينمو الادخار. وتحمى حقوق العامل فتنمو الانتاجية. وتحمى حقوق المستهلك فتنمو الجودة ويقل الغش . لكن كل هذه الحقوق معدومة في الدول الحاضنة وخاصة المتخلفة منها .

وطبعا فما يسمى دولا عربية -وهي محميات وليست دولا لأن الدولة ذات سيادة ولا سيادة للمحميات العربية كلها -هي من هذا النوع الثاني . الكل يسرق الكل والكل لا يعترف بحق

الإبتماء والبياج 39 أبو يعرب المرزوق

الكل سواء كان صاحب فكرة أو استثمار أو تمويل أو عمل أو استهلاك . الفوضى المطلقة. واللصوص هم المافيات العسكرية والقبلية.

والتخلف مثله مثل التقدم كلاهما لا يقع بالصدفة . وعللهما هي مضمون المقدمة عند من يحسن التشخيص والتحديق في ثنايا هذا العمل الجبار الذي ليس هو إلا "الرمية" الأولى والأولية التي كتبها صاحبها في أقل من نصف سنة ولو كان يوجد في عصره من يحاوره لتمكن بالنقد من شدها نسقيا لأفق لا حد له .

وحرية الكلمة ممثلة بالإعلام -رغم تبعيته لما شرحنا -لأن الإعلام مستقل عن القيمين على الدولة وحرية العملة ممثلة بالاقتصاد -رغم تبعيته التي شرحنا -لأن البنك المركزي مستقل عن القيمين على الدولة -وقوة القضاء

المستقل إلى حد كبير عن القيمين على الدولة كل ذلك ليس بالصدفة بل هو من شروط علاج المهمتين الإنسانيتين كما حددهما القرآن وكما بنى عليهما ابن خلدون رؤيته المؤسسة للعلوم الإنسانية تأسيس اليونان للعلوم الطبيعية .

وقد ميزت بوضوح بين الدولة من حيث منظومة المؤسسات والقوانين وبين القيمين عليها الذين هم موظفون فيها لمدة وغالبا ما يتصورون أنفسهم هم الدولة وخاصة في الأنظمة المستبدة والفاسدة حتى لا يفهم من كلامي أن التواصل والتبادل ليسا خاضعين للمؤسسات والقوانين كما يحددها الدستور والقيم التي تمثل مرجعيته والقوى السياسية التي تمثل إرادة الجماعة وتستطيع تغيير القوانين والمؤسسات بما فيها الدستور نفسه في ضوء فهوم جديدة للمرجعية القيمية للجماعة.

فأما المهمة الأولى فهي العمران البشري أي كون الإنسان مستعمرا في الأرض عليه تعميرها ليعيش بكرامة وذلك شرط أن يدرك الإنسان ما يجعله يرتفع فوق الفقر المادي فيدرك الفقر الوجودي فيسمو إلى المثل العليا أي قيم الاستخلاف . وتلك هي المهمة الثانية للإنسان من حيث هو عابد لربه وليس للمستبد بحاجاته .

الإسشماء والبياج 40 أبو يعرب المرزوق

والمهمة الثانية هي ما منه تستمد الأولى قيمتها ومعناها وهي من ثم حضور القيم الخمس فيها وهي شروط تحقق المهمة الأولى تحققا يجعلها مغنية عن سوالب القيم التي تحول دون إدراك الظمأ الوجودي الذي لا يرويه إلا موجبها أي:

1. حرية الإرادة.

2. صدق العلم . 3. خير القدرة.

4. جمال الحياة. 5. جلال الوجود.

أبو يعرب المرزوقي

شروط الاستئناف أو استراتيجية جبر الكسور الحضارية- أبو يعرب المرزوقي

شروط الاستئناف

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

46 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 7

الفصل الثانى 8

الفصل الثاني 11

الفصل الثاذي 12

الفصل الثالث 14

الفصل الرابع 20

الفصل الخامس 28

الفصل السادس 36

الفصل السابع 45

الفصل الأول

انشغلت كثيرا باغتيال الشهيد خاشقجي لأني رأيت فيه تحولا كيفيا في الحرب الأهلية العربية بين الشعوب التي ثار شبابها بجنسيه من أجل الحرية والكرامة بصورة عامة دون نسب حزبي معين قبل أن يتحول النسب الحزبي إلى أحد المعيقات والنخب الحزبية ومن وراءها لإذكاء الحرب الأهلية في كل قطر عربي .

فاجتمعت حربان أهليتان بين الأحزاب في كل قطر وبين الأقطار وكلتاهما تجمع بين المحركات الذاتية والتحريك الخارجي بمستوياته التالية:

1 . التدخلات الذاتية بين العرب

2 . وتدخلات الذراع الإيرانية

3. وتدخلات الإسرائيلية

+. وتدخلات المستعمر السابق

5. وتدخلات القوتين والعملاء العرب ووراء الذراعين ووراء الثورة المضادة.

وقد حاولت إثبات الطابع الكيفي المنتظر نتيجة لاغتيال الشهيد خاشقجي لأنه ضرب الحلقة الأولى في مقتل في لحظة استهدافها لخط الدفاع الأخير في عملية الاستئناف الإسلامي : كان القصد من اغتياله ضرب نظام تركيا قابل المحافظة على الثورة فإذا به يتحول إلى ضرب نظام السعودية قابل الثورة المضادة.

ولهذه العلة اعتبرت هذا الانقلاب الذي لم يخطط له أحد بل كان قاضيا على كل تخطيط عند أصحاب الثورة المضادة الثلاثة) أنظمة السعودية والإمارات ومصر) بوصفهم دمى للتدخلات التي وصفت من مكر الله الخير لأن ما يحصل فيصد مكر الأشرار دون أن يكون مخططا له من قبل الأخيار فيه مكر إلهي دون شك .

إذ لا يمكن أن يدعي أحد -وعلى كل فالأتراك لم يدعوه - أن النظام التركي له يد في استجلاب خاشقجي إلى القنصلية السعودية فيكون هو الذي أراد للحادثة أن تقع على أرضه . والدور التركي يقتصر على حسن التصرف للاستفادة من الأمر وهنا يمكن الكلام

على دور تركي بالاستسناح الذي هو جوهر الحكمة السياسية: أي انتقاط الفرصة . ورغم أن الاستسناح هو التقاط ما توفره السوانح باعتبارها فرصا تطرأ دون سابق توقع فإنه غير ممكن ممن لا يتوفر لديه شرطان قدر المستطاع:

1 . الاستعداد المسبق للممكن بل حدود المتوقع وهو دائما ناقص مهما حاولنا الإحاطة لأن الممكن لا متناه والعلم به باللامتناهي مستحيل .

2. العمل على علم في تحويل رد الفعل إلى فعل بفضل نظام للعمل يجعل الأجهزة العاملة ذات كفاءة وخلق ويجمعهما حب الوطن والأمة.

والشرط الأول يتعلق باستراتيجية الحماية بمعنى أن الدولة محصنة استعلاميا إذ من دون ذلك كان يمكن للوفد الإجرامي الذي اغتال خاشقجي أن يمر وكأنه وفد سياحي لولا اليقظة الاستخباراتية التركية وهي استراتيجية حمائية في الدول ذات القيادة المخلصة لوطنها بخلاف استعلامات العرب

ضد شعوبها .

والشرط الثاني أو العمل المنظم للأجهزة فأساسه ما يشبه جهاز الرصد الحساس الذي يتابع تحركات الأعداء المعلومين وغير المعلومين تطبيقا للآية 60 من الأنفال التي حددت الأعداء بأنواعهم الخمسة:

1 . أعداء الأمة

.2 وأعداء الله

5 . م وآخرون لا تعلمونهم الله يعلمهم .

وقد لا يهم القارئ الفرق بين الأول والمؤلف من الأول والثاني والفرق بين الثاني والمؤلف من الثاني والأول . لكن الفرق بين ولذلك فهي خمسة أنواع من العداوة مختلفة . فيمكن أن يعادي الأمة من ليس هو عدو الله ويمكن أن يعادي الله من ليس هو عدو الأمة.

ولذلك فالأمة لا تحارب من لم يحاربها لأنه كافر مثلا بل يشترط الإسلام ألا تحارب إلا من يحاربها من الأعداء وتترك ما بينه وبين ربه .

لكن ما يعنيني هو "وآخرون لا تعلمونهم". وهنا يكمن الاستعداد للامتوقع . وهو ذروة الحيطة . فيكون جوهر الحماية متمثلا هذه الحيطة لأن جوهر العلم هو الاستعداد للعمل على علم ومن ثم فهو لا يتعلق بالموضوع المستهدف المعين بل بما يجعل الإنسان مستعدا لأي موضوع فيكون من جنس المناعة العضوية.

وبصورة أدق العلم من جنس التطعيم لتحفيز المناعة العضوية: فكأن الأمم تجهز نفسها للحماية بالتمارين والتدريب على التصدي للأخطار والأعداء

دون تعيين للخطر والعدو تعيينا مطلق الدقة بل هي تنمي القدرة على رد الفعل الذي ينقلب بسرعة إلى فعل وهو ما حصل في حادثة اغتيال خاشقجي .

ولأختم هذا التعليق بالقول إن هذه الحادثة كان يمكن أن تنجح فتمر دون أن تنقلب على أصحابها لو لم يحدث قبلها معجزة أخرى من جنسها وهي إفشال الشعب التركي للانقلاب. فلو لم يتم تطهير الأجهزة الاستعلامية التركية بعد فشل الانقلاب لوجد من يساعد على نجاح مؤامرة القنصلية.

لذلك فقد اعتبرت إفشال مؤامرة القنصلية وحسن العلاج من قبل الأجهزة التركية دليلا مطمئنا على نجاح عملية التطهير أو بصورة أدق على تمام إفشال الانقلاب وهو ما جعلني أعتبر ما حصل تحولا كيفيا ليس في الحرب الأهلية العربية وحدها بل وفي سلامة النظام السني الوحيد الصامد في الإقليم .

ودون أن أقلل من حكمة القيادة ووعي الشعب التركي الذي استعاد طموحه وثقته بذاته وخاصة اعتزازه بهويته فإني أعتقد أن ذلك فيه الكثير من التوفيق الإلهي الذي يتعدى كل إمكانية نسبة ما فيه مما يلامس الإعجاز فيحول دون عدم فهمه وكأنه تأييد إلهي للاستئناف ونجاح الثورة ضد أعدائها .

ذلك أن المؤامرات ضد تركيا تكاد تكون لا متناهية . فواضح أن الأنظمة العربية العميلة والذراعين وداعميهما وأحباء الطائفية والعرقية كلها تركز على الإطاحة بآخر خط دفاع سني فيه حتى يستكملوا ما خططوا له منذ الحرب العالمية الأولى وتبين لهم أنه لم ينجح منع الاستئناف الذي يسعون

لوأده.

ولهذه العلة وصفت ما نتج عن هذا التحول الكيفي بعبارة "نصر من الله وفتح قريب" ولذلك لم أعلق على ما جرى مؤخرا في تونس . فهذه أمور صارت ثانوية: الثورة المضادة ضربت في مقتل لأن قابلها هو النظام السعودي والبقية توابع إذ ما كان لها من أثر علته ما لها من سلطان على الأمير الأحمق .

كل المفاعيل الثانوية في اليمن وليبيا وتونس ومصر وسوريا ستبدأ أي فقدان الدلالة بمجرد أن تتفاعل نتائج هذا الانقلاب الذي وصفت: لن يوقف شيء بعد الآن تحرر تركيا من الخوف من دقة الوضع المحيط بها لأن ضمور مشاعل الثورة المضادة في محيطها لن يبقيها رهن الاضطرار إلى مهادنة إيران وروسيا ء

وأقصى ما يمكن أن تفعله أنظمة الثورة المضادة هو الانكماش ولو لمدة وهي كافية لكي تحقق الثورة الاستئناف بشكل شبيه ببدايتها أعني بالاحتجاج السلمي الذي لم يعد يمكن للأنظمة العميلة الرد عليه بالعنف إما لأنها لم يعد لها القدرة المادية عليه (بشار وحفتر ودمى تونس) أو بسبب الوضع الداخلي .

فالسعودية والإمارات ومصر والعراق وحتى إيران لن يبق أي منها في منأى عن موجة من الربيع شبيهة بموجته الأولى عندنا : والدليل القاطع هو انحلال عقدة الألسن في السعودية. لم يعد بوسع شبابها المتعلم بجنسيه أن يسكت وإذا حلت عقدة الألسن فإن إيقاف الثورة الشبابية يصبح مستحيلا . عموم الربيع ينهي الثورة المضادة.

وتلك هي علة تركي الأحداث وعودتي إلى المسائل الأساسية في الفكر الإسلامي وعلاقته بشروط الاستئناف . ذلك أن همي الفلسفي قابله وغايته هما فهم علل الانحطاط الذي مرت

به الأمة وشرط الاستئناف بالخروج من الانحطاطين الذاتي وما ورثه العملاء من الحداثة أعني انحطاطها أي الإيديولوجيا الاستعمارية.

وأول شروط العلاج هو ما سميته بـ"جبر الكسور" في حضارتنا: كيف أصل بين الماضي بوجهيه أي بأحداثه وأحاديثه عن ذاته والمستقبل بوجهيه أي بأحاديثه وأحداثه وما يحصل بينها أربعتها في الحاضر الذي هو مرجل يغلي في شكل حرب أهلية عربية وإسلامية وإقليمية ودولية جعلتنا قابل العالم الانفعالي .

وكان ينبغي - على الأقل بالمنظور الذي ورثناه من النشأة الأولى لتاريخ الإسلام ومن الرؤية القرآنية للتاريخ الكوني بل بعديه الدنيوي والمتعالي عليه -أن نكون مركز العالم الفاعلي وليس الانفعالي . والسؤال الجوهري هو :؛ كيف نستعيد الدور الفاعل فنتحرر من الدور المنفعل في نظام العالم؟

ولست غافلا على أن أحداث الماضي مضت ولا يمكن تغييرها وأن أحداث المستقبل لم تحصل بعد ولا يمكن إلا توقع ما ينبغي أن تكون عليه ليتحقق الاستئناف صار المشكل كله متعلقا بحديثيهما. جبر الكسور يعني إعادة تأويل أحداث الماضي بمراجعة أحاديثه مراجعة تبني أحاديث المستقبل لجعل أحداثه فاعلة.

ولا يمكن تحقيق ذلك من دون تعيين المقصود بالأحاديث التي تتذكر الأحداث التي مضت والأحاديث التي تتوقع الأحداث التي لم تحصل بعد

فإن مراجعة الذكرى والتوقع هما جوهر الاستراتيجية الفكرية التي تعبد تأويل الأحداث بصورة تمكن من فهم علل الانتقال من الفاعلية إلى الانفعالية وقابله وعكسه . وهذه الأحاديث هي علوم الملة الخمسة:

الأصل فيها جميعا أو تفسير القرآن وشروعه الأربعة

. اثنان عمليان هما الفقه والتصوف

. واثنان نظريان هما الكلام والفلسفة .

ولا أنسى العلوم المساعدة أو ما يسمى بعلوم الأداة وهي كذلك خمسة:

. والمنطق والرياضيات . وأصلها جميعا أو الوسميات) السيميوتكس) .

الفصل الثاني

لو كان الأمر مقصورا على علاج الأحاديث الخاصة بنا -وهي عشرة كما بينت -لكانت المهمة على عسرها قابلة للإنجاز النسبي . لكنها تقتضي قبل ذلك علاج قضية أهم من دون علاجها يستحيل فهم طبيعة جبر الكسر المطلوب . فاعتبار الأمر متعلقا بالخصوصيات يناك الماضي وخاصة الديني في الفهم القرآني .

لست معنيا بالنظر في مسالة الأحاديث وجبر الكسور بوصفهما خاصين بحضارتنا لأني من حيث فهمي للفلسفي ومن حيث اعتقادي الإسلامي لا أعتبر هذه المسائل مسائل تتقابل فيها الحضارات بالتقابل بين الخصوصيات بل بالتسابق نحو الكونيات: الإسلام يعتبر البشر أخوة (النساء .(1

ولا يكتفي باعتبارهم أخوة (النساء :1 من نفس واحدة) بل هو يعتبرهم

متساوين كذلك ولا يتفاضلون إلا بالتقوى بمعنى أن التفاضل بين البشر "خلقي - قانوني" لأن تقوى الله تعني احترام القيم الخلقية وصيغها القانونية أو الشرعية. ومن ثم فهم مطالبون بالتعارف معرفة ومعروفا بوصفهم بشرا لا غير) شعوب وقبائل .(

فالحجرات 13 تدعوهم بصفتين أنثروبولوجيتين (شعوبا وقبائل (ولا تدخل العامل الديني أو العرقي أو الجنسي مكتفية بنوع الانتظام الجمعي الأنثروبولوجي الطبيعي وهو تعدد يعتبره القرآن من آيات الله ومنه الألوان واللغات والثقافات التي لا تفرق بين تنوع

ومن علامات الاقتصار على ذلك عنوان مقدمة ابن خلدون: فهو سمى علمه الجديد "علم العمران البشري و(علم) الاجتماع الإنساني" . ومن ثم فرغم تركيز كلامه على الحضارة الإسلامية فإنها تمثل عينة ومثال من الإنساني وليست هي الإنساني عامة ومن ثم فما يدرسه فيها هو الكلي الإنساني وليس ما هو خاص بالمسلمين .

فدور المحدد الجغرافي المناخي وما يترتب عليه من الموقف الواعي بشروط القيام وتفاعلهما فيه الاتجاهين من الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الأول والحصيلة تكون

الفصل الثانى

المقدمة أمر كوني في كل جماعة بشرية.

والشكل الأول من العمران البشري أو العمران البدوي وما فيه من "نحل

عيش" ليس خاصا بالمسلمين بل هو كوني ولعل أبرز مثال هو مفهوم "العرب" الذي ظنه الكثير متعلقا بالعرب كعرق في حين أن القصد هو مفهوم أنثروبولوجي يصف أقصى البداوة في كل شعوب الأرض بديلا ضم الأكراد: الصحراء والإبل .

والانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري يقتضي بينهما تكون الدول وهو مشروط بتطور "نحل العيش" لأن الدول تعني الوصول إلى مستوى معين من الاكتفاء في سد الحاجات وفي الحماية حتى يتحقق الاستقرار فتتكون الدولة والمدينة. وهذا كله كوني كمطالب وكأساليب علاج . فيحصل العمران الحضري.

والعمران الحضري يلتقي فيه غاية العمران البدوي وبداية العمران الحضري أو غاية الاعتماد على الإنتاج الطبيعي في الأول وبداية الاعتماد على الإنتاج الصناعي في الثاني وهما كذلك ظاهرتان كونيتان وليستا خاصتين بجماعة معينة إلا من حيث الأساليب. والنتيجة البابان الأخيران للاقتصاد وللعلوم .

وهكذا فالمقوم العام موضوع الباب الأول (شروط نشأة الجماعات الطبيعية والثقافية) ثم المقومات الخمسة المتشعبة عنه :

2(العمران البدوي بغلبة نحل العيش التابعة للطبيعة) الباب .

. تليها تكون الدول (الباب3)

«* المدن أو العمران الحضري بغلبة النحل العيش التابعة للصناعة) الباب 4)

«* عن ذلك الاعتماد على الإنتاج الإنساني الصناعي) الباب (5

6 والانتاج العلمي العائد على كل ما تقدم بنظريات وتطبيقاته وأدواته) الباب ٠ ٠ والأخير)

الظرفيات لا يفهم المحددات التي أبحث عن جبر كسورها فلا يدرك طبيعة مطالبي الفلسفية. ولو كنت ممن يجرون وراء الموضة الفلسفية أو ممن يتدرعون بالخصوصيات لسهل أمر ما أصبح يعتبر مصعد الشهرة في المناخ الثقافي العربي المسموم ٠ لكني آليت على نفسي فهم أسرار انحطاطنا الذي لا ينكره إلا من يواصل الكذب على نفسه: السر ليس طارئا بل هو في علوم الملة نفسها وفي اكتفائها بالمباشر.

وهو الآن يجمع بين نوعي الانحطاط: فكاريكاتور التأصيل يعتبر إحياء ما كان سبب الانحطاط سبيلا للخروج منه وكاريكاتور التحديث يعتبر استيراد ما صار سبب الانحطاط سبيلا للخروج منه. ومن هنا الحرب الأهلية بين الكاريكاتورين لتوهم الخصوصيات الأسلوبية جوهر المقومات الحضارية في الحالتين ٠

فالحضارتان الإسلامية والغربية ليستا حضارتين بما فيهما مما يتميز به المسلم عن الغربي ولا الغربي عن المسلم بل هما تتكونان سويا بما هو كلي يشترك فيه المسلم والغربي أي بالإنساني وهو ما يسميه ابن خلدون "معاني الإنسانية" وهما ينحطان بمجرد فساد هذه المعاني بنفس المصطلح الخلدوني.

وبشيء من التبسيط يمكن القول إن ما به تكون الأمم قوية وما به تصبح ضعيفة كائن ولا يختلف من حضارة إلى حضارة ولا من لحظة من تاريخ

نفس الحضارة إلى لحظة أخرى من تاريخها . وسر القوة هو صلاح معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون وسر الضعف هو فساد

ولذلك فابن خلدون قبله ابن تيمية وقبلهما جزئيا الغزالي مهدوا لي الطريق لأبحث في جبر الكسور التي تعاني منها حضارتنا في مآل أحاديثها عن أحداث ماضيها التي مضت وفي أحاديثها عن أحداث مستقبلها التي لم تقبل بعد وخاصة لاكتشاف سري فساد معاني الإنسانية وعلاجهما الكونيين .

الفصل الثاني

وا فاق ديا مق اا ا اج < لج ب د .م هما القرآن والفلسفة اليونانية وما بينهما من تفاعل في الاتجاهين وأثرهما في علوم الم الغائية الخمسة وبل علومها الأداتية الخمسة فإن موضوع البحث ومجاله يقتضي ضرورة البحث العميق في الأصلين وتفاعلهما في الاتجاهين .

وهذه النتيجة في طلب المسالك إلى علل المهالك في حضارتنا هي التي فرضت علي بعثي بروز المدرسة النقدية - الغزالي وابن تيمية وابن خلدون -باعتبارها تمثل السبق الذي لا يمكن نكرانه والذي كان من واجبي الاعتراف لها بالفضل في ما أوحت لي به من مجال بحث لعلاج أدواء الأمة بمنظور جديد .

ولا يمكنني أن أكون ناكر جميل هذه المدرسة فأخضع للخوف من إرهاب الحداثيين العرب الذين يزعمون التفلسف وهم أجهل خلق الله بالفلسفة المحيطة بحضارتنا أعني المتقدمة عليها (اليونانية) أو المتأخرة

عنها (الأوروبية) . فالفلسفة اليونانية القديمة وتأثيرها السابق والفلسفة الغربية الحديثة وتأثيرها اللاحق على أهمية دورهما لا ينبغي أن يتحولا إلى علة التشويه النسقي بمجرد جعلهما معيار تقويم .

فعندي أن معيار التقويم لا ينبغي أن يستمد من خصوصيات مزعومة لأي من هذه التجارب الحضارية الثلاث ما تقدم على ازدهار حضارتنا وما تلاه بل هو الكلي فيها جميعا وهو ذو صلة بالإشكالية الابستمولوجية والإشكالية الأكسيولوجية المتجاوزتين للخصوصيات لأن الفلسفي والديني لا يرد إلى الفلكلوري في الحضارات بل هو الإنساني الكوني فيها وهو لا يتجلى إلا بوصفه التداركات المتوالية بين الحضارات المتخاصبة.

فيكون التدارك المتبادل والتخاصب سر التراكم الحضاري الكوني الذي يوحد الإنسانية لئلا تبقى أرخبيل جزر حضارية منغلق بعضها عن بعضها . وأهم خاصية في حضارتنا أنها حضارة التخاصب شبه المطلق بين كل الحضارات التي تقدمت عليها والتي عاصرتها من منطلق مبدئي صريح في القرآن الكريم الذي يؤمن بالأخوة البشرية) النساء (1 وبحصر التفاضل بين البشرية بالتقوى دون تمييز عرقي أو ديني أو جنسي (الحجرات .(13

الفصل الثاذي

لذلك فما أطلبه ليس الخصوصيات الحضارية والفكرية في مرحلة التاريخ التي كان الدور الأول فيها للمسلمين بل وجوه التدارك في المسألتين الابستمولوجية والأكسيولوجية وما ترتب عليها من تخاصب مع ما تقدم عليه وما تلاه لتحديد الدور وإحياء الطموح لدى شباب الأمة بجنسيه في

السعي لتحقيق شروط الاستئناف .

وكم يضحكني كلامهم ودعواهم أني أطلب المستقبل من الماضي وأني ماضوي لأني اهتم بالغزالي وابن تيمية وابن خلدون بخلاف دعواهم الاهتمام بالمستقبل . فأهم فلاسفة الغرب الذين يدعون الكلام في فكرهم -بجهالة مضحكة -يستمدون حداثتهم وما بعدها مما قبل سقراط ومن الميثولوجيا اليونانية.

وطبعا فلأنهم يجهلون أن ما بعد الحداثة التي يباهون بكلامهم الصحفي فيها أكثر عودة لما قبل سقراط والميثولوجيا مما يخطر على عقول العصافير الحداثية العربية فإنهم يتصورون أنفسهم استقباليين ويعتبرون بنفس الجهل والدغمائية من يراجع موقف فكرنا من الفلسفة اليونانية لتجاوز خصوصياتها دليلا على تأخر صاحبه ..

فالغزالي جزئيا وابن تيمية وابن خلدون بصورة أتم لم يكونوا يبحثون عن خصوصية إسلامية أو عربية بل كانوا يحاولون تجاوز الشكل اليوناني من الفكر - وهو خليط بين الأرسطية والأفلاطونية يجمع بينهما القول بالمطابقة- لطلب ما يعتبرونه أكثر كلية وتعبيرا عن وعي العقل بذاته وبحدوده.

فكان أهم إنجاز حققوه هو تحرير العقل الإنساني من القول بنظرية المعرفة المطابقة التي كانت مشتركة بين الكلام والمفاسفة وخاصة بعد أن تم الخلط بينهما من حيث المضامين والمناهج كما بين ذلك ابن خلدون في ما حاولنا شرحه في الفصول السبعة التي خصصناها لهذه الإشكالية وحوائل فهم ثورته .

وعندما يتخلص الفكر من وهم المطابقة يراجع ذاته باستئناف قراءة حديثه عن أحداث ماضيه المذكورة ليصوغ حديث أحداث مستقبله المتوقعة. فالفكر الإنساني لا يتقدم نحو

أحاديث تصوغ أحداث المستقبل إلا بقدر ما يتأخر لمراجعة أحاديث الماضي حول أحداثه؛ ذلك ما يغيب على أغبياء الحداثة العربية .

وهذه هي العملية التي أسميها جبر الكسور. الكسور اليوم هي بين ماضينا أحداثه وأحاديثه حولها ومستقبلنا أحاديثه وأحداثه التالية عنها . فالحاضر الغامض بما فيه من حرب أهلية بأبعادها التي وصفت في الفصول السابقة لا يمكن علاجها باستراتيجية واعية تقود علمنا على علم من دون جبر الكسور.

الفصل الثالث

لم يكن بالوسع مواصلة النهج الذي اعتمدت عليه المدرسة النقدية العربية -الغزالي وابن تيمية وابن خلدون - والاكتفاء بالرد على مواقف بمواقف - على أصحاب العلوم الغائية الخمسة وبعض العلوم الأداتية وخاصة المنطق-من دون تجاوز المباشر إلى غير المباشر

كان لا بد من الانتقال إلى مستوى أرفع وأكثر تجريدا مستوى غير مباشر يحدد طبيعة الأرضية المشتركة التي يقف عليها الصفان في تقابل المواقف حتى يتجاوز الكلام المقابلة بين نقلي عقلي وبين ديني فلسفي إلى إشكالية واحدة هي الواحد في الديني وفي الفلسفي والذي يعلل بعدم الوعي به طبيعة المعركة.

وما ساعدني في ذلك أمر قد لا يخطر على البال : عندما كنت طالبا في دار المعلمين العليا صادف أن أغرمت بفكر هيجل في نفس الوقت الذي كنت أطالع بصورة نسقية الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو وأفلاطون . لم أكن معنيا بالفلسفة العربية وعلوم الملة رغم أني عنيت سطحيا بخصومة التهافتين بين الغزالي وابن رشد .

كنت أعجب من محاولات المثالية الألمانية تجاوز الإضافة الكنطية التي تمثلت في صوغ التحرر من القول بنظرية المعرفة المطابقة التي كانت أساس الفلسفة الحديثة الضمني ولم تصل إلى صوغها الابستمولوجي وغايتها الأكسيولوجية إلا في نقد العقل الخالص واستعماله العملي عند كنط .

النكوص الهيجلي هو الذي كان سبب حيرتي الفلسفية: فقد بدا بنحو ما وبخلاف الظاهر عودة إلى الفكر المدرسي الوسيط والفكر المتقدم على الفلسفة اليونانية الكلاسيكية التي تدعي القطع مع ما قبل سقراط وتقابل بين العقلي واللاعقلي أو بين الفلسفي واللوغوس من جهة والديني والميتوس من جهة ثانية.

انبهاري بهيجل حماني من الموضة الماركسية. لم أستسغ السطحية التي كان عليها فكر الماركسيين عامة والعرب منهم على وجه الخصوص . والماركسية غزت أبناء جيلي من الطلبة

فكنت أجد في الهيجلية نوعا من "ميكانيسم" الحماية الذاتية: لا أخرج من موضة الحداثة عامة دون أن أكون ماركسيا .

وهو بنحو إنجاز لعسر استثناء الذات من المناخ الطالبي العام بصورة قد تؤول على أنها انزواء انطوائي خاصة وموضة الحركات الإسلامية في الحياة

الجامعية لم تكن قد نشأت بعد وما أظني كنت سأنتمي إليها لو كانت موجودة بالشكل الذي وجدت عليه لاحقا والذي لم يكن ليجذبني لا بأدبياته ولا خاصة بطابعه السياسي المباشر لأن ميلي الغالب هو الفكر غير المباشر أو النظر المجرد والانشغال في بكبار المفكرين القدامى (اليونان: أفلاطون وأرسطو) والمحدثين ([ديكارت وهيجل .(

وكنت حينها من محبي كتب صاحب المقولة المشهورة "الماركسية هي أفيون المثقفين") ريمون آرون أول باحث اجتماع عرف الفرنسيين بعلم الاجتماع الألماني) ردا على المقولة الماركسية الأشهر "الدين أفيون الشعوب". فكوني من أبناء البادية من أسرة ذات ثقافة

لكن الرفض المبدئي لم يكن ذا أسس فلسفية كافية حتى لا يكون معقدا إزاء زعم المادية الجدلية نظرية علمية. ويمكن القول إن كل ما تلا ذلك بما فيه محاولة التحرر من الانبهار بهيجل ورفض المنطق الجدلي نفسه نتج عن هذه العلاقة بالموضة التي كانت مسيطرة على جيلي : موضة الماركسية والقومية.

و الجملة فإن الكسور التي أتكلم على جبرها لم تبق كسورا خارج ذاتي فحسب بمعنى أني لم أكن أشعر بأنه لا وجود لما ربيت عليه في البادية وما أعيشه في الجامعة مع زملائي الأعيان الفعلية وما أعيشه في الكتب أو الأعيان الرمزية العارضة للتراثين الإسلامي والغربي الحديث بل في ذاتي نفسها .

الأمر يتعلق بجبر الكسور في ذاتي بين ذاتي التي ربيت إسلاميا على ثقافة تقليدية

الأسرة والبادية وثقافة جديدة لا يوجد ما يصلها بالأولى خاصة وهي بالفرنسية وفي

لحظة كان فيها كبار الأستاذة الفرنسيين هم المتعهدين بتكويننا -ميشال فوكو مقيما في تونس والبقية زائرين ولا يقلون عنه منزلة.

ولا مخرج من ذلك إلا بمشروع فيه طموح الشباب وجنون الإرادة التي تتصور الممكن حاصلا في شكل أحلام قائمة تتحقق . لكنها دافعة إلى شيء من أخذ التحدي بجدية. فكان التشخيص يقتضي العودة إلى الجذور، الفلسفة اليونانية والقرآن وما يترتب على تفاعلهما

هي إذن مغامرة انطلقت من الغرب الحديث إلى "الغرب" القديم (كما صورته إيديولوجيا الغرب الحديث زعما بأنه ابن اليونان وفي قطيعة مع حضارة الإسلام) في كي كماشة بينهما الحضارة الإسلامية التي تعيش لحظة تعثر تحول دونها واستعادة الثقة

فصار مشكل جبر الكسور في ذاتي له نظير في ذات الحضارة العربية الإسلامية أو هكذا عشته منذئذ إلى اليوم أي من 1968 سنتي الجامعية الثانية في كلية العلوم الإنسانية ولج دار المعلمين العليا إلى اليوم. فكانت المغامرة مع الفلسفة اليونانية وعلومها وشروحها العربية دراسة ثم تدريسا) الرياضيات عند أفلاطون وأرسطو وإقليدس).

ولم يكن اختيار هذا الثالوث بالصدفة: فالكسر الذي تعاني منه الحضارة العربية الإسلامية كان متعلقا بما في علوم الملة الغائية من حوائل دون علوم الآلة فيها ليس في استعمالها البسيط فيها بل في ما غاب من استعمالها لجعل الأمة تتجاوز ثقافة الأقوال إلى ثقافة الأفعال تحقيقا لقيام

الإنسان.

ففي ثقافتي التقليدية) أسرتي تكوينها إسلامي تقليدي) لم نكن نجهل أن الإنسان يعرفه القرآن بكونه مستعمرا في الأرض ومستخلفا فيها . والعلوم الأدوات) اللغة والتاريخ والمنطق والرياضيات والوسميات أو السيميوتكس) هي التي يمكن لشكلها البسيط أن ينحصر في الأقوال والمعقد أن يحقق الأفعال : وهذا هو الغائب.

علوم الملة كلها بما فيها الفلسفة كانت دون الانتقال من الشكل البسيط الذي لا يتجاوز الأقوال إلى الشكل المعقد الذي يعالج الأفعال: وتلك هي بؤرة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة أو الفرق بين ما توقف دونه إبداع حضارتنا وما تجاوزته به الحضارة الغربية الحديثة.

ولذلك فأول بحث فلسفي حقيقي كان حول منزلة الرياضيات في علوم أرسطو. وأول درس في الأبستمولوجيا قمت به في الجامعة بداية من 1983 كان شكل العلم الأول أو الشكل الإقليدي والشروح العربية التي تعلقت بكتاب الأصول الإقليدية وتطبيقاته. ثم تلته دروس حول البصريات عند اليونان والعرب.

ومعنى ذلك أني لم أعن قط بالعلوم الدينية الغائية الأربعة الباقية: التفسير والفقه والتصوف والكلام . اقتصرت على الفلسفة. وما هالني هو أني لم أجد فيلسوفا عربيا من الكندي إلى ابن رشد يمكن أن ننسب إليه إضافة تتجاوز الشكل الأرسطي والإقليدي باعتبارهما علمين وصفهما الفارابي بكلمته الشهيرة .

فقد قال الفارابي في كتاب الحروف حول اكتمال العلم "لم يبق إلا أن

يعلم ويتعلم"" لتأسيس نظريته في الملة أو الدين أو فلسفة العمل . وهنا بدأ البحث في تأثير مثل هذا القول الذي هو أساس كل شروح ابن رشد ؛ رفض كل ما تم بين أعمال أرسطو وشروحه هو بوصفه انحرافا عن المعرفة العلمية الصحيحة ومن ثم الدعوة للعودة إلى المتن الأرسطي علما نهائيا .

عندئذ بدأت أتساءل: ما الشيء الذي يجعل الفلاسفة يقولون بهذه الرؤية فينطلقون منها ليعتبروا ذلك علما بالحقيقة ويعتبروا أنفسهم راسخين في العلم (ما يقوله ابن رشد في رده على المتكلمين: مناهج الأدلة) رسوخا يبرر عطفهم على الله في قدرة التأويل (آل عمران (7 لرد النقل إلى العقل بلغة عصرهم؟

وهذا السؤال يلازمه سؤال عن الموقف المقابل: ما الذي يحول دون رد النقل إلى العقل أو ما الذي ينتج عن رفض عطف علم الراسخين في العلم على علم الله من حيث هو قدرة

على تأويل المتشابه (آل عمران (7 أو من حيث هو وعي بحدود العقل وطبيعة علاقته بالوجود: مطابقة أو عدم مطابقة.

عندئذ بدأت المغامرة الثانية: النظر في علوم الملة الأخرى أي في التفسير وفي الكلام و الفقه وفي التصوف انطلاقا من بداية أولية كانت في الخصومة الغزالية الرشدية أو الوجود والإدراك.

فهذا الوعي بلا تناهي المسافة بين الوجود والإدراك هو بداية المدرسة النقدية التي تمثل بداية التحرر من الرؤية الفلسفية اليونانية ومحاولة تأسيس رؤية فلسفية متجاوزة لها ليس بمنطلق عقدي ديني بل بمنطلق ابستمولوجي فلسفي ؛ ما الذي يجعل أساس بداية الفلسفة اليونانية موضع سؤال فلسفي

أرقى؟

لا شك أن الدافع الأول ديني . وأقصد أن الغزالي وابن تيمية وابن خلدون كان لهم دافع ديني لطرح هذا السؤال الابستمولوجي . لكن العلاج بالتدريج بدأ يفقد الاقتصار على الدافع الديني ويتحول إلى دافع ابستمولوجي يوصل العلاج الفلسفي لمسألة التوحيد بين الوجود وإدراكه العقلي الذي هو أساس الفلسفة اليونانية.

وهنا انقلبت الأمور: لم يعد الدين الدافع لهذا السؤال مصدرا للدغمائية بل صار محررا منها وتبينت الحقيقة وهي أن الفلسفة تأسست على فكرة دغمائية تطابق بين شرط البداية البسيطة للمعرفة العلمية- اعتبار المدارك الحسية وتنسيقها العقلي كافيين للعلم مع توهمه علما محيطا استنادا إلى القول بمطابقة الإدراك لموضوعه - وحقيقة المعرفة العلمية عندما تصبح واعية بكل شروطها . فوهم المطابقة مفيد للبداية وضار بالغاية.

ومن هنا بدأت أراجع علوم الملة وأدرسها في ضوء تساؤلات المدرسة النقدية أعني خاصة ابن تيمية وابن خلدون لأن الغزالي الذي كان صاحب الانطلاقة نكص وتصور أن الفلسفة السينوية والكشف الصوفي يخلصانه من الشك فيجيبان عن سؤاله الجوهري: حقيقة طور ما وراء العقل أو المسافة بين الوجود والإدراك

الفصل الرابع

حددنا نوعي الكسور التي يعتبر جبرها شرطا في الاستئناف الذي يعيد للأمة دورها في التاريخ العالمي لأن أمة كانت نشأتها الأولى كونية لا يمكنها أن

تعتبر نفسها قد استأنفت دورها إذ لم تكن نشأتها الثانية بعد الانحطاط الذاتي الذي مرت به على الأقل بمستوى نشأتها الأولى ولا يكفي للخروج من انحطاطها تبني انحطاط من استعمرها فتتبعه .

لا بد أن يكون دورها المستأنف على الأقل بمستوى دورها الأول ما يعني أن البداية كي الاستئناف هي جبر الكسور الذي جعله يفقد جذوته فلم يستطع الصمود أمام منافسيه عليه بشيء فشل في تحقيقه ولا يمكنه من دون تداركه أولا وتجاوز من تجاوزه بما لم يتحقق عنده ثانيا أن يستأنف دورا كونيا .

تلكما هما المقدمتان اللتان بنيت عليهما محاولة فهم وقوع الحضارة الإسلامية بين فكي كماشة يمكن وصف الأولى بكونها الحضارة القديمة في نهاياتها والحضارة الحديثة في بداياتها فتكون الرؤية الإسلامية- القرآن - التي هي قلب هذه الحضارة أساس هذا الدور ويكون التعامل معها علة الانحطاط .

ومن هنا استنتجت أن جبر الكسور يقتضي مراجعة هذا التعامل في ضوء تفاعل التعامل مع القرآن في ضوء العلاقة بشكي الكماشة ما تقدم عليه وما تلاه وحصر التعامل في نوعي الكسور: النظري العقدي والعملي الشرعي والأول بوصفه علاج العلاقة العمودية وما وراءها والثاني علاج العلاقة الأفقية وما وراءها .

والمعلوم أن القصد بالعلاقة العمودية هو علاقة الجماعة بالطبيعة لسد حاجات قيامها المادي بعلم قوانينها وتطبيقاتها والقصد بالعلاقة الأفقية هو علاقة الجماعة بالتاريخ لسد حاجات قيامها الروحي بعلم سننه وتطبيقاتها .

والسد الأول هو تعمير الأرض والثاني هو الاستخلاف في الأرض باصطلاح القرآن . فنكون بذلك قد شخصنا الكسور التي نريد جبرها فاعتبرناها متعلقة بعلل الفشل في تعمير الأرض وفي الاستخلاف . وبذلك يكون العمل بحثا هادفا إلى :

ب د ل ١٠٠٠" - 2. ما علل الفشل في العمل والشرع اللذين جعلا علاج العلاقة الأفقية يشل ؟ وفضيلة هذا التشخيص هو أنه يشير إلى ظاهرتين ما تزالان قائمتين حتى بعد قرنين

من محاولات الاستئناف في كل بلاد الإسلام وخاصة في العربي منها . فلا تزال مجتمعاتنا

عاجزة عن علاج علاقة الجماعة بالطبيعة والتاريخ علما بقوانين الأولى وسنن الثاني

وتطبيقهما لها لسد الحاجات المادية والروحية. والمراجعة التي تعلقت بالنظر والعقد أوصلتنا إلى البحث في تعريف الدستور التربوي

والعلمي اللذين حددهما القرآن وكان يمكن أن يخرجا الأمة من الكماشة بين نهاية الفكر

القديم وبداية الفكر الحديث فيهما والمراجعة التي تعلقت بالعمل والشرع أوصلتنا إلى

البحث في الدستور السياسي والخلقي . فكان ينبغي إذن أن أبحث في الدستور التربوي والعلمي الذي وصفه القرآن وفي

التحريفات التي بنيت عليها علوم الملة الغائية الخمسة أعني التفسير والعلمين

النظريين

الفلسفة والكلام والعلمين العمليين التصوف والفقه وبيان علل فسادها في علاج العلاقة

العمودية شرط تعمير الأرض في حضارتنا . وكان ينبغي أن أبحث في الدستور السياسي والخلقي الذي وصفه القرآن وفي التحريفات

التي بنيت عليها أعمال الملة الغائية الخمسة أعني تطبيقات هذه العلوم في تنظيم حياة

الجماعة بصورة تجعلها بحق جماعة مستخلفة وبيان علل فسادها في علاج العلاقة الأفقية

شرط الاستخلاف في حضارتنا . والغاية من هذه البحوث الخروج من العلاج التعويضي بالكذب على النفس من خلال

الكلام في فضل المسلمين على غيرهم مبالغة في إطراء الذات أو في فضل غيرهم عليهم

مبالغة في ذمها والذهاب مباشرة إلى علل الانحطاط الذاتي أولا وعلل محاولات تبني

الحداثة في شكلها المنحط أعني إيديولوجية الاستعمار.

فوضعنا الحالي هو الوضع الذي يمثله الكاريكاتوران والحرب الأهلية التي يؤججانها: كاريكاتور التأصيل بإحياء أمراض الماضي ظنا أنها شرط الأصالة وكاريكاتور التحديث بتبني أمراض الحاضر ظنا أنها شرط الحداثة فيكون كلا الحزبين لا يطلب القيم والسنن الكونية شرطا للعلاج بل يتوهم

الخصوصيات .

وهكذا تبين أن كلا الكاريكاتورين واحد . لا يختلفان في شيء: فكلاهما ينسب النجاح الموهوم إلى خصوصية ما يتبناه ويعلل الفشل بخصوصية خصمه وكلاهما لا يجد أدنى كونية إنسانية في كلتا الرؤيتين موجبها وسالبها بمعنى المشترك في النظر والعقد وفي العمل والشرع لعلاج العلاقتين إيجابا أو سلبا .

وبدلا من الدخول في خصام مع الكاريكاتورين فضلت قبل تعديد موقفي منهما أن أبحث أولا في دلالة النظر والعقد بمنظور فلسفي وبمنظور ديني قرآني وما يمكن أن يعتبر كليا في الرؤيتين القرآنية والفلسفية وما يترتب على كليته من دورة علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة.

وفضلت قبل تعديد موقفي منهما أن أبحث ثانيا في دلالة العمل والشرع بمنظور فلسفي وبمنظور ديني قرآني وما يمكن أن يعتبر كليا في الرؤيتين القرآنية والفلسفية وما يترتب على كليته من دورية علاج العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان . وها نحن أمام إشكالية الدستورين الإبستمولوجي والأكسيولوجي .

تبين أن المسألتين هما من طبيعة ابستمولوجية -نظرية المعرفة- وأكسيولوجية- نظرية القيمة- الرؤيتين القرآنية والفلسفية عندما نتحرر من الكاريكاتورين ونجعل مطلبنا متعلقا بما هو كلي وليس بما هو خصوصي في فعاليات الإنسان النظرية العقدية والعملية الشرعية باعتباره معمرا للأرض ومستخلفا فيها .

وحتى لا يكون شيء في كلامي من الضمائر المسكوت عنها سأبدأ بتعليل

الجمع بين النظر والعقد في علاج العلاقة العمودية وبين العمل والشرع في علاج المسألة الأفقية واعتبار

الأولى مسألة ابستمولوجية والثانية مسألة أكسيولوجية لأن أساس هذه الضمائر كلها هو نفي التعارض الوهمي بين الديني والفلسفي على أساس القول بالمطابقة والعلم المحيط .

وهذا النفي بين من خلال الجمع بين النظر والعقد لأن القائلين بالتعارض يتوهمون أن المسلمي عقلي خال من العقدي والعقدي خال لا عقلي خال من العقلي وعادة ما يعبر أصحابه عن ذلك بالمقابلة نقلي عقلي . وهذه النقلة من عقلي لا عقلي إلى عقلي نقلي هي الانزلاق الوهمي عند مزيفي العقلانيين .

ويزداد التزييف عندما يدعون رد المنقول إلى المعقول بالتأويل قياسا للغائب على الشاهد خلطا بين الغائب والغيب . فهذا ينتهي في الغاية إلى أن الديني لا يختلف عن الفلسفي إلا بالعبارة التي تجعله قابلا للتبليغ للعامة ومن ثم إلا بما فيه من غير عقلي أي بالإيديولوجي: ليس اعترافا بوحدتهما العميقة الناتجة عن الاعتراف بعدم القدرة على الإحاطة بل برد أحدهما إلى الثاني الذي يظن محيطا للقول بالمطابقة.

وإذا كنت أنسب إلى ابن تيمية العبقرية الفلسفية الفريدة في عصره فلأنه لم ينقد المنطق بمعنى الجدل في مضمون التحليلات الأوائل بل هو اهتم ببيان أن أساس التحليلات الأواخر هو رد الوجود إلى الإدراك ومن ثم العودة اللاواعية للرأي السوفسطائي القائل بالإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه: أدرك ما اعتمد عليه الوهم البارمينيدي الموحد بين الوجود

والنوس وافتراض الثاني محيطا ونسبته إلى الإنسان.

وبهذا فسر العبارة الشهيرة مع توسيعها: من "تمنطق فقد تزندق في النظر" وزاد "وتقرمط في العمل" . والقصد أنه رد الوجود إلى الإدراك في النظر واستنتج منه نفي كل ما يتجاوز الإدراك الإنساني وهو النفي الذي جعل كل الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة يعتبرون كل ما لا يطابق علمهم الذي ظنوه محيطا ينبغي رده إليه بالتأويل لأنه مجرد ظاهر حقيقته هي الباطن الذي يعلمونه إما بالعقل أو بالكشف .

ومن له دراية بالفرق بين المنطقين التحليلي والمتعالي بالمعنى الكنطي فإن النقد التيمي يتعلق بما يناظر الثاني وجديده فيه وليس في الأول لأن كل ما أورده بخصوصه كان معلوما

ويشترك فيه كل من تكلم على المنطق الأرسطي رغم أنه حاول رد المنطق إلى الحساب الرياضي وهو بنحو ما فيه بعض الجدة : حاول رد كل العلاقات المنطقية إلى علاقة اللزوم والتلازم .

وما أضفته إلى محاولات المدرسة النقدية هو أني بينت أن الفلسفي من حيث هو فلسفي أساسه عقدي هو بدوره وفيه ما هو نقلي تماما كالديني الذي له نفس البنية:

1. فالنقلي في الفلسفي هو موضوعه والعقلي هو شكله: ولولا ذلك لاستغنى العلم العقلي عن التجربة الفعلية.

2. والنقلي في الديني هو موضوعه والعقلي هو شكله: ولولا ذلك لاستغنى العلم الديني عن التعليل المنطقي .

وما ليس بقابل للإدراك العقلي فيهما كليهما هو استحالة رد الوجود إلى الإدراك. والوعي بهذه الاستحالة هو التغير الأبستمولوجي الأساسي الذي يدين به الفلسفي للديني هو هذه النقلة من القول بالمطابقة إلى القول بامتناعها . وقد صار هذا الوعي فلسفيا عندما تجاوز الاستناد إلى مجرد العقد بوجود الغيب إلى بيان امتناع الإحاطة . في العلم بالعالم نفسه لما أصبح العقل الإنسان واعيا بحدوده.

فيكون الديني الذي يرفض رد الوجود إلى الإدراك قد سبق ابستمولوجيا الفلسفي الذي لم يصل إلى هذه الحقيقة إلا مؤخرا بعد أن تبين أن ما نعلمه من الوجود يبقى دائما صورة عنه وليس هو إياه. ولولا ذلك لاستحال أن يكون العالم ذا تاريخ. كل لحظة من لحظات علمنا هي خطوة في تجويد صورتنا عن الموضوع

وإذن فالجمع بين النظر والعقد يفيد أنه لا توجد قضية منفصلة عن الموقف القضوي إلا فرضيا:؛ فالمفروض أن تكون كل قضية مسبوقة بموقف قضوي يبين درجة العقد في مضمونها ؛ لكأنك تقول أعتقد أن كذا هو كذا وقبل ذلك أمران معرفي وخلقي . فمعرفيا أصف درجة علمي وخلقيا أتواضع فلا أدعي الإحاطة بالموضوع .

ونفس الأمر في الجمع بين العمل والشرع . فعادة تتكلم على العمل في الفلسفة وعلى الشرع في الدين . لكن العمل في الفلسفة غير قابل للتصور من دون تشريعات صورة لتنظيمه . والتشريع في الدين غير قابل للتصور من دون عمل مادة لفعل التنظيم . الجمع الحالتين هدفه التصريح بالمضمر فيهما كليهما .

وعندما نصرح بالمضمر في النظر والعقد نكتشف أن الفلسفة بوهم المطابقة لم تذكر ما ليس بعقلي في قضاياها أعني المضمون فسمت معرفتها بالعقلية وقابلتها بنسبة النقل إلى الدين . لكنها هي بدورها مضمونها نقلي : فالموضوع ليس عقليا بل هو صورة منقولة عن موضوع الإدراك العقلي .

وعندما نصرح بالمضمر في العمل والشرع نكتشف أن الفلسفة بوهم المطابقة الأولى في النظر والمطابقة الثانية في العمل لم تذكر ما ليس بعقلي في قضاياها العملية أعني فعل التشريع المشروط في كل عمل . فالتشريع فعل إرادة وهو تعبير عن المعطى اللاعقلي في العمل وخاصة عند تعدد الإرادات وتنافسيها .

الفصل الخامس

فكانت النتيجة شديدة العمق والتعقيد لأن الكسور كانت على نوعين وكلاهما يمثل علة الانحطاط الذاتي وما ترتب عليه من الوقوع تحت الوصاية الاستعمارية ووراثة الانحطاط المستورد . فاجتمع على الأمة الانحطاطان الذاتي والموروث عن الحقبة الاستعمارية:

1 . أولا الكسور لم تبق من نوع واحد أي بين ماضينا وحاضرنا في علاقة بالغرب المتقدم عليها والمتأخر عنا بل يوجد نوع آخر وهو أخطر وهو الأول وعلة الثاني .

2 . النوع الثاني الأخطر هو العائق الأكبر لتحقيق شروط الاستئناف وهو متعلق بعلوم الملة ذاتها وبصورة أفعالها لدى المستأنفين .

ولأزد الأمر وضوحا . فبالمقارنة مع الغرب غاب ما سميته بؤرة أو نوع الكسور الأول أي أن شروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها المعرفية والخلقية فقدت في الحضارة الإسلامية وتلك هي علة الانحطاط أو فساد معاني الإنسانية بالمصطلح الخلدوني: العجز في علاج العلاقة بالطبيعة والعلاقة بالتاريخ.

لكن الأخطر هو نوع الكسور الثاني : فالتصور الساذج الذي يقابل بين عصر الراشدين وكل ما تلاه وخرافة المقابلة بين الخلافة الراشدة والملك العضوض يجعل جبر الكسور التاريخية في الوقائع وليس في علومها أمرا مستحيلا ما يجعل هذه الرؤية تهدم الموجود باسم المنشود المستحيل .

فما كان مستحيل البقاء بعد الراشدين سيكون من باب أولى مستحيل الاستعادة بعد 14 قرنا . ومن السذاجة الكلام على المقابلة بين الخلافة والملك العضوض بوصفهما مقابلة بين مثال أعلى مستحيل التحقيق وتاريخ فعلي مستحيل الإلغاء ومن ثم فلا يمكن جبر كسر بين مثال خيالي وواقع فعلي هو تاريخ أمة.

كانت بداية البحث طلب جبر الكسور المعرفية فصارت غايته الجمع بين نوعين من جبر الكسور وأصلهما الواحد ثم تفاعلهما في الاتجاهين . وكل ما حاولته علوم الملة -من خلال

الحوار مع الشيخ البوطي في أزمة أصول الفقه مثلا بثقافة قانونية حديثة-ثم خاصة منذ بداية تفسير القرآن يخص النوع الأول.

لكن النوع الثاني هو اكتشاف طبيعة الكسر في العلاقة بين ما تقدم على الفتنة الكبرى وما تلاها وخاصة في الفكر السني لأن الفكر الشيعي لم يعش

الأزمة بل هو شرعنها مبدئيا في حين أن السنة شرعنتها واقعيا ورفضت تشريعها المبدئي ما جعل أقوالها في واجب الشرعية مخالفة لأفعالها في أمرها الواقع .

فلا شيء أكثر دلالة على سذاجة عدم فهم الحلين اللذين حصلا بعد الفتنة الكبرى ومحاولة قراءة التاريخ وكأنه يمكن تصور السياسة دون أخلاق والاخلاق دون سياسة فيكون العصر الراشدي عصر ملائكة وما بعده عصر شياطين ومحاولة التخلص من 14 قرنا شيطانية للعودة إلى ثلث قرن ملائكي .

وهو ما يغيب كل عيوب العصر الراشدي وكل فضائل العصر الموالي في حين أن التاريخ لا يمكن أن يكون بهذه الحدية. وهذه الصورة هي الرؤية الباطنية والشيعية التي بدون تبناها الفكر السني دون وعي وخاصة في المرحلة الإصلاحية منذ منتصف القرن التاسع عشر . وهما سذاجة وسطحية غير معقولتين .

ونظير هذه السذاجة والسطحية هو توهم الديموقراطية الغربية ملائكية حتى صار بعضهم يزعم أنه يجد الإسلام دون مسلمين في الغرب ومسلمين دون إسلام في الشرق . وهي من علامات الانبهار السخيف لبعض الفقهاء الذين لم يدرسوا الغرب وطبيعة السياسي عامة أيا كانت طبيعة الأنظمة: كانوا ككل بدوي يزور المدينة لأول مرة.

وفضلا عن كونهم لم يروا وضع العمال مثلا في ذلك الوقت -من قرأ آداب انجلترا في القرن التاسع عشر يعلم ما يندى له الجبين بل الغرب ذاته - واكتفوا بما رأوه صالونات بعض من كان لهم بهم علاقة ضيافة فالغريب

أن هؤلاء المتبهرين جاؤوا إلى الغرب دون أن يكون ذهنهم خاليا من بشاعات الاستعمار وفظاعاته في بلادهم ما يعني أنهم الأخلاق

عندهم مقصورة على المعاملات في الغرب وليست شاملة للسلوك الإنساني عامة فيه أو خارجه كما يقتضي ذلك المفهوم الإسلامي للأخلاق.

وبذلك تصبح فضائل من أقام شروط بقاء دولة الإسلام بما تقتضيه مقومات الفعل السياسي في الظرفيات التي مرت بها خلال أربعة حروب أهلية وخلال حرب عالمية للفتح رذائل بالقياس إلى نفاة مقومي الدولة التي لا تقول بالوساطة (سلطة روحية) ولا بالوصاية (سلطة الحكم بالحق الإلهي)؛ الدولة السنية.

ولست أدعي أن الإصلاحيين كانوا قد صاروا باطنية لكنهم كانوا سذجا متصورين الأخلاق قابلة للفصل عن السنن السياسية أو أن السياسة قابلة للفصل عن السنن الخلقية حتى لو اقتضت الحالات الاستثنائية جعلها تبدو أحيانا وكأنها غير ملزمة بها الزاما صارما (والمسألة تقديرية). ذلك أن الدولة من حيث هي دولة بحاجة إلى فاعليتين مادية هي الشوكة ومعنوية هي الشرعية. و حالات الاضطراب الشوكة تتقدم دائما بشرعية استثنائية على الشرعية العامة .

النجاح في التغلب على أربعة حروب أهلية لتأسيس الامبراطورية الاسلامية التي نحن ثمرتها معجزة ينبغي أن يفاخر بها المسلمون لا أن يلعنوها بسذاجة المقابلة بين المثال والواقع أو بخبث الباطنية التي تقابل بين علي وبقية الصحابة ولا تتوقف عند الحرب على بني أمية: هذا عين الغباء والسذاجة.

لذلك فلا بد من اعتبار ما حدث بالتوصيف الدستوري القانوني : ما حدث

هو الانتقال من أحكام الدستور القرآني التي تعمل في الظروف العادية إلى أحكام استثنائية موجودة في القرآن أيضا تستعمل في الظروف غير العادية أو في ما يسمى بظروف الطوارئ: الحاجة إلى هذا الحل بأساس الضرورة تبيح المحظور.

لكن الفقهاء جعلوا القانون الاستثنائي قانونا عاما: فردة الفرد لا تقتضي القتل لكنها كانت تفرض عليه بدلا من الزكاة دفع الجزية إذا كان قد اختار دينا آخر وبقي في حماية

الدولة الإسلامية أعني العودة إلى المبدأ العام في الوضع القانوني لغير المسلم ممن لا يطالب بالزكاة بل بالجزية.

وبلغتنا الحديثة يمكن أن يبقى مواطنا وعليه دفع الضريبة ككل مواطن غير مسلم مثل أهل الذمة وكل الأقليات الدينية لأن الحج 17 لا تقتصر على اهل الكتاب بل تشمل الصابئة والمجوس وحتى الذين أشركوا لأنها تؤسس للإرجاء في الفصل بين الأديان إلى يوم الدين . ولا يمكن اعتبار هذه الآية منسوخة بالحالات الاستثنائية.

فالمبدأ العام هو حرية المعتقد والمرتد له هذا الحق ولا يوجد في القرآن حكم دنيوي عليه . لكن الظرف الذي جعل الردة فيها مس بقيام أركان الدولة هو الذي ألجأ أبا بكر لاستعمال "الضرورة تبيح المحظور"؛ فاستعمل القوة لفرض منع الردة لأنها جماعية أولا وتمس أحد أركان قيام الدولة أعني الزكاة ثانيا .

والمشكل إذن ليس بين عهدين ملائكي وشيطاني بل بين ظرفيتين : مستقرة وحروب أهلية. ومثلها حدثت حرب الردة . فلو قلنا إن أبا بكر لم

يكن ملزما بتطبيق القانون بما يقتضيه الظرف أي ظرف إقامة أركان الدولة بالحرب على من خرج عليها لما وجدت دولة الاسلام أصلا . وقياسا عليه فمعاوية رجل دولة مكن بإعادة وحدة الأمة حتى حققت شرطي السيادة.

فقبل عبد الملك بن مروان كانت سيادة دولة الإسلام منقوصة . فلا لغة القرآن كانت لغة الدولة والحضارة الإنسانية (العالم الروحي (ولا عملتها كانت عملة الاقتصاد العالمي: كانت لغة البلاد المفتوحة وعماتها هما ما تعمل به دولة الإسلام. ويكفي الدولة الأموية أنها حققت تحرير الإقليم من الاستعمار البيزنطي والاستعمار الفارسي بصورة نهائية وحاسمة وجعل لغة القرآن لغة الإدارة والعلوم وعملة الإسلام عملة الاقتصاد في كل العالم الذي حررته منهما .

وكل اللاعنين للدولة الأموية هم من بقايا الباطنية والكسروية ومن بقايا الصليبية والقيصرية وكل الإسلاميين الذين يقابلون بين العصرين الراشدي والأموي بصورة تجانس

لمقابلة الشيعية والباطنية لا يدركون حقيقة التلازم بين الوجهين في السياسة والتاريخ؛ الشوكة والشرعية بتقديم وتأخير.

كان ينبغي أن يبدأ عرضي بالكسور المتعلقة بعلوم الملة لا بأعمالها . لكن ذلك ما كان ليفيد لأن الغرض هو بيان أخطاء حركة الاستئناف التي بانطلاقها من هذا الموقف العملي تصورت أن إحياء علوم الملة يمكن أن يكون كافيا لتحقيق شروطه وهي لا تعلم أنها هي علة امتناعه بسبب الكسور التي فيها .

وسبق أن بينت طبيعة الكسور التي فيها والتي هي القبول باعتبار ما كان في

القرآن من أحكام للظروف الاستثنائية التي يصدق عليها حكم الضرورة التي تبيح المحظور جعلوها الأصل وتحول الأصل إلى فرع بمبدأ عجيب وهو أن" الخاص ينسخ العام" في التشريعات: نسوا أنه ينسخه في ظرفه فحسب .

لم يفهموا أن الخاص ينسخ العام نسخا خاصا وليس عاما. من ذلك أن حالة الطوارئ تنسخ مؤقتا بعض أحكام الدستور -التضييق من الحريات مثلا-لكن هذا التضييق بحكم خاص ينسخ العام لا يصبح نسخا عاما للعام . مثال ذلك أن أكل الميتة مباح عند الضرورة وحتى شرب الخمر. وبزوال الضرورة يعود الحكم العام .

وهذا ينطبق على ما يسمى بآية السيف. فهي ضرورة تبيح المحظور في حدود بقاء الضرورة. لكن الحكم العام هو الآيات العامة التي تتعلق بالإرجاء في الفصل بين الأديان واعتراف الإسلام بها جميعا باعتبار تعددها شرطا في التسابق في الخيرات (المائدة .(48 وقس عليها ما سواها من الآيات التي تتعلق بالظروف الاستثنائية.

إلى حد الآن تكلمت على الفتنة الكبرى وما ترتب عليها . لم نزل نعاني اليوم ما ترتب عليها وعلى الموقف الساذج الذي تبنته السنة بتأثير من التشيع مع فارق بسيط هو ما يطبقه هو على ملائكة علي يطبقونه هم على الصحابة كلهم ويشتركون في شيطنة من عداهم . والتشيع يفعل بخبث وهم بسذاجة وحمق .

اليعقوبية التي يقول بها أدعياء الحداثة العرب. ومما يثبت عدم جدية أصحابها أنهم متحالفون مع الثيوقراطية الشيعية في الحرب الإيديولوجية

وحتى العسكرية على السنة في الإقليم صلة بين أهل الفتنتين الكبرى والصغرى.

والمهم في محاولتي ليس هذا اللقاء بين الفتنتين بل ما اكتشفته من بنية عميقة بين النظام الثيوقراطي الذي حصلت باسمه الفتنة الكبرى سابقا (وصاية آل البيت على المسلمين) والنظام الأنثروبوقراطي الذي تحصل حاليا باسمه الفتنة الصغرى (وصاية العلمانيين على المسلمين (وهما تفعلان معا متحالفتين في راهن تاريخنا : هي الأبيسوقراطية أو دين العجل . فالابيسوقراطية (دين العجل) تعد البنية العميقة للثيوقراطية (الحكم باسم الله) وللانثروبوقراطية) الحكم باسم الإنسان) من حيث هي بنية عميقة للنظامين هذين تتصلان مباشرة بنوع الكسور الأول أي الكسور النظرية أو المعرفية: فالعجل يرمز لأداتي الاستعباد الحديث: معدنه للعملة وخواره للكلمة .

والعملة هي رمز الفعل المطلق لأنها هي التي تمكن من التبادل المطلق في الجماعة وهي رمز القيمة المادية دون أن تكون ذات قيمة في ذاتها . والكلمة هي فعل الرمز المطلق لأنها هي التي تمكن من التواصل المطلق في الجماعة وهي رمز المعنى الرمزي دون أن يكون لها معنى في ذاتها .

وبهما يسيطر الإنسان على الإنسان بدنه وروحه من خلال السيطرة على حاجاته وعلى فكره . فالبنك يمثل سلطان العملة والإعلام يمثل سلطان الكلمة وكل استعباد للإنسان من الإنسان أداته العملة أو الكلمة أو كلاهما كالحال في العالم كله وخاصة في الدكتاتوريات التي تحكمنا لأنها سلطان عبيد على عبيد .

الفصل السادس

حددنا نوعي الكسور التي يعتبر جبرها شرطا في الاستئناف الذي يعيد للأمة دورها في التاريخ العالمي لأن أمة كانت نشأتها الأولى كونية لا يمكنها أن تعتبر نفسها قد استأنفت دورها إذ لم تكن نشأتها الثانية بعد الانحطاط الذاتي الذي مرت به على الأقل بمستوى نشأتها الأولى ولا يكفي للخروج من انحطاطها تبني انحطاط من استعمرها فتتبعه .

لا بد أن يكون دورها المستأنف على الأقل بمستوى دورها الأول ما يعني أن البداية في الاستئناف هي جبر الكسور الذي جعله يفقد جذوته فلم يستطع الصمود أمام منافسيه عليه بشيء فشل في تحقيقه ولا يمكنه من دون تداركه أولا وتجاوز من تجاوزه بما لم يتحقق عنده ثانيا أن يستأنف دورا كونيا .

تلكما هما المقدمتان اللتان بنيت عليهما محاولة فهم وقوع الحضارة الإسلامية بين فكي كماشة يمكن وصف الأولى بكونها الحضارة القديمة في نهاياتها والحضارة الحديثة في بداياتها فتكون الرؤية الإسلامية- القرآن - التي هي قلب هذه الحضارة أساس هذا الدور ويكون التعامل معها علة الانحطاط .

ومن هنا استنتجت أن جبر الكسور يقتضي مراجعة هذا التعامل في ضوء تفاعل التعامل مع القرآن في ضوء العلاقة بشكلي الكماشة ما تقدم عليه وما تلاه وحصر التعامل في نوعي الكسور: النظري العقدي والعملي الشرعي والأول بوصفه علاج العلاقة العمودية وما وراءها والثاني علاج العلاقة

الأفقية وما وراءها .

والمعلوم أن القصد بالعلاقة العمودية هو علاقة الجماعة بالطبيعة لسد حاجات قيامها المادي بعالم قوانينها وتطبيقاتها والقصد بالعلاقة الافقية هو علاقة الجماعة بالتاريخ لسد حاجات قيامها الروحي بعلم سننه وتطبيقاتها . والسد الأول هو تعمير الأرض والثاني هو الاستخلاف في الأرض باصطلاح القرآن . فنكون بذلك قد شخصنا الكسور التي نريد جبرها فاعتبرناها متعلقة بعلل الفشل في تعمير الأرض وفي الاستخلاف . وبذلك يكون العمل بحثا هادفا إلى :

1 ما علل الفشل في النظر والعقد اللذين جعلا علاج العلاقة العمودية يفشل؟ ..

2 . ما علل الفشل في العمل والشرع اللذين جعلا علاج العلاقة الافقية يفشل؟

وفضيلة هذا التشخيص هو أنه يشير إلى ظاهرتين ما تزالان قائمتين حتى بعد قرنين من محاولات الاستئناف في كل بلاد الإسلام وخاصة في العربي منها . فلا تزال مجتمعاتنا عاجزة عن علاج علاقة الجماعة بالطبيعة والتاريخ علما بقوانين الأولى وسنن الثاني وتطبيقهما لها لسد الحاجات المادية والروحية.

والمراجعة التي تعلقت بالنظر والعقد أوصلتنا إلى البحث في تعريف الدستور التربوي والعلمي اللذين حددهما القرآن وكان يمكن أن يخرجا الأمة من الكماشة بين نهاية الفكر القديم وبداية الفكر الحديث فيهما والمراجعة التي تعلقت بالعمل والشرع أوصلتنا إلى البحث في الدستور السياسي والخلقي .

فكان ينبغي إذن أن أبحث في الدستور التربوي والعلمي الذي وصفه القرآن وفي التحريفات التي بنيت عليها علوم الملة الغائية الخمسة أعني التفسير والعلمين النظريين الفلسفة والكلام والعلمين العمليين التصوف والفقه وبيان علل فسادها في علاج العلاقة العمودية شرط تعمير الأرض في حضارتنا .

وكان ينبغي أن أبحث في الدستور السياسي والخلقي الذي وصفه القرآن وفي التحريفات التي بنيت عليها أعمال الملة الغائية الخمسة أعني تطبيقات هذه العلوم في تنظيم حياة الجماعة بصورة تجعلها بحق جماعة مستخلفة وبيان علل فسادها في علاج العلاقة الافقية شرط الاستخلاف في حضارتنا .

والغاية من هذه البحوث الخروج من العلاج التعويضي بالكذب على النفس من خلال الكلام في فضل المسلمين على غيرهم مبالغة في إطراء الذات أو في فضل غيرهم عليهم مبالغة في ذمها والذهاب مباشرة إلى علل الانحطاط الذاتي أولا وعلل محاولات تبني الحداثة في شكلها المنحط أعني إيديولوجية الاستعمار.

فوضعنا العالي هو الوضع الذي يمثله الكاريكاتوران والحرب الأهلية التي يؤججانها: كاريكاتور التأصيل بأحياء أمراض الماضي ظنا أنها شرط الأصالة وكاريكاتور التحديث بتبني أمراض الحاضر ظنا أنها شرط الحداثة فيكون كلا الحزبين لا يطلب القيم والسنن الكونية شرطا للعلاج بل تنتاج الخصوصيات .

وهكذا تبين أن كلا الكاريكاتورين واحد . لا يختلفان بأي شيء: فكلاهما ينسب النجاح الموهوم إلى خصوصية ما يتبناه ويعلل الفشل بخصوصية

خصمه وكلاهما لا يجد أدنى كونية إنسانية به كلتا الرؤيتين موجبها وسالبها بمعنى المشترك في النظر والعقد وفي العمل والشرع لعلاج العلاقتين إيجابا أو سلبا .

وبدلا من الدخول في خصام مع الكاريكاتورين فضلت قبل تعديد موقفي منهما أن أبحث أولا في دلالة النظر والعقد بمنظور فلسفي وبمنظور ديني قرآني وما يمكن أن يعتبر كليا في الرؤيتين القرآنية والفلسفية وما يترتب على كليته من دور في علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة.

وفضلت قبل تعديد موقفي منهما أن أبحث ثانيا في دلالة العمل والشرع بمنظور فلسفي وبمنظور ديني قرآني وما يمكن أن يعتبر كليا في الرؤيتين القرآنية والفلسفية وما يترتب على كليته من دور في علاج العلاقة الافقية بين الإنسان والإنسان . وها نحن أمام إشكالية الدستورين الإبستمولوجي والأكسيولوجي .

تبين أن المسألتين هما من طبيعة ابستمولوجية -نظرية المعرفة- وأكسيولوجية-نظرية القيمة- الرؤيتين القرآنية والفلسفية عندما نتحرر من الكاريكاتورين ونجعل مطلبنا متعلقا بما هو كلي وليس بما هو خصوصي في فعاليات الإنسان النظرية العقدية والعملية الشرعية باعتباره معمرا للأرض ومستخلفا فيها .

وحتى لا يكون شيء في كلامي من الضمائر المسكوت عنها سأبدأ بتعليل الجمع بين النظر والعقد في علاج العلاقة العمودية وبين العمل والشرع في علاج المسألة الأفقية واعتبار

الأولى مسألة ابستمولوجية والثانية مسألة أكسيولوجية لأن أساس هذه

الضمائر كلها هو نفي التعارض الوهمي بين الديني والفلسفي على أساس القول بالمطابقة والعلم المحيط . وهذا النفي بين من خلال الجمع بين النظر والعقد لأن القائلين بالتعارض يتوهمون أن الفلسفي عقلي خال من العقدي والعقدي لا عقلي خال من العقلي وعادة ما يعبر أصحابه عن ذلك بالمقابلة نقلي عقلي . وهذه النقلة من عقلي لا عقلي إلى عقلي نقلي هي الانزلاق الوهمي عند مزيفي العقلانيين .

ويزداد التزييف عندما يدعون رد المنقول إلى المعقول بالتأويل قياسا للغائب على الشاهد خلطا بين الغائب والغيب . فهذا ينتهي في الغاية إلى أن الديني لا يختلف عن الفلسفي إلا بالعبارة التي تجعله قابلا للتبليغ للعامة ومن ثم إلا بما فيه من غير عقلي أي بالإيديولوجي : ليس اعترافا بوحدتهما العميقة الناتجة عن الاعتراف بعدم القدرة على الإحاطة بل برد أحدهما إلى الثاني الذي يظن محيطا للقول بالمطابقة.

وإذا كنت أنسب إلى ابن تيمية العبقرية الفلسفية الفريدة في عصره فلأنه لم ينقد المنطق بمعنى الجدل في مضمون التحليلات الأوائل بل هو اهتم ببيان أن أساس التحليلات الأواخر هو رد الوجود إلى الإدراك ومن ثم العودة اللاواعية للرأي السوفسطائي القائل بالإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه: أدرك ما اعتمد عليه الوهم البارمينيدي الموحد بين الوجود والنوس وافتراض الثاني محيطا ونسبته إلى الإنسان.

وبهذا فسر العبارة الشهيرة مع توسيعها : من "نطق فقد تزندق به النظر" وزاد "وتقرمط العمل" . والقصد أنه رد الوجود إلى الإدراك في النظر واستنتج منه نفي كل ما يتجاوز الإدراك الإنساني وهو النفي الذي جعل كل

الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة يعتبرون كل ما لا يطابق علمهم الذي ظنوه محيطا ينبغي رده إليه بالتأويل لأنه مجرد ظاهر حقيقته هي الباطن الذي يعلمونه إما بالعقل أو بالكشف.

ومن له دراية بالفرق بين المنطقين التحليلي والمتعالي بالمعنى الكنطي فإن النقد التيمي يتعلق بما يناظر الثاني وجديده فيه وليس في الأول لأن كل ما أورده بخصوصه كان معلوما

ويشترك فيه كل من تكلم على المنطق الأرسطي رغم أنه حاول رد المنطق إلى الحساب الرياضي وهو بنحو ما فيه بعض الجدة : حاول رد كل العلاقات المنطقية إلى علاقة اللزوم والتلازم .

وما أضفته إلى محاولات المدرسة النقدية هو أني بينت أن الفلسفي من حيث هو فلسفي أساسه عقدي هو بدوره وفيه ما هو نقلي تماما كالديني الذي له نفس البنية:

. فالنقلي في الفلسفي هو موضوعه والعقلي هو شكله : ولولا ذلك لاستغنى العلم العقلي عن التجربة الفعلية. . والنقلي في الديني هو موضوعه والعقلي هو شكله: ولولا ذلك لاستغنى العلم الديني

وما ليس بقابل للإدراك العقلي فيهما كليهما هو استحالة رد الوجود إلى الإدراك . والوعي بهذه الاستحالة هو التغير الأبستمولوجي الأساسي الذي يدين به الفلسفي للديني هو هذه النقلة من القول بالمطابقة إلى القول بامتناعها . وقد صار هذا الوعي فلسفيا عندما تجاوز الاستناد إلى مجرد العقد بوجود الغيب إلى بيان امتناع الإحاطة في العلم بالعالم نفسه لما أصبح العقل الإنسان واعيا بحدوده.

فيكون الديني الذي يرفض رد الوجود إلى الإدراك قد سبق ابستمولوجيا الفلسفي الذي لم يصل إلى هذه الحقيقة إلا مؤخرا بعد أن تبين أن ما نعلمه من الوجود يبقى دائما صورة عنه وليس هو إياه . ولولا ذلك لاستحال أن يكون العلم ذا تاريخ . كل لحظة من لحظات علمنا هي خطوة في تجويد صورتنا عن الموضوع.

وإذن فالجمع بين النظر والعقد يفيد أنه لا توجد قضية منفصلة عن الموقف القضوي إلا فرضيا:؛ فالمفروض أن تكون كل قضية مسبوقة بموقف قضوي يبين درجة العقد في مضمونها ؛ لكأنك تقول أعتقد أن كذا هو كذا وقبل ذلك أمران معرفي وخلقي . فمعرفيا أصف درجة علمي وخلقيا أتواضع فلا أدعي الإحاطة بالموضوع .

ونفس الأمر في الجمع بين العمل والشرع . فعادة نتكلم على العمل في الفلسفة وعلى الشرع في الدين. لكن العمل في الفلسفة غير قابل للتصور من دون تشريعات صورة لتنظيمه . والتشريع في الدين غير قابل للتصور من دون عمل مادة لفعل التنظيم . الجمع في الحالتين هدفه التصريح بالمضمر فيهما كليها .

وعندما نصرح بالمضمر في النظر والعقد نكتشف أن الفلسفة بوهم المطابقة لم تذكر ما ليس بعقلي في قضاياها أعني المضمون فسمت معرفتها بالعقلية وقابلتها بنسبة النقل إلى الدين . لكنها هي بدورها مضمونها نقلي : فالموضوع ليس عقليا بل هو صورة منقولة عن موضوع الإدراك العقلي .

وعندما نصرح بالمضمر في العمل والشرع نكتشف أن الفلسفة بوهم المطابقة الأولى في النظر والمطابقة الثانية في العمل لم تذكر ما ليس بعقلي

في قضاياها العملية أعني فعل التشريع المشروط في كل عمل . فالتشريع فعل إرادة وهو تعبير عن المعطى اللاعقلي في العمل وخاصة عند تعدد الإرادات وتنافسيها .

-الفصل السابع- بعد التخلص من هذا التعارض الزائف بين النظر والعقد يزول الصراع الساذج بين المتكلم والفيلسوف في المسألة النظرية التي تنتج عن المقابلة بين العلم والإيمان إذ لا يمكن الفصل بينهما إلا بسبب هذا الاضمار الناتج عن القول بنظرية المعرفة المطابقة المؤدية إلى وهم العلم المحيط والعمل المطلق . وبعد التخلص من هذا التعارض الزائف بين العمل والشرع يزول الصراع الساذج بين الفقيه والمتصوف في المسألة العملية التي تنتج عن المقابلة بين الأخلاق والقانون إذ لا يمكن الفصل بينهما إلا بسبب هذا الإضمار الناتج عن القول بنظرية العمل المطابقة المؤدية إلى وهم العمل المطلق والعلم المحيط . واليوم نفس هذين الصراعين صارا غالبين على الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي إذ كلاهما قائل بنظرية المعرفة المطابقة وبنظرية العمل المطلق ولا أحد منهما يرى أن اعتبار علمه محيطا وعمله مطلقا دليل سذاجة ابستمولوجية وجلافة قيمية وأن الوجود لا يرد إلى الإدراك وأن التاريخ لا يرد إلى الإرادة: فاللامعلوم واللامراد في مجرى الأحداث الطبيعية والتاريخية غالبان على المعلوم والمراد فيهما . ولو أخذ الناس بعين الاعتبار هذه الحقائق لقلت الحماقات ولتوصلت الإنسانية إلى شرطي الوجود السامي بين الافراد والجماعات: حينها تصبح سورة العصر دستور الإنسانية أعني الوعي بشروط الاستثناء من الخسر وفروعها أي الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي

بالصبر . فالمعرفة الإنسانية اجتهادية بالجوهر وتقتضي التواصي بالحق والعمل الإنساني جهادي بالجوهر ويقتضي التواصي بالصبر وأنه لا علم بلا عقد حتى لو كان فرضيا ولا عمل بدون شرع حتى لو كان وضعيا . وما هو ثابت في الحالتين هو الجمع بين النظر والعقد في المسألة الابستمولوجية (ما بعد العلم أو نظرية المعرفة) والجمع بين العمل والشرع في المسألة الأكسيولوجية (ما بعد العمل أو نظرية القيمة). وليس صحيحا أن العقد والشرع نقليان

فحسب (صورة الديني المشوهة) وأن النظر والعمل عقليان فحسب (صورة الفلسفي المشوهة) .

فلا يوجد علم عقلي من دون تجربة وهي النقلي في العقلي . ولا يوجد عقد ديني من دون صورة عقلية وهي العقلي في النقلي . ولا يوجد نظر من دون عقد هو منطلقه ولو على وجه الفرض . ولا يوجد عمل من دون شرع هو منطلقه ولو على وجه الوضع . ومن ثم فعلة الانحطاط هي الجهل بهذه الحقائق أو تجاهلها .

بعد الحسم في تعليل الانحطاط الذاتي وهو الغالب على كاريكاتور التأصيل من نخبنا تأتي الحاجة إلى الحسم في تعليل الانحطاط المستورد وهو الغالب على كاريكاتور التحديث من نخبنا . وهذا النوع الثاني هو الأعسر. ذلك أن نقد فاقد السلطان الفعلي أيسر من نقد صاحبه : وهؤلاء لهم سند السلطان العالمي .

من اليسير أن تجادل في حجج ممثلي الماضي بكل يقين . لكن من العسير أن تجادل حجج من يتصورون أنفسهم ممثلي المستقبل بكل يقين . كيف

تجادل من يعتبر استيراد الحداثة الغربية حلا وهي الحل السائد في العالم كله شرقه وغربه؟ لكنهم مثلهم مثل كاريكاتور التأصيل لا يمثلون ما يتكلمون باسمه .

فكاريكاتور التحديث من النخب العربية مثلهم مثل كاريكاتور التأصيل منها لا يمثلون الحداثة الأبستمولوجية والأكسيولوجية بل إيديولوجيا الحداثة الاستعمارية تمثل هؤلاء لإيديولوجيا الاصالة الابستمولوجية والأكسيولوجية: كلاهما يمثل نظام الدعاة والاعلام الإيديولوجي في فضائيات العرب .

ومضمون خطابهما بين للجميع: كلاهما مدار خطابه دعوة لرؤية إيديولوجية جوهرها الحرب على الثاني وتحميله علل الوضع العربي الراهن معتبرا نفسه صاحب الحل السحري المعتمد على قشور الأصالة عند التأصيلي وقشور الحداثة عند التحديثي بوصفه وسيطا روحيا ووصيا سياسيا على الأمة.

الفصل السابع

العرب" الذين بدأت عندهم ثورة الشباب و"اغنياء العرب" الذين بدأت عندهم الثورة المضادة يمثل بداية الخروج من هذه الظاهرة لما حصل من انفراط عقد الكاريكاتورين بتوزيع جديد .

فالشعوب العربية انقسمت نخبها بين حكم بكاريكاتور الأصالة وحكم بكاريكاتور الحداثة وهو ما غطى على النخب التي تحاول التحرر من الكاريكاتورين فأصبحت المعركة ضمن الأصالة بين الكاريكاتور والسعي للتخلص منه وضمن الحداثة بين الكاريكاتور والسعي لكن السعي للتخلص من كاريكاتور الأصالة لا يمكن أن يكون بكاريكاتور الحداثة والتخلص من

كاريكاتور الحداثة لا يمكن أن يكون بكاريكاتور الأصالة. وكلاهما يدعي ذلك هدفه فتصبح الدعويان تأسيسا لحرب حول قشور التأصيل والتحديث . لذلك فالثورة لم تفرز بعد المتخلصين من كاريكاتور الحداثة بأصالة متخلصة من كاريكاتورها . والعكس في الثورة المضادة: تلك أزمة الحرب الاهلية العربية.

فالثورة أعطى الشعب قيادتها للحركات الإسلامية رغم علمه أنها ليست مستعدة لها لا من حيث المؤهلات الفنية ولا حتى من حيث المقومات الخلقية. فهي ما زالت تعاني من كاريكاتور التأصيل وغلاته فيها وحولها يحاربونها أكثر من كاريكاتور الحداثة بل وهو السند الحقيقي لكاريكاتور الحداثة إما بقصد أو بغباء. ما تم في مصر وما يجري في تونس علته هذه الظاهرة وهي عامة في كل البلاد التي عرفت الربيع العربي .

والثورة المضادة في السعودية وفي الإمارات قائدتيها نجد كاريكاتور الحداثة يقدم على أنه سعي للتخلص من كاريكاتور الحداثة وفيه نفس الظاهرة بمعنى أن كاريكاتور التأصيل أو الجامية هي التي تؤيد الحرب على الإسلام باسم كاريكاتور الحداثة كما في مقارنة ليبرالي غبي صاحب المنشار بأتاتورك .

الحرب الأهلية العربية الحالية. بين ما الثورة وصفا الثورة المضادة. هي إذن وأمن معركة الشر بين الكاريكاتورين التحديثي والتأصيلي المتحالفين ضد الحرية والكرامة والوعي بضرورة التحديث المتحرر من الانحطاط المستورد والتأصيل المتحرر من الانحطاط الذاتي والشروع في تحقيق شروط الاستئناف الفعلي .

والدليل القاطع على أنها تمثل البداية الفعلية لتحقيق شروط الاستئناف مضاعف: فالثورة المضادة أولا والثورة ثانيا وإن بالتدريج كلتاهما تجاوزت الحدود التي فرضها الاستعمار فصارت ظاهرة شاملة لكل بلاد العرب . والشمول بدأ قلبيا بانتشار أفكار الثورة ثم صار فعليا برد فعل الثورة المضادة عليها .

ومن ثم فالثورة والثورة المضادة كلتاهما تجاوزت الحدود القطرية ولم تعد تعترف بها لكأنها تحررت مما فرضه الاستعمار على بلاد العرب رغم أن الثانية من أدواته وصارت الأفعال والأقوال متجاوزة لحدود الأقطار وهو ما يمثل مرحلة اساسية في الاستئناف لأن ما كان مجرد أماني - جامعة الأنظمة العربية-بدأ يصبح فعليا جامعة الشعوب العربية . في حركة الشعوب ضد الأنظمة العربية وسياساتها هي معركة الحرية والكرامة التي صارت حربا أهلية شاملة للإقليم كله .

وما كان الحيز الجغرافي يصبح شاملا لو لم يكن الحيز التاريخي هو الذي عاد ليصبح محرك تجاوز الحدود القطرية التي حاولت الدول القطرية التي هي محميات استعمارية منذ إسقاط الخلافة وإفقاد الأمة الوعي بوحدتها الحضارية بمحاولة خلق شرعية لكل محمية تفصلها عن الوحدة التاريخية: وبذلك يتم إحياء وحدة الحيزين الجغرافي والتاريخي . وإحياء وحدة الحيز التاريخي تستعيد فاعلية التراث بفاعلية وحدة الزمان الثقافي وإحياء وحدة الحيز الجغرافي تستعيد فاعلية الثروة بفاعلية وحدة المكان الاقتصادي فيصبح الحل بالأحياء الأربعة - الجغرافيا والاقتصاد والتاريخ والثقافة-بداية الحل المحقق لشروط التحديث الأصيل.

والتعيتا الأصين قوالتاو يكت جد لمتكي على اك مساوق اويح ارات بمعنى أن الأمة يصبح لها طموح الدور الكوني الذي يضاهي على الأقل دورها في نشأتها الأولى . وهذا الموقف الوجودي هو الذي تمر به كل الأمم العظيمة التي تستأنف تاريخها بطموح حده الأدنى عظمة ماضيها .

وهذه السنة شبه قانون كوني سواء بالنسبة إلى توحيد الشعوب التي تفتت (كما حدث في الغرب: وحدة ألمانيا وإيطاليا أو الشرق : وحدة الصين والهند (أو إلى توحيد ما يتجاوز الدول القطرية كما في أوروبا حاليا. وهذه الظاهرة تقتضي ما يشبه الحرب الاهلية بمستوييها القومي والمتجاوز للقومية .

ويمكن الجزم دون مجازفة بأن العرب اليوم بل والإقليم يعيش مخاضا من هذا الجنس. وطبعا فهو مخاض يفيد في آن عكسه بمعنى أنه في صراع مع محاولات تسعى لتفتيت الأقطار والإقليم . وبذلك أصل إلى الأمر الثاني . فما يجري بين العرب اليوم يجري ليس لهم وحدهم بل هو موجه كذلك إلى الأقوام الذين كان لهم دور كبير في دولة الإسلام وخاصة موجبه لأن هذا الدور نوعان واحد لها وآخر عليها:

. فالموجب لها وهو دور بناة دولة الإسلام وهم أربعة أقوام: العرب هم المؤسسون والأتراك هم المحافظون إلى بداية القرن الماضي وبينهم شعبان عظيمان كانا مسهمين في التأسيس والحفظ أعني الأكراد في المشرق والأمازيغ في المغرب.

. والسالب عليها ويمثله من رفض تجاوز الشعوبية والطائفية وأهم هؤلاء كانوا من ذوي النزعة الباطنية التي يمثلها الغلو الشيعي وبقايا مقدمات هذه

الدولة الفاطمية وبقاياها خاصة بعد أن انفرط عقدها لما قضى عليها صلاح الدين الأيوبي .

وليس من شك في أن الكثير من الشعوب الأخرى أسهمت إيجابا في دولة الإسلام وفي حماية بيضته . لكن دورها متأخر وهو تابع لدور الشعوب الأربعة التي ذكرت ويندرج ضمنه بمواصلته وتطويره. كما أن الذين أسهموا في الحرب عليه من داخله كانوا تابعين للشعوبيات والطائفيات ولا زلنا نرى دورهم المحالف لكل أعداء الإسلام.

الديناميتان ظاهرتين عديمتي الدلالة في مسار السعي للاستئناف. فأن يستعيد الشعب التركي - وإن بالتدريج - ذاته واعتزازه بحضارته الإسلامية ليس أمرا يمكن ألا يكون ملحوظا في أي محاولة لفهم دلالات تاريخ الأمة الراهن . فقيادات الثورة والمهجرون لم يجدوا صدرا حنونا إلا في تركيا .

ولا أعتقد أن منجزات شعب تركيا وتغابه على المؤامرات التي يشيب لها الولدان وقدرته على التصدي لها بوحدة شعبية لا مثيل لها ومواقف شعوب الإقليم التي لم تعد تنطلي عليها أكاذيب الأنظمة العميلة ودور ذراعي الاستعمار في الإقليم -إيران وإسرائيل ومن وراءهما -من الأمور التي يستهان بها لفهم إرهاصات الاستئناف الذي لا مرد له بحول الله وعونه .

أبو يعرب المرزوقي

شروط الاستئناف هي شروط السيادة المادية والروحية

شروط الاستئناف

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

34 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 11
الفصل الثالث 16
الفصل الرابع 23
الفصل الخامس 29

الفصل الأول

لم يعد يخامرني شك في أن الأمة بدأت تستأنف دورها أو لنقل بشيء من التواضع أنها بدأت تتحسس شروط الاستئناف وتستعد لها بأن تحقق ما حققته المرحلة المكية من تاريخ الأمة أي تكوين الجيل الذي سيعيد التأسيس لما يمكن أن أسميه الموجة الثانية من دور الإسلام في العالم مستفيدة من الموجة الأولى

الموجة الأولى تتفوق على الثانية بأنها كانت تتميز بالتلاحم الحميم بين التاريخي وما بعد التاريخي لأن صوت المتعاليات كانت "شبه بث مباشر" يعيشها الجيل الاول مع المتعاليات المتعلقة بشروط الاستعمار الأرض وبشروط الاستخلاف فيها بطموح كوني لا يخامره شك في وعود صادقة أو تردد في الأقدام .

لكن الموجة الثانية تتفوق على الموجة الأولى بتجربة تاريخية مدتها 14 قرنا. وعند المقارنة بين التفوقين نجد أن حضور المثال كان ينقصه التجربة وحضور التجربة قد ينقصها المثال . وما يصل التجربة بالمثال هو الاشرئباب إلى المتعالي وما يصل المثال بالتجربة هو الاتعاظ بالمتداني : لابد من ثورتين .

فالاشرئباب إلى المتعالي يقتضي ثورة في نظرية القيم . والاتعاظ بالمتداني يقتضي ثورة نظرية المعرفة. ولهذه العلة فلا بد أن تسائل الثورة الأولى ما حل بالاشرئباب للتعالي من كثرة التواني وأن تسائل الثانية ما حل بالاتعاظ بالتداني من عدم التفاني:

1 . التواني القيمي .

2 . وعدم التفاني المعري.

لم أجمع بين التواني وعدم التفاني حبا في السجع بل لأن المفهومين يقولان نفس الشيء حتى وإن اختلفا لحاجة الثاني للسلب حتى يبين ما في الأول منه : فكلاهما تفاوت في انجاز شرطي مهمة الإنسان ليكون كما عرفه ابن خلدون استيحاء من القرآن الكريم "رئيسا بطبعة بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

فلا يكون الإنسان رئيسا إذ فقد أحد الشرطين؛ تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . وإذا الاستخلاف يمثل القيم التي تعبر عن الاشرئباب والتواني القيمي فإن تعمير الأرض يمثل الاتعاظ بالتاريخ . فما مرت به الأمة من الهزائم علته أنها لم تتعض بالتاريخ ولم تطبق الأنفال 60 بسبب عدم التفاني المعرفي.

وهذه مسائل خصصت لها الكثير من المحاولات. ما أريد الكلام فيه اليوم هو المشكل التالي: هل يوجد في الأمة حاليا جيل يمكن أن يعتبر بمعيار الجيل المكي قادرا على أن ينتقل إلى الجيل المدني أعني الجيل الذي حصل على التربية التي كونت المشرئب للمثل لينتقل إلى الجيل المتعظ بالتاريخ؟

لو لم يحصل الربيع العربي ولو لم يتقدم عليه بعض التجارب الناجحة في الإقليم من دار الإسلام (تركيا مثلا) وخارجه (ماليزيا مثلا) ولو لم يصمد الربيع العربي رغم تكالب الاستعمار وذراعيه وكل الأنظمة العميلة ولم يستأنف الربيع في قطرين كبيرين على الاقل لكان بحثي اليوم سابقا لأوانه

.

صحيح أني شديد التفاؤل كلما تعلق الامر بمستقبل الإسلام الأمة وهو تفاؤل مصدره أولا إيمان عميق بمنزلة الأمة شاهدة على العالمين وهو وعد يتضمن بعدم الأفول التاريخي وثانيا ما أزعمه من أني خلال البحث عن البنية العميقة للقرآن تبينت لي استراتيجيته ومنطق الرسول وجاذبية الإسلام في كل ظرف .

فحتى في أحلك الظروف ورغم توالي الهزائم في الصليبيات والمغوليات الشرقية والاستردادیات والاستعماريات والمغوليات الغربية) أمريكا هي مغول الغرب) لم يتوقف الإسلام عن الانتشار حتى صار أهله في كل المعمورة وصار يمثل خمس البشرية ولهم عنفوان حيوي لا يضاهيه عنفوان . وبهذا النسق سيصبح قريبا أول مجموعة دينية في العالم .

ولما كان ما به يتفوق عليها ما حاربنا ولا يزال أعني التقدم العلمي والتقني لم يعد من البعائد بل صار في المتناول بمجرد استعادة الطموح ومن ثم فالعامل الديموغرافي حاسم والمشكل لم يبق قضية الاستئناف هل هو ممكن بل متى يتحقق . ليس هل سيوجد الاستئناف

بل متى ستبدأ مفاعيله في إتيان أكلها . ومتى تحدد بما وصفت نجاح بعض التجارب والربيع وصموده وانتقاله إلى الموجة الثانية قبل أن يهزم فالأمر آت لا ريب فيه . فما يحدث في الجزائر الآن -وقد توقعته - له دلالتان لا يمكن أن يمل عنهما ذو بصيرة:

1 . فأولا كل من كان يتصور أن الشعب الذي كان ذروة التحرير قد ينهزم بسبب تجربة العقد الأخير من القرن الماضي فلا يقدم على المشاركة

في ذروة التحرر بل وعلى أن يكون هو ذروتها كما كان ذروة معركة التحرير.

2 . وثانيا ما قضت الجزائر عقدين لاستعادة عنوان الشعب الثائر بعد ما ضرب ضربة ظنوها قاضية لن تنتظر سوريا نفس المدة لأنها ما لم يساعد الجزائر في الاستعادة الجزائر تحققه لسوريا حتى لا تتأخر الاستعادة خاصة والثورة السورية لم تنهزم بخلاف ما يتوهم أعداؤها الذي فقدوا سلطانهم على الأحداث .

فإيران ومليشياتها وبوتين والنظام كلهم في مرحلة الاحتضار السياسي والاقتصادي وحتى العسكري فضلا عن القدرة على مساعدة النظام للقيام بأدنى وظائف الدولة ما يجعله الآن عاجزا عن منع الموجة الثانية من الثورة لاستحالة أن يعسكرها ثانية عجزا ماديا فضلا عن انسداد أبواب المناورة: حجة داعش لم تعد لها فاعلية الإلهاء التي كانت لها ء

لذلك فغدا سيخرج الشعب السوري كله من بقي منه في سوريا ومن هو خارجها ليعيدوا كرة الثورة السلمية من جنس ما يجري حاليا في الجزائر ولن يستطيع النظام عمل شيء وكذلك مليشيات إيران وطيران بوتين . ولم يبق إلا المصريون. وقد آن أوان النزول بكثافة ولا أعتقد أن الأمر سيتأخر كثيرا ؛ وصلنا إلى القشة التي ستقصم ظهر البعير وهي من جنس بداية الثورة.

وينبغي أن تتخلى النهضة في تونس عن وهم الانتخابات المقبلة لأنها رهن ما سيحدث في الجزائر ولم يعد ما يجري في تونس هو المحدد . ولكل الأحوال هذا المجرى ليس محددا لموقفها وحده فحتى الباجي وكل

الساعين للاتحاد ضدها ليس لهم بد من انتظار ما سيتحدد

في الجزائر وخاصة إذا "استرجل" شباب مصر وآن له أن يسترجل لأنه "وخز وخز ظهر البهيم وفاء" ؛ فمن لم يثر لعرضه بعد أرضه فهو ليس أهلا لمعاني الإنسانية.

وإذا تخاذل المصريون وخذلوا سوريا وخذل إسلاميو تونس الجزائر فمعنى ذلك أن الإسلاميين لا يختلفون عمن خان حرب التحرير وأرادها قطرية ضد الموقف الذي كان يفضل أن تكون على الأقل إقليمية بمعنى مغربية ومشرقية وهلالية وخليجية وافريقية. فالثورة المضادة لم تعد قطرية بل هي إقليمية.

وإذا كانت الثورة المضادة رغم أن لها تأييد ذراعي الغرب والغرب لم تبق قطرية بل هي تخطط وتعمل باستراتيجية إقليمية فكيف بالثورة إذا كان بحق ثورة وتريد توفير فرص النجاح أن تبقى كل فرع بما لديه كما فعل الجيل الذي خذل حرب التحرير رغم أن القيادات كانت متفقة على حرب تحرير إقليمية؟

ثم من له ذرة من عقل يعتقد أنه بالقطرية يمكن أن يصبح ذا سيادة وهو عاجز عن التنمية المادية والعلمية بسبب الحجم القزمي لدول ليس لها من الدولة إلا الاسم لأن الدولة تعني السيادة ولا يكون سيدا من يعجز عن الحماية والرعاية. المتسول لا سيادة له . ومن ثم فسيكونوا دمى مثل الأنظمة السابقة.

ولست أعني بالتخلي عن وهم الانتخابات التخلي عنها بل عنه . ومعنى ذلك أنها لن تمل شيء ولن تحقق لا الديموقراطية ولا عدم التراجع عن

كل ما تحقق من حريات لأن ما يحدث في مصر يبقى دائما ممكنا إذا لا قدر الله فشلت ثورة الجزائر أو تم التلاعب بها وإذن فالسؤال الذي علينا طلب جوابه هو؛ هل الثورة استعدت حقا لبناء الدولة بشروط السيادة أم إن المتزعمين أو المتكلمين باسمها يتوهمون أن الثورة هي أخذ الحكم بالشروط الحالية التي لا يترتب عليه إلا تعويض العملاء الحاليين بعملاء جدد وهذا لا يزعج الاستعمار ولا حتى العملاء الحاليين .

فأغلب ما سمي ثورات في القرن الماضي كان انقلابات من هذا النوع الذي تعده المخابرات الغربية. فقد ساهم الاستعمار وعملاؤه في سياسة "تبديل السروح فيه راحة" أي تعويض عملاء اهترأت صورتهم في دور نائب المستعمر بعملاء جدد يظن أنهم ناطقون باسم القومية أو الاشتراكية أو حتى باسم الإسلام بحسب المناخ المحلي والإقليمي . وما حدثت ثورة شعبية فعلية دون انقلابات سموها مؤامرة "عبرية . نصبوا على الفتات الجغرافي الذي يسمونه دولا وهي محميات وبعد الحرب على أهم مقومات الأمة أي لغتها ودينها وثقافتها عامة ومعالمها كل من يأتون به ولا يعتبر مهمته إزالة ذلك عميل رغم أنه لأنه المحميات فاقدة لشروط السيادة مهما تطاوس حكامها ونخبها .

وهذا صحيح حتى بالنسبة إلى ما يتصور دولا عربية أو إسلامية كبيرة . فأكبرها سيبقى أصغر من أصغر أي دولة أوروبية تحميها مجموعة اتحدت لتحقيق شروط السيادة حماية ورعاية. فما فهمت ألمانيا ضرورته تجد بعض الإمارات التي حجمها يجعلها أقل من حي في تونس تتكلم على أنها سبارطة مثلا .

ولو كان هؤلاء الأقزام يفهمون معنى السيادة وحتى معنى الثراء لما رأينا منهم العجب العجاب . فهم عندي أشبه بفقير وجد "خزنة" فيها بعض الملاليم فتصور نفسه غنيا وبدأ يعتدي على أجواره وينتفخ ويتضخم حتى ينفجر فيعوضه من نصبه بغيره . وهذا الكلام يصح على كل ساسة العرب دون استثناء مغربا ومشرقا .

فإذا أضفت إلى ذلك حمق المستشارين الذين ينفخون في "سياداتهم" ويقولون ما يزيد التفتيت تفتيتا والتشتت تشتتا فهمت النكبة التي تعيشها الثورة: فعندما يتكلم أحد على ثورة الجزائر على أنها عربية فهو لا يدري مقدار الضرر الذي يحدثه لهذه الثورة. فهي ليست عربية بل هي ثورة الجزائريين فقط .

وقد حذرت الأخوة العرب من الكلام على المغرب بلغة المشرق . وكان ينبغي ألا توجد هذه اللغة حتى في المشرق . والسر فيها هو توهم الكلام على العروبية يزيل الغلاف الديني بين

المسيحية والإسلام فجعلوا القومية فوق الدين والنتيجة خسروا هذا ولم يربحوا تلك لأن الدين الموحد عوضته الطائفية التي سيطرت وخاصة في البلاد التي تدعي التقدم والعروبة (لبنان) . ونعام ميول الجل ولا معنى للاستثناء .

وقد تكون هذه الخدعة المشرقية قد ساعدت على الإطاحة بالخلافة لكنها لم تساعد على توحيد العرب بل هي زادتهم تفتيتا فخسروا العامل الأساسي في وحدتهم واعتمدوا على وهم القومية فكان أن حركوا العرقيات والقوميات بالإضافة إلى الطائفيات والنكبة نراها خاصة في سوريا والعراق

وبل لبنان وهي بصدد الانتشار في بقية الاقطار شكل حرب على السنة خاصة .

ولذلك فأكثر الناس طائفية هم أكثر الناس اتهاما للسنة بها رغم أنها براء منها وإلا لما بقيت هذه الطوائف . لذلك رجاء اتركوا المغرب لأهله الأدرى بأمره ولا تتكلموا عليه بالعروبة. وإذا تكلمتم عليه بالقوميات فعليكم حينها أن تقولوا كما أقول فتذكروا أهم مقوميه أي العرب والأمازيغ بكل تلوناتهم تجنبا لهذه الحماقات التي أسمعها من محليين يعتبرهم الكثير كبارا في الكلام على المغرب.

فالجزائر والمغرب وتونس وليبيا وموريتانيا ليست عربية فحسب بل هي أمازيغية عربية متحدة بوطنية قطرية بالاسم الذي اشتهرت به ويوحد بينها الإسلام شعبيا وحديثا ربما بالنسبة إلى النخب آثار من ثقافة الاستعمار الأوروبي) الفرنسي والإيطالي والاسباني: وثلاثتها من أوروبا اللاتينية وليس الجرمانية) . تلك هي قوتها .

وهذا الوصف يصح كذلك إذا تكلمنا على القوميات في جل بلاد العرب المشرقية أو على الأقل في الهلال أي العراق والشام . فهي بلاد عربية كردية تركية. وكان يمكن إذ استغنينا عن الأقليات أن نسميها إسلامية لأن كل من هو غير هؤلاء الثلاثة أقلية سواء كانت قومية أو دينية أقلية عددية وليس مواطنة في الحقوق والواجبات.

ومعنى ذلك أنك لو قلت عراقي لما احتجت لهذا التصنيف . لكن لا يمكن أن تسمي العراقي عربيا وتسكت . فهو إما عربي أو كردي أو تركي وكذلك السوري . ولا يعني ذلك أنك

اقلياتها . وهذا من شروط تجاوز سايكس بيكو والتغلب على التفتيت الذي هو سر ضعف الأمة.

وأختم الفصل الأول بملاحظة مهمة جدا . فما حصل في أوروبا لفرض عرق على أنه ممثل وحيد لسكان دولة من دول أوروبا الحديثة لغة وثقافة لم يعد ممكنا . ولا كان ممكنا أصبحت فرنسا تسمى باسم احد أقوامها ومثلها ألمانيا وجل دول أوروبا وأزيلت جل الاقليات لأن العصر غير عصرنا. وكان يمكن فرنسة القوميات الأخرى أو ألمنتها لكن هذا مستحيل في عصرنا . وحتى لو حاولناه -وهو منهي عنه قرآنيا لان التنوع والتعدد يعتبر فيه من آيات الله الدالة على الحكمة - فهو سيفتح باب التدخل باسم الأقليات لأن بقاءها صار من مصلحة الدول الاستعمارية.

والدليل حقوقي في عصرنا وتاريخي . فحقوقيا لم يعد بوسع أي دولة أن تفرض على أقوامها ثقافة أحدها) حقوق الإنسان) وتاريخيا فشلت كل محاولات التعريب والتتريك بقوة القوم الذي بيدهم الحكم . وهي لم تفشل بسبب الحقوقيات بل لأن المستعمر كان يحول دون ما طبقه عنده عندما وحد الأقوام لديه بالعنف .

ولذلك فكل المتكلمين على الجزائر بالغة العروبة إن كان بحسن النية فهو جاهل بما يجري وإن كان بسيء النية فما حصل في الشرق درس لذي عقل : تقديم العروبة على الإسلام لم يفد العرب بل هو مثل أكبر نكبة أدت بالعملاء من حكامهم إلى خسران العاملين فلم يبقوا عربا ولا مسلمين وأقصد المستهدفين منهم أعني العرب السنة لأن غيرهم من العرب حليف أعداء الأمة منذ الفتنة الكبرى .

> - الفصل الثاني - -

المنطلق في العلاج هو إذن طبيعة رهان الثورة: هل هو استبدال عملاء الأمس بمن سيكون هو بدوره عميلا في النهاية حتى لو كان بأخلاق الرسل (دون بعد نظرتهم الاستراتيجية) لأن شروط التحرر منها ليست هي غاية الثورة أم هو طلب هذه الشروط وجعلها هي الغاية من الثورة وليس مجرد الوصول إلى الحكم .

فطلب الحكم يمكن لأعداء الأمة أن يساعدوك عليه حتى تصبح في فخه وتضطر شرطا لبقائك إلى أن تصبح مثل الذين سبقوك لأنهم أرادوك أن تكون وجها جديدا ذا مصداقية في القدرة على إخفاء بقاء الاستعمار غير المباشر عن طريقك فإن ذلك هو الخطر الحقيقي الذي يهدد ثورة الربيع في إقليمنا ولم أقل العربي . وما سمعت عربيا يبالغ في ادعاء فضل العرب على غيرهم من المسلمين واعتبره أبعد الناس عن الإسلام وأكثرهم خيانة للعرب.

فلا يزايدن أحد علي في العروبة. فأنا عربي قح ولست أعرابيا . لذلك فأنا لا اعتبر العرب أفضل من الأقوام الأخرى التي اعتمدت عليها حضارة الإسلام وخاصة حماية داره: فكل شعوب العالم أسهمت في ذلك ولم تدم مرحلة الدور العربي أكثر من قرن ونيف والبقية تعود للقرآن والعربية وليس للعرب كقوم : هما العاملان الكونيان .

وكل من يتكلم باسم العروبة في الربيع يفسده لأنه بدأ جزائريا وهو عربي أمازيغي ثم صار تونسيا فمصريا فليبيا فسوريا إلخ. وكل هؤلاء ما يوحدهم ليس العرق والقوم بل الحضارة الإسلامية التي لم تلغ ما تقدم عليها بل

اعتبرتها من مثرياتها وأصبحت بالقرآن والعربية حضارة عالمية: تلك هي غاية الاستئناف .

وهذا هو موضوع المحاولة: كيف نحقق شروط الاستئناف . والجواب كلمة واحدة: نتجاوز تفتيت سايكس بيكو للجغرافيا وما ترتب عليه من تشتيت الأنظمة العميلة التي نصبوها للتاريخ. لذلك فالربيع لن ينجح ما لم يحقق هذه الغاية. وهو لا يحققها إذا عاد إلى الكذبة التي ساعدت على التفريط في الفرصة الأولى أعني التوحيد مع التحرير في القرن الماضي .

الفصل الثاني

العلة والمعلول . فالعلة هي التفتيت والتشتيت . والمعلول هو الاستعمار والاستعباد . والعكس هو إعادة التوحيد للتحرير من الاستعمار والتحرر من الاستعباد الذي تكمل به عملاؤه من بعده في ما سموه دولا وطنية وهي محميات استعمارية .

لكن هذا الجواب السهل لا يتعلق إلا بتحديد الغاية التي هي شرط غائي وهو أيسر امر في القضية رغم أن تعديله البين ليس يسيرا لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون. فشكليا شرطه فهم الوضعية الاستراتيجية التي تحول دون بيان مقوماته ومضمونيا شرطه وجود الجيل الذي يكون مؤمنا بضرورة الاستئناف .

ولهذه العلة جمعت في المحاولة الشرطين الشكلي والمضموني . وبدأت بالشكلي أي بالوضعية الاستراتيجية التي نتجت عن فشل سايكس بيكو في قتل الطموح عند شباب الأمة بجنسيه الذي جعل غايته شروط السيادة

التي هي شروط الاستئناف لدور الأمة الكوني . وبينت أن ذلك هو علة تفاؤلي بعلة إيمانية وتاريخية. وأمر الآن إلى المضموني . وهو الأعسر . وفيه عدة مسائل وسأكتفي بأهمها :

* لماذا عرفت الدولة بوظيفتين؟

* لماذا اعتبرت الدولة من دون السيادة فيهما ليست دولة بل هي محمية لدولة أخرى لها

خاصيات الدولة؟ « لماذا يتقدم على هذين القيام بما يشبه علم التشريح وبعلم وظائف الاعضاء في"الكائن" دولة؟

. لماذا التشريح ووظائف الأعضاء يختلف عن مدلولهما في علم الأحياء بل لهما معنى يشبه ما لم يكن القدامى يستطيعون استعماله لفهم طبيعة الدولة أعني "الروبو" أو الموجود الآلي الذي يحاكي الحي؟

. وأخيرا ما الذي يمثل "السوفت وار" في الروبو فيجعله قابلا للمقارنة بالكائن الحي؟

إذا أجبت عن هذه الأسئلة أكون قد شرحت شروط الاستئناف لشباب الثورة بجنسيه وهي ثورة إقليمية ذات أثر كوني أولا لأن الإسلام تجاوز الإقليم فأصبح بالفعل كونيا وقدم كأنه بالقوة من حيث هو مشروع لتوحيد الإنسانية لا يعتبر دولته محدودة بإقليم معين بل هي: شهادة على العالمين أي البشر كلهم .

والبداية تكون بالقلب في هذه المعادلة أي بالثالث الذي هو الحد الأوسط بين الاثنين المتقدمين عليه والاثنين المتأخرين . فالكائن دولة ووظائف

أعضائه يتقدم عليها فيها وظيفتاها وسيادتها ويتأخر عنها فيها المماثلة بالروبو وما يؤدي وظيفة السوفت وار فيه علة للمقارنة بالحي فرديا وجماعيا .

وهذه المعادلة شديدة التعقيد لأنها مبنية على مفهوم الدولة بوجهي جانوس . فكل دولة تتحدد داخليا بجماعتها وخارجيا بكل الجماعات المحيطة بها . ومفهوم الجماعة كل جماعة تتحدد بقسطها من الأحياز وبمن تتحدد أحيازه بالجوار مع أحيازها مكانا وزمانا وثروة وتراثا ومرجعية؛: تلازم العيني والكوني في كل لحظة من لحظات تاريخ الإنسانية.

وهو تلازم له مساران متقابلان . فالعيني يتكون والكوني يتعين . فما كان عينيا يصبو إلى الكونية. وما كان كونيا يصبو العينية . فيتحقق مفهوم الوحدة الإنسانية في كل شيء. وهو مفهوم وضعه القرآن كمثال وحرفه الناس في التاريخ بإخضاعه ل"أمر واقع" بدا وكأنه في حرب مع المثال نفيا للتعالي الذي ظن تخلفا .

وكل الذين يتساءلون السؤالين الأغبيين في تاريخنا مثلوا هذا الظن؛

« سؤال لماذا تقدموا وتأخرنا والقصد مقارنة حالنا بحال الغرب

. والثاني وهو نتيجة الاول فاثر على ما يظن علة تخلفنا لأنهم تقدموا لما ثاروا على

مسميه الذي هو علة تخلفهم .

والأول سؤال الإسلاميين والثاني سؤال العلمانيين. لذا سميت الفريقين كاريكاتور

التأصيل وكاريكاتور التحديث:

عين تعريف الإسلام بمعنى أنهم يؤمنون من حيث لا يعلمون بـ"دواني بالتي هي الداء'.

2. والثاني تصور الحداثة هي ما تلا هيجل وماركس وإيديولوجيا التحديث المستبد التي تعلمها من الاستعمار وجلهم من أبناء علمة في مزارعه أو في إدارته أو خاصة في "القوادة" لمخابراته.

كاريكاتور التأصيل يتصور بناء المستقبل ممكن بتكرار الماضي دون فهم علل فشله الذي هو يمثله حاضرنا وهو ما سميته فساد علوم الملة الخمسة) التفسير أصلا والكلام والفلسفة فرعين نظريين عقديين والفقه والتصوف فرعين عمليين تشريعيين (. وكاريكاتور التحديث يتصور المستقبل في نسخة مسيخة تكرر تاريخ الغرب الحديث الذي لا يعلم منه إلا أدنى ما فيها.

لا أحد منهما وضع السؤال بصورة كلية كما يقتضي ذلك أي تشخيص للحال بتأويل الاعراض في لحظة العلاج وتكوينية المرض ومن ثم فكلاهما تصور الحل في محاكاة تجربة فاشلة أولاهما فاشلة في عمارة الأرض والثانية فاشلة في قيم عمارتها بحيث كلاهما يصف علاجا هو عين مرضي الإنسانية الحالية. وبصورة أدق هو عين وجه المرض الواحد الذي تعاني منه الإنسانية؛

1. نفي الأخوة البشرية) النساء .(1

2. ونفي المساواة بين البشر) الحجرات .(13

وهما المبدآن اللذان يعمان التجربتين اللتين يريد الكاريكاتوران تكرارهما

وهما بذلك يحرفان كونية القيم الكونية الواحدة في الديني والفلسفي السويين. فغير السوي في الديني والفلسفي هو أيضا كوني وهو تحريفهما . وذلك ما يعنيه القرآن من خلال درسه لعلل فشل التجارب السابقة في كل الرسالات المتقدمة على الإسلام. وهو درسها بمنطق "التصديق والهيمنة" بمعنى أنه يحاول تحريرها مما حصل من تناف بين الأمر الواجب والأمر الواقع في تاريخ البشرية.

فضل ابن خلدون الأكبر في تاريخ الفكر الإنساني عامة فهو محاولة بيان أن قوانين الطبيعة وسنن التاريخ تثبت صحة الرؤية القرآنية التي تبين أن التهديم الذاتي للجماعات والأمم علته عدم تشخيص ما يترتب من أدواء على عدم فهم العلاقة بين الأمرين الواجب والواقع في علاقة الإنسان بمحيطه وبذاته .

ولذلك فهو قد صاغ المشكل كونيا ولم يقابل المقابلة السخيفة بين "نحن" و" الآخرين" التي يتغنى بها جماعة الخصوصية الحمقاء. فسمى علمه "علم العمران البشري) العلاقة بالطبيعة) و(علم) الاجتماع الإنساني (العلاقة بالتاريخ الإنسان" أي العلاقة بمصدري قيام الإنسان أو بأحيازه الخمسة بما هو إنسان.

ولم يكتف بذلك بل اعتبر العلاقة بين الدولة والجماعة باستعمال اصطلاح أرسطو معروف هي من جنس العلاقة بين الصورة والمادة. وطبعا المصطلح رغم ارسطيته فهو مستعمل في معنى لا يوجد عند أرسطو . ذلك أن أرسطو يعتبر المادة منفعلة والصورة فاعلة . وابن خلدون ينسب لكل منهما فاعلية كلتاهما تاريخية.

فالمادة ليست الجماعة والصورة ليست الدولة بل فعل الجماعة وفعل الدولة أو بصورة أدق تفاعلهما: فالأولى تفعل بسد الحاجات العضوية والثانية تفعل بسد الحاجات الروحية. فالأولى هي فاعلية الطبيعة في التاريخ الثقافي والثانية هي فاعلية التاريخ الثقافي في الطبيعة: مفهومات شديدة التجريد .

وطبيعي الا يتمكن كاريكاتور التأصيل من فهم هذه المعاني. وأكثر منه عمى بصيرة كاريكاتور التحديث . الأول ما يزال يخرف حول أصالة يظنها متمثلة في الخصوصيات التي هي تحريف الكليات الكونية التي حددها القرآن . والثاني يبحث عن السبق فيقارنه بكونت أو ماركس وهو أعمق منهما ألف مرة ولا يقبل أي منهما المقارنة معه حتى وإن كان الشكل

الفصل الثالث

ورغم أني أول من وضع نظرية الأحياز الخمسة فإني في الحقيقة واعترافا لصاحب الفضل بفضله يمكن أن اعتبرها مستمدة من نظرية ابن خلدون التي وصفت الآن لأنه اعتبر مادة العمران عائدة إلى ثمرة الانتاجين السادين للحاجات أي الاقتصاد والثقافة. وكلاهما ثمرة التفاعل بين الجغرافيا والتاريخ. والمقدمة بنيت على هذين المفهومين وثمراتهما كما بينت في بحوث سابقة.

وقد ترجمت عمله بلغة أدق بوضع مفهوم الحيز وتأصيل ذلك بمفهوم المرجعية حتى يتم الانتقال من الخلدونية الأولى إلى الخلدونية المحدثة التي اطمع في بيان معالمها كما كيان معالم الحنيفية المحدثة في المحمدية قياسا إلى الابراهيمية والسافية المحدثة التيمية الخلدونية قياسا إلى الحنبلية

الأشعرية .

نبدأ البحث انطلاقا من قلب المعادلة: تشريح الكائن "دولة" ووظائف أعضائه . هنا نطبق على الدولة ما يطبق عادة على الكائن الحي . لكن الدولة ليست كائنا حيا بل هي منظومة جهازية شبه "مكنة" مكوناتها هي المؤسسات التي تعمل بها بمقتضى القوانين التي تنظمها وتنظم نشاطها .

إنها لا تعمل بذاتها وإذن فهي ليست كائنا حيا والحي فيها هم القيمون عليها وقد يميتهم أحيانا فيصبحون آلات مثلها؛ ومن ذلك الروتين الإداري مثلا وجمود المؤسسات وطرق العمل . وإذن فنحن نقارن مكونات النظام الجهازي (من هنا التشريح؛ أناتومي (وبوظائف المكونات ([وظائف الأعضاء ؛ فيزيولوجيا (. لكن العبارتين تشريح ووظائف عبارتان مبنيتان على قياس ووجه شبه في الأعضاء والوظائف يضفي الحياة على النظام الجهازي أو يلغي الحياة عن النظام العضوي لو صحت المقارنة وكانت مطابقة حقا وهو ما ينفيه عدم الفعل الذاتي.

غياب الفعل الذاتي في النظام الجهازي وفي الوظائف يعني أن "الكائن دولة" لا يكفي لتعريفه نظامه الجهازي أي المؤسسات والقوانين بل لا بد له من ملء هذه الخانات الخالية

والقوانين فيضفون عليها خاصية الحي .

وبذلك فتعريف الدولة شرطه الجمع بين المنظومة الجهازية بوصفها خانات خالية والمنظومة التي تحييها أو منظومة السلم التراتبي للقيمين عليها أو لمالئيها ممن تعينهم الجماعة أو يعينهم من عينتهم الجماعة لنيابتها في تعيينهم -إذا كانت حرة -حتى تصبح دولة دون أن يكون ذلك كافيا

لأدائها دورها .

ومن هنا جاء دور العاملين المتقدمين على هذا القلب والمتأخرين عنه ؛ لا بد من:

* والسيادة لتكون قادرة على تمثيل إرادة جماعة معينة

ولا بد من؛

. المماثلة بالروبوت جهازيا والسوفت وار قوامة

* ومن قابلية المقارنة بالكائنات الحية من حيث الفاعلية الذاتية فرديا وجماعيا .

وأهمية هذا العنصر الأخير يجعل الدولة بهذا المعنى أشبه بالكائن الحي الذي سيكون سويا أو مريضا والذي يقبل العلاج بالمعنى الطبي لتحديد مقومات صحته وعلاج أمراضه وقابليته للتعافي أو وصوله إلى درجة لا دواء فيها حتى بالكي وهذا رأي ابن خلدون : الدولة تمرض وتموت ولا علاج لها في بعض الحالات كما نبين .

ورأيي الشخصي أن كل ما يسمى دولا عربية ليست دولا وحتى لو سلمنا بأنها دول فهي من هذا النوع . لا علاج لها حتى بكي الثورة لأنها فاقدة للشروط التي ذكرت والتي يعتبر أهمها متعلقا بالنظام الجهازي تشريحا ووظائف أعضاء وبنظام القوامة عليها ملأ لخانات النظام الجهازي وأداء للوظائف لسد الانتخابين . وقد سبق فخصصت لمفهوم الانتخابين وعلاج فساده محاولات عديدة ويكفي أن أذكر بأنه على نوعين :

1. الأول جزء من التكوين لأن التربية تعليم الكفاءات وانتخابها وهو إذن

للتكوين المعرفي وللترتيب فيه وفي ما هو أهم منه أعني التكوين والترتيب الخلقيين. ذلك أن

الكفاءة المعرفية وحدها يمكن أن تكون أداة شر وتهديم كما يمكن أن تكون أداة خير وبناء.

2. والثاني جزء من تعيين الخريجين من النظام التربوي في تقسيم العمل في المجتمع بمستويه المنتج لشروط البقاء والمشرف عليه . وهنا يبرز الداءان اللذان ينخران كل الجماعات التي يكون نظامها الأول فاسدا علة وثمرة: علة لأن ذلك ما كان ليحصل لو كان هذا صالحا وثمرة لأن هذا ما كان ليتواصل لو أصلح ذاك .

وما كان من سيكون قيما على المنظومة الجهازية التي تصبح فاعلة بالقيمين هم من تم انتخابهم في التكوين وفي استعمال خريجيه فإن فساد الانتخابين يعني أن القيمين لن يكونوا أهلا للقوامة ومن ثم فهم لن يستعملوا المنظومة الجهازية استعمالها السليم فيكون هم من يهدمون الدولة والمجتمع .

وليس ذلك بالضرورة عن سوء نية بل عن عدم كفاءة . وسوء النية يترتب على ذلك لأن عديم الكفاءة بحاجة للتغطية على عدم كفاءته . فيكون سوء النية تاليا للتغطية وهو نظام شامل من الأعلى إلى الأدنى لأن الأعلى في سلم الوظائف يعين الأقل كفاءة منه حتى يبقى سيدا فيكون المنحى تنازليا في كفاءة القوامة .

وعندما تكلمنا على المقارنة بالروبوت التي لم تكن ممكنة قبل هذا الاكتشاف التقني الذي هو محاكاة التكنولوجيا للبايولوجيا تصورنا أن الدولة قبل أن تملأ خاناتها الروبوتية بما يجعلها تحاكي الكائن الحي صنعت بحق

بكل شروط الفاعلية الجهازية من حيث المكونات التي هي المؤسسات والقوانين الضابطة لعملها .

وهذا أيضا ليس متوفرا في أي دولة عربية. فلا يمكن لدولة يحكمها الجيش أو القبيلة أو الأحزاب المافيوزية كحال العرب كلهم لا يمكن أن تكون منظومة جهازية من جنس منظومة الروبوت الجهازية بل ككل ما نراه في بلاد العرب هي أقرب لما نرى عليه أسواقهم وعلاقاتهم من الخداع والنفاق والكذب والغدر.

والتي تؤذن بموت الدولة التي لن يداويها حتى الكي . وهي ما يترتب على الانتخاب بمستويه . فعندما يكون الانتخاب الثاني مواصلا للانتخاب الاول: المرض هو انتخاب ثان يملأ الدولة بحثالة الانتخاب الأول .

وهذا هو الداء الذي كان موجودا وفضحته الثورة ثم عاد بأقصى ما يكون بسبب الثورة المضادة وعلامته التي لا تكذب ما يحدث في مصر وفي السعودية وهو حادث في جميع المحميات التي تسمى دولا عربية منذ أكثر من قرن . وتلك هي علة الخراب والدمار الذي يزداد في تصاعد لا حد له.

فتفهم عندئذ كيف يمكن لجيش أن يخسر حربا في ست دقائق وأن يقوم جهاز مخابرات بما قاموا به لتنفيذ قرار صاحب المنشار ضد الخاشقجي وكل المهازل التي تراها حاليا في صراع الخليجيين في ما بينهم . فجميعهم بلا استثناء صاروا قوادة الغرب ضد بعضهم البعض ونفس الأمر بين الجزائر والمغرب.

فهذان يتنافسان من يرضي صهاينة فرنسا أكثر من الثاني من أجل صراع على الصحراء الغربية وفي الأخير سيخرس كلاهما لأن عدم الاتفاق بينهما

على حل يجعلها جزءا من مغرب متحد سيؤدي إلى إنشاء شوكة في ظهرهما كليهما لأن صهاينة فرنسا يبحثون عن موقع قدم

وما يسمى بالتطبيع مع إسرائيل هو في الحقيقة مجرد البحث عمن يغطي عن مهازلهم وسيطا بينهم وبين أسيادهم الذين نصبوهم على شعوبهم . ذلك هو رهان الثورة وإلا فلا معنى لها لأنها من دون أن تبحث عن علل هذه الحال وتعالجها ستعوض قوادة اليوم بقوادة أكثر قوادة شرطا في تنصيبهم بديلا من المحترقين .

وما يجري في الجزائر ومثله ما بدأ يستأنف في سوريا ينبغي أن يكون فرصة لغيرهم حتى يفهموا أن الطمع في تكوين دول ذات سيادة باسم الثورة إذا بقيت قطرية يكذبون لأنهم

لا يجهلون أن هذه الدول المزعومة ليست دولا بل هي محميات بالجوهر أيا كان من يحكمها لعلل موضوعية هي حال الأحيان.

لا أنفي أن لمن يملأ خانات النظام الجهازي للدولة بكفاءته وأخلاقه دورا مهما حتى لو سلمنا بأن ذلك موجود أولا وبأنه قادر على محو ما ترتب على الانتخابين الفاسدين- التربية وتعيين الخريجين كما يذار مثلا في الكثير من قضاة مصر وجيشها و جيش السعودية في اليمن ومخابراتها؛ محميات كسيحة .

ولا أعني أن الوضع في تونس أفضل بل لأني أقدم الامثلة مما صار مشهودا بصورة غالبة ومن المحميتين الاكبرين أي مصر والسعودية . لكن الحال واحدة في كل بلاد العرب من الماء الى الماء:؛ الانتخاب في التربية والانتخاب في تعيين الخريجين من أكبر نكبات الامة لأنهما نفي

نسقي للأخلاق والكفاءة.

واجتمع على ذلك مافياتان على الأقل في تونس التي أعرفها جيدا : مافية الحكم ونخبه ومافية النقابات ونخبها . ولابد أن يكون لكل المحميات العربية من يناظر ذلك . والدليل أن تعدد الأحزاب في تونس واللوبيات في غيرها كله رهن إشارة المافيات التي تمولها وهي محلية وأقليمية ودولية؛ 217 حزبا .

ولا يوجد حزب واحد سالم من الاختراق إما بوعي من قياداته وبقصد أو بلا وعي وغياب القصد . والاختراق عند السليم منها سينتهي إلى استتباعها والبقية أوجدها الاستتباع . وكل ذلك يمكن أن يقع عن طريق الاحزاب أو عن طريق القبائل أو عن طريق الاعيان فبالصحوات اخمدت أمريكا ثورة السنة العراقية.

لذلك تكلمت على غفلة من يبني قصورا على رمال الانتخابات القادمة في تونس. حتى لو حصلت وحصلت دون تزييف فإنها لن تحسم شيئا إذا لم تحسم الأمور في الجزائر. فالحال أحد أمرين سواء ربحت النهضة أو خسرت في الحصول على الأغلبية. فإما أن تخضع أو أن تخضع مقابل وهم الحكم الصوري ولا حل ثالث.

وهذه الحقيقة التي لا يمكن أن يوجد أحد من قيادات النهضة لا يعلمها علم اليقين هي التي جعلتني أفقد بالتدريج ثقتي في الكثير منهم . ذلك ان النتيجة الوحيدة هي أنهم بهذا السلوك يترشحون لما هو ما يدعونه حجة للموقف السلبي من بورقيبة: وفي ذلك هو أقل لوما منهم بسبب تغير الظرف الحالي.

لو عاش بورقيبة في ظرف شبيه بظرفنا وكان شباب الأمة بجنسيه تواقا إلى الاستئناف كما هو حاليا بتكوين يمكن أن يبنى عليه أمل إعادة الدور للأمة لكان ربما سلوكه أفضل من سلوكهم لأنه عرف العرب وخلطهم بين الأقوال والأفعال ففضل بيضة على ألف عصفور. فالطمع في المستحيل بدل أمل الاستئناف مرض ..

ولا ينبغي رد تاريخه كله إلى ما صار عليه بعد خرفه وتلاعب العملاء به . فكل الذين حاربوه من العرب كان أشد عمالة حتى من هذه المرحلة التي انتهى إليها بورقيبة لما تأكد وخاصة بعد هزيمة 48 من خيانتهم جميعا فتعامل مع الظرف بما يمكنه له سياسيا. ولست

فقد كان أصدقهم في علاج قضية فلسطين لأنه كان صادقا وأدرى منهم جميعا بسر قوة الصهيونية وصلتها بالغرب وبأمريكا. وكان يعلم الفرق بين الأقوال والأفعال في العمل السياسي . ولا يعنيني كثيرا ما قاله في الإسلام بعد خرفه . ذلك أن الخرف كاف لتبرئته وليس منتظرا من سياسي أن يكون فقيها ولا تعنيني معتقداته فجل الحكام العرب جاهليون وملحدون لكنهم بخلافه منافقون .

الفصل الرابع

بقي فصلان في المحاولة ومسألتان في المعادلة. المسألة الأولى هي النظام الجهازي. والمسالة الثانية هي نظام المراتب في القوامة التي تجعل النظام الجهازي الذي هو جهاز صناعي أو روبوتي يتحول إلى أشبه ما يكون بالكائن العضوي لتكون الدولة شخصا معنويا ممثلا لجماعة ويعمل باسمها

فعلا وانفعالا .

لكن ذلك كله لا معنى له من دون أن يكون هذا الكيان بأحيازه جديرا باسم الدولة: جغرافيته وتاريخه وثمرة تفاعلهما المادية (الاقتصاد) والروحية) الثقافة) ومرجعيته التي توحد هذه العوامل الاربعة ذات قدرة على تحقيق شرطي السيادة أعني القدرة في الحماية وعلى الرعاية الذاتيتين .

وهو ما يعني أن كلامنا ينفي أن يكون أي قطر في الاقليم عربا كانوا أو أمازيغ في المغرب أو عربا وأكرادا وأتراكا في المشرق يمكن أن يدعي أن له شروط السيادة بهذا المعنى . فبحجم عصرنا الإقليم كله قد يصبح قادرا على هذين الشرطين إذا فهم ما فهمته أوروبا وإلا فهو سيبقى تابعا إلى يوم الدين.

بل أكثر من ذلك فحتى لو فرضنا أن الثورة نجحت في الأقطار مع المحافظة على تفتيت الجغرافيا والتاريخ لمنع ثمرة تفاعلهما أي الثروة والتراث وعزل المرجعية فإن ما سيحصل سيكون من جنس ما حصل في العراق وما ينوون تحقيقه في سوريا : تصبح الحماية عانية وستكون أكثر من الانتداب بحكام يدعون الإسلام.

وبهذا الكلام أبدو وكأني قد وضعت الامة أمام خيار بين الحل الداعشي والحل المفروض على العراق وجنيسه الذي سيفرض على سوريا وعلى بقية الاقطار إذا بقيت الثورة قطرية وسيكون الإقليم بيد شرطيين هما إيران وإسرائيل ومن ورائهما روسيا وأمريكا فنعود إلى سايكس بيكو الثانية التي يسعون إليها.

طبعا لا أتصور أحدا يعتقد أني أومن بهذه الكماشة. فالكماشة علتها بالذات

موقف الكاريكاتورين وهي حجتهما كلاهما يحتج بالثاني ليبين أنه صاحب الحل : حل تكرار ماضينا

كما كان رغم أن كل شيء أثبت فشل ما كان عليه بدليل ما نحن عليه وحل تكرار ماضي الغرب بدليل أنه هو أساس الجمهوريات الوزية.

الحل الذي اقترحه يناقض موقف الكاريكاتورين بجعل ما يعود من ماضينا هو روحه ومبادئه وليس أعيان تحريفاتها البدوية والنكوص إلى الجاهلية التي عكست كل معانيها وبجعل ما يعود من ماضي الحداثة هو روحها ومبادئها وليس أعيان تعريفاتها الاستعمارية: تلك هي القيم الكونية التي ينبغي أن تقود الثورة.

فإذا تحرك الإقليم كله بثورة تستهدف التحرر الذي يستكمل التحرير بالاعتماد على استعادة وحدة الجغرافيا ووحدة التاريخ شرطين في تحقيق ثمرات تفاعلهما أي التنمية المادية) الاقتصاد القوي (والتنمية الروحية) الثقافة القوية) فإنه لا يوجد من باستطاعته منع النجاح لأنه لا طاقة له على مقاومتنا. ومقاومته لنا توجد بين حلين كلاهما أصبحا

1. فلا يوجد أحد قادر اليوم على احتلال الجزائر كما فعلوا سنة 1830 مثلا لان الفرق في أدوات الحرب أي السلاح تكوين البشر لم يعد بالقدر الذي كان عليه في عصر استعمارها .

2. ولا يوجد أحد قادر على منعنا من تدارك التخلف التقني إذا فهمنا سره فمحضنا المدرسة والمجتمع بذلك بمجرد إصلاح نظامي الانتخاب كفاءة وخلقا فنصبح مبدعين ككل

ومهما قلنا في فساد الانتخابين فإن عدد خريجينا وعدد قوانا الانتاجية فيه أكثر مما جعل غيرنا ينمو ماديا وروحيا بمجرد أن وجدت الاستراتيجية المناسبة. ولذلك تكلمت على أن محاولة إيجاد سايكس بيكو ثانية علتها الأساسية التأكد من فشل الاولى عندما رأوا أنها لم تمنع من الشروع في الاستئناف .

فحتى في بلاد الإسلام توجد حالات تثبت أن الاستئناف ممكن في الإقليم وخارج الإقليم. ورغم أن باكستان فقيرة فهي أول بلد إسلامي تمكن من قدرة الردع المطلقة مثل غيره.

ورغم أن تركيا محاصرة فهي تثبت أنها قادرة على التقدم . ورغم أن ماليزيا قطر صغير جدا تثبت أن الحكمة تقدر على المعجزات . وأعداؤنا لا ينظرون إلى وضعنا الراهن براهنيته الفعلية بل بممكنه المستقبلي . هم يريدون منع ما يتوقعونه بسبب أمرين من لا يراهما أعمى :

1. الأول كوني وهو أن ما كان يتميز به الغربي صار في متناول الجميع وتداركها يسير وسريع في حالة وجود الحجم والعزم.

2. أن ما نتميز به هم فقدوه أي الحيوية الديموغرافية والشبابية وهي قوة أهم من الأولى لأن تداركها ليس يسيرا ولا سريعا .

فمم يتكون النظام الجهازي للدولة من حيث هي كائن صناعي؟ والجواب ينبغي أن يتصف بالكلية والكونية وإلا فهو ليس عاميا بمعنى أنه لا يمكن أن تخلو منه دولة في كل تاريخ البشرية حتى وإن كان تعينه بدائيا إلى أقصى حد من البداوة الذي سماه ابن خلدون العرب مفهوم انثروبولوجيا وليس عرقيا .

فهذا المفهوم يظنه اسما للعرب بالمعنى العرقي ولا يرون أنه يضع فيه الكردي والمغولي أي المرحلة الأولى من البداوة التي يسميها القرآن الأعراب وهم رعاة الإبل في الصحاري الكبرى . ويمثلون المرحلة الأولى من البداوة الإنسانية. فحتى هؤلاء لهم ما سأتكلم عليه الآن وإن كان في شكل قبلي يصور الجماعة.

وهو ما يعني أن النظام الجهازي رغم كونه صناعي فهو ملازم للإنسان في كل مرحلة تاريخه ما يعني أنه من جنس الكن الذي لا تخلو منه جماعة مهما كانت بدائية وأنه من ثم يستجيب لحاجات طبيعية استجابة تحققها الصناعة الإنسانية مثل الكن .

وهو إذن استجابة لحاجة فطرية في الكيان الإنساني عضوية وروحية مثل حاجة اطفال البشر إلى مدة طويلة لكي يستقلوا بذواتهم والقدرة على الحياة. لكن النظام الجهازي للدولة جهاز آلي صناعي . ومع ذلك فهو غني عن التقدم الصناعي من حيث الوجود بل ما فيه من استجابة لحاجة طبيعية يجعله محرك الصناعات . لكنه يؤدي وظائفه بالموجود ولا

يحتاج إليها إلا من حيث كيف الوجود ودرجات تعقيده مثل الكن . فمن الغيمة إلى ناطحة السحاب . لكن المكونات والوظيفة دائما هي هي .

فما هي هذه المكونات . عشرة مكونات خمسة للحماية وخمسة للرعاية في كل جماعة حتى البدائية. فالحماية داخلية وهي قضاء وأمن وخارجية هي دبلوماسية ودفاع . ولا بد من جهاز استعلام وإعلام حتى تقوم المؤسسات الأربع الأولى بعملها على علم . سيقال كيف للبدو يمثل هذا؟

كلنا قريبون من البداوة . فهل القبيلة خالية من مجلس يقضي ومن أداة

تنفيذ الحكم؟

هل تخلو من التواصل مع غيرها وتخلو من قوة حامية؟

وهل يمكنها ذلك من دون استعلامات وإعلام فتكون تعمل على غير علم؟ وهذا موجود في أرقى الدول لكنه نظام أكثر جودة وأدق وأكثر فاعلية الخ... ولنمر إلى الرعاية. حتى لوكانت القبيلة صغيرة فلها تكوين لأجيالها على الأقل في شروط البقاء . ولها تقسيم عمل على الأقل بين المدافعين والمنتجين .

ولا يمكن لها أن تكون وتقسم الأعمال من دون تموينين : والتموين الذي به يتواصل النوع هو الاقتصاد مهما كان بدائيا والثقافة على الأقل الشفوية. ولا يمكن لهذه الوظائف الأربع أن تحصل من دون ذوي خبرة أو باحثين "علميين" في ما يسد حاجة الرعاية والحماية. وذلك صحيح على أرقى المجتمعات كذلك .

وهذه الوظائف العشر لا بد لها من سلطة قائمة عليها وهي الحكومات أو السلطة السياسية. والسلطة السياسية لا بد لها من سلطة "إيديولوجية" وهي في الغالب إما دينية أو فلسفية. وتمثل القوة اللطيفة للدولة التي تغلب عليها القوة العنيفة أو الشوكة عندما لا تكفي القوة اللطيفة أو الشرعية للنظام .

ولا بد وراء ذلك من "دستور" وهو في الغالب عرف أي جملة التقاليد التي تنشأ بها المؤسسات التي وصفت في الحماية وفي الرعاية وفي سلطة الحكم أو الشوكة وفي السلطة

الشرعية أو الايديولوجيا . ووراء هذه التقاليد قوى سياسية أو "عصبيات"

هي التي تجدد الواجب والمحظور ويخرج منها السلطتان .

ويوجد وراء ذلك كله ما يمكن تسميته بالمرجعية سواء كان دينية أو فلسفية في الجماعة بمعنى أن كل ما ذكرت قبل هذه تؤسس خطابها وسلوكها على مرجعية يشترك فيها من ينتسب إلى الجماعة مهما اختلفت تأويلاتهم وكلما مس التعدد المرجعيات ولم يكتفي بالتأويلات كلما انخرمت وحدة الجماعة أو عسرت.

لكن كل ما ذكرته هو نظام جهازي وهو أشبه بالمتغيرات في المعادلات الرياضية التي هي صورية خالصة ولا تصبح فعلية إلا بتحديد القيم في المتغيرات حتى تتم النقلة من النظام الجهازي للمعادلة إلى ما تتعين فيه بتعيين القيم وذلك هو الدور الذي يعود إلى القيمين عليها وهو موضوع الفصل الأخير .

النظام الجهازي يمكن وصفه بكونه صورة العمران الخالية من القيمين عليها . وهي كيان "الروبوت" الذي يخلو من "السوفت وار" ومن المستخدم للسوفت وار الذي سيجعله أشبه بالروبوت الفاعل الذي يقبل المقارنة بالكائن الحي فيكون من ثم أصلا للمقارنة بين تشريح الدولة ووظائفها وتشريح الحي ووظائفه.

الفصل الخامس

وصلنا الآن إلى الفصل الأخير ونخصصه للمسألة الأخيرة: القيمون على النظام الجهازي ومفعليه ليصبح الروبوت وكأن كائن حي كل أعضائه تحقق وظائفها في تناسق ليكون شبيها بالفرد الحي الممثل لإرادة جماعة

لأنه لا يفعل باسمه بل باسم الجماعة التي يمثل إرادتها بمعرفتها وقدرتها وذوقها ورؤيتها .

طبعا لا يوجد إلى الآن روبوت يمكن أن يكون له هذه الوظائف الخمس: الإرادة والمعرفة والقدرة والذوق والرؤية كما يمكن أن تكون موجودة عند القيمين لما يندمجوا في مكوناته بحيث يعملون بما يقتضيه نظام جهازه لان أجهزته ليس لها إرادة ولا معرفة ولا قدرة ولا ذوق ولا رؤية ذاتية بل ما يبرمج فيه .

أول مشكل وأكبره هو أن القيمين يتنازعهم ما بين النظام الجهازي للدولة كروبوت صناعي ما يمثل إرادة الجماعة فيها -القوانين والمؤسسات -وإرادة القيمين الفردية وربما العرقية والطبقية والحزبية والطائفية والمناطقية وإلخ... من الإرادات والمعارف والقدرات والأذواق والرؤى المتعارضة والمتصادمة.

وإذن فحتى لو اقترضنا أن النظام الجهازي شديد الاحكام والنسقية فإن مالئيه من القيمين عليه سيدخلون عليه من عدم التناسق والتناغم والتزامن والتفاعل المناسب للظرف ما يجعله دون أي روبوت تنظيما ونسقية وتزامنية وتراتبية. وهذه الخاصية التي تطرأ على الدولة نسميها عامل الحرية في الجماعة.

لا توجد دولة تعمل كما تعمل الساعة السويسرية . وهذا هو أهم أسرار هشاشة الدول. وقد كتب الغزالي في ذلك فصلا رائعا فقال: "ولا تتشق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة راي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته .

ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري الزمان") الغزالي فضائح الباطنية نشرة بدوي القومية للطباعة

القاهرة 1964 ص (177. . فهذا النص جمع بين مقومي "الوحدة" التي لا يمكن بدونها أن تساس أي دولة: ورمز لها مرتين:

1 . الرهبة والمهابة وصفا لرمز الشوكة.

2 . وموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان .

والأول للقيادة الاولى والثانيون للقيادة الثانية التي تجمع الأغلبية السياسية لأن كونها من معتبري الزمان تجمع النخب الخمس أي الساسة والعلماء وأصحاب الثروة وأصحاب الثقافة والفنانون أو ممثلوا الرأي العام وأصحاب الرؤى الدينية والفلسفية.

وكلا العاملين في ما يعود إلى الشوكة وما يعود إلى الشرعية مقومي القوامة على النظام الجهازي حتى يصبح فاعلا فعل كائن حي متناسق . فالرهبة ترمز إلى الشوكة وموافقة الأكثرين تمثلان الشوكة والمهابة ومعتبري كل زمان تمثلان الشرعية. وإذن فالدولة الروبوت الفاعل فعل الكائن الحي أعقد مما نتصور.

فكأن الغزالي يشرح "كيفما تكونون يولى عليكم". وهو ما يعيدنا إلى مسألة الانتخابين في تكوين الإنسان وفي استعمال الإنسان بحسب التكوين. فمن يكون صاحب الرهبة والأكثرية الموافقة تمثيلا للشوكة في الجماعة وما أساس مهابته واعتباره في الزمان ممثلا للشرعية فيها هو المحدد للقيمين على الوظائف .

والغزالي محقا يعتبر ذلك قانونا كونيا وليس خاصا بالرؤية السنية للحكم . ذلك أن قوله هذا جاء ردا على باطني يدعي أن حل مشكل الحكم يكون بالوصية للإمام المعصوم وليس باختيار الجماعة. ومعنى ذلك أن الغزالي تجاوز الرؤية الفلسفية الموروثة عن اليونان ورفض الرؤية اللاهوتية الموروثة عن التشيع.

وكما فعل ابن تيمية من بعده وابن خلدون خاصة في نهاية القرن الثامن - الرابع عشر- اعتبر الحكم يتحدد بعاملين هما الشوكة والشرعية والأولى عامل مادي والثاني عامل روحي أو معنوي وبهما في الجماعة تتحدد عملية ملء خانات النظام الجهازي الذي هو خانات وظائف كل دولة كجهاز آلي في كل عصر ومصر.

فيعود الأمر إلى انتخاب الجماعة في مرحلة التكوين وفي مرحلة الاستعمال لأجيالها التي تملأ خانات صورتها بالمعنى الخلدوني الذي شرحناه في فصل سابق لتكون حاكمة لنفسها حتى عندما تكون مثلنا حاليا يحكمنا مستبدون فاسدون هم بدورهم يحكمهم من نصبهم علينا وهم أذل منا رغم أوهامهم .

والقصد أن الأمة التي تكون في وضعيتنا هي الأمة التي يكون صاحب الرهبة والمهابة والأكثرية الموافقة والمعتبرون في الزمان هم الأراذل الذين من جنس من يحكمنا منذ قرون . ويمكن أن نعتبر أنفسنا نحن الذين انتخبناهم ولو سلبا بعدم أداء دورنا في منع ما يحصل وهو مصداق كيفما تكونون يولى عليكم .

ففي تونس مثلا اليوم:

من أقوى شخص؟

ومن أقوى جماعة؟

ومن إذن بيدهم الحل والربط؟

هل يوجد سياسي تونسي له القدرة على قول لا لساكن سكرة؟

هل يوجد سياسي تونسي قادر على قول لا للغريبة؟

هل يوجد سياسي تونسي قادر على قول لا لباريس؟

هل التونسيون مظلومون أم هم ظالمو أنفسهم؟

وما قلته عن تونس يقال عن كل ما يسمى دول الاقليم وهي محميات الاستعمار ومافياته التي كانت تحكم من وراء حجاب ثم صارت سافرة . حتى هي نزعت الحجاب . فمن يصدق مثلا أن حكام تونس اليوم اختاروا وزيرا صهيونيا لأنهم يؤمنون بالمساواة بين التونسيين أم إن ذلك مغازلة للصهيونية؟

صحيح أن بلاد الإسلام كان لليهود فيها دور معتبر لعلل كثيرة ومنها -كما في الدول الكاثوليكية-لتجنب الصدام مع تحريم الربا مع حاجة الحكام إليه والبنوك كانت كلها

يهودية وهي التي تعير الدول . ولعل ذلك من أهم عناصر علاقة شارل الخامس بهم وتشجيعه زعيم حركة الإصلاح لتأسيس صهاينة المسيحية الحالية.

وهذه حقائق تاريخية قد يكون الكثير غافلا عنها وهي تفيد أن "التطبيع" مع الصهيونية سابق حتى على وجود إسرائيل لأنه ظاهرة عالمية سواء مع

الحكام المسلمين أو مع الحكام الأوروبيين والعلة مضاعفة . وقد بينت علاقة ذلك بنظرية الحكم عن طريق بعدي العجل: فالعملة والكلمة هما أهم أداتي الحكم .

فبالعملة التي ترمز للقوة الاقتصادية والبنكية (معدن العجل (والكلمة التي ترمز للقوة الإيديولوجية والإعلامية (خوار العجل) يحكم العالم لأن شبكات المال وشبكات الإعلام هي التي تقود الجماعات وخاصة في الأنظمة التي تسمى ديموقراطية لان الناخب هو الذي يعين القيمين على نظام الدولة الجهازي .

ولما صار هذا النظام شاملا للعالم كله فان هذا السلطان بالعملة وبالكلمة أو ببعدي دين العجل صار أداة حكم العالم. لكنه ما كان ليحقق ذلك لو كان من جنس ما لدى العرب حاليا: المال والايديولوجيا اللذان لا سلطان لهما حتى على أنفسهما فوراء المال والإيديولوجيا لابد من القوتين المادية والعلمية.

وبذلك نعود إلى الانتخابين: هل من يتولى دور تمثيل الإرادة وتمثيل المعرفة وتمثيل القدرة وتمثيل الذوق وتمثيل الرؤية في الجماعة لديهم الصفات التي تجعل ارادة الجماعة ومعرفتها وقدرتها وذوقها ورؤيتها كلها فاعلة بحق أم هي مجرد أسماء دون مسميات؟ ذلك هو المشكل الذي به أختم هذه المحاولة.

فكيف يكون الجواب بنعم عن هذه الأسئلة إذا كان الانتخاب الأول الذي تقوم به المدرسة التكوين لا تحقق لا شرط الكفاءة العلمية ولا شرط السلامة الخلقية كيف في هذه الحالة أن تجد من يمثل الإرادة والمعرفة

والقدرة والذوق والرؤية تمثيلا يكون مصدرا للقوة المادية والعلمية في الجماعة؟

وكيف يمكن أن يتحقق في الانتخاب الثاني أي في الانتخاب الذي يترتب على تقسيم العمل في الجماعة أن يكون الرجل المناسب في المكان المناسب؟ فالأول المناسب يكون قد صفي في الانتخاب الاول . وإذا أفلت البعض فسيصفى في هذا الانتخاب الثاني . فلا يبقى إلا ما اعتبره ابن خلدون علامة موت الدولة.

يكفي أن ترى بلاط السبسي . فهو لم يجمع فيه إلا حثالة نخب تونس . وما كان ليفعل ذلك عن جهل لأنه ليس من جيل تجفيف المنابع اليساري الخادم لابن علي وإذن فالأمر مفروض عليه من المافية التي تحكم وهو مجرد صورة "لا يبل ولا يعل" كما يقول المثل التونسي . ومثله السيسي وحكام الثورة المضادة.

ولا يتوهمن أحد أن حكام الثورة إن وجد شيء يحمل هذا الاسم بأفضل حال . فما ظل الإقليم خاضعا للتفتيت الجغرافي والتشتيت التاريخي ومن ثم فاقدا لشروط التنمية المادية والتنمية الروحية المستقاتين والقادرتين على تحقيق شروط السيادة فإن الأمر هو هو والتغيير بوجوه لا حول لها ولا قوة .

حتى الروبوت العادي فهو لا يعمل إلا بما يوضع فيه من وظيفة الإرادة ووظيفة المعرفة ووظيفة القدرة ووظيفة الذوق ووظيفة الرؤية حتى يكون بحق محاكيا لوظائف الإنسان. وهي لا توجد فيه بل في يد من برمجه ومن بيده الريموت . ما يسمى بالدول في الإقليم ليس الريموت بيد شعوبها ولا

يمكن أن يكون.

والعلة هي ما حصل للأحياز: ومن ثم فما يجري حاليا هو المزيد من جعل الاحياز حائلة دون الاستئناف . السعي إلى سايكس بيكو ثانية هدفه الابقاء على سايكس بيكو الأولى بوجه لم تهترأ وهم مستعدون لأن يمكنوها من النجاح باسم الثورة بشرط أن يقبلوا ما عدم قبوله هو علة ما حصل في مصر وينوون تعميمه .

والنتيجة التي ينبغي أن يفهمها من يتزعمون الثورة ويدعون تمثيل قيمها أن يعيدوا النظر في علة العلل وهي وسيط بين العلاج التام المنتسب إلى التاريخ المديد والعلاج

الأداتي المنتسب إلى التاريخ القصير والذي يعيد إصلاح الانتخابين في التكوين (التربية) وفي التعيين) التعيين في مواقع العمل (.

فالإصلاح التام الذي ينتسب إلى التاريخ المديد يهم الجماعة كلها أعني استعادة أخلاق الانتخاب التكويني في التربية عامة وأخلاق الانتخاب التعييني في الحكم عامة وهو على رأس كل أنواع الأعمال التي يقسم إليها إنتاج شروط قيام الإنسان العضوي الاقتصاد وشروط شروطها لقيامه الروحي الثقافة.

وهذا الإصلاح التام طويل الأمد لا يمكن للثورة أن تحققه قبل نجاحها ولا يمكن أن تنتظره فتتوقف عن العمل حاليا وحتى لو قررت الانتظار فلن يكون بوسعها عمله لأن من بيدهم السلطان يحولون دون ذلك . وإذن فالحل هو التركيز على انتخاب المنتخبين: أي انتخاب من تعدهم ليكونوا مربين وحكاما ليس في السياسة فحسب بل في القرار الاقتصادي والثقافي

مادتي التموين المشروط في التكوين .

ولا يمكن ألا يكون بين شباب الأمة بجنسيه من لهم التكوين السليم علما وأخلاقا ويكون لهم إما خصائص المربين أو خصائص الحكام . وسبق أن بينت أن البشر ينقسمون بالطبع إلى خمسة أصناف بحسب غلبة أحد المقومات الموجودة في كل البشر وبالغالب عليه منها يمكن أن نحدد صنف الإنسان .

فمن يغلب عليهم مقوم الإرادة لهم ميل إلى السياسة حكما ومعارضة ومن يغلب عليهم المعرفة لهم ميل إلى البحث العلمي إبداعا أولا أو نقدا ومن لهم تغلب عليهم قدرة الإبداع المادي أو الرمزي لهم ميل للاقتصاد أو الثقافة ومن يغلب عليهم الذوق لهم ميل للإبداع الفني وأخيرا أصحاب الرؤى الوجودية.

والتربية تحتاج إلى من يغلب عليه الميل إلى المعرفة والذوق وإلى إيصالهما لغيره والحكم يحتاج إلى من يغلب عليه الميل إلى الإرادة والقدرة على الإنجاز وتحقيقهما في الجماعة ولا بد لهما كليهما من الرؤية الوجودية التي هي شرط النظر) التربية خاصة) والعمل) الحكم خاصة) لأنها أساس الاستراتيجية.

والاستراتيجية هنا تبدأ بالجواب عن سؤال وحيد . في عصرنا ما الحدود الدنيا من حيث

مقومات الأحياز وحجومها لتكون الدولة دولة ذات سيادة تحمي جماعتها في الداخل والخارج

وتحقق لها شروط الإعالة التي تبدعها الجماعة؟ والجواب المناسب للعصر عن هذا السؤال هو معيار الانتخاب لقيادة الثورة.

وحينئذ لن يوجد صدام بين الأعراق ولا بين الطوائف ولا بين الأديان ولا بين الألوان ولا بين المرأة والرجل لأن الأمر يتعلق بشرطي البقاء، الحماية والرعاية. ويكفي لفهم ذلك قراءة دستور الرسول . الدولة التي أنشأها هذا الدستور أجابت عن هذا السؤال: كيف نحمي أنفسها ونرعاها لنكون سادة لا عبيدا .

فهو عقد اجتماعي سياسي وحلف للحماية والرعاية فيه كل الأديان الموجودة حينها وفيه شروط العيش المشترك التي تحقق الحماية الداخلية (الاحترام المتبادل بين الجميع والاعتراف بالتنوع) والحماية الخارجية (مع تعدد ممن ومن ماذا ولماذا) وفيه خاصة التعاون من أجل الرعاية المشتركة.

وهذا هو الدستور الذي تنبني عليه كل الجماعات الكبرى في عصرنا . انظروا من حولكم لتفهموا أن أمريكا وهي أعظم دولة حاليا هي في الحقيقة مبنية على نموذج دستور الرسول حتى وإن كانت دون قيم الاستخلاف :

1 . فهي تتأسس على التعدد والتنوع والاعتراف بالتعدد الديني والعرقي والثقافي دولة

لكل منها نظامه الخاص .. .2 مع دستور يشمل الجميع لكنه مقصور على مقومات الحماية والرعاية الجماعية في عصر العماليق : هذا المطلوب .

والمقصود بقيم الاستخلاف الإيمان بالأخوة البشرية (النساء (1 وبالمساواة

بين البشر (الحجرات (13 وإن كان لها على الأقل في الأقوال ما يناظر هذه القيم تحت عنوان حقوق الإنسان لأنها لا تطبقه إلا قليلا في الداخل وتجعله في الخارج سلاحا ضد أعدانها ولا تطبقه في محمياتها ومستعمراتها .

أبو يعرب المرزوقي

انتخاب النخب، منطقه ودلالته على أحوال الأمم

انتخاب النخب

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

48 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 8
الفصل الثالث 19
الفصل الرابع 26
الفصل الخامس 34

ب ١١

الفصل الأول

- الفصل الأول - آن الآن أوان وضع السؤال الأساسي الذي يترتب على ما قدمناه في مسألة المعاني الكلية من حيث هي رموز وليست مقومات بل رؤية ابن تيمية التي تحرر الفكر الإنساني من القول بالمطابقة في نظرية المعرفة ونظرية القيمة: كيف تؤدي هذه المعاني الكلية التي تؤدي دور الترميز لا التقويم دورها في انتخاب ممثلي النخب الخمس في كل جماعة: 1 . نخبة الإرادة أو الساسة. 2 . ونخبة المعرفة أو العلماء . 3 . ونخبة القدرة أو زاد الإنسان المادي) الاقتصاد (والرمزي) الثقافة) . 4. ونخبة الحياة أو نخبة الذوق أو الفنانون .5 وأخيرا نخبة الوجود أو الرؤى سواء كانت دينية أو فلسفية. فلا توجد أمة تخلو من هذه الأصناف الخمسة من النخب مهما كانت بدائية الحضارة أي في بداية تحقق التقسيم الوظيفي للعمل في الجماعة . والسؤال هو كيف تنتخب الأمم بوعي أو بغير وعي بنظام صريح أو بنظام ضمني رموز هذه النخب فتعتبرهم ممثلين لها. فيكونوا بلغة الغزالي معتبري الزمان أي أهل الحل والعقد باصطلاح فلاسفة السياسة التي تشمل كل هذه الأبعاد في رؤية الإسلام. ووراء هذا السؤال سؤال ثان أهم هو:؛ ما دلالة هذا نوع الانتخاب وحصيلته على كون الأمة التي تقوم به وترضى بحصيلته هي أمة أحرار حقا أم هي أمة عبيد لا نميز بين حقيقة هذه القيم وحقيقة تمثيلها وبين ظاهرها وظاهر ممثليها أي: . هل كل سياسي سياسي؟ . وهل كل عالم عالم؟ . وكل منتج للزادين

منتج؟ . وكل مبدع للذوقي مبدع؟ . كل صاحب رؤية دينية أو فلسفية هو صاحبها؟

نصل إلى سؤال أهم من السؤال الثالث؛

. من أين يأتينا هذا الميل إلى التمييز ما هو حق وما هو ظاهر في المعاني وفي ممثليها؟

ثم نصل إلى سؤال أهم من السؤال الرابع هو:

. ما العالم الذي نستمد منه المعايير التي تفاضل بين الموجود والمنشود؟

وأخيرا وهذا هو السؤال الخامس وسؤال الغاية:

. هل يعقل أن تكون الأسئلة الأربعة التي ذكرنا ملازمة لأي إنسان في حكمه الانتخابي له أو عليه إذا لم يكن عند الإنسان "شيء ما" يجعله لا يستطيع أن يعيش في الموجود دون الاشتياق إلى منشود مختلف عن الموجود والسؤال هو ما هو المنشود وما علاقته بالموجود الذي يسميه الناس عادة "الواقع" بما فيه من عنف » هو ما هو ولا حيلة معه .«

هذه خمسة أسئلة كل واحد منها أعمق من الذي سبقه وأعسر علاجا . ومع ذلك فلا يمكن أن نفهم ما نراه حولنا من "ممثلين" لهذه النخب ومن ثم للجماعة وهم في الغالب هم "كمبارسوات" لا ندري كيف اختيروا ليكونوا ممثلين للإرادة والإرادة السياسية وللمعرفة والعلم وللقدرة بنوعيها وللحياة وفنونها وللوجود ورؤاه في الجماعة . فلكأن وراء ما يجري نظاما سريا هو الذي يرتب سلم التراتب فيها .

لو اعتبرنا سلم التراتب محكوما بمنطق الجدل أي بالصراع بين طرفين من

جنس صراع السيد والعبد عند هيجل وماركس أو عند الإسلاميين القائلين بما يشبهه ويسمونه التدافع ما يعني أن الصراع متردد بين الصدفة كما في التاريخ الطبيعي أو بالغائية التي ليست يبدو تعليلها فلسفيا وهي في الحقيقة ديني متنكر وهو عند هيجل وماركس غاية التحرر. فنكون أمام موقفين كلاهما مضاعف :

1 . موقف الغائية ما يعني أن وراءها قوة فاعلة هي إما دينية أو ما يشبه نظرية المؤامرة من سلطان خفي مثل أن يكون للسوق وراءها قوة مخططة إلهية عند المؤمنين ومافياوية عند السياسيين وكلتاهما تشبه مفهوم اليد الخفية (وكانط يقول بها في فلسفة التاريخ مثلا).

2. موقف يدعي أصحابه الاستغناء عن الغائية لقولهم بالصدفة. ويمكن كذلك أن تقول بها بإطلاق أو أن تعتبرها من المغالطات التي تخفي خطة جهنمية لعدو محتمل . فقد يكون إما إبليس بالمعنى الديني أو أن يكون إبليس إنسي .

ما يعني أن القول بالصدفة لا يختلف عن القول بالغائية. فكلاهما ينسب إلى سلطة خفية إما سماوية أو أرضية ما لا يجد له تفسيرا بعلمه . فنظرية المؤامرة ليست سياسية فحسب بل هي ميتافيزيقية لأنها تبحث عن التعليل الخفي بسبب عدم كفاية التعليل الجلي . ولا يمكن لهذا الحل أن يرضيني لأنه يتصور الأمر علاقة بين حدين متناقضين بدلا من بنية شديدة التعقيد لا تقبل الرد إلى صدام بين حدين متناقضين كما في الجدل الذي لا يدل على عالم بما يجري بل على تبسيط هيجلي وماركسي وإسلامي أي في ما يسميه الإسلاميون بالتدافع. فالمعاني الكلية الخمسة -الإرادة والمعرفة

والقدرة والحياة والوجود -متضامنة أي إنها تعمل معا بمعنى أن انتخاب رموزها متبادل التأثير ومتحد عندما أنظر في أي بلد عربي فإني أجد أن نخبة الإرادة أو السياسة ونخبة المعرفة أو العلماء ونخبة القدرة أو المنتجون لزاد الإنسان المادي والروحي ونخبة الذوق أو الفنانون ونخبة الرؤى أو "المفكرون أصحاب الرؤى" كلها متجانسة لما بينها من تبادل التأثير إيجادا وإعداما . فتكون السلطة المؤثرة ذات فشو وانتشار بغير تحديد معين لأنها منتشرة في كل كيان الجماعة.

وعبارة في "غير تحديد معين" لا يعني عدم التحديد بل تعني أنه تحديد بمعاني كلية رامزة أو منظومة علامات تمكن من الإحالة إلى شيء يعرف بتلك العلامات دون أن تكون تلك العلامات مقومة له بل هي دالة على فاعليته في الظاهرة التي يراد تفسيرها في حدود إدراكنا المؤقت لما يجري . وسأختار مثالين من القرآن فأبدأ بالسلبي يليه الإيجابي.

فالمثال السلبي الذي يعرف الظاهرة بعلامات آخذه من الإسراء وأبدأ به لأنه أوضح من المثال الإيجابي:(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول

فدمرناها تدميرا) (16) . ففي الآية خمس معان كلية وكونية وبينة المعالم لكنها متغيرة والمثال الأوضح أن الترف عند الفقير أخطر منه عند الغني وعند الغني الجديد أخطر منه عند الغني القديم وهكذا جرى:

.4 وحق القول .

وهذا قانون عام بمعان كلية يمكن اعتبارها تقديرات ذهنية لأن ما يوجد في الخارج متعدد الأشكال يقبل الوصف بها دون مطابقة. فهذه محاولة

لتعيين محل مجرد لظاهرة لا يخلو منها عمران إنساني لكنها علامات أولها يحدد مكان الظاهرة والثاني نوع الأشخاص الذين سيفعلون والثالث صفة الفعلة والرابع لحظة العقاب والأخير نوع الحكم . وكلها عناصر تصف الظاهرة بتفاعل يحكمه نظام رمزي يشير إليها ويقال بنظام رمزي يعبر عنه . والظاهرة المرموز إليها ليست شيئا ذا قيام مادي في الخارج بل هي نظام علاقات بين أمور لم تعدد لها ماهيات مقومة بل اكتفينا بأسمائها التي تشير إليها وهي العناصر الخمسة. والبنية الواصلة بين العناصر تعطينا حكما وجزاء مع حضور قاض هو المتكلم على الظاهرة في شكل نطق بالحكم السرمدي لأنه ناتج عن صاحب العلم المحيط.

وليس مهما إذا كان السامع يعتقد بهذا القانون والحكم والعقاب والقاضي وعلمه المحيط المهم ويؤمن بها لأن المتكلم هو القرآن . فكل كلامه معاني كلية هي مقدرات ذهنية عملية أخلاقية إذا تسامناها فرضا عند غير المؤمن بالإسلام أو عقدا عند المؤمن به يمكننا أن نطبقها على التاريخ كما يمكننا تطبيق المعاني الكلية الذهنية النظرية الرياضية على الطبيعة: المقدرات التي أضفتها .

وملا أت يستحيل أن هذه المقدرات الذهنية النظرية الكلية في صوغا لها أولا وعبارة عن صوغها وهما درجات الترميز العلمي فكذلك يستحيل أن تجد ظاهرة تاريخية تطابق المقدرات الذهنية العملية الخلقية صوغا أولا وعبارة عن صوغها لكنها ليست إضافة من إبداعي لأنها قيس على إبداع ابن تيمية. فهو اعتبر القدرات الذهنية الرياضية وحدها قابلة لعلم كلي ومحض وبرهاني وتطبيقها على الطبيعة لا يمكن أن يكون كليا ولا محضا

ولا برهانيا بل هو دائما دون حقيقة الشيء اضطررت لوضع نظير في العمل يعطينا نفس الشيء في التاريخ بالاستناد إلى مقدرات ذهنية عملية هي الأخلاقيات التي هي شرط التاريخيات مثلما أن الرياضيات هي شرط الطبيعيات . والتقديرات الذهنية النظرية مثل التقديرات الرياضية هي لعلم للضرورة الشرطية والتقديرات الذهنية مثل التقديرات العملية الأخلاقية هي لعمل الحرية الشرطية. وأكثر من ذلك فلا يمكن فهم معنى ما بعد الطبيعة من دون الأولى ولا يمكن فهم ما بعد التاريخ من دون الثانية.

ومثلما وضعت مفهوم التقديرات الذهنية العملية الأخلاقيات لفهم التاريخ وضعت مفهوم الحرية الشرطية لفهم دور الإنسان فيه أو ما يسمى في علم الكلام بأفعال العباد لتوضيح معنى الكسب الأشعري الذي أعتبره ألف مرة أدق من خرافة خلق الإنسان لأفعاله عند المعتزلة .

والأهم من ذلك كله هو أن فهم التاريخ الإنساني في علاقته بما يتعالى عليه مستحيل من دون العلاقة بين الضرورة الشرطية والحرية الشرطية وتفاعلهما الذي هو التعمير والاستخلاف أو مهمتا الإنسان في القرآن اللتان جهز لهما الإنسان بالقدرة على إبداع المقدرات الذهنية النظرية وإبداع المقدرات الذهنية العملية وعليهما يقيس الما بعدين .

أمر الآن إلى المثال الإيجابي وسأورد فيه آيتان هما؛ الحج 40 لحماية الحرية الدينية بحماية كل المعابد والبقرة 251 لحماية الأرض من الفساد . ولنأخذ أيا منهما لأن المعنى واحد ويشبه المعنى الذي شرحناه في الوجه السالب من تمثيلنا . وسنرى أن الأمر كذلك فيه قاض وحكم وعقاب ومكان الجرم وعلته .

وأختار الكلام على الآية الثانية: (فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء © ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين(251) لأنها تتضمن الآية الأولى .

فالعدوان على المعابد أحد أنواع الفساد في الأرض أو إحدى علله أو إحدى معلولاته وهي بالمعنيين من أكبرهما. والمثالان الموجبان هنا مثل المثال السالب هناك يتعلقان بالقضاء قضاء وتنفيذا مع اعتبار أحدهما قضاء في الجنائي الخاص والثاني قضاء جنائي عام أو سياسي لتعلقه بحسم حرب من أجل تحقيق نصر حربي لمن معه الحق . ما يعنيني هنا هو عمل القضاء:

1 . القاضي يصف "الفعل" الذي هو موضوع التحاكم بتحقيق المناط .

2. وبتطبيق علامات يحددها النص القانوني على 'الفعل". .

3. واستنادا إلى هذا التوصيف القانوني .

4. يأتي النطق بالحكم الذي يجرم ويقدر العقوبة.

5. والنطق بالحكم تعبير يترتب على التوصيف القانوني .

وهذا يعني أن رؤية ابن تيمية علتها عمق فكره الفقهي . فلا يوجد قاض واحد في الإسلام يدعي أنه يحكم بغير الظاهر وأن الله هو الذي يتولى السرائر وأن الأحكام متغيرة بتغير تحقيق المناط وأن ذلك اجتهاد من القضاة وهو إضافة إلى تطور القضاء وعلم القاضي وأن ذلك لا يعني أن العملية فيها مطابقة علمية أو قيمية يدعي فيها القاضي علما محيطا أبدا .

فإذا عدنا إلى مشكلنا كان الأمر كله وكأن انتخاب النخب في الإرادة)

الساسة) و العلم (العلماء (و القدرة) المنتجون اقتصاديا وثقافيا (وفي ذوق الحياة) الفنانون (و الوجود

واحد منا قاض ومتقاض فيها جميعا .

وقد اعتبر ابن خلدون ذلك علة اللجوء إلى القوة التي تحسم هذا التقاضي المتبادل بين الناس: فبين الساسة والعلماء والمنتجين والفنانين والوجوديين خصومة دائمة كل واحد يدعي أنه هو الأفضل إرادة أو علما أو قدرة أو ذوقا أو رؤية. والقاضي هو ما ترضى به الجماعة؛: وإذن فالجماعة هي المسؤولة عن التردي وتلك هي علة أن القرية كلها تدمر ولا يقتصر العقاب على المترفين فيها .

الفصل الثاني

الكلام على الديموقراطية وتمجيدها بالقياس إلى الأنظمة الأخرى في عصرنا يتعلق بانتخاب النخب في كل المجالات وليس في الحكم وحده -وهو عكس رؤية اليونان وما تلاهم من العصور إلى حدود نزول القرآن الذي تكلم على نظام الشورى) الشورى (38 "ديموقراطية" مباشرة وعامة وليس لها مثيل إلى الآن وهو حل صار ممكنا الآن بتقدم شروط الانتخاب عن بعد خاصة إذا كان على درجتين :

- انتخاب محلي لأصحاب السلطة المباشرة والمشرعة ورئيس الدولة.
- وهم يختارون من يحكم ويعارض باسم الشعب في السلطة التنفيذية.

لكن الانتخاب بالمعنى الديموقراطي وخاصة السياسي منه -لكن البقية

ليست محصنة ضده -جعل الانتخابات بسبب دور المال شاري الضمائر دور الإعلام الموجه مشوه الرأي غير معبر حقا عن القناعات بل عن المصالح التي يعلم صاحبها أنها منافية لما يعتبره ما ينبغي أن يكون لو حكم القيم ما يعني أن الانتخاب غير معبر بحق في أي من الحالات الخمس.

وإذا أردت أن أحصر كلامي على الإشكالية في حضارة الإسلام -واعتقد أنها مثال كوني يصح على كل الحضارات - تبين أن القضية هي كما طرحها الغزالي وعالجها ابن خلدون :

1. فالغزالي طرحها في شكل حوار خيالي بين سني وشيعي وعالجها بما سماه الاختيار أو الانتخاب من قبل "معتبري الزمان" أي من تتبعه الأغلبية. وعلل اتباع معتبري الزمان بما سماه المهابة التي تجمع بين بعدين لم يفصل بينهما هما الاحترام الخلقي والخوف المادي وهي كما عرفها ابن تيمية لاحقا جامعة بين الجمال والجلال .

2. لكن ابن خلدون سماها العصبية التي تحقق الانتخاب بمقتضى فاعلية الوزن فيها وبمقتضى قوة مادية مقدمة على الخلقية. وبذلك مثلا علل تولية معاوية ابنه يزيد ولاية العهد -دون أن يكون ذلك رأيه حسب ابن خلدون - بمقتضى ما فرضته عليه العصبية قام

لكن الشيعة حلت المشكل بالوصية التي هي جزء من العقيدة واعتبرت الانتخاب في السياسة و العلم وفي القدرة وفي الجمال وفي الجلال كلها وراثية آل البيت بمبدأ تواصل الوحي . وقد توصلت السنة إلى حل دستوري راق . لكنها لم تطبقه وهو حل "لجنة" الترشيح من صفوة أهل الحل والعقد ووضعت شروطا لاختبار المترشح ولجنة الانتخاب الذي لم يكن بالوسع

أن يكون شاملا -أونيفارسال - أي أهل الحل والعقد الأوسع من لجنة الترشيح . ففي فقه الأحكام السلطانية تجدد نظام الانتخاب على مستويين:

انتخاب أهل الحل والعقد اجتماعيا يعني هم من يبرز في مجالهم مثل العلماء والتجار وحتى القيادات العسكرية ورؤساء القبائل أي بلغتنا الحديثة القوى السياسية رغم أن هذا المفهوم لم يكن موجودا وهم من سماهم الغزالي معتبري الزمان أي المسموعين في الجماعة.

وهم ينتخبون الحكام سياسيا. لكن كما هو قانون القوة فإن الأقوى هو المسموع أكثر والقوة تقبل الرد إلى نوعين كلاهما مضاعف : مادي وهو قوة المال وقوة السلاح وروحي وهو قوة الفكر ويتعلق بالإبداع عامة وقوة الوجدان ويتعلق بالأديان خاصة.

والقصد بالانتخاب الاجتماعي هو شروط البروز في المجالات الخمسة أي في السياسة وفي العلم وفي القدرة اقتصادا وثقافة وفي الإبداع الفني وفي إبداع الرؤى . فمن المبرزين يبرز من يسميهم الغزالي "معتبري الزمان" أي من "يميل الناس حيث مالوا". فإذا حقق ذلك الأغلبية كانوا هم من ينتخب الحكام . وإذن فالمفهوم يتضمن معنى خطير جدا: وهو أنه من دون حصول أغلبية تدخل الجماعة في حرب أهلية . فتكون السياسة هي بالجوهر تبريد علل الحرب الأهلية الكامنة في الجماعات بالقوة من أجل السلطة والثروة والمنزلة الحاصلة

وكل ذلك من حيث المبدأ لكنه بالتدريج اقتصر على بالقوتين المادية) الحامية) والاقتصادية) التجار) أي أصحاب المال والقوة العسكرية هم الذين يعينون رئاسة الدولة -الخليفة- للحفاظ الشرعية الدينية. لكن الشوكة

السياسية هي قوة السلطان وليس رمز الخليفة. وهذا تقريبا ما يجري في كل المجتمعات حتى وإن تغير التعيين الشكلي وأصبحت

الشوكة لأصحاب المال وصارت القوة العسكرية في البلاد المتحضرة مقتصرة على دور الحماية التابعة لأصحاب الشوكة الفعلية أي من بيدهم قوة المال وقوة الرأي.

بعد هذه الجولة في أنظمة الانتخاب في السياسة خاصة وشي كلها تفترض قبلها أنظمة الانتخاب في الأربعة الباقية أي إن الأنظمة الاجتماعية فيها هي التي تنتخب السياسي مثل البقية بالقوة لكن المرور إلى الفعل هو الذي يعتبر تحقيق السياسي بانتخاب من الدرجة الثانية ينقل من له المؤهلات للفعل .

ومثل ذلك في العلم وفي القدرة وفي الحياة وفي الوجود . لكن ذلك يبقى بالفعل أو حيازة المؤهلات دون حصول الاعتراف بها من الجماعة. فليس كل من له المؤهلات في السياسة أو العلم أو في القدرة أو الفن أو في الرؤى يعترف به كسياسي أو كعالم أو كقادر أو كفنان أو كصاحب رؤية . وهذا هو الإشكال وعلامة ما يمكن أن يتردى إليه حال الأمم التي يكون الانتخاب فيها خاضعا لما لا يحقق فاعلية الوظائف الخمس أي الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . فتتردى حياة الأمم بتردي نظام الانتخاب .

فمن بين ذوي المؤهلات من يستبعد . وليس الفاضل هو من ذويها دائما وغالبا ما يكون المفضول هو الغالب. وقد يكون من لا مؤهلات له أو من هو في أدنى درجاتها وخاصة في الأنظمة التي صارت فيها هذه المجالات

الخمسة وراثية ككل المجتمعات المتخلفة .

ها نحن الآن قد لامسنا الإشكال الحقيقي الذي يحدد أحوال الأمم صلاحا وفسادا : والأمر يتعلق بما سميناه نظام ملء خانات الدولة في بنيتها المجردة والخالية من ممثلي الجماعة إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا بمن يكون قيما عليها لتصبح وكأنها كان حي فعلا يفعل ويتفعل بتوسطهم .

وليس هذا ما يعنيني لأن بحثي الآن لا يتعلق بأخلاقيات الانتخاب بل مداره بنية المعاني الكلية المقدرة ذهنيا لمجرى عمل الجماعة رغم كونه من الأخلاقيات ومتعلقا بسنن التاريخ . ودرسي إياها ليس من حيث هي أحكام خلقية بل من حيث هي بنية شروط العمل تجعلها

شرط الكلام في الحرية الشرطية التي يحتاج إليها العمل حاجة النظر لبنية شروطه التي نجعلها شرط الكلام في الضرورة الشرطية.

أعلم أن مطلوبي شديد التجريد وهو ما يغيب خاصة على أولئك الذين يخلطون بين الكلام في الأخلاق من حيث هي أحكام الإنسان الخلقية على الأشياء وليس من حيث هي جوهر الحرية الشرطية أو ما يجعل الأفعال ثمرة فكر وتدبر وليس مجرد أفعال آلية وكأنها ظاهرات طبيعية فحسب .

والسؤال هو هل انتخاب ممثل إرادة الجماعة (سياسة) وعلم الجماعة (معرفة) وقدرة الجماعة) إنتاج مادي ورمزي (وحياة الجماعة (ذوق فني (ووجود الجماعة) رؤية العالم الدينية والفلسفية) ظاهرة ذات بنية محددة للعمل الإنساني بصورة عامة وبصورة كونية أم لا وإذا كان

الجواب بنعم فما هي هذه البنية؟

وما كان جوابي بنعم وكان ذلك هو معنى الأخلاقيات المطبقة على التاريخيات أو سنن أفعال العباد أو الحرية التي اخترت لها حل الحرية الشرطية في مقابل الضرورة الشرطية للطبيعيات التي نعلم أنها بحاجة إلى الرياضيات المطبقة على قوانين أفعال الطبائع أو الضرورة. والحضارة الإنسانية هي حصيلة التفاعل بين قوانين الطبيعة المعيرة بالرياضيات وسنن التاريخ المعيرة بالأخلاقيات ليس بمعنى التعيير الخلقي بل بمعنى التعيير المحقق شروط الإمكان من حيث إبداع المستويين من الترميز:

1. الترميز المعرف للأشياء من جنس تحقيق المناط في القانون للتوصيف القانوني .

2. الترميز المعبر عن التعريف وما يترتب عليه في القانون من جنس النطق بالحكم القانوني .

وأهمية السؤال تتمثل خاصة في أن جواب ذلك إذا كان سلبيا فإن العلوم العملية أو العلوم الإنسانية تصبح أمرا مستحيلا لأن سننها تصبح عديمة النظام المجرد . فالعلوم النظرية والطبيعية لم تصبح ممكنة من دون هذا الشرط أي من دون وجود بنية للفاعلية الطبيعية هي نظام قوانينها المجرد الكوني وكان لا بد إذن من وضع نظرية تسد هذه الثغرة في

العلوم الإنسانية التي هي كلها تاريخيات وشرط إمكان معلوميتها الحرية الشرطية مثلما أن شرط إمكان معلومية الطبيعيات هو الضرورة الشرطية.

فشكل من يتكلم على العلوم الإنسانية من دون حسم هذه المسألة لا يدري

فيم يتكلم وهو كمن يتكلم على العلوم الطبيعية من دون حسم بنية النظام القانوني للطبيعة عامة أي الرياضيات أو المقدرات الذهنية النظرية بلغة ابن تيمية. العلوم الإنسانية بحاجة إلى مقدرات ذهنية عملية وضعتها قياسا عليها .

وهذا يحسم قضية عولجت علاجا غير جدي عندما حاول بعض منظري العلوم الإنسانية من الألمان في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بمقابلة سطحية بين العلمي واللاعلمي مدعين أن العلمي الطبيعي يتحرر من القيم والإنساني لكي يصبح علميا عليه أن يحاكيه ويعتبرون العسر هو كيف يمكن لعلم القيم أن يتحرر من القيم . وهذا خطأ معرفي فظيع:

1. أولا الطبيعة أيضا ذات قيم وليس صحيحا أنها وقائع دون قيم ومع ذلك فالاعتماد على المعاني الكلية الرياضية حرر علمها من العبارة القيمية.

2. والتاريخ قابل مثلها أن يتحرر من العبارة القيمية إذا اكتشفنا ما يؤدي وظيفة في التاريخيات تشبه وظيفة الرياضيات في الطبيعيات .

ذلك أن الطبيعيات والتاريخيات لا ندري ما هما في ذاتهما ونعلم أن علاقتهما بالإنسان لا يمكن أن تخلو من القيم بمعنى أن العلاقة نفسها قيمية لأن الطبيعيات هي التي تعدد شروط قيام الإنسان العضوي) الثروة) والتاريخيات هي التي تعدد قيامه الروحي) التراث). ومن يتجاهل ذلك يدعي أن الإنسان ينشغل بالمعرفة والقيم لوجه الله وليس لأن ذلك من شروط قيامه وبقاء النوع : هما وسيلتاه ليتنزل في العالم ويكون له سلطان على ما له سلطان

على شروط وجوده وبقائه . صحيح أن علوم الطبيعة تحققت بالتدريج ولم

تكتشف مباشرة المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية تمكن من أمرين:

سب الترميز القاعدي وبيه تيع لي انون - الي 8 بعلامات ترمز إليه دون أن تكون مقومة له

.2 الترميز القائل للحاصل في عملية التوصيف ليكون وكأنه عبارته أو معادلته .

وهذا هو القصد من تعريفي العلم بكونه "رمز رمز" في الطبيعيات كما في القضاء . فالحكم رمز رمز أي إن القاضي يحكم على شيء بعد أن يكون هو الذي وضع توصيفه القانوني خلال تحديد المناط . فيكون هو صاحب الترميزين وصفا للشيء قانونيا وتعبيرا عن الوصف القانوني بالحكم القانوني . وهذا العمل الترميزي المضاعف يتكرر في كل معرفة إنسانية سواء كانت طبيعية أو تاريخية وعلينا تحقيقه في الإنسانيات .

فإذا اعتبرنا المعاني الكلية التي هي تقديرات ذهنية عملية متعلقة بالحرية الشرطية هي؛: معنى الإرادة ومعنى العلم ومعنى القدرة ومعنى الحياة ومعنى الوجود من حيث هي كليات مقدرة ذهنيا ومشروطة في كل عمل وكانت هذه معاني كلية مجردة تتعلق بالعمل وبسننه التي تناظر الضرورة الشرطية في النظر كانت الأخلاقيات مجانسة من حيث الوظيفة في العمل والتاريخ لوظيفة الرياضيات في النظر والطبيعة فإن المطلوب هو معرفة البنية التي تحصل بين هذه العناصر الخمسة لكي تكون محددة لما ترمز إليه .

فعندما بدوت وكأني أوحد بين الإرادة والسياسة لأنها العلامة الدالة عليها والمعرفة والعلم لأنه العلامة الدالة عليها والقدرة والإنتاج الاقتصادي والثقافة لأنه العلامة الدالة عليه والحياة أو الذوق الجمالي والقانون لأنها

العلامة الدالة عليها والوجود والرؤى الدينية والفلسفية لأنها العلامة الدالة عليه فإن أشرت إلى علامات دالة لكني لم أشر لأساس هذا التناظر بين "الأشياء" وعلاماتها في هذين المنظومتين من المعاني الكلية في العمل الإنساني.

فالعلامات الخمس -الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود -و"الأشياء" الخمسة التي تشير إليها العلامات -أي السياسة والعلم والإنتاج الاقتصادي والثقافة والذوق الجمالي

والرؤية الفلسفية والدينية- وضعت بينهما تناظر ولكن ليس بينهما مباشرة بل بين منظومتيهما : وتلك هي البنية التي تمثل أساس الحل هنا .

فمنظومة العلامات الأولى تبدو صفات للفرد الإنسان من حيث كيانه الذاتي له إذ نقول فلان صاحب إرادة قوية أو ضعيفة وفلان له علم صحيح أو زائف وفلان له قدرة خيرة أو شريرة وفلان له ذوق راق أو منحط وفلان له رؤية صائبة أو خاطئة فنميز بينهم بما يعتبر صفة ذاتية لكل منهم مع تقويم وبمعنى الصفة الغالبة عليه وهي الرمز الذي اخترناه نحن لتمييزه لكنه لا يمكن أن يعتبر مقوما له حقا ء

ومنظومة العلامات الثانية تبدو ما اعتبرناه ضروريا للقيام بوظيفة اجتماعية هي السياسة للأول لأنها تعبير عن إرادة الجماعة تتطلب ذا الإرادة والعالم للثاني لأنه تعبير عن المستوى العلمي للجماعة وينبغي أن يكون مجتهدا بذي العلم والإنتاج المادي أو الرمزي للثالث بنفس التعليل والإبداع الفني للرابع بنفس التعليل وصوغ الرؤى الوجودية أو رؤى العالم الفلسفية أو الدينية للأخير بنفس التعليل .

فنكون قد وضعنا سلمين فنصنف الناس من حيث علامات دالة على صفات ونحدد أدوارهم في ما يقتضي تلك الصفات لأداء الدور كما ينبغي أن يكون . فيصبح الملحقان وكأن الأول خبري عن الفرد من حيث المؤهلات الطبيعية والثاني إنشائي من حيث الوظائف التي ينبغي أن يؤديها لأنه مؤهل لها . وهذا أيضا فعل ترميز مضاعف يشبه فعل القاضي إذ يعدد مناط حكمه بتوصيف الشيء ثم يحكم بما يستمده من منظومة الأحكام القانونية بتقدير واحد خبرا وإنشاء .

فيبرز جوهر الإشكال الذي نريد له حلا: هل ذو الإرادة من حيث هو حائز عليها مثل السياسي الذي يستعملها؟ أي هل تكفي الإرادة للسياسي لينتقل من إرادة تعد صفة ذاتية له إلى تمثيل إرادة الجماعة لكأن الأولى شرط كاف أم هي ربما شرط ضروري على أقصى تقدير لكنها ليست كافية بأي معنى من الكفاية؟

ولذلك فقد نفيت خرافة حكم الفرد والدكتاتورية الفردية: ذلك أن السياسة ليست عملا يمكن أن يكون فرديا أصلا بل لا بد على الأقل ممن يقوم بهذه الوظائف الخمس؛ الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود . ولا يمكن تصور أيا منها ممكنا من دون الأربعة الأخرى . وإذن فمفهوم الدكتاتورية الفردية مجرد عبارة لا تصف شيئا فعليا . وهو ما يؤكد أن المعنى الكلي -حكم الفرد أو الدكتاتورية الفردية-ليست الرمز المناسب للأمر الذي نتكلم عليه بل السياسة .

ومثله خرافة الحكم الديموقراطي لا يمكن أن يكون الحكم للجميع إلا بمعنى ما يكون منه فرض عين أما ما لا بد فيه من فرض الكفاية فهو لهذه

النخب وحدها؛ لذا مشكل الانتخاب . وقد بينت في محاولات سابقة ما تعتبره الرؤية الإسلامية من فرض العين - تعيين النخب ومراقبتها وعزلها إما اجتماعيا أو سياسيا -لكن دور النخب فرض كفاية ولا يمكن أن يكون للجماعة في أي مصر أو عصر.

ولكن حتى على المستوى الفردي فذو الإرادة - أي من تغلب عليه خاصية الإرادة أو من ميزناه عن غيره بقوة الإرادة -هل يستطيع أن يحقق شيئا بها دون بقية الخصائص أي بدون علم وقدرة وحياة ووجود؟

وهل ما يحوزه منها يكفيه ليغنيه عمن هم أقدر منه في كل واحدة منها؟

أليس هو بحاجة إلى طبيب وإلى مهندس الخ .. حتى في حياته الشخصية فضلا عنه في مهامه إن أراد أن يكون ممثلا للإرادة الجماعية - وهو معنى السياسة-؟

النتيجة أن الفاعلية تشترطها جميعا وبصورة أدى إلى نظام فعلها المشترك إذ إن لكل كل واحدة منها إضافة إلى غاية معينة وقسط معين من الفاعلية. ومعنى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يكون ذا سلطان فردي حتى في ما هو فردي من وجوده . فالفاعلية هي إذن حصيلة بنية تتألف من عوامل فاعلة. وإذا كان الأمر كذلك فهو بالأحرى أكثر من ذلك

فيكون الشخص الذي نميزه بكونه ذو إرادة تؤهله ليمثل إرادة الجماعة فيكون سياسيا أحوج من ذي الإرادة الذي يقتصر على تسيير حياته الشخصية . فلا بد له من علم وقدرة وحياة ووجود في ذاته أولا ثم في معاونيه خاصة وهي بدورها لا تفعل إلا ضمن هذه البنية العامة بسهم لكل واحدة منها يعسر تحديده لأنه حصيلة سلطان فاش ومنتشر فيها جميعا فشوا

وانتشارا يعسر أن نحدد سهم أي واحدة منها .

وهذه هي البنية التي أريد تحديدها بدقة مناظرة لدقة الرياضيات عندما تستعمل للتغلب على عدم دقة الطبيعيات . ما أريده هو دقة الأخلاقيات عندما تستعمل للتغلب على عدم دقة التاريخيات . . ذلك أني بينت سابقا أن الأخلاقيات هي رياضيات التاريخيات من حيث وظيفة الصوغ النظري لأحداثها كما تعتبر الرياضيات في وظيفة الصوغ النظري

الفصل الثالث

قضية المقدرات الذهنية في القيميات هي كيف نصوغ المعاني الكلية التي هي تقديرات ذهنية عملية يكون لها في التاريخيات ما للرياضيات في الطبيعيات. وبهذه الطريقة سأنهي خرافة العلاقة الجدلية بين حدين متنافيين يفسران مجرى الأشياء أي التاريخ سواء بطل هذا أرسطو واعتبرها من لغو الكلام الشعري ويقصد الخيالي ..

وبالمناسبة فالحل الذي أبحث عنه هو الذي يفهمنا لغز العلاقة بين "التاريخ الصغير" الذي يمثل في الرأي العام الشعبي التفسير المباشر لـ"التاريخ الكبير" والذي يبقي ما وراءه إلى "مكر التاريخ" الهيجلي أو إلى "مكر الله الخير" عند المؤمن. فبالتاريخ الصغير يمكن تفسير الكثير من أحداث التاريخ الكبير . ومثاله الأبرز هو محاولات بيان التأثير الذي ينسب إلى النساء في الحكام ودورهن خاصة في مؤامرات المخابرات بحيث إن ما يظن في التاريخ الكبير بطولات قد لا يكون إلا في التاريخ الصغير إلا خيانات.

وأحد الأمثلة الأخرى يمكن استنتاجها من كثرة الكلام على سيطرة

السيدات في بعض المهن بدعوى أن ذلك من علامات تحررهن وتفوقهن وخاصة في المؤسسات العربية عامة وفي الجامعات خاصة . لكن لما تبحث في "التاريخ الصغير" قد يصيبك الذهول من علة هذا التفوق الظاهر-دون نفي إمكان التفوق الفعلي عند المقارنة بين الأفراد .

لكن السلطان الظاهر الذي للرجال في المؤسسات العربية عامة وفي الجامعات خاصة يجعل السلطان الباطن للنساء تابعا في الظاهر ومتبوعا في الباطن . ولست واثقا من الأمر خاص بالعرب . فلعله ظاهرة كونية تنأت خاصة منذ أن صارت النساء تمارسن كل الوظائف ولا تكتفين بالسلطان الذي كان لهن في البيوت .

وينبغي أن يكون ما أبحث عنه حلا لنوعي التاريخ الصغير والكبير أي إنه يحل ما حصوله سوي وما حصوله غير سوي بمعايير تحصيله تماما كما يكون الطب في آن علم الصحة وعلم

المرض وعلم الدواء وعلم السم وكل علم إذا كان علما بحق فهو علم للموجب والسالب من موضوعه وإلا فالعلامات التي يستعملها قاصرة . ولنبدأ الآن في الوصل بين العناصر:

فهل يمكن لذي الإرادة عند الانتقال منها رمزا له كفرد في شأنه الفردي الذي رأينا أنه ليس فرديا إلا في الظاهر إليه رمزا للجماعة وهو معنى السياسي هل يمكن له أن يكون من دون جمع بين رؤية جماعية) العنصر الخامس (وعلم جمعي) العنصر الثاني)؟

وهل يوجد هذان من دون الذوق الجمعي؟

لكن لماذا لا بد من هذه السلسلة بهذا الترتيب؟

أليس لتحصل القدرة على تحقيق الإرادة سواء كانت فردية أو جمعية؟

وهي في الحالتين جمعية ولكن بمستويين متفاضلين إذ إن الجمعي في الفردي مقصور على هموم الفرد والجمعي في الجمعي يشمل هموم الجماعة إذا كان السياسي سياسيا بحق فيميز

وما قلناه عن السياسي نقول مثله وبنفس الترتيب عن صاحب العلم وعن صاحب الرؤية وعن صاحب الذوق . وهنا نصل إلى بيت القصيد ؛ فالقدرة سواء كانت في الإنتاج) المادي (الاقتصادي أو) الروحي) الثقافي لا بد فيها من شرطي الأداة وشرطي الغاية:

1. فشرطا الأداة هما الإرادة والعلم .

2. وشرطا الغاية هما الرؤية والذوق .

وطبعا قد يتوهم الكثير أن قدرة الإنتاج الاقتصادي تكتفي بشرطي الأداة أي الإرادة والعلم . وأن قدرة الإنتاج الثقافي تكتفي بشرطي الغاية أي الرؤية والذوق. وهذا خطأ في فهم طبيعة الاقتصاد وطبيعة الثقافة. فكلتاهما تحتاج لشرطي الأداة ولشرطي الغاية. ذلك أن الاقتصاد يحكمه الذوق والرؤية لأن هدفه المستهلك وليس الإنتاج للإنتاج . وفي كل الأحوال ليس للعرب اقتصاد بهذا المعنى لأنهم إما يبيعون مادة خاما أو يستوردون أو يسمسرون فيهما . وكذلك والثقافة يحكمها العلم والإرادة كذلك لأن أداتها العلم والإرادة

وإلا كانت ثقافة عامية كحال الثقافة العربية وخاصة الفن المهيمن حاليا

أي الرواية. فهو لا يتجاوز السير الذاتية وأحوال النفس البدانية عند أدباء أميين في الغالب.

ها نحن إذن أمام "رياضيات" العمل أي المقدرات الذهنية التي تمكن من ترميز الظاهرات التاريخية - أي ما يضيفه الإنسان إلى الظاهرات الطبيعية -ليحصل التاريخ بوصفه تفاعل ثقافة ثانية. والحصيلة هي حضارة الإنسان الكونية .

رمزت إلى هذه البنية بنفس المربع الذي تكلمت عليه في المحاولات السابقة المتعلقة بالمعاني الكلية التي هي تقديرات ذهنية وبملتقى قطريه الذي يمثل قلب المربع وهو المعنى الكلي الذي يؤدي أي عنصر يشغله من العناصر الأربعة وظيفة مرآة التعاكس على الذات وعكس بقية العناصر: والأبرز في هذا الدور عنصر القدرة التي هي العامل المسيطر على العمل أعني الإنتاجين الاقتصادي والثقافي.

ولنعتبر القاعدة المربعة مؤلفة من الإرادة (السياسة) والعلم (المعرفة) والحياة (الفنون) والوجود) الرؤى) . ولنجعل نقطة تقاطع القطرين أي القدرة متحركة فترتفع فوق مستوى سطح المربع لتكون قمة هرم أو تنزل لتكون قمة هرم مقابل للأول بتلامس القاعدتين قاعدتي الهرم الأول والهرم الثاني . فنجد البنية العامة للمقدرات الذهنية النظرية والعملية التي سبق فحالناها .

ويمكن رسم قطعة المستقيم الواصلة بين قمتي الهرمين وتمريرها بنقطتي مركز الهرمين فيقطع المستقيم سطحي قاعدتيهما ويكون محور كرة شبه تلاق بين هرمين وذات قطبين هما قمتاهما كأنها كرة ريجبي أو كرة قدم

أمريكية وهي بنحو مثل الهندسة الإقليدية نطبقها على عالمنا بوصفه عالما قابلا للوصف بمقدراتنا الذهنية النظرية والعملية .

ومثلما أن المعاني الكلية الذهنية النظرية وتطبيقاتها الطبيعية لا تتغير من حيث كونها نظام الضرورة الشرطية التي يتغير مضمونها دون نظامها المفتوح دائما على تطور الشروط

الذهنية العملية وتطبيقاتها التاريخية.

ولما كانت مؤلفة من هذه الحوامل الخمس للقيم -الإرادة والعلم والقدرة والحياة والوجود ونظائرها في العمل السياسي والبحث العلمي والإنتاج الاقتصادي والثقافي وفي الفنون وفي الرؤى -فهي إذن شبه "عالم" الأخلاقيات بالمعنى الأعم نظير عالم الرياضيات بالمعنى العام وكلاهما ليسا من العالم المحسوس . ولا ندري ما طبيعة عالمهما . لكنه من جنس عالم البداية والغاية قبل عالمنا الدنيوي وبعده لأنهما شرطا فهمه والتعامل معه المتغيرين بقدر غوصنا في ترميزه المضاعف لتحديده وللتعبير عن تحديدنا له . فيكون لدينا خمسة عوالم مختلفة تمام الاختلاف:

1. اثنان منها للمقدرات الذهنية التي لا تستمد بالاستقراء من العالم المحسوس ..

2. واثنان منه يقاسان على عالمي المقدرات الذهنية دون مطابقة.

3. والأخير غامض ولا ندري طبيعته ما هي وهو عالم الوجود بإطلاق .

وهذا العالم الخامس لا يقبل الرد إلى أي منها لكنه هو أصلها جميعا . فنحن نشعر بأنها كلها صادرة عنه وأن ما يصلها به وصلا غير معلوم الطبيعة

هو ما للإنسان من قدرة على الترميز المعرفي والقيمي . وهو ما يجعلها جميعا مجهولة «الكيف» القيامي أو ما يجعلها تكون

1. عالم المقدرات الذهنية النظرية.

2. قيس عليه عالم المقدرات الذهنية العملية.

3. عالم الظاهرات الطبيعية.

4. عالم الظاهرات التاريخية.

5. الوجود المجهول الذي نتعامل معه بهذه العوالم الأربعة بوصفه العالم الولود لكل ما يجري في التقدير الذهني بنوعيه وفي تطبيقاتهما ورؤاهما الفلسفية والدينية.

فلنترجم هذه العوامل بلغة يمكن فهمها بدقة . فعالم المقدرات الذهنية النظرية ومثاله الرياضيات هو الشرط الضروري غير الكافي لعلم عالم الطبيعة إذ لا بد من إضافة ما نفترضه للطبيعة من رموز تحاكي ما نظنه حقائقها وما نستوحيه من التجربة الحسية ونعبر عنها بالمعاني الكلية المقدرة ذهنيا : وذلك هو معنى العام رمز لرمز.

وعالم المقدرات الذهنية العملية ومثاله الأخلاقيات هو الشرط الضروري غير الكافي لعلم التاريخ إذ لا بد من إضافة ما نفترضه للتاريخ من رموز تحاكي ما نظنه حقائقه التي نستوحيها من التجربة ونعبر عنها بالمعاني الكلية المقدرة ذهنيا: وذلك هو معنى العام العملي رمز رمز.

فصار لدينا أربعة أنواع من العلوم:

1. علم أول يعتبره ابن تيمية كليا ومحضا وبرهانيا ومثاله الرياضيات وهو

كذلك لأنه علم معاني كلية مقدرة ذهنية لا علم طبيعيات.

2. وقياسا عليه وضعت علما ثانيا أعتبره كليا ومحضا وبرهانيا ومثاله الأخلاقيات وهو كذلك علم معاني كلية مقدرة ذهنيا لا علم تاريخيات.

3. ثم يأتي علم الطبيعيات وهو تطبيق علم المقدرات الذهنية بالمعنى التيمي ولا يمكن أن يحقق التطابق مع الطبيعيات التي تضيف التجربة الحسية بأدوات الإدراك الحسي التي يصنعها العلم بل يبقى بينهما فرق معرفي ووجودي . فالمقدرات فاضلة على الطبيعيات معرفيا والطبيعيات فاضلة على المقدرات وجوديا . والفضلان لا نعلم سرهما عدا الغيب وجوديا وعدم الإحاطة معرفيا .

4. وكل ما ذكرته عن علاقة المقدرات الذهنية النظرية بالطبيعيات يمكن قوله عن علاقة المقدرات الذهنية العملية بالتاريخيات. فالأخلاقيات تفضل التاريخيات قيميا والتاريخيات تفضل الأخلاقيات وجوديا ولا نعلم طبيعة الفضل عدا ما يرده منهما إلى الغيب وإلى عدم الاحاطة القيمية مثل عدمها المعرفية.

5. والعلم الخامس هو ما سميته علم الوسميات التي تعتبر كل ذلك مردودا إلى القدرة الترميزية عند الإنسان والتي يشير إليها القرآن الكريم بمفهوم الآية من حيث هي ما يدركه الإنسان الذي له القدرة على التسمية الكونية والتي لأجلها كان الإنسان جديرا بالاستخلاف كما يبين مشهد الحوار القرآني بين الله والملائكة حول هذه الجدارة.

الفصل الرابع

قراءة ابن تيمية وقبله الغزالي وبعده ابن خلدون محاولة لبيان ما سعوا إليه لتحرير الفكر الإنساني -وليس الإسلامي وحده-من وهم الإحاطة والزعم بأن ما ندركه من الوجود مقوم له بدلا من كونه مجرد محاولات للترميز لما أدركناه منه في مرحلة من مراحل علاقتنا به لكان ذلك كافيا لبيان ثورة مدرسة النقد الفلسفي العربية وأكبر جزاء لاجتهادي .

ولذلك فلا بد من التذكير بالجملة الرئيسية في نص ابن تيمية الذي وضع مفهوم المقدرات الذهنية النظرية وحصر "العلمية الأولية الكلية والمحضة والبرهانية" فيها دون سواها من المعرفة ونفى هذه الخصائص الأربع عن علوم الظاهرات الخارجية.

وقد غامرت فوضعت قياسا على نظريته في المقدرات الذهنية النظرية المتصف علمها بصفات "الأولية والكلية والمحضية والبرهانية" لتأسيس علوم الطبيعيات عليها بالاحتكام إلى التجربة نظيرة في المقدرات الذهنية العملية المتصف علمها بنفس الصفات الغرض من أجل تأسيس علوم التاريخيات عليها وعلى التجربة لأنها مثل الطبيعيات ليس فيها علم أولي وكلي ومحض وبرهاني .

فكلام ابن تيمية كان عاما واكتفى بالمقابلة "تقدير ذهني - ظاهرات خارجية" دون تمييز بين الظاهرات الخارجية الطبيعية والظاهرات الخارجية التاريخية . وكان علي لبيان الفرق أن أورد المقابلة بين الضرورة الشرطية في الطبيعيات والحرية الشرطية في التاريخيات للفرق بين الفعل الطبيعي

والفعل الإنساني . وأعتقد أن عدم تحقيق ذلك يجعل العلوم الإنسانية مستحيلة .

وهذا نص ابن تيمية الذي يحدد طبيعة المعاني الكلية المقدرة ذهنيا وطبيعتها غير المقومة للأشياء لأنها مثل رموز تشير إليها:

"ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن كالألفاظ المطلقة العامة في اللسان وكالخط الدال على تلك الألفاظ . فالخط يطابق اللفظ . واللفظ يطابق المعنى . وكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها لا أن فيه هذا وهذا . فإن هذا لا يقوله

قلد من قال ذلك من الغالطين فيه") درء التعارض (٠

وهو يقصد أرسطو والمشائين وكذلك أفلاطون والأفلاطونيين لأن هذه الجملة هي النتيجة التي انتهى إليها في دحضهم جميعا سواء كانت الكليات مفارقة أفلاطونيا أو محايثة أرسطيا . ولا أخفي أني لما قرأت هذه الجملة أول مرة ذهلت .

هل يعقل أن يزعم ابن تيمية ما من نتائجه إذا تم إثباته تهديم نسقي لكل الفلسفة السابقة التي كانت مسيطرة منذ أربعة قرون قبل الميلاد إلى القرن الرابع عشر بعده؟

كيف يقول إن المعاني الكلية ليست مقومة للأشياء الموصوفة بها وليست ثابتة كما كانت تزعم الفلاسفة قبله بل هي كاللغة والكتابة ترمز لما بدا لنا منها وهي متغيرة؟

وكيف يزعم أن علم الأشياء الخارجية لا يمكن أن يكون "أوليا ولا كليا

ولا محضا ولا برهانيا"؟ لو سمعه ابن رشد لنتف لحيته هو لا لحية ابن تيمية .

وكيف أصل ذلك بنظريته اللسانية التي تنفي المقابلة "حقيقة-مجاز" بحيث إن كل نظريات علم الكلام تسقط في الماء ومثلها النظريات الأدبية والتواصلية بين البشر كذلك ما يعني أن اللغة كلها تفيد باستعمالها وليس لها دلالة على الحقيقة ولا على المجاز. والدلالة ليس فيها ما هو حقيقي ولا ما هو مجازي لأنها جميعا مجرد مواضعات استعمالية في جماعة المتواصلين بها ليس فيها من حقيقة ما ترمز إليه شيء ومن ثم فلا معنى للمقابلة بين الحقيقة والمجاز.

وقد يكون من أكبر الأدلة الدلالة على الجنس في الأسماء . فهل جنس اللفظ بين التذكير والتأنيث في الأسماء يفيد حقيقة التذكير والتأنيث في المسميات . من له ذرة من عقل يقبل هذه الفكرة السخيفة بمجرد أن يقارن بين اللغات . وواضح أن المستهدف بالنقد التيمي ليس المنطق كما يتوهم من يبالغون في الكلام على موقفه من المنطق الأرسطي فتسمع كل من هب ودب يخرف حول ذلك بل هو الميتافيزيقا التي تؤسس لاستعماله على الأشياء الخارجية أي شروط الانتقال من التحليلات الأوائل وهي البحث المنطقي أو حساب علاقات

المعاني البسيطة من حيث التراكب والتقاطع وعدمهما وما يترتب على ذلك في الانتقال من المقدم إلى التالي الانتقال إلى التحليلات الأواخر التي هي التأسيس الميتافيزيقي لتطبيقه على الوجود الخارجي دون هذا الاحتراز التيمي للظن بأن المعاني الكلية مقومة للأشياء وليست مجرد رموز تشير إليها

.

وإليك النص الكامل للدلالة على ذلك:

"ومن علم هذا (يعني مضمون الشاهد الأول (علم كثيرا مما دخل في المنطق من الغلط في كلامهم في الكليات والجزئيات مثل الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاص والعرض العام وما ذكروه من الفرق بين الذاتيات واللوازم للماهية وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود" (درء التعارض (١

ما هذا؟

كل المقولات التي يعتمد عليها تطبيق المنطق على الوجود الخارجي وادعاء ما يحصل من العملية المنطقية بها علما صارت في مهب الريح.

لم يبق الرجل شيئا من الميتافيزيقا إلا واقتلعه من الجذور. كل هذه المعاني الكلية أصبحت لاغية ولم يبق لها أدنى شرعية تجعلها مقومة للأشياء بل هي إن قبلت فتقبل بوصفها رموزا قابلة للتغيير إذا لم يكن دورها في "توصيف" الأشياء الخارجية مساعدا على تحقيق غاية البحث العلمي : فيحكم بنهاية دورها والبحث عن بديل عنها يكون أكثر دقة في الإشارة إلى علامات أفضل .

بالتونسي هذا يعني أن ابن تيمية "فتح غار نمالة" في الفكر العالمي والديني لا يقبل السد . إذا سقطت كل المقولات الميتافيزيقية التي وضعها أفلاطون وأرسطو فلكان كل ما بني

على الفلسفة السابقة صار رميما وعلى الإنسانية أن تؤسس لمرحلة جديدة تحرر الإنسان من اعتبار نفسه مقياس كل شيء:

1. في نظرية المعرفة.

2. وفي نظرية القيمة.

ما انتبه إليه ابن تيمية وقبله حاوله الغزالي وبعده جربه ابن خلدون هو بيان قول الفلاسفة بنظرية المطابقة في المعرفة وفي القيمة-ومنها استمد الكلام والتصوف والفقه وأصلها جميعا أي التفسير نفس الموقف -هو تبني لرؤية الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه السوفسطائية دون الاحتراز السوفسطائي الذي يقصر قولهم على ما هو نسبي إلى الإنسان مع لا أدرية في ما يمكن أن يوجد خارج ما هو نسبي إليه.

وهذا القول بالمطابقتين من دون الاحتراز السوفسطائي غلو في السوفسطائية بخلاف ما يزعم أفلاطون وأرسطو اللذان يتهمان السوفسطائية بمعاداة الحقيقة . فهما قد انتهيا إلى غلو لم يقل به السوفسطائيون أي إلى ما سماه ابن خلدون وهم "رد الوجود إلى الإدراك" وهو ما اعتبره أصل كل المغالطات في الفلاسفة والكلام والتصوف والفقه والتفسير.

وهذا الحدث الجلل ما كان ليحصل لو لم يكن محاولة من المدرسة النقدية للبحث في تأسيس رؤية للمعرفة والقيمة يمكن أن تجعل قولة ابن

تيمية تصبح فعلية: لا يمكن للعقل الصريح أن يتعارض مع النقل الصحيح . وفي هذه القولة نفي ضمني لوهمين:

2. صراحة العقل شرطها نقليته .

وكلا الوهمين مضاعف . فما كان يحول دون مبدأي ابن تيمية في نقاشه لرؤى الرازي - في الدرء -هو أساس مبدأي العقليين أي:

1. مبدأ قياس الغائب على الشاهد .

2. ومبدأ رد المنقول الى المعقول بالتأويل عند التعارض .

وكما كان ما يحول دونهما هو مبدآ النقلانيين المعاكسين لمبدأ العقلانيين . وكلتا المدرستين تستند إلى تعليل خاطئ في فهم النقلي والعقلي في آن . وهنا يكمن عمق علاج ابن تيمية في رده

وأبدأ بمبدأي النقلانيين الذي كان مصدر كل تخريفهم حول تميز المعرفة النقلية عن المعرفة العقلية وكأنهم يزعمون لها إحاطة ليست ممكنة للبشر بمن فيهم الرسل:

1. يتوهمون أن النقلي فيه علم الغيب ويعتبرون ذلك علة استحالة التطابق بينه وبين العقلي . وهو خطأ والقرآن في ذلك صريح:؛ فالغيب محجوب ولا يمكن أن يوجد علمه في القرآن مثلا حتى وإن تضمن القرآن الاعلام بوجوده لأنهم نسوا أن أعلم به ونفى علمه حتى على الرسل ناهيك عن دعاوى النقليين . لكن لتوهمهم علة أخرى مصدرها العقلانيون:

2. فمن يزعمون العقلانية يخلطون بين الغيب والغائب . ذلك أن قياس الغائب على الشاهد قد يقبل إذا كان الغيب مما يقبل أن يصبح شاهدا في

هذا العالم - أو إذا كان من التجربة الممكنة بلغة كنط - . في حين أن الغيب لا يقبلها وهو معرف في القرآن الكريم بكون الإنسان لا يدركه إلا لما يصبح بصره حديدا أي في الآخرة.

ولا يمكن لعاقل أن يقول في آن ؛ القرآن رسالة للإنسان ثم يدعي أن فيه غيبا في حين أن معنى الرسالة هي أن تكون قابلة للفهم من المرسل إليها وفي حين أن هذه الرسالة تعلم المرسل إليه بوجود الغيب وتعلمه كذلك بأنه محجوب عنه .

وبذلك يتبين أن العقلانيين المزعومين يخطئون ليس في الكلام على رد النقلي إلى العقلي بل وكذلك في توهم العقلي مدركا للغيب -بدليل قول ابن رشد في تفسير آل عمران 7 بأن الرسوخ في العلم يمكن من تأويل المتشابه ومن ثم فواوها عطفية وليست استئنافية-وهذا هو المنطلق التيمي لتعريف العقل الصريح

وقبل هذا التعريف لا بد من فهم معنى خطأي كلتا المدرستين "كلاهما مضاعف". فالنقل الصحيح لها دلالتان:

الخارج إذا قصدنا به الوجود المدرك بالحواس .

2. وصحة المعرفة التي تطبقها على التاريخ الإنساني الذي هو الخارج لكنها معرفة ليست أولية ولا كلية ولا محضة ولا برهانية .

والعقلي الصريح له دلالتان تكلم عليهما ابن تيمية وقياسا عليهما ضاعفت النقلي :

1. المقدرات الذهنية النظرية ومنها الرياضيات والمنطق وهما مما لا وجود

لهما في الخارج إذا قصدنا المدرك حسيا .

2. تطبيقاتها على الوجود الخارجي ومعرفته كذلك ليست أولية ولا كلية ولا محضة ولا برهانية.

إذن فالمقدرات الذهنية بنوعيها التي تكلم عليها ابن تيمية والتي قستها عليها كلها علمها أولي وكلي ومحض وبرهاني . لكن تطبيقاتها على الوجود الخارجي المحسوس ليس لها أي من هذه الصفات الأربع من الصفتين لعدم التسليم بالمطابقة في الرؤية الجديدة التي يشترك فيها فلاسفة المدرسة النقدية الثلاثة للمعرفة والقيمة .

فلو قارنا النوع الثاني من العقلي ومن النقلي أي تطبيق المعاني الكلية المقدرة ذهنيا في الحالتين لوجدنا أنهما كلاهما تطبيق لا يمكن أن يكون مطابقا للمعاني الكلية الرياضية في الطبيعة والخلقية في التاريخ ولاستحال في هذه الحالة اعتبار أحدهما أولى من الثاني بدور المعيار للآخر. والعلة بينة .

فكلاهما له مضمون نقلي سواء كان طبيعيا أو تاريخيا وكلاهما عند فصله عن المضمون يكون من التقدير الذهني الذي هو أولي وكلي ومحض وبرهاني . خطأ الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمتصوفة والمفسرين هو عدم التمييز بين التقدير الذهني والعلم الذي له موضوع خارجي .

والحصيلة العقلي إذا كان علما للخارج فهو ذو مضمون نقلي سواء كان من الطبيعة أو من التاريخ والنقلي إذا كان علما للخارج فهو ذو شكل عقلي سواء كان الشكل المنطقي الأرسطي المطبق أو أي منطق آخر إذ كونه علما يعني انتظامه بعقلانية ما .

الفصل الخامس

وصلت إلى الغاية لكني قد أتهم بأمر لا يمكن أن يفهمه من يحمل القرآن ما لا يحتمل . فكل الذين يريدون أن يكون القرآن "صندوق ماعون" في صنعتهم يوظفونه في كل شيء قد يتهمون قولي إنه لا يتضمن علما بالغيب بالكفر. لأن مفاده أن ما فيه لا يتجاوز ما يعلمه العقل مع نفي أن يكون علمه وقيمه مطابقين في النظر والعمل لأن المطابقة تعني العلم المحيط أو رد الوجود إلى الإدراك.

ولن أعجب من ذلك . فأربعة عشر قرنا لم تمكن علماء الملة الخمسة) المفسرون والمتكلمون والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة) من التعامل مع القرآن بما أمر به بل تعاملوا معه بعكس أمره في فصلت 53 ليجعلوه نهيا وبعكس نهيه في آل عمران 7 ليجعلوه أمرا . تركوا النظر في الآفاق والأنفس لتبين حقيقة القرآن وذلك هو عكس الأولى وانشغلوا بالمتشابه وذلك هو وتلك هي علة التهمة الممكنة التي يمكن أن تلصق بي واعتباري قد خرجت عن الملة لأنهم يخلطون بين اجتهادهم وخرافة المعلوم من الدين بالضرورة . قد بينت أنه لا يوجد معلوم لا من الدين ولا من الدين يكون بالضرورة لأنه لو وجد لصار علما محيطا ونهائيا . والقرآن يعرف نفسه بكونه رسالة تذكير خاتمة. والتذكير يكون بعلم سابق لدى من جاءت الرسالة لتخرجه من النسيان بتذكيره بما نسي . فهل كان الإنسان يعلم الغيب لكي يذكره به القرآن؟ أم هل الرسالة تتوجه إلى مرسل إليه بما لا يمكن أن يفهمه أو يعمله فيكون إرساله إليه بلا معنى؟ ألا تتضمن الرسالة

نفي علم الغيب على غير الله بالعلم المحيط وتكتفي بالإعلام بوجوده دون الافصاح عن مضمونه؟

وكل ما يقوله القرآن تذكير للإنسان بمقدرات ذهنية عملية - أخلاقيات في التاريخيات من جنس الرياضيات في الطبيعيات -حول خمس موضوعات لا غير:

1 . حول المرسل أو الله.

2 . حول المرسل إليه أو الإنسان عامة.

3. حول الرسول والخاتم خاصة.

4. حول طريقة التبليغ تربية وحكمها .

5 . حول مهمتي التكليف أي التعمير والاستخلاف وما يمكن منهما .

ورغم أن ابن تيمية لم يقل إنها مقدرات ذهنية مرسومة في ما فطر عليه الإنسان وأن وظيفة الرسل التذكير بها فحسب والاجتهاد في تطبيقها على التاريخ الإنساني السياسي والديني فهو أيضا قد قال إن الكليات على نوعين :

1. الأول وصفه بالمعاني الكلية التي هي أولية وكلية ومحضة وبرهانية. وما يعلم بواسطتها من الوجود الخارجي ليس له هذه الصفات لأن فيه دائما بعدا تجريبيا استقرائيا . 2 . لكنه قال إن الأديان فيها كليات ولم يحدد طبيعتها وإذا سماها كليات فلا يمكن أن يقصد غير ما قصده في الأولى وإلا لأوضح ما تتميز به عنها ومن ثم فهو يعتبرها من نفس الجنس من حيث خصائص المعرفة لكنها عملية.

وإذن فهي من جنس المعاني الأولية والكلية والمحضة والبرهانية وهي إذن

مقدرات ذهنية مرسومة في ما فطر عليه الإنسان. فيكون الإنسان رياضيا وأخلاقيا بالطبع والمعاني التقديرية الأولية والكلية والمحضة والبرهانية هي عين فطرته وهي منفتحة إلى الأبد وليست معلومة دفعة واحدة رغم أن علمها أولي وكلي ومحض وبرهاني .

ولهذا النوع الثاني من المعاني العملية أيضا مثل المعاني النظرية ما يعلم بواسطتها من الوجود الخارجي وهو التاريخيات التي هي مثل الطبيعيات ليست أولية ولا كلية ولا محضة ولا برهانية لما فيها من بعد تجريبي .

وإذن فمثلما أن الطبيعيات تطبيق للرياضيات بالتفاضلين اللذين وصفت فكذلك التاريخيات تطبيق للأخلاقيات بالتفاضلين اللذين ذكرت : الخارجي يفضل وجوديا والذهني يفضل معرفة . ولا يوجد علم إنساني بالموجود الخارجي ليس اجتهاديا غير محيط. وحتى التقدير الذهني فهو غير محيط لكنه تابع لكيانه من حيث هو مستعمر ومستخلف وهما

تجهيزاه الممكنان من النجاح فيهما وهما متطوران بتطور الإبداع الذهني من منطق الفطرة المعرفية والفطرة القيمية مصدرين للإبداع الرياضي والخلقي لا ينضبان .

وسأحاول بيان ذلك ببداية دليل يفهمه حتى من ليس له تكوين فلسفي عميق . فالإنسان له كيان عضوي وهو أصل التقدير الذهني العلمي وكلنا يعلم أن البدن الإنسان هو أول مصادر القياس الكمي في مكانيا كان أو زمانيا: نقيس المكان بالشبر والذراع والباع والخطوة ونقيس الزمان بما نقيس به المكان عندما نرجم قطع المسافات إلى مدة قطعها والعكس. وله كيان يعود عليه ليعي منه ما يعيه ولنسمه روحه وهو أصل التقدير الذهني

القيمي . فلا يمكن لأي إنسان أن يفهم العدل إلا بما يحصل عليه من ظلم فيكون شعوره بالظلم وشعوره بالعدل مقياسهما وعيه بما يعانيه منهما .

ومن ثم فكيان الإنسان البدني وحدة قيس والوعي وحدة قيس وكلاهما بداية الصوغ الرياضي للحيزين اللذين بهما يتحقق كيان الإنسان في العالم وليس بالصدفة أن كانت بدايات الفلك مرتبطة بالزراعة وكلاهما مرتبط بسد الحاجات ومن ثم بالتعمير . والمكان والزمان من حيث صوغهما الكمي هما أصل في بداية كل علم رياضي وتطبيقاته . عضويا كيان الإنسان أصل لترييض المكان وروحيا كيانه أصل لترييض الزمان والإنسان بهذا المعنى هو وحدة القيس الأولى للمكان والزمان والوعي بالقيم أصل لكل بداية للأخلاقيات وشروط التبادل العادل والتعايش السلمي بين البشر.

وقد سبق أن بينت أن كل الرموز التي نعبر بها عن الأشياء تعود إلى الرسم المكاني وإلى الإيقاع الزماني بما في ذلك اللغات الطبيعية. وهو ما أدى إلى اعتباري اللغة العربية مثلا لا تتألف من الثالوث المعتاد) اسم وفعل وحرف) بل قبل ذلك لا من الرسم في المكان ومن الإيقاع في الزمان . هما العلامتان الأوليان للتواصل الحي وفيهما يكون الكلام أداة رسم وتنغيم قبل أن تكون له دلالة الاسم والفعل والحرف .

لكن النحاة سموا الظاهرتين بردهما إلى الاسم والفعل فسموا الأولى اسم الفعل والثانية اسم الصوت . فعندما أقول زقزق أو رفرف فأنا استعمل كلمة تسمي نفسها بصوتها وبها

أسمي الأشياء يكون اسمها من صوتها علامة عليها . وعندما أقول "صه" فأنا استعمل رسما بعبارة جسدية وضع الاصبع على الشفتين للإسكات .

لكن قد لا يفهم هذا المعنى إلا بمثال أوضح هو الذي يبين المعنى العميق لما يسمى اسم الفعل لأنه سيغني عن المقابلة حقيقة مجاز. أقول "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" أكون قد قلت جملة كاملة هي في الحقيقة رسم لفعل يفيد فعلا: فالفعل الأول هنا هو حركة التقدم والتأخر في المكان . والمفاد هو التردد .

علامات التردد رسمت في المكان فصارت اسما لفعل التردد . وهو ما يعني قلبا تاما للعلاقة بين البلاغي والنحوي . فتزيد نظرية ابن تيمية قوة لقوله المعاني الكلية رموز مثل الألفاظ والكتابة ولا تفيد حقيقة ولا مجازا بل تفيد عادة بلاغية في لغة من اللغات أو عادة استعمالية في التواصل . والقرآن يعمل بها .

ما يقوله القرآن عن موضوعاته الخمسة أي المرسل (الله) والمرسل إليه (الإنسان) والرسول) الخاتم أو أي رسول آخر) والطريقة التبليغية (سياسة التربية والحكم (ومهمتي الإنسان) تعميرا واستخلافا (وتجهيزه لتحقيقهما) النظر والعقد والعمل والشرع (كل ذلك كذلك ليس فيه حقيقة ولا مجاز، عادات تواصل .

وهذه المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية عملية متعلقة بالأخلاقيات تساعد في العبارة عن التاريخيات وما بعدها مثلما أن الرياضيات تساعد على العبارة عن الطبيعيات وما بعدها هي القرآن الذي يتكلم على عالم ليس من الشاهد بل من الغيب تماما كما تتكلم الرياضيات عن عالم ليس من العالم المادي .

ولا أحد يمكن أن يقول ما طبيعة العالم الذي تتكلم عليه الرياضيات رغم

أنها شرط الكلام على العالم الطبيعي بمنطق الضرورة الشرطية ولا أحد يمكن أن يقول ما طبيعة العالم الذي تتكلم عليه الأخلاقيات رغم أنها شرط الكلام على العالم التاريخي بمنطق الحرية الشرطية. ها قد وصلنا إلى معيار الانتخاب .

للشيء أن يكذب فيظهر لنا غير ما يبطن؟ من نلوم في حالة الخطأ البين؟ يبطن . نرجع المسؤولية لأنفسنا ونعيد النظر في ما تعلمناه .

لماذا تفعل ذلك؟ أليس لأننا نعتقد أن الشيء الطبيعي ذو:

. وأن هذا النظام خاضع للضرورة الشرطية؟

فإذا وجدنا الشرط وجدنا المشروط فيه لأنه لا يكذب ولا ينافق؟

لكن هل يمكن أن نطبق ذلك على الإنسان؟

هل يمكن أن نتجاوز ما يظهره الإنسان فنتأكد أن ما يظهره هو عين ما يبطنه؟

فما العلة؟

أليس لأننا نقيسه على أنفسنا ونعلم أننا يمكن أن نخادع غيرنا ف"نمثل" دورا يجمل العلامات الخارجية تفيد عكس الحقيقة الباطنية في نوايانا ومقاصدنا؟

وحينها فمن يظهر حرية الإرادة وصدق العلم وخيرية القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود ليس هو بالضرورة كذلك فقد يكون باطنه عكس ظاهره. وهذا ينطبق خاصة على ما نستطيع فعله لو كان سلوكنا مثل سلوكه وهو أمر مستطاعنا وإرادته أو كراهته هي ما نعتبره علامة حريتنا الشرطية.

هل يوجد منا من يصدق حقا أن السياسي العربي ذو إرادة حرة؟ وأن العالم العربي ذو علم صادق؟ وأن ذا القدرة العربي ذو قدرة خيرة؟

وأن الفنان العربي ذو ذوق جميل؟

وأن العربي ذا الرؤية دينية كانت أو فلسفية ذو رؤية حقيقية؟ فلو تصورنا سلطة تريد أن تنتخب بهذه المعايير فلا شيء يضمن عدم الخداع في كل حالة من هذه الحالات.

لشعبها وأنها بالعنتريات تدعي أنها "سترمي إسرائيل في البحر" أو أنها 'ستنقل المعركة إلى قلب إيران" وهما نوعا العنتريات العربية التي لم تعد تنطلي على الشعوب هل يمكن أن نحكم بانتخاب معبر عن حقيقة الكفاءة الفنية والجدارة الخلقية المنتظرة من صاحب الإرادة أو العلم أو القدرة أو الحياة أو الوجود؟

ولذلك فالحكام لم يبق لهم لم يبق لهم إلا الإجرام وإحاطة أنفسهم بمن يشاركونهم ذلك في العلم والقدرة والحياة والوجود . وفي الحقيقة فإن من يفرض الحكام هو من يفرض معاونيه منهم .

قد لا يفهم ذلك من يتصور أني أتكلم على الحكام وحدهم أي على الإرادة وحدها. لكن ذلك صحيح على العلم بل الجامعات وفي "النجوميات" العمومية مثل الصحافيين والمحللين و "المثقفين " . وعلى القدرة في الاقتصاديات وفي الثقافيات وعلى الذوق في الفنونيات وعلى الرؤى الدينيات وفي الفلسفيات : كل هذه المجالات لم يبق فيها إلا خداع العملة الزائفة. وفي هذه الحالة تفهم لماذا لا يمكن لهذه النخب الخمسة السياسية والعلمية والإنتاجية اقتصاديا وثقافيا والفنية والرؤيوية أن

تكون توابع للتوابع . فالسياسة تابعة لمن يحميها ضد شعبها فتختار من يحتمي بها من شعبها حليفا ضد شعبها حتى تكون عند حاميها ممثلة لا ينتظره منها : استعمار غير مباشر.

والأدهى أنه لم يعد كما كان متخفيا بظاهر من "السيادة" الشكلية بل صار علنيا بحضوره الفعلي في شكل قواعد عسكرية ومستشارين سياسيين وعلميين واقتصاديين وثقافيين وفنيين وخاصة رؤيويين ولم يبق في البلاد العربية إلا هؤلاء والشعب المضطهد إن لم يجد صارت مؤسسات الانتخاب تعمل بعكس المطلوب . لا تنتخب من ينبغي أن يكون قادرا على تمثيل إرادة الجماعة وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها بل من يستطيع أن يوهم بأنه

كذلك وهو في الحقيقة يسعى لأن يوطد الغدراء الذين يسمون أمراء سواء كانوا من القبائل أو من العسكر لا يهم لأنهم جميعا أمراء حرب.

للأمة اليوم أمراء حرب تتحكم في السياسة وفي الجامعة وفي الاقتصاد وفي الثقافة والفن وفي الرؤى وأمراء حرب يتربصون بهم يسمون معارضين والنوعان أدوات بيد نفس المخرج الذي هو صاحب السيناريو الذي أردت وصفه آملا أن يكون الشباب قادرا على علاج هذا الداء وهو معنى الاستئناف الإسلامي والله الموفق .

سأكتب خاتمة للبحث في "انتخاب النخب منطقه ودلالته على حال الأمم" بالتذكير بما كتبته في بحث المائدة والسرير وفنيهما وفي بحث دين العجل . فبهما يمكن فهم كل ما يحدث من فساد الانتخاب عامة في بعديه الجاري في المجتمع عامة) كل نخبة على حدة) وفي المجتمع

السياسي خاصة (في النخبة السياسية) . وأعتقد أن ابن خلدون قد فهم ذلك جيد الفهم عندما تكلم على دور النخب وعلل إحاطة الحكام أنفسهم بأرذل النخب "اللحاسة" .

لكن ينبغي أن نفهم ذلك بعلل أعمق من عامل غير قابل للتحديد الدقيق بحصره بعلاقة النخب بالحكام وحدها . فشكل هشاشة الإنسان ذات صلة بأمور أعمق وهي متعلقة مباشرة بالمائدة والسرير وفنيهما غاية وببعدي دين العجل وسيلة أو أداة. فدين العجل يمكن من الأداتين لتلكما الغايتين ليس في حالة إخلاد الإنسان إلى الأرض بسبب الفسق فحسب (الإسراء (16 فحسب -بل حتى عندما يكون الإنسان سويا في حالة غياب الحد الأدنى من أداتي المائدة والسرير أعني بعدي دين العجل : وهنا يتدخل الاقتصاد والثقافة أو نوعي الغذاء المحقق لقيام الإنسان المادي والروحي..

والخوف من فقدان الحد الأدنى يمكن اعتباره أهم محددات سلوك البشر وقد ترتب عليه الكثير من علاج الإنسان لشروط الحياة الجماعية. حتى إنه جعل النصاب شرطا في الزكاة بمعنى أن القيام بفرض الزكاة مشروط بالتخلص من هذا الخوف على فقدان شروط المائدة والسرير في حدها الأدنى وقد قدره الإسلام بما يقيم حياة الإنسان سنة كاملة.

فشروط المائدة والسرير هما بعدا العجل أي رمز الفعل) العملة) وفعل الرمز) الكلمة) لتحصيلهما . وبهما ولأجلهما يقع الخداع. وهو ما جعلني أقول في بعض المحاولات إن الفروض الخمسة مشروطة بتعمير الأرض. فيكون هذا التعمير شرطا ضروريا في الاستطاعة على الأقل في مستوى العبادة المباشرة ناهيك عن العبادة غير المباشرة التي هي

تعمير الأرض بقيم الاستخلاف وهي التي تجاهلها علماء الاسلام مقتصرين على الأولى .

خاتمة ولتبسيط التعليل فلأذكر الآلية المبسطة. فرمز الفعل أو العملة هو شرط سد حاجات المائدة وفنونها وهو شرط سد حاجة السرير وفنونه سدا فعليا . وفعل الرمز أو الكلمة هي شرط التعويض المؤقت بالوعود مثلا حول توفير رمز الفعل أو تجميل سدها . فرب البيت مثلا يسد حاجة أهله بالعملة وإذا لم تتوفر "يصبرهم" بالكلمة وإذا وجدت الوفرة يصبح الكلام للتجميل في أحاديث المائدة والسرير.

والمعلوم أن الكلمة عند القادرين لا تستعمل للتصبير بل للتجميل خلال سد حاجة المائدة وحاجة السرير. وهكذا نكتشف الدور الذي يؤديه كيان الإنسان العضوي وكيانه الروحي . فالأول لا تسد حاجاته بالكلام بل لا بد من رمز الفعل أو العملة والثاني يمكن أن تسد حاجاته بالكلام لوقت معين ويمكن أن تجمل به .

وبذلك وفي الحالتين ندرك بالعين المجردة أهمية دور المرأة في المائدة والسرير وفي فنيهما سواء كانت المرأة حرة أو خاصة جارية. واستعمل جارية ليس بالمعنى القديم بل بالمعنى الذي يجعل المرأة لا تعتبر الأسرة شيئا مقدسا وهي ظاهرة بدأت تعم حتى في مجتمعاتنا وخاصة في الأجيال المتأخرة . ففي هذه الحالة يكون دورها في المائدة والسرير وفنيهما لصيقا ببعدي العجل وخاصة ببعده الأول أي رمز الفعل أو العملة .

ولن ينفع معها التصبير حتى لزمن قصير . طبيعي لأن العلاقة بينها وبين الرجل لا تكون من أجل شيء يتجاوز المائدة والسرير إذ لم يعد للأسرة

والأبناء ما كان لهما من قدسية كما أن علاقة المودة بين الجنسين لم يعد لها معنى وما عوضها في الاجيال المتأخرة بتزايد مفهوم هو علاقة لا تتجاوز ما يطلبه الحيوان من الحيوان .

وهذا يصح على الجنسين بمعنى أنه لا يمكن أن توجد جارية من دون ما يناظرها مثيلا من الجنس المقابل إما متمعلا أو فاعلا . أعلم أنه لا يوجد اسم مذكر من الجارية لكن الكثير من الرجال جواري رجالية عند النساء القادرات ماديا أو الثريات الباحثات عن المتعة. وهذه الظاهرة "جارية ذكر" بارزة في البلاد التي ينبني اقتصادها على السياحة. ففيها لا بد من الجواري الإناث والجواري الذكور لتلبية حاجات القادرين من الذكور والقادرات من

-خاتمة- الإناث على كلفة المائدة والسرير وفنيهما برمز الفعل (العملة) وبفعل الرمز التجميلي (الكلمة) . والبلد السياحي مليء بالعاجزين دونهما من الجنسين ومن ثم فالظاهرة تتكاثر بسرعة البرق.

لكن الأخطر هو أن المجتمعات العربية -وكل المجتمعات في الحقيقة رغم بروز الظاهرة عندنا أكثر وهي ما يعنيني -تنقسم حتى من دون سياحة إلى من هم مثل السواح لأن لهم القدرة على شراء كل شيء وإلى من هم عاجزون عن كل شيء فيضطرون للتجارة الأولى فيكون ممن يلبي حاجات مائدتهم وسريرهم وفنيهما بهما. فالأغنياء والحكام والنخب الخادمة لهم سواح في بلادهم وليسوا من أهلها . وسلوكهم أسوأ حتى من سلوك المستعمر.

وسأذكر مثالا يبرز الظاهرة بصورة ناتئة دون أن يكون خاصا بل هو عام .

فما جلست يوما في خان الخليلي أو خارجه بين الحسين والأزهر من دون أن يذوب قلبي من هذه الحقيقة المرة التي أراها في جل البلاد العربية الفقيرة والسياحية منها على وجه الخصوص من مستولين جلهم بلا أهل ولا هوية كائنات بشرية يستطيع الحكم الذي هو استعماري أن يفعل بهم فيهم وفي غيرهم كل جرائمه .

ولهذا قلت إن ابن خلدون فطن لهذه المسألة. ففي الفصل الذي خصصه لدور الترف في سقوط الأمم والحضارات جمع بين الوجهين : المسألة الاقتصادية والمسألة الخلقية وعلاقتهما بالمائدة والسرير وفنيهما . ولما كان قد خصص فصلا لدور "اللحاسين" من النخب في الأنظمة المستبدة يكون الرجل قد تكلم على آلية الانتخاب دون أن يسميها .

فلا يكون لي من فضل إلا الجمع بين الصابين حتى يصبح المشكل هو دور الاقتصاد) المائدة والسرير) والثقافة (فنيهما (في انتخاب الجماعات لنخبها التي من المفروض أن تعبر عن إرادتها وعلمها وقدرتها وحياتها ووجودها في سلوك الأفراد وفي سلوك من يمثل الجماعة منهم وذلك هو سر الانحطاط الحضاري عندما يكون الانتخاب فاسدا أي يتطابق فيه الاسم

ترددت كثيرا قبل الإقدام على كتابة خاتمة للبحث في نظام انتخاب النخب وكدت أن أحجم عن كتابتها لأنها في الحقيقة تخرج كل الدنايا في الجماعات ما لا يطاق وهي العلة الأولى والأعمق في ما عليه الوضع في الحضارة الإسلامية عامة والعربية خاصة. وقد تنبه هيجل إلى ذلك . لكنه توهم أنه خاص بالمسلمين لتعصبه ضد الإسلام .

فالمائدة والسرير وفناهما وأداتهما أي رمز الفعل (العملة) وفعل الرمز (الكلمة) مبادئ عامة. وهي من المعاني التي تنتسب إلى التقدير الذهني الكلي والذي يمكن من دون تحديد مضمون معين (حضارة معينة) أن نستخرج سننه . وهي سنن أخلاقيات الحرية الشرطية مثل الرياضيات التي هي قوانين الضرورة الشرطية .

وابن خلدون أبعد غورا من شكل هيجل لأنه وصف الظاهرة واعتبرها كونية ولم يفسرها كما فعل هيجل بكون الإسلام دين شهواني يولي للجنس وملاذ الحياة الدنيا أهمية كبيرة - لكأنه يتكلم على ما عرف عن الأندلس وليس على ما في القرآن من كلام عليهما في الآخرة فحسب -بل بما حاولت وصفه بسنن كونية تحكمهما .

لو توفر لابن خلدون الأدوات المفهومية التي اضطررت لوضعها حتى أفهم المدرسة النقدية في فلسفتنا وأفهم القرآن الكريم لاستطاع أن يقول ما أحاول بيانه بصورة كان يمكن أن تكون أوضح مما أفعل لأني ما زلت أبحث عن صياغة تيسر للقارئ الفهم غير العسير علما وأني أشك في "يسر" فهم ابن خلدون عند تجاوز قراءاته السطحية.

وعلى ذكر ما يحصل لي في خان الخليلي وبين الأزهر والحسين فقد يعجب القارئ لو قلت إن نفس المشهد رغم كونه عكسه يؤلمني كذلك في البلاد التي تصورت أن يتصورها أصحابها ثرية فصار تبديدها ثروات شعبها من مفاخرهم وهم لا يدرون أنهم في وضع أسوأ ممن وصفت في خان الخليلي : إنهم عبيد المائدة والسرير وبعدي العجل أكثر منهم.

وما وصلت بين الصورتين اللتين تبدوان متناقضتين بالصدفة بل لأن الجمع

بينهما هو شرح بليغ للإسراء .16 فالعرب اليوم في وضع القرية التي انقسمت إلى أمراء فاسقين (سواء

الأسماء والبياه 40 أبو يعرب المرزوق

كانوا من العسكر أو من القبائل (وشعوب جائعة مرتين غذائيا وجنسيا بمعنى الحرمان من الحد الأدنى في المائدة وفي السرير وأكاد أقول إن القول قد "حق على قريتنا" .

وعندما تكلمت على بروز الظاهرة في البلاد السياحية فقصدي ليس مقصورا على السواح الأجانب أي من غير العرب بل هو يقصدهم ويقصد خاصة السواح العرب الذين ما دخلوا بلدا إلا وجعلوه ماخورا. وطبعا لا أحملهم وحدهم وزر ذلك لأن البلاد التي قبلت ذلك أكثر مسؤولية . وقد بدأت الظاهرة "تمخور" حتى الأرض الحرام.

وهذا هو جوهر الفهم البدائي للحداثة: الغرب أفضل من العرب خلقيا لاستغنائه عن النفاق لأن الترف في البلاد المتحضرة يشبه العلاقة بالخمرة فيها: الخمرة عند المترفين منهم «كيف» . وفي البلاد المتخلفة يشبه الخمرة فيها: الخمرة عند المعدمين تذهب إلى الثمالة بحثا عن الهروب.

إن استعمال المائدة والسرير في البلاد الأوربية ظاهرة فعلية. لكن فنيهما يهذبانهما فيها ويحطان منهما عند العرب حاليا لأن الذوق منحط . والعلة أن الغربي مسؤول ويتمتع في عطلته ويعمل في ما عداها . لكن "المسؤول" العربي معطل دائما فلا يعمل . ومن ثم فمتعته هي الترف أو الفساد النسقي في المائدة والسرير والتخدير.

كيف يمكن أن تطمئن أن انتخاب ممثلي الإرادة أو ممثلي العلم أو ممثلي القدرة أو ممثلي الذوق أو ممثلي الرؤى ليس تابعا لما تفرضه المائدة والسرير غاية والعملة والكلمة أداة في مجتمعات لا حسيب فيها ولا رقيب على كل من بيده سلطان على ذلك منذ أكثر من أربعة عشر قرنا من التاريخ الإسلامي؟

فعندما سمعت قائد السبسي يتباهى بأن أكثر من 60 في المائة من الجامعيين نساء تساءلت عن نظام الانتخاب العلمي في الجامعات العربية. لا شك أنه توجد نساء عالمات وفاضلات . لكن كم نسبتهن في هذه الأكثر من 60 4. المائة؟

ونفس الشيء في الرجال عندما ينتقل القرار لاجنس الثاني . فإذا جمعت بين المحددات الأربعة:

2 . السرير وفنه غائيا .

3. رمز الفعل أو العملة أداتيا .

4. فعل الرمز أو الكلمة أداتيا .

5 بلاد لا حسيب فيها ولا رقيب لقوانين الانتخاب التي تضع الشخص المناسب في المكان المناسب هل تعجب مما تراه في بلاد العرب من تصاعد منحنى الانحطاط دون سواه من المؤشرات الحضارية؟

والآن يفهم القارئ علة ترددي في كتابة هذه الخاتمة . فهي فعلا خاتمة محزنة ومؤلمة أكثر مما شهدته في خان الخليلي وبين الأزهر والحسين وفي نظيره في السياحة عامة وفي سياحة العرب في بلاد العرب التي جعلوها

مواخير ويسعون الآن لجعل الأرض الحرام نفسه ماخورا عالميا لأنها كانت في سر القصور .

وحين تجد ملايين الشباب عاجزين عن الزواج فتعنس النساء تجد أغبياء الفقهاء يزعمون حماية "مبادئ الإسلام" بمنطق ويل للمصلين فيدافعون عن تعدد الزوجات لمن؟ لهم ولمولييهم حين أن الشباب العاطل يحتار في الحد الأدنى للمائدة والسرير فلم يبق أمامه إلا الغرق في البحر طمعا في جنة أوروبا .

ففي تونس اليوم أكثر من نصف مليون شاب عاجزين عن سد الحاجات الدنيا في المائدة وفي السرير وهما مما لا بد منه لأي حياة سوية عضويا وروحيا . ومع ذلك تسمع الحمقى يتكلمون على تحرير المرأة التي أصبحت مخيرة بين العنوسة أو دور الجارية لعل ذلك يحل مشكلها الطبيعي فضلا عن طموح الحياة السوية.

فهل يمكن في هذه الحالة حماية الشباب من أن يصبح "بزناسا" يلهث وراء عجائز السائحات وحتى السواح من أجل لقمة العيش اليومي فضلا عن ضربة الحظ التي يحلمون بها إذا ما نجحوا في اصطياد عجوز أو عجوزة للحصول على شرط الهجرة والحياة التي توفر الشروط الدنيا للحيوان في أوطان لا تحترم الإنسان .

هل يمكن في مثل هذه الحالات أن تنتظر من الشباب أن يتعامل مع الأشياء والأفعال بما تتحقق فيه كرامة الإنسان فلا يفشل في الدراسة ولا يخادع ويكذب فتفسد كل معاني الإنسان كما بين ابن خلدون في كلامه على علاقة الترف والفقر في الحضارة المحتضرة كحال العرب الحاليين

حيث صار التدين نفاقا محضا؟

لما حضر أحد دعاة مصر ولا حضرت داعية فيانا الدجال علمت ما أصاب الأمة. فالأول تبين رغم وسامته وبكائياته في خطبه أنه أنذل من عرفت الأرض بدليل تأييده السيسي والثاني في ليلة عشاءنا معا خلال أول لقاء معه ولم أكن أعرفه كان يفاخر بصداقته مع أحد أفسد أمراء السعودية الذي متعه بما فاخر به الحاضرين ولم أكن الشاهد الوحيد على «نزاهة» الداعية و"نظافته" .

أبو يعرب المرزوقي

مأساة التربية النظامية واللانظامية العربيتين

مأساة التربية النظامية واللانظامية العربيتين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

40 صفحة

الفهرس

خاتمة الأول 1
الفصل الأول 1
خاتمة الثاني 1
الفصل الأول بت 1
خاتمة الثالث 2
الفصل الأول 2
الفصل الثاني 10
الفصل الثالث 20
الفصل الرابع 23

النظامية و(للانظامية العربيتين م اريف

الأ سماء والبيان

خاتمة الأول

الفصل الأول

خاتمة الثاني

الفصل الأول بت

لماذا يمكن الجزم بأن إصلاح التربية والتعليم في أي بلد عربي صار مستحيلا؟

وهو ليس الوحيد من حياتنا الجماعية على هذا الوضع الحائل . فمآزقه تراكمت لعال وسأكتفي بالكلام عليهما تونس

فالوضع لم يعد بالإمكان علاجه بدون عملية جراحية كبرى . لكن ذلك يقتضي التشخيص الأسا ا.

وكل تشخيص أمين ينطلق من منظومة معايير تقاس بها الحالة كما في الطب مثلا حيث إن ما يريد تعديله هو حالة البدن بمعايير تتعلق بوظائفه والمعدلات التي تعتبر الصحة موجودة أو معدومة بمقتضى ما تعدله من

هامش بين الأدنى والأقصى الذي يعتبر سليما وما دونه وما فوقه يعتبر دالا على خلل صحي ٠

وكل وظائف المجتمعات ودولها خاصة -تسليما بأن لنا دولا لأنها عندنا محميات وليست دولا بسبب عدم توفر رمزي السيادة أي القدرة على الرعاية على الحماية الذاتيتين - تخضع لهذا النوع من التعيير المشروط في التشخيص ٠٠

ويمكن رد هذه المعايير إلى جنسين:

- نوع الإنسان المطلوب
- وأدواره في الجماعة.

والجنس الأول -نوع الإنسان المطلوب - أعسر تحديدا لأنه ينتسب إلى الأكسيولوجي ٠ والجنس الثاني -وظائف الإنسان في الجماعة - أيسر لأنه ينتسب إلى الإبستمولوجي العام والمطبق على الوظائف التي يؤديها الفرد في الجماعة وهي على نوعين في نظام التبادل أو توزيع العمل و نظام التواصل شرط حكم الجماعة لذاتها ٠

خاتمة الثالث

الفصل الأول

ومثلما أن الجنس الإبستمولوجي على نوعين فكذلك الجنس الأكسيولوجي

على نوعين لأن الإبستمولوجي يتعلق بالشروط التقنية في النظر والعقد لعلاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة لسد حاجاته بالتبادل والأكسيولوجي يتعلق بالشروط القيمية في العمل والشرع للعلاقة الأفقية بين البشر بالتواصل .

وبذلك فقد حددنا سلم المعايير التي تمكن من تعديد السوي وغير السوي في مسألة التربية والتعليم بوصفها بهدفين هما :

تكون الإنسان بمعايير سأحاول بيانها وقد سماها ابن خلدون معاني الإنسانية

وإعداده لوظائف في حياة الجماعة التي ترعى نفسها وتحميها سأحاول بيانها وهي شروط العيش المشترك . وتيسيرا لتحديد هذا السلم المحدد للمعايير التي تشبه معايير الصحة والخلل الذي يمكن تشخيصه فيها فيمكن الاقتصار على عنوان مقدمة ابن خلدون:

1. شروط العمران

2 . شروط الاجتماع.

فالأولى تساكن للتعاون في سد الحاجات: في الرعاية والحماية.

والثانية تساكن للتواصل في الأنس بالعشير: تعايش وأنس.

وإذن خمسة معايير سنحاول تطبيقها لمعرفة الحالة الصحية لنظام التربية والتعليم في بلاد العرب عامة معتبرين تونس عينة منها:

«. هل يصلح معاني الإنسانية أم يدها؟

. تحقيق شروط الرعاية

. تحقيق شروط الحماية

لا أعتقد أني بحاجة للجواب بل الأسئلة الأربعة المتشعبة عن الأول .

فالجميع يعترف بأن نظام التربية والتعليم لا يحقق شروط الرعاية (كل العرب متسولون فيمن فيهم من يتصورون أنفسهم أغنياء من أصحاب الثروة الطبيعية) ولا شروط الحماية (كل اقطار العرب محميات) ولا شروط التعايش ولا أخيرا التآنس.

لا أعتقد أنه يوجد عربي واحد إذا صدق نفسه القول يمكن أن يقول إن نظام التربية والتعليم في بلادنا يحقق شروط الرعاية والحماية الذاتيتين أو يحقق شروط التعايش السلمي في الجماعة أو خاصة شروط التآنس فيها بل ما نراه هو التسول في الرعاية وفي الحماية والتناحر والتناغص في كل بلاد العرب.

وما يزعجني حقا هو التشخيص الساذج الذي يرد ذلك كله إلى النخبة السياسية وينسى أنها هي بدورها منتج هذا النظام التربوي والتعليمي الذي -وهنا يأتي دور ابن خلدون - صار مفسدا "معاني الإنسانية" في كل النخب الخمسة حتى وإن بدا المرض في النخبة السياسية خاصة بسبب ما لها من سلطان هو رمز الفساد .

لكن التشخيص الذي أنوي عرضه يجعل "السلطان" الذي يفسد معاني الإنسانية ليس مقصورا على سلطان النخب السياسية بل هو موزع على النخب الاربعة الباقية: نخبة المعرفة ونخبة القدرة ونخبة الذوق ونخبة الرؤية الوجودية. وكلها مضاعفة مثل النخبة السياسية التي هي نوعان: حاكمة ومعارضة.

- فنخبة المعرفة مضاعفة طبيعية وإنسانية

- ونخبة القدرة مضاعفة مادية) الاقتصاد) ورمزية (الثقافة)
- ونخبة الذوق مضاعفة) الفنون والملاهي)
- ونخبة الرؤى مضاعفة (المنظور الديني والمنظور الفلسفي) .

وإذن فنحن أمام عشرة سلاطين كل واحد منها له سهم في الوضع المتردي لنظام التربية والتعليم .

والسهم مضاعف: مباشر لأن لكل من هذه النخب دور في التربية والتعليم النظاميين (خلال حياة التمدرس (وله دور في المناخ العام الذي هو أيضا نظام تربوي غير نظامي هو

نظام التبادل وتوزيع العمل ونظام التواصل وملء الوقت بل ما عداه من الحياة المشتركة بين البشر أو أوقات "الأنس" بالعشير.

وأفضل مثال يبين القصد بهذين القسطين من المسؤولية المباشرة وغير المباشرة هو فساد نظام الانتخاب في التربية النظامية وفي التربية العامة . فالانتخاب في التعليم لا يعتمد على قدرات المتعلم وكفاءته بل صار محكوما بمعيار الوساطة والعلاقات المستفيد من الوضع المتردي للمعلمين والحط منهم.

والأخطر منه هو فساد نظام الانتخاب في النظام التربوي اللانظامي أعني في التوظيف بعد التخرج . فهنا يغيب تماما دور القدرات والكفاءة ولا يبقى إلا دور الوساطة والجاه والسلطة التي لأصحاب الجاه ما يجعل التعليم النظامي وكأنه أمر لا فائدة منه ولا معنى له فضلا عن كون الشهادات مغشوشة.

التبادل وشروط التواصل يؤديان إلى الفشل المطلق في علاج العلاقة العمودية بالطبيعة (مسألة ابستمولوجية تؤدي إلى الفشل المعري التقني ؛ لا وجود للعلم وتطبيقه (: مناخ الخصاصة علة صراع سد الحاجات الأولية.

والأهم من ذلك الفشل المطلق في علاج العلاقة الأفقية بين البشر (مسألة أكسيولوجية تؤدي إلى الفشل الروحي والخلقي : لا وجود للتعارف وتطبيقه (: مناخ التنافس في الندرة الماحقة تؤدي إلى صراع المنازل في السلم الاجتماعي ليس بشروطه المشروعة بل بالتحيل والغش والخداع "فساد معاني الإنسانية .

يخضع للتاريخ الحضاري بل هو مجمع ما دون إنساني يخضع للتاريخ الطبيعي لكنه معكوس: التاريخ الطبيعي إن سلمنا به وهو الظاهر يكون التغالب مفيدا للانتخاب الطبيعي لأنه خاضع لعوامل القوة العضوية.

لكنه في المجتمع الإنساني دليل نكوص وليس تغالبا بما يتميز به الإنسان من قوة بل بما يتخلى عنه الإنسان من شروط قوته أي قدراته العقلية وصفاته الخلقية. فينعكس عنده سلم الانتخاب: في البيولوجيا سلم الانتخاب هو القوة الحيوية. ومن المفروض ان يكون عند الإنسان القوة العقلية والخلقية .

لكن ما نصفه من فساد في النخب الخمسة المضاعفة يقلب العلاقة فيبعد هذه القوة ويعوضها بقوة السلطة في الإرادة حكما ومعارضة وفي المعرفة طبيعية وإنسانية وفي القدرة اقتصادا وثقافة وفي الذوق فنا ولهوا وفي الوجود دينا وفلسفة: كل ذلك يصبح مغشوشا بسبب "فساد معاني الإنسانية .

وداهية الدواهي هي أن الأطراف الخمسة المتدخلة في التربية النظامية كلها

دون استثناء مشاركة في هذا الإفساد النسقي بل وتدفع من اجله الاموال حتى يبقى ساري المفعول . فالأطراف الخمسة هي:

١ . و2 المتعلم والمعلم

. 3 و4 أهل المتعلم والمحتاجون للمتعلم أو رجال الاعمال

وكل هؤلاء يسهمون في إفساد التربية بمستوييها :

. التكوين العلمي أولا بعدم إيلاء أهمية لأمانة التكوين الحقيقي في العلم بحد ذاته والكفاءة المترتبة عليه .

. والتكوين الخلقي بعدم إيلاء أهمية لعدل الانتخاب والترتيب العادل للمتعلمين بحسب المؤهلات والكفاءة الفعلية.

ولأبدا بالواضح والبين : الأولياء ورجال الأعمال .

فالولي الذي يدفع المال لينجح ابنه دون أن يعنيه تكوينه السليم هل يسهم في الغش أم لا

ورجل الأعمال الذي يوظف بالوساطة ولا تعنيه الكفاءة هل يسهم في الغش أم لا؟

ل "7 1 ا ولنأت الآن إلى الطرفين اللذين من المفروض أن يكونا منزهين عن الغش.

فالمتعلم حتى لو لم يكن يطلب التكوين السليم لذاته فمن المفروض أن يطلبه لأنه شرط نجاحه في معترك الحياة .

لكن ما يعلم أنه لم يعد شرطا فإنه يصبح مسهما بقصد في الغش نعم .في غش نفسه بأن ينجح حتى بالغش في الامتحان .

والمعلم من المفروض أن يكون أمينا ونزيها حتى بسبب احترامه لنفسه. لكن احترام النفس لا يمكن أن يصمد أمام مجتمع لا يحترم إلا النجاح المادي ويهزأ ممن يتكلم على النجاح الخلقي بل يعتبر المتمسكين به سذجا ويحتقرهم . فإذا أضفنا الوضعية المادية المزرية فقد نفهم ما يدفع إلى نفس الخلل .

وللمعلم وظيفة ثانية أهم حتى من التعليم : إنها وظيفة الانتخاب.

فكما بينت في محاولة الانتخاب يصعب التعليم اكتشاف المواهب وترتيب المتعلمين بمقتضى سلم يكون فيه المعلم حكما. والحكم اشترط فيه القرآن شرطين) النساء :(58 الأمانة والعدل .

وغالبا ما يتعلق الفساد الخلقي في وظيفة الانتخاب بهذين الوجهين من وظيفة التعليم فضلا عن الخلل العلمي والمنهجي اللذين يمكن إصلاحهما بسهولة.

لكن الأمانة للقيم الانتخابية والعدل في الترتيب في السلم الناتج عنها هما مناط الصلاح والفساد في التعليم وخاصة في نتائجه لاحقا عندما ينتقل المتعلم من مرحلة التحصيل إلى دوره في الجماعة من خلال تقسيم العمل والمحل الذي سيشغله فيه . وغالب نكبات الأمة في الانتاجين المادي والثقافي وفي القيام عليهما عندما يكون المرء مكلفا بإدارتهما والسهر عليهما سواء في مسؤولية مباشرة أو في مسؤولية على المسؤولية المباشرة) السياسة) تضيف فساد الانتخاب الثاني في العمل بعد فساد الانتخاب في التكوين .

بعد هذا التشخيص الذي حرصت فيه على الأمانة والصدق والذهاب بالأمر

إلى غايته

دون الخجل من بيان ما عليه حال التربية في بلاد العرب ولا اظن ما وصفت في تونس هو الأسوأ فاعتقد -نظرا إلى ما رايته في مصر وما سمعت عنه في الخليج - أن الوضع في تونس هو "مما يختار من الهم" (مثل تونسي ٠)

أنهيت الفصل الأول بما يشبه الاعتذار للجميع:

- اعتبرت تونس من جنس "ثم في الهم ما تختار" بالقياس إلى بقية العرب
- واعتبرت المعلم معذورا بالقياس إلى وضعه
- واعتبرت التلاميذ معذورا باعتبار عدم الحاجة للتكوين السليم
- واعتبرت الأسرة معذورة خوفا على المستقبل
- واعتبرت رب العمل معذورا لأنه تابع ٠

ألست بذلك وكأني أقصر المسؤولية على من بيده السلطة السياسية فأكون قد برهنت على عكس ما أردت البرهان عليه؟

في الحقيقة ليس ذلك ما ينبغي استنتاجه بل هو النكوص الذي يعبر عنه هذا الاعتذار الذي قلته بوصفي ناطقا باسمهم تعبيرا عن النكوص إلى منطق التاريخ الطبيعي: التكيف مع الموجود ٠

فاعتباري تونس ينطبق عليها مثال في "الهم ثم ما تختار" بالقياس إلى بقية العرب حصرا للمسألة في المقارنة بمن يعتبرهم التونسي دونه في المسألة التربوية- وهو اعتبار فضلا عن عدم صحته - فإنه حتى بهذه الصفة لن يزيل المشكل التونسي ولا يفيد أن العرب الآخرين حتى لو كانوا أفضل هم يخبر

لأن الداء عام حقا ء

وما أظنني بحاجة إلى الدليل . فالعناوين التي قد تجعل البلد العربي الفلاني على رأس القائمة العربية لا تعني شيئا لأن الأول بين الفشلة ليس ناجحا عاما وأن تقدمه على البقية ليس لنجاح في التكوين بل بل إمكاناته والغش الأكبر فيه . فاعتبار عمل الواردين وكأنه عمل أهل البلد خدعة لا تنطلي .

الفصل الثاني

0 ل ا اليا لل 1 7 . . يقبل لكن الكفاءات التي تسير الأوطان وتنتج ما يسد الحاجات المادية والروحية لا يمكن أن يستعاض عنها بشرائها وخاصة بتواطؤ خطير بين باعة الشهادات وشراتها .

مثال ذلك إذا سمعت بأن الجماعة الفلانية - السعودية مثلا - أنها مذكورة في ترتيب الجامعات الكبرى فاعلم أن ذلك لا يدل على حقيقة سعودية أو عربية بل على وجود متعاونين أجانب ينشرون باسمها أو بالاشتراك مع بعض أبناء البلد وخاصة في البلدان التي لأهلها القدرة على شراء الشهادات .

ولست أعرض بأي بلد عربي فقد بدأت ببلدي . فما تزال تونس بعد خمس وسبعين سنة من التغريب الاستعماري وما يقرب منها بعد الاستقلال متخلفة في البحث العلمي و التربية إلى حد جعل "التكيف" الاسمي مع هذا الواقع المتردي يحول دون تحقيق شروط النظام التربوي المحرر بحق للجماعة في الرعاية والحماية.

ما زالت تونس مثلها مثل بقية العرب تستورد من الإبرة إلى المنشار ومن الأنسولين إلى الفيتامين بحيث إنها ليس لها من التحديث الموهوم إلا بروباغندا التقدم المزعوم . والعلاقة القاطعة أن أثرياءها وحكامها لا يتداوون فيها وحتى في مصحاتها الأرقى ناهيك عن نظامها الصحي المتردي الأشبه بالمسالخ.

ففي خلال السنة الوحيدة التي كنت فيها وزيرا مستشارا لدى رئيس حكومة الثورة الأولى مسؤولا عن ملف التربية اكتشفت أن حال العمران المدرسي في تونس أشبه بمراحيض المقاهي والبارات ذات المستوى المتدني واكتشفت أن ميزانية التربية كلها رغم تقدمها على الوزارات الأخرى لا تكفي لعمران مدرسي لائق .

وليس هذا هو البعد الأول من العامل الأول من الخلل البنيوي في النظام التربوي أعني من منزلة التكوين والبحث في ثقافتنا والوعي بعلاقتهما في حل مشكل الرعاية والحماية شرطي السيادة لأن البعد الثاني هو منزلة المعلم عامة. فهوله وضع مزر لا يتخيله عاقل لأن أجره لا يمكن أن يحصنه ضد "المسكنة" شبه الحتمية .

لذوي الجاه يستخدمونهم في غير ما هم معدون له ومن ثم فوظائفهم النبيلة جعلت أدنى شيء يمكن أن يكون علة لحياة محترمة فجعلوا من ضرورات بقائهم أحد أمرين:

. خدمة النظام وإهانة التعليم

2 . أو استغلال المتعلم .

هذا هو الداء الأول: تهويل التكوين الذي يمكن من علاج العلاقتين العمودية) العلاقة بالطبيعة) والأفقية) العلاقة بالتاريخ) شبه مستحيل سواء بما يتعلق بالتجهيز العمراني والأدواتي في البحث العلمي والتقني أو تحقيق كرامة المعلم من الروضة إلى الجامعة. فما هو الداء الثاني الآن؟

إذا كان الداء الأول اقتصاديا فالداء الثاني ثقافي:

ما يزال التعليم عند العرب معتمدا على ثقافة ذات غايتين كلتاهما تقضيان على كل تكوين هادف لتحقيق شروط الرعاية والحماية أعني لمقومي السيادة في أي أمة لها وعي بمنزلتها • الثقافة العامة

• والوظيفة الإيديولوجية للمدرسة.

فخذ مضامين التعليم في أي بلد عربي وستجد أنك لو تحررت من هذين العاملين العقيمين لاستطعت أن تتخلص من أكثر من 90 في المائة من تكوين الإنسان أولا ومن إعداده لوظيفتيه من حيث هو ذو سهم في توزيع العمل المنتج لسد الحاجات المشروط بالتعاون والتبادل وفي التعارف المشروط بالتواصل والتآنس.

فالمدرسة تسهم في تكوين الإنسان عامة إذا صارت جماعة إنسانية بكل معاني الكلمة بمعنى أنها تصبح حياة الجماعة في شكل مصغر أهله يقومون بكل الوظائف التي تجعله قائم على نفسه وليس مجرد "ثكنة" لتلقي الدروس فتكون المدرسة شبه دولة مصغرة فيها كل وظائف المجتمع ويقوم بها أهلها .

وهي تكون الإنسان من حيث إعداده ليكون ذا دور في توزيع العمل في

الجماعة الكبرى فتكون هذه الأدوار هي الاختصاصات التي تعد المؤسسة التعليمية طلابها إليها خلال حياتهم المدرسية التي هي حياة كاملة وليس لتعلم الاختصاص فسحب بل لتعلم الحياة كلها بالممارسة فيكون خدما لأنفسهم فيها .

لا معنى لإعداد الإنسان إلى الحياة عامة والى سهمه في توزيع العمل بعد التخرج خاصة إذا لم يكن ذلك خلال ممارسة الحياة كاملة في المدرسة أولا كإنسان وثانيا كمتعلم يستعد دور تقسيم العمل بعد التخرج . المدرسة ينبغي أن تتغير لتصبح عينا مصغرة من الجماعة ككل فلا تبقى للتلقي القولي .

وما يتعلم ينبغي أن نميز فيه بين أمرين : ما يتعلم من أدوات التعلم وما لا يحتاج إلى تعليم بعد الحصول على أدوات التعلم لأنه يصبح مما يتعلم بالتعلم الذاتي . وهذا يقتضي أن تصبح المدرسة في آن مكتبة ومتحف طبيعي وحضاري ومكتبات مختصة وتجهيزات البحث العلمي كلها بحسب الاختصاصات .

وليس ذلك لأن المسلمين كانت لهم هذه المؤسسات التي أتكلم عليها بل لأن المدرسة في ذلك الوقت كانت المجتمع كله وأعيان منه هي القبائل العربية التي تخرج منها قادة كبار في كل مجالات الحياة الخمسة:

- في السياسة التي تعبر عن الكلي في إرادة الأمة .
- وفي المعرفة التي تعبر عن الكلي في خبرة الأمة (معرفة العصر)
- وفي الاقتصاد الذي يعبر عن الكلي في سد الأمة لحاجاتها المادية.

• وفي الثقافة التي تعبر عن الكلي في سد الأمة لحاجاتها الروحية.

• وفي الفنون التي تعبر عن الكلي في ذوق الأمة

• وفي الرؤى التي تعبر عن الكلي في خيارات الأمة الوجودية.

وهذه الأصناف من الكليات لا يمكن أن تكون عفوية وإلا فلا معنى للتكوين والتمكين خلاله ؛ لذلك فقد اعتبر أفلاطون أن "وزارة" التربية أهم حتى من رئاسة الدولة. ومن ثم

العمل والشرع -فمن باب أولى أن يشترط ذلك في من يعتبره أهم من رئيس الدولة. لكنك تجد التربية في بلاد العرب مهملة تماما لأنه ليس الوزير وحده لا علاقة له بهذه الكليات الخمسة بل حتى المصالح التي تختص في البرمجة وفي التفقد وفي التنظيم التكويني والتمويني خاضعة لأدنى شروط التمكن منها . فما رأيت واحدا من المسؤولين على هذه المصالح عرف بشيء من البحث العلمي في مجال الاختصاص الذي تديره. كلها خاضعة لمعايير سياسوية وإيديولوجية.

ولهذه العلة لم أجد حقا ما أفعله لما كلفت بالقطاع التربوي وزيرا مستشارا لرئيس الحكومة ففهمت أن التكليف كان ترضية رمزية ليس القصد منها أن أفعل شيئا بل أن أوهم بأني مكلف بأمر مهم عندي لكنه عند "المسؤولين" آخر احتمامهم . ولعلهم معذورون فالأمر عام وليس خاصا بهم . وحتى لو أرادوا فعل شيء لاستحال ذلك بسبب العادات وخاصة بسبب استبداد النقابة بالأمر والاعتراض من المعارضات وحربها الإيديولوجية على كل من يريد أن يحرر التكوين من الثقافة العامة والايديولوجيا: ذلك أن الثقافة العامة تابعة للخيار الأيديولوجي للا الحرب

الاهلية التي تعتبر التربية فيها أحد أسلحة كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث.

ولأزد الداء الثاني شرحا فهو أخطر حتى من الداء الاقتصادي لأنه هو الذي يفاقمه . فالحشو الناتج عن الثقافة العامة وخاصة عن الوظيفة الأيد يولوجية للمدرسة العربية هو الذي يجعل التعليم لمدة عشرين سنة على الأقل قابلا لأن يلخص في أقل من نصفها لو تحررنا من الحشو الناتج عنهما كما أبين .

ولأبدأ بالوظيفة الإيديولوجية: فالمدرسة العربية ورثت عن المدرسة الإسلامية التقليدية ثقافة اللغو مما يسمى علوم الملة الغانية والأداتية وورثت الصراع بين الحداثة والأصالة من المدرسة الفرنسية التي تدعي الثورة على الدين . وهذا هو جوهر ما يسمى بالمدرسة الجمهورية بلا الرؤية اليعقوبية .

وإذ آم معد قبل أن يجد اللغة الأجنبية موقع إرث ملائم صراع عقيم بينهما وبين الطلبة -ولك مثال في جيل النكبة الذي يفسر ما عليه تونس اليوم من صراع الهوية-فإن يؤدي إلى تنافس نوعين من الحشو في ما سميته الثقافة العامة والخيارات الإيديولوجية اللتين يكون التكوين بهما "كمن يغذي المتعلمين بالتبن".

ولا تعلم أن كلا النوعين من الحشو مضاعف في المدارس العربية لأنه يتألف من ثقافتين عامتين ومن خيارين إيديولوجيين كلاهما لا يبني شيئا إيجابيا في حقيقة الأمر بل همه الأول والأخير هو الحرب على الثاني فهمت مآل المنظومة التكوينية ومضمونها التمويني وعلل التخلف في التأصيل والتحديث في آن؛ حرب بين كاريكاتورين مما يزعمان تمثيله .

وبخلاف ما قد يتوهم الكثير فإن ذلك ليس خاصا بالمغاربة. فالمشارقة هم بدورهم تأثروا بالمدرسة اليعقوبية لأن مصر وخاصة باشواتها قبل الاستعمار الانجليزي صاروا يعتبرون البريستيج يستمد من الفرنسية ولأن بعثاتهم الأولى كانت لفرنسا فاستمرأوا سخافات الثقافة العامة والتنوير اليعقوبي المزعوم.

وبهذا المعنى فالمدرسة العربية ضحية للكاريكاتورين كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث وكلاهما إيديولوجي ولا علاقة له بشرطي قيام الأمم:

• علاج قضايا الرعاية

«• وعلاج قضايا الحماية

فالرعاية والحماية هما ما من دونه لا يمكن للفرد ولا للجماعة أن يكونا قائمين بذاتيهما قادرين على الاستقلال من التبعية.

فالكثير من الناس يعتقدون أن التبعية سياسية فحسب . صحيح أن الظاهر من التبعية هو الوجه السياسي وعلاماته البارزة على نوعين:

• التبعية في الرعاية وعلامتها مد اليد . للمعونات -التسول -الغالب على "فقراء" العرب • والتبعية في الحماية وعلامتها مد اليد للحمايات - القواعد - الغالب على "أغنيائهم" .

لكن هل هذا المظهر السياسي -تسول المعونات وتسول الحمايات -سياسي بذاته؟

أم هو سياسي لأن ما كان يمكن أن يغني عنه من طبيعة أخرى هو ما نسبته إلى النخب الأربعة الباقية التي قبلت بأن تعتبر هذا الوضع السياسي حقيقة لا بد من التكيف معها وعدم البحث في عللها لعلاجها وهي من

"عندهم"؟

من منا يصدق مع نفسه ولا يعترف بأن النخبة السياسية المعارضة لا تختلف عن النخبة السياسية الحاكمة إلا في مرحلة المعارضة؟ وأنها بمجرد أن تصبح حاكمة لا تتصرف إلا بالتكيف مع نفس الوضعية؟

ولنأتي ذلك نجربتان:

1. ثورات ما بعد نكبة فلسطين العسكرية أو حقيقة استكمال لنكبة سقوط الخلافة وتقسيم جغرافيتها وعلامتها سايكس بيكو نتيجة هذه النكبة وشرط تلك .

2. ثورات الربيع العربي أو ما بعد نكبة كل الاقطار العربية في "الدولة" القبلية والعسكرية) وهي في الحقيقة محميات وليست دولا (. فمن يجهل ذلك؟

لكن هل النخب الاربع الباقية بصنفي كل واحدة منها بريئة من هذا "التطبيع" مع الوضع والتكيف معه بما يتطلبه من "فساد معاني الإنسانية" الخلدوني؟ هل يوجد ما هو أفسد من

نخبة المعرفة بصنفيها عندنا؟ وقس علينا نخبة القدرة بصنفيها ونخبة الذوق بصنفيها ونخبة الوجود بصنفيها: التكيف مع الوضع .

لا أحد يكون صادقا مع نفسه ويمكن أن يرى الاستبداد والفساد مقصورا على النخبة السياسية حاكمها معارضها بل إن ذلك عام وشامل لنخبة المعرفة ولنخبة القدرة ولنخبة الذوق ولنخبة الرؤية الوجودية.

ولأذكر بما يعنيه ابن خلدون بفساد معاني الإنسان وطابعه النكوصي في

كل مظاهر الحياة الإنسانية؛ "ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

1. سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل

2. وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه

3. وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا

4. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك

5. بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد إلى أسفل سافلين") المقدمة الباب 6 الفصل .(40

ولا أعتقد أن أحدا يصدق نفسه يمكن أن يعتبر هذا الوصف الخلدوني قاصر وصف حال العرب اليوم لا شيء يذكر؛ فلكأنه يعيش بيننا ويصف ما يجري في نكوصنا إلى منطق التاريخ الطبيعي في مجتمعاتنا .

ونفصل الآن إلى الداءين الأخطر من هذين الأولين واللذين أصبحا من علامات الفشل

1. داء الدولة الحاضنة أعني في الحقيقة الدولة المستبدة بالأرزاق ومن ثم الحائلة دون شروط الحرية الفعلية للإنسان الذي يتحول إلى عالة على إدارة بيروقراطية تحول دون حيوية الجماعة المنتجة لشروط بقائها رعاية وحماية.

2. وداء مجانية أهم بضاعة وخدمة في الجماعة لأنها هي الشارطة لكل ما عداها من البضائع والخدمات أعني بضاعة تكوين الإنسان عامة وتكوين المسهم في الانتاج المادي والروحي خاصة.

وبعد هذين الداءين واستكمال المربع المرضي الذي تعاني منه الأمة أصل إلى الأصل الذي ترتفع عنه هذه الأدواء الأربعة وهو عين ما آل إليه أمر الأمة من انحطاط أعني انحراف الرؤية الدينية والفلسفية في مسارنا الحضاري بسبب الصراعين بين العلم والإيمان وبين القانون والأخلاق تحريفا للإسلام .

فماذا تعني الدولة الحاضنة؟

بخلاف أوهام الكثير من أدعياء الشعبوية والحرية والتنوير الدولة الحاضنة هي بالضبط الدولة المستبدة والفاسدة لأنها تحول ما وظيفته تنظيم حماية الجماعة ورعايتها لذاتها إلى بديل من دور الجماعة الحرة يجعل بعضها مسيطرا عليها بدعوى حمايتها ورعايتها فتصبح جماعة عبيد لا أحرار.

وسأضرب مثالين أحدهما عشته شخصيا والثاني نراه فيما حصل في الثورة السورية مثلا عندما تحولت إلى ما يشبه الحرب الأهلية بعد أن سيطر أمراء الحرب عليها فأفسدوها لأنها من دونهم كانت ستنتصر على النظام ومليشيات إيران وإيران وحتى على بوتين الذي أنقذهم من ثورة الشعب السوري.

المثال الأول عشته شخصيا في التجربة التي سميت بتجربة التعاضد في تونس .

فأنا من البادية ومن أسرة مزارعة . التعاضد كان تأميما متنكرا للأرض والزراعة. صار فرع قبيلتي عمالا عند الدولة ففسدت الزراعة صار الجميع تابعا للسلطة السياسية عامة والحزبية خاصة وفقدت الأشياء قيمها تماما . كنا أحرارا فصرنا عبيدا. كنا نستطيع ألا نحتاج إلى السوق لنعيش لأن كل أسرة كانت في الصيف تضمن أمرين:

. غذاءها على الأقل لسنة مقبلة .

* وبذور زراعتها في الفصل الزراعي المقبل .

ولم يكن للدولة إلا دور واحد ؛ حماية الناس والحقوق في الداخل وحماية الجماعة من الخارج وطبعا بتجنيد الشباب للأمن والدفاع.

الفصل الثالث

- 5 1 ا م : الإصلاح الزراعي دليل تحرر الجماعة في التحرر من استبداد الدولة والمستبدين بها برعايتها .

إلا أن توقفها لم ينه اعتماد العشب على الدولة في الرعاية وتجاوز دورها الحماية. فأصبح جل الشباب عاطلا لأنه ينتظر التوظيف من الدولة وأصبحت الأسر حتى في البادية محتاجة للسوق يوميا بحيث إنه لو حدث حرب مثلا لحصلت مجاعة بعد أسبوع.

المثال الثاني من سوريا وهو أكثر تفاؤلا .

من يكتفي بالمظاهر سيقول إن الحرب السورية وقعت في المدن الكبرى وأن الصمود جاء منها. وهذه كذبة تغطي عن أمر آخر أهم وأعمق . فلو لم

تكن الارياف التي حافظت على شروط البقاء في الرعاية المستقلة عن الدولة لانهزمت الثورة السورية بعد أسبوع.

لولا الأرياف واستقلالها الغذائي عن الدولة الحاضنة لاستحال على الشعب السوري الصمود ثمانية سنوات وطبعا هي لم تكف بدليل اللجوء والهجرة لكنها مكنت من شروط البقاء والصمود للثورة والثوار وخاصة لحاضنتها التي حققت غايتين : الاستقلال الغذائي لأسر الثوار -الغوطة مثلا -ومطاولة المقاومة .

وليس معنى ذلك أني ضد التقدم والمدينة واحبذ حياة الارياف لكني أقصد أن المجتمع الأهلي هو الذي ينبغي أن ينتج ما يسد حاجاته ولا تتكفل الدولة بذلك لأنها تقع في خطأين هما سر نكبات الدول العربية في الاقتصاد:

1. يصبح الاقتصاد مؤمما ويصبح المنتجون موظفين عقيمين .

2. تبعية سد الحاجة للاستيراد صارت عامة في بلاد العرب .

وأقوى الأمثلة هي الحالات المحيرة: حالة العراق وحالة الجزائر ناهيك عن حالة السودان.

فهذه البلاد العربية الثلاثة تستورد حاجاتها الضرورية للحياة في حين أنها كبيرة وفيها الماء وسكانها ليسوا قليلا ولها من الثروات ما لا يقدر لو كان شعبها يعتمد على نفسه بدلا من دولة فاشلة تدعي الحضانة .

مسسسه مسسسسس ملعاال ا ونأتي الآن إلى مجانية التعليم . هي حق يراد به باطل .

أولا التعليم يبين بفساده أنه لم يعد مجانيا لأن كل الأولياء يدفعون ما هو أكثر من عدم المجانية أعني كلفة الدروس الخصوصية . وهي فساد مضاعف : لأنها ليست استكمالا للتكوين في المدرسة الرسمية بل هي بديل منه وهي بديل فاسد لأنها رشوة الولي للمعلم للحصول على الدرجات وليس على التكوين المكمل لتكوين صار شبه مفقود في المنظومة التربوية الرسمية.

وهو فاسد لأنه ليس للتكوين بل هو بنحو ما رشوة للحصول على العلامات وليس على التكوين . ذلك أن التكوين لا يمكن أن يحصل في الدروس الخصوصية إذا لم تكن مكملة للدروس الرسمية . فإذا صارت تلك بديلا من هذه التي لم تعد تقوم بواجبها فمعنى ذلك أن المدرسة الرسمية ضياع وقت الخصوصية رشوة للإيهام .

تلك هي الأدواء الفرعية الأربعة ذكرتها وحاولت تشخيص دلالتها ووصلتها بكل ما تعاني منه الأمة معاناة جمعها ابن خلدون في مفهوم "فساد معاني الإنسانية" وفي مفهوم "العالة" .

نحن أمة صارت عالة على غيرها لأنها لم تعد قادرة على تكوين الإنسان التكوين الذي يحقق شروط الرعاية والحماية الذاتيتين له ولأمته .

والسؤال الآن هو لماذا اعتبرت ذلك ناتجا عن تحريف الإسلام الذي أدى إلى انحطاط الأمة بسبب الصراع بين المتكلمين باسم الإيمان والمتكلمين باسم العلم في النظر والعقد (متكلمون وفلاسفة) وبسبب الصراع بين المتكلمين باسم الأخلاق والمتكلمين باسم القانون في العمل والشرع (فقهاء ومتصوفة)؟

بمعنى فلسفي -وهذا هو منظوري للأمر-لماذا اعتبر أصل الداء هو تعريف

الإسلام من خلال تعريف رؤيته للنظر والعقد في مجال سيادة الإنسان على شروط مهمته الأولى أي الاستعمار في الأرض ورؤيته للعمل والشرع في مجال سيادة الإنسان على شروط مهمته الثانية أي الاستخلاف فيها؟

كل من يدعي أن علوم الملة الخمسة وعلومها المساعدة أو علوم الأداة فيها يكذب إذا زعم أنها يمكن أن تعالج هذين الوجهين من وظيفة النظر والعقد لتعمير الأرض وسد الحاجات الأساسية لوجود الإنسان العضوي أو من وظيفة العمل والشرع للاستخلاف فيها وسد الحاجات الأساسية لوجود الإنسان الروحي .

ولهذه العلة ما تزال الأمة تعيش إما على الثروات الطبيعية والزراعة البدائية-تدين باستخراجها وتحويلها إلى الاستعمار- أو إلى التبادل اللامتكافئ ببيع المواد الخام واستيراد ما بات ضروريا لحياة غير بدوية مع ذهنية بدوية لأن من ليس له ما بين الطبيعة والحضارة من أدوات لن يخرج من البداوة.

الفصل الرابع

وطبعا لا يمكن أن يكون فساد معاني الإنسانية الذي وصفه ابن خلدون في مسألة التربية مقصورا عليها ولذلك فهو قد اعتبره أيضا موجودا في الحكم .

وعلل الوجود في الحالتين بنوع سلطة المربي وسلطة الحاكم .

ونحن تكلمنا على تحريف الإسلام باعتباره أصلا لهذه الأدواء الأربعة: فكيف نفهم ذلك؟

سيعجب الكثير من قولي إني أبحث المسألة بمنظور فلسفي ثم أشخصها بكونها ناتجة عن تعريف للإسلام ألا أكون بذلك قد جعلتها دينية؟ طبعا من يعترض هذا الاعتراض يبدو محقا لكنه في الحقيقة ينطلق مما وصفته بالرؤية التي أدلجت دور الفكر ففرضت عليه الرؤية اليعقوبية الفاصلة بين الديني والفلسفي .

فما حرف هو فلسفة الإسلام في التربية وفي الحكم وهي رؤية يمكن أن تصاغ دينيا ويمكن أن تصاغ فلسفيا لأن ما هو رؤية فيها هو يتحد فيه الفلسفة والدين أعني المهمتين اللتين تكلمت عليهما : الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . وقد يخالف البعض في الثانية. لكنه

فلا أتصور أنه يمكن أن يعتبر الإنسان مستعمرا في الأرض أي مطالبا بتعميرها مثل الحيوانات التي تستغلها ولا تعمرها بل هو حتما يعتقد -حتى وإن كان ملحدا - أن الإنسان في الأرض يطلب أمرين هما عين مفهوم الاستخلاف أي أن يكون حرا وسيدا وأن يجعل الغاية خيرة وليس مجرد الأكل أكل الأنعام .

والفشل في تعمير الارض علته أبستمولوجية أولا أو تصور فاسد للنظر والعقد كان علة العجز دون التعمير وعدم تحقيق ما سميته ثورة نوح في تفسير سورة هود والفشل في الاستخلاف علته أكسيولوجية أو تصور فاسد للعمل والشرع كان علة العجز دون الاستخلاف وعدم تحقيق ما سميته ثورة موسى في تفسيرها .

تراهم يكثرون من الكلام على نوح وينسون ما طلب منه ربه قبل أن يمتطي السفينة: أن يأخذ من كل زوجين اثنين ليعيد تكوين شروط الحياة. وهذه

هي ثورته في تحرير الإنسان من الخضوع للضرورة الطبيعية فيستأنف شروط قيامه بعلمه وعمله ء استئناف الحياة الإنسانية بعد الطوفان.

وتراهم يثرثرون حول موسى ومعجزاته ولا بصيرة لهم في فهم طبيعة الثورة الثانية بعد الأولى التي كلف بها نوح . وحضور موسى ونوح الطاغي في القرآن لا يفهم دلالتها إلا

من كان فاقدا للبصيرة . فهذه الثورة الثانية لها منزلة الثورة الاولى: بعد ثورة التعمير ثورة الاستخلاف أو الحرية السياسية.

صحيح أن مفسدي الثورة الثانية أعادوا دين العجل الذي ما يزال مسيطرا على البشرية ببعديه: بمعدنه أصل الربا المادي أو سرقة المال (الذهب المستعار من المصريين) وبخواره أصل الربا الروحي أو خداع البشر بالإيديولوجيا. وكل تعريف للقرآن مصدره هذان الأصلان وخاصة في غياب الثورتين وثمراتهما للجهل بمفهومي الاستعمار والاستخلاف .

إذن وقع تعريف أبستمولوجي لرؤية القرآن للنظر والعقد بسبب الصراع بين المتكلمين والفلاسفة حول العلاقة بين العلم والإيمان فأفسدوا العلم والإيمان. ووقع تعريف أكسيولوجي لرؤية القرآن للعمل والشرع بسبب الصراع بين الفقهاء والمتصوفة حول العلاقة بين القانون والأخلاق . فأفسدوا العمل والشرع.

وفيم نمثل الفساد؟ في جعل النظر والعقد لا يطلب علاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة لسد حاجته بل يطلب ما وراء الطبيعة والإنسان ليقدم أساطير يتوهمها علما وهي في الحقيقة بمقتضى نص القرآن (آل عمران (7 وهم بالإحاطة إما باسم وراثة النبي أو باسم العقل المحيط . وكلاهما

كذبة.

فلا النبي ادعى علم الغيب فيرثون منه ما يعذرهم من آل عمران 7 ولا العقل محيط فيجعل ما يسمونه علما عقليا أصلا والدين يرد إليه بالتأويل لأنهم يدعون الرسوخ في

العلم الذي يمكنهم من أن يعطفوا علمهم على علم الله في آل عمران 7 كما يفعل ابن رشد في مناهج الأدلة في عقائد المله.

وهذا هو الوجه الأول من التحريف الأبستمولوجي للرؤية القرآنية . ويترتب عليه أنهم تركوا ما أمر به القرآن واختاروا ما نهى عنه لينشغلوا به . فالقرآن يبين أن الاحاطة ليست متناول الإنسان وأن الغيب مفهوم حد يميز بين العلم الإنساني غير المحيط والعلم الإلهي المحيط: ونفي نظرية المطابقة.

ونفي نظرية المطابقة تحرر مطلق من أساس الفلسفة القديمة والتي تواصلت في العصر الوسيط بخلاف ما بين القرآن استحالته . وحتى القرآن فليس فيه علم بالغيب فيه إعلام بوجود الغيب لكن ليس فيه علم بما ليس بشاهد أبدا. لما أعلمك بوجود شيء دون أن أعطيك حقيقة مضمونه فليس ذلك علما به بل إعلام .

أما ما أمر به القرآن -فصلت -53 فهو أن نرى ما يرينا الله من آياته في الآفاق و الأنفس لنتبين أن القرآن حق وهو ما يعني أن معرفة حقيقة القرآن ليست في التفسير اللفظي لآيات نصه بل في البحث العلمي لمعرفة قوانين الطبيعة والتاريخ في الأعيان) الآفاق (وفي الأذهان (الأنفس) ..

وكلاهما آيات من عالم الشهادة وليس من عالم الغيب . وهما لا تعلمان

إلا بالبحث العلمي في الطبيعة والتاريخ خارج أنفسنا ثم في أنفسنا لأننا نحن أيضا مؤلفون من طبيعة غالبة على أبداننا وتاريخ غالب على أرواحنا . كل ذلك أهملوه وتقاتلوا على تأويل المتشابه لزيغ القلب ولابتغاء الفتنة.

والزيغ في القلب وابتغاء الفتنة ليس من أجل ثمرة النظر والعقد في التعمير ولا من أجل العمل والشرع في الاستخلاف بل من أجل سلطة في التربية هي الوساطة وسلطة في الحكم هي الوصاية.

والسلطتان في غياب العلم فيما كان ينبغي أن يكون مجال سلطة الإنسان الحر والسيد هما علة "فساد معاني الإنسانية" .

لذلك فالمعركة بين المتكلم والفيلسوف ليست حول العلاقة بين الإيمان والعلم بل هي حول سلطة الوسيط وهي ليست وساطة بين الإنسان وربه فحسب بل هي تنافس بينهما من أجل سلطان يستمدانه من أرباب الأرض وليس من رب السماء بحجة أنهم يمكن أن يكونوا بها يدعونه منها وسطاء بين ذوي السلطان و" العامة : المتكلم يجعل الدين والمتفاسف العقل لطلب سلطان على الإنسان ولفشلهما في جعله معمرا .

وقد لا يكون ذلك جليا في الصراع بين المتكلم والفيلسوف لأنهما يبدوان وكأنهما يبحثان في النظر والعقد العاليين فيوهمان بأنهما ليسا طالبي سلطان على الإنسان بل معرفة الحقيقة لكن ذلك يتجلى من أول واقعة أي محنة ابن حنبل . لم يصارعهم بل رفض أن يصبح الحاكم بابا؛ تأسيس الكنسية في الإسلام .

لكن ذلك لا يحتاج إلى دليل بل معركة الفقهاء والمتصوفة. فليس مشكلهم العلاقة بين القانون والأخلاق لأن الفصل بينهما ليس فيهما بل

في الحكم الذي قد يفرض قوانين غير خلقية . لكنهم هم جميعا ليسوا إلا خدمة صاحب السلطان الذي يفرض ما ليس بقانون ولا بأخلاق بل هو إرادة المتغلب التي يبررونها .

وبذلك فبوعي أو بغير وعي كان المتكلم والفيلسوف والفقيه والمتصوف جميعا -الشواذ عن ذلك قلة ولا يقاس عليهم -طالبي سلطة من سلطة لا علاقة لها بالإيمان ولا بالعقل ولا بالقانون ولا بالأخلاق لأن هذه جميعا بمنظور القرآن رهن تحقيق شروط التعمير والاستخلاف وهم حالوا دون ذلك بتخريفهم .

وبذلك يتبين للقارئ أن ما نراه الآن من صراع بين كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث ليس إلا مواصلة للمعركة بين المتكلم والفيلسوف وبين الفقيه والتصوف حول شبيه الإيمان وشبيه العلم وشبيه القانون وشبيه الأخلاق ولا يوجد في أي من ذلك إلا الفشل في معناه الحقيقي أي التعمير والاستخلاف .

ولست بحاجة لأن أثبت ذلك فهم بأنفسهم يعترفون بأنهم ورثة المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفة بمعنى أن كاريكاتور التحديث يدعي تجديد الاعتزال والرشدية

الإبتهاء والبياج 23 أبو يعرب المرزوق

وكاريكاتور التأصيل يدعي تجديد الفقه والتصوف . كاريكاتور التحديث يشرب من النكوص إلى القول بالمطابقة ابستمولوجيا وأكسيولوجيا .

وعندما تسمع الواحد منهم يتكلم على "عقلانية" الاعتزال والرشدية فلا

يمكن إن كنت فاهما القصد بالعقلانية وخاصة النقدية إلا أن تموت ضحكا . ذلك أنه لم يعد أحد يعتقد أن العقل محيط في النظر والعقد وخاصة في العمل والشرع: خرافة التحسين والتقبيح العقليين من علامات الحمق لا العقل .

فالقيم لا يمكن أن تتأسس على العقل إلا بمعنى العقل الذريعي أي العقل الذي يعتبر صاحبه القيم ناتجة عن حساب المنافع والمضار. وهي إذن قيم الأخلاق النفعية الخالصة. أو البديل الخلقي المؤسس على العقد الديني بمعنى الإيمان بأن الإنسان كائن حر فوق النفعيات ويؤمن بقيم متعالية لأنه يسلم بأن للكون شارعا حدد قيما فيها ما هو معلوم وفيها ماهو من الغيب يعمل بها لإيمان دون أن تكون منافية للعقل .

الإنتهاء والبياج 24 أبو يعرب المرزوق

وصلنا الآن إلى غاية البحث بعد أن حققنا أمرين مهمين:

1. جبر الكسر بين الماضي والحاضر من خلال بيان التواصل في الأمراض التي تعاني منها التربية في حضارتنا

2. والتخلص من كذبة أننا كنا مبدعين بأي من علوم الملة بل كنا نقتات على الصدف والموروث دون إبداع يذكر لأن علوم الملة كلها عقيم .

ولن يستطيع أحد اتهامي بكوني أحقر من الحضارة الإسلامية إذ ليس يمكن لأحد أن يزايد علي في محبتها وخدمتها لأن التشخيص الخاطئ غش للأمة وليس غيرة عليها . لم ننحط بالصدفة لأن التحديات التي قد نعالج بها الانحطاط هي من جنس الهجوم الجرثومي الخارجي الذي لا

يتغلب إلا بسبب ضعف المناعة.

وتحقق جبر الكسر جبرا موجبا بالوصل بين طموحات المستقبل ورؤية الإسلام المتعقلة بالاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها . وهما مفهومان قرآنيان عليهما أسس ابن خلدون ثورته العلمية أي أول تأسيس للعلوم الإنسانية دون أن تكون الأخيرة مثلما أن تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة كان أولا وليس الأخير.

فبات المطلوب واضحا، كيف نجعل نظامنا التربوي) طبعا شرطه نظمنا السياسي (محققا لشروط الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها. وللجواب عن هذا السؤال الملخص لكل عناصر المحاولة أبدأ الآن بتقديم العلاج بعد التشخيص والتعليل : قدمت بعد صورة المدرسة التي ينبغي تأسيسها وطبيعة التكوين المطلوب .

والآن أعرض العلاج:

« أولا التحرر من الدولة الحاضنة وإرجاع الإنتاج المادي والرمزي للمجتمع الذي لا يمكن أن يكون حرا ما ظلت الدولة حاضنة وهو شرط لكنه لا بد أن ينتظر حتى يثمر إصلاح التعليم بالصورة المقترحة لتخفيفه وتحريره من داءيه الأكبرين:

الإنتهاء والبياج 25 أبو يعرب المرزوق

• والتوظيف الإيديولوجي •

وهذا التخفيف سيقلل من كلفته لأن جل الحشو فيه علته هذين الداءين .

فمثلا في تونس عندنا حوالي 100 ألف أستاذ ثانوي. وبهذا التخفيف

يمكن أن ينزل عددهم إلى النصف . وطبعا لن يطرد النصف الثاني بل ينبغي التعامل معه بالحد منه من فوق ومن تحت: لا يعوض المتقاعدون حتى لا يبقى إلا نصف العدد الحالي ونأخذ نسبة مهمة للبحث والتوثيق في الاختصاصات . لكن الكلفة تبقى مع ذلك كبيرة لأن المقترح يقتضي أمرين كلاهما مكلف ومكلف جدا :

فكلفة المدرسة كما صورتها مكلفة جدا لكن ثمرتها رفيعة جدا .

وكلفة كرامة المعلمين بكل مستوياتهم من الروضة إلى الجامعة مكلفة جدا لكن الثمرة أيضا رفيعة جدا .

والثمرة في الحالة الأولى هي تغير نوعي في الثقافة العربية التي يمكن اعتبارها قاتلة للمواهب لأنها تجعل التكوين تلقينيا ولا تمكن من تجليها خلال التعلم الذاتي.

وهي في الحالة الثانية كذلك تغير نوعي لأن حرفة التعليم تصبح جذابة للمؤهلين لاكتشاف المواهب وتنميتها بمجرد أن يصبح التعليم مجزيا ماديا ومحققا لشروط الكرامة والمنزلة في الجماعة فضلا عن أبعادهم عن الحاجة إلى ما هم مضطرون إليه حاليا مما لا

وهذه لا يمكن أن تبقى على كاهل الدولة التي لا ينبغي أن تبقى حاضنة ولكن التخلص من الوضع الراهن لا يتم إلا بالتدريج بحسب تحقق المشاركة الفعلية من الأطراف الأربعة الباقية. فمن هي الأطراف الأربعة الباقية:

- الأسر التي تعلم أبناءها

• أصحاب الأعمال الذين يحتاجون للخريجين

الإنتجاء والبياج 26 أبو يعرب المرزوق

كل هؤلاء ينبغي أن يسهموا في الجزء الخاص من التعليم . ويكون ذلك بإلغاء التعليم الخاص المحض والتعليم العام المحض فلا يبقى إلا تعليم نصف تمويله خاص ونصفه عام. فتكون المدرسة هي بدورها أحد أنواع الاستثمار الذي نموله الجماعة وهو استثمار مربح حتى بالمعنى الاقتصادي المباشر.

فالأسر عليها أن تسهم بكلفة تعليم أبنائها على الأقل بالحد الذي تدفعه حاليا لواحد من الدروس الخصوصية وليس لها كلها . فهذا يحرر أبناءهم ويحفظ كرامة معلميهم . ورجال الأعمال عليهم أن يسهموا في تكلفة تكوين الكوادر الذين يحتاجون إليهم في أعمالهم إذا كانوا حقا يريدون إنتاجا حديثا شرطه البحث العملي والتكوين المهني ليكون عملا على علم وتخطيط وليس عملا ساذجا.

والتلميذ في مستوى معين ينبغي أن يسهم في تعليمه ولو في شكل استدانة يسددها لما يتخرج فيرجع دينه للمنظومة التربوية التي كونته ووفرت له دورا في الإنتاج الذي هو مورد

رزق الجميع . وتبقى الدولة التي عليها أن تدفع نصف الكلفة. وليكن النصف بقدر ما تدفعه حاليا سيتضاعف مستوى المدرسة والمعلم .

فإذا فرضنا أن ذلك سيجعل المدرسة كما وصفت وسيضاعف أجر المعلم بعد تخفيف المضامين والتبكير في الاختصاص التكويني مع مراكز بحث

في كل اختصاص دون المبالغة في الثقافة العامة ودون الحرب بين ثقافتين بحجة التأصيل وبحجة التحديث فإن عقدا واحدا قد يجعل المدرسة العربية على رأس الترتيب .

وطبعا سيكون الإشراف الإداري والعلمي على المنظومة مزدوجا: نصفه للسلطة السياسية الشرعية-وأوكد الشرعية أي التي تمثل حقا ثقافة الأمة وليست العميلة للاستعمار-ثم مربع الأطراف أي الأسر ورجال الأعمال والتلاميذ من سن التعلم بالقرض والمعلمون بكل

الإبتجاء والبياج 27 أبو يعرب المرزوق

والشيء الثابت أن هذه المنظومة التربوية ستحقق أهم دورين في كل منظومة ذاتية الرعاية والحماية: فهي أولا ستسهم في تموين التكوين بمعنى أنها هي التي تنتج مضمون تكوينها ولا تستورده (الكتاب والتجهيزات العلمية والبرامج الخ..) ما يمكن أن يجعلها مصدرة لمنتوجها التربوي وليست موردة له .

* والأمر الثاني وهو الأهم لن تكون التربية قطاعا غير منتج أو يقتصر إنتاجه على التكوين والتموين الذاتي بل ينبغي أن يصبح القطاع منتجا للكثير من الأشياء وخاصة للبراءات التي تطور الإنتاج المادي والإنتاج الرمزي في الجماعة. وذلك بالبحث العلمي الأساسي والتطبيقي كما في الجامعات الأمريكية خاصة.

فمثلما أن المؤسسات الاقتصادية الكبرى لها مشاركة في الإبداع العلمي فكذلك ينبغي أن يكون للمؤسسات التربوية مشاركة في الإنتاج الاقتصادي أيا كان الاختصاص. ففي الأولى العمل المباشر من حيث هو تقني يحرك

البحث الأساسي للإبداع وفي الثانية كذلك يكون البحث الأساسي بقابلية التطبيق محركا للعمل المباشر. فبتغاذى البحث الأساسي والبحث التطبيقي في نوعي المؤسسات.

وما كان ذلك يشمل العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة في مستوى النظر والعقد والعلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان فهو إذن شامل للتعمير (خاصة علوم الطبيعة) وللاستخلاف) خاصة علوم الإنسان (. وعندئذ يمكن القول إن الأمة قد تخلصت من تعريف رؤية الإسلام لهذين الوجهين من دور الإنسان .

ولست غافلا على أن هذه المحاولة لن ترضى عنها لا أقول اليهود والنصارى بل أصحاب إيديولوجية الدولة الحاضنة والتعليم المجاني . وأعلم أن كل الذين لا يريدون بالحق إلا الباطل فإنهم سيعتبرون ذلك ردة على حقوق مستقرة وأنها موقف رأسمالي الخ... من الكلام الذي أنهى الكرامة باسم الكرامة.

فلا يمكن لتعليم عقيم أن يحقق كرامة أحد . ولا يمكن لتعليم صار لا يعتبر ضروريا في سلم الارتقاء الاجتماعي لأن الانتخاب في التعليم وفي العمل لا يعتمد عليه بل على الفساد

الإبتهاء والبياج 28 أبو يعرب المرزوق

والاستبداد لا يمكن أن يمكن أي أمة من النهوض والتحرر من التسول في الرعاية و الحماية ومن ثم التبعية لصاحبيهما .

كما أني لست غافلا عن أن هذا الحل لن يجعل تونس مثلا دولة فتكون

قادرة على البحث العلمي المحقق للرعاية والحماية لأن منتوجها القومي الخام لا يكفي حتى للبحث العلمي في مجال واحد من مجالات البحث العلمي الذي يحقق ذلك . لكن هذه مسألة الحجوم المناسبة للعصر مسألة أخرى .

وما ظل حجم "الدول" العربية كما حاليا ولم يفهم العرب ما فهمته أوروبا حتى تكون ندا لعماليق العصر فإن كل تكوين في بلادنا هو في الحقيقة إضاعة للوقت بالنسبة إلى العموم وتكوين لكوادر للدول الكبرى تهاجر إليهم بعد أن نكونهم لأنهم لن يجدوا ما يفعلونه بتكوينهم لدينا بسبب غياب شروط البحث . فالبحث العلمي الأساسي له قاطرتان كلتاهما ليست في متناول الدول القزمة بمعايير عصرنا:

. القاطرة الأولى هي الاقتصاديات ذات الحجم العالمي .

«* القاطرة الثانية غزو الفضاء وأسرار المادة والحياة.

وكل ميزانية تونس مثلا لا تكفي للبحث حتى في الطب ناهيك عن البيولوجيا ومن ثم فلا يمكن أن يوجد بحث علمي جدي لأنه من دون هذين المجالين يكون عاجزا دون الشروط الدنيا وأقصى ما يمكن أن يسهم فيه هو التكوين "الصحفي" بقراءة النظريات في الكتب والذي يمكن من تخريج بعض الشباب ذوي المواهب والمعدين للتصدير للمجتمعات القادرة عليهم .

لذلك فإذا صادف أن وجد بين شبابنا عباقرة وهم موجودون فهم بين خيارين؛ إما أن يهاجروا ليجدوا موقعا في مراكز بحوث تمكن من ذلك أو يبقوا عندنا وأقصى ما يصلون إليه هو شرب قهوة في مكتب ليس فيه عمل

بل فيه مجرد دوام للثرثرة والتنكيت الإيديولوجي ككل النخب العاطلة في جل بلاد العرب .

الإنتهاء والبياج 29 أبو يعرب المرزوق

وقد حاولت سابقا لبيان دور ما وضعت له نظرية الأحياز التي تحدد الحجم المناسب لما يقبل اسم الدولة التي من شروط سيادتها أن تكون قادرة ليس على الأوتارسيا - الاكتفاء المطلق -لكن القادرة على رعاية ذاتها وحمايتها وهي في عصرنا ما صارت دول أوروبا تعتبر نفسها دونها منذ الحرب الثانية.

لكن العرب لسوء الحظ صاروا أمة الغباء المطلق بعد أن جعلهم الإسلام أمة الدولة الكونية كل قبيلة فيها تدعي أنها دولة بل وتكذب على نفسها وعلى شعبها فتدعي أن وزير "خارجيتها" أو وزير "دفاعها" تحادث مع وزير خارجية أمريكا أو الصين حول المحاور الاستراتيجية للأمن في العالم .

لكن غفراء هذه "المحميات" لما يمرض حتى بالوعواشة سرعان ما تجده في مصحة ألمانية أو فرنسية أو خاصة أمريكية ليتعالج ويترك مستشفيات بلاده للعامة. ففي بلاد كليات الطب فيها عمرها قرن ما يزال أنصاف أثريائها يتعالجون في الخارج ناهيك عن ناهبينها من حكامها وأمرائها وأزلامهم.

أف وألف أف من قوم يزعمون أنهم أحفاد دولة الإسلام وأبطالها. لما تنظر صدور من يتصفون حتى بالماريشالية من جنس السيسي وليس وحده فأنت أمام الكاريكاتور كل شيء . وما كان لأي مسرح هزلي أن يضاهي في المسخرة ما عليه هذه الشعوب التي أذلها كلابها من أدعياء نخبها .

الإنتهاء والبياج 30 أبو يعرب المرزوق

لا بد من خاتمة دقيقة حول المضمون المعرفي والخلقي والإطار المناسب لذلك لتكون التربية قاطرة للجماعة بوصفها تحقق في العمران والاجتماع ما تحققه الطبيعة والحياة في قيام النوع وبقائه: فهي سر حياة التراث والثروة المتشارطين شكلاهما شرط الثاني وشرة اللقاء الحي بين الجغرافيا والتاريخ.

ومن ثم فالتربية هي المعمل الثاني لصنع الجماعة للأجيال التي تواصل بقاءها بما تستعد له من وظيفتي رعايتها وحمايتها . والمعمل الأول هو الأسرة ولها وظيفة التكاثر أو تجديد الأجيال عضويا فتكون بذلك المؤسسة التي تغلب عليها الوراثة العضوية للزاد العضوي والمدرسة تغلب عليها الإرث

ومثلما أن الوراثة العضوية والتراث الثقافي كلاهما ينقسم إلى وظيفته الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد ووظيفة عامة يشاركه فيها بل ويغلب عليه فيها دور الجماعة والمجتمع .

فالزاد العضوي للأسرة فيه الإنجاب لكن الرعاية وإن كانت تمر بالأسرة فهي اجتماعية لأنها إنتاج الجماعة وتقاسم العمل .

ومعنى ذلك أن الأسرة تختص بالعضوي الخالص الذي يمر بالأم خاصة) على الأقل 27 شهرا وهي المدة التي تجعل الطفل يبدأ التمكن من الكلام بلغة أهله : 9 للحمل و9 مضاعفة للرضاعة إن تمت (لكن شروط الغذاء والدواء كلها جماعية أي إن الإنتاج بالعمل المتقاسم في الجماعة هو الذي يقيم الأجيال ويبقي تواصلها النوع . وهذا بين ولا يحتاج إلى مزيد شرح .

وما أطلت فيه إلا لبيان الخطأ الذي تقع فيه التربية عندما يصبح دورها

الثقافة العامة والإيديولوجيا . فلكأن الأسرة تحولت إلى مصدر الغذاء والدواء بدلا من الاقتصار على التوريث العضوي والمرحلة الأولى من التغذية والعلاج الذي لا يمكن أن يقع إلا فيها أو ما يماثلها في الوظيفة (المحاضن).

ينبغي أن تكون المدرسة مثل الأسرة ضرورية لوظيفتها والباقي يعود إلى المجتمع والتعلم الذاتي. الثقافة العامة والخيارات القيمية هي ما يحصل عليه المتعلم بعد أن تكون المدرسة قد أعدته للتعلم الذاتي وكونته في وظيفتيه من حيث هو مشارك مقبل في نظام الإنتاج المادي والروحي للجماعة.

الإبتهاء والبياج 31 أبو يعرب المرزوق

والمقصود بالإنتاج المادي هو الثروة أو شروط القيام العضوي للفرد والجماعة وهو مفهوم الاستعمار في الأرض القرآني . والمقصود بالإنتاج الثقافي العلوم وتطبيقاتها والفنون وتطبيقاتها أي شروط القيام الروحي للفرد والجماعة وهو مفهوم الاستخلاف: موضوعا المقدمة العمران والاجتماع.

ومثلما أن الأسرة بمجرد قيامها بوظيفة التوالد تواصل زاد الجماعة العضوي فتكون في آن وصلة بين كل الماضي العضوي وكل المستقبل العضوي لجماعتها فكذلك المدرسة بالتكوين في العلوم وتطبيقاتها وفي الفنون وتطبيقاتها تكون في آن وصلة بين كل الماضي الثقافي وكل المستقبل الثقافي.

بل أكثر من ذلك وهذا بين في المدرسة أكثر مما هو بين في الأسرة: كلتا المؤسستين تواصلان الزاد الثقافي والزاد العضوي للبشرية كلها لأن التوارث العضوي والتوارث الثقافي لا يعترفان بالحدود السياسية والعرقية التي حتى

لو لم يتم تجاوزها سلما فتجاوزها يحدث حربا حتى بالسبي الجماعي في الحروب.

ولو أخذت أسرة تونسية اليوم وكان بالوسع متابعة شجرة النسب لوجدت دون شك فيها أن فلان الفلاني قد يكون في شجرته المرنسي والعربي والأمازيغي والتركي والبيزنطي والوندالي والروماني والقرطاجني وهكذا جرا إلى بداية الجنس البشري ثم سيتوالى الأمر فيما سيحصل في المستقبل . وكل ذلك له كيانه العضوي وله كيانه الثقافي.

وهنا نصل إلى الحقيقة الموجودة والحقيقة المنشودة في القرآن الكريم . في النساء 1 تقرير حقيقة موجودة وهي أن البشر أخوة لأنهم من نفس واحدة. وفي الحجرات 13 تذكير بحقيقة منشودة وهي أن البشر الأخوة شعوب وقبائل للتعارف معرفة ومعروفا متساوون ولا يتفاضلون إلا بالتقوى .

ما أريد إذن تعديده مضمونا للتكوين المتحرر من الثقافة العامة والخيارات الإيديولوجية التي يتعلمها الإنسان بذاته لا تكونه المدرسة بل شروط التعلم الذاتي وتعده لوظيفتيه التعميرية والاستخلافية حتى لا يكون كلامي على تخفيف المضمون مجرد أماني بل هو أمر واجب ولا بديل عنه.

الإبتهاء والبياج 32 أبو يعرب المرزوق

وهذا أمر لم يعد خيارا ولم يبق صعبا . وهو لم يعد خيارا لأن الحشو مهما بالغنا فيه لا يمكن أن يستوعب الثقافة العامة التي صارت الإنسانية ترزح تحت طوفانها إذ إن ما ينتجه الفكر الإنساني حاليا في يوم يتجاوز ما كان ينتجه في قرن . وهو لم يعد عسيرا لتوفر أدوات التواصل والمعلومة والبحث للاطلاع.

ولا ينبغي أن نثقل دور المدرسة بما هو من مهام مؤسسات أخرى: فالتربية المدنية والدينية لا يحصل المرء عليهما بالكلام بل بالسلوك الفعلي . يكفي أن تكون المدرسة هي بدورها خلية اجتماعية قائمة بكل مهام الجماعة حتى تحصل التربية المدنية والدينية فيها كما في خارجها . فينبغي أن تتضمن المؤسسات التي تؤدي هذه الوظائف فتعلم تاريخ الأمة وعقائدها بوصفهما جزءا من الحياة العامة يطلبها الإنسان من حيث هو مشارك فيها وليس كمادة للتدريس .

وما يسهل مهمتي في تعديد تعليم ما يغني عن تجاوز ما يجانس ما نسبته إلى الأسرة في التكوين العضوي . يوجد في التكوين الثقافي ما يغني عن نفس النسبة في التكوين العضوي . ومعنى ذلك أن الأسرة توصل الطفل من مرحلة الجنين إلى مرحلة الاعتماد عن النفس في وظائفه العضوية وقيامه

فيكون السؤال: ما المرحلة التي تجعل الشاب مستغنيا عن التعليم بالتلقي إلى التعليم بالبحث العلمي الذاتي في مجال اختصاص يحبه أو وجه إليه لأن المشرفين على التكوين وجدوا فيه ميولا وقدرات تؤهله لأن يكون فيه أقدر من مجالات أخرى ليس له المؤهلات التي تمكنه من يكون جهده

لكن قبل ذلك يوجد ما هو شرط في أي اختصاص أي ما هو شرط التعلم سواء في مرحلة التلقي القصيرة أو مرحلة التعلم الذاتي . وهنا لا بد من التذكير بالقسمة الشهيرة بين العلوم الغائية والعلوم الأداتية. فالتعليم ينبغي أن يحسم مسألة العلوم الأداتية قبل التركيز على العلوم الغائية.

والعلوم الأداتية خمسة وهي كونية بمعنى أنه كل البشر يشتركون فيها وهي تتعلم عفويا في الحياة العامة لكنها لا تصبح أداة للعلوم الغائية إلا بعد أن

يصبح التمكن منها تمكنا هو بدوره وكأنه غاية أي إن تعلمها ينبغي أن يصبح نسقيا ونظاما لأن من لا يسيطر على الآلة والأداة يسيء استعمالها .

الإيتهاء والبياج 33 أبو يعرب المرزوق

فما هي هذه العلوم الأدوات أو الوسائل التي من دونها لا يمكن تحصيل العلوم الغائية والتي هي علوم لا متناهية التعدد بحسب تعدد الأعمال التي تنتج عن تقسيم العمل في الجماعة المنتجة لما يسد حاجاتها المادية والروحية أي لما تحتاج إليه في التعمير وفي الاستخلاف (العمران والاجتماع خلدونيا) . وإليك هذه العلوم الأدوات:

1. اللسان 2. المنطق 3. التاريخ 4. الرياضيات 5 أصل كل الأدوات أو حضور الذات لذاتها) الوعي بالذات وبما يحيط بها (ولعالمها المحيط بها ببعديه الطبيعي والتاريخي وبما بعديهما أو ما يسميه القرآن تبين الحقيقة من خلال رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس أو بكلمة بسيطة بصيرة الملاحظة لإدراك النظام في ما يجري للتخلص من الغرق فيه .

وهذا الأصل هو الأصعب لأن الأربعة المتشرعة عنه قد تصبح حائلة دونه . ولذلك اعتبرها ابن خلدون حجبا بمعنى أن الكثير من المتعلمين يغرق في الألفاظ أو في الأدلة أو جمع عناصر المعطى (وهو معنى التاريخ كمنهج وليس تاريخ كذا أو كذا) أو في الحساب الفرضي ولا يلتفت إلى كيفيات الظهور.

جل علوم الملة فاسدة لأنها أهملت هذا الأصل وتحولت إلى ثرثرة (شروح لفظية) وبزنطة) استجلال سوفسطائي حول الغيبيات) وخرافات) حول الأحداث دون تأكد من حدوثها) وإلى حساب من جنس التنجيم

((وليس من جنس الفلك (وأخيرا إلى فقدان للبصيرة لتجاهل فصلت 53.

ويكفي أن تسمع من يسمون كبار العلماء . فتسمع ساردا لمحفوظات لفظية ومستدلا ب"قالت العلماء" وذاكرا لأحداث لا شيء يثبتها إذ غالبها من الغيب المحجوب ومستعملا بعد الأرقام المهملة وأخيرا غافلا ناما عن "الشيء" الذي يتكلم عليه لأنه لم يفتح بصيرته ليرى مجراه ويلاحظه فيفهم ما فيه فعلا في الأعيان مكتفيا بما خزنه من محفوظات الأذهان من آراء فلان أو فلتان.

وهنا يأتي الكلام على الإطار المدرسي . لا ينبغي أن تكون المدرسة حتى بعد هذا التركيز على تعليم أدوات التعلم مقصورة على الفروع الأربعة بمعزل عن الاستعمال في الأعيان وخلال حضور

الإبتهاء والبياج 34 أبو يعرب المرزوق

الشيء الذي يتعلق به الكلام والمنطق والتاريخ والرياضيات والملاحظة العينية. لا بد من وجود الموضوع "الشيء"".

والشيء ليس أمرا عاما غير قابل للتحديد الجامع المانع . فهو أولا العلوم الأدوات نفسها بمعنى أن المتعلم يتعلمها كممارسة قبل أن يعود عليها كموضوع تنظير مثلا يتعلم اللغة كممارسة ثم يعود عليها ليفهم عللها النحوية والصرفية الخ . . . من أنظمة للتمكن من اللغة وهي ليست علوما بل قواعد عملية. والبقية موضوعات الاختصاص:

. الأشياء الطبيعية

• الأشياء التاريخية

• أشياء علاقة التاريخ بالطبيعة أو التقنيات

• أشياء علاقة الطبيعة بالتاريخ أو القيميات

«* أشياء ما وراء تلك الأشياء أي هي ما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ وما وراء النظر والعقد وما وراء العمل والشرع.

وكل واحد من هذه الأجناس الكبرى يتفرع إلى ما لا يكاد يتناهى من الأنواع بحسب تطور الجماعة والحضارة وهي تتحدد في الاختصاصات إما من حيث هي ممارسات عملية منتجة للأشياء أو من حيث هي ممارسات نظرية منتجة لنظرياتها ومناهجها . تلكما هما وظيفة التكوين التربوي . ما عداهما عبث .

فكيف تتحدد ميول التلاميذ ليتم التوجيه إلى الاختصاصات؟

لهذه المسألة علاقة مباشرة بالشكل الذي اقترحته للمدرسة. فوظيفتها الأولى تعليم العلوم الأدوات الخمسة التي ذكرتها أي الأربعة في إطار الخامس أي ممارستها من خلال أمثلة نموذجية بالمعاينة لا بالكلام عليها أي ملاحظتها خلال الممارسة. وإذن:

1. فاللسان يتعلم بممارسة نصوص نموذجية مع وجوب استعمال الفصحى في التعليم .

2. والمنطق بممارسة حوار نموذجي فيه صور الحجاج خلال مناقشة وضعيات فعلية .

3. والتاريخ بجمع معطيات وضعيات نموذجية لأن ما يعني في التاريخ هو

منهج جمع المعطيات والمعلومات وليس الموضوع أو المجال المدروس.

الابتجاء والبياج 35 أبو يعرب المرزوق

4. والرياضيات بصوغ منطقي لمعطيات معينة في وضعيات تقيس (الكم) وترتب (الكيف) أيا كان المجال الذي يراد صوغه رياضيا بإبداع بنية رمزية تحاكي علاقات فعلية في ظاهرة معينة .

5. وكل ذلك بإيقاظ دائم للملاحظة النسقية التي تجيب عن أسئلة نموذجية والاختبار النهائي هو القدرة على التعلم الذاتي .

وهذه القدرة يقع اختبارها بالممارسة في نواد تطبيقية للتعلم الذاتي في الحرف والمهن الأساسية التي تتعلق بأهم الاختصاصات التي توجد في سوق العمل المادية(الاقتصاد) والرمزية (البحث العلمي (والجامعة بينهما أي التطبيقات العلمية والاقتصادية وفيها تتحدد ميول الشباب لمدة كافية لتحديد الميول .

وتخلو هذه المدة الكافية من أي امتحان يرتب التلاميذ بل يكفي وصف سلوك التلميذ التعلمي وتحديد مراكز اهتمامه التي تؤهله لما سيختاره من التخصصات . وبعد ذلك يتم التوجيه في ضوء ملف كل تلميذ بذاته دون مقارنة بين التلاميذ حتى يختار كل واحد منهم ما يعتبر نفسه مؤهلا له وهو الغالب يكون مبدعا بل اختاره إذا تم ذلك بحرية دون فرض . فتكون المرحلة الأولى مضاعفة:

. واحدة لتعلم العلوم الأدوات وهي تعليم نسقي من خلال ممارسة كل واحد منها بنماذج من أفضل ما يوجد فيها لسانيا ومنطقيا وتاريخيا ورياضيا

وإيقاظ الملاحظة الحية لأشياء تتعين فيها هذه العلوم الأداتية .

• النوادي التي تتجلى فيها المؤهلات ولإبراز المواهب والميول وهي ليست خاضعة لبرامج مشتركة بين المتعلمين بل هي متروكة لهم يختارون منها ما يميلون إليه بكامل الحرية.

أبو يعرب المرزوقي

في علاقة الجنسين بمنظور مفهوم ـنحلة العيشـ الخلدوني

في علاقة الجنسين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

66 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 10

الفصل الثالث 20

الفصل الرابع 27

الفصل الخامس 35

الفصل السادس 39

الفصل السابع 46

الفصل الثامن 53

الفصل التاسع 60

الفصل العاشر 68

الفصل الأول

ما أريد الكلام عليه الآن أعلم جيدا أنه مما لن يرضى عنه كاريكاتور التحديث والتنوير العقلاني ولا كاريكاتور التأصيل والتنوير الروحاني وخاصة من يقيسون التقدم والرجعية بمعايير جوهرانية سواء كانت هيجلية) أرواح الشعوب) أو ماركسية) طبقات الجماعة) ومع ذلك فهو عندي متجاوز لكل هؤلاء في علاج طبيعة العلاقة بين الجنسين أو منزلة المرأة في المجتمعات البشرية.

وهو ليس متجاوز لأني صاحبه بل لأن صاحبه هو من أفسدت كل أفكاره لأنها عيرتها بمقياس البحث عما فيه بدعوى بيان السبق والحداثة من شكر ماركس أو هيجل فلسفيا تاريخيا أو من أغست كونت ودوركايم علميا اجتماعيا بدل النظر في أقواله وتصوراته بمقتضى نسبها الذي تستمد منه دلالاتها ومعانيها : ابن خلدون .

كل ما أنسبه إلى نفسي هو "شبكة" قراءته بتصورات بمقولات يمكن ردها إليه إذا فهمنا مضمون الباب الأول من المقدمة كما أراده صاحبه إطارا نظريا عاما للأبواب الخمسة الباقية ولمجالي بحثه أي "العمران البشري" أولا و"الاجتماع الإنساني"ثانيا بمرحلتيهما البدوية والحضرية واتجاهي تفاعلهما من الأول إلى الثاني ومن الثاني إلى الأول . وهذا الإطار النظري الشامل الوارد في الباب الأول من المقدمة شديد الوضوح:

1 . العالم الجغرافي المناخي أساس كل حياة وخاصة حياة الإنسان .

2. خصائص الحي العضوية و"الروحية" من حيث هي وعي بشروط قيامه

وظروف تحصيلها .

.3 الخوف من المستقبل بخصوص شروط البقاء .

.4 ابداع التوقع والاستعداد لها ماديا ورمزيا .

5 .. هي "العمران البشري والاجتماع الإنساني" بمرحلتيه البدوية والحضرية.

وهذان الشكلان من "التنازل" أو تقاسم الجماعة السكن في مكان محدد هو ما يتوالى من أشكال مفهوم أبدعه ابن خلدون وسماه "نحل العيش" . وهو مفهوم يتجاوز مفهوم أرواح

الشعوب. الهيجلي ومفهوم الطبقة الماركسي وما وراء المفهومين من جوهرانية الروح وجوهرانية المادة.

فمفهوم "نحلة العيش" يفيد الأحوال التي تمر بها علاقات العناصر الخمسة الواردة في الإطار النظري التي وصفت والتي هي مادة الباب الأول من المقدمة. ليس جواهر ولا هي روح ولا هي مادة ولا نعلم طبيعتها ما هي . كل ما نعلمه أنها شبكة "علاقات" بين أمور كلها غير محددة تعدد "نحل العيش" الإنساني التفاعلية.

فإذا اعتبرنا الإنسان في تفاعله مع محيطه الطبيعي الخارجي تفاعلا ينتج محيطا ثقافيا متعبنا فيه بأدوات مادية وأدوات رمزية هي شروط علاقاته بمحيطيه الطبيعي والثقافي المتراكم بالتدريج أمكن لنا أن نرد ذلك إلى عاملين هما شروط يستمدها من الطبيعة لبقائه وشروط يمد بها الحياة لبقاء النوع.

وأهم شرط يستمده الإنسان من محيطه الطبيعي سواء مباشرة أو بتوسط

الجماعة (تقسيم العمل (هو الغذاء . وأهم شرط يمد به الإنسان الحياة من كيانه هو التكامل بين الجنسين للإنجاب أو الجنس . ومن ثم فالمقوم الطبيعي الأول هو الجغرافيا والمناخ وقدرات الإنسان للاستفادة منهما لتفعيل هذين الشرطين . والقدرات هي :

. ما يمكنه من التعامل مع محيطه الطبيعي أي النظر والعقد لمعرفة قوانينها للاستفادة من شرواتها

. ما يمكنه من التعامل مع محيطه الإنساني أي العمل والشرع معرفة سننها للحياة الجماعية للاستفادة من تراثها في تنظيم حياته الجمعية وتحقيق شروط التواصل والتعاون

والتبادل السامي .

وبهذا المعنى ف"نحلة العيش" حصيلة محددة للوظيفتين الواصلتين بين المحدد الطبيعي المحيط بالإنسان والمحدد الطبيعي الإنسان المحاط به؛ أي ما يأخذه الإنسان من حيث هو طبيعي من الطبيعة شرط حياته كفرد وما يعطيه الإنسان للحياة من حيث هو حي شرط حياة النوع كجماعة.

وحتى أيسر الكلام على هذين العلاقتين استعرت اسمين لهما مما يرمز إليهما في حياة الإنسان من حيث فرد من جماعة متواصلة الأجيال فسميت:

(العلاقة الاولى بالمائدة) استعارة على الغذاء .

(. والثانية بالسرير) استعارة على الجنس .

وانطلاقا منهما أمكن التمييز بين خمس أشكال من "نحلة العيش".

وهذه الأشكال تمثل مراحل تطور العلاقة بين الرجل والمرأة في ما ينتج هذين المحددين الرئيسين للإنسان من حيث هو وسيط بين الطبيعة وبقاء الفرد والنوع ولا علاقة لهذه العلاقة بالأديان ولا بالفلسفات . فهذان هما مجرد محاولة لصياغة الوضع أو لتبريره بحسب توالي أشكاله . لكن المراحل التي تتحدد فيها العلاقة بين الجنسين وبينهم وبين الطبيعة في أي جماعة هي حصيلة "نحلة العيش" بالمفهوم الخلدوني .

وهذه الحصيلة ليست جوهرا ولا تنتج عن جوهر . فلا هي روحية ولا هي مادية ولا هي ناتجة عن فلسفة من جنس المثالية الهيجلية أو من جنس المادية الماركسية لأنهما كلتيهما تقولان "بشيء" ذي قيام جوهري إليه تردان حقيقة الأشكال وتدعي معرفة حقيقة هذا "الشيء" المحدد لها . لكنه في الرؤية الخلدونية ليس شيئا متجوهرا بل هو شبكة علاقات أو بنية هي مضمون الباب الأول من المقدمة. فما هي هذه المراحل الخمس التي سبق أن درستها في محاولة سابقة:

1 . نحل العيش التي توجد دون المائدة والسرير.

2 . نحل العيش التي توجد عند حصول المائدة والسرير.

3. نحل العيش التي توجد ما دون فن المائدة وفن السرير.

4. نحل العيش التي توجد عند حصول فن المائدة وفن السرير.

5. نحل العيش التي توجد بعد ما فوق فن المائدة وفن السرير (الترف).

وعلاقة المرأة والرجل وعلاقتهما بالطبيعة وبالجماعة رهن "نحلة العيش" التي تتحدد بمقتضى ما تفرضه هذه المراحل كبنية علائقية وهي علاقة

كونية لا يمكن نسبتها إلى عرق

محدد أو إلى ثقافة محددة أو إلى دين أو إلى فلسفة بل كل هذه العناصر تابعة لها لا متبوعة منها . لكن بنية هذه الشبكة العلائقية لا تكتمل من دون أن نضيف إليها عاملين كلاهما ينتج عن المؤثر الطبيعي المحيط بالإنسان والمؤثر الطبيعي الذي هو الإنسان نفسه (بدنه ونفسه). فعضويا لا يمكن للعلاقتين من الطبيعة إلى الإنسان ومن الإنسان إلى حياة النوع أن تحصل من دون جماعة تحمي نفسها وتعولها .

فأنثروبولوجيا لا يمكن للتكاثر الإنساني أن يحصل من دون شرطين : حماية مصدر حياة الجماعة بسبب كون الجماعات تعيش في البدء على ما تنتجه الطبيعة فيكون المجال الحيوي معرضا للعدوان الخارجي وحماية حياة الأطفال في مرحلة الحمل وفي المراحل الاولى قبل أن يصبح الطفل قادرا على القيام المستقل .

وذلك هو المحدد للشكل من "نحل العيش" وتوزيع العمل بين الرجل والمرأة.

- فالأول يكون دوره في الغالب للحماية
- والثانية للرعاية.

ويشتركان في حماية الرعاية ورعاية الحماية.

وذلك هو أساس الوحدات الأولى لبقاء الجماعة: الأسرة التي تتوسع بالتدريج لتصبح قبيلة ثم وحدة قبائل للحماية والرعاية.

وفي هذه المرحلة تصبح المرأة مستهدفة بسبب الحاجة إلى التكاثر خاصة

وليس من اجل الجنس . لأن الواحدة تكفي في الجنس لكنها لا تكفي في التكاثر . التعدد وسبي النساء جزء من الحماية لأنه "ينتج" المحصلين لشروط البقاء رعاية وحماية. ونرى ذلك عند المزارعين؛ الأبناء هم العملة والحماة خاصة وتسمى في البوادي التونسية ب"الوالي وهم الإخوة والأبناء' وفي الصعيد المصري ب"العزوة".

وهذا هو المستوى الأول من اللحمة الجماعية أو الدرجة الأولى والأقوى من العصبية بالمعنى الخلدوني (عصبية الدم). ومنها ينشأ الشكل الأول من الدول التي هي شرط الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري . فيكون الباب الثاني (العمران

البدوي والعمران الحضري.

وبهذا فسرت حديث الغدير بكون الرسول لم يوصي آل البيت بالأمة بالعكس أوصى الأمة بآل البيت لأنه يعلم أن النظام القبلي ما يزال مسيطرا وأن سيطرته ستستأنف مباشرة بعده وأنه لم يكن من الفرع الأقوى عصبية بين العرب ولا حتى في قريش وهو ما فهمه ابن خلدون في تبدل نظام الحكم من الخلافة إلى الملك العضوض : انتهاء القوس التي دامت بدوام التغير الذي حدث في عادات العرب بفضل التربية الرسولية.

ومثلما أن الحواضر قبلها شرطان العمران البدوي والدولة نجد بعدها شرطين هما موضوع الباب الخامس أو المعاش ووجوهه (من إنتاج الإنسان وليس الطبيعة) وموضوع الباب السادس أو العلوم وأصنافها والتعليم (عودة النظر والعقد ثم العمل والشرع) .

فإذا تجاوز الإنسان مرحلة ما دون المائدة والسرير فانه يصل إلى مرحلة

المادة والسرير وطبعا هذا لا يتحقق للجميع بل لأصحاب القوة فيكون الأساس هو القوة وشكلها الاول هو القوة الطبيعية المادية وهي قوة البدن وقوة التكاثر فتتكون العصبيات المبنية على هذين القوتين وتكون النساء توابع لهما .

لكن يقع التمييز بين الحرائر والجواري. ذلك أن ذوي العزوة لا يقبلون معاملة نسائهم مثل النساء اللواتي ليس لهن من يدافع عنهن بهذين القوتين . فيكون وضع المرأة مزدوجا مثل وضع الرجل أيضا؛ فالعبيد الذكور والجواري لهما وضع "قانوني" يتحدد بالقدرتين أعني بالعلاقة بين الحماية والرعاية.

فالقادرون على الحماية ونساؤهم لهم منزلة المائدة والسرير ومن سواهم يبقى في منزلة ما دون المائدة والسرير بمعنى أنهم تابعون لمن وصل إلى منزلة المائدة والسرير بفضل ما لديه من القوتين . والقوتان تتبعهما قوتان رمزيتان هما؛

- قوة الثروة الناتجة عن القوة بالمعنيين

جا جح ب اح بعادة ما تزال موجودة بين أعيان القبائل والأسر العريقة) .

وضمن الحاصلين على منزلة المائدة والسرير يتدخل عامل الفن أو الجماليات بالتدريج رغم أن الحالة ما تزال دون فن المائدة ودون فن السرير. فيضاف إلى مفهوم المرأة "الحصان" أو الحرائر مفهوم المرأة الجميلة التي رغم كونها جارية تصبح زوجا لمن وصل إلى مرحلة المائدة والسرير وبدأ يشعر بها فوقها .

ومعنى ذلك أن الفصل بين الحرائر والجواري لم يعد مبنيا على الثروة والتراث فحسب بل يتدخل عامل الذوق الجمالي لدى الحاصلين على منزلة المائدة والسرير والساعين لتجاوزها فيتم بالتدريج تجاوز الاقتصار عليهما إلى "نحلة عيش" تصبح فيها المائدة ذات فن والسرير ذا فن . لم يعد الأكل مجرد غذاء ولا الجنس مجرد جماع حيواني .

فيصبح الفن أداة تحرير للجنسين : فما يصدق على الاغنياء من الرجال إزاء الإماء يصدق على النساء الغنيات إزاء العبيد فيصبح الفنان في فن المائدة وفن السرير بداية التحرير ويبرز نوعا السلطان في الجماعة: سلطان المرأة الخفي وسلطان الرجل الجلي والأول أقوى

من الثاني ألف مرة. وما أن يحصل ذلك نصل إلى تجاوز فن المائدة والسرير بالانفصال التام بين وظيفتي المائدة والسرير.

لم تبق العلاقة بين الغذاء والقيام هي المحددة ولا العلاقة بين الجنس والإنجاب هي المحددة بل يصبح الغذاء لمجرد فن المائدة ويصبح الجنس لمجرد فن السرير. فيتساوى الجنسان.

وإذا تساوى الجنسان زال الفرق بينهما . وإذا زال الفرق بينهما لم يعد لمعنى الجنس مقابلة عضوية بين الذكورة والأنوثة بل هو متجاوز لها .

المثلية وتفقد المرأة والرجل الصبر على دورهما في تواصل النوع.

فتكون ثورة المرأة على الرجل حينها ذات دافعين :

. دور الذكر في تواصل النوع أقل كلفه من دورها بمقتضى خصائص عضوية

• استجمال النوق يؤدي إلى استنواق الجمال . وهو سر البرود الجنسي في المجتمعات التي وصلت إلى هذه المرحلة والسيطرة المتدرجة للمثلية الجنسية ولهوامش العلاقة الحميمة . فتعود الإنسانية إلى المرحلة الأولى : وأعني بذلك أن المرأة تصبح في قرارة نفسها تبحث عن الإنسان البدائي أي الرجل المستبد والممثل للفحولة والرجل في قرارة نفسه يبحث عن الجارية البدائية أي المرأة الخاضعة لكل نزواته بوصف ذلك من أسرار الانوثة: نتيجة "لنحلة العيش" كل الحضارات.

منطلقنا لفهم العلاقة بين الجنسين هو ما يمكن تسميته ب"قانون المائدة والسرير" من منظور "نحلة العيش" المفهوم الذي وضعه ابن خلدون وهو مفهوم متجاوز للجوهرانية المثالية (هيجل (والمادية (ماركس) في فلسفة التاريخ والحضارة لأنه يعتمد مفهوم شبكة العلاقات دون تحديد طبيعتها بهذين المفهومين لأنها ليست مثالا (روح) ولا مادة (جرم). وما يحول دون فهم ذلك هو مواصلة ابن خلدون استعمال مفاهيم هيلومورفية تجعله وكأنه يواصل الرؤية الأرسطية. لكن مفهومي المادة والصورة عنده مختلفان تماما عما هما عند أرسطو . ويكفي تعريف الإنسان الذي يستمد منه مضمون ثورته والذي لا ينطلق من كونه "حيوانا عاقلا" بل بالذات من العناصر التي صارت أبواب المقدمة أو الكتاب الأول من العبر أي الستة التي وردت فيها .

فالتعريف لا يعتمد على مبدأ الجنس والفرق النوعي أي من الجواهر الثواني بل مما يمكن أن يعتبر مقومات ذاتية شبكية تشمل كل المحددات للوجود الإنساني من حيث هو كائن طبيعي ثقافي.

فلأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي يكون التعريف بما يعرض وليس بجوهر: وما يعرض للإنسان لا هو مادة ولا هو صورة ولا نعلم طبيعته ماهي .

ولأورد النص ": ونحن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشرية باجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك" ثم يأتي تعريف الإنسان بهذه الأعراض والأحوال : وتلك هي الأبواب الستة:

1 . العمران البشري على الجملة 2 . العمران البدوي

4. العمران الحضري

الفصل الثاني

6.». العلوم واكتسابها

ولنعد الآن إلى موضوعنا المباشر أعني العلاقة بين الجنسين من هذا المنظور الذي لا يمكن أن يفهم بالمنطق الأرسطي) زوجية القيم مع عدم التناقض والثالث المرفوع وثبات الهوية) ولا بالمنطق الهيجلي) ثلاثة القيم مع التناقض والثالث الموضوع وتغير صيرورة الهوية). فقد بدا وكأن المراحل الخمس التي ميزت بينها في الفصل الأول (مرحلة ما دون المائدة والسرير-مرحلة المائدة والسرير-مرحلة ما دون فن المائدة وفن السرير-مرحلة ما فوق المائدة والسرير) وكأنها مراحل متوالية توليا يجعل

ظهور الخالفة ملغية للسالفة لكان الإنسانية تكون كلها في نفس المرحلة فتتجاوز السالف بالخالف .

وكل محاولات فرض منطق الخالف على السالف أو العكس هي التي تحدث أنواع الخلل المجتمعي في نماذج العيش لأن الخالف له جاذبية الجديد والسالف جاذبية العادة فيحصل تنازع نماذج العيش وتمانعها بصورة قد تبدو للكثير تأييدا للمنطق الجدلي إذ توجد ثنائية من جنس معنى التناقض الجدلي .

لكن ذلك محض تبسيط لأن كل مرحلة من المراحل متعددة المستويات وليست واحدة إلا بالمقابل مع التي تليها والتي تتقدم عليهما وكلتاهما متعددة المستويات . ومن ثم فالظاهرة هي بدورها شبكة علاقات وليست تناقضا بين أمرين جوهريين متعينين بل روح أو طبقة. وإذن فلا معنى لآلية التغير بالصراع الجدلي إلا عندما نقبل بالتبسيط الذي يقصر الأمر على حدين متناقضين . لكن الزوجية الفاعلية بحق ليست تناقضية بل هي تكاملية دائما وخاصة في الظاهرات الحية .

التوالي بين المراحل صحيح بالنسبة إلى المراحل من حيث ظهورها بمعنى أننا لا يمكن - كما بين ابن خلدون - أن نجد العمران الحضري قبل العمران البدوي من حيث الظهور. لكن بعد الظهور لا يمكن تخيل الحضري موجودا والبدوي زال من الوجود بل إن تلازمهما حتمي وعلامته تخاوط الحواضر والبوادي.

أن الإنسان هو ذاته حضري وبدوي دائما في تشاجن لا يغفل عن إدراكه إلا من يتوهم أن الطبيعة والثقافة في وجود الإنسان قابلان للانفصال

احداهما عن الأخرى أو بصورة أدق التشاجن الدائم بين الطبيعي والمكتسب في الإنسان وخاصة في علاقة الجنسين .

وإذا اعتبرنا علاقة الطبيعي والمكتسب ودورها في علاقة البشر بعضهم بالبعض وخاصة إذا كانا من جنسين مختلفين تقبل الترجمة إلى ما هو سلوك تعاقدي قبل الخصام وبعد الخصام فإننا نعتبر القبل خاضعا للتعالي على الطبيعي بالخلقي والبعد بالقانوني : وكلاهما في مثال العلاقة بين الجنسين لو صارت كلها خاضعة للعادات المكتسبة لأصبحت مسرحية ونفاق متبادل ومن ثم فما يحييها هو ما فيها مما يعبر عما يتعالى على المكتسب وخاصة أحكام العشق إن وجد أو أحكام عكسه إن وجد وكلاهما لا يلبس قفازات العادات المكتسبة وبذلك يقاس الصدق فيهما كليهما .

وحينها يبدو معبرا عن الصدق في الإرادة والكراهة في وعي المرأة العميق هو البداوة والطبيعي وما يبدو معبرا عنهما في وعي الرجل هو المكتسب والحضاري لكأن القرب من الحيوانية والبعد عنها يمثلان معيارين قويين في العلاقة وخاصة عندما تنظر إلى ذلك في المجتمعات التي ابتعدت حضاريا عن الطبيعة.

ومن عاش في أوروبا يفهم ذلك جيدا بل وحتى من يتابع سلوك السواح يفهمه . وليس القصد رصد السلوك الإنساني في الأعيان فحسب بل البحث فيه في ما يصحبه مما تتصوره الأذهان وما يعبر عما يتجاوز الأعيان والأذهان أعني في الفنون والآداب التي تصفه ليس كما يجري فعلا بل أيضا كما يتجاوزه الإنسان في اللامتناهي الخيال .

فالإنسان بمقتضى الزمان التاريخي ليس خاضعا لا لل الأعيان من الأحداث ماضيها وحاضرها ومستقبلها بل هو خاضع كذلك لتذكر الأول وتأويل أحاديثه لأنه لم يعد موجودا ولتوقع الثاني بتحليل أحاديثه فيكون حاضره متميزا بالتوالج شبه المطلق بين الحدث

الافتراضي والفعلي ينفصلان إلا نظريا .

وبهذا يمكن أن نفهم نظرية أرسطو ونظرية ابن خلدون المتقاربتين وإن كانت الثانية أعمق في ما يتعلق بمنزلة القيم عامة والقيم الحاكمة في علاقة الجنسين . فأرسطو يعتبر هذه القيم بمعيار المستوى الذهني قابلة للقسمة إلى ثلاثة:

1. من لم يصلوا إليها

2 . ومن تجاوزوها

3. ومن يعيشون بها وهم بين هذين الحدين .

والمعلوم أن أفلاطون يلغي تاما وجود المرأة لأنه يعاملها كما تعامل الملكية المشاعة على الأقل بالنسبة إلى الطبقتين الأوليين أي الحكام) أصحاب العقل) والحراس) أصحاب الغضب (ولا يبقى عليها بمعنى الزوجة والأسرة إلا للطبقة الدنيا أو) أصحاب الشهوة). والمسألة لا تبدو موجودة عند ابن خلدون .

وكنت متحيرا أمام هذا الغياب ولم أفهم عمق رؤية ابن خلدون قبل الوصل بين مفهوم "نحلة العيش" ودورها في الحب وفي الجنس . فهو يرفض تفسير نكبة البرامكة برد الرشيد على علاقة مزعومة لأخته مع

البرمكي محتجا بالقرب من البداوة ويكذب انتحال النسب ببعض دول المغرب العربي بنفس الحجة.

لكن الأهم من ذلك هو الطابع الدوري بين أقصى مراحل البداوة -العرب بمعنى أولى نحلة عيش وهي ليست خاصة بالعرب كجنس بل هي مرحلة انثروبولوجية في تكون العمران البدوي ولا يستثنى منه شعب مقيم في الصحاري .

وقد ذكر مع العرب كجنس الأكراد وكل الشعوب التي تعيش في الصحراء على رعاية الأبل -وآخرة نحله أو آخرة مراحل الحضارة وهي كذلك مرحلة انثروبولوجية: الترف . والأولى أشبه بالطفولة حيث يكون السلوك خاضعا لمنطق سد الحاجة بما يوجد مباشرة دون بعيد نظر -مثال ذلك وصف ابن خلدون لسلوك بني هلال مع الحضارة واستعمال

خشب المنابر لطهي الأكل مثلا. والثاني أشبه بالشيخوخة حيث يكون السلوك خاضعا لمنطق الإعياء العضوي وفقدان العنفوان والاستسلام لثمالات ما بقي من قوة في الكيان العضوي . ولعل الفرق الوحيد هو أن ما يحصل بليونة الحضارة في المرحلة الأخيرة من الحضارة أو الترف يحصل بعنف البداوة في المرحلة الأولى منها أو التوحش؛ الجنس يصبح شبه مشاع ولا يكاد يتميز فيه جنس عن جنس من الجنسين بل أكثر من ذلك لا يكاد يوجد فاصل بين الإنسان والحيوان في المسألة الجنسية.

فالمثلية الجنسية تصبح عادية وزنا المحارم والعلاقة الجنسية مع الحيوان وكل ما يسميه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" الناتج عن العنف في التربية والحكم -حتى قبل وجود الدولة في البداوة وبعد فسادها في

الحضارة - دور التوحش في الأولى أو العنف كقوة كسلطة والتخنث في الثانية أو الجاه كسلطة.

وحتى نفهم الرؤية الخلدونية عندما تترجم بالمفهومين - نحلة العيش وعلاقة الطبيعة بالثقافة-ينبغي أن نذكر أنه يرفض بناء نظرية الاجتماع والسياسة على علم النفس الأفلاطوني الأرسطي ؛ كلاهما يبني الجماعة والدولة على خاصية بايولوجية ثابتة هي عندهما مثلث القوى النفسية (النفس هي صورة البدن بالتعريف الأرسطي وحتى الأفلاطوني مع قوله بفصلها عنه وتقدمها في الوجود) أي العقل والغضب والشهوة .

لكنه هو يعكس: لا يؤسس الجماعة والدولة على بنية النفس بل هو يعتبر الخصائص النفسية التي يمكن فهمها عضويا بالصورة الأفلاطونية والأرسطية وإن كان فهمهما تبسيطيا لأن الفصل بين هذه القوى لا يطابق حقيقة الكيان العضوي للإنسان -بكونها مواد تشكيلية ولذلك فعنده أن "نحل العيش" في العمران البدوي أقرب إلى الفضائل و" نحل العيش" في العمران الحضري أقرب إلى الرذائل ولكن ذلك لا يعني تفضيله للعمران البدوي على العمران الحضري . وهنا يأتي وجه الشبه بينه وبين أرسطو: بداية البدوي متوحشة وغاية

الحضري متخنثة والأول لم يصل إلى اعتدال القيم والثاني تجاوزه فتلتقي البداية والغاية بعدم التوازن القيمي (رؤية أرسطو).

وقرب البداوة هنا لا يعني البلوغ إلى غاية القيم بل يعني أن السعي إليها قوي. وقرب الحضارة إلى الرذائل يعني بداية التخلي عن الفضائل ما يجعل الوصول إلى الترف هو نهاية السعيين لأن البدوي عندما يغرق في الحضارة

مباشرة دون التدرج يكون أفسد من الحضري لأن التوق الثاني يلغي التوق الأول بل ويؤدي الصراع بينهما إلى نوع من الوعي الزائف : باطنه يبقى بدويا فيبالغ في ظاهره حتى يجعل غيره يعتقد أنه تحضر.

وأعتقد أن جل النخب العربية التي تدعي الحداثة ينطبق عليها هذا القانون الانثروبولوجي . فإدمانها على قشور الحضارة وخاصة من كان منهم قد أصبح من الأغنياء الجدد -وتلك علة تكالبهم على التقرب من المستبدين - أو المتثاقفين الجدد الذين تسكرهم زبيبة فتصبح الشعارات الحداثية مصعدا للمنازل التي تجددها الشال والحانات ولقاءات السفهاء الذين يعتبرون أنفسهم قادة الرأي العام .

والمعلوم أن ابن خلدون - لكونه يعتذر عن مشاركته في السياسة وما يلتصق بها من نفاق وتقرب من ذوي السلطان - قد اعتبر ذلك من شروط السعادة) المادية) في المجتمعات التي يكون السلطان فيها بيد المستبدين والفاسدين . لكنه مع ذلك يعيب على النائين بأنفسهم عن هذا السلوك معتبرا ذلك ناتجا عن كبر وعدم مشاركة في قيادة الرأي لظنهم الكمال في أنفسهم فينعزلون بسبب هذا الكبر الذي يعتبره ظاهرة مرضية حائلة دون التأثير في الحياة العامة .

وإذن فيوجد ما بعد بداية البدوي وما قبل نهاية الحضري وهما عنده مستوى القيم الحقيقي أعني أن البداوة تنتهي إلى اكتشاف قيم الفضيلة فتؤسس الدول والمدن. والحضارة تنتهي إلى اكتشاف قيم الرذيلة فتخرب الدول والمدن. الرؤية تبدو غريبة ولكنها تفهمنا إدراكه لعلاقة عميقة بين الطبيعة والثقافة.

الفضيلة . فالفضيلة هي ما يعرف به الإنسان "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" . فيكون الإنسان في البداية لم يدرك هذه الرئاسة لأنه يخضع للقوة (قانون الطبيعة) وفي الغاية يفقد الرئاسة التي هي سلطان الذات على ذاتها شرطا في سلطانها على ما يجعلها أهلا للاستخلاف) قانون الغريزة).

فتكون نهاية البداوة اكتشاف ما يتعالى على القوة وهو تأسيس ما يسميه ابن خلدون بالوزع الأجنبي أو القانون والدولة. وتكون نهاية الحضارة اكتشاف ما يتعالى على القانون وهو تأسيس ما يسميه ابن خلدون بالترف أو انخرام القانون والدولة التي تصبح استبداد الغرائز عند الحاكم والمحكوم .

لكن هذه المقابلة المطلقة في فكر ابن خلدون وهي التي تؤسس نظرية أعمار الدول والحضارات قابلة للتعديل بما حاولنا بيانه من التماعي الدائم للمراحل التي ذكرتها (ما دون المائدة والسرير فالمائدة والسرير فما دون فن المائدة وفن السرير فما بعدهما (بفضل المرحلة الوسطى بين الأولين والأخيرين ..

فالمرحلة الوسطى -ما دون فن المائدة وفن السرير-مرحلة يكون فيها فن المائدة وفن السرير منشودين بمعنى أنهما مثالان أعليان يجعل أساسي الحياة العاطفية غاية يسعى إليها الجنسان وليست أمرا تحقق فصار مجرد عادة يطلب الإنسان تحقيقهما المطلق ثم تجاوزهما إلى الترف الذي هو نهاية الحياة السوية.

وهذه المرحلة الوسطى بعد الأوليين وقبل الأخيرتين مضاعفة فهي متجاوزة لمرحلة ما دون المائدة والسرير بداية للبداوة والمائدة والسرير غاية للبداوة

وقبل الأخيرتين تصبو للأخيرتين دون الوصول إليهما لأن التحقق المطلق للرابعة ينتهي إلى الخامسة وهي مرحلة الترف القاضية على الإنسان.

العلاقة بين الجنسين بمقتضى ما يمكن تسميته ب"قانون المائدة والسرير" في منظور "نحلة العيش" المفهوم الذي وضعه ابن خلدون واعتبرته متجاوزا للجوهرانية المثالية (هيجل (والمادية (ماركس) لأنها تعتمد مفهوم شبكة العلاقات دون تحديد طبيعتها تحديدا يقبل الرد إلى المثالية (روحية) أو إلى المادية (أشياء متجسمة) .

بدا وكأن المراحل الخمس التي ميزت بينها (مرحلة ما دون المائدة والسرير-مرحلة المائدة والسرير-مرحلة ما دون فن المائدة وفن السرير-مرحلة ما فوق المائدة والسرير) وكأنها مراحل متوالية توليا يجعل ظهور الخالفة ملغية للسالفة لكان الإنسانية تكون كلها في نفس المرحلة فتتجاوز السالف بالخالف .

وكل محاولات فرض منطق الخالف على السالف أو العكس هي التي تحدث أنواع الخلل المجتمعي في نماذج العيش لأن الخالف له جاذبية الجديد والسالف جاذبية العادة فيحصل تنازع نماذج العيش وتمانعها بصورة قد تبدو للكثير تأييدا

لكن ذلك محض تبسيط لأن كل مرحلة من المراحل متعددة المستويات وليست واحدة إلا بالمقابل مع التي تليها والتي تتقدم عليهما وكلتاهما متعددة المستويات ومن ثم فالظاهرة هي بدورها شبكة علاقات وليس تناقضا بين أمرين جوهريين متعينين في روح أو طبقة.

وإذن فلا معنى لآلية التغير بالصراع الجدلي .

التوالي بين المراحل صحيح بالنسبة إلى المراحل من حيث ظهورها بمعنى أننا لا يمكن -كما بين ابن خلدون-أن نجد العمران الحضري قبل العمران البدوي من حيث الظهور. لكن بعد الظهور لا يمكن تخيل الحضري موجودا والبدوي زال من الوجود بل إن تلازمهما حتمي وعلامته تخاوط الحواضر والبوادي.

والتحاوط -كلاهما محيط ومحاط-لا يوجد في الأعيان فحسب بل يوجد في الأذهان بمعنى أن الإنسان هو ذاته حضري وبدوي دائما في تشاجن لا يدركه إلا من يتوهم أن الطبيعة والثقافة في وجود الإنسان قابلان للانفصال احداهما عن الاخرى أو بصورة أدق الطبيعي والمكتسب في الإنسان وخاصة في علاقة الجنسين .

وإذا اعتبرنا علاقة الطبيعي والمكتسب ودورها في علاقة البشر بعضهم بالبعض وخاصة إذا كانا من جنسين مختلفين تقبل الترجمة إلى ما هو سلوك تعاقدي قبل الخصام وبعد الخصام فإننا نعتبر القبل خاضعا للتعالي على الطبيعي بالخلقي والبعد بالقانوني ؛ وكلاهما يتمازج فيهما الطبيعي والثقافي.

وفي مثال العلاقة بين الجنسين لو صارت كلها خاضعة للعادات المكتسبة لأصبحت مسرحية ونفاق متبادل ومن ثم فما يحييها هوما فيها مما يعبر عما يتعالى على المكتسب وخاصة أحكام العشق إن وجد أو أحكام عكسه إن وجد وكلاهما لا يلبس قفازات العادات المكتسبة وبذلك يقاس الصدق فيهما كليهما +

وحينها فما يبدو معبرا عن الصدق في الإرادة والكراهة في وعي المرأة

العميق هو البداوة والطبيعي وما يبدو معبرا عنهما في وعي الرجل هو المكتسب والحضاري لكأن القرب من الحيوانية والبعد عنها يمثلان معيارين قويين في العلاقة وخاصة عندما تنظر إلى ذلك في المجتمعات التي ابتعدت حضاريا عن الطبيعة. ومهما زعم من لطف الجنس اللطيف فأكثر شيء يحتقره هو أن يصبح الجنس غير اللطيف لطيفا إلى حد التشبه به .

الفصل الثالث

ومن عاش في أوروبا يفهم ذلك جيدا بل وحتى من يتابع سلوك السواح يفهمه . وليس القصد رصد السلوك الإنساني في الأعيان فحسب بل البحث فيه في الأذهان وما يعبر عما يتجاوز الأعيان والأذهان أعني في الفنون والآداب التي تصفه ليس كما يجري فعلا بل كذلك كما يتجاوزه في لامتناهي الخيال .

وبهذا يمكن أن نفهم نظرية أرسطو ونظرية ابن خلدون المتقاربتين وإن كانت الثانية أعمق في ما يتعلق بمنزلة القيم عامة والقيم الحاكمة في علاقة الجنسين . فأرسطو يعتبر هذه القيم بمعيار المستوى الذهني قابلة للقسمة إلى ثلاثة: من لم يصلوا إليها ومن تجاوزوها ومن يعيشون بها وهم بين هذين الحدين .

والمعلوم أن أفلاطون يلغي تاما وجود المرأة لأنه يعاملها كما تعامل الملكية المشاعة على الأقل بالنسبة إلى الطبقتين الأوليين أي الحكام) أصحاب العقل (والحراس) أصحاب الغضب) ولا يبقى عليها بمعنى الزوجة والأسرة إلا للطبقة الدنيا أو) أصحاب الشهوة). والمسألة تبدو غير

موجودة عند ابن خلدون. وقد تسمع البعض يمدح ابن رشد لذكره في شرحه لسياسة أفلاطون ما يبدو مدحا لرأي أفلاطون في تربية المرأة وهم غافلون عن منزلتها الحقيقية عنده .

وكنت متحيرا أمام هذا الغياب ولم أفهم عمق رؤية ابن خلدون قبل الوصل بين مفهوم "نحلة العيش" ودورها في الحب و الجنس. فهو يرفض تفسير نكبة البرامكة برد الرشيد على علاقة مزعومة لأخته مع البرمكي محتجا بالقرب من البداوة ويكذب انتحال النسب في بعض دول المغرب العربي بنفس الحجة.

لكن الاهم من ذلك هو الطابع الدوري بين اقصى مراحل البداوة -العرب بمعنى أولى نحلة عيش وهي ليست خاصة بالعرب كجنس بل بمرحلة انثروبولوجية في تكون العمران البدوي ومنه العرب كجنس والكرد وكل الشعوب التي تعيش في الصحراء على رعاية الأبل -وآخرة نحله أو آخرة مراحل الحضارة؛ الترف.

ولعل الفرق الوحيد هو أن ما يحصل بليونة الحضارة في المرحلة الأخيرة من الحضارة أو الترف يحصل بعنف البداوة في المرحلة الأولى منها أو التوحش؛ الجنس يصبح شبه مشاع ولا يكاد يتميز فيه جنس عن جنس من الجنسين بل أكثر من ذلك لا يكاد يوجد فاصل بين الإنسان والحيوان في المسألة الجنسية.

فالمثلية الجنسية تصبح ظاهرة عادية وزنا المحارم والعلاقة الجنسية حتى مع الحيوان تصبح منتشرة وخاصة في البوادي وكل ما يسميه ابن خلدون "فساد معاني الإنسانية" الناتج عن العنف في التربية والحكم -حتى قبل

وجود الدولة في البداوة وبعد فسادها في الحضارة - دور التوحش في الأولى أو العنف كقوة كسلطة والتخنث في الثانية أو الجاه كسلطة .

وينبغي ألا ننسى ما يحيط بالمائدة والسرير من ظروف حصول الفعلين وهي ليست مقصورة على الرؤية المتبادلة بين الجنسين بل حيز اللقاء بينهما . فالمسكن الذي يوفر شروط اللقاء الحميم بين الجنسين من أهم هذه الظروف وهي شبه منعدمة في الأسر الفقيرة حتى لو اقتصرنا على الأبناء . والأمر يتجاوز ما يجري داخل الأسرة الفقيرة بل يمتد إلى ما يحصل المحاشد المحيطة بالمدن وشبه فقدان المسافة الكافية للستر بين الأجوار.

فلا يبقى من العلاقة بين الجنسين إلى ما لا يكاد يتجاوز الموجود بين الحيوانات للتكاثر ما يفقد العلاقة الحميمة دلالتها الروحية والجمالية حتى وإن حافظت على عنفوانها العضوي . وما يقال عن السرير يقال مثله أو أكثر منه في المائدة . ذلك أن كثرة الخلفة مع قلة الإمكانات المادية يحولان العيش المشترك المحكوم بتقاسم القليل شبه معركة حياة أو موت مهما تكلمنا على العلاقات العاطفية في الأسرة .

وحتى نفهم الرؤية الخلدونية عندما تترجم بالمفهومين - نحلة العيش وعلاقة الطبيعة بالثقافة -ينبغي أن نذكر أنه يرفض بناء نظرية الاجتماع والسياسة على علم النفس الأفلاطوني الأرسطي بخلاف كل علماء الإسلام متفلسفيهم ومتدينيهم الذين

هم توابع في ذلك لنظريتيهما . فأفلاطون وأرسطو كلاهما يبني الجماعة والدولة على خاصية بايولوجية ثابتة هي عندهما مثلث القوى النفسية أي العقل والغضب والشهوة .

ولهذه العلة فإني أمقت الكلام في الأخلاق وفي الوعظ والإرشاد اللذين لما يتجاوز أصحابهما الرؤية الأفلاطونية والأرسطية إلى الآن ويغفلون عن ثورة ابن خلدون في هذا المضمار . فهو يعكس ؛ لا يؤسس الجماعة والدولة على بنية النفس بل هو يعتبر الخصائص النفسية التي قد تفهم من حيث هي عضوية بالصورة الأفلاطونية والأرسطية فهمهما تبسيطيا .

ولست أمقتهما بسبب الأخلاق والوعظ بل بسبب ما أدى إليه ذلك من إهمال شروط الإصلاح في المجتمعات الإسلامية. والأدهى أن الدين أصبح مقصورا على الممارسة الشعائرية التي لا تتجاوز هذا المستوى من تصور الأخلاق وكأنها مجرد تصورات قيمية لا تتجاوز الوجود الذهني وليس لها تأثير على شروط أثرها أعني انتقالها من القول إلى الفعل في تعمير الأرض بقيم الاستخلاف اللذين هما جوهر الدين .

وكل السخافات التي تتكلم على أن الإسلام الحقيقي هو مرحلته المكية ناتجة عن هذا الفصام بين هذين المستويين:

. فمستوى النظر والعقد يصبح مقصورا على ما وراء ما ليس موجودا بل هموم الناظر والمعتقد (الكلام فيما وراء العالم دون علم العالم)

. ومستوى العمل والشرع يصبح متعلقا بما وراء هموم العامل والشاعر) الكلام في ما وراء التاريخ دون علم بالتاريخ) ؛ ولا يستحون فيسمون ذلك علما دينيا أو فلسفيا .

فالفصل بين قوى النفس هذه - تسليما بوجوده يوهم بأن الفيلسوف عاقل فحسب والحارس غاضب فحسب والعامل شاه فحسب فيقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات (طبقة العقلاء وطبقة الحراس وطبقة العمال) في حين

أن هذه الصفات موجودة عندهم جميعا وهي تغيب وتحضر عند الجميع والتفاوت فيها كمي وليس كيفيا - لا يطابق حقيقة الكيان العضوي للإنسان .

فالنفس عنده مادة تشكيلية لكأنها 'ورقة بيضاء" تصوغها "نحلة العيش" وما خصائص هذه الأبعاد النفسية العضوية إلا ما يحصل من التشكيل بمحددات "نحلة العيش". ولذلك فعنده أن "نحل العيش" في العمران البدوي أقرب إلى الفضائل و"نحل العيش" في العمران الحضري أقرب إلى الرذائل ولكن ذلك لا يعني تفضيله للعمران البدوي على العمران الحضري . وهنا يأتي وجه الشبه بينه وبين أرسطو؛ بداية البدوي متوحشة (بسبب الاعتماد على النفس وعدم وجود سلطان تربوي وسياسي فوق الفرد غير مجرد الوجود بل الجماعة) وغاية الحضري متخنثة (بسبب التربية والحكم والاعتماد على الحامية) هما إذن ما دون وما فوق الأرسطيان .

وإذن فيوجد ما بعد بداية البدوي وما قبل نهاية الحضري وهما عنده مستوى القيم الحقيقي أعني أن البداوة تنتهي إلى غاية تصبح أكثر تبعية لقيم الفضيلة فتؤسس الدول والمدن سندا للوزع الذاتي) القيم في الأذهان (بالوزع الأجنبي (القيم في الأعيان ممثلة بالحكم الشرعي). والحضارة تنتهي إلى غاية تصبح أكثر تبعية لقيم الرذيلة فتخرب الدول والمدن. الرؤية تبدو غريبة ولكنها تفهمنا إدراكه لعلاقة عميقة بين الطبيعة والثقافة.

فعنده أن الثقافة من حيث هي تدجين للإنسان تنتهي إلى النكوص به إلى ما دون الفضيلة . فالفضيلة هي ما يعرف به الإنسان "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

فيكون الإنسان في البداية لم يدرك هذه الرئاسة لأنه يخضع للقوة (قانون الطبيعة) وفي الغاية يفقد الرئاسة (قانون الغريزة).

فتكون نهاية البداوة اكتشاف ما يتعالى على القوة وهو تأسيس ما يسميه ابن خلدون بالوزع الأجنبي أو حراسة القانون بنظام سياسي هو أصل الدولة. وتكون نهاية الحضارة اكتشاف ما يتعالى على القانون وهو تأسيس ما يسميه ابن خلدون بالترف أو انخرام حراسة القانون السياسي والخلقي فتنهار الدولة التي تصبح محكومة باستبداد الغرائز عند الحاكم والمحكوم.

وليس المقصود بالدولة منظومة المؤسسات السياسية وكأنها جهاز مجرد لا يمثل جماعة بل ما يجعلها ممكنة وذات شرعية معبرة عن إرادة الجماعة فتساند شوكتها . وإذن فالدولة تقتضي وجود المؤسسات الوسيطة بينها وبين الفرد بوصفها عين التعبير الحقيقي عن الوصل بين الشرعية والشوكة في كل دولة: الأسرة والمعبد والمدرسة والمعمل وكل الجماعات المدنية بنوعيها أي الاقتصادية حول المصالح المادية والثقافية المعرفية حول المعاني القيمية.

لكن هذه المقابلة المطلقة في فكر ابن خلدون وهي التي تؤسس نظرية أعمار الدول والحضارات قابلة للتعديل بما حاولنا بيانه من التماعي الدائم للمراحل التي ذكرتها (ما دون المائدة والسرير فالمائدة والسرير فما دون فن المائدة وفن السرير فما بعدهما) بفضل المرحلة الوسطى بين الأوليين والأخيرتين .

فالمرحلة الوسطى -ما دون فن المائدة وفن السرير-مرحلة يكون فيها فن المائدة وفن السرير منشودين بمعنى أنهما مثالان أعليان يجعل أساسي الحياة

العاطفية غاية يسعى إليها الجنسان وليست أمرا تحقق فصار مجرد عادة يطلب الإنسان تحقيقهما المطلق ثم تجاوزهما إلى الترف الذي هو نهاية الحياة السوية.

وهذه المرحلة الوسطى بعد الأوليين وقبل الأخيرتين مضاعفة . فهي متجاوزة لمرحلة ما دون المائدة والسرير بداية للبداوة والمائدة والسرير غاية للبداوة. وهي كذلك قبل الأخيرتين تصبو لهما دون الوصول إليهما لأن التحقق المطلق للرابعة ينتهي إلى الخامسة وهي مرحلة الترف القاضية على "معاني الإنسانية" .

ما ظل الإنسان إنسانا فلم تنمسد فيه معاني الإنسانية وما بقيت الجماعات البشرية محددة للقيم ولمنازل الأفراد فيها بمقتضاها فإن علاقة الجنسين ستبقى دائما خاضعة لمزيج مما يترتب على المراحل الخمس التي وصفنا بها كل جنس وفي نفس الوقت . فالنفس البشرية متأرجحة بينها خمستها حتى لو غلبت عليها إحداها بغلبة نوع التعالق بين الجنسين. ويكون كل مستوى متضمنا بالفعل لما تقدم عليه ومتضمنا بالقوة لما يتلوه. ومن ثم فهو دائما مهددا بأقصى البداية وأقصى الغاية.

ماذا يعني ذلك؟

القصد أن العلاقة بين الجنسين ليست ساكنة بل هي متحركة وتمر بحسب الظروف بكل هذه المراحل ولو ثبتت في أي منها لاستحال دوامها لأكثر مما تدوم لحظات التمثيل والاتفاق بينهما . ولولا التأطير الاجتماعي بالقيم وبما يقبل بمقتضى المنازل لا بقي غير ما دون الثانية وما بعد الرابعة. وما دون الثانية هو الوحشية الأصلية وما بعد الرابعة هو الوحشية الناكصة وهي

أكثر بشاعة وقبحا ؛ إذ تزول حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود.

وما دون الثانية تناسب بداية البداوة أو العلاقة المحكومة بالجري وراء ضرورات العيش الدنيا وما بعد غاية الحضارة أو العلاقة المحكومة وراء جماليات العيش الأقصى أو الترف أي سلطان قوة الطبيعة والحياة وسلطان قوة الثقافة والموت: عنفوان الغرائز والشباب وخمود الغرائز والشيخوخة.

وبرمزية أفلاطون: عنفوان الحياة أو قوة البدن وحكاك الأجرب أو قوة الخيال غير الإبداعي . فالخيال المبدع أكثر عنفوانا وقوة حتى من الواقعيات. فيكون الذوق غذائيا وجنسيا في حالة البداية ويصبح الذوق ليس متعلقا بهما بل بما يعوضهما بعد فقدانهما وهو ليس من جنس الانتقال إلى الذوق الجمالي والجلالي بل هو من جنس الافتراضي .

الفصل الرابع

- مطلوبان حاضران استحضارهما وليس حضورهما يكون طعمهما بما يحيط بهما .

ولأضرب مثالا قد يبدو ساذجا، فالبدن الإنساني لا يختلف عن أي جهاز آلي يكون عمله قبل أن يغلب عليه الفساد أقوى من عمله بعد أن يغلب عليه . وكل جهاز بهذا المعنى له عنفوان شباب وخذلان شيخوخة. والفرق الوحيد أن الجهاز الآلي يكون فيه ذلك حدثا دون حديث وعند الإنسان مع حديث.

وحديث الشيخوخة ذكرى لأثر درس. ومن ثم فالانتقال من العنفوان الفعلي إلى العنفوان القولي ويصبح عالم الحدوث الخيالي متقدما على عالم الحدوث الفعلي ولا ينقل الأول إلى الثاني إلا المخدرات والمسكرات والملهيات فتصبح الفرجة على الأكل والجنس بديلا من الفعل ذاته: وهذا ليس عند المرد فحسب بل في الجماعة.

ولنأخذ مثال الهندام: فالعري والتغطية كلاهما له دلالتان . في البداية وفي النهاية.

. الدلالة غير الجنسية لها علاقة بالطبيعة المحيطة أو بالمناخ .

. والدلالة الثانية جنسية وهي إما لحماية عنوان الجنس أو لقتله بالابتذال الذي يزيل الفرق بين الخاص والعام لأن العري يجعله عاما فيفقده فاعليته .

وفي الحقيقة هو يقالب العلاقة بين العام والخاص . فعندما يكون العري استعراضا لا واعيا لمطلوب مفقود فهو يجعل العام موضوع الجهد المبذول لإبراز حاجة لا واعية للجنس المفقود أو بصورة أدق للجوع الجنسي الذي لا يشبع لأنه من جنس اللامتناهي الزائف في حياة الترف كما وصفها ابن خلدون .

ويصبح الخاص أو ما يعاش في داخل البيت مهملا نهاما لأن الاستعداد لخارج البيت يقتضي أن يصبح الفضاء الخاص متعلقا بإراحة البشرة وما سواها أو بإعدادهما لما سيعرض في الفضاء العام في اليوم الموالي . وهذا طبعيا يعني أن ما يوجد في البيت لم يعد له دلالة ما يصحب الجنس بل رتابة ما يحول دون جذوته.

فيعوض الاكزيبسيونسم (الاستعراض) والفيوريسم (الاستشراف) بديلين من المائدة والسرير وخاصة بما يقدم على أنه من فنونهما إخفاء لما أصاب الوظيفتين العضويتين من هزال وضعف .

فالجذوة والمتعة تضمران في الحالتين ويصبح الفعلي مقصورا على الأماني أو السوانح الآفلة بسرعة لأنها من جنس الومضات الخاطفة التي تعوض فيها الحواس الخارجية ما كان من المفروض أن يكون جوهر الحياة العاطفية أعني الحواس الباطنية وهي لا تعمل بالسوائح الخاطفة بل بالتكايف المديد بين الجنسين . فكل غلو في الانشغال بالمائدة والسرير دال على العكس وعلامته المبالغة في الكلام عليهما . والتناسب عكسي بين الفعل والكلام: تضخم الثاني متناسب مع ضمور الأول .

وليس بالصدفة أن كان ذلك من العاهات العامة عند العرب وليس في المائدة والسرير فحسب بل في كل ما تعوض الأقوال فيه الأفعال حتى تتحول كل الوظائف التي تحتاج إليها الجماعة ظاهرات صوتية لا يتلوها فعل . والأمر لا يقتصر على الأحداث الفعلية في حياة الجماعة بل خاصة في فنونها وفي آدابها حتى صار معيار الجودة الشعرية هو، أجود الشعر أكذبه بخلاف المعيار القرآني .

وهو ما يجعل ما نراه من لهيث وراء الموضة في الهندام بين الكاسي والعاري ليس مجرد موضة هندامية بل هو من جنس ما سماه أفلاطون حكاك الأجرب المعبر عن عدم الإشباع أو عن التبشير والهوس الجنسي أو الغذائي الذي هو مرض إذا صار مركز الاهتمام المغني عما يجعله "جزاء" عضويا يصحب الوظيفتين: الغذاء والجنس.

علاقة الأغنياء بالمائدة والسرير ومتمماتهما ليست علاقة يكون فيها الغذاء والجنس مؤديين لوظيفتيهما بل يكون ما يتوهمونه حليا تجميليا لهما عند تجاوز حد معلوم فاقدا للوظيفة التجميلية لأنه يصبح مجرد تعويض عن فقدان ما لهما بذاتهما من وظائف عضوية وجمالية أولهما بالقصد الأول والثاني بالقصد الثاني .

وخلال كلامه على الترف ضرب ابن خلدون مثال تجميل الجنان والحدائق عند الأغنياء بالنباتات التي لا تثمر بل تقتصر على التجميل . وقد اعتبر ذلك من علامات بداية موت الحضارة لأنها فصلت بين الوظيفتين العضوية (الإثمار) والتلاذذية جمال المنظر العقيم عضويا بالنسبة لقيام الإنسان .

يمكنني أن أقدم مثالا آخر لم يكن ابن خلدون يستطيع تقديمه: وهو آخر ما صنعه الشرق -وهو دائما مصدر الشبق لذاته -هو العرائس البديلة من المرأة للرجل والبديلة من الرجل للمرأة . فهذه العرائس يمكن اعتبارها تطورا للجنس الذاتي أو للعادة السرية بعد أن فقد الجنس وظائفه الروحية والعضوية.

وهذا المثال المتعلق بالسرير يناظر مثال ابن خلدون المتعلق بالمائدة. كلاهما لم يبق من الأمر إلا جماليته العقيم . والجمالية في مثال ابن خلدون كان يمكن أن تجمع بين الجمال والخصب في النبات المثمر. وهو في مثالي كان يمكن أن تجمع بين الجمال والجنس المثمر. لكن الترف يغني عن الثمرة.

أعلم أن الكثير يستهين بهذه الأمور. لكن ابن خلدون لم يستهن بها لأنه

كان يبحث عن فهم المحددات العميقة لسلوك الإنسان . وما كان ليفعل لو لم يفهم أن الفلسفة القديمة والوسيطة (وأضيف وحتى الحديثة) قد غفلت عن هذه المستويات التي سماها "نحلة العيش" لفهم سلوك الإنسان . وبهذا كانت الأديان - وخاصة الإسلام وبصورة أدق القرآن لأن علوم الملة ابتعدت عنه إما بسبب الإسرائيليات والفلسفيات ولأن سلوك الأمة بسبب النكوص إلى الجاهلية وسيطرة العادات - أبعد غورا من الفلسفات حتى الحديثة.

فما عرفت من القدامى والمحدثين أولى أهمية لهذه القضية الجوهرية: قضية المائدة والسرير بمراحلها الخمس التي وصفت اكتفاء باعتبار الفرق بين الجنسين ماديا واطمأنوا الوحدة الصورية لتعريف الإنسان-حيوان ناطق -كافية لفهم سلوكه . لكن الرجل للمرأة والمرأة للرجل لغزان محيران حقا ولا يتفق فيهما حتى الحيوانية والعاقلية إذ هما يكادان

ولهذا علاقة بنظرية التعريف بمقومات قابلة للتجريد. والفصل بين المادة والصورة في الفلسفة الأرسطية خاصة وهي في الفلسفة الأفلاطونية أدهى وأمر لأن المادة تعتبر عنده أصل الشرور كلها -وبالذات بسبب تمنعها دون الخضوع للصورة . وحتى لو سلمنا بأن البدن مجرد "مادة" تعددها الصورة فإن المادة في هذه الحالة محددة قبل صورة الفرق النوعي الذي يسمى النطق.

فالفرق الجنسي يحدد مادة الإنسان المجردة قبل الفصل بين الجنسين وذلك قبل تحديدها المشترك بينهما بالنطق . ولعله فرق نوعي ضمن الإنسان أكثر فاعلية بما يسبقه وما يتلوه من كيانه أعني المادة غير المصورة

والصورة غير ممددة التي يستمد منها الفرق النوعي . وقد تكون المرأة بذلك قد خسرت مميزاتها الذاتية لعلل ثقافية أهمها وهم مشابهة الرجل دليل تحرر وسمو.

وفي القرآن وبخلاف خرافة الضلع المعوج (لعلها من الإسرائيليات) لدى الفقهاء والمفسرين أصل الإنسان هو الأنثى وليس الذكر في النساء 1 بتوضيح لا لبس فيه :

الأعراف 9 ؛ (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها © فلما علقت حملت حملا خفيفا فمرت به ' فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكون من الشاكرين.

لذلك فالأكثر تحيرا هو استنادا إلى هذا الخطأ الفلسفي الذي يوهم بأن الفرق بينهما متعلق بالمادة وليس بالصورة يقتضي عدم فهم دور هذا الفرق الذي قد يجعلهما نوعين مختلفين بالجوهر اختلافا هو الذي يجعل وجودهما معا شرطا لاستمرار تواصل النوع: فهل الفرق المادي المنسي أهم من الوحدة الصورية المزعومة؟

ولست أبالغ إذا قلت إن إهمال هذا الفرق "المادي" في نظر الفلاسفة وخاصة محاولة إزالته سيحدد مصير الإنسانية فضلا عن كون إزاحته مستحيلة لأنه كما بينت لا يمكن أن يخلو أي مجتمع من وجود المستويات الخمسة المحددة لعلاقة الجنسين بحسب "نحلة العيش" ودور كلا الجنسين فيها .

وعندما أقارن منزلة المرأة في التوراة -مجرد عاهرة - ومنزلتها في الإسلام -حصان- أكتشف الفرق الجوهري بين المنزلتين . ولا أريد أن أهجو

التوراة وأن أمدح القرآن إذ على القراء أن يقارنوا بأنفسهم حتى لا يظنوا أني أتجنى على الأولى وأبالغ في مدح الثاني

ولست مجازفا إذا قلت إن في أعماق الفلاسفة موقف نيتشوي من المرأة حتى وإن لم يعلنوا عنه . فلا أرسطو ولا أفلاطون ولا سقراط - الذي تعتبر السخرية من "غباء" زوجته علامة احتقار لا حد لها- ولا ديكارت ولا كنط ولا هيجل ولا أي فيلسوف عربي أعطى للمرأة واحد من المليون بالقياس إلى ما تعطيها إياه منزلتها في القرآن التي لا علاقة لعادات العرب بتمثيلها لأنهم نكصوا إلى الجاهلية: يكفي أنه يخاطبها بعلامة جنسها ليبين أنه يخاطبها كامرأة .

وبهذا المعنى فكل الحركات التي تدعي النسوية والدفاع عن المرأة وخاصة باتهام الإسلام حداثيي العرب وحداثياتهم أهم أكثر الناس احتقارا للمرأة لأن استنادهم إلى الفلاسفة ليس له معنى أسمى مما يراه كبار الفلاسفة. فهم في الحقيقة لم يتجاوزا الرؤية الأفلاطونية هي كائن لا يبقون فيه من المرأة إلا ما لا يستطيعون حذفه أعني ما ترجعها إليه بعض العجائز التونسية احتقارا للمرأة "شقفة بول" . إنها ملكية مشاعة وبضاعة مباعة لأداء هذه الوظيفة الحيوانية دون مصاحبها الروحي .

ولهذه العلة فهم يرون العلاقة بين شرف الرجل ومنزلة المرأة من دلالات التخلف لأن من يقيمها بالقيمتين الماديتين) الاستعمال والتبادل) لا يمكن أن يصلها بالشرف إذ لا أحد مستعد للموت دون عرضه إذا عرضه يقاس بثمن اقتصادي بهذين المعنيين : ولهذه العلل فالكثير من هذا الرهط قد يستعمل نسائه لارتقائه بهذين بهما .

وإذا أمكن للتكنولوجيا أن تصنع حاضنات تغني عن الحمل فيمكن أن تلتقي البويضة والحيوان في المعمل ويصبح الجنس مطلق الفصل فلا يجتمع الدوران العضوي والجمالي في

الحياة الجنسية وتتحقق أحلام أفلاطون وحتى ماركس من المشاعية الجنسية مثلها مثل مشاعية الملكية. هل هذه غاية الإنسان؟

لكن حتى لو أمكن تحرير المرأة والرجل مما يثقل على الجنس لذاته فإن المشكل يبقى في خاصية بيولوجية سابقة ولاحقة ومصاحبة للمائدة والسرير المثمرين وغير المقتصرين على ما جعلته الحياة شبه جزاء من اللذة والجمال والحب للجهد المبذول لتحقيق بقاء النوع وعلى المرأة في ذلك كلفة أكبر من الرجل .

ومهما فعلنا تقنيا للتخفيف عنها بتعويض بعض الأجزاء من دورها يبدو أنه يستحيل تخليصها من الدورة الشهرية ومتاعبها ومن البيض ومن تغذية الجنين حتى لو تحررت من إرضاعه مع ما يترتب على ذلك من هشاشة الأطفال على الأقل في السنة الأولى بعد الوضع.

ممكن الحصول والعنف لا يغير من الأمر شيء بل هو يفسد الحياة ولا يجودها وخاصة حياة المرأة . ذلك أن هذه الشبكة العلائقية لا يمكن أن تكون محددة بالأحكام المسبقة التي في الأذهان بل هي تتحدد بشبكة العلاقات التي في الأعيان ومحاولات فهم بنيتها وشروطها .

مثال ذلك أن مرحلة ما دون المائدة والسرير تجعلهما غاية للفرد وللجماعة فيكون تحصيل الغذاء والجنس مقتضيا تقسيم عمل بين الجنسين يجعل معيارها القدرة على الحماية للرجال والقدرة على الرعاية للنساء دون أن

يعني ذلك تفاوتا في المنزلة بين الجنسين بل إن لكلتا الوظيفتين نفس المنزلة والأهمية.

فالزوجة والأم والأخت والبنت نساء ولسن جواري كما وهن ذوات منزلة كريمة حتى وإن كنا من حيث الحماية تابعات للأب والأخ وللأقربين من محارمهن بحكم وظيفتهم كحماة في المرحلة التي ما يزال فيها طلب الرزق اليومي يجري في شبه حرب دائمة مع الطبيعة ومع الإنسان .

وغير صحيح أن المرأة حينها كانت جارية. فالجارية مفهوم متأخر ولا تبدأ إلا مع حصول القدر الكافي من المائدة والسرير.

ومعنى ذلك أن من يحقق الاكتفاء المشروط في المائدة والسرير هو الذي يمكن أن يصبح قادرا على التمييز بين الزوجة والجارية وهو بداية تقسيم عمل "جنسي اقتصادي".

ذلك أن الجارية تبدأ للخدمة وتنتهي للجنس إذا توفرت فيها شروط الجمال إذ معها تزول الحشمة التي هي شرط الحياة مع الزوجة بمعنى أن المباح مع تلك مستحيل مع هذه كل ما يصحب الحياة الجنسية الأقل التزام بقيم الحشمة و" القدر" نما كما صار يحصل الآن مع العشيقات .

وينبغي أن أشرح هنا مفهوم الوأد. فوأد البنات كانت له علتان: العجز عن الحماية والعجز عن الرعاية.

لم يكن العربي القادر عليهما يئد بناته . فالعاجز عن الحماية يورث العار.

الفصل الخامس

من جنس الموت الرحيم بالقياس إلى عذاب الجوع الذي لا مخرج منه . وطبعا الإسلام حرر البشر منه بأبواب الإنفاق .

وإذن فتوهم الجواري موجودة في مرحلة ما دون المائدة والسرير من الأخطاء التي لا يمكن أن يقع فيها من طبق مفهوم "نحلة العيش" على العلاقة بين المرأة والرجل . وجود الجواري يقتضي تحقق الشروط الدنيا من مرحلة المائدة والسرير.

وهم ممكن للقلة من الأقوياء إذن يصبحون أثرياء النهب والسلب والسبي.

ولكن عندئذ يكون ذلك مع الرجال كما مع النساء فيتكون مفهوم العبد والأمة وتتكون تجارة من العبيد والإماء وهي تجارة من جنس تجارة الصيادين : فالأقوياء يصطادون من لا يستطيع حماية ذاته وحماية نسائه ثم تتكون تجارة العبيد بعد أن يسد الصيادون حاجتهم منهم . والأمر كذلك في العالم كله إلى الآن .

ومن أراد أن يجد دليلا على بقاء الحال على ما هي عليه إلى الآن رغم كذبة زوال العبودية فليدرس ما يجري في البلاد التي اشتهرت بالسياحة عامة والتي لم تعد تخفي علاقة السياحة عامة بالسياحة الجنسية خاصة. وسيرى دون كبير عناء أن تجارة الجنس والعبودية موجودة في العالم عامة غنيه وفقيره.

واستكمالا لقضية وأد البنات الجاهلية أضيف عنصرا أساسيا؛

لو كان العرب يئدون البنات أنهم بنات لما تواصل النوع . كانوا يئدون بسبب العلتين اللتين ذكرتهما . وأبواب الإنفاق في الدولة الإسلامية هي

بداية كونية لمفهوم الدولة الراعية لمن يعجز عن الرعاية كما هي حامية لمن يعجز عن الحماية.

ويكفي أن ننظر الآن في علاقة أهل المدن من الأغنياء ببنات أهل الريف من الفقراء أو في استيراد الخليج للخدم وحتى للجواري من بلاد العرب والعجم . فهذه عبودية حتى وإن

وهي عبودية مضاعفة من البلاد المصدرة ومن البلاد الموردة وكل ذلك مناف لقيم الإسلام ومعاني الإنسانية.

بل إن ابن خلدون وصل إلى حد اعتبار المستخدم لغيره أحقر الخادم لأنه فقد القدرة على الاعتماد على نفسه في رعايتها . وكنت ولا زلت دائما أعجب من داعيات الدفاع عن المرأة وهن أكثر نساء العالم حطا من كرامة خادماتهن وفقيرات النساء في بلادهن بل وحتى الرجال : المرأة "مورد رزق إيديولوجي".

سيظن الكثير أن المنزلة التي أوليها لما رمزت إليه بالمائدة والسرير ولفن المائدة وفن السرير وما اشتققته منهما قبلهما وبعدهما وبينها مع التركيز على أهمية البدن أو الجسم الإنساني أن قائل بالجوهرانية المادية. ذلك أن الكثير يتصور البدن مادة بمعنى كتلة جرمية وليس هو بدوره بنية علائقية.

ومثلما يتصورون البدن مادة يتصورون العالم الخارجي الطبيعي والتاريخي اللذين يتعامل معهما الإنسان بتوسط بدنه في العلاقتين العمودية مع الأول لسد حاجاته والأفقية لتنظيم هذا السد والأنس بالعشير ماديا هو بدوره فأكون وكأني ملت إلى الماركسية. لكني لا أفهم معنى المادة في هذه الحالات.

فكون أرى بدني متعينا في حيز ذي امتداد من المكان وفي حيز ذي مدة من الزمان والعالم من حوله وكأنه هو بدوره حيزين جنيسين من المكان والزمان كلاهما مناسب لمداركي الحسية لا يعني أني أعلم طبيعتهما بردهما إلى مادة أو إلى روح أو إلى مزيج منهما أو إلى شيء آخر مجهول: ما أعلمه هو العلائق .

وإذا أمكن لي أن أسمي شيئا من هذه العلائق بوصفه "طبيعة" ما فهو النظام القانوني الممسك بالعناصر التي تدركها حواسي . وهو ليس مادة ولا روح رغم أني أستطيع أن أعبر عما أعلمه منه بجمل رمزية ذات اسميها رياضية بمعنى أنها نسب بين مقومات عنصرية افترضها ملء خانات معادلة رياضية.

وهذه "الحقائق" هي التي أوجبت التخلص من خرافة العلاقة الجدلية التي صارت "عصا سحرية" عند كاريكاتور الحداثة وحتى عند كاريكاتور الأصالة الذي صار يستعملها تحت مسمى التدافع لكأنه توجد علاقة بين عنصرين متناقضين في أي محل وليس علاقة يسيم فيها العالم كله كما حاولت بيانه .

وليس لأننا نلغي الكثير من العناصر المتدخلة حتى نستطيع التعامل مع الوضعيات المعزولة بسبب محدودية إدراكنا فإن تلك العناصر ملغاة وفاقدة لدورها. لا شيء مما يحدث فينا أو في العالم أو ما بيننا وبين العالم يمكن استثناؤه مما يجري في النظام المحدد للعلاقة بين جنسين لا يتواصل النوع إلا بهما .

- الفصل السادس - وصلنا الآن إلى الزبدة: هل كان ابن خلدون في كلامه على المبدأ الذي اتبعه في ترتيب مسائل علمه الست أعني مفهوم

الإنسان ومحددات وجوده بمعيار التراتب بين الضروري والحاجي والكمالي مع اضمار ما دون الأول وما فوق الثاني قد أتبع نفس الخطة دون أن يحترز فيعتبرها متماعية دائما؟ فالمسائل هي موضوعات الأبواب الستة: 1. العمران البشري على الجمل . 2. العمران البدوي. 3. الدول. 4. العمران الحضري. 5 . في الصنائع والمعاش . 6.. العلوم واكتسابها وتعلمها . فهل ابن خلدون يعتبر تتابعها يجعل الخالف وكأنه تجاوز للسالف بمعنى الاوفهيبونج الهيجلي أو الماركسي أم له تصور آخر؟ كل الفصول السابقة من هذه المحاولة تفترض أن أجيب بأن له تصورا آخر وهو سر أمرين: 1. تجدد الحضارات مدين لهذه السلسلة التي تتكرر دائما وليست تحدث مرة واحدة لكأن 2. تعايش الضروري والحاجي والكمالي وما دون الأول وما بعد الأخير دائما لتحقيق الدورة. والمبدأ الثاني هو الذي يجعل آليات التغير الدورية تجري داخل نفس الحضارة ثم بين الحضارات وهي سر العلاقة بين الفاعل الطبيعي في الإنساني والفاعل المكتسب وهوما يعني

الفصل السادس

أن المكتسب مهما كانت أهمية دوره فهو بفضل عدم التساوي في الاكتساب يجعل مراحله محكومة بصمود الطبيعي وما صمود عادة المكتسب .

ولهذه العلة عرفت الزمان التاريخي بكونه ذا خمسة أبعاد وليس ثلاثة مثل الزمان الطبيعي . طبعا ابن خلدون لم يستعمل هذا التعريف الذي وضعته لفهم علل صمود الحضارة السابقة عندما تغلب أمام غزو الحضارة اللاحقة

التي تغلبها ووجود أمل الاستئناف رغم أنه حتما سيتأثر بالغالبة ليأخذ منها سر غلبتها .

فالماضي الحضاري يتألف من أحداثه التي حصلت فعلا أو تخيلا ومن أحاديثه حولها . والمستقبل الحضاري يتألف من أحاديثه حول أحداثه المقبلة سواء حدثت لاحقا فعلا أو لم

تحدث . والحاضر هو دائما معركة الأحاديث لأن الأحداث الماضية مضت والأحداث المقبلة لم تحدث بعد .

وبذلك تصبح الأحاديث في الحاضر هي التي تؤثر أكثر من الأحداث الماضية لأنها هي التي تضفي عليها المعنى المؤثر بتأويلاتها وأكثر من الأحداث المقبلة لأنها هي التي تحث على الفعل المحقق لها . فتكون الفاعلية الرمزية التي في الأحاديث بصنفيها أهم من الفاعلية المادية رغم ضرورتها .

ولهذه العلة فالقوة اللطيفة -القيم بما فيها من كوني رغم أنه يبدو خصوصي -تمثل عامل صمود من دونها يصبح الفعل المادي حاسما حسما نهائيا بحيث إن من يغلب به معركة بالقوة العنيفة ينتهي في حين أن القوة اللطيفة تمثل دائما سر الصمود والاستئناف بفضل مقومات كيان الإنسان الكونية: سر المناعة.

ففي فلسفة الحرب -كلاوزفيتس - الأمم لا تهزم لأن جيشها انكسر أو لأن أرضها احتلت وهما النوعان الأولان من الهزيمة عنده وإنما تهزم حقا عندما تفقد القدرة على المقاومة والصمود شرطي الاستئناف . ومعنى ذلك لا يكون العدو قد انتصر إلا إذا قتل في المغلب إرادة الصمود والمقاومة.

وهذه الإرادة تبدو وكأنها نابعة من الخصوصية الحضارية. وهي فعلا تبدو كذلك لأنها شيء كلي وكوني يوجد في الإنسان من حيث هو إنسان لكنها تتلون بالخصوصيات القيمية والحضارية أو بأشكال التعبير عنها لكن طبيعتها واحدة؛ الاسترداد المسيحي في القرون الوسطى مماثل للاسترداد الإسلامي الحالي .

وبهذا المعنى نكتشف سر العمق في العلاج الخلدوني حتى وإن لم يكن هو نفسه واعيا به: ففي تعريف للإنسان وعلل فناء الأمم تكلم على "فساد معاني الإنسانية" بوصفه ماحيا لحقيقة الإنسان الذي يعرفه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" بمعنى أنه لا يقبل فقدان حريته أبدا .

ولأورد النص) الفصل 24 من الباب الثاني ؛ في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء): (...)" وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين .

فلايزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء والبقاء لله وحده". وها نحن نجد المبدأين؛ المائدة (الغذاء) والسرير(الجنس): رمزي البقاء الحر والعزيز.

وما قاسه ابن خلدون على الحيوان المفترس في الإنسان يجعل "الرئاسة بالطبع" التي له ذات صلة بالاستقلال في المائدة وفي السرير أو بصورة أدق يجعل هذين علامتي الاستقلال . والأول هو رمز الملكية شرط الرعاية

والثاني هو رمز الشرف شرط الحماية . ومجموعها هو شرط الرئاسة بالطبع والاستخلاف .

وبذلك نكون قد وصلنا إلى نوعي القيم : القيم المادية (الملكية أصلا للحرية الدالة على القدرة على الرعاية) والقيم المعنوية) الشرف أصلا للكرامة الدالة على القدرة على

أصل الموضوع الحماية) . قيم الرعاية والحماية يتبادلان التأثير: فينتجان القدرة على الصمود الفعلي والرمزي روحيا.

والثاني يستعيد الأول .

صحيح أن فقدان القدرة على الرعاية قد تضطر الإنسان للتنازل على الحرية فيتنازل عن الحماية قبولا بشروط الغالب ومن ثم يفقد الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق

له . وحينها يكون قد تنازل عن إنسانيته بالمعنى الخلدوني أو عما فيه من "غريزة طبيعية

يشاركه فيها الحيوان المفترس".

وهذا يصبح ما به تتجدد الحضارات هو في آن الطبيعي من القيم التي تتقوم بها حقيقة

الإنسان وليس وجوده فحسب . المائدة والسرير مقومان وجوديان يمكن أن يكونا سويين ما

لم يصبحا مقابل التنازل عن حقيقة الإنسان بحيث يلغيان حريته (المائدة) وكرامته

(الجنس) فتحصل العبودية وتزول الرئاسة بالطبع.

وهنا نكتشف المعيار الحقيقي لتقييم الإنسان في بعدي "معاني الإنسانية" لديه:

1. الرئاسة بالطبع) بعد فلسفي)

2. بمقتضى الاستخلاف (بعد ديني .(

فعندما تنظر إلى الكاريكاتورين من النخب العربية التحديثة والتأصيلية تكتشف أنهم لا

يرون من الوجود إلى المستوى الأول من القيم التي تحكم التبادل الاقتصادي ولا يدركون معنى القيم التي تحكم التواصل الوجداني.

بهذا المعنى فلا يمكن أن يفهموا معنى "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي

إن القيم عندهم لا تتجاوز قيمتي الاقتصادي أي قيمة الاستعمال وقيمة التبادل أي إنهم

إما جوعى أو بضاعة بحسة. ولا يعترفان بالتواصل الروحي أي الرعاية دون مقابل وحماية ما هو أغلى من الذات بسبب الحب عامة.

ولست أعني أن هذين النوعين من النخب الكاريكاتورية ليس عندهم حب للولد أو للوطن أو للمعتقد لكن عند الوقوع في وضع الاختيار فهم مستعدون لجعل ذلك كله دون قيم الاقتصاد وخاصة الاستعمالية ولكن حتى التبادلية ولذلك فالمستبدون يستعملونهم بهما فيصبحون بالضرورة طبالين : والعلامة فساد شعرائنا .

قد يجيد بعضهم وإن لم يصلوا إبداع المتنبي لكنه مثله أنذال يشترون بالمال لسد حاجة المائدة والسرير وما يتبعهما من مكملات. ولا يمكن أن يكون شاعرا نبيلا من يطبل للمجرمين لأنه لم يفهم قول القرآن في شروط الشعر الذي يجمع بين القيم الجمالية والقيم الجلالية فيكون القول فيه مطابقا للفعل .

ذلك أن جمال القول من دون فعل يعني أن القول صار بضاعة تباع في سوق النخاسين : من يظن نفسه شاعرا ويطبل لما يسمى بالمساومة كاذب في شعره حتى لو أجاد . وما أظن أحدا من شعرائنا الحاليين مبدعا لأن أغلبهم بحجة التناص يكتفون بسرقة ما أبدعه قبلهم الشعر العربي أو الغربي دون صدق أصحابه .

عندنا إذن نوعان مضاعفان من القيم مع أصل ترد إليه أربعتها : قيمتان اقتصاديتان للتبادل وقيمتان وجدانيتان للتواصل. والأصل الجامع هو تعريف ابن خلدون للإنسان بكونه" رئيس((بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو تعريف فلسفي (بالطبع) وديني (الاستخلاف) في آن: ذلك هو السر الخلدوني والذي سعيت لتأييده ببيان وحدة الديني والفلسفي رغم تعدد الأديان والفلسفات .

فسواء بدأت بالعمل والشرع وانتهيت إلى النظر والعقد) الديني (أو عكست فبدأت النظر والعقد وانتهيت إلى العمل والشرع) الفلسفي (يبقى الطريق واحدة رغم تعاكس السير فيه ؛ الديني يقدم العمل والشرع منطلقا للنظر والعقد والفلسفي يقدم النظر والعقد وقد برهنت على ذلك في محاولات سابقة.

والآن أستطيع أن أفصح عن دلالة المراحل الخمس أو المستويات الخمس بمعيار المائدة والسرير وفن المائدة والسرير وما دون الأولى وما دون الثاني وما بعده . فهذه المستويات ليست منفصلة عندي عن مستويات القيم بشرعيها المضاعفين وبأصلها أو معاني الإنسانية مقومات للرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف .

وإذن فكل مستوى من المستويات التي تنتج عن المائدة والسرير يكون فيه البشر واعين أو غير واعين بهذا المعنى للإنسان: فمنهم من يسعى لأن يحقق شروط رئاسته بالطبع رعاية وحماية ومنهم من لا يفعل فيفقد معاني الإنسانية ويكون فيستتبع لغاية قيم التبادل الاقتصادي بدل قيم التواصل الوجداني عليه .

والفرق بين قيمتي التبادل الاقتصادي) الاستعمال والتبادل (وقيمتي التواصل الوجداني (الحرية والكرامة) هو قابلية التفريط في الأوليين وعدم قابليته في الثانيتين . وللنوعين علاقة بالمائدة والسرير يحددها نوعان من المحددات ذات صلة بمقومات كيان الإنسان وقيمها . ذلك أن الحرية والكرامة ذاتا صلة مباشرة كما سنرى بحيزي الثروة والتراث . فحيز الثروة محدد لعلاقة الإنسان بالحرية والمائدة وحيز التراث محدد لعلاقة الإنسان بالكرامة) أو العرض) والسرير. وهذا التحديد هو الذي يميز حقا بين العبيد والأحرار أوبين من فسدت فيهم معاني الإنسانية ومن حافظوا عليها .

وهذا ثابت لا يتغير . قد تتغير النسب. لكن الظاهرتين متلازمتان . وتلازمهما من جنس تلازم الخير والشر. فالإرادة حرة أو مضطرة والعلم صادق أو كاذب والقدرة خيرة أو شريرة والحياة جميلة أو قبيحة والوجود

جليل أو ذليل . هو معنى الوعي بكون الإنسان "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف" أو غير واع.

الفصل السابع

وصلنا الآن إلى زبدة المنظور الخلدوني:

هل كان ابن خلدون في كلامه على المبدأ الذي اتبعه في ترتيب مسائل علمه الست أعني مفهوم الإنسان ومحددات وجوده بمعيار التراتب بين الضروري والحاجي والكمالي مع اضمار ما دون الأول وما فوق الثاني قد أتبع نفس الخطة دون أن يحترز فيعتبرها متماعية دائما؟

فالمسائل هي موضوعات الأبواب الستة:

1. العمران البشري على الجملة

2. العمران البدوي

4. العمران الحضري

5. في الصنائع والمعاش

6. العلوم واكتسابها وتعلمها .

فهل ابن خلدون يعتبر تتابعها يجعل الخالف وكأنه تجاوز للسالف بمعنى الاوفهيبونج الهيجلي أو الماركسي أم له تصور آخر؟

وكل الفصول السابقة من هذه المحاولة تفترض أني أجيب بأن له تصورا آخر وهو سر أمرين:

1. تجدد الحضارات مدين لهذه السلسلة التي تتكرر دائما وليست تحدث مرة واحدة لكأن التاريخ الحضاري للإنسانية خطي .

2. تعايش الضروري والحاجي والكمالي وما دون الأول وما بعد الأخير دائما لتحقيق

والمبدأ الثاني هو الذي يجعل آليات التغير الدورية تجري داخل نفس الحضارة ثم بين الحضارات وهي سر العلاقة بين الفاعل الطبيعي في الإنساني والفاعل المكتسب وهوما يعني أن المكتسب مهما كانت أهمية دوره فهو بفضل عدم التساوي في الاكتساب يجعل مراحله محكومة بصمود الطبيعي وما صمود عادة المكتسب .

ولهذه العلة عرفت الزمان التاريخي بكونه ذا خمسة أبعاد وليس ثلاثة مثل الزمان الطبيعي . طبعا ابن خلدون لم يستعمل هذا التعريف الذي وضعته لفهم علل صمود الحضارة السابقة عندما تغلب أمام غزو الحضارة اللاحقة التي تغلبها ووجود أمل الاستئناف رغم أنه حتما سيتأثر بالغالبة ليأخذ منها سر غلبتها .

فالماضي الحضاري يتألف من أحداثه التي حصلت فعلا أو تخيلا ومن أحاديثه حولها. والمستقبل الحضاري يتألف من أحاديثه حول أحداثه المقبلة سواء حدثت لاحقا فعلا أو لم

تحدث. والحاضر هو دائما معركة الأحاديث لأن الأحداث الماضية مضت والأحداث المقبلة لم تحدث بعد .

وبذلك تصبح الأحاديث في الحاضر هي التي تؤثر أكثر من الأحداث

الماضية لأنها هي التي تضفي عليها المعنى المؤثر بتأويلاتها وأكثر من الأحداث المقبلة لأنها هي التي تحث

على الفعل المحقق لها . فتكون الفاعلية الرمزية التي في الأحاديث بصنفيها أهم من الفاعلية المادية رغم ضرورتها .

ولهذه العلة فالقوة اللطيفة - القيم بما فيها من كوني رغم أنه يبدو خصوصي -تمثل عامل صمود من دونها يصبح الفعل المادي حاسما حسما نهائيا بحيث إن من يغلب في معركة بالقوة العنيفة ينتهي في حين أن القوة اللطيفة تمثل دائما سر الصمود والاستئناف بفضل مقومات كيان الإنسان الكونية: سر المناعة.

ففي فلسفة الحرب -كلاوزفيتس الأمم لا تهزم لأن جيشها انكسر أو لأن أرضها احتلت وهما النوعان الأولان من الهزيمة عنده وإنما تهزم حقا عندما تفقد القدرة على المقاومة والصمود شرطي الاستئناف .

ومعنى ذلك لا يكون العدو قد انتصر إلا إذا قتل في المغلب إرادة الصمود والمقاومة.

وهذه الإرادة تبدو وكأنها نابعة من الخصوصية الحضارية . وهي فعلا تبدو كذلك لأنها شيء كلي وكوني يوجد في الإنسان من حيث هو إنسان لكنها تتلون بالخصوصيات القيمية والحضارية أو بأشكال التعبير عنها لكن طبيعتها واحدة: الاسترداد المسيحي في القرون الوسطى مماثل للاسترداد الإسلامي الحالي .

وبهذا المعنى نكتشف سر العمق في العلاج الخلدوني حتى وإن لم يكن هو

نفسه واعيا به: ففي تعريف للإنسان وعلل فناء الأمم تكلم على "فساد معاني الإنسانية" بوصفه ماحيا لحقيقة الإنسان الذي يعرفه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" بمعنى لا يقبل فقدان حريته أبدا .

ولأورد النص) الفصل 24 من الباب الثاني ؛ في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء :((...)' وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين . فلايزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء والبقاء لله وحده". وها نحن نجد المبدأين: المائدة) الغذاء وما يتبعه) والسرير (الجنس وما يتبعه :(رمزي البقاء الحر والعزيز.

وما قاسه ابن خلدون على الحيوان المفترس في الإنسان يجعل "الرئاسة بالطبع" التي له ذات صلة بالاستقلال في المائدة وفي السرير أو بصورة أدق يجعل هذين علامتي الاستقلال .

والأول هو رمز الملكية شرط الرعاية والثاني هو رمز الشرف شرط الحماية . ومجموعها هو شرط الرئاسة بالطبع والاستخلاف .

وبذلك نكون قد وصلنا إلى نوعي القيم:

- القيم المادية) الملكية أصلا للحرية الدالة على القدرة على الرعاية)
- والقيم المعنوية) الشرف أصلا للكرامة الدالة على القدرة على الحماية).

قيم الرعاية والحماية يتبادلان التأثير : فينتجان القدرة على الصمود الفعلي والرمزي روحيا . والثاني يستعيد الأول.

صحيح أن فقدان القدرة على الرعاية قد تضطر الإنسان للتنازل على الحرية فيتنازل عن الحماية قبولا بشروط الغالب ومن ثم يفقد الرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له . وحينها يكون قد تنازل عن إنسانيته بالمعنى الخلدوني أو عما فيه من "غريزة طبيعية يشاركه فيها الحيوان المفترس".

وهذا يصبح ما به تتجدد الحضارات هو في آن الطبيعي من القيم التي تتقوم بها حقيقة الإنسان وليس وجوده فحسب . فالمائدة والسرير مقومان وجوديان يمكن أن يكونا سويين ما لم يصبحا مقابل التنازل عن حقيقة الإنسان بحيث يلغيان حريته (المائدة) وكرامته) الجنس (فتحصل العبودية وتزول الرئاسة بالطبع.

وهنا نكتشف المعيار الحقيقي لتقييم الإنسان في مدى "معاني الإنسانية" لديه . فعندما تنظر إلى الكاريكاتورين من النخب العربية التحديثة والتأصيلية تكتشف أنهم لا يرون من الوجود إلى المستوى الأول من القيم التي تحكم التبادل الاقتصادي ولا يدركون معنى القيم التي تحكم التواصل الروحي .

بهذا المعنى فلا يمكن أن يفهموا معنى "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" أي إن القيم عندهم لا تتجاوز قيمتي الاقتصادي أي قيمة الاستعمال وقيمة التبادل أي إنهم إما جوعى أو بضاعة بخسة.

ولا يعترفان بالتواصل الروحي أي الرعاية دون مقابل وحماية ما هو أغلى من الذات بسبب الحب عامة.

ولست أعني أن هذين النوعين من النخب الكاريكاتورية ليس عندهم حب للولد أو للوطن أو للمعتقد لكن عند الوقوع في وضع الاختيار فهم مستعدون لجعل ذلك كله دون قيم الاقتصاد وخاصة الاستعمالية ولكن حتى التبادلية. ولذلك فالمستبدون يستعملونهم بهما فيصبحون بالضرورة طبالين : والعلامة فساد شعرائنا .

قد يجيد بعضهم وإن لم يصلوا إبداع المتنبي لكنه مثله من الأنذال الذين يشترون بالمال لسد حاجة المائدة والسرير وما يتبعهما من مكملات للتبذير والتخدير. ولا يمكن أن يكون شاعرا نبيلا من يطبل للمجرمين لأنه لم يفهم قول القرآن في شروط الشعر الذي يجمع بين القيم الجمالية والقيم الجلالية فيكون القول فيه مطابقا للفعل .

فجمال القول من دون فعل يعني أن القول صار بضاعة تباع في سوق النخاسين:؛ من يظن نفسه شاعرا ويطبل لما يسمى بالممائعة كاذب في شعره حتى لو أجاد . وما أظن أحدا من شعرائنا الحاليين مبدعا لأن أغلبهم بحجة التناص يكتفون بسرقة ما أبدعه قبلهم الشعر العربي أو الغربي دون صدق أصحابه .

وكل من يدعي الطهر والنظافة بالتطبيل للممانعة بدعوى أنها تقاوم المستكبرين يغالط ذاته قبل غيره وهو لا يفعل دون مقابل إذ هم يدفعون للطبالين ولو"أون ناتير" ويكفي أن تسمع مليشيا القلم في الصحافة العربية المقيمة والمهاجرة.

فلا مستكبر أكثر ممن يريد أن يلغي تاريخ الإسلام ويبحث عن بعث ما تقدم عليه ولو التنكر فيه فيدعي محاربة أمريكا وإسرائيل ليرضي المغفلين

بالأقوال ويتحالف من يحارب الإسلام بالأفعال باحتلال أرضه وتشييع شعبه من أجل استرداد دولة آل كسرى باسم آل

عندنا إذن نوعان مضاعفان من القيم مع أصل ترد إليه أربعتها: قيمتان اقتصاديتان للتبادل وقيمتان وجدانيتان للتواصل والأصل الجامع هو تعريف ابن خلدون للإنسان

نه" رئيس((بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" وهو تعريف فلسفي (بالطبع)

ا (الاستخلاف) 1 آن؛ ذلك هو السر الخلدوني .

والآن أستطيع أن أفصح عن دلالة المراحل الخمس أو المستويات الخمس بمعيار المائدة والسرير وفن المائدة والسرير وما دون الاولى وما دون الثاني وما بعده . فهذه المستويات ليست منفصلة عندي عن مستويات القيم بفرعيها المضاعفين وبأصلها أو معاني الإنسانية مقومات للرئاسة بالطبع بمقتضى الاستخلاف .

وإذن فكل مستوى من المستويات التي تنتج عن المائدة والسرير يكون فيه البشر واعين أوغير واعين بهذا المعنى للإنسان : فمنهم من يسعى لأن يحقق شروط رئاسته بالطبع رعاية وحماية ومنهم من لا يفعل فيفقد معاني الإنسانية ويكون فيستتبع لغلبة قيم التبادل الاقتصادي بدل قيم التواصل الوجداني عليه .

وهذا ثابت لا يتغير . قد تتغير النسب . لكن الظاهرتين متلازمتان . وتلازمهما من جنس تلازم الخير والشر. فالإرادة حرة أو مضطرة والعلم

صادق أو كاذب والقدرة خيرة أو شريرة والحياة جميلة أو قبيحة والوجود جليل أو ذليل .

هو معنى الوعي بكون الإنسان "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف" أو غير واع.

الفصل الثامن

والآن وصلنا إلى خاتمة المحاولة:

هل كان ما دون المائدة والسرير يمكن أن يصل إلى المائدة والسرير لو لم يكن للإنسان بعض وعي بكونه "رئيسا بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له"؟

هل كان يمكنه أن يتجاوز الحيوانية فيسمو إلى الإنسانية جمعا بين السيادة (قوة طبعية) والرئاسة (قوة وجدانية)؟

هل كان ذلك يكون لو كان الأب والأم يعاملان الأبناء بقيم التبادل بدلا من قيم التواصل؟

هل يمكن للحيوان ذكره أو أنثاه أن يجوع ليغذي ابنه أو بنته؟

صحيح أن بعض البشرية عصر الوحشية التي دون المائدة والسرير قد يأكل أبناءه أو أبناء غيره إذا جاع بل وكان يتصور مؤلهاته تحتاج إلى أضاحي بشرية. لكن ذلك كان استثناء وإلا لما تم تجاوزه.

وتلك هي رمزية قصة ابراهيم مع اسماعيل .

وهي قصة تذكر بمثلث أفلاطون في نظرية الألوهية التي اراد وضعها في

تأسيس حكمه على الجناية الكبرى:

1. نفي وجود الله.

2. اعتباره غير معني بالعالم.

3. اعتباره قابلا للرشوة وهي الاضاحي من أجله .

وقد يعاب على إبراهيم أنه أبقى على الأضحية .

لكنها ليست رشوة بل هي علامة تحرر الإنسان من رمز القيم الاقتصادية من أجل القيم الوجدانية.

فالحيوان المضحى به ليس القصد منه رشوة الله بل القصد منه تحرير الإنسان من الملكية من عرفان من الإنسان بوصوله إلى الوعي بكونه رئيسا بالطبع لأنه خليفة.

وللقرآن في ذلك آية تنفي أن يكون لحم الضحية أودمها هوما يعني الله بل دلالة الفعل الذي هو تواصل وجداني مع دلالة الحادثة التي وقعت لإبراهيم والتي هي بداية الوعي بأن الإنسان رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له وذلك هو معنى الإنسانية أو أصل لكل المعاني التواصلية.

فالمعنى التواصلي للمائدة هي "اطعام اليتيم والمسكين" والمعنى التواصلي للسرير "هي العفة" والمعنى التواصلي لفن المائدة هي العطاء الكرم والمعنى التواصلي لفن السرير هو الحب والمعنى التواصلي لأصل الفنون كلها هو مقومات الإنسان؛ حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود.

والمراحل التي هي دون المرحلة الثالثة التي هي الوعي المشرئب إلى مرحلة فن المائدة والسرير تمثل التدرج الإنساني نحو معاني الإنسانية بحسب هذا التعريف . وما يأتي بعد مرحلة فن المائدة من تجاوزات هو بداية الترف الذي يعتبره ابن خلدون غاية الحضارة بمعنى نهايتها وليس بمعنى فضيلتها .

فالإسراء 16 ليس فيها ظلم عندما تهلك القرية كلها لأن المترفين فسقوا فيها .

ذلك أن الترف هنا ليس صفة للأغنياء وحدهم بل هي كما وصفها ابن خلدون في الفصل الذي خصصه للترف هو فساد معاني الإنسانية في الغني والفقير على حد سواء: النكوص إلى غلبة قيم التبادل المادي على قيم التواصل الوجداني.

فكل المعاني التواصلية تزول بالتدريج حتى يصبح الإنسان للإنسان ذئبا بسبب الغنى والفقر في آن؛ الأول يفعله للاستمتاع بما يظنه قوته والثاني يفعله بما يعتبره ثأرا من وضعه ويصبح كل شيء مباحا ولعل أفضل علامة على ذلك هو ما صار عليه أرقى فنون التلهية أعني السينما عند "طابخيه' وعند "آكليه".

وقد يكون ما يحدث في "واقع" العرب أكثر تمثيلا لهذه الحالة من السينما الأمريكية: فضيه الطابخون هم الحكام ونخبهم من الكاركاتوريين والآكلون هم الشعب المسكين الذي

يرى بأم عينيه الموبقات التي توجد في السينما بوصفها ذات وجود افتراضي لكنها عندنا توجد بوجود فعلي دونه الافتراضي بشاعة.

فكل قصور الحكام وذوي الجاه أشبه بمعامل الوجود الافتراضي عند الطباخين الذين يسمون فنانين وكل المدن السياحية في الشرقين الأدنى والاقصى أشبه بالآكلين في الافتراضي والأكولين في الفعلي . فالسائح الذي يزور المدن السياحية شرقية وسطى أو شرقية قصوى يطلب المائدة والسرير بضاعتين بلا روح.

وفي المقابل فالشباب الذي يرمي في البحر من أجل الوصول إلى الغرب ماذا يطلب؟ هل هو يفعل ذلك من أجل تواصل وجداني أم من أجل تبادل مادي صار ما يعيش به من "جنة افتراضية" في الغرب أسمى قيمة من حياته التي كان يمكن أن يجعلها تصبح مبدعة لشروط المائدة والسرير بمجرد وعيه برئاسته بالطبع؟

فلو كونت الثقافة الشباب بجنسيه فجعلته يدرك معنى التواصل الوجداني المقدم على التبادل المادي لكونه شرطه هل كان يعجز فلا يفهم أن الجنة الافتراضية التي يذهب إليها قد تمكنه من قشور الكيان الكريم بمقابل هو التخلي عن شروط الكرامة التي جوهرها هو فعل تحقيقها علامة على الرئاسة بالطبع .

وهكذا إذن فعندنا مستويات التحديد بعلاقتي الإنسان العمودية مع الطبيعة والافقية مع الإنسان :

1. ما دون المائدة والسرير
2. المائدة والسرير
3. ما دون فن المائدة وفن السرير

.+ فن المائدة وفن السرير

.5 ما بعد فن المائدة والسرير.

وهي كلها شبكات علائقية متجاوزة لجواهر الأعيان ولأفكار الأذهان .

وهي إذن لا مادية فتكون ماركسية ولا روحية فتكون هيجلية بل هي من طبيعة مجهولة ولا ينسب إلى جواهر الأعيان (مادة) أو جواهر الاذهان (مثال) إلا بسبب وهم أرسطي يجعل العلاقات صادرة عن نواة جوهرية هي الطبائع في حين أننا نرى هنا ليس طبائع بل علاقات لا نعلم طبائع مصادرها وعلى علل تأثيرها .

كون كيان الإنسان تصله بالطبيعة الحاجة إلى شروط بقائه ككائن عضوي وكون بقائه ككائن عضوي مع الجنس الثاني يمثلان شرط بقاء النوع أمران لا نعلم منهما إلا كونهما علائق مشروطة وشارطة لأمرين نجهل حقيقتهما: فلا الطبيعة ولا الحياة بالأمرين معلومين لنا إلا فرضيا ككيانين نجوهرهما ذهنيا .

وإذا جوهرناهما من دون أن نضع وراءهما أو فيهما جوهرا أعلى منهما نعتبره الناظم (شارع) أو الخالق (بارئ) أو كلاهما معا . وكلاهما موجود في الرؤيتين الفلسفية والدينية إذ حتى القرآن فهو يمكن أن يفهم بقراءة الخلق عن عدم وبقراءة الناظم لموجود غير مخلوق هو المادة ([وكان عرشه على الماء).

وإذا وصفنا الله والعالم بالقدم فإن ذلك لا يعني أن القدم الذي للخالق من جنس القدم الذي للمخلوق . فالعالم المخلوق مدين لله الخالق ليس

بوجوده فحسب بل وبقدمه بمعنى أن الله خالق بالذات والعالم مخلوق بالذات والخالقية مقوم ذاتي لله والمخلوقية مقوم ذاتي للعالم وكلاهما قديم دون زمانية تقتضي أن يوجد سابق ولاحق لكأن الله لم يكن خالقا ثم أصبح خالقا والعالم لم يكن مخلوقا ثم صار مخلوقا .

ونفس القول بالنسبة إلى الآمر والمأمور. فالآمرية مقوم ذاتي لله والمأمورية مقوم ذاتي للعالم . ومعنى ذلك أن الله لما يصف نفسه بكونه له الخلق والأمر فهو يعني أنه له الخالقية والآمرية والعالم له المخلوقية والمأمورية ومن ثم نفهم معنى تسبيح كل شيء لله ويأتيه طوعا أو كرها. فعلا الخلق والأمر ليسا حادثين ومثلهما مفعولهما .

ولا ندعي بذلك علما بالغيب؛ فالقرآن يقول ذلك والإنسان لا يستطيع تصور غير ذلك دون أن يزعم أن ذلك علم يستمده من التضايف بين المعنيين وحده بل هو مجرد تصور لا

يفيد الحقيقة في ذاتها لو لم يكن القرآن هو الذي جعله أفضل الخيارين في الممكن عقلا؛ فالممكن عقلا قد يوجد وقد لا يوجد.

وما يفيد وجوده هذه الحالة هو ما يؤيده القرآن نصا .

وكل تعريف الفلاسفة والمتكلمين يتأسس على وهم العلم بطبيعة المادة واعتبارها دالة على النقص ومثلها ما يتصورونه خاصا بها مثل الحركة والتغير لكأن الصوري يمثل التمام والثبات الكمال . وهذا موروث عن فلاسفة أفلاطون) المادة هي الشر) وأرسطو) المادة هي التغير والقوة في مقابل الصورة التي هي الثبات والفعل .(لكن القرآن لا يقول ذلك: فالمدد الإلهي مشتق من المادة وهو إمداد من مادة أي جوهر الموجود وكل ذلك

إلهي لأنه سر القيام المستمد من قيومية الحي القيوم أي من الله. والله نفسه كل يوم في شأن .

ومعنى ذلك أن السخفاء الذين يتهمون ابن تيمية بالقول بقدم العالم ويكفرونه لذلك لم يتدبروا القرآن جيد التدبر لأن ذلك -كما بين ابن رشد في رده على المتكلمين - لا يتنافى مع القرآن بل العكس هو الصريح في الكثير من آياته خاصة إذا قلنا بالخلق المستمر بمعنى أن بقاء العالم القديم مشروط بعناية الخالق القديم : وذلك هو ما يقوله ابن تيمية .

أما السلسلة الثانية فهي ما يمكن اعتباره مقومات أحياز العالم المحيط بالإنسان وهو طبيعي وتاريخي في آن ومقومات أحياز الإنسان نفسه المحيط بالعالم بفضلها وهي أيضا مقومات طبيعية وثقافية أعني الحدين اللذين تصل بينهما السلسلة الأولى المتعلقة بما يأخذه الإنسان من الطبيعة وما يعطيه للحياة .

فأحياز العالم المحيط بالإنسان الطبيعي فيهما هو المكان كجغرافيا طبيعية والزمان كتاريخ طبيعي بوصفهما كليهما شارطين لأحياز الإنسان من حيث هو آخذ من الأول ومعط للثاني أو وسيطا بينهما في الوجود الطبيعي وفي الوجود الحضاري بإبداع حيزين آخرين هما الثروة والتراث ويوحد ذلك كله بمرجعية .

والمرجعية التي توحد الأحياز الأربعة في العالم المحيط بالإنسان والاحياز الأربعة المناظرة لها في كيان الإنسان (بدنه و"روحه" وما يختزنه بدنه مما يستمده من حيز

وفلسفية دائما للتلازم بين النظر) العلم (والعقد) الإيمان) دائما .

ولا معنى للنظر والعقد إلا لتأسيس العمل والشرع. وهذه الشروط الأربعة هي التي تحقق التعالق بين نوعي الاحياز أحياز العالم وأحياز الإنسان. فالنظر والعقد شرطان لعلاج العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة لأنه لا يستطيع أن يأخذ منها ما لم يعلم قوائيلها: شرط التسخير .

وتطبيق النظر والعقد لتحقيق التسخير شرط في تحقيق معنى الرئاسة بالطبع أو التمكن من المائدة والسرير بالعمل والشرع . ولا يمكن تصور عمل وشرع لتنظيم حياة الجماعة التي تتعاون للحماية والرعاية بقيم التبادل من دون أن يتقدم على ذلك قيم التواصل التي تمكن البشر من التلاقي بدل الاقتتال .

مع القليل من التدخل والإضافات التي ليس إتيانا بما ليس موجودا في المقدمة بل وصلا بين عناصرها التي تعاني من عدم النسقية النظرية لأن ابن خلدون لم يدع أنها عمل تام لا يحتاج إلى الاستكمال بدليل ما قاله في خاتمتها . ونأمل المزيد منا أو من غيرنا .

الفصل التاسع

لما شرعت في علاج إشكالية "علاقة الجنسين بمنظور "نحلة العيش" لم أكن أتوقع أن الأمر سيتطاب أكثر من فصلين . لكن اقتضى أن يتجاوز حتى الخمسة المعتادة لأن ضعفها . إذ بقي فصلا اخران غير الأربعة التي نشرت في شكل مقالات ومثلها لم ينشر بعد لكنها صدرت مسودتها في شكل تفريدات.

فقد يظن أن استعارتي "المائدة" و"السرير" توحيان بالجمع بين قراءتين

"ماركسية" وافرويدية" بمعنى أن الأولى لها علاقة بالاقتصاد أو القراءة الاقتصادية والثانية لها علاقة بالجنس أو القراءة التحليلية. وكان ذلك يكون كذلك لو أني لم أبين أن السلسلة المؤلفة منهما تناظرها سلسلة نول دون هذا الظن .

ولبيان تعجل هذا الارتسام أشير إلى إن مجرد الجمع بين الأمرين ينفي عنهما كليهما أن يكون أي منهما محافظا على الدلالة التي له لما يكون وحيدا ومستشرفا بزعمه المبدأ المعلل لسلوك الإنسان فردا وجماعة وكافيا ليؤسس فلسفة التاريخ التأسيس الأتم الذي أنسبه إلى ابن خلدون بمفهوم "نحلة العيش".

فالتفسير الاقتصادي والتفسير العضوي كلاهما لم يخرج من الرؤية الجدلية الجوهرانية بصنفها المادي رغم أن الصريح في رؤيتهما ليس نفسه لأن جدلية الرؤية صريحة عند ماركس وجوهرانيتها صريحة عند فرويد ويتفقان على المادية المشتركة في هذين العاملين:؛ تقديم الاجتماعي الاقتصادي أو العضوي النفسي .

ومعنى ذلك أن الفرد لا يكون موجودا في الرؤية الماركسية والجماعة لا تكون موجودة في الرؤية الفرويدية والنفي الأول هو الذي قلبت مفهوم الوعي والنفي الثاني هو الطابع السلبي للجماعة لما تكون الشخصية بل هو الطابع السلبي المتعلق بكل ما يمكن أن يعتبر حضارة بوصفها تصعيدا للمكبوت .

فيكون ما أنسبه إلى ابن خلدون بخلاف ما هو بين عند ماركس هو حضور الفرد البارز وبخلاف ما هو بين عند فرويد هو رفض نظرية بنية النفس

الثابتة وعدم سلبية الحضاري

للعضوي بل مانعا لغرائزه ضد المكتسب الحضاري .

لا أنكر أن هذه الدقائق عسيرة الملاحظة لدى العجلين في المقارنات السطحية ومن ثم فهم يجدون وجوه شبه كما ينظر عن بعد للأشياء التي فيها وجوه شبه بمجرد ردها إلى صورة كاريكاتورية عامة حيث كما يقول هيجل "كل الابقار رمادية" في الغروب إذا نظرنا إليها عن بعد وببصر ضعيف دون بصيرة.

فهذه الفروق التي يستخففها من يكتفي بالمقارنات السطحية هي التي تميز بين فلسفات التاريخ أو بصورة أدق بين الخيارات القيمية التي تعدد مقومات الأحداث وتقدر وزنها لك تعديد وجهات المآل الإنساني فتمكن من تفسير مراحل تاريخه التي يهملها التبسيط الجدلي بدل التعقيد البنيوي كما في الطبيعة .

وما كانت سنن التاريخ أعقد من قوانين الطبيعة إذ هو يجمع بينها وبين ما يتجاوزها - ولهذه العلة فالعلوم الإنسانية أكثر تعقيدا وأعسر تفسيرا -فإن العلاج الوحيد هو البنى التي تشبه ما تتأسس عليه الرياضيات المطبقة على الطبيعيات . ولا بد أن يوجد ما يجانسها للانطباق على الإنسانيات.

ولهذه العلة بينت أن نسبة البنى الرياضية إلى الطبيعيات لك علم قوانين العالم الطبيعي لها نظير في علم العالم التاريخي أو الحضاري هي نسبة البنى الأدبية إلى الإنسانيات في علم سنن العالم التاريخي . والأدبيات هنا تعني الإبداعات التي يخلو منها أدبنا لزعمه الواقعية .

فما يسمونه أدبا واقعيا ينهي الإبداع الأدبي المتعلق بالممكن عامة -وهو القصد الأرسطي -لانه يجعله من التاريخ الأدنى . فهذا ليس إبداعا أدبيا وهو من جنس الخلط بين الرياضيات والقيس العامي للمقادير والكميات: نسبة هؤلاء الكتاب إلى الأدب تجانس مماثلة لنسبة حساب العطار إلى الرياضيات أي إنها لم تصل حتى البناء الذي يطبق

بت اد اد ..."فصل التاسع' اد ا الهندسة البسيطة في فن البناء . إنه حكاية أحوال نفس الكاتب وانطباعاته الساذجة التي

يتوهمها "واقعا" .

فمن يبحث عن المعاني الأدبية الممكنة من فهم سنن التاريخ يشبه من يبحث عن المعاني الرياضية لفهم قوانين الطبيعي بقيس الأشكال المرسومة فعليا فيحدد سمك المستقيم واستدارة الدائرة حتى في البسيط من الهندسة . ولو اعتمد اقاليدس هذه الطريقة لاستغنى عن تعريف الأشكال والبرهان المنطقي خصائصها .

وبهذا المعنى فلسنا متخلفين في علوم الطبيعة بسبب تخلفنا في الرياضيات ومن ثم عجزنا عن معرفة قوانين الطبيعة وتطبيقاتها التقنية فحسب بل نحن متخلفون في علوم التاريخ بسبب تخلفنا في الآداب ومن ثم عجزنا عن معرفة سنن التاريخ وتطبيقاتها الخلقية: الكلام على آدابنا فيه الكثير من الوهم .

لكن هذا التمييز قد لا يقنع من يكتفي بسطحي المقارنات العجلى فضلا عن كونه قد يفهم وكأنه ذو نزعة دفاعية ضد القراءات التي تمدح الماركسية والفرويدية باسم خصوصيات حضارية وخاصة عند من لا يعلم

موقفي من الآراء القائلة بالخصوصية في الفلسفي والديني وتوكيدي على الكوني والكلي .

فليس لأني مسلم أو لأن ابن خلدون يكثر من استعمال الشواهد القرآنية أميل إلى فلسفة التاريخ التي يقول بها لأنه هو نفسه لا يقول بالخصوصيات وخاصة في الفلسفة والعلم وبهذا المعيار يميز بين ما يسميه علوم العلوم وبها يبدأ الباب السادس والعلوم الكونية التي يعتبرها عقلية تجريبية التأسيس .

ولأمر الآن إلى الحجة الأساسية في الرؤية البنيوية الخلدونية. وسأستعمل مصطلحات لم يستعملها لكني وضعتها حتى أستطيع أن أصل المنفصل بل ومضاته فكره الإبداعية التي لم يكمل عملها التنسيقي إذ هي مجرد مسودة كتبها في أقل من نصف سنة ولم يراجع منها إلا بعض الشواهد التمثيلية من التاريخ.

وما كنت لأسمح لنفسي بذلك لولم أجد في المنفصلات من ومضاته إشارات لهمزة الوصل النظري بينها كإشارته في اسم الباب الأول من المقدمة بعبارة "العمران على الجملة" بمعنى أن ما فيها يشمل العمرانين البدوي والحضري ما يعني أنه أشار إلى أن هذا الباب ينطبق على مسائل المقدمة كلها من أولها إلى آخرها .

فالعمران سواء كان بدويا أو حضريا لا بد له من مسائل الباب الأول الخمسة بتفاوت الدور الذي يؤديه عناصرها الخمسة بمنظور ثابت هو "نحلة العيش":

1. عامل الجغرافيا الطبيعية

.2 وعامل الرؤية الوجودية التي يقابلها بها الإنسان فردا وجماعة

.3 وأثر العامل الأول في الثاني وبه الإنسان صاحبه

.+ وأثر الثاني في الأول ودور الإنسان الناتج عن التفاعل

.5 والحصيلة النهائية وهي مسار الحضارة الإنسانية بوصفها حصيلة هذه العناصر المقومة لوجود الإنسان الدنيوي وما يترتب عليه من رؤية متعالية لوجود متجاوز له أو أخروي في كل الحضارات البشرية.

ومنظور "نحلة العيش" يمكن بتجاوز تأويلي لهذه الرؤية إرجاعها إلى مفهومين يعرفان الإنسان بمقتضى مقومات كيانه ومهمتيه في التاريخ في المقدمة وفي القرآن الكريم؛

.] فالإنسان يعرفه ابن خلدون بمقتضى مقومات كيانه فيعتبره "رئيسا بالطبع (فلسفيا (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دينيا)' .

.2 ويعرفه بمقتضى المهمتين اللتين كلف بهما وهما الاستعمارة الأرض أي تكليفه بتعمير الأرض والاستخلاف فيها أي تكليفه بأن يجعل التعمير يتم بقيم متعالية هي التي لأجلها كرم أبناء آدم.

ومن دون تحقيق المهمة الأولى يصبح الإنسان تابعا للطبيعة ومن يعمرها بدلا منه فلا يكون حرا ولا كريما لأنه يصبح تابعا فلا يبقى رئيسا بالطبع. ومن دون تحقيق المهمة

الثانية ينكص الإنسان إلى الحيوانية فيصبح خاضعا للقانون الطبيعي ويسيطر سلطان الصراع بين البشر.

والجمع بين هذين الأمرين يؤدي إلى فساد معاني الإنسانية فلا تبقى نحلة

العيش منتظمة بالتعاون والتبادل العادل ولا بالتواصل الذي من شرطه التواصي بالحق والتواصي بالصبر بين بشر يؤمنون بالله فوق الجميع ويعملون صالحا .

وما كنت لأجرؤ مع ذلك لهذه الإضافات التي استنتجها من روح المقدمة دون الخروج على صريح نصها لو لم يختم المقدمة بهذه العبارة الجميلة: "ولعل من يأتي بعدنا مما يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص في مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده. ", .

وأهم كلمة تعنيني في هذه الخاتمة الجميلة هي "تعيين موضع العلم" . فكلمة موضع تعني حيز منظومة. ومن له دراية بمواضع العلوم في الفلسفة التي كانت سائدة في عصر ابن خلدون منذ أرسطو لا تعطي للتاريخ وفلسفته أي موضع لأنه لا يقبل العلم النظري بل هو دون الأدب حسب أرسطو.

وما كانت الإشارة لهمزة الوصل في الباب الأول هي أوضح الإشارات فإني قد انطلقت منها لاكتشاف البنية الأساسية التي بنيت عليها مسائل المقدمة كلها وسميتها بمصطلحات وضعتها لهذا الغرض : موضوع الباب الأول هو نوعا الأحياز المحيطة عينيا والمحاطة ذهنيا في العالم وفي الإنسان فردا وجماعة.

وهذا الموضع لا وجود له في الفلسفة السائدة حينها لأن التاريخ وفلسفته لم يكن موجودا أصلا بسبب كونه عندهم لا يدرس إلا العيني الحاصل

بخلاف الشعر الذي يدرس الممكن الذي هو أقرب إلى الكلي الموضوع الوحيد للفلسفي . فيكون بيان الموضوع غير ممكن إلا بأحد طريقين أو بهما معا.

وابن خلدون "خلق" الموضع وأبانه بالطريقتين ؛ أولا غير موضوع الفلاسفة أو الكلي وغير مفهوم أساس علم التاريخ أو بصورة أدق أساس علم نقد التاريخ الذي يصبح ممكنا بعد تغيير مفهوم الكلي . فالمعلوم أن الكلي لاتاريخي في الفلسفة القائلة بالمطابقة بمعنى أن الكلي في الذهن مطابق للكلي في الوجود: وكلاهما ثابت لا يتغير .

فيكون العلم إذا طابقه مثله غير تاريخي . وكل ما لا يطابقه من العلم فهو خطأ وليس علما . لكن إذا تحررنا من القول بالمطابقة فإن العلم يصبح تراكميا أي إن الكلي المعلوم هو كلي معرفي-بمعنى ما اتفق العلماء على أنه علمي في لحظة من اللحظات - دون أن يكون كليا وجوديا إذ لو كان كذلك لكان نهائيا ولن يتطور. ذلك فهو بالضرورة حصيلة التراكم المعرفي وبذلك يصبح العلم العقلي هو بدوره تاريخيا .

ومن ثم فالمنطلق كان محاولة تأسيس علمية التاريخ التي نفيت عنه العلمية لأنه لا يعالم الكلي وانتهت إلى بيان أن الكلي الفلسفي هو بدوره تاريخي لأن العلم المحيط مستحيل وكل علم هو تراكم المعرفة المبنية على بنى عقلية ومعطيات تجريبية يجمع بينهما الاستدلال المنطقي والبناء الرياضي .

لم يعد ابن خلدون مكتفيا بتحديد موضع علمه الجديد بل هو حدد منظومة المواضع الجديدة التي كانت الفلسفة نفسها محتاجة للتموضع فيها . وبذلك انتقلنا من علم رئيس- أرشيتاكتونيك - يحدد المواضع كان اسمه "ما بعد

الطبيعة" إلى علم رئيس بديل هو "ما بعد التاريخ" أو "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني" . والفلسفة قسمها إلى علوم يقبلها وسماها علوم العقل أو الحكمة التي اراد أن يجعل التاريخ أحدها-وتلك مهمة ما بعد التاريخ أوعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني - وعلوم زائفة على رأسها الميتافيزيقا . وذلك هو موضوع الفصل 31 من الباب السادس بعنوان "إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" ضمن الفصول المخصصة للعلوم الزائفة.

تلك هي الثورة التي لم يكن ابن خلدون نفسه واضح الوعي بها . لكنها تجاوزت مجرد تأسيس علم نقد الخبر إلى قلب نظام العلوم نفسه وتعديد مواضع جديدة كانت قبله

مسسسسسس ا ا ا ا الشف الا مسف سسسسيس" "ارشيتاكتونيك-علم رئيس" ميتافيزيقية. فصارت بفضل ثورته "ارشيتاكتونيك -علم

رئيس" ميتا تاريخية وهو ما سنحلله في الفصل العاشر والأخير من هذه المحاولة.

الفصل العاشر

مفهوم الأحياز المضاعف - ورغم كون ابن خلدون لم يستعمل المصطلح فهو قد استعمل مدلوله دون تسميته في تعديده للعمران على الجملة في الباب الأول . وهذه الأحياز ومنطق تفاعلها بنية ثابتة في كل المسائل التي يدرسها ابن خلدون في المقدمة وترجع إلى "نحلة

ومن ثم فكل ما أضفته هو الإطار النظري المفهومي في شبه عودة على

عمل ابن خلدون لنقله من الصوغ الأول المتقدم على الصوغ الثاني موضوعا له وانتقالا به من الحدس النظرية إلى نسقية النظرية مرحلة نحو تحويل نظريات ابن خلدون إلى نسق أكسيومي يقبل الاستنتاج من عدد قليل من الحدود العنصرية والقوانين التأليفية بينها لتصبح علما

فقد الباب الأول بالجغرافيا الطبيعية والمناخ. ومن ثم فهو بذلك يعني محددات المكان والزمان لوجود حضارة الإنسان . وكلامه على إثرها يقتضي النوع الثاني منها .

فما للإنسان من متفاعل مع الطبيعة مكانها وزمانها نظير فيه هو ما منه من جنس المكان الطبيعي المؤثر فيه ومن جنس الزمان الطبيعي المؤثر فيه . والاول هو بدنه والثاني هو وعيه بما حوله وبذاته الواعية بما حولها ولنسم ذلك روحه . فهذان إذن زوجان من الحيز المحيط والمحاط في وجود الإنسان .

عندنا إذن بنية مربعة يتلقى فيها حيزان حول كيان الإنسان وحيزان هما كيان الإنسان . وينتج عن تفاعل هذه الأحياز الأربعة حيزان آخران في عالم الإنسان وحيزان آخران في كيان الإنسان تحصل أربعتها عن التفاعل بين الأحياز الأربعة الأولى وبنفس التناظر العجيب بين ما في كيان العالم المحيط بالإنسان وما في كيان الإنسان المحاط بها في الأعيان والمحيط بها في الأذهان: أي إنها حاضرة في ذهن الإنسان دائما حضور كيانه أو حضور حاجة كيانه لها وتشاعله معها .

وبهذه الأحياز الأربعة الناتجة عن اللقاء بين الأربعة الأولى يتغير كل شيء فالجغرافيا الطبيعية تتضاعف بجغرافيا حضارية والتاريخ الطبيعي بتاريخ

حضاري والبدن الطبيعي بتضاعف بين حضاري والروح الطبيعية بروح حضارية؛: وهي أحياز أربعة تضع بين الإنسان والعالم الطبيعي والعالم التاريخي تفاعلهما المادي والرمزي الذي هو من فعل الإنسان وهو معنى الثقافة.

وهذه الأحياز الثمانية تجتمع بذاتها وبتفاعلاتها في ما سماه ابن خلدون "نحل العيش". وتلك هي البنية الأساسية التي يبني عليها ابن خلدون فلسفة التاريخ التي تمثل لحمة علم العمران والاجتماع الإنساني وسداه. وهي إذن بنية شديدة التعقيد لما فيها من تشاجز الأحياز الثمانية وتفاعلها . فما الأحياز الأربعة الثانية؟

ماذا ينتج عن الانتقال من الجغرافيا الطبيعية إلى الجغرافيا الحضارية؟

الثروة أو التراث المادي. وما ينتج عن الانتقال من التاريخ الطبيعي أي التاريخ الحضاري؟ التراث أو الثروة الرمزية.

وماذا ينتج عن الانتقال من البدن الطبيعي إلى البدن الحضاري؟

الزاد المادي في البدن نفسه وهو من جنس "الشحن" في الهاتف الجوال يمكن من العمل لمدة محدودة.

وماذا ينتج عن الانتقال من الروح الطبيعي إلى الروح الحضاري؟

الزاد الروحي وهو جزء من التراث الرمزي مثلما أن الزاد المادي في البدن هو جزء من الثروة المادية. ويتبين ذلك عندما يفقد الإنسان ما تتطلبه المائدة والسرير. فهو يأكل من بدنه كما نرى ذلك في المجاعات وما تؤدي إليه من هزال ويضاجع حتى نفسه في غياب الجنس الثاني وهما

معوضا التبادل والتواصل العاديين في غياب شرطهما .

وهو ما يعني أن المائدة هي رمز التبادل بين الإنسان والطبيعة وأصل كل تبادل آخر بينهما والسرير هو رمز التواصل بين الإنسان والإنسان وأصل كل تواصل آخر بينهما . فهما

محددان لما دونهما وما بهما كفاية وذا بهما زيادة عن الكفاية وما بعدهما وهو مرحلة الترف القاتلة للحضارة عند ابن خلدون .

ولما يدرك الإنسان آثار العبودية المباشرة للجغرافيا الطبيعية والتاريخ الطبيعي -إما لعدم وجودهما أصلا كما في البداية أو لظرف قاهر كما يحصل من يضل طريقه في الصحراء مثلا - فانه يصبح حريصا على الزادين خارج ذاته) الثروة والتراث) وفي ذاته قيام بدنه وقيام روحه بوصفهما زادا محايثين لكيانه .

فيكون هذا الحرص متضمنا لأمرين : توقع نفاد الزادين ما يعني السعي لضمان توفرهما بحيازة قسط من الجغرافيا الطبيعية وتحويلها إلى جغرافيا حضارية بجعلها مجالا حيويا يستمد منه ما يرعى به ذاته ويسعى لحمايته فيكون ذلك بداية تكون الجماعات التي تتبادل وتتواصل لعلاج اشكاليتي الزادين .

وما كان يمكن للإنسان أن يصل إلى هذا الوعي من دون أن تكون قد حدثت مجاعات ومن دون أن تكون قد حدثت حروب على المجالات الحيوية التي يستمد منها الإنسان شروط بقائه . فيكون التراث الأول مضمون التاريخ الحضاري بالجوهر درامي وتراجيدي فينتج عن ذلك رؤية وجودية للعالم فيها أمل التوقع وخوف عدمه ولعل أبرز مثال على ذلك

موقف المزارع من فصول المطر هطولا أو عدم هطول، وليس بالصدفة أن كان علم الفلك وعلم الطب أول علمين عرفتهما أقدم الحضارات . وليس بالصدفة كذلك أن كان للنساء الدور الأول في الكهانة وتوقع المستقبل في المجتمعات الأولى لأن لهن بحكم اقتسام العمل الأول وظيفة الرعاية وللرجال وظيفة الحماية: والأولى أكثر شعور بالخوف من المستقبل (نفاد الغداء) والثانية من الحاضر (هجوم الأعداء) ومن ثم فللنساء هم التفكير في المستقبل والفراغ له أكثر من الرجال . كما أنهن أكثر اعتقادا من الرجال وخاصة في التنجيم والسحر وكل ما يكون الخيال ومبدا الرغبة فيه غالبا على مبدا الواقع.

وهذا هو المعنى الأول الذي استمد منه ابن خلدون بداية الأديان والعلوم اللذين هما في آن ثمرة أمل التوقع وخوفه ويصحب الأول العرفان في"أمر" يعتبر صاحب النعم التي

تجعل شروط القيام حاصلة في العالم ويصحب الثاني الاستعداد لمفاجآت هذا الأمر مما يشبه

ما نصح به موسى فرعون للسنوات العجاف.

وهكذا يتبين أن البنية العامة التي تنطبق على نوعي العمران في المقدمة والتى عرضها ابن خلدون في الباب الاول من المقدمة تجمع بين الاقتصادي والثقافي والسياسي بمعنى الحماية والسياسي في بمعنى الرعاية والرؤى الوجودية بمعنى العرفان لكائن متعال والخوف من مفاجآته أي الأديان والعلوم . وبهذا المعنى نفهم علة مضمون الباب الأول ؛ ففيه قسمان متفاعلان وحصيلة:

1. القسم الجغرافي المناخي ممثلا للعالم الطبيعي

2. القسم الديني العلمي الممثل للعالم الثقافي.

3. أثر الأول في الإنسان في تكوين بدنه وروحه .

+. أثر الثاني في الأول لاستمداد في تشكيله لتحقيق ذلك .

5. مرجعية لاحمة للجماعة هي في آن تراث روحي وثروة مادية في الأعيان وفي الأذهان ومن دونها لا يمكن فهم معنى جماعة متجانسة أو أمة متلاحمة .

وهذه البنية صالحة لكلا الشكلين الأبرزين من العمران أي البدوي والحضري بمعيار يميز بينهما بتقدم الدورين . ففي البدوي المتقدم في الفاعلية هو العالم الطبيعي أي تأثير الطبيعة الخارجية والد اخلية في الإنسان . وفي الحضري المتقدم هو العالم الثقافي أي تأثير الإنسان في الطبيعة الخارجية بأحيازها الخمسة) المكان والزمان وأثر المكان في الزمان أو التراث وأثر الزمان في المكان أو الثروة والعالم الطبيعي (وفي الطبيعة الد ا خلية بأحيازها الخمسة) البدن والروح وتأثر البدن بالثروة وتأثر الروح بالتراث والعالم التاريخي (..

وحتى يتضح لنا ذلك فلنضع الباب الأول الذي حدد البنية العامة جانبا .

وللنظر في الأبواب الخمسة الباقية . ماذا نلاحظ؟

إذا ذهبنا من الثاني (البوادي) إلى الرابع (الحواضر) ثمر بالثالث (الدولة) يتناقص تأثير الطبيعة. وإذا عدنا من السادس(العلوم) إلى الرابع نمر بالخامس(الصنائع) يتناقص تأثير الثقافة .

وفي كل نقطة من هذا المسارين الاتجاهين نجد تناسبا بين ربو دور الثقافي ونقصان دور الطبيعي من البداية (الفصل الثاني) إلى الغاية (الفصل السادس) والعكس أي تناقص دور الثقافي) الباب السادس) وربو دور الطبيعي) الثاني (. والمدينة تمثل الحد الأوسط بين تناقص الطبيعي وتناقص الثقافة حيث يكون الأول شبه غائب بعد المدينة فيكون تابعا للعمران الحضري والثاني شبه غائب قبل المدينة فيكون تابعا للعمران البدوي. وتكون المدينة جامعة بين نوعي العمران في القالب الحضري وفي المحيط البدوي . وهذا قانون عام كل مدن العالم وفي كل عصور الحضارات بعد أن تكون قد وصلت إلى مواد الباب السادس من المقدمة.

هبنا واصلنا المسار الأول حتى نصل إلى السادس فنصل إلى المرحلة التي يكاد كل شيء حياة البشر يصبح في قطيعة مع الطبيعة وكأنه صار كله ثقافيا والذهاب به إلى الاقصى هو الترف وهو القاتل للحضارات لأنه ملغ للطبيعي في حياتها. وإذا عكسنا نجد أقصى البداوة وهو التوحش المطلق لسلطان الطبيعة.

فتكون الحواضر (المدن (هي الحد الأوسط حيث تلتقي الفاعليتان الذاهبة من الطبيعي إلى الثقافي والعائدة من الثقافي إلى الطبيعي . ولذلك فلا توجد مدينة ليست في آن حضرية في الوسط وبدوية في أحوازها أوما يحيط بها من أحياء قصديرية يسكنها النازحون الذين سيتمدنون بمفعول الزمن .

لكن ما من مرحلة تخلو من التفاعل بين الطبيعي والثقافي في مجالي تعينهما أعني في المائدة والسرير إذ يبقى المضمون الدافع فيهما طبيعيا دائما والشكل الرافع فيهما ثقافيا دائما. لكن الثقافي لا أعني به الفلكلور أي ما به

تتمايز حضارة عن حضارة بل الكلي في الشكل : وهو الدلالة التجميلية.

والفلكلوري في الدلالة التجميلية لا تتعلق بالشكل الجمالي بل بالحامل للجمالي وهو مستمد من قيم المضامين في الجماعة. فالطعوم في المائدة والجمال في السرير مختلفة من حضارة إلى حضارة بل ومن مرحلة من كل حضارة إلى مرحلة أخرى لكنها واحدة كقيمة حتى وإن تعدد حامل القيمة غذاء وأبدانا .

ففي المائدة لا يهم المأكول بل قيمته الذوقية عند الجماعة . وهذا قانون عام وكوني ولا يختلف فيه شعب عن شعب . ما يختلف بين الشعوب هو حامل القيمة الذوقية. فما يستلذه العربي مثلا في زمن ما غير ما يستلذه الفرنسي . لكن المعيار الغذائي هو ذو الطعم. ونفس الأمر في السرير اهم القيمة الجمالية أي ما يستملحه الجنسان كلاهما من كليهما .

ومعنى ذلك أن أحد الأوهام حول المقابلة بين الطبيعي والثقافة يسقط: ليس الطبيعي وحده هو الكلي بل الثقافي أيضا فيه ما هو كلي . وكل من يتكلم على الخصوصيات يخلط بين الثقافي والفلكلوري . فكون العربي مثلا يحب المرأة الممتلئة لا يعني أن معيار اختياره مختلف عن معيار من يحب الهزيلة. المعيار واحد: الاستملاح.

واختلاف حوامل المستملح لا يتعلق بها بما يحمله من علاقة بما بين الجنس والأكل من إيحاءات متبادلة. فالمخيال فيهما واحد ويمكن أن نتكلم على أحدهما بما نتكلم به على الآخر. والملذوذ فيهما رغم كونه تعينه في الحوامل ثقافي بحسب ما يتوفر في الطبيعة وفي الجماعة من حوامل هي في الغالب حصيلة العاملين الطبيعي والثقافي: والكوني فيهما من

جنس الكوني في الألسن ؛ فهو لا يقتصر على الصوت) الطبيعي (ولا حتى على آليات الإفادة

(طبيعية أو كونية) بل على نسبها التي تحافظ على كلي ليس طبيعيا بل هو ثقافية.

مثال ذلك أن اللغة اللغات الإعرابية اشتقاقية في الغالب واللغات غير الإعرابية نحتية في الغالب . لكنه لا توجد لغة خالية من الخاصيتين حتى وإن كان خيار الكتابة هو الذي يخفي الطابع النحتي في اللغات الاشتقاقية. فالاشتقاق نحت بين الأصل والزيادات الصدرية أو الذيلية أو الحشوية. وهذه ليست طبيعية بل ثقافية ولعلها تفهم بما يمر به الفارابي نشأة اللغات بالعادات الأولى في الجماعة .

يمكن أن نشرح الاختلاف في حامل الجمال بما بين المائدة والسرير من تفاعل . وليس بالصدفة أن كانت كل استعارات الجنس وكل استعارات الغذاء من طبيعة واحدة بمعنى أن الذوق بالمعنى الغذائي والذوق بالمعنى الجنسي وما يتبعهما من ذوق بالمعنى الالتذاذي والجمالي في نفس النسبة عند جميع البشر. ففي الجنس يوجد تعالق بين المأكول والمنكوح ومن ثم بين الذوقين سواء عند الرجل إزاء المرأة أو عند المرأة إزاء الرجل وليس طبعا بالمعنى الحقيقي بل بالمعنى المجازي رغم أن فيه شيئا من الحقيقة كما في التقبيل والعض الخفيف والرضاب وكل الصور التي يتكلم عليها شعراء الغزل .

وفي الأمر شيء من التعويض . فالبدوي يحب المرأة الممتلئة لأن مائدته في الغالب خاوية. والحضري يحب المرأة الأقل امتلاء لأن مائدته في

الغالب ممتلئة. لكأن التراذع بين المائدة والسرير يقتضي هذا التعاوض بينهما بحسب العلاقة بين المائدة والسرير. ولست أدري كيف يمكن فهم البدانة عند الأغنياء .

فبدانة النساء في مصر مثلا مفهومة بهذا المعيار. لكنها غير مفهومة في أمريكا . لكن ربما الجواب في عموم البدانة بين الجنسين فيها . لكن عندئذ هل يعني ذلك أنه يوجد تناسب عكسي بين المائدة والسرير في أمريكا؟ هل يعني ذلك أن الجنس يضمر في هذه الحالة فنفهم غلبة الفرجة على الفعل نفسه؟

أبو يعرب المرزوقي

هل شهادة المرأة استنقاص من منزلتها؟

العلاقة بين الجنسين

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

نشر في 1436.12.08 2015.09.22.

تمجيد مومه اه مم سه صم مسمس ممسمم 2: نص شهادة المرأة جما اد م ما عه ع مهس ممم 3: التمييز بين أسباب النزول ومضمون النازل م عع مم ممم ممه سس تعليق على تأويلات للنص النازل ممم ممه سسهمسمممممم 8: العلاج المنطقي للإشكالية ص

حالة الدين خارج الأسرة تا ا 11 الناتج: نقد المقاريح العددية الصرفة مم مع ممع عم مع 122

وشريعة القرآن لم يكن القصد المقارنة بين الشريعتين -فلا يمكن قياس الثانية بالأولى إطلاقا- بل كان القصد المقارنة بين الموقف المفضل للأولى على الثانية باسم التقدم والحداثة وحقوق المرأة وموقف الإسلام.

وطبعا لم يكن لي طمع في التغلب على الأحكام المسبقة والكليشهات لأنها تنطلق من الوضع الفعلي والتاريخي للمرأة وليس من النصوص. وأشرت حينها إلى الاعتراضين النصيين اللذين يبدوان من جنس ما يبرر الوضع الفعلي التاريخي: * النص الأول هو مثال الشهادة (البقرة ."(282 * النص الثاني هو مثال ضرب النساء (النساء ."(34

-1 أها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب

كاتب الذي علمه الله أن يكتب فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم

فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم (البقرة - 282)

-2 الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات

وكان ينبغي أن أشير إلى نص ثالث يتعلق بالميراث.

لكن هذا النص سبق أن كتبت فيه بحثا طويلا منشور في عدة مواقع (عنوانه منزلة المرأة الوجودية).

وما أكتبه في مثل هذه الحالات لا علاقة له بالفتاوى فلست فقيها :

هو تطبيق لعلم الانروبولوجيا وعلم السياسة وعلم القانون في الكلام مع من لا يؤمن بالطابع الإلهي للنص.

ومعنى ذلك أني لا أفرض على من أخاطب الإيمان للدخول معهم في نقاش هذه المسائل لأن الأمر يتعلق بما يشبه القانون المقارن.

وحتى لو بدا نص الشهادة يسيرا وواضحا فإن نص ضرب النساء يبدو غنيا عن الكلام لأنه شديد البينونة بالنسبة إلى محاربي الشريعة.

وهدفي أن أبين أن يسر النص الأول ووضوحه واستغناء الثاني عن البيان

بحسب رأيهم يمثل فرصة لإثبات ما أقصده بالانحطاطين الذاتي والمستورد في معركة الكاريكاتور بينهما وتساندهما المتبادل لإذكاء معارك تؤدي إلى العقم لا إلى الإبداع.

ومن ذلك تصديق هذين الوهمين حول اليسر والبينونة في فهم النصين. فالنص الأول وبه أبدأ اليوم -على أن أعود لاحقا للنص الثاني- دليل قاطع على أن مفسريه لم يفسروه بمقتضى طبيعته وبنيته. إنما هم فرضوا عليه أطعتم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا (النساء - (34

العادات التي أرادوا تبريرها به ليؤسسوا تحريف القرآن على القرآن: وذلك هو الانحطاط الذاتي الذي يسنده الانحطاط المستورد. الأمر يتعلق بكتابة وثيقة الاعتراف بدين من مستدين لدائن وهو إذن بتوصيف قانوني مدني متعلق بإجراءات الشهادة في الكتب الذي يحقق ضمانة الدين (وقد كان والدي رحمه الله مختصا في العقود وهي الوظيفة التي يشير إليها وما كنت لأتكلم في هذه المسائل لو لم يسبق لي أن درست القانون (القانون معاشرة الوالد. وعليه يستوجب فهم أن: * المبدأ عام يميز بين المعاملات التي تنجز في الحاضر وهي غنية عن ضمانة * موضوع القانون الإجرائي في النص يتعلق بتنظيم الشهادة في وثيقة الدين أي بنوع واحد من المعاملات هو الدين. وعقد الدين يمكن أن يكون في الأسرة أي بين الأهل. ويمكن أن يكون خارج الأسرة في السوق الاقتصادية بين طرفين بصورة عامة وليس بالضرورة بين الأهل. والطرفان أو أكثر يمكن أن يكونوا من نفس الجنس (حالتين) أو من الجنسين

(حالة مركبة). ولما كان لا يوجد حيز آخر يحصل فيه التداين ولا

أطراف تعاقد غير التي ذكرت فإن القسمة جامعة مانعة لأنها تقبل الرد إلى القسمة الثنائية حيث يكون الحدان متخارجين تماما: * تداين في الأسرة بين أطراف من جنس واحد أو من الجنسين 3) احتمالات). * تداين خارج الأسرة بنفس الاحتمالات وإن كان الغالب عليه أنه بين رجلين. وغالبا ما يقع التداين داخل الاسرة إما خلال المصاهرة أو خلال توزيع الميراث كأن يريد أحد الوارثين شراء سهم غيره منهم وخاصة في قسمة محال السكنى والأرض. والمعلوم أن سورة النساء مبنية كلها على العلاقة بين الملكية والأسرة وبين القانون والدولة ومن ثم على شروط قانونية القانون الخاص والعام. هدف النص وضع أحكام إجرائية إذن وهي مضاعفة : التوثيق والضمانة. وبهذا المنظور ينبغي أن يفهم النص لتفهم فيه منزلة المرأة وليس بخرافة الحاجة إلى امرأة ثانية لأن النساء ضعيفات الذاكرة أو لأنه ينبغي امرأتين لتساويا رجلا. وما يدل على سوء القصد أو ضعف الفهم هو أنهم فهموا "تذكر" بكونها

ومن ثم فتفاصيل العقد (وخاصة المقدار والأجل وكيفية السداد) لا يمكن ألا تكون مدونة في العقد. قلنا إن الأمر يتعلق بإجراءات الشهادة حول العقد ومضمونه وحول المتعاقدين -التعريف بهما- لأن الأوراق الثبوتية لم تكن موجودة. وأهم من إجراءات الشهادة حماية الشاهد من الخضوع إلى تأثير أحد طرفي العقد إما خلال كتابة العقد أو خلال الخصومة التي قد تستدعي اللجوء إلى الحكام بمقتضى العقد : وتلك علة التوثيق للحاجة. وإذن فنحن أمام حالتين : 1-داخل الأسرة.2-خارج الأسرة. * والآية واضحة عن شروط الشهادة التي خصصت بعضها للمرأة

عندما تكلمت على "أن تضل إحداهما" وعلى "فتذكرها الأخرى". * وهي واضحة عندما عممت فجمعت بين الجنسين "ممن ترضون من الشهداء" وعلى "ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا" * وهي واضحة عندما أكدت أخيرا على ضرورة الكتابة "ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله".

وهنا لا بد من التمييز بين مفهومين كثيرا ما يقع الخلط بينهما وخاصة عند المتمرنين من الحداثيين الذين يعتبرون القرآن نصا تاريخيا -ولهم أن يعتبروا ما شاؤوا إذ حتى في حالة القانون الوضعي ما نحلله هنا له نفس الدلالة.

فهم يظنون أن القرآن يقبل التفسير بأسباب النزول دون أن يميزوا بينها

وبين طبيعة النازل ومقوماتها ما محددها: * المفهوم الأول - أسباب نزول التشريع : فهذه تحدد أوانه ولا تحدد مضمونه. * المفهوم الثاني - مضمون التشريع المنزل : وهذه تحدد مضمونه ولا تحدد أوانه. ولأضرب مثالا حتى يفهم القارئ الفرق بين سبب النزول ومضمون النازل فيتحرر من تخريف الحداثيين الذين يتصورون أنفسهم علماء وهم يجادلون في نصوص قانونية دون فهم معنى القانون وشروط القانونية في القانون: فيمكن حتى بالنسبة إلى الشارع الوضعي أن يحدث سببا ظاهرا متقدما على تشريع ينوي وضعه. فيبدو الحدث السابق في الظاهر وكأنه علة وضع القانون اللاحق في الظاهر. لكن الترتيب في الحقيقة عكسه تماما : نية وضع القانون هي سبب الحدث الذي يبدو سبب القانون ليكون مطلوبا من الجماعة بعد أن تبينت ضرورته. السببية معكوسة تماما وغالبا ما يكون الأمر كذلك في كل تشريع وضعي حكيم. وليس يوجد من هو أحكم من الله في وضع التشريعات الملائمة لعلاج ما يتوقعه من أحداث فيحدثها لتكون في الظاهر علة

التشريع. والحصيلة: أسباب النزول لا تفسر مضمون القانون النازل بل تعين متى ينزل. والفرق الوحيد بين الوضعي والمنزل في هذه الحالة هي أن الأول

يمكن أن يكون حيلة وخبثا في حين أن الثاني هو حكمة وروية. أما مضمون التشريع فهو ما يجعل التشريع تشريعا أيا كانت النوازل التي يتعلق بها والتي لا تنحصر في نازلة عينية. إنها جنس نوازل. وفي حالتنا إن الآية لا تتعلق بالنوازل لا عينيا ولا كليا بل هي تتعلق مضمون التشريع هنا يخص إجراءات الشهادة وليس شهادة بعينها يمكن أن

يعتبرها من لا يميزون بين الأمرين: سبب النزول ومضمون النازل.

وهنا يمكن أن أذكر بتفسير سخيف قدمه الطالي رغم ادعائه أنه قرآني قدمه حتى قبل خرفه ويتعلق بالنص الثاني تفسير جاء فيه أن ضرب النساء -وقد فهمه كما أصل لذلك الفقهاء- هو بتأثير من الفاروق على الرسول. ما يعني أن التشريع في القرآن هو من وضع الرسول بتأثير من صحابته. وواضح أن الكلام في الفاروق يبين المصدر والمقصد.

والمغزى أنه حتى إذا صح تاريخيا أن ما نسب إلى الفاروق صحيح فهو الحادثة المقصودة ليكون التشريع مفهوما.

لكننا سنرى أن طبيعة التشريع في النص الثاني هي غير ما عرف في التقليد

والآن بعد أن عرضنا معطيات القضية وطبيعة التشريع المتعلق بإجراءات الشهادة وحماية الشاهد نبدأ التحليل المنطقي حتى نبين أن الأمر لا يمكن أن إنه التذكير بما يجعل شهادة الزور ضلالة : أحكام الشهادة التي هي من

أهم مسؤوليات المؤمن والمؤمنة.

فيكون المشكل كل المشكل: كيف يضمن القرآن الكريم للمؤمنة شروط التحرر من التأثير الحائلة دونها وعدم الوقوع في الضلالة بسبب تأثير الرجال عليها وليس تأسيسا لعدم المساواة بينهما في الشهادة. وطبعا سيعترض القارئ وخاصة العجلين منهم : لا يهم ما الأمر المنسي فما يزال وضع المرأة محقورا إذ ينبغي وجود امرأتين لمعادلة الرجل. وهذا عينه حمق من لا يذهب بالتحليل إلى غايته فيكتفي بالكلام على العدد. إذا كانت الإجراءات تقتضي حماية الشاهد فالمرأة كانت ولا تزال بحاجة للحماية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمصالح المادية التي هي في الغالب ضحيتها. وهنا يتصور الحداثي أنه قد فاز بالنصر المبين.

لم نتقدم فقد انتقلنا إلى ما هو أخطر: حاجة المرأة للحماية يعني أن الرجل وصي عليها ثم يمر مباشرة لمشكل القوامة وضرب المرأة والولي في الزواج وبذلك تتبين الحماقة التامة إذ لو كان الأمر يتعلق بالوصاية لما كان للمرأة حق الملكية التام المستقل مبدئيا عن سلطان الأهل والزوج. ينسى المعترض أن الحامي في هذه الحالة ليس رجلا بل هو امرأة أخرى. وليس بالضرورة أن الثانية هي الحامية للأولى بل كل واحدة من الشاهدتين

يمكن أن تكون هي المذكرة للأخرى. فما طبيعة هذه الحماية؟ ولم هي ترفع من منزلة المرأة إلى ما يفوق منزلة الرجل في الشهادة التي تحضر فيها امرأتان؟ إنها الصوت المرجح عند الحاجة أي إذا حصل خلاف حول العقد ولنتكلم الآن على الحالتين الممكنتين عقلا لا واقعا لأن القانون يشرع للحالات

* الدين داخل الأسرة

حالة الدين داخل الأسرة :

المرأة الشاهدة التي سترجح -الأولى أو الثانية- هي الأقل اضطرارا للخضوع إلى تفضيل الرجل الذي لصالحه تكون شهادة الزور المفترضة والمحوجة للتذكير.

فتكون المرأة أيا منهما حائلة دون ذلك إما لأنها أقل خضوعا أو على الأقل بسبب العلاقة بين المرأتين في صلة بذلك الرجل.

وبذلك أصبح الأمر لا يتعلق باستضعاف المرأة بل بجعلها هي الضامن لعدم الضلال في الشهادة والحائل دون شهادة الزور في المنازعات الأسرية حول المال :

والضلال هنا هو شهادة زور خاضعة لتأثير المشهود له بدون وجه

حالة الدين خارج الأسرة :

المرأة الشاهدة لا بد أن تكون صاحبة أعمال وإلا لكان وجودها في السوق مجرد تسوق عرضي.

والقرآن يقول "ممن ترضون من الشهداء" وممن لا يأبون الشهادة إذا دعوا.

فتكون المرأتان الشاهدتان معروفتين في السوق ويكون طرفا العقد قابلين بهما إما لأنهما لم يجدا شاهدين ذكرين يقبلان بشهادتهما أو لا يريدان.

وتكون نفس النسبة بين المرأتين في وظيفة التذكير بما يحول دون شهادة الضلالة أي بما يمنع شهادة الزور.

فمن دعاهما يمكن أن تكون إحداهما أميل إليه من الثانية ويستحيل أن

تتفقا امرأتان على شهادة زور أيدتها من يمكن أن تكون ضرتها في السوق وليس في

فتكون الثانية حائلة دون هذا الميل فتمنع شهادة الزور التي هي ضلالة.

وبنفس المنطق تكون إحدى المرأتين هي المرجحة لأنها تحول دون ضلالة الشاهدة الأخرى. فتكون النساء هن الحاميات بعضهن للبعض ولا وصي عليهن

وهن حاميات لئلا يقعن في ضلالة بخصوص أهم فعل حكمه في الإسلام مثقل: شهادة الزور.

ضلالة الشاهد فيها كل العيوب الخلقية أي الكذب وخيانة الأمانة والظلم ونسيان برهان الرب وتلك هي الضلالة.

الخاتمة: نقد المقاربة العددية

ليس أسخف ممن يكتفي بالمقابلة العددية -رجل وامرأتان- ولا يعلم لم كانت كذلك وما الحكمة في أن تكون المرأة حامية للمرأة ومرجحة للشهادة وحائلة دون شهادة الزور بالتذكير بما يمنع الضلالة. فصوتها في الشهادة يكون بفضل هذا التذكير هو الصوت المرجح لو قسنا ذلك على الانتخابات وهو ما يضطر إليه القاضي في حالة الحسم في النزاع.

ولما كان صوتها هو المرجح فهو يعدل رجلا وامرأة أخرى.

وإذا قبلنا بخرافة العدد فإن ترجيحها يجعل صوتها يساوي أكثر من صوت

رجل وامرأة ضلت لميل أو لتأثير جعلها تشهد زورا.

ولما كانت شاهدة الزور تلغى فإن المرأة تصبح قبالة الرجل هي صاحبة الصوت الراجح. فتكون رجلا ونصفا.

أعلم أن الكثير ممن يريد أن يقيس المنازل بالأعداد كما في مسألة الإرث

لكن فليقرأوا النص المشار إليه قبل الحكم ولينتظروا علاجنا للنص الثاني حول ضرب المرأة. ليفهموا عمق الآية وأبعادها العظيمة التي تجعل النساء في النهاية حتى بالتنافس

والتنافس هنا ليس على الرجل بل هو على التحرر من سلطانه وسيطرته على النساء في أهم فعل من أفعال الإيمان: الشهادة الصادقة.

فتكون إحدى المرأتين هي التي تضل فتشهد شهادة زور وتكون الثانية حاضرة والمرأة المتواطئة معه.

أما القول إن ذاكرة المرأة أضعف من ذاكرة الرجل فهو قول لا دليل عليه بل فيذكرهم بها.

وطبعا لا أقدم هذه المحاولة من موقف المدافع ورد الفعل بل لأني مقتنع بأن القرآن لا يأتيه الباطل.

الجواب : الله ورسوله أعلم.

أبو يعرب المرزوقي

كاريكاتور الفكر، منزلة الفكر وفخ مؤمنون بلا حدود

كاريكاتور الفكر - منزلة الفكر وفخ "مؤمنون بلا حدود"

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

44 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 16
الفصل الثالث 20
الفصل الرابع 30
الفصل الخامس والأخير 39
الفصل الخامس 40

لد الفشر ونج موعدون بلدا حارو

تونس 1140.03.05 2018.11.17 (بوبعد الورز ب

كاريفانو رالفكر

الفصل الأول

(ستورده مع كل فصل من فصول المحاولة الخمسة):

هذه محاولة تحتاج إلى تمهيد لأنها عرض لثمرات دراسة بعنوان "حب التأله والجاه في الأنثروبولوجيا الخلدونية" تمت برمجتها لقسم العلوم الإسلامية ببيت الحكمة منذ ما قبل الصيف وعرضت يوم الخميس 2018.11.15 . وصادف أن حصل في نفس اليوم حدثان مهمان يتعلقان بمثال عيني حدث فعلا وله صلة بهذه القضية الأساسية في تعديد حب التأله والجاه المحدد لأوضاع "المفكرين":

1 . تنظيم يوم الفلاسفة السنوي الذي لم أدع إليه ولم أحضره.

2. ما حصل للمسؤول الأردني على "مؤمنون بلا حدود".

فلوضع "المفكرين" في تونس وفي كل بلاد العرب اليوم صلة وطيدة بهذه المنظمة ومثيلاتها في علاقة بالحدث التاريخي الأهم في بلاد العرب أو ما يسمى بثورة الشباب بجنسيه وبالثورة المضادة التي تحاربها ليس بالجيوش والمال فحسب بل بالحلف مع أعداء الشعوب في العالم وخاصة بالمنظمات التي تبدو في ظاهرها فكرية وهي في باطنها مخابراتية في خدمة مخابرات هؤلاء الأعداء.

لذلك فهذه المحاولة بفصولها الخمسة ليس الهدف منها الكلام على الظرفيتين بل بيان أهمية "نظرية ابن خلدون في التأله والجاه" لفهم أوضاع الفكر الديني والفلسفي في كل عصر بمقتضى نظرياته في الأنثروبولوجيا التي هي في آن فلسفية ودينية لأنه يعرف الإنسان بكونه "رئيسا بالطبع ((فلسفة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دين (".

الكثير يتصور المتكلمين باسم الفلاسفة قديمهم وحديثهم في بلادنا العربية خاصة والإسلامية عامة ممثلين للعقلانية في مقابل اللاعقلانية التي يمثلها المتكلمون باسم الدين لكني مع ذلك وصفت كلا النوعين من المتكلمين باسميهما بالكاريكاتورين من الفكرين الفلسفي والديني في آن ؛ فما العلة؟

ألا أبدو متجنيا عليهما ومميزا لنفسي بمنطق خالف تعرف؟

أريد أن أجيب عن هذا السؤال لأني علمت أن "فلاسفة تونس" أغلبهم من زبائن "مؤمنون بلا حدود" مع غيرهم من زبائنها قد نظموا أمس يوم الفلاسفة ما بينهم لأن غيرهم حتى وإن كان مهنيا على الأقل من "الطائفة" يعتبر من الظلاميين الذين لا يدعون لأنهم ليسوا مثلهم من العقلانيين .

وطبعا فقد يبدو الوصل بين هذه المحاولة والمناسبة شبه رد فعل على الاستثناء .

لكن ذلك مجرد استسناح فرصة للكلام في الموضوع . ذلك أن الاستثناء ليس جديدا ومن ثم فلا يستحق الرد عليه ؛ كما أن استعمالي لمفهوم الكاريكاتورين وصفا لأصحاب دعوى التحديث الفلسفي والتأصيل الديني ليس ابن هذه المناسبة؛ بل هو ملازم دائم لوصفي أزمة

والملازمة لا صلة لها بالظرفيات ولا بالمناسبات بل هي ناتجة عن تعليل لأزمة الفكر الفلسفي

والديني في حضارتنا وسيطه (ما يسمى بعصر فكرنا الذهبي) وحديثه (ما يسمى بفكر العرب منذ بداية ما يسمى بالنهضة - بتعايين :

- ابستمولوجي) نظرية المعرفة) .
- وأكسيولوجي (نظرية القيمة) .

في هذين الفكرين وهما بخلاف ما يبدو في الظاهر شديدا التضامن والتكامل لوحدة الموقفين المعرفي والقيمي وصلتهما بمجال انطباقهما في تاريخ الإنسان الحضاري. وأفترض

أن المتابعين لكلامي في السياسة يذكرون بياني الوحدة البنيوية العميقة بين النظامين الثيوقراطي (الحكم باسم الله) والانثروبوقراطي) الحكم باسم الإنسان) وراء ظاهر الصراع بينهما أعني الحكم الديني والحكم العلماني المزعومين: وهذه البنية العميقة سميتها النظام الأبيسيوقراطي (دين العجل) .

ما أسميه بالكاريكاتورين من الفكرين الديني) أصحاب التأصيل الروحاني) والفلسفي (أصحاب الحداثة العقلانية) رغم كونهما ليسا ممثلين للنظام الثيوقراطي والنظام الانثروبوقراطي فهما تابعان لهما بمعنى أنهما الفكر المعبر عنهما والمبرر لأفعالهما حتى وإن كانا غير داريين بأنهما من "أصحاب" الأقوال التابعين لظاهر النظامين بمنطق دين العجل .

وهذه المعضلة-أصحاب الأقوال (هذا مصطلح وضعه الفارابي لوصف

المتكلمين ويستثني منه طبعا من يسميهم علماء بالعلم الذي تم ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم ليستثني المشائين) -لم يضع العلامات الأولى لعلاجها الفلسفي بحق إلا ابن خلدون في ثلاثة فصول من

فدراسة هذه الفصول الثلاثة واكتشاف ما بينها من صلات هي التي تبين علة الدغمائية في كاريكاتور الفكر الفلسفي الذي يدعي العقلانية وكاريكاتور الفكر الديني الذي يدعي الروحانية والتي تبدأ بفساد نظرية المعرفة وتنتهي بفساد نظرية القيمة في فكر الكاريكاتورين المسيطر على فكرنا وسيطا وحديثا.

وسأبدأ بتعريف فساد هاتين النظريتين ثم أشرح الوصل الذي يثبت ذلك في فصول ابن خلدون الثلاثة عشر لعلم الكلام والسابع والعشرين للإلهيات والحادي والثلاثين وهو الخاتم والمبين لهذه العلاقة التي جعلته يسمي الثالث "إبطال الفلاسفة وفساد منتحليها" . وينبغي إضافة "هذه الفلسفة" السائدة في عصره .

ما الجامع بين "الفلسفي" الذي يبطله ابن خلدون ويبين فساد منتحله: يبطله معرفيا

إنها نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة ونظرية القيمة القائلة بما يترتب على المطابقة الحاصرة للوجود في الإدراك من حصر القيم في اللذة المزعومة عقلية فينتج: حصر الوجود في الدنيوي معرفيا وقيميا .

ومن له دراية بفلسفة أرسطو التي هذا هو جوهرها يعلم أمرين:

محاولة تأسيس نظرية المعرفة المطابقة كان عليه حل مشكلة نظرية المعرفة

بالتمييز بين الإدراك العفوي والإدراك العلمي حتى يدحض القول بالرؤية السوفسطائية في الإدراك بالتمييز بين الفردي الذاتي والنوعي الذي ظنه موضوعيا .

بعبارة أخرى إذا نحن خلصنا الإدراك من الفروق الفردية الناتجة عن عدم إخضاعه إلى معايير كلية وكونية -وهي موضوع المنطق الذي كان أول واضعيه -فإن الإدراك الخاضع لها يكون مطابقا للوجود ومن ثم فهو عام يعتمد على القول بالمطابقة بين ما نعلم من الوجود والوجود؛ تصل إلى علم العلم المحيط .

وهذا هو مربط الفرس في الفلسفة القديمة كلها وهو الذي وجه إليه الغزالي الطعنة الأولى التي لم يستطع أحد تجاوزها إلا من حيث صوغها النهائي عند كنط: العقل المدرك لذاته يدرك أنه يعلم ويدرك أنه يعلم أن علمه ليس محيطا حتى لو كان ما يتجاوز إدراكه فرضيا من جنس مفهوم "طور ما وراء العقل". صحيح أن الغزالي تراجع بمعنيين:

1. تصور أن طور ما وراء العقل يمكن أن يصح على "الكشف" الصوفي بمعنى أن ما يعجز دونه العقل يمكن للكشف أن يتداركه فتكون للإنسان إحاطة بالوجود "على ما هو عليه" ومن ثم فالقول بالمطابقة ممكن

2 . حل المنقذ وهو عودة الثقة في "الأوليات" بنور يقذفه الله في القلب .

ومعنى ذلك أن الغزالي عاد إلى الفلاسفة -الثقة بالأوليات-عن طريق "الكشف" أي إن العقلانية أو الإيمان بأن العقل يعلم الأشياء على ما هي عليه بمقتضى الأوليات التي عادت

الثقة بها بفضل نور كاشف يفيد بأن أوليات العقل تستحق الثقة ومن ثم فهي تصل إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه ؛ المطابقة .

ولذلك فالغزالي بهذا -المنعرج - أسس لنظرية المطابقة في الفلسفي وفي الديني وأصبح بالوسع القول إنه هو الذي "فلسف" التصوف والكلام بإدخال المنطق الأرسطي. ومن له دراية بالمنطق الأرسطي المقصود هذه الحالة ليس مضمون التحليلات الأوائل) الحساب المنطقي الصوري) بل مضمون الأواخر.

فالمقصود هو شروط تحقيق المطابقة أو نظرية العلم في التحليلات الأواخر: وذلك هو ما أدخله حتى في أصول الفقه إذ هو قدم للمستصفى بنظرية البرهان والحد أي بنظرية العلم الأرسطية التي هي موضوع التحليلات الأواخر والتي لا يمكن أن تفهم من دون كل ميتافيزيقا أرسطو والهيلومورفية.

والهيلومورفية جمع بين عليتي فيزياء أرسطو الأساسيتين -المادة والصورة -على مثال الصناعات قياسا للعلة في الوجود الطبيعي وحتى التاريخي على التقنيات البدائية التي يكون فيها النجار مثلا مصورا للكرسي) الصورة) من الخشب (المادة) بفاعلية خارجية هي الفن أو الصناعة وتقاس عليها الطبيعة.

والكثير يتصور أن أرسطو يعتبر هذه الفاعلية كامنة في طبائع الأشياء الفردية أو حتى النوعية أو حتى الجنسية وهو دليل جهل مطبق بالأرسطية. فلا يمكن للمادة العينية أن تتغير بذاتها ولا للصورة العينية أن تغير بذاتها حتى وإن بدا أن الموجود الذي بالفعل من النوع أو الجنس يحرك الموجود الذي

بالقوة كفعل الطبيعة كما يفعل النجار.

فلا بد من أن يدخل فاعلان موجودان بالفعل كونيان أو الطبيعة الشاملة الموجودة بالفعل يمكن وصف الفاعل الصورة) الله) والفاعل المادي حركات السماء وكلاهما سرمدي. الأفلاك تتحرك فتضج المادة التي بالقوة في العالم الأدنى أو عالم ما دون القمر وفيه القوة التي في المادة الأولى تتصور بما فيها من شوق لمحاكاة الحركة الكونية وبما في الحركة

الكونية من شروط الإنضاج لتحقيق التصوير الطبيعي مثلا في النبات والأشجار تغير الفصول من شروط الإنضاج .

ولو أخذ هيجل مثل هذه الظاهرة التي تفطن لها أرسطو مقدما نظام الحركة الكلي على الحركة العينية بعين الاعتبار لاستحال أن يقول بالجدل لأنه لا وجود لتناقض في ذات الشيء تجعله ذاتي الحركة كما لا توجد طبيعة في العين تجعلها ذاتية الحركة بل الحركة شرطها بنيوي وهو نظام العالم كله بمادته أو كيان الأشياء وبصورته أو قوانين علاقات الأشياء.

وهذا هو أساس دحضي للمنطق الجدلي الذي يجعل الماهيات متحركة بما فيها من تناقض جدلي . فالشيء لا يتحرك بما في ماهيته أو كيانه من تناقض بل هو يتحرك بما له من منزلة النظام العام .

ومنزلته في نظام العالم ليست خاصية ذاتية للأعيان بل هي نظام القوانين التي تجعلها متعالقة ولسنا حتى بحاجة لاعتبار الأشياء ذات ماهية وجوهر مؤلف من الإثبات والنفي لعله بقاء مستمد من جوهره بل بقاؤه ليس مضمونا لأنه نتيجة تعالق ما بين ما يملأ الشبكة ولو قسنا الأمر على نظرية ابن خلدون سواء في مثاله عن العصبيات أو عن الدول لفهمنا ذلك فهما

أوضح . فهو شبه العصبيات في تفاعلها بصرف النظر عن أعيانها المتغيرة على الدوام بما ينتج عن رمي حصوات في بركة ماء . فالناتج هو حصول موجات دائرية تتقاطع وتتراكب في ماء البركة (وسط التفاعل أو حيزه (وتتغالب بسبب ليس منها بل من الحصوات المرمية ومن قوانين حركة الماء الحامل للموجات .

والدول هي العصبيات وهي الأمواج وقوانين التاريخ السياسي هي قوانين حركة الأحياز لأن وسط الحركة ليس الماء بل هو الجغرافيا والتاريخ وثمرة العمل الإنساني في الجغرافيا خلال تاريخ الإنسان وثمرة العمل الإنساني في التاريخ في إطار جغرافيا معينة سكنها

الإنسان. والفكر سواء كان دينيا أو فلسفيا وهو لا يكون إلا دينيا وفلسفيا في آن رغم غلبة الأول على التاريخ والثاني على الطبيعة يخضع لنفس المنطق الذي وصفت .

ولهذه العلة كان موقف ابن تيمية من الغزالي الذي ظنه الحمقى من حداثيي العرب عدوا للعقل -لأنهم يعتبرون هذه الفلسفة عقلانية-ومن نظرية المعرفة الأرسطية القائلة بالمطابقة بحرز المنطق . فبين أن حرز المنطق ليس قطعا مع قول السفسطة بأن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه بل تأكيد لها .

فيكون نقد ابن تيمية ليس للمنطق الصوري الذي يعتبره حالة خاصة من الحساب الرياضي ولا ينكره بل من نظرية المعرفة التي وضعها أرسطو في التحليلات الأواخر؛ القول بالمطابقة أي علم الشيء على ما هو عليه يعني رد الوجود إلى إدراك الإنسان له : تعميم للنظرية السوفسطائية: الإنسان

مقياس الوجود .

وقد بين ذلك بصورة "الطرفة" شرحا لعبارة من نطق فقد تزندق . فشرحها بالقول إن القصد هو هذا المعنى ثم أضاف ؛ من تمنطق فقد تزندق في النظر وتقرمط في العمل أي إن نظرية المعرفة عنده سوفسطائية بمعنى اعتبار الإنسان مقياس الوجود وقرمطية أي أن نظرية القيمة عنده دنيوية بمعنى الإلحاد الديني .

يمكن القول إن خاتمة المسار من الغزالي إلى ابن تيمية كانت عند ابن خلدون في هذه النصوص الثلاثة التي سأحاول بيان دلالتها حسم هذه القضية التي تؤدي إلى ضرورة إبطال هذه "الفلسفة" المشتركة بين الكلام والتصوف والفلسفة بمعنى الفن العباسي وليس الرؤية التي توصف بكونها فلسفية.

لكن قبل ذلك ينبغي أن أحدد النظير الحالي لهذا المعنى الذي ينبغي إبطاله وفساد منتحليه كما فعل ابن خلدون مع النظير الوسيط الذي سيطر على فكر المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة في فكرنا الوسيط . فما كانت تمثله رؤية أفلاطون وأرسطو لعصرهم صارت تمثله رؤية هيجل وماركس لعصرنا .

ورؤية هيجل وماركس أفسد معرفيا وأقبح قيميا من رؤية أفلاطون وأرسطو . فأفلاطون وأرسطو رغم قولهما بالمطابقة- وإن بتفاوت لأن أفلاطون ينفي إطلاقها بسبب المحافظة على الفرق بين المثال والنسخ بخلاف أرسطو - فإن هيجل دون أفلاطون قولا بوجاهة المثالية وماركس دون أرسطو قولا بجلافة المادية .

والقصد بتفضيل أفلاطون على هيجل أنه لا يرد المثال لحكم الواقع فيسمي ذلك عقلانية وبتفضيل أرسطو على ماركس أنه لا يرد الواقع إلى المادة فيسمى ذلك علما . ومعنى ذلك أن هيجل وماركس يضيقان أفق الإنسان فيعتبران بمصطلح هيجل التاريخ الحكم النهائي ردا لقانون الروحي منه إلى قانون الطبيعي واعتباره تيوديسيا أو نظرية في العدل الإلهي .

ومعنى ذلك أن نكوص هيجل إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة رفضا للنقد الكنطي يجعل الفكر الحديث في نسخته المثالية (يمين هيجل (وفي نسخته المادية (يسار هيجل (وكل ما تلاهما ذهاب إلى الغاية بأحد الموقفين يمن في ذلك نيتشه وأصحاب السرديات إنهاء ما يسميه هيجل الفرق بين الديسزايت 17:55:03 والينزايت عتكيد[.

(نورده مع كل فصل من فصول المحاولة الخمسة):

هذه محاولة تحتاج إلى تمهيد لأنها عرض لثمرات دراسة بعنوان "حب التأله والجاه في الأنثروبولوجيا الخلدونية" تمت برمجتها في قسم العلوم الإسلامية ببيت الحكمة منذ ما قبل الصيف وعرضت يوم الخميس 2018.11.15 . وصادف أن حصل في نفس اليوم حدثان مهمان يتعلقان بمثال عيني حدث فعلا وله صلة بهذه القضية الأساسية في تعديد حب التأله والجاه المحدد لأوضاع "المفكرين":

1 . تنظيم يوم الفلاسفة السنوي الذي لم أدع إليه ولم أحضره.

2. ما حصل للمسؤول الأردني على "مؤمنون بلا حدود" .

فلوضع "المفكرين" في تونس وفي كل بلاد العرب اليوم صلة وطيدة بهذه

المنظمة ومثيلاتها في علاقة بالحدث التاريخي الأهم في بلاد العرب أو ما يسمى بثورة الشباب بجنسيه وبالثورة المضادة التي تحاربها ليس بالجيوش والمال فحسب بل بالحلف مع أعداء الشعوب في العالم وخاصة بالمنظمات التي تبدو في ظاهرها فكرية وهي في باطنها مخابراتية في خدمة مخابرات هؤلاء الأعداء.

لذلك فهذه المحاولة بفصولها الخمسة ليس الهدف منها الكلام على الظرفيتين بل بيان أهمية "نظرية ابن خلدون في التأله والجاه" لفهم أوضاع الفكر الديني والفلسفي في كل عصر بمقتضى نظرياته في الأنثروبولوجيا التي هي في آن فلسفية ودينية لأنه يعرف الإنسان بكونه 'رئيسا بالطبع (فلسفة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دين)".

الطبيعي والتاريخي (هو الأفق المطلق للفكر الحديث بعد كنط سواء كان دينيا أو فلسفيا لأن الأول انتقل من الثيولوجيا التي يكون الإنساني تابعا فيها للإلهي إلى الانثروبولوجيا التي يكون فيها الإلهي تابعا للإنساني .

الينزايت (ذاك الوجه أو الجانب (والديسزايت (هذا الوجه أو الجانب) لم يعودا عالمين بل عالم واحد أحدهما في الأعيان (هذا الوجه) والثاني في الأذهان (ذاك الوجه) وكلاهما في العالم الطبيعي والتاريخي كأحداث طبيعية وتاريخية وكأحاديث نفس يعيشها الإنسان إما بوصفها علما عقليا أو عملا روحيا .

الفرق بين الفكر القديم والوسيط دينيا كان أو فلسفيا والفكر الحديث والمعاصر سواء كان فلسفيا أو دينيا هو في قلب المركز: كان الله متبوعا والعالم تابعا والإنسان جزء من العالم التابع ويتجاوزه بالوعي بالتبعية وصار

العالم متبوعا والله تابعا والإنسان من العالم المتبوع ويتجاوزه بالوعي بذلك .

لكن التعليل واحد رغم انقلاب علاقة التبعية: فالمتبوع صار تابعا والتابع صار متبوعا بسبب الموقف الإبستمولوجي (القول بالمطابقة) وما يترتب عليه من موقف أكسيولوجي ؛ علم الإنسان مطابق لموضوعه ومن ثم فالوجود يرد إلى الإدراك . فلا يكون العلم علة لذاته بل وكذلك لموضوعه في ذاته .

والثورة النقدية التي تنسب إلى كنط في الفكر الحديث كانت عائقا لهذا الموقف ومن ثم فلا يمكن تصور هيجل وماركس وكل المثالية الألمانية التي أوصلت هيجل لنفي الشيء في

ذاته بعد محاولات فشته وشيلنج من دون النكوص إلى ما قبل كنط والعودة إلى القول بالمطابقة ونفي الشيء في ذاته .

وبذلك نرى أن ما حصل في الفكر المعاصر أي من هيجل إلى اليوم هو المقابل التام لما حصل في المدرسة النقدية العربية وخاصة عند ابن تيمية وابن خلدون . فالهدف كان شبيها بالهدف الذي تحقق عند كنط أعني التخلص مما سماه ابن خلدون وهم الفلاسفة الأكبر:؛ رد الوجود إلى الإدراك رؤية مشتركة للفكرين .

من أصفهم بالكاريكاتورين أعني كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث هما ممثلا النكوصين :

1 . فكاريكاتور التأصيل عندنا نكص إلى القول بالمطابقة ورد الوجود إلى الإدراك بالمعنى الأفلاطوني والأرسطي .

2. وكاريكاتور التحديث عندنا نكص إلى نفس القول بالمطابقة ولكن بالمعنى الهيجلي الماركسي .

ونكوص كاريكاتور التأصيل عودة إلى ما قبل النقد التيمي) للأرسطية في نظرية المعرفة خاصة والقيمة بالتبعية) والخلدوني) نظرية القيمة خاصة والمعرفة بالتبعية) ونكوص كاريكاتور التحديث عودة إلى ما قبل النقد الكنطي الجامع بين النقدين التيمي والخلدوني أي الإبستمولوجي والأكسيولوجي .

ومن هنا الأهمية الكبرى التي أوليها لابن تيمية وابن خلدون في نقد الكاريكاتور التأصيلي ولكنط في نقد الكاريكاتور التحديثي .

ويمكن لتوضيح موقفي أن أقول إني أعتبر الحداثيين من العرب موقفهم من هيجل وماركس شبيه بموقف الفارابي من أفلاطون وأرسطو: "العلم اكتمل ولم يبق إلا أن يعلم ويتعلم « (الحروف (.

والحقيقة أدعياء العقلانية من حداثيي العرب هم رموز كاريكاتور العقلانية وأدعياء الروحانية من تأصيليي العرب هم رموز كاريكاتور الروحانية. فلا أولئك ممثلون للفكر الفلسفي المدرك لشروطه وحدوده (هيوم وكنط (ولا هؤلاء ممثلون للفكر الديني المدرك لشروطه وحدوده) ابن تيمية وابن خلدون) .

ويمكن أن نعتبر البداية في التفطن لقدم أخيل في الفكر الفلسفي القديم والوسيط وأثره في الفكر الديني أعني نظرية المعرفة وما يترتب عليها في نظرية القيمة كان الغزالي وسيطا وديكارت حديثا .

ومن تجاوز القول بالمطابقة فيهما في النظر والعمل هما ابن تيمية وابن خلدون شرقا وهيوم وكنط غربا .

وحتى لا نقع في فخ التمييز بين الحداثة وما بعدها في قضية القول بالمطابقة فينبغي أن نعلم أن إزالة أحد حدي العلاقة لا يلغي كونها تصبح تعريفا للحد الباقي فتكون المطابقة مع الذات: إلغاء ما بعد الحداثة مرجعية السردية يعني أنها من جنس الإبداع الأدبي وهو نظرية نيتشه ؛ لا مرجعية للإبداع الفني .

والنتيجة التخريف الفلسفي الذي يعتبر أصحابه توارد الخواطر فكرا بمنطق توارد دلالات الألفاظ على الطريقة الهيدجرية أو ما يشبه الشفيلولوجيا الأفلاطونية الساخرة من الفكر السوفسطائي بالايتمولوجيا التحكمية نكون قد انتقلنا من المطابقة مع الموضوع الممتنعة إلى مطابقة سردية الهذيان لذاتها .

وينتج عن ذلك سذاجة الموقف الذي يزعم أن "العلم لا يشكر" بمعنى أن إخضاع الفكر إلى معايير شكلية ودرجات مطابقة غير إطلاقية مع مرجعية تحرر الخطاب من حديث النفس والخواطر التي لا تخضع لا إلى الانتظام المنطقي ولا إلى الاحتكام التجريبي يجعل الفكر الفلسفي سرديات هذيانية تسمى حرية الفكر.

لكن نزوات الغرائز قد تعتبر ربما متقدمة على القانون السياسي والخلقي لأنها قانون طبيعي متقدم عليهما في الجماعة البشرية. والتحرر من المعايير الشكلية) المنطق والرياضيات) والمضمونية (تجربة ما بين ذاتية)متحرر من الأبستمولوجي والأكسيولوجي

لأنه حديث نفس وهذيان لغوي ولغو إذ ليس كل لاغ نيتشه فليس كل كلام يعجب إعلامي الموضة الثقافية وشعاراتها فلسفة فضلا عن أن يكون علما أو عملا على علم .

صحيح أن ما يتقدم على القانون السياسي والخلقي حرية طبيعية وما يتقدم على المنطق والتجربة حرية "فنية" في التعبير الحر. وعندما يصبح التفكير هو التعبير الحر والتدبير هو اتباع النزوات فإن ذلك قد يبدو توسيعا لآفاق الإبداع . والنتيجة الأكيدة هي العكس

تماما : عودة البداوة والسرديات الشعبية.

والبداوة والسرديات الشعبية لا يحكمها إلا ما دون المائدة والسرير فتكون في أولى مراحل الوجود الإنساني لم تصل إلى المائدة والسرير ولا إلى ما دون فن المائدة وفن السرير ولا فن المائدة والسرير وتريد أن تقفز إلى ما بعد فن المائدة والسرير. وتلك حال كاريكاتور الحداثة وما بعدها عند عقلانيينا .

والفرق بينهم وبين كاريكاتور التأصيل هو أن ما يعيشه أولئك في "الديسزايت "11:0: يعيشه هؤلاء في "الينزايت "1: : ما يحلم به كاريكاتور الحداثة العقلانية قيميا في الدنيا يحلم به كاريكاتور الأصالة الروحانية في الآخرة . فلهما نفس الرؤية المعرفية (المطابقة) ويترتب عليها نفس الرؤية القيمية.

والعالمان لا يختلفان في الحقيقة إلا في الأقوال لأن الأفعال واحدة: فكلاهما عابد لنفس الأوثان والشر أن أدعياء الحداثة يعيشونها كأحلام في الدنيا وأدعياء الأصالة كأحلام في الأخرى . والسبيل إلى تحقيق تلك

الأحلام في الدنيا عندهما واحدة وهي التبعية لصاحب السلطة والمال: الجاه بالمعنى الخلدوني .

الفصل الثاني

وها نحن قد وقعنا على الوصل بين هذين الكاريكاتورين والبنية العميقة لنوعي الأنظمة السياسية: الثيوقراطيا) الحكم باسم الله) والانثروبوقراطيا) الحكم باسم الإنسان) . فقد عرفت هذه البنية بكونها دين العجل: عبادة معدن العجل (المال) وخوار العجل) الإيديولوجيا المؤسسة للعبودية روحيا وسياسيا .(

فالكاريكاتوران التحديثي والتأصيلي عند النخب العربية علامتهما المشتركة عبادة العجل أي المال والإيديولوجيا المغالطية لخدمة أصحاب السلطة والثروة في أنظمة الاستبداد إما بالمشاركة بالأقوال أو حتى بادعاء الحياد السياسي وتجنب "قذارة" السياسة بطريقة منافقة تصل إلى حد الدجل الصوفي وزائف البرج العاجي أو التأفف من » هموم العامة .«

دين العجل أو وثنية الذهب والخوار (معدن العجل وصوته) هو الدين الذي يؤمن به الكاريكاتوران التحديثي والتأصيلي من النخب العربية التي تدعي العقلانية والروحانية. والمشترك الأبستمولوجي هو نظرية المعرفة التي تطلق علمهم بدعوى المطابقة بين علمهم بالشيء على ما هو عليه ومن ثم الدغمائية.

والدغمائية التي تنتج عن القول بالإحاطة العلمية هي التي تولد الدغمائية القيمية التي تجعل كلا الصفين لا يمكن أن يلتقيا إلا في حرب أهلية بين

دغمائيتين تبدوان متناقضتين ظاهريا مثل الثيوقراطيا والانثروبوقراطيا (دين علمانية) وهم في الباطن لا يدينون إلا بحكم العجل الذهبي ذي الخوار.

وبما أنهم يدينون بدين العجل الذهبي ذي الخوار فهم لا يمكن ألا يكونوا في خدمة أصحاب السلطانين السياسي والاقتصادي فيكون عبيدا بالجوهر ولا يختلفون إلا بما يصفون به تبريرهم لأفعال أصحاب الفضل عليهم أي أصحاب السلطانين : بمنظور"روحي" يسمونه دينيا و"فلسفي" يسمونه عقليا .

لكن لا الروحي روحي لأنه ليس دينيا ولا العقلي عقلي لأنه ليس فلسفيا . ذلك أن الديني والفلسفي كلاهما أدرك حدود إدراكه فلا يرد الوجود إلى الإدراك الأول إيمانا بوجود

الغيب والثاني اكتشافا لحدود العلم. إنه النقد الديني والفلسفي أعني سدى القرآن ولحمته شرطي حرية الإنسان روحيا وسياسيا .

هذا الفصل الثالث لم أبده بالتمهيد بخلاف الفصلين السابقين والفصلين اللاحقين بل بالكلام على أمر ذي صلة بظاهرة تعدد دور النخب التي حاولت وصفها في إطار كلامي على مفهوم التأله والجاه عند ابن خلدون وصلتها بحادثة "يونس قنديل" وقد أفردتها بالنشر قبل هذا الفصل لأن التعليق على الحدث كان ينبغي أن يكون قريبا من زمن الحدث. والحادثة لا تعنيني بذاتها ولا تستحق التعليق لو لم تكن أحسن تمثيل لموضوع المداخلة التي قدمتها في ندوة علم الكلام والتي نظمها قسم العلوم الإسلامية ببيت الحكمة بتاريخ الخامس عشر من نوفمبر 2018 .

فهذه المحاولة تعالج "حب التأله وعلاقته بحقيقة الإنسان" . وقد كتبت بخصوص هذه الحادثة ما يجعلني أرفع الحكم في صدق يونس قنديل أو

كذبه لأنه من الصعب على عربي أن يصدق المخابرات عامة والمخابرات العربية خاصة . لكن ما يجعلني أرفع الحكم أيضا هو ما دار بين يونس قنديل وبيني في ثاني لقاء بيننا يفصل بينه وبين أول لقاء 16 سنة لأننا لم نلتق إلا مرة أولى في برلين ومرة ثانية في عمان .

وموقفي المتحفظ علته ما سأصف هنا وهو وصف سيرد في الفصل الثالث من المحاولة واستخرجه منها مساهمة في الجدل الجاري حول الحادثة.

فوصل بحثي في "حب التأله والجاه عند ابن خلدون" بهذا الحدث الثاني) حادثة قنديل (بعد كلامي على علاقتها بالحدث الأول (يوم الفلاسفة) هدفه التمثيل للنظرية الخلدونية «ه 111050 +

في الحالتين يتعلق الأمر بما بين البنيوي والظرفي من تواصل يكون فيه الثاني شبه تمثيل عيني من العلاج الكلي . فالحدث الأول يتعلق بممثلي الفلاسفة في يوم الفلاسفة وغالبهم من زبناء مؤمنون بلا حدود . والحدث الثاني هو ما لعلاقة ممثليها في "مؤمنون بلا حدود" من دلالة على أمرين:

1. منزلة الفكر لدى أصحابها ودوره في المنعرجات التاريخية بصورة عامة والتي تبين حقيقة ما تخفيه شعارات أصحابه مما أوضحه ابن خلدون في نظرية الإنسان الفلسفية والدينية.

2. دورهم في التاريخ في المعين في اللحظة العربية الحالية أي الموقف من ثورة الشباب من أجل الحرية والكرامة ومن إغراءات الثورة المضادة التي يحكمها دين العجل أي معدنه وخواره .

وهذا موقفي من حادثة يونس قنديل وتعليله ؛ فأنا لا أصدق المخابرات

الأردنية ولا أكذبها . وليس لي دليل على صدق قنديل ولا على كذبه . ومن العسير على أي عاقل أن يصدق المخابرات عامة والمخابرات العربية خاصة. لكن التكذيب لا يمكن أن يستثني إمكانية التصديق وإلا لفقدت المخابرات عامة وحتى العربية خاصة وظيفتها : فأحيانا مهما قلت تصدق بشرط أن يوجد في الأمر ما لا يستثني الاحتمال الضئيل لصدقها .

والاحتمال هنا له علاقة بالطرف الثاني . فالرجل لا أعرفه معرفة عميقة إذ لم ألتقه إلا مرتين واحدة في برلين سنة 2002 وكان حينها طالبا استقبلني مع ثلة من شباب تونس من الطلبة العرب في ألمانيا والثانية في عمان هذه السنة قبل رمضان بقليل بمناسبة ندوة حول القومية العربية. وعجبت مما جعلني أشك في نواياه عندما قدم نفسه على أنه هو ممول مؤمنون بلا حدود وأنه رجل أعمال . وهذا ليس كافيا لأحجم عن إبداء رأي له أو عليه في ما حدث.

لكن الأمر الثاني هو الذي جعلني لست قادرا على موقف حاسم له أو عليه . في خلال حديث حول الترجمة ادعى بصلف أني لا أترجم من الألمانية مباشرة بل بتوسط الفرنسية موحيا بأنه أدرى بالألمانية مني لأنه عاش في ألمانيا وتعلم . وقد يكون ذلك صحيحا فلست بحاجة لادعاء ما أنا في غنى عنه إذ تكفيني العربية وقد تساعد الفرنسية والإنجليزية بما

م ما

يغني عن الألمانية.

الفصل الثالث

ولا سألته عن مثال من الترجمة التي يعتبرني استأنست فيها بترجمة فرنسية كان من الأمثلة التي ضربها نص لا يوجد إلا في الألمانية وترجمته الأولى عربية وهي التي ترجمت منها سبعة فصول مع مقدمة المحقق) الأستاذ زند كولر) وشارك المسكيني والعوناي في البقية أي ثلاثة للأول واثنين للثاني: نص المثالية الألمانية. ما يعني أنه غير صادق في دعواه. لكن ذلك ليس دليلا على أنه كاذب في كل دعاويه فقد يكون صادقا في الحادثة. فالكذب في مثل هذه الحالات يغلب على المخابرات عامة والعربية خاصة أكثر منه على إنسان عادي. لكن إذا كان موظفا في خدمة مخابرات أخرى فأي المخابراتين سأصدق؟

لذلك أرفع حكمي في الحادثة.

وطبعا فمن هو في سني لا يمكن أن يؤاخذ شابا بسبب تعجله وصلفه -وهذا من حب التأله الذي تكلم عليه ابن خلدون أو الكبر والأنفة ودعوى التفرد بالنبوغ عند المتعجلين من الشباب -ربما بسبب وظيفته وهذا من الجاه الذي يصله ابن خلدون بحب التأله أيضا - أو بسبب موقف موظفيه مني -ولتأخره في إتمام دراسته الجامعية إذ أعلمني أنه يعد رسالة حول القرآن مع أستاذة أعرفها جيدا وترجمت لها إحدى مقالاتها وهي مكتوبة بالألمانية وليست مترجمة إلى لغة أوروبية أخرى وراجعتها بنفسها فلم تغير منها حرفا واحدا عدا كلمة الوضع في السياق التي استبدلتها بالتسييق ويصعب على أي تونسي يعلم دلالتها العامية أن يقبلها فضلا عن عدم مطابقتها للذوق

الاشتقاقي في العربية. وتجنبا للخصومة طالبته بأن يراجع ما يعيبه على ترجماتي - وهو تعد قد يجد الآن فرصة فيرد عليه إذ هو سيعفى من وظيفته وقد يتفرغ للبحث العلمي غير الموظف إيديولوجيا في الحرب على الإسلام السياسي بتمويل من الثورة المضادة الخليجية فينجز رسالته حول القرآن بأسلوب تسميم الإسلام كما فهمت مما حكى لي تبعا لمذهب ممولي منظمته - فكان رده بنفس الصلف بأن له مهام أهم لعلها العناية بهذه المنظمة التي ادعى أنه هو ممولها .

كنت أتصور أن دراسته في ألمانيا يمكن أن تمكنه من أن يصحح الأخطاء التي يعتقد أنها موجودة في ترجماتي - ولا بد أن الكثير منها موجود حتى لو كان المترجمون لا يعتبرون

الخلاف في تأويل النص الأصلي المترجم منه في النص الشرعي المترجم إليه خطأ بل اجتهاد الفهم لكن اجتهاد الفهم لا يغطي على الأخطاء التي تحصل فعلا - فيستفيد القراء لعلمي أن الترجمة العلمية والفلسفية خاصة في العالم كله تتقدم بتوالي المحاولات كما حدث عندنا في حركة الترجمة في بداية حضارتنا وفي الغرب في الحضارة العالية. أبدا في نشاطها رغم المغازلات التي بدرت من ممثليها في البداية ورغم علمي إلى أن التنافس على التوظف لديها بين خدمها في تونس وعلى عطاياها بلغ إلى حد القطيعة شبه المطلقة بين من كنت أظنهم "راسين في قرطلة" .

وكانت أولى المغازلات في أبو ظبي بالذات سنة 2013 لما حضرت ضيفا بمناسبة حصول المسكيني على جائزة الترجمة وكان الثاني ولحق به العونلي فكان الثالث في الحصول على جائزة الشيخ زايد في الترجمة الفلسفية عن

الألمانية.

وهذا التوجس السابق تدعم بنوع المنتسبين إليها أولا وبنوع البحوث التي تركز عليها وبمصدر التمويل وصلته بها يشبهه تلك المنظمة المنافسة لمنظمة العلماء المسلمين التي كشروها . لذلك فحكمي على "مومنون بلا حدود" لم ينتظر هذه الحادثة ولم أكن أعلم حينها أن يونس قنديل من المشرفين على نشاطها . لذلك فقد حكمت عليها قبل هذه الحادثة ولم أخفه منذ خمس سنوات: فقد وصفت العاملين فيها ومعها والكتبة في مجلتها والمحاضرين في ندواتها بوصف آخر أصدق على ما هم عليه لأن البحوث المقدمة فيها لا علاقة لها بالعلم ويكفي مثال واحد هو فعلا فضيحة ليس لها مثل أعني ما كتب حول قراءات القرآن وما كان أصحابه يتصورونه بحمق قابل لأن يصبح مصدرا للتشكيك في القرآن لكأنهم يجهلون أن قراءات القرآن لم تنتظرهم لتوجد أولا وأن علماءها لم ينووا "التعدد" الذي كانوا لا يعتبرون وجوده داعيا للتشكيك في القرآن بل هو من دلالة تعدد مخاطبيه وليس من دلالة تعدد دلالات خطابه ؛ وذلك هو الفرق بين المعنى والدلالة فالشيء الوحيد يمكن أن يكون

له أكثر من اسم فتختلف الأسماء بالمعنى وتبقى الدلالة واحدة . لذلك وصفتهم :'بالمؤمنين

ولا كنت أعرف الكثير من هؤلاء في بلاد العرب عامة وفي تونس خاصة ولا كنت قد دعيت للمشاركة فيها ورفضت لعلمي بطبيعتها فإني أستطيع أن أقول إنها من علامات دين العجل: معدنه وخواره. فمعدنه هو الدافع وخواره هو المطلوب من "الدافع". وبه يمكن معرفة كاريكاتور التحديث في

بلاد العرب.

فالذين بنوا الحداثة في الغرب ليسوا ممن تشترى ذمته ببعض الملاليم بل هم من "خلق" الثروة بإبداع شروطها العلمية والتقنية وقيمها الخلقية والسياسية. لذلك فما يسمى حداثة عند "مفكري" العرب هو الاستفادة من ثمراتها التي ترد إلى بعدي العجل: المال غاية والخوار بضاعة أو خدمة تباع وتشترى .

وطبعا الفكر المبدع هو بدوره بضاعة أو خدمة لكنه ليس من جنس الخوار: الخوار في الفكر من جنس المصنوعات الصينية التي هي نسخ ممسوخة من البضاعة والخدمة المبدعة في الفكر الذي يصنع الحداثة ولا يخلط بينها وبين إيديولوجيتها . كاريكاتور الحداثة بضاعته صناعة صينية في الأسواق الشعبية.

ما رأيت المتهافتين على "مؤمنون بلا حدود" وكانوا من المؤمنين بالنقود بلا حدود" أدركت أن ثورة الشباب بجنسيه في الشعوب العربية تعاني من مأزق يعسر الخروج منه . ذلك أن شعوبا يغلب على نخبها عبادة "دين العجل معدنه وخواره" لا يمكن أن تكون ذات قيادات تؤمن بالمشترك بين الديني والفلسفي .

وما أسميه المشترك بين الديني والفلسفي يمكن بشيء من التبسيط اعتبار الوجه الإبستمولوجي منه فلسفيا والوجه الأكسيولوجي منه دينيا رغم أن الأول لا يخلو من الثاني والثاني من الأول وإنما الأمر متعلق بما يغلب عليه أو بصورة أدق بما يمثل بدايته وما يمثل غايته . وبداية أحدهما هي غاية الثاني .

فالديني يتقدم فيه الأكسيولوجي على الابستيمولوجي لكنه لا يخلو من الثاني بل هو غايته بمعنييه معرفة العالم ومعرفة ما ورائه . والفلسفي يتقدم فيه الابستيمولوجي على الأكسيولوجي لكنه لا يخلو من الثاني بل هو غايته تقييما للوجود الذاتي والكوني . ومن

وعندما نعمق العلاقة نجد هذا التقابل في الترتيب بين الإبستمولوجي والأكسيولوجي في الديني والفلسفي أكثر التحاما بينهما في فعليهما المقومين لهما كليهما: فالفعل المعرفي مشروط بالفعل القيمي إذ إن النظر مشروط بالعقد. والفعل العملي مشروط بالفعل المعرفي إذ العمل مشروط بالشرع.

فلا يوجد فعل فلسفي نظري وعملي من دون فعل ديني عقدي وشرعي ولا يوجد فعل ديني عقدي وشرعي من دون فعل فلسفي نظري وعملي . وكل من يعجز عن فهم هذا الترابط الذاتي لكل منهما بالثاني ليس أهلا للفكر لا فلسفيا ولا دينيا وهو في الحقيقة يخلط بين خوار العجل وحكمة العقل وعلم الروح.

وليس بالصدفة أن أشار الغزالي في مقدمة التهافت أنه لا يرد على الفلاسفة بل على المتشبهين بهم وأن كبار الفلاسفة يؤمنون بالمبدأين الأساسيين في الدين : وجود الله واليوم الآخر على الأقل على وجه الإمكان أو عدم الاستحالة العقلية ما يحول دون دغمائية الملحدين الذي يدعون نفي إمكانهما بالحجاج العقلي :

1. يعلمون حدود علم الإنسان فيستنتجون وجود ذي العلم المحيط.

2. ويدركون فناء حياة الإنسان فيستنتجون وجود الحياة الباقية.

ولهذه العلة فكلما قل العلم ازدادت دغمائية من يدعي العقلانية وكلما قل الإيمان ازدادت دغمائية من يدعي الروحانية. ومعنى ذلك أن الدغمائية علتها كما وصف الغزالي ذلك الجهل العلمي والفقر الروحي . فالعلم يفتح آفاق الممكن العلمي والإيمان آفاق الممكن الروحي فيقللان من وثوقية الدغمائية.

خرافة فيورباخ حول الإنسان الذي خلق الله ومنها روايات تاريخ الله المزعومة يمضغونها وكأنه اكتشاف في حين أنها مبنية على خلط بين خلق الإنسان تصوراته عن الله وخلق الله في حين أنه لا يستطيع حتى خلق جناح ذبابة.

شكل ما يزعم من تقدم علمي وتكنولوجي يبقى دائما صنعا لكائنات جامدة أدنى موجود عضوي مهما كان متدني البنية أكثر تعقيدا من كل تكنولوجيا البشر. فمخ الإنسان وحده كاف لإثبات ذلك وهو دون الطبيعة والعالم عظما وتعقيدا . فإذا فرضوها حلة نمسها -كاوزا سوي -فسيميزون فيها بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة ومن ثم فهم يؤلهون وجها من وجوهها كالحال في القائلين بوحدة الوجود الطبعانية مثل خرافة ابن عربي القائلة بأن العالم هوعين الله (إما بمعنى ما يبصر به أو بمعنى ما هوهو) .

فالعلماني الذي يحارب الدين باسم العقلانية هو في الحقيقة بلا عقل لأنه يدعي بذلك أن ما يعلمه هو الحقيقة المطلقة وأن عقله محيط بالخلق علميا والمتدين الذي يحارب الفلاسفة باسم الروحانية هوفي الحقيقة بلا روح لأنه يدعي بذلك أن ما يعتقده هو الروحي المطلق وأن روحه محيطة بالأمر عمليا .

فيكون كلاهما من حيث لا يدري قد ادعى الالوهية:

1. اعتبر علمه بالخلق مطابقا له فيكون محيطا بالخلق

2. واعتبر عمله بالأمر مطابقا له فيكون محيطا بالأمر.

ولما كان الخلق والامر كلاهما ليسا في قدرة الإنسان لا في خلق ذاته وامرها ولا في خلق العالم وأمره بل هما متعاليان فقد ادعيا الألوهية .

ومفهوم التأله درسه ابن خلدون درسا مستفيضا وبين أنه ذو مستويين:

1. الأول متعلق بالسلطة السياسية والاقتصادية

2 والثاني متعلق بالسلطة المعرفية والإبداعية. وكلاهما يدعي التأله. ويسعى للتفرد بالسلطان المادي) الحكام والمتمولون) وبالسلطان الرمزي) الفلاسفة والمتصوفة) .

والبقية توابع بالجاه.

ولأني لست غافلا عن اللجوء إلى الفصل بين الفن والأخلاق -بخلاف حقيقتهما التي تجعلهما متلازمين كما يبين ذلك فريدرش شلر- والذهاب حتى إلى الفصل بين العلم والأخلاق بدعوى التمييز قيمة الإبداع في ذاته شرا كانت حصياته كان أو خيرا فإني سأتغاضى عن ذلك وأتكلم على هذا المعنى ؛ التأله الأصلي والجاه تأله فرعي تابع للتأله الأصلي .

واعتمادي في ذلك سيكون مبنيا على نظرية ابن خلدون في العلاقة بين التأله والجاه والوصل بينهما هو عبودية التابعين من حيث هم نجار خوار العجل من التابعين مقابل معدنه المتأله . فالظاهرة خصها ابن خلدون بدراسة لا يكاد يخلو باب من أبواب المقدمة الستة من أحد وجوه تأثيرها

في التاريخ.

هي إذن ظاهرة انثروبولوجية يعرفها ابن خلدون بحب التأله وعلاقتها بتعريف الإنسان بمعنيين أحدهما فلسفي والثاني ديني إذ يعرف الإنسان قائلا "الإنسان رئيس بالطبع (معنى فلسفي (بمقتضى الاستخلاف (معنى ديني (الذي خلق له" . ومعنى ذلك أن نظرية الإنسان فلسفيا ودينيا تحتوي على حب التأله بقصدين .

فبالقصد الاول المتأله هو صاحب السلطة الأصلية سياسية كانت أو اقتصادية وبالقصد الثاني هو صاحب الجاه المستمد من علاقة بصاحب السلطة الأصلية والذي يستمد منه السلطتين على من دونه فيكون طاغية معهم وعبدا لمن هم فوقه في سلم السلطة السياسية والاقتصادية ماديا والسلطة العلمية والروحية رمزيا ء

والتعليل الخلدوني صحيح عامة لكنه يقتصر على ما يجري في نفس الجماعة . فإذا عممناه في العالم وجدنا أن أصحاب السلطة السياسية والاقتصادية ليسوا بالضرورة هم الاصل

بصورة عامة بشرط أن يكونوا في جماعة ذات سيادة أي حامية وراعية لنفسها بنفسها . لكن في غياب السيادة يتغير المعيار.

مثال ذلك أن المتأله بمعنى المتجبر والطاغية والمستبد في بلاد عديمة السيادة يكون في آن عبدا من يحميه ويرعاه من خارج الجماعة ليمكنه من التجبر والاستبداد بالجماعة وذلك في السلطتين السياسية والاقتصادية وما يتولد عنهما من استبداد وتجبر ناتجين عن الجاه مصدرا للسلطة المادية والرمزية على بقية الجماعة .

ونحن العرب اليوم نعيش افتضاح هذه الظاهرة وصيرورتها علنية بعد ثورة الشباب بجنسيه . السيسي وصاحب المنشار وبشار حفتر ومن كانوا يحكمون قبلهم تبين الآن أنهم توابع لسيد خارجي ذي مستويين : الذراعان إيران وإسرائيل ومن وراء الذراعين روسيا وأمريكا ونسبيا مستعمر الأمس كما في المغرب والخليج العربيين . ولهم توابع في كل أنشطة المجتمع والدولة يستمدون منهم جاها يجعلهم يستبدون بها ويفسدون فيها ويسفكون الدماء خدمة لهم ولحماتهم ولذواتهم طبعا . فصارت المجتمعات العربية اقطاعيات مافيات بعدد مجالات النشاط في الجماعة: في التعليم في الاقتصاد الثقافة وفي كل شيء .

وما يصح على الحكام يصح على المتمولين وعلى النخب الجامعية والاقتصادية والفنية وأصحاب الرؤى من المفكرين سواء ادعوا التفكير الفلسفي أو التفكير الديني وخاصة ما يدعون ملكية مشروعات فكرية إصلاحية هي تابعة لمن سميتهم كاريكاتور التأصيل أو كاريكاتور التحديث : كلهم جاههم ناتع عن تبعية.

علاجنا إذن ليست "اخلاقوية" تعير النخب بغير ما ينبغي أن تعير به بل هي دراسة انثروبولوجية يصفها ابن خلدون بمفهوم التأله (طغيان صاحب السلطة المادية بالقصد الاول وطغيان من يستمد منه جاها يجعله طاغية لمن هو دونه وعبدا لمن هو فوقه (منطلقا على السلطتين المادية والرمزية في أي جماعة.

والشيء الوحيد الذي أضفته هو أني اعتبرت هذا التحليل الخلدوني قابل للتعميم بتجاوز ما يجري بمقتضاه في الجماعة الوحدة إلى علاقة الجماعات

كالحال اليوم عند العرب

حيث إن الجماعة فاقدة السيادة يمكن أن يكون من يطغى عليها منها تابعا هو بدوره لسلطة فوقه فيكون سيدا عليها وعبدا لمن يحميه منها .

وأقصد بـ"يحميه من جماعته" حتى يكون سيدا عليها بسنده وبذلك فهو عبد له وسيد على جماعته بالاستبداد والفساد وخدمة سيده على حساب جماعته التي يحميه من ثورتها عليه لأن الجماعة بشرية ولأن الإنسان "رئيس بالطبع بمقتضى الاستخلاف الذي خلق" فيثورون لحريتهم وكرامتهم محتميا منهم بسيده لأنه عبد .

(سنورده مع كل فصل من فصول المحاولة الخمسة):

هذه محاولة نحتاج إلى تمهيد لأنها عرض لثمرات دراسة بعنوان "حب التأله والجاه في الأنثروبولوجيا الخلدونية" تمت برمجتها لقسم العلوم الإسلامية ببت الحكمة منذ ما قبل الصيف وعرضت يوم الخميس 2018.11.15 . وصادف أن حصل في نفس اليوم حدثان مهمان يتعلقان بمثال عيني حدث فعلا وله صلة بهذه القضية الأساسية في تحديد حب التأله والجاه المحدد لأوضاع "المفكرين":

1. تنظيم يوم الفلاسفة السنوي الذي لم أدع إليه ولم أحضره.

2. ما حصل للمسؤول الأردني على "مؤمنون بلا حدود" .

فلوضع "المفكرين" في تونس وفي كل بلاد العرب اليوم صلة وطيدة بهذه المنظمة ومثيلاتها في علاقة بالحدث التاريخي الأهم في بلاد العرب أوما يسمى بثورة الشباب بجنسيه وبالثورة المضادة التي تحاربها ليس بالجيوش

والمال فحسب بل بالحلف مع أعداء الشعوب في العالم وخاصة بالمنظمات التي تبدو في ظاهرها فكرية وهي في باطنها مخابراتية في خدمة مخابرات هؤلاء الأعداء.

لذلك فهذه المحاولة بفصولها الخمسة ليس الهدف منها الكلام على الظرفيتين بل بيان أهمية "نظرية ابن خلدون في التأله والجاه" لفهم أوضاع الفكر الديني والفلسفي في كل عصر بمقتضى نظرياته في الأنثروبولوجيا التي هي في آن فلسفية ودينية لأنه يعرف الإنسان بكونه 'رئيسا بالطبع (فلسفة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دين)".

الفصل الرابع

ا 2 اي 7 ا 0 الذات ونزواتها إلى تأله تأله المستبدين والمستفردين بالمجد إما مباشرة أو بتوسطهم عند الحاصلين على الجاه لديهم: "وإذا تعين له) للحاكم) ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم (المحكومين) والتحكم فيهم . ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحكم لفساد الكل باختلاف الحكام "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) الأنبياء "(22 (الباب 3 الفصل (10 وهذه الخاصية تعم بتوسط الجاه الذي ينقل السلطة من المتفرد إلى توابعه من الحاصلين على السلطة المستمدة من سلطته .

والسلطة المستمدة من سلطته نوعان : سلطة سياسية واقتصادية تابعة بتفويض من صاحب السلطة الأول وسلطة رمزية يستمدها خدمه منه أو من

النوع الثاني وهم العلماء والفقهاء والادباء والشعراء . لكن المتصوفة والفلاسفة يدعون مصدرا آخر للسلطة قد يجعلهم يبدون وكأنهم منافسون للنوعين الأولين .

وهؤلاء يسميهم ابن خلدون ذوي الكبر والأنفة ممن يتصورون غيرهم بحاجة إلى علمهم أو أدبهم أو منزلتهم المعنوية لدى العامة (وخاصة الفقهاء والمتصوفة) بسبب علاقتهم بالوساطة مع رب السماء الذي ينافسه رب الأرض . فيكون هؤلاء مستمدين سلطانهم من "جاه" مستمد من رب السماء .

الآن بوسعي أن أجيب عن السؤال: كيف يفسر ابن خلدون هذه الظاهرة بردها إلى العلاقة بينها وبين الأبستمولوجي والاكسيولوجي في المستوى المعرفي والقيمي ؟ هنا أعود إلى الفصول الثلاثة التي أشرت إليها . ففي الفصل 27 من الباب السادس يبين كيف أن الكلام والتصوف المتأخرين صارا "فلسفيين" .

وصيرورتهما فلسفيين يعني أنهما صارا يقولان بنظرية المعرفة القائلة بالمطابقة الأرسطية وبنظرية القيمة القائلة بالتحسين والتقبيح العقليين الأرسطيين . والأولى تجعل

علم الإنسان محيطا والثانية تجعل العقل هو المحدد للقيم لكأن القيم صفات ذاتية للأشياء المقيمة وهو قول بالمطابقة العملية.

وهذه هي الفلسفة التي يبطلها -بمعنى أن الفلسفي يقصد به إحدى تعيناته وليس فيه من حيث كليه - والتي يبين فساد منتحلها :

1. المطابقة المعرفية) رد الوجود إلى الإدراك والعلم الإنساني)

2. المطابقة القيمية (رد القيم إلى التحسين والتقبيح الإنساني) يعني نفي ما يتجاوز العقل النظري والعقل العملي . والنتيجة:

. دعوى قابلية ما ليس من مجال التجربة الممكنة للعلم برده إليه .

. اعتبار النعيم هو ما يحصل من علم بالماورائيات بفضل هذه المعارف للوجود الطبيعي وما يقاس عليه من وجود روحي . فيكون "الإبطال" بيان استحالته أولا ويكون ثانيا "الفساد" ما يؤدي إليه القول بهما أي نفي البعث البدني والفردي . وهذا بالذات رأي أرسطو في الفصل الثالث من مقالة اللام التي مدارها حول الألوهية وفيها كلام على بقاء النفس المجردة عن البدن: خطعتط , الغطصة مطاف تميعتل صه7 لطع تعل716 156 2.3. ع5661 1016

عي , عطتعاطات» مك56 عمصمع عت تمك صصعة وليك0 ععة معقده؟ ,علتسوويع عثل «اعناعة دن 1ا0:ة" . "فالنفس مثلا هي ربما ليست بكاملها على هذه الصفة (بقاء صورة التعين) بل الروح (العقل (منها فحسب هو المتصف بها . فالأرجح أن بقاء النفس بكاملها والمعلوم أن البقاء هنا هو الكون الذي هو عكس الفساد بالمعنى الأرسطي بمعنى تغير الجوهر المتردد بين الوجود (الكون) والعدم) الفساد) . وما كان مجرد ترجيح عند أرسطو صار بالتدريج عقيدة وحقيقة نهائية عند الفلاسفة إما بالزعم أن بقاء البدن وانبعاثه غير قابل للتصور (راجع المقالات الثلاث الاخيرة في التهافت والتي بها يكفر القائلين بها من الفلاسفة وليس كل الفلاسفة منها قضية بعث الجسد (أو بالتأكيد على استحالته .

والأساس هو المطابقة النظرية وما يترتب عليها من المطابقة العملية من حصرها فيما يحسنه العقل ويقبحه ومن ثم حصر البعث فيما يتعلق بحامل الصفات التي تليق بالروحي وليس بحامل ما لا يليق إلا بالبدني الذي لا يبقى . وهذا هو القصد في "فساد منتحله" أي فساد رؤيته المعرفية والقيمية أو الباطنية.

والباطنية جامعة بين السفسطة في النظريات والقرمطة في العلميات المترتبتين على الرؤية المشائية التي تقول بالمطابقة فتدعي علم الوجود على ما هو عليه ردا للغيب إلى الشهادة بمقتضى سذاجة معرفية تتوهم أن الذاتية تقتصر على الإدراك الفردي وليست خاصة نوعية للإنسان من حيث هو إنسان لمحدودية علمه) بالمصطلح التيمي) .

ودحض المطابقة النظرية تؤدي إلى فتح الباب لتجاوز التحسين والتقبيح العقليين . والأول يفهمنا وجود الغيب فلسفيا والثاني يمكننا من تصور السعادة الاخروية التي لا يستطيع العقل استساغة بعدها البدني مع الروحي أمرا ممكنا على الأقل عقلا وهو ما

وبالفصل 27 تبين كيف الكلام والتصوف مشاركين للفلاسفة في رؤيتها المعرفية) نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة) وفي رؤيتها القيمية) التحسين والتقبيح العقليان) ودحض هذه الرؤية بوصفها عينا من أعيان الرؤى الفلسفية الممكنة الفصل 31 يصبح الآن بالإمكان فهم

و"لطيفة" ابن خلدون في فصل الكلام استطراد بدأ به عرضه لعلم الكلام في الفصل العاشر من الباب السادس والأخير من المقدمة. وفيه يقدم رؤيته للحل البديل عن علم الكلام بعد أن بين نهايته المضاعفة:

1. فقد وظيفته الدفاعية لأن الدين استقر ولم يعد يخاف عليه من الملاحدة.

2. الأنه تحول إلى فلسفة بعد الرازي وهو تحول متدرج ومواز للكلام من بدايته على

فهذا التحول كان متدرجا من البداية إلى الغاية . ففي بدايته الأولى كان اعتماد بعض الشذرات من الفلسفة القديمة مقدمات لبناء نسق علم الكلام . ويمكن التمييز بين مرحلتين استنادا إلى مفهوم "الجوهر" في هذه المقدمات:

الأولى كان مفهوم الجوهر فيها هو "الجوهر الفرد" ومن ثم فهو فلسفة رواقية بالأساس

الثانية كان مفهوم الجوهر فيها هو "الجوهر" المؤلف من مادة وصورة ومن ثم فهو مشائية بالأساس.

وهذا معيار الذي أقدمه أكثر دقة من معيار ابن خلدون الذي ميز بين القدامى والمحدثين في الكلام بالعلاقة بين الدليل والمدلول ودخول المنطق الأرسطي جاعلا بداية التحول مع الغزالي . لكن التحول الأخير كان إلى هذه الفلسفة المشائية التي دحضها ابن خلدون وبين فساد منتحليها بمعنى الفلسفة التي تناقض الدين بدعوى المطابقة أو علم الحقيقة المطلق الذي يجعل كل ما جاء في الدين مما لا تستسيغه هذه الرؤية ظاهر الحقيقة الذي ينبغي رده إلى باطن هو علمهم العقلي المزعوم للحقيقة .

وإذن فالفلسفة بهذا المعنى الدقيق والمعين وليس الفلسفة بإطلاق -وقد

صار الكلام والتصوف المتأخرين قائلين بما تقول -هي جوهر الفكر الباطني الذي يدعي أن الإسلام ظاهر باطنه هو هذا العلم المشائي الذي يعلم الحقيقة على ما هي عليه والذي يمكن "الراسخين" في العلم -بلغة ابن رشد في المناهج من التأويل الذي يرد الظاهر إلى الباطن (الفلسفي (. وميز ابن خلدون في دحضه خمسة مستويات:

1. علم الطبائع الشاهدة بحسب الرؤية الأرسطية في شكلها النهائي عند المسلمين أعني في الفلسفة السينوية.

2. محاولة تطبيق نفس هذا العلم على ما ليس من الشاهد بتوسط نظرية المحرك الأول ووسائطه الفلكية أو ما فوق القمر.

3 بيان استحالة الثاني ونقصان الأول حتى في المجال المحسوس لأن ما يعتبر علما فيه ليس ما يستنتج بالمنطق المجرد بل لا بد فيه من المعاينة التجريبية.

4. محاولة الزعم بأن السعادة الأخروية هي ثمرة هذين العلمين والمضمر في ذلك هو نظرية في البعث تنفي بعث الجسد وتكذيب الرؤية القرآنية والفائدة الخلقية والتربوية للوعد والوعيد .

5. ومن ثم فالفلسفة بهذا المعنى وليس كل فلسفة هي بالجوهر رؤية باطنية تعتبر الاديان كما هو بين عند الفارابي "إيديولوجيا" أو ترجمة شعبية هي ظاهر الحقيقة الباطنة التي يعلمها الفلاسفة علما مطابقا .

إذا حيزنا دلالة النص الخلدوني نستطيع أن نقول إن كل محاولة لبيان أن التوفيق بين الفلسفة بهذا المعنى والإسلام مستحيلة لأنها تؤدي إلى موقف

باطني مبني على اعتبار الإنسان مقياس كل شيء بالمعنى الذي شرحنا في الفصل الأول في النظر والعقد وفي العمل والشرع فتنفي الغيب وتدعي الإحاطة علميا وعمليا .

لكن معيار المشائي العام الذي يحدد الدلالة المتجاوزة للفلسفات العينية هو أن هذا النوع من الفلسفة هو الشكل البدائي الذي تصور أرسطو أنه قد تجاوز به الموقف السفسطي (الإنسان مقياس الوجود) بمجرد الانتقال من الافراد إلى النوع. لكن ابن خلدون وقبله ابن تيمية يفيدان بأنه يبقى ذاتيا .

ومعنى ذلك أن الذاتية ليست فردية فحسب (فروق بين زيد وعمرو مثلا (بل هي كذلك نوعية لأن الإدراك الإنساني إنساني وهو خاص بالنوع وليس محيطا بالوجود. ومن ثم فدعوى "علم الشيء على ما هو عليه "كذبة ينبغي أن نقول "علم الشيء على ما هو في نسبته إلى إدراك الإنسان" وليس علما محيطا به في ذاته .

وما قلناه عن العلم نقول مثله عن العمل:؛ لا يمكن أن نقول إن العقل يحسن ويقبح بصورة تجعل تقييماته عين قيم الشيء في ذاته بل هي تقييمات إضافية للإنسان بل وأكثر

لأصناف المواقف القيمية الإنسانية وقد نصل إلى اعتبار المعرفة إذن منظورية بمعنى فقدانها لكلي جامع كما تقول ما بعد الحداثة.

فلا يوجد علم أو عمل إنسانيين يمكن أن يتحقق فيهما شرط الكمال المشروط في المطابقة لأن المؤشرات في الموضوع لا متناهية والعلم والعمل لا يعتبر منها إلى ما متناوله وهو دائما نسبة المتناهي إلى اللامتناهي ومن ثم فالعلم كله (فضلا عن العمل الذي هو أكثر تعقيدا من النظر) إذا

صار له مضمون وجودي ولم يكن مقصورا على علاقات الرموز الخاوية في التقديرات الذهنية لا يكون إلا إحصائيا وليس مطابقا أبدا ١

وحتى من دون ما بعد الحداثة فلا يوجد عالم جدي يتصور أن الكلي المعرفي يتجاوز من حيث الشمول ما يتواضع عليه جماعة المختصين في درس موضوع معين . فالعلم هو ما يتفق علماؤه على معاييره وعلى مضامينه وعلى مناهج التأكد من مطابقته للمعايير وليس للموضوع: المطابقة وهم أدعياء العقلانية العرب .

ذلك أن هؤلاء بتوسط النكوص الهيجلي إلى ما قبل النقد الكنطي وخاصة بتوسط اليسار الهيجلي عادوا إلى القول بنظرية المعرفة المطابقة متوهمين أن الوجود قابل للرد إلى الإدراك وأن ما كان يمثله الله في علم الكلام القديم صار ممثله الإنسان فجعلوا الفلسفة تصبح علم كلام وهو علم الكلام الجديد -هيجلي ماركسي - ولا يختلف في شيء عن سذاجة الباطنية: لكنها علنية لأن رؤيتهم تعتبر الإنسان خالقا لله وليس العكس خلطا بين تصورات الإنسان وموضوعها وهو معنى المطابقة.

ونفي الموضوع وراء التصور برد الوجود إلى الإدراك ينتهي طبعا إلى القول النيتشوي ونظرية السردية ما بعد الحداثية: لا شيء وراء السرد . وطبعا يبقى الإنسان السارد خارج اللعبة. فهم يؤثنون هذا الإنسان ليصبح عين التوثين لله في الميثولوجيات القديمة: والميثولوجيا الحديثة في التاريخ وسردياته.

لذلك فأقلهم علما وأدناهم عقلا أكثرهم ادعاء وصلفا وخاصة إذا كان من المتفلسفين الذين تخرجوا من الآداب العربية وبالذات من قسم الحضارة فيها ولم يتحرروا من دجالهم

الأكبر وأكثرهم كذبا وقلة حياء . فهؤلاء ومن سار على زبائنهم من دارسي الفلسفة يعتبرون زعماء الفكر الحداثي عند العرب ونقاد الأديان وهم لم يتجاوزوا حجب العلم الثلاثة التي حددها ابن خلدون . وأختم هذا الفصل بمشاركة كبيرة في اللطيفة الخلدونية (المقدمة الباب السادس الفصل العاشر في علم الكلام):

1 لم يشكك في ضرورية العلاقة السببية مثل الغزالي بل شكك في قابليتها للمعرفة كما وكيف . وهو أمر جديد ويعني في النهاية هدم أساس نظرية العلم الأرسطية التي من شرطها قطع الدور والتسلسل في العلية الوجودية (العلة الأولى (والمعرفية) الأوليات). وذلك هو جوهر التحليلات الأواخر. وبين ان السببية تقضي هذا أو ذاك وهي مجهولة كما

.2 والأغرب من ذلك أنه أراد بذلك يثبت التوحيد باستحالة علم السببية . والمعلوم أن الفلاسفة والمتكلمين وحتى المتصوفة لا يثبتون التوحيد بالسببية حتى يثبت هو التوحيد بعدم قابليتها للعلم . هم يثبتون بالسببية وجود الله لا وحدته.

وإذن فليس قصد ابن خلدون اثبات التوحيد بنفي السببية بل بيان أن أساس العلم العقلي غير قابل للعلم ومن ثم فلا يمكن أن يزعم أصحابه اثبات شيء به بل هو مجرد مسلمة عقلية للشروع بها معرفة العالم الشاهد بافتراض قطع التسلسل والدورية السببية التي لا نعلم طبيعة لها حدا ولا تأثيرها ؛ فهي متسلسلة أو دورية وتأثير السبب في المسبب مجهول .

(سنورده مع كل فصل من فصول المحاولة الخمسة):

هذه محاولة نحتاج إلى تمهيد لأنها عرض لثمرات دراسة بعنوان "حب

التأله والجاه في الأنثروبولوجيا الخلدونية" تمت برمجتها في قسم العلوم الإسلامية ببت الحكمة منذ ما قبل الصيف وعرضت يوم الخميس 2018.11.15 . وصادف أن حصل في نفس اليوم حدثان مهمان يتعلقان بمثال عيني حدث فعلا وله صلة بهذه القضية الأساسية في تحديد حب التأله والجاه المحدد لأوضاع "المفكرين" :

1. تنظيم يوم الفلاسفة السنوي الذي لم أدع إليه ولم أحضره.

2. ما حصل للمسؤول الأردني على "مؤمنون بلا حدود" .

فلوضع "المفكرين" في تونس وفي كل بلاد العرب اليوم صلة وطيدة بهذه المنظمة ومثيلاتها في علاقة بالحدث التاريخي الأهم في بلاد العرب أوما يسمى بثورة الشباب بجنسيه وبالثورة المضادة التي تحاربها ليس بالجيوش والمال فحسب بل بالحلف مع أعداء الشعوب في العالم وخاصة بالمنظمات التي تبدو في ظاهرها فكرية وهي في باطنها مخابراتية في خدمة مخابرات هؤلاء الأعداء.

لذلك فهذه المحاولة بفصولها الخمسة ليس الهدف منها الكلام على الظرفيتين بل بيان أهمية "نظرية ابن خلدون في التأله والجاه" لفهم أوضاع الفكر الديني والفلسفي في كل عصر بمقتضى نظرياته في الأنثروبولوجيا التي هي في آن فلسفية ودينية لأنه يعرف الإنسان بكونه 'رئيسا بالطبع (فلسفة) بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (دين)".

الفصل الخامس والأخير

الفصل الخامس

والنتيجة التي انتهت إليها "لطيفة" ابن خلدون في بداية فصل الكلام العاشر من الباب السادس من المقدمة أن التوحيد بخلاف التوحد أو تأله الطغاة الذين يتصورون أنفسهم آلهة سواء بالقوة المادية السياسية والاقتصادية المباشرين أو غير المباشرين بتوسط الجاه أو بالقوة الرمزية التابعة والمحاكية للمادية .

فالتوحيد بمعناه الديني السوي هو ما ينتج عن وعي الإنسان بحدود إرادته وبحدود علمه العقلي النظري (ورمز هذه الحدود استحالة العلم بالسببية كما في عدم تناهي سلاسلها ودورها وكيفا وبعدم فهم طبيعة تأثير السبب في المسبب) والعملي (ورمزه حدود القدرة) وبحدود قدرته وبحدود حياته وبحدود وجوده . والحدود أو التناهي في مقومات ذاته عصارتها هي العجز أمام ألغاز الوجود فيكون "العجز عن الإدراك إدراكا (بحدود الإدراك)" كما قال الصديق .

لكن هذا العجز لا يؤدي إلى اللاأدرية بل إلى تجربة روحية والوعي بـ"صدورنا عنه" والصدور عن الله هو المخلوقية أو شعور الإنسان بأنه مخلوق وليس خالقا لذاته وهذا مفهوم أشمل من السببية وهو الشعور بأن وجود الممكن أو غير الواجب في كل صفاته هو عين الشعور بوجود الواجب شرط قيام الحاصل من الممكن. وهذا الشعور ليس استدلالا منطقيا بل هو تجربة وجودية.

وكل التجارب التي يحصل فيها هذا الشعور والتي يعتمد عليها القرآن هي

من هذا النوع ولعل أبرز الأمثلة الأحوال التي يعيش فيها الإنسان أي خطر وكل تقلبات حياته وخاصة في ظروف الخطر عليها سواء في الأمراض والضراء عامة أو حتى في ركوب البحر رغم أن الإنسان ينسى ذلك في كل حالات الضراء لما يكون في حالات السراء.

وهذا أحد وجوه الشعور الاستخلافي أو حاجة الخليفة لمستخلفه : لكأن الإنسان من حيث هو واع بذلك هو جوهر كل الأدلة على وجود الله . وهو بذلك خليفة لأنه شبه علامة دالة على ما يعلو عليها بمجرد وعيها بكونها ليست الأعلى . الوعي بالتعالي هو صفة الاستخلاف . والتعالي أصل مقومات وجود الإنسان الخمسة المتناسبة مع صفات الله الذاتية .

وأنه قادر لكن قدرته محدودة وأنه حي لكن حياته محدودة وأنه موجود بكل ذلك لكن وجوده محدود . وما كان ليعلم محدوديته في ذلك كله لو لم يكن له وعي بما يتعالى عليه: دليل ديكارت على وجود الله المطلق في كل ذلك .

ما أضافه هيجل في ضميمة دروسه في فلسفة الدين (راجع ترجمتي وتعليقاتي على الضميمة) جنيس لما سبقه إليه ابن خلدون هو اعتبار استدلال الإنسان على وجود الله هو الدليل على وجوده وليس الأدلة نفسها أو نتيجة الاستدلال الذي يحاول الإنسان أن يثبت به وجود الله . فنتيجة الاستدلال هي نتيجة مقدمات منطقية لا تثمر اثبات وجود الله لأنها جميعا مصادرة على المطلوب 01100106 06 06111100 . لكن كما بين كنط لا يوجد استدلال منتج على وجود الله .

فشكل الأدلة المعروفة تنبني على مصادرة على المطلوب في المقدمات .

فإذا سلمت بأن العالم حادث مثلا وهو دليل لا بد من محدث للحادث - أو باللغة المعتادة البعثرة تدل على البعير أو الاستدلال بالسببية التي بين ابن خلدون استحالة علمها -إذا سلمت بحدوث العالم فقد صادرت على المطلوب بحاجته إلى علة.

وحتى لو فعلت لاستحال علي أن أوفق بين اعتبار مبدا العلية مبدا كليا ثم استثني ما هو أو من سأجعله علة للعالم . لماذا أتوقف عند علة العالم ولا أعتبرها هي بدورها محتاجة إلى تعليل واقع في التسلسل . ومن هنا قال ابن خلدون قولته الشهيرة: السببية غير قابلة للعلم لاتناهيها ولجهل الأثر السببي .

فيكون طالب الدليل لدى الإنسان هو الدليل . فالمتناهي إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا يبحث عن اللامتناهي إرادة وعلما وقدرة وحياة ووجودا . إنه الوعي الإنساني بعلاقته بوجود المتعالي عليه . وذلك هو الدليل ؛ لا يوجد إنسان مهما تأله وتجبر وتكبر لم يشعر في وضعية ما بأنه ليس "الأكبر": وتلك هي بداية الوعي بـ"الله أكبر".

وهذا أفعل التفضيل المطلق : فله دلالتان إضافية إلى الذات (لست الأكبر (إلى كل متناه (لا أكبر من الأكبر الذي هو الله) . ومن كانت الشهادة الأولى "لا إله إلا الله" . ويمكن ترجمتها لا أكبر من الله ويوجد ما يستحق التأليه فيعبد عداه. ومن ثم فلا يمكن أن أكون حرا بحق إلا بهذه الشهادة أي بكوني لا أخضع لغير الله خلقه وأمره.

وتلك هي العبادة أو طلب الحق في الدين وفي الفلسفة. وطلب الحق في النظر والعقد غايته العلم وفي العمل والشرع غايته العمل الخاضعين كلاهما للوعي بأن المتعالي الوحيد الخلق والامر الإلهيين . وقانون الخلق والأمر

كلاهما تابع للخالق والآمر، الخلافة لها معنى النظر والعقد ومعنى العمل والشرع.

وطلب الحق عبادة سواء تعلق بالمعرفة الدينية أي بالاستخلاف أو بالمعرفة الدنيوية أو التعمير: فالقرآن يعتبر الإنس -مثلهم مثل الجن -لم يخلقوا إلا للعبادة واعتبر الإنسان مكلفا بمهمة تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . والأول تابع للخلق والطبيعة والثاني تابع للأمر والشريعة.

والقرآن يعتبر الخلق والطبيعة ذات ذوي قوانين رياضية وتجريبية (كل شيء خلقناه بقدر مع الكلام على دور المدارك الحسية (ويعتبر الأمر والشرعية ذوي سنن سياسية وخلقية (سنن لا تتبدل وهي متعلقة بالحكم والتربية) وإذن فطلب الحقيقة يتعلق بالنظر والعقد وبالعمل والشرع: وكلاهما مؤلف من أداة وغاية .

فالنظر أداة والعقد غاية والعمل أداة والشرع غاية. والغاية هنا ليست أشرف من الأداة لأنهما تستمدان الشرف من الوظيفة. فمن دون نظر تكون العقائد خرافات ومن دون العمل تكون الشرائع شعارات . ما يحرر من الخرافات والشعارات كما في الكاريكاتورين التأصيلي والتحديث هو النظر السليم والعمل القويم .

والنظر السليم والعمل القويم حددتهما سورة العصر: في مستوى الفرد حددتهما بالإيمان والعمل الصالح وفي مستوى الجماعة حددتهما بالتواصي بالحق) للنظر والعقد)

والتواصي بالصبر) للعمل والشرع (. فيكون ما يحدد حقيقة النظر والعقد والعمل والشرع هو الواحد بين الديني والفلسفي في المعرفي والقيمي .

وكل ما أعرضه هنا مبني على نسق بنيوي كل ما فيه متناسق مع بقية العناصر لكأنه بنيان مرصوص لا يمكن أن تجد فيه فجوة إلا إذا توهمت أن علمك وعملك مطلق المطابقة مع الحقيقة المطلقة في المعرفة وفي القيم . لكنه لا يتعلق بالحقيقة المطلقة في المعرفة و القيم بل بالحقيقة الإضافية للتواصيين .

والتواصيان يعنيان الاجتهاد والجهاد: فالتواصي بالحق اجتهاد والتواصي بالصبر جهاد. وكلاهما فرض عين أي إن كل إنسان من حيث هو إنسان حتى عندما يتجبر ويطغى ويتكبر فهو أولا يعلم أنه يكذب على نفسه لأنه يمرض وينام ويصحو ويأكل ويتغوط ويعطش ويروى وكل ذلك يذكره بالتواصي معرفة وقيمة.

وهنا أصل إلى أهم نتيجة لم يذكرها ابن خلدون صراحة لكنها ضمنية في منظومة كلامه على التأله بمعنى الكبر والطغيان الذي له أساس في سلطة سياسية واقتصادية أي في قوة مادية وفعلية وفي سلطة فكرية وإبداعية فعلية أو ما يترتب على ما يضفيه الجاه المستمد منهما عمن يتملق أصحابهما ويعبدهما .

شكل واحد من هذه كما أسلفت نظائر كاريكاتورية منها. وهي من أهم الظاهرات في واقعنا العربي خاصة؛ فالحاكم والاقتصادي الذي تنتفخ أوداجهم وترى على صدورهم علامات الأبهة السلطانية وهو يتطاوسون على شعوبهم في حين أنهم أذل من كلب أمام أي مبعوث من سيدهم الذي يحميهم ويحمي استبدادهم بشعوبهم .

فهم على نوعين وكلاهما لا يقدس لله بل بعضهم لنتن ياهو وسنده

الأمريكي وبعضهم الآخر للملالي وسندهم الروسي . وهم جميعا طراطير ولا سيادة لهم بل جعلوا بلدانهم محميات مستباحة ليس بجيش الأعداء فحسب بل حتى بالمليشيات والبلاك ووتر. لا سيادة لهم لا في الحماية ولا في الرعاية: دمى ذليلة وجل بقية النخبة السياسية والمعرفية الاقتصادية والفنية والرؤيوية توابع لهم .

فبقية النخب التي لها الاسم دون المسمى تقاس عليهم سواء كانت في الإرادة وفي العلم وفي القدرة المادية والثقافية وفي الحياة) الفنون (وفي الوجود) الرؤى) . كلهم لهم درجة إضافية من العبودية لغير الحق بالمعنيين المشار إليهما في هذا الفصل فهم توابع للحكام والمتمولين في الداخل وكذلك لأسياد أسيادهم في الخارج كل بحسب مجاله .

والسؤال هو ما الجامع بين هؤلاء المتألهين على الشعوب العربية بمعاني التكبر عليهم وإذلالهم واضطهادهم في الحكم والتربية والاقتصاد والثقافة والرؤى؟ هنا يقدم ابن خلدون المعنى الجامع: هم من فسدت فيهم معاني الإنسانية التي يلخصها في التنكر لمفهوم الإنسان "رئيسا بالطبع) معنى فلسفي (بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (معنى ديني (".

فلهم جميعا أخلاق العبيد، يذل لمن فوقه ويستذل من دون في السلم السياسي بزائف الإرادة وفي السلم المعرفي بزائف العلم وفي السلم الاجتماعي بزائف الثروة وفي السلم الذوقي بزائف الفن وفي سلم الرؤى بزائف الوجود أي التظاهر بما ليس عنده أو بانتحال

ولعل أبرز صورة لكل هذه الأشكال من الزيف ما تراه على صدور جنرالات العرب وحكامهم من شارات البطولة وهم أجبن خلق الله فيكون

الواحد منهم مارشالا وما حارب يوما في حياته وإذا صادف فاستعمل السلاح فهو ضد شعبه ولتهديم بلاده . ونفس الشيء في الفكر فلا يهدمون إلا قيم شعوبهم ومرجعياتها .

وقد شرح ابن خلدون فساد معاني الإنسانية في المستوى النفسي والخلقي والروحي والسياسي والمدني وجمع كله في ما سماه الدرك أسفل سافلين بمعنى أن الإنسان يفقد "الرئاسة بالطبع والتي له بمقتضى الاستخلاف" فلا يبقى فيه شيء من الحرية والكرامة: وتلك علة محالفة أغلبهم للثورة المضادة.

ولهذه العلة تكلمت على "مؤمنون بلا حدود". فكل هؤلاء المتثاقفين الذين يصولون ويجولون في دعوى التنوير بلغوا من الذل والمهانة أنهم يشترون بأبخس الأثمان: فاقدون

لحرية الإرادة ولصدق العلم ولخير القدرة ولجمال الحياة ولجلال الوجود؛ العبودية والكذب والشر والقبح والذل: "فساد معاني الإنسانية" بالمعنى الخلدوني .

أبو يعرب المرزوقي

شي من حتى أبعاد اللسان وعلمه لفهم القرآن ونظمه

شيء من حتى

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

44 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 11
الفصل الثالث 19
الفصل الرابع 29
الفصل الخامس 41

زن نالي؛ من حتى "0" ياو اللسان بلم افه القران ونظمم وا

توذس ب -02-03 /1441 31-10-2019 الأ سماء والبيان

الفصل الأول

- - [الفصل الأول - - سبق أن كتبت في أبعاد اللسان خلال البحث في معنى الشعر المطلق سعيا مني للإيفاء بوعد ابن سينا خلال شرحه كتاب الشعر لأرسطو وعده بكتابة مصنف في الشعر المطلق . طبعا لم أكن أدري ما الحل الذي كان ابن سينا ينوي تقديمه لهذا المشكل العويص . لكني فهمت أن قصده هو طلب الشعرية في ذاتها بصرف النظر عن اللغة التي يكتب بها الشعر وعن الثقافة التي يمثلها الشاعر إذ كان تعليقه بمناسبة المقابلة بين الشعر العربي والشعر اليوناني . وقد نزلت التساؤل السينوي في إطار رؤية أرسطو لمنزلة الشعر الفلسفية . ومن ثم إطار مقارنة الشعرية بالعلمية من حيث العلاقة بالكلية التي هي موضوع الفلسفي عامة. فكانا يدرك أن العلم لا يبدأ إلا إذا وجد عبارة متحررة من تعين اللغة التي يقال بها تعينا يحول دونه والكونية لارتباطه بذلك اللسان وبتلك الثقافة. ولهذه العلة كان مطلب ابن سينا شديد الغرابة لأني أفهم أن يطبق شرطه على العلم. لكني كنت أشك في قابلية انطباقه على الشعر . واعتقد أن الشارح الأول - الفارابي - لكتاب الشعر والشارح الأخير له ابن رشد - كلاهما لم يعبر عن مثل هذا المطالب بل إنهما يبدوان ميالين إلى أن الشعر اليوناني يمثل الكلي مثله مثل العلم اليوناني بخلاف ابن سينا الذي لم يكن بهذا المعنى يعتبر الشعر اليوناني ممثلا للشعر المطلق الذي يطالبه بل هو عنده

خاص بثقافة معينة مثله مثل الشعر العربي. وما يؤيد أن ابن رشد يرى بأن الشعر اليوناني الكلية رؤيته في العلم اليوناني عين الكلية بل والغاية من العلم تماما كان فعل الفارابي الذي قال قولته الشهيرة في علم أرسطو - العلم اكتمل ولم يبق إلى أن يعلم ويتعلم -هو تصوره القصص الديني -ولم يقل القرآني تجنبا لرد فعل الفقهاء - أشبه ما يكون بالشعر اليوناني بخلاف الشعر العربي. فيكون ابن رشد مثله مثل الفارابي يعتبر آليات الانتقال من اللسان الطبيعي إلى اللسان الشعري قابلا للرد إلى المنطق الذي يحقق نفس الانتقال من المعرفة العادية إلى المعرفة العلمية. وهو بأن الشعر معنى الممكن الذي هو أقرب إلى معنى الضروري في الفلاسفة. ومن

ثم فالشعر أقرب إلى الفلاسفة من التاريخ لأن الممكن يتضمن الضروري بخلاف التاريخ الذي يتكلم في العيني الذي يغلب عليه الجزئي والفردي والعرضي وكلها تصورات فاقدة للضرورة.

وفهمت كذلك أن ما تفطن إليه ابن سينا لم يدر بخلد الفارابي وابن رشد وإلا لفكرا مثله في ضرورة البحث عن حقيقة الشعر التي لا ترتهن للغة ولثقافة بعينيهما . فما يطلبه لا يرد إلى الحل الأرسطي الذي يرجع ما في الشعر من أدوات الانتقال من اللغة العادية إلى اللغة الشعرية إلى عمليات منطقية من جنس ما تتأسس عليه الاستعارة من التناسب الرباعي في تناظر الصفات المؤسس لتبادل الأسماء والكناية في علاقات العلة بالمعلول وصلا يجعل هذا رمزا لتلك أو تلك رمزا لهذا .

وقد حاولت تقديم حل في كتاب الشعر المطلق بالنظر في ما يمكن اللسان أي لسان من تجاوز اللغة الطبيعية في الشعرية كما يتجاوزها في العلمية

بمعنى أن الشعر هو بدوره بحاجة مثل العلم إلى ما سماه ابن تيمية لاحقا بالمقدرات الذهنية حتى وإن كنت حينها لم أصل إلى هذه النتيجة الصريحة قبل أن أعود إلى ابن تيمية وأرى ما يميز لغة المقدرات الذهنية الرياضية عن المعرفة العامية التي يكون موضوعها موجودا خارجيا .

لكن قبل ذلك ودون أن أكون قد وضعت فرضية المقدرات الذهنية العملية التي تنظر في القيميات نظير نظر المقدرات الذهنية النظرية في الرياضيات التي تكلم عليها ابن تيمية وحصره العلمية البرهانية والكلية المعنوية فيها دون سواها من العلوم لأنها تنظر في الأوليات التي يعتبرها محضة أي مطلقة التجريد من المضمون الخارجي . ولم يكن بوسع أرسطو أن يصل إلى ما وصل إليه ابن تيمية لعلتين أطلت في شرحهما عند كلامي على ابن

1 . فأرسطو أولا يقول بالمطابقة المعرفية بين ما في الإدراك وما في الوجود الخارجي لقوله ببدأ بارمينيدس الموحد بين الوجود والعقل والنافي من ثم لما يتجاوز العقل أو ما صار يرمز

2. وأرسطو ثانيا يعتبر الرياضي تجريدا من الطبيعي بمعنى أنه لا يتصوره إبداعا للمقدرات الذهنية بل استخراجا من بنى الموجود الخارجي بفعل التجريد لخصائص المكان والزمان الصورية.

لكن ابن تيمية ينفي المطابقة نفيا قاطعا . وينفي أن يكون الرياضي تجريدا من الطبيعي بل هو يعكس العلاقة بينهما فيعتبر الطبيعي تطبيقا جزئيا للرياضي . فهو يعتبره أحد التعينات الممكنة للمجرد الرياضي . والنفي الأول يعني أن العلم لا يطابق الموجود . والنفي الثاني ينفي أن تكون المقدرات الذهنية مجردة من الموجود الخارجي الطبيعي بل هي مبدعات ذهنية لا

تطابق شيئا سابق الوجود عليها بل هي التي توجده بتحديد شروط إمكانه .

وكان علي أن أجد حلا يؤسس لمقدرات ذهنية في العمل تكون مثل المقدرات الذهنية في النظر غير مستمدة من الوجود الخارجي التاريخي ومحددة لشروط إمكانه مثلما أن المقدرات الذهنية الرياضية غير مستمدة من الوجود الخارجي الطبيعي بل هي مبدعات ذهنية لا تطابق شيئا فيه . وما كانت المقدرات الذهنية الرياضية "كائنات" من طبيعة غير طبيعية فإن المقدرات الذهنية العملية ينبغي أن تكون "كائنات" من طبيعة غير تاريخية. وهذا يعني أن القيميات مقدرات ذهنية عملية-وأهمها الشعر -مثل الرياضيات التي هي مقدرات ذهنية نظرية. فتكون نسبة المقدرات الذهنية العملية إلى العمل والتاريخ عين نسبة المقدرات الذهنية النظرية إلى النظر والطبيعة . وإذن فهذه المقدرات الذهنية تتعلق بمجال القيمة والأفعال الحرة أي بالحرية الشرطية تعلق المقدرات الذهنية الرياضية بمجال المعرفة والأفعال المضطرة أي بالضرورة الشرطية.

ومن ثم فالأمر في المقدرات الذهنية العملية يتعلق بشروط الحرية الشرطية تعلق الأمر في المقدرات الذهنية النظرية بشروط الضرورة الشرطية وهما شرطا التعامل مع التاريخ ومع الطبيعة انطلاقا من نموذجين لا يستمدان منهما بل بالعكس هما ما به تقاس معارفنا

وقيمنا للموجود لكأن المقدرات الذهنية متعلقة بالمنشود الكوني الذي قد يكون مرسوما في جهاز الإنساني المعرفي والقيمي .

وعندئذ تكون المقدرات الذهنية الجسر الواصل بين الحرية اللاشرطية في التاريخ والضرورة اللاشرطية في الطبيعة لكأنهما ما وراء التاريخ وما وراء

الطبيعة ماوراءان يحددان شروط الإمكان قبل التعين الوجودي . فالحرية الشرطية والضرورة الشرطية تتعلقان بالطبيعة وبالتاريخ كما يدركهما الإنسان وهما شرطا إمكان إدراكهما .

ولذلك فالمقدرات الذهنية تستمد من الحرية الشرطية في العمل والتاريخ ومن الضرورة الشرطية في النظر والطبيعة. وهي إذن ليست قيما أو علوما بشيء متقدم عليها بل هي شروط القيمة وشروط العلم شروط إمكانهما من حيث هما موضوعات ممكنة تتعين جزئيا في موضوعات فعلية هي الطبيعة والتاريخ ولكن ليس حصرا فيهما بل يمكن تصور عوالم بعدد الممكن من التقديرات الذهنية النظرية والعملية.

وشرط شروط القيمة هو الحرية التي هي شرطية دائما. وشرط شروط المعرفة هو الضرورة التي هي شرطية دائما . وإذن فالرياضيات هي علم الضرورة الشرطية التي من دونها يمتنع أن نعلم أعيانها الطبيعية التي هي بعض تعيناتها الوجودية. والقيميات هي علم الحرية الشرطية التي من دونها يمتنع أن نعلم أعيانها التاريخية التي هي بعض تعيناتها الوجودية.

لكن ذلك كله كان يقتضي أن أعيد النظر في نظرية الترميز عامة وفي نظرية اللسان خاصة منطلقا من العربية انطلاقا من التثليث التقليدي) الاسم والفعل والحرف) وفي نظرية أصناف علوم اللسان منطلقا من التثليث التقليدي) السنتاكس والدلالة والتداول (لكي أضيف ما يؤسس لنظرية الترميز التي ينبني عليها التقدير الذهني النظري الذي ينبغي أن يكون كليا ومتجاوزا للفروق بين الألسن والتقدير الذهني العملي الذي ينبغي أن يتصف بنفس صفات المقدرات الذهنية النظرية من حيث تجاوز الفروق بين

الألسن

اعتمادا على ما في كيان الإنسان من قدرات مؤهلة له على الترميز الكوني الذي لا يبدع الرموز فحسب بل يبدع المرموزات كذلك:

فالرياضيات تبدع الرمز والمرموز بالتقدير الذهني النظري الذي لنا منه تعين جزئي هو الطبيعة. وإذن فعالم التقدير الذهني النظري أوسع من الطبيعة التي هي بعض التعينات والقيميات تبدع الرمز والمرموز بالتقدير الذهني العملي الذي لنا منه تعين جزئي هو التاريخ . وإذن فعالم التقدير الذهني العملي أوسع من التاريخ الذي هو بعض التعينات فتكون النسبة بين الطبيعة والتاريخ من جهة والتقدير الذهني النظري والعملي من جهة ثانية عين النسبة بين ما ندركه من الموجود وما ننشده مما يمكن أن ندركه منه في المستقبل دون نهاية لهذا المستقبل. ومعنى ذلك أن خاصية التقدير الذهني سواء كان متعلقا بالنظري الطبيعي أو بالعملي التاريخي هو أنه ليس مثل العلم أو مثل العمل الذي يمثل علاقة بموجود حاصل يحاول صوغه رمزيا بل هو يبدع الموجود المنشود وصوغه الرمزي في آن لأنهما مرتسمان في كيان العضوي والروحي أو لعلهما هما عين هذا الكيان إذ يتجلى لنفسه أو هما شكلا الوعي أو الإدراك المصاحب لكيان الإنسان العضوي وما ورائه . فيكون الإنسان بمقتضى كيانه متجاوزا لما يدركه من الموجود بفضل ما لديه من إدراك للمنشود منه لا يتوقف وليس لنا علم بحد له رغم أنه مشدود إلى المطلق الذي يعلم أنه ليس في متناوله . وهو إذن متجاوز لما افترضه كنط بخصوص العقل النظري المحض ومستغنيا عن استعماله العمل بتأسيسه على مسلمات العقل بل له كذلك ما يجانسه في عقل عملي

محض هو مصدر أصل القيم مثلما أن الأول هو مصدر اصل المعرفة. ولا يمكن أن يكون النظري المحض قابلا للاستعمال في العملي المحض لأن هذا شرطه الحرية الشرطية وذاك شرطه الضرورة الشرطية. فإما سحب المسلمات على النظر مثل العمل أو الاستغناء عنهما واعتبار الأمرين متلازمين في كيان الإنسان الناظر والعامل .

وعندما نكتشف أن الفكر العملي مثله مثل الفكر النظري له مقدرات ذهنية فإننا نستغني عن المسلمات الكنطية في تأسيس العمل وطلب المنشود استغناءنا عنها في تأسيس النظر وطلب الموجود . ففي الحالتين للأمر علاقة بما بين المنشود والموجود منهما في عين كيان الإنسان الذي لا يمكن أن يكون في علاقة بالموجود من دون علاقة بالمنشود والعكس بالعكس . فالمنشود في الطبائع هو المقدر الذهني المعرفي المتجاوز للموجود إلى المنشود . إنما الموجود الطبيعي أحد أعيانه والمنشود في الشرائع هو المقدر الذهني القيمي والموجود التاريخي أحد أعيانه .

والمسافة بين المنشود والموجود هي بين الممكن عامة والحاصل منه خاصة. فيكون التقدير الذهني متعلقا بالمنشود الذي هو نسبة المتغير المعرفي والمتغير القيمي للتعين الطبيعي والتعين التاريخي الموجودين في الأعيان . وهذا يجعلنا أمام معضلة: فما له الموجود الطبيعي وما له الموجود التاريخي من تعين مؤقت وما علاقته بالمنشود الذي هو سعي دائم لتجاوز هذا المؤقت نحو ما نفترضه وكأنه معرفة وتقييم صادران عن علم وعمل محيطان لكأن الإنسان يبحث عن المطابقة مع الإله الخالق والأمر.

وهذا المؤقت متناسب مع ما نعلم من عالم الشهادة ويبقى ما في الموجود

مجهولا بمعنيين : المجهول النسبي أو الغائب أو المعلوم الممكن لانتسابه إلى المنشود إنسانيا من علم الموجود وقيمته .

المجهول المطلق أو الغيب أي اللامعلوم لانتسابه إلى المعقود ربانيا من علم الموجود وقيمته . فالمجهول المطلق يحيل إلى الغيب الذي نشرئب إلى ما يختلف عن المنشود المطلق لكونه المنشود النسبي الذي يوحي لنا بالتطابق بين المعرفي والوجودي الطبيعي المطلق والقيمي والتاريخي المطلق في مفهوم الرب الذي لا يخلو منه وعي إنساني لكأن معنى الاستخلاف هو هذا الحضور الدائم لما يفترضه الإنسان في الذات المطلقة التي لها إرادة وعلم وقدرة وحياة ووجود كلها مطلقة ليس بين منشودها وموجودها مسافة بخلاف ما عليه الأمر بالنسبة إلى الإنسان حيث تكون إرادته وعلمه وقدرته وحياته ووجوده كلها فانية ومتناهية.

كل ما أوردته إلى حد الآن في هذا الفصل الأول يبدو أشبه بالألغاز. لكنه سيتضح عندما ندرس ما تؤدي إليه إعادة النظر في عناصر اللسان تمثيلا لها بعناصر العربية التي هي ليست ثلاثة كما اعتدنا على تعريفها أي الاسم والفعل والحرف . فقد أضفت إليها عنصرين آخرين شارطين للتسمية وللتفعيل .

كما أضفت إلى عناصر علوم اللسان تمثيلا لها بالنظرية الحالية التي تردها إلى ثلاثة هي علم السنتاكس وعلم الدلالة وعلم التداولية في المجال الدلالي . فقد أضفت إليها علم المعنى الذي هو أوسع من علم الدلالة وعلم التداولية في المجال المعنوي الذي هو أعقد من التداولية في المجال الدلالي . وهما عنصران شارطان للدلالة وللتداولية الدلالية شارطية

العنصرين اللذين أضفتهما لعناصر اللغة حتى تكون التسمية والتفعيل ممكنين .

أضفت إلى عناصر اللغة العربية -مثالا لكل لسان -عنصر اسم الفعل وفعل الاسم أو ما يبدو أثر الاسم في الفعل وأثر الفعل في الاسم . وقدمتهما على الاسم والفعل . وجعلت الحرف أصلها جميعا بمعنى أن عناصر اللسان مخمسة وليست مثلثة وهي: الحرف أصلا وفروعه الأربعة هي اسم الفعل وفعل الاسم ثم الفعل ثم الاسم .

وهذه الإضافة تبدو غريبة لأني سميتهما بما اعتبره لا يحصل إلا بعدهما لكأن تقديم ما احتاج إليه الكلام عليهما يعبر عن حاجتهما إليه في حين أن العكس هو الصحيح بمعنى أن اسم الفعل وفعل الاسم هما المتقدمان في الوجود على الاسم والفعل حتى وإن كانا متأخرين في العلم .

وقد أضفت إلى عناصر علم اللغة عنصر المعنى وعنصر التداول المعنوي إلى السنتاكس والدلالة والتداول. واعتبرت السنتاكس أصلا والأربعة الباقية شروعا عنه. ذلك أن السنتاكس هو شرط التحيزية الحيزين الخارجيين عن الخطاب أعني المكان والزمان وكل العناصر في البنية أو ترتيبها. وهما مناظران للمكان والزمان اللذين هما حيزان خارج الخطاب بنفس الوظيفة المحددة لفضاء تجاور العناصر وترتيبها فيه .

فيكون السنتاكس بالنسبة إلى علوم اللسان مثل الحرف بالنسبة إلى عناصر اللسان . كلاهما محدد للعلاقة بالأحياز الاثنين الخارجيين والاثنين الداخليين أي لفضاء تجاور العناصر في البنية وترتيبها فيها داخل الخطاب وخارجه أي في العالمين الرامز والمرموز.

قد يبدو شرحي للألغاز التي قدمتها أكثر إلغازا منها. لكن ذلك سيتضح عندما اشرح نظرية الترامز بين الفضاءين الذي داخل النظام الرمزي والذي خارج النظام الرمزي بوصفه النظام المرموزي . سأشرح هذه المسائل في الفصول الموالية. وقد سبق ان عرفتها في كلامي على التخميس البديل من التثليث وكذلك في كلامي على المعاني الكلية في رؤية ابن تيمية للمقدرات الذهنية .

فهذه الرؤية أنهت نظرية أفلاطون وأرسطو في المعاني الكلية لأنها نقلتها من كونها مقومات الأشياء إلى كونها مجرد رموز مشيرة إليها بنفس المعنى الذي نعنيه بالرموز اللسانية والكتابية في إشارتها إلى ما تتكلم عليه دون ان تكون مقومة له تقويما محايثا كالصورة الأرسطية أو مفارقا كالمثال الأفلاطوني . ومعنى ذلك أن الأشياء لا نعم منها إلى ما نبدعه مرموزا منها في رموزنا التي تشير إليها في حدود ما يصل إليه علمنا المتطور دائما في محاولة الجمع بين الموجود والمنشود معرفيا وقيميا .

سأبدأ بنظرية الترميز ومفارقاتها التي لا تكاد تفصح عن حقيقتها وآليات عملها . لكنها مع ذلك هي أساس العلاج كله بل بحثنا . والفلاسفة والدين على الأقل الإسلامي كلاهما يعرفان الإنسان بالقدرة على الترميز أو على التسمية التي هي جوهر الترميز الذي يجعل الأسماء تؤدي وظيفة المسميات في التواصل والتبادل بين البشر بل وبينهم وبين كل الموجودات الأخرى .

فإذا كنا قد انتقلنا في التبادل من المقايضة إلى رمز الفعل أو العملة التي هي الحامل الكلي للقيم المادية بضمانة المؤسسة السياسية ومن الإشارة إلى فعل الرمز أو الكلمة التي هي العبارة التي هي الحامل الكلي للقيم المعنوية

بضمانة الجماعة ذات اللسان الواحد فإن البشرية تكاد تقتصر بشريتها في كونها كائنات تعيش في عالمين عالم الروامز وعالم المرموزات العالم الثقافي والعالم الطبيعي المتداخلين والمتشابكين بصورة لا يمكن الفصل بينهما وهما في آن حيزي كيان الإنسان الخارجيين وحيزي كيانه الباطنيين أو وجوديه في الأعيان وفي الأذهان .

فإذا تخلينا عن خرافة العلاقة المباشرة بين الدال والمدلول بوصفها علاقة هذين العالمين والوجودين واعتبرنا الدال لا يدل بذاته من حيث هي عنصر منفرد بل هو يدل بمنزلته في نظام الدوال وأن المدلول لا يدل عليه بذاته من حيث هو عنصر منفرد بل بمنزلته في نظام المدلولات أمكن لنا أن ننتقل من العلاقة الثنائية ليس لنتجاوزها هي فحسب بل وكذلك إضافة بيرس لدور المؤول أو العامل الثالث في علاقة الترميز بين الرامز والمرموز.

فحتى هذه الإضافة لجعل العلاقة ثلاثية لا تكفي . لا بد من تجاوزها حتى نصل إلى علاقة أكثر تعقيد ا . ذلك أن تحديد العامل الذي يحدد انتخاب الدلالة التي ننسبها إلى الدال - وهو هو دور المؤول -لا يقع بالصدفة بل هو رهن ظرف الاستعمال وطبيعة التواصل الحاصل فيها . فنتوء العنصر الرامز على أرضية نظام الرموز ليكون هو المنتخب بوصفه العنصر الدال منه ونتوء العنصر المرموز ليكون هو المنتخب بوصفه العنصر المدلول منه

الفصل الثاني

على أرضية نظام المرموزات لا يحدثان إلا بفضل علاقة الناتئين في هذين النظامين ولقائهما للتوسط بين الناتئين بما يشبه التناظر بين النظامين تناظرا

يحدده ظرف الاستعمال وطبيعة التواصل الحاصل فيها .

مثال ذلك أن أي لفظة في المعجم العربي لا تدل بذاتها بل بمنزلتها في المعجم كله وبما ينتؤها من بين الألفاظ الممكنة فيتحدد الاختيار بعلة النتوء وطبيعة التواصل في الظرفية . ولا مدلول لكل ما تفيده ألفاظ المعجم بذاته بل بمنزلته في ما يحيل عليه المعجم كله أو على الأقل الحاضر منهما في ذهن المتكلم أو الكاتب خلال التناظر الذي يحدث في ذهنه . ويكون ذلك إما في حالة الكتابة أو الكلام الشفوي أو في حالة البحث عن اللفظ المناسب لما يريد الإحالة إليه أو لما يقرأ نصا ويريد الوصول إلى قصد صاحب النص بتخيل الظرفية التي دعت إلى ذلك التلاقي بينه وبين المناسبة أو المقام.

وهذه الظرفيات يعيشها المترجمون خاصة عندما يبحثون عن قصد كاتب النص الذي يريدون ترجمته من لغته إلى لغتهم . والمشكل هو عندما يكون الفكر بصدد اختيار اللفظ الرامز في منظومة الروامز والمرجع الذي يحيل عليه اللفظ في منظومة المرموزات ليصل بين منزلة الأول في منظومته والثاني في منظومته أين يكون هو في تلك اللحظة؟

ألا يكون هو محل هذا التلاقي بين النظامين الرامز والمرموز وفيه يحصل الخط الواصل بين المنظومتين لتحقيق التناظر بينهما بصورة تجعل التقاء الرامز والمرموز الناتئين هما آصرة التناظر بين المنظومتين؟

لما كان كواين اعتبر ان كل عنصر من عناصر المنظومة العلمية مثلا يفيد بمنظومة الرموز العلمية كلها ولا يفيد بذاته منفصلا عن بقية عناصر النظام كلها وخاصة على نظامها الذي يعدد دلالات كل واحد منها ألا يقصد أن

ما تفيده هو بدوره أمر يتعين بكامل منظومته المدلولة وليس بذاته . فيلتقي العنصر المفيد والعنصر المفاد في محل ما هو محل التناظر بين النظامين المحل المحدد للدلالة المقصودة.

العناصرية أي منهما يجري التغيير في كل العناصر الأخرى لأي منهما؟

ألسنا نرى الأمر حتى في جهاز النطق إذ ما أن يتغير موقع نطق أحد حروف منظومة الحروف في اللغة حتى يتغير كل نظام النطق في الحروف الأخرى وبه مثلا نفهم الفروق في نطق الحروف عندما ننتقل من بلد عربي إلى بلد آخر؟

وهو ما يقتضي وضع الأسئلة التالية:

1. ما الذي يجمع عناصر النظام الرامز؟

2. هل هو العادة اللسانية أي عادة التواصل بتلك الروامز؟

3. وما الذي يجمع عناصر النظام المرموز؟ هل هو عادة الإحالة على المدلولات أي عادة العيش في تلك المرموزات خلال التواصل بتلك الروامز؟

4. وأين تجتمع هذه الروامز؟ هل هي تجتمع في الذاكرة اللغوية للفرد أم في نظام الترابط المعجمي بصورة عامة وهو الذي يمكن العودة إليه لقراءة النصوص مثلا إذا استعصى علينا فهم القصد أم يكون المعجم الذي ينتأ عليه العنصر الرامز هو ما تعلمه الإنسان من لغته القومية وليس كل المعجم الذي هو تراث تاريخي قد يكون حاضرا في الدلالات المتوالية؟

5. وأين تجتمع المرموزات؟ هل هي أعيان الأشياء التي تفيدها تلك الروامز

التي حفظها المتعلم في لغته الوطنية فتكون وجودا خارج الرموز متناظر مع كل ثقافة الجماعة وتراثها المتراكمين؟

فيصبح الجهاز الذي يحقق اللقاء بين النظامين وينتخب ما ينتأ خلال التواصل من العناصر الرامزة على أرضية نظامها وما ينتأ من العناصر المرموزة خلاله على أرضية نظامها ليحصل الاختيار المناسب بين العنصرين في النظامين هو عين ما نسميه فكر الإنسان المحدد لقصوده في التواصل إرسالا وتلقيا . لكن السؤال هو بأيهما يبدأ الفكر في فعل الإنتاء؟ هل يبدأ بانتخاب العنصر الرامز في نظام الرموز أم بانتخاب العنصر المرموز في نظام المرموزات أم

إن الانتخابين يقعان معا وكيف تكون هذه المعية؟ هل الوجود في مكانين أمر ممكن للفكر

الإنساني ذاتدواتا؟

من المفروض أن يكون الانطلاق من النظام المرموزي في الإرسال لانتخاب العنصر الرامز المناسب له ليحقق التناظر بين الانتخابين في النظامين المرموز والرامز. ويكون المرسل هو المحدد للعامل المؤول بالنظر إلى المقام والقصد من الرسالة.

ومن المفروض أن يكون الانطلاق من النظام الرامزي في التلقي لانتخاب العنصر المرموز المناسب للعنصر الرامز بنفس الشرطين أعني أن المتلقي يكون حينها هو المحدد للعامل المؤول بالنظر إلى المقام والقصد من الرسالة بقياس مرسلها على نفسه لو كان هو المرسل وليس

لكن التناظر في الحالتين لا يمكن أن يحصل إذا لم يكن الأمران ماثلين أمام الذهن أعني أن نظام الروامز ونظام المرموزات يوجدان في نفس الوقت في ذهن المرسل أو المتلقي حتى يتم الإرسال أو التلقي في التواصل . ومعنى ذلك أن المتواصل يكون في آن غارقا في ذاته بما فيها من ذكر لما لديه في ذهنه من النظام الرامز ومن النظام المرموز وغارقا كذلك في مثولهما خارج ذاته بوصفهما وسطين:

أحدهما هو النظام الرمزي وكل الثقافة التي هي عالم رمزي شامل لكل أوجه الحياة التي توحد في النظام الرمزي وفي ما يحيل عليه في تلك الثقافة .

والثاني هو النظام المرموزي وكل المراجع المحال عليها في النظام الرمزي بحاضره وبماضيه وبمستقبله عالم فعلي ندركه قائما خارج النظام الرمزي.

وهذا الانتساب إلى عالمين متناظرين ومتعاكسين لكأن كلا منهما مرآة تعكس الثاني وفكر الإنسان بينهما مثل جانوس له التفاتان أحدهما ذهني غارق في عالم الرموز والثاني فعلي غارق في عالم المرموزات وكلاهما في حركية دائبة ما أن يحدث تغير في أحدهما حتى يتبعها تغير في الثاني وكلا التغيرين يجريان في الأذهان وفي الأعيان .

قائما في الأذهان قيامه في الأعيان صارت الأعيان والأذهان متداخلة كل منهما ذو وجودين . فما تتقدم فيه الأعيان هو الذي نسميه العالم الموضوعي وما تتقدم فيه الأذهان هو الذي نسميه العالم الذاتي.

لكن العالم الذاتي لو كان ذاتيا فحسب لاستحال التواصل لأنه لا احد يدخل في ذهن غيره بل هو يراه في ما يتجلى فيه أعني في النظام الرمزي.

ولو كان العالم الموضوعي موضوعيا فحسب لاستحال أن تتواصل الأذهان حوله بل هو أيضا ذو وجود فيها. ولهذه العلة فإن الوجهين الذاتي والموضوعي كلاهما لا ينفك عن الثاني .

والمؤول الذي يصل بين العالمين أولا ثم بين الوجهين من كل عالم ثانيا هو حالة الفهم التي تتجري في الأذهان خلال انتخاب العنصر الذي يراد استعماله في الإرسال لتبليغ المقصود أو التلقي لفهم المقصود في ظرفية معينة أو في مقام معين هو المحدد للمقال وهو معنى لكل مقام مقال . والظرفية يمكن أن تكون مما ينتسب إلى ما في النفوس أو ما في الأحداث أو ما في الأشياء من عوامل محددة لمنظور الفهم في التلقي أو لمنظور الإفهام في الإرسال .

وبهذا المعنى فإن ما سميته الأحياز الداخلية للخطاب والأحياز الخارجية هي التي تعدد المقام أو الظرفيات المحددة للفهم والإفهام في عملية الترميز أو التواصل بين المنتسبين إلى نفس النظامين الرامز والمرموز أعني إلى ثقافة معينة . لكن الثقافات متواصلة في ما بينها وتلك هي الوظيفة الأساسية للترجمة .

وما كانت الترجمة تكون ممكنة لولا هذين التداخلين بين الذاتي والموضوعي في كل منهما وبينهما . ومعنى ذلك أن الذاتي لو كان جاريا في الأذهان وحدها لاستحال التواصل حتى في نفس الجماعة و"نفس" الجماعة تعني في الحقيقة الانتساب إلى "نفس" شروط الفهم والإفهام أي الغرق في نفس العالم الرامز ونفس العالم المرموز بحدود الوحدة الممكنة بين المعاني خلال انتقالها من زيد إلى عمرو . فما نسميه "نفس" الشيء

معنى تقريبي لأن كون الشيء واحدا مفهوم شديد النسبية.

فلو فحصنا بدقة تامة أي شيء لا للحظتين متواليتين مهما كانتا قريبتين إحداهما من الأخرى لاكتشفنا ألا شيء يستحق أن يقال عنه إنه واحد بل كل شيء متعدد ومتنوع بمجرد أن يتغير تعينه في المكان أو الزمان أو فيهما معا ما يعني أن "الأشياء" نفسها ليست ثابتة إلا نسبيا وبفعل التثبيت الذي يأتي من ثبات الاسم الذي يثبت المسمى .

لكن لما كانت الرموز هي بدورها أشياء صائرة فنحن في بحرين متلاطمين بل في أقيانوسين لا حد لهما ولا حد لأمواجهما ومع ذلك فنحن "نؤمن" بأننا شيء واحد وأن ما حولنا شيء واحد على الأقل في حدود معينة . وهذه الصيرورة الدائمة ما كانت لتكون قابلة للإدراك لولا المعاني الكلية التي جعلها ابن تيمية رموزا تشير إلى الأشياء التي تبقى دائما مجهولة مهما أدركنا من أعراضها وانتخبناها لنعرفها بها وليست مقومات لها بخلاف ما كان يتصوره أفلاطون حتى وإن اعتبرها مفارقة لها حتى يتغلب على ظاهرة الصيرورة في الأعيان المحسوسة والثبات الذي كان يتصوره موجودا في مثلها أو ما كان يتصوره أرسطو الذي يعتبرها صورا محايثة لما هو في صيرورة دائمة عندما يتعلق الامر بعالم ما دون القمر أو عالم الكون والفساد متصورا أن ما فوق القمر مطلق الثبات من حيث الهويات والمقومات.

نمر الآن إلى مسالة علوم اللسان الذي هو أعم أنظمة الترميز والتواصل بين البشر وأكثرها تعقيد ا لأن كل ما عداه منه إن لم يكن بعضا منها فهي تحاكي وظائفه أوهي تقاس عليه في كل اللغات الصناعية. والرأي السائد حاليا هو أنها ثلاثة علوم هي:

1. علم السنتاكس أو علم قوانين التوليف بين عناصر اللغة أيا كانت طبيعية أو

2. علم الدلالة أو علم الإحالة إلى مرجعيات الرموز أو ما ترمز إليه الرموز.

3. وعلم التداول أو علم التواصل بين مستعملي الرموز في ضوء ما تحيل عليه من مرجعيات بقوانين الدلالة والسنتاكس.

وإذا وصلتها باللسان العربي بشيء من التصرف وتسلمت ما عرفت به الحرف في اللغة بكونه هو الأصل في المكونين الثانيين للسان أعني الاسم والفعل تبين أن الحرف يناظر السنتاكس لأنه هو الذي يصل الاسم بالاسم أو الفعل بالفعل أو الاسم بالفعل في الاتجاهين من الأول إلى الثاني أو من الثاني إلى الأول . فيكون في الحقيقة هو قوانين عمل الآخرين اللذين يشيران إلى العناصر التي يحدد علاقاتها وكيفية الوصل بينها .

ويكون الاسم متعلقا بعلم الدلالة سواء تعلق بالإحالة إلى المسميات أو إلى المعاني التي تعرف بها والتي هي في الحقيقة تفصيل مكونات الاسم وكأنها مكونات المسمى سواء كان موجودا بحق أو متخيلا والفعل متعلقا بالتداول سواء تعلق بالأفعال عامة الجاري منها في الأعيان أو الجاري منها في الأذهان وخاصة بفعل التواصل بين المتداولين كلاما عليها أو إشارة إليها .

سأقبل فرضيا أو سأسلم جدليا أن الإحالة للأعيان ممكنة بغير الإشارة إليها عيانا بين المتواصلين إذ يتواصلون بالإشارة إلى شيء ماثل أمامهم مثولا فعليا بكيانه المتعين في المكان

مو هو وير

والزمان خلال تواصلهم حوله . وهذا يعني أن الإشارة تفترض حضور الشيء وحضور

الفصل الثالث

المعنى الذي يعتبر دالا عليه وخاصة اسمه في اللغة الإنسانية العادية لو تصورنا المتواصلين يتجاوزون الإشارة إلى العبارة.

وعندما يصبح الكلام على الأشياء في غيابها فإن المعاني تؤدي الدورين إذ هي تشير إلى الشيء وتعبر عما تشير إليه بمعنى أو بمعاني عادة ما يكون إما الاسم لا غير أو جملة المعاني التي صار يعرف بها . وهذه الوظيفة المضاعفة هي التي يمكن اعتبارها الإحالة إلى المدلول ومن ثم فهي موضوع علم الدلالة. لكن عندئذ لا بد من وضع سؤالين:

« ألا توجد رموز عديمة الإحالة إلى دلالة معينة ذات وجود فعلي خارج الخطاب ولها مع ذلك معنى بمقتضى قوانين السنتاكس في تلك اللغة؟ فتكون معاني قد تعتبر خرافية أو مستحيلة وجوديا لكنها سليمة لسانيا؟

• وفي هذه الحالة التي تتعلق بإحالة إلى معنى ليس له عين وجودية فعلية وهي طبعا مختلفة عن الإحالة الى شيء أو إلى معنى له علاقة بشيء فعلي فتكون النسبة بين الإحالتين من جنس النسبة بين المعنى الذي لا يحيل على شيء موجود إما لأنه من الخيال أولأنه من ممتنع الوجود والمعنى الذي يحيل على شيء إما موجود فعليا أو مسلم بأنه موجود فعليا؟ وهذا هو

المجال الثاني الذي نريد البحث فيه .

والمشكل الأول طرحه فراجه ورفضه كواين . وقد تكلمت في هذه الإشكالية وبينت أن كواين ينفي المعنى ويكتفي بالدلالة لكنه لم يعد يعتبرها محيلة إلى شيء بل إلى قيمة متغير هو المعنى الذي يتعين به شيء يعتبر قيمة من قيم ذلك المتغير بحسب نظام المعاني الوجودي لا معاني في النسق العلمي في زمن معين .

لكن المشكل الثاني يبدو لي أميل إلى تأييد فراجه والتشكيك به في كفاية الحل الذي قدمه كواين . ذلك أن حل كواين على أهميته قد يخلصنا من ازدواج الإحالة ليس بنفيها بل باعتبارها إحالة إلى متغير الذي يحيل إلى مضمون هو معين قيم المتغير . لكن ماذا إذا تعلق

هذا المضمون بالممتنع أو بالمبدعات التي يبدعها فعل الترميز نفسه والتي من دونها يستحيل أن نتعامل مع العالمين اللذين نعتبرهما واقعيين أي الطبيعة والتاريخ؟

إنها إذن إحالة إلى مضمون نسلم من البداية أنه لا يتعلق بموجود بل بمعدوم ككل الكائنات التي تتكلم عليها الرياضيات والآداب العليا والأديان من الكائنات التي يبدعها النظام الرمزي نفسه أو هي تبدع في نفس الحين الذي تبدع فيه الأنظمة الرمزية التي تخلق عالما لا علاقة له بكائنات العالم الطبيعي أو العالم التاريخي لكن الأول لا يمكن أن يعلم من دونها والثاني لا يمكن أن يقيم بدونها؟

فإذا أثبتنا هذين الأمرين نكون قد أضفنا مجالين جديدين يحتاجان إلى علمين جديدين نضيفهما إلى علوم اللسان الثلاثة التقليدية فتصبح خمسة

أصناف . وإذا تم لنا ذلك وجدنا الأساس الذي يجعل نظرية المعاني الكلية التي جعلتها الفلاسفة القديمة والوسيطة وحتى الحديثة إذا ما استثنينا كنط مقومة للأشياء وليست مجرد رموز مشيرة إلى ما ندركه من أعراضها دون أن نزعم أنها مقومة لحقيقتها في ذاتها ١

وفي هذه الحالة تصبح المعاني الكلية هي بدورها رموزا من جنس الألفاظ والكتابة كما تصور ابن تيمية ذلك نفيا للرؤية الأفلاطونية والأرسطية للمعاني الكلية التي اعتبرها كلها مقدرات ذهنية وهي مختلفة عن المعاني الجزئية التي نستمدها من التجربة الطبيعية أو التاريخية والتي هي دائما تقديرات فعلية لا تعطينا حقائق الأشياء بل ما ندركه من

ولنأخذ أبسط مثال . بدأ أرسطو بوضع متغيرات في التحليلات الأوائل محل أسماء أشياء معينة حددت ميتافيزيقاه المعاني التي يتقوم بها كيانها المتعينة في الوجود الخارجي وحددت التحليلات الأواخر شروط تطبيق تلك القواعد القياسية عليها . ففي قياسه وضع المتغيرات "أ, ب, ج" وقال كل "أ" هو "ب" وكل "ب" هو "ج" بدلا من كل البشر مائتون وكل اليونانيين بشر وإذن فكل اليونانيين مائتون (بربرا؛ كلية موجبة) استعمل متغيرات جعلها حدود قياسه .

ثم أعطى للحدود قيما هي البشر والمائتون واليونان فانتقل من متغير إلى قيمة في الحالات الثلاث أي في المقدمتين والنتيجة وحينها فهو ينتقل من حدود هي من وضعه إلى قيم هي خارج فعل الوضع لأنها تفترض موجودة في الأعيان وليست في الأذهان . ففي الحالة الأولى يكون القياس متعلقا بمقدرات ذهنية هي المتغيرات وهي مفروضة مطابقة لمضمون مجرد هو

تلك المتغيرات التي هي مطلقة التحديد رغم كونها خانات خالية. وفي الحالة الثانية يكون القياس متعلقا بقيم المتغيرات التي تملأ تلك الخانات فتضعنا أمام نوعين من الإكراهات "الواقعية" إن صح التعبير:

1. الإكراه الأول هو أنه لا يستطيع أن يسور الحدود العينية مثلما يسور الحدود في شكل المتغيرات فينتقل منها إلى "كل البشر مائتون" "كل اليونانيين بشر" لينتج "كل اليونانيين مائتون" دون أن يراجع الموضوعات التي عوضت الحدود في شكل المتغيرات . وإذا راجعها فسيجد أن النتيجة التي وصل إليها معتمدة على مصادرة على المطلوب في الحدين الأولين لأن النتيجة مشترطة فيهما .

2. والإكراه الثاني أن ذلك ليس دائما متوفرا لأن السور "كل" الذي هو ضروري في إحدى المقدمتين أي على الأقل مرة إذ القياس لا ينتج إلا إذا كانت فيه على الأقل مقدمة كلية ومن ثم فالقياس كله مبني على مصادرة على المطلوب.

ومن ثم فلا يمكن للقياس ان ينتج ما لم نسلم بالمطابقة ولا نسلم بها ما لم نسلم بأن بالاستقراء التام الذي انتقلنا من شكل المتغيرات إلى تعيينها في قيم محددة. وتعميم الاستقراء وادعاء تمامه لا شيء يثبت صحته . والتسليم الذي من هذا النوع فيه بنحو ما إلغاء للركن الثاني في معرفة الموجود الخارجي أعني التجربة التي هي شرط ضروري للانتقال من التقدير الذهني الغني عن المرجعية الخارجية إلى العلم الفعلي الذي لا بد له من مراجعة المرجعية الخارجية بالتجربة.

وما كان ما نرجع إليه من المرجعية ليس بالضرورة عين حقيقتها بل هو

بعض أعراضها التي اعتبرناها ممثلة لها حدود علمنا في لحظة من لحظات تاريخ تطوره فإن العلم المتعلق

7 لست مقدرات ا ا 2 اا ذاتيا ولا كليا ولا محضا . وهذا هو كلام ابن تيمية في كلامه على المنطق أعني على هذه النقلة من المتغيرات في التحليلات الأوائل إلى القيم المعينة في التحليلات الثواني . والنتيجة هي أن القول بنظرية المعرفة المطابقة تنتفي في الحالتين ؛

1. فهي غير ممكنة في معرفة الوجود الخارجي إلا إذا وضعنا الاستقراء تاما وحتى في هذه الحالة فقد يكون تمامه لحين لأن وجوده مستقل دائما عن إدراكنا له . ولا يمكن أن نزعم أن إدراكنا محيط بحيث يرد الموضوع إلى ما ندركه منه .

2. وهي عديمة المعنى في معرفة التقدير الذهني لأن التقدير الذهني يضعه بالحد والتعريف ولا يستقريه وهو لا يعينه بل يعتبره متغيرا وعندما يعينه فهو يعينه بحده المتقدم على وجوده بل إن حده هو الذي يوجده ولا يستمد من إدراك لأمر خارج عن فعل الوضع نفسه .

لكن هذه الحالات البسيطة من المعاني الرامزة التي تنتج ما تحيل عليه ولا تحيل على شيء خارج عنها إلا عندما يحدد شيء ما بوصفه إحدى تعيناتها كما في حالة المتغيرات تبدو وكأنها قابلة للرد إلى الحالات العادية ذات الإحالة إلى مرجعيات خارجية عادية لأن تعيين القيم التي تتعين بها المتغيرات تفقدها ما يبدو مختلفا عن الإحالة المرجعية فتبدو الإحالة المعنوية وكأنها تابعة للإحالة المعنوية.

ومثلها المعاني الخيالية التي تبدو مؤلفة من معان "ذات وجود خارجي

فعلي" مثل عبارة جبل من ذهب أو إنسان سرمدي أو أي كيان خيالي ليس له وجود فعلي فهو معنى متناسق من حيث العبارة عنه في اللسان العادي . لكنه لا وجود له خارج العبارة فيكون المعنى محيلا على معنى وليس على شيء أو حتى إشارة غير مباشرة بتوسط معنى يحيل عليه .

فيكون الحكم الوحيد في المعنى ليس دلالة خارجية بل مجرد السلامة اللغوية أيا كانت اللغة. فيكون الأدب الخيالي والرياضيات كلها من هذا الجنس . لكن المشكل هو أن الرؤية الأرسطية لطبيعة الرياضي بل الميتافيزيقا جعلته يكون تجريدا من الطبيعي مكانا أو زمانا .

فتكون الإحالة في المعاني الرياضية وكأنها من جنس ما وصفنا في عبارة جبل من ذهب أو إنسان سرمدي أو أي كيان خيالي : أي إنها مؤلفات من معان دالة على أشياء ذات وجود

فعلي ألفت بصورة تجعلها ممتنعة الوجود إذ ماهياتها من تناقض مع الشروط الميتافيزيقية للتعين الوجودي .

لكن الأمر لا يتعلق بهذه التبعية للتأليف من عناصر ذات وجود فعلي أو من عناصر مجردة من كيان ذي وجود فعلي كأن نتصور الهندسة من المكان والعدد من الزمان لكأن المكان والزمان شيء فعلي وليس هو بدوره معنى لعله من جنس طبيعة الشيء الذي نبحث عنه في التمييز بين الإحالتين الإحالة الدلالية والإحالة المعنوية .

فلننطلق من رؤية ارسطو الذي يعتبر المستقيم معنى مجردا بالاستثناء (الطرح) من السطح والسطح الذي هو معنى مجرد من الجرم . لكن من أين يستمد المستقيم الاستقامة وفقدان السمك فيكون امتدادا في المكان

عديم السمك من حيث العرض ويكون متصلا فيه بلا حد؟ وكيف يمكن للذهن تصوره وهو ممتنع الوجود الفعلي الذي نريد رده إلى كونه أحد عناصر موجود فعلي . فهبنا عكسنا وأردنا أن نكون السطح بتنضيد المستقيمات كما نشعل عندما ننسج نسيجا من الصوف بخيوطه تتشاجن . لكن في هذه الحالة عندنا خيوط ذات سمك وليس مستقيمات لا سمك لها . كيف مما هو عديم السمك نكون شيئا ذا سمك كـ العرض فيصبح سطحا؟ وبالمقابل كيف مما له سمك أن نجرد شيئا لا سمك له حتى لو سلمنا بفرضية ارسطو بأن المستقيم هو الحد الذي يلتقي فيه سطحان والسطح الحد الذي يلتقي فيه جرمان أي أن نحصل على غاية التجريد المستقيم من السطح والسطح الذي لا عمق له من الجرم) العرض)؟

وكيف يمكن أن نفهم معنى كائن اسمه الدائرة يتحدد بحركة الشعاع دون تعديد لطوله فيتحدد دائرة يمكنها مع أن سطحها ليس له أدنى سمك أن يتحرك حول أحد أقطاره فتتكون كرة وتكون هذه الكرة قابلة لأن تنتفخ بانتظام في كل الاتجاهات إلى أن تصبح محيطة بأي

عالم شئنا مهما كان عظيما ومثلها الدائرة أن تتمدد في كل اتجاه فتكون أوسع من أي سطح مستو مهما كان شاسعا؟

ثم كيف يمكن أن أنشئ هندسات مختلفة عن هندسة إقليدس ويمكن أن تعطيني عالما مختلفا عن العالم الطبيعي الذي اعتبره محالا عليه بوصفه نظام المراجع لكل الإحالة المرجعية للعالم الطبيعي العادي الذي ندركه بحواسنا والعالم الذي وراء ما ندركه بحواسنا والذي هو بدوره يكاد يكون لا متناهيا . وكيف يمكن أن يكون هذا العالم هو بدوره قابلا للإدراك

بهذه الهندسات المختلفة؟

عندنا إذن مشكل العلاقة بين العالمين عالم المقدرات الذهنية وعالم الموجودات الخارجية. والأول مثاله الرياضيات . والثاني مثاله الطبيعيات . لكن الرياضيات يمكن ألا تكون مقصورة على ما له تناسب مع الطبيعيات فتتعدد بتعدد العوالم الممكنة التي تبدعها الرياضيات موضوعا لها خلال إبداعها للرموز الرامزة لها بمعنى أن الإبداع الرياضي الذي يكون في آن إبداعا للرامز وللمرموز بخلاف العلوم التي تدرس ما تكون الإحالة فيه لموجودات خارجية سابقة الوجود على محاولة ترجمتها بالرموز.

وإذا كان ذلك كذلك في المقدرات الذهنية التي من هذا الجنس ولنسمها مقدرات ذهنية نظرية بمعنى أنها موضوعات لمعرفة علمية ما فإنه يمكن تصور ما يجانسها من حيث طبيعة الإحالة المعنوية وليس المرجعية وتكون من جنس يمكن أن نسميه بالمقدرات الذهنية العملية بمعنى أنها موضوعات لمعرفة قيمية وهي التي تعمل بها الآداب التي تكون في نسبتها إلى التاريخيات مناظرة لنسبة الرياضيات إلى الطبيعيات.

وهذا هو النوع الثاني الذي حاولت وضعه قياسا على المقدرات الذهنية النظرية التي تكلم عليها ابن تيمية والتي سميتها بالمقدرات الذهنية العلمية تتعلق بمعرفة القيم وليس بمعرفة الأشياء . وبل الحقيقة فتسميتي لهما فيها الكثير من التجوز لأنه لا يمكن أن نسمي هذه المقدرات الذهنية النظرية والعملية علوما أو قيما لأنها من جنس آخر هو بالأحرى بحث في شرط علم الأشياء وشرط قيم الأفعال .

وسأصطلح على تسمية النوع الأول من المقدرات الذهنية بـ"فن الضرورة

الشرطية" والنوع الثاني منها بـ"فن الحرية الشرطية" . والقصد أن الفن الأول يبدع الرمز والمرموز المشروطين المعرفة العلمية قبل الشروع فيها لأنه يبدع معاني يعبر بها عما يدركه من حقائق العالم الموجود سواء كان طبيعيا أو تاريخيا دون أن يكون من خلقنا والثاني يبدع الرموز والمرموزات المشروطين في المعرفة العملية وقيم المنشود الذي هو من خلقنا سواء كان تاريخيا أو طبيعيا .

والسؤال هو؛ كيف يمكننا أن نبدع هذين الفنين اللذين لا يمكن من دونهما أن نعلم ما ندركه من الحقيقة وأن نعمل ما نقيمه من الأفعال وأن يكون الثاني ليس لمعرفة حقائق العالم الذي لا دخل لنا في خلقه بل لخلق قيم لعالم نحن الذين نبدعه .

ثم ألا يكون الفنان هما بدورهما من جنس خلق عالمين لا وجود لهما نستطيع بأولهما معرفة العالم الموجود وبالثاني خلق العالم المنشود؟ ألا يكون الفنان في هذه الحالة من جنس العالم المنشود الذي نخلقه نحن فتصبح كل المقدرات الذهنية في حقيقتها من خلقنا وهي من ثم نوع من التقدير الذهني العملي الأرقى والذي هو عين ما فينا من تجهيز كياني بالمعنى الفني إذا تصورنا كياننا العضوي والروحي شبه آلة مبدعة للترميز رموزا ومرموزات أو بلغة قرآنية من فطرة يكفي إيقاظها في التعليم وهو ما يسميه القرآن تذكيرا بمعنى قريب من المعنى السقراطي بحيث إن المقدرات الذهنية النظرية هي بدورها من جنس المقدرات الذهنية العملية فلا تكون حقائق الموجود التي نعلمها مختلفة عن قيم المنشود الذي نعمله؟

وبذلك يتبين أن فن الضرورة الشرطية أو فن التقدير الذهني الذي يمكن من

علمها يعود إلى فن الحرية الشرطية أو فن التقدير الذهني الذي يمكن من عملها . وتصبح القيم متقدمة على العلوم تقدم الإرادة على العقل بمعنى أنه لو لم يكن الإنسان حرا وقادرا على إبداع الأنظمة الرمزية لاستحال عليه أن يدرك الأنظمة الوجودية التي هي في الحقيقة ليست مقومات الوجود الفعلي في حقيقته الذاتية بل هي حقيقة الوجود الإضافية إلى مداركنا وإلى ما ننتخبه من أعراضها لكي نشير إليها أو لكي نسميها .

فإذا كان ذلك كذلك صار عندنا خمس مستويات من علوم اللسان لأن الإحالة المرجعية تعيط بها إحالة معنوية أوسع منها وشارطة لها فلا يبقى علم الدلالة كافيا ولا بد من علم المعنى الذي يحيط به ويتجاوزه تجاوز المنشود لما ندركه من أعراض الموجود . وإذا أضفنا هذا النوع الثاني من الإحالة صار من الواجب أن يوجد نوع ثان من التداولية. وإذن فإنا :

1. علم السنتاكس وهو سنتاكس يحدد التناسق الرمزي إما بمقتضى الإفادة المرجعية التي تحيل إلى موجود سابق عليها أو بدونها وذلك هو الفرق بين الدلالة والمعنى .

2. علم الدلالة التي هي الإحالة إلى موجود سابق الوجود على العبارة الرامزة إليه .

3. علم التداولية حول الدلالات.

4. علم المعنى التي هي عدم الإحالة إلى موجود سابق على المعنى بل المعنى لا يرمز إلى المفهوم منه دون أن يكون للمفهوم منه ما يناظره في الوجود الخارجي الذي من جنس الدلالة.

.5 أخيرا علم التداولية حول المعاني . وله مستويان: قبل تعيين قيم المتغيرات أو تعيين المعاني بالتأويل . ثم بعد تعيين قيم المتغيرات فنعود إلى الكلام في الدلالة التي هي ما تحيل إليه تلك القيم إذا كانت مأخوذة من الموجود الخارج.

وتلك هي العلوم الحقيقية التي تدرس الوجود الخارجي سواء كان طبيعيا أو تاريخيا . لكن إذا الإحالات الدلالية بمعناها الأول والمباشر فهي إحالات لم تصبح بعد علمية لأنها تخضع نظام الرموز مباشرة إلى ما ندركه مما نتصوره واقعا متوهمين أن الواقع شفاف وأن عقولنا تنمذ إليه وتتطابق معه .

لكن العلم الذي يمكن أن يكتشف قوانين ما ندركه من الوجود الخارجي طبيعيا كان أو تاريخية هو من جنس النوع الثاني أعني أن ما يذكره منهما هو قيم مؤقتة للمعاني . فتكون المعاني أعم من الدلالات التي هي قيم مؤقتة لها وهي متغيرة مع تطور الإدراك وأدوات النفاذ إلى ما في الأشياء من أنظمة وراء أعراضها .

الفصل الرابع

خلال كلامي على عناصر اللغة اعتبرت دور الحرف بينها في نسبة دور السنتاكس بين علوم اللسان عامة وهو رأي لا يمكن ألا يستشز علماء اللغة العربية الذين وضعوا ثلاثي العناصر اللغوية بالنسبة الى العربية. ويزعم الكثير ان النحاة العرب اعتمدوا في ذلك على النظرية اليونانية. ولم اهتم كثيرا بالنظر في المسالة لعلمي أنه يوجد من يكتفي باثنين مثل أفلاطون رغم كونه أفضل المنظرين الحريصين على تخليص اللغة مما قد يحول دونها

وقابلية الاستعمال المنطقي فلم يقل إلا بثنائي الاسم والفعل . كما أنه يمكن أن نذهب إلى أكثر من ثلاثة إذ توجد عناصر أخرى كثيرة لا هي أسماء ولا هي أفعال ولا هي حروف مثل الأفعال الناقصة ومثل إن وأخواتها وهي تشبه وظيفة فعل الوجود في اللغات الأوروبية. فعندما تضاف إلى جملة خبرية فيها انتقال من الحمل العادي إلى الحمل الذي يخبر عن حقيقة المخبر به أو على الأقل عن توكيدها . كما أن الضمائر يصعب اعتبارها أسماء دون تكلف وكذلك الاسم الموصول إلخ... من العناصر ذات الطبيعة غير القابلة للرد إلى أي من الثلاثة المعترف بها أوهي ترد إليها بتكلف كبير غير مقنع . وكل ذلك سببه أن معيار التصنيف غير دقيق وغير محدد الطبيعة.

فقد عرف الحرف بكونه لا يتمتع بالخاصية الوظيفية التي تنسب إلى الاسم ولا الى الفعل . وعرف الاسم بخاصيات تنفى عنه خاصية الفعل) -الزمن (. وعرف الفعل بخاصيات تنفى عنه خاصية الاسم (+الزمن .(والمعلوم أن بعض الحروف مكمل للأفعال لأنها من دونه لا يمكن أن تفعل مباشرة بل تحتاج إليه . ولولا خيارات الكتابة (كل الأفعال التي تتعدى بالحرف (لكان يمكن أن يكون بعضها منحوتا مع الفعل وبعضها منفصلا عنه وبعضها ينحت معه أحيانا ويمفصل عنه .أحيانا أخرى كما في الألمانية.

كما يوجد بعض الحروف التي تكمل وظيفة الأسماء المشتقة من الأفعال القاصرة لأنها من دونه لا تسمي مباشرة كما في أسماء الفاعل وأسماء المفعول منها :. مثل القول المسكوت

عنه أو المقدور عليه . وبعض الحروف للوصل بين الجمل وبعضها للوصل

بين الألفاظ في الجمل كحروف العطف وبعضها لتحديد الظرف الزماني او المكاني.

لكل ذلك أريد أن أنظر في تصنيف أكثر دقة وبمعايير ذاتية لوظيفة اللسان . ويمكن أن أحدد ما أسعى فأصوغه في السؤالين الواجبين:

1. هل هذا التصنيف يمكن من تعريف جامع مانع لعناصر اللغة فيحدها في هذه العناصر الثلاثة لا اكثر ولا أقل دون الدليل على كفايتها لوصف عناصر اللغة؟

2. وما طبيعة العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة ولم هي كذلك وليس على نحو آخر خاصة والكثير من العناصر تبدو غير منتسبة إليها ما فرض وضع عناصر هجينة معها؟

لا يمكن لعلم أن ينطلق من أمر واقع لتأسيس البحث عن أمر واجب إلا إذا سلم بأن ذلك فرضية عمل وليس حقيقة نهائية . فإذا كان الهدف الجواب عن أسئلة تتعلق ببيان علة كون الأشاء على ما هي عليه فلا بد أن نبدا بالمنطلق فنسأل عن علة كونه على ما هو عليه ونضع فرضيات فتختار منها ما نعتبره أقدر على تفسير ما نريد تفسيره. والمنطلق هو اعتبار العربية مؤلفة من اسم وفعل وحرف بل وأكثر من ذلك لا بد من الجواب عن سؤال العناصر المقومة للسان أي لسان وليس العربية وحدها.

والمحير في ما تقدم في الفصول السابقة من المحاولة هو افتراضي أن نسبة الحرف إلى العنصرين الآخرين هي عين نسبة السنتاكس إلى العلمين الآخرين في نظرية التثليث لعلوم اللسان هو ما فيه من استمزاز لعلماء العربية ولعلماء اللسان عامة. وذلك ما أنوي تخصيص هذا الفصل الرابع لمحاولة

تعليله وبيان أهميته . ويمكن أن اعتبر الفصلين الثاني والثالث بداية جيدة للقيام بهذه المهمة. فهما يمهدان للإشكالية التي أحاول علاجها الآن.

كلنا يعلم أن مسألة الحروف في العربية لم تكن قضية مهملة إذ يكفي أن يقرأ الواحد أكبر لغوي عربي -بشهادة ابن خلدون -في نفس الحقبة التي اعتبرها ذروة الفكر الفلسفي في المدرسة النقدية ممثلة برمزها في نهايات القرن السابع) ابن هشام (قبيل بدايات الثامن (ابن تيمية) وبغاياته) ابن خلدون (. فابن هشام الأنصاري قد ألف كتاب مغني اللبيب

عن كتب الأعاريب وهو مصنف اعتبر محاولتي وثيقة الصلة به . ولا يعنيني هنا أن العلاقة ليست مباشرة مع هذا الكتاب رغم أهميته وعمقه وكونه من أفضل ما كتب في مسألة الحروف بكل اصنافها .

فللكتاب علاقة غير مباشرة بتوسط الغاية منه. ولعل الكلمة الأخيرة من العنوان ""الأعاريب" حاسمة في الاتجاه الذي اذهب فيه . فالأعاريب تتعلق بضروب الاعراب وما لها من صلة بالحروف . والكتاب هدفه في مشروع ابن هشام الانصاري ليس اعراب المفردات بل اعراب الجمل أو ما نسميه بالتحليل المنطقي للجمل وترابطها وكأنها مفردات . وهو ذو صلة ببحثي . فإعراب الجمل يتعلق بالروابط المنطقية السنتاكسية بينها. ومن ثم فهو يصل الحرف بالسنتاكس بمعنى القوانين التي تصل الجمل بمقتضى قوانين نحوها مطبقة ليس على ألفاظها بل على جملها . وطبعا لما كان بناء الجملة النحوي يؤثر في علاقات الجمل فإعرابها يتضمن قوانين نحوها المطبق على ألفاظها لأن بنية الجمل مؤثرة في قوانين الوصل

فتكون الحروف أهم تعين للسنتاكس الذي يقبل الرد اليها وهي تؤشر

المستويين من الاعراب تأثير السنتاكس في تأليف الحدود البسيطة في أي نسق وتأثيره في قوانين الوصل بين الجمل المؤلفة منها . فتكون كل لغة سواء كانت طبيعية أو اصطناعية -لغة أي فن وأي علم -مؤلفة من نوعي التقطيع التقطيع الذي يؤلف بين الحدود البسيطة لتكوين الحدود الأولية التي هي أشبه بالألفاظ في اللغة الطبعية وذلك بحسب قوانين محددة والتقطيع الذي يؤلف بين هذه الحدود الأولية والتي هي أشبه بتكوين الجمل المفيدة فما فوق في

وسأقبل الانطلاق من الثالوث معتبرا الحرف أصلا والاسم والفعل عنصرين يؤلف بينهما الحرف حتى يمكن استعمالها للانتقال من الإشارة إلى العبارة. وخاصية الحرف في هذه الحالة هي تنزيلهما في الحيزين الخارجيين بالنسبة إلى العبارة أي المكان والزمان اللذين

يشار إليهما في التواصل وفي الحيزين الداخليين في العبارة أي في العلاقة بالأسماء (تثبيت في المكان) وفي العلاقة بالأفعال (تحريك في الزمان) .

والتثبيت في المكان فيه إحالة إلى مسميات هي التي يقع تثبيتها ومن ثم فنحن أمام علاقة إحالة إلى مسمى سواء كان في المكان الخارجي الطبيعي أو مكان الخطاب باعتباره موضوع الخطاب . فلو نظرنا الآن إلى الفعل فإننا نستعمل كلمة فعل بإحالتين اولاهما تشبه الإحالة إلى الاسم وإحالة تشبه الإحالة إلى المسمى . لذلك فينبغي ان نتخلص من ازدواج الإحالة

وحتى نتمكن من ذلك وجدت طريقة بسيطة للتمييز بين الاسم والمسمى : فأسمي الاسم أسما وأسمي التسمية التي تحيل إلى المسمى فعل الاسم . وقياسا على ذلك أسمي الفعل فعلا وأسمي التفعيل الذي يحيل إليه الفعل

اسم الفعل .

فعل الاسم ليس مجرد كلمة بل هو ما به ينتأ موضوع التسمية فيسمى به ؛ ما يجعل الأسماء تشير إلى المسميات . والقصد هو الاستعارة التي تعتمد على ما بين أعراض الأشياء المسماة من وجوه شبه

اسم الفعل ليس مجرد كلمة بل هو ما به تنتأ ذات الفاعلية فتسمى باسمه : هو ما يجعل الأفعال تشير إلى التفعيلات . والقصد الكناية التي تعتمد على ما بين الأشياء من علاقات علية في الاتجاهين من العلة إلى المعلول ومن المعلول إلى العلة.

الاسم كلمة: حركة اسم ومركزه نظام العبارة الصوتية: موسيقى والبداية هي الصوت

الفعل كلمة: اسم حركة ومركزه نظام العبارة البدنية: رسم والبداية هي الحركة التي

والحرف هو الأصل الذي له دوران هما نوعا التحييز الإشاري: التحييز الحيزين الخارجيين أي المكان والزمان.

والتحييز الحيزين الداخليين أي في نظام التسمية والاستعارة (وهو ما يناسب الاختيار المعجمي) وفي نظام التفعيل والكناية (وما يناسب الاختيار النحوي) . وذلك هو دور السنتاكس . وقد ينفصل التحييزان وقد يتطابقان . وكل تحييز داخلي سليم يكون إما ذا نظير خارجي فيكون من عالم الدلالة أو عديم النظير الخارجي فيكون من عالم المعنى .

سأحاول التمثيل لأسماء الفعل

وسأحاول التمثيل لأفعال الاسم

أما الفعل

وأما الاسم

لكني سأركز على دور الحرف وعلاقته بالأولين أي بأسماء الأفعال وبأفعال الأسماء لأبين أمرين:

«* علة اعتباره أصل كل وظائف اللغة

« لاعتباره في عناصر اللغة في نسبة علم السنتاكس في علوم اللغة.

لكن قبل ذلك كله لا بد من الخروج من المشارقة التي جعلتني استعمل الزوجين اسم وفعل في تسمية ما اعتبره متقدما عليهما أعني فعل الاسم بـ الفعل وفعل الفعل بـ الاسم لكأني اجعل المشروط شارطا . لكن هذه المسالة من أيسر الأمور علاجا لأنه من نتائج العلاقة بين الوجودي والمعرفي. فنحن نذهب دائما من المعلول إلى العلة ومن ثم فنحن نعود من المتقدم معرفيا إلى المتقدم وجوديا . نحن نعرف الاسم قبل المسمى ونعرف الفعل قبل التفعيل . ومن ثم في فالمسمى هو فعل الاسم والتفعيل هو اسم الفعل . وبذلك ففعل الاسم الذي هو الإحالة على المسمى واسم الفعل الذي هو الإحالة على التفعيل متقدمان على الاسم والفعل .

ولما كان فعل الاسم استعاريا دائما وفعل الاسم كنائيا دائما فإن الاستعارة والكناية متقدمتان على اللسان وهما سر قيامه بوظائفه . وبين ان البلاغة هي التي تحدد قوانين النحو بخلاف ما يتصور الجرجاني وليس العكس . ولذلك فالمعنى ليس مرموزا بل هو رامز

ومعنى المعنى هو المرموز. وفي المعنى لا يكون اللسان إلا أداة رسم للدال مدلوله هو معنى المعنى وهو المقصود من الكلام. وهذا يحررنا نهائيا من خرافة المقابلة السطحية بين ما يسميه المتكلمون الحقيقة والمجاز. فالمعنى ليس حقيقة معنى المعنى ليس مجازا بل المعنى رسم بالألفاظ أو موسيقى بالألفاظ لدال مدلوله هو ما يسمى معنى المعنى .

الآن أبدأ بفعل الاسم ؛ بدايته استعارة موسيقية في الغالب تحاكي بإيقاعها المسمى نفسه فتكون نواته ما يسمى في النحو العربي اسم الصوت..

وأثني باسم الفعل : بدايته رسم حركة في الغالب تحاكي بشكلها الفعل نفسه فتكون نواته ما يسمى باسم الفعل من جنس صه المصحوب بوضع الإصبع على الشفتين والقصد الأمر بالسكوت.

فإذا عممنا الأمرين حصل لنا التسمية بالاستعارة والتفعيل بالكناية.

1. وسآخذ أبرز مثال في ما سميته اسم الفعل يجمع بين العبارة والإشارة في المعنى الذي هو دال على معنى المعنى الذي هو مدلول لـ اسم الفعل . فلو أخذت عبارة "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" لكان ذلك رسما لحركة متردة المشي . لكن هذا الرسم دال على معنى مجرد هو التردد . والمعنى المجرد هذا فعل نختار له رسما في المكان يفيد بالعبارة البدنية للإنسان المتردد فعل التردد . بحيث يمكنني أن أكتب ؛ "يقدم رجلا ويؤخر أخرى" - معنى أول- دال على معنى ثان- مدلول هو فعل التردد .

2. وسأخذ أبرز مثال على ما سميته فعل الاسم يجمع بين العبارة والإشارة في المعنى الذي هو دال على معنى المعنى الذي هو مدلول فعل الاسم . فلو أخذت كل الأسماء التي تسمى "الأنوماتوبيا" في أي لغة -وهي مختلفة

من لغة إلى لغة -لوجدت أن الصوت يسمي نفسه مثل زقزقة ورفرفة ودندنة الخ . . وغالب الأسماء مشتقة من إحدى الصفات الأبرز المسمى ليشتق منها اسمه . فيكون الاسم مشتقا من صفات المسمى . فيكون الاسم وكأنه موجودا له وجه شبه مع الموجود الثاني الذي هو المسمى . ولذلك تجد عند العرب الكثير

من الأسماء لنفس الشيء بحسب القبائل العربية اعتمادا على ما نتأ من صفات المسمى

عندهم لتكون أسماء له .

وهنا لا بد من الكلام على الاعلام . فهذه الأسماء تعتمد على نفس الآلية في الأصل وهي نوع من التعبير عن المنشود من آباء الأطفال عند اختيار الاسم العلم والهدف هو نوع من التمني وشبه برمجة للطفل حتى يحقق ما يأمله أهله. ثم يتحول الأمر إلى عادات في استعمال الأسماء العلم التي صار لأصحابها صيت به الجماعة في مجالات مختلفة من الأنشطة الإنسانية.

لو كانت الأسماء مقصورة على المسميات الموجودة لاستحال أن نتكلم على المنشود من الموجودات ولاستحال أن نبدع عوالم ليس لها وجود متقدم على التسمية .

لو كانت الأفعال مقصورة على التفعيلات الموجودة لاستحال أن نتكلم على المنشود من الأفعال ولاستحال أن نبدع أفعالا في هذه العوالم التي ليس بها وجود متقدم على التفعيل .

إمكان تسمية المنشود من المسميات وتفعيل المنشود من التفعيلات يجعلنا

قادرين على إبداع معان وخلق عوالم ليست من الطبيعة وليست من التاريخ لعلها هي شرط إمكانية علم الطبيعة والتاريخ وتقييمهما بحيث إن العالمين الطبيعي والتاريخي يبدوان حالتين جزئيتين من الممكن الذي نحن قادرون على جعله حاصلا بفعل اللسان . وهو ما يقتضي أن أضيف إلى الإحالة الدلالية الإحالة المعنوية التي هي مجال التقدير الذهني النظري للمسميات الطبيعية الممكنة من حيث هي منشودة لتصبح موجودة والعملي للأفعال التاريخية الممكنة من حيث هي منشودة لتصبح موجودة.

ومثال إبداع المنشود ليصبح موجودا في المسميات التقدير الذهني الرياضي الذي يتعلق بالضرورة الشرطية. ومثال إبداع المنشود ليصبح موجودا في التفعيلات التقدير الذهني العملي الذي يتعلق بالحرية الشرطية. والضرورة الشرطية هي أساس كل علم بالطبيعة والوقائع . الحرية الشرطية هي أساس كل علم بالتاريخ والقيم .

ومن دون هذين الشرطين يمتنع علم الطبيعة علم التاريخ. فتكون المقدرات الذهنية النظرية (ابن تيمية) والمقدرات الذهنية العملية (أبو يعرب) أن نصل بين الطبيعة وما بعدها والتاريخ وما بعده . وما كان المابعدان من شروط تأسيس الضرورة الشرطية والحرية الشرطية دون أن نعلم حقيقتهما ما هي فإننا نفترض أنها من جنس المعتقدات الدينية والمسلمات الفلسفية التي تعتبر الوجودين الطبيعي والتاريخي والإنسان الذي هو مؤلف منهما معا خاضعين لنظام لا يمكن الاستغناء عنه دون أن نعلم طبيعة ما جعله يكون ممكنا . ومن ثم فنحن مضطرون للتسليم بأن وراء الطبيعة والتاريخ "شيء" ما يؤسس للضرورة ا لشرطية وللحرية الشرطية غير مشروط بما عداه فيكون

في آن ضرورة وحرية لا شرطيتين أو غير قابل للقياس على الضرورة والحرية الشرطيتين رغم كونه شرط إمكانهما .

وأختم الفصل الرابع بحصيلة الكلام على العناصر التي أعوض بها نظرية الثالوث اللساني في العربية على الأقل لكني اعتقد أنه صالح في كل لغة. وليس هنا محل إثبات ذلك وقد أفعل لاحقا .

1. رسم الأفعال هو الواصل بين اسم الفعل (التفعيل) والفعل في اللغة العربية على الأقل . لكن الأمر كوني بمعنى أن جميع اللغات لها نفس الآلية في اسم الفعل .

2. موسقة الأسماء هو الواصل بين فعل الاسم (المسمى) والاسم في اللغة العربية على الأقل لكن الامر كوني بمعنى أن جميع اللغات لها نفس الآلية في فعل الاسم .

3. الحرف هو المحدد للتنزيل في المكان الذي هو مادة رسم اسم الفعل وفي الزمان الذي هو مادة إيقاع فعل الاسم أي في الحيزين الخارجيين وهو كذلك مادة رسم اسم الفعل في ترتيب القول في سنتاكس العبارة اللسانية ورسم فعل الاسم في مجالات الدلالة في معجم اللغة .

4. سأعتبر كل ما قلته هنا فرضيات عمل تحتاج إلى تدقيق وأدلة تنبني على أدلة ثابتة. لكني اعتبرها من شروط الانتقال من اعتبار المعاني الكلية مقومات الأشياء كما في الفلاسفة القائلة بنظرية المطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة والثورة عليها التي

تعتبرها مجرد رموز تشير إلى الأشاء دون ان تكون مقومة لها أي أنها

المعاني الكلية هي بدورها رموز مثلها مثل الألفاظ والكتابة.

5. وهذه النظرية التيمية هي التي تفهمنا تغير ما نتصوره هيآت الأشياء في الفلاسفة إلى ما صار يعتبر تعريفات مؤقتة دائما للإشارة إلى الأشياء في حدود ما نعلمه من بعض أعراضها وهو علم متطور قد يغير كل شيء عنها ما يجعلها دائما رموزا يحددها نظام المعرفة في حالة تاريخية معينة من المعرفة الإنسانية. ونفس الشيء يقال عن القيم . لكن العلة الأساسية هي أن هذه المعاني الكلية لو كانت بحق مقومة للأشياء لكان ذلك يعني أن ما ندركه من الأشياء مقوم لها وليس مقصورا على كونه مقوما لما ندركه منها بمعنى أنه كل المعاني الكلية التي نستعملها للكلام في الأشياء تشير إلى ما نعلمه في لحظة معينة وليس إلى مقومات الأشياء بل ذاتها بدليل تغيرها بتغير إدراكنا لها وتقدمنا في الأمام بتجلياتها وعلاقاتها بغيرها من مدارك غيرها من الأشياء الفاعلية فيها أو المنفعلة بها في نظام معرفتنا النظرية وفي نظام قيمنا العملية.

حان الآن وقت التحصيل:

1 . اعتبرنا المعاني الكلية رامزة تشير إلى الأشياء الخارجية دون أن تكون مقومة لها بل هي مقومة لفعل التسمية أو الترميز الإنساني لما يدركه منها بصورة مؤقتة دائما لأن كل تصور وراءه تصور ممكن أفضل وأدق وأتم (ابن تيمية) وكان العلم الوحيد الذي يمكن اعتباره برهانيا وأوليا ومحضا هو علم المقدرات الذهنية التي درس منها ابن تيمية مثال الرياضيات في المجال النظري وفي نظرية المعرفة .

2 . وقسنا على هذا المثال المتعلق بالمعاني الكلية النظرية معاني كلية عملية

لا تتعلق بمعرفة الموجود بل بمعرفة المنشود) أبو يعرب) فإن الأولى تتعلق بما يساعد على علم الموجود في النظر إذا أضمنا إليها التجربة التي تعدد القيم المعرفية المستمدة من الطبيعة التي تصاغ بالمعاني الكلية النظرية الخالصة (الرياضيات) والتي هي لغة رياضية تصبح ذات مرجعية هي الدلالة في الوجود الطبيعي الخارجي فتمكن من علم الضرورة الشرطية فإن الثانية تتعلق بما يساعد على علم المنشود في العمل إذا أضفنا إليها التجربة التي تعدد القيم المعرفية المستمدة من التاريخ وتصاغ بالمعاني الكلية العملية الخالصة والتي هي لغة معيارية تصبح ذات مرجعية هي الدلالة في الوجود التاريخي الخارجي فتمكن من علم الحرية الشرطية.

3. ورأينا أن الرموز التي لها دلالة هي موضوع بعض المعاني التي هي مجال أوسع ويمكن اعتبارها أحد أنواع القيم المستمدة من الطبيعة أو من التاريخ فتكون المعاني الكلية النظرية والمعاني الكلية العملية أشبه بما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ على الأقل في مستوى العبارة الرمزية عن المعاني التي هي في آن رموز تشير إلى الأشياء الطبيعية والأشياء التاريخية وليست مقومات لها . 4. ورأينا إذن أن علوم اللسان ليست ثلاثة كما كنا نظن بل هي خمسة إذ ضاعفنا علم الدلالة إلى الدلالة الموجبة وهي التي نحيل على مرجعيات متقدمة عليها وهذا هو علم

الفصل الخامس

الرموز ذات الدلالة المحددة في الوجود الخارجي ودلالة سالبة وهي التي توجد فضاء مستقلا عن الوجود الطبيعي والوجود التاريخي وهي أوسع من

الدلالة وسمينا علمها علم المعاني التي لا تحيل على شيء متقدم عليها بل هي التي توجده أو توجد بنية مجردة تجعله ممكنا بوصفه بعض القيم التي تملأ الخانات التي تمثلها متغيراتها . وهذه هي المقدرات الذهنية النظرية) ابن تيمية) والمقدرات الذهنية العملية) أبو يعرب المرزوقي).

5. ورأينا أن عناصر اللسان ليست ثلاثة كما كنا نظن بل هي خمسة كذلك إذ بينا أن الثلاثة المعتادة هي أدوات من جنس اللون والرسم في المكان ومن جنس النغم والإيقاع في الزمان لمفاعليتي اللسان أعني الحركة سواء في موضوع الكلام أو الذات المتكلمة وبها يقع قول ما نعتبره معاني كلية تشير إلى ما ندركه من الأشياء أو من ذواتنا فتكون العناصر الثلاثة أي الحرف والاسم والفعل أدوات رامزة من جنس السنتاكس) الحرف (والدلالة بمستويبها الموجب والسالب) الاسم (والتداول بمستويبها العام والمختص .

وبذلك نكون قد وصلنا إلى الغاية من البحث كله: ماذا لو كان الإنسان من حيث هو رامز ومرموز هو مجمل كل ما ذكرنا وأنه لهذه العلة سمى خليفة في مجال سياسة عالم الشهادة وكان القرآن له نفس البنية وهو تذكير بذلك وإشارة إلى أن سياسة عالم الشهادة ليست إلا من جنس الرموز التي تحيل على أشياء إحالة الإشارة الرامزة دون أن تكون مقومة لما تشير إليه؟ ماذا لو كانت الطبيعة والتاريخ والأنفس خمستها (لأن الإنسان فيه جزء طبيعي وجزء تاريخي مع الجملة) هي بدورها مثل عناصر اللسان تحيل إلى معاني ليس لنا عنها مرجعيات خارجية قابلة للتحديد لكنها تمثل معاني كلية تقاس عليها من حيث القصدية دون أن يكون المشار إليه من نفس

طبيعة الرمز المشير إليها بحيث يكون الإنسان خليفة بهذا المعنى أي إنه رمز يشير إلى الربوبية دائما ولا يتطابق معها إشارة على رمز إلى مرموزه دون أن يتطابق معه ودون أن يكون مقوما له؟ ذلك ما أريد بيانه في هذا الفصل

البحوث كلها تهدف إلى مواصلة تفسيره الفلسفي . والتجويد هنا يكون بإصلاح خطأ في عرض المعادلة إذ وضعت المستخلف والخليفة في نفس المستوى وكان علي أن أضع المستخلف فوق الخليفة أي فوق الآفاق والأنفس . فقد اعتبرت قاب المعادلة العلاقة المباشرة بين الله والإنسان . وكان ينبغي أن أضع هذه العلاقة كما حددها القرآن ليس بالتجاور الأفقي بل بالتجاور العمودي رمزا إلى علاقة مستخلف بخليفة ومن ثم علاقة بين فاعلين أحدهما في سياسة عالم الشهادة (خليفة في الدنيا) والثاني فيه وما ورائه أي في سياسة عالم الغيب . وهذا هو التعديل الوحيد الذي أحتاج إليه حتى تصبح المعادلة دقيقة .

1 . القلب هو إذن العلاقة المباشرة بين الله والإنسان أي بين المستخلف والخليفة وهي بهذا التعديل تضع المستخلف فوق الخليفة أي الله الذي يسوس عالمي الغيب والشهادة وتضع الخليفة تحته بمعنى الترتيب بين الساسين لأن الإنسان لا يسوس إلا عالم الشهادة بقوانينه وسننه التي وضعها سائس عالم الغيب والشهادة بالمصطلح القرآني. ومن ثم فالعلاقة المباشرة بين الله والإنسان هي بالأساس علاقة سياسية من حيث تعلقها بالأمر وعلاقة وجودية من حيث تعلقها بالخلق .

2 . وليكن على يمين القلب العالم الطبيعي أو العالم الخاضع للضرورة الشرطية التي هي موضوع المعاني الكلية النظرية المقدرة ذهنيا والتي تتحدد

لها دلالة من عالم الطبيعة نستمدها من التجربة الطبيعية .

3. والضرورة الشرطية تتجاوز الطبيعة التي هي العالم الطبيعي الضيق ذو المرجعية سابقة الوجود على معرفتنا وتقييمنا وكل ما نعلمه ونقيمه منها هو ما نستمده إما من الفرض أو من التجربة أو من المعتقدات العامة سواء كانت دينية حقيقية أو خرافية ووهمية. والمقدرات الذهنية بهذا المعنى هي علم الضرورة الشرطية بصورة عامة دون تعيين في الطبيعة وهي إذن نوع من ما بعد الطبيعة.

4. وليكن على يسار القلب العالم التاريخي أو العالم الخاضع للحرية الشرطية التي هي موضوع المعاني الكلية العملية المقدرة ذهنيا والتي تتحدد لها دلالة من عالم التاريخ نستمدها من التجربة التاريخية.

5 .. والحرية الشرطية تتجاوز التاريخ الذي هو العالم التاريخي الضيق ذو المرجعية سابقة الوجود على معرفتنا وتقييمنا وكل ما نعلمه ونقيمه منه هو ما نستمده إما من الفرض أو من التجربة أو من المعتقدات العامة سواء كانت دينية حقيقية أو خرافية ووهمية. والمقدرات الذهنية بهذا المعنى هي علم الحرية الشرطية بصورة عامة دون تعيين في التاريخ وهي إذن نوع من ما بعد التاريخ.

فإذا عدنا إلى الإنسان الذي رمزت إليه الآية بالأنفس رمزها للطبيعة والتاريخ بالآفاق فإننا نجد فيه ملخص الآفاق بنوعيها وبما بعديهما . فالإنسان من حيث كيانه العضوي كيان بايولوجي طبيعي وهو الظاهر من كيانه الروحي ومن حيث كيانه المدرك لذاته ولعالميه ولما بعدهما كيان روحي وهو الخفي من كيانه العضوي . وهو إذن بهذا المعنى فيه ما يحيل

على الخلق كله وعلى الأمر كله الموجودين في الآفاق وفي ذاته . وذلك هو معنى الآيات التي يريه الله إياها ليتبين أن القرآن حق لأن القرآن ليس فيه شيء آخر غير التذكير بها وصفت :

1 . هو أولا حوار دائم بين المستخلف والخليقة

2 . وهو لم يدع الإتيان بعلم جديد بل هو تذكير لما يعتبره حاصلا في ما فطر عليه الإنسان والرسول "إنما هو مذكر" بما نساه الإنسان وإذن بما يعلمه مسبقا وهو "ليس مسيطر" بمعنى أن الإنسان إذا لم يصل بنفسه إلى تبين الرشد من الغي فلا يمكن أن يفرض عليه أي عقد .

3. وكل أدلة القرآن مستمدة إما من نظام الطبيعة الذي حدده القرآن بالقول إن كل شيء خلق بقدر أي بمقدار وهو رياضي مع التوكيد على ضرورة استعمال الحواس لإدراك هذا القدر أو المقدار وذلك هو معنى التجربة التي توصل إلى تعديد المقدار ليكون عناصر

هي سبابة تشير إلى حيث ينبغي البحث ولا تقدم نتائج البحث لأنه فرض عبن على كل 4. نفس الشيء بالنسبة إلى الأدلة المستمدة من نظام التاريخ الذي حدده القرآن بالقول إن الأمر له سنن لا تتبدل ولا تتغير وهي غير القوانين لأن للإنسان فيها حرية العمل بها أو عدمه وذلك هو معنى الحرية الشرطية بخلاف معنى الضرورة الشرطية في قوانين 5 . وأخيرا فإن الإنسان لا يستطيع الوقوف عند عالم الطبيعة أو عالم التاريخ في تعامله معهما بل هو يعتقد او يفترض أن لهما ما بعدا جعلهما يكونان على ما يبدوان عليه له فيكونا قابلين للعلم بهما والعمل فيهما بما جهز له من شروط التعمير والاستخلاف . فيجد فيهما ما انطلق منه في العلاقة المباشرة برب الكون

خلقا وأمرا . وبذلك فحضور الوعي بكونه خليفة متقدم ومتأخر على علاقته بالطبيعة والتاريخ شرطي قيامه . ولا يهم إذا كان يجعل المابعدين مشارقين للطبيعة والتاريخ أو محايثين فيهما .

فالمهم أنه لا يمكن أن يتوقف عندهما بل لا يستطيع إلا أن يراهما غير مكتفيين بنفسيهما وأن لهما نظام الضرورة الشرطية ونظام الحرية الشرطية اللذين لا يمكن أن يكونا من الصدفة التي تتناءك مع النظام . وكل خرافة حول تراكم الصدف بصورة نجعلها تصبح نظاما ليس إلا تأخير لضرورة النظام لأن كيفية حصوله المتوالية بالتراكم يجعل التراكم موجها وليس بالصدفة حتى وإن كان ينظم ما لا يتناهى من الصدف ليجعلها نظاما كما يزعم في نظرية التطور العضوية .

وسواء تعلق التطور في البايولوجيا أو في نظام العالم ككل فإن اعتبار إطالة المدد كافية للانتقال من تراكم الصدف إلى النظام الحاصل لا تقنع لأن الانتخاب الطبيعي سواء كان عضويا أو طبيعيا عاما كما في نظام العالم الفلكي الذي أوصل إلى الحياة لا يغيران من الأمر شيئا لأن الزمان هنا لا دلالة له إلا بالإضافة إلينا لكنه بالنسبة الوجود سواء بالرؤية

فيها يقدر بخمسين ألف سنة من زمان الأرض . وبذلك فزمان الأرض يعتبر مجرد وحدة

ما الغاية من هذه المحاولات كلها؟ الغاية مضاعفة:

1. فهم بنية القرآن العميقة. وهذه غاية ظرفية خاصة بمطالب التفسير الفلسفي الذي يقتضي إعادة النظر في نظرية الترميز التي هي عين نظرية الآية في القرآن والتي هي فيه كذلك تعريف لما به استحق الإنسان مهمة

الاستخلاف : تعليمه الأسماء كلها التي تجعل ما وصفته به الملائكة الذي لم ينفه الله في مشهد الاستخلاف رغم بشاعته لا ينفي عنه أهلية الاستخلاف .

2. التحرر من سخافات الفلاسفة الذي يعتقدون في نظرية المطابقة المعرفية والقيمية ومن ثم يضيقون الوجود فيجعلونه مقصورا على ما يشهده الإنسان منه فينفون الغيب. ونفي الغيب علته توهم المعاني الكلية التي نعبر بها عما ندركه من الأشياء مقومة للأشياء سواء بالمعنى الافلاطوني تقويم المثال للممثول بل شكل محاكاة هذا لذاك المفارق له أو بالمعنى الارسطي تقويم الصورة للمادة في شكل نقل لها من القوة إلى الفعل .

وكل ذلك ورد في رؤية ابن تيمية للمعاني الكلية بوصفها مقدرات ذهنية لا تقوم الأشياء الخارجية بل هي عنده رموز مثلها مثل الالفاظ في اللسان والكتابة. وهذا الموقف يلغي الحاجة إلى وهم المقابلة بين الحقيقة والمجاز لأن المعاني كلها رموز تشير إلى الاشياء ولا تقومها من ثم فلا شيء فيها يمكن اعتباره حقيقة بالمقابل مع المجاز بل كلها ذات إحالة إشارية وليست إحالة مقومة للمرجعيات الوجودية الخارجية أو للمعاني التي ليس لها وجود خارج النظام الرمزي فيه .

وبذلك يسقط كل علم الكلام في الإلهيات المزعومة نقلية والميتافيزيقا أو علم الكلام في الإلهيات المزعومة عقلية اللذين من شرطهما وهمان:

الكلام والفلاسفة ويقصد الميتافيزيقا بنفس المعنى الذي يقصده الغزالي في التهافت . الوهم الثاني هو اعتبار الإنسان مقياس كل شيء في ذاته وليس مقياس ما يعمله منه مما هو ضروري لحياته بوصفه مستعمر الأرض

ومستخلف فيها .

وهي معرفة اجتهادية وعمل جهادي بمعنى أن الإنسان مطالب بالبحث العلمي لاكتشاف شروط بقائه وتحقيقها باعتماد العمل على علم . والقرآن لا يتضمن ذلك العلم بل يشير إلى مضانه أي إلى محال وجوده وطبيعته وشروط طلبه المنهجية في النظر والعمل . ولذلك فكل ما قام به علماء الملة كان تحريما للقرآن لأنهم جميعا تركوا ما طلب في فصلت 53 واختاروا السعي لتحقيق ما نهى عنه في آل عمران 7. ذلك هو الهدف الأساسي لهذه المحاولات حول نظرية الترميز أو نظرية الآية . والله أعلم .

ملحق للفصل الخامس والأخير:

لما اعتبرت الحرف والاسم والفعل أدوات رسم في المكان وإيقاع في الزمان صار المعنى الرسوم والمعنى الموقع رمزا لمعنى كلي يحيل عليها وهي التي يراد التعبير عنها باللسان وكأنه فرشاة رسام وأوتار ملحن . وإذن فالرسم والإيقاع ينتج رموزا متعينة في الرسم المكاني بالشكل للدلالة على أسماء الفعل مثل العبارة البدنية التي تصحب الصوت وبالإيقاع الزماني مثل العبارة الصوتية التي تصحب الحركة للدلالة على أفعال الاسم لرموز أخرى كلية تفيد المعاني الكلية التي هي مقدرات ذهنية لا تتعين إلا بما يوضع في خانتها المعبرة عن متغيرات كقيم ذات دلالة وجودية محددة.

فهم هذه المعاني هو الذي يجعل لغة القرآن مشاهد تجمع بين هذين الفعلين الشكلي والإيقاعي لتفيد معاني كلية نظرية وعملية هي التي تطالب في فهم رسائل القرآن . والشعر إذا كان بحق شعرا يتأسس على هذين المعنيين فهو رسم وإيقاع . ولهذه العلة لا أعتبر الشعر العربي الحديث الذي يتوهم

إمكانية قول المعاني الكلية مباشرة ويستغني عن الرسم والإيقاع ليس شعرا أصلا ولا حتى نثرا بل هو حكم شعبية تافهة أغلبها من جنس السينما

المصرية سرعات لمشاهد من هنا وهناك لما يشبهها في السينما الأمريكية والأوروبية والهندية وهي من جنس الروبافاكيا ولا علاقة لها بالإبداع الذي من خصائصه ألا يفيد بمستواه الأول بل بما يفيده مستواه الأول من معان كلية تكون رامزة لما لا يتحدد إلا بوصفه من جنس المقدرات الذهنية التي هي متغيرات شبيهة بمتغيرات الدوال الرياضية أو التوابع الرياضية ومثلها الدوال القيمية أو التوابع القيمية.

أبو يعرب المرزوقي

ضمائر مستحيلة، أو المسلمات الضمنية لعلم الكلام الجديد

ضمائر مستحيلة

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

38 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1
الفصل الثاني 10
الفصل الرابع 25
الفصل الخامس 33

الفصل الأول

حضرت أمس الأول (الخميس 2019.01.17 (محاضرة الصديق عبد الجبار الرفاعي الذي نزل ضيفا على قسم العلوم الإسلامية ب بيت الحكمة حول نظرية الوحي بين الدهلوي (من كبار علماء السنة في القرن (12-18 وشبستري (من متكلمي التشيع معاصر لا يزال حيا يرزق (. وكان مدار الإشكال علاقة الوحي بالتاريخ وظرفياته .

و الحقيقة، فالإشكال الأعمق الذي جعل الدكتور عبد الجبار مداره حول الوحي والتاريخ إن صح التعبير) تاريخ ظرفيات التعين الفعلي للرسالة) هو رؤية ما يسمى بعلم

وقد سبق لي أن بينت أن علم الكلام الجديد بدأ بك الفلسفة الغربية بعد أن نكص بها هيجل إلى ما قبل كنط وخاصة إلى علم الكلام القديم عندما جعل مدار فلسفته بكل أبعادها وليس شرعها المتعلق بفلسفة الدين إحلال الإلهي في الإنساني برمز المسيح) راجع في ذلك وموقف ابن رشد من أدلة وجود الله) . ففلسفة هيجل كلها بما في ذلك منطقه الذي هو ميتافيزيقاه ترجمة فلسفية لطبيعة الرؤية المسيحية التي تعتبر المسيح ابن الله والإلهي حالا في الإنساني أمرين كلاهما يعتبرهما الإسلام تحريفا لأن المسيح فيه إنسان رسول وعبد من عباد الله وليس إلها ولا إبن إله (آل عمران .(79 فعلم الكلام الجديد متأثر بالهيجلية ومن ثم فهو مشروط بتمسيح الإسلام وهو يؤول إلى الانتقال من تحديد علاقة الإنساني بالإلهي من رؤية الاستخلافية إلى الرؤية الحلولية.

وبهذا المعنى ؛ فله أساس ذاتي في الثقافة الإسلامية إذ هو قد بدا مع التصوف المتفلسف وهو بنحو ما شديد القرب من التشيع بتوسط الأئمة الذين لهم دور المسيح. وليس هذا ما يعنيني ؛ بل التفسير الفلسفي لمثل هذه الرؤية التي أردها إلى رؤيتين؛

١. ابستمولوجية (نظرية المعرفة المطابقة أو رد الوجود إلى الإدراك ما يعني توهم العلم المحيط ونفي الغيب المعري)

2. وأكسيولوجية (نظرية القيمة المطابقة أو التحسين والتقبيح العقليين ما يعني العلم المحيط ونفي الغيب القيمي : ما نظنه خيرا وهو شر وما نظنه شرا وهو خير (.

والمسألة عند هيجل هي بنحو ما جوهر التطابق بين فلسفة التاريخ وفلسفة الدين لأن التاريخ من حيث هو محكوم بأرواح الشعوب يرد إلى الدين الذي هو العبارة الحقيقية عن أرواح الشعوب رغم أنها متعينة كل أقوالها وأفعالها فيكون الدين هو خلاصتها وجوهر الروحي فيها .

وتلك هي الإشكالية التي تعنيني في المقام الأول والتي سأتكلم فيها ولن أتكلم إلا فيها . وقد عالجت الموضوع في كلامي على هيجل لكن ما يعنيني في المحاولة ليس هيجل بل أمران: 1. إذا كان يمكن لهيجل أن يفلسف الرؤية المسيحية لمفهوم المسيح وعلاقته بالرب-الابن الشفيع -فكيف يمكن لمسلم أن يفلسف القرآن بما يماثل ذلك فيلغي مفهوم الاستخلاف ويعوضه بما يجعل الإنسان وكأنه "ابن الله" أو المسيح؟

2. وهل القائلون بما يسمى كلاما جديدا مدركون بأن شرطه تمسيح الإسلام بهذا المعنى الذي يعتبره تحريما كما هو بين من آل عمران 79؟

والأمر الأول إذن متعلق بطبيعة القرآن والأمر الثاني متعلق بطبيعة القائلين بالكلام الجديد . وسأبدأ بالأمر الثاني . وهو ما يجعل استعمال الأستاذ عبد الجبار الدهلوي ممثلا غاية ما وصل إليه التصوف المتفلسف في العصر المتأخر من الفكر الصوفي- الذي يفضل تسميته بالاصطلاح الشيعي بالعرفان النظري .

لكن الكلام الجديد لا يصدر عن الفلسفة الهيجلية وحدها بل له مصدر قديم هو الذي عاد إليه هيجل كما بينت في غير موضع . فما نسميه كلاما جديدا له مصدران:

1 . قديم هو التصوف المتفلسف هو سابق على هيجل الذي كان هو نفسه متأثرا بالتصوف المتفلسف (من له دراية بتكوينية فلسفته يتبين له ذلك (

2 . وحديث ترتب على فلسفة هيجل التي بنت عليه رؤية التاريخ بوصفه عين تحقق أرواح الشعوب أي عين مراحل تعين الروح الكلي .

واختيار الدهلوي وشبستري موفق إلى حد كبير لكونه يمثل هذين المصدرين:

. مصدر التصوف المتفلسف

. ومصدر الفلسفة المتصوفة إن صح التعبير .

وكلاهما يبدوان لي طبيعيين في رؤية شيعية لكنهما لا يمكن أن يقبل بهما الفكر السني إذا كان فكرا حقا وكان بالطبع يعلم علة ما لا يمكن أن يطابق رؤية القرآن . ولست أنفي سنية الدهلوي بل سنية التصوف المتفلسف لما سنرى من العلل .

وقبل أن أعلل هذا الحكم الذي يبدو مبنيا على التمييز الحاسم بين الرؤيتين السنية والشيعية دينيا وفلسفيا ما يعني أنهما رؤيتان لا يمكن أن تلتقيا لا دينيا ولا فلسفيا لا بد أن أذكر ما اعترضت به مساء الأمس على موقف المتكلمين الجدد وعلاقتهما بالتصوف المتفلسف في العلاقة بين القرآن والتاريخ وأنه ليس مبنيا على حجج دينية بل على حجج فلسفية خالصة تسليما بهذا المفصل لكونه من شروط موقف المتكلمين الجدد لأن ما منه يستمدون الأرخنة والدوننة يزعمون أنه نتيجة حتمية لمنظور الفلسفة والعلوم الحديثة الدين.

كان اعتراضي متعلقا بضمائر هذا الموقف المؤرخن للوحي بمعنى اعتباره استجابة للظرفيات التي نزلت فيها الرسالة ولحياة النبي نفسه وشعبه ولغته وخاصة اعتبار النبي مترجما للوحي بلسان قومه -كما يرى الشيخ المتأمن - وقد حصرتها في خمسة ضمائر مسكوت عنها من أصحاب الكلام الجديد والتصوف المتفلسف .

وقدمت لاعتراضي بأني مستعد للقبول برؤى المتكلمين الجدد والتصوف المتفلسف أي مصدري أرخنة الوعي ودوننته (رد ما ليس بدنيوي إلى الدنيوي) إذا أثبتوا لي أنهم واعون بهذه الضمائر وقادرون على إثباتها بأي طريقة شاءوا، منطقية أو نقلية، أي

[(_[البللللسسسسس سس -الفصل الأول إ'تسشسسسيس اد بنصوص من القرآن . ولا يمكنهم ادعاء اللدنية حتى لو سلمناها لهم لأنها تتناقض مع دعواهم

الأرخنة والدوننة.

وما كنت لا أومن بوجود علم لدني أو عرفاني بلغة صوفية متفلسفة، فإني مستعد لأن أثبت بالاستدلال العقلي والنقلي أنها أوهام أو حيل لتأسيس سلطة روحية وسلطة سياسية. وهذان الاستدلالان هما الطريقتان الوحيدتان الممكنتان للتواصل بين البشر لأن اللدني حتى لو سلمنا بوجوده فهو وجداني ولا ينقال) ابن خلدون: شفاء السائل (٠

فما هي الضمائر المسكوت عنها في رؤية المتكلمين الجدد وهي شارطة لموقفهم حتما؟

وأبدأ بأكثرها بداهة:

1. هل العالم الدنيوي والتاريخي فيه ما يثبت أنه الوحيد الموجود بحيث ينفي إمكان وجود غيره حتى من باب الفرض شديد الاحتمال؟ وأثني بشرطه .

2. هل يوجد في علمنا بالغا ما بلغ ما يثبت أنه مطابق لحقيقة الوجود الخارجي حتى في هذا العالم الدنيوي أو عالم الشهادة؟

3. عن أي وحي نتكلم؟

فالقرآن لم يقصر الوحي على الأنبياء والرسل بل الله يوحي للنمل والنحل والرجل والمرأة والطفل والشيخ فهل الوحي للنمل والنحل مثلا يخضعان لظرفيات الإيعاء خضوع الوحي الذي يتلقاه الأنبياء ويترجموه بلغة قومهم وعاداتهم حتى لو سلمنا بالبسط والقبض الشبستري؟

4. هل الوحي الذي يتلقاه النبي يتعلق بمضمون يأتي به الوحي أو بإحالة على مضمون موجود في كيان الإنسان لأن القرآن لم يقل إن النبي يقدم

شيئا نزل عليه مضمونيا بل طلب منه أن يذكر الإنسان بما فيه مفطورا وحدده القرآن بكونه عقدا بين أبناء آدم وهو ظهور آبائهم) الأعراف 173-172).

5. هل القرآن فيه علم بالغيب يحتاج إلى ترجمة نبوية فيكون النبي وسيطا بين كلام الله والإنسان المخاطب به أم إن الكلام بنوعيه القديم والجديد والتصوف الفلسفي يخلط بين الإعلام بوجود الغيب والعلم بمضمونه ما يعني أن مفهوم الرسالة يصبح مستحيلا فضلا عن كون النبي ينفي علمه بالغيب .

لما كنت واثقا من أن هذه الاعتراضات لا يمكن الرد عليها لا عقلا ولا نقلا وكنت لا أقبل غيرهما لأني اعتبر اللدنية من أكاذيب موظفي الدين ليستمدوا منه سلطانا على الناس بإيهامهم أنهم يعلمون الغيب انتهيت إلى النتيجة التالية:

الكلام الجديد والتصوف المتفلسف هدفه النكوص دون ثورتي الإسلام الروحية والسياسية حتى يؤسس للوساطة في الأولى والوصاية في الثانية.

وثورتا الإسلام تلخصها آية واحدة لا يمكن أن يجادل فيها ذو عقل ؛ "فذكر إنما أنت مذكر " وهي الثورة الأولى أو ثورة الحرية الروحية المخلصة للإنسان من الوسطاء "لست عليهم بمسيطر" هي الثورة الثانية أو ثورة الحرية السياسية المخلصة للإنسان من الأوصياء. "فإنما" حاصرة وهي تلغي كل وساطة بين الإنسان وربه . فالنبي يذكر بما فطر عليه الإنسان ومن ثم فهو لا يأتي بمضمون غير ما يجده الإنسان بالتذكر.

وهذا كاف لتحرير الإنسان من وساطة روحية بينه وبين ربه ومن ثم فهو

ملغ للمرجعيات التي تدعي سلطة روحية عليه . وسنرى ما الذي يتعلق به التذكير أو القصد بما هو مرسوم فطرة الإنسان وينساه فيكون دور الرسالة تذكيرا به وليس إتيانا بمضمون جديد غير سابق الوجود في كيان الإنسان.

وغني عن البيان أنه من السخف تصور الله يرسل رسالة إلى البشر ويضع فيها ما لا يمكن أن يعلموه إذ القرآن ينفي صراحة علم الإنسان بالغيب فينتج من ثم أن القرآن من حيث هو رسالة تذكير للبشر بما يوجد فيهم لا يذكرهم بما لا يستطيعون تذكره وإذن فليس فيها غيب أصلا بل فيه إعلام بوجوده حدا لعلم الإنسان فيكون علم الإنسان وعمله محدودين

بالغيب. لا يذكر القرآن الإنسان إلا بما يستطيع علمه وعمله حتى يكون التكليف

وسنرى كيف حدد القرآن ما يستطيع الإنسان علمه (فصلت (53 وحدد ما لا يستطيع علمه (آل عمران (7 لكن الفقهاء والمتصوفة والمتكلمين والفلاسفة والمفسرين عكسوا تماما فأهملوا المأموربه واهتموا بالمنهي عنه وهو ما جعل علوم الملة الغائية الخمسة كلها تعريفا للإسلام مائة في المائة .

وهنا آتي إلى علة العلل : الهدف هو تأسيس سلطة روحية بين الله والإنسان أو بين القرآن والإنسان . فلا يكون القرآن خطابا مباشرة يوجهه الله للمؤمنين بل جعلوه مقتضيا وسطاء جعلا كان صريحا جزءا من العقيدة عند الشيعة وهو ضمني حتى ولو لم يصبح جزءا من العقيدة عند السنة في عبارة "ورثة الأنبياء" .

ليس للأنبياء ورثة لا في الثروة ولا في التراث . هذه من الأكاذيب التي أفسدت على المسلمين أحد فروض العين فجعلته فرض كفاية خلطا بين

التخصص الذي يقتضيه التعليم وبين الوساطة الروحية التي ينفيها القرآن . العالم معلم يذكر وليس وسيطا روحيا يمثل إرادة الله؛ فكل نفس بها كسبت رهينة.

ونمر الآن إلى الثورة الثانية وهي ثمرة الثورة الأولى وغايتها ؛ لم يكتف القرآن بالقول "إنما أنت مذكر" وهي الثورة الأولى بل أضاف "لست عليهم بمسيطر". وهذه لا تتعلق بالوساطة بل بالوصاية. وهي النكوص الثاني الذي تحقق صراحة في التشيع وضمنا في التسنن : الأئمة عند الشيعة جزءا من الأمر الواجب في العقيدة وأولي الأمر عند السنة جزءا من الأمر الواقع في الشريعة. وما هو أمر واجب عند الشيعة غير حاصل في الأمر الواقع بسبب الغيبة. وما هو أمر واقع عند السنة غير الواجب غير الحاصل بسبب التغلب. لكن إذا كان الرسول ليس مسيطرا أي ليس له سلطان "زماني" على المؤمنين وليس له سلطان "روحاني" عليهم فالقول بالوسيط في التربية وبالوصي في الحكم كفر بالقرآن . وهو نكوص إلى نظامي التربية والحكم في المجتمعات المتقدمة على الإسلام والتي لا تعتبر الفرد

-الفصل الأول- علاقة مباشرة مع ربه . وهذه العلاقة المباشرة مع الرب روحية وسياسية. فهي روحية

وسياسية تحررا :

1 . روحيا من الوساطة في التربية لأن الله أقرب إلى الفرد من حبل الوريد.

2 . وسياسيا من الوصاية في الحكم لأن الشورى 38 تجعل الأمر أمر الأمة.

والأمة تعرف بكونها مؤلفة ممن استجابوا لربهم في إدارة أمرهم بالشورى بينهم ولا حاجة لوصي عليهم سواء كان إماما) تشيع) أوولي أمر(تسنن .(

من تنوبه الأمة فرض كفاية ليس هو ولي أمر بل هو نائب صاحب الأمر الذي هو الأمة. فالانشغال بالأمر فرض عين . وهو عين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (آل عمران (104 شرطا في كون الإنسان منتسبا إلى الخيرية (آل عمران (110 . فيكون من تنوبه الأمة مجرد أجير عندها قيما مؤقتا على الأمر فرض كفاية .

سس ا ل الاقف الأإنها" بلس سسسيس" - الفصل الثاني - أبدأ الفصل الثاني بسؤال كان ينبغي أن يجيب عنه المتكلمون جديدهم وقديمهم ومثلهم

التصوف الفلسفي :

هل ينطلقون في كلامهم على الوحي في الرؤية القرآنية من الوحي كما يعرفه القرآن؟

أم هم يأتون إليه ليؤولوه بما يطابق رؤاهم المستمدة من خارجه سواء كانت دينية أو فلسفية أرس القرآن تحريفاتها؟

وهل يميزون بين الإعلام بوجود الغيب بوصفه مفهوما حدا مفاده أن علم الإنسان نسبي وليس محيطا والعلم بالغيب الذي يفيد العكس تماما بمعنى أن علم الإنسان غير نسبي ومحيط؟ كل قارئ نزيه للقرآن لا يجد المعنى الثاني فيه بل كل ما يجده هو المعنى الأول فضلا عن كون الثاني منافيا لمعنى التراسل .

كيف يمكن أن يكون القرآن رسالة ورسالة خاتمة ثم يتضمن التناقض المطلق؛ فيحتوي على ما ينافي معنى الرسالة أي إنها تأتي بما لا يمكن للمرسل إليه أن يعلمه وأن يفهمه؟

فإذا كان المرسل مطلق الصفات فلا يمكن أن يوجد فيه مثل هذا العيب فيرسل رسالة منافية لذاتها تعلم الإنسان بعجز الغيب وتتضمنه؟

القرآن رسالة خاتمة:

1. مرسل هو الله

2. ومرسل إليه هو الإنسان

3. ورسول حدد دوره بكونه إنما هو مذكر وظيفته تبليغ التذكير بما يوجد في كيان الإنسان

4. وهذا هو مضمون الرسالة

5. بمنهج تبليغ حددته سورة الإسراء في آيتها 106 : فرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا .

الفصل الثاني

فيكون المذكر الحقيقي هو القرآن وليس الرسول. لأنه هو الذي سيقرأه على الناس على مكث وهو مذكر بهذا المعنى أي الصوت الذي يقرأ الذكر أي القرآن.

ويصبح السؤال هو؛ كيف يذكر القرآن بما ينبغي أن يكون موجودا قبل التذكير في محل ما وليس في الذكر ذاته الذي هو فعل إشارة لما يذكر

به؟

ما يذكر به القرآن ليس في نصه بل في المحل الذي غفل الإنسان عن تجلي آيات ربه فيه .

وتلك هي الآيات التي يذكر بها القرآن:(سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق © أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (فصلت (53 .

فإذا فهمنا أن القرآن يعتبر تبين أنه الحق لا يستنتج من شرح ألفاظه - وهو ما يرد إليه مضمون التفاسير كلها -بل مما يرينه من آياته في الآفاق وفي الأنفس فمعنى ذلك أن الآفاق والأنفس هي المحل الذي تتجلى فيه الآيات وأن الآيات غير هذا المحل وهي من ثم ما هو ثابت فيهما من نظام قيامهما .

ونظام القيام أو الآيات التي تتجلى في الآفاق وفي الأنفس هو مادة كل استدلال قرآني سواء كان بأسلوب الاستدلال المفهومي ذي البنية المنطقية أو الدرامي ذي البنية القصصية (وهما أسلوبا القرآني) بحيث إن المعجزة القرآنية ليست معتمدة على خرق العادات بل على نظام لا يتحول وفوق التاريخ.

ولا يعني ثبات هذا النظام الذي تمثله آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وعدم تحوله في ذاته أن علمنا به ثابت وغير متحول لأن علمنا كما يؤكد على ذلك التذكير القرآني اجتهادي وهو نسبي وغير محيط ومن ثم فهو مجال البحث الذي لا يتوقف مهما طال عمر الإنسانية ثم هو ليس موجها إلى البشر وحدهم .

فجميع الكائنات والمخلوقات أمم مثلنا والخطاب موجه إليها ليذكرها بما يناسبها من نظام الآفاق والأنفس أو من آيات الله فيهما آياته التي تبين أن القرآن هو الحق بشهادة الله نفسه كما في الآية. وهذا هو الوحي الموجه إلى جميع الموجودات كل بحسب نوع تلقيها للرسالة التي هي آيات الله فيهما .

ونظام القيام في الآفاق والأنفس أو آيات الله المتجلية فيهما حدد القرآن طبيعته بالنسبة إلى الآفاق وإلى الأنفس . وهو مخمس الأبعاد اثنان للآفاق واثنان للأنفس وأصلها جميعا . فالآفاق نوعان : الطبيعة والتاريخ.

1. فالطبيعة والقرآن قال إنها خاضعة لنظام رياضي مطبق على ما تدركه الحواس منها (كل شيء خلقناه بقدر) . وهذا هو نظام الخلق .

حدد القرآن طبيعة النظامين لكنه لم يمدنا بأي قانون محدد للطبيعة وأي سنة محددة للتاريخ رغم كلامه على مثلهما العليا وإرشاده بتعيين طبيعتهما والتوكيد على ثبات نظامهما دون نفي للتغير إذ الثابت في التغير هو نظامه ؛ قوانين وسنن . لذلك فخرافة الإعجاز العلمي بمعنى قوانين أو سنن محددة قابلة للصوغ في عبارات يصح وصفها بكونها عامة بالمعنى العلمي الذي لا يمكن أن نصل إليه بغير البحث العلمي قول مناف للقرآن تام المنافاة لأن ذلك يعني أن الإنسان ليس مكلفا بطلب العلم بل يكفيه معرفة العربية.

لوكان القرآن مدونة قوانين عامة لكان معنى ذلك يدعو المؤمنين لعدم القيام بالبعث العلمي والاكتفاء بشرح ألفاظ القرآن السقيم الذي يعتمده أصحاب الإعجاز وهو من أدلة الكسل والسخف والدجل . وإذا كان نظام الأفق الطبيعي رياضيا تجريبيا فما هو نظام الأفق التاريخي للموجودات عامة

وللإنسانية خاصة .

ولا بد هنا من الرد على اعتراض وجيه : ما أقدمه هنا أليس هو علما مستمدا من القرآن؟

والجواب يستمد من ضرورة التمييز بين الإشارات الرؤيوية والعلم. فالإشارات الرؤيوية تتعلق بشروط العلم والعمل وليست علما ولا عملا . فعندما أتكلم عن النظر والعقد من حيث هما تجهيز متقدم على الشروع في العلم وعن العمل والشرع من حيث هما تجهيز متقدم على الشروع في العمل وعن طبيعة الظاهرات الطبيعية وعن طبيعة الظاهرات التاريخية فالكلام ليس علميا بل رؤيويا مشروط في الشروع في العلم والعمل .

ولو لم يكن ذلك كذلك لاستحال الاكتساب العلمي أو العملي أصلا والشروط الرؤيوية هي ما يتجلى للإنسان من ذاته ومن محيطه بمجرد لقائه بهما في ما يمثل شروط قيامه

التعامل دور المذكر ما فيه من تجهيز شارط للتعامل وبما فيها من طبائع شارطة لسد الحاجات التي فيه . وتلك هي آيات الله في الآفاق والأنفس المؤسسة للبحث العلمي والعملي في حياة البشر أعني لما نتبين به أن القرآن حق .

2. والتاريخ قال القرآن إن نظامه سنن خلقية وتطبيقاتها سياسية وهي سنن لا تتبدل ولا تتحول لكن علمنا لها تاريخي ونسبي دائما . وهذا هو نظام الأمر.

والآن ما هما نظاما الأنفس؟

إنهما ما جهز به الإنسان لكي يذكر ذينك النظامين .

3. فلا يمكن للإنسان أن يعلم نظام الطبيعة إذا لم يكن مجهزا بالنظر (الرياضيات

4. ولا يمكن أن يعلم نظام التاريخ إذا لم يكن مجهزا بالعمل والشرع) الأخلاقيات والسياسة).

فما هو أصل هذه النظم الأربعة؟

أصل هذه النظم الاربعة (اثنان للآفاق الطبيعية والتاريخية، واثنان للأنفس أو لتجهيز الإنسان حتى يكتشف نظام الأفق الطبيعي خارجه وفيه وحتى يكتشف نظام الأفق التاريخي خارجه وفيه (يحدده القرآن بوصفه عين مهمتي الإنسان في الوجود:

1. مستعمر الأرض .

2. بقيم الاستخلاف فيها .

كل القصة هي إذن قصة الاستخلاف والاستعمار للأرض . ذلك هو مضمون التذكير . تكليف بمهمة هي الاستعمار للأرض بقيم الاستخلاف وشروط ذلك علاقة بالطبيعة لقيام الإنسان العضوي وعلاقة بالتاريخ لقيامه الروحي وشرط الأول علوم الطبيعة وشرط الثاني علوم التاريخ . وإذن فنحن أمام خمس فلسفات هي عين مضمون الرسالة التي يذكر بها الرسول بوصفه بشيرا ونذيرا:

4. الابستمولوجيا أو تجهيز الإنسان بقدرة النظر والعقد لعلمهما .

5. والأكسيولوجيا أو تجهيز الإنسان بقدرة العمل والشرع للعمل فيهما .

ولا يوجد في القرآن شيء آخر يتعلق بغير هذه الفلسفات وما يترتب عليها في نظام حياة الإنسان من حيث هو مكلف بمهمة تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . وهي رؤى فلسفية وليست علوما أي إنها توجه الإنسان إلى ما عليه إنجازه ليحقق مهمته بوصفه مستعمرا للأرض بقيم الاستخلاف مع تذكيره بأن علمه وعمله محدودان وليسا محيطين . ومن ثم فهو مطالب بالاجتهاد في النظر والعقد والجهاد في العمل والشرع والحرص على الصدق فيهما علما وأن النتيجة بيد الله وليست بيده.

ويمكن أن نستنتج كل ما في القرآن من هذه البنية العميقة للتذكير القرآني . فلو كان الإنسان ذا علم بالغيب محيطا لاستحال أن يكون الإسلام في نفس الوقت الديني في كل دين والناقد لكل التحريفات السابقة التي أصلها وفصلها محاولة إيجاد وسيط روحي بين المؤمن وربه ووصي سياسي عليه .

وقد حدد القرآن التحريف الذي يتصدى له بمنهج التصديق والهيمنة فرده في سورة آل عمران إلى حلف صريح بين الساعين إلى تأسيس السلطان الروحي على المؤمنين (وساطة رجال الدين) والسلطان الزماني عليهم (وصاية الحكام) لمنع حرية الإنسان الروحية أو العلاقة المباشرة بين المؤمنين وربهم وحريتهم السياسية بينهم وبين أمرهم . فيجعلونهم تابعين في أخراهم وفي دنياهم . وكلتا التبعتين لا يقبل بهما يوم الدين لأن الإنسان يأتي ربه فردا مسؤولا على أعماله ولا يقبل منه الاحتجاج بالوسيط ولا بالوصي .

وهدف المتكلمين والمتصوفة هو الوساطة الروحية ومن ثم فكل واحد منهم يريد أن يكون وسيطا بين المؤمنين وربهم إما بوضع مدونات عقدية أو

طرق صوفية غايتها تعريف التربية

المؤمنين نفيا للشورى .38 وبذلك فهم "أمراء" الثورة المضادة ضد ثورتي الإسلام:

.1 ثورة تحرير الإنسانية من وساطة الكنيسة الروحية.

.2 وثورة تحرير الإنسان من وصاية الحكم السياسي .

وسواء كان ذلك بدعوى عصمة الأئمة أو بدعوى قوة الشوكة والعصبية. وهاتان الثورتان المميزتان للإسلام هما ما يحاربه الكلام والتصوف بدعوى معرفة الغيب وقلب قاعدتي العلم والعمل .

قلبوا قاعدة النهي عن ادعاء العلم بالغيب آل عمران 7 فحرفوها وزعموا أن الراسخين في العلم لهم القدرة على تأويل المتشابه مثل الله بأن جعلوا "واوها" عطفية بدلا من كونها استئنافية . فكان أن صارت القلوب الزائغة ومبتغية الفتنة هي المسيطرة على فكرهم وهم علة كل الحروب بين الملل والنحل .

وقلبوا فصلت 53 وبدلا من طلب آيات الله في الآفاق وفي الأنفس أهملوها وتصوروا العلم موجودا في ألفاظ القرآن . فصار علمهم أكداس من ثرثرة خالية من العلم بالآفاق الطبيعية رياضيا وتجريبيا وبالآفاق التاريخية خلقيا وسياسيا واكتفوا بالوعظ والإرشاد فلم يسهموا في تعمير الأرض بقيم الاستخلاف . والنتيجة هي عكس ما طلبت سورة العصر شروطا للاستثناء من الخسر الذي هو نسيان ما دور الرسالة التذكير به:

. لم يعد المسلم مؤمنا حقا 1.

2. ولا عاملا صالحا .

3. ولم تعد الأمة متواصية بالحق في الاجتهاد .

4. ولا متواصية بالصبر في الجهاد.

5. فأصبحت فاقدة لحرية الإرادة ولصدق العلم ولخير القدرة ولجميل الحياة ولجليل الوجود بل هي صارت متصفة بعكس ذلك كله وذلك هو الخسر الذي تعتبر تلك الشروط الأربعة شروط الاستثناء منه . والعلة هي جناية هؤلاء الأدعياء على القرآن.

وسأقف عند هذا الحد لأن باقي المسائل المتعلقة بالضمائر في الكلام والتصوف درستها في عديد المواضع وخاصة مسألة تعدد العوالم وعلاقة ذلك بالنكوص الهيجلي وعودته إلى كلام القرون الوسطى وتصوفها ليصوغ فلسفيا الرؤية المسيحية لفلسفة الدين . ولا حاجة لتكرار ما سبق بيانه بالدقة اللازمة .

وقوفي عند ذلك الحد في الفصل السابق لا يعني نهاية المحاولة بل يعني نهاية الكلام في مضمون المحاضرة التي علقت عليها لأمر إلى مسألة مبدئية هي التي تحرك أصحاب الكلام الجديد دون اعتبار للدوافع العقدية أو الإيديولوجية أعني ما يجعل حلولهم تبدو "فلسفية" و"عقلانية" و "حداثية" و"تنويرية" . ويتعلق الأمر بمسألتين:

1. ما يسمونه ثمرات المنهجيات الجديدة لدراسة الدين شكلا ومضمونا .

2. وما يسمونه علاقة الدين بالتاريخ من حيث الرسالة والرسول .

* والأول يزعمونه حاجة أبستمولوجية.

• والثاني يعتبرونه ضرورة وجودية.

فلا يمكن أن يبقي تقدم العلوم الأديان خارج ثمراتها . ولا يمكن أن نتصور شأنا إنسانيا خارج التاريخ مطلق الجمود .

ويبدو هذا الكلام معقولا إلى أقصى حد . إذ فعلا تقدمت المعرفة إلى حد كبير ويصعب أن يبقى الدين وعلومه خارج رهاناتها وثمراتها . وفعلا كذلك يصعب أن يكون كل شيء تاريخيا ويبقى مع ذلك ما في القرآن خارج التاريخ فيفهم ويؤول وكأن دلالاته . لكن ما يبدو بداهة معقولية هو في الحقيقة بادئ رأي.

وبادئ الرأي هو ما يتجاوزه من يسمون أنفسهم عقلانيين وتنويريين وحداثيين من العرب وخاصة أولئك الذي يتجرؤون على الإسلام ويحاولون بكل الوسائل تطبيق ما يمكن أن ينطبق على الأديان المحرفة التي كان نقده لتحريفها سباقا بمنهج التصديق والهيمنة المتحرر من هذه الضمائر المستحيلة نقدا لمعنيي التحريف الذي تقدم القرآن علاجه قبل ما بدأ يحصل به الفكر الغربي الحديث بهذه الضمائر أو ما ينسب إلى سبينوزا في كلامه على اليهودية وكل ما يقال عن نقد التوراة وصيغ الأناجيل:

1. التحريف المادي ويتعلق بمادة النص نفسه زيادة ونقصانا .

2. التحريف المعنوي تحريفا للعقائد نتيجة للمادي أو غير ذلك .

لكن ذلك لا يحول دون بقاء شيء من الوجاهة حول المسألة الثانية المتعلقة بالتاريخية. وهي مضاعفة:

1. كيف يمكن ألا يكون القرآن متأثرا بالبيئة التي نزل فيها وهي مرحلة

تاريخية من ثقافة أمة .

2. وكيف يبقى القرآن بعد نزوله محافظا على دلالات صالحة لكل زمان ومكان: الاعتراضان يحتاجان لتوضيح .

لكنها وجاهة دالة على سذاجة أصحابها . لو كانت فصلت 53 قد اعتبرت الآفاق والأنفس هي ما يبين حقيقة القرآن لكان اعتراض التاريخية فعلا اعتراضا وجيها . لكنها قالت آيات الله في الآفاق وفي الأنفس . فلا شك أن الآفاق والأنفس متغيرة لكن الكلام لا يتعلق بها بل بما يتجلى فيها من آيات الله فهل هي متغيرة؟

وأبدأ بحجة عامة من حجج العقل السليم: لو كان كل شيء متغيرا لاستحال التغير ولاستحال علمه . فلا بد أن يوجد شيء يتغير وهو غير تغيراته ولا بد أن نقيس التغير بالإضافة إليه . وحجة العقل السليم وحدها لا تكفي وليست مقنعة لأن الرد عليها سهل جدا؛ البداية يمكن أن نميزها عما يليها وهو تغيرها .

لذلك فالسؤال هو ما الثابت في التغير حتى لو لم يكن قابلا للعلم بصورة ثابتة؟ فالآية تقول آيات الله في الآفاق وفي الأنفس . فيكون الثابت هو الآيات ويكون المتغير الآفاق والأنفس. وقد حددت الفلسفات الخمسة التي أرجعت إليها آيات الله في الآفاق وفي الأنفس . وسأبين أنها ثوابت كونية لعالمنا .

وأقول لعالمنا لأنها موجهة إلينا وقد تكون العوالم الأخرى لها ثوابت أخرى . ففي عالم يومه بخمسين ألف سنة من أيام عالمنا مثلا قد تكون آيات الله فيه مختلفة وهي ثوابت ذلك العالم المختلف عن عالمنا .

لكن بما أن الرسالة موجهة إلى الإنسان (ومعه الجن في القرآن (فإن ما يعنينا هو ثوابت عالمنا الذي هو نظام مرجعي للتذكير . وقد بينت في كلامي على دلالة فصلت :53

المعبرة عن الظاهرات الطبيعية فهي تبقى دائما مادة لصوغ رياضي مطبق على معطيات

.2 وأن الأمر سننه خلقية سياسية (السياسة هي التجربة الخلقية الأكبر إذ لا معنى لأخلاق لا تتجاوز أحوال النفس ولم تمتحن في الممارسة المثلى للعلاقات البشرية التي تبرز مميزاتها العميقة .في العلاقة بالسلطة ومغرياتها فعلا وانفعالا) وهذا ثابت حتى لو تغيرت الأخلاق والسياسة غايات وأدوات.

وبينت أن آيات الأنفس مثلها مثل آيات الآفاق (ما في الإنسان طبيعي وتاريخي تابع لآيات الآفاق أي 1 و2) هي :

.3 النظر والعقد للتعامل النظري والعقدي مع الطبيعة) العلم نظرية نعتقد في حقيقتها وإلا فهي خرافة) .4 العمل والشرع للتعامل مع التاريخ) العمل فعل مكون ومقوم بقوانين سياسية وخلقية) .

.5 وأصلها جميعا مهمة الإنسان في هذا العالم وهي تعميره بقيم الاستخلاف. فالتعمير من حيث هو علاقة بقوانين الطبيعة وتطبيقاتها شرط في قيام الإنسان المجهز لتحقيقهما بالنظر والعقد . وقيم الاستخلاف من حيث هي علاقة بسنن التاريخ وتطبيقاتها شرط قيام الإنسان المجهز لتحقيقها بالعمل والشرع . وهذه الآيات الخمس التي تؤسس:

1. فلسفة مهمة الإنسان وشروطها المتشرعة عنها

4. فلسفة النظر والعقد

5. فلسفة العمل والشرع مهما تغيرت حيثياتها وأدواتها ومناهجها تبقى طلب قوانين الطبيعة وتطبيقاتها وسنن التاريخ وتطبيقاتها بالنظر والعقد وبالعمل والشرع.

فكون الإنسان لا يمكن أن يقطع المكان في سفره من دون وسيلة نقل ثابت لا يتغير حتى وإن تغيرت وسيلة النقل من الأرجل إلى الطائرة إلى الصاروخ. وحتى لو سلمنا بصحة نظرية التطور فإن قوانين الوراثة في الظاهرات الحية التي في عالمنا تبقى ثابتة رغم تغير الظاهرة الحية.

آيات الله في الآفاق ليست قانونا طبيعيا معينا ولا عادة تاريخية معينة يمكن أن نقرأ القرآن في ضوتهما بل هي كون الطبيعي لا يعلم من دون الرياضي المطبق على المدرك الحسي سواء بحواسنا أو بمكملاتها الصناعية من النظارات إلى كل وسائل إدراك لامتناهي الصغر ولا متناهي الكبر.

آيات الله في التاريخ ليست عادات حضارة معينة سياسية كانت أو خلقية بل كون الحضارة لا يمكن أن تكون خالية من نظامين من هذا الجنس أي من الأخلاق أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون والقانون أو الوازع الأجنبي بنفس اللغة وأزيد بأن الأفضل منهما يحدده القرآن بصورة كونية متعالية وثابتة.

وهي لا يحددها بوصفها من جنس الموجود الحاصل بل من جنس المنشود أعني من جنس المثال الأعلى سأذكر مثالين أعليين بفضلهما

يستتب السلام بين البشر:

«* ففي النساء 1 يجعل القرآن البشر كلهم إخوة.

. وفي الحجرات 13 يجعلهم كلهم متساوين ولا يتفاضلون إلا بالتقوى «.

ويضع مبادئ عامة في شكل مثالين أعليين هما شرطا إزاحة علل الصراع بين البشر بعد أن تأسيس الأخوة والمساواة:

1. فالعلة الأولى للصراع بين البشر هي الرزق المادي ومن هنا وضع نظام التكافل

الاجتماعي . 2. والعلة الثانية للصراع بينهم هي الرزق الروحي ومن هنا ترك الحسم بين الأديان إلى يوم الدين.

التسابق في الخيرات (المائدة (48 بمعنى أن الإنسان الذي لا يكره على الدين يختار بعد تبين الرشد من الغي الدين الذي يعتقد أنه الأفضل فيكون التدين حرية مطلقة والفصل بين المتدينين يكون يوم الدين . فيتحقق شرط التعايش المدني والسياسي والخلقي ليس بنوع الدين بل بمبادئ سورة العصر الخمسة:

1. الوعي بعلل الخسر ويترتب عليه فروع أربعة وهي:

2. الإيمان (وهو مشروط بتقدم الكفر بالطاغوت البقرة (256

3. والعمل الصالح

4. والتواصي بالحق

5. والتواصي بالصبر .

وذلك بين من آيتين صريحتين في القرآن : البقرة 62 والمائدة 69.

والشروط هي الإيمان (بالله واليوم الآخر) والعمل الصالح.

وقد طبقت الآيتان هذا الموقف على دينين منزلين ودينين طبيعيين . ولم تكتف بالإرجاء دون الوعد -لا خوف عليهم ولا هم يحزنون - إلا الآية الثالثة) الحج (17 لأنها تضمنت أيضا الشرك . وهذا هو غاية القبول بالحد الأدنى بداية للترقي الروحي .

ومن هنا نفهم كيف أن دستور الرسول في المدينة لم يستثن أحدا لأن القرآن وضع شريعة خاتمة تتضمن الاعتراف بتعدد الشرائع (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (باعتباره شرط الترقي الروحي والخلقي في الجماعة وشرط حرية المعتقد لأن من دون ذلك يصبح الإكراه في الدين ممكنا والقرآن ينفيه .

واعترف بأن كل هذه المعاني ضاعت من ثقافة المسلمين وذلك هو قصدي بتحريف علوم الملة القرآن . فهذه المعاني هي التي تفهمنا دلالة أسئلة الفاتحين الخمسة التي توجه إلى البلدان التي فتحت في بداية الإسلام:

1. الدعوة إلى الإسلام لتحرير العباد من عبادة العباد

2. والوعد بالنساء 1 والحجرات 13.

3. وذلك هو معنى فيكون لكم ما لنا وعليكم ما علينا

4. فإن لم تفعلوا ولم تحولوا دوننا وتبليغ الرسالة فستكونوا في دولتنا وتدفعون الجزية نظير الزكاة التي يدفعها المسلم لقيام الدولة.

5. فإن أبيتم ذلك فهي الحرب.

وطبعا فالتاريخ لا يذكر إلا ثلاث منها لأن الاثنين الأخريين كانا مضمرين . لكن ذلك لم يطبق دائما إذ لا يوجد مثال أعلى يطبق دائما . ولو طبق رجال المقاومة أخلاق الحرب الإسلامية لم يشوهوا الإسلام . فالجهاد لم يبق في سبيل الله بل في خدمة أمراء الحرب. ويكفي على ذلك دليلا أكبر جرائم عرفها الإسلام: تفجير بيوت الله وقتل المصلين أيا كان دينهم خروجا عن القرآن.

فهذا التوحش هو من نتائج تحريف قيم القرآن والنكوص إلى الجاهلية. وهو من علامات الضعف . فمن فقد شروط تعمير الأرض) النظر والعقد (يفقد مباشرة شروط الاستخلاف (العمل والشرع) فيصبح أقرب إلى الحيوان يصارع من أجل مجرد البقاء فينسيه الفقر المادي معاني الفقر الوجودي فيفقد كل تجاوز للموجود المخلد إلى الأرض طلبا للمنشود الجاذب إلى السماء .

- الفصل الرابع - لما حددت المسألتين قدمت التاريخية على ما يكثرون اللغط حوله بالكلام على المناهج الجديدة في دراسة الدين وغالبا ما كان المتكلمون في ذلك من أبعد الناس عنها وعن الدين

وعن العلم وعن الفلسفة. هل الدافع إلى التفلسف في الدين لخريج الآداب العربية الشهرة لعدم القدرة على الإبداع الأدبي؟

فالثلاثة الذين ملأوا الدنيا طنينا من الآداب العربية) أركون من الجزائر وأبو زيد من مصر والشابي من تونس) وكلهم يتكلمون على هذه المناهج المزعومة جديدة ولم أر أحدا منهم استعمل شيئا منها: هي وعود أشبه بالإشهار لهذه العلوم أكثر من كونها انتهاجا لها في علاج أدنى مسألة من

المسائل .

فكثرة الكلام على تاريخ الأديان وعلى الهرمينوطيقا رغم تقدم هذه المناهج الذي لا ينكره أحد فهي دائما ملازمة للفكر الديني مهما عدنا إلى الماضي المعلوم من تاريخ الفكر الديني . فلا تجد دينا لا ينزل نفسه في تاريخ الأديان وخاصة القرآن ولا تجد خطابا دينيا قديما أو حديثا ليس موضوع تأويل.

ولهذه المسألة علاقة مباشرة بمسألة التاريخية لا تتبين إلا عندما نرد المسألتين معا إلى جذر خفي بدا مع العودة إلى نظرية المعرفة ونظرية القيمة العائدتين إلى القول

بالمطابقة . فالمطابقة في نظرية المعرفة تعتبر العلم مطابقا لموضوع محيطا به ونظرية القيمة تعتبر القيمة مطابقة لموضوعها .

وبهذا المعنى يصفون ابن رشد والمعتزلة بكونهم عقلانيين: الأول يعتبر علمه مطابقا للموضوع إذ يعلمه على ما هو عليه لكونه راسخا في العلم ويحاول تأويل الإسلام برده إلى

علمه بالأشياء على ما هي عليه . ويزعم الثانون العقل محسنا ومقبحا فتكون القيمة عندهم مطابقة للموضوع المقيم صفية ذاتية له .

الفصل الرابع

ولا يوجد اليوم عاقل فضلا عن عقلاني يمكن أن يصدق هذين الكذبتين؛

-

1. فمن يتصور علمه محيطا بالموضوع لا بد أن يكون مختل العقل .

2. ومن يتصور تقييمه للأشياء مطابقا لقيمة ذاتيها فيها ليس مختل العقل فحسب بل لا يكون إلا اضحوكة العقلاء . علمنا بالأشياء نسبي وتقييمنا لها أكثر منه نسبية.

كيف يصل القول بالمطابقة في نظرية المعرفة وفي نظرية القيمة بين دعوى التاريخية للوحي ودعوى استعمال العلوم الجديدة في دراسة الدين . ولنبدأ بهذه: طبعا من يتصور شرح ألفاظ القرآن دراسة للإسلام ليتبين حقيقة القرآن فهو لم يقرأ فصلت 53 فيجعل الدين هو نصوصه التي تنطبق عليها الهرمينوطيقا .

وما كانت الهرمينوطيقا في الحقيقة على الأقل في شكلها الذي وضعه مؤسسها في الغرب حسب تقاليد تاريخها الغربية -شلاير ماخر - أو غاية مدارسها من تلاميذ هيد جر -جادامار- تدور حول الإنسان من حيث هو محل الإلهي - بنكهة مسيحية حيث المسيح هو مثال الإنسان المتأله -فإن الأمر كله يتمثل في محاولة قراءة القرآن بعلم نفس الرسول وظرفياته أو بروح الشعب متعينة في ثقافته ولغته .

ولا عجب إذا شعر المرء بما يشبه الموقف الشعوبي الذي يعتبر القرآن مجرد تعبير عن البداوة العربية فيكون الكلام على تاريخية الوحي نفيا لما يتعالى على «أرواح الشعوب» بالمعنى الهيجلي . فالرسول لم يكن بوسعه -باصطلاح هيجلي - أن يقفز على روح عصره وثقافة شعبه . ولست أتهم أحدا ولكني أعجب ممن يقول إنه لا يعقل أن يكون الله قد تكلم بلسان العرب.

وقد سبق أن جادلني أحد كبار قساوسة مصر وكنا ضيوفا عند الشيخ حسن حنفي مدعيا أنه يسلم بأن معاني القرآن إلهية لكنه لا يعقل أن يكون لسانه إلهيا بنفس هذه الحجة. فسألته: كيف إذن يكون المسيح عليه السلام ابن له بلحمه وشحمه ؟ وكيف تكون المخلوقات ليست مجرد معاني بل لها أجساد حية وجامدة؟ هل هذه من صنع ذاتها وليس فيها إلهيا إلا المعاني؟ وطبعا لم يحر جوابا.

إذ كان عليه أن ينسب المعاني للرب وأن ينسب تعينها في الوجود الفعلي لغيره. ولا فرق بين التعين اللساني والتعين العضوي أو المادي لان المعاني هي صورها إن صح التعبير بالاصطلاح الأرسطي . وإذا نسب التعين في الظاهرات الطبيعية إلى الطبيعة وتعين الظاهرات التاريخية إلى التاريخ فعليه كذلك أن يعتبر فعل التعيين خارج عن دور الإلهي فيهما فيكون دوره مقصورا على المعاني . ولما كانت المعاني لا يمكن أن تعني من دون تعينها فإن التدخل الإلهي عامة وفي المسيح خاصة يصبح عدما فتنزل عقيدته التي يحاججني بها . لذلك بهت الذي كفر.

وبهذا المعنى الهرمينوطيقي سواء شلايرماخريا أو جادماريا يصبح السلفيون أكثر فهما للقراءة الهرمينوطيقية للقرآن من خلال الاعتماد على حديث الرسول وسيرته الذاتية. والفرق أن هؤلاء يرفعون بذلك الحديث إلى مرتبة القرآن بل ربما أكثر والرسول إلى مرتبة الناطق باسم الله بل وربما أكثر . وأولئك ينزلون الإنجيل إلى حديث المسيح والله إليه .

كل ما يتوهمه الكثير من "عمق" في فكر ابن عربي هو من هذا الجنس وهو تخريف في تخريف إذ ليس فيه أكثر من علم النفس الأرسطي وانحطاط

الفلسفة اليونانية في عصرها المتأخر القائم على التناظر بين العالمين الأكبر والأصغر مع خرافات التنجيم وعلم الحروف وبعض لمحات من رسائل اخوان الصفا نتائج تزعم علمية وهي خالية مما يضفي عليها صفة العلم لأنها منزوعة جزئها الاستدلالي الذي يجعلها ذات مسحة علمية على الأقل شكلا .

فسواء رفعت بعض الناس إلى الألوهية أو خفضت الألوهية إلى بعض الناس فأنت في الحالتين راجم بالغيب . كل ما يمكن أن أقوله هو أن الإنسان لا يكاد يعلم واحدا في المائة من ذاته فكيف بعلمه بالرب وبالوجود المطلق . ولما كان علمنا تاريخيا مثلنا وما كانوا قائلين بإبستمولوجية المطابقة فإنهم يسقطون تاريخية العلم على موضوعه لكأن الموضوع في ذاته هو ما يتصوره منه الإنسان .

الطبيعة هي التي تغيرت ، فكي يطاق على الدين؟

والنتيجة أن من يتكلم على الإسلام مثل هذا الكلام ينفي وجود الغيب أولا وينفي

ولا يحق له حينها أن يقول إنه يتكلم في الإسلام . فليقل للأمانة مثلا:

1. أرفض أن يكون في الوجود ما لا يقبل العلم من الإنسان ومن ثم أضع أن الوجود ليس له إلا وجه واحد هو ما يراه منه الإنسان .

2. أو أزعم أن كل ما لا يعلمه الإنسان ليس موجودا بل هو مجرد أوهام يضعها الإنسان حتى يؤمن بالغيب الذي يعتبره غير موجود بل هو من وضع البشر.

ولا يمكن أن يدعي قولا في الغيب إلا من توهم أمرين كلاهما ممتنع عقلا ولا حاجة للنقل للاعتراف به :

1. الأمر الأول هو اعتبار الوجود مطلق الشفافية للعقل الإنساني.

2. الأمر الثاني هو اعتبار العقل الإنساني مطلق النفاذ لأسرار الوجود .

وحصيلتهما هي الزعم بأن الوجود مقصور على ما يدركه الإنسان منه ولا يوجد كائنات أخرى يمكن أن يكون لها إدراك مطلق الاختلاف مع الإدراك الإنساني . وحتى لو اقتصرنا على الإنسان فإنه مما لا يقبله عقل أن يكون ما يدركه البشر في بداية تاريخهم مثل ما يدركونه في مراحله المتوالية بحيث إن جيلا من الأجيال يمكنه أن يزعم أن الوجود يرد إلى ما يدركه هو منه.

ولهذه العلة اعتبر ابن خلدون المتكلمين والفلاسفة وكل المتألهين ضحايا هذه المعتقدات التي جعلتهم ينتسبون إلى الموقف الذي يرد الوجود إلى الإدراك. وطبعا فهذا الكلام لم يعد يستسيغه حتى كبار علماء الطبيعة والفلك وخاصة علماء بواطن الظاهرات الطبيعية في لامتناهي الصفر حيث ينفتح باب الجليل الذي لا يقبل الرد إلى عالم الشهادة فضلا عن القليل الذي ندركه منه .

لكن القرآن يقول إن الإنسان لا يتبين حقيقة القرآن إلا من خلال ما يريه الله من آياته في الآفاق وفي الأنفس ولم يقل في نصه ولا في سيرة الرسول وحديثه ولا في ظروف عصره حتى وإن كان ذلك كله هو من الآفاق والأنفس دون أن يكون ما يتجلى فيهما من آياته. ومن ثم فهو من البداية يعتبر الهرمينوطيقا التقليدية الشلايرماخرية (بالإنسان واللسان (أو الجادمارية

(بالموروث وتقاليد فهم النصوص) لا تبين حقيقته .

لكن يمكن أن تدرج بوصفها من عناصر الآفاق والأنفس فلا تكون حينها ردا إلى ما هو تاريخي في النبي الإنسان حديثا وسيرة ولا في التراث نصوصا وموروثا تفسيريا بل من حيث هما منتسبان إلى النظر والعقد والعمل والشرع في علاقة بقوانين الطبيعة وبسنن التاريخ المتعاليين على الظرف .

وما أن تميز بين علمنا وموضوعه وبين تقييمنا وموضوعه حتى يزول هذا الوهم الذي يرد الموضوعين إلى فعلي الإنسان المعرفي والتقويمي فيسقط تاريخية الفعلين على لا تاريخية الموضوعين على الأقل في ذاتها من حيث هما أفق لامتناه نسعى إليه ولا يمكن أن نحيط به علما أو تقييما .

لكن الأمر يظل بخلاف ذلك في وهم المتأله العرفاني إذ يشطح بما يزعمه نفاذا إلى الغيب العلمي بدل مجرد الاجتهاد النسبي الممكن للإنسان الناظر والمتأله السلطاني إذ ينطح بما يزعمه نفاذا إلى الغيب العملي بدل مجرد الجهاد النسبي الممكن للإنسان العامل .

والشطح ليس شيئا آخر غير هذيان المتألهين وهو الحقيقة تأله بالمعنى الخلدوني: فهو يعتبر تضخم الذات عند العالم والحاكم والمتصوف أشبه بالمرض النفسي الذي يجعل صاحبه يتوهم أنه من السلطان الروحي أو المادي أو كليهما ما يجعله يعتبر نفسه ربا يمكنه أن يجعل علمه وسيطا روحيا وإرادته وصيا سياسيا .

وبهذا المعنى شكل المستبدين بأي أمرهم من هذا النوع من مرضى تضخم الذات وقد اعتبر ابن خلدون ذلك من صفات الإنسان ويسميه حب التأله مفهوما من الكلمات الأضداد

لأنه يفيد التأله بالمعنى التعبدي والتأله بمعنى الكبر الذي هو صفة مذمومة في الأخلاق

القرآنية. فصاحبه ينسى أنه مربوب حتى لو ألحد .

ولا يقوم بذلك إلا من فقد الوعي بضعفه أولا وبفقره الوجودي . فلا يمكن أن يفعل بين نفس ونفس . فمن يدرك أن كيانه العضوي مؤلف من مليارات الخلايا التي قد تغتال إحداها فيصبح في خبر كان ثم يدعي الربوبية.

فالكبر -ومنه الكبر المتمثل في تضخم ذوات أصحاب التصوف الفلسفي أو العرفان والمستبدين من الحكام كما وصف ذلك ابن خلدون في كلامه على حب التأله - ليس مذموما خلقيا فحسب بل هو من علامات الحمق الدال على غفلة وجودية تجعل صاحبها وكأنه يعيش في تخدير دائم يلهيه عن هشاشة كيانه وعن خواء وجدانه ومع ذلك تجد هؤلاء أكثر الناس دغمائية لكأنهم لا ينطقون عن الهوى بعالم يزعمونه محيطا معتبرين مداركهم وضيق أفقهم هو عين اللامتناهي .

وعبارة (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء» لا تعني علما بالغيب المحجوب في عالم الشهادة وقد يصبح ممكنا يوم يصبح البصر حديدا في الآخرة كما في الرؤية بل تعني من علمه بما هو شاهد من الوجود للإنسان . ذلك أن القرآن لا يمكن أن يقول في آية الكرسي ما ينافي حكمه في الإحاطة وعلم الغيب .

والحصيلة فهم هذه المبادئ:

1. امتناع العلم المحيط على الإنسان

2. وامتناع رد الوجود اللامتناهي إلى الوجه الذي يراه منه الإنسان

3. وآمنا بما يقوله القرآن إن كل المخلوقات أمم مثلنا ومن ثم فهي مخاطبة إما بالقرآن أو بما يماثله من حيث الوظيفة التذكيرية

4. وأن تكريم آدم لا يتجاوز الاستخلاف .

5 أن نفهم معنى الوحي القرآني بوصفه تذكير بكل هذه الامور التي هي مكتوبة في كياننا العضوي والروحي بمعنى أن كل فرد إنساني نسخة من منزلته الوجودية في ما يمكن أن نعتبره سجل الوجود وخزينة منازل الموجودات أو بلغة دينية اللوح المحفوظ: فنحن لا نعلم الكثير حتى عن ذواتنا ناهيك عن هذا العالم كله وعن العوالم الممكنة لغيرنا من المخلوقات وكلها يعتبرها القرآن أمما مثلنا ومنها عالم الآخرة ومصير المخلوقات فيها .

وكم أعجب من امرئ يجهل جل ذاته سواء في بعدها العضوي أو بعدها الروحي يزعم أن له أحكاما قطعية في المسائل الدينية التي من هذا الجنس . والإكثار من الكلام فيها هو الذي ضيع الأمة: أكداس من الثرثرة أدت إلى عكس ما ذكر به القرآن في آل عمران 7 فعم زيغ القلوب وابتغاء الفتنة وغابت فصلت 53. فغاب معها السعي لرؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس رؤية تحقق:

1. مهمة الإنسان من حيث هو خليفة يعمر الأرض .

2. بالبحث العلمي لمعرفة قوانين الطبيعة وتطبيقها وسنن التاريخ وتطبيقها من أجل

التعمير .3 وبالعمل الخلقي والسياسي لتطبيق علوم الطبيعة وسنن التاريخ لجعل التعمير

.4 ثم بالنظر والعقد في الأنفس من حيث لها قدرة العلم .

.5 وبالعمل والشرع في الأنفس من حيث لها قدرة العمل .

وبذلك يكون القرآن قد ذكر بما يمكن الإنسان من تحقيق شروط التعمير بقيم الاستخلاف التعمير الذي لا يد في الأرض ولا يسك فيها الدماء بمجرد أن يجعله تعميرا بقيم القرآن وذلك هو معنى تكريم الله له وتكليفه في فرصة ثانية بعد فشله في فرصته الأولى وقبول توبته بخلاف عقيدة الخطيئة الموروثة المسيحية التي تحوج إلى شفيع يؤسس لسلطان روحي (وساطة مرجعية كنسية) وحق إلهي في الحكم (وصاية شعب مختار أو أسرة مختارة).

الفصل الخامس

أخصص هذا الفصل الاخير لبيان زبدة المحاولة: ما الذي ينتج عن مهمة الإنسان كما يذكر بها القرآن وفروعها الأربعة باعتبارها خمس فلسفات جعلتني أعتبر الإسلام ليس دينا من بين الأديان بل الديني في كل الأديان التي مثل لها بالخمسة التي قدمها وأرجأ الفصل بينها ليوم الدين والتمثيل بطبعه للأنواع .

وإذ هي فلسفات فهي أيضا ممثلة للفلاسفي بل الفلسفات مضمونا مطابقا للدين في كل الأديان ومن ثم فهي أيضا ممثلة للأنواع وليس للأعيان

الفردية. فالأنواع الممثلة لكل الأديان اثنان منزلان هما اليهودية والمسيحية واثنان طبيعيان هما الصابئية والمجوسية والأخير هو جوهر التحريف الذي يطرأ عليها وهو الشرك .

وهذا الديني في الأديان هو عينه الفلسفي في الفلسفات كما ورد في القرآن هو جوهر فلسفة الاستخلاف علاقة بين الله والإنسان المتحرر من التألهين اللذين وصفت تأله المتصوف والوساطة وتأله الحاكم المستبد والوصاية. لذلك فالقرآن درس نسقي للوساطة والوصاية بوصفهما علة التحريف تحولان دون الحرية الروحية) التي تعارضها الوساطة في التربية الروحية) والحرية السياسية) التي تعارضها الوصاية في الحكم السياسي).

ولذلك فيعسر على من ربي تربية شيعية أو مسيحية أو يهودية أن يمكن أن يفهم هذين الثورتين القرآنيتين لأن هذه الرؤى ثلاثتها تنبني على مؤسسة الوساطة في التربية ومؤسسة الوصاية في السياسة. وطبعا السنة أيضا نكصت إلى هذه الرؤية نكون أمر واقع دون أن يكون نكوص أمر واجب لأنها رؤية ليست عقدية بل تعتبر منافية للعقيدة .

فالسنة خاضعة لمبدأ الضرورة التي تبيح المحظور بسبب التحول الذي حصل بعد الفتنة الكبرى ما جعلها تربى وتحكم بعكس ما في عقيدتها أي بما يشبه حالة الطوارئ في الدول الديموقراطية التي تفرض تعطيل الدستور والحكم بالقوانين الاستثنائية فصار المؤقت دائما ؛ ما تزال السنة منذ أربعة عشر قرنا محكومة بحالة الطوارئ وقانون التغلب .

ولا يمكن أن يجادل أحد قرأ القرآن حتى مرة واحدة في هذا البعد الأول من القرآن بوصفه يؤسس كل المضمون الديني والفلسفي على هذه العلاقة

بحيث إن القرآن من حيث هو رسالة لاتخلو سورة من هذا الحوار الدائم بين الله والإنسان حول هذين الحريتين جاريا في كيان الإنسان يعيبه التذكير بشيرا ونذيرا.

وهذا هو اللامتغير الأول الذي ليس تاريخيا فيه إلا مراحل تحققه أو مراحل تذكره في حياة الجماعات الإنسانية الساعية للتحرر من الوسطاء ومن الأوصياء . فيكون ثابته هو عينه بنيته العميقة التي تحكم التغير . فإذا كان القصد النظري مراحل تحققه أو مراحل تذكر بنيته العميقة فهما في تغير دائم لكن هذا التغير يجري في إطار ثبات لا يتبدل ولا يتحول وهو القصد بالسنن التاريخية في العمل والشرع.

وهذا الأصل الأول الذي أثبته بوصفه الأصل الديني في كل دين من حيث هو علاقة بين الإنسان وربه هو عينه الفلسفي في كل فلسفة بمعنى أنه ثابت في كل الفلسفات والمتغير فيه هو مراحل تذكره ثمرة للمعنى السقراطي للتذكير وفيه السعي الدائب لتحرير الإنسان من الوسطاء والأوصياء وهو جوهر التنوير.

وليس بالصدفة أن كان جل فلاسفة التنوير مثالبن القرآن من روسو إلى لاسنج إلى جوته . وحتى هيجل على تحيزه لم يجد مسرا من اعتبار قيم الإسلام وحتى موقفه القيمي من جنس قيم الثورة الفرنسية رغم اختلاف التأسيس وطبعا هو كان يتصورها مصدرا للتعصب للمجرد ولو عاش الآن لاكتشف فيه غاية الإنسان عامة . ويتشعب عن هذا الأصل المشترك الفلسفات الجزئية الأربع:

1 . فلسفة الطبيعة إذ من ينكر أن القرآن يعتبر الخلق محكوما بالقدر أي

بالمعادلات الرياضية مطبقة على التجربة الطبيعية؟

2 . وفلسفة التاريخ إذ من ينكر أن القرآن يعتبر الأمر محكوما بالسنن التي لا تتبدل ولا تتحول أي القيم الخلقية والتجربة السياسية؟

معرفة الآفاق والأنفس لأن العلم من حيث هو طلب الحقيقة هدفه العقد ليس بالمعنى المقصور على الدينيات بل العقد بمعنى عام هو مطلوب البحث العلمي لمعرفة قوانين الطبيعة من الآفاق والأنفس وليس من شرح النصوص؟

4. ومن ينكر أن القرآن يتكلم على تجهيز الإنسان بشروط العمل والشرع أي بشروط التعامل مع الآفاق والانفس لأن التعامل معهما هو تحقيق الحقيقة التي أوصل إليها النظر والعقد ليس بالمعنى الديني فحسب بل بالمعنى الفلسفي لتحقيق الحقيقة في التاريخ بالعمل والشرع عند الأفراد أو الجماعات؟

وإذا كان كل ذلك يحدث في شكل تذكير بما هو حاصل بعد في كيان الإنسان فمعنى ذلك أن الأمر في صلة بمهمة الإنسان التي جهز لها بالنظر والعقد والعمل والشرع . فما طبيعة الصلة الأولى التي يحتاج فيها الإنسان إلى النظر والعقد؟

أليست صلة الإنسان بالطبيعة من حيث هي مصدر قيامه العضوي؟

وما طبيعة الصلة الثانية التي يحتاج فيها الإنسان إلى العمل والشريعة؟

أليست صلة الإنسان بالتاريخ من حيث هو مصدر قيامه الروحي؟

وهل يمكن تصور الصلة الأولى بالطبيعة من دون تجاوزها إلى مابعدها

فتكون هذه الصلة غير المباشرة بما وراءها تذكير بالصلة المباشرة بالله أو علاقة الاستعمار؟

هل يمكن تصور الإنسان مستغنيا في يوم من الأيام من هذه الصلة بمعنى أنه يمكن أن يوجد من دون صلته بالطبيعة مستعمرا فيها في حين أن قيامه العضوي مستحيل من دون

استمداد شروط بقائه منها؟ أليس هذا أمرا ثابتا والمتغير هو أعيان ما يستمده من الأرض مثلا ليغتذي وأنواع سلوكه إصلاحا وإفسادا؟

هل يمكن تصور الإنسان في يوم من الأيام مستغنيا عن هذه الصلة بمعنى أنه يمكن أن يوجد دون صلة بالتاريخ مستخلفا فيه في حين أن قيامه الروحي مستحيل من دون استمداد شروط بقائه الروحي منه (كل تراث الإنسانية المتراكم)؟

أليس هذا أمرا ثابتا والمتغير أعيان المتراكم المذكر بعلاقة الاستخلاف؟

فإذا كانت الصلة الأولى بالطبيعة صلة بين الإنسان والطبيعة فهي صلة عمودية وهي الاستعمار الذي بفضله يستمد الإنسان شروط بقائه العضوي . وإذا كانت الصلة الثانية بالتاريخ صلة بين الإنسان والإنسان فهي صلة أفقية وهي الاستخلاف الذي بفضله يستمد الإنسان شروط بقائه الروحي . وللأول شرط غير ما للثاني .

فشرط العلاقة العمودية بين الإنسان والطبيعة هو التبادل بين البشر. وهما متشارطان في الحقيقة. وشرط العلاقة الأفقية بين الإنسان والتاريخ التواصل بين البشر. وهما متشارطان في الحقيقة. فيصبح التبادل وشروطه

أي التعاوض العادل والتواصل وشرطه أي التفاوض الصادق مقومي الحياة الجماعية في الاستعمار والاستخلاف .

من ينكر أن أخلاق القرآن متعلقة بهما؟

ومن يستطيع أن يتصور أن التبادل وشروطه والتواصل وشروطه يمكن أن يتغيرا بأكثر من التغير المضموني مع بقائهما الشكلي الدائم وبقاء شروطهما الخلقية الموجبة للصلاح والسالبة للطلاح؟

هل يمكن أن يقبل الإنسان طوعا تبادلا دون تعاوض عادل؟

وهل يمكن أن يقبل طوعا تواصلا دون تفاوض صادق؟

والمعلوم أن رمز التبادل بشرط التعاوض العادل رمزه الميزان وفيه إنذار "ويل للمطفين" . وأن رمز التواصل بشرط التفاوض الصادق رمزه "الكلمة" وفيه إنذار "ويل لكل همزة لمزة". فالويل تعلق بالمهمتين الاستعمار والاستخلاف وبما وراء الطبيعة وما وراء التاريخ أي بما يذكر بعلاقة الإنسان بربه .

فهل يجد القارئ في القرآن الكلام في ظرفيات معينة في التبادل وشروط التعاوض العادل أم هو يترك ذلك لقدرة الإنسان على تنظيم عمله بتشريعات وضعية متعددة بالجوهر (لكل جعلنا شرعة ومنهاجا (ما يعني أنه ميز بالمتغير عن الثابت فأدخل التعدد في الأول وحدد الثاني علاجها يكون بالاجتهاد؟

وهل يجد القارئ في القرآن الكلام على ظرفيات معينة في التواصل وشروط التفاوض الصادق أم هو ترك ذلك لقدرة الإنسان على تنظيم علمه

بتشريعات وضعية كذلك متعددة وهي في القرآن شروط الحوار التي يمكن أن نستخرج منه جل قواعده المنطقية والخلقية وخاصة الانفتاح على المحاور وحسن النوايا؟

فالعلاقات الأربعة ولها أصل مشترك واحد وهي:

1 . بين الإنسان والطبيعة بالنظر والعقد .

2. وبين الإنسان والتاريخ بالعمل والشرع.

3. ثم التبادل بالتعاوض العادل لثمرة العلاقة الأولى .

4. والتواصل بالتفاوض الصادق لثمرة العلاقة الثانية.

5. وأصل ذلك كله بالتلازم بين الخليفة والمستخلف مباشرة وبتوسطهما فتلك شروط الجماعة.

وهذا كله يذكر به القرآن ليس بوصفه مضمون الرسالة بل بوصفه ما تشير إليه الرسالة في الآفاق والأنفس توجيها إلى آيات الله التي تتجلى فيها لتحديد لتبين حقيقة القرآن. ولما كان الإنسان نفسه فيه بالإضافة إلى الأنفس مقوم طبيعي هو كيانه العضوي ومقوم تاريخي هو كيانه الروحي فإنه ذو وجودين.

فوجوده من حيث هو جزء من الطبيعة وجزء من التاريخ يكون كيانه من الآفاق وهو خاضع لقوانين الطبيعة وسنن التاريخ لكنه من حيث هو متميز عن الطبيعة والتاريخ وهو متعال عليهما بما هو مستعمر في الأول ومستخلف في الثاني يكون في صلة مع المرسل مباشرة ومعه بتوسط شرطي قيامه الطبيعي والتاريخي .

وهو بكيانه العضوي. جزء من المكان الطبيعي وهو بكيانه الروحي. جزء من الزمان التاريخي . لكن له مكان تاريخي وزمان طبيعي . ولذلك فمكانه مضاعف وزمانه مضاعف. وهو بذلك كائن ذو أبعاد خمسة اثنان زمانيان طبيعي وتاريخي واثنان مكانيان طبيعي وتاريخي . ولهذه العلة هو محدود الحيزين ولا محدودهما .

فمن حيث هو محدد التحيز المكاني والزماني هو كائن طبيعي لا يستطيع أن يخرج من المحيط الطبيعي بمكانه وزمانه . لكنه من حيث هو لا محدد التحيز المكاني والزماني هو كائن روحي يخرج من المحيط الطبيعي إلى المحيط ما بعد الطبيعي فيسرح في فضاء اللامتناهي وتعدد العوالم فيتحرر من سجن الدنيا .

وما يرتقي إلى هذا الفضاء اللامتناهي ومتعدد العوالم يصبح متحررا من وهم المطابقة بين علمه وعمله المحدودين ووعيه بوجود اللامحدود فيهما وحتى وإن كان من اللامعلوم واللامعلوم إنسانيا . ومن ذلك مفهوم الغيب المعرفي والخلقي . أخبرنا القرآن بوجوده لكنه لم يخبرنا بمضمونه بدليل وما أوتيتم من العلم إلا قليلا وبدليل وقد يكون خيرا ما ترونه شرا وشرا ما ترونه خيرا بل أكد أن مضمون علمه وقيمة عمله محجوبان علينا بمن فينا الرسل والأنبياء .

ولا يوجد عاقل يذهب به تضخم الذات إلى حد الزعم بأن علمه محيط إحاطة تجعله يقضي بإطلاق في حقائق الأشياء معرفيا وفي قيمها عمليا . ومن أجل الحد من هذه القصور المعرفي والقيمي وضع الله مبدأين في سورة العصر هما مبدأ التواصي بالحق لمعرفته ومبدأ التواصي بالصبر لقيمته

حتى يكونا شرطين للتعاون والتبادل وعدل التعاوض والتفاهم والتواصل وصدق التفاوض بين البشر.

وبذلك فهو قد أمدنا بصلة مباشرة بالله وبصلة غير مباشرة به عن طريق شروط بقائنا الطبيعية (مجال التبادل لسد حاجاتنا العضوية) والتاريخية (مجال التواصل لسد حاجاتنا الروحية) دون أن يطلق هذه الشروط بحيث تصبح هي المحددة كما يزعم من يرد

-الفصل الخامس- أرخنة الوحي والقرآن مدعين أن تطور المعرفة ينفي ثبات موضوعها سواء كان فلسفيا أو

فمجال التبادل أو الطبيعة لا يمكن أن يكون مستجيبا لما يبقينا من دون ما بعد يجعل بعض ما فيه مسخرا لنا. ومجال التواصل أو التاريخ لا يمكن أن يكون مستجيبا لما يبقي نظام بقائنا من دون ما بعد يجعل بعض ما فيه من قيم شرط تعايشنا السلمي الذي من دونه لا يمكن أن يحصل التعاون بين البشر والتعاوض العادل.

فيكون كلاهما وسيطا بين الإنسان وربه كما يتبين مما بعدهما المذكر بالعلاقة المباشرة بين الإنسان وربه في كيانه العضوي والروحي وهو ما يعتبر الوحي تذكيرا به . ولذلك فالرسول الخاتم ليس وسيطا ولا وصيا بل إنما هو مذكر وليس مسيطرا . وهذا كله متعال على التاريخ وعلى الظرفيات سواء كانت مرتبطة بذات الرسول أو بلسانه أو بثقافته أو بعصره . وتلك هي الآيات التي في الآفاق والأنفس والتي إذا رأيناها بالبصيرة تبين لنا أن القرآن أو الوحي الخاتم حق وأن ما يبشر به وينذر منه حق وليس علاجات تاريخية متغيرة .

أبو يعرب المرزوقي

puzzle a indeed isn’t puzzle The

Puzzle The

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

-20ا1-ت13ا-لل 122176 امعطم

5.2077 101 ترط 11311512160 49 --- 14.02.1441 كنص1

لو نجح القروي لسهل افتراض التزييف لأن فشله كان متوقعا

ليس لأن الشعب التونسي غالبيته فاضلة بل لأن عيوب الرجل بينة

للجميع . أما وقد نجح سعيد فمن العسير اتهام الانتخابات بانها

زيفت لعكس المتوقع في الحالة الأولى . لكن النتيجة مع ذلك تمثل

لغزا محيرا +

ذلك أنه بعملية حسابية بسيطة يتبين أن مجموع ما حصل عليه

سعيد في الانتخابات (ما يفوق الثلاثة ملايين ناخب) يساوي ما

يقرب من ضعف ما حصلت عليه كل القوى السياسية مجتمعة في

الانتخابات النيابية . وهو كذلك ما حصل عليه السبسي والمرزوقي مجتمعين في رئاسيات 2014 .

وهذا لغز يعسر فهمه او قبوله أو تبرير بصحوة ضمير ثوري لدى الشباب مهما نسبنا إليهم من مثالية . وإذا كان يوجد من يعتبر ذلك طبيعيا ومعقولا فينبغي أن يكون مجنونا أو يؤمن بالسحر والمعجزات. والحمد لله أني لم أصل إلى هذا المستوى من جنون العبقرية فأتوهم "الشباب" مطلق العلم بالحقيقة وممثلا للحكمة الربانية بخلاف طبائع الأمور في كل الأمصار والعصور.

وقبل بيان ما يجعلني شديد التشاؤم أعتقد أن الله قد ابتلى المسلمين في

عصرنا بما يزايد عليهم تارة يسارا وطورا يمينا . وقد عشنا في تونس منذ الثورة مع المزايد على يسارهم (المرزوقي) وسنعيش مستقبلا من يزايد على يمينهم (سعيد (: أحدهما علماني مثالي والثاني أصولاني مثالي . هذا في الظاهر. لكن الحقيقة هي أنهما كلاهما خارج الواقع والتاريخ وجاهل بحاجات الجماعة

وإمكانات تونس المحدودة في سعيها إلى شروط الحرية والكرامة فعليا وليس شعاريا . وقد يمكن لمن يفكر مثلهما أن يكون روائيا ساذج الخيال وفقيره ولا علاقة له بالسياسة التي تعنى باستراتيجيات رعاية الشعوب وحمايتها بجعلها راشدة تحكم نفسها بنفسها وتحقق شروط الاكتفاء الذي يحررها من مد اليد فيما تسولا كالحال الآن.

2206 ادام 8-33 باوطخم 9 --- 14.02.1441 قتصا1

0 لرقتء صفعط حفط لبد أ صو تسوكال 1180 85 111 .مصمتاعمعاء لمتتمعلتوعمع عدا لآه 6/ 1012 0056لا قأقتصن1 لله تواتتوزقدس عط عمستموءط أمطه 00080160 1785 م تقعاء عتعبب صقدمد عط له متتتقدعل عط بمبامعاطع11 عت ما لفط عط فنصي ١١ تتم ف5قط 58860 قة 110176176): للق عالتقمصرطه عغطا لاعتصلاف م1 بصععت0! آه قصمتاهعك عط 8601156 ووعلعطت عد البقم عط1 عيق أوئ11] عط ها ممتطقاه6 عاعقيم بولعت 8

له حصن عط 100108165 01006358 صمت ةلسعلقه عامرصنو له ععطا صقطا بجاتقعدص) صمتاوعاء عط صا 60لاقتطعة 58660 أقطايت 0 بعتناعة عام له عاطتمل عنوطة قلقنوء 70189) صمتلاتط 1+

.قممتاععاء و االتقاصة عمو ها قتعدمم لمعتثا0م للج رط 4 دز 0فط «عطاعمم كلب20ت14 لعصة 5151 قا مقلة 18

.قصمتاععاء لفتاصع016810

لصم ,عاطقاضوعقمن ,عاطمعنا100 قا قصعتصه ع1 0030105 طتاتدهيز لإتقصمتانا و28 ته 58560 10118101816 17 56. تطاعتته ترعغطا عتاقتلق106 تتحمط تعتافتت 00 21173176086535 ترعغطا عامصمفقع2 لعصة لمتتطقص 15 قتطا علستط عامروءم عتصمة لصم عتعقتم ص طات عاقط عه قحم عغطاك عط أقلال1 قتطا لمغطعفع2 أمط عتحقط 1ر600 علصقط1 101002011810105. عاحقط ما الطتتاصير عطا" برعم ما ووعمصأقحه قستمعع 'آه 16761 عصتتل تصعقع1م16 50 أعصة طتئص لآه 100116086 عاناموط8 لص ققصما لله صا معمنطا لآه عتنطمدص عصناه 600170 1170150007

1 عتاضع56 مو عد وععلقدد تقطس عمتستقاص م1 «تمترط أقعا ما مع قتطا لله مستاقي1ط تنم مقط طقل نقطا علصتط عط ما ععصه لعصة لل16 عطا ما ععدصه وعتتتاوم صمتاعيية طتايت؟ عب باعقلياه صمتقنام2 عط معصلة متقتص1 م10 المطع1 (لعلنهتتم1ل-لم) 16 عط ما لط لعلندوثب محا عط 171101865560 عط ما 10 لعلندوبي مططاد عط عسطنظ عط صا ووعصا للفطة 8000 تعتنها عد بتقطععة اقتلقعل10 صة تغتتت0؟ عط (58860): اطاع11 1676. و#عصةتمعططة عط ثة طامط باقالقسمتاتنم أقثلق106 82 للعجل ممعطائله طاوط بتعض16مط بتعتتقدمه عط لله طامعل ع1 عتةقعن عتة طاوط :ماقت له فصة كتنطلكة آه عتما

لآه ثنان اه وعتاتلتطفطف لعتتحسنا عط ثأه لعصة 18605 5 تامع عط 01 اجاتضعتل لقصة صملع56 عاقتطعة م عصتحتنة بأقتصن1 1/0876 .كلع صا صقطا تعطتد قصمناعة ص1 قصهلاتلهم عاميتستقة له أقثاء مص م عط علنامه مل ترغطا نيد عط قكلصتط1 0ل ما ممتطامطص فقط معط طعي5 .مه القصاع 1118 081176 8100 ده عتده آه وعتوعنف وعتاصدص طعنطب ,وعتانامم طتاس مسمتاقه تعمد قط قعنع50816 .قعازمعم اه صمتا1010160 بابنامسممعة م تغط علطقص 2مة علن 101000701158 10 لمصضعاى سوط سعط يستتتطنا ,تصمتتفعم لإعمع هتنا

امل ععة لإلتصعتتيه ترغطا تيقلت عط 116605

وواضح أن المعركة بدأت مساء الأمس ولم تنته بيوم الانتخابات كما قد يظن أصحاب الفكر السطحي من أصحاب العنتريات والمؤمنين بالمعجزات وبعودة ثورة 17-14 . كما أن ظاهرة الشباب حتى لو صدقناها لا تكفي لتفسيرها لأنها هي بدورها ليست عادية. فليس في فكر الرجل وشعارات حملته ما هو من هموم شباب عصرنا بل هو يخاطبهم بما يشبه تخريف صوت العرب في الستينات قبيل النكبة وبما فيه بعض شعارات "المقاومة والممانعة" وقد تسمعون قريبا يا لثارات الحسين. السلوك هو سلوك التربية المليشاوية في بلدان الممانعة المزعومة والفاشية بصورة عامة سواء في أوروبا أو في الأنظمة القومية التي يعلمها الجميع .

ورغم أن النتيجة ليست بعد نهائية إذ قد يقدح الطرف الثاني ومساندوه فإن محاولة فهم اللغز واجبة. وقد يكون من علامات القدح المتوقع عدم

حصول ما هو معتاد في مثل هذه الحالات:

* ولم نسمع تسليما بقبول النتيجة من القوى الدولية.

لكن ما يشير إلى المسار الذي يمكن أن يساعد في الوصول إلى افتراض حل مقبول عقلا لهذا اللغز هو أن المرشح الذي نجح كان سينجح حتى لو لم يصوت له كل من صوت لكل القوى السياسية في النيابيات الأخيرة أعني أنه كان يمكن أن ينجح بأكثر من الخمسين في المائة حتى لو نصحت كل الاحزاب كل منخرطيها ومحبيها بعدم التصويت له . فهل معنى ذلك أن كل القوى السياسية على خطأ وليس فيها من يمثل إرادة الشعب التونسي إلى حد امكانية الاستغناء عنها في تقرير مصيرها السياسي؟

يصعب أن يكون الجميع على خطأ ويعسر أن يكون المصيب والمعبر عن إرادة الشعب شخص ليس له أدنى تاريخ نضالي وأدنى خبرة في السياسة وأدنى انجازية في مجال آخر يثبت أنه عبقرية زمانه ووحيد عصره وبل مرتبة لم يصلها في التاريخ أي رسول أو

قد يصدق ذلك من يفهم في معارك الكرامة مستغنيا عن النجاح فيما عداها من الامتحانات حتى في الاستعداد للحياة الفكرية والسياسية. لكن حتى لو لم أكن ممن يفهمون في معارك الكرامة وفي السياسة فاني ما زلت لم أصبح "أبا سعدية" أو "أمك سيسي". ما زلت أومن بالعقل السليم ولا أصدق مثل هذه المهزلة +

أمص 158 ا لعصة تطاعتصم) لعاعقاة فقط علتتفط عط تقعاه 15 1[قلقي10161166 لملمطتعم50 قة بالسسق ممتاععاء لإ 0786 عع تت مط قلقنع العاص1 عتأمحتنيو ع5م0ط بكلتصتطا 1701010 7-14 له سناع

عط أقصة قلمتتمااعة عه ها طائظ لتتاصير عغطا عتساقصم عب أذ معنت 110160176: 1617011101. عط ستقاص ما ععتئي؟ أمص لبور أذ «ممعس مصعم قا 16:6 .لمتتطقص أفط 18 صره قال هه 15 ١١ 10: مسعتصضع 5 عت طن1م كلط لقص لطعنمفطا وصقدم عط ص عمتطام1 010 طتنامير تصقععيه عناه عماعمءط عمتطانيصة 1701105 عط م تملتصطة طعمعصق د طتالس 20025565 عط ويا6 0001786: عط 5610 وعتاجزة عطا له 110166 طمخ عط آه صمستعناء #ممقاقتوعة لله متسعاطصه لءنرمامئس ع1 .عطرويمام عغطا م 0 تقغط صومة قلنام توي فصة 0000510007 8101 ملاتلتدص اه أمتخصم عط ف 1 "لصتكوق11 آه ععصمعع 1/60 ده صمتاتقمطمه لع1وع2لة آه وعتتتصلامف عط ها صمتتة 002 أفتلقصمتاقه صا عه #ممعسيط ها تعطاعطس بلمتعمئع لها لف1281

لله 10 تتتامص1 قعتصاع16

بجاتهم تعطاه عط بلفصط تعن أمص قا السوعم عط طع110 لقت عط بعسمعتيه عط لممعتصم /يقصدم 011815 متنا قن 8110 لآه «متتصعتصم هم .نوتمتمعتاطه و1 عل1100 عط تنصفا5 10106: 10 النقعء بيللقتتتمد قلنورد تقطس تقط عانطقتل لعامعرن عط تامع أمد فثل فق علا 110 -يتتصتعسصف أمص لعثل عتملت0لسصف 60 غلا *

بلسي عط عام تعصصت حصل عثها دمغطا أ بصمابرموعه صة تقعنا تمص تل 11 «٠ عجوم لقصمتا فصت غطا تسو للق

طعقءء ضاعط صق طعتطابه عتسوم عط ما قاعم تطعتده 11/1 عاعنم

قنطا لآه ممتساه؟ عالمصمقم16 ده قنوعطاوتيط 8 عوبس عحقط قلسسور عتملتقصف عمتصصا عط أقطا أعة؟ عط هذ عسوم لمعتاتلوم عط للم له عمناهد عط لبامطتايد دع نمم عط بنواعسصما2 .تسصمتامعاء عاتتقاص وععط10 لفط عط وعتاعقم للم 2ل صقن 5096 صقطا عتمدم طااس صعس عتحقط [0] عأوب ما افص 011615 ميا لعصة قاتنصه216 تنحط 80171560 عتعب وتوم لمعتتتلوم لله تقطا صقعدس قتطا 1085 .تصتط للذبب عد تمعقعتم1 ما عاطة فويس تصعطا "آه عصمطص 0مة 1171002 يحتمل له بإنتلاطتوقوم عط م عاطروءم سصمتقتصن1 عط اه لمعتتتاوم عتعغطا له لمتاقستصص ه61 عط ها صضغط لبامطتاب

بجلصه عط نقطا ,سه عع للة قط علصنطا م قط 15 1(عطاعله للد عط وعووععت مط لقصة طعت قا مقطا عه بتماقتط لمعتتتاوم أقق1 عط أبامطتات مقط ق1 عاطو2م ته ص1 تمعد بعتطاعة أفق1 عط قعصة وممعصعضه 101 قتط اه منتصمع عط قا عغط أقطا عتم ما متقصمل ععطامفصة معط أمد فقط علصدد قتط1 .ععة قنطئله ووعلطعتقد عط بعحصتا ب2160لاأتهنا تيصة 1ه 17185560861 احتتة ترط بجتماقتط ها 16801160 آم قتعا ها عدمة م1 و متنطصائة عويب تقطس طاس دعلا

مقطا ع00ع5017 1 قلطا تيناط قلنمع متا عه ع1 ابامطتاس مقعمع عط علتنطاس بجاتصعتل ثآه وعلتتفط عط قتصمطاة1 [0] إمتعدمعمع لاه صب قسقئت عط صن قط للصممصريعط 51160655 عومط آه عط أمد تطعتد 1 علنا لمعتتتاوم قفصة 1016116600181 نط بوعتتتاوم سه

وعلتنفط بواتمعتل لمفاوت هنا 01010ب متابت؟ نما عط عسموءط أمم عمط للتاو 1 المسسية* بيفما 010 عامستك د له دلر5880

قلطا جناط افص للنصب 1 قصة صمققع2 أعصناه: 1101866 لم018 18101081

وهو ما يوجب ان نفترض أن ما حدث لسعيد قابل للتفسير بالتناسب مع ما حصل للقروي وبالقياس إلى ما حصل للقوة الضديدة للقوة التي تساند . فهما قوتان تسعيان إلى الهيمنة على الاقليم كله بأساليب الحرب الحديثة التي تستر الظاهرة فلا تبقيها لغزا . ولا يمكن أن يكون ما تفعله إسرائيل وايران مما يمكن أن يعتبر استعماله في فهم الاحداث مستندا إلى ما يسخر منه عادة بالقول إنه شماعة نظرية المؤامرة فالأمر بين للجميع وهو استراتيجية صريحة وليس مؤامرة خفية نرى نتائجه في جل بلاد المشرق بدءا بالعراق وسوريا واليمن والبحرين وخاصة في لبنان التي هي بؤرته وقاعدة كل عملياته +

وكلنا يعلم أن إسرائيل لم تخف شيئا في مساندتها للقروي بأدواتها المباشرة وغير المباشرة والقروي لم يبذل جهدا كبيرا لإخفاء هويته المشبوهة. فالقوة التي حاولت تمريره لم تخف دورها بل شاركت صراحة في محاولة تسويقه . ومن ثم فينبغي أن تكون إيران هي الضديد الذي يناظرها في المعركة وهي معروفة بألا تظهر عملها إلا بعد أن يصل إلى عدم الرجع أي النجاح الثابت لمركوبها حتى تبقي المصالح المختصة بحماية أمن الوطن في غيبوبة

فإذا لم ننس:

* الفريق الروسي الذي كان يفحص السجلات المدنيةء تونس وأمسكت به

الاستعلامات في بنزرت بالذات +

* وإذا لم ننس أبواق الملالي وخلاياها في تونس واختراقاتها

* وإذا لم ننس حملة التسجيلات الأخيرة في قوائم الناخبين * وإذا لم نغفل عن كون نتائج سعيد يساوي ما تتجاوزبه كل

القوى السياسية مجتمعة لهذا الرقم تقريبا

© وإذا لم ننس ما حصل في انتخابات أمريكا ونجاح ترامب رغم أنف حزبه وعكس كل التوقعات وبتدخل بين من نفس المافيا الروسية فإن اللغز يمكن ألا يبقى لغزا ء

وليس في هذه الفرضية تحقير للشعب التونسي أو تشكيك في ذكائه أو اخلاصه للوطن لأن ما حصل في أمريكا وهي أعرق ديموقراطية لا يمكن أن يكون مثيله فيه شيء من الاحتقار للناخب التونسي . فهذا من تقنيات الحروب الحديثة التي تعمل على اللاوعي في التوجيه الذي يشبه التنويم المغناطيسي الذي يجعل الخاضع له يفعل ما يؤمر عن بعد أو خلال التنويم +

تقط ص«متامسوعم عط وعاةالووعع1 لمتاتقسصمه قتط1 اجاتسممتصب برط عاطقاء+ووو101 قا 58660 م ل عصع م ترق تقطاي تقطرس ما تصعاات ترط أفصة بتنامتمك1 م ل عصعترطقط أتقطاس طلايد المططنة 20061078 تعسوم اتعتصتامه عط ما 060 0ف عط تعثاه 006ل 101 صا احتتاة كه سوم 0لتا عل 111616 وعناوتقطع) تق تعمد لإماطته ترغطا بصمتقعء عامطاب قال لقع/2 فصة «مسصعسمتصعطم عط

أسصوعنم طعنطس م يستمل عتة عقا لمم اعد1 أقطاد عصاونا للمتعاونيل1 بتتتققعيقة عاأحص أمص للقطة قتصعب لقصمتيع1 عط صمطتة1 عط1 .معط لإعمتتمقصمف آه ستقاء لمتيمن عط 15 11 عصانيةة اعع81 تصععفتئة صة 15 1 للة 10: تقعاء عأنسو قا 108116: تقعا عتة 0003600600865 ع1 امام ا608قة صقطا تعطلد1 بقتدرة بود:1 طالد مستاتقاة أق58] عطا لآه قلطناف 11051 10 1005 11 بلاتمصقطاء.] صا بجاتماسسعتاعهم أفصة بتتنةتطة13 بتع «تمتمتتقعع0ه لله عقف 100

تغط ص1 أ5606 عمتطامص أمعنا لعقتي1 حمطا لله 17716 سم عتقتلع صصص طقتنمعغط طافط تتاصتفكا لله الوطم ما ألما عاط م تع أمص تل تنامتة16 0671665. 10011601 5 ما 0علنا قط تعجوم عط1 لوتتامةل10 قتامتطيل قتط 1106 تعطتوع عبط عام قا لقعع00 افص 120ل طقنوتطة ستط عقت بعتط116:6 ميستط عتمصموم م بجلعلسدظ 87110108160 .علتتفط عط صا اع118 كتعتصتام لمعتطت لاح تع عط 1171186 لتتصن صمتاعة «غط مستتقعي20 أمص 10: ترما أ صقت1 تعطاه بصماعاد تعتناعع3 ة بنتتنتاء مص لله تصنوم عطا مصتفالج عط طتلس 60 ع0 لتصعساتددول عط معدعيد ما تصوعة ما تسعطا وععلقدد بجاصسأة لله يقتتم سنا مععل جاتتساوع5 181700:8 عتنطقط صتتاممما آه وعناوتصطعع) صقن 0118501818,

جتصتاو تمد للتاة 11176

اذحك علا ممنسصتسم بسف) ممتدسثا ع1

10 درط أباعسف سه بكتصنا1 ص قالصم1

سسمتاصمم لا تتا ص لمصسصمضم سمتتقس

اید عت لعتلمماعه أمس ع 1[1101010 * مكتتصت1 ص كللف نتغط سه قععادرطأسمده "خطفا كسمتتضتاعدصعم نتعت كه للع قة

سمنتصصناحكاعي" أجعتما عط لبلصفاط تفص 1[* باعتا بكتمعطة تعتو عط صا لاعتقسفع مسمتلائتص 1.5 م لى)صسمسصة

قط عصتهاحقصي تفده عع]ل 11101010 * لمعت تأخمسله تفط لمسوى كالساقف 50000:5 حسف عجوم لمعتاتلوم عت أه كالصقعص للق 1.ط

-ترقنا تقتااد أفعد0] 1101 [٠» 110111075 111116 0115, ع ألا عد :جاعهم كتط أ للتدد عط أخصتة؛ حسنعتا نااا .كصمتتماععدن لله 10 عاتخيم عن بمتتفا١ سمفتوكسا آه صمتاص 10. 5. للتقسا أعل بقل اطتامل عه صتقلقتل ة حامس أمدص قعمل قتقعطوتريط قتنط1 اجتختةمصاو لله الجر عتعطاآه قصدعا صا عاطمط صهتقتصن1 عط صا عطلا 508165, عط تا عممعصسمعه ع1 .اسقلعغسفط تغط 10 أصعلة جتنو صة تفط تجاطرتس امه 1065 1611001827, 81681651 ممتفتصن10 عط ما ستقلقتل لله نط نيصة ق176و تحص تمصع له ممتتعره ركتة مع0مدد لآه عناونصطاءا د ق1 1 ععاولا عمتاطسمقع1 بصمتامعتل له لصتا م ص لقصتستاط؟ عط برط قاعة معطم للنوس أمعزطن؟ عومطب ,قتومصتريط «كمتقمعتريا متيل تنه 01271178170, 161701016

نل م1 جيل لاسن العم

لكن ليس هذا هو المهم؛ المهم هو معرفة من المستهدف ومن المستفيد؟ والمستهدف خصمان لهذين القوتين المتصارعتين على احتلال

1 مباشر هو آخر حركات الإسلام السياسي في الاقليم وآخر بلد ما زالت الثورة فيه لم تسقط . وهو امر يتعلق برهان كبير وكبير جدا إذ هو رمز محاولة شعوب الإقليم الخروج من الاستثناء التاريخي . وما حصل في الانتخابات ضربة قاضية لهما معا وليس نجاحا كما يتوهم بعض "الأذكياء" الذين يتوهمون في معارك الكرامة.

وغير المباشرة هو تحقيق شروط نجاح الحرب الحديثة أي استهداف النسيج واللحمة في المجتمع والدولة كما حدث في سوريا والعراق واليمن والبحرين وبقية دول الشرق. والآن من المستفيد؟ واضح أن الذيلين ومن وراؤهما كلهم مستفيدون ومجمعون على هذين الهدفين : -1 القضاء على الإسلام السياسي حتى ما كان منه يحاول التحول إلى حزب مدني يفصل بين الديني والسياسي +

القضاء على الثورة وخاصة في تونس حيث تبدو قد نجحت نسبيا وما تزال تمثل نموذجا في الاقليم .

ومن ثم فالتعاون بين إيران وإسرائيل رغم التنافس بينهما كما حدث في المشرق +

والسؤال هو؛ ما الهدف؟

وهل هو مشترك بين هذه القوى التي تريد منع الإقليم من الخروج من الاستثناء لئلا يعود إلى دور تاريخي كوني كما كان الماضي؟

وما الذي يثبت هذه الوحدة في الاستهداف؟

ينبغي أن يكون ما يخطط له في المغرب من جنس ما حصل في المشرق وأتى اكله فيه . لا بد من جعل "تونس" قاعدة لهما في المغرب كما فعلا في المشرق أي لا بد لهما "لبنان" جديدة لتكون ساحة معركة في التسابق المجانس للتسابق الذي حصل فيها وفيه تكب "نقطة الزيت" أو التي ستسيح وتتمدد على المغرب الكبير مثلما فعلت في المشرق الكبير +

لو كان لتونس مصالح استعلاماتية تعمل بمعايير عليمة فتبحث في الأمور بمنطق يقبله العقل لكان هذا هو المسار الذي ينبغي اتباعه في فك شيفرة اللغز الذي لا يقبله عقل من دون تفسير بسنن التاريخ وقوانين الاجتماع +

قطبس لتصتوم تصقاتوصتص عط أمط 15 قتط ,قوع اعطات 1[ا«عتعمط عغطا لفصة أععتما عط لتحمص1 10 15 لصقا1ه طنط 1

01765 ونا عوعط له قلماح ولت عتة ا6عتة1 16 جممتيعء عطاثآه ممتتةمسدده عط دناه يمصاتتا5

15 10108. سمتاسان' عاط صتعحه ككلماة يت ه طأتر معكمل 1110"

تمعتتماختط عط سف الفط ما ممتي عط ص لف هذا كسصمتاععلك ص لعصع دمن أقنا اا .ممامرسعن كه كقععتتك د تفص 15 16 »طاوفط تغط ما تسمخاعمدا ستفطتها مطح عقف 15001000116 رط" عحسصمة أه تعلتنفط 16

ممعت عت تناع 1 2. حننا وسناعوما .ا ننه 110011 أ 00011015

دنعو أنه سسمتتعتاف 0لصة 1016 نا أه أقعر

المنطفثا بعد .و11 5(. لصيل أقنا

تعاطعص6ط عغطا قا مطد برتدول1

لعصة (لع8؟1 لعصة صقع1) "قلئة1 1170 عط أقطا توقعلء 1158 منعتة لله اعصة ,قاطعد6ط لله عتة متضغطا لمصتطاءط عومط للق لاه صمتاقمتصصتاء 1) :قافعتقا عا عوغط اتعلاه المعسععائعة م قة عفتنسعقتل م1 صخرا عصه عط دعبت بتتقاو1 لدعناتاوم لمعتتتامم فهة قسمتعناء عط مستامتقمع5 وواتقم [1ئا1ه.

بقاقتصن1 صا بباتقلعتاعقم مبممتتسامتء عط لاه 181001708 ممتنص وعم للثاة زنياء ستتقاء توعموعنا: ما قتع أ عتعطايد مصتمتع1 عط ص 81010061 اع19 لصم صقت مع جاءط سصمنتاعة صميتميا 11066, عطاصا تقعاء 15 1 قة أ5ةكتصقحمه عتلباو 15 عصايرو تغط عاامو06 5865. طتعط 1فو15 تلمع عط قز تقطس معطا بن0تا 9065 116

عمتاصة ,0165م 11656 عن01تة لتمتتتصدمه لقمع عط 158 أ م بصمتامصسف سمط مملمئط ممتنوعم عط أتص اعم 10 عطا ص عصمل قه 2016 1181011681 عتصومع ة عتستوعء امد للقطق

7م أله تؤأنصن قنطا أله تممعم عط قا أقط/13

اعللمتهم أقنتدم 518166 طفتذ أو1176 عط 101 عمتصصماط عدم عتما طفبح افق عط ص لمعه طعتطس لفط ذا /جتققق18608 ق1 1[عتغط 500666060 عتحقط 10 5660180 طفتط و1176 عط ها تغط 10: عفقط م "لمتقتصن1» ععلمدس نط1 .«مصقطع1* تعص م عتحقط

أقنتصس ترعطا 1.6. 518185, تملتسة عابو 01 قمعتة علتتفط عحل عتصم ع5 117101010 17610116 5666 طدتط ابد عط دا لمعه تقط يمر عط 10 مقط 1.6. ,لأ0تة لزه" عغطا للئصة للقطة ترغطا بلة6ط1 طفتط و1176 عط ععناه لمصقصت لعصة معدم للأس طعتطيب 518166. طفتم أقه عطا ص فثل 1 بيهت عط 518185

5166 ملتع ١1010171 عة 160 فقت متقتصنا1 و1181 مه بقصعتكضه لعصطمتلاء» طتك يستتمتررہ 10 از بعنوعم1 عالمصمتمع د طالئس 118116: 11017650881178 عط يسمتوموعل ص ملا م عتتمء عط مستمععط عمط 10 16601156 ابامطاص بعاعنام عط لآه 6006 11017685008016 لله واجه1 عط أعصة لوتماقتط لله وتيوبس غطا له تملاقا 10161

شما يحدث في تونس لا يختلف عما حدث في لبنان فمهد لما حدث في العراق وفي سوريا وفي اليمن وكله بالانطلاق من موطئ قدم هو والحرب الاهلية في لبنان حيث مركز نوعي المليشيات الطائفية: ففيها نشأت أهم مليشيات إسرائيل وايران في حرب بالقلم وبالسيف . تونس في نفس السكة؛: يريدونها قاعدة لنفس العملية. الهدف هو حرب أهلية في تونس تنتهي إلى قطعة جبن مخترقة هي "مزبلة" الاستعلامات والمؤامرات على المغرب الكبير كله مثلها مثل لبنان في المشرق الكبير «

كان يمكن أن أرقص مع الراقصين فأنال اعجاب من يتصورون أنفسهم مؤمنين بالثورة وهم بصدد الامضاء على شهادة اغتيالها + لا شيء سيفسد مسارها نحو تأسيس ديموقراطية أول شروط تحقيق المصالحة بين أبناء

تونس للتفرغ إلى العمل واستعادة شروط السيادة أعني الحد الأدنى من الاكتفاء الذاتي في الرعاية و

فمن دون هذين الوظيفتين لأي دولة ممثلة لإرادة شعبها لا معنى للسياسة التي هي فن تنظيم العيش السامي المشترك. أما العودة إلى القذافيات والعنتريات فستؤجج الحرب الأهلية الباردة التي تمثلها معركة نمط المجتمع والهوية وقد تنقلها إلى مرحلة من السخونة تنتهي بتونس إلى ما نراه في كل بلاد الربيع. ذلك ما يدفعني إلى ما يظنه ذوو الحماسة الهوجاء ابتعادا عن حس الشارع. الحكمة ليست ديماغوجية اتباع الشارع بل محاولة ترشيده ما أمكن الترشيد . ولا بأس إذا تبين أن مخاوفي ليست في أن تكون قوانين الاجتماع وسنن التاريخ "بنت حلال" فتمنح تونس حق الاستثناء من أثرها عليها حتى "يرقص" أبناؤها على عزف يشبه عزف "صوت العرب".

والله أعلم +

حسنوظ تمعتتئل أمط قا متفتصن1 صا عمتصصيه و1 نفطاثا عط ١011[عمعء عط متت معلم بلامصقطاء.1 صا 118006060 تقطايد أعة قتصعبت طعي للخ معصصة1 قصة فتصرك بود:1 ها قتص6/ا غط1 تدب احا لعصصة ل1مهقثل ببواعتصقد 1001010, ة 0ط 011 و فقتاتائصس صقتصقاهعة له قعتيرا علس عط اه عتادهء دم صمقعل-اع1 تصقاتمتتما أقممم عط عتغط بلامصقتاع.1 اعم عسمة عط 00 المي وميس "ممتاناتصط 5117010 80 عط1 لصمتتقعطه عسمة عط 10: عفقط م مفلقتصن1 تصمس ترعط ممعم 0م1101 ة عمتسمم56 بقتقتهن1 ص

تدس لجاع د 18 لقوع 0: "عاتومسيل" م مقسمعءط 11 قط عوععط 0[طفتخ 11861 عط تناه 17801656م 003 أقصة هتاه 111017 51865. طفع قو عط صا صمصوطاع1 م تملتساة وعام51

عتس 80 افصة كتععصفل عط طتص 60ع012فل عتحفقط 01010 1 انط مإمتصتقاثة يع جاع تغط بعص مطاس عومط اه 800101781 كا 100156 ما تناوطة ععة ترغطا علتطره ممتتصاووعم عط ها عط لنومرة للقطة عمنطاملا .عتمعطناعه «هالمصتووفوقة 610100182 عصنطةتاطقاق 01705 16170101100758 6011156 10117181705 عالقمتسوعوعم 186 قت عه عصتعله علنطرس عتحقط للقطاة تغط بقتاط1 .قصةأقتصن1 ممه 16000011107 لآه مصمتاتفدصم عقضا16 قصة عض م بوالمستتومطه عط كاءو لمصمتاقص اه ستتستصتتمه عتقوط عط .ع1 501786176180 010160000 دنه عتقه 10 51011101606

عمتتصعق م1 عثقاة فط ,قصمتاعصنظ وبي عوعط تسمطاز 117 وإعتاوم اه عقدعى م سصتمئتة للقطة عاطمءم قتتآه للذس عط للشعممعم صمتتتدم عصأت ا وامتصاة لآه اه عط قا طعتطاب اللقطة تتم قطءط عنأامجسو ما مستتامقع1 بتتنت و1101 .عستا ممعتتهم بجاتمصنتسدم ها عا0166ء تدس لأس ام عط ثثاق آآه :عل ة ما عنقا عط عتدمتم للنام قنط1 جأنا0ل1 810 اجلتمعية عن تقطس م فاقتص10 عدتل تطعتده تفط معط ع ما عدم قعخصضل قنتط1 .5عتطسيم عصام5 عط صا قوعصا1ت1 عطا اه تمقع15:6ل م كاملة26 لابحة نر 0051061860 5180066 001188006 .م قصقعتم فص ترط قا تصملو1ا1 .عقلنم 5176861 عد

26المصمط18 ما المصعائة صة 15 ١1 تناط ,10110١17105 517681 تيحص لا مستقط فص قا 166 التصعتئت عاطتقووم عط 0 517661 طتدس معتظطامص ع108 للقباو عرب قم ,و المستامضع عت 18815 أاطتمل 1 ,قوعاعطتت و11 .وعنام|متافقا8ه قتوحة ما 128ق 111018 م عه لإتفاقتط لله ونيم لعصة توعمام001: آه ونرحما لفط سوط ممتاصسعت لله تطعت عغطا متقتصن1 تصقع مه "ادمع" عه "مصفل* م1 مصقتقتصن1 عط مصاسمللة بأعقطرصد تغط 0166. طدعم" م تملتستة وعصنه

اطقالح ععلنا متنطائه لأآه عتماة عط 16011035365 ع1|00

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الايديولوجيا

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

القسم الثالث: القراءة حين تكون استلهامية

عو تسوس سجميجه

الهروب من الإيد يولوجيا

مدخل إلى فكر أبي يعرب المرزوقي الجزء الرابع؛ منهجية أبي يعرب المرزوقي القسم الثالث: القراءة حين تكون استلهامية برر حمر أحمد باسعد

المرحلة الأولى + استخراج المقومات المرحلة الثانية :تحليل المقومات المرحلة الثالثة :العلاقات بين المقومات وعناصرها الداخلية المرحلة الرابعة :ما يترتب على هذه العلاقات المجتمع البدائي: وأما المجتمعات الصناعية: والمجتمعات ما بعد الصناعية: الدولة التواجدية: المرحلة الخامسة :؛التطبيق 7 التطبيق الأول :تقسيم اتجاهات الحكم والمعارضة التطبيق الثاني :تصور الدولة التواجدية 8

تا ذ) ب

بداية إذا رجعنا إلى الاستلهام من حيث مصدره اللغوي يرجع إلى مادة لهم الذي يدل على ابتلاع الشيء .ومن هذا الباب الإلهام؛ كأنه شيء ألقي في الروع فالتهمه .ويقولون للعظيم الكافي : الم ومن الباب اللهم «الرجل الجواد . وهذا على العظم والسعة

يعلق المرزوقي على هذين المعنيين :للكلمة معنى إحاطة الملتهم بالممتهم سواء كانت الإحاطة مادية وهو الوضع الأول للكلمة :التهام الآكل للمأكول أو سيطرة الجيش الغالب على الجيش المغلوب في الحرب أو

ابتلاع البحر لما يغرق فيه أو معنوية وهو الوضع الثاني لدلالتها أن يغمر الباذل المبذول إليه بماله أو بعطفه أو بعلمه .

إن مسألة استلهام الماضي - بل نظر المرزوقي - مسألة مشروعة ولا تحتاج إلى إثبات فالاستلهام هو الفعل الذي يربط ماضي الأمة بمستقبلها ليجعلها تسير في طريقها المميز لها عن غيرها من الأمم . ولكن السؤال الذي يستحق البحث هو :كيف نستلهم وماذا نستلهم؟ فأما سؤال الكيفية فيميز بين التقليد والاستلهام أو بين الاستلهام حين يكون مجرد تكرار لما مضى من تاريخ الأمة والاستلهام حين يكون فعلا ملهما لفتح آفاق المستقبل .وأما سؤال التمييز فهدفه التمييز بين ما هو صالح لأن يكون ملهما من تاريخ الأمة وما هو غير صالح .

يميز أبو يعرب بين نوعين من القراءات تلك التي تستلهم العمل استلهاما نفعيا يقصره على الأغراض المباشرة؛ وتلك التي تستمد من العمل العلمي مقوماته لإصلاح مقومات العمل في عصرنا الحاضر .فالقراءة الأولى تستمد الحلول التي يطرحها العمل وبالتالي يبقى العمل حيا ما دام محتفظا بحلول مناسبة لعصرنا وأما النوع الثاني فتستمد أركان وشروط العمل العلمي ذاته ولا يهمها نجاعة العمل لأن نجاعة العمل ونجاحه إذا ما نظرنا إليها بعمق فإنها لا تفيد إلا سياقات

هي عبر المسور وق ثم فهي القابلة للاستلهام من تجارب البشر التي تتفاوت بقدر شمول المقومات أولا وشروط تحقيقها ثانيا .فنوعي الاستلهام هذين هما العلامة الفارقة بين الأمم المبدعة الحية والأمم المقلدة الميتة .والسبب في ذلك أن " كل فعل إنساني هو فعل مزدوج :فهو مباشرة فعل في

موضوع الفعل سواء أكان هذا الموضوع العالم الخارجي أم الذات .وهو - بصورة غير مباشرة - .. فعل في الفعل نفسه ؛ أي مراقبة دائمة له لإصلاحه تصورا وإنجازا بوعي الوعي .فالإنسان يعي الموضوعات التي يفعل فيها ويعي وعيه بها وعيا يصاحب فعله ؛ فيكون الوعي متقدما على فعله ومصاحبا له وتاليا عنه وهو في حالة التقدم أصل الاستعداد النظري وفي حالة التساوق أصل التسديد العملي وفي حالة التلو أصل المراجعة النقدية .وكل الأمم التي ماتت فيها هذه العمليات العقلية الثلاث الملازمة لكل أفعالها في سلوك الفاعلين تفقد القدرة على الوجود المستقل ومن ثم فهي أمم ميتة لأنها أمم تابعة وليست أمما مبدعة '. ومن أهم الأمثلة التطبيقية للقراءة الاستلهامية قراءته لمقدمة ابن خلدون في كتابه التاريخ النظري الخلدوني وذلك لأنها الأساس الذي تنطلق منه كل اسهامات المرزوقي في تحليلاته الاجتماعية والسياسية اللاحقة مثل مفهوم المجتمع المدني وتحليل ظاهرة العولمة ومسألة حوار الحضارات ... وغيرها. وسوف نعرض لهذه المحاولة بأكبر قدر من الاختصار. تنقسم المحاولة إلى المراحل التالية ؛ «المرحلة الأولى : تحديد العناصر والمقومات الأساسية مقدمة ابن خلدون . « المرحلة الثانية: تحليل المقومات إلى العناصر المكونة لها . « المرحلة الثالثة: بناء جدول العلاقات الممكنة بين هذه العناصر . « المرحلة الرابعة: استخراج ما يترتب على هذه العلاقات . «المرحلة الخامسة؛ محاولة تطبيق هذا التحليل النظري على الواقع في ثلاث مسائل هي : *التطبيق الأول : حركات المعارضة . *التطبيق الثاني : نظرية مراحل الدول . *التطبيق الثالث : نظرية الدولة التواجدية .

المرحلة الأولى :استخراج المقومات

المرزوقي في قراءته لابن خلدون استخرج العوامل الأساسية في بناء العمران فكانت أربع عوامل؛ الأول هو العامل الحيوي أي الانسان بما فيه من أجهزة وعمليات حيوية لازمة لحياته مثل الأكل

والشراب وأهمها هنا التناسل .والعامل الثاني هو العامل الطبيعي) الجغرافي) وهو الوسط الذي

يعيش فيه الانسان ويعتبر أهم ما يميز هذا العامل أنه يمد الانسان بأسباب حياته وأهمها الغذاء والطاقة والعامل الثالث هو ثمرة تفاعل العاملين الأول والثاني وهو العامل الثقافي وأهم ما

هذا العامل هو عملية التعلم باعتبارها السبب الذي يجعل الانسان قادرا على التعامل مع العامل الطبيعي الجغرافي لينتج ما يلائمه ويناسبه وأما العامل الرابع فهو عامل الدولة أو المجتمع البشري الذي يعيش فيه الانسان .

هذه العوامل استخرجها المرزوقي من مقدمة ابن خلدون فأما العامل الطبيعي فهو عامل الجغرافيا وأثره على الانسان وأيضا فصل الاقتصاد (من المقدمة الثانية إلى المقدمة الخامسة والباب الخامس) وأما العامل الثقافي فهي الفصول المتعلقة بالعلوم والصناعات) الباب السادس) وأما العامل الرابع فهو الدولة في البدو والحضر واختلاف أطوارها) الباب الثاني والثالث (ولم يتكلم عن العامل الحيوي لأنه من المفروغ منه .ما يهمنا الآن هو كيف يمكن أن نصنع من هذه العوامل الأربعة بناء نظريا يستثمر ما مضى من المعرفة ويضيف عليه ما استجد منها من أجل الوصول إلى تفسير مناسب لحال المجتمعات العربية اليوم ويمكن أيضا من رسم

المشاريع المستقبلية اللازمة لبناء الأمة والمجتمعات الإنسانية عموما؟

المرحلة الثانية :تحليل المقومات

هذه المقومات الأربع ؛ هل يمكن تعليلها وتبسيطها إلى عوامل أبسط منها أم لا؟ لأن العوامل البسيطة) المكونات ؛ المقومات ؛ العناصر الأساسية؛ الأركان) هي التي تحكم الظاهرة بأكملها .ومن هنا يحلل المرزوقي كل عامل من هذه إلى أربعة عناصر كما يلي :

1.يرى أن العامل الحيوي هو عبارة عن عملية حيوية (التناسل) بين ([رجل وامرأه)في ظل معايير معينة (أعراف) بهدف تكوين (القوم)

2. ويرى أن العامل الطبيعي هو عبارة عن عملية حصول الانسان على الغذاء وكل ما يقوم به جسده من الطبيعة من خلال المال في ظل قيمة معينة من أجل تكوين الثروة.

3.ويرى أن العامل الثقافي عبارة عن عملية معرفية بين الطبيعة المدلول والإنسان الذي يجعل لها دال يناسبها ومن خلال هذه العملية يتكون المفهوم الذي بتراكمه يتكون التراث.

4.وأما الدولة فهي عبارة عن مدة زمنية تحدث فيها كل العمليات السابقة . ظل تراتب اجتماعي معين ومن خلال هذه العملية يتكون الذي بتراكمه تتكون الأمة.

ويمكن اختصار هذا التحليل في الجدول التالي :

المكون الحيوي | المكون المكون الثقافي | المكون

الطبيعي الاجتماعي العلاقة النسل

الإنسان المعيار اله

© | الزوجية (الأبناء) ع لقوم . | الغذاء وانتاج ا

الطبيعة الجسم القيمة للتبادل | الثروة

ا طاقة الجسم الثقافة | المدلول الدال المفهوم التراث

الدولة | الزمان المكان الأمة

ع مح

المرحلة الثالثة :العلاقات بين المقومات وعناصرها الداخلية *يمكن أن نقول إن وحدة القوم هي الأسرة ؛ ووحدة الثروة هي المصنع أو) الحظيرة بلغة المرزوقي (ووحدة التراث هي المدرسة وأخيرا وحدة الدولة هي المؤسسة .

: يمكن المقارنة بين نظرية المرزوقي في الدولة مع نظرية مالك بن نبي عن الحضارة لأن كليهما عبارة عن تحليل لمقومات المجتمع الذي تقوم عليه كل من الحضارة والدولة. فمالك رحمه الله يقول إن التراب والإنسان والزمان - الحضارة ويعتبر العامل الديني هو العامل الموحد بين هذه العناصر وليس عاملا مستقلا بذاته وإذا نظرنا إلى عناصر نظرية مالك وقارناها بالعناصر التي استخرجها المرزوقي من المقدمة لوجدنا أن عامل الأرض هو العامل الطبيعي. وعامل الانسان هو العامل الحيوي؛ وأما عامل الزمان فهو عند المرزوقي ليس عاملا أساسيا من مكونات المجتمع ولذا فهو إذا مكون دخيل. هو شرط ولكنه ليس مكونا. وكذلك الدين هو أحد العناصر المكونة للجانب الثقافي والتربوي وهو شرط حصول الاجتماع. والناتج هو

الحضارة يوازي عامل الدولة أو الأمة عند المرزوقي. الفارق الجوهري بين أبو يعرب ومالك بن نبي أن أبو يعرب يرى أن التزامه الفلسفي والعلمي يحتم عليه أن يوضح للقارئ من أين أتى بنظريته أما مالك بن نبي وجل المفكرين يعرضون نظرياتهم دون إثبات والذين يثبتونها إما يثبتونها بتطبيقاتها لا بردها إلى أصولها.

«*يمثل العمود الأول المتركب من العلاقة الزوجية أي الميل العاطفي والطاقة أي ما يعطي الانسان قدرة على العمل والحياة والمدلول أي حب المعرفة وسر المجهول والزمان أي الشوق إلى الخلود دوافع المجتمع والمحرك الرئيسي له .ومن السخف رد دوافع المجتمع إلى أحد هذه العناصر : الماركسية مثلا ردت الدوافع إلى المال +

*يمثل الشوق إلى الخلود أو الزمان جامعا لكل ما فوقه من عناصر .

*يمثل العمود الثاني المتركب من النسل والجسم والدال والمكان البعد المادي من العمود الأول، وقد يقع المرء في فخ حصر العمليات في بعدها المادي .فيصبح الهدف من النسل هو التكاثر فحسب دون التربية والتهذيب ويصبح الهدف من الطبيعة هو خدمة الجسم والترف ويصبح الهدف من المعرفة هو السيطرة على الدال وأخيرا يمكن أن يحصر الشوق إلى الخلود في السيطرة على المكان . .وذلك هو الضلال المادي .

*يمثل العمود الثالث المتركب من المعيار والقيمة والمفهوم والسلام البعد الرمزي والثقافي من هذه العمليات .

«وأخيرا فإن العمود الأخير المتركب من القوم والثروة والتراث والأمة ففيه تتم هذه العمليات جميعها وهو الكائن العيني الحقيقي الوحيد أعني

المجتمع .

المرحلة الرابعة :ما يترتب على هذه العلاقات أعتقد أن أهم ما يترتب على هذه العلاقات هو تصور أشكال الدولة تبعا لهذه العوامل المكونة لها .فأي تركيبة لعدد من العناصر فهي بين أمرين إما أن تكون متوازنة وإما أن يطغى أحد العناصر على الأخرى دون أن تختفي بقية العناصر وهذا ما لاحظه المرزوقي عند تصور المراحل التي تمر بها الدولة فجعلها على أربعة مراحل تحت عنوان (منطق التطور الاجتماعي) .

المجتمع البدائي : *يغلب عليه الشكل الأسري . *ويغلب عليه منطق الهوية «بحيث إن السعي الاجتماعي إلى التوحيد والحفاظ على الهوية كان أسمى الأهداف تصورا وواقعا . *سياسة القوم ستعتمد في التعامل مع المواطنين على الدين ؛ وسياسة الثروة ستعتمد على السحر (سحر الإيدلوجيا والمشروعات الوهمية) وسياسة التراث ستعتمد على الأسطورة؛ وسياسة المجتمع

ككل ستعتمد على عقيدة أساسها الروح المطلق أو وجود الأرواح في كل موجود قياسا على الحياة وهو ما تسميه مذهبا إحيائيا . *إذا :التصور الأول لمنطق التواجد هو الفلسفة الإحيائية . *هدف الإحيائية السيطرة على الإنسان ككائن حي لتحقيق القوم . حيث تدعى الدولة أسرة حاكمة أو تنظيم إحيائي (عسكري أو مدني (تمثل هوية المجتمع ووحدته وتحاول أن تنفي أصناف المنطق الأخرى ساعية إلى فرض ذلك بالاعتماد على سياسة إحيائية .

وأما المجتمعات الصناعية : *ويغلب عليها منطق التناقض :تقابل المصالح

الاقتصادية . «سياسة القوم تعتمد على التعامل مع المواطنين باعتبارهم مادة تشكل بالترويض أو بالترهيب؛ وسياسة الثروة تعتمد على التقنية وسياسة التراث تعتمد على التجربة وسياسة الكل تعتمد على فلسفة مادية أي على عقيدة أساسها المادة المطلقة أو اعتبار كل شيء مادة قياسا على الطبيعة وهو ما نسميه مذهبا ماديا . * إذا :التصور الثاني لمنطق التواجد هو الفلسفة المادية . *وهدف المادية السيطرة على المال لتحقيق الثروة . *ويجسد هذا التقابل إحدى هاتين اللعبتين :إما لعبة الانتخابات التي يسيطر عليها رأس المال كما يجري في أوروبا الغربية أو لعبة الانتخابات التي يسيطر عليها العمل كما يجري في أوروبا الشرقية وفي كلتا الحالتين تكون السياسة مادية. »يغلب عليها الشكل المدرسي . *ويغلب عليها منطق النسق ؛إنها مجتمعات الإعلامية والوثائق . «سياسة القوم تعتمد على الخطابة وسياسة الثروة تكون إعلامية وسياسة المجتمع ككل ستعتمد على عقيدة أساسها الرمز المطلق أو اعتبار كل شيء رمزا قياسا على الثقافة وهو ما نسميه مذهبا رمزيا .ومثالها الولايات المتحدة الأمريكية. *إذا :التصور الثالث لمنطق التواجد هو الفلسفة الرمزية . *وهدف الرمزية السيطرة على الرمز ككائن اجتماعي لتحقيق التراث

*يولد المنطق التواجدي الذي لا يخضع الحياة إلا لمنطقها ولا يخضع الثروة لغير منطقها ولا

يخضع التراث لغير منطقه ؛ إنه المنطق المفاعل من البداية إنما غلبة كل صنف أمر مؤقت .

*وهدف التواجدية السيطرة على المؤسسة ككائن اجتماعي لتحقيق الأمة

وتلك هي أحسن السبل للسيطرة على المادة والحياة والرمز وعلى الاجتماع معا .

«المجتمع المتوازن هو المجتمع الذي يعتمد على سلطة القوم وسلطة الثروة وسلطة التراث وسلطة الدورة والأمة.

«فالأمة الحية هي التي بلغت درجة تجسيم هذه السلط في مؤسسات متعينة ومحددة ومنفصلة عن بعضها البعض وذلك هو الهدف الأسمى بالنسبة إلى العرب اليوم في تحقيق الدولة الواحدة

المنظمة للدورة +

المرحلة الخامسة :التطبيق

يتناول التطبيق مسألتين بالغتي الأهمية فأما المسألة الأولى فهي تقسيم اتجاهات الحكم والمعارضة في العالم العربي والثاني هو التنظير للدولة التواجدية وهي الدولة التي تحقق التوازن لجميع عناصرها +

التطبيق الأول :تقسيم اتجاهات الحكم والمعارضة «النظم الحاكمة والمعارضة يمكن تقسيمها أيضا تبعا لنموذج منطق التطور الاجتماعي ؛ فكل مرحلة في التطور الاجتماعي ولها رجال يمثلونها ويرون أنها الأفضل للمجتمع . «فالمجتمعات البدائية قلنا إنه يسيطر عليها منطق الهوية وبالتالي فالحركات التي تمثل هذه المرحلة هي الحركات التي تهدف إلى تحقيق هوية المجتمع وتدخل فيها الحركات الدينية والنظم »وأما المجتمعات الحظيرية فهي الحركات التي يسيطر عليها منطق الحظيرة أو المصنع وبعبارة أخرى الاقتصاد وتدخل فيها الحركات القومية والنظم القومية . .وكلا

النوعين يحتاج إلى الدعم لكي يستطيع أن يستمر في الحكم أو في المعارضة ولذا تتجه الحركات والنظم البدائية إلى التحالف مع النظم الرأسمالية وأما النظم والحركات القومية فهي

تتحالف مع الأنظمة الاشتراكية والعلة في ذلك أن الرأسمالية أقرب النظم إلى الأسرة لأنها نظام اقتصادي يحكمه رأس المال) والاشتراكية أبعدها) لأنها نظام اقتصادي يحكمه العمل .

*النظم القومية تعمل على إزالة الدولة الأسرية لتكوين الدولة الحظيرية لكن هذه العمليات تتم دون أن يكون هناك نسيج حظيري لأن الأسرة والقبيلة لا تزال هي العامل الأفعل ومن ثم نجد دولا حظيرية قومية بدون نسيج اجتماعي حظيري ونجد نسيج أسري دون دولة أسرية وهذا يجعل النظم وسيلة للتحطيم الذاتي وتصبح الدولة القومية الحظيرية المفروضة فوقيا دولة أسرية مدعومة بدكتاتورية عسكرية .

*وبالمقابل في النظم الدينية أو التي تخضع لمنطق الهوية فهي تسعى إلى الحفاظ على منطق الهوية ومنع الدولة الحظيرية) يبدو أن السبب أن قدرتها على التحكم في القبائل والأسر أكبر وبالتالي لا تريد أن تغامر فتفقد هذه الميزة) ومن هنا نظرا لانعدام المجتمع الحظيري فإن الدول الأجنبية تسيطر عليها اقتصاديا وعلى نسيجها الاقتصادي ومن ثم تصبح دولة أسرية اسما وفي الحقيقة حظيرية مدعومة بدكتاتورية عسكرية تحطم الذات القومية .

*أصبح التعادي بين النظامين الأسري والحظيري أو القومي والديني أساس تهديم الأمة وباتا يحققان أهداف أعداء الأمة العربية .الأسري يمكن لأمريكا من اقتصاد الأمة وروسيا من فكرها والثاني يمكن لروسيا من

اقتصاد الأمة وأمريكا من فكرها .

التطبيق الثاني تصور الدولة التواجدية ذكرنا أن الدولة حين تكون متوازنة فإنها تجمع بين عناصر المجتمع بحيث يكون نموذج الحكم والمؤسسات مطابق لنموذج المجتمع الفعلي , وهذا النموذج يسمى عند المرزوقي بالدولة التواجدية أي التي تتواجد فيها جميع عناصر المجتمع فعلا وتتمثل فكرة الدولة التواجدية عند المرزوقي في نموذج الحكم التالي : *سلطة القوم : *ترشح رئيس الدولة أو الخليفة .وتمثل مؤسسة الخلافة أو رئاسة الدولة. «الخليفة يمثل هوية المجتمع ؛ ويكون من أفاضل العلماء ويرشحه للخلافة ممثلو سلطة القوم (من بين 2 إلى 4 دورتين) . .مدة التولي © سنوات لضمان الاستقرار ولطبيعة السلطة المعهودة إليه . يتركب مجلس الخلافة منه ومن رؤساء السلط الأخرى) الإجماع والاجتهاد والتنفيذ .(

*وسلطة الثروة ترشح رئيس السلطة القضائية أو مؤسسة الاجتهاد. ف *يرشح من بين 2 إلى 4 قضاة في دورتين من قبل القضاة المنتخبين أي رؤساء المحاكم المحلية. «وكل محكمة محلية تتكون من :

"قاض منتخب من المواطنين بالمنطقة يكون رئيس المحكمة؛ ولكونه منتخبا انتخابا عاما يتبع «ومن حكمين عدليين ([قضاة وهم اليوم محامون) متغيرين يمثلان الحق المدني .

*ومن قاض خبير عينه رئيس المحكمة ويقبل به الحكمان ويمثل سلطة المعرفة والعلم .

*وقاض يمثل السلطة التنفيذية .ويمثل الحق العام.

*وسلطة التراث ترشح رئيس السلطة التنفيذية أو مؤسسة الإدارة .

«تتركب من رئيس الوزراء ترشحه سلطة التراث .

«لمدة عام واحد قابل للتكرار لمرة واحدة فقط .

*ومن مجلس الوزراء الذين يختارهم الوزير الأول ويزكيهم الخليفة .

*ولا يحل إلا إذا صوت ضده ثلثا السلطة التشريعية باقتراح من الخليفة أو من رئيس الوزراء أو من ثلث مجلس الوزراء أو من ثلث مجلس الإجماع .

*وأما السلطة التشريعية :

«تتركب من ممثلي سلطة القوم :الذي يحتوي على ممثلي سلطة الجنس) الشباب) والنسل (الكهول (والمعيار) الشيوخ والعجائز) .

«وممثلي مجلس الثروة :الذي يحتوي على هيئة سلطة الغذاء) أصحاب المشاريع (وهيئة سلطة الجسم (العمال (وهيئة سلطة الثروة (المصرفيون)

*وممثلي مجلس التراث :الذي يحتوي على هيئة سلطة المدلول) الأدباء) وهيئة سلطة الدال)الفنانون) وهيئة سلطة المفهوم) العلماء).

«وممثلي مجلس الدولة إذ يتكون من مجموعهم حيث يمثل سلطة الأمة؛ وهي التي ترشح رئيس السلطة التشريعية .وتمثل مؤسسة الإجماع.

*يختارون رئيسها لمدة أربع سنوات .

*والحكمة من إيقاع المدد التي أوردناها هو التوفيق بين الاستقرار) التجديد المتدرج للسلط) والثورة) التجديد الكامل لكل السلط بعد ثماني سنوات أي عند تجديد الخليفة).

*عوضنا الأحزاب بما أسميناه السلط القاعدة للأمة أي سلطة القوم وسلطة التراث وسلطة الثروة . وحجتنا في ذلك أن الأحزاب مافيات تخفي السلط الفعلية؛ أنها نظام تقابلي لتمثيل السيادة الجمهورية يعتمد على سيطرة أقلية) المتحزبين ([على السلطة بواسطة التزييف المباشر للنتائج أو غير المباشر بالخطط الإعلامية والتمويه على الرأي العام .

»وجعلنا سلطة القوم تتركب من :

«الشباب :لأن الشباب يمثلون قوة المثل العليا والخيال الخصب والاندفاع الثوري الفعال والفكر المبدع وتنتهي فترة الشباب عندما يصبح الشاب مقيدا بمصالح وظيفية وفنوية في المجتمع . «والكهول :يمثلون المسؤولية الحذرة ويقدمون حساب المصالح على المثل العليا وتنتهي هذه الفترة عند التقاعد عن العمل .

*وأما الشيوخ فيمثلون الخبرة التي تتجاوز مثالية الشباب المتهورة والأنانية المفرطة عند الكهول . «وكل فئة تنتخب أعضاءها انتخابا مباشرا محليا وغير مباشر قوميا .

* وجعلنا سلطة الثروة تتركب من :

المنشئ) صاحب المشاريع بالاقتراض البنكي :(فهو مخترع المشروع الذي سيجمد رأس المال ليصبح منتجا ؛ وهو المغامر بحريته للحصول على القرض والمضحي براحته لتنفيذ المشروع ليفي بديونه والمدرك لتضامن عناصر الانتاج لتحقيق تكاملها ؛ فهو مندفع ومثالي وذا خيال خلاق وإلا لما أقدم على المشروع إنه إذا مصدر شباب الاقتصاد .

*العمال الذين يحولون رأس المال إلى مال وهو مثل الكهل يجمع يمثل المصلحة العاجلة . *المصرفيون الذي هم نواب المدخرين المباشرين خاصة؛ وهم مثل الشيخ صاحب خبرة ويجمع بين اندفاع الشباب المصحوب بالحنكة ونفعية الكهول المصحوبة ببعد النظر.

*أما سلطة التراث فتتكون من :

*الأدباء ،لأن الخيال يكون طليقا في الإبداع الأدبي فهم شباب الفكر .

*وأما الفنانون وفعلهم يتطلب صراعا بين الواقع والخيال فهم كالكهول .

«وأما العلماء فيمثلون الخبرة.

«وأما سلطة الأمة فهي مركبة من ممثلي الزمان :الشباب والمنشئين والأدباء وممثلي المكان الكهول والعمال والفنانين وممثلي السلام الشيوخ والعلماء والمصرفيين وممثلي الدورة أي القوم والتراث والثروة.

كانت هذه قراءة موجزة لمنهجية المرزوقي في قراءة العمل العلمي قراءة استلهامية من خلال التمثيل بعمل ابن خلدون ؛ وكما ترى أن القراءة لم تستغرق في جدليات السبق من أجل

التعويض النفسي والتعمية على الشعور بالهزيمة النفسية؛ ولا في التوظيف الأيديولوجي لأنها

بناء نظري منفصل عن الواقع ثم يتم تطبيق مقتضيات هذا البناء مع العلم بأن الجدة في النتائج أكبر دليل على التخلص الأيديولوجي .فالعمل الأيديولوجي دوما يكون مرتبط بتقرير النتائج التي يقول بها صاحبها مما

بدر محمد أحمد باسعد من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة

العربية السعودية

حاصل على : باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن | | من مؤلفاته: سعود سنة 2013 * مذهب التفريق بين الوجوديين باكالوريوس في © عقوم العا أي يدياه الرزوقي التدسة البتاتيكية * طبيعة الفن والتمثيل ... مدخل قبل الخوض 8 التطبيقية من جامعة اث اقيض ملك فهد للبترول * علل تقييم الخطاب الإسلامي والمعادن سنة 2007 * الحسبة في ظل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة * مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا) شهادة الاعتماد الدولي في إدارة المشاريع

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الايديولوجيا

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الجزء الرابع؛ منهجية أبي يعرب المرزوقي. القسم الثاني : منهجية حين تكون رياضية .

ين 02 ادن ميوفدة

الهروب من الإيد يولوجيا مدخل إلى فكر أبي يعرب المرزوقي الجزء الرابع؛ منهجية أبي يعرب المرزوقي القسم الثاني: منهجية حين تكون رياضية برر حمر أحمر باسعر

الجبيل ل -28-07 2017-04-25/1438

أولا :الشرح النظري للمنهجية الرياضية. 4 الخلاصة: 5

تقدم الكلام في أن منهجية العلوم على نوعين:

» منهجية تحليلية هدفها استخراج مقومات الموضوع.

* ومنهجية تركيبية هدفها مقارنة ما تم استخراجه تحليليا بما هو موجود في الخارج

أو إيجاد ما يطابق هذه العلوم التحليلية كما في العلوم التطبيقية .

والمرزوقي يستثمر هذه المنهجية استثمارا مطردا في سائر محاولاته العلمية . ولعل أبسط المحاولات التي أشرح بها المسألة هو أن نفترض أننا نبحث عن علاقة السياسة والاقتصاد بالعلم. فالجواب الرياضي يكون بأن نقول: أن السياسة والاقتصاد هما عنصران ماديان وأما العلم فهو عنصر رمزي ومن هنا فإن العلاقة بينهما ينبغي أن تكون بتبعية العمل للعلم أو المادي للرمزي وبالمقابل فإذا حصل العكس وصار العلم تابعا للعمل أو الرمزي تابعا للمادي فعندئذ يفسد العمران تكون المعرفة والعلم تابعة للسياسة والاقتصاد

. في المثال السابق لاحظنا كيف تم حل العلاقة بين العلم والسياسة من خلال تجريدهما في صورة أعم وأكثر وضوحا هما المادي والرمزي. ثم اشتغلنا على فهم العلاقة بين العنصرين المجردين وبعد أن فهمناها أسقطنا العلاقة على العناصر المباشرة أعني السياسة والعلم . وأعتقد أن هذا يوضح لما أسمينا هذه الطريقة في العلاج العلمي بالعلاج الرياضي لأن الرياضيات هي تجريد للواقع في رموز 7 77 :<أوس ص ع) تحليل (ثم وضعها في معادلات تمثل العلاقة بينهم وبعد ذلك تطبيق المعادلة على الجسم الخارجي بالتعويض في المعادلة الأساسية) تركيب) وهذا بالضبط ما يقوم به المرزوقي في منهجيته العلمية التي يستخدمها في جل كتاباته بل لا يكاد يستخدم إلا هي .

مقابل هذه النظرية التي تعتمد على استخراج بنية الظاهرة؛ نجد العديد من الكتابات التي 0 تفسر الظواهر بالظروف والعوامل الخارجية أو بدوافع أصحابها أو التفسير النفسي؛ وكل هذه الطرائق التفسيرية تجعل الموضوع يخرج من سياقه العلمي إلى سياق آخر غير مفيد علميا وعمليا . ومن أمثلة التفسير بالعوامل الخارجية من يفسر أسباب تحولات الإسلاميين برحيل الرموز وأحداث سبتمبر وتصاعد تيار العنف وضعف الالتزام الأدبي للرموز تجاه طلابهم وقاعدتهم الشعبية؛ والانفتاح المعلوماتي ... وغيرها من الأسباب التي كلها تشترك في أمر واحد أنها لا علاقة لها ببنية الظاهرة أعني ظاهرة التحولات. إن البنية هي التي تحدد قوانين الظاهرة والقوانين هي التي تساعدنا في معرفة كيفية التعامل مع الظاهرة؛ وأما العوامل الخارجية فهي الأسباب التي تسمح للظاهرة بالظهور. وهذا التفريق يشبه

تماما تفريق مالك بن نبي بين الاستعمار والقابلية للاستعمار:

» فالقابلية للاستعمار تعتمد على ضعف وخلل في العوامل الداخلية التي تقوم عليها

» وأما الاستعمار فهو الظرف الذي ظهرت فيه قابليتنا للاستعمار. ومعنى هذا أن مجتمعا ما يمكن أن يكون قابلا للاستعمار دون أن يستعمره أحد . وبتعبير فلسفي : بنية الظاهرة تجعلنا نميز ما هو موجود بالقوة قبل أن يكون موجودا بالفعل إذا ما تهيأت الظروف الخارجية. ومن أمثلة التفسير بالدوافع سواء كانت دينية أو نفسية ؛ تفسير نشأة العلوم الأوروبية بالرغبة في الانفصال عن الكنيسة والأسباب الميتافيزيقية أو أن الغزالي ألف كتابا من كتبه ليدافع عن مدرسة كلامية معينة أو أن أرسطو وأفلاطون يريدان الرد على السوفسطائيين غير ذلك من الأسباب التي يمكن القبول بها لفهم الأسباب التي كانت مناسبات وأسبابا مساعدة ودون أن نقف عند هذا الحد ؛ وإلا لأصبح العلم عملا آنيا ومحدودا لظروفه فاقدا بنيته العامة " فالفكر له خاصية العمل العام الذي - وإن كان وليد وضعية معينة ومحسوسة يتجاوز تلك الوضعية ويخلق وضعية أخرى تتلوها ."

وأما التحليل النفسي وما أدراكم ما التحليل النفسي ؛ فلا يكاد يخلو رد على شخصية من الشخصيات أو فرقة من الفرق إلا وتجد المؤلف يحاول أن يعلل انحرافهم الفكري أو تحولاتهم الفكرية بأمور نفسية إما عجب أو غرور أو كيد للدين أو إرادة السوء بالأمة.. وكأن أصحابها مطلعين على القلوب والنيات. ويكفي أن يبينوا الخطأ وأسبابه العلمية حتى يتمكن المخالف من فهم أخطائه بدلا من القيام بدور المحلل النفسي) نعود إلى

المرزوقي لنقول إن هذه المنهجية الرياضية البنيوية قد مكنت المرزوقي من التميز في أمور منها : » نجده في معالجة الظواهر التاريخية يحاول التفريق بين الظرفيات وهي الأحداث التي وقعت والعناصر التي تتكون منها الظاهرة نفسها وهذا التفريق يعين على أمرين ؛ * معرفة ضروب الأحداث الأخرى التي لم تقع وتصبح هذه الضروب متممة للحوادث التاريخية التي هي قيد الدراسة . وثانية هي وضع الظاهرة في إطار نظري أعم وأشمل يسميه المرزوقي

(بنيوي) * هو معالجة الظواهر في أفقها الأوسع بدلا من الاكتفاء بالمستويات الأممية أو القومية .

» تمييز المشكلات الحقيقية من المشكلات الزائفة وهذه المسألة تحتاج إلى شرح مستفيض ولكن اختصارا أقول إننا نشعر بالعديد من المشكلات في مجتمعاتنا ونعتقد أن من هذه المشكلات ما هو مشكلة أساسية ورئيسية ومنها ما هو فرعي وهذا في الجملة صحيح . ولكن هل فكرنا يوما أن من هذه المشكلات ما هو حقيقي ومنها ما هو زائف؟ وأن الانشغال بالمشكلات الزائفة يضيع الجهود والموارد فضلا عن أنه لا يحقق المنشود؟ بل أدهى من ذلك أنه يضاعف المشكلات حيث ينقلب الحل نفسه إلى مشكلة فيما بعد . ويمكن أن نتخلص من هذه المشكلة من خلال المنهجية الرياضية التي يستخدمها المرزوقي ؛ فبعد معرفة العناصر الأساسية) - أركان (للموضوع ؛ نقوم بتحديد شروط تحقيق كل ركن من أركانه ؛ وهذه الشروط التي من دونها لا يمكن أن يوجد الموضوع ؛ ومن ثم تعدد في العقبات التي تعوقنا عن تحقيق الشروط لتصبح هذه العقبات هي

العقبات الحقيقية وهكذا نتمكن من تحديد المشكلات الحقيقية من المشكلات الزائفة , وبعبارة مختصرة : المشكلات الحقيقية هي التي تعوقنا عن تحقيق شروط العمل . وفيما يلي سوف أستعرض من أعمال المرزوقي مثالا على التفسير البنيوي ونقارنه بالتفسير الظرفي المشهور من خلال عرض رأيه في مسألة تفسير نشأة المذاهب الفقهية وسوف يكون الكلام فيها على محورين : . الأول ؛ هو الشرح النظري للمنهجية الرياضية. * الثاني؛ تطبيق هذه المنهجية على المثال الذي اخترناه وهو تفسير نشأة المذاهب

أولا :الشرح النظري للمنهجية الرياضية.

عالج المرزوقي العديد من الموضوعات التي تناولها من خلال هذه المنهجية التي تميز بين ما هو ظرفي ليس من صلب الظاهرة وإنما كان ظرفا حدثت فيه الظاهرة كان يمكن أن تحدث من أي ظرف آخر وبين ما هو بنيوي أي من صلب الظاهرة نفسها .

يقول أبو يعرب واصفا مساوئ الاتجاه الظرفي . التحليل التاريخي ": لعل أفضل صورة تبرز علل الجزر الذي يمر به الفكر الإسلامي منذ ما يسمى بعصر الانحطاط هو علاج تاريخ الظاهرات الإسلامية بالصورة التي تكتب بها المسلسلات الدينية فيما يسمى إبداعا سينمائيا عربيا. فكل الأحداث فيها ترد إلى الصدف حتى إن جل انتصارات المسلمين في الفتوحات يفسرها معدو المسلسلات باتفاقات سخيفة تنفي عن المسلمين التخطيط الاستراتيجي وعن الحوادث التاريخية كل القوانين العقلية والسنن التي تجري عليها أمور الحضارات البشرية .

ومن أجل التحديد البنيوي للظاهرة يسعى المرزوقي إلى تحديد العناصر الأساسية التي تتكون منها الظاهرة ثم بحث العلاقات بين هذه العناصر.

ويعتبر أشهر المواضع التي عولجت بهذه الطريقة هي مسألة نشأة العلوم الإسلامية التي كانت جزءا من حواره مع محمد سعيد البوطي الذي يحمل عنوان : إشكالية التجديد في أصول الفقه .

في بداية حواره أشار المرزوقي إلى أن نشأة الفقه الإسلامي عولج بهذه الطريقة الظرفية ولم يعالج من الناحية البنيوية فنقد وأسس. نقد المنهجية الظرفية الغالبة وأسس المنهجية البنيوية التى يراها .وسوف أترككم مع نص المرزوقي الذي أنقله مع شيء من التصرف .

1. "بصورة عامة فإن التوالي والتساوق بين الظاهرات التاريخية أيا كان طبيعتها

أحداثا أو معاني أحداث أصبحا عندنا وكأنهما مجرد تحكم خال من كل نظام أو قانون

عدا عرضيات أصحابها أو عرضيات رواتها عرضياتهم النفسية أو الجغرافية أو

الأحداث الطارئة في حيوات أصحاب الفعل أو رواته أو مبدعيه أو منظريه .وحصرا

فعند الكلام على الفقه يكون كل ما يتقوم به فقه مالك مثلا مستمدا من عرضيات

حياته :كونه من المدينة . .الخ وقس عليه تحول الشافعي بعرضيات انتقاله

من مكان

إلى مكان .

.2 وعلى الرغم من أننا لا ننفي دور ظرفيات التعين في ظاهرات كل حضارة. فإن

طبيعة الظاهرة المتعينة هي المحدد الفعلي للمقومات العميقة التي تجري الأمور فيها

بمقتضاها أو هي على الأقل المحدد المتقدم على الظرفيات.

.3 وتطبيقا على المذاهب الفقهية فإن طبيعة التشريع عامة ومقوماتها الثابتة في

المذاهب الأربعة الغالبة متقدمة على العلاج لثبات المسائل الناجمة عن معضلة العلاقة

بين النص الشرعي المحدود وموضوع التشريع غير المحدود في كل تشريع منزل خاصة

إذا ختم التنزيل

هناك مسلكين للمعرفة ومنهجين هما منهج المعرفة القبلية) النظرية الخالصة) والثاني هو منهج المعرفة التاريخية) العينية الخالصة) ولكي تكون المنهجية العلمية قائمة على أسس معرفية فلابد أن تجمع بين البعدين .ويكون الجمع من خلال عرض المادة التاريخية على الصورة العقلية الخالصة من أجل تقويم المادة التاريخية؛ وعرض النظرية الخالصة على المادة التاريخية لتقويم النظرية .من خلال اعتماد المنطلقين الآتيين ؛ أ-

الأول هو منطلق تعليل الحصول التاريخي للتشريع الإسلامي. وهدفه حصر

الاتجاهات التي حصلت بمقتضى تاريخ نظريات التشريع في الحضارة العربية الإسلامية

وما تفيده هذه الاتجاهات عند ربط عناصرها ربطا نسقيا يبين دلالاتها. فيعين من ثم ما

حصل مما يمكن أن يعد طبيعة التشريع الكلية وما لم يحصل فيحتاج إلى التدارك

(وهذا كله تعليل للمادة التاريخية) 0 ب- الثاني هو تعليل التصور العقلي للتشريع بإطلاق ؛ وهدفه حصر البنية الكلية لكل

تشريع بصرف النظر عن المقابلة بين) الوضعي (المستند إلى الحق الطبيعي كما يدركه

الوجدان الإنساني) والشرعي) المستند إلى الحق التشريعي كما يدركه الوجدان

الإنساني من التشريعات في العمران البشري ؛ بعد تحليل دلالة تصنيف التشريعات التي

يمكن أن نتصورها عقلا والتي حدثت فعلا .

والمعلوم أن للبداية بأي منهما فضائل ونقائص .

فالمنطق الأقرب إلى الفكر النظري في مراحله الناضجة هو البدء بالقبلية العقلانية أو التصور المقدم لصورة المعرفة على مادتها أعني البدء بالمدخل الثاني لتقويم المدخل الأول .

والمنطق الأقرب إلى الفكر العملي في مراحل المتقدمة على النضوج المعرفي هو البدء بالمدخل الأول لتقويم المدخل الثاني .

لكن كلا المنطقين عقلاني وفلسفي لجمعه بين المنطلقين بتقديم وتأخير . إنهما لا يختلفان إلا بتقديم دور صورة المعرفة على مادتها أو تأخيرها بحسب ما تعد له مرحلة تطور المعرفة من منزلة لصورة العلم أو لمادته في المعرفة التي هي عقلانية بالضرورة في الحالتين لعدم اقتصارها على لكن ما يحدث فعلا في العلم الإنساني يخضع لمنطقين آخرين يتساوق فيهما دور المنطلقين ضرورة. لأن المحدد في العلاج هو أثر التأويل الضمني لمسلمات المنطلق الأول في المنطلق الثاني. وأثر التحليل الضمني لمسلمات المنطلق الثاني في المنطلق الأول .

ومن ثم فإن المنهج المؤثر هو التلازم بين تأويل معطيات الانطلاق. وتحليل علاقات ما فصلت إليه من عناصر لفهم محددات الوضعية؛ محدداتها التي تكون مادة للعلاج الفلسفي .لذلك كان كل وبذلك يكون العلاج التاريخي تأويلا لما حدث بل ماضي التاريخ مشروطا بتحليل عناصر الحدث لتحديد معادلة الوضعية التي نريد علاجها بالمنطلق الثاني .

ويكون العلاج المنطقي تعليلا لما يحدث في حاضر التاريخ مشروطا بتأويل معطياته لتحديد اتجاهاته في المستقبل .

فيتلازم تحليل الحدث وتأويل معناه في كلا العلاجين .

ثانيا: الشرح التطبيقي للمنهجية الرياضية

حسنا بعد هذا الكلام النظري المجرد والمطول معا:

كيف طبق المرزوقي هذه المنهجية على نشأة الفقه الإسلامي؟

إن علاقة المذاهب الفقهية بالكتاب والسنة هي علاقة بين النص المحدود والنوازل غير المحدودة . ومن هنا فلا يوجد أي خصوصية في المسألة لأنها مسألة التشريع من المسائل المشتركة بين الأمم وكلها تواجه ذات الإشكال في العلاقة بين النص والنوازل .

والمدارس التي تحاول حل هذا الإشكال إما مدارس ظاهرية تقتصر على الفهم الظاهري للنصوص هذا طرف والطرف الآخر على النقيض تزعم أن للنصوص باطن وهذان هما المذهبان الظاهري والباطني .

وبين هاتين المدرستين توجد مدارس أكثر اعتدالا وتوسطا بين الفريقين ولكنها بالضرورة سوف تميل إلى أحد الطرفين .

كل هذه المدارس الوسطى ترى شناعات نتائج النظريات الباطنية أو الظاهرية فتحاول ألا تقع فيها من خلال تجاوز الإشكالات النظرية التي سببت هذه الشناعات . فتبتكر أصولا إضافية في محاولة للموازنة بين الطرفين .

فإذا غفلت المدرسة عن نفسها قد تقع في الباطنية أو الظاهرية من خلال الحلول الزائفة . فإذا نظرنا إلى هذه المدارس الوسطى وجدناها أربعة مدارس هي المذهب المالكي والحنبلي والمدرستان الحنفية والشافعية تميل إلى توسعة دائرة الرأي فهما مدرستان ذواتا ميل باطني (أي مقصود النص وباطنه) دون أن يقعا في باطنية اخوان الصفا. والمدرستان الحنبلية والمالكية تميل إلى توسيع دائرة النص أي أنها ذات ميل ظاهري) أي الاعتماد على ظاهر النصوص (دون أن تقع في ظاهرية ابن حزم أو ما

يمكن أن يكون أكثر ظاهرية منها .

والسؤال هنا :كيف يمكن أن تعوض هذه المدارس محدودية النصوص لكي تتمكن من الحكم على النوازل المتجددة؟

فأما المدرسة الظاهرية الخالصة التي ترفض القياس صارت تعد ما ليس فيه نص من باب المباح وآل الأمر بها إلى التوسع في استصحاب الحال .

وأما المدارس التي تميل إلى الظاهرية وهما المدرستان الحنبلية والمالكية فقد اعتمدتا على النصوص مع قبول القياس مع حرص على عدم اللجوء إلى القياس إلا إذا عدم النص مما جعلها تحرص على البحث عن تعدد الروايات والآثار ما أمكن وإلحاقها بالنص مثل أخذ مالك بعمل أهل المدينة والتوسع في الروايات مثل مسند الإمام أحمد فقد تأتي زيادة أو رواية تعمل معنى مختلفا أو إضافيا متمما لمعنى حديث آخر أو يستفاد منها أحكاما أخرى وهكذا ؛ ومن هنا فقد دخل عليها أو على بعض رموزها التساهل في النصوص لتوسيع دائرة الاستدلال النصي وتقليل دائرة القياس ما أمكن.

وأما المدرسة الباطنية :فكان المرجع عندها هو قول الإمام ولا سلطة للنصوص إلا في الظاهر فقط . وأما المدارس التي تميل إلى الباطنية وهما المدرستان الحنفية والشافعية فقد اعتمدتا على النص والقياس أيضا ولكن مع التوسع في القياس فانتقلت من العلة الجامعة كوسيلة لإسقاط الحكم إلى التعليل بالمقاصد عامة .

ولو قسنا المدارس بعضها ببعض لوجدنا أن الحنفية أكثر إطلاقا للرأي من الشافعية والحنابلة أكثر إطلاقا للنصوص من المالكية .

فيصبح ترتيب المدارس لو نظمناها على محور أفقي كالتالي :الظاهرية؛ الحنابلة؛ المالكية ؛ الشافعية؛ الأحناف؛ الباطنية .

نقطة أخيرة: من الواضح أن هذا التفسير لنشأة المذاهب يختلف عن التفسير السائد وهو التفسير بالعوامل الخارجية كأن يقال إن قرب مالك من المدينة جعله يهتم بالآثار وأما بعد أبي حنيفة والخوف من وضع الأحاديث جعله يوسع دائرة الرأي . . وهذه التفسيرات الظرفية هي تفسيرات بعدية دائما ولو حصل العكس وكان مالكا هو من توسع في الرأي وأبو حنيفة من توسع في الأثر لقالوا إن مالكا لما كثرت عنده الأحاديث استطاع أن يعمل العقل وأما أبو حنيفة لما قلت عنده الأحاديث أحجم عن الرأي وهذا من ورعه وتقواه . فالتفسيرات الظرفية لا تقدم ولا تؤخر ولا تعطينا ما يمكن أن يمكننا من فهم الظاهرة . بينما هنا بدل التحليل البنيوي نجد أننا فهمنا الموقف من قراءة النصوص التشريعية سواء كان النص سماويا أو غير سماوي فبنية الاتجاهات التي تقرأ النصوص سوف تظل هي هي وثانيا يمكننا هذا من المقارنة بين المذاهب الفقهية وغيرها من المذاهب التي نشأت في المسيحية مثلا من أجل إثراء الظاهرة التي نعالجها وثالثا يمكننا من اكتشاف الأنماط أو الاتجاهات التي لم يتم اكتشافها بعد سواء كانت جيدة فتستثمر أو غير جيدة

حاصل على : باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة 2013

باكالوريوس في الهندسة الميكانيكية التطبيقية من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سنة 2007

شهادة الاعتماد الدولي في إدارة المشاريع

بدر محمد أحمد باسعد من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية

من مؤلفاته:

* مذهب التفريق بين الوجوديين

* مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي

" طبيعة المن والتمثيل ... مدخل قبل الخوض في الحكم الشرعي

* علل تقييم الخطاب الإسلامي

© الحسبة في ظل الخلافة و ظل الدولة الحديثة

* مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الايديولوجيا

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

28 صفحة

مدخل إلى فكر أبي يعرب المرزوقي القسم الأول؛ المعرفة حين تكون إسمية

ببس داه

الجبيل في -04-05 1438-01-02-2017

المدخل الأول :المدخل الحواري 1 المدخل الثاني :المدخل الفلسفي 7 المدخل الثالث؛ المدخل التيمي 7

العنصر الأول : سمات الوجودين الذهني والخارجي 8

العنصر الثاني : السمات المحددة لكل من الوجودين الذهني والخارجي: 10 السمة الأولى: 10 السمة الثانية: 11 السمة الثالثة: 11 السمة الرابعة: 12 السمة الخامسة: 12 السمة السادسة: 13 السمة السابعة: 14 السمة الثامنة: 14

العنصر الثالث: الإشكالات التي تم علاجها بناء على مذهب التفريق بين الوجودين 14 الإشكال الأول: 14 الإشكال الثاني: 15 الإشكال الثالث: 15 الإشكال الرابع: 15 الإشكال الخامس: 16 الإشكال السادس: 16 الإشكال السابع: 17 الإشكال الثامن: 18 الإشكال التاسع: 18 الإشكال العاشر: 18

الإشكال الحادي عشر: 19 الإشكال الثاني عشر: 19

الإشكال الثالث عشر: 20 الإشكال الرابع عشر: 20 الإشكال الخامس عشر: 21

خلاصة الفصل 21

مصد مم

تعتبر الاسمية احدى النظريات التي تبين طبيعة المعرفة الإنسانية وقد قامت على أنقاض الاتجاه الواقعي في المعرفة والذي بدوره كان تصحيحا للاتجاه السفسطائي في المعرفة . وسوف أحاول شرح معنى أن تكون المعرفة اسمية من خلال ثلاثة مداخل ربما يكون في هذا تكرارا وملالا للقارئ ولكن أعتقد أن اختلاف الخلفيات الثقافية لدى القراء ربما تجعل المداخل المتعددة مفيدة. وعلى كل فإن القارئ متى ما رأى استيعابا لأحد هذه المداخل فيكفيه ويمكن أن ينتقل إلى الفصل الثاني مباشرة . والمداخل الثلاثة هي » المدخل الحواري: ويناسب القراء الذين لا يحبون اللغة الفلسفية أو البناءات العلمية المنطقية التي ربما تكون مملة وجافة .وعادة ما يهدفون إلى تكوين اعتقاد معين حول طبيعة المعرفة ويكون جل اهتمامهم هو استثماره وتفعيله والاستفادة منه عمليا . * المدخل الفلسفي: ويهم القراء الذين يسعون إلى إدراك الأسس العلمية بلغة فلسفية وبناء علمي صارم وعادة ما يكون جل همهم منصب على النقد العلمي الجاد واكتشاف الثغرات المنطقية والاحتمالات البديلة . » المدخل التيمي : ويهدف إلى مخاطبة القراء ذوو التكوين الشرعي والذين ينصب جل اهتمامهم على مسألة تأصيل الفكرة وبناء الشروع على الأصول العلمية الشرعية المعروفة سلفا ومعرفة ما إذا كانت الفكرة الجديدة متسقة مع الأصول أم لا .

المدخل الأول :المد خل الحواري

هو حوار متخيل غرضه عرض الاسمية والاعتراضات الشائعة حولها مع

بيان الرد العلمي المناسب عل كل اعتراض .

سألني صاحبي :ما هو هذا الاتجاه الاسمي في المعرفة؟

قلت :هو الاتجاه الذي يعتبر العلم اختراعا إنسانيا .

فردد عبارتي بتمهل وهو يحك ذقنه متفكرا :العلم اختراع إنساني .عبارة ثرية بالمعاني .فالاختراع يختلف عن الاكتشاف لأنه يعني أنه إبداع وابتكار بينما الاكتشاف هو انفعال بما هو موجود في الخارج وليس للإنسان دور فيه إلا الكشف عنه .أليس ذلك؟ ١رددت منبهرا باستنتاجه السريع لتلك المسألة العويصة :بلى ١العلم اختراع انساني وأما الذين يقولون إنه اكتشاف فهم الواقعيون .أكمل صاحبي استنتاجاته الذكية :والاختراع يكون لهدف معين ... قاطعته فرحا بملاحظته وأنه بدأ يدرك أبعاد الموضوع الذي أحدثه عنه :أحسنت والعلم كذلك .فقال :وإذا ما زال الهدف فإنه الاختراع يعد لا قيمة له .قلت :صحيح .قال :والاختراعات تتحسن وتتطور .قلت :كذلك النظريات العلمية .قال :وقد

يكون لدينا أكثر من اختراع يخدم ذات الهدف .قلت :هي النظريات تتنافس .قال :وأفضلها هو الذي يؤدي الغرض .قلت : وكذلك النظريات العلمية أفضلها أقدرها على تفسير الظاهرة وأقلها شذوذا .تابع قائلا :وما دام الأمر كذلك فإن الاختراع لا يوصف بأنه صادق أو كاذب أو حق أو باطل .وقلنا بصوت واحد متناغم ومنسجم :ولكن يوصف بأنه مجدي أو عديم الجدوى .وقلت .لاحظ أن المخترع لا يكتفي باختراعه بل يطلب ما هو أفضل منه فهو يستمر في البحث العلمي وينفتح على التجربة ويتعرف على الاختراعات الشبيهة في نفس المجال ولا يعتبر ما توصل إليه أنه

أفضل اختراع .فقال مستنتجا :.وكذلك العالم صاحب النظرية العلمية يطلب دوما ما هو أفضل منها .

وأردف قائلا :لكن هناك مسألة تبدو عويصة، إذا كان العلم اختراعا إنسانيا ، فكيف نخترعه؟ !

قلت :قد أتيت على المحك، يخترع المشتغل بالعلم معلومه (نظريته العلمية) من خلال عمليتي التحليل والتركيب في العملية الأولى :يحاول أن يحلل الموضوع الخارجي إلى مقومات أساسية ثم يدرسها دراسة نظرية بعيدة عن الموضوع فيستخلص شروطها وموانعها ويستنتج العلاقات بين المقومات .وفي العملية الثانية التي هي التركيب يقوم بمطابقة ما استخلصه من معارف مع الموضوع الخارجي ليتأكد هل ما استنتجه صحيح أم لا؟ ومن ثم يكون مدخلا لعلاج الواقع أو لتحسين نموذجه النظري) النظرية العلمية).

رد متعجبا :ولكن ألا تختلف هذه العملية باختلاف العلوم؟

قلت :لا، كل العلوم لها ذات التنسيق في الاختراع .

فاستنكر ذلك، وقال :أليست العلوم الطبيعية تختلف عن العلوم الإنسانية، كيف يمكن لهذه لها جميعا أن تخضع لنفس الأسلوب في التنسيق والبناء العلمي؟

قلت مبتسما :لا تختلف لأنها جميعا تخضع لمجرى العادات .دور العالم أن يلاحظ عادة الموجود سواء كان طبيعة أو

قال بعد أن خفت حدته :ولكن المنهج المتبع في العلوم الإنسانية ليس

المنهج التجريبي بل مناهج أخرى كالمنهج التاريخي في دراسة كذا والمنهج السلوكي في علم النفس والمنهج المقارن في المقارنة بين المدارس المختلفة في موضوع واحد .

قلت :ما ذكرته لا يتعارض مع كونها هذه المناهج جميعا تؤول إلى المنهج التجريبي ؛ فالتجريب الذي نعنيه هو ملاحظة عادة الموجودات؛ وكلها خاضعة لنفس الأسلوب والاختلاف بينهما كمي وليس كيفي .فالتجربة التاريخية في العلوم الإنسانية تقوم مقام التجربة في المعمل للعلوم الطبيعية وكلا التجربتين يقوم العالم بالتحليل والتركيب الذي ذكرناه . وبأخصر عبارة :التجريب المقصود هو التجريب المقابل للتقدير الذهني.

إذا كان ما تقوله صحيحا ؛ فما هو منهج علوم اللغة؟

قلت :منهجها ملاحظة عادة واضعها إذا كان المقصود معرفة قواعدها وإذا كان القصد معرفة البلاغة فهي ملاحظة حال السامع .

قال متحديا :والعلوم الشرعية؟!

قلت :العلوم الشرعية إما أن تكون تفسيرا فهذه تعود إلى علوم اللغة التي ذكرنا أنها عادة العرب أو معرفة مراد المتكلم وهي تعود إلى عادة المتكلم أو السامع والقرائن التي تحتف بالخطاب أو أنها فقها فهذه تعود بالإضافة إلى ما سبق إلى ملاحظة عادة الشارع في التشريع وهكذا.

ولكن كيف يكون العلم بالوحي اختراعا إنسانيا؟!

قلت :لنفس الأسباب التي تجعل من علم الطبيعة وعلم الانسان اختراعا إنسانيا .

قال :ولكن هذا وحي وتشريع من عند الله .

قلت :ومن قال إن الطبيعة من عند الانسان .السنن الكونية في الطبيعة والسنن الكونية في الانسان والمجتمع هي أيضا من عند الله .

قال :أعني أنك حين تقول إن العلم الشرعي اختراعا إنسانيا فكأنك تجعله بلا مضمون، أو أن الانسان يضع مضمونه من عنده دون أن يكون مرتبطا بالوحي .

الآن أقول لك أهم مسألة في النظرية الاسمية في المعرفة وهي أيضا الأساس الذي تنبني عليه ألا وهو :التفريق بين الشيء في ذاته والشيء كما يظهر لنا وندركه وتسمى أيضا مسألة التفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي .هذا التفريق يشرح لك بسهولة مسألة المضمون العلمي عندما يكون العلم اختراعا إنسانيا .وهذا التفريق هو الذي يجعلنا نميز بين الموضوع الخارجي وما أدركناه منه .فما دام ما ندركه من الوحي ومن الطبيعة ومن الانسان يمكن أن يكون صوابا ويمكن أن يكون خاطئا وإذا كان صوابا فإنه يتفاضل بين التصور بين المجتهدين من حيث الأدلة ووجوه الاستدلال وأصول المسألة ولوازمها وما ينبني عليها فإنه لا يمكن أن يكون وحيا أو سنة كونية بل هي اجتهادات وسوف تظل اجتهادات ما دامت علما إنسانيا .

لا بأس بكل هذا ، ولكن أين الاختراع في الموضوع؟!

الاختراع هو لفظ يطلق على النظرية العلمية التي ينتجها العالم من أجل أن يستخدمها في إنتاج المعرفة .فانظر مثلا إلى تعدد المذاهب الفقهية لتجد أنها بمثابة تعدد النظريات العلمية وتعدد المذاهب العقدية والكلامية هي

نظريات مختلفة ومتفاوتة النجاعة في تفسير النص الشرعي .ولو عدت لما ذكرناه حول عمليتي التركيب والتحليل ولاحظت عملية التأصيل الشرعي لوجدتها لا تخرج عن هاتين العمليتين.

فلتضرب لي مثالا على المقومات تلك التي يستخرجها الفقيه؟؛

إنها ببساطة مقومات الحكم الشرعي والمقومات هي ما به قيام الشيء أي أنها أركانه .وأركان الحكم معروفة هي الدليل والاستدلال والمستدل والحكم .ومعروف أنها هذه الأربعة هي عماد أصول الفقه.

تأمل في نفسه برهة ثم سألني :فما منزلة القطعي في الاسمية وأخص بالذكر القطعيات في العلوم الشرعية؟

وصف دلالة معينة أنها قطعية أي واضحة وضوحا لا يتطرق إليه شك هو وصف إضافي بالنسبة إلى المستدل ووصف الدلالة بالقطعية مثل وصفها بأنها بديهية كلاهما وصف إضافي .ومعنى هذا أن القطعي يحتفظ بمكانته ما لم يحل محله اجتهاد آخر .

ولكن هذا يفتح الشك في قطعيات الملة؟

بل هذا إذا انضاف إليه الحرية العلمية يفتح الباب لتحديها تعديا علميا واحتفاظها بمكانتها القطعية رغم النقد المستمر الذي يقلب وجهات النظر واحتمالات الاستدلال يدل على استحقاقها هذه المكانة .فتعريف القطعي والبديهي بأنها أوصاف إضافية لا يفتح الشك بل يفتح باب التواضع العلمي فلا يعتقد المجتهد في علمه أنه علما مطلقا..

لا زال في قلبي ريب من هذه المسألة .

حسنا؛ هل ترى وصفي للقطعي بأنه وصف إضافي صحيح أم لا؟

نعم ؛ أتفق معك .

إذا؛ لنأتي الآن إلى وسائل تحقيق القطعي .في الشريعة الإسلامية؛ ما هي؟ هل رأي عالم ما بأن هذه المسألة قطعية يجعلها قطعية حقا أم أن ما يكسب مسألة ما صفة القطعية هو التواتر الاستدلالي على غرار التواتر الحديثي؟!

نعم ؛ تكتسب المسألة قطعيتها بالتواتر الاستدلالي كما ذكرت وفي الاصطلاح الشرعي :بإجماع العلماء .

ما دام الأمر كذلك؛ فهل يعقل أن يخالف أحد إجماع العلماء؟ وإذا خالفهم فهل يعقل أن يكون الحق معه؟

لما لا ؛ وقد تحقق هذا تاريخيا وليس مجرد فكرة نظرية ومثالها مسالة طلاق الثلاث التي خالف فيها ابن تيمية اجماع العلماء عبر قرون وكان أكثر تحقيقا منهم وأجدر بالصواب .

نعم حصل هذا ولكن هذا يعني أن الاجماع لم يتحقق بشروطه والتي لو توفرت لما حصل لها هذا الخلاف .

الإجماع بشروطه التي تتحدث عنها لا يكاد ينعقد لأنه يسعى إلى تحقيق التطابق بين الشيء في ذاته والشيء في تصورنا له وهذا التطابق مستحيل .ومن يدعيه فهو ببساطة يدعي أنه أصاب حكم الله تعالى وهذا ما لا يمكن أن يدعيه راسخ في العلم .

إذا وأركان الإسلام وغيرها من تعاليم الشريعة كيف نثق بها؟

هذه من الأخبار وليس فيها اجتهاد سوى فهم النص من خلال فهم معناها اللغوي المتواضع عليه عند العرب وهي واضحة الدلالة متكررة الذكر متعاضدة الأدلة نظرا وعملا عند الرسول والصحابة فيما لا يدع مجالا للشك في تفسيرها .وهذا من اهتمام الشارع بالأصول وجعلها بينة لكل طالب حق وأما طالب الزيغ فهذا لا يكاد يهتدي إلا إلى ما وافق هواه .

قال صاحبي :ما كنت أظن أن الاسمية سوف تجرنا إلى هذه الأبعاد من المعرفة؟

قلت .لا زلنا في بداية الطريق وأصدقك القول إني لم أكن أتوقع أن تتصور مسائلها بهذه السهولة .

قال :أتدري أن ما أعجبني في كلامك هو قدرة النظرية الاسمية على تفسير طبيعة العلم أيا كان مجاله وهذا وحده ما يدفعني للاستزادة في التعرف على هذا الاتجاه .

ثم سألني :حسنا، أعتقد أننا استفضنا كثيرا حول تبعات هذا الموقف من العلم ولكننا لم نتحدث عن أسسه التي يستند إليها، فعلى أية أساس قلت إن العلم مجرد اختراع إنساني؟!

جميل، إذا كنت تتفق معي أن العلم هو ما ندركه من الوجود وليس هو الوجود ذاته فسوف تتفق معي أن العلم اختراع إنساني .

يعترض قائلا :أوافقك في المقدمة وأخالفك في لازمها .نعم علمنا هو علم بجزء من الوجود وهو الجزء الذي تدركه حواسنا ولكن هذا لا يعني أننا اخترعنا هذا الإدراك بل هو إدراك حقيقي للوجود .

حسنا، إذا كان إدراك حقيقي ، فلما يقع في الخطأ .

الجواب لمحدودية الحواس .

إذا أنا لا أقول إننا نخترع الإدراك بل أقول بما أن إدراكنا لا ينقل الوجود كما هو بل صورة مشوهة من الوجود فقد بات لدينا صورتان :الوجود الحقيقي والذي لا قدرة للإنسان بمعرفة معرفة شاملة ومطلقة والوجود الذهني الذي هو تصورنا عن هذا الوجود بناء على إدراكاتنا منه .والعلم هو ترتيب هذه الإدراكات ترتيبا منطقيا متسلسلا من قواعد وأسس وأصول وقضايا استنباطية من هذه الأصول .وهذه الطريقة المنطقية هي ما تفصل ما يسمى علما وما يسمى معرفة عامة وساذجة .

كلامك يبدو منطقيا وجميلا ولكني لا زلت أرى رغم هذا أن اعتبار هذا التفاوت بين الوجودين الخارجي والذهني لا يؤسس للقول بأن العلم اختراع إنساني.

إذا كنت تعترف بمبدا الفصل بين الوجودين فلابد لك من القول بأن العلم اختراع إنساني .لسببين :

العلم صورة عن الوجود لا يلزم أن تكون مطابقة له .واختراع الإنسان للميكروسكوب وكذا للمناظير الفلكية فتح له صور من الوجود كانت أمام عينيه ولكن خارج قدراته الإدراكية .

ومن ثم فلا يمكن للإنسان ادعاء أن علمه مطابق للوجود حتى لو كان يتحدث عن جزئية بعينها.

وأيضا اكتشفنا من خلال التقدم العلمي والنظريات التي نقضت بعضها

البعض في مجال معرفي معين أنه يمكن للظاهرة الواحدة أن يكون لها أكثر من تفسير وبالرغم من ذلك يكون لكل تفسير نتائج تطبيقية متفاوتة ومتناسبة معه .

حسنا، فهمنا إذا أن النظرية اختراع مثل أي اختراع مادي وأما النتائج والحقائق التي نتوصل إليها من خلال هذا الاختراع فهي حقائق مؤقتة لأنها يمكن أن تتغير بحسب المستجدات والمراجعات العلمية .وهذا كله منطقي الآن .ولكن ماذا عن المدخلات لهذه العملية هي تعتبر حقائق أم لا؟

تقصد المدركات والملاحظات التي هي محل البحث العلمي؟!

هذه المدركات كما تعلم أنها نسخة باهتة من الواقع لقصور الحواس الإنسانية ولذا هي إما أن تكون إدراك حقيقي أو

أعتقد أننا ناقشنا هذه النقطة بما فيه الكفاية ، ولتسمح لي أن أحول مسار الموضوع لنقطة أخرى لا تقل أهمية .

هل ينطبق ما تقوله على العلوم الشرعية؟ هل أيضا هي اختراع إنساني ، والحقيقة فيها مؤقتة؟!

جوابي هو نعم .ولكن قبل أن تتعجل بالرد علي دعني أوضح لك كيف يكون ذلك : النظرية هنا مثل النظرية في العلوم الطبيعية والإنسانية هي الأداة المنهجية .في العلوم الشرعية يعتبر أصول الفقه اختراع إنساني والحقائق التي تنتج عنه هي حقائق مؤقتة .مع فارق وحيد هو أن العلم كما قال ابن تيمية نوعان :خبر عن معصوم أو قول عليه دليل معلوم والوحي يتضمن النوعان بعكس العلوم الأخرى فما كان من قبيل الخبر عن

المعصوم فهذا يؤخذ تصديقا به أعني ما أخبر به الرسول عليه الصلاة والسلام من الغيب فهذا خبر نؤمن به واجتهادنا فيه هو اجتهاد في فهمه وليس في مضمونه .بعكس الحكم على النوازل الفقهية فهذا يعتبر الحكم حقيقة مؤقتة وأصول الفقه اختراع إنساني .وهذا التفريق مهم لأنه يفصل بين الوحي وبين علم الإنسان المستخرج من الوحي مثلما فصلنا في العلوم الطبيعية بين الطبيعة) الحقيقة الخارجية (وبين علمنا بالطبيعة (الحقيقة كما تبدولنا).

لكنك بهذا التفريق تيل كل الأحكام إلى حقائق مؤقتة وتهدم الدين بهذا الأمر؟

لو تجنبنا هذا التجني بأنني أهدم الدين وركزنا على النقاط المعرفية لتكتمل النظرية لكان أولي .إن هذا التفريق موجود عند علماء الإسلام فهم يفرقون بين ما فيه نص وما هو اجتهاد وأنا لم أفعل شيئا غير أن سميت الاجتهاد حقيقة مؤقتة .

لكنك لم تسم ما فيه نص حقيقة دائمة.

أسمي ما فيه نص حقيقة دائمة إذا كان بمنزلة الخبر عن المعصوم .لأن ما فيه نص هو أيضا خاضع للاجتهاد والعلماء يدركون ذلك .وعلى سبيل المثال يقولون :إن أعلى طرق التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن ولكن عندما نأتي عمليا فإنه ليس كل تفسير للقرآن بالقرآن يكون صحيحا وهذا مثلا مثال لمعنى الاجتهاد فيما فيه نص وفي الفقه يكون الاجتهاد فيما فيه نص اجتهاد ربط الحادثة بالنص .وأعتقد أن حديث سعد بن معاذ هو أهم حديث في الدلالة على المعنى المقصود .

حسنا أستاذي؛ طمعا في مزيد من الاقتناع بكلامك ؛ لنفترض أنني أخالفك تماما ؛ وأرى أن العلم ليس اختراعا إنسانيا كما تقول بل هو سعي للوصول إلى الحقيقة في ذاتها .

سعيك للوصول إلى الحقيقة في ذاتها هل يعني أنه يمكن أن تصل إليها أم أنك تقول إنه لا يمكن الوصول إليها بل هي مجرد مثال نسعى إليه دون إمكانية الجزم بتحقيقه .

أرى أنه يمكن الوصول إليها فعلا .

جميل,؛ إذا كنت ترى أن الحقيقة يمكن الوصول إليها ومطابقتها فإن سعيك سيتجه نحو شروط الوصول إلى الحقيقة. الخارجية والبحث في الموانع التي تحول دون الوصول على الحقيقة؛ ومن ثم سوف تصل إلى نتيجة مثل التي وصل إليها أرسطو .فهو رأى الحد معبرا عن الماهية ولا يحتاج إلى تدليل ورأى أن الأوليات ..ورأى أن صفات الشيء تنقسم إلى صفات ذاتية لازمة وذاتية عارضة؛ وزعم بعد ذلك كله أن هذا يقود إلى برهان يقيني ولكي يكون هذا البرهان يقيني وجد أنه لابد من البداية بمقدمة كلية ويقينية .. إلخ .

حنانيك؛ أعتقد أنك أسقطت تجربة أرسطو على موقفي وأنا لا أقول به .وأعتقد أنه يمكن صياغة حلا وسطا بين الموقف الواقعي وبين موقفك الاسمي .

كل حل ينطلق من إمكانية الزعم بمطابقة الحقيقة فهو لابد وأن ينتهي إلى ما انتهى إليه الموقف الأرسطي .وضع شروط لا يمكن تحقيقها وعلوم مستنتجة من هذه الشروط يظن أنها انطبقت عليها الشروط؛ ونتائج يزعم لها

منزلة اليقين تصبح معيارا للوجود .وأما من يدرك عدم إمكانية تحقيق الشروط فسيظل عقيما عن انتاج العلم :كالذي يستخدم آلة يظن أنها صحيحة ويستفرغ عمره في استعمالها دون نتيجة .

تبالغ في التعميم

إذا، لنكن عمليين وأخبرني ما الحل الذي تراه؟

الحل بسيط :أستخدم أصول الفقه في الحكم الشرعي وهي أداة تساعد للوصول إلى الحكم الشرعي المحكم والحقيقي ولكن الحكم الذي أصل إليه هو اجتهاد شرعي يمكن أن يكون يقينا في بعض الأحوال وأحيانا يكون ظنيا .

حسنا، اليقيني هنا هل هو وصف للحقيقة في ذاتها أم أنه وصف لما تعتقده في الحكم .

يمكن أن يكون هذا وذاك .

دعنا إذا نتحدث عن موطن الخلاف وهو أن تعتقد أن اجتهادا ما هو حقيقة في ذاته .ما هي صفات الحكم الذي له هذه

المنزلة؟ تضافر النصوص صراحتها وفعل الرسول والصحابة بمقتضى ما جاء في النص واجماع العلماء ومن الأمثلة :.وجوب الصلاة .

ألم نقل أن العلم قد يكون خبرا معصوم .وبالتالي كل نص شرحه وفسره الرسول عليه الصلاة والسلام أو اجتمع عليه الصحابة من أمور العلمية أو العملية فهو من هذا الجانب الحقيقي في ذاته ولا يحول بيننا وبينه إلا ثبوته .فكل ما كان من هذا القبيل ليس اجتهادا أصوليا في الحقيقة بل هو

اجتهاد معياري تحاكم إليه أصول الفقه لا العكس .فهذه النقول كلها بمثابة الطبيعة في العلوم الطبيعية هي الحقائق التي هي محل التأسيس العلمي والأصول العلمية المستمدة منها .

كما ذكرت لك، ما أنكره من القطعيات هي القطعيات التي تتناول المجالات الاجتهادية وأما المجالات الإيمانية فهي أمور لا تتحقق إلا بالقطع والجزم بها .يمكن على سبيل التقريب فقط أن أمثل لذلك بعلم العقيدة والفقه .فالعقيدة قائمة على القطعي وأما الفقه فقائم على الاجتهادي .

أخيرا : هل هذا كل شيء؟

أعتقد أن الموضوع كبير ولكن ما تناولناه هنا يعين على تصوره بشكل جيد .

سوف نستعرض في هذا المدخل البناء الفلسفي للنظرية الاسمية كما يعرضه أبو يعرب المرزوقي في كتابه المعروف) إصلاح العقل في الفلسفة العربية)

يمكن أن نوجز مفهوم التصور الاسمي للمعرفة .في العبارة التالية :يعتقد الاسمي بوجود الحقيقة في الخارج وأن الوصول إلى هذه الحقيقة إما أن يكون خبرا عن معصوم وهنا تمكن المطابقة لأن الجهد الإنساني يتعلق بمعرفة اللغة المتواضع عليها وليس اكتشاف كنه الأشياء ومعرفة حقيقتها، وأما ما كان اجتهادا إنسانيا في الوصول إلى الحقيقة كالحكم على النوازل والقضاء واكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع فهذه كلها مقاربات لا يمكن الجزم فيها بمطابقة المعلوم بسبب محدودية الإدراك الإنساني ومن هنا فإن

الاسمي يقر بأن لاشيء وجودين هما الوجود الخارجي والوجود الذهني .ولكل من الوجودين خصائص وسمات تختلف عن الآخر وهي سبع خصائص أولها أن الوجود الخارجي يحوي الحقيقة في ذاتها وأما الذهني فيحوي الحقيقة كما تبدو لنا ومن ثم فإن التصورات تتفاضل وأما الشيء الخارجي هو هو لا يتغير ولا يتفاضل . وثانيها أن مفهوم الممكن مختلف في الحالتين فالممكن الذهني يمكن ألا يكون موجودا في الخارج ومن هنا يعتبر التصور الذهني أوسع من الوجود الخارجي .وأما إذا نظرنا إلى الوجود الذهني بأن تصوراته جزء من الوجود الخارجي وأنه لا يمكن استيعاب كنه ما هو في الخارج فحينها يبدو أن الوجود الخارجي أكثر ثراء من الوجود الذهني .والعلوم القائمة على الوجود الذهني هي علوم التقديرات الأذهنية وتضم علم الحساب والمنطق وأما العلوم القائمة على الوجود الخارجي فهي علم المحسوسات أو التجريبيات التي يهدف الإنسان فيها إلى معرفة طبائع ما هو في الخارج لكي يفهمه ويستخرج قوانينه . وبناء على هذه السمات لكلا الوجودين فإن الاسمي يحل الإشكاليات العلمية التي توجهه من خلال هذا الفصل بين الوجودين .فعلى سبيل المثال :مسألة الحد الأرسطي وأنه لا يصور الماهيات استنادا على التفريق بين الوجودين واستبداله بالحد التيمي وهو الحد الاسمي الذي لا يدعي تصوير الماهيات وإنما تمييز الأشياء عن بعضها البعض وتسميتها تسمية تلائم هذا التمايز من أجل فصلها في التصور الذهني عن بعضها البعض فصلا يمكن العالم من التعامل مع كل منها على حدة .ولهذا فالنظريات العلمية عند الاسمي هي أنساق تواضعية يتواضع عليها العلماء ومؤقتة حتى يأتي أفضل منها وهذه النظرة

تختلف عن النظرة الأخرى التي تعتقد أن النظريات العلمية تسعى إلى اليقين وأنها تطابق الموجودات إذا كانت صحيحة .ومن هنا فالحد الفاصل بين العلم واللاعلم عند الاسمي هو صمود النظرية أمام النقد والدحض وأما عند الواقعي فهو اتباع منهجية تبدا من مقدمات يقينية أو بديهيات لكي نحصل منها على نتائج يقينية تطابق الواقع .وهذا يقودنا إلى أن الأوليات عند الاسمي ليست سوى مواضعات بعكس الأوليات عند الواقعي فهي بديهيات في ذاتها .

أعتقد أن هذا المقطع يضم جل المسائل الفاصلة بين التصورين الاسمي والواقعي في المعرفة.

إن الدارس للفلسفة القديمة يتضح لديه وجود مذهبين في المعرفة هما الاتجاه السفسطائي أو المذهب الشكي الذي يتخذ من الشك مذهبا لا منهجا في المعرفة وهذا الاتجاه زبدة ومعقد كلامه أنه لا يقول بوجود الحقيقة سواء قال بانعدامها أو انعدام إمكانية الوصول إليها وأما الاتجاه الثاني فهو المذهب الواقعي الذي نشأ ردا على المذهب السفسطائي وهذا المذهب يرى بأن الحقيقة موجودة في الخارج وأنه يمكن الوصول إليها وإليه تنتمي فلاسفتي أرسطو وأفلاطون؛ ولكن الفلسفة الحديثة أبرزت موقفا ثالثا هو الموقف الاسمي من المعرفة. وهو موقف تبلور مرتين مرة في سياق الفلسفة العربية ومرة أخرى في سياق الفلسفة الغربية لكنه في الفلسفة العربية لم تتكون منه إلا أصوله وجذوره دون ساقه وفروعه نظرا لتوقف الحركة العلمية والتأخر الحضاري الذي تعيشه أمتنا منذ ابن تيمية إلى اليوم؛ ولكنه في السياق الغربي تأسس في القرون الوسطى على يد

وليم أوف أوكام وأبيلار وغيرهم واستمر الوصل العلمي في القرون الحديثة إلى أن وصل إلى صورته اليوم كما نجده عند ويلارد كواين" . وسوف أتناول الحديث عن الموقف الاسمي والفرق بينه وبين الموقف السفسطائي من خلال عرض أصوله الفلسفية في الثقافة الإسلامية كما تعينت عند ابن تيمية. ولكني أود أن أعرض عن تسميته بالموقف الاسمي خروجا من الإشكالات الإصطلاحية وساكتفي بتسمية هذا المذهب بمذهب التفريق بين الوجودين . فمن المعروف أن ابن تيمية يرى أن هناك فرقا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي وبناء على ذلك فسوف أستعرض التعريف بهذا المذهب من خلال عنصرين:

سمات الوجود الخارجي والوجود الذهني . 2. الثاني:

تطبيقات ابن تيمية المبنية على مسألة التفريق بين الوجودين) الاسمية)

يعد مبحث تقسيمات الوجود واختلاف الفلاسفة فيه من المباحث الفلسفية المعروفة؛ يتناول هذا المبحث نوعين من الوجود للأشياء الأول يسمى الوجود الخارجي ؛ وهو الوجود الذي نراه ونحس به ونعيشه ؛ والثاني هو الوجود الذهني أي تصوراتنا عن هذا الوجود الخارجي . حيث يبحث الفلاسفة في العلاقة بينهما هل هما وجود واحد أم أنهما منفصلان وإذا كان منفصلان فهل يمكن أن يرد أحدهما إلى الآخر أم لا19 فيصبح الوجود الذهني في حقيقته ليس سوى الوجود الخارجي كما هو معروف عند أرسطو وأفلاطون وهذا هو الموقف الواقعي أو يصبح الوجود الخارجي في حقيقته لا يعدو الوجود الذهني كما هو عند باركلي وهذا هو الموقف السفسطائي من المعرفة.

ولكن ثمة موقف فلسفي ثالث يتوسط هذين الموقفين بدأ يبرز مع النقد الإسلامي للفلسفة اليونانية واكتمل مع ابن تيمية وهذا الموقف نابع من اعتبار الوجود الذهني ذو طبيعة مختلفة عن الوجود الخارجي وبالتالي فلكل منهما خصائص مختلفة عن الآخر وهذا هو الموقف الذي اكتمل تأسيسه عند ابن تيمية في النظر وابن خلدون في العمل"

وهذا الأمر أعني أنهما يقولان بالتفريق بين الوجودين ليس تقولا عليهما ولا مفهوم كلامهم بل هو نص في كلامهم ولنتأمل أولا قول علامة التاريخ ابن خلدون:

"وإذا تأملت المنطق وجدته كله يدور على التركيب العقلي ؛ وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس؛ التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ؛ وهذا باطل عند المتكلمين . والكلي والذاتي عندهم إنما اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه .3',..

وأما ابن القيم فيعتبر أن عدم التفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي هو أصل الضلال الفلسفي الذي وقعت فيه الفلسفة اليونانية ومن حذا حذوها من الفلاسفة في الثقافة العربية حيث يقول رحمه الله:

يراجع في ذلك الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. ص 190 وتاريخ الفلسفة الحديثة. ص .9 كلاهما ليوسف كرم. طبعة هنداوي.

3 حول هذه الخلاصة يدور عمل أبو يعرب المرزوقي إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون. الطبعة الأولى. نوفمبر .1994

"وإنها أتي للقوم - أي الفلاسفة ومن يقول بقولهم في الكلي -من الكليات . فإنها هي التي خربت دورهم وأفسدت نظرهم ومناظرهم؛ فإنهم جردوا أمورا كلية لا وجود لها في الخارج ثم حكموا عليها بأحكام الموجودات وجعلوها ميزانا وأصلا للموجودات'+.

وهو في هذا يتفق مع شيخه ابن تيمية في أن هذا الخلط عند الفلاسفة بين سمات وخصائص الوجود الذهني والوجود الخارجي أصل ضلالهم حيث يقول في عبارة هي أصرح وأوضح ما يكون في التعبير عن هذا الموقف المعرفي الذي يختلف عن المواقف المعرفية السابقة:

"وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ونحو ذلك ؛ فقالوا ولو لم يكن ثابتا لما كان كذلك ؛ كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج ؛ فنتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج . . .والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا الخارج عن الذهن والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان .. . وحقيقة الفرق الصحيح أن الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه؟.

وبناء على كلام ابن تيمية نقول إذا كان عدم التفريق بين الوجودين هو أصل ضلالهم الفلسفي؛ فإن التفريق بين الوجودين وتحديد سمات وخصائص كلا منهما تحديدا دقيقا يعد بالمقابل أصلا من أصول الهداية. فلنحاول إذا في هذه المقالة أن نضع أيدينا على أهم الفروق بين الوجودين الذهني (-العلمي (والخارجي .

ولأن ابن تيمية رحمه الله هو أحد أهم الذين أثروا الكلام في التفريق بين الوجودين واستخدم هذا التفريق في علاج كثير من الإشكالات الفلسفية العميقة كما سنرى ؛ فسوف نعتمد عليه كثيرا ؛ كما أننا سوف نعتمد أيضا على الكتابات المعاصرة عن الاسمية وخاصة ما كتبه الفيلسوف الإسلامي أبو يعرب المرزوقي حول اسمية ابن تيمية وابن خلدون" . ولكي أتجنب مسألة إسقاط ما أعتقده في التصور الاسمي على ابن تيمية -- قدر جهدي -ساضع معيارا واضحا يمكن الرجوع إليه وهذا المعيار هو الأصل الذي ذكرناه للتو والذي أعتقد أنه لا يختلف عليه أي دارس لابن تيميه: ألا وهو التفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

ومعنى أن يكون هذا الأصل معيارا هو انا أجعل كل أقوال الاسميين أقوالا اسمية إذا خالفت هذا الأصل كما أضع في حسباني أن أقوال غير الاسميين يمكن أن تكون أقوالا اسمية إذا وافقت هذا الأصل واطردت معه . فكل مسألة كان عمدة الحل فيها قائما على التفريق بين الوجودين بغض النظر عن قائلها وموقفه المعرفي اعتبرتها سمة من سمات المنهج الاسمي في المعرفة.

وأما إن سأل سائل؛ فلما كان التفريق بين الوجودين يسمى المذهب الاسمي ؛ فأقول إن هذا يرجع إلى الاختلاف بين الواقعيين والاسميين في تصور وظيفة الحد . فالحد عند الواقعيين يعبر عن ماهية الموجودات وأما الحد عند الاسميين فلا يعبر عن ماهيات الأشياء وانما وظيفته مثل وظيفة الاسم أي التمييزبين الموجودات ولذا سموا بالاسميين وسمي هذا الموقف

< كتاب الروح. ابن القيم. ص204.

5 الرد على المنطقيين. ابن تيمية. ص .64-67

؟ من المعروف في الأوساط العلمية أن أبا يعرب المرزوقي هو أول من نبه إلى أمرين بخصوص ابن تيمية فأولا نبه إلى أن ابن تيمية فيلسوف أعماله الفلسفية تتجاوز كل الفلسفة التي قيلت قبله فقد كان ابن تيمية يعرف قبل ذلك بأنه شيخ وعالم دين فقط. والأمر الثاني هواثبات ما تجاوز به ابن تيمية الفلسفة اليونانية وهو الموقف الاسمي من المعرفة بديلا عن الموقف الواقعي المسيطر على الفلسفة اليونانية ومن تأثر

من المعرفة بالموقف الاسمي لأنه لا يرى أن المعرفة (متمثلة في الحدود وهي التعريفات) لا تعبر عن ماهية الموجودات وإنما أسماء موضوعة للتفريق بين ما يدركه الإنسان من الوجود . العنصر الثاني: السمات المحددة لكل من الوجودين الذهني والخارجي: السمة الأولى:

وهي في إثبات تمايز الوجودين وطبيعة كل منهما : الوجود الذهني يحوي الكليات والتصورات والمقدرات الذهنية؛ وأما الوجود الخارجي فيحوي الأشياء العينية. قال ابن تيمية: 'فينبغي للعاقل أن فرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه وبين ثبوته ووجوده في العلم فإ ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي وم هذا فيقال له الوجود الذهني العلمي وما من شيء إلا له هذان الثبوتان'" . فاذا لم يفرق الإنسان بين هذين الوجودين فإنه سوف ينساقى إلى أحد احتمالين:

أ. أن يجعل الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجي فكأنه ألغى الوجود الذهني وهذا هو أصل المذهب الواقعي في المعرفة. ويشرح ابن تيمية المذهب الواقعي باتجاهاته ومذاهبه بقوله؛ "وهذا مبتدا فلاسفتهم التي

وضعها فيثاغورس وكانوا يسمون أصحابه أصحاب العدد وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن. ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك وظنوا أن الماهيات المجردة كالإنسان المطلق والفرس المطلق موجودات خارج الذهن وأنها أزلية أبدية . ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك فقالوا بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص ومشى من مشى من اتباع أرسطو من المتأخرين على هذا وهو أيضا غلط فان ما في الخارج ليس بكلى أصلا وليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص*.

ب. أو أن يجعل الوجود الخارجي بمثابة الوجود الذهني فكأنه ألغى الوجود الخارجي وهذا هو أصل المذهب السفسطائي في المعرفة. ويشرح ابن تيمية اتجاهات هذا المذهب بقوله ؛: "وهؤلاء من جنس السفسطائية المتجاهلة اللا أدرية الذين يقولون:

. لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية وهل يمكن العلم أو لا يمكن فإن السغسطة

أنواع أحدهما قول هؤلاء. . الثاني قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها.

. والثالث الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في

" مجموع الفتاوى. ابن تيمية. .158/2 * الرد على المنطقيين. ابن تيمية. 135-134

حقه ثابنا ومن نفاه كان في حقه منتفيا ولا يجعلون للحقائق أمرا هي عليه في . والصنف الرابع قول من يقول الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها إما

لكون العالم في السيلان فلا يمكن العلم بحقيقته وإما لغير ذلك" . وتقسيم ابن تيمية لهم من خلال مواقفهم من الحقيقة وأقوالهم فيها إنما هو نابع من نفيهم للوجود الخارجي الذي هو مورد الحقائق وبتعبير أدق أقول أنهم ردوا الوجود الخارجي إلى الوجود الذهني أي عاملوه كما يعاملوا الوجود الذهني فافترقوا إلى الفرق الأربع المذكورة الفرقة الأولى الشكاكة الذين قالوا لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية وهذا شك الوجود الخارجي وشك في الحواس وهذا يعني أن الخارج عندهم مجرد تصورات ذهنية لا يمكن إثباتها ومثلهم الفرقة الثانية التي تجزم بنفي الحقيقة وأما الذين يجعلون الحقائق تابعة للعقائد ولا يجعلون للحقيقة أمر هي عليه في نفسها فهؤلاء يمكن وصفهم بأنهم مذهب ذاتي في المعرفة أي ينفون صحة التعميم بناء على أن الشك في الحواس أو الشك في وجود الحقيقة الخارجية وإنما اختلفوا عمن سبقهم في إثبات ما يدركه الفرد ونفي الإدراك الجمعي في حين أن من سبقهم ينفي أيضا صحة إدراك الفرد . والفرقة الرابعة: التي تثبت وجود الحقيقة مع نفي إمكان الوصول إليها فيتضمن إثباتا للوجود الخارجي لكن مع تشكيك في الحواس فيصبح الذهن غير قادر على تلقي الإدراكات من الخارج لأن كل إدراك يمكن أن يكون زائفا أو أنها تقول أن العالم في صيرورة وسيلان دائم مما يجعل الحقيقة التي ندركها في هذه اللحظة لا يمكن تعميمها على سائر اللحظات الماضية واللاحقة وكلا

الأمرين مما يجعل المرء في نسبية مطلقة . أي أن القول بإثبات الحقيقة في الخارج إذا صاحبه شك في

القدرة على الوصول إليها صار مثل القول بنفي الحقائق ..

ت. وقبل أن أنتهي من هذه النقطة أود أن أشير إلى نجاعة مذهب التفريق بين الوجودين في عملية تفسير الاختلاف الفلسفي بين المذاهب الفلسفية. أن الكليات وهي عقلية مبنية على استقراء الجزئيات وهي خارجية محسوسة. يقول ابن تيمية: "فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه"""".

الوجود الخارجي أوسع من أن يحاط به وأن يستو جملة من جهة إدراك الإنسان له ؛ فما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه . هذا هو موقف (مذهب التفريق (أما الموقف السفسطائي فاعتبر تفاوت التصورات مشككا في وجود الحقيقة أو إمكانية الوصول إليها أما الموقف الواقعي فاعتبر ما يصل إليه من تصورات ذهنية أنها هي هي الحقائق الموجودة في الخارج. وبناء على ذلك فإنه لا يمكن الإحاطة بالموجود الخارجي وإنما الإحاطة الممكنة للإنسان هي الإحاطة الجزئية . قال ابن تيمية:

؟ الصفدية؛ ابن تيمية. 98/1. !9 الرد على المنطقيين. ابن تيمية. ص .59

"ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ؛ وإنا لا نتصور شيئا بجميع لوازمه حتى لا يشذ منها شيء ؛ وأنه كلما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التصور أتم"!!.

السمة الثانية:

بناء على السمة الثالثة: لا يوجد ضامن للإنسان الباحث عن الحقيقة أنه قد أصاب الحق فعلا أي) طابق الوجود الخارجي .(طبعا دون أن يعني هذا أن إصابة الحق ممتنعة بل هي ممكنة. ويلزم من هذا أن الإنسان في اجتهاده الشخصي يكون متواضعا ولا يلزم غيره برأيه مهما بلغت وثاقته بصحة رأيه وخطأ رأي غيره ولذا يعبر الفقهاء عن هذا اللازم بقولهم: الاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله . ويدعم هذه القاعدة ما رواه الطبري: أن عمر بن الخطاب لقي في خلافته رجلا له قضية نظر فيها علي بن أبي طالب فسأله عمر؛ ماذا صنعت؟ فقال: قضى علي بكذا. قال عمر؛ لو كنت أنا لقضيت بكذا

قال الرجل : فما يمنعك والأمر إليك؟

قال عمر:؛ لو أردك إلى كتاب الله أو سنة رسوله لفعلت؛ ولكني أردك إلى رأي؛ والرأي مشترك؛ ولست أدري أي الرأيين

وجاء في «الاحكام» لابن حزم؛ (قال أبو محمد : فقد ثبت أن الصحابة لم يفتوا برأيهم على سبيل الالزام؛ ولا على أنه حق؛ لكن على أنه ظن يستغفرون الله تعالى منه ؛ أو على سبيل صلح بين الخصمين .1:(

و رأيي أن أبلغ حديث في هذا الأمر هو ما جاء في مقاتلة الرسول عليه الصلاة والسلام لبني قريظة وأنهم نزلوا على حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم فيهم إلى سعد , قال ؛ فأحكم فيهم أن تقتل المقاتلة , وأن تسبى الذرية وتقسم أموالهم)؛ قال الراوي فخبرت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لقد حكمت فيهم بحكم الله عزوجل والمعنى الذي يحمله الحديث أن هناك اجتهاد إنساني

في القضاء اعتمادا على النصوص والقرائن الشرعية وأن الإنسان يجتهد برأيه ويحكم بحكمه ويمكن أن يصيب حكم الله تعالى ويمكن أن يخطئ ولكن لا سبيل له لمعرفة هذه الإصابة في الحكم إلا بواسطة معصوم وهو الرسول عليه الصلاة والسلام ما دام أن الوحي قد ختم فلا يمكن لإنسان يجتهد في مسألة ما ثم يزعم أن حكمه فيها هو حكم الله تعالى وهذا هو معنى نفي الحقيقة المطلقة عند أبي يعرب . وهذا هو مقتضى القول بالتفريق بين الوجودين لأن الوجود الخارجي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى وأما الوجود الذهني البشري فيتفاضل ويقع فيه الصواب والخطأ .

ومن لوازم التفريق بين الوجودين أن معيار الحقيقة لا يصبح مطابقة الوجود بل يصبح مطابقة المعايير التي يضعها الاجتهاد الانساني ؛ وبعبارة أبي يعرب:

"بدلا من معيار المطابقة في نظرية المعرفة ونظرية العمل؛ وضع الاسلام معيار الاجتهاد الاجماعي والجهاد الاجماعي فاعتبر الحقيقة في المعرفة الخلقية والشرعية غير مبنية على المطابقة مع الوجود والقيمة بل على الخضوع لمعيار اجماعي

!! الرد على المنطقيين. ص .8: طبعة دار الكتب العلمية. تحقيق: محمد حسن اسماعيل. 2 الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. يوسف القرضاوي. ص47. 3 الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم. ج6. ص54.

القائمين بفعل النظر أو العمل مع الشروط الخلقية للأمانة العلمية والعملية والشروط المنهجية لكليتها بمعنى قابليتها للمتابعة من كل انسان يريد التحقق منها'4!.

وكلا هذين الأمرين من لوازم المذهب الاسمي أما المذهب الواقعي فيدعي أنه يمكن أن يطابق الحقيقة الخارجية ولهذا يعتقد أن المنطق آلة تعصم الذهن من الخطأ أي إذا استخدمها بشكل صحيح أصاب الحقيقة أي طابق الواقع؟.

السمة السادسة:

والوجود الذهني أوسع من الوجود الخارجي من جهة تعدد الممكنات ومن جهة التقديرات الذهنية . قال ابن تيمية: فإن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية إذ تشمل الموجود المعدوم الممتنع والمقدرات'*' . وهذا هو التصور الاسمي المعرفة ويقابله عند الواقعيين اعتقاد الإمكانات العقلية المتعددة أنها موجودة بالخارج ومن ذلك اعتقاد أن العدم شيء والصحيح أنه ليس بشيء إلا في الذهن . وأما في الاتجاه السفسطائي فهو يستغل هذا التنوع العقلي في الممكنات من أجل نفي الحقيقة أو نفي الوصول إليها . والإمكان الذهني يختلف عن الإمكان الخارجي . فالإمكان الذهني هو أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه ؛ لا لعلمه بامتناعه بل لعلمه بعدم امتناعه ؛ والامكان الخارجي : يحصل بعلمه بوجوده أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد منه . يقول ابن تيمية: "الإمكان يستعمل على وجهين إمكان ذهني وإمكان خارجي فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعا في الخارج . وأما الإمكان الخارجي فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره أو وجود ما هو ابعد عن الوجود منه

فإذا كان الابعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى17 . ويتبع مفهوم الإمكان الوجودي والذهني مفهوم آخر هو مفهوم التشارك الذهني والوجودي . فالتشارك الإمكان الوجودي موضوع الرياضي التطبيقي وأما التشارك في الامكان الذهني فهو موضوع العلم الصوري الخالص مثل الرياضيات الخالصة*".

'* النظر والعمل. أبو يعرب المرزوقي. .139

"ا اعترض الاستاذ رائد باعتراضات شتى على معيار المطابقة وجاء بنصوص كثيرة تدل على أن ابن تيمية يقول بمعيار المطابقة ولكن عند تفحص النصوص والسياقات المختلفة لهذه النصوص نجد أنها أتت بصيغ كثيرة لا تتعارض مع الاسمية ولا علاقة لها بما ينفيه أبي يعرب المرزوقي وينفيه ابن تيمية أيضا. فمن هذه النصوص ما يرجع إلى المطابقة بين الإدراكات الحسية وإدراكاتنا العقلية ومنها ما يرجع إلى العلاقة بين الكلي وأفراده وأنها مثل انطباق العام على أفراده. ومنها المطابقة التابعة لصحة المقدمة المأخوذة من الوحي فهنا المقدمة التي هي أساس الاجتهاد العقلي ليست مقدمة اجتهادية بل مقدمة يقينية. وتارة تأتي بمعنى السعي إلى المطابقة دون الجزم بها. وهذه المعاني كلها يقول بها المرزوقي ولا يخالف فيه وإنما الذي ينفيه هو زعم مطابقة الاجتهاد الانساني الوجود الخارجي.

؟! مجموع الفتاوى. ابن تيمية. .163/2

"" مجموع الفتاوى . ابن تيمية . ص:224

"' إصلاح العقل في الفلسفة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص267

ويتبع مفهوم الإمكان الوجودي والذهني مفهوم آخر هو مفهوم التشارك الذهني والوجودي . فالتشارك في الإمكان الوجودي موضوع الرياضي التطبيقي وأما التشارك في الامكان الذهني فهو موضوع العلم الصوري الخالص مثل الرياضيات الخالصة9".

الوجود الذهني يدخله الخطأ وأما الوجود الخارجي فهو الوجود الحقيقي الذي من خلاله يصحح الانسان تصوراته ومفاهيمه 7" . "معلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها فليس إذا فرضنا هذا مقدما وهذا مؤخرا يكون هذا في الخارج كذلك"'. وهذا الأمر واضح في التصور الاسمي أما في التصور الواقعي فتصبح التصورات حاكمة على الوجود لأنهم ألغوا الثراء الوجودي واعتبروا ما وصلوا إليه من معارف حاكمة على الوجود وأما في الانجاه السفسطائي فيعتبرون حصول الخطأ في التصور الذهني مدخلا لنفي القدرة على الوصول إلى الحقائق في الوجود الخارجي .

لقد استطاع ابن تيمية حل العديد من الإشكالات المعرفية من خلال هذه النظرية النقدية المقابلة للنظريات المعرفية السابقة ومن هذه التطبيقات:

الإشكال الأول:

حل إشكال العلاقة بين الماهية والوجود من خلال التفريق بين الوجودين: "الماهية هي ما يرتسم في النفس من الشيء والوجود هو نفس ما يكون في الخارج منه وهذا فرق صحيح فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة في العلم ولا الوجود فهذا باطل . ومعلوم أن لفظ الماهية يراد به ما في النفس والموجود

في الخارج ولفظ الوجود يراد به بيان ما في النفس والموجود في الخارج فمتى أريد بهما ما في النفس فالماهية هي الوجود وإن أريد بهما ما في الخارج فالماهية هي الوجود أيضا وأما إذا أريد بأحدهما ما في النفس وبالآخر ما في الوجود الخارج فالماهية غير الوجود. ومعلوم أن الاتجاه الواقعي يجعل الماهية غير الوجود إذا أريد بهما ما الخارج وأما الاتجاه السفسطائي فما دام يشكك في الحقائق والحواس فهو يشكك في الوجود والماهيات أيضا .

"ا إصلاح العقل في الفلسفة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص267.

*" يقول الامام الشاطبي: تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة فإذا لم يجر فغير صحيح. بدائع السلك في طبائع الملك. ابن الأزرق. ص76

2 الرد على المنطقيين. ابن تيمية.» ص:71

الرد على المنطقيين. ابن تيمية.» ص:67.

الاشكال الثاني: حل إشكال الصفات اللازمة الذاتية والعرضية: "ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بين للإنسان وإلى ما ليس هو بينا بل يفتقر ملزومه إلى دليل وكونه بينا للإنسان وغير بين ليس هو صفة الشيء في نفسه وإنما هو إخبار عن علم الإنسان به وتنبيه له فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي ."* ولكن الواقعيين لم يكونوا مدركين لذلك وظنوا أن الصفات الذاتية والعرضية هي فعلا كذلك في الأشياء الخارجية وليس حسب ما يبدو لنا ورتبوا على كلامهم هذا علم المنطق وخصوصا مفهوم الحد الذي يدرك الماهيات. وأما الاتجاه

السفسطائي فالتشكيك في الوجود الخارجي يمنعه من تقسيم الصفات فربما كان الذاتي عرضيا في الحقيقة وربما كان العرضي ذاتيا في الحقيقة.

الإشكال الثالث:

ويتبع ذلك أيضا أن ابن تيمية يرى أن الصفات لا تستقل في وجودها عن الذوات؛ وبالتالي فإن وجودها لا يسبق وجود الذوات . يقول رحمه الله: " كون الصفة ذاتية للموصوف: هو أمر تابع لحقيقته التي هو بها سواء تصورته أذهاننا أو لم تصوره . فما يجب إذا كان أحد الوصفين ذاتيا دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمرا راجعا إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن أو أن يكون بين الحقائق الخارجة ما ثمة حقيقة له إن جرد القدم والآخر في الذهن فهذا لا يكون إلا أن تكون الحقيقة والماهية هي ما يقدر في الذهن لا ما يوجد في الخارج . ذلك أمر يتبع تقدير صاحب الذهن'<.

ويقول كذلك على سبيل التأكيد على هذه القضية أن تصور الشيء دون تصور صفات له لا يكون إلا في الذهن ؛ وأما الموجود في الخارج فلا بد أن يكون له صفات:؛ "والواحد الذي قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلها بل هو الوجود المقيد بكل سلب وهذا لا حقيقة له إلا في الذهن"* وأما الواقعيون فاعتبروا العدم شيئا بناء على ما ذكرناه من إضفائهم البعد الوجودي على الكليات العقلية.

الإشكال الرابع: ساهم مذهب التفريق بين الوجودين في مسألة تقسيم العلوم تقسيما مختلفا عن التقسيم السائد الذي كان يتبع التفريق بين العلم النظري والعملي أو التفريق بين العلوم القائمة على الضرورة وتلك القائمة على الحرية ؛ وفي النص التالي يتحدث ابن تيمية عن تقسيم العلوم عند الفلاسفة

اليونان فيقول: ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة2: - أما علم لا يتجرد عن المادة لا في الذهن ولا في الخارج وهو الطبيعي وموضوعه الجسم . - وأما علم مجرد عن المادة في الذهن لا الخارج وهو الرياضي كالكلام في المقدرات المعدودة والمقدار والعدد .

© الرد على المنطقيين؛ ابن تيمية. 399: ** مجموع الفتاوى. ابن تيمية. 100/9. 2" الرد على المنطقيين: ابن تيمية. صض232. * الرد على المنطقيين. ابن تيمية. 153

- وأما ما يتجرد عن المادة فيهما وهو الإلهي وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه من حيث هو وجود كانقسامه إلى واجب وممكن وجوهر وعرض . وإنما تصوروا أمورا مقدرة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج ولهذا كان منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلي أو المشروط بسلب جميع الأمور

الوجودية" .©' الإشكال الخامس:

حل مسألة الكليات - وهي مسألة فلسفية مشهورة - من خلال التفريق بين الوجودين ؛ والكلي لا يكون كليا إلا في الذهن فإذا عرف تحقق بعض أفراده في الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كلا موجبا فانه إذا أحس الإنسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفا كليا لا سيما إذا كثرت أفراده فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصل في الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية* وفي نص آخر يتم المعنى يقول ابن تيمية ؛ "الكلي الطبيعي في الخارج فمعناه أن ما هو كلي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة العام لأفراده والموجود في الخارج معينا

مختص ليس بكلي أصلا ولكن فيه حصة من الكلي . وما في الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد في الخارج كما يقال فعلت ما في نفسي وفي نفسي أمور أريد فعلها ومنه قوله تعالى : (إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها» وقول عمر كنت زورت في نفسي مقالة أحببت أن أقولها ونظائره كثيرة. والكلي إذا وجد في الخارج لا يكون إلا معينا لا يكون كليا فكونه كليا مشروط بكونه في الذهن29:

الاشكال السادس:

حل أصناف القضايا اليقينة عند الفلاسفة وغيرهم ؛ "بيان أصناف اليقينيات عندهم التي ليس فيها قضية كلية: فإذا كان لا بد في كل قياس من قضية كلية فنقول المواد اليقينيات قد حصروها في الأصناف المعروفة عندهم .

الحسيات ومعلوم أن الحس لا يدرك أمرا كليا عاما أصلا فليس في الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة البرهان اليقيني وإذا مثلوا ذلك بأن النار تحرق ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية وإنما معهم التجربة والعادة التي هي من جنس قياس التمثيل لما يعلمونه من الحكم الكلي لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضا حكم كلي . ولا أعلم في القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها مع أن القضية الكلية ليست حسية وإنما القضية الحسية أن هذه النار تحرق فان الحس لا يدرك إلا شيئا خاصا وأما الحكم العقلي فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تستعد لأن تفيض عليها قضية كلية بالعموم ومعلوم أن هذا من جنس قياس التمثيل ولا يوثق

بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك وهذا إذا علم علم في جميع المعينات فلم يكن العلم بالمعينات موقوفا على هذا .

© الرد على المنطقيين. ابن تيمية. ص325. ** الرد على المنطقيين. ابن تيمية. ص 233 الرد على المنطقيين . ابن تيمية . ص .135

الوجدانيات الباطنة كإدراك كل أحد جوعه وعطشه وحبه وبغضه وألمه ولذته وهذه كلها جزئيات وإنما يعلم الإنسان حال غيره والقضية الكلية بقياس التمثيل بل هذه لا يشترك الناس في إدراك كل جزئي منها كما قد يشتركون في إدراك بعض الحسيات المنفصلة كالشمس والقمر ففيها من الخصوص في المدرك والمدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة وإن اشتركوا في نوعها فهي تشبه العاديات.

المجربات وهي كلها جزئية فان التجربة إنما تقع على أمور معينة وكذلك المتواترات فان المتواترات إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئي فالمسموع قول معين والمرئي جسم معين أو لون معين أو عمل معين أو أمر ما معين .

.+ وأما الحدسيات:

أن جعلت يقينية فهي نظير المجربات إذ الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعال المجربين والحدسيات تكون عن أفعالهم وبعض الناس يسمى الكل تجربيات.

.3 فلم يبق معهم إلا الأوليات:

التي هي البديهيات العقلية والأوليات الكلية إنما هي قضايا مطلقة في

الأعداد والمقادير ونحوها مثل قولهم الواحد نصف الاثنين والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ونحو ذلك وهذه مقدرات في الذهن ليست في الخارج كلية.

فقد تبين أن القضايا الكلية البرهانية التي يجب القطع بكليتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة المعينة وإنما تستعمل في مقدرات ذهنية فإذا لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعينة بالقياس البرهاني وهذا هو المطلوب'30.

الاشكال السابع:

الأوليات وعلاقتها بالوجودين الذهني والخارجي : خلافا للتصور الواقعي فان مذهب التفريق بين الوجودين يرى أن الأوليات ليست صفة ذاتية في القضية بل هي تابعة لتصور الإنسان لها وترتيبه للقضايا في ذهنه . يقول ابن تيمية ؛ " فتبين أن الفرق الذي ذكره بين الأوليات والمشهورات من أن الأولي هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين حملا أولا ؛ لا ثانيا ؛ غلط لا يستقيم ؛ لا في الوجود الخارجي ؛ فإنه ليس في اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أولا وبعضها ثانيا ولا الذهني . فان الوسط إنما هو الدليل فيعود الفرق إلى أن الأوليات ما لا يفتقر إلى دليل والنظريات ما يفتقر إلى دليل وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى ما ذكروه ولكن هذا يوجب كون القضية أولية ونظرية هو من الأمور الإضافية فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمرو باعتبار تام التصور فمتى تصور الشيء تصورا أتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور الناقص فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسط واحتاج صاحب التصور الناقص

إلى وسط وأيضا فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية كما سنذكره إن شاء الله أ" وفي نص آخر يقول ؛ "إن الفرق بين القضية البرهانية والبديهية إنما هو بالنسبة والإضافة ؛ فقد يكون النظري عند شخص بديهيا عند غيره" 32

"9 الرد على المنطقيين. ابن تيمية ٠ ص303-301. مختصرا 3! الرد على المنطقيين ٠ ابن تيمية ٠ ص417-416. * مجموع الفتاوى. ابن تيمية ٠ ج9 . ص87.

التفريق بين القطعي والظني بناء على التفريق بين الوجودين؛ فالقطعي عند ابن تيمية ليس أمرا موجودا في الخارج وإنما هو قطعي بالنسبة للإنسان لأنه ينتمي إلى عالم الأذهان فليس في الخارج ما يسمى قطعي وإنما ما في الخارج يسمى

حقائق وعلمنا بهذه الحقائق هو ما يمكن وصفه بالقطع والظن .وفي هذا المعنى يقول:"كون المسألة قطعية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين نيس هو وصفا للقول في نفسه؛ فإن الإنسان قد قطع بأشياء علمها بالضرورة؛ أو بالنقل المعلوم صدقه عنده وغيره لا يعرف ذلك فلا قطعا ولا ظنا . وقد يكون إنسان ذكي وفي الذهن سريع الإدراك فيعرف من الحقيقة ويقطع به ما لا يتصوره غيره وإنما يعرف أعم منه فلا . فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة بحسب قدرته على الاستدلال والناس يتفاوتون في هذا وهذا فكون المسالة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه'77.

الإشكال التاسع:

حل إشكال العلاقة بين الحقيقة والمجاز: في هذه المسألة نلاحظ امتداد آثار مذهب التفريق بين الوجودين إلى المجال اللغوي + يقول ابن تيمية في نقد التفريق بين الحقيقة والمجاز؛ إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق ؛ فمن أفسد الأقوال, أن يقال إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيدا؛ فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع من ما دل عليه في ذلك الموضع .وإذا أطلق ؛ فإن لم يستعمل في الكلام مطلقا قط فلم يتبين له حال إطلاق محض حتى يقال :إن له حقيقة فيه أم لا . .. كما أن ما يدعيه أصحاب المعنى المطلق من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد هذا أبدا في الذهن لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد .'والتحقيق : أنه لا يوجد المعنى المطلق في الخارج هذا أبدا ولا يوجد اللفظ الدال عليه في الاستعمال إلا مقيدا مقصودا وإذا قدر المعنى مجردا كان مجرد الذهن وحينئذ يقدر له لفظ مجرد غير

موجود في الاستعمال مجردا27.

الاشكال العاشر: التفريق بين الوضع والاستعمال في اللغة يقوم أيضا على أساس التفريق بين الوجودين يتضح ذلك من خلال تقريرات ابن تيمية المرتبطة بهذا الشأن ومنها؛

لا يمكن تجريد اللفظ من الاستعمال ؛ فكما انه لا يمكن تجريد الحركة عن المتحرك فكذلك العلاقة بين اللفظ والاستعمال .

2 وتجريد اللفظ عن الاستعمال ممكن في الذهن ولكن لا ينبغي تسميته لفظ وإنما لفظا مقدرا .

د أما الذين فصلوا الوضع عن الاستعمال فهؤلاء كالمناطقة جردوا المعاني

وعزلوها عن

* مجموع الفتاوى . ابن تيمية . 211/19 * مجموع الفتاوى . ابن تيمية . 106-105/7. ** مجموع الفتاوى . ابن تيمية . 216/14

سياقاتها وعندما اكتشفوا أن نتائجهم تناقض المعاني وجدوا أنفسهم في حيرة إما أن ينكروا الوجود الخارجي أو ينكروا ما زعموا أنه مطلق . فأثبتوا إنسانا لا طويلا ولا قصيرا ولا أسود ولا أبيض . . ثم رأوا الانسان الخارجي مختلف عن هذا المجرد فقالوا : هذه عوارض خارجة عن حقيقته .

4 ولكي نتجنب خطأ الفلاسفة التقليديين علينا أن ننظر للأشياء كما هي في الواقع أي على أنها كل دون أن نهمل أيا من خصائصها وتطبيق ذلك على المعاني يقتضي اعتبار السياق .

الإشكال الحادي عشر:

التفريق بين المعنى والمراد مرتبط كذلك بالتفريق بين الوجودين حيث يرى ابن تيمية رحمه الله ؛

. استخدم مصطلح المعنى للدلالة على الصورة الذهنية التي يحيل عليها اللفظ .

2 والصورة الذهنية سميت تسميات كثيرة باعتبارات مختلفة فهي المعنى حين تكون مقصودة باللفظ ومن حيث كونها تستدعي اللفظ في الذهن سميت مفهوما ومن حيث هي جواب على سؤال ما هذا ؟ سميت ماهية؛ ومن حيث تحققها في العالم الخارجي سميت حقيقة؛ ومن حيث نميزها

عن الأغيار سميت هوية؛ ومن حيث كونها موضوعا للفظ سميت مسمى؛ ومن حيث كونها مستنبطة سميت مدلولا .

3 والدلالة التي هي (فهم المعنى عند إطلاقه (لا تتحقق أبدا دون الاستعمال . وبهذا المفهوم يصبح المعنى مساويا للمراد . وتحييد الفرق بين المعنى والمراد مترتب على عدم التفريق بين الوضع والاستعمال . ومن نتائج هذا التحييد : التقليل من شأن المعنى الوضعي لصالح المعنى الإصطلاحي .

الإشكال الثاني عشر: ولعلها أهم المسائل وهي استخدام مبدأ التفريق بين الوجودين في نقد أداة العلم الأرسطي الواقعي ويتضح ذلك من خلال النظري تقريرات ابن تيمية التي أسس عليها نظريته في نقد الحد المنطقي والتي تقوم على أسس منها: التصور مختلف عن الدلالة والإشارة لأنه عملية طبيعية في حين أن كليهما عملية وضعية وسياقية . "مجرد الاسم لا يوجب تصور المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك" *" .وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه . فالدلالة علاقة بين اللفظ والمعنى والإشارة علاقة بين

اللفظ والمرجع الخارجي وأما التصور فهو علاقة بين المعنى والمرجع.

2 ولهذا فإن الأسماء والتعريفات لا تضيف شيئا للسامع إذا لم يكن متصورا للشيء من قبل . فالتصور شرط الأسماء والتعريفات.

3 التعريف الصحيح هو ما كشف عن مراد المتكلم 3" . وهذا هو الحد الاسمي ويقابله الحد الواقعي

+ والحد الاسمي هو الذي يعرف بالمعنى أو بالمرجع أو بالترجمة. ومن هنا فالحد الاسمي ليس أمرا محددا سلفا بل هو أمر إجرائي وآني يختلف باختلاف المقامات التخاطبية

5 ابن تيمية وضع الحدود في سياق تخاطبي ولكن إذا وضعناها في سياق علمي فقد يتطرق الشك إليها . الإشكال الثالث عشر:

التفاضل والاختلاف بين الموجودات وعلاقته بالوجودين؛ "الناس إذا تكلموا في التفاضل والاختلاف إنما تكلموا في تفاضل الأمور الموجودة واختلافها لا في تفاضل أمر مطلق مجرد في الذهن لا وجود له في الخارج , ومعلوم أن السواد يختلف بعضه من بعض كذلك البياض وغيره من الألوان . وأما إذا قدرنا السواد المجرد المطلق الذي يتصوره الذهن فهو يقبل الاختلاف والتفاضل لكن هذا هو في الأذهان لا في الأعيان . ومثل هذا غلط وقع فيه كثير من الخائضين في أصول الفقه حيث أنكروا تفاضل العقل أو الإيجاب أو التحريم وإنكار التفاضل في ذلك قول القاضي أبي بكر وابن عقيل وأمثالهم

الإشكال الرابع عشر:

حل إشكال وحدة الوجود عند غلاة المتصوفة من خلال التفريق بين الوجودين ؛ يقول ابن تيمية رحمه الله؛ 'علية حقيقة هو إنكار أصول الإيمان بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وحقيقة أمرهم جحد الخالق في علا وجود المخلوق هو وجود الخالق وقالوا؛ الوجود واحد ولم يميزوا بعد بين الواحد بالعين والواحد بالنوع فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود كما تشترك الإنسانية في مسمى الإنسان والحيوانات في

مسمى الحيوان ولكن هذا الأمر الكلي الذي يكون مشتركا كليا في الذهن فقط فالحيوانية القائمة بذات الإنسان ليست هي القائمة بالفرس ووجود السموات

ليس هو بعينه وجود الإنسان فوجود الجلال جل الله ليس هو كوجود مخلوقاته'7.

*" الرد على المنطقيين . ج1 . ص .133 3! مجموع الفتاوى. ابن تيمية. .7/511-512 ** مجموع الفتاوى. ابن تيمية. .235/11

الإشكال الخامس عشر:

حل إشكال التحسين والتقبيح من خلال التفريق بين الوجودين: فكرة ابن تيمية كانت وببساطة هي القول بأن صفات القبح والحسن ليست ذاتية للأفعال أي أن عالم الأفعال وهو عالم خارجي لا يحوي القيم والأحكام كالحسن والقبح والخير والشر ولكن كل هذه الأحكام تأتي من عالم الأذهان أو التصورات التي يرى الانسان من خلالها أن فعلا ما حسنا أو قبيحا . ولذا فمصدرية الحسن والقبح تأتي من العقل ومن الشرع أيضا ومن العادات الاجتماعية والأعراف وغيرها . يقول رحمه الله؛ "ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف وان معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه وليس الأمر كذلك بل قد يكون الشيء حسنا في حال قبيحا في حال كما يكون نافعا ومحبوبا في حال وضارا وبغيضا في حال والحسن والقبح يرجع إلى هذا وكذلك يكون حسنا في حال وسيئا في حال باعتبار تغير الصفات"""

خلاصة الفصل:

نستخلص من هذا الفصل أن المعرفة من منظور اسمي هي ثمرة التفريق بين الوجودين الذهني والخارجي وأن هذا المبدأ الذي قال به ابن تيمية كان له آثار معرفية كثيرة على فكره ولعل أهمها هي تلك الطلاقة العلمية التي كان يتمتع بها في التعامل مع المعرفة.

الرد على المنطقيين . ابن تيمية . ص .423

وا ولن أبي يعرب المرزوقي الاصلاحي-

حاصل على:

. باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام

. باكالوريوس في الهندسة الميكانيكية التطبيقية من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سن 2007

. شهادة الإعتماد الدولي في إدارة المشاريع

بدر محمد أحمد باسعد

من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية

من مؤلفاته:

«. مذهب التفريق بين الوجودين

« مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي

«. طبيعة الفن والتمثيل ... مدخل قبل الخوض الحكم الشرعي

. علل تقييم الخطاب الإسلامي

. الحسبة في ظل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة

- مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية) ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الايديولوجيا

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

24 صفحة

: 0 نانفا 0 ع

اله وب من الايد ١ مدخل) بل (فشر أبيى بسب رزوت

م و

ء الثالث: اه انداء اناي درا المرزوقي

از لبلا 0 0

مقدمة: موا ما اج ون ماع عام يا لاا ةلا اا وم ل تالا ةل ا قا لال ةلا ال لاك يا لال يهلالا ايا لالخلا لاما اوح لمينة ستو وتيت لل وصف واقع الأمة 8 مجال القيم الذوقية: وعم موس صم 2 مجال القيم الرزقية ججح وريم ا ومع تمي ب وريه يمريو بوم جومم مومسم لل مجال القيم النظرية: ممم مجم ةمج مجع هك قم لسماعة صقم ماع و خجع ع مامه مه مامه عا مما يع ميتي بي موه 2 حقيقة النخب المتصدرة للمشهد بب ناتسمد 2 علل المؤسسات ةل ا داوكالا واه لا ماما ةع مم تالاه امن ع م م عو ممم 8 إشكالية العرب الكبرى مم ممم م عم جم مجه ممه مم ممه م عه م جمقة ممه ممه ممع معي ع عم مي م 3

الأسباب الحائلة دون البحث العملي بو سمه همسمس 3

لم يدع المرزوقي أنه صاحب مشروع وإنما يكتفي بأنه صاحب محاولة إصلاحية ولذا على الرغم من أن البعض رأى أن كتاباته تدور حول فكرة مركزية معينة . فإن الغاية الدائمة من وراء هذا التأطير هو السعي وراء نسقية العرض أي من أجل توفير إطار منطقي لعرض الأفكار وانتقال سلس بين الأفكار.

ولكنه من الناحية الأخرى يفقد المشروع غزارته الموضوعية ويحصر المؤلف في مجال أقل من حقيقة مشروعه وأحيانا في إطار أكبر من مشروعه!

بطبيعة الحال ؛ اختلف الدارسون لفكر أبي يعرب المرزوقي حول تحديد الفكرة المركزية فعلى سبيل المثال يراها الفيلسوف السيد ولد أباه نقلا عن المرزوقي نفسه: "محاولة تجديد فلسفة التاريخ القرآنية التي أراها متحكمة في كل ظاهرات الحضارة الإسلامية لأنها مطابقة لفلسفة الدين الخاتم والجامع بين الدنيوي ممثلا بفن أدوات الوجود الإنساني في صلته بمتعاليات وجدانه) السياسة) والأخروي ممثلا بفن غايات الوجود الإنساني في صلته بمتحايثات عقله (الدين) .1 وأما الباحث رابح زايدي فيرى أن مشروع أبي يعرب المرزوقي يتناول فكرة مركزية هي النهضة داخليا والاستخلافية الكونية عالميا 2 ويرى الباحث مشتاق الحلو أن "الفكرة المركزية في مشروع الدكتور أبو يعرب هي أن التاريخ الفكري للإنسانية هو تاريخ واحد ؛ ويشمل ذلك كل من الفكر الفلسفي والفكر

أعلام الفكر العربي. السيد ولد أباه. .13 ورقة بعنوان : قراءة مع مشروع أبي يعرب المرزوقي. رابح زايدي؛ ورابط الورقة -طهطنماء/ نط

.00)69(216* 2111 / 101471110205 /رباء معاد

الديني إذ لا يمكن الفصل بين الفكر الفلسفي

(العقلي) والفكر الديني (الإيماني). ولذلك يقدم 30

أبو يعرب تصورا تاريخيا وبنيويا في نفس الوقت لهذا التاريخ الفكري

الإنساني الموحد"3. ١ ولكني بخلاف ما ذهب إليه الباحثون آثرت | الحفاظ على تعدد محاولات المرزوقي دون حصرها | في وحدة واحدة ؛ وإنما أدعها آراء عاكسة لطبيعة 35 مشروعه المتنوع ؛ وجعلت الوحدة المؤلفة لكل هذه | التنوعات في وصف المنهجية العلمية التي يتبعها ١ ومعلوم أن المنهجية لا تفرض نتائج معينة قدر ما 0 توك مسلا كز الاين الماجينة العوختوطاتا | فتسمية مشروع ما بأنه فلسفة في الحضارة أو م الإبداع الحضاري يقتضي عرض رؤية صاحب المشروع كيفية تأسيس الإبداع الحضاري وبالتالي فهي ثمرات ونتائج وخلاصات . وأما حين تسمي مشروعا بالهروب من الإيديولوجيا فهذا يعني أنك تعرض ملامح منهجا علميا وهذا المنهج العلمي غير 45

وصف واقع الأمة

يعتمد المرزوقي في تقسيمه للخلاف بين نخب الأمة تقسيما مختلفا عن التقسيم المشهور الذي يعتمد على تقسيم النخب بحسب موقفها من الدين. 50 يقسم المرزوقي النخب إلى نوعين :

- إلى نموذج تقليدي يحاكي

الإسلامي أو الحاضر الغربي - ونموذج تحرري ينشد فتح آفاق جديدة

للفكر الديني والفكر الفلسفي وهم القلة.

ا الماضي

3 مقالة بعنوان : أبو يعرب المرزوقي. مشتاق الحلو . صحيفة العالم الجديد رابط المقالة -لقواه/ يغاط

-849/بسرم سعل22

الهروب من الإيديولوجيا: مدخل إلى فلسفة أبي يعرب الم

وهذا هو الانقسام الأكثر تأثيرا على ذوي النخب لكونه يصيبها بالعقم الإبداعي في كل مجالات التقويم البشري ثم يضرب أمثلة على هذا التقليد وهذه المحاكاة المسيطرة على النخب فيقول: 5 فكل الفنون العربية صارت نسخا مضحكة من الإبداع الغربي رغم أن من تأثر بآدابنا من ذوي الثقافة الإسبانية مثلا باتوا نماذج على الأقل في

كل الاقتصاديات العربية توابع هزيلة رغم أن الإمكانيات العربية كان يمكن أن تجعل الوطن قطبا عالميا لو وجهت الثروات السائلة التي تشجع العطالة والفساد إلى استثمارات منتجة تقضي 15 على الجهالة والكساد

إذا كانت أغنى الأقطار العربية يمكن أن مهووسا يمكن أن يجمد رصيدها فهل نحتاج إلى دليل آخر .5 20

مجال الق

كل الجامعات ومعاهد البحوث العربية لا تعدو أن تكون أضحوكات العصر ما ورثناه منها عن الماضي التليد بالنقل أو ما حاكته محاولات التجديد بالتوريد 25

ويكفي دليلا أهم تطبيقات العلوم في حكم الانسان حتى الأمي :الطب .

فإذا كانت الكليات الطبية عاجزة عن حماية أسرار الدول العربية التي باتت صحة قادتها مرهونة بالمصحات الأجنبية بعد قرنين كاملين 30 من التحديث فهل نحتاج دليلا آخر؟

* أشياء من النقد والترجمة. أبو يعرب المرزوقي. ص21.

وكل المؤسسات السياسية العربية لا تعدو مهازل الدهر:

إذا كانت أكثر الدول العربية شروعا في العلمنة أعني الدول التي حكمتها الأحزاب القومية قد تبين من أكبرها أنه قد عاد بشعبه إلى العشائرية والقبلية المتقدمة حتى على الإسلام فهل تبقى حاجة لدليل؟

مجال القيم الوجودية +

وكل الفكر الديني والفلسفي العربي الحالي لا يحرك أي عمق من أعماق النفس البشرية الحائرة أمام أسوار الوجود لفرط تحوله إلى الكليل لخلو أصحابه من عميق الحدس وصحيح الدليل.

ومن المعروف أن كل هذه التقسيمات منهجية ويتم اللجوء إليها بحسب نجاعتها.

فيصف حقيقة النخب التى تتصدر المشهد في جميع المجالات بأنها فاقدة للإنتاج العلمي والعملي الذي يجعلها بحق تستحق المكانة التي هي عليها الآن . ويرجع سبب تصدرها إلى المشهد إلى ما أسماه بالتزييف النسقي :

لدينا أ ياتها اخ + الاختصاص ومن ثم فالانتخاب ينبغي أن يجري بمقتضى ما يحافظ على الوضع أعني التزييف المحافظ على الظاهر ما أمكن بآليتي الحفاظ عليه

اء من دون م يع مجالات

أعني: العنف والفساد". فالفيزيائي لا يكون اسمه مطابقا لمسماه إلا إذا كان مساهما في وضع النظريات العلمية التي تكشف

قوانين الظاهرات الطبيعية ومن ثم ممكنا لمجتمعه من التعامل مع الطبيعة بمقتضى قوانينها ؛ ومثله العالم باللغة وبالشرع". علل المؤسسات

وأما وصفه لعلل المؤسسات

لا تزال أزمة العرب والمسلمين اليوم متمثلة في فقدان هذه المؤسسات الوسطى (الأسرة والمنشأة والمدرسة والدولة الفاعلة والمعبد) للوجود المستقل والحر ؛ فقدانها لما تتجاوز به استفراد السلط غير الشرعية بالدولة المنفعلة لما يجعلها قادرة على الإبداع ..

فهي ليست مصدر الشرعية عندنا بل هي جميعا نابعة ممن بيدهم السلطة التنفيذية الذين لا نعلم كيفية فرز المجتمع لهم ؛ ولا كيفية صنع القرار عندهم.

لذلك فسلطانهم لا رادع له عدا الصراع العنيف بين قوى خفية لا يعلمها إلا الله. وهو صراع يؤدي إلى هزات ... تيسر التدخل الأجنبي". إشكالية العرب الكبرى

ويرى أن أكبر إشكالية في العالم العربي اليوم:

مشكل المشاكل هو خلو المجتمع العربي من المتفرغين للنظر ومن خلوه من الفهم والتحليل اللذين يمكنان من العمل بحق".

والتطبيقة ذلك هو أن

الأمم لا تكون سيدة إلا بهذا الآجل النظري مهما شابه من شائبات التقريب التي تعد في ظن الغافلين بعدا عن الواقع وكلما دق التخطيط ازدادت السيادة ولا سواد من دونه . لذلك كانت قوة الأمم تقاس بمعاهد

البحث العلمي".

5 أشياء من النقد والترجمة. أبو يعرب المرزوقي. ص .26 *آفاق النهضة العربية» أبو يعرب المرزوقي: ص 18 " النظر والعمل, أبو يعرب المرزوقي. ص217_

الإيديولوجيا: مدخل

إلى فلسفة أبي يعرب الم

الأسباب الحائلة دون البحث العملي

ويعتقد أن من الأسباب التي تحول دون البحث العلمي هو توجه الصحوة - رغم دورها الكبير في ثبات الأمة - إلى التقليل من شأن العلوم الطبيعية والانسانية ولذا يوجه كلامه لرواد الصحوة:

دعوا شبابنا يفرغ للبحث العلمي الجدي الذي دعا إليه القرآن عندما وجهنا إلى آيات الله الكونية والشرعية ولم يقل أننا قادرون على اكتشافها من النصوص التي وظيفتها الهداية والتربية الخلقية التي تحض على النظر والعمل ولا تقدم نفسها بديلا

ويذهب في ذلك مذهبا عجيبا وأراه صحيحا . حين يقابل بين الحضارة الغربية والعربية في الموقف من العلوم التي تسمى دنيوية:

يمكن القول إن الحضارة الغربية الحالية أكثر الحضارات تجاوزا للأشياء وتحررا الإنجازات المادية ..

فأغلب الانجازات العلمية والفنية كانت بدافع مادي أو من أجل المادة حصلت. فالكثير من عظماء الغرب دافعهم الحقيقي في اكتشافاتهم روحي

وأهم هذه الدوافع الروحية طلب الحقيقة للحقيقة بعد أن تحرر فكرهم من النفعية المباشرة والمعلوم أن حصر العلم في ما الأصلانيين. فهم القائلون بأن المهم في العلم هو المنفعة المباشرة ولا فرق عندي بين القائلين بالمنفعة الدنيوية والأخروية فكلتاهما تقدر بالربح والخسارة

8 النظر والعمل. أبو يعرب المرزوقي. ص137. ؟ النخب العربية وعطالة الإبداع . أبو يعرب المرزوقي . ص:

الهروب من الإيديولوجيا: مدخل إلى فلسفة أبي يعرب الم

وهذا الفهم الرديء للعلم هو السبب الرئيسي في تخلفنا : فالعلوم بقيت مجرد أدوات للنفع المباشر في الدنيا والدين وأصبح كل طلب للحقيقة مغرق في طلبها يعتبر سعيا وراء ما لا ينفع ومن ثم فهو مما لا يعني المسلم 5 .

فتوقفت العلوم النظرية الغائية والأداتية لأنها حسب هذا الرأي من باب اشتغال المسلم بما لا ينفع

كما أنه لا توجد حضارة يمكن ألا تكون الانجازات المادية من مشاغلها الرئيسية وهذا يصح على م1 الإسلام خاصة "

على أية حال لا أريد من القراء أن يظنوا أن أبا يعرب يرى أن مشكلة الأمة هي مشكلة نظرية وعلمية

نحن لا ننكر أن الإشكالية الحالية الملحة على الفكر العربي إشكالية عملية بالأساس لكنها عملية بمعنى ضرورة جعل العمل على علم وبمعنى التمييز بين عمل العلم وبين استعماله". طرح الحلول المستمدة من تحليل واقع

الأمة

إذا كنا نسعى فعلا إلى تغيير ما أصاب الأمة العربية فلنتقاسم العمل: ليكن للأحزاب والنخب السياسية تدبير العاجل وإدارة الشأن الظريق وليبق الأجل والشأن البنيوي للفكر المبدع في المؤسسات 5 الوسطى التي تتجاوز السياسي بأبعادها القيمية والخاصة بالإنسان عامة بما هو شاهد للمطلق وحر مدرك للجمال والخير والحقيقة"".

0 النخب العربية وعطالة الإبداع . أبو يعرب المرزوقي . ص :

النظر والعمل, ابو يعرب المرزوقي. ج226

ويبدو أن أهم الحلول التي طرحها المرزوقي هو تصوره لشكل الدولة الذي صاغه في نظرية الدولة التواجدية أي الدولة التي لا تلغي جزء على حساب آخر بل جميع مكوناتها وأركانها متواجدة ومتحققة فعليا في نظامها المؤسسي. فهي تأخذ بالتربية والسياسة والمعرفة والاقتصاد وأربعتها قائمة على العقيدة حتى لا تكون السياسة متحكمة في التربية أو أن يكون الاقتصاد متحكم في التعلية"". مفهوم السنة والجماعة لا نختلف أن المفهوم الواحد يمكن أن يحمل دلالات مختلفة بحسب المستوى الذي يتم مناقشته فيه . فمفهوم السنة مثلا له دلالات متعددة بحسب موضوع العلم .فهو يعني الدين الفقه ويعني فعل الرسول في الحديث وهكذا .ومثل هذا ينطبق على مفاهيم أخرى مثل مفهوم أهل السنة والجماعة الذي يعني المرزوقي أعطي المفهوم دلالة جديدة لا تتعارض مع الدلالة السابقة . السنة لا تعني تقليد الآثار إذ ما من علم عقلي أو نقلي في تاريخ الإسلام يمكن نسبته إلى غيرهم ؛ وإذا فقد كانوا مبدعين لا مقلدين. والجماعة لا

تعني تحول المسلمين إلى عامة جاهلة مقلدة للآثار الميتة ٠ وإلا لكان رفض القرآن للتقليد ودعوته للتفكر مجرد كلام. بل السنة تعني قدرة المسلمين على السن الإجماعي والجماعة تعني قدرتهم على الجمع بالإجماع السني في تاريخ الأمة الحية بفضل: - التواصي بالحق الذي يقتضي رفض اعتزال الجماعة المجتهدة.

2 آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص16. 3 الخطاب النظري الخلدوني. أبو يعرب المرزوقي ٠ ص

الخروج على الجماعة المجاهدة. والعلة في اعتماد الجماعة والإجماع أصلين ومعيارين للعلم والعمل هي بالذات الفهم الوحيد الممكن لدين يتجدد: - وبنفي الوصاية النقلية والعقلية على حد سواء لحصر العلم في الاجتهاد فرض عين وحصر العمل في الجهاد فرض عين. ففي هذه الحالة لم يبق بوسع أي إنسان أن يدعي علما محيطا عبواء افع استعد ان مق العقل أوسن الوحي) الاجتهاد من حيث هو تواص بالحق حيث إن مجرد اعتزاله نفي لشرط طلب الحق (أو عملا تكاسبا سيؤآم أ

الذي يقتضي رفض

تمد قوته من القوة المادية أو القوة الرمزية) الجهاد من حيث هو تواص بالصبر حي إن مجرد الخروج نفي لشرط العمل بالحق (فيكون المعيار الوحيد والمتبقي هو إجماع الجماعة الباحثة عن الحقيقة والعاملة بها سنا للسنن المبدعة لتعيينات لامتناهية للحقيقة القرآنية التاريخ الفعلي"٠ مفهوم التعليم عند أبي يعرب

يتبنى المرزوقي نظرة متقدمة نحو التعليم وغاياته حيث يعتبر أن هدف

التعليم ليس حفظ المعلومات بل إمداد الطالب بالمقومات التي تمكنه من التعلم الذاتي :

هدف كل تعليم ينبغي أن يكون إيقاظ

+ إشكالية تجديد أصول الفقه. أبو يعرب المرزوقي.ص30-

5 كل مثال أعلى لا يمكن تحقيقه كاملا وإلالما كان مثالا أعلى + فإذا ظننا أن أحد تطبيقات المثال الأعلى هي تحقيق كامل فهذا يعني أننا قتلنا المثال الأعلى وقتلنا طاقتنا لأننا بدلا من السعي إليه سوف نسعى إلى تقليد ما تحقق. والمثال الأعلى في

ويتدبر بنفسه أما قتلها بتلقينه أفكارا وتصورات وضعها غيره بزعم الخوف عليه من الزلل والضلال فهو ليس تعليم بل تهديم .

ويصف طريقة الوصول لذلك :

كل تعليم يقتضي التسليم بأصول العلم الذاتية وحصر المساعدة التعليمية في التكوين المنهجي أما الحلول المضمونية فهي مقترحات للتمثيل وليست حقائق نهائية للتلقين وهي معروضة للنقد والتجاوز بالجوهر ومن ثم فلا يمكن أن تكون عقائد.

الإسلام السياسي

تحليل أبي يعرب لواقع الإسلام السياسي أثار إعجابي لمسألة واحدة وهي اعتباره تطبيق الشريعة عملية اجتهادية وتحتاج إلى شروط لتحقيقها بدلا من اعتبارها منتجا ناجزا جاهزا

التحليل المختصر

وإليك تحليله باختصار شديد :

ترجع كل هذه الأسباب إلى: سوء فهم الوظيفة التي تؤديها المثال الأعلى في صلته بتحقيقاته المتوالية التاريخ 5

إذ الفعل السياسي ليس إلا عملية التحقيق المتدرج للمثال في الواقع.

بلغت السذاجة ببعض قادة الأحزاب السياسية الإسلامية ونخبها إلى حد جعلها تتصور العمل السياسي مقصورا على التعبئة الجماهيرية للوصول إلى الحكم وتطبيق برنامج ناجز وخارج

عبارة المرزوقي هو الإسلام وتعييناته المتوالية في التاريخ هو تاريخ الأمة منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى يومنا الحاضر. ومن هنا مصدر الإشكال في الإسلام السياسي أنه يتصور أن الإسلام كمثل أعلى تحقق في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والسلف الصالح وليس دورنا سوى تنزيل أفعالهم على واقعنا.

عن كل اجتهاد يتقبل الخطأ والصواب لكونه مقصورا على تطبيق ما يضفون عليه صفة شرع الله.

فتكون مهمة الدولة التي يحكمونها مقصورة على فرض تطبيق الشريعة بالقوة العامة في مجال القيم الإسلامية التي يتصورونها محددة تحديدا نهائيا وليست مادة للاجتهاد.

لذلك فإن المثل العليا ستصبح ... قوانين بدائية يعاقب من لا يطبقها لا فرق بينها وبين قانون الطرقات .فلا يبقى للتربية الروحية ولا الدعوة الدينية ولا للتوبة ولا للجهاد الأكبر معنى إذ يكفي النفاق العام واتباع بعض

العلامات الخارجية) كاللحية والزي (وببعض العبارات والأفعال للظهور بمظهر المسلم حتى ولو كان ذلك في تناقض تام مع كل القيم الروحية

ولعل من دواهي هذا الموقف ما آل إليه دور رجال الدين في الإسلام السني فهو ... يتدخل في أتفه الأمور باسم عدم الفصل غير المفهوم

بين الدنيا والآخرة وبين السياسة والدين لكأن الدين والسياسة ليس فيهما مستويات متعددة.

لقد صارت الدعوة إلى تطبيق الشريعة في كل الحركات الإسلامية دعوة إلى تطبيقها الخارجي وشعارا لاستبلاه الجماهير ما دامت دعوة لا يتقدم عليها السعي الصبور الجماهير تربية إسلامية...تؤدي في الغاية إلى الاستغناء عن هذا التطبيق بالفرض الخارجي.

الحركات السياسية التي تدافع عن حق الرجل بالزواج بأربع نساء في المطلق من دون شرط إسلامه الحقيقي فتجعل من مسألة قانون الأحوال الشخصية موضوعا لمعركة خاسرة من البداية لتناقضها مع روح العصر والشروط

الإيديولوجيا: مدخل

ص س6 ب

الاجتماعية والأمة وتوق النساء والرجال لا عن حطها

الاجتماعية والأمة" على بحل إسجواع: للأثورة! لصي من الثورة الإسلامية.

أليس من الأولى البحث في أفضل إصلاح للأحوال الشخصية بدلا من الدفاع المبدئي عن

بقة قط

أشياء منافية لكل قيم الإسلام إذ تنتسب إلى التقاليد لا إلى قيم الإسلام الحنيف .لو كانت تعلم ذلك لركزت في برامجها على تخليص الإنسان من الذرائع السلبية (ما يساعد على الحياة الروحية من نفس الطبيعة) مما يتعلق به العمل السياسي : مثل الحقوق السياسية والمدنية والاقتصادية والصحية والتربوية .. إلخ. الحرب الأهلية

الاختلاف بين البشر ضروري ولا يخلو منه مجتمع ؛ بل لقد أصبح الاختلاف شرط من شروط نجاح الشركات والمؤسسات ولا شك أن المجتمعات لا تختلف في هذا عن المؤسسات لما يضفيه التنوع من اختلاف في وجهات النظر بسبب اختلاف الثقافات وطرائق التعليم والخبرات مما يؤدي إلى ثراء في إنتاج الحلول لا يوجد عن المجتمعات التي لا تشجع الاختلاف. ولكن الاختلاف مثلما يمكن أن يكون شرط النجاح يمكن أن يكون شرط الفشل والعلامة الفارقة بينهما هو التنابذ أو عندما يود كل طرف أن يلغي الآخر وأما إذا اعتقد الطرفان أن وجود الآخر مهم وأنه يجب أن يحترم رأي غيره دون يجبر على الأخذ به إلا في ظل شروط معينة متفق عليها مسبقا مثل أن يكون رأي الأغلبية أو تحكيم رأي علمي من الطرفين فهذا ليس اختلاف مذموما بل محمودا. والنزاع نتيجة الاختلاف ممكن ولكنه يمكن أن يحل إذا كان الطرفان ممن يريدون الإصلاح.

المقصود من هذا هو التمهيد لأحد أفكار المرزوقي الأساسية ألا وهي فكرة الحرب الأهلية ؛ ويقصد بها

كان في طور الكلام والأقلام أو بالفعل إذا انقلب إلى حرب حقيقية. وليس كل تنازع مذموم إذ منع الظالم من ظلمه وتنحية الظالم عن منزلته التي تجعله ظالما ليست مذمومة بل مأمور بها ومن هنا يصبح التنابذ المذموم هو المبني على سوء التصور للموضوع الذي نختلف فيه وحوله. ومن أمثلة الحرب الأهلية الحرب

بين السنة والشيعة التي كان مصدرها التنازع حول مفهوم الإمامة وطبيعتها. يشرح المرزوقي فكرة الحرب الأهلية بإسهاب وبأسلوب مبسط قائلا:

تلاحظون أن التصوف والفقه كانوا في حرب شعواء وهناك حرب قائمة أيضا بين الكلام والفلسفة. هو قانون والفقه من حيث هو وجدان أي أخلاق.

لو فهم الفقهاء والمتصوفة أنهما يتكلمان في نفس كقانون لتنظيم الحياة ؛ والثاني يتكلم عنه كأخلاق للتعامل مع هذا القانون.

والقانون لا يكون قانونا شرعيا إلا إذا خضع لهذه الأخلاق . وإذا حدث الصلح بين الأخلاق والقانون فإن ذلك يولد حركية تحقق التطور المدني ؛ ولأنهم الحياة ولو بالعدوان على الإنسان وكرامته. والخطأ الثاني: أن الفلاسفة تصوروا أن العلم مطلق . والمتكلمون تصوروا أن العقيدة مطلقة .

وأصبح المتكلم يقول من لا يرى الدين مثلي فهو كافر ووصلنا بذلك إلى التكفير بين الفرق والتحيل الفقهي. وهذا الذي جعل الفكر الإسلامي في حرب

"6 في جنة الفلسفة. لقاء مع أبي يعرب المرزوقي نظمته أندية القراءة

السعودية. بتاريخ 18 أبريل 2011. رابط الحوار

أهلية دائمة ولم يعد العمل لتحقيق الاستخلاف . بل أصبح صراعا هدفه من يغلب الآخر؟!.

والعلاج القرآني السوي هو ببيان أن الأمرين أرادهما الله وأن هدف الاستخلاف السوي هو تحقيق التناغم بين قانون الخلق وقانون الخلق ؛ والسياسة السوية هي هذا التناغم في التاريخ الفعلي أعني التلازم بين الأخلاق والسياسة في الحل القرآني. لكن هذا الحل يساء فهمه:

فالأصولاني يتصور التناغم بين المبدأين متمثلا في جعل الدين ذا سلطان كنسي صريح (عند الشيعة) وخفي (عند السنة)

والعلماني يعكس الأمر فيتصور التناغم مستحيلا ومن ثم يلجأ للفصل بين المبدأين جاعلا الخلق أمرا شخصيا والسياسة تصريفا ماديا بحتا للشأن الإنساني ولا تكون الأخلاق فيها إلا من جنس النفاق حملات الانتخاب.

لكن الأمر هو في الحقيقة متعلق بما يلي:

المبدأ الخلقي هو غاية ملازم للمبدأ الخلقي من حيث هو أداة:

السياسة هي الأداة وهي الوحيدة التي ينبغي أن يكون لها جهاز وأدوات مؤسسة تعمل بأدوات مادية ولا تكتفي بالرمز لكنها تصبح فاقدة لكل شرعية إذا تصورت نفسها في حل من فاعلية الرمز أعني الخضوع للقانون الخلقي +

وإذن فالتناغم هو أن تكون الدولة الجهاز المادي الوحيد في تنظيم الشأن

العام. لكنها تكون جهازا خاضعا للأخلاق. فالدين لا يمكن أن يتعين في جهاز وإلا أصبح مؤثرا ماديا رمزيا ومعنويا. والضامن لخضوع الدولة للأخلاق هو الأمة بممارستين هما عين الحياة الجمعية أعني التواصي بالحق والتواصي

بإدارته وليس الكنيسة أو الوصي أو العلماء لأن الأمر أمرها وهي تسيره بالشورى التي تعد المشاركة فيها فرض عين وليست مقصورة على من يسمون أنفسهم أهل الحل والعقد وتعيين من ينوبها في إنجاز ما حلت 5 وما عقدت تعيينا ناتجا عن الاختيار الحر الفعلي لا

الصوري لأن الحساب شخصي ولا يسد فيه أحد مسد أحد

ويرجع سبب هذه الحرب هو فساد الرؤية

الوجودية أي عدم وضوح الهدف الكلي للأمة وذوبان م10

النخب في الأهداف الجزئية الصغيرة التي تتسبب في التعمية على الهدف الكبير والأساسي للأمة من حيث هي رسالة كونية.

يقول المرزوقي:

"لعل من أهم الأدواء التي تصيب حصانة الأمة 15

هو الفساد الذي يطرأ على الرؤية الوجودية عند

نخبها ... الذي هو أصل كل حصانة روحية ... ومن ثم تتحول النخب إلى معاول تهديم من حيث تشعر في شبه انتحار جماعي يكاد ألا يكون قابلا

للفهم. لذلك فإنه قل أن يكون فعل النخب في هذه مد

الحالة ناتجا عن سوء نية أو قصد كما يتصور من يكثر النكير عليهم دون

فهم. والنكير من دون فهم هو نفسه من معاول التهديم

لأنه يؤدي إلى حرب أهلية روحية قد تتحول إلى حرب

أهلية دامية .' 25

ولهذا فإن الحرب الأهلية تعد أحد الأسس الرئيسية التي تعوق قيام نهضة حقيقية في العالم العربي والإسلامي لأنها تحول دون البناء الحقيقي وتقتصر على الهدم إذ كل فريق يظن أن الآخر هو

17 الجلي في التفسير : الكتاب الأول) مقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية) . أبو يعرب المرزوقي . ص .215-216

سبب التخلف والتأخر وأن زواله وخروجه من مسرح التاريخ هو الذي يعيد للأمة توازنها وهذا الحل الغير واقعي لا يمكن أن يتحقق ولذا يظل الآخر عندنا هو مصدر الأخطاء ونبقى دون قدرة على التواصل معه بأي شكل من أشكال التواصل الحي الفاعل وفي المقابل الطرف الثاني يقع في نفس الإشكال فتنقسم الأمة أحزابا لا تتنافس بل تتقاتل بينها البين.

وهو يعتبر - أي المرزوقي - أن الأمر الذي يمنع من هذا التنابذ مبدأ عدم التأثيم استشهادا بقول ابن خلدون:

(اعلم أن اختلافهم - أي الصحابة والتابعين - إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة والمجتهدون إذا اختلفوا

فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال

الإصابة ولا يتعين المخطئ منها والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا

وإن قلنا إن الكل حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في

ويعتبر المرزوقي استنادا على هذا النص الخلدوني أن هذا المبدأ في عدم تأثيم المختلفين من الصحابة والتابعين هو نفسه مبدأ عدم تأثيم

" فسواء كانت الحقيقة واحدة (فرضية ابن خلدون الأولى) أو متعددة (فرضيته الثانية) إن التمييز بين المخطئ والمصيب أمر حصل الإجماع

:* الجلي في التفسير : الكتاب الأول) الثمرات الوجودية الحصانة الروحية ودور النخب (٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص

على أن الإجماع السلبي الحاصل على عدم حصول الإجماع حول تحديد عين المخطئ بين المجتهدين في المسائل العملية هو الأساس الذي تنبني عليه الحرية الفكرية

جماع عليه لا يح لى. وهذا الإ

... لذلك فكل المجتهدين) ممن تتوافر فيهم شروط 5

الاجتهاد الخلقية والمنهجية العلمية بمقتضى ما أجمعت عليه الأمة على كونه شروطا) لهم أجر الحو 2

ربما يجد القارئ أن ما يراه المرزوقي حلا لمشكلة الحرب الأهلية هو حل في غاية البداهة ولا يخفى على المختلفين أنفسهم ولكن دعنا نضع هذا الحل في إطار الاختلاف حول طبيعة الحكم في الإسلام في إطاره السني الشيعي أولا وثانيا في إطاره الأصولاني العلماني لنتصور المستوى الذي

يتكلم عنه أبو يعرب.

إذا كان الطرفان في كل إطار يعلمان نظرية عدم التأثيم , فلما لا يقبل الطرفان أن يعيشا في بلد واحد مع اختلاف رؤيتهما؟!

لما يريد كل منهما أن يفرض على الآخر شكل الدولة التي يريدها؟!

والمعترض ربما يبادر بالقول: ولكن لابد للدولة من شكل . فأي أشكالها سوف نختار؟

والجواب هو في تأسيس المؤسسات التي تضمن أن يكون الاختيار لمن يمثل الأمة حرا ونزيها ممن هم أهل الكفاءة العلمية والعملية . فما دامت مؤسسات الدولة تستثني جماعة من الأمة . . وتحرمهم الحق من المشاركة السياسية 1

فهذا يعتبر من التنابذ الذي يساعد في استمرار الحرب الأهلية.

8 شروط نهضة العرب والمسلمين © القول بالحقيقة المطلقة يختلف عن اليقين الحاصل في النفس بعد الاجتهاد والترجيح عند المجتهد . فاليقين ممكن

. أبو يعرب المرزوقي .ص

الإيديولوجيا: مدخل

فلا بد إذا من مشاركة الجميع في الحكم أو على الأقل من إتاحة المشاركة لمن أراد ؛ والإلتزام برأي الأمة في حسم الاختلافات التي تعود إلى الرأي والمصلحة أو إلى العودة إلى رأي المختصين في الخلافات التي تعود إلى الخبرة الفنية وأساس هذه العودة إلى الأمة هو قول الرسول عليه

الصلاة والسلام: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) .

بالإضافة إلى الاستناد إلى أساس (معنى ختم الوحي) الذي يعني أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه أحباب الحقيكة المخللقفادوق النقيةا 2

فضلا عن أن يلزم الناس النزول على رأيه واجتهاده.

ومما يضاعف الأزمة الفهم الخاطئ لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام (كلها في النار إلا واحدة) *

فالقصد في الحديث تحديد السلوك الذي كان عليه الرسول وأصحابه ... الذي يبقى واحدا دائما لا نتائجه التي تتبدل بتبدل العصور ؛ ولو كان القصد النتائج لكان معنى ذلك أن التاريخ سيتوقف فلا يبقى للمسلمين إلا أن يكرروا دائما ما كان حاصلا في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام .

فلا يمكن أن يكون القصد إذن إلا طبيعة السلوك أعني الاجتهاد الدائم الخاضع لشرط عدم التنابذ مع الإجماع الروحي للأمة...

إذا فالفرقة الناجية ليست إحدى الفرق باستثناء الأخرى بل هي فرقة مؤلفة من كل من كان محافظا على هذا الشرط من جميع الفرق حتى لو اقتصر

ولكنه غير ملزم لأحد إلا أن يصبح إجماعا للعلماء والفرق الثاني أن صاحب العلم المطلق لا يسمح للناس بالتشكيك في قوله بعكس صاحب اليقين العلمي الذي يعرض طريقة استدلاله ويحاجج عنها ويقبل الشك فيها ومراجعتها ولا يعتبر هذا شكا في الوحي أوضعفا في الإيمان. _ -

هذا الحفاظ على الظاهر لأن السرائر لا يعلمها إلا الله تعالى وحده"" ""

"إن تعين الحق في شخص أو فرقة أو مؤسسة يقبلان الإشارة إليهما ويلغيان

كل ما عداهما مما قد يتصور كميا دونه أو فوقه بحيث يصبح الاجتهاد متعذرا لكوننا ننتقل من تعييره بشروطه الصورية (التوجه والقصد والجهد) إلى تعييره بمتعيناته المادية (مقدار الإفراط والتفريط)

فيكون ذلك منطلق كل الحروب الأهلية باسم الدفاع عن تأويلات معينة يعتبرها أصحابها حقيقة الدين الإسلامي الوحيدة فلا يبقى للاجتهاد عندئذ

ومن صور التنابذ أيضا التنابذ بين الفكر الديني والفكر الفلسفي أو الثقافة التي تعتمد على مرجعية الفكر الديني والثقافة التي تعتمد على مرجعية الفكر الفلسفي ولأن الثقافة الدينية غلبت على الشعوب والفلسفية غلبت على النخب وعلية القوم أدى ذلك إلى الانقسام والحرب الأهلية بينهما "

ومن ثم فإن النتيجة الحتمية لكلتا الظاهرتين قد كانت خلو الفكرين الديني والفلسفي من إيجابيات الشكل (الفكر الديني الذي ظل رافضا للشكل الفلسفي) ومن إيجابيات المضمون) الفكر الفلسفي الذي ظل رافضا للمضمون الديني)

لذلك ظلت الحضارة العربية الإسلامية منذ حضارة تعاني من الفصام الدائم ...لكن الفكر الإنساني لا يكون حيا إلا إذا كان سعيا دائما ودائبا إلى هذه الوحدة الحية التي تكون بدايتها بين

2 شروط نهضة العرب والمسلمين . أبو يعرب المرزوقي +ص

3 وحدة الفكرين الديني والفلسفي . أبو يعرب المرزوقي. ص

والأعيان وغايتها فيهما**.

ويعبر المرزوقي عن مشكلة الفكرين فيعتبر " الأصولية الفلسفية.. تطلق

قدرات العقل فتزعم العلم المحيط في متناول الانسان وتنفي الوحي لظنها أنه يحط من شأن العقل ولا ترى أن نظرة الوحي القرآنية تعتبر العقل بمعناه السوي من أهم علاماته بل هو أحد أنواعه لذلك فالتلازم بين الحكم والكتاب من ثوابت آيات القرآن الكريم ...

والأصولية الدينية ... تطلق قدرات النقل فتزعم للأنبياء علما بالغيب نفاه عنهم القرآن ولم يزعموه لأنفسهم متصورة أن ذلك هو العلم الوحيد للحاجة إليهم. وهي لا تزعم ذلك إلا لتدعي أن علماء الدين يرثون علم الأنبياء بإضمار تميز علمهم الديني على العلم العقلي والحط من شأن علوم الدنيا متناسين أن الاستخلاف من دونها ممتنع فضلا عن أن الله اعتبر تبين أن القرآن هو الحق مشروط بالنظر في الآفاق والأنفس للعلم بها".

"والمعلوم أن حزب الأصولية الدينية يعتمد على سلطة الرأي العام الداخلي فيعتبر ذلك كافيا للدلالة على صحة رؤيته ومن ثم فهو يحول دون الدين وأداء دوره ليكون معين التجارب المبدعة في التجارب الروحية والفكرية لأنه يكاد يكون مقصورا على كما يجعل تهمة الفوضائية الشعبية ليست بعيدة عن

وحزب الأصولية العلمانية يعتمد على سلطة الرأي العام الخارجي فيعتبر ذلك كافيا للدلالة على

صحة رؤيته ومن ثم فهو يحول دون العقل وأداء دوره

4 النظر والعمل . أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي . ص -85

5 الجلي في التفسير : الكتاب الأول) الثمرات الوجودية الحصانة الروحية

ودور النخب (٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص

ليكون محرك التجديد الحضاري عند المسلمين لأن العقل عنده يكاد يكون محصورا على ما يجعل تهمة

وأما الضحية لهذا الصراع وهذه الحرب الباردة فهو عدم امتلاك الأمة أدوات التأثير الحقيقية ٠ 5

إن المرزوقي يرى أن أقل أدوات التأثير الرمزي فعالية هي أدوات التبليغ باللسان وأما أعلاها فاعلية فهي التبليغ بثمرات العلوم الطبيعية والإنسانية وهو في هذا يستلهم نموذج الحج الذي يغني فيه رؤية الموقف عن ألف خطبة تتكلم عن الإسلام وتدعو الناس إليه ؛

ويعتبر أن من آثار الحرب الأهلية القضاء على مستوى التأثير الرمزي في الأمة لكونها ألهت أفرادها عن التفرغ للعلوم الطبيعية والإنسانية وأشغلتهم بالصراع بينهم عن إدراك رسالة الإسلام

إن "الضمور الذي أصاب المستوى الرمزي من الإبداع الذوقي والرزقي والنظري والعملي والوجودي في الحضارة الإسلامية بسبب معركة الديكة بين

النخب الأصلانية والنخب العلمانية في عصرنا وبين 20 نخب العلوم النقلية ونخب العلوم العقلية في العصور الوسطى كاد أن يقضي على أدوات التبليغ الكونية في الرسالة المحمدية:

نسي الجميع أن علوم الآيات بمعناها العام"" (التي تعود إلى الوجود كله الذي تقيمه أصناف

القيم الخمس) التي تتكلم فيها الآيات بمعناها

6 الجلي في التفسير : الكتاب الأول) الثمرات الوجودية الحصانة الروحية ودور النخب (٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص

7 أي الآيات المشاهدة في الكون من طبيعة ونفس ومجتمع وغيرها

8 أي الآيات المقروؤة ٠

| آفاق النهضة العربية ٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص 8 في 18

الخاص"" (التي هي وحدات نص القرآن الدنيا) والعمل على علم بتلك العلوم بحسب قيم موضوعاتها (إذ إن العلوم نفسها أحد الموضوعات المقيمة) كانت

ولا تزال أهم أدوات التبليغ الغني عن التشدق باللغو 30

المتلفز والمذيع

ولكن "القائلين بالاستئناف الإسلامي" ليس لهم تصور بعد معين لما سيدور عليه فعل الاستئناف بخلاف ما عليه واقع من يتصورون أنفسهم أصحابها ..

فهم يقتصرون على ما لهم من مثال عنه في خيالهم لم يتمكنوا من صوغه وهم في ذلك النبوي ويقيسون عليه النموذج الراشدي في التصور وبعض ما يستحبونه من التاريخ الإنساني عامة ومن تاريخ الغرب الحديث خاصة ...

وغموض هذا التصور هو علة محاولتنا لأنه لا يمكن للأمم أن تبني تصوراتها على أفكار غائمة من دون فهم للمقومات التي تحقق ما يستطيع الانسان تحقيقه من المثل التي يؤمن بها""٠

" ويمكن لنا أن نقول إن الأمة العربية لا تزال تحيا في ظرف الحرب الأهلية الدائمة منذ الفتنة الكبرى +

إذ الاعتراف المتبادل بين القوى التي يتألف منها الوجود الاجتماعي ذي الإرادة السياسية الشرعية لم يحصل بعد ولم يصبح خاضعا لضوابط قانونية يعترف بها الجميع فلا يعدونها .**

نه ألز

29 الجلي في التفسير : الكتاب الأول) مقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية (٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص 91٠

0 يقصد بهم القائلين بعدم التنافي بين مقومات الحضارة الخمس : السياسة والدين والعقل والفن والأخلاق.

1 الجلي في التفسير : الكتاب الأول) مقومات الاستراتيجية والسياسة المحمدية (, أبو يعرب المرزوقي ٠ ص 64٠

8 من أكبر آفات وضعنا الحالي الإجماع الحاصل بين كل أطراف النزاع السياسي ... حول امتناع وجود التفكير الحر غير المنحاز إلى موقف أحد من الأطراف والساعي إلى فهم كل المواقف لمعرفتها

والموازنة بينها دون الانتساب إلى أي منها ... 5

فحتى إذا وجد مثل هذا التفكير فإن الجميع سيحاولون رده إلى ملتزم بموقفهم وإذا لم يستطيعوا فإنهم يردونه إلى موقف ألد خصومهم للقضاء عليه مع هذا الخصم مدنيا أو حتى جسديا.

ووجود الحكم النزيه بين أطراف النزاع بات 10

مستحيلا لأن الجميع باتوا مهتمين بالانتساب إلى أحد الأطراف.

ولعل أوخم نتائج هذه الوضعية أن الاحتكام إلى صندوق الانتخاب مثلا لم يعد ممكنا لكون المراقب

النزيه لم يعد موجودا ... 15

وهو ما يؤدي إلى حل وحيد هو المراقب الأجنبي ممثلا للقوى الأجنبية أو السلطة الدولية ...

وأكاد أجزم أن أفضل معيار لتحديد التقدم الحضاري هو وجود مثل هؤلاء المحايدين فوق

النزاعات الذين يحتاج المجتمع إلى بصيرتهم لفهم 20

ما يجري في كيانه والتمكن من السيطرة عليه لأن المنغمسين في المعترك قلما يدركون ما يجري بوضوح ودقة"3

أصبحت النخب من طبيعة واحدة؛ أعني من

طبيعة شمولية ترفض التمايز بين النخب والقيم وهو 25

ما يؤدي ضرورة إلى الحرب الأهلية التي لا هوادة حزب النخب الشبيهة المستندة إلى القيم الغربية غير المفهومة (العلمانية النظرية أو الوضعية

والعلمانية العملية أو الماركسية) 30

آفاق النهضة العربية . أبو يعرب المرزوقي. ص __23

العربية الزائفة (الأصلانية النظرية أو إحياء ما يتصورونه أسمى درجات الكلام العربي)**.

الأصلاني يقع في مغالطة محمد عبده ويطلقها: ماضينا أفضل من ماضيهم

وإذن فلابد أن يكون حاضرهم الذي هو أفضل ماضينا وأن يكون حاضرنا الذي هو دون حاضرهم قطعا مع ماضينا لتحقيق ما ينتج عن ماضيهم الذي هو دون ماضينا: هم كفار بعبارة عبده.

والنتيجة: فنكن مثلهم في حاضرنا لنعود إلى أصلنا ونعد لمستقبل لا يختلف عن مستقبلهم. وإلى هذا التصور ينتسب الموقف الأصلاني الذي صار مغاليا للرد على مغالاة الموقف العلماني قوميا كان الرد أو أصلانيا.

والعلماني يقع في مغالطة طه حسين ويطلقها: حاضرنا دون حاضرهم والحاضر ابن الماضي

وإذن فنحن مخطئون في تقويم ماضينا وماضيهم. فلنصف الحساب مع ماضينا لنستبدله

اروا مسلمين ونحن صرنا

بماض من جنس ماضيهم تعد للمستقبل الذي لا يختلف عن مستقبلهم.

وإلى هذا التصور ينتسب الموقف العلماني الذي صار مغاليا للرد على الموقف الأصلاني ليبراليا كان هذا الرد أو أصلانيا. كلاهما جعل المستقبل مرسوما وعاساة مسقا ..

كلاهما أجمع على ألا مستقبل إلا ما حققه الغرب لكون الفعل عندهم قد انحصر في الاختيار بين الحاصلات الموجودة وليس فتحا لإمكانات غير متقدمة الحصول.

لذلك كان هم الفريقين محو الماضي العربي إما

| * آفاق النهضة العربية . أبو يعرب المرزوقي. ص 31 .ـ

الهروب من الإيديولوجيا: مدخل إلى فلسفة أبى يعرب المرزوقي

الجزء الثالث أهم ازاء أبئ يجرب المرز

فالأصلاني يزيف الماضي بإبراز ما يتصوره سبقا عربيا إسلاميا للغرب والعلماني يزيفه بنفي ما يتصوره غير مناسب للتماثل مع الغرب ..

تلك هي علة الصراع بين الحزب الأصلاني) بفرعيه السني والشيعي) الذي يمارس العنف باسم الفقه مدعيا أنه باسم الوحي ؛ والحزب العلماني بفرعيه (اليميني واليساري) الذي يمارس العنف باسم القانون مدعيا أنه باسم العقل"""•

" وقد وصف ابن خلدون هذا الداء بوصف جامع هو إفساد صورة المجتمع) الدولة (لمادته) العمران (: في المجالات الخمسة للمجتمع المدني المذكورة أعني •في التربية) الأسرة (والاقتصاد) المنشأة المنتجة (والتعليم) معاهد البحث والتعليم (وإدارة الشأن العام) التنظيمات ال

اسية والاجتماعية

والمدنية (والروح) المؤسسات الدينية والإبداعية ل مفهوم الاستبداد

يعالج المرزوقي مسألة الاستبداد ولكن تحت عنوان (السلطان الروحي والسلطان الزماني) فمثلما يكون السلطان على حياة الناس ال فإنه يمكن أن يكون على حياة الناس الروحية والمعرفية والأخلاقية والقيمية.

فلا يصبح للأمة سلطان لأن الفرد أو الجماعة المغتصبة لحق الأمة في السلطة هي التي باتت تشرع دونها فأصبحت هذه الجماعة المغتصبة لحق

الأمة في التشريع هي التي ترسم حدود الممكن والممتنع سياسيا والحق والباطل معرفيا والخير والشر أخلاقيا وقيميا والجميل والقبيح فنا وأما الأمة ما عليها سوى التطبيق والإلتزام والطاعة والاحترام.

5 آفاق النهضة العربه

** آفاق النهضة العربية . أبو يعرب المرزوق . ص 8

ويقصد بالسلطان الروحي هو الاستبداد الذي يحول دون الأمة وصناعة القيم والأخلاق وتحديد ما هو خير وشر والسلطان الزماني هو الاستبداد الذي يحول دون الأمة وممارسة حقها في التشريع حتى يصبح الممكن والممتنع في السياسة والقانون هو انعكاس لما يعتقده المجتمع. وفي مقابل الاستبداد (السلطان الروحي والسلطان الزماني) يضع المرزوقي مفهوم الاستخلاف بديلا عنهما.

وأعتقد أن المرزوقي أهم من أثرى) الاستخلاف) كمفهوم بنيا في مستمد من التصور الإسلامي لوظيفة الانسان في الأرض الأمر الذي سيظهر معنا خلال معالجة هذه الشبكة المعقدة من المفاهيم المتداخلة والمترابطة مع بعضها البعض بشكل عط أيه

ينطلق المرزوقي .في نقده لمفهوم الاستبداد والذي يسميه) السلطان الزماني والسلطان الروحي) من تحديد منزلة الانسان الوجودية إذ خلقه الله تعالى ليكون خليفة في الأرض (إني جاعل في الأرض خليفة) أي سأخلق خلقا يكونون خلفاء على الأرض . وهو تكليف لجنس الإنسان عامة أن يسبحوا الله تعالى ويقدسوا له وألا يفسدوا في الأرض فيحافظوا على مقومات وجودهم المادي لأن الأرض مصدر الغذاء والطاقة وألا

يسفكوا الدماء فيحافظوا على مقومات وجودهم المعنوي لأن الانسان يحتاج إلى الأنس بالعشير وإلا تكدر عيشه.

الانسان إذا ينبغي أن يكون مساهما في السلطان الروحي ومساهما "في السلطان الزماني ولا ينبغي إقصاؤه أي أنه

" فرض عين يسهم فيه الانسان من حيث هو انسان ولا يتوسط فيه بينه وبين الرزق الروحي وبينه وبين الرزق المادي أي سلطان يكون فرض كفاية إلا آليا وبالتوكيل الصريح والمؤقت لمن يمكن أن نطلق

عليهم اسم أولياء الأمر بمعنى من ولينا أمرنا

ليكون خليفة خلفاء الله الذي هم كل البشر بمبايعة حرة ومؤقتة.

وحتى لا ينقلب هذا الخليفة على خلفاء الله فيصبح خليفته الوحيد لابد أن يكون خلفاء الله حاضرين دائما في السلطانين ومراقبين له وأن يتداول كل الناس على الاستخلاف الذي من الدرجة الثانية أي أن يستخلف خلفاء الله كل واحد منهم رأوا فيه الأهلية لذلك بالتداول:

والرمز هو الرئاسة العلمية في التربية والرئاسة السياسية في الحكم. والإمامة .في الصلاة حين يعين المصلون من يختارونه ليؤمهم وكل مصل مؤهل لذلك إذا قبل به المصلون طوعا"".

والإسلام حين حرم الكنيسة لم يحرم المبنى الذي يعبد فيه غير الله فقط أو يشرك فيه مع الله فقط بل حرم الكنيسة أيضا كمفهوم يحول دون العباد والله تعالى إما بإدعاء التوسط بين الانسان والله أو بإدعاء علما لدنيا من عند الله دون الناس

"الإسلام قد نفى السلطان الروحي (نفى الكنيسة) فأصبحت الحقيقة الدينية وغير الدينية فيه ثمرة اجتهاد لا يقيده إلا عدم الخروج عن الاجماع حول شروط الحياة الجماعية التي تحددها الجماعة حاجات اله المشاركة) .

وأما الصفة الثانية فهي صفة عملية هي العمل الصالح وقد كنى عنه بالتواصي بال أعني الجهاد بما هو واجب عين في غياب المؤسسة المادية

أعني السلطان الزماني المتعالي على الشخص المؤمن لكون الاسلام قد نفاه (لا طاعة لأولى الأمر في

(من هنا صيغة

37 الجلي في التفسير . الكتاب الأول : الثمرات المعرفية (نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما) . ص 143 *8 أفاق فلسفية عربية معاصرة .حوار بين أبي يعرب المرزوقي وطيب تيزيني . ص 28-27.

الجماعية (من هنا صيغة المشاركة كذلك) | ولا يعني ذلك نفي الدولة بل هو يعني نفي تعاليها كل مؤمن يتعالى على الدولة بضميره الديني والخلقي الذي يجعله حكما يتعالى على كل سلاطين 35

الدنياء ١ وتلك هي شروط الديموقراطية الخلقية والعقلية (. والروحية

ولقد تجددت هذه الكنائن في العهد الإسلامي | عادت في أشكال مختلفة عن الكنيسة المعروفة ؛

يرى أبو يعرب أن

" مؤسسة الوسطاء المطلقة هي الكنيسة التي آثر الإسلام بإزالتها لكن الفرق

المتطرفة أرجعتها في شكلين: شكل الإمام المعصوم والقطب الموهوب وقد يتحد المفهومان ...

والواقع أن السنة هم كذلك وقعوا في ما يشبه هذا

الأمر ... ا فالفقهاء السنيون لا يدعون العصمة ولا العلم اللدني لكنهم بحكم تبعيتهم لأصحاب الأمر » وخضوعهم شبه المطلق جعلوا منهم حكاما مطلقين 50 التي تجعل إرادتهم شبه أمر إلهي**. "الخلل الأول الذي حدث في مستوى الرمز: استحواذ علماء الدين على هاتين الوظيفتين وإلغاء كل أصناف الإبداع العلمي والفني فلم يبق معدودا من التربية والثقافة الشريفتين إلا التربية الدينية والثقافة الدينية وزالت التربية العلمية

9 شروط نهضة العرب والمسلمين . أبو يعرب المرزوقي . ص 3 ص

الهروب من الإيدبولوجيا: مدخل إلى فلسفة أبى يعرب المرزوقي

والفنية. فقد زال البحث العلمي النظري فضلا عن تطبيقاته التقنية وزال البحث الوجدانى النظرى

فضلا عن تطبيقاته الفنية. وتلك هي أولى نكبات الأمة التي أنهت كل معاني الاجتهاد ولم تبق منها إلا

على الاجتهاد الفقهي المقتصر على الشرح اللفظي 5

للنصوص والعلوم الأدوات لهذا الاجتهاد. والخلل الثاني الذي حدث في مستوى الفعل: استحواذ خبراء الحكم المادي على هاتين الوظيفتين وإلغاء كل أصناف الخبرة الاقتصادية

والسياسية فلم يبق معدودا من الحكم والاقتصاد 10

الشريفين إلا الحكم الطبيعي) القبيلة والعسكر) والاقتصاد الطبيعي) الزراعة والرعي) وزال الخمن ذو العقد السياسي الديني والعقلي والاقتصاد السياسي الديني) الاستخلاف فيها لتعميرها بالعمل

المستند إلى العلوم وتطبيقاتها) والعقلي (المعنى 15

نفسه) وتلك هي نكبة الأمة الثانية التي أنهت كل معاني الجهاد ولم تبق منها إلا على الجهاد القتالي المقتصر على الحروب البدائية بين القبائل"*.

ولو تأملنا

"ما دلالة نفي السلطان الروحي في الإسلام؟ مد

ستجد إنها تعني أمرين: نظري وعملي.

فهي تنفي أن يكون الانسان قادرا على الإدراك المطلق الذي يعلل القول بالحقيقة المطابقة. لا يكون العلم مطابقا للمعلوم الذي يكون عين الموجود إلا

بالنسبة إلى العقل المطلق. 5

وإذن فالعلم المطلق ليس في مستطاع الانسان لكون عقله ليس مطلقا. لكن ذلك لا يعني أن العمل ممتنع ؛ إذ العلم النسبي كاف فيه. وذلك هو مفهوم الاجتهاد. وينتج عن ذلك عمليا عدم تأثيم الخطأ

+0 الجلي في التفسير . الكتاب الأول : الثمرات الوجودية الحصانة الروحية ودور النخب . ص 151

+ العلاقة بين الشعر المطلق والشعر الحر . المرزوقي .ص 93 __

الذي لا يصدر عن سوء نية وقصد بعد توفير شروط الاجتهاد الخلقية

(النزاهة وطلب الحق لوجه الله) والمعرفية) التمكن من العلوم الأدوات والغايات وعدم الفضاضة من الاعتراف بالخطأ).

وإذا جمعنا هذين المبدأين حصل لنا السلطان البديل من السلطان الروحي الممتنع: إنه سلطان الإجماع الاجتهادي الذي تستند إليه المعرفة ذات التطور الدائم. فكلما أجمع العلماء على حل يبقى ذلك الحل ملزما إلى أن يتجاوزه الاجماع الاجتهادي إلى حل آخر بحسب تدرج المعرفة الإنسانية في التجال الذي يلق .به الاجتهاد"*,

"لو كان العلم المطلق ممكنا لاستغنينا عن الاجتهاد ولو كان العمل المطلق ممكنا لأغنانا عن الجهاد لكن التدرج في السعي نحو الغاية النظرية والعملية ضروري لذلك كان البديل الاجتهاد في النظر والجهاد في العمل"**.

ونتيجة لهذا الأمر ؛ نجد أن

" القرآن قد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المقرونين بالإيمان أعني الاستجابة للرب فرض عين إيجابا ونفى السلطة الروحية . والسلطة الزمانية ... لتعويضهما بسلطة الجماعة التي لا تفصل بين الدين والدنيا وبين الروحي والسياسي فتحكم نفسها بت

الأمة كلها شاهدة على الناس وليس من نخب شاهدة على الأمة بل الرسول وحده هو الشاهد عليها

وتدير امرها شورى

وبعد أن صارت الحصانة الروحية فرض عين

« أزمة الحضارة العربية المترددة . أبو يعرب المرزوقي . ص

الهروب من الإيديولوجيا: مدخل إلى فلسفة أبى يعرب المرزوقي

الجزء الثالث أهم ازاء أبئ يجرب المرن

الوظيفتان البديلتان من السلط الروحية والزمانية ...

أعني الاجتهاد لفهم الآفاق والأنفس .في ضوء القرآن والسنة والجهاد من أجل العمل الدائب لتحقيق هذه القيم بأسبابها العلمية والعملية*".

ولا يمكن أن يكون ذلك ممكنا من دون اتصال المؤمن بالكتاب والسنة اتصالا مباشرا "اتصال المؤمن بهما -- أي الكتاب والسنة -- اتصالا مباشرا من دون وساطة المتكلمين"" والمزعومين علماء"" دين فرض عين وهو جوهر التجربة الدينية التي تؤطر مجاهيل التجربة الروحية.

ومن دون شيوع هاتين التجربتين في قلوب كل المؤمنين وأرواحهم تفقد الأمة الحياة الصادقة والتجربة الحية فتصبح قطيعا من الأفراد تقودها عصابة من الأوغاد هم علة أسقام الديون وأوهام العقل.

وتحرير القرآن البشر من سلطان السلط الروحية والوسطاء علته الإيجابية هي تحريرهم من هذه العصابة التي هي الحائل دون التجربة الروحية وتأطيرها القرآني وعلته السلبية هي أن الوسطاء يحولون تجربتهم الخاصة إلى بديل من تجارب غيرهم لكأنهم يقولون يكفي أن نحيا نحن ونجرب

ها 46.0 وعليكم أن تقلدونا"".

3 الجلي في التفسير . الكتاب الأول : الثمرات الوجودية الحصانة الروحية ودور النخب . ص .26-27

* لأنهم يحددون له العقيدة التي ينبغي له اعتقادها على الرغم من ان قراءته للقرآن تكفي لفهم العقيدة والتصورات التي يتحدث عنها القرآن الكريم.

5 لأنهم يتدخلون فيحددون له ما الذي ينبغي له أن يفعله وما لا ينبغي من أمور المصالح العامة التي هي خاصة بالأمة جميعا وليست خاصة بعلماء الدين فقط.

46 يعتبر الموقف من المروءة وخوارمها أفضل الأمثلة على هذه النقطة الدرس السلفي يتم تقديمها على انها النموذج

مو 16 سن

وبذلك أصبحت كل الممارسة الدينية والروحية التي هي عمل وخلق بالأساس إلى معارف لفظية وتخصصات وهمية حتى ينقلب كل ما كان فرض عين إلى فرض كفاية.

وبذلك تصبح الأمة عقيما لأن هؤلاء العلماء المزعومين يردون دائما على من يتكلم على التجربة

هل تذهب إلى الطبيب عندما تمرض أم لا

ألا تستشير مختصا عندما تريد أن تصلح سيارة أو تبني دار

إلى ما شابه ذلك من الحجج السخيفة:

لكأن التجربة الروحية والدينية يمكن أن يوجد فيها مختصون ويمكن لأي مختص أن ينوب أصحاب السلطان الروحاني فيفرطون في تعسيره 7! ليتوارثونها ويحولونها إلى أداة للحلف مع السلطان الزماني

وتلك هي علة فساد كل مؤسساتنا التربوية التقليدية لتحولها إلى سلطة كنيسة

أولا ولقتلها كل العلوم التي طلبها القرآن منها (علوم الآفاق والأنفس) وحصر المعرفة .في تخريف الكلام والإفتاء أعني مصدر كل البلاء:

وذلك هو عين ما نبهت عليه سورة آل عمران بل وما به فسرت تأليه المسيح عليه السلام لتكون

والمثال الذي ينبغي أن يحتذى ونسوا أن المروءة هي ثمرة التجربة الروحية) شعور النفس بمنزلها وما يتلاءم مع هذه المنزلة من أفعال وأقوال (وبالتالي يصبح المتعلم دون تجربة روحية وبظل مقلدا في هذه الأمور. ولعل أوضح مثال يدل على انعدام التجربة الروحية هو عدم فهم الكثير من الدارسين لما يعد هذا الامر من خوارم المروءة وتعجبهم المتزايد.

+7 يشتكي كثير من المتعلمين من عسر الفقه وصعوبته وأرى أن هذا سببه سوء التدريس الخالي من وضوح الإطراد في الأحكام الشرعية فيدرس الفقه وكأنه أحكام لا ضابط لها تعتمد على نوع ربانية لا يؤتاها كل أحد ! وكأن الفقه ليس علما ككل العلوم الدنيوية.

الكنيسة في طه المتكلم الرد أقتم: الله لأنها المتكلم الرسمي باسم ازلة*

ثم هو ينكر صحة تقسيم الناس إلى عامة وخاصة إطرادا مع موقفه تحقيق الاتصال المباشر بالكتاب

رب المرزوقي

"كلمة العامة غير موجودة أساسا في القرآن . وعندما نقسم الناس إلى عامة وخاصة خرجنا بذلك عن قيم القرآن. القرآن يريد للجميع المساواة .في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ويريد للجميع أن يستعدوا

للقيام بهذا الواجب. وكيف يستعدوا لهذا الواجب إن كانوا على جهل بالمعروف والمنكر؟

إذن لا بد أن يتعلم الجميع ؛ كي يستطيع الجميع القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تحن تلم التاين كيقيةا الأكل جنب اللعرض: إذن لايد أن يتساوى الجميع في الحد الأدنى من الحس المشترك لفهم الخلاف الشرعي""".

ثم يطرح المرزوقي البديل عن هذه الكنيسة بحسب ما يفهمه من الإسلام ويجد ذلك متمثلا في مفهوم الاجماع الاجتهادي.

"ما المقصود بالإجماع الاجتهادي؟

بعد ختم الوحي ونفي المؤسسة الدينية التي تنوبه لم يبق إلا مصدران يمكن أن يستند إليهما الانسان في النظر والعمل:

الأول هو الاجتهاد العقلي الشخصي . والثاني هو الاجماع اللامقصود في العرف.

لكن الأول وحده لا يكون إلا ذاتيا فيخلو من الموضوعية التي تؤهله لإدراك الحقيقة الممكنة

للإنسان. 0 8 حرية الضمير والمعتقد في الكتاب والسنة . أبو يعرب

المرزوقي . ص 157

الأسماء والبيا ص17 من

باع ممبرنرو جه /روده .كدان لكاو انلسةةبس|سط __

والثاني لا يكون إلا لا واعيا فيخلو من التعليل والتفكير المتروي الذي يؤهله

للإجتهاد العقلي.

لذلك فالجمع بين الأمرين يجعل الأول أقل ذاتية والثاني أقل لا وعيا.

" بح الفكر الإنسان الوحيد الممكن له: اتفاق المجتهدين من مجال من مجالات البحث والمعرفة في النظر والعمل. الإجماع يشترط أن يتقدم عليه الاجتهاد مع تعدد الأطراف المجتهدة واختلافها.

وهو يفترض بقاء الباب مفتوحا للاجتهاد حتى بعد حصول الإجماع ؛ وإلا كان الإجماع الأول الذي يحصل نهاية كل اجتهاد.

لذلك فإن الإجماع الاجتهادي هو المؤسسة الوحيدة التي يمكن أن يستند إليها العلم الحقيقي في المجال الطبيعي (اجتهاد علماء الطبيعة

تندا إلى الأساس

وإجماعهم إلى أن يتغير هذا الإجماع بسبب الاكتشافات الجديدة أو النظريات الجديدة) وفي المجال التشريعي (إجماع علماء الشريعة إلى أن يتغير الإجماع للأسباب نفسها) على حد سواء. فإذا أضفنا أن الرسول لم ينسب العصمة إلا إلى الأمة نافيا أن تجمع على خطأ (وهو ما يعني في الوقت نفسه إما أنها لا تجمع إذا لم تصل إلى الحق أو أنها تجمع عند الوصول إليه) فهمنا من ذلك أن المشرع الوحيد أصبح +! العلماء فحسب إذ لو حصل ذلك لكان العلماء ذوي سلطان

اع الأمة ولي

روحي لم يقره الإسلام ومن ثم فإنه ينبغي أن تنظم كيفيات التحقق من حصول الإمتناع أو عدم حصوله وكيفيات الاكتفاء بالأغلبيات عند عدم

حصوله.

وفي الجملة فلابد من تحديد كيفيات تحقيقه والبرهنة:

9 في جنة الفلسفة . لقاء مع أبي يعرب المرزوقي نظمته أندية القراءة السعودية . بتاريخ 18 أبريل 2011 . رابط الحوار

الهروب من الإيديولوجيا: مدخل إلى فلسفة آبي يعرب المرزوقي

المؤسسات النظارية والعملية على مستوى التشريعات الفنية الخاصة بذوي الاختصاص . والمؤسسات

السياسية والاجتماعية على مستوى التشريع العام. وبدون ذلك يمتنع أن يستند المجتمع لما هو جماعة 5 تفعل عن روية وعلى علم في المجال المعرفي وفي المجال العملي الخاص والعام إلى مبدأ الإجماع الاجتهادي كما حددناه وكما يقتضيه مفهوم عصمة الأمة البديل

من عصمة السلطان الروحي

50 وحدة الفكرين الديني والفلسفي ٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص

اله وب من الايد يوتوجيا لال ل نكري يب المرزدتي

الجزء الثالث: أهم آرا

الجعوج«ووصسر

من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية

حاصل على

باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة

باكالوريوس في الهندسة الميكانيكية التطبيقية من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سنة 2007

شهادة الإعتماد الدولي في إدارة المشاريع 11/10

باحث وكاتب سعودي مهتم بقضايا الفكر الإسلامي متخصص في الشريعة والهندسة من مؤلفاته

مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي علل تقييم الخطاب الإسلامي الحسبة في ظل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة

مدخل إلى مزاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الإيديولوجيا- مدخل إلى فكر أبي يعرب المرزوقي

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

22 صفحة

ال اع اب سان اليب

2 6ط ف

إ ا ا العم الأول الدراء الستيجة الأولى الجب الل ا ادية ع ا الأسمار رالبيان |

الهروب من الايد يولوجيا ستاك 0 رار 0

أل عن الس س علب

الجبيل لخ -03-05 1438-01-31-2017

مقدمة: اوم و ةو و اا ٠ م و٠ مو وو وم وو بو ووم بل أولا :تصوره لمفهوم الهوية لمت كالم ملام امتح لا مجاه ع ما اع مصاع ا ص ممع عه م مهمه ل ثانيا :دعوته إلى ضرورة التفلسف دون مساس بالدين قا لا وخفع ةم مام با اا عه طلم عه مع مم لي ثالثا : توسيعه لمفهوم المقاصد الشرعية ل د ل ا ا ل ل ا ل ل 3 رابعا : مفهوم القطعي والمعلوم من الدين بالضرورة جرد ص وريه موي هوهو يسريم بل خامسا :الموقف من أسلمة العلوم و ممه مم يم عه مجه م ممع ممه م ممعة م معة مم م ميم م يمي 12 سادسا :تصوره للعلاقة بين الفقهاء وأفراد الأمة ميتي تيت يميه 13

سابعا :موقفه من تجديد أصول الفقه و15

لم يدع المرزوقي أنه صاحب مشروع وإنما يكتفي بأنه صاحب محاولة إصلاحية ولذا على الرغم من أن البعض رأى أن كتاباته تدور حول فكرة مركزية معينة , فإن الغاية الدائمة من وراء هذا التأطير هو السعي وراء نسقية العرض أي من أجل توفير إطار منطقي لعرض الأفكار وانتقال سلس بين

الأفكار.

ولكنه من الناحية الأخرى يفقد المشروع غزارته الموضوعية ويحصر المؤلف .يخ مجال أقل من حقيقة مشروعه وأحيانا يخ إطار أكبر من مشروعه!

بطبيعة الحال . اختلف الدارسون لفكر أبي يعرب المرزوقي حول تحديد الفكرة المركزية فعلى سبيل المثال يراها الفيلسوف السيد ولد أباه نقلا عن المرزوقي نفسه: "محاولة تجديد فلسفة التاريخ القرآنية التي أراها متحكمة .يخ كل ظاهرات الحضارة الإسلامية لأنها مطابقة لفلسفة الدين الخاتم والجامع بين الدنيوي ممثلا بفن أدوات الوجود الإنساني لخ صلته بمتعاليات وجدانه) السياسة) والأخروي ممثلا بفن غايات الوجود الإنساني في صلته بمتحايثات عقله

وأما الباحث رابح زايدي فيرى أن مشروع أبي يعرب المرزوقي يتناول فكرة مركزية هي النهضة داخليا

1 أعلام الفكر العربي. السيد ولد أباه. .13

2 ورقة بعنوان : قراءة مع مشروع أبي يعرب المرزوق. رابح زايدي. ورابط الورقة -طقطنطء/ / :مط

عن لثالث

والاستخلافية الكونية عالميا 2 ويرى الباحث مشتاق الحلو أن "الفكرة المركزية في مشروع الدكتور أبو يعرب هي أن التاريخ الفكري للإنسانية هو تاريخ واحد ؛ ويشمل ذلك كل من الفكر الفلسفي والفكر .. الديني ؛

حيث لا يمكن الفصل بين الفكر الفلسفي (العقلي) والفكر الديني) الإيماني). ولذلك يقدم أبو يعرب تصورا تاريخيا وبنيويا يخ نفس الوقت لهذا التاريخ الفكري الإنساني الموحد"3.

ولكني بخلاف ما ذهب إليه الباحثون آثرت الحفاظ على تعدد محاولات المرزوقي دون حصرها يخ وحدة واحدة ؛ وإنما أدعها آراء عاكسة لطبيعة مشروعه المتنوع , وجعلت الوحدة المؤلفة لكل هذه ومعلوم أن المنهجية لا تفرض نتائج معينة قدر ما تفرض مسلكا 2 المعالجة العلمية للموضوعات.

فتسمية مشروع ما بأنه فلسفة "يخ الحضارة أو الإبداع الحضاري يقتضي عرض رؤية صاحب المشروع يخ كيفية تأسيس الإبداع الحضاري وبالتالي فهي ثمرات ونتائج وخلاصات . وأما حين تسمي مشروعا بالهروب من الإيديولوجيا فهذا يعني أنك تعرض ملامح منهجا علميا وهذا المنهج العلمي غير

3 مقالة بعنوان : أبو يعرب المرزوق. مشتاق الحلو . صحيفة العالم الجديد . رابط المقالة : -ل000://010.2

9ت | ي__8)___ق8__//8_/8/__/8_/_/_/8/_ 0-0
لمتتط09968 16889619968216

أولا :تصوره لمفهوم الهوية .

حين يتم التساؤل عن الهوية ما هي وهل هي ثابتة أو متغير؟ فإن أشهر الأجوبة هي أن الهوية فيها ما هو ثابت وفيها ما هو متغير.

الجزء الثابت يشمل الثوابت الشرعية وأما الجزء المتغير فيشمل العادات

والتقاليد وغيرها مما يمكن أن يتغير مع الزمن .

و الحقيقة أنني كنت أجد إشكالا يخ هذا التصور لمفهوم الهوية قبل الاطلاع على طرح المرزوقي , فحين أسأل المسلم :هل الهوية ثابتة أو متغيرة؟ يقول لي بأن منها ما هو ثابت وما هو متغير ثم أسأله فهل هوية غير المسلم كذلك أيضا؟! فيحصل شيء من الاندهاش والتعجب مصدره بالطبع أن الكافر لا بد أن تكون هويته متغيرة! هذا الاختلاف يخ وصف هوية المسلم وهوية الكافر رغم أن السؤال عن شيء واحد هو الهوية أثار شكوكي يخ الجواب المشهور .

حين سمعت محاضرة المرزوقي عن الهوية

أن الهوية تراكم تاريخي

واختيارات يختارها الإنسان ويصنعها أيضا أي

ورأيته كيف يرى

يتخذ قرارات يخ زمنه الحالي لكي يصبح له هوية معينة يخ المستقبل , ومن ثم فالهوية متغيرة وليست ثابته . رأيت أن هذا التصور فيه إجابة على الإشكال الذي كان موجودا أعني :اختلاف الإجابتين مع أن

السؤال واحد .

س-الجزء 0 ب ليذ علاجه مسألة الهوية حاول الارتفاع بالمسألة من مستواها الأيديولوجي الذي يتعلق بوجهة نظر أمة معينة إلى مستواها الإنساني ؛ وهذا النوع من العلاج هو أحد العلامات الفارقة بين القول الإيديولوجي والقول العلمي . وتوصل من خلال

الهوية أمر يصنع خلال التاريخ إما بتوالي الشعوب التي تتمكن من السلطة أو بتعاونها .فلو أخذنا الحضارة الإسلامية سنجد أنها توالت عليها الأمم الإسلامية أي إن الأصل كان العرب لكن العرب في نهاية المجال لم يبق لهم إلا الرمز- رمز الخلافة -لكن العلماء والسلاطين كانوا شعوبا مختلفة دون أن يفقدوا لغاتهم أو ثقافاتهم أو هوياتهم كانوا يعتبرون أنفسهم يمثلون كل المسلمين. بل إن من قيادات العالم الإسلامي كمحمد علي والمماليك كانوا أوروبيين أيضا أو من الأمم الأوروبية المسلمة .أي أن القيادة والريادة الفكرية ليست محددة بالجنس ولا باللغة ولا بثقافة معينة وإنما بالانتساب إلى مثل عليا تسمى الإسلام. هذا النموذج أساسيا من الهوية هو الذي ذكرت لكم ا آية البقرة .أي أن الهوية الثقافية صفات عرضية أي

أنها فقط علامات على الانتساب إلى مجال

الهوية إذا أمر متغير. وقد يثير وصفها

بأنها متغيرة إشكالا من الناحية الشرعية عند البعض حيث يبرز سؤال :هل العقيدة من قبيل 5 المتغير؟! وللإجابة على هذا السؤال أقول :

إن وصف الهوية بأنها متغيرة مثل وصف العلوم البشرية والاجتهاد الانساني بأنه متغير .فهذا الوصف لا يعني أن العلوم البشرية ليس فيها ثوابت 00 وإنما يعني أنها قابلة وخاضعة للمراجعة المستمرة .

تلك المراجعة الواعية التي ترى ما هو حق فتجعله ثابتا وما هو باطلا فتغيره باجتهاد آخر .وبهذا الفهم

ينتهي إشكال التناقض في الإجابتين وينحل أيضا

الإشكال المبني عليه . 15 وهذا التناول للموضوعات يخ مستواها

الإنساني فضلا عن كونه بمثابة الكليات (هوية الإنسان) التي يجب الإلمام بها قبل الكلام في الجزئيات (الهويات القومية) كما يقول ابن تيمية" ؛ فإنه يفتح الأفق أمام الباحث المسلم للمشاركة مع 20 غير المسلمين يخ علاج المشكلات التي تواجه الإنسانية ككل علاجا وإن انطلق من تصور صاحبه

إلا أنه يكون مفيدا وصالحا لكل الإنسانية

+ محاضرة عن الهوية أقيمت في منتدى الجاحظ.

" يقول ابن تيمية ": لابد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل.ثم يعرف الجزئيات كيف

مساس بالدين

لا يمكن لأحد أن ينكر أن الصورة الذهنية عن الفلسفة يخ المجتمعات الإسلامية هي صورة سلبية لكونها تعبر عن موضوع يعادي الدين وخصوصا إذا تناولناه من ناحية تاريخية في تاريخ ثقافتنا العربية , كما أن رموز التيارات الفلسفية يخ الغالب ليسوا من الإسلاميين. ولكن < ومع كل هذه الوقائع التاريخية - آلا يحق لنا أن نتساءل: هل هذه الصورة النمطية عن الفلسفة تعكس صورتها الحقيقية؟!

لعل سبب مشروعية ووجاهة هذا التساؤل: هو اقرارنا بأنه ليست كل صورة نمطية تعكس حقيقة ما تمثله ؛ وإنما هي يخ العادة وليدة لحظة تاريخية وظرف زماني ساهم . تثبيتها؟!

المرزوقي أحد الثائرين على هذه الصورة النمطية

والساعين لتصحيحها ولكنه من أجل تصحيحها لا يهاجم الإسلاميين الرافضين لها بل أول ما يهاجم ؛ يهاجم أدعياء الفلسفة الذين ساهموا يخ إظهار هذه الصورة النمطية ؛ عاذرا علماء الشريعة من جهة ردة فعلهم إزائها . معتبرا المتقدمين منهم خلال العصور السبعة الأولى أرفع قدرا من فلاسفة تلك العصور. وليس ذلك لكونهم علماء إسلام أوعربا بل لكونهم كانوا فلاسفة أكثر من أولئك الذين اشتهروا باسم الفلسفة!

وقعت؟ وإلا فيبقى فى كذب وجهل فى الجزئيات. وجهل وظلم فى الكليات. فيتولد فساد عظيم"

فالفلاسفة لم يفهموا فعل التفلسف الذي ليخ بعض ثمراته أعني المضمون المسمى فلسفيا عندهم والاقتصار على التقليد .لدرجة أن معلمهم الثاني (الفارابي) قال: أن الفلسفة قد تمت من عهد أرسطو فلم تبق إلا أن تتعلم أن تعلم .وأما معلمهم الأخير (ابن رشد) فقد حول الحديث عن شرعية الفلسفة إلى مسألة فقهية بدلا من كونها وجودية تحل بما يصفه القرآن عزم الأمور.

كل هذا جعل علماء الإسلام الذين ليس لهم دراية أهله يعتبرونها يخ جوهرها عدوة للدين والعقيدة". والمرزوقي يؤكد أيضا يخ سبيل دفاعه عن الفلسفة. بأنه يجب علينا ألا نستغفل تطرف الفلاسفة من أجل هدم الفلسفة ذاتها ومعاداتها . فإذا كان التطرف الديني الذي لا يجادل أحد يخ وجوده ولا في شروره لا يوجب إلغاء الأديان . فإن التطرف الفلسفي الذي له هذه الصفات نفسها لا ينبغي كذلك أن يلغي الفلسفات. ربما يكون هذا

النمط من الاستدلال غريبا بعض الشيء ولكن دعونا نجعل المرزوقي هو من يحل سر غرابته. تقوم الفلسفة عند المرزوقي على أساس التمييز بين مدلولها الاصطلاحي الذي يفيد ضربا معينا من التراث هو محاولات الفكر اليوناني وما ترتب عليها يخ الحضارات الإنسانية الموالية ؛ وفعل السؤال الطبيعي عن العلل القصوى والمعاني النهائية للوجود , وبهذا يمكن أن نعتبر الضرب الأول أحد أشكال المعنى الثاني. إذا التعريف الاصطلاحي هو

6 آفاق فلسفة عربية معاصرة. أبو يعرب المرزوقي. ص -86

7 الفلسفة النقدية العربية . أبو يعرب المرزوقي ٠ ج3 +

منتج ثقافي وتاريخي معين ب

ينظر للفلسفة باعتبارها نشاط ذهني غير محدد المضمون ولكنه محدد الموضوع حيث يبحث في المبادئ الأولى لأي نشاط فكري إنساني في القراءات الحديثة لتاريخنا الفكري وقع الخلط بين موقف نقاد التراث الفلسفي ؛ موقفهم من فعل التفلسف وموقفهم من توظيفات بعض ثمراته غير الناضجة عند الفرق الغالية وعند مقلدي الفلاسفة من أنصاف المثقفين توظيفاتها التي اعتبرت فلسفة بالرغم من أنها لم تكن يخ الحقيقة إلا مجرد أداة إيديولوجية ... وابن تيمية يقول: عقلاء الفلاسفة

ا ار منزهون عن الضلال".

فالمشكلة الحقيقية ليست التضاد بين العقل والنقل وإنما التضاد بين مرحلة عقلية معينة

وعلاقتها بالنقل:

أصل المأزق يخ فهمنا لتاريخ فكرنا خلال اللقاء الأول مع الفكر الفلسفي هو الظن بأن المشكل كان إلى أنه كان مقابلة بين مرحلة معينة من تصور دور العقل في تشكيل المعرفة ودور النقل يخ مد المعرفة بمضمونها ومن ثم دورهما المتكامل يخ بناء المعرفة

وكلما ارتقى أسلوبنا الفلسفي "يخ التجريد كلما اقتربنا من ميلاد الفكر الفلسفي ؛ ولعل أفضل

8 الفلسفة النقدية العربية + ص106

أبو يعرب المرزوقي ٠ ج3 +

مثال يفهمنا القصد بالفرق بين العلاج العلمي الفلسفي الذي بلغ درجة التنظير الذي يعتد به والعلاج الفني الذي لا يستأهل اسم العلم والفلسفة . ما نلاحظه من فرق بين النحو الخاص بإحدى اللغات وعلم اللسان الذي يدرس اللسان بما هو لسان دون اعتبار كونه هذه اللغة أو تلك. فالأول مجرد صناعة تستهدف اكتشاف بعض القواعد المساعدة على تعليم لغة من اللغات. والثاني علم يسعى إلى فهم الظاهرة اللغوية بما هي ظاهرة لغوية".

ومن هنا يمكن القول أن الأنساق الفلسفية موضوعات لها تستمد منها النظريات بالمنهج الاستقرائي. فالمضمون العلمي فيها هو حقائق حاصلة يصوغها الفيلسوف للتدليل على نسقه ولا يكتشفها به. فالمنهجية الفلسفية منهجية تمثيل وتعليل بعدي رغم ادعاء أصحابها الطابع القبلي لذا سرعان ما ينقلب النسق الفلسفي عند الفلاسفة إلى عائق يحول دونهم ومواصلة الإبداع العلمي لخ مجالهم. فالفكر الفلسفي هو فكر (ما بعد) دائما لفكر ع اء كان الموضوع نظريا وطبيعيا أو عمليا وإنسانيا , إذ هولا يمكن أن

النظري الأرقى

يسهم بالنقد واقتراح البدائل لما لم يتقدم عليه في الوعود اتعاميل راتكن"

ومعنى هذا أن الفلسفة هي عملية مساءلة متجددة لثمرات العلوم الطبيعية والإنسانية عن دلالاتها المرتبطة بتساؤلات الإنسان الكبرى حول

9 آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص201. 10 آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص .83

الطبيعي الذي هو استعداد لفهم الدين المنزل. الدين الطبيعي يعني تدين الانسان بمقتضى فطرته قبل وصول الدين إليه من خلال مساءلته المستمرة لما حوله من الأشياء عن الدلالة التي تحملها عن وجود

الكون والانسان.

أي أن المشتغل بالفلسفة لابد أن يكون عالما

في أحد من التخصصات الطبيعية أو الإنسانية حتى يكون قادرا على التفلسف أي التساؤل حول معنى الظاهرات . بل ويعتبر هذا الشرط علامة للتمييز بين التفلسف الحقيقي والتفلسف الزائف. ومن هنا يستنكر المرزوقي قائلا: "كيف لمن هو ليس عالما يخ أي بعد من أبعاد الظاهرات الاجتماعية (كالاقتصاد والاجتماع..) أن يتفلسف في مصائر الأمم؟ فإذا كانت الفلسفة لا ترد إلى هذه الفنون العلمية الإنسانية فهي كذلك ممتنعة من دونها لكونها شرط إدراكها المتجاوز تماما كما هو الشأن بالنسبة للتفلسف في الطبيعة الذي لا غنى له عن

العلوم الطبيعية" .

إن التفلسف هو مراجعة للوصف العلمي لموضوع معين إما لذاته أو باعتباره أساسا لتعميم نموذجه التفسيري بالمقارنة بين الواقع منه ومثاله الأعلى بمقتضى حده"". لذا فكل من لم يتخلص من

الحجب اللفظية يبقى التي

يطات المدرسية فلا يشرع "يخ التفلسف مهما اتسع اطلاعه ؛ بل لعل اتساع الاطلاع يخ هذه الحالة يصبح أكبر العوائق

11 آفاق النهضة العربية ٠ أبو يعرب المرزوقي ٠ ص 207 12 أشياء من النقد والترجمة. أبو يعرب المرزوقي. ص11

لظن صاحبه أنه بديل من حدة النفاذ وعمق

الفهم"'. فعلى سبيل المثال نجد أن ابن خلدون لم يعتبر الفلسفة العملية الموروثة عن اليونان علما نهائيا بل عدها مجرد محاولات فلسفية لا صلة لأغلب تهويماتها بما يحدث فعلا يخ الوجود الاجتماعي. لكن فلاسفتنا من الفارابي لابن رشد تصوروا مضمون محاورتي الشرائع والجمهورية علما عمليا مطلقا بدلا من التنظر يخ إعادة صياغته لإثرائه بالأحداث الجديدة التي لم يكن بوسع أفلاطون أن يعلمها ... أراد الفلاسفة أن يغيروا الحقيقة لتصبح مطابقة لما يتصورونه علما مطلقا. لم يفهم منظرونا بعد أن الكلي العملي ليس أمرا حاصلا دفعة واحدة بل هو صيرورة دائمة يزداد خلالها ثراء بالمضمونات الجديدة التي تطرأ عليه فتطور شبكاته النظرية تطويرا يجعلها قادرة على الإمساك بالأحداث الجديدة وتفسيرها بتصور ما يمكن أن يكون قوانينها"'.

ويرى المرزوقي بأن جل القول الفلسفي العربي ما يزال أقرب إلى القول الإنشائي الفوقي ومن ثم إلى القول العقدي البعيد شديد البعد عن القول العلمي لكونه لم يصبح ذا أثر يحدده الجدل الدائم بين الممارسة النظرية والممارسة العملية ؛ باستثناء ما تم في مجال العلوم الإنسانية والأدبية لكونه قد حصل بصورة جعلت الممارسة النظرية تتطور بطبعها إلى أن تضع نفسها موضع السؤال الفلسفي فتصبح ذات قول ما بعد ذاتي لها:

3 أشياء من النقد والترجمة. أبو يعرب المرزوقي. ص55.

هي صفة الانفصال المعرفي بين القول الفلسفي وموضوعه من الممارسات النظرية والعملية. ففي (. الحالتين استعير القول الفلسفي وكأنه قول تام لكونه 30 لم ينشأ نشأة ذاتية خلال ممارسة النظر والعمل. إذا فجله ليس قولا بصدد التحقيق من خلال جدله |(. مع مضمون مستمد من الممارسات الفكرية التي يكون القول الفلسفي (مابعدا) لها إذا استثنينا ما حصل في بعض العلوم التي يسلم الجميع أنها من 35

إبداع العرب والمسلمين عقلية كانت أو نقلية.

هي صفة الانفصال الوجودي بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية. ففي الحالتين لم يكن ما يجري في المجتمع الموضوع الحقيقي للممارسة النظرية وذا صلة وبما بعدها النظري -) الفلسفة) بل الموضوعات الحقيقية التي يتعلق بها النظر تعامل وكأنها أمر بائد ينبغي التخلص منه ؛ لتعويضه بما .. يماشي الفكر الفلسفي من الوقائع والمؤسسات 45 والسنن المستوردة. فيصبح الفكر ذا موقف تسلطي لا يعلم الواقع ليعمل فيه على علم بل يغصب الواقع بما يتصوره واقعا حقيقيا يطلب استبداله به نافيا المعطى

الفعلي ليعوضه بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية بل مجرد المحاكاة والتحديث 50 الوظيفيين: |

4 آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص .208

لكونه يحول دونها والمعاناة التي يتدرج الفكر من زاده الخاص إلى الإسهام يخ تحقيق الزاد الإنساني العام تدرجا مسهما في إبداع هذا الزاد ؛ إذ دون ذلك لا تكون الكونية والكلية بين البشر إلا الاشتراك 5 الحيوانية طبيعة والعبودية للسائد تاريخا"'. بل تثناء العلوم الفلسفية ب العلة الرئيسية يخ تخلف الأمة الإسلامية ليس لخ

إن ١ نطق سد الذرائع هو

مجال علوم الدنيا وحدها بل وكذلك علوم الدين".

ويمكن التأكيد على نفس المعنى من زاوية 10 أخرى إذا نظرنا إلى الأفكار والمؤسسات على أنهما منتج ثقافي يعبر عن رؤية لروح موضوعي يحتاج تبنيها إلى تحليل وتأويل ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكري والخلقي عندما يحصل من دون أن يتقدم

وحتى اليوم لم يسهم الفكر الفلسفي إسهاما جديا في حضارتنا الإسلامية؛ وذلك شيو سا

فأما العلة الأولى: 20

فهي بناء المسلمين عمارة قيام حضارتهم المادية ونظامهم السياسي على إلغاء جل مقومات نظرية الإسلام القيام المادي والسياسي خلال تبنيهم

"ا آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص71 6 إشكالية تجديد أصول الفقه. ص221

الاضطراري الأنظمة التي كانت موجودة يخ عصر

« وأما العلة الثانية

فهي بناؤهم جل مقومات نظرية الإسلام ل القيام الرمزي والتربوي خلال تبنيهم الاضطراري الأنظمة بنفس المنطق فواصلوا نظام الاستبداد التربوي.

ولذا فإن سر توقف فعل التفلسف عندنا هو:

1. عدم وجود الإبداع العلمي والنظري والمتصل لما بعدهما الطبيعي وبما بعدهما التاريخي. 2. أن التجاوز الذي سعى إليه الفكر النقدي الذي نبع من المدارس الدينية فإنه لم يكن من أجل التجاوز المبدع بل كان فقط من أجل الدفاع العقدي عن المذاهب الدينية فلم يتجاوز مرحلة الجدل السلبي إلى مرحلة إعادة البناء المبدع لما بعد طبيعة وما بعد تاريخ جديدين. ولا يغرنك ما تم من علوم رياضية وطبيعية في الحضارة العربية. فهذه كانت بمعزل عن الفلسفة بما هي نظريات حاصلة لا بما هي فعل تنظير يكون واحدا يخ جميع العصور إذا كان القصد به الفعالية العقلية الباحثة يخ شروط الإدراك العقلي الهادف إلى التفسير النسبي للظاهرات المدروسة بدليل الأمرين التاليين: أ. أن العلوم الرياضية والطبيعية كانت من الممارسات الضرورية للحياة الاجتماعية والاقتصادية.

7 أزمة الحضارة العربية المترددة. أبو يعرب المرزوقي. ص40 18 فلسفة الدين. أبو يعرب المرزوقي. ص 183

ب. الفلاسفة بالمعنى التقليدي للكلمة لم يكونوا ممن أسهم في هذه العلوم بل لو أن العلماء اتبعوهم فاستمعوا إلى ما كانوا يخرفون به لاستحال عليهم أن يتقدموا في العلوم ... إذ كان كل سعي جديد لتجاوز العلوم اليونانية يعد عند الفلاسفة وجه للمقارنة بين علم ابن رشد المزعوم مثلا وعلم ابن قرة الحفيد أو البيروني.

واستنادا إلى ما سبق نقول إن الفكر الفلسفي يستند إلى مقومين هما: * المقوم الأول: هو موسوعة العلوم التابعة عادة للشكل المعروف بالفلسفة والمصطبغ بخصائصه. ه وأما المقوم الثاني فهو الموقف الوجودي الذي يؤسس عليه الفلاسفة هذه الموسوعة وما يترتب على هذا الأساس يها ولذا فإن منبع التميز الفلسفي عند أمة من الأمم هو تصورها للهوية عامة , وهويتها خاصة. ومن هنا كانت معرفة الذات منطلقا للاستقلال الحضاري

والقيمي. وقد يظن البعض أن الاستقلال ومعرفة الذات يتنافيان مع التتلمذ على الغير في مجال إبداعه

9 آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص .212

سالجزء وهو ظاهرة صحية إذا تم بحسب قوانين التتلمذ الذكي ؛ لكنه يصبح غباء إذا أصبح مجرد محاكاة وقد تربو هذه الخاصية إذا تحولت العلاقة إلى رفض التعلم باسم التحرر من التتلمذ أو باسم فشل التتلمذ , لا مانع من أن نستأنف التعلم الجدي من الغرب"". ذلك أننا لم نشرع بعد يخ التعلم الجدي ؛

ويكفي دليلا على عدم شروعنا في التعلم الجدي:

* عدم ترجمة أهم الأعمال الفكرية التي تورث التاريخ الإنساني ؛ أو رداءة ما

ه عدم الشروع يخ التعريب السوي للعلوم الطبيعية والإنسانية.

الوضعية التي تدرس بها الفلسفة في جامعاتنا العربية . فهي إما اجترارا للتغني بماض فلسفي وحصر البحث فيما أثر في الغرب. أو مجرد تدريس ميت لتاريخ الفلسفة الغربية متناسيا أن تدريس الفلسفة يكون فاقدا لكل معنى إذا لم يكن ذا صلة حية بالممارستين المولدتين له أعني الممارسة الموضوع . والأقوال النظرية التي تؤسس للممارسة في هذا الموضوع*.

«* أن البحث النظري عامة والبحث النظري في مسائل النظر خاصة ؛ يعده أصحاب الرأي النفعي السائد مجرد سباحة يخ الأوهام . وهذا الموقف علته غلبة الفكر الفقهي والسوقي (نسبة إلى ذهنية السوق التجارية) على النخب

20 آفاق النهضة العربية. أبو يعرب المرزوقي. ص 213.

ترى فائدة يخ التأمل الفكري المجرد

الذي تعده ابتعادا عن الواقع لظنها إياه

مقصورا على المدارك المباشرة. ومن

هنا العزوف عن العلوم الأدوات والعلوم المجردة التي لا يتبين نفعها المباشر.

ه وكذلك أنصاف المثقفين الذين قصروا

المعرفة على ملخصات الصحف الأجنبية

المنحى الجمهوري التقريبي

الأصول اليونانية والعربية والغربية

الحديثة والمعاصرة. لذلك بات التوجه

إلى القارئ العربي بخطاب جدي ©

فلسفي نظريا أو دينيا عمليا - شبه

مستحيل الكأنة سرعان ما يعزف عنه

بمجرد غياب الكلام العام الذي عوده

عليه فقهاء الوضع وأنصاف مثقفي

وهذا الموقف التفصيلي من الفلسفة كان من أسباب تشجيعي على المزيد من القراءة والتعلم والممارسة الفلسفية دون خوف من كل ما يقال عن الفلاسفة من قبل من لا يزال يخلط بين التفلسف

والنتاج الفلسفي١!

ثالثا : توسيعه لمفهوم المقاصد الشرعية

معروف أن المقاصد الشرعية خمس هي حفظ الدين وحفظ النفس والعقل والعرض والمال وك

2! النظر والعمل. أبو يعرب المرزوقي. ص15-11.

الغالب فإن شرحها وتوضيحها يخ المدونات الشرعية

يأتي بمعنى الحفاظ على الدين من خلال سد ذرائع الشبهات. والحفاظ على العقل بحمايته من 30 المسكرات , وحفظ النفس هو الحيلولة دون إزهاقها بغير حق . وحفظ الأعراض يكون بسن القوانين الحائلة دون

اختلاط النسب ووقوع الفواحش

وأخيرا يعتبر حفظ المال بمعنى ترك الإسراف والتبذير وعدم الظلم وأخذ المال بغير حق. المرزوقي يطرح نفس المفاهيم الخمسة ولكن برؤية (.

أوسع لها تطبيقات أرحب وهي :

القصد بحفظ العقل إن قلنا بنظرية المقاصد وسلمنا بوظيفة الحفظ لا التنمية ليس هو ما فهم الفقهاء كتحريم الخمر والمخدرات... إنما المقصود إن صحت 40 نظرية المقاصد تحقيق شروط نماء الملكات العقلية

إياه 22: بتحقيق شروط عملها بحرية .

وبالطبع فالأمر على نفس وصف مقصد العقل بل يمتد أيضا إلى غيره من المقاصد .. وإنما يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق. ويعلق على 45 هذا الإشكال .يخ تعليق جامع:

السابق ليس قاصرا

يمكن الزعم بأن أكبر آفات الفقه الإسلامي أن المختصين فيه تصوروه مؤسسة تحافظ على أدنى شروط الحياة بدل أن تكون مؤسسة تنمي شروط أفضل حياة بشرية ممكنة .وليس من دليل أبلغ من 50

فهمهم للمقاصد الضرورية فهمهم البديل من

2 إشكالية تجديد أصول الفقه. حوار بين أبي يعرب المرزوقي ومحمد رمضان البوطي+ ص80

ويرى أن هذه المقاصد التي توصلنا لها من خلال فهم النصوص الشرعية يقابلها حقوق الانسان التي توصل لها الانسان من خلال تفحص السنن

الكونية والتجربة الانسانية فيرى أن: ما نسميه حقوق الانسان عقلا هو ما نسميه الضروري من مقاصد الشرع نقلا 2 :فمقصد النفس شرعا هو حق الحياة عقلا .ومقصد العقل شرعا هو حق حرية الفكر عقلا. ومقصد العرض شرعا هو حق الكرامة عقلا .ومقصد المال شرعا هو

حق الملكية عقلا .ومقصد الدين شرعا هو حق حرية العقيدة عقلا"

ويحدد وظيفة علم مقاصد التشريع باعتبارها

وظيفة بعدية لا قبلية أي أنها لا يمكن لها تحديد ما

3 إشكالية تجديد أصول الفقه. حوار بين أبي يعرب المرزوقي ومحمد رمضان البوطي»+ ص .80

24 هذه القضية متسقة مع مذهب المرزوقي حيث يرى وحدة الفكرين الديني والفلسفي بمعنى أن مقومات الموضوع الذي هو محل النظر أيا كان مستند هذا النظر ديني أو عقلي لابد أن ينتهي إلى ذات المقومات وبالتالي ذات الشروط والموانع. ولا يختلف الفكرين عن بعضهما البعض إلا في درجة الوعي بهذه المقومات وشروطها وموانعها والعلاقات الرابطة بينها. وفي بعض الأحيان يعجز الفكر الديني عن استكمال المقومات لحاجته إلى الفكر الفلسفي وفي المقابل قد يعجز الفكر الفلسفي عن استكمال المقومات لحاجته إلى الفكر الديني فيعترف كل منهما بدور الآخر في الحاجة إلى الفهم دون تنافي.

الفعل الموافق لمقصد الشرع

ع صا

إلا بعد رؤية نتائجه وتطبيقه أما قبله فلا. يقول:

وظيفة المقاصد إذن بعدية خالصة وقد تساعد في تطبيق العام على الخاص العيني لكنها لا تمكن من التشريع الذي هو بالطبع تحديد بالوصف ومن ثم فهو غير عيني ضرورة فيكون أثرها محدودا يخ الحالات الخاصة. أما إذا تحولت إلى وظيفة قبلية

تحدد التشريعات التي هي كلية بالضرورة فإن أثرها

على قدسية التشريع المنزل سيكون ضارا لأننا لا نستطيع توقع آثار هذا التشريع المقاصدي إذ يمكن أن فين ياو هايا

رابعا :مفهوم القطعي والمعلوم من الدين

أثناء مراحل التعلم والتلقي ليس غريبا أن يتلقى طالب العلم مسألة من مسائل العلم على أنها من

فإذا تم الاعتراف فتح ذلك الباب للنظر في تفاضل العقول) أي النظريات المستخدمة (وتفاضل الأديان) أي المرجعيات الدينية (بقدر قدرة كل منها على علاج المسألة محل الإشكال .وكما أن الأول يجعل المرء ينتقل من نظرية في العلم إلى أخرى طلبا للحقيقة العلمية حين يجد النظرية غير كافية. فبالمقابل ينتقل المرء من الحقيقة الدينية إلى غيرها طلبا للحقيقة

5 استئناف العرب لتاريخهم الكوني. أبو يعرب المرزوقي. ص

6 إشكالية تجديد أصول الفقه. حوار بين أبي يعرب المرزوقي ومحمد رمضان البوطي. ص .104

توصف بأنها قطعية أو معلومة من الدين بالضرورة . وقد تتوق نفس هذا

المتعلم للبحث عن السبب يخ كونها قطعية فيقال له أن السبب هو الإجماع .وقد يبحث عن حقيقة انعقاد الاجماع- إذا ما تاقت نفسه لذلك حتى يكون على بينة من أمره- فينظر من نقل الإجماع وهل يوجد من خالف ..وغيرها من وسائل التحقق من الإجماع .ويخ حالات التعمق العلمي قد يطلب مستند هذا الإجماع من الكتاب والسنة فإذا وجد أدلة الكتاب والسنة مخالفة لمقتضى الإجماع فقد يخالف الإجماع ويعتبر هذا الأمر اجتهادا علميا معتبرا سواء أصاب صاحبه أم أخطأ .

كان يخ نفسي أن مثل هذه العملية مشروعة لكل طالب علم ؛ فدرجات الناس في العلم تتفاوت ولا حرج يخ مراجعة أي مسألة علمية- سواء كانت قطعية أو غير قطعية - ولكن في واقعنا الاجتماعي وجدت خلاف هذا الأمر . وجدت تصريحات مثل أن الثوابت لا تتعرض للمراجعة ؛ وجدت من يقول: لا لإعادة القراءة ولا للتجديد الفقهي. .وكل هذه الأوصاف كنت أتخذ لها عذرا واحدا وهو مراعاة

البعد الاجتماعى :أي أن الكلام لم يكن يقصد به

الدقة العلمية بل قد قصد به" إدارة المجتمع - سد الباب أمام أدعياء العلم من أجل حفظ الدين." لاحقا وجدت هذا الكلام أيضا يخ الحلقات العلمية . وحين قرأت حركة التصحيح الفقهي وجدت العديد من التقريرات التي لا تقبل إعادة النظر يخ دليل الإجماع مثلا وتجعل من يخالف يخ ذلك مبتدعا بل

وكان الاجماع نفسه حجة حتى ولو لم يكن هناك دليل من الكتاب والسنة على ذلك!١

في مقابل هذا كله كانت قراءة المرزوقي توافق ما اعتقد أنه حق حيث وجدته يعتبر هذه المفاهيم قابلة للمراجعة الدائمة ولا يعني هذا أنها يجب أن تتغير. لا . إنما المقصود أنه يحق لكل أحد أن يتساءل عن يقول المرزوقي :

مفهوم القطعي يحصر الفكر نزولا من القطعية المزعومة إلى ثمراتها دون التساؤل عن قطعية القطعي ؛ وبدلا عنها المقدمات .ومفهوم المعلوم من الدين بالضرورة الذي يشبه الحقائق الأولية عن الفلاسفة هما يخ الحقيقة :أحكام جيل معين حول ما يتصوره قطعيا ومعلوما بالضرورة .

ومن خلال هذا التصور المنفتح نحو العلم والمعرفة وجدت نفسي مستعدا للتساؤل عن أي شيء دون أن يمنعني أحد منه بحجة أنه قطعي أو معلوم من الدين بالضرورة .بل أحيانا قد يقال لك أن أمرا ما بدهي ولكنك تجد يخ نفسك غير ذلك وأنك تحتاج إلى جهد في تصوره ولكنك تلتزم الصمت خشية التشنيع ثم قرأت عند المرزوقي أن البديهي

أنه ليس وصفا لها ولقدرة الفكر

بية نفسها بل هو وص

إن البديهيات ليست حقائق مطلقة كما يتوهمون بل هي مواضعات عملية لبناء أنساق المعرفة النظرية مع أل التعامل مع عالم الشهادة لكنها ليست

التعامل مع عالم الغيب .ففي العالم الأول أستطيع

الاحتكام إلى التجربة أما يخ العالم الثاني فليس لي هذا المعيار. 7 ء بعد ذلك زاد أنسي حين علمت أن ابن تيمية يقرر كل هذه التقريرات الثلاثة

وسوف تأتي نصوصه معنا

في الفصل المتعلق بالاسمية. 5

خامسا ؛الموقف من أسلمة العلوم

تعتبر مسألة أسلمة العلوم من المسائل الأساسية عند الحركات والمجتمعات الإسلامية التي تنزع إلى التحرر العلمي من ربقة السيطرة الغربية على منظومة المفاهيم في العلوم كافة وخصوصا العلوم الإنسانية ؛ ومن هذا المنطلق انتشرت كتابات كثيرة تتحدث عن الفن الإسلامي والادب الإسلامي وعلم النفس الإسلامي ..وغيرها الكثير والكثير.

وكنت . أيام الشباب أبحث عن مثل هذه الكتابات

وتستهويني قراءتها فأذكر أني قرأت مدخل إلى الأدب الإسلامي وكتاب التاريخ الإسلامي لعماد الدين خليل وإسلامية المعرفة والمعرفة من منظور إسلامي ..إلخ حتى أصبح موضوع أسلمة العلوم أمر يستحق أن يكون مشروعا إسلاميا مستقلا كما فعل

المركز العالمي للفكر الإسلامي.

مع التعرف على المرزوقي وجدت أن له موقفا مختلفا من مسألة أسلمة العلوم ؛ فمن جهة يرى ضرورة أن نستند إلى منظور القرآن والإسلام لخ علاج مشكلاتنا السياسية والاقتصادية ولكنه يرى ألا 25

يطلق عليها وصف الإسلامية لأنه يرى أن:

ع أو

أسلمة العلوم معناها أن العلم له طابع ديني ويتغير

من دين إلى دين فيصبح العلم مؤسسا على العقائد والعقائد من المفترض ألا تتغير بينما العلم يؤسس على فرضيات تتغير.

والنتيجة لهذا الربط هي إما أن تتغير العقائد أو يتجمد العلم ! ويدعم هذا التعليل هو التفريق بين معنى العلم الذي هو اكتشاف للقوانين التي تحكم موضوع ما فمثلا علم النفس هو علم يبحث في النفس الإنسانية ومن ثم يصبح اكتشاف هذه القوانين تابع للبحث العلمي لا بإسقاط المعرفة المسبقة . وحتى لو أدخل عالم ما تصوراته المسبقة واعتقاداته يخ موضوع العلم فإن ردها أو قبولها إنما هو أمر خاضع للمقارنة بينها وبين الطبيعة الإنسانية .كما أن النظريات تتفاضل بقدرتها على تفسير الموضوع لا من حيث انتسابها إلى ملة من الملل أو عقيدة من العقائد .أعني أنه لو كانت هناك نظريتان في علم النفس واحدة وضعها مسلم والثانية وضعها كافر فليست نظرية المسلم هي النظرية الإسلامية بل النظرية الإسلامية هي النظرية الأقدر على تفسير الظاهرة .ولكن كما هو معروف أن النظريات تتفاضل ويأتي يخ المستقبل ما هو أفضل من الحاضر ومن هنا فلا داعي لوصف

نظرية ما بأنها إسلامية أو بعلم ما أنه علم إسلامي

سادسا :تصوره للعلاقة بين الفقهاء وأفراد -

هذا البعد عند المرزوقي كان من أشد المفاهيم الصادمة حقا ؛ وبدا لي لأول وهلة أنه غير والتجارب العامة وجدت أن وصفه لطبيعة العلاقة بين الفقهاء والأمة مقارب لحقيقة ما يحدث فعلا . فعلى سبيل المثال يرى أن الفقهاء حالوا بين المسلم والممارسة الحية لمعاني الدين والإسلام بعدة أمور منها :فرضهم خيارات سياسية معينة على أنها 00 واجبة أو يتحقق بها رضى

الله ورسوله بدلا من أن يكون رضى الله متعلق باجتهاد الفرد المسلم يخ تحري ذلك .أي أن رضى الله مصدره إخبار الفقيه لا تجربة روحية يعيشها المسلم . "الدين بوجهيه ما بعد التاريخي (المثل العليا 15 العقدية الشرعية) والتاريخي) محاولات تحقيقها (مجاهدة حية . فالمسلم قد صار خاضعا للعلماء وتعليماتهم .وتحولت السياسة ببعدها المشرئب إلى ما بعد تاريخ وببعدها الساعي إلى التحرر من 20 ضرورات التاريخ إلى ممارسة خارجية ليس للمواطن فيها مشاركة حية .فالمواطن صار خاضعا لأوامر الأمراء وتعليماتهم وبذلك لم يعد بين

المسلمين مؤمن أو مواطن لفقدان الوازع الذاتي

7 فلسفة الدين. أبو يعرب المرزوقي. ص .84

ع أو

الذي تحول إلى وازع خارجي بمصطلح ابن خلدون 25

وبرأيي أن سبب هذه الحيلولة هو خلط الدعوي بالسياسي ؛ ولذا أرى مثل كثير من الإصلاحيين كضرورة الفصل بين الخطاب الدعوي والخطاب

السياسي في الحركات الإسلامية. م30

معلم آخر من معالم هذه العلاقة . هو أن الفقهاء

بدلا من أن يشاوروا الأمة يخ الشأن العام أصبح على

الأمة أن تشاورهم وصاروا يستبدوا بالرأي دونها معتقدين أن رأيهم يخ المصالح والمفاسد هو الرأي الشرعي ؛ فعكسوا بذلك طبيعة العلاقة بينهم وبين 35

الناس. يقول ابو يعرب:

"نما كان من الله ليس للرسول فيه دخل . لأنه فيه مجرد قناة توصيل وما كان من الرسول طلب منه القرآن فيه ؛ لكن من يزعمون ورثته عكسوا الأمر 40 فصاروا يتدخلون يخ ما هو من الله وعلى الأمة أن تشاورهم يخ كل صغيرة وكبيرة لأنهم أقالوها من فرض العين يخ رعاية الدين والدنيا بعد أن جعلوها مشروطة

بفرض الكفاية المقصور عليهم ." 45

أن يشاور الأمة

أي أن الفقهاء يخ الأمة ليسوا مشرعين بل 0 التشريع بيد الأمة والكلام هنا فيما يتعلق لخ الأبواب التي يكون الأصل فيها الإباحة:

صال الفقهاء سلطة تشريعية بدلا من أن يقتصر

دورهم على السلطة القضائية. 50

وفي التعليم الديني يحدث مثل ذلك إيضاحا ذلك بقوله : هدف كل تعليم ينبغي أن يكون إيقاظ التجربة الحية عند المتعلم بجعل المتعلم يتفكر ويتدبر بنفسه أما قتلها بتلقينه أفكارا وتصورات وضعها غيره بزعم الخوف عليه من الزلل والضلال فهو ليس تعليم بل

ويعطي على ذلك مثالا على التعليم التقليدي التلقيني من خلال ابن رشد الشارح: ابن رشد الذي لقب بالشارح الأكبر يمكن كذلك أن يوصف بالفقيه الأكبر وهو في الحالتين شارح نصوص وليس مجرب معاني خلقية وروحية ولا وقائع نظرية وطبيعية .وهذا النوع من الفكر على أهميته بالنسبة

إلى تاريخ الفكر والتعليم يصبح العائق الأساس للإبداع الفكري بمجرد أن يتجاوز مرتبة إيصال الحاصل من المعرفة إيصالا إخباريا إلى دور التعليم المبدع الذي يجعل الإخبار بالحاصل من التراث معيقا تدريبا على الإبداع البكر بإعادة إبداع ما سبق إبداعه*2.

ويخ نص مطول يشرح آثار فعل الفقهاء في الأمة:

• ما الذي حصر علم أصول الفقه يخ المسألة المنهجية المتعلقة بكيفية استخراج الحكم من النصوص بدل البحث يخ أصول الحق وشروط تحقيقه المعيارية (طبيعة التشريعات الموضوعية والإجرائية) والمؤسسية (التشريعية والتنفيذية

والقضائية) الضامنة للعيش

8 الفلسفة النقدية العربية +

أبو يعرب المرزوقي • ج3؛

من العدوان عليها بينهم لحماية الحقوق

والكرامة البشرية يخ العمران البشري؟ كيف انقلب الفقه بالتدريج إلى مجرد تحايل لتطويع الأحكام الشرعية استجابة انفعالية لاستصحاب الحال الذي يفرضه واقعا- إما طغيان الحكام أو طغيان الأمم المبدعة التي نقلدها وتأبيد سلطان الفقهاء على المؤمنين الذين حولوهم إلى عامة بمجرد أن جعلوا الحرية الفكرية والسلوكية خروجا عن الشرع فصيروا الجميع محتاجا يخ كل تفاصيل حياته العادية لفتاواهم؟

فكانت النتيجة الفعلية إفساد الثورة الشرعية التي يمكن أن نستخرجها من

القرآن لو كان بها باعتبارها عين الأمانة التي حملها الانسان

والتي تجعل أمر الجماعة شورى بينهم.

وتم فعليا اغتصاب السلطة التشريعية ومساندة

اغتصاب السلطة التنفيذية واستتباعها السلطتين التشريعية والقضائية. فضلا عن

السلطة التربوية والسلطة الثقافية نفيا للمفهوم الجامع بين وجهي انتساب الفرد للجماعة إذ

يكون راعيا ورعية يخ آن.

ومن ثم فقد تم إلغاء طابع فرض العين في التشريع إذ حصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما في مجرد نصائح كبار الحي لصغاره

واستثنى من المشاركة يخ إدارة الشأن العام

والعتكم واضيع الأمراء ويبرره المستبد من العلماء وغاب المسلم من الحياة كلها حتى قال ابن خلدون إنه فقد معاني الإنسانية فصار عالة يغلب عليه الخمول

والكذب والنفاق لأنه ربي بالخوف والعسف".

ويجمع العلاج الذي يجعل المسلم مشاركا في التجربة السياسية والتعليمية دون أن يكون مجرد

تابع بقوله: يمكن أن يبقى إمام المسجد ويساعد على الاستمالة

إلى خيار سياسي دون تحزب إذا اقتصر على الوصف العام دون تعيين

لتحقق شروط القيم

القرآنية التي يمكن أن تتعين في أي حزب أو شخص .

ويمكن للسياسي أن يساعد على الاستمالة إلى خيار تربوي بالوصف العام دون تعيين أي دين أو مذهب بعينه .وبذلك تتكامل الأدوار دون أن تختلط فيتم النقاتق رعلى الموافاق الجر أن وتان منفسة تفجيق: من يمثل ما يؤمن به من قيم ... وذلك هو شرط أن يكون الساسة ساسة لا دعاة وأن يكون الدعاة دعاة لا سياسة"

ثم يصف الإسلاميين الذي ليس لديهم مشروعا

زاعمين مع ذلك أنهم قادة سياسيون في حين أن

29 الفلسفة النقدية العربية. أبو يعرب المرزوقي. ج3.

ج الأر كله باعرته التسيد. من

جاذبية لأغراض سخيفة سرعان ما تفقد فاعليتها

عن لثالث

بمجرد أن يصلوا إلى الحكم. فهم يرددون ترديدا ببغاويا ضرورة عدم الفصل بين الدين والسياسة ثم يحصرون المسألة كلها في المضمون التعبدي والتخبط السياسي دون خطط تتعلق بالسياسي في أبفادة. الفعلية التي تنتظم بها حياة العمران .في بعدي قيامه المادي صراع المصالح المشروع) والمعنوي (صراع القيم المشروع) فلا تدري باسم أي نوع من المصالح يتكلمون ولا من يمثلون اجتماعيا وما هي حلولهم الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن أن تغري فئات بعينها للالتزام بخطتهم التزاما موجبا يستهدف

البناء وليس مجرد الجمع بين الناقمين لأسباب داخلية (ضد المستفيدين من الحكم (أو خارجية) ضد الغرب 7!(

سابعا :موقفه من تجديد أصول الفقه م4

يعتقد المرزوقي أن هناك إشكالات كثيرة في

الخطاب الفقهي بصورته الحالية ؛ ومن أبرز هذه

الإشكالات هو أنه خطاب تبريري لا تأسيسي:

أصول الفقه الحالي هو استعمال أصول الفقه الميت استعمالا يبرر بالحيل الفقهية البعدية؛. هذا الاستثناء الذي يخفيه إطلاق الأسماء الإسلامية على مؤسسات وممارسات قانونية وضعية كما في

0 استئناف العرب لتاريخهم الكوني. أبو يعرب المرزوقي ص109

1 المقاومة واستراتيجيتها. أبو يعرب المرزوقي ٠ ص ٠68

البنوك أو البورصات أو في كل ضروب التقنين الذي

هو مستورد جاهز .

ويعلل ذلك بقوله:

"الزعم بأن العلم ثابت لا يتغير موضوعا ومنهجا يؤكد هذا الموت فكل علم ثابت علم ميت تسليما بأنه يبقى علما* ! ذلك أننا لا نتكلم على علم الإلهي مثل القرآن الكريم الذي نسلم بأنه ثابت لا يتغير لإطلاقه أولا ولأن متنه متناه بدا بأول آية نزلت على الرسول الكريم وختم بآخر آية نزلت عليه / ؛ إنما نتكلم عن اجتهادات علماء هو أول من يعترف بأن عملهم بشري وقابل للتطوير وحتى للتخطئة والتصويب بل أحيانا للتجاوز بإطلاق كما

يحدث في كل العلوم البشرية التي تقع فيها ثورات معرفية تقلبها رأسا على عقب ... ولا يستثنى من ذلك أي علم بما في ذلك أصول الفقه وأصول الدين"*.

ويرى أن المخرج هو إعادة تأصيل الفقه ليكون مصدر التشريع في العمران البشري :

أليس من الواجب أن نعيد النظر في تأصيل الفقه بصورة تجعله يكون حقا مصدر التشريع في العمران الإسلامي بالصورة التي كان عليها لما كان التأصيل مستمدا مباشرة من النصوص المتحررة من المواضعات التي تصور البعض أن معانيها محصورة فيها . ومن أخلاق الأمة ممثلة بالإجماع على أمور ليس لها أصل في النص أو على فهم النص؟".

2 إشكالية تجديد أصول الفقه. حوار بين أبي يعرب المرزوقي ومحمد رمضان البوطي. ص 196

3 أي أنه لا يبقى علما أصيلا لكن لو سلمنا بأنه علم، فإنه سيكون علم ميت. حيث يرى المرزوقي أن الثابت هو علم الله تعالى وما يوحي به إلى الأنبياء فيبلغون به الناس فإن إدعى

الانسان أن علمه ثابت فهو قد رفع عمله إلى منزلة العقيدة، فلابد إذا أن يكون العلم الإنساني إذا علما متغيرا على الدوام. 4 إشكالية تجديد أصول الفقه. حوار بين أبي يعرب المرزوقي ومحمد رمضان البوطي. ص 199-198.

35 إشكالية تجديد أصول الفقه. أبو يعرب المرزوقي. ص2 22

جوج حوب

بذر محمد أحمد باسصحذ من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية ا

باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة والمعادن سنة 2007

شهادة الإعتماد الدولي في إدارة المشاريع 11/10

والهندسة من مؤلفاته

مذهب التفريق بين الوجوديين

مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي

علل تقبيح الخطاب الإسلامي

الحسبة في ظل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة

مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الايديولوجيا

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

سمااما امت اساوا

دمن ككعرم مهبم أمانمبع برط موررناه ع

,--المملكة العرنية ١ ردية في 1438.04.27 - 2017.01.26

بدر محمد أحمد باسعد

(- دصمن مع م 20201161160 600 16ر0 طة.

إز إللا 0 0

من هو أبو يعرب المرزوقي ؟ ب أهم الملاحظات في سيرة أبي يعرب 7 تجربته السياسية الأولى والثانية 8

ليس من السهل أن نقدم لهذا الفيلسوف , فبالرغم من شعبيته التي تتزايد باستمرار إلا أن كلامه عن نفسه قليل جدا لولا كلمات متناثرات هنا وهناك إما في لقاء تلفزيوني أو على صفحات غلاف أحد كتبه أو في حوار أخوي ؛ كلمة هنا وكلمة من هناك حتى تكتمل عناصر سيرته الأساسية على أقل تقدير بما يتلاءم مع هذه الشخصية التي نتكلم عنها.

أبو يعرب هي الكنية التي غلبت اسمه الحقيقي وهو محمد الحبيب المرزوقي . ولد في بنزرت في منزل بورقيبة عام 1947 وهي آخر المدن التي خرج منها الاحتلال الفرنسي في عام 1963 أي حين كان عمر محمد الحبيب 16 عاما أي أثناء دراسته في الثانوية

العامة التي تخرج منها في عام 1966 .

كان من أسرة متدينة فأبوه وأخوه من خريجي جامعة الزيتونة ويبدو أن هذه النشأة بين ثقافتين مختلفتين قد أثرت فيه بشكل كبير إذ تبدو معالم على

قناة الجزيرة حيث يسأله مقدم البرنامج مالك التريكي عن تلك النشأة وكيف أثرت فيه يقول' : مالك التريكي: أنت نشأت في منطقة بنزرت وفي الفرنسيون وسموها باسم رئيس الحكومة آنذاك جون فيري الذي بنى نظام التعليم الجمهوري العلماني الذي لا يزال باقيا حتى الآن وأحد أحفاده كان وزيرا للتعليم وهو فيلسوف معروف لوك فيري كان معظم سكانها من الفرنسيين على هذه الخلفية الفرنسية نشأت عروبيتك؟

إعادة الفلسفة لسيرتها الأولى ج1 ، حلقة حوارية من ثلاثة أجزاء على قناة

أبو يعرب المرزوقي: نعم فضلا عن هذا أني كنت

أسكن في القرية التي لا يسكنها إلا الفرنسيون وهي.. يعني وهي قرية الكوادر اللي عملوا في دار الصناعة بنزرت ولكن هذا هو الذي جعلني لما اخترت الدراسات الفلسفية بعد أن قررت أن أغادر الدراسات الرياضية أن أختار إجازة في العربية ، أنا لم أسجل في البداية في إجازة في الفلسفة أنا كنت أنوي أن أدرس الآداب العربية وسجلت في الآداب العربية ولم أسجل في الفلسفة إلا بعد أن يأست من الآداب العربية لأني وجدت أن أساتذة العربية في ذلك الوقت كانوا أكثر تمثيل للذهنية الفرنسية الاستعمارية من الفرنسيين أنفسهم يعني كانوا يتكلمون بالفرنسية في الدرس مثلا.

مالك التريكي: لأنهم درسوا النحو العربي وهذا الأستاذ محمد المزاري ينقله درسا بالنحو العربي باللغة الفرنسية.

أبو يعرب المرزوقي: نعم بحيث وجدت أن دراستي للآداب العربية .في الجامعة التونسية لن تمكنني مما أبحث عنه فقررت بما أني سأدرس فرنسية

قررت أن أدرس فلسفة بالفرنسية وكان كبار أستاذة الفلسفة الفرنسيين يدرسون هناك يعني كان ميشيل فوكو كان جون إيبوليت كان جون فال يعني كبار فلاسفة فرنسا درسوا لنا فأردت أن أدرس مباشرة عندهم.

مالك التريكي: بما أنك عاصرت بقايا النظام الجامعي الفرنسي حتى بداية الستينيات ثم بداية نشأة الجامعة الوطنية التونسية فقد تعاملت معهما كليهما ما هي الملامح العامة للنظامين؟

أبو يعرب المرزوقي: "في الحقيقة أنا عاصرت ثلاثة

أنظمة في نفس الوقت قتل النظام الزيتوني , تونسة النظام الفرنسي ثم النظام الفرنسي ثلاثة أشياء وهذه الأشياء الثلاثة كانت تضاعف من الأزمة الوجدانية التي حدثتك عنها ؛ ؛ يعني قتل النظام الزيتوني بدل من إحيائه.

مالك التريكي: إذن على هذه الخلفية دكتور أبو يعرب قررت التخصص .في الفلسفة والخيارات كانت أوسع وكانت متاحة زيادة أو إضافة إلى ما سميته بالأزمة الوجدانية التي تقارب الأزمة الوجودية لابد أنه كان هنالك اعتبارات أخرى دفعت بك إلى التخصص في

الفلسفة تحديدا

أبو يعرب المرزوقي: لما يئست من الآداب العربية وفي قسم العربية صار عندي أصدقاء يعزون علي كثير . أذكر منهم أساسا الأستاذ صالح القرمادي والأستاذ فرحات الدشراوي. الأستاذ فرحات الدشراوي هو من وجهني إلى الاهتمام بابن خلدون والأستاذ القرمادي هو من وجهني إلى الاهتمام بالقضايا اللسانية كانوا أصدقاء فعلاء

والأستاذ صالح القرمادي هو الذي ناقشه في رسالته عن (مفهوم السببية عند الغزالي (والذي قال له أستاذه في افتتاحية نقاشه شهادة لابد من الوقوف عندها :

" يبدو لي أن الاستدلال الذي استعملته في عملك هذا الجدي الثابت الإطلاع جاء مناقضا لما تواضع عليه غالب دارسي ابن رشد والغزالي. فابن رشد لم يعد عندك زعيم العقلانية والعلم بل أصبح زعيمهما إمام التصوف وحجة الإسلام " 2.

لقد كانت أول بدايات المرزوقي العلمية مع هذه النقلة التصورية التي يخالف فيها السائد في الدرس

+ نقد الميتافيزيقا ؛ أبو يعرب المرزوقي . ص11

ال ' ي

المخالفة بل مبنية على منهجية علمية دقيقة وصارمة + وأعتقد أن هذه التوجهات العلمية المخالفة لما شاع في المشهد الثقافي هي التي أضعفت حضور المرزوقي في هذا المشهد الذي يسيطر عليه نخبة فلسفية مقلدة ومتأثرة بالفلسفة الفرنسية المعادية للدين بشكل عام. لقد تعمقت رؤى المرزوقي مع مرور الأيام ؛ وبعد أن توصل في كتابه الأول مفهوم السببية إلى وجود مجالين للعقل هما المجال اليوناني والمجال الإسلامي وهو البحث الذي نال به درجة الاستاذية) - الماجستير (من جامعة السوربون في عام 19772 راح يعمق قراءته لتاريخ الفكر الإنساني كله بدءا من أفلاطون وانتهاء بهيدغر في رسالته للدكتوراه والتي توصل فيها لآراء لا تقل جدة علمية عن رسالته الأولى . إذ لأول مرة تجد فيلسوفا يقول عن ابن

تيمية أنه ذروة الإبداع الفلسفي بعد أن كان ابن تيمية معدودا كفقيه وشيخ سلفي لاغير. يشرح المرزوقي رحلة هذه الاكتشافات العلمية وبواعثها في لقاءه على قناة الجزيرة في برنامج مسارات مع مقدم البرنامج مالك التريكي قائلا : منطلقي كان هيغل من خلال الترجمات الفرنسية ولكن تبين لي من خلال كتابات هيغل الأساسية الأربع: فلسفة الدين؛ وفلسفة التاريخ , وتاريخ الفلسفة ؛ وفلسفة الفن:

» أن الفلسفة الألمانية تعرف نفسها

بالقطيعة مع الفلسفة العربية. * والفلسفة العربية تعرف نفسها بنوع من الاتصال مع الفلسفة اليونانية.

العربية بدون الفلسفة اليونانية ؛ ولا أستطيع أن أفهم شروط استئناف الفكر الفلسفي العربي بدون تجاوز الاعتراضات التي قالتها الفلسفة الألمانية ... فكان الحل هو أن أبحث عن فلسفة في تاريخ الفلسفة تلغي القراءة الهيغلية لتاريخ الفلسفة بدءا من اليونان وختما بالألمان وهو الذي جعلني أجمع بين الفلسفة العربية بداية وغاية يونان الألمان.

في هذا الإطار كنت مهتما بالمعركة بين ابن رشد والغزالي ؛ كانت القراءة الغربية تعتبر ابن رشد ممثل الفلسفة العربية الإسلامية وأن البقية ليسوا • وابن رشد لا يمثل الفلسفة إلا من حيث هو شارح للفلسفة اليونانية إذا هو في الحقيقة لا يمثل شيء... فصار السؤال : هل الفكر الفلسفي الإسلامي يمكن أن يوجد في محل آخر غير الشروح التي عملت على الفلسفة اليونانية 5

•• تجربة أولى: كان عليها أن تنتج من عدم أدوات فهم الوجود والنص

القرآني وهي العلوم التي تسمى علوم الملة.

• وتجربة ثانية: كان عليها أن تستوعب الحلول اليونانية لقضية المعرفة . وهي العلوم الكلامية. هنا كان لابد من البحث .في من ناقش تأسيس علوم الطبيعة وتأسيس علوم التاريخ 5 فكان في الحالتين الغزالي ؛ في الحالة الأولى هو مفهوم السببية وفي الحالة الثانية هو مفهوم الحرية. ثم بدا الاهتمام بابن تيمية الذي لم يكن في حسباني . كان في حسباني بعد الغزالي أن أنظر كيف وقعت إعادة تأسيس فلسفة النظر وفلسفة العمل فلم أجد في كل الذين كتبوا بالاسم المعروف فلسفيا فيلسوفا ...

الوحيد الذي وجدته سعى إلى بناء ميتافيزيقا بديلة

من ميتافيزيقا أرسطو كان ابن تيمية.

إنها لرحلة طويلة تلك التي يدرس المرء فيها تاريخ العلم الإنساني في ككل ؛ أي همة هذه التي تدفع المرء ليبحث عن دور الحضارة الإسلامية التي كانت وسطا بين اليونانية واللاتينية فيرى أنه لا يمكن معرفة قيمة الوسط إلا بعد معرفة إنتاج الطرفين. لنعود إلى الوراء قليلا ؛ فبعد تخرج المرزوقي من البكالوريا) الثانوية العامة (عام 1966 سافر إلى فرنسا ودرس في جامعة السوربون ونال شهادة الاستاذية) الماجستير (من خلال بحثه الذي عرفنا به قبل قليل أعني بحث مفهوم السببية عند الغزالي وذلك في عام 1972 . هذا البحث يعد أول محاولة في قراءات التراث وهذا عكس ما هو مشتهر من أن الجابري هو الذي ابتدأ هذا المجال في عام 1987 وبحث فلسفي وليس إيديولوجيا: أي إنه ليس قولا عاما في التراث بل دراسة دقيقة لمفهوم معين في عاد بعدها المرزوقي إلى تونس حيث بدأ

مشواره في التدريس الذي استمر لما يقارب الأربعين عاما في التدريس ابتدأها في عام 1972 في معهد منزل بورقيبة الثانوي لمدة عامين ثم في معهد ابن شرف خلال هذه السنوات الثمان طبع كتابه مفهوم السببية وهو الكتاب الذي سيعاد طباعته لاحقا بعنوان مختلف أكثر ملاءمة لموضوع الكتاب وهو) نقد الميتافيزيقا بين الغزالي وابن رشد .(كما قام المرزوقي بكتابة الجزء النظري من كتابه التاريخ النظري الخلدوني بالفرنسية في حدود عام 1976م.

في تونس لمدة ست سنوات .

يبدأ عقد الثمانينات . ويتسلم أبو يعرب علمه

الجديد في جامعة تونس الأولى كاستاذ للفلسفة

وبعدها بعامين يعرض عليه أن يكون رئيس بيت الحكمة) - المجمع التونسي للآداب والفنون (ولكنه يرفض ولا أعيد عليه العرض مرة أخرى وافق على أن يكون رئيس قسم الترجمة في بيت الحكمة.

بدأ نشاطه العلمي يتزايد مع تزايد مسئولياته العلمية والعملية , بدأ بالعمل على تتميم الجزء النظري من كتاب التاريخ النظري الخلدوني بجزء تطبيقي على واقع المجتمعات العربية ليطبعه لأول مرة بالعربية عام 1983 ؛ لتصبح هذه النظرية المستمدة من عمل ابن خلدون هي نظريته الأساسية ومنطلقه لاحقا في جميع تحليلاته الاجتماعية وتحتل مكانة عالية في فكر المرزوقي ؛ صحيح أنه سيعمل على تطويرها في تحليلاته اللاحقة ولكن في هذا الكتاب يقبع حجر الأساس لنصف أعمال المرزوقي.

بعد عامين ينشر استاذ الفلسفة الذي يدرس فلسفة أرسطو كتابا عن ابستمولوجيا أرسطو بعنوان) الرياضيات القديمة ونظرية العلم الفلسفية (.

وفي نفس العام يقوم المرزوقي بتطبيق نظريته . الخلدونية الأساس . اليعربية البناء , على العلم باعتباره أحد الظواهر الاجتماعية رافضا بذلك عددا من التفسيرات السائدة حول نشأة العلم وربطه بالعبقرية اليونانية في كتاب يحمل عنوان الابستمولوجيا البديل : مراس العلم وفقهه. ولعلها أول مرة يتم ترجمة الابستمولوجيا بمصطلح فقه العلم.

الترجمة العلمية بما هي ظاهرة اجتماعية وفنية كما يصدر أولى ترجماته من خلال ترجمة الباب الأخير من الجزء الرابع من كتاب بيار دوهام نظام العالم ويتم طباعته تحت عنوان مصادر الفلسفة العربية. وفي تلك الحقبة تتابعت مقالات المرزوقي في عدة مجلة المسار وغيرها.

يستفتح عقد التسعينات بمحاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني تعليقا على كتاب شفاء السائل لابن خلدون عام 1991م .

وما تلبث أن تسير السنوات قليلا إلى الأمام وإذا بالمرزوقي ينشر رسالة الدكتوراه الإبداعية والتي

صارت الرسالة الأكثر ارتباطا باسم المرزوقي أعني رسالة منزلة الكلي في الفلسفة العربية : قول في الافلاطونية والحنيفية المحدثتين العربيتين ؛ وذلك في حدود عام 1994 . والتي طبعت في عملين * إصلاح العقل في الفلسفة العربية : من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون. وأطلق على العمل الآخر اسم : تجليات الفلسفة العربية ولكن تأخرت طباعته حتى عام 2001 . عام 1999 يطبع المرزوقي كتابه آفاق

النهضة العربية وهو في الحقيقة عدد من المقالات التي تمت كتابتها خلال هذا العقد تم جمعها في هذا الكتاب لما بينها من وحدة موضوعية . وفي جميع تحليلات المرزوقي للوضع العربي ؛ بدت له "كل الأنظمة العربية ديكتاتوريات عسكرية ومافيات اقتصادية ؛ وكل المعارضات رجال أعمال تستأنف دورها التاريخي إلا إذا ثارت على هذه الوضعية. فيصبح المعارض بناء وليس تاجر . ويصبح الحاكم .في خدمة الشعب وليس مافيا". "من يكتب مثل هذا الكلام يصبح مغضوبا عليه" . وهوما دفع ثمنه الفيلسوف التونسي بسنوات من التهميش في بلاده ؛ حيث اقتصرت مشاركته في الحياة العامة على التدريس ؛ وفي ظل تلك الأوضاع القاتمة نشر كتابين الأول في عام 2000 وهو كتاب العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني وأعتقد أن هذا الكتاب هو ثورة في اللغة لم يتم اكتشافها بعد . وأما

3 أبو يعرب المرزوقي ... استئناف مغامرة التفكير . شوقي بن حسن ؛ مجلة

العربي الجديد تاريخ 11 فبراير 2015 . بتصرف غير يسير.

الكتاب الآخر فهو أحد الكتب الهامة التي تشكل

مركزا أساسيا في فكره ألا وهو كتاب : وحدة الفكرين

غادر للتدريس في ماليزيا" حدود عام .2002

وأخيرا فإننا نستلنا الصعداء حين أعين للتدريس ولمدة أربع سنوات في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا . تلك الفترة التي أعتقد أنها أتاحت له الفرصة بالاحتكاك بفريق من الإسلاميين ذوي اتجاه معرفي أكثر من كونه

فريقا سياسيا ؛ إذ لابد وأن المرزوقي قد احتك بحزب النهضة .في تونس أو حركة الاتجاه الإسلامي سابقا ؛ وهذا ما حملته له تلك التجربة الماليزية من ضمن أشياء أخرى ؛ حيث فتحت له بابا لتبادل الآراء الفكرية والثقافية المتعددة مع تلك الثلة وخصوصا فيما يتعلق بمسألة إسلامية المعرفة ذلك المشروع الذي كان يقف خلفه المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورائده الأستاذ طه جابر العلواني من أجل طموحهم "في إنتاج المعرفة الإسلامية المستقلة التي تحرر من التبعية الفكرية للغرب وإبداع النموذج الحضاري الإسلامي. ومن هذه الفرص . أن الاستاذ محمد الطاهر الميساوي طلب من أبي يعرب تقديم كتاب الاستاذ لؤي صا عنوانه : | [آه 0110100100 ع0

09[801000© أو تأسيس المعرفة ؛ فكتب المرزوقي

رأيه والذي يخالف فيه موقف الاستاذ لؤي بل جل الإسلاميين الذين يتبنون هذا الموقف فرصة جليلة تلك التي أتاحت لنا كقراء للمرزوقي التعرف على تفاصيل موقفه الذي نشره تحت عنوان: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة ."

. ولقد كان

* نشر المقال في مجلة إسلامية المعرفة ؛ العدد الرابع عشر.

يستنبها ثلاثة كتب: اثنان قدم تقدمها والثالث كان تأسيس بديل عما يدعونه من علم وهي : * حرية الضمير والمعتقد في الكتاب والسنة (2008) .

«* الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني ** فلسفة الدين من منظور الفكر

كذلك كان من آثار ذلك الاحتكاك الكلام في مسألة تجديد العلوم الإسلامية من خلال حواره مع الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي. تلك الحوارية كانت ثالثة ثلاثة حوارات أجراها المرزوقي ابتدأها مع تيزيني حول آفاق فلسفة عربية ثم مع حسن حنفي في عام 2003 حول العلاقة بين النظر والعمل واختتمها بحواره مع البوطي في عام 6 حول إشكالية تجديد أصول الفقه. كما قدم نقدا جادا في عام 2005 لمحاولة محمد أبو القاسم حاج حمد والتي كانت بعنوان : العالمية الإسلامية الثانية : جدلية الغيب والانسان والطبيعة في رده بعنوان : كيف نفهم آراء صاحب العالمية الثانية 15 وكل هذه الأعمال تعتبر إضافات للمكتبة العربية من حيث المنهجية والآراء المستخلصة منها.

وأخيرا و بعد عودته من ماليزيا ؛ عاود التدريس لمدة عامين في كلية العلوم الإنسانية ليتوقف .في عام

تقدم البديل على النقد هنا يدل على تقدم اهتمام المرزوقي بالموضوع وأنه لم يكن الكلام معهم هو الذي قاده للبحث العلمي بل كان ثمرة وجود خلاصة وبحث معمق سابق أي أن البحث العلمي هو الذي قاده إليهم.

7 . ويطبع في نفس العام كتاب : النخب

العربية وعطالة الإبداع ..

يبدو أن العقد الجاري) 2010 - اليوم (هو عقد خير على أستاذنا المرزوقي ؛ إذ بالإضافة إلى حصول الثورة التي أعادت له حريته المسلوبة

في العقد السابق : ومشاركته الفاعلة فيها تحليلا وتوجيها . فقد نال جائزة الشيخ زايد تتويجا لعمله الإبداعي في ترجمته كتاب أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص لمؤلفه الفيلسوف الألماني الأبرز في العصر الحديث إدموند هوسرل وذلك عام 2 تلك الترجمة التي يصفها فتحي المسكيني "إن ترجمة أبو يعرب المرزوقي لكتاب إدموند هوسرل"أفكار" الذي صار بين أيدينا لأول مرة ؛ لهي حدث فكري وفلسفي وثقافي من الطراز الرفيع" ."

كما صدر له كتابا من أهم كتبه وهو موازنة بين الفلسفتين العربية والألمانية والذي صدره بترجمة مشتركة لكتاب في غاية الأهمية عن المشكلات التي

عالجتها الفلسفة الألمانية في عام 2012 م .

ولأول مرة في تاريخ الفكر العربي يصدر تفسيرا فلسفيا للقرآن الكريم وذلك بشهادة مؤرخ الفلسفة) السيد ولد أباه (حيث يقول في كتاب الجلي في

التفسير الصادر عام 20160 : 'والكتاب كما هو

واضح مصنف في تفسير القرآن الكريم ؛ بيد أنه في الواقع أول تفسير فلسفي للكتاب المبين. مما يضاعف من قيمته ؛ ويجعل منه حدثا فكريا بارزا في الساحة العربية. فلم يسبق للفلاسفة المسلمين في الماضي والحاضر ارتياد هذا المسلك العصي ؛ على الرغم أن النص المقدس هو المعين الذي خرجت منه

الظاهرياتية . فتحي المسكيني ؛ جريدة الحياة . تاريخ .2012/1/3

الحضارة الإسلامية علوم وممارسة ونمط وجود"

هذا بالإضافة إلى عودته إلى ترجمة هيجل ؛ لما يعتبره ما يزال راهنا من فكره من خلال دار كلمة) مؤسسة أبو ظبي للتراث والثقافة (والتي صدر منها إلى اليوم :

* ترجمة كتابي هيجل : جدلية الدين والتنوير .

* وكتاب تكوينة الوعي الإنساني والديني وكلاهما يقعان ضمن دروس هيجل في فلسفة الدين.

أهم الملاحظات في سيرة أبي يعرب

من أهم الملاحظات التي يقف عندها المرء في سيرة

أولا : توجهه نحو الفلسفة الألمانية رغم أن جل الفلاسفة تأثروا في تلك الفترة بالفلسفة الفرنسية خاصة وأن كبار فلاسفتهم مثل بول ريكور وميشال فوكو كانوا على قيد الحياة آنذاك حتى إن المرزوقي نفسه درس عليهم. لا أدري سببا واضحا لهذا الاهتمام بالفلسفة الألمانية لكني أراها قد ساهمت في اتجاه المرزوقي اتجاها إصلاحيا للعلاقة بين الدين والفلسفة : والدين والسياسة : ونلاحظ في الساحة الثقافية اليوم نوعا من العودة إلى الفلسفة الألمانية بعد استنفاذ الفلسفة الفرنسية ؛ وهذا المد والجزر في العلاقة بين الفلسفتين يوضحه النص التالى :

7 مقال بعنوان : القرآن الكريم بعيون فيلسوف . السيد ولد أباه . جريدة الاتحاد الاماراتية 3. مايو2010م.

"تشتهر الفلسفة الألمانية عن جدارة أحيانا بأنها مبهمة ونظرية إلى حد بعيد وكثير منها غاب فعلا عن عالم الفلسفة الأنجلو-أمريكية "في الفترة ما بين

ثلاثينيات إلى سبعينيات القرن العشرين . ويرجع هذا الغياب في جزء منه إلى الارتياب من أن هناك تواطؤا بصورة أو بأخرى بين النازية والفلسفة الألمانية. ومؤخرا فحسب تجدد الاهتمام الحقيقي ومارتن هيدجر "في عالم الفلسفة الأنجلو- أمريكية > وترجع زيادة الاهتمام بالفلسفة الألمانية- على نحو لم يقتصر فقط على الفلسفة الأكاديمية - إلى شعور عام بالأزمة فيما يتعلق بتوجه العالم المعاصر. وترتبط هذه الأزمة بالعوامل الأساسية فيما يسمى بقاليا لاتق 0

والقصد أن هذا يعني توقع تزايد حضور الفلاسفة الألمان في الساحة الثقافية العربية خلال الفترة القادمة وبلاشك تبعا لذلك الفلاسفة العرب ذوو التوجه الألماني.

من سمات أبي يعرب الحاضرة وبقوة في سيرته : أنه لا يكف عن طلب العلم . هذا ما وجدته أثناء تتبعي لسيرته ؛ فبجوار تخصصه في الفلسفة فهو حاصل على شهادة في القانون من جامعة "آساس" باريس الرابعة ؛ وعلى شهادة في الفلسفة الألمانية من "القصر الصغير" باريس الأولى. كما أنه تعلم اللغة الألمانية بجوار اللغتين العربية والفرنسية من أجل الإطلاع المباشر على الكتابات الفلسفية الألمانية بدلا من الإطلاع غير المباشر .بالإضافة إلى ذلك أنه

أثناء رحلته إلى ماليزيا عام 2002 - 2005

الفلسفة الألمانية : مقدمة قصيرة جدا + أندرو بووي اص 7 © مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

عكف على تعلم اللغة الإنجليزية وعمره آنذاك 55 سنة. وأيضا قد تعلم اللغة اليونانية القديمة لأغراض البحث العلمي والإطلاع المباشر على النصوص التي كتبت بها.

تجربته السياسية الأولى والثانية

للمرزوقي تجربتان في العمل السياسي.

الأولى كانت .في الستينيات إبان التحاقه بالحزب الاشتراكي الدستوري الذي كان يتزعمه الرئيس بورقيبة خلال الفترة من عام 64-1966 م ثم انقطع نشاطه السياسي إلى عام 2011 حيث رشحه حزب النهضة ليكون ممثلها في دائرة تونس1و أصبح بعد نجاحه .في الانتخابات عضوا في المجلس الوطني التأسيسي) البرلمان التونسي .(بالتأكيد أن أبا يعرب بين التجربتين لم ينقطع عن العمل السياسي ولكن من جانبه الفكري أي التحليل

السياسي للأوضاع العربية والمشاركة بالحلول التي قد تساعد من تجاوز المطبات التي يقع فيها القادة

السياسيون . ولعل أشهر هذه المواقف مشاركته بعد تولي بن علي الحكم ومطالبته بتمديد المدة له من أجل إعطاء وهذا مثال وحيد فقط من بين عشرات الأمثلة على عدم توقف الهم في المشاركة السياسية من جانبها الفكري إذ هو مهموم جد مهموم ببلده تونس وعالمه العربي وامتداده الإسلامي وحال الإنسان عموما في ظل الهيمنة الغربية التي يراها معادية للإنسان .

9 رابط الخطبة 57 1418 01//66د/ 2 اعتعين/حمم. عماباناه يمسم المكمتاط

ومن ثم فقد سخر حياته كلها من أجل إصلاح ما

ومن الملفت للنظر في تجربة أبي يعرب السياسية 30

* الإلتحام مع عموم الناس والقدرة على الوصول إليهم نجد هذا عند تتبع خطبه الانتخابية التي كان يلقيها في عدد من مدن تونس. هذه الصورة التي تناقض صورة الفيلسوف الذي يسكن الأبراج العاجية في عزلة عن العالم بفكره وإن

* الأمر الثاني هو دخوله المعترك السياسي بشرط ألا يؤثر على عمله الفكري وهذا الأمر العجيب أعلنه في إحدى خطبه أثناء حملته الانتخابية ": أريد اليوم أن أحدثكم عما حصل لي في هذه التجربة التي أنا مدين بها لحركة النهضة التي قبلت أن أكون ضمن قائمتها من تونس الأولى مع كل استقلالي الفكري " ."

ولذا أبو يعرب ظل بعد فوزه مستشارا في الحكومة وليس وزيرا فيها وهذا الفرق الدقيق لم ينتبه له

الاستاذ عبد المجيد الشريف في أثناء حواره مع 35

المرزوقي ؛ إذ بدأ الشريف كلامه بلمز المرزوقي قائلا : " وأنا أحاور وزيرا . مسئولا سياسيا ؛ وليعذرني

أبا يعرب ؛ أنا أعتبر أن المثقف حين يتولى السلطة

فإنه يصبح مبررا لهذه السلطة وأنا أعرف أن

مواقفه لن تخرج عن هذا الموقف التبريري ؛ وهذا 40

أمر طبيعي ." وحين انتقل الحديث إلى المرزوقي

مستشارا برتبة وزير والفرق شاسع لأن الوزير يقسم أمام مجلس النواب بخدمة الشعب التونسي بحسب برنامج عملها ؛ في حين أن المستشار من شروط مهمته أن لا يكون مقيدا ببرنامج معين وإنما يشير

اختصاصه على من يطلب منه

المشورة بحيث أني لا أكون مضطرا لتبرير سياسة

بما يراه في

بقي أن أشير أنه في مارس 2013 قدم المرزوقي استقالته من النهضة كمستشار لدى الحكومة معتذرا بما رآه من انسداد للأفق السياسي.

يهدف هذا الاستعراض إلى بيان الكتب الأساسية التي ألفها أبو يعرب مع تحديد عام لموضوعاتها وأفكارها المركزية والربط متى أمكن الربط بينها + فمن يقرأ للمرزوقي يجد أنه اهتم بعدد من الموضوعات التي حاول أن يقدم فيها وجهات نظر بناء على منهجية فلسفية بقصد الإصلاح وهذه .. بيان ما قدمه الغزالي في تأسيس الفلسفة النقدية العربية من خلال نقد العقل اليوناني ولعل من أبرز نتائج هذه الدراسة التي كانت رسالة ماجستير وتحمل عنوان "نقد الميتافيزيقا: بين الغزالي وابن رشد": مخالفة السائد عند الفلاسفة من اعتبار الغزالي رمزا للظلامية واعتبار ابن رشد رمزا للتقدم وأصبح الأمر بفضل دراسة المرزوقي هو العكس. ولكن النتيجة الأهم من ذلك هو توضيح أهمية مفهوم مجرى العادة في مقابل مفهوم

"© رابط الحلقة : 1//ان:1005 21/201470 1617 6000/1/8 6.
1100 //:5 00/01/0110

الضرورة دون أن يلزم من هذا نفي طبائع الأشياء ؛ هذا المفهوم الذي سيكون له أثر كبير في تقدم العلم وبيان وحدة العلوم الإنسانية والطبيعية من حيث إدراك الانسان لهما لا من حيث طبيعتهما. وتعتبر هذه الدراسة التي كانت بالفرنسية والصادرة عام

2 أي أنها متقدمة على ما كتبه الجابري بعقد ونصف كاملين وهي فلسفية وليست إيديولوجيا: أي إنها ليست قولا عاما في التراث بل دراسة دقيقة لمفهوم معين في فلسفة معينة لفيلسوف معين.

. قام المرزوقي بعد ذلك بتوسيع محاولته المنهجية من قراءة الغزالي وابن رشد إلى قراءة تاريخ العلم الإنساني ابتداء من أرسطو وأفلاطون وانتهاء بابن تيمية وابن خلدون دون أن يغيب عنه ما حصل في المعرفة بعدهما في العصر الحديث وذلك في المنطق والرياضيات وعلم الاجتماع والفلسفة. وهذه هي رسالته للدكتوراه بجزأيها الأول يحمل عنوان 'تجليات الفلسفة العربية" والجزء وعنوانها الفرعي له دلالة كبيرة على مضمون الرسالة "من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون". وكان من أهم نتائجها اكتشاف دور ابن تيمية وابن خلدون الفلسفي -رغم أن الأول لم يكن مشهورا بأنه فيلسوف-والذي تمثل في إحداث انقلاب جذري في تصور طبيعة المعرفة الإنسانية من التصور الواقعي إلى التصور الاسمي. وهذا الدور هو الدور الذي ينسب إلى الحضارة الإسلامية عند الحديث عن دورها الفلسفي في تاريخ المعرفة الإنسانية وتعتبر للسائد في المجال التداولي

الفلسفي من أن دور

هذه النتيجة أيضا مخالفة

٠٠ وأتبع هذا العمل بوقت لاحق بعمل آخر لا يقل عنه أهمية وهو الموازنة بين ذروتي الفكر في الفلسفتين العربية والألمانية حيث يقارن فيها من يعتبرهم ذروة الفلسفة العربية الأشعري ؛ والغزالي وابن تيمية وابن خلدون بمن يعتبرهم ذروة الفلسفة الألمانية وهم كنط وفشتة وشيلنج وهيجل وهذا الكتاب ملحق لترجمة كتاب المثالية الألمانية عام

2 وعنوانه "دون الفلسفة النقدية منجزاتها. وعنوانه ' دون الفلسفة النقدية منجزاتها

* ومن محاولات المرزوقي أيضا محاولته في قراءة فلسفة ابن خلدون في علم الاجتماع إذ حاول أن يتجاوز القراءات الايدولوجية والتوظيفية للعلم بتقديم قراءة استلهامية تأخذ من المتقدم مقومات القول الفلسفي وتضيف إليه ما في من معرفة علمية بعده ومن ثم تعيد صياغته صياغة نظرية لتوليد معارف جديدة ومن ثم تحاول تطبيقه على الواقع لمعرفة مدى انطباقه واختلافه عن الواقع كمدخل لفهمه وتحمل هذه المحاولة عنوان "التاريخ النظري الخلدوني". وأما عن نتائج هذه المحاولة فتعتبر منهجية القراءة التي اتبعها المرزوقي هي بذاتها ثمرة مهمة جدا لعمله ويضاف إليها ثمرات هذه القراءة وصف المراحل التي يمر بها العمران (الدول) ووصف الحركة التي بين الدولة والمعارضة كما ختم الكتاب باقتراح عملي لتحقيق نظرية الدولة التواجدية التي يعتبرها نموذجا للعمران السوي. هذه النظرية الاجتماعية مع نظرية المعرفة الاسمية مثلتا حجر الزاوية .في أعمال أبي يعرب الأخرى.

بقي أن أشير إلى أن هناك عمل تحليلي آخر للمقدمة ويحمل عنوان: فلسفة التاريخ الخلدونية ويعتبر عملا متمما للعمل الأول:

• وفي عمل فلسفي مستقل حاول المرزوقي

استثمار التاريخ النظري الخلدوني في وضع المعرفة قادرة على تفسير نشأة العلم تفسيرا اجتماعيا وعلميا بدلا مما هو سائد من أن نشأته منسوبة إلى العبقرية اليونانية وتساعد أيضا على وضع الآليات التي يتقدم بها العلم.

•• وحاول أيضا في كتاب "النخب العربية وعطالة الإبداع" استنادا على مفهوم العمران السوي أن يحلل واقع نخب الأمة بصنفيها التحديثي والتأصيلي حيث تتعين فيهم مشكلات الأمة . فإشكالات أي نظام تتعين في مخرجاته. ويتبع هذا التوصيف والتشخيص بالعلاج.

في" ويرى المرزوقي أن الصراع بين النخب يمكن أن يرد معرفيا إلى تصور التعارض بين العقل والنقل ولعل هذا هو سبب انقسامهم إلى نخب تحديثية تقول بتقديم العقل « ونخب تأصيلية تقول بتقديم النقل. وأما المرزوقي فهو ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء بل هو ينتمي إلى ابن تيمية الذي يرى عدم تعارض الفكرين و في حالة التعارض فإنه لا يقدم أحدهما على الآخر بسبب مصدريته بل التقديم والتأخير يكون وكأنهما من مصدر واحد. كتب المرزوقي في بيان الوحدة الكامنة بين الفكرين الديني وهو الفكر الذي يستند إلى النصوص كمرجعية أساسية والفكر الفلسفي وهو الفكر المستند إلى البحث الطبيعي والإنساني كتابا هاما اسمه "وحدة الفكرين الديني والفلسفي" يهدف إلى بيان هذه الوحدة العميقة وإثباتها. ويمكن أن يضم إلى هذه المحاولة أيضا عمله الموسوم باسم: "صونا للفلسفة والدين"

الذي يكشف فيه أدعياء فلسفة التأويل من أصحاب تأويل الخطاب الديني والأدبي وأدعياء فلسفة العلم أو الابستمولوجيين من أصحاب تحليل الخطاب الفلسفي والعلمي.

. كما اهتم المرزوقي بشروط تحقيق العمران السوي وهو بناء الانسان الحر وذلك من خلال التخلص من السلطانين الروحي والزماني. فالسلطان الروحي يقيد الانسان من المشاركة في التجربة الروحية عملية كانت أو ثقافية أو دينية والسلطان الزماني الذي يقيد الانسان من المشاركة في تحديد مصيره ومصير المجتمع الذي يعيشه. وقد رأى المرزوقي أن هذا التحرر من السلطانين هو عين الرسالة الإسلامية التي تعني الاستسلام لله تعالى وليس للبشر وهذا شامل للجوانب السياسية والاقتصادية والتربوية والتعليمية. وقام المرزوقي أيضا بمحاولتين تطبيقيتين لمفهوم التخلص من السلطان الروحي بالرد على أدعياء علم الكلام المعاصرين الذين يحولون دون المؤمن والتجربة الروحية من خلال عمليه "الثورة القرآنية" و"حرية الضمير والمعتقد في الكتاب والسنة" كما قام بمحاولة تطبيقية للتخلص من السلطان الزماني وذلك من خلال عمله " الوعي العربي بقضايا الأمة " وذلك من جمهورية إيران الذي يحمل عنوان " الدين والفكر في شراك الاستبداد". ويطرح عدد من المفهومات البديلة التي سوف تحل محل السلطانين الذين ألغاهما الإسلام وهذه المفاهيم هي السلطة الاستخلافية بديلا عن السلطان الروحي والسلطان الزماني والمعرفة الاجتهادية بديلا عن المعرفة التي تدعي العصمة و"فلسفة الدين" بديلا عن علم الكلام وهذا الأخير يمثل محاولة في كتاب مستقل.

٠٠ وثمة شرط آخر .في العمران السوي هو تحرر الإسلامي يعتقد أن علوم الشريعة لا يمكن أن تتجدد فإن هذا العائق سيحول دون الإبداع المعرفي في علاج مشكلات المجتمع. وقد كان هذا الموضوع المحور الأساسي لمحاورته للشيخ محمد رمضان البوطي

والتي كانت بعنوان: إشكالية تجديد أصول الفقه.

وتعتبر محاورتيه الأخريين داعمتين لغرض تحرير العلوم الإسلامية فواحدة تهدف إلى تحرير النظر والعمل والأخرى تهدف إلى تحرير الفلسفة مما يعوقها حتى يتمكن الانسان من التجديد العلمي لأن الفلسفة نوع من النظر في الأصول والأسس.

٠ | مسألة العمران السوي باعتبارها طموح لأي إنسان عالم أو عامل باتت تشكل اهتماما أساسيا في محاولته لتفسير القرآن الكريم تفسيرا فلسفيا أي ... فمن خلال ما اكتشفه من نظرية ابن خلدون وكذا من خلال تجربته السياسية علما وعملا نظر المرزوقي نظرة مختلفة للقرآن الكريم حيث ينطلق من المسلمة التالية: أن القرآن يهدف إلى توحيد الإنسانية حول التوحيد ويرى في السنة مثالا تطبيقيا شارحا لهذه الغاية ومن ثم يحاول مستثمرا معرفته

وتجربته تفسير القرآن من هذه الزاوية في كتابه

الجلي في التفسير. ٠ المرزوقي أيضا له مشاركة في اللغة هدف

فيها إلى بيان أزمات الشعر لدينا معتبرا أن هذه الأزمات أعراضا لأمراض دفينة أصابت قيومية وجودنا الحضاري عامة ويحاول أن يخلص فيها إلى

بيان آليات الإبداع عامة من خلال إعادة النظر في نظرية اللغة تحت عنوان: في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني" معللا ضرورة مثل هذا العمل بالتردي الحاصل "في الشعر والأدب وسائر الفنون عند الأمة . التردي الذي منبعه المعرفي هو الواقعية الأرسطية , وبلا شك أن منبعه الاجتماعي هو فساد العمران.

وبالإضافة إلى هذه الأعمال التي تجاوز العشرين عملا فإن له العديد من الترجمات التي تتكامل مع مشروعه الفلسفي وعلى رأسها:

.. راهن الإشكالات الفلسفية المعاصرة لمؤلفه إدموند أبسالون والكتاب يعرض الجدل بين أهم مدرستين اليوم في فلسفة العلم. مدرسة فرانكفورت التي تسمى بالعقلانية التقليدية والتي تقول بضرورة تأسيس المعرفة الإنسانية على مبادئ بديهية

ومدرسة كارل بوبر وتسمى بالعقلانية النقدية والتي تقول بضرورة تحرير المعرفة من هذه النظرة لتؤسسها على الفرض والاستنتاج دون حاجة الإثبات ؛ وهذا الكتاب يعتبر داعما للفلسفة الاسمية .. المثالية الألمانية لمؤلفه هنس زندكولر ويعد هذا الكتاب "مسحا دقيقا وتفصيليا لأهم إشكاليات الفكر الفلسفي "في كل مجالاته النظرية والعملية خلال أهم مراحل الفكر الغربي الحديث ؛ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وامتداداتهما في القرنين الأخيرين العشرين والحادي والعشرين". ولهذه الأهمية يترجمه المرزوقي ونخبة من تلامذته ليكون "مدخلا سليما للشباب الذي يريد معرفة الفكر الغربي الحديث معرفة تتجاوز التسطيح شبه

. ترجمة جدلية الدين والتنوير وهو كتاب منتخب من دروس في فلسفة

الدين لهيجل وهو يتألف من مسألتين أساسيتين من مسائل الفرع الجديد الذي أسسه هيجل فرع فلسفة الدين: فالمسألة الأولى تتناول مستويات الوعي الديني الملازمة لمستويات الإدراك المعرفي الإنساني والمسألة الثانية هي أدلة وجود الإله ... وقد تمكن هيجل من تجاوز ما كان سائدا من فصام بين الفكرين الديني والفلسفي" ولذا فمن الواضح أن هذه الترجمة تتكامل مع كتابات المرزوقي في هذا الموضوع وخصوصا كتابه وحدة الفكرين الديني والفلسفي.

تعتبر هذه الأعمال هي الأعمال الأساسية التي تشكل

جل عمل أبي يعرب المرزوقي الفلسفي والتي تمتد عبر نصف قرن تقريبا من عام 1970 إلى اليوم. وفي الفصلين التاليين سأحاول أن ألخص أهم ما في هذه المحاولات بحيث يكون الفصل الأول محتويا لأهم آرائه الفلسفية . وأما الفصل الثاني فيحوي أهم معالم منهجيته الفلسفية.

بدر محمد أحمد باسعد من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية ال

باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة

باكالوريوس في الهندسة الميكانيكية التطبيقية من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سنة 2007

شهادة الاعتماد الدولي في إدارة المشاريع PMI

والهندسة من مؤلفاته

مذهب التفريق بين الوجوديين

مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي

علل تقييم الخطاب الإسلامي

الحسبة في ظل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة

مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

الهروب من الإيديولوجيا

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الفهرس

الجزء الأول: الاهداء والمقدمة 1
الجزء الأول: الاهداء والمقد مت 1

اسماش ملام مساو

الأسماء. والبيان

الهروب من الايد يولوجيا

| الدب لس ينب

الجزء الأول: الاهداء والمقدمة

بوتيو الأ ماء والبيان

الهروب من الايد يولوجيا

الجزء الأول: الاهداء والمقد مت

ميا 0 2 ا 2017.1

الخهرور» من الأردرواوجا بس مصفاء إل فكرازر» حرز « الممرزوفم» سس بحرا سعد المحتويات متقدمنة 1

ماقبل أبو يعرب المرزوقي 1

" من شأن هذا المشروع أن يحدث إنقلابا شاملا ل التصورات السائدة حول علاقة الدين بالفلسفة يخ السياقين الغربي القديم والحديث من جهة والعربي الإسلامي الوسيط والمعاصر من جهة أخرى"

السيد ولد أباه . أعلام الفكر العربي +

متحدثا عن مشروع المرزوقي

إلى من يحزنهم واقع مجتمعاتهم . ويسعون إلى إلى الحركة النقدية التي باتت على وشك الظهور...

أهدى هذا الكتاب

ماقبل أبو يعرب المرزوقي

ليكتشف بعد فترة أنه يحتاج أن يقف مع نفسه وقفة مراجعة ؛ يعيد فيها تفكيره ونظرته إلى ويرسم من خلال ذلك اتجاهاته من

الأمور ء جديد ١ يضطر حينها أن يعتزل الناس اعتزالا شعوريا , يكب على القراءة والكتابة . انكبابا يضجر من يأنسوا بقربه ١ ويأنس بقربهم ويسعدون بلقياه كما يسعد بلقياهم ؛ ولكنه يجد نفسه بحاجة ماسة إلى تلك العزلة ليعود إلى العالم

قصتي تبدا مع بداية الاهتمام بالقراءة . حين أنهيت منهجية القراءة والطلب المعروفة ليخ الأوساط الشرعية بدأت نفسي تتوق للقراءة ليخ كتب المتقدمين وكبار علماء الإسلام كالأئمة الأربعة

وكبار أتباعهم وكذا ابن تيمية وأشهر تلامذته: ابن

القيم وابن كثير وابن قايماز .. ولكني وجدت أنني لو أقبلت على هذه الكتب المطولات وهذا التراث الضخم بنفس الأدوات التحليلية التي توفرها الدراسة الشرعية فلن أخرج من هذا التراث بفائدة مختلفة . ولن أستطيع أن أنظر إليه إلا كما ينظر إليه جل الدارسين ؛ من هنا قررت أن أتمهل يخ قراءته حتى أمتلك العدة الفكرية التي تمكنني من الخروج برؤية

مختلفة ومن هنا بدا الاهتمام بالكتب الفكرية.

لي ذلك الوقت كان مشهورا أن السبب المنهجي لخ انحراف المفكرين وخصوصا في القضايا الإنسانية التي لا تخلو من جوانب شرعية : هو عدم امتلاكهم العلم الشرعي وأدوات البحث الشرعي وزاد من لهيب هذا الإشكال رسالة مآلات الخطاب المدني التي كتبها ابراهيم السكران والتي شكلت علامة فارقة يخ خطاب الصحوة منذ صدورها عام 7 حيث اعتبر أن انجراف الكثير من الشباب المنادي بالتجديد إلى إنقلاب شامل ل المعايير إنما هو تشبعهم بهذه الكتابات الفرانكوفونية التي تحمل "يخ أعطافها الكثير من المفاهيم المخالفة للوحي ٠ فرأيت حينها وجاهة هذا السبب فأردت تتميم طلبي للعلم بدراسة الشريعة من خلال نظام التعليم عن بعد ل جامعة الإمام. وكنت أقرن بين الدراسة الشرعية والاهتمام الفكري والانساني خلال هذه السنوات.

الدخول ل الكتب الفكرية والفلسفية دون خليفة تأسيسية جعلني أتساءل و أبحث عن مفهوم التكوين الفكري والفلسفي ٠ فعالم الشريعة كانت لديه منظومة علمية يفكر من خلالها ويتناول قضاياه ويحلها عن طريق الرجوع إليها ويستند إلى تراث شرعي ضخم ؛ والعلوم المساعدة له معروفة : اللغة بعلومها والتاريخ والسير ومصطلح الحديث ٠

وغيرها ولكن حين تتكلم عن مفكر أو فيلسوف لم

يكن واضحا لي ما هو السؤال الفلسفي مقارنة بالسؤال الشرعي الذي كان سهلا و واضحا لي ٠ كل هذا دفعني إلى أن أبحث وأسأل وأستشير من له خبرة بهذه المجالات فسألت مرة أبي عمر(ابراهيم السكران) فكتب لي

مقدمة فكرية ضافية وماتعة ختمها بمجموعة كتب كمقدمة ليخ المجال الفكري من أهمها : أسس التقدم عند مفكري الإسلام وكتابات طه عبد الرحمن غيرها. وسألت أيضا د.محمد الأحمري يخ كيفية البناء الفكري . فأجابني إجابة مختصرة ودقيقة مفادها : الاهتمام بتراث أحد المفكرين الذين أجد نفسي أميل إليهم . ومن ثم فهم قضاياه التي يتكلم عليها ومحاولة البناء عليها وقال إن من أبرز المفكرين الذين لم تتم دراستهم بشكل ملائم إلى اليوم أربعة هم : سيد قطب وعلي شريعتي والمودودي ومالك بن نبي. على الصعيد الفكري قرأت للعديد من المفكرين والفلاسفة مبتدا بما اشتهر عند الإسلاميين أعني عبد الكريم بكار وجمال سلطان وعماد الدين خليل والأخوان قطب وصلاح الصاوي والزنيدي ومحمد محمد حسين ثم تدرجت إلى مالك بن نبي جلال كشاء د شاكر وأحمد أمين ثم فهمي جدعان .. وشيئا فشيئا حتى

والمسيري ومحمد

بدأت يخ كتب الفلاسفة ابتداء برتراند رسل وديكارت وهيوم وروسو .. وغيرهم بالإضافة إلى العديد من المقدمات الفلسفية والكتب السليمية عدت بعد هذه الجولة وأنا راغب في فلاسفة إسلاميين فوجدت أمامي طه عبد الرحمن وقرأت العديد من كتبه واستمتعت بها ؛ وتنقلت من كتاب إلى آخر ؛ ومن مؤلف إلى مؤلف حتى أغدق علي الزمان بكتابات المرزوقي. فلما بدأت حينها وجدت رجلا من طراز فريد حتى وإن استغلقت علي جل

العبارات حينها إلا أن ما كان واضحا لي منها

حينها كان ذا دلالة كافية على أن هذا الرجل

يستحق الاهتمام.

لا أذكر كيف تعرفت على المرزوقي لأول مرة ؛ ربما من خلال مجموعة عبد العزيز قاسم البريدية ؛ ولكني أعلم أن أول كتبه التي قرأتها كان كتاب) : النخب العربية وعطالة الإبداع من منظور الفلسفة القرآنية). ومن تلك اللحظة وأنا معجب بأبي يعرب حتى إن كتبه لا تكاد تفارقني + أقرأ كتبه فأستعسرها ثم أتركها مدة أزيد حصيلتي المعرفية ثم أعاودها من جديد فأجد أن ألفاظه وتعبيراته تنفتح شيئا فشيئا. وتلك الصعوبة يخ مقروئية المرزوقي كادت أن تصرفني عنه مرات ومرات . ولكن ما كان يطمئنني قليلا أني قد فضلته بعد مقارنات كثيرة ؛ ولم يكن اختيار القارئ الذي اختار ما وقع بين يديه دون تمحيص.

لقد أحسست فعلا بتميز مشروع المرزوقي ومحاولته الإصلاحية في البداية كان مجرد إحساس وتوقع وتخمين وشعور - جعلني أستمسك بقراءته على الرغم من الصعوبات التي واجهتها. كان سبب هذا الشعور أنني كنت أقرأ عبارات لأبي يعرب نصفها تقريرات رائعة والنصف الآخر لم يكن مفهوما وقاطعا : فكان ذلك القاطع هو الدافع لمزيد من البحث والقراءة والتعلم حتى أكتشف كنهه القانوني إلى مذهب فقهي محدد لأنه تجاوز المذهبية ليس تجاوزا تلفيقيا بانتخاب الحلول

2 ولا يمكن أن تنسب فكره العملي الخلقي إلى طريقة صوفية محددة لأنه تجاوز الطرق إلى المجاهدة التي تناسب فهمه العميق للقرآن الكريم.

-3 ولا يمكن أن تنسب فكره الكلامي إلى فرقة كلامية محددة لأنه

تجاوز الفرق إلى البحث ل مسائل الإيمان والعقيدة تجاوزا ليس له مثيل.

4 - ولا يمكن أن تنسب فكره الفلسفي إلى مدرسة فلسفية سابقة لأنه أنهى عصرا وفتح عصرا جديدا الفكر الفلسفي.

5 - وأخيرا .قفهمة. للعلاقة بين: النض المؤسسن والوجود عامة والوجود التاريخي خاصة يعد بداية فريدة النوع لتأسيس غير مسبوق لنظرية الوسميات أو السيميوتكس ونظرية اللغة. وهذا التأسيس يمكن أن نعتبر حدوسه فيه فتحا لآفاق غير مسبوقة حاولنا شرح اساسياتها لخ ضميمة ترجمتنا للمثالية الألمانية) الشبكة العربية بيروت ٠د20) .

فهذا النص على سبيل المثال ؛ يتفق مع ما أعتقده عن ابن تيمية ليخ النقاط الأربعة الأولى وأراها وجيهة وأما النقطة الخامسة فهي التي يعد فيها المرزوقي بأمور عظيمة فأولا : يتحدث عن فهم ابن تيمية للعلاقة بين النص المؤسس والوجود عامة ٠ والثانية : نظرية الوسميات أو السيميوتكس ونظرية اللغة ؛ والثالثة التي هي بيت القصيد وصفها بأنها فتح غير مسبوق. وهذه الملاحظة الأخيرة كانت مهمازا البحث للمزيد من العلوم التي بتعلمها يمكن أن أرى زوايا جديدة لابن تيمية وأعيد التعرف عليه بشكل أكبر وبفهم فكره بشكل أعمق .

قرأت كما أوضحت لكم لمفكرين عدة ؛ ولكن لم يكن أحدا منهم يعتمد على أسلوب البرهان يخ

والوجود التاريخية خاصة

٠ الجميع يعتمد على عرض الرأي مع الشواهد والأدلة التي تدعم رأيه

وليس هذا برهانا علميا إنه موقف أخلاقي وإلتزام مذهبي أكثر من كونه موقفا علميا وبرهانيا. خذ على سبيل المثال نظرية مالك بن نبي ليخ الحضارة < وأنا أعتبر مالكا مفكرا رفيع الطراز - هل يعرف أحد قراء مالك من أين أتى بهذه النظرية ؟! لماذا هي أربع عناصر ليست اثنان أو ستة مثلا 1 ... لأن مالكا

رحمه الله إنما قدمها على أنها وجهة نظره في فلسفة الحضارة التي استخلصها من كتب ومؤلفات

وتجارب عديدة ولكن أبا يعرب لم يكن كذلك ؛ إذ معه يمكنك أن تعرف من أين أتى بنظرياته وأصولها وكيف بنى عليها الفروع واستنتج آراؤه.

وهذا النهج فضلا عن كونه علمي وليس أيديولوجي وفضلا عن كونه يساعد على تتبع صاحب النظرية . فإنه يساعد القارئ على اكتساب الملكة العلمية . وهذا ما كنت أبحث عنه .

اكتساب الملكة حتى أتمكن من أن أشق طريقي

إذا نظرنا إلى مجالنا الفكري والثقافي نظرة سريعة وخاطفة سوف نجد ميلا إلى اجترار والمتصدرين للكتابة من النخب يجترون علوما أكثر من كونهم ينتجون علما : وهي تلك الظاهرة التي يسميها البعض أمية المثقفين. في البداية لم أك مميزا للفرق بين اجترار المعرفة وانتاج المعرفة . للمعرفة ؛ ولكن عندما اشتبكت مع المرزوقي علمت المعنى الحقيقي لانتاج المعرفة. أصبحت أنظر إلى المصطلحات والمفاهيم العلمية على أنها علامات كالعلامات التي توضح للتحديد بين الأراضي متى ما وجدت مفهوما يطرح إشكالا كان بإمكاني أن

أنقله من موضعه إلى موضع آخر ؛ ولا شك أن

هذه النقلة سوف تؤثر يخ مفاهيم أخرى مجاورة فكان لابد من النظر ل تلك المفاهيم وتقدير التأثير عليها فإذا انضبطت هذه الخارطة الفكرية وإلا يمكن أن أزيل كل الحدود وأعيد تخطيط المخطط من جديد .

كان ميل المرزوقي إلى التأسيس بدلا من الاكتفاء بالدفاع والتبرير عاملا من عوامل الجذب القوية في فكره. لقد أعاد تحديد مبادئ العقل الثلاثة وأثرى مفهوم الاستخلاف وأسس نظرية يي علم الاجتماع وأخرى يي الابستمولوجيا وحدد تصورا مبدئيا لشكل الدولة يي الإسلام . و وضع أصول فلسفة الدين كي تكون علما بديلا لعلم الكلام .. وغير ذلك من الإضافات العلمية الغزيرة.

وبعد كل هذا ؛ لابد أن أعترف بالصعوبات التي واجهتها خلال القراءة للمرزوقي ولكني أقول أن أقل الصعوبات هو ما يتعلق باسلوب كتابته ؛ وذلك لأن جدة المفاهيم وزوايا النظر التي يعالج القضايا من خلالها واختلاف النتائج التي يتوصل إليها عما هو مستقر ليخ ذهني قبل قراءته جعلني أقوم بمراجعة شاملة لمعارفي وحفزني إلى أن أعيد ترتيبها وتنسيقها بغية الحفاظ على نوع من الإطراد والتناسق بينها مع الحفاظ على عدم مخالفة الوحي يخ شيء منها كانت أصعب بكثير من صعوبة قراءة المرزوقي.

هذا أبو يعرب الذي عرفته من خلال كتبه ولكن حين التقيته لأول مرة عام 2011 وانهلت عليه بالأسئلة والاستفسارات ما يزيد على الساعتين وكان يجيب على كل سؤال وكأنه أول سؤال يسمعه . رأيته يعطيك

اهتمامه واقباله عليك متى ما عرف أنك طالب علم تريد الفائدة العلمية وتسعى إليها ؛ ورأيته أيضا متمكنا من الشرح والنزول إلى مستوى طلابه وسائليه , مما زادني إعجابا به.

فإن مواقفه الحية وتفاعله مع المجريات بشكل) وتناقضاته .وأما إن كانت مواقفه مشرفة فإن هذا مما يدعم اهتمامك به. و المرزوقي وجدت كل موقف جميل ومشرف . إبتداء من دعمه للثورات و وقوفه مع الشعوب قلبا وفكرا ؛ ثم استعداده لدعم حركة النهضة ثم حرصه ألا يكون انضمامه على حساب استقلاله الفكري ثم اسلوبه الخطابي ل الجموع وعموم الناس خلافا لصورة الفلاسفة السائدة حيث يكون الفيلسوف نموذجا لرجل يعيش يخ الأبراج العاجية بعيدا عن الناس + مرورا بكلماته التي تعكس الحرص والصدق على مجتمعه. وأيضا استقالته المشرفة حين رأى أن الإصلاح عبر حركة النهضة غير ممكن.

وفي مقابل علاقتي بأبي يعرب تأتي علاقتي مع رفاق العلم وصحاب المعرفة الذين تغلب عليهم الدهشة حين يعرفون أني مقتنع بأفكار أبي يعرب المرزوقي وسرعان ما يندفعون إلى ازدراء هذا الارتباط بأفكار ذلك الرجل المدعو فيلسوفا ؛ ويتم تدعيم ذلك بذكر الكثير من سلبياته كأسلوبه الكتابي المتكلف لدرجة أن المشتغلين بالفلسفة أنفسهم لا يكادون يفهمونه أو محاولته لكتابة تفسيرا فلسفيا للقران الكريم أو رأيه يخ ان ابن خلدون قامة علمية يوازي ابن تيمية أو رأيه أن العلمانية يمكن ألا تنافي الدين وغيرها من الآراء التي تعتبر غريبة لأول وهلة عند الكثير.

في نفس الوقت الذي يعتبر الانتساب إلى المرزوقي تهمة ومنقصة ؛ لم يتح

الوقت لقراء أبي يعرب وطلابه أن يقدموا المرزوقي بأسلوب مبسط وسهل يمكن من وضع أفكاره على طاولة الجدل الثقافي. ومن هذا المنطلق وطمعا يخ الإجابة على التساؤل الذي جابهني بها الكثير من الزملاء أكتب هذه

يعرب الأساسية ؛ ومنهجيته العلمية التي يعتمد عليها مع تحديد الأصول المعرفية التي تستند إليها هذه المنهجية وأختم أخيرا بالرد على بعض الاعتراضات التي أثيرت حول فكره ابتغاء مزيد من العرض والتوضيح لأفكار أبي يعرب لا بغرض الرد بالدرجة الأولى ؛ واجيا أن تعد هذه المحاولة

مدخلا مناسبا لفكر أبي يعرب المرزوقي الفيلسوف الإسلامي الذي يستحق بجدارة أن يكون فيلسوفا ١ وسوف ينقسم العمل إلى الفصول التالية :

الذ الأول : التعريف بأبي يعرب ومحاولته الإصلاحية ؟

الفصل الثاني : التعريف بآراء أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية .

الفصل الرابع : توضيحات الاعتراضات التي أثيرت حول أفكار ومنهجية أبي يعرب المرزوقي.

اتح ل ا

من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية ال

باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة

باكالوريوس في الهندسة الميكانيكية التطبيقية من جامعة الملك فهد

للبترول والمعادن سنة 2007

شهادة الإعتماد الدولي في إدارة المشاريع 11/10

والهندسة من مؤلفاته

مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي علل تقييم الخطاب الإسلامي الحسبة في ظل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة

مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

مفهوم الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي

بدر محمد أحمد باسعد

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

14 صفحة

الجبيل في 1437.12.05 - 2016.09.08

3 اخبر أخر باسعر

الجبيل في 5-1437 -- 2016.09.08

الجبيل - المملكة العربية السعودية في -05-12 1437-08-و2016-09

من أجل مواصلة التة

الفلسفة والأسلوب الفلسفى ..

لم بالدراءة

مفهوماز ذ

لا يمكن لأحد أن ينكر أن الصورة الذهنية عن الفلسفة في المجتمعات الإسلامية هي صورة سلبية لكونها تعبر عن موضوع يعادي الدين . وخصوصا إذا تناولناه من ناحية تاريخية . في تاريخ ثقافتنا العربية.

كما أن رموز التيارات الفلسفية في الغالب ليسوا من الإسلاميين. ولكن " ومع كل هذه الوقائع التاريخية- ألا يحق لنا أن نتساءل:

هل هذه الصورة النمطية عن الفلسفة تعكس صورتها الحقيقية؟

لعل سبب مشروعية ووجاهة هذا التساؤل هو إقرارنا بأنه ليست كل صورة نمطية تعكس حقيقة ما تمثله ؛ وإنما هي في العادة وليدة لحظة تاريخية وظرف زماني ساهم في تثبيتها

أبو يعرب المرزوقي أحد الثائرين على هذه الصورة النمطية والساعين لتصحيحها ولكنه من أجل تصحيحها لا يهاجم الإسلاميين الرافضين لها؛

بل أول ما يهاجم يهاجم أدعياء الفلسفة الذين ساهموا في إظهار هذه الصورة النمطية ؛

عاذرا علماء الشريعة من جهة ردة فعلهم ازائها . ومعتبرا المتقدمين منهم خلال العصور السبعة الأولى أرفع قدرا من فلاسفة تلك العصور.

وليس ذلك لكونهم علماء إسلام أو عربا؛

بل لكونهم كانوا فلاسفة أكثر من أولئك الذين اشتهروا باسم الفلسفة!

! آفاق فلسفة عربية معاصرة؛ أبو يعرب المرزوقي» 87

فالفلاسفة لم يفهموا فعل التفلسف الذي

ينتج بعض ثمراته , أعني المضمون المسمى فلسفيا عندهم والاقتصار على التقليد ؛ لدرجة أن معلمهم الثاني (الفارابي) قال: أن الفلسفة قد تمت من عهد أرسطو فلم

تبق إلا أن تتعلم أن تعلم.

وأما معلمهم الأخير (ابن رشد) فقد حول الحديث عن شرعية الفلسفة إلى مسألة فقهية بدلا من كونها وجودية , تحل بما يصفه القرآن عزم الأمور.

كل هذا جعل علماء الإسلام الذين ليس لهم دراية حقيقية بطبيعة القول الفلسفي عند الصادقين من أهله يعتبرونها في جوهرها عدوة للدين والعقيدة .

والمرزوقي يؤكد أيضا في سبيل دفاعه عن الفلسفةء بأنه يجب علينا ألا نستغل تطرف الفلاسفة من أجل هدم الفلسفة ذاتها ومعاداتها .

فإذا كان التطرف الديني الذي لا يجادل أحد في وجوده ولا في شروره

لا يوجب إلغاء الأديان؛

فإن التطرف الفلسفي الذي له هذه الصفات نفسها لا ينبغي كذلك أن يلغي الفلسفات.

ربما يكون هذا النمط من الاستدلال غريبا بعض الشيء ولكن دعونا نجعل المرزوقي هو من يحل سر غرابته.

تقوم الفلسفة عند المرزوقي على أساس التمييز

بين مدلولها الاصطلاحي الذي يفيد ضربا معينا من التراث . هو محاولات الفكر اليوناني وما ترتب عليها في الحضارات الإنسانية الموالية ؛

وبين فعل السؤال الطبيعي عن العلل القصوى والمعاني النهائية للوجود.

وبهذا يمكن أن نعتبر الضرب الأول أحد أشكال

المعنى الثاني. إذ التعريف الاصطلاحي هو منتج ثقافي وتاريخي معين

بينما التعريف الثاني ينظر للفلسفة باعتبارها نشاط ذهني محدد المضمون ولكنه محدد الموضوع , حيث يبحث في المبادئ الأولى لأي نشاط فكري إنساني ؛

وكلما ارتقى أسلوبنا الفلسفي في التجريد كلما اقتربنا من ميلاد الفكر الفلسفي.

ولعل أفضل مثال يفهمنا القصد بالفرق

" بين العلاج العلمي الفلسفي الذي بلغ درجة

التنظير الذي يعتد به * والعلاج الفني الذي لا يستأهل اسم العلم والفلسفة

.

اللغات وعلم اللسان الذي يدرس اللسان بما هو لسان دون اعتبار كونه هذه اللغة أو تلك.

فالأول مجرد صناعة تستهدف اكتشاف بعض القواعد المساعدة على تعليم لغة من اللغات ؛

2 آفاق النهضة العربية؛ أبو يعرب المرزوقي» 201

والثاني علم يسعى إلى فهم الظاهرة اللغوية بما

هي ظاهرة لغوية".

ومن هنا يمكن القول أن الأنساق الفلسفية مجرد أمثلة توضيحية للنظرية الفلسفية وليست موضوعات لها تستمد منها النظريات بالمنهج الاستقرائي. يصوغها الفيلسوف للتدليل على نسقه ولا يكتشفها به.

فالمنهجية الفلسفية منهجية تمثيل وتعليل بعدي رغم ادعاء أصحابها الطابع القبلي ؛

فالفكر الفلسفي هو فكر (ما بعدي) دائما لفكر عصره النظري الأرقى ؛ سواء كان الموضوع نظريا وطبيعيا أو عمليا وإنسانيا.

إذ هو لا يمكن أن يسهم بالنقد واقتراح البدائل لما لم يتقدم عليه في الوجود الحاصل أو الممكن".

ومعنى هذا أن الفلسفة هي عملية مساءلة متجددة لثمرات العلوم الطبيعية والإنسانية عن دلالاتها المرتبطة بتساؤلات الانسان الكبرى حول الإنساني.

وهي بهذا المفهوم تعتبر شرطا في الدين الطبيعي الذي هو استعداد لفهم

الدين المنزل.

الدين الطبيعي يعني تدين الانسان بمقتضى فطرته قبل وصول الدين إليه من خلال مساءلته

* آفاق النهضة العربية» أبو يعرب المرزوقي».83

المستمرة لما حوله من الأشياء عن الدلالة التي تحملها عن وجود الكون والانسان. أي أن المشتغل بالفلسفة لابد أن يكون عالما في بعض من التخصصات الطبيعية أو الإنسانية حتى يكون قادرا على التفلسف - أي التساؤل حول معنى الظاهرات ؛ بل ويعتبر التفلسف الحقيقي والتفلسف الزائف.

هذا الشرط علامة للتمييز بين

ومن هنا يستنكر المرزوقي قائلا: كيف لمن هو ليس عالما في أي بعد من أبعاد

الظاهرات الاجتماعية (كالاقتصاد والاجتماع) أن يتفلسف في مصائر الأمم؟

فإذا كانت الفلسفة لا ترد إلى هذه الفنون العلمية الإنسانية فهي كذلك ممتنعة من دونها لكونها شرط إدراكها المتجاوز تماما كما هو الشأن بالنسبة للتفلسف في الطبيعة الذي لا غنى له عن العلوم

معين إما لذاته أو باعتباره أساسا لتعميم نموذجه

التفسيري بالمقارنة بين الواقع منه ومثاله الأعلى بمقتضى جدلاه:

لذا فكل من لم يتخلص من الحجب اللفظية يبقى بين التبسيطات المدرسية

فلا يشرع في التفلسف

مهما اتسع اطلاعه ؛

بل لعل اتساع الإطلاع . في هذه الحالة يصبح أكبر العوائق لظن صاحبه أنه بديل من حدة النفاذ وعمق

* أشياء من النقد والترجمة؛ أبو يعرب المرزوقي» 11

أشياء من النقد والترجمة. أبو يعرب المرزوقي» 55

فعلى سبيل المثال نجد أن ابن خلدون لم يعتبر

الفلسفة العملية الموروثة عن اليونان علما نهائيا بل

عدها مجرد محاولات فلسفية لا صلة لأغلب تهويماتها بما يحدث فعلا في الوجود الاجتماعي.

لكن فلاسفتنا من الفارابي لابن رشد تصوروا مضمون محاورتي الشرائع والجمهورية علما عمليا مطلقا بدلا من النظر في إعادة صياغته لإثرائه بالأحداث الجديدة التي لم يكن بوسع أفلاطون أن

أراد الفلاسفة أن يغيروا الحقيقة لتصبح مطابقة لما يتصورونه علما مطلقا.

لم يفهم منظرونا بعد أن الكلي العملي ليس أمرا حاصلا دفعة واحدة بل هو صيرورة دائمة يزداد خلالها ثراء بالمضمونات الجديدة التي تطرأ عليه فتطور شبكاته النظرية تطويرا يجعلها قادرة على الإمساك بالأحداث الجديدة وتفسيرها بتصور ما يمكن أن يكون قوانينها".

ويرى المرزوقي بأن جل القول الفلسفي العربي ما يزال أقرب إلى القول الإنشائي الفوقي ومن ثم إلى القول العقدي البعيد شديد البعد عن القول

العلمي لكونه لم يصبح ذا أثر يحدده الجدل الدائم بين الممارسة النظرية والممارسة العملية ؛

باستثناء ما تم في مجال العلوم الإنسانية والأدبية لكونه قد حصل بصورة جعلت الممارسة النظرية تتطور بطبعها إلى أن تضع نفسها موضع السؤال

الفلسفي فتصبح ذات قول ما بعد ذاتي لها:

8 آفاق النهضة العربية؛ أبو يعرب المرزوقي» 208

مفهوماز ذ

* الأولى: هي صفة الانفصال المعرفي بين القول الفلسفي وموضوعه من الممارسات النظرية والعملية.

ففي الحالتين استعير القول الفلسفي وكأنه قول تام لكونه لم ينشأ نشأة ذاتية خلال ممارسة النظر والعمل:

وإذا فجله ليس قولا بصدد التحقيق من خلال جدله مع مضمون مستمد من الممارسات الفكرية التي يكون القول الفلسفي (مابعدا) لها

إذا استثنينا ما حصل في بعض العلوم التي يسلم الجميع أنها من إبداع العرب والمسلمين عقلية كانت أو نقلية.

* الثانية: هي صفة الانفصال الوجودي بين القول الفلسفي وشروطه التاريخية. ففي الحالتين لم يكن ما يجري في المجتمع الموضوع الحقيقي للممارسة النظرية وذا صلة وبما بعدها النظري (الفلسفة) بل الموضوعات الحقيقية التي يتعلق بها النظر تعامل وكأنها أمر بائد ينبغي من الوقائع والمؤسسات والسنن المستوردة. فيصبح الفكر ذا موقف تسلطي لا يعلم

الواقع ليعمل فيه على علم بل يغصب الواقع بما يتصوره واقعا حقيقيا يطلب استبداله به نافيا المعطى الفعلي ليعوضه بمعطى عقدي دافعه الأساسي ليس الحاجة الفعلية بل مجرد المحاكاة والتحديث السطحي.

فالاستيراد الميت يصيب الأمم اللواقح بالعقم لكونه يحول دونها والمعاناة التي يتدرج الفكر من

* آفاق النهضة العربية؛ أبو يعرب المرزوقي؛ 71

* إشكالية تجديد أصول الفقه؛ أبو يعرب المرزوقي» 221

زاده الخاص إلى الإسهام . في

تحقيق الزاد الإنساني العام تدرجا مسهما في إبداع هذا الزاد ء إذ دون ذلك لا تكون الكونية والكلية بين البشر إلا الاشتراك في الحيوانية طبيعة والعبودية للساكد

بل إن استثناء العلوم الفلسفية بمنطق سد الذرائع هو العلة الرئيسية في تخلف الأمة الإسلامية

ليس في مجال علوم الدنيا وحدها بل وكذلك علوم الدين".

ويمكن التأكيد على نفس المعنى من زاوية أخرى إذا نظرنا إلى الأفكار والمؤسسات على أنهما منتج ثقافي يعبر عن رؤية لروح موضوعي يحتاج تبنيها إلى تحليل وتأويل

ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكري والخلقي

عندما يحصل من دون أن يتقدم عليه بحث فلسفي

وحتى اليوم لم يسهم الفكر الفلسفي إسهاما

جديا في حضارتنا الإسلامية , وذلك لعلتين هما :"

* العلة الأولى هي بناء المسلمين عمارة قيام حضارتهم المادية ونظامهم السياسي على إلغاء جل مقومات نظرية الإسلام في القيام المادي والسياسي خلال تبنيهم الاضطراري الأنظمة التي كانت موجودة

في عصر ثورته.

* أزمة الحضارة العربية المترددة؛ أبو يعرب المرزوقي؛ 40

!" فلسفة الدين؛ أبو يعرب المرزوقي» 183

مفهوماز ذ كر

* وأما العلة الثانية فهي بناؤهم جل مقومات نظرية الإسلام القيام الرمزي والتربوي خلال تبنيهم الاضطراري الأنظمة بنفس المنطق فواصلوا نظام الاستبداد التربوي.

ولذا فإن سر توقف فعل التفلسف عندنا هو:

عدم وجود الإبداع العلمي والنظري والمتصل لما بعدهما الطبيعي وبما بعدهما التاريخي.

* أن التجاوز الذي سعى إليه الفكر النقدي الذي نبع من المدارس الدينية لم يكن من أجل التجاوز المبدع بل كان فقط من أجل الدفاع العقدي عن المذاهب الدينية

فلم يتجاوز مرحلة الجدل السلبي إلى مرحلة إعادة البناء المبدع لما بعد طبيعة وما بعد تاريخ

ولا يغرنك ما تم من علوم رياضية وطبيعية في الحضارة العربية. فهذه كانت بمعزل عن الفلسفة بما هي نظريات حاصلة لا بما هي فعل تنظير يكون واحدا في جميع العصور إذا كان القصد به الفعالية العقلية الباحثة في شروط الإدراك العقلي الهادف

إلى التفسير النسبي للظاهرات المدروسة بدليل الأمرين التاليين:

* أن العلوم الرياضية والطبيعية كانت من الممارسات الضرورية للحياة الاجتماعية والاقتصادية.

الفلاسفة بالمعنى التقليدي للكلمة لم يكونوا ممن أسهم في هذه العلوم

بل لو أن العلماء اتبعوهم فاستمعوا إلى ما كانوا يخرفون به لاستحال عليهم أن يتقدموا في العلوم ؛

إذ كان كل سعي جديد لتجاوز العلوم اليونانية يعد

عند الفلاسفة معارضة للعقل والعقلانية . فلا وجه

للمقارنة بين علم ابن رشد المزعوم مثلا وعلم ابن قرة الحفيد أو البيروني.

مفهوماز ذ

واستنادا على هذا نقول أن الفكر الفلسفي يستند إلى مقومين هما: * المقوم الأول هو موسوعة العلوم التابعة عادة للشكل المعروف بالفلسفة والمصطبغ وأما المقوم الثاني فهو الموقف الوجودي الذي يؤسس عليه الفلاسفة هذه الموسوعة وما يترتب على هذا الأساس فيهاء ولذا فإن منبع التميز الفلسفي عند أمة من الأمم هو تصورها للهوية عامة , وهويتها خاصة. ومن هنا كانت معرفة الذات منطلقا للاستقلال الحضاري والقيمي. وقد يظن البعض أن

الاستقلال ومعرفة الذات يتنافيان مع التتلمذ على الغير في مجال إبداعه وسبقه . وهذا غير صحيح . فالتتلمذ ظاهرة طبيعية وهو ظاهرة صحية إذا تم بحسب قوانين التتلمذ الذكي . لكنه يصبح غباء إذا أصبح مجرد محاكاة وقد تربو هذه الخاصية إذا تحولت العلاقة إلى رفض التعلم باسم التحرر من التتلمذ أو باسم فشل لا مانع من أن نستأنف التعلم الجدي من العرب 2 ذلك أننا لم نشرع بعد في التعلم الجدي ؛ ويكفي دليلا على عدم شروعنا في التعلم الجدي:

!! آفاق النهضة العربية؛ أبو يعرب المرزوقي» 212

| * عدم ترجمة أهم الأعمال الفكرية التي .

تورث التاريخ الإنساني. أو رداءة من عدم الشروع في التعريب السوي للعلوم الطبيعية والإنسانية. الوضعية التي تدرس بها الفلسفة في جامعاتنا العربية»

إما اجترارا للتغني بماض فلسفي وحصر البحث فيما أثاره الغرب.

أو مجرد تدريس ميت لتاريخ الفلسفة الغربية

متناسية أن تدريس الفلسفة يكون فاقدا لكل معنى إذا لم يكن ذا صلة حية بالممارستين المولدتين له أعني الممارسة الموضوع ؛ والأقوال النظرية التي تؤسس للممارسة في هذا الموضوع"'.

* أن البحث النظري عامة والبحث النظري في مسائل النظر خاصة ؛ يعده أصحاب الرأي النفعي السائد مجرد سباحة في الأوهام .

وهذا الموقف علته غلبة الفكر الفقهي والسوقي (نسبة إلى ذهنية السوق

التجارية) على النخب

العربية في التقاليد الوسيطة التي لا ترى فائدة في

التأمل الفكري المجرد الذي تعده ابتعادا عن الواقع

لظنها إياه مقصورا على المدارك المباشرة. ومن هنا العزوف عن العلوم الأدوات والعلوم المجردة التي لا يتبين نفعها المباشر.

!2 آفاق النهضة العربية؛ أبو يعرب المرزوقي»213

المعرفة على ملخصات الصحف الأجنبية ذات المنحى الجمهوري التقريبي وظنوها علما وفلسفة يغنيان عن معرفة الأصول اليونانية والعربية والغربية الحديثة والمعاصرة. لذلك بات التوجه إلى القارئ العربي بخطاب جدي سرعان ما يعزف عنه بمجرد غياب الكلام العام الذي عوده عليه فقهاء الوضع وأنصاف مثقفي الجاشر .

!*3 النظر والعمل, أبو يعرب المرزوقي» ص-15-11

من مواليد سنة 1983 بمدينة الجبيل - المملكة العربية السعودية. حاصل على

باكالوريوس في الشريعة الإسلامية من جامعة الإمام محمد بن سعود سنة 2013

باكالوريوس في الهندسة الميكانيكية التطبيقية من جامعة الملك فهد للبترول والمعادن سنة 2007 شهادة الاعتماد الدولي في إدارة المشاريع 11/17

من مؤلفاته

مذهب التفريق بين الوجوديين

طبيعة الفن والتمثيل ... مدخل قبل الخوض في الحكم الشرعي علل تقييم الخطاب الإسلامي

الحسبة في كل الخلافة وفي ظل الدولة الحديثة

مدخل إلى محاولة أبي يعرب المرزوقي الإصلاحية (ينشر قريبا)

أبو يعرب المرزوقي

مكانة الفهم الذاتي في علم الاجتماع

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

8 صفحة

محمد عيد أفنور ١ تكوينية الثقافة الإسلامية.

| انملاجها التأسيسية من خلال الثقافة المزابية بوصفها تقريم

ا 7 7 اا ام لي 0 السو سيزير عيبا بز صفيا درؤسسد رعزيد مرة لتر به ل

غرداية - الجزائر في 2017.02.10/1438.05.13

يقرر ماكس فيبر أن المقاربة السببية لوحدها لن تقربنا من الهدف الأساسي الذي تسعى إليه العلوم الاجتماعية والمتمثل في تحقيق 'فهم تأويلي" للفعل الإنساني.

فالمقاربة السببية قاصرة عن أن توصلنا إلى استكشاف السبب الأولي الذي ينشئ الأفعال وردود الأفعال . كما أنها قاصرة أيضا عن أن تكشف أسباب استمرار الأفعال على نحو قار ومتكرر.

كما يؤكد فيبر أنه مهما كان الاختبار التجريبي والإحصائي منجزا بإتقان فإنه سيبقى مفتقرا إلى كشف الخاصية الجوهرية المسؤولة عن مصدر نشأة الفعل وتكرره ؛ فاكتشاف مصدر الأفعال الاجتماعية هو الهدف المركزي الذي تسعى إليه المعرفة الاجتماعية , ومن ثم كانت الممارسة التأويلية في نظره الوسيلة الضرورية لبلوغ الموضوعية الحقة في العلوم الاجتماعية.

ذلك ما يجعل من المقاربة الفهمية في حد ذاتها سعيا إلى تحقيق معرفة موضوعية منبنية على التفسير العقلي القائم على التحليل

مجلة دراسات عربية. بيروت. عدد .3 جانفي .6 ص

* الإمكانية الموضوعية أداة منهجية تقوم على بناء الباحث ل

(صورة ذهنية) موجهة نحو فهم المواقف عن طريق عزل عنصر أو عدة

عناصر من الموضوع المركزي المدروس من أجل إعادة بناء الموضوع بمعزل عن بقية العناصر المرتبطة به وهذا يمكن الباحث من معرفة قيمة العناصر المعزولة. إذ

والتنبؤ. (خلافا للمعنى الفلسفي للفهم الذي يحيل إلى العاطفة والوجدان) ؛ ومن ثم فالفهم الاجتماعية لما يتيحه من فهم عميق لموضوعاته تميزه عن علوم الطبيعة .'

والنتيجة المستفادة مما تقدم أنه إذا كانت العلوم الطبيعية أفقية الطابع من حيث نجاحها في التعميم بفضل القوانين السببية فإن العلوم الاجتماعية عمودية الطابع من حيث إمكان نجاحها في التعميق بفضل "الإمكانية الموضوعية* بوصفها مفهوما أداتيا طوره فيبر والذي أضحى أحد أدوات منهج "التجريب الصوري" باعتباره التعبير الجزل والواضح عن التفاصل الابستيمولوجي بين العلوم الاجتماعية ونظيرتها الطبيعية.

فمهمة العلوم الاجتماعية صارت الآن اكتشاف الحقائق الغامضة في المجتمع والوعي الاجتماعي عن طريق الفهم التأويلي الذي هو ممارسة عقلية طبيعية قائمة على مبدأ "الحياد عن الذات الباحثة* + وهو سعي لتحقيق أقصى

ينتهي الأمر إلى إثبات تأثير العنصر الذي يكون أكثر ارتباطا بالفعل الاجتماعي فتكون حينها علاقته بالموضوع علاقة ليست ذات أثر فعال -رغم ارتباطها الظاهر بالموضوع- علاقة "سببية مصادفة". (العياثي عنصر: المقال المحال إليه في الهامش رقم واحد).

؛ فأول مطب تقع فيه التقنيات هو أنها تقوم بتقنين صارم للأدوات البحثية

متغاضية تماما عن الاختلافات الشديدة

قدر من التناسب بين حقيقة الموضوع وكيفية إدراك الباحث لها ء ذلك أنها تقتضي حوارا ذاتيا للباحث مع نفسه أولا من أجل تفهم طبيعة الموضوع ومع الموضوع ثانيا من أجل تحقيق الوصول إلى المضامين الفعلية للموضوع والتي تكشف عن حقيقته بفضل التأقلم والتكيف الذي تتيحه مباشرة الذات للموضوع من خلال التجريب الصوري ؛ وذلك هو المعنى الفعلي والدقيق لمفهوم الفهم عند فيبر؛ أعني توجيه العقل لنفسه من أجل فهم الموضوع والاستغناء اللحظي عن أية أدوات خارجية مساعدة ؛ فيغدو الفهم أسبق من التفسير - المتضمن للتقنيات- وأجمل ألا تستعمل التقنية إلا عند الحاجة إليها كداعم إضافي

هكذا تغدو علاقة منهج الفهم التأويلي بمنهج التجريب الصوري علاقة كل بجزء ؛ إذ لا يمكن تحقيق معرفة بالكلي إلا بعد المرور بالجزئيات, والجزئيات هنا ليست معايير ومقاييس محددة مسبقا بقدر ما هي جملة خبرات حياتية ومعرفية يكتسبها الباحث يقوم باستعراضها بشكل ذاتي أولا ثم يقوم بصياغة عمل احتمالي في ترجيح ممكن واحد من بين ممكنات كثيرة واردة على الوعي , فهو - أي الباحث- لا ينتظر أن تحدد له النتائج بشكل آلي عن طريق تقنيات وقياسات بقدر ما يبادر

الحاصلة على مستوى الواقع الاجتماعي. فضلا عن أنها تمنح للباحث الأداة جاهزة بغض النظر عن كفاءته في فهم دواعي استعمالها كتقنيات. فضلا عن غض الطرف عن مناسبتها

بالأدوات التقنية فتحا لإمكان حضور تفسير لم يسبق أن خطر له على البال

؛ إذ بالقدر الذي يوظف فيه الجانبين الذاتي والتقني إلا أن الذاتي يكون أشمل للتقني وموظف له لا غير ؛ بهذا المعنى الفعلي والحقيقي لمفهوم الإمكانية الموضوعية ويتدامج أيضا السببي اللاسببي الاحتمالي على السببي الدقيق.

وإذ ذاك يفك مفهوم "المعرفة الموضوعية" ارتباطه بنزعة التعميم والحرص على صياغة قوانين علمية ثابتة ويتحول إلى معنى الفحص المستمر للمعارف المنتجة عن المجال الاجتماعي من حيث مصدرها ومنطقيتها ومسار إنتاجها العقلي . أعني فحص المنهج ؛ وكذا إمكان بلوغها دقة الفهم من حيث توغلها السليم - المتحرر من التشويش- في موضوع الدراسة ؛

فتستحيل المهمة التنويرية للعلوم الاجتماعية إلى "صناعة الوعي" بالحقيقة المخفية ؛ يكون المعرفة السوسيولوجية . وكذا المجتمع يراقب السوسيولوجية ؛ إذ يغدو علم الاجتماع حينها المؤسسة الرمزية الأعلى في توجيه الفعل

لموضوع الدراسة أم لا. ولا تهدف هذه الملاحظات إلى نفي الشرعية عن التقنيات بقدر ما هو تنبيه إلى مكمن قصورها والإحالة إلى ما يمكن أن يستدرك ذلك القصور.

الاجتماعي انطلاقا من الرقابة الذاتية التي يحوزها بفضل فحص المنهج الذي يتيح له شرعية فحص المجتمع انطلاقا من الحياد النسقي المحرر له من الارتهان لأية مسبقات ثقافية أو معرفية.

ولعل تحقيق الانصهار التام بين الباحث والمجتمع باعتباره الجهد الذي يتطلبه الفهم التأويلي هو في النهاية ثمرة للحرية الوجودية التي تتكرس كل

مرة بفضل المنهج الفهمي نفسه ؛ فالفهم هو جملة الوعي متجسدا في اللغة صوتا ورسما ؛ لذلك كانت فاعلية العلم الاجتماعي تتراوح بين تحصيل الوعي بالعالم ([حديث النفس) واللغة المختارة للتعبير عن ذلك الوعي) الحديث إلى العالم) , وأن معادلة الفاعلية تتحقق استنادا إلى مدى القدرة على التعبير التام عن الذات وامتلاك الحرية الداخلية للتفكير في كل الممكنات...

والأهم في كل ذلك أن "صناعة الوعي" تتم بوسائل وطريقة ممكنة الفحص والتدقيق . سواء كان فحصا ذاتيا عند منتج المعرفة السوسيولوجية أو من قبل الأغيار المصنوعات التقنية) المادية) من صميمها عن طريق إعادة تشكيل الإنسان لها ؛ فإن المجتمع) الروحية) من صميمه.

ذلك ما أسس له هايدغر عندما أحال الوجود التقني- الصناعي إلى الوعي أولا . فإذا كان التمييز الهيدغري للتقنية الحديثة تمثل في

دخولها على الطبيعة وتحريفها لطبيعتها 30

الأولى . فكذلك هي ميزة الوعي الحديث عندما دخل على الفطرة الأولى فأفسد فيها فطرتها الأولى , ذلك أنه وعي انبنى على تمارين "الانعكاس الشرطي" التي تقتل جوهر

النفس وحريتها الوجودية عندما حملها وجعل 35

البشر نسخا من بعضهم البعض . لذلك فإن المفتاح الأفضل لاستكناه مكنونات النفس الفطرية هو التعامل معها انطلاقا من لا نهائيتها كممكنات للوعي نفسيا ومعرفيا.

أبو يعرب المرزوقي

ما معنى تاريخية السنة؟ وماوجه الثبات فيها؟

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الثقافة الإسلامية.

التأسيسية من خلال الثقافة المزابية بوصفها تقديم

تكوينية الثقافة الإسلامية

غرداية الجزائر في 1438.05.07 - 2017.02.04 وهذا ما وجه البيان

وما وجه الثبات فيها؟

الجزائر في 2017.02.04/1438.05.07

بداية لا بد أن أبين أني لست هنا بصدد هدر الإمكان 2 الحديث عن السنة بما هي مضامين واردة في التراث . لأن معنى النص كما سيشير إليه متن المقال تجاوز تماما المعنى المضموني للسنة بما هي روايات عن النبي ؛ طبعا ليس تنكرا وإنما إحالة إلى القضية الجوهرية في موضوعة السنة . ذلك أن النص المروي عنه صلى الله عليه وسلم ليس إلا عرضا من أعراض مفهوم السنة عندي.

فالسنة بما هي حقيقة جوهرية في الدين الواقع كمرحلة تالية ضرورية بعد مرحلة إتمام تنزيل النص الأول في الإسلام القرآن كما سأتصل :

كما أن الأمر لا يتعلق هنا بالسنة بوصفها تعاليم وشعائر تعبدية متفق عليها لا يقوم الدين من دونها ؛ ذلك اني أتصور أن القبول في المضامين التراثية للسنة ردا لها أو دفاعا عنها هو من قبيل الدهان المرضي الذي ينتهي بصاحبه في النهاية إلى ملاحقة أوهام بدلا من

علاج الحقائق الفعلية. النصوص المنسوبة إلى النبي ويبحثوا في سقطاتها الواضحة كان عليهم لو كانوا صادقين

فعلا في ادعائهم التنوير أن يتجهوا نحو

تراثاتهم الشعبية لتخليصها من الأساطير والخرافات , فهي الأولى بالتنقية والتطهير لأنها هي التي تهيمن على الدين وتملؤه بالبدع والمحدثات التي ليست من الدين في شيء ٠ ومن

ثم فواجب علي تنبيههم إلى عدم الغرق في نقاشات خاطئة من الأساس) في

26035) [والعناية ببناء مناهج الاجتهاد والتجديد الفقهي التي يمكن فعلا أن تسهم في الشرعي تعيد بناء الفكر الديني بشكل جذري الحقائق والمعاني التي يمكن أن يفيد بها العقل الشرعي في الإسلام.

ولن كان من حق أي كان الإصرار على إيلاء الأولوية لدحض النصوص الضعيفة الواردة في التراث الروائي ؛ فإن عليه أولا أن المباشرة إنفاذ قيم الشرع في الواقع الفعلي كما نبين تباعا حيث يتحول حينها إلى معنى السنة المستمر ؛ وبين السنة كتراث روائي ليس كله ظلاما بطبيعة الحال. فهل سيتحول النصوصيون إذ ذاك إلا إلى غارقين في براهين كلامية ومجتهدين في دحض كلام أساطير الأولين ٠ وليعلموا أن المناهج الحديثة قد سبقتهم في دراسة الأساطير وأنشأت لها علوم ومناهج لدراستها (خذ لك أركيولوجيا المعرفة عند فوكو ومنهج دراسة الأساطير عند ديران) ليس للنقمة والنحيب عليها أو على من يعتقد بها بل لتفهم ثقافة المراحل الماضية بما هي وقائع تزيد في إضاءة المعرفة التاريخية من أجل التمييز بين الجوهري والعرضي في التاريخ , وهذا ما كان علي بيانه قبل الشروع

السعي إلى تنزيل "قيم الوحي" على الواقع الحياتي المباشر ؛ فلو لم يبق من

السنة إلا هذا التعريف الأشد اختزالا لكفى لبيان ضرورتها بوصفها عمل اجتهادي متواصل في وترجيح الصواب مع توخي الفاعلية القصوى في الواقع فيستحيل الدين إثرها إلى عامل مساعد على تحقيق المصالح الدنيوية لا عائقا عن النظر السوي للحياة؛ ومن ثم تغدو السنة حقيقة ضرورية مكملة لمفهوم الوحي الذي هو تنزيل كلام الله على النبي.

وبعبارة أخرى فإن السنة اجتهاد محض ناتج عن حالة توتر وجداني يسعى لإلحام التقاطب الأبدي بين إكراهات الواقع ومقتضيات النصوص) التي هي في النهاية قيم بعد استخلاصها من النص) ؛ توتر يفضي إلى انصهار الذات بما هي وعي متعال داخل معادلة القيمة والواقع تهبنا في النهاية ثمرتين:

المعاني والمدارك الواردة على الوعي بعد أن كانت غائبة عنه . بوصفها حالة تتلبس المجتهد ناتجة عن التوتر الوجداني بين إرادة تحقيق القيمة والعوائق الذاتية لتحقيق تلك الإرادة في الواقع.

والمعنى الأول الذي يحصل هو إدراك مدلول "الابتلاء" المرور

الديني بعد بتجربة

"الاستعصاء" التي تواجه "الرغبة الآنية" في تجذير القيمة داخل الواقع ؛ وهو ما يحيل إلى معاني المدافعة والمجاهدة بما هي مطاولة

استراتيجية طويلة أو قصيرة المدى تتعذر في

بين القطبين (القيمة والواقع) خلال الزمن الذي يقف حائلا بينهما.

وبعد حالة التسليم بالاستعصاء وعدم القدرة بوصفها مقصدا لذاته من

مقاصد الاجتهاد تحصل في الوعي؛ تأتي ضرورة التنفيذ الفعلي الآني للقيم بفضل الترجيح والتحقيق لإنفاذ القيمة في الواقع؛. حيث يقتضي التحقيق خيارات لا متناهية من الأفعال , بينما يفرض الترجيح الآحادية التي ليس أمامها إلا تنفيذ فعل واحد ؛ وذلك معنى التنزيل سواء كان تنزيلا نظريا بما هو تشريع تقريري (الاجتهاد عامة) أو تنزيلا عمليا بما تشريع تنفيذي (الإفتاء الديني والقرار السياسي خاصة) حيث يفسح للأول مجال الإفصاح عن خياراته الممكنة ويسد أمام الثاني لما يقتضيه الأمر من حزم آني.

وهنا نصل إلى بيان مخمس العملية التشريعية في الإسلام المكون من:

-1 الواقع بشروطه الإكراهية بما هي قوانين طبيعية وثقافية لا يمكن تجاوزها بمعنى ضرورة استيعابها وفهمها والتعامل معها على أنها كائنات صماء يملك الإنسان أفضلية وجودية عليها تتمثل في حيازته الإمكان الأخلاقي بما

الشامل يعد نكوصا عن عالمية الدين بوصفها

أسباب بل ملكة إمكان الخروج عن نطاق السببية لاستمداد الإمكان بما هو إمكان حقيقي لأن العقل السببي المحض لايتصور إمكان الخروج ولا يدرك معناه.

وجودية لا محاكاة سيكولوجية أو أيديولوجية (كما كنت قد بينت عن حقيقة القرآن التي ليست لا انعكاس سيكولوجي ولا أيديولوجي للذات المحمدية بقدر ما هي تعبير عن حقائق متعالية صادرة عن ذات إلهية) + فهي صادرة عن ذات تتعالى على التحيز وتدرك طبيعة خلقها جيدا ؛ ذلك أن القضية الجوهرية في المسألة الدينية أنها تعالج العلاقة بين الأصيل

والدخيل وتوجه إلى التمسك بالأصيل من خلال الدعوة إلى عدم الإخلاد إلى الأرض واتباع شهوات النفس التي هي تنزع إلى الدخيل الفاني وتنكر للأصيل الباقي.

-3 قيام الوعي بالتحقيق في النازلة (والنوازل هنا مستويات منها اللحظية ومنها المتوسطة المدى ومنها الطويلة المدى) من خلال النظر في المقاصد العليا للنص بمنطق كلي (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فلا يجوز النظر في المقاصد بذهن تجزيئي حيث يختلط المقصد بمفهوم المصلحة؛ حيث فارق شاسع بين المقاصد والمصالح , وكذلك النظر أيضا .في

الشروط الموضوعية ضمن أقصى امتداداتها الكونية (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) حيث

النظر في النوازل دون استحضار البعد الكوني

صفة ملازمة للإسلام وليس مجرد خاصة من خصائصه لكنها سمة معرفة له بحيث يؤدي تجاهل البعد الكوني إلى إسقاط جزء هام منه.

-4 التزام الإرادة بالترجيح في النهاية لابد من اتخاذ موقف يعد ثمرة لجهد التحقيق ؛ وذلك معنى أن للمجتهد أجر الاجتهاد وأجر الإصابة. ولن كان المصيب مأجورا فإن المخطئ لا يؤاخذ . وهذا يعني أن المقصد الرئيس .في الموضوع هو الاجتهاد في حد ذاته وهو المقصد ؛ هو ذلك الجهد الذي يؤديه الوعي البشري .في تحقيق النوازل ؛ وأما الترجيح فهو الثمرة العملية الحاصلة عن الاجتهاد بغض النظر عن صدقها من خطئها ؛ واتخاذ الموقف يعني اختيار تنفيذ سلوك فعلي وحيد مقابل خيارات ذهنية عديدة ؛ وأهم شيء في هذا

الاختيار هو أن يكون صادرا عن اجتهاد.

-5 الوعي الإنساني بوصفه الجامع الرمزي بين حقيقتي القيمة والواقع وهو من ثم يسعى لإلحامهما بالرمز ؛ أعني يدركهما رمزا ويقوم بإلحامهما رمزا في الوعي قبل الواقع بحيث يتعذر ويستحيل إمكان إلحامهما في الواقع دون تتبين هنا الأهمية القصوى للعمل الرمزي والنخب الرمزية القادرة على إنجاز هذه المهمة الموكولة لأولى الألباب في كل جيل.

لذلك فلا اختلاف بين القرآن والسنة من الأول تنزيل النص على البشر (الوحي والذي

تم منذ الوهلة الأولى وحصل حفظه كما يبينه مقال لا تاريخية القرآن) والثاني تنزيل قيم النص في الحياة . فالسنة هو ذلك التوسط الإنساني المطلوب بين الوحي القرآني المطلق والواقع الإنساني النسبي ؛ أعني هي مجموع السبل الممكنة لتفعيل قيم الدين في الواقع بما هو (أي الدين) الرؤية الأكثر أصالة وجوديا بحيث تمنح الفاعلية وتحقق المصلحة "في ذات الوقت الذي تعتبر فيه جهادا ؛ وبه فإن الدين هو الفاعلية الحرة المحررة من ارتهان جنس لجنيسه (استعباد الإنسان للإنسان) بل هي خلافة مخلوق لخالقه ؛ من هذا الباب تأتي الأهمية الوجودية للسنة في الدين؛ إذ ومن دونها لا يمكن تحقيق الدين على أرض الواقع ؛ لأن الوحي القرآني بنفسه سوف يستحيل إلى عقائد تصورية صماء ما لم تجد لها آليات المبدأ الوجودي للسنة في هذا الإطار يتمثل في "الشحنة الأولية" التي بها يمر التصور الذهني إلى الجوارح ليصبح سلوكا عمليا.

أما طبيعة آليات التنزيل أو ما سميته بالشحنة الأولية فهي لا تخرج عن

نطاق الوعي الذاتي بأهمية القيمة ؛ وأنها من حيث المبدأ قيمة ذات وزن شعوري متجاوز لحجم الإدراك البشري ؛ أعني أن الإدراك الديني ينطلق في لحظة شعور الإنسان بأن ما يدركه يتجاوز معقوله إلى لا معقوله , وتلك اللحظة هي ذاتها التي تدفع الجوارح لمشاركة الشعور الذاتي مع الجماعة. بوصفها حالة مقابلة للشعور

بالحاجة إلى الله , وهنا تحديدا قطب الرحى

في الشعور الديني ؛ أعني أنه الشعور بمطلقية

الإله و ضرورة مشاركة ذلك الشعور مع الجماعة في الآن ذاته. ومن المفارقات أن الشعور بضرورة المشاركة مع الجماعة يفضي إلى عكس المنطلق المؤدي إلى سحب المطلقية على الذات الشاعرة بمطلقية الذات الإلهية من خلال القيم الواردة في التنزيل . لذلك جاءت السنة كنموذج اجتهادي يسعى لتحقيق التحرر المستمر من توثين الذوات المؤمثة عندما منحت الأهلية للإنسان المسلم أن يسن لنفسه بنفسه وفقا للضوابط العامة المتقدمة , والله أعلم.

أبو يعرب المرزوقي

إشكالية فاعلية العلوم الإجتماعية- والحل الظاهراتي

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

12 صفحة

الجزائر في 1438.04.25 2017.01.24-

-- إشكالية فعالية العلوم الاجتماعية ١

تكوينية الثقافة الإسلامية

الجزائر في 1438.04.25 2017.01.24- : 2

إشكالية فعالية العلوم الاجتماعية والحل الظاهراني

غرداية - الجزائر في 2017--01--1438/24--04--25

1 لا لوي اح تلات 1 اس مقدمة < إ المدخل الأول: التعيت و الد افعيت و الماعليت ا المدد القيامي + 3

المدخل الثاني: الثورة الرومانسية في الأدب وتسرب القضية التأملية إلى العلوم الاجتماعية. 3.

معي و

مقد مي

في زمن بلغت فيه العلوم الاجتماعية كونيا مبلغا يكشف عن مآلاتها النظرية التى ستحدد مصير الإنسان المعاصر ومستقبله ؛ ما تزال ترواح في مجالنا الحضاري مرحلة الشك في فاعليتها وأهميتها بما يجعلنا نعاود مساءلة أسس العلم الاجتماعي لذاته لعلنا نكتشف في خضم هذا الانسداد الحاصل منافذ تكون ليس فقط لعلاج أزمته الوجودية في عالمنا لكنها أيضا تصطحب معها الإشكال الكوني للعلوم الاجتماعية لعلها تسهم بعطاءات في الخروج من الانسدادات الحاصلة داخلها.

هذا ما ستحاوله في هذه الورقة البحثية التي تتكون من مدخلين لعلاج

الإشكال:

ه الأول نظري متعلق بسؤال النفعية والدافعية والفاعلية ٠

والثاني تاريخي مرتبط بلحظة المتعرج الظاهراتي الذي أعاد للعلوم الاجتماعية أصالتها الابستيمولوجية انطلاقا من الثورة الرومانسية في الأدب وتسرب القضية التأملية إلى العلوم الاجتماعية.

المدخل الأول: التمعيت و الد افعيت والماعليث من طبيعة الإنسان أنه يبحث عن الأثر المباشر للأشياء التي يصادفها في الوجود , أي

المنفعة التى تتحقق منها , ذلك أن المنفعة الآن

الوجود ٠ ومن ثم فإن غياب "الشعور" بالمنفعة المباشرة يجعل من الأشياء فاقدة للمعنى ؛

ويستتبع فقدان معاني الموجودات فقدان قيمة الاشتغال على تلك الموجودات.

على أن مجرد فقد معنى الشيء يوجب إحالته إلى العدم ٠ إذ المفارقة أن يتعدم معنى الشيء ويبقى الشيء موجودا ٠ وحصول هذه المفارقة تدل على أمرين:

أ. إما أن معنى الشيء مفقود وتسعى قوة خارجية إلى تقريره بالقهر الذي

تحوزه ب. وإما أن المعنى متحسس لكن شكله غائب عن الوعي. فالأول يشير إلى أن المعنى إلى زوال مهما بدى أن القوة الخارجية ناجحة في ترسيخ المعنى الزائل , والثاني إلى ظهور وانبجاس مهما كان الشعور به غامضا. من هنا نأتي بالعلوم الاجتماعية لنسائل ترتبط بالمنفعة التي تقدمها

تلك العلوم . وهل أن الأمر متعلق بمجرد الشعور بانعدام المعنى أم بانعدام حقيقي للمعنى؟ الفرضية التي نفترضها هنا هي أن المعنى هو ملك الإنسان ؛ إن شاء أعطاه للشيء وإن شاء منعه وأن الأشياء أصلها محايدة؛ إلا أن الإنسان يقر من حيث المبدا بوجود معنى أولي غامض في الوجود كله (ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك» آل عمران 191 ؛ وأن بين

التسليم البدئي* بوجود المعنى في كل شيء في

الوجود وبين إدراك المعنى المحدد للموجودات عملية بحث تنتهي في النهاية بلحظة ""خفقان القلب" الذي يذكي الحماس والإقبال على استهلاك المعنى الذي يتخفى بين طيات الشيء الموجود بوصفه اتصالا بحقيقة غامضة كانت لاشعور الإنسان . على أن لحظة الخفقان تشير فقط إلى اكتشاف المعنى الوجودي للشيء وليس إلى اكتشاف تفاصيله السببية.

بل إن اكتشاف التفاصيل السببية لا يكون إلا

بدافع وجودي ؛ من مستوى إلى آخر وهكذا في

سيرورة تبادلية ضرورية (جدلية) بين

الوجودي العاطفي والسببي العقلاني , فكان لابد من الاحتفاظ بالدافع الوجودي كل مرة للإيغال أكثر في تذوق (ما خلقت هذا باطلا).

* فهو تسليم قائم على تفكير كلي. أي استحضار جميع المعاني التي يمكن أن تلقي بها الموجودات في ذهن الإنسان وشعوره. والانتهاء إلى حالة من التيه والحيرة ثم في النهاية التسليم بأن لكل شيء معنى. والمعنى هنا ضديد الباطل الذي هو العبث واللامعنى» وتشكل المعنى يحصل في لحظة الذروة

من لحظات تفاعل الوعي بالعالم الخارجي. لحظة تملا الوجدان بشعور من الرضى والسعادة وكأنها لحظة وصول المسافر إلى بلده الأصلي. وهذا يعني أن الإنسان يبحث في معاني كان يتحسسها من قبل وكأنها مألوفة لديه وتلك هي الفطرة التي هي الوطن الوجداني الأول للإنسان» وهو نفس التحسس الذي كان لدى إبراهيم عليه السلام: (قال ياقوم إني بريء مما تشركون) الأنعام 78 فهو قد سلم بوجود إله يفارق الآلهة الموجودة حتى قبل أن يتوصل إلى حقيقته. لكنه جعل معيارا لذلك هو عدم الأفول. ولعل ذلك ما تشير إليه آية الميثاق

(وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا) الأعراف .172 في تتحدث عن كائن عاقل ما يزال في ظهر الأب وكأنها إشارة إلى أن حياة الإنسان تمتد إلى ما قبل نفخ الحياة فيه. أما معنى استحضار جميع المعاني في لحظة واحدة فهو من حيث المبدا

ومن ثم فإن الإجابة المبدئية عن مشكلة فقدان الشعور بأهمية العلوم الاجتماعية يعود إلى التفاصل بين الوجودي والسببي . أعني غلبة الهم السببي على الهم الوجودي الذي يضفي المعنى كل مرة على الدراسات والبحوث الاجتماعية ؛ فالقليل من ممن والقلة القليلة من هؤلاء أيضا من يحافظ خلال بحثه ليس على روح الخفقان بل على أسبابه التي تضمن استمرار الخفقان لأن الخفقان ببساطة هو أصل الإبداع والاتصال وهو ناتج بالضرورة عن لحظة أمل تصل المتأمل بما يسميه هيغل بالمدد القيامي الذي منه يستمد

متعذر لكونه جمعا بين معاني كثيرة في لحظة واحدة. لكن ذلك يشير إلى الاختزال الذي يحصل لتلك المعاني في معنى واحد بوصفه القاسم المشترك بينها.

- وهنا نقترح أن تكون الأولى تسم مجال المحاضرات العامة إذ وعوضا عن اعتماد الإلقاء والتلقين التعريفي بالمفاهيم والاصطلاحات والمدلولات يمكن أن يحصل تبني أهم النصوص والأعمال وتدرسها عن طريق الشرح وهو ما يحدث حالة تواصل مباشرة بين المنتج العلمي والطالب الذي سيتعلم المنهج في حد ذاته. بينما الأعمال الموجهة أيضا من المفيد أن تكون سعيا لمحاكاة النصوص المهمة في الوحدات والمقاييس المدرسة وإنشاء بحوث تشاركية تحوم حول المعاني والأفكار التي ترد في النصوص ومن ثم التعرف ولو عن غير وعي على المنهج المعتمد في إنجاز النصوص من قبل أهم الرواد الذين قدموا أعمال في مجال الوحدات والمقاييس+ وذلك كله تدربا من طرف الأستاذ وتدريبا للطلبة على بلوغ مرحلة من الابداع يصبح فيها الأستاذ والطالب مبدعان للنصوص وتلك الفاعلية القصوى المطلوبة في التدريس الأكاديمي. وطبعا لا يعني ذلك تخطئة التقنيات القياسية بقدر ما يعني الحاجة إلى مناهج ومفاهيم تكفل التعمق أكثر في الأبحاث الاجتماعية.

إشعاع الحقائق الجديدة في كل مرة ومنه رد _

فما المدد القيامي؟

المدد القيامي :

قبل الدخول تفاصيل الإجابة لابد من الإشارة إلى الحلول التي يتخذها

المتخصصون حيال هذا الشعور بعدم جدوى العلوم الاجتماعية ؛ هي حلول هروبية لا تحاول فك اللغز الذي تقدم تحليله هنا ؛ فهم إما

يتحلون بصفة الخبراء الذين يكونون في خدمة الأمة بفضل خبرتهم البحثية التراكمية لا بصفتهم الاستكشافية أو الإبداعية , أو بصفة الأكاديمي المنكب على بحوثه المكتبية في نشر رسالة العلوم الاجتماعية وكأنها رسالة قد تم إنجازها مقدما ؛ وطبعا لا نعني هنا القدح في الطموح الذي هو مشروع ولكن لابد من تخليصه من متعلقاته , فالخبرة الحقيقية هي خبرة المستمرة , وكذا أن الرسالة الفعلية للعلوم الاجتماعية هي رسالة منهج استكشافي بعيد عن مجرد توظيف لأدوات بازغة عن ذات متعلق بإجراءات ذهنية يلتزمها الباحث وتتجلى ثمرات بحوثه النهائية . فلا يكون البحث مجرد ادعاء باستعمال تقنيات معدة سلفا. وطبعا حتى الإجراءات الذهنية هي حقائق ممكنة التحديد والتنفيذ وقد تحتاج إلى تدريب عليها . من قبيل المفاهيم التي صاغها دلثاي مثلا حول التجربة المعيشة ورؤية العالم. أو

هوسرل عن الاختزال الظواهري والإبوخي . او فيبر عن الإمكانية الموضوعية والحياد النسقي ؛ فهذه آليات إجرائية تتم في خضم ذلك أنها ستحضر في الذهن بشكل طبيعي عندما يتحلى الباحث بالروح العلمية في بحوثه . فهي في العمق ليست إلا تعبيرا عن ضمير علمي ؛ ومن ثم كان التفصيل الممل في كيفية استعمال تلك الاجراءات مجرد نزعة تدخلية غير مبررة ؛ والضرورة البيداغوجية البحثية النوعية وشرحها . أو أن تعمل على إنجاز أبحاث تشاركية فيها يحصل التلاقح والانقداح .

المدخل الثاني: الثورة الرومانسية في الأدب وتسرب القضية التأملية إلى العلوم الاجتماعي.

في غمرة انتصار العلم الكلاسيكي على الفلسفة المدرسية والانزياح الذي عرفته المجتمعات الأوروبية من الدين إلى العلم الذي كان صنوا للحياة المدنية الحرة والعقلانية ؛ وفي زمن ارتفعت فيه مقولة "فك السحر عن العالم" وأن العالم كله يسير من خلال قوانين يدركها العقل . ظهرت الحركة الرومانسية في الأدب باعتبارها ثورة موجهة في الأصل إلى التخلص من سيطرة الآداب اليونانية والرومانية ؛ جاءت نتيجة الاستقلال اللغوي والأدبي للشعوب الأوروبية بفعل ظهور نمط الدولة القومية ؛ وثورة في الوقت ذاته على القيود المتوارثة في مجال الآداب والفنون ومحاولة التمرد عليها.

إذ وبالقدر الذي توجه فيه العلم إلى صياغة قوانين كونية عن الوجود يسندها المنطق والعقل الإنسانيين نحت الرومانسية إلى نوع من الانطباعية والانسجام مع الذات الفردية للفنان والأديب دون قيود سعيا منها لإطلاق العبقرية البشرية على سجيتها ؛ يقول الرسام كاسبر الخاصة" ؛ فجاءت الرومانسية نقيضا للآداب

والفنون الكلاسيكية ؛ ولتشيد أدبا وفنا يقوم أساسا على التعبير عن الوجدان الإنساني وما يحمله من المشاعر والعواطف وحتى التمرد والفرار من الواقع.

فاتسمت الرومانسية بجملة من الخصائص المشتركة تمثلت في:

الذاتية:العواطف والتحليق في رحاب الخيال والصور والأحلام.

التلقائية والعفوية دونما تأنق في الأسلوب.

الثورية والتعلق بالمطلق واللامحدود ؛

قدسية الحرية الفردية

الرجوع إلى الطبيعة حيث الصفاء والفطرة السليمة ء

ه فصل الأدب والفن عن الأخلاق أي عن قيم عامة مشتركة والقيمة الوحيدة هي الكفاءة في الخبرة والتقنية:

« الابداع والخروج عن المألوف بإظهار الأسرار الخفية في الحياة عكس نظرية المحاكاة الأرسطية .

العناية بالمسرح والفنون التي تسهم في إطلاق الخيال المثير وجيشان العاطفة ؛

الاهتمام بالآداب الشعبية والطابع المحلي الأعمال القصصية والمسرحية

لقد قدر لهذا الاتجاه الأدبي أن يؤثر في أكبر فيلسوف في العصر الحديث هيغل صاحب أهم كتابين مهمين جداء "ظاهريات الروح" و"المنطق" ؛ ولنا أن نتصور أن يتأثر فيلسوف ذو أدبي ثائر عن القيود والحدود . كيف يمكن أن يتفاعل مفكر سليل العقل الديكارتي والكانطي مع تيار أدبي مغرق في الذاتية ؛ وقبل ذلك أن يكون حاملا للأهلية اللاهوتية من معهد توبنغن الديني لتخريج القساوسة ؛ بعد تكوين دام خمس سنوات في المعهد على يد أفضل الأساتذة في تخصصهم ؛ وقد صادق خلال تكونه في المعهد الديني الشاعر الرومانسي "هولدرلين".

لو بدأنا بكتاب المنطق فإن هيغل أنجز ثورة المنطق السائد منذ عهد

أرسطو، وهذه الثورة تتمثل في إضافة البعد التأملي الذي يحرر المنطق التقليدي من الجمود ويجعله لأول مرة منطقا متحركا ؛ ويحيل الفكر كله إلى فكر حركي

معلوم أن التأمل بوصفه حالة وجدانية يتفاعل فيها القلب مع العقل ؛ وأهم ما فيه هو أنه يربط بشكل مباشر بين الظرف الآني التي هي لحظة التأمل وبين المطلق الذي يتجسد في

العقل والوجود والذات الإلهية مع اعتبار الفوارق بينها.

فالتأمل في النهاية هو انصهار للكينونة الذاتية في الوجود بحيث تتهاوى كل الحدود بين الذات والوجود ؛ فالانغماس في التأمل يزيل بشكل سريع الإحساس بالعالم بما فيه الكيان الجسدي الذي تتلبسه حالة شبه صوفية يخرج وعي الإنسان فيها بشكل لحظي من القيام الطبيعي إلى المدد القيامي ؛ أعني الخروج من الحدود الطبيعية للإدراك إلى حالة من زوال الحجب الطبيعية لإدراك المطلق في لحظات

هكذا فإذا كان المنطق الأرسطي جامدا لاعتماده فقط على العقل في تفاعله مع الطبيعة بطريقة تقابلية بينهما ؛ فإن هيغل جعله حركيا بإضافة البعد التأملي المحرر للعقل من العالم الطبيعي , وهذا التحرير كما تقدم تنشأ عنه حالة انصهار تزيل الفارق بين الذات والعالم ؛ وأهم شيء في هذا البعد هو لا انتظامه وعدم خضوعه لقاعدة محددة لكنها في النهاية حقيقة طلية ممكنة التحقق عن طريق الذات الإنسانية. وأن ذلك يتجلى خاصة في الخاطرات الخيالية والأحلام والتصورات التي تتلبس الإنسان أحيانا رغم أن تحققها الفعلي أمر متعذر على الأقل في تلك اللحظة.

ويمكن عد التحرير الهيغلي للقضية التأملية تحصل أو تتحقق بالتقابل بين العقل والطبيعة وإنما تحصل بالانصهار بينهما في لحظات غير

مدركة ولا يمكن التعرف إليها إلا بفضل ثمارها ؛ فليس لها مؤشرات لأنها حالة داخلية تحصل في الوعي ؛ وفي هذا استدراك صريح على الاعتقاد السائد بأن الحقيقة إنما تقتصر على البعد المادي فقط ؛ وذلك المعنى الجوهري للمثالية ؛ بل وتصير المعرفة السببية الناتجة عن الفصل بين العقل والطبيعة معرفة خاضعة

بذلك يصبح للوعي في الفلسفة الهيغلية أهمية مركزية عليها سيبني كل تصوره عن ظاهريات الروح, فالمعرفة التأملية تسلم بالضرورة بوجود عالم مفارق لعالم الطبيعة هو عالم الروح وأن الوعي هو الواسطة بين العالمين . أو بعبارة أخرى أن الوعي هو الوعاء الذي تتحيز فيه الروح بعد أن كانت مطلقة غامضة وغير معروفة ؛ وهنا يتعرف عالم الروح بأنه المحل الذي يحوي المدد اللامتناهي للمعاني التي تتكشف عبر الزمن ؛ والسؤال هنا كيف تسربت القضية التأملية إلى العلوم الاجتماعية؟

بعد الاكتشاف الهيغلي . أسس وليم دلثاي العلوم الاجتماعية على قطيعة أنطولوجية وابستيمولوجية بين عالمي الطبيعة والإنسان ؛ وقرر بأن منهج العلوم الاجتماعية خاضع لمنهجية مفارقة تماما لمنهج العلوم الطبيعية وذلك انطلاقا من مقولة أن الإنسان متصل بعالم الروح على خلاف العالم الطبيعي ؛ وأن دراسة العالم الاجتماعي يجب أن تتم إجرائيا بواسطة المفاهيم من قبيل التجربة المعيشة للذات ورؤية العالم من طرف الذات؛ وعلى

افاهشده لها

أسس وانطلاقا من تأثير دلثاي شكلت الذات لدى فيبر الشطر الثاني المكون للمنهج السوسيولوجي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في الدراسات والأبحاث.

ومن هذا التمثل الفيبري لخصوصية العلوم الاجتماعية أنتج فيبر مفاهيم خاصة بحقل الدراسات الاجتماعية بوصفها منهجية صورية وليست تقنية مثل النموذج المثالي أو الإمكانية الموضوعية ؛ فهو وإن لم يتخل عن السببية إلا أنه منحها توصيفا خاصا بنطاق العلوم الاجتماعية.

وعلى منوال دلثاي قرر هوسرل بأن الحقيقة النفسية خاضعة دائما للظروف النفسية ؛ ومن ثم فإن إدراك العالم الخارجي لا يكون دائم الثبات بل متغيرا حسب الحالة النفسية ؛ وأن الوعي في النهاية هو الذي يوجه الإدراك لأن الإدراك , ومن ثم فالوعي ورغم أنه حقيقة غير ظاهرة ولا تخضع للسببية إلا أنه يعد خاصية أساسية في فهم الحقائق النفسية ؛ وهكذا انتهى ميرلوبونتي إلى القول بأن العالم الخارجي ليس موضوع إحساس أو تعقل وإنما هو موضوع للشعور ؛ فكيفما كان شعورنا بالعالم تصورناه على ذات النحو بالتدقيق , وهذا ينتهي بنا في الأخير إلى الفصل بين التصور بما هو حقيقة نفسية والتصور بما هو حقيقة

ولقد جاءت المساهمة الهيغلية انطلاقا من إخفاق العلوم الحديثة في كشف خبايا النفس

البشرية ؛ وأن العالم لا يزال يكتنفه الغموض . ذلك أن سبب مراوحة العلوم مكانها كان التصور الثيوري الذي يرى بأن الله هو مصمم هذا العالم بطريقة ميكانيكية (نظرية الدفعة الأولى) ؛ إلا أن التصور الرومانسي يرى

بأن الله هو روح هذا العالم وهو يوجد في كل مكان داخله.

كما أن زمن هيغل اشتهر بهيمنة ثلاث فلسفات هي: العقلانية الفرنسية كما أسسها أسسها هيوم ., وأخيرا الفلسفة المثالية كما أسسها

ديكارت . والفلسفة التجريبية كما

مقيدة بحدود وتشمل كل تجارب الإنسان وخبرته ؛ كما وتعمل على دمج كل المعارف في نظام فلسفي واحد وتحاول وضعها في إطار منطقي جديد دون تعارض بتوظيف مفهوم الروح والكشف عن علاقته المتداخلة مع الطبيعة ضمن إطار جدلي.

لو قمنا بتحميص ما نتج من المدخلين الأول الثاني لهذا المقال وجدنا أن المطلوب من المشتغلين على العلوم الاجتماعية هو تلبس ومن جهة أخرى توظيف الخبرات الحياتية والمعرفية لتفسير الحقائق نفسية كانت أو اجتماعية ؛ ومن ثم فديدن الظاهراتية هو رأب الهوة بين الفكر والواقع بفضل فكرة التأمل اللاسببي ؛ أما لماذا هي تقرب من الواقع فمن

استاهدة" و

أنها تقول بفرادة الوقائع الاجتماعية وتزيل عنها التصور الكوني الذي ينطلق من السببية الصارمة , وهذا ما يكفل القرب من الحقيقة المحلية) الصغرى) لأن الاعتقاد بوجود حقائق تفريدية خاصة يحتم النظر إليها على أنها ستخفي أشياء لا يمكن اكتشافها إلا عن طريق

إن قولها بأن الوعي هو الذي يصنع المعنى فيلقيه على الحقائق يجعل من المبدأ التأملي هو المرجعية الأولية للحقيقة الاجتماعية وأن المبدأ السببي

سيكون ثانويا بعد ذلك ؛ وما دامت الأفعال والسلوكات الإنسانية غير خاضعة من حيث الظاهر لسيرورة ميكانيكية فإن التناول الظواهري الذي يعتبر الفعل الإنساني تجليا للروح والوعي سيكون أقرب إلى تمحيص الوقائع.

أخيرا يبقى الفصل في الدلالة المفهومية للظاهراتية التي تشير إلى أن "الأفعال الاجتماعية" الحاصلة في المجال الإنساني ليست إلا تجل من تجليات الروح المطلق والوعي الإنساني ؛ ومن ثم فلا شيء في الوجود منفصل عن الرحم الوجودية التي هي الروح المطلق التي تجد فقط في الوعي الإنساني الحيز الذي يحويها ويعبر عنها ؛ وذلك على عكس التصور الوضعي الذي يرى إلى "الظاهرة الاجتماعية" بوصفها حادثة حصلت خارج الذات الإنسانية

ومن ثم وجب التعامل معها على أنها "شيء"

موضوعي خارجي عن الذات:

سماء وإلبيان >-

يا حمر براش (ثرز

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

شذرات من فلسفة الإستخلاف

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

16 صفحة

غرداية - الجزائر في 1438.04.29 - 2017.01.28

0 غرداية الجزائر في 0429 -38 017.0128-

غرداية- الجزائر في -29-04 1438-28-01-2017

المنطق و تعيين

العلاقة الفكرية الميتا

و نقد

يز بين فكري أبي يعرب و

ن حدود الفكر الهيغلي...

فلسفة الدين بين هيغل و أبي يعرب...

بين هيغل و أبو يعرب...

مرح 7 والأكحى

ح 0 ورا

ال رات ع فلسفة الاستخلاف

ارو رفرر» المرزوقي» قارئا لفلسفة الدين الهيغلي

العلاقة الفكرية بين هيغل وأبو يعرب

ذكر أبو يعرب المرزوقي أنه أصبح في إحدى مراحل تدرجه في التكوين شبه مختص بـ هيغل ؛ إذ كان فكر هيغل محوريا في اشتغاله العلمي من حيث استكشاف الثورة المنطقية التي أحدثها في بنية الفكر

كيف لا؟ وهو الذي قال عنه ماركس بأنه "كان نهاية الفلسفة" ؛ وأنه أتم

فلسفة الذات وأوصلها إلى نهاياتها كاملة متكاملة . وأن هؤلاء الذين يدعون الاستمرار في ذلك الطريق بعد النتائج العظيمة التي توصل إليها هيغل ؛ لن يكون لهم سلطة على التاريخ ؛ هيغل؛ ولا شك أن لمحورية هيغل في فكر أبي يعرب وجه سالب أيضا تمثل "في المعرفة السطحية التي حصلها هيغل عن القيمة المضافة التي أحدثها الإسلام بين الأديان الأخرى . وهو الجانب الذي ارتكز عليه أبو يعرب في سبيل بناء فكر فلسفي يأخذ بعين الاعتبار ما أغفله هيغل بخصوص الإسلام جهلا أو جحودا.

فإذا مررنا إلى طموح الاستئناف الفكري الذي حمله أبو يعرب في جل أعماله الفلسفية ؛ وأضفناه إلى أهم فكرتين في هذا العرض لوجهة نظر أبي يعرب نحو هيغل والمتعلقتان بفكرة الذات واستعادتها فلسفيا . وإغفاله للإضافة التي قدمها الإسلام . استكشفنا وجه الأصالة التي يصدر عنها أبو يعرب في فكره بشكل عام وفي تقييمه للفكر الهيغلي بوجه خاص فيما ستكتشفه هذا العرض لمقدمة المطولة

لترجمته لدروس هيغل عن فلسفة الدين ؛ والذي

أورد أبو يعرب رأيه حول فلسفة الدين الهيغلية الذي نعرض له هنا في حوالي أربعين صفحة قسمها إلى خمسة مسائل ذ بيغل: تكوينية الوعي الإنساني والديني. الصادر عن "مشروع كلمة" بأبوظبي في طبعته الأولى

ن ترجمته كتاب

يمكن اعتباره من أهم نصوص أبي يعرب التي

ثم إذا محصنا مقولة ماركس عن هيغل كان حريا بنا أن ندرك مكانة أبي

يعرب بالنسبة إلى هيغل على مستوى الفكر الفلسفي الإنساني ؛ والمفارقة الكبرى هو أن المرزوقي تحدى هيغل رأسا بشكل مضاعف وبما يزيل كل الظنون التحكمية في علاقته بهيغل وبالفكر الفلسفي عامة ؛ فهو أولا اعترف بفضله على الفكر الفلسفي وثانيا اعترض على انكفائه المفاجئ حيال تقييمه لمكانة الإسلام ؛ قدأب أبو يعرب على استئناف العمل الهيغلي وإصلاحه انطلاقا من توطين فكرة التأمل في الفكر الفلسفي وتجاوز التثليث المسيحي ضمانا للتوحيد إلى صياغة "مخمس الفكر" المفضي إلى التوحيد بما هو غاية الإصلاح ؛ ذلك ما

يجعل من أبي يعرب "حبر الإسلام" بعد أن تقرر بحق أن هيغل كان "الكاهن الأعظم" لتبريره التثليث فلسفيا ؛ هذا ومتجاوزين كل غموض أو تردد في فهم العلاقة بين الفكرين الديني والفلسفي ومنذ البداية.

إذ ينطلق أبو يعرب من مقولة هيغل عن الفلسفة بأنها "علم لاهوت" وأنها تتعلق حصريا ببيان عقل الدين. موضحا بأن الدافع إلى ترجمته العمل الهيغلي بين يدينا يعود إلى أن موضوع الدين أصبح من "المسائل الحارقة" في الراهن الفكري والروحي للعلاقة بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية ؛ ذلك أن الإشكال الحاصل في تناول هيغل للموضوع يكمن فيما شاب تحديده لمنزلة الإسلام من تحيز ؛ حيث لم يجد هيغل للإسلام مكانا كشكل مستقل من أشكال الدين التي عددها وفصل فيها.

5. ولعله من أهم النصوص التي يمكن أن تكشف عن الخلفية التكوينية لأبي يعرب والتي لم تظهر بشكل صريح في باقي أعماله. وأنه من حسن الحظ أنه فعل ذلك كمدخل تعريفي هام إلى استيعاب الخطاطة العامة

لفلسفته.

ارو رفرر» المرزوقي

فلسفة الدين بين هيغل وأبي يعرب لقد أورد هيغل الإسلام في كل فصول فلسفته للدين إلا أنه لم يفرد له فصلا مستقلا باعتباره شكلا نوعيا من أشكال الدين ؛ لذلك فإن حيرة أبي يعرب من هذا الموقف جعلته يحاول فهم الموقف الهيغلي الذي يجعل من الإسلام حاضرا في كل مراحل الوعي الديني عند هيغل لكن دون أن يخصص له منزلة خاصة به في أي من هذه المراحل؛ ذلك أن تحديد طبيعة الفهم الهيغلي للأديان وما ترتب عليه من مواقف سلبية تجلت في إطلاق مركزية الحضارة الغربية المسيحية وتجاهل دور الحضارة الإسلامية ؛ وهي مقولاته الصريحة التي أوردها أبو يعرب باقتباس حرفي وليس من مجرد تأويل بين الصفحات 32 إلى 36. مع الإله ذاته ومع الطبيعة ؛ إذ يقول: "الفلسفة هي علم اللاهوت . إنها تعرض مصالحة الإله مع ذاته ومع الطبيعة ؛ بحيث إن الطبيعية أو الغيرية هي في ذاتها إلهية" (ص10) ؛ وهكذا لم تكن الفلسفة مجرد علم بالحقيقة وإنما هي أيضا علم بالتدرج الإنساني في مسعاه التحرري من القيود الطبيعية والثقافية ليسمو الإنسان من ثم إلى مقام الألوهية! والمحصلة عند هيغل أن الأمة التي تحقق ذلك السمو الإلهي تحتكر لنفسها القيم المطلقة وأن الأمم الأخرى ستكون دونها إنسانية . وهنا تحديدا يأتي تناقض هيغل في سعيه لإلغاء العبودية لـ(الله) من

تماما كالذي حصل في الفكر الوضعي وكيفية تلقيه في مجالنا التداولي وقبل ذلك في المجال التداولي الغربي نفسه. إذ بالقدر الذي كان فيه

مؤسسو المدرسة الوضعية منافحين في رؤاهم عن إمكان استحداث ممارسة فكرية وضعية نجدهم آن بنائهم لسرديات الفكر الوضعي يصدرون عن روحانية أخرى مغايرة تماما لظاهر الأفكار التي يبرهنون عليها، أعني أن جمود الفكر الوضعي لا نجده عند مؤسسيه لأنهم كانوا ينهلون عن فكر ينطوي على آليات

جهة ؛ والتبرير لـ(عبودية الإنسان للإنسان) من جهة أخرى ؛ وأن الأمة السامية سيكون لها حق فرض قيمها على بقية الأمم . متصورا أن التحرر الروحي ممكن من خلال استعباد الإنسان للإنسان ؛ ومن هنا مأتى تبريره للاستعمار.

يرى أبو يعرب أن فلسفة الدين تمثل تاج عمل هيغل الفلسفي ؛ وأنها هي التي تحدد منزلة فكره في عصره ؛ وبها أيضا اكتملت معالم فلسفته في ذاتها و علاقتها بالفلسفتين النقدية (كانط) والتنويرية (ديكارت) ؛ ويرى أيضا أن منزلة هيغل الفلسفية تحددت أساسا بفكره التأملي الذي كان مصدر موقفه السلبي من عصر التنوير الذي قام على أساس من الفكر التحليلي المنطقي العادي الذي يقف عند تصور جامد لنفسه يفقد فيه متابعة سيلان الوجود (وهو عند أبي يعرب ما يقابل معنى الفكر المذموم في الاصطلاح الإسلامي "الهوى") ؛ إذ ومن رغم كون الفكر المنطقي العادي نابعا من صياغته الأرسطية إلا أن أرسطو لم يكن يعمل بمقتضاه" . وهو الأمر الذي دعا هيغل للقطيعة معه وإحلال يمكن بمقتضاها التعريف الصحيح بآ الوسيطة في الفكر المسيحي من خلال الدليل الوجودي.

فالدليل الوجودي بعد تعديله هيغليا سيمثل الموقف المقابل لموقف التنوير

الذي يقدم المفهوم الكلي على تصور العيني ؛ وهو الدليل النابع من الأفلاطونية المحدثة المسيحية؛ والذي يمثل عند

الإبداع. لكن الأتباع هم من سينتهي بهم الأمر إلى حالة جمود الإبداع الذي يدعو إليه ظاهر الفكر الوضعي بدعوى أنه حالة أرقى من الفلسفة والدين! ودليل ذلك أن مؤسسي الوضعية لم يشتغلوا إلا على أساس الدفاع والتبرير لآرائهم. بينما يكون الأتباع مسلمين بأن تطبيقات الفكر الوضعي هو النموذج الذي لامناص من احتذائه خاصة في حالة عدم الانتباه إلى وجود نماذج معرفية أخرى كتلك التي نحاول الكشف عن أهمها في صلب هذا الد

أبو يعرب || المرزوقي» ارلا

هيغل الوصل الفكري بين الفلسفة والدين في

المضمون وانفصالهما في الشكل؛ ثم يورد أبويعرب

نصا عن هيغل يفهمنا ضمنيا الموقف اليعربي مفاده ما يلي:

« أن هدف الفلسفة هو معرفة الحقيقة التي هي معرفة للإله لكونه الحقيقة المطلقة , وأن لا شيء غير الإله جدير بجهد السعي إلى الحقيقة إلا هو.

* تعريف الفلسفة للإله بكونه الكلية العينية والروحية "البريئة من الحسد" لأنها تقاسم الإنسان الحقيقة ؛ لأنه نور يتواصل مع الإنسان.

• القول بعدم وجوب معرفة الإله والاتهام غير المباشر للإله بالحسد ؛ وبذلك يتخرم كل سعي جدي للإيمان به مهما كثر الكلام عنه ؛ د- التنوير في جوهره يرفض تعقيل الدين المسيحي وهو ليس إلا هروبا من حقيقة

ثبوت الروح والحقيقة الدينية.

يعلق أبويعرب بأن مفهوم الحدس ونفيه عن الإله مفهوم أفلاطوني أرسطي خلاصته أن الوعي بالوجود في متناول العقل الإنساني ؛ وأن نفي ذلك اتهام للإله باحتكاره للحقيقة وحرمانه الإنسان منها . وأن هذا الفهم مناقض للفلسفة النقدية التي تنفي بلوغ معرفة الإله ؛ فهي تكتفي بالمعرفة التي لا تنفذ إلى الحقيقة في ذاتها.

3 يعتمد أبويعرب لفظة (فكر الحصاة) مضيفا إليه نعت (الاسترياء) كترجمة

ترتبط بفكر التنوير المقابل للعقل التأملي أو النهى. فالتنوير الأوروبي هو ذلك الفكر الساعي إلى الإحصاء السببي غير النافذ إلى أعماق الظواهر. والنعت المرتبط به هو أيضا عبارة سلبية تشي بمعنى التظاهر بالعلم. فإذ كان الرياء في الدين هو التظاهر بالخيرية فإن معنى الاسترياء باعتباره استفعالا أي فعلا واعيا يقصد به التظاهر لذاته فيغدو التنوير كله مجرد شعار خال من

عن استعارتين شكلتا موقفه المختلف عن التنوير والنقد وهما:

أ- استعارة نفي الحدس عن الله في تعليل

شفافية الوجود (نقد النقد) ١ ب-ب- استعارة إثبات الكبر للعقل الإنساني الذي لم يتجاوز الحصاة" (نقد التنوير).

إن الاستبطان العقلي لا يعبر عن حقيقة وجودية بقدر ما يستبطن موقف نفساني داخله ؛ ومن ثم فإن بادي الرأي أن موقف الفلسفة النقدية هو أقرب إلى تصور أبي يعرب لكونها (تنفي كل إمكانية لمعرفة الشيء "في

ذاته أو الحقيقة وراء الظاهرة فتكتفي بالمعرفة التي لا تنفذ إلى الحقيقة ذاتها) ص14 . وإذا أخذنا الاعتبار اليعربي لهيغل بأنه ذروة التعبير عن الدين ضمن إطار الفلسفة فإن النهاية ستشي أو تقدم سواء عند هيغل أو الفلسفة النقدية فضلا عن التنوير.

إن فكر هيغل فكر ذو نسقية يمكن ردها إلى مسار تكويني يحاكي العقل الإنساني العيني والكلي والتي توجد دائما معا بجميع أبعادها الروحية والعقلية والذوقية والجمالية والأخلاقية والسياسية، ولكن بغلبة أحدها ؛ ويعتبر أبويعرب أن عمله "ظاهراتية الروح" كان بداية هيغل الذي كان عمل فيه فكره الديني الدور الأول بشكل ضمني وكانت غاية هيغل "فلسفة التاريخ" التي هي ظاهر الوجود و تاريخ الفلسفة" التي هي باطنه . ومن الأعمال الثلاث

المضمون. ولعل السمتين هما ما يجب التخلص منه في الممارسة الفلسفية والعلمية في مجالنا التداولي (نسبة إلى اللسان العربي). إذ يكون في الوقت ذاته تخلصا من أعظم أدواء التنوير الأوروبي التي قام هيغل بمحاولة علاجها انطلاقا من توطين القضية التأملية في الممارسة العلمية ليس بوصفها تأمل خلو وإنما بكونها تعبير عن مكابدات فعلية تولد معان حاملة للكثافة الحقيقية

يتشكل لب عمله الفكري وزبدته . وأن الأعمال الأخرى لم تكن إلا عرضا مدرسيا للتدريس حينا أو

المناقشات والخصومات حينا آخر. إبداع هيغل حسب أبي يعرب حاكى إبداع الوجود -سواء في الطبيعة أو الثقافة- الذي يبلغ غايته في تحقيق الروح

الإنساني بتطابقه مع الروح الإلهي حسب هيغل ؛ لأنه جوهر الدين المتجلي أو المسيحية التي نهاية تطور الأديان في نظره , وأن الأمر متعلق فقط بتخلص تدريجي للذات) الوعي) من عوائق الطبيعة التي تحول دون إدراكها من البداية . الإدراك الذي يحصل بفضل السمو الروحي والعقلي فيرى هيغل أن حتمية التدرج التي جبل عليها

الوعي الإنساني يبقي الملكة العقلية على طابعها المباشر في كل كراتها على المدد القيامي أي صلاته الخاطفة بالحقيقة المطلقة ليظل العقل (الوعي الإنساني) دائم الانتساب إلى المجال الطبيعي تسليما بأن المدد القيامي هي حالة انفلات من القيام هكذا فإن لحظات الاتصال بالمدد القيامي تكون متفاصلة فيكون لها قيام ذاتي منفصل فتتعارض مع هيغل . ال الإيلام,. وهي لحظات لا تدرك إلا في تعينها إكراه الزمن إلى حالة من اللازمن الذي يتجلى فيه

وأن صدى هذا الآن يكون بيد

* لعل مدلول القيام هنا يشير إلى معنى الأصالة الوجودية للحقيقة التي

تختص بها الذات الإلهية. واعتبارها مددا يشير إلى "الخزائن الإلهية" اللامتناهية والتي لا حدود لعطاءاتها التي لا تنفذ شرط التوثب الإنساني إليها وهو ماسماه هيغل بالكرات والفرات بوصفها حالة انفلات من الوجود الزماني الطبيعي إلى حالة من زوال الحجب: وبعيدا عن أية خيالات فارغة فإن الوصل بالمدد القيامي لا دليل عليه إلا النتائج الإبداعية التي تكون مشفوعة بالبرهان المنطقي الذي يكون في متناول الجماعة الإنسانية حتى لا يستحيل إلى رموز مبهمة تتلوها ادعاءات اللدنية والكرامات. فلا يأخذنا

الكلام عن حالة

وقر» قار لفلسفة الدين اله

الوجود. دون حجب زمانية؛ وذلك المعنى الحقيقي للعلم , أعني أن كفاءة العالم وفاعليته لا تتحقق إلا بتحصيل القدرة على إنجاز تلك الكرات والفرات العقلية التي تعود في جوهرها إلى الروح الإنساني الذي يشكل الدين جوهره.

"التاريخ الإنساني ليس إلا مسرحا لتحقق العقل كما تعبر عنه الفلسفة ؛ أي تكوينية الوعي الإنساني ومراحل تدرجه في الوعي بذاته, وهي نفسها المراحل التي تمثلها فلسفة الدين لأن الحقيقة في المسارين واحدة حتى وإن كانت تبدو في الفلسفة أكثر نضوجا وأقرب إلى الصوغ العلمي منها إلى الممارسة العملية كما هي في الدين" (ص (16 ؛ ومنه فإنه يمكن إيجاز العمل الهيغلي كما تعين في "دروس فلسفة الدين" في أربع مسائل اثنان منها ما تعلق بنظرياته الفلسفية والأخريان ما تعلق بأحكامه التاريخية.

وأما ما تعلق بالنظريات الفلسفية فهما:

-1 إن تكوينية الفكر الإنساني هي أساسا تكوينية وكل ما عدى التكوينية الدينية ليست إلا تفرعا عنه ؛ ومن ثم فإن طلب الحقيقة عند هيغل واحد وإن كان بالأساس دينيا ولأن الغاية النهائية للمعرفة هي بلوغ "علم الحقيقة" التي يشكل الفكر الأداة الوحيدة للوصول إليها ؛ وأن الأشكال الدينية للفكر هي ذاتها التعين التاريخي لتكوينية الفكر كأداة.

الانفلات إلى ضرب من الخرافية التي تضاد مقصد الانفلات ذاته وهو

محذور السقوط في تحنيط تجارب الوصل بالمدد القيامي لتغدو وكأنها خاصة بأولياء أو كهنة. هذا الذي سقط فيه هيغل عندما تبنى خيار الشعب المختار مسقطا إياه على المسيحية وتشريعه لاستعباد الإنسان للإنسان. ولعل ذلك ما يفسر الانسجام الحاصل بين الثقافتين اليهودية والمسيحية. بينما يكفي أن نعلم أن تحرير المسيحية من دعاوى كاهنها الأعظم هيغل ستعيد الرحم الدينية إلى حالتها الطبيعية واستعادة القرابة المسيحية الإسلامية عهدها الأول ولما لا تحرير اليهودية من تحريفها الأول كذلك...

سخ رتح ضر

إف -2 قامت تأويلية هيغل لأدلة وجود الله على التمييز بين نوعين من الاستدلال هما:

أ- الاستدلال البراني الذي هو الاستدلال العلمي الذي تتقابل فيه كل من الذات والموضوع ؛

ب- ب- والاستدلال الجواني وهو انصهار الذات في الموضوع, وقابل هيغل بين النوعين على التوالي بأفضل شكلين لهما وهما الاستدلال الرياضي والاستدلال الديني . أي من جهة الأدلة المصوغة منطقيا والأدلة الحاصلة تاريخيا

أشكال الوعي الديني. المنطق و الميتافيزيقا

يقرر أبو يعرب أن كتاب المنطق يقع في قلب العمل الهيغلي لكونه يحمل الميتافيزيقا الهيغلية الحقيقية ؛ ومن ثم فإن كتبه الخمسة " تترابط حتى أن كل منها يعبر عن الآخر في جوهره وهي كلها تعبر عن مجرى تحقق

العقل وتدرجه نحو إدراك ذاته ؛ والسمو عن الانغماس في الوجود الطبيعي للارتقاء إلى الوجود الروحي.

يرتكز المنطق الجدلي الذي تأسس عليه الفكر الهيغلي على نظريتين ؛ تتعلق الأولى بنظرية المعرفة والتمييز بين صنفيها الاستدلاليين. الأول براني حيث يكون العقل خارجيا بالنسبة لموضوعه ؛ والثاني جواني حيث يكون الاستدلال هو ذاته حركة الموضوع نفسه ؛ وهي عملية تستند إلى التمييز بين منطق التأمل والجدل من جهة ومنطق الواقع والتصور من جهة أخرى؛ وهنا يوضح المرزوقي مسألة غاية في

هي: ظاهراتية الروح. فلسفة التاريخ. تاريخ الفلسفة. فلسفة الدين.

ارو رفرر « المرزوقي» قارئا لفلسفة الدين

الأهمية مفادها أن المنطقين التأملي والتحليلي كانا حاضرين عند أرسطو وهيغل معا ؛ إلا أن المنطق التأملي عند أرسطو كان مضمرا ولم يخرج بعد إلى العلن , ويؤكد ذلك حقيقة أن أن المنطق ليس إلا ذو بدايات وغايات ميتافيزيقية.

وأول من حاول تحويل الميتافيزيقا إلى منطق كان ابن سينا الذي جمع ما كان مركوما في مباحث متفرقة ضمن محاولات ومقالات فانتهى إلى صياغة متكاملة للمنطق الميتافيزيقي كان أهم نتيجة لها: لأول مرة قد تحول إلى العلم الأسمى المنظم لمجالات هذه البحوث وكأنه ما بعد لها" (ص20).

وقد أدى تصور العلاقة بين المنطق والميتافيزيقا إلى تأسيس بعض معالم

مفهوم وحدة الوجود عند ابن سينا وهو ما انتهى إليه هيغل فأسس وحدة الوجود الذاتية بصورة صريحة لم تكن إلا روحا لاغية للتعالي , إذ ترد كل شيء للدنيوي والتاريخي لتنفي من ثم كل ما يتجاوزها فتحيل اللامتناهي الحقيقي إلى لا متناه زائف لأنها حاولت أن تنهي كل الفوارق بين التحليلي والتأملي خلافا للدأب التيمي الكانطي.

لقد كانت "القضية التأملية" القاعدة الفكرية المؤسسة لنظرية التثليث المسيحية ؛ ومفاد القضية هو أن تكون الموضوعات منصهرة في محمولاتها إلى درجة لا يظهر من الموضوعات غير صفاتها بما يحرر من التقابل بين الذات والموضوع ؛ ومن ثم يحصل تجاوز الثنائية بفضل التثليث الموحد لهما وهو الأمر الذي يجد أبويعرب أنه مبثوث في مقالة اللام الأرسطية والجدل الأفلاطوني.

الشذرات من فلسفة الاستخلاف

ارو رفرر « المرزوقي» قارئا لفلسفة الدين اله

وهنا يصل بنا المرزوقي إلى قضية مفصلية قد تكشف عن أحد كوامن العمل اليعربي وهي تلك عن العقل الذي يعقل ذاته فإننا لن نستطيع التوقف عند الثلاثة ولن نجد ما يعلل بقاء الوجوه الثلاثة وحدة ؛ وإذا دققنا التحليل فإننا سنجد خمسة عناصر بحسبان الوحدة" (ص21) ؛ فيشرح ذلك بأن الذات التي تدرك ذاتها تحتوي بالضرورة غموضا بين الفاعلية والانفعال التي تسم الذات الإلهية من الغموض الحاصل لطابعها المطلق الذي يجعل من إدراكه يحيط بذاته يجعل من التثليث أمرا منخرما.

ومادام الإنسان هو المعيار فإن تأكد الفارق بين الذات المدركة وما

تدركه يبقي على تفاصل بينهما ؛ وأن التثليث لا يكفي للتعبير عن هذا الفارق مادام قد تقدم أن استثناء الذات الإلهية يخرم التثليث . وهذا يعني أن التسليم بوحدانية الإله وتفرده سوف لن يكون إلا شعارا أو تقية لفظية مادام التصور الباطن يشي بالاعتقاد بعدم التفاصل بين الإنسان والإله . ومن ثم فإن هيغل لم يقم إلا بأن ترجم المعتقد الديني المسيحي من النص إلى العقل وأكثر من ذلك شرعنه دونما نقد . وهو الأساس الذي ستنتج عنه فكرة الإنسان الإله الذي يتسيد الكون ومنه ظهور مركزية الغرب كنتيجة طبيعية لتعقيل التثليث المسيحي بينما كان المدخل الوحيد لإصلاح عقيدة التثليث المركزية إلا أن شرعنة هيغل لها جعلت منه "الكاهن الأعظم" للغرب الحديث.

لكن هذا كله لا يجعلنا ننكر - حسب أبي يعرب- إضافته المهمة التي تكمن في تأسيسه للقضية التأملية التي كانت ستختفي في زمن انتصار العقل التحليلي ؛ فجعل لها المكانة التي تمكن من جديد

فضلا عن الأثر المضاعف الذي أحدثه في صلب الفكر الغربي بأن أثر في كبار الفلاسفة التحليلية إضافة إلى كونه الأب الشرعي للاتجاه الظاهراتي الذي يبقى مفتاحا أثيرا لبناء الفلسفة الشهودية لعالم المستقبل.

فإذا كان الوعي الإنساني محط انطلاق مشترك فإن تفسير كيفية حصول ذلك الوعي سيكون محط اختلاف واعتراض أبي يعرب ؛ فهو يتصور حصول الإدراك كما يلي: أ- لعملية الإدراك حدان هما: الذات المدركة والذات المدركة. ب- اتجاه علاقة الإدراك: من المدرك إلى المدرك ثم العكس؛ أما العنصر الخامس الجامع بين العناصر الأربع المتقدمة التي هي

ذاتا العملية الإدراكية واتجاهها . أي العلاقة الإدراكية . فهو الغموض الذي يتمم مخمس الإدراك . ومن ثم فإن الأمر في هذه الحال يقتضي تخميسا لا تثليثا.

ويقضي المرزوقي بأن التوحيد الحقيقي صادر عن تشاكل خماسي لعناصر الوعي أو الإدراك . وأن التثليث هو تشاكل ناقص في الإدراك يؤدي إلى إحلال الله في الإنسان وإلى إحلال الإنسان في الله , "فمجرد تشبيه الإله بالإنسان انطلاقا من نظرية أرسطو في العقل يتجاهل أن هذه العلاقة ذات اتجاهين ؛ وأنها تقتضي فرقا جوهريا بين حديها فرق إذا سلمنا بعدم تأثيره نكون قد صادرنا المطلوب أي على اعتبار الثلاثة واحدة" (ص22).

يلاحظ هيغل أنه وبرغم حضور الإسلام في كل مراحل أشكال الدين التي صاغ هيغل بنيتها العامة ؛ إلا أنه يغيب بوصفه شكلا مستقلا ضمن الخطاطة الهيغلية للتصور الديني , خاصة وأنه كان عند هيغل نفسه الند المضاد للمسيحية بوصفها الشكل الأخير فقط من حيث الشكل بل أيضا من حيث التاريخ الفعلي الذي شهد وسيطه صراع

للدين لديه ؛ في

فخ ضر

ارو بغر « المرزوقي» فلسفة

وإن هذا التعارض بين حضور الإسلام ونفيه عند هيغل والناتج عن غفلته عن القيمة المضافة إسلاميا أفضى به إلى ما يشبه الانقلاب الخفي على منهجه الظاهراتي القائم على التأمل والنهى إلى الانقياد أخيرا إلى ضرب من

الحصاة الاستريائي والتماهي معه ؛ ولعل هذا الانكفاء المفاجئ (المذكر بتراجع الغزالي عن نهجه الشهودي إلى ضرب من الانطوائية) هو في النهاية انقلاب على البدايات الهيغلية التي كان يفترض أن تؤدي إلى نتائج شهودية لكن الأمر لم يحصل على ذلك النحو...

ذلك أن حمل المسيحية هي الغاية أدى إلى روح مطلقا . وهو ما تجسد حسب أبي يعرب في اللادين المباشر أو التقنية التي تحيل البشر جميعهم إلى عبيد . وهو ما يكاد يطابق تمام المطابقة أزمة الإنسان الراهنة أو العولمة . وهو ما يضاد حقيقة الإسلام ذات التشاكل الخماسي للوعي - مقابل التثليث الصوري للحقيقة- "الحائل دون هذا المآل

تعيين حدود الفكر الهيغلي

إن اعتبار هيغل للعالم غيرا يمكن إخضاعه لإرادة الإنسان المطلقة ومن ثم إمكانية غزوه والتحكم فيه يجعل من الإنسان أيضا مندرجا ضمن العالم الذي يراد غزوه فيحصل ذلك بشكل مضاعف: أوله أن يستعل وثانيا أن : قوقه ذلك بالنسبة للدولة التي سيكون الفرد فيها كالقشة في مهب الريح وأما بالنسبة للتكنولوجيا فسيستحيل سلطانها السحري إلى فاعلية أكبر مما كانت

تمارسه الديانة من تأثير نفسي على المؤمنين بها .

ب منه

لأن تأثير التقنية على الجميع سيكون فعليا وليس

يعرج بنا أبويعرب أخيرا إلى تعيين حدود الفكر الهيغلي مفتاحين يبينان انحيازاته الأيديولوجية هما:

المفتاح الأول: أهم فكرة قدمها هيغل كإضافة للفكر الفلسفي الإنساني تمثلت في "القضية التأملية" التي تشكل علاجا لكل إشكالات الوصل بين حركية الوجود وجمود المنطق؛ أو قل تأسيسه للعقل المفهومي الذي يحرك المنطق الجامد فيجعله جدليا حتى يحصل التطابق بينه وبين الوجود المتحرك . أنه انقلب على انجازه عندما جانس بين المدد القيامي المطلق والذات الإنسانية فأله الإنسان وأنسن الإله.

وبذلك تحولت الثورة المنطقية إلى مجرد تأسيس لحكم عقدي مسبق مفاده أن غاية التصور الإنساني للإله يكمن فيما يصل إليه من تشبيه بوصفه ذروة للدين , أي عندما يكون المدد القيامي أرضية مشتركة تحوي الإله والإنسان معا وهو تشارك يجعل التطابق المطلق بين الذاتين أمرا ممكنا بل هو ذروة أشكال الوعي الديني.

المفتاح الثاني: أهم فكرة مترتبة عن الحكم العقدي المسبق الذي تبين في المفتاح الأول هو فكرة التفاضل بين الأمم ؛ يقول هيغل بالحرف: "فالإنسان بما هو حقا في ذاته إنسان حر ء لكن الأفارقة والآسيويين ليسوا أحرارا . لأنهم ليس لهم الوعي بكونهم أحرارا . أي ليس لهم الوعي بمفهوم الإنسان ماهو" ؛ وهو فوق ذلك وكما تقدم يعتبر المسيحية الغربية أرقى شكل ديني.

ومن ثم فإن تناقضات هيغل تبدو مضاعفة هنا

أولا , القول بأن الإنسان حر بما هو إنسان ثم استثناء الأفارقة والآسيويين من غير داع ؛

ثانيا . قوله بأن المقومات الأساسية موجودة في كل الأديان باستثناء

اعتباره المسيحية الغربية الأرقى دون باقي الأديان . وتفضيله الأولى رغم أسبقية الثانية ؛

رابعا . إعراض هيغل عن الترتيب الزمني لنزول الأديان رغم قيام فلسفته على مفهوم التاريخ.

أخيرا إن موقف هيغل من الإسلام وعلى ما فيه الاعتراف بقيمة الإسلام الروحية . وقد أفصح هيغل عن إدراك حقيقي لخصائصه . إلا أن ذلك لم يكن ليؤثر على النتائج الوخيمة المترتبة التي أدى إليها موقفه الحلولي والذي أفضى به إلى إطلاق أحكام التفاضل بين الأمم , وهو الموقف الذي يشكل الخلفية الإنسانية كل ما ليس بغربي أو لم يندرج في تصور أفضلية الإنسان الغربي على باقي البشر ؛ وينتهي المرزوقي إلى القول بأن نتائج التنوير الكانطي كانت ستكون أفضل على مستوى التعارف والاعتراف الحضاري لولا أن أتممت بتصورات هيغل وتبعاتها الفعلية.

التمايز بين فكري أبي يعرب و هيغل

إن ما يمكن أن نختم به هذا العرض هو محاولة اقتطاف أهم اللحظات التي تكشف بشكل لا غموض

لابد أن هذا الإصلاح الجذري للمنطق سينعكس بالضرورة على الفقه الإسلامي بعامة ذلك أن مجال الوصل بين الاشتغالين يتحدد أساسا في تأسيس أصول الفقه على قاعدة المنطق الخماسي المتقدم (البداية. عدم التناقض» الثالث المرفوع. التحقيق. الترجيح) ما يشي بضرورة إقحامها في كليات الشريعة. ليس بوصفها مبادئ مجردة فقط بل من خلال تدريبات عملية على

أولا: اعتبار هيغل بأن الفلسفة عقل الدين خلافا لأدب التنوير الذي سعى إلى إنكار مجرد الخوض في الدين توجسا من انكشاف العلاقة ؛ وهو من أوجه الموافقات بين الرجلين . ولعل ذلك أهم المداخل التي ستكفل علاج القصور الحاصل في مجالنا التداولي وهو ضرورة التسليم بشمول الدين للفلسفة وكونه حقيقة وجودية كلية لابد من الاعتراف بها ليس للانحناء لها كموروث تاريخي لكن للسعي إلى تعقيلها من جهة ؛ وأهمية إدراك أن إصلاح الدين من مدخل فلسفي يشكل أعمق إصلاح يمكن من جهة أخرى . وبه فلا مشاحة من تعميق النظر في الأمر والتخلي عن وهم علو كعب العقل على الدين لأن هذا الموقف دليل عدم دراية كافية بهما معا.

من أوجه الموافقات بين الرجلين أيضا ء ذلك أنه أسس لمنطق جدلي بديل عن المنطق الجامد المهيمن منذ أرسطو ؛ فإصلاح المنطق هيغليا خلق ثغرة في ظلام الممارسة الفلسفية التي تغلق كل آليات الإبداع الفلسفي إذ يكون الأمر مع منطق أرسطو وكأن كل شيء قد تم في العلم . ففتحت القضية التأملية الأبواب على نمط حركي في الفكر يتجاوز اليقينيات الحتمية والسببية انطلاقا من قطيعة ابستيمولوجية ذات أبعاد ميتافيزيقية

. وذلك ما ترجمه أبويعرب في تحقيقه تقدما في الموضوع عندما استطاع تحديد القيمتين المضافتين للمنطق وهما التحقيق والترجيح باعتبارهما الترجمة الدقيقة لمفهوم التأمل".

إكساب الملكة الإبداعية. وهو ما يرتبط كذلك بتحرير الملكة الشعرية عند الفقيه في ذات الوقت الذي يتسلح فيه بالمفهومات الرياضية. بما يمكن من

إعادة توطين العقل الشرعي في قلب الإشكالات الإنسانية الراهنة؛ وبما يفضي بعلم الشريعة إلى أن يكون علما إنسانيا يمكن من السن والجمع المستمر على حد تعبير المرزوقي. ذلك ما يكفله مفهوم الاجتهاد في الإسلام بما هو تشريع

ثانيا: اعتبار هيغل أن المسيحية ذروة الأديان ,

وهو من أوجه الاختلاف بين الرجلين . وإنكار حقيقة تاريخية صريحة بخاتمية الرسالة الإسلامية ؛ فضلا عن افتقاده التعمق في مضامين القرآن وصفاته المميزة له بكونه أولا وحيا خاتما للوحي مع سمتي الحفظ والمجد ؛ وتلك هي المعضلة الرئيسة التي منعت هيغل من تحقيق الوثبة المتممة لوثبته المنطقية ؛. وهو النكوص الذي يمكن أن نشبهه بالنكوص الذي حصل في الفلك الإسلامي الذي كان قاب قوسين أو أدنى من تحقيق الثورة الفلكية ؛ فها هو أبويعرب ينجز ما يعادل ثورة كوبرنيك , فإذا كان الأخير عدل الصورة الفلكية السائدة عن الطبيعة فإن الأول قام بتصحيح الصورة المنطقية السائدة عن الذات ؛ وهذا التحديد سيساعدنا على إعداد وتصميم خطاطة للمرحلة التالية لهذا التقويم والإقامة التي أنجزها فيلسوفنا . وهنا أشير إلى حقيقة واحدة مفادها أن الأمر بعد إصلاح الهيكل المنطقي العام سيتركز على استكشاف القوانين المتحكمة في الهيكل المنطقي العام كما توصلت إليه في مقالي الأخير عن لا تاريخية القرآن والذي عن القرآن قياسا إلى مرحلة فك السحر عن العالم التي دشنت العهد الحديث مفادها استكشاف القوانين الوجودية الصامدة أمام تأثير التاريخ بحيث تكون صالحة لكل الذوات البشرية مادامت صادرة عن إله عالم بخلقه.

رابعا, العلاج الذي اقترحه أبويعرب لمعضلة التثليث هو من طبيعة عقلية أساسا وجاءت انطلاقا من توظيف الموروث الفلسفي؛ وليس من مجرد تحكم ذاتي ؛ إذ وبناء على الكوجيتو الديكارتي في إقحام الذات في الوجود . قدم أبو يعرب أطروحته

مقاصدي مطلق. وهو ما قدمنا له في شرحنا لمفهوم الاجتهاد عند أبي يعرب في الشذرة الأولى من سلسلة الشروح.

ارو بر « المرزوقي» قارئا لفلسفة الدين الهيغلية

عن الإدراك الذاتي مدرك ومدركا والمسارين

المتعاكسين لهما وانتهاء إلى لا حتمية أو لا سببية العلاقة بينهما بما هو حال من اللانتظام ؛ إذ هو الغموض الذي يشكل المخمس في بنية المنطق , وهي 35 الحقيقة التي تؤسس لفكرة الشهود باعتبارها تسليما بقصور العقل الإنساني الذي يتصور الكمال دون تصور إمكان بلوغه لأنه من اختصاص إله

أبو يعرب المرزوقي

قرأن لا تاريخي. بأي معنى؟ وماذا يترتب عنه؟

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الجزائرفي 5 - 01.24 7م

وماذا يترتب عن ذلك ؟

الجزائر في 25-04-1438/24-01-2017

.»م "يي حي يي أ« الا أ حي

ا الخلود القرآني أوجه عدم خضوع القرآن للتاريخية 2 الوجه الأول: 2 والوجه الثاني: 2 المعاني الغائبة عن الاذهان و التعامل مع النص القرآني 3

م إعه عم

القرآن "فارق أنطولوجي" يجعل من الإسلام يفارق الأديان الأخرى ويفارق العالم ذاته ؛ وهذا الفارق تحققه "ظاهرة الخلود" التي ميز بها الوحي القرآني نفسه عن بقية الوحي في كل الأديان السماوية السابقة ؛ العالمين الطبيعي والتاريخي الخاضعان للتاريخية , بينما الخلود هنا يستثني القرآن

فبأي معنى هو القرآن لا تاريخي؟ الخلود القرآني

واضح أن بعض آي القرآن نزل وفقا لحوادث معينة وذات تحديد زماني ومكاني دقيق . وبالتالي خضوع القرآن في بعض أجزائه على الأقل- للتحيز التاريخي ؛ فضلا عن أن أي قارئ للقرآن بإمكانه إدراك المجال الثقافي الذي نزل فيه فضلا عن نزوله بلغة قوم معلومة ؛ لغة لم يعد لها وجود في سليقة أحد من الخلق ؛ أعني أن لغة القرآن لم تعد حاليا لغة أصلية لأحد من الناس تتواشج مع تكوينه النفسي والذهني , فاللغة العربية الفصيحة اليوم تكتسب اليوم اكتسابا عبر المؤسسات التعليمية بعكس ما كان حاصلا آن

نزولها على عرب الجزيرة حيث يرضع الناشئة لغتهم منذ يوم ولادتهم'.

فإذن الانفصال مضاعف بين القرآن وهذا العصر ء؛ انفصال تاريخي حيث أسباب النزول وانفصال لغوي حيث تعذر اللغة الفصيحة كلغة التسليم بتاريخية القرآن المطلقة بمجرد إدراك حقيقة الانفصال تلك ؛ إلا أن استنطاق مجموع دلالات عدد من آيات القرآن يمكن أن يكشف عن معنى الخلود الذي يشير إليه • فمن طريق الواسطة الإلهية يقول (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) أو بطريق مباشر (إنه لقرآن مجيد في كتاب مكنون» ؛ فضلا عن سمة الإحاطة (ما فرطنا في

فإذا أخذنا الآية الأخيرة. فإن المنطق البسيط يكشف عن أن التعميم الوارد بخصوص "عدم التفريط" هو المعاني الكلية العامة لا الجزئيات التفصيلية التي يستحيل انسحابها على نص محدود الحجم ومحدود في الزمان والمكان أن يحيط به . فالخلود لا

* هذه الحقيقة لا تنفي الجمالية الشعرية والتصويرية التي يتضمنها القرآن والتي تشكل اللغة مظهره الرئيس. لذلك فانتفاء السليقة اللغوية هنا لا يعني انخرام الجانب الجمالي في القرآن. لكن الجمالية ستكون أكثر ارتباطا بالمعنى. لكونها تمر عبر المعنى من خلال أداة اللغة. لكن الذي انتفى هو التعامل المباشر مع القرآن. وبه فإننا نجد أن البديل الذي يتضمنه القرآن عن السليقة اللغوية هو تركيزه على المعرفة والعمل بها..

عالجها ؛, لذلك فإن القرآن هنا بوصفه حالة فريدة في الإحاطة أو "عدم التفريط" في "الأشياء" بالمعنى الوجودي ؛ أعني الحقائق الوجودية الصامدة أمام أي تحيين أو تبديل ؛ وذلك بوصفه الموضوع الرئيس الذي يحوم حوله القرآن":

فهو يقتحم بخلوده الأزمنة المتتابعة دون أن

الوقت الذي يحمل فيه الهداية ب"القوة" في

إن التسليم بهذا المعنى الإحاطي للقرآن يقتضي افتراض "إمكان تضمن الوجود لحقائق ثابتة" لا يمكن الامساك بتلابيها إلا بواسطة نص القرآن. وأنها حقائق من طبيعة روحية لا مادية. هي تلك التي قال عنها نص القرآن (ما فرطنا في الكتاب من شيء). فمن جهة أثبت تقدم العلوم الفيزيائية المادية أن الحقيقة المادية ذاتها جعل منها في عداد العلوم التي لايقين فيها فضلا عن العقل الذي يتتبعها, هذا العقل الذي سيضني نفسه بالبحث عما يملأ ظمأه الوجودي والذي سيغدو باحثا عن حقيقة وجودية قابلة للتأقلم مع كل الظروف وأنها حقيقة لا يقين فيها إلا استمرار الوجود, ومن جهة أخرى ينتج عن ذلك أن النص القرآني قد جعل من الأشياء الماهوية (الروحية) أمورا ممكنة من خلال تجسيدها في معاني لغوية/لفظية. أي أنه أقحمها في عالم الطبيعة. وتلك هي الإضافة الناتجة للقرآن في الطبيعة. فهو ليس مجرد تفسير للكون المادي واللامادي وإنما إضافة نوعية فيه ذلك أنه جعل من المعاني الوجودية المتحركة مظهريا حقائق ثابتة. فيستحيل خلود النص بمجرده إلى جوهر. وإمكان ذلك يعود إلى الواسطة الأداة المستعملة بين الحقيقة الوجودية الثابتة ومعناها الذهني المتحيز وهي اللغة. فاللغة إذن بماهي ترميز تأخذ مع خلود النص القرآني تمايزا إضافيا بأنها تمنح الخلود للحقيقة الوجودية بينما المعنى المتوارد على الأذهان شديد التغاير.

بالفهم الذي ينتج عنه "نص ثان" ؛ وأنه يحوي في جوهره توجيها (للتي هي أقوم) في كل زمان.

أوجه عدم خضوع القرآن للتاريخية

بما يعني أن عدم خضوع القرآن للتاريخية يأتي من وجهين مترابطين لا يصح الفصل بينهما إلا نظريا ومن أجل الإثبات: الوجه الأول:

هو شكله الذي لم يتحرف وذلك الذي يدل عليه مجرد الاتفاق العام حول نص الموحد إلى غاية اللحظة الراهنة.

متاحا للجميع في كل زمان ومكان . وذلك وجه من أوجه العدالة الإلهية من جهة ومن جهة أخرى وجه من أوجه إثبات حاجة الإنسان لعامل توجيه رباني يكون خالدا بعد تجارب التحريف التي مرت من قبل.

ولعل أغلب الثقافة الإسلامية اليوم عبارة عن "نص ثان" للنص الأول المحفوظ المتضمن للهداية. ولعل العامل الأهم الذي جعل من النص الثاني بمثابة النص الأصل هو تحوله إلى ثقافة شعورية تربوية تمرر من جيل إلى آخر. وتعتبر التعامل مع النص الأول مغامرة ومفتاحا للخروج عن النص ذاته.ء وهذا لما يؤسسه النص الثاني من هالة على النص الأول قد يعود إلى سعي ولو مبطن وغير موعى به لاحتكار الوصاية على الدين التي جاء الإسلام أساسا ثورة عليها.

وذلك ما أثبتناه وتثبته أبسط الأدلة المنطقية ؛ إنما خلوده خلود المعنى المناط بالبشر من ذوي التفاعل مع النص تفاعلا بالمعنى لا بالمبنى فالتفاعل بالمبنى كان فعلا حاصلا ومؤثرا عندما اتحدت اللغة الفصحى بالسليقة . لكن الآن الأمر مختلف تماما حيث التفاعل وجب أن يكون بالمعنى وما يمكن أن توحي به الكلمات والنصوص القرآنية بوصفها إشارات إلى حقائق كامنة .في الوعي البشري فيحصل التفاعل بشكل

مضاعف ؛ أعني أنه إدراك لمعنى ما كان يعرفه/يتحسسه الوعي سابقا فيعرف قيمته الذاتية ومكانته قياسا إلى بقية الوجود.

فيستحيل القرآن من حالة نص سكوني إلى حالة وعي حركي لا تتبدى قيمته إلا عند لحظات التفاعل بين النص والوعي, بل إن الوعي بالحقيقة الكونية مباشرة؛ وبرهان ذلك حضور المعنى في الفاهمة آن غياب النص عن الذاكرة . ومن ثم فإن الارتباط بالنص في سبيل فهم المعنى يكون عائقا إلى الوصول إلى المعنى ؛ لأن حضور النص يكون تاليا للحظة إدراك المعنى" «

+*لسنا ندرك كيف يمكن أن يتفاعل الفهم مع الذاكرة القوية التي يتميز بها بعض الناس. وذلك ما قد يحتاج إلى تجارب حدسية تختبر الأمر. فإما أن الأمر سيكون أكثر فاعلية في التفاعل بين الوعي والتذكر. وإما أن الأمر

المعاني الغائبة عن الاذهان والتعامل مع النص القرآني

وطبعا فإن إدراك المعنى لا يكون إلا عن سابق جهد يؤديه الإنسان من محاولة في الربط بين المعنى والنص؛ ولكن لحظات حضور المعنى غالبا ما تكون منفصلة عن لحظات التعامل مع النص ؛ فالأمر يقتضي جهدا في ملاحقة المعاني ؛ ليس معاني القرآن ؛ لكن المعاني الغائبة عن الأذهان ؛ أي تلك التي تشكل مصدر حيرة ومبعث قلق وسؤال في الآن ذاته. وذلك تسليما بأن المسائل التي يعالجها القرآن مسائل وجودية ؛ أعني أنها لا ترتبط بإدراكات خاضعة للظروف النفسية أو أنها مجرد _خيارات أيديولوجية , إنما الأمر متعلق بأصالة وجودية يصدر عنها القرآن.

لذلك ينتفي أن يكون القرآن مجرد كتاب ناتج عن حالة نفسية اكتنفت

النبي ذات زمن فابن: فضلا عن تكون. سحبا لتلك: الحالة إلى "أيديولوجيا جمهورية" نجحت في تحقيق تماثل مشترك على مستوى الجموع البشرية ؛ وبه فلعلنا بحاجة إلى إثبات تضمن القرآن لحقائق وجودية لا حقائق سيكولوجية أو أيديولوجية؟

سيحتاج إلى نظرية متممة للرأي الذي ندلو به في هذه

لكني الآن فلا لست مهتما بالإجابة عن السؤالين اللذان قد يعترضان بحق قارئ هذا النص ؛ وذلك لأنني مسلم بأن أي برهان على ذلك قد تخونه العبارة فلا تكفيه الإشارة , ولا بأس أن يكون الأمر كله افتراضا , وأن طبيعة الجواب هي التي ستنفي أو تؤكد ذلك ضمنا ؛ أقول طبيعة الجواب لأن الجواب عن السؤالين قد لا يأتي إلا عرضا .. لن أتوقف كثيرا هنا لأني مطالب بالسير إلى الأمام . واستكمال ما يجب استكماله ؛ فأعرج على القول بأن العائق الذي حد الكثير من التحليلات - التي تناولت الإسلام بالجوهر أم بالعرض- في فهم النقائص الحضارية التي اعترضت الإسلام لا يعود إلى عوائق ذاتية فيه ؛ وإنما إلى خلل اعترى تلك التحليلات نفسها يتمثل في عدم إدراك أن الإسلام لم يستنفذ كل المعاني التي يختزنها ؛ وأن عدم تمكن المسلمين .في البلوغ إلى ما كانوا منه قاب قوسين أو أدنى(5)" لم يرتبط بالحقيقة الوجودية للإسلام التي تتجسد في

أنظر الآراء الهيغلية حول الإسلام. فهو من رغم كونه حاضرا عنده في جميع أشكال الديانات التي عددها. إلا أنه لم يعتبره شكلا مستقلا لذاته. كذلك فيبر اعتبر عدم ظهور الحداثة في الإسلام لعلة ذاتية فيه. أيضا برترند راسل الذي فسر عدم تحقيق الثورة التجريبية بالعقل التجزيئي الذي ساد

عند المسلمين. وأخيرا وليس آخرا توبي هاف اعتبر عدم تحقيق الفلك الإسلامي للثورة التي حصلت بعده مباشرة في الغرب لعلة ترتبط بطبيعة المؤسسات الإسلامية...

اعترضت المسير الإسلامي إلى بلوغ نهاياته الوجودية , ذلك الذي يوجب علينا التمييز بين الإسلام التاريخي (الحضاري) والإسلام الوجودي (المعرفي) , فعولج الإسلام وكأنه قد قدم كلما لديه من مكنونات هي موجودة في النص القرآني الذي قدمنا عنه ؛ فكيف يمكن البرهان على استمرار صلاحية القرآن لما بعد انهيار حضارته الأولى؟

طبعا لن يكون البرهان مجرد استدلال كلامي ؛ بل لا بد أن يكون تعبيرا عن مكابدات فعلية , تنتهي بالإنسان إلى حالة مكاشفات الذات البشرية والمعاني القرآنية ؛ الانصهار يكون المتمم الضروري لحالة المصاهرة بين الذات والعالم . فنكون أمام حالة جديدة من "فك السحر""؛ فبعد فك السحر عن العالم نصل إلى حالة فك السحر عن القرآن؛, باعتبار بعض التماثلات بين العالمين الكوني والقرآني , وأول التماثلات

ولعلنا قد قدمنا الإشارة إلى طبيعة القوانين القرآنية وأنها ذات سمة (لحظية) و (غير متشيئة) ؛ وأكثر من ذلك أنها من "طبيعة ذاتية" ناتجة عن تفاعل بين الذات

الإنسانية والذات القرآنية . فعن أية قوانين نتحدث مادام الأمر متعلق بلحظات غير متشيئة وذات طبيعة ذاتية ؛ فالمعلوم في البنية الأساسية للقانون هو الثبات أولا والكونية ثانيا والموضوعية ثالثا؟

لا شك إذن أننا أمام حالة تقنين مفارق تماما للمألوف ؛ خطه العريض أن

النص القرآني يتضمن حقائق وجودية, لا سيكولوجية ولا أيديولوجية ؛ إذ من هنا يمكن أن تستمد أحقية الكلام عن قوانين وجودية ذات طبيعة تعاكس طبيعة القانون الطبيعي ؛ فالقوانين الوجودية هي على الغالب المثال غير المتشيء مثل الصبر والمصابرة والجهاد والمجاهدة . أو الماوراء الغائب مثل الإيمان بالغيب الدنيوي والغيب الأخروي . هذا الذي يتطلب مكاشفات واستقصاء حثيثا

" لعل أكثر المسائل حضورا في القرآن وأكثرها جدلا في الوقت ذاته هي مسألتان: الأولى هي الغيب والإيمان به. (الذين يخشون ربهم بالغيب) و[الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة) فضلا عن الآيات المتعلقة بالحياة الآخرة. والثانية هي الحث على الصبر والمجاهدة بوصفهما الطريق الأذ

إلى تحقيق المثل العليا, ومن المهم هنا محاولة استكشاف طبيعة المثل العليا في القرآن إذ أول اللحاظ يشير إلى كونها دائمة الوصل بين العالمين الدنيوي والأخروي. أعني أن المثل ذات غاية أخروية أساسا ولا تأتي الغاية الدنيوية إلا عرضيا ومن النوافل. وهذا يحيل إلى إمكان تأسيس ميتافيزيقا

مفارقة نوعيا للسائد من الميتافيزيقيات.

أبو يعرب المرزوقي

شذرات من فلسفة الإستخلاف -آليات التعامل مع التأويل التاريخي للنص- محمد عبد النور

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

الجزائر في 1437.12.06 - 2016.09.09

وتطور الفكر الإنساني الراهن ايلا لإ

-3 الفكر الإنساني وا

بيعة والتاريخ آيات للفكر الإجتهادي:.

إ2- العمل على استثمار المذاهب:

-1 ضرورة إلمام ١

-2 الفقه والكلام "غرفتا

إصلاح الأعطاب...

-1 أدوات استثمار المنبع في استئناف الاجتهاد:.

مقد مة

انتهينا في الشذرة السابقة إلى الوقوف على مفهوم الاجتهاد القرآني ودلالات توقفه وآليات استئنافه .

ونعرج اليوم على الكلام في

تفاصيل استثمار المنبع الأول الذي هو النص الديني الخالد

وشرح كيفية التعامل مع التراث الديني . أو الاجتهاد التاريخي ؛ من الوجهين

السالب + أي التحرر من الارتهان إليه بحكم

والموجب من خلال استثمار الاجتهادات التاريخية وإحالتها إلى دافع حيوي على الاجتهاد خاصة من خلال منظور المذاهب واختلافاتها فقهيا

وكلاميا فضلا عن ضرورة ارتباطها بمنجزات الفكر

-1 أدوات استثمار المنبع في استئناف

الاجتهاد: واضح أن الانطلاق في استئناف الاجتهاد يقتضي

أن يكون من النص الديني بميزته الرئيسة التي ذكرنا وهي محفوظيته التي لا يشاركه فيها نص

فتكون البداية من علوم القرآن المستثمرة للنصين (القرآن ؛ والسنة بعد تحقيقها) 0

ويتفرع عنها استثماران متسلسلان:

فأما الفقهي فينقسم إلى المعاملات والعبادات التي منها يتفرع التصوف ؛

ولعل القسمين كذلك مرتبطان وجوديا بالنفس إذ تتعذر المعاملة السوية من إحسان وأمانة مع الغير دون عبادة سوية من خشوع وإخلاص مع الله .

لذلك احتوت المعاملة العبادة في الحديث الشهير المنسوب للنبي صلى الله عليه وسلم (الدين المعاملة) فالإحسان والبر العملي يهدي لحسن التعبد عقديا ؛

أو بمعنى آخر أن السالك المجاهد لنفسه سينتهي به الأمر وفقا للقانون القرآني: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» هداية السبيل بمعنى أي إصلاح التصورات لتحقيق السلوك الحسن .

إذن فإصلاح التصور مبدؤه المجاهدة .

والمعلوم أن المجاهدة أمر عملي يقتضيه التفاعل الحي بالحياة الاجتماعية فلا رهبانية في الإسلام

وهنا مربط الفرس في مسألة المجاهدة التي للغير. وذلك المجموع الدلالي لسورتي المزمل

) القائم في الليل) والمدثر) القائم بالتنذر)

بينما يجمع الاستثمار الدعوي بين قسمي الفقه المتقدمين المعاملة والعبادة ؛

إذ تتعذر دعوة حقيقية وفاعلة دون مجاهدة

لذلك فالدعوة إلى الله فعل تال لمجاهدة النفس ولا يأتي بعدها إلا ما كان آثارا انعكاسية بعد أداء الفعل الدعوي ؛

لكن الترتيب المطلق يقتضي أن تكون مجاهدة الذات البداية ؛

وذلك معنى الجهادين الأكبر والأصغر ء

فالدعوة هنا بمثابة "معركة رمزية" في تأسير وتكريس القيم الاستخلافية على الأرض .

-1 ضرورة إلمام الفقيه المعاصر

لذلك فإن أفضل دليلين على فقدان الدعوة راهنا لمقوماتها هو ارتباطها بثلاث مفسدات مطلقة لها: 30 ضرورة إلمام بثقة المذاهب الأخرى في

مذهبه- وخاصة بالجوهر المقاصدي لكل مذهب ؛

أولا ؛ النجومية الإعلامية حيث صار الداعية

محل تنافس القنوات التلفزية لاستقطاب وهذا يعني أمرين كذلك ؛ | 5 المشاهد إذ انقلبت الآية فصارت نجومية * أولا العودة إلى المنشأ التكويني

لكل مذهب الداعية لا مضمون خطابه محل تنافس ؛ لاستكشاف مبادئه ذلك أن الاختلاف الفقهي . . ثانيا: تحول الدعوة إلى مجال استثمار مادي 39 مرده أساسا إلى المبدأ التاريخي المؤسس لكل صرف . فانظر كم تتخلل البرامج الدعوية من مقا والظروف التي أحاطت بان فواصل إعلامية يكاد يعادل وقتها زمن * وثانيا: استكشاف القوانين المتحكمة في إنتاج م1 الحصة الدعوية نفسها فضلا عما ما يجنيه النص الاجتهادي التاريخي حتى يكون الدعاة من أموال خيالية حتى صارت أرباحهم التجاوز تجاوزان تجاوز المذاهب واحدا واحدا .. المعلومة محل متابعة إعلامية ؛ م يكن ذلك .م4 ومن ثم تجاوز الظرفية التي أنتجت المذاهب .. ليحصل لولا تحول الدعوة إلى بضاعة والتموقع ضمن الظرفية الراهنة بكل ما رأسمالية تتدخل فيها الشركات المالية تحمله من تعقيدات وتطورات تخص واقع 2. 15 والتجارية بشكل سافر ء البشر وفكرهم . * ثالثا , وأخيرا المواقف التي تجاري طغاة ا السلاطين والأمراء ؛ وكل ذلك يكون لا وهنا تحديدا نصل إلى حدود الفقه الشهودي محالة على مضمون خطابهم الذي أقل ما 9 والوقوف عند حدود العقل المحدود ؛ لأن ادعاء حمل يقال عنه فج ركيك يعبر عن فقدان شبه تام الماضي إلى الحاضر مع الحفاظ على التحرر من ١ 20 للمجاهدة وآثارها. ظرفية الماضي هو ضرب من الجحود. الذي يكلف | الطفال .ما الا يطاق.

-2 الفقه والكلام "غرفتا عملية" إصلاح

الأعطاب. -2 العمل على استثمار المذاهب 8 استثمارها لكن بوصفها آليات عقلية لا اتجاهات نفسية بل وينتج من القسمين كذلك : استثمار

الاختلاف باعتبارها آليات عقلية ناتجة عن خرائط معدة سلفا الفقهي بين المذاهب لعلاج القضايا بمناظير للوصول إلى الأحكام والتشريعات الاجتهادية , وهذا 5 متعددة مما يجعل منها "سنة ثانية على سن النين الأصلية , وهذا يعني أن لكل مذهب فقهي جوهر مقاصدي ولما كان معنى "ثانية" تحمل

تقديمه أولويات شرعية على أخرى 9 * الدلالة العددية . واحد واثنان ,

وهذا ما يقتضي ضرورتين: ب * والدلالة اللغوية ذات المعنيين المتعاكسين

واجتهاد (فهو ثني على) لا ثني إعراض واستبدال (وليس ثنيا عن) .

بمعنى ألا تكون السنن المذهبية صادة عن السنة الأصلية

والسنة هنا بالمعنى العام الأشمل الصادرة عن النبع كما تقدم . سنن معرفية وسنن خلقية ؛

الأمر سيحيل إلى أن يكون الاجتهاد في الإسلام

خالص تعبير عن حالة اجتهاد مطلقة للمجتهد المعاصر لا يتقيد بالماضي إلا بما يستحق الثقة العقلية +

والجمع تعبير عن مضمون السنن الذي يكون جمعا للأمة على حد أدنى من المشتركات التي تضمن تحقيق التكليف الإلهي في إرساء وترسيخ قيم الاستخلاف النظرية والعملية.

طبعا سن وجمع مرحلي انتقالي من الافتراق والتشرذم إلى وضع من الاتحاد الأدنى للمسلمين الذين سينتهي اجتماعهم في النهاية إلى "القبلة" بوصفه الغاية الأتم والنعت الجامع المانع لكل من سعى إلى الإخوة

الإنسانية ورعاية العالم +

ومن ثم كان تعبير "أهل القبلة" جامعا لكل الموحدين المؤمنين بمعاني الرسالة الخاتمة بما هي (وحي خاتم للوحي) وأن شريعته لا يمكن أن تضاهى بأي تشريع إلا بما كان اجتهادا عاملا على استكناه مكنونات الكتاب والطبيعة.

وأخيرا يعرج بنا أبو يعرب إلى استثمار الاختلاف الكلامي أو الجدل التاريخي بين النحل الإسلامية بوصفها أدوات حجاجية غايتها الدفاع عما تتصوره حقائق نهائية , إذ توظف في ذلك وسيلتين هما الخطابة والمنطق ؛

اقتضى الأمر إصلاحا يجعل الثني ثني إتمام

فلا شك في البراعة التي كانت تتصف بها الفرق الكلامية وممثليها في عرض آرائها الكلامية في مرحلة كانت تسعى فيها المذاهب الفقهية للتوسع على امتداد العالم الإسلامي

يعتمد اللغة أساسا في التواصل باعتبارها الوسيلة الشكلية -التي صارت تشكل راهنا لباب التفكير النقدي في الفكر الإنساني من خلال ما عرف بالمنعرج اللغوي- التي تعضدها الوسيلة المضمونية وهي المنطق

مدعية في ذلك كله وصلا بالعقيدة الأتم والأصلح .

كان اقتضاء خضوع الآراء الكلامية للتصنيف وفقا للمنطق الحديث الذي سيكون بالضرورة حكما على نظيره القديم

فلا معنى أو جدوى من أن يكون الحكم من جنس المحكوم عليه. -3 الفكر الإنساني والطبيعة والتاريخ آيات

للفكر الاجتهادي:

إن تحقيق ما تقدم يقتضي طبعا الانفتاح على الإضافات الثرية التي حققها الفكر البشري راهنا

والمتمثلة في إقحام الرياضيات والاستقراء

والمتجاوزين لنظيريهما اليونانيين خاصة وهو الفكر الذي أثر سلبا في الغالب الأعم على كل الاجتهادات الكلامية

والتي لابد انعكس حاصل صداها على الممارسة الفقهية ومن غير وعي غالبا ؛

وذلك كله انطلاقا من دعوى خلود القرآن ومكنونيته +

إذ من الضروري أن يكون على المنطلق من العلوم الحديثة في مجرد "الدعوى" والتي لا تلبث أن تصير "يقينا" بل وتنقلب الآية ليكون القرآن مرجعا يستند إليه العقل.

5 لذلك فقد تراءى أن تجاوز حالة الركود الحضاري الراهنة في الاجتهاد سببه الابتعاد عن مبتدعات الفكر الإنساني التي كان المسلمون روادا لها في حقبة الاجتهاد ؛

وهذا يكفي دليلا على الضرورة الملحة في الانفتاح 10 على المنجزات الحديثة وعدم الوقوف عند مجرد تشهيات يخلقها فينا مجرد إحساس بالبعد عن المنجز الحضاري الراهن فضلا عن أن نسمع ونرى دعاوى تحريم المنطق ومجرد إعمال العقل بملء الوجه والفم! 5 ويرى أبو يعرب أن "أزمة الفكر الإسلامي الذي لا يكون إسلاميا حقا إلا إذا كان اجتهاديا

هي أنه تصور هذه الاستثمارات ماع ل 0 0 ا لو 1 مستندة إلى أصول قطعية وضرورية ونهائية ذلك أنه لا يمكن للحضارة الإسلامية أن تجاري 0 الحاصل في الحضارة الإنسانية إذا لم تكن أكثر منها جرأة في استئناف التأسيس من جديد ؛ وواضح أن أبا يعرب لا يطلق كلمة "جرأة" من فراغ ؛ ذلك أن الجرأة ليست على مجرد محيط 5 أرثوذوكسي متسلح بأدوات القوة المادية لكنها أرفع من ذلك بأن تكون جرأة على الذات واحترازاتها بالمعايير ,

1 فلسفة التاريخ الخلدونية - أبو يعرب المرزوقي ص 101

إذ المعلوم أن بلوغ حدود الإبداع يقتضي السير ما يشبه على الحبل حيث لا ضامن إلا الوعي والضمير المتيقظين انبتاتا عن كل حامل تاريخي واجتماعي أو ثقافي :

ذلك الذي هو الأمة بحاجة إليه ؛ وهو على شقن قارمعي

حتى يمكن التحرر من ورطة النصوص التأويلية المتوسطة بين الوحي والإنسان ومن ثم التعريج إلى تفقه آيات الطبيعة وعبارات

التاريخ + " وهو معرفيا. الجمع بين استنباط آيات الطبيعة من آيات النص واستنباط آيات

النص من آيات الطبيعة وأن الاستفتاء عن أحد التوجهين لصالح الآخر هو دليل أزمة فكرية ودخول في "حالة استنفاذ" لزم تجديد شراييتها سواء في النظر أو في العمل . والله

من مواليد سنة 1982 بمدينة غرداية - الجزائر حاصل على الدكتوراه في

علم الاجتماع من جامعة الجزائر سنة 2014

أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية - الجزائر

حاشية على روح الجماهير (قراءة في أفكار غوستاف لوبون)

عن الدار المتوسطية للنشر - تونس 2014

شذرات في قضايا التجديد والنهوض.

عن المركز الثقافي المغاربي - الدار البيضاء - المغرب 2.014

علم اجتماع الوحي المحمدي

عن دار قرطبة - الجزائر 2015

المجتمع العلمي: أسسه النظرية وغاياته الروحية عند برتراند رسل عن دار كتابك - الجزائر 2016

العودة إلى الفهرس

أبو يعرب المرزوقي

شذرات من فلسفة الإستخلاف

محمد عبد النور

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

10 صفحة

شروح وتعاليق

| دور علم العمران في عمل التاريخ و9 عنم]

ز 8 الجزائر 1437.12.04 - 2016.09.07

دور علم العمران في عمل التاريخ و عد [

شروح وتعاليق

الجزائر في -04-12 1437-07-09-2016

مقدمة .. -2 معنى -3 الآليات

-1 مفهوم الاجتهاد في القرآن الكريم:.. ف الأربع لاستئناف الاجتهاد..

الاجتهاد وإمكان الاستئناف:

وريحصكا ل ا ل ما"

الا 3 ديا

نبدأ بحول الله هذه السلسلة من الشروح والتعاليق على ما هو مبثوث في أعمال الأستاذ أبو يعرب ونجد فيه مسائل مركزية يهم استخراجها ومحاولة الدفع به إلى الأمام كيفما استطعنا إلى ذلك سبيلا إن شاء الله

ونفتتح اليوم بمفهوم الاجتهاد كما صاغه في كتاب فلسفة التاريخ الخلدونية. نعرض أولا للمفهوم الذي استقاه من القرآن ونعرج بعد ذلك إلى غلق باب الاجتهاد وإمكان

فتحه. -1 مفهوم الاجتهاد في القرآن الكريم:

لم ترد كلمة "اجتهاد" في نص القرآن الكريم ؛ إلا أن معانيها تشكل

مضمونه الأساسي ٠

ومصدر الكلمة مشتق من مادة (ج٠٥٠د) التي منها كلمة "جهاد" الواردة القرآن بمعنيين:

الجهد الفكري والجهد المادي ؛

ومنها قوله تعالى"

(وإن جاهداك لتشرك بي

بمعنى اجتهاد الأبوين في إقناع أبنائهما بخيار عقدي يريدان فرضه عليهم أي باستعمال وسيلة إقناع قولية) المنطق) ٠

وهذا يؤشر إلى إمكان ورود مفردة الجهاد بالمعنى الفكري ٠

وقرينة ذلك أننا نجد بعض الآيات تتحدث عن (الجهاد في الله) دون توسط مفردة "سبيل" بما هو

* فلسفة التاريخ الخلدونية ودور علم العمران في

عمل التاريخ وعلمه ص ٠99

"عموم ومباشر" دالين على عدم الاقتصار على

الجهاد المادي ؛

أما الآية الحاسمة فهي الآية رقم 52 من سورة 0 الفرقان: بمعنى أن يكون القرآن نفسه وسيلة المجاهدة +

"وذلك هو جوهر الاجتهاد النظري والعملي لأن القرآن ليس سيفا أو أداة مادية للجهاد بمعناه 9 المتعارف بل هو حجة (جدل) وأخلاق (تربية)" '

والمعلوم أن فعل الجدل في الخطاب القرآني (نظام القيم المعرفية)

كما يحدد منهج التربية الإرادية

40 (نظام القيم الخلقية).

وإذن فالتربية تربيتان متعاضدتان لا يغني

أحدهما عن الآخر ء

وذلك ما يهمله المسلمون اليوم أعني التربية العقلية المستمدة أصولها من القرآن الكريم 5 فيتدرجون في تربية خلقية خاوية من مضامينها الحيوية التي تضمن شروط الاجتهاد السوي بما يؤدي إلى "فساد معاني الإنسانية" بالعبارة الخلدونية التي أولى مبادئها الحرية النفسية والخلقية ؛

فالخطاب القرآني إذن جامع لشرطي الاجتهاد 0 (المعرفي والخلقي) الذي يكفل ضمانة التوجيه الذي

يغني عن تواصل الوحي وبه يصير كل فرد مسؤول

عن نفسه: (بل الانسان على نفسه بصيرة» ؛ القيامة الآية 14. -2 معنى توقف الاجتهاد وإمكان الاستئناف:

5 ولما كان الفارق جليا بين تصور (الفكر الاجتهادي) وواقع) الاجتهاد اليوم) صار ضروريا فهم معنى "توقف الاجتهاد" ضمن إطار العلاقة بين بتجاوز فكرة "غلق باب الاجتهاد" وتوهمه وكأنه أغلق

0د إراديا ؛ فهي إذن دعوى كاذبة ؛ ذلك أن (الفكر الاجتهادي) لا يمكن أن يغلق إراديا ؛

لكن الأمر مرتبط بجفاف الأصول التي بني

عليها الاجتهاد الذي توقف بعد بلوغه "حالة استنفاذ"

(الرمق الأخير بلغة أبي يعرب) تمثلت في (فقد

5 الوعي) بشروطه.

لم يعد إذن الذهاب بالاجتهاد إلى أكثر مما وصل إليه بسبب توقف البحث في خطط استثمار منبع الاجتهاد . فنكون أمام معاني (توقف البحث) في (خطط) (استثمار المنبع) +

20 فالأمر إذن متعلق ليس بتوقف الاجتهاد لكن بفقدان شروطه ؛ أي بانعدام الوعي بطبيعة الاجتهاد كيف يتحقق وكأنه إضاعة لمفاتيح الباب أو حتى تيه في طريق السير للوصول إلى الغاية , وكأن انسدادا حصل في المنبع وليس جفافا في العين التي يصدر

5 منها المنبع ؛

ذلك أن انسداد النبع لا يعني جفافه من المصدر وهذا الذي حصل عندنا من توقف الاجتهاد.

-1 الرمزية (النص الديني والنظرية الفلسفية)

-2 المادية (ظواهر الطبيعة) -3 الجامعة بينهما (الأحداث التاريخية والتقنيات) وهي مرجعيات تبقى دائما نسبية ذ"أسس البناء نسبية إلى البناء فإذا أردنا بناء من جنس مختلف [عن المعتاد]

كان لابد من إعادة النظر في الأسس".

و اع لكن لا يظن أن القصد بنسبية المرجعيات (التي (مصدر المنبع ذاته) ذلك أن لكل المرجعيات المتقدمة قوانين ثابتة في جوهرها:

-3 الآليات الأربع لاستئناف الاجتهاد.

-1 النص الديني: في الإسلام خاصة الذي نعتبره النص المقدس الأوحد الذي بقي بحوزة البشرية , وذلك لعدم تعرضه للتحريف؛ وذلك باعتبار التحريف هي الحقيقة التي تحيل النص إلى نص إنساني لا مقدس ومن ثم تزول عنه حقيقته الدينية على أن القدسية تزول عن الاجتهادات التأويلية للنص.

-2 النظرية الفلسفية: الصادرة عن قوانين عقلية منطقية ورياضية مطلقة صاغها خاصة الفيلسوف إيمانويل كانط مع إمكان تقدمها وتصحيحها كما يحاول آبال في درس قوانين التواصل المتعالية بين العقول ومن ثم استكشاف كائن يتجاوز العقل الفردي إلى العقل الجمعي بوصفه كائنا ذا

-3 ظاهرات الطبيعة: ذات القوانين الثابتة على

اعتبار أنها ليست هى حقيقة

ولكنها ما فهمه العقل البشري عن تلك الظاهرات فصاغها قوانين كما تشير إليه عبارة انشتاين بأن

قوانين الطبيعة بمثابة زهرة النرد التي يتغير وجهها

الطبيعة والتاريخ

كل مرة في إشارة إلى فيزياء الكوانتا القائمة على

-4 أحداث التاريخ: بوصفها لا تناهي من الوقائع يمكن حصرها ضمن إطار من الاحترازات الفائقة التنبه إلى خطر التحيز بمعناه الكلي الذي يهدد النظر في حقائق الوقائع الإنسانية كما صاغها ابن خلدون في فلسفته للتاريخ

البشري باعتبار إمكان تطويرها إلى درجة يمكن معها تطوير الطبيعة البشرية في التنبه إلى الحقائق التاريخية بفضل إضافية تنتج عن الجهد المبذول في التنبه الفائق للوقائع , وطبعا تطوير الطبيعة البشرية هنا من باب المجاز لا من باب الحقيقة . ذلك أن الأمر متعلق باستكشاف المكنون في قدرات العقل البشري.

-5 التقنيات: بوصفها لا تنتهي من المنتجات الحضارية تخضع لمبادئ علمية تجريبية محصورة العدد والتي أدخلت وستدخل الإنسان في تجارب بديعة لا تخطر على البال بوصفها امتدادا لاتحاد الطبيعتين: العقل البشري والطبيعة الكونية على ألا تكون لها نهاية باعتبار استكشاف مكنونات الطبيعة غير المتناهية. ولله الحمد.

عن أبي يعرب المرزوقي من كتابه "فلسفة التاريخ الخلدونية" وباجتهاد إضافة

من مواليد سنة 1982 بمدينة غرداية - الجزائر حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة الجزائر سنة 2014

أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية - الجزائر

حاشية على روح الجماهير (قراءة في أفكار غوستاف لوبون) عن الدار المتوسطية للنشر - تونس 2014

شذرات في قضايا التجديد والنهوض

عن المركز الثقافي المغاربي - الدار البيضاء - المغرب 2014

علم اجتماع الوحي المحمدي عن دار قرطبة - الجزائر 2015

المجتمع العلمي: أسسه النظرية وغاياته الروحية عند برتراند رسل عن دار كتابل - الجزائر

أبو يعرب المرزوقي

مقاربة أبي يعرب المرزوقي لمفهوم العلمانية

مصطفى المسلكي

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

18 صفحة

الحسيمة - المملكة المغربية ب جدول المواد

مقاربة أبو يعرب المرزوقي لمفهوم العلمانية ممم مم ممم ممم مم1 تيل ملاعم معلم ممعم عع ممعم ممم ممع عه ممم مم1 مقاربة أبي يعرب لفكرة العلمانية : اويا الم عاك اع لاه اماه ممم و2 تجربة العلمانية في التاريخ الغربي ااا

العلمانية كمعضلة للحركات العلمانية والإسلامية على حد سواء . 5

تمظهرات الإشكالية في فكر الحركات العلمانية مم5 تمظهرات الإشكالية في فكر الحركات الإسلامية اا

تمهيد: بداية أود أن أبدي ملاحظة منهجية عامة حول كتابات أبي يعرب فهي تجعل العلاج الفلسفي وأدواته موضوع دراسة هي ذاتها، " مرات في شكل أبحاث مستقلة

" ومرات أخرى مبثوثة في دراسات متنوعة ومختلفة؛ التعليق كلما استوجب سياق علاج الموضوعات ذلك. فيتساوق في نفس الوقت إدراكك لعمل الفكر وطبيعته ونتائجه في موضوع دراسة بعينها، وتكون منذ الوهلة الأولى وأنت تتعرف على أطروحته بين الرؤية تجاه فلسفة الوصل بين الأصول والفروع بالتعبير الفقهي. حيث تحيطك الأطروحة إذا ما تقيدنا بالمثالين أقصد نظرية المعرفة والمنطق بتطورهما وأهم متعرجاتهما في تاريخ الفكر. فيأخذ المشهد شكل صورة بانورامية يسهل معها التعرف على " أين وقع النكوص والتعثر " وأين وقع التقدم والتجاوز) المدرسة الفلسفية النقدية العربية)؛ إذ يعيدك أبو يعرب المرزوقي أكثر من مرة إلى هذا الأساس الفلسفي قبل أن يتابع التحليل في موضوع بعينه؛ وهذا النموذج

حاضر سواء كان الموضوع الذي يتناوله خاص بالفلسفة النظرية أو خاص بالفلسفة العملية. أمر آخر يتعلق بقدرة الأطروحة بافتكاك القارئ مما قد يبدو لأول وهلة تعقيدا وما هو إلا بسط (أو تبسيط) لنموذج رياضي أو نظرية تجعلك مع تتالي القراءات والغوص تدرك أهميتها لك التجاوز وحاجتك لها في فهم

أطروحة أبي يعرب فتتمكن من الحركة فيه والاستدارة بحرية أكبر. فنظريات من قبيل نظرية الزمن المخمس ونظرية الأحياز ونظرية فعل الرمز (الكلمة) ورمز الفعل (العملة) ونظرية مقومات الوجود الإنساني ونظرية المعادلة الوجودية على سبيل المثال كلها تفك عقد موضوعاتها وتفتك القارئ مع قليل من الصبر وعدم العجلة في الحكم من فوضى التعريفات ولا تناهي التأويلات. ليس هناك موضوع لقي اهتمام أبي يعرب المرزوقي يمكن عزله عن هذه

الخلفية؛ ولذلك ارتأيت أن أمهد بها ونحن نتناول موضوع العلمانية لدى أبي

وما ذكرناه سابقا ينطبق على مقاربة أبي يعرب لفكرة العلمانية تصورا وممارسة؛

فهي أي المقاربة ترسم أفق أوسع تخرجها من الخصومة السائدة بين تحديث مغشوش وتأصيل مغشوش أو كريكاتوري الحداثة والأصالة

وهذا الأفق مبني على وحدة الفكر الديني والفلسفي حينما لا يختزلان في خصوصية معينة تعمق الخصومة ولا تتيح التفاذ إلى البنى الواحدة في العمران البشري والاجتماع الإنساني ونجعل من خصوصيات الحضارات فوارق جوهرية تلغي الكوني.

بهذا المعنى يتقدمها إشكالية العلمانية تحديد طبيعة الفكر والعمل الدينيين والفلسفيين حينما يتصوران على طرة نقيض؛

وعلى هذا المستوى لا تكون المعركة بحسب أبي يعرب "بين الغرب والشرق ولا بين الفلسفة والدين ولا حتى بين الحداثة والأصالة بل هي بين انحطاطين يتغاذيان لقتل معاني الإنسانية وقيمها".

حينما تغيب مساحة المشترك الذي هو الوعي بمنزلة الكلي والكوني في جل التجارب الإنسانية تتحول المعركة إلى نفي الآخر, فتخوض الحركات العلمانية حربها على الدين وتخوض الحركات الأصلانية حربها على العقل لسوء فهم العلاقة التي تصل الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة؛

وهنا يقطن الماوراء الذي يمد الخصومة بذخيرة الجدل العقيم الذي ينفي فيه الواحد الآخر. تجربة العلمانية في التاريخ الغربي تشتهر أطروحة أبي يعرب بالموازنة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي قديمهما وحديثهما،

لا بد بالتالي من رصد تناوله لإشكالية العلمانية في سياقها الغربي؛

وهي التي كان لها تأثير شكل العلمانية عندنا.

فصلة الديني بالدنيوي إشكال واحد في كل الحضارات ولا يختلف إلا شكلا من حيث الاهتمام الذي تضعه كل حضارة على جوهر مضمونها.

إذ ليست هناك تجربة إنسانية خالية من الدين ولا أخرى خالية من الدنيا، فالمقابلة بين شرق روحاني وغرب مادي يرفضها أبو يعرب.

وهو يمدنا بالملاحظة التالية

ما حصل عندنا له بداية اللقاء بالثقافة اليونانية من رفض علماء الكلام

والفقهاء للفلاسفة؛ جعل النقد الذي وجه إلى الفلسفة لم يؤد إلى تحريرها من الانحراف بل إلى نفي الأمر المنقود؛

ويناظر هذه التجربة عندنا ما وقع في الغرب مع بداية النهضة من رفض للدين خاصة مع العلمانية اليعقوبية والمناخ الذي ساد الثورة الفرنسية في حربها على الكنيسة ردا على الكاثوليكية فآل الأمر بدوره إلى نفي الدين وليس تحريفه.

وهنا لا بأس من التذكير

انبجاس التوليفة المطلوبة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ذات المرجعية القرآنية

وأن رفض الغرب للدين أدى إلى نفي ما يتعالى على السياسي "فتمكفل" حيث بلغ قمة الإنفلات من القيم وهو ما نعيشه في وضع العولمة

فالسلاح والتقنية للدمار أكثر من الإعمار.

وقبل أن ننتقل إلى تحديد آخر لمفهوم العلمانية أكثر مرونة؛ تجدر الإشارة إلى الملاحظة التي يكررها أبو يعرب في أكثر من مناسبة

الكنيسة كانت تتهم كبار فلاسفة الاستنارة وأدبائها بالمحمدية ذلك أنها تعلم أن رفضهم للوساطة الروحية أو الكنسية والحق الإلهي في الحكم أو الوساطة السياسية يقربهم إلى الإسلام؛

كما أن تشييط الدنيوي في الثيولوجيا المسيحية مع إعادة الاعتبار له أعمال هؤلاء الأدباء والشعراء والفلاسفة كان المميز الأساسي لهذه التهمة؛

ومن هنا ينشأ المفهوم الإيجابي للعلمانية

ويطلق عليه أبو يعرب العلمانية المؤمنة التي هي رفض للتحريف ودفاعا عن الحرية الدينية والحرية السياسية؛

وقد لا نبالغ في التأويل إذا قلنا بميلاد توجه جديد وهو المقصود من

هذا المفهوم يضمن على عكس العلمانيات المتطرفة القائمة على إحجام دور الدين ووظائفه يضمن له ولوج الحياة العامة

فهذا الطوق المضروب على الدين غير ممكن وهش بالنظر إلى تخلي الدولة نفسها عن وظائفها لصالح المجتمع؛

كما أن التفاعل بين الأخلاق والقانون أفضل في منظور الدين من أي وعندها يكون المحفز أكبر سواء كان النشاط سياسيا محضا أو اجتماعيا محضا وخاصة إذا وازى كل هذا التحول فكر إسلامي مستنير.

تبدو العلمانية بهذا المفهوم عسيرة الهضم لكن هذا الذي حصل في بداية النهضة فوقع النكوص بعد ذلك. العلمانية كمعضلة للحركات العلمانية والإسلامية على حد سواء

سبقت الإشارة إلى أن احتدام الصراع بين الكنيسة وخصومها في السياق الغربي انجر عنه منظور متطرف تأسست عليه العلمانية؛

فمن نفي للكنسية انتقل الأمر إلى نفي الدين؛

وهذا حال العلمانية اليعقوبية وبالتحديد العلمانية الفرنسية؛

لكن نظيرتيها من العلمانية الغربية الألمانية والإنجليزية على سبيل المثال. تمكنتا من تحديد صيغة للتعايش مبنية على الاعتراف للمؤسسة الدينية بوظيفتها "بعد أن أبعدتها عن الحكم والتمييز بين الناس على أساس

مذاهبهم؛ وجعلت التعامل معهم باعتبارهم مواطنين متساوين أمام القانون والفرص."

بهذا المعنى يمكن القول أن العلمانية في شكلها الثاني كانت محاولة في فهم الدين وإدارة مجال التداخل والصراع بين الطرفين بشكل أفضل،

وقد خفض هذا الشكل منسوب العداء بين الجانبين مضمرا اعترافهما

وقد حررهما من إبقاء منطق نفي الآخر مفتوحا،

تمظهرات الإشكالية في فكر الحركات العلمانية

هذا الجنس من الاعتراف لم يحصل بعد في تجربة العلمانية العربية بل إن تصرفاتها عكست عقلية الكنيسة في كثير من الأحيان

فأصبحت تتدخل في نوع الخطاب الديني والمقررات الدراسية ومواد الاعلام وغير ذلك من الأمور.

كانت الحصيلة فشل العلمانية العربية في فهم الصراع الذي جرى في

الغرب؛ ومرده حسب أبي يعرب المرزوقي " إلى التأثير القوي للاستعمار الفرنسي في النخب العربية وبالتالي " وإلى علة ثانية أعمق هي قياس الإسلام على المسيحية.

غياب البحث في الفروقات بين العلمانيات أدى إلى هيمنة نموذج واحد؛

وغياب البحث في الفروقات بين الأديان أدى إلى سوء فهم الإسلام

فحصل سوء فهم العلمانية والدين معا.

تمت مطابقة الإسلام الذي تقبل دولته تعدد الأديان والشرائع بالكنيسة

المسيحية فكانت المواجهة شاملة.

ولأبي يعرب محاولة في فهم التناقض الكامن في العلمانية العربية:

فهي بالإضافة إلى عدم إدراكها طبيعة العلاقة اللامباشرة للديني بالسياسي تزعم بأن تصور الفصل بين المجالين يقتضيه التقابل بين طبيعة الديني المقدسة والتغير الذي يطال المجال السياسي؛

وهذا لا يعدو أن يكون إلا تبريرا

فالقول به "تقية يراد بها عدم مصادمة الدين مصادمة مباشرة وهو دليل على عدم فهم طبيعة الديني والسياسي والعلاقة بينهما فضلا عن عدم فهم العلاقة بين التاريخي والمتعالي عليه"

ويتكشف التناقض أكثر حول طبيعة تنزيل المفهوم في المجال السياسي العربي؛

حين يضع العلمانية العربية وأحزابها أمام مفارقات عدة تساءل نوع المعارك التي تخوضها والاصطفافات التي تنتهجها بعيدا حتى عن أي تناول

ويفتضح الأمر أمام هذا النص الدقيق الذي يتناول مصدر شرعية الدولة والتي لا يمكن تصورها خارج الإرادة الشعبية فوبيا العلمانية العربية؛ وهذا يقول أبو يعرب المرزوقي:

"فهم يزعمون تأسيس الحكم من دون قيم روحية متعالية.

ثم يرفضون المصدر الوحيد المتبقي للشرعية أعني الإجماع الشعبي.

ولو كانوا يعتقدون حقا أن الشعب هو أصل الشرعية البديل من الشرعية الدينية بسبب عدم استنادهم السياسي إلى الديني لبات من الواجب أن

يسلموا بأن الشعب هو المصدر الأول والأخير للسلطة والتشريع ومن ثم فمن حقه إذا أراد أن يختار تطبيق الشريعة كما من حقهم أن يجادلوا في ذلك.

ولما كان خيار تطبيق الشريعة المنزلة وخيار عدم تطبيقها متقدمين على تطبيقها وعدم تطبيقها فإن الفصل بينهما لا يمكن أن يكون إلا خيارا ديموقراطيا أو استبداديا،

وخيار الشعب هو الديموقراطي وخيارهم هو الاستبدادي حتما.

والشعب يختار ديمقراطيا أن يكون تشريعه شرعيا فيكون فعله ديموقراطيا وشرعيا في الوقت نفسه.

ذلك أن الشريعة الإسلامية نسبت العصمة بعد ختم الوحي إلى إجماع الأمة حصرا.

ولو فرضنا الأمة أجمعت على غير ذلك لكان ذلك يعني أنها لم تبق مسلمة؛ إذ معنى كونها مسلمة هو إيمانها بأنه لا مشرع إلا الله أو من خوله الله حق التشريع أعني إجماع الأمة بعد ختم الوحي وأنها تشرع لأن الله شرع لها حق التشريع الذي هذا جنسه".

وتمظهرات الإشكالية في فكر الحركات الإسلامية لا تختلف كثيرا عن نظيراتها العلمانية؛

فكلتاهما تعبران عن سوء فهم للمرجع الذي تصدران منه ومرجع الطرف وذلك في حالة تقابل يعرض فيها طرفا الصراع كل أشكال العوائق التي لا تسمح بقيام حوار جدي حول الإشكالية يساعد على علاج القضايا العملية

التي تترتب عنها.

إذ كيف يمكن للحركات الإسلامية أن تعادي العلمانية إذا كان الإسلام نفسه "علمانيا" يقول بنوع من الفصل بين الديني والسياسي؛

فحتى لو كان مصدر التشريع دينيا فإن ممارسة الحكم مدنية؛

الحاكم ينتخب ويعزل بإرادة الأمة ولا تضعه في الحكم أي مؤسسة دينية؛

وهذا المصدر المتعالي على الدولة والمجتمع إذ يبدو صريحا في أي مرجعية دينية تصية هو الذي يؤول التأويل الخطأ

" إما بالفصل التام تحت ذريعة حماية الدين من التدنيس " أو الوصل التام تحت ذريعة تحكيم شرع الله.

فهذه الحركات - أي الإسلامية- بحسب أبي يعرب

"جعلت العلاقة بين الديني والسياسي علاقة مباشرة فأهملت الوسائط بين فاعلية الديني وفاعلية السياسي.

وتلك هي العلة التي جعلت أصحاب العلم الديني المزعوم يريدون أن يكونوا في آن أصحاب العمل السياسي المزعوم سلما أو حربا:

تصوروا أنفسهم في غنى عن الوساطة لزعمهم أنهم ورثة الأنبياء."

وكثيرا ما نلحظ في السلوك السياسي للحركات الإسلامية هذه الخلفية

فكون مجرد الصدور عن المرجعية الدينية يعني الأهلية واستحقاق الحكم والبقاء فيه أمر مضلل كلفها حروبا مجانية؛ وأعفاها عن فهم الوسائط والفعاليات التي يتدرج عبرها العمل السياسي ليصعد من قاعدة الهرم إلى قمته؛

وهذا الأمر ناتج حسب أبي يعرب عن سوء فهم لفلسفة التشريع كقاعدة خافية في بناء المجتمع والدولة معا إذ يقول: " المشرع في كل نظام دينيا كان أو مدنيا ليس الفقيه الشرعي أو الفقيه الوضعي من حيث هو عالم بالفقه شرعيا كان أو وضعيا بل هو الشخص الذي اختارته الأمة بآليات ينبغي تحديدها لكي يكون له حق التشريع باسمها إلى حين.

الفقهاء بنوعيهم لا يتجاوز دورهم دور الاستشارة الفنية تماما كما يحصل بالنسبة إلى أساتذة القانون الذين يشيرون على المشرعين في مجالس النواب في كل بقاع الدنيا.

كذلك كان سلوك الخلفاء الراشدين.

فقد كانت شرعية التشريع لهم بمقتضى كونهم خلفاء إما بالبيعة أو

وهم يستمدون حق التشريع من هذا الأمر وليس من العلم بالفقه.

ويستشيرون كل من عرف عنه فقه له مجال ما عند الحاجة إليه.

لست أدري كيف انتقل دور الفقيه من السلطة القضائية تطبيقا للقانون أو اجتهادا في نظرياته إلى السلطة التشريعية وضعا للقانون وفرضا للخضوع إليه؟".

رجل السياسة معني بتحقيق قيم الشرع عبر أفضل السبل والاستراتيجيات المطلوبة لذلك. وهو لا ينخرط في الجدل القائم حول العقائد والشرائع؛

هذا النوع من الصراع يجري في حيز آخر هو المجتمع المدني يحسمه

بطرقه؛ دور السياسي أن يحفظ تكافؤ الفرص ومساواة الجميع أمام القانون وتحقيق العدل والكرامة للجميع؛

جر هذا الصراع إلى المجال السياسي يقلب أولوياته ويأجج الحرب بين العلمانيين والإسلاميين؛ لذلك فكلما تم تحييد هذا المجال ظهرت إمكانية اللقاء والتعاون بين حاولت في هذه المقالة حصر لأهم العناصر التي تفد على الإشكالية مع الإقرار بأن الموضوعة متشعبة وكثيفة تجعل أي محاولة التقاطها عسيرة وتتسم بالنقصان

ويمكن تجاوز النقصان بإعادة قراءة الموضوع كلما استجدت أسئلة حوله ونما معها الجهاز العلمي الذي يمكن من التفاذ إلى ما لم تره سابقاتها من القراءات؛

النقاش وهو يجري حول هذه الموضوعة ينشئ في ذات الوقت فكرة حول الصلح الممكن بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية عامة وبين الإسلاميين والعلمانيين

وهذا هو المدخل الذي يمكن أن يعيدنا إلى هذا الموضوع مرة أخرى لتعميق الفهم أكثر-

أبو يعرب المرزوقي

تكملة لحوار الدكتور أبو يعرب المرزوقي مع الأستاذ محمد الناصر

تكملة لحوار الدكتور ابو يعرب مع الاستاذ محمد الناصر

سلسلة الكتيبات — نسخة منقحة

48 صفحة

الفهرس

الفصل الأول 1

الفصل الثاني 12

الفصل الثالث 25

الفصل الرابع 27

الفصل الخامس 36

الفصل السادس 40

الفصل السابع 49

الفصل الأول

- الفصل الأول - ما الاعتراضات الممكنة حول ما قلته في حواري مع الأستاذ محمد ناصر؟ وكان -كما الحال في الحوارات التلفزية-موجزا ومبسطا حتى تصل المعاني العامة دون دخول في جزئيات تأسيسها أو جزئيات ثمراتها. وهي من ثم اعتراضات مشروعة خاصة وكل المسائل التي

لذلك فلأذكر أهمها .

وقد تقبل كلها الرد إلى أصل وحيد يجمع بين المسألة الفلسفية النظرية والمسألة السياسية العملية المترتبة عليها أصلين لفهم أزمة الأمة الروحية الحضارية التي لها صلة بعلاقة الفلاسفة والدين وأزمتها المادية السياسية في علاقة بثمرات العلاقة الأولى على رعايتها لذاتها في التعمير والاستخلاف .

وطبعا لا أنوي عرض كل المسار الذي أوصلني إلى ما بنيت عليه ما عرضته من حلول هي اجتهادات لا أدعي لها الكمال ولا أسعى إلى التعامل مع المخاطبين إلا بما يقتضي التحرر من سلطان الوساطة بين المتلقي وصلته الذاتية بمجال البحث ومن وصاية عليه في خياراته للحلول التي يصل إليها بفكره الشخصي ..

وأفهم جيدا أن يعتبر ما أقدمه مستفزا للمدرستين السائدتين خاصة: مدرسة الفكر الديني التقليدي ومدرسة الفكر المادي التقليدي . وهما سائدتان لأنهما تمثلان الحلين الأقصيين اللذين يستثني كل منهما الثاني ويدعي ملكية الحقيقة إما باسم الوحي أو باسم العقل لكأن فهميهما لهما غنيان عن

المراجعة. ولكأن تشكيك كل منهما بما يدعيه الثاني غني عن المراجعة كذلك . فعندنا إذن خمس معان بحاجة إلى المراجعة:

ففهم الوحي:

1 . من ادعياء القائلين به

2 . ومن خصومه .

ممممسسيسسس ا ا لقصل الأفل اس سسسسيس وفهم العقل

3 . من ادعياء القائلين به

.+4 ومن خصومه

.5 والأصل تصور الأمرين مختلفين بالجوهر وليس بسبب الخصومة بينهما عديمة الأساس . ولست أدعي أنها عديمة الأساس بصورة مطلقة بل في الإسلام إذا قبلنا بقراءة القرآن ونحن متحررون من هذه الخصومة التي باتت مسلمة وكأنها حقيقة تصدق على الفكرين الديني والفلسفي عامة وليس على ما آل إليه هذا الفكران عند كاريكاتور الديني وكاريكاتور المادي في رؤى المعرفة والقيمي لديهما .

والقرآن يعرف نفسه رسالة من الله إلى الإنسان والرسول الذي يبلغها لا يتجاوز دوره التبليغ التذكيري بطرق التبليغ المنطقية وليس بالمعجزات مع الإعلام بأن المضمون يتعلق بما يحقق به الإنسان مهمتين هما التعمير الذي هو عمل محدود على علم محدود لسد حاجاته المادية والروحية وبقيم الاستخلاف .

وقد استنتجت من هذا التعريف الذي لا يجادل فيه أحد أمرين:

1 . يتعلق بمحدودية العمل والعلم الإنسانيين وهو ما يترتب عنه وجود ما لا يستطيع الإنسان عمله ولا علمه ومن ثم فلا يمكن أن يتجاوز الإنسان كونه خليفة فيدعي العمل التام أو العلم المحيط

2. يتعلق بتجهيز الإنسان بشروط تحقيق المهمتين .

لكن الجواب عن ذلك كله يقتضي التوجه مباشرة إلى الأصل؛ هل الخصومة بين كلا الموقفين من أساس موقفه من أساس موقف خصمه لها أساس أصلا؟ حتى نقتلع الخصومة من الأصل فلنذكر كيف يصوغه أصحابها . هم يصوغونه بعبارة المقابلة بين النقل والعقل لكأن الأول نقل دون عقل والثاني عقل دون نقل .

وحتى أحول دون المهرب بينت أن توهم النقل مدركا للغيب هو مزعم صاحب النقل المزعوم وتوهم العقل غنيا عن النقل هو مزعم صاحب المزعوم . فإذا بينت أن النقل في الدين لا

يمكن أن يتضمن علم الغيب وإلا فالرسالة متناقضة لأن كونها رسالة بما لا يعلم لا معنى له . هي رسالة بما يعلم لا غير .

وما حدث ذلك إلا للخلط بين إعلامها لنا بأن علمنا محدود لوجود الغيب وبين علمنا بمضمون الغيب . النبي نفسه يجهل الغيب . فالرسالة إذن لا تتجاوز ما يفهمه العقل . وهي إذن رسالة تنفي وهم رد الوجود إلى ما يعلمه منه الإنسان بل يوجد ما لا يعلمه الإنسان. وهو ما لم يطقه الفلاسفة لتوهمهم العكس .

وتوهم الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة أن العلم الإنساني محيط بدليل

قولهم بنظرية المعرفة المطابقة سواء كانت عقلية أو لدنية هو ما يسميه ابن خلدون برد الوجود إلى الإدراك .

كلا الصفين يتوهمان علم الوحي أو العقل بمضمون الغيب وهو مستحيل . لا أحد -لا النبي ولا الفيلسوف ولا المتصوف -يعلم الغيب.

وإذن فالقرآن وضع نظرية في المعرفة لا تقول بالمطابقة بل تميز بين الوجود وإدراكه. الثاني لا يحيط بالأول ويعلم أنه لا يحيط به وأن فيه غيبا يعلم وجوده ولا يعلم مضمونه . وهي نظرية نقدية في المعرفة تجعلها اجتهادا دائما وليست علما مطلقا ويترتب عليه أن العمل جهاد نسبي وليس عملا كاملا .

بينا إذن وهم تجاوز الوحي ما يعلم بالعقل فتحررنا من خرافة الراسخين في العلم الذي يتوهمون أنهم يعلمون تأويل المتشابه ويدركون الغيب زاعمين ذلك ثمرة العلم الفلسفي فيردون إليه هذا الغيب عندما يتوهمون أنهم وجدوا ما يناقض ما توهموه علما عقليا مطلقا بنظرة في المعرفة تقول بالمطابقة.

وبينا وهم العلم اللدني إذ لا يعقل أن يدعي المتصوف أنه مؤمن بالإسلام ثم يزعم أن يدرك الغيب الذي ينفي القرآن إمكان إدراك مضمونه متجاوزين إعلام القرآن لنا بوجوده مع نفي علم مضمونه حتى على الرسل فيكون العلم اللدني من أكاذيب أو توهمات المتصوفة. وفحصها يثبت أنها خرافات وكرامات كاذبة.

فينتج النقل الوحيد الممكن للإنسان هو ما يعلمه الإنسان من المعطيات الحسية أو من المعطيات الحدسية حول علمنا وعملنا وحدودهما والتي لم

تتوصل إليها الفلاسفة إلا في أواخر العصر الحديث عندما فهمت أن وهم المطابقة دليل سذاجة إبستمولوجية في النظر وسذاجة أكسيولوجية في العمل إرثا يونانيا .

الابستمولوجيا والأكسيولوجيا المتحررتان من القول بالمطابقة أو برد الوجود إلى الإدراك ثورة دينية وليست فلسفية اكتشفتهما الفلسفة النقدية عندنا في القرآن وتبنتهما - عند ابن تيمية وابن خلدون في نهاية القرون الوسطى وتبنتها الفلسفة النقدية الغربية في نهاية عصر الحداثة (كنط خاصة) .

وهو ما يعني أن الرؤية الابستمولوجية في المعرفة والأكسيولوجية في القيم والتي لا تقول بالمطابقة لم تدم طويلا لا عندنا ولا عند الغرب لأنها سرعان ما توقفت . وما يعنينا هو توقفها في الفلسفة الأوروبية الحديثة: المثالية الألمانية برفض مفهوم "الشيء في ذاته" أنهت النقد الكنطي .

حدث إذن رفض فلسفي وديني للتمييز بين علمنا والموجود وعملنا والمنشود وتأسيس المطابقة بينهما في النظر) ابستمولوجيا المطابقة) وفي العمل) أكسيولوجيا المطابقة مرتين:

1 . الأولى مع أفلاطون وأرسطو وبهما بدأت هذه الرؤية.

2 . ثم استؤنفت هذه الرؤية مع هيجل وماركس: علة الصراع بين المدرستين .

فأفلاطون وأرسطو كلاهما تصور الموجود قابل للرد إلى علمه والمنشود إلى عمله وإذن فكلاهما قائل بالمطابقة معرفيا وقيميا . ومعنى ذلك أن علم الإنسان محيط بالموجود وعمله بالمنشود . وكلاهما مستحيل . ومن ثم

فالعلم والعمل كلاهما لهما نقل مضموني يستمدانه من الموضوع وليسا عقلا ولا إرادة خالصين .

وليس صحيحا أن بينهما اختلافا جوهريا . فما يسميه أفلاطون مثال المثل وعالمه وعالم الإله الصائع عن منواله والطبيعة التي يحل فيها المنوال يسميهما أرسطو عالم المحرك

الأول والمحركات التي توجد في ما فوق القمر والطبيعة التي هي دونها وفيها شوق تصويري فيها نظير ما وضعه الإله الصائع الأفلاطوني وأحله في المادة التي صورها . لكنهما يشتركان

في الأمرين المهمين:

1 . في وحدانية العالم الذي هذا نظامه والذي لا يوجد غيره وليس فيه شيء من الغيب الذي لا يعلم .

2 . نظرية العلم والعمل المطابقين بحيث إن علم الموجود وعمل المنشود مقياسه علم الإنسان وعمله .

ونفس هذه الصورة الشفافة للعالم الواحد نجدها بعد محاولات تجاوز "الشيء في ذاته" الكنطي الذي له وظيفة الغياب الدين لأنه يعني أن ما نعلمه من العالم لا يتجاوز ما هو إضافة لنا. وهذه الإضافة لا تتجاوز حاجز الذاتية الإنسانية ومن ثم فلا يمكن أن تعتبر المقياس الذي يرد إليه الوجود في ذاته الذي يبقى مجهولا . وحتى الأكسيولوجي فهو مبني على مسلمات عقدية وليس على حقائق علمية.

لكن الرؤية القرآنية مختلفة تماما عن الرؤية الأفلاطونية الأرسطية والهيجلية

الماركسية وللرؤية الكنطية وجه شبه مع ما استنتجه منها الغزالي بمفهوم "طور ما وراء العقل" وابن تيمية بمفهوم التصور الذي لا يتناهى في التفاضل وابن خلدون بمفهوم استحالة رد الوجود إلى الإدراك.

لكنها قرت بهذا النموذج الأفلاطوني الأرسطي عندنا علماؤنا القدامى والهيجلي الماركسي عند "علمائنا" المحدثين ما جعل الفلسفة في الحالتين وتأثيرها في علوم الملة قد حالت دون قراءة القرآن قراءة متحررة من المنظور السفسطائي الذي يجعل الإنسان مقياس الوجود موجوده ومعدومه .

فطبق رؤية وحدانية العالم بالمقياس الإنساني وهي حتى في عالم الشهادة لا ترد إليه وحده بل فيها ما لا ينطبق عليه المقياس الإنساني وهو الغيب المحجوب . لذلك فالرسالة ليس فيها مضمون غيبي . فيها دون شك إعلام بوجود الغيب مصحوب بإعلام ينفي جعله

بمقياس الإنسان . فالإعلام بوجود الغيب وباستحالة علمه إنسانيا يناظر القول بأن العقل الإنساني ليس مقياس كل شيء وأنه:

1 . بأن علم العقل ليس محيطا وهو معنى ابستمولوجيا نفي المطابقة.

2. وبأن عمل الإرادة ليس محيطا وهو معنى اكسيولوجيا نفي المطابقة.

نفي المطابقة يعني أن الإنسان لا يحيط بالموجود والمنشود . والمشكل أن المدرسة الدينية توهمت أن نفي العلم بالغيب يخص العقل ويستثني الوحي فتوهموا أن النبي يعلمه وأن الراسخين يعلمونه كذلك . ومن ثم فهم لا يختلفون عن الفلاسفة . القبول بالرأي الفلسفي اليوناني أفلاطونيا كان أو

أرسطيا ولا يختلفون عنهم إلا بتوهم علم الغيب منفيا عن العقل وخاصا بالوحي .

وما كان الوحي معناه إدراك مباشر سواء توسط الاستدلال العقلي الذي غالبا ما يكون تاليا عن إدراك ما يستعمل الاستدلال للتعبير عنه وليس لإدراكه أو لم يستعمله فهو دال على التلقي وليس على شيء آخر وهو ليس خاصا بالإنسان ولا بالبشر بل حتى النحل والنمل يحصل لها . فيكون ليس نوعا من المعرفة يقابل العقل بل ما يشبه البصيرة التي تتجاوز البصر والعقل بهذا المعنى بصيرة وليس شيئا آخر.

ومن يتوهم أن العقل أمرا صناعيا يستمد من آليات المنطق كمن يتوهم الشعر هو استعمال فنيات النظم الشعري وأن الرسم محاكاة الأشكال ولا يرى ما وراء ذلك وما به نميز الشعر عن النظم والرسم عن محاكاة الأشكال وكل فن عن محاكاة الفنون .

العقل المبدع للعلوم هو بدوره موهبة. وطبعا فشكل موهبة يثقفها التكوين والتدريب وفنيات تنميتها بالمنطق والاطلاع على الإبداع السابق وليس مجرد نظم منطقي كما يتوهم الكثير فيتصور الشعر مجرد استعمال لفنيات النظم الشعري كما في المنظومات التعليمية التي صيغ بها النحو مثلا لتسهيل حفظ القواعد .

ومن يقرأ القرآن يعلم أن كل ما فيه وحي بمعنى كونه مراجعة نقدية لكل الرسالات التي يقصها ويقص معركتها التاريخية ومعيقاتها وما أدخل عليها من تحريفات أفسدتها وجعلتها

تتحول إلى عكس ما نزلت لأجلها بسبب التوظيف الوساطة التربوية

والوصاية السياسية. والرسالة الأخيرة التي يمثلها القرآن جاءت لتصحيح ذلك بمنطق التصديق والهيمنة بوصفه البلاغ الأخير للإنسانية كلها التي يخاطبها بلغة الاستدلال العقلي .

ولا يمكن أن يكون القرآن رسالة للإنسان ثم يتضمن ما لا يستطيع الإنسان فهمه . لا بد إذن أن تكتب الرسالة بصورة تجعلها قابلة للفهم وإلا فهي ليست رسالة. والإعجاز الوحيد الذي يؤمر الرسول في القرآن بذكره هو هذه الصفات التي في القرآن بوصفه يدلنا بالاستدلال العقلي على ما علينا القيام بها حتى نحقق المهمتين اللتين كلفنا بهما واللتين سنحاسب عليهما يوم الدين:

1 . تعمير الأرض بما جهزنا به من قدرة على النظر والعقد وفي العمل والشرع في علاقتنا بالطبيعة وبالتاريخ اللذين سخرا لنا وجهزنا حتى نستمد منهما مصدر بقائنا .

2. بقيم الاستخلاف التي علينا مراعاتها في التعمير حتى تكون علاقتنا بعضنا بالبعض علاقة الأخوة (النساء (1 والمساواة دون تمييز عرقي أو ديني أو طبقي أو جنسي) الحجرات .(13

فإذا تبين ذلك تبين أن الخصومة بين الديني والفلسفي علتها الجهل بهذين الشرطين . فلو علم الديني أن زعمه الوحي يجعل الدين محيطا بعلم الغيب موجوده ومنشوده ولو علم الفلسفي أن زعمه العقل محيطا بالموجود وبالمنشود وفهم أن ذلك مستحيل على الإنسان لتواضعا وفهما علة تعصبهما وسبب صراعهما الأحمق .

ولهذا نجد الخاصتين واضحتين في القرآن الكريم:

1. فهو أولا لم يستعمل المعجزات كما يقص ذلك عن الأنبياء في الأديان السابقة ويدعونا مع ذلك لقبولها دفعا للخصام مع أصحابها لكنه يرفض كل المعجزات التي عرضت عليه وينتهي في الأخير إلى أن المعجزات هي للتخويف وليس للإقناع .

2. وهو ثانيا لا يحتج إلا بالأدلة العقلية التي تعود كلها إما إلى النظام بالمعنى العام أو إلى الغائية بمعنى أن الموجودات في العالم تتكامل لتحقق غاية هي نظام الخلق

اد اي واهدة كن لعا الله مذ اسه أزن كنا الولو الات ال د ليعبدون'(الذارياته5 .(ولذلك فكل حجاج القرآن يستند إلى نظام الخلق وسنن الأمر. والأول يتعلق بنظام العالم والثانية تتعلق بسنن التاريخ. ولذلك اعتبرت فصلت 53 هي المفتاح لما يعتبره القرآن الفيصل بين الغيب والشهادة. فما يرينه الله من آياته في الآفاق والأنفس نظام عالم الشهادة . والبحث في غيره حكمه آل عمران 7.

ذكرت أن الابستمولوجيا ءنعه11906::01 والأكسيولوجيا ء:ع010::م القائلتين بالمطابقة بين العلم والموجود وبين العمل والمنشود بدأت مع أفلاطون وأرسطو واستؤنفت مع هيجل وماركس . ما يعني أن نسبة ماركس إلى هيجل هي عينها نسبة أرسطو إلى أفلاطون في الأبستمولوجيا والأكسيولوجيا المطابقتين للموجودءن2] والمنشوفءدة عنه.

وهذا يعني أن ما حدث بعد هيجل وماركس له ما يجانسه في ما حدث بعد أفلاطون وأرسطو.

«. فالأول من الحالتين كان مثاليا

«* والثاني منهما كان ماديا .

لكن الانتقال مر من فلسفة الطبيعة منطلقا عند أفلاطون وأرسطو إلى فلسفة التاريخ منطلقا عند هيجل وماركس ..

والأربعة يعتقدون المطابقة بين العلم والوجود في النظر والعقد وبين العمل والمنشود العمل والشرع. فأطلقوا علم الموجود وعمل المنشود .

وهذا هو جوهر الموقف السفسطائي القائل إن الإنسان مقياس كل شيء موجوده ومعدومه .

وقد وصف ذلك ابن خلدون قائلا:

وهم الفلاسفة هو رد الوجود إلى الإدراك بمعنى أنهم يتصورون أمرين لا شيء يثبتهما

«* أن الوجود والمنشود شفافين للإنسان

* أن عقل الإنسان وإرادته يحددان الموجود والمنشود .

ولذلك عندما تسمع النخب العربية التي تدعي التنوير والحداثة زاعمة أن ابن رشد والمعتزلة عقلانيون فأفهم أنهم بلا وعي يقولون بالإنسان مقياس كل شيء مثل السفسطائية

ولا يعتبرون أن مطابقة العلم للموجود والعمل للمنشود كلاهما وهم لا شيء يثبته بدليل التطور في العلم وفي العمل .

فلو كان علمي مطابق للوجود لكان تطور علمي يعني أن الوجود هو الذي تطور إما لأنه تابع لعلمي أو لأن علمي تابع للوجود .

«. فإذا كان الأول فينبغي أن تكون كل العلوم في كل الجماعات

متعاصرة وهو ما يكذبه

التاريخ. «. وإذا كان الثاني دل ذلك أن الوجود ليس واحدا في الجماعات المختلفة ما تكذبه

وما يكذبه التاريخ وتكذبه الطبيعة فمن يصدقه غير الحمقى؟

لكنهم بهذه الرؤية الساذجة للعلم وللعمل اعتبروا الموقف المقابل في الإسلام مخالفا للعقل وعلمهم مطابقا للموجود وعملهم مطابقا للمنشود .

و لما يتكلم القرآن مثلا على أن العالم الطبيعي كلاما مطلق المنافاة مع عالم أرسطو

ولهذه العلة فقد أفهم من يلحد بسبب ما يبدو من عدم عدل إلهي في العالم الشاهد وليس هنا محل البحث فيه . لكني لا أفهم من يزعم بناء إلحاده على العلم . فالإسلام من هذه الناحية أبعد ما يكون عن التناقض مع العلم . ليس في القرآن علم كما يزعم مخرفو الإعجاز.

لكنه لا يتضمن ما يناقض العلم بل هو لا يستدل بغير ما يتأسس عليه العلم أعني النظام في الطبيعة وفي التاريخ ويترك معرفتهما إلى الاجتهاد الإنساني الذي هو تاريخي بالجوهر ولا يمكن تقديم حقائق نهائية فيها أبدا .

ولذلك فلا يمكن للقرآن الذي هو كتاب في الرؤى العامة الثابتة أن يتكلم في المضمون العملي المتغير أي في صيغ قانونية نهائية سواء تعلقت بالطبيعة أو بالتاريخ.

الفصل الثاني

لكن القائلين بالمطابقة تجعلهم سذاجتهم يحاولون بالتأويل رد الدين أو ما يسمونه النقل وخرافة شعبية-كل فلاسفة العرب يرون ما يراه أفلاطون وأرسطو في الدين غير الفلسفي خرافة شعبية مصدرها الخيال وليس العقل والمتشيع والمتصوف المتفلسف منهم جعل تعريف القرآن بالخرافة الشعبية أي بالقراءة الإمامية هو الحقيقة المطابقة لفلسفتهم العرفانية- إلى ما كانوا يظنونه علما مطابقا للطبيعة -وخاصة للفلك الأرسطي -لا نتمالك اليوم من العجب لأن تقدم العلم بين العكس . فقد تبين أن العالم أوسع من عالم أرسطو بما لا يقدر وأن نظرية العقول التي تسير الأفلاك من السخافات التي لا يصدقها إلا المخرفون .

ولما نحاول فهم نظرية التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة لا يمكن لأي عاقل أن يعتقد الآن أن القيم سواء كانت خلقية أو جمالية صفات ذاتية للأشياء يدركها العقل وليس تقويمات إنسانية مختلفة بحسب الحضارات والمعتقدات .

ومع ذلك نجد الأغبياء ما يزالون يعتقدون ابن رشد والمعتزلة عقلانيون . لكن لا عجب . فأفلاطون وأرسطو مثلهما مثل هيجل وماركس وضعا مبدأين يحولان دون فهم الأديان حق :

1. أولا مبدأ وجودي وهو أن العالم واحد وهو هذا المشهود سواء كان أفلاطونيا بمستوييه نسخا وأصولا مفارقة أو أرسطيا أصولا حالة في النسخ أو هيجليا بمستوييه الروحي الكلي والروحي الجزئي أو ماركسيا أصولا كونية ومراحل تاريخية كلها لا ترى تعدد العوالم واختلافها الجوهري بمعنى أن العالم الوحيد هو الذي على المقاس الإنساني.

.2 وهو ما يؤدي إلى الحل الابستمولوجي والاكسيولوجي القائلين بالمطابقة كما أسلفت في النظر والعقد وفي العمل والشرع . ومن ثم يصبح الإنسان في منزلة الكائن المطلق الذي يتحدد كل شيء بالإضافة إليه . وتلك هي علة تحول الفلاسفة والدين إلى مجرد إيديولوجيا تطاق الإنسان من حيث هو مقياس كل شيء. لكن لا شيء يثبت:

. أن العالم واحد ومن نفس الطبيعة التي مقياسها الإنسان ولا يوجد أي عالم آخر قد لا ينطبق عليه مقياس الإنسان.

ا . 0 0 في يت 7 ا جود ما لا منشوده مطابق لموجوده ولمنشوده.

ومن ثم فنحن تسلمنا أمرين هما علة سذاجتنا الأبستمولوجية والأكسيولوجية وأساس

فإذا لم نعتقد أن علمنا اجتهاد غير محيط وعملنا جهاد غير محيط فإننا نؤله أنفسنا فتصبح طغاة ومستبدين بعضنا بما يدعيه من علم وبعضنا بما يدعيه من عمل ومن هنا جاءت الوساطة الروحية بين الإنسان وربه سواء كان كنسية دينية أو كنسية فلسفية والوصاية المادية على الإنسان مؤسسة عليهما في العمل .

فينتج من ثم أن تعريف الديني في الأديان وتعريف الفلسفي في الفلسفات هو الانتقال من العلم النسبي إلى وهم العلم المطلق في العلم والعقد والانتقال من العمل النسبي إلى وهم العمل المحيط في العمل والشرع وذلك من أجل تأسيس الوساطة الروحية في التربية والوصاية المادية في الحكم : الاستبدادان الروحي والمادي.

والاستبدادان هما نوعا عبادة العباد بدل عبادة رب العباد .

تلك هي الثورة القرآنية. وكانت رمز الفتح . "جئنا لتحريركم من عبادة العباد حتى تعبدوا رب العباد فيكون لكم ما لنا وعليكم ما علينا" أي فنحقق الحجرات 13 لأن ذلك هو مقتضى النساء 1 : البشر متساوون أمام الله لأنهم إخوة من نفس واحدة.

واكتشاف هذه الحقائق القرآنية يجعلني لا أستطيع أن اعتبر لنفسي بل ذلك فضلا لأن ثمرة هذا الاكتشاف تحررني من وهم الفضل للإنسان في كل ما يهديه إليه ربه من اكتشاف للحق خاصة إذا جاهد فعمل به . ذلك أن هذه الحقائق هي ثمرة التواصي بالحق لعلمه الذي ينبغي أن يصبح تواصيا بالصبر للعمل به .

وبهذا المعنى فالمعرفة الاجتهادية لا يمكن أن تدعي الوساطة بين الإنسان والحقيقة بل هي تعرض منظورا قد يوقظ المناظير لكنه لا يعوض أيا منها بل يدفع أصحاب النظر إليها

ومن ثم فهو من جنس "إنما أنت مذكر" بالمعنى السقراطي . والعمل الجهادي لا يمكن أن يدعي الوصاية بين الإنسان وتحقيق الحقيقة.

بل العمل الجهادي دعوة للتواصي بالصبر أو للتسابق في الخيرات إذ فيه سعي لتحقيق الممكن من الحق دون الزعم بأن ذلك السعي مفروض على الآخرين . وفي ذلك احترام لحق الغير باعتباره مكلفا هو بدوره. فإذا أنت زعمت إلزامه برؤيتك دون أن يكون قد اقتنع فالتذكير وما يتطلبه من تدبير يصير تابعا لا حرا .

وهو ما جعل ابن خلدون يعتبر العنف بهذا المعنى علة لفقدان معاني الإنسانية وذلك في التربية أولا وفي الحكم ثانيا . وهو تاريخ يقيس عنف الحكم على عنف التربية وطورا عنف التربية على عنف الحكم في إفساد معاني الإنسانية في الإنسان فلا يبقى تعريفه "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" .

وهنا نكتشف علة التقابل شبه المطلق بين رؤيتين للتكوين عند ابن خلدون وهيجل . فهذا يعتبر التربية نقلا للإنسان من كيانه الطبيعي إلى كيانه الروحي نفيا للروحي في الأولى ونفيا للطبيعي في الثانية وذلك مفهوم في فلسفة هيجل القائلة بالخطيئة الموروثة والعكس تماما عند ابن خلدون لعدم وجودها .

وبهذا المعنى فابن خلدون أقرب من هيجل إلى الرؤية اليونانية التي تعتبر الطبيعة على البراءة الأصلية (بلغة الغزالي أو النشأ الأصلي أو على الإباحة) التي تقابل تماما الرؤية المسيحية التي تعتبر الروحي قاطعا مع الطبيعي والأصل في موقف ابن خلدون هو ما يقوله القرآن في الرهبنة) الحديد27) .

وسأخصص إن شاء الله محاولة نسقية معقدة للنظر في هذه المقابلة بين المنظور المعتمد على الخطيئة الموروثة وتأثيم الطبيعة واعتبار التحرر منها يكون بالترهب أو التحول من الطبيعي إلى الروحي وكأنهما متنافيان والتعامل مع الطبيعي بوصفه أيضا روحيا وخاصة في قضية الجنس في الإسلام.

فبراءة الجنس وبراءة الطبيعة واعتبارها في بدورها ذات بعد روحي وإلا لا

كان فيه الجمالي والجلالي من أهم أبعاد ثورة الإسلام التي تحرر الإنسان من الموقف العدواني من الطبيعي وتحويل التربية إلى ترويض لكأن الإنسان حيوان يروض على وظائف تفرضها الثقافة فتكون العبودية في كيانه هي الأصل .

ولو كانت العبودية لغير الله -الحرية الحقيقية بمعنى أن الإنسان لا يكون تابعا لأي شيء إلا الحق ممثلا للقيم الخمس أي حرية الإرادة وصدق العلم وخير القدرة وجمال الحياة وجلال الوجود التمثيل التام وهو مفهوم الله -لما كان الدين فطرة ولكان كما يتصوره الملحد حيلة لإخضاعه وليس حقيقة تحرره. ولذلك فابن خلدون يقابل بين نوعين من

«. الذاتي وهو النابع من الذات نفسها وهو عين الفطرة بمعناها القرآني وهذه الفطرة هي التي تذكر بها التربية بمعناها الديني في قوله تعالى "إنما أنت مذكر" للرسول .

. والوازع الخارجي هو ما يفرض من الخارج بالوسيط في التربية وبالوصي في الحكم «. والتحرر من الوسيط في التربية ومن الوصي في الحكم هو الذي يؤسس لشروط الاستثناء

من الخسر وهو مضمون سورة العصر:

1. الأصل هو الوعي بالخسر الناتج عن فقدان أحسن التقويم . ويترتب عليه : 2. الإيمان الصادق.

3. العمل الصالح.

4. التواصي بالحق بالاجتهاد المعرفي.

5. التواصي بالصبر بالجهاد القيمي .

وذلك هو مضمون الرسالة والتذكير المحمدي بما في ما فطر عليه الإنسان بحيث إن الرسالة لا تقدم علما يجهله الإنسان بل تذكر بمضمون مرسوم في كيانه لأنه هو عين

شروط قيامه بوصفه كما عرفه ابن خلدون "رئيسا بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له" يرد أسفل سافلين إذ نسي هذه الحقائق بسبب إخلاده إلى الأرض وفساد معاني الإنسانية فيه .

الرسالة تذكير بمعاني الإنسانية التي تفسدها التربية والحكم العنيفان أو تغل الإنساني عن واجباته العينية في الاجتهاد المعرفي والجهاد القيمي بذاته دون تبعية لغيره وساطة بينه وبين ربه ووصاية بينه وبين أمره . ولا يعني ذلك الاستغناء عن المعلمين ولا عن الحكام.

لكن المعلمين نواب الجماعة في التكوين المعرفي بالتذكير الموصل إلى الاستثناء عنهم تماما كما يحصل في كل تكوين . فلن أصبح قادرا على التفكير الرياضي إذا تصورت أن المعلم وظيفته أن يفكر رياضيا بدلا مني بل وظيفته أن يرشدني إلى طبيعة الفكر الرياضي لأصبح من دونه قادرا عليه ومن ثم فوظيفته أن يوقظ في ما به أكون رياضيا . وكذلك في المعرفة كلها بما فيها المعرفة الدينية .

والحكام كذلك نواب الجماعة في رعاية الشأن العام التي لي فيه دور بوصفي واحدا منها مكلف فرض عين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل ما يتعلق بالرعاية والحماية. فالرعاية فرض عين على الجميع ولكل دوره فيها والحماية من باب أولى فرض عين على الجميع ولكل دوره فيها

.

الإسلام يدعو إلى ثورتين ؛ تجاوز المقابلة بين حام ومحمي في الجماعة وبين خاصة وعامة فيها . فالكل حماة للكل والكل خاصة للكل . ومعنى ذلك أن أمة الأحرار هي التي تتساوى فيها مهام الأفراد في تقاسم العمل سواء كان اجتهادا معرفيا أو جهادا قيميا .

فيكون لكل فرد من الجماعة مجال معرفة تحتاج إليه الجماعة في رعايتها وحمايتها فلا يبقى أحد عاميا وأميا ليصبح البعض خاصة والبقية عامة ولا يبقى أحد عالة على غيره في الإيمان والعمل الصالح. ويكون لكل فرد من الجماعة مجال قيمي تحتاج إليه الجماعة في رعاية وحمايتها فلا يبقى أحد عالة على غيره في التواصي بالحق والتواصي بالصبر .

امسسسمسسسس سس مم مس و م م ل يال ااسسسيس - الفصل الثالث - بعد تأمل ما استكملت به حواري مع الأستاذ محمد ناصر تبين أن الأصلين الأولين غير

فلا بد من بيان علة تعطل ما ختمت به الفصل الثاني : ما الذي جعلنا نسقط في الخسر فلم نعد مؤمنين بحق ونعمل صالحا كأفراد ولم نعد نتواصى بالحق ونتواصى بالصبر كجماعة ففشلنا في تعمير الأرض وفي قيم الاستخلاف .

قد يعاب علي أني لما كنت طفلا لم أرب القرآن نظاما ولم أجد من يقدم لي تفسيرا لذلك معقولا ومقبولا . ولعل ما يعاب علي أيضا أني لما كبرت لم أر في حياتنا ما يترتب على هذا النظام بعد أن تصورت أني قد بحثت عنه فوجدت ما اقتنعت أن الجهل به هو علة فقدان النظام في حياتنا .

ففي الحقيقة ما وجدته هو أن علماءنا هم أكثر علماء الأديان في العالم كلاما على خصوصية علاقة الدنيا بالآخرة في الإسلام وأقلهم سعيا لاكتشاف هذه العلاقة . لكنهم أقل علماء كل الأديان اهتماما بما يجعل هذه العلاقة الخصوصية للإسلام تتحقق لأنهم أهملوا كل ما يجعل العلاقة بالدنيا أولا والعلاقة بما وراءها ثانيا ثم العلاقة بين العلاقتين تتحقق فعلا لأن شروطها المتعلقة بالمعرفة وبالقيم وهما أساس العلاقتين والعلاقة بينهما ليست من مطالبهم.

لذلك فلا شيء يخرجني عن طوري أكثر ممن جعلوا القرآن "صندوق ماعون" للوعظ والإرشاد أو للتفلسف اللفظي في الكلام في الأخلاق ولا يرون أن أخلاق المسلمين تتردى من سوء إلى أسوأ وأن الأخلاق لا تتعايش مع الفقر والظلم والحرمان وإلا لما اشترط القرآن جعلها من مجملات التعمير مجالا لامتحان أهلية آدم وأبنائه للاستخلاف . أخلاق المسلمين تحولت إلى التكاذب الدائم في الجماعة لأنها لا تتجاوز الأقوال ولا وجود لها في الأفعال

حتى صار الدين قشور التعبد وليس ثمرته الخلقية المفقودة حتى لدى الدعاة لأن جلهم خدم للاستبداد والفساد .

ومعنى ذلك أن ما توهمته نقصا من عدم النظام في نص القرآن الذي عشته طفلا وحاولت التخلص بالبصيرة من هذا الظن الناتج عن اكتفائي بالبصر جعلني أبصر ما كان غائبا في وجودنا التاريخي من قطائع تحول دون المسلمين وأن يكونوا بحق قائمين بما كلف به الإنسان في الدنيا معمرا ومستخلفا جوهرا للعبادة.

تصورت أني خرجت من الفوضى النصية التي عذبتني طفلا فوقعت في الفوضى الآفاقية والنفسية شيخا . ما كان لي من حيرة في الطفولة حول النص شفاني الله منها بما أعتقد أني قد اكتشفته فنهضت به إلى النظام المخلص منها . لكن هذا النظام المخلص منها جعلني أكتشف عدم النظام الذي نتج عن غياب الأول في علوم الملة وفي تاريخها . والعلة هي الكسور التي تحول دون الاستئناف:

1. في مستوى علوم الملة التي ليست قادرة فعلا على الجمع بين شروط تعمير الأرض وشروط تعميرها بقيم الاستخلاف فبقيت مجرد كلام يبرر الموجود ويعجز عن تحقيق شروط

المنشود . 2. في مستوى أعمال الأمة التي ليست قادرة على الرعاية والحماية فأخلدت إلى الأرض .

فسرت فشل علوم الأمة بمعركتين زائفتين أولاهما قضت على المعرفة التي كان يمكن أن تجعل علوم الملة مبدعة وهي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة حول علاقة الإيمان بالعلم والثانية قضت على العمل الذي كان يمكن أن يجعل أعمالها مبدعة وهي في المعركة بين الفقهاء والمتصوفة حول علاقة القانون بالأخلاق .

وفسرت أعمال الأمة بكسرين آخرين هما فشل نظام التربية المترتب على هذا الفشل بمستوييه في المعرفة وفي القيم وفشل نظام الحكم المترتب على فشل نظام التربية بهذه

العلوم التي لم تستطع تحقيق شروط التعمير وشروط الاستخلاف فصرنا عبيدا لفقد القيم الخمس التي تحقق مهمتي الإنسان هذين . وهذه القيم

هي كما نبين دلالتها :

1. الإرادة الحرة ونقيضها الإرادة المضطرة والعبودية لغير الله.

2. العلم الصادق ونقيضه الكذب والنفاق .

3. القدرة الخيرة ونقيضها الإرادة الشريرة.

4. الحياة الجميلة ونقيضها الحياة القبيحة.

5. الوجود الجليل ونقيضه الوجود الذليل .

فغياب الأولى يفقدنا الحرية السياسية. وغياب الثاني يفقدنا المعرفة المؤثرة. وغياب الثالثة يفقدنا إنتاج التموين المادي والروحي شرطي الكرامة والسيادة. وغياب الرابعة يفقدنا الذوق السليم وغياب الأخيرة يفقدنا العزة وكل ما تقدم من هذه القيم .

ولا إسلام بدون عزة الجلال . فالإنسان الذي ليس له الجلال يكون ذليلا والذي ليس له الجمال يكون قبيحا والذي ليس له القدرة يكون تابعا والذي ليس له العلم يكون أصم وأبكم وأعمى فلا يعقل والذي ليس له الإرادة يكون متصفا بكل ما سبق أي مخلدا إلى الأرض ؛ وتلك هي علة حيرتي في مشيبي .

وما يحيرني في مشيبي علته ما انتهيت اليه من المسعى الذي أخرجني من حيرتي في طفولتي . اعتبرت تحرري مما كان علة حيرتي وعدم رؤيتي لنظام القرآن كافيا لاكتشاف علة الحيرة في رؤية عدم النظام في حياة المسلمين : عدم النظام في حياتنا علته أننا لم نعلم نظام القرآن ولم نعمل به لتنظيم حياة الإنسان بل ما حصل هو عكسه تماما لمجرد إهمال شروط

التعمير بقيم الاستخلاف .

علماء الملة قلبوا النظام القرآني:

1. أمرنا أن ندرس آيات الله في الآفاق والأنفس (فصلت 53 (فتركناها .

2. ونهانا أن نؤول الغيب (آل عمران (7 فلم ننشغل إلا به .

3 . وأسسنا أن تعمر الدنيا بقيم الاستخلاف. فلم نصيرها.

4. واضطرنا لعكس قيم الاستخلاف . لأن من لم يعمرها ليس خليفة.

وإذا كانت هذه العناصر بينة حتى لفاقدي البصيرة فإن قيم الاستخلاف لم تكن بهذه البينونة لأنها في الحقيقة عين القبس من نور الله أو أخلاق القرآن وهي كالتالي:

1. حرية الإرادة حتى في الاعتقاد لاشتراطه تبين الرشد من الغي .

2. صدق العلم إذ حتى لما لا نصيب في الاجتهاد يجازينا الله على صدقنا .

3. خير القدرة بما نستطيع إذا حتى إذا لم نح فالله يقبل منا جهادنا بمقتضى 4. جمال الحياة إذ إن النظافة الذاتية ونظافة الهندام هي بداية كل جمال .

5. جلال الوجود إذ إن عزة المؤمن بالله من علامات إيمانه وذله لغير الله من دلالات كفرانه .

وبدلا من أن نستعمر الدنيا كخلفاء صرنا مستعمرين ممن عمرها واضطررنا للإخلاد إلى الأرض في الأفعال مع المبالغة في الأقوال بمظاهر العبادة لله

. وذلك فكل عبادتنا قولية وليست فعلية. وما يتصف به أغلب المسلمين هو عين ما سماه ابن خلدون فساد معاني الإنسانية وهو الخسر ونقيض سورة العصر.

لكن سيقال لي إن وصفك هذه حتى لو سلمناه فهو لا يصح إلا على وضعنا في الماضي أي قبل بداية النهضة منذ قرنين ونيف .

أليست النهضة تسعى إلى تجاوز هذه العثرات التي تكلمت عليها خاصة والصراع بين الكلام والفلاسفة في النظر والعقد وبين الفقه والتصوف في العمل والشرع تجاوزه فكر

هل يمكنك أن تزعم أن علماء الملة النقلانيين ما يزالون على تقليديتهم التي كانت لهم في القرون الوسطى؟

وهل تزعم أن علماء الأمة العقلانيين ما يزالون على عقلانيتهم التي كانت لهم في القرون الوسطى؟

أليس أولئك يهتمون بما يسمونه فقه الواقع وهؤلاء بما يسمون فكر الحداثة؟ ألست تخالف لتعرف؟

ولأبدأ فأقول إني لو كنت أخالف لأعرف لانتهيت بعد أربعين سنة من المخالفة إلى اليأس لأني لم أعرف . لذلك فلا يمكن أن يكون إصراري على هذا الموقف طلبا لأن أعرف بدليل أن ذلك أدى إلى العزلة وليس إلى الشهرة . فليترك القارئ هذا التفسير السهل وليبحث الآن في ما يجري لدى من سميتهم بالكاريكاتورين .

هل فقه الواقع فقه فضلا عن أن يكون فقها للواقع؟ وهل فكر الحداثيين

فكر فضلا عن أن يكون حديثا؟ أم هما كما وصفت كاريكاتور التأصيل وكاريكاتور التحديث؟ وحتى لا أكرر ما قلته فيهما سأكتفي بأهم قضية جعلت "فكر" الكاريكاتورين كاريكاتوري فعلا: الخلاف الحالي بين الثورة والثورة المضادة.

فيمكن بشيء من الاختزال يصف ما به يحلل الموقفان موقفيهما المعرفين للذات وللخصم . فالثورة المضادة تعرف الثورة بكونها مؤامرة غربية أداتها الاسلام السياسي. ويعرف نفسه بكونه ممثلا للإسلام والعروبة. والإسلام السياسي يعكس فيعرف نفسه بما يعرف الصف الثاني نفسه ويعتبره أداة مؤامرة غربية.

والأدهى من ذلك هو أن الثورة المضادة ممثلة بأكثر أنظمة الأمة الحاليين تبعية وعمالة تدعي في حربها على الإسلام السياسي أنها السهم الحاملة للتحديث والعلمانة ضد الانحطاط الإسلامي والإرهاب الذي تنسبه إلى ما تدعيه من صاروا وكأنهم رموز الثورة أي الإسلام السياسي الذي يدعي إحياء الإسلام.

فتصبح الأنظمة القبلية الفاشية مدعية الحداثة ومعهم النخب التي تدعي كل أصناف الحداثة وتصبح الشعوب التي بدأت تفهم شيئا من الحداثة من قيم الحداثة مثل التعددية

الفصل الثالث

والديموقراطية ومعهم النخب التي تدعي كل أصناف التأصيل يتصارعان على أسماء دون مسميات لأن الأصالة والحداثة أصبحا جوهر التقليد .

كلاهما سجين الماضي الذاتي غير المفهوم والماضي الغربي غير المفهوم . كلاهما موجوده من الماضي الذاتي ومنشوده من الماضي المستورد ولا علاقة لأي منهما بالتاريخ الفعلي للذات وللغرب . فالتاريخ الفعلي ليس مقصورا على حديثه عن ذاته سواء كانت ماضينا أو ماضي الغرب بل هو كيفية إبداعه الفعلي لها .

فلما تسمع أمير غبي مثل أمير أبو ظبي أو أمير السعودية يتكلمان على الحداثة وترى من صار من علمائهم وخبرائهم وحماتهم من المرتزقة تفهم أن الأقوال في واد والأفعال في واد ثانية. وحينها تدرك أن ما يجري من الاقوال غيمة تخفي ما يجري في الافعال : تلك لهم أدوات وهذه للغرب وأذرعه غايات . والذراعان هما :؛

* إيران ذراع ذات مشروع ذاتي يتكى على روسيا

. وإسرائيل ذراع ذات مشروع ذاتي يتكى على أمريكا .

والأنظمة التي تقود الثورة المضادة وتدعي القومية والإسلام والتحديث مجرد أدوات في معركة ضد محاولات شعبية تقودها نخب ما تزال في فوضى الفكر والفعل لغياب شروط الفاعلية التاريخية. ذلك أن المقاوم الوحيد للأنظمة التي هي أدوات الذراعين ومن وراءهما هم من يسمون بالإسلام السياسي سواء كان من الاخوان أو من السلفية الجهادية إذا ما استثنينا منها عملاء المخابرات التابعة للأنظمة والذراعين ومن ورائهما وهم من لم يتحرروا بعد من معركتي القرون الوسطى في النظر والعمل .

وأهم معركة سأخصص لها الفصل الموالي هي معركة الحركة الإخوانية التي هي أكثر الحركات تنظيما والتي لا أمل للنهوض من دون إصلاحها

الجذري الذي سأحاول بيان شروطه وطريقته لفهم العلاقة بين ما يمكن تسميته الانتقال في بناء الأمة ودولتها من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية جمعا بين دوري الإسلام في التربية و الحكم .

الإبتماء والبياج 21 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

الفصل الرابع

لا أعتقد أن أحدا من قادة الإخوان لا المؤسس (البنا) ولا أكبر مفكريهم بعده (قطب) قرأ فصل البيعة من مقدمة ابن خلدون وكلامه على الفتنة الكبرى والحروب التي تلتها وخاصة على كيفية الخروج مما يترتب عليها من تساؤل عن دور الصحابة. ومن لم يتدبر نظريته "عدم التأثيم" الخلدونية لن يخرج من مأزق الإخوان .

ولا أجزم بأنهما لم يقرآها إذ قد يكونا قرآها لكن الثابت أنهما لم يستفيدا منها . إذ لو استفادا لما بقي عندهما وخاصة عند قطب القطيعة غير المفهومة بين الموقفين الحديين اصطفافا مع علي ضد معاوية بزعم الأول على حق مطلق والثاني على باطل مطلق ومن ثم اعتبار الأول ممثلا للخلق والثاني لعدم الخلق .

ذلك أن هذا الموقف يفيد عدم فهم مضاعف: فلا هم يفهمون المرحلة المكية ولا المرحلة المدنية. إذ يجعلون الصحابة ملائكة ويجعلون ما بعد الفتنة عند السنة أصحابها شياطين. ويجعلون الإصلاح نكوصا إلى ماضي رفعوه إلى مثالية لم تكن حقيقية بل هي مرحلة لها ما لها وعليها ما عليها وليس كما توهموها .

وعدم الفهم ليس تهمة ولست صاحب الوصف فابن خلدون ما كان ليكتب مقدمته لو لم يكن قد فهم عدم الفهم هذا ؛ تبين له أن تصور التاريخ يحصل بالمعجزات الخلقية والدينية دليل سذاجة وأن للتاريخ السياسي سننا لا بد من معرفتها لاستخراج قانونها الذي يحكم أفعاله شبه مطلق وهو قانون الشوكة والشرعية.

وقد طبقه في تحليل الحرب بين يزيد والحسين . فاعتبر الحسين له الشرعية دون الشوكة ويزيد له الشوكة دون الشرعية. وعندما يتصارع الرمز والقوة تكون الغالبية للقوة .

لكن هل كان الرمز يقوم ضد الشوكة لو لم يكن له قدر من القوة؟

والشوكة هل كانت تقوم ضد الشرعية لو لم يكن لها قدر من الشرعية؟

كل المشكل هو هذا "القدر" من الشوكة ومن الشرعية.

الإسشهاء والبياج 22 أبو يعرب المرزوق

والاستراتيجيات السياسية مبنية على تعديده. ما لم يفهمه التنظير الذي يجعل علي ملاكا ومعاوية شيطانا هو سر الهزائم المتكررة للإخوان . وهو سر القطيعة المطلقة إلى الآن بين عصر الراشدين وعصر ما بعد الفتنة الكبرى ووهم العودة إلى الراشدين.

ثم خاصة توهم الراشدين من جنس ما يصفونهم عليه . لو كانوا يستمدون قوتهم من كونهم ملائكة لما احتاج الرسول نفسه إلى قيادة أكثر من ستين حربا لتحقيق ما حققه في تأسيس دولة الاسلام . لم تكن قوته مستمدة من الشرعية وحدها بل من الشوكة الشرعية . ولم يكن وسيطا ولا وصيا

على الأمة .

رؤية الإخوان تختلف نهائيا عن المرحلة المكية وعن المرحلة المدنية. فلا يوجد في المرحلة المكية مرشدية ولا يوجد في المرحلة المدنية دولة فوقها ما يشبه نظام الملالي في التشيع . لأن الرسول لم يكن بين الصحابة الذين استكملوا ما استطاعوا من أركان الدولة من كان مرشدا و"ساكت" فو الجماعة.

كان الجميع سواسية وكان الفعل السياسي خاضعا ل"أمرهم" من حيث طبيعة الحكم ول"شورى بينهم" من حيث أسلوب الحكم . لا شك أن بعض الشخصيات كان لهم وزن أكثر من غيرهم . ولكن لم يكن لهم وظيفة تجعلهم وكأنهم في كنيسة تؤدي وظيفة الوساطة ليؤسسوا حكما يؤدي وظيفة الوصاية: هذا تشيع وليس إسلام.

لو كان معاوية فاقدا للشرعية بإطلاق لأن عليا حائز عليها بإطلاق ولو كان عليا فاقدا للشوكة بإطلاق لأن معاوية حائز عليها بإطلاق لما حصل الصدام أصلا. وقس عليه الصدام بين يزيد والحسين . الصدام حصل بسبب الاقدار المختلفة من الشرعية ومن الشوكة. وهذا هو التاريخ السياسي المتحرر من القصام.

مشكل الإسلام السياسي هو هذا القصام . القطيعة بين مرحلة الراشدين ومرحلة ما بعد الفتنة الكبرى علتها اعتبار الراشدين ملائكة واعتبار من تلاهم شياطين . إنها رؤية شيعية مرضية -مقابلة يكررها مشكروهم وخاصة قطب - وهي التي تعلل استحالة بناء سياسة يمكن أن تحقق شروط الاستئناف باستراتيجية مبنية على جمع بين التربية والحكم القرآنية.

الايتجا مولياق " 23 أو يعرب المرزوقي -الفصل الرابع-

ولعل رمز هذا الفهم الساذج هو عبارة " سلميتنا (-شرعيتنا) أقوى من الرصاص (الشوكة)" التي سمعناها في رابعة . لو كانت الشرعية أقوى من الرصاص لما خاض الرسول أكثر من ستين حربا إذ لا يمكن أن يكون الاخوان أكثر شرعية من الرسول . لذلك فهذا دليل حمق سياسي وليس دليل حكمة. والشوكة ليست سلاحا فحسب .

الشوكة الشرعية هي إرادة الجماعة الحرة علمها الصادق وقدرتها الخيرة وحياتها الجميلة ووجودها الجليل وهذه تقتضي تربية يكون فيها الإنسان متحررا من الوسطاء والجماعة من الأوصياء . والشرطان تحققا في المرحلة المكية والشوكة الشرعية تحققت في المرحلة المدنية: ذلك ما فهم الإخوان عكسه .

فالرسول أمره الله بألا يكون إلا مذكرا في التربية لا وسيطا) المرحلة المكية) وبأن لا يكون في الحكم إلا قائدا) المرحلة المدنية) دون أن يكون كنسية تتوسط بين المؤمنين وربهم هي المرشدية وطائفية تتوسط بين المؤمنين وأمرهم هي الجماعة التي لها شبه وصاية على الأمة. فالصحابة لم يكن بينهم من له وساطة بينهم وبين ربهم أو وصاية بينهم وبين الشأن العام أي أمرهم .

الدور السياسي فرض عين وليس فرض كفاية وهو شرط الإسلام (آل عمران (104 وشرط الانتساب إلى خيرية الامة ([آل عمران (110 ولا يمكن أن يصبح ذلك بحاجة إلى جماعة تمثله وتكون وكأنها من لهم الحق في الحكم بالحق الإلهي . قد أكون بالغت في الوصف لكن الإخوان هكذا

يراهم الناس في الأمة: "ساكت" فرقة طائفية .

لكن جبر الكسر بين مرحلة الراشدين وما تلا الفتنة الكبرى أمكن تحقيقه بفهم العلاقة بين الحكم في الحالات العادية والحكم حالات الطوارئ. وقد حاول ابن خلدون جبره على مستويين : مبدأ فلسفي سياسي ويتمثل في نظرية عدم التأثيم والتعددية في الحكم والمعارض ومبدأ روحي استثنائي في كل بداية.

والمبدأ الروحي الاستثنائي في البداية قابل للرد هو بدوره للمبدأ الفلسفي السياسي: وهو المبدأ القائل لا يبعث رسول إلا في منعة لقومه أي إنه لا يمكن للدعوة الدينية أن

الإستماء والبياج 24 أبو يعرب المرزوق -الفصل الرابع-

تنجح بالشرعية من دون الشوكة (العصبية) . ولا يمكن للعصبية الأضعف أن تغلب الأقوى من دون ما تستمده من الشرعية.

لذلك فهو يعتبر المرحلة الراشدة كانت قوسين فتحتا وأغلقتا وعادت الأمور إلى المبدأ السياسي الذي ينبغي أن يجمع بين القوتين الروحية والخلقية مصدر الشرعية والمادية السياسية مصدر الشوكة. وبهذه لا تخرج الأمة من الإسلام بل هي تنتقل من حالة تتقدم فيها الشرعية على الشوكة إلى عكسها .

والعكس هو بدوره مؤسس على شرعية الحد الأدنى أو شرعية الحكم في حالة الطوارئ: ومعنى ذلك أن الامة انتقلت من حالة عادية قبل الفتنة الكبرى إلى حالة مبدؤها الضرورة التي تبيح المحظور مع العلم بأنه محظور

الظرف العادي . ولذلك صارت الشرعية أساسها الدستور والشوكة أساسها القوانين الاستثنائية.

ما بعد الفتنة الكبرى لم تلغ الأمة الدستور) أي رؤية الإسلام للتربية من دون كنسية والحكم من دون الحق الإلهي لغير الأمة) لكنها لم تحكم به بل بالقوانين الاستثنائية فصار للتربية شبه كنسية وهي أصل المعركة بين المتكلمين والفلاسفة وبين الفقهاء والمتصوفة وشبه حق إلهي للمستبدين في الحكم .

لكن حتى قبل الفتنة الكبرى لم تكن الشرعية غنية عن الشوكة -الرسول نفسه قاد أكثر من ستين حربا -لكنها كانت مقدمة عليها. ما حصل هو أن الشوكة صارت مقدمة على الشرعية . والعلاج لا يعتمد على كذبة سلطان الشرعية وحدها في الصدر وسلطان الشوكة وحدها بعده . كلتاهما ضرورية في السياسة.

وإذن فمعاوية كان أقرب إلى الصواب من علي . والاستئناف الإسلامي ينبغي أن يتجاوز هذا الكسر في فكر السنة السياسي وخاصة في فكرها الذي يريد الاستئناف :وتواصل اتباع رؤية شيعية لا علاقة لها بالإسلام . فلا توجد مرشدية في التربية ولا طائفة في الحكم كلاهما فرض عين : الرسول إنما هو مذكر وليس عليهم بمسيطر.

الإبتماء والبياج 25 أبو يعرب المرزوق

ذلك أنه لا يمكن أن يكون من شاهد الانقلاب الفوضوي على الخليفة أن يكون أهلا للاستخلاف بعده فضلا عن كون القتلة بقوا أحرارا ولم يعاقب بعد أن صار خليفة. فالوضعية أشبه بالوضعية التي عاشتها مصر في انقلاب

السيسي . والفرق الوحيد هو أن صف الشرعية التي وقع عليها الانقلاب عديم الشوكة .

وهو ليس عديم الشوكة بمعنى السلاح بل بمعنى الإرادة الحرة والعلم الصادق والقدرة الخيرة والحياة الجميلة والوجود الجليل . فالشعب الذي قبل خدعة الجيش الذي أفشل الثورة لم يرب على عزة الإسلام بل على ذلة رؤية فيها نظام تربوي ذو وساطة ونظام حكم ذو وصاية فلم يكن قادرا على حماية الشرعية.

لكن الشعب في الفتنة الكبرى قام قومة حمت الشرعية ومكنت من منع الدولة من السقوط بيد المؤامرة التي أرادت أن تعيد الأمة إلى نظام الوساطة والوصاية بالطريقة التي كانت موجودة قبل الإسلام أي الموروثة عن الكسروية والقيصرية. والحل كان منع ذلك ولو بنظام الضرورة التي تبيح المحظورة الأمر الواقع دون المساس بالأمر الواجب: وذلك هو حل معاوية.

من كانوا وراء علي نرى حلهم نجده في نظام الملالي الذي يعتبر الوساطة والوصاية أمرا واجبا. ومن كانوا وراء معاوية نرى حلهم في نظام يراهما أمرا واقعا اقتضته الضرورة لكنه ليس ذا شرعية في القرآن إلا بهذا الشرط أي إنه محظور اقتضته الضرورة ومن ثم فهو نظام مؤقت هدف الأمة السعي للتحرر منه .

أبدأ هذا الفصل بنظرية عدم التأثيم الخلدونية المسألة السياسية باعتبارها اجتهادية لرعاية المصالح العامة وليست من العقائد كما يقول عنها في فصل عام الكلام مقابلا بينها وبين الرؤية الشيعية القائلة بالوساطة والوصاية:

"والأمر الثالث (الأول بيعة يزيد والثاني الوصية المزعومة لعلي (شأن الحروب الواقعة في الإسلام بين الصحابة والتابعين. فاعلم أن اختلافهم إنما يقع في الامور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة . والمجتهدون إذا اختلفوا :

1. " فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطئ فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطئ منها والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا .

2. "وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى أن ينفى الخطأ وهذا حكمه" .) المقدمة 30.11(.

إن اعتبار السياسي في الإسلام من مجال الاجتهاد في الظنيات وليس من مجال الاعتقاد في الثوابت بداية تأسيس للتعددية في ادارة الشأن العام وتحرر من سخافة اعتبار الفكر في العمل والشرع يخضعان لمبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع أو المنطق الذي يمكن -وإن بحدود - القبول بحكمه في النظر والعقد .

فهذه بداية لتأسيس فلسفة سياسية تعتبر تعدد الحلول والمسألة فيها ليست خيارا بين متناقضين بل بين عدة حلول ممكنة والامر كله متعلق بالمفاضلة بين الحلول وليس بين الحق والباطل . اعتبار السياسية خيار بين حق وباطل فيه اتهام للنوايا وليس حكما على العلاقة بين الحلول المقترحة لقضية موضوعة .

وهذا تطبيق حرفي لسورة العصر، القضية المطروحة هي تجنب الوقوع في الخسر. وهو المنطلق في الأصل في العمل والشرع . والخسر هو الفشل في

القيام بالمهمتين : تعمير الارض بقيم الاستخلاف . وتلك هي القضية التي تعنى بها السياسة في الجماعة باعتبارها رعاية أمرهم بالشورى بينهم فرض عين عليهم جميعا . فتكون الفرضية إذن أن الجميع كان حريصا على تجنب الخسر والقيام بالمهمتين على أفضل وجه وللجميع الحق في الاجتهاد في ذلك . وشرط ذلك أن يكون الجميع متصفا بالصفات الأربع التي تترتب على هذه الفرضية:

1. أن يكونوا مؤمنين وليسوا منافقين .

2. أن يعملوا صالحا لا طالحا .

3. أن يتواصوا بالحق قد اجتهادهم مع البقية .

+. أن يتواصوا بالصبر بعضهم على البعض .

وذلك خلال بذلهم الجهد في الجهاد الضروري الذي هو كل العمل الذي يتطلبه تحقيق ما اتفقوا عليه من حق باجتهادهم دون اتهام بعضهم لنوايا بعضهم . وهو معنى الأمر أمرهم وليس أمر غيرهم ومعنى أن يتشاوروا فيه فرض عليهم جميعا . وإذا حصل خلاف وتعارضوا عليه فالحل هو ما وضعه القرآن لعلاج بغي البعض على البعض في الجماعة (الحجرات 9

و10 .(وما يعنيني فلسفيا هو حل ابن خلدون الحاسم ؛ في العمل والشرع لا تنطبق مبادئ المنطق الثلاثة .

وقد أثبت ذلك من وجهين . فالاجتهاد إما فيه مصيب ومخطئ لكن حينها لا يمكن تحديد من المصيب ومن المخطئ أو الكل مصيب بدرجات مختلفة . فلا يكون الأمر بين حق وباطل بين مفاضلة بين حلول ممكنة .

فكيف يعقل ذلك؟ افرض أن دعوى الوصية من الرسول كذبة وهي كذبة .

الفصل الخامس

الفا ا تي يزيد والحسين قابلا للحكم فيه وكأنه علاقة تناقض بين حق وباطل . لكن في هذه الحالة فالأمر عندما ينظر إليه سياسيا لا يكفي لغياب العنصر الثاني .

وذلك ما طبقه ابن خلدون للحسم بين يزيد والحسين . أعطى الحق للحسين من حيث الشرعية بسبب ثبات فسق يزيد . لكنه خطأ الحسين بسبب جهله بتوازن القوى. ومن ثم فالعلة في عدم انطباق مبدأ عدم التناقض هو أن السياسي ليس مقصورا على الحق والباطل (اساس الشرعية) بل وأيضا على شروط الإمكان .

فالأمر لا يتعلق بالشرعية وحدها بل بشروط إمكان نفاذها وهو مشكل الشوكة. السياسة علاقة بين مبدأين وأساس قيامها وبقائها التناسب بينهما : الشرعية والشوكة. فلا الشرعية وحدها كافية ولا الشوكة وحدها كافية. ولا يمكن أن يحصل صراع بين شرعية بلا شوكة وشوكة بلا شرعية. وإذن فهو صراع بين نسب منهما في الصفين المتقابلين .

وبهذا فقد خرجنا من علاقة بين حدين إلى علاقة بين أربعة حدود؛ صف أول له مقدار من الشوكة ومقدار من الشرعية وصف ثان له مقدار منهما مختلف . حالتنا المعركة ليست بين يزيد والحسين بل بين شرعية كل منهما وشوكته . فحجة الحسين هي فسق يزيد . وهذه شرعية سلبية إلا إذا

قبل التأسيس على الوصية.

فتكون الحجة ليس فسق يزيد بل المقابلة بين شرعية البيعة حتى لو كانت مغشوشة وشرعية الوصية حتى لو كانت كاذبة. وأعيد بأنها كاذبة لأن حكاية الغدير ليس وصية علي على الأمة بل وصية الأمة عليه حتى لا يستضعف باعتبار الرسول كان يعلم أن العرب لم تخرج بعد من عادات الجاهلية وأن عصبيته ضعيفة .

الرسول وصى على آل بيته ولم يوصي لهم . ذلك أن العرب عادت مباشرة إلى عادات الجاهلية وصارت العصبية القبلية هي الأساس وليس لقريش فضلا عن فرع الرسول منها عصبية قوية حتى إن ابن خلدون يفسر الفتنة الكبرى أساسا بهذا العامل لأن القبائل الكبرى لم تكن راضية بحكم قريش لهم .

الإسشماء والبياج و2 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

ور و لاه لقي نات حب قا ول ل ل 2 ا قوانين العمل والشرع وإلا فإنه لن تقوم دولة في أي جماعة . إذا كان يحق لكل إنسان أن يحدث فتنة لمجرد اعطاء الحق لنفسه بأن يقوم بثورة لأن أحد الحكام فسق فإن الحياة ستصبح فوضى . لا بد أن توجد مؤسسات لعلاج الأمر.

ولذلك قلنا إن الدولة الإسلامية من الأصل كانت بصدد التمأسس ولم تصل إلى الشكل الذي يجعلها قادرة على الاصلاح الذاتي كما يحدث في الدول التي مثلا تضع طريقة للعزل من الحكم كما تضع طريقة للتعيين فيه . في الدولة الإسلامية الراشدة يوجد نظام التعيين دون تحديد مدة ولا يوجد نظام عزل عندما تجمع الأمة على فقدان الحاكم شروط شرعيته قبل نهاية

مدته .

فعثمان حكم اثني عشر سنة وظن أنه معين إلى أن يموت . لم يقبل أن يتنحى . واعتبر أن الله البسه جبة الحكم . وهذا ليس من القرآن في شيء بل هو سوء فهم لمعنى الخلافة. من عينه هم من بايعوه. وطبيعي في البدايات ألا يفهم أن الذين بايعوه نيابة عن الامة يمكنهم أن يعزلوه نيابة عنها كذلك . لم يكن الأجل مسمى .

ما يحرك الحسين هو عين ما يحرك المتكلمين باسمه اليوم . ليس ثائرا من أجل الفضيلة والحق بل من أجل كذبة الوصية. وبهذا المعنى فالقاضي ابن العربي كان على صواب أكثر من ابن خلدون . ومعنى ذلك أن الحسين لم يكن ممثلا للحق رغم فسق يزيد لأن الأمر لا يتعلق بالمفسق وبعدمه بل ببقاء دولة لم تتوطد بعد وبالخروج عليها دون شرعية البيعة الحاصلة على الأغلبية.

وهذا هو معنى الخروج أي المطالبة بالحكم مع عدم تمثيل الأغلبية بمعيار تحديدها في الإسلام كما عرفه الغزالي في فضائح الباطنية: وهو الاغلبية التي تمثل ما يمكن تسميته الاجماع الذي يسكت الاقلية ويحول دون الخروج على الدولة أو ما يجعل الخروج في تلك الحالة يستحق ما سماه القاضي ابن العربي "شرع جده".

الإبتماء والبياج 30 أبو يعرب المرزوق -الفصل الخامس-

و 0 رج عر ل 0 قا » أي دولة. والدولة هي الشرط الضروري للأخلاق وإن لم يكن كافيا . لذلك فعندما قال القاضي ابن العربي "إن الحسين قد قتل بشرع جده" فهو يعني بالضبط ما قصده الغزالي في فضائح الباطنية

معرفا البيعة موقف الأغلبية لا ينفي حق وجود الأقلية التي لم تبايع لكن من حق الأغلبية أن تفرض النظام الذي ينبغي أن يخضع له الجميع ولو بالقوة وإلا فإنه لن تستقر أي دولة.

والمعلوم أن الدولة الإسلامية كانت حينئذ في حالة الطوارئ لأنها لم تخرج بعد من حروب الفتنة الكبرى إذ حرب يزيد والحسين كانت الثالثة وستليها رابعة مع ابن الزبير. وحتى بعد أن استتب النظام فإن ثورة الفرس عليها باستعمال العباسيين كلنا يعلم ما أدت إليه إذ توقف الفتح وتفتت الخلافة .

فالدولة العباسية ليست عباسية إلا بالاسم مثل التشيع ليس مسلما إلا بالاسم لأن الإسلام لا يقول بالوساطة ولا بالوصاية ومن ثم فهي كسروية متنكرة. وحتى ما يزعم من نكبة البرامكة فهو ككل أعمال الحكام العرب الذين يتصورون السياسة ضربات مشتتة دون استراتيجية لم تحقق وحدة الدولة ولا الأمة.

ومع ذلك فإن الكلام على الماضي ينبغي أن ينطلق من أن ما حدث لم يكن بالصدفة وأنه ما كان ليكون على غير ما كان عليه . فالخيار لا يكون ممكنا إلا عند الكلام على المستقبل حيث نكون أمام عدة احتمالات هي مجال الاجتهاد العقلي في النظر والعقد وفي العمل

وهو قصدي بجبر الكسور لتيسير الاستئناف . لكن الانطلاق من الماضي لا يكون منه دون إعادة النظر في فهومه لأن الأحداث الواحدة لها أحاديث متعددة. وما لم نعد النظر في الأحاديث لا يمكن أن ننطلق من الأحداث . وهذه هي وظيفة الفكر الإنساني سواء في الفلسفة أو في الدين

نظريا أو عمليا .

الإستجاء والبياج 31 أبو يعرب المرزوق

وما كان الحدث الذي هو في آن حديث هو القرآن وهو منطلق هذه الأمة واساس بنائها في وجودها الفعلي وفي رؤيتها لوجودها الذهنية فإن المنطلق هو القرآن وهو ما أسست عليه كل محاولتي فهم تاريخنا ليس لمجرد الفهم وإن كان ذلك بحد ذاته مطلوبا لذاته ولكن أيضا لمعرفة شروط الاستئناف مستقبلا .

وأهم حصيلة انتهيت إليها في هذه العملية هي اكتشاف أن الإسلام ليس دينا من بين الأديان بل هو الديني في كل دين وأن القرآن ليس كتابا دينيا من بين الكتب بل هو رسالة إرشادية لتذكير الإنسان عامة بمهمتيه) التعمير بقيم الاستخلاف) .

وهو يؤسس لخمس فلسفات: الأصل من حيث هو ما بعد الأخلاق أو ما بعد التاريخ علما رئيسا للديني من حيث هو ديني وفروعه الأربعة هي التفسير علما العمل أي الفقه والتصوف وعلما النظر أي الكلام والفلسفة. وهو بذلك مناظر تاما لفنون الفلسفة وعلمها الرئيس أو ما بعد الطبيعة وفروعها الأربعة أي الطبيعة والرياضيات والمنطق والفلسفة العملية ببعديها الخلقي والسياسي .

الإستاء والبياج 32 أبو يعرب المرزوق -الفصل السادس-

الفصل السادس

وصلنا الآن إلى غاية هذه التكملة الأولى) أما الغاية الثانية فستخصص لها الفصل السابع والأخير (؛ ما معنى الإسلام ليس دينا من بين الأديان بل هو الديني في كل دين وأن كل ما ليس في أي دين مطابقا للإسلام هو تعريف الدين وأنه مؤسس لشروط تحقيق مهمتي الإنسان من حيث هو إنسان أي تعمير الارض بقيم الاستخلاف؟

ألسنا نبالغ في ثورته؟

طلبي من القارئ أن يعلم أني لا أتكلم على الإسلام من منطلق عقيدتي فهذه لي وحدي ولست بحاجة للكلام عليها لأنه لا أحد يعنيه ما أعتقد ولا يعنيني ما يراه غيري في ما أعتقده . إنما كلامي مداره حول ما يقول القرآن عن نفسه . فالقرآن جل كلامه على نفسه وعلى طبيعة دوره كرسالة لمن خلقوا للعبادة حصرا .

شكل القرآن يدور حول المهمتين ومن ثم فيمكن القول هو الكلام على ما يترتب على المشهد الأول فيه أعني مشهد الاستخلاف الذي فيه كل ما تلاه باعتباره متوقعا فيه . ومعنى ذلك أن إخراج آدم من الجنة مثلا لا يمكن أن يكون عقابا للعصيان الذي حدث فيها بدليل

فلا يمكن أن يكون الله قد قرر استخلافه في الارض وأن يكون انزاله إليها ما كان ليحصل لولا أنه عصى فعوقب إلا إذا كان العصيان هو نفسه متوقعا والفرصة الثانية أيضا متوقفة والتوبة عليه متوقعة ومن ثم فكل ذلك كان ضروريا لتتحقق شروط التكليف والغاية التي من أجلها خلق الإنسان والجن؛ للعبادة

وإذن فالفرصة الثانية هي التي يتحقق فيها امتحان المكلف في أهلية

الاستخلاف في التعمير بقيمه وفي العبادة وهما شيء واحد . فالعبادة هي التعمير بقيم الاستخلاف . والإنسان مجهز لذلك في مستوى النظر والعقد لمعرفة قوانين الطبيعة وفي مستوى العمل والشرع للمعرفة سنن التاريخ مجالي العبادة والتعمير.

الإنتهاء والبياج 33 أبو يعرب المرزوق

يشير إليه بديلا منه . لذلك سميته السبابة المشيرة . وليس فيه الأمر المشار إليه بها لأنه يعتبره خارجه بوصفه الآيات التي في الآفاق وفي الأنفس والتي تبين أن القرآن حق . لكن المسلمين وقعوا في ما يرمز إليه المثل الصيني : يريك القمر فلا تراه بل ترى الاصبع المشيرة إليه . وأكبر سخافة هي القول بخرافة الاعجاز العلمي .

لو كان القرآن فيه الاعجاز العلمي لأصبحت الفرصة الثانية لامتحان أهلية الإنسان للاستخلاف عبثا إذ لم يعد الإنسان بحاجة إلى البحث العلمي بل يكفيه أن يتعلم العربية وأن ينتظر الغرب لاكتشافه ثم هو يأتي ف" يتعسف" على العربية ليؤول ألفاظ القرآن فيجد فيها بعديا ما وجدوه هم بعقولهم .

الفلسفات الخمس ليست إذن مضمونا علميا بل تجهيز لشروط اختبار أهلية الإنسان للاستخلاف . فالقرآن ليس علما بل هو ما بعد أخلاق في الدين بديل من ما بعد الطبيعة في الفلسفة. وما بعد الأخلاق أوسع من ما بعد الطبيعة لأنها تتضمن الإشارة إلى ما تشير إليه مع ما بعد التاريخ في نفس الوقت . لكنها لا تتضمن علوم الدين ولا علوم الفلسفة بل شروطهما في الذات وفي الموضوع وفي شروط لقانهما وصدور أحدهما عن الثاني في الاتجاهين .

والشروط هي الفلسفات الأربع الأخرى التي تحدد مجال النظر والعقد ومجال العمل والشرع وهو تحديد يتطابق فيه الديني والفلسفي وإن بتقابل في التوجه . فالديني يذهب من العمل والشرع إلى النظر والعقد في تكوين الإنسان والفلسفة تعكس تذهب من النظر والعقد في تكوينه نحو العمل والشرع . والمضمون واحد . وتلك هي الفلسفات القرآنية

الخمس: 1. ما بعد الأخلاق رؤية رئيسية واصلا لبقية الرؤى التي تشير إلى شروط اختبار الأهلية .

الإبتماء والبياج 34 أبو يعرب المرزوق

2. فلسفة الطبيعة أو الخلق الذي هو بقدر لا يعلم قانونه إلا بالتجربة المعاينة الطبيعية المشاهدة الفعلية .

3. فلسفة التاريخ أو الامر الذي هو بسنة لا تعلم إلا بالتجربة والمعاينة التاريخية الممارسة الفعلية.

+. التجهيز المناسب للعلم أو النظر والعقد أو نظرية المعرفة غير القائلة بالمطابقة.

5. التجهيز المناسب للعمل والشرع أو العمل أو نظرية القيمة غير القائلة بالمطابقة.

وكلها رؤى لهذه الشروط والوظائف تشير إلى فعلها ومجاله وقيمه . والقرآن لا يتكلم عليها وكأنها ما سيعلمه الرسول للإنسان انطلاقا منه ك"تابولا رازا" لوحة بيضاء ليس فيها ما يأتي الرسول ليخبره به بل هو يذكره بما هو موجود فيه ومنسي . الرسول مذكر لا أكثر ولا أقل . وإذن فالإنسان

يصبح هو الحكم في صدق الرسول بعد أن يتذكر ما نسيه : الرسول مثل سقراط ولكن من دون المطابقتين النظرية والعملية بفضل نظرية الغيب.

هذا ما ينبه الله الرسول إليه: 'إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" لكن العلماء المزعومين كذبوا عليه فنسبوا إليه ما لم يدعه وما نهاه الله عنه حتى "يرثوا" منه ما يزعمونه من علم يتجاوز به سقراط في التذكير لكأنهم "غاروا" من المعجزات التي يقصها القرآن عن الرسل السابقين فأرادوا له مثلها .

القرآن يستدل بالنظام في إشاراته:

1. هو ما بعد أخلاق

2. والطبيعة خلقت بقدر يعلم بالتجربة الطبيعية

3. والتاريخ بسنن تعلم بالتجربة التاريخية

+. والإنسان له القدرة على النظر في القوانين والعقائد

5. وله القدرة على العمل بالسنن والشرائع وذلك لاختبار أهليته في تعمير الارض بقيم الاستخلاف .

أرادوا عكس ذلك فبحثوا عن خرق النظام . وهو ما فعلوا هم لا القرآن ولا الرسول . هم خرقوا النظام فزعموا بخلاف آل عمران 7 أن رسوخهم في العلم يمكنهم من تأويل المتشابه ومعرفة الغيب. فكانوا بذلك كما وصفهم القرآن مصابين بزيغ القلب وابتغاء الفتنة فابتدعوا الوساطة والوصاية على المؤمنين .

ونفس هذه الدعوى وقع فيها الفلاسفة مثل المتكلمين: زعموا أن عقولهم بلغت من الإحاطة ما جعلهم يظنون أن الوجود مطلق الشفافية لعقولهم وأن

عقولهم مطلقة النفاذ إلى حقيقته في ذاتها ومن ثم وضعوا نظرية في المعرفة يتطابق فيها علمهم مع الموجود وعلمهم مع المنشود فادعوا المستحيل نفيا للغيب. وهذا النفي هو ما أدى إليه الوهم الفلسفي في نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة مع الموجود ونظرية العمل القائلة بالمطابقة مع المنشود وحاكاهما الوهم الكلامي . لكن القرآن حررنا من الوهمين . فلا علمنا محيط بالموجود ولا عملنا محيط بالمنشود . والقرآن يبين هذا الحد بأن:

1. أثبت وجود الغيب فجعله من شروط الإيمان ونفى قابليته للعلم الإنساني بمعنى أنه اخبار بوجود وبعدم قابليته للعلم في آن .

2. وذكر بمحدودية علمنا بالموجود وعملنا بالمنشود ونسبيتهما من شروط العلم والعمل الراسخين بمعنى الاجتهادي في الأول والجهادي في الثاني .

وفي ذلك ثورتان ابستمولوجية تحرر من القول بالمطابقة في النظر والعقد وأكسيولوجية تحرر من المطابقة في العمل والشرع . بل أكثر من ذلك فقد اعتبر الاجتهاد المعرفي "ما بين ذاتي "حتما "التواصي بالحق" والجهاد العملي "ما بين ذاتي" حتما "التواصي بالصبر". فالمشاركة في الحالتين دليل على كون العلم والعمل كلاهما عمل شرطه التعاون بين الذوات الإنسانية اجتهادا في العلم وجهادا في العمل وليس مواقف ذاتية للأفراد .

والأفراد المتواصين بالحق في طلب الحقيقة والمتواصين بالصبر في تحقيقها ليسوا أي افراد بل الأفراد المؤمنون أولا أي الذين تخلصوا من تصور أنفسهم أرباب العالم بل يعتقدون

الإبتماء والبياج 36 أبو يعرب المرزوق -الفصل السادس-

أنهم مستخلفون فيه لتعميره ومن ثم يعملون صالحا أي بعكس ما وصفت به الملائكة آدم + هذه كل القصة القرآنية .

لكن هذه القصة جعلت يكون في آن : 1 -كتاب في فلسفة الدين ونقد الأديان وبصورة أدق ونقد علل فشل الرسالات السابقة أي تحريف الدين وسلوك البشر الذين نسوا أنهم خلفاء فلم يعملوا بمضمون الاستثناء من الخسر أي بمضمون سورة العصر كما بينت قبل قليل: الإيمان والعمل الصالح والتواصيان بالحق وبالصبر.

وهذا هو الوجه السلبي أو النقدي من القرآن وهو يحدث بمنهج سماه القرآن منهج التصديق والهيمنة) المائدة .(48 ومن عجائب هذا النقد أن في آن نقد ذاتي : ذلك أنه لم يدع أنه الحكم النهائي في الديني أو الحكم المطلق بين الأديان بل اعتبر الفصل بينها مرجأ إلى يوم الدين) البقرة 62 والمائدة 69 .(ولو لم يتضمن القرآن هذا الاحتراز إزاء حكمه الديني وتصرفه كحكم بين الأديان لتنسيب حكمه وتنزيه دوره كحكم لكان مجحفا ومتناقضا في أن :

1. فعدم الإكراه في الدين والحرية في المعتقد شرطهما إرجاء الحكم في الحق إلى يوم الدين.

2. والتسابق في الخيرات يقتضي التعدد الديني حتما لتكون الحقيقة بعد تبين الرشد.

لكن الانتقال من الدستور إلى القوانين الاستثنائية بسبب حالة الطوارئ التي دخلتها الأمة بعد الفتنة الكبرى وتحول حالة الطوارئ إلى حالة دائمة جعل الفقهاء يعتبرون البقرة 62 والمائدة 69 وحتى الحج 17 آيات منسوخة هو

الذي أسس لإفساد ثورة الإسلام وقلب أمر القرآن ونهيه علما وعملا . وفي هذه الآيات الثلاث مبدآن ثوريان أهملهما الفقهاء بسبب هذه الثقلة:

1. المبدأ الأول يوجد في البقرة 62 وفي المائدة 69 : فالقرآن يعتبر المؤمنين بالأديان الأربعة التي ذكرتاها لا خوف عليهم ولا هم يحزنون إذا حققوا ثلاثة شروط: الإيمان بالله

الإسشماء والبياج 37 أبو يعرب المرزوق -الفصل السادس-

والإيمان باليوم الآخر والعمل الصالح . وهذه المبادئ الثلاثة هي في الحقيقة خمسة لأن هذه الشروط الثلاثة لا تتحقق من دون شرطين ضمنيين وهما التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

2. المبدأ الثاني لا يوجد إلا في الآية الثالثة أي الحج 17 التي اضافت دينين آخرين هما المجوسية والشرك . حينها لم تذكر الآية هذه الشروط ولم تعد بلا خوف عليهم ولا هم يحزنون لكنها وضعت مبدأ الإرجاء بخصوص معرفة من هو على حق إلى يوم الدين حتى لا تفقدهم أمل الدخول في التسابق في الخيرات الذي وضعته الآية 48 من المائدة.

ولما كنت أومن بأن استئناف دور الإسلام آت لا ريب فيه وأن ذلك الاستئناف مشروط بالخروج من حالة الطوارئ التي دامت 14 قرنا فإني أقدمت على هذه المحاولة التي لا انتظر من أحد عليها جزاء ولا شكورا فقصدي هو استنتاج كل ما ينتج عن قراءتي للقرآن فيما يقوله عن ذاته متحررا من خرافات القدامى . وما اقصده بالقدامى خمسة أنواع:

1. اثنان من العصر الوسيط هم المتكلمون والفلاسفة .

.2 واثنان من العصر الحديث وهم أيضا متكلمون وفلاسفة

.3 الفقهاء في كل مراحل الفكر الديني والسياسي من أفلاطون وأرسطو إلى هيجل وماركس .

.+ المتصوفة في كل مراحل تاريخ الفكر الديني الخلقي من أفلاطون وأرسطو إلى هيجل وماركس .

.5 والأصل الواحد وهو القول بنظرية العلم وبنظرية العمل المطابقتين بين الموجود والعلم وبين المنشود والعمل .

وإذن فهذا الأصل يمثله أربعة فلاسفة اثنان قديمان واثنان محدثون . والإثنان الأولان بدأت بهما الفلسفة وتأثر بهما بقية الأنواع لأنهما أسسا الجنس الأدبي الذي يسمى فلسفة بالمعنى المتعارف والذي بات كل عمل الفكر متأثرا به حتى وإن كان بالسلب بمعنى معارضته . واثنان هما ختما الفلسفة في إطار هذا المعنى المتعارف ؛ بإيصاله إلى غايته في الفكرة

الأيتما مواليا ق 38 أبويم يعرب المرزوقي

وتجاوزه إلى جعل الفلسفة إيديولوجيا إما روحانية ([هيجل (أو مادية (ماركس) لكنها ذات نفس البنية والمنطق الملاصق للتاريخ السياسي الخلقي والاقتصادي الاجتماعي خاصة. فالأصل الأول هو أفلاطون وأرسطو اللذان أسسا للمطابقتين . والأصل الثاني هما هيجل وماركس اللذان نكصا إلى المطابقتين والفرق بين الأولين والأخيرين هو الفرق بين الطبعانية والتاريخانية. وما يجمع بين الأربعة هو وهمان: .1 وحدة العالم دون ما وراء أخروي بدل كثرة العوالم. .2 الإنسان مقياس كل شيء

موجوده ومعدومه . وما حصل لفكرنا قبل العصر الحديث إذا ما استثنينا المدرسة النقدية منه لم يخرج قيد أنملة على التراث الأفلاطوني الأرسطي . وما يحصل لفكرنا الحالي في نسبته إلى هيجل وماركس لا يختلف في شيء عما حصل لفكرنا قبل الحديث في نسبته إلى أفلاطون وأرسطو. وعندما أحاول الرجوع للمدرسة النقدية لمحاولة بيان علل الخلاف بينها وبين المدرسية التقليدية التي بلغت ذروتها في مربع القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي أفهم طبيعة الأزمة القديمة والحديثة في فكرنا . واقصد بالمربع المدرسي: «* ابن رشد (فيلسوف متكلم) * والسهروردي المقتول (فيلسوف متصوف) «* وابن عربي (متصوف متفلسف) * والرازي (متكلم متفلسف .(وقد درست هذا المربع باستفاضة في الجزء الثاني من رسالة دكتوراه الدولة وعنوانه إصلاح العقل في الفلسفة العربية ([مركز دراسات الوحدة العربية طبعة .(4

الفصل السابع

عندما تكلمت على الكاريكاتورين التأصيلي والتحديثي اقتصرت على ما يتضادان به في الظاهر وأشرت إلى أنهما يشتركان في كونهما كاريكاتورا مما يدعيان تمثيله . لكن ذلك لم يبرز أعماق ما يجعلهما لا يختلفان حتى بما يؤسس حقيقتهما التي تجعلهما يتفقان في العمق رغم ما يبدو بينهما من صراع ديكة.

فالكاريكاتور التأصيلي يدعي أن الوحي يعلم وأن ما جاء في القرآن فيه علم بالغيب ولا يدري أن ذلك يتنافى مع كونه رسالة موجهة إلى الإنسان الذي

ينفي القرآن قدرته على علم الغيب ما يعني أن القرآن يبعث رسالة لمن لا يفهمها . وهو ما ينفي معنى الرسالة من أصله وينفي خاصة كونها تذكيرا بما يعني أنه يعلم ما أتت به الرسالة ولا يجهله بل نساه.

والكاريكاتور التحديثي ينفي وجود الغيب وليس علمه فحسب لكنه يجعل العقل قادرا على علم يطابق حقيقة الموجود وعلى عمل يطابق حقيقة المنشود. ما يعني أنه يعتقد أن الوجود مطلق الشفافية وأن العقل مطلق الإحاطة بالموجود والإرادة مطلقة القدرة على تحديد المنشود وتحقيقه . فيصبح من حيث لا يدري أكثر وثوقية ودوغمائية من الكاريكاتور التأصيلي .

ويلتقي الكاريكاتوران في رفض ثورة الآية السابعة من آل عمران بالزعم أن الراسخين في العلم يستطيعون تأويل المتشابه (وهو متعلق بالغيب (تأويلا قابلا للعطف على تأويل الله . ومن ثم فالآية صارت تفيد عكسها تماما . وهو ما يجعل المتكلمين والفقهاء والمتصوفة لا يختلفون بك شيء عن الفلاسفة القائلين بالمطابقة في النظر بدعوى شفافية الوجود وإحاطة العقل وبالمطابقة في العمل بدعوى قابلية المنشود للتحقيق المطلق الذي يتصورونه متناول الإرادة.

ما يتفقان عليه إذن هو أبستمولوجية المطابقة وأكسيولوجية المطابقة رغم أن التأصيلي يبنيهما على قدرة تأويل الوحي الذي يظنه عالما بالغيب والتحديثي يبنيهما على شفافية

الإستجاء والبياج 40 أبو يعرب المرزوق

الوجود أو خلوه من الغيب وقدرة العقل على النفاذ لحقيقة الموجود وقدرة

الإرادة على

لذلك فسواء كان المتكلمون من جنس المعتزلة أو حتى من جنس الأشاعرة فإنهم في النهاية كان ينبغي أن يصبحوا تابعين لما أسسته الفاسفة من إبستمولوجيا تقول بمطابقة العلم للموجود ومن أكسيولوجية تقول بمطابقة العمل للمنشود . كما يتبين من كلامهم عن الذات والصفات في النظر والعقد وكلامهم عن أفعال العباد في العمل والشرع بمنطق التأويل الذي يرد ما يعتبرونه غير موافق للعقل إلى ما يعتبرونه علم العقل وعمله .

وسواء قبلوا ما يقول القرآن عن الذات والصفات وعن أفعال العباد بتأويل) المعتزلة) أو بتفويض) الأشاعرة) ويتبعهم الفقهاء والمتصوفة فإن اعتبار العبارة القرآنية بالتناسب تدل على وجوب أحدهما رغم أن الله يقول إنه ليس كمثله شيء ومن ثم فكل التمثيل لا يمكن أن يؤخذ لا إيجابا مع التفويض ولا سلبا مع التأويل بل هو يفيد بالتناسب لا غير لأن التشابه ليس بين طرفي المقارنة بل بين علاقة النظامين الحاكمين للحياتين الدنيوية والأخروية.

وحتى أشرح هذا المعنى الدقيق فلا بد من عدم نسيان أن الدنيا اعتبرت في القرآن وحدة قيس بالتناسب معها يتم الكلام على ما ليس منها . وليكن ذلك في المجال الكمي لتقدير المكان والزمان . فعندما يقيس الزمان بزمان الدنيا يأخذ مثلا السنة الأرضية وحدة يقيس بها أزمنة عوالم أخرى وحركات أخرى كما في مثال قيس حركة الروح التي تتصل في يوم مقداره خمسون ألف سنة من سنوات الأرض ..

أما في المجال الكيفي فنظام حياة البشر الخلقية والسياسية تؤدي في قيس

عالم الغيب الكيفي وظيفة الأرض في مجال الشهادة الكمي لقيس العوالم . ومثلما أن العوالم تبدو شبه لامتناهية بالقياس إلى عالم الأرض فكذلك يكون عالم الغيب ولا يبدو فحسب لا متناهي كيفيا بالمقارنة مع أنظمة الإنسان وعالمه .

الإبتماء والبياج 41 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

فعندما يتكلم الله في القرآن عن ذاته في رسالة موجهة إلى الإنسان مع إعلامه بأن ما يتكلم فيها عن الغيب يخبر بوجوده دون مضمونه فالقصد أن هذا المضمون هو المتشابه وهو ما لا يقبل التأويل بمعنى أن المتلقي عليه ألا يتجاوز التناسب أي إن ما يقال عن الله من حيث هو حاكم مثلا تكون صفاته في عالم الغيب من جنسه ولا علاقة لها من حيث ما هي بصفات الحاكم في عالم الشهادة رغم التناسب يجعل الحكم هناك صفاته مناسبة لعالمه مناسبة صفات الحاكم الأرض لعالمه مع شرط الكمال الكيفي المتوفر المطلق هنا والنسبي هنا لأن الأول مثال أعلى والثاني نشدان لا فيه .

ومن ثم فلا وجود لأي شبه مع صفات الحاكم الإنساني إلا نسبة الحكم إلى المحكوم فيه عندما يكون الحاكم ذا علم محيط والمحكوم فيه مطلق الشفافية لصاحب العلم المحيط. وإذن فكل حاكم إنساني لا يمكن أن يدعي أنه صاحب علم محيط بالحكم والمحكوم ولا يمكن أن يكون ذا عقل بحق إذا توهم ذلك ممكنا . ومن ثم كل ما يقال عن الله وعن أفعال العباد يقال بمعنى الغيب من حيث هو الحد الذي لا يمكن الوصول إليه فضلا عن تجاوزه.

وعلى هذا المنوال ينبغي فهم الأحكام النموذجية التي وردت في القرآن الكريم . فهي لا تقبل المحاكاة وهي من ثم نموذج حكم الأحكام وليست نموذج الأحكام . ولا يمكن أخذها فرادى بل باعتبارها مجموعة محددة لشروط الحكم الذي يحاول الوصل بين الموجود والمنشود .

فإذا طبقت هذا المعنى أصبح بوسعي أن أغير الأبستمولوجيا والاكسيولوجيا فأنفي المطابقة في الحالتين . فلا النظر ولا العقد مطابقان لقوانين الموجود ولا العمل والشرع مطابقان لسنن المنشود سواء في المعرفة الدينية أو تلك المعرفة الفلسفية. ذلك أن الكاريكاتورين يشتركان في الحقيقة في هذين التصورين الخاطئين حول النظر والعقد لعلم الموجود توهما لقدرة للعقل ليست موجودة وفي العمل والشرع لتحقيق المنشود توهما لقدرة الإرادة ليست موجودة.

الإسشهاء والبياج 42 أبو يعرب المرزوق -الفصل السابع-

و ست ب 77 ص اط سست تسب وأرسطوية الماضي القديم والوسيط ويمثلها عندنا كاريكاتور التأصيل الذي يريد محاكاتها وكل العلوم والأعمال المبنية عليهما واللتين هما أساس فلسفة هيجل وماركس في الحاضر الحديث وما بعد الحديث يمثلها عندنا كاريكاتور التحديث الذي يريد محاكاتها كلاهما موقف مناف لإبستمولوجيا وأكسيولوجيا اللامطابقة أو الشرط بين الوجود وعلمه وبين المنشود وعمله .

فلا يبقى إذن إلا الاجتهاد أو التواصي بالحق والتعاون على علم الممكن للإنسان من الوجود دون ادعاء المطابقة المعرفية أبدا والجهاد أو التواصي بالصبر والتعاون على عمل الممكن للإنسان من المنشود دون ادعاء

المطابقة القيمية أبدا. وهذان هما ثورتا القرآن الابستمولوجية والأكسيولوجية. ولهذه العلة فهو يقدم الصدق في الإيمان والإخلاص في العمل الصالح ولا يعتبر النتيجة هي الحكم بل هذا الصدق والإخلاص . وينتج عن ذلك أمران هما جوهر الغاية من الديني والفاسفي:

1. أن البشر يتحررون من الإطلاق في العلم و العمل فيصبحون أكثر تواضعا وتعارفا وهو معنى المساواة في كل شيء ولا تفاضل بينهم إلا بالتقوى) الحجرات .(13 ومن هنا فالتعارف يعني الأمرين فهو معرفة واعتراف ينتج عنهما المعروف الذي يعبر عن كون البشر اخوة) النساء 1).

2. أن كل ما يتحقق من النتائج المتعلقة بتعمير الارض بقيم الاستخلاف في التاريخ ليس عملا فرديا بل هو عمل جماعي بمعنيين :

فهو جماعي بالتساوي -من هنا الكلام على التواصي بالحق في الاجتهاد والتواصي بالصبر في الجهاد -

* وهو جماعي بالتوالي بمعنى أن كل جيل من تاريخ البشرية هو حصيلة يتدخل فيها كل ما أنجزته البشرية في أجيالها السابقة.

الإبتماء والبياج 43 أبو يعرب المرزوق